부산경남사학회 학술대회

“주변, 주변인”

○ 장소 : 신라대학교 사범관 421호

○ 일시 : 2009. 6. 20(토) 오전 9시 30분 ~ 오후 6시

○ 주최 : 부산경남사학회

○ 주관 : 신라대학교 사학과·역사교육학과

○ 후원 : 한국학술진흥재단, 신라대학교

일 정

09:30-10:00 등록 및 개회

제 1 부 학술 발표 I 사회: 김명환(신라대)

10:00 - 10:50
발표: 이용일 (부산대) : 이민과 주변인: 짐멜의 이방인이론과 트랜스내셔널 이민연구
토론: 박상욱 (동의대)

10:50 - 11:40
발표: 신은제 (동아대) : 제주의 기억과 역사적 정체성?
토론: 전진성 (부산교대)

11:40 - 12:30
발표: 이학수 (해군사관학교) : 부산 지역 주변인들-이주노동자와 다문화가정을 중심으로-
토론: 이한숙 (이주와인권연구소)

12:30 - 13:30 점심

제 2 부 학술 발표 II 사회:방지원(신라대)

13:30-14:20
발표: 장세룡 (부산대) : 볼테르의 반유대주의와 대혁명기 유대인 해방
토론: 이학수 (해군사관학교)

14:20-15:10
발표: 이진옥 (신라대) : 18세기 영국의 블루스타킹 서클: 여성은 주변인인가
토론: 배혜정 (울산대)

15:10-15:20 휴식

제 3 부 학술 발표 III 사회: 손현숙(신라대)

15:20-16:10
발표: 전영섭 (부산대) : 당대 외래인의 성씨 사용 실태와 율령
토론: 서은미 (부산대)

16:10-17:00
발표: 김형열 (동의대) : 청말 지식인의 이상적 개혁론과 정치적 좌절
- 龔自珍의 사회비판론과 정치개혁론을 중심으로 -
토론: 전경선 (신라대)

17:00-17:50
발표: 민경준 (경성대) : 만주국 조선인의 아이덴터티-도시지역 중상층 조선인을 중심으로
토론: 하세봉 (해양대)

17:50-18:00 폐회

목　　차

■ 이민과 주변인: 짐멜의 이방인이론과 트랜스내셔널 이민연구 ································· 1
/ 이용일

■ 제주의 기억과 역사적 정체성? ··· 11
/ 신은제

■ 부산 지역 주변인들 –이주노동자와 다문화가정을 중심으로– ································ 29
/ 이학수

■ 볼테르의 반유대주의와 대혁명기 유대인 해방 ·· 31
/ 장세룡

■ 18세기 영국의 블루스타킹 서클: 여성은 주변인인가 ·· 53
/ 이진옥

■ 당대 외래인의 성씨 사용 실태와 율령 ·· 67
/ 전영섭

■ 청말 지식인의 이상적 개혁론과 정치적 좌절
– 龔自珍의 사회비판론과 정치개혁론을 중심으로 – ··· 69
/ 김형열

■ 만주국 조선인의 아이덴터티–도시지역 중상층 조선인을 중심으로 ······················· 85
/ 민경준

이민과 주변인: 짐멜의 이방인이론과 트랜스내셔널 이민연구

이 용 일(부산대 인문학연구소)

목 차

1. 일국적 시각을 넘어서: 주변인으로서 이주민과 트랜스내셔널리즘
2. 주변인으로서 짐멜
3. 이방인에 대한 특강(Exkurs über den Fremden)
4. 트랜스내셔널 이민연구를 위한 틀로서 이방인이론, 그 가능성과 한계

1. 일국적 시각을 넘어서: 주변인으로서 이주민과 트랜스내셔널리즘

본고는 이민과 주변인, 더 정확히는 주변인으로서의 이주민을 다룬다. 사실 주변인은 중심에 의해 위치 지어진 - 대개 배제되거나 차별받는 - 다양한 인간 군상들을 나타내는 다의적·가변적 개념이지만, 그것에 대한 사전적 정의는 이주민과 밀접한 연관관계를 맺고 있다. 국어사전이나 백과사전에서 주변인은 "둘 이상의 이질적인 사회나 집단에 동시에 속하여, 양쪽의 영향을 받으면서도, 그 어느 쪽에도 완전히 속하지 않는 사람"[1], 혹은 "오랫동안 소속되었던 집단에서 다른 집단으로 옮겼을 때, 원래의 집단의 사고방식이나 행동양식을 금방 버릴 수 없고, 또한 새로운 집단에도 충분히 적응되지 않는 사람"[2]으로 정의되고 있다. 사전에 따라 그 표현양식은 다르지만 그 내용에 있어서 대동소이한 이러한 유의 정의는 사실 1920년대 시카고대학에서 본격적으로 시작되었던 미국 이민연구, 특히 이주사회학의 소산이었다. 사전이 정의하는 주변인은 바로 당시 만들어져 유행했던 The marginal man의 번역어였다. 이처럼 주변인으로서의 이주민은 오래전부터 학문적 관심의 대상이 되었고, 여기서 정의된 주변인의 성격은 근원적으로 트랜스내셔널했다. 그것은 오늘날 새롭게 주목받고 있는 두 문화 사이를 끊임없이 횡단하는 하이브리드(Hybrid)의 복합적 정체성을 소유한 경계인 내지 혼종인과 별반 다르지 않다.[3] 하지만 당시 이민연구는 이러한 특성을 단지 주류사회로의 적응과 동화의 과정으로만 이해했다. 이민은 양방향의 트랜스내셔널한 과정이지만, 그것을 바라보는 시각은 한 방향으로 편중되어 있었기 때문이다. 이것은 비단 이민연구에만 국한된 것이 아니라, 이민과 관련된 모든 분야, 가령 노동시장, 매스미디어, 정책, 교육, 일상 등을 관통하고 있는 역사적 특징이었다. 현상과 시각 사이의 이러한 모순

1) 『새로 나온 국어사전』(민중서관, 2000), 2277쪽.
2) 네이버 백과사전 (두산 백과사전). http://100.naver.com/100.nhn?docid=140509
3) The marginal man은 경계인으로 번역되기도 한다. 두 문화 사이를 끊임없이 횡단하는 복합적 정체성의 소유자로서의 속성을 고려할 때, 주변인보다 경계인이 더 올바른 번역어가 될 수 있다.

은 이민과 이민자들에 대한 잘못된 지식과 왜곡된 상을 만들어내며 사회적·문화적 갈등의 단초가 되었다. 때문에 그 목적이 이민문제의 해결이 되었건, 이민현상에 대한 더 나은 이해가 되었건, 편향된 시각, 즉 일국적 시각의 극복은 이민을 통한 다문화적 도전에 직면한 지구상의 많은 사회들에서 시급한 당면과제가 되고 있다.

본고 역시 이러한 문제의식에서 출발하고 있다. 사실 이민연구의 역사가 가장 오래되었다는 미국에서도 트랜스내셔널리즘이 새로운 분석틀로서 각광받기 시작한 것은 1990년대 이후의 일이다.[4] 중심과 주변이라는 근대적 경계를 해체하고 주변의 재발견 내지 새로운 자리매김 - 극단적인 경우 전복 -을 기획했던 종속이론, 더 나아가 탈식민주의이론과 포스트모더니즘 등이 이러한 학문적 트렌드전환에 지대한 역할을 했다. 그럼에도 여전히 근대적 시각에 볼모로 있었던 초기 이민연구들 역시 이민과 이민자들의 트랜스내셔널한 특징들에 완전히 눈 감을 수 없었다. 심지어 그러한 연구 성과들 속에서 얻어진 혜안들은 여전히 오늘날 트랜스내셔널 이민연구에 큰 자극을 주고 있다. 앞서 언급한 1920년대 로버트 파크를 중심으로 이루어진 주변인으로서의 이주민에 대한 도시사회학적 연구 역시 그 일례가 될 수 있다. 그런데 이러한 시카고학파 사회학자들의 이민연구에 단초를 마련했던 것은 결코 미국 이주민문제에 해박했던 전문가라 할 수 없는 독일의 사회학자 게오르크 짐멜에 의해 정립된 이방인이론이었다. 그의 이론은 유럽, 특히 독일의 유대인 디아스포라라고 하는 오랜 역사적 경험을 근거로 만들어졌다. 그 점이 짐멜의 이방인개념이 시공간을 뛰어넘어 당대 미국 뿐 아니라 오늘날의 이민연구에도 학문적 자극을 주고 있는 한 이유가 되고 있다. 이민은 여러 세대에 걸쳐 일어나는 트랜스내셔날한 과정이기에, 역사적 관점의 확보는 이민연구의 필수불가결한 사항이기 때문이다. 물론 역사적 타자로서 독일 유대인에 대한 집중이 다양한 역사적·경제적·사회적·문화적 배경 속에서 일어난 각양의 이민현상들에 대한 이론적 일반화에 걸림돌로 작용하기도 한다.

본고는 짐멜의 이방인이론을 트랜스내셔널리즘의 관점에서 새롭게 읽으려는 시도이다. 물론 그 목적은 현대사회에서 낯섦과 껄끄러움의 감정을 넘어 불안과 두려움의 원인이 되고 있는 주변인으로서의 이주민들에 대한 올바른 이해를 위한 새로운 인식틀을 찾기 위함이다. 짐멜의 이방인이론은 트랜스내셔널 이민연구를 위한 분석틀로서의 가능성과 한계를 동시에 보여주고 있다.

2. 주변인으로서 짐멜

오늘날에도 여전히 많은 학문적 자극과 영향을 주고 있는 사회학의 거장 짐멜은 사실 오랫동안 '독일 지성계의 주변인'이었다.[5] 그와 그의 학문적 업적에 대한 당대평가는 열광적

4) Nina Glick Schiller/Linda Basch/Christina Blanc-Szanton, "Transnationalism: A New Analytical Framework for Understanding Migration", Nina Glick Schiller/Linda Basch/Christina Blanc-Szanton ed., Toward a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered(New York, 1992), pp. 1~24.

인 매혹과 적대적인 폄하로 극명하게 갈려졌다. 한편에서 짐멜은 독창적이면서 날카로운 사상가이자 현란한 언변의 강연자로서 당대 독일 지성계를 열광시켰던 반면, 또 다른 한편에서 그의 사상은 위해를 끼칠 수 있는 부정적이고 상대적인 것으로 비판받았다.6) 다양한 학문영역들을 누비며 발산하는 그의 톡톡 티는 독창성, 주제틀기, 에세이식 글쓰기는 오늘날까지 열광적인 지지자들을 얻는 매력이 되고 있지만, 동시에 이런 점들이 그의 학문적 명성에 마이너스로 작용하기도 했다.7) 그에 대한 이러한 양가적인 평가와 수용은 그의 학문적 스타일에만 그 원인이 있는 것이 아니다. 어쩌면 더 큰 이유는 그가 유대인이라는 사실에서 찾을 수 있을 것이다.

1858년 베를린에서 개종한 유대인 상인의 아들로 태어난 짐멜은 어린 시절 유아세례를 받고, 기독교적 환경에서 자라났지만, 그의 태생적 뿌리로 인해 외부세계, 특히 독일 주류사회로부터 주변인으로 인식되었다. 그에 대한 독일학계의 양가적 수용태도는 독일 주류사회의 왜곡되고 편향된 시각을 반영하는 것이었다. 반유대주의는 그의 학문적 커리어에 큰 타격을 주었다. 박사학위와 교수자격 시험에서의 이딴 실패경험, 그리고 여러 번에 걸친 교수임용실패 등은 그의 험난한 학문적 여정을 잘 말해준다. 그는 오랫동안 베를린 대학의 사강사와 외래교수로 있다가 그의 나이 56살 때 비로소 스트라스부르 대학 철학과 정교수가 되었다. 그는 1918년 간암으로 죽을 때까지 이곳에서 4년간 봉직했지만, 1차 세계대전으로 인해 교수직의 수행은 사실상 어려웠다. 그의 사후에도 유대인이라는 꼬리표는 계속 악영향을 미쳤다. 나치시대 그의 저서들은 불태워졌고, 그의 유고문서들은 나치에 의해 압수되었다가 지금은 유실된 상태이다.8)

오늘날 사회학의 개척자이자 거장으로 평가받고 있는 짐멜은 당대는 물론 사후에도 그의 걸출한 학문적 족적에 걸 맞는 평가와 지위를 독일 지성계에서 얻지 못했던 것이다. 독일에서 다시 짐멜에 대한 재발견, 즉 체계적인 학문적 작업이 일어나기 시작한 것은 그가 죽고도 반세기가 훨씬 더 지난 1980년대 이후였다. 이에 비해 그의 생전에 이미 미국에서는 그의 사회학이 큰 반향을 일으키고 있었다. 그 진원지는 앞서도 언급한 시카고대학 사회학과였다. 1920,30년대 사실상 미국 사회학계를 주도했던 시카고학파의 앨비언 스몰(Albion Small)과 파크는 짐멜의 저작들을 미국에 처음 알린 번역 1세대들 중 하나였다.9) 이후 짐멜의 이론은 미국 사회학의 다양한 분야들에서 번역되고 수용되며 오랜 연구사적 전통을 쌓아나갔다. 그러나 정작 그가 태어나 자라고 묻힌 ‘고국’에서 짐멜은 생애사적으로나 학문

5) 김덕영, “부록 - 게오르그 짐멜에 대하여”, 게오르그 짐멜/김덕영·윤미애 옮김,『짐멜의 모더니티 읽기』

6) Birgitta Nedelmann, "Geroge Simmel (1858-1918)", Dirk Kaesler ed., Klassiker der Soziologie. Bd.1 Von Auguste Comte bis Nobert Elias (München, 2000), p. 144.

7) Ibid., p. 144.

8) 그의 독자였던 한스 짐멜은 강제수용소에 수감되었다가, 종전 후 그 후유증으로 미국에서 죽었다. Birgitta Nedelmann, "Geroge Simmel (1858-1918)", Dirk Kaesler ed., Klassiker der Soziologie. Bd.1 Von Auguste Comte bis Nobert Elias (München, 2000), pp. 127

9) Donald N. Levine/Ellwood B. Carter/Eleanor Miler Gorman, "Simmel's Influence on American Sociology I", The American Journal of Sociology Vol. 81 No.4(Jan. 1976), pp. 815~817.

사적으로, 생전이나 사후 늘 주변인에 머물렀던 것이다. 이러한 사회적 타자로서의 생애사적 체험이 녹아들어 있는 것이 바로 그의 이방인이론이었다.

3. 이방인에 대한 특강(Exkurs über den Fremden)

짐멜은 자신의 대표저서 중 하나인『사회학. 사회화의 형식들에 대한 연구(1908)』에 수록되어 있는 논문, “이방인에 대한 특강”에서 이방인을 다음과 같이 정의하고 있다.[10]

> “어떠한 공간적 장소로부터의 이탈을 의미하는 유랑이 그 곳 안에서의 정착과 대립되는 개념이라 한다면, 이방인의 사회학적 형태는 어느 의미에서 이 두 가지, 유랑과 정착의 합일을 구현하고 있다 - 물론 여기서 공간적 관계가 한편으로는 조건이기도 하지만, 다른 편으로는 인간관계들에 대한 상징이라는 것도 보여주고 있다. 그러므로 이방인은 지금까지 흔히 이야기했던 의미의 오늘 왔다가 내일 떠나는 유랑자가 아니라 오늘 왔다가 내일 머무는 자를 말한다 - 비록 더 이상 유랑하지 않음에도 불구하고, 이방인은 오고 감의 이탈을 완전히 극복하지 못한 소위 잠재적인 유랑자인 것이다.”[11]

여기서 짐멜은 유랑과 정착이라는 이항대립적인 공간개념들을 통해 이방인의 혼성성을 이야기하고 있다. 유랑과 정착의 합일로서의 이방인의 공간적 관계는 그가 처한 조건이자 주류사회와의 관계를 상징하고 있다. 짐멜은 '이방인 됨'이란 먼 자가 가까이 있음을 의미한다고 정의하면서, 모든 인간들 사이의 관계를 담고 있는 가까움과 멈의 단위로 규정할 수 있는 우리와의 상호작용을 이방인 됨의 기본전제로 설정하고 하고 있다. 즉 ‘우리’와 아무런 관계도 맺을 수 없는 “가까움과 멈의 저편에 있는” 거주자들 - 그는 시리우스별의 거주자들이라고 칭했다 -은 우리에게 이방인이 아닌 것이다.[12] 이방인이 선주민들과의 공존과 상호작용의 관계를 시작할 수 있는 것은 그 사회가 자신에게 부여한 역할을 통해서이다. 새로 들어 온 이방인들은 대개 역할분담이 거의 다 이루어진 사회에서 대개 보충역으로 그 틈새를 일시적으로 메우는 역할을 맡게 된다. 짐멜에게 있어서 이러한 ‘이방인역할’의 전형은 상인이었고, 중세와 근대 초 유럽사회에서 그 역할을 감당했던 자들은 유대인들이었다. 가령 1671년 브란덴부르크-프로이센의 대선제후 프리드리히 빌헬름(Der große Kurfürst Friedrich Wilhelm)이 중세 이래 추방되었던 유대인들을 다시 유입하기로 결정했을 때, 그들에게 상업분야에만 종사하도록 직업적 제약을 두어 20년간의 한시적 정착만을 허락했던 것에서도 유대인의 사회적·경제적 역할은 잘 드러난다. 정주를 의미하는 토지소유, 그것과 관계된 농업과 수공업 종사는 유대인들에게 금지되었다.[13]

---

10) Georg Simmel, “Exkurs über den Fremden” . Georg Simmel, Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergellschaftung(Berlin 1908), p. 509.
11) Georg Simmel, “Exkurs über den Fremden” . Georg Simmel, Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergellschaftung(Berlin 1908), p. 509.
12) Ibid.,
13) Annegret Ehmann ed., Juden in Berlin 1671-1945(Berlin, 1988), p. 11.

이러한 제약들은 시간이 지나면서 완화되거나 폐지되었고, 그 사이 정착하게 된 유대인들도 사회적·문화적으로 많은 변화를 겪었다. 그렇지만 유대인들을 바라보는 주류사회의 시각은 본질적으로 크게 변화하지 않았고, 그들의 사회적 지위 역시 원래 그들이 이주할 때부터 지니고 있었던 - 주류사회 선주민들에게 오래전에 고착된 - 특징들에 의해 크게 좌우되었다. 짐멜은 그것을 다음과 같이 표현했다. "이방인은 어떤 특정한 공간적 주변부에... 정착은 했지만, 그곳에서의 그의 지위는 그가 원래부터 그곳에 속하지 않았고, 그곳에서 나오지 않은, 나올 수도 없는 자질과 기질을 그곳에 들여온다는 사실들로 결정된다."[14] 쉽게 표현하자면, 그들은 정주화와 함께 독일사회와의 끊임없는 상호작용 속에서 독일문화와 섞이게 되었음에 불구하고 언제나 유대인이었던 것이다. 가령 계몽주의 이후 기독교세례를 받고, 개명을 하고, '독일인'들과 결혼을 하면서 독일사회로의 동화를 시도했던 많은 유대인 이주민 후속세대들은 유대인 디아스포라공동체에 대한 독일사회의 고착화된 상(像), 편견, 선입견, 고정관념에 좌절해야했다. 이처럼 이방인들은 개인이 아니라 어떠한 분명한 타입의 타자들, 즉 집단으로 주류사회에 인식되었다. 짐멜은 비개인화 내지 집단화된 이방인에 대한 예로서 중세 프랑크푸르트를 위시한 여러 독일의 도시들에서 행해졌던 유대인들에 대한 과세방식을 들고 있다. 기독교인들에게 부여된 세금의 액수가 재산정도에 따라 그때그때 달라졌던 반면에, 각각의 유대인들에 대한 세금은 언제나 고정되어 있었다.[15] 이것은 유대인들이 개인적인 성품, 자질, 능력에 상관없이 유대인공동체로서 부여받은 사회적 위치와 역할에 따라 주류사회에 각인되었고 평가되었다는 것을 의미했다. 가령 계몽군주라 자처했던 프리드리히 대왕(Friedrich der Große) 때인 1750년 반포된 유대인들에 대한 규약에는 한 개인이 범죄를 저질렀을 경우, 그 책임을 유대인 공동체 전체가 짊어져야한다는 "연대적 범죄" 조항이 들어있기도 했다.[16]

이렇게 주류사회에 의해 정형화된 집단적 타자상에도 불구하고, 짐멜은 종국적으로는 이방인이 외부로 발산하는 매혹에 주목한다. 그 매혹을 짐멜은 자유와 객관성으로 표현하고 있는데, 이것은 가까움과 멈, 혹은 유랑과 정착의 합일이라는 이방인의 형식적인 위치와 밀접한 관계를 가지고 있다. 즉 주류사회의 선주민들과 상호관계를 맺고는 있지만, 그들과 친족적·지역적 끈으로 결합되어져 있지 않은 자유자로서의 이방인은 외부로부터 객관적이라는 평가를 받게 된다는 것이다. 짐멜은 주민들 가운데 어느 누구도 가족이해와 집단의 구속으로부터 자유롭지 못하다는 이유로 외부에서 판사를 불러들였던 중세 이탈리아 도시들의 관례를 들며 객관성을 지닌 이방인의 긍정적인 역할을 구체적으로 설명한다. 여기에 덧붙여 그는 '객관적' 이방인에 대하여 주류사회 선주민들이 가지는 솔직함을 이야기하고 있다. 사람들이 가까운 사람들에게는 제어하는 마음 깊은 곳의 이야기를 고해성사하듯 이방인에게는 털어놓을 수 있다는 것이다. 어떠한 고정관념에 사로잡히지 않고, 객관적으로 사

14) Simmel, Exkurs über den Fremden, p. 509.
15) Ibid., p. 512.
16) Ehmann, Juden in Berlin, p. 11.

물을 볼 수 있는 능력을 지닌 자유자로서의 이방인은 긍정적이고 특별한 사회참여를 통해 그 가치를 발하게 된다고 짐멜은 주장하고 있다.[17)]

4. 트랜스내셔널 이민연구를 위한 틀로서 이방인이론, 그 가능성과 한계

이주민들과 주류사회의 상호작용, 이방인의 혼성성, 집단화, 긍정성을 포함하고 있는 짐멜의 이방인이론은 민족주의의 강압적 통합이데올로기가 극성이었던 당대 독일제국에서 큰 반향을 얻지 못했다. 오히려 전통적인 이민국가인 미국에서 그의 이론은 초기 이민연구에 큰 자극을 주었다. 이방인이론에서 그가 실험했던, “유랑과 정착의 합일을 구현하고” 있는 “이방인의 사회학적 형태”[18)]를 탐구하는 학문, 즉 이방인 사회학(Sociology of the Stranger, Soziologie des Fremden)은 미국에서 만개할 수 있었다. 그 대표주자로 파크와 알프레트 쉬츠(Alfred Schütz)를 들 수 있을 것이다. 특히 짐멜 전도사로서 앞서도 언급했던 파크는 짐멜의 “이방인에 대한 특강”을 번역해 그와 그의 시카고대학 동료였던 어니스트 버제스(Ernest Burgess)의 공저『과학으로서 사회학 입문(1921)』에 수록했다.[19)] 이 책이 1920년대와 30년대 미국에서 가장 널리 읽히던 사회학 입문서였다는 사실은 짐멜의 이방인 이론이 미국 사회학계에 어느 정도의 파급효과를 내었는지를 짐작하게 한다.

앞서도 언급했듯이, 파크는 짐멜의 이방인이론에 의지해 이민과 정주의 결과로 다양한 두 문화 사이를 오가며 살아가는 주변인, 더 정확히는 경계인이라는 개념을 완성했다. 1928년 발표된 논문 “이민과 경계인”에서 그는 경계인의 역사적 전형이 바로 짐멜이론에서도 경험적 근거가 되었던 ‘해방된 유대인’임을 분명히 했다.

> “그러나 중세게토의 벽이 무너져 내리고, 유대인들이 그들과 더불어 살아가던 사람들의 문화적 삶에 참여할 수 있게 되면서, 새로운 유형의 인간성, 즉 두 개의 다른 집단의 문화적 삶과 전통 속에 깊이 살아가며 공유하는 인간, 문화적 하이브리드가 생겨났다... 그는 결코 서로 침투하며 섞이지 않는 두 사회와 두 문화의 가장자리에 있는 자였다. 해방된 유대인은 역사적으로 전형적인 경계인, 최초의 세계시민이었고, 지금도 그러하다. 무엇보다 그는 스스로 유대인이었던 짐멜이 묘사했던 심오한 식견과 이해력을 지닌 ‘이방인’이다.”[20)]

파크가 사용하고 있는 ‘해방된 유대인’이라는 개념은 파크의 논문전체를 관통하는 키워드인 ‘동화’와 밀접한 관계가 있다. 왜냐하면 유대인의 해방(Jüdische Emanzipation)은 계몽주의 시대 이후 시작되었던 유대인들의 동화과정을 상징하는 개념이기 때문이다. 그것은

17) Simmel, Exkurs über den Fremden, p. 510.
18) Ibid., p. 509.
19) Levine, "Simmel's Influence on American Sociology I", p. 829.
20) Robert E. Park, "Human Migration and the Marginal Man", The American Journal of Sociology Vol. 33 No.6(May 1928), pp.

유대인들이 차별과 배제를 극복하고 동등한 법적 지위를 가진 시민으로서 주류사회의 일원이 되는 길을 의미했다. 해방이라는 말은 주류사회의 지배적인 시각이 녹아들어있는 편향된 개념이었다. 그것은 곧 유대문화를 포기하고 유대인디아스포라를 떠나 주류사회로 완전히 동화되는 것을 의미했다. 프랑스혁명기 유대인해방의 원칙 역시 이러한 동화를 전제했다. 그것은 클레르몽-토레르(Clemont-Tonnerre)의 연설 "민족으로서 유대인에게는 모든 것을 거부해야 하며, 개인으로서의 유대인에게는 모든 것을 허용해야 한다."에서 잘 드러난다. 이것은 독일에서도 역시 유대인해방의 원칙이 되었다.[21] 계몽주의 시기 이후 실제 많은 독일의 유대인 엘리트들은 유대인으로서의 집단적 정체성을 포기하고 개종과 결혼 등을 통해 독일사회로 개인적 투항을 했다. 문화적인 동화는 실제 '괴테의 은혜를 입은 독일인들'로 불리는 독일어를 모국어로 사용하는 유대인 엘리트계층을 만들어내었다.[22] 실제 짐멜이 살았던 19세기말, 20세기 초는 유대인들의 동화가 거의 완성된 시기처럼 보였다. 이시기 문화적 동화는 물론이고, 이제 유대인들을 얽매고 있는 족쇄들이 하나 둘 풀리며 많은 분야들에서 유대인들의 법적 평등이 실현되고 있었고, 독일인들과 유대인들의 공생(Symbiose)이 점점 더 신화화 되어가고 있었다.[23] 그렇지만 이 시기 이미 반유대주의는 우생학과 사회적 진화론에 근거한 인종주의와 결합하여 극성을 부리고 있었고, 법적 권리의 개선에도 불구하고 사회 전반적으로 유대인들에 대한 편견과 차별은 여전했다. 유대인혐오증, 차별, 배제 등의 반응으로 더욱 유대문화를 고집하거나 극단적인 경우 시오니즘운동에 가담했던 유대인들도 존재했지만, 대개 독일 유대인들은 자신들의 문화를 포기하고 독일사회로의 완전한 동화를 통해 배제와 차별을 극복하려 했다. 이러한 동화적 열망의 표현으로 1차세계대전기 독일 유대인 젊은이들은 '조국 독일'을 위해 참전했고, 적지 않은 이들이 전사했다.[24] 스스로 뼈아픈 타자적 경험을 경험했던 짐멜이 주장하고 있는 주류사회와 이방인의 긍정적 상호작용과 객관적 시각을 가진 자유인으로서의 이방인의 긍정성 역시 공생에 대한 희망의 표현으로 이해될 수 있을 것이다. 공생이란 짐멜 당대 대부분의 유대인들에게는 일방적인 독일 주류사회로의 동화를 의미했다.

짐멜의 인식 틀을 끌어다가 유대인을 넘어서 미국 대도시의 이주민들에 대한 연구에 이용했던 파크 역시 궁극적으로 이주민의 문제를 주류사회로의 동화라는 관점에서 바라보았다. 그것은 미국화라는 모토 속에서, 다양한 문화적 배경을 가진 - 대개 동유럽에서 들어온 - 새로운 이주민들의 동화가 그 어느 때보다 강조되고 있던 1920년대, 30년대 미국의 시대정신에 부합하는 것이었다. 실제 파크는 그의 시카고대학 동료들과 함께 1차 세계대전 직후 카네기재단의 미국화 연구프로젝트에 참여했다. 물론 그는 강압적인 미국화정책에 반대했지만, 동화를 이주와 정착의 필연적인 결과로 믿었다.[25] 이러한 믿음은 그의 제자이며

---

21) 볼프강 벤츠/윤용선 역,『유대인 이미지의 역사』(푸른역사, 2005), 89쪽.
22) 같은 책, 90쪽.
23) Wolfgang Benz, "Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose", Merkur 45(1991), pp. 168~174.
24) 당시 독일 전체 독일 유대인들의 수는 55만 명이었는데, 10만 명이 전쟁에 참전했고, 이중 1만 2천명이 전사했다.

경계인의 문제에 오랫동안 천착했던 에베레스트 스톤퀴스트에게서 더욱 체계화되었다.[26] 오스트리아 출신으로 미국으로 망명해 이방인이론을 발전시켰던 알프레트 쉿츠 역시 뉴카머로서 이방인의 사회적 적응과정은 내부그룹, 즉 주류사회로의 동화로 귀결된다고 보았다.[27] 미국의 초기 이민연구 내지 이방인사회학의 이러한 경향은 분명 다양한 문화들을 주류문화 속에 넣어 차이를 녹이고 통일시킨다는 다문화사회로서의 미국의 '용광로이론'에 부합하는 것이었다. 미국 주류사회의 -신화화되기까지 한 - 이 오래된 통합이데올로기는 미국사회내 차별과 배제를 경험했던 다양한 소수인종들의 '다문화적 저항'이 거세어지면서 큰 도전을 받게 되었고, 결국 다양성을 띤 미국적 정체성에 맞는 새로운 시각에 대한 논의가 1980년대 이후 뜨겁게 전개되었다. 이러한 영향 속에서 1990년대 이후 트랜스내셔널리즘이 미국 이민연구에서 본격적으로 이용되기 시작했고, 2000년대부터는 전통적인 이민국가가 아니면서 주변인으로서 이주민의 문제에 직면한 많은 국가들에서도 활발하게 논의 되고 있다.[28]

이러한 '트랜스내셔널 패러다임전환' 속에서도 짐멜은 동화라는 틀 속에서 이주민의 문제를 바라보았다는 비판으로부터 자유롭지 못한 미국의 고전적 이민연구들과 운명을 같이 나누지 않고 살아남을 태세다. 심지어 이 이론은 오늘날의 트랜스내셔널하고 가상적인 커뮤니케이션관계 속에서 더욱 각광받을 것으로 보고 있다.[29] 사실 파크 스스로의 주장과는 달리, 파크의 경계인은 짐멜의 이방인과는 동일하지 않다는 주장이 제기되기도 한다.[30] 짐멜의 이방인을 계승하고 있다고 주장하는 미국 초기 이민연구자들은 미국문화로서의 동화라는 관점에서 짐멜을 읽고 전유했다. 풀어보면 수백 페이지는 족히 될 듯 한 논거들을 단 4페이지 속에 담아낸 놀라운 텍스트적 집약성은 짐멜의 '이방인에 대한 특강'을 열린 텍스트로 만들었다. 이방인에 대한 짐멜 텍스트의 무한한 지적 자극과 오랜 생명력을 설명할 수 있는 대목이다. 사실 초기 미국 이민연구들과는 대조적으로, 짐멜의 짧은 텍스트 속에는 동화와 적응이라는 단어가 등장하지 않는다. 그러나 짐멜이 과연 동화적인 관점에서 이주 문제를 바라보았는지 여부에 대한 질문 자체는 무의미해 보인다. 동화라는 개념이 오늘날 같은 부정적인 개념이 되기 훨씬 이전이었던 독일 빌헬름시대 짐멜은 독일 사회와 문화를 고향으로 생각하며 독일 주류사회의 문화적·사회적·경제적·학문적 공공영역에 적극적으로 참여하고자 했던 '동화된 유대인'이었다. 이주 내지 이민이란 고국에서의 배제에 대한 반응으로 이국에서 새롭게 통합되려는 시도라는 말이 있다.[31] 강제적이든 자발적이든 고향을

---

25) 네이선 글레이저/서종남·최현미 옮김, 『우리는 이제 모두 다문화인이다』(미래를 소유한 사람들, 2009), 193.
26) Everett V. Stonequist, “The Problem of the Marginal Man,” The American Journal of Sociology, Vol.41, No.1(July, 1935), p. 12.
27) Alfred Schtuez, “The Stranger: An Essay in Social Psychology,” The American Journal of Sociology, Vol.49, No.6(May, 1944), p. 507.
28) Petrus Han, Theorien zur internationalen Migration(Stuttgart, 2006), pp. 149~173.
29) Claus Leggewie, “Georg Simmel: Exkurs über den Fremden”, http://www.kwi-nrw.de/home/1simmel.html
30) Levine, "Simmel's Influence on American Sociology I", p. 830.

떠나 이국에서 새로운 고향을 만들고자 하는 이주민들과 그들의 2, 3세들이 주류사회로의 동화, 적응, 참여, 포함, 통합에 대한 열망을 지니는 것은 인지상정이다. 문제가 되는 것은 이주민들의 낮은 동화의지도 있지만, 대개 주류사회의 일방적 동화요구에 숨겨진 무서운 배제와 차별의 논리이다. 오늘날 동화라는 개념이 퇴색한 원인이 여기에 있다. 하지만 동화는 지구상의 많은 국가들의 현실정치에서 여전히 힘을 발휘하고 있다. 동화의 자리에 이제 통합이 자리하게 되었다. 심지어 다문화주의와 트랜스내셔널리즘의 시각은 통합이라는 개념마저 비판의 도마 위에 올리기도 하지만, 그 논리가 현실정치에서 포기된 적은 없고, 아직 그것을 실현한 사회는 지구상에 존재하지 않는다. 관건은 주류사회적 시각, 즉 일국적 시각을 지양하고 양방향의 시각, 특히 이제껏 배제되었던 이주민들의 시각이 함께 포함된 통합을 이루어내는 것이다.

시각과 관련하여, 문화인류학에서 자주 이야기되는 입장 지어진 주체(positioned subject)라는 개념은 대단히 유용하다. 모든 해석은 초연한 관찰자가 아니라 특정한 위치에 있는 주체에 의해 내려지게 된다는 것이다.[32] 때문에 미국 다문화주의 논쟁의 한가운데서 소수민족출신의 학생들은 자신들의 문화에 대한 책들 뿐 만 아니라 그 문화구성원이 직접 쓴 책을 강좌도서목록이나 교재로 채택 할 것을 요구했던 것이다. 짐멜 역시 입장된 주체로서 독일 주류사회의 고정관념과 선입견에 의해 폄하되거나 왜곡되어버린 유대인 교양시민계층의 긍정적 역할과 가치에 대한 주류사회의 인정을 요구하고 있다. 그의 시각에서 ‘진정한 동화’를 막는 것은 다름이나 섞임을 인정하지 않는 주류사회의 집단화된 고정관념과 선입견이었을 것이다. 홀로코스트는 유대문화를 고집했던 자들의 의지는 물론 독일문화로의 동화를 통해 독일인들과 공생을 추구하려했던 독일 엘리트 유대인들의 희망마저 모두 송두리째 빼앗아가는 가공할 만한 일이었다. 때문에 후기 계몽주의 시대 독일인과 유대인의 공생의 상징으로 여겨지는 - 베를린에 위치했던 - 자신의 살롱에서 당대 최고의 지식인들과 교류했고, 개종과 결혼을 통해 독일주류사회로 진입하려했지만 결국 집단화된 고정관념과 선입견에 좌절해야했던 라헬 파른하겐에 대한 전기 서문에서 한나 아렌트는 그 스스로 유일무이한 현상으로 간주하는 독일 유대인의 동화의 역사에 종언을 고하고 있다. 그녀는 이러한 역사적 종결로 놀랄 만큼 풍부한 재능과 학문적·정신적 생산성으로 표현되는 독일 유대인 현상의 환경들과 조건들을 연구하는 것이 중요한 역사적 사명이 되었다는 점도 덧붙이고 있다.[33] 실제 독일인과 유대인의 공존 내지 상호영향을 고찰하는 역사연구, 반유대주의 연구, 홀로코스트의 역사 등은 20세기 후반 비약적인 발전을 거듭했다. 이제 이 연구들은 이민사와 조우하며 연구적 지평을 확장해야할 필요성에 직면해 있다. 주변인으로서 유대인

---

31) 앨버트 허쉬만의 항의(Voice)와 이탈(Exit) 이론을 이민현상에 응용한 논거이다. 미국의 저명한 경제학자인 허쉬만은 원래 구조적 문제점을 안고 있는 기업, 국가, 조직의 개선을 설명하기 위해 이 이항대립적 개념을 만들었다. 앨버트 O. 허쉬맨/강명구 옮김, 『떠날 것인가 남을 것인가 - 기업, 조직 및 국가의 퇴보에 대한 반응』(나남출판, 2005).

32) 레나토 로살도/권숙인 옮김, 『문화와 진리』(아카넷, 2000), 37쪽,

33) Hannah Arendt, Rahel Varnhagenp. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik (München, 1959), p. 14 .

의 역사는 새로운 이방인으로서 독일 이주민들의 역사에 큰 함의를 주기 때문이다. 짐멜의 이방인이론은 그 가교 역할을 할 수 있을 것이다. 그러기 위해 짐멜의 이론은 엘리트 유대인들, 더 나아가 상층회로를 통해 이동하는 엘리트 이주민들에 대한 이론이라는 한계를 극복해야 한다. 물론 짐멜의 이방인이론은 다양한 이민현상에 대한 분석틀로서의 가능성을 이미 보여주었다. 그 가능성은 세계화를 통한 문화적 교류와 혼종현상이 더욱 심화되고 있는 오늘날 더욱 더 빛난다. 무엇보다 이주민들과 선주민들의 상호작용과 상호영향을 강조하는 짐멜의 이방인이론은 트랜스내셔널 시각에 부합한다. 어찌 보면 그것은 이주현상이라는 것이 언제나 트랜스내셔널하기 때문이리라. 더 나아가, 시공간을 넘어 오늘날까지 영향을 미치는 이주현상에 대한 깊은 통찰력은 짐멜의 이방인성과 타자성에서 연유했을지도 모르겠다. 흔히 주변화 되거나 배제되는 타자적 시각은 양자의 '중간지점 찾기'라는 트랜스내셔널리즘의 어려운 작업에 필수불가결한 도구임이 틀림없다.

제주의 기억과 역사적 정체성?

신 은 제(동아대)

목 차

1. 소수자의 기억
2. 민족과 민중의 항쟁 속에 빠지다: 삼별초와 제주
3. 송덕비의 섬
4. 제주의 정체성?

1. 소수자의 기억

소수자 대한 관심이 고조되고 있다. 민족, 계급에 입각한 역사가 반성되면서 소수자들이 새롭게 역사의 무대로 소환되고 있다. 그리하여 중앙에 의해 타자화 되었던 변방, 계급과 민족에 의해 억압되었던 소수자에 대한 관심은 이제 하나의 뚜렷한 역사적 조류가 되었다.[1] 소수자를 역사의 무대로 소환하려는 움직임과 함께 주목되는 것이 '기억'연구이다.

인간은 항상 과거를 기억하고 기념해 왔다. 그리고 때로 언어, 예술, 제의, 도상은 기억을 전승하는 기재로 활용되었다. 특히 현대로 접어들면서 과거를 재현하기 위한 장치들은 과거 어떤 시대와도 비교할 수 없을 만큼 증대하였다. 문서보존소에는 기록물로 넘쳐나고, 거리는 과거와 연관된 이름으로 명명되었으며, 박물관·기념관은 문화 도시의 상징이 되었다. 곳곳에는 비석과 기념비들이 새워지고 나무, 돌 하나에도 의미가 부여되었다. 가히 기억의 홍수 속에 살고 있다고 할 수 있다.

기억에 대한 이러한 열풍은 어디에서 시작된 것일까? 프랑스 역사학자 피에르 노라 Pierre Nora는 과거를 재현하는 데 활용되는 이러한 기재들을 '기억의 터'라 명명했다. 노라에 의하면, '기억의 터'에 대한 관심은 사회적 단절 즉 과거와 현재가 돌이킬 수 없는 단절이라는 사태에 직면했을 때 나타나는 현상이었다. 노라는 프랑스 사회에서 단절은 1930년대 프랑스 사회가 경험한 사회적 변동 즉 전통적인 농촌공동체의 붕괴, 민족공동체의 붕괴, 아날학파 역사학의 등장의 결과였다. 이 단절로 인하여 프랑스에서 과거는 더 이상 현재로 지속되지 않았다. 단절의 경험은 사람들에게 새롭게 과거를 구성하도록 강요했고 그 결과가 '기억의 터'에 대한 관심이라는 것이다.[2]

우리는 바로 이 지점에서 기억과 소수자의 접점[3]을 찾을 수 있다. 기억과 소수자 연구의

---

1) 최근 변방지역에 대한 연구와 여성, 디아스포라 등과 같은 소수자들에 대한 연구 등이 활발하게 진행되고 있다.
2) Pierre Nora, Between Memory and History, Realm of Memory(volume Ⅰ, conflicts and divisions), COLUMBIA UNIVERSITY, NEW YORK, 1996.

확대는 민족사와 같은 거대담론의 쇠퇴와 함께 시작되었다. 기억 연구와 소수자 연구의 일환으로, 본고는 제주도의 기억을 검토하려 한다. 제주도는 한반도 중심부로부터 가장 멀리 떨어진 변방이었을 뿐 아니라, 그곳의 주민들은 역사적으로 항상 소수자였다. 본관지가 자신의 사회적 지위를 말해 주었던 고려에서 지역을 기반으로 한 사족들이 지배하던 조선에 이르기 까지 제주도는 언제나 변방이었고 제주도민은 언제나 소수자에 불과했다. 이러한 처지는 식민지를 거쳐 오늘날에 이르러서도 개선되지 않았다. 빨갱이 섬으로 낙인찍혀 '4.3사건'이라는 전대미문의 비극에서, 지역패권주의를 기반으로 한 오랜 한국정치의 구조에서 제주의 처지는 불변했다.

소수자 제주의 기억을 살펴보기 위해서는 제주가 자신의 과거를 어떻게 역사화했는가를 우선적으로 검토할 필요가 있다. 지면의 한계와 필자의 능력으로 인해 모든 제주의 역사에 대한 제주의 인식을 검토할 수 없다. 검토는 삼별초와 몽고의 지배에 대한 평가로 제한될 것이다. 삼별초와 몽고지배에 대한 검토는 제주가 자신의 과거를 어떻게 역사화했는가를 살펴보는 작업이자, 민족사와 제주사의 거리를 확인하는 작업이기도 하다.

한편 제주의 기억을 살펴보기 위해서는 제주의 '기억의 터'라 할 수 있는 기념비와 동상에 대한 검토도 필요하다. 특히 제주의 기념비와 동상 가운데에서도 필자는 초등학교 교정에 세워진 동상과 각종 기념물들 검토의 대상으로 삼았다. 초등학교 교정에서 친숙하게 우리와 대면하는 동상과 기념물은 우리의 '무의식적 심상을 규제하는 기억의 터'[4]로 작동하였을 가능성이 높다고 판단했기 때문이다. 삼별초에 대한 인식의 추이를 살펴 제주사와 민족사와의 거리를 확인하고, 제주의 기념비와 동상을 통해 제주가 무엇을 기억하려 했는지를 확인하는 작업이 본고의 주된 목적이다.

제주출신이 아닌 이방인의 입장에서 제주 사람들 혹은 제주의 기억에 대해 의견을 개진한다는 것, 자신의 전공과는 생소한 주제에 몰두한다는 것은 확실히 쉬운 일이 아니었다. 특히 제주사람들의 세포 속 깊이 자리 잡은 정서에 동감할 수 없기에 고민의 폭은 깊고도 넓었다. 그러나 무모한 용기를 미덕으로 삼을 필요하다고 자신을 위로해 본다.

2. 민족과 민중의 항쟁 속에 빠지다 : 삼별초와 제주

소수자로서 제주도민들은 자신의 역사를 어떻게 기억했을까? 제주도가 육지사람들에 비해 상대적 소수자로 자리잡게 된 것은 탐라가 제주에 복속된 이후이므로, 우리는 고려시대 탐라의 복속과 더불어 이야기를 시작할 수밖에 없다. 탐라가 언제 고려의 중앙정부에 복속하였는지에 대해서는 연구자들 사이에 이견이 있다. 대개 숙종대[5]와 의종대[6]에 중앙정부

3) 기억과 소수자가 서로 잇닿아 있다는 사실은 구술사연구의 확대에서 단적으로 들어난다. 구술사는 민족과 계급 혹은 지배적 담론에 의해 억압된 소수자들의 목소리를 채록한다는 점에서 많은 연구자들로부터 주목받았고 현재 수많은 연구자들이 구술과 채록에 매진하고 있다. 이러한 구술사에 대한 관심은 노라가 언급했듯이 기억연구의 하나의 현상이기도 하다.

4) 이용재, 「피에르 노라와 '기억의 터전'」, 『역사비평』66호(2004년 봄) 324~342쪽.

에 복속되었다는 견해가 제시된 바 있으나 최근에는 태조대부터 이미 군현의 형태는 아니라도 고려중앙정부에 예속되어 있었다고 이해되고 있다.[7] 시기의 차이에도 불구하고 고려로 복속된 후 제주가 일반 군현지역에 의해 차별받았으며 중앙의 과도한 수탈로 인해 빈번하게 반란이 발생[8]했다는 사실에는 이견이 없다. 이때까지만 해도 제주는 민족사의 변방에 있는 존재에 불과했다.

제주가 민족사의 중심에 서게된 것은 대몽항쟁를 전개했던 삼별초가 入島하면서부터였다. 삼별초는 매우 이른 시기부터 역사연구자들의 연구대상으로 주목받았으므로 삼별초가 제주에 입도한 후 연구자들은 제주에 관심을 가지기 시작했다. 삼별초의 대몽항쟁에 대해서는 윤용혁에 의해 이미 잘 정리되어 소개된 바 있다.[9] 우리의 주제와 관련하여 주목되는 점은 시기에 따라 삼별초에 대한 관점의 추이이다. 시기별로 정리하지는 않았지만, 윤용혁은 삼별초에 대한 연구동향을 크게 네가지 차원 즉 ①조선시대이래 지속된 견해로 삼별초를 '반역'으로 규정하는 연구, ②민족항전으로 규정한 연구, ③민족-민중항전으로 규정한 연구, ④최근 남한학계에서 제시된 새로운 연구동향으로 분류 정리하고 있다.[10]

삼별초 항쟁을 '반역'으로 규정한 견해는 삼별초가 진압된 이후 고려, 조선을 거쳐 식민지 시기 일본인 학자들에 의해 주장되었다. 삼별초 항쟁을 민족항전으로 규정한 연구는 외세에 대한 외침의 극복이라는 차원에서 삼별초 항쟁을 긍정적으로 이해하였고, 민족-민중항쟁론은 주로 북한 학계와 남한의 진보적 역사연구자들에 의해 제시된 견해로 외세에 대한 삼별초의 항전 주체가 민족을 대표하는 민중이었음을 강조하고 있다. 최근의 새로운 연구 동향은 삼별초 항쟁에서 민족적 성격을 강조하여 실증성을 결여하게 되거나 당시의 사실을 왜곡시킬 수 있다는 우려, 삼별초 항쟁주도층의 반민중성을 강조하는 견해 등 그 스팩트럼이 다양하다.

이렇게 다양한 차원에서 이해되고 있는 삼별초는 제주와 매우 밀접한 연관을 가지고 있다. 주지하듯이 삼별초의 진도 정부가 몰락한 뒤, 金通精이 그 잔여 세력을 이끌고 원종 12년(1271) 제주도 입도해, 원종 14년(1273) 김방경이 제주를 정벌할 때까지 제주를 점령하였다. 삼별초와 제주도의 관계를 이해하기 위해, 삼별초의 제주도 입도과정을 사실에 입각해 정리해 보자.

삼별초가 반란을 일으키고 진도에 새 정부를 구성하자, 제주의 지리적 중요성 때문에 고려 정부에서는 金須가 지키고 있던 제주도의 방어를 위해 특별히 高汝霖을 파견하여 방비를 강화하였다. 그러나 진도의 삼별초 정부가 요충지 제주를 적들의 지배하에 두지 않았다.

---

5) 고창석, 「탐라의 균현설치에 대한 고찰-고려전기를 중심으로-」, 『제주대논문집』14, 1984.
6) 김창현, 「고려의 탐라에 대한 정책과 탐라의 동향」, 『한국사학보』5, 1998.
7) 김일우, 『고려시대 탐라사연구』, 신서원, 2000.
8) 고려시대 발생한 제주의 반란으로는 의종 22년 良守의 반란, 신종 5년의 煩石·煩守의 반란 등이 대표적이다.
9) 윤용혁, 『고려 삼별초의 대몽항쟁』, 일지사, 2000.
10) 각 견해의 대표적인 연구는 따로 기재하지 않는다. 여기에 대한 자세한 내용은 윤용혁, 「삼별초 대몽항전을 보는 여러시각」, 앞의 책.을 참조하라.

삼별초는 원종 11년(1270) 11월 李文京을 파견하여 김수 등을 격멸하고 제주를 장악하였다. 원종 12년 5월 진도가 여몽연합군에 의해 함락당하자 김통정은 잔여세력을 이끌고 제주도로 입도하여 제주를 근거지로 삼았다. 삼별초가 제주를 근거지로 삼자 고려와 몽고는 2차례에 걸쳐 사신을 파견 삼별초를 회유[11]하고자 했으나, 김통정이 사신을 살해하는 등 강경하게 회유를 거부해 마침내 원종 13년 11월 여몽연합군은 고려에 주둔중인 둔전군 2천, 漢軍 2천, 武衛軍 2천, 고려군 6천 도합 1만2천명의 병력과 160척의 군함을 동원하여 제주의 삼별초에 대한 정벌을 단행했다. 제주에서의 군사작전은 도합 20일 정도 소요되었으니, 비교적 단시일 내에 토벌이 완료되었다고 할 수 있다.[12]

이처럼 삼별초 항쟁의 격랑에 휩싸여 있었으므로 제주에게 삼별초는 각별한 의미를 지닌다. 그럼 제주사람들은 삼별초를 어떻게 이해하였을까? 삼별초에 대한 제주 사람들의 인식은 역사연구자들의 연구동향과 어떤 연관이 있을까? 1962년에 발간된 『제주도지』에서는 삼별초의 입도를 둘러싼 일련의 내용을 비교적 자세하게 다루고 있다. 史說 '星主王子傳'이라는 제목아래 쓰여진 삼별초 관련 이야기는 역사가 아니라 마치 소설처럼 등장인물의 대사까지 등장한다. 물론 이런 서술은 순전히 가공된 것으로 찬자의 창작물이다.[13] 『제주도지』에 의하면, 삼별초 장군 이문경이 제주로 왔을 때, 탐라의 성주와 왕자는 고려에서 파견된 김수와 더불어 이문경을 공격하려 했다. 그런데 이문경은 탐라의 성주와 왕자를 공격하지 않고 그들을 피해 따로 고려군을 공격해 격퇴시킴으로써 마침내 제주를 장악하였다. 이문경이 제주를 장악한지 1년이 안되어 진도가 함락되고 김통정이 삼별초 잔여세력을 이끌고 제주로 오자, 성주와 왕자는 삼별초의 핍박을 견디며 고려에 삼별초의 입도를 보고하고 군사를 보내줄 것을 요청하였다. 그리고 삼별초 군이 항파두리 성을 축조하면서 '탐라국민'들에게 징세하여 '탐라국민'들이 고통을 겪었음을 함께 지적하고 있다. 또 김방경 등이 김통정을 격멸시키자 탐라의 성주와 왕자는 '관군이 대승함에 국내평정함을 기뻐하여 군량과 牛酒로써 삼군을 고勞하였다'고 기술하였다.[14]

1962년 『제주도지』는 삼별초를 반군으로 간주하던 전통적인 견해를 계승해 성주와 왕자가 결코 중앙정부에 반란을 일으키지 않았고 삼별초에 협조하지 않았음을 강조하고 있다. 『제주도지』에 의하면 삼별초 입도 후 관군인 김수와 삼별초 이문경의 전투에서 성주와 왕자가 부하장수 김유성을 시켜 김수를 돕도록 했다. 또 삼별초 항쟁 이전에 있었던 제주도의 반란에 대해서도 언급하고 있지 않다. 그런데 1962년 당시 『제주도지』가 삼별초에 대한 전통적인 견해를 대폭수용하고 있음에도 불구하고 『제주도지』는 나름의 특징을 보이고 있

11) 고려는 삼별초를 회유하기 위해 원종 13년 3월 합문부사 琴熏을 파견하였고 8월 김통정의 조카 金贊 등을 파견하였으나 모두 실패하였다.(『고려사』 권 27 원종 13년 3월 정묘일, 『고려사』 권 27 원종 13년 8월 병술일)
12) 윤용혁, 「삼별초의 제주항전」, 『앞의 책』, 251~259쪽.
13) 예를 들어 이 글의 찬자는 원종 당시 제주성주를 高仁旦, 왕자를 文昌裕으로 서술하고 있으나 고인단과 문창유는 충렬왕 20년 성주와 왕자였던 인물이다. 이들이 원종 당시에도 성주와 왕자였는지는 명확하지 않으나 이 글의 찬자는 마치 원종 11년 당시 성주와 왕자를 그들인 양 서술하고 있다. (『고려사』 권 31 충렬왕 20년 11월 경술일)
14) 『제주도지』 1962, 37~50쪽.

다. 비록 실증적 고증 없이 찬자가 창조해 낸 것이지만, 삼별초를 둘러싼 일련의 사태를 성주와 왕자를 중심으로 기술하고 있다는 점이 주목된다.

삼별초에 대한 이러한 인식은 박정희정권 말기에 이르러 급변하였다. 박정희는 1977년 제주 항파두리성을 정비하면서 抗蒙殉義碑를 건립하였으며 78년 항파두리 유적지가 완공되자 78년 3월 직접 제주를 방문해 '삼별초의 숭고한 순국정신을 기려 항몽순의비를 국난극복의 정신을 배우는 교육도량으로 활용하여야 할 것'[15]이라며 삼별초의 항몽정신을 강조했다. 삼별초는 갑자기 제주를 괴롭힌 반란이 아니라 제주가 자랑해야 할 국난극복의 애국전통이 되었던 것이다.

이러한 항몽유적지의 정비는 박정희시대 시행된 '호국문화유적의 복원과 정비'사업의 일환이었다. 68년이후 강화된 이북의 공세, 유신체제를 한국적 민주주의로 분장했던 박정희정권은 '주체적 민족사관' 혹은 '국적있는 교육'을 강조하며 그 일환으로 70년대부터 '호국문화유적의 복원과 정비'에 심혈을 기울였다.[16] 박정희 자신이 '항몽순의비' 글씨를 직접 썼을 정도로 그는 항몽유적지 복원에 심혈을 기울였다.

항몽순의비가 건립된 후, 삼별초에 대한 제주의 인식은 완전히 달라진다. 1978년에 제주출신 문선희에 의해 저술된 『삼별초의 넋』는 삼별초에 대한 인식변화를 보여주는 예이다.[17] 저자 문선희는 책의 서문에서 "몽고의 침략당시 김통정 장군 및 그 휘하 삼별초군의 숭고한 호국정신이 우리의 역사에 명백히 밝혀져야 마땅한데 이것이 곡해되어 그 의의마저 사라지던 차에 박정희 대통령각하께서 '삼별초의 호국정신을 기릴 수 있도록 제주도에 항몽순의비를 건립하고 국민의 정신도량으로 삼으라'는 지시를 내림"으로써 제주도가 항몽순의비를 건립되었음을 강조하였다. 이어 자신의 글이 "호국정신이 보다 올바르게 인식되고 自衛의 높은 뜻이 어느 때보다도 절실히 요청되는 이때에 당면한 국난극복의 귀감이 되는데 조금이라도 보탬이 되었으면" 하는 바람에서 책을 저술하였음을 분명히 했다. 이런 목적에서 저술된 『삼별초의 넋』은 항파두리성 축성과정에서 탐라원주민들이 적극 지원하였으며 삼별초군과 탐라의 주민들이 혼연일체가 되어 여몽연합군에 저항하였음을 강조하였다. 특히 황산벌 결전을 앞둔 계백처럼 김통정도 여몽연합군과의 결사항전을 앞두고 자신의 부인을 직접 죽였다고 기술하고 있어, 박정희시대 유행한 滅私奉公의 애국정신이 여기서도 강조되고 있음을 알 수 있다. 몽고를 '되놈'이라거나, 개경정부의 관리를 몽고의 '괴뢰' 혹은 '불순분자'로 표현하여 개경정부를 북한과 동일시하고 있다.

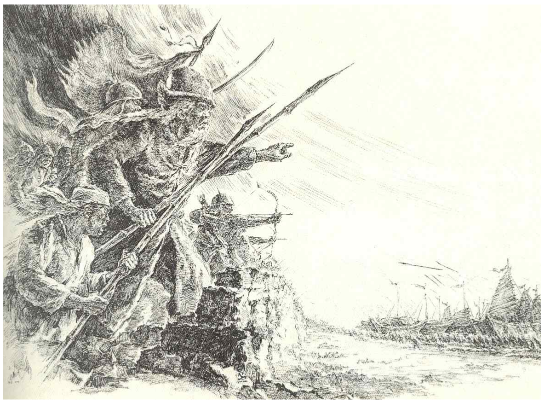
점입가경으로 저자는 삼별초가 제주에게 가져다 준 혜택을 나열까지 나열하고 있다. 개경문화의 도입, 수준 높은 토목 및 건축기술의 보급, 농업 및 가축사육기술의 발달, 불교의

15) 문선희, 『삼별초의 넋』, 1978.
16) 신은제, 「박정희의 기억만들기와 이순신」, 『현대의 기억속에서 민족을 상상하다』, 세종출판사, 2006, 117~119쪽.
17) 물론 이 책이 서술되었다고 삼별초에 대한 대다수 제주사람들의 사고가 급변하였다고 주장할 수는 없다. 삼별초에 대한 제주사람들의 사고는 『제주도지』나 『삼별초의 넋』과 같은 공적 기록물에서 확인하기는 대단히 어렵다. 여기서는 각종 책에 남겨진 공적 인식을 검토의 대상으로 삼았다.

전래는 삼별초가 제주에게 가져다 준 선물이었다. 물론 이러한 주장의 근거는 없다. 오히려 최근에는 목축기술과 불교의 전래는 몽고 지배의 결과라는 데 의견이 일치를 보고 있다.

반외세 민족항전으로 삼별초를 위치 지우려는 이러한 시도는 일견 민족주의 역사학의 삼별초 인식과 유사해 보인다. 차이가 있다면 역사연구자들은 실증성을 기초하여 민족항전으로서의 삼별초를 강조하고 있을 뿐이다. 그렇다고 양자의 사회적 의미가 같은 것은 아니다. 비록 민족항전으로 삼별초를 이해하였다고 하더라도, 그것을 어떤 맥락에서 강조하는냐에 따라 삼별초는 전혀 성격이 상이한 것으로 파악되기 때문이다. 체제유지의 일환으로 강조된 삼별초와 민족주의 역사학자 손진태의 삼별초는 달리 이해해야 한다. 이는 마치 민족주의가 서구와 아시아에서 전혀 상이하게 작동하는 것과 같다.

한편 박정희식 국난극복사와 다른 맥락에서, 삼별초를 제주민중의 반외세 항쟁으로 이해하기도 한다. 이러한 이해는 1998년 4월 학고재 화랑에서 열린 강요배 화백의 '동백꽃 지다'라는 전시회에서 단적으로 드러나는데, 제주도 출신의 대표적인 진보 화가인 강요배는 '동백꽃 지다'에서 제주 4.3사건의 서사를 그림으로 표현하였다. 이는 심광현의 추천 글에서도 확인된다. 심광현에게 '동백꽃지다'는 제주민중 항쟁사를 그림으로 옮겨 놓은 것이었다.



삼별초 항쟁(강요배, 『동백꽃지다』, 학고재, 1998.)

주목되는 점은 강요배가 민중항쟁으로서의 4.3 前史로 가장 먼저 삼별초 항쟁을 기록하고 있다는 점이다. 그런데 그림에서 여몽연합군에 맞서는 주역은 김통정이 아니라 제주민이다. 죽창을 들고 제주고유의 가죽 모자를 쓴 노인이 제주민들을 이끌고 '거친 파도로 밀려오는 외세' 여몽연합군에 결연히 맞서고 있다. 제주민중을 삼별초 항쟁의 주체로 강조한 강요배의 인식은 소위 삼별초를 '민족-민중항쟁'으로 이해하려는 역사연구[18]와 잇닿아 있는 것이자, 80년대 이후 한국사회에서 격렬하게 전개된 소위 '민족민주운동'에 입각해 과거를 기억하려는 시도 가운데 하나이다. 이러한 인식은 제주 4.3평화공원에 조성된 '제주저항의

18) 삼별초항쟁을 민족-민중항쟁으로 이해하는 견해는, 80년대 이후 남한의 일부 고려시대 연구자들과 북한학계의 견해이다. 북한학계의 견해 때문인지, 2000년 조선노동당 김용순비서가 제주의 항몽유적지를 방문하였는데, 그는 방명록에 '몽골침략자들에 반대하는 삼별초군의 애국투쟁정신은 후세에 길이 전해지리라.'는 글귀를 남기고 돌아갔다.

역사'라는 부조에서도 확인된다. 5편으로 조성된 이 청동부조는 '양수의 난' '삼별초의 난', '1901년 제주항쟁', '법화사 항일운동', '해녀 항일운동'을 각각 상징하고 있다.

삼별초 항쟁을 민족항전으로 파악하거나 민중항쟁으로 파악하는 인식은 반외세라는 측면에서는 유사하나 항쟁의 주체를 이해할 때는 상당히 대립적이다. 이는 마치 북한과 남한의 적대적 관계와 유사한 데, 박정희의 민족항쟁론에서 항전의 주체가 분명하지 않은 반면, 민족-민중항쟁론에서 항쟁의 주체는 민중이다. 민중들이 외세의 침략에 맞서 결연히 저항하는 것 그것이 곧 한국 민중의 전통이라는 것이다. 이러한 해석은 북한의 오랜 연구경향이자, 남한 진보학계의 연구경향이기도 하다. 문제는 이러한 역사인식에 따르면 제주도의 목소리가 전혀 드러나지 않는다는 점이다. 비록 삼별초 항쟁에서 제주 민중의 역할을 강조한다고 하더라도 제주 민중과 몽고에 맞서는 다른 민중과는 별다른 차이가 없다. 한반도의 모든 민중은 외세에 결연히 맞서는 자로 일원화된다.

그러나 역사적으로 제주도라는 지역적 차이가 간과되어서는 안 된다. 또 제주의 민중들이 실제로 삼별초를 전폭적으로 지지하였는지에 대해서도 확언하기 어렵다. 때문에 최근 이러한 시각에 대한 비판이 제기되었다. 제주 주민들이 삼별초와 개경정부 중 어느 한쪽을 일방적이고 지속적으로 지지하지 않았다는 지적들[19]이 나온 것이다. 이들은 모두 삼별초와 제주도민들이 반개경정부라는 점에서 이해관계를 같이 했지만, 몽고에 대해서는 그 태도가 달랐다는 점을 강조하고 있다. 그런데 이러한 비판들 가운데에서도 논자에 따라 다소간의 온도차가 느껴진다. 이영권 등은 여몽연합군이 제주를 진공하였을 때, 제주 주민들이 삼별초를 지지하지 않았음을 강조하고 있는 반면, 윤용혁은 반몽에서 제주와 삼별초가 일체감을 이루지 못했음을 지적하고 있을 뿐이다. 특히 2002년 발간된『제주항파두리 항몽유적지 학술조사 및 종합 기본 정비계획』에서는 삼별초와 제주와의 관계를 재정립할 것을 지적하면서 삼별초가 제주도민에게 미친 부정적 영향도 항몽유적지 정비에 반영해야 함을 강조하고 있다. 이러한 주장은 삼별초와 제주민중이 혼연일체가 되어 외세에 저항하였다는 견해에 대한 명백한 부정이자, 제주의 입장에서 삼별초 항쟁을 해석하려는 새로운 시도임이 틀림없다.

한편 삼별초에 대한 이러저러한 이견들은 몽고지배에 대한 견해차로도 이어진다. 삼별초가 진압된 후 몽고는 제주를 직접 지배하였다.[20] 100여년 간 지속된 몽고의 영향력으로부터 벗어난 것은 공민왕 23년 최영의 제주 정벌이후이다. 그런데 삼별초와 마찬가지로 몽고의 지배에 대해서도 제주는 시기에 따라 다소간 상이한 입장을 보이고 있다. 1962년『제주도지』는 삼별초를 역적으로 간주하면서도 몽고의 제주지배를 규탄하고 있으며 최영의 제주

19) 윤용혁, 앞의 글; 이영권,『새로 쓰는 제주사』, 휴머니스트, 2001,80~83쪽; 북제주군,『제주항파두리 항몽유적지 학술조사 및 종합 기본 정비계획』, 제주문화예술재단, 2002, 183~184쪽.

20) 물론 구체적 시기에 따라 몽고의 탐라지배방식은 차이가 있다. 몽고는 삼별초를 정벌한 후 일본원정에서 제주가 가지는 지리적 중요성 때문에 제주를 직접 지배하였다. 그러다 이후 원 세조가 죽고 성종이 즉위하자 충렬왕의 요청으로 탐라는 다시 고려가 지배하게 되었으나, 목호의 파견으로 원의 영향력은 공민왕대까지 지속되었다. 여기에 대해서는 김일우,『고려시대 탐라사연구』, 신서원, 2000.를 참조.

정벌을 제주 해방으로 간주하고 있다. 삼별초를 민족항전 혹은 민족-민중항전으로 간주하는 견해 역시 몽고의 제주 지배를 규탄하면서 공민왕대 제주 수복을 몽고잔당을 몰아낸 쾌거로 간주한다.

그러나 최근에는 공민왕대 제주 정벌이 가지는 폭력성과 제주민들이 최영과 고려군을 해방군이 아니라 침략군으로 인식하였을 가능성이 높다는 목소리들이 들리고 있다. 이른바 '목호의 난'에 대한 새로운 해석이 시도되고 있는 것이다.[21] 이는 몽고의 지배가 불교의 전래, 우수한 목축기술의 전래와 같은 문화적 충격도 제주사회에 가져다주었음을 지적하면서 몽고의 지배와 최영의 제주 정벌을 고려정부의 입장이 아니라 제주민의 입장에서 파악하려는 시도이기도 하다. 요컨대, 최근 제주는 중앙정부나 민족사가 아니라 스스로의 입장에서 자신의 과거를 기억하려고 노력하고 있다. 그러나 중앙정부의 이항으로서의 나 즉 상대를 설정하면서 자신의 정체성을 찾으려는 시도는 어딘가 불안해 보인다. 중앙정부의 반대편에 위치한 제주는 도대체 어떤 섬일까? 제주의 과거를 어떻게 기억할까?

3. 송덕비의 섬

중앙의 시선에서 벗어나 제주의 입장에서 과거를 보려는 시도는 중요한 성찰이다. 그러나 이 견해가 보다 명확해 지려면 중앙과 대비되는 제주 혹은 육지와 대비되는 제주가 자신의 과거를 구체적으로 어떻게 기억하였는가에 대한 설명이 드러나야 한다. 중앙의 이항으로서 제주만의 기억은 무엇일까? 이를 확인해보는 방편은 여러 가지가 존재하겠지만, 필자는 기념물과 동상에 주목했다. 특히 초등학교 교정 여기저기 남아 있는 기념물들을 조사의 대상으로 삼았는데[22] 초등학교 교정에서 친숙하게 우리와 대면하는 동상과 기념물은 우리의 '무의식적 심상을 규제하는 기'억의 터'로 작동하였을 가능성이 높기 때문이다.

조사된 내용은 <부표>로 정리해 두었는데, 조사를 통해 몇 가지 사실들을 확인할 수 있었다. 우선 최근 신설된 학교에는 기념물이 많지 않았다. 신설된 학교에 기념물이 적은 것은 시대적 분위기 탓이 크다. 7·80년대에는 학교 여기저기에 기념물을 건립하는 것이 유행했고 학부모들 역시 학교에 대한 애정을 기념물의 건립으로 과시하였지만, 90년대 이후 학교에 대한 애정은 다른 것으로 대체되었을 가능성이 높다.[23] 실제 충무공과 세종대왕의 동상과 독서상 가운데 상당수는 78~83년 사이에 건립되었다. 충무공 동상은 모두 19기인데, 그 중 건립연도가 확인되지 않는 것이 3기이다. 나머지 16기 가운데 78~83년 사이에 13기

---

21) 김일우, 앞의 책, 이영권, 앞의 책.

22) 필자는 이전에 부산지역 초등학교에 세워진 동상과 기념물을 검토해 박정희 시대 기억을 조사한 바 있다. 이경험을 바탕으로 제주 지역 초등학교에 세워진 동상과 기념물을 조사했다. 제주교육청 홈페이지에서 제공되는 자료에 의하면 현제 제주에는 국립, 사립 포함 총 106개의 초등학교가 있다. 시간 관계상 전수조사를 하지 못하고 북제주 일대의 42개교를 조사의 대상으로 삼았다.

23) 이런 분위기는 부산지역의 학교에서도 확인된다. 부산지역의 초등학교 역시 80년대 이후 건립된 학교의 경우 기념물 수가 작다. 따라서 이는 전국적 현상이었을 가능성이 높다. 신은제, 앞의 글, 101~107쪽.

가 건립되었다. 이런 사정은 독서상과 세종대왕 동상에서도 확인된다. 19기의 독서상 가운데 15기는 그 건립년도가 확인되는데 그중 13기가 78~83년 사이에 건립되었다. 세종대왕 동상도 78년부터 83년까지 전체 13기의 동상 가운데 10기가 건립되었다. 따라서 제주지역의 기념물의 상당수는 유신말기와 5공화국 초기에 건립되었음을 확인할 수 있다.

한편 신설된 학교에 기념물이 적은 것은, 건립주체의 문제와 관련이 있다. 제주의 경우 기념물의 상당수는 동창회 혹은 지역유력인사들의 기부에 의해 건립되었음이 확인된다.[24] 따라서 동창회가 발달하지 않은 학교에는 다수의 기념물이 건립되기 어려웠을 것이다.

한편 아래 표에서 확인되듯이 동상이 건립된 역사인물 가운데에는 역시 충무공 이순신 장군과 세종대왕이 단연 눈에 띈다.

<표> 기념물의 종류와 수

번호	기념물	수	학교
1	충무공동상	19	제주북초교, 화북초교, 함덕초교, 외도초교, 삼양초교, 제주동초교, 광령초교, 제주남초교, 구좌중앙초교, 어도초교, 오라초교, 송당초교, 북촌초교, 제주서초교, 한동초교, 일도초교, 영평초교, 신제주초교, 삼성초교
2	讀書상[25]	19	제주북초교, 조천초교, 함덕초교, 외도초교, 광령초교, 봉개초교, 도리초교, 구좌중앙초교, 장전초교, 남읍초교, 어도초교, 광양초교, 조천초교교래분교, 한동초교, 일도초교, 영평초교, 도남초교, 삼성초교, 교대부속초교
3	각종 공덕비	14	화북초교, 조천초교, 봉개초교, 도리초교, 구좌중앙초교, 신촌초교, 남읍초교, 오라초교, 송당초교, 북촌초교, 조천초교교래분교, 아라초교, 조선초교신흥분교, 영평초교
4	세종대왕동상	13	화북초교, 조천초교, 함덕초교, 삼양초교, 제주동초교, 구좌중앙초교, 장전초교, 신촌초교, 외도초교도평분교, 송당초교, 북촌초교, 한동초교, 일도초교
5	건학기념비 및 학교관련시설 기념비	12	제주북초교, 조천초교, 함덕초교, 외도초교, 삼양초교, 제주동초교, 장전초교, 남읍초교, 외도초교도평분교, 오라초교, 조천초교신흥분교, 남광초교
6	국민교육헌장비	5	제주북초교, 도리초교, 장전초교, 신촌초교, 도남초교
7	어린이헌장비	4	함덕초교, 외도초교, 도리초교, 광양초교
8	이승복동상	3	광령초교, 도리초교, 삼성초교
9	각종 유허비	2	제주북초등(제주객사터표지, 최초학교터 표지) 삼성초교(제주제일고등학교 건학유적비)
10	효자정재수동상	2	송당초교, 한동초교
11	유관순 동상	1	함덕초교
12	신사임당상	1	함덕초교
13	방정환동상	1	오라초교
14	고태문동상	1	한동초교

24) 이는 부산지역과 현저한 차이를 보이는 현상이다. 부산지역이 주로 육성회장 등 학부모들에 의해 건립되었다면, 제주에서 상당수의 기념물들은 졸업생 혹은 지역 유력인사들에 의해 건립되었다.

충무공 동상과 세종대왕 동상이 다수를 차지하는 것은 명백히 박정희의 유산이다. 박정희 집권기간 내내 전국 학교에는 충무공과 세종대왕의 조상이 건립되었다. 박정희는 유신체제의 정당화와 자주국방을 실현하기 위해 60년대 말부터 본격적으로 호국영웅들의 동상을 건립하기 시작했고 그 중 가장 인기 있는 인물은 충무공과 세종대왕이었다.[26] 제주 역시 동상건립의 열풍에서 벗어날 수 없었다. 흥미로운 점은 동상이 집중적으로 건립되던 때, 삼별초 유적의 정비도 함께 시작된다는 사실이다. 77년부터 시작되어 78된 완공된 삼별초 항파두리 유적의 정비는 84년 그 기본적 내용이 완비된다. 항몽유적지 관리사무소로부터 얻은 '항몽유적지시설물현황'에 의하면 78년에 항몽순의비, 관리사무실, 삼문 등이 건립되었으며, 84년 2월 전시관, 매표소, 휴게소 등이 완공되었다. 항몽유적지의 정비와 충무공 세종대왕 동상의 건립이 시기적으로 일치하는 것은 호국영웅이 강조되던 전국적인 전국적 추이에서 제주도 예외일 수 없었음을 잘 보여준다. 이러한 경향은 신사임당, 유관순, 방정환과 같이 제주와 무관한 인물들의 조상이 건립되고 있다는 사실에서도 확인된다.

특히 효자 정재수 동상의 존재는 동상의 건립이 얼마나 중앙으로부터 많은 영향을 받았는지 잘 보여주는 예이다. 한동초교와 송당초교에는 각각 1982년과 1990년에 세워진 효자 정재수 동상이 있다. 정재수는 경북 상주 화서면에 거주하던 11세 소년이었는데 1974년 아버지와 눈길을 가다 아버지가 탈진해 쓰러지자 자신의 옷을 벗어 아버지에게 덮어주고 함께 사망했다고 전해지고 있는 효자이다. 박정희 정권은 마치 이승복을 반공의 상징으로 만들었듯이 정재수를 효자의 상징으로 만들었고, 급기야 경북 상주에는 정재수 기념관이 건립되기까지 했다. 그리고 박정희 시대 효자의 상징은 이승복과 함께 제주의 교정까지 그 자취를 남기게 되었던 것이다.

한편 여느 육지의 학교처럼, 말도 많고 탈도 많은 이승복 동상도 제주의 교정 한편을 지키고 있다. 70년대 반공의 상징이었던 이승복 동상은 4.3사건 이후 제주민들을 옥죄이던 반공의 짙은 그림자를 보여준다. 4.3사건의 상흔은 제주 곳곳에 남아있는 충혼탑과 충혼비를 통해서 확인할 수 있는데, 충혼탑은 주로 4.3사건으로 사망한 군경을 추모하기 위한 것[27] 들이지만, 몇몇은 제주민의 특성을 보여주는 사례도 있다. 대표적인 것이 외도초교 도평분교 정문 앞, 마을어귀에 세워진 충혼비이다. 이 충혼비는 도평동의 여러 비들과 함께 마을어귀에 서 있는데, 그 내용은 도평동 출신으로 한국전쟁에 참전하였다가 사망한 제주출신 희생자들을 기념하기 위한 것이다. 이와 유사한 비는 다른 곳에서도 동상으로 발견된다. 한동초교 교정을 지키고 있는 고태문 대위의 흉상이 그것이다. 한국전쟁의 영웅이었던 고태문 대위는 1995년 전쟁기념사업회에 의해 선정된 호국영웅 100명에 선정되었고 '그 거룩한

25) 독서하는 소녀 및 남매의 동상으로 대개 '독서의 마음의 양식'이라는 문구와 함께 건립되어 있다.
26) 신은제, 앞의 글.
27) 대표적인 것이 한라산 자락에 위치한 충혼묘지와 묘지 앞에 세워진 충혼비이다. 그 가운데 청년단에 소속되었다 사망자를 위한 '반공애국투사충혼비'와 경찰 사망자 '충혼비'도 있으며, 4.3 진압도중 사망한 박진경 대령의 추모비도 있다.

충혼을 출신지 학교터에 세겨 영원히 기리'기 위해 그의 동상이 건립되었다. 2001년 6월에 건립된 이 동상은 한동리 이장, 구좌읍장, 한동초교 교장의 합작품이었다. 이처럼 제주에는 그 고장 출신으로 한국전쟁에 참전하여 희생당한 이들의 기념물이 곳곳에 존재한다. 제주출신 현대판 호국영웅 가운데 충혼묘지 앞에 서 있는 위용 찬 동상의 주인공만한 이는 없을 것이다.

한라산 자락 충혼묘지 어귀에는 2006년 건립된 베트남참전위령비와 고 송서규 대령의 동상이 있다. 동상에 세긴 글에는 제주출신 송서규 대령의 이력이 간략하게 소개되어 있다. 1933년생인 송서규 대령은 한국전쟁 발발과 함께 자원입대한 후, 5.16당시에는 혁명검찰부 비서실장을 역임하였고 베트남전에 참전하여 혁혁한 공을 세운 후 순직한 인물이다. 글의 말미에는 '제주가 낳은 참 군인인 고 송서규 대령의 공적과 정신을 후세에 전하고 제주의 혼으로서 나라와 겨레의 빛이 되길 기원하고자 국가보훈처, 제주도청, 베트남참전유공자회 등과 유족이 뜻을 모아 민족의 얼이 서린 영산 한라산 자락에 명예로운 동상을 세운다'고 그 건립의 목적을 기술하고 있다. 이렇듯 제주출신 송서규 대령은 나라와 겨레의 빛이 되는 제주의 혼으로 칭송되고 있다. 조국을 위해 목숨을 바친 송서규 대령이 제주의 혼이라면 그는 삼별초항쟁에서 몽고에 맞서 목숨을 바친 제주인들과 크게 다르지 않을 것이다.

그러나 제주의 기념물 가운데에는 제주만의 특이성을 보여주는 예도 있다. 교정 곳곳에 세워진 송덕비와 학교건립기념비들은 필자가 부산지역 초등학교를 조사했을 때와 명백한 차이를 보이는 것들이다. 송덕비에는 학교건립 혹은 학교에 돈을 기부한 이들부터 전임 교장에 이르기까지 다양했고, 시기도 일제시기[28]부터 최근까지 지속되었다. 송덕비와 더불어 한교 창설기념비도 눈에 띤다. 신흥초등학교의 학교창설기념비와 오라초등학교의 학교설립공노비 등은 그 대표적 사례이다. 이들 송덕비와 기념비들은 제주 사람들이 해당 학교와 관련해서 기부자들 혹은 학교 설립자들을 기억하려는 노력의 일환으로 이해된다. 그들은 자신들의 학교에 기부한 이들, 학교출신자들, 학교를 설립한 것을 기념하기 위해 교정에 기념비를 세운 것이다.

기실 제주인들의 모교사랑은 각 학교에 세워진 송덕비 외에도 각종 기념물의 건립에 재원을 제공한 사람들의 면면을 통해서도 확인된다. 부산지역의 기념물 중 다수가 육성회와 같은 학부형들에 의해 건립되었던 반면, 제주의 초등학교 교정의 기념물들은 지역주민 혹은 동창회 혹은 지역출신 재일교포에 의해 건립되었다. 이처럼 고향에 대한 제주인들의 애정은 학교 교정에 세워진 각종 동상이나 비석 기념물에 드러나 있는 것이다. 고향을 떠난 이들은 모교와 고향에 기부하고 고향에 남은 이들은 기부자를 기념하기 위해 각종 비석을 세우는 것은 제주의 기억이 가진 특성 가운데 하나로 이해된다.

이렇듯 제주의 초등학교 교정에 건립된 기념물들을 가운데에는 충무공, 세종대왕, 정재수의 동상처럼 박정희시대 전국적으로 건설된 동상들과 제주출신 현대판 호국영웅들의 기념비가 교정의 한편을 지키고 있다. 그러나 해당 학교와 지역의 단합을 보여주는 사례로서

28) 영평초등학교에 세워진 竹軒 金基銖 등의 기념비는 소화 13년(1938년)에 건립된 것이다.

학교설립 기념비 혹은 학교에 공적을 남긴 이들의 공덕비 역시 초등학교의 한편을 튼튼히 자리하고 있다.

4. 제주의 정체성?

일견 송덕비의 건립, 제주출신 호국영웅 동상의 건립은 제주의 기억이 가지는 특이성을 보여주는 사례이다. 그러나 그것들이 제주의 기억 혹은 문화적 정체성을 곧장 확인시켜주지는 않는다. 송덕비의 건립은 제주의 특징을 보여주는 것이긴 하나, 그것은 중앙의 이항인 제주 전체의 특징이 아니라 제주 각 촌락에서 오랫동안 유지해온 독특한 공동체의식의 결과이기도 하다. 제주에는 일종의 품앗이인 수놀음, 계 등을 통해 마을공동체를 유지해 왔고, 이런 전통이 모교와 고향에 대한 기부로 이어졌다고 보아야 한다.

그런데 강력한 동향의식은 다른 한편으로는 중앙의 이항으로서의 전체 제주가 자신의 고유한 정체성을 가지고 있지 못하다는 사실의 증상이기도 하다. 송덕비는 일종의 '기억의 터'로, 해당 지역 주민 혹은 해당 학교의 출신자들로 하여금 공동체의식 즉 집단의 정체성을 확보시켜 주는 기재로 작동한다. 노라에 의하면, '기억의 터'에 대한 열광은 과거와의 단절 혹은 민족적 기억이 붕괴될 때 즉 전체로서의 정체성이 부재할 때 나타나는 현상이다. 민족적 기억이 붕괴될 때 비로소 가족의 기억, 혹은 지역의 기억 등이 출현한다는 것이다.

이를 제주로 환언해 보자. 제주 전체의 기억이 존재하지 않을 때 각 지역의 기억의 터는 건립 가능하다. 즉 제주 전체의 기억이 부재하기 때문에, 사람들은 각 마을공동체의 기억에 몰두할 수 있다는 것이다. 따라서 제주 곳곳에 자리잡고 있는 송덕비는 중앙의 이항인 제주의 기억 혹은 정체성을 드러낼 수 없다. 오히려 정체성의 부재를 암시하는 존재이다.

더욱이 제주의 강력한 동향의식은 때로 지배적 담론과 결탁해 자신을 일그러진 자화상을 드러내기도 한다. 제주출신 호국영웅 동상의 건립은 동향의식과 반공이데올로기의 기묘한 결합이자 제주가 가진 레드컴플렉스에 대한 또 다른 반영으로 이해 될 수 있다. 그것들의 존재는 대한민국을 지키는 데 주저하지 않는 제주, 즉 대한민국의 일원으로서의 제주의 분명한 현시이다. 물론 이것은 4.3으로 제주가 입은 콤플렉스의 또 다른 병리학이기도 하다.[29] 그러나 이유야 어떠했든 제주출신 호국영웅 동상의 건립은 제주의 동향의식이 반공이데올로기와 결합한 것이며 이것은 제주식 대한민국에 대한 충성서약이다. 요컨대 호국영웅의 동상은 제주의 특이성이기도 하지만, 제주가 대한민국의 지배 담론인 반공이데올로기에 얼마나 포획되어 있는가를 보여주는 사례이기도 하다.

그럼 다시 묻자. 그럼 제주 전체의 정체성을 드러내주는 기억은 무엇일까? 최근 제주는 '평화의 섬'으로 지정 선포되었고 스스로도 자신을 '평화의 섬, 제주'로 선전하고 있다. 제

29) 4.3사건이후 제주민들은 살아남기 위해 '반공 국민'으로 거듭나야 했다. 여기에 대해서는 양정심, 『제주4.3항쟁』, 선인, 2008, 4.190~199쪽.

주가 '평화의 섬'이 된 것은 물론 4.3사건 때문이다. 제주가 '평화의 섬'으로 논의된 것은 91년 당시 소련의 지도자 고르바초프가 제주를 방문한 후, 중국의 장쩌민 주석, 미국의 빌 클린턴 대통령 등 이념을 초월한 여러 지도자들이 제주를 방문하면서 부터였다고 한다.[30] 이후 4.3 특별법이 제정되고 2003년 노무현 대통령의 국가차원에서의 사과가 있은 뒤, 2005년 '세계 평화의 섬'으로 공식 지정받았다. 평화의 섬 지정 선포식에서 노무현 대통령은 "제주도는 4.3이라는 역사적 아픔을 딛고 과거사 정리의 보편적 기준인 진실과 화해의 과정을 거쳐 극복해 나가는 모범을 보였다"고 평가하면서 평화의 섬 지정의 배경을 밝혔다. 결국 '평화의 섬' 지정의 배경에는 제주가 겪은 전대미문의 비극인 4.3이 자리잡고 있는 것이다.[31]

이렇게 본다면 제주는 4.3 사건을 통해 평화의 섬이라는 정체성을 가지게 되었다. 실제 제주민 전체에게 4.3만큼 강력한 영향력을 행사한 사건도 역사적으로 찾아보기 어렵다. 고립된 섬에서 그토록 짧은 시간에 섬 전체 인구의 1/10이상이 희생당했다는 세계사적으로도 유례를 찾아볼 수 없는 이 비극이 제주에 미친 영향은 지대하다. 제주에 미친 4.3의 영향력은 2008년 한 제주출신 국회의원의 발언에서 확인된다. 한나라당 비례대표 국회의원이자 참여정부의 국방부 장관을 지낸 김장수 의원이 국방부의 4.3 사건에 대한 교과서 내용 수정요구를 지지하자 '제주민의 逆鱗을 건드리지 말라'며 김장수 의원을 맹비난한 강창일 의원의 발언은 제주사람들에게 4.3이 가지는 무게감을 감지하게 한다.[32] 그의 말처럼 4.3은 제주도의 역린이다. 오늘날 4.3문제만큼 제주도민들이 민감하게 받아들이는 사안은 찾아보기 어렵다. 때문에 4.3의 기억이야 말로 제주를 드러내주는 기억이라 할 수 있다. 그래서일까? 그 어떤 기념물에 투여된 금액보다 많은 금액이 4.3기념사업에 투여되었고 제주 전역에 4.3관련 유적지 복원정비가 계획되었다.[33] 이제 4.3은 제주를 대표하는 기억이자 제주의 역린 즉 제주민들의 공통의 유대감을 형성시켜 주는 '정초기억'으로 뿌리내려가고 있다.

물론 4.3 사건 진상규명에 심혈을 기울여 온 이들이 스스로 '기억투쟁'이라 명명할 만큼 4.3사건을 제주의 정초기억으로 만들어 가는 데는 여러 난관을 극복해야 했다. 반공에 입각한 정권의 공세와 학살의 트라우마는 사람들의 입을 닫게 했고, 4.3은 그저 무당의 입에서나 전해지는 한 섞인 넋두리에 불과했다. 87년 민주화이후 4.3에 대한 다른 목소리들이 낮게나마 들려오게 되었고 15년이 지나서야 공식적으로 4.3을 말할 수 있게 되었다. 때문에 연구자들은 4.3 학살의 기억을 억압에 대한 대항기억으로 이해하기도 했다. 그러나 80년대말과 90년초 제주내에 상존하던 민중항쟁론과 공산폭동론의 대립은 4.3을 인권유린의 비극으로 간주하는 입장의 견고해지면서 점차 설자리를 잃게 됨[34]에 따라 제주4.3은 전 제주도

30) 『화해와 상생』 제주4.3위원회 백서, 2008년
31) 4.3과 평화의 섬의 관련성은 강창일·한경혜, 「기억투쟁과 4.3위령의례」, 『기억투쟁과 문화운동의 전개』, 역사비평사, 2004.4.3의 민족통일의 토대로 한반도 평화정착의 기반으로 자리매김 하려는 의도
32) 『제주의 소리』 2008년 09월 22일 양미순 기자
33) 유적지 복원과 정비는 읽어버린 마을(2곳), 성터(2곳), 학살터(6곳), 민간인 수용소(1곳), 역사적 현장(2곳), 주둔소(2곳), 은신처(4곳) 모두 19개소이다.(『화해와 상생』, 289~292쪽.
34) 민중항쟁론과 폭동론의 대립에 대해서는 양정심, 앞의 책; 김성례, 「근대성과 폭력: 제주 4.3의 담론정

민의 심성을 좌우하는 제주의 역린이 되었다. 이제 인권유린의 비극을 딛고 일어선 섬이 곧 평화의 섬 제주이고, 그것이 제주의 기억이 된 것이다.

이렇게 제주는 4.3의 상흔과 반공이에올로기의 억압을 이겨내 마침내 평화의 섬이라는 정체성을 획득했다. 그러나 면밀히 따져보면 '평화의 섬'이라는 칭호 역시 제주 스스로가 자신을 정립한 것이 아니라 중앙으로부터 선포되고 지정된 것이다. 노무현 대통령은 2003년 10월 31일 4.3사건에 대한 사과를 표명한 발표문에서 '4.3사건의 소중한 교훈을 더욱 승화시킴으로써 평화와 인권이라는 인류보편의 가치를 확산시켜야 한다'고 역설했다. 4.3은 인류의 보편적 가치인 '평화와 인권' 속에서 '평화의 섬으로 우뚝 설' 수 있었다.[35] '평화의 섬에 인권의 나무 심다', '제주 4.3사건은 평화·통일·인권의 소중함을 일깨워주는 상징으로 기억될 것이다'라는 4.3평화공원에 새겨진 글귀에서 제주를 인권과 평화의 가치를 실현하는 섬으로 기억시켜려는 의도를 확인할 수 있다. 이렇게 4.3과 제주는 평화와 인권이라는 인류의 보편적 가치 안에서 자신의 정체성을 확립하고 있는 것이다.

특히 평화와 인권을 강조되지만, 대한민국의 정치적 상황에 의해 국가적 차원에서 좌익은 은폐되거나 억압의 대상으로 남아 있음이 주목된다. 양정심은 불완전한 국가범죄에 대한 불완전한 책임규명과 피해보상, 좌익에 대한 배제를 지적하며 평화와 인권으로 4.3을 규정하는 현실을 '절반의 승리'로 규정하였다.[36] 특히 좌익의 배제는 평화와 인권의 가치에 정면으로 위배되는 내용이다. '설사 공산주의자라 하더라도 학살되어서는 안 된다'는 한 미국인 학자의 발언[37]처럼 인류의 보편적 가치인 평화와 인권에는 공산주의자도 예외가 될 수 없다. 그러나 4.3 위원회는 희생자 심사기준를 정하면서 좌익 활동으로 사망한 이들을 희생자에서 제외하였다. 물론 내부적 논란도 있었지만, 헌법재판소가 4.3위원회에 제사한 권고사항에 따라 좌익 활동으로 사망한 이들은 4.3사건의 희생자가 될 수 없었다.[38] 이에 반해 군경희생자들은 4.3사건의 희생자로 규정되었다. 기억과 기념에서도 좌익은 배제되고 우익과 '양민'만이 남은 것이다. 특히 군경과 우익청년단원들을 희생자에 포함시킬지 여부는 4.3위원회에서도 크게 논란이 되었는데, 이유는 "국가로부터 훈장가지 받은 국가유공자에 대하여 4.3특별법에 의해 또다시 명예회복을 한다는 것은 논리에 맞지 않는다"는 군경측 위원의 반대 때문이었다. 그러나 제주에 본적지를 둔 군경희생자 유족들이 희생자로 인정되기를 희망해 마침내 그들도 4.3사건의 희생자로 규정되었다. 좌익의 배제와 우익과 민간인의 공존은 평화의 섬 제주가 대한민국의 기억으로부터 자유로울 수 없음을 보여주는 단적인 예이다.

치」, 『제주 4.3연구』, 역사비평사, 1999.를 참조.

35) 『화해와 상생』, 120쪽.

36) 양정심, 앞의 책.

37) mbc 『4.3사건』(이제는 말할 수 있다1편)중 엔칭연구소의 로널드 베이커의 인터뷰 중에서 발췌.

38) 헌법재판소는 다음의 3가지를 권고했다. ①4.3발발의 책임이 있는 남로당 제주도당의 핵심간부 ②무장유격대 수괴급 지휘관 또는 중간간부 ③진압군경 및 가족 등을 살해한 자, 공공시설에 대한 방화를 주도한 자. 헌재의 권고는 자유민주적 기본질서를 해친 자는 국가적 추모의 대상이 될 수 없음을 명시한 것이다. (『화해와 상생』)

그런데 다른 한편으로 평화와 인권이라는 보편적 가치 속에 확립된 제주의 정체성은 제주가 여전히 중앙이 지배하고 있는 지배적 담론 속에서 자신의 정체성을 형성시키고 있음을 드러내 준다. 이러한 상황은 흡사 삼별초가 민족과 민중이라는 보편적 가치 속에서 제주의 항쟁으로 인식되었던 것과 유사하다. 즉 인권이라는 보편적 가치, 민족이라는 보편적 가치 속에 있을 때, 제주는 자신의 기억과 정체성을 형성해 왔던 것이다. 따라서 소수자 제주에는 소수자로서 제주의 기억이 확연하게 드러나지 않는다. 제주에는 제주 자신의 기억이 부재한다.

그렇다고 실망하지는 말자. 제주에서의 기억의 부재는 어쩌면 더 많은 함의를 가져다 줄이지 모르기 때문이다. 민족, 민중, 인권을 너머의 소수자 기억의 피안이 존재하지 않지만, 그렇다고 지배적 담론으로 작동하는 타자의 기억을 제주가 수동적으로 수용하기만 한 것은 아니다. 제주의 기억은 민족, 민중, 인권을 강조하는 지배적 담론 속에서 작동하지만, 그 지배적 담론과 긴장관계를 형성하기도 했다. 삼별초를 고려 중앙정부와 큰 차이가 나지 않는 외세로 간주하려는 시도, 반공이데올로기 속에서 4.3이 공산주의자들의 폭동으로 간주되고 4.3에 대한 기억조차 허용되지 않았을 때, '대항기억'으로 지칭되는 스스로의 기억을 간직해 왔던 점을 어찌 간과하겠는가? 그들은 반공이데올로기에 입각한 지배적 담론에 포획되면서도 긴장을 유지하며 자신의 기억을 유지해 왔다. 좌익을 배제한 대한민국식 평화와 인권이 지배적 담론으로 제주의 기억을 포획하더라도, 그것에 포획되지 않는 기억은 제주에 여전히 남아 있다. 4.3을 학살의 사태로만 간주할 때 4.3 당시 제주민들의 목소리는 사라질 수 있다는 지적[39]은 제주의 기억이 일방적으로 지배적 담론에 포획되지 않음을 보여주는 선례이다.

방만한 내용을 정리해 보자. 한반도에 편입된 후부터 제주는 지배적 담론으로부터 독립적인 스스로의 기억을 정립하지 못했다. 삼별초에서부터 4.3에 이르기까지 제주는 지배적 담론의 영향 속에서 자신을 정립해 왔다. 문제는 제주가 늘 소수자의 지위에 있으면서 육지로부터 배제되어 왔다는 사실에 있다. 제주는 중앙의 지배적 담론에 포획되지만, 언제든지 일종의 '예외상태'로 전락할 수 있는 존재이다. 여기서 제주가 처한 역설이 드러난다. 한국의 민족사에 포획되지만 민족사의 변방에 위치하고 민족사로부터 배제될 수 있다는 위치 즉 '포함된 배제'가 작동하는 곳이 제주이다. 이것이 제주의 현실이다. 그리고 이 현실이 바로 제주의 기억과 지배적 담론 사이의 긴장을 보여주는 또 다른 모습이기도 하다. 소수자 제주는 스스로 말할 수 없었지만, 그렇다고 항상 수동적이지는 않았다. 그것이 제주이다.

39) 양정심, 앞의 책.

<부표> 제주지역 초등학교의 기념물

학교명	설립연월	동상 및 기념물	건립일자	건립자	특징
제주 북초교	1907.1.10	제주객사터표지 최초학교터표지 국민교육헌장기념비 충무공동상 제주교육발상기념비 독서하는 소녀	1998.12 2001.12 1968.12.5 ? 1998.11 1978.10.25	 동창회장 이진근	
화북초교	1919.3.5	좌봉두 공덕비 세종대왕상 충무공동상	1973.가을 1985.10.9 1978.6.20	화북국민학교구민 한라석재사사장 교용보	학교이전에 공
조천초교	1921.6.10	창립기념비 송덕비들(김칠순장학기념비) 독서하는 소녀 세종대왕상	2004.3.27 소화 16년 1980.11.1 1988.10.9		
함덕초교	1937.7.4	어린헌장비 독서하는 소녀 충무공동상 유관순상 신사임당상 세종대왕상 서우봉장학회비 총동창회관건립비	1982.10.1 1974.4 1978.4 1978.4 1978.4 1978.4 2001.3 2006.10.15	강한준 오오사카 현명중외 전육성회장강한준 한중용, 한철용 임초빈여사 재일동포한재룡 동창회 동창회	
외도초교	1939.5.26	충무공동상 어린이헌장비 독서하는 소녀 50주년기념교가탑	1978.9.5 1989.6.3 ? 1989.6	배경아 ? ? 1회졸업생일동	
삼양초교	1939.6.3	학교건설기념비 세종대왕상 충무공동상 청운탑	1985.2.25 1978.10 1978.10 1985.2.25	교장 오남호외 11회 김태봉 11회 김태봉 교장 오남호외	증축
제주 동초교	1941.3.31	세종대왕상 새싹관준공기념비 충무공동상 동녘한마음비	1978.1.23 1983.8.24 ? 2006.11.5	신영호외 4명 학부모회장 김영은 ? 총동창회	동창회비석
광령초교	1943.4.1	독서하는 소녀 이승복동상 충무공동상	1983.3.1 1983.2.18 ?	이용화 30회 졸업생 ?	
봉개초교	1945.9.9	88호돌이 독서하는 남매 송덕비들	? 1981.5.8	학부모회장 학부모일동	
제주 남초교	1946.1.23	충무공동상	1974	학부모회	위치이동

도리초교	1946.12.1	이승복 동상 독서하는 소녀 어린이헌장비 국민교육헌장비 송덕비들	1982.11.9 1981.5.8 1984.7.17 1981	강임호, 김종빈 장수천 동창회 고규훈	
구좌 중앙초교	1946.3.31	세종대왕상 나의 다짐 독서하는 소녀 충무공동상 애향근학개선비 송덕비들	1983.6 1979.8.15 1979.8.15 1983.5.12 2001.9.29	재일교표 김상률 재일교포김경회 김종익 장인생	
장전초교	1946.8.21	새학교건설기념비 학교급식시설기념비 국민교육헌장탑 독서하는 소녀 세종대왕상	1984.3 1985.5.15 1976.3.25 1979.5.5 1983.1.15	고두형 교장신상언외 1회졸업 고창규	
신촌초교	1946.9.1	세종대왕 상 열성교훈비 국민교육헌장비 김희택 기념비	1981.1.6 1989.12.5 1979.10.16 1967.7	재일본동창회 이용상 재일본 동창회 신촌리민일동	
남읍초교	1946.9.1	독서하는 소녀 한교설립기념비 기념비	1978.9.22 1978.2 1997. 여름		
외도초교 도평분교	1947.4.10	세종대왕상 도평명진학숙기념비 충혼비	1983.3 단기4331	김창률 도평동민 도평동민	
어도초교	1949.9.1	독서하는 소녀 충무공동상	? 1982.9.15	 문학수외	
광양초교	1951.10.15	독서하는 남매 어린이 헌장비	1980.12.30 1983.2.17	어머니회 학부모회장	
오라초교	1951.10.18	충무공동상 방정환동상 학교설립기념비외 송덕비	1982.3.4 1978.7.20 1954	문용삼 고다화	
송당초교	1953.4.10	세종대왕상 효자 정재수상 충무공동상 송덕비들	1990.2.16 1990.2.16 1990.2.16 1982.9.21	재일송당협의회 제1회 졸업생 재일교포박창회 김석만	1938년 것을 다시 세움
노형초교	1953.4.10				개축
북촌초교	1953.4.1	충효비 충무공동상 세종대왕상 송덕비들	? 1982.2.19 1983.2.	? 김생중 1회동창회	

제주 서초교	1954.4.1	충무공동상 큰꿈을 갖자(비석)	1972.11.3 1994.5.15	초승옥, 좌봉두외	
노형초교 해안분교	1961.4.1				
조천초교 교리분교	1962.2	독서하는 소녀 고성춘 공덕비	? 2001.12.10		
아라초교	1963.3.6	義捐碑	1968		학교시설 기부
조천초교 신흥분교	1965.3.2	송덕비들 창설기념비			
한동초교	1968.3.1	효자정재수상 세종대왕상 충무공동상 호국영웅고태문상 독서하는 소녀	1982.11.5 1980.9.1 1980.9.1 2001.6 ?	육성회 기증 고원효 백금옥 건립추진회 박근배	
일도초교	1968.3.2	세종대왕상 충무공동상 독서하는 소녀	1979.12.25 1978.12 1983.6.30	어머니회 육성회장 어머니회 대의원	
영평초교	1969.3.1	독서하는 남매 송덕비들 충무공동상	1990.2.12 소화13년 1978.12.15	전직학부모회장단 죽헌 김기수의 송덕비 의학박사 오병식	
교대 부속초교	1973.12.31	독서하는 남매	1987.12.25	어머니회	
제주 중앙초교	1975.3.1				
신제주 초교	1980.5.1	충무공동상	1983.2.17	현창보	
인화초교	1980.5.9				
도남초교	1983.4.13	독서하는 남매 국민교육헌장비	1983.4.13 1983.4.13	후원회 후원회	
삼성초교	1983.4.14	독서하는 남매 반공소년이승복 충무공동상 제일고건학유적비	1983.9.29 1984.2.16 1983.2.16 1992.5	신세계악기사사장 학부형박찬희 이명민 제일고 동문회	
한천초교	1984.9.1				
남광초교	1988.3.7	청솔관건립기공비 청솔관 준공기념탑	1993.3.7 1992.11.27		
신광초교	1989.3.1				
동광초교	1994.3.1				
동화초교	1998.1.15	나팔부는 어린이	2004.2	교장 강석연	
한라초교	2001.3.1				

부산 지역 주변인들

-이주노동자와 다문화가정을 중심으로-

이 학 수(해군사관학교)

볼테르의 반유대주의와 대혁명기 유대인 해방

장 세 룡(부산대)

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 볼테르의 반유대주의
Ⅲ. 구체제기 유대인과 볼테르의 평가
Ⅳ. 대혁명과 유대인 해방
Ⅴ. 결론

Ⅰ. 서론

18세기 프랑스 지식인들이 '유대인 문제'[1]에 보인 관심은 참으로 유별났다. 유대인 공동체는 왕정의 배려로 번영했고 구체제 말에는 유대인 관용령이 공표되어[2] 당시 유대인의 미래가 비관적이지 않았다는 사실을 염두에 두면-비록 1788년경 말제르브(Malesherbes)가 '유대인 문제'를 부각시키며 개혁의 필요성을 역설한 사례는 있지만-더더욱 그렇다. 이와 같은 관심은 어디서 비롯되었는가? 계몽사상가들이 자연권과 자연종교 관념을 전개하면서, 사회의 공통적 인간성은 특정 종교나 역사적 차이보다 더 중요하다는 관점을 발전시킨 결과였다. 인간행동을 환경의 산물로 보는 합리주의자의 개인과 사회 개념에 비추어 유대인은 비정상적 존재였다. 그 결과 계몽사상가와 개혁가, 대혁명기에는 제헌의회 의원들이 유대인 해방을 두고 난상토론을 벌였다.[3] 심지어 현대사상사에서도 '유대인 문제'는 좌우파

---

1) 4세기부터 유대인이 살았지만 중세시대에 간헐적인 박해를 거쳐 1306년 미남왕 필립 4세의 추방 명령을 거쳐 1394년 9월 샤를 6세가 추방명령을 포고한 이후 공식적으로는 유대인이 살고 있지 않았다. 그러나 1550년 이베리아 반도에서 추방된 신기독교인 유대인(converso)에게 국왕의 특허장(lettres-patentes)을 부여하여 1776년까지 주기적으로 갱신하였다. 1600년대에 프랑스 서남부(Les Landes & Pyrénées- Atlantiques)로 이주한 유대인(Sephardic)은 1700년경에는 보르도우와 생-떼스프리에 5,000명 정도가 독자적 공동체를 이루었다. 가장 문제가 된 유대인은 1648년 베스트팔리아 조약으로 독일계, 1648-9년 Chimielnicki 반란 여파로 폴란드와 러시아계가 포함된 중부유럽 출신 유대인(Ashkennazi)으로서 18세기에는 로렌의 메츠(Metz) 주변 알사스-로렌에 3만명 정도 거주했다. 그리고 남동부 프로뱅샬의 아비뇽과 주변도시에 2,500명 정도가 공동체를 형성했고 파리에 5백여명으로 당시 인구의 0.16%인 4만명 정도가 살았다. 현재는 70만명이 산다. Esther Benbassa, Histoire des Juifs de France de l'Antiquité nos jour (Seuil, 1997, 2000), pp. 73-118. David Graizbord, "Becoming Jewish in Early Modern France: Documents on Jewish Community-Building in Seventeenth-Century Bayonne and Peyrehorade", The Journal of Social History 40/1 (2006), pp. 147-180.

2) 1782년 1월 신성로마제국의 계몽군주 조지프 2세는 '저지 오스트리아의 유대인을 위한 관용령'을 공표하여 종교적 관용과 기독교 학교에서 유대인 교육, 제조업과 상업에서 유대인 참여 제한 해제, 차별적 과세 제거를 공표하였다. 처남되는 프랑스의 루이 16세 역시 1784년 1월 유대인과 동물에게만 매기던 신체세를 폐지하고 7월에는 특히 알사스 유대인들에게 상업과 산업에 참여할 수 있는 새로운 기회를 제공하는 특허장을 제공했지만 이것은 유대인을 프랑스 사회로 통합하려던 것이 아니라, 알사스에서 유대인의 증가를 제한하고 고리대금업에 종사 기회를 최소화하는데 관심이 더 주어졌다.

3) Robert Badinter, Libres et égaux: l'émancipation de juifs sous la Révolution française (1789-1791)

구분을 넘어 프랑스 지식인의 성향을 가늠하는 척도가 되었다.4)

현대에 호크하이머/아도르노는 『계몽의 변증법』(1947)에서 계몽사상가의 반유대주의를 계몽의 한계를 드러내는 핵심 주제로 규정하였다. 첫째, 부르주아 반유대주의의 궁극 목적은 경제적 생산의 지배를 핑계 삼아 모든 계급의 경제적 불의를 유대인 탓으로 돌려 희생양으로 삼았다는 것. 둘째, 유대인은 현존하는 것이 아니라 심리적 상상물로서 '증오하는 자본주의의 거울 심상'으로 은유적으로 대체되었고, 반유대주의는 문명에 깊이 각인된 도식이며 제의적으로 모방되는 순수한 편견의 산물이라는 점5) 심지어 자유와 관용의 대명사 볼테르조차도 사실은 반유대주의자이며 인종주의자라는 평가를 제시하였다.6) 역사가 피터 게이가 볼테르를 반유대주의자로 밝힌바 있지만7) 18세기 프랑스에서 유대인 문제를 '창조된 것'으로 규정하고 볼테르 개인을 넘어 계몽주의의 모순으로까지 부각시킨 인물은 아더 헤르츠버그이다. 그는 볼테르가 '계몽된' 유대인조차도 본유의 성격을 벗어날 수 없는 가증스런 "근본적으로 타인이며 희망 없는 이방인, 그들의 종교로부터 치유되어도 천부의 성격은 그대로 남아 유지되며, 현존 자체로서 유럽인의 전통을 전복"시키는 존재로 묘사했다고 설명한다. 그리고 대부분의 계몽사상가와 혁명가들이 공유한 이 관점은 다음 시대에 비극적 미래의 씨앗을 잉태했다고 평가했다.8) 계몽의 합리주의자들에게 유대인은 모순과 모호함으로 가득찬 곤경을 표상했고, 아울러 다양한 대안을 모색할 계기를 제공하는 존재였다. 결국 아우슈비츠의 비극조차도 그 대안 가운데 하나였기 때문에, 나치의 반유대주의가 계몽주의의 산물이란 논리적 귀결로 확장될 길은 열려 있었다.9) 이런 관점은 장-프랑수아 료타르와 슬라보예 지젝에 이르기까지 논리적으로 정교화 되며 반복되었다.10)

계몽주의 시대 관용론의 필연적으로 한계를 드러내는 이 문제11)에서 볼테르는 반유대주

(Fayard, 1989). Ronald Schechter, "The Jewish Question in Eighteenth-Century France", Eighteenth-Century Studies 32/1 (1998), pp. 84-91.

4) Jonathan Dudaken, Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-antisemitism and Politics of the French Intellectual (University of Nebraska Press, 2006), pp. 1-21.

5) Max Horkheimer & Theodore Adorno, Dialektik der Aufklärung: Philosophiche Fragmente (1969), 김유동· 주경식· 이상훈(역),『계몽의 변증법』(문예출판사, 1999) pp. 233-8. cf. David Seymour, "Adorno and Horkheimer: Enlightenment and Antisemitism", The Journal of Jewish Studies 51/2 (2000), pp. 297-312. Anson Rabinbach, "Why Were the Jews Sacrified?: The Place of Anti-Semitism in Dialectic of Enlightenment", New German Critique 81 (2000), pp. 49-64

6) Emmanuel Chukwudi Eze(ed.), Race and the Enlightenment-A Reader (Blackwell, 1997). Hyam Maccoby, Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity (Routledge, 2006), pp. 51-62.

7) Peter Gay, "Voltaire's Anti-Semitism", Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment (New York: Knopf, 1964), pp. 97-108.

8) Arthur Hertzberg, The French Enlightenment and the Jews: The Origins of Modern Anti-Semitism (Columbia U. P., 1968, 1990). pp. 306-307, p. 367.

9) Léon Poliakoff, "Voltaire et le racisme des lumières" http://www.contreculture.org/AG%20Voltaire.hmtl

10) J-F. Lyotard, Heidegger and 'the jews' (1988) A. Michel and M. S. Roberts(tr.), (Minneapolis, 1990), Slavoj Žižek, Enjoy your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out (Routledge, 1992) 주은우(역), 『당신의 징후를 즐겨라! 헐리우드의 정신분석』(한나래, 1997)

11) Adam Sutcliffe, "Myth, Origins, Identity: Voltaire the Jews, and the Enlightenment Notion of Toleration", The Eighteenth Century: Theory and Interpretation 39 (1998), pp. 107-26.

의자인가? 계몽주의 옹호자들에게 볼테르가 반유대주의자라는 비난은 참으로 쓰라린 지적이었다. 그 결과 다른 역사적 명성을 부각시켜 볼테르를 오명과 격리시키려는 온갖 시도가 이루어졌다. 희랍어 성서에 바탕을 둔 호전적 기독교 비판의 일환으로 유대교 성서를 우회적으로 비판했다는 평가[12] 반유대주의 수사학을 현란한 문체와 논쟁적 글쓰기의 우연적 산물로 치부하면서 보편적 관용에 관한 추상적인 공통적 가정에 대한 별생각 없는 성찰이란 평가도 있었다.[13] 심지어 볼테르가 유태인과 거래에서 돈을 두 번이나 잃은 사건 탓으로 돌리기도 한다.[14] 온갖 책임 면피용 견해에도 불구하고 볼테르가 주요 저술에서 반유대적 발언을 반복한 사실은 분명하다. 볼테르가 계몽의 보편적 합리주의에 입각하여 종교적 광신과 배타성, 특히 기독교의 종교 박해를 비난하면서도 유대교를 비판한 이유가 무엇인가? 오랜 종교적 광란과 불관용의 원천이란 판단 탓인가?[15] 아니면 하비 치식 말대로 볼테르가 보편주의 윤리로는 유대인에 공감하였지만, 역사적으로 일관된 문화를 유지한 희귀집단이라는, 결함있는 역사지식에 근거한 '오해' 탓에 보편도덕에 대립되는 존재로 평가한 것인가?[16]

필자는 이 문제를 (1) 볼테르의 국민국가 의식과 연관시키고, (2) 보편주의적 합리주의와 세속주의를 결부시켜 검토하여, (3) 대혁명기의 유대인 해방을 둘러싼 논란과 결합시켜 사태의 추이를 이해하는 핵심적 실마리를 발견하는데 기여할 것으로 판단한다.

Ⅱ. 볼테르의 반유대주의

헤르츠버그는 본래 세계시온주의자 회의(World Zionist Congress) 의장을 역임한 유명한 랍비이다. 유대지식인 한나 아렌트, 제이콥 탤먼 그리고 아하드 함(Ahad Ha'am)으로 잘 알려진 애슈어 진즈버그(Asher Ginzberg, 1856-1927)로부터 끌어낸 그는 아렌트의 저술 『전체주의의 기원』으로부터는 두가지 근본 개념을 끌어내었다.[17] 하나는 현대에 혁명적 좌파나 과격 우파나 모두 억압적이고 전체적이라는 것, 둘째는 유대인 문제가 유럽 정치문화의 성질을 선도했다는 것이다.[18] 그러나 한나 아렌트가 나중에 프랑스 대혁명을 비판한

---

12) Arnold Ages, "Tainted Greatedness: The Case of Voltaire's Anti-semitism" Neohelicon 21 (1994), pp. 357-67. Roland Desné, "Voltaire était-il antisémité", La Pensée 203 (1979), pp. 70-81. Allan Arkush, "Voltaire on Judaism and Christianity", AJS Review: The Journal of The Association for Jewish Studies 18 (1993), pp. 223-43.
13) Pierre Aubery, "Voltaire et les juifs: ironie et démystification", Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 24 (1963), pp. 69-78. "Voltaire and antisemitism: a reply to Hertzberg", Studies on Voltaire and the Eighteenth Century Studies vol 217 (1983), pp. 177-82.
14) Bertram Eugene Schwarzbach, "Voltaire et les juifs: bilan et plaidoyer", Studies on Voltaire and the Eighteenth century 358 (1998), pp. 27-91. 그러나 이 논쟁은 1726년 런던의 유대인 은행가가 파산하기 이전에 이미 진행되고 있었다.
15) Peter Gay, "Voltaire's Anti-Semitism", pp. 106-8.
16) Harvey Chisick, "Ethics and History in Voltaire's Attitudes Toward the Jews", Eighteenth-Century Studies 35/4 (2002), p. 592.
17) Hertzberg, The French Enlightenment and the Jews, pp. 6-7.

것은 사실이지만[19] 자코뱅파가 전체주의 또는 반유대주의 국가를 성립시켰다고 비난하지는 않았다. 그녀는 현대의 인종주의적 반유대주의는 과거와는 다른 새로운 현상으로 보기에 홀로코스트의 책임을 18세기로까지 소급하지 않는다. 한편 탤먼은 대혁명기의 유대인 해방을 무시하고 자코뱅과 같은 혁명적 좌파의 유토피아적 해방사상이 유대인에 억압적이었다고 비판한다.[20] 아렌트와 탤먼은 기본적으로 시온주의 운동 참여자로서 프랑스 대혁명기 유대인 해방에 매우 의심스런 눈초리를 던진다. 그러나 유대인을 해방시킨 혁명가들을 현대의 반유대주의자로 비난하지는 않는다. 헤르츠버그가 해방 과정 자체를 현대 반유대주의의 뿌리로 보는 관점은 '세속 랍비'로 불린 아하드 하암이 해방된 프랑스 유대인의 자유는 신기루에 불과하고, 그들의 자유는 외면적 자유의 가면 아래 정신적 노예의 자유에 불과했다고 비난한 것을 수용하였다.[21] 유대인 해방은 유대인을 새로운 계몽으로 이끌었는가? 아니면 정신적 노예로 만드는 결과를 초래했을 뿐인가? 이 논쟁의 중심에 유대인은 마땅히 갱생되어야할 존재로 본 볼테르가 자리잡고 있다.

18세기에 가장 탁월하게 종교적 편견과 싸워온 볼테르가 심각한 종교적 편견의 천명자라면 계몽주의의 존립 자체를 위태롭게 하는 명제가 아닐 수 없다. 볼테르는 번득이는 신랄한 기지와 뛰어난 끈기로 정치 현실에 참여한 인물로서 풍자와 논쟁으로 가득찬 비판적 텍스트를 발표했다. 그러나 텍스트의 끊임없는 동요와 모순이 두드러지므로 몽테스키외나 루소와 달리 일관성 있는 철학적 체계의 건설자라고 말하기는 힘든다. 볼테르는 영국의 이신론자들, 피에르 벨, 프랑스의 은밀한 저술들로부터 다양한 사고들을 절충적으로 종합하여, 그들의 철학적 모호성과 불확실성을 공유하였다.[22] 이들의 문제제기는 주로 유대주의 텍스트의 역사 및 정치적 지위에 관한 의문에 집중되었고, 이는 볼테르가 추구한 계몽의 합리주의에

장애물인 기독교의 신약성서와 제도적 역할을 비판하는 도구로 이용되었다.

볼테르는 『철학서한』(1734)에 실은 '파스칼씨의 『팡세』에 대한 고찰'(1728)에서 유대인을 '미신적이며 무지하고, 과학적 상업적으로 발육 장애자인 추잡한 인간들'로 규정하고 당대에 친숙한 반유대주의 주제들, 예컨대 모세 오경의 부조리함, 유대인의 하찮은 비창조성, 야만적이고, 건방지며 부도덕한 존재라는 진술을 반복한다.[23] 유대주의는 볼테르가 표방하는 인간정신의 진보와 합리적 질문이란 계몽주의의 가치와 전면 배치되는 원초주의·율법주의· 전통에 대한 맹목적 존중을 의미했다. 유대인에 대한 볼테르의 경멸과 공격적 어조는 『관용론』(1763)에서 '장 칼라스 사건'을 개관하며 개신교도 소수자를 옹호하던 보편관용론자의 모습을[24] 잊어버리게 만든다. 만일 유대주의가 그와 같이 합리주의자의 정의

18) Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (New York, 1951, 1973) p. 7.
19) Arendt, On Revolution (New York: Penguin Book, 1963)
20) J. L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy (1952)(N. Y.,: Norton Library, 1970), p. 250.
21) A. Hertzberg(ed.), The Zionist Ideas (N.Y., 1959, 1981)
22) J. S. Spink, French Free-Thought from Gassendi to Voltaire (New York: Greenwood Press, 1960), pp. 312-24.
23) Voltaire, Lettres Philosophique (Garnier-Flammarion, 1964), no. xxv, pp. 166-168.

와 관용의 정신에 가장 반명제적 가치를 표현한다면, 유대인은 결코 관용의 대상이 될 수 없고, 볼테르의 관용론도 설자리 없지 않겠는가? 심지어 『철학사전』(1764)의 '관용' 항목에서 "자기 형제인 인간을 의견이 다르다는 이유만으로 박해하는 자는 분명히 괴물"이라고 보편관용론을 설득하는 과정에서도 유대인은 혐오스런 존재로 예시된다.

> "나는 유대인이 매우 야만적인 민족임을 인정한다. 그들은 어느 불행한 작은 나라의 국민 전부를 가차 없이 살해했다... 모든 고대인 가운데서 가장 편협하고 잔인했던 민족" 이다.[25]

『철학사전』은 거의 1/3이 모세오경은 우화나 백일몽에 불과하다고 비난하고, 덧붙여서 유대인을 야만적이고 거만하며 부도덕하고 독창성이 결여된 하찮은 존재로 규정한다.[26] 『습속론』(1765) 서문에서도 유대인의 역사를 불신하는 이유를 성서의 부조리와 신뢰불가능성에서 찾는다.[27] 구약성서의 '출애굽'은 헤로도투스든 애굽의 연대기작가든 누구도 언급한바 없고, 오직 성서에만 기록된 사건, 요컨대 믿을 수 없는 기록일 뿐이다. 볼테르가 인도와 중국 종교의 단순성을 칭찬할 때, 여기에는 기독교와 유대교의 율법주의적 엄격함을 비판하는 의도가 작용한다. 더구나 「신과 인간」』(1769)에서 인도, 바빌로니아, 페니키아 및 페르시아의 종교를 논하며, 『철학사전』에서 아브라함(Bram, Abram, Ibrahim, Abraham)을 갈데아 혹은 페르시아 계통으로 서술할 때[28] 유대민족의 역사는 일천하고 유대교가 선행 종교들을 모방했다는 의미를 함축했다.

이와 같이 고등문명과 유대교를 비교한 것은 영국의 이신론자 에드먼드 스펜서, 존 톨랜드, 프랑스의 앙리 드 불랭빌리에 백작 등이 고대 헤브류의 원시성과 이집트의 지혜와 중국의 단순성을 병렬시킨 오랜 전통을 따른 것이지만, 볼테르는 대담하게 더 나아간다. 볼테르는 유대인들에게 역사에서 특권적인 위치를 부여하기를 거부하였다. 그러면 정상적인 역사적 기준을 따라서 평가한 것일까? 그렇지도 않다.[29] 예컨대 유대인의 기원에서 사울왕 이전의 시기는 단순히 유대인이라 불린 '사막에 사는 아랍족 무리에 불과했다'[30]고 서술한다. 이것은 유대인이 이집트에서 쫓겨난 것은 나병환자(정신적 부패자), 사상계의 중심에서 벗어나 고립된 감염자이며 지적 병균으로 보는 오랜 전통을 반복한 진술이었다.[31] 20세기

---

24) Voltaire, Traite sur la tolerance (Gallimard, 1975)송기형·임미경 (역), 『관용론』(한길사, 2001)
25) Voltaire, Dictionnaire Philosophique, (Garnier, 2008), p. 376.(Tolérance)
26) Voltaire, Dictionnaire Philosophique, pp. 173-174,(Enfer) pp. 303-307.(Moïse) David Levy, "Voltaire et son exégèse du Pentateuque", Studies on Voltaire and the Eighteenth Century Studies (1975), p. 223.
27) Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemage jusque à Louis XIII, René Pomeau(ed.) (Garnier Frères, 1963, 1990),tome I, intro, I-ii, p.8, I-x, p. 35. I-xvi, p. 55.
28) Voltaire, Dictionnaire Philosophique, p. 8,(Abraham)(Circoncision) pp. 137-138;Essai sur les moeurs, I-xvi, p. 56.
29) Adam Sutcliffe, Judaism and Enlightenment, (Cambridge U. P., 2003). p. 235.
30) Voltaire, Dictionnaire Philosophique, p. 9(Abraham); Essai sur les moeurs, intro. I-xvi, p. 58.

에 프로이트는 『모세와 유일신교』에서 기독교인들이 유대인에게 원초적 아버지인 신을 죽인 죄를 전가시켰다는 이론을 제시했지만[32] 볼테르는 이성을 초월하는 그런 이론을 생각할 수는 없었다.

볼테르는 유대인을 잔인성을 부각시키고자 피에 목마른 야만인으로도 묘사한다. 성서의 정확성을 조롱했으면서도 성서를 인용하여 유대인들이 미디아인 23,000명, 유대인 239,020명을 신의 명령이란 구실로 학살했다고 계산한다.[33] 성서는 믿을 수 없고, 믿어도 창피스러운 것, 볼테르는 스피노자와 영국이신론자, 앤토니 콜린즈, 토마스 울스튼, 존 톨랜드의 견해를 수용하고 확장하여, 이제 모세의 존재조차도 의문하기에 이른다. 존 톨랜드가 그나마 '모세오경'을 모세가 이집트에서 받은 사제훈련에서 고취된 인간 지혜의 산물로 보는데 비해서, 볼테르는 관습적인 기존 견해를 완강하게 조롱하고, 모세에 관한 기록은 '불행한 야만의 땅에서 잊혀진 우두머리의 역사'에 관한 것일 뿐[34]이라고 규정한다. 유대인의 집단 정체성 형성의 토대로서 유대 경전은 우스꽝스런 이야기와 사기치는 거짓말, 자의적 법률의 집대성일 뿐이었다. 그것은 아도르노/호크하이머가 말한 '계몽주의가 두려워한 신화적 공포'[35]를 내포했다. 유대인의 율법주의 역시 미신의 하위 범주일 뿐이었다. 갈라진 발을 가진 반추동물이라고 토끼를 비롯한 특정한 종류의 육식을 금지한 것이, 실제로는 정반대 사실이라는 점에서, 부정확한 비논리성 곧 미신을 보여주는 사례였다.[36] 볼테르는 모든 미신을 불신했다. 그 가운데 신앙을 빙자하여 인간을 희생시키는 미신은 가장 구역질 나는 미신이었다

> "미신이 심할수록 항상 두려운 범죄가 더욱 심해진다는 것에 주목하라. 미신은 노예가 폭군에게 바치는 아첨. 더 나아가 그런 미신은 광란과 일탈이 지배한다..... 기독교회는 유대교가 채택한 미신에 감염되었다. 오늘날 유럽의 각각 절반은 서로 다른쪽이 오랫동안 여전히 미신적이라고 믿는다... 사람들은 기독교인의 사회가 바로 그 미신으로 가득찬 사회라는 것을 알지 못한다"[37]

미신은 지상에서 재앙의 씨앗 가운데 가장 혐오스럽다. 그것은 모든 시기에 유대인이든 기독교인이든 서로 학살하게 만든다. 볼테르가 "더러운 것은 깨트려 버려라"[38]로 말한 이유가 여기 있다. '기적' 역시 볼테르가 거부한 쟁점이다. 이미 스피노자와 피에르 벨은 '기

---

31) Jan Assman, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism (Harvard U. P., 1997), p. 29-44.
32) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, Catherine Jones(tr.) (Horgath Press, 1939)
33) Voltaire, Lettres Philosophique, no. xxv, p. 176(Enthousiasme) ; Essai sur les moeurs, I-xli, p. 146.
34) Voltaire, Essai sur les moeurs, I-xl, p. 139. 이 견해는 후대에 프로이트의 『모세와 유일신교』에서 '이집트인 모세론'으로 나타날 계기를 제공했다고 판단된다.
35) 호크하이머/아도르노,『계몽의 변증법』, p. 35.
36) Voltaire, Dictionnaire Philosophique, p. 380.(Tolérance)
37) Voltaire, Dictionnaire Philosophique, pp. 370-371.(Superstition)
38) Voltaire, "À Étienne-Noël Danmilaville, 3mars 1768", Correspondance ix (juillet 1767-septembre 1769) Theodore Besterman(ed.) (Gallimard, 1985) D10600

적'을 부인했다. 스피노자는 유대인들이 과학적으로 무지한 탓에 일상적 이해가 어려운 현상을 신의 기적이 개입 한 것으로 받아들였고, 벨 역시 기적은 인간의 무지의 산물로 받아들였다.[39] 반면에 볼테르의 접근 방식은 다르다. 볼테르는 성서에서 특별히 부조리한 기적이라고 보이는 부분만을 찾아내어 조목조목 비판하였다. 비록 『철학사전』의 '기독교' 항목에서 역사적 맥락에서 기독교의 성립을 탐구하지만, 가장 체계적 성서비평인 '마침내 설명된 성서'에서도[40] 성서의 역사적 해석보다는 부조리한 내용 폭로에 집착했다. 볼테르는 『철학사전』의 '아브라함' 항목과 '할례' 항목에서 아브라함이 이집트로부터 할례를 도입한 과정을 검토하고 그것이 신과의 계약의 표시(창세기 17:10)라기 보다는 유대인 청소년의 남용(자위행위)을 막기 위해서라고 본다. 그럼 아브라함은 하필 왜 백살이 다 되어서야 할례를 받았을까? 고대에는 생식기관이 신성한 권력의 상징이어서 이곳에 손을 얹어 서약했기 때문이라고 설명한다.[41]

그러나 볼테르가 유대인을 오직 부정적으로만 서술한 것은 아니다. 고대 유대인들이 당대의 기독교인과는 달리 형벌을 위한 고문을 사용하지 않았고, 종교적 다양성을 관용했다고 주장하는 경우가 그렇다.

> "유대인들은 그들의 신을 숭배하였지만, 다른 인민들이 각자 자신들의 신을 예배하는데 결코 놀라지 않았다"[42]

아울러 스페인을 비롯한 중세 유럽에서 군주와 민중이 자행한 유대인 박해를 비난한다.[43] 피터 게이는 볼테르가 유대인 억압을 이해하는 동시에 유대인에 대한 무지한 기독교인의 편견을 강력하게 반대했기 때문에 맹목적 편견에 가득찬 반유대주의자로 규정하기는 어렵다고 평가했다. 볼테르의 반유대주의적 수사학은 매우 양면적이다. 왜 이렇게 되었을까? 볼테르의 목표는 새로운 지적 체계를 건설하는 것이 아니라, 낡은 더러운 것을 깨트려버리는 것이었다. 볼테르는 유대주의 공격에서 논리적 일관성을 고집하지 않았다. 유대주의 공격은 제도교회에 맞서는 정치적 선전이라는 전략적 구성요소가 우선이었으므로, 기회 닿는 대로 유대주의를 역사 및 신학적 토대로부터 끌어내리는 것이 중요했을 뿐이다.[44] 그러나 볼테르가 성서의 텍스트적 증거를 이용하여 성서의 논리적 모순을 폭로했지만, 과연 성서의 신화적 권위를 손상시키는데 성공했는지 여부는 논란의 여지가 있다. 볼테르의 명제는 명쾌하다. 기본가치로서 합리주의, 관용과 사상의 자유는, 광란하는 야만과 문자주의

39) Benedict de Spinoza, A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise,(1670) R. H. M. Elwes (tr.) (Dover Publications, Inc. 2004), p. 97. Pierre Bayle, Pensées diverses sur la comète, Joyce et Hubert Bost (intro.), (GF Flammarion, 2007)
40) Voltaire, Dictionnaire Philosophique, pp. 108-132(Christianisme); Bible enfin expliquée ar plusieur aumoniers de S.M.L.R.D.P (1776)
41) Voltaire, A Philosophical Dictionary, (eBooks@Adelaide, 2009)<Abraham III>
42) Voltaire, Dictionnaire philosophique, p. 376.(Tolérance)
43) Voltaire, Dictionnaire philosophique, p. 242.(Inquisition)
44) Peter Gay, Party of Humanity, p. 103.

성서학자들의 정교하게 편협한 종교적 불관용에 선명한 반명제라는 확신이다. 롤랑 바르트가 볼테르를 '마지막 행복한 작가'라고 말한 이유도 여기 있다.[45] 볼테르는 오직 투명한 합리주의자의 반(反)-신화로 유대인의 신화와 법률에 도전할 뿐, 자신의 철학에서 결정적으로 권위 있는 대안적 기초를 마련하지 못했다. 볼테르의 철학조차도[46] 종교와 신화의 비합리적 영역과 모든 종류의 잘못된 확신에 대한 파괴의 기획이었다. 이런 확신은 볼테르의 의식태도를 반영하는 동시에 방법론의 거칠고 투박함을 감춘다. 돌이켜보면 『관용론』에서도 볼테르는 이성, 정의, 관용을 정의하기보다는 담론의 힘으로 비판 대상을 결정하고, 푸코적 의미에서 '생명권력'(bio-pouvoir)과 '생명정치'(bio-politique)를 논박하는데 전력을 기울였을 뿐이다.

볼테르의 유대인 비판에는 계몽의 전략이 숨어 있다. 고대 그리스와 로마의 종교를 탐구한 후에 볼테르는 그리스인들이 단일 최고신을 인정하고, 유대교와 달리, 영혼의 불후성을 인정했다고 주장한다. 아울러 그리스인과 유대인들의 관계는 일방적이었고 "유대인들이 그리스인들을 가르쳤다고 말하는 것은 크나큰 무지이거나 사기치는 것"[47]이라고 선언한다. 인간의 보편적 유사성과 문화의 상호교환을 강조한 볼테르가 유대인은 이웃 문화를 베끼기만 하고 남에게 베푼 것은 하나도 없는 불모의 집단으로 깡그리 배제시킨 것이다. 관용의 정치와 유대인에 대한 적대감 사이에 볼테르 사상의 긴장은 이미 당시에도 널리 알려져 있었다. 1762년 스페인·포르투갈계 유대인으로서 재정가며 장차 계몽사상가로 알려질 아이삭 핀토는 볼테르가 유대인을 '중상비방'했다고 비판했다. 볼테르는 핀토의 지적에 예의적인 존경을 표하면서 다음 판에서는 오류를 고칠 것을 약속했다. 그러나 덧붙여서 '많은 이들이 유대인의 법률과 책과 미신을 용납하지 못하며, 만일 핀토가 계몽사상가라면 역시 그들처럼 생각할 것'이라고 우회적으로 반론하였다.[48] 핀토가 '계몽사상가라면' 자신의 유대인적 정체성을 넘어서 유대교를 냉철하게 평가하라고 요청한 것이다.

이것은 볼테르가 기독교(유대교)는 계몽의 이념과 결합되기 어렵다는 심중을 표현한 것이다. 그렇다면 계몽사상은 어떤 것과 연관되어야하는가? 볼테르는 『습속론』에서 제3차 십자군 시기에 유대인 여성, 사제, 농민, 학생을 희생시킨 기독교를 미신과 광신으로 이탈한 문화라고 비판하였다. 그 대신 그는 고전문화와 당대 엘리트 특권귀족 사회에서 점잖음, 학식, 우아함과 관대함을 인정하고, 그리스·로마의 고전주의를 계몽의 합리주의적 보편주의와 연결시켜 문화적 토대로 삼고자 하였다. 그는 유럽문명을 그리스와 로마 고전문화의 지적 계보로 연결시키기를 원했다.[49]

---

45) Roland Barthes, "The Last Happy Writer", Critical Essays (1972), pp. 83-4.

46) Voltaire, Traité de Metaphysique (1734-7) Le Philosophe Ignorant (1766)

47) Voltaire, Dictionnaire philosophique, p. 9(Abraham); Essai sur les moeur, I-xlix, pp. 177-179.

48) Suttcliffe, "Can a Jew be a Philosophe? Issac de Pinto, Voltaire and Jewish Participation in the European Enlightenment", Jewish Social Studies 6/3 (2000), pp. 31-51; Issac de Pinto(1717-1787) and the Jewish Problems: Apologetic Letters to Voltaire and Diderot", History of European Ideas 33/4 (2007), pp. 476-87.

49) Voltaire, Essai sur les moeur, I-xi, pp. 303-307, I-liv, pp. 558-567. Chisick, "Ethics and History in Voltaire's Attitudes Toward the Jews", p. 579. 볼테르가 예수회 선교사들이 소개한 중국의 유교 문

볼테르는 『철학서한』에서 뉴튼 물리학과 로크의 심리학에 바탕을 둔 자연 법칙의 보편적 원리에 따라 세계의 규칙성이 이해되어야하고, 설명할 수없는 이탈 요소는 없는 것이 바람직하다고 생각했다. 신화를 거부한 것은 유럽문화의 역사적 기원에서 유대인을 배제하려는 것이었다. 신화와 기원의 문제는 유럽인의 정체성, 특히 프랑스 국민의 정체성 문제와 밀접한 관계가 있고, 볼테르의 텍스트는 철학적 보편주의와 민족적 특수주의를 향한 모순되는 충동 사이에서 동요한다. 그는 철학소설 『캉디드』에서 불가르(프러시아인)와 아바르(프랑스인) 사이의 무의미한 상호 폭력을 폭로하며 민족적 구분을 넘어서기를 요청하였다.[50] 마찬가지로 『철학서한』에서 런던주식시장의 개장을 축하하며 종교를 불문하고, 모든 민족들이 인류의 유용성을 목표로 모여들 것이라고 세계시민주의적 이상을 표현하였다.[51] 그러나 볼테르는 많은 저술에서 프랑스인이라는 것을 자랑하였다. 젊은 날에 쓴 『앙리아드』에서는 앙리 4세를 영광시하고, 20년간 공들인 『루이14세 시대』에서는, 루이 14세가 만든 나라보다 더 찬란하게 빛난 나라가 없었다고 자랑한다.[52] 그 나라에서는

> "귀엔느인들과 노르망디인들은 많이 다르긴 하지만 그럼에도 서로 다른 지방들로 한 국민을 형성하고, 이탈리아인이나 독일인과는 구분되는 프랑스인의 품성을 인식할 수 있다"'[53]

볼테르는 애국주의적 양식으로 어떤 의미에서는 역사적이고 고정된 국민성 개념을 추구한 결과 그의 이상은 내부 균열을 일으켰다. 그 결과 유토피아적 세계시민주의 정치는 긴장을 내포하기에 이른다.

Ⅲ. 구체제기 유대인의 현실

18세기 프랑스 유대인들이 삶이 그렇게나 관심의 대상이 된 이유는 무엇인가? 무엇보다 유대인은 민족적 정체성보다는 물질적인데 관심이 더 많았다. 중세시대 처럼 이들 역시 토지소유, 일요일과 기독교 축일에 사업, 길드 가입, 신상품 판매가 금지되었다. 특정 장소 거주 이용료를 지불하고서야 거주권을 보장받았고, 각 지역의 지배자가 제공하는 특권 확보에 주력했다.[54] 유대인들은 그들과 협상하여 대금업과 소매상의 권리를 보장받고 세금 부

화에 매우 호의적이었던 사실은 유명하고, 나아가 그리스와 로마의 고전 문화 내부에서 가부장적 지배의 심성과 편협성을 발견 못한 것도 아니다.

50) Voltaire, Candide, ou L'optimisme (1757) 윤미기(역), 『캉디드』(한울, 1991)

51) Voltaire, Lettres philosophiques, p. 47.

52) Voltaire, Henriade (1728); Le siècle de Louis XIV (1751), in Oevres historique (Garnier, 1961), xiv

53) Voltaire, A Philosophical Dictionary, (eBooks@Adelaide, 2009)<Franks-France-French>; Dictionnaire historique<Franc ou Franq; France, François, Français>(1771) René Pomeau(ed), Politique de Voltaire (Armand Colin, 1963), p. 105.

54) 중세 이후 유대인들의 삶에 대한 서술은 다음을 참조. Philippe Boudrel, Histoire des juifs de France, tome I-Des origines à la Shoah (Albin Michel, 1974), pp. 11-138.

담을 줄이는데 온 관심을 기울였다. 유대인들은 지역별 거주지에 따라서 생존조건이 달랐다. 남서부 유대인들은 대부분 중소상인이었지만, 30% 정도는 은행업과 도매상에 종사하며 신세계와 교역하여, 상호부조에도 열성적인 가장 성공한 도시 부르주아 집단으로 평가받았다. 심지어 기독교인 엘리트의 존경을 받아 지도자로도 활약 했다. 아울러 개방적인 문화에 '동화'되어 지역공동체의 학교에서 불어와 수학을 가르쳤고 의사와 교사를 비롯한 지식인과 전문직을 배출하여 시민적 인정을 받았다. 1789년 전국신분회 구성에 투표 참여가 가능했던 것은 이런 상황과 관련이 있다.55)

중부유럽출신 유대인은 알사스에는 약 180개 공동체에 22,500명이 살았지만, 중심도시 스트라스부르는 유대인의 일상적 사업 활동은 허용하면서도 거주는 허용하지 않았다. 반면 비록 밤에는 자물쇠가 채워지는 게토에 살았지만 로렌의 메츠는 그나마 좀 더 나은 생존의 섬이며 북동부 유대인의 문화 중심지였다.56) 그러나 대부분은 주로 소도시와 촌락에 거주하며 분리된 사회에서 독자적인 법정을 유지하며 규범을 강화했다. 이들은 빈부차이가 컸고 남성들은 주로 도부꾼으로 종사했고 상당수는 가축거래, 일부는 수익이 더 좋은 말(馬)거래에 종사했다. 이들은 대체로 시골로 다니면서 가축과 곡물 거간꾼이나 고리대금업에 종사하였기에 접촉하는 농민, 귀족 및 부르주아는 이들을 존경하지는 않았다. 1777년에는 유대인 대금업자에 대한 농민의 불만이 폭발하였다. 이 지역 유대인은 1789년 전국신분회 구성에 참여를 거부당했고 '드레퓌스' 사건에서 보듯 20세기까지도 여론은 반유대인 태도를 조장하거나 견지했다.57)

이 지역에서 거주권 이용료는 그 부담이 점차 증가하였다.58) 공동체는 이를 충당하고자 평의회(syndic)의 지도로 자금을 빌렸고, 대혁명 전에는 재정적 부담이 더욱 커졌다. 메츠의 경우 신입자는 경제적 능력을 고려하여 제한하였다. 이런 상황은 18세기 후반에 공동체의 쇠퇴를 가속화하였다. 과세부담은 메츠의 유대인 지도자와, 점차 늘어나는 주변지역거주

---

55) Paula E. Hyman, The Jews of Modern France, (Uni. of California Press, 198), pp. 4-5. 이들은 프랑스의 다른 유대인, 특히 중앙유럽 출신 유대인들을 독일인이라고 부르며 법적 지위, 문화수준, 생활양식에서 구분된다는 자부심을 가졌다. 한편 동남부 '교황령유대인'은 이베리아 계통과 유사한 신앙형태와 상호부조활동을 하며 교황령과 관련되는 말, 당나귀, 생사, 보석 등 무역으로 번영했다. 이들은 거주지역이 좁아서 주변의 다른 도시나 공동체로 활동무대를 넓혔다.

56) Boudrel, Histoire des juifs de France, t. I-Des origines à la Shoah, pp. 119-138. Max Warschawski, "Histoire des Juifs d'Alsace" http://judaisme.sdv.fr/histoire/historiqu/histo/hist1.htm. 나중에는 인근의 낭시(Nancy)도 거주를 허용했다.

57) Hyman, The Jews of Modern France, pp. 10-11. 알자스와 로렌에서 유대인의 경제활동을 법학적으로는 제한하였지만 법률은 지역에서 유대인의 존재를 인정하고 예배의 자유를 보장하였다. 메츠와 일부 알자스의 지역은 자율적 공동체를 유지하였고, 공동체는 제도적으로 다양화되어 예배당, 기도처, 학교, 묘지, 법정을 유지하며 교육과 예배 자선활동의 조건을 제공하였다. 이들은 개인이 아닌 자치단체별로 세금을 부과 받았으므로 이를 책임지고 납부하며 질서를 유지하는 권위를 가진 적절한 인물들을 선출하였다. 그러나 이들 공동체가 민주적인 것은 아니고 경제적으로 부유한 상인, 은행가, 기업가 등 명사들이 공동체를 이끌었다. 예컨대 1769년 메츠의 유대인 공동체는 부의 과시가 반유대주의 정서를 불러일으킬 것을 우려하여 공개적인 사치를 제한하는 사치단속령을 발표하여 공동체 구성원 개인의 행동을 제한하였다. 전반적으로 북동부 유대인들은 엘리트 유대 문화에 큰 공헌을 하지는 못했다.

58) 예컨대 메츠와 주변 지역 거주권은 매년 브랑카스 공에게 2만 리브르를 납부한 대가였다.

유대인과의 관계를 복잡하게 만들었다. 주변지역 유대인 공동체의 규모가 커질수록 평의회의 대표 없는 과세에 불만이 고조되었다. 구체제 말기에 전통적인 유대인 공동체의 권위는 특히 북동부 지방에서 많이 위축되어, 구성원들이 점차 유대인 법정을 이용하지 않게 되었고, 메츠의 유대인 법정은 전통적 보호자인 왕에 의지하여 메츠 고등법원과 권위를 다투기에 이르렀다. 1743년 상고심 고등법원은 유대인들의 소송을 판결하기 위하여 유대민법(Hoshen Mishpat) 불역판을 비치하고, 민사사건으로 파문에 처하는 것을 금지하는 등 랍비로 구성된 유대인 법정의 권위에 도전하였다. 이에 유대인 공동체는 유대법에서 종교와 세속사의 불가분리하며 랍비의 권위가 사회질서 유지에 필수적이라는 것을 강조하여 1767년 왕이 유대인의 전통적인 사법 특권을 지지하도록 만들었다.

유대인들이 유대인 법정을 멀리하고 프랑스 법정에 소송을 제기하며 벌어지는 내부 갈등은 공동체의 자율성이 점차 약화되는 것을 의미했다. 특히 부유한 북동부 유대인과 프랑스 문화로 동화된 남서부 유대인들은 금지된 음식을 공개적으로 먹고 월경정결법을 준수하지 않는 등 랍비가 지배하는 사회문화적 패권을 전복시키는 새로운 지적 조류가 나타났다. 로렌의 유대 상인과 은행가들은 모제즈 멘델스존을 비롯한 베를린 유대 부르주아 지식인들이 시작한 유대계몽주의(Haskalah)[59] 운동에 휩쓸려 들어가고 있었다. 그것은 정치적 급진주의와 반승려주의로 표상되는 프랑스 계몽주의와는 다른 유대 근대화 운동이고 문화투쟁이었다.[60]

그럼에도 1760년대를 포함한 구체제기에 유대인들이 누리는 공동체적 자율성의 조건은, 유대인들이 여전히 디아스포라적 현존을 유지하며 18세기적 의미에서 프랑스 국민의 정체성을 거부하는 자들로 보이게 만들었다.[61] 볼테르는 유대인을 '비-국민적 민족'과 동의어로 평가하고 신의 선민이라는 건방진 자신감에 분개했다. 그러나 유대인을 방랑자로 경멸하면서도, 지리적 영토를 갖지 못한 유대인의 강고한 민족적 정체성에는 혼란을 느꼈다. 볼테르가 유대인의 역사와 기억을 격렬하게 비난한 이유는 무엇인가? 특정 국민 집단은 유대인과 비슷한 신화적 정체성의 요소가 없으면 존재할 수 없다는 인식을 억압하기 위해서인가?[62]

59) David Sorkin, The Berlin Haskalah and German Religious Thought (Valentine Mitchel, 2000). Shmuel Feiner & Sorkin(eds.), New Perspectives on the Haskalah (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2001), pp. 9-10. 알사스 유대인 지도자며 보석상 베르(Théodore Cerf Berr)와 낭시의 베르(Berr Isaac Berr)는 메츠와 낭시의 주요 유대인들과 함께 1780년대에 베를린에서 발간한 유대계몽주의 정기간행물 「ha-Meassef」를 구독했고, 당시 큰 반향을 일으켰던 폰 돔(Ch. Wilhelm von Dohm)의『유대인의 시민적 상태 개선에 관하여』(1781)를 소지했다. François Lustman, De l'émanicipation à l'antisemitisme: Histoire de la communauté juive de Paris 1789-1880 (Honoré champion, 2006), pp. 63-4.

60) Feiner & Sorkin (eds.), New Perspectives on the Haskalah, p. 217; Shmuel Feiner, The Jewish Enlightenment, Chaya Naor (tr.) (Philadelphia: Uni. of Pennsylvania Press, 2002), p. 16; Haskalah and History, Chaya Naor and Sondra Silverstone(tr.) (Oxford: The Littman library of Jewish Civilization, 2001).

61) Hyman, The Jews of Modern France, p. 13.

62) Suttcliff, Judaism and Enlightenment, p. 243. 서트클리프는 유대인은 민족적 구분이 좌절되었기 때문에 도리어 탁월한 민족으로 입지를 마련할 수 있었다고 변호한다. 성서적 서사와 거의 명백한 신화적 호소 때문에 민족적 정체성에 대한 의지주의자와 결정론자적 개념 사이에서 긴장을 해결하는데

볼테르가 표명하는 이성과 보편관용의 명제는 유대교에서 가장 잘 나타나는 것으로 알려진 '종파주의와 미신'과 이원적으로 대립되었다. 만일 유대교가 계몽된 '관용'이란 가치에 가장 철저한 반명제를 표현하는 집단이라면, 이들을 어떻게 관용할 것인가? 다시 말하면 관용된 사회의 토대가 되는 관용의 원칙에 반대하는 관용의 적이라면, 이들에게도 관용을 보장해야 할 것인가? 이것은 피에르 벨의 관용론도 직면했던 문제였다. 벨은 '오류를 포함한 양심의 권리'를 인정하고, 타인의 관용을 침해하드라도 그것이 도덕성을 지닌 관용이라면 관용하기를 요청하였다.[63] 그러나 볼테르는 보편관용론을 표명하면서도 관용의 적에게는 공격을 멈추지 않았다. 벨이 지식인 공화국의 시민이라면 볼테르는 계몽주의 공화국의 투사였다. 그러나 이것은 볼테르의 보편관용론을 난관으로 밀어 넣었다.

볼테르는 사회적 현실로서 유대주의와 철학적 구성물인 유대주의를 구분하지 않았다. 그 결과 사회적 현실에서 목격하는 유대인을 혐오하는 발언은, 반복되는 철학적 보편적 관용론의 언명으로 전복된다. 유대인 집단 자체는 부조리한 문화에 절망적으로 매몰된 자들이지만, 유대인 개인은 관용하고 그들의 고통에 공감해야하는 존재였다. 그러나 이런 관점이 일관성 있게 관철되지도 않았다. 런던주식거래소에 유대인의 참여는 바람직하지만,

> "평화롭고 자유로운 회합이 끝나면 그들 일부는 유대교 회당으로 가고 다른 이들은 술을 퍼마실 것이며....모두는 만족할 것이다"[64]

이런 비유적 진술은 유대인이 관용될 권리를 손상시키는 발언이다.

볼테르는 불관용과 부조리에 대한 이중 전투를 상호 지원 관계로 생각했다. 교회의 불관용이 고취한 독단은 인간의 타고난 합리적 능력의 발전을 막는다. 그러나 유대인에게는 이 명분이 충돌했다. 유대인은 기독교의 편견과 부조리에 가장 큰 희생을 겪은 집단이지만, 유대주의는 가장 고조된 형식의 편견과 부조리를 표현했다. 볼테르는 기독교의 유대인 박해와 착취를 강력하게 비난하고, 때로는 광신적 기독교단에 맞서 유대교를 호의적으로 변호한다.[65] 그런데 문제는 유대교가 분명히 편견에 집착하는 종교이지만, 기독교와 달리 관용을 신봉했고, 이것은 볼테르가 판단하는 유대교 자체의 야만성에 비추어 참으로 이상한 모순이 아닐 수 없었다.[66] 볼테르는 관용되어야 함에도 불구하고 관용할 수 없는 유대인이 처한 입장의 역설을 인정도 부인도 않는 모호한 입장을 유지하였다. 이런 모호성은 볼테르 내면에 깊이 자리 잡아서 때로는 보편관용론의 입장에서 유대인을 변호하고 때로는 극단적 언어로 비난했다. 그의 사상에서 관용과 불관용은 서로 견제했다. 유대교에 대한 모순된 평

최대한 접근했을 뿐 아니라, 유대적 기원은 시간의 신화에서 상실되지 않았고 도리어 토대를 만든 한편 민족적 기억을 수행하는 제례의식은 유대인의 제례의식 핵심에 자리 잡게 되었다는 것이다.

63) Pierre Bayle, Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ' 'contrain-les d'entrer', ou Traité de la tollélrance universelle(1686)Jean-Michel Gros(ed.) (Agora-Presse Pocket, 1992), p. 341.

64) Voltaire, Lettres philosophique, p. 47.

65) Allan Arkush, "Voltaire on Judaism and Cristianity", AJS Review 18/2 (1993), 223-43. 관용론 xxv

66) Suttcliff, "Myth, origins, Identity: Voltaire, the Jews and the Enlightenment Notion of Toleration", pp. 67-87.

가는 볼테르의 저술에서 미해결 상태로 남겨졌다. 이렇게 된 이유가 어디에 있을까? 이라 웨이드 말대로 볼테르의 사상이 은밀하고 '극단적인 지적 기동성'의 산물[67]인 탓일까?

『습속론』에서 볼테르가 유대인 문제를 간파하는 능력은 놀랍다. 프랑스에서 1306년 필립 미남왕이 유대인을 추방한 것도 고리대금업에 종사했기 때문에 재정이 필요한 국왕의 부당한 처벌이었다. 볼테르는 사태의 정곡을 찌른다. "민중들은 복수했다고 생각했지만 도리어 왕만 부자가 되었다"[68] 그러나 기본적으로 그는 모든 원인을 유대인의 미신과 광신에서 찾는 볼테르가 유대인에게 보낸 동정은 제한적이다. 스페인에서 기독교로 개종한 유대인 추방도 이중적으로 평가한다. 대부분의 역사가들은 이 유대인들을 국가의 종교 일치 정책과, 마키아벨리적 국가이성 정책에 희생자로 평가하지만, 볼테르는 유대인과 왕권에 모두 비판적이다. 페르디난드와 이사벨라가 유대인을 추방한 동기도 필립 미남왕보다 결코 더 낫지 않다. 유대인 추방은 재산몰수 수단이었다.[69] 볼테르는 유대인이 그런 운명을 자초한 측면도 지적한다. 국가의 상업적 기능을 장악한 유대인은 군사기술만 연마한 스페인 인들에게 필수불가결한 존재가 되었다.

> "유대인들은 상업과 고리대금업으로 국가의 모든 돈을 끌어들여"... "이 외국민족은, 너무나 혐오감을 불러 일으키는 동시에 필요한 존재가 되었다."[70]

페르디난드와 이사벨라는 이들이 국가 전반에서 '숨겨진 폭정'을 자행하는 것으로 믿고 해외추방과 재산 강탈을 결심하였다. 물론 볼테르가 이런 처형행위를 묵과하지는 않는다. 그렇지만 유대인의 희생에 공감하는 태도 역시 거부한다. 특별히 스페인의 유대인을 다룬 장에 이어서 '유럽에서 유대인의 조건에 대하여'라고 이름 붙인 장에서 볼테르는 여러 가지 법률과 실천에서 유대인이 '우리의 선조'란 것을 인정한다.[71] 그러나 볼테르는 피에르 벨의 동지로서 벨을 끝까지 변호했던 자크 바나쥬의 박해받는 유대인에 공감하는 저술 『유대인의 역사』[72]에 반감을 표시했다. 볼테르는 유대인이 스페인에 위험이 되었다는 평가는 거부한다. 유대인의 상업활동과 정부의 확실한 과세원으로서 도리어 스페인인들에게 '평화로운 정신'을 고취했다고 본 때문이다.[73] 그런데 왜 유대인은 적대감의 대상이 된 것일까? 볼테르 자신은 유대인의 경제적 부를 범죄시하지 않았지만, 고리대금업과 중개업을 좀 의심스런 활동으로 보고 상업이 유대인의 수중에 장악된 것을 바람직하게 생각하지 않

---

67) Ira Wade, The Intellectual Development of Voltaire (Princeton, 1969), p. 720.
68) Voltaire, Essai sur les moeur, I-lxv, p. 657.
69) Voltaire, Essai sur les moeur, II-cii, pp. 57-8.
70) Voltaire, Essai sur les moeur, II-cii, pp, 57-8.
71) Voltaire, Essai sur les moeur, II-ciii, p, 61.
72) Jacques Basnage, Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu' à present, pour servir de supplément et de continuation de l'histoire de Joseph, 9 vols (The Hague, 1716) 바나쥬의 입장은 다음을 참조하시오. Jonathan M. Elkin, "Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Analogy in the Republic of Letters," Journal of the History of Ideas, 53 (1992), pp. 606-608.
73) Voltaire, Essai sur les moeur, II-cxl, pp. 297.

았다. 그러나 이것이 유대인 혐오의 분명한 이유는 아니었다. 15세기 초에 베니스인들에게 회계법을 전달했다는 인도의 바니족(Banian)은 유대인처럼 사회적으로 응집된 집단이고 종교적으로도 구분되지만 지배민족들에게 받아들여진데 반해서, 오직 유대인들만 특히 고리대금업과 연관되어 모든 사람들에게 공포의 대상으로 간주 되었기 때문이다.74) 왜 이렇게 된 것일까? 볼테르는 유대인 박해에 시기와 탐욕이 작용한 것을 인정한다.75) 그러나 볼테르는 유대인에 대한 공포에 더 폭넓은 문화적 설명을 시도한다. 먼저 유대인들은 목표 달성을 위해 우스꽝스런 우화를 만들어 퍼트리고, 그 증거를 교회 역사에서 발견한다. 더 나아가 유대 문화의 핵심가치를 다른 집단의 문화에 맞서 배치하여, 유대인에게 적대감으로 대응할 수밖에 없도록 만들었다. 유대인들은 배척주의자이고 다른 종교의 가치를 과격하게 부정하여, 그들 스스로 "율법에 따라서 이들 민족에 그리고 최종적으로는 자연히 인류에 적이 되었다"76)

볼테르는 유대인이 부조리한 정치를 포기하지 않고 불운을 겪는데 비례해서 미신을 증가시켰다고 비난한다. 그러면서도 유대인의 권리는 인정한다. 1657년 네덜란드 특히 1753년 영국에서 하원의 '유대인 법령'으로 시민권을 획득하여 '유대인들 스스로 부유하고 자유롭다고 주장'77) 하며, 재산 소유권을 보장받고 '누구도 박탈할 수없는 인간의 모든 권리를'누리게 되었다고 설명한다.78) 볼테르가 유대인을 보편적인 인권을 가진 존재로 묘사하는 이유는 무엇인가? 이는 볼테르의 유대인 평가가 자연과학적 법칙성의 일관성과 규칙성을 실현하는 것을 토대로 삼고, 역사가의 시선으로 현실을 비판하지만 결국은 모랄리스트로 귀착하는데서 비롯할 것이다.

그렇다고 볼테르가 모든 인간을 생물학적으로 동등시한 것은 아니다. 정복의 경험에서 아메리카 인디언보다 유럽인이 우월하고, 흑인은 전혀 다른 종이거나 지성이 열등한 존재이며 노예로 적합한 천품을 타고났다.79) 중국인은 물리적 성격에서 '아마도 완전히 다른 종'일 것이고, 그들을 발견한 이후에 예술과 과학의 진보를 만드는데 실패하는 것을 보면 본성상 우리와는 너무나 다른 감각기관을 가진 것으로 보인다.80) 이것은 분명히 인종주의적 발언이다. 볼테르는 성서의 단일기원설을 반대하고 인류의 복합기원설에 집착했다. 유대인이 유럽인과 인종적으로 다르다고 보지는 않았지만, 로마인이 유대인을 보듯 열등시하였다. 그러나 생물학적 평등에 관한 볼테르의 의심은 객관적, 보편적, 자연적으로 명백한 도덕성이 존재한다는 보편주의 신념으로 극복되었다.

그러나 볼테르의 보편주의, 인도주의, 공리주의 신념에도 불구하고, 유대인은 자연법에

---

74) Voltaire, Essai sur les moeur, II-cii, p. 58, II-ciii, p. 63.
75) Ronald Schechter, Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815 (uni. of California Press, 2003), p. 54.
76) Voltaire, Essai sur les moeur, II-ciii, pp. 64
77) Voltaire, Essai sur les moeur, II-ciii, pp, 63
78) Voltaire, Essai sur les moeur, II-ciii, pp. 63.
79) Voltaire, Essai sur les moeur, II-cxli, pp. 305-6, II-cxlv, pp. 335.
80) Voltaire, Essai sur les moeur, II-cxlv, pp, 335, I-i, p, 215.(De la Chine)

역행하는 원리에 따라서 사회를 조직한 최고의 사례였고, 지속적인 근심과 분노로 종교에 집착하여 적대감을 받는 대상이었다. 유대인은 낡은 미신에 몰두하는 집시와 마찬가지 집단이다.[81] 그러나 집시는 역사에서 만물의 운동와 변화에 따라 쇠퇴하여 사라질 것이지만, 유대교는 유대 공동체가 정치·경제· 문화적 맥락에서 광범한 변화를 경험함에도 불구하고, 중요한 가치와 실천을 수정하지 않는 완고한 존재로 규정했다.[82] 그러나 볼테르는 유대문화에서는 사업이 우선시되고 부적응자는 율법학자가 된다고 보면서[83] 유목과 원시농경 시대를 반영하는 성서에서 정교한 도시 상업사회를 반영하는 탈무드에 이르기까지 근본적 변화와 중세 시대 무슬림과 유대인 사이의 상호작용을 제대로 보지 못했다 평가도 받는다.[84] 한마디로 이 시기 이후 현대에 이르기까지 유대인은 '가상실재'[85]였다는 것이다.

그러면 이와 같은 볼테르의 진술은 역사서술의 오류에서 비롯하는가? 『습속론』은 최초로 세속적 보편사를 지향한 저술이지만, 역사서라기 보다는 저널리스트로서 새로운 사실을 방대하게 수집한 동시에 철학자적 방법으로 사실을 재해석한 역사철학서라는 평가를 받았다.[86] 필자는 볼테르의 세속주의가 종교에 대한 정당한 평가를 막았고 이런 경향이 『습속론』을 기형적인 역사책으로 만들었다는 하이든 메이슨의 평가를 참고하지만, 『습속론』이 오늘날의 역사서술에는 결코 미치지 못하지만 당시의 역사서술 기준에서는 나름대로 정확하고 믿을만하다는 르네 포모의 견해를 인정한다.[87] 볼테르의 역사철학에는 합리주의자적 전망과 자연주의자적 전망에 인도주의적 논쟁이 결합되어 있다. 유대인 평가에도 이런 요소에 세속주의자의 논쟁적 의도가 덧붙여 작용하여 복합적 양상을 나타냈다.

Ⅳ. 대혁명과 유대인 해방

1791년 9월28일 국민의회는 유대인 해방을 선언했다. 이제 유대인들은 법률적 차별 없이 정당한 프랑스공화국의 시민의 위상을 가지게 되었다.

> "시민선서를 하고, 헌법이 규정한 모든 의무를 수행에 종사하는데 충분한 자격을 갖춘 자는 그것이 보장하는 모든 유리함을 누릴 권리를 가진다" "유대인 신앙을 가진자들도 시민선서를 하면, 그들에게 유리한 모든 특권을 버린 것으로 간주하고, 이전의 포고령에 포함된 모든 유예, 제한 및 예외조치를 무효화시킬 것이다"[88]

---

81) Voltaire, Essai sur les moeur, II-civ, pp, 66,
82) Voltaire, Essai sur les moeur, I-xiii, p. 318, 이슬람에 대해서는 처음에 부정적이다가 점차 호의적인 입장으로 변화한다. Djavad Hadidi, Voltaire et l'Islam (Langue et Civilisation, 1974), p. 195.
83) Voltaire, Essai sur les moeur, II-cii, p, 158,
84) Chisick, "Voltaire's Attitudes toward the Jews", p. 591.
85) Ruth Ellen Gruber, Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe (Uni. of California Press, 2002), pp. 11-13.
86) J. H. Brumfitt, Voltaire Historian (Oxford U. P., 1958), p. 135, pp. 139-41. Pierre Lepape, Voltaire le Conquerant: naissance des intellectuels au siècle des Lumières (Seuil, 1994), p. 258.
87) René Pomeau, "introduction" in Essai sur les moeurs..., I. xxiii-xxix. Hayden T. Mason, Voltaire (St Martin's Press, 1975), p. 46.

일반적으로 유대인들이 혁명과 해방에 별 관심이 없었고, 청원서에서 대중의 여론도 유대인 해방에 호의적인 경우가 드물었던 것도 사실이지만[89] 1790년 1월 28일 알사스-로렌과 파리의 유대인들은 청원서를 제출하여 남서부 보르도우 유대인과 같은 대우를 요청하였다. 메츠의 유대인지도자 세르프 베르는 1790년 파리에 들러 개신교도 법률가를 고용하여 비유대인 시민들의 해방청원서를 수집하였고, 소수 파리거주 유대인들은 '국민방위대'에 가입하여 애국심을 보여주었다.[90] 1789-91년 사이에 혁명가들은 여성의 지위 문제는 제쳐두고 소수에 불과한 유대인들의 적절한 지위를 두고 격렬한 논쟁을 벌였다. 제헌의회 의원들은 2년 동안 30번이나 회의를 열어 유대인의 지위를 토론했다. 로베스피에르, 미라보, 탈레이랑, 그레구아르 신부, 집정관 바르나브, 아드리앙 뒤 포르와 라메트는 사제들과 알사스 지방 반유대주의 공화주의자가 임의적 재량으로 동맹을 맺은 것을 두고 논쟁을 벌였다. 사실 대혁명 이전 프랑스 유대인은 다른 집단이나 다른 유럽 국가 유대인 보다 해방이 더 필요한 상황에 처해있지는 않았다.

구체제 사회는 군주정부로부터 개별적인 특권을 획득한 분리된 집단인 자치체(corporate)로 구성된 개별주의적 사회였고, 개인은 오직 법률적 집단에 소속되는 한에서 인정받았다. 유대인도 법률적으로 인정된 유대인 공동체에 속하면 군주의 정당한 신하로 간주되었다. 귀족이나 성직자 또는 도시민과 같은 소수 특권집단은 아니지만, 대부분의 유대인들의 법률 및 정치적 지위는 대부분의 농민들 보다는 더 유리했다.[91] 다만 유대인들이 지방농민이나 소상점주들의 불만에 취약한 알사스-로렌에서는 대혁명이 발발하자 농민들이 반유대인 소요와 혼란을 유발시켰다. 만일 혁명정부의 중앙집권력이 떨어지면 유대인들은 위험에 처할 수 있었다. 실제로 제헌의회가 유대인 문제를 두고 토론을 개시한 것은 북동부 유대인 공동체가 민중폭동에 보호를 요청하였기 때문이다. 이것은 혁명정부가 유대인들도 사실상의 해방에 근접하는 고도의 시민적 평등을 누린다는 사실을 확인하는 계기로 작용했다.

그렇다면 대혁명기에 유대인 해방 논쟁의 핵심은 무엇이었던가? 그것은 시민권 부여에 관한 것이 아니라, 시민으로서는 무엇을 의미하는지에 관한 논쟁이었다. 유대인들은 이미 상업, 거주, 교육, 무역, 직업의 제한은 없어지고 특별세는 폐지되었기에, 핵심 쟁점은 그들에게 완전한 정치적 권리로서 선출권 특히 공직담임권을 줄 것인지 여부였다. 그러나 이미 1789년 10월 제헌의회는 모든 프랑스인들의 정치적 권리의 기준을 엄격한 경제적 자격에 두었다. 시민은 법률적 평등에도 불구하고 선거권에서 수동시민과 능동시민으로 구분되었

88) Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz(ed.), The Jew in the Modern world: A Documentary History (Oxford U. P., 1995), p. 118.

89) Eugene Weber, "Reflections on the jews in France", in Frances Malino and Bernard Wasserstein (eds.,), The Jews in Modern France (Hanover: Uni. Press of New England, 1985),p. 8. p. 16.

90) Richard Ayoun, Les Juifs de France: De l'émancipation à l'intégration 1787-1812 (L'Harmattan, 1997), pp. 30-31. Uri R. Kaufmann, "The Jewish Fight for Emancipation in France and Germany", Michel Brenner, Vicki Caron and Uri R. Kaufmann (eds.), Jewish Emancipation Reconsidered: The French and German Model (Mohr Siebeck, 2003), p. 80.

91) Kates, "Jews into Frenchman", p. 109.

다. 그 결과 대부분의 유대인들은 가난해서 토론 결과와 관계없이 선거와 공직담임 자격이 자동박탈되고 있었다. 투표권에 해당자도 적지만 공직 담당 자격을 갖춘 자는 더욱 극소수에 불과했다. 이때부터 유대인은 이미 수동시민으로서 '인간과 시민의 권리선언'이 제공하는 기본권을 보장받고, 종교적 견해를 준수하는데 자유롭고 개종을 강요당하지 않을 수 있었다. 헤르츠버그는 유대인이 해방투쟁에서 거의 다 실패하였다고 말하지만[92] 실제로는 1789년 12월 23-4일에서 1790년 1월 28일까지 계속된 논쟁에서 비가톨릭도 능동시민권이 부여되었고 한달 뒤에는 보르도우와 아비뇽의 이베리아계 유대인에게도 능동시민권이 제공되었다. 그러나 다수 의원들은 알사스-로렌의 중부유럽계 유대인에게 능동시민권 보장은 거부했다.

왜 이런 격렬한 논쟁이 벌어진 것일까? 유대인은 '어떤 상징'이었다. 먼저, 인권선언으로 확립된 헌법이 과연 민주적인지 물을 시금석의 역할을 했다. 로베스피에르, 브리소, 그레구아르는 유대인 선거권 지지자였지만, 클레르몽 톤네르, 르 샤플리에, 바르나브, 뒤푸르, 라메트, 뒤퐁 드 느무르, 탈레랑, 미라보, 샤를 부세 등 대부분은 민주주의의 심각한 유보를 지지했다. 특히 알사스 출신 장-프랑수아 뢰벨과 엘(François Hell) 의원은 제헌의회에서 민주적 좌파였지만, 유대인은 젊은이를 타락시키는 마술적 능력을 가진 존재로 묘사한 반유대주의자였다.[93] 이들은 근본적으로 '국민 안의 민족'이면서 고리대금으로 쌓은 유대인의 재정능력을 두려워하는 지역구 농민들의 반유대주의를 반향 했다. 한편 모리 신부 같은 이는 종교적 조건에서 유대인이 공직을 맡는 것을 용납할 수 없었다. 유대인 유권자가 가톨릭 주교 선거에 참석하거나, 유대인 사법관이 기독교인 피고에게 선고하는 것을 상상조차 거부했다. 심지어 이들은 유대인 추방까지 요청했다. 한편 제3의 입장을 가진 집단으로서, 능동시민을 최소화하여 특권귀족으로 만들어 권력 과점을 도모하는 브롤리 공작 같은 보수적인 의원들은 유대인 참여로 능동시민이 증가하는 것이 달갑지 않았다.

사실 유대인의 입장은 정치적 의미가 별로 없었다. 그러나 추상적 원리로서는 시민권 전반의 본성에 관한 한계를 표시하고 굴절을 제공했다. 자유와 우애의 혁명적 원리는 유대종교와 문화적 차이와 같은 비정상의 경우로 말미암아 문제가 될 수 있었다. 이런 긴장은 의회대표들이 먼저 유대인들이 과연 프랑스 사회로 통합하려는 열망과 능력을 가졌는지 묻는 것으로 진행되었다. 공포정치 시기에 자코뱅은 유대인의 차이를 나타내는 표시를 모두 제거하였다. 일주 10일(décade) 제도는 율법의 안식일 제도를 제거했고, 심지어 세속 복장에서도 남성의 수염과 옆단추 의복을 제거하였다.[94] 자코뱅은 볼테르처럼 유대교에 새로운 문화적 질서를 부여하려 시도하였다. 그 문화 핵심 역할은 이들을 프랑스 인민 또는 국민으로 만드는 것이었다. 다수의 반유대인해방론자들은 유대인이 프랑스인과 분리된 '국민집단'(corps de nation)이며 구별되는 존재라고 강조했다. 이들에게 프랑스 대혁명은 프랑스

92) Hertzberg, The Enlightenment and Jews, p. 339
93) Schechter, Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France 1715-1815, p. 243.
94) Hyman, The Jews of Modern France, pp. 32-3.

국민이 왕과 특권귀족으로부터 국가주권을 다시 소유하게 만드는 행동이었다. 그들이 판단에서 지금 유대인에게 필요한 것은 유대인 자치체 집단에서 벗어난 개인이며 법률적으로 시민사회에 통합된 새로운 공동체의 인민으로서 프랑스국민이 되는 것이었다. 여기서 다시 유대인의 육체적, 도덕적, 정치적 갱생이 요청되었다.

이 견해는 볼테르가 문화적 갱생을 요청하고, 루소가 인민이 '자유로워 지도록 강제' 되어야한다는 입장과 비슷하다.[95] 이러 견해는 구체제 말 프랑스인들의 공통적 견해였다. 1787년 메츠의 '왕립학술원'은 "유대인을 프랑스에서 더 유용하고 행복하게 만들 방법은 있는가?"라는 현상논문을 내걸었다. 세사람의 당선자는 공통적으로 유대인을 해방시키면, 경제, 도덕, 정치 및 육체적 갱생에 이를 것이라는 견해를 표명했고[96] 이 현상 논문은 1788년과 1789년에 간행되어 여론형성에 기여했다. 당선자 앙리 그레구아르 신부는 유대인의 참정권을 적극 지지하면서도 유대인들이 오랜 박해와 차별을 거치면서 타락하였으므로 공안(police)과 좋은 법률의 가르침으로 갱생 과정이 필요하고, 이 기획은 인도주의적인 동시에 프랑스 기독교인들의 자기 방어를 위해서라도 필요하다고 강조했다.

> "유대인들은 자신들이 기독교인들을 기만함으로써 죄짓는다고는 믿지 않는다" 그들은 속죄의 날에 신이 지워준다고 믿기 때문에 "거짓된 맹서가 그들의 양심에 각인되지 않는다" 그리고 "이 다수의 우인론자(causists)들은 나쁜 신앙, 말끝 얼버무리기, 심성적 구속, 위선을 당연시한다"[97]

요컨대 유대인들은 말과 사고나 느낌이 다른 불투명한 존재라는 것이었다. 지롱드파의 자크-피에르 브리소 역시 유대인에게 능동시민권을 주면 특수한 성격을 잊어버리고 선거권은 그들을 갱생시키는데 기여할 것이라고 보았다. 이런 점에서 헤르츠버그가 친유대인해방론자들이 유대인적 특성을 종식시키기를 요청했다는 말은 옳은 분석이다. 그러나 이것이 반유대주의나 전체주의의 기원이 되었다는 판단은 과도한 것이다. 혁명가들에게 유대인의 재생은 공적 대표직을 맡는 것과 연관되었기 때문이다.

시이예스 신부와 그레구아르 신부 같이 유대인해방론자들은 유대인들을 갱생시키는 방법을 제안했다. 먼저, 유대인 젊은이들을 기독교인 학생들과 함께 교육하여 건전한 철학과 유용한 지식을 주입시키고, 부모와 랍비의 미신과 탈무드적 몽상에서 벗어나게 하며, 다음으로는 유용한 교역과 직업 특히 도덕적 개선 효과 뿐 아니라 육체적 건강에 유익하도록 고리대금업에서 벗어나 농업에 접근할 필요를 강조했다. 또한 군사복무는 용기와 애국심을 길러주고 국가 공직에 접근은 공민적 책임감을 가르쳐 줄 것으로 기대하였다. 이것은 유대

95) Abbé Henri Grégoire, Essai sur la génèration physique, morale et politique des juifs (Paris 1789: Flammarion, 1988)
96) Dudaken, Jean-Paul Sartre and the Jewish Question, p. 8. 로렌의 앙리 그레구아르 신부, 낭시 고등법원 개신교도 변호사 티에리(Claude-Antoine Thiéry), 폴란드 출신 유대인 이민자며 계몽주의 작가 후르위츠(Zalkind Hourwitz)이다.
97) Grégoire, Essai sur la génèration physique...., p. 93, pp. 87-8.

인을 변호하면서도 비판하며 종국적으로 개종을 도모하는 전략적 구상이었으므로 많은 차별적 수단을 포함했다.[98] 유대인에게 크게 빚진 기독교인의 채무 취소, 기독교인의 재산에 유대인 담보 설정 획득 금지, 공금취급 업무에 유대인 직위 배제, 교육에서 유대인들이 계몽된 기독교인 사제의 설교를 듣는 중세적 방법을 포함하였다.[99] 미라보와 같은 인물은 자유와 평등이 유대인을 재생시키리라 믿었기에 강제에 의지하는 경향이 약했지만, 그레구아르 처럼 유대인이 법률적 방법으로 갱생이 가능하다고 믿은 것은 공통적이다. 이는 국가가 좋은 법률로 개입주의 정책을 통하여 공적 도덕심을 더욱 일반적으로 개선시킬 수 있다는 낙관주의 신념을 반영했다.

헤르츠버그는 1789년 8월 '인간과 시민의 권리선언'이 나온 후에도 왜 2년이 지나서야 유대인 해방이 이루어 졌는지? 왜 유대인 해방파는 해방과 동화(assimilation)를 동등시하였는지? 왜 유대인 해방파는 유대인들이 공식적인 공동체적 제도의 해체를 기대하고 자율적인 유대인 정체성의 통합성을 별로 존중하지 않았던지 되묻는다. 게리 케이트는 헤르츠버그가 1790-2년간의 민주주의적 혁명 운동과 1793-4년간의 상퀼로트 운동의 차이를 구분하지 못하고, 해방을 정치적 맥락에서만 검토함으로써 유대인 해방파와 반해방파의 관점을 왜곡시키며, 당시 완전한 해방에 충성을 맹세한 수많은 유대인들을 무시한다고 반박한다.[100]

비록 엘이나 라투어-푸아삭(Latour-Foissac) 처럼 유대인에 대한 비관론자도 있었지만, 혁명기는 유토피아적 낙관주의가 우세하던 시기이며, 모든 당파들이, 비록 인류 전체는 아니라도, 프랑스 국민의 재생을 선언하던 시기였다. 다수결이 아니라 일반의지를 실현하는 정책이라고 판단되면 추진되던 시기에, 유대인 해방도 그런 문제였다. 실로 유대인 갱생 주장은 단기간에 구현되는 소생의 원리에 혁명적 가치를 부여하는 맥락에서 보아야한다. 모나 오주프는 대혁명의 함축된 의미를 법률의 개정과 더 형평에 맞는 헌법 제정이 아니라, 소생 가능성에 대한 유토피아적 신념 즉 탁월한 수준의 덕성을 지닌 신인간의 창조에 두었다.[101] 1791년 9월 27일 유대인과 비유대인 동료들 사이에 법률적 차이를 폐지하도록 이끈 것은 공화주의 또는 민주적 신념에서 비롯된 것이 아니라, 시민적 자질의 소생에 대한 대다수 의원들의 낙관주의를 표시한다. 이런 입법과정은 모든 당파가 당시의 유대인들이 훌륭한 시민에게 요구되는 속성을 가지지 못했고 실상은 반-시민적인 관념을 구현한다는 신념을 표현했다는 것을 말한다. 이런 맥락에서 유대인과 기독교인 간의 법률적 평등을 지지하는 것은 국가의 보호 아래 도덕적 소생 가능성에 대한 유토피아적 신념을 표현하는 방식

98) Alyssa Goldstein Sepinwall, "Strategic Frienships: Jewish Intellectuals, the Abbé Grégoire, and the french revolution", Ross Bran and Adam Suttcliff (eds.), Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture: From al-Andalus to the Haskalah (Uni. of Pennsylvannia press, 2004), pp. 189-212.

99) Schechter, Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France 1715-1815, p. ??.

100) Gary Kates, "Jews into Frenchman: Nationality and Representation in Revolutionary France" in Ferenc Feher, The French Revolution and the Birth of Modernity (Uni. of California Press, 1990), pp. 107-8.

101) Mona Ozouf, La fête révolutionnaire, 1789-1799 (Gallimard, 1976); Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement (Gallimard, 1984)

이었다. 준 타락 상태인 유대인이 소생될 수 있다면, 그 후에는 누구든 도덕, 정치 및 육체적 소생이 가능하지 않으랴.

18세기 프랑스인들이 상상한 유대인들은 1770년대부터 정치철학과 관련되어 더 긴급한 문제에 대한 논의에 사고 수단으로 봉사하였다. 유대인은 투명하고, 사심없고, 유용하고, 용기있는 시민이라는 시민적 덕성의 상징적 표상에 정반대되는 것을 인식하는 반표상이었다. 비록 이것이 순전히 상상적 담론에 불과했지만, 그것은 이성적 논리보다 힘과 영향력을 더 발휘했다. 사실 프랑스인들은 유대인들의 관습과 신념을 잘 알지 못했다. 다만 유대인에 대한 지식을 그럴듯하게 만드는 고리대금업과 차이에 대한 세습된 편견에 의존했을 뿐이다. 그럼에도 유대인을 바라보는 관점에서 만장일치가 이루어진 결과는 유대인들을 도덕적 갱신가능성에 관한 경험을 사유하는 상징으로 만들었다. 그 상징의 의미에 모두 동의하였기 때문에 실험적 경험이 진행될 수 있었다. 문제의 대상을 어떤 분위기에서 변화시키고, 대상이 도덕적으로 소생가능성 있는 상태가 함축하는 것이 무엇인지를 사고하는 것이 가능하게 만들었다. 이런 측면의 문제제기를 볼테르가 제시하였다면 혁명가들은 시민권과 갱생이란 혁명적 관념에 입각하여 유대인의 심상을 이했다.[102]

1791년 제헌의회 마지막날 중부유럽계 유대인들에게 완전한 정치적 권리가 부여되었다. 이때는 혁명의 급진화가 진행되면서 많은 귀족출신 의원들이 변화에 염증을 내고 해외 망명을 시작한 시기였다. 온건파는 왕이 신헌법을 받아들여 권력이 급진파 수중에 들어가는 것을 두려워 했다. 이제 유대인을 능동시민을 만드는데 장애물은 없어졌다. 1789-91년 사이에 유대인의 정치적 지위가 바뀐 것은 프랑스인들이 군주의 신민에서 국가의 시민으로 변화했기 때문이다. 유대인 해방은 반유대주의를 목표로 삼지 않았다. 유대인 문제 토론이 심각했던 것은 그것이 바로 프랑스인 자신의 정체성에 관련되는 문제인 탓이었다. 국가의 세속적 성격, 능동시민과 수동시민, 대의제도의 성격, 새로운 정체에서 자치단체의 위치를 토론했고, 그것은 또한 온건 및 급진 정치가들이 교회와 특권 귀족의 권력과 싸우는데 이용할 쟁점을 제공했다.

Ⅴ. 결론

헤겔은 『정신현상학』에서 유대인을 낯선 주인에게 복종하는 노예로 규정하였다. 장-프랑수아 료타르는 유대인을 서구가 우월한 지배를 관철하려는 강박관념에 아직도 맞서는 굴복하지 않는 집단으로서, 서구사상을 건설하였으면서도 바로 그것에 반대하는 집단으로 묘사하였다.[103] 아도르노/호크하이머는 『계몽의 변증법』 마지막 장 '각주와 초안'에서 고도로 생략적인 단편 '볼테르에 대한 찬사'에서 볼테르의 이성은 일방적이고, 비록 훌륭한 권력의 성취를 이루었지만, 사물의 좋은 측면이 끝없는 고통이란 점을 잊었다고 말한다. 그러

102) Sechter, "The Jewish Question in Eighteenth-Century France", p. 90.
103) Lyotard, Heidegger and "the jews", p. 22.

나 이들이 볼테르의 유대주의 비판을 파시즘과 동일시하는 것은 문제가 있다. 볼테르의 유대인 혐오는 보편관용론의 견제를 지속적으로 받았지만, 파시즘의 반유대주의는 그런 견제 장치가 없었기 때문이다.

계몽의 이성에 대한 단선적 평가도 신중할 필요가 있다. 사실 이신론자, 범신론자, 위그노, 무신론자 모두가 종교와 합리주의 사이에서 갈등과 긴장하는 이중의 목소리를 내던 계몽주의 문화는 유대주의에 모호한 태도를 보였고, 유대인과 유대교를 관용하는 목소리는, 비난과 혐오하는 목소리와 줄곳 뒤섞였다. 그 현상은 원인과 배경이 단순하지 않기에, 이성과 자연, 합리성과 감성, 감각과 감수성이 교차하는 계몽사상의 가치와 관련시켜 폭넓게 검토할 문제이다.

먼저 반유대주의(anti-semitism)라는 말은 19세기의 산물인 생물학적 인종주의로서 유대인을 변화, 구제 및 용납불가능 존재로 보는 것이고, 볼테르 시대에는 아직 이런 관점의 반유대주의가 없었다는 사실이 전제 되어야 한다. 물론 중세 이후 스페인과 포르투갈에서 박해를 견디다 못해서 가톨릭으로 개종하고 1492년 이후 네덜란드로 이주한 유대인들을 '돼지같은 놈들'(marranos)이라고 부른데서 생물학적 인종주의 역사의 출발을 목격할 수 있지만, 볼테르 당시의 유대인 비판은 종교 및 문화적 반유대주의(anti-judaism)라는 말이 더 적합하다. 그러나 볼테르는 성서적 신화의 무의미함을 강조하고 반대하면서 새로운 합리주의, 비판이론이 '신화'라고 부를 것을 만들었다. 볼테르 역시 신화의 주관성에서 벗어나지 못하는 부정의 반(反)-서사를 생산했다는 말이다. 볼테르는 당연히 관용되어야 하지만, 관용할 수 없는 자들로서 유대인이 처한 입장의 역설을 인정도 부인도 않았다. 이런 모호성은 볼테르 내면에 깊이 자리 잡아서 때로는 억제되지 않은 극단적 말로 표현되었다. 그의 사상에서 관용과 불관용은, 유대교에 대한 입장의 분명한 봉쇄는 배제하고, 서로 견제하였다. 유대주의에 대한 볼테르의 취급은 계몽된 이성과 신화의 피할 수없는 비결정성을 고조시키는 동시에 그것들을 억압하려는 시도의 위험을 상기시킨다. 유대주의와 계몽주의는 창조적인 관계인 동시에 재난을 가져올 수 있는 관계였다. 볼테르의 태도는 계몽의 논리에 동화되지 않는 소수자들을 계몽주의가 일반적으로 어떻게 대우했는지 보여준다.

볼테르가 유대인을 광범한 인간성의 일부로 생각했고 전혀 다른 타자로 상정하는 것을 거부했기 때문에 혐오했다고 보긴 어렵다. 『관용론』에서 터키인, 중국인, 태국인, 유대인 모두가 신의 피조물로서 형제라고 말하고, 『습속론』에서는 유대인이 우리의 조상이라고 결론 내렸다. 아울러 보편 윤리적 입장에서 비록 유대인의 문화는 교정 또는 포기되어야 하지만, 유대인 개인이나 집단은 계몽된 공동체로 들어오는 것을 환영했다. 볼테르는 미신과 광신, 배타적 불관용과 박해를 비난했지 유대민족 및 종교적 정체성 자체를 비난하지는 않았다. 누구든 광신과 미신을 벗어나면 모든 구성원의 생명과 재산을 보호하는 시민사회 성립에 참여가능했다. 혁명가들이 유대인 해방을 감행한 이유도 여기 있다. 대혁명기의 유대인 해방은 볼테르의 반유대주의에 표명된 견해를 수용하면서 유대인의 쇄신을 도모하고 평등한 시민으로 만들려는 목표를 수행했다. 그 결과 유대인은 갱생하여 기존의 자율적 민

족 공동체를 포기하고 새로운 독립된 개인으로 나타날 역사적 계기를 거의 ‘강제에 가깝게’ 부여받았다. 이것은 프랑스 공화정이 국가내 다른 민족집단을 평가하는 기본정신이 되었다.

18세기 영국의 블루스타킹 서클: 여성은 주변인인가

이 진 옥(부산대)

목 차

1. '영국의 뮤즈들'
2. 여성 문필 공화국
3. 후원
맺음말

1750년대 런던의 힐 스트리트(Hill Street) 가의 한 집에 일단의 여성들이 모여 들었다. 그들은 이미 휴양지였던 바스(Bath)에서 여름을 보내면서 서로 만나 온천을 즐기며 사귄 친구들이었다. 그들이 런던에서 다시 만나는 이유는 그들이 들고 오는 것을 보면 짐작할 수 있다. 바로 책이다. 그들은 읽고 싶은 책과 읽은 책에 대해, 신문에 실린 비평과 정치 기사에 대해, 차와 비스킷을 곁들인 단순한 모임에서 서로 의견을 교환하기 위해 모인 것이다. 왜 집에서 만나는 것일까? 18세기 당시 영국에서 책을 든 여성이 갈 수 있는 커피하우스나 찻집, 그리고 술집과 같은 공공장소가 없었기 때문이다.

17세기부터 신대륙을 통해 들어온 각종 향신료와 기호식품이 산업혁명의 와중에 있던 당시 영국에서 보편화되면서, 중상층 이상의 사람들은 막 번지기 시작하던 커피하우스나 공공 클럽[1]에 나와 자신들의 신분을 과시하고 있었다. 그러나 이러한 공공장소는 남성 전유의 공간으로써, 담배 연기가 자욱하고 카드놀이를 하거나 술을 마시면서 남성들이 서로의 안부를 묻거나 전날 밤의 자신의 무용담(?)을 시시덕거리는 곳이 대부분이었다. 물론 진지하게 정치 이슈나 사회 문제 그리고 문학적 토론을 하는 공간도 있었다. 그러나 이러한 장소들은 이미 언급했다시피 '남성적' 이었다.

18세기 부르주아에게 있어 '학식 있고 우아한 대화'는 문명화된 시민의 핵심적 요소[2]라고 할 수 있다. 경제적 풍요에서 우러나온 생활의 여유, 귀족 못지않은 교육수준과 정치적 식견을 가진 그들에게 자신의 지위와 지식을 과시할 수 있되 지나치게 상스럽지 않는 '귀족다움'을 유지하기 위한 방식이 필요했다. 그러나 그렇다고 해서 자만하고 방탕하고 사치

1) 대표적인 남성 모임으로 Kit-Cat Club이 있다. 이 클럽은 런던의 트럼펫 술집(Trumpet tavern)에서 정기적으로 회합을 가졌으며, 주로 강력한 의회와 군주권의 제한, 그리고 프랑스에 대항한다는 공동의 정치적 견해를 가진 지식인의 모임이었다. 대표적 인사로는 월폴(Horace Walpole), 컨그레이브(William Congreve), 스위프트(Jonathan Swift)등의 문인과 당시 휘그당의 다수 정치인들이 있다. 또한 이때에 영국은 커피는 공공장소에서, 홍차는 가정에서 마시는 관행이 성립되기도 한다.

2) Elizabeth Eger, "The Bluestocking Circle; Friendship, Patronage and Learning", Elizabeth Eger & Lucy Peltz, Brilliant Women 18th-Century Bluestockings (Yale Univ. Press, 2008), p. 21.

스런 귀족과 구분되는 점잖음(gentless)도 요구되었는데, 우아한 화술이 뻔뻔하고 무례한 하층과도 구별시켜주는 일종의 새로운 문화적 코드로 등장하게 되었다.[3] 이러한 사회 분위기 속에서 위의 여성들은 자신들만의 공간을 만들어, 그것도 당시 하류층은 접근하기 힘든 기호식품(비스킷과 쵸콜렛, 설탕 그리고 홍차나 커피)을 먹고 마시면서, 상류층 부인들이 티타임에 그렇듯이 한가하게 잡담을 하는 게 아니라 '우아한' 대화를 나누면서 스스로 엘리트 여성이라는 자부심을 공유하고 있었다.[4]

흔히 역사서에서 18세기 부르주아 문화를 주도한 이는 계몽주의의 세례를 받았던 대부분의 남성 지식인이었고 여성은 소외되었다고 쓰고 있지만[5] 실제로 프랑스도 그렇고 영국에서도 여성 지식인들은 많았다. 당시 영국에서의 여성지식인들이 바로 '블루스타킹'이라 불리는 사람들로서, 그중 특히 엘리자베스 베시(E. Vesey)와 프란시스 보스카웬(F. Boscawen) 그리고 엘리자베스 몬태규(E. Montagu)가 런던의 자기 집 거실을 '공공장소'로 제공하였다. 물론 그 거실에서 정기적으로 이루어진 모임을 블루스타킹 서클이라고 부른다. 그러나 이 모임은 여타 서클이나 클럽과 달리 실제로 정식 회원들이 정해져 있는 것도 아니었고, 또한 위에서 언급하였듯이 하나의 특정 모임을 의미하지도 않는다. 그래서 학자마다 누구를 블루스타킹으로 볼 것인가에 대해서는 의견이 분분하다.

다만 블루스타킹 서클은 18세기 중엽 영국에서 몬태규와 베시(E. Vessy)가 모임을 결성하기 시작한 이래, 런던에서 귀족과 상층 부르주아 여성들이 각각 자기 집에서 열었던 소규모 모임에 대한 통칭임은 분명하다. 또한 이 여성들은 각각 자신의 블루스타킹 모임을 주선하면서도 다른 이의 모임에 서로 교차 참석하기도 하였다. 그래서 이 서클은 다른 배타적인 남성 클럽이나 소사이어티와 달리 두드러진 특징은 거의 대부분이 여성이었다는 점이고, 그런 점에서만도 충분히 주목받을 가치가 있다. 게다가 블루스타킹은 여성으로서의 정체성을 자각하고 있었고, 스스로 문학과 철학을 논의한다는 것만으로도 자부심을 갖고 있었으며 스스로를 계몽주의적 지식인이라 느꼈다. 게다가 몬태규는 '블루의 여왕'으로 알려질 만큼 당시 가장 유명하였는데, 스스로 광산을 경영한 부유한 사업가이면서 그 수익금을 서클에 기부하기도 했지만, 궁정을 제 집처럼 드나들던 귀족으로서, 국왕 조지 3세와도

---

3) G.K. Barker-Benfield, The Culture of Sensibility: Sex and Society n Eighteenth-Century Britain (Chicago and London, 1992); John Brewer, The Pleasure of Imagination: English Culture in Eighteenth Century (london, 1997); Elizabeth Eger, Charlotte Grant etc. eds., Women, Writing and Public Sphere, 1700-1837 (Cambridge, 2001); Maxine Berg and E. Eger, Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires and Delectable Goods (Basingstoke, 2003) 등 참조.

4) 헤스터 쓰렐(H. Thrale)은 몬태규를 "다이아몬드처럼 명석하고, 판단에서 굳건하고, 말할 때는 비판적인" 우아한 지적 여성이라고 치켜세우면서 자신들도 그러한 태도로 대화를 하고 있음을 은연중에 드러내기도 하였다.

5) Joan Landes, Women and Public Sphere(1988)중 특히 2부; '공적 영역에서의 여성'을 비롯한 1990년대 초까지의 다음의 저작들이 공적영역에서의 여성의 소외를 주장한다. Erica Harth, Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime (Ithaca: Cornell Univ. 1992); Kathryn Shevelow, Women and Print Culture: The Constructionof Feminity in the Early Periodical (N.Y. & London: Routledge, 1989); Vivien Jones, Women in the Eighteenth Century: Constructions of Feminity (N. Y. & London: Routlege, 1990); Ruth Perry, The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist (Chicago & London: Univ. of Chicago, 1986).

친분을 과시할 만큼 명망이 높았기 때문이다. 그리고 그녀의 거실엔 당대 최고의 보수 논객이던 에드먼드 버크(E. Burke)와 국회의원 월폴도 드나들고 있었다. 따라서 이 블루스타킹 서클은 당시 거의 유일한 여성 중심의 문학 서클이면서, 동시에 유명 지식인이나 정치가도 참여한 당시 영국에서 가장 유명한 모임이었다 해도 과언이 아니다.

이 글에서는 이러한 블루스타킹들이 당대 '주류' 문인이던 남성 지식인과 어떻게 경쟁하고 또한 어떤 방식으로 자신의 여성으로서의 '글을 쓸 권리'를 실현해갔는지를 살펴보고자 한다. 그러면서 이들은 동료 여성들을 서로 지원하고 격려했는데 그 이유와 방식을, 즉 후원제도를 자세히 고찰하고자 한다. 그래서 이들의 목적은 당대에 남자들의 세계에 들어가는 것보다 그에 필적할만한 여성의 독자적인 '문필 공화국'을 수립하는 것이었음을 밝혀보고자 한다. 이러한 과정에서 자연스럽게 이들이 남성과 어떻게 상호 긴장관계를 유지하면서 주류 문화 트렌드를 형성하였는지, 또한 당대에 어떠한 평가를 받았는지가 드러날 것이다.

1. '영국의 뮤즈들'

리처드 사무엘(R. Samuel)은 1779년 '영국의 살아있는 뮤즈들'이란 제목의 그림을 왕립 아카데미에서 전시하였다. 그림의 주인공인 뮤즈들은 당대 가장 유명했던 여성 지식인들을 묘사한 것으로 바로 블루스타킹들이었다. 이 그림의 제목인 '뮤즈'는 또 다른 유명한 지식인이자 자신의 서클을 유지하고 있었던 사무엘 존슨(S. Johnson)[6]이 이미 그들을 그렇게 불렀고, 유명한 출판업자인 조셉 존슨(Joseph Johnson)은 상업적 의미에서 여성들을 위한 포켓북을 만들면서 이미 9명의 뮤즈들이란 제목을 썼다.[7] 이 포켓북에 대한 몬태규의 반응이 사뭇 흥미롭다.

> "당신이 알길 바랍니다. 존슨 씨가-가장 유용한 포켓북의 편집자인-당신과 나를 다른 일곱 명의 얼굴과 함께 존경의 표시로 그려 넣었답니다. 그리고 우리를 **9명의 뮤즈**로 부른다는군요. 그는 또한 몇몇 멋있는 일을 제안하네요. 우리가 모든 이의 포켓에 들어가 전 세계에서 얼마나 명성을 얻을 지 생각하는 것도 참 매력적인 일입니다...... 나는 우리가 세계적으로 얼마나 칭송받을 지 도저히 상상도 할 수가 없답니다. 우리가 감히

6) 국내에서 '사무엘 존슨과 여성'이라는 제목의 논문을 발견하였다. 아마 블루스타킹에 관한 지금까지 필자를 제외한 유일한 글이 아닐까 생각한다. 이 글에서는 존슨의 서클이 자세히 소개되어있으나 존슨이 블루스타킹을 후원하였다는 전체 논지에 대해서 필자는 찬성하지 않으며, 논문 자체가 그러한 전제하에 블루스타킹을 단순히 소개하고 있어 필자의 취지는 물론 역사적 사실과도 부합하지 않았음을 밝혀둔다. 강문순, <사무엘 존슨과 여성: 존슨과 18세기 여류 문인들의 모임인 "The Bluestockings"와의 관계 연구>, <<근대영미소설>> 14집, 제 1호(2007.5) 참조.

7) 조셉 존슨은 당시 가장 수완이 좋고 유명한 출판업자였다. 그는 블루스타킹들을 소개하는 책자를 Memorandom이라는 이름으로 누구나 들고 다닐 수 있는 포켓북으로 제작하였으며, 이후 메리 울스톤크래프트(Mary Wollstonecraft)를 발굴 후원하여 그녀의 전 저작을 출판하기도 했다. 또한 그는 그러한 과정에서 울스톤크래프트를 자신의 집에서 정기적인 화합을 갖던 급진적 지식인들의 모임-런던 서클-에 소개하여 토마스 페인(T. Paine)과 윌리엄 고드윈(W.Godwin)과의 교류를 적극적으로 도왔고 결국, 여기서 울스톤크래프트는 고드윈과 결혼하게 되었다.

포켓북으로, (더 나아가) 잡지...... 그리고 문학과 월간 비평지 그리고 연감(Annual Registers) 등등에 실린다는 사실만으로도 기쁨을 누리게 될 거라곤 생각도 할 수 없는 시대에 살고 있는 지도 모르죠... 난 약간의 단순한 치하나 일시적이나마 명성을 즐기는 것만으로도 보통 쾌감이 아니라고 생각합니다."[8](강조는 필자)

원래 뮤즈는 그리스 로마 신화에 등장하는 여인들로서 예술과 학문을 후원하면서, 시인들을 고무시키고 보조하는 수동적 존재이다. 당시 영국 18세기의 이들은 상황이 반전되어 스스로 매우 활동적이었으며, 그림이나 장식[9]에 나타난 상징에 따르면 아폴로의 후원을 얻어 그 능력을 더욱 칭송받고 있기도 한다. 이러한 '새로운' 뮤즈는 여성이 그 국가의 사회문화적 진보와 경제적 성장을 이루었다는 그들의 특별한 공로를 축하하는 하나의 (표현) 수단 이었다.[10] 이들을 굳이 뮤즈에 비교하는 이유는 고대 그리스와 로마가 당시 자유로운 교육을 받고 경제적인 성공과 그에 걸맞는 지위와 기호를 가진 영국의 젠트리에게는 영원히 추구해야할 모범 대상이 되었고, 그래서 고전에 대한 관심과 인용은 교육받은 이들에겐 편재하였다고 볼 수 있기 때문이다.

입헌군주정의 나라이며 자유 언론이 있고 성장 중인 제국으로서 영국은 스스로를 특히 로마 공화국의 자유에 대한 계승자로 여겼다고 한다. 이는 당시 볼테르가 빈정대듯 "영국 의원들은 스스로를 고대 로마인들과 비교하길 좋아했다"는 언급에서 어느 정도 짐작할 수 있다.[11] 따라서 상층의 소년 세대들은(비록 드물게 소녀들도) 호머와 키케로 그리고 플루타르크를 읽으며 시민의 덕목을 배우고 있었고, 거기서 영웅과 신들은 영국 엘리트에게 자신의 의무, 즉 봉사하고 투쟁할, 그리고 그 둘 다를 해낼 수 있다는 우월성을 상기시켜주었다.[12] 즉, 엘리트들은 지나간 고전을 계속 인용하면서 현재의 상황에서 자신들의 위상을 돋보이게 하는 장치들을 계속 만들어 내고 있었다고 볼 수 있겠다. 여기에다 여성들마저 자신의 나라에서 제대로 대우받는다는, 일종의 '문명국'이라는 하나의 증거로써 여성의 이미지를 용도에 맞게 여러 표상으로 등장시킬 수 있었다.

그렇다면 9명의 뮤즈는 누구였을까? 1741년에 위크스(Wetenhall Wikes)는 <여류문학의 쾌락과 혜택에 관하여>에서 여성의 천재성을 떠벌리면서, 던컴(John Duncombe)은 *The Feminiad* 에서 여성의 창조성을 강조하면서 영국 여류 문학가를 '뮤즈'로 칭송하고 있었다. 당시 가정적이며 가족적 관심을 추구하는 이들이, 처음에는 우아한 여성의 사례로 예시되었고 명성과 운을 추구하는 여성은 종종 경멸되었다. 그러나 18세기 중반에 이르러서 영국의 국력을 키우고 문화적 솜씨를 드높이는 역할을 하는 여성 천재들을 강조하기 시작한다.

---

8) 몬태규가 카터에게 보낸 편지의 내용이다. Blue Feminism에서 찾아서 주석을 붙일 것.
9) 보석함이나 화장품 케이스에도 이들이 새겨져 있었다.
10) Lucy Pelts, " Living Muses: Constructing and Celebrating the Professional Woman in Literature and the Arts", Eger & Peltz, op. cit., p. 57.
11) Eger & Peltz, op. cit., p. 57에서 재인용.
12) Linda Colley, Britons: Forging the Nation 1707-1837 (London, 1992); E.J. Clery, The Feminization Debate in Eighteenth-Century England: Literature, Commerce and Luxury (Basingstoke, 2004), Introduction 참조.

그러한 과정에서 문명국인 영국이 바로 그런 여성 천재들을 낳았고, 또한 그런 여성들이 보살피는 세상-즉, 영국-을 상상하면서, 가정적인 여성보다는 창조적인 여성을 강조한다는 의미에서 9명의 뮤즈를 기본적 틀로 차용하게 되었다. 게다가 기업가이면서 탁월한 상인이었던 죠수아 웨지우드(Josiah Wedgwood 1730-1795)가 1760년대에 '고전 스타일'의 장식품을 개척하면서 이 뮤즈를 가장 많이 이용하였는데 특히 1775년부터 9명의 뮤즈를 현대적 이미지로 착안하여 띠 모양의 장식에 까지 조각하기에 이르렀다.[13] 즉 여성들이 애용하는 거의 모든 제품-화장품 케이스나 지갑 등-에 이러한 뮤즈들이 상업적으로 이용되었던 것이다.

이러한 창조적인 여성의 업적이 바로 위에서 언급한 바 있는 새뮤얼의 그림[14]에서 강조되어 나타났던 것이다. 그에 따르면 이들은 '대영제국의 살아있는 9명의 뮤즈들'이라는 제목아래 그들은 예술과 문학의 판테온의 구성원인 듯 묘사되었는데, 그 9명은 **카터, 안나 바벌드(A. Barbauld), 안젤리카 카우프만(Angelica Kauffmann), 엘리자베스 셰리단(E. Sheridan), 샬롯 레녹스(C. Lenox), 한나 모어(H. More), 몬태규, 엘리자베스 그리피스(E. Griffith), 매켈리(Catharine Macaulay)**이다.[15] 사뮤엘은 전체 그림 밑에 이름만 적어놓았고 특정하게 누가 누구인지를-초상화가 아니었기 때문에- 묘사하진 않았으나, 외모나 아이콘으로 관객들은 충분히 구분이 가능하도록 하였다. 특히 사무엘의 관심을 끈 것은-일반적인 문학도만이 아니라- 그림이나 노래와 같은 새로운 예술 전문가를 소개했다는 것이다. 여기서 카우프만과 셰리단을 제외하면 모두 블루스타킹 서클의 구성원이었다는 점만으로도 당시 그들이 얼마나 존중받고 명성을 떨쳤는지 알 수 있다.[16]

블루스타킹은 몬태규를 제외하고는 모두 당시 자신의 작품으로 돈을 버는 전문가였으며[17], 다른 작품들에서 몬태규는 페리클레스의 아내였던 아스파시아(Aspasia)[18], 카터는 미네르바에, 한나 모어는 사포에 비유되기도 하였다. 여기서 특히 '미네르바' 카터는 에픽테투스[19]의 전집을 번역 출판함으로써 프랑스와의 7년 전쟁의 와중에 있던 영국 자존심의

13) 9명의 뮤즈는 클리오: 역사, 멜포메네(Melpomene): 슬픈 이야기, 타일라(Thalia): 코미디, 유테르페(Euterpe): 플루트 연주, 테르프시코르(Terpsichore): 칠현금 연주, 에라토: 춤, 칼리오페: 영웅담을 책으로 읽어주기, 우라니아-하늘과 별의 움직임 관찰, 폴리힘니아(Ployhymnia):수화, 몸짓으로 말하기이다.

14) 새뮤얼의 그림은 여러 버전이 있다. 여성들의 위치가 바뀌었거나, 가운데에 아폴로만 서있거나, 아폴로가 브리타니아 여신에게 축복을 내리는 장면이 묘사된 것들이 그것이다. 이는 당시 영국이 문학과 예술의 전성기를 누리고 있었고 이는 프랑스 못지않은 문명국가임을 강조하기 위한 장치임을 알 수 있다. 특히 이 시기의 애국주의 강조는 어디에서나 나타났다고 볼 수 있다. L.Colly, op. cit., 참조.

15) 이 그림에서 뚜렷하게 각각을 분리할 수는 없으나 대체로 카터: 고전 번역가이며 시인, 바벌드: 시인이자 작가, 안젤리카 카우프만: 화가 -우라니아로 묘사, 엘리자베스 쉐리단: 가수- 에라토로 묘사, 샬롯 레녹스: 소설가이자 시인, 한나 모어: 극작가, 몬태규: 문학 비평가, 엘리자베스 그리피스 :소설가이자 극작가, 매켈리 :역사가-클리오 등으로 매치시키고 있다.

16) 물론 이들에 대한 비난이 없었던 것은 아니다. 월폴은 '몬태규를 비롯한 미친 여자들'이란 극언을 서슴치 않았다.

17) 이 대목에서 영국 당대를 같이 살았던 울스톤크래프트의 지적이 흥미롭다. 그녀는 자신을 '글을 써서 생계를 유지하는 천재'라고 추켜세우면서 블루스타킹을 차나 마시며 잡담이나 하는 여성들로 묘사하였고, 이는 후대의 블루스타킹 연구를 더디게 한 원인이 되기도 하였다.

18) Kathryn J. Ready, "Hannah More and the Bluestocking Salons: Commerce, Virtue, Sensibility, and Conversation", The Age of Johnson. Vol.15, p.198.

표상이 되기도 했다. 당시 <월간비평(Monthly Review)>의 기사를 살펴보자.

> "많은 부인들이 매우 위트가 있었다. 그 중 몇몇은 아주 박식했다. 그러나 우리는 지금까지 우리가 아는 한, 적확한 이해력과 엄정한 판단력을 지니면서 그토록 어려운 철학을 풀어내는데 충분한 이 책들(에픽테투스 전집)만큼 위대한 것을 본 적이 없다. 프랑스는 이제 더 이상 자국의 다시에르[20]를 더 이상 떠벌릴 수 없다. 게다가 우리의 여성(카터)은 지각이나 천재성에서 뿐만 아니라 겸손함과 미모에서 조차 그녀를 압도한다."[21]

이처럼 18세기 영국에서 여성은 남성 중심의 지식인 사회에 들어가기 위해 고군분투 했다거나 소외 되었다기 보다 시대가 영웅을 원하듯이, 상업의 발전과 경제적 성장에 대한 자부심의 표현으로서 이용될 필요가 있었으며, 게다가 위의 언급처럼 프랑스와의 경쟁에서 대두한 '애국주의' 담론은 비록 귀족 여성들이긴 했지만 여성이 문단에 데뷔하는 것을 억압하기 보다는 오히려 '지원'했다고 할 수 밖에 없는 현상을 만들어내기에 이르렀다. 물론 국가적인 차원에서의 여류문인에 대한 지원이나 후원이 있었던 것은 아니다.

게다가 국가에서 강조하는 여성의 이미지는 단연 '우아한' '겸손한' 그리고 '아름다운' 여성, 즉 여성스러움이 부각되는, 부드러우면서도 똑똑한 공화국의 여성이었다는 점도 블루스타킹 서클이 처음부터 사회에서 환대받았던 것은 아님을 추측할 수 있다. 위의 인용구처럼 지식 그 자체만이 아니라 미모나 겸손함을 강조하는 대목에서 알 수 있듯이 여성이 아름다운 이유는 지적 추구를 위해 '집을 뛰쳐나온 노라'가 아니었기 때문이기도 하다. 그러나 무엇보다 중요한 것은 영국의 뮤즈들로 떠오를 만큼 **많은** 여성 지식인과 문인이 실제로 존재했다는 것 자체와 이 블루스타킹들이 의식적으로 엘리트로서의 자부심과 의무를 경쟁적인 글쓰기로 드러냈다는 점에서, 적어도 18세기 영국에서 여성이 주변부에 머물렀다고 하기에는 어폐가 있는 것이다. 그렇다고 해서 물론 오늘날처럼 여성들이 적극적으로 문단에 나올 수 있거나 글을 발표할 수 있었던 것은 아니었다.[22]

---

19) 에픽테투스(Epictetus:55-135)는 그리스의 노예로 태어났으나 스토아학파의 철학자가 된 입지전적 인물로 그의 운명론적 세계관은 현대에 까지 영향을 미치고 있다. 그 자신이 직접 남긴 글은 없고 제자였던 아리안(Arrian)이 그의 강연이라며 묶어낸 <대화(Discourse)>가 유명하다. 그의 유명한 말은 "우리는 사건(events)에 의해서가 아니라, 우리가 그것을 받아들이는 관점(views)에 의해 방해를 받는다(disturbed)", "나는 반드시 죽는다. 그런데 왜 죽는 것을 탄식해야 하는가? 나는 사슬에 묶여 있어야만 한다. 역시 그 또한 탄식해야 하는가? 나는 추방당할 것이다. 그러나 그 어떤 사람도 내가 미소 짓거나 즐거워하며 또한 만족해하는 것을 방해할 수 없다"이다. 이러한 에픽테투스의 사상은 로마 황제였던 마르쿠스 아우렐리우스를 비롯해 월남전의 미국장교 스톡데일(James Stockdale), 제임스 조이스에 이르기까지 광범위한데, 당시 카터의 완역본에 대한 언급을 살펴보면 그는 난해하면서도 명쾌한 사상가여서 '고전중의 고전작가'로 손꼽힌 듯하다.

20) D'acier 부인은 17세기 프랑스의 살롱 문화를 대변하는 작가이며 후원자였다.

21) Monthly Review, or Literary Journal, Vol. XVIII, June 1758, p. 588.

22) 여성의 주변성을 주장하고자할 때 18세기 중엽까지 여성들은 익명으로 글을 쓸 수밖에 없었다는 점을 강조하기도 한다. 그러나 이러한 현상은 작가 스스로가 아니라 출판업자들이 독자나 평단을 의식해서 그러한 점도 있고, 남성 작가들도-20세기 까지도- 특히 문학의 경우 의도적으로 익명이나 가명을 사용하기도 했다는 점에서 여성작가의 익명성만 으로는 주변성의 두드러진 특징이라고 보기는 힘들 듯 하다.

블루스타킹들은 정기적인 회합에서 문학을 토론하는 것이 주 업이었지만, 대부분이 모두 스스로 작가이며 번역가이고 시인으로서 또는 평론가로서 활동하고 있었다. 그만큼 그들은 자신들의 재능을 일정 정도의 영역에서 활용하고 있었고, 또한 자신들의 부와 명성, 그리고 지위를 이용하여 서로 후원할 수 있었다. 더욱이 그들은 중간계층과 하층의 '재능있는' 여성들을 발굴하여 후원하기도 하였다. 특히 몬태규는 광산에서 벌어들인 돈으로 블루스타킹 서클을 후원하고 있었고 동생인 사라 스콧(S.Scott)[23]의 자립에 상당한 지원금을 대주고 있었다. 카터는 '미네르바'로 성공한 이후 켄트 지방으로 내려가 은둔한 뒤 일체의 글을 쓰지는 않았지만 끊임없는 관심으로 문단의 동향을 파악하려 했다. 다음 장에서 이들의 활동을 간략하게 살펴보자.

2. 여성 문필 공화국

몬태규는 블루의 여왕으로 알려질 만큼 서클의 주최자이자 수많은 여성 지식인들의 후원자로서도 유명하지만, 본인이 스스로 글을 쓰는 작가이며 평론가이기도 했다. 그녀는 특히 셰익스피어에 관한 글[24]로 많은 돈을 벌기도 했지만 당시의 애국주의 담론에 한 몫 했다. 또한 그녀는 7천 여 통의 편지를 남겨 누구보다도 블루스타킹 서클에 대한 많은 정보를 제공하고 있다.[25] 그만큼 몬태규는 블루스타킹 서클의 가장 중심에 있으면서 편지, 대화, 후원의 3요소를 모두 갖추었고 당시 각종 신문이나 잡지, 회화와 장식품에서 까지 늘 등장하던 인물이어서 그리스 로마 신화의 누구와도 항상 필적하였을 정도이다. 게다가 몬태규는 남편 사후에 유산으로 지은 자신의 집을 '덕과 우정의 사원'(Temple of virtue and friendship), 또는 '정숙한 우아함의 궁전(a palace of chaste elegance)'이라 불렀을 정도로 여성 '문필 공화국'에 대한 열정을 드러냈다고 할 수 있다.

그에 비해 카터는 17살에 일찍 문단에 나타났는데 당시 여성 작가를 발굴하던 <신사의 잡지>를 아버지의 친구가 경영하고 있었기 때문이기도 했다. 물론 그녀 역시 시대의 관행에 따라 익명 또는 '엘리자'라는 가명으로 글을 발표하곤 했는데 문단의 떠오르는 별로 추앙되면서 실명을 밝혔으며, 나중에는 포프(Alexander Pope)의 진정한 후계자로 칭송되기도 하였다.[26] 포프의 명성에 버금갈 정도로 월계관을 쓴 카터의 초상화가 신문과 잡지에 나타

---

23) 사라 스콧은 블루스타킹 페미니즘의 전망이나 특징을 대표한다는 <밀레니움 홀>의 저자이다.

24) 이 글의 원제는 Essay on the Writings and Genius of Shakespear, compared with the Greek and French Dramatic Poets: With Some Remarks Upon Misrepresentations od Mons. de Voltaire(1769)이다. 이 책 역시 처음에는 익명으로 출판되었으나 계속 논쟁이 되고 유명해져서 결국 1777년에 실명을 표기하였다.

25) Bluestocking Feminism: Writing of the Bluestocking Circle, 1738-1785(London, 1999)의 제 1권이 몬태규에 대한 연구인데 거의 편지 모음집이라 해도 과언이 아니다.

26) 포프(1688-1744)는 1710년대 영국에서 가장 유명한 시인이며 풍자작가이다. 그러나 또한 그는 여성을 경멸한 것으로 더 유명하다. 1738년에 카터는 포프의 정원(은퇴 뒤에 머무르던 곳으로 Twickenham 근처에 있었다고 함)에 들어갈 수 있었다. 사뮤엘 존슨이 <신사의 잡지> 의 풍자시에 이를 묘사하면서 제목을 '포프의 정원에서 월계수를 따는 엘리자'-카터가 포프의 월계관을 뺏는 장면-로 붙일 정도

나면서, 그녀는 번역에 매진하기도 했는데[27] 토마스 버치(Birch)는 '문필 공화국의 아주 독특한 현상'으로 그녀를 묘사하기도 하면서 여러 사람들이 그녀를 고대의 코넬리아, 술피키아와 히파티아로도 묘사하였다.[28] 그녀는 너무 유명해져서 드러나지 않게 생활하라는 아버지의 충고를 받아들여 켄트로 갔고 은둔생활에 들어가 일체의 글을 쓰지 않아 더욱 칭송의 대상이 되었다.

결혼을 하지 않은 카터는 일체의 스캔들도 없었고 켄트에 은둔해서는 아버지를 극진히 봉양하면서 가정에 충실했다는 점이 더욱 카터를 미네르바로 묘사할 수 있게 한 요소가 아니었나 생각된다. 즉 카터가 당시 배운 여성으로서 창조적이며 전문적 여성이자 동시에 정숙한 여성의 역할 모델이었음을 드러내는 것이다. 17-8세기 여성 교육의 논쟁에서 여성의 덕과 존경심(respectability)은 핵심적 가치이다. 그리고 소위 '지침서 문학 conduct literature'에서도 "덕과 솜씨는 사생활에서도 공적 지위에서도 똑같이 요구되던 덕목이며 '학식'은 이 둘에 꼭 필요한 수단이었다."[29] 이것은 미네르바와 뮤즈들이 항상 정숙한 처녀였으며 고대인들이 여성에게 교육을 권고하기 위해서도 바로 이 여신들을 고안하였다는 점은 당시 영국에서 박학다식함과 여성으로서의 미덕은 애국주의 담론의 초기 단계에서 더욱 강조될 수밖에 없었을 것이다. 이러한 과정에서 더욱이 카터가 미네르바로 정당화된 이유를 물을 필요가 없다.

모어는 블루스타킹 중 가장 독특한 여성으로 사상적 스펙트럼에서 보면 가장 보수적인 편에 속한다 하겠다.[30] 또한 그녀는 문단 데뷔나 사회 진출이 이전 세대들에 비해 용이했는데, 학교 교장(schoolmaster)의 딸로 태어나 어릴 때부터 교육을 받을 수 있었으며 라틴어와 수학에 능통하였다. 그녀의 자매는 브리스톨에 세운 학교에서 선생 노릇을 하였으며 동시에 이탈리아어와 스페인어를 배웠다. 그녀의 아버지는 딸이 여자아이들을 너무 진보적으로 만들까봐 걱정하였고 그녀가 수학을 배우는 것에도 불만이었다고 한다.[31] 이러한 모어가 지적 여성으로서의 블루스타킹 이미지에 대해 누구보다도 자부심을 가지고 있었던 것은 당연해 보이며 그 서클의 정체성에 대해 고민했던 것[32]으로 생각된다. 모어가 처음으로 런던에 온 것은 1774년의 겨울이었는데, 그것은 블루스타킹 써클에 가입하기 위해서였다.

로 카터는 남성작가를 능가하는 지식인으로 자주 묘사되었다.

27) 그녀는 불어판 Jean Pierre de Crousaz의 <포프에 관하여>를 번역하고(1739), 프란시스코 알가로티의 <여성을 위한 뉴턴 철학 설명>도 번역(1739)하였으며, 나중엔 에픽테투스 전집을 번역하면서 더욱 유명해졌다.

28) Eger & Peltz, op. cit., pp. 67-70.

29) Sophia, or a person of quality, Woman's Superior Excellence over Man. A Short and Modest Vin. of the Rights of the FAIR-SEX to a Perfect Equality of Power, Dignity, and Esteem, with men(2nd ed., London 1740), p. 27.

30) 한나 모어는 1790년대 문장가로서 이름을 떨치면서, 당시 가장 급진적이라 할 수 있었던 메리 울스톤크래프트를 '치마 입은 하이애나'로 불렀을 만큼, 같은 여성개혁자이면서도 여성의 정조나 결혼에 있어 가장 보수적인 여성이었다.

31) Sylvia H. Myers, The Bluestockig Circle: Women, Friendship, and the Life of Mind in Eighteenth Century England (Oxford, 1990), p. 260.

32) 그녀의 시 Bas Bleu로 이 써클이 더욱 알려지게 되었는데, 이 시에 따르면 그녀는 누구보다도 블루스타킹인 것을 자랑스러워했고 그 역할에 대해 고민했던 것으로 보인다.

그녀는 특히 게릭 부부(David and Eva Marie Garrick)[33]의 적극적 후원에 힘입어 비극 <퍼시>(Percy)를 공연하여 대성공을 이루었다. 이후 그녀는 희곡을 비롯한 시와 산문을 쓰고 출판하면서 유명 작가가 되었다. 이처럼 모어는 누구보다도 블루스타킹 써클의 혜택-여성 작가에 대한 후원이나 여성의 글 쓸 권리-을 가장 많이 입었다고 볼 수 있으며, 그 혜택을 다른 여성에게도 돌려주려는 노력을 계속하였다. 모어처럼 블루스타킹들은 자신의 명성을 높이는 데만 관심이 있는 것이 아니라 동료 여성들을 계속 격려하고 후원하였다.

모어는 시인이나 극작가로서 뿐만이 아니라 당시 절주운동의 캠페인을 이끌기도 했던 맹렬한 사회운동가이기도 하였다. 그녀의 캠페인 성공은 당시 바스의 연대기에 실린 기사에서도 확인된다.

> 한나 모어양의 지원 하에 출판된 값싸고 흥미 있는 문서에 대한 수요가 아주 대단 했다. 그래서 3월 1일 이래로 30만 부 이상이나 팔렸다!! 동시에 판매가 계속 되고 있고, 그 속도 또한 아주 빨라서 (바스와 그밖의 지역의) 출판사가 전역에서 쏟아지는 주문에 신속하게 맞추기가 어려운 지경이다. [34]

매컬리는 블루스타킹 서클에서 가장 논쟁의 대상이 되는 인물이다. 우선 그녀는 블루스타킹으로 봐야하는가에 대한 논쟁부터 있지만[35] 필자는 편지나 대화의 대상이 되었고 '9명의 뮤즈'에서 한 번도 빠진 적이 없다는 점에서 당대인에겐 블루스타킹으로 인지되었다고 생각한다. 또한 울스톤크래프트가 블루스타킹 중에서 유일하게 "나에게 존경을 불러일으키는 사람은 바로 Mrs. Macaulay이다. 이 여성은 의심할 여지없이 영국이 낳은 가장 능력이 있는 여성이다"[36]라며 언급한 인물이 바로 매컬리이다. 그리고 실제로 울스톤크래프트의 여아 교육과 페미니즘에 대한 생각은 매컬리로부터 많은 영향을 받았다.[37] 울스톤크래프트가 매컬리를 '최고의 여성'으로 격찬한 데는 여러 이유 중 하나는 그녀가 영국 최초의 여성 역사학자였기 때문이기도 하다. 매컬리는 관례적으로 여성들이 잘 하지 않은 분야인 역사에 관한 책을 썼고 이로 인해 흄(David Hume)에 비견할 만한 훌륭한 역사학자로 알려졌다.[38] 월폴은 또한 영국의 유명한 여류 문사로 매컬리와 몬태규 부인을 들었을 정도로 매컬리는 블루스타킹에서도 유명한 인물이었다.[39] 그리고 미국의 존 애덤스와 조지 워싱턴,

---

33) 이들은 몬태규와 각별한 우정을 유지하던 사이이기도 하다.
34) Bath Chronicle, April 5th, 1795.
35) 매컬리가 논쟁의 대상이 된 것은 블루스타킹 중에서 그녀는 가장 급진적인 인물이라 할 수 있고, 두 번의 결혼, 그것도 26살이나 어린 총각과의 재혼이라는 엄청난 스캔들 때문이었다. 그래서 정숙하고 우아한 여성의 이미지를 추구하던 블루스타킹에게 매컬리는 잊혀져야만 했고 실제로 그녀와의 대화나 편지교환은 이후 중단되었다.
36) Wollstonecraft, A Vindication of the Rights of Woman (1792), p. 105.
37) Florence Boos and William Boos, "Catharine Macaulay: historian and political reformer", International Journal of Women's Studies, Vol. 3, No.1, p. 49.
38) N.Z.Davis, "Gender and Genre: Women as Historical Writers, 1400- 1820", Patricia H.Labalme, ed., Beyond Their Sex:Learned Women of thw European Past(New York Univ. Press, 1980),p. 154.
39) Lucy M. Donnelly, "The Celebrated Mrs. Macaulay", William and Mary Quarterly, vol. 6, no.2, April, 1949, p.176.

프랑스의 미라보가 열렬히 그녀를 지지하였으며 마담 롤랑 또한 스스로를 프랑스의 매컬리로 자처하였다[40]는 점만 보아도 그녀의 명성을 엿볼 수 있다.

매컬리의 명성을 높이는데 결정적인 역할을 한 <영국사: *The History of England from the Acession of James I to that of the Brunswick*>는 그녀의 전 생애에 걸쳐 쓰여 졌다. 또한 그 책은 휘그적 입장에서 자유주의를 찬양한 것으로 당시의 관행에서 파격적인 것이었다. 이 책은 왕당파에 반대하고 개혁파와 비국교도를 옹호하였으며 그녀가 이용한 다수의 사료들도 독자들에게는 새로운 것이었다.[41] 그래서 매컬리는 <영국사>로 인해 개혁적인 역사가로서의 지위와 명성을 유지하였고 정치적으로 성공한 남동생 존 쇼브릿지(John Sawbridge)때문에 사회적·정치적으로 폭넓은 사교 활동을 할 수 있었다. 이와 같은 배경에서 매컬리는 동생과 함께 당시 언론의 정치적 만화에서 "자유의 옹호자"로 자주 인용되기도 하였다.[42]

3. 후원제도

일반적으로 후원제도는 르네상스기에 발달하기 시작하였으나 18세기에 이르면서 소위 근대화로의 이행이라는 테제에 맞춰 마치 낡은 제도인양 묘사하는 연구들이 넘쳐났다. 즉 '전문' 작가 부상, 18세기의 귀족 후원자들이나 책 판매업자들, 그리고 저작권 논쟁(copyright debate)[43]또는 '여가의 상업화(commercialization of leisure)'에 대한 그 어떤 주제든, 모두가 넓게는 후원제가 낡고 죽어가던 문화적 형태였다는 견해를 공유하고 있다. 즉 그 형태는 작가들에게 적절한 지원을 제공한 적도 없고 저자가 마침내 독립적이 소유자이며 전문가로 인식되는 좀 더 우월한 제도에 길을 내주었다는 것이다.[44] 그러나 이전의 제도가 낡은 것으로 치부되어 한꺼번에 사라지는 일은 역사에서는 드문 일이다. 18세기에 책의 출판이나 유통이 크게 늘어난 것은 이전보다 독자층이 넓어지고 많아졌다는 것을 감안해도 후원제도는 이행과정에서 여전히 빛을 발했고, 좀 더 정교하게 발전했으며 이후 독자적 출판제도와 궤를 같이 해 나가고 있었다고 보아야 할 것이다. 그런 대표적인 경우를 바로 블루스타킹 서클의 후원제와 출판문화에서 여실히 찾아볼 수 있다.

위에서 이미 언급하였듯이 블루스타킹 서클의 최대 후원자는 몬태규였다. 몬태규가 이러

---

40) Ibid., p.172.

41) Florence and William Boos, op. cit., p.55.

42) 쇼브릿지(1732?-1795)는 급진적 휘그당원이었으며, 윌크스(John Wilkes)와 폭스(Charles Fox)가 소속되어 있던 "권리장전 클럽(Bill of Right Club)"의 회원이었고 ,주지사(sheriff) 와 런던 시장(Lord Mayor of London)에 올라갔으며 상원이원이기도 했다. 매컬리는 이 동생과 함께 어린 시절부터 가족의 정치적 목표를 추구하도록 교육되었다. 이상의 내용은 Florence and William Boos, "Catharine Macaulay:historian and political reform", p.50 참고.

43) 영어로 copyright나 authorship을 필자는 현대의 입장에서 고려하면 모두 저작권으로 해석해도 무방할 듯하다. 문맥에 따라 이 둘을 혼동해서 쓰겠지만 느낌이 좀 다른 경우 원어를 따로 표기하였다.

44) Dustin Griffin, Literary Patronage in England, 1650-1800, Cambridge Univ. Press(1996), pp.2-3.여기서 그리핀은 후원제는 급격한 변화없이 적어도 18세기 전반까지는 귀족과 상층 젠트리층이 독점하였고 항상 정치적이었으며 이른바 특정 시기가 '후원제의 황금시기'라는 테제는 신화에 불과하다고 주장하였다.

한 지원을 할 수 있었던 이유는 물론 귀족과의 결혼덕분이었다. 22살의 나이로 50살의 몬태규(Edward Montagu)-2nd Earl of Sandwich의 손자-와 결혼한 그녀는 봄과 가을엔 뉴캬슬의 광산경영에 참여하면서, 여름엔 버크셔의 샌들포드의 영지에서 휴식을 취하거나 바스나 턴브리지 웰과 온천 지방을 순회하면서 상류층 친구들을 만났고 겨울에는 런던에서 여러 모임을 주선하였다. 어린 시절부터 쾌활했던 그녀는 자신을 스스로 '비평가이면서 광산소유자, 스튜어드 지주이며 사교적 인간'이라고 불렀다. 그만큼 그녀는 광산에서 나온 이익금을 문학 후원에 아낌없이 쏟아 부었다. 그녀의 런던 집은 문화와 상업과 그리고 지성과 오락의 완벽한 조화가 가능한 곳이었다고 한다. "1752년 크리스마스 이브, 중국식 방(Chinese-room;몬태규의 응접실에 대한 별칭)에는 오전 11시부터 오후 11시까지 계속 사람이 들어찼다"45) 고 기록될 만큼 몬태규는 자신의 힐 스트리트 저택을 개방하였고, 그곳에 드나드는 모든 사람이 블루스타킹으로 불렸으며 대부분의 여성을 후원했다.

또한 그녀는 문학후원뿐만 아니라 동생인 사라가 자립할 수 있도록 연금을 지원했을 뿐만 아니라 다른 여성과 함께 소규모 경제 공동체인 '공방'을 차리게 도와주고, 그 제품을 판매하는 데 자신의 모임과 명성을 이용하기도 했다. 사라가 연금과 후원금 그리고 언니의 유산으로 경제적 곤란이 없게 되자, 더 이상 글을 쓰지 않았다는 사실만으로도 블루스타킹들이 어느 정도 이 후원제도에 의존하고 있었는가를 거꾸로 보여주는 예가 되겠다. 또한 카터가 말년에 지방에 내려가 블루스타킹과 편지 교류하는 것 이외의 일체의 글쓰기를 그만두고 은둔생활을 하던 것에 비하면 몬태규는 외아들을 잃고 (1746년) 더욱 런던 모임에 치중하였으며, 10 여 년 뒤 남편이 죽자 그 유산으로 아예 런던의 대저택으로 옮겨 더욱 더 모임을 키워나가면서 열정적으로 여류 문인들을 후원하였다.

다음의 일화는 가난한 여성의 후원자로서의 그녀의 역할도 보여준다. 1785년 당시 여성잡지의 기록에 따르면 '올해의 가장 멋진 옷을 입은 그녀 '라는 제목 하에 "미스 모어가 브리스톨의 우유 파는 여자를 몬태규 부인에게 데려가다(Miss More presenting the Bristol Milkwoman to Mrs Montague)" 코너가 있다. 문제의 우유 파는 소녀의 이름은 앤 이어슬리(Ann Yearsley;1753-1806)인데, 그녀의 엄마가 브리스톨에서 집집마다 다니며 우유를 팔아 생계를 유지하고 있어 'milkwoman'으로 불렸다. 모어가 요리사로부터 이어슬리의 시인으로서의 재능을 듣고 몬태규에게 소개했고, 둘 다 그녀를 대중에게 알리는 것에 매료되었다고 하는데 이는 블루스타킹이 후원자로서의 자신들의 지위를 내세울 수 있었기 때문이라고 한다. 몬태규의 도움으로 모어는 이어슬리의 습작시를 모아 1785년에 출판하기에 이르렀다.46)

이어슬리는 처음에는 이 후원을 고마워했으나 이름이 알려지면서, 즉 성공하면서 모어와 갈등을 일으킨다. 이것은 우리가 쉽게 예상할 수 있는 일로써 수입에 대한 적극적 배분이

---

45) Emily J. Climenson, Elizabeth Montague, The Queen of the Blue :Her Correspondence from 1720 to 1761, 2 vols. (London, 1906), vol.2, p.20. Eger & Peltz, op. cit., p. 25에서 재인용.

46) Eger & Peltz, op. cit., pp. 43-45.

없었기 때문일 것이다. 처음부터 모어나 몬태규는 그녀를 문단에 '데뷔' 시키는 정도에서 후원하려했는데 작가로의 이어슬리의 성공 여부가 불투명해 보였기 때문이었을 것이다. 그러나 갈등은 깊어지고 끝내 이어슬리는 모어를 모욕죄(defrauding)로 법정에 고소하기에 이른다. 이 얘기가 신문에 알려지면서 몬태규는 모든 이익을 포기하라고 모어에게 충고하였다고 한다. 1793년에 이어슬리는 자신의 이름으로 브리스톨에 순회도서관을 열어 성공하였다. 물론 두 사람은 이어슬리의 재능에 대한 판단 착오를 일으킨 셈이 되었지만, 이러한 일화는 몬태규가 아무나 후원하지는 않았다는 점과 후원에서도 완급을 조절할 필요를 느끼고 있었다는 점을 알려준다.

18세기까지 후원의 형태는 다양했다. 물론 가장 보편적인 형태는 연금지원 방식이지만 저택을 제공하거나 명사들의 주말파티 초대, 기부나 작위 수여, 또는 교회나 대학에서의 지위 부여등 다양했다. 그러면 저자들은 그에 대한 응답으로 책을 내면서 헌사를 바치거나 아예 책을 헌정하기도 했는데, 그럴 경우 통상적으로 저작권은 헌정의 대상자가 가졌다고 한다. 이는 현대의 관례에서는 상상도 할 수 없는 일이지만, 이어슬리의 경우를 보면 모어가 그리 부도덕한 인물로 묘사되지 않는 점에서 확인할 수 있다. 특히 한 사람이 특정 작가를 후원하는 방식이 일반적인 경우에서 집단적인 지원방식은 덜 공식적이었고, 집단적 후원의 가장 좋은 예로서 블루스타킹 서클이 언급되고 있을 만큼[47] 블루의 지원은 좀 더 독특하다 하겠다.

블루스타킹 서클은 당대 다른 사람들이 대부분 미술가나 음악가, 또는 과학자들을 지원하는데 반해 '작가'들을 그것도 모두 여성 작가를 지원했다는 점에서, 그것도 비공식적인 문학 서클을 통해 '조직적으로' 지원하는 방식을 택했다는 점에서 여러모로 두드러진다 하겠다. 18세기 중 후반 이래로 블루스타킹의 이런 방식은 하나의 제도로써 자리를 잡아가 리차드슨의 '서클'도, 존슨 서클도-이 서클에는 통상적으로 저자와 편집자, 그리고 출판업자가 포함된 하나의 문학적 망으로서 기능하였다-모두 이러한 방식의 후원제도를 만들어나갔다.[48] 물론 블루스타킹이 독자적으로 창조적인 입장에서 이러한 방식을 발전시켰는가는 또 다른 차원의 문제이겠지만, 시대의 흐름 속에서 그들이 자신의 후원자를 발굴하고 적극적으로 지원하고 그래서 '여류'문단을 형성해 나갔다는 것은 분명히 의식적인 행동이었다.

맺음말

이상으로 18세기 영국의 블루스타킹 서클을 간략하게 살펴보았다. 전통적으로 영국은 서클이나 클럽이 많은 나라였다. 특히 18세기에 그러한 사회적 기구나 사적 모임은 점점 더 늘어나고 있었는데, 그 어디에서도 여성들만으로 이루어진 서클이 없다는 점에서 우선 블루스타킹 서클은 주목받을 필요가 있다. 게다가 18세기는 여성의 선거권 논쟁이 일어나기

47) Dustin Griffin, op. cit., pp.276-277.
48) ibid.

도 전이었으며 당연히 여성들이 정치나 사회에서 소외되어 있었다고 생각되었는데 참으로 많은 여성들이 작가로서 지식인으로서 문화의 영역에서 활동을 하고 있었다는 것은 놀라운 '사실'이다. 게다가 여성의 공적 진출이 당시까지는 제한되었고 자신의 이름마저 밝히기 힘들었던 출판풍토 속에서 많은 여성 작가군이 탄생할 수 있었던 것은 이들의 적극적인 활동이 뒷받침되었다 할 수 있다. 그리고 이때야말로 영국 여성작가의 황금시대의 시작이기도 했다.[49] 다음의 인용구절에서 블루스타킹들의 활약상을 어느 정도는 짐작할 수 있다.

> (그래서) 19세기에 이르게 되면 초기 10년 동안에는 여성이 문학의 생산과 소비를 완전히 장악하였다. 18세기말 영국 전역에 신속히 보급되기 시작한 순환도서관이나 대여도서관의 성공으로 말미암아 그때까지 비싼 책들이(그래서 상층만의 전유물이었던 책이) 이제는 새롭고 점점 늘어나는 독자층에까지 확산되었다. 그 독자층은 주로 상층과 중간층 여성이었으며 특히 여성이 쓴 소설을 즐기는 사람이 많아졌다[50]

물론 이 인용문을 그대로 믿을 수는 없다 하더라도 블루스타킹 서클을 통해 알 수 있는 점은 18세기 영국의 '공적영역'에서 여성들은 소외되기는커녕 오히려 적극적으로 또는 독자적으로 참여하고 있었고 게다가 다른 여성들의 사회 참여까지도 독려하고 있었다는 것이다. 상류층의 여성이라는 한계는 있지만, 이들이 자기 집에서, 파티나 사교를 위한 모임이 아닌 '계몽주의적 열정'으로 여성들을 모아 서로의 권력망을 이용해 적극적으로 다른 여성을 후원해가면서, 여성을 당대 지적 남성과 동일하게 사회에 참여시켜 문화를 주도하고자 했고 실제로도 그러했다는 점은 강조되어야 마땅하다.

그래서 블루스타킹 서클이 남성학자들의 연구에 의해 형성된 편견, 즉 문학을 단순히 소비만 하는 상층 여성들의 '한가한' 혹은 '사치스러운' 모임이 아니었으며, 블루스타킹 또한 한정적이나마 여성의 범위를 확산하여 그들로 하여금 문학을 혹은 문화를 적극적으로 생산하는 것은 물론 소비와 유통과정에까지 개입하게 하였음을 알 수 있다. 그리고 이들 모두는 자신의 거실을 개방하여 문학이나 예술을 후원하고, 남성 작가를 발굴하여 그들에게 영향력을 행사하는 살롱의 여주인의 역할을 넘어, 여성 스스로 모두 소설가이며 번역자이고 역사가이며 평론가로 활동하면서 당대 신문을 비롯한 출판물들의 필진이기도 했다. 즉 영국의 블루스타킹은 줄곧 남성의 영역이라고 여겨졌던 공적 영역의 장에서 남성과 동등하게 참여했을 뿐만 아니라 오히려 더 적극적으로 의식적인 활동을 통해 당대의 시대문화, 혹은 지적 풍토를 주체적으로 이끌어갔던 것이다.

---

49) 많은 학자들이 영국의 인쇄문화가 가장 절정에 이르렀던 시기, 특히 여성작가의 전성기를 1750년대에서 시작한다고 보고 있다. Amada Vickery, Women, Privilege and Power: British Politics, 1750 to the Present(Stanford, 2001); Kathryn Gleadel, eds., Women in British Politics, 1750-1850(Macmillan, 2000), etc.

50) 대여도서관에서 빌려주던 값싼 책을 '파란 표지의 책(Blue Book)'이라 불렀다. Anne K. Mellor, "British Romanticism, gender and three women", Ann Bermingham & John Brewer, The Consumption of Culture: Image, Object, Text (Routledge, 1995), p. 121.

당대 외래인의 성씨 사용 실태와 율령

전 영 섭(부산대)

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 외래인에 대한 賜姓名의 실태와 특징
Ⅲ. 외래인의 생활과 지배의 양면성
Ⅳ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

당대는 중국 역대 어느 왕조보다도 주변국가와 인적 교류가 활발한 시기였다. 곧, 각 국에서 파견된 使節, 학술・학예를 배우기 위해 주변의 여러 나라 및 민족으로부터 국도 長安으로 유학한 유학생과 유학승 등의 지식인층, 서역에서 들어와 상업에 종사하는 胡人들(胡商), 그리고 기근에 의해 유입된 流民, 內屬民・降戶 등 일반 內附者 및 歸化人, 전쟁포로나 약탈・매매・貢納 등에 의해 끌려온 노예 등 당대에는 주변지역에서 많은 외국인이 모여들었고, 그들의 존재형태도 다양하였다.[51] 그에 따라 당대는 정치·경제·사회·문화 각 방면에서 외래인의 활동이 특히 두드러진 시기였다고 할 수 있다.

종래 당대 외래인과 관련된 연구는 당왕조의 외래인에 대한 기본 정책 내지 태도,[52] 외래인의 정치·경제·군사·문화면에서의 활동범위와 그 거주지로서 집락의 형태,[53] 당의 영역 안에 거주·활동하는 외래인의 법률적 지위 일반[54] 등 크게 세 가지 방향에서 이루어졌고 성과

---

51) 주변지역에서 당으로 건너오는 외래인의 유입형태는 크게 자발적 유입과 강제적 유입 두 유형으로 나눌 수 있다. 자발적 유입에 속하는 것으로는 일반 內附者·유학생·學僧·상인, 그리고 기근에 의한 내부자, 招慰에 의한 내부자 등이고, 강제적 유입에 속하는 것으로는 俘虜로 불리는 전쟁포로, 약매·매매·貢獻 등이다. 이렇게 유입된 당 전기 외래인의 거주지는 전 국토의 3분의 1에 이르며, 그 수는 200만 명 이상이 된다. 이는 당 전기 주변 이민족의 총인구수 7백50만 명에서 대략 3분의 1 정도가 중국에 건너와 생활하였음을 말해준다. 그리고 이러한 유입유형의 차이는 이들의 唐의 영역 안에서의 분포상황과 생활면에서의 다양화로 나타난다(전영섭, 「당전기 외래인의 생활과 율령」『중국사연구』31, 2004).

52) 章羣, 「唐代降胡安置考」(『新亞學報』1-1, 1955); 馮承鈞, 「唐代華化蕃胡考」(『西域南海史地考證論著彙集』, 香港中華書局, 1976); 宋台鎬, 「唐初의 異民族政策 性格考」(『慶北史學』13, 1990); 金浩東, 「唐의 羈縻支配와 北方 遊牧民族의 對應」(『歷史學報』 137, 1993); 崔明德, 「論隋唐時期的"以夷攻夷", "以夷制夷"和"以夷治夷"」(『中央民族學院學報』 1994-3); 丁載勳, 「唐初의 民族政策과 西北民族의 中國 認識-'羈縻支配體制'의 成立 過程과 관련하여」(『서울大 東洋史學科論輯』 第19輯, 1995).

53) 이 분야에 대하여는 한국·중국·일본 삼국 모두 그 연구가 적지 않다. 여기서는 한국 것만 들기로 한다. 金文經, 『唐 高句麗遺民과 新羅僑民』(일신사, 1986); 金文經, 「在唐 新羅人의 集落과 그 構造」(『李弘稙博士回甲記念論叢』, 1969); 金文經, 「唐日 文化交流와 新羅神信仰」(『東方學志』 54·55·56 합집, 1987); 金文經, 「唐代新羅僑民的活動」(『古代中韓日關係研究』, 香港大學 亞洲研究中心, 1987); 金文經, 「7~10世紀新羅與江南文化交流」(『中國江南社會與韓國文化交流』, 杭州大學 韓國學研究所, 1997); 宋台鎬, 「中國古代 異域文物의 流入考」(『慶尙大學校論文集(인문계)』 21-2, 1982); 宋台鎬, 「唐代 異民族 出仕에 관한 研究」(『論文集(경상대)』 29-1, 1984); 卞麟錫, 「9세기 在唐 新羅坊의 性格에 관한 試論的 考察」(『人文論叢(아주대)』3, 1992); 卞麟錫, 「円仁의 『入唐求法巡禮行記』에 나타난 '本是新羅人'에 관한 考察」(『東方學志』 85, 1994); 趙晟佑, 「唐代 景教 教團의 活動과 그 性格-外來 宗教에 대한 唐의 태도와 관련하여-」(『魏晉隋唐史研究』 4, 1998).

54) 陶希聖, 「唐代處理商客及蕃客遺産的法令」(『食貨半月刊』 4-9, 1936); 中田薰, 「唐代法に於ける外國人の地位」(『法制史論集』 3卷下(債權法及雜著), 岩波書店, 1943); 仁井田陞, 「中華思想と屬人法主義及び屬地法主

도 적지 않다. 다만, 외래인의 성씨사용에 대하여는 그 중요도에도 불구하고 이와 관련된 연구는 현재 거의 전무하다고 해도 과언이 아니다.[55] 본고에서는 이러한 기존의 연구 상의 미진한 부분을 보완하는 의미에서 외래인의 성씨 사용실태에 대하여 검토하고자 한다. 구체적으로는 우선 국가정책, 즉 당왕조의 이민족 정책의 일환인 화친정책 속에서 성명하사의 실태를 검토하고 이어서 외래인의 실제 생활실태와 지배의 양면성을 분석하여 종래 당왕조의 특질로서 자주 거론되어 오던 이른바 세계제국론과[56] 그 구체적 이념인 華夷一如觀, 민족평등의식, 세계동포사상의 허실을 구명하고자 한다.

Ⅱ. 외래인에 대한 賜姓名의 실태와 특징

당대는 국초이래 시행된 적극적인 대외 팽창정책과(태종～현종)[57] 개방정책으로[58] 주변 이민족과 활발하게 교류하였다. 이러한 국가 정책으로 유입된 이민족에 대한 지배는 기미와 그 이념인 중화사상에 입각하고 그것이 조공과 책봉으로 구현되고 있음은 주지의 일이다. 『唐六典』·『通典』 등의 史書에 당시 당왕조에 朝貢한 주변의 이민족 약 70여 개국이 열거되어 있는 것은 좋은 실례라고 할 수 있다.[59] 그리고 이 과정에서 당왕조는 이민족 君長에게 특별한 경우에는 姓氏를 하사하고 있다. 즉 이민족 군장이 入朝하면 入朝하면 朝見 이후에 일반적으로 官爵과 錦袍金帶·金帛銀彩 등이 하사되지만, 특별한 경우에는 食邑·田宅과 姓까지 하사되었던 것이다. 다음의 〈표1〉은 『구당서』와『신당서』 異域傳에 기재되어 있는, 당왕조가 이민족 군장에게 성을 하사한 사례이다.

〈표1〉 외래인에 대한 賜姓 실태

가①	又上書者多云處突厥於中國 殊謂非便 乃徙於河北 立右武候大將軍·化州都督·懷化郡王思摩爲乙彌泥孰俟利苾可汗 賜姓李氏 率所部建牙於河北.[60]
②	特勤大奈 隋大業中與曷薩那可汗同歸中國 及從煬帝討遼東 以功授金紫光祿大夫 後分其部落於樓煩 會高祖擧兵 大奈率其衆以從 隋將桑顯和襲義軍於飮馬泉 諸軍多已奔退 大奈將數百騎出顯和後 掩其不備 擊大破之 諸軍復振 拜光祿大夫 及平京城 以力戰功賞物五千段 賜姓史氏.[61]

義」(『中國法制史硏究 刑法』, 東京大出版會, 1959); 仁井田陞, 「東アジア諸國の固有法と繼受法」(『中國法制史硏究-法と慣習·法と道德』, 東京大出版會, 1964); 賴存理, 「唐代住唐阿立伯波斯商人的待遇和生活」(『史學月刊』 1988-2); 謝海平, 『唐代留華外國人生活考述』; 金奎皓, 「唐朝의 異民族管理와 問題點」(『江原史學』 7, 1991); 石見淸裕, 「唐代外國貿易·在留外國人をめぐる諸問題」(『魏晉南北朝隋唐時代史の諸問題』, 汲古書院, 1997; 『唐の北方問題と國際秩序』, 汲古書院, 1998);전영섭, 「당전기 외래인의 생활과 율령」(『중국사연구』31, 2004).

55) 당에 건너 온 외래인의 성씨문제를 전론한 연구는 없고, 다만 신라말(8세기 말~9세기 초)에 활동한 張保皐의 성명에 대하여 간단하게 언급하고 있을 뿐이다(今西龍, 「慈覺大師入唐求法巡禮行を讀みて」『新羅史硏究』, 金澤書店, 1933).

56) 주지하듯 世界帝國論은 전후 일본에서 제기된 문제이다. 이는 당왕조(그 이전의 수왕조도 포함된다)가 단순한 한민족에 군림하는 국가가 아니라 그 주변의 여러 민족을 그 지배하에 넣어 지역적인 세계제국 또는 지역세계가 형성되어 있었다고 보는 것이다. 수당시대의 세계제국론에 대하여는 唐代史硏究會編, 『隋唐帝國と東アジア世界』(汲古書院, 1979) 참조.

57) 唐 초기의 대외팽창정책에 대하여는 金羨民, 「唐太宗의 對外膨脹政策」(『黃元九先生停年紀念論叢 東아시아의 人間像』, 혜안, 1995) 참조.

58) 당 전기 당왕조의 대외개방정책에 대하여는 卞麟錫, 「太宗代의 種族的 開放性」(『安史亂의 新硏究』, 螢雪出版社, 1984); 屈小强, 「談談唐王朝的對外開放」(『文史雜誌』 1989-3) 참조.

59) 『唐六典』 卷4, 主客郎中條(『通典』 卷26, 職官典鴻臚卿條)에는 당시 당왕조에 朝貢한 주변의 이민족 약 70여 개국이 열거되어 있다.

③ 迴鶻特勤龐俱遮・阿敦寧二部 迴鶻公主密羯可敦一部 外相諸洛固阿跌一部 及牙帳大將曹磨你等七部 共三萬衆 相次降於幽州 詔配諸道 有特勤嗢沒斯・阿歷支・習勿啜三部 迴鶻相愛耶勿弘順・迴鶻尙書呂衡等諸部降振武 三部首領皆賜姓李氏 及名思忠・思貞・思惠・思恩 充歸義使.62)

④ 太宗嗣位 復貢玄狐裘 因賜其妻宇文氏花鈿一具 宇文氏復貢玉盤 西域諸國所有動靜輒以奏聞 貞觀四年冬 文泰來朝 及將歸蕃 賜遺甚厚 其妻宇文氏請預宗親 詔賜李氏封常樂公主 下詔慰諭之.63)

⑤ 太宗又令岷州都督李道彦說諭之 赤辭從子思頭密送誠款 其黨拓拔細豆又以所部來降 赤辭見其宗黨離 始有歸化之意 後岷州都督劉師立復遣人招誘 於是與思頭並率衆內屬 拜赤辭爲西戎州都督 賜姓李氏 自此職貢不絶.64)

⑥ (貞觀)二十二年 窟哥等部鹹請內屬 乃置松漠都督府 以窟哥爲左領軍將軍兼松漠都督府·無極縣男 賜姓李氏65)

⑦ (開元)十六年 其都督賜姓李氏 名獻誠 授雲麾將軍兼黑水經略使 仍以幽州都督爲其押使 自此朝貢不絶.66)

⑧ 會高開道引突厥來攻幽州 突地稽率兵邀擊 大破之 貞觀初 拜右衛將軍 賜姓李氏.67)

⑨ (天寶)十載 安西節度使高仙芝俘大酋以獻 是時 吐蕃與蠻閣羅鳳聯兵攻瀘南 劍南節度使楊國忠方以奸罔上 自言破蠻衆六萬於雲南 拔故洪州等三城 獻俘口 哥舒翰破洪濟・大莫門諸城 收九曲故地 列郡縣 實天寶十二載 於是置神策軍於臨洮西・澆河郡於積石西・及宛秀軍以實河曲 後二年 蘇毘子悉諾邏來降 封懷義王 賜李氏.68)

⑩ 開元中 鞬跌思泰自突厥默啜所來降 其後 光進・光顔皆以戰功至大官 賜李氏 附屬籍自有傳.69)

⑪ 開元十年 其酋倪屬利稽來朝 玄宗卽拜勃利州刺史 於是安東都護薛泰請置黑水府 以部長爲都督・刺史 朝廷爲置長史監之 賜府都督姓李氏 名曰獻誠 以雲麾將軍領黑水經略使 隸幽州都督.70)

⑫ 帝伐高麗 大酋蘇支從戰有功 不數年 其長可度者內附 帝爲置饒樂都督府 拜可度者使持節六州諸軍事・饒樂都督 封樓煩縣公 賜李氏.71)

⑬ 兩蕃亦蒙賜姓 猶得尙主 但依此例 有何不可 且聞入蕃公主 皆非天子之女 今之所求豈問眞假 頻請不得 實亦羞見諸蕃.72)

위에서 든 사례들은 당왕조가 복속한 이민족 君長에게 취한 조치이다. 그 형식은 대체로 도독부설치→도독제수→관작위(왕・장군・현공・군공 등)・성씨의 하사이다. 그런데 이들 이

60) 『구당서』 권194상, 돌궐전,
61) 『구당서』 권194하, 돌궐전하.
62) 『구당서』 권195, 회흘전.
63) 『구당서』 권196, 서융전.
64) 『구당서』 권198, 당항강전.
65) 『구당서』 권199하, 거란전.
66) 『구당서』 권199하, 말갈전.
67) 『구당서』 권199하, 말갈전
68) 『신당서』 권141상, 토번전
69) 『신당서』 권141하, 회흘전.
70) 『신당서』 권144, 북적전.
71) 『신당서』 권219, 해전.
72) 『구당서』 卷194하, 돌궐하.

민족 군장에게 성을 하사한 이유는 朝貢(來朝: 가⑦⑪), 戰功(가②⑧), 內屬(내항, 내조, 항복: 가③⑤⑨⑩), 통혼(가⑫) 등이다. 이를 통하여 볼 때, 당은 조공과 내속하는 이민족 군장에게는 대체로 관작의 하사와 아울러 성도 하사하였음을 알 수 있다. 그리고 당왕조의 이민족 군장에게 하사한 성은 史도 있지만 당왕실과 동일한 李가 대부분임을 알 수 있다.[73]

한편, 당왕조는 이민족에게 성씨 이외에 이름도 하사하고 있다. 이와 관련된 사례는 아래의 〈표2〉가 주목된다.

〈표2〉 외래인에 대한 賜名 실태

나① 右賢王阿史那泥孰 蘇尼失子也 始歸國 妻以宗女 賜名忠[74]
② 迴鶻特勤龐俱遮・阿敦寧二部 迴鶻公主密羯可敦一部 外相諸洛固阿跌一部 及牙帳大將曹磨你等七部 共三萬衆 相次降於幽州 詔配諸道 有特勤嗢沒斯・阿歷支・習勿啜三部 迴鶻相愛耶勿弘順・迴鶻尙書呂衡等諸部降振武 三部首領皆賜姓李氏 及名思忠・思貞・思惠・思恩 充歸義使.[75]
③ 開元十年 其酋倪屬利稽來朝 玄宗卽拜勃利州刺史 於是安東都護薛泰請置黑水府 以部長爲都督・刺史 朝廷爲置長史監之 賜府都督姓李氏 名曰獻誠 以雲麾將軍領黑水經略使 隷幽州都督.[76]
④ 開元初 邏盛死 子盛邏皮立 盛邏皮死 子皮邏閣立 二十六年 詔授特進 封越國公 賜名曰歸義.[77]
⑤ 萬歲通天中 萬榮與其妹壻松漠都督李盡忠 俱爲營州都督趙 所侵侮二人遂擧兵殺 據營州作亂 盡忠卽窟哥之胤 歷位右武衛大將軍兼松漠都督 則天怒其叛亂 下詔改萬榮名爲萬斬 盡忠爲盡滅 盡滅尋自稱無上可汗 以萬斬爲大將 前鋒略地 所向皆下 旬日兵至數萬 進逼檀州.[78]
⑥ 南天竺王屍利那羅僧伽寶多枝摩為國造寺 上表乞寺額 敕以歸化為名賜之.[79]
⑦ 慶緖 祿山第二子也 母康氏 祿山糟糠之妻 慶緖善騎射 祿山偏愛之 未二十 拜鴻臚卿兼廣陽太守 初名仁執 玄宗賜名慶緖 爲祿山都知兵馬使.[80]

위의 사례도 『구당서』와 『신당서』 이역전에 기재된, 당왕조가 이민족에게 이름을 하사한 내용이다. 당왕조가 이민족에게 賜名한 이유는 有功(나①), 내항(나②), 來朝(나③), 사망(나④), 사원조성(나⑥) 등이고, 전체적으로 賜姓과 그다지 큰 차이는 보이지 않는다. 실제 나②처럼 성명을 동시에 하사한 경우가 있듯이 성과 명의 하사는 그다지 큰 차이는 없었을 것으로 보인다. 특이한 것은 나⑤의 改名이다. 이 기사는 〈표1〉가⑥에 이어진다. 태종 때에 내속한 거란의 窟哥에게 태종은 松漠都督府를 설치하고 굴가에게는 左領軍將軍兼松漠都督府·無極縣男의 작위와 李氏姓을 하사하였지만, 만세통천 연간에 굴가의 자손인 이진충이

73) 이는 외래인이 아닌 唐人의 경우에도 이씨가 대부분을 차지하고 그밖에 韋氏(『구당서』권7, 중종본기 神龍 원년 6月 임진조), 竇氏(『구당서』권12, 덕종본기 건중 3년 하4월조) 등도 있다.
74) 『신당서』권215상, 돌궐전상.
75) 『구당서』권195, 회흘전.
76) 『신당서』 권144, 북적전.
77) 『구당서』 권197 남조만전.
78) 『구당서』권199하, 거란전.
79) 『구당서』 卷198, 서융 천축전
80) 『구당서』 卷200상, 安祿山子慶緖傳.

영주에서 난을 일으키자 무측천은 조서를 내려 진충을 진멸로, 그 일파인 만영을 만참으로 개명하고 있다.

이상 당왕조의 이민족에 대한 조공·책봉에 따른 화친정책의 일환으로 성명의 하사에 대하여 살펴보았다. 그러면 당왕조의 당인에 대한 賜姓名은 어떠하였을까? 이에 대한 당왕조의 한족에게 賜姓名한 사례를 몇 가지 들면 〈표3〉과 같다.

〈표3〉唐人에 대한 賜姓名 실태

다①李密舊將徐世勣以黎陽之衆及河南十郡降 授黎州總管 封曹國公 賜姓李氏.[81]
②封幽州總管羅藝爲燕郡王, 賜姓李氏.[82]
③ 封賊帥劉孝眞爲彭城王, 賜姓李氏.[83]
④ 徙封楚王杜伏威爲吳王 賜姓李氏 加授東南道行台尙書令.[84]
⑤ 侍中敬暉封爲平陽郡王 侍中桓彦範扶陽郡王 賜姓韋氏.[85]
⑥ 僞恆州節度使張忠志以趙·定·深·恆·易五州歸順 以忠志檢校禮部尙書·恆州刺史 充成德軍節度使 賜姓名曰李寶臣.[86]
⑦ 澧州刺史楊子琳來朝, 賜名猷.[87]
⑧ 回紇王子李秉義卒, 歸國宿衛賜名也[88]
⑨ 賜北庭都護曹令忠姓名曰李元忠.[89]
⑩ 宦官劉淸潭賜名忠翼.[90]
⑪ 以中書侍郎·平章事張鎰兼鳳翔尹·隴右節度使 以代硃泚 加泚實封五百戶 賜竇氏名園·涇水上腴田及錦彩金銀器 以安其意 時滔叛故也.[91]

위의 사례를 통하여 알 수 있듯이 당왕조의 당인에 대한 성명의 하사는 李氏가 중심을 이루고 있음을 알 수 있다. 결국 외래인에 대한 성명의 하사는 당인과 큰 차이가 없음을 말해준다. 이러한 측면에서 외래인에 대한 賜姓名 정책은 흔히 당왕조가 표방하는 세계제국론과[92] 그 구체적 이념인 華夷一如觀, 민족평등의식, 세계동포사상의 구현의 일환이라 할 수 있다. 그러면 이 당왕조의 정책은 실제 외래인의 당 영역에서의 생활에도 그래도 적용되었을까의 여부는 이러한 구체적 이념의 실상을 해명하는데 중요한 작업이라 할 수 있다. 이하 이점에 대하여 간략하게 고찰하고자 한다.

---

81) 『구당서』 권1, 고조본기 무덕2년 기유조.
82) 『구당서』 권1, 고조본기 무덕2년 동10월 기해.
83) 『구당서』 권1, 고조본기 무덕3년 3월 갑술.
84) 『구당서』 권1, 고조본기 무덕3년 6월 임신.
85) 『구당서』 권7, 중종본기 신룡 원년 계사.
86) 『구당서』 11 대종본기 건원 원년 동10월 정유.
87) 『구당서』 권11, 대종본기 건원 6년 하4월 기미.
88) . 『구당서』 권11, 대종본기 건원 7년 하4월 갑인.
89) 『구당서』 권11, 대종본기 건원 7년 8月 경술.
90) 『구당서』 권11, 대종본기 건원 13년 5월 무오.
91) 『구당서』 권12, 덕종본기 건중 3년 하4월 무인.
92) 주지하듯 世界帝國論은 전후 일본에서 제기된 문제이다. 이는 당왕조(그 이전의 수왕조도 포함된다)가 단순한 한민족에 군림하는 국가가 아니라 그 주변의 여러 민족을 그 지배하에 넣어 지역적인 세계제국 또는 지역세계가 형성되어 있었다고 보는 것이다. 수당시대의 세계제국론에 대하여는 唐代史硏究會編, 『隋唐帝國と東アジア世界』(汲古書院, 1979) 참조.

Ⅲ. 외래인의 생활과 지배의 양면성

서두에서 언급하였듯이 당대는 중국 역대 어느 왕조보다도 주변국가와 인적 교류가 활발한 시기였다. 곧, 각 국에서 파견된 使節(遣唐使), 학술·학예를 배우기 위해 주변의 여러 나라 및 민족으로부터 유학한 유학생과 유학승 등의 지식인층, 西域에서 들어와 상업에 종사하는 胡人들(商胡), 그리고 기근에 의해 유입된 遺民, 內屬民·降戶 등 일반 內附者, 전쟁포로나 약탈·매매·貢納 등에 의해 끌려온 노예 등 당대에는 주변지역에서 많은 외국인이 모여들었고 그 분포지역도 다양하였으며, 특히 國都 長安은 그들이 雲集하는 중심지였음은 주지의 일이다. 이런 점에서 당대는 중국 역대 어느 왕조보다도 정치·경제·사회·문화 각 방면에서 외래인의 활동이 두드러진 시기였다고 할 수 있다.

이와 같이 당 전기 중국으로 유입된 외래인의유형과 그 분포상황이 다양하듯이, 蕃人·蕃胡·化外人으로 불리는 주변의 많은 외래인이 각각의 목적과 사정으로 당의 영역으로 유입되었고, 그에 따라 그들의 활동이나 존재형태도 다양하였다. 그러면 당왕조의 영역에 유입된 이들 다양한 외래인의 실제 생활은 어떠하였을까? 여기서는 당의 영역에 단기간에 체류하는 遣唐使나 유학생·유학승 등의 지식인층이 아닌 商胡로 대표되는 西域의 商人, 遺民·內附·內屬·降戶 등 일반 內附者 및 歸化人 등 하층민들을 중심으로 이들의 생활실태와 그 특징, 그것에 대한 당왕조의 지배형태에 대하여 살펴보기로 한다. 특히 본고에서는 율령과의 관계를 고려하여 蕃人의 일상생활에서의 雜居 및 通婚 등에 의한 민족융합과 율령과의 모순, 당왕조의 蕃胡에 대한 착취 등 그것에 의해 일어나는 여러 가지 양상들을 검토해보고자 한다. 논지의 전개상 먼저 일반 內附者의 생활실태부터 살펴보기로 한다.

앞서 Ⅱ장에서 살펴보았듯이, 당의 영역으로 들어온 遺民·內附·內屬·降戶 등으로 표현되는 일반 內附者들은 대체로 正州管轄羈縻州(都督府)民으로 편성되었다. 正州管轄羈縻州(都督府)民으로 편성된 일반 내부자에 대한 율령의 규정은 編貫·課稅되고, 10년의 復除기간이 경과하면 州縣民과 동등하게 규정되었고,[93] 歸化한 경우에는 황제의 직접 지배를 받는 일반 백성으로 편성되어 貫鄕에 거주하고 중국의 戶籍에 올라가며 중국의 성을 하사 받고 있다.[94] 이러한 율령 규정은 일반내부자가 중국의 영역으로 들어온 이후에는 대체로 都督·刺史의 지배하에서 編貫의 州縣民으로 전환시키는 것이 당왕조의 일반 내부자에 대한 기본적인 원칙이었음을 말해준다. 그러나 실제 내부자에 대한 편재가 율령의 규정대로 획일적인 것은 아니다. 이에 대하여는 다음의 사례가 주목된다.

> (가)-1 무릇 이 14州에는 모두 城池가 없다. 高(句)麗降戶는 이들 여러 軍鎭에 흩어져서 그 酋渠로서 都督·刺史로 삼고 이것을 羈縻하였다.[95]
>
> (가)-2 燕으로부터 이하 7州, 모든 東北蕃의 降胡는 여러 곳에 흩어져서 幽州·營州의 界內에 거처하고, 州名으로 이것을 羈縻하지만 役屬하는 바는 없다.[96]

우선 (가)-1에 의하면 고구려 降戶는 그 酋渠가 都督·刺史에 임명되고 安東都護府의 羈縻를 받고 있다.[97] 그런데 (가)-2를 보면 燕州 이하 7州에 있는 東北蕃의 降胡는 州名을 띠고 羈縻를 받

---

93) 제Ⅳ장 (4) 住居 및 (6) 賦稅 규정 참조.

94) 제Ⅳ장 (4) 住居 및 堀敏一,『中國と東アジア世界-中華的世界と諸民族』, p.267 참조.

95)『舊唐書』卷39, 地理志2, 河北道, 安東都護府條 "凡此十四州 並無城池 是高麗降戶散此諸軍鎭 以其酋渠爲都督·刺史 羈縻之."

96)『舊唐書』卷39, 地理志2, 河北道, 安東都護府條 "自燕以下十七州 皆東北蕃降戶散諸處幽州·營州界內 以州名羈縻之 無所役屬."

97) 高句麗 羈縻州에 대하여는 日野開三郎,「唐の高句麗討滅と安東都護府-小高句麗國の研究1」(『日野開三郎東洋史學論集』第8卷) 참조. 고구려 遺民에 대하여는 盧泰敦,「高句麗 遺民史 硏究-遼東·唐內地 및 突厥方面의 集團을 중심으로-」(『韓㳓劤博士停年紀念私學論叢』, 한우근박사정년기념사학논총간행위원회, 1981); 金文經,「唐代의

고는 있지만 役屬하는 기관은 없다고 한다. 따라서 이 두 사례를 통하여 볼 때, 당의 동북변에는 酋渠가 都督·刺史에 임명되어 都護府에 예속하는 이민족과[고구려 降戶] 州名을 붙이고는 있지만 役屬하는 기관을 가지지 않는 이민족이[降胡] 있었던 것이 된다.

이와 같이 唐의 영역에 내부한 외래인에 대한 실제 편재는 다양하게 나타나고 있다. 그러면 이들 내부자의 실제 생활은 어떠하였을까? 주지하듯 예전부터 중국에서는 자신의 영역으로 來降·服屬한 자들을 漢人과 同類로 취급하지 않고 그들의 제도·사회·풍속을 보존시켜 그 자치에 맡기는 정책을 취하였다고 알려져 있다. 이 원칙은 唐代에도 예외는 아니다. 곧, 唐代 중국으로 來住한 장기 외래인은 그들 본국의 전통적인 법률·풍속·언어·신앙이 보존·유지되었다. 이는 대체로 당대 중국에 온 일시적 체류자나 장기 거주자 모두에게 대체로 적용된다. 이점을 염두에 두고 일반 내부자들의 실제 생활을 보기로 한다. 일반내부자의 당의 영역 안에서의 생활 내지 생업형태는 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 하나는 그들 본래의 생업을 영위하는 경우이고, 또 하나는 거주지역의 唐人의 생업형태에 동화되어 가는 경우이다. 전자의 경우에는 앞서 Ⅳ장 (6)賦稅규정에서 살펴보았듯이 북방유목민내부자에게는 그 본래의 생업에 따라 輸羊규정이 적용되고 있고, 이는 (6)-14·15에 인용된 사례에서도 확인된다. 이러한 본래의 생업형태를 취하는 경우의 내부인은 (가)-2에 보이듯 대체로 독자적으로 자신의 종족을 거느리고 중국에 부세(과역)을 납부하는 형태를 취하였을 것으로 보인다. 그리고 후자의 唐人의 생업형태에 동화되어 가는 경우에 대하여는 다음의 사례가 주목된다.

> (가)-3 (開元) 5년(717) 고쳐서 左賢王에 봉해지고 아울러 新舊의 降戶를 檢校하였다. 牙帳 및 六纛을 빌리고, 富裕한 이는 夷衆을 소유하였고, 존귀한 이는 蕃王이 되었다.…7년에 入朝하여 특히 宿衛에 머물렀다. 해를 넘겨 또 隴右·朔方 2軍 游奕使에 충당되었다.[98]
>
> (가)-4 詔勅하였다. 左廂의 桑乾·定襄 兩都督府 管內의 8州 降戶 및 党項 등은 봄이 되면 夏州의 南界로 향하여 營田하는 것을 허락하고, 秋收 뒤에 勒還하라. 景龍 2年 6月 9日.[99]

위의 두 사례는 突厥 降戶에 대한 것이다. 종래의 연구에 의하면 돌궐 降戶에 대한 唐의 통치체제는 돌궐 고유의 행정구획을 이용하여 左廂에 定襄·桑乾 두 都督府, 右廂에 雲中·呼延 두 도독부를 두고 이것들을 單于大都護府에 감독시켰으며, 單于都護府가 유지할 수 없게 되자 이들의 통치를 在地諸州의 統督下에 두었다고 알려져 있다.[100] 이러한 기존의 견해와 밀접한 관련을 가지는 것이 (가)-3·4이다. 이 두 사례에 의하면 突厥降戶는 在地諸州의 統督을 받으면서도 수령이 씨부족내의 내부질서를 유지하는 본래의 氏部族 諸集團을 계속 保持하였고[(가)-3], 그러한 지배구조에서 唐으로부터 고유의 생활 인정받으면서 游奕이나 營田 등의 일에 종사하였다고 생각된다.[101]

高句麗遺民 徙民策」·「唐代 高句麗遺民의 藩鎭」(『唐代의 社會와 宗敎』, 崇田大學校出版部, 1984) 참조.

98) 「阿史那毗伽特勤墓誌」(中華人民共和國西安市陝西省博物館所藏) "(開元)五年 改封左賢王 兼檢校新舊降戶 仮牙帳及六纛 富有夷衆 貴爲蕃王…七年 入朝特留宿衛 逾年 又充隴右·朔方二軍游奕使"[「阿史那毗伽特勤墓誌」는 賀梓城, 「唐王朝與邊疆民族和隣國友好關係-唐墓誌銘札記之1-」『文博』創刊號, 1984에 소개되었고, 그 연대는 玄宗 開元 12년(724)으로 알려져 있다. 본고에서는 石見淸裕,「開元十二年 「阿史那毗伽特勤墓誌」」『唐の北方問題と國際秩序』, pp.230~231에 있는 釋文을 이용하였다].

99) 「戶部格殘卷」"勅 左廂桑乾·定襄兩都督府管內八州降戶及党項等 至春聽向夏州南界營田 秋收後勒還 景龍二年六月九日"(이 「戶部格殘卷」은 仁井田陞, 「唐の律令および格の新資料-スタイン敦煌文獻-」『東洋文化硏究所紀要』13, 1957→『中國法制史硏究-法と慣習·法と道德』, 東京大學出版會, 1964; 唐長孺, 「敦煌所出唐代法律文書兩種跋」, 『中華文史論叢』5, 1964 등에 의해 소개되었고, 여기서는 石見淸裕, 「唐の突厥遺民に對する措置」,『唐の北方問題と國際秩序』, p.125에 있는 釋文을 이용하였다).

100) 石見淸裕,「唐の突厥遺民に對する措置」, pp.134~135.

101) 石見淸裕, 「唐の突厥遺民に對する措置」, p.140. 日野開三郞은 敦煌差科簿에 보이는 「子弟」 및 『唐大詔令集』 卷130, 蕃夷, 討伐의 「命呂休璟等北伐制」에 보이는 「大家子弟」의 용어를 분석하여 大家는 씨부족장이나 그 一族을 나타내고, 子弟는 대가의 자치적·사병적 집단이며, 당은 씨부족제를 형성하는 민족에 대하여는 고유의 생

한편, 앞서 언급한 바와 같이 이들 내부자 가운데 귀화한 경우에는 황제의 직접 지배를 받는 일반 백성으로 편성되어 貫鄕에 거주하고 중국의 호적에 올라가며 중국의 성을 하사 받는다고 되어 있지만, 귀화하지 않은 일시적 체류자 및 장기 거주자는 州郡 소속의 교민 사회를 형성하는 경우가 일반적이다. 특히 그 말단 조직은 도시거주자의 경우에는 '坊', 농촌거주자인 경우에는 '村'의 형태를 이루고 있다.[102] 그런데 일반 주군의 성시나 농촌에 거주하는 蕃人의 직업은 그 지역의 생업 형태에 좌우되는 경향을 보이고 있다. 이는 비록 당 후기의 사례이지만, 신라인의 집단 거주지인 新羅坊·新羅村의 경우에 잘 나타나고 있다.[103] 곧, 전자의 신라방의 경우 楚州와 揚州, 泗州 漣水縣의 城 안에 있는 신라방 소속의 신라인의 직업은 대체로 상업과 해운업(운수업)에 종사하고 있고,[104] 후자의 신라촌의 경우 登州 文登縣 赤山村에 있던 신라인은 농업,[105] 宿城村·邵村浦 등의 신라인은 어업에 종사하고 있다.[106] 이와 같이 당대 외래 거주민의 생업은 대체로 본국의 언어·습속을 유지하면서 그 거주지의 생업형태에 적응하는 모습을 띠고 있는 점에서 그 지역의 토착 唐人과 생활면에서 큰 차이가 없었다고 생각된다. 여기서는 주로 羈縻州民의 경우를 예로 들었지만, 그 밖의 특수한 재능을 가지고 내부한 伎樂人과 俘虜·매매·貢獻에 의해 내주하여 官私의 노비가 되어 잡다한 職役에 종사하였던 生口도 거의 유사한 형태를 보이고 있다.

다음으로 商胡·胡商·蕃商 등으로 불리는 외래상인의 생활실태이다.[107] 주지하듯 당대에는 많은 소구드(粟特)인이나 아라비아(大食)인·페르시아(波斯)인 등 서역계 상인이 중국에 와서 교역을 하였다.[108] 그 가운데 당 초기이래 민간교역의 중심은 서역계의 商胡(胡商)이고(그 중심은 소구드인이다[109]), 이들은 주로 내륙의 이른바 실크로드를 통하여 입국하였다(육로무역). 이들은 내륙의 동서의 육로를 잇는 지역을 중심으로 邊境에 개설된 胡市(關市)나 대도시 장안·낙양 등 각지의 城市를 중심으로 점포를 열어 상업에 종사하였고 또 국가에서 발행한 公文을 가지게 되면 그에 따라 각지로의 왕래가 가능하였다. 한편, 당 중기 이후 육로무역 이외에 해로무역, 곧 바다를 통한 商船무역이 대규모로 발전하였다. 다시 말하면 남방의 해로를 거쳐 婆羅門(인도)·波斯·崑崙·師子國(스리랑카)·大石國(大食: 아라비아) 등 수많은 서역 각국과 남방의 각국 상선이 내왕하였다.[110] 이들은

활을 인정하는 대신 유사시에는 그들을 종군시키고 있었다고 한다[日野開三郎, 『唐代租庸調の研究Ⅲ 課輸篇下』(自家版, 1977), pp.168~187].

102) 주지하듯 그 대표적인 것이 신라방·신라촌이다. 이에 대하여는 陳尙勝, 「論唐代的新羅僑民社區」(『中韓關係史論』); 權悳永, 「在唐 新羅人 社會의 形成과 그 實態」(『國史館論叢』95, 2003) 참조.

103) 이상 신라방·신라촌 소속 신라인의 직업 내지 생업과 활동에 대하여는 연구가 적지 않지만, 본고에서는 최근의 논고인 陳尙勝, 「論唐代的新羅僑民社區」; 權悳永, 「在唐 新羅人 社會의 形成과 그 實態」를 참조하였다.

104) 陳尙勝, 「論唐代的新羅僑民社區」.

105) 예를 들어 장보고가 세운 登州 文登縣 赤山村 法花院은 연간 500石의 소출을 내는 莊田을 소유하고 있었고, 적산 법화원이 있던 지금의 산동성 榮城市 石島鎭을 포함한 그 일대는 전작지역으로 알려져 있다(權悳永, 「在唐 新羅人 社會의 形成과 그 實態」, pp.89~90)

106) 이들 신라촌은 황해와 접해 있었기 때문에 바다와 연관된 어업이 그들의 생업이 되었을 것임은 당연하다(陳尙勝, 「論唐代的新羅僑民社區」); 權悳永, 「在唐 新羅人 社會의 形成과 그 實態」, p.90. 한편, 金文經, 「在唐 新羅人의 集落과 그 構造-入唐求法巡禮行記를 중심으로」(『李弘稙博士回甲紀念 韓國私學論叢』, 신구문화사, 1969), p.111; 李永澤, 「9世紀 在唐 韓國人에 대한 考察-入唐求法巡禮行記를 중심으로」(『한국해양대학 논문집』 17, 1982), p.75에서는 숙성촌의 신라인들은 주로 鹽業과 木炭생산에 종사했을 것으로 추론하고 있다.

107) 당대의 외래상인은 정부에서 파견한 商使와 민간상인이라는 이원적인 형태로 전개되었다. 전자의 상사에 의한 교역은 책봉과 조공의 정치적 관계를 기초로 형성된 국가간의 무역이라는 점에서 '국가무역'·'貢使무역'(介永强, 「당조의 외국상인」, 『張保皐關係硏究論文選集-中國篇·日本篇』, 해상왕장보고기념사업회, 2002, pp.16~17) 또는 '조공무역'(榎本淳一, 「唐代의 조공과 무역」 『張保皐關係硏究論文選集-中國篇·日本篇』, p.645)이라 할 수 있다. 이에 비해 후자는 민간인에 의한 상거래로서 종래 민간인에 의한 상업활동을 '商船무역'(介永强, 「당조의 외국상인」, p.17)이라 부르기도 한다. 본고에서는 국가간의 무역(관무역)은 일단 제외하고 민간인에 의한 사무역에 대하여 살펴보기로 한다.

108) 중국에서의 외국무역에 대한 사료상의 용어는 互市·關市·胡市 등으로 불린다.

109) 소구드인의 교역활동에 대하여는 荒川正晴, 「唐帝國とソグド人の交易活動」(『東洋史硏究』 56-3, 1997) 참조.

廣州·楊洲·泉州 등 항구도시에 운집하였다. 이들 內航한 상인들은 개항장 안에 蕃坊이라는 居留地를 하면서 상업활동에 종사하였다.[111]

이처럼 당대 외래상인의 중국에서의 활동은 다른 외래인보다 활발하였다. 이들 商胡의 중국에서의 상업활동은, 화북에서는 國都 長安과 洛陽 및 남방의 광주·양주·천주 등 대도시를 거점으로 하면서 각지에 胡店, 곧 점포를 열고[112] 상업에 종사하였고, 또 일부는 전국 각 지역을 遊歷하기도 하였다. 이들의 중국에서의 상업활동에 대하여는 香料와 약재를 취급하는 香藥業, 보석류 등 귀금속의 珠寶業,[113] 「擧質取利」, 곧 고리대로 이익을 취하는 質擧業, 胡餠의 제조·판매 및 酒店경영의 料食享樂業, 비단과 말로 대표되는 絹馬業,[114] 그리고 남방의 경우에는 이들 이외에도 珠香·코끼리·犀牛 등 특산품의 구입과 판매 등이 주요 직종이었다.[115]

이상과 같이 자발적이든 강제적이든 당에 들어온 외래인은 집단적으로 거류지를 형성하면서 여러 가지 생업에 종사하였던 것이다. 그 생업의 형태는 일반 내부자인 경우에는 그들 본래의 생업에 종사한 형태도 있지만, 대체로 거류지의 생활환경에 따라 생업이 결정되는 것이 일반적이었다. 그런데 종래의 연구에 의하면 이들 내부자와 商胡 등 외래인은 대체로 민족별 독자적 거주지를 이룬다고 하는 것이 일반적이다.[116] 그러면 이들은 기존의 연구대로 민족별 독자적 거주지의 형태가 일반적이었을까? 이하 이점에 대하여 살펴보기로 한다.

앞서 언급하였듯이 당대는 초기 이래의 대외팽창정책의 결과 주변민족과의 전쟁이 빈번하였고, 그 결과 주변 이민족이 포로가 되거나 내부(내속)·항부하기도 한 것은 주지의 일이다. 당왕조는 이들 포로나 내부자(항부자)를 중국 내지로 遷徙시키고 아울러 각지로 분산지배하였다. 이에 따라 주변 이민족은 각 지역에 분포하였다. 이들의 중국 영내에서의 생활방식은 다양하였지만, 이 가운데 특히 여기서 특히 주목되는 것은 장기체류자든 단기체류자든 당의 영역에 들어와서 거주하는 蕃胡와 唐人과의 잡거와 통혼이 상당히 진행되거나 일반화되고 있는 점이다.

우선 일반내속민의 당인과의 잡거와 통혼에 대하여 살펴보기로 한다. 이에 대하여 주목되는 것은 다음의 사례들이다.

(나)-1 貞觀 연간에 金城坊의 人家가 胡에게 劫掠되어 오래도록 賊을 逮捕하려고 하였으나 잡지 못하였다. 당시 楊纂은 雍州刺史가 되어 京城坊市의 諸胡를 判勘하여 모두 拘禁하고 推問하였다. 司法參軍 尹伊가 달리 판결하여 말하였다. "盜賊의 출현은 萬端이고 詐僞가 한 가지가 아닙니다. 또 胡人 가운

---

110) 『唐大和上東征傳』, 天寶 7載(748) 冬11月에는 "江中有婆羅門·波斯·崑崙等舶 不知其數 並載香藥·珍寶 積載如山 其舶深六·七丈 師子國·大石國·骨康國·白蠻·赤蠻等往來居住"라고 하여, 서역과 남방의 많은 나라들이 해로를 따라 廣州 등의 항구도시에 왕래·거주하면서 상업활동에 종사하는 모습을 그리고 있다. 당대 중국과 교섭한 국가는 70여 개국으로 되어 있다(주 12) 참조). 당 주변의 대부분 국가에서 상인이 중국으로 도래하였을 가능성이 있고, 따라서 당대 중국에 도래한 상인의 수는 짐작할 수 있다.

111) 앞서 언급하였듯이 당왕조는 이들 남방의 蕃坊을 중심으로 전개된 상선무역을 관리·감독하기 위하여 市舶使가 두어졌다[당대 시박사에 대하여는 앞의 주 108) 참조]. 堀敏一, 『東アジアなかの古代日本』(硏文出版, 1988), p.84에는 당대 중국 남방의 개항장을 중심으로 전개된 商胡의 무역형태인 互市舶貿易은 漢代 이래 互市·關市의 국가관리의 원칙을 벗어나는 것이 아니라고 한다.

112) 商胡의 胡店개설에 대하여는 『酉陽雜俎』 續集 卷5, 「西市, 商胡」; 『酉陽雜俎』 續集 卷8, 「西市賈胡」; 『太平廣記』 卷402, 所引 原化錄 「胡店」 등 이외에 다수 있다.

113) 中田薰, 「唐代法に於ける外國人の地位」, p.1362에서는 商胡(蕃商)의 주된 상업활동은 보석판매(寶玉商)라 하고 있다.

114) 당대를 포함한 중국에서의 絹馬교역에 대하여는 松田壽男, 「絹馬交易に關する史料」(內陸アジア史學會, 『內陸アジア史論集』1, 國書刊行會, 1964) 참조.

115) 당대 商胡의 상업활동 전반에 대하여는 謝海平, 『唐代留華外國人生活考述』, pp.208~246 참조.

116) 종래 국내에서의 당대 신라인의 활동에 대한 일반적인 연구경향에 의하면, 신라인은 대체로 민족별 독자적 거주지를 이룬다고 보고 있다. 이에 대하여 최근에는 신라방·신라촌의 경우 신라인만이 모여 사는 공동의 생활공간이었고 거주공간이었으며 공동체의식의 場이었지만, 재당 신라인 사회는 당의 간섭과 통제로부터 자유롭지 못하였다고 한다(權悳永, 「在唐 新羅人 社會의 形成과 그 實態」).

데 漢帽를 착용한 이도 있고 漢人 가운데 胡帽를 착용한 이도 있으며, 또한 漢人 안에서 두루 찾아야 하고 胡人 안에서는 직접 찾을 수 없습니다. 청컨대 西市의 胡를 追禁하고 나머지는 不問에 부치기 바랍니다.…”고 하였다. 조금 뒤에 과연 도적을 잡았다.[117)]

(나)-2 지금 北胡는 京師(의 唐人과) 雜處하고 妻를 취하여 자식을 낳으니 長安 안의 少年은 胡心이 있었다.[118)]

(나)-3 唐 開元 연간에 戶部令史의 妻가 美色이 있었으나 魅疾이 있어서 사람을 알아보지 못하였다.…隣舍의 胡人에게 물었다.[119)]

(나)-4 이에 앞서 回紇人로서 京師에 머무는 자는…혹 華服을 입고 妻妾을 誘取하였다.[120)]

우선 (나)-1은 太宗 貞觀 연간(627~649)에 雍州, 곧 長安의 西市에 인접한 金城坊의 人家를 劫掠한 胡盜를 索出·逮捕하는 과정을 기술하고 있는데, 그 안에 “胡人 가운데 漢帽를 착용한 이도 있고 漢人 가운데 胡帽를 착용한 이도 있다”라는 표현을 사용하고 있는 것에서 볼 때, 당시 장안의 西市에 인접한 民家는 胡盜의 수색이 곤란할 정도로 다수의 胡人이 唐人과 잡거하고 있었음을 말해준다. 그리고 (나)-2·3은 현종 때 長安의 상황이다. 이 가운데 (나)-2에 의하면 현종 때 長安에는 北胡가 唐人과 섞여 거주하고 이들이 唐人의 처를 취하여 자식을 낳음으로써 장안의 소년들 사이에는 胡心이 일었다고 하고, (나)-3은 「隣舍胡人」이라는 표현에서 보듯이 胡人이 唐人과 이웃하여 살고 있었음을 말해준다. 그리고 (나)-4는 代宗 大曆 14년()에 回紇人로서 京師에 머무는 자 가운데 일부가 華服을 입고 唐人의 여성을 妻妾으로 誘取하였다고 하고 있다.

이상의 사례에서 보면, 國都 長安에서 호한의 잡거 및 혼인은 초기인 太宗때부터 시작되고 있고, 그 뒤 玄宗을 거쳐 安史의 난 이후인 代宗시기에 이르기까지 계속되고 있음을 알 수 있다. 그런데 위의 사례 가운데 (나)-2에는 北胡라는 용어가 나오는데, 北胡는 일반적으로 西戎北狄을 가리킨다. 따라서 이 北胡는 商胡가 아닌 內屬(附)·降附에 의해 遷徙되어 장안에 기거하는 일반내부자 또는 항부자일 가능성이 많다. 다만, (나)-1·3·4에 보이는 胡人과 回紇人의 出自는 명확하지 않다. 그러나 이들도 내용적인 측면에서 보면, 일반내부자와 동일 내지는 유사한 존재였을 것이다. 한편, 위에서 든 사례들은 장안에서의 일반내부자와 당인과의 잡거와 혼인과 관련된 것이지만, 그 밖의 각 城市에서도 장안과 큰 차이는 없었을 것으로 보인다.

다음으로는 일반 州府의 경우이다. 이에 대하여는 장안과는 달리 관련사례가 그다지 보이지 않아서 분명하지는 않다. 다만, 아래의 사례를 통하여 그것을 어느 정도 유추해볼 수는 있다.

(나)-5 伷先은 裵炎의 從子이다. 武后 때, 炎이 反罪로 巂州에 配流되어 사망하였고, 주선 또한 연좌되어 嶺南에 유배되었다. 얼마 지나지 않아 도망하여 돌아왔으나 吏의 추적으로 체포되어 北庭으로 유배되었고, 다시 名檢이 없어 오로지 居賂하여 5년만에 수천만에 이르렀다. 降胡의 女息에게 장가들어 처로 하였고, 그 처는 황금·駿馬·牛羊을 소유하였기 때문에 이 재물로써 자신을 최고로 삼았다. 客 수백명을 양육하여 北庭에서 京師에 이르기까지 대부분 그 客에게 염탐시켜 조정의 일을 듣고 아는 것이 10에 7·8이었다.[121)]

이 (나)-5에 의하면 武則天 때 반란에 연좌되어 北庭에 유배된 裵炎의 從子 裵伷先이 北庭 지역에 있던 降胡의 딸을 처로 하고 있다. 이는 唐人이 유배된 지역에서 외래인, 그 가운데도 降胡

117) 『大唐新語』 卷9, “貞觀中 金城坊有人家爲胡所劫者 久捕賊不獲 時楊纂爲雍州刺史 判勘京城坊市諸胡 盡禁推問 司法參軍尹伊異判之曰 賊出萬端 詐僞非一 亦有胡着漢帽 漢着胡帽 亦須漢裏兼求 不可胡中直覓 請追禁西市胡 餘請不問…俄果獲賊.” 『太平廣記』 卷249, 「御史臺記」에도 거의 같은 내용이 기술되어 있다.

118) 『太平廣記』 卷485, 東城老父傳 “今北胡與京師雜處 娶妻生子 長安中少年有胡心矣.”

119) 『太平廣記』 卷460, 戶部令史妻條 引用 『廣異記』 “唐開元中 戶部令史妻有色 得魅疾 而不能知之…以問隣舍胡人.”

120) 『自治通鑑』 卷225, 唐紀41, 代宗 大曆 14年條[앞의 주 69) 참조].

121) 『新唐書』 卷117, 裵伷先傳.

와 혼인하고 있는 사례이다. 이 唐人과 降戶의 통혼에서 보면 양자의 잡거도 충분히 예상된다. 물론 이러한 단편적인 사례를 가지고 唐人과 외래인과의 잡거·통혼을 단정할 수는 없지만, 流刑人의 경우가 이렇다면 羈縻州나 邊境 州縣에서 호한의 잡거와 통혼은 일상적으로 이루어졌다고 보아야 할 것이다.

이상은 주로 內附(屬)·降附 등 일반내부자와 그것과 유사한 외래인들이 당의 영역 안에서 唐人과 잡거하고 혼인한 경우이다.[122] 그런데 외래인과 唐人과의 잡거 및 혼인실태를 더욱 잘 알 수 있는 것은 商胡, 곧 외래상인의 경우이다. 이에 대하여 우선 주목되는 것은 다음의 사례들이다.

> (다)-1 이에 앞서 回紇人으로 京師에 머무는 자는 항상 천 명이었고, 商胡로서 僞服하여 雜居하는 자 또한 이 두 배였다.[123]
> (다)-2 盧鈞은…嶺南節度使에 제수되었다.…蕃獠가 華人과 錯居하고 서로 婚嫁하였다.[124]
> (다)-3 兵部의 員外郞 李約이 일찍이 江을 건너다 한 商胡와 舟檝을 교대로 저었다. 商胡의 病이 심하여 (이약을) 불러 相見하고는 두 딸을 부탁하였고, (두 딸은) 絶色이었다. 또 구슬 하나를 남기니 約이 모두 허락하였다. 商胡가 죽자 財寶는 대략 數萬이었고, (이약은 이것을) 모두 그 수량을 장부에 적어 官에 송부하였고, 두 딸의 배필을 구하였다. 처음 商胡를 殮할 때, 約은 夜光을 (입에) 넣었으나 사람들은 몰랐다. 뒤에 죽은 商胡의 親屬이 와서 資財를 처리하였는데, 約이 官司에 요청하여 (죽은 商胡의 무덤을) 發掘하여 징험하니 夜光이 과연 있었다. 그의 密行은 모두 이러하였다.[125]

이 가운데 (다)-1에 의하면 代宗 大曆 14年(779)에 長安에 거류하던 商胡로서 僞服하여 漢人과 雜居하는 자가 回紇의 두 배였다고 한다. 그리고 (다)-2에 의하면 文宗 開成 원년(836년)에 廣州에서 외래 居民과 唐人이 잡거하고 서로 자유로이 통혼하고 있다. 이는 國都 長安 이외에 광주에서도 胡漢의 雜居와 通婚이 이루어지고 있음을 말해준다. 이들 사례에서 보듯이 당대는 長安이나 廣州 등 商胡가 많이 거주하던 지역에서는 호한의 잡거와 통혼이 일상적으로 이루어졌음을 알 수 있다. 게다가 이러한 호한의 잡거와 통혼은 대도시 이외의 지역에서도 이루어졌을 가능성은 매우 높다고 하겠다. 그리고 (다)-3에는 兵部의 員外郞 李約이 고질병으로 사망한 商胡의 遺女 2인을 위하여 배필을 구하고 있다. 이는 漢人도 역시 胡女의 혼인을 적극 추진하고 있음을 나타내는 것으로 주목되지만, 더욱이 국가의 관료가 이러한 호한의 통혼을 시도하고 있는 것은 당시 호한의 통혼(잡거도 동일)의 정도를 짐작할 수 있다.[126]

이상 살펴보았듯이 당 전기 唐人과 외래인의 잡거와 통혼은 국초부터 진행되었고, 더욱이 중·후기로 갈수록 증가하고 있다. 특히 태종 때 태자 承乾이 돌궐습속에 젖은 것은[127] 장안의 胡漢雜居 때문이었다는 것을[128] 보면, 國都 장안의 당인과 외래인의 잡거는 당 초기부터 시작되었다고 할 수 있다. 아울러 이러한 호한의 잡거와 통혼은 장안뿐만이 아니라 외래인이 다수 거주하던 廣州

122) 다만, 일반내부자 이외에 노비 등 하층 외래인의 唐人과의 잡거와 혼인에 대하여는 신분적 제약때문인지 그렇게 많은 사례를 남기고 있지 않아 자세한 것은 알 수 없다. 그러나 후술하듯이 당왕조의 지배층이나 민족구성에서 호한복합사회인 점에서 이들도 기본적으로 당인과의 혼인은 국초부터 진행되었고 따라서 상당히 일반화되었을 가능성은 있다.

123) 『自治通鑑』 卷225, 唐紀41, 代宗 大曆 14年(779)條 "先是回紇留京師者常千人 商胡僞服而雜居者 又倍之."

124) 『新唐書』 卷182, 盧鈞傳 "(盧鈞)…擢嶺南節度使…蕃獠與華人錯居 相婚嫁."

125) 『尙書故實』 "兵部李約員外 嘗江行 與一商胡舟檝相次 商胡病固邀相見 而二女託之 皆絶色也 又遺一珠 約悉唯唯 及商胡死 財寶約數萬 悉籍其數送官 而以二女求配 始殮商胡時 約自以夜光含之 人莫知也 後死商胡有親屬 來理資財 約請官司 發掘驗之 夜光果在 其密行皆此類也."(中田薰, 「唐代法に於ける外國人の地位」, p.1386에서 재인용).

126) 荒川正晴, 「ソグド人の移住聚落と東方交易活動」(『岩波講座 世界歷史 15 市場と商人』(岩波書店, 1999), p.95에서는 당의 영역에 들어온 소구드계 취락민은 당의 「백성」으로서 漢化되어 다른 漢人 「백성」과 균질화하는 경향에 있었다고 한다.

127) 『舊唐書』 卷80, 太宗諸子 常山王承乾傳.

128) 邱添生, 「唐朝起用外族人士的硏究」(『大陸雜誌』38-4, 1969), p.134.

등 蕃坊에서도 일어나고 있고, 심지어 기미주나 변경지역에서도 그 진행되고 있다. 더욱이 이외에도 공식 使節, 곧 遣唐使로 당에 입국하여 혼인한 경우도 있다. 이에 대하여는 다음의 사례가 주목된다.

> (다)-4 처음 河州·隴州이 吐蕃에게 함락되자, 天寶 이래 安西·北庭에서 奏事하기를 西域의 使人으로 長安에 있던 자들이 歸路가 이미 단절되었고, 人馬는 鴻臚에서 지급하였고.…李泌은 胡客으로 장안에 오래 머문 자가 혹 40여년, 모두 妻子를 소유하고 田宅을 매입하였으며, 고리대를 놓고 이익을 취하며[擧質取利] 安居하면서 돌아가고자 하지 않음을 알았다. (이에) 胡客을 檢括하여 전택을 소유한 자에게 지급을 중지하도록 명령하였다. 무릇 4천여인이 그 지급이 중지될 상황이었다. 胡客이 모두 정부에 가서 이것을 호소하였다. (이)필이…"돌아가기를 원하지 않는 자는 鴻臚에서 自陳하여 職位를 주고 봉록을 주어서 唐臣으로 삼아야 합니다.…"라고 하였다. 이에 胡客 가운데 한 사람도 돌아가기를 원하지 않았다.[129]

위의 사례에 의하면 德宗 때, 吐蕃이 河州·隴州를 차지하여 天寶 이래 장안에 거주하던 胡客, 곧 서역의 使臣 4천여 명이 歸路가 차단되어 장안에 40여 년을 거주하게 되었고, 그 기간에 이들은 妻子를 얻고 田宅을 사서 이를 통하여 이득을 취하여 돌아가지 않았으며, 그 뒤에 당왕조가 이들에게 職位와 俸祿을 주어 唐臣으로 삼게 하니, 이에 胡客 가운데 돌아가기를 원하는 자는 한 사람도 없었다고 한다. 이밖에도 일본 제11차 遣唐使의 大使인 藤原淸河는 肅宗 至德 2載(767)에 晁衡의 추천으로 당에 벼슬하여 장가들어 자식을 두었고,[130] 遣唐유학생 高內弓은 그 처 唐人 高氏, 아들 廣成, 딸 綠兒, 유모 등을 渤海使 板振鎌東의 배에 태우고 일본으로 돌아가고자 하였지만, 해상에서 폭풍을 만나자 鎌東은 배 안에 다른 나라의 부녀가 있어서 풍파의 재난을 만나게 된 것이라 보고 水手 등에게 명하여 高內弓의 처와 녹아, 유모 등을 바다 속에 던지게 하였다고 한다.[131] 이는 견당 유학생이 당인의 여성과 혼인하여 자식을 둔 경우이다. 그리고 沒蕃, 곧 外蕃에 몰입된 자가 그 지역의 여성을 처[蕃妻]로 한 경우도 있다.[132] 결국 이들 사례들을 통하여 볼 때, 호한의 잡거와 통혼에 의한 양자의 융합은 상당히 진행되었다고 할 수 있다. 게다가 이러한 통혼을 당인도 적극 추진하고 있는 것을 보면 당대 唐人과 외래인의 雜居와 통혼은 일반적이었다고 보아도 크게 잘못은 아닐 것이다.

이와 같이 당대는 전시기에 걸쳐 唐人과 蕃人과의 잡거와 혼인이 빈번하였음을 알 수 있다. 그러면 이러한 胡漢의 잡거와 혼인은 어디에서 비롯한 것일까? 여기에는 율령에서 양자의 혼인을 허락한 점이 일차적으로 작용하였을 것이지만, 이러한 법제적인 측면 이외에도 다음의 몇 가지 점들과 밀접한 관련이 있을 것으로 생각된다. 첫째는 당왕조의 지배층이 北族, 곧 유목민계통이라는 점이다. 주지하듯 당왕실의 혈통에는 北人으로 표현되는 유목민계통의 이민족적 요소가 강하게 작용하고 있고, 이런 관계로 당대는 漢族과 이민족과의 통혼이 빈번하였다. 예를 들어 당왕실의 母계통이 蕃胡혈통인 것은 이러한 사실을 잘 말해준다. 이러한 帝室의 혼인에서 알 수 있듯이 唐代 唐人과 蕃胡와의 통혼은 일상적인 일로 보아야 할 것이다.[133]

---

129) 『自治通鑑』 卷232, 唐紀48, 德宗 貞元 3年(787) 6月條 "初 河隴旣沒於吐蕃 自天寶以來 安西北庭奏事及西域使人在長安者 歸路旣絶 人馬皆仰給於鴻臚…李泌知胡客留長安久者 或四十餘年 皆有妻子 買田宅 擧質取利 安居不欲歸 命檢括胡客有田宅者停其給 凡得四千人 將停其給 胡客皆詣政府訴之 泌曰…有不願歸者 當於鴻臚自陳 授以職位 給俸祿爲唐臣…於是 胡客無一人願歸者."

130) 謝海平, 『唐代留華外國人生活考述』, p.100

131) 木宮泰彦, 『中日交通史』, p.188.

132) 『全唐詩』 卷419, 元稹 「縛戎人」詩의 註에는 "延州鎭李如暹 蓬子將軍之子也 嘗沒西蕃 及歸 自云 蕃法惟正歲一日 許唐人沒蕃者服衣冠 如暹當此日悲不自勝 遂與蕃妻密定歸計"라고 하여, 延州鎭의 李如暹은 西蕃, 곧 吐蕃에 沒蕃되었는데, 말미에 「遂與蕃妻密定歸計」라 하고 있는 것에서 李如暹이 그 지역의 여성과 혼인하였음을 알 수 있다.

133) 謝海平, 『唐代留華外國人生活考述』, pp.275~276에는 唐人이 蕃胡와 혼인한 사례를 들고 있어 참고가 된다.

둘째는 첫째와 관련되지만, 당시 胡風이 크게 유행하여 문화적으로 胡漢의 융합이 한층 진행되고 있는 점이다. 당대 호풍이 각 계층 및 의식주 전반의 일상생활 각 방면에 침투하고 있음은 잘 알려져 있다. 앞서 언급하였듯이 태종 때 태자 承乾이 돌궐습속에 젖었다고 한 것이나 앞서 인용한 (나)-1의 『大唐新語』에 “胡人 가운데 漢帽를 착용한 이도 있고 漢人 가운데 胡帽를 착용한 이도 있다”라는 표현, 그리고 (나)-2의 현종 때 호한의 잡거와 통혼으로 長安의 소년들 사이에는 胡心이 일었다고 하는 기사 등은 당시 國都 長安에서 胡風이 매우 성행하였음을 말해준다. 당대 호풍의 유행은 여기서 든 장안뿐만 아니라 洛陽이나 그밖의 외래인이 거주하는 지역에서도 대체로 동일한 현상이었다.[134]

셋째는 정책적인 측면에서 관리들의 외래인에 대한 인식이다. 이와 관련하여 특히 주목되는 것은 관리들이 商胡의 오래 머무는 정착성과 사람을 끌어 모으는 引聚力을 적극 활용하고 있는 점이다. 이에 대하여는 다음의 사례가 있다.

(다)-5 잠시 뒤에 慶禮를 御史中丞 兼檢校營州都督에 제수하였다.…아울러 商胡를 招輯하여 店肆를 세우니 數年間에 營州의 倉廩은 자못 充實하였고, 居人은 점차 증가하였다.[135]

이에 의하면 玄宗 開元 연간에 御史中丞 兼檢校營州都督의 지위에 있던 宋慶禮가 商胡를 招輯하여 店肆를 세우니 數年 만에 營州의 倉廩은 充實하였고, 居人은 증가하였다고 한다. 이는 지방의 관리가 商胡의 引聚力을 적극 활용한 대표적인 사례라 할 수 있다. 물론 商胡의 잡거는 상업활동에 종사하는 商胡의 습성상 당연한 것이지만,[136] 송경례는 이러한 상호의 습성을 이해하고 그것을 적극 활용하였던 것이다. 게다가 商胡의 거주가 잡거형태를 취하였다면 잡거 지역에서의 종족간의 통혼도 일상적으로 일어났을 것임은 말할 나위도 없다.

한편, 외래인의 당인과의 잡거·통혼 이외에도 또 하나 주목되는 것은 이들이 중국에서 막대한 재부를 축적하고 있는 점이다. 중국에서 외래인의 토지매입과 資産의 소유에 대하여는 다음의 사례가 참조가 된다.

(라)-1 처음 回紇이 中國에 이르러 항상 九姓胡로 朝參하였고, 종종 京師에 머무는 자는 千人에 이르렀으며 居貲殖産하는 것이 매우 많았다.[137]
(라)-2 商胡로서 僞服하여 雜居하는 자 또한 이 두 배였다. 縣官에 날마다 饔餼를 지급하고 貲産을 늘렸으며 저택을 짓고 市肆에서는 이익을 보고는 모두 돌아갔다.[138]
(라)-3 盧鈞은…嶺南節度使에 제수되었다.…蕃獠가 華人과 錯居하고 서로 婚嫁하였다. 대부분 占田하고 저택을 지었다. 吏가 혹 이를 저지하니 서로 연결하여 作亂하였다.[139]

곧, (라)-1은 처음 回紇로서 京師에 머무는 자 가운데 居貲殖産하는 것이 매우 많았음을 보여준다. 여기서 말하는 回紇은 일반내부자일 가능성이 크다. 다음에 (라)-2·3은 商胡로서 거부가 된 자들에 대한 사례이다. 우선 (라)-2에 보이듯이 당시 長安에 있던 商胡 가운데 일부는 중국에 와서 자산을 늘리고 저택을 짓고 상점을 열어 큰 이익을 얻은 다음에 본국으로 돌아가고 있다. 그리고

134) 이상 胡風에 대하여는 謝弗, 『唐代的外來文明』 참조.
135) 『舊唐書』 卷185下, 宋慶禮傳 “俄拜慶禮御史中丞 兼檢校營州都督…幷招輯商胡 爲立店肆 數年間 營州倉廩頗實 居人漸殷.” 『新唐書』 卷130, 宋慶禮傳에도 이와 거의 동일한 내용이 있다.
136) 史書에서 商胡의 雜居사례는 散見되고 있다. 예를 들어 『新唐書』 卷221上, 西域上, 龜茲傳에는 「比國商胡雜居」라 하고 있고, 『新唐書』 卷221下, 西域下, 蘇毗傳에는 「商胡雜居」라는 표현 등이 보인다.
137) 『新唐書』 卷217上, 回鶻傳 “始回紇至中國 常參以九姓胡 往往留京師至千人 居貲殖産甚厚”.
138) 『自治通鑑』 卷225, 代宗 大曆 14年(779)條 “先是回紇留京師者常千人 商胡僞服而雜居者 又倍之 縣官日給饔餼 殖貲産 開第舍 市肆美利皆歸之.”
139) 『新唐書』 182, 盧鈞傳 “(盧鈞)…擢嶺南節度使…蕃獠與華人錯居 相婚嫁 多占田營第舍 吏或橈之 則相挻爲亂.”

(라)-3은 당시 廣州에 거주하던 蕃胡는 唐人과 잡거·통혼하면서 토지를 소유하고 저택을 조성하고 있음을 말해준다. 이들 사례 이외에도 상업활동에 종사한 商胡 가운데 거부가 된 자는 적지 않다.[140] 또 일부 외래인의 경우에는 법적으로 소유가 금지된 노비를 소유하는 일도 있었다. 요컨대 외래인은 이러한 재부의 축적이라는 경제적 안정을 배경으로 당인과의 잡거와 통혼을 일상적으로 진행하였을 것으로 생각된다.

이상 외래인의 활동에 대하여 당인과의 잡거와 통혼 및 경제활동을 통한 재부의 축적을 중심으로 살펴보았다. 그것에 의하면 호한의 잡거와 통혼은 실생활에서 일반화되었고, 따라서 唐 전기 호한의 융합은 상당히 진행되었던 것이다. 그런데, 이러한 민간에서의 호한 융합은 여러 가지 모순을 야기하였다. 그 모순 가운데 주목되는 것은, 국가에서는 율령법규에 명시되어 있는 당인과 외래인과의 화이관-멸시관·천시관-에 기초한 차별정책 및 동화(귀화)정책에 따라 당 초기 이래 진행되고 있던 이러한 호한의 잡거와 통혼을 인정하지 않고 강제로 分居 내지 분리시키고 있는 점이다. 이에 대하여는 다음의 사례들에 잘 드러난다.

> (마)-1 처음 凉州의 境界에는 迴紇·契苾·思結·渾 4部落이 있었고, 대대로 酋長이 되었다.…君㚟이 河西節度使가 되자, 迴紇 등이 원망하고 麾下에 있는 것을 부끄럽게 여겼지만, 君㚟은 法繩으로 이들을 대하였다.…賊 안에는 漢口를 分得하여 妻로 한 자가 있었다.[141]
>
> (마)-2 庚辰에 詔書하였다. “回紇의 諸胡로서 京師에 있는 자는 각각 그 衣服을 착용하고 華人을 모방하지 말라.” 이에 앞서 回紇로서 京師에 머무는 자는 항상 千人이었고, 商胡로서 僞服하여 雜居한 자 또한 두 배였다. 縣官에 날마다 饔餼를 지급하고 貲産을 늘렸으며 저택을 짓고 市肆에서는 이익을 보고는 모두 돌아갔다. 날마다 방종하고 貪橫하였으나 吏는 감히 推問하지 못하였고, (이에) 어떤 이는 華服을 입고 妻妾을 誘取하였다. 그러므로 이를 금지한 것이다.[142]
>
> (마)-3 盧鈞은…嶺南節度使에 제수되었다.…蕃獠가 華人과 錯居하고 서로 婚嫁하였다. 대부분 占田하고 저택을 지었다. 吏가 혹 이를 저지하니 서로 연결하여 作亂하였다. 鈞이 下令하여 蕃華에게 通婚하지 못하게 하였고, 田産을 금하였으며 部를 잠그고는 엄숙하게 하나라도 감히 범하지 못하게 하였다.[143]

우선 (마)-1은 현종 때 河西節度使 王君㚟이 凉州의 境界에서 唐人과 잡거·통혼하고 있던 迴紇·契苾·思結·渾 등 4部落에 대하여 법적 규제를 가하고 있는 사례이다. (마)-2는 앞서도 인용하였지만, 代宗 때 詔書로서 京師에 있는 回紇에 대하여 華人의 의복의 착용을 금지한 조치이다. 이러한 조치가 나온 배경에는 말미에 보이듯이 회흘인 가운데 華服을 입고 妻妾을 誘取한 것이라 하고 있다. 이것도 국가가 강제로 호한의 통혼과 융합을 금지한 것이다. 그리고 (마)-3은 文宗 때 嶺南節度使 盧鈞이 廣州에서 蕃獠와 華人이 錯居하고 서로 婚嫁하는 것에 대하여 강압적으로 그들의 분거를 강요하고 통혼을 금지시키고 있다. 이러한 일련의 사례들은 국가가 민간에서의 호한 잡거와 통혼에 대하여 강제적으로 격리 또는 규제를 가하고 있음을 단적으로 보여준다.

한편, 위에 든 사례들에서 공통적인 것은 이러한 호한융합에 대한 국가의 격리 내지 규제에 대하여 외래인들의 반발 또는 저항이 따르고 있는 점이다. 곧, (마)-1에서 보듯 凉州의 境界에서 唐人과 잡거·통혼하고 있던 迴紇·契苾·思結·渾 등 4部落에게 법적 규제를 가한 河西節度使 王君㚟에 대하여 이들이 반란을 일으키고 있는 것은 당 초기 이래 서서히 진행되고 있던 호한잡거와 통혼을 국가가 강제로 分居시킨데 따른 외래인의 저항이라고 할 수 있고, (마)-2의 京師에 있던 回紇

140) 商胡의 상업활동을 통한 재부의 축적에 대하여는 謝海平, 『唐代留華外國人生活考述』, pp.352~356 참조.

141) 『舊唐書』 卷103, 王君㚟傳 “初 凉州界有迴紇·契苾·思結·渾四部落 代爲酋長…及君㚟爲河西節度使 迴紇等怏怏恥在其麾下 君㚟以法繩之…賊中有分得漢口爲妻者.”

142) 『自治通鑑』 卷225, 唐紀41, 代宗 大曆 14年條 “庚辰 詔回紇諸胡在京師者 各服其服 無得效華人 先時回紇留京師者常千人 商胡僞服而雜居者 又倍之 縣官日給饔餼 殖貲産 開第舍 市肆美利皆歸之 日縱貪橫 吏不敢問 或衣華服 誘取妻妾 故禁之.”

143) 『新唐書』 卷182, 盧鈞傳 “(盧鈞)…擢嶺南節度使…蕃獠與華人錯居 相婚嫁 多占田營第舍 吏或橈之 則相挺爲亂 鈞下令蕃華不得通婚 禁名田産 闔部肅壹無敢犯.”

에게 華人의 의복의 착용을 금지한 조치가 나온 배경에는 근원적으로 말미에 보이듯이 회흘인 가운데 華服을 입고 妻妾을 誘取한 것이지만, 이러한 회흘인의 행위에 대하여 吏가 推問하지 못한 점이 국가로 하여금 詔書로서 이를 금지하였다고 보아야 할 것이다. 이 가운데 "吏가 推問하지 못하였다"는 것은 당시 호한융합이 관리들도 통제할 수 없을 정도로 진행되었음을 말해주기도 하지만, 또 한편으로는 吏의 推問에 대한 외래인의 반발도 상당히 강력하였음을 짐작케 한다. 그리고 이는 (마)-3도 동일하다. 곧, 호한 융합에 대한 盧鈞의 下令이 있기 이전에 "吏가 혹 이를 저지하니 서로 연결하여 作亂하였다"는 것은 외래인의 저항이 상당히 조직적으로 이루어지고 있음을 엿보게 한다.

이러한 점은 다음에 살펴볼 외래인에 대한 당왕조의 경제적 착취와 그에 대한 외래인의 저항에서도 동일하게 적용된다. 곧, 당 전기에는 외래인에 대한 당 관료들의 경제적 착취 내지 수탈도 가중되고 있고, 이에 따라 외래인의 저항도 지속적으로 일어나고 있다.

> (바)-1 (開元) 9년에 蘭池州의 胡가 賦役에 괴로워하여 降虜의 餘燼을 회유하여 夏州를 공격하고는 反叛하였다.[144]
>
> (바)-2 大和·開成 연간에 藩鎭의 統領은 질서가 없고 貪婪을 恣行하여 危亡을 돌아보지 않았으며, 어떤 이는 강제로 그 羊馬를 거래하여도 그 값을 치르지 않았다. 이 때문에 部落은 괴로워하였다. 마침내 서로 이끌고 盜가 되니 靈鹽의 길이 차단되었다.[145]
>
> (바)-3 (王)鍔은 廣州刺吏御史大夫嶺南節度使로 옮겼다.…西南의 大海에 諸國의 船舶이 이르면 모두 그 利益을 몰수하였다. 이로 말미암아 鍔家의 財力은 公藏보다 부유하였다. 날마다 10餘 艇을 출항시켰는데, 犀象珠貝를 가득 싣고는 商貨라고 일컬으며 諸境을 나가 1년을 두루 돌았고, 循環함이 끊이지 않았다. 무릇 8년이 되어 京師의 權門은 대부분 鍔의 財力이 부유하다고 여겼다.[146]

(바)-1에 의하면 玄宗 開元 시기에 오르도스 방면의 蘭池州의 胡가 賦役에 고심하고 있는 상황을 기술하고 있고, (바)-2는 비록 당 후기의 사례이지만, 大和·開成 연간에 藩鎭에서 將吏가 貪婪을 恣行하여 部落이 괴로워한 상황에 대하여 언급하고 있다. (바)-3은 廣州刺吏御史大夫嶺南節度使 王鍔이 그의 지위를 이용하여 蕃商로부터 이익을 갈취하여 그의 재력이 公藏을 능가하였음을 말하고 있다.[147] 이러한 사례들은 內附·內徙한 외래인에 대한 관리·將吏의 착취 내지 수탈은 당대의 전 시기를 통하여 자행되었음을 말해준다.[148] 그리고 위의 (바)-1·2에서 특징적인 것은 賦役이나 將吏의 貪婪 등 국가의 가혹한 착취에 대하여 반란을 일으키거나 도적이 되고 있는 점이다.

이상 살펴보았듯이 당의 경내에 들어온 외래인과 당인과의 胡漢융합은 초기 이래 상당히 진행되었고, 이는 외래인의 漢人化 정도가 현저하였던 후기로 갈수록 더욱 일반화되고 있다. 그런데, 국가에서는 당 초기 이래 진행되고 있던 이러한 호한의 잡거와 통혼에 대하여 화이관-멸시관·천시관-에 의한 강압적인 종족격리와 분거방식을 견지하여 현실사회에서 진행되고 있던 호한융합을 인정하지 않았고, 이에 그들을 강제로 分居 내지 격리시키고 있으며, 이와 아울러 외래인에 대한 당 관료들의 경제적 착취와 수탈도 병행되었다. 그에 따라 이민족의 곤궁화가 가속화되는 것은 말할 나위도 없다. 당 전기에는 외래인에 의한 반란과 망명·寇賊 등 반국가적 행위가 산견한다. 이

144) 『舊唐書』 卷93, 王晙傳 "(開元) 九年 蘭池州胡苦於賦役 誘降虜餘燼 攻夏州反叛."

145) 『舊唐書』 卷198, 黨項傳 "至大和開成之際 其藩鎭統領無緖 恣貪婪 不顧危亡 或强市其羊馬 不輸其直 以是部落苦之 遂相率爲盜 靈鹽之路小梗."

146) 『舊唐書』 卷151, 王鍔傳 "鍔遷廣州刺吏御史大夫嶺南節度使…西南大海中諸國船至 則盡沒其利 由是鍔家財富於公藏 日發十餘艇 重以犀象珠貝 稱商貨而出諸境 周以歲時 循環不絶 凡八年 京師權門多富鍔之財."

147) 『舊唐書』 卷110, 鄧景山傳에 의하면 肅宗 때(756~762) 田神功은 劉展의 반란을 평정하기 위하여 揚州에 이르러 居人 資財를 약탈하였고, 이때 商胡 大食(아라비아)·波斯(페르시아) 등 商旅로서 死者가 수천 인이었다고 한다. 그리고『舊唐書』 卷122, 路嗣恭傳에 의하면 代宗 大曆 8년(773)에 路嗣恭은 廣州에서 반란한 嶺南將 哥舒晃을 평정하고 哥舒晃과 연루된 외국상인의 재부 수백만 貫을 몰수하여 착복하고 있다.

148) 관리에 의한 외래인의 착취·수탈에 대하여는 謝海平, 『唐代留華外國人生活考述』 참조.

러한 이민족의 행동양태는 초기 이래 진행된 호한의 융합, 그와 상반되는 당왕조의 화이관-멸시관·천시관-에 기초한 국가의 종족격리와 分居정책 및 경제적 착취·수탈이라는 모순에 대한 대응 내지는 저항이라고 할 수 있다.

청말 지식인의 이상적 개혁론과 정치적 좌절
- 龔自珍의 사회비판론과 정치개혁론을 중심으로 -

김 형 열(동의대 사학과)

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 청말 사회에 대한 해부 - 공자진의 정치사회관
Ⅲ. 龔自珍 개혁사상의 이론적 연원
Ⅳ. 龔自珍의 정치개혁론과 정치적 좌절
Ⅴ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

龔自珍(1792-1841)은 청대 후기의 학자로 浙江省 仁和 사람이다. 다른 이름은 鞏祚, 字는 瑟人, 號는 定盦이며 道光 연간의 저명한 사상가이자 문학가였다. 段玉裁의 외손자였던 그는 段玉裁로부터 고증학을 배웠으나 어려서부터 經世에 뜻을 품었고 詩作을 좋아하였다. 그의 학풍은 처음에 章學誠의 '六經皆史說'에 영향을 받고 이어 劉逢祿으로부터 '公羊學'을 배웠으며, 나이 들어서는 江沆에게서 天台宗의 교의를 배웠다.

그는 魏源(1793-1858)과 함께 바로 청조의 통치가 극성시기를 거쳐 급격히 쇠퇴의 길로 접어드는 시대를 살았던 사람으로 청조의 衰世가 만연되고 있음을 예리하게 인식하고 사회의 위기를 구출하자고 큰소리로 외쳤다. 公羊學派의 經世思想을 무기로 암흑사회의 현실을 비판하고, 사회의 변혁과 개조를 이루고자 한 것이었다. 그의 經世論은 당시 정치적, 사회적으로 만연된 부패를 지적하고 청조 사회의 개혁을 주장하는 것에 그 특징이 있었으며 청말의 사회와 혁신론자에게 많은 영향을 주었다. 또 그는 '西北輿地學'을 통해 「西域建省論」를 주창하여 서북 변경에 대한 선지적 제안을 하기도 하였고 아편과 해외무역의 금지를 주장하하면서 임칙서(林則徐)가 아편문제의 해결을 위해 광동(廣東)에 부임하였을 때 글을 보내 자신의 소견을 밝히기도 했다. 또한 그의 뛰어난 문학적 재능은 그에게 근대 제일의 낭만주의 시인이라는 칭호를 안겨 주었다.

이 논문은 시인이자 공양학자로 많이 알려져 있는 龔自珍의 경세사상과 개혁론을 알아보고자 하는 글이다. 龔自珍은 古文經學의 家學 전통에서 자라났으나 20대 후반에 公羊學을 수용하면서 그 속에 있는 '變法'과 '改制'의 정신을 이용하여 자신의 사회개혁 주장을 피력하고자 했다. 본문에서는 龔自珍이 어떻게 당시 청조 사회를 인식했으며 이를 통해 청조

사회가 안고 있던 문제점의 근원이 무엇이라고 진단했는지 알아보고 또 그가 사회비판론을 뛰어 넘어 정치, 사회, 경제 등 청조 전반에 걸쳐 광범위한 개혁을 추구하게 되었을 때 그것을 가능하게 한 이론적 무기가 어떻게 형성되었는지 살펴보고자 한다. 그리고 마지막으로 공자진이 추구한 정치개혁론의 구체적 실상과 그 특징은 무엇이었는지 탐색해 보고 그의 개혁안이 채용되지 않은 이유와 결과에 대해 그의 정치적 경로와 결부시켜 서술해 보고자 한다.

Ⅱ. 청말 사회에 대한 해부 - 공자진의 정치사회관

龔自珍(1792-1841)이 살았던 시대는 乾隆(1736-1795)의 성세를 끝으로 淸朝 사회가 황혼으로 접어드는 시기였다. 비록 경지면적과 인구의 증가와 같은 표면적 지표로 볼 때는 乾嘉盛世(1736-1820)라 표현할 정도로 국가의 번영이 지속되는 것처럼 보였지만 이미 건륭 말기부터 물가가 오르고 빈부의 대립이 극심하게 되어 농민반란이 시작되는 등 사회 혼란이 표면화되고 있었다.

公羊學을 받아들이면서 經世思想으로 무장하게 된 공자진은 청조가 治世를 지나 衰世에 접어든 것으로 진단하였다. 대내적으로는 경제가 악화되어 농민반란이 빈번히 일어났지만 각급 관리들은 가렴주구에 여념이 없었고 황실 또한 허식에 물들어 쇄신의 기운이 없었다. 한편 대외적으로는 서북 변경지역에 대한 러시아의 침략이 가시화되고 있었고 동남 연해에는 영국을 비롯한 자본주의 열강들이 아편을 밀수하여 중국의 白銀이 대량으로 해외에 유출되고 있었다. 이는 청조의 통치 집단에서부터 일반 농민에 이르는 모든 계층이 정치적 부패와 사회적 혼란의 한 가운데에 휘말려 있었으며 이를 틈타 외국 세력들이 정치적, 경제적 침략을 진행함으로써 결국 영토의 보전마저 위태로운 상황이 임박했음을 보여주는 것이었다. 공자진은 당시 청조 사회를 해부하여 쇠세로 접어든 원인을 정치와 사회상에서의 부패와 부조리, 부의 불공평한 분배, 잘못된 행정정책, 관료사회의 도덕적 해이, 형식화된 행정제도의 모순, 변경정책의 실패, 아편밀매와 은화유출 등에서 찾고 이에 대해 날선 비판의 칼날을 주저 없이 휘둘렀다.

공자진이 활동했던 19세기 상반기의 중국은 18세기 하반기부터 시작된 거대한 사회적 변화의 과정을 겪고 있었다. 청 초 경지는 順治 18년(1661)에 549만여 頃이었는데 嘉慶 17년(1812)에는 경지가 788만여 경으로 증가하기에 이르러 160년 간 239만여 경 즉 원래 면적의 약 50%가 확대되었다. 경지면적의 확대로 인해 국가의 田賦 수입이 급격히 증가하였고 사회의 재부 또한 늘어났다. 당연히 그에 따라 인구가 증가하였다.《淸史稿》의 기재에 의하면, 擁正 12년(1734) 중국의 인구는 2억 6천 4백여만 명이었는데 乾隆 60년(1795)에 이르면 인구가 2억 9천 6백여만 명에 이르렀다. 嘉慶과 道光 연간에 이르러서도 인구는 계속해서 증가하여 3억 명을 넘어서고 있었다.[1] 꾸준한 인구증가는 사회적, 경제적, 생태학적 변

1) 陳銘,『龔自珍評傳』, 南京大學出版社, 1998, pp.4-5.

화를 야기하였으며 사회 내 財富의 증가를 촉진하는 동시에 이를 분해하는 기능도 하였다. 따라서 토지가 대관료나 대지주에게 집중되고 빈부 차이가 극심해지는 등 사회가 인구의 증가를 더 이상 감당해 내지 못하게 되었을 때 사회 모순이 격렬하게 발생하기 시작하였다. 그 대표적 사회 모순의 발로가 농민 기의였다.

乾隆 39년(1774) 山東省의 淸水敎 王倫의 壽張 농민 반란을 시작으로 46년과 48년 감숙성의 蘇四十三이 영도하는 서북 回族 및 撒拉族의 반란, 51년 臺灣의 天地會 林爽文의 반란, 60년 호남・귀주의 苗民 반란을 거쳐 마침내 嘉慶 연간(1796-1820)에 전국을 뒤흔든 白蓮敎의 대반란으로 이어졌다. 더구나 嘉慶 18년(1813) 林淸이 영도하는 天理敎 반란은 청조의 皇宮을 습격하고 일거에 西華門과 東華門을 쳐부숨으로써 청조의 통치 집단에 큰 타격을 안겨주었다. 이 시기 청 제국은 치유될 수 없는 만성적인 불치의 병증을 앓고 있었으며, 사회가 전반적인 붕괴과정에 접어들어 있었다.[2]

유교적 왕도정치 사상의 핵심에 서있는 왕조순환관 즉 天命觀으로부터 볼 때 반란은 한 왕조의 왕운이 다해가고 있음을 보여주는 신호였다. 특히 도덕적으로나 제도적으로 쇠락한 시기에 반란이 일어났다는 것은 당시의 유교적 지식인에게 天命이 이제 다른 왕조에게로 넘어가려 한다는 경고로서 받아들여질 수 있었다. 공자진은 쇠세의 대표적 현상인 사회적 동란이 일어나게 된 근원을 관료와 지주가 토지를 겸병함으로써 빈부가 고르지 못하게 된 데에 돌렸다. 곧 그는 1816년에 쓴『平均篇』에서 다음과 같이 진술하였다.

> 人心은 世俗의 근본을 이루고, 세속은 王運의 근본이 된다. 인심이 버려지면 세속이 악화되고 왕운은 불안정하게 된다. 만약 통치자가 자신을 위해 계획을 세우고자 한다면, 인심과 세속을 고려하는 것이 필요하다. 貧者가 서로 다툴 때 富者는 서로 영예를 구가하고, 빈자가 파멸의 기로에 서 있는 반면 부자는 편안하게 살아간다. 빈자가 점점 더 기울어 질 때 부자는 점점 더 부유해 진다. (이에) 어떤 사람들은 시기하게 되고 어떤 사람들은 화를 내게 되며, 어떤 사람들은 오만해지고 어떤 사람들은 인색하게 된다. 변질되고 이상한 관습들이 마구 생겨나고 멈추어 지지 않으며, 급기야는 천지간에 불길한 기운이 가득하게 된다. 그러한 상황이 오래되면 반드시 전쟁과 역병이 일어나고, 일반 백성 중 남아있는 자가 없을 것이니 사람과 동물이 모두 비통해 하고 귀신도 바뀌어 지기를 바랄 것이다. 그 시작은 빈부 사이의 불공평에 지나지 않았으나, 조그마한 불공평이 점차 커다란 불공평이 되고 커다란 불공평은 천하를 잃게 하고 만다.[3]

사회 불안의 원인은 부의 불공평한 분배로 인한 빈부의 차이에만 있는 것이 아니었다. 인구의 증가, 기상의 악화, 황하의 범람과 같은 불가항력적인 자연조건에 대한 통치 집단의 부적절한 대처 또한 실업 유민 발생의 주요 원인임을 공자진은 1820년에 쓴「西域置行省議」에서 지적하였다.

---

2) 김종원,「龔自珍의 社會思想 初探」,『釜山史學』제35집, 1998. p.317.
3)「平均篇」,『龔自珍全集(이하 全集으로 약함)』, p.78.

> 오늘날 중국에서 인구는 날로 늘어나고 기상은 날로 험악해지며 황하유역의 상황은 날로 걱정거리가 되고 있다. 大官은 이를 걱정하지 않음이 없고 황제 또한 이러한 문제들에 대해 논의를 시키지 않음이 없다. 그러나 논의의 결과는 결국 관직을 팔고, 세금을 올리고, 鹽價를 올리는 것 이외에는 다른 것이 없었다. 이러한 조치들은 마치 엉덩이 살을 떼어다가 머리를 살찌게 하고, 다른 먹을 것 대신에 자신의 살을 뜯어먹는 것과 같다. 건륭 말년 이래로 官吏와 士民은 (가난으로 말미암아) 갈팡질팡하며 어찌할 줄을 모르고, 士農工商 중에 그 모습을 제대로 구분할 수 없는 사람이 열에 대여섯이다. … 京師에서 시작하여 사방에 이르기까지 富戶는 貧戶로 바뀌고 빈호는 굶주리는 사람으로 바뀌었으며, 四民의 우두머리는 下賤의 무리로 도망갔다. 各省의 정세는 위급하기가 한 달이나 하루도 지탱하기 어려우니 어찌 한 해를 묻겠는가?4)

이러한 청조 사회 쇠락의 근본원인은 통치 집단의 부패와 무능이었다. 18세기에 들어서자 황실과 관료사회 내에 낭비와 비효율성이 일반적인 풍조로 자리 잡고 있었다. 이른 바 "十全老人"이었던 건륭제의 향락은 역대 제왕을 초과하였다. 그는 일생동안 여러 번 南巡하였으며, 자신의 문치와 무공을 자랑하고 신하들에게 은공을 내리느라 국가재정을 낭비하였다. 건륭 연간이었던 1780년대와 1790년대의 20년간에 걸쳐 권력을 쥐었던 재상 和珅은 1799년 건륭제가 죽은 지 5일후 가경제의 명령에 의해 체포되었는데 몰수된 재산이 청 정부 국고 십 년 수입에 해당하였다.5) 이러한 화신의 집권기에 형성되었던 관료층 내의 권력적 비호와 이에 기초한 지역적 부패는 19세기에 들어서도 상층계급의 생활에서 흔히 볼 수 있는 행동양식이었다.

공자진은 화신과 같은 권신이 오랫동안 권력을 향유할 수 있었던 것은 관료계층 사이에 만연한 도덕적 해이 때문이라고 생각했다. 공자진은 「松江兩京官」이라는 작품에서 화신의 권력남용에 대한 문제를 명쾌하게 피력하면서 관료들이 그들의 도덕적 원칙을 실행할 만한 충분한 용기를 가지고 있지 못했기 때문에 건륭제의 총신이 권력을 쥘 수 있었음을 암시하였다.

그는 都察院 御使인 曹錫寶(1719-1792)가 1786년 화신의 부정 거래를 폭로하려다가 실패했던 사실을 설명하면서 이 점을 입증하였다. 공자진에 따르면, 조석보는 화신의 비행을 담은 정보를 부지런히 모았다. 그러나 이 증거를 획득하자마자 그 사건을 폭로하는 대신에 그는 당시 工部 侍郎이었던 吳省蘭에게 이를 의뢰하였다.6) 曹가 吳로 하여금 황제가 이를 받아들일만한 기분인지를 알아보라고 시킨 것은 그의 몰락을 자초한 것이었다. 吳는 이러한 고발을 담은 말을 화신에게 전했고 화신은 증거를 감출만한 충분한 시간을 얻게 되었기 때문이었다. 曹가 고발을 하였을 때 그는 거짓 주장을 한다고 비난받았다. 이에 대해 공자진은 조석보가 그 결과에 상관없이 도덕적으로 옳은 것이면 무엇이든 직언해야 하는 의무를 다 하지 못하였으며 이는 당시 관료사회에 팽배한 도덕 기강의 해이와 개인적 이익에

---

4)「西域置行省議」,『全集』, p.106.
5) 陳銘,『龔自珍評傳』, p.6.
6)「松江兩京官」,『全集』, pp.182-183.

기초한 보신주의의 결과라고 생각했다.

공자진은 관료들의 도덕적 수행에 의문을 제기하는 한편으로 이들 또한 전제주의의 희생자라고 묘사함으로써 관료사회 부패의 책임을 황실에 묻는 대담한 정치비판을 단행하였다. 즉 공자진은 1813년 천리교 봉기가 폭발하게 된 원인에 대한 관리들의 비판적 규명을 요구하는 가경제의 명령에 근거하여, 1814년 그의 첫 정치비판문이라 할 수 있는「明良論」4편을 완성하였다. 여기서 공자진은 조정 관료의 타락과 지방 행정 비효율성의 원인을 황제에게 돌렸으며 이를 통해 관료의 비도덕성과 유교 예식의 쇠락을 바로잡고자 한 것이 당시 천리교도 반란의 명분이었음을 지적하였다.

「明良論」4편의 글들은 관리들에 대한 황제의 부적절한 대우를 조목조목 다룬 것으로 그 주제는 각각 (1) 품위 없고 권위주의적인 궁정 예식, (2) 터무니없이 낮은 녹봉, (3) 연공서열식 진급제도의 모순, (4) 관례와 규정의 엄격한 준수와 과도한 행정처벌의 실시에 대한 비판을 담고 있었다.[7)]

공자진은 먼저 당송 왕조의 번영기에 준수되었던 황제와 대신간의 이상적 예식 관계, 즉 황제는 관리들에게 예를 갖추고, 관리들은 이에 대해 도덕적 성실(節)로 답하고 부끄러움(恥)을 배우는 것[8)]과 같은 모습을 당시의 청 조정에서는 더 이상 찾아볼 수 없다고 비판하였다. 즉 청조의 관리들은 조정에서 황제의 변덕에 비위를 맞추는 것을 배울 뿐이며 황제의 결정에 대해서는 이의를 제기하지 않았던 것이다. 따라서 공자진은 황제가 관리들을 아첨꾼으로 만들어 버렸기 때문에 관료사회에서 도덕적 원칙이 지켜지지 않게 되었다고 결론지었다.[9)] 또한 그는 관리들이 국가 대사에 헌신하고 집중할 수 없는 현실적 이유가 낮은 녹봉에서 비롯된 것이라고 생각하였다. 가경제 시대의 조정 관리들은 재정적 걱정에 골몰한 나머지 행정적 문제를 토론하거나 문학적 활동을 하는 데 시간을 할애할 수 없었다. "관리들 중 8,90%가 빚을 지고 있고", "서로 만나면 단지 토지의 상대적 비옥함과 집안 가구에 대해서만 이야기하며", "극단적인 경우에는 관리들이 서민의 반열에 들어서기도 하는"[10)] 상황에서 황제가 관리들의 충성과 헌신을 기대하기란 어려운 것이라고 보았던 것이다. 한편 관료제도의 모순 가운데 가장 심각한 것은 연공서열식 진급제도의 문제점이었다. 관리로서 무능하고 생기가 없는 사람도 진사가 된지 30년 내지 35년이 지나면 庶吉士에서 최고의 벼슬인 尙書에 이르는데, 賢智者라 해도 이 기간을 앞당길 수는 없는 것이었다. 당시의 관료체제는 근속연수에 따라 승진하였으며 연령만 따지고 賢愚를 가리지 않았던 것이다.[11)] 이 때문에 자격이 미달하는 자는 때만 기다리고 연륜이 오래된 자는 가만히 자리만 지키고 있음으로써[12)] "나라와 사직을 욕되게 하는 염치가 없는 士와 卿大夫"[13)]가 조정에

7)「明良論」一二三四,『全集』, pp.29-36.
8)「明良論」二,『全集』, p.32.
9)「明良論」二,『全集』, p.31.
10)「明良論」一,『全集』, p.30.
11) 김종원,「龔自珍의 社會思想 初探」, p.326.
12)「明良論」三,『全集』, p.33.
13)「明良論」二,『全集』, p.32.

가득 차 있는 실정이었다. 마지막으로 과도한 행정처벌의 사용과 관례 및 규정의 엄격한 고수는 지방 관료의 손발을 묶게 되었다고 공자진은 지적하였다. 지방 관리들에 대한 엄격한 제재는 그들을 수동적이고 무감각해지게 만들었으며[14] 더 나아가 단순한 吏胥에 해당하는 직무만을 행하게 제한하고 있었다.[15] 따라서 그는 "고위 宰臣들과 많은 관리들이 吏胥를 넘어서는 행위를 하자마자 징계조치가 그들에게 떨어지기 때문에 결정을 할 때 찬성과 반대 어느 편에도 서기가 어려운"[16] 당시 관료사회의 고충을 정확히 집어내었다.

종합해 볼 때, 공자진은 당시 자신이 활동하고 있었던 청말 사회에 대한 면밀한 해부를 통해 자신의 정치사회관을 드러내었는데 이는 한마디로 "衰世觀"이라고 요약해 볼 수 있다. 그는 당시 청조 사회가 당면한 현실이 총체적 부패와 무능, 그리고 병폐와 혼란으로 점철되어 있다고 진단하였고 이러한 "쇠세사회"의 면모를 일일이 비판하고 폭로하였다. 하지만 그의 비판은 단지 비판으로서 끝이 나지 않았고, 비판의 대상을 개혁의 대상으로 삼아 衰世가 亂世로 진행되기 전에 병폐를 제거하고 청조 사회 전반에 걸쳐 도덕적 원칙과 명분을 다시 세우고자 하였다. 이러한 그의 개혁사상은 바로 공양학의 경세사상에서 비롯된 것이었고 바로 공양학은 그가 개혁을 통해 새로운 사회, 새로운 시대를 열기 위한 이론적 무기가 되었다.

Ⅲ. 龔自珍 개혁사상의 이론적 연원

龔自珍의 경세적 사상활동에 있어 주요 바탕이 되었던 常州 공양학은 18세기 후반 고문학자 閻若璩의 제자인 常州 출신 莊存與(1719-1788)에서 시작되어 그 방계 門人으로 孔廣森(1752-1786)과 邵晋涵(1743-1796)에 전해지고, 또 家學은 조카 莊述祖(1750-1816)를 통하여 그 甥姪인 劉逢祿(1776-1829), 宋翔鳳(1779-1860)에 전해짐으로써 확립되었다. 莊存與에 의해 莊氏家學으로 시작된 상주 공양학은 莊存與 단계에서는 아직 漢宋 미분화의 고증학 支派에 지나지 않았다. 그러다가 劉逢祿에 이르러『公羊春秋』何休條例(3科9旨)에 의거한 정치적 微言大義의 學이라는 금문경학의 학문적 방법론이 확립되었고, 청대 후기 揚州學派와 더불어 고증학계의 吳派와 晥派를 재편한 진보적 금문학파로 자리매김할 수 있었다.[17] 이처럼 장씨가학에서 출발한 상주 금문학파는 한학의 형식을 갖고 분화된 학파였으므로 고문학파와 마찬가지로 '고증학적 한학' 연구의 복고적, 경학적 접근방법을 학문의 기초로서 보유하고 있었다. 그러나 고증학의 근본적 특성이 '主知的 方法論'에 있었고 또 戴震 및 양주학파가 程朱學과 다른 의미의 도덕적 의리학 범주에 머물러 있었음에 반해, 상주 공양학은 정치적 의리학을 형성한 점에 그 특징이 있었다.[18]

---

14)「地丁正名」,『全集』, p.97.
15)「明良論」四,『全集』, p.35.
16)「明良論」四,『全集』, p.35.
17) 曺秉漢,「淸代 후기 常州 考證학계에서의 經世 사조 부흥」,『東義史學』제7・8합집, 1993, p.80.
18) 曺秉漢,「淸 乾嘉朝 이래의 經世사조 부흥 -考證學 융성기의 桐城 古文派와 常州 公羊學-」,『明淸史

劉逢祿에게 있어 공양춘추학은 성인 공자의 경세학으로서 성인의 도를 배워 행하고 그 발자취를 계승하고자 하는 학문이었다. 劉逢祿에 의하면 그러한 성인의 도는 五經에 완비되어 있고 그 가운데에서도『春秋』가 바로 오경 이해의 열쇠였다.[19] 따라서 오경의 개별화된 고증으로 경학의 분해를 촉진한 고문경학의 연구법에 비해 劉逢祿의 금문경학은 春秋學의 義理를 중심으로 오경의 통합적 이해를 추구하였다. 이처럼 劉逢祿의 공양학은 주자학 쇠퇴 이후 새로운 정치적 의리학의 원형을 구성하고 있었지만 또 한편으로는 현실적 경세의식과 역사의식이 결여되어 있다는 한계를 안고 있었다.

龔自珍이 상주 공양학을 그의 新義理學으로 받아들여 연구하게 된 것은 28세 되던 1819년(嘉慶 24) 恩科會試에 낙제한 후 북경에서 공양학자 劉逢祿의 문하에 들어가『公羊春秋』를 배우면서부터였다.[20] 공양학을 본격적으로 배우기 이전「與江子屛牋」을 통해 고증학에 대한 강력한 불만을 토로하고 또「明良論」,「乙丙之際箸議」를 통해 현실에 대한 비판의 목소리를 높이며 개혁의 뜻을 품고 있던 龔自珍에게 경세학이자 실천적 개혁론의 이론적 기반이 되는 공양학은 새로운 학문적 돌파구라고 할 수 있었다. 물론 이 시기가 상주학파와의 첫 만남도 아니고[21] 공양학 개념에 대한 첫 접촉도 아니었지만[22] 劉逢祿의 해석에서 드러난 광범위한 암시에 홍이 돋우어진 龔自珍은『公羊春秋』를 집중적으로 공부하며 그 주요 개념들을 받아들이기 시작했다.[23] 그리고 龔自珍이 1823년과 1825년에「五經大義終始答問」과「古史鉤沈論」을 각각 완성시켰을 때 공양학의 개념을 경전의 해석에 적용하게 되었음이 비로소 명확하게 드러나게 되었다.

龔自珍은 劉逢祿을 통해 공양학을 수용하면서 이것이 좀 더 편리하게 자신의 사회개혁사상을 표현할 수 있는 수단임을 발견하였다. 劉逢祿의 말을 빌리자면, 금문경학의 微言大義는 "이로써 모든 경서를 꿰뚫으면(貫經書) 가는 곳마다 그 근원을 알아내지 않음이 없고, 이로써 몸가짐을 바르게 해서 세상을 다스리면(持身治世) 선왕의 도를 회복할 수 있다."[24] 고 하였는데 龔自珍은 금문경학의 "持身治世"을 중시하여 이를 자신의 정치주장을 피력할 무기로서 활용했던 것이다.[25]

研究』제6집, 1997, p.157.

19) 劉逢祿,「春秋公羊釋例序」,『劉禮部集』, 卷3, 22a-23a.

20) 吳昌綬 編,「定盦先生年譜」,『全集』, p.603.

21) 臧庸, 顧汝明, 孫星衍, 惲敬, 趙懷玉과 같은 상주 학자들은 段玉裁와 긴밀한 유대관계를 형성하여 소주에 있는 段玉裁의 거처를 자주 찾았으며 阮元이 절강성 순무로 재임하는 동안 항주로 초빙되어 학문활동을 펼쳤다. 龔自珍은 10세가 될 때까지(1792-1802) 살았던 항주에서 이들을 접할 수 있었으며 1812년에서 1815년 사이에는 소주에 있는 段玉裁의 집에서 이들을 만날 수 있었다.(Judith Anne Whitbeck, 앞의 책, p.20, 74)

22) 1815년에서 1816년 사이에 쓰여진「乙丙之際箸議」에서는 이미 공양학의 삼세설을 빌어 쓰고 있음을 볼 수 있다.(乙丙之際箸議第九」,『全集』, pp.6-7)

23) 龔自珍은 劉逢祿을 만나 그로부터 공양학에 심취하게 된 심정을 다음과 같이 시로 읊었다. "昨日 劉禮部(劉逢祿)를 상봉하니 高言大句가 더할 수 없이 유쾌하다. 君을 따라 虫魚學(고증학)을 태워 없애며, 즐겨 東京(낙양) 賣餠家(공양학자)가 되리라."(「雜詩, 己卯自春徂夏, 在京師作, 得十有四首」,『全集』, p.441)

24)『淸史稿』卷482.

25) 陳銘,『龔自珍評傳』, 南京大學出版社, 1998, p.75.

금문경학의 微言大義 방식은 유학경전을 해석하는 것에서부터 朝政을 논의하고 현실을 비추어 내는 데에 이르기까지 龔自珍에게 많은 시사점을 안겨주었고 그의 사유방식에도 큰 영향을 주었다. 경학과 관련된 龔自珍의 저술 중 금문경학의 미언대의 수법이 분명하게 드러나는 것으로는「春秋決事比自序」,「春秋決事比答問」,「大誓答問」등을 들 수 있는데 그 중「春秋決事比答問第五」에서 龔自珍은 공자가『春秋』를 지은 원인을 해석하던 중 '天下必變의 常理'를 도출해 냄으로써『公羊春秋』의 '引伸方式'을 그대로 사용하고 있음을 볼 수 있다.

> 春秋는 어떻게 지어졌는가? 십에 팔구는 人倫의 변화에 대해 적은 것이다. 크구나, 변함이여! 父子가 변하지 않으며 慈孝를 탐구할 수 없다; 君臣이 변하지 않으면 忠孝의 종류를 밝혀내지 못한다; 夫婦가 변하지 않으면 閨門의 덕을 말할 수 없다. 精義가 절묘하면 致用이다; 사물을 비교하고 같은 종류를 연이으면 그 錯綜을 높일 수 있다.[26]

한편 龔自珍은 공양학 개념을 받아들이는 과정에서 劉逢祿의 해석을 통해 何休의 三科九旨說[27]을 수용하였는데 劉逢祿은 공양학의 삼과·구지에 대해 다음과 같이 정리하였다. (1) '通三統'의 科에 '據魯(當新王)'·'新周'·'故宋'의 旨가 있고, (2) '張三世'의 科에 '所傳聞의 世'·'所聞의 世'·'所見의 世'라는 세 시대의 旨가 있는데, 세 시대마다 각기 '撥亂始治'·'進升平'·'見治太平'의 뜻이 있고, 또 하나는 '三世異辭'의 뜻으로 각 시대마다 '殺其恩'·痛其禍'·微其辭'라는 뜻이 있다. (3) '異內外'의 科에 '內其國'·'外諸夏'·'內諸夏外夷狄'의 旨가 있다. "通三統"의 지침은 왕통 계승론에 그치지 않고 三代 정통왕조(夏·殷·周)의 제도를 겸용하여 새 왕조의 개혁에 상호 참작한다는 뜻도 있었다. "張三世"의 지침은 동란을 다스려 평화를 이루며, 궁극적으로는 태평의 실현을 지향한다는 뜻이며, "三世異辭"의 지침은 "春秋筆法"을 지적한 것으로 삼세의 시기에 따라 초기에는 直書, 당대에는 微詞를 쓴다는 것이다. "異內外"의 지침은 天子가 "대내의 근본 문제를 존중한다"는 이념으로서 천자의 內政에는 爵祿 수여, 관리의 임면, 반적 토벌, 복수, 行權, 禪讓 같은 義理가 있다.[28]

龔自珍은 이러한 공양학의 삼과·구지 중에서 특히 '三世'에 치중하였는데 이는 청 중엽 이래 공양학의 중점이 '內外'와 '三統'에 있었던 것과 비교해 볼 때 선구적이라 할 수 있었고 또한 그의 경세적 史論 형성과 직접적으로 연관되는 것이었다. 즉 龔自珍은「五經大義終始答問八」에서

> 묻건대, 禮運의 文은 上古를 據亂으로 삼아 쓰여 졌고, 中古를 升平으로 삼았다. 春秋

26) 春秋何以作? 十八九爲人倫之變而作. 大哉變乎! 父子不變, 無以窮慈孝之隱; 君臣不變, 無以窮忠孝之類; 夫婦不變, 無以發閨門之德. 精義入神, 以致用也; 比物連類, 貴錯綜也.(「春秋決事比答問第五」,『全集』, p.63)

27) 何休의 三科九旨는 新周·故宋·以春秋當新王의 存三統(通三統), 所見異辭·所聞異辭·所傳聞異辭의 張三世, 內其國而外諸夏·內諸夏而外夷狄·夷狄進至于爵의 異內外(風內外)를 말한다.(『十三經注疏』7冊(文化書局本), p.4761)

28) 劉逢祿,「春秋論」下,『劉禮部集』卷3, 19b-20b.

의 當興王일 것 같으면, 首尾 겨우 240년인데 무엇 때문에 三世를 갖추었는가? 답하노니 고금을 통틀어 삼세라 할 수 있다. 춘추의 수미도 역시 삼세이다. 大橈가 甲子를 만드니, 一日도 역시 그것을 쓰며, 一歲도 역시 그것을 쓰며, 一章(76년)一蔀(19년)도 역시 그것을 쓴다.29)

라고 하여 문답식의 형태를 빌어 三世를 수긍하였다. 또「五經大義終始答問九」에서는

묻건대, 무엇이 순전한 太平의 書인가? 답하노니 禮는 古經을 節文해 보면 상세하다. 賓에 대해서는 더욱 상세하다. 무릇 賓師는 八政 중 최후의 것이다. 士禮는 17篇으로, 순전한 太平의 말이다.30)

고 하여 據亂→升平→太平이라는 변화과정을 기본으로 하여 공양학의 삼세설을 전개하고 있음을 알 수 있다. 뿐만 아니라 1825년에 쓴『古史鉤沈論』에서 龔自珍은

옛날 開國하는 해에 異姓이 따라붙지 못해 據亂이 일어났다. 그러므로 外臣은 天位를 공유할 수 없었다. 人主에 있어서는 겨를이 없었고 賓에 있어서는 當避疑忌해야 했다. 이 때문에 箕子는 아침에 武王에게 書를 주고 저녁에 동쪽 바닷가에 옷소매를 던졌으니, 世를 바꿔 升平이 오고 世를 또 바꿔 太平이 올 것이다. (이렇게 되면) 賓은 장차 나아가 人主의 骨肉과 동렬에 설 것이다.31)

라고 하여 공양가의 "異內外", "當新王"의 논리를 전개하며 "賓"은 세 시대에 부동한 지위와 대우를 받았음을 해석하고 있다.32)

이처럼 龔自珍은 劉逢祿을 통해 수용한 공양학의 주요 개념들을 사용하여 경전을 해석하는 동시에 자신의 사회개혁적 사상을 전개해 나갔다. 사실 劉逢祿의 공양학은 경세의 원칙적 지침일 뿐 구체적 내용이나 절차를 갖춘 방안의 연구는 아니었다.33) 즉 그의 학문은 현실적인 경세의식은 결여된 채 경세학으로 전환될 수 있는 이론적인 근거를 제시한 데 불과하였고 구체적인 경세사상을 직접적으로 구축한 것은 아니었던 것이다. 龔自珍은 劉逢祿의 學에 내재한 경세적 측면에 주목하여 공양학을 받아들였지만 그의 학설을 묵수하지 않고 자신의 역사변화의식에 따라 금문경학을 개조하고 과거 經學의 傳注를 초월한 독자적인 절충적 今古文學을 전개하였다.34)

29) 問 : 禮運之文, 以上古爲據亂而作, 以中古爲升平, 若春秋之當興王, 首尾才二百四十年, 何以具三世? 答 : 通古今可以爲三世, 春秋首尾, 亦爲三世. 大橈作甲子, 一日亦用之, 一歲亦用之, 一章一蔀亦用之.(「五經大義終始答問八」,『全集』, p.48)
30) 問 : 孰爲純太平之書? 答 : 禮古經之於節文也詳, 尤詳於賓. 夫賓師, 八政之最後者也. 士禮十七篇, 純太平之言也.(「五經大義終始答問九」,『全集』, p.48)
31) 古者開國之年, 異姓未附, 據亂而作, 故外臣之未可以共天位也, 在人主則不暇, 在賓則當避疑忌. 是故箕子朝授武王書, 而夕投袂於東海之外, 易世而升平矣, 又易世而太平矣, 賓且進而與人主之骨肉齒.(「古史鉤沈論四」,『全集』, p.27)
32) 李明洙,「清代 龔自珍에 의한 公羊思想의 展開推移」,『東洋哲學研究』14집, 1994, pp.340-341.
33) 曺秉漢,「清 乾嘉朝 이래의 經世사조 부흥 -考證學 융성기의 桐城 古文派와 常州 公羊學-」, p167.
34) 陳恒富,「龔自珍與今文經學」(『浙江學刊』第2期, 1983), 復印報刊資料 中國現代史, 1983. 5, pp.40-41.

먼저 龔自珍은 참위설을 배격하여 전한 금문경학의 京房『易』, 劉向『尙書』의『洪範』, 班固『漢書』의「五行志」를 비난했으며,35) 今文·古文經이 모두 공자의 眞傳으로서 해석상의 차이만 있다고 하여36) 段玉裁의 小學에 기초한 今文經·古文經 절충의 논리를 펴 나갔다. 또한 六經이 공자 이전부터 이미 존재하고 있다고 하여37) 공자의 "述而不作"의 정신을 강조하는 동시에 육경을 '周史의 宗子'38)라 하여 史書로 간주하는 태도(六經皆史論)는 육경은 모두 '공자의 手定'이라는 정통 공양학자의 견해와는 정면으로 대립되는 고문경학가적인 견해였다. 그럼에도 불구하고 龔自珍은『詩』,『禮』,『春秋』,『易』,『書』등이 모두 불완전하기는 하지만 古史가 보존했던 문헌을 자료로 하여 공자가 刪定한 저작임을 주장함으로써39) 금문경학적 성격이 공존하고 있었다.

이렇게 고문과 금문을 절충하는 유연한 태도를 견지한 龔自珍으로서는 公羊氏와 何休, 나아가 그에게 직접 학문을 전수한 劉逢祿의 說에서까지 자신의 견해와 부합되지 않은 점을 과감히 지적할 수 있었다. 또한 龔自珍은 하휴의 삼세설을『春秋』이외의 經, 즉『書』의 洪範八政에도 적용시키려는 시도를 함으로써40) 결국 공양학의 한 이론을 경전전반의 해석에 적용시키고, 더 나아가서는 사회전반의 통일적 법칙으로까지 확대코자 하였으며, 이는 결국 그의 "變法" 이론의 지주가 되었다.

Ⅳ. 龔自珍의 정치개혁론과 정치적 좌절

공자진의 일생과 사상발전은 크게 두 시기로 나눌 수 있다. 즉 28세(1819)를 경계선으로 1792년부터 1818년까지를 전기, 1819년부터 1841년을 후기로 볼 수 있는 것이다. 전기는 그가 태어나서부터 鄕試에 합격하여 擧人이 되기까지의 과정으로 이 시기의 주요활동은 考據學(考證學)과 經史學의 학습, 과거 준비와 응시, 그리고 초기 정치비판 저술이었다. 그의 개혁 및 변법사상의 기초는 바로 이 시기에 형성되었으며41) 당시의 정치적 부패와 사회적 모순에 대한 비판을 쏟아 내었다. 즉 23세 때 지은「明良論」에서는 통치방식과 관료체제에서의 그릇된 점을 지적하였고 24,5세 때 지은「乙丙之際箸議」,「乙丙之際塾議」에서는 수리·재정·형옥·겸병·개간 등과 같은 허다한 사회문제에 대해 언급하였다.42) 이 시기 한 가지 특기할 만한 것은 그가 어릴 때 왕안석의 개혁정치를 매우 좋아하여「上仁宗皇帝言事書」를 "손으로 무릇 9통을 베껴 적었고 감격하여 경세의 뜻(經世之志)을 가졌다."43)는

35)「與陳博士箋」,『全集』, p.346.
36)「大誓答問第二十四」,『全集』, p.75.
37)「六經正名」,『全集』, p.36.
38)「古史鉤沈論二」,『全集』, p.21.
39)「古史鉤沈論二」,『全集』, p.23.
40)「五經大義終始答問一」,『全集』, p.46.
41) 김종원,「龔自珍의 社會思想 初探」, p.318.
42) 陳銘,『龔自珍宗論』, 漓江出版社, 1991, pp.14-15.
43)「定盦先生年譜外紀」,『全集』, pp.633-636.

점이었다. 이 한 가지 일화를 통해서도 그가 공양학을 배우기 이전의 어린 시절부터 경세와 개혁에 큰 관심을 가지고 있었음을 알 수 있으며 이러한 경세사상은 전기의 여러 작품들을 통해 표현되었다.

후기는 금문경학가 유봉록을 만나 공양학과 함께 "經世致用"의 사상을 받아들인 때부터 만년에 관리를 그만두고 향리로 돌아가서 죽을 때까지의 과정으로 이 시기의 주요 활동으로는 여러 차례에 걸친 會試 응시, 장기간에 걸친 말단 관직생활, 정치 개혁방안의 상서, 詩作과 講學을 꼽을 수 있다. 그는 향시에 합격한 이듬해인 1819년부터 시작하여 1820년, 1822년, 1823년, 1826년 회시에 응시하였으나 낙방을 거듭하였다. 1829년 마침내 회시에 합격하였지만 곧바로 치러진 殿試에서는 翰林院에 들어갈 만한 높은 점수를 받지 못하였다.[44] 관직과 권한 사이의 상관관계를 고려해 볼 때 이 마지막 실패로 말미암아 고위 관직에 대한 희망이 물거품이 되어 버렸고 정책 문제에 대해서 황제 또는 대신들에게 직접 자신의 의견을 피력할 기회도 날아가 버리고 말았다. 결국 그의 20년간에 걸친 관직생활은 하위관리로서의 한계를 벗어날 수 없었고 이는 당시 그의 정치개혁론이 실현될 수 없었던 중요한 이유이기도 하였다. 공자진은 1820년부터 1823년, 그리고 1826년부터 1835년까지 內閣 中書로, 1835년부터 1837년까지는 宗人府 主事로, 1837년부터 1839년까지는 禮部 主客司 主事로서 말단 관직생활을 하였다.[45] 그는 관직생활을 하면서 보고 들은 관료사회의 부패 내막을 폭로하기로 하였고 또한 이를 개혁하기 위한 방안을 상급관리에 대한 보고, 지식인 모임에서의 토로, 연보나 개인서신, 황제에 대한 상서의 방식을 통해 표출하고자 하였다. 그렇게 함으로써 그는 같은 생각을 가진 사람 또는 고위 관리들이 그의 견해와 맥락을 같이하는 일련의 조치를 채택할 수 있으리라는 희망을 품었던 것이다. 하지만 아쉽게도 그 희망은 1890년대에 이를 때까지 실현되지 못하였다.

전기의 공자진 사상이 주로 사회비판론에 기울어 있었다면 후기의 사상은 정치개혁론이 주를 이루었고 그는 자기가 속한 제도권 내에서 여러 가지 방식을 통해 이러한 정치개혁의 주장을 제시하고자 하였다. 공자진의 정치개혁 구상이 거의 완전하게 드러난 것이 殿試에서 황제의 물음에 답하여 제출한「對策」이었으니 이를 통해 공자진 정치개혁론의 면모와 특징을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 부패한 관료제도의 개혁을 제기하였다. 여기서 그는 주로 인재의 선발과 관리의 직무에 대한 종합적 고찰과 관련하여 다음의 다섯 가지 사항에 대해서 자신의 개혁론을 펴나갔다. (1) 과거 제도를 개혁하여 四書에 관한 지식만을 알아볼 것이 아니라 관리로서 다

---

44) 공자진은 殿試에서 왕안석의 「上仁宗皇帝言事書」를 본받아 安邊, 治黃, 人才, 施政 등의 정책건의를 펼쳐 내었고 또 朝考 시에 「御試安邊綏遠疏」 중에서 변방과 시사에 대하여 논하였다.「定盦先生年譜」에 따르면 "그 때 張格爾를 토벌하는 것과 新疆의 선후책을 논하는데 선생이 시사를 열거함이 천여 마디가 이어졌고 곧바로 진술하여 틈이 없으므로 시험답안을 보던 여러 시험관들이 크게 놀랐지만 서법이 규정에 맞지 않는다고 우등의 대열에 넣지 않았다."고 하였다.(『全集』, p.618) 서법이 규정에 맞지 않는다는 것은 핑계였고 공자진의 우등을 취소한 것은 사실 공자진이 현실을 경고한 政論이 중시되어 그로 인해 정치동요가 일어날 것이 두려워서 였다.(陳銘, 『龔自珍宗論』, p.17)

45)「定盦先生年譜」, 『全集』, pp.603-622

룰 수 있어야 하는 구체적 분야인 군대 조직, 재정, 조운, 사법, 예악에 관한 지식을 측정해야 한다고 주장하였다. (2) 황제와의 대화의 길을 마련하여 모든 지식인으로 하여금 도덕 교육, 국가 방위, 과거 제도, 행정 통제에 관한 견해를 펼 수 있도록 해야 한다고 제시했다. (3) 관리들의 권위와 위엄을 회복시켜서 이들을 왕도정치의 수호자로서 그 역할을 하도록 해 주어야 한다고 지적하였다. 이를 위해서는 지방 관리들의 단기적 행정 통치를 근절시키는 등 관리들이 그 지역의 실정에 친숙해 지고 지방민들과 직접 대화할 수 있게 하는 제도적 장치를 마련하는 동시에 과도한 행정 처벌을 상급 관리의 광범위한 관리감독으로 대체할 필요가 있었다. (4) 남부끄럽지 않은 생계를 유지하도록 해 주기 위해 인두세를 복원함으로써 사회 통제를 유지해야 한다고 주장하였고 사치 규제 법안을 복구시킴으로써 과도한 소비에 대한 규제를 강화해야 한다고 하였다. (5) 관료 제도에 효율성을 가져오기 위해 연공서열식 진급제도를 폐지하고 기능의 전문화를 보장하는 관료 기구를 만들 것을 요구하였다. 이를 위해서는 어떠한 중복 책임과 관직의 겸임도 없어져야 한다는 것이 그의 생각이었다.46)

둘째, 중농정책을 주장하였다. 당시 농업과 수공업을 위주로 하는 자연경제 상황에 기초하여 공자진은 농업생산의 발전은 곧 부국의 길이라 생각하여 다음과 같이 말하였다. “무릇 민이 떠돌아다니는 것과 토지를 놀리는 것은 예부터 금했습니다. 오늘날 서북민은 성질이 순박하나 땅에 五穀을 심지 않는 경우가 있습니다. 동남의 땅은 모두 기름지나 사람들 중에 四民에 속하지 않는 이도 있습니다. 수령이 마음을 졸이는 것도 바로 이러한 점 때문이며 수령을 督責하는 것 또한 (농업 장려에) 진력하지 않을까 해서이니 이는 마땅히 깊이 헤아려야 할 것입니다.”47) 이는 역대 왕조의 중농억상 정책을 계승하는 것이기는 하나 그 기조가 억상보다는 중농을 더 강조하고 있음을 보여주는 것이라고 할 수 있다.

셋째, 서북 변경지역에 대한 통치의 공고화를 주장했다. 서역지방에 새로운 행정구역을 설치하는 것은 이미 1820년에 작성한「西域置行省議」에서 제시한 부분이었다.48) 그는 여기서 漢代 이래로 서역 지방에 대해 실시해 온 기미정책을 제시하면서 서북 변경지역의 회교도들에 대해서는 그들의 통합을 요구해야지 강력한 억압만을 가해서는 안 된다는 것을 증명하고자 하였다.49)

넷째, 치수 정책을 새로이 할 것을 제시했다. 공자진은 漢代와 明代의 역사적 논쟁을 인용함으로써 黃河가 이미 점점 바꾸고 있는 새로운 방향으로 경로를 재조정할 것을 촉구하였다. 즉 그는 “漢代에 賈讓이 三策을 제시했는데 그 중 몇 개의 州를 버리고 물길을 돌리는 것이 上策이고 제방을 쌓는 것은 下策이라 하였지만 의견이 받아들여지지 않았습니다. 明代에 潘季馴이 이를 반박하여 말하기를 大禹의 치수사업 또한 물을 상하로 흐르게 하고 동쪽으로는 제방을 쌓았을 따름이라고 하였습니다. 따라서 반계순이 평생 사용한 것은 모

46)「對策」,『全集』, pp.115-116.
47)「對策」,『全集』, p.115.
48) 그의 西域建省論은 1884년 마침내 실행되었다.
49)「對策」,『全集』, pp.116-117.

두 가양의 하책이었습니다.”[50]라고 말하며 당시 황하가 入海하는 海口가 과거에 비해 동쪽으로 수백 리 틀어졌고 또한 나날이 河床이 높아지고 있으니 海口를 바꾸는 것이 마땅하다고 건의하였다. 이는 당시로서는 급진적이기는 하나 상당히 선견지명이 있는 제안이었다. 실제 1855년 황하가 범람하여 산동성의 大淸河를 통해 바다로 흘러들어가게 된 大改道가 발생하였고 이를 통해 산동의 백성들에게 엄청난 고통을 안겨주었으니 당시의 미봉책에 대한 공자진의 개혁안이 얼마나 큰 의미를 갖는 것인지 새삼 깨닫게 해준다고 할 수 있다.

그러나 공자진의 개혁안은 너무나 시의 적절하였고 많은 사람들이 감추고자 하는 현실의 어두운 부분을 가장 정확하고 직접적으로 집어내었기 때문에 高官들에 의해 국가의 정책으로 채택되기 힘들었다. 아니 오히려 서체나 표현상의 문제 등 여러 가지 이유를 들어 무시되기 일쑤였고, 비판 또는 개혁안의 제출 자체에도 곱지 않은 시선이 오갔다. 실지로 공자진이 朝考에서 “安邊綏遠疏”라는 제목으로 답안을 적었을 때 고시관들이 그 내용에 놀라 감탄하면서도 의도적으로 낮은 점수를 주었던 사실은 이를 증명하는 것이었다. 그 해(1829) 會試를 담당하였던 曹振鏞(1755-1835)은 다음과 같은 말을 한 적이 있었다. “科擧의 답안문에서 실질적 내용의 중요성은 감소되었고 서체를 많이 강조하였으며 이전 왕조에서 있었던 일에 집착하는 것에 대해 경고하였다.”[51] 조진용의 평가기준 대로라면 공자진이 제출한 답안은 좋지 않은 시선을 받을 수밖에 없었다. 사실 공자진이 제시한 개혁안들의 급진적 성격과 그의 글이 당시 좋지 않은 평가를 받고 있던 왕안석의 개혁안을 모델로 삼고 있었다는 사실을 고려해 볼 때 고시관들은 그러한 과격한 응시생에게 당시의 문제들에 대해 토로할 기회를 준다는 것에 대해 심각한 우려를 제기했으리라 추측해 볼 수 있다.

공자진은 시험성적이 낮아 말직을 맡게 되었다고 해서 가만있지는 않았다.[52] 1829년 가을 그는 내각 대학사에게 글을 올려 내각을 좀 더 효율적으로 기능하게 할 수 있는 행정개혁에 관한 그의 생각을 전달하였다. 그는 이 글에서 내각 내에서의 객관적인 승진기준과 군기처와의 밀접한 통합성을 건의하였고, 6부 상서들이 더 이상 군기처나 내각의 요직을 겸직하지 않도록 요구하였다. 또한 하급 관리와 상급 관리들이 과거의 제도적 관습에 대하여 책임 있는 자세로 철저히 교육 받아야 한다고 주장하였으며 옹정제 시기에 형성된 군기처와 업무 분담이 명확히 이루어 지지 않아 내각이 필요 없는 부분까지 중복해서 맡고 있는 점을 비난하였다.[53]

---

50)「對策」,『全集』, pp.115-116.

51)『淸代名人傳略』, pp.739-740.

52) 그의 낮은 성적은 그의 악필 때문이었다는 소문도 있었다. 그의 필체는 친구들의 농담의 대상이었을 뿐만 아니라 공자진 자신도 그의 낮은 성적이 악필 때문이었다고 생각하며 스스로를 위로하였다. 1834년에 쓴「干祿新書自序」에서 그는 군기처 관리가 되고 한림원에 들어갈 정도로 시험을 잘 보려면 필체가 뛰어나야 한다고 주장하며 다음과 같이 농담을 하였다. “글을 하나 써 자신을 바로잡고자 한다. 그 내용은, 좋은 붓을 선택하는 법 12가지와 먹을 가는 적당한 방법과 붓을 먹물에 적시는 법 5가지 … 점을 찍고 획을 긋는 것과 관련된 잘못된 버릇 120가지, 글자를 쓰는 것과 관련된 잘못된 버릇 22가지, 한 줄에 글자들을 배열하는 것과 관련된 잘못된 버릇 24가지, 정신자세 3가지 그리고 기품 7가지로 구성된다.”(전집, pp.237-238)

53)「上大學士書」,『全集』, pp.319-327.

그러나 그 이후로도 그의 개혁안은 거의 채용되지 않았고 인사, 제도, 경제, 변방, 치수 등 광범위한 문제들에게 대해 개혁을 추구하던 공자진의 제안은 점점 더 과격하고 급진적으로 변하였다. 특히 1830년대에 들어 심각한 정치, 사회문제로 부상한 아편문제에 대한 해법을 구하는 공자진의 글들은 전기의 사회비판론 만큼이나 분노에 가득차고 원망이 깃든 주장이 대종을 이루었다.[54] 그러나 공자진의 禁煙 주장은 당시 사회에서 만연된 아편밀매와 관련된 뇌물수수로 큰 이익을 챙기고 있던 청조의 고관, 대지주, 완고에 의해 철저히 무시되었고 그의 주장은 "狂言"이라 배척되었다.[55]

아편문제와 관련된 공자진의 개혁안은 그와 친분이 있었던 林則徐에게 보낸 글「送欽差大臣侯官林公序」[56]에 잘 드러나 있었는데 이를 요약해 보면 다음과 같다.

첫째로, 공자진은 鴉片을 嚴禁해야 한다고 주장하였다. 鴉片은 사람의 혼백을 병들게 하며 밤과 낮을 거꾸로 돌게 하는 것이기 때문에 마땅히 흡연자를 교수형에 처하고, 판매자나 제조자는 斬刑에 처해야 한다는 것이다. 그러기 위해서는 林則徐가 重兵을 거느리고 가서 아예 밀무역자인 夷人(영국인)이나 奸民을 무력으로 근절시켜야 한다고 하였다. 둘째로, 그는 경제정책의 일환으로서 외국무역을 선별적으로 추진할 필요가 있다고 주장하였다. 아편과 마찬가지로 중국의 白銀을 유출시키는 상품인 呢絨, 羽毛, 鍾表, 燕窩, 玻璃 등과 같은 사치품은 "不急之物"[57]이기 때문에 마땅히 막아야 하며 그렇게 되면 중국의 상품인 蠶桑(견직물)과 木棉(면화)을 수출하여 얻는 이익이 훨씬 커진다는 것이다. 그는 널리 뽕나무와 면화를 심어서 견제품과 면제품을 다량으로 생산하여 서양제품(모직물)의 수입을 저지시키려고 하였다. 셋째로, 그는 치안을 문란케 하는 범법자에게는 嚴烈으로 다스려야 한다는 점을 강조하였다. 그리고 夷人과 奸民을 색출하여 正典으로 형벌을 가하는 것이지 이들을 잡으려고 大兵을 거느리고 바다에 나갔다가 자칫 잘못하여 (夷人과) 해전을 벌이는 일이 있어서는 안 된다는 것도 아울러 강조하였다.[58]

공자진은 죽기 1년 전인 1840년, 한 절친한 친구에게 사회의 모든 면에 있어서 정부의 통제가 날로 악화되고 있음을 한탄하는 내용의 편지를 썼다. 그는 그의 개혁 요구에도 불구하고 아편의 일반적인 남용과 정부의 비효율적인 반아편법의 집행이 그러한 과정을 가속화시키고 있을 뿐이라고 주장하였다. 그는 당시의 청조 사회가 "奴僕은 두 다리를 뻗고 앉아 장난치면서 家長이 지나가도 일어서는 이 없고 … 손자 놈은 팔을 걷어붙이고 회초리로 할아비를 때리려고 하는" 형국으로, 君上의 위엄이 땅에 떨어졌으므로 황제와 공경대신이 여러 번 금령을 내려 아편을 금하고자 해도 백성이 이를 듣지 않는다고 하였다. 또한 이러한 상황이 지속된다면 "영국이 침범하거나 배반하지 않고 오히려 공물을 바치며 항복한다

---

54) 공자진은 1839년에 지은「己亥雜詩」제14수에 "鍾簾蒼涼行色晚 狂言重起卄年瘖"이라 하여 1818년 이전까지 大發하던「狂言」이 20년 만에 다시 시작되었다고 하며 안타깝고 분노에 찬 심정을 술회하였다.(전집, p.510)
55)『龔自珍的時文』, 中華書局, 1979, p.48.
56)「送欽差大臣侯官林公序」,『全集』, pp.169-171.
57)「送欽差大臣侯官林公序」.『全集』, p.170.
58) 김종원,「龔自珍의 邊政論과 經濟思想」,『인문논총』제54집, 1999, pp.198-200.

할지라도 중국은 부끄럽고 근심스러워하게 된다."[59]고 하며 정작 위급한 것은 외국세력의 침략이 아니라 청조사회의 기강이 무너진 데 있음을 정확히 지적하였고 한편으로 자신의 개혁안이 청조 사회를 쇠락으로부터 구해내지 못한 것에 아쉬움을 표했다.

이처럼 공자진은 만년에 이르기까지 청조 사회의 부패와 혼란의 원인에 대해 정확한 진단과 함께 그 해답을 구하고자 노력하였고 이를 통해 청조 사회를 治世로 되돌리고자 하였다. 하지만 그는 문제의 근원에 대한 명확한 진단과 그에 대한 올바른 해결책을 여러 가지 방식을 통해 제시했음에도 불구하고 그 개혁론의 급진성과 과격성, 직접성 때문에 정치적으로 좌절을 맛볼 수밖에 없었다. 그리고 그 좌절은 개인적으로 볼 때 권력의 상층부에 오르지 못한 회한을 남겼을 뿐 아니라 개혁안을 황제 또는 고관들에게 직접 제출하는 기회를 박탈당함으로써 정치사회적으로도 볼 때도 부패 척결과 정치 안정으로 연결되지 못한 아쉬움을 남겼다. 이러한 공자진의 개혁은 그가 죽은 지 50년이 지나는 1890년대에 이르러서야 강유 위 등의 변법파에 의해 다시금 추진되는 기회를 안게 된다. 권력의 주변부에서 벗어나지 못했던 청말 한 선각적 지식인의 개혁은 이렇듯 당대에는 찻잔 속의 태풍으로 끝을 맺고 말았다.

Ⅴ. 맺음말

康熙, 雍正, 乾隆 삼대의 평화와 번영의 시기에 시작된 인구증가는 사회경제적 그리고 생태학적 변화를 가져 왔으며 빈부의 격차가 심해지는 결과를 야기하였다. 그 결과 토지의 집중화 현상을 빚게 되어 부자는 더욱 부자가 되고 가난한 사람은 더욱 가난해지는 빈부의 차가 현격하여 마침내 격렬한 농민반란이 일어났다. 건륭연간(1736-1795)의 淸水敎 반란을 시작으로 서북의 回族 및 撒拉族의 반란, 대만 天地會의 반란, 苗民叛亂을 거쳐 가경연간(1796-1820)의 白蓮敎의 대반란으로 이어졌던 것이다.

전반적으로 衰世에 빠져 든 청조 사회를 해부하면서 공자진은 시대적으로 유교전통과 경세제도의 역할에 근본적인 변화가 요청된다고 생각하였다. 그가 청년기에 접어들었을 때 그는 정치적·사회적·경제적 상황들이 완전히 잘못되었다는 결론을 내렸고 이 문제들은 중국에서 오랫동안 쌓여온 정치사회적 관습과 태도에 연유한다고 인식하였다. 따라서 공자진은 청조 사회의 쇄신을 위해 다음과 같은 것을 주장하였다. 1) 공정한 부의 분배 및 관료주의, 관개(灌漑)에 대한 개혁을 촉구하였다. 2) 서양으로부터의 상품수입으로 중국 은화의 해외유출이 심각하니 아편무역의 금지를 주장하였다. 3) 농업상황에 대한 직접적 관찰과 농업생산 제고를 위한 지식의 활용을 촉구하였다. 공자진은 1810-20년대 사회전반에 걸친 쇠락의 징조를 발견하였고 이것을 막지 못한다면 왕조의 쇠퇴와 몰락으로 이어진다고 결론지었다. 그는 전제군주제로 인해 관료사회 전체에 부패와 무능, 형식과 비효율이 만연하게 되었으며 황제에 아첨하기 위해 관료들은 도덕적 원칙을 벗어 던지게 되었다고 믿었

59)「與人箋」八,『全集』, pp.340-341. 그 편지는 1840년 음력 11월 9일에 쓰인 것이다.

다. 따라서 그는 질서 있고 번영하는 사회를 만들기 위하여 국가의 정치권력이 올바르게 사용되어야 한다고 주장하였다.

공자진의 사상은 대부분 19세기에 추진력을 가졌다. 그 가운데 중요한 것은 기본적인 제도변화에 착수할 것을 호소하는 부분이었다. 그러나 이러한 주장은 당시 사회의 주도적 계층이자 통치 집단의 상층부에 있던 고위 관료들에 의해 너무 급진적이고 과격하다는 이유로 무시당하였고 이는 공자진의 정치적 좌절로 이어질 수밖에 없었다. 그리고 권력의 주변부에 내동댕이쳐진 공자진의 사상과 주장은 1890년대에 이르러서야 드러내놓고 개혁을 토론하고 계획하는 변법파가 등장하면서 비로소 실현될 수 있었다.

만주국 조선인의 아이덴터티
-도시지역 중상층 조선인을 중심으로

민 경 준(경성대)

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. '민족협화' '내선일체' 아래의 재만조선인
Ⅲ. '황국신민'으로서의 협화운동 - 지역별분회와 조선인보도기구
Ⅳ. 중일전쟁과 재만조선인 - 육군특별지원병제와 교육
Ⅳ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

제국일본은 '민족협화'를 통치이념으로 하는 「만주국」을 건설하고 재만조선인에 대해서는 전만조선인민회연합회를 통해서 통합정책을 추진했다. 그러나 그 통합정책은 재만조선인과 중국인과의 대립을 해소하지 못했고 조선인의 통합에도 한계를 드러냈다. 때문에 치외법권철폐와 동시에 전만조선인민회연합회를 해산하고 조선인을 「만주국」의 행정기관 및 협화회로 재편성했다. 만주국 건국과 함께 '일본제국의 신민'이 되었던 재만조선인은 치외법권 철폐로 다시 「만주국」 국민으로서의 지위를 강요받게 되었다.

1937년 중일전쟁이 이후 전쟁이 확대되자 「만주국」은 제국일본의 총력전체제에 따라 전시동원체제로의 이행을 서둘러 추진해 갔다. 식민지 조선은 '대륙전진병참기지'로서의 위치가 부여되자 '내선일체'라고 하는 최고통치 이념 하에서 조선인을 통합, 동원하고자 했고, 그 '내선일체'를 재만조선인에게도 적용해 갔다. 이처럼 제국일본은 재만조선인에게 '민족협화'와 '내선일체'라는 두 개의 이데올로기를 적용하였고, 재만조선인은 이중의 틀속으로 통합되어 갔다.[60]

한편 전장의 확대로 제국일본의 총력전체제가 강화되면서 조선을 포함한 식민지의 민중으로부터 제국일본에 대한 협력자들이 증가해 갔다. 조선에서는 조선총독부의 '황민화'

60) 재만조선인 자신이 '조선민족'이라는 강한 자의식을 갖고 있을 때 그들은 '조선민족', '일본제국의 신민' '만주국 국민'이라는 3중의 정체 의식 속에서 정신적 혼돈을 겪을 수밖에 없었다. 나아가 만주국은 조선인뿐만 아니라 한족, 만주족, 몽골족, 러시아인, 일본인 등으로 구성되어 있었기 때문에 재만조선인은 정치적인 국적문제 뿐 아니라 동일 국가 내부의 다양한 민족간의 경쟁, 질시, 경멸, 마찰, 주도권 싸움 속에서 엄청난 정체성의 혼돈을 겪어야 했다. 만주국의 민족정책 및 재만조선인의 정체성 문제와 관련있는 연구로서, 한석정, 『만주국 건국의 재해석-괴뢰국의 국가효과, 1932~1936』, 동아대학교 출판부, 1999; 신규섭, 「在滿朝鮮人의 '滿洲國'觀 및 '日本帝國'像」(한국민족운동사학회편, 『남북한 현대사의 제문제』, 국학자료원, 2003); 尹輝鐸, 「<滿洲國>의 '2等 國(公)民', 그 實像과 虛像」, 『歷史學報』 169, 2001; 「「滿洲國」의 '民族協和' 運動과 朝鮮人」(한국민족운동사학회 편, 『한국 항일 민족운동과 중국』, 국학자료원, 2000); 「'滿洲國' 農村의 社會像」(한국민족운동사학회 편, 『한국민족운동사 연구의 역사적 과제』, 국학자료원, 2001) 등을 들 수 있다.

정책 속에서 '내선일체의 평등'에 몸을 맡긴 조선인들이 식민지 지배의 차별에서 탈피하고자 '내선일체'에 몸을 던졌지만 「만주국」의 조선인 중에서도 중일전쟁 이후의 총력전 속에서, 또 조선인이 제국일본에 병력자원으로 주목받는 정세 하에서 전쟁협력에 참가하는 자는 늘어갔다. 「만주국」 통치 하에서 재만조선인은 이데올로기 차원에서는 '만주국 국민'으로서 '민족협화'에 동원됨과 동시에 '일본제국의 신민'으로서 '내선일체'의 이데올로기 하에서 '황민화'를 요구받았다.

본고는 「만주국」 시기 재만조선인의 정체성을 파악하기 위한 작업의 하나로, 재만조선인의 전쟁협력이라는 면에 주목하여 검토를 하고자 한다. 대체적으로는 '민족협화'와 '내선일체'의 혼란 속에서 '내선일체'로 기울어졌던 재만조선인들은 제국일본을 어떻게 파악하고, 또 이러한 상황 속에서 「만주국」과 자신들을 어떻게 관계시키려 했던가 하는 독자적 대응의 측면에 주목하고자 한다.

「만주국」의 통치에 대한 재만조선인의 '대응'에 관한 연구는 많지 않다. 신규섭은 재만조선인을 둘러싼 상황이 변해 가는 가운데 등장하는 여러 조선인 '유식계급자'의 주장을 분석하여 '제국신민' 주장의 중층적 양상을 해명하였다.[61] 윤휘탁은 다수의 논문을 통해 「만주국」 조선인의 정치, 경제, 사회적 위상을 파악하고, 나아가 『만선일보』에 집중적으로 보이는 재만조선인들의 주장과 자아인식을 통해 '민족협화'로부터의 소외를 밝히고 있다.[62] 이동진은 신경의 조선인을 사회인구학적으로 분석하고, 집단과 개인 각각의 통합과 분리 양상에 대한 정리를 통해 재만조선인의 소외적 측면 외에 통합적 측면도 있음을 밝고 있다.[63] 이들 연구는 종래의 연구가 상세한 실증을 바탕으로 한, 「만주국」조선인에 관한 귀중한 연구성과이다. 단 본고의 관점에서 봤을 때 대상 시기가 너무 넓거나(신규섭), 재만조선인들의 통합과 분리의 지향이 어떤 상황적 논리로 관철되고 있는가에 관점이 없는 점은(이동진)은 여전히 과제로 남는다. 재만 조선인이 그들의 상황 개선을 위해 어떻게 상황에 개입하고, 통치권력과의 접근을 시도했는가에 대해서는 거의 밝혀져 있지 않다.

본고는 먼저 '민족협화'와 '내선일체'의 갈등 아래에 놓이게 되는 재만조선인의 상황을 정리하고, 다음으로 치외법권철폐와 협화회 지역별분회 방침에 따른 협화회 내에서의 재만조선인의 위상 추락 속에서 '내선일체'의 상황론을 이용하여 조선인으로 운영되는 민족분회 및 보도기구의 설립을 정리할 것이고, 끝으로 전시동원체제의 강화와 육군특별지원병제도의 전개되자 재만조선인의 지원병을 요구하는 주장을 통해 그들의 교육조건 개선을 요구해 가는 것을 정리할 것이다. 즉 「만주국」의 통치 하에서 일본제국의 조선식민지 통치 이데올로기를 전략적으로 주장하는 것에 의해 자신들의 이익과 요구를 관철시키려 하는 논리가 정리될 것이다.

Ⅱ. '민족협화' '내선일체' 아래의 재만조선인

1930년대 후반 「만주국」 조선인의 삶에 있어 큰 변화를 초래한 사건은 그동안 일본의

61) 신규섭, 「在滿朝鮮人의 '滿洲國'觀 및 '帝國日本'像」.
62) 尹輝鐸, 「<滿洲國>의 '2等 國(公)民', 그 實像과 虛像」; 「「滿洲國」의 '民族協和' 運動과 朝鮮人」(
63) 이동진, 「신경의 조선인 : 이산과 정착 사이」(『동아시아의 민족이산과 도시 - 20세기 전반 만주의 조선인』, 역사비평사, 2004).

조선인 통제장치이자 보호막이 되어 왔던 치외법권의 철폐와 중일전쟁의 발발에 확대에 따른 전시동원체제의 강화, 그리고 그에 따른 '내선일체'의 적용일 것이다.

일본은 만주국의 통치체제가 안정 상태로 접어들자 건국 당시부터 '독립국', '민족협화'의 복합민족국가 실현을 위해 구상하고 있던 치외법권철폐를 1935년부터 기본 방침으로 정하고, 그 단계적 철폐를 결정하였다.[64] 그에 따라 1936년 7월부로 과세권, 산업행정권이 철폐·이양되었고, 1937년 12월부로 영사재판권, 영사경찰권, 금융행정권, 관세행정권, 우정권, 통신행정권 등이 철폐·이양되었다.

한편 재만조선인은 일본과 만주국 간에 치외법권철폐준비위원회가 설치되어 철폐방침이 정해지고[65] 1934년 7, 8월에는 조만간 철폐실시의 소식과 함께 「만주국」에서 철폐준비에 들어가자[66] 이에 민감하게 반응하여 대책회의와 시민대회를 통해, 또는 회의석상에서 반대의사를 표명했다. 그러나 반대의사의 내용과 표현은 지역마다 달랐다. 가령 1934년 8, 9월에 걸쳐 奉天에서는 조선인 유지의 대책회의가, 營口, 開原에서는 조선인 시민대회가 개최되었다. 그러나 영구, 개원의 시민대회에서는 "철폐반대 권리보호" "치외법권 철폐를 극력 반대" "만철부속지(滿鐵附屬地) 반환 문제 등 절대 반대"의 입장을 분명히 표명했지만, 봉천의 조선인 유지 30명이 야마도호텔에서 가진 대책회의에서는 치외법권철폐에 대하여 "원칙적으로 찬성"하지만 만전을 기해 주고, 치외법권철폐 수속 시 입법, 사법, 행정 각 기관에 조선인을 상당수 배치할 것, 치외법권철폐를 준비할 훈련기간을 둘 것 등을 요구하는 소극적 대응에 그치고 있다.[67] 한편 재만조선인의 의사를 집결할 수 있는 朝鮮人民會(이하 민회)나 전만조선인민회연합회(이하 민회연합회)[68]에서도 적극적인 반대의사를 표명하였다.[69] 다만 총회석상에서 치외법권철폐에 따른 민회와 연합회 해산 이후의 요구 사항만 의결하는 선에서 그치고 있다. 치외법권철폐에 대한 대응논리는 각각 분산적이며, 시민대회도 전국적인 것은 물론 전 성(省)적 차원에서의 것도

---

64) 滿洲國史編纂刊行會, 『滿洲國史 總論』, 第一法規出版株式會社, 1970, 481-482쪽.

65) 가령 「治外法權撤廢로 日滿 兩國聲明」, 「九月로부터 二年後에 治外法權을 撤廢 / 滿鐵附屬地에는 特殊便法施行 / 具體的大綱을 決定」, 『東亞日報』 1933년 8월 6일.

66) 「司法官二百名 滿洲서 招聘, 治外法權撤廢準備」, 『東亞日報』 1934년 8월 12일; 「治外法權撤廢 滿洲國準備着手」, 『東亞日報』 1934년 8월 17일 등.

67) 도시별 대책회의와 시민대회의 개최 사실은 「治外法權撤廢와 在奉人士決議(奉天)」, 『東亞日報』 1934년 8월 29일; 「在營口五千朝鮮人 治法撤廢反對, 卄七일 권익 확보 등을 결의, 朝鮮人市民大會開催」, 『東亞日報』 1934년 8월 31일; 「開原居留朝鮮人 治外法權撤廢反對 관게 요로 당국에 타전하기로 市民大會에서 決議」, 『東亞日報』 1934년 9월 12일자 기사에서 확인된다.

68) 일본은 1910년대부터 만주에서의 세력 확장에 전위대 역할을 하던 친일 조선인 단체인 '조선인 민회'를 만주사변 이후는 '전만조선인민회연합회'로 규합하고 일본영사관과 조선총독부의 관리감독 하에 둠으로써 재만조선인 통제기구로 활용하였다. 1936년까지 민회의 수는 123개로 늘어났고 회원수는 17만여명으로 증가하였다. 1910-20년대 조선인민회에 대해서는 吳世昌, 「在滿朝鮮人民會硏究」, 『白山學報』 25, 1979; 金周溶, 「1920년대 간도지역 朝鮮人民會 金融部 硏究 -한인사회에 대한 통제를 중심으로-」, 『史學硏究』 第62號, 2001을, 만주사변 이후 전만조선인민회연합회로의 통합과 각 지역 민회의 증가에 대해서는 申奎燮, 「初期『滿洲國』における朝鮮人統合政策-全滿朝鮮人民會聯合會の分析を中心に」; 金泰國, 『滿洲地域 '朝鮮人 民會' 硏究』, 191-203쪽 참조.

69) 1935년 12월 일본 東京中央協議會에서 재만조선인의 교육기관을 만주국에 이양하기로 합의를 보았다는 보도에 "전만조선인민회연합회는 반대의사"를 표명했다. 「在滿同胞 教育機關 移管 現地에서 反對烽火 東京中央協議會의 決議에 對하야 要路當局에 電報發送」, 『東亞日報』 1935년 12월 19일). 이에 앞서 8월에는 각 민회장이 총회를 개최하여 당시 연합회 회장 野口多內를 배척하는 운동이 전개되었고, 이 일은 관동군, 조선총독부에서도 주목하였다. 다만 이 일이 치외법권철폐에 대한 대응문제에서 촉발된 것인지는 자세하지 않다. 「在滿朝鮮人民會總會 聯合會長을 排斥」, 『朝鮮中央日報』 1935년 8월 25일.

대응도 이루어지지 않았다. 특히 조선인 민회나 민회연합회가 주축이 된 집단적 대응이 보이지 않는 점에서 이들 기구의 무력함 내지는 방관적 자세를 엿볼 수 있다.

치외법권철폐 방침에 따라 관동군사령부는 1936년 8월 새로 작성한 「재만조선인지도요강」[70]에서, 재만조선인은 "만주국의 중요한 구성분자"임을 정말로 "자각"하게 하고 "만주국 국민"으로서의 "의무를 이행"하고, 치외법권 철폐에 따라 "타민족과 협화융합"하고 "균등한 조건"에서 발전해 나가도록 지도할 것을 강조하였다. 또한 재만조선인을 종래의 "일본신민"이 아니라 민족협화에 의해 "만주국국민"으로 통합한다는 방침 하에 재만조선인 스스로가 "정화"하고 "각성"할 것을 강조하고, 민회를 비롯한 재만조선인 단체를 만주국협화회(이하 협화회)로 흡수함으로써 역시 "자정적 교화"를 시키고자 하였다.

관동군은 위의 요강에 따라 일본인거류민회와 함께 재만조선인 통제기구인 '조선인민회' 조직을 만주국 협화회에 합류시키고, 총력전 체제 하의 만주국 지배에서 재만조선인 동원을 맡기기로 하였다. 만주국의 협화회란 관동군의 지도 아래 만주국 건국이념의 선전, 공작을 담당하는 사상교화단체로서 발족하였지만, 치외법권철폐에 따라 만주국지배로의 민중동원을 담당하는 국민조직으로 개조되었다.[71] 1936년 7월부터 시작하여 민회를 포함한 행정기관은 「만주국」의 행정기관에 재편되었다.

재만조선인은 일본국적을 지닌 '일본의 신민'으로서 만주에서 특수한 지위에 있었고, 치외법권은 중국인과의 마찰과 충돌에서 재만조선인을 보호하는 일정한 보호막 역할을 하고 있었다. 그런데 치외법권의 철폐로 재만조선인은 만주국 국민으로서 만주국의 직접적인 행정관할 아래에 놓이게 되었고, 특히 재만조선인에 대한 재판권과 경찰행정권의 이양은 보호막이라는 상징적 의미를 잃게 됨을 의미하는 것이었다.

한편 재만조선인 민회 행정사무의 이양과 함께 민회의 직원도 인계되어 지방행정기관의 관리로 임명되었는데 조선총독부 관계직원을 포함해 모두 2,127명이었다. 가령 봉천거류민회 회장인 조원환(曹元煥)은 민회 해산 직후 봉천시의 주사(主事)로 전직해 「만주국」의 지방관리가 되었다. 그는 이후 협화회 봉천성 본부 및 시본부의 중견간사, 공업학원의 이사를 역임하기도 했다.[72] 재만 조선인단체의 중심인물이 「만주국」의 행정기관에 편입되었다는 것은 제국 일본이나 조선총독부에 종속되어 있던 재만조선인 유력자가 「만주국」의 권력기관에 종속되는 것으로, 재만조선인 유력자에게는 새로운 국면이 전개된 것이다.[73]

협화회로 편입된 재만조선인은 협화회의 분회조직 방침에 따라 협화회수도본부 조선인분회, 본계호(本溪湖) 조선인민회분회와 같은 민족별분회로 결성되었고,[74] 그 조직을 확대해 가고 있었다. 그러나 협화회는 1938년 1월, 종래의 분회조직을 종래의 민족별분회에

---

70) 関東軍司令部, 「在満朝鮮人指導要綱(1936. 8. 15)」(滿洲帝國協和會中央本部調査部, 『國內に於ける鮮系國民實態』, 1943), 101-103쪽.

71) 만주국 협화회의 개요에 대해서는 임성모, 「만주국 분단지배와 국민동원의 견인차」, 『민족문제연구』 96년 겨울호(통권 13호) 참조.

72) 『滿鮮日報』 1939년 12월 11일.

73) 신규섭, 「'만주국'의 협화회와 재만 조선인」, 111쪽. 1940년 단계 「만주국」의 조선인관리와 협화회 조선인 직원의 수를 합치면 약 3,000 명에 달했다고 한다. 洪陽明, 「大陸進出의 朝鮮民衆, 滿洲國에서 活躍하는 그 現象」, 『三天里』 11-1, 1939년 1월 참조.

74) 조선인민회의 해산과 협화회로의 통합에 대해서는 신규섭, 「'만주국'의 치외법권철폐와 재만조선인에 대한 인식」, 『대동문화연구』 제43집, 2003; 「'만주국'의 협화회와 재만 조선인」, 『만주연구』 제1집, 2004; 田中隆一, 「對立と統合の『鮮滿』關係 -『內鮮一體』·『五族協和』·『鮮滿一如』の諸相」(『ヒストリア』 152, 1996.

서 지역별분회로 개편하였는데, 그에 따라 조선인의 민족별분회로 지역별분회로 재편되지 않을 수 없었다. 다만 대도시와 같이 각 민족이 혼재하여 그 보도(輔導)상 불합리한 지역은 종래와 같은 민족별분회를 인정하기로 하였다.

지역별 분회로의 변경은 그 때까지 통치기구의 통제장치이기는 하나 조선인 민회, 조선인 민족별분회로 이어져 온 조선인단체가 소멸되는 것을 의미하는 일이었다. 특히 농촌지역의 분회조직은 지역별분회로 개편되었다고 하지만 거의 전 지역에서 중국인이 다수를 차지하고 있었기 때문에 사실상의 중국인의 민족별분회와 다름없었다. 언어가 통하지 않고 풍습과 습관이 다른 중국인 사이에서 조선인이 자기 목소리를 내는 것은 극히 어려운 일이 되었다. 간도성을 제외하면[75] 만주국 다른 지역에서는 지역사회의 소수파인 조선인은 협화회 분회에서는 매몰되고, 협화회 지역분회에 참가할 수 없음은 물론 생활도 불안정해졌다.[76] 또한 '민족협화'로부터의 소외와 중일전쟁 발발 후의 만주국 경제통제의 심화로 인한 재만조선인의 경제적 상황의 곤란함은 재만조선인에게 불가분의 것으로 인식되어 갔다.[77] 그리하여 지역별분회 내의 민족 간 이해관계가 도리어 심각해졌고, 급기야는 조선인회원으로부터 민족별분회로 재편성해야 한다는 주장이 강하게 대두될 수밖에 없었다.

한편 1937년 7월 일본이 일본의 침공으로 중일전쟁이 시작되자, 「만주국」은 전시총동원체제로의 이행을 급속하게 추진하고, 1938년 2월에는 국가총동원법이 공포되었다. 또한 조선의 '대륙전진병참기지'로서의 위치가 보다 중시됨과 동시에 '내선일체'가 조선지배정책의 최우선 통치이념으로서 강요되고,[78] 조선에서는 같은 해 2월 22일 조선인을 대상으로 하는 육군특별지원병령을 공포(4월 시행)가 시작되었다. 이와 관련하여 조선총독부는 3월에 조선교육령을 개정(4월 시행)하고, 황민화정책을 전개시켜 갔다.[79] 나아가서는 재만조선인도 전쟁동원체제에 편입시킴으로써 동원정책의 효과를 극대화하기 위해 신경의 재만일본대사관은 조선총독부와 조정한 다음, 3월 30일 육군특별지원병제를 4월 3일부로 시행한다고 공포함과 동시에 「만주국」 각 공관에 세부사항을 전달하였다. 이에 의해, 「만주국」에서도 조선인을 대상으로 하는 육군특별지원병제도의 실시가 준비되었다.[80] 일본은 다시 재외조선인에 대한 '내선일체'의 적용을 방침으로 정하고, 10월 12일에는 "내선일체의 취지에 입각하여 그들(재만조선인)으로 하여금 欣然히 皇國臣民이라는 자각과 긍지를 가질 수 있게" 지도하라고 재외각공관에 훈령을 내었다.[81] 또한 조선총독부의 주장을 받아들여 1939년 초두에는 「만주국」에서 '내선일체의 근본요지'가 확립되었다.[82] 이는 재만조선인에 대한 지원병제도와 함께 이후 창씨개명 및 징병제도의 적용을 통하여 '내선일체의 구현' 즉 '황민화'정책으로 전개되어 가지만, 이는 재만조선인에게는 치외법권철폐 이후 더욱 강조되고 있던 '민족협화'와 총력전체제 아래에서의 '내선일체'

---

75) 신규섭은 협회회의 조선인 회원 증가는 간도성에 집중되어 있고, 그 원인은 간도성의 협화회 운영은 조선인이 중심이 되어 있기 때문이라고 지적하고 있다. 신규섭, 「'만주국'의 협화회와 재만 조선인」, 115쪽.

76) 신규섭, 「'만주국'의 협화회와 재만 조선인」, 118쪽.

77) 윤휘탁, 「『滿洲國』의 '民族協和'運動과 朝鮮人」, 166쪽.

78) 宮田節子 著, 李熒娘 譯, 『朝鮮民衆과 『皇民化』政策』, 一潮閣, 1997.

79) 조선에서 육군특별지원병제와 관련있는 황민화정책의 전개는 宮田節子 著, 李熒娘 譯, 『朝鮮民衆과 『皇民化』政策』, 제2장 「중일전쟁단계의 황민화정책」 참조.

80) (일본)外務省東亞局, 『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 1938년 12월, 248, 253쪽.

81) (일본)外務省東亞局, 『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 214-215쪽.

82) 田中隆一, 「對立と統合の『鮮滿』關係-『內鮮一體』・『五族協和』・『鮮滿一如』の諸相」, 127-128쪽 참조.

라는 통치이념의 틀에 갇힌 채 만주국(일본)에 이중으로 통합될 것을 강요하는 것이었다.

재만조선인은 중일전쟁이 시작되자 7월 8일에는 협화회 봉천조선인청년단이 시국간담회를 개최하였다. “지도계급 이백여 명”이 출석하고, 일본정부에 조선인의용병 모집을 청원하고, 국방헌금을 모았다.[83] 이 외에도 7월 19일에는 신경에서도 협화회수도조선인분회와 재신경조선인각단체가 주최하고, 이들 단체의 간부와 “諸氏有志 등 150여 명”이 참석한 시국간담회를 개최하여 선언결의, 격려전문, 출정군인위문, 기원제거행 등의 사항을 결의하는 등「만주국」주요 도시의 조선인민회나 협화회조선인분회 및 각 단체의 시국대회 및 궐기대회를 열고 헌금운동을 전개하였다.[84] 또한 협화회에 합류해 있던 조선인민회 관계자는 재만조선인은 “먼저 일본국민으로서 또한 만주국의 구성분자로서” 지금 당장은 병역의 의무를 다하지 못하지만 “銃後의 임무를 충분히 하지 않으면 안 된다”고 하여 재만조선인 민중에 대하여 ‘황국신민’으로서 전쟁에 협력할 것을 호소하였다.[85]

또한 외무성측 사료에 의하면, 육군특별지원병제도의 실시 예정이 보도되자, 만주나 중국에 거주하는 조선인의 일부에 “이상한 감명을 불러일으켜 오랜 숙망인 본 제도의 실시에 대한 환희와 감격은 그 극에 도달”하였다.「만주국」에서는 실시를 기념하는 축하행사가 계획되고, 협화회 조선인분회나 조선인청년단 등이 주최하는 강연이 개최되고, “관계 각 요로”에의 감사전보 발신 등 “열광적 감격, 내놓고 실시기일을 대망”하는 움직임이 있었다. 4월 3일에는 만주국 각지, 북경과 天津 등 화북의 주요 도시의 ‘재류조선인단체’가 대대적 축하행사를 주최하고, ‘황국신민’으로서 점차 완성단계에 도달해 가고 있음을 자각하고, 처음부터 끝까지 열광적으로 감격하고, 향후 한층 더한 향상에 매진할 것을 선언하기도 하였다. 지원병제도의 실시는 재외조선인의 대일협력을 끌어내는 데 있어 “지도하기에 꽤 좋은 영향을 끼쳤다”고까지 평가되었다.[86]

그렇지만 외무성에서는 육군특별지원병제도에 대한 비판은 “전반적으로 어떠한 영향도 없었다”고 분석하는 반면, 재만조선인들이 보여준 “치열한 열의”의 진의를 오히려 문제삼았다. 결국 3월 30일 발표된 대사관의 담화는 특별지원병제도를 제정한 이유에 대하여, 육군특별지원병제도의 실시는 일반 민중의 요망이나 운동에 의해 실현된 것이 아니고, 또 “동원요원(병사-필자)”의 부족 때문도 아니다. 오로지 요번 전쟁이 발발했을 때 “반도인의 애국심”의 발로에 비추어 볼 때, “황국신민”이라는 내실을 갖추어 국방의 일단을 나누어 지게 해도 괜찮다고 인식한 결과일 뿐이라고, 따라서 본 제도의 실시는 징병제도의 시행 또는 참정권의 부여 등과는 별개의 문제에 속한다고 해명을 해야만 했다.[87] 대사관 당국은 재만조선인 ‘친일파’가 지원병제도를 환영하는 행동에 만족하기 보다는 오히려 지원병제도가 조선인에 대한 징병제의 실시나 참정권의 부여 등 ‘내지인’과의 평등을 실현하고자 하는 전제로 수용될까봐 긴장하였던 것이다.

---

83)「義勇兵募集請願 不遠 政府에 打電, 在奉天朝鮮人青年團」,「在滿同胞들도 愛國機 獻納運動」,「間島朝鮮人 間島號獻納(龍井)」,「朝鮮人 同胞 陸海兩軍에 慰問」,『東亞日報』1937년 7월 21일, 8월 15일, 9월 8일.

84)「銃後に沸く半島同胞の赤誠」(一)(二)」,『全滿朝鮮人民會聯合會會報』54, 55, 1937년 8월, 9월.

85) 曹元煥[協和會奉天民會分會常務員],「北支事變과 銃後의 任務」,『在滿朝鮮人通信』34・35호, 1937. 9.

86) (일본)外務省東亞局,『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 221, 248-254쪽.

87) (일본)外務省東亞局,『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 249쪽.

Ⅲ. ‘황국신민’으로서의 협화운동 - 지역별분회와 조선인보도기구

재만조선인들에게 치외법권철폐에 따른 민회의 해산과 협화회로의 통합은 자신들을 대변해줄 단체의 소멸을 의미하였고 적잖은 시간이 소요되었기 때문에 당장 필요한 조선인단체를 성급히 결성하고자 했다. 일본 외무성의 보고에 따르면, 만주국 주요도시에서 민회의 회원조직이 협화회 조선인분회로 통합되는 가운데 민회의 잔무정리와 기타 사정으로 “조선인회”, “조선인청년회”, “조선인구락부” 등의 명칭으로 성립한 단체가 있었고, 이들은 회원 상호간의 친목 또는 일반적 복지증진을 도모하기 위한 “사교적 단체”였다. 그렇지만 관동군과 「만주국」 측은 신종 단체의 결성은 자칫하면 민족 간 이반과 편견을 초래하여 “日滿一體民族協和”의 정신에 배치될 수 있다는 염려로 신속히 금지 또는 해산을 명하였고, 이로 인해 “각지에서 상당한 紛擾를 야기”하였다고 한다.[88]

재만조선인은 위의 과정을 거치면서 협화회의 민족별분회로 재편되어 갔지만, 다시 민족별분회가 1938년 초부터 다시 지역별분회로의 재편원칙에 따라 조선인의 민족별분회는 신경특별시의 계림(鷄林)분회, 하얼빈시의 금강(金剛)분회, 목단강(牡丹江)시의 제4분회 등 주요 도시의 조선인분회가 민족명을 사용하지 않은 채 존속된 것을 제외하면 대부분이 각 민족이 혼합된 지역별분회로 재편될 수밖에 없었다. 그렇지만 이러한 지역별분회로의 재편도 “분회의 활동성과 지도상의 편리함 등 여러 점에서 봤을 때 당분간 상당한 불편을 피하기 어려”웠기 때문에 “安東과 같은 곳은 도시본부에 朝鮮人指導部를 특설하여 鮮系 회원만의 특별지도를 맡고 있는 곳”도 있었다고 한다.[89]

관동군과 「만주국」이 협화회분회 및 산하단체를 제외하고는 재만조선인 단체의 신설을 엄격하게 규제한 결과 1938년 말에는 현존하는 재만조선인 각 단체는 학교조합, 금융회, 농무계(연합회 포함) 및 기독교회 등이고, 그 외에 봉천, 하얼빈 등 주요 도시에는 노동조합, 주택조합 및 하얼빈慈善會, 婦人勤業會 등의 여러 단체가 있었다. 다만 각 주요도시의 협화청년단과 부인회 등은 조직되고 있는 중이고, 금융회, 농무계 및 치외법권철폐 후 새롭게 설립된 학교조합을 제외하면 “어느 것도 활발한 활동을 계속하고 있는 것이 없는 상태”였다고 한다.[90]

재만조선인 사회에서는 조선인이 중심이 되어 자신의 요구를 주장할 수 있는 단체의 결성을 강하게 요망했지만, 특정민족 단체의 결성은 관동군이나 「만주국」의 협화정책과 배치되었기 때문에 억제할 수밖에 없었다. 가령 1938년 10월 봉천 유지들의 제창으로 조선인의 ‘생할개선운동’을 취지로 하는 모임이 한 사찰에서 개최되었는데, 이미 협화회, 헌병대, 경찰 방면의 허락을 받았고, 협화회에서 이 운동을 협화회의 사업으로 하겠다는 확답을 얻은 상황이고, 생활개선이란 것도 주로 관혼상제 간소화, 미신・악습타파 등 우리의 3공화국 시절의 가정의례준칙을 연상시키는 내용임에도 그 모임의 분위기는 “민족해산(지역별분회로의 전환-필자) 후 적이 잠잠한 듯한 감이 잇든 在奉조선인사회에 이상

88) (일본)外務省東亞局,『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 276쪽. 수도 新京에서는 치외법권철폐로 민회를 비롯한 각 단체가 만주국 기관으로 통합 또는 이관되자, 재신경조선인이 재단법인 ‘동흥회’라는 단체를 조직하고 상호간의 협화를 기본으로 재신경조선인의 교화훈련・지도에 관한 사업을 경영하였다.「治法撤廢로 同興會組織, 新京 朝鮮人民會」,『東亞日報』 1937년 11월 9일. 또한 치외법권철폐 이전 신경의 조선인 단체로는 ‘조선인민회’ 외에도 ‘신경청년회’, ‘신경차륜협회’, ‘백조회’ 등이 있었다.「一千圓喜捨! 朝鮮人團體 東興會에 新京朴泰晉氏美學」,『東亞日報』 1938년 2월 2일.

89) (일본)外務省東亞局,『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 277쪽.

90) (일본)外務省東亞局,『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 278쪽.

한 긴장을 묘하게 되엿"다고 할 정도였다.[91]

협화회 조선인의 민족별분회가 지역별분회로 재편된 것은 재만조선인의 협화회 특히 분회에서의 활동에 큰 제약을 초래했다. 협화회 각 분회조직의 전체 회원 수 및 지도부에서 조선인이 차지하고 있는 비중이 매우 낮았기 때문에 그들의 발언권이나 영향력은 거의 없었다. 더욱이 협화회 조직 속에서 일상적으로 통용되고 있는 언어 역시 일본어와 중국어였기 때문에 조선인은 언어상의 장벽을 가지고 있었다.[92] 수도 신경의 경우 대다수의 조선인 회원이 "町會費"를 납부하지 않아 타민족 회원으로부터 "공공생활을 해 나갈 소집이 없다"고 비난을 받고 있었고,[93] 농촌의 경우는 대다수의 조선인은 중국인 지주의 소작인이며, 또 조선인은 수전을 경작하는 데 반해 중국인은 밭을 경작하는 등 언어가 다름은 물론 이해관계를 달리하는 이들과 함께 지역별분회에 참가함으로써 전혀 소통이 되지 않고 있었다. 때문에 재만조선인은 "지방의 실정과 민족적 특수성"을 감안한 "민족별 지도"를 요구하게 되었다.[94]

그리하여 협화회는 계림분회, 금강분회 등의 10여 곳의 조선인분회 외에도 조선인 회원을 '보도'하기 위한 기관으로서 목단강(牡丹江)성본부의 조선인보도부, 안동(安東)시본부의 조선인보도부, 그리고 봉천(奉天)시본부의 선계공작간사회 등을 설립하였고[95] 이들 기구는 공통적으로 "행정적 내지 교화적으로 만주국의 시책에서 격리되어 있는 조선인에 대한 보도"를 목적으로 하는 '자정(自淨)'운동을 전개하였다. 자정운동은 '만주생활의 건설운동'으로서 이미 일본인들 사이에서 영주(永住)생활운동으로 제창되어 '만주정착운동' '만주향토운동'으로 추진되고 있었는데, 조선인에게도 "만주생활에 대한 혐오적 관념을 버리고 자기적응적이고 적극적으로 건설해 갈 것"이 장려되었다.[96]

그런데 이들 보도기구의 설립 배경에는 협화회에서 유리되고 있던 조선인을 보도한다는 취지만 있었던 것은 아니었다. 안동 조선인보도부 소장 한창운은 조선인 보도부의 설립의의를 의의를 다음과 같이 정리하고 있다.[97]

그는 조선인에게 "만주인식"이 부족하다는 비판에 대하여 만주국은 조선인의 "대(對)만주인식공작"을 얼마나 하였는가 하고 되묻고는, 일본을 예로 들어, 조선인은 "內鮮一體의 근본정신, 근본정책 아래"에 있음에도 불구하고 조선인의 특수사정을 감안한 "교화적, 自淨的 민족보도기관"으로서 각 府縣에 협화회가 설치되어 "내선일체의 별동대"로 공작하고 있으며, 최근에는 그 기능을 일층 강화하기 위해 동경에 中央協和會를 창립케

91) 「生活改善運動의 烽火 : 在奉有志의 提唱으로 具體化」, 『在滿朝鮮人通信』 60호년, 1938년 11월. 이 모임의 참가자는 崔卓, 曺元煥, 金炳泰, 金秉甲, 田鳳萬, 徐範錫, 洪淳範, 金權收, 楊東赫, 趙致基, 公炳淳 외 7인이었다.

92) 尹輝鐸, 「「滿洲國」의 '民族協和'運動과 朝鮮人」, 159-167쪽 참조.

93) 「公民의 義務-町會費를 納入하라(社說)」, 『滿鮮日報』 1940년 5월 1일.

94) 「協和會運動에 新示唆 : 實情을 把握한 最善의 組職 : 協和會安東朝鮮人輔導部設置」, 『在滿朝鮮人通信』 60호, 1938년 11월; 韓昌雲[協和會安東朝鮮人輔導部所長], 「우리 輔導部의 使命」, 『在滿朝鮮人通信』 70호, 1939년 9월.

95) 「奉天協和會의 鮮系工作運動[新京·滿鮮日報社說]」, 『朝鮮通信』 161집, 1939년 9월 26일, 4-7쪽. 『朝鮮通信』에는 「만주국」의 신문인 『滿蒙日報』 또는 『滿鮮日報』의 사설을 적지 않게 전재하여 싣고 있다. 국내에 아직 영인되어 있지 않거나 되어 있어도 누락된 년도의 기사 내용의 일단을 엿볼 수 있다는 점에서 사용가치가 높다고 할 수 있다. 단 모두 일본어로 번역 전재되어 있어서 원래의 기사와는 표현상의 차이가 조금 보이거나 생략한 부분이 있는 것은 아쉬운 점이다.

96) 『滿鮮日報』, 1939년 12월 29일, 1940년 3월 1일.

97) 韓昌雲[協和會安東朝鮮人輔導部所長], 「우리 輔導部의 使命」.

하야 지방기관의 지도통제를 맡기고 있다고 한다. 때문에 소수민족보도기관의 필요에 관해서는 부언할 필요가 없다고 한다.

이는 일본의 재일조선인에 대한 협화회를 통한 동원과 통제를 말하고 있지만, 실은 1939년 초 이후 이후 재만조선인에게도 적용하기로 한 내선일체의 원칙이 왜 만주국 협화회에서는 구체화되고 있지 못한가 하는 것이다. 재만조선인에 대한 내선일체의 적용방침은 조선인 지도급이 조선인의 민족별지도, 조선인분회의 설립을 요구하는 강력한 무기로 등장하였음을 보여준다. 그는 다시

> 법문상 조선인은 만주국의 구성분자의 一이라고는 할망정 광막한 만주의 광야에 點在하야 조선과는 생활환경이 全혀 일변하고 신문, 영화, 음악 등 현대의 문화와는 격절된 우에 지방농민에 잇서서는 유일한 신뢰를 가지게 되어야 할 만계경찰관리는 왕왕 조선인에게 대한 이해를 결한 관계로 실정에 반하는 조치를 하고 잇는 현하의 상태에 잇서 조선인을 현재대로 방임하는 일은 內鮮一體의 정책에서 과거 삼십년간 結据建設한 노력이 일조에 문허지는 것같흔 감이 없지 안은 것이다. 조선인은 일한병합 이래, 이미 삼십여년간 皇國臣民으로서 정신적, 문화적으로 장족의 진보를 遂하고 현대의 문화수준에 도달하면서 잇다. 국민적훈련에서도 황국신민으로서 손색이 없는 데까지 도달하려고 하고 잇는 금일에 잇서 현재의 상태[만주국에서의 조선인]를 지속하는 일은 一은 과거 삼십년간의 황국신민으로서의 국민적훈련이 수포로 歸하는 동시에 一은 조선인으로 하여금 더욱 만주국을 품푸리하는 곳이며 일시의 직장이라는 관념을 가지게 하는 현실성이 농후하다고 생각한다.

즉 중국인 경찰의 조선인 농민에 대한 억압을 빗대어, 만주국의 구성분자인 조선인은 (내선일체)의 정책에 의해 이미 皇國臣民으로서 정신적 문화적 수준을 달성하려 하고 있는데, 현재 만주국의 조선인 통치는 조선인의 '황국신민'화를 도리어 저해하는 것으로서, 조선인으로 하여금 만주국을 일시 거쳐 가는 곳, 품팔이 하는 곳으로 여기게끔 한다는 것이다. 결국 조선인의 '출가적 기분'을 초래한 원인에 만주국의 대조선인 통치의 근본적 결함이 있다고 말하고 있다. 그는 '내선일체'의 기조에 편승, 「만주국」 재만조선인의 '황국신민'화를 달성하기 위해서는 협화회의 피(被)지도민족의 지도에서는 그 민족의 정예분자로 하여금 지도적 역할을 하게 하여 민족 자체의 긍지와 자율적 정신을 고조시키는 방침을 강구하는 일이 문화적, 정신적 지도공작의 가자로타당한 방편이라 하고, 이것이야 말로 는 그 민족의 정를 설치한 근본적 」이라고 맺고 있다. 하여금 '내선일체'의 기조에 편승하여 재만조선인의 협화운동갔 '완전한 만주국 국민'이 의 라 '황국신민'화로 치환하여, 조선인을 지도자로 둔 보도기구의 정당성을 강변하고 있는 것이다.

이와 유사한 주장은 봉천 선계공작위원회의 간사인 조원환이 간사회를 선전하는 글에서도 확인할 수 있다. 그는 재만조선인의 협화운동을 다음과 같이 이해하고 있다.98)

먼저 치외법권 철폐에 따라 봉천의 조선인의 민족분회를 비롯 협화회청년단과 국방부인회가 해산된 후 지역분회로 편입되었지만, "鮮系의 협화운동이 수면상태에 빠진" 상태가 된 것은 조선인이 "특수한 지위"에 있음에도 타민족과 동일하게 취급되고 있기 때문이라고 진단한다. 여기서 말하는 '특수한 지위'란 조선인은 "日本國民"이 되어 있지만 아직 "병역의 의무를 지고 있지 않기 때문에 미완성 국민"이고, 실력을 키워 병역을 부담하게 되면 "황국신민"의 완성을 이루어 "충량한 일본국민"이 될 수 있고, 그렇게 되면 "일본의 건국정신"에 기초하여 "만주국의 발전에 스스로 노력"할 수 있는, 따라서 조선인은 "조선인은 日本國民完成運動을 토대로 하여 협화운동에 加力할" 것이므로, 이 점이야 말로 타민족에서는 구할 수 없는 "조선인의 독특한 지위"라는 것이다. 결국 협화회 봉천시

---

98) 曺元煥, 「協和運動과 在滿朝鮮人」, 『在滿朝鮮人通信』 70호, 1939년 9월.

본부 선계공작간사회가 결성된 것도 봉천 거주 3만에 달하는 “조선인의 특수사정”에 상응하는 지도를 하기 위해서라고 정리하고 있다.

조원환은 선계공작위원회의 공작에 의해 한층 더 “분회공작의 강화를 도모”해야 한다고, 협화회의 지역분회로의 조직원칙을 강조하지만, 그의 논리에는 이미 1939년 초에 확립된 재만조선인에 대한 ‘내선일체’의 적용과 지원병제의 실시 등을 근거로, 이에의 적극 참여를 통한 ‘황국신민’화를 위해 봉천 거주 조선인의 결집체로서 선계공작간사회를 위치시키고 있는 것이다.

「만주국」에서 ‘내선일체’를 ‘민족협화’보다 우선시 하고, 재만조선인은 본질적으로 ‘황국신민’이고, ‘황국신민’으로서 ‘선량한 만주국인민’이 되어야할 것을 공식적으로 공포하게 되는 것은 1942년 5월 조선에서의 징병제의 실시가 결정되고, 같은 해 8월 조선총독부와 「만주국」 사이에 ‘제2차 만선협정’이 체결된 이후이다.[99] 그럼에도 재만조선인은 ‘내선일체’의 ‘만주국’으로의 적용을 재만조선인의 ‘황국신민’화로 해석, 협화회의 재만조선인에 대한 민족별 지도를 강력하게 요구하였고, 보도부와 선계공작간사회, 조선인분회 등을 완전하지는 않겠지만 조선인의 손으로 운영해 나가는 결집체로 정의하고 있었던 것이다.

재만조선인의 협화운동에 대한 위와 같은 해석은 협화회의 다른 조선인에게서도 거의 공통적으로 감지되고 있다. 가령 서범석(徐範錫)은 협화운동을 다음과 같이 정리하고 있다. 먼저 「만주국」은 일본민족을 핵심 또는 지도민족으로 하여 ‘皇道’를 선양하게 되어 있으므로, 「만주국」 내에서 일본인의 발전은 「만주국」 성장의 절대조건이 되어 있음을 전제로 한 다음

> 또 한 거름 나아가서 滿洲國內의 일본인은 滿洲國의 人民이 되엇다고 皇國의 臣民이 해소되지 안습니다. 이 점에 잇어서 在滿朝鮮人도 동일한 입장에 서서 잇습니다. 우리가 당당한 만주제국의 일원이 되엇으나 一方 皇國의 臣民이올시다. 우리는 皇國의 臣民으로 滿洲國의 발전을 획책기도할 의무가 잇는 것이올시다. 실제문제에 잇어서 아즉 우리는 皇國의 臣民으로 완성도상에 잇으니까 滿洲國內에서는 皇國臣民으로서의 역할을 잠시 더 두는 것이 타당하다는 소극적 퇴행적 해석을 하는 분도 계시는 모양이나 우리가 日滿不可分의 관계를 인식하면 우리는 만주국의 추진력, 지도력을 배가하야 滿洲國으로 비약적 발전을 식히기 위하야 皇國의 臣民으로서 하로 일즉 완성되지 아니하면 아니 될 것이올시다.[100]

라고 하여, 재만조선인도 일본인과 같은 ‘황국신민’이다. 그렇지만 아직 ‘황국신민’으로 가는 과정에 있기 때문에 ‘만주국’은 재만조선인이 먼저 이를 달성하고 나서 ‘오족협화’의 단계로 갈 수 있도록 인식해야 한다는 것이다.

황국신민의 논리로 협화회에 참여하여 주장하는 것은 전국연합협의회에 참가한 조선인 대표들이 공통으로 보여주는 현상이기도 했다. 가령 1938년 신경협화회의 조선인 대표였던 김경재(金璟載)는 협의회에 참가한 조선인 대표들이 가진 “일본제국의 신민”이라는 관념은 비상히 찬양할 바이나, “만주제국의 국민”이라는 신념이 박약한 것은 유감이였고, 그래서 “내선일체의 의식이 강”하여 그 의식을 가지고 만주국의 정치 방면에 참여하려는 경향이 농후하다는 것이다.[101]

1930년대 후반 치외법권 철폐와 재만조선인의 협화회 편입으로 야기된 조선인의 「만주

99) 滿洲帝國協和會中央本部調査會, 『國內に於ける鮮系國民實態』, 1943년.
100) 徐範錫, 「協和運動과 우리의 自覺」, 『在滿朝鮮人通信』 70호, 1939년 9월.
101) 金璟載(新京), 「協和會全聯과 朝鮮人代表」, 『在滿朝鮮人通信』 60호년, 1938.11, 27쪽.

국」에서의 유리 현상을 타개하기 위해 「만주국」 협화회는 조선인을 '만주국민'화 하기 위한 '자정'적 '보도'를 내세워 협화회조선인분회를 유지하고, 주요 도시를 중심으로 조선인보도부나 선계공작간사회를 설립하였다. 한편 지역분회로의 편입이후 협화회에서의 위상 저하를 경험한 조선인들은 「만주국」과 협화회 내에서 자신들의 요구 달성과 조선인 결집체 설립의 필요성에서 보도부나 선계공작간사회의 설립을 추구하고 '자정'운동을 전개해 나갔는데, 중일전쟁의 발발에 따른 전시동원체제의 확립과 1938년부터 전개된 '내선일체'의 「만주국」으로의 적용에 편승하여 '일본제국 신민', '황국신민'의 논리를 내세워 도리어 재만조선인이 처한 열악한 현실을 바꾸어 보려는 기회로 이용하였던 것이다.

Ⅳ. 중일전쟁과 재만조선인 - 육군특별지원병제와 교육

주지하는 바와 같이 조선에서 1938년 2월 공포된 육군특별지원병령, 3월에 공포된 조선교육령 개정(제3차 교육령. 이하 신교육령)은 중일전쟁의 확대 아래 조선인을 전쟁인력으로 동원하기 위해 거의 동시진행형으로 입안되고 공포된 정책이다. 특히 신교육령은 조선인 청년을 전장에서 천황을 위해 "웃으면서 순국하는" "충량한 황국신민"으로 양성하기 위해 '조선인이 일본국민이라는 자각을 철저하게 갖도록 하는' 데에 요점이 있었다. 초등교육에서 의무교육과 함께 내선공학, 조선어의 폐지와 일본어 사용, 신사참배・궁성요배・국기게양・'황국신민선서' 등의 국민정신교육이 대폭 강화되었다.[102)]

육군특별지원병제의 실시 소식을 접한 재만조선인들이 열광적으로 축하행사를 벌였던 것은 앞서 보았지만, 이를 보도한 신문이나 잡지 또는 기관지 중에는 의도적으로 지원병제 실시와 신교육령 공포 사실을 함께 묶어서 게재하고 있는 것이 적지 않았다. 가령 『재만조선인통신』에는 「내선일체의 大本 신교육령」, 「지원병제도 및 신교육령 실시 봉천축하회의 2축사」, 「지원병제도・신교육령 실시 내외에 진동한 반도인의 환호성」 등이다.[103)] 재만조선인들이 얼핏 자신들과는 직접 관련이 없어 보이는 조선의 신교육령에 열광한 것은 다음과 같은 이유 때문이다.

일제는 「만주국」 건국 이래 재만조선인의 민족교육기관을 철저히 단속한다는 전제 아래 초등교육기관 즉 보통학교를 증설하거나 기존의 사립학교에 보조금을 지불하는 형식으로 재만조선인 교육을 회유해 나갔다.[104)] 특히 만철과 조선총독부에서 직접 경영하거나 보조하는 학교 수가 건국 직후 16개소에서 1936년 188개소로 대폭 증가하였는데 특히 민회가 설립립립벽통학교(사립학교에서 보통학교로의 승격을 포함)가 128개로 전체의 68%를 차지하고, 그중 조선총독부나 만철, 일본대사관의 보조를 받는 보통학교가 87개였다.[105)] 보통학교뿐 아니라 사립학교에도 경영비보조, 교과서배급, 교원파견 등의 보조

---

102) 宮田節子 著, 李熒娘 譯, 『朝鮮民衆과 「皇民化」政策』, 107-119 참조.

103) 「內鮮一體의大本新教育令」, 『在滿朝鮮人通信』 47・48號, 1938. 3; 淺海吉久雄 [奉淺特務機關長] 加藤傳次郎 [奉天總領事], 「志願兵制度及新教育令實施奉天祝賀會二祝辭」, 「志願兵制度·新教育令實施 內外에 振動한 半島人의 歡呼聲」, 『在滿朝鮮人通信』 49・50號, 1938. 4.

104) 「만주국」 시기 재만조선인 대상의 교육정책에 대하여 이하 별도의 주가 없는 것은 朴今海, 「滿洲事變 후 日帝의 在滿朝鮮人教育政策 연구」, 『東方學志』 130, 2005에 의하였다.

105) 일제가 식민지교육을 진행하기 위한 초등교육기관으로, 조선교육령 및 보통학교규칙에 따라 주로 만철과 조선총독부에서 재만조선인자제를 상대로 설립한 학교를 말한다. 학제는 보통 4-6년이며 보통교육과 실업교육에 치중했다. 또한 보통학교 가운데 만철부속지 내에서는 만철 및 조선총독부가 보조금

를 통해 회유하였고 그 범위는 서당에까지 미쳤다.[106] 반면 재만조선인의 중등교육에 대립립요구는 줄곧 기피하였기 때문에, 중등교육기관은 1920년대에 조선인과 외국종교단체에서 세운 4개의 중학교와 일본인이 세운 3개의 중등교육기관 총 7개에 불과하였고 그나마 간도의 용정에 집중 설립되었다.[107] 기타 지역 특히 남만과 북만 일대의 조선인들에게는 중등교육을 받을 기회가 거의 단절되어 있었다.

교육행정권은 치외법권철폐로 1937년 12월 1일부로 「만주국」에 이양되었는데,[108] 일본인 교육행정권은 전부가 보류되었고, 재만조선인은 각종 學校·서당 가운데 만철부속지내의 보통학교 14개를 제외한 638개는 모두 「만주국」의 감독과 통제 아래로 들어갔다. 더욱이 1938년 1월부터는 「만주국」에서 새로 제정한 '신학제'의 적용을 받아야만 했다. '신학제'는 「만주국」의 전시동원체제에 맞추어 "忠良한 국민양성"을 목표로 '건국정신의 明徵', '실무교육의 존중', '일본어의 중시'라는 3가지를 원칙으로 하는 학제의 개편으로, 교육연한의 단축과 실업교육을 주안으로 하였다.[109]

을 교부하여 민회가 경영하였고, 또 만철부속지 외에서는 조선총독부 및 일본 외무성이 보조하고 민회가 경영하는 형태로 이루어지고 있었다.

106) 치외법권철폐 당시와 이후의 재만조선인 초·중등교육기관 상황은 아래 표와 같다. 모두 (일본)外務省東亞局, 『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 1938년 12월, 226-227쪽에 의거하였다.

치외법권철폐 당시 재만조선인 초·중등교육기관 상황 (1937년 12월 현재)

	경영주체	학교수	학급수	교사수	학생수
초등학교	조선총독부 경영 보통학교	6	62	76	4,422
	조선총독부 보조 서당	66	250	256	13,728
	외무성 보조 학교	2	12	14	665
	조선인민회 보조 사립학교	23	68	71	2,809
	순수 사립학교	87	278	280	11,529
	계	184	671	700	33,153
중등학교	재외지정학교	2	10	26	553
	사립학교	5	32	56	1,883
	계	7	42	82	2,436

치외법권철폐 후 재만조선인 초·중등 교육기관 상황 (1938년 5월 현재)

초등학교	국민우급학교	공립	68	124	131		7,091	
		사립	18	29	31		1,281	
		계	86	153	162		8,372	
	국민학교	공립	121	407	434		25,640	
		사립	36	120	122		6,453	
		계	157	527	556		32,093	
	국민학사	공립	41	67	67		3,014	
		사립	18	18	20		1,071	
		계	59	85	87		4,085	
	사숙	공립	10	10	10		398	
		사립	65	100	100		3,846	
		계	75	110	110		4,244	
	계	공립	240	608	643		36,143	
		사립	137	267	273		12,651	
		계	377	875	915		48,794	
중등학교						중국	조선	기타
	공립중등학교		6	31	65	251	1018	25(일본)
	사립중등학교		5	32	55	1	1,884	1(백러*)
						계 252	계 2,965	계 26
	계		11	63	120		3,243	

* 백계러시아인

107) 1936년 6월말까지의 조선인중등학교는 다음과 같다. ( )안은 경영주체, 소재지와 수업년한이다. 光明中學校(광명학원 용정 5), 光明女子中學校(광명학원 용정 5), 光明師範2部(광명학원 용정 1), 大成中學校(당학교이사회 용정 4), 恩眞中學校(캐나다선교사용정 4), 明信高等女學校(캐나다선교사 용정 4), 東興中學校(당학교이사회 용정 4). 滿洲國文敎部, 『在滿朝鮮人敎育一覽表』, 52쪽.

108) 교육행정권 이양을 둘러싼 일본, 조선총독부와 관동군·「만주국」 사이의 이해 상충에 대해서는 田中隆一, 「對立と統合の『鮮滿』關係 －『內鮮一體』·『五族協和』·『鮮滿一如』の諸相」 참조.

109) 「滿洲國學制功布に際して 文敎部大臣談話」, 『全滿朝鮮人民會聯合會回報』 52, 1937. 6; 「滿洲國新學制와 施行에 따르는 諸規程」, 『在滿朝鮮人通信』 39, 1937. 11.

이리하여 교육행정권 이양 후의 조선인교육방침 및 기타의 구체적 사항을 제정한 「在滿朝鮮人子弟敎育行政處理要領」[110]에 의하면, "재만조선인 자제에 대한 교육은 일본인이란 본질 하에 만주국 결성분자로서 건국본지와 일치한 교육을 실시하기로 한다"는 방침 아래 초등교육기관은 「만주국」의 일반 예에 따라 조선인 600호 이상의 지역에서는 학교조합을 설립하고, 이 경우 경영비용은 「만주국」, 조선총독부, 조합원 3자가 아동 1인당 각각 만주국 9원, 조선총독부 7원, 조합원 3원의 부담으로 조달하기로 하고, 경영은 縣·旗·市·街·村 등 일반행정기관에서 맡기로 하였다. 조선인학교가 없는 혼주지역에서는 일본·중국·몽고인과 공학하고, 사립학교는 점차 공립으로 흡수해 나가기로 하였다.

또한 만주국은 '신학제'에 따라 조선인학교를 개편하기 시작하였는데, 우선 모든 학교의 매 학년의 시작과 종료를 1월 1일에서 12월 31일까지로 하였다. 그리고 4년제 보통학교는 國民學校로, 5년제 보통학교는 초등학교 혹은 國民優級學校 병설학교로, 6년제 보통학교는 국민우급학교로 개편되었고, 단학급으로 된 각종 유형의 사립학교 및 서당을 國民學舍, 國民義塾으로 개편되었다.

'신학제'에 따른 재만조선인교육의 개편에서 가장 중점이 된 것은 중등교육 개편이다. 우민화를 궁극적인 목표로 하는 일제의 식민주의 교육정책을 근본기조로 한 '신학제'의 가장 뚜렷한 특징은 학제의 단축과 실업교육의 강화이다. 특히 실업교육은 일만당국이 표방하고 있는 교육개혁의 가장 중요한 "실적"부분으로 만주의 "무궁무진한 자원을 개발하고 국부를 증진하며 민생을 제고하여 急需爲主의 대 방향에 부응"하기 위하여 만주국은 직업교육을 상당히 중시하였으며 '실용인재', 특히는 농업인재의 양성에 주력하였다.

따라서 '신학제' 하의 중등교육기관은 상급학교진학의 성격을 띤 보통중학이 아니라 직업성격을 띤 농, 공, 상 등의 분과중학으로 개편되었으며, 학교명칭도 국민고등학교로 개칭되고 학제의 기존의 5, 6년에서 4년으로 단축되었다. 이에 따라 1937년 말부터 조선인사회에서 비교적 이름난 사립중학교들이 省立 혹은 공립 및 사립의 직업학교로 개편되었다.[111] 또한 그동안 조선인 중등학교가 없던 남북만지역에 성립 혹은 공립고등학교를 설립하고 또 일정 범위 내에서 사립중등교육기관의 설립도 허용하였지만 역시 실업교육을 중심으로 하는 직업학교였다. '신학제' 공포 후의 조선인 중등교육은 만주국의 학제 및 일제의 식민주의 교육정책 하에 보통교육의 성격을 상실한 채 일제의 식민통치의 한 방편으로 이용되었다.[112]

---

110) 倉島至(學務課長), 「滿洲國に於ける朝鮮人敎育」, 『朝鮮』第317號, 1941 10, 9쪽. 더 상세한 내용이 (일본)外務省東亞局, 『昭和十二年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 1937년 12월, 282-286쪽에 「移讓學校經營方針」으로 소개되어 있다. 이 논문에서는 후자를 이용하였다.

111) 교육행정권 이양 이전 조선인 중등학교가 설립되어 있던 간도성의 국민고등학교로의 전환에 대해서는 朴今海, 「滿洲事變 후 日帝의 在滿朝鮮人敎育政策 연구」, 260-262쪽 참조.

112) 1941년 5월 만주국에 파견된 조선총독부교육시찰단은 만주국의 실과교육을 중심으로 한 식민지교육의 양상을 다음과 같이 보고하고 있다. "만주국에서 교육은 정치의 보다 중요한 부문으로 크게 심혈을 기울임을 알 수 있다. 그러나 교육은 문화의 향상을 도모하는 반면에 고등유민을 배출하고 더 나아가서는 정치에 대한 불평분자를 만들 수 있다는 점을 우려하여 만주국의 중등교육이나 고등교육은 할 것 없이 모두 實學에 주력하고 있다. 즉 어디까지나 생활지도, 직업지도, 실무수련 등에 중점을 두고 있다. 조선의 중학교에 상당한 국민고등학교도 4년제로, 농과, 공과, 상과, 수산과, 상선과 등에서 어느 한 과를 선택하여 농과국민고등학교, 공과국민고등학교 등의 형식으로 되어 있다. 뿐만 아니라 조속히 실무에 종사할 수 있는 국민양성을 방침으로 하는 듯하다. …… 교육에 주력하는 관계로 사범교육이나 사범학교도 많아 자못 사범교육을 중시하는 것 같지만 이것 역시 우수한 교사양성을 지향한다고 하기보다 조금이라도 빨리 그 수를 증가하여 질적인 발전보다 양적인 팽창에 관심을 두는 것 같다."(朝鮮總督府

재만조선인 교육행정권의 이양은 관동군과 「만주국」 측에서 보면 「만주국」의 '독립'과 '민족협화'의 상징이었지만, 일본인 교육은 일본 측에 보류되었기 때문에 "조선인의 입장에서는 만주국의 초등학교 중국인과 같이 교육을 받는 것을 부당하다"고 하여 "內鮮共學을 강조"하거나 또는 "교육 정도의 低下를 언짢아 하며", 이양에 의해 그들에게 "不利不便함은 있어도 實益은 동반되지 않는다"고 끊임없이 불만을 토로하면서 "관헌에게 선처를 요망"하였다.113)

이러한 상황에 놓인 재만조선인에게 조선에서 '내선일체'의 원칙 하에 육군특별지원병제도의 시행과 함께 '황민화'를 동반한 국민의무교육의 제3차 교육령의 공포되고, 1938년 10월 '내선일체' 원칙의 재만조선인에게의 적용, 1939년 초두 육군특별지원병으로의 지원이 가능해지자 재만조선인은 「만주국」 조선인의 교육행정과 시설의 개선을 바라며 많은 위에서와 같은 열광적으로 반응하였던 것이고, '내선일체'의 논리를 앞세워 재만조선인 교육의 개선을 요구해 나갔다.

외무성 자료에 따르면114), 치외법권철폐 당시 재만조선인교육행정권 이양에 대한 반대가 가장 심했던 곳은 南滿과 北滿이었다고 한다. 그런데 1938년 8월 신문지상에 이번에는 재만일본인 교육행정권의 이양 문제가 일본과 만주국 사이에 논의되고 있다는 기사가 신문에 게재되었다. 치외법권철폐에도 불구하고 일본 측에 보류되었던 재만일본인의 교육을 「만주국」에 완전히 이양하는 문제로, "만주국의 건국정신과 치외법권이 전면적 철폐의 정신에 즉응하여 속히 교육행정의 日滿一體化를 실현하는 것이 現下의 정세에서 보아 가장 급무이라고 하는 것이 교육행정권이양의 근본정신"이었다고 한다. 그런데 이러한 내용의 기사는 「만주국」 각 지역 "鮮人 교육기관에 이상한 충동을 주었"는데, 그에 대한 조"鮮人教育家"와 조"鮮人有識者" 반향을 찬성과 반대로 구분하고 있다. 찬성의견은 봉천동광학교 교장 桶渡盛廣으로, 그는 이 문제는 또한 일본대사관에 보류된 14개의 조선인학교와 관련된 문제이기도 하지만, "만주국은 독립국가이어도 一德一心不可分의 관계에 있고 日本精神에 의해 통일되어야 하는 것으로서, 만주국의 신학제에 의해 實社會에 적당한 완성교육을 실시하는 것은 조국(일본-필자)에 대한 애착심을 하등 저해하지 않고 또 국민정신에 결함을 초래할 우려 없다"고 하여 교육행정의 이양은 타당한 조치라고 하였다.

반면 반대의견은 "조선인유식자"의 것으로, 그는 재만조선인의 교육행정권 이양 후 조선총독부가 보조금을 증액하여(30만원→70만원) 「만주국」에 지급했음에도 하등 시설의 개선이 없고 총독부에서 요구해도 장차 개혁될 것이라는 책임없는 대답을 하고 있다. 이러한 「만주국」 교육당국의 무책임한 태도 때문에 현재 일본인교육행정의 이관은 시기상조라는 것이다.

재만일본인 교육행정권의 완전한 「만주국」으로의 이양을 오히려 재만조선인이 반대하고 나서는 모양새가 되었지만, 이는 치외법권철폐로 만철부속지 14개교를 제외한 모든 조선인학교를 「만주국」에 이양해야 했던 조선인이 그나마 보류되어 있던 14개교라도 계속 유지하기 위해 반대의사를 개진했거나 아니면 향후 「만주국」에 전개될 '내선일체'의 상황을 염두에 둔 반대의견이라 할 수 있을 것이다.

다시 위의 자료에 의하면 9월 24일에 봉천보통학교조합협의회원 즉 '조선인유식자'들이

學務局內朝鮮人教育會, 『滿洲國教育視察報告』, 1942, 144쪽)
113) (일본)外務省東亞局, 『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』 224쪽.
114) (일본)外務省東亞局, 『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 231-235쪽.

시공서 회의실에 모여 협의한 결과 재만 재만선인의 교육행정(만철부속지 14개교)의 만주국이양에 대해서는 “원칙으로서 반대의 여지가 없지만 鮮人은 장래 日本國民으로서의 기초교육에 대해서는 내지인과 차별없는 취급을 받아야 할 것이라는 것”에 의견일치를 보고, 회원 趙鼎華 등 9명이 연명하여 일본측당국대신, 척무대신, 주만전권대사, 관동군사령관, 조선총독, 만주국측총무장관, 민생부차관 앞으로 진정서를 발송하였다.

진정서[115]는 먼저 도입부에서 “朝鮮人으로서 유일무이한 희망은 日本國民으로서 차별없는 취급을 받는 것이다”고 운을 뗀 뒤, “조선 내에서는 신교육령 및 지원병제도를 두어 가급적 내선일체의 방침을 쓰고 있어 2천 3백만의 반도동포는 크게 감격, 분기하여 남녀노유를 묻지 않고 「황국신민의 서사」를 제창하면서 모든 방면에서 모든 방법으로 발랄한 애국열을 발휘하고 있는 상태이다.”라고 하여 조선에 적용되고 있는 ‘내선일체’ 방침을 전제로 깔고 있다. 또한 “保留학교 이외의 각 보통학교가 내선일체의 취급을 떠나 만주국에 이양되고 또한 보류학교조합이 內鮮分立되는 것 등은 내선일체의 견지에서 보아 유감”이라는 불만과 “吾人은 재만보통학교도 조선 내의 신교육령에 순응할 것과 학교조합도 內鮮併合할 것 등 내선일체의 결과 출현을 待望하는 중이다”는 바램을 말하고 있다. 그리고 본론에 들어가서는, 현재 일본인보류학교조합과 조선인보류학교조합에 모두 대사관의 관리감독 아래에 놓인 상황인데도 각각에 대한 지원예산의 현격한 차이로 교사의 질 저하, 재만조선인 자제의 교육의 질 저하를 초래하는 “內鮮差別”이라면 이양 후 “무차별평등주의”로 각 민족의 교육을 총괄하는 「만주국」 아래에서는 조선인교육에 대하여 “일본국민의 지위에 상응하는 취급”을 바란다는 것에 의문을 던지고 있다. 그리고는 다음과 같은 말로써 맺고 있다.

> 그러나 朝鮮 내에서 이미 內鮮敎育의 일원화를 보았을 뿐 아니라 불완전하나마 皇國軍人을 보내기 시작한 滿洲國에서도 鮮農居住의 구역제한을 철폐하여 조선인에 대한 차별적 취급을 해소함에 힘쓰고 있어 新興朝鮮人은 皇國臣民으로서 발랄과 갱생의 선상에서 약진하고 있는 今日이라면 무엇보다 가장 중대한 교육의 충실을 도모하는 데서는 모든 것을 내지인의 그것과 동일한 취급을 바라고 싶다. …… 때문에 內鮮人교원의 대우에도 차별 없도록 바라는 次第이다. …… 근본문제로서 당분간은 邦人敎育이 滿洲國에 이양되는 것을 희망하는 것이 아니지만, 만약 內地人교육과 함께 조선인교육이 이양될 때는 日本國民의 기초교육으로서 장차 또 皇國軍人의 기초교육으로서 內地人과 차별 없는 취급을 받게 될 것이라고 해서 ……

표면으로는 재만일본인에 대한 교육행정권의 「만주국」으로의 완전한 이양을 반대하는 진정서이지만, 사실은 치외법권철폐 후에도 일본인학교와 함께 일본 측에 보류된 14개의 조선인보통학교의 계속 유지, 나아가서는 이미 이양되어 「만주국」학제로 편입된 조선인보통학교까지도 원상태로의 환원하기를 희망하고 있는 것이다. 그리고 그러한 주장의 가장 큰 배경은 조선에서의 ‘내선일체’와 「만주국」의 국군모병의 상황을 근거로 하여 ‘일본국민’이고 장차 ‘황국군인’이 될 재만조선인의 기초교육을 위하여 재만일본인과 동등한 수준의 교육의 질을 요구하고 있는 것이다.

「만주국」의 조선인 가운데는 육군특별지원병제도의 실시를 ‘내선일체’의 논리에 근거해 재만조선인에 대한 교육의 개선으로 주장하는 자도 있었다. 간도의 高炳鎔은 「교육과 민족적 특수성」[116]이란 글에서 다음과 같이 주장한다.

먼저 치외법권철폐 후 재만조선인 교육기관이 「만주국」의 현행학제(=신학제)로 통합되었

115) (일본)外務省東亞局, 『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 235-239쪽.

116) 高炳鎔, 「在滿朝鮮人當面問題 : 敎育과 民族的特殊性」, 『在滿朝鮮人通信』 63호, 1939년 2월.

지만, 전 주민의 9할이 조선인인 간도에서 1할에 불과한 만주인의 특성에 맞춘 학제 때문에 “1할을 위하야 9할이 희생되는” 모순이 연출되고 있다고 지적한다. 그는 이의 개선을 위해 간도조선인, 재만조선인의 두 가지 특수성을 강조하는데, 하나는 근래 조선에서 “內鮮一體運動이 俱現化하야 내선 兩 民族이 同 정도의 교육을 밧도록 모든 제도가 혁신되고”있다는 것이다.

또 하나는 지원병제와 관련시킨 것으로서, 다음과 같다.

> 또한 조선에 志願兵制度가 실시된 것은 앞으로 徵兵制度의 前提이라고 하는데 만일 朝鮮人에게 徵兵制가 실시되는 이참에는 滿洲에 잇는 조선인은 어떠케 될가. 제외할가. 그러치 안으면 가치 징병할가. 이제 가치 징병하게 되는 경우 이 차별잇는 교육을 밧은 在滿朝鮮人은 소질이 불량할 염려가 없지 안은 것임니다. … 모름지기 이 교육문제는 우리 第二國民의 생명선이라고 할 것이니 이것이야 말로 우리의 당면한 중요한 문제가 안인가 함니다.

조선에서 실시되는 지원병제 그리고 앞으로 실시가 당연히 예상되는 징병제를 포착하여, 이것이 “(만주국의-필자)제2국민”인 재만조선인에게도 적용될 때, 치외법권 철폐 이후 만주국에서 전개된 차별교육으로 “소질이 불량”해진 조선인이 지원, 징병되지 않을 수도 있고, 전장에 참여하더라도 그 역할을 못할 수 있다는, 따라서 재만조선인에게 제대로 된 교육을 실시할 것을 요구하고 있다. 조선인에 대한 적절한 ‘황민화’ 교육의 실천을 요구하는 가운데 재만조선인의 교육의 개선 요구를 감춰두고 있었던 것이다.

1938년 4월의 『재만조선인통신』에는 봉천의 동광학교(東光學校) 교장 桶渡盛光이 만주국 학무당국에 특별교육시설 설치를 원하는 출원서가 「재만조선인 중등교육은 어떻게 해야 할까-봉천동광학교의 특별교육시설 설치 출원의 이유」라는 특이한 제목으로 전재되어 있다.[117] 내용에 의하면 출원서를 제출하게 된 배경은 다음과 같다. 조금 길지만 정리해 보겠다.

동광학교는 봉천의 조선인들이 조선인 지도자를 육성하기 위해 ‘중등 정도’의 동광학교를 설립하였는데, 학교의 조선인 자제의 정신교육은 “제국의 신민으로서의 정신교육”에 있기 때문에 그 틀을 조선 내 ‘고등보통학교’에서 취하고, 교장은 ‘국민교육’에 이름 있는 桶渡盛光 大佐를 초빙하여 1년 동안의 성과를 올리고 있었다고 한다.[118] 그런데 만주국의 「신교육제도」에 따라 학무당국은 이 학교의 교과내용을 실과교육 위주로 개혁하도록 요구하였다. 이에 동광학교는 원래의 설립취지인 「일본제국신민」으로서의 교육에, 또 조선 내의 상급학교에 진학에 지장을 초래하기 때문에 「만주국교육령」 중에 있는 「특별교육시설」로 인가를 신청하게 되었다는 것이다. 구체적으로는 동광학교의 각종 분과를 「綜合集制」하는 「5개년 중등부」로 하고, 그 학년의 시작시기를 4월로 하는 특별교육시설로 인가해 달라고 출원한 것이다.

출원서는 다음과 같은 내용으로 시작된다. 「만주국」 건국의 요체는 ‘오족협화’에 있다.

---

117) 桶渡盛光, 「在滿朝鮮人中等教育は如何にすべきか-奉天東光學校の特別教育施設設置願の理由」, 『在滿朝鮮人通信』 49·50, 1938년 4월. 이 내용은 『재만조선인통신』

118) 東光學園은 1933년 李憲・金三民, 그리고 이후 全滿朝鮮人民會聯合會에 의한 두 번의 설립시도가 실패한 후 奉天에 본부를 둔 친일단체 興亞協會가 주도하여 1936년 설립, 동광중학교 설립인가를 받아서 1937년 3월 만주 각지에서 신입생 139명을 모집하여 개교했다고 한다. 外務省東亞局, 『昭和十二年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 281쪽. 그리고 흥아협회와 동광학원과의 관련에 대해서는 黃敏湖, 「滿洲地域 親日言論 ‘在滿朝鮮人通信’의 發行과 思想統制의 傾向」, 『韓日民族問題硏究』 10, 2006, 15-16쪽.

이 협화의 실적을 올릴 수 있으려면 주로 그 지도적 입장에 있는 "在滿日本帝國民"의 정신과 사회훈련에 기대어야 함을 요한다. 그러기 위해서는 "在滿內鮮兩系國民의 정신적 일원화"를 구현해야 하며, 그 구현은 "兩系民族이 갖는 모든 자질에 차이가 없는" 단계에야 이루어진다. 그런데 "국가의 중견 지도계급을 구성하는 兩系" 간에 자질 차이, 기회의 불균등으로 인해 "조선계의 불평불만이 울적"했기 때문에 "內鮮兩系의 정신적 결합"을 바랄 수 없게 되고 나아가 "만주국의 오족협화를 저해"하는 결과를 초래하게 되었다. 그런데 '일본제국'이 금번 조선교육령을 개정하여 '일본계'와 동등하게 하게 된 이유는 '內鮮의 차별'을 철폐하여 그 정신적 결합을 강화하는 것에 있음은 명백하다.

이 출원서가『재만조선인통신』에 실린 1938년 4월은 조선에서도 '내선일체'의 '황민화' 정책으로 '육군특별지원병제도'와 '신교육령'이 공포된 직후이다. 너무나 빨리도 '내선일체'의 움직임을 포착하여, 재만조선인은 곧 '만주국의 지도민족'인 '일본제국민'이라는 전제 하에, 일본인과 동등한 교육의 기회를 조선인에게도 시행해야 한다는 것을 암시하고 있다.

그리고 진정서에는 특별교육시설로 인가해야 되는 구체적 이유를 다음과 같이 들고 있다.

첫째, 중등부의 수업연한을 5개년으로 해야 하는 이유는, 조선계 소학교의 졸업자는 "국어(일본어)」 학습 능력이 일본계보다 떨어지는 데에다, 조선계는 중등학교에서 조선어도 학습해야 하므로 일본계 중등학교 졸업자와 동등한 지식 및 기능을 얻기 위해서는 수업연한을 적어도 일본계 학교와 같은 5년으로 해야 한다는 것이다. 게다가 만주 및 중국에서 활동할 인물양성을 위해 중국어의 수업도 해야 하고, 실업분과의 고학급에서는 실천 및 실습에도 시간이 많이 들기 때문이기도 하다.

둘째, 중등부의 분과에 대해서는 만주 및 중국 방면의 각종 직업계에서 활동할 조선계 국민의 중견인물을 양성하기 위해서는 각종 분과를 설치할 필요가 있고, 더욱이 '고등전문학교' 및 그 이상의 교육을 필요로 하는 방면으로 진학하려면 '중학과' 즉 '고등보통과'의 병설을 필요로 하기 때문에, 비록 동광학교 중등부의 교육 중심이 실업교육에 있다 하더라도, 그 일부에 대해서는 '중학과'를 설치해 달라는 것이다.

셋째, 학기를 4월에 시작해야 하는 것은 동광학교 졸업자의 일본계 상급학교에 진학하는 것을 염두에 둔 외에 만주국 내에서 일본대사관 소속으로 남아있던 조선계 소학교 14개교를 졸업하는 중등학교 지망자 및 일본의 중국에서의 세력권 확대로 북중국에 진출한 조선인 가운데 조선 본토에서 소학교를 졸업한 그들의 자제를 동광학교에 입학시키려고 하는 희망자를 염두에 둔 것이다. 그것은 「만주국」의 학교는 12월 말 졸업, 1월에 새 학기 시작이지만, 일본계 학교는 3월 말 졸업, 4월에 시작하기 때문에, 「만주국」의 국민우급학교 졸업생이 일본계 중학교에 진학하거나, 일본계 소학교 졸업생이 「만주국」계 국민고등학교에 입학할 경우 각각 3개월과 8개월의 공백기를 가져야 되는 불리함 때문이다. 즉 일본계 학교의 학기제와 동일하게 하겠다는 것이다.

이 내용은 결국 동광학교 중등과정의 수업연한, 교과내용, 학기제, 수업연한을「만주국」내 일본계 학교와 동일하게 만듦으로써 재만조선인 자제의 중등학교 진학, 일본계 고등학교로의 진학을 원활하게 하겠다는 조선인들의 요구를 반영한 것이다.

그런데 진정서에는 동광학교에 '중학과'를 설치해야만 하는 또 다른 이유를 다음과 같이 들고 있다.

> 특히 日本帝國 육해군 장교(예비역장교도 포함) 生徒學校의 受驗을 위해 준비교육을 할 필요를 생

각하는 바이다. 무릇 우리 일본제국의 동양평화의 대책을 실행하며, 장래를 추단하는, 지금 朝鮮에서 시행하게 된 志願兵制度는 … 결국은 반드시 義務兵役制度로 진전될 운명에 있음을 말해야 한다. 따라서 그에 따르는 일본제국군대의 근간인 장교계급을 朝鮮系에서 배출하는 것이 특히 중요한 의의를 가짐은 논할 바도 아니며, 우리 일본제국 국방정책의 제일선에 있는, 在滿半島人으로부터 이들 지원자를 배출하도록 그 시설을 遠慮하는 것은 당 학원 창립의 중심 정신인 忠君愛國의 赤誠을 표현하는 것임을 믿어 의심치 않는다.

이는 앞서 봤던 간도의 高炳鎔의 주장과 거의 같은 논리구조를 갖고 있지만, 지원병제도에서 징병제로의 전환이 예상되는 가운데, 일반 사병이 아닌 일본제국군대의 근간인 장교계급을 朝鮮系에서 배출하기 위해 동광학교에서 일본 육해군 장교의 생도학교에 시험을 볼 수 있는, '綜合集制'하는 '5개년 중등부'의 특별교육시설로 인가해 줄 것을 요구하고 있는 것이다.

요컨대 이 출원서는 조선인에 대한 지원병제도와 예상되는 징병제를 '내선일체'의 구현으로 파악하고, 나아가 조선인이 '일본제국'의 '황군'장교를 배출할 자질을 갖추어 「만주국」의 '지도적 입장에 있는 일본제국민'과 '정신적 일체'를 이룬 후에 '오족협화'를 완성하겠다는 것을 전제로 재만조선인 자제가 상급학교로 진학하게끔 교육할 수 있는 가능한 중등교육의 실시를 요구하고 있는 것이다.

중일전쟁이 발발하자 일본 정부 및 외무성 당국은 재외조선인에 대한 '내선일체'의 적용을 방침으로 결정하였다. 1938년 10월 외무성은 재외 각 공관에 훈령 「재외조선인지도방법에 관한 건」을 보내고 "내선일체의 취지에 입각하여 그들(재외조선인)으로 하여금 흔연히 황국신민이라는 자각과 긍지를 가지게 할 수 있도록 하라"고 지시하였다.[119] 1939년 초 「만주국」은 재만조선인에 대하여 '내선일체'의 적용방침을 결정한 것에 의해 재만조선인에게도 지원병제도가 적용되었다. 이는 「만주국」 최초의 '내선일체의 구현'이고, 재만조선인에 대한 '황민화' 정책의 본격적인 전개를 의미하였다. 재만조선인은 급속한 '황민화'를 요구받았다. 그러나 재만조선인은 이러한 요구 자체를 일본제국의 국민교육으로서 재만조선인 교육을 확립해야 한다고 하는 요구의 근거로 치환하였다. 이들은 「만주국」의 '친일적' 조선인으로서, 재만조선인의 교육을 보장하는 계기로 지원병제와 징병제의 실시에 기대하고, '황민화'를 위한 국민교육을 강하게 요구하였던 것이다.

끝으로 치외법권철폐 후의 상황에서 '내선일체'의 논리를 앞세워 재만조선인교육의 개선을 요구한 사람들은 어떠한 부류들이었을까. 재만조선인의 교육문제를 다룬 崔昌國에 따르면,[120]

교육권 이양에 대하여는 당시 각지에서 反對聲이 있었섰고 지금에 와서도 교육내용의 불충실이 목전에 보이는 관계로 이를 일본 측에 반환 즉 교육권을 환원시키라는 논자가 있다. 이에 대하여 중견층 즉 청년관리나 협화회직원이나 기타 만주건국에 열의를 가진 사람들은 「환원」에 반대하고 기구를 현상유지로 하고 내용을 충실시키려 한다. 教育權還元論이 주장되는 이유는

1. 昨春 日本內地人 教育權은 만주국에 이양하지 안키로 결정된 것. 그 사실에서 얻는 자극
2. 조선내의 의무교육제, 징병제 실시준비에 대한 자극
3. 조선내의 교육과의 현저한 차이와 내용의 저하
4. 內鮮一體主義에 대한 究明不足 등을 들 수가 있다.

…… 여하튼 還元論은 건국이전의 土豪紳士에게 만코, 반대론은 청년층에게 많다.

---

119) 田中隆一, 「『對立』と『統合』の鮮滿關係 －『內鮮一體』·『五族協和』·『鮮滿一如』の諸相」, 126-130쪽.

120) 崔昌國, 「在滿朝鮮人 教育問題」, 『春秋』 第2卷 第4號, 1941. 5. 崔昌國은 1940년 당시는 만주국협화회 중앙본부 개척과 소속이다. 「機密室, 우리 社會의 諸內幕」, 『三千里』 第12卷 第9號, 1940. 10. 참조.

라고 하여 크게 두 부류로 나누고 있다. 한 부류는 치외법권철폐 시 교육행정권 이양 반대론자들로, 1941년 시점에도 「만주국」의 재만조선인 자제에 대한 교육의 질이 낮다는 이유로 그 교육행정권을 일본에 다시 환원시키자고 주장하고 있는 '환원론자'들이고, 이들은 「만주국」 건국 이전부터 만주에서 활동하던 재만조선인 '토호신사'들이다. 그리고 또 한 부류는 교육행정권 환원에 반대하고 현상을 유지한 상태에서 내용을 충실히 하자는, 말하자면 현상유지론자들로 '중견층' 즉 「만주국」의 조선인 '청년관리'와 '협화회직원' 등 관료군에 속하는 젊은 부류들이다.

그리고 최창국은 교육행정권 '환원론자'들의 주장의 배경에는 '민족협화'를 표방하는 「만주국」에서 일본인만 교육행정권을 이양하지 않고 보류하고 있는 점, 조선에서의 지원병제 시행과 '신교육령'에 따른 교육제도의 변경, 교육행정권 이양 후 조선과 대비되는 재만조선인 교육의 질 저하, 내선일체에 대한 몰이해를 있음을 들고 있다. 그에 따르면 '환원론자'들은 "滿洲新國家에 대한 애국심을 도모지 생각치 않는" 즉 "일본제국신민"의 입장에만 서있는 자들이라 한다.

최창국의 글 전체를 보면 그는 '환원론자'를 비판하는 입장에 서있다. 그의 분류에 따르면 그는 젊은 층이며 현상유지론자에 속한다. 위의 글 말미에는 자신이 생각하는 교육개선 내용이 꽤 상세하게 제시되고 있는데, 그 도입부에서 다음과 같이 말한다.

> 나는 만주국이 원래 民族複合國家라는 의미에서 각 민족을 각각 그 지위에서 바르게 명랑하게 성장시킬 필요가 있다고 생각한다. 이러한 관점에 서면 금일의 新國家學制는 滿人 중심의 單式學制인 것이 이상하다. 滿人 중심의 학제에 조선인교육을 적용시키려는 데서 무리가 생기는 것은 上述에도 지적하였거니와 下記에도 명료히 알릴 것이다. 이 나라의 학제는 내용적으로는 적어도 ①日鮮系 ②滿系 ③蒙系 ④白露系에 적용되는 複式이라야 될 것이다. 그러면 朝鮮系教育에 있어서도 容易히 鮮內事情과 전통과 생활태도를 잘 고려하게 될 것이다. 이러한 現學制의 개혁을 전제로 하여 이양을 찬동하는 것이 나의 의견이다.

최창국은 「만주국」이 '오족협화'의 민족복합국가로서 각 민족의 특성을 고려한 학제의 적용을 강조하고, 이를 전제로 한 재만조선인 교육행정권 이양을 찬성하는 입장, 즉 현상유지론자이지만 일본인과 조선인을 '日鮮系'로 하나의 민족으로 묶어서 보고 있다. 이는 '내선일체'의 논리를 앞세우지는 않지만 그에게도 결국 재만조선인은 '일본민족'이기 때문에 교육을 재만일본인의 수준에 맞추어 개선해 달라는 입장에 있는 것이다. 그 역시 '내선일체'적 상황논리에서 벗어나기 힘들었던 것이다.

그런데 최창국은 같은 글의 또 다른 부분에서, 치외법권철폐 시 교육행정권 이양 반대를 처음 강하게 주장했던 곳은 "간도"였다고 한다. 1938년 재만일본인 교육행정권의 이양 문제에 반대했던 것이 봉천 조선인 '유식자'들이었다면, '환원론자'들의 뿌리는 간도에 있다는 것인데, 다음 사례는 간도 '토호신사'의 성격의 일단을 엿보게 한다.

1938년 「만주국」 관동군 쪽에서는 관동군의 발안에 기초하여 滿洲國軍에 간도에 거주하는 조선인 청년의 지원을 받아 구성되는 '간도특설부대'를 설치할 계획을 진행하고 있었다.[121] 그해 10월 간도에서는 대대적 축하행사가 열렸는데, 당시의 지역신문은 「울면서

121) 특설부대의 모집은 지원병를 표방하고 있지만 지역마다 실은 인원수가 할당되어 그 지원이 강제적으로 변해 갔다고 한다. 신규섭, 「在滿朝鮮人의 '滿洲國'觀 및 '帝國日本'像」. 또한 지역할당제에 대해서는 최근 曺建이 「일제의 간도성 '조선인특설부대' 창설과 재만 조선인 동원(1938-1943)」, 『한국근현대사연구』 2009년 여름호 제49집, 59-65쪽에서 『滿鮮日報』의 기사를 세밀하게 분석하여 그 가능성을 확

감격/ 간도성 내 조선인특설부대 용정에서 축하대회」, 「조선인특설부대를 만주국군에 특설/ 간도성에 획기적 장거」 등의 제목으로, “간도주재 반도인의 일대 영예이자 만주국 구성분자로서의 최고의 의무”이라는 내용 등으로 보도하였다.[122] 이에 맞추어 간도성공서는 간도특설부대를 설치에 즈음하여 ‘지방유력자’들을 불러 간담회를 개최하고, 설치취지를 숙지시키고 열의 있는 후원을 요구하였다. 그런데 延吉주재 일본영사관은 ‘간도특설부대’의 설치가 재만 일반 조선인에게 미치는 영향에 대하여 다음과 같이 보고하고 있다.

> 一般 在留朝鮮人은 본 제도에 관하여 겉으로 祝意를 나타내고 있는 바이나 본 특설부대가 滿軍의 일익이라는 점에 내심 흡족하지 않다고 생각하는 자 많다. 10월 11일 省公署의 본 제도에 관한 간담회 석상에서 한 유력 조선인이 ‘조선인특설부대는 어떻게 좀 일본군의 일부로 할 수 없겠습니까’라고 노골적으로 질문한 것은 그 동안의 사정을 말한다.[123]

이는 조선인 ‘유력자’들은 간도특설부대는 관동군이 만주국군의 일부로 설립한 것임을 알고 있음에도 그에 대한 지원이 ‘만주국 구성분자’로서 ‘민족협화’를 실현하는 것이라기보다는 ‘내선일체’로 이어지는 ‘황민화’운동으로 받아들이려 하고 있음을 잘 보여주는 사례라 할 수 있을 것이다.

그러나 이러한 인식이 조선인 ‘유력자’만의 인식은 아니었다. 육군특별지원병 지원자들도 동일하게 인식하고 있었음은 “일본군에 들어가고 싶지만, 시골에서는 일본군에도 들어갈 수 없으므로 어떻게 하든 국군(간도특설부대-필자)에 들어가 천황에 봉공할 수 있다. 이것은 가문의 명예도 되고 부락에 대해서 면목도 선다”고 언급하여, 간도특설부대로의 지원을 통해 ‘황국신민’으로서의 의무를 함으로써 자신의 지위를 향상시키고자 한 것에서 확인할 수 있다. 또한 “만주국군과 함께 징병법을 적용받는다면, 당장은 무리가 있지 않을까 생각하고 있습니다. 국군으로의 지원제도는 적절하지만, 강제해서는 불가합니다. 나의 자식이 중학을 졸업하고, 요전에 奉天의 군관학교에 갈까 사범학교에 갈까 했을 때에 같은 것이라면 靖國神社에 모셔지고 싶다 하였습니다. 그래서 조선사람은 지금 징병법을 공포하려고 해도 국민교육이 철저하지 않기 때문에 무리이고, 昭和 19년에 의무교육을 실시하여 그때부터 일본군의 징병법을 공포합니다만, 지금의 경우는 그 때까지 기다려 달라고 하고 싶고, 조선인으로서는 개인적으로 무리하게 滿軍에 들어갈 필요는 없다”[124] 라고 한 것에서는 이와 군대에 갈려면 ‘만주국군’보다는 일본군에 들어가기를 선택하는 재만조선인 일반의 심리를 엿볼 수 있다.

재만조선인에 대한 ‘내선일체’ 원리의 적용과 육군특별지원병제 실시로 그들은 ‘황국신민’의식을 가질 수 있었고, 또한 이를 근거로 ‘일본신민’으로서 ‘황국군인’을 육성하기 위한 교육행정 개선을 끊임없이 요구했지만, 「만주국」에서 일본계 즉 ‘內地人’으로서의 특권은 끝내 부여받지 못했고, 전시동원을 위한 봉사만 강요받았다. 조선총독부가 1938년

인하고 있다.

122) 「(沸立つ感激) 間島省內朝鮮人特設部隊 龍井では祝賀大會」, 『間島新報』 1938년 10월 15일; 「朝鮮人特設部隊を滿洲國軍に特設 間島省に劃期的壯擧」, 『朝鮮新聞』 1938년 10월 12일; 「間島祝賀會 開催 朝鮮人 特設部隊 新設記念으로」, 『東亞日報』 1938년 10월 16일.

123) (일본)外務省東亞局, 『昭和十三年度執務報告 第二冊(第二課關係)』, 256쪽. 이 보고에는 간도특설부대에 대한 중국인의 반향은 “거의 무관심한 상태”라고 하고 있다.

124) 「東滿地區從軍宣化工作員懇談會」, 『協和運動』 第3卷 第2號, 1941. 2. 신규섭, 「在滿朝鮮人의 ‘滿洲國觀’ 및 ‘日本帝國’像」, 305쪽.

공포한 조선에서의 제3차 교육령으로 외관상 학교제도의 차별을 해소한 듯한 기만적 조치조차도 만주국에서는 끝내 이루어지지 않았다. 1943년도의 재만조선인에 대한 실태조사와 활용방안을 담고 있는 자료에 의하면, 재만조선인은 협화회전국연합협의회에서 거의 매년 자신들의 교육문제를 제기하여 그 내용의 개선을 요구했지만 "오늘날까지도 대부분이 미해결인 채 일만양국정부의 선처를 기다리고 있다"는 상황이었다.[125] 재만조선인이 '황국신민'으로서의 자각과 긍지를 높이면 높일수록 만주국 '민족협화' 원리와의 모순은 심화되어 가고 있었다.

V. 맺음말

1937년 말 「만주국」의 치외법권철폐로 그동안 재만조선인 친일조직인 조선인민회는 해산되고 협화회로 합류하게 된다. 1938년 초 민족별분회에서 지역별분회로의 개편은 통치기구의 통제장치이기는 하지만 재만조선인을 대변할 수 있는 조선인단체가 소멸되는 것을 의미하였다. 재만조선인은 「만주국」의 '민족협화' 이데올로기 하에서 협화회를 통한 '鮮系'의 '만주국민'으로의 통합되기를 강요받았다.

한편 일제가 조선에 '내선일체' 원칙을 강화, 적용하고 육군특별지원병제도 및 신교육령을 공포한 1938년 초부터, 재만조선인은 '내선일체'가 자신들에게도 적용되기를 기대하면서 '내선일체'를 통한 '황국신민'화 전제로 자신들이 처한 상황의 개선을 요구하기 시작하였다. 「만주국」의 '민족협화'를 '일본국민', '황국신민'으로서의 협화운동 참여로 해석해 가면서 조선인에 대한 민족별 지도와 조선인분회(조선인지도부, 선계공작간사회 포함)의 설립을 요구하였다.

1938년 말 '만주국군'에 조선인지원병부대인 간도특설부대가 신설되고, '내선일체'의 재만조선인에 대한 적용 아래 1939년 초부터는 조선인 청년에게도 육군특별지원병으로의 지원이 시작되지만, 협화회 내의 조선인으로부터는 '내선일체'를 실현하기 위해 또 재만조선인을 '황군병사'로 해 줄 것을 요구하는 소리가 뿌리 깊게 존재하였고, '만주국군'보다는 지원병으로의 지원을 통한 '황국병사'가 되고자 하는 지향이 강하였다. 또한 재만조선인은 조선인에게 징병제가 실시될 것이라는 전망 하에 충량한 '황군병사', '황국신민'의 육성하고 나아가 '일본제국 군대의 근간'인 장교계급을 조선인에게서 배출한다는 논리를 내세우면서 재만조선인 자제에 대한 교육상황의 개선을 요구하였다. 이들 '친일' 조선인들은 '내선일체'의 주장으로 「만주국」의 '민족협화'의 원리에 대항하고, '황국신민'으로서의 지위를 요구한 것이다.

치외법권철폐에 따른 교육행정권 이양 반대에서 '내선일체'를 앞세워 재만조선인 교육상황을 재만일본인 수준으로 바꾸고자 줄기차게 주장했던 '친일'조선인은 만주국 건국 이전부터 만주에서 활동하며 뿌리내린 '토호신사' 들이었고, 현상유지를 통한 상황 개선을 주장한 것은 「만주국」의 '청년관리'와 협화회 직원들이었다. 그렇지만 그들의 주장은 정도의 차이와 합리적 설명에서의 차이는 있을지언정 '내선일체'의 상황논리에서 크게 벗어난 것은 아니었다.

그러나 「만주국」에서 이들 '친일' 조선인의 요구는 수용되지 않았다. 조선인분회는 1941

125) 滿洲帝國協和會中央本部調査部, 『國內に於ける鮮系國民實態』, 37쪽.

년 전시동원체제를 강화하기 위한 '국민인보조직'이 결성되면서 협화회의 분과위원회로 흡수되었고, 동원정책과 직접 관련이 없는 생활, 교육과 관련된 사업은 기능하지 못하게 되었다. 협화회전국연합협의회를 통해 거의 해마다 줄기차게 제기되었던 교육상황 개선 요구도 끝내 이루어지지 않았다. 재만조선인을 협화운동에 합류시키려던 「만주국」의 의도도 성공할 수 없었다. 협화회 조선인회원 수는 해산 직전 조선인민회의 회원 수의 절반도 되지 않았다.[126] 육군특별지원병제를 재만조선인에 적용하여 전쟁동원 병력을 확보하고자 했던 일본의 계획도 손으로 꼽을 수 있을 정도의 지원자 수[127]에 경악하며 실패로 돌아갔다.

결국 조선인을 전쟁에 동원하기 위해 일제가 택한 '내선일체'의 '황민화'정책은 재만조선인을 동원하지 못한 채 보다 강화된 징병제의 단계로 넘어갈 수밖에 없었고, '내선일체'의 논리에 편승하여 '일본국민', '황국신민'으로 자신들의 상황을 개선시키려 했던 '친일' 재만조선인들의 절규도 그 결과를 얻지 못한 채 「만주국」 민족협화의 갈등을 심화시켜 나갔던 것이다.

---

126) 필자의 계산에 따르면, 민회가 해산하기 직전인 1936년 6월말 전만조선인민회연합회가 파악한 산하 민회 수가 123개이고 회원수 합계가 176,299명이었던 것에 비하면 1940년까지의 가입 조선인은 그 수의 반(49.57%) 밖에 되지 않는다. 가입률로 비교하면 1936년 조선인민회 회원이 전체 조선인 인구에서 차지하는 비율은 19.70%인데 반해 1940년 조선인의 협화회 가입률은 6.6%로서, 36년의 1/3정도 밖에 되지 않아 훨씬 못 미친다.

127) 1939년 1명, 40년 1명, 41년에는 대대적인 지원병모집공작에도 불구하고 단 2명에 그쳤다. 申奎燮,