

이 리 소리

사단법인 국학연구소 web magazine

013

- 시가 있는 마당(詩感想) / 반추(反芻) ● 김새갈
- 역사와 인식(國史正論) / 이병도 한국고대사 연구의 실증성 검증 ● 이도학
- 우리의 정체성 알기(國學講座) / 한국인 나는 누구인가 ● 최봉룡
- 국학 선열들의 가르침(先烈高談) / 사람과 말 ● 최현배
- 국학논고(研究論文) / 김교헌 민족사학의 의의3 ● 김동환
- 건강하게 살려면(건강상식) / 생활 속의 환경오염 ● 이윤수

오, 소리

013

- 시가 있는 마당(詩感想) / 반추(反芻) ● 김새갈
- 역사와 인식(國史正論) / 이병도 고대사 연구의 실증선 검증 ● 이도학
- 우리의 정체성 알기(國學講座) / 한국인 나는 누구인가 ● 최봉룡
- 국학 선열들의 가르침(先烈高談) / 사람과 말 ● 최현배
- 국학논고(研究論文) / 김교헌 민족사학의 의의3 ● 김동환
- 건강하게 살려면(건강상식) / 생활 속의 환경오염 ● 이윤수

발행일 | 단기4347(2015)년 4월 20일

발행인 | 박 성 신

편집인 | 사단법인 국학연구소

주 소 | 서울 종로구 자하문로 103

전 화 | 02) 3210-1333

전 송 | 02) 3210-1333

홈페이지 | www.gukhak.org

본 잡지 내용의 무단 복제를 금합니다.

시가 있는 마당 | 詩感想

반추(反芻)

김세갈(시인)

간 밤의 별은
온 올 이가 보는 것

간 날이
어제라면
이제와 하제도
간 날로만 가겠나

흘러간 것
다가옴 아닌가
뗏고 가고 남이 하나니

올 고개엔 늘
간 온 이가 함께 노나니

역사는 오늘이 흘러서 쌓인 자취다. 그리고 내일 역시 오늘이 흘러가 쌓일 그 때다. 오늘은 지나간 자취로 맺어진 열매이며 내일의 열매를 맺게 할 자양분이 된다. 그러므로 어제와 오늘과 내일은, 한 나무로 연결된 뿌리, 줄기, 잎사귀와 같다.

역사는 가버린 시간에 대한 인간의 반추다. 시간이 가도 역사가 머무는 이유다. 그 반추하는 기관(器官)이나 소화액이 다를 뿐, 원시인이나 현대인의 시간은 늘 되새김질하는 일상과 같다. 그것은 만물의 영장이라는 인간만의 특권이며 숙명이다. 되새김질 없는 소가 죽음을 맞듯이 시간을 반추하지 못하는 인간은 소멸하게 된다.

이것은 순환적 동양인의 삶에만 국한하는 것이 아니다. 창조→타락→종말적 사고와 익숙한, 서양인의 직선적 가치에서도 마찬가지다. 그 끝이 시작이건 종말이건 상관하지 않는다. 그저

가치관적 처방만이 다를 뿐, 시간을 되새김질하는 일상은 반복된다.

시간의 변증적 흐름으로도 설명된다. '간 시간[正]'과 '온 시간[反]'은 '올 시간[습]'과 늘 얽매어 있다. 합(습)이 다시 정(正)요, 또 다시 반(反)이 되고 합(습)이 된다. 변증법이 인식일 뿐만 아니라 존재의 논리라고 생각한 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)의 주장대로라면, 흐르는 시간 역시 존재로 이해할 수 있다.

헤겔은 '정-반-합'을 '즉자(卽自)-대자(對自)-즉자 겸 대자'로도 이해했다. 흔히 '그 자체로 존재하는 것'을 즉자라 하고, '자기에 대해서 있는 존재'를 대자라 부른다. 시간의 개념으로 본다면 과거와 미래는 즉자다. 흘러간 시간, 가버린 날 등은 수정할 수 없다. 돌이킬 수 없는 완결성이다. 사르트르(Jean Paul Sartre)는 이것을 비삼투성·지속성·외재성이라 했다.

미래 역시 현재의 결핍을 메우기 위해 대자가 앞으로 던져놓은 어떤 모습이다. 그것은 대자가 아직 되지 않은 모습이며, 즉자인 현실의 어떠한 기도(企圖)를 기다린다. 그때 그 미래의 모습은 과거의 내 존재와 마찬가지로 완결된 사물적 존재를 가졌다. 그러므로 시간성의 존재에서 보면 현재는 대자적 존재이며, 과거와 미래는 즉자적 존재 구조를 갖게 된다.

인간의 현재가 존재라면 과거와 미래도 존재다. 문제는 과거라는 즉자적 존재가 늘 현재라는 대자적 존재와 부딪히며 의미를 갖는다는 점이다. 그러므로, 그 날 그 때의 모습과 다른 모습이 될 가능성이 전혀 없이 그저 받아들여야 하는 과거에 대해, 다르게 할 수도 있었으나 그렇게 될 수밖에 없었던 그 과거에 대해서, 책임져야 할 이유가 여기에 있다. 또한 인간의 시간이 여타 사물의 시간과 다른 이유도 이것으로 설명된다.

인간이 싸질러 놓은 배설물은 즉자적 존재로 남는다. 그것이 거름이나 오물이나 라는 또 다른 즉자적 존재로의 기억은 오직 대자적 존재로서의 선택에 달린 것이다. 정면교사나 반면교사나, 창조나 파괴나, 주인이나 노예나, 극복이나 좌절이나 라는 이 모든 것도, 오직 대자적 존재로서의 자각에 종속된다. 그저 물리적 시간의 흐름 속에서 즉자적 존재로서 흘러가길 바란다면, 그것은 인간을 포기한 동물의 삶이다.

문득 한 예술가의 문학적 레토릭을 떠올려 보았다.

“과거는 외국이다. 그곳에서 사람들은 낯설게 살아간다.(The past is a foreign country; they do things differently there.)”

영국의 소설가 하틀리(Leslie Poles Hartley)가, 『중개인(The Go-Between)』(1953)이란 소설 첫 부분에 서술한 내용이다. 영국의 온라인 일간 텔레그래프(Telegraph)가 '세계문학사상 가장 빛나는 첫 문장 30선' 중의 하나로 꼽으면서, 우리에게 익숙해졌다. 특히 로웬탈(David Lowenthal)의 『과거는 낯선 나라다(The past is Foreign Country)』(김종원 옮김, 개마고원, 2006)와 유종호의 평론집 『과거라는 이름의 외국』(현대문학, 2011)이 출판되면서, 문학을 넘어

더더욱 회자되었다.

문제는 이 문학적 수사(修辭)를, 인식의 자의적 기준으로 삼아 과거의 역사를 난도질하는데 있다. 즉, 과거는 먼 외국일 뿐이라며, 우리 역사 왜곡의 문제들을 희석 혹은 합리화시키려 든다는 점이다. 동아시아의 고대국가들은 현재의 한국·중국·일본이라는 나라와 겹쳐지는 지리적 위치를 점하고 있었다는 것 이외에는 큰 직접적인 관계가 없다는 견해나, 고대사를 근대 국민 국가와 직결시키는 것은 옳지 않다는 인식들이 그것이다.

오히려 “과거는 외국이다”라는 하틀러의 외침이, “과거는 결코 외국이 아니다”라는 문학적 반어(irony)임을 외 상상하지 못할까. 선입견 때문이다. 역사의 정당성을 구태여 부정하려는 선입견 때문이다. 집착이 지나치면 헛것이 보이듯이, 뭘 눈에는 뭘만 보이듯, 잘못된 사관에 함몰된 편집증이 빚어낸 병리 현상이다.

또한 고구려는 한국사나 중국사가 아니라 동아시아지역의 역사이며, 설령 신라나 가야가 왜의 속국이었던더라도 현재의 한일관계와는 전혀 상관이 없다는 인식, 무엇보다 '임나일본부설'이라든지 '동북공정'이라든지 다들 학문적 논의의 대상이 아닐 뿐더러, 일일이 대응할 가치조차 없는 것들에 불과하다는 해석 역시 마찬가지다.

그러나 '과거는 외국이다'라는 말은 그런 방관의 뜻이 아니다. 그러한 무인식의 낫두리가 아니다. 과거는 우리가 잘 모르는 외국과 같은 것이기에, 거기서 사람들이 우리와 다르게 생각하고 살았음을 실감하려면 공부와 노력이 더욱 필요하다는 이야기다. 정치의 연대기만 외울게 아니라 사회경제사와 하층민의 풍속과 습관 등, 사회 다수가 어떠한 삶을 살았는지를 실감케 해주는 사회사 교육이 필요하다는 것이 유종호의 풀이다.

로웬덜 역시, 과거에 대한 보다 풍부한 인식의 자세로 이해했다. 다음의 서술을 보자.

“몇몇 학자들은, 과거를 현재와 구별되는 시간의 영역으로 인지하는 것은 서양 사상의 독특한 특징이라고 이야기한다. 그러나 과거에 대한 인식은 유아, 망령 든 노인, 뇌에 손상을 입은 사람들을 제외한 모든 인간에게 공통적인 것이다...(중략)...과거에 대한 인식이 더욱 풍부해질수록 구상하고 완성해온 과정, 말하고 행한 것들에 대한 회상, 사람과 사건에 대한 이야기-기억과 역사의 공통된 재료-에 정통하게 된다.”¹⁾

과거에 정통하기 위해서라도 풍부한 인식의 필요성을 요구하고 있다. 이미 설정된 '즉자적 존재(과거)'를 의미 있는 '즉자적 존재(미래)'로 만들기 위한 '대자적 존재(현재)'로서의 역할을 강조한 것이다. 아름다운 과거라도 선양(宣揚)의 기억으로 되새김질 못한다면, 그저 화석화된 기억일 뿐이다. 추하고 아픈 과거도 부끄러운 기억으로 되새기지 못한다면, 그저 정당화된 일상으로 둔갑한다.

그러면 문학적 수사에 빚대어 과거를 잊고자 하는 자들의 복심은 무엇일까. '화석화 기억'은 더 깊이 묻어 두고, '정당화된 일상'은 더더욱 생동화(生動化)하려는 것이다. 이들에게 화석화된 기억의 반추는 퇴영적·국수적·자폐적인 가치일 뿐이요, 정당화된 일상의 미화는 진보적·세계적·개방적인 가치로 포장된다. 이들에게 단군의 실재나 고구려의 대륙 강역이 무슨 의미가 있을까. 또한 중화사관의 병폐나 일제식민주의사관의 잔재 운운하는 것이, 이들에게는 그저 귀찮고 성가실 뿐이다.

그러나 문학적 레토릭을 걸고 꾸며진 인식 역시 문학적 수사를 벗어날 수 없다. 오죽하면 "과거는 외국이다"라는 내러티브를, 고고학적 자료라도 발굴한 듯이 천착하려 할까. 이것은 자료나 논리로서는 더 부정할 수 없는 현실에 직면하여, 왜곡된 역사의 진실 구명을 부정하려는 학계 일부의 처절한 몸부림으로도 비춰진다. 이것은 마치 여운이라는 가수가 부른 '과거는 흘러갔다'라는 유행가의 제목을 근거로, 과거는 무의미하다는 인식을 드러내고자하는 것과 무엇이 다른가.

아무튼 문학적 구호를 통한 인식의 결과 역시 문학적 로망이나 픽션으로 형상화될 뿐이다. 오히려 "과거는 외국이다"라는 하틀러의 외침이, "과거는 결코 외국이 아니다"라는 문학적 반어(irony)임을 외 상상하지 못할까. 선입견 때문이다. 역사의 정당성을 구태여 부정하려는 선입견 때문이다. 집착이 지나치면 헛것이 보이듯이, 뭘 눈에는 뭘만 보이듯, 잘못된 사관에 함몰된 편집증이 빚어낸 병리현상이다.

인간의 시간은 물리적이며 양적인 시간이 아니다. 유기적이며 질적인 시간을 추구하고 향유한다. '즉자(과거)-즉자(현재)-즉자(미래)'가 아닌, 즉자(과거)-대자(현재)-즉자(미래)의 존재임을 망각하지 말자. 인간이 다른 동물과 다르게, 과거와 미래로 고민하는 이유다.

1) 데이비드 로웬덜(김종원 옮김), 『과거는 낯선 나라다』, 개마고원, 2006, 422-423쪽.

이병도 한국고대사 연구의 '실증성' 검증

이도학(한국전통문화대학교수)

“필자가 두계(이병도의 호-편집자주)사학을 검증하게 된 데는 대학시절 이래로 두계와 동일한 분야를 연구하면서 느꼈던 소회가 적지 않았기 때문이다. 그리고 필자는 두계사학과는 학연이나 지연 혹은 혈연과도 무관하였다. 그랬기에 오히려 객관적인 평가가 가능하지 않을까 해서였다. 필자는 용기를 내어 두계가 제자들에게 가르쳤다는 ‘객관적이고도 냉엄한’ 태도로 두계의 실증사학을 검증해 보았다. 결국 고심 끝에 필자가 내린 결론은 두계사학에서 ‘실증’은 없다는 것이다.”(이 글 ‘결론’에서)

I. 머리말

斗溪 李丙燾(1896년~1989년)는 실증주의 사학자로 알려져 있다. 그 자신이 “독일의 랑케 같은 실증주의적 입장에서 역사를 해야 한다고 생각합니다. 제 연구도 한 마디로 실증적 방법론으로 얘기할 수 있습니다”거나 “저는 역사는 실증사적 방법으로 연구해야 한다고 다시 얘기하고 싶군요”라고 한 진술에서도 확인된다.

두계의 학문적 업적은 한국고대사 체계의 재정립과 지리도참사상을 통한 고려사의 추적 조선 유학사의 체계화 등 세 가지로 요약되고 있다. 이와 관련해 『두계이병도전집』에 대한 소개 기사를 다음과 같이 인용해 본다.

“현대 한국사학의 개척자인 두계 이병도(1896~1989)의 학문적 업적이 사후 23년만에 집대성됐다. 두

계이병도전집 편집위원회(위원장 한영국)는 최근 본집 15책과 별집 1책 등 총 16책으로 기획된 ‘두계이병도전집(한국학술정보)을 상재했다. ‘지난 1999년 5월 타계 10주기를 맞아 한우근·이기백·전해종·고병익 등 지금은 대다수가 타계한 노령의 제자들을 비롯해 30여명의 문하생들이 모여 ‘두계전집’을 내기로 결정한 뒤 13년 만에 이룬 결실이다. 하지만 출판사가 수해를 입어 원고 일부가 유실되는 등 전집 출판 과정에서 우여곡절도 많았다. 무엇보다 출판이 지연되면서 한영국 편집위원장이 지난 2월7일 별세했으며 당초 현직에 있었던 편집위원(민현구·이기동·이태진·최병헌·김두진·정만조) 모두 지금은 퇴직교수 신세가 됐다.”

디지털시대인 21세기에도 “게다가 출판사가 水災를 만나 原稿일부가 유실되는 일까지 발생하였다”고 하니 놀랄 뿐이다. 통상적으로 전집 간행이라면 기존에 발표한 논고를 수습하여 편집하는 일인데, ‘水災’ 운운하는 것은 과거로의 回歸같아서 경이로운 느낌만 준다. 어쨌든 두계사후 23년만이요, 출판 결정 13년만에 ‘두계전집’이 출간된 것이다. 그런데 본서를 과연 ‘두계전집’이라고 일컬을 수 있는 지에 대해서는 자못 의아스럽다. 이 문제는 다음과 같은 인용을 통해 살펴 볼 수 있을 것 같다.

『반도사회와 낙토만주』에 수록된 두계의 8편 글은 ‘논저 목록’에서는 일체 보이지 않을 뿐더러 출전표시도 없다. 게다가 「出陣學徒에게 보내는 말」(『每日新報』1943.11.26) 등은 ‘두계전집’에 수록되지 않았다.

“그러나 지리·도참의 경우, 이미 선생 손으로 많은 논문들을 직접 정리하여 『고려시대의 연구』를 출간하였으므로 현저하게 중복된다는 문제점이 있어서 그 논문들은 제외되었다. 또한 일찍이 동아일보에 연재한 「조선사개설」(고대~고려)은 선생 자신이 매우 불만스러워했던 만큼 이번에 제외시켰다. 그리고 지극히 단편적이거나 추천사 류 등의 것들을 제외시켰을 뿐, 그 밖에 수집된 모든 글은 일부 중복되는 내용이 있다하더라도 모두 전집 속에 포함시키기로 했다.”

위의 인용만 보더라도 두계의 모든 저술이 망라되지 않았음을 알 수 있다. 게다가 ‘두계전집’에서는 ‘주요 논저 목록’이라고만 하였다. 두계의 논저 목록 전체를 소개하지도 않았다. 일례로 훗날 『한국고대사연구』(1976)에 수록된 「광개토왕의 雄略」 논문은 『半島史話와 樂土滿洲』(滿鮮學海社(1943))에 게재된 「고구려영락대왕의 위업」이라는 글에서 비롯하였다. 그런데 무슨 이유인지 이 글을 포함하여 『반도사회와 낙토만주』에 수록된 두계의 8편 글은 ‘논저 목록’에서는

일체 보이지 않을 뿐더러 출전표시도 없다. 게다가 「出陣學徒에게 보내는 말」(『每日新報』 1943.11.26) 등은 '두계전집'에 수록되지 않았다. 그러나 소위 '두계전집'은 차라리 '두계선집'이나 '두계저작집'이라고 일컫는 게 명과實이 부합한다. 따라서 전집이라고 할 수 없는 '두계가 병도전집'을 배제하고 단행본 책자 중심으로 살펴보고자 했다.

본고에서는 두계의 역사 연구 가운데 한국 고대사 연구와 역사지리 연구에 대해 집중적으로 평가해 보고자 하였다. 두계는 이에 대해 남다른 자부심을 가졌을 뿐 아니라 대표적인 업적으로 평가되기 때문이다. 이는 다음과 같은 두계의 글을 통해서 확인할 수 있다.

“日政時代の 이야기지만, 나의 새로운 問題의 提示와 새로운 學說이 연달아 발표되자, 某日本人學者는 나에게 '反逆兒'라는 우습은 말을 한 일도 있었다. 사실 나로서는 우리 古代史 중의 여러 重要한 문제에 한 革命을 일으켜 놓았다고 自負도 하고 있다. 물론 些少한 枝葉的인 문제에 있어서는 가끔 推理에 지나친것도 있지만, 各論文의 대체적인 鄙說에 대해서 反對를 試圖하는 이도 있는 모양이나, 反對를 하기 위한 反對에는 이를 받아들일 수 없다. 反論 反駁에는 그럴듯한 充分한 論據와 理論이 서야 한다. 더욱이 史學徒로서는 古典에 대한 深刻한 檢討와 冷嚴한 分析批判을 缺如하여서 는 아니된다. 古典의 기록이라고 해서 徹頭徹尾 그대로 信從하려 하거나, 또는 主觀的으로, 자기나름대로, 이렇다 저렇다 하는 것은 眞理를 研究하는 學徒의 態度라고 볼 수 없다. 그러나, 앞으로 나의 見解와 解釋보다도 越等한 名論卓見이 나온다면, 거기에 追從할 雅量을 가지고 있다. 또 그러한 新說이 나오기를 期待하고 있다.”

학자로서 자부심이 가득한 두계의 회고인 것이다. 해방 이후 서울대학교 사학과 교수로 재직 하면서 그가 양성한 수많은 제자들은 한국 고대사 연구에 중심적인 위치에 있거나 영향력을 미쳤다. 이는 다음과 같은 두계의 학풍을 계승한 어떤 연구자의 글에서도 확인되고 있다.

“선생의 삼한사 연구는 이미 반세기 이상의 세월이 지난 오래 전의 것이지만, 아직도 생명력을 잃지 않고 후학들을 압도하고 있다. 역시 60여 년 전에 이루어 놓으신 선생의 고대 역사지리 연구도 현재 학계의 정설로 되어 있을 만큼 그 자체 견고한 편이다. 나는 현토군과 진번군의 현재 위치를 고구한 선생의 역사지리 논문을 읽을 때마다 선생의 학문적인 과단성에 敬服하고 한다. 선생은 때로는 조금도 주저함이 없이 원전 자료의 誤謬를 주장하면서 논지를 펴 나가셨다. 그리고 바로 여기서 선생의 新創見이 도출될 수 있었던 것이다. 현재 나는 원전 기록을 십분 존중하면서 선생의 설을 발전시킬 수 있는 여지가 과연 없는 것인지 그 방안을 찾고 있는 중이다.”

두계의 학설을 발전시킬 수 있는 여지를 궁리하고 있는 후학의 면면이 느껴진다. 自說의 수립이나 創說보다는 두계 학설을 발전시킬 방안만 모색하고 있는 듯한 모습으로 비춰질 수 있다. 두계의 학풍에 대해서는 또 다른 후학은 “역사연구에 객관적인 태도를 넘어서서 冷嚴함을 강조한 두계 선생님은 실증적인 방법으로 한국 측 문헌을 비판하여, 그것의 윤색되어진 부분을 바르게 복원하는 작업에 심혈을 기울였다”라고 평가하였다.

그러면 본고에서는 이들의 평가처럼 한국사학계에서 가장 영향력이 컸던 두계 이병도의 연구 성과 가운데 한국 고대사 및 역사지리연구가 과연 본인 말마따나 '실증적'이었는지 여부를 검증하고자 한다. 아울러 이러한 두계의 연구 성과가 계승되고 있는 지도 검증해 보고자 하였다.

II. 고조선사 연구-위만의 族元 문제를 중심으로 한 검증

우리나라 역사에 등장하는 최초의 국가가 고조선이다. 고조선은 3개의 조선을 가리키는 일종의 합칭인데, 단군조선과 기자조선 그리고 위만조선을 그렇게 일컫는다. 『제왕운기』와 『고려사』 및 『용비어천가』에서는 단군조선을 前朝鮮이라고 하였고, 기자조선을 後朝鮮이라고 한 반면, 찬탈로 시작된 위만조선은 배제시켰다. 이는 이들 책이 기록되던 무렵에 정통론이 제기되었음을 뜻한다. 이러한 3개의 조선 가운데 단군조선은 건국신화인 단군신화만 전하고 있다. 그리고 기자조선은 학계에서 가장 쟁점이 되는 대상이다. 기자조선의 존재 여부는 물론이고, 그 위치 등 견해가 모아지는 사안은 거의 없다고 해도 과언은 아니다. 반면 위만조선은 앞의 2개의 조선과는 달리 흥망사가 가장 확실하다. 『사기』조선전이 위만조선의 ‘시작과 끝’을 담고 있는데, 3대에 걸쳐 70~80년간 존속했던 왕조라고 하겠다.

“두계는 기자의 東來는 물론이고 箕子朝鮮자체를 부정하는 근거를 제시하였다. 기자조선 부정론은 그 소재지를 시종 대동강유역으로 간주했기 때문에 나올 수밖에 없는 논리였다.”

두계는 단군조선의 건국지인 아사달의 위치에 대해 舊都(平壤)와 新都(九月山)로 구분하여

이해했다. 단군조선의 대동강유역 소재설이 된다. 현재 한국 학계의 통설은 단군조선=遼東所在說이다. 두계는 기자조선의 속성을 韓氏朝鮮으로 밝혔다. 그런데 두계 이전에 李圭景(1788~)에 의해서 기자조선은 기실 새로운 지배 세력으로 등장한 韓氏朝鮮으로 간파되었다. 두계가 이규경의 한씨조선설을 소개하였더라면 좋았을 것이다. 그리고 두계는 기자의 東來는 물론이고 箕子朝鮮자체를 부정하는 근거를 제시하였다. 기자조선 부정론은 그 소재지를 시종 대동강유역으로 간주했기 때문에 나올 수밖에 없는 논리였다.

그러나 두계 자신이 설정했던 대로 “西北으로 遼河를 境界로 하여 東胡와 燕에 近接하고, 西로 바다를 隔하여 山東半島와 齊와 이웃하고”라는 고조선 영역에서 생각해 보자. 조선의 왕도를 의미하는 ‘險瀆’이라는 곳이 요서·요동에 있었다. 『사기』 색은에는 後漢 應劭의 註를 거론하며 “遼東에 險瀆縣(리지린은 ‘터’로 해석하였는데, ‘王儉城터’라는 의미라고 한다)이 있으니 朝鮮왕의 舊都이다(應劭曰地里志遼東險瀆縣朝鮮王舊都也)”라고 하였다. 여기서 險은 『사기』 조선전에 “衛滿이 王險에 都邑하였다”의 ‘王險’ 즉 ‘王儉’과 연결 짓고 있다. 그런데 ‘험독’은 대릉하 중류에 소재한 창려를 비롯하여 광녕과 集州 그리고 낙랑 등 모두 4곳에서 확인된다. 이러한 기록을 통하여 고조선의 위치는 난하·대릉하유역과 요서~대동강유역으로 이동설이 제기되었다. 두계가 이 점에 대한 적극적인 해석이 없었던 게 아쉽게 느껴진다.

마지막으로 등장하는 조선이 위만조선이다. 위만 정권의 성격은 『사기』에서 위만의 국적을 ‘燕人’으로 못 박는 기록에서 살필 수 있다. 그렇다면 중국인 이주자들에 의하여 지배되는 정권이 되는 셈이다. 그러나 이와는 달리 두계는 위만의 국적을 고조선인으로 간주하였다(『衛氏朝鮮興亡考』, 『서울대학교논문집』인문사회과학편 3, 1956). 그러한 두계의 논거는 다음과 같은 『사기』 조선전과 『삼국지』동이전 韓條에 근거한 것이다.

a. 朝鮮王 滿은 본래 燕人이다. … 燕王 盧縮이 [漢을] 배반하고 匈奴로 들어가자 滿도 亡命했다. 무리 천여 명을 모아 魁結에 蠻夷의 복장을 하고서, 동쪽으로 도망하여 [遼東의] 요새를 나와 涇水를 건너 秦의 옛 空地인 上下鄣에 살았다. 점차 眞番과 朝鮮의 蠻夷 및 옛 燕齊의 亡命者를 복속시켜 거느리고 王이 되었으며 王險에 도읍을 정했다.

b. 漢나라 때 盧縮이 燕王이 되었다. 조선은 燕과 더불어 涇水를 경계로 하였다. 盧縮이 배반하고 匈奴로 들어가자 燕人 衛滿도 망명했다. 胡服을 입고 동쪽으로 涇水를 건너 準에게 가서 항복하였다. 西界에 거주하도록 해 주면 과거의 중국 망명자들을 거두어 조선의 藩屏이 되겠다고 準을 달래

었다. 準은 그를 믿고 총애하여 博士에 임명하고 杪를 하사하며 百里의 땅을 봉하여 西邊을 지키게 하였다. 위만이 망명한 무리들을 유인하여 무리가 점점 많아지자 곧 사람을 準에게 보내 속여서 이르기를 “漢兵이 十道로 이른다고 하니 들어가 宿衛하기를 청합니다”고 했다. 드디어 돌아가서 準을 공격하였다. 準과 더불어 싸웠으나 敵手가 되지 못하였다.

위의 2종류 사료를 토대로 두계는 다음과 같은 4가지 사실을 추출한 다음 위만이 조선인이었다는 결론을 도출하였다. ① 燕이라는 땅은 漢族이외에도 濊貊계통의 사람들이 많이 섞여 살던 곳이다. ② 위만이 조선에 올 때 상투를 틀고 조선옷을 입었다(魃結蠻夷服). ③ 준왕이 처음부터 국경 수비대의 증책을 위만에게 맡길 만큼 신임이 두터웠다. ④ 국호를 여전히 조선으로 하였고, 토착인 출신으로 높은 지위를 차지한 자가 많았다. 예를 들면 ‘尼谿(토착 세력의 지명, 濊의 半切로 간주하기도 함)相參’과 朝鮮相路人の 경우가 대표적이다.

그러나 위의 견해는 반론이 제기된다. ①은 위만의 국적을 燕人임을 반박할 수 있는 직접적인 증거가 되기는 어렵다. ②의 경우는 歸巢本能이기 보다는 일종의 고조선의 질서 체계에 잘 순응하겠다는 복속의례에 불과하다. 의복이 주는 정치적 상징성은 적지 않게 확인된다. 가령 「충주고구려비」에서도 고구려왕은 신라 매금과 신료들에게 의복을 하사한 바 있다. 北魏에서 고구려 안원왕을 책봉하면서 衣冠을 하사하였다. 그 밖에 신라 진덕여왕이 복속 의례로서 독자 연호를 폐기하고 唐의 연호와 官服을 수용했다. 이렇듯 의복 자체의 성격은 그 국가와 종족의 정체성을 반영하고 있다. 그리고 조선 인조가 남한산성에서 나와 항복할 때도 淸國복장인 貂裘를 착복하였다. 이렇듯 의복 하사를 비롯한 정치적 행위에 보이는 의복은 자고로 복속 의례와 관련을 맺고 있음을 다시금 확인할 수 있다.

③은 신임의 발로라기보다는 逆以夷制夷策인 것이다. ④는 위만은 취약한 유이민 집단을 기반으로 한 관계로 토착세력과 연합정권을 구성한 증좌이다. 이와 관련해 김한규는 두계의 견해에 대해 “李丙燾가 제기한 위만=朝鮮人說의 다섯 가지 근거는 하나같이 설득력이 없는 것이다”고 단언했다. 그러면서 그는 다섯 가지 근거로써 반박하였다. 이 중 두 가지는 앞서 제기한 ①과 ③의 견해와 대동소이하다. 셋째와 넷째는 위만이 ‘魃結蠻夷服’하고 ‘朝鮮’이라는 국호를 계속 사용한 것은 동일한 시기 南越에서 중국 趙人趙佗(他)의 경우와 유사하다. 趙佗는 정권 탈취 후 越이라는 원래의 국호를 그대로 사용했다. 그리고 漢의 사신 陸生이 조타에게 “足下는 중국인이고 친척과 형제의 분묘가 (중국의) 眞定지방에 있는데도, 지금 족하는 천성에 反하여 冠帶를 버리고 魃結하고 있다…”고 했다”는 것이다. 다섯째 위만조선의 相이라는 관직은 위

만조선 당시의 중국 漢과 南越·匈奴 등 이웃 국가들에 모두 존재한 관직이었다. 두계는 비교사적 관점에서 사료를 살피지 않았다고 했다. 결국 “막연한 추측으로 위만이 조선인이었다고 고집하는 것은 협소한 민족주의적 정서의 표현으로 간주될 수도 있다”고 하였다.

그러면 원점으로 돌아와 『삼국지』 동이전 韓條기사에 보면 위만이 고조선으로 망명할 때 “魑結蠻夷服”라고 한 사실을 음미해 본다. 이에 대해서는 일찍이 두계가 깊은 관심을 가지고 언급한 바 있다. 즉 “위만 등 연의 망명 집단이 고국에 들어올 때에 본연의 자태를 나타내기 위하여 그와 같은 복식을 하고 왔다고 하겠습니까”고 했다. 그는 위만이 중국인 아니라 한국인이라는 차원에서 ‘魑結蠻夷服’에 대한 의미를 부여했다. 다음과 같은 두계의 관련 내용을 인용해 보았다.

c. 그런데 여기서 또 注意할 事項이 있다. 滿이 朝鮮에 入國할 때에 ‘魑結蠻夷服’하고 왔다는 史記의 記事가 그것이다. 漢書 朝鮮傳에는 魑結을 椎結로 書하였으나, 실상은 마찬가지로의 뜻으로, 古代 朝鮮人の 男子結髮인 ‘상투’를 말한 것이니, ‘상투’의 樣式이 中國과 倭의 그것과는 달라, 특히 방망이(椎)와 같이 삐죽하다 하여, 魑結 혹은 椎結이라 한 것이다. 時代는 뒤떨어지지만, 魏志 東夷傳 韓條에 馬韓人の 男子結髮을 評하여 ‘魁頭露紒’(冠帽를 쓰지 아니한 ‘날상투’를 말한 것)라 한 것을 보면, 우리 古代社會의 南北의 結髮이 대개 같았음을 알 수 있다. 東亞에 있어서의 椎結民族은 古來로 우리 나라와 苗族(南越)뿐이었으니, 위의 ‘魑結蠻夷服’은 확실히 朝鮮式의 結髮(상투)과 衣服을 指稱한 것임은 더 말할 것도 없다. (魏略의 胡服云云도 이를 簡單한 表現한 것으로 보아야하겠다). 그러면 衛滿○黨이 그러한 結髮과 服飾을 하고 온 것은 무슨 까닭인가. 여기서 나는 그가 純粹한 漢人系統의 燕人이 아님을 주장하고 싶다. 혹은 그가 純粹한 漢人으로서 朝鮮人の 歡迎을 받기 위하여 朝鮮의 習俗(服飾)을 假裝하고 온 것이 아니었을까 하는 疑心도 나지만, 그보다도 나는 그가 본시 朝鮮人系統의 子孫으로서 燕王의 亡命과 漢(官)軍의 征討로 인한 燕領內의 動搖를 契機로 하여 즉 그 틈을 타서, 本然의 姿態로 장식하고 集團的으로 무리를 이끌고 母國에 들어 온 것으로 보는 것이 더 自然스럽고 合理的인 解釋일 것이다.

두계는 망명할 때 위만의 두발을 방망이처럼 생긴 상투를 튼 것으로 이해하였다. 그는 고조선인의 상투와 중국인의 상투를 구분하면서 “중국 남자의 상투는 납작하고, 흉노(몽고)나 숙신(만주)족은 변발이었습니다”고 했다. 그런데 진시황릉의 병마俑을 보면 軍人俑들은 죄다 방망이처럼 불뚝 솟은 상투를 틀었다. 이들의 상투는 두계가 말하였듯이 ‘납작’하지도 않았다. 게다가 ‘魑結(椎結)’에 대해 “소위 魑結이라는 것도 사기의 필법에서는 다만 고대 조선인에 관하여서

뿐 아니라, 전한시기에 지금 광둥, 광서 지방에 살던 남월(南越) 제 종족과 운남, 귀주, 사천 지방에 살던 서남이(西南夷) 제 종족에 관하여도 기록된 머리 차림이었다. 그리고 후한서의 기록에는 후한 당시 지금 안휘 지방의 삼림 지대에 살던 비한인 제 종족도 역시 이 魑結을 하고 있었다고 한다”고 했다. 즉 魑結가 위만이 고조선임을 알려주는 지표가 될 수 없는 것이다. 따라서 이 문제는 새로운 각도에서 성격 분석이 필요할 것 같다. 그러기 위해서는 두발과 복장이 지닌 정치적 의미를 살펴본 후에 위만의 ‘魑結(椎結)’의 정확한 형상을 추출해야 할 것 같다.

앞에서 언급했듯이 의복 하사를 비롯한 정치적 행위에 보이는 의복은 자고로 복속 의례와 관련을 맺고 있다. 조선 인조가 남한산성에서 나와 항복할 때 청국 복장을 하였다. 그러므로 위만이 망명할 때의 “魑結蠻夷服”은 귀소본능이 아니라 고조선에 복속하겠다는 선언이기도 했다. 이와 관련해 두계는 망명시 위만의 두발을 가리켜 “방망이(椎)와 같이 삐죽하다 하여, 魑結 혹은 椎結이라 한 것이다”고 했다. 그런데 ‘魑結’를 『한서』 조선전에서는 ‘椎結’로 적었다. 그리고 ‘魑結’은 동일한 『사기』에서 남월왕 趙佗를 비롯하여 西南夷傳(권 116)과 貨殖傳(권 129)에서도 보인다. 흉노에 항복한 李陵의 경우도 ‘胡服椎結’였다.³⁵⁾ ‘椎結’는 “송곳처럼 머리를 뺏아올린 모습으로 흉노족의 머리형이다”고 해석된다. 漢나라 사신이 흉노에 살고 있는 李陵을 찾아와 은밀히 歸還을 권유했다. 그러자 李陵은 “손으로 머리를 매 만지고 ‘나는 胡服을 입고 있다’”고 답변하였다. 李陵은 흉노두발과 흉노옷을 입고 있듯이 이미 흉노인이 되었다는 것이다. 한나라로 돌아갈 수 없다는 표시였다. 이로써도 ‘椎結’가 흉노의 辮髮을 가리킴을 알 수 있다.

이와 관련해 몽고와 만주에서는 정수리에만 손바닥만큼 머리를 남겨 뒤로 뺏아 드리웠다. 이것을 뒤에서 보면 마치 올챙이 같은데, 올챙이 모양이 방망이[椎]와 비슷하였기에 ‘椎髻’라고 한 것으로 추정하였다. 어쨌거나 위만의 ‘魑結’는 漢族과 구분되는 고조선인들의 두발 풍모였음은 분명하다고 본다. 그랬기에 ‘蠻夷服’과 併記되었다고 하겠다. 망명할 때 위만의 두발을 가리키는 ‘魑結’의 ‘魑’는 ‘몽치머리(추)’이다. ‘魑結’의 意味는 “머리를 뒤로 늘어 뺏은 몽치 모양의 머리”라고 한다. 몽치는 ‘단단하고 짙막한 몽둥이’를 가리킨다. 그리고 ‘魑’에는 ‘복상투’의 뜻이 있다. 복상투는 “아무렇게나 튼 상투/ 함부로 뭉쳐 튼 여자 머리”를 가리킨다. 여기서 위만의 두발인 ‘魑’는 복상투가 아니라 머리를 뒤로 늘어 뺏은 辮髮임을 알 수 있다. 흔히 조선시대인들이 단군이나 기자의 교화와 관련해 운위하는 ‘編髮’이야말로 변발을 가리킨다. 가령 “이때 단군이 백성들에게 編髮蓋首를 가르쳤다”고 했다. 혹은 “...斷髮에 대한 논의는 더구나 당치않습니다. 신의 어리석은 생각으로는 우리 나라는 檀君·箕子이래로 編髮의 풍속이 고계의 풍속으로

변하였으며 머리칼을 아끼는 것을 큰 일처럼 여겼습니다”는 기사도 있다. 그러한 편발이 변발임은 다음의 기사에서도 확인된다. 즉 “신하들에게 모두 元의 冠服을 착용하도록 명하였다. 이에 城中에 編髮을 하고 胡服을 입은 자가 이미 많았다”⁴²⁾고 하였기 때문이다.

위만이 틀었던 ‘魑’는 고조선의 두발 형태로서 여진의 두발과 부합한다. 여진의 조상이 고조선 시기의 숙신이다. 종족의 정체성을 반영해 주는 게 頭髮이다. 이러한 점에서 볼 때 고조선은 숙신과의 연관성이 엿보인다. 남창 손진태가 제기하였듯이 여진사를 한국사에 편제시켜야 하는 근원적인 요인이기도 하다. 아울러 고조선의 종족적 계통은 물론이고 문화적 기반 역시 漢族과는 판이하게 구분됨을 가리킨다. 이 점에 있어서 衛滿의 “魑結蠻夷服” 기사가 응축한 정보는 의미심장하다고 하겠다. 두계는 위만에게 쫓겨난 준왕의 南來地로 종래의 益山說과는 달리 廣州京安說을 제기하였다. 이 설은 참신하기는 하지만 그 누구도 추종은커녕 관심조차 기울이지 않았다. 그런 관계로 廣州京安說을 검토하는 자체가 徒勞로 판단되었다.

Ⅲ. 夫餘史와 ‘東明’에 대한 考證

한국사에서 부여가 지닌 역사적 위상은 높다. 고구려와 백제는 모두 부여의 ‘별종’으로 불려졌다. 고구려를 건국한 세력은 부여로부터의 유이민이었다. 백제 건국세력도 부여로부터의 유이민이었던 것이다. 이 점은 472년에 개로왕이 북위에 올린 상표문에 나타나고 있다(臣與高句麗源出夫餘). 백제 왕실의 氏인 부여씨가 370년경 부여 왕실의 씨로서 확인되었다. 그리고 백제의 한 때 국호가 (남)부여였으며, 백제의 마지막 수도였던 사비성은 오늘날 부여로 불려지고 있다. 그 밖에 고구려와 백제 모두 부여의 건국 시조를 제사지내는 동명묘라는 사당을 설치하였다. 8세기말에 편찬된 『속일본기』에 따르면 “즉, 대저 백제 太祖都慕大王은 日神이 降靈하여 부여 땅을 차지하고 開國했는데 天帝의 秘記를 받아 여러 韓을 거느리고 珥을 칭하였다”라는 백제 시조관에 보이는 都慕大王은 東明王이었다.

한국고대사상 부여를 정점으로 하는 종족 구성을 찾는다면 부여·고구려·백제(지배층)·신라의 동해안주민·동예·옥저가 濊族이 된다. 이렇듯 부여를 축으로 하여 동일한 풍속을 가진 문화 공동체가 형성되었다. 주지하듯이 兄死娶嫂制라는 婚俗圈이 그 대표적인 예가 되겠다. 예족은 삼한의 주민으로 간주하는 韓族과는 구분되는 한국고대사상의 주민 구성의 양대 축의 하나를 형성하고 있다. 고조선을 계승한 국가로는 조선왕조가 된다. 반면 부여와의 연관성을 짓는 국가

로는 고구려와 백제 나아가 발해를 꼽을 수 있게 된다. 고구려와 백제의 대립도 同源 간의 주도권 쟁탈이라는 문제를 깔고서 살펴보아야 한다. 그러한 부여의 기원에 대해서는 『삼국지』동이전에 다음과 같이 보인다.

d. 옛날 북방에 橐離라는 나라가 있었는데 그 왕의 여종이 임신하자 왕이 여종을 죽이려고 하였다. 그러자 여종이 “계란 만한 기운이 내 몸에 들어오더니 임신하게 되었다”고 말하였다. 그 후 여종은 아이를 낳았다. 왕이 여종의 아이를 돼지우리에 버렸지만 돼지들이 아이에게 입김을 불어 주었다. 그러자 왕은 그 아이를 마굿간에 옮겨 두었는데 말들 또한 그 아이에게 입김을 불어 주었으므로 여종이 낳은 아이는 죽지 않았다. 그러므로 왕은 이상히 여겨 天帝의 아들로 생각하였다. 이에 그 어머니에게 돌려주어 아이를 거두어 기르게 하였다. 이 아이의 이름은 東明인데 항상 말을 치도록 명령받았다. 동명은 활을 잘 쏘았다. 왕은 동명이 자신의 나라를 빼앗을까 두려워 하여 그를 죽이고자 하였다. 그럼에 따라 동명은 남쪽으로 달아나 施掩水에 이르러 활로 水面을 치자 물고기와 자라가 떠올라 다리를 만들어 주었다. 동명이 강을 건너자 물고기와 자라가 곧 풀어 흩어져 추격하는 병사들이 건너지 못하였다. 동명이 이로부터 부여 땅에 도움을 정하고 왕이 되었다(『삼국지』권 30, 동이전 부여 조).

위와 같은 부여 건국설화는 후한 때의 학자인 왕충이 지은 『논형』 吉驗篇에서 처음 보인다. 그 뒤 『삼국지』 동이전 부여 조에 인용된 「魏略」에도 보이는 내용이다. 그런데 두계는 동명은 부여 시조가 아니라 고구려 시조로만 간주하였다. 그러한 전제하에서 보았기에 橐離에서 부여로 와서 왕이 된 게 아니라고 했다. 橐離國은 橐離國으로도 표기되고 있는데, 橐離國은 고려즉 고구려를 가리킨다고 보았다. 그렇기 때문에 두계는 기록과는 정반대로 동명이 부여에서 도망하여 橐離國(橐離國)에서 왕이 된 것으로 재해석하였다.

그러나 두계가 바꾼대로 동명이 고구려 시조 주몽을 가리키지만은 않는다. 이는 “옛날에 東明이 氣를 느끼고 滬川을 넘어 開國하였고, 朱蒙은 日을 품고 溟水에 임해 開都하였다(昔者東明感氣踰滬川而開國朱蒙孕日臨溟水而開都)”라는 「천남산묘지명」을 통해 ‘동명≠주몽’은 서로 다른 인물임을 알 수 있다. 연개소문의 아들인 남산 묘지에 보이는 동명과 주몽 인식은 고구려 당시의 인식을 반영하는 것이다. 그리고 『삼국사기』 백제본기에 보이는 ‘백제 시조 동명’은 백제 왕실이 부여에서 나왔기에 부여로 氏를 삼았다는 인식, 개로왕의 국서, 비류왕 시조 전승, 남부여로의 改號 사실과 부합된다. 백제 건국세력은 일관되게 자신의 출원지를 부여에서 찾았

던 것이다. 그러한 부여의 시조가 동명인 것은 1세기 경에 편찬된 『논형』에서도 확인된다.

두계 논점의 핵심은 『삼국지』에서 ‘橐離國’으로 표기한 데 근거하였다. 그러나 『후한서』 부여 조에서는 索離國으로, 『논형』에서는 橐離國으로 적혀 있다. 여기서 刊誤의 경우는 복잡한 글자에서 단순한 字形으로 넘어가는 현상을 보인다. 그렇다고 할 때 ‘橐離國’보다는 橐離國이 원형이라고 보아야 한다. 더구나 동명 설화가 최초로 수록된 『논형』에서도 ‘橐離國’으로 적혀있다. 그 밖에 3세기 대 이전의 기록에서 고구려를 이견 없을 정도로 명백히 ‘高麗’로 기록한 사례가 있던가? 아니면 고구려를 ‘橐離國’으로 표기한 사례가 있던가? 게다가 동명이 고구려 시조라면 「광개토왕릉비문」이나 「모두루묘지」에서도 ‘鄒牟’가 아니라 ‘동명’으로 표기했어야 마땅하지 않았을까? 그러니 두계가 제기한 동명이 고구려의 기원이 되었다는 설은 수공하기 어렵다.

이 밖에 두계는 동예를 동부여로 비정하였다. 그러다 보니 동예의 중심지를 함경남도 安邊이나 文川 방면까지 끌어올렸지만 무리한 해석이었다. 두계는 「광개토왕릉비문」 동부여 정벌 기사에서 동부여 首長號에 보이는 味仇婁를 “魏志의 貫溝婁, 즉 지금의 함경남도 文川 및 高城에 당한다”고 했다. 그런데 味仇婁로 비정한 문천과 고성은 함경남도와 강원도로서 양 지역은 무려 105km나 서로 떨어져 있다. 붙어 있어야 할 1개의 행정 구역치고는 두 지역은 너무나 멀리 있지 않은가? 게다가 문천은 두계 스스로 낙랑군 屬縣인 邪頭昧縣의 소재지로 비정한 곳이다. 그런데 味仇婁와 邪頭昧는 지명상 서로 연관이 없다. 문천에 대한 두계의 이 같은 前後비정은 명백히 相衝하고 있다.

동부여의 소재지에 대해서는 “...두만강 유역으로 비정하는 것이 가장 유력하고, 그밖에 함경남도-강원도 북부 일대를 지목하거나...그러나 원산만 부근의 동해안선은 고구려가 일찍이 정복해 버린 곳이기에 타당성이 없고”라는 판정을 받았다. 앞에서 두계의 역사지리 연구에 대해 칭송을 아끼지 않았던 이는 동부여의 위치에 대해서도 두계설에 左袒하지 않았다. 실제 고구려는 “4년 가을 7월에 동옥저를 정벌하여 토지를 취하여 성읍을 삼았다. 拓境하여 동으로는 창해에 이르고 남으로는 살수에 이르렀다”고했을 정도로 1세기경에 이미 동해안에 진출해 있었다. 더구나 종족의 정체성과 관련된 제의와 관련해 동예에서는 “常用十月節祭天晝夜飲酒歌舞名之爲舞天”라고 하였다. 이는 부여의 은정월에 치러지는 영고와는 상이한 것이다. 동예의 속성이 ‘부여’였다면 제의명은 그렇더라도 그 시점까지 달라질 수는 없을 게 아닌가? 물론 두계는 동부여의 성립 시점을 285년 이후로 설정한 池內宏說을 계승하여 이러한 難點에서 비껴나고 있다. 그러다 보니까 비약이 중첩되는 것 같다.

IV. 三韓의 位置 比定 問題

두계가 특의에 차서 언급한 創說가운데 하나가 삼한 문제에 관한 논고이다. 두계의 야심적인 논고는 「三韓問題의 新考察」(1~7), 『震檀學報』1~7, 1934~1937에 발표되었다. '삼한 문제'의 핵심은 삼한의 위치를 새롭게 비정했다는 것이다. 한영우 말마따나 두계의 삼한에 대한 새로운 연구는 조선후기 이래의 통설을 뒤집은 파격적인 해석이었다.

두계는 『삼국사기』 온조왕 13년조의 “북은 패해(예성강)에 이르고, 남은 熊川(안성천)에 한하고 서로는 大海에 막혀 있고, 동으로는 走壤(춘천)에 이른다”라는 영역 기사를 진한의 영역으로 상정했다. 그는 웅천을 안성천으로 새롭게 비정한 것이다. 나아가 백제는 처음 진한의 一部落(위례)에서 성장하여 진한을 통일하고 나아가 마한을 蠶食統一하였다고 했다. 이러한 전제에서 두계는 삼한의 위치를 다음과 같이 단언했다.

e. 삼한 중 진한은 지금의 경기도와 춘천 부근에까지 이르렀고 마한은 충청도와 전라도 전체를 포함하고, 변한은 경상도 전체에 뻗었던 것입니다. 그러므로 신라는 변한의 일소국인 斯盧에서 일어난 나라입니다. 『신·구당서』 신라전에도 신라는 변한의 일종이라고 하였지요.

그런데 이와는 달리 현행 통설은 마한은 경기·충청·전라 지방, 진한은 낙동강 동쪽 경상도 지방, 변한은 낙동강 서남쪽 경상도 지방으로 지목하고 있다. 이에 대한 두계의 반응은 다음과 같은 대담 기사에서 잘 비치고 있다.

f. 정홍준 : 잘 알았습니다. 그리고 선생님께서는 국사학계에 길을 내디딘지 50년이 넘으셨는데 해방 후의 우리 역사학계의 연구를 어떻게 생각하십니까? 발전된 것이 있으면 어떤 것이고 비판할 것은 또 무엇인가요.

이병도 : 뭐 내가 주제넘게 나설 일은 아닙니다. 내 제자인 이기백, 한우근, 김철준 등이 잘하고 있어요. 물론 그들 나름의 입장에서 잘하고 있지요. 그런데 그들은 내 학설을 좇기도 하고 안 좇기도 하는데, 내 개인 생각에서는 내 학설을 안 좇는 데에는 좀 미흡한 점이 있다고 봅니다. 그들의 연구가 심각하게 깊이 파고들면 결국 내 소리인데 인습에 말려 在來說을 따라가는 데는 안 좋다고 생각합니다. 예를 들면 진한 문제인데 내가 다 밝혀 놓았는데 굳이 재래설을 들먹인다는 것은 좋지 않은 것이죠.

위의 대담을 통해 두계는 자신의 제자들조차 그렇게 심혈을 기울였던 삼한의 위치에 대한 自說을 따르지 않음을 개탄하고 있다. 두계의 제자인 이기백의 역저 『한국사신론(新修版)』에서는 삼한의 위치 문제에 대해 다음과 같이 서술하였다.

g. 3한의 위치에 대하여는 논의가 거듭되고 있는데, 종래 마한은 경기·충청·전라도 지방, 진한은 경상도의 낙동강 동쪽, 변한은 경상도의 낙동강 서쪽으로 생각되어 왔었다. 그러나 진한을 한강 유역으로 비정하는 견해도 있다.

위의 서술을 통해 볼 때 이기백은 두계의 견해에 비중을 두지 않고 있음을 알려준다. 그랬기에 “진국의 위치나 삼한의 위치에 대한 비정은 많은 의문점을 지니고 있어서 학계의 호응을 얻지 못하였다”는 평가를 받았다. 실제 어떤 논자도 “마한은 경기·충청·전라 지방, 진한은 낙동강 동쪽 경상도 지방, 변한은 낙동강 서남쪽 경상도 지방으로 생각하는 것이 옳은 듯하지만, 그러나 한강 유역을 중심으로 한 예성강 이남의 경기 일원과 춘천 서쪽의 강원 일부를 진한, 안성천 이남의 충청·전라 지방을 마한, 영남 지방을 변한으로 보는 설도 있다”라고 하였다. 즉 그 자신도 두계설보다는 삼한의 위치에 대한 통설을 지지하는 입장이었다. 그러던 그가 돌연히 “선생의 삼한사 연구는 이미 반세기 이상의 세월이 지난 오래 전의 것이지만, 아직도 생명력을 잃지 않고 후학들을 압도하고 있다”고 주장했다. 자신도 지지하지 않던 두계설을 “생명력을 잃지 않고 후학들을 압도하고 있다”고 하였다. 아무리 추모의 글이라 해도 말잔치가 사실까지 호도한 관계로 씩씩하게 한다.

이와 더불어 두계가 『삼국지』 동이전 韓條에서 인용한 「위략」의 ‘辰韓右渠帥 廉斯鎡’의 지배 지역을 충청남도 牙山으로 비정한 사실을 살펴본다.

두계는 廉斯鎡의 ‘鎡’을 ‘치’로 발음하였다. 그러면서 ‘廉斯’는 邑名, ‘鎡’는 臣智의 智와 같이 職業者(長·帥)의 뜻이므로, 廉斯鎡은 廉斯邑長의 의미로 간주했다. 그러나 廉斯鎡의 職業者는 右渠帥가 아닌가? 한편 『한국민족문화대백과사전』에서도 ‘염사치廉斯鎡’ 항목이 있다. 이에 의하면 “이 염사의 위치는 일반적으로 충청남도 당진군 해미로 추정되고 있으나, 이를 낙동강 하류 가야 지방일 것으로 보는 설도 있다”고 했다. ‘염사치’ 항목의 참고문헌 논고로는 정중환과 이병도것만 수록하였다. 이기동은 염사의 위치에 대해 두계설을 통설로 간주했던 것이다. 그러나 두계는 “다음 廉斯는 지금의 어디인가. 筆者는 舊稿에서 이를 舊海美縣(今瑞山郡)의 ‘廉率’

部曲에 比定한 일이 있었는데, 거기 보다는 目支國에서 좀 가까운 지금의 牙山에 比定하고 싶다”고 했다. 廉斯의 위치에 대해 두계는 1976년에 간행한 책자에서 海美에서 牙山으로 견해를 수정하였다. 그럼에도 이기동은 두계의 舊說을 소개한 것이다. 더구나 관련 항목 참고문헌에 분명히 두계의 『한국고대사연구』(1976)가 인용되어 있다. 그럼에도 불구하고 이기동이 두계의 ‘舊說’을 인용한 것은 자못 의아하다.

문제는 廉斯鎡의 ‘鎡’은 훈이 ‘치’가 아니라 ‘착’이다. ‘염사치’가 아니라 ‘염사착’이 맞다. 두계의 자의적인 音價를 후학이 맹종했음을 뜻한다. 더욱이 두계는 염사착의 소속인 ‘辰韓右渠帥’를 ‘馬韓右渠帥’로 고쳤다. 그 이유는 자신이 설정한 辰韓의 南界인 안성천 남쪽에 자신이 廉斯로 비정한 牙山이 소재했기 때문이다. 두계는 ‘辰韓右渠帥’가 自說과 배치되므로 ‘馬韓右渠帥’로 해석하였다. 이 역시 자의적이라는 인상을 모면하기는 어려울 것 같다.

V. 고구려사의 역사지리 비정 검증

1. 평양 ‘東黃城’에 대한 검증

두계는 ‘高句麗國號考’를 필두로 충주고구려비에 대한 논문 등 여러 편의 고구려사 논문을 발표하였다. 이 중 역사지리 비정과 관련하여 동천왕대의 평양성 천도와 연계된 고국원왕대의 移居에 대한 논의를 해 볼 수 있다. 관련 사료를 다음과 같이 인용해 본다.

h. 東川王：二十〇年 春二月 王以丸都城經亂 不可復都 築平壤城 移民及廟社 平壤者本仙人王 儉之宅也 或云 王之都王險

i. 故國原王：十三年 春二月秋七月 移居平壤東黃城 城在今西京東木覓山中

두계는 동천왕대의 ‘평양성’과 고국원왕대의 ‘平壤東黃城’을 동일한 곳으로 간주하였다. 本黃城의 대칭으로 ‘東黃城’의 존재를 상정했다. 즉 ‘東黃城’의 소재지로서 평안북도 강계를 지목하였다. 이 점 검토해 보지 않을 수 없다. 위에서 인용한 고국원왕 13년의 移居 기사를 보면 ‘평양’과 ‘서경’이 대응하고, ‘동황성’과 ‘동목역산’이 대응하고 있다. 즉 “평양 동쪽의 황성은 지금 서경 동쪽 목역산 중에 있다”는 것이다. ‘동황성’이라는 城名은 존재하지 않는 게 밝혀진다. 이

는 『삼국사기』 안장왕 11년조의 “春三月王畋於黃城之東”라는 기사에서도 확인된다. 조선시대 고지도에도 ‘黃城’으로 표기되어 있다. 손진태도 “高句麗는 翫年(343)에 不得已國都를 平壤東方黃城으로 옮기고”라고 하였다. 그도 분명히 ‘동황성’이 아니라 ‘황성’이라고 했다. 결국 두계가 ‘황성’의 존재를 失檢한 것이다. 두계의 분명한 실수라고 하겠다. 문제는 지금도 ‘東黃城’을 云譚하는 후학들의 맹종이라고 하겠다.

2. 광개토왕대의 남방 境界 문제

두계는 광개토왕대의 영토 확장에 대해 높은 평가를 부여했다. 이는 지극히 당연한 일이라고 여겨진다. 그런데 다음의 인용에서 보듯이 광개토왕대에 개척한 南界에 대해서는 재고의 여지가 커 보인다.

“남으론 예성강 유역에 이르고, 서으론 요하, 북으론 송화강, 동으론 일본해에極하였으니 고구려의 세력이 이 때 이만큼 강대하였던 것은 속일 수 없는 사실이다.”

위에 보이는 두계의 서술처럼 광개토왕대에 고구려가 진출한 지역은 사방에 미쳤다. 이 중 南界는 예성강유역에 묶여 있다. 고구려의 四方경영 가운데 남방 진출만 가장 부진한 것으로 인식한 때문이다. 『삼국사기』 온조왕 13년조에 적혀 있듯이 백제의 기본 영역으로 인식된 北界가 溟河 곧 예성강이었다. 두계의 인식대로라면 고구려는 정복군주인 광개토왕대에도 남방 경영은 전혀 진척이 없었던 것이다. 과연 그러하였을까? 일단 『삼국사기』 진사왕 8년조에 보면 다음과 같은 기사가 보인다.

j. 가을 7월에 고구려왕 談德이 군대 4萬을 거느리고 와서 북쪽 변경을 공격하여 石峴 등 10여 城을 함락시켰다. 왕은 담덕이 用兵에 능하다는 말을 듣고는 나가 대적하지 않았으므로 漢水 북쪽의 諸部落이 많이 함락되었다.⁶⁷⁾

위의 기사에 의하면 광개토왕은 한강 이북까지 진출해서 백제 영역을 확보했음을 알 수 있다. 물론 두계는 ‘漢水北’을 임진강 이북 쪽으로 재해석했지만 타당하지 않다. 왜냐하면 이후 영락 6년에 고구려가 점령한 지역 가운데는 고모루성을 비롯하여 남한강 유역의 諸城들이 포

함되었기 때문이다. 더구나 「광개토왕릉비문」에서 광개토왕이 올린 64城의 확보라는 戰果는 오로지 백제에만 국한된다는 해석이 대세를 이루고 있다. 그런데 이때 광개토왕이 점령한 지역이 예성강을 넘지 못하였거나 임진강선에서 교착되었다고 하자. 그러면 광개토왕의 시호인 ‘廣開土壤’이나 ‘廣開土地’가 지닌 거창한 의미가 무색해진다. 예성강선까지거나 혹은 임진강유역까지의 백제성들을 점령한 전과로만 국한시킨다면 너무나 초라한 영역 확장이기 때문이다. 따라서 두계가 설정한 광개토왕대의 남방 영역은 여타 기록들과 맞추어 볼 때 명백히 타당해 보이지 않았다.

3. 阿旦城 位置 問題

「광개토왕릉비문」에 보면 永樂 6년인 396년에 고구려가 백제로부터 빼앗은 58城 가운데 아단성이 보인다. 그리고 온달의 전사한 곳과 관련해 위치 비정에 쟁점이 되는 곳이 阿旦城이다. 아단성과 관련된 『삼국사기』 기사는 다음과 같이 보인다.

k. 고구려가 대방을 치니 대방이 우리에게 구원을 요청하였다. 이에 앞서 왕이 대방의 왕녀 보과를 취하여 부인을 삼았다. 그런 까닭에 왕은 “대방은 우리 장인의 나라이니 그 청에 응하지 않을 수 없다”고 말하고는 드디어 군사를 내어 구원하니 고구려가 원망하였다. 왕은 고구려의 침략을 염려해서 아단성과 사성을 수리하여 이에 대비하였다(책계왕 즉위년 조).

j. 왕이 도망해 나갔는데 고구려의 장수 걸루 등이 왕을 보고 말에서 내려 절을 하고 조금 있다가 왕의 얼굴을 향하여 세 번 침을 뱉고 그 罪를 세어 꾸짖으면서 아단성 밑으로 묶어 보내어 살해 하였다(개로왕 21년 조).

m. 떠날 때 맹세하기를 “鷄立峴과 竹嶺 서쪽의 땅을 우리에게 귀속시키지 않으면 돌아오지 않겠다” 하고 나가 신라 군사와 아단성 아래서 싸우다가 流矢에 맞아 넘어져서 죽었다(온달전).

위의 기사 중 k와 j의 아단성은 지금의 서울시 광진구에 소재한 아차산성이다. 그런데 아차산성을 온달이 전사한 아단성으로 비정했을 때 수공하기 어려운 난점이 보인다. 이에 대해 두계는 고구려가 백제의 58城을 공취한 것은 일시적인 일로서 곧 백제 측에 반환하였을 것이라

는 주장을 제기하였다. 즉 “어떻든 廣開土王의 征服한 百濟의 58城은 대개 한강 및 임진강유역에 불과하였던 것으로, 그 중의 대부분은 다시 (百濟에) 돌려주고, 아마 方位上 必要로 臨津以北의 城邑만을 所有하였던 것 같다. 요컨대, 廣開土王의 百濟 大征伐은 領土의 野慾보다도 膺懲的인, 報復的인 의미가 더 많았다고 考察되므로…”라고 하였다. 그러나 이러한 주장은 다음과 같은 반론이 제기되어 신뢰하기 어려운 것으로 밝혀졌다.70)

영락 6년(396)에 백제로부터 공취한 58성 가운데 아단성을 아차산성으로 비정한다고 하자. 그런데 아차산성 對岸에 소재한 풍납동토성과 몽촌토성 일대가 백제의 왕성 구간이다. 그러므로 강을 隔하여 敵軍의 前哨基地와 왕성이 맞 대치한 게 된다. 이러한 경우는 세계역사상 유례가 드문 희한한 사례가 아닐 수 없다. 실제 이러한 상황이 벌어졌다면 천도하지 않을 수 없는 것이다. 그러나 백제가 천도했다는 명증은 어디에도 없다. 그랬기에 고구려는 점령한 아단성을 백제에 돌려주고 회군한 것으로 파악하기도 했지만 타당하지 않다. 당시 양국 관계는 몹시 험악하였기 때문에 힘들게 공취한 성을 반환했을 리가 없다. 이는 현실을 무시한 너무나 낭만적인 해석인 것이다. 게다가 碑面이라는 공간적 제약에도 불구하고 백제로부터 점령한 58城의 이름을 낱낱이 기재하였다. 말할 나위 없이 이는 점령지에 대한 영유권을 대내외에 선포하는 행위였다. 그 뿐 아니라 광개토왕릉을 수호하는 묘지기의 출신 지역 가운데 아단성이 보이고 있다. 이 역시 아단성이 고구려의 영토였음을 명백히 해 준다. 온달의 전사지로서 ‘아단성=아차산성설’은 다음과 같은 이유로서도 신빙성이 떨어진다.

첫째 온달이 출정할 때 탈환 목표로 삼은 계립현은 문경 새재 동쪽의 하늘재이고, 죽령은 풍기 북쪽의 고개이다. 그러므로 이곳의 서쪽은 충주와 단양을 비롯한 남한강 상류 지역에 해당한다. 그런데 온달은 탈환을 목표로 한 지역이 아닌 한강 하류의 아차산성에서 전사했다고 하자. 그러면 이 점은 확실히 모순이다. 둘째 온달성이 소재한 남한강 상류 지역에는 온달과 관련한 전설·지명이 집중되어 있다. 이는 후대 문헌에서도 확인된다. 셋째 온달이 왕에게 요청한 탈환 목표지인 계립현과 죽령 이서 지역은 공격이 가능한 지역이었다. 그랬기에 온달이 탈환 목표지로서 남한강 상류 지역을 지목한 것이라고 하겠다. 또 그렇기에 결정권자인 영류왕이 출병을 승인했다고 보아야 한다. 넷째 아단성에 관한 혼동은 그것의 존재를 1곳으로만 인식한데서 기인하였다. 아단성은 2곳에 소재하고 있었다. 삼국시대 때 단양군 영춘면 일대를 가리키는 ‘乙阿朶城’의 ‘乙’은 ‘웃’ 곧 ‘위’를 뜻한다. 이러한 ‘웃 아단성’은 또한 ‘아랫 아단성’의 존재 설정을 가능하게 해 준다. 이러한 선상에서 볼 때 ‘웃 아단성’은 한강 상류에 소재한 온달성이요, ‘아랫

아단성'은 한강 하류에 소재한 아차산성을 가리킨다. 온달성의 공식적인 표기는 '乙阿朶城'이었다. 그러나 통상적으로는 아차산성과 함께 아단성으로 불리었고 그렇게 표기되었다. 그럼에 따라 2곳의 성을 구분하지 못하고 동일한 성으로만 오인하였기에 위치 비정에서 혼돈이 발생하였다. 이러한 사례로는 평양성(평양)과 남평양성(서울 북부 지역)이라는 2곳의 평양성을 거론할 수 있다. 여기서도 남평양성을 '평양'으로만 기재하였다. 乙阿朶城을 阿朶城으로만 표기한 것도 이와 동일한 사례라고 본다. 따라서 上記한 m의 아단성을 충청북도 단양군 영춘면의 온달성으로 지목하는 견해가 호응을 얻고 있다.

참고로 두계는 광개토왕릉비와 관련된 광개토왕릉에 대해서 장군총설과 태왕릉설 중 다음과 같은 소견을 피력한 바 있다. 즉

“이 두 설 중 어느 것을 좇을지, 아직 이 방면의 실지조사를 하지 못한 나로서는 갑자기 단정하기 어려우나, 전자의 태왕릉설이 더욱 합리한 양으로 생각된다”.

“이 두 설 중의 어느 것을 옳다고 할는지? 나는 아직 이 방면의 실지답사를 행한 일이 없기 때문에 말할 자격이 없으나, '國岡上'이라고 한 것을 보면 장군총설이 그럴 듯하다.”

“이 두 설 중의 어느 것을 좇을지? 나는 아직 이 방면에 조사는 하지 못하여 말할 자격이 없지만, 후자의 장군총설을 아직 좇는다”

고 했다. 두계가 집안 일대를 답사하지 못한 게 무척 아쉽게 느껴진다. 이는 민족주의 사학의 대표인 단재 신채호나 우리나라 미술사학의 鼻祖인 우현 고유섭이 현장을 답사한 후에 발표한 글에서 장군총이 광개토왕릉이라고 자신 있게 단정한 사실과는 대조된다.

4. 충주고구려비의 年號 確認 問題

충주고구려비는 건립 시기가 명백하지 않다. 연호가 확인되지 않았기 때문이다. 그러한 관계로 다양한 立碑연대가 제기되었다. 이와 관련해 두계는 충주고구려비에서 橫額으로 '建興' 연호가 보이더라고 했다. 그는 “...또 나는 碑額上에 분명히 '建興四' 三字의 횡서가 있는 것을 발견하였다. 이는 필시 '高麗建興四年'의 횡서인데, '高麗' 2자와 '年' 字가 마멸된 것이라고 나는

본다”라고 단언했다.

그러나 알고 보면 現夢으로 확인했을 뿐이었다. 이 사실은 충주고구려비 학술좌담회록에 수록되어 있다. 즉 “일전에 내가 이에 대해서 곰곰이 생각하다가 잠이 들었는데 꿈에 建興두 글자가 나타났다는 말이야, 아 눈이 번쩍 떠어 가지고 전등불을 켜고 옆에 있는 拓本과 寫眞을 보니까, 그 글자가 나온다 말이에요. 興字가 예서체로 옆으로 조금 비뚤어졌습니다. 대개 보면 의심이 없어요. 의심이 없는데 자꾸 의심을 해도 아니 되고, 또 의심할 곳에 의심을 하지 않는 것도 안 된다고 보아요. 좌우간 建興두 글자는 年號인 것이 틀림없습니다. …그래서 이를 ‘高麗 建興四年’이라고 풀고”라고 했다. 이러한 두계의 題額판독은 누구도 수용하지 않았다. 그럼에도 북한에서는 ‘건흥 4년 5월에’라고 하며 그러한 두계의 판독을 수용하였다. 두계가 제기한 논거 자체가 지극히 주관적이기에 사뭇 의아하게 생각될 뿐이다.

5. 담징이 법륜사 금당 벽화를 그렸다는 문제

초등학생부터 대학생과 일반인에 이르기까지 한국인이라면 고대 삼국의 문화가 일본열도에 전파된 사실에 대해서는 일말의 긍지를 느끼게 된다. 이와 관련해 중학교 국사 교과서에서 “일본의 호오류우지의 유명한 금당벽화도 고구려의 중 담징이 그린 것이라고 한다”라는 서술이 나왔다. 그로부터 30년 후의 고등학교 국사 교과서에서도 “7세기 초에 담징은 종지와 먹의 제조 방법을 전하였고, 호류 사의 벽화를 그렸다고 전해지고 있다. / 호류 사 금당벽화 복원도 : 담징이 그렸다고 전해지는데, 1949년 불타 버린 것을 복원하였다”라는 기술은 거의 상식처럼 되어 버렸다. 그러나 이러한 기술은 문자로 적힌 분명한 근거가 없다. 필자는 이러한 기술을 처음 남긴 이를 추적하였다. 그러던 중 1917년에 편집된 오세창의 『槿域書畫徵』에서 “釋曇徵/高句麗僧: 推古天皇十八年(高句麗嬰陽王二十一年庚午即新羅眞平王二十七年)高麗僧曇徵渡來通五經且精繪畫工藝造紙墨彩色及碾磑以法隆寺壁畫著名(日本紀)”라고 기술된 구절을 발견했다. 1920년 7월 7일자 『동아일보』에서도 “朝鮮佛教와 近日의 所感: 在東京朱檀嚴, 現에 法隆寺의 壁畫를 볼지라도 曇徵의 天才를 想像할 수 잇스며”라고 적혀 있다. 1920년 이전에 曇徵이 法隆寺의 壁畫를 그렸다는 이야기가 암암리에 회자되었음을 알려준다. 1923년에 게재한 두계의 「조선사개강」에서도 이와 大同한 내용이 다음과 같이 보인다.

“또 高句麗 畫家 曇徵(嬰陽王時人)은 日本(推古天皇時)에 가서 有名한 日本 最古의 建築物인 法隆

寺의 壁畫를 그리어 後人을 敬歎케 할 뿐 아니라(日本事紀 推古天皇紀 十八年 庚午春 “曇徵知五經能作彩色及紙墨並造碾磑蓋造碾磑事始是時歟”) 其他 中國 古典及 紙墨碾磑의 製法에까지 通曉함으로 더욱 當時 日本人의 崇敬을 바뒀다.”

위의 인용에서 ‘日本事紀’는 ‘日本書紀’의 誤記이며, 원문에 衍字 1곳과 脫字 2곳이 있기에 띄어쓰기를 하여 원문을 소개하면 “曇徵知五經且能作彩色及紙墨并造碾磑蓋造碾磑始于是時歟”과 같다. 문제는 두계가 담징이 법륜사 벽화를 그렸다는 근거로 제시한 『일본서기』에는 그러한 내용이 전혀 없다. 오히려 「斑鳩古事便覽」에는 유명한 백제계 匠人 止利佛師의 존재가 “堂內四方壁에 그려진 東方藥師淨土와 西方彌陀淨土圖는 오른쪽 止利佛子가 그렸다”라고 적혀있다. 그 밖에 平安時代에 편찬된 『七大寺日記』에서 법륜사 금당 벽화를 그린 이로 止利(鳥)佛師라고 하였다. 鎌倉時代저술인 『太子傳私記』에서도 “(金堂壁畫의) 佛淨土를 그린 鳥라는 繪師가 이것을 그렸다고 한다”고 했다.

반면 담징이 법륜사 금당 벽화를 그렸다는 文字는 그 어느 문헌에서도 없다. 그럼에도 후인들이 두계의 서술을 맹신하여 확정된 사실로 굳어지게 되었다. 가령 한국 고대사 개설서에서도 “고구려의 승려 담징은 채색과 紙墨을 만들고 또한 碾磑(맷돌)로 만들 줄 알았는데, 日本으로 가서는 법륜사의 금당벽화를 그렸다고 전한다”고 단언하였다. 비록 두계가 바라던 바는 아니었지만 그의 실수를 검증 없이 맹종하는 바람에 오도된 역사 지식을 전파한 격이 되었다. 그랬기에 “現行國史教科書에는 모두가 이것을(李丙燾著, 『新修國史大觀』 필자) 그대로 옮기고 있는 상태다”고 단언했다.

VI. 백제사에 대한 고증

1. 『삼국사기』 온조왕본기의 역사지리 비정

삼한의 일원인 마한 소국으로서 백제의 성장을 말하는 게 통설이다. 그런데 삼한의 위치 문제와 엮어진 백제의 성립에 대해 두계는 다음과 같은 서술을 하였다.

n. 위례부락이 세력 얻어 진한의 중심지인 伯濟(廣州)를 취하여 또 후에 수도를 그곳으로 옮기어 국호를 百濟라고 고치었던

두계는 백제 건국세력인 위례 부락이 토착세력인 伯濟를 점령한 것으로 간주했다. 그러나 百濟와 伯濟를 일치시켜 보는 게 통설일 뿐 아니라 지극히 타당하다. 그리고 두계는 伯濟를 ‘진한의 중심지’라고 규정하였지만, 『삼국지』에 보면 伯濟國은 마한의 일개 소국으로 자리잡고 있다. 伯濟國은 마한 54개국 명단에 보인다. 그러한 伯濟國을 두계가 마한이 아닌 진한의 일원으로 비정한 것은 자신의 야심작인 「삼한문제의 신고찰」을 확신하기 때문이다. 혹자는 1920년에 출토된 「扶餘隆墓誌」의 ‘百濟辰朝人’ 기록을 취해서 두계가 백제의 기원을 진한에서 찾지 않은 게 의아하다고 했다. 어쨌든 두계는 방증 없이 “백제는 진한에서 일어난 나라인 만큼”이라고 하여 여전히 자신의 소견을 굽히지 않았다.

그러나 두계 자신을 제외한 그 누구도 두계설을 취신하거나 계승하지 않았다. 공감을 얻지 못했다는 증좌인 것이다. 따라서 이 문제를 놓고서 더 이상 왈가왈부하는 일은 낭비라고 하겠다. 두계의 지리비정에는 자의적인 해석이 많다는 것이다. 일례를 다음과 같이 제시해 본다.

o. 우리나라의 동쪽에는 낙랑이 있고, 북에는 말갈이 있어 영토를 침략하여 오므로...(13년 5월 조).

두계는 위에 보이는 낙랑의 방향을 북으로 잡았고, 말갈의 소재지는 동으로 설정하였다. 그러나 온조왕본기에 보면 “말갈이 우리 北境에 연접하여 있고...(2년 조)”와 “말갈이 北境을 침범하므로...(3년·10년 조)”라고 하였다. 다루왕 28년 조에도 “가을 8월에 말갈이 북쪽 변경을 침범하였다”고 했다. 이러한 기사를 통해 볼 때 말갈은 한결 같이 백제의 북쪽에 소재한 것으로 적혀 있다. 온조왕 13년 조의 말갈이 백제 북쪽에 소재했다는 기록은 단순 오류가 아님을 알게 된다.

그럼에도 두계가 온조왕본기의 낙랑을 대동강유역의 낙랑군과 일치시켜 해석하는 바람에 원사료의 위치까지 모두 고쳐놓았음을 알 수 있다. 이는 어디까지나 자의적인 해석에 불과함을 뜻할 뿐이었다. 『삼국사기』에서는 말갈의 백제 공격로를 보더라도 일관되게 북→남으로 이어지는 루트였다. 따라서 말갈이 백제의 북쪽에 소재하였다면 그 동쪽에 소재한 낙랑은 낙랑군과는 성격이 다른 정치 세력일 가능성을 탐색하는 게 더 건설적인 방안이 아니었을까 싶다. 그리고 백제의 南界로 적힌 熊川の 비정이다

p. 8월에 마한에 사신을 보내어 천도를 고하고 疆場을 획정하였는데, 북은 패하에 이르고, 남은 熊川

에 限하고, 서는 대해에 이르고, 동은 주양에 極하였다(13년 8월 조).

두계는 위의 熊川을 안성천으로 비정하였다. 그러나 熊川은 안성천이 아니라 지금의 금강을 가리킨다. 『삼국사기』 동성왕 13년조의 “6월에 웅천의 물이 넘쳐서 서울의 2백여 호가 표몰되었다”라고 한 기사의 熊川은 錦江이 분명하기 때문이다. 그럼에도 동일한 『삼국사기』에 보이는 熊川의 비정을 달리한 이유는 무엇일까? 두계가 ‘진한 백제’와 마한과의 界線으로 지목한 熊川 柵의 熊川을 안성천으로 설정한 것은 목지국 진왕의 소재지를 稷山으로 비정한데서 말미암았다. 熊川이 금강이라면 마한의 맹주인 목지국은 금강 이남에 소재했어야 한다. 그렇게 된다면 두계 자신이 득의에 차서 비정한 ‘직산=목지국설’이 자동으로 무너지게 된다.

이러한 난점을 해소하기 위해 두계는 안성 孔道面의 ‘공도’라는 지명이 ‘고무(곰)’에서 유래했다는 착상을 하였다. 그리고 ‘熊橋里’라는 지명과 더불어 軍門里津(군문이 나루)도 ‘곰’과 관련 있다고 판단한 것이다. 그러나 이러한 자료는 직접적인 근거가 될 수는 없다. 어디까지나 耳懸 鈴鼻懸鈴일 수도 있는 방증에 불과할 따름이다. 熊[곰] 관련 지명은 두계 말미따나 “拜熊族인 우리 古代人들은 熊을 神聖視하여 種族의 記號는 물론, 그들이 가서 사는 곳의 名山과 大川에도 흔히 그러한 이름을 붙이었던 것이다. 그래서 古來로 우리나라 지명 중에 ‘고마’ ‘고무’ ‘고미’ ‘곰’ ‘개마’ ‘감’ ‘검’ 혹은 이를 意譯한 熊字가 들어 있는 것이 얼마나 많은가는 주지의 사실이다”고 하였다. 두계가 自認했을 정도로 ‘熊[곰]’ 관련 지명은 전국적으로 많이 깔려 있기 때문이다. 그럼에도 정작 중요한 안성천을 웅천으로 일컬은 적이 없었다. 그리고 두계는 웅천=금강 기록을 뛰어넘을 만한 자료 제시를 하지 못했다.

2. 풍납동토성=蛇城說의 검증

백제 한성기의 왕성으로 확정된 유적이 서울시 송파구 천호동에 소재한 사적 제11호인 풍납동토성이다. 그런데 두계는 풍납동토성을 『삼국사기』에 2회 등장하는 鎭城인 蛇城으로 비정하였다. 그러한 풍납동토성에 대해서는 1916년도 조사에서 今西龍은 이미 개로왕대에 ‘烝土築城’한 宮址로서 지목한바 있다.92) 즉 “이 궁성은 지금 廣州郡內한강에 沿한 유적인 풍납리토성이라고 생각된다”고 했다. 이렇듯 일제강점기 이래로 풍납동토성을 백제 왕성으로 지목하는 견해가 제기되어 왔었다.94) 1925년의 소위 을축년 대홍수를 겪고 난 후 鮎貝房之進은 풍납동토성 지표상에 노출된 유물들의 비중을 놓고 볼 때 왕성일 가능성이 높다고 했다. 그렇지만 이에 대한

반론을 두계는 다음과 같이 제기하였다.

q. 고래로 조선식의 도성은 대개 산악을 배경으로 하거나 혹은 구릉에 의거함이 보통이니, 삼국의 예를 들면, 고구려의 국내성(通溝) 평양성, 백제 후기의 도성인 웅진성(公州) 사비성(扶餘), 신라의 월성(慶州) 등이 다 그러한 조건을 갖추고 있다(기타 고려시대의 개경, 近朝의 경성이 역시 그러하다). 이들 도성은 특히 背山(或은 依陵)臨水의 地로서 그밖에 다시 비상시의 소용인 산성을 배후 혹은 근거리의 地에 가지고 있거니와, 산성이야 말로 우리나라식 도성에는 필수조건인 하나이었다. 그런데, 이 풍납리로 말하면 臨水의 조건만은 가지고 있으나 그 臨水라는 것도 그 때의 漢水河道가 어떠한지 모르지만 너무도 지나칠 정도의 臨水라 할 수밖에 없고, 중요한 背山(或은 依陵) 또는 산성의 조건을 결하여 있다. 너무도 平地河邊에 동떨어져 있는 감이 없지 않다.

두계는 풍납동토성을 백제 왕성으로 지목할 수 없는 근거로 몇 가지를 제시하였다. 이 때 그가 제기한 ‘풍납동토성=蛇城說’의 핵심은 풍납동토성(바람드리성)과 사성(배암성)을 音相似로 연결시킨 데 있었다. 두계는 풍납동토성이 한강변에 근접한 관계로 왕성으로 간주할 수 없을 뿐 아니라 배후 산성도 없기 때문에 가능할 수 없다는 논지였다. 1939년 5월에 두계는 민속학자인 宋錫夏 및 金斗憲과 같은 진단학회 회원과 함께 몽촌부락을 답사한 바 있다. 이때 두계는 몽촌토성이 백제성임을 처음으로 언급했다. 이 논문은 풍납동토성을 사성이라고 한 논문의 바로 다음 호에 게재하였다. 두 논문 모두 1939년에 출간된 『진단학보』에 게재되었다. 몽촌토성을 발견한 두계는 1976년에 기존의 논문을 묶어서 『한국고대사연구』(博英社)를 출간하였다. 이 때 그는 풍납동토성이 왕성이 될 수 없는 조건으로 자신이 제기하였던 “중요한 배산(或은 依陵) 또는 산성의 조건을 결하여 있다”는 구절은 삭제했어야 마땅했다. 몽촌토성은 해발 50m 안팎의 구릉에 소재한 성으로서, 풍납동토성과는 불과 650m 밖에 떨어져 있지 않았다. 그런 만큼 몽촌토성의 존재야 말로 두계 자신이 설정한 도성의 기준에 풍납동토성이 부합됨을 오히려 웅변해 주는 격이 되었기 때문이다.

두계는 왕성이 臨水한다면 입지 조건으로서 대단히 불리하다는 관념을 지녔다. 반면 “산악을 배경으로 하거나 혹은 구릉에 의거함이 보통이니, 삼국의 예를 들면, 고구려의 국내성(通溝) 평양성, 백제 후기의 도성인 웅진성(公州) 사비성(扶餘), 신라의 월성(慶州) 등이 다 그러한 조건을 갖추고 있다”고 하면서 산악과 구릉을 입지 조건으로 삼았다. 그러나 그가 제시한 국내성은 서벽이 압록강의 지류인 통구하와 접하여 있다. 평양성 곧 장안성은 대동강과 접했다. 웅진성

과 사비성은 금강 변에 소재하였다. 신라의 반월성은 문천가에 소재했다. 요컨대 두계가 열거한 왕성들의 입지 조건은 한결 같이 하천을 끼고 있음을 발견하게 된다. 이러한 맥락에서 본다면 한강변에 소재한 풍납동토성이야말로 오히려 왕성으로서 적합한 조건을 지녔음을 알 수 있다. 더구나 풍납동토성은 배후에 구릉지 토성인 몽촌토성과 엮어져 있지 않은가? 따라서 풍납동토성이 입지 조건상 왕성과 무관하다는 주장은 터무니 없다는 사실이 드러난다. 오히려 왕성의 입지 조건은 하천변이라는 공통점을 찾을 수 있게 된다. 현재까지 밝혀진 바에 따르면 백제나 고구려의 기원이 되는 부여왕성의 경우도 송화강변에 소재한 南城子인 것이다. 어김없이 하천을 끼고서 국가의 심장부라고 할 수 있는 왕성이 소재하였다. 그러면 왕성이 하천에 소재해서 얻을 수 있는 이점은 무엇일까? 우선 수로의 이익을 장악할 수 있다는 것이다. 소통과 유통, 그리고 교류의 수단인 하천변에 입지한 관계로 수로의 管掌에 유리하였다. 경제는 물론이고 군사적으로도 기민하게 대처할 수 있는 이점이 분명 존재한 것이다. 그러한 점에서 풍납동토성은 장대한 外觀에 걸맞게끔 국가 심장부로서 기능을 했던 權府로서 손색이 없다.

어려운 논리였지만 미친 영향은 몹시도 컸다. 이로부터 한 세대가 지난 후인 1964년에 서울 대학교 박물관장이었던 김원룡은 풍납동토성을 비록 試掘 형식이기는 하지만 발굴하는 행운을 얻었다. 그러나 김원룡은 풍납동토성을 백제 때 사성으로 규정했던 이병도의 견해를 입증하려는 선에서 발굴을 마무리한 것처럼 비쳤다. 이후 풍납동토성=사성설은 확고한 정설로 굳혀졌다. 아울러 많은 지지자들을 양산하였다. 대표적인 이가 노중국과 권오영이었다. 물론 1997년부터 본격적으로 시작된 풍납동토성 발굴 이전에도 이 설의 맹점에 대한 지적이 제기된 바 있었지만 소수 견해에 불과하였다. 풍납동토성을 사성으로 지목한 것은 두계의 명백한 오류로 밝혀졌다. 문제는 후학들이 두계의 견해를 맹종한 관계로, 사적 제11호가 제대로 管理되지 못한 관계로, 엄청난 후유증을 현재까지 남겼다는 것이다. 鑑戒가 되는 사례라고 하겠다.

3. 근초고왕대의 마한 平定 지역 고증

백제는 4세기 중엽에는 한반도 전체 면적의 약 1/3에 이르는 지역을 직접 장악하거나 영향력을 행사하게 된다. 백제는 이 무렵에 국세를 크게 떨쳐 북쪽으로는 예성강까지, 남쪽으로는 노령산맥까지 영역을 확대하는 한편, 그 영향력은 영산강과 낙동강유역에 까지 미쳤던 것이다. 예컨대 백제는 정치적으로 최대의 라이벌인 고구려를 공격하여 그 왕을 전사시킬 정도로 복진

의 성과는 현저하였다. 또 백제는 영산강유역과 낙동강유역에도 진출하여 마한 잔여세력과 가야제국을 제압하였다. 백제의 정지할 줄 모르고 추진되어 온 정복사업의 성과는 근초고왕 당대의 일이었다. 근초고왕대에 절정을 이룬 백제의 정복 활동은 크게 세 방향으로 광범위하게 전개되었다. 즉 영산강유역과 낙동강유역 그리고 예성강유역으로의 진출이었다. 이 가운데 백제가 크게 주력한 것은 마한 지역의 제패였다. 근초고왕의 척경과 관련해 두계는 『일본서기』 신공 49년조의 다음 기사에 접근했다.

r. …그리고 比自焮南加羅·喙國·安羅·多羅·卓淳·加羅의 7國을 평정하였다. 이에 군대를 옮겨 서쪽으로 돌아 古奚津에 이르러 南蠻의 忱彌多禮를 屠戮하여 백제에 내려주었다. 이에 그 왕인 肖古 및 왕자 貴須 역시 군대를 이끌고 와서 모였다. 그 때 比利·辟中·布彌·支半·古四와 같은 읍락이 자연 항복하였다(比利辟中布彌支半古四邑自然降服). 이에 백제왕 父子 및 荒田別·木羅斤資 등이 함께 意流村[지금의 州流須祗를 말한다]에서 만나 서로 기쁨을 나누었다. 禮를 두텁게 하여 보냈다. 오직 千熊長彥이 백제왕과 함께 백제국에 이르러 辟支山에 올라 맹세하였다. 다시 古沙山에 올랐다…

위와 같은 백제의 마한경략 기사와 관련해 백제에 복속되었다는 “比利辟中布彌支半古四邑自然降服”라는 지명에 대한 비정이다. 두계는 이 구절의 지명을 內藤虎次郎의 說을 좇아 ‘比利辟中布彌支半古’의 4邑으로 끊어 읽었다. 이는 뒤의 ‘四邑’이라는 문자를 의식한 끊어 읽기였다. 그 결과 이들 지명은 지금의 전라남도 지역을 포함하는 구간으로 비정되어 왔다. 그러나 신공 49년조의 지명들을 ‘四邑’에 한정시킨 해석은 적합하지 않다. 신공 49년 조 지명 말미의 ‘四邑’이 4개 읍을 가리킨다고 하자. 그러려면 『일본서기』의 다른 용례와 마찬가지로 ‘凡四邑’으로 표기했어야 하지만, 그러하지 않았다. 더구나 古四是 古沙와 동일하게 독립된 지명으로 등장하고 있다. 따라서 신공 49년조의 지명들을 ‘四邑’에 한정시킨 해석은 적합하지 않다.

이에 대한 대안으로 比利와 辟中에 이은 ‘布彌支半古四邑’을 ‘布彌支半古四’로 끊어 읽는 새로운 독법이 제기되었다. 그렇게 한다면 이들 지명은 『삼국지』한 조에 보이는 마한제국인 ‘不彌國支半國狗素國’과도 잘 연결된다. 따라서 후자 끊어 읽기의 타당성이 드러난다. 동시에 比利는 保安, 辟中은 金堤, 布彌는 井邑, 支半은 扶安, 古四是 古阜로 새롭게 비정할 수 있다. 게다가 근초고왕 부자가 倭將과 회동하여 기쁨을 나누었다는 의류촌은 일명 ‘州流須祗’라고 하므로 주류성을 가리킨다. 주류성은 전라북도 부안으로 비정한 견해와도 무리가 없다. 이러한 비정은 근초고왕 부자와 왜장이 맹약했다고 하는 벽지산과 고사산이 辟中(전라북도 김제)과 古四

(전라북도 고부)로 각각 비정되는 데서도 뒷받침된다. 따라서 『일본서기』 신공 49년조에 보이는 백제의 마한 경략은 古奚津과 침미다례만 전라남도 강진과 해남에 각각 비정될 뿐 나머지는 모두 금강 이남부터 노령산맥 이북 지역에 해당되고 있다. 즉 369년 ‘마한경략’ 이전 백제의 남쪽 경계는 금강이었다. 금강을 남계로 하는 백제의 영역은 『삼국사기』 온조왕 13년조에서 웅천(금강)을 南界로 하는 영역 기사와 연결이 된다. 이러한 접근은 5세기 말까지 번성했던 영산강유역 토착세력의 강대한 위상을 반영하는 고고학적 위상과도 부합하고 있다.

4. 근초고왕대 ‘移都漢山’ 기사의 고증

다음의 기사에서 보듯이 근초고왕은 371년의 평양성 전투 승전 직후 한산으로 천도하고 있다. 다음의 인용에서 보듯이 漢山으로 ‘移都’한 것이다.

s. 도읍을 한산으로 옮겼다.110)

두계는 ‘移都漢山’을 다음과 같이 서술했다. 즉 “어떻든 이와 같은 전과를 올린 근초고왕은 군사를 이끌고 돌아와 수도를 漢山下에서 漢山(南漢山城)으로 옮기었다. 아마 고구려의 보복적인 침입을 두려워함에서가 아니었는가 의심한다. 종래의 사서에는 이 한산을 北漢山으로 잘못 오식하여 북한산성에 천도한 양 기록하였으나 그것은 시정되어야 할 것이다”라고 하였다.

그러나 두계는 371년에 하남시 춘궁동에서 移都한 곳이 북한산성이 될 수 없는 실증적인 근거를 제시하지 못했다. 그리고 고구려가 남진에 전념하는 차원에서 평양성으로 천도한 바 있다. 백제의 경우도 고구려를 꺾는 기세를 타고 북진의 축을 한강 이북으로 옮긴 것이다. 백제가 고구려왕을 살해하여 기세등등한 시점에서 보복이 두려워 남한산으로 천도했다는 정황 제시도 적절하지 않다. 더욱이 백제는 7년 후인 377년에 근구수왕이 3만 병력을 거느리고 고구려 평양성까지 쳐들어갔다. 그러할 정도로 백제는 북진에 기세를 올리고 있었기 때문이다.

371년 ‘移都漢山’의 ‘移都’는 바로 인접한 구간 정도가 아니라 한수 이남에서 이북으로의 천도에 걸맞는 문자라고 하겠다. 만약 풍납동토성에서 몽촌토성이나 혹은 하남시 춘궁동에서 남한산성으로 왕이 거처를 옮겼다면 ‘移居’라고 했어야 마땅하다. 게다가 『삼국유사』에서는 이 사실을 “北漢山으로 移都했다”라고 했다. 이때 이도한 한산의 소재지를 『세종실록지리지』에서도 ‘북한산’이라고 구체적으로 지목하였다. 그리고 한산이 북한산을 가리키는 『삼국사기』의 동일한

사례에서도 확인된다. 즉 ‘漢山州都督邊品’(奚論傳)을 ‘北漢山州軍主邊品’(진평왕 40년 조)라고 하였다. 이는 백제 王都選定說話에서 “드디어 한산에 이르러 부아악에 올랐다(遂至漢山登負兒嶽)”고 한 부아악이 지금의 북한산인데서도 뒷받침된다. 그리고 “8월에 왕이 장차 고구려를 치려고 군사를 내어 한산 북책에 이르렀는데, 그 밤에 큰 별이 軍營안에 떨어져 소리가 났다. 왕이 심히 꺼리어 중지하였다(아화왕 7년조)”는 기사를 살펴보자. 이 기사에 보이는 ‘한산 북책’은 온조왕 13년 조의 “한산 하에 柵을 세우고”라는 기사와 연결 지어 볼 수 있다. 그렇다면 책을 세운 한산은 하북에 소재한 것이다. 게다가 『삼국사기』의 백제관련 기사 가운데 북한산과 관련 있음직한 북한산성 또는 ‘북한성’의 존재는 보이지만(개루왕 5년 조 개로왕 15년 조 비류왕 24년 조), 남한산과 관련한 직접적인 기사는 일체 비치지 않는다. 따라서 근초고왕대에 移都한 한산은 한수 이북을 가리킨다고 보아야 한다.

그 밖에 다음과 같은 침류왕대의 佛寺 건립 기사를 통해 한산의 소재지가 가늠되어진다. 즉 “2월에 한산에 불사를 세우고 승려 10인을 두었다(침류왕 2년조)”라고 하였다. 백제 왕실에서 적극 수용한 불교였다. 그리고 보면, ‘한산의 불사’는 이도한 지 13년 후인 384년에 백제 왕실에서 건립한 최초의 사찰인 것이다. 그러한 사찰이 왕성과 연계된 한산에 소재한다는 것은 지극히 자연스럽다. 따라서 앞의 기사의 한산은 371년에 이도한 한산이 분명하다. 결국 백제 최초의 불사는 한수 이북에 소재한 것으로 볼 수 있다. 그리고 근초고왕대에 이도한 한산의 왕성은 다음과 같이 395년에 등장하는 한산성으로 간주된다.

t. 겨울 11월, 왕이 涇水의 筏을 보복하려고 친히 병사 7천인을 거느리고 한수를 건너 靑木嶺 밑에 행차하였지만 大雪을 만나 사졸이 많이 凍死하였다. 회군하여 한산성에 이르러 군사를 위로하였다.116)

위의 기사에 따르면 아화왕이 몸소 군대를 이끌고 한수를 건너 개성의 청목령까지 진군하였다가 회군한 곳이 한산성이었다. 한산성은 371년에 한수 이북으로 이도한 한산에 소재한 성이 분명하다. 그러한 한산성은 북한산성 내의 重興洞古城으로 보인다. 이곳은 백제 중엽에 이곳에 도읍했다(百濟中葉都于此)117)라고 하였듯이 백제 왕성이었다. 그렇다면 중흥동고성이 371년에 이도한 한산의 한산성이라고 하겠다. 두계가 ‘移都漢山’의 ‘漢山’을 남한산성으로 새롭게 비정하려면 필자가 제기한 술한 반대 자료를 극복했어야 했다. 그럼에도 두계는 “시정되어야 할 것이다”라는 한 마디로 일축하였다. 이게 ‘실증’은 아니지 않을까

5. 칠지도 銘文 해석 검증

일본 奈良縣 天理市에 소재한 石上神宮안의 禁足地 부근 神庫에는 엄중하게 封印된 나무 상자에 특이한 형태의 칼 한자루가 봉안되어 있었다. 길이 74.9Cm의 鍛鐵로 만든 양날 칼인데 몸체 좌우로 가지칼이 세 개씩 뻗어있다. 해서 모두 7개의 칼날을 이루고 있기 때문에 칠지도라는 이름이 붙었다. 그런데 칠지도는 여느 칼과는 달리 칼 몸의 앞뒷면에 모두 61字의 명문이 전야한 書風으로 金象嵌되어 있고 외곽은 가는 金線으로 둘러져 있다.

칠지도의 존재는 『일본서기』신공 52년(372)조에 보인다. 즉 백제의 근초고왕이 사신인 久氐를 통하여 “칠지도 1口와 七子鏡 1面및 각종의 重寶를 바쳤다”라는 기사가 그것이다. 그러한 칠지도에 관한 지금까지의 견해는 크게 네 가지로 나뉘어진다. 첫째 백제 헌상설, 둘째 위작설, 셋째 백제 하사설, 넷째 동진 하사설로 구분할 수 있다. 이러한 견해는 그 타당성 여부를 떠나 칠지도의 비종이 동아시아 세계에 있어서 매우 크다는 사실을 알려준다. 이처럼 칠지도 연구에서 상존하고 있는 합일되지 않는 다양한 논점의 한계를 극복하기 위해서는 그 명문에 대한 합리적인 재검토가 요망된다. 두계는 칠지도에 대한 새로운 해석을 다음과 같이 시도하였다.

u. (앞면) 泰△四年△(九)月十六日丙午正陽造(日中)에 百鍊 鋼鐵의 七支刀를 만들었다. 이는 나아가 百兵을 물리칠 수 있는 것이므로, 마땅히 侯王들에게 供給할 만하다. △△△(人名인 듯)가 製作함.

v. (뒷면) 先世以來로 아직 이 칼이 없었던 바, 百濟王世△(子) 奇生聖音이 짐짓(故=일부러) 倭王을 위하여 만들었으니, 後世에 (길이) 傳하여 보일지이다.

위와 같은 두계의 칠지도 명문 해석과 관련해 후학 가운데는 다음과 같은 의미 부여를 하였다.

“...그러나 이병도는 그것을 새롭게 해석하여 다른 결론을 이끌어 내었다. 칠지도의 명문도 ‘倭王’를 이름으로 해석하면, 백제왕이 왜국의 侯王에게 칠지도를 하사한 것이 된다. 이렇게 되면 칠지도는 후국에서 만들어 받쳤다가보다는 후국에 내린 것이다. 이러한 해석은 이후의 연구에도 대체로 계승되었다.”(李道學, 「백제 칠지도 명문의 신해석」, 『한국학보』60, 일지사 1990).

그런데 위의 인용에서 이도학의 논문 제목은 미세하지만 잘못 인용되었다. 즉 '신해석'이 아니라 '재해석'이 맞다. 문제는 이도학은 왜국의 후왕에게 칠지도를 하사했다는 두계설을 계승한 사람이 아니다. 후술하겠지만 필자는 '侯王'에 대한 해석이 두계와는 전혀 다르다. 때문에 사실 왜곡이다. 김두진은 스승인 두계에게서 '역사학은 냉엄·정확·과학적이어야 한다'는 가르침을 위배한 게 된다.

두계가 왜왕을 후국의 왕으로 간주했던 근거가 '후왕'이라는 칠지도 명문의 문자 때문이었다. 그런데 '후왕'은 塙銘刀銘鏡銘 등과 관련지어 살펴볼 때 고위고관의 대명사적인 용어였다. 즉 '후왕'은 신분이 높은 고위고관이나 부귀한 사람을 가리키는 상용의 길상어로 밝혀졌다. 가령 길상구로 채워진 鏡銘 등의 "位至公侯"·"位至三公"라는 문구나 「유주자사진묘지」의 仕宦日遷位至侯王에서와 같은 유형에 불과하다. 칠지도를 소유하게 되면 신분까지 상승한다는 길상적인 내용인 것이다. 그러므로 순조롭게 후왕으로 나아가는 게 마땅하다(가능하다)로 풀이하는 게 그 길상적인 성격에 맞는 해석으로 여겨진다. 따라서 이 구절의 논의와 관련하여 종래부터 끊임없이 제기되어 왔던 宜△ 供侯王 의 △供'은 王侯制라는 신분질서의 관점에서 대왕인 백제왕이 후왕인 왜왕에게 칼을 하사한다는 의미의 '수여하다'·'공급하다' 등으로도 해석되지 않음을 알게 된다. 기실 칠지도의 표면은 연호와 결락된 제작자명을 제외하고는 모두 길상구에 불과하다.

한편 두계는 종래부터 논란이 일었던 '世△'를 문맥상 '世子'로 석문하였다. 그러나 따르기는 어려울 것 같다. 왜냐하면 '子' 字가 전혀 판독되지 않고 있을 뿐 아니라 뒷 구절의 '聖音'을 백제의 왕자 호칭인 'セシム'로 간주할 때 더욱 그러하기 때문이다. 요컨대 聖音이 セシム 와 음이 닮지도 않았다. 설령 그렇다고 하더라도 聖音이 왕자를 가리킨다면, 굳이 동일한 면에서 그것도 世子로도 併記되었다는 게 되므로 어색하다. 그러므로 이에 대한 해석은 새롭게 시도되어야만 한다. 앞면과 후면이 대구문인 점을 주목하는 게 실마리가 된다. 이러한 맥락에서 본다면 뒷면의 '先世'와 '後世'는 모두 시간을 나타내는 표기임을 알게 된다. 그러므로 '百濟王世'의 '세' 역시 백제왕 치세시를 가리키는 시간에 대한 표기로 보는 게 좋을 것 같다. 이와 같은 세의 용례는 「船山古墳鐵劍銘」의 治天下獲△△△齒大王世라는 문구에도 보이고 있다. 역시 같은 맥락에서 파악된다. 그리고 대구문인 만큼 앞에서는 칠지도가 없었다고 한 데 반해 뒤에서는 그것이 있었다는 내용이 되어야 할 것이다. 그렇다고 한다면 百濟王世 또한 先世에 대응되는 문구임이 거의 확실하다고 하겠다. 요컨대 세는 시간에 대한 표기로 생각된다.

두계는 칠지도의 산지로 추정되는 谷那鐵山의 소재지를 황해도 安峽으로 지목하였다. 그러나 황해도 安峽은 “고구려 阿珍押縣이었다”고 했다. 그러므로 阿珍押은 谷那와 음운상으로 연결되지 않는다. 오히려 谷那鐵山은 전라남도 谷城과 연결된다. 곡성은 백제 때 欲乃郡이었다. 그러한 欲乃是 谷那와 연결이 가능하다. 자전에 보면 ‘谷’字에는 ‘곡’·‘옥’·‘록’의 3가지 음을 가지고 있다. 즉 ‘곡’ 음외에도 ‘옥’ 음이 붙었다. 이러한 맥락에서 볼 때 ‘谷’을 고유명사인 지명으로 사용할 때는 ‘옥’으로 발음하는 게 맞을 것 같다. 『곡성군지』 건치연혁조에 보면 곡성군을 일명 옥내[浴川]라고 하였다. 1663년(현종 4)에 중건된 客舍현판 이름이 浴川館이었다. 1761년(영조 37년)에 간행된 읍지 이름도 『浴川誌』였다. 이러한 ‘옥내’는 백제 때 欲乃와 동일할 뿐 아니라 옥내(谷那)와 음운상으로도 무리없이 연결되고 있다. 게다가 谷那 지명은 아화왕의 소위 無禮를 빌미로 왜가 탈환했다고 주장하는 ‘東韓之地’와 더불어 지금의 전라남도 해남으로 비정되는 ‘枕彌多禮’ 등과 함께 보인다. 즉 “백제인이 來朝하였다[百濟記에 이르기를 阿花王을 세웠으나 貴國에 무례한 까닭에 우리의 枕彌多禮 및 峴南支侵谷那東韓之地를 빼앗았으므로 왕자 直支를 天朝에 보내어 先王의 우호를 닦았다”라고 하여 보인다. 따라서 谷那鐵山은 전라남도 곡성 지역에 소재한 것으로 간주되어진다. 그러니 두계의 ‘谷那=安峽說’은 명백히 타당성을 잃었다.

6. 關彌城 위치 구명

백제 관미성에 관한 기록은 「광개토왕릉비문」과 『삼국사기』에 보인다. 이들 기록에 의하면 관미성은 고구려의 남진을 저지하는 한편 백제의 복진을 위한 전략적 요충지였음을 알 수 있게 한다. 반면 관미성은 고구려가 백제 지역으로 남하하는 과정에서 직면하게 되는 커다란 장애물이었다. 또 극복해야 될 대상으로 관미성의 존재가 자리잡고 있었다. 특히「광개토왕릉비문」의 영락 6년(396)조에 의하면 관미성은 고구려가 백제로부터 공취한 58城 700村 가운데 ‘關彌城’이라는 이름으로 나타나고 있어 그 전략적 의의를 반추할 수 있게 한다. 요컨대 관미성의 위치는 고구려 정복전의 성격 및 남하루트를 비롯한 4세기 후반 고구려와 백제의 전선 및 그 전쟁 루트를 이해하는데 긴요한 단서를 제공하고 있다. 이처럼 막중한 요충지인 관미성의 역사·지리적 위치를 파악할 수 있는 실마리로서 그와 관련된 문헌기록을 다음과 같이 적기하였다.

w. 7월에 고구려왕 談德이 병사 4만을 거느리고 와서 북변을 치니 石峴 등 10여 성이 함락되었다. 왕은 담덕이 용병에 능하다는 말을 듣고 나가 막지 못하니 漢水 북쪽의 여러 부락이 많이 함몰 되

었다. 10월에 고구려가 관미성을 쳐서 함락시켰다(『삼국사기』권 25, 진사왕 8년 조).

x. 10월에 백제의 관미성을 攻陷하였다. 그 성은 4면이 峭絶하고 海水로 둘러있는데(海水環繞), 왕이 군사를 7道로 나누어 공격하여 20일 만에 함락하였다(『삼국사기』권 18, 광개토왕 즉위년조).

y. 8월에 왕이 武에게 말하기를 “관미성은 우리 북변의 要害地(我北鄙之襟要)인데 지금은 고구려의 소유가 되었으니, 이는 과인의 痛惜하는 바이다. 卿은 마땅히 마음을 써서 雪辱하라”고 하였다. 드디어 병사 1만을 거느리고 고구려의 南境을 칠 것을 계획하고, 武가 몸소 사졸에 앞장서서 矢石을 무릅쓰고 石峴 등 5성을 회복하려 하여 먼저 관미성을 둘러쌌으나 고구려인이 성을 굳게 지켰다. 武는 糧道가 이어지지 못하므로 이끌고 돌아왔다(『삼국사기』권 25, 아화왕 2년조).

관미성에 관한 이 같은 문헌기록을 토대로 할 때 그 위치는 다음과 같은 지리적 조건을 갖추었음을 알 수 있다. 첫째 관미성은 백제의 왕성인 한성을 기준으로 할 때 북변에 위치하여야 한다. 둘째 왕이 痛惜해 하였을 뿐 아니라 그 탈환 의지가 집요하였을 정도로 전략적 요충지에 자리 잡고 있다. 셋째 석현성과 상호 멀지 않은 곳에 위치하여야 하는데 그것도 그 남방에 소재하여야만 한다. 넷째 험절한 지형에 축조되어 있으며 海水로 둘러싸여 있다.

두계는 관미성을 喬桐島로 지목했다. 두계가 제기한 ‘관미성=교동도설’의 근거는 고구려 때 교동도의 지명 高木根縣의 ‘高木’은 ‘고목’·‘고마’와 音似하다. 또 이것은 관미성의 ‘관미’, 각미성의 ‘각미’와도 통하거니와, “海水環繞” 기록은 海島인 교동도의 지형과 걸맞다는 데 있다. 즉 교동도의 華蓋山城은 “海中華蓋山城插青天”(李穡의 詩)라고 하였듯이 험고한 곳에 소재하고 있어, 관미성의 입지 조건과 부합된다는 것이다. 그러나 이 견해는 다음과 같은 몇 가지 근본적인 문제점을 지니고 있다.

첫째 교동도는 당시 백제인들의 지리 관념과 부합되지 않는다. 즉 강화도로 유력시되는 섬을 “國西大島”라고 한 데 반해, 관미성은 “我北鄙之襟要”라고 하여 백제 北邊에 소재한 성으로 인식하였다. 둘째 ‘高木根’을 ‘關彌’·‘閣彌’와 음상사한 것으로 단정하기에는 석연치 않다. 셋째 관미성이 海島에 소재한 성이었다면 “海水環繞” 기록을 굳이 特記하였을까 의심된다. 설령 그렇다면 ‘海島’에 소재하였다고 기록할 것이지 굳이 번거롭게 地形描寫가 필요하였을까? 넷째 관미성과 석현성은 하나의 지역 방어 단위를 형성한 것으로 판단된다. 그렇다고 할 때 백제군이 내륙의 석현성을 공격할 목적으로 먼저 海島인 교동도를 공격한다는 것은 지리적으로

연계성이 어렵기 때문에 어색한 느낌을 준다. 다섯째 관미성이 海島에 소재하였다면 고구려군이 7道로 나누어 공격할 필요가 있었을까? 실제 고구려군의 수군작전에 관한 언급이 없었다. 이와 같은 이유로 관미성을 강화도 일원으로 비정하는 두계의 견해는 따르기 어렵다.

관미성 소재지 구명의 단서가 되는 입지조건은 다음이 충족되어야 한다. 우선 백제 왕성을 기준으로 할 때 북변인 동시에 해수가 들어오는 강을 낀 험절한 지형에 위치해야만 한다. 그리고 다음에서 보듯이 본디 말갈의 침공로이기도 한 백제 동북의 關彌嶺의 존재를 주목해야 한다.

z. 9월에는 말갈과 關彌嶺에서 싸웠으나 이기지 못하였다(『삼국사기』권 25, 진사왕 3년조).

위의 기사에 보이는 ‘관미령’은 관미성에 대한 소재지 구명의 단서가 된다. 왜냐하면 관미성은 관미령이라는 령상에 소재한 성이라는 점과, 또 이곳은 말갈의 침공로에 위치했음을 알려주기 때문이다. 그리고 관미성은 석현성의 남쪽 전방에 배치되어 있었다. 이 같은 조건을 만족시켜 주는 지역으로는 예성강 중류 지역과 그 지류인 馬灘을 끼고 있는 남안지역 특히 南川과 金川 구간을 지목할 수 있다. 이 구간은 평양과 개성을 연결시켜 주는 요로이기도 하거니와 海水가 經度 127線 以東까지 미쳤다는 점을 고려한데서 나온 것이다. 관미성의 위치에 대해 두계가 제기한 교동도설의 맹점을 적출하여 보았다. 허점이 자못 많은 것 같다.

7. 무녕왕의 계보 구명

백제 제25대 무녕왕은 웅진성 도읍기(475~538)에 국가 중흥에 진력한 영주로서 알려진 바 있다. 그러나 그가 백제 역사에서 자리매김을 제대로 받게 된 데는 1971년 여름 공주 송산리 백제 고분군 지역에서 그 5호분과 6호분의 배수시설 공사 중 실로 우연하게 그 능이 발견됨에 따라 재조명을 받게 된 때문이었다. 무녕왕릉에서는 모두 108종 2,906점의 유물이 발견되어 백제 최고급 문화의 찬연함을 보여주었다. 그런데 가장 값진 유물은 무녕왕과 그 왕비의 묘터를 토지신으로부터 구입했음을 밝혀주는 文券인 買地券이었다. 매지권에는 무녕왕인 ‘寧東大將軍 百濟斯麻王’이 계묘년 5월에 62세로 사망하였음을 밝혀주고 있다. 이로써 무녕왕의 계보를 밝힐 수 있는 단서를 얻었거니와, 정치적 급변기였던 웅진도읍기의 왕위 계승을 둘러싼 정치적 권력구조와 그 추이에 관한 보다 정확한 지견을 얻을 수 있었다.

백제 무녕왕의 계보를 『삼국사기』와 『삼국유사』에는 동성왕의 제 2자라고 하였다. 그러나 이와는 달리 『일본서기』 무열 4년조에 인용된 『백제신찬』에는 다음과 같이 기록했다.

末多王無道 暴虐百姓 國人共除 武寧王立 諱斯麻王 是琨支王子之子 則末多王異母兄也

즉 무녕왕을 동성왕(末多王)의 異母兄이라고 하였다. 한편 『일본서기』 옹략 5년조에는 무녕왕을 개로왕(加須利君)의 자라는 또 하나의 이설을 제시하고 있다. 이에 대해 「무녕왕릉 매지권」 발견 이후 나온 이기동·노중국·천관우 등의 논문에서도 무녕왕의 계보에 대해 이렇다 할 언급이 없었다. 다만 두계는 『백제신찬』의 계보에 대해 “한 有力한 異說로 재고의 여지가 있다고 생각된다”라는 정도에서 멈췄다. 오히려 두계는 무녕왕을 동성왕의 異母弟로 간주하는 오류를 범하였다. 무녕왕의 계보에 대해서는 필자가 대학 재학 때 『삼국사기』 기사의 오류를 지적하고 『백제신찬』 기사의 타당성을 입증하였다. 그랬기에 “저자가 대학 시절에 구명한 무녕왕을 비롯한 해당 백제 왕계는 훗날 현역으로 기세를 올리고 있던 노중국 교수의 勞作 『백제정치사 연구』에 인용되었을 정도로 학계에 새롭게 기여한 연구 성과였음은 분명했다”고 자찬할 수 있었다.

8. 미륵사 창건 시기 문제

두계는 「관세음응험기」에 보이는 武廣王을 『삼국유사』 무왕조에서 武康王으로 표기된 무녕왕으로 지목하였다. 『삼국유사』의 서동설화에 대해 서동 즉 무왕과 진평왕의 딸 선화공주와의 결혼을 동성왕과 신라 왕족 이찬 비지의 딸과 혼인한 사실의 투영으로 재해석했다. 그는 동성왕대에 미륵사 창건을 시작하여 그 아들인 무녕왕대에 완성한 것으로 간주하였다. 즉 “익산은 동성왕 때로부터 別都視하여 미륵사와 같은 巨刹을 일으켜 아들 무녕왕대에 완성을 쏘하고”라고 했다. 이는 두계가 서동설화를 재해석하여 내린 결론이었다. 이러한 두계의 학설은 상당히 기발하면서도 참신하였지만 전혀 지지를 얻지 못하였다. 일단 미륵사지 탐이 동성왕대~무녕왕대까지 소급될 수 있는 양식은 아니기 때문이다.

그런데 2009년 1월에 미륵사지 서탐을 해체하면서 나온 「사리봉안기」를 통해 그간 인식했던 선화공주의 존재가 보이지 않자 史在東과 같은 국어국문학과 교수에 의해 두계설은 지지를 받고 적극적으로 해석되었다. 그러나 두계설은 사학계에서는 거의 수용되지 못하였다. 더구나

「사리봉안기」를 통해 서탑의 조성 시기가 639년경으로 밝혀졌다. 이는 두계가 처음에 제기했던 동성왕~무녕왕대 미륵사 창건 시기부터 무려 120년 이후의 일이 된다. 두 말할 나위없이 두계의 오류로 밝혀졌다.

백제사와 관련해 두계가 설정한 역사지리 비정은 절대 강고하지 못하다. 끝으로 일레만 든다면 백제 멸망과 관련해 황산벌전투와 함께 등장하는 탄현의 소재지 비정이다. 두계는 탄현의 위치를 대전 동방의 食藏山馬道嶺으로 지목한 池內宏의 견해를 취했다. 그러나 ‘탄현=마도령설’은 탄현의 근거가 되는지 여부가 불충분하다. 그 이유를 다음과 같이 제시해 본다. 첫째, 마도령은 탄현[숯고개.쑤고개]으로 불리지 않았다. 『대동여지도』에서 마도령은 ‘遠峙’라고 했다. 둘째, 興首의 諫言에 보이듯이 炭峴은 “一夫單槍萬人莫當(『三國史記』권 28, 의자왕 20년조)”라는 험절한 지세를 지녔다. 셋째, 흥수의 간언에는 “炭峴我國之要路也”라고 하였듯이 탄현은 ‘요로’였다. 탄현이 백제 왕도로 통하는 외곽의 여러 교통로 가운데 하나라면 ‘요로’이기 어렵다. 왕도로 直攻할 수 있기에 신라군이 반드시 선택할 수밖에 없는 교통로야만 한다. 그러나 마도령은 대전에서도 동편으로 떨어져 있다. 넷째, 황산을 목적지로 한 660년과 936년 즉 2차례의 전투 노정과 맞지 않다. 936년에 고려군은 일리천 전투에서 후백제군을 격파한 후 맹추격을 하여 “황산군에 이르러 炭嶺을 넘어 馬城에 駐營했다”고 했다. 두계는 탄현과 탄령을 동일한 곳으로 비정하였다. 그렇다면 황산군 즉 논산의 連山까지 진격한 고려군이 최종 목적지인 남쪽의 전주와는 무관한 동방의 마도령으로 방향을 틀어 이동했다는 게 된다. 이는 분명 사세에 맞지 않는 動線이다. 그랬기에 두계는 이때의 전투와 관련해 황산군을 최종 목적지로 재해석했지만 억지 같아 보인다.

이 같은 마도령설의 한계로 인해 탄현의 위치를 전라북도 완주군 운주면의 쑤고개로, 혹은 충청남도 금산군 진산면 숯고개 등으로 지목하는 견해가 제기되었다. 그러니 ‘탄현=마도령설’을 정설로 여기는 경향은 과분하다는 생각이 든다.

Ⅶ. 『삼국지』 동이전 韓條 및 신라와 가야사 고증

두계는 민족지적 성격이 강한 『삼국지』 동이전 한조의 풍속 기사 중 새롭게 해석한 부분이 있다. 즉 마한항에 “그 나라 안에 무슨 일이 있거나 宦家에서 성곽을 쌓게 되면, 용감하고 건장한 젊은이는 모두 등에 가죽을 뚫고 큰 밧줄로 그곳에 한丈쯤 되는 나무 막대를 매달고 온

종일 소리를 지르며 일을 하는데, 아프게 여기지 않는다. 그렇게 작업하기를 권하며 또 이를 강건한 것으로 여긴다”라는 기사가 있다. 이 기사는 구체적으로 묘사되어 있음에도 불구하고 쉽사리 이해하기 어려운 대목이 있었다. 과연 이러한 상태에서 아무리 건장한 사내라고 해도 견디어 낼 수 있을까 하는 생각과 더불어 ‘환호’가 나왔다는 게 경이로울 정도였다. 그랬기에 두계는 지게노동을 잘못 보고 기록한 것으로 해석하였다. 그러나 적어도 이 기사는 ‘온종일(通日)’ 현장을 지켜보지는 않았나 손치자. 그렇더라도 유심히 관찰하였거나 적어도 구체적으로 상황을 견문한 기록임은 분명하다. 그러한 만큼 위의 행위에 대한 목격자나 제보자를 두계가 우매한 자로 단정할 때 가능한 지게노동 착각설은 수궁하기 어렵다.

오히려 이와 관련해 노예노동설과 성년식설을 비롯하여 축성의례설까지 제기되었다. 가령 염소의 피가 묻은 칼로 소년들의 이마에 자국을 내었다. 이마의 피를 닦을 때 소년들은 반드시 ‘큰 소리로 웃어야만 한다는 로마제국의 루페르칼리아 축제가 있다. 또 허리 부분만 적당히 가린 소년들은 만나는 사람마다 염소의 가죽으로 채찍질을 하였다. 그 매를 맞으면 순산과 다산을 한다고 믿었기에 젊은 여인들도 그 매를 피하지 않았다고 한다. 이러한 맥락에서 볼 때 『삼국지』의 고통을 수반하는 위의 행위는 어쩌면 견고함을 축원하는 주술적 성격의 축성의례가 아니었을까 싶기도 하다.

그리고 『삼국지』 한조의 변진항에는 “어린아이가 출생하면 곧 돌로 그 머리를 눌러서 납작하게 만들려 하기 때문에 지금 진한 사람은 모두 납작한 머리이다”라는 頭蓋變形에 관한 구절이 있다. 두계는 이 구절도 한국인들 가운데는 납작머리가 많기 때문에 생겨난 와전으로 해석하였다. 그러나 扁頭 풍속은 동남아시아나 유럽 뿐 아니라 전세계적으로 널리 퍼져 있는 풍속이다. 그러한 편두 풍속은 실제 한국에서도 시행되었다. 김해 예안리 85호분에서 출토된 3세기대의 여성 두골에서 확인되었기 때문이다. 게다가 예안리 85분 두개골과 고대 페루의 찬카이(Chancay) 57 두개골의 正中矢狀 윤곽도를 겹쳐 보면 前頭扁平이 거의 비슷한 것으로 드러났다. 따라서 『삼국지』에 적힌 편두 기록은 두계가 상상한 것처럼 와전은 아니었다.

두계는 音相似에 의한 새로운 지명 비정을 많이 하였다. 가령 『삼국유사』에 적힌 5가야 중 古寧伽耶註에서 咸寧 즉 咸昌이라고 하였다. 이와 엮어서 두계는 晋州의 古名인 居熱과 古寧이 음이 근사하고 지리적 중요성(雄州居牧)에 비추어 볼 때 경상남도 진주로 비정하였다. 그러나 水路공동체의 관점에서 볼 때 가야제국이 낙동강과 연계되어 있다면 진주는 남강권으로서 이들과는 권역이 다르다. 더구나 5가야 6가야는 당시의 국호가 아니라 신라 말 고려 초에 이들

지역을 기반으로 등장한 호족들이 자신들이 신라로부터 독립할 수 있는 정체성을 찾는 과정에서 생성되었다고 한다. 이러한 점에 비추어 볼 때 고령가야를 '5가야'에서 삭제하는 일은 의미 없게 된다.

두계는 경주시 효자동 송화산에 소재한 김유신묘를 현재의 송화산 묘가 아니라 서악리의 角干墓로 지목하였다. 송화산의 묘는 興武大王陵이 아니라 神武王陵의 잘못이라고 했다. 이에 대해서는 김상기의 즉각적인 반박이 제기되었다. 필자 역시 두계설을 비판하면서 현재의 김유신 묘가 맞다는 견해를 제기하였다.

VIII. 맺음말

두계사학의 중심적인 논고를 검토해 보았다. 그 결과 두계가 제기한 역사지리 비정의 많은 부분은 후학의 호응을 얻지 못하였다. 두계가 득의에 찼던 삼한 중 진한의 위치 비정은 말할 것도 없고, '풍납동토성=사성설' 등, 술한 논고들이 현금에 와서 무너져 내리고 말았다. 그럼에도 후자가 "60여 년 전에 이루어 놓으신 선생의 고대 역사지리 연구도 현재 학계의 정설로 되어 있을 만큼 그 자체 견고한 편이다"라고 한 주장은 많은 생각을 하게 한다. 왜냐하면 동경제국대학 상대를 졸업하고 훗날 서울대 법대 교수로서 학술원 회원을 역임했던 신태환의 두계 사학에 대한 다음과 같은 예측과는 대별되기 때문이다.

"[진단학회의 『한국사』(을유문화사)에 대해-필자]...이 7권의 大成은 오늘의 사학 발전에 비추어 볼 때 여러 점에서 비판의 대상이 될 수 있고, 심지어는 이병도사학에 대한 비판으로 바뀔 가능성도 없지 않다. 그것은 학문발전사상 흔히 경험하는 일로 이 경우에 한한 것은 아니다. 특히 최근의 고고학의 발전과 한반도의 諸史實에 대한 시야가 만주·북부중국 등으로 확대됨에 따라 과거의 기록사에 대한 태도 변화도 있고 해서 새로운 국사학으로의 당연한 귀결이라고 보아야 할 것 같다. ...그의 저술에 대한 후학들의 연구와 평가는 여러 가지가 있을 것이다. 그것이야말로 이선생이 뒤잇는 한국사학계에 던지는 빛이 될 것이라고 생각한다. 나는 그를 존경하고 아끼는 마음에서 이 글을 그를 위해 세상에 남기고자 한다."

두계는 자신에게 부여된 시대적 소임을 다하기 위해 그 누구보다 열심히 연구했던 학자였다. 상기한 후자의 경우는 두계를 '神'으로 만들었다. 진정성 없는 과찬보다는 두계에 대한 신태환

의 냉철한 평가야 말로 '존경하고 아끼는 마음에서'에서 나왔음을 알려준다. 신태환의 평가는 왜 역사를 하는지에 대한 경종을 울려주는 것 같다.

두계의 역사지리 비정의 특징 가운데 하나가 音相似에 의한 비정이었다. 비근한 예로서 한사군의 하나인 현토군에 대한 비정에서도 고구려 수도였던 환도성의 환도와 유사성에 힘 입은 것으로 보인다. 이는 두계의 제자인 김철준의 다음과 같은 발언을 통해서도 가늠해 볼 수 있다.

“예, 지금 「玄菟郡及臨屯郡考」는 선생님께서 고증하신 것이 옳은데, 일본사람들과는 어떻게 달리 고증할 수 있었던가 하는 점입니다. 대단히 죄송스럽습니다만 고구려의 환도하고 현토하고 음이 비슷한 점에서 새로운 착상을 하시고 쓰신 것이 아닌가 하고 추측할 때가 있습니다.”

두계가 풍납동토성을 사성으로 비정한 주된 요인도 ‘바람드리(風納)=배암드리(蛇城)’라는 자의적인 음상사에 맞춘 결과였다. 방증 정도의 방법론을 핵심 근거로 삼은 결과 오도된 결론을 도출하였다. 두계는 음상사를 과도하게 사용한 관계로 논지의 핵심 요체가 된 경우가 많았다. 그로 인해 훗날 고고학적 방법론과 같은 새로운 자극이 발생하면 의외로 쉽게 논지가 붕괴되고는 했다.

두계사학은 ‘견고’해 보이지만 의외로 허술한 면이 적지 않았다. 그럼에도 두계의 한사군 비정만은 적어도 한국의 강단사학에서는 통설로 자리 잡고 있다. 이 점 기이하게 느껴질 정도이다. 해방 이전은 물론이고 해방 이후에도 적어도 남한 사학계에서는 한사군의 위치에 대한 새로운 비정은 거의 시도되지 못하였다. 대신 그 역할은 소위 재야사학자들의 몫이 되고 말았다.

근자에는 낙랑고고학에 일정한 성과를 올린 연구자에 의해 두계의 견해와는 달리 진번군재복설이 취해지고 있다. 결국 燕將 진개가 고조선을 침공하여 진출한 界線을 박천강으로 설정했고, 평양에서 출토된 秦戈를 토대로 全燕시대에는 그 후 어느 때 대동강까지 진출한 것으로 간주한 두계설은 여전히 미검증 상태라는 점이다.

필자는 두계사학 중 역사지리 분야에 대한 평가를 의뢰받고 고심을 많이 하였다. 두계 후손과의 관계 등 인간적으로 걸리는 부분이 많았다. 게다가 지금까지 그 누구도 두계사학에 대해 ‘인식’이 아닌 ‘실증’에 대한 구체적인 분석이 없었기 때문이다. 그럼에도 필자가 두계사학을 검증하게 된 데는 대학시절 이래로 두계와 동일한 분야를 연구하면서 느꼈던 소회가 적지 않았기 때문이다. 그리고 필자는 두계사학과는 학연이나 지연 혹은 혈연과도 무관하였다. 그랬기에 오히려 객관적인 평가가 가능하지 않을까 해서였다. 필자는 용기를 내어 두계가 제자들에게 가르

쳤다는 ‘객관적이고도 냉엄한’ 태도로 두계의 실증사학을 검증해 보았다. 물론 필자가 본고에서 지적한 사항들이 모두 맞는 것은 아닐 수도 있다. 이견이 있는 부분도 있기에 어디까지나 필자의 소견이라는 제한된 입장임은 분명하다. 그러한 한계가 있지만 머리말과 맺음말에서 소개한 “견고한 편이다”라는 식의 아침성 평가보다는 학계에 기여하는 바는 오히려 더 크지 않을까 자 위해 본다. 결국 고심 끝에 필자가 내린 결론은 두계사학에서 ‘실증’은 없다는 것이다.

(이도학, 『백산학보』제98호(2014. 4), 백산학회, pp.103-166.)

한국인에게 나는 누구인가

| 우리의 정체성 알기 |
(1)

최봉영(한국항공대학교수)

“

한국인이 쓰는 말 가운데 어느 하나도 그냥 쓰는 것은 없다. 말은 생겨난 까닭과 쓰이는 방법을 바탕으로 이 말과 저 말이 함께 어울려서 거대하고 장엄한 말씀의 세계를 이루고 있다. 한국말은 한국인이 함께 살아오면서 갈고 닦아온 재주와 슬기를 오롯이 담아놓은 보물창고와 같다.

”

1. 왜 '나'를 말하는가

한국인이 배우고 쓰는 수많은 낱말 가운데서 가장 소중한 낱말 하나를 꼽으라고 한다면, 그것은 아마 '나'라는 낱말일 것이다. 내가 있기에 세상의 모든 것이 뜻을 가질 수 있기 때문이다. 내가 없다면 세상의 모든 것은 그저 모든 것에 지나지 않는다. 사람으로 태어나서 내가 누구인지 알고서, 나를 나답게 가꾸어갈 수 있다면 더 이상 바랄 것이 없을 것이다.

오늘날 한국인은 나에 대해서 수많은 말을 하지만, 정작 내가 누구인지 말하려면 매우 어렵다. 나에 대한 생각을 뒤로 밀어둔 채, 마냥 바쁘게 정신없이 살아가기 때문이다. 내가 누구인지 묻게 되는 상황에 처하게 되면 갈피를 잡지 못하고 이리저리 헤맨다. 이로 말미암아 많은 이들이 스스로 목숨을 끊고 있다. 한국은 스스로 목숨을 끊는 비율이 세계에서 으뜸이다.

오늘날 한국의 학자들은 아(我), 자기(自己), 자신(自身), 자아(自我), 자성(自性), 에고(Ego), 셀프(Self)와 같은 것을 빌려서 나를 말한다. 이들은 중국이나 서양에서 빌려온 낯선 개념이나 이론으로써 나를 풀어낸다. 이 때문에 이들이 나를 풀어내는 말을 일반인들은 잘 알아들을 수가 없다. 이제까지 어떤 학자도 한국인이 말하는 나, 날, 남, 나이, 나름, 나다, 내다, 낱다와 같은 말이 무엇을 뜻하는지 묻고 따지고 풀어본 적이 없다. 학자들에게 한국말은 그냥 일상적으로 쓰는 말에 지나지 않는다.

한국의 학자들은 한국말이 중국말이나 서양말에 못지않게 대단한 말이라는 것을 알지 못한다. 중국인이나 서양인이 저의 말을 갖고 닦아왔듯이 한국인도 그렇게 해왔다. 한국인이 쓰는 말 가운데 어느 하나도 그냥 쓰는 것은 없다. 말은 생겨난 까닭과 쓰이는 방법을 바탕으로 이 말과 저 말이 함께 어울려서 거대하고 장엄한 말씀의 세계를 이루고 있다. 한국말은 한국인이 함께 살아오면서 갖고 닦아온 재주와 슬기를 오롯이 담아놓은 보물창고와 같다.

한국의 인문학자는 중국이나 서양에서 가져온 말을 높이 받들면서 한국말을 업신여기는 버릇을 갖고 있다. 이 때문에 한국인은 한국말에 담겨 있는 논리체계, 인식체계, 가치체계, 인간관, 세계관 따위에 대해서는 거의 관심을 기울이지 않았다. 한국인이 갖고 있는 한국말에 대한 관심은 기껏 한국말을 글자로 적는 도구인 한글에 대한 것이 고작이다. 이러니 아직도 많은 사람이 한국말과 한글의 관계조차 제대로 알지 못하여 한국말 사전을 한글 사전으로, 한국말 연구를 한글 연구로, 한국말 사랑을 한글 사랑으로 말하고 있다.¹⁾

한국인이 나를 나답게 만들어가는 바탕은 한국말에 있다. 한국인은 나, 저, 우리, 너, 남, 맛, 멋, 어짚, 모짚, 바름, 그름 따위와 같은 한국말을 터전으로 삼아서 나를 나답게 만들어가는 삶의 차림판을 엮어나간다. 사람들은 이러한 차림판을 바탕으로 정신을 차릴 수 있음으로써, 생

1) 한국말과 한글의 관계가 이상하게 된 것은 한국말을 연구하는 학자들, 특히 해방 이후에 조선어학회를 한글학회로 이름을 바꾼 분들의 책임이 크다. 1949년에 조선어학회가 한글학회로 이름이 바뀌게 된 것은 조선어학회에서 그동안 한글맞춤법연구와 한글보급운동에 힘써온 점과 함께 해방 이후에 남북의 분단으로 학회의 간부로 있던 김두봉과 같은 이들이 북한으로 넘어가고, 북한이 조선이라는 나라 이름을 쓰게 되면서였다. 한국말을 연구하는 대표적인 학회의 이름이 한글학회가 된 이후로, 한국말을 연구, 계몽, 교육하는 일반 단체들 또한 한글이라는 이름을 주로 붙이게 되었다. 한글사랑, 한글지킴이, 한글운동, 한글운동시민연합과 같은 말을 쓰고 있다.

각이 있고 분별이 있는 사람으로서 살아갈 수 있다. 한국인은 이러한 차림판이 흐려지면 정신을 차리기 어렵기 때문에 생각이 없는 상태가 되어서 염치, 체면, 예의, 살림, 가계, 회사 따위를 차리는 일 또한 제대로 할 수가 없다.

한국인은 나를 나답게 만들어가는 바탕인 삶의 차림판이 어떻게 엮여 있는지 잘 알지 못한다. 한국인이 나를 더욱 나답게 만들어가고 싶다면 한국인이 오랫동안 함께 갈고 닦아온 삶의 차림판이 어떠한 것인지 깊이 살펴보아야 한다. 정약용은 일찍이 이런 점에 대해서 다음과 같이 일깨운 바 있다. ‘사람이 지려(知慮-깊은 생각)로써 미루어 알아내는 것은 한계가 있고, 교사(巧思-교묘한 생각)로써 파고들어 갈고닦는 것은 조금씩 이루어진다. 이런 까닭에 비록 성인(聖人)이라고 하더라도 수많은 사람들이 함께 논의한 것을 당할 수는 없으며, 비록 성인(聖人)이라고 하더라도 하루아침에 그 아름다움을 다 이룰 수는 없다. 이따로 사람의 무리가 더욱 많이 모이면 그 기예(技藝)가 더욱 정밀해지게 되고, 시대가 더욱 아래로 내려가면 그 기예가 더욱 교묘해지게 된다.’²⁾ 우리가 몇몇 성인의 특별한 말이 아니라 수많은 한국인이 함께 가꾸어온 일상의 말에서 삶의 차림판을 찾아내고 드러내는 일은 어떤 것보다 값진 일이다.

2. 나

사람이 하는 모든 말은 서로 엮임으로써 저마다 뜻을 갖는다. 홀로 떨어져 있는 말은 아무런 뜻도 가질 수 없다. 예컨대 솔나무는 여러 가지 나무들 가운데서 ‘솔’이라는 나무를 가리키고, 이러한 솔나무는 참나무, 감나무, 배나무, 버드나무와 다른 성질을 갖는 어떤 나무로서 뜻을 갖는다. 그리고 솔나무의 솔은 사람이 풀을 칠하거나 먼지를 털어내는 솔과 엮여 있고, 활을 쏘아서 맞추는 과녁인 솔과 엮여 있고, 구멍을 내거나 뚫는데 쓰이는 송곳과 엮여 있다.³⁾

어떤 사람이 때죽나무나 고죽나무를 말하면, 한국인은 그것이 어떤 나무를 뜻하는 것으로서 받아들인다. 그런데 때죽나무는 소나무나 참나무와 견줄 수 있는 어떤 나무로서 산이나 들에 자라고 있기 때문에 그것을 부르는 이름으로서 구실할 수 있지만, 고죽나무는 소나무나 참나무

2) 정약용, <技藝論(기예론)>, 知慮之所推運有限(지려지소추운유한), 巧思之所穿有漸(교사지소천유점), 故雖聖人不能當千萬人之所共議(고수성인불능당천만인지소공의), 雖聖人不能一朝而盡其美(수성인불능일조이진기미), 故人彌聚則其技藝彌精(고인미취즉기기에미정), 世彌降則其技藝彌工(세미강즉기기에미공).

3) 한국인은 솔나무의 잎이나 줄기로써 솔을 만들었다. 솔나무의 뾰족한 잎을 묶어서 만든 솔은 김에 기름을 바르거나 솔의 바닥을 쓸어내는데 썼고, 솔나무의 가느다란 뿌리를 묶어서 만든 솔은 길쌈을 하는데 썼다. 솔나무의 나이테는 활을 쏘아서 맞추는 과녁의 모습과 비슷한 까닭에 과녁을 솔로 말하고, 솔나무의 잎이 송곳처럼 뾰족한 까닭에 송곳을 솔웃으로 말한 것으로 볼 수 있다.

와 견줄 수 있는 어떤 나무로서 살고 있지 않기 때문에 이름으로서 구실할 수 없다. 고죽나무가 이름으로 구실하기 위해서는 다른 것과 엮여서 구체적으로 말해질 수 있어야 한다.

한국인이 말하는 ‘나’라는 말 또한 다른 것과 함께 엮임으로써 뜻을 갖는다. 한국말에서 ‘나’라는 말과 가장 가깝게 엮여 있는 것들이 나다, 난 것, 난 데, 나이, 낱다, 낱은 것, 내다, 낸 것, 낱, 낱낱, 나름, 난 이, 난 놈과 같은 것들이다. 이들은 나와 뿌리를 같이 하는 것들로서, 이들과 ‘나’가 어떻게 엮여 있는지 살펴보게 되면 나의 바탕을 알 수 있다.

한국말에서 나는 ‘나다’와 뿌리를 같이 하는 것으로서, 나는 ‘난 것’이나 ‘나 있는 것’을 뜻한다고 말할 수 있다. 예컨대 ‘김윤정’으로 불리는 나는 1952년 1월 6일 세상에 ‘난 것’으로서, 2012년 5월 13일 아침 6시 11분인 이제까지 줄곧 ‘나 있는 것’으로 있어온 나를 일컫는다.⁴⁾

한국인은 어떤 것이 세상에 난 뒤로 이제까지 나로서 있어온 모든 것을 싸잡아서 ‘나이’라고 부른다. 나이는 내가 처음으로 세상에 난 뒤로 이제까지 나로서 있어온 나의 시간과 공간을 말하는 동시에 내가 살면서 겪어온 모든 자취를 말한다. 나이는 나의 모든 것을 통째로 담아내는 말이다. 지금의 나는 흘러가는 시간 속에 있는 한 순간의 나를 말할 뿐이고, 나의 모든 것은 나이에 담겨 있다. 한국인이 ‘나는 나다’라고 하는 말은 ‘나는 나이다’라고 하는 말과 같다.

한국인이 ‘나이’라고 말하는 것은 ‘나고 나서’에 바탕을 두고 있다. ‘나고 나서’에서 앞의 ‘나고’는 처음에 난 것을 말하고, 뒤의 ‘나서’는 처음에 난 뒤로 이제까지 이어져 온 과정을 말한다. 한국인은 ‘나고’에 ‘나서’를 붙여서 그 뒤로 이어진 시간을 담아낸다. 이러한 ‘나서’는 ‘가고 나서’, ‘보고 나서’, ‘듣고 나서’, ‘주고 나서’와 같은 말에서도 마찬가지이다. ‘나서’는 ‘나다’와 ‘나’와 ‘나이’가 하나로 엮여 있음을 잘 보여준다.⁵⁾

나는 난 것으로 있기 위해서 반드시 난 데가 있어야 한다. 난 데는 나 있는 것이 비롯한 터전으로서 나 있는 모든 것은 언제나 난 데를 가져야 한다. 예컨대 난 데 없이 하는 말은 터무니가 없는 말로서, 그것의 뜻을 제대로 살필 수가 없다.⁶⁾ 이런 까닭에 난 데를 모르는 상태에

4) 한국말에서 나와 나다의 관계는 다른 말에서도 쉽게 찾아 볼 수 있다. 신과 신다, 길과 길다, 안과 안다, 다와 다다, 일과 일다, 속과 속다 따위가 있다.

5) 한국말에서 나이는 나인 것을 말하는 까닭에 나이를 말할 때, ‘나는 나이가 열 살이다’라고 한다. 이때 나인 것을 뜻하는 나이와 햇수를 뜻하는 살은 뿌리가 다른 말이다. 중국말에서 나이는 단지 햇수를 말하는 까닭에 나이를 말할 때, ‘我十歲(아십세-나는 열 살이다)’ 또는 ‘我年齡十歲(아년령십세-나는 햇수가 열 살이다)’라고 말한다. 이때 나이가 햇수이고, 햇수가 나이이다. 영국말에서 나이는 단지 햇수를 말하는 까닭에 나이를 말할 때, ‘I am ten years old’ 또는 ‘My age is ten’라고 말한다. 이때 나이는 햇수이고, 햇수가 나이이다. 한국인이 나이와 살을 구분해서 말하는 것은 중국인이나 영국인에서는 찾아보기 어려운 일이다.

6) 한국인은 어떤 것이 일어난 까닭을 이해하기 어려울 때에 ‘난 데 없다’, ‘뜯 금 없다’, ‘터무니없다’, ‘어이가 없다’, ‘어처구니가 없다’와 같은 말을 한다. 이는 어떤 것이 일어나기 위해서는 반드시 일이 터진 난 데, 뜯 금, 터무니, 어이, 어처구니가 있어야 한다는 것을 말한다. 난 데는 일이 생겨난 곳을,

서는 '잘 했다'는 말이 칭찬을 하는 말인지, 비난을 하는 말인지, 그냥 하는 말인지 뜻을 알아차릴 수 없다.

한국말에서 어떤 것의 난 데를 밝혀주는 것은 두 가지가 있다. 하나는 '내다'이고 다른 하나는 '낱다'이다. '내다'는 어떤 것이 밖으로 모습이 드러나도록 하는 것을 말하고, '낱다'는 어떤 것을 이루어서 밖으로 드러나게 하는 것을 말한다.

한국말에서 '내다'는 '나+이+다'가 줄어든 말로서, 어떤 것을 낼 수 있는 힘을 가진 임자가 어떤 것이 밖으로 모습을 드러내도록 하는 것을 말한다. 예컨대 '하느님이 나를 냈다'는 것은 하느님이라는 임자가 내가 밖으로 모습을 드러내도록 한 것을 말한다. 이때 하느님은 내가 나에게 한 난 데를 가리키는 말이다. 나의 쪽에서 나를 보게 되면 나는 난 것이지만, 하느님의 쪽에서 나를 보게 되면 나는 나에게 한 것이다.

한국말에서 '낱다'는 '나+히+다'가 줄어든 말로서, 임자가 어떤 것을 이루어서 밖으로 모습을 드러나게 하는 것을 말한다. 예컨대 '어머니가 나를 낱았다'는 것은 어머니라는 임자가 나를 이루어서 밖으로 모습을 드러나게 한 것을 말한다. 이때 어머니는 나를 나에게 한 난 데를 가리키는 말이다. 나의 쪽에서 나를 보게 되면 나는 난 것이지만, 어머니의 쪽에서 나를 보게 되면 나는 낱은 것이다.

하느님과 어머니는 모두 난 데를 가리키는 말이지만, 나에게 하는 방법에서 다르다. 하느님은 어떤 것이 밖으로 모습을 드러내도록 하는 임자이기 때문에 모습을 드러내고 있는 모든 것이 하느님이 낸 것이라고 말할 수 있다. 이 때문에 한국인은 세상에 널려 있는 모든 것을 하느님이 낸 것으로 말하는 일이 많다. 이때 하느님은 모든 것이 밖으로 모습을 드러내도록 하는 바탕이나 까닭을 뜻한다. 반면에 어머니는 어떤 것을 이루어서 밖으로 모습을 드러나게 하는 임자이기 때문에 이루어지는 과정을 밟아서 밖으로 나온 것만이 어머니가 낱은 것이 될 수 있다. 이 때문에 한국인은 알이나 새끼와 같은 것만을 어머니가 낱은 것으로 말한다.7)

뜯은 금은 일이 터진 금을, 터무니는 일이 터진 무늬를, 어이는 칼과 같은 것으로 파놓은 흔적을, 어치 구니는 맷돌을 돌리는 자루를 뜻한다.

7) 옛날에 쓰인 시조나 가사나 소설에는 '아버지가 나를 낱으시고, 어머니가 나를 기르셨다'는 구절이 자주 나오는 것을 볼 수 있다. 그런데 이런 말은 한국인이 흔히 '어머니가 아기를 낱았다', '어미가 새끼를 낱았다', '암컷이 새끼를 낱았다'라고 말하는 것에 비추어볼 때 뭔가 이상한 말이라는 느낌을 준다. 한국인이 아버지가 나를 낱은 것으로 말하게 된 것은 <시경(詩經)>에 나오는 '부혜생아(父兮生我), 모혜국아(母兮鞠我)'를 '아버지가 나를 낱으시고, 어머니가 나를 기르셨다'라고 옮겼기 때문이다. 중국인은 하늘이 모든 것을 낸 것처럼 아버지가 나를 낸 것으로, 땅이 모든 것을 기르는 것처럼 어머니가 나를 기르는 것으로 보아서 '父兮生我, 母兮鞠我'라고 생각하는 버릇이 있다. 중국인은 나다와 내다와 낱다를 모두 생(生)으로 말하기 때문에 아버지와 어머니를 역지로 구분하게 되자 어쩔 수 없이 부(父)에게 생(生)을 붙이고 모(母)에게 국(鞠)을 붙여서 '아버지는 나를 낱고, 어머니를 나를 기른다'로 말하게 되었다. 한국말의 본 뜻을 살려서 '父兮生我, 母兮鞠我'를 옮긴다면 '아버지가 나를 내고,

나는 난 데가 없이 난 것이 아니라 난 데가 있어 난 것이기 때문에 나는 언제나 난 데와 이어져 있다. 난 데는 내가 비롯한 터전이자 뿌리로서 내가 누구인가를 밝혀주는 실마리이다.⁸⁾ 이 때문에 내가 난 데를 저버리고 나를 오로지 하는 것은 나의 터전과 뿌리를 떠나는 일과 같다.

한국말에서 난 것이 난 데와 어떠한 관계에 있는지 잘 보여주는 말이 나오다와 나가다이다. 난 것은 난 데에서 나간 것이면서 동시에 난 데에서 나온 것이다. 사람이 난 것을 난 데의 안에서 보게 되면 나간 것이 되고, 난 데의 밖에서 보게 되면 나온 것이 된다. 예컨대 방의 안에 있는 사람은 어떤 사람이 문밖으로 나가는 것을 보게 되고, 방의 밖에 있는 사람은 어떤 사람이 문안에서 나오는 것을 보게 된다. 어떤 사람이 문밖으로 나가는 것과 문안에서 나오는 것은 하나이다.⁹⁾

한국인이 말하는 난 것과 난 데와 낸 것과 낳은 것은 내가 홀로 하는 것이 아니라 언제나 다른 것과 함께 하는 것임을 말한다. 이는 나라는 존재가 낱알으로 따로 하면서 모두로서 함께 하는 존재임을 말한다.

3. 나의 갈래

한국인은 어떤 것이 나는 것을 여러 가지로 나누어서 말한다. 한국인은 나는 것을 생겨나다, 태어나다, 솟아나다, 돌아나다, 피어나다, 일어나다 따위로 말한다. 생겨나다는 생겨서 나는 것을 말하고¹⁰⁾, 태어나다는 타고서 나는 것을 말하고, 솟아나는 것은 솟아서 나는 것을 말하고, 돌아나는 것은 돌아서 나는 것을 말하고, 피어나다는 피어서 나는 것을 말하고, 일어나다는 일어서 나는 것을 말한다.

나 있는 것은 모두 나인 까닭에 세상에는 생겨나고, 태어나고, 솟아나고, 돌아나고, 피어나고,

어머니가 나를 낳다'로 해야 할 것이다. 그래야 아버지와 어머니가 모두 내가 난 데인 것을 또렷하게 담아낼 수 있다.

- 8) 시작을 뜻하는 비롯하다는 빌어서 하다는 뜻을 지니고 있다. 어떤 것이 시작하는 것은 곧 다른 것을 빌어서 하는 것을 말한다. 사람이 다른 것의 힘을 빌어서 어떤 것이 일어나도록 바라는 마음에서 하는 행동이 '빌다'이다.
- 9) 이러한 것은 어떤 것이 난 뒤로 이제까지 겪은 일을 보기에 따라서 지나온 일이 또는 지나간 일로 말하는 것에서도 동일하게 나타난다. 이제까지 살아온 과정을 잣대로 보게 되면 지나온 일이 되고, 이제까지 흘러간 시간을 잣대로 보게 되면 지나간 일이 된다.
- 10) 생기다는 본디 삼다에 바탕을 둔 삼기다로 쓰였다. 그런데 한자 낱말인 생(生)이 널리 쓰이게 되자, 삼기다의 삼이 생으로 바뀌어 생기다로 쓰이게 되었다. 오늘날에는 삼기다는 쓰이지 않고 삼다와 생기다가 쓰이고 있다.

일어난 것으로서 무수히 많은 나가 있다. 세상에 널려 있는 온갖 것이 다 나라고 말할 수 있다. 그런데 이러한 나는 저마다 가지고 있는 자질이 서로 다르다. 한국인이 말하는 ‘나’를 그것이 가지고 있는 자질에 따라서 갈래를 나누어보면 대략 다음과 같다.

첫째, 나 가운데서 좋음, 싫음, 어짐, 모짐, 귀신, 천사, 하느님과 같은 것은 형체를 갖고 있지 않은 나인 반면에 흙, 돌, 물, 풀, 나무, 나비, 개, 사람과 같은 것은 형체를 갖고 있는 나이다.¹¹⁾ 우리는 일반적으로 앞의 것을 비물질적인 것, 뒤의 것을 물질적인 것이라고 부른다.

둘째, 형체를 갖고 있는 나 가운데서 흙, 돌, 물과 같은 것은 스스로 나를 이루어나가지 못하는 나인 반면에 풀, 나무, 나비, 개, 사람과 같은 것은 스스로 나를 이루어나가는 나이다. 우리는 일반적으로 앞의 것을 무생물, 뒤의 것을 생물이라고 부른다.

셋째, 스스로 나를 이루어나가는 나 가운데서 풀이나 나무와 같은 것은 제가 나인 것을 알지 못하는 나인 반면에 나비나 개와 같은 것은 제가 나인 것을 아는 나이다. 우리는 일반적으로 앞의 것을 식물, 뒤의 것을 동물이라고 부른다.

넷째, 제가 나인 것을 아는 나 가운데서 나비나 개와 같은 것은 나를 나로서 말하지 못하는 나인 반면에 사람은 나를 나로서 말하면서 나를 이루어가는 나이다. 우리는 일반적으로 나를 나로서 말하지 못하는 나비나 개를 벌레나 짐승으로, 나를 나로서 말하면서 나를 이루어나가는 사람을 모든 것 가운데서 가장 뛰어난 것으로서 ‘만물(萬物)의 영장(靈長)’으로 부른다.

한국인은 갖가지로 난 것 가운데서 임자로 여길만한 것을 ‘난 이’, ‘난 놈’ 따위로 높여서 부른다. ‘잘난 이’, ‘못난 이’, ‘잘난 놈’, ‘못난 놈’이라고 부르는 ‘난 이’와 ‘난 놈’이 바로 그것이다. ‘잘난 이’와 ‘잘난 놈’은 잘 나 있는 것을, ‘못난 이’와 ‘못난 놈’은 잘 나있지 못한 것을 말한다. 사람은 세상에 널려 있는 술한 ‘난 이’나 ‘난 놈’가운데서 가장 으뜸이 되는 ‘난 이’와 ‘난 놈’이다. 이 때문에 사람은 잘 나고 못 나는 것을 무엇보다도 중요하게 여긴다.

사람은 나를 나로서 말할 수 있게 되면서, 온갖 나를 생각하고 이루고자 할 수 있게 되었다. 사람은 힘 있는 나, 힘 없는 나, 슬기로운 나, 바보스런 나, 멋 있는 나, 멋 없는 나, 좋은 나, 싫은 나, 어진 나, 모진 나, 옳은 나, 그른 나, 맞는 나, 틀린 나 따위를 생각하고, 그 가운데서 제가 바라는 나를 이루어보려고 한다.

한국인은 어떤 것이 밖으로 드러나게 하는 것을 내다라고 말한다. 예컨대 뜻을 내다, 성을

11) 좋음, 싫음, 어짐, 모짐, 귀신, 천사, 하느님처럼 형체를 갖고 있지 않은 것은 다시 두 가지로 나눌 수 있다. 형체를 가진 것에 바탕을 두고 있는 것으로 좋음, 싫음, 어짐, 모짐 따위가 있고, 오로지 생각에 바탕을 두고 있는 것으로 귀신, 천사, 하느님 따위가 있다.

내다, 욕심을 내다, 의견을 내다, 회비를 내다에서 말하는 내다는 뜻, 성, 욕심, 의견, 회비를 밖으로 드러나게 하는 것을 말한다. 내다는 나이다가 줄어서 된 낱말로서 임자가 어떤 것을 밖으로 드러나게 하는 것을 말한다.

한국말에서 내다는 어떤 것이 나고 있는 현상을 그냥 드러내는 낱말인 반면에 내다는 어떤 것이 나도록 하는 임자를 드러내는 낱말이다. 예컨대 '나는 성이 내다'는 나에게서 성이 드러나고 있음을 말하고, '나는 성을 내다'는 나라는 임자가 성이 드러나도록 함을 말한다. 사람은 그냥 나 있는 임자에서 어떤 것을 나도록 하는 임자가 됨으로써 임자를 뚜렷이 드러낸다.

사람은 말로써 생각을 내는 것을 바탕으로 온갖 뜻을 내고, 꾀를 내고, 욕심을 내고, 심술을 낼 수 있게 됨에 따라서 갖가지 것들을 만들어 내어 쓸 수 있게 되었다. 예컨대 사람은 형체를 가진 흙, 돌, 물, 풀, 나무, 나비, 개와 같은 것으로서 온갖 것들을 만들어 내어 쓸 수 있도록 할 뿐 아니라 형체를 가지지 않은 좋음, 싫음, 어짐, 모짐, 귀신, 천사, 하느님과 같은 것으로서 온갖 것들을 만들어 내어 쓸 수 있도록 한다. 사람은 이러한 것에 기대어 문화를 일구어왔다.

사람은 뜻, 꾀, 욕심, 심술 따위를 낼 수 있는 힘을 갖게 됨에 따라, 나를 나답게 만들어보고자 하는 꿈을 갖는다. 사람이 나를 나답게 만드는 것은 나의 몸과 마음을 아름답게 만드는 일로서 이루어진다.¹²⁾ 사람은 몸과 마음을 아름답게 만들어 나를 나답게 함으로써 사람다움으로 나아가게 된다.

한국인은 나 있는 것을 하나하나로 일컬을 때 낱이라고 말한다. 낱은 나다와 낱다에 뿌리를 둔 말로서, 스스로 난 것이면서 누군가 낳은 것을 뜻한다. 한국인은 여러 개의 낱을 하나하나로 일컬을 때 낱낱이라고 말한다. 낱낱은 나 있는 것들이 따로 떨어져 있는 것을 말한다.

한국인은 낱낱이 지니고 있는 자질이나 자격을 나름이라고 말한다. 예컨대 '그것 나름으로 뜻이 있다', '제 나름대로 할 수 있는 만큼 했다'라고 말할 때 나름이 그것이다. 낱낱은 나름으로서 저마다 독자성을 가질 수 있다. 나름으로, 나름대로는 낱을 낱으로 부를 수 있는 바탕을 가리킨다.

4. 나와 남

12) 한국인이 말하는 '아름답다'는 낱낱의 개체 또는 개체성을 뜻하는 '아름'과 어떤 것을 다한 상태를 뜻하는 '답다'가 어울린 낱말이다. 몸이 아름다운 것은 몸을 이루고 있는 여러 가지 것들이 잘 어울리는 상태에 있는 것을 말하고, 마음이 아름다운 것은 마음으로서 나의 밖에 있는 다른 것과 함께 잘 어울리는 상태에 있는 것을 말한다.

세상에는 이루 헤아릴 수 없이 많은 난 것들이 여기저기에 널려 있다. 이렇게 널려 있는 난 것은 낱알이 따로 가만히 있는 것이 아니라 모두가 함께 어울려 일어나고 있다. 곧 세상은 모든 것이 끊임없이 함께 어울려서 생겨나고, 태어나고, 솟아나고, 돌아나고, 피어나고, 일어나는 곳이다. 따라서 난 것으로서 있는 나의 본질은 갖가지로 펼쳐지는 남, 곧 생겨남, 태어남, 솟아남, 돌아남, 피어남, 일어남에 있다.

한국인은 함께 어울려서 갖가지로 펼쳐지는 남으로 있는 것, 곧 함께 어울려서 생겨남, 태어남, 솟아남, 돌아남, 피어남, 일어남으로 있는 것을 남으로 부른다. 사람들이 '남남으로 태어난다', '남남으로 살아간다'라고 말하는 남이 그것이다. 세상은 온통 갖가지 남으로 가득 차 있다.

남은 함께 어울려서 새롭게 나는 것이기 때문에 남과 남은 서로 떨어질 수 없는 관계에 있다. 남과 남은 함께 하나의 우리를 이루다가 다시 남과 남으로 갈라서는 일을 거듭하면서 끊임없이 생겨나고, 태어나고, 솟아나고, 돌아나고, 피어나고, 일어나는 일을 한다.

한국인에게 세상은 함께 어울려서 끊임없이 생겨나고, 태어나고, 솟아나고, 돌아나고, 피어나고, 일어나는 남으로 이루어져 있다. 세상은 이루 헤아릴 수 없이 많은 남이 함께 일을 벌이는 때와 곳이다.

한국인은 세상에 난 뒤로 이제까지 나고 있는 하나의 남을 임자로서 일컬어서 나라고 말하면서, 나의 밖에 남아있는 나머지의 남을 모두 싸잡아서 남들이라고 부른다. 이런 까닭에 나라는 임자의 처지에서 세상을 바라보게 되면, 세상은 하나인 나와 수많은 남들로 이루어져 있다.

사람이 어떤 것을 나와 남을 나누기 이전에 나와 남은 남과 남으로서 같은 것이다. 이런 까닭에 남과 남이 나와 남으로 나뉘더라도, 나와 남이 갖고 있는 같은 뿌리는 사라지는 것이 아니다. 따라서 나와 남이 본디 같은 뿌리에서 비롯하고 있음을 잇는 것은 바탕을 저버리는 일이다. 내가 나와 남이 같은 뿌리에서 비롯함을 잇게 되면 나의 바탕을 저버리게 된다.

내가 어떤 것을 남으로 말하는 것은 나와 남이 뿌리를 같이 하는 만큼 내가 남을 나처럼 알아주어야 함을 말한다. 예컨대 내가 어떤 것을 남의 쌀이라고 말하는 것은 내가 남의 쌀과 나의 쌀이 모두 쌀인 것으로 받아들이는 것과 함께 내가 남의 쌀을 다루는 일을 나의 쌀을 다루듯이 해야 함을 말한다. 이것이 바로 나와 남을 윤리적으로 묶어주는 바탕이 된다. 내가 남을 남으로 말하면서 남을 남으로서 여기지 않는다면, 나는 남에 대한 윤리를 생각하지 않게 된다.

나와 남은 모두 난 것으로서 서로 기대어 나고, 피고, 지고, 살고, 죽는 일을 되풀이하는 관계에 있다. 이런 까닭에 내가 나답게 되려면, 남이 남답게 되어야 한다. 예컨대 내가 나답게 되

기 위해서는 바람이 바람답게, 물이 물답게, 풀이 풀답게, 나무가 나무답게 될 수 있어야 한다. 그래야 내가 바람, 물, 풀, 나무의 힘을 빌려서 나를 나답게 만들어갈 수 있다. 바람, 물, 풀, 나무가 허물어져 제답게 되지 못하면, 나를 나답게 하는 일 또한 제대로 이루어질 수 없다.

나는 언제나 하나이지만 나의 밖에 있는 남은 적어도 하나 이상이다. 실제로 나의 밖에 있는 남은 아무리 헤아려도 헤아릴 수 없을 만큼 많다. 나는 남을 바탕으로 나고, 살고, 죽는 존재이다. 이 때문에 나는 남에게 기대어, 그리고 남을 잣대로 나답게 될 수 있다. 한국인은 내가 기대고 있는 남을 잣대로 삼아서 내가 남처럼, 남만큼, 남같이, 남보다, 남부럽지 않게, 남 못지않게 살아야 한다고 생각한다. 이때 남은 나를 비추고 재는 거울이자 잣대이다.

한국인은 남 가운데서 내가 마주하고 있는 남을 너라고 부른다. 너는 나의 너머에 있는 사람으로서, 내가 나를 넘어가면 곧바로 너와 마주하게 된다.¹³⁾ 나는 언제나 하나이지만, 나를 넘어서 있는 너는 상황에 따라서 이리저리 바뀔 수 있다. 내가 어느 쪽으로 넘어가느냐에 따라서 이쪽이 너가 될 수도 있고, 저쪽이 너가 될 수도 있다. 나는 나와 곧바로 마주하고 있는 이쪽을 너라고 부르고, 비스듬하게 마주하고 있는 저쪽을 저라고 부른다. 내가 마주하는 바에 따라서 이쪽의 너와 저쪽의 너는 계속 바뀔 수 있다.

내가 남을 마주하는 것은 크게 두 가지 차원이 있다. 하나는 내가 남을 단순히 대상으로서 마주하는 것이고, 다른 하나는 내가 대상을 임자로서 마주하는 것이다.

첫째, 나는 오로지 나의 뜻에 따라서 남을 단순히 대상으로서 마주한다. 예컨대 내가 살아서 꿈틀거리는 낙지를 먹을 때, 나는 오로지 나의 뜻에 따라서 낙지를 단순히 대상으로서 마주한다. 내가 죽어가는 낙지의 아픔을 알아주게 되면 차마 그것을 먹을 수가 없다. 이런 까닭에 나는 갖고, 먹고, 쓰고, 버리는 많은 것을 오로지 나의 뜻에 맡겨진 대상으로서 마주한다. 이때 나와 남이 뿌리를 함께 하는 것은 그저 세상에 함께 나 있는 정도에 지나지 않는다.

한국인은 남을 단순히 대상으로서 마주하고 싶을 때, 그것을 ‘~ 것’으로 말하는 일이 많다. 나는 아무 것도 담고 있지 않은 ‘것’에 무엇이든 담아서 ‘~ 것’으로 일컬을 수 있다. 나는 ‘~ 것’을 통해서 뜻을 오로지할 수 있는 임자로 설 수 있다. 예컨대 ‘먹는 것’인 경우에는 나는 그것을 먹고 싶은 대로 다룰 수 있고, ‘노는 것’인 경우에는 나는 그것을 놓고 싶은 대로 다룰 수 있다고 생각한다. 이런 까닭에 사람들은 상대하는 사람을 마구 다루고 싶을 때는 사람조차 ‘~ 것’으로 끌어내려서 ‘상 것’, ‘잡 것’, ‘아래 것’과 같은 말로써 일컫고자 한다.

13) 너는 넘다, 넘치다와 뿌리를 같이하는 낱말로 볼 수 있다.

둘째, 나는 남을 나와 같은 입자로서 뜻을 같이 하여 마주한다. 예컨대 내가 다른 사람과 더불어 물건을 사고파는 일을 할 때, 나는 다른 사람을 나와 같은 입자로서 뜻을 같이 하여 마주한다. 또한 내가 집안에 귀여운 개를 키울 때, 나는 그 개를 나와 같은 입자로서 뜻을 같이 하여 마주한다. 이때 내가 남을 나와 같은 입자로서 알아주는 것은 오로지 나에게 달려 있다. 나는 남이 나와 같은 입자임을 깨달고 그렇게 여기는 데까지만 남을 입자로서 알아줄 수 있다.

나와 남이 입자로서 마주하게 되면, 나는 뜻을 오로지 할 수 없고, 일을 함부로 할 수 없는 관계에 놓인다. 나는 남이 입자인 만큼 남을 입자로서 대접해야 한다. 나는 좋은 것과 싫은 것, 고운 것과 미운 것을 남과 함께 해야 한다.¹⁴⁾ 이 때문에 뜻을 오로지 하고 일을 함부로 하고자 하는 사람은 남을 입자로서 마주하는 것을 꺼리게 된다. 이들은 어쩔 수 없는 경우에만 남을 입자로서 마주하려고 한다. 개인주의, 자유주의, 계약주의, 공리주의는 이런 것이 바탕에 깔려 있다.

영국인과 나

영국인은 나를 그냥 I로 말한다. 영국인은 I를 언제나 대문자로 써서 크게 돋보이게 하려고 한다. 한국말과 다르게 영국말에서 나를 가리키는 I와 낫다를 가리키는 bear가 아무런 직접적인 연관을 갖고 있지 않다. 나를 가리키는 I와 나이를 가리키는 age도 아무런 직접적인 연관을 갖고 있지 않다. I는 I이고, bear는 bear이고, age는 age이다.

한국인이 나를 난 것으로 말하는 것과 달리 영국인은 나를 나아진 것, 곧 be born으로 말한다. 영국인에게 나는 스스로 난 존재가 아니라 누군가에 의해서 낳아진 존재이다. bear는 '견디다(to endure)'의 뜻을 지니고 있는데, be born은 견디는 과정을 거쳐서 낳아진 것을 말한다. 이는 기독교에서 천지만물을 모두 하느님에 의해서 '지어진(be created) 존재'로서 말하는 것과 비슷하다.

14) 한국인이 말하는 '차마 그것을 볼 수 없었다', '차마 그를 두고 올 수 없었다'에서 차마는 참아를 소리 나는 대로 적은 것이라고 말할 수 있다. 참아는 내가 남의 처지나 형편을 알아주는 마음을 갖고 있기 때문에 뜻이나 일을 내가 하고 싶은 대로 하는 것을 참고서 남과 함께 더불어 하고자 하는 것을 말한다. 내가 참아 하는 마음을 갖고 있어야 나와 남이 뜻이나 일을 함께 할 수 있게 되고, 따라서 나와 남이 하나의 우리를 이룰 수 있다. 반면에 내가 참아 하는 마음을 갖고 있지 않으면 나는 뜻이나 일을 내가 하고 싶은 대로 하기 때문에 나와 남은 하나의 우리를 이룰 수 없다. 그런데 내가 참아 하는 마음을 갖고 있더라도, 언제나 그것을 제대로 이루는 것은 아니다. 예컨대 '나는 차마 그것을 볼 수 없었지만, 참고서 보았다', '나는 차마 그를 두고 올 수 없었지만, 참고서 두고 왔다'와 같은 경우이다. 나는 참아 하는 마음을 갖고 있었지만 행동은 그것과는 반대로 이루어졌다. 이런 경우에도 나는 참아 하는 마음을 바탕에 깔고 있기 때문에 내가 하고 싶은 대로 거침없이 또는 막무가내로 행동하지는 않는다. 참아는 한국인이 갖고 있는 윤리의식을 보여주는 매우 중요한 실마리이다.

중국인과 나

중국인은 나를 아(我), 오(吾) 따위로 말한다. 아(我)는 '손(扌-수)에 창(戈-과)을 잡고서 나를 지키고 있는 모습' 또는 '톱니 모양의 날이 붙은 무기의 모습'을 뜻하는 글자이고, 오(吾)는 언(言)과 뿌리를 같이 하는 글자로서 '사람이 입으로 남에게 말하는 모습'을 뜻하는 글자이다. 이런 까닭에 나를 뜻하는 아(我)나 오(吾)는 나다를 뜻하는 생(生)과 아무런 연관이 없다. 그런데 중국인이 '나다'를 뜻하는 생(生)을 '난 것'의 뜻으로 쓰는 경우도 있다. 예컨대 선생(先生), 학생(學生), 시생(侍生), 중생(衆生)에서 생(生)은 '난 것'으로서 살아가는 임자를 뜻한다.

한국인이 나다와 내다와 낳다를 분명히 나누어서 쓰는 것과 다르게 중국인은 생(生)을 나다, 내다, 낳다에 두루 쓴다. '생일(生日)'이라고 말할 때에 생(生)은 나다를 뜻하고, '생기(生氣-화를 내다)'라고 말할 때에 생(生)은 내다를 뜻하고, '생자(生子-자식을 낳다)'라고 말할 때에 생(生)은 낳다를 뜻한다. 중국인은 이러한 생(生)을 바탕으로 생명(生命), 생식(生殖), 생활(生活), 생성(生成), 생산(生産)과 같은 낱말을 만들어서 쓴다.

중국인은 한국말의 낳다와 비슷한 뜻을 가진 낱말로서 산(産)을 쓴다. 한국인은 산(産)을 '낳을 산(産)'으로 새긴다. 그런데 한국말에서 낳다는 주로 어떤 것을 낳는 과정을 뜻하는 반면에 중국말에서 산(産)은 주로 낳은 것의 결과로서 있게 된 것을 뜻한다. 예컨대 생산(生産)은 생기기 어 낳아진 것을 말하고, 재산(財産)은 낳아진 것으로서 쓰임을 갖는 재물을 말한다.

한국인이 사람이 나서 이제까지 나 있는 것을 두고서 나이라고 말하는 것과 비슷하게 중국인도 일생(一生), 생평(生平), 평생(平生), 생애(生涯)를 나이로 말하는 경우가 있다.

5. 저와 우리

한국인은 나를 두 가지로 나누어서 저 또는 우리로 일컫는다. 저는 낱낱으로서 따로 하는 나를 말하고, 우리는 모두로서 함께 하는 나를 말한다.

한국인은 어떤 때에는 나를 둘로 나누어서 저와 우리로서 갈라서 말하기도 하고, 어떤 때에는 저와 우리를 하나로 묶어서 나로서 어울려서 말하기도 한다. 이런 까닭에 한국인은 마누라를 놓고서 때에 따라서 '제 마누라', '우리 마누라', '내 마누라'라고 말한다.

한국인 가운데 어떤 이는 우리 마누라가 우리들의 마누라를 가리키는 것으로 보아서 나의

마누라를 우리 마누라라고 말하는 것이 틀렸다고 주장한다. 그들은 한국말의 우리를 영국말의 we와 같게 여겨서, 우리 마누라를 our wives로 풀이하기 때문에 그런 생각을 한다. 영국말에서 our wives는 우리들의 마누라들로서 한국인이 말하는 나의 마누라가 아니다. 한국인이 말하는 우리 마누라는 my wife를 가리킨다. 한국말의 우리와 영국말의 we가 어떤 점에서 같고 다른지 제대로 살펴보지 않으면, 앞선 것처럼 이상한 주장을 펼치는 일이 일어나게 된다.

한국말에서 우리는 나와 남이 임자로서 함께 하는 것을 말한다. 나와 남은 우리가 됨으로써 나와 남을 넘어서 하나의 모두를 이룬다. 그런데 한국인이 우리 마누라, 우리 가족, 우리 학교, 우리 이웃, 우리 나라, 우리 세상 따위로 말하는 우리에는 몇 개의 갈래가 있다. 우리의 갈래를 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 우리① : 따로하는 우리

한국인은 나와 남이 저마다 따로 하는 바탕 위에, 어떤 뜻도 같이 하지 않은 상태에서 그냥 함께 하고 있는 우리를 말하는 경우가 있다. 예컨대 한국인이 '우리 고장', '우리 세상'이라고 말할 때, 우리는 아무런 뜻도 같이 하지 않은 상태에서 나와 남이 시간과 장소를 함께 하는 정도로 매우 느슨하게 엮여 있다. 이러한 우리는 같은 고장이나 같은 세상을 바탕으로 우리를 이루고 있지만, 뜻에서는 저마다 따로 하는 남남의 상태를 크게 벗어나지 못한다.

둘째, 우리② : 같이 하는 우리

한국인은 나와 남이 저마다 따로 하는 바탕 위에, 어떤 뜻을 같이 하는 상태로서 함께 하고 있는 우리를 말하는 경우가 있다. 예컨대 한국인이 '우리 사회', '우리 나라'라고 말할 때, 우리는 나와 남이 사회적으로 또는 국가적으로 뜻을 같이 하는 관계로 묶여 있다. 이러한 우리에서 나와 남은 뜻을 같이 하는 만큼 책임을 지는 동시에 권리를 갖는다. 나와 남은 주어진 책임을 지지 않거나, 권리가 아닌 것을 가지려고 하면 비난이나 처벌을 받는다.

셋째, 우리③ : 달힌 우리

한국인은 나와 남이 이쪽과 저쪽으로 함께 어울려서 하나의 모두를 이루고 있는 우리를 말하는 경우가 있다. 예컨대 한국인이 '우리 남편', '우리 가족'이라고 말할 때, 우리는 나와 남이 저마다 따로 하는 것을 넘어서 이쪽과 저쪽으로 함께 어울려 있는 것으로서, 하나의 모두를 이루고 있다. 이러한 우리에서 나와 남은 모든 것을 우리라는 바탕 위에서 하게 된다. 나와 남은 책임을 지는 일과 권리를 갖는 일을 우리로서 모두 함께 한다. 나와 남이 우리로서 모두 함께 하기 때문에 상황에 따라서 이쪽 또는 저쪽이 더할 수도 있고, 덜할 수도 있다. 이러한 우리에

서 나와 남은 우리를 위해서 하지 않을 때 비난이나 처벌을 받는다.

우리③이 가리키는 우리는 나와 남이 오로지 우리끼리만 함께 하는 닫힌 우리를 말한다. 남편과 아내가 오로지 우리끼리만 하는 까닭에 서로 '우리 남편', '우리 아내'라고 부를 수 있다. 이러한 우리는 안으로 닫혀 있는 까닭에 우리의 밖에 있는 남을 단순한 대상으로 여기기 쉽다. 예컨대 한국인이 '우리 자식만을 위해서', '우리 가족만을 위해서', '우리 회사만을 위해서' 남을 생각하지 않고 저들끼리만 하고자 하는 것은 우리③에 볼 수 있는 닫힌 우리이다.

넷째, 우리④ : 열린 우리

한국인은 나와 남이 이쪽과 저쪽으로 함께 어울려서 하나의 모두를 이룬 가운데 우리의 밖에 남아 있는 나머지 것들과 다시 함께 하려고 하는 우리를 말하는 경우가 있다. 예컨대 한국인이 '모든 우리', '우리 모두 다함께'라고 말할 때, 우리는 나와 남이 우리로서 함께 하나로 어울리는 것에 머물지 않고 우리의 밖에 있는 나머지 것들과 다시 함께 어울리는 것을 말한다. 이러한 우리는 동심원을 그리면서 계속 밖으로 커져나가는 열린 우리이다. 열린 우리에서 나와 남은 우리의 안에 있는 것을 고루고루 하고, 우리의 밖에 있는 것을 두루두루 하려고 한다. 열린 우리는 고루고루와 두루두루를 통해서 우주의 끝까지 뻗어나갈 수도 있다.

한국인은 저마다 따로 하는 나와 남이 함께 어울려 하나의 우리를 이루어 살아가는 것을 당연하게 여긴다. 이 때문에 한국인은 모든 것을 하나인 우리에게 담아서 우리 마누라, 우리 남편, 우리 자식, 우리 가족, 우리 학교, 우리 고장, 우리 회사, 우리 나라, 우리 세상 따위로 말한다.

나와 남이 함께 어울려 하나의 우리를 만드는 까닭에 나와 남이 달라지면 우리 또한 달라진다. 한국인은 달라지는 우리에게 맞추어 나와 남의 지위를 끊임없이 바꾸어나간다. 이 때문에 한국인은 내가 그에게 말한 것을 두고서도 우리를 이루고 있는 임자의 지위에 따라서 말을 달리한다. 예컨대 한국인은 '나는 그에게 말했다', '나는 그분께 말했다', '나는 그분께 말씀을 드렸다', '제가 그분께 말씀을 드렸다', '제가 그분께 말씀을 올렸다.' 따위로 말을 달리한다.

한국인은 어울림에 바탕을 둔 우리 속에서 나와 남의 지위를 계속 바꾸어 가기 때문에 나를 고정된 것이 아니라 유동적인 것으로 본다. 이 때문에 한국인에게 나는 끊임없이 일어나는 존재로서 매우 역동적이다. 한국인은 이러한 역동성이 줄게 되면 처지고 가라앉아 우울에 빠진다.

한국인은 나와 남이 우리를 이루고 있을 때, 내가 남을 나보다 더 살뜰하게 여길 때, 남을 남으로 높여서 부른다. 한국인이 부모님, 형님, 아우님, 아주버님, 아주머님, 도련님, 선생님, 사장님, 회장님 따위로 부르는 남이 바로 그것이다.

내가 남을 님으로 끌어 올려서 우리로서 함께 어울리게 되면, 나는 님이 갖고 있는 고움과 미움을 함께 받아들여야 한다. 나는 고운 것과 미운 것을 함께 정으로 받아들임으로써 님을 기리고 받들 수 있다. 이것이 바로 고운정과 미운정이다. 나에게 님은 좋아도 님이고 나빠도 님이며, 즐거워도 님이고 괴로워도 님이다. 김소월은 이러한 님을 <진달래꽃>에서 '나 보기가 역겨워 가실 때에는, 말없이 고이 보내드리오리다. 영변에 약산 진달래꽃, 아름 따다 가실 길에 뿌리오리다. 가시는 걸음걸음 놓인 그 꽃을, 사뿐이 즈려뚫고 가시옵소서. 나 보기가 역겨워 가실 때에는, 죽어도 아니 눈물 흘리오리다'라고 읊고 있다. 내가 님을 기리고 받들어 우리로서 함께 어울리는 일은 나를 더욱 큰 나로 만들어나가는 지름길이다.

영국인과 우리

영국인은 저마다 따로 하는 낱낱의 나를 매우 중요하게 여긴다. 영국인은 저마다 따로 하는 셀프(self)나 에고(ego)에 바탕을 둔 개인주의(Individualism)를 터전으로 삼아 낱낱의 나를 실현하려고 한다. 영국인은 저마다 따로 하는 낱낱의 나가 이루고자 하는 것을 최대한으로 많이 이룰 수 있도록 자유(freedom), 평등(equality), 권리(right), 의무(duty) 따위를 엄격히 규정하려고 한다.

영국인은 필요가 있을 때에만 저마다 따로 하는 낱낱의 나를 한 개의 모두로 만들려고 한다. 이들은 저마다 따로 하는 낱낱의 나를 한 개의 모두로 묶기 위한 필요와 방법을 명확히 해야 한다. 영국인은 이러한 것을 자유, 계약, 권리, 권한, 책임, 의무 따위로 분명히 하려고 한다.

영국인이 저마다 따로 하는 낱낱의 나를 나의 바탕으로 삼는 까닭에 일인칭 대명사인 I의 복수형으로서 말하는 We는 나와 같은 것으로 이루어진 나들을 뜻한다. 이런 까닭에 영국인이 말하는 we는 한국인이 말하는 우리①과 우리②에 가깝다.

영국인이 'We had a copious rainfall this summer(금년 여름에는 비가 많았다)'라고 말할 때 we는 그냥 함께 하는 우리로서 우리①에 가깝다. 영국인이 'We are brothers of same blood(우리는 핏줄을 나눈 형제이다)', 'We should take more care of our historic buildings(우리는 우리의 역사적 건물을 더욱 잘 보살펴야 한다)'라고 말할 때 we는 뜻을 함께 하는 우리로서 우리②에 가깝다. 영국인이 'We are brothers of same blood'라고 말할 때에도 we는 저마다 따로 하는 형제들이 하나의 핏줄임을 말한다. I의 복수형인 we, Be의 복수형인 are, brother의 복수형인 brothers가 그것을 말해주고 있다.

영국인이 아무리 개인주의를 중요하게 여긴다 하더라도, 실제의 삶에서는 한국인이 말하는 우리③과 우리④가 있을 수밖에 없다. 사람이 함께 어울려 살아가는 일은 어디서건 비슷한 바탕에서 이루어지기 때문이다. 이런 경우에 영국인은 우리③과 우리④를 우리②에 담아서 포괄적으로 말한다. 이런 까닭에 we는 매우 넓은 뜻을 담고 있어서 문장을 잘 따져봐야 그 뜻을 제대로 알 수 있다.

중국인과 우리

중국인은 저마다 따로 하는 낱낱의 나를 매우 중요하게 생각한다. 중국인은 낱낱의 나를 확실히 지키려고 한다. 중국인이 낱낱의 나를 서로 잘 지킬 수 있도록 하는 수단이 예(禮), 예의(禮義), 예의(禮儀), 예절(禮節) 따위이다. 반면에 한국인은 나와 남이 가까워지면 예의나 예절을 허물이 없는 상태로 나아가려고 한다.

중국인은 저마다 따로 하는 낱낱의 나를 그대로 두면 다툼과 싸움이 일어난다고 생각하여 반드시 한 개의 모두를 만들려고 한다. 저마다 따로 하는 낱낱의 나를 한 개의 모두로 만들기 위해서 음양(陰陽), 태극(太極), 동포(同胞), 대동(大同), 천하(天下) 따위를 강조하는 것이 중국인의 집단주의이다. 중국인은 오랫동안 하늘 아래에 있는 모든 것을 하나로 묶는 사람을 뜻하는 천자(天子)를 받들어 왔다. 천자는 하늘의 아들로서 정치와 교화를 통해서 세상을 하나로 만드는 구실을 한다.

중국인의 집단주의는 내가 남을 나에게 담아서 나와 남을 하나처럼 만드는 것을 말한다. 이런 까닭에 중국인은 세상의 모든 것을 아(我-나)에 담아서 아처(我妻-내 처), 아가(我家-내 집), 아학교(我學校-내 학교), 아공사(我公司-내 회사), 아국(我國-내 나라), 아세계(我世界-내 세상) 따위로 말한다. 중국인은 영국인이 we에 담아서 말하는 것조차 아(我)에 담아서 말하려고 한다.

중국인은 세상의 모든 사람을 나와 같게 만들어서 나를 벗어나지 못하게 하려는 욕망이 매우 강하다. 중국인이 말하는 중심(中心), 중화(中和), 중용(中庸), 중화(中華), 중국(中國), 천하(天下), 천자(天子), 일통(一統), 대동(大同), 물아일체(物我一體)와 같은 것은 모두 이러한 욕망을 바탕에 깔고 있다. 이러한 욕망에 기대어 중국인은 세계에서 가장 오래되고 가장 강력한 제국을 이루어왔다.

중국인은 세상의 모든 사람을 나와 같게 만들기 위해서 먼저 몸과 마음을 같고 닦아서 나를 좋은 사람으로 만들어야 한다고 보았다. 내가 좋은 사람이 되어야, 나와 같아진 사람들도 좋은

사람이 될 수 있다고 보았다. 내가 나쁜 사람인 경우에는 나와 같아진 사람들도 나쁜 사람이 된다. 이런 까닭에 중국인은 나의 몸과 마음을 같고 닦는 일을 매우 강조해왔다. 이러한 바탕에서 나온 것이 바로 중국인이 말하는 '나를 닦아서 남을 평안케 하는 일(修己以安人)'이나, '나를 닦아서 남을 다스리는 일(修己治人)'이나 '나를 닦아서 가정을 다스리고 나라를 다스리고 천하를 평안하게 하는 일(修身齊家治國平天下)'이다.

중국인이 말하는 아문(我們)은 나와 같은 것들로 이루어진 나들을 뜻한다. 아문(我們)은 나와 같은 사람이기는 하지만, 아직 나와 함께 하나가 되지 못한 상태에 있는 사람을 말한다. 이 때문에 중국인이 말하는 아문(我們)은 한국인이 말하는 그냥 함께 하는 사람으로서 우리①에 가깝다.

사람[人]과 말[言]

—최현배의 ‘우리말 존중의 뜻’중에서—



이 글은 국학 선열인 외솔 최현배의 『우리 말 존중의 뜻』에 실려 있는 글이다. 국어정화를 주장하면서 일본어의 찌꺼기를 몰아내는 등, ‘우리말 도로 찾기 운동’을 전개하였는데 있어, 이론적인 근거가 이 책에 나타나 있다.(편집자주)

1. 말의 뜻

말이란 무엇인가? 사람에게 있어서 말이 가지고 있는 뜻이 무엇인가? 먼저 한 보기를 들어 풀이하겠다. 젊은 어머니가 아기를 낳은 뒤에, 가장 먼저 주는 것은 먹물 젓이다. 젓은 그 아기의 동물적 생명을 유지하기에 가장 필요한 것이기 때문이다. 그와 동시에 그 어머니는 그 아기에게 ‘말’을 준다. 그 갓난아이가 아직 소리조차 들을 능력이 없으니, 능히 말을 알아들을 리가 만무하지마는, 그 아기를 한없이 사랑하는 어머니는, 그 말듣는 능력 없음을 뻔히 알면서도 조금도 서슴지 않고 열심히 말을 주기

를 일삼는다. “오야, 오야 울지마라. 자장 자장 우리 아가. 젓 먹어 젓 먹어 울지말고 젓을 먹어” 이와 같은 말을 열심히 들리기를 한 해쯤 하고 나면, 어느 사이에 갓난아이는 그만 그 말을 알아듣게 된다. 그래서 온 식구들이 둘러 앉아 갓난아이를 보고 즐길 적에, 한 사람이 그 애더러 극히 간단한 행동을 시키면 그 애가 말을 알아듣고 그 말의 시키는 대로 움직인다. 이것을 앗아 본 할머니는 기쁜 마음으로 “인제는 강아지보다 낫다”고 한다.

대체 이 “강아지보다 낫다”의 뜻이 무엇일까? 또, 그렇게도 할머니 뿐 아니라 온 식구들이 기뻐하여 마지아니하는 뜻이 무엇일까? 어머니가 가지 낳아 놓은 아기는 순

연히 자연의 존재이라, 이를 그대로 내버려 둘 것 같으면, 그만 사람이 되지 못하고 말는지 모른다. 이에 그 어머니는 제가 낳아 놓은 이 사랑스런 아기가 단순한 자연적 존재가 되지 말고 문화적 존재가 되기를 바라는 간절한 마음에서 그 아기에게 베풀어 주는 것이 '말'이다. 아무 것도 알아듣는 능력이 없음에도 매하지 않고 연방 달아서 따뜻한 '말'을 하여 들려주는 것은 다름이 아니라 다름이 아니라 곧 그 갓난아기가 자연의 세계에 그쳐 있지 말고, 문화의 세계로 넘어오라고 부르는 것이다. 그리하여, 그 아기가 드디어 그 말을 알아듣고 그 말대로 행동하게 된 것은 곧 자연의 세계에서 문화의 세계로 넘어온 것을 뜻함이 되는 것이다.

그러면, 사람의 말을 알아들음이 문화의 세계로 넘어옴이 된다 함은 대체 무슨 뜻일까? 첫째, 문화란 어떠한 것인가? 문화는 독일 말 Kultur의 번짐(翻譯)인데, Kultur는 라틴말 Kultus에서 온 것이며 Kultus는 논밭을 가다름(耕治)을 뜻한다. 바깥 자연(외부자연)의 황무지를 갈아서 오곡이 열음 맺는 양전 옥토가 되게 하며, 또는 아낙 자연(내부자연)의 마음밭(心田)을 갈아서 이상의 열매가 맺도록 하는 것이 한가지로 Kultur가 되는 것이다. 그런데, 동물은 자연 그대로 살음을 일삼음(경영함)으로 만족하기 때문에, 그 살음에는 문화라는 것이 생겨나지 아니하지만 사람은 자연의 주어진 것대로 만족하지 아니하고 그것에다가 제 생각을 따라 여러 가지로 가공을 하여 여러 가지의 무늬(문채)를 놓으며, 여러 가지의 열매를 맺게 하나니 이러한 활동이 곧 문화

이다. 그러한 가다름(耕理하는) 활동의 열매도 문화라 하기는 하지마는 문화의 본뜻은 그 열매보다도 그 활동을 주장으로 가리키는 것이다. 이에 대하여, 문명(Civilization)이란 말은 그 열매 곧 사회의 문물제도를 가리킨다. 그래서 프랑스 사람이 Civilization(문명)을 많이 씀에 대하여 독일 사람들은 즐겨서 Kultur(문화)란 말을 많이 쓴다. 하여튼, 문화란 것은 자연의 발을 갈아서 사람의 이상(理想)의 씨를 심어 가꾸는 일을 이룸이다.

동물은 자연적 존재임에 대하여, 사람은 문화적 존재이다. 자연의 아들로 이 세상에 태어난 사람의 새끼가 자연을 뛰어넘어 문화의 세계로 들어가는 첫걸음이 곧 '말'을 배우는 일이다. 사람은 자연의 아들로서는 저 다른 동물과 마찬가지로 말을 가지지 아니한 것이로되 문화적 활동의 첫걸음이 말을 배워 얻는 것이다. 말은 자연의 아들 사람의 마음에 처음으로 심는 문화의 씨인 것이다.

동물은 자연적 존재임에 대하여, 사람은 문화적 존재이다. 자연의 아들로 이 세상에

태어난 사람의 새끼가 자연을 뛰어넘어 문화의 세계로 들어가는 첫걸음이 곧 ‘말’을 배우는 일이다. 사람은 자연의 아들로서는 저 다른 동물과 마찬가지로 말을 가지지 아니한 것이로되 문화적 활동의 첫걸음이 말을 배워 얻는 것이다. 말은 자연의 아들 사람의 마음에 처음으로 심는 문화의 씨인 것이다. 사람은 이 ‘말’을 깨쳐 가짐으로 말미암아 온갖 문화의 활동이 가능하게 되는 것이다. 이제 갓난아이가 이 ‘말’을 알아듣게 되었다는 것은 곧 장래에 높은 문화의 창조라, 주인공이 될 기초를 얻은 것을 보임이니 그를 낳은 어머니, 그를 사랑하는 할머니의 기뻐함이 또한 마땅한 것일 수밖에 없다.

... ..

2. 말의 노릇(기능)

말은 사람의 생각과 느낌을 나타내어 남에게 전달하는 것이라 한다. 소리말은 소리로서, 글자말은 글자로서 생각과 느낌을 담은 그릇을 삼아 이것을 다른 사람에게 전해 준다고 생각한다. 옳은 생각이다. 그러나 그 뿐일까?

확실히 사람의 생각과 느낌은 말을 떠나서 말과 따로 있는 것이다. 이 따로 있는 생각과 느낌을 담아 나르는 데에만 ‘말’의 노릇이 있을 뿐이라면 ‘말’은 사람에게 그다지 중요한 고등의 작용을 할 수가 없을 것이다. 깊이 살펴보건대 말의 노릇은 그 뿐이 아니다. 말은 이미 따로 있는 생각과 느낌을 담아 나르는 그릇일 뿐만 아니라 생각

과 느낌 그것을 만들어내는 연장이기도 하다. 비겨 말하자면 말은 기차와 같다. 기차가 어떤 곳의 물산을 실어 나르는 일을 함은 명백한 사실이다.

그러나 다시 더 살펴보면, 기차는 그곳의 물산을 자꾸자꾸 더 많이 만들어 내는 일을 한다. 물산이 있는 곳에 기차가 놓이고 기차가 놓인 곳에 물산이 더욱 많이 산출된다. 이와 같이 말도 사람의 생각과 느낌을 담아 나름으로써 그 생각과 느낌의 산출이 더욱 많아짐도 사실이다. 그러나, 말이 생각과 느낌을 만들어낸다는 월(명제)의 뜻하는 바는 다만 이에 그치는 것이 아니다. 말은 끝없는 생각과 느낌을 나타냄으로 말미암아, 그 끝없는 생각과 느낌을 끝있게 만들며 이 끝있게 만듦으로 말미암아 더욱 더욱 생각과 느낌의 발전을 생생하게 또 확실하게, 따라 쉽게 하는 가속도적 작용을 하는 것이다. 보기를 들어 풀이하리라.

계적으로 있는 것은 다 날

이성이란 동물적 본능대로만 행동하지 아니하고 전후를 가리고
경중을 분간하는 사려 분별의 슬기를 이룸이니 이러한 것이라 생각하
기(思考)는 말을 말미암음으로 해서 비로소 가능한 것이다.

날의 특성의 물건이요, 개념에 해당하는 것은 없다. 이를테면, 실제로 있는 것은 김 아무개 박 아무개 들이며 남자이거나 여자이며, 늙은이 젊이 어린이들이며, 잘난이 못난이 보통이들이며, 키 큰이 키 작은이들이요 그저 단순히 사람이란 일반스런 존재는 도무지 없다. 그렇지만 사람은 이러한 각종 특징의 사람에서 그 공통의 요소를 뽑아내어(추출, 추상) 일종의 개념을 만들어 가지고 있다. 그러나 다만 이러한 개념만 가지고 있고 그에 해당하는 ‘말’을 붙여 놓지 아니하였다면, 그 개념은 심히 모호하여 그만 사라지기 쉬울 것이며, 설령 사라지지 아니한다 하더라도 그것을 얼른 잡아쥐기 어려워서 그것을 자유롭게 다루지 못하게 되어 드디어 그 개념의 발전 및 그 개념으로 말미암은 생각하는 발전을 보기 어려울 것이다. 그런데, 이제 그러한 따위의 개념에다가 ‘사람’ ‘소’ ‘말’ 따위의 ‘말’을 붙여 놓을 것 같으면, 그리하여 이 말이 일반적으로 한 번 이해되어 놓고 보면 마치 그러한 개념에 해당하는 실물-이를테면 남자도 아니요 여자도 아니며, 늙은이도 젊은이도 어린이도 아니며, 잘난이도 보통이도 못난이도 아닌, 다만 필요한 요소만 가지고 있는 사람이 실제로 있는 것처럼 되어 ‘사람’ ‘소’란 말이 완전히 비실제적인 개념 그것에 대신하여 옛날 이상주의 철학의 시조 플라톤이 현실의 세계에는 다만 낱것(個物)만이 있고, 개념에 해당하는 것은 저 이데아의 세계에만 있다고 한 그 판 세계의 존재인 이데아를 이 세상에 실현시킴이나 다름없게 되었다. 말을 붙임으로 말미암아 개념의 실제화

를 하고 나서는, 사람은 모두 개념을 똑똑하게 또 확실하게 용이하게 들을 수 있고, 볼 수도 있어 그것은 다루기에 한없는 편리를 얻었다. 모든 개념은 마음대로 다루는 편리를 얻음으로써 사람의 생각하기(사고)는 쉽고 빠르게 발전하여 나아갈 수 있게 되었다. 과학상의 새념을 나타내는 갈말(술어)-지름(직경), 원주율, 비중(比重) 따위의 말이 얼마나 그 과학적 생각하기의 발전을 편리하게 하였는가를 반성할 것 같으면 이상의 사리를 밝게 깨달을 것이다. 이는 마치 저 수학에서 여러 가지의 기호- $(A+B)(A-B)=A^2-B^2$ -를 사용함으로써 말미암아 그 수학적 생각하기가 매우 용이하게, 또 빨리 피어나감을 생각하면 환히 깨칠 이치이다. 이를 짧게 말하면 ‘말’은 사람의 생각을 담는 그릇인 동시에 또 생각을 만들어 내는 연장이다. 말과 생각하기와의 관계가 이렇듯 긴밀하여 보통으로는 말하는 일과 생각하는 일과는 항상 병행하고 있으므로 두 가지는 한 가지의 일같이 되어 있다. 말 아니고는 생각하지 못하며, 생각 아니고는 말하지 못한다 하여도 거의 과언이 아니라 할 만하다. ‘사람은 생각하는 동물이다’하는 말이 있거니와, 이는 ‘사람은 말하는 동물이다’고 하는 말과 표리의 관계를 가진 표현이다. 또 ‘사람은 이성적 동물이다’고 하는 말이 있거니와 이도 또한 ‘사람은 말하는 동물이다’고 하는 말과 한 가지의 뜻을 가지는 것이다. 이성이란 동물적 본능대로만 행동하지 아니하고 전후를 가르고 경중을 분간하는 사려 분별의 슬기를 이룸이니 이러한 생각하기(思考)는 말을 말미암음으로

해서 비로소 가능한 것이다. 이성과 말과는 거의 한몸뚱말(동체이어)의 것이다. 저 서양 말 로고스는 사실로 이성을 뜻하기도 하고, 또 말을 뜻하기도 한다. 성경에 “태초에 말(로고스)이 있으니, 말은 곧 하느님이시라” 하였다. 로고스는 말이요, 이성이요, 우주의 법칙이요, 하느님이다. 사람이 말을 가지고 있다 함은 곧 이성을 가지고 있으며 하느님의 도리를 갈라 가지고 있음을 뜻한다.

말은 이와 같이 개인에 있어서 그 이성적 발전에 중요한 구실을 할 뿐 아니라 사회에 있어서도 문화의 발전에 막대한 구실을 하고 있다. 각 개인이 다만 제 홀로의 안에 갇혀 있지 아니하고 널리 남의 경험을 나의 경험으로 삼으며, 남의 지식을 나의 지식으로 삼아 세로는 고금의 지식을 한 몸에 거두어 가지며, 가로는 세계의 경험을 나의 한 몸에 모아 가질 수 있게 된다. 이리하여 한 사람의 하루의 생활이 넉넉히 역만 사람의 천 년의 생활을 겸하게 되어 그 지식의 진보와 경험의 발전이 말할 수 없이 용이하게 된다. 오늘날의 인류 사회의 모든 학문의 진보와 문화의 발달은 다 소리말과 글자말의 소치인 것이다. 그러므로 사람에게서 소리말, 글자말을 빼앗는다는 것은 곧 그 사람의 고귀한 성능의 발전의 기초를 빼앗는 것이 되는 것이요, 이와 반대로 사람에게 좋은 소리말과 글자말을 준다는 것은 그 사람의 높은 발전과 큰 행복의 터전을 마련함이 되는 것이다. 이제 어떤 겨레가 있어 제가 가지고 있는 좋은 소리말과 글자말을 천시하여 버리고 부질없이 남이 가지고 있는 변변치도 못한 소리말과 글자말을

배우기에만 힘과 때를 허비한다면 이는 사람이 제 성한 다리를 베어 버리고서 남의 병든 다리를 달아붙이고자 함과 무엇이 다를 것인가? 설령 그 붙이기에 성공하였다 하더라도, 그러한 가다리(義足)로써 능히 제 다리 가진 사람들로 더불어 경쟁 마당에서 승리를 얻을 수 있을가보나?

김교헌 민족사학의 의의(3)

-『檀祖事攷』를 중심으로-

김동환[(사)국학연구소연구원]

(3) 『단조사고』의 의의

현존하는 사서 가운데 단군 관련 기록으로 가장 오래된 것은 2종류의『삼성기(三聖記)』라 할 수 있다. 신라의 승려인 안함로(安含老)가 찬한 것과 행적이 불명확한 원동중(元董仲)이 찬한 것이라 전한다. 그리고 고려말 비슷한 시기에 나타난 일연(一然:1206-1289)의 『삼국유사』와 이승휴(李承休:1224-1300)의 『제왕운기』가 등장하면서, 한국사의 출발점으로서의 단군이라는 이미지와 한민족 시조로서의 단군의 의미가 확립되었다.

이보다 조금 늦은 시기에 만들어진 것으로 알려진 『단군세기(檀君世紀)』는, 단군 관련 기록으로는 중요한 전거로서 1세 단군왕검으로부터 47세 단군 고열가까지 2096년 동안의 일들을 편년체의 형식으로 기록하고 있는 책이다. 이 책의 저자는 행촌(杏村) 이암(李崐:1297-1364)으로 알려져

있는데, 이암은 충선왕 때 도관정랑(都官正郎)을 역임했고 충혜왕 때에는 밀직대언겸 감찰집의(密直代言兼監察執義)을 지냈으며 공민왕 때에는 문하시중까지도 올랐던 인물이다. 특히 이암은 단군의 역사적 기록뿐만 아니라 『태백진훈(太白眞訓)』이라고 하는 단군신앙과 관련된 교리서도 남겼다.¹⁾

조선조 숙종조인 1675년에 만들어졌다는 『규원사화(揆園史話)』 역시 단군과 관련된 중요한 기록들을 보여주는 책이다. 현존하는 조선조의 기록 중 단군에 관한 체계적인 내용을 편년체의 형식으로 묶어 놓은 유일한 기록이기 때문이다. 북애자(北崖子)의 저술로 알려진 이 책에서는 「단군기(檀君記)」라는 부분을 통하여 1세 단군왕검으로부터 47세 단군고열가까지의 행적을 소상하게 보여주고 있다. 특히 『규원사화』에서는 단군신앙의 원류인 신교(神敎)의 기원과 흐름을 잘 보여준다는 점에서도 의미가 있다. 다만 위의 『삼국유사』나 『제왕운기』를 제외한 『삼성기』, 『단군세기』, 『규원사화』등이 자료로서의 신뢰성으로 인해 적극적으로 활용되지 못하고 있다는 점이 아쉬울 뿐이다.

한편 양란(兩亂) 이후 조선왕조의 지도

1) 박종혁, 『해학 이기의 사상과 문학』, 아세아문화사, 1995, p.106.

이념이었던 성리학의 한계가 노정되고 화이론적(華夷論的) 세계관에 대한 근본적인 반성이 일면서, 단군의식에 대한 강조가 새롭게 부각되었다. 단군의식에 대한 강조가 기존의 정치세력에서 소외되었던 소론(小論).남인(南人) 계열의 지식인들이나, 성리학적 사상적 경험을 달리하는 도가적(道家的) 지식인들에 의해 나타났다는 점이 주목을 끈다.²⁾

특히 미수(眉叟) 허목(許穆:1595-1682)은 『동사(東事)』라는 저술을 통하여, 종래 기자중심의 역사인식을 단군중심의 역사인식으로 바꾸어 놓았고, 단군→부여→고구려로 이어지는 대륙적 역사인식의 틀을 주장하기도 했다.³⁾ 허목의 이러한 역사인식은 후일 성호학파(星湖學派)를 중심으로 한 남인계열의 실학자들과 근대민족주의 역사학자들에게도 많은 영향을 끼치게 된다.

서인계(西人係)의 유력한 가문 출신인 홍만종(洪萬宗:1643-1725) 역시 사상적 측면에서의 단군문화 창도를 적극적으로 주창한 인물이었다. 그는 『동국역대총목(東國歷代總目)』이란 저술을 통해 단군과 기자를 외기(外紀)로 처리한 『동국통감(東國通

鑑)』을 비판하면서, 단군조선을 정통국가로 규정하고 단군문화를 복원하려는 적극적인 의지를 드러냈다. 그는 조선 단학(丹學)의 연원을 중국의 전진교(全眞敎)에서 찾고자 했던 한무외(韓無畏)의 『해동전도록(海東傳道錄)』에 대항하여, 조선 단학파(丹學派)의 연원이 단군에서 출발한다는 『해동이적(海東異蹟)』을 저술하기도 했다.

18세기 들어 단군의 존재를 강렬하게 부각시킨 인물로 수산(修山) 이종휘(李種徽:1731-1797)를 꼽을 수 있다. 이종휘는 『동사(東史)』라는 저술을 통해 단군을 본기(本紀)에 수록하면서, 단군을 중국황제와 대등하게 다루었던 것이다. 특히 그는 우리 민족 고대 신교(神敎)의 근원을 단군에서 찾은 인물로, 마니산 제천.태백산의 단군사(檀君祠), 기자의 교신명(交神明), 부여의 곤연사(鯤淵祀), 고구려의 태후묘(太后廟).동명.동명묘(東明廟).수신사(隧神祀).선인(仙人), 신라의 신산신앙(神山信仰) 등이 모두 단군의 신교를 계승한 것이라 했다.⁴⁾

또한 19세기 말에는 한국 무속(巫俗)의 기원까지도 단군에서 찾으려는 기록이 나타나는데, 1885년 필사본으로 나온 『무당내력(巫堂來歷)』(서울대학교 규장각 소장)이 그것이다.⁵⁾ 후대의 위작(僞作)으로도 알

2) 서영대, 「단군관계 문헌자료 연구」 『檀君-그 이해와 자료』, 서울대출판부, 1994, pp.77-78참조.

3) 허목, 『眉叟記言』卷32「東事」‘檀君世家’. (민족문화추진회편, 『한국문집총간』98, 1992, p.179.)

4) 李種徽, 『修山集』卷12「神事誌」, 경문사, 1976, pp.264-267참조.

려진『무당내력』에서는, 한국 무속의 기원이 단군신인(檀君神人)의 신교에서 유래한다고 주장했는데, 이것은 조선 말기의 민간 무속신앙 속에도 단군신앙이 급속히 고조되고 있음을 보여주는 것이기도 하다.⁶⁾

20세기에 들어서면서 단군에 대한 인식은 더욱 확산되었다. 이러한 열기의 발판에는 1896년에 설립된 독립협회의 기관지 역할을 한 『독립신문』과 『황성신문』의 역할 뿐만 아니라, 1906년에 결성된 서우학회(西友學會·후일 西北學會로 개편)의 활동과 더불어 『대한매일신보』라는 매체가 큰 기여를 하였다. 1905년 정교(鄭喬)와 최경환(崔慶煥)이 편찬한 『대동역사(大東歷史)』에서는 단군조선을 서술함에 있어, 우리 민족이 단군시대부터 문물제도와 문화를 갖춘 민족이었음을 강조하기도 했다.

특히 『단조사고』저술에 참여한 유근이 원영의(元泳義)와 함께 편찬하고 장지연이 교열한 『신정동국역사(新訂東國歷史)』에서는 ‘조선’이라는 국호의 의미를 설명한 후, 「단군조선기(檀君朝鮮紀)」를 맨 앞에 실고 있음이 주목된다. 여기서는 개국기원을 시작으로 단군 탄생으로부터 도읍과 국호를

정하는 과정을 서술했을 뿐만 아니라, 문물제도를 비로소 세웠음을 설명하고 있다. 또한 마니산 제천단과 삼랑성(三郎城)의 연유를 서술함과 아울러, 태자 부루의 도산회의(塗山會議)에 대해서도 언급했으며, 구월산 당장경(唐藏京)으로 도읍을 옮긴 과정까지도 말하고 있다. 더욱이 단군의 부인인 비서갑뿐만 아니라, 구월산 삼성사와 평양의 단군릉·승령전에 대해서도 기술하고 있음이 주목된다.⁷⁾ 이것은 『단조사고』주론(主論)에 나타나는 단군문화의 증거와 많은 부분 일치하기 때문이다.

이러한 단군에 대한 열기는 1909년 대종교가 성립되면서 최고조를 맞게 된다. 대종교에 있어서의 단군이라는 존재는 국조이며 시조인 동시에 창교주라는 의미를 동시에 갖고 있었다. 대종교적 역사관이 정신사관적(精神史觀的)인 요소의 강조와 대륙사관적(大陸史觀的)인 측면의 부각, 그리고 문화사관적(文化史觀的)인 방향이 중시되었던 것도 이러한 측면과 밀접한 것이었다.

정신사관적인 측면에서 우리나라 사학사의 흐름을 유교사학·불교사학 그리고 도가사학(道家史學)의 흐름으로 이해해 볼 때,⁸⁾

5) 근자에 들어, 『무당내력』이 20세기에 들어만 들어졌다는 주장이 제기되고 있다.

6) 佐佐充昭, 『한말 일제시대 단군신앙 운동의 전개-大倭敎.檀君敎의 활동을 중심으로-』, 서울대학교박사학위논문, 2003, p.22.

7) 柳瑾.元泳義, 『新訂東國歷史』, 徽文義塾印刷部, 1906, pp.1-2.

8) 한영우, 「17세기 반존화적 도가사학의 성장」 『韓國의 歷史認識(上)』, 창작과 비평사, 1976.

과거 유교와 불교중심으로 흘러 내려오는 역사인식을 도가(道家) 또는 신교(神敎), 즉 단군중심의 역사인식으로 바꾸는 것을 의미하는 것이다. 또 대륙사관적인 방향에서 살펴볼 때, 그 동안 반도중심적, 즉 신라·고려·조선으로 이어지는 역사인식을 고조선·부여·고구려·발해·요·금·청 등의 대륙중심의 인식으로 확산시켜 가는 것을 말하는 것이다. 그리고 문화사관적인 입장에서 본다면, 외래사조에 침체되고 와해된 우리 고유문화, 즉 신교문화(神敎文化)를 복원하고 그것에 정체성(正體性)을 부여하는 작업과도 일치하는 작업이었다.

이러한 요소들의 강조는 당연히 민족적 성향을 강하게 나타내며 타율성(他律性)·정체성(停滯性)·반도사관(半島史觀)으로 위장된 일제 식민지학에 대항하는 민족주의사학을 성숙시켰고 나아가 민족적 역사인식의 고취를 통해 항일운동의 중요한 요소로 부각될 수밖에 없었다.

먼저 정신사관적 측면을 분석함에 있어 가장 선행해야 할 부분이 대종교 성립의 종교적 특성을 살펴보는 일이다. 한말 등장하는 여타 종교의 교주들과는 달리, 홍암 나철은 자기역할에서 분명한 차이를 보여주고 있다. 즉 동학의 최수운이 천주(天

主)의 사도(使徒)로 나타나는 것과 증산교의 강일순이 스스로 천제(天帝)요 옥황상제(玉皇上帝)로 등장하는데 비해, 나철은 우리 민족 본래의 하느님 신앙의 창교주(創敎主)인 단군의 종교에 입교하여 일개 교인의 위치로 대종교를 중광(重光: 다시 일으킴)한다는 것이다.⁹⁾

이러한 점은 대종교가 종교적인 의미를 넘어 민족사의 측면에서도 중요한 당위성을 얻게 되는 이유라 할 수 있다. 즉 대종교에서 단군의 의미는 종교적 입장으로 보면 창교주인 동시에 민족사의 관점에서는 국조(國祖)가 되기 때문이다. 그러므로 대종교에서 단군의 위상을 올바르게 세운다는 의미는 종교사와 국사를 동시에 바로 세운다는 뜻과도 일맥하는 것으로, 역사와 문화와 종교가 혼재된 신교사관(神敎史觀) 곧 대종교사관의 본질이 여기에 있다. 우리의 상고사를 밝힌다는 의미와 신교(神敎)의 종교사를 구명한다는 것은 동질성의 연구가 될 수밖에 없다는 것이다. 더욱이 상고 우리 사회의 특징이 교정일치(敎政一致)의 성격을 갖고 있음을 볼 때, 이러한 현상은 자명해진다.

대종교는 출발 당시부터 「단군교포명서(檀君敎佈明書)」를 통하여, 우리의 국조인

p.264참조.

9) 김동환, 「기유중광의 민족사적 의의」『국학연구』제1집, 국학연구소, 1988, 참조.

단군대황조가 대종교의 개창자(開倉者)임을 밝히면서 단군대황조의 종교적 감화가 무릇 동북아 전역에 퍼졌음을 천명하고 있다. 또한 그러한 유속과 가르침이 부여고 구려.백제.발해.신라.고려.조선, 나아가서는 요.금.청까지도 이러한 가르침이 끊이지 않고 연면히 이어졌음을 밝히고 있다.¹⁰⁾ 또한 역대 강역인식에서도 대종교의 경전인 「신사기(神事記)」를 비롯하여 「단군교포명서」, 「봉교과규(奉敎課規)」¹¹⁾ 그리고 나철의 유시(遺詩)인 「중광가(重光歌)」등에 이미 대륙중심의 역사인식이 뚜렷하게 등장하고, 대종교의 문화적 유속(遺俗)에 대해서도 잘 드러내 주고 있는데, 이 내용들 역시 『단조사고』의 주론에 등장하는 내용들과 상당 부분 통하고 있다는 점에서 주목되고 있다.

한편 위와 같은 신교사관을 가장 잘 정리한 인물이 김교헌이다. 전술한 바와 같이 김교헌은 1910년 대종교에 입교한 인물로서, 후일 대종교 중광 2세 교주를 역임한다. 특히 그는 1910년 광문회(光文會) 활동을 이끌면서 고전(古典)과 사서(史書)의 수집.간행 및 보급에 적극적으로 나섰다.

다. 유근뿐만 아니라, 최남선.장지연.신채호 등도 이 당시 김교헌의 영향을 받으며 민족사에 대한 인식의 지평을 넓혀 갔으며, 광문회에서는 김교헌의 가문에 역대로 수집.소장되어 오던 방대한 양의 서책과 문헌이 중요하게 활용되었고 후일 그 책들은 최남선이 보관하다가 고려대학교 도서관에 기증되었다.

김교헌은 그의 저술인 『신단민사(神壇民史)』, 『신단실기(神壇實記)』, 『배달족역사』에서 대종교의 역사적 원형인 신교사관(神敎史觀)을 정립시켰다. 『신단민사』에서는 우리 단군민족의 혈통의 흐름을 대종교의 경전인 『신사기』와 같은 구족설(九族說)에 그 근원을 찾음과 함께, 역사적 강역인식에서는 대륙을 주요 활동무대로 설정하여 고조선부터 조선조까지 철저하게 대륙적 인식을 버리지 않고 있다. 까닭에 고려와 조선시대도 여요시대(麗遼時代).여금시대(麗金時代).조청시대(朝淸時代)로 서술하고 있는 것이다. 그리고 신교문화에 대해 단군의 오훈(五訓)을 시작으로 역대국가들의 제천행사를 밝힘과 함께 구서(九誓).오계(五戒).팔관(八關)의 의미를 구명한은 물론, 대종교의 역대 교명(敎名)을 설명함으로써 민족문화의 고유성과 공유성(公有性).전통성.자주성을 강조한다. 그러므로 『신단민

10) 「단군교포명서」 『대종교중광육십년사』, 앞의 책, pp.81-83참조.

11) 이 책은 홍암 나철이 대종교를 일으키기 이전에, 백봉신사가 이끄는 단군교단의 杜一白이라는 인물로부터 받은 것으로 교인들의 入敎에 관해 규정해 놓은 책이다.

사』는 1924년 중국에서 다시 출간되어 만주지역 독립운동가들이 설립한 각종 학교의 역사교과서로 사용되었을 뿐만 아니라,¹²⁾ 『신단민사』에 의해 체계화된 단군중심의 역사학은 박은식·신채호 등 초기 민족주의 사학자들에게 커다란 영향을 끼쳤다.¹³⁾ 또한 『배달족역사』는, 김교헌이 교열(校閱)한 것을 대한민국상해임시정부가 발간한 것으로, 『신단민사』의 굵은 줄기만을 간추려 놓은 축소판이라 할 수 있는 책이다.

주목되는 것은 『신단실기』의 내용이다. 단군에 대한 사적(事蹟)과 신교사상에 대한 자취를 모아 자료집의 성격으로 정리해 놓고 있다. 이것은 『단조사고』내용을 주제별로 재정리했다는 점에서, 『단조사고』와 이명동체(異名同體)라 할 수 있다. 『단조사고』의 저술에 김교헌의 역할이 절대적이었음을 확인시켜 주는 부분이기도 하다.

『단조사고』에 투영된 김교헌 신교사관의 핵심은 단군이다. 까닭에 제목도 ‘檀祖事攷(단군성조의 사적을 살피다)’라고 붙인 듯하다. 또한 그 사료 동원에서는, 국내외 서적은 물론이고, 재야사서까지 망라했다. 그러므로 『단조사고』로 인하여 우리 상고사

의 핵심이 단군이며, 우리 정신사의 고갱이가 단군임이 분명히 드러난 것이다.

신채호 역사정신의 핵이라 할 수 있는 낭가사상(郎家思想)의 형성 배경에도 이러한 단군이 도사리고 있다. 그것에 대한 단적인 예로, 신채호가 대종교를 경험하기 이전에는 그가 유교라는 정신적 바탕을 벗어날 수 없었다는 것이다.¹⁴⁾ 그러므로 그는 신교(神敎)와 같은 맥락인 한국 고대선교(古代仙敎)에 대해서, 불로장수를 추구하는 중국종교의 아류(亞流)로 공박했다.

그러던 그가 대종교 중광 이후 단군을 폭넓게 경험하면서부터, 중국도교와는 전혀 성격이 다른 우리 민족 고유의 선교가 이미 도교 수입 훨씬 전인 단군시대부터 형성되어 우리 민족신앙의 중요한 줄기가 되었다고 인식했다. 신채호 역사의식의 중대한 변화가 나타난 것이다. 이러한 변화를 논문이 1910년에 발표된 「동국고대선교고(東國古代仙敎考)」다. 그는 이 글에서 과거의 유교정신의 잔재를 청산하고 우리 고유의 사상을 바탕으로 한 역사의식의 변화를 극명하게 보여주는 모습이다. 그러므로 1910년대 이후의 신채호의 역사연구는 거의 대부분을 선교의 실체를 연구하는 데

12) 조동걸·한영우·박찬승 엮음, 『한국의 역사가와 역사학』하, 창작과 비평사, 1994, p. 113.

13) 같은 책, p.115.

14) 신채호, 「警告儒林同胞」『改全集』別集, 앞의 책, p.105참조. / 신채호, 「西湖問答」, 같은 책, pp.137-138참조.

두어졌다고 해도 과언이 아니며,¹⁵⁾ 이러한 사상적 바탕 위에서 대륙적 인식 및 문화사의 지평을 넓혀 간 것이다. 그 중심에 단군이 있었다.

박은식 또한 전술한 바와 같이 대종교의 단군을 경험하기 이전에는 유교적 중화사관(中華史觀)에서 헤어나지 못한 고루한 유학자에 지나지 않았다.¹⁶⁾ 1910년 이전의 박은식은 인생이나 사회구제의 대명제(大命題)로 공부자(孔夫子)의 도, 즉 유교밖에 없다는 인식으로 일관한 인물이었다. 그리고 유교구신(儒敎救新)을 위하여 양명학 운동이나 대동교(大同敎) 창건 등의 활발한 활동을 전개했던 것이다. 까닭에 대종교 경험 이전의 박은식의 역사의식은 민족사관과는 거리가 먼 유교적 애국사상가 수준을 벗어나지 못했다.

박은식은 대종교를 경험하면서 완전히 변한다. 1911년 김교헌의 『단조사고』편찬에 관여하면서 나타나는 박은식의 변화는, 환골탈태 그 자체였다. 그의 역사정신의 고갱이라 할 수 있는 국혼(國魂)의 의미도 바로 단군의 정신적 구현이라 할 수 있다.

그러므로 그는 신교(神敎)의 현대적 구현이 대종교로 단정하고 대종교를 국교(國敎)로서의 가치가 있음을 고증하기도 했다.

박은식 역사인식의 변화를 단적으로 보여주는 대표적 글이 『몽배금태조』다. 이 글은 나라가 망한데 대한 준엄한 자기비판이 통곡처럼 흐르고 앞으로 나라를 찾으려는 결의가 천둥처럼 울려 퍼지는 통렬한 독립지침서이며 변모된 박은식에 대한 사상과 의식이 가장 집중적으로 표된 책으로써,¹⁷⁾ 이 글을 쓰게 된 동기가 대종교의 영향임을 서두에서 박은식 스스로 밝히고 있다.

박은식은 이 글을 통하여 유교적 가치에 대한 환멸과 함께, 유교를 민족의 자존과 독립을 위해 반드시 청산해야 할 반민족적 가치로 규정함은 물론, 망명 전 교육의 정신적 토대였던 유교가 교육을 통해 극복되어야 할 대상임을 분명히 천명했다. 또한 박은식은, 육체의 생활은 잠시일 뿐 영혼의 존재는 영구한 것이라고 언급하며, 인간이 나라에 충성하고 민족을 사랑하는 자면 육신의 고초는 잠시일 뿐이요 그 영혼의 쾌락은 무궁한 것이라고 말한다. 반면에 나라를 팔아먹고 민족에 화를 주는 자는 육체의 쾌락은 잠시일 뿐이요 영혼의

15) 한영우, 「한말에 있어서의 신채호의 역사인식」 『단재신채호선생탄신100주년기념논문집』, 단재신채호선생기념사업회, 1980, pp.175-176.

16) 박은식 역사의식의 변화 과정에 대해서는, 앞에서 언급한 줄고 「박은식 민족사학의 정신적 배경」(『국학연구』제4집)을 참조하기 바람.

17) 김영호, 「解題」 『朴殷植全書』上卷, 단국대동양학연구소, 1975, p.5

고초는 무궁할 것이라고 경고함으로써, 정신사관의 본질을 지적하고 있다. 이러한 박은식의 역사정신이 『대동고대사론』, 『한국통사』, 『한국독립운동지혈사』에 흐르는 국훈사관(國魂史觀), 대륙사관, 신교문화사관(神敎文化史觀)의 형성에 중요한 배경이 되는 것이다. 한마디로 『단조사고』의 경험이 없이는 민족주의사학자로서의 박은식을 기약하지 못했을지도 모른다.

이밖에도 정인보, 이상룡, 안재홍, 최남선 등 대종교도들의 다양한 단군인식은, 역사적 방면에서의 단군만이 아니라 문화적, 종교적 방면에서의 단군의 의미를 증시하게 된 종교적 배경과 무관치 않았다. 그리고 단군에 대한 역사, 문화, 종교적 방면에서의 이해를 망라할 수 있는 자료집의 필요성이 일찍이 대두되었고, 그 결과물이 『단조사고』였다. 그 일선에 김교헌이 있었으며, 그를 중심으로 대종교단 내에 ‘단조사고편찬위원회(檀祖事攷編纂委員會)’가 구성된 배경도 이러한 분위기와 연결된 듯하다.¹⁸⁾

이렇듯 김교헌의 『단조사고』는 단군에 대한 총체적 이해를 위한 열망의 응집으로

나타난 것이다. 이것은 단군의식의 고양과 더불어 나타난 단군자료의 집성인 동시에 최초의 정리서였다는 점에서도 그 의미가 크다. 『단조사고』에 동원된 인용서가 『큰책』과 『작은책』을 합하여 70종이 넘고,¹⁹⁾ 인용서목의 저술자도 50명이 넘는 것을 보더라도 단군관련 자료집으로서의 가치를 확인할 수 있을 것이다.

또한 『단조사고』의 출현은 살핀 바와 같이 민족사가들의 역사적 안목에 중요한 지침이 되었다. 특히 김교헌이 『단조사고』를 주제별로 정리하여 『신단실기』(1914년)로 내놓은 것이나, 단애 윤세복의 『단군고(檀君考)』 그리고 이원태의 『배달족강역형제도(倍達族疆域形勢圖)』와 같은 글들은 『단조사고』의 연장 혹은 부연이라 해도 과언이 아닐 만큼 『단조사고』와 거의 흡사하다.

3. 나아가는 말

인간의 역로(歷路)에 선구자가 있고 추

18) 물론 내외적 사정으로 많은 자료가 없어진 대종교단 내에, ‘단조사고편찬위원회’에 관한 당시의 구체적 기록은 남아 있지 않다. 그러나 석농 유근이 ‘단조사고편찬위원’으로 임명되었다는 대종교단 내부의 기록을 볼 때, (『대종교중광육십년사』, 앞의 책, p.833.) 대종교단 차원의 ‘단조사고편찬위원회’가 구성되었던 것을 유추할 수 있다.

19) 『단조사고』에서 언급한 서책들을 보면 『큰책』과 『작은책』을 구별하지 않고 인용하고 있다. 가령 이종휘의 큰책(『修山集』)과 그 속에 들어 있는 작은책(『東史』, 『神事誌』, 『職方考』, 『東方地名辨』, 『渤海世家』)들을, 『단조사고』에서는 구별없이 『修山集』曰…, 『神事誌』曰…, 『渤海世家』曰…과 같이 대등하게 인용했다는 것이다.

종자가 있듯이, 책에도 경중(輕重)이 있고 선후(先後)가 있다. 그 중에서도 지나온 가치를 정리하고 새로운 방향을 제시해 주는 기록은 쉽게 접하기 힘들다. 『단조사고』는 우리 민족사의 중요한 가치인 단군의 의미를 자료집으로 집성한 근대 기록의 희귀서인 동시에, 후일 단군과 관련한 연구와 활동에 중요한 역할을 제공해준 책이다.

『단조사고』의 출현은, 우리 민족사의 시원을 파악할 수 있도록 인도한 역사서이자, 우리 문화의 유구한 원천을 확인시켜준 문화서이다. 또한 우리 민족 구난(救難)의 상징으로서의 단군을 되살려 놓은 책인 동시에, 우리 민족 결속을 위한 구심으로서의 단군이라는 의미를 일깨워준 기록물이다. 수많은 사서들의 단군관련 기록을 통하여 단군에 대한 자취의 시종(始終)과 문화적 흔적을 망라한 것이 그렇고, 망국의 질곡 속에서 민족주의사관의 밑거름이 됨은 물론 조국독립을 위한 정신적 동력을 제공해 준 점이 그것이다.

한편 『단조사고』의 출현은 당시 대종교의 등장과 불가분의 관련을 갖는다. 대종교 등장의 명분은 '국망도존(國亡道存:나라는 망했어도 정신은 있다)'이었다. 그 '정신[道]의 중심이 단군이었고, 『단조사고』는 과거로부터 흩어져 흘러온 그 '정신'을 집

대성한 것이다. 그러므로 그 편찬에도, 나철의 뒤를 이어 대종교 2세 교주를 지낸 김교헌이 중심에 있었다. 그리고 박은식·유근과 같은 당대의 석학들이 관여한다.

또한 『단조사고』는 관찬사서나 민간사서 혹은 국내사서나 중국사서 등에 나타나는 단군관련 기록들을 꼼꼼하게 발굴·기록했다는 점에서도 그 정성이 남다르다. 특히 당대에 일반인들이 쉽게 접할 수 없는 국승(國乘) 자료나 희귀 자료들을 모두 동원했다는 것은, 『단조사고』의 편찬에 김교헌의 노력이 절대적이었음을 알 수 있다. 더욱이 『단조사고』의 저자가 '대종교편'으로 되어 있다는 부분에서는 『단조사고』가 대종교단 차원에서 기획·진행·완성된 것이라는 것도 확인된다.

아무튼 『단조사고』는 역사서이지만 평범한 역사서는 아니다. 이 책은 역사적 흔적을 모아 놓은 단순 자료집을 넘어서 우리 민족의 시원을 알려주는 종교서이자 문화서이다. 또한 『단조사고』는, 김교헌이 중심되어 엮은 단군관련 자료집이라는 의미를 넘어서는 책이다. 이 책은 신채호나 박은식의 역사의식에 지대한 영향을 주었음과 동시에, 우리의 역사 속에 무너져버린 단군에 대한 재정립을 통해 식민지의 암흑으로부터 벗어나려 했던 독립의 지침서이자

정신서였다.

그러므로 『단조사고』에 담긴 역사정신은 우리 민족의 현재와 미래에도 의미를 던진다. 혼돈과 갈등을 넘어서는 가치가 무엇이며 분단과 대립을 지양할 수 있는 상징이 무엇인가를 암시한다는 것이다. 역사의식의 부재와 문화상실의 오늘을 살아가는 우리에게 미래 생존의 버팀목이 무엇인가를 제시한다는 것이다.

그렇다. 우리에게 단군은 무엇인가. 그것은 지나온 삶의 줄기요, 오늘의 정체성이자, 내일의 가능성이다. 『단조사고』는 바로 그것을 담고 있다.

건강하게 살려면 | 健康情報

생활 속의 환경오염

이윤수(연세우수의원 원장)

최근 모유의 환경오염을 다룬 내용이 방송되면서 산모들 사이에서 큰 관심을 받았습니다.

모유 수유는 아기와 엄마에게 정서적인 안정감을 주고, 우유보다 영양적으로 우수하다고 알려져 있어 대부분의 산모들이 가능하면 모유 수유를 하려고 합니다. 하지만 이렇게 좋다고 알려진 산모들의 모유를 검사해보니 결과는 놀라웠습니다. 모유에는 수은, 납, 카드뮴 등의 중금속과 여러 환경오염물질이 검출되어 엄마들에게 충격을 주었습니다. 아이에게 좋을 짓을 주려고 신선한 음식을 먹고 나쁜 음식을 피해왔는데 이러한 결과를 받게 되자 모두들 무엇이 잘못되었을까 자신을 자책하기 까지 합니다.

환경오염을 걱정하는 사람들은 생활 속의 환경오염물질을 막기 위해 플라스틱 그릇을 유리그릇으로 대체하고 코팅프라이팬의 사용을 줄이고, 1회용품의 이용을 줄이려고 노력합니다. 하지만 우리 주변의 오염물질은 너무나 다양합니다. 쓰레기 소각장에서 발생하는

다이옥신, 과자봉지 같은 합성수지, 음료나 통조림 캔의 안쪽 코팅에 쓰이는 비스페놀, 컵라면 그릇의 스티렌, 농약 살충제 등의 DDT, 가구와 카펫 등에 쓰이는 난연제, 그리고 납, 카드뮴, 수은, 불소, 오존 등등. 이런 물질들이 분해되지 않고 우리 주변에 항상 존재하기 때문에 먹고 마시고 쓰는 물건을 통해 소화기, 호흡기, 피부를 타고 인체에 들어와 축적되고 일부는 배출되기도 합니다.



인간이 먹이사슬의 최정점에 있기 때문에 인체에는 오염물질이 많이 축적됩니다. 인체는 아주 서서히 환경오염물질을 배출시킬 수 있는 능력밖에는 가지고 있지 않기 때문에 일단 오염물질이 우리 몸에 들어오면 배출되기 전까지 어딘가에 머무를 곳이 필요합니다. 이때 우리 몸 안에서 그나마 가장 안전한 장

소가 바로 지방조직입니다. 그런 면에서 지방 조직은 다른 주요장기를 오염물질로부터 보호하는 역할을 한다고 볼 수 있습니다.

최근 저농도로 환경오염물질에 노출되면 비만을 야기하는 것으로 보고되고 있는데 이 역시 생명체가 가진 일종의 적응반응으로 볼 수 있습니다. 이러한 오염물질의 저장장소를 인체가 미리 알아서 만들어둔다는 의미입니다. 그렇기 때문에 비만 환자들이 살을 빼고 별 조치 없이 지방조직의 양만 줄이면 그나마 지방조직에 안전하게 보관되어 있던 환경오염물질이 혈중으로 흘러나와 각종 주요 장기에 축적될 가능성이 높아지게 됩니다. 이는 비만치료 후에 몸이 더 나빠지는 원인이 될 수 있습니다.

환경오염물질을 원천적으로 피할 수는 없기 때문에 최대한 노출을 줄이고 몸에 흡수된 오염물질을 빨리 배출되게 하는 것이 현실적인 대안이 되겠습니다.



인체 내 오염물질 배출에 좋은 현미

현미밥 꼭꼭 많이 씹어서 먹고 다양한 색깔의 과일채소를 껌질째 끼니때 마다 많이

먹습니다. 현미 안에 들어있는 식이섬유와 켈러푸드 안에 들어있는 아주 다양한 파이토케미칼들이 몸속에 들어와 있는 다양한 화학물질들의 배출을 도와줍니다. 그리고 우리 인체의 여러 가지 생리적인 기능들을 향상시켜 이러한 화학물질로 인하여 발생하는 문제들을 세포수준에서 상쇄시켜줍니다. 또 가공식품을 피하고 다양한 영양소와 미량원소가 풍부하게 든 자연식품으로 골고루 충분히 먹어야 합니다. 유기농이면 더 좋겠지만 일반 농산물이라고 해도 무방합니다.

POPs(잔류성 유기오염물질)는 기본적으로 지방조직에 축적되지만 상당량이 담즙을 통해 소화관으로 배출된다. 담즙은 우리가 음식을 먹을 때 지방을 소화시키기 위해 소화관으로 분비되는데 대부분이 소장끝에서 재흡수된다. 이 때 담즙과 함께 POPs도 같이 흡수되지만 현미와 같은 통곡물에 포함된 식이섬유는 POPs와 결합해 대변으로 나오게 하는 효과가 있습니다.

이러한 미량원소가 충분히 포함된 건강한 식습관은 지용성 성분인 POPs뿐만 아니라 납과 같은 중금속으로 인한 노출을 줄이는데도 중요한 역할을 합니다. 음식물을 통해서 비타민 미네랄 항산화성분을 충분히 섭취하면 중금속을 배출시키는 효과가 있습니다.

동물성식품을 섭취할 때는 가능한 한 기름 없는 부위를 선택하고 내장부위는 피하고 한번 뜨거운 물에 데친 상태로 요리하기를 권합니다. 기름이 빠지는 찌고 삶는 음식조리법이 좋다는 사실은 이미 잘 알려져 있습니다. 사람들은 보통 동물성식품의 콜레스테롤이 혹은 포화지방이 문제라고 생각하지만 진짜

범인은 바로 그 동물의 지방 안에 농축되어 들어있는 화학물질들입니다. 생선에 포함된 기름도 마찬가지입니다. 보통 생선기름은 뇌 발달에 도움이 된다는 오메가 3 지방산이 많이 함유된 건강에 좋은 불포화지방성분으로 알려져 있지만 다른 동물성지방보다 다양한 지용성 화학물질들의 농도가 더욱 더 높다고 합니다.



오메가3이 많이 함유된 호두
오메가3 지방산은 들기름을 충분히 섭취하는 방법으로 섭취할 수 있습니다. 들기름은 생으로 그냥 먹을 수 있기 때문에 조리과정을 거쳐야 하는 생선기름보다 영양적인 측면에서도 훨씬 좋습니다.

그리고 중요한 것이 꾸준한 운동입니다. 햇빛아래서 하는 약간 빠른 산책은 우리 몸에서 이러한 화학물질의 배출을 증가시키는 효과가 있습니다. 집에서 할 수 있는 스트레칭이나 요가 같은 것들도 역시 도움이 됩니다. 또한 운동을 통해서 땀을 내게 되면 땀을 통해서 중금속을 배출하는 효과가 있어서 땀, 카드뮴의 경우 소변, 대변보다 더 높은 배출농도를 보인다고 합니다.

이상 개인적인 차원에서 환경오염에 대처하는 방법을 알아보았습니다. 하지만 지구적인 차원에서 환경을 지키려는 노력이 진행되어야만 보다 근본적으로 환경오염에서 벗어날 수 있을 것입니다.

지구라는 생태계가 오염되면 인간을 포함한 모든 생물이 그 영향을 받기 때문에 나 혼자만 깨끗한 물과 음식을 먹고 살 수 없습니다. 환경문제가 말로 나와 남, 나와 세계를 나눠서 생각할 수 없는 문제입니다.