

단국대학교 고대문명연구소 제5회 학술대회

<문화적 기억과 초기 문명>
문화적 기억으로
역사 다시 읽기

2025년 11월 8일 토요일

단국대학교 죽전캠퍼스
제2공학관 319호

모시는 글

근동과 인도, 중국 등 일차 고대문명 연구를 기치로 단국대 고대문명연구소가 설립된 지 5년이 지났습니다. 시작은 미약했지만 운 좋게도 벌써 두 번에 걸쳐 한국연구재단의 일반공동연구와 인문사회연구소 지원사업에 선정되었습니다.

2년 동안 진행한 일반공동연구(문명의 시원: 그 여정과 실제)는 연구총서 제1권 『이집트에서 중국까지: 고대문명 연구의 다양한 궤적』(진인진 2024)과 제3권 『고대문명 형성의 물질적, 정신적 토대』(진인진 2025)로 결실을 맺었습니다. 2029년까지 진행될 인문사회연구소(고대 근동과 중국 문헌 전통의 물줄기) 사업 역시 연구총서 제2권 『고대 근동과 중국: 문자와 문헌 전통의 형성』(진인진, 2025) 출간을 필두로 순항하고 있습니다.

그런데 이런 연구들은 오늘 모임에서 다룰 책이 없었다면 세상의 빛을 보지 못했을 수도 있습니다. 얀 아스만(김구원, 심재훈 옮김)의 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』(푸른역사, 2025)이 바로 그것입니다. 고대문명연구소 번역총서 제1권으로 출간된 이책을 위해서 앞에서 언급한 책들 못지않은 공력이 투여되었음을 물론입니다.

작년 2월 별세한 아스만 교수는 이집트학자로 문화사학자로 다방면에 뛰어난 족적을 남겼습니다. 그 핵심에 인문사회과학 연구 전반에 “문화적 기억”이라는 새로운 패러다임을 제시한 『문화적 기억과 초기 문명』이 자리합니다.

핵심 고대문명의 성쇠 전반을 “인위적 기억”이라는 틀로 조망한 이 책은 그 유용한 도구적 역할 만큼이나 난해합니다. 오늘 모임에 참석하는 모든 사람이 아스만의 빼어난 학문을 기리며 겸손해하지지 않을 수 없는 이유입니다. 그래도 오늘 발표될 연구 각각이 아스만의 문화적 기억 이론을 나름의 방식으로 소화하며, 새로운 통찰을 제시해 주리라 기대합니다.

참석자들뿐만 아니라 고대문명연구소를 성원해주는 모든 분께도 감사드리면서, 오늘 모임이 아스만과 함께하는 작은 축제의 장이 되길 희망합니다.

2025년 11월 8일

고대문명연구소 소장 심재훈

일정표

10:30~10:40 고대문명연구소 소장 인사말

사회: 김한신 (단국대)

10:40~11:20 「아스만의 문화적 기억과 기억사」

발표: 김경현(고려대)

11:20~12:00 「문화적 기억과 한국 문명의 계보학」

발표: 김기봉(경기대) 논평: 윤해동(한양대)

12:00~13:30 오찬

13:30~14:10 「‘차가운’ 기억에서 ‘뜨거운’ 기억으로: 漢初 大事記類 出土簡牘과
史記의 敘事」

발표: 김진우(경북대) 논평: 김용찬(서강대)

14:10~14:50 「신양 공간으로서의 북한산: 장기적 기억 장치의 형성과 그 의의」

발표: 고미야 히데다카(獨協大) 논평: 이정빈(경희대)

15:00~15:40 「해방 직후 한국의 국사 교과서와 문명주의적 고대 국가론, 그리고
혈연과 국가의 절대화」

발표: 임종명(전남대) 논평: 정일영(서강대)

15:40~16:20 「성왕 지역화하기: 산서성에서 요순우의 문화적 기억」

발표: 심재훈(단국대) 논평: 김병준 (서울대)

16:30~17:30 종합토론: (사회 심재훈)

목 차

1주제

아스만의 문화적 기억과 기억사 ━━━━━━━━ 별쇄

2주제

문화적 기억과 한국 문명의 계보학 ━━━━━━ 9

3주제

‘차가운’ 기억에서 ‘뜨거운’ 기억으로: 韓初 大事記類 出土簡牘과 史記의
敍事 ━━━━━━ 25

4주제

신양 공간으로서의 북한산: 장기적 기억 장치의 형성과 그 의의 ━━━━ 별쇄

5주제

해방 직후 한국의 국사 교과서와 문명주의적 고대 국가론, 그리고 혈연과
국가의 절대화 ━━━━━━ 별쇄

6주제

성왕 지역화하기: 산서성에서 요순우의 문화적 기억 ━━━━━━ 45

얀 아스만의 ‘문화적 기억’ 개념: 비판적 이해의 시론

김경현 (고려대 명예교수)

<목차>

1. 머리말
2. 문화적 기억: 개념의 구성경위와 윤곽
3. 문화적 기억: 이론구성과 사례연구 차원의 비판
4. 맺음말

1. 머리말

1970년대부터 최근까지 유럽의 여러나라는 정치, 문화 영역에서 거센 기억 열풍을 겪었다. 프랑스의 고대사학자 아르톡은 그 현상을 가리켜 ‘기억주의’ (*mémoirisme*, 2003) 라 불렀고, 영미권에서는 ‘기억 봄’(memory boom)이라는 문구가 빈번히 회자될 정도였다. 유럽의 ‘기억 연구’는 그 열풍을 자극하면서 동시에 거기서 추동력을 얻은 새로운 연구영역으로, 그것을 선도한 프랑스의 피에르 노라의 프로젝트 ‘기억의 터’ (*lieux de mémoire*, 1984~1992), 그리고 독일의 아스만 부부가 주도한 프로젝트 ‘문화적 기억’ (1991~1999)이 가장 괄목할만한 성과라는 데 이론이 없을 것이다. 그 여파는 한국에까지 밀려와, 최근까지 그들의 주요 저술이 모두 번역되기에 이르렀다. 노라의 『기억의 장소』 (2010)와 아스만 부부의 두 책, 『기억의 공간: 문화적 기억의 형식과 변천』 (2003, 2009)과 『문화적 기억과 초기문명』 (2025)이 그것이다.¹

두 프로젝트의 파급력을 비교하자면, 단연 ‘문화적 기억’이 우세하다고 할 터인데, 그

¹ 프랑스와 독일에서 세 원전이 출간된 연도는 다음과 같다. 『기억의 장소』 (1984~1992), 『문화적 기억』 (1991), 『문화적 기억』 (1999)으로 번역되었다.

럴만한 이유가 있다. 노라의 프로젝트는 일국사(一國史)적인 것인 반면, 아스만의 프로젝트는 비교사적이며, 더 중요하게는 노라가 서문에서 기획 취지를 (즉 걸잡을 수 없는 기억의 위세 앞에 위기에 처한 프랑스 역사에 핵심적 기억의 거점들을 확립해둔다는 것) 밝힌데 그친 반면, ‘문화적 기억’은 무엇보다 기억문화 혹은 기억사의 이론 모델을 제시했다. 특히 얀 아스만의 저서 『문화적 기억』이 독보적이며 (1부는 이론화에 2부는 사례 연구), 그래서인지 부인 알라이다의 『기억의 공간』보다 독일 안팎에서 더 주목을 받았다. 그 책의 출간 전후로 그 개념을 구상하거나 간략히 소개하는 저자 자신의 글이 다수 발표되었으며, 다른 학자들도 그에 호응해 논문과 편집물, 단행본에서 그 개념을 다루었다. 여기서는 독일에서 출간된, 시사적 논제로 주목받는 학자를 소개하는 사회과학 총서의 단행본 (*Zur Aktualität von Jan Assmann*, 2011)만을 언급해두기로 한다.

하지만 더 중요한 사실은 얀 아스만의 이론을 활용한 사례연구가 활발하다는 것이다. 가령 『문화적 기억과 유럽의 맥락에서 문화간 수용』 (2008) 같은 유럽의 사례연구 외에, 특히 고대사를 전공한 필자도 새삼스럽게 알게된 사실은, 로마사 분야의 사례연구가 비교적 많다는 점이다. 독일에서 몇 건의 박사학위논문이 나왔고, 또 영미권에서 두 개의 공동연구가 기획되었다. 『로마 제국에서의 문화적 기억들』 (2015)과 『공화정과 아우구스투스 시대 로마의 문화적 기억』 (2023)이 그것이다.

얀 아스만이 창안한 개념 ‘문화적 기억’을 비판적으로 이해한다는 취지의 이 글은 방금 언급한 후속연구들에 적잖이 의존하고 있다. 필자는 사실 오래 전에 원전과 영어 번역으로 이 책을 접했고, 또 최근에 나온 한글 번역서도 정독했지만, 전혀 그 개념이 명료하지 않았다. 알라이다 아스만의 『기억의 공간』도 큰 도움이 되지 않았다. 지난 몇 달 아스만 부부의 관련 논문들과 함께 다른 학자들이 그 개념을 소개 혹은 비평한 글들, 그리고 일련의 사례연구들을 읽고서야 비로소 아스만의 취지와 한계를 생각하게 되었다. 필자의 이런 탐구여정과 그 도착지가 여러분께 조금이나마 도움이 되길 기대한다.

2. 문화적 기억: 개념의 구성경위와 윤곽

아스만 부부의 기억연구의 출발점은, 얀 아스만이 70년대 후반 하이델베르크 대학의 이집트학 교수로 임용된 직후 착수한 문화연구 프로젝트였다. (참고로, 부부는 그 전 6~7년간 이집트에 체류하면서 함께 이집트학을 연구했지만, 알라이다 아스만의 주전공

은 영문학과 비교문학이었다.) 연구주제는 ‘문자소통의 고고학’으로, 영미권 인류학 (월터 옹과 잭 구디 등)이 주목한 ‘구술에서 문자사용으로의 이행’에 따른 문화변동에 초점을 맞춘 것이었다. 공동연구의 결과물로 출간된 세권 가운데 첫 두 권의 제목은 각각 『문자와 기억』 (Schrift und Gedächtnis, 1983) 그리고 『正典과 검열』 (Kanon und Zensur, 1987)이었다. 그의 연구는 문자사용 전후의 기억문화, 그리고 문자사용이 초래한 문화 콘텐츠의 규범화, 제도화에 집중되었음을 짐작할 수 있다. 1권의 후기에서 아스만 부부는 이렇게 썼다. “헤시오도스가 9명의 무사이 여신들(Musai)을 기억의 여신(Mnemosyne)의 딸들로 삼은 것은 기억이 문화의 근원이자 기초임을 말하려 한 것이다...기억이 과거에 대한 성찰의 공간이라면, 문자는 과거에 대한 자료의 저장과 축적이다.”

몇년 후 (1988), 부부는 함께 쓴 몇 편의 논문에서 처음으로 ‘문화적 기억’이란 개념을 내놓았다. 그 중 「문자, 전통, 문화」라는 논문에서 이렇게 썼다. “구술에서 문자사용으로의 전환은 심대한 결과를 초래해, 법전화, 역사기록, 성서 등이 출현했다. 이 문화전통의 영역을 포괄하는 용어로...개인기억에 빗댄 은유적 표현으로 문화적 기억을 사용하고 싶다.” 그들에게 영감은 준 것은, 일찌기 1920~30년대에 프랑스의 사회학자 알박스 (Halbwachs)가 제시한 ‘집단기억’이라는 사회학 개념이었다. ‘문화적 기억’이란 용어와 개념들은 거의 알박스의 ‘집단기억’의 개념을 수정, 확장한 것이었다. 1991년 얀 아스만은 『문화적 기억』을 쓰면서 제 1부, 1장 (기억문화)에 그 이론개발의 과정을 그대로 담았다.

아스만은 알박스가 1925년에 쓴 ‘기억의 사회적 틀’ (Les cadres sociaux de la mémoire)과 후일 공개된 유고작 ‘집단기억’ (La Mémoire collective)에 의거해, 집단기억의 핵심을 크게 두 가지로 파악한다. 첫째, 개인의 기억은 비록 뇌신경을 필수조건으로 하지만, 타인과의 상호관계라는 충분조건 없이는 발달할 수 없다. 즉 기억은 언어와 마찬가지로 개인들이 살면서 속하게 되는 복수의 집단 (지역, 가족, 종교단체, 계층 등)에서 ‘겪은 것’ (mémoire vécu)으로 구성되는 사회적 현상이다. “알박스는 집단을 기억의 주체로 간주해 집단기억이라는 은유적 표현까지 만들어냈다...기억은 소통을 통해 살아 생존하는데, 만약 이것이 중단되면...그 결과는 망각이다.” (『문화적 기억』 47~48쪽)

집단기억의 두번째 특징은 집단의 존속에 필요한 귀속감 혹은 정체성을 요체로 하며, 그렇기 때문에 과거의 기억은 현재 상황의 기대와 필요에 의해 재구성되기 마련이다. 알박스는 ‘집단기억’의 한 장을 할애해 ‘과거의 재구성’이라는 명제를 다루었거니와, 아스만은 그보다 알박스의 다른 논문 「聖所에 구현된 복음서의 전설적 지형」 (La Topographie

légendaire des Évangiles en Terre Sainte)을 그 논지의 사례로 주목한다. 즉 공관복음서에서 전설처럼 기억되던 성소들 (예수의 수난과 부활의 공간 예루살렘과 사역의 공간 갈릴리)이 서기 2~4세기경 기독교 공동체의 순례와 예배의 필요 속에서 물리적인 성소로 확립되었다는 것이 알박스의 취지였다.

과거를 그처럼 현재적 관점에서 재구성하는 속성을 가지는 까닭에, 알박스는 집단기억이 객관성, 지속성을 갖는 역사나 전통과 양립할 수 없다고 주장한다. 달리 말해, 보편적 집단기억은 있을 수 없다고 생각한다. ('집단기억', 183~184) 아스만은 이 지점부터 알박스와 견해를 달리한다. 전통과 기억을 대립관계로 보는 데 의문을 제기하면서 이렇게 제안한다. "양자에 대해 엄격한 개념구분을 하는 것은 무의미하다. 나는 상위 개념으로서 집단기억 아래, 소통기억과 문화적 기억을 구분하려 한다." (『문화적 기억』 55~56쪽)

먼저 소통기억에 대해 살펴보자. 그것은 일상생활 속에서 같은 사건을 겪고, 서로 접촉하며 언어와 정서 및 생각을 교환하는, 그럼으로써 정체성과 소속감을 유지하는 집단의 기억양식이다. 그 집단에서 이 소통기억이 지속되는 기간은 대략 3~4세대 (80~100년)를 넘어서지 않는다. 문화적 기억과 달리 이 소통기억은 의도적으로 조직되거나 형식을 갖추지 않으며, 따라서 전문적인 기억의 전달자가 필요하지 않다. 1~2세대 조상의 전기적 정보까지가 과거에 대한 기억의 한계이다. 말하자면 가까운 과거 너머에 대한 기억은 그야말로 공백상태이다. 아스만은 인류학의 용어를 빌려 그 공백상태를 '유동하는 기억의 틈'(floating gap)이라 부른다. 틈이라 하는 까닭은, 반대편의 아득한 혹은 절대적 과거에 대한 기억은 유지되기 때문이다. 집단의 기원 혹은 세계창조에 대한 신화 형태의 기억이 바로 그것이다. (『문화적 기억』 62~63쪽)

한편 문화적 기억은 어떤 특징을 갖는가? 우선 소통기억에 비해 장기지속적이다. 가령 장수한 문명 혹은 공동체의 경우, 그 안의 소통기억들은 80~100년마다 소멸, 단절되겠지만, 문화적 기억은 장기간 유지된다고 할 수 있다. 달리 말해 문화적 기억은 절대적 과거에서 최근까지의 기억이 중단 없이 이어지며, 왕명표(King List)나 계보(genealogy) 등이 가장 현저한 증거들이다. 아스만은 이집트를 특히 소통기억과 문화적 기억이 공존한 '이중 문화' (Bikulturalität)로 꼽는다. (『문화적 기억』 68쪽) 문화적 기억의 내용으로 말하자면, 해당 집단이 장기간 유지해야 할만큼, 엄숙하고 권위있는 것으로 소통기억의 특징인 일상성과 거리가 멀다. 집단의 정체성이나 규범적 가치, 그리고 종종 통치권의 정통성을 구현한다.

소통기억 역시 정체성을 중핵으로 하지만, 그에 비해 문화적 기억은 한층 조직적이고 형식적이며, 그렇기에 내구성을 갖는다. 예컨대 집단의 창건과 주요 신들에 관한 신화, 지배자의 계보, 그리고 신화적 사건이나 신과 지배자를 기리는 의식(儀式)과 축제에 관한 엄밀한 규칙 등이 전형적 형식이다. 그렇게 형식적인 기억을 생산하고 관리하려면 당연히 훈련된 전문가들이 필요하다. 사제, 무당, 서기, 가수 혹은 시인, 교사 등등. 소통기억과 문화적 기억의 유형론을 아스만은 다음과 같은 표로 정리해준다. (『문화적 기억』 69쪽)

	소통적 기억	문화적 기억
내 용	개인적 전기의 틀 안에서 역사적 체험	절대적 과거의 사건들 기원에 관한 신화적 역사
형 태	비공식적, 비형식적 구성원 사이의 일상 관계 속에서 자연스럽게 형성됨	조직적, 극히 형식적 의식, 축제 같은 제도를 통해 인위적으로 형성
매 체	생활 속의 언어 소통, 경험	문서, 기념물처럼 객관화된 인공물이나 춤, 노래 같은 공연
시간 구조	3~4세대 (대략 80~100년)	신화적 태고 이래 장기 지속
전 달 자	공동체 내의 불특정 증인	사제, 가수, 서기, 학자 등 전문가들

아스만에 의하면, 집단기억의 이원성은 구술사회와 문자사회 모두에 해당된다. 다만 문화적 기억이 압도적인, 다시 말해 그 제도적, 형식적인 기억들이 좀처럼 역사적 요인들에 동요하지 않는 집단이 있는가 하면, 문화적 기억이 소통기억에 의해 쉽게 해체되고 변형되는 집단이 있다. 아스만에 의하면 두 집단은 인류학자 레비-스트로스가 분류한 '차가운 사회'와 '뜨거운 사회'에 해당하며, 혹은 '역사가 없는 사회'와 '역사 있는 사회'라 부를 수도 있다. 아스만은 소통기억과 문화적 기억의 차이를 더 도식적 이분법으로 설명한다. 일상/축제, 세속/신성, 일시/지속, 특수/보편이 그것이다. (『문화적 기억』 71쪽)

아스만은 기본적으로 레비-스트로스의 구조주의 인류학의 관점을 수용한다. 그래서 원시와 문명의 이분법, 특히 문자사용의 의의를 절대화하는 경향에 반대한다. 가령 『문화적 기억』의 2부(사례연구)에서 그리스를 다루면서, 고전학자 헤이블럭 (E. Havelock)를 강하게 비판하는 것은 그런 입장의 표현이다. (313~315쪽. 헤이블럭에 대해서는 『플라톤 서설』 글항아리, 358~377쪽) 또한 앞에서 지적한 바, 집단기억의 이원성이 구술사회에도 해당한다는 주장 역시 그와 무관하지 않다. 그럼에도 불구하고, 아스만 역시 문자사

용에 따른 문화변동을 집중적으로 연구한 문화학자답게 문자사용의 충격을 무시하지 못 한다. “일상에 속하는 것에서 문화적 기억의 요소를 분리하는 것은...문자문화에서 더욱 분명하다. 고정된 문헌이..훨씬 덜 유동적이기 때문이다. 문화적 기억은 문자친화적이다.” (72쪽)

그래서 1부 2장에서는 문자문화에 논의를 집중한다. 의식이나 축제 같은 문화적 기억의 연속성은 문헌적 연속성에 비할 바가 아니다. 문헌은 단순한 반복을 넘어서 해석 혹은 주해를 가능하게 하며, 그런 소통의 과정 속에서 마침내 정전 (혹은 경전 canon)의 확립에 이른다. 문화적 기억의 본질이 제도화, 조직화, 형식화, 규범성, 항상성이라면 정전은 그것의 절정이라 할 수 있고, 그래서 아스만은 비교적 장황한 해설을 덧붙인다. (125~154쪽) 2부 사례연구에의 예시에 의하면, 이스라엘의 경우 출애굽의 민족기원 서사와 유배와 귀환의 시기에 확립된 「신명기」이고. 이집트의 경우는 후기왕조기의 신전이 정전에 해당한다. (213~235쪽과 242~265쪽)

3. 문화적 기억: 이론구성과 사례연구 차원의 비판

앞에서 언급했듯이, 아스만 부부가 문화적 기억의 테제를 처음 공개한 것은 1988년에 발표한 논문에서였다. 그것은 프라이부르크 대학의 라이블레(Raible) 교수가 주관한 『축제일과 일상 사이』 (Zwischen Festtag und Alltag, 1988)이란 주제의 공동연구의 일환이었다. 라이블레는 서문으로 쓴 첫 장에서 아스만 부부의 이론을 자세히 소개했을뿐 아니라, 일부 다른 논문들에도 적용할 수 있는지 검토한 뒤, 이렇게 썼다. “집단기억의 이 두가지 하위 유형이 척도의 양끝이라고 생각한다면 더 설득력이 있겠다....왜냐하면 기억의 조직화는, 소통기억에서도 가능하기 때문이다.” 가령 가족과 선술집이 남부 슬라브의 서사시를 전유할 때, 그것은 두 기억의 중간지대쯤으로 볼 수 있다는 이유에서였다. (『축제일과 일상 사이』 9~14쪽)

양 아스만은 라이블레의 지적을 지나치지 않고, 『문화적 기억』에서 이렇게 썼다. “라이블레가 제시했듯이 기억의 양극 사이의 전이는 유동적일까? 당연히 경우마다 사례별로 결정해야 할 것이다.” (68쪽) 그런데 아스만이 보기엔 ‘이중 문화’ 이집트는 두 기억의 양극화가 확인했고, 또 자신이 충분히 정통한 이스라엘의 사례도 마찬가지였다. 그 사례연구를 통해 그는 “그 두가지 기억의 양식이 실제 역사적 문화에서 대체로 연관될지라도

신중하게 구분할 필요가 있다” (64쪽)고 확신했다. 그러니까 그 개념이 수정 혹은 해체되어야 한다면, 그 과제는 다른 시대와 지역의 연구자들의 몫이었다.

그러나 해당초 아스만의 개념은 다른 사례들에 탄력적으로 활용하기에 너무 특수한 사례들을 근거로 구성된 것이다. 우선 이집트로 말하자면, 경이적으로 장기지속한 문명을 지배한 거의 신적 파라오의 권력과 그것을 떠받친 (특히 테베의) 견고한 관료 및 사제단은 일반대중과 너무도 현저한 거리와 격차가 있었다. 그렇기에 전자가 ‘영원’을 지향하는 문화적 기억을 남기면서 늘 이집트 문명을 표상해왔다면, 후자의 소통기억은--혹 그런 것이 있었다면--그야말로 흔적도 없이 소멸해버렸다. 한편 고대 이스라엘인은 어떤가? 그들은 다신교의 세계 속에서 일신교 민족으로 분리된 뒤 (출애굽 혹은 아스만의 표현을 빌면 모세 구별, 『이집트인 모세』를 참조), 적대적 역사환경 속에서 생존해야 했던 극히 예외적 신앙공동체였다. 그들에게 야훼와의 계약, 그리고 야훼승배의 의례와 축일, 그에 준하는 생활규약 등, 즉 「신명기」는 모두가 ‘기억해야’ (*Zakhor!*) 할 문화적 기억이었다. 비록 아스만은 언급하지 않지만, 이스라엘인에게 소통기억이 있었다면, 그것은 아마 늘 그들 모두 혹은 일부가 유혹에 빠졌던 이방신들에 대한 예배행위였을 듯하다. 이처럼 이집트와 이스라엘의 사례는 문화적 기억이 너무 압도적이어서, 아스만이 그것을 일상의 소통기억과 ‘신중하게 구별하려’ 한 것은 십분 이해할만하다.

하지만 사례연구에서 아스만이 그리스 문명을 다른 방식에서는 그 구별이 실종된 듯한 느낌을 받게된다. 우선 그가 호메로스 서사시를 문화적 기억의 일환으로 강조한 것은 지극히 타당하다. 그것은 민족 정체성을 구현하는 신화요, 나아가 귀족의 규범적 가치를 담보하기 때문이다. 그러나 철학 (혹은 사상)의 발달을 문화적 기억의 범주로만 파악하려 한 것은 논란거리가 될 수 있다. 아스만은 그가 준비한 도식을 따라 그리스 사상의 진화를 정전(canon)과 그에 대한 해석을 통해 나타나는 변이 (혹은 *intertextuality*, 아스만이 인용한 그리스어 *hypolepsis*, 335~344쪽)로 설명한다. 그러니까 그는 이 문화적 기억의 진화를 전문가들 (이른 바 철학자들) 사이의 담론문화로만 이해하려 한 것이다. 과연 이런 판단은 타당한가?

그것은 폴리스 세계의 민회와 아고라, 극장과 법정 같은 공론장의 의의를 주목하지 않은 아스만의 착각이라 생각된다. 소크라테스나 플라톤은 격리된 공간이 아니라, 빈번히 정치체제와 시민윤리 등이 공론화되던 광장의 철학자들이었으니, 그들과 일반시민은 일정하게 소통기억을 공유하고 있었다. 소크라테스에 대한 기소사유의 하나는 청년을 오도한다는 것이었고, 아테나이 시민법정은 그것을 유죄로 평결했다. 또한 아스만은 아테나이

의 비극 장르에 대해서는 아예 외면하고 있지만, 그것이야말로 문화적 기억과 소통기억을 구별하기 어려운 영역이다. 비극작가들은 항상 폴리스의 정치, 사회 현안을 의식하면서 작품을 제작했고, 극이 상연되는 동안 관객의 반응에 따라 수상작이 결정되었다. 말할 나위 없이, 시민은 공연이 끝난 후 서로 작품을 두고 빈번히 소통했을 것이다.

『문화적 기억』이 출간된 뒤 아스만의 기억이론은 한 연구자의 소회처럼 “놀라울 정도로 짧은 시간에 학제간 연구에서 널리 회자되었다.” (Hardt, 「문화적 기억의 발명」, 2008)

사실 그랬고, 그것은 다분히 기억연구에서 진귀한 이론작업의 덕분이었다고 짐작된다. 그러나 차츰 사례연구들이 나오면서 라이블레가 조심스럽게 제기했던 선형적 의구심은 차츰 굳어졌다. 그 사례연구 가운데 몇 가지를 살피겠지만, 먼저 독일의 문화연구자 에를 (Erl)이 2017년에 출간한 『집단기억과 기억문화 입문』 (Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: eine Einführung)이 집약한 비평적 논거를 읽어보자. “언뜻 보기에, 아스만의 두 용어 사용은 혼란스럽다. 그 이론에서 ‘문화적’이란 형용사는 광의의 문화, 즉 어느 상황에서든 인간의 자기이해의 총체를 함축하지 않는다. 게다가 그 용례는 현대 인류학의 인식, 즉 일상적이고 대중적인 문화의 실제와도 충분히 양립하지 않는다... 사실 인류학에서 광의의 문화는 소통기억뿐 아니라 문화적 기억에 모두 적용될 수 있다. 오늘 날의 생활경험은 전문가와 일반인의 구분조차 흐려지고 있는 실정이다.”

얀 아스만과 공동연구에 착수했던 알라이다 아스만이, 7년 후 (1998) 『기억의 공간』 이란 책을 내면서 뉘앙스가 생긴 것도 결국 ‘문화적 기억’ 개념의 경직성 때문이라고 짐작된다. 근대, 비록 책의 부제에 ‘문화적 기억’이 붙어있지만, 그것을 근대문화, 특히 영문학사에 적용하기 어려웠는지 알라이다는 이렇다 할 논의 없이 다른 이분법을 제시한다. 기능기억과 저장기억이 그것이다. 그녀에 의하면, 후자는 소멸하지 않게 서고와 도서관에 보관되지만, 좀처럼 현재와 연관되어 활성화되지 않는 유형의 기억이다. 당연히 정돈되지 않은 무정형의 덩어리 같은 양상이다. 반면에 전자는 그 가운데 현재의 필요에 따라 선택되어 활성화되는 기억이다. 국가나 민족 같은 집단활동의 주체는 바로 기능기억에 의지한다. (6장) 얀 아스만의 이분법에 비해 한층 탄력적이라고 판단된다.

에를의 비평과 알라이다의 대안은, 얀 아스만의 개념이 특히 근대 이후에 적용하기 어려웠을 것임을 시사한다. 아울러 필자가 위에서 얀 아스만이 그리스를 다룬 방식에 대해 비평했듯이, 역사상 극히 이례적인 공론장의 정치체였던 그리스 문화 역시 그의 이분법을 적용하기 쉽지 않았을 것이다. 그렇기에 머리말에서 소개했듯이, 사례연구는 주로 고대로마사에 집중되어 있다. 박사학위 논문과 공동연구의 사례를 각각 하나씩 소개하려

한다. 그들은 공히 얀 아스만의 모델이 그다지 효과적이지 않다는 결론을 내놓는다.

디펜바흐는 서기 3~5세기의 성자승배를 집단기억의 관점에서 다룬 2004년의 박사학 위논문이다. (『로마의 기억공간』, Römische Erinnerungsräume) 그는 기독교 공동체에서 성인을 기리는 추모만찬(refrigerium)이 어떻게 차츰 소통기억에서 문화적 기억 (다시 말해 고대 후기의 성자승배로) 이행하는지를 탐구한다. 서론에서 최근의 대표적 기억 연구자들을 거론한 뒤, 얀 아스만의 이분법은 경직되어 그것에만 의존할 수 없다면서, 중세연구자의 '선물교환 기억'을 함께 활용하겠다고 선언한다. 그리고 성자승배로 향하는 일련의 단계 혹은 양상들을 연대순으로 검토한다. 공인 이전 (서기 3세기)의 성인 추모 공동식사(refregerium)의 집단정체성 기능, 교회분열기 동안 (사기 4세기) 도회지 가정의 성인승배, 서기 5세기의 典禮와 성인전이 그것이다. 이 이행과정에 성직자와 신도의 구별이 분명치 않거니와, 또 소통기억과 문화적 기억은 적잖이 중첩된다.

딘터(Dinter)와 게렝(Guérin)이 함께 펴낸 『공화정기와 아우구스투스 시대 로마의 문화적 기억』 (Cultural Memory in Republican and Augustan Rome, 2025)은 본격적으로 얀 아스만의 이론을 격동기 로마의 문화변동에 적용해 본 공동연구의 산물이다. 두 기획자는 「문화적 기억이란 무엇인가?」라는 제목의 서문에서 20여 편의 미시적 사례연구들에서 확인한 인상을 전한다. 대체로 앞서 소개한 독일의 기억연구 입문서 저자가 보인 회의론, 즉 소통기억과 문화적 기억이 중첩되거나 상호침투적이라는 데 공감한다. 예컨대 카토(M. Cato)가 로마의 문화적 기억에 등장하는 경위를 다룬 쏜(Thorne)이 그렇게 주장한다. 살아있는 (즉 소통적) 기억이 문화적 기억의 초기 단계에서 하는 역할을 아스만의 이론은 담보하지 못한다는 것이다. 한편 베켈히머(Beckelhymer)는 문화적 기억으로 남게 되는 호라티우스의 「백년제 찬가」 (Carmen Saeculare)와 「송시」 (Odes)는, 카이사르의 암살과 내전, 그 후의 타협과정에서 로마 시민 사이의 생생한 소통기억을 담은 것 이었다. 소통기억과 문화적 기억의 시간적 계층화로는 그 과정을 제대로 설명할 수 없다.

4. 맷음말

19세기 말, 니체는 「삶에 대한 역사의 공과」 (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)라는 짧은 에세이에서 당대의 과도한 역사교육과 역사교양의 폐해를 비판했다. 근대의 국민국가 건설에 발맞추어 성장한 역사학, 그것의 과잉은 문화의

조형력, 즉 과거의 것을 변형시켜 자기의 것으로 만들 수 있는 활력을 방해한다고 보았던 것이다. 그 역사(학)를 밀어내면서, 과거에 대한 현재적 재구성주의를 기치로 거세게 불어닥친 '기억의 봄'을 겪은 20세기 말 이후의 사정은 과연 또 다른 기억의 과잉이 아닌가? 그렇게 반응한 일부 지식인, 특히 직업적 역사가들이 있었고, 그들은 기억의 과잉과 그 폐해를 우려하기 시작했다. 한 아일랜드 역사가는 「기억연구의 일곱가지 죄악」(Troubles with Remembering or 7 Sins of Memory Studies, 2017)이란 글에서, 도덕주의와 편협성, 근시성과 소홀함의 망각에 더하여, 느슨함(laxity), 이원주의(dualism), 조야함(crudity)를 언급했다. 마지막 3가지는 양 아스만에도 해당하는 것일지도 모른다.

로마사가 갈린스키(Galinsky)도 그렇게 느낀 연구자들 중 하나였다. 흥미롭게도 그는 4년간 (2009~2013) 로마사를 소재로 공동연구를 기획하고 연달아 3권의 책을 편집한 터였다. 그럼에도 불구하고, 그는 편집자 서문에서 기억의 봄, 특히 기억연구의 문제점을 솔직하게 토로했다. "이 책은 지난 30년간의 '기억 봄'을 성격짓는다. 많은 사료가 동원되고, 학제적 연구가 유행했다. 특히 독일학자들이 예의 그 광범위한 범주화에 의거해 용감하게 기억산업(memory industry)을 체계화하려 했다. 그럼에도 불구하고 계속되는 기억연구의 특징은 정설이나 교리, 엄격한 개념화가 없다는 것이다." (『로마의 기억』Memoria Romana, 2014) 흥미롭게도 두번째 책 『로마제국의 문화적 기억』(Cultural Memory in the Roman Empire, 2015)은 양 아스만의 용어를 차용한 듯한 제목을 취했으나, 실은 일체 그의 이론을 의식하지 않고 있다.

물론 그 건너편에서, 기억과잉의 담론을 망각에 이르게 하는 기억의 위기로 여기는 학자들도 있다. 아스만 부부도 그런 지식인들이었고, 문화연구를 기억문화로 발전시킨 것은 그런 시대적 소명의식이었으리라 짐작된다. 알라이다 아스만은 『기억의 공간』의 서두에서 이렇게 썼다. "흘로코스트 사건은 시간이 지나면서 점차 퇴색하는 것이 아니라 더 생생해지고 있다고들 우려한다...하지만 그와는 반대로 기억의 문제에 직면하고 있다...우리는 시대의 증인들이 갖고 있는 경험기억이 미래에 상실되지 않도록 후세의 문화적 기억으로 번역해야 한다." (15쪽) 여기서 필자는 양 아스만의 문화적 기억의 이론화 작업의 동기에 대해 이렇게 상상하게 된다. 협애한 자료기반에도 불구하고, 다소 무리하게 항구적인 정전(canon)으로서 '문화적 기억'을 고대 문명들에 세우려 한 것은, 다른 아니라 동시대의 독일인, 나아가 인류에게 나치즘과 흘로코스트에 대한 죄의식을 영원한 기념비로 남겨야 한다는 신념 때문이 아니었을까?

아무튼 양 아스만은 스스로 다른 사례연구로 이론을 보강하려 시도하지 않았다. 그

대신 그는 기억사(mnemohistory)라 명명한 새로운 실험으로 성큼 나아갔다. 『이집트인 모세』 (Mose der Ägypter: Entzifferung einer Identität, 1997. 한글번역은 2007년)가 바로 그 산물이다. 이 책은 그가 ‘모세의 구별’(Moses Unterscheidung)이라 부른 문화적 기억의 수용사(受容史, Rezeptionsgeschichte)였다. 모세가 이스라엘인을 이끌고 거짓 종교 (다신숭배)의 세계를 떠나 야훼만 섬기는 참종교의 터전을 찾아 나선 출애굽, 그리고 유일신 야훼가 엄격하게 요구한 신앙의 규칙 (신명기)을, 그것을 전후 한 장기적 역사 전망 속에서 기술했다. 그는 먼저 모세 구별과 그에 연관된 관념복합의 이집트적 원형 (이른 바 아케나텐의 종교개혁)을 확인하고, 이어서 고대 로마시대, 근대 유럽, 마침내 나치즘 박해시절의 유대인 정신분석학자 프로이드의 저술 『이집트인 모세와 일신교』에 이르기까지 다양한 변이와 지속을 추적하고 있다.

얀 아스만이 시도한 이 기억사의 주목할 특징은 이런 것이다. 그는 문화적 기억을 더 이상 어느 문명, 국가, 민족에 한정하지 않고, 시공간을 가로질러 소환되고 재해석되는 대상으로 취급한다. 그렇다면 그가 제창한 새로운 개념 문화적 기억은 인류의 보편적, 영원한 유산으로 승화하는 것인가? 이 상상이 허락된다면, 일용 그 ‘고상한 꿈’ (noble dream)을 가상하게 여기면서, 즉각 이런 의문을 떠올리게 된다. 그것은 보통사람들이 일상 속에서 만들어가는 소통공간, 거기서 조성되는 집단기억과는 무관한, 말하자면 뿌리없는 기억의 풋말 같은 것인가? 문화적 기억의 개념을 창안한 얀 아스만이 개발한 기억사는 이처럼 상호텍스트성(intertextuality)의 문제로 환원되는 비역사적인 창작물인가?

문화적 기억과 한국 문명의 계보학

김 기 봉
(경기대학교)

목 차

- I. ‘한약’의 계보학과 문화적 기억
- II. 문화적 진화와 문화적 기억 그리고 역사공동체
- III. 역사와 집단기억. 『삼국사기』와 『삼국유사』
- IV. 문명 문법의 전환, 모방의 왕조사에서 번역의 국사(國史)로
- V. 한류와 21세기 문명의 시대정신

I. ‘한약’의 계보학과 문화적 기억

얼마 전 비닐 약봉지에 든 한약을 먹다가 韓藥이란 글자를 보고 신기했다. 1960년대 우리 가족이 시골에서 대전에 올라와 한약방을 하는 작은 할아버지 집에 살았던 적이 있다. 그때 봤던 간판인 00 漢藥房이 떠올라 의문이 들었다. 언제부터 漢藥이 韓藥으로 바뀌었지? 알아보니 韓藥은 이미 1986년에 정부가 개정 법률로 공식화한 용어인데, 나는 아직도 그 사실을 모르고 있었다. 남편인 얀 아스만(Jan Assmann)과 함께 문화적 기억 개념을 만든 알라이다(Aleida) 아스만은 “기억이란 그것이 관련하고 있는 경험이 완결되어 과거지사가 되었을 때 비로소 생긴다.”¹⁾고 했다. 漢藥은 이제는 과거지사가 됐지만, 내 기억 속에 살아있고 그것이 내 정체성을 형성한다. 여태껏 나는 韩藥이 아닌 漢藥의 세계에 살아왔기에, 의문이 들지 않을 수 없었다. 어떤 이유로 漱藥이 韓藥으로 바뀌게 됐을까?

1) 알라이다 아스만, 2011, 『기억의 공간 - 문화적 기억의 형식과 변천 기억의 공간』, 변학수·채연숙 옮김, 그린비, 9쪽.

韓藥은 ‘한국(韓國)’이란 국가명과 연관된 용어다. 그렇다면 ‘한국’이란 무엇인가? 존 로크는 자아 정체성(identity)의 본질은 기억이라 했다. 우리는 과거의 경험을 현재에 기억하는 것으로 나는 누구인가에 관한 자기 인식을 한다.²⁾ 중국, 한국, 일본, 독일 등과 같은 국가 정체성도 마찬가지다. 베네딕트 앤더슨이 ‘상상의 공동체(imaged community)³⁾’이라고 정의했듯이, 국가가 만들어지는 역사적 과정을 고찰하면 정치적 상상력이 만들어 낸 기억공동체다. 가장 극단적인 사례가 1948년에 건국한 이스라엘이다. 그 이전 유대인들은 유대 왕국이 멸망한 후 거의 2천 년 동안 전 세계에 흩어져 디아스포라 공동체로 이스라엘이란 상상의 조국에 기억공동체로 살았다. 아스만 부부는 그처럼 집단 정체성을 장기적으로 유지·계승하고, 국가를 세우는 정치적 상상력의 원천을 문화적 기억이라 총칭했다.⁴⁾

漢藥의 ‘한’은 본래 한(漢) 왕조(기원전 206년~기원후 220년)에서 유래하지만, 그것은 중국 본토인들의 문화적 기억의 표상이다. 한 왕조 아래로 중국인들은 자신들을 한족(漢族), 언어를 한어(漢語), 글자를 한자(漢字), 옷차림을 한복(漢服)으로 일컫는 자의식이 생겨났기에, ‘漢’은 중국 본토인의 정체성을 상징하는 문화 코드다. 전통 시대 漢藥은 의약을 지칭하는 일반명사였다. 조선시대 문헌에도 중국에서 유래한 약재나 전통 의약 전반을 뜻하는 용어로 漢藥은 나온다. 그것은 중국으로 사신을 가면 서적과 함께 가장 많이 수입해 오는 물품들 가운데 하나였다.

漢藥과 더불어 중국에서 醫學 용어 또한 한나라 문헌까지 소급한다. 원래 의술 전체를 지칭하는 그 명칭이 서양의학에 밀려 지역적이고 전통적인 분과로 분류되면서 漢醫學으로 불리게 됐다. 동아시아에서 서양 문물을 선진적으로 받아들인 일본인들이 그런 명칭 변경을 주도했다. 메이지 유신 이후 일본 정부는 일본 고유 의술을 한방(漢方)으로 공식 규정했다.⁵⁾ 일본 메이지 정부가 漢方 명칭을 사용한 것도 문명 전환과 연관된다. 일본은 중화 문명에서 탈피해 근대화하는 과정에서 자국의 고유한 것을 재규정할 때 ‘국(國)’을 붙였다. 국학(國學), 국문(國文), 국어(國語), 국사(國史) 등이 그런 맥락에서 만들어졌다. 중국의 의학에 ‘국(國)’을 붙일 수는 없었을 뿐 아니라, 중국을 지나(支那)라고 바꿔 부른 것처럼 지방화하는 의미로 漢方이라 했다. 따라서 그 용어에는 동아시아에서 탈아입구(脫亞入歐)의 근대화를 선도한다는 일본식 오리엔탈리즘⁶⁾이 내재해 있다.

민두기는 동아시아 근대의 특징을 ‘시간과의 경쟁’으로 압축적으로 표현했다.⁷⁾ 근대화를 향한 시간과의 경쟁에서 일본이 가장 빨랐고, 다음이 한국이고 중국이 가장 늦었다. 문명의 중심이 중국에서 서구로 바뀌는 근대화 과정은 중국-한국-일본으로 이어지는 전통 시대 문명의 역순으로 전개됐다. 근대의 시대정신이 서구의 해양 문명에서 불어왔기에 섬나라인 일본이 수용하기에 가장 유리한 위치에 있었고, 전통 시대 문명의 중심이었던 중국 대륙은 관성적인 저항력에 부딪힐 수밖에 없었다. 이에 비해 한반도는 그 중간적인 위치에서 중국과 일본에 끼어 시간과의 경쟁을 벌였다.

지정학적 위치 이상으로 한·중·일 삼국이 근대 문명으로 전환하는 코드로 기능했던 것이 문

2) 존 로크, 2009, 『인간 오성론』, 이준호 옮김, 아카넷, 511-512쪽.

3) 베네딕트 앤더슨, 2018, 『상상된 공동체 - 민족주의의 기원과 보급에 대한 고찰』, 서지원 옮김, 길, 2018.

4) 양 아스만, 2025, 『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 김구원·심재원 옮김, 푸른역사.

5) 신동원, 2005, [특집 - 역사용어 바로 쓰기] “한의학(漢醫學)과 한의학(韓醫學)”, 『역사비평』 73호, 120쪽.

6) 스테판 다나카, 2004, 『일본 동양학의 구조』, 박영재·함동주 옮김, 문학과 지성사.

7) 민두기, 2001, 『시간과의 경쟁 - 동아시아 근현대사 논집』, 연세대학교 대학출판문화원.

화적 기억이다. 일본은 집단 정체성의 표상으로서 천황(天皇)의 문화적 기억을 재구성하는 메이지 유신(1868년)을 통해 근대적 국가체제를 수립했다. 일본인들은 근대화란 서구화를 의미했고, 그렇기에 중화 문명에 물든 전통과 단절을 추진하는 한편, 천황제라는 문화적 기억을 상기해 일본이 주체적으로 서구 문명을 전유할 수 있는 길을 모색했다. 이에 반해 천하 국가로서 중국의 문화적 기억을 가진 중국인들은 서구화 코드에 맞춰 근대화할 수는 없었다. 그 같은 딜레마를 일거에 해결해 준 것이 사회주의 혁명이었지만, 중화의 문화적 기억은 ‘신실크로드’로 세계 패권국가로 부상하는 야망을 품은 시진핑 시대에도 여전히 살아 있다.

근대 문명으로 전환기 조선의 모범은 중국에서 일본으로 바뀌었다. 조선왕조가 근대화를 추진하는 개혁의 시발점이 1894년 갑오개혁이다. 갑오개혁을 계기로 의학은 서양의학으로 패러다임 전환했고, 이에 따라 漢醫學을 다르게 불러야 한다는 자의식이 생겼다. 대한제국은 韓醫學 명칭을 공식화하지는 않았지만, 공문서에 고유한 약을 韓藥이라 썼다. 대한제국은 서양의학과 한의학을 동등하게 보는 작고참금(酌古參今)의 원칙에 따라 내부령 27호 <의사규칙>에서 서양이나 한의를 같은 의사로 규정했다.⁸⁾하지만 일제 식민지가 되면서 내재적 발전의 길은 좌절되면서 韓藥 대신 漢方이란 일본 용어가 식민지근대화로 관철됐다. 해방 후 수립된 독립 국가에서 한의학(漢醫學)은 다시 공식적 법률을 용어로 복원됐다. 그러다 ‘한의학의 한국화’는 1951년 한국 정부가 「국민의료법」에서 ‘한의사(韓醫師)’를 법적 직명으로 규정하는 것으로 일단락됐다.

주체사상을 표방하는 북한은 1960년 민족 고유 의술을 지칭하는 용어로 ‘동의학’을 채택했다. 북한은 조선이란 국가명을 사용했기에 남한의 韓醫學을 공식 용어로 사용하지 않았다. ‘동의학’은 허준의 『동의보감』에서 유래한다. 허준은 중국의 『본초강목』을 모방해서가 아니라 창조적 변용으로 『동의보감』을 집필했다. 『본초강목』이 “약물 중심”으로 약재를 분류하고 설명했다면 『동의보감』은 “사람 중심”으로, 조선 사람을 위한 조선 약재에 근거한 신토불이(身土不二) 정신을 구현한다. 신토불이를 “우리 것은 좋은 것, 최고”라는 ‘국뽕’이나 문화민족주의로 해석하는 것은 본래 뜻을 왜곡하는 문화 열등감의 표출이다. “인간은 그가 먹은 것이다 (Der Mensch ist, was er ißt).”라는 독일 속담처럼, 우리는 땅의 자식이다. 비싼 중국 약재를 살 수 없는 백성에게 몸(身)과 땅(土)은 하나라는 생각은 생존을 위한 문화적 기억이다. 그런 문화적 기억을 바탕으로 허준은 중국의 『본초강목』의 ‘밈(meme)’을 복제해서 『동의보감』을 집필했고, 그것이 오늘날 韩藥의 정전(cannon)이 되었다. 결국, 한국이 중국, 일본 또는 서구의 문명에 포섭되지 않고 한국 문명사를 이어올 수 있었던 원동력은 정체성을 잃지 않고 보존하게 만든 문화적 기억 덕분이다.

漢醫學-漢方-韓醫學으로 이어지는 한약의 계보학은 전통 시대에서 근대 그리고 현대까지 한국 문명사를 함축한다. 그런데 韩醫學 이후 중요한 변화는 한류의 바람을 타고 K-MEDI라는 돌연변이의 출현이다. Korean Medicine의 준말인 K-MEDI는 그냥 한의학이 아닌 “韓醫學의 세계화”를 목표로 삼고 만든 신조어다. 이전의 韩醫學은 한국 고유의 의학, 곧 한국문화 수준이라면, K-culture, K-pop, K-food 등과 연관된 K-MEDI는 글로벌 한국 문명 코드를 내재한다. 최근 케이팝 데몬 헌터스(이후 ‘케데헌’)가 영화와 팝 등에서 세계 대중문화의 신기록을 세우는 돌풍을 일으켰다. 이 같은 한류 열풍은 “한국문화의 문명화과정”을 성취하는 21세기 한국 문명사의 신기원이다.

어떻게 이런 한국 문명사의 기적이 일어날 수 있었는가? 역사학이 과거에서 현재에 이르는 과정을 일관성 있는 서사로 구성한다면, 계보학은 반대로 현재로부터 과거로 거슬러 올라가서

8) 신동원, “한의학(漢醫學)과 한의학(韓醫學)”, 119쪽.

한국 문명사의 돌연변이를 일으킨 과거의 이질적 층위(layer)와 단층선(fault lines)을 복원하는 시도를 한다. ‘케데현’ 열풍으로 나타나듯 한국은 그야말로 글로벌 문화강국 부상했다. 한국 문명의 계보학은 그 같은 경이적인 한국문화의 진화가 어떻게 일어날 수 있었고, 그것이 21세기 문명 전환의 시대정신과 연관해서 어떤 의미가 있는지를 탐구한다.

II. 문화적 진화와 문화적 기억 그리고 역사공동체

나는 그냥 인간이 아닌 한국인으로 살아간다. 한국은 언어만큼이나 하이데거가 말하는 ‘존재의 집’이다. 한국인으로서 나는 ‘나의 한국’이 아닌 ‘한국의 나’이다. 이렇게 한국을 ‘한국인’의 존재 방식을 선형적으로 결정하는 범주임을 인정하면, 과거의 조상과 현재의 우리 그리고 미래의 후손은 그것을 형성하는 일시적으로 존재하는 부분들이다. 인간의 몸 자체가 약 37조의 세포로 구성돼 있으며, 매일 약 3,300억 개의 세포가 교체되다가, 몸이 죽으면 나는 사라진다. 나는 이 세상에 없어도 한국은 존재한다. 그렇다면 무엇이 한국을 영속하게 만드는가?

리처드 도킨스(R. Dawkins)는 『이기적 유전자』에서 생명의 본질은 유전자이며, 유전자의 보전과 확산을 위해 생명이 탄생했기에 생명 진화의 실제 주인공은 유전자라고 했다. 유전자 gene의 어원은 ‘태어남’을 뜻하는 그리스어 génos이다. 이 같은 생물학적 유전자와 마찬가지로 도킨스는 인간이 자연에 적응하는 것을 넘어 변형·개조하는 문명을 만들어 낸 문화적 진화의 주역인 문화 유전자가 있다는 아이디어로 그것을 지칭하는 meme이란 용어를 제안했다.

우리는 문화의 전파 단위, 즉 모방을 통해 퍼져 나가는 단위에 이름을 붙여야 한다. 그 단위를 나는 ‘밈(meme)’이라 부르고자 한다. 이 말은 그리스어 ‘미메마(mimeme, 모방된 것)’에서 유래했으며, 영어 단어 ‘memory(기억)’나 ‘gene(유전자)’처럼 짧게 만들기 위해 meme으로 줄였다.⁹⁾

특정 집단이 역사공동체를 형성할 수 있는 필요조건은 독자적인 의미의 그물망인 문화를 보유하느냐 여부다. 전통 시대 동아시아에서 한때 흉노, 거란, 여진 그리고 몽골과 만주족이 중국을 지배한 적이 있었다. 그들 가운데는 원과 청처럼 중국 전체를 지배하는 천하 국가를 수립했지만, 오늘날 몽골은 약소국으로 전락했고 만주족은 중국 민족의 일원으로 편입됐다. 원과 청은 군사적으로는 중국을 정복했지만, 결국 그들 역사는 중국 정사의 계보로 흡수되어 중화 문명의 계승자로 기억된다. 이에 반해 한국은 한사군과 일제 강점기를 제외하면, 고조선 이후 부여·삼한·삼국(고구려·백제·신라), 고려, 조선, 대한제국의 계보로 이어지는 국가 전통을 계승한, 중국과 일본과 함께 세계사적으로 매우 드문 유구한 역사를 가진 나라다.

한국이 어떻게 유구한 역사를 가진 정치공동체가 됐을까? 박은식은 “나라는 형체와 같고, 역사는 정신과 같은 것”¹⁰⁾이라 했다. 결국, 한국이란 나라를 세우고 보전하게 만든 것은 정신이라면, 그 정신은 어떻게 생성하고 이어지는가? 박은식 선생이 말한 정신은 정체성 의식을 의미하며, 그것을 양 아스만은 “사회의 의식적 기억”이라 규정한다. 의식적 기억이 있기에, “사회는 자아상을 가지고, 기억으로부터 문화를 빚어냄으로써 자기 정체성을 대대로 유지한다.”¹¹⁾ 나라를 세우고 보전하는 집단 정체성의 코드는 문화다. 그것은 집단기억을 통해 형성

9) 리처드 도킨스, 2018, 『이기적 유전자』, 전중환 옮김, 을유문화사, 406쪽.

10) 박은식, 2014, 『韓國痛史』, 최혜주 옮김, 지식을 만드는 지식, 6-7쪽.

11) 아스만, 『문화적 기억과 초기 문명』, 26쪽.

되며, 그런 맥락에서 아스만은 “전통 형성, 과거 원용, 정치적 정체성과 상상력 같은 모든 기능적 개념들을 포괄하는 하나의 용어”¹²⁾로 ‘문화적 기억’을 제안했다.

모든 기억은 반복과 해석으로 재구성되고, 그것이 어떻게 이뤄지느냐는 당대의 기억술에 달려 있다. 마샬 맥클루언이 “미디어는 메시지다.”¹³⁾라는 테제로 정식화했듯이, 집단기억의 구성과 재현은 매체가 결정한다. 선사시대 인간의 기억술은 이야기에 의존했다. 이야기에서 문자로 매체적 전환은 기억술의 혁명적 구조적 변화를 가져왔다. 유한한 개인의 기억력과 이야기로 전수되는 정보량은 시공간적 한계를 가진다. 이에 비해 기억을 외재화 할 수 있는 문자의 발명은 시공간적 한계를 넘는 집단기억의 축적과 전수를 가능하게 만들었으며, 전통 형성, 과거 원용, 정치적 정체성과 상상력 같은 모든 기능적 개념을 포괄하는 문화적 기억의 패러다임 전환을 일으켰다.

서양에서 그런 패러다임 전환을 통한 정치공동체의 사회적 변동이 일어나는 맥락에서 탄생한 것이 역사다. 헤로도토스가 *Historia*를 쓴 기원전 5세기는 그리스의 사회의 연결구조가 구술문화에서 문자문화로 포괄적으로 이행하는 시점이었다. 그리스인들의 집단기억의 원형은 호메로스의 『일리아드』다. “그 중심적 기억 형상은 연합의 역사, 즉 균동에서 온 공동의 적에 대항한 범그리스적 단결이다.”¹⁴⁾ 『일리아드』는 미케네 문명과 고대 그리스 사회 사이의 단절을 ‘과거’ 영웅시대의 기억을 환기해서 이어주는 서사시로 기능했다. 『일리아드』는 기원전 8세기의 귀족사회가 자신들의 계보를 기원전 12세기경 트로이 전쟁의 전설적 영웅들과 연결하는 문화적 기억을 창출하려는 목적으로 창작됐다. 기원전 490년에 페르시아 전쟁이 일어났고, 전쟁 후 전쟁 후 약 30~50년이 지난 시점에서 헤로도토스가 역사를 집필했다. 트로이 전쟁이 시원적인 신화적 기억이라면, 페르시아 전쟁은 역사적 기억이다.

헤로도토스는 *Historia*를 집필한 목적을 첫 문장으로 다음과 같이 썼다. “할리카르네소스의 헤로도토스는 그의 탐구 결과를 다음과 같이 밝힌다. 이는 인간들이 이룬 일들이 시간이 흐르면서 잊히지 않도록 하고, 또 헬라스인들과 이방인(異邦人)들이 보여준 위대하고 놀라운 행적과 특히 그들이 전쟁을 벌인 원인이 세상에 널리 알려지도록 하려는 것이다(Herodotus, I, 1).”¹⁵⁾ 페르시아 전쟁을 토대로 ‘범 그리스적(Panhellenic)’ 정체성을 재확립하려는 의도로 『역사』가 기술됐다. 영웅들의 이야기인 『일리아드』가 귀족사회 기반 그리스의 문화적 기억이라면, 헤로도토스의 『역사』는 페르시아 전쟁을 승리로 이끈 평민이 주도하는 민주정 집단기억으로 그리스 정체성을 재확립하려는 취지가 있다.

다시 우리 주제로 돌아와서, 한국이란 역사공동체를 형성하는 토대가 되는 문화적 기억은 언제 어떻게 구성됐고, 소통적 기억으로 역사는 언제 누구에 의해 탄생했는가? 아스만의 대표작 『문화적 기억과 초기 문명』은 “기억, 정체성, 문화적 지속성이라는 세 가지 주제 사이의 상호연관성”을 다루며, “모든 문화가 연결구조(connecting structure)라고 부를 수 있는 무언가”¹⁶⁾를 만들어 내는 메커니즘을 문화적 기억 개념을 토대로 밝혀낸다. 이 같은 아스만의 연구를 우리 주제에 적용하려면, 기억, 정체성, 문화적 지속성이란 세 가지 주제 사이의 상호연관성과 그것들의 연결구조가, 아스만이 했던 것처럼, 한국의 ‘초기 문명’에서 형성되는 과정을 고찰해야 한다. 하지만 한국 문명의 계보학은 ‘초기 문명’의 형성 과정보다는 현재의 한류를 생성한 한국 문명의 연결구조를 역추적해서 해명하는 것에 주안점을 둔다. 다시 말해 한국

12) 같은 책, 33쪽.

13) 마샬 맥루언, 2002, 『미디어의 이해 - 인간의 확장』, 이한우 공역, 민음사.

14) 아스만, 『문화적 기억과 초기 문명』, 327쪽.

15) 헤로도토스, 2016, 『역사(Historia)』, 김봉철 옮김, 도서출판 길, 59쪽.

16) 아스만, 『문화적 기억과 초기 문명』, 23쪽.

문명의 계보학은 21세기 한국 문명사의 새로운 전기를 마련하는 한류라는 돌연변이를 낳은 문화 유전자, “밈의 진화(memetic evolution)” 과정을 해명할 목적으로 아스만의 문화적 기억 개념을 복제해 사용한다.

III. 역사와 집단기억, 『삼국사기』와 『삼국유사』

조동일은 “문화와 문명을 구별하는 수많은 징표 가운데 말과 글이 가장 분명하다”라고 했다. “문화는 말로, 문명은 글로 이루어진다고 하면, 복잡한 시비가 일단 분명해진다. 글로 문서 작성, 역사 기록, 사상 표현 등을 한 증거가 있으면, 문명으로 인정할 만한 필요조건을 갖추었다. 표현한 사상이 천지만물의 보편적인 원리에 관한 것이어야 충분조건까지 구비 해 온전한 문명이 된다.”¹⁷⁾ 이 규정에 따르면, 한자를 매체로 하는 중국 문명의 수용이 한국 문명사의 출발점이다.

한자 문명권에 포섭된 한국에서 역사는 중화 문명의 매트릭스에 따라 편찬된다. 그렇게 탄생한 최초의 한국사가 『삼국사기』다. 김부식이 한국의 헤로도토스라면, 헤로도토스가 역사를 쓰기 이전 문화적 기억의 창시자인 호메로스에 해당하는 모범이 사마천이다. 그런데 다른 점은 『사기』는 서사시가 아닌 문자 역사라는 점이다. 김부식도 헤로도토스와 마찬가지로 고려의 정체성을 재설정하는 소통적 기억을 확립할 목적으로 역사를 썼다. 헤로도토스가 역사를 쓴 직접적 계기가 페르시아 전쟁이라면, 김부식에게는 ‘묘청의 난’이다.

고려는 후삼국 통일을 통해 성립한 왕조다. 삼국통일이 신라 주도로 성취됐다면, 고려가 후삼국을 통일한 명분은 이미 멸망해서 없어진 고구려를 다시 세우는 것이었다. 왕건은 918년에 새 왕조의 국호를 고려(高麗)라고 정함으로써 고구려를 계승하는 국가임을 천명했다. 고려는 건국 18년 후인 936년에 후삼국을 통일했다. 하지만 고려는 신라의 정통성을 부정하지 않고 계승했으며, 혼인 정책을 통해 신라 지배 세력과 지방 호족을 적극 흡수했다. 그렇기에 신라에서 고려로 이어지는 현실 역사의 계보와 멸망한 고구려를 계승한 국가는 당위 역사 사이 모순은 갈등의 불씨로 남아있었다. 그 불씨가 점화되어 폭발한 사건이 ‘묘청의 난’이다. 여기서 승리한 김부식은 왕조의 정체성을 재설정하는 “현재와 과거의 대화”가 필요하다는 역사의식을 가졌다. 그래서 그는 고려 초 광종 때 편찬됐을 것으로 추정하는 고구려 주도의 『삼국사』를 신라 중심으로 수정하는 『삼국사기』를 편찬했다.

고구려 역사를 축소하고 신라 중심으로 고려사 재구성했던 김부식은 고조선과 삼한 또한 역사 시대 밖으로 배제했다. 김부식은 그것을 정당화하는 명분을 「연표」의 서문에서 다음과 같이 썼다.

해동에 나라가 있은 지 오래였다. 기자가 주나라 왕실에 봉작을 받고 위만이 한나라 초엽에 왕호를 참칭 한 뒤부터 연대가 요원하고 기록들이 조잡하여 도저히 그 사적을 알 수 없으며 3국이 솔발처럼 대치함에 이르러서는 왕대들의 전장이 더욱 많았는바 신라는 56 왕에 992년이요, 고구려는 28 왕에 705년이요, 백제는 31 왕에 678년이었다. 그 시초와 종말은 상고할 수 있으므로 3국의 연표를 작성한다.¹⁸⁾

17) 조동일, 2025, “한국·동아시아·세계문명”, 『한국문명론』, 이한구·김기봉·신중섭 편, 경희대학교 출판문화원, 27쪽.

18) 김부식, 2004, 『삼국사기』下, 고전연구실 옮김, 신서원, 9쪽.

김부식은 연표를 중국의 연대를 기준점으로 박혁거세의 신라 건국을 시작으로 신라, 고구려, 백제의 순서로 병렬했다. 이 같은 연표 작성법은 중화주의자로서 김부식의 면모를 전형적으로 보여주는 구성 방식이다. 먼저 ‘해동’이란 지명은 중국을 기준으로 해서 동쪽 지역에 있음을 지칭한다. 해동의 역사는 주나라 왕실의 봉작을 받은 기자로부터 시작한다. 위만은 책봉을 받지 못했기에 정통성을 인정받지 못했다. 그 이후의 역사, 곧 고조선의 멸망과 함께 이어지는 삼한 시기는 지우고 삼국시대부터 고려의 전사(前史)를 서술했다.

김부식이 문자로 기록한 고려의 역사인 『삼국사기』는 집단기억을 배제했다. 기억을 허구가 아닌 사회적 사실로 보고 학문적 탐구 대상으로 삼은 기억 이론의 선구자는 프랑스의 사회학자 모리스 알박스(Maurice Halbwachs)다. 그에게 영향을 받고 문화적 기억 개념을 창시한 아스만 부부는 역사를 집단기억의 일종으로 포섭했다. 하지만 본래의 알박스는 역사와 집단기억을 정반대의 대립적인 것으로 파악했다. “역사가 오직 차이와 단절만 인지하는 반면, 집단기억은 유사성과 지속성에 초점을 맞춘다. 집단기억은 집단을 내부로부터 바라본다 … 그래서 집단기억은 모든 다른 집단의 기억들과 구분되는 그 독특함을 중시하고, 역사는 이러한 모든 차이를 배제하고 균일한 역사적 맥락에서 그 사실들을 재조합한다”¹⁹⁾

한국사에서 ‘삼국시대’는 기원전 57년 신라의 건국부터 서기 668년 고구려의 멸망까지 약 700년간을 포괄한다. 하지만 실제로 고구려, 백제, 신라가 솔의 세 발처럼 우리나라를 지탱하던 시기는 562년부터 660년까지의 98년에 불과하다. 삼국시대라는 시대구분은 가야는 물론 고구려 및 백제와 일본 사이 관계에 관한 집단기억을 배제해서 망각한다. 신라가 통일하기 이전의 한국사를 고구려, 백제, 신라의 삼국시대라는 범주로 묶는 에피스테메를 정착시킨 『삼국사기』는 미셸 푸코가 비판하는 담론권력(le pouvoir du discours)이다. 실제로 김부식은 자신의 정치적 입장을 정당화할 목적으로 『삼국사기』를 편찬했다. 김부식은 신라의 삼국통일에서 고려로 이르는 과정을 균일한 역사적 맥락으로 연결할 수 있는 역사적 사실들만을 편찬 대상으로 삼음으로써, 고조선과 삼한에 관한 집단기억 또한 제외했다.

김부식이 역사편찬의 모범으로 삼은 것은 사마천의 『사기』다. 그런데 사마천의 『사기(史記)』는 「삼황본기(三皇本紀)」와 「오제본기(五帝本紀)」로 시작한다. 사마천은 신화적 기원까지 소급해서 연결하는 집단기억을 토대로 한(漢) 왕조의 정통성을 확립했다. 이에 반해 김부식은 신화적인 문화적 기억은 배제하고 고려의 역사적 정체성을 재정립할 목적으로 역사를 썼다. 김부식이 사마천과는 다르게 신화적 집단기억을 제외했던 명분은 유교적 합리주의에 입각한 중국 정사의 역사관을 따른다는 것이다. 이른바 술이부작(述而不作)의 원칙으로 편찬되는 정사의 역사적 기억은 “많은 다른 집단기억들이 존재하지만, 역사는 하나뿐으로, 각 집단, 정체성, 준거점들과의 모든 연관성을 차단하며, 정체성 없는 서사로 과거를 재구성한다.”²⁰⁾ 삼국시대 고구려, 백제, 신라는 나름의 집단기억을 가진다. 하지만 그것이 『삼국사기』로 편찬될 때는 오직 고려의 전사(前史)로서 의미가 있을 뿐이다.

『삼국유사』의 유사(遺事)의 문자 그대로 뜻은 ‘잃어버린 사실’ 또는 ‘남겨진 사실’이다. 전자의 ‘잃어버린 사실’이란 『삼국사기』와 같은 역사로 기록되지 못함으로써 잊힌 사실을 뜻하며, 후자의 ‘남겨진 사실’은 집단기억을 지칭한다. 史가 되지 못한 事는 신화로 기억된다. 이를 이 병주는 『산하』의 에필로그에서 “태양에 바래면 역사가 되고, 월광에 물들면 신화가 된다.”라

19) 아스만, 『문화적 기억과 초기 문명』, 54쪽.

20) 아스만, 『문화적 기억과 초기 문명』, 55쪽.

고 썼다. 『삼국사기』가 태양에 바래진 역사를 기록했다면, 『삼국유사』는 월광에 물들여진 집단기억을 기록했다. 일연은 신화적 집단기억을 『삼국유사』에 수록한 이유를 「기이편(紀異篇)」서문에서 밝혔다.

대개 옛 성인이 예악으로 나라를 일으키고 인의로 가르침을 베풀 때는 괴이한 일과 혀된 용맹, 그리고 어지러운 일과 귀신에 대해 말하지 않았다. 그러나 제왕이 장차 일어날 때는 부명(符命)과 도록(圖籙)을 받들어, 반드시 보통 사람과 다른 점이 있고 난 뒤에야 큰 변화를 타서 천자의 지위를 얻어 왕업을 이루는 것이다. … 그렇다면 삼국의 시조가 모두 신비하고 기이한 데서 나왔다 한들 어찌 괴이하랴. 이것이 「기이」를 여러 편 앞에 두는 까닭이다. 나의 뜻이 바로 여기에 있다.²¹⁾

여기서 옛 성인은 『논어』를 통해 괴력난신을 말하지 않겠다고 선언한 공자를 지칭한다. 그런데 유교의 합리적인 사고방식으로는 역사를 바꾼 비합리적인 사건들과 초월적인 현상들을 설명할 수 없다는 것이 일연의 생각이다. 많은 사람이 태몽을 갖고 태어나듯이, 고구려, 백제 그리고 신라의 시조가 신이(神異)하게 출생했다는 것은 당대인들에게는 전혀 이상한 일은 아니다. 그런데 삼국시대의 현실을 재현한다고 할 때, 『삼국사기』와 『삼국유사』 가운데 무엇이 더 진실에 가까울까? 이기백은 일연이 『삼국사기』가 빠뜨린 것을 기록하려는 의도로 『삼국유사』를 편찬한 것이 아니라, 그 반대로 신이한 이야기를 수집하여 기록하다 보니 자연스럽게 『삼국사기』에 없는 이야기들을 모은 것이라 했다. “그런데 묘한 것은 이러한 신이한 이야기들이 우리나라 고대사회의 본질을 오히려 더 잘 나타내 주고 있다.”²²⁾는 점이다.

아스만은 두 가지 양식으로 과거를 활용해서 집단기억을 만든다고 했다. 하나는 기원과 관련된 ‘창건적(foundational) 기억’이고, 다른 하나는 개인적 경험과 그 틀과 연관된 ‘전기적(biographical) 기억’이다.²³⁾ 창건적 기억은 문자가 없는 사회에서도 기능하는 의해, 춤, 문양, 의상, 문신, 그림, 풍경 등과 같은 객관적 고정물을 통해 재현되는 기억이며, 대표적인 것이 신화다. 신화 역시 기억을 위한 서사다. 기억의 측면에서는 역사는 신화와 다르지 않다. 문학적 기억으로 역사를 신화로 변형한 민족이 유대인이다. 이스라엘 사람들은 출애굽을 그것의 역사적 정확성과 상관없이 유월절의 문화적 기억으로 기념하며 그것을 건국 신화로 만들었다. 이 같은 역사의 신화적 변형은 “역사를 비현실적으로 만드는 것이 아니라 오히려 그것이 규범적이고 형성적인 힘으로 작동한다는 측면에서 현실적인 것으로 만드는 것이다.”²⁴⁾ “집단은 자신들의 역사를 기억하고 그 창건의 기억 예화를 현재화함으로써 끊임없이 정체성을 재확인한다.”²⁵⁾

몽골 제국 시대 고려가 중대한 정체성의 위기에 처했을 때, 일연은 김부식의 역사가 배제한 ‘창건적 기억’을 상기할 목적으로 『삼국유사』를 편찬했다. 이에 반해 김부식이 당대의 사회적 상호작용에 영향을 받고 개인적 경험을 바탕으로 “현재와 과거의 대화”로 쓴 『삼국사기』는 ‘전기적 기억’이다. ‘전기적 기억’은 가까운 과거와 연관된 소통적 기억을 만드는 것을 목표로 한다. 하지만 『삼국사기』는 한국사 최초의 ‘국사’일 뿐만 아니라, 보편 문명에 대한 도전과 응전으로 전개되는 한국 문명사의 패턴을 정식화한 텍스트다. 김부식은 『삼국사기』 편찬을 끝냈다는 것을 왕에게 보고하면서 올린 글에서, “지금 학문에 종사하는 사람들이 오경(五經) . 제

21) 일연, 2006, 『삼국유사』 이가원 · 허경진 옮김, 한길사, 63-64쪽.

22) 이기백, 2004, 『한국고전연구』, 일조각, 6쪽.

23) 아스만, 『문화적 기억과 초기 문명』, 64쪽.

24) 같은 책, 65쪽.

25) 같은 곳.

자(諸子)의 서적과 진(秦). 한(漢) 역대 사기에 대해서는 간혹 환하게 알며 자세하게 설명하는 자가 있지마는 자기 나랏일에 대해서는 그 전말을 알지 못하고 있음은 매우 개탄할 일이라고 생각하셨습니다.”²⁶⁾라고 썼다. 위 문장에서 보듯, 김부식은 고려인이라는 정체성을 가진 사대주의자다. 그런 김부식을 오늘날의 용어로 긍정적으로 표현하면 ‘글로벌 한국인’이다.

사대주의는 전통 시대 중화 문명의 ‘밈’을 모방하는 패턴이다. 그 패턴이 언제 어떻게 성립했는지를 알려주는 것이 『삼국유사』의 문화적 기억이다. 『삼국유사』에는 민족 정체성 형성의 원형 서사(archetype narrative)인 단군신화가 있다. 일연이 『삼국유사』를 단군신화로부터 시작했다는 것은 김부식의 중화사상과는 다른 천하관을 가졌다는 것을 의미한다. 단군은 하늘의 통치자인 환인의 서자인 환웅의 아들이다. 단군은 조선을 개국하여 1,500년간을 다스리다가 주나라 무왕이 봉한 기자의 등장으로 역사의 무대에서 퇴장했다. 여기서 이상한 점은 단군과 기자로의 권력 이동 과정에 관한 기술이 애매하다는 점이다. 하늘의 자손 단군이 주나라 무왕이 기자(箕子)를 조선에 봉하니 장당경(藏唐京)으로 옮겼다가 뒤에 아사달에 돌아와 숨어 산신(山神)이 되었다는 기록을 어떻게 이해할 것인가? 아마 그것은 토착문화가 중화 보편 문명으로 대체됐다는 것을 상징적으로 표현한 것으로 추정한다.

단군조선에서 기자조선으로 이행, 곧 우리의 개체 문화가 보편 문명에 포섭된 것이 한국 문명사의 출발점이다. 단군이 우리의 혈연적 기원의 코드라면, 기자는 보편 문명의 코드다. 단군조선에서 기자조선으로 고조선의 평화적 정권교체는 한민족이 중국화 하여 소멸하지 않고, 개체 문명이 보편 문명을 모방하는 한국 문명 패턴을 형성한 한국 문명 계보의 시작이다. 단군이 종족의 기원을 상징하는 개체 정체성 코드라면, 기자는 보편 문명의 코드다. 단군조선의 종말과 함께 정치공동체가 사라진 게 아니라 기자조선으로 중화 문명권에 포함되는 문화적 진화로 한국 문명사가 시작된다.

김부식의 『삼국사기』가 중화 문명을 모방하는 문명의 패턴이라면, 그것에 대항하는 문화적 기억을 재생하는 일연의 『삼국유사』는 개체적 고유성을 이어 나가는 문화 문법의 원형이다. 일연은 환인을 불교의 제석(帝釋)으로 서술했다. 제석은 불교에서 천상 세계 신들의 왕(제석천왕, 인드라)을 뜻하며, 인간 세계의 통치자와 신을 연결하는 역할을 한다. 이는 단군신화의 신성을 불교적인 틀에서 해석하여 그 위상을 부각하려는 취지이다. 하지만 아직 불교가 전래하기 훨씬 이전의 고조선 단군의 계보를 제석과 연결하는 것은 시대착오가 아닐 수 없는데, 어떻게 일연은 그런 생각을 했을까? 고려는 불교를 국교로 삼고 건국한 나라다. 그러기에 일연이 불교의 ‘밈’을 복제해서 몽골 제국 시대 위기에 처한 고려의 정체성을 보전할 목적으로 단군의 문화적 기억을 만들어 냈다고 추정할 수 있다. 총 5권으로 구성된 『三國遺事』의 백미 가운데 하나가 마지막 ‘효선편(孝善篇)’이다. 여기서 효는 유교 윤리이고, 선은 불교 사상이다. 일연은 이 둘을 융합하는 흔히 ‘비빔밥’으로 상징되는 보편 문명의 ‘밈’ 복제로 전개되는 한국 문화 문법의 창시자다. 요컨대 김부식 『三國史記』가 역사로 한국 문명의 매트릭스를 주조했다면, 일연 『三國遺事』는 신화, 곧 집단기억을 복원해 한국문화 문법의 원형을 창안했다.

26) 김부식, 『삼국사기』, 479쪽.

IV. 문명 문법의 전환, 모방의 왕조사에서 변역의 국사(國史)로

고려가 망하고 건국한 조선은 단군과 기자의 문화적 기억을 토대로 왕조의 정통성을 세웠다. 이것을 잘 보여주는 것이 『조선왕조실록』 ‘태조 원년’ 기사다. “조선의 단군(檀君)은 동방(東方)에서 처음으로 천명(天命)을 받은 임금이고, 기자(箕子)는 처음으로 교화(教化)를 일으킨 임금이오니, 평양부(平壤府)로 하여금 때에 따라 제사를 드리게 할 것입니다.”²⁷⁾ 단군이 종족의 시조로 조선이 천명을 받은 왕조의 징표라면, 공자 이전 초기 유교의 성인 기자는 문명국으로서 조선의 표상이다. 『조선왕조실록』 전체에서 ‘단군’은 121번 나오지만, ‘기자’는 468번 등장한다. 결국, 이는 조선왕조의 정체성이 시조인 단군보다는 보편 문명 코드인 기자에 근거함을 말한다.

조선왕조를 멸망시킬 수 있었던 최대 위기는 1592년부터 7년간의 임진왜란과 1616년에 일어난 병자호란이다. 임진왜란은 조선왕조의 제도적 결함과 선조의 무능함을 극명하게 보여주었다. 선조는 전쟁 발발 후 단 8일 만에 수도를 버리고 피난길에 올라 백성들에게 큰 충격을 주었다. 그뿐만 아니라 전세가 불리해지자 요동으로 망명하겠다는 생각을 굽히지 않음으로써, 민심은 이반하고 제왕으로서 권위는 완전히 실추됐다. 나라를 지키고 왕조를 구원한 것은 의병과 충성스러운 신하이었다. 자기 잘못을 모르지 않았던 선조는 전쟁이 끝난 후 그들을 토사구팽(鬼死狗烹)하듯 실각시키거나 처단하고, 대신 종묘사직을 지킬 수 있었던 원동력을 명나라 원군의 공으로 돌리는 재조지은(再造之恩)이란 담론권력을 만들어 냈다. 원래 이 표현은 전쟁 발발 두 달 만에 조선에 들어온 명나라 장수 조승훈(祖承訓)에게 썼던 외교적 수사인 “조그만 나라 조선을 다시 세워줄 희망”이란 뜻의 ‘소방재조지망(小邦再造之望)’에서 유래한다. 그런 희망이 마침내 이여송의 평양성 수복으로 현실로 나타남에 따라 망(望)은 은(恩)으로 바뀌고, 이에 선조는 자신의 의주 파천은 백성을 버리고 떠난 도피가 아니라 명군을 불러들이려는 전략적 결단임을 강조했다.²⁸⁾

그렇게 담론권력이 된 재조지은은 선조의 사후에도 조선왕조 정체성 확립과 왕권 강화를 위한 ‘기억의 정치’로 재사용되어 ‘신화’로 기능했다. 재조지은은 조선 후기 제사, 사대 의례, 문학, 사관(史觀)을 통해 반복 재현되는 기념 의례(ritual of gratitude)로 제도화되어 문화적 기억으로 새겨졌다. 아스만은 “문화적 기억이 의존하는 것은 사실적 역사가 아니라 기억된 역사”²⁹⁾라고 했다. “문화적 기억이 사실적 역사를 기억된 역사를 변형시킴으로써, 신화로 전환”하며, “신화는 현재를 그 기원의 관점에서 조명하기 위해 기술된 창건적 역사”³⁰⁾이다.

왜란 이후의 정치적 위기를 타개하는 선조의 담론권력이었던 ‘재조지은’이 문화적 기억으로 변환되는 계기는 그것이 일어날 수밖에 없는 구조적 원인으로 작용했던 병자호란이다. 명이 쇠락하고 청이 천하 국가로 부상하면서 재조지은 담론은 중립 외교를 지향했던 광해군을 몰아내는 인조반정의 명분이 되고 자승자박(自繩自縛)으로 병자호란을 당할 수밖에 없는 딜레마에 빠지게 했다. 남한산성에서 항전하다 항복해서 나와 삼전도에서 굴욕을 당한 인조는 임진왜란 때 선조처럼 실추된 왕조의 정통성을 회복하고 왕권의 정당성을 복원하는 ‘포스트(post) 재조지은’ 담론으로 ‘승명배청(崇明排淸)’ 대의를 기치로 내걸었다.

27) 『조선왕조실록』, 「태조실록」 태조원년 8월 11일.

28) 한명기, 1999, 『임진왜란과 한중관계』, 역사비평사; 계승범, 2009, 『조선시대 해외파병과 한중관계』, 푸른역사.

29) 아스만, 『문화적 기억과 초기 문명』, 64쪽.

30) 같은 책, 65쪽.

인조의 대의를 계승한 효종은 그것을 실천하는 ‘북벌’을 국정의 목표로 설정했다. 하지만 그 것은 청나라로부터 책봉을 받는 조공국이 될 수밖에 없는 현실에 대한 좌절감과 열등감을 적대감으로 보상하는 르상티망(resentiment)의 발로였을 뿐, 그것의 실제 목적은 외부의 적을 설정해서 왕권을 강화하는 부정적 통합을 위한 이데올로기였다. 결국, 실현 불가능한 ‘북벌’이 지속 가능한 담론권력이 될 수 없다는 것을 잘 아는 효종은 정신적 승리로 재조지은을 실천하는 길을 모색했다. 그런 효종의 열망에 부응해 춘추지의(春秋之義), 곧 삼대 이후 한·당·송의 중화 문명을 계승한 명에 대한 의리를 지켜야 한다는 의리론(義理論)을 준거로, 재조지은을 규범적 기억 차원을 넘어 문명 패턴으로 전환한 성리학자가 정도전 이후 조선왕조를 재건하는 이념의 설계자 역할을 한 송시열이다.

송시열은 대명 의리를 저버리는 항복을 했음에도 조선왕조가 지속할 수 있는 명분을 명나라가 망한 이후 중화의 역할을 조선이 대신 수행하는 조선중화 또는 소중화³¹⁾라는 정체성에서 찾았다. 대전에 있는 송시열 유물관에는 그의 글씨 “海東乾坤(해동건곤) 尊周大義(존주대의)”가 걸려 있다. 해동인 조선이 하늘과 땅을 품은 나라로, 중화 문명의 표상인 주나라(중국 명나라) 대의를 존중하고 있다는 뜻이다. 이는 조선의 명에 대한 충성의 맹세면서 조선왕조가 명의 정신적 후계자로서 중화 문명의 계승자가 되겠다는 의지의 표현이다. 조선은 천하(天下)는 인륜 공동체라는 주자학의 ‘밈’을 중국보다도 더 확실하게 복제한 왕조다. 조선왕조는 중화 사상의 ‘밈’ 복제로 재조지은의 문화적 기억을 생성해 소중화로서 조선중화라는 ‘복제 문명’으로 부활했다. 그런 회복 탄력성 덕분에 두 번의 큰 전쟁 여파로 일본과 중국에서는 지배 체제의 교체가 일어났지만, 조선왕조는 국난을 극복하고 거의 300년 넘게 왕조를 유지할 수 있었다

조선왕조의 붕괴는 문명의 문법이 바뀌면서 일어났다. 중화 문명의 새장 속에 머무는 쇄국은 근대로의 이행을 지체시켰고, 그로 인해 일본에 식민 지배를 당해야 했다. 1853년 미국 폐리 제독이 이끌고 온 흑선에 의해 개항을 당한 일본은 메이지유신으로 근대 문명 전환을 추진했다. 중화 문명을 모방하는 조공·책봉 체제하의 사대주의 생존전략이 만국공법(萬國公法)을 근거로 확립된 제국주의적 세계질서에서는 더는 통할 수 없었다. 이에 동아시아 각국이 당면한 시대적 과제는 서구 문명의 전유(appropriation)를 통한 근대 국가 수립이었다. 일본은 그 같은 역사적 과제를 봉건적 막번체제를 해체하고 천황제 전통을 근대 국가의 국체로 변환하는 메이지유신으로 완수했다. 일본은 서구 근대의 모방이 아닌 주체적인 번역으로 근대 문명 전환을 추진했다.

이렇게 문명 문법이 모방에서 번역으로 바뀌는 데에는 근대 주체가 탄생하는 칸트가 ‘코페르니쿠스 전환’으로 명명한 세계관의 변동이란 구조적 요인이 작용했다. 모방의 문명 패턴을 내면화했던 전통 시대 사대주의자는 “나는 …이다.”에서 ‘나’의 정체성을 중화 문명의 범주에 포함된 형식인 ‘…이다’의 술어적 주체, 곧 당대 문명인 성리학이 설정한 인류적 질서에 속해 있는 ‘나’로 의식화했다. 한국사에서 고려인의 정체성을 갖고 중화 문명을 추종한 김부식과 조선의 송시열이 그런 사대주의자의 전형이다. 주어를 지칭하는 subject의 라틴어 어원은 sub(아래에) + iacere(던지다, 놓다)로 인식의 주체가 아니라, 반대로 술어의 속성에 의해 규정·귀속되는 수동적 대상을 가리킨다. 그 같은 본래의 주어와 술어 관계를 뒤바꾼 명제가 데카르트의 “나는 생각한다, 고로 존재한다(cogito ergo sum)”이다. 여기서 주어는 인식하고 판단하는 능동적 존재로 위치가 전도된다. 이 같은 전도를 심화시켜 주체를 단순한 인식의 시작점이

31) 문화적 화이론이 조선중화주의로 변환되는 정치사상적 과정에 대해서는 우경섭, 2005, 『송시열의 세도정치사상 연구』, 서울대 박사학위 논문.

아닌 인식의 조건으로 재설정하는 ‘코페르니쿠스 전환’을 한 철학자가 칸트다. 그는 인식 주체로서 ‘나’가 있다는 것이 인식이 성립하는 선형적 조건임을 『순수이성비판』에서 논증했다.

근대는 개별적 국가가 주체가 되는 문명 문법의 ‘코페르니쿠스 전환’이 일어난 시대다. 동아시아에서 근대로의 문명 전환을 선도한 국가는 일본이다. 일본은 메이지유신으로 근대 국가로 전환을 모색함과 더불어 서구 근대 문명을 주체적으로 번역하는 탈아입구 기획으로 문명개화를 추진했다. 일본은 천황제라는 문화적 기억을 토대로 영국과 독일의 입헌군주제를 번역해서 만세일계(万世一系)의 일본 국체를 만들었다. 고종은 그것을 모방해 중화 체제에서 벗어난 황제국의 위상으로 만국공법질서로의 편입을 꾀했다. 이 같은 전환을 위해서는 먼저 기자조선을 계승한 왕조의 정체성을 해체하고 제국의 의미를 담을 수 있는 새로운 국호가 요청됐다.

고종은 1897년 10월 11일 원구단(圜丘壇)에 첫 제사를 지내면서, 지금부터는 ‘조선’이 아닌 ‘대한’이란 국호를 정해 쓴다면서 대신들의 의견을 물었다. “上이 이르기를, ‘우리나라는 곧 삼한(三韓)의 땅인데, 국초에 천명을 받고 하나의 나라로 통합되었다. 지금 국호를 대한(大韓)이라고 정한다고 안 될 것이 없다.’ 하니, 심순택이 아뢰기를, ‘三代 이후부터 국호는 예전 것을 답습한 경우가 아직 없었습니다. 그런데 조선은 바로 기자가 옛날에 봉해졌을 때의 칭호이니, 당당한 황제의 나라로서 그 칭호를 그대로 쓰는 것이 옳지 않습니다. 또한 대한이라는 칭호는 황제의 계통을 이은 나라들을 상고해 보건대 옛것을 답습한 것이 아닙니다.’라고 하였다.”³²⁾). 이로부터 2일 후인 10월 13일 고종은 국호를 대한으로 하고 임금을 황제로 칭한다고 선포했다. “봉천 승운 황제(奉天承運皇帝)는 다음과 같이 조령(詔令)을 내린다. 집은 생각건대, 단군(檀君)과 기자(箕子) 이후로 강토가 분리되어 각각 한 지역을 차지하고는 서로 패권을 다투어 오다가 고려(高麗) 때에 이르러서 마한(馬韓), 진한(辰韓), 변한(弁韓)을 통합하였으니, 이것이 ‘삼한(三韓)’을 통합한 것이다.”³³⁾

오늘날 우리가 한국인으로 불리게 된 것은 고종이 단군/기자조선에서 삼한으로 우리의 문화적 기억을 바꾸는 시도를 했던 것의 연쇄로 일어난 일이다. 그런데 조선의 이전 왕조인 고려가 후삼국이 아닌 ‘삼한’을 통합한 왕조라는 고종의 기억은 오류다. ‘대한’이란 국호는 그런 기억의 착오로 만들어진 명칭이다. 하지만 역사에서는 니체의 비판대로 ‘박제된 기억’으로 무엇이 과거의 사실인가를 따지는 것이 중요하지만, 현재의 ‘살아있는 기억’은 과거를 재구성한다. 하지만 무엇이 과거의 사실인가를 알아내는 것이 중요한 과제인 역사는 니체의 비판대로 ‘박제된 기억’이지만, 기억 그 자체는 삶에 이바지할 목적으로 과거를 재구성하는 ‘살아 있는 기억’으로 의미가 있다. 고종은 중국의 그림자에 놓여 있는 조선 대신에 삼한의 문화적 기억으로 대한제국의 ‘창건적 역사’를 재구축하고자 했다. 하지만 그는 모방에서 번역으로 문명 문법의 ‘코페르니쿠스 전환’을 한 근대인은 아닌, 단지 근대에 전근대 왕조의 종묘사직을 지키고자 했던 군주였을 뿐이다.

전통 시대 모방의 문명 패턴에서 탈피하는 데 실패한 조선은 결국 식민지로 전락해 일본을 이중 번역하는 ‘모방’으로 식민지근대화를 당했다. 일제 강점기에 자국사에 대한 총체적인 반성과 함께 문화적 기억을 해체적으로 재구성하려는 시도는 신채호에 의해 시도됐다. 그는 우리가 극복해야 할 가장 심각한 고질병을 사대주의 모방 문명 패턴으로 보고, 통렬한 비판을 가했다.

우리 조선 사람은 매양 이해 이외에서 진리를 찾으려 하므로, 석가가 들어오면 조선의 석가라 되

32) 『고종순종실록』 36권, 광무 1년 10월 11일.

33) 『고종순종실록』 36권, 광무 1년 10월 13일.

지 않고 석가의 조선이 되며, 공자가 들어오면 조선의 공자가 되지 않고 공자의 조선이 되며, 무슨 주의가 들어와도 조선의 주의가 되지 않고 주의의 조선이 되려 한다. 그리하여 도덕과 주의를 위하는 조선은 있고 조선을 위하는 도덕과 주의는 없다. 아! 이것이 조선의 특색이냐. 특색이라면 특색이나 노예의 특색이다. 나는 조선의 도덕과 조선의 주의를 위하여 곡(哭)하려 한다.³⁴⁾

역사를 왕조의 기록이 아닌 민족을 주체로 한 “아와 비아의 투쟁”으로 정의한 신채호는 한국 사학사에서 ‘코페르니쿠스 전환’을 모색한 근대 한국 역사학의 아버지다. 그의 민족주의 사관에 따르면, 조선의 역사는 ‘조선의 공자’와 ‘조선의 석가’로 표현했듯 보편 문명을 주체적으로 번역하는 문화 문법으로 전개돼야 했다. 그는 묘청에 대한 김부식의 승리가 ‘공자의 조선’ 형태의 보편 문명을 모방하는 사대주의로 민족사를 침체의 나락으로 빠뜨린 “조선역사상 일천년래 제일대사건”이라 했다.

그런데 한번 생각해 보자. 일연이 『삼국유사』에서 환인을 불교의 제석(帝釋)으로 해석한 것은 ‘석가의 조선’인가, ‘조선의 석가’인가? 후자라면 번역을 한 것인데, 과연 승려인 일연이 그렇게 했을까? 분명 일연은 몽골의 침략을 당한 후 고려의 정체성을 재정립할 의도로 『삼국유사』를 편찬했다. 하지만 그의 당대에 불교는 쿠빌라이 칸(忽必烈, 재위 1260~1294)이 원나라를 세운 뒤 국교로 공인했던 아래로 보편 문명의 ‘밈’으로 작동했다. 원나라에서 몽골의 불교는 몽골의 샤머니즘적 세계관과 결합해 황실의 권위를 정당화하는 이념적 기초가 됐고, 고려 또한 마찬가지였다. 그렇기에 일연의 제석 해석은 ‘조선의 석가’라기보다는 ‘석가의 조선’이지만, 그것은 모방이 아닌 복제의 문화 문법에 따른 것이다. 앞서 지적했듯이 일연은 불교의 ‘밈’을 복제해서 단군의 계보를 구성했다. 소중화와 조선중화 또한 마찬가지로 중화사상의 모방이 아닌 ‘밈’의 복제로 생겨난 변이다.

20세기 한국 역사학에서 근대 한국인의 기원과 정체성은 무엇인가를 둘러싸고 크게 식민지 근대화론과 내재적 발전론의 2 담론이 충돌했다. 전근대 한반도에 거주했던 사람들을 가리키는 조선인과 근대 한국인의 삶의 좌표를 설정하는 의미의 그물망 사이에는 단층선이 존재한다. 전자에서 후자로 불연속적인 단층선을 잇는 ‘조선인’에서 ‘한국인’으로 문화적 변환을 설명하는 한국사의 계보를 어떻게 작성할 것인가? 근대 한국인으로 문화적 진화가 탈아입구를 선취한 일제의 지도 덕분인가, 아니면 내재적 역량을 가졌는데 일제 침략으로 좌절됐다가 독립 국가를 형성한 후 부활해서 오늘날 세계가 인정하는 문화강국으로 도약했는가?

일본은 보편 문명의 흐름을 따라가는 글로벌리제이션 하기보다는 그것을 번역해서 전유하는 문화적 유전자를 갖고 있다. 이에 비해 『삼국유사』 문화적 기억을 가진 한국인은 보편 문명의 문화 유전자를 복제한다. 이 같은 복제의 한국인 문화 문법이 전근대 ‘조선인’을 근대 ‘한국인’으로 털바꿈한 요인이다. 『삼국사기』의 문명 문법은 ‘세계적인 것’을 모방하는 방식이라면, 『삼국유사』는 ‘한국적인 것’을 보전한다. 결국, 한국의 문화적 진화는 ‘세계적인 것’과 ‘한국적인 것’ 사이 관계 맷음 속에서 일어난다. 전자만을 추종하면 정체성을 상실하고, 후자에만 매몰되면 국수주의에 빠진다. 문화적 진화의 돌연변이는 둘 사이 긴장과 균형의 ‘좁은 회랑’에서 일어난다. 한국 문명의 계보학은 이 같은 한국 문명의 ‘좁은 회랑’이 어떻게 형성됐고, 그 안에서 일어난 한국의 글로벌 문화강국으로 도약 요인들을 거슬러 올라가 해명한다.

34) 신채호, “낭객(浪客)의 신년(新年) 만필(漫筆)”, 『동아일보』, 1925년 1월 2일.

V. 한류와 21세기 문명의 시대정신

우리 자신은 그렇게 생각하지 않는 경향성이 있지만, 세계인들이 보기에 한국은 세계에서 가장 멋지고 신기한 나라다. 그들은 K컬처에서 포스트모던 이후 인류 문명을 선도할 대안을 찾기도 한다. 그런 경향성은 한국문화가 한국 문명으로 질적 전환할 가능성을 보여준다. 하지만 실제로 그런 대전환이 일어나려면, 먼저 “가장 한국적인 것이 가장 세계적인 것”이란 문화 국수주의에서 탈피해야 한다. 한류가 세계로 확대되는 결정적 계기가 싸이의 ‘강남 스타일’ 열풍이다. 그런데 만약 ‘강남 스타일’을 ‘가장 강남적인 것’ 또는 ‘가장 한국적인 것’으로 독점했다면, 전 세계가 그토록 열광했을까?

그런 맥락에서 2024년 노벨문학상을 받은 “한강을 ‘K문학’이란 범주에 가두지 말자”³⁵⁾는 주장에 귀 기울일 필요가 있다. ‘K문학’에서 과연 K와 문학은 어떤 관계인가? 한강 작가의 수상을 계기로 세계문학의 변방에 있었던 한국문학이 단번에 중심부로 진입했다. 그런 도약이 어떻게 가능했는가? 한강의 노벨문학상 수상 소식을 듣고 그의 아버지 한승원 작가는 말했다. 한강이 ‘한승원의 딸’로 알려졌는데, 앞으로는 자신이 ‘한강의 아버지’로 불리게 됐다고. 둘은 부녀 관계지만, 문학의 스타일은 완전히 다르다. 한승원이 『아제 아제 바라아제』 같은 토속적인 한국문학 작품을 썼다면, 다음 세대인 한강은 세계문학의 ‘밈’을 복제한 한국문학의 새로운 유형을 창조했다. 예컨대 한강의 『채식주의자』 주인공 영혜는 육식 거부를 넘어 자기 육체의 비인간화, 곧 나무가 되고 싶어 한다. 이는 생명에 대한 폭력적 체계(가부장제, 육식문화, 인간중심주의)를 거부하는 저항이자, “탈인간적 생명 주체”로서 생태 페미니즘(eco-feminism)을 가장 첨단으로 구현하는 캐릭터다.

그런 문학적 형상화는 한국적인 것의 세계화가 아니라, 한국문학을 세계문학의 주파수로 맞추는 동조화(synchronization by tuning)다. 그런 동조화 이후 ‘K문학’, ‘K팝’ 등에 붙어 있는 ‘K-’는 소유자나 생산자가 아닌 발원의 장소를 가리키는 기호다. 동조화됨과 동시에 한국적인 것이 곧 세계적인 것이 되는 둘 사이 동시성의 동기화(synchronization in time)가 일어난다. 이 같은 동기화를 통해 종래 문명의 수신자였던 한국은 송신자로 바뀐다. 결국, 한류 세계화의 종착점은 ‘K문학’, ‘K팝’ 등에 붙은 접두사 ‘K-’가 사라지는 ‘한국문화의 문명화’이고, 이는 진정한 의미에서 서구 중심 근대 문명의 종말이다.

근대는 서구 문명이 비서구 문학의 문명화를 사명으로 하는 문화제국주의를 내포한다. 그런 맥락에서 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)는 Civilization을 文明이라 번역하고, 탈아입구를 일본 근대화의 지향점으로 설정했다. 따라서 한국문화에서 한국 문명으로 위상 전환, 곧 “한국문화의 문명화”가 갖는 세계사적 의미는 근대 담론을 지양하는 포스트식민주의 문명 패러다임의 가능성을 갖는다는 점이다. 우리가 보편 문명을 받아들이는 위치에서 발신지로 전환한 이유는 K컬처의 세계화 덕분이 아닌 인류 문학적 진화의 첨단에 서 있기 때문이다. 하버드 대학의 마틴 푸크너 교수는 Culture: The Story of Us, From Cave Art to K-Pop³⁶⁾에서 그런 현상을 부제로 부각했다. 인간의 위대함은 “과거의 작은 파편들을 가져와 새롭고 놀라운 의미 생산 방식을 만들어 내는 거대한 프로젝트”³⁷⁾인 문화를 만드는 종이라는 점이다. 푸크너는 인간

35) 정희진, “한강을 ‘K문학’이란 범주에 가두지 말자” 『한겨레』 2024년 10월 21일.

36) Martin Puchner, 2023, *Culture: The Story of Us, from Cave Art to K-Pop*, W. W. Norton & Company; 어떤 이유에서인지 우리말 번역을 원서의 부제를 살리지 않고 『컬쳐, 문화로 쓴 세계사 - 하버드대 마틴 푸크너의 인류 문학 오디세이』 (2024, 허진 옮김, 어크로스)라는 제목으로 출간 했다는 점은 아쉽지 않을 수 없다.

37) 위의 한국어 번역본, 25-26쪽.

의 그런 문화 기획은 동굴 예술부터 시작해서 오늘날의 K-pop까지 이어진다고 했다. 요컨대 인류의 여러 집단이 교류를 통해 문화적 DNA를 복제해 진화시켜 온 최첨단에 K팝이 있다는 것이다.

‘강남스타일’ 이후 K-pop은 BTS에 의해 정점에 올랐고, 노래와 영화의 멀티미디어 융합 콘텐츠로 대박을 터뜨린 것이 ‘케데헌’이다. 문학이든 영화든 대작으로 평가받기 위해서는 이전 작품들에 존재하지 않았던 새로운 서사나 독창적 캐릭터를 창출해야 한다. ‘케데헌’은 퇴마사 이자 K팝 걸그룹인 ‘헌트릭스’가 악령이자 K팝 보이그룹인 ‘사자 보이스’를 물리치는 이야기로 전개되는 애니메이션 영화이다. 이때 ‘헌트릭스’는 한국 전통 예인의 원형인 무당을, ‘사자 보이스’는 한국인의 죽음을 상징하는 저승사자를 각각 모티브로 삼아 형상화한 캐릭터이다. 이 같은 K팝과 K무속의 결합은 종래 한국에서도 종래 한국에서도 볼 수 없었던 새로운 시도로, 한국적인 것들 가운데 가장 글로벌한 ‘밈’과 가장 전통적인 ‘밈’이 복제·융합되어 탄생한 문화콘텐츠이다.

앞으로 한류의 문화적 진화가 어디까지 뻗어나갈 것인가? K-Wave의 ‘K’는 made in Korea처럼 생산지 표식의 개체적 문화의 징표가 아니라, 르네상스를 일으킨 이탈리아처럼 21세기 글로벌 문명을 선도하는 시대정신의 발상지가 될 수 있다. 주변부에 머물던 한국문화가 21세기에 이르러 문명을 선도하는 문화 코드로 부상하여, 전 세계인들의 관심과 주목을 받는 단군 아래 최고의 전성기를 맞이한 것은 결코 우연이 아닌 구조적 요인이 있다. 디지털 정보 혁명은 소리, 이미지, 문자 등 서로 다른 감각적 요소들을 0과 1의 디지털 코드로 변환해 동일한 형식 안에서 저장·복제·전송·융합할 수 있는 문화적 진화의 돌연변이가 일어나는 최적의 조건을 마련해 주었다. 디지털 기술문명이 열어 놓은 가상 세계는 한류의 ‘밈’이 무한 복제될 수 있는 환경이다. 이 환경에서 강대국은 열린 사고와 포용적 체제를 지향하는 국가다. G2인 미국과 중국 모두는 포용적 체제를 지향하는 선도 국가의 모범이 아니다.

르네상스를 통해 근대를 여는 시대정신의 발원지가 되었던 이탈리아처럼, 오늘날 한국은 디지털 문명을 선도하는 시대정신을 K컬처로 구현할 수 있는 결정적 시기를 맞고 있다. 고대 그리스에서 ‘기회의 신’으로 불린 카이로스가 말하듯, “기회는 늘 스쳐 지나가므로 그것을 붙잡을 준비가 되어 있어야 한다.” 세계질서가 혼돈에 빠진 와중에도 ‘케데헌’ 열풍을 잇는 한류의 흐름은 지속돼야 한다. 정치적 파도가 아닌 시대정신의 바람이 문명을 이끈다. 우리의 문화적 기억의 뿌리를 찾는 한국 문명의 계보학은 한류의 바람을 타고 21세기 문명을 선도할 수 있는 길을 모색한다.

‘차가운’ 기억에서 ‘뜨거운’ 기억으로
: 秦·漢初 大事記類 出土簡牘과 『史記』의 敘事

김 진 우

(경북대학교)

목 차

- I. 서 론
- II. 양 아스만의 ‘문화적 기억’에서 ‘차가운/뜨거운 기억’
- III. 진·한초 ‘대사기류’ 간독과 『사기』의 서사 비교
- IV. 맷음말: ‘차가운’ 진의 記述에서 ‘뜨거운’ 한의 敘事로

I. 서 론

한 무제 시기 사마천이 저술한 『사기』는 근대 이전 전통 시대 중국 역대 왕조의 이른바 ‘정사(正史)’의 시작이면서, 상고 전설의 황제(黃帝)로부터 사마천 당대 한 무제 시기에 이르는 중국 고대문명의 모든 역사를 종합적이고 일관된 서사 체계 내로 아우르는 통사(通史)이자 보편사(Universal History)의 성격을 가진다. 이러한 『사기』의 서사 체계가 바로 주지하다시피, 본기(本紀)·표(表)·서(書)·세가(世家)·열전(列傳)으로 구성된 이른바 ‘기전체(紀傳體)’이다. 그 이전까지의 『춘추』『좌전』『죽서기년』 등 편년(編年) 방식의 역사 서술이 시간의 흐름에 따른 선형적(線形的) 성격을 가지는 데 비해, 『사기』의 기전체 방식은 사건과 인물의 세부 서사가 본기·열전·표 등의 각 범주에 분산됨으로써 비선형적인 복잡성과 다양성이라는 특징을 가진다.

『사기』의 이러한 특징은 전체 서사 구조 내에 거대한 ‘역사의 망(web of history)’을 펼치면서 때로는 서로 모순되기도 하는 ‘다중 서사(multiple narrations)’의 모습을 보여주면서 그 자체로 하나의 ‘소우주(microcosm)’를 완성한다.¹⁾ 이러한 『사기』의 자기 완결적이면서도 자

1) Grant Hardy, *Worlds of Bronze and Bamboo Sima Qian's Conquest of History*, Columbia

기 모순적인 ‘소우주’는 결국 하나의 고정된 사실을 적확하게 제시하는 것이 아니라, 다의성(多義性)을 떠면서 시대와 장소를 넘어서 독자에게 열려 있는 독해를 가능케 해준다. 즉 끊임없는 새로운 해석이 나오고 다양한 논쟁을 하면서, 심지어 『사기』의 권위를 해체하려는 시도까지 용인됨으로써, 불멸의 고전으로서 『사기』의 위상이 확립되었다고 할 수 있다.

기존 『사기』에 대한 연구는 작자인 사마천을 중심으로 『사기』에 대한 문헌적인 연구가 전통 시대 이래로 방대하게 이루어져 왔지만, 근래에는 대량으로 나오고 있는 중국 고대 출토 문자 자료를 적극적으로 활용하는 새로운 연구가 활발하게 진행되고 있다. 즉 간백 자료를 중심으로 이전에는 알려지지 않았던 당대의 1차 자료가 알려짐에 따라, 기존 『사기』 기록의 사실관계를 상호 교차 비교하면서 보완하는 한편 『사기』를 통해 그동안 정형화되었던 중국 고대의 역사적 이미지에 대해서도 다양한 관점에서 다시 새롭게 접근할 수 있는 통로가 열렸다고 할 수 있다. 그중에서도 특히 『사기』의 비선형적인 서사 체계와 직접적으로 비교할 수 있는 출토 자료로, 일종의 ‘대사기류(大事記類)’ 간독이 진대부터 한초에 이르는 시기에 여러 종이 나와서 주목된다.

먼저 1975년 중국 호북성 운몽(雲夢) 수호지(睡虎地) 11호 진묘에서 나온 수호지진간 「편년기(編年記)」가 있다. 「편년기」는 모두 53매로, 진 소양왕 원년(B.C. 306)부터 진시황 30년(B.C. 214)까지 진의 국가 대사(大事)를 죽간 1매에 1년 단위로 기록하면서, 아울러 진시황 당시 지방 하급 행정 문서 관료[史 계통]였던 묘주 ‘희(喜)’의 평생 이력을 함께 기록하고 있다.²⁾ 이어서 2018년에는 역시 호북성 형주(荊州) 호가초장(胡家草場) 12호 한묘에서 표제를 「세기(歲紀)」라고 명기하고 있는 편년 대사 기록물이 나왔다. 「세기」는 모두 165매로, 「편년기」와 마찬가지로 진 소양왕 원년부터 시작하여 한 문제 16년까지 국가 대사를 진에서 한까지 연속해서 기록하고 있다. 다만 「세기」는 「편년기」와는 달리 문제 시기 지방 행정 관료로 추정되는 묘주의 개인 이력은 기재되어 있지 않다는 차이를 보여준다.³⁾ 이처럼 진 소양왕 원년으로부터 시작해서 진·한초의 국가 대사를 기록한 간독의 발견은 『사기』 이전에 전국말에서 진 통일을 거쳐 한초에 이르는 거대한 통합의 정치 국면 속에서 국가 권력이 의도적으로 개입하여 작성한 일종의 공공적인 ‘사적기록물(史的記錄物)’의 존재를 새롭게 확인시켜 준다. 그리고 이러한 종류의 ‘대사기류’는 죽간 1매에 1년의 국가 대사를 전쟁 기사를 중심으로 연도별로 일종의 ‘파일식’으로 건조하게 기록해 가는 일종의 행정 공문서의 형식에 좀 더 가깝다고 할 수 있다. 따라서 진·한초 ‘대사기류’ 간독은 그 형식에서부터 본기·표·서·세가·열전의 다중 서사 구조로

University Press, 1999.

- 2) 1975년에 출토된 수호지진간은 1978년 처음 석문이 공개된 이래로(睡虎地秦墓竹簡整理小組, 『睡虎地秦墓竹簡』, 文物出版社), 「日書」를 포함한 전체 석문과 사진 도판까지 넣은 1981년판과 1990년판이 있다. 여기에 진간독 자료를 망라한 『秦簡牘合集(壹~肆)』(陳偉 主編, 武漢大學出版社, 2014(原刊本)/2016(釋文註釋修訂本))에도 새로 교감한 내용으로 포함되어 있다. 또 수호지진간의 한글 역주로 『수호지진묘죽간 역주』(윤재석, 소명출판, 2010)도 참고할 수 있다. 이상의 여러 판본을 대조해서 「編年記」의 내용을 살펴볼 수 있는데, 본래의 간독에는 標題가 없었기 때문에 정리소조는 처음 「大事記」라고 명명했다가 나중에 다시 「編年記」로 제목을 변경했다. 다만 『진간독합집』에서는 수호지진간 이후로 한초 印臺漢簡과 松柏漢簡 등에서 나온 동일한 성격의 간독에 「葉書」라는 제목이 붙어 있기 때문에 수호지진간의 「編年記」도 「葉書」로 제목을 수정하고 있다.
- 3) 2018년에 나온 호가초장한간의 발굴 상황 및 출토 간독에 대한 제반 사항, 그리고 그중 「歲紀」에 대한 내용은 『荊州胡家草場西漢簡牘選粹』(荊州博物館·武漢大學簡帛研究中心, 文物出版社, 2021)을 기본으로, 「湖北荊州市胡家草場墓地M12發掘簡報」(荊州博物館, 『考古』 2020-02); 「湖北荊州市胡家草場西漢墓M12出土簡牘概述」(李志芳·蔣魯敬, 『考古』 2020-02); 「荊州胡家草場漢簡《歲紀》研究」(袁延勝, 『中原文化研究』 2022-03); 「胡家草場漢簡《歲紀》選釋與相關問題探析」(蔣魯敬·李志芳, 『江漢考古』 2023-02); 「胡家草場漢簡《歲紀》讀札」(鄭威, 『江漢考古』 2023-02); 「荊州胡家草場漢簡《歲紀》簡中“王入吳房”考」(徐世權, 『出土文獻』 2024-03) 등 최근 일련의 연구들을 참고할 수 있다.

복잡한 ‘역사의 그물망’을 펼치고 있는 『사기』와 극명한 대조를 이룬다고 할 수 있다.

‘대사기류’ 간독들이 공통적으로 시작하는 진 소양왕 원년(B.C. 306)에서부터 『사기』의 한 무제 시기까지 대략 200여 년의 시간은 상양변법 아래의 진(秦)적인 국가 권력이 본격적으로 중국 고대문명을 통합해 가는 과정이라고 할 수 있다. 그러면서도, 불과 2대에 멸망한 진제국을 거울삼은 한왕조는 진의 제도를 계승하면서도 이를 보완하는 장구지책(長久之策)을 강구해서 다시 한(漢)적인 제국 질서를 수립했다는 것은 주지하는 바이다. 진과 한, 두 제국은 서로를 비추는 거울 속 쌍동이이면서, 또 가장 먼 대척점에 서 있는 타자(他者)와도 같다.

이러한 제국의 통합 과정에서 필연적으로 ‘과거’는 제국의 현재적인 정치 목적에 부합해서 재구성되어 ‘다시’ 기억된다는 것은 너무도 당연하다고 할 수 있다. 바로 그런 점에서 진시황 시기 진제국의 ‘과거’ 기억하기의 산물로서 ‘대사기류’ 간독과 한무제 시기 ‘과거’를 새롭게 구축했던 사마천의 『사기』를 비교하는 시도는 단순히 서술 형식이나 기록된 사실의 차이를 넘어 서 근본적으로 두 제국의 정치 이념과 정체성을 구명하는데 하나의 시사점을 제공해줄 수도 있다고 생각한다.

본 발표는 이러한 각도에서 수호자진간·편년기와 호가초장한간·세기 등 진·한초 ‘대사기류’ 출토 간독과 『사기』를 비교 분석하는데, 그 이론적 틀로 얀 아스만(Jan Assmann, 1938~2024)의 ‘문화적 기억(Cultural Memory)’ 이론을 활용하고자 한다. 얀 아스만은 모리스 알박스(Maurice Halbwachs)의 ‘집단 기억’ 개념을 시간적으로 확장해서, 문자·제의(祭儀)·기념비·경전 등의 수단을 통해 ‘과거’를 외재적으로 저장하여 현재화·제도화·관습화함으로써 지금의 정치적 공동체의 정체성을 형성하는 기억 체계를 ‘문화적 기억’이라고 개념화했다. 그리고 이 ‘문화적 기억’을 설명하기 위해 고대 이집트·메소포타미아·이스라엘·그리스 등을 개별적으로 분석하고, 이를 통해 ‘창건 기억(Foundational Memory)’과 ‘반-현재 기억(Counter-present Memory)’ ‘소통적 기억(Communicative Memory)’과 ‘문화적 기억(Cultural Memory)’ ‘연결 구조(Connective Structure)’ ‘유동적 간극(Floating Gap)’ ‘뜨거운 기억(Hot Memory)’과 ‘차가운 기억(Cold Memory)’ ‘신화 동력(Mythomotor)’ ‘의례적 연속성(Ritual Coherence)’과 ‘문헌적 연속성(Textual Coherence)’ ‘전통의 물줄기(The Stream of Tradition)’ ‘경전화(Canonization)’와 ‘해석(Interpretation)’ 등 다양한 개념들을 제시한다.⁴⁾

본 발표는 얀 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론의 여러 개념 중에서 특히 ‘차가운 기억’을 진·한초의 ‘대사기류’ 간독에, ‘뜨거운 기억’을 『사기』의 서사에 각각 대입해서, 중국 고대 제국질서의 형성과 통합 과정에서 어떻게 진(秦)적인 제국의 정체성이 한(漢)적인 제국의 정체성으로 전환되어 가는지? 진제국과 한제국은 ‘과거’를 어떻게 다르게 소환해서 활용하려고 했는지를 살펴보고자 한다. 그리고 이 과정에서 현재 정치권력의 ‘공(功)’을 선양하는 데만 관심을 가진

4) 얀 아스만의 『문화적 기억과 초기문명』은 독일어 초판이 1992년 나온 후(Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich: C.H.BECK, 1992), 현재까지 9판을 거듭하고 있다. 얀 아스만이 직접 가필했다고 하는 영문판은 2011년에 출판되었다(Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, 2011). 중국의 이집트 학자인 金壽福 등이 2015년 번역해서 나왔으며(扬·阿斯曼/金寿福、黄晓晨 譯, 『文化记忆: 早期高级文化中的文字、回忆和政治身份』, 北京大學出版社, 2015), 일본판은 유럽 문학 및 사상사 등을 연구하는 야스카와 하루기(安川晴基)가 완역해서 2024년에 출판되었다(ヤン・アスマン/安川晴基 訳, 『文化的記憶: 古代地中海諸文化における書字、想起、政治的アイデンティティ』, 福村出版, 2024). 이어서 한국에서도 2025년 한글 번역본이 나옴으로써(얀 아스만 지음/김구원·심재훈 옮김, 『문화적 기억과 초기문명 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 푸른역사, 2025), 얀 아스만의 『문화적 기억과 초기문명』에 대한 한·중·일 삼국의 번역이 모두 이루어지게 되었다.

‘차가운 기억’의 진제국과, 먼 신화의 기억으로부터 현재까지를 잇는 ‘연결 구조’로 만들고 이를 통해 다시 현재로 소환한 과거의 ‘뜨거운 기억’들을 ‘창건 기억’과 ‘반-현재 기억’으로 복합적으로 서사화하여 구조화한 ‘문화적 기억’을 ‘경전화’했던 한제국을 분명하게 구별해 보고자 한다.

한제국은 과거로부터 소환한 뜨거운 기억을 ‘경전화’하고 또 이 경전에 대한 ‘해석’을 공인함으로써, 현실의 제국과 맞물린 이상의 ‘텍스트의 제국’⁵⁾을 서로 일치시키는 ‘덕(德)’의 정체성을 만들고자 했는데, 이는 진 멸망의 교훈으로부터 한이 스스로 강구해낸 왕조의 ‘장구지책’이었을 것이다. 한초부터 시작하여 무제의 ‘유술독존’을 거쳐 한 일대에 걸쳐 진행되는 유가의 각종 텍스트에 대한 ‘경전화’ 작업과 이를 둘러싼 해석의 ‘경학(經學)’이 바로 그 전형적인 모습이었다. 다만 사마천의 『사기』도 그러한 경전화를 통한 텍스트의 한제국에서 일익을 차지하는지는 또 다른 논의가 필요한 문제이다. 즉 한 일대의 ‘경전화’와 ‘해석’의 과정은 지금까지 ‘경학사(經學史)’로 대별 되는 학술·사상사의 영역을 넘어, 얀 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론을 적용해서 종합적으로 고찰해 볼 만한 흥미로운 연구 주제이다. 다만 『춘추』를 이어서 당대의 한제국을 현창(顯彰)하겠다는 사마담 사마천 부자의 본래 저술 목적과는 달리, 『사기』에 대해서는 ‘비방지서(誹謗之書)’라고 할 정도로 한대 당시의 부정적인 인식도 존재했기 때문에,⁶⁾ 한제국 시기 ‘경전화’와 『사기』의 관계에 대해서는 좀 더 면밀한 검토가 필요하다. 그럼에도 한초 이른바 ‘한승진제(漢承秦制)’라는 진(秦)적 질서의 답습에서 벗어나 한제국만의 고유한 정체성을 확립하려고 했던 한무제 시기의 시대적 맥락을 배경으로 사마담 사마천 부자 2대에 걸친 『사기』의 저술이 이루어졌다는 것은 분명하다. 따라서 얀 아스만의 이론을 적용하여 진(秦)적인 ‘차가운 기억’으로서 ‘대사기류’ 간독과 새롭게 한(漢)적인 정체성을 형성하는 ‘뜨거운 기억’으로서 『사기』를 서로 비교하는 시도가 반드시 무리한 일은 아닐 것이다.

II. 얀 아스만의 ‘문화적 기억’에서 ‘차가운/뜨거운 기억’

얀 아스만은 집단이 과거와 관계를 맺는 방식을 ‘소통적 기억(communicative memory)’과 ‘문화적 기억(cultural memory)’으로 구분한다. ‘소통적 기억’은 일상의 기억이자 개인적 경험의 전승으로, 동시대인들 사이에서 비공식적이고 일상적인 소통을 통해 공유되는 기억이다. ‘소통적 기억’은 전문가가 아닌 사회 집단 모든 구성원이 세대 간에 전달하면서, 통상 80년에서 100년 즉 3~4세대에 걸쳐 지속되는 시간적 한계를 가진다. 그리고 고정된 객관적 사실이라기보다는 유동적이고 변화 가능하며 현재의 삶과도 밀접하게 연관되어 있다. 여기서 80~100여 년 정도의 자연적이고 생물학적인 ‘소통적 기억’의 유효 기간이 끝나는 지점에서 ‘기억’의 시간적 심연이 발생한다. 얀 아스만은 이를 ‘유동적 간극’이라고 설명하는데, 바로 그 기억의 단절적인 심연에서부터 먼 과거의 기억이 소환되어 사제·교사·관료 등 전문가들에 의해 문자·기념비·의례 등의 외재적인 수단을 통해 일종의 ‘기억의 공간’으로 저장되는 ‘문화적 기억’이 형성된다는 것이다. 바로 이 ‘문화적 기억’은 먼 과거의 근원적 기억으로 신화적이고 상징

5) Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, 1999(마크 에드워드 루이스 지음/최정섭 옮김, 『고대 중국의 글과 권위 제국으로 가는 글의 여정』, 미토, 2006).

6) 『後漢書』권60下, 蔡邕列傳, 2006쪽, “允曰昔武帝不殺司馬遷, 使作謗書, 流於後世.”

적인 이야기인데, 절대적인 시간과 공간을 뛰어넘어 지금의 ‘우리’로 연결되면서 집단의 고유한 정체성을 만들게 된다.

그리고 이렇게 만들어지는 ‘문화적 기억’은 과거를 지금 현재와 연결하는 방식에 따라 다시 두가지 선택지, ‘차가운 기억’과 ‘뜨거운 기억’으로 구별된다. 즉 모든 문화적 기억이 역동적인 것은 아니며, 공동체의 정체성을 구축하는 방식에 따라서, 다시 말해 그 ‘기억’의 온도에 따라 ‘차가운 기억’의 문명/국가/사회와 ‘뜨거운 기억’의 문명/국가/사회로 그 성격이 극명하게 달라진다. ‘차가운 기억’에서 ‘기억’은 ‘차갑게 얼려서’ 변화없이 보존하는 형태로 존재한다. 이에 ‘기억’은 현재와 분리되어 객관화되며, 일종의 보존된 ‘정보’로서 아카이브(archive)와도 같은 기능을 수행한다. 여기서 ‘과거는 과거일 뿐인’ 그저 지나간 그 시간대의 일로만 고정된다. 하지만 그럼에도 ‘불변성’과 ‘연속성’이라는 ‘차가운 기억’의 특징은 바로 그 성격이 ‘기원에서부터 변화없이 끊임없이 현재로까지 이어져왔다는’ 그 공동체의 정체성을 형성하는 핵심 기제이기 때문에 ‘문화적 기억’의 한 선택지가 되는 것이다. 따라서 ‘차가운 기억’의 사회는 변화를 억제하고 기존 질서를 유지하면서 안정을 추구하는 경향이 강하다. ‘과거’는 현재에 어떤 변화를 가져올 수 있는 의미를 부여받지 못하고 단순히 사실적이고 기능적인 역할만을 부여받으면서, 주로 왕명기(王名記), 행정 문서, 통계 수치 등 단순하면서 반복적인 정보의 형태로 만나게 된다.

이에 비해 ‘뜨거운 기억’은 지금 이전의 ‘과거’를, 유동적 간극의 심연 이전, 나아가 ‘소통적 기억’의 가까운 ‘과거’를 넘어서, 심지어 절대 연대를 특정할 수 없는 먼 ‘과거’까지도 소환하여 현재의 ‘우리’에게로 직접적으로 연결하고 그를 통해 ‘우리’의 정체성의 근원이 되는 살아 있는, 강렬한 기억이다. ‘뜨거운 기억’에서 ‘과거’는 ‘현재’의 연료이다. 계승해야 하는 ‘기억’ 즉 ‘창건 기억’이던, 극복해야 하는 ‘기억’ 즉 ‘반-현재 기억’이던, ‘과거’는 현재를 다시 뜨겁게해서 지금의 변화와 발전을 추동한다. 그래서 ‘뜨거운 기억’은 종종 신화적인 서사의 형태를 띠면서 현재의 변화나 위기에 적극적으로 반응하여, ‘지금’ ‘우리’가 위기를 극복하고 변화에 대응하면서 어떤 형태로든지 공통의 정체성을 만드는 데 근원적인 역할을 담당한다. 예를 들어 이스라엘 민족의 ‘출애굽’이나 한국 사회에서 ‘3·1운동’과 같은 경우가 그 민족이나 사회의 ‘뜨거운 기억’이라고 할 수 있다. 이러한 ‘뜨거운 기억’은 지금 ‘우리’의 필요에 따라 끊임없이 재해석되고 재구성되면서, 현재의 요구에 따라 구성원 간의 치열한 논쟁의 대상이 되기도 하면서 역동적으로 변화한다. 바로 이런 점에서 ‘박제된’ 데이터로서의 고정된 ‘차가운 기억’과는 분명한 차이를 보여준다고 할 수 있다.

III. 진·한초 ‘대사기류’ 간독과 『사기』의 서사 비교

이상 간단히 정리한 얀 아스만의 ‘차가운 기억’과 ‘뜨거운 기억’을 각각 진·한초 ‘대사기류’ 간독과 『사기』에 대응할 수 있는지 살펴보기 위해, 먼저 해당 자료가 어떻게 서사되어 있는지 구체적으로 정리해본다.

진·한초 출토 ‘대사기류’ 간독 중 현재 구체적인 서사 내용이 공개된 것은 수호자진간·편년기와 호가초장한간·세기이다. 「편년기」는 진 소양왕 원년(B.C. 306)에서 진시황 30년(B.C. 214)까지 약 90년 정도 진의 국가 대사를 전쟁 기사 중심으로 기록하고 있다. 이중 군주의 재위 연도만 기록하고 대사 기록이 없는 경우 및 묘주 희의 개인 이력만을 기재한 경우를 제외

하고, 진의 대사만을 기록한 것은 소양왕 재위 56년 동안의 42건, 효문왕 1건, 장양왕 1건, 진시황 11건, 모두 55건 정도이다. 이 중에서 진 소양왕, 효문왕, 장양왕의 각각 사망 기록을 제외하면 나머지는 대개 진이 육국을 공격한 전쟁 관련 기사이다. 문구는 기본적으로 예를 들어 “攻安邑” “攻魏”와 같이 “攻+지명/국명”의 건조한 단문의 형식을 취하고 있다.

한편 2018년 출토된 호가초장한간·세기는 아직 일부만이 공개되어 있어 그 전모를 파악하기는 어려운 상황이다. 현재 『선수(選粹)』(2021)를 통해 정식으로 공개된 「세기」는 ‘세기(歲紀)’라고 적혀있는 표제간(標題簡) 1매에 진 소양왕(元年, 4년, 14년) 3매, 진시황(16년, 17년) 2매, 한 고조(원년, 9년) 2매, 여후(원년) 1매 등 진대 5년, 한대 3년 모두 8년치의 기사이다. 그 이후 「세기」의 간독 정리가 완료되면서, 그중 일부가 다시 추가로 공개되어 소양왕(6년, 18년, 16년, 30년, 32년, 35년, 39년, 43년) 8매, 장양왕(3년) 1매, 진시황(원년, 28년, 29년, 32년, 34년) 5매, 여후(3년) 1매, 한 문제(원년, 2년) 2매 등의 내용이 소개되었다.⁷⁾ 따라서 현재 호가초장한간 「세기」는 진 소양왕 원년(기원전 306년)에서 한 문제 16년(기원전 164년) 까지 약 140여 년의 대사 기록 중, 소양왕 시기 11년, 장양왕 1년, 진시황 7년 등 진의 대사로 19년치와 한 고조 시기 2년, 여후 시기 2년, 문제 시기 2년 등 한초의 대사로 6년치, 도합 25년치의 기록을 확인할 수 있다.

본 발표는 우선 현재 확인 가능한 호가초장한간 「세기」의 25년치 기사를 중심으로, 각각 이에 해당하는 수호지진간 「편년기」와 『사기』의 내용을 대조해 보고자 한다. 현재 확인되는 각 연도 별 기록을 비교함으로써, 진(秦)적인 ‘차가운 기억’과 한(漢)적인 ‘뜨거운 기억’을 서로 대별하고 또 『사기』의 ‘뜨거운 기억’의 서사 내에도 앞선 진과 자신들의 한에 대한 서로 다른 ‘문화적 기억’의 재구성이 이루어졌는지 확인해보려는 것이다.

1. 진 소양왕(B.C. 306~251)

紀年	睡虎地秦簡 ·編年記	胡家草場漢簡 ·歲紀	史記	
昭襄王 元年 B.C.306	昭王元年	昭襄王元年, 立五十六年. 生孝文王. 取宜陽.	秦本紀	昭襄王元年, 嚴君疾爲相. 甘茂出之魏.
			本紀 附秦世系	a: 昭襄王享國五十六年. 葬茝陽. 生孝文王. b: 昭襄王生十九年而立. 立四年, 初爲田開阡陌.
			六國年表	(秦) 秦昭[襄]王元年. (魏) 十三 秦擊皮氏, 未拔而解. (韓) 六 秦復與我武遂.
4년 B.C.303	四年, 攻封陵.	四年, 攻韓, 取蒲反、武遂 、陽晉.	秦本紀	四年, 取蒲阪. 彗星見.
			六國年表	(秦) 四 彗星見. (魏) 十六 秦拔我蒲坂、晉陽、封陵. (韓) 九 秦取武遂.
6년 B.C.301	六年, 攻新城.	六年, 蜀反. 攻楚.	秦本紀	六年, 蜀侯煥反, 司馬錯定蜀. 庶長奐伐楚, 斬首二萬. 涇陽君質於齊. 日食, 曠晦.

7) 蔣魯敬·李志芳, 「胡家草場漢簡《歲紀》選釋與相關問題探析」, 『江漢考古』 2023-02.

			六國年表	(秦) 六 蜀反，司馬錯往誅蜀守輝，定蜀。 日蝕，晝晦。伐楚。 (魏) 十八 與秦擊楚。 (韓) 十一 秦取我穰。與秦擊楚。 (楚) 二十八 秦、韓、魏、齊敗我將軍唐昧於重丘。 (齊) 二十三 與秦擊楚，使公子將，大有功。
14년 B.C.293	十四年， 伊<闕>。	十四年， 大勝韓、魏， 殺公孫喜伊闕 。	秦本紀	十四年，左更白起攻韓、魏於伊闕， 斬首二十四萬，虜公孫喜，拔五城。
			六國年表	(秦) 十四 白起擊伊闕，斬首二十四萬。 (魏) 三 佐韓擊秦，秦敗我兵伊闕。 (韓) 三 秦敗我伊闕，[斬首]二十四萬， 虜將喜。
16년 B.C.291	十六年， 攻宛。	十六年， (筑)茝阳。 ⁸⁾	秦本紀	十六年，左更錯取軼及鄧。丹免， 封公子市宛，公子悝鄧，魏丹陶，爲諸侯。
			六國年表	(韓) 五 秦拔我宛城。
18년 B.C.289	十八年， 攻蒲反。	十八年，取軼。	秦本紀	十八年，錯攻垣、河雍，決橋取之。
			六國年表	(秦) 十八 客卿錯擊魏，至軼， 取城大小六十一。 (魏) 七 秦擊我。取城大小六十一。
30년 B.C.277	卅年， 攻□山。	卅年，大【水】。	秦本紀	三十年，蜀守若伐楚，取巫郡， 及江南爲黔中郡。
			六國年表	(秦) 三十 白起封爲武安君。 (楚) 二十二 秦拔我巫、黔中。
33년 B.C.274	卅三年， 攻蔡、中陽。	卅三年， 取長社。	秦本紀	三十三年， 客卿胡(傷)[陽]攻魏卷、蔡陽、長社，取之。 擊芒卯華陽，破之，斬首十五萬。 魏入南陽以和。
			六國年表	(魏) 三 秦拔我四城，斬首四萬。
35년 B.C.272	卅五年	卅五年，攻齊。	秦本紀	三十五年，佐韓、魏、楚伐燕。 初置南陽郡。
			六國年表	(魏) 五 擊燕。 (楚) 二十七 擊燕。
39년 B.C.268	卅九年， 攻懷。	【卅】九年， 攻懷。	本紀	(四十一年夏，攻魏，取邢丘、懷。)
			六國年表	(魏) 九 秦拔我懷城。
43년 B.C.264	【卅三年】	【卅三年， 攻汾城】。	本紀	四十三年，武安君白起攻韓，拔九城， 斬首五萬。
			六國年表	(韓) 九 秦拔我陘。城汾旁。

8) 『史記』卷5, 秦本紀, 213卒, “四十年, 悼太子死魏, 歸葬芷陽。四十二年, … 十月, 宣太后薨, 葬芷陽酈山。”

이상 표는 현재 확인 가능한 호가초장한간 「세기」의 진 소양왕기 기사를 기준으로, 수호지
진간 「편년기」와 『사기』 진본기 및 육국연표의 기사를 서로 비교해 놓은 것이다.

소양왕 원년인 기원전 306년은 진 소양왕이 이복형인 무왕(武王)의 갑작스러운 죽음으로 볼
모로 있던 연(燕)에서 귀국하여 즉위한 해이다. 해당 연도에 대한 3종의 기사를 비교하면, 「편
년기」는 ‘昭王元年’이라는 기년 표기만 하고, 별도의 기사는 없다. 이에 비해 「세기」는 『사기』
진시황본기에 부기되어 있는 「진세계(秦世系)」와 비슷한 형식으로 재위 연수와 후계자를 언급
한 후 “취의양(取宜陽)”이라는 전쟁 기사를 기술하고 있다. 즉 「세기」에 따르면, 이 해 소양왕
은 즉위하자마자 한(韓)의 대읍인 의양(宜陽)을 공격하여 취하고 있다. 하지만 이는 실제 소왕
의 이복형인 무왕 때의 사건이었다. 앞서 무왕은 황하와 이수(伊水)와 낙수(洛水)가 흘러서
‘삼천(三川)’이라고 하는 황하 중하류 유역으로 진출하여 동주 왕실을 도모하고자 했고, 이에
당시 우승상이었던 감무(甘茂)를 주장으로 해서 무왕 3년에서 4년에 걸쳐 한의 의양을 공격해
서 승리한다. 하지만 직후 무왕이 갑작스럽게 사망하면서 당시 연에 볼모로 있었던 무왕의 이
복 동생 소양왕이 귀국해서 즉위하게 되는 것이다.

『사기』 「진본기」를 비롯하여 「육국연표」 및 「저리자감무(樗里子甘茂)열전」 등에는 무왕 때
의 의양전(宜陽戰) 전말이 상세하게 나오지만, 「세기」는 이를 소양왕 원년의 일로 기록하고 있
다. 소양왕 즉위를 전후해서 이복형인 무왕 쪽 세력이 대거 숙청되고 ‘계군지난(季君之
亂)’이라고 할 정도로 진 왕실 내 왕위 계승 경쟁이 치열했었다. 아직 연소했던 소양왕은 그
어머니인 선태후(宣太后)와 위염(魏冉) 등 초계(楚系) 외척 세력의 힘에 의지해서 결국 정권을
안정시키지만, 소양왕의 즉위를 전후하여 진 내부의 왕위 계승을 둘러싼 극렬한 유혈 투쟁과
혼란이 진행되었던 것이다.⁹⁾ 하지만 이에 대해 출토 대사기류는 「편년기」처럼 아예 언급하지
않거나 「세기」와 같이 간략하게 공적 중심의 정보만을 전하고 있어서, 당시의 그 어떤 위기나
혼란의 흔적을 찾을 수 없으며 어떤 사실의 전후 맥락, 인과 관계를 알 수 있는 내용도 전혀
제공하지 않는다. 이와 같은 기록 방식은 건조한 정보의 나열로 어떤 의미 부여를 최소한으로
하면서, 독자가 이를 통해 어떤 ‘감정’을 일으킬 수 있는 가능성이 제한된다는 점에서 ‘차가운
기억’의 전형적인 유형에 해당한다고 볼 수 있다. 이에 반해 『사기』는 본기 및 육국연표에는
해당 사실의 정보가 비교적 간략하지만, 무왕조부터의 본기 기사를 통해 어느 정도 인과관계
를 알 수 있고 특히 저리자·감무·위염(魏冉) 등의 열전을 통해서 비교적 자세하게 그 맥락을
파악할 수 있다. 그런 의미에서 대사기류의 ‘차가운 기억’에 비해 『사기』의 서사 방식은 비교
적 절제된 방식이기는 하지만 사건의 인과 관계, 전후 맥락의 파악을 통해 독자가 해당 사건
과 인물에 대한 정보를 다층적으로 접하면서 어떤 ‘감정’을 가져오기에 충분하므로 ‘뜨거운 기
억’의 범주에 넣을 수 있을 것이다.

소양왕 즉위 초 진 내부의 혼란이 어느 정도 수습된 후, 『사기』도 소양왕 4년조부터 본격적
인 육국과의 대외 전쟁 기사가 나열되기 시작한다. 위의 표에서 비교한 「편년기」와 「세기」의
기사도 일관되게 전쟁 기사가 중심에 있는데, 약간의 시간적·지리적 편차는 있지만 『사기』 기

9) 『史記』 권5, 秦本紀, 210쪽, “昭襄王元年, 嚴君疾爲相。甘茂出之魏。二年, 彗星見。庶長壯與大臣、諸侯、公子爲逆, 皆誅, 及惠文后皆不得良死。悼武王后出歸魏”；『史記』 권72, 穰侯列傳, 2323쪽, “穰侯魏冉者, 秦昭王母宣太后弟也。其先楚人, 姓芈氏。秦武王卒, 無子, 立其弟爲昭王。昭王母故號爲芈八子, 及昭王即位, 芈八子號爲宣太后。宣太后非武王母。武王母號曰惠文后, 先武王死。宣太后二弟, 其異父長弟曰穰侯, 姓魏氏, 名冉。同父弟曰芈戎, 爲華陽君。而昭王同母弟曰高陵君、涇陽君。而魏冉最賢, 自惠王、武王時任職用事。武王卒, 諸弟爭立, 唯魏冉力爲能立昭王。昭王即位, 以冉爲將軍, 衛咸陽。誅季君之亂, 而逐武王后出之魏。昭王諸兄弟不善者皆滅之, 威振秦國。昭王少, 宣太后自治, 任魏冉爲政。”

사와 대체적으로 그 내용이 부합하고 있다. 다만 서사 방식에서는 분명히 대조되는데, 예를 들어 소양왕 14년의 ‘이궐전(伊闕戰)’에 대한 기록을 상세히 비교 분석해본다.

기원전 293년 소양왕 14년의 ‘이궐전’은 『사기』와 「세기」「편년기」 모두 기록하고 있다. 앞서의 의양전에 이어서 진은 소양왕 즉위 초의 혼란을 수습하고 본격적으로 동방 육국을 압박하면서 공격하고 있었다. 소양왕 14년 진은 백기(白起)를 주장으로 기용해서 지금의 낙양시 남쪽 이수(伊水) 유역의 요충지인 이궐에서 한·위 연합군 24만을 대파하게 된다. 이궐전의 결과로 한과 위는 회복할 수 없는 피해를 입었고, 진의 중원으로의 진출을 막아설 힘을 완전히 상실하게 된다.

대략적인 기사 내용은 셋 다 비슷하지만, 「편년기」는 “伊<闕>”이라고만 해서 그 지명만 기재하고 있고, 「세기」는 한·위를 공격해서 이궐에서 대승(大勝)을 거두고 적의 주장인 공손희(公孫喜)를 죽였다[殺]고 하고 있다. 이에 비해 『사기』 진본기는 진의 공격 주체로 좌경(左更) 백기를 명기하면서, 한·위 연합군 24만을 참수(斬首)하고 적의 주장 공손희를 붙잡았다고[虜] 기술하고 있다. 이궐전에서 진이 한·위 연합군을 격멸한 것은 일치하지만, 단순히 지명만 기술한 「편년기」나 승패 여부만을 전달하는 「세기」와는 달리, 『사기』 진본기는 전역을 직접 지휘하는 장수의 이름을 분명히 언급하고 전투의 결과로 적군에 대한 대량 살상과 적장의 처분까지 기록하고 있다. 「편년기」는 이궐전을 “十四年, 伊闕”이라는 단 네 글자로 압축한다. 이는 사건의 발생 사실만을 기록해서 최소한의 정보만을 제공할 뿐 그 어떤 의미 부여도 하지 않고 있다. 「세기」는 좀 더 상세하지만 여전히 대승 후 적장을 죽였다는 결과만을 건조하게 나열하고 있다. 마치 전장이 정리된 후 전공을 보고하는 행정 문서와도 같아서 더 이상의 질문이나 해석의 여지는 차단되는 ‘차가운’ 기록이라고 할 수 있다. 이러한 전쟁 기록 방식은 「편년기」와 「세기」가 비슷해서, 모두 ‘공(攻)’ ‘승(勝)’ ‘취(取)’ +지명/국명의 건조한 단문의 형태를 취하고 있다.

반면 『사기』의 전쟁 기사는 백기와 같은 장수의 인명을 구체적으로 명기한 후, 전투 결과로서 공략한 지역을 기술하고 아울러 대규모의 살상이 이루어진 경우 ‘참수(斬首)+…萬(萬)’으로 그 구체적인 수치까지 기록하고 있다. 여기에 해당 전역과 관련된 내용을 본기만이 아니라 지휘관인 장수의 「열전」이나 상대국의 「연표」 등에 교차 배치함으로써, 『사기』는 특정 연도의 일방적인 진의 전쟁 대사만을 전하는 것이 아니라, 진의 동방 팽창과 통일로의 대세라는 큰 흐름 속에서 백기라는 특출한 장수의 재능과 성공, 그럼에도 맞이하는 비극적 결말이라는 개인의 드라마가 펼쳐지는 무대를 다층적으로 구성하고 있다. 또한 「연표」「세기」 등을 통해 진이 아닌 동방 육국의 입장에서도 전쟁을 서술해서 전국시대의 정세를 복합적으로 바라볼 수 있게 한다.

이렇게 『사기』의 다층 서사 구조가 서로 연결되면서, 예를 들어 이궐전의 ‘斬首二十四萬’과 같이 건조한 전공 보고의 행정 문서에서 나열되는 것 같은 차가운 데이터는 독자의 ‘감정’을 불러 일으키는 뜨거운 온도를 가지게 된다. 즉 승자인 진의 무도한 폭력, 백기라는 인물의 군사적 재능과 잔혹함, 패자로서 한과 위의 쇠락 등 국가와 개인의 서사가 상호 간에 맥락을 만들고 인과를 형성하는 가운데 위치하면서, ‘斬首二十四萬’이라는 차가운 데이터는 단순한 전공의 통계 수치에서 진이라는 국가권력과 백기라는 인물의 ‘무도’하고 ‘잔혹’한 이미지를 연상 시킬 수 있는 뜨거운 기억의 자료가 되는 것이다. 따라서 이러한 『사기』의 다층 서사는 전장이라는 큰 무대 위에 국가의 명운과 개인의 드라마를 복합적으로 배치하면서 다양한 독자의 감정을 끌어올리는 ‘뜨거운 기억’의 범주에 들어갈 수 있을 것이다. 이에 반해 대사기류는 오히려 구체적인 살상의 규모는 배제하고, ‘大勝’이라는 건조한 표현으로 그 공적만을 강조하고

있다. 따라서 이러한 대사기류 간독의 건조한 기록은 의도적으로 진에 대한 무도하고 잔혹하다는 어떤 ‘뜨거운’ 감정을 억제하고, 군주의 위엄만을 선양하기 위한 ‘차가운 기억’의 유형에 속한다고 할 수 있을 것이다.

2. 秦 莊襄王(B.C. 249~247)~秦始皇(B.C. 246~210)

紀年	睡虎地秦簡·編年記	胡家草場漢簡·歲紀	史記	
莊襄王3년 B.C247	莊王三年， 莊王死。	三年，秦上皇死。 王齮(齮)將軍歸。	秦本紀	三年，蒙驁攻魏高都、汲，拔之。 攻趙榆次、新城、狼孟，取三十七城。 四月日食。(四年)王齮攻上黨。 初置太原郡。魏將無忌率五國兵擊秦， 秦卻於河外。蒙驁敗，解而去。 五月丙午，莊襄王卒，子政立， 是為秦始皇帝。
			六國年表	(秦) 三 王齮擊上黨。初置太原郡。 魏公子無忌率五國卻我軍河外， 蒙驁解去。 (魏) 三十 無忌率五國兵敗秦軍河外。 (韓) 二十六 秦拔我上黨。
秦王政 元年 B.C246	今元年， 喜傳。	始皇帝元年， 爲涇渠、取晉陽。	秦始皇本紀	晉陽反，元年，將軍蒙驁擊定之。
			六國年表	(秦) 始皇帝元年，擊取晉陽， 作鄭國渠。 (趙) 二十 秦拔我晉陽。
秦王政 16년 B.C231	十六年， 七月丁巳， 公終。 自占年。	【十六年， 始】爲麗邑， 作麗山，初書年。 破韓， 得其王=(王， 王)入吳房。	秦始皇本紀	十六年九月，發卒受地韓南陽假守騰。 初令男子書年。魏獻地於秦。 秦置麗邑。
			六國年表	(秦) 十六 置麗邑。發卒受韓南陽。 (韓) 八 秦來受地。
秦王政 17년 B.C230	十七年， 攻韓。	十七年，十二月， 大(太)后死。 五月，韓王來。 韓入地於秦。	秦始皇本紀	十七年，內史騰攻韓，得韓王安， 盡納其地，以其地為郡，命曰潁川。 地動。華陽太后卒。民大饑。
			六國年表	(秦) 內史(勝)[騰]擊得韓王安， 盡取其地，置潁川郡。華陽太后薨。 (韓) 秦虜王安，秦滅韓。
秦始皇28년 B.C219	【十八年】， 今過安陸。	廿八年。	秦始皇本紀	二十八年，始皇東行郡縣，…… 乃西南渡淮水，之衡山、南郡。浮江， 至湘山祠。……上自南郡由武關歸。
			六國年表	二十八 爲阿房宮。之衡山。治馳道。 帝之琅邪，道南郡入。為太極廟。 賜戶三十，爵一級。
秦始皇29년 B.C218	廿九年	廿九年，正月， 大索十日。 行過比陽， 旃(游)狼(琅)邪。	秦始皇本紀	二十九年，始皇東游。 至陽武博狼沙中，為盜所驚。求弗得， 乃令天下大索十日。登之罘，……旋， 遂之琅邪，道上黨入。

			六國年表	郡縣大索十日. 帝之琅邪, 道上黨入.
秦始皇33년 B.C214		卅三年, 六月, 適戍行.	秦始皇本紀	三十三年, 發諸嘗逋亡人、贅婿、賈人略取陸梁 地, 爲桂林、象郡、南海, 以適遣戍.
			六國年表	遣諸逋亡及賈人贅婿略取陸梁, 為桂林、南海、象郡, 以適戍.
秦始皇34년 B.C213		卅四年, 民大役(疫).	秦始皇本紀	三十四年, 適治獄吏不直者, 築長城及南越地.
			六國年表	適治獄不直者築長城. (及)[取]南方越地. 覆獄故失.

기원전 251년 재위 56년의 진 소양왕이 사망하고, 태자 안국군(安國君)이 효문왕(孝文王)으로 뒤를 잇지만 즉위 3일만에 사망한다. 그 뒤를 이은 이가 바로 진시황의 아버지 자초(子楚) 장양왕(莊襄王)이다. 장양왕은 「편년기」에는 ‘장왕(莊王)’으로 되어 있지만, 「세기」는 ‘태상황(泰上皇)’으로 기재하고 있어서, 두 자료의 서사 시점을 추정할 수 있는 단서가 된다. 즉 수호자진간 「편년기」는 마지막 기년 기록이 진시황 30년(B.C. 217)으로 끝이 나지만, 장양왕을 통일 후의 존호인 ‘태상황’이 아닌 ‘장왕’으로 기재하고 있다는 점에서 통일 전에 이미 기록된 죽간에 계속 이어서 써내려 간 것으로 추정할 수 있다. 1년 1매의 편년 기록을 파일식으로 축적해간다는 점에서 「편년기」와 같은 대사기류 간독이 일종의 행정 문서와 같은 성격을 가졌음을 알 수 있다. 반면 「세기」는 장양왕에 대해 ‘태상황’이라는 존호를 사용하고 있어서, 적어도 장양왕을 태상황으로 추존하는 진시황 26년(B.C. 221) 이후로¹⁰⁾ 그 서사 시점을 추정할 수 있다.

기원전 247년 장양왕이 재위 3년 만에 사망하고, 이듬해 기원전 246년 진왕 정 원년이 시작되지만, 이즈음의 전쟁 관련 기사는 소양왕 말년 아래로 「편년기」에는 아예 기록이 없다. 이에 비해 「세기」는 장양왕 3년에 왕흘(王龁)이 군사를 물렸고, 진왕 정 원년에는 진양(晉陽)을 취했다고 기록하고 있다. 『사기』에 따르면 당시 장양왕 원년부터 3년에 이르기까지 진은 최종적으로 동주(東周)를 멸망시킨 후 몽오(蒙驁)·왕흘 등으로 하여금 한·위·조를 전면적으로 공격하여 전역이 다방면으로 확장하는 국면이 펼쳐지고 있었다.¹¹⁾ 이 전역에서 왕흘은 조의 상당(上黨)을 공략하여 태원군을 설치하는 성과를 거두지만, 위 신릉군(信陵君)이 주도한 5국 합종군의 반격과 장양왕의 사망으로 철군했음을 단편적이나마 「세기」를 통해서도 확인할 수 있다.

『사기』의 기록은 본기·연표 및 「위공자열전(魏公子列傳)」 등을 통해 그 전말을 상세하게 구성할 수 있다. 이 전역에서 『사기』의 서사는 특히 위 신릉군을 중심에 두고 있다. 위 신릉군은 급박하게 위를 압박하던 몽오의 진군에 대항해서 합종을 성사시킨 후, 5국 합종군을 이끌고 몽오의 진군을 격파해서 위의 급박한 형세를 구원하는데 성공한다. 이어서 오히려 함곡관

10) 『史記』권6, 秦始皇本紀, 236쪽, “追尊莊襄王爲太上皇”; 『里耶秦簡』1, 8-461A간, “莊王爲泰上皇.”

11) 『史記』권5, 秦本紀, 219쪽, “東周君與諸侯謀秦, 秦使相國呂不韋誅之, 盡入其國. …… 使蒙驁伐韓, 韓獻成皋、鞏. 秦界至大梁, 初置三川郡. 二年, 使蒙驁攻趙, 定太原. 三年, 蒙驁攻魏高都、汲, 拔之. 攻趙榆次、新城、狼孟, 取三十七城. (四年)王龁攻上黨. 初置太原郡.”

까지 역공을 가하여 진이 감히 함곡관 이동으로 출병하지 못하게 해서 그 명성을 천하에 떨친다. 하지만 진의 이간책으로 실각하고 실의에 빠진채 비극적인 죽음을 맞이하니, 『사기』는 신릉군에 대해 고난의 극복과 위대한 성취, 그리고 추락이라는 비극적인 영웅 서사의 드라마를 완결적으로 구성하고 있다. 그리고 본래 위 유민 출신으로 전해지는 고조 유방이 어려서부터 신릉군을 경모하였고 황제가 된 후 신릉군의 제사를 지내게 했다는 사실과 사마천이 신릉군의 자취를 답사하면서 칭송하는 논평의 내용 등을 감안하면,¹²⁾ 통일 직전 진의 최후의 대적자로서 신릉군의 고사는 ‘폭진(暴秦)’을 극복하고 수립한 한왕조의 ‘창건 기억’ 중 하나로 자리매김한다고 볼 수 있다. 즉 이는 마찬가지로 진의 대적자로서 처절하게 항전했던 조부 항연(項淵)의 비극적 최후가 격렬한 항우의 ‘분노’로 연결되는 것과 대비해서, 오히려 아무런 직접적인 관계가 없는 신릉군과 유방을 의도적으로 연결시킴으로서, ‘폭진(暴秦)’에 대적하는 ‘반진(反秦)’의 육국 유민 정서를 한의 정체성 내로 수렴하고자 했던 일종의 ‘문화적 기억’의 한 형태로도 볼 수 있는 것이다. 이에 비해 「편년기」는 격렬했던 해당 전역의 흔적은 찾을 수 없고, 「세기」 또한 몽오 등의 진군의 패배는 드러내지 않고 마치 왕의 죽음으로 인해 부득이 철군했다는 식으로 건조하게 기록하는데 그치고 있다.

진시황, 즉 진왕 정 16년의 기사도 대략적인 내용에서는 큰 차이가 없다. 16년은 진시황의 능읍 여읍(麗邑) 및 여산릉(麗山陵)의 조영이 시작되고, 처음 남자의 연령을 신고 등록하는 조치를 내리며, 한을 공격하여 거의 멸망 직전으로 몰아넣는 상황까지 거의 동일하다. 이에 비해 『사기』는 16년 난양군(南陽郡)의 임시 군수인 등(謄)을 주체로 해서 한을 공략해서, 17년 한왕(韓王) 안(安)을 붙잡고 한나라를 완전히 멸망시켜서 영천군(潁川郡)을 설치하는 등 보다 상세한 내용을 기록하고 있다. 「편년기」는 16년에 한 공략의 기사 없이, 묘주 희의 부친 사망 및 연령 자진 신고라는 개인적인 일만을 기록하고 있다. 연령 자진 신고는 국가 쪽의 입장에서 연령을 문서에 기록하는 조치에 대응하는 일반 민 쪽의 행위이다. 즉 「세기」의 대사 기록으로 “初書年”에 대해 「편년기」는 이를 고쳐서 자신의 사적인 행위로 “自占年”이라고 쓴 것이다. 진·한초 ‘대사기’류 간독으로 함께 묶고는 있지만 「세기」는 그 자체로 국가 쪽의 대사 기록물인데 비해, 수호지·편년기는 개인의 행적을 중심으로 기록하는 ‘사적(私的)’ 기록물의 성격이 더 강했음을 알 수 있다.

「세기」의 16년조는 여읍(麗邑) 설치, 여산릉(麗山陵) 조성, 최초의 연령 등록(初書年), 한의 멸망 등 각각 토목, 행정, 군사 분야의 국가 중요 사건을 목록식으로 나열하고 있어서 파편화된 ‘차가운 기억’의 전형적인 면을 보여준다. 각 항목은 독립적인 정보 단위로만 존재하면서, 독자는 이를 연결해서 더 큰 그림을 그릴 필요 없이 개별 사실을 확인하는 것으로 충분하다. 반면 『사기』에서는 16년의 이 분절된 데이터가 본기·표·서·열전의 다층 서사의 ‘연결 구조’를 통해 맥락화된다. 즉 각각 별개의 파편들이 아니라 중앙집권 통일 제국을 건설하는 진의 거대한 국가 전략을 구성하는 상호 연결된 점들이 되고, 사마천은 이 하나 하나의 점들을 연결해서 통일 진의 ‘제도사’를 구성하는 것이다.

진왕 정 17년의 경우, 「편년기」는 한을 공격했다는 짧은 기사만 있지만, 「세기」는 16년에 이어서 17년 한의 땅을 완전히 진에 귀속시켰다는, 즉 한의 멸망을 기록하고 있다. 『사기』의 기사는 보다 상세하게 동일한 사실을 전하고 있어서, 진이 16년에서 17년에 걸쳐 한을 공략

12) 『史記』卷77, 魏公子列傳, 2377~2385年, “魏公子無忌者, ……高祖始微少時, 數聞公子賢. 及即天子位, 每過大梁, 常祠公子. 高祖十二年, 從擊黥布還, 為公子置守冢五家, 世世歲以四時奉祠公子. 太史公曰吾過大梁之墟, 求問其所謂夷門. 夷門者, 城之東門也. 天下諸公子亦有喜士者矣, 然信陵君之接巖穴隱者, 不恥下交, 有以也. 名冠諸侯, 不虛耳. 高祖每過之而令民奉祠不絕也.”

해서 최종적으로 멸망시켰음을 확인할 수 있다. 「세기」는 또 17년 2월 “太后死”라고 해서 『사기』에서 전하는 화양태후(華陽太后) 즉 진시황의 조모이자 효문왕(孝文王) 왕후의 죽음을 별도의 시호 없이 기록하고 있다.

통일 후 진시황 28년, 29년, 33년, 34년 기사는 진시황의 순행을 중심으로 내용상 대체로 큰 차이가 없다. 28년의 진시황의 순행에 대해 남군(南郡)을 거쳐 귀환하는 것에 대해 「편년기」는 시점을 바꾸어 남군의 지방 관리인 묘주 희의 입장에서 “今過安陸”이라고 기재하고 있다. 육국을 무력으로 정복하고 거대한 통일 제국을 건설한 진시황의 순행은 멸망당한 육국의 유민들에게 저항할 수 없는 제국의 위엄을 현시하는 그 자체로 제국의 ‘신전(神殿)’이었고, 이 움직이는 ‘신전’의 의장은 울령으로 정교하게 규정되었다. 이집트의 신전과 같이 ‘카논[경전]’으로서의 역할을 하는 진제국의 기념비적인 경관은 ‘극묘(極廟)’에서 함양 황궁으로 연결되는 도성의 설계에서부터 여산릉의 조영에 이르기까지 거대한 규모로 진행되었지만, 동일한 성격의 황제의 순행 행렬도 바로 정복지에 ‘현신(現身)’한다는 점에서 피정복민들에게 강렬한 ‘기억’을 불러일으키기에 충분할 것이다. 「편년기」는 황제가 자기 지역을 지나갔다고 감정없는 건조한 표현으로 기술하지만, 『사기』는 곳곳에서 이 정복자의 움직이는 ‘신전’에 대한 강렬한 ‘기억’을 생동감있게 전하고 있다.

그 대표적인 기억이 바로 28년조의 순행 기사이다.¹³⁾ 이때 진시황은 통일 후의 두 번째 순행으로 먼저 태산에서 봉선을 행하고 낭야에 각석을 새긴 뒤 남행하여 동정호의 ‘상산사(湘山祠)’에 이르렀다. 여기서 대풍을 만나 거의 강을 건너지 못하게 되자 크게 노해 상산의 여신에게 모욕을 주기 위해 상산의 나무를 모두 베어 민둥산으로 만들어버렸다는 이야기를 전하고 있다. 이러한 이야기는 아마도 무력으로 정복당한 초지역의 강렬한 진에 대한 증오가 불러온 ‘기억’을 사마천이 수집한 것이겠지만, 근래의 진간독 자료에서는 이와는 완전히 상반된 기록이 확인되어서 주목되기도 했다. 즉 『악록진간』의 진시황 제서(制書)는 오히려 상산의 나무를 보호하라는 조치를 내리고 있다.¹⁴⁾ 이쪽이 아마도 진시황의 통합 정책을 보여주는 제국의 공인된 ‘기억’이겠지만, 『사기』는 망국의 유민들이 만들어낸 일종의 ‘반-현재 기억’을 전하고 있는 것이다.

이밖에도 『사기』 진시황 29년조 기사는 순행 도중 박량사(博狼沙)에서 도적을 만나 10일동안 크게 수색했다고 나오는데, 이는 「세기」에서도 “大索十日”로 확인된다. 바로 장량(張良)이 역사 창해군(倉海君)과 함께 진시황의 암살을 시도한 유명한 사건이다. 장량은 대대로 재상을 지낸 한의 명문 공족 출신으로 한의 복수를 위해 진시황의 순행 행렬을 습격했지만 실패한 것이다. 진의 입장에서는 이름없는 ‘盜’로 남거나 「세기」에서는 아예 사건 자체를 언급하지 않지만, 이 사건은 한초 유방과 그 공신집단의 입장에서는 진승의 봉기 이전 살아있는 진시황의 ‘신전’에 직접적으로 타격을 가한 의거로 강렬하게 ‘기억’되었을 것이다. 그래서 이 사건은 본래 유방집단 내의 ‘소통적 기억’으로 전해지다가 『사기』 내에 서사되면서, 일종의 한 창업의 ‘반진(反秦)’ 정체성을 구성하는 의미있는 ‘문화적 기억’으로 전환되었다고도 볼 수 있다.

13) 『史記』卷6, 秦始皇本紀, 248쪽, “浮江, 至湘山祠. 逢大風, 幾不得渡. 上問博士曰湘君何神? 博士對曰聞之, 堯女, 舜之妻, 而葬此. 於是始皇大怒, 使刑徒三千人皆伐湘山樹, 緒其山.”

14) 朱漢民·陳松長 主編, 『岳麓書院藏秦簡(伍)』, 上海辭書出版社, 2017, 57쪽, “廿六年四月己卯丞相臣狀、臣綰受制相(湘)山上, 自吾以天下已并, 親撫海內, 南至蒼梧, 凌涉洞庭之水, 登湘山、屏山, 其樹木野美, 望駱翠山以南樹木□見亦美, 其皆禁勿伐.”

3. 漢 高祖 劉邦(B.C. 206~195)

紀年	胡家草場漢簡·歲紀	史記		
高祖 元年 B.C206	高皇帝元年 十月， 王漢中。立十二年， 孝惠皇帝立。十二月， 王舉漢中兵入武關， 殺章邯。	高祖本紀	漢元年十月，沛公兵遂先諸侯至霸上。……， 正月，……，更立沛公爲漢王， 王巴、蜀、漢中，都南鄭。……， 八月，漢王用韓信之計，從故道還， 襲雍王章邯。……， 令將軍薛歐、王吸出武關，因王陵兵南陽， 以迎太公、呂后於沛。	
			十月 漢元年，秦王子嬰降。沛公入破咸陽， 平秦，還軍霸上，待諸侯約。 …… 正月 分關中爲漢。 二月 漢王始，故沛公。 三月 都南鄭。 八月 邯守廢丘，漢圍之。 二年 六月 漢殺邯廢丘。	
		年表	漢興以來 將相名臣 年表	[大事紀] 春，沛公爲漢王，之南鄭。秋， 還定雍。
高帝 9年 B.C198	九年 正月， 立趙王。丙寅， 赦殊死以下。二月， 大疫。七月， 以丙申朔=(朔， 朔)日食，更以丁酉。	高祖本紀	九年，趙相貫高等事發覺，夷三族。 廢趙王敖爲宣平侯。是歲， 徙貴族楚昭、屈、景、懷、齊田氏關中。 未央宮成。	
			四 煥。初王隱王如意元年。如意，高祖子。 [大事紀] 未央宮成，置酒前殿。 太上皇輦上坐，帝奉玉卮上壽， 曰始常以臣不如仲力，今臣功孰與仲多？ 太上皇笑，殿上稱萬歲。徙齊田， 楚昭、屈、景于關中。	
		年表	漢興以來 將相名臣 年表	

「세기」의 한 관련 기사는 진의 대사기류 문서가 진 멸망 이후에도 계속 이어서 기록되었다는 점을 확인시켜 준다. 「세기」의 고조 원년 기사에서 “十二月，王舉漢中兵入武關，殺章邯”은 우리가 『사기』를 통해서 익숙하게 알고 있던 역사의 상식과는 차이가 있어서 검토해볼 필요가 있다. 『사기』에 따르면 진 멸망 후 항우의 패권이 확립되면서, 진의 고토인 관중은 일종의 ‘대관중(大關中)’의 지리 범위를 적용하여 장한 등 진의 항복한 장수를 분봉한 옹(雍)·새(塞)·적(翟) 등의 삼진(三秦)과 유방의 파·촉·한중으로 분할된다. 일단 이를 수용한 유방은 잔도(棧道)를 끊고 한중으로 들어가 남정(南鄭)에 도읍하지만, 얼마 후 한중에서 다시 고도(故道)를 통해 삼진(三秦) 지역으로 나와 옹왕 장한을 폐구(廢丘)에서 포위해서 죽이게 된다. 『사기』의 진말 한초 기사는 유방을 따라 종군한 육가(陸賈)의 『초한춘추(楚漢春秋)』에 주로 근거했기 때문에, 어떤 의미에서는 유방 공신집단 쪽의 살아있는 기억, 이른바 ‘소통적 기억’을 중심으로 전개한다고 볼 수 있다.

한편 「세기」는 『사기』에서 유방이 다시 관중으로 들어가 장한을 죽이는 약 1년 반 정도의 복잡한 사건 전개 과정을 짧게 “王舉漢中兵入武關，殺章邯”라는 한 문장으로 간략하게 압축

하고 있다. 이는 전형적인 대사기류의 축약 방식이지만, 한 가지 주목되는 점은 유방이 한중에서 관중으로 들어가는 경로에서 『사기』가 잔도의 하나인 고도(故道)를 통해 들어갔다고 하는데 비해, 「세기」는 이와 다르게 무관(武關)을 통해서 들어갔다고 하는 부분이다. 파족·한중에서 험난한 진령산맥을 넘어 관중으로 들어가는 통로였던 잔도는 포사도(褒斜道), 자오도(子午道), 고도(故道) 등 몇 갈래의 노선이 있다. 이중에서 유방은 이때 산관(散關)을 경유해서 가릉강(嘉陵江)유역을 통과하여 북단으로 진창(陳倉)에 이르는 고도를 통해서 들어갔다는 것이 『사기』 이래의 일반적인 인식이었다.¹⁵⁾ 이에 비해 「세기」의 기록에 따르면 유방은 한중 남정에서 한수(漢水)를 따라 동쪽으로 남양(南陽)까지 내려갔다가 다시 무관을 통해 관중으로 진입하는 경로가 된다. 『사기』의 고도 노선이 서쪽의 산관을 경유해서 들어간다면 「세기」는 완전히 정반대의 동쪽 무관을 나가서 우회하는 경로라고 할 수 있다. 함양 이동 지역의 옹왕(雍王) 장한을 칙격하는데는 『사기』의 고도 노선이 부합하지만, 행군의 편의나 군세의 증강이라는 면에서는 무관 노선이 더 적합하기도 하다. 어쩌면 「세기」의 기사 축약 과정에서 생긴 서사의 오류일 수도 있지만, 전란기 서로 다른 ‘소통적 기억’의 가능성 혹은 서사자의 소재 위치에 따라서 기억되는 공간의 이미지도 달라질 수 있는 가능성도 생각해볼 여지가 있다.

「세기」의 고조 9년 기사는 4가지의 내용을 담고 있다. 정월 조왕(趙王)의 책봉, 정월 병인일 사죄(死罪) 이하의 사면, 2월 전염병, 7월 일식으로 인한 삭일(朔日)의 변경 등이다. 진 이래 대사기류의 건조한 행정 데이터의 나열 방식으로, 전형적인 ‘차가운 기억’의 유형이다. 반면 『사기』의 같은 해 기사는 조 상국(相國) 관고(貫高)의 유방 암살 시도로 인해 이성제후왕이었던 조왕 장오(張敖)를 폐하고 유방의 아들 유여의(劉如意)를 새로 조왕으로 책봉하는 내용으로, 「세기」의 “正月, 立趙王”을 둘러싼 전후 맥락을 확인할 수 있다. 또 『사기』는 미양궁(未央宮)의 완성과 이를 축하하는 연회에서 유방과 태공(太公) 사이의 대화, 관중으로 초와 제의 구 귀족 이주 등의 내용이 있지만 「세기」는 이를 기록하지 않고 있다. 반대로 「세기」의 사면, 전염병, 일식 등의 기사는 『사기』에서 기록하지 않고 있다. 고조 9년의 「세기」 기사는 중앙의 행정문서 중 그 해 중요하다고 생각되는 사항을 선택해서 기록했을 것이다. 반면 같은 해의 여러 사실 중 조왕 책봉만 공통되고, 『사기』는 「세기」와는 전혀 다른 선택을 하고 있다. 전체의 사실 중 ‘기억’은 선택되는 것이라는 점을 고조 9년의 「세기」와 『사기』는 분명히 보여주고 있다. 즉 「세기」는 여전히 ‘차가운 기억’으로 건조하게 서술하지만, 『사기』는 한 건국 초의 불안정한 정치 상황과 이성제후왕을 숙청하는 고조의 대응에 집중해서 서술함으로써, 취약한 왕조를 안정시키려는 유방 측의 잔혹한 노력과 이에 비극적인 결말을 맺는 공신들의 운명을 극적으로 대비시키고 있는 것이다.

4. 呂后(B.C. 187~180)

紀年	胡家草場漢簡·歲紀	史記	
高后 元年 B.C187	高皇后元年十月辛卯, 以庸(傭)平賈(價)予吏僕養. 二月乙卯, 賦天下戶爵. •大(太)后立號稱制. 七月, 令復五大夫. •錢八分乃行.	呂太后本紀	呂氏權由此起. 酒大赦天下. 九月辛丑, 葬. 太子即位為帝, 謁高廟. 元年, 號令一出太后. 太后稱制, 議欲立諸呂為王, 問右丞相王陵.
	漢興以來將相名臣年表		[大事紀] 高后元年, 王孝惠諸子. 置孝悌力田. 二 十二月, 呂后崩, 子嘉代立為呂后. 行八銖錢.

15) 『史記』권8, 高祖本紀, 368쪽, “八月, 漢王用韓信之計, 從故道還, 叢雍王章邯.”

高后 3년 B.C185	三年, 四月, 宛大水.	呂太后本紀	三年, 無事. (『漢書』高后紀, 三年夏, 江水、[漢水]溢, 流民四千餘家.)
--------------------	--------------	-------	---

「세기」의 고황후(高皇后) 원년 기사는 『사기』 여태후본기와 크게 차이가 난다. ‘高皇后 元年’ 다음 바로 월별 주요 사건을 기록하는데, 먼저 10월에 “庸(傭)平賈(價)予吏僕養” 즉 시장 고시가격으로 관리의 복(僕)양(養)을 고용하여 지급하는 조치가 있고, 2월에는 ‘太后稱制’와 함께 천하의 모든 호에 작을 내리는 조치가 있다. 7월은 오대부(五大夫)의 역을 면제하는 조치와 팔분전(八分錢)을 시행하는 조치가 있었다. 그중 “太后立號稱制”은 『사기』 여태후본기에 “號令一出太后, 太后稱制”로 나오고, 팔분전 시행만 「연표」에 언급된다. 그 나머지는 『사기』에서 전혀 언급하지 않고 있다. 「세기」 고황후 원년 기사 역시 정상적인 국정 운영의 나열로, 전형적인 ‘차가운 기억’의 범주에서 여후에 대한 어떤 정치적·도덕적 판단이 들어가 있지 않다. 반면에 『사기』는 비록 본기에는 들어가 있지만, 내용은 오로지 여태후의 잔인한 숙청과 여씨 세력의 전횡 같은 부정적인 내용으로만 채워져 있다. 이는 사마천이 의도적으로 정상적인 ‘차가운 기억’을 배제하고, 문제 이후 유씨 한황실의 정체성에 반하는 ‘반-현재 기억’으로서 여후에 대한 부정적인 이미지만을 형상화한 결과라고도 볼 수 있다. 이밖에 「세기」는 고후 3년 남양군(南陽郡)의 치소인 완(宛)에서 흥수가 났다고 하는데, 『사기』 여태후본기는 큰 사건이 없었다고 하고 있다[無事]. 다만 『한서』 고후기에 한수(漢水)가 범람하여 4천 여가의 유민이 발생했다고 기록하고 있어서, 중앙 차원에서 분명히 중요한 재해의 발생으로 인식하고 있었음이 분명하다. 아마도 이 역시 사마천이 여태후본기를 여후에 대한 부정적인 ‘기억’으로만 채우려는 의도에서 그와 무관한 일반적인 정무는 배제했기 때문으로 생각할 수 있다.

5. 漢 文帝(B.C.180~157)

紀年	胡家草場漢簡·歲紀	史記	
文帝 元年 B.C180	今元年, 六月, 南越軍罷.【七月丁巳, 立皇大(太)子, 賜當爲父後者爵各一】給.	文帝本紀	孝文皇帝元年十月庚戌, 徒立故琅邪王澤爲燕王. …… 正月, 有司言曰, …… 上乃許之. 因賜天下民當代父後者爵各一級封將軍薄昭爲軻侯.
		漢興以來 將相名臣 年表	[大事紀] 除收孥相坐律. 立太子. 賦民爵.
		南越列傳	高后崩, 即罷兵.
文帝2년 B.C179	二年, 正月, 姚大(太)守死. 三月, 戴大(太)守視事.	文帝本紀	二年十月, 丞相平卒, 復以絳侯勃爲丞相. …… 十一月晦, 日有食之. 十二月望, 日又食. ……
		漢興以來 將相名臣 年表	[大事紀] 除誹謗律. 皇子武爲代王, 參爲太原王, (勝)[揖]爲梁王. 十月, 丞相平薨.

기원전180년 여태후가 사망하고 유씨 종실과 공신들의 정변으로 여씨정권이 붕괴된 후 고조의 아들로 대왕(代王) 유항(劉恒)이 황제로 추대된다. 호가초장한간 「세기」는 바로 문제 16년까지 기록된 것으로, 현재 문제 원년과 2년의 기사를 확인할 수 있다. 『사기』의 문제 원년

조는 대체로 여씨정권 붕괴에 공을 세운 종실과 공신에 대한 포상, 연좌 몰수의 법령 폐지[除收孥相坐律], 황태자와 황후 책봉 등의 내용인데, 「세기」도 황태자 책봉 및 이에 따른 ‘부후자(父後子)’에게 작 1급 사여의 기록이 나온다. 또 「세기」의 남월(南越) 출병 군대의 철군(“南越軍罷”)은 본기에서는 언급하지 않지만 「남월열전」에 해당하는 내용이 나온다.¹⁶⁾ 여후 때 조타(趙佗)의 남월과 관계가 악화되어 출병했지만 전염병이 돌아 고전하다가, 여후 사망 후 문제가 즉위하면서 철군한 것이다. 대체로 원년의 기사는 『사기』와 「세기」가 내용이 크게 다르지 않다고 할 수 있다.

반면에 2년조는 『사기』가 승상 임명, 일식, ‘비방율(誹謗律)’ 폐지 등 중앙 정부의 주요 정무를 전하는데 비해, 「세기」는 서사자가 있는 남군(南郡)의 태수 사망과 후임 태수의 발령 사실을 기록하는 특이점을 보여주고 있다. 진 소양왕 아래 「세기」의 기술 내용이 기본적으로 중앙 정부의 주요한 대사 기록이라는 점에서, 해당 군현인 남군 태수의 사망과 후임 발령을 특기한 것은 흥미로운 점이라고 할 수 있다. 아직 「세기」의 전부가 공개된 것은 아니어서 단언할 수는 없지만, 진(秦)적인 대사기류 간독의 서사가 한 문제 시기가 되면 중앙 차원에서는 이제 더 이상 만들지 않게 된 상황이 반영된 것일지도 모른다. 즉 진적인 방식의 국가 대사는 더 이상 서술되지 않았지만, 대신에 서사자인 사(史)계통의 지방 행정관료가 자신의 상관인 태수의 사망과 후임자의 발령이라는 군(郡)의 대사를 기록한 것으로도 보인다. 「세기」와 같은 대사기류의 서사 방식 변화를 추정할 수 있는 단서이기는 하지만, 이는 호가초장한간 「세기」 전체 내용이 공개된 후에 좀 더 면밀하게 검토해야 하는 문제이다.

IV. 맷음말: ‘차가운’ 진의 記述에서 ‘뜨거운’ 한의 敘事로

본 발표는 진·한초 ‘대사기류’ 간독과 사마천의 『사기』를 양 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론을 통해 비교 분석함으로써, 진·한초 중국 고대 제국 성립기의 ‘과거 기억하기’에 대해서 진(秦)적인 ‘차가운 기억’의 기술(記述)에서 한(漢)적인 ‘뜨거운 기억’의 서사(敍事)로 그 서술 방식의 차이가 존재했음을 살펴보았다. 진·한초 ‘대사기류’ 간독은 정부 행정 문서의 한 형태로 ‘과거’를 하나의 객관적인 데이터로 나열하고 보존하는 ‘차가운 기억’의 유형에 속한다고 할 수 있다. 먼 과거가 아니라 비교적 가까운 과거에서부터 현재적으로 매년 측적되어 온 파일이며, 그 안에는 어떤 사건 사이의 인과나 맥락도 서로 연결되지 않는 정보의 나열에 가깝다고 할 수 있다. 다만 대사기류의 방식은 진(秦)적인 시간 기술 방법으로, ‘소통적 기억’의 범주에 속하는 가까운 과거인 소양왕으로부터 진제국 진황실의 정체성을 수립하고 여기에 ‘금왕(今王)’인 진시황의 공덕을 직접적으로 현시하려는 목적이 있었다고 추정할 수도 있다.¹⁷⁾ 이에 반해서 『사기』는 유동적 간극의 너머, 먼 상고의 오래된 신화적 기억에서부터 진·한초의 가까운 ‘소통적 기억’에 이르기까지 망라해서, 본기·표·서·세가·열전이라는 다중 서사 체계 내에 새롭게 재구성하여 무제 당시 한제국의 정체성을 형성하는 ‘뜨거운’ ‘문화적 기억’을 만들어 내었다고 할 수 있다.

전국을 종식시키고 천하를 통일한 강대한 진제국과 진시황, 하지만 불과 2대만의 ‘속망(速

16) 『史記』권113, 南越列傳, 2969쪽, “高后遣將軍隆慮侯竊往擊之。會暑溼，士卒大疫，兵不能踰嶺。歲餘，高后崩，即罷兵。”

17) 즐고, ‘秦漢初 官修 大事記類 記錄物의 書寫와 流行’, 『중국사연구』 136, 2022년.

‘亡’이라는 결과를 직접적으로 목격하고 생생히 기억하는 한의 건국자들에게 이러한 진을 어떻게 설명할 것인가는 자신들 왕조의 명운과도 직결되는 핵심 사안이었다.¹⁸⁾ 그리고 이러한 진의 폭정을 극복하는 과정에서 천하의 호령이 불과 5년여 만에 진승→항우→유방으로 3번이나 빠르게 바뀌면서¹⁹⁾ 결국 유방이 승리하게 된 이유에 대해서도 한왕조는 설명할 필요가 있었다. 이 두 가지 문제는 다시 말해, 서로 시간적으로 맞닿아 있고 공간적으로 일치하는, 거울 속 마주 보는 쌍둥이이지만 극단의 낯선 타자, 앞선 진제국과 현재 한제국의 정체성을 어떻게 규정할 것인가의 문제라고도 할 수 있다.

그래서 사마담 사마천 부자는 바로 지금 한왕조의 정당성을 설명하기 위해 그 가까운 과거에 존재하는 진제국에 대한 ‘소통적 기억’을 ‘역사화(歷史化, historicize)’해서 상고 황제(黃帝) 아래 진까지 연속시킨다. 즉 황제(黃帝)→요순(堯舜)→우(禹, 하)→설(契, 은)→후직(后稷, 주)→백익(伯益, 진)으로 각각 한 이전 역대 왕조의 기원을 성왕(聖王) 혹은 성왕(聖王)의 후예로 신화화한 후, 왕조의 말대인 하의 걸왕(桀王), 은의 주왕(紂王), 주의 유왕(幽王)에 각각 멸망의 서사를 부여한다. 이러한 왕조 교체의 역사적인 서사 틀 내에 통일 진제국도 황제-전욱의 후손으로 백익을 신화적 시조로 하는 수백 년 왕업의 역사를 가지면서,²⁰⁾ 그 끝의 말대에 진시황과 이세황제가 걸·주·유왕과 마찬가지로 위치하게 되는 것이다.

이처럼 상고 이래 진제국까지 역사화함으로써, 지금의 한왕조와는 완전히 시간적으로 단절되는 그 말대의 진제국을 극복한 신생 왕조 한왕조의 정체성을 규정하는 ‘문화적 기억’의 서사를 창조할 수 있게 된다. 그래서 그 시작점인 한의 창업자 유방에게 상고의 성왕(聖王)과 같은 신화적 기원을 부여하면서, 여기에 진승·항우에 비해 직접적으로 진에 대항하는 서사가 거의 존재하지 않았던 유방에게 진의 대적자로서 신릉군이나 장량 등의 이미지를 연결해서 하-상-주 삼대의 교체와 같은 진-한 교체의 수명(受命) 군주로서의 명분도 가지게 하는 것이다. 『사기』 고조본기의 초반은 유방이 용의 기운을 받아 태어났고 용안(龍顏)의 얼굴에 항상 용의 기운이 깃들었으며 또 적제자(赤帝子)로 백제자(白帝子)를 베었다는 등 기이한 신화적 이야기로 가득 차 있다.²¹⁾ 이는 일종의 왕조의 기원으로 유방에 대한 ‘창건 신화’를 구성해서, 상고의 성왕(聖王)과 동일한 지금의 성왕(聖王)으로 유방을 자리매김한 것이다. 그래서 상고 이래 진대까지의 역사와는 단절된, 진을 극복한 새로운 수명 군주이자 성왕 유방에 기원하는 한왕조의 역사가 비로소 시작되면서, 장구한 왕업을 이어가는 한제국만의 고유한 정체성이 『사기』의 다중 서사 체계를 통한 ‘뜨거운’ ‘문화적 기억’으로 규정되는 것이다.

그리고 결과적으로 장기지속적인 한제국의 성공과 그 속에서 중국 문명의 원형적인 한문화(漢文化)의 성숙은 한이 진(秦)적인 ‘차가운’ 문서의 기술(記述)에서 더 나아가 『사기』와 같은 문헌의 서사(敍事)를 통해 ‘뜨거운’ ‘문화적 기억’을 만들어 낼 수 있었던데에서 그 원인을 찾

18) 한초 진 멸망의 교훈에 대한 모색은 陸賈의 『新語』와 賈誼의 『新書』가 대표적으로, 진이 통일 후에도 ‘暴政’ ‘急政’을 바꾸지 않은데에서 그 멸망의 원인을 찾는데 대체로 이후 한대인들의 일반적인 인식이라고 할 수 있다.

19) 『史記』권16, 秦楚之際月表, 759쪽, “太史公讀秦楚之際，曰初作難，發於陳涉，虐戾滅秦，自項氏，撥亂誅暴，平定海內，卒踐帝祚，成於漢家。五年之間，號令三嬗。自生民以來，未始有受命若斯之亟也。”

20) 吉本道雅, 『史記を探る-その成り立ちと中國史學の確立』, 東方書店, 1996, 223~225쪽.

21) 『史記』권8, 高祖本紀, 341~348쪽, “其先劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上。已而有身，遂產高祖。高祖爲人，隆準而龍顏，美須髯，左股有七十二黑子。……好酒及色，常從王媼、武負貰酒，醉臥，武負、王媼見其上常有龍，怪之。……高祖醉，曰壯士行，何畏！乃前一拔劍擊斬蛇。蛇遂分爲兩，徑開。行數里，醉，因臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭。人問何哭，嫗曰人殺吾子，故哭之。人曰嫗子何爲見殺？嫗曰吾，白帝子也，化爲蛇，當道，今爲赤帝子斬之，故哭。……秦始皇帝常曰東南有天子氣，於是因東游以厭之。高祖即自疑，亡匿，隱於芒、碭山澤巖石之間。呂后與人俱求，常得之。高祖怪問之。呂后曰季所居上常有雲氣，故從往常得季。”

을 수 있을 것이다. 즉 진이 과거의 업적을 ‘차가운’ 아카이브적인 기억으로만 보존하여 제국의 불변성과 연속성을 강조했다면, 한은 진의 실패와 유방의 승리라는 과거를 ‘뜨거운 기억’의 서사로 재구성해서 한의 정체성을 역동적으로 만들어내는데 성공한 것이다. 아울러 진·한초 ‘대사기류’ 간독의 출토는 바로 그 ‘뜨거운 기억’이 대체하고 지워버린 ‘차가운 기억’의 원형을 보여준다는 점에서 중요한 의미를 가진다.

신양 공간으로서의 북한산

-장기적인 기억 장치의 형성과 그 의의-

獨協大學 言語文化學科
DOKKYO University
Department of Interdisciplinary Studies

小宮 秀陵
KOMIYA Hidetaka

1. 들어가며

얀 아스만, 아라이다 아스만 부부가 출판한 “문화적 기억”에 관한 여러 책이 일본에서 번역이 된 것은 최근의 일이다. 일본에서는 “Aleida Assmann(安川晴基訳), 2023『想起の空間；文化的記憶の形態と変遷』, 水声社 ; Jan Assmann(安川晴基訳), 2024『文化的記憶：古代地中海諸文化における書字, 想起, 政治的アイデンティティ』, 福村出版”으로 나와 있다. 거의 같은 시기에 한국에서도 “얀 아스만 저·김구원, 심재훈 역, 2025『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 푸른역사”로 출판되었다. 이러한 기억론에 관한 대저가 근래 한일 양국에서 번역되어 출간되는 양상은 현대세계에서 절실히 요구되는 과제와 역사 연구가 상호 맞물릴 수 있음을 시사하는 것은 아닐까 한다.

근년 일본 서양사 학계에서는 아스만의 문화적 기억을 바탕으로 다시 역사를 그리는 시도가 이루어지고 있다. 이러한 연구는 지중해를 둘러싼 지혜의 동태를 분석하는 것이다.¹⁾ 한편 동아시아사의 문맥에서도 장기적인 시간 흐름을 중시하면서 그 변용을 다시 읽는 중요성이 제기되어 있고,²⁾ 시간의 흐름 속에서 동아시아 공간을 고찰하는 연구도 진행되고 있다.³⁾ 이러한 기억에 대한 관심의 성행은 시공간 스케일의 자각적인 신축을 다룬 연구가 많아지고 있는 것을 의미한다.

이러한 현재적인 문맥 속에서 문화적인 기억의 의논은 장기적인 역사를 서술한다는 의미로도 중요하다. 아스만의 문화적 기억에 관한 논의는 장기적인 역사를 서술하기 위해 도움이 될만한 여러 이론이 담겨져 있으므로 이를 완벽하게 소화하는 것은 쉽지 않다. 본고에서는 일단 장기적으로 역사를 서술하면서 아스만의 문화적 기억에 접근하려고 한다.

이하에서는 현재 서울특별시 경계에 솟아 있는 북한산에 주목하고자 한다. 이 산은 과거 부아악이나 삼각산, 또는 화산, 한산이라고도 불려왔으며, 현재는 등산코스나 관광지로도 유명한 공간이다. 북한산은 능선을 따라 길이 약 8km의 북한산성이 있고, 1983년에 국립공원으로 지정된 이후 현재까지 경치, 전망과 함께 역사의 흔적을 즐길 수 있는 지역으로 유명하다. 북한

1) 周藤芳幸編, 2022『古代地中海世界と文化的記憶』, 山川出版社.

2) 李成市, 2018『闘争の場としての古代史』, 岩波書店.

3) 板垣龍太·鄭智泳·岩崎稔 編, 2011『東アジアの記憶の場』, 河出書房新社.

산이라고 불리게 된 시기는 17세기 말 경 조선 숙종 이후이며,⁴⁾ 현재 사람들이 이러한 잔상을 바탕으로 과거를 바라보고 있다. 그러나 고대부터 이 산은 부아악이나 삼각산이라고 불렸으며 본고에서도 주로 이 명칭을 사용하면서 논지를 전개하겠다. 우선 고대의 신양공간의 형성과 그 특질을 분석한 다음, 후대에 거듭 이어지는 부분이나 변화하는 양상을 그리면서 문화적 기억의 사상에 접근하고자 한다. 이러한 작업을 통해 역사의 서술 구도와 과제에 대해 전망해 보고자 한다.

2. 고대 신양공간 형성과 형태

古代의 기록을 담은 『三國史記』는 후대 역사서의 전범으로 기능하였다는 점에서 의의가 크다. 이른바 고대의 기억으로 기능한 『三國史記』는 현재 북한산을 부아악으로 전하며, 옛 명칭으로 정착하였다. 부아악이라는 명칭은 인수봉 봉우리 모습이 아이를 안고 있는 듯 보이는 것에 연유한다고 알려졌지만, 이러한 견해는 조선시대에 찾아지며 『三國史記』에는 이러한 정보를 전하지는 않는다.

『三國史記』에 서술된 부아악과 관련하여 먼저 주목할 점은 신화 속에 나타난다는 것이다. 백제본기 온조의 도읍 선정 전설에서 “주몽이 북부여에 있을 때 낳은 아들이 와서 태자가 되자, 비류와 온조는 태자에게 받아들여지지 않을까 두려워하여, 마침내 오간(烏干)·마려(馬黎) 등 10명의 신하와 더불어 남쪽으로 갔는데 백성들이 따르는 자가 많았다. (그들은) 드디어 한산(漢山)에 이르러 부아악(負兒嶽)에 올라가 살 만한 곳을 바라보았다.”라고 전한다.⁵⁾ 그 이후 한강이나 산악을 바탕으로 도읍을 정하는 의논이 이어지는데, 이러한 사례는 후대 사람들은 부아악을 신화에 나올 만한 중요한 곳으로서 인식하였다는 것을 의미할 것이다. 실제로 『신증 동국여지승람』에는 이 내용을 전하고 더욱이 “至漢山, 登負兒嶽, 相可居之地”이라고 전하며 그대로 『三國史記』의 문장을 옮겼다.⁶⁾ 이러한 사례는 성전화된 고전인 『三國史記』의 위상을 단적으로 보여준다고 할 수 있을 것이다.

『三國史記』에서 부아악은 제사를 보여주는 장소로도 확인된다. 신라가 小祀를 지내는 장소로 부아악을 지정하였으며,⁷⁾ 이러한 사례는 이미 고대 사회에서 조정, 즉 신라가 국가적으로 관리를 하면서 제사를 지냈던 것을 시사한다. 이 기록은 名山大川을 대·중·소사로 편제한 것과 그 祭場을 가리키는 부분에 수록되어 있으며, 신문왕대부터 성덕왕대에 걸쳐 편제되었을 가능성이 지적되어 있다.⁸⁾ 이는 백제 때 이미 부아악에서 제사를 지내는 풍습이 존재하였고,

4) 박성현, 2021 「신라의 ‘남·북 한산성’ 축조와 경영」 『역사문화연구』79.

5) 『三國史記』 권23, 백제본기 제1, 시조 온조왕(溫祚王).

“及朱蒙在北扶餘所生子來爲太子，沸流·溫祚恐爲太子所不容，遂與烏干·馬黎等十臣南行，百姓從之者多。遂至漢山，登負兒嶽，望可居之地。”

6) 『신증동국여지승람』 권3, 漢城府 “三角山. 【在楊州之境. 一名華山. 新羅稱負兒嶽. 自平康縣之分水嶺，連峯疊嶂起伏迤邐而西，至楊州西南爲道峯山，又爲三角山，實京城之鎮山也。高句麗東明王之子沸流·溫祚南行，至漢山，登負兒嶽，相可居之地，卽此山也。】”

7) 『삼국사기』 卷32, 雜志一 祭祀

小祀. 霜岳【高城郡】，雪岳【達城郡】，花岳【斤平郡】，鉗岳【七重城】，負兒岳【北漢山州】，月奈岳【月奈郡】，武珍岳【武珍州】，西多山【伯海郡難知可縣】，月兄山【奈吐郡沙熱伊縣】，道西城【萬弩郡】，冬老岳【進禮郡丹川縣】，竹旨【及伐山郡】，熊只【屈自郡熊只縣】，岳髮【一云髮岳，于珍也郡】，于火【生西良郡于大縣】，三岐【大城郡】，卉黃【牟梁】，高墟【沙梁】，嘉阿岳【三年郡】，波只谷原岳【阿支縣】，非藥岳【退火郡】，加林城【加林縣，一卒有靈岳山·虞風山，無加林城】，加良岳【菁州】，西述【牟梁】。

8) 나희라, 2003 『신라의 국가제사』, 지식산업사 ; 채미하, 2008 『신라 국가제사와 왕권』, 혜안 등. 근년의 연구 성과로는 다음 논문들에서 잘 정리되어 있다. 채미하, 2016, 「명산대천 제사」, 『(신라 천년의

신라가 백제를 멸망시킨 후 자신들의 의례 체계로 재편성하였음을 의미한다.

『三國史記』에 횡악으로 표기된 산악도 현재 북한산으로 비정되어 있다. 횡악이 부아악이라 는 이해는 『大東地志』에서 비정한 기록을 바탕으로 하고 있는데 이러한 이해는 통설이 되어 있다.⁹⁾ 『三國史記』에 보이는 횡악 기록은 ①기우제, ②사냥, ③地變, ④전쟁에서 주요한 표시 물의 네 종류에 분류되는데 이는 모두 백제의 활동과 관련되는 것이다. ①기우제에 관해서는 가뭄 때문에 횡악에서 제사를 지냈더니 비가 내렸다는 내용인데 이는 하늘과 땅을 연결하는 신성한 공간으로서의 삼각산을 의미한다.¹⁰⁾ ②사냥은 多婁王과 辰斯王의 수렵기사인데,¹¹⁾ 단순한 수렵의 의미만이 아니라 왕의 권력이 미치는 공간을 의미하며, 순수의 의미도 담겨져 있다.¹²⁾ ③地變은 큰 돌이 떨어진 기사이며,¹³⁾ 巨石신앙을 엿보게 해준다. 적어도 자연에 대한 기이한 것, 특히 기록할 만한 특별한 자연 현상이었다는 것을 알 수 있다. ④전쟁의 중요한 거점은 실제로 고구려와 백제의 전쟁 거점으로 이용된 것을 전한다.¹⁴⁾

이러한 기록을 통해 두 가지 기억의 양상을 설명해 두겠다. 우선 명칭의 복수성이다. 아들 사료를 보면 백제 신화 기사 중에 나타난 부아악이라는 명칭은 아마 신라에서 사용한 명칭일 것이며,¹⁵⁾ 그 전 어느 단계부터 횡악으로 표시되어 있었던 것으로 보인다.¹⁶⁾ 즉 이러한 복수의 명칭은 각각의 정체성을 가지고 부른 명칭으로 이해되며, 그렇다면 삼각산은 고대사회에서 다양한 성격을 내포한 산이었다는 것을 의미한다.

다음으로 삼각산이 백제 시대 지변이나 기우제의 공간이었던 것은 자연승배의 체현으로 평가할 수 있으며, 신문왕 때 신앙의 재편이 이루어졌다면서 백제의 자연승배가 신라의 정치적인 권력 밑에서 재창조된 것을 의미하기도 하다. 즉 이러한 사례는 왕조에 의한 기억의 망각과 창출의 두 측면을 가리킨다. 다만 신라의 小祀가 명산대천의 제사였던 것을 생각하면 자연승배의 의례적인 계속성을 엿볼 수도 있다. 즉 백제와 신라 왕조는 자연과 인간의 의지를 연결시키는 공간으로 인식하여 장기적으로 이용하였다 것이다.

그런데 신라의 명산대천의 제사라는 것은 유교적인 성격을 띤 것이다. 특히 대사, 중사, 소사의 배열은 『周禮』나 『禮記』 등의 영향을 보여주는 것이며,¹⁷⁾ 신문왕대 제사의 재편은 중국의 사상적인 의미를 부여함으로써 신라왕의 권위를 올리려고 한 것으로 이해된다. 다만 신라는 당과 비교하면 명산대천 제사만 대·중·소사를 편제하였다는 특징이 있으므로 거기에 신라의 독자성을 엿볼 수 있을 것이다.¹⁸⁾ 적어도 백제 시대부터 왕의 권력과 밀접한 관계에 있는

역사와 문화 연구총서 15) 신라의 토착종교와 국가제의, 경상북도 ; 한영화, 2019 「신라 祀典 체계의 특징과 운영 -당, 일본과의 비교를 통해서-」『역사와 경계』110.

9) 노중국, 2004 「百濟의 祭儀체계 정비와 그 변화」『계명사학』15, 139~140쪽.

10) 『삼국사기』 卷25, 백제본기3, 阿莘王 11년(402), “十一年, 夏大旱, 禾苗焦枯, 王親祭橫岳, 乃雨.”

11) 『삼국사기』 卷23, 백제본기1, 多婁王4년(31), “九月, 王田於橫岳下, 連中雙鹿, 衆人歎美之.”

『삼국사기』 卷25, 백제본기3, 辰斯王 7년(391), “八月, 又獵橫岳之西.”

12) 金瑛河, 1979 「新羅時代 巡守의 性格」『민족문화연구』49.

13) 『삼국사기』 卷23, 백제본기1, 己婁王 17년(93), “十七年, 秋八月, 橫岳大石五, 一時隕落.”

14) 『삼국사기』 卷19, 고구려본기7, 文容王 16년(507), “王遣將高老, 興鞣鞨謀, 欲攻百濟漢城, 進屯於橫岳下, 百濟出師逆戰, 乃退.” 『삼국사기』 卷26, 백제본기7, 武寧王 7년(507), “冬十月, 高勾麗將高老與鞣鞨, 謂欲攻漢城, 進屯於橫岳下, 王出師戰退之.”

15) 『고려사』 卷56, 志10, 地理1, 양광도, 남경유수관 양주, 연혁 “有三角山【新羅稱負兒嶽】”

16) 횡악은 원래 『삼국사기』에서는 지명의 비정이 명확하지 않는 것으로 나타난다(『삼국사기』 卷37 雜志 6, 三國有名未詳地分). 이러한 설명은 백제 역사서의 복잡한 계보관계를 엿보게 해준다. 이와 관련해서 4세기와 6세기의 편찬, 그리고 구삼국사와의 관계를 추적한 연구가 있어서 참고가 된다. 全德在, 2022 「삼국시대 역사서의 내용과 성격 -書記와 國史를 중심으로-」『震檀學報』138.

17) 채미하, 2016, 앞 논문, 227~229쪽.

18) 채미하, 2016, 앞 논문, 226쪽.

자연승배의 문화는 염두에 두어야 할 것이다. 즉 당시 신라의 부아악에 대한 제사 역시 유교와 백제·신라가 계속한 신앙이라는 복수의 신앙 형태를 상정할 수 있을 것이다.

이와 관련하여 주목되는 것은 「북한산 진흥왕 순수비」의 성격이다. 북한산 순수비의 성격에 대해서는 논란이 있는데,¹⁹⁾ 불교에 의해 모델화된 유교를 바탕으로 한 중화사상, 유목민의 신앙, 고구려의 太王 사상이나 신라에 고유한 산악신앙 등의 복합적인 사상이 일체적으로 표출된, 이른바 왕의 복수의 얼굴이라고 할 수 있는 사상적인 배경을 찾을 수 있다.²⁰⁾ 한편 553년 이 신라가 한강 유역을 확보하여 한강을 통하여 중국과 직접 교통을 개시한 시점이라는 것을 생각하면 삼각산에 「북한산 진흥왕 순수비」를 세운 의도는 한강에서 보이는 항해상의 표시물로서 중요시되었기 때문이 아닐까 한다. 즉 북한산 순수비는 진흥왕의 정치적인 의미에 더하여 삼각산이라는 산악 자체의 중요성을 의식한 건립이었던 것으로 이해된다.²¹⁾ 이는 진흥왕대의 의미가 계속 전승되지 않아 김정희(1786~1856)가 발견할 때까지 승려 無學의 비로 평가된 것에 비해²²⁾ 비봉이라는 산 봉우리 명칭만이 전승되었다는 것에서도 엿볼 수 있다.²³⁾ 즉 기억되는 것은 비석이 있는 산 봉우리라는 사실이며 비석의 내용이나 주체가 중요한 것이 아니었다.

이상과 같이 삼각산은 신앙을 바탕으로 신성함이 유지되고 하나의 문화적인 공간으로 기능하였다고 이해된다. 후대 기록에는 산 세 봉우리의 모습을 보여주는 삼각이라는 용어를 많이 사용하게 되었는데 때로는 華山과 같은 美稱도 사용하기도 하였다.²⁴⁾ 이러한 것은 이 산이 다양한 사람의 생각을 내포할 만한 다원적인 사상 구도를 가지고 있었기 때문일 것이다.

3. 신앙 공간의 재생산과 변용

고려시대 및 조선시대를 통해 횡악이라는 표현은 『삼국사기』 백제본기의 기록을 바탕으로 전사한 것에 불과하게 되었고 신라시대에 부아악이라는 표현은 고려 이후 조선시대까지 옛 산 이름으로 기억되었다. 고려시대부터는 삼각산이라는 이름을 널리 사용하게 되었다. 이는 인수봉, 만경대, 백운봉의 세 봉우리를 가리키는 것이며 이후 북한산이라는 명칭이 나타날 때까지 산을 상징적으로 보여주는 명칭으로 널리 쓰게 되었다.

『고려사』에서 삼각산과 관련한 서술은 대략 여섯 종류로 분류할 수 있다. 즉 ①왕의 避難處,²⁵⁾ ②왕명을 내리는 곳,²⁶⁾ ③도읍 지정 기준,²⁷⁾ ④행차 지역,²⁸⁾ ⑤지변(자연재해),²⁹⁾ ⑥기

19) 고미야 히데타카, 2020 「眞興王碑와 근대 東洋史學 -연구사적 검토를 단서로 하여-」 『중앙사론』52, 334~337쪽.

20) 小宮秀陵, 2023 「6世紀新羅における大王号の使用とその意義」 佐川英治編 『多元的中華世界の形成：東アジアの古代末期』, 臨川書店, 265~266쪽

21) 사실 이 비문에는 하늘과 땅(地神)과의 연결을 통해 진흥왕이 왕위에 올랐다는 것을 알 수 있다. 내용에 대해서는 다음 논문을 참조. 小宮秀陵, 2023 윗 논문, 261~263쪽.

22) 『阮堂集』 卷1, 攷, 眞興二碑攷 “妖僧無學枉尋到此之碑”

23) 碑峯이라는 명칭은 이미 16세기경에는 벌써 널리 이용되었던 것으로 보인다. 許箴(1548~1612)이 쓴 『岳麓集』에는 비봉의 명칭이 시로 나온다.

24) 『세종실록』 卷148, 地理志, 京畿 榻州都護府 “三角山【在府南, 一名華山, 三峯突兀秀發, 高入青空】”

25) 왕의 피난처에 관해서는 목종(穆宗)을 섭정한 천추태후가 大良院君을 물러나게 하고, 김치양과 사통하여 낳은 자식을 다음 왕위계승자로 삼으려고 한 사건에서 등장한다. 천추태후가 大良院君을 해치려고 하였는데도 大良院君이 삼각산 神穴寺에서 이 위기에서 벗어나 마침내 현종으로 즉위하였다는 것을 전한다(『고려사』 卷4 世家 卷第4 顯宗1 : 卷88 列傳 卷第1 獻哀王太后皇甫氏 ; 卷93 列傳 卷第

우제이다.³⁰⁾ 이들 사례를 보면 자연환경과 왕의 연결성을 농후하게 보여주는데, 이러한 왕의 삼각산에 대한 관여가 뚜렷해지는 것은 불교적인 영향이 있기 때문일 것이다.

그러나 ①, ②는 고려의 국가적인 수호와 그것을 체현하는 왕의 신성한 공간으로서의 삼각산을 단적으로 보여주는 것이다.³¹⁾ ③은 백제의 도읍 지정 신화를 상기시키는 것이며 ④, ⑤, ⑥은 백제나 신라에서도 거의 비슷한 사례를 찾을 수 있다. 즉 이들 사례는 삼각산이 왕의 관여 重輕이라는 차이는 있지만 실질적으로 백제, 신라시대부터 계속 같은 행위가 고려시대까지 거듭 이루어지고 신성화된 공간을 유지하는 데 기능하였던 것을 의미할 것이다.

이들 가운데 신성화를 강화한 것은 사찰이었다. 즉 ①, ②는 실질적으로 사찰에서 이루어졌다. 또한 ④는 점차 삼각산에서 삼각산 내 불교 사원으로 간 경우가 많아졌다.³²⁾ 더욱이 ⑥의 기우제 역시 사찰에서 이루어졌다. 즉, 불교는 신라 때 이루어진 의식 공간을 계속 보완하는 기능을 다하였다. 이를 단적으로 보여주는 것이 고려시대 때 확인되는 사찰의 숫자이다. 신라 사대에 창건된 사찰로 이해되온 것으로 莊義寺, 狼迹寺를 들 수 있는데, 고려 시대에는 神穴寺, 三川寺, 靑淵寺, 香林寺, 文殊寺, 藏義寺, 僧伽窟, 津寬寺, 清涼寺, 積石寺, 重興寺, ‘寶嵒寺’ 등 많은 사례를 찾을 수 있다.³³⁾ 따라서 왕이 삼각산의 사찰에 행차하는 것을 보면 사찰의 존재가 왕을 誘引하는 기능을 가지고 있었다는 것을 알 수 있다.³⁴⁾ 다만 단순히 왕권의 강화와 궤를 같이 하는 사찰 세력의 증가만으로 설명할 수는 없을 것이다. 즉 불교적인 요소를

6 蔡忠順).

- 26) 삼각산에서는 사명령을 내렸다(『고려사』世家 卷第10, 宣宗 7年 11월 “十一月 辛酉朔 至自三角山, 故.” 『고려사』世家 卷第11, 肅宗 4年 10월 “癸卯 至自三角山, 次藥師院, 肆赦.”).
- 27) 1096년(肅宗 원년) 7월에 金謂磾가 『道說記』를 바탕으로 남경 建都를 건의하는 내용이 대표적이다 (『고려사』 卷122 列傳 卷第35 方技 金謂磾). 이와 관련해 崔思謙가 남경 설치의 적절한 지역을 설명하는 데에도 확인된다(世家 卷第11, 肅宗 6年 10월).
- 28) 『고려사』世家에서는 행차 사례를 많이 기록하였다(卷第6, 靖宗 2년 3월 “戊子 幸三角山.” ; 卷第7, 文宗 5年 10월 “庚寅 幸三角山.” ; 卷第10, 宣宗 7年 10월 “冬十月 丙午 王奉太后, 幸三角山.” ; 卷第11, 肅宗 4年 9월 “丁卯 王率王妃·元子·兩府群僚及祐世僧統, 幸三角山.” ; 卷第11, 肅宗 6年 3월 “庚寅 詔曰, “己卯年, 幸三角山, 所過名山大川神號, 各加仁聖二字, 令所在州縣, 祭告.”” ; 卷第13 睿宗 5年 8월 “辛酉 幸三角山藏義寺, 遂幸僧伽窟.” ; 卷第18 毅宗 21年 9월 “己巳 幸三角山僧伽·文殊·藏義等寺.” ; 卷第29 忠烈王 9년 8월 “丙午 王托供佛, 遣人除道三角山. 其實爲遊畋也.”). 이 이외에도 원종왕의 행차의 지역으로도 나타난다(『고려사』 卷106 列傳 卷第19 諸臣 嚴守安).
- 29) 『고려사』 오행을 편찬한 부분에서는 다음과 같은 산사태 기록을 전한다. “辛禡元年六月丙午 漢陽府, 大雨. 三角山國望峯崩.”(卷54 志 卷第8 五行 二)“靖宗元年七月庚寅 三角山積石頂, 有隕石.” ; “宣宗二年十一月辛亥 三角山石頽.” ; “睿宗元年二月戊子 三角山負兒峯頽.” ;“(睿宗)二年四月辛酉 三角山國望峯西石頽.” ;“(毅宗)六年九月癸巳 三角山負兒石頽.” ;“(明宗六年)三月乙卯 三角山石頽.” ;“(明宗)十七年八月丁巳 三角山國望峯石頽.” ;“(熙宗六年三月己酉 三角山中峯崩.” ;“(恭愍王)二十三年七月癸巳 三角山中峯崩.” ;“(禥王)六年七月乙巳 三角山墨嶺中峯崩.” ;“(禥王)十四年六月壬申 三角山國望峯崩.”(이상 모두 卷55 志 卷第9 五行 三). 世家에도 비슷한 내용을 전하는데 이는 오행을 편찬한 내용과 같은 것이다(卷第12, 睿宗 2年 4월).
- 30) 『고려사』世家 卷第11, 肃宗 9年 8월 “丙午 駕次常慈院, 遣侍御史崔謂, 賚御衣·茶香, 禱雨于三角山 僧伽窟.”
- 31) ①은 현종 즉위의 바탕이 된 지역으로서의 삼각산이 그려지고 있다. 또한 ②는 왕의 광대한 德을 보여주는 사례라고 할 수 있다.
- 32) 이와 관련해 顯宗계 여러 왕들이 특별히 승가사에 대한 관심을 갖게 되어 왕과 삼각산 사찰의 결속력을 강화시킨 것이 알려져 있다(南東信, 2000 「북한산 승가대사상(僧伽大師像)과 승가신앙(僧伽信仰)」『서울학연구』14).
- 33) 이들 사찰의 존재 여부는 다음 논문의 기준에 따랐다. 이계형, 2024 「북한산에 건립된 사찰의 시대 별 추이와 특징」『한국학논총』61.
- 34) 강호선은 고려시대 삼각산을 다음과 같이 평가하였다. “삼각산 일대의 사찰이 고려시기 내내 국왕과 관련하여 중요한 불교신앙의 전통을 형성하고 있었다.” (강호선, 2022 「개경과 한양의 사찰 -도성사 찰의 역할과 의미」『역사와 현실』125, 75쪽.)

보여주면서 종교적인 사상을 기반으로 기우제와 같은, 백제부터 이어진 오래된 의례를 유지시켰던 것이다.

조선시대가 되면 삼각산은 조금 더 다른 양상을 보여준다. 바로 도성과의 일체적인 기능으로서의 삼각산인데 이는 삼각산이 조선시대 도성의 鎮山으로서의 기능을 갖고 있었던 것에 의한 것이다. 실제로 삼각산은 京의 진산,³⁵⁾ 나아가 국가의 진산으로 설명하기도 하였다.³⁶⁾ 이들 鎮山에 대해서는 백악(현재 북악)과의 관계가 있기는 하나 전국적으로 널리 京師의 진산으로 기능하였던 것은 틀림없을 것이다.

또한 진산으로서의 삼각산은 고려시대에 나온 천도 의논과 관계가 있었던 것으로 보인다. 남경으로 천도를 상주한 金謂碑에 의하면 삼각산의 남쪽은 五德이 미친 땅이라는 것을 설명하고 있으므로³⁷⁾ 고려시대부터 신성한 지역의 서울과 그 북쪽 기준이 되는 삼각산이라는 사상적인 이해가 있었다는 것, 그리고 조선시대에 실제로 도성의 鎮山으로 나타나게 되는 것은 이러한 공간인식이 널리 퍼졌다는 것을 의미한다.

진산으로서의 삼각산 인식은 지도자료에서도 엿볼 수 있다. 한반도에서 그려진 대표적인 지도자료에 경사 윗쪽으로 세 봉우리를 그리면서 삼각산이라고 한자로 표시한 것을 확인할 수 있다.³⁸⁾ 이러한 상황은 진산으로 삼각산을 보여주는 것이 아니라 세 봉우리라는 삼각의 의미를 잘 반영한 것이라 이해된다. 물론 조선을 그린 서양 지도에서는 보이지 않지만 『混一疆理歷代國都之圖』에서는 삼각산이라는 표기를 확인할 수 있다. 이 지도는 한반도의 자국인식을 반영한 것으로 이해된다.³⁹⁾ 신성한 공간은 그 명칭을 명기하면서 국가와 강한 연결성을 갖는 뿐만 아니라 세계지도라는 그림에 자리매김하므로 내셔널한 양상도 보여주게 되었던 것이다. 나아가 일본을 비롯한 주변 각국에도 지리정보가 전달되었다고 보인다.⁴⁰⁾

물론 고려시대에 만들어진 신성화된 공간의 강화는 조선시대에는 다른 문맥만으로 이어졌다 고 이해할 수도 있다. 대표적으로, 숭유억불의 영향에 의해 많은 사찰이 폐사되었다는 평가가 있다.⁴¹⁾ 사실 사찰은 폐사되는 사례도 보이므로 그것 자체를 부정할 수는 없을 것이다.⁴²⁾ 또한 근대에 조사를 실시한 今西龍(이마니시 류)는 불교사찰의 황폐한 상황을 설명하였다.⁴³⁾ 그

35) 『新增東國輿地勝覽』 卷1 京都, 上 “是爲王京. 岐立東鄙. 奠以三角之嵯峨【三角山卽王京之鎮山, 勢最高, 王宮在其山腰. 山巔睥睨望之, 巍峯如鉅齒. 】” 『세종실록』 卷148, 地理志, 京都漢城府“三角山【在都城外正北, 一名華山. 新羅時, 稱負兒嶽. 】都城鎮山曰白嶽【山頂有祠宇, 祀三角之神, 附以白嶽爲中祀. 】”

36) 『성종실록』 卷125, 成宗 12年 1月 丁酉(22일).

37) 『고려사』 卷122 列傳 卷第35 方技 金謂碑 “三角山南爲五德丘, 以諭秤錘. 五德者, 中有面嶽爲圓形, 土德也, 北有紺嶽爲曲形, 水德也, 南有冠嶽尖銳, 火德也, 東有楊州南行山直形, 木德也, 西有樹州北嶽方形, 金德也. 此亦合於道說三京之意也.” 이러한 이해는 조선시대에서도 이어진 것으로 이해된다. 『東國輿地志』 卷1 京都 “五德之地【高麗金謂碑上書: “三角山南爲五德之地. 五德者: 中有面嶽爲圓形, 土德也; 北有紺嶽爲曲形, 水德也; 南有冠嶽尖銳, 火德也; 東有楊州南行山直形, 木德也; 西有樹州北嶽方形, 金德也. 可合建都. ”】”

38) 삼각산의 상황을 가장 잘 전하는 자료는 『北漢誌』일 것이다. 이 자료 뿐만 아니라 『新增東國輿地勝覽』(卷6 京畿)이나 『광여도』 등에서도 세 봉우리를 보여주는 사례를 확인할 수 있다.

39) 権靜, 2009 「古地図に顯れる朝鮮初の自國認識 -「混一疆理歷代國都之圖」を通じて-」 『日本文化學報』⁴¹⁾.

40) 『混一疆理歷代國都之圖』가 일본에서 사본이 있고 그 자료가 15세기말에 제작된 것이 지적되어 있다. 조지형, 2011 「『混一疆理歷代國都之圖』의 제작시기 -류코쿠본을 중심으로-」 『이화사학연구』⁴²⁾.

41) 이계형, 2024 앞의 논문, 102쪽.

42) 폐사의 경위에 대해서는 윗 논문.

43) 今西龍, 1917 「京畿道高陽郡北漢山遺蹟調査報告書」, 조선총독부편, 『朝鮮古蹟調査報告-大正五年度朝鮮古蹟調査報告』, 朝鮮總督府, 32쪽, “李氏朝鮮都ヲ京城ノ地ニ奠ムルヤ此山ノ寺刹ハ漸ク荒廢シ都城ニ正面ヲ背ケル此山谷ハ要害地トシテノ價値モ忘レラレシニ肅宗王代ニ至リ遂ニ現存スル大山城ヲ築

러나 원래 승유억불이라는 이해는 근대에 일본과 비교하는 문맥에서 창출된 산물이며,⁴⁴⁾ 근년 이 이해에 대한 비판적인 견해가 곳곳에서 이루어지고 있다.⁴⁵⁾ 적어도 삼각산의 사찰은 조선 시대도 왕실의 후원을 받았으므로 억불의 문맥만으로 이해하기 어려울 것이다.⁴⁶⁾

조선시대 후기에는 삼각산의 명칭과 함께 북한산이라는 명칭도 널리 사용하게 되었다. 즉 숙종(재위 : 1674-1720) 때 삼각산에 성을 쌓자는 논의가 시작하였을 때부터 북한산이라는 이름도 사용하게 되었다. 이때는 삼각산(북한산)에 승군을 정비하여 성을 방비시키는 시책을 실시함에 따라 이 무렵부터 성내에는 僧軍이 주둔하는 10개의 僧營寺刹이 새로 건립되었다.⁴⁷⁾ 이때까지의 사찰을 개편하는 의미를 갖고 있는 것이며, 또한 삼각산의 역할을 인위적으로 변경시킨 것으로 볼 수 있을 것이다. 문수사, 중흥사, 용암사, 보국사, 부왕사, 원각사, 국녕사, 상운사, 태고사, 진국사, 봉성사, 원효사 등의 창설을 전하는 『북한지』는 이러한 상황을 단적으로 보여준다.⁴⁸⁾

이처럼 사찰의 건설은 신양공간에서 현실적인 군사적인 측면을 가짐에 따라 사찰에 대한 인식 양상은 달라졌을 것이다. 『조선왕조실록』에는 효종(재위: 1649-1659) 대 이후 한 번도 삼각산의 산사태의 기록을 전하지 않은 것은 이러한 신성함의 변화를 암시하는 것으로 보인다. 다만 기우제를 지내는 신양의 형태는 조선시대에도 계속 이어졌다. 『조선왕조실록』에는 삼각산·목멱산·한강에서 기우제를 지냈던 것이 태종 때부터 순조 때까지 확인이 된다. 이러한 제사는 기우제 신양의 국가적인 거점으로 기능한 것을 의미하며, 이는 고려의 불교적인 신양, 신라·백제의 자연숭배와의 관계에도 그 연원을 찾을 수 있을 것이다. 물론 조선시대 왕조가 추진한 기우제는 유교적인 특성을 짙게 보여주는 것이었지만, 이번 분석에서는 불교적인 요소도 부정할 수 없다. 적어도 북한산에서 이루어진 제사와 거기에 담겨진 사상은 다른 사상과 융합(습합)할 수 있는 환경이 있었기 때문에 유지가 가능하였다. 즉 고대부터 북한산 그 자체에 대해 이루어진 여러 각도에서의 의미부여가 의례를 유지시키는 요소로 기능한 것이다.

4. 나오며

본고에서는 장기적인 역사를 그리면서 거기에 있는 장기적 유지를 가능케 하는 원인을 생각해 봤다. 북한산(삼각산)은 고대부터, 그것도 신화의 단계부터 계속 國都 선정의 지역적 기준점이 되는 산으로 기능하였고 거기에서 이루어진 자연에 대한 제사는 당시 지향한 국가사상 속에서 이루어졌다. 이미 고대 단계에서 자연숭배를 기축으로 두면서도 다양한 신양의 의미부여가 이루어져 왔고 그것을 통해 신성성의 특질도 갖추었다. 고려의 불교, 조선시대의 계속성과 유교적인 국가표방의 영향은 분명하지만 기우제와 같은 고대에서 이루어진 의례적인 행위는 계속 이루어진 것이다. 즉 이들 의례에 다양한 사상을 포섭할 만한 유연성이 존재하였고, 그 바탕에는 문화적인 다양성이 자리하고 있었다고 이해된다. 다양성의 이야기는 이미 아스만도 문화 사회의 다양성이 전통을 확립하는데 아주 우호적인 조건을 제공한다고 설명하였다.⁴⁹⁾

造スルニ至レリ,” 당시 今西龍(이마니시 류)의 이해에 대한 분석은 다음 논문을 참조할 것. 오경후, 2009, 「1910년대 今西龍의 삼각산 명칭 해석에 대한 검토」『한국사상과 문학』47.

44) 김용태, 2019 「조선 불교, 단절인가 연속인가?」 정요근 외 『고려에서 조선으로 -여말선초, 단절인가 계승인가-』, 역사비평사, 380~386쪽.

45) 손성필, 2019 「조선 태종·세종대 '혁거' 사찰의 존립과 망폐 -1406년과 1424년 승정체제(僧政體制) 개혁의 이해 방향과 관련하여-」『한국사연구』186.

46) 南東信, 2000, 앞의 논문, 32쪽. 강호선, 2022, 앞의 논문, 75쪽.

47) 윤기엽, 2014 「북한산성의 僧營寺刹 -사찰의 역할과 운영을 중심으로-」『국학연구』25.

48) 이계형, 2024 앞의 논문, 102쪽.

본고는 아직 이해가 부족하기는 하나, 아스만의 이해를 바탕으로 실천적으로 역사를 그리면서 아스만의 사고방식에 접근하려고 하였다. 마지막으로, 이러한 실천을 통해 생각해야 할 과제를 몇 가지 제시하면서 마무리하고자 한다.

우선 장기적인 역사를 서술하면서 생각해야 하는 과제이다. 문화적인 기억의 관점에서는 시대구분이라는 단절성보다 문화적인 계속성에 초점을 맞추어서 역사상을 그리게 된다. 고려에서 조선으로 이어지는 경향을 찾는 작업을 통해 송유억불을 비판적으로 검토하였던 것처럼, 근대에 만들어진 이해를 성찰하는 기회를 제공한다는 의미를 지닌다. 즉 이는 근대 역사학에 대한 비판적 역사 서술의 가능성을 의미하기도 할 것이다.

다음으로 문화적 기억에서 다루는 미디어의 범위이다. 본문에서 다루었던 것처럼 典範에 의한 역사서를 넘어 지도나 詩文 등의 다양한 자료까지 확대된다. 이러한 사료적인 접근을 가능하게 하는 이유는 문화적 기억의 의논이 재창조, 유지, 망각의 내러티브가 얹혀 있는 상황을 일체적으로 파악하려고 하는 특성을 갖추고 있기 때문일 것이다. 이러한 접근은 궁극적으로 시간이 다른 복수의 사실을 평범한 공간 속에 놓아서 해석하려고 하는 근대 역사학에서의 탈피를 향하는 것이기도 하다.

다만 이러한 연구의 접근은 <역사>의 규범을 움직이게 하는 일이며 역사학의 서술 범위를 떠나는 것이기도 할 것이다. 따라서 본 연구는 문화적인 기억의 이해를 토대로 시도한 사소한 서술이지만 이를 통해 현 시점에 역사란 무엇인가를 재고할 수 있다는 데 그 의의를 찾을 수 있을 것이다.

49) 얀 아스만 저·김구원, 심재훈 역, 2025 『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력』 푸른역사, 198쪽.

【참고문헌】

1. 사료

- 『三國史記』
- 『신증동국여지승람』
- 『고려사』
- 『세종실록』, 『성종실록』 (『조선왕조실록』)
- 『新增東國輿地勝覽』
- 『大東地志』
- 『北漢誌』
- 『東國輿地志』
- 『混一疆理歷代國都之圖』
- 『광여도』
- 『阮堂集』
- 『岳麓集』

2. 한국어 논저

< 담행본 >

- 나희라, 2003 『신라의 국가제사』, 지식산업사
- 안 아스만 저, 김구원·심재훈 역, 2025『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 푸른역사
- 채미하, 2008 『신라 국가제사와 왕권』, 혜안

< 논문·보고서 >

- 강호선, 2022 「개경과 한양의 사찰 - 도성사찰의 역할과 의미」, 『역사와 현실』125
- 고미야 히데타카, 2020 「眞興王碑와 근대 東洋史學 - 연구사적 검토를 단서로 하여 -」, 『중앙사론』52
- 김영하, 1979 「신라시대 순수(巡守)의 성격」, 『민족문화연구』49
- 김용태, 2019 「조선 불교, 단절인가 연속인가?」, 『고려에서 조선으로 - 여말선초, 단절인가 계승인가』, 역사비평사
- 남동신, 2000 「북한산 승가대사상과 승가신앙」, 『서울학연구』14
- 노중국, 2004 「百濟의 祭儀체계 정비와 그 변화」, 『계명사학』15
- 박성현, 2021 「신라의 ‘남·북 한산성’ 축조와 경영」, 『역사문화연구』79
- 손성필, 2019 「조선 태종·세종대 ‘혁거’ 사찰의 존립과 망폐」, 『한국사연구』186
- 윤기엽, 2014 「북한산성의 僧營寺刹 - 사찰의 역할과 운영을 중심으로」, 『국학연구』25
- 이계형, 2024 「북한산에 건립된 사찰의 시대별 추이와 특징」, 『한국학논총』61
- 전덕재, 2022 「삼국시대 역사서의 내용과 성격」, 『진단학보』138
- 조지형, 2011 「『흔일강리역대국도지도』의 제작시기 - 류코쿠본을 중심으로 -」, 『이화사학연구』42
- 채미하, 2016 「명산대천 제사」, 『신라의 토착종교와 국가제의』, 경상북도
- 한영화, 2019 「신라 祀典 체계의 특징과 운영 - 당, 일본과의 비교를 통해서 -」, 『역사와 경

3. 일본어 논저

<단행본>

- Aleida Assmann (安川晴基訳), 2023『想起の空間：文化的記憶の形態と変遷』, 水声社
Jan Assmann (安川晴基訳), 2024『文化的記憶：古代地中海諸文化における書字、想起、政治的アイデンティティ』, 福村出版
板垣龍太・鄭智泳・岩崎稔 編, 2011『東アジアの記憶の場』, 河出書房新社
周藤芳幸 編, 2022『古代地中海世界と文化的記憶』, 山川出版社
李成市, 2018『闘争の場としての古代史』, 岩波書店

<논문·보고서>

- 今西龍, 1917『京畿道高陽郡北漢山遺蹟調査報告書』, 『朝鮮古蹟調査報告』, 朝鮮総督府
小宮秀陵, 2023『6世紀新羅における大王号の使用とその意義』佐川英治編『多元的中華世界の形成：東アジアの古代末期』, 臨川書店
権靜, 2009『古地図に顯れる朝鮮初の自國認識 -『混一疆理歷代國都之圖』を通じて-』, 『日本文化學報』41

해방 직후 한국사 교과서와 국가의 혈연과 문화적 공동체성 재현·표상

임종명 (전남대 사학과)

1. 서론: 식민지 이후 에스닉 국민 국가 건설과 한국사 교과서
2. 초(超)역사의 절대적, 그러나 추상적 실체
3. 피(Blut)와 혈연의 유기적 공동체
4. 문화적 공동체로서 문화 국가(Kultur Staat)
5. 결론(생략)

1. 서문: 식민지 이후 에스닉 국민 국가 건설과 한국사 교과서

식민지 해방 직후 남한에서는 ‘언어·문화 공동체 중심의 국민 국가 건설’을 지향하는 ‘에스닉 민족주의’(ethnic nationalism)가 고조되면서, 식민지 이후 건설될 국가의 문제는 당대 주요 관심사가 되었다.¹⁾ 이러한 것은 교과서에서도 반영되어 서울사대 부속중학교 교감과 교사인 권상철과 오수옥이 1949년 동심사에서 함께 출간한 『중등 사회생활과 용 高等公民(法制)』에도 반영되어 다음과 같이 나타났다. 즉 그 교과서는 “국가의 기원(起源)과 발달(發達)”이라는 소절을 ‘여러 학자들의 국가 기원론’, 즉 ‘국가가 신(神)의 명령, 또 토지 영유(領有)나 실력자의 정복, 아니면 개인 간의 계약과 연관된 것’이라고 주장하는 제반(諸般) 입론(立論)의 소개로 시작하였다.²⁾ 이와 같은 교과서 소절 구성은 해방 직후 국가 건설이 탈식민의 의제로 됨에 따라 건설되어야 할, 또는 건설될 국가에 관한 관심이 고조되었음을 시사한다.

국가에 관한 관심 고조는 한국사 교과서에도 마찬가지로 확인된다. 이와 관련해서 해방 이후 최초로 발간된 1946년 『國史敎本』의 ‘범례’(凡例)는 시사적이다. 그것은 그 교과서가 “우리 民族文化·國家社會의 變遷發展의 大要를 될수록 簡明히 敘述함에 힘썼”(강조, 인용자)라고 소개한다. 여기에서 보이는 국가의 주요 서술 대상화는 최남선의 1947년판 『中等國史』의 ‘머리말’ 중(中)에서도 확인된다. 즉 그것은 “모든 事實을 一貫하여 朝鮮의 國土와 國民의 特質이 저절로 거기 나타나게 하기에 힘썼다.”(강조, 인용자)라고 이야기한다.³⁾ 책이 출간되었던 해방 직후 ‘국토’와 ‘국민’이 ‘주권’과 함께 ‘국가’를 구성하는 요소로 이해되고 있음을 환기한

1) 본문의 에스닉(ethnic)은 그것의 현재 용례에서처럼 ‘언어를 중심으로 하여 문화를 공유하는 집단’을 의미한다. 이러한 의미에 유의할 때, 그것은 ‘공동 언어·문화 집단’ 또는 ‘언어·문화 공동체’로 번역될 수 있다. 에스닉, 즉 ‘공통 언어·문화 집단’ 등의 개념과, 한국 근대 역사(modern history of Korea), 특히 일본 제국/식민지 체제 하 조선의 역사, 그리고 이후 두 개의 한국사(two Koreas) 연구에 있어 그 개념의 필요성은 임종명, 2015, 「1930년대 전반기 식민지 조선, 이인성의 회화 작품과 미술계의 조선 향토성: 제국/식민지 체제와 에스닉주의, 그리고 미학(美學)」, 『역사연구』 29호, 각주 3번 참고. 덧붙이면, 본문에서의 에스닉 계통(ethnic-)의 호명은 기존의 ‘인종’(race)까지 포함하는 것이다. 이는 ‘생물학적 집합체’로 이해되고, 또 그렇게 사용되어 온 ‘인종’조차도, 발리바(E. Balibar)가 지적했듯이, ‘객관적, 생물학적’ 실체(entity)가 아니라 ‘역사·문화적 구성을’이기 때문이다. (Balibar, Etienne, 1991(1992), “Racism and Nationalism” Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, New York: Verso, pp. 37, 43) 이에 유의하여, 본문에서 사용되는 ‘공동 언어·문화적 집단’ 등의 표현은 ‘인종적인’ 것까지 포함하는 것이다.

2) 권상철·오수옥, 1949, 『중등 사회생활과 용 高等公民(法制)』(수정 증보), 동심사(이하 『高等公民(法制)』), 6쪽.

3) 진단학회 편, 1946, 『國史敎本』, 군정청 문교부, ‘범례’; 최남선, 1947, 『中等國史』, 동명사, ‘머리말’.

다면, 우리는 『中等國史』에서 “저절로 거기[* 사실의 일관 속에서] 나타나게 하기에 힘썼”던 것이 ‘국가’였음을 확인할 수 있다.⁴⁾

이에 유의하여, 본 연구는 해방 직후(1945~1948) 남한에서 생산·사용된 중등학교 한국사 교과서를 자료로 하여 그 교과서에서 재현·표상된 국가·국가사(史)의 상(相·像)을 검토한다. 본 연구에서 이용되는 교과서 자료로는, 먼저, 1945년 9월 미군정청 문교부가 진단학회에 한국사 교과서 편찬을 의뢰하여, 김상기와 이병도가 각각 ‘상고·중고’ 편과, ‘근세·최근세’ 편을 분담·집필해 1946년에 군정청 문교부에서 발간한 ‘중등학생용’ 『國史教本』과 그것의 ‘수정·증보판’격(格)으로 이병도가 써서 1948년 동지사에서 발간한 『새국사교본』가 있다. 다음으로는 최남선이 1947년 동명사에서 출간한 『中等國史』와 다음해 그것의 수정판으로 같은 출판사에서 출간된 『中等國史』(수정판)가 있다. 그 교과서는 최남선이 “國民一般의 소용될 朝鮮歷史를 대강 갖추어 놓”은 다음 “學校의 教科로 쓸 거리에 손을 대기로 하여 몇자 中等學校의 것을 만들어” “中等學校”的 “教科用되기를 期”한 것이었다.⁵⁾ 바로 이들 교과서를 자료로 하여 당대 국가상을 검토하도록 한다.

국가상 검토라는 관점에서 기존 연구를 살펴볼 때, 기존 연구에서 관련 연구는 소략하다 할 것이다. 즉 그 간(間)의 적잖은 연구는 ‘교과서 필자의 역사 인식이나 연구 성과, 또 교육 활동 등과 교과서 내용을 연결해 양자의 상관성을 검토하거나 미군정기 한국사 교육의 제도화, 특히 교수(敎授) 요목(要目)과의 관계라는 측면에서 교과서 체제와 내용 등을 검토’하였다.⁶⁾ 이는 기존 연구에서 교과서의 서사 내지는 텍스트 분석을 통한 당대 교과서 제작의 문제의식, 또 그에 기초한 제반 재현·표상에 관한 연구가 이루어지지 않았음을 의미한다. 이러한 상황에서, 일부 연구는 해방 직후 핵심 의제의 하나인 탈식민의 주체 형성과 관련해서 한국사 교과서에서 보이는 전사(戰士) 관련 서사를 분석하고 그것이 당대 전사형 국민 형성 양성과 관련한 것임을 보여주었다.⁷⁾ 또한, 다른 연구는 해방 직후 국가의 일(一) 구성 요소로 상상되고 있던 ‘영토·국토’에 관한 당대 역사 교과서의 서사 분석을 통해 당대 교과서에서 재현·표상된 국토상을 재구성하기도 하였다.⁸⁾ 하지만, 역사 교과서 제작에서 당대 주요 관심사였던 국가·국가사 자체의 문제는 연구 시야의 뒤편에 남아 있었다. 이에 유의하여, 본 연구는 해방 직후 구성된 국가·국가사 상(相·像)의 검토라는 관점에서 당대 한국사 교과서에서 재현·표상된 국가·국가사 상을 재구성하고, 그것의 해방 직후의 당대적 의미와 함께 역사적 함의를 살펴보고자 한다.

2. 초(超)역사의 절대적, 그러나 추상적 실체

먼저, 『國史教本』은, 그것이 발간되었던 해방 직후의 경쟁적인 표현을 사용하면, ‘한민족’ 또는 ‘조선 민족’(the Korean nation, 이하 ‘한민족’)을 ‘태고’(太古) 적부터 계속해서 존재했던

4) 해방 직후 국가론은, 예컨대, 유진오, 1949, 『憲法解義』, 명세당, 22-23쪽 참고. 덧붙이면, 해방 직후에는 국가의, 실은 ‘근대 국가’(modern state)의 3대 요소 중 하나였던 ‘주권’(sovereignty)에 관한 이해가 분명치 않으면서, 그것은 ‘통치권’으로 이해되어 ‘주권’ 항목이 ‘통치권’ 설명으로 채워지기도 했다. (권상철·오수옥, 앞의 책, 13-14, 23쪽) 이것은, 물론, 전전(戰前)의 ‘전체주의의 시대’가 전후에 ‘민주주의 시대’로 급변된 상황에서 ‘민주주의의 국민 주권’에 관한 상상·이해가 확립되지 못한 당대 상황의 표현이다.

5) 임종명, 2023, 「해방 직후(1945~1948) 남한의 한국사 중등교과서와 전사형(戰士型) 국민 구성」, 『역사연구』 48호, 96-97쪽.

6) 임종명, 앞 논문(2023), 98쪽.

7) 임종명, 앞 논문(2023).

8) 임종명, 2025, 「해방 직후 한국사 교과서의 전통 시대 국토 재현」, 『사학지』 66호.

실체(實體, entity)로 제시한다. 이와 관련해서 주목되는 것은 그 교과서 본문의 첫 번째 문장, 즉 “우리 民族은 東北亞細亞種族의 一派로서 西北大陸方面으로부터 東南으로 내려와 白頭山을 가운데에 두고 滿洲一帶와 半島에 걸쳐 分布된 것이다”라고 하여 ‘우리 민족의 기원과 그의 분포’를 밝히는 구절이다. 앞 문장에서 시점이 제시되지는 않았지만, 그 문장은 그 교과서의 ‘제1편 상고(上古)(태고(太古)-삼국시대)’의 ‘상고의 전기(前期)(태고-삼국 이전)’ 중 ‘제1장 여명기(黎明期)의 동태’와 관련해서 기술된 것이다. 그렇다고 한다면, 그 문장은 한민족이 ‘태고’의 ‘원시’ 시절부터 존재한 것이라고 주장하는 것이라 할 수 있다.⁹⁾ 이처럼 『國史敎本』에서 한민족은 원시 시절부터 존재하였다.

또한, 『國史敎本』은 상고 시절 아래로 한민족의 국가가 계속해서 존재해 왔다고 이야기한다. 그 교과서는 먼저, ‘원시 사회의 모양’에서 ‘수렵 생활’에서 “農牧時代에 들면서 나라의 틀이 잡히게 되었다.”라고 이야기한다. 이어서 교과서는 “檀君 王儉께서 平壤(王儉城)을 中心으로 맨 처음에 나라의 터를 닦”고 “西紀前2333[년]”에 “나라를 열어 國號를 朝鮮이라하”였다고 설명하였다. 설명에 따르면 ‘단군왕검’은 서기전 2,333년에 ‘조선’이라는 ‘국호’를 가진 ‘나라’를 ‘肇國’, 즉 ‘건국’하였다.¹⁰⁾ 해방 직후에 한글의 ‘나라’가 한자어의 ‘국·국가’가 호환되고 있었고, 실제로 그 책에서도 그러하였다면, 앞의 구절은 단군의 ‘건국’으로 한민족에게는 ‘조선’이라는 국가가 존재하게 되었음을 의미한다.¹¹⁾

이와 같이 ‘고조선’으로 자신의 모습을 보여준 국가는 『國史敎本』에서 계속해서 자신의 모습을 보여준다. 그 교과서는 소절 “南北의 諸國”에서 부여와 고구려, 그리고 예와 옥저 등 “여러 部族國家가 半島北部와 東南滿洲에 걸쳐 일어났”다고 설명하면서 ‘부족 국가’라는 국가의 모습을 보여주었다. 이어서 그 책은 남쪽의 “여러나라”를 설명하면서 “韓部族의 여러 部族”이 “地理的 條件과 經濟的 發達을 따라” 백제(伯濟) 등의 “部落國家로 되”었다고 학생들에게 이야기하였다.¹²⁾ 이처럼, 국가의 성격이 주체의 측면에 주안을 둔 ‘부족 국가’에서 공간성에 주의한 ‘부락 국가’ 등으로 변화하고, 또 국호도 바뀌어 갔지만, 국가는 『國史敎本』의 지면을 통해 자신의 모습을 보여주었다. (덧붙이면, 앞의 설명에서, 당대 용례에 따르면, ‘부락 국가’는 ‘부족’을 주체로 한 ‘부족 국가’를 함의하는 것이다) 이처럼 『國史敎本』은 상고 아래로 한민족의 국가가 계속해서 존재했던 것으로 학생들에게 알려주었다.

이것은 ‘우리 민족의 문화와 함께 우리 국가는 사회가 국사 속에서 변천·발전하여 왔다’라는, 다시 말해서 ‘국가가 역사에서 항상 존재하면서 변화·발전하여 왔다’라는 『國史敎本』의 ‘믿음’에서 시사된다. 『國史敎本』에서 간접적으로 시사된 국가의 항상적 존재성은 『中等國史』에서 보다 분명하게 이야기된다. 그 교과서는 ‘조선의 국토와 국민의 특질이 모든 사실(史實)에서 일관해서 존재한다.’라고 하여 국토와 국민으로 구성된 국가가 모든 사실에서 일관되게 존재 해왔음을 이야기한다. 바로 이것, 즉 국가의 전(全)역사적, 따라서 초역사적 존재

9) 진단학회 편, 앞의 책, 1쪽. 유의할 것은 본문 문장이 배치된 ‘1. 우리 민족의 기원과 그의 분포’에 이어 ‘2. 원시 사회의 모양’이 편성되어 있다. 이는 한민족이 ‘원시 사회’부터 존재했다고 암시하는 것이라 할 수 있다.

10) 진단학회 편, 앞의 책, 2쪽.

11) ‘나라’와 ‘국·국가’의 호환 사례는 예컨대 “南北의 諸國”이 “南北의 여러나라”로 표현되는 것에서 어렵지 않게 확인된다(진단학회 편, 앞의 책, 2쪽). 보다 직접적으로는 『國史敎本』에서 나타난 “國家”가 그 교과서의 수정본이라 할 수 있는 『새국사교본』에서는 “나라”로 수정되어 있다(진단학회 편, 앞의 책, 131쪽; 이병도, 1948, 『새국사교본』, 동지사, 159쪽). 그렇지만 그와 같이 상호 환치될 수 있는 ‘나라’와 ‘국’이 전(前)근대 시기의 제후국까지 함의하는 것이기 때문에, 그것은 근대 시기 ‘배타적 절대 주권을 상정’하는 ‘국가’(the state)와는 다른 것이다.

12) 진단학회 편, 앞의 책, 5쪽.

를 상상하고 그것에 기초해서 ‘국가의 변천·발전’이나 ‘국가의 특질’이 ‘절로 드러나게 하는 것’에 『國史教本』이나 『中等國史』 모두가 “힘썼”던 것이다.

그뿐만 아니라, 『國史教本』은 전통 시대 한민족의 국가들에게 영토성을 부여하였다. 먼저, 그 교과서는 위만(衛滿)의 ‘고조선’ 내 세력을 설명하던 중에 “國境”이라는 용어를 사용 한다.¹³⁾ 이것은 고조선이 ‘국경’에 의해 여타 국가의 국토와 구획되는 ‘국토’를 가지고 있음을 이야기하는 것이다. 이처럼 국경에 의해 구획된 국토의 제시는 고조선 이후 왕조의 설명에서 핵심적 관심사였다. 예컨대 『國史教本』의 개정판 격(格)인 『새국사교본』은 백제의 근초고왕(13 대) 시기를 “가위[(可謂) 전성시대”라 하면서, 그 근거로 “국토를 개척”한 것을 제시하였다.¹⁴⁾ 이처럼 해방 직후 교과서들은 국경에 의해 구획되는 국토 관련 역사를 주요하게 다루면서 전통 시대 왕조들이 국토를 가진 국가였음을 강조하였다.¹⁵⁾

또한, 교과서들은 전통 시대 왕조가 정치적으로 자주적인, 또는 주권적인(sovereign) 실체였음을 보여주고자 했다. 이와 관련해서 많은 사례가 교과서에서 확인된다. 그 사례 중 주목되는 것은 일시적 사건이거나 비정치적 분야의 여타 사례들과는 달리 정치적인 영역에서 체제화·구조화되었던, 고려 시대 ‘원(元)의 부마국 체제’와 조선 시대 ‘중국 왕조 중심의 조공 체제’와 관련된 것이다.¹⁶⁾ 특히 일제 식민 시기 식민주의 사학에 의해 소환되어 일제의 조선 식민지화 및 식민 지배를 역사적으로 정당화하는 데 전용된 ‘조공 체제’와 관련된 교과서 서사는 주목된다.

먼저, 『國史教本』은 동아시아 정치체(polarity) 간의 다양한 조공의 모습을 재현한다. 즉 그것은 중국 왕조와 여타 정치체와의 관계 서술에서 개발된 서사, 예컨대, ‘주변 정치체(예컨대 여진족)의 귀순과 중국 왕조(예컨대 명 왕조)의 관작(官爵) 즉 관직과 작위 수여’를 조선 왕조와 주변 정치체(예컨대 한반도 북부와 만주 등지의 야인(野人)이나 대마도 등지의 유력인으로 대표되는) 간에도 적용해 그와 같은 관계를 재현한다.¹⁷⁾ 즉 그것은 ‘내조(來朝)와 진공(進貢)’ 또는 ‘조공’과 ‘관작’의 연결을 통해 전통 시대 조공이 동아시아적 현상이었음을 보여 준다. 이와 함께 교과서들은 대국·소국으로서의 양자 결연(結緣)이라는, 정치적 성격의 문제를 경제적인 문제, 특히 무역의 문제로 재현해, 조공의 정치성을 부차화하는 한편 그것을 공적 무역의 수단·형식’으로 규정하였다.¹⁸⁾ 더욱이, 교과서는 조공이 ‘조선에게 일방적으로 과도한 부담의 것’이 아니었던 것으로서, 심지어 ‘등가(等價) 교환에 기초한 거래’인 것처럼 암시하기도 하였다. 이러한 것의 연장선상에서, 교과서들은 조공이나 사대(事大)가 ‘자주적인’ 것으로까지 제시하였다.¹⁹⁾

13) 진단학회 편, 앞의 책, 3쪽. 고조선 이후 역사 설명에서 국경에 대한 관심과 그 용어 사용은, 예컨대, 발해 시조 고왕(高王) 이후 10대 선왕(宣王)에 이르는 동안의 초기 발해 역사를 설명하는 『國史教本』의 관련 서사에서도 확인된다. 그 교과서는 초기 역사 설명에서 가장 먼저 “周圍의 여러 族屬을 평정하여 廣大한 領域을 차지”하였음을 설명하였다(진단학회 편, 앞의 책, 18쪽). 그리고 곧바로 “國境”이라는 용어를 통해 발해의 ‘영역’을 특정하였다. 이것은 ‘국토’에 대한 해방 직후 관심과 함께 ‘국경’의 용례를 보여주는 것이다.

14) 이병도, 앞의 책, 22쪽.

15) 전근대 ‘왕조 국가’(kingdom state)의 영토성에 관한 기시착오적(記時錯誤的, anachronistic) 재현은 임종명, 앞 논문(2025) 참고.

16) 이 외에도 고대 한사군(漢四郡) 설치·운영과, 한자나 종교·철학 등의 분야에서의 중국 지역의 언어·문화적 영향, 그리고 조선 시대 ‘왜군의 조선 침략 당시 명(明)군의 조선 지원’ 등과 관련된 교과서 서사가 주목된다.

17) 진단학회 편, 앞의 책, 58-60, 94, 96, 98쪽; 이병도, 앞의 책, 25, 80쪽.

18) 진단학회 편, 앞의 책, 36, 96쪽; 이병도, 앞의 책, 127쪽.

19) 진단학회 편, 앞의 책, 92-93쪽; 이병도, 앞의 책, 127쪽.

이와 같은 조공 서사는 조선 왕조가, 일반적으로 이야기하면, 중국 왕조들과 사대·조공 관계에 있었던 전통 시대 한국 왕조들이 ‘정치적으로 자주적이고 독립적인 주권(sovereignty)을 가진 정치체’라고 재현·표상하려 하는 것이다. 이로써 전통 시대 한국의 왕조들은 해방 직후 공유되고 있던 국가 개념, 정확하게 이야기하면 근대 국가의 개념, 즉 ‘자신의 영토와 국민에 대해서 배타적인 주권을 행사하는 정치체’에 근사한 것이 되었다. 이제 남은 문제는 국가 구성의 3대 요소, 즉 ‘주권, 영토(국토), 국민’에서의 ‘국민’이었다.

해방 직후 교과서의 전통 시대 서사에서 ‘국민’이란 호명을 발견하는 것이 어려운 일은 아니다. 먼저, 1948년 『中等國史』 수정본은 ‘단군의 건국’이라는 소항목에서 한 해 전 원본과는 달리 “단군 시절의 세상 다스리는 법은 ‘부루의 가르침’이라 하여 조선에서 나온 모든 국민의 각드시 지키는 최고 윤리로 되어서 오래도록 변함이 없었다.”라는 구절을 추가하였다.²⁰⁾ 이것이 ‘단군 시절 치세법(治世法)의 최고 윤리화’를 도모하는 것인지만, 현재 논의에서 주목되는 것은 “古代” “단군 시절”的 서술에서도 “국민”이 호명되고 또 등장한다는 점이다. 이처럼 고대 관련 서사에서 등장한 국민은 이후 계속해서 나타난다. 즉 『새국사교본』은 고려 시대의 ‘화폐 발달’이란 소항목에서 “국내 산업의 발달과 물화교역의 융성(隆盛)과 외국(요·송) 화폐의 영향으로 주전(鑄錢)의 필요”에 따라 “성종(6대)·목종(7대)때에 일시 철전을 만들어 사용을 장려”하였으나 “일반국민은 습속(習俗)에 의하여 미(米)·포(布)를 돈대신에 쓰는것을 도리어 편히 여기었으므로 어느틈에 돈은 폐지되고 말었”다고 기술하였다.²¹⁾ 여기에서 우리는 ‘국내 산업 발달 등의 국가적 필요’보다는 ‘자신의 습속에 따라 경제생활을 영위’하는 주체로서 ‘일반 국민’이 호명되고 있음을 볼 수 있다.

이처럼 고대사와 고려 시대에 관한 교과서 서술에서 호명된 ‘국민’은 조선 시대 서사에서도 등장한다. 『國史敎本』은 “儒敎로써 治國의 原理”로 하였던 조선조(朝) 태조의 정책상 효과 내지는 그 결과와 관련해서 “儒敎는 以後 기리 五百年間 政治와 教學에서 뿐아니라 一般 國民의 日常生活에까지 그 原理가 支配하여 왔던것이다.”라고 기술하였다.²²⁾ 이것은 ‘일반 국민의 일상생활’을 참고점(reference)으로 하여 태조 정책의 효과 내지는 결과를 설명하는 진술이다. 그렇지만 현재 논의에서 주의해야 할 것은 ‘유교가 일상생활에까지 지배했던 일상생활’의 주체로서 ‘국민’이 제시되었다는 점이다. 일상 삶의 주체로 제시되면서 호명된 국민은 『國史敎本』의 ‘세종대왕과 그 위업(偉業)’이란 소절에서도 다시 나타난다. 그것은 세종의 성정(性情)을 설명하면서 “大王은 널리 民族을 사랑하고 特히 國民의 간고(艱苦)한 生活에 깊은同情을 가져 人民을 本位로한 王道의 治, 愛恤(휼)의 治를 하였지만 自身이 恒常 深宮에 處하여 백성들의 간고를 잘 아지못함을 탄식하였다.”라고 기술하였다.²³⁾ 여기에서 우리는 ‘민족’과 ‘인민’ 그리고 ‘백성’이라는 호명들과 혼용되던 ‘국민’이 ‘간고한 생활’의 주체로서 호명되어 ‘백성’과 경쟁하는 모습을 볼 수 있다. 이처럼 『國史敎本』은 전통 시대 ‘간고한 삶의 주체’로 국민을 호명하고 있었다.

‘간고한 삶의 주체’로 호명된 국민은 능동적 의미의 주체, 즉 문화의 주체로까지 제시된다. 『中等國史』는 ‘제3부 이씨 조선 시대’의 일 주제로 제시된 ‘22. 국민 문화의 정비’에서 “國初로부터 世宗·世祖·成宗에 걸치는 約一世紀동안에 李氏朝鮮에 있는 國家體制와 및 國

20) 최남선, 1948, 『中等國史』(수정판), 동명사, 7쪽. 본문 중 ‘법의 윤리화’는 교과서 발간 시점인 1948년에 출범이 예정된 국가의 구성원 즉 국민으로 예정된 남한 사람들의 법 준수를 우회적으로 정당화하면서 그것을 요구하는 것이라고 판단된다.

21) 이병도, 앞의 책, 76쪽.

22) 진단학회 편, 앞의 책, 78쪽.

23) 진단학회 편, 앞의 책, 82쪽.

民文化가 大概 整備되었다.”라는 문장으로 결론 맺었다.²⁴⁾ 또한, 그 교과서는 ‘39. 이씨 조선의 학예(學藝)’라는 주제 중 ‘문예’(文藝)의 소항목 서술을 “또 世宗께서 訓民正音을 만들어서 우리 말을 그대로 글을 적는 길을 트신 뒤로 부터 朝鮮의 國民文學이 우적우적 발달하여 詩歌와 小說의 여러方面에 많은 作品이 생기게 되었다.”라는 문장으로 시작하였다.²⁵⁾ 이들 ‘국민 문화·문예’ 서술은 기본적으로 ‘문화와 문예의 국민성(nationality)’을 전제하고 그 관점에서 조선 시대의 문화와 문예를 설명하는 것이다. 그런데 현재 논의에서 주목되는 것은 ‘국민 문화·문예’라는 복합어가 국민을 언어적 형태로나마 문화와 문예 생산과 향유의 주체로 제시 하였다는 점이다. 이처럼 『國史敎本』과 그 수정판에서 ‘간고한 삶의 주체’로서 호명된 ‘국민’은 『中等國史』에서 문화·문예 생산·소비의 주체로 정체화되어 그것으로 호명되었다.

지금까지 살펴본 바와 같이 교과서들은 고대 이래의 전통 시대 관련 서사에서 국민이란 호명을 통해 국민의 존재를 재현하였다. 그와 같이 재현된 국민이 근대적 의미의 정치적 국민, 즉 ‘국가 주권을 소유하고 그것을 행사하는 주권자로서의 국민’, 요컨대 주권적 주체 (sovereign subject)로까지 정체화되지 않았지만, 그 국민은 전통 시대 한국의 역사에서 항상 존재해 온 초역사적 존재로 재현되었다. 초역사적 존재로의 국민 재현이 가지는 의미는 각각의 교과서가 출간된 시점에서 향후 수립될 국가의 주체로 ‘예정’된 이들에게 “國民의 特質”을 보여주고 이 과정에서 그들의 “國民精神의 涵養”하고자 했던 교과 목표와 관련해 이해될 수 있다.²⁶⁾ 동시에 국민의 초역사적 재현은 ‘국토·주권·국민’이 국가의 3대 구성 요소로 상상되던 교과서 발간 시점에서 과거 전통 시대 한반도와 그 연접 지역에 존재했던 한국인(the Korean people)의 정치체를 영토와 국민을 가진 주권 국가로 구성하는 효과를 가진 것이라 할 수 있다. 이에 유의할 때, 우리는 전통 시대 왕조나 왕국 등의 정치체가 해방 직후 교과서에서 국가, 그것도 근대 국가처럼 국토, 국민, 주권을 가진 정치적 실체로 재현되고, 또 그렇게 구성되었다고 이야기할 수 있다. (전(前)근대 정치체를 “근대 국가처럼” 구성해 냈다고 하는 점에서 앞의 노력은, 물론, 기시착오적(記時錯誤的, anachronistic)인 것이다)

물론, 국가를 역사적으로 항상적인 존재, 즉 초역사적 실체로 재현·표상하는 것은 ‘에스닉적 국민 국가’(ethnic nation-state)의 건설이 당대 정치적 의제로 제시된 해방 직후 상황을 표현하는 것이다. 즉, 그와 같은 정치적 의제는 미군정이나 교과서의 한국인 필자들로 하여금 국가를 항상적인 실체로 제시해, 국가를 자연사처럼 인간이 거부할 수 없는 것으로 절대화해 ‘국민’으로 예정된 남한 사람들에게 국가 수립 사업에 적극적으로 참여하고 또 향후 수립될 것에 충성할 것을 독려토록 하였다. 바로 이것이 초역사적 존재로의 국가상 재현·표상 작업이 가진 해방 직후 탈식민과 관련한 당대적 의미라 할 수 있다. 그렇지만, 국가가 초(超) 역사적 실체로 인간의 구체적인 존재 양식인 사회와 역사를 초월하는 존재로 재현·표상되어 절대화되었다는 것은 그것이 구체적인 인간의 삶, 특히 그의 주체적 활동과는 무관한 것으로 추상화된다는 것을 의미한다. 만일 그렇다고 한다면, 국가의 절대화와 추상화는 국민으로 예정된 인간의 실천 의지를 제고해 그들의 잠재력을 추출한다고 하는 실천적 의제에는 부(否)의 효과를 낼 수 있다. 이처럼 역효과가 충분히 예상되는 상황에서 국가는 마치 가족 국가화 기획 사업에서처럼 다시 구체적인 인간 삶의 측면에서 그것과 유관한 것으로 구상화(具象化)되어야 했고, 실제로 그렇게 되었다, 지금부터 보듯이.²⁷⁾

24) 최남선, 1947, 앞의 책, 46쪽.

25) 최남선, 1947, 앞의 책, 81쪽.

26) 최남선, 1947, 앞의 책, 3쪽.

27) 대한민국 수립 전후 추상적 실체인 국가의 구상화 기획인 가족국화 프로젝트와 그것의 당대적 함의는 임종명, 2005, 「제1공화국 초기 대한민국의 가족국화와 內破」, 『한국사연구』 130호 참고.

3. 피와 혈연의 유기적 공동체

초역사적인, 따라서 추상적일 수 밖에 없는 국가의 구상화와 관련해서 주목되는 것은 피의 공동체로 재현·표상된 ‘부족 국가’ 탄생의 맥락과 관련한 서사이다. 『새국사교본』은 “부족(部族) 국가로의 신라의 기원(起源)”이 “서벌(徐伐)(경주읍내를 중심으로한) 육촌(六村)(여러씨족단)이 결합하여 한 부족사회를 이룬것”이라고 이야기한다.²⁸⁾ 이러한 이야기는 “육촌(六村)(여러씨족단)”, 즉 ‘씨족 집단’의 사회적 존재 양식이자 그 단위인 ‘촌’(村)이 서로 결합해 ‘부족사회’를 구성하고, 그 ‘사회’가 ‘부족 국가의 바탕’이라고, 요컨대 ‘씨족 집단 사회인 촌의 상호 결합-> 부족사회’ 나아가 다시 ‘부족 국가’라고 하는 직선적인 부족 국가 계보학을 제시하는 것이다.

그와 같은 계보학 중 현재 논의에서 주목되는 것은 그 전방(前方) 선상(線上)에 있는 ‘씨족 집단’이다. 이와 관련해서 검토해야 할 것은 『새국사교본』이 ‘제2장, 민족과 문명의 시작’에서 “마을에는 대개 피줄기(血緣)를 같이 한, 즉 조상을 같이 한, 씨족이 몰려 살고 후에는 여러 마을([村])(씨족사회)이 서로 결합(結合)하여 부족사회(部族社會)를 이루게 되었다.”라는 구절이다. 이것은 앞의 ‘부족 국가’의 계보학을 보다 구체화하여 그것이 ‘조상을 같이 하는 혈연 집단’인 ‘씨족’이 서로 결합한 것으로 제시하는 것이다.²⁹⁾ 여기에서 보이는 ‘혈연 사회인 씨족 사회가 상호 결합해 부족 사회가 이루어졌다’라고, 또 ‘부족 사회에 기반해서 부족 국가가 형성되었다.’라고 하는 부족 국가의 계보학은 부족 국가의 혈연성을 암시하는 것이다.

부족 국가의 혈연성 암시는 실은 당대 의식의 표현이었다. 이와 관련해서 앞에서 소개되었던 1949년판 교과서 『高等公民(法制)』는 시사적이다. 그 교과서는 “국가의 기원(起源)과 발달(發達)”을 설명하면서 “국가의 가장 유치한 형태는 부족 사회(部族社會)에서 볼수 있다”라고 하여, 국가 기원·발달과 관련해서 부족 사회, 그리고 이에 기반한 부족 국가가 역사적으로 가진 태반(胎盤)·기반적(基盤的) 의의를 제시하였다. 그리고 교과서는 국가사에 있어서 부족 사회·국가의 태반·기반성을 역사화하여, “혈연(血緣)으로 연결된 부자형제(父子兄弟)가 가장(家長)을 중심으로 [한] 생활”인 “가족 사회(家族社會)”에서 “가족의 수가 많아지고 그 범위가 넓어짐을 따라서 시족[*씨족] 사회(氏族社會)를 이루게 되고, 이 시족 사회가 또한 모여서 부족사회(部族社會)를 만들게 된것”이고 이에 기반해 “같은 조상을 가진 혈연 단체(血緣團體)”로서 “국가가 성립(成立)”하였다고 하는 ‘국가 성립’의 “실제적 과정(過程)”을 제시하였다. 이어서, 교과서는 “인구(人口)의 증가, 경제(經濟)의 발달 등 여러 가지 사정의 발생으로 말미암아 나아가서 도시국가(都市國家)로 되고 이것이 또 확대(擴大) 종합(綜合)되어서 봉건 국가(封建國家)로 되고 이것이 또 진보되어 민주국가(民主國家)가 되었다.”라고 하는 “국가의 발달 과정”, 즉 국가 발전의 전체 역사를 제시했다.³⁰⁾

권상철·오수옥의 『高等公民(法制)』은 현재 논의에서 여러 측면에서 시사적이다. 먼저 앞의 교과서 설명에서 주목되는 것은 그 교과서가 인류 국가사를 ‘가족사회 -> 씨족사회 -> 부족사회 -> (씨족국가?) -> 도시국가-> 봉건국가-> 민주국가’ 순(順)으로 도식화하고 있다는 점이다.³¹⁾ 이처럼 도식화된 인류 국가사는, 그 채용된 발전 서사적 언어, 예컨대 앞의 “발달”,

28) 이병도, 앞의 책, 19쪽.

29) 이병도, 앞의 책, 4쪽.

30) 권상철·오수옥, 앞의 책, 6-8쪽.

31) 『高等公民(法制)』의 국가 발전 도식에서는 ‘부족 국가’라는 실체가 분명히 인명되고 있지는 않다. 하지만 그 책이 손진태의 역사학에 적지 않게 영향을 받았다고 한다면, 그의 국가 발전 도식, 즉, ‘씨족 공동사회 -> 부족사회 -> 부족 국가 -> 부족연맹왕국 -> 귀족 국가’ 또한 『高等公民(法制)』에 의식되었을 것이라고 판단된다. 이에 유의하여 본문의 발전 도식에서 괄호로 처리된 ‘부족 국가’가 부기되

“진보” 등의 어구에서 단적으로 시사되듯이, ‘인구 증가와 경제 발달 등 인간사(事·史) 제반 사정의 발생과 발달의 필연적 진보·발전의 역사’였다. 이와 같이 필연적 발전사, 그것도 도식적(圖式的)인 발전사의 형태로까지 제시된 앞의 국가 역사에서 주목되는 것은 국가가 자체의 “사정” 즉 “확대(擴大) 종합(綜合)”, 그리고 “진보”로 말미암아 ‘도시 국가’에서 ‘봉건 국가’로, 다시 ‘민주 국가’로 ‘발달’하였다고 제시하고 있다는 점이다. 이것은 국가 역사가 자체의 성립 요인과 그것의 발달에 의해 이루어졌음을 보여주는 것이다. 동시에 그것은 국가사를 구성하는 각각의 국가 역시 자체의 성립 요인과 그것의 발달에 의해 발전하는 독립적 실체로 제시하는 것이다. (국가의 독립적 실체화는 앞의 도식이 국가 중심의 국가주의에 기반한 것임을 시사하는 것이기도 하다) 이처럼 내재적 필연성으로 인하여 발전한 국가 역사의 일 단계로, 그것도 태반이라는 역사적 의의와 지위를 가진 것으로 부족 사회·국가는 위의 도식에서 배치된 것이다.

그렇다면, 국가 발전사의 태반으로의 부족 사회·국가 배치는 어떠한 함의를 갖는 것인가? 그것은 부족 사회·국가를 매개로 하여 앞에서 추상적이었던 초역사적 실체로서의 국가를 기원 상 ‘같은 조상을 가진 혈연 단체’인 ‘씨족’, 심지어 직접적인 혈연 단체인 ‘가족’으로 까지 연계시켜 그것을 ‘확대 가족 공동체’ 또는 ‘의제적(擬制的)인 가족’, 예컨대 ‘가족 국가’로 표상하여 추상적인 국가를 구상화하려는 노력이라 할 수 있다. 또한 그것은 ‘가족 국가화’를 매개로 하여 국가의 주권자인 국민(nation)을 가부장의 ‘훈육적(訓育的) 보살핌’(disciplinary caring)을 받는 가족 구성원으로 정체화(正體化)해 국민을 탈(脫)주권(자)화하는 한편 규율화하려는 노력이라고도 할 수 있다.³²⁾

나아가 국가의 가족 국가화는 전후 에스닉 국민 국가(ethnic nation)의 당위성을 강변하는 것이기도 했다. 에릭 홉스봄(Eric Hobsbawm)이 자신의 *Age of Extremes*에서 이야기했듯이, ‘전쟁과 그 결과가 전후 세계의 기구(institution)와 이론(assumption) 등을 결정한다’라고 한다면, 제2차 세계 대전 결과는 식민지 이후 한국인들에게 적잖이 작용할 것이고, 실제로 그렇다.³³⁾ 현재 논의와 관련해서, 제2차 대전의 결과는 ‘단일 에스닉으로 구성된 자국민(ethnic nation)의 우수성’을 강조하던 일본과 독일이 ‘다수 에스닉으로 구성된 국민(multi-ethnic nation)의 나라’, 해방 직후 한국어로 표현한다면, ‘다민족·다인종 국가’인 미국과 소련에 의해 패배당한 것이다. 그와 같은 전쟁 결과는 당대 한국인들에게 에스닉에 기초한 국민 국가의 잠재력에 대한 회의와 의심을, 그것도 공개적으로, 제기하도록 하였다.³⁴⁾ 이러한 상황은 ‘에스닉적 국민주의’(ethnic nationalism), 내지 한국어 용례로는 ‘민족주의’에 입각해 ‘언어·문화 공동체 중심의 국민 국가’(ethnic nation-state), 내지는 민족 국가의 수립을 식민지 이후 한국인(the Korean people)의 집단적 과제로 의제화하였던 당대 한국인 엘리트들에게는 문제적인 것이었다.

전후 에스닉적 국민 국가에 대한 회의 앞에서 에스닉적 국민주의 엘리트들은 공동언어·문화 집단 중심의 국민 국가, 특히 혈연적 국민 국가의 당위성을 강조한다. 이와 관련해서 앞에서 보았던 『高等公民(法制)』의 부족 국가 논의 맥락은 시사적이다. 그 책은, 앞에서 보

었다. 덧붙이면, 앞의 국가 발전 도식은 당대 광범위하게 공유되었던 것으로, 예컨대 이병도 역시, 본 문에서 보았듯이, 그와 같이 생각했다. 그와 같은 의식의 공유가 같은 의미는 뒤에서 다루어진다.

32) 임종명, 앞 논문(2005).

33) Hobsbawm, Eric, 1994, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London: Michael Joseph, pp. 4-5.

34) 임종명, 2008, ‘해방 이후 한국전쟁 이전 미국기행문의 미국 표상과 대한민족(大韓民族)의 구성’, 『사총』 67호, 54-55쪽

았듯이, ‘국가의 기원과 발달’이라는 소절에서 ‘여러 학자들의 국가 기원론’을 소개하고 나서 자신의 국가론, 특히 부족 국가 논의를 진행하였다. 이것은 그의 부족 국가 논의가 당대 제반 국가 기원론, 일반화해서 표현한다면, 기존에 당대 담론공간에서 유포·소비되고 있던 국가론에 대한 반박과 관련한 것임을 시사하는 것이고 실제로 그렇다. 즉 그 글은 앞의 제반 논의가 “각각 일면의 진리(眞理)”일 뿐이고 자신의 논의가 “국가가 성립(成立)한 실제적 과정(過程)”이라고, 즉, ‘국가 성립, 나아가 국가의 실제(實際)에 부합하는, 따라서 자신의 입론이 진리’라고 주장하였다.³⁵⁾ 이처럼 ‘원초적으로 혈연 단체로서 국가성’을 주장하는 입론은 당대 제반 국가론을 반박하는 것을 맥락으로 하였다. 바로 이것이 부족 국가론, 나아가 이것과 연관된 가족 국가화가 갖는 당대적 함의이다. 즉 해방 직후 역사 교과서 등에서의 국가의 가족 국가화는 공동 언어·문화 집단 중심의 국민 국가가 가진 잠재력에 대한 회의·의심, 나아가 비판 앞에서 국가의 에스닉적 성격을 강변한다는 함의를 가진 것이다. 하지만, 국가의 에스닉적 성격의 강변만으로는 ‘진리 여부를 다투는 학문적 논의’가 아닌, 에스닉적 국민 국가 수립이라는 탈식민의 실천적 의제의 유효성을 입증하는 데 부족함이 있을 수 있다.

이 점에서 국가사에서의 부족 국가의 태반화가 갖는 실천적 의미가 검토될 필요가 있다. 이와 관련해서, 전향 마르크시스트 서인식이 1939년에 쓴 「문화의 유형과 단계」는 시사적이다. 그 글은 “‘토탈리즘’[(totalism) * 전체주의]이 지배적 사상으로 등장”하면서 “문화의 민족성을 고조[(高調) * 강조]하는 교설이 유행”하는 1930년대 후반 “문화의 계층성과 민족성”을 논의하는 과정에서 “혈연의 연속성과 풍토의 정착성”이 검토하면서 “혈통을 유대로 한 공동사회는 세대를 매개하고 원환적[(圓環的)]으로 회귀하는 윤회시간 위에 성립”하기 때문에 “혈액”이 “공동체의 내적 원리”로서 “윤회성”을 가지면서 “그[공동체]의 외적 원리인 풍토”와 함께 “공동사회[(Gemeinschaft)]가 일방 이익사회[(Gesellschaft)]로 이행하면서도 또한 영원한 성층원리[* 사회 등의 기저(基底) 원리?]로 존속”한다고 주장하였다. 이것은 서인식이 당대 독일에서 발화된 ‘혈토’(血土, Blut und Boden; Blood and Soil) 이론이 일본 제국/식민지에서 유행하던 상황에서 그것을 비판하면서도 혈토 이론의 핵심적 내용, 즉 공동체의 ‘생명력’과 관련해서 ‘피’가 가진 잠재력을 승인하는 것이다. 나아가 그는 자신의 이념적 기반이었던 마르크스주의적 보편주의와 유물 변증법을 결합해 ‘공동체가 이익체를 매개로 하여 보다 높은 자기, 즉 공동체로 환기’하면서 ‘씨족 -> 종족 -> 민족 -> 세계로 확대·발전한다’라고 인식·주장하였다.³⁶⁾ 이와 같은 주장은 해방 직전의 식민지 담론 공간에서 독일의 혈토파(血土派) 이론에 기초해서 공동체의 생명력과 관련된 잠재력이 의식되고, 또 그와 같은 의식 속에서 공동체로서의 ‘씨족’이 가진 의의성이 승인되고 있었음을 보여준다.³⁷⁾ 바로 이것이 ‘가부장 아래의 가족 사회’와 ‘조상을 같이 하는 혈연적 단체’인 ‘씨족 사회’, 그리고 ‘씨족 사회의 결합체인,

35) 권상철·오수옥, 앞의 책, 6-8쪽.

36) 서인식, 1939, 「문화의 유형과 단계」, 『조선일보』 1939년 6월, 차승기·정종현 편, 2006, 『서인식 전집 I - 歷史와 文化』, 역락, 200, 210-12쪽. 독일에서의 혈토 이론과 그것의 일본 식민지/제국 내 유행 상황은 임종명, 2024, 「1930년대 후반 이후 식민지 조선의 담론공간과 당대 세계·역사상, 그리고 전체주의론」, 『역사연구』 49호, 314-325쪽; 임종명, 2022, 「종전/해방 직후(1945.08~1950.05) 남한 담론 공간과 전후 독일·독일인상(像)」, 『사이間SAI』 33호, 306, 327쪽 참고.

37) 식민지 담론 공간에서 공동체로서의 ‘씨족’이 가진 의의성은 다른 필자에 의해서도 승인되는데, 이것은 『국민문학』 발행인의 최재서의 주장에서 확인된다. 그는 “가족을 구성하고, 더욱이 씨족·부락·사회로 점점 복잡하고 고도한 협동체의 조직 속으로 들어감으로써 그[인간의] 가치가 증대되는 것”이라고 하여 주장해 “씨족”을 ‘인간 가치를 증대하는 협동체의 조직’으로 그것의 ‘인간적 가치’ 또한 승인하였다. 최재서, 1942, 「국민문학의 입장」, 최재서 저, 노상래 역, 『전환기의 조선문학』, 영남대학교 출판부, 특히 95-96쪽 참고.

따라서 혈연성이 기반적(基盤的)으로 보지(保持)된 부족 사회’, 그리고 이것에 기반한 ‘부족 국가’가 가진 잠재력으로서 해방 전후(前後) 상상되고 있던 바이자, ‘피’와 ‘혈연’, ‘혈연성’ 강조의 실천적 문제의식이었다. 그렇다 한다면, ‘피에 기초한 씨족과 부족 그리고 그에 기반한 부족 사회·국가’의 개발·동원은 부족 국가가 가진 ‘협동체의 생명력’ 상의 잠재력과, 이것의 연장선상에서 에스닉적 국민 국가가 가진 ‘생명적 잠재력’을 강조해 에스닉적 국민 국가 수립이라 는 탈식민의 실천적 의제의 유효성을 주장하는 것이다.

하지만 피와 혈연성이라는 측면에서만 부족 국가가 주목된 것은 아니었다. 그것은 국가의 유기체화와 관련되어서도 주목된 것이었다. 이와 관련해서 1930년대 조선 지식인들이 가진 ‘자기 의식’은 시사적이다. 그들은, 앞의 서인식의 사례에서 시사되듯이, 혈토론이라는 틀(frame)에 기초해서 “민족 구성, 내지는 그 상상”을 하였다. 이처럼 “민족구성의 주요 계기로 까지 이해된 ‘피와 흙’”, 달리 표현하면, “민족 구성에 있어서 혈토의 주요 계기화”는, 현재 논의에서는 ‘피의 주요 계기화’는 “민족을 피의 공동체로 정체화하여 민족 구성원 간의, 예컨대 계급의 대립, 또 구성원과 그 집합체인 민족의 대립을 소멸하고자 한 기획의 소산”이었고, 또한 그것은 “민족”을 ‘피의 공동체’에서 수사적으로 표현된 “유기체로 제시”하려는 기획과 연관된 것이었다.³⁸⁾ 바로 이것이 가족 사회에 연원(淵源)한 부족 국가에 주목하면서 그것을 계기로 하여 구성해낸 국가 계보학의 정치성이자, 해방 직후 부족 국가론의 당대 정치적 함의였다.

그런데, 피와 혈연이라는 생물학적 내지는 자연적 요소를 통해 국가를 구성해 내는 것은 전후/해방 직후의 상황에서는 문제적인 것이었다. 제2차 대전 후의 세계는 계몽주의 좌·우파, 즉 자유주의와 공산주의가 전쟁에서 승리하면서 ‘인간 vs 자연’의 이항 대립식에 기초한 문명주의가 다시 자신의 헤게모니를 확립한 시기였다. 그런데, 문명은, 사전적으로나 용례에 있어서나, 비(非)인간적, 예컨대, 자연과 같은 것에 대한 주체적이고 의식적인 인간 노동이 생산한 산물의 집적을 의미한다. 그렇다고 한다면, 피·혈연라는 자연적 요소를 통해 국가를 구성한 것은 문제적일 수 밖에 없고, 그 점에서 한국사 교과서에서 국가는 문화적인 것으로 재구성될 필요가 있다. 이에 유의하면서, 문화적 공동체로서 국가가 재현·표상되는 것을 살펴보도록 하자.

3. 문화적 공동체로서 문화 국가(Kultur Staat)

문화적 공동체, 내지 문화 국가(Kultur Staat; cultural state)로서 국가 재현·표상과 관련한 이야기는 최남선의 1948년판 『中等國史』 수정본의 검토로부터 시작하자. 그 수정본에는 원판에 없던 “古代(고대)의 制度(제도)” 중 “官制(관제)”가 새롭게 편성되었다. 그 신설 주제는 고구려의 ‘지방관’을 “따로 각 지방을 떼 맡아 지키는 이”이라고, 또 신라의 그것이 “외적을 막고 백성을 다스렸다.”라고 설명한다.³⁹⁾ 이것은 ‘지방관’의 임무와 역할, 따라서 그 성격을 ‘외적으로부터 지방을 지키고 백성을 다스리며 거느리는 것’으로 제시하는 것이다. 여기에서 지방관의 가장 중요한 임무와 기능, 그리고 성격은, 고구려와 신라 지방관의 공통한 기능·역할인 ‘외적으로부터의 지방 방어·수호’이고, 여기에서 파생된 기능·역할은 ‘백성의 통치·통솔’이다. 이것은 지방관으로 표현된 “벼슬아치”, 또 “벼슬아치”로 인격화된 ‘관제’와 나아가 ‘관제’에

38) 임종명, 앞 논문(2024), 314-325쪽.

39) 최남선, 앞의 책(1948), 23쪽. 덧붙이면, 『中等國史』 수정본의 편목은 한자를 위주로 하고 그 한자의 독음으로서 한글이 한자 위에 부기되어 있다. 이것은 언어 민족주의가 고조된 해방 직후 상황에서도 한글이 한자 독음의 장치로 사용되고 있는 사례라는 점에서 흥미롭다.

의해 체계화되고 구조화된 ‘국가의 통치 제도’, 그리고 최종적으로 ‘국가 통치 제도’의 개념적 표현인 ‘국가’의 임무·기능과 성격을 시사하는 것이다. 그것은 바로 ‘외적으로부터의 지방·지역, 나아가 강역(疆域)의 방어·수호와 이를 위한 백성 통치·통솔’이었다. 여기에서 ‘백성 통치·통솔’은 국가의 ‘지역적·국가적 공동체 방어·수호’라는 목적을 위한 파생적·종속적 수단이지, 그 외의 목적-예컨대 ‘정치적 지배와 경제적 수탈’과 같은-은 존재하지 않게 되었다.

공동체 수호 기관으로서의 국가 모습은 교과서 서사에서 어렵지 않게 발견된다. 예컨대, 이병도의 『새국사교본』은 조선 세종조의 서북 4군에 관해 설명하면서, “[압록강] 강외(江外)의 야인이 자주 쳐들어와 변민(邊民)을 괴롭게 하므로 전후 이차 장병을 보내어 그 소굴을 두려빠고 강안(江內)쪽에 자성(慈城)·무창(茂昌)·우예(虞芮)의 3군을 가설(加設)”해 “유명한 서북 계(西北界) 4군”(강조, 인용자)을 이루도록 하였다고 이야기한다. 또한, 그 교과서는 단군과 세조조의 4군 철폐의 계기와 그 의미 및 성격을 설명하면서, 4군 철폐 이후에도 세조가 “북계(北界)(두만강방면)와 서계(압록강방면)을 매양 불안하게 하는 강외 야인에게 전후 토벌의 명을 내리 어 그 소굴을 소탕(掃蕩)할뿐더러, 건주(建州)(압록강외(外))야인의 추장(酋長)을 목 베이었”다고 이야기한다.⁴⁰⁾ 그리고 후자의 이야기는 『國史敎本』에 의해 보다 직접적으로 구체화되어, 세조가 “西邊을 侵寇하는 建州野人(波猪江方面) 李滿住等에게 數次 소탕(掃蕩)의 打擊을 주어 마침내 그 魁首를 목 베었”라고 이야기한다.⁴¹⁾ 이것들 모두는 세종과 세조 등에 의해 인격적으로 대표·표현되는 조선 왕조가 조선이라는 공동체의 경계를 침범해 그곳의 조선인을 괴롭히고 경계의 안정성을 위협하는 타자로부터 조선인과 조선의 경계, 나아가 그 강역을 지키는 존재로 재현하는 것이다.⁴²⁾ 이처럼 교과서 서사는 전통 시대 왕국이라는 역사적 정치체를 공동체 수호 기관으로 재현하고 있었다.

공동체 수호의 기관으로 규정·재현된 국가에서 ‘벼슬아치’ 나아가 ‘왕’은 단지 사회 발전과 함께 이루어진 제도 정교화의 표현이었다. 이와 관련해서 다시 『中等國史』 수정본의 ‘고대의 제도’ 중 다음과 같은 “王號(왕호)” 탄생의 발췌본 역사를 보도록 하자. 즉,

옛 날에는 무엇으로나 남의 웃사람된 이를 “가” 혹은 “하” 또 “간” “한” “금”이라 고 이르니 다 어른이라는 뜻이다. 사회가 발달하여 모든 제도가 세밀해지매 “가” “간” “한” “금”에 여러 층등(層等)이 생겨서 그 이름이 많아졌다. 어른 가운데 어른은 나라의 임금이니 …(중략 * 고구려, 백제, 신라의 관련 칭호)… 등 여러 이름을 뒤섞어 섰다. 다 그전 부터의 “가”·“한”·“금”에 가장 높다는 뜻을 붙인 이름들이다. 뒤에 지나 문화가 깊이 들어옴과 함께 다 한문의 王짜로 바꾸어 쓰게 되었다. (강조, 인용자)

이것은 고대 한반도 지역의 역사에서 “나라의 임금” 또는 그것의 ‘지나(支那) 식 왕(王)’이란 호칭의 발생사를 서술한 것이다. 여기에서 먼저 주목되는 것은 ‘어른 중의 어른’인 ‘나라의 임금’이 ‘사회 발달에 따른 제도 세밀화 내지 정밀화·정교화의 결과 생긴 층등(層等)’의 표현이라고 하는 점이다. 이것은 ‘한 나라 안에서 가장 지위가 높은 사람’인 ‘나라 임금’을 ‘사회 발달’의 결과이거나 그 표현이라고 이야기하는 것이다. 이와 함께 앞 인용부는 임금(왕)이 “어른 가운데 어른”으로, 요컨대 “어른”으로 이야기하고 있다. ‘어른’은, 교과서 발간 전후 사전들의 어의 해설에 따르면, 위 인용문 중의 “웃사람”과 함께 “아버지” “아이가 아닌 사람”

40) 이병도, 앞의 책, 128-129쪽.

41) 진단학회 편, 앞의 책, 96쪽.

42) 덧붙이면, 본문의 ‘야인 토벌’ 서사는 자신의 주권을 행사하는 정치체의 모습을 재현해 전통 시대 왕조를 근대적인 국가로 표상하고자 하는 노력이기도 했다.

또는 “다 자란 사람”을 뜻한다.⁴³⁾ 이러한 의미들을 내포한 ‘어른’을 통해 ‘왕’의 지위를 설명하는 것은 한 나라 안에서 최상위의 지위를 가진 왕이라는 정치적 존재를 자연적 연령에서 뿐만 아니라 사회적 경험과 식견, 또 인격이나 법적인 행위능력이라는 측면 등에서도 ‘성년’(成年)으로 재현하는 것이다. 동시에 그것은 역사 시기 이래 인간 공동체의 기본 단위인, 그래서 마치도 자연(사)적인 것처럼 보일 정도로 친숙한 가족 내 장자(長者)로 재현하는 것이다. 이는 궁극적으로는 정치적인, 즉 권력적 존재를 비권력적 존재로 탈정치화하는 것이다. 다시 왕조 내지 왕국의 인격적 표현인 왕의 탈정치·탈권력화는 왕조와 왕국이라는 전통 시대 권력적인 정치체를 탈권력화하여 권력적 행위, 예컨대 ‘지배’ 등과는 관계가 없는 것으로 재현·표상하는 것이다.

전통 시대 정치체의 탈정치화·탈권력화는 당연히도 왕조 통치의 인격적 장치이자 그 표현인 ‘관리’와 관련해서도 이루어진다. 이와 관련해서, 『中等國史』 수정본의 ‘고대의 제도’ 중 ‘관제’ 설명은 시사적이다. 그 소항목은 “벼슬아치도 처음에는 그 소임대로 무슨 ‘가’ 혹 ‘한’이라고 부르더니 뒤에 나라마다의 형편을 따라서 여러 가지 이름과 함께 또 높고 낮은 구별이 생기게 되었다.”(강조, 인용자)라고 시작해서 고구려, 백제, 신라 등의 “벼슬아치의 맨 꼭대기”부터 아래까지의 등급과 몇몇 경우 담당하는 “국무(國務)”의 내용을 소개하고 “지방” 내지는 “외방”的 관제 및 지방관의 임무를 밝히고 있다.⁴⁴⁾ 여기에서 주목되는 것은 문장 모두의 진술이다. 그것은 ‘관제’를 “소임”과 “나라 형편”의 소산으로 설명하고 있다. 이것은 관제를 ‘국가 형편에 따른 기능·역할 상의 수평·수직적인 분업 체계’로 설명하면서, 정치적인, 따라서 권력적인 성격의 관제와 권력성의 집중적 표현인 관료 조직의 위계제(位階制)를 탈정치·탈권력화한다. 위계적 관료 조직의 탈정치화는, ‘왕호’에서의 그것과 마찬가지로, 궁극적으로는 왕조 내지 왕국이라는 전통시대 정치체를 탈권력화하면서, 그것을 ‘국무’라는 정치적 공동체의 의제 수행에 있어 기능적으로 요청되는 것으로 재현한다.

왕호와 관제 설명에서 나타나는 탈정치화·탈권력화는 『中等國史』 수정본의 “階級(계급)” 관련 설명에서도 목격된다. 그 교과서는 “고구려와 백제에 관한 자세한 계급 제도는 상고하기 어려우며 다만 왕족(王族)과 귀족(貴族)과 평민(平民)의 구별이 있어서 평민이 귀족 계급의 생활 거리를 담당하였”다고 설명한다. 또한, 교과서는 “신라의 사회도 또한 왕족·귀족·평민, 또 노예의 네 큰 층으로 생겼지만 왕족에 성골(聖骨)과 진골(眞骨)의 두 작은 층이 있고 귀족과 평민에 다 각각 세 작은 층이 있어서 잘게 조개면 신라에는 여덟 계급이 있었을 양 [(様)]하다.”하고 설명한다. 여기에서 반복되는 “층”이라는 표현으로 위 삼국의 계급 및 계급 제도가 가진 위계성을 암시하기는 하지만, 그것들은 주로 각기 “사회” 내 인구를 “구별”하는 집단적 지표로, 또 부분적이기는 하나 상호 관계상의 역할 내지는 기능과 관련된 것으로 나타난다. 이러한 것은 계급 상호 관계, 예컨대 ‘사회 내 계급적 지배와 억압·수탈 등’의 정치·경제·사회적 권리 관계를 후경화(後景化)하고 이러한 의미에서 계급 및 계급 제도 나아가 사회를 탈권력화하는 것이다. 이는 국가와 마찬가지로 사회를 비권력적 공동체로 재현하는 것이라 할 수 있다.

그와 같은 전(前)근대 국가·사회의 비권력적 공동체로의 재현은 전통 사회·국가의 전체 체제·질서를 인격화한 왕의 재현·표상에서 단적으로 나타난다. 예컨대, 이병도의 『새국사교

43) ‘어른’의 당대 사전적 어의는 다음과 같다. 즉, “① 웃사람. 長上. ② 아버지 ③ 아이가 아닌 사람” (문세영, 1940, 『修正增補 朝鮮語辭典』, 조선어사전간행회, 1,072쪽 ‘어른’), “① 아버지 ② 웃사람 ③ 아이가 아닌 사람” (문세영, 1947, 『中等朝鮮語辭典』, 삼문사, 177쪽), “1. 나이나 지위나 향렬이 위인 사람. 2. 다 자란 사람.” (유열, 1949, 『현대학생우리말사전』, 현대사, 764쪽).

44) 최남선, 앞의 책(1948), 22-23쪽.

본』은 ‘근세 초기’ 설명에서 “[조선 왕조] 초기 몇대 동안의 지도자들(태종·세종[·]세조·성종)”이라는 표현을 사용한다.⁴⁵⁾ 이것은 “태종·세종[·]세조·성종” 등 조선 왕조의 왕들을 “지도자들”로 호명하는 것이다. 그런데 여기에서 주의할 것은 모든 왕이 ‘지도자’로 호명된 것은 아니라는 점이다. 이것은 앞에서 지도자로 호명된 왕이 ‘조선 왕조 초기 모든 왕’이 아니라는 점에서, 다시 말하면, ‘왕조 초기 모든 왕’이 ‘지도자’로 제시되지 않았다는 점에서, 요컨대 ‘지도자’라는 호명의 선택적 적용에서 확인된다. 이는 그 교과서에서 지도자가 ‘왕에 대한 선택적 호명’임을 보여준다.

그러면 ‘왕’의 ‘지도자’ 채용·함의는 무엇인가? 그것은, 앞에서 지적한 것처럼, 왕조 내 존재하는 사람들 사이에 실재하는 정치적·권력적 관계를 소거하거나 최소한 후경화하는 것이다. 동시에 그것은 지배 계급 내 으뜸의 권위·권력자인 왕을 ‘도사급 승려나 전문 박사·대가, 정계·학계 원로 등 고등 문화·정신·지식·기예 등의 전수·교육자 및 안내·인도자’로, 반면에 ‘민’(民)을 왕과 지배계급에 비해서 저급한 문화·정신·지식·기예의 소유자로 각각 재현하는 것이다. 이와 같은 대비적(對比的) 재현에 기초해서, 그것은 민과 지도자·계급을 고등 문화·정신·지식·기예의 전수·교수자, 안내·인도자와 피(被)전수·교수·안내·인도생(生)으로 결연(結緣)하는 것이다. 이와 같은 결연은 물론 현실에 존재하는 양자의 ‘지배·피지배’라는 권력적·정치적 관계와 ‘착취·피착취’라는 경제적 관계, 그리고 이러한 관계들에 기초한 사회·문화적 관계 등을 염폐·호도하거나 후경화하는 것이다.

이와 함께 주목해야 할 것은 실제적인 양자 관계의 염폐·호도·후경화 효과를 넘어 지도자 호명이 현실의 권력 관계를 정당화한다. 이와 관련해서 시사적인 것은 지도자 왕의 대표로 뒤에서 보듯이 ‘성적(聖的)인 존재’로까지 표상된 세종의 “훈민정음(訓民正音)-즉 국문의 창작(創作)” “동기(動機)”에 관한 『새국사교본』의 설명이다. 그 교과서는 먼저 ‘훈민정음’을 ‘국문’이라고 칭한 것에서 걸맞게 그것의 ‘창작 동기’가 “이때껏 우리의 글이 없었다는것”에 있다고 제시한 다음 “어리석은 백성이 할말을 하지못하” 또한 창작 동기였다고 설명한다.⁴⁶⁾ 이것은 “백성”을 계몽주의적 관점에서 ‘어리석은’ 즉 “지혜나 꾀가 적”고 “슬기롭지 못”해 ‘자기 의사도 표현할 수 없’을 뿐만 아니라 “남에게 잘 속는”, 비주체적 존재로 정체화하는 것이다.⁴⁷⁾ ‘민’(民)의 비주체화는 ‘민’의 입장에서도 자신이 주체화를 위해서라도 ‘지식과 지혜’를 가진 이의 지도가 필요하다고 이야기해 지도자·계급의 존재와 그의 행위를 정당화하는 것이다. 이처럼 지도자론은 권력적 존재인 왕과 지배계급의 존재와 그들의 권력적 행위를, 또 이를 가능하게 왕 및 지배계급과 민의 권력 관계를 계몽주의적 관점에서 정당화하였다.

지금까지의 이야기가 지도자·계급 호명이 가진, 권력 관계상의 효과와 관련된 것이라면 지금부터는 그러한 호명이 갖는, 왕조·왕국이라는 전통시대 정치체 표상에 끼치는 효과이다. 앞에서 보았던 결연은 개인이라는 개별적 존재나 계급이라는 집단적 집합체, 나아가 나라(國) 간에도 전파·전수 가능한 보편적인, 다시 말하면 개개의 개인, 계급, 나라를 초월하는 기예·지식·정신·문화가 존재한다는 것을 인식론적 전제로 한다. 그런데 정신과 지식 등의 상위 개념이었던 문화가 하나의 공동체에 존재하는 공통한 의식과 행위 양식 등을 의미한다면, 보편적 문화가 존재한다고 하는 전제는 그에 상응한 공동체가 있다고 상정하는 것이다.

그렇다면, 『새국사교본』의 지도자·계급 관련 서사는 전통시대 한반도에 거점을 둔 정

45) 이병도, 앞의 책, 136쪽.

46) 이병도, 앞의 책, 117쪽.

47) 본문의 진술은 ‘어리석다’의 사전적 어의를 참고로 하여 이루어졌다. 유열, 앞의 사전, 765쪽, ‘어리석다’.

치·권력체였던 왕조나 왕국을 하나의 공동체로 재현·표상하는 것이다. 지도자·계급 관련 서사에서 인간들은 사회적 기능이나 역할이라는 측면에서 지도자·계급과 피지도자·계급으로 구분된다. 그와 같이 구분된 인간·집단은 관련 서사에서 기예·지식·정신·문화의 지도·피지도라는 계기를 통해 상호 결연한다. 이는 그 문화에 상응하는 공동체가 있고, 그것이 ‘국사’ 교과서의 역사화 대상인 한반도를 거점으로 한 전통시대 왕조·왕국이라고 이야기하는 것이다. 이러한 속에서 왕조·왕국은 당대 그것의 지배를 받던 개인과 계급과 같은, 개별적이거나 집합적 인간들을 포괄하는 하나의 공동체라고 이야기하는 것이다. 이러한 점에서 ‘지도자·계급’의 채용과 그 관련 서사는 전통시대 정치·권력체였던 왕조·왕국을 지도자·계급에 의해 표현되는 초개인적·집단적인 문화의 공동체로 재현·표상하는 효과를 가진다. 바로 이것이 왕조·왕국의 재현·표상과 관련한 ‘지도자·계급’의 정치적 효과라 할 수 있다.

그런데, 지도자·계급 관련 서사는 하나의 문화적 공동체로 표상된 왕조·왕국의 존재 목적과 기능을 보여주는 데에도 관련된다. 앞에서 우리는 『中等國史』 수정본이 ‘국가’의 목적을 ‘지역적·국가적 공동체 방어·수호’으로 제시하고, 또 『새국사교본』이 ‘공동체 수호 기관으로서의 국가’상을 재현하는 것을 보았다. 이것은, 마찬가지로 앞에서 보았던, ‘당위적 존재’로 제시된 지도 계급과 관련된 서술에서도 목격된다. 그 교과서는 ‘양란(兩亂)’ 이후 지도 계급이 실천한 “종종의 개선책” 중 “군제(軍制)의 개편(改編)과 국방(國防)의 강화(強化)”를 “첫째”的 것으로 제시했다. 이것은 『새국사교본』이 “[양란 이후] 국가사회의 당면(當面)한 여러 가지 문제” 중 으뜸의 것을 ‘국방’에 두었음을 보여준다. 이는 그 교과서가 지도자·계급의, 따라서 이들에 의해 의인화된 왕조·왕국의 주요 기능, 따라서 존재 목적을 국방이라는 이름 하에 ‘공동체 방어·수호’라는 것에서 찾고 또 그렇게 학생들에게 이야기하는 것이다.

나아가 교과서는 영·정조의 치세를 ‘문운기’(文運期)로 표현한다. ‘문운기’로서의 ‘영·정 시대’ 규정은 『새국사교본』의 ‘근세’ 이하 서사의 원본인 『國史敎本』에서도 마찬가지이다. 그것 역시 ‘제1절, 영·정시대의 문운’이라는 절 제목이 보여주듯이 영·정조기를 그것의 수정본과 동일하게 규정하였다. 이에 유의하면서, ‘문운’의 당대 사전적 의미를 참고하도록 하자. 사전적으로 그것은 ‘문학’ 내지는 ‘학문과 예술의 돌아가는 형편’을 의미하였다.⁴⁸⁾ 이것은 당대 사전에서 협의로 ‘문학·학문·예술’ 등을 지칭하는 ‘문화’ 개념의 기초한 것이었다. 그렇다 할 때, ‘1. 영조의 치적’, ‘2. 정조의 치적’, ‘3. 영·정 시대의 학예’로 구성된 원본에서 영·정조기 핵심으로 제시된 ‘문운’은 협소한, 내지는 소극적 의미의 ‘문화’에 기초한 것이었다.⁴⁹⁾

그런데 동일한 영·정조기 규정에도 불구하고 『새국사교본』의 편목 구성은 상이하다. 그 수정본의 “제일 절, 영·정 시대의 문운”은 ‘영·정 양대(兩代)의 정치’, ‘영·정시대를 중심으로 한 학예’, ‘사회생활’, ‘영·정시대의 호구(戶口)’라는 소절들로 편성되어 있다. 이러한 소절 편성은, 그 원본과는 달리, 수정본에서 ‘문운’의 구성 범주가 확대되었음을 보여준다. 있다. ‘문운’ 구성 범주의 확대는 수정본이 당대 ‘정치와 경제’ 등까지 포괄하는, 광의의 문화 개념에 기초한 것이었음을 보여준다. 이러한 점에서 수정본의 ‘영·정 시대의 문운’은 원본에 비해 보다 적극적으로 ‘문·문화’의 개념을 확대해서 그것에 기초해서 ‘영·정 시대’를 서술하고자 한 수정본의 노력을 보여준다. 이러한 속에서 수정본의 ‘영·정조 시대의 문운’ 구성은 일종의 당대 통사라 불릴 만하다. 그와 같은 특징을 가진 『새국사교본』의 ‘문운’ 서사는 광의의 문화 개념과 궤를 같이하면서 ‘영·정조 시기 정치와 경제, 심지어 사회와 인구 현상’을 재현하였다.

그렇다고 한다면, 그 교과서의 ‘영·정 양대의 문운(文運)’이라는 장(章)은 영·정조 하

48) 유열, 앞의 사전, 450쪽 ‘문운’, 847쪽 ‘운수’; 문세영, 앞의 사전(1940), 583쪽 ‘문운’, 271쪽 ‘기운’.

49) 진단학회 편, 앞의 책,

의 조선 왕국의 상(相)을 재현하면서, 그 제목이 단적으로 시사하듯이, 당대의 문화 개념에 기초해서 ‘문(文)·문화’라는 측면에서 왕국의 상(像)을 구성한 것이다. 이점에 유의할 때, 우리는 ‘문운’ 장(章)은 교과서가 상상하고 재현하고자 했던 문화 국가(Kultur Staat)의상을 보여주는 것이라 할 수 있다. 이와 같은 국가상은 계급적 지배 기구나 제국주의적 침략 도구로서의 국가상을 배척하고, 국가가 문화 공동체로서 문화 발달을 목적으로 하는 문화 국가라고 하는 상을 구성하고자 했던 노력이었다. 이러한 노력은 남한 엘리트들이 국가의 존재 의의를 역설해 무정부주의나 계급주의의 도전 앞에서 국가를 이념적으로 방어해 내고, 동시에 국가를 자연적 공동체이자 문화적 공동체로서 양자의 생명력을 모두 아울러 가진 생명적 실체로 의미화하여 대중의 충성을 유도·요구하고자 했던 것이다. 바로 이것이 해방 직후 국사 교과서가 국가를 문화 국가로 재현·표상하려는 노력의 정치적 함의였다.

<참고문헌>

- 권상철·오수옥, 1949, 『중등 사회생활과 용 高等公民(法制)』(수정 증보), 동심사
- 문세영, 1947, 『中等朝鮮語辭典』, 삼문사
- 문세영, 1940, 『修正增補 朝鮮語辭典』, 조선여사전간행회
- 유열, 1949, 『현대학생우리말사전』, 현대사
- 서인식, 1939, 「문화의 유형과 단계」, 『조선일보』 1939년 6월, 차승기·정종현 편, 2006, 『서
인식 전집 I -歴史와 文化』, 역락
- 이병도, 1948, 『새국사교본』, 동지사
- 진단학회 편, 1946, 『國史敎本』, 군정청 문교부
- 최남선, 1947, 『中等國史』, 동명사
- 최남선, 1948, 『中等國史』(수정판), 동명사
- 최재서, 1942, 「국민문학의 입장」, 최재서 저, 노상래 역, 『전환기의 조선문학』, 영남대학교
출판부
- 유진오, 1949, 『憲法解義』, 명세당
- 임종명, 2025, 「해방 직후 한국사 교과서의 전통 시대 국토 재현」, 『사학지』 66호
- 임종명, 2024, 「1930년대 후반 이후 식민지 조선의 담론공간과 당대 세계·역사상, 그리고 전
체주의론」, 『역사연구』 49호
- 임종명, 2023, 「해방 직후(1945~1948) 남한의 한국사 중등교과서와 전사형(戰士型) 국민 구
성」, 『역사연구』 48호
- 임종명, 2022, 「종전/해방 직후(1945.08~1950.05) 남한 담론 공간과 전후 독일·독일인상(像)」,
『사이間SAI』 33호
- 임종명, 2015, 「1930년대 전반기 식민지 조선, 이인성의 회화 작품과 미술계의 조선 향토성: 제
국/식민지 체제와 에스닉주의, 그리고 미학(美學)」, 『역사연구』 29호.
- 임종명, 2008, 「해방 이후 한국전쟁 이전 미국기행문의 미국 표상과 대한민족(大韓民族)의 구
성」, 『사총』 67호
- 임종명, 2005, 「제1공화국 초기 대한민국의 가족국가화와 内破」, 『한국사연구』 130호
- Balibar, Etienne, 1991(1992), "Racism and Nationalism" Etienne Balibar and
Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, New York: Verso
- Hobsbawm, Eric, 1994, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*,
London: Michael Joseph,

Localizing Sagehood: Cultural Memory of Yao, Shun, and Yu in Shanxi

Jae-hoon Shim
(Dankook University)

This article examines the process by which the cultural memory of Yao 堯, Shun 舜, and Yu 禹 was established in Shanxi from the Warring States to the Tang periods. Yao and Shun are the last two emperors among the Five Emperors mentioned in texts such as the ‘Five Emperors’ Virtues’ 五帝德 in the *Da Dai Liji* 大戴禮記 and ‘The Basic Annals of the Five Emperors’ 五帝本紀 in the *Shiji* 史記. The story of Yao’s abdication in favor of Shun became an ideal model for power transfer. Although Yu is not one of the Five Emperors, various texts portray him as the founder of the Xia 夏 dynasty, successful in flood control, and receiving the throne through Shun’s abdication.

The foundational texts that convey the deeds of Yao, Shun, and Yu, include the ‘Canon of Yao’ 堯典 and the ‘Tribute of Yu’ 禹貢 chapters in the *Shangshu* 尚書, which were elevated to canonical status during the Han dynasty. Since the 1990s, additional references to these sage kings have been identified in Warring States-period Chu bamboo slip texts such as *Tang Yu zhi Dao* 唐虞之道, *Zigao* 子羔, and *Rongcheng shi* 容成氏, among others.

Yao, Shun, and Yu have long been revered as the quintessential sage kings not only in China but also throughout premodern East Asia, including Korea and Japan. However, a dramatic shift occurred in the early twentieth century with the rise of the Doubting Antiquity (*Yigu* 疑古) movement, which swept through Japanese and Chinese academia. This movement questioned the reliability of ancient texts, relegating these sage kings to the realm of myth and legend. Since the late twentieth century, however, another reversal has taken place in China. Spurred by extensive archaeological discoveries, the Believing Antiquity (*Xingu* 信古) trend has been reviving Yao, Shun, and Yu as central historical figures, along with their associate states of Tang 唐, Yu 虞, and Xia.¹⁾

1) I searched for “Yao and Shun” 堯舜 as a subject in the Academic Journals listed in CNKI, a Chinese academic database. Among the 1,607 papers published between 1937 and 2024, 1,476 were published after 1990. From 1983, the

Many local governments in China, claiming connections to these sage kings, have responded with a fervor of historical enthusiasm, reconstructing grand historical sites such as ancestral temples and tombs (Leibold 2008; McNeal 2015). Due to stories recorded in texts like the *Mozi* 墨子, which mention that ‘Shun farmed on Mount Li’ (*Shun geng Lishan* 舜耕歷山), as many as twenty-one locations across China now claim a connection to Shun through a Mount Li (Zou 2008: 127).

Among these regions, Shanxi Province preserves the most significant traces of Yao, Shun and Yu’s legacy. Recently, an increasing number of archaeologists in China have begun to view the late Neolithic site discovered at Taosi 陶寺 near Linfen 臨汾 in southwestern Shanxi as the capital of Yao (Zhang 2010; Zhongguo shuhui kexueyuan kaogu yanjiusuo 2010: 801). Relying on chronological estimates of the sage kings’ era and geographical information compiled more than two thousand years later, they equate the archaeological context of the Taosi site with descriptions found in texts such as the ‘Canon of Yao’ and the ‘Tribute of Yu.’

However, similar to Martin Kern, I view the ‘Canon of Yao’ as a ‘foundational narrative of cultural memory’ shaped by ideological necessity (2017: 23 n. 1). The same applies to the ‘Tribute of Yu’ chapter, which Vera Dorofeeva-Lichtmann describes as ‘the invention of the orderly territorial division of the world,’ systematized from the late Warring States period to the Qin and Han dynasties (2009: 602). In this light, reconsidering Yao, Shun, and Yu from the perspective of cultural memory is both necessary and justified.

Jan Assmann distinguishes Maurice Halbwach’s concept of collective memory into two categories: communicative memory, which lasts no more than 80 to 100 years as part of everyday communication, and cultural memory, which consciously extends back thousands of years. Cultural memory, often related to the origin of a group, becomes closely tied to specific times, places, and

number of publications jumped around 10 per year, but increased to around 20-30 per year between 1990 and 2007, and further to around 40-60 per year between 2008 and 2022. These studies typically consider Yao and Shun and the Tang-Yu period as historical realities, often comparing them with the archaeological findings from the late Longshan Culture. The research focuses on aspects such as the developmental stages of their societies, the historical significance of the abdication system, the locations of their capitals, and the philosophies of Yao and Shun as depicted in unearthed and transmitted texts. (<https://cnki.net/kns/DefaultResult/Index?dbcode=CFLQ&kw=%E5%B0%A7%E8%88%9C&korder=SU> accessed on September 7, 2024).

collective identities through memory figures. It also has a reconstructive nature, filled with expectations and hopes (Assmann: 23-28). Assmann cites the Exodus as an example of this type of cultural memory, which serves as the foundational memory of Israelite identity. The Exodus, with its blurred lines between myth and history, catalyzed the growth and development of the Israelite people (1-3, 37-38, 59). Assmann particularly focuses on how early texts form a ‘stream of tradition’ that begins as an organic flow but eventually culminates in a closed canon (76-81). He examines the unique cultural memories and identity formations of early civilizations such as Egypt, Israel, Mesopotamia, and Greece. Through this analysis, he highlights the ritual coherence and continuity of Egypt, Israel’s invention of monotheism through the Deuteronomic texts, the emergence of historical writing in Mesopotamia driven by a sense of guilt towards the gods, and the Greek tradition of freedom in their oral narratives and skepticism towards absolute truth (Part II).

I believe that ancient China could also serve as a compelling case study comparable to those Assmann examines or even as reinforcement for his ideas. My research has focused on the legendary sage kings Yao, Shun, and Yu, who have functioned as foundational memory figures or a kind of canon shaping Chinese national identity—not only in premodern times but even into the modern era. Unlike much of the existing Chinese scholarship on Yao, Shun, and Yu, which tends to be divided between deconstruction and restoration, Assmann proposes a different role for contemporary historians—one that engages with various forms of reconanization extending beyond texts and their intrinsic values. He argues:

(T)hus the task of the historian can no longer be seen as deconstructing or “undermining” the barriers of the canon; instead, it analyzes their structure and brings the processes to light that have put them in place (110).

This study will focus on the second aspect suggested by Assmann, specifically the process by which the cultural memory of Yao, Shun, and Yu becomes ‘formatively’ established. It will particularly examine how this memory takes on a tangible form in Shanxi, and how this spatial embodiment contributes to their recognition as historical realities. Just as Halbwachs believed that collective memory is shaped through specific spaces, Assmann also emphasizes the central role of memory landscapes in forming cultural memory (44-45). While various

studies have already explored ‘places’ as important mediums of cultural memory in the modern period (Nora 1984; 1986; 1992), China’s rich tradition of geographical documentation extends the scope of such research back to ancient times. The construction of temples (*cimiao* 祠廟) and other historical sites to honor sages has also continued since the Han dynasty and persists to this day.

The process of localization explored in this article can be divided into two main parts. First, I will examine the background to the emergence of the cultural memory of Yao, Shun, and Yu in Shanxi. This includes reviewing the accounts related to Yao, Shun, and Yu found in excavated texts such as oracle bone inscriptions and Chu bamboo slips. I will also analyze passages from the *Zuozhuan* 左傳, which, as I understand it, first suggested a connection between Yao, Shun, and Yu—particularly Yao—and Shanxi. Second, the focus will shift to the process by which the memory of Yao, Shun, and Yu became embedded in specific locations within Shanxi. I will concentrate on the historical sites associated with Yao, Shun, and Yu as recorded in major geographical texts such as the ‘Dili zhi’ 地理志 of the *Hanshu* 漢書 and the *Yuanhe junxian zhi* 元和郡縣志. This examination will highlight the fluid nature of cultural memory, reinforcing Chōn Chinsōng’s insightful observation that ‘It is not the place that holds the memory, but the memory that creates the place’ (Chōn: 374).

Before delving into these points in detail, it is necessary first to outline the historical context in which the major sites related to Yao, Shun, and Yu in Shanxi were established, as well as those associated with Tangshu Yu 唐叔虞, the founder of Jin 越, the first historical polity representing Shanxi.

Sites Associated with the Sage Kings in Shanxi

Since the summer of 2017, when I first developed an interest in this topic, I have made several trips to Shanxi to explore the historical sites associated with Yao, Shun, and Yu. These temples and tombs are generally preserved in the southwestern region of Shanxi, near the Fen River 汾河 and the Yellow River. Some sites have undergone extensive renovations and expansions, transforming them into large-scale parks. Let us now briefly examine some of the most notable sites in conjunction with related records from traditional literature and interpretations from earlier periods.

1. Yao Temple in Linfen

The Yao Temple, located south of Linfen city in southwestern Shanxi, is one of the oldest Yao Temples in China (Figures 1 and 7). According to *The Record of the Reconstruction of Guangtian Pavilion* 重修光天閣記 written by Li Weizhen 李維楨 (1547-1626) during the Wanli era (1573-1620) of the Ming dynasty, the temple was originally built on the western side of the Fen River at an unknown time. It was later relocated to the eastern side during the Yuankang era (291-299) of the Jin dynasty and subsequently moved to its current site in the third year of the Xianqing era (685) of the Tang dynasty (Zhang 1997: 39). Yan Shigu 顏師古 (581–645), citing Ying Shao 應劭 (?-206?) of the Later Han dynasty, annotated the ‘Dili zhi’ section of the *Hanshu* (compiled in the first century CE), stating that Pingyang county 平陽縣 of Hedong commandery 河東郡 (modern-day Linfen) was Yao’s capital 堯都 (*Hanshu*, 1551). Although this annotation is the earliest surviving reference linking Linfen to Yao’s capital, the original text of the *Hanshu* does not explicitly establish this connection.

Nevertheless, the ‘Jun Guo zhi’ 郡國志 of the *Hou Hanshu* 後漢書 (compiled in 445) also identifies Pingyang in Hedong commandery as ‘Yao’s capital’ (*Hou Hanshu*, 3397), and the ‘Dili zhi’ of the *Jinshu* 晉書 (compiled in 646) refers to Pingyang in Pingyang commandery as ‘the former capital of Yao’ 舊堯都 (*Jinshu*, 416). The ‘Dixing zhi’ 地形志 of the *Weishu* 魏書 (compiled in 554) mentions that there was a Yao Temple in Pingyang, Jinzhou 晉州 (*Weishu*, 2477), and the ‘Annals of Gaozu’ records that in the sixteenth year of the Taihe era (492), Emperor Xiaowen (r. 471-499) issued a decree to organize the worship of sage kings, specifying that Tang Yao 唐堯 should be worshipped in Pingyang, Shun Yu 舜虞 in Guangning 廣寧 (modern-day Zhuolu 淚鹿 [Mu 2005: 85-86]), Xia Yu 夏禹 in Anyi 安邑 (modern-day Xia xian 夏縣 in Shanxi), and the Duke of Zhou 周公 in Luoyang 洛陽 (*Weishu*, 169). Since the time of Emperor Xiaowen, Pingyang (Linfen) has been officially recognized as the site for the state-sanctioned worship of Tang Yao, thereby confirming it as Yao’s capital, where the Yao Temple is located.

Approximately 35 kilometers south of this Yao Temple, the Taosi site, mentioned earlier, was discovered. It seems natural that Chinese scholars are inclined to regard this site as Yao’s capital. However, it is important to note that the earliest evidence connecting Linfen to Yao does not originate from the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*, but from the now-lost commentary by Ying Shao in the second century.

2. Shun's Mausoleum in Yuncheng

The Mausoleum of Emperor Shun, located west of Mingtiaogang 鳴條崗 in Yuncheng 運城, southwestern Shanxi, was originally constructed in the twenty-sixth year of the Kaiyuan era (738) of the Tang dynasty (Figure 2 and Anyi 安邑 in Figure 7). The purported capital of Shun, Yongji 永濟, known as Pufan 蒲反 in the Han period (see later), is located about 60 km to the southwest from Yuncheng. The earliest evidence for the Mausoleum likely comes from the *Mencius*, which records that Shun died at Mingtiao 鳴條. The relevant passage in the ‘Lilou xia’ 離婁下 of the *Mencius* reads as follows:

Mencius said, ‘Shun was an Eastern barbarian; he was born in Zhufeng, moved to Fuxia, and died in Mingtiao. King Wen was a Western barbarian; he was born in Qizhou, and died in Biying. Their native places were over a thousand *li* apart, and there were a thousand years between them. Yet, when they had their way in the Central Kingdoms, their actions matched like the two halves of a tally. The standards of the two sages, one earlier one later, were identical (*Mencius*, 128 with revision of the romanizations to Pingyin).

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。

This passage reflects Mencius’s point that, despite the geographical and temporal differences between Shun and King Wen, the principles of sage rule they established in the central regions were ultimately the same. Given that the name Mingtiao, where Shun is said to have died, still remains in the Yuncheng area, the presence of Shun’s Mausoleum in this region seems natural.

However, considerable debate has persisted among commentators over the centuries regarding the locations of the places associated with Shun mentioned above. In the *Mengzi Zhangju* 孟子章句 by Zhao Qi 趙岐 of the Later Han, all three locations—Zhufeng, Fuxia, and Mingtiao—are considered to be in the ‘the land of the Eastern Yi.’ In the Song dynasty’s *Mengzi zhushu* 孟子注疏, citing the *Zhengyi* 正義 commentary, Zhufeng is identified with Jizhou 冀州, and Fuxia is associated with the territory of Wei 衛, which corresponds to Dongjun 東郡 in the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*. As for Mingtiao, it is linked to Mingtiao Plain, the site of the battle between Tang 湯 and Jie 犀桀 mentioned in the ‘Preface to

the Documents' of the 'Tangshi' 湯誓 chapter in the *Shangshu*. Quoting the 'Kong Commentary' 孔傳, this location is further identified as west of Anyi in modern-day Shanxi (*Mengzi zhushu*, 213-214). The 'Kong Commentary' on the *Shangshu* is generally regarded as a post-Eastern Jin interpolation, making it likely that the association of Mingtiao with Shanxi did not exist during the Han period. Consequently, as noted in the *Mengzi zhushu* (214), Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) of the Later Han views Mingtiao as a southern region, likely due to references in the 'Tangong shang' 檀弓上 chapter of the *Rites of Zhou* that mention Shun being buried in the field of Cangwu 蒼梧, often presumed to be in the south (*Liji Zhengyi*, 1281). The 'Basic Annals of the Five Emperors' in the *Shiji* also recounts that after thirty nine years as emperor, Shun died in the same place while on a southern inspection tour and was buried at Lingling 靈陵 in Jiuyi 九疑, south of the Yangzi River (*Shiji*, 44). Indeed, a map of the region around Changsha (Yongzhou 榮州) from the second century BCE, unearthed from Tomb No. 3 at Mawangdui, marks a location identified as Jiuyi Mountain with nine pillars and labeled 'Di Shun 帝舜 (McNeal, 442). This suggests that the southern burial theory was prevalent up to the Han dynasty. However, Qing dynasty commentator Jiao Xun 焦循 (1703-1760) also supports the eastern location. He particularly notes the reference in the 'Preface to the Documents' of the 'Dianbao' 典寶 chapter, which mentions Tang destroying Xia's army at Mingtiao and then attacking Sanzong 三臘 to seize precious treasures. Since the 'Jun Guo zhi' of the *Hou Hanshu* mentions a Sanzong Pavilion 三臘亭 in Dingtao county 定陶縣, Jiayin commandery 濟陰郡, Jiao Xun speculates that Mingtiao might also have been located in the area near modern-day Dingtao county in southwestern Shandong Province (*Mengzhi Zhengyi*, 537-538).

The historical geography related to Shun's activities is so diverse that it could warrant an entirely separate study based on the views of scholars from traditional times. In this regard, Yang Bojun, a modern commentator, argues that since Shun is a legendary figure, the three place names mentioned in the *Mencius* (Zhufeng, Fuxia, and Mingtiao) cannot be verified in principle. Nonetheless, he considers the eastern location to be the most plausible interpretation of the *Mencius*, and believes that the Mingtiao associated with Shanxi is likely different from the Mingtiao known as the site where Tang of the Shang defeated Jie of the Xia (Yang 1960: 164). While it is unclear whether there was a clear understanding of these place names during the time of

Mencius, given the general consensus that the locations associated with King Wen—Qizhou and Biying—are in the western region of modern-day Shaanxi Province, it seems reasonable to interpret the three place names related to Shun as being in the east.

3. The Temples of Yu the Great on the Banks of the Yellow River

Temples dedicated to Yu the Great still exist along both banks of the Yellow River in the southwestern Shanxi and the southeastern Shaanxi. Among these, the temples located in Longmen Village, Hejin 河津, and Hancheng 韩城 are particularly noteworthy. These sites are linked to the ‘Longmen carved by Yu’ (*Yu zao Longmen* 禹鑿龍門) as mentioned in ancient texts such as the ‘Tribute of Yu’ in the *Shangshu*, the ‘Jianai zhong’ 兼愛中 in the *Mozi*, the ‘Guide’ 貴惠 in the *Shuoyuan* 說苑, the ‘Renjian xun’ 人閒訓 in the *Huainanzi* 淮南子, and the ‘Basic Annals of the Qin Shi Huang’ 秦始皇本紀 in the *Shiji*. While the introduction on the main gate states that the Hejin Temple of Yu the Great has existed since the Han dynasty, there is no definitive evidence to support this claim. Historically, the area where Hejin and Hancheng face each other across the Yellow River was called Longmen, and during the Ming and Qing periods, grand temples dedicated to Yu the Great were built in both regions (Figure 3). However, these were destroyed during the war in 1942. The existing Temple of Yu the Great in Hancheng was originally built in the fifth year of the Dade era (1301) of the Yuan dynasty. The ‘Jianai zhong’ in the *Mozi* records that Yu the Great, while governing the world, carved through Longmen to benefit the people of Yan 燕, Dai 代, Hu 胡, Mo 豺, and Xihe 西河 (*Mozi xiangao*, 68). However, the regions and peoples that supposedly benefited from Longmen were generally located in the northern areas, which does not correspond to the traditionally known location of Longmen.

4. The City Walls of King Yu in Xia county

In Xia county 夏縣, in the southwestern part of Shanxi, lie the purported remains of King Yu’s city walls 禹王城 (Figures 4 and 7). A shrine dedicated to Yu the Great has been built atop these walls. This area has traditionally been associated with Anyi, the capital of Yu, as mentioned in ancient texts such as the ‘Basic Annals of Xia’ 夏本紀 in the *Shiji*. However, the connection between Xia county and Anyi was likely established only after the Later Han dynasty. In Ban Gu’s commentary on Anyi in Hedong commandery, in the ‘Dili zhi’ of the

Hanshu, only the circumstances of the Spring and Autumn and Warring States periods are mentioned, such as Wei Gang's 魏綱 (d. 552 BCE) relocation from Wei 魏 to this area and King Hui's movement to Daliang 大梁 by 361 BCE (*Hanshu*, 1550). The ancient city known as Yuwangcheng, discovered in this area, is widely accepted to have been an early capital of the state of Wei during the Warring States period (Liu: 47-49). Furthermore, it was not until the eighteenth year of the Taihe era (494) of the Northern Wei dynasty that the name of this area was changed from Anyi to Xia county ([Guangxu] *Shanxi Tongzhi*, 2402), seemingly to affirm its connection to the Xia dynasty. Today, however, most Chinese archaeologists identify the Erlitou site near Luoyang in Henan as the capital of the Xia dynasty.

5. Jinci Temple in Taiyuan

To understand the history of shrines in Shanxi, it is essential to mention the Jinci 晉祠 Temple in Taiyuan 太原, even though it has no direct connection to Yao, Shun, or Yu (Figures 5 and 7). Jinci was originally established as a temple dedicated to Tangshu Yu, the founder of the Jin state, although the exact date of its construction remains unknown. The earliest record of the existing Jinci Temple appears in the sixth century *Shuojing zhu* 水經注 under the section on 'Jinshui 晉水.' This text describes the Jin River, which originates from Xuanweng 懸壅 Mountain, west of present-day Jinyang 晉陽 near Taiyuan. Li Daoyuan 麗道元 (ca. 470-527) identifies this area as the region of Tang Yao 唐堯 where Tangshu Yu, as mentioned in the *Zuozhuan*, was enfeoffed. He also notes the presence of a shrine dedicated to Tangshu Yu in the area (Chen 1999, 112). The 'Dixing zhi' of the *Weishu*, compiled around the same time as the *Shuojing zhu*, also reports a shrine dedicated to the King of Jin 晉王祠 in the same region (*Weishu*, 2466).

An important fact about Jinci Temple is that Taiyuan is not actually connected to the original fiefdom of Jin or Tangshu Yu. Various theories have been proposed regarding the location of the Jin state, but most agree that it was situated in the middle and lower reaches of the Fen River valley in southwestern Shanxi (Shen: 32-47). Recent archaeological discoveries of the Jin Lords' cemetery in the Quwo-Yicheng areas also support this view (Shen: 55-75; Miller: 42-50). In reality, the state of Jin developed around the Houma area (Quwo-Yicheng region and Wenxi) in southwestern Shanxi, only beginning to expand its territory by conquering surrounding polities in the seventh century

BCE (Shen, 251-256). The first scholar to argue this was Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682), who noted that Jin did not begin to gain control of the Taiyuan area until the reign of Duke Ping (557–532 BCE) (*Rizhilu jishi*, 31a-31b). Modern scholars, such as Chen Pan (1905–1999), also support this view (Chen 1969: 36-47). The discovery of a large tomb M2510, identified as belonging to the Minister of Zhao (Zhao Qing 趙卿) in Jinshengcun 金勝村 on the southern outskirts of Taiyuan in the late 1980s further corroborates this theory. The tomb is estimated to date from around 475–450 BCE, aligning with the view that Zhao Jianzi 趙簡子 (d. 476 BCE), a prominent figure of the Zhao clan during the Spring and Autumn period, began fortifying this area (Shanxi sheng kaogu yanjiusuo 1996: 3, 327).

Nevertheless, by the sixth century, the association between Taiyuan and the Jin state, solidified through the Jinci Temple, had firmly established among the local intelligentsia (Miller: 177). This likely served to affirm the region's status as a legitimate territory of the Zhou royal family. However, this connection may have arisen largely from a blind faith in, or misinterpretation of, earlier records such as the *Zuozhuan* or the 'Dili zhi' in the *Hanshu*. I will revisit this issue later. In any case, as Tracy Miller aptly points out, this perceived connection provided a basis for the continued desire of emperors, from the period of the Wei, Jin, and Northern and Southern dynasties through to the Song dynasty, to maintain the area as a key stronghold. For figures like Gao Huan 高歡 (d. 547), Li Shimin 李世民 (r. 620–649), and Shi Jingtang 石敬瑭 (892–942), who rose to power using this region as a military base and adopted the state names of Jin or Tang, Tangshu Yu, the ancient ruler associated with the region, would have held special significance as a symbol of legitimacy (Miller: 51-56, 178).

Yao, Shun, and Yu in Excavated Pre-Qin Texts

In the previous section, we examined the existing sites in Shanxi associated with Yao, Shun, and Yu, as well as their foundations in transmitted literature. We found that these connections are often controversial and anachronistic. This raises the question: how are these connections represented in excavated texts, which may retain more of their original context than the

transmitted literature? It is well established that Yao, Shun, and Yu do not appear in the oracle bone inscriptions from the late Shang period (thirteenth to eleventh centuries BCE). However, two polities identified by oracle bone scholars as being located in what is now southwestern Shanxi—Tang 唐 and Yang 易—are noteworthy due to their associations with Yao and Tangshu Yu.²⁾ Let us first examine the oracle bone inscriptions that mention Tang.

(1) 貞: 作大邑于唐土.

Divining: “(We will) construct a big city at Tangtu.” (*Yingguo* 1105a: I)

(2) 貞: 帝子矢 唐邑.

Divining: “Di will harm Tang city.” (*Heji* 14208a: II)

(3) ...來艱自微,友,唐, 吾方圍... ^四𦥑(翦)缶,示,易. 戊申, 亦有來[艱]自西.

告牛家...

“...a disaster came from Wei, You and Tang, Gongfang besieged... destroyed Cha, Shi and Yang. On *wuchen* (day 45), there again came [a disaster] from the west. It was reported to Wujia(?)....” (*Heji* 6063b: I)

(4) 貞...在唐...三月.

Divining: “...at Tang...” Third Month. (*Heji* 24374: II)

Scholars generally identified the Tang mentioned in the above oracle bone inscriptions as the fief granted to Tangshu Yu, the founder of the Jin state, after the Zhou conquest of Shang. However, as will be discussed later, there are differing opinions not only regarding its location but also its association with Tangshu Yu. Nevertheless, if we accept the prevailing view that situates the Tang of the oracle bone inscriptions in southwestern Shanxi, then inscriptions (1) and (2) suggest that the kings of the late Shang period were concerned with establishing their settlements in Tang territory in the area and ensuring its safety. Inscription (3) indicates that Tang, along with other polities in southwestern Shanxi, was attacked by the powerful enemy Gongfang from the northwest, while (4) shows that during the reign of either King Zu Geng 祖庚 or King Zu Jia 祖甲 (ca. twelfth century BCE), Tang remained under Shang control.

The above inscriptions indicate that a polity called Tang existed in southwestern Shanxi and maintained a close relationship with the Shang kings

2) As for many polities in southwestern Shanxi documented in the late Shang oracle bone inscription, see .

until the late Shang period. However, no conclusive evidence links this Tang with Yao or Tangshu Yu. In this context, another polity in southwestern Shanxi mentioned in the oracle bone inscriptions, Yang, also warrants attention. In inscription (3), Yang is shown to have been attacked by the Gongfang, along with the neighboring Tang. The following inscriptions further describe the situation of Yang during the late Shang period:

(5) 辛巳卜, 豕貞: 王比易伯𠂇. (*Heji* 3380: I)

Crack on *xinsi* (day 17), Que divining: “The king will ally with the lord of Yang, Zhi.” (*Heji* 3380: I)

(6) 易入廿.

Yang tributed twenty (of turtle shells). (*Heji* 5637b: I)

(7) 己酉卜, 賀貞: 鬼方,易亡憂. 五月. (*Heji* 8591: I)

Crack on *jiyou* (day 56), Bin Divining: “There will be no harm in Guifang and Yang.” (*Heji* 8591: I)

The three inscriptions indicate a friendly relationship between the Shang and Yang. In inscription (5), the king divined whether to ally with Yang, while inscription (6) records the tribute Yang offered to the Shang. Inscription (7) involves a divination concerning the safety of Yang. Although some scholars suggest that Yang was located in Taigu 太谷, south of Taiyuan (Zheng: 303), excavations of the Western Zhou tombs in Yongningbao 永凝堡, Hongdong 洪洞 have supported the view that Yang was the predecessor of a Ji-surnamed Yang 楊 state in that region (Shanxi sheng wenwu gongzuo weiyuanhui: 1-16; Linfen diqu wenhaju: 71-93). Consequently, other scholars propose that Tang, the fiefdom granted to Tangshu Yu, was actually Yang 易, placing the original fief near Hongdong (Ma 2010: 153-157; Sun and Lin: 338).³⁾

In this context, the Yao Gong *gui* 覲公簋 inscription from the early Western Zhou period is worth mentioning. The inscription states that Yao Gong cast the bronze tureen for his wife, Yao 姚. It further specifies that the vessel was cast in the twenty-eighth year of King Cheng's or King Kang's reign, coinciding with the king's enfeoffment of the Lord of Yang 易伯 to Jin. It is

3) Regarding the Yang 楊 state in the Western Zhou period, see Chen 1969, 462a-463b.

generally believed that the Lord of Yang mentioned in the Yao Gong *gui* inscription was Xie 變, a son of Tangshu Yu and the second Lord of Jin. Zhu Fenghan, reading ‘yao’ 委見 (with the phonetic of yao 爻) as ‘yao’ 堯, speculates the Yao Gong in the inscription was a descendant of Yao or a nobleman residing in the Yao’s original homeland. He further notes that Yao Gong’s wife shares the same name, Yao 姚, as Shun’s lineage, suggesting a marital connection between the descendants of Yao and Shun (Zhu: 688-689). Contrary to the common identification of Tang in transmitted texts with the Tang in the oracle bone inscriptions, the Yao Gong *gui* inscription identifies the grantees of Jin as the Lord of Yang, rather than Tang. Similarly, the character ‘yang’ 易 forms a significant part of the name Yang (Tang) Gong 鄭公, referring to Tangshu Yu, in the Jin Gong *zeng* 晉公盨 and Jin Gong *pan* 晉公盤 inscriptions from the Spring and Autumn period (Wu 2014). Notably, ‘tang’ 唐 and ‘yang’ 易, both belonging to the same phonetic group, are often used interchangeably in both excavated and transmitted texts. However, it is evident that in oracle bone inscriptions, Tang and Yang are distinct political entities. Furthermore, in Western Zhou and Spring and Autumn period bronze inscriptions, ‘yang,’ rather than ‘tang,’ is the core character in the name referring to Tangshu Yu or the Tang polity mentioned in transmitted texts.

In any case, it is undeniable that polities known as Tang and Yang existed in southwestern Shanxi by the late Shang period. Recent discoveries of bronze inscriptions have led Chinese scholars to increasingly support the possibility that Yang 易, rather than the Tang 唐 mentioned in oracle bone inscriptions, was the original fief of Tangshu Yu. They generally identify this Yang as the predecessor of Yang county 楊縣, recorded in the *Hanshu*’s ‘Dili zhi’ as one of the 24 counties in Hedong commandery, corresponding to present-day Hongdong (*Hanshu*, 1550-1551). However, this association remains uncertain due to more than one-thousand-year gap between the oracle bone inscriptions and the *Hanshu*. Even if, as Zhu Fenghan speculates, Yao Gong in the Yao Gong *gui* inscription is somehow linked to Yao 堯, it remains difficult to determine whether the Tang or Yang mentioned in oracle bone and bronze inscriptions has any connection to the Tang known as Yao’s capital in transmitted texts. Notably, no oracle bone scholars have identified Yang or Tang as being located in Linfen, the traditional site of Yao’s capital.

Unlike oracle bone inscriptions, which do not contain direct references to Yao, Shun, or Yu, the unprovenanced inscription on the Bin Gong *xu* 鄭公簠

from the mid-Western Zhou period, which was published in 2002, has drawn attention for mentioning the deeds of Yu in governing the land and managing mountains and rivers (Baoli yishu bowuguan). This inscription is a valuable source that traces the concept of Yu as a creator deity who imposed order on the earthly world back to the mid-Western Zhou period. However, it does not provide any geographical information as found in transmitted texts.

Since the 1990s, Yao, Shun, and Yu have appeared relatively frequently in Warring States period Chu bamboo slip texts, indicating that stories related to them were already quite popular during that time (Guo: 22). In the *Tang Yu zhi Dao* 唐虞之道 from the Guodian Chu slips, the virtues of Yao and Shun, such as the practice of abdication, love for family, respect for the worthy, and filial piety, are emphasized. Although Yu's efforts in flood control are also mentioned, there is no content linking Yao, Shun, or Yu to specific geographic locations (Jingmen shi bowuguan: 186).

In the second volume of the Shanghai Museum Chu Bamboo Slips, the *Zigao* 子羔 also emphasizes the abdication of Yao and Shun, with a particular focus on Shun's virtues. It introduces a new birth myth of Yu, describing him as being born with a split on (his mother's) back. In slips no. 2 and 3 of the fourteen-slip *Zigao*, a place name, *Tongtu* 童土, appears in relation to Shun: ‘Shun farmed in the fields of Tongtu’ 爰(舜)畧(嗇)於童土之田 and ‘the common people of Tongtu’ 童土之菑(黎)民 (Ma 2002: 185-186).⁴⁾ Ma Chengyuan, the first scholar to organize the *Zigao* text, interpreted *Tongtu* as similar to the *Tongtu* 童土 mentioned in the following ‘Xu Wu Gui’ 徐無歸 chapter of the *Zhuangzi* 莊子: ‘Yao, upon hearing of Shun’s virtue, elevated him from the land of Tongtu’ 堯聞舜之賢，舉之童土之地. Following the commentaries of Cheng Xuanying 成玄英 (seventh century) and Lu Deming 陸德明 (ca. 550-630), Ma understood *Tongtu* as ‘barren land’ (*huangwu zhi tu* 荒蕪地土). However, Chen Jian, Qiu Xigui, and others have raised doubts about Ma’s arrangement of the slips in *Zigao*, which contains many incomplete characters. More recently, Scott Cook, building on their research, proposed his own rearrangement of the slips, suggesting that this *Tongtu* might actually be Dongtu 東土 or Tangtu 唐土, potentially linking it to the Shanxi region (Gu 2018: 31-45). However, as Cook himself noted, since the Western Zhou period, Dongtu has referred to the area east of Chengzhou (Luoyang). Even if we

4) Ma Chengyuan first read the second character of the first quotation 畧 as *lai* 來. But I follow Chen Jian’s reading as *se* 嗑(穡) (Chen 2003: 56).

accept his interpretation of *Tongtu* as Dongtu, it would likely align with Mencius's understanding of Shun as 'a man from the eastern barbarians.'

The *Rongcheng shi* 容成氏 in the second volume of the Shanghai Museum Chu Bamboo Slips also mentions the areas where Yao and Shun were active. The text, which covers the rise and fall of various dynasties from the era of ancient emperors to the transition between the Shang and Zhou dynasties, highlights the deeds and good governance of Yao, Shun, and Yu. Regarding Yao, it states in slip no. 6, 'In ancient times, Yao resided between Danfu and Diling' 昔堯尻(處)於丹府與翟陵之閑(閒) (Ma 2002: 254). Yi Sung-yul notes that these two place names do not appear in transmitted texts (Yi 2005: 102). However, Li Ling points out that Yao is said to have been born in Danling 丹陵 according to the *Current Bamboo Annals* 今本竹書紀年, the *Diwang shiji* 帝王世紀 quoted in the commentary (*shu* 疏) on the *Xici xiazhan* 繫辭下傳 of the *Zhouyi* 周易, and the 'Furui zhi' 符瑞志 of the *Songshu* 宋書. He suggests that Danling may be a combination of Danfu and Diling. However, while Li Ling considers these two place names to refer to Yao's childhood residence, he does not specify their exact locations (Ma 2002: 255). The location of Danling, as mentioned in the above traditional texts, remains unknown as well.

The *Rongcheng shi* also mentions place names associated with Shun in slip no. 13, stating: 'In ancient times, Shun farmed at Liqui 爾丘, made pottery by the riverside 河濱, and fished in Leize 雷澤, and dutifully cared for his parents...' 昔堯(舜)靜(耕)於爾(鬲)丘, 陶(陶)於河濱(濱), 魚(漁)於雷(雷)澤, 孝養(養)父母(母)...(Ma 2002: 259). This passage appears similarly in the *Qiongda yishi* 窮達以時 of the Guodian Chu Slips and in transmitted texts such as the 'Shenren' 慎人 of the *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, the 'Shangxian zhong' 尚賢中 and 'Shangxian xia' 尚賢下 of the *Mozi*, the 'Banfa jie' 版法解 of the *Guanzi* 管子, and the 'Basic Annals of the Five Emperors' of the *Shiji*. Since the *Qiongda yishi* explicitly states that 'Shun farmed on Mount Li 爰山,' Li Ling considers the use of 'qiu' 丘 in the *Rongcheng shi* to be an error for 'shan' 山 and equates Mount Li with the Lishan 歷山 mentioned in the above transmitted texts. He suggests four possible locations for this mountain: Qianfoshan 千佛山 in Jinan, Shandong; northeast of Heze 河澤, Shandong; northeast of Yuanqu 垣曲, Shanxi; and southeast of Yongji 永濟, Shanxi. While favoring a location in Shanxi as the most plausible, he does not specify which of the two Shanxi sites he considers more likely. For Leize, Li Ling proposes two possible locations: northeast of Heze, Shandong, and south of Yongji,

Shanxi (Ma 2002: 259-260). The annotations in the *Jijie* 集解 and *Zhengyi* 正義 commentary on the same place name in the ‘Basic Annals of the Five Emperors’ show that since the Later Han period, the scholarly debate over these locations has generally been divided between the Shandong and Shanxi regions (*Shiji*, 33).

In slip no. 40 of the *Rongcheng Shi*, there is a mention of the Lishan clan 爨山氏, either as the area where Jie 爰 fled or as the name of a tribe when Tang 湯 overthrew Jie, as well as the place name Mingtiao, where Tang pursued and defeated Jie. Both place names are also related to Shun and have been identified with southwestern Shanxi, forming the basis for Li Ling’s argument that the place names associated with Shun in the *Rongcheng shi* should also be located in Shanxi.

Lastly, while the *Rongcheng shi* contains many place names related to Yu’s flood control efforts, the region of Jizhou 冀州 in the ‘Tribute of Yu’ chapter, which focuses on Shanxi, is notably absent from the text (Yi 2005: 167). Therefore, no place names associated with Yu in Shanxi are mentioned in the *Rongcheng shi*.

The oracle bone inscriptions and Chu bamboo slips examined so far may suggest that the view within Chinese academia, which identifies Shanxi as the region of Yao and Shun’s activities, is not entirely without basis. Notably, as will be mentioned later, the references to Tang and Yang as polities in Shanxi found in the oracle bone inscriptions warrant attention. However, the fragmentary nature of these records, combined with the significant time gap that would require tracing these events back to the late Neolithic period, around 2000 BCE or earlier, makes it difficult to accept this view. Sarah Allan speculates that the Yao and Shun legends that flourished during the Warring States period may have originated from Shang dynasty myths, such as the one in which the supreme deity, Shang Di, commanded the first ancestor of the Shang to govern the world. However, due to the lack of evidence, it is impossible to determine when and how these transformations occurred (Allan: 17). Similarly, it is challenging to pinpoint the exact locations of some of the place names associated with Yao, Shun, and Yu in the excavated texts. Nonetheless, the *Zuozhuan*, which will be examined next, offers some clues.

The Vestige of Yao in the *Zuo zhuan* and Shanxi

The *Zuo zhuan*, generally recognized as a work from the Warring States period, contains a wealth of accounts related to the cultural memory of various legendary tribes. A notable example is found in the story from the first year of Duke Zhao, which I consider a key source of Yao to Shanxi. This story discusses the lineage of Tang (Yao?), Xia, and Jin (Tangshu Yu). The account takes place when Duke Ping of Jin, in the seventeenth year of his reign (541 BCE), falls ill, and the Marquis of Zheng sends Gongsun Qiao 公孫喬 (Zichan 子產) to inquire after his health. During this visit, Shuxiang 叔向 of Jin and Zichan engage in the following conversation:

Shuxiang inquired with him about it: “Regarding our unworthy ruler’s illness, a diviner said, ‘Shishen and Taitai are haunting him.’ None of the scribes know them. May I ask what spirits these are?” Zichan said, “Long ago, Gaoxin shi had two sons. The elder was named Ebo, the younger Shishen, and they dwelt in the Great Forest. Since they did not get along, every day they resorted to shields and dagger axes, attacking and chastising each other. Hou Di did not approve and moved Ebo to Shangqiu, where he ruled according to the Chen asterism. The Shang people followed him in this, and Chen therefore became the Shang Stars. (The Hou Di) moved Shishen to Daxia, where he ruled according to the Shen asterism. The Tang people followed him in this, as they served the Xia and the Shang. The last scion of theirs was called Tangshu Yu. Just after Yi Jiang, wife of King Wu, had conceived the child who would become Taishu, she dreamed that the god on high (Di) said to her, ‘I name your son Yu. I will give him Tang, placing him under Shen and multiplying his descendants.’ When he was born, he had the graph *yu* on his hand, so they named him Yu. When King Cheng extinguished Tang, he put Taishu in power there, and Shen therefore became the Jin Stars. From this perspective, Shishen is the spirit of the Shen asterism...” (Durrant, Li and Schaberg 2016: 1325 with slight revisions).

叔向問焉，曰，寡君之疾病，卜人曰，實沈臺駘為祟，史莫之知，敢問此何神也，子產曰，昔高辛氏有二子，伯曰闕伯，季曰實沈，居于曠林，不相能也，日尋干戈，以相征討。后帝不臧，遷闕伯于商丘，主辰。商是因，故辰為商星。遷實沈于大夏，主參，唐人是因，以服事夏商。其季世曰唐叔虞。當武王邑姜方震大叔，夢帝謂已，余命而子曰虞，將與之唐，

屬諸參，而蕃育其子孫。及生，有文在其手，曰虞，遂以命之。及成王滅唐，而封大叔焉，故參為晉星。由是觀之，則實沈，參神也。

Zichan's speech continues, exploring the origins of another deity from the Fen River valley in Shanxi, Taitai 臺駘. Contrary to the divinations of the Jin soothsayer, he concludes by explaining that factors other than Shichen 實沈 and Taitai influenced Duke Ping's illness. This story uses Zichan's interpretation of the deity Shichen, who appeared in Jin's divinations, to shed light on Jin's history.

The tale describes how the two sons of Gaoxin shi 高辛氏 were at odds, leading to constant warfare. As a result, Hou Di 后帝 sent the elder son, Ebo 闕伯, to Shangqiu 商丘 to oversee the Chen constellation 辰星, the three stars of Scorpio, and govern the people of Shang. The younger son, Shichen, was sent to Daxia 大夏 to oversee the Shen constellation 參星, the seven stars of Orion. This suggests that Ebo and Shichen each governed the regions of Shang and Xia by overseeing their respective constellations. Tang 唐, likely located in the Daxia region governed by Shichen, followed the Shen constellation and served both Xia and Shang, with its last ruler being Tangshu Yu 唐叔虞.

Here, a new story is introduced. When King Wu 武王 of Zhou's wife, Yijiang 邑姜, was pregnant, she had a dream in which Di 帝 revealed that the child should be named Yu 虞 and enfeoffed in Tang. Indeed, the child was born with the character “Yu” on his palm, and it was foretold that he would inherit and prosper in Tang. This child, distinct from the Tangshu Yu of the late Shang mentioned earlier, was Tangshu Yu, the brother of King Cheng 咸王 and the founder of Jin.

Through this story, the history of Jin is extended not only to the Tang of the Xia and Shang periods but also further back to the era of Shichen, the son of Gaoxin, who, following the command of Hou Di, migrated to Daxia. As Yuri Pines suggests, this extension of Jin's cultural memory to antiquity would be based on “archival materials and stories coming from oral lore or from the court scribes' imagination” during the Spring and Autumn and Warring States periods (Pines, Kern and Luraghi: 7). Just as Yao's actions in the *Shangshu*'s ‘Canon of Yao’ are linked to astrology, specifically the movement of constellations that determined the calendar (Kern 2017: 36), the Shen constellation served as a crucial connection in this narrative.

In discussing the pivotal role this story played in the cultural memory

expansion of Yao, Shun, and Yu among later generations, I focus on the interpretation by Du Yu 杜預 (222–284), the first commentator on the *Zuozhuan*. Drawing on perspectives possibly dating back to the Han dynasty, Du Yu inferred that Gaoxin shi was Emperor Ku 穀, and that Hou Di was Yao, who was believed to be Emperor Ku's son.⁵⁾ He also identified Daxia as Jinyang 晉陽 (modern-day Taiyuan), suggesting that the people of Tang were also located in the Daxia region (Yang 1981: 1217-1218).

However, as previously mentioned, the Taiyuan region only began to fall under Jin control around the late Spring and Autumn period. It is challenging to find evidence that associates this area with Xia as well. Similarly, the Tang that Tangshu Yu was enfeoffed with at the beginning of the Western Zhou period had no connection to the Taiyuan area. As for Hou Di, it appears only once again in the *Zuozhuan* during the second year of Duke Wen's reign, where the ‘Bi Gong’ 閟宮 hymn from the *Shijing* 詩經 is quoted with the line: ‘Grand and majestic is Hou Di, the august ancestor Hou Ji’ 皇皇后帝, 皇祖后稷. Yang Bojun interprets this Hou Di as referring to Heaven (Yang 1981: 525). Another rare reference to Hou Di in pre-Qin literature appears in the ‘Yao Yue’ 堯曰 chapter of the *Analects*, where ‘Huanghuang Hou Di,’ the same honorific title from the ‘Bi Gong,’ is the entity to whom Tang 湯 made an oath after overthrowing Jie 桀.⁶⁾ This, too, is understood as a reference to the Heavenly Emperor 天帝 (*Lunyu zhushu*, 2535). Additionally, in the *Wuji* 五紀 from Tsinghua (Qinghua) Bamboo Slips, Hou Di is mentioned as the entity responsible for regulating the Five Cycles of the universe —namely, the sun, moon, stars, constellations, and years (Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin 2021: 90). However, there is insufficient textual evidence to identify Hou Di as Yao. Furthermore, the passage from the first year of Duke Zhao's reign in the *Zuozhuan*, cited earlier, suggests that Hou Di was a higher being than Gaoxin shi, making it impossible to assert the father-son relationship proposed by Du Yu.

In the *Zuozhuan* (the ninth Year of Duke Xiang), Ebo is mentioned as the Fire Official who governed the constellations of Taotang shi 陶唐氏 (Yang

5) Durrant, Li and Schaberg follow this interpretation, translating Hou Di into ‘Emperor Yao’ (2016: 1325).

6) ‘Huanghuang Hou Di’ also appears as ‘Shangtian Shen Hou’ 上天神后 in the ‘Tang Gao’ 湯誥 chapter of the ‘Old Text’ *Shangshu*, which contains a similar phrase. James Legge translates ‘Shangtian Shen Hou’ as ‘the spiritual Sovereign of the high heavens’ following its usage in the ‘Yao Yue’ (Legge: 187).

1981: 964). Therefore, it is difficult to entirely deny the connection between Hou Di, who relocated Ebo to Shangqiu as mentioned in the above quotation, and Taotang shi. Nevertheless, this does not resolve the doubts surrounding the commonly accepted association between Yao and Tang, or the Taotang shi. Gu Jiegang viewed the association between Tang and Yao, Shun and Yu, and Yu and Xia as creations of the Warring States period (Gu 1982: 118). Following this, Tong Shuye also believed that while the Taotang shi mentioned in the *Zuozhuan* was a polity that existed during the Xia and Shang periods, it was unrelated to Yao (Tong: 19). Recently, Chen Yongchao and Wu Rui have also adopted Tong Shuye's view, suggesting that Yao and Tang, or the Taotang shi were originally separate entities. Wu Rui further speculates that it was during the Han dynasty, in Liu Xin's 劉歆 *Shijing* 世經, as cited in the 'Lüli zhi' 律曆志 of the *Hanshu*, that the amalgamation of the two was completed, thereby enhancing their influence (Chen 2000: 8; Wu 2015: 571-588).

There is, however, a counterargument to this. Yang Kuan considered Taotang to be a phonetic variation of Gaoyang 高陽, suggesting that Gaoyang originally meant 'Shang Di' 上帝, the supreme deity. Since Yao was also referred to as Shang Di (or Yu Di 虞帝), it would be reasonable to call Yao 'Taotang' (Yang 1982: 269-277). Guo Yongbing, who views Yao as the ruler of Yu 虞 before the Xia, Shang, and Zhou dynasties based on the descriptions in the *Rongcheng shi*, also accepts Yang Kuan's argument, considering 'Tang' as an abbreviation for 'Taotang shi.' He further points out that the interchangeable use of Tang Yu 唐虞 and Yao Shun 姧舜 in the Guodian Chu Slips' *Tang Yu zhi Dao* serves as evidence that the relationship between Tang and Yao had already been established by the Warring States period (Guo: 68-71). However, the fact that the joint reference to Tang Yao was common during the Warring States period does not necessarily confirm a direct connection between Tang and Taotang shi, or between Yao and Taotang shi.

Just as a modern academic debate surrounds the connection between Yao and Tang, or Taotang shi, the *Zuozhuan* also leaves room for dual interpretations regarding the relationship between Yao and the Taotang shi. First, in the eighteenth Year of Duke Wen, Ji Wenzi 季文子 admonishes Duke Xuan for harboring Ji's 紀 crown prince, Bo 僕, who had fled to Lu after killing his father, Duke Ji. This passage mentions the capable eight generations of descendants from the Gaoyang shi 高陽氏 and the Gaoxin shi 高辛氏. The story goes that these sixteen families practiced virtue for generations until Yao's time,

when this practice ceased, only to be restored when Shun became Yao's minister (Yang 1981: 633-638). It is unusual for Yao to be depicted as an ineffectual ruler unrelated to virtue. Moreover, unlike the record in the first Year of Duke Zhao, where Gaoxin shi and Hou Di (Yao?) appear to be from the same era, here Yao appears as a figure at least eight generations after Gaoxin shi. This suggests that quite different stories coexisted within the same text of the *Zuozhuan*. Furthermore, if the connection between Yao and the Taotang shi had already been firmly established during the period of the *Zuozhuan*, wouldn't it have been more natural for the Taotang shi to be mentioned instead of Yao in a genealogy that traces from the Gaoyang shi to the Gaoxin shi?

On the other hand, among the four instances where the Taotang shi appears in the *Zuozhuan*, the passage in the twentieth-fourth Year of Duke Xiang hints at an indirect connection between Yao and the Taotang shi. When Fan Xuanzi 范宣子 asked Musu 穆叔 (Shusun Bao 叔孫豹), who was visiting Jin, about 'immortality,' he mentioned that their ancestors were the 'Taotang shi before the era of Yu' 自虞以上爲陶唐氏 (Yang 1981: 1087). If the era of Yu can be linked to Shun, this passage aligns with the idea that Tang Yao came before Yu Shun. In this context, it is likely that the equation "Yao = Taotang shi" was first solidified in the Han dynasty texts such as the *Shiben* 世本 and the "Annals of the Five Emperors" in the *Shiji* (Wu 2015: 585). Fan Xuanzi's story is interesting as it can be seen as an example of how the cultural memory of Jin's aristocracy was expanded, offering a different perspective from the story involving Shichen mentioned earlier.

Even if we accept the historical connection between Yao and the Taotang shi as recognized during the Han dynasty, other issues remain in the *Zuozhuan*'s story from the First Year of Duke Zhao. One problem involves the constellations mentioned in the story. The star *Chen* 辰 refers to the three stars of Scorpio, while *Shen* 参 refers to the seven stars of Orion, and these two constellations cannot appear simultaneously. This discrepancy hints at a symbolic contrast between Ebo in the east and Shichen in the west, or even between the Shang and Xia dynasties. The legend suggests the possible transmission of prehistoric astronomical and calendrical knowledge dating back to the second millennium BCE (Pankenier: 266-267). However, applying such knowledge to the political entities of the late Neolithic era is implausible, as it would require the bold assumption of a powerful political force controlling a vast region stretching from Shanxi Province to the southeastern tip of Henan Province.

From another perspective, the fact that astrological examples based on constellations are recorded in the *Zuozhuan* and *Guoyu* suggests that the correlation between celestial bodies played a significant role in the conceptual world of the elites during the Spring and Autumn and Warring States periods, when astronomy had become quite systematized (Pankenier: 277). This also implies that the understanding of the Xia and Shang dynasties as coexisting rival powers may reflect the viewpoints of the Warring States period. Furthermore, the dream in which Yi Jiang receives a divine revelation about Tangshu Yu underscores the artificial nature of this story. It is well known that during the Spring and Autumn and Warring States periods, dreams were often used politically as a logical basis for the mandate of rulers or to mystify their authority (Ch'oe: 146-149, 156-161).

As discussed earlier, the recently unearthed Chu bamboo slips also demonstrate that various types of legends and anecdotes emerged and spread during the Warring States period. These quasi-historical tales, which are characterized by a strong focus on moralizing narratives, were repeatedly adapted and utilized from the Warring States period onward. Because these stories emphasized their didactic aspects, their historical accuracy was not a major concern (Schaberg 2011: 398; Pines 2017: 288-289).

The fact that Tangshu Yu, the founder of Jin, was enfeoffed in Tang after the Duke of Zhou conquered it in the early Western Zhou and that this Tang (or Yang) clearly appears in oracle bone inscriptions prevents us from dismissing the entire story as pure fiction. The faint memory of the political entity known as Tang at the latest from the late Shang period, along with the fragmented genealogies of ancient prominent rulers, likely formed the basis for extending the cultural memory of Shanxi, centered around Jin, back to ancient times. This was achieved by incorporating the dream narrative, a popular literary device of the time, into the *Zuozhuan*. It exemplifies what Jan Assmann described as cultural memory, where the distinction between history and myth becomes meaningless.

In this context, Rens Krijgsman adopts Assmann's cultural memory to analyze the shift from earlier ritual texts to anthologies, focusing primarily on Warring States Chu bamboo slips. He suggests that by the Spring and Autumn period, texts such as the *Shijing*, *Shangshu*, and *Zhouyi* 周易, were likely confined to isolated courtly contexts. In contrast, during the Warring States period, with the rise of the *shi* 士 class, various types of texts—such as

aphorisms, historical anecdotes, legends, songs, poems, prayers, and divination texts—were preserved in manuscripts and compiled into anthologies (Krijgsman: 11-14). This patterns aligns with Assmann’s theory on the early development of textual traditions. Up to the Spring and Autumn period, the repetitive patterns associated with what Assmann terms “ritual continuity” appear to have been dominant in the Chinese literary tradition. However, from the Warring States period onward, new literary currents emerged, transitioning into what Assmann describes as the stage of “textual continuity.” This shift was marked by the diversification of literary genres and an increasing degree of variation within each genre (Assmann: 70-76).

In this process, narratives about the past became richer and more varied, and a broader perspective on foundational history began to emerge. This shift represented a new way of structuring time and space, moving the focus from individual clans to figures who embodied shared cultural memory. For example, if the ancestors of the Zhou, like Jiang Yuan 姜源 and Hou Ji 后稷 mentioned in the *Shijing*’s ‘Bi Gong,’ represented foundational memory up until the Spring and Autumn period,⁷⁾ then the rise of texts like the *Tang Yu zhi Dao* and *Rongcheng shi*, which exclusively featured figures like Yao, Shun, and Yu, indicates that foundational memory had extended much further into the past (Krijgsman: 67-70).⁸⁾ This recalls Assmann’s concept of ‘continuity constructed across rupture,’ which he identified in the heroic legends of Mycenaean Greece as a model of cultural memory (Assmann: 249). During this period, the more inclusive and abstract concept of the ‘sage kings’ (*shengwang*, 聖王) in texts like the *Mozi* began to replace the previously common term ‘former kings’ (*xianwang*, 先王) (Lewis: 111). Miranda Brown suggests that the Mozi school’s strategy of ‘recasting’ earlier figures from the distant past allowed them to imagine a past that suited their arguments, thereby evading potential opposition (Brown: 167). This approach, which can also be seen as a strategy of cultural memory, may have been employed by many Warring States thinkers who appropriated figures like Yao, Shun, and Yu in various ways to align with their own norms, values, and ideological orientations (Yi 2007: 43-120). It was a time in the Sinitic sphere when the ‘stream of tradition’ was intersecting in diverse

7) Kern and Khayutina rather note that Kings Wen and Wu stood out as the founding fathers in the cultural memory of the Zhou people in the late Western Zhou period (Kern 2009; Khayutina 2021).

8) For the role of antiquity as a source of model ideals and norms throughout Chinese history, see Khun 2011.

ways.

However, much like the story from the *Zuozhuan* mentioned above, which, regardless of its factual accuracy, was used as decisive evidence for the construction of the Jinci Temple in Taiyuan in honor of Tangshu Yu (Miller: 39), it appears that from the Han dynasty onward intellectuals began to perceive Shanxi as the homeland of Yao, Shun, and Yu based on this cultural memory. In the next section, we will explore how the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu* laid the foundation for the expansion and reproduction of the cultural memory of the sage kings in Shanxi.

The Sage Kings in Shanxi Documented in the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*

The *Hanshu* is a dynastic history that spans from the first year of Emperor Gaozu of Han in 206 BCE to the fourth year of Wang Mang in 23 CE. It was completed by Ban Gu (32–92 CE) in 80 CE. Ban Gu was the first to introduce a section dedicated solely to geography, known as the ‘Dili zhi’ a model that would become a standard feature in subsequent Chinese official histories. Following the unification under Qin and through the Former Han period, geographic data was systematically collected as part of the empire’s administrative apparatus. The ‘Dili zhi’ was compiled with reference to the second year of Emperor Ping era (2 CE) (Kim 2018: 287).

Li Feng, who has extensively studied the historical geography of the Western Zhou, finds the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu* particularly useful, noting that recent archaeological discoveries have largely confirmed the accuracy of the geographic details related to the Western Zhou states. However, despite the presence of some ancient sites that provided accurate information at that time, Li suggests that some monumental structures might have been erected in incorrect locations during the Han dynasty due to inaccurate knowledge or misguided beliefs. These monuments may have been repeatedly registered in the next periods as evidence for identifying ancient polities, ‘generating endless discrepancies’ (Li 2006: 20-21).

The argument I intend to present in this article aligns with the concept of ‘endless discrepancies.’ Just as Sima Qian learned from village elders about the ‘places associated with Huang Di, Yao, and Shun’ 黃帝,堯,舜之處 while traveling through various regions (*Shiji*, 46), it is possible that related relics, such as shrines, existed near the alleged birthplaces or activity areas of sage

kings by the Han period. However, the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu* mentions a few sites in Shanxi or elsewhere in China that are associated with Yao, Shun, and Yu (see Figure 6). During the Former Han period, most of present-day Shanxi was divided into the Hedong and Taiyuan commanderies, with Hedong commandery comprising 24 counties and Taiyuan commandery 21, totaling 45 counties. According to the ‘Dili zhi’ of *Hanshu*, there were very few sites related to Yao, Shun, and Yu in Hedong commandery, which covers the southwestern part of Shanxi along the middle and lower reaches of the Fen River. It only mentions a Shrine of Mount Yao 堯山祠 in Pufan county 蒲反縣 (*Hanshu*, 1550). Although the history of this shrine is not detailed, Yao Mountain appears to have been located in this region, which corresponds to today’s Yongji county 永濟縣 in the southeastern corner of Shanxi. It is currently difficult to determine whether the shrine was established based on the assumption that this area was historically associated with Yao.⁹⁾ However, the *Yuanhe junxian zhi*, the oldest extant comprehensive geographical record compiled by Li Jifu 李吉甫 (758–814) in 813 identifies Hedong county (Pufan in the Han period) as an ancient Yao city 故堯城 (*Yuanhe junxian zhi* [hereafter YJZ], 14.468-295). Furthermore, the ‘Dili zhi’ of the *Jinshu*, compiled in 646, notes that Puban 蒲坂 contained Lishan 歷山, which was traditionally identified as the place where Shun cultivated the land (*Jinshu*, 416). This account subsequently links the legends of both Yao and Shun’s capitals to this region.

As mentioned in the first chapter of this article regarding the existing sites associated with Yao, Shun, and Yu in Shanxi, the southwestern part of Shanxi has long been recognized, at the latest since the fifth century, as the homeland the sage kings. However, this recognition is not yet clearly reflected in the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*. For example, Ban Gu only notes that Anyi county, which from the Northern Wei period onward became firmly established itself as the capital of Yu, was the place where ‘Wei Jiang (d. 522 BCE) relocated from Wei to this area, and King Hui (r. 400-319 BCE) later moved to Daliang. It has iron and salt officials’ 魏絳自魏徙此, 至惠王徙大梁, 有鐵官鹽官 (*Hanshu*, 1550). Similarly, regarding Pingyang county—modern-day Linfen—which has been recognized as another capital of Yao and where the Yao Temple still

9) The ‘Dilizhi’ of the *Hanshu* documents 405 sacrificial sites dedicated to 372 divine entities under the administration of the Han dynasty’s central government. Except for several shrines dedicated to the Yellow Emperor and his descendants, sites honoring other sage kings such as to Yao, Shun, and Yu had not yet been officially listed (Kim 2018: 288-322).

stands, Ban Gu merely comments, ‘Zhenzi, the great-grandson of Han Wuzi (Han Wan 韓萬), resided here. It has an iron official’ 韓武子玄孫貞子居此. 有鐵官. Ban Gu traces the history of Linfen back to the early Spring and Autumn period. However, about 550 years later, Yan Shigu 顏師古, citing Ying Shao, adds to the record on this region by stating, “This was the capital of Yao. It was located south of the Ping River” 堯都也, 在平河之陽 (*Hanshu*, 1550-1551), thus laying the foundation for recognizing the area as ‘Yao’s capital.’ Although Ying Shao’s exact birth and death dates remain unknown, it is generally assumed that he lived until the late Eastern Han period, approximately 120 years after Ban Gu. He was a native of Nantun 南頓 county (modern-day Zhoukou 周口 in Henan).

The Taiyuan commandery, another region of Shanxi mentioned in the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*, is not much different from the Hedong commandery’s connection to the three sage kings. The only specific reference is to Jinyang county, which corresponds to modern-day Taiyuan, where it is noted: ‘This was the ancient Tang state of the “Tang Feng” 唐風 in the *Shijing*. King Cheng of Zhou conquered Tang and enfeoffed his younger brother, Shu Yu, there. To the northwest, there is Mount Long. It has a salt official’ 故詩唐國, 周成王滅唐, 封弟叔虞. 龍山在西北, 有鐵官 (*Hanshu*, 1550). This suggests that, in the Han period, there was at least an awareness that Taiyuan was recognized as the ancient Tang state where Tangshu Yu was enfeoffed.

Although Ban Gu did not explicitly state that this ancient Tang state was the land of Yao, he later offers a comprehensive view of early Shanxi history in the ‘Dili zhi’ where he describes the region as the residence of Tang Yao:

The land of Hedong is flat and rich in salt and iron. It was originally the region where Tang Yao resided, and it corresponds to the Tang state and Wei state mentioned in the ‘Guo Feng’ of the *Shijing*. When the son of King Wu of Zhou, Tangshu Yu, was still in his mother’s womb, King Wu had a dream in which the Emperor told him: ‘I have named the child Yu. He will be given Tang and will belong to the Shen constellation of the Three Stars.’ When the child was born, he was named Yu. After King Cheng of Zhou conquered Tang, he enfeoffed Shu Yu there. The Tang region has the Jin River, and when Shu Yu’s son Xie came to rule, he was called the Lord of Jin, and the Shen constellation became associated with Jin (*Hanshu*, 1648-1649)

河東土地平易，有鹽鐵之饒，本唐堯所居，詩風唐、魏之國也。周武王子唐叔在母未生，武王夢帝謂己曰：「余名而子曰虞，將與之唐，屬之參。」及生，名之曰虞。至成王滅唐，而封叔虞。唐有晉水，及叔虞子燮為晉侯云，故參為晉星。

The above quotation seems to be based on Zichan's discourse from the first year of Duke Zhao in the *Zuozhuan*. However, in this version, the dream in which the Emperor 帝 deliver a revelation is attributed to King Wu, rather than to his wife, Yi Jiang. Additionally, it mentions that during the reign of Xie, the second ruler of Jin, the state's name was changed to Jin due to the Jin River located near Tang. Although the above quotation does not specifically pinpoint the location of Tang, Yao's domain that later became Jin, it does, as previously mentioned, identify Jinyang county as the ancient Tang state in the annotations for each county. This suggests that by Ban Gu's time, the location of Tang, which had not yet been specified in the *Zuozhuan*, began to be recognized as modern-day Taiyuan.

By the time of Zheng Xuan's (127-200 CE) *Mao Shi Pu* 毛詩譜 (*Maoshi Zhengyi*, 360) and the work of Du Yu mentioned earlier, this view gradually gained acceptance as an established theory. However, as I previously pointed out, there is clear evidence that the fief of Tangshu Yu was not actually related to this region, indicating that this perception is indeed problematic. Ban Gu's claim that the name 'Jin' originated from the Jin River near Taiyuan, as mentioned in the *Shuijing zhu*, also appears to be a retrospective interpretation, since Jin was never actually enfeoffed in that region (Miller: 177).

Finally, another notable difference between the quotation above and the one from the first year of Duke Zhao in the *Zuozhuan* is the absence of any reference to the Xia dynasty. This omission aligns with Ban Gu's annotation regarding Anyi county, which was mentioned earlier. The fact that the histories of the counties within Hedong commandery and Taiyuan commandery, as noted in Ban Gu's self-commentary in the 'Dili zhi' of the *Hanshu*, do not extend beyond the Spring and Autumn period¹⁰⁾ suggests that the understanding of the ancient history of Shanxi had not significantly expanded by the Han period. Given that both the Former and Later Han dynasties promoted the theory that

10) Only Zhi County 嶺縣, where King Li 廉 is said to have fled during the late Western Zhou period, preserves historical records dating back to before the Spring and Autumn period.

the royal family descended from Yao and emphasized the figures of Yao and Shun (Sukhu: 91-153; Wu 2015: 54-55;), it is notable that only two counties in Shanxi—Pufan and Jinyang—are vaguely associated with Yao in the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*.¹¹⁾ Furthermore, Shun and Yu are not mentioned in this context. This aligns with the interpretation that, as the first imperial ruling system, the core state rituals of the Qin and Han dynasties were still centered on projecting celestial constellations—anchored by the North Star—onto the earth as an absolute principle (Kim 2023).

Nevertheless, the fact that the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu* definitively identifies Hedong as the original region of Tang Yao, associates Pufan with Mount Yao, and recognizes Jinyang as the ancient Tang state laid the foundation for the cultural memory of Yao, Shun, and Yu to become firmly rooted in Shanxi throughout the subsequent Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, and the Tang period.

Yao, Shun, and Yu in Shanxi Documented in the Geography Texts from the Later Han to the Tang period

A noticeable change can be observed in the geographical sections of China’s official histories following the *Hanshu*. The ‘Jun Guo zhi’ of the *Hou Hanshu*, compiled in 445, adds Pingyang county in Hedong commandery as the ‘capital of Yao’ 堯都 (*Hou Hanshu*, 3397). Ying Shao’s commentary had already anticipated this addition, which was cited in Yan Shigu’s annotation of the ‘Dili zhi’ in the *Hanshu*. The *Hou Hanshu* also follows the *Hanshu* in noting that Jinyang county in Taiyuan commandery was originally part of the Tang state. Perhaps due to the designation of Pingyang county as Yao’s capital, the annotation on the Tang state in Jinyang is supplemented with a reference to Zheng Xuan’s *Mao Shi Pu*, stating that ‘Yao first established his capital here and later moved it to Pingyang in Hedong’ 堯始都於此，後遷河東平陽 (*Hou*

11) In the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*, there is one more instance, aside from the example in Shanxi mentioned above, where Yao is associated with a place name. In a general description of the ancient territory of Song, located in present-day southeastern Henan and southwestern Shandong, it is mentioned that ‘In ancient times, Yao built a pleasure (palace) 遊(宮?) in Chengyang 成陽.’ Furthermore, this area is identified as the ‘residence of Ebo, the fire official of the Taotang shi’ as documented in ninth year of Duke Xiang in the *Zuozhuan* (*Hanshu*, 1663-1664).

Hanshu, 3523).

Interestingly, Shandong also emerges as a region associated with Yao in the *Hou Hanshu*, following the *Hanshu* (see footnote 11). In the ‘Jun Guo zhi’ of the *Hou Hanshu*, Gutao county 古陶縣 in Jiyin commandery 濟陰郡 is identified as ‘Yao’s residence’ 堯所居, and Chengyang county 成陽縣 is noted as the location of Yao’s tomb 堯冢 (*Hou Hanshu*, 3456-3457). This seems to be an expansion of the information mentioned in the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*.

The changes in the ‘Dixing zhi’ of the *Weishu*, compiled in 554, are also noteworthy. As mentioned earlier, in the sixteenth year of Emperor Xiaowen of Northern Wei (492), an edict was issued that formalized the worship of Emperor Yao in Pingyang, Emperor Shun in Guangning, and Yu the Great in Anyi. Similarly, the ‘Dixing zhi’ records a Yao Temple in Pingyang county within Pingyang commandery of Jinzhou 晉州 (*Weishu*, 2477). Even more interesting is the fact that, in addition to a Yao Shrine 堯祠 in Tongdi county 銅鞮縣 of Xiang commandery 鄭郡, two additional Yao Temples 堯廟 have been established in Leyang county 樂陽縣 of Shangdang commandery 上黨郡 and Xiang county 鄭縣 of Xiang commandery (*Weishu*, 2468). These sites were located in the southeastern region of Shanxi, and their distribution has expanded nationwide, extending across the entire Central Plains east of Shanxi.¹²⁾

As will be mentioned later, there can be various interpretations regarding the rapid changes that occurred during the Northern Wei period, ruled by the Tuoba 拓跋 clan of the Xianbei 鮮卑 people. However, many of the Yao Temples that emerged during this time may have been considered historically unfounded by scholars of the Tang and Song periods, or they might have already disappeared by that time. Notably, in the *Yuanhe junxian zhi*, compiled in 813, all the Yao Temples added in the southeastern region of Shanxi during the Northern Wei period are absent. Among the ten counties of Luzhou 潞州

12) A Yao Shrine in Dongyan County 東燕縣, Dong Commandery 東郡 of Sizhou 司州 (*Weishu*, 2459); Mount Yao in Shangqu Yang County 上曲陽縣 and a Yao Shrine in Anxi County 安喜縣, Zhongshan Commandery 中山郡 of Dingzhou 定州 (2462); a Yao Shrine in Quyang County 曲陽縣, Julu Commandery 鉅鹿郡 of Dingzhou; a Yao Platform in Guang'a County 廣阿縣, Nanzhao Commandery 南趙郡 of Yinzhou 殷州 (2477); a Yao Shrine in Longcheng County 龍城縣, Changli Commandery 昌黎郡 of Yingzhou 燕州 (2494); a Shrine of Mount Yao in Linzhi County 臨淄縣, Ji Commandery 濟郡 of Qingzhou 青州 (2522); a Yao Shrine in Yangwu County 陽武縣, Guangwu Commandery 廣武郡 of Beiyizhou 北豫州 (2536); a Yao Shrine in Xiami County 下密縣, Donghai Commandery 東海郡 of Haizhou 海州 (2557).

and the six of Zezhou 潭州 in the Tang period, only in Yangcheng county 陽城縣 of Zezhou is it mentioned that ‘Huoze, located 12 *li* northwest of the county, is the same Huoze where, according to the *Mozi*, Shun is said to have caught fish’ 漢澤，在縣西北十二里，墨子曰舜漁于漢澤 (YJZ, 19.468-347).

Nevertheless, the *Yuanhe junxian zhi*, a key geographical record of the Tang period, comprehensively includes the following historical sites related to Yao, Shun, and Yu in Shanxi, which may have been added through the efforts of various scholars since the Later Han dynasty. For the purpose of analysis, I have divided Shanxi into three regions based on its geographical orientation: A (central), B (southwest), and C (southeast) (see Figure 7):

- (A-1) Jinyang county: Ancient Tang City; Tangshu Yu Temple; Tangshu Yu Tomb (YJZ, 16.468-316).
- (B-1) Hedong county: Shun Temple; Shun’s Residence; Altar of Shun’s Two Wives; Ancient Tao City 古陶城; Ancient Yao City (YJZ, 14.468-295).
- (B-2) Yicheng county: Ancient Tang City (YJZ, 14.468-300).
- (B-3) Longmen county: Great Yu Temple; Yao Emperor Temple (YJZ, 14.468-302).
- (B-4) Linfen county: Yao Temple (YJZ, 15.468-303).
- (B-5) Changning county: Yu Temple (YJZ, 15.468-307).
- (B-6) Xia county: Ancient Anyi City (capital of Xia Yu 夏禹)
- (B-7) Anyi county: Old Xia Capital (site of the battle between Tang and Jie at the ancient Mingtiaomo 鳴條陌) (YJZ, 7.468-211).
- (C-1) Yangcheng county: Shun’s Fishing Spot at Huoze (YJZ, 19.468-347).

Firstly, in Hedong county (B-1), formerly known as Pufan county during the Han dynasty, a Shrine of Mount Yao was present, as mentioned in the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*. However, as mentioned above, instead of the shrine, the record indicates the presence of an ancient Yao City. Furthermore, as predicted in the ‘Dili zhi’ of *Jinshu* (416), it seems that a significant number of sites related to Shun were incorporated into this region due to the legend of Shun farming at Mount Li. In addition to the Shun Temple and Shun’s Residence, the Erfei Altar 二妃壇, which commemorates Shun’s two wives, and the Ancient Tao City, which originated from the story that “Shun made pottery by the riverbank,” were also added. Additionally, as mentioned earlier, a new site related to Shun also emerged in Yangcheng county (C-1) in the southeastern part of Shanxi.

As for Yao, it is noted that in Jinyang county (A-1), as in the Han

period, there was the ancient Tang City 故唐城, identified as ‘the place built by Yao, where of Xiefu, the son of Tangshu Yu, relocated the capital’ 堯所築, 唐叔虞之子燮父徙都之所也. This area is also said to have included the Tangshu Yu Temple and his tomb, both associated with the previously mentioned Jinci Temple. Additionally, three more sites related to Yao were added. The Yao Temple in Linfen county (B-4) is the same Yao Temple in Pingyang county, which has been significant since the time of Ying Shao. In Yicheng county 翼城縣 (B-2), south of Linfen, a new reference to the ancient Tang City appears, described as a ‘place where Yao’s descendants were enfeoffed’ 堯裔子所封, possibly to distinguish it from the ancient Tang City in Jinyang. Furthermore, a Yao Emperor Temple was added in Longmen county 龍門縣 (B-3).

In Longmen county, it is also noted that there was a Great Yu Temple, and another Yu Temple was added in Changning county 昌寧縣 (B-5) along the banks of the Yellow River to the north. Additionally, two more sites associated with Yu or the Xia dynasty were identified: Xia county 夏縣 (B-6), formerly Anyi county during the Han dynasty, was recognized as the ancient city of Anyi, or ‘the capital of Xia Yu’ 夏禹所都. Anyi county (B-7), located near Yuncheng 運城, was considered the ‘original old capital of Xia’ 本夏舊都. To the north, the site known as ‘old Mingtiaomo, where Tang and Jie battled’ 古鳴條陌也, 湯與桀戰于此 was also identified.

Therefore, by the time the *Yuanhe junxian zhi* was compiled during the Tang dynasty, Shanxi appears to have contained four sites associated with Yao, two with Shun, and four with Yu. This concentration of sites suggests that the southwestern part of Shanxi (Region B) had evolved into a region deeply embedded in the cultural memory of Yao, Shun, and Yu. Likewise, there was a clear nationwide trend of increasing number and expanding locations of these ceremonial sites. Even so, no other region in the *Yuanhe junxian zhi* has as many prominent sites related to the three sage kings as Shanxi.

As discussed in this article, the relatively abundant literary records loosely linking Yao, Shun, and Yu with Shanxi since the Warring States period are likely the primary reason for the deep-rooted cultural memory of these three sage kings in the region. However, the available sources up to the mid-fifth century provide little information on the circumstances surrounding the construction and management of the temples and other sites associated with Yao, Shun, and Yu—sites that must have already existed in Shanxi by that time. This gap in the historical record appears to reflect a broader lack of a comprehensive

study on the history of temple cults from the Han dynasty onward (Ter Haar: 75).¹³⁾ It is possible that such efforts were primarily led by local scholar-officials, with some level of involvement from the central government. However, it is important to consider that, following the fall of the Han Empire, the authority of the central government had significantly weakened.

Assmann argues that, unlike communicative memory, which emerges organically in everyday life through informal means, cultural memory is deliberately constructed by highly specialized experts and its transmission is strictly regulated (Assmann: 38-41). In this regard, I would like to highlight the formal designation of sacrificial sites for the three ancestral sage kings—Yao, Shun, and Yu—decreed in 492 as part of Emperor Xiaowen of the Northern Wei's Sinicization policy. This edict mandates that Confucian-style sacrifices be offered to the four former sage kings, including the Duke of Zhou, in the mid-month of each season, under the supervision of the local officials in the designated regions (*Weishu*, 2750).

Among the three sage kings, only Shun was assigned a sacrificial site outside Shanxi, in Guangning (modern-day Zhuolu in Hebei).¹⁴⁾ Yao and Yu were designated sacrificial sites in Pingyang (modern-day Linfen) and Anyi (modern-day Xia County) in southwestern Shanxi, respectively. Five years after issuing this decree, Emperor Xiaowen personally visited Pingyang, Longmen (modern-day Hejin), and Puban (modern-day Yongji) in Shanxi, where he ordered grand sacrifices to Yao, Yu, and Shun. On this occasion, he also issued an edict ordering the restoration of their temples (*Weishu*, 181). Although Shun's officially designated sacrificial site was elsewhere, this suggests that by the late fifth century, southwestern Shanxi had already become an important region associated with him as well.

13) Ter Haar further notes that, in most cases, we have no information about the initial arrival of stories concerning the deity and his special abilities in a given location. By the time the deity is mentioned in extant sources—typically first appearing in references to the foundation or early restoration of a temple—such stories would have already been circulating for many years (17).

14) It is unclear when exactly it was established, but Emperor Taiwu (r. 423-452) of the Northern Wei is said to have visited Guangning in the first year of Shenjian 神䴥 era (428) to offer grand sacrifices at the temples of Yellow Emperor, Yao, and Shun (*Weishu*, 74). Guangning may have been an important site for the rituals dedicated to both Yao and Shun during the early Northern Wei period.

Furthermore, Emperor Wen of the Sui dynasty (r. 581–604) followed the precedent set by Emperor Xiaowen by reorganizing the imperial ancestral rites alongside sacrificial ceremonies for past emperors and kings, including Yao, Shun, and Yu. He relocated the official sacrificial site for Shun from Guangning to Hedong (Puf[b]an) in Shanxi (*Suishu*, 136), a move that appears to have reinforced Shanxi's status as the central hub for the worship of these ancient sage kings.

During the subsequent Tang dynasty, the Confucian-style sacrificial system dedicated to former emperors and kings, including Yao, Shun, and Yu, became even more refined and elaborate (Lei: 125-131). The expansion of sites associated with these sage kings in Shanxi, as recorded in the *Yuanhe junxian zhi*, seems closely tied to the dissemination of cultural memories of sage kings—a process largely driven by the northern-origin states that had established Shanxi as their base (Kim 2005: 54-63; Miller: 51-56). By the Tang period, efforts to preserve and expand these cultural memories in Shanxi increasingly relied on earlier records, where the boundaries between myth and history remained indistinct, leading to what Li Feng described “endless discrepancies.”

However, these inconsistencies did not seem to matter to local communities, who regarded sage temples or shrines as central to their folk beliefs. In this regard, Lei Wen’s argument is particularly relevant:

Clearly, the worship of many ancient emperors was deeply rooted in folk beliefs. Evidence suggests that not only did their rituals largely originate from long-standing folk shrine traditions, but even as their significance as central state rituals gradually declined (after mid-Tang period), they remained local centers of worship, revered by local governments and ordinary people alike (Lei: 132).

Although rituals dedicated to past emperors were included in the national ceremonial codes, local shrines far exceed the scope prescribed by these codes—both in number and in the manner of worship. These shrines embodied the ancient cultural and religious traditions of regional societies. Their legitimacy derived, on one hand, from the sacrificial principles outlined in the Confucian classics and, on the other, from recognition by local governments (Lei: 135-136).

Therefore, the integration of a religious role based on cultural memory may have

contributed to the continued expansion of temples dedicated to Yao, Shun, and Yu, not only in Shanxi but also across the country. Notably, by the Yongzheng era (1722-1735) of the Qing dynasty, the number of ancestral temples for these three sage kings in Shanxi had exceeded 70, with sites distributed across nearly the entire province ([Yongzheng] *Shanxi Tongzhi*, 164-167.548-71-548-195; Sim: 232-239).

However, to the best of my knowledge, the process by which local religious traditions were incorporated into the cultural memory of sage kings in Shanxi remains unclear. In this context, the *chenwei* 識緯 theories, which gained prominence in relation to Yao and Shun from the Later Han period onward (Chen 2000: 125-155), may have played a role, alongside the widespread influence of Daoism and Buddhism up to the Tang period. While the worship of Yao, Shun, and Yu as local divine figures—similar to the evolution of the Guan Yu cult—may have been continuously reinterpreted and reshaped in response to shifting historical, social, and religious conditions, their role as folk deities does not appear to have been as fluid, adaptable, or widespread as that of Guan Yu (cf. ter Haar: 245-254). However, these topics fall beyond the scope of this study.

Concluding Remarks

This study explores the formation and consolidation of the cultural memory of Yao, Shun, and Yu in Shanxi. Oracle bone inscriptions and an early Western Zhou inscription on the Yao Gong *gui* suggest that polities known as Tang and Yang—traditionally associated with Yao—existed in southwestern Shanxi as early as the thirteenth century BCE. However, establishing any concrete historical connection between these entities and Yao remains virtually impossible.

During the Warring States period, various narratives about Yao, Shun, and Yu began appearing in texts from the Hundred Schools of Thought and the Chu Bamboo Manuscripts. Amid the interweaving of the diverse textual traditions, China's shared past was extended further into antiquity through the cultural memory of sage kings. It was during this period that Yao, Shun, and Yu became associated with specific locations and regions. However, as I have particularly analyzed through the narrative in the *Zuozhuan*, the localization of Yao in Shanxi during the Warring States period remained highly fluid.

In the Han period, with the canonization of texts such as the ‘Canon of Yao’ and ‘Tribute of Yu,’ the diverse cultural memories of Yao, Shun, and Yu from the Warring States period were both preserved and reshaped, ultimately solidifying into a foundational historical memory.¹⁵⁾ Just as the Han imperial family sought genealogical ties with Yao and Shun, this foundational memory likely played a role in shaping the Huaxia (Chinese) identity as that of a unified people. Additionally, the tenuous geographical connection between Yao and Shanxi, briefly suggested in the *Zuozhuan*, became more concretized in the ‘Dili zhi’ of the *Hanshu*.

Based on these textual records, relics such as temples and tombs associated with Yao, Shun, and Yu were constructed in specific locations of Shanxi up until the Tang period, further expanding and solidifying their cultural memory. State sacrificial policies played a crucial role in establishing the cultural memory of the sage kings in Shanxi at that time. Meanwhile, temples and shrines dedicated to Yao, Shun, and Yu became centers of local religious practices, integrating religious belief into their broader cultural memory.

The sources examined in this study—ranging from oracle bone inscriptions to the *Yuanhe junxian zhi*—illustrate the role of writing as a key mechanism of intermediate storage in the formation of sage kings’ cultural memory, a concept emphasized by Jan Assmann. These sources reference Yao (Tang or Yang), Shun (Yu), and Yu (Xia), demonstrating how textual transmission facilitated the preservation and reinterpretation of historical narratives over time. Drawing on Konrad Ehlich’s terminology, Assmann defines such culturally shaped memory as ‘a message returned to later within the framework of an extended situation.’ (Assmann: 7).

In this context, the Chu Bamboo Manuscripts and, in particular, the *Zuozhuan* initiated an extended situational framework concerning Yao and Shanxi. This development may have been rooted in oral or textual transmissions related to the Tang or Yang polity, as attested in oracle bone and bronze inscriptions dating back to the late Shang period. Later, the *Hanshu*, in its ‘Dili zhi’ chapter, reaffirmed the connection between Yao and Shanxi, thereby reinforcing this extended framework. Building upon this foundation, subsequent geographical texts—such as the ‘Junguo zhi’ of the *Hou Hanshu* and the ‘Dixing zhi’ of the *Weishu*—further expanded the association of sage kings with Shanxi by

15) A good example for this is the ‘Basic Annals of Five Emperors’ in the *Shiji*.

incorporating Shun and Yu into the narrative. This evolving message was ultimately materialized in the construction of ancestral temples or tombs in Shanxi, which served as commemorative spaces dedicated to the sage kings. By the Tang period, the *Yuanhe junxian zhi*, through its selective preservation and reinterpretation of references to these relics from earlier geographical texts, reaffirmed the southwestern part of Shanxi as a region deeply embedded in the cultural memory of Yao, Shun, and Yu. In doing so, this text further extended the framework for the later proliferation of sage king temples in Shanxi and beyond.

The extended situational framework of cultural memory formed in this way is inherently fluid. The establishment of Yao, Shun, and Yu's temples—not only in Shanxi but throughout China today—clearly illustrates that memory shapes a place, rather than a place simply preserving memory. As Martin Kern aptly describes, cultural memory is ‘an ongoing, ever-evolving process of renewed acts of both erasure and remembrance’ (Kern 2022: 135).

In this sense, both the deconstruction of Yao, Shun, and Yu as canonical figures by the Doubting Antiquity movement in the early twentieth century and their subsequent reconstruction through the Believing Antiquity trend since the late twentieth century can be understood as part of the continuous process of cultural memory formation. Likewise, the localization of their sagehood in Shanxi by the Tang period reflects this ongoing process.

REFERENCES

Pre-20th century sources

[Guangxu 光緒] *Shanxi tongzhi* 山西通志 by Wang Xuan 王軒 and Yang Du 楊篤. Beijing: Zhonghua shuju 1990.

Hanshu 漢書 by Ban Gu 班固. Beijing: Zhonghua shuju 1962.

Heji (Jiaguwen heji 甲骨文合集) (ed.) by Guo Moruo 郭沫若. Shanghai: Zhonghua shuju 1978-1982.

Hou Hanshu 後漢書 by Fan Ye 范曄. Beijing: Zhonghua shuju 1965.

Jinshu 晉書 by Fang Xuanling 房玄齡 et al. Beijing: Zhonghua shuju 1974.

Liji Zhengyi 禮記正義 annot. by Zheng Xuan 鄭玄 and Kong Yingda 孔穎達. In: *Shisanjing zhushu* 十三經注疏. Beijing: Zhonghua shuju 1980.

Lunyu zhushu 論語注疏, annot. By He Yan 何晏 and Xing Bing 邢昺. In: *Shisanjing zhushu* 十三經注疏. Beijing: Zhonghua shuju 1980.

Maoshi zhengyi 毛詩正義 annot. By Zheng Xuan and Kong Yingda. In: *Shisanjing zhushu* 十三經注疏. Beijing: Zhonghua shuju 1980.

Mengzhi zhengyi 孟子正義 by Jiao Xun 焦循. Beijing: Zhonghua shuju 1987.

Mengzi zhushu 孟子注疏 annot. by Zhao Qi 趙岐 and Sun Shi 孫奭. In: Li Xueqin (ed.) *Shisan jing zhushu* 十三經注疏 (punctuated edition 標點本). Beijing: Beijng daxue chubanshe 1999.

Mozi xiangao 墨子閒詁 annot. by Sun Yirang 孫詒讓. In: *Zhuzi jicheng* 諸子集成. Beijing: Zhonghua shuju 1986.

Rizhilu jishi 日知錄集釋 by Gu Yanwu 顧炎武. Sibu beiyao 四部備要 edition.

Shiji 史記 by Sima Qian. Beijing: Zhonghua shuju 1959.

Suishu 隋書 Wei Zheng 魏徵. Beijing: Zhonghua shuju, 1973.

Weishu 魏書 by Wei Shou 魏收. Beijig: Zhonghua shuju 1974.

[Yongzheng 雍正] *Shanxi tongzhi* 山西通志 by Zhu Dawen 嵇大文. In: Vols. 542-550 of (Yingyin 景印) *Wenyan ge Siku quanshu* 文淵閣四庫全書.

Taipei: Shangwu yinshuguan 1986.

Yuanhe junxian zhi [YJZ] 元和郡縣志. In: Vol. 468 of (Yingyin 景印) *Wenyan ge Siku quanshu* 文淵閣四庫全書. Taipei: Shangwu yinshuguan 1986.

Post-20th century sources

Allan, Sarah 2015. *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*. Albany: State University of New York Press.

Assmann, Jan 2011. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baoli yishu bowuguan 保利藝術博物館 (ed.) 2002. *Bin Gong xu: Da Yu zhishui yu wei zheng yi de* 羲公塗: 大禹治水與爲政以德 (*Bin Gong xu: Yu the Great managed the floods and ruled by virtue*). Beijing: Xianzhuang shuju.

Brown, Miranda 2013. ‘Mozi’s Remaking of Ancient Authority.’ In: Carine Defoort and Nicolas Standaert (ed.) *The Mozi and an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*. Leiden: Brill, 143-174.

Chen Jian 陳劍 2003. ‘Shangbo jian Zigao, Congzheng pian de binghe yu bianlian wenti xiaoyi 上博簡, <子羔>, <從政>篇的併合與編連問題小議 (Preliminary Remarks on the Merging and Editorial Structuring of the Zi Gao and Cong Zheng Manuscripts in the Shanghai Museum Collection).’ *Wenwu* 3: 56-59, 64.

Chen Pan 陳槃 1969. *Chunqiu dashibiao lieguo zuoxing ji cunmiebiao zhuanyi* 春秋大事表列國作姓及存滅表譏異 (Collated divergences to the “Table of Ranks, Clan-affiliations, and times of Existence and Annihilation of the Allied Polities” in (Gu Donggao’s) “Tables of Major Events During the Spring and Autumn Period”). Taipei: Academia Sinica.

Chen Qiaoyi 陳橋驛 1999, *Shijing zhu jiaoshi* 水經注校釋 (Annotated and Collated Edition of the *Shijing zhu*). Hangzhou: Hangzhou daxue chubanshe.

Chen Yongchao 陳泳超 2000. *Yao Shun chunashuo yanjiu* 堯舜傳說研究 (A Study of the Legends of Yao and Shun). Nanjing: Nanjing shifan daxue

chubanshe.

Ch'oe Chinmuk 崔振默 2008. 'Chungguk kodae mongjöm ūi nonni wa kǔ sahoejōk kinŭng 中國 古代 夢占의 論理와 그 社會的 機能 (The Logic and Social Function of Dream Divination in Ancient China). *Chungguk kojungsesa yǒn'gu* 中國古中世史研究 16: 131-174.

Chǒn Chinsōng (Jin-Sung Chun) 全鎮晟 2017, 'Kong'gan i kiök ūl paeban hanŭn sinhyōng minjoksa 空間이 記憶을 背反하는 新型 民族史 (A New Paradigm of National History Where Spatial Reality Defies Collective Memory),' *Yōksa pip'yōng* 歷史批評 115: 373-379.

Dorofeeva-Lichtmann, Vera 2009. 'Ritual practices for constructing terrestrial space (Warring States-early Han).' In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (ed.) *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 595-644.

Durrant, Stephen, Waiyi Li, and David Schaberg trans. 2016. *Zuo Tradition/Zuozhuan: Commentary on the “Spring and Autumn Annals.”* Seattle: University of Washington Press.

Gu Jiegang 顧頡剛 1982, 'Taolun gushi da Liu Hu er xiansheng 討論古史答劉胡二先生 (A Discussion of Ancient History in Response to Mr. Liu and Mr. Hu).' *Gushi bian* 古史辨 1, zhong. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 105-150.

Gu Shikao 顧史考 2018. 'Shangbo Chijian er Zigao pian xibian ji gaishu" 上博楚簡二〈子羔〉篇新編及概述 (A New Edition and Overview of the 'Zi Gao' Text in the Second Volume of the Shanghai Museum Chu Bamboo Slips).' In: Fudan daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin 復旦大學出土文獻與古文字研究中心 (ed.) *Chutu wenxian yu Zhongguo gudian xue* 出土文獻與中國古典學. Shanghai: Zhongxi shuju, 31-45.

Guo Yongbing 郭永秉 2008. *Dixi xinyan: Chudi chutu Zhanguo wenxian zhong de chuanshuo shidai gu diwang xitong yanjiu* 帝系新研: 楚地出土戰國文獻中的傳說時代古帝王系統研究 (New Research on Imperial Genealogies: A Study of Legendary Ancient Kings in Warring States Texts Unearthed in the Chu Region). Beijing: Beijing daxue chibanshe.

Jingmen shi bowuguan 荊門市博物館 1998, *Guodian Chujian zhushu* 郭店楚簡竹書 (The Guodian Chu Slips). Beijing: Wenwu chubanshe.

- Kern, Martin 2009. ‘Bronze Inscriptions, the Shangshu, and the Shijing: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou.’ In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (ed.) *Early Chinese Religion, Part One: Shang Through Han (1250 BC to 220 AD)*. Leiden: Brill, 143–200.
- Kern, Martin 2017. ‘Language and the Ideology of Kingship in the ‘Canon of Yao’.’ In: Martin Kern and Dirk Meyer (ed.) *Origins of Chinese Political Philosophy Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 23-61.
- Kern, Martin 2022. ‘Cultural Memory and the Epic in Early Chinese Literature: The Case of Qu Yuan 屈原 and the Lisao 離騷.’ *Journal of Chinese Literature and Culture* 9.1 (2022): 131-169.
- Khayutina, Maria 2021. ‘The Beginning of Cultural Memory Production in China and the Memory Policy of the Zhou Royal House during the Western Zhou Period.’ *Early China* 44: 19-108.
- Kim Sang-pǒm 金相範 2005. *Tangdae kukka gwollyōk kwa min'gan sinang* 唐代國家權力과 民間信仰 (State Power and Popular Beliefs in the Tang Dynasty). Seoul: Sinsōwon.
- Kim Yongch'an 金龍潔 2018. ‘Chōnhan mal kukga jesa ūi chung'ang chipjung p'yōje 前漢 末 國家祭祀의 中央集中 編制 (The centralization of state sacrificial rites at the end of the Former Han dynasty).’ *Salim 史林* 66: 283-330.
- Kim Yongch'an 2023. ‘Chin Han ūi kukga jesa wa Chunggukjōk segye ūi p'yosang: Kyosa ūi hyōngsōng kwajōng ūl chungsim ūro 秦漢의 國家祭事와 中國的 世界의 表象: 郊祀의 形成 過程을 中心으로 (State Sacrifices in the Qin and Han Dynasties and Representations of a Chinese World: Focusing on the Formation of the Suburban Sacrifice).’ *Tongyang sakak yōngu* 東洋史學研究 164: 47-88.
- Krijgsman, Rens 2023. *Early Chinese Manuscript Collections: Sayings, Memory, Verse, and Knowledge*. Leiden: Brill.
- Kuhn, Dieter 2011. “Reflections on the Concept of Antiquity in Chinese Civilization.” In: Dieter Kuhn & Helga Stahl (ed.) *Perception of Antiquity in Chinese Civilization*. Heidelberg: Edition Forum, 17-68.

- Legge, James trans. 1972. *The Soo King*, vol. 3 of *The Chinese Classics*, rev. ed. (1893-1895); rpt., Taipei: Wenshizhe chubanshe.
- Lei Wen 雷聞 2007. ‘Shilun Sui Tang dui yu xiandai diwang de jisi’ 試論隋唐對於先代帝王的祭祀 (A Tentative Discussion on the Sacrificial Rites to Former Dynastic Emperors during the Sui and Tang Periods).’ *Wenshi* 文史 1: 123-136.
- Leibold, Michael 2008. ‘Da Yu, a Modern Hero? Myth and Mythology in the People’s Republic of China.’ In: Dieter Kuhn & Helga Stahl (ed.) *Perception of Antiquity in Chinese Civilization*. Heidelberg: Edition Forum, 361-375.
- Lewis, Mark Edward 2019. *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Li Feng 2006. *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045-771 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Linfen diqu wenhua ju 臨汾地區文化局 1994. ‘Hongdong Yongningbao Xizhou muzang fajue baogao 洪洞永凝堡西周墓葬發掘報告 (Report on the Excavation of Western Zhou Tombs at Yongningbao, Hongtong).’ *Sanjin kaogu* 1: 71-93
- Liu Xu 劉緒 2007. *Jin wenhua* 晉文化 (Culture of Jin). Beijing: Wenwu chubanshe.
- Ma Baochun 馬保春 2010. *Jinguo diming kao* 晉國地名考 (A Study of Place Names in the State of Jin). Beijing: Xueyuan chubanshe.
- Ma Chengyuan 馬承源 (ed.) 2002. *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu* 上海博物館藏戰國楚竹書 (Warring States Chu Bamboo Slips Collected by the Shanghai Museum) 2. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- McNeal, Robin 2015. ‘Moral Transformation and Local Identity: Reviving the Culture of Shun at Temples and Monuments across China.’ *Modern China* 41/4: 436-464.
- Mencius. Translated with an Introduction by D.C. Lau. London: Penguin Books 1970.
- Miller, Tracy 2007. *The Divine Nature of Power: Chinese Ritual Architecture at the Sacred Site of Jinci*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.

- Mu Youjiang 母有江 2005. ‘Beiwei zhengqu dili yanjiu 北魏政區地理研究 (A Study on the Administrative Geography of the Northern Wei Dynasty).’ PhD Dissertation, Fudan University.
- Nora, Pierre (ed.) 1984. *Les lieux de mémoire I: la république* (Sites of Memory I: The Republic). Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre (ed.) 1986. *Les lieux de mémoire II: La Nation* (Sites of Memory II: The Nation). Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre (ed.) 1992. *Les lieux de mémoire III: Les Frances* (Sites of Memory III: The Frances). Paris: Gallimard.
- Pankenier, David W. 1999. ‘Applied Field-Allocation Astrology in Zhou China: Duke Wen of Jin and the Battle of Chengpu (632 B.C.),’ *Journal of American Oriental Society* 119/2: 261-279.
- Pines, Yuri 2017. ‘History without Anecdotes: Between the *Zuozhuan* and the *Xinian* Manuscript.’ In: Paul van Els and Sarah A. Queen (ed.) *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*. Albany: State University of New York, 263-299.
- Pines, Yuri, Martin Kern, and Nino Luraghi (ed.) 2024. *Zuozhuan and Early Chinese Historiography*. Leiden: Brill.
- Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin
清華大學出土文獻研究與保護中心 (ed.) 2021. *Qinghua daxue zang Zhanguo zhushu* 清華大學藏戰國竹書 (Warring States Bamboo Slips Collected by Tsinghua University) 11. Shanghai: Zhongxi shuju.
- Schaberg, David 2011. ‘Chinese History and Philosophy.’ In: Andrew Feldherr and Grant Hardy (ed.) *The Oxford History of Historical Writing, Volume 1: Beginnings to AD 600*. Oxford: Oxford University Press, 394-414.
- Shanxi sheng kaogu yanjiusuo 山西省考古研究所 and Taiyuan shi wenwu guanli weiyuanhui 太原市文物管理委員會 1996. *Taiyuan Jinguo Zhao Qing mu* 太原晉國趙卿墓 (The Tomb of Minister Zhao of the Jin State at Taiyuan). Beijing: Wenwu chubanshe.
- Shanxi sheng wenwu gongzuo weiyuanhui 山西省文物工作委員會 et al 1987. ‘Shanxi Hongdong Yongningbao Xizhou muzang 山西洪洞永凝堡西周墓葬 (Western Zhou Tombs at Yongningbao, Hongtong, Shanxi).’ *Wenwu* 3: 1-16.

- Shen Zaixun 沈載勳 2022. *Jinguo baye: Cong jin zhi fenfeng dao Wen Gong chengba* 晉國霸業: 從晉之分封到文公稱霸 (The Rise of Jin's Hegemony: From Its Enfeoffment to Duke Wen's Ascendancy as Hegemon). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Sim Chaehun 沈載勳 2021. ‘Sansō t'ongji e natanan Yo Sun U rül kiyök hanün kong'gan 山西通志에 나타난 堯舜禹를 記憶하는 空間 (Spaces of Memory for Yao, Shun, and Yu in the *Shanxi Gazetteer*).’ *Yōksa hakbo 歷史學報* 249: 217-253.
- Sukhu, Gopal 2005-2006. ‘Yao, Shun, and Prefiguration: The Origins and Ideology of the Han Imperial Genealogy.’ *Early China* 30: 91-153
- Sun Yabing 孫亞冰 and Lin Huan 林歡 2010. *Shangdai dili yu fangguo* 商代地理與方國 (Geography and Regional Polities of the Shang Dynasty). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Ter Haar, Barend J. *Guan Yu: The Religious Afterlife of a Failed Hero*. Oxford: Oxford University Press.
- Tong Shuye 童書業 1982. ‘Di Yao Taotang shiminghao suyuan’ 帝堯陶唐氏名號溯源 (Tracing the Origins of the Title and Name of Emperor Yao of the Taotang Clan). *Gushi bian* 7, xia. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1-30.
- Wu Rui 吳銳 2015. *Zhongguo shanggu de dixi gouzao* 中國上古的帝繫構造 (The Genealogical Structure of the Sage Kings in Early China). Beijing: Zhonghua shuju.
- Wu Zhenfeng 吳鎮烽 2014, ‘Jin gong pan yu Jin gong zeng mingwen duidu 晉公盤與晉公鑊銘文對讀 (A Comparative Reading of the Inscriptions on the Jin Gong *pan* and the Jin Gong *zeng*). Fudan daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin wangzhan 復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站, June 22.
- Yang Bojun 楊伯峻 1960. *Menzi yizhu* 孟子譯注 (Annotated Translation of the Mencius). Beijing: Zhonghua shuju.
- Yang Bojun 1981. *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注 (Commentary on the Zuo Tradition of the Spring and Autumn Annals). Beijing: Zhonghua shuju.
- Yang Kuan 楊寬 1982. ‘Zhongguo shanggushi daolun 中國上古史導論 (An

Introduction to Ancient Chinese History).’ *Gushi bian* 7, shang. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 65-318.

Yi Sung-ryul 李承律 2005. ‘Shanghai hakubutsukan zō Sengoku Sochikusho Yōseishi yakuchū (jō) 上海博物館藏戰國楚竹書容成氏譯注 (上) (Translation and Annotation of the *Rongcheng shi* Manuscript from the Warring States Chu Bamboo Slips in the Collection of the Shanghai Museum).’ *Shutsudo bunken to Shinchokubunka* 出土文獻と秦楚文化 2: 23-216.

Yi Sung-yul 2007, *Kakuten So-kan Jukyō no kenkyū: Jukei Sanpen o chūshin ni shite* 郭店楚簡儒教の研究: 儒系三篇を中心にして (A Study of Confucianism in the Guodian Chu Slips: Focusing on the Three Confucian Texts). Tōkyō: Kyūko shoin.

Zhang Guoshuo 張國碩 2010. ‘Taosi wenhua xingzhi yu zushu tansuo 陶寺文化性質與族屬探索 (An Exploration of the Nature and Ethnic Affiliation of the Taosi Culture).’ *Kaogu* 考古 6: 66-75.

Zhang Oulian 張藕蓮 1997, ‘Linfen Yaomiao miaozi yang kaolüe 臨汾堯廟廟制沿革考略 (A Brief Study on the Historical Development of the Temple System of the Yao Temple in Linfen).’ *Gujian yuanlin jishu* 古建園林技術 1: 39-41.

Zheng Jiexiang 鄭杰祥 1994. *Shangdai dili gailun* 商代地理概論 (An Overview of Shang Dynasty Geography). Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe.

Zhongguo shuhui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 ed. 2010. *Zhongghu kaoguxue: Xinshiqi shidai quan* 中國考古學: 新石器時代卷 (Chinese Archaeology: Volume on the Neolithic Period). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Zhu Fenghan 朱鳳瀚 2022, ‘Yao Gong gui yu Tangbo hou yu Jin 翫公簋與唐伯侯于晉 (The Yao Gong *gui* and the Enfeoffment of the Earl of Tang at Jin).’ *Jiagu yu qingtong de wangchao* 甲骨與青銅的王朝 (The Dynasties of Oracle Bones and Bronzes). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 687-696.

Zou Minghua 鄒明華 2008. ““Wei” lishi yu “zhen” wenhua: Shanxi Hongtong de huatai gushi chuanshu ‘僞’歷史與‘真’文化: 山西洪洞的活態古史傳說 (“Pseudo” History and “Authentic” Culture: Living Legends of Ancient History in Hongtong, Shanxi).’ *Wenxue pinglun* 文學評論 5: 123-128.

<문화적 기억과 한국 문명의 계보학>(김기봉)에 대한 토론

1. 한국 문명의 계보학

김기봉 교수의 오랜 탐구가 잘 녹아들어 있는 흥미로운 발표이다. 한국사 전시기를 대상으로 문화와 문명의 계보학을 그려내는 솜씨가 놀라울 따름이다. 이 발표는 현재 유행하고 있는 ‘한류’에 주목하고, “한류를 생성한 한국 문명의 연결구조를 역추적해서 해명”하는 것 즉 한국 문명의 계보학을 풀어헤치는 데에 주력하고 있다. 그런데 그것을 위해 사용하는 개념들이 다양하고 현란하다. 주의깊게 살펴보고 잘 소화해야 할 필요가 있다.

2. 문화와 문명의 차이, 그리고 그 활용에 대해

문화와 문명은 무엇이 같고 어떻게 다른가? 지금까지 지구상에서는 수다한 문화와 문명 개념이 있었고 각기 그 맥락에서 나름의 의미를 갖고 있었다. 이 발표는, 명확하게 그 개념을 규정하고 있지는 않지만, 문화를 문명의 하위 개념으로 사용하고 있는 듯하다. “한류 열풍은 ‘한국문화의 문명화과정’”이라고 보고 이를 한국 문명사의 신기원으로 규정하는 데서 잘 드러난다. 그럼에도 그 관련이 썩 명쾌한 것처럼 보이지는 않는다.

<삼국사기>는 <사기>를 모범으로 한 중화문명의 메트릭스에 따라 편찬된 것이다. 그러므로 삼국사기는 이전까지 한반도 주변에서 이어져오던 집단기억을 배제한 것이 된다. 이것은 바로 한국문명의 새로운 매트릭스를 만든 것이다.

한편 <삼국유사>는 유사 즉 남겨진 사실을 기록하였는데, 유사는 집단기억을 말하는 것으로 본다. 몽골제국 하 고려의 정체성을 보존할 목적으로 단군신화와 같은 이전의 문화적 기억을 소환한 것이다. 그리고 이는 불교 즉 보편문명의 믿음을 복제함으로써 가능하게 된 것이었다. 이는 집단기억을 복원해서 한국 문화문법의 원형을 창안한 것이 된다.

그런데 문명의 문법에는 모방과 번역과 복제가 있는데, 전근대 중화문명 시대에는 모방을 근대 제국주의 시대에는 번역을 주로 사용했다. 한편 삼국유사에서 구사한 방식은 복제였고, 이는 한국적인 것을 보전한다는 점에서 다른 것과 차이가 있다. 복제는 문화에서 사용되는 개념이고, 모방과 번역은 문명의 문법이 된다. 복제가 모방 혹은 번역으로 도약할 수 있는 것인가?

문명 개념은 영국과 프랑스 등의 선진 제국주의국가에서 기원했고 그래서 보편 지향이 강한 개념이다. 반면 문화는 독일과 일본 등 후진 제국에서 출발한 개념이고, 개별적 특수성을 강조하는 성향이 강하다. 하지만 문화를 문명의 하위 개념으로 사용하려면 명확한 개념 규정이 필요할 것이다. 가령 중화적 보편을 지향하는 조선의 문명사회에서, 불교적 믿음을 복제한 삼국유사가 조선시기 문화적 기억 속에서 사라져버린 것은 어떻게 봐야 할 것인가?

문화는 문명 속에서 잠복했다가 돌출하기도 하는 것인가? 한류를 통하여 한국문화는 과연 한국 문명으로 도약할 수 있는 것인가? 이제 한국 문명의 시대가 오는 것인가? 발표자는 K접두사가 사라지는 것이 한국문화의 문명화이고, 이것이 달성되면 “진정한 의미에서 서구 중심 근대문명의 종말”이 올 것이라고 했다. 그것은 한국 문명이 서구문명을 대신하여 세계를 지배하는 것을 의미하는 것인가? 한류를 통해 어떻게 그런 일이 가능하게 된다고 생각할 수 있는 것인가? 그것은 겨우 밍의 복제 정도에 지나지 않는 것 아닌가?

3. 한류, 그것을 보는 시각과 방법

발표자는 한류 즉 K컬처를 ‘디지털 문명을 선도하는 시대정신’을 구현할 수 있는 매개 혹은 도구라고 보는 듯하다. 이는 이탈리아가 르네상스를 통해 근대를 여는 시대정신의 발원지가 되었던 것처럼, 한국도 한류를 통해 ‘21세기 글로벌 문명을 선도하는 시대정신의 발상지’가 될 수 있다고 ‘일말의 의심도 없이’ 주장하고 있는 데서 잘 드러난다. 하지만 한류에도 르네상스와 같은 시대정신이 담겨 있는 것인가?

한류를 보고 해석하는 시각은 다양하다. 최근에는 한류를 코리아니즘(Koreanism)으로 부르는 흐름이 형성되고 있는 듯하다. 한류를 일종의 K-라이프스타일로 규정하고, 이를 40년 이상 지속될 메가트렌드로 보는 시각이다. 즉 K팝, K-beauty, K-food 등을 개별 키워드가 아니라, “글로벌 알파 세대를 대표하는 생활양식”으로 보는 것이다. 지금의 한류는 주로 생활양식을 중심으로 알파 세대에게 큰 영향을 미치고 있는 것 같다. 따라서 한류를 전인종과 전세대를 아우르는 글로벌 문화의 대세라고 보기는 어렵다.

시누아즈리(Chinoiserie, 중국풍), 야포니즘(Japonisme, 일본풍)라는 것이 있었다는 사실을 우리는 잘 알고 있다. 시누아즈리는 17세기 후반부터 18세기 초반 사이에 서유럽에서 유행했던 중국문화를, 야포니즘은 19세기 중후반에 유행했던 일본문화를 일컫는 것이다. 시누아즈리는 중국의 도자기와 비단 등 교역품 그리고 예수회 선교사들의 보고서에 의해 촉발된 중국에 대한 이국적 환상을 말한다. 프랑스 계몽주의와 로코코 문화 양식 등에 커다란 영향을 미쳤다. 하지만 시누아즈리를 이어받은 것이 바로 오리엔탈리즘 즉 동양멸시관이었다는 사실은 역설적이다. 시누아즈리가 환상에 기반을 두고 있었기 때문이다. 한편 야포니즘은 일본의 개항 이후 유럽으로 유입된 도자기와 직물, 우키요에 등에 의해 영향을 받은 것이었다. 인상파 미술 등 유럽 근대 예술의 혁신에 커다란 자극이 되었다. 한류를 코리아니즘이라고 볼 수 있다면, 이것이 시누아즈리나 야포니즘과는 얼마나 같고 또 다른 것인가?

4. 뇌과학과 기억의 미래

기억을 구성적 과정에 의해 형성되는, 구성적 기억(constructive memory)라고 보는 관점이 근래 기억 연구의 대세가 되었다. 사람들은 무언가를 기억할 때 현재의 지식, 태도, 신념 등의 영향을 받아 저장된 정보조각을 모아서 기억을 구성하는 것이다. 따라서 기억은 오류와 왜곡에 지극히 취약하다. 이런 기억의 구성적 과정은 뇌과학 연구에 의해서 더욱 구체적으로 확인되고 있다.

지금까지 기억을 관장하는 기관으로 이해되어온 해마가 기억과 상상을 함께 관장한다는 사실

이 밝혀진 것이다. 기억과 상상은 모두 저장된 정보 조작을 결합해 구성하는 것인데, 해마라는 하나의 기관에서 기억과 상상을 함께 수행하는 것이 뇌의 측면에서는 훨씬 효율적이라는 것이다. 이는 기억과 상상이 상호작용을 통해 형성되며, 또 기억이 상상에 의해 변화할 수 있다는 것을 말하는 것이기도 하다.(정민환, 『기억의 미래』, 푸른숲, 2025)

그렇다면 어떤 미래를 상상하는가에 따라 과거의 기억도 함께 변해왔다고 보아야 할 것이다. <문화적 기억>이라는 것도 인간들이 상상하고 만들어낸 역사적 현실에 의해 역으로 재규정되어 왔다고 해야 할 것이다.

김진우, 「‘차가운’ 기억에서 ‘뜨거운’ 기억으로:

秦·漢初 大事記類 出土簡牘과 『史記』의 故事」 논평

김용찬(서강대 사학과)

이 발표문은 고대 중국, 그 중에서도 진(秦)의 전국(戰國) 통일을 전후로 한 시대부터 전한(前漢) 초기까지를 대상으로 얀 아스만의 문화적 기억에서 차갑고 뜨거운 기억에 대한 실증을 시도하고 있다.

익히 알려진 것처럼 현재 중국 고대사 분야에서는 다양한 출토 사료가 계속해서 발견되면서 기존의 전래 문헌 사료에 대한 재검토가 활발히 진행되고 있다. 이 발표문이 대상으로 삼고 있는 『사기(史記)』를 시작으로 『한서(漢書)』, 『후한서(後漢書)』, 『삼국지(三國志)』, 『진서(晉書)』 까지 중국 역사의 시작에서부터 서진(西晉) 시기를 아우르는 이른바 중국의 정사(正史)는 역사 연구에서 1차 사료이자 가장 믿을 수 있는 정본(定本)으로 여겨져 왔다. 물론 지금까지 정사(正史)를 통한 연구에서 그 신빙성에 대한 의문이 제기되지 않았던 적은 없었지만, 고대사 분야의 사료가 한정되어 있었다는 점에서 그 의문을 해소할 여지는 많지 않았다. 그러나 19세기 후반부터 주목받기 시작한 출토 사료가 1970년대 수호지(睡虎地) 진묘(秦墓) 죽간(竹簡)의 발견을 하나의 전환점으로 삼아 이 발표문이 대상으로 하는 시기에 해당하는 자료가 집중적으로 출토되면서, 심지어 간독학(簡牘學)이라는 별도의 학문 분야가 성립할 정도로 호황을 보이고 있다. 간독(簡牘) 사료는 말 그대로 당시의 날 것 그대로의 사료라는 점에서 이미 상당한 가공을 거친 정사(正史) 보다 훨씬 생생한 당시의 상황을 전하고 있어 그 가치를 발하고 있다. 때로는 간독(簡牘) 사료의 내용이 정사(正史)와 어긋나는 부분도 확인되어, 그 진위(眞偽) 여부에 대한 격렬한 논쟁이 벌어지기도 한다.

이 발표문은 이와 같은 관점에서 최근 확인된 이른바 ‘대사기류(大事記流)’ 간독(簡牘)을 『사기(史記)』와 비교하면서, 얀 아스만의 이론에 따라 당시에 채록되었지만 행정 문서에 가까운 건조한 기록인 ‘대사기류(大事記流)’ 간독(簡牘)을 차가운 기억, 정사(正史)의 반열에 올라 이 시대의 정전(正傳)으로 기억되고 지금까지도 논쟁의 중심에 있는 『사기(史記)』를 뜨거운 기억으로 보고 있다.

이 발표문에서 대상으로 삼고 있는 ‘대사기류(大事記流)’ 간독(簡牘)은 사실 단 두 건 뿐이다. 하나는 수호지(睡虎地) 진간(秦簡) 편년기(編年記, 엽서(葉書)라 불리기도 한다)이고, 다른 하나는 호가초장(胡家草場) 한간(漢簡) 세기(歲紀)이다. 그 이름에서 알 수 있듯이, 편년기(編年記)는 진(秦)에만 국한되어 있고, 세기(歲紀)는 진(秦)에서 한(漢)으로 이어진다. 공교롭게도 이 두 간독(簡牘)은 모두 진(秦) 소양왕(昭襄王) 원년(元年), 즉 기원전 306년부터 시작한다. 편년기(編年記)는 진(秦) 시황제(始皇帝)까지, 세기(歲紀)는 전한(前漢) 고조(高祖)를 지나 문제(文帝)까지의 대사(大事)를 기록하고 있다. 이 발표문은 그 차이에 주목하여 이 두 간독(簡牘)과 『사기(史記)』를 비교하고 있다.

‘대사기류(大事記流)’ 간독(簡牘)은 건조한 정보의 단순 나열에 그치고 있다. 여기에서 어떤 감정을 일으키기는 어려울 것이라고 이 발표문은 정리하고 있다. 이에 비해 『사기(史記)』는 복합적인 서술을 통해 격렬한 감정의 충돌을 일으키고 있다고 비교하고 있다. 특히 『사기(史記)』는 한(漢)의

건국을 선양하기 위해 진(秦)의 폭정과 한(漢)의 정통성을 드러내는 방식의 서술이 두드러지고 있어, 무미건조한 편년기(編年記)나 세기(歲紀)의 기록과 달리 ‘뜨거운’ 기억으로서의 기능을 분명히 보여주고 있다고 밝혔다. 이 발표문은 이를 ‘폭진(暴秦)’에 대적하는 ‘반진(反秦)’의 정서를 한(漢)의 정체성으로 수렴하고자 했던 ‘문화적 기억’의 한 형태로 정리하고 있다. 이것은 결국 간독(簡牘)들과 다른 『사기(史記)』의 기념비성으로 연결될 것이다. 한(漢) 고후(高后)의 통치 시기에 대한 서술에서도 세기(歲紀)는 건조한 사실 나열에 머물러 있지만, 『사기(史記)』는 이에 대한 부정적인 서술이 두드러지고 있음을 밝혔다.

그런데 토론자는 여기에서 한 가지 의문이 든다. 편년기(編年記)나 세기(歲紀) 모두 당시 관리들의 기록이었고, 그 사건의 나열이라는 것이 관리의 일상적인 업무를 수행하기 위해 그 시점을 특정할 수 있는 대사(大事)를 밝히는 용도였다면, 그것을 ‘문화적 기억’으로 규정할 수 있을까. 만약 ‘뜨거운 기억’이라 규정한 『사기(史記)』의 내용과 이 두 간독(簡牘) 자료의 내용이 대동소이 하다면, 이 간독(簡牘) 자료들은 행정 편의적으로 취사선택된 사실의 나열이 될 수 밖에 없을 것이다. 이것은 ‘문화적 기억’, 그리고 ‘차가운 기억’의 사례로 볼 수 있을지 생각해볼 일이다.

더 나아가 발표문의 가장 큰 한계는 비교 대상이 너무 적다는 것이다. 새로운 출토 사료가 고대 중국에 대한 이해를 높이는 데 큰 도움을 주고 있는 것이 현실이지만, 이른바 ‘대사기류(大事記流)’ 간독(簡牘)이라는 것이 겨우 두 건에 불과한데, 이 둘만 가지고 진(秦)에서 한(漢)으로의 변화 과정 까지 설명하는 것은 조금은 성급한 결론을 이끌어내게 되는 결과를 초래하지 않을지 우려스럽다.

결국 ‘대사기류(大事記流)’ 간독(簡牘)은 지금까지 전해지지 않고 완전히 잊혀졌다는 점에서 말 그대로 ‘차가운 기억’일 것이다. 그러나 그것이 독자적인 형식이나 내용을 담고 있는 것이 아니라, 대부분이 ‘뜨거운 기억’이라 규정한 『사기(史記)』의 내용과 대동소이 하다면, 일종의 축약본이나 발췌본으로 볼 수 있을 뿐, 그 자체를 ‘차가운 기억’이라 규정할 수 있는지도 생각해 볼 일이다.

토론자 역시 얀 아스만의 이론에 대한 심도 깊은 이해를 하고 있는지 의심스러운 상황에서 발표문에 이의를 제기한다는 것이 얼마나 큰 만용인지 토론문을 작성하면서도 빼저리게 느끼고 있다. 발표문을 오독하였다면 먼저 사과드리며, 이 회의에 참석한 여러분들의 질정(叱正)을 바랄 뿐이다.

「신양 공간으로서의 북한산」 토론문

이정빈

발표문은 북한산을 통해 고대의 신양 공간이 중세까지 지속된 점에 주목하였고, 이를 문화적 기억으로 이해하고자 하였습니다. 맷음말에서 제시하였지만, 발표자는 근대 지향의 단선적 발전사를 극복하기 위한 시도의 하나로, 장기적인 문화에 주목하였고, 이를 위해 다양한 자료를 활용하고자 한 것으로 보입니다. 흥미로운 시도였다고 생각합니다. 이와 같은 연구가 축적되면, ‘한국고대사’ 연구도 종래의 시공간에서 탈피해서 새로운 논의의 장을 열어갈 수 있을 것으로 기대합니다. 몇 가지 질문을 통해 부족한 이해를 보완하고자 합니다. 크게 보면, “누가, 무엇을, 왜”가 궁금합니다만, 구체적인 논의를 따라가면서 질문을 드리겠습니다.

1. 신양의 기원

『삼국사기』 백제본기에 보이는 건국설화(온조설화) 속의 부아악에서 논의를 시작하였습니다. 그런데 잘 아시다사피 백제의 건국설화는 신화적 색채가 거의 없습니다. 부아악도 전망할 수 있는 공간으로 나오는 것이지, 신양의 공간으로 나오지는 않습니다. 더욱이 『삼국사기』 백제본기에 보이는 건국설화는 6세기 이후에 만들어진 것일 수 있습니다. 따라서 그보다 『삼국사기』 제사지 小祀 속의 부아악, 『삼국사기』 백제본기의 횡악 기우제에 논의를 집중하는 편이 좋겠다고 생각합니다.

횡악 기우제에 주목해 보면, 북한산은 일찍부터 자연 신양의 일종인 산악 신양이 있었을 것으로, 『삼국지』 동이전이 편찬되던 무렵의 백제국에서도 있었을 수 있습니다. 그 가장 원초적인 형태는 어떠한 것이라고 생각하시는지요?

후대의 사료이지만, 『고려사』에 실린 『편년통록』(김관의)에 따르면, 왕건의 6대조 호경은 평나산의 山神과 결혼하였다고 합니다. 평나산의 산신은 호랑이의 모습이기도 하였는데, 과부였다고 하였습니다. 산신은 산악 신양의 대상으로, 때로 호랑이 같은 동물이기도 하였는데, 양자는 소통과 교감이 가능하였습니다. 상대적으로 보아 수평적 관계를 나타낸 것으로 보입니다(대칭성). 그런데 권력이 출현한 이후 산신 신양의 모습은 그로부터 점차 달라졌을 것으로 생각합니다(비대칭성). 신라의 국가권력은 이를 祀典에 편입시켜 관리하고자 하였습니다. 이 점에서 장기적인 지속된 북한산 신양에 주목한다고 해도, 어느 시기의 어떠한 신양이 지속된 것인지에 대해서는 조금 더 분명하게 설명해야 하지 않을까 생각해 보았습니다.

2. 신양의 변화

북한산 신양의 지속과 관련하여 祀典과 불교를 주목하였습니다. 불교가 기왕의 자연 신양과 결합한 사실은 잘 알려진 바와 같습니다. 그런데 한편으로 기왕의 자연 신양과 대립하며 그를 포섭하고자 한 면모도 보입니다. 『삼국유사』에 실린 金現感虎 설화가 대표적입니다. 호랑이와 인간의 대립 구도가 엿보이는데, 이는 자연과 권력, 산림과 도시, 자연 신양과 불교의 대립 구도로 해석할 여지가 있습니다. 고대의 불교는 국가권력과 결탁해 자연보다는 인간, 산림보다는 도시와 가까운 면을 보였고, 국가권력의 요청에 부응하여 기왕의 자연 신양을 전유하기도 하였던 것이 아닌가 합니다. 지금의 서울시 종로구에 위치한 세검정초등학교에 건립된 한산주 莊義寺는 이러한 면에서 생각해 볼 수 있지 않을까요? 유교의 사전 편제 역

시, 종래의 자연 신앙을 통제하기 위해 만든 것으로, 신앙의 지속적인 면만 아니라 변화의 면이 적절히 다루어져야 하는 것이 아닐까 생각했습니다.

이와 관련하여 국가적인 신앙 공간으로 북한산에 주목할 경우 시기에 따른 중요성의 변화도 고려해야 하지 않을까 싶습니다. 백제에서 횡악은 도성인 한성과 밀접하였습니다. 따라서 국왕이 親祀할 만큼 중요성이 높았다고 할 수 있습니다. 그런데 475년 고구려 한강 유역을 차지한 이후, 횡악의 신앙은 그와 같지 않았을 것입니다(물론 고구려에서도 別都로, 중요성이 없었다고 할 수는 없습니다). 더욱이 신라에서 북한산 지역은 지방으로, 경주 중심의 신라에서 보아 변경이나 다름이 없었습니다. 그렇기에 북한산(부악산)은 小祀에 불과하였습니다. 그런데 고려 시기부터 북한산 지역은 도성 개경과 근접하였으므로 중요성이 높아졌다고 볼 수 있고, 조선에서는 도성에 속하였기에 송유억불 또는 합리주의를 추구한 유교의 진흥에도 불구하고 신앙 공간으로 그 중요성이 유지되었던 것이 아닐까요?

‘해방 직후 한국사 교과서와 국가의 혈연과 문화적 공동체성 재현·표상’에 대한 토론문

정일영(서강대 사학과)

임종명 선생님의 본 발표문은 해방 직후인 1945-1948년 어간 남한에서 발간하여 사용했던 중등학교 한국사 자료를 분석하여, 교과서 상에 재현된 국가 혹은 국가사의 표상을 검토한 연구입니다. 이미 도상에 나타난 표상 분석을 시도하신 바 있고 또 해방 후의 교과서 분석하여서 연구 성과를 내셨던 선생님께서, 또 다시 연구의 범주를 확장한 글이라고 생각합니다. 특히 교과서가 가지고 있는 의미와 기능, 그리고 당대에 교육에 걸었던 기대 등을 생각할 때에, 이 시기의 교과서는 ‘국가라는 상상’을 들여다보고 분석할 수 있는 중요한 소재라고 생각합니다.

물론 그간 교과서 관련 연구가 전무했던 것은 아닙니다. 역사교육 분야는 물론, 일반 한국 근현대사 연구에서도 교과서는 많은 주목을 받아왔습니다. 그럼에도 이 연구가 가지는 연구사적 중요성은 (이미 발표문의 머리말에서도 언급하고 계시지만) 교과서의 서사 분석을 통하여 교과서를 제작했던 주체(들)의 문제의식과 그것이 재현되는 방식을 분석했다는 점에 있다고 생각합니다. 그간의 교과서 분석이 저자의 역사 인식, 교육 제도, 교과서 체제라는 측면에서 치중해왔기 때문입니다. 저는 선생님의 논지에 큰 이견이 없고, 오히려 많은 공부가 되었다는 점을 먼저 말씀드립니다. 그럼에도 토론자로서의 책무는 다 해야겠기에, 글을 읽으면서 궁금했던 점을 몇 가지 질문드리는 것으로 토론문을 대신하고자 합니다.

1. ‘고조선’과 ‘여러나라’ 사이의 타자, 그것의 의미

‘고조선’을 시초로 잡아 상고 아래 한민족의 국가가 연속적으로 존재했던 것으로 상정했을 때, 그 이후 ‘여러나라’로 이어지는 과정을 설명하는 것은 꽤나 곤란한 일이었으리라 생각합니다. 분석 대상 텍스트인 『국사교본』의 경우, 고조선을 전조선과 후조선으로 구분한 뒤에 부여와 진을 설명합니다. 그 뒤 위만 조선을 짧게 서술한 뒤에 ‘한의 사군’을 부록으로 소개하며 “우리 원주민의 항쟁이 매우 굳세었”라고 서술합니다. 이는 모두 “지리적 환경”과 “대륙 세력의 충동” 때문이라는 설명 방식입니다.

한편 교과서는 아닙니다만 당대 꽤 영향력이 있었던 최남선의 『조선역사강화』를 보면, 오천년 전에 白이라는 사람들이 한반도로 왔다고 설명한 뒤에 이들 중에 한 신인이 나타나 조선을 건국했다고 설명합니다. 또한 위만 조선을 설명하는 장에서는 제목을 “위만의 도둑질”이라 하였고, “지나인에게 나라를 빼앗기고 조선사람들이 사방으로 흩어져서 여러 새나라를 만”들었다고 설명합니다.

선생님께서 2장에서 설명하신대로, 당시 교과서들은 전통 시대 왕조가 정치적으로 자주적이고 주권적인 실체였다는 것을 보여주고자 했습니다. 그런데 이는, 타자의 설정 없이는 제대로 설명되기 어렵습니다. 이런 측면에서 앞서 제가 언급했던 ‘타자 서사’를 통해 완성된 주권적 국가상이 내적 통합의 장치로 작동했을 가능성은 없을지요? 즉, 외부 타자의 침입이 강조될수록, 내부의 혈연적·문화적 동질성은 강화될 수 있는 구조가 보이는데, 이를 당시의 에스닉 국민주의의 논리와 연결해 해석할 수 있을지 여쭙습니다. 또한 이러한 구도가 3장에서 말씀하시는 ‘피와 문화의 공동체’ 담론과는 어떠한 관계를 맺고 있는 것일지 선생님의 고견이 궁금합니다.

2. ‘국민’이라는 용어

2장에서 국가 구성의 3대 요소를 교과서 내에서 마련해가는 과정을 추적하신 부분이 매우 흥미롭습니다. 특히 『국사교본』의 세종 관련 서술에서 ‘민족’과 ‘인민’, ‘백성’ 그리고 ‘국민’이 한 문장 속에서 혼용되고 있는 부분은 많은 상상력을 자극합니다. 그런데 이러한 현상을 국가 구성의 3대 요소를 ‘국사’ 속에서 발명해 나가는 것으로 볼 수도 있지만, 해방 직후 ‘주권의 주체’를 둘러싼 담론의 불안정성이 반영된 것으로 볼 수는 없을까요?

또 하나 흥미로운 점은, ‘간고한 삶의 주체’로서의 국민과 ‘문화의 주체’로서의 국민이 이중적으로 재현된다는 점입니다. 그렇다면 이 국민‘들’을 조금 더 구분해서 살펴볼 수는 없을까요? 예를 들어, ‘간고한 삶의 주체’로서의 국민을 정치적 권리의 주체가 아닌 ‘도덕적 인내의 주체’로서 국민을 구성하거나 상상하고 있었던 흔적이라고 볼 수는 없을지요?(아니면 전시체 제를 거쳐온 ‘기억’의 흔적이라고 할 수도 있겠습니다.)

이는 2장의 마지막 부분에 언급하신 ‘국민정신의 함양’과도 관련이 있습니다. 그렇다면 구체적인 국민정신의 표상은 무엇이었을까요?(이 또한 선생님 말씀대로 추상적일 수밖에 없겠습니까만.) 더 나아가 선생님께서는, 해방 직후 국사 속에서 재현된 국민이 이후 1950년대 반공국가 체제에서 재전유될 때 어떤 점이 연속되거나 단절되었다고 보시는지 고견을 여쭙고 싶습니다.

3. 가족국가화의 이데올로기적 효과

3장에서 ‘가족국가화’라는 매개를 지적하신 부분이 인상 깊습니다. 특히 ‘가부장의 훈육적 보살핌’이라는 표현이 눈에 띄는데요. 그렇다면 이 시기 교과서의 국가 표상이 국민을 ‘보호받는 존재’로 상정한 것이, 이후 이승만 정부기의 ‘국가, 가족, 국부’라는 정치적 은유 체계로 이어졌다고 볼 수 있을까요? 또한 이것이 ‘국민’을 ‘유약하고 순종적인, 보살펴야 할 존재’로 젠더화하는 효과도 있을까요? 실제로 그러한 존재로 여겨 무엇인가를 실행했는가와는 별개의 문제이지만, 당시 교과서의 서술 언어와 서사 방식이 이미 그러한 상상적 위치를 부여하고 있던 것은 아닙니다. 더 나아가 ‘가부장의 훈육적 보살핌’에서 ‘훈육’의 의미가 강화되어 국가 폭력의 정당화를 가능케 하는 장치-보호의 이름으로 작동하는 폭력-로 기능하지는 않았을까 하는 생각도 해봅니다.

4. ‘역사 만들기’와 기억의 문제

선생님께서 발표문에서 분석하신 해방 직후 교과서의 서술은 과거를 재현하고 정리한다는 명목으로 ‘국가’라는 새로운 주체를 정당화하기 위해 새로운 주체에게 과거에 대한 소유권을 부여하는 수행적 행위가 아닐까 하는 생각이 들었습니다. 그렇다면 이 일련의 과정을 ‘기억의 창출’로 볼 수 있을까요? 다시 말해, 이 시기의 국사 교과서 서술이 단순히 과거를 새롭게 기억한 것이 아니라, 새로운 기억의 질서를 만들기 위한 시도였다고 볼 수 있을까요? 그리고 이 시도는 얼마만큼의 효과를 냈다고 보시는지 궁금합니다. 교과서 분석에서 매번 지적되는 바, 교과서를 사용하고 수용하는 주체의 능동성이 열어질 가능성도 있어 보이기 때문입니다. 또한 주체에 대한 이야기가 나온 김에 추가로 간단히 질문 드리자면, 선생님께서는 국가를 ‘기억하는 자’로 보시는지, 아니면 기억을 조직하는 장치로 보시는지 궁금합니다.

심도 있는 발표문에 비해 토론의 깊이가 너무 얕아 죄송합니다. 이상입니다.

<토론문> 심재훈, LOCALIZING SAGEHOOD: CULTURAL MEMORY OF YAO, SHUN, AND YU IN SHANXI

김병준

<문화적 기억 만들기>가 현재 중국에서 진행되고 있는 모습, 그것이 시공간을 뛰어넘는 보편적 현상이라는 심재훈 선생님의 생각에 전적으로 동의합니다. 저도 오래 전에 선생님과 같은 생각에서(단 야스만과 같은 이론적 배경 없이) 비슷한 작업을 진행해 본 적이 있습니다. 다만 제가 지역을 넓게 잡아 전국적인 현상을 퍼져나가는 모습을 거칠게 소묘했다면, 심재훈 선생님은 이러한 현상을 구체적이고 전문적으로 분석하며 그것이 갖는 성격을 야스만의 이론과 맞추며 보편적 현상으로 자리매김하고 있습니다.¹⁾ 그렇다고 얀 아스만의 논지를 충분히 논평할 만큼 이해하지도 못했기 때문에, 토론을 위해 한두가지 억지를 부려보겠습니다.

심선생님 글에서는 "臨汾을 전설상의 堯와 연결시킨 현존 최초의 기록이 『漢書』「地理志」가 아닌 2세기의 應劭에서 비롯되었을 가능성을 기억해야 한다." "응소, 후한서 군국지, 晉書 지리지, 魏書 지형지에 이르러서야 평양현이 堯都라고 보기 시작했다" "우공편에 실렸다고 해도, 전국시대 후반이니까 전설상 禹의 치적이라고 믿을 수 없다" "戰國시대 이전의 상황에 대한 언급은 전혀 없기 때문이다." 와 같은 언급이 자주 눈에 띕니다. 이러한 언술은 평자에게 <전국시대 이전에는 (1)기록이 없다, 따라서 (2)분명하지 않다, 그러므로 (3)믿을 수 없다>라는 주장처럼 보입니다.

그런데 제가 그 결론에 동의하고 있는 상태라서 그런지, 오히려 역으로 글을 따라 읽어가면서 <요순의 능묘가 산서성에 있다는 것을 믿을 수 없다>라는 주장을 이렇게 상세하게 증명할 필요가 있을까 하는 생각이 들었습니다. 글 중에는 "楊伯峻은 舜이 전설상의 인물이므로 위의 세 지명은 원칙적으로 고증이 불가한 것으로 보고 있다"라는 부분이 있는데, 이렇게 처리하면 그뿐 아닌가라는 생각입니다. 오히려 심선생님이 후대의 기록이나 해석이 잘못된 해석이라고 하면 할수록 문제는 좀 더 복잡해질 듯합니다.

조금 부풀려서 말하자면 후대에 기록한 전세문헌은 비합리적인 상상에 근거하였기 때문에 비과학적이고 틀렸고, 지금 현재의 연구는 더욱 과학적이고 합리적으로 고증하고 분석한 기록은 맞다는 이야기로 들립니다.

가령 심선생님의 주장(<태원 지역은 춘추 후기에 가서야 중원세력인 진에 의해 장악되었다>)의 저변에는 고고학 발굴에 의한 연구성과에 근거합니다.(『晉祠대한 가장 이른 기록은 6세기에 편찬된 『水經注』 晉水條에 나타난다. " 그러나 고고학적으로 무관하다." "좌전이나 한서 지리지와 같은 이전 기록에 대한 맹신 혹은 오독에서 초래되었다.") 다만 고고학 발굴의 문제점도 충분히 고려해야 하지 않을까요? 진의 고고학적 성격을 후기의 진의 것으로 규정하고 그것이 언제까지 어디까지 소급되는가라는 것이 고고학 연구의 기본입니다. 그러나 진 초기의 문화적 성격이 후기로 가면서 변질되었을 가능성은 배제할 수 없다면, <좌전>에 대한 두예의 해석을 일방적으로 잘못된 오해라고 치부할 수는 없을 것 같습니다. 혹 산서성 지역에서 발견된 石卯 문화를 그 초기 문화로 볼 가능성은 없는지요?

또한 전세 문헌자료에 대한 비판적 태도만큼이나 복사, 금문, 초간이라는 출토문헌이 갖는

1) 김병준 등, 『중국의 '지역문명 만들기'와 역사, 고고학 자료 이용 사례 분석』[동북아역사재단, 2008])

한계도 명확히 해두어야 합니다. 잘 아시다시피 이러한 기록도 특정한 목적을 위해 (문화적 기억을 만들어내는 또 하나의 과정) 기록을 한 것이라고 보아야 할 것 같습니다.

또한 과거 문헌에 기록된 요순의 내용에는 분명히 여러 문제가 있지만, 그 당시 충분한 고고학 발굴이 없었던 상태에서 문화적 기억을 <창출>하려는 것이 아니라 그 나름대로 당시에 활용할 수 있는 여러 기록과 전승에 기초해 문화적 실체에 접근하려고 노력했다고도 할 수 있지 않을까요? 가령 사마천이 오제본기를 찬술할 때 남긴 기록을 보면, 현대의 연구자가 동의 할 수 없는 부분이 있기는 해도, 당시의 유자들이 "其文不雅馴"이라 하여 요보다 앞선 황제에 대해서는 말하려 하지 않았다고 했다는 것이나, <사기> 곳곳에서 보이는 것과 같이 합리적 논리적 판단을 하려는 사마천도 <재여문> <오제덕>과 같은 문헌의 신뢰성 및 현지에 전하는 전승에 기초해 이를 "고문과 크게 다르지 않으며(不離古文者近是)" 이를 다른 문헌과 비교 검토한 결과 허황되지만은 않다(不虛)라고 한 것은 그 나름대로 문화적 기억을 논증해 보려는 노력이라고 할 수 있을 것 같습니다. 공자도 마찬가지입니다. 괴력난신에 대해 이야기하지 않는 다(子不語怪, 力, 亂, 神)는 말로 잘 알려져 있듯이 비합리적 판단에 대한 강한 거부감을 갖고 있는 공자도 "계환자가 땅 속에서 항아리에 들어있는 물건이 무엇이냐고 물었을 때 오랫동안 내려온 전승을 인용하며 그것은 개가 아니라 양이라고 했다는 고사나, 禹가 회계산에서 여러 神을 모이도록 했고 그 때 防風氏가 늦게 와서 죽였다는 등의 고사는 공자 역시 그 당시 전해져 오는 문화적 기억의 실체를 합리적으로 판단하려고 노력했다고 볼 수 있지 않을까요?

이제는 그것이 역사적 사실인지 아닌지의 논쟁을 넘어서야 할 때가 아닌가 생각합니다. 서주시기, 춘추시기, 전국시기 전반, 전국시기 후반에 각각 어떤 기억을 어떤 판단으로 하고 있었는지를 정리하고 찾는 단계로 넘어가면 좋겠습니다.

마지막으로 얀 아스만이 비교사적 방법으로 문화적 기억을 설명하려 했다면, 그 맥락에서 중국은 어떤 방식으로(신전, 경전, 법과 정의 중) 문명을 기억하고 전수하려고 했는가? 심선생님이 다른 요순의 능묘와 이집트의 신전이 비슷하다고 생각하시는지요?