

# 明末清初 方外 文學論의 近代指向性 研究\*

李基勉\*\*

## <목 차>

1. 서론
2. '방외인'의 탈중세성
3. 대안 사상의 추구
4. 새로운 글쓰기
5. 결론

## 1. 서 론

명말의 동아시아는 조공제도를 기초로 한 화이질서가 외교의 기본 질서로 자리잡고 있었다. 이는 동시기 바다로의 경쟁을 기초로 한 서양의 외교적 개념과는 거리가 있는 제도이다. 한쪽은 쇄국정책으로 빗장을 걸어 잠근 반면 다른 한쪽은 본격적인 제국주의식 땅따먹기 준비를 하는 시기였다. 하지만 이 두개의 제도는 모두 이해당사자 간의 정치적 합의에 의한 시대의 산물이기 때문에 우열을 나눌 수는 없는 것이다. 그러나 이후 세계의 주도권을 서양이 쥐었기 때문에 마치 동양은 '근대화' 하지 못한 미개의 지역이고, 동양의 것은 서양의 것보다 열등한 것으로 인식될 수밖에 없었다. 이 또한 서양인이 만들어낸 개념을 가지고 동양을 재단하기 때문에 생겨난 필연적 현상이라 사료된다.

\* 본 연구는 한국학술진흥재단(현 연구재단) KRF-2008-327-A00514 지원으로 수행된 것임

\*\* 배재대학교 중국학부 교수

필자가 본고에서 논의하고자 하는 ‘근대’라는 개념도 마찬가지이다. 중국어 문학 연구에서 ‘근대’, ‘탈근대’ 등의 용어를 사용한 담론을 전개하기가 쉽지 않은 것도 마찬가지 이유에서이다. 한자문화권의 역사발전 단계에서는 존재하지 않았던 ‘근대’라는 단계를, 서양 역사학의 개념을 사용하여 시대를 분획하고 시대적 특징을 적시해내는 것이 쉽지 않기 때문이다. 이 논문에서 필자가 담론으로 삼는 ‘근대’ 또는 ‘근대지향’이라는 것 또한 서양 역사학의 개념을 산술적으로 대입하자는 것은 절대 아니다.

‘방외인’이라는 단어 그 자체는 고대 중국에서 유래된 것이다. 필자가 본 논문에서 논의하고자 하는 명말의 일부 지식인들에 대해서는 지금껏 어느 누구도 ‘방외인’<sup>1)</sup>이라는 명칭을 붙여 논의한 적이 없었다. 필자가 이들을 조선의 ‘방외인’ 개념으로 바라보고자 하지만, 이들은 명말청초라고 하는 시공적 특징 속에서 그들 나름의 문학적·철학적 논리를 가지고 치열하게 싸웠기 때문에 조선의 방외인과 완벽하게 동일하다고는 볼 수 없다. 이렇듯 大同은 하지만 小異하기 때문에 같은 명칭을 공유하는데 대한 회의론 내지 반론도 있을 수 있다. 하지만 필자는 그 본질적인 측면은 동일하다고 생각하기 때문에 ‘방외인’이라는 명칭과 한국의 연구방법론을 사용하여 명말의 지식인을 바라보는 시도도 필요하다고 생각한다.<sup>2)</sup>

1) 한국에서의 방외인 연구 중에는 방외인의 기준을 出處의 문제로만 보는 경우도 있다. 그러나 필자의 생각으로는 너무 지엽적인 기준으로 구분하는 것이 아닌가 싶다. 필자는 ‘방외인’을 ‘출처’의 문제를 넘어선 ‘소외인’ 내지 ‘경계인’으로 해석한다면 훨씬 독자의 이해가 빠를 것이라 생각한다. 유학자이자 권력 담당층의 입장에서 본다면, 유학자이면서도 권력에서 소외된 계층 또한 방외인이 될 것이다. 유학자 전체의 입장에서 본다면 도가와 불가가 대표적인 방외인이 될 것이다. 하지만 도가와 불가도 그 여러 가지 권력 관계 속에서 ‘내부’도 있고 ‘외부’도 있을 수 있다. 그런 관점에서 본다면 도가와 불가의 ‘외부’ 또한 내부자의 입장에서 본다면 ‘방외’가 될 것이다. 따라서 필자는 조선 한문학에서의 방외인이란 바로 “경계에서 노니는 사람”, “경계 밖에서 노니는 사람”, “경계를 허물고자 하는 사람” 등등으로 규정해도 별다른 무리가 없다고 생각한다. 또한 필자는 이들은 사회로부터 소외당한 자가 아니라 스스로를 소외시킨 사람들이라고 생각한다. 이들은 경계의 안팎에서 경계를 허물러 노력하며, 스스로를 에워 경계밖에 두려했던 사람들이다. 따라서 이들은 경계 밖에서 시대의 他者가 되어 경계 안의 그 불편함과 불합리함을 허물고자 하는 자라 규정할 수 있다. 따라서 중세에서의 이들의 노력은 중세의 담, 중세의 경계를 허물고자 하는 노력이라 할 수 있다.

2) 이 점에 대해서는 본 논문의 선행논문이라 할 수 있는 <명말청초 문학론의 근대지향성과

또한 중국의 명과 조선이 함께 하던 시기는 중화사상을 分有하던 ‘중화사상 공유권’의 시기였다.<sup>3)</sup> 즉 당시의 한자문화권은 그 자체가 ‘중화사상 공유권’이 었기 때문에 조선의 문인에 적용한 개념을 명대의 문인에게도 적용할 수 있다고 생각한다. 동아시아 한자 문화권 내의 문화는 의도적이고 일방적인 ‘수입’을 통해서이거나, 부지불식간의 삼투작용에 의해서이건 간에 어떤 형태로든 영향을 주고받았기 때문이다. 본 논문에서는 이상과 같은 가정 하에서 명말청초의 ‘방외인’이라고 할 수 있는 公安派類의 문학론이 가지고 있는 ‘方外人性’이 왜 ‘근대(지향)성’을 가지는가에 대해 논의하고자 한다.

## 2. ‘방외인’의 탈중세성

누가 무어라 해도 동아시아에서의 근대는 “19세기 중반이후 서구자본주의의 동아시아 팽창과 동아시아의 세계 자본주의체제 편입이라는 것과 무관할 수 없다.” 그리고 “근대라는 이름으로 서구로부터 주어진 변동의 동력이 동아시아에 수용되는 과정에서 다양한 요소들이 내면적으로 상호 연계되어 있을 수밖에 없다”<sup>4)</sup>는 공리의 사실을 부정하고 싶은 생각은 없다.

선행논문에서 논의했다시피 필자가 생각하는 ‘근대’는 지극히 단순한 것이다. 우리가 살고 있는 오늘을 ‘현대’라고 한다면, 그 ‘현대’의 우리를 있게 해준 것이 바로 ‘근대’라는 것이 필자의 생각이다. 서양사회 발전 단계의 ‘근대’라는

---

한국한문학의 ‘방외인’ > (《중국어문논총》 40집, 중국어문연구회, 2009. 6)에서 미진하나마 필자의 생각을 밝힌바 있다. 본 논문에서는 “‘방’은 유무형의 테두리 또는 규격, ‘방외’는 그것의 언저리 내지 밖을 의미”한다는 윤주필의 정의(<방외인문학의 한문고전적 근거>, 《한국의 방외인문학》 9쪽, 집문당, 1999)만을 일단 수용한다. 방외인에 관한 그 이외의 모든 논의를 중국고전문학 연구에 적용할 수 있는가의 문제에 대해서는 본 논문에서 논의하지 않고자 한다.

3) 백영서 외, 《동아시아의 지역질서-제국을 넘어 공동체로》 15쪽, 창비, 2005

4) 김기정, <세계 자본주의 체제와 동아시아 지역질서의 변동>, 《동아시아의 지역질서》 123쪽, 창비, 2005

갖대를 동양사회에 그대로 들이대는 것은 서로 격리된 상태에서 발전해온 다른 세계의 독자성을 무시하는 것이기 때문이다. 필자가 생각하는 ‘근대’는 또한 특정한 시기를 잘라서 ‘근대’라는 시대로 확정하자는 것도 아니다. 오늘의 우리가 서양식 옷을 입고 서양식 교육을 받고 살고 있지만, 우리의 본질은 동아시아인이자 서양인이 될 수가 없다. 서구와 대등한 오늘의 현대를 살아가는 우리의 뿌리에서, 오늘의 우리가 있게 한 그 무엇이 바로 ‘우리의 근대’이기 때문이다.

동아시아를 명이 지배하던 시기는 분명 국가 간에 차등을 인정하는 사회였다. 한쪽은 조공을 드리고 한쪽은 조공을 받고 있는 것만을 보아도 현대의 우리가 ‘근대’라고 받아들일 수 없는 중세의 시대이다.<sup>5)</sup> 이 중세의 시기에서 현대로 곧바로 넘어올 수는 없는 법. 한국은 일본의 식민지로 전락했고, 중국은 세계의 무능력국으로 전락하기도 했다. 하지만 과연 식민지국가의 교육과 철치부심만으로 오늘의 한국과 중국이 존재하는 것은 아니다. 그렇다고 이식문화론적 관점으로만 생각한다면 현대의 우리를 존재케 하는 과거의 모든 역사를 부정하는 것과 다를 바 없다. 따라서 오늘의 우리와 과거의 우리의 교집합을 찾는 것이 바로 우리의 ‘근대’를 찾는 과정이라 생각한다.

필자는 기 발표된 여러 논문에서 單核 구조의 單元性(또는 一元性)이야말로 ‘중세’의 특징이라고 주장했다. 그리고 이 단원성의 단핵 구조에서 多核 구조의 多元性으로 변화하는 것이야말로 근대성의 발현이라고 주장했다. 중화사상을 근간으로 하는 중국 중심의 동양사회는 명의 쇠퇴와 만주족의 부흥, 일본의 조선 침공 등으로 중세적 단핵 질서가 붕괴의 조짐을 보이기 시작했다. 그리고 성리학 중심의 동양 사상도 양명학과 삼교합일 등의 사상이 등장하면서 ‘중세’적 사고에 균열이 생겨났다. 게다가 명말에 이르러서는 비교적 용이하게 신분

5) 과연 이 시기를 ‘중세’라고 단정할 수 있는가하는 의문의 여지는 있을 것이다. 그래서 명대를 중세라고 단정짓는 필자의 태도를 문제삼을 수도 있다. 서양이 기독교라고 하는 도그마를 가지고 인간의 영혼을 옥죄었던 시기를 ‘중세’라고 하듯이, 명대는 ‘성’과 ‘리’를 가지고 인간을 옥죄었던 시기였기 때문에 동양에서의 ‘중세’라고 필자는 생각한다. 이에 대해서는 선행논문에서 필자의 생각을 밝힌 바 있기에 상술하지 않는다.

계층이 이동할 수도 있었으며 대도시에서는 상인계급도 대두하기 시작했다. 문학을 전혀 향유할 수 없었던 계급이 조선에서는 중인 계급으로, 중국에서는 자본을 가진 신흥시민계급으로 부상하기 시작했다. 이렇듯 명말청초는 국제적으로나 사상적으로 중세와 근대가 교차하는 교차점이라고 할 수 있다.

袁宏道가 北京으로 출사한 후 경험한 관료사회의 현실은 그가 젊어서부터 체득한 소위 性命之學과 상충될 수밖에 없었다. 그가 벼슬을 살았던 시기는 사회적으로는 張居正의 개혁이 실패로 끝난 후 거대 제국의 몰락이 가시화되면서 제국 몰락의 위기감이 팽배해있던 시기였기 때문이다.<sup>6)</sup> 그리고 공안파의 주 활동무대인 楚 지방 또한 고대부터 방내라기 보다는 방외 지역이었다. 문학적으로는 황하유역의 《詩經》으로 대표되는 현실주의 문학이 정통의 方內 문학이면 《楚辭》로 대표되는 또 다른 문학적 갈래는 方外가 된다. 따라서 초 지방 출신의 공안파 문학사상은 방외적 사상을 이어받았고, 이런 지역정서를 대변하는 공안파였기에 방내적 질서를 추구하는 ‘중세문학’을 해체하고자 하는 노력을 보였다고 볼 수도 있다. 즉 이들은 방외에서 시대의 他者가 되어 《楚辭》를 창조하였던 조상의 후예로서, 획일성 보다는 다양성을 추구하였기에 방내의 ‘현실’보다는 방외의 ‘이상’을 추구할 수 있었던 것이다.

조선의 ‘방외인’이 단핵 구조를 부정하고, 단핵의 求心力에서 탈피하고자 노력했던 것처럼 이들도 같은 길을 걸었다. 호북 출신은 아니지만 공안파의 선성이라 할 수 있는 李贄는 유가도 불가도 아니었으며 그렇다고 도가는 더더욱 아니었다. 어찌 보면 과거의 단일핵으로 응집된 求心의 사회에서는 있을 수 없는 새로운 지식인 계층이 대두한 것이다.

나는 어려서부터 유가에 관계된 책을 읽었지만 유가에 대해서는 알지 못했다. 또한 공자를 존경했지만 공자가 무엇 때문에 존경을 받아야하는지를 알지 못했다.

6) 필자는 원평도 또한 모든 면에서 이런 위기감을 느꼈으며, 이런 위기 해소의 일환으로 性靈의 서술을 통한 문학 혁신을 부르짖었다고 생각한다. 원평도가 소위 性命之學을 추구한 것은 물론 李贄의 영향을 받은 것이다. 그러나 그것은 시대를 위한 실천적 행동이라기 보다는 젊어서부터 체질화된 불교적 구도의 측면이 강했다. 따라서 그가 주장한 性靈文學 또한 정통문학의 위기 상황에 따른 그의 위기의식이 반영된 것으로도 간주할 수 있다.

소위 난장이가 장마당을 들여다 보면서 다른 사람이 이야기하는 것을 그저 따라서 좋다하는 것처럼 和聲이나 일삼았을 뿐이다. 그러니 나는 50이 되기 전에는 진짜로 한 마리 개였다. 그저 앞의 개가 뭘 보고 짖어대면 그것을 따라 짖어댔다.<sup>7)</sup>

방외적 삶을 시작하기 전인 50세 이전의 자기 인생은 ‘人生’이 아니라 ‘犬生’이었다는 이지 스스로의 고백이다. 방내적인 삶과 태도에 대해 “앞의 개가 짖는대로 따라 짖는다”는 표현마저도 서슴지 않는다. 개는 주인이 좋아할 행동만을 골라서 하며 짖는 이유도 모르면서 짖어대는 경우가 많다. 이지는 심지어 신자유주의에 버금갈 만한 극단적인 관념도 가지고 있었기에 “재물을 탐하는 자에게는 녹봉을, 권세를 추구하는 자에게는 권세를, 힘을 가지고 있는 자에게는 권세와 관직을 주라”고까지 이야기한다.<sup>8)</sup>

삼원이 중국 최초의 천주교회 창립자인 마테오리치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552~1610)를 만났다는 기록은 없지만 이지는 마테오리치를 만났다.<sup>9)</sup> 이지는 이런 마테오리치를 통해서 시대의 모순을 극복할 수 있는 기대를 가졌으나, 그 기대는 희망이 되지 못하고 오히려 무망함으로 바뀌었다.<sup>10)</sup> 필자는 그 이유가 이지는 방내의 ‘절대자’를 추구한 것이 아니라 자기 나름의 개인세계를 추구하고자 했던 경향이 강했기 때문이라 생각한다. 이러한 경향은 공안파의 주요 인물들인 원종도, 원굉도, 원중도와 이후의 張岱 또한 마찬가지였다. 모두 사회와 국가라고 하는 추상적인 개념을 가지고 자신을 구속하는 방내에 대한 관심 대신 그 경계를 넘어서는 ‘방외’를 추구했기 때문이었다.

7) 李贄, 《續焚書》 66쪽, <聖教小引> : 余自幼讀聖教不知聖教, 尊孔子不知孔夫子何自可尊, 所謂矮子觀場, 隨人說研, 和聲而已. 是余五十以前真一犬也, 因前犬吠形, 亦隨而吠之.

8) 李贄, 《焚書》 17쪽, <答耿中丞>, 漢京文化事業有限公司, 1984 : 貪財者與之以祿, 趨勢者與之以爵, 強有力者與之以權, 能者稱事而官, 慳者夾持而使.

9) 마테오리치는 17세기 이래 동서 문명 교류 특히 전통적 중국문화권 내에 이른바 西學의 형성과 아울러 중국 문명에 서구 계몽주의 사조의 영향을 미쳤다는 평가를 받는다. (송영배, <17세기 명말 마테오리치의 중국전교와 유교관>, 《철학사상》 3집, 서울대철학사상연구소, 1993) 마테오리치의 영향 때문에 독서인으로 대표될 수 있는 관료계급 일부가 기독교를 받아들이고, 이를 가지고 시대의 모순을 극복하고자 노력하였던 것은 부인할 수 없다.

10) 李贄, 《續焚書》 35쪽 <與友人書>, 漢京文化事業有限公司, 1984 : 利西秦大西域人也, … 及抵廣州南海, 然後知我大明國土先有堯、舜, 後有周、孔, … 是一極標致人也, … 我所見人未有其比 … 我已經三度相會, 畢竟不知到此何幹也. 意其欲以所學易吾周、孔之學, 則又太愚.

이들에게 필요했던 것은 바로 중간층으로서의 독립된 문화였다. 소위 공안 파류의 문학적 주장과 문학적 창작이 나름의 성과를 거둘 수 있었던 것은 이지와 공안 삼원이 선도하고 동시대의 많은 지식인과 신흥세력이 동참하였기 때문에 가능했던 것이다. 당시 왕학좌파가 새로운 시대의 새로운 계층을 대상으로 자신의 철학적 주장을 폈듯이, 이들의 문학적 시도 또한 기존의 문학권력을 대상으로 한 것은 아니었다. 이같은 이유 때문에 성령문학은 어찌 보면 기존의 정통문단이 가지고 있던 시간성과 공간성을 극도로 축소시키면서 자기 자신만이 홀로 향유할 수 있는 독방과 같은 폐쇄된 시공간으로 문학을 축소시키는 결과를 낳았다. 그러나 이들은 스스로의 문학권력을 포기하고 문학적 수월성을 담보함으로써 문학의 향유 계층을 대폭 확대했다. 문학적 창작이 기득권이라는 단어와 동일시되던 시대에 이들은 스스로가 가지고 있던 기득권을 포기하였던 것이다. 그리고 이들은 조선의 방외인이 택했던 은둔과는 달리 현실에 직접 참여하여 현실의 벽에 부딪히며 거시적 관점에서 미시적 관점에 이르기까지 현실의 부조리함을 뒤바꾸어보려고 많은 노력을 기울였다.<sup>11)</sup>

그리고 이들은 철학적으로는 양명좌파와 같은 객관적 유심주의자들이 '객관화해놓은 세계'에서 얻은 영감을 가지고 드디어 개인적인 '자아'의 세계로 침잠할 수 있었다. 이것은 중세적 세계관을 마감하는 것이며 중세적 세계에서 탈피하고자 하는 의식의 반영인 것이다. 그러나 이들이 개개인의 다양한 '자아'로부터 또 다른 세계를 지향하여 나아가지 못한 것은 근대 지향 의식이 부족했다는 증거이기도 하다. 그래서 이들에게 쏟아졌던 1930년대 학자들의 비판 또한 충분히 긍정 가능한 것이다. 그러나 이들이 자아부정의 획일화된 方内の 구속을 벗어나고자 하는 노력을 통해 사람들에게 方外の 또 다른 세계를 볼 수 있는 시각을 열어주고, 일정 범위에서나마 또 다른 세계에 발을 디뎠다는 것은 이들의 노력이 이미 중세를 넘어섰다는 것의 반증이기도 하다.

11) 이기면, <원평도의 현실론>, 《중국어문논총》 5집, 1992. 12.

### 3. 대안 사상의 추구

명말 공안파 지식인들은 성리학의 관학화 현상과 이에 매몰되는 지식인의 위상과 존재가치를 두고 심각하게 고민하였다.<sup>12)</sup> 그래서 이지파와 원굉도를 위시한 공안파 또한 중세적 질서의 핵심이었던 성리학의 단일핵을 비판하고 부정하기까지 하였다. 그리고 비판과 부정에서 한걸음 더 나아가 그 대안을 제시하기 위해 삼교합일의 '성명지학'을 주창하였을 뿐 아니라 관직에 나아가고 물러서는데(出處) 별다른 의미도 두지 않았다.

중국 유학의 이론 정립에 도가와 불가의 영향을 부정할 수 없고, 성리학의 발전 또한 불교의 흥성과 불가분의 관계에 있음을 부정할 수 없다. 중국은 조선과 달리 배불숭유 정책도 시행하지 않았기 때문에 불교를 신앙으로 가지는 것 또한 전혀 문제가 되지 않았다. 따라서 어느 지식인의 사상 속에도 儒佛道 삼교합일적 사고가 없을 수는 없다. 하지만 이 삼교합일의 사고를 체계화시켜 새로운 사상적 대안으로 제시하고자 하는 노력은 결코 쉬운 일은 아니다. 따라서 이러한 대안제시의 노력만으로도 이들의 방외적 특징을 잘 보여주는 것이라고 할 수 있다.

필자를 비롯한 많은 연구자들이 조선에서의 '실학'은 관학으로서의 절대적인 지위를 가지고 있던 주자학에 대한 자기비판으로 등장하였던 것이라 생각한다. 천관우 선생은 "조선의 주자학은 정치와 결탁하여 학문적 비판을 거부하고 형식적 관념적 배타적 강압적인 측면이 강화되는 등 학문이 종교로 변질되었다"고까지 했다.<sup>13)</sup> 그래서 조선의 지식인들 또한 주자학 이후 사상에 대한 대응사상을 모색하였으며, 심지어는 서양 종교의 교리서인 《천주실의》를 가지고 연구하고 이를 신앙화 하기도 하였다. 이들의 학문태도에서 근대성을 찾기

12) 이에 대해서 필자는 《원굉도 성령설 연구》(고려대 박사학위 논문 1993)에서 '물자아화 현상'과 '자아 확립' 등으로 명명하여 상술한 바 있다.

13) 천관우, 《근세조선사연구》 325쪽, 일조각, 1992

는 힘들다고 하지만 최소한 이들이 지향하고자 했던 지향점이 중세적 질서를 넘어선 그 어떤 것이었다는 사실 만큼은 부정하기 힘들다.

‘성’과 ‘리’가 유일한 지배이념이었던 명대에 왕양명의 사상을 보다 급진적으로 해석하고 이를 대중에게 전파하려고 노력했다는 것 또한 이들의 방외적 특징을 잘 보여주는 것이다. 이러한 노력 자체가 바로 새롭게 전개되는 현실 문제에 대한 새로운 철학적 해석이라고 할 수 있다. 서구의 근대가 신의 영역에 대한 도전에서 비롯되었듯이, 삼교합일과 양명학 좌파의 대두는 바로 신의 영역에 버금가는 절대성에 대한 도전이라 할 수 있다. 이제는 신의 영역에 대한 불가침적 숭배가 아니라 인간에 대한 새로운 이해가 필요했고, 눈으로 볼 수 없는 이상세계에 대한 추론의 철학이 아니라 현실 세계에 대한 적용의 철학이 필요했기 때문이다. “과거와 현재의 지배적 위치를 연속시키고자 하는 ‘지배자’의 논리로 세상을 보는 것이 아니라, 方内の ‘중심’의 관점에서 탈피하여 方외의 다양한 주변의 관점에서 현실세계를 재구성할 필요가 있었기 때문이다.”<sup>14)</sup>

사회적 신분 이동의 계기가 거의 없고, 신분적 지배와 피지배를 오히려 더욱 공고화하려는 사회에서는 성리학적 지배가 필요하고 통용될지 모르지만, 중국의 명말은 신분 이동이 그다지 엄격하지는 않았다. 이는 당시를 배경으로 한 소설만을 보아도 충분히 인지할 수 있다. 주지하다시피 왕양명은 정치나 도덕 등에 중점을 두고 이야기하지 않았다. 그는 인간의 ‘실행’에 대해 이야기했다. 이런 왕양명의 ‘실행’과 그 실행을 통해 얻을 수 있는 참된 지식 즉 참된 진리의 논리를 극대화 시킨 것이 바로 왕학좌파의 방외적 논리이다. 이러한 “방외적 논리는 오히려 근대 이행기와 왜곡된 근대화 과정에 투사됐을 때 분명한 의미 좌표를 얻게 된다. 그리고 동아시아 문명권의 중화의식에 맞서서 ‘흩어짐(散)’의 미학, 원심적 세계관은 조선후기에 여전히, 아니 가일층 중요한 정신적 대안이었다.”<sup>15)</sup>

이는 이들이 세상의 주안점을 ‘虛’에서 ‘實’로 바꾸었다는 것을 이야기하는 것

14) 백영서 외, 《동아시아의 지역질서-제국을 넘어 공동체로》 80쪽, 창비, 2005

15) 윤주필, <방외인문학의 한문고전적 근거>, 《한국의 방외인문학》 5쪽, 집문당, 1999

이다. 이러한 ‘虛’에서 ‘實’로의 관심이동은 하느님(초월적 절대자)에서 인간으로 관심을 이동시켰던 르네상스 시기와 같은 것이다. ‘虛’와 ‘理’가 동일한 것이라고는 말할 수 없지만, 王莽의 新이 멸망했던 것과 꼭 같은 이치로, 한때 절대선이었다고 해서 그것이 지금까지도 절대선이라고는 말할 수 없다. 따라서 남송시대의 세계관을 가지고 명청대까지—조선에서는 심지어 20세기 초반까지—강요하였다는 것은 왕망의 신나라 이상의 시대착오적인 강요라 할 수 있다. 朱熹가 살았던 남송시대의 우주관과 절대선이 명청시대의 우주관이나 절대선과 동일한 것이 될 수 없기 때문이다.

이와 같은 이치를 대입해본다면, 주희의 ‘理’가 명청시대에는 ‘實’이 아니라 ‘虛’로 전락할 개연성은 얼마든지 있을 수 있다. 성리학자들은 불학이나 도학을 ‘虛’로 상징하고 주자학을 유일한 ‘實’로 상징하여 주자학을 ‘實學’이라고 주장하였지만, 이제 더 이상 주자학이 ‘실학’일 수 없는 시대가 온 것이다. 그래서 명말청초(조선 후기) 시대에 반주자적이라고 할 수는 없지만, 주자학을 벗어난 여러 가지 시도들을 또 다른 ‘실학’이라고 명명하는 이유이기도 하다. 따라서 이 시대에는 ‘理’가 ‘虛’와 동등한 개념이라고는 할 수 없어도, ‘理’는 오히려 ‘虛’에 근접한 개념이 되어버렸다. 그래서 공안파류 문인들은 설령 공자가 다시 살아 돌아와도 현세 유학자들의 비판을 받을 것이라고 주장한다.<sup>16)</sup>

필자는 양명학은 주자 철학과 현실의 괴리에서 오는 불합리성에 대한 탐구에서 비롯되었으며, 양명학이 중세적 질서를 대체할 정도는 아니었다 하더라도 보다 변화된 사회를 위한 이데올로기였다고 생각한다. 시대와 괴리된 사상을 강요하는 것은 바로 인간중심 개인중심으로의 변화를 갈망하는 시대의 요청에 반하는 것이기 때문이다. 그리고 이미 무의미한 논리를 가지고 건강부회하는 것은 바로 다원성의 시대를 역행하여 단원(단행)을 추구하는 것이며, 자아 확립과 인간 해방이라는 보편성을 벗어나 왕권강화와 황제 중심을 부르짖는 논리와도 일맥상통하는 것이기 때문이기도 하다.

16) 袁宏道, 《袁宏道集箋校》, 1217쪽, <題出世大孝冊> : 使今之世有一夫子者出, 儒者必譏之曰: “此輩不耕不宦, 牽引數百千游談不根之民, 內忘其父母, 而外務爲輕逸, 此不孝之尤者也.

필자는 공안파의 문학론을 한마디로 요약하자면 ‘자아확립’과 ‘확립된 자아의 해방’이라고 생각한다. 자아의 확립은 자아에 대한 각성에서 비롯된다. 자아에 대한 각성은 바로 다원성에 출발한다. 너와 나가 다르다는 것을 인정하는 것이 바로 다원성의 출발점이기 때문이다. 그래서 필자는 중세 사회란 沒自我的인 단핵(단원) 사회이며, 단핵사회에서 다원사회로 가는 과정이 ‘탈중세’의 시발점이자 근대성의 맹아라고 주장하는 것이다.

‘虛’를 가지고 보는 것은 가상의 세계이지만 ‘實’과 ‘眞’의 눈으로 보는 것은 실상의 세계이다. 명대에 강요받았던 이 가상의 세계에 대한 편견을 허물고 실상의 세계를 바로 보기 위한 것이 바로 ‘어린이의 눈’으로 세상을 보자는 것이다. 공안파는 이를 ‘童心’, ‘赤子之心’, ‘性靈’으로 명명했다. 그리고 그러한 동심과 적자지심과 성령을 통해 바라보는 실상의 세계가 바로 ‘本色’이다. 또한 이 본색이 가지고 있는 실상을 나의 언어로 있는 그대로 펼쳐 보이는 것이 ‘本色獨造語’이다. 공안파의 모토인 “獨抒性靈, 不拘格套”야말로 본색독조어를 추구하는 공안파의 문학적 선언이자, 공안파의 문학적 특징을 가장 잘 드러내는 표어라 할 수 있다.

이지와 공안파의 방외적인 사고는 사회 전반을 변화시킬 힘은 가지지 못했다. 그래서 단지 주류 내부의 개량이었다고 조심스럽게 진단할 수 있다. 즉 원종도, 원굉도, 탕현조와 같이 진사계급의 관료 출신인 주류 내부와, 진사에 급제하지 못하여 주류에 끼일 수 없어 소외된 계층과 명말 대도시를 중심으로 새롭게 떠오른 신흥계층의 이해관계의 교집합이라 할 수 있다. 하지만 이들이 모색하였던 삼교합일과 주자학에 대한 비판은 새로운 시대에 맞는 post-주자학을 추구한 것으로, 새로운 시대의 사상적 대안이라고 할 수 있다. 필자는 이들의 이러한 철학적인 모색을 통해 사상적 외연 뿐 아니라 문학적 외연 확대라는 부산물도 얻었다고 생각한다.

이전 시대에 방외인으로 분류될 수 있는 도연명이라든지 죽림칠현 같은 사람들은 은일과 유유자적에 중점을 둔다든지, 현학의 시대에 노장에 매몰되어 노장의 관점으로 세상을 바라보고 행동하였다. 하지만 공안파 문인들은 주자

학에 대한 비판적 주장에, 노장에 대해서도 여러 가지 재해석을 시도했다. 노장에 대한 이들의 재해석이라든지, 성리학을 부정하고 원시유가로 회귀하고자 했던 노력은 바로 삼교합일을 통해 주자학 이후의 새로운 사상적 대안을 제시하려는 의도였다.

#### 4. 새로운 글쓰기

주지하다시피 명대는 復古와 法古의 시대였다. 이러한 시대에 전후칠자류의 글쓰기와 문학적 이론은 어찌 보면 동시대까지 이루어진 고대와 중세적 요소의 정수이자 총결이다. 元代라고 하는 특수한 시대를 거친 후, 이들이 없었던 중국문학의 보물을 실은 보물선이 그대로 침몰되었을 수도 있다. 따라서 이들의 이러한 이론적 주장과 실천이 전혀 무의미하다고 볼 수는 없다.<sup>17)</sup> 하지만 이들의 노력은 가라앉는 보물선을 수리하고 그 보물을 후손에게 온전하게 전해주는 역할에 만족해야 했다. 이들은 복고와 범고에 가로막혀 시대에 맞는 새로운 글쓰기 대안을 전혀 제시하지 못했기 때문이다.

이상과 같은 이유 때문에 필자는 명대의 詩文은 이미 그 생명을 다했다고 생각한다. 시와 문이 생명을 다했다는 것은 더 이상 그 사회에 어떠한 메시지도 전달할 수 있는 자리에 있지 않다는 것이다. 공안파 문인들은 이렇듯 어떠한 메시지도 던질 수 없는 당시의 창작 풍토에 대해 반성하였고, 동시대 인간에게 메시지를 전달할 수 있는 방법론을 고민하였다. 그 결과 이들은 민가체 시가와 소품문에 관심을 가지며, 기존의 철리적인 고문이 아니라 서정적인 글쓰기를 위주로 하였다.

명말 방외문인의 대표라고 할 수 있는 서위는 중세적 글쓰기에 전념하는 사

17) 이에 대해서는 <공안파와 전후칠자의 동근성 연구>(《중국어문논총》 8집, 중국어문연구회, 1995. 12)에서 언급한 바 있다.

람을 (앵무)새에 비유했다. 그래서 그는 이런 (앵무)새들이 아무리 인간의 언어를 배워서 같고 닮는다고 해도 그 본성은 여전히 새일 뿐이라고 말했다.<sup>18)</sup> 인간이 인간의 소리를 내기 위해서는 ‘인간’을 담아내는 새로운 글쓰기가 필요하다. 공안파류 문인들은 ‘인간’을 담아내는 이런 글쓰기는 바로 인간의 ‘情’을 담아내는 것이라 생각했다. 그래서 명말 청초에는 정을 거의 종교적인 차원으로까지 숭배하는 현상이 생겨나기도 했다.<sup>19)</sup> 초평은 “시는 작자의 성령이 기탁한 그 이상도 이하도 아니다”라고 이야기했으며,<sup>20)</sup> 탕현조는 “《詩經》의 시에 담겨 있는 것도 바로 情일뿐”이라고 주장했다.<sup>21)</sup> 원굉도가 서위와 탕현조를 높이 평가하는 이유 또한 반복고와 반모방이라는 문단 혁신에 대한 이념적 동반자의 입장에서 평가하는 것이다.<sup>22)</sup>

공안파 문인들은 이렇듯 “시대의 예외자로서, 문학의 개성 표출을 무엇보다 중시하였고 항상 개성을 중시하면서 기존 통념에 반발하고 새로운 대안을 모색하려 하였다.”<sup>23)</sup> 즉 시대의 중심인 복고와 범고라는 ‘방내’에서 벗어나는 대안으로 방외적인 새로운 글쓰기를 실행하려 했던 것이다. 이 또한 ‘虛’의 문학을 대신하여 ‘眞’의 문학을 추구하였던 것이기도 하다. 그 결과 공안파는 전후 칠자류의 ‘방내적’ 문학론에 대한 비판과 경쟁의 대안으로 민가, 소품문, 희곡,

18) 徐渭, <葉子肅詩序>, 《青藤書屋文集》, 藝文印書館, 1967 : 人有學爲鳥言者, 其音則鳥也, 而性則人也. 鳥有學爲人言者, 其音則人也, 而性則鳥也. 此可以定人與鳥之衡哉? 今之爲詩者何以異于是! 不出于己之所得, 而徒竊于人之所嘗言, 曰某篇是某體, 某篇則否; 某句似某人, 某句則否. 此雖極工逼肖, 而已不免鳥之爲人言矣.

19) 조미원, <명말청초의 정에 대한 담론과 소설적 재현양상에 관한 연구>, 중국어문학회 《중국어문학논집》 28집, 2004

20) 焦竑, 《澹園集》 상권 155쪽, <雅娛閣集序>, 中華書局, 1999 : 古之稱詩者, 率羈人怨士不得志之人, 以通其鬱結, 而抒其不平, 蓋《離騷》所從來矣. 豈詩非在勢處顯之事, 而常與窮愁困悴者直也? 詩非他, 人之性靈之所寄也.

21) 湯顯祖, 《湯顯祖詩文集》, 1502쪽, <董解元西廂題詞>, 上海古籍出版社 1982 : 書曰: “詩言志, 歌永言, 聲依永, 律和聲.” 志也者, 情也. 先民所謂發乎情, 止乎禮義者, 是也.

22) 袁宏道, 387쪽 <喜逢梅季豹> 臆里少冶容, 邯鄲無高步, 蕩耳同一韻, 活佛不能度, 摹擬成鈍賊, 士子遲相誤. …… 徐渭饒臬才, 身卑道不遇, 近來湯顯祖, 凌厲有佳句.

510~511쪽, <江進之> 前見湯海若作二處溪上落花詩引子, 妙甚, 脫盡今日文人蹊徑.

주류 문학론에 반하는 공안파류 문인들의 서정적 문학론에 대해서는 <명말 공안파 문학의 서정성 연구> (《중국학논총》 18집, 중국문화학회, 2004. 12)에서 이미 밝힌 바 있기 때문에 ‘情’과 ‘理’에 대한 더 이상의 논의는 생략한다.

23) 윤주필, <방외 문학의 고립성과 집단성>, 《한국의 방외인문학》 81쪽, 집문당, 1999.

소설 등의 '방외적' 문학을 주류 문학으로 변이시키려 하였으며, 이들의 노력은 일정부분 성공을 거두기도 했다.

특히 이들의 산수소품문은 방외적 세계인 山林과 山人을 추구하였다. 방내의 문학적 소재와는 전혀 다른 소재를 가지고 전혀 다른 문체를 추구함으로써 방내의 인물이 결코 지을 수 없는 글—또는 지으려 하지 않는 글—을 창작했던 것이다. 산수간이라고 하는 것은 어찌 보면 현실을 대체할 수 있는 이상의 공간으로 설정된 것이지만, 이러한 설정 자체가 새로운(新)을 추구한 것이라고 할 수 있다. 그래서 “만명 소품은 공안파 성령문학사상의 산물이며 공안파의 중심 이론을 구현한 것”이라는 평가를 받는다.<sup>24)</sup> 즉 이들은 경제와 사상의 급격한 변화와 개성해방에 대한 시민 계층의 요구를 결합하여, 문학을 철학적으로 거대한 추상성을 담은 '道'에서 작고 구체적인 '事'로 회귀시킨 것이다.

또한 이에서 나아가 “조선에서도 임진왜란을 겪으면서 여류문인과 위향문인 등으로 문학 담당층이 확대되었듯이”<sup>25)</sup> 문학의 장르 확대와 담당층의 확대는 지극히 자연스러운 일이라 할 수 있다. 공안파 문인들도 시와 문 보다는 소설이나 다른 형식이 더욱 효과적인 장르라는 생각에 이르게 된다. 이는 그 시대를 대표하는 장르가 자신의 주장을 담기에 가장 효과적인 장르이기 때문이다. 공안파 문인들이 소설을 긍정적인 시각으로 바라보았던 것은 바로 이러한 시대의 흐름을 긍정한 것이다.

명말은 시민계급이 성장하고, 문학인 또한 양적인 변화에서 질적인 변화의 단계로 진입했던 시기였다. 즉 문학의 중심 이동이 시작된 시대였다. 이전까지의 문학이 소수의 고급문학이었다면 명말의 문학은 다수의 보편문학으로 변화한 것이다. 그 결과 “수요가 공급을 창출하는 상품경제의 원리가 문학 분야에도 그대로 적용되었으며, 소설 독자의 수적 증가와 그 계층이 다양화되었다.”<sup>26)</sup>

공안파 또한 회곡과 소설이라는 장르에서 새로운 글쓰기의 가능성을 발견하였다. 그들이 발견한 이 새로운 글쓰기는 “시나 논설로 다하지 못한 말을 하고

24) 이계우, <만명소품의 문학이론>, 중국학연구회 《중국학연구》 30집, 2004.

25) 조동일, 《한국문학통사》 3권 9.5 <문학담당층의 확대> 참조, 지식산업사, 2005(4판).

26) 임형택, 《한국문학사의 논리와 체계》 30쪽, 창작과비평사, 2002.

새로운 표현영역을 개척하는 작업이었다.”<sup>27)</sup> 또한 “시적 표현이 갖는 한계를 극복하기 위한 것”이기도 하다.<sup>28)</sup> 그래서 “자아와 세계의 대결을 전개하는 소설은 중세에서 근대로의 이행기문학으로 자리 잡았던 것이다.”<sup>29)</sup> 당시의 화본소설 역시 시민문학적 성격을 띤 매우 통속적인 장르이므로, 김민호 선생은 “명말청초의 화본소설을 통해 근대의 싹을 엿볼 수 있으며, 명말청초라는 중국 전통사회에 있어서 근대성이 어떠한 방식으로 구현되어 왔는지를 알 수 있다”<sup>30)</sup>고 했다.

공안파류 문인들은 사교의 뿌리를 이상(性理)의 세계에 두지 않고 현실(情)의 세계에 두었다. 김시습이 금오신화를 짓고 조선의 방외 문인들이 소설에 대한 관심을 가졌듯이, 공안파류 문인들 또한 현실에 뿌리를 둔 ‘소설’이라는 새로운 장르의 등장에 어떠한 거부감도 일으키지 않았다. 즉 공안파도 소설과 희곡이라는 새로운 장르에서 새로운 글쓰기의 가능성을 발견하였던 것이다. 공안파 문인들이 활동하던 萬曆 시기는 소설의 최전성기라고 할 수 있다. 심지어 조선의 흥만종은 소설이 성행하면 나라가 위태롭게 되며, 소설 때문에 명나라가 내부적으로 약화되었다고 할 정도였다.<sup>31)</sup> 이지는 《삼국지》, 《수호전》, 《서유기》, 《殘唐五代史演義》 등의 평본을 썼으며, 원굉도도 《兩漢演義》의 서문을 썼다. 竟陵派의 鐘惺도 《封神演義》 등의 평본을 썼다. 희곡 분야에서는 탕현조라고 하는 걸출한 작가가 존재했다.

필자는 이들이 보였던 親소설과 親희곡적 성향은 바로 이들이 삼교합일론 등을 통해 초월적 존재까지도 상대적으로 바라볼 수 있었기 때문이라고 생각한다. 오히려 이들은 ‘소설’이라는 장르가 현실에 보다 튼튼히 뿌리박을 수 있도록 그 이론적 근거를 제시하기도 했고, ‘소설’의 홍보를 담당하기도 했다. 그

27) 조동일, 《한국문학통사》 3권 60쪽.

28) 임형택, <매월당 문학의 성격>, 《대동문화연구》 13집 81쪽, 성균관대학교 대동문화연구원.

29) 조동일, 《한국문학통사》 3권 89쪽.

30) 김민호, <명말청초 화본소설의 근대적 요소 연구>, 중국어문연구회 《중국어문논총》 18집, 2000.

31) 조동일, 《한국문학통사》 3권 157쪽, 지식산업사, 2005(4판).

래서 원굉도는 “사람들 가운데서 식견이 가장 높은 사람들을 든다면 司馬遷, 羅貫中, 關漢卿같은 이들을 주로 할 것”<sup>32)</sup>이라고 소설가와 희곡가를 추어올렸다. 또한 원굉도가 《금병매》를 모든 문인들에게 적극 추천했던 것도 《금병매》를 통하여 사회적인 편견과 구속을 한꺼번에 다 깨버리고 까발릴 수 있다고 보았기 때문이다. 즉 사회의 금압을 부수는 가장 효율적인 도구라고 생각했기 때문이다.

소설은 소설가가 구상한 가상의 세계를 서술한 것이다. 가상의 세계란 마치 지금의 아이들이 게임의 세계에 빠져드는 것처럼 현실의 불가해성을 넘어서는 다리 역할을 한다. 명말의 공안파나 조선의 방외인들이 소설이라는 새로운 장르에 관심을 기울였고, 공안파 문인은 아니지만 탕현조가 희곡 저술을 위해 뒤늦게 올랐던 관직에서 자발적으로 물러났던 것 또한 현실의 이러한 불가해성을 넘어서기 위한 노력의 일환이라 생각해볼 수 있다.

중세의 질곡을 넘어서고자 하는 성령과 문인들의 문학적 주장과 행위가 중세를 넘어설 수 있는 어떠한 詩文도 내놓지 못하였다는 것은 참으로 아쉽다. 하지만 이들이 관심을 보였던 희곡과 소설이라고 하는 장르는 중세의 시문을 대신하는 대체 장르 내지 대체문화로서 충분한 의미를 가진다. 희곡과 소설의 등장 자체가 근대적 의미를 가지는 것은 아니다. 희곡과 소설에 문학적 의미를 부여하고 근대적 의미를 가질 수 있도록 ‘근대의 숨결’을 불어넣은 것이 바로 이지과 원굉도를 비롯한 공안파 문인들과 탕현조였다. 후에 “‘文料說’이나 ‘因緣生法說’, ‘격물치지설’ 등으로 소설과 희곡을 재해석한 金聖嘆”<sup>33)</sup> 또한 공안파가 정립한 삼교합일의 사상으로 이들 두 장르를 새롭게 해석하고 그 이론을 정립한 것이다.

32) 袁宏道 205쪽, <龔惟長先生> : 人中立一識見極高, 如司馬遷、羅貫中、關漢卿者爲主, 分曹部署, 各成一書, 遠文唐宋酸儒之陋, 近完一代未竟之篇.

33) 허경인, <김성탄 비주 수호전 주제연구 - 논문제요>, 《중국소설연구회보》 26호 105쪽, 1996.6

## 5. 결 론

지금까지 몇 년에 걸쳐 필자는 한국한문학회에서 통용되는 ‘실학’, ‘방외인’ 등의 용어를 가지고 명말의 공안파 문학이론을 살펴보았다. 필자의 이러한 시도는 결코 한국의 문학연구가 중국보다 우위에 있다는 생각 때문은 아니다. 전술하였다시피 문자를 공유하던 중화문화권의 문화적 공통점을 찾아보고자 하는 노력에서 시작했던 것이다.

명말, 전통적 엄숙주의로 일관한 동아시아 문단 특히 중국과 조선의 문단에 서 이를 극복하고자 하는 노력이 있었다. 이들은 무거움 대신 가벼움을 선택했다. 이들의 가벼움은 경박함이 아니라, 자신을 짓눌러온 무거움에서 벗어나 가벼움 속에서 인생의 진실을 추구한 것이다. 하지만 불행하게도 이들은 문단의 주류 내지 사상계의 주류를 형성하지 못했기 때문에, 方外에 거처할 수밖에 없었다. 따라서 명말에 엄숙주의로 일관된 사상계와 문학계를 혁신할 단서를 찾아가는 이들은 당연히 方外에 있는 ‘방외인’일 수밖에 없다.

이들은 바깥 마른 고목과 잘 가꾸어진 분재를 추구하던 중세적 질서 속에서 잡초에서나 느낄 수 있는 민초의 생기로움을 추구하였다. 또한 이들은 눈에 보이지 않는 줄로 엮어진 그물과 같은 굴레를 벗어던지기 위해 발버둥쳤다. 이들의 발버둥이야말로 ‘방내’의 답답함에서 오는 발버둥이라 할 수 있다. 전세계적인 변환기였던 명말에, 시대의 위기감을 느끼기에 오는 답답함이었다. 동시대의 문학과 사상과 권력이 변환기의 역할을 다하지 못하고 시대의 흐름을 따르지 못하는 불만에서 오는 발버둥이었다. 하지만 이들은 이들의 답답함을 풀기 위해 ‘방내’에 머물지 않고 ‘방외’로의 탈출을 시도했다. 그래서 필자는 이들 명말 공안파를 평가하면서 “방외인에 의한 경계의 해체”(경계인에 의한 경계 해체)라는 의미에 중점을 두어야 한다고 생각한다.

필자는 또한 이지나 원굉도가 주장하였던 동심이나 성령은 바로 “느끼는 대

로 쓰자”는 운동이며, 이는 조선 문학에서 근대를 계도하였던 西浦의 “모국어 선언”이나 정약용의 “조선시 선언”과도 일맥상통한다고 볼 수 있다. 그러나 이들의 주장에서 서구적 개념의 ‘근대’를 찾는 것은 무리라는 것을 절감한다. 하지만 이들의 주장이 성리학 중심의 획일화된 중세문학의 해체를 요구하는 것이기에, 근대의 문을 여는 데는 실패했지만 해체 노력과 동시에 ‘탈중세’라는 근대의 씨앗을 파종하였다고 평가할 수는 있다. 즉 이들의 노력을 ‘근대지향적’이라고 평가하고, 이들의 사상을 근대성의 맹아라고 평가하기는 충분하다는 결론을 내렸다. 또한 공안파 문인들이 제시했던 ‘자아’와 ‘자아의 확립’과 ‘자아의 표현’은 근대문학의 씨앗을 잉태한 것이라고 보아도 결코 과한 주장은 아닐 것이라고 조심스럽게 결론내린다.

이들의 사상이 가지고 있던 근대성의 싹은 명이 청으로 교체되면서 더 이상 싹을 틔울 수 없게 되었다. 명의 멸망과 함께 이 씨앗이 뿌려질 못자리가 없어졌기 때문에, 화려하게 열매를 맺을 수는 없었다. 청조는 명대 이상으로 강력한 복고를 추진하였기 때문이다. 그래서 청이 동아시아를 지배하였던 250년은 근대의 씨앗이 근대와 현대로 연결되지 못하고, 다시 겨울잠을 자야했던 시기라고 할 수 있다. 명말에 있었던 사상적 다양성의 시도가 다시 이념적으로 통제되면서 단일 이데올로기로 회귀할 수밖에 없었기 때문이다. 어렵게 뿌려진 근대의 맹아가 다시 겨울잠을 자며 싹을 틔울 수 없었던 이유이기도 하다.

#### < 참고문헌 >

- 徐渭, 《靑藤書屋文集》, 藝文印書館, 1967.  
 袁宏道 지음, 錢伯城 箋校, 《袁宏道集箋校》, 上海古籍出版社, 1981.  
 李贄, 《焚書續焚書》, 漢京文化事業有限公司, 1984.  
 焦竑, 《澹園集》, 中華書局, 1999.  
 湯顯祖, 《湯顯祖詩文集》, 上海古籍出版社, 1982.  
 백영서 외, 《동아시아의 지역질서-제국을 넘어 공동체로》, 창비, 2005.

- 윤주필, 《한국의 방외인문학》, 집문당, 1999.
- 임형택, 《한국문학사의 논리와 체계》, 창작과비평사, 2002.
- 조동일, 《한국문학통사》 2,3권, 지식산업사, 2005(4판).
- 천관우, 《근세조선사연구》, 일조각, 1992.
- 김민호, <명말청초 화본소설의 근대적 요소 연구>, 중국어문연구회 《중국어문논총》 18집, 2000.
- 송영배, <17세기 명말 마테오리치의 중국전교와 유교관>, 《철학사상》 3집, 서울대철학사상연구소, 1993.
- 양충열, <명대후기 이단적 지식인 李贄의 가치관>, 《중어중문학》 33집, 한국중어중문학회, 2003.
- 이제우, <만명소품의 문학이론>, 중국학연구회 《중국학연구》 30집, 2004.
- 임형택, <매월당 문학의 성격>, 《대동문화연구》 13집 81쪽, 성균관대학교 대동문화연구원.
- 정원지, <명말청초 시기의 회곡활동과 문화사회적 배경에 관한 연구>, 《중국인문과학》 27집, 2003.
- 허경인, <김성탄 비주 수호전 주제연구 - 논문제요>, 《중국소설연구회보》 26호 105쪽, 1996.6.

### < 中文提要 >

明末清初是把中華思想分有的所謂‘中華思想共有圈’的時代。所以我想在於研究明末公安派、以朝鮮的‘方外人’和歐洲的近代概念來可以稜木研究他們的文學論和文學思想。我所說的近代(性)就是從單核構造的單元性往多核構造的多元性變化起來的。性理是唯一支配思想的明末, 他們嚴肅地探索post-朱子學的思想。因而他們對於前後七子類方內文學論的批判和競爭的代案, 他們要把民歌、小品文、戲曲、小說等等的‘方外’文學變移到主流‘方內’文學。朝鮮的方外文人金時習創作《金鰲新話》一樣, 公安派文人也發現小說、戲曲等新生文學的可能性。所以我主張公安派文人的‘自我’、‘自我確立’、‘自我表現’等孕胎近代文學的萌芽, 而且通過他們擺脫方內拘束的努力, 大部分的別人才看到另外的方外世界, 這也是反證他們的努力已經超越中世的思考。

중심어: 明末清初, 公安派, 三袁, 袁宗道, 袁宏道, 袁中道, 湯顯祖, 李贄, 金聖  
嘆, 方外人

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2010.9.31	2010.10.30	2010.11.4	2010.11.8	2010.11.30