

## '역사적 트라우마' 개념의 재구성<sup>1)</sup>

김종곤(통일인문학연구원 HK연구원)

### 1. 들어가며 : '역사적 트라우마'의 학적 정립의 필요성

코리언(Korean)<sup>2)</sup>의 근현대사는 식민지 지배에서부터 분단 그리고 6·25전쟁에 이르기까지 그야말로 수난의 역사이다. 하지만 이러한 역사에 대한 기억은 과거로 끝나는 것이 아니라 현재까지도 지속되고 있다. 그것은 일제 식민지 해방과 더불어 시작한 남북의 분단이 60여 년의 세월이 흘렀고, 또 미소를 중심으로 한 동서냉전체제가 이미 붕괴되었음에도 불구하고 여전히 통일은 요원한 채 냉탕과 온탕을 오가며 분단체제를 유지하고 있기 때문이다. 이로 인해 여전히 한-일 간에는 일제식민지배가 남긴 문제라고 할 수 있는 종군위안부, 독도 영유권 등을 둘러싼 분쟁이 끊이지 않고 있으며, 남-북 간에는 정치·외교·군사적 충돌이 빈번하게 벌어지고 있다.

그런데 문제는 이러한 분쟁과 충돌이 발생할 때 마다 나타나는 사람들의 반응이 합리적으로 설명되기 어려워 보인다는 점이다. 예를 들어 2010년 천안함 침몰 사건은 그것에 대한 진상 조사가 시작하기도 전에 이미 북의 소행으로 단정 된다. 거기에는 어떤 진실을 밝히려는 합리적인 판단도 소통도 없다. 사람들은 천안함 침몰을 보면서 곧바로 6.25전쟁이라는 과거의 고통을 상기하면서 과거로 회기 한다. 따라서 진실을 밝히려고 하기보다는 당장 전쟁이라도 날 것처럼 사람들은 불안에 떨며 생필품과 식료품을 사들이기도 한다. 그런데 이 보다 더 기이한 것은 전쟁에 대한 공포에 떨면서도 그와 반대로 전쟁불사론을 주장하는 것이다. 사람들은 전쟁이 가져올 참극이 어떨지 6.25전쟁을 통해서 잘 알고 있음에도 불구하고 증오심으로 다시 그 고통의 역사를 반복하겠다는 듯이 행동한다.

그러나 분단체제가 가져온 이러한 기이함은 비일상적으로만 나타나는 것이 아니다. 그것은 일상적인 사회·정치적 공간 내에서도 작동하고 있다. '평화'의 구호를 내건 군사 퍼레이드, 6·25전쟁 기념행사, 각종 박물관, 기념비 등은 '잊지말자 6.25!'를 외치면서 '반공', '멸공'으로 전환된다. 여기에는 평화라기보다는 오히려 분노와 증오의 감정만이 작동하고 있을 뿐이다. 또한 선거철만 되면 '북풍'과 같은 반공 이데올로기는 프레임의 주도권을 잡기 위한 선전적 도구로 매번 똑같이 사용된다. 그것은 지겹도록 반복되고 있음에도 불구하고 너무나도 효과적이다. 근래에도 메카시즘은 힘을 발휘하고 있다. 그것은 그 어느 정권 못지않게 현재에도 강하게 작동하고 있으며, 민주적인 논의에 대한 요구를 원천적으로 불가능하게 만들고 있다.

이러한 기이함들은 단지 국가이데올로기와 같이 위로부터 강제된 것이라고만 설명할 수 없

1) 이 발표문은 『시대와 철학』제24호(2013)에 실린 논문을 수정, 보완한 것임을 밝힙니다.

2) 오늘날 한(조선)민족 일반을 한국인이라고 부르는 경향이 있다. 하지만 그것은 대한민국이라는 국가의 구성원만을 지칭한다는 점에서 한국중심주의적인 발상에서 나온 표현이라고 할 수 있다. 더구나 분단 이후 남과 북은 '국가≠민족'의 어긋남을 가지고 있는 결핍된 국가라는 점에서 민족 일반을 국가로 환원하여 지칭할 수 없다. 따라서 여기에서는 한국인과 북에 거주하고 있는 조선인 그리고 해외에 거주하고 있는 디아스포라를 포함하는 의미에서 '코리언'이라는 명칭을 사용하였다.

다. 그것은 앞선 예에서 보았듯이 어떠한 이성적 사고 판단에 근거하거나 특정한 이해관계에 따른 목적성을 가진 것이라기보다는 신체가 어떠한 작용에 대해 자동적으로 반작용하듯이 표출되며, 또 그러한 의미에서 마치 기계적인 반응체계를 가지고 있는 것처럼 보이기 때문이다. 어떻게 이것이 가능할 수 있을까? 이것은 합리적으로 설명될 수 없다. 그것은 마치 외상 후 스트레스 장애를 앓고 있는 사람들처럼 자신의 의식적 통제를 벗어나 기계적이고 발작적이며 충동적으로 표현되고 있기 때문이다. 따라서 이 문제를 해명하려고 한다면 우리는 적어도 의식-합리성의 차원에서 접근할 수 있는 문제가 아니라 비의식=비합리적 차원에서 접근해야 한다.

게다가 그것은 한(조선)반도가 겪었던 상처의 역사와 관련되어 있고, 또 그 과거로 돌아가 불안과 공포를 느낀다는 점, 그리고 신경증 및 히스테리와 같은 인격왜곡 증상과 매우 닮아 있다. 그렇기에 무엇보다 이러한 현상과 반응들을 단지 맑스주의자들이 말하는 허위 의식이나 호명 이데올로기로 설명하는 데에는 한계가 있을 수밖에 없다. 오히려 그것은 정신의학이나 정신분석학에 말하는 '외상 후 스트레스 장애'(post traumatic stress disorder, PTSD)라는 관점에서 볼 필요가 있다. 하지만 여기에는 학문적이고 이론적인 난점이 있다. 특히 외상 후 스트레스 장애라는 개념은 일반적으로 개인에 대해서 사용되어 왔지, 민족, 국가와 같은 집단에 대해서는 사용하지는 않는다. 따라서 자아 심리학에서 논의되는 트라우마의 특징들, 즉 '비동시성의 동시성', '반복성', '신경증과 히스테리' 등만으로 문제에 접근하는 것은 엄밀히 말해 학문적인 체계를 갖춘 것이라 할 수 없다. 더구나 결정적인 문제는 외상 후 스트레스 장애처럼 보이는 이러한 증상이 '역사적인 사건'에서 형성된 트라우마가 원인이 된다는 점에 있다. 그렇기에 이 트라우마는 일반적인 트라우마가 아니라 '역사적 트라우마'이다.

역사적 트라우마라는 개념은 주로 문학작품을 분석하는데 자주 사용된다. 하지만 이 때 이 개념은 단지 역사적 사건이 원인이 되며, 그로 인해 등장인물이 외상 후 스트레스 장애를 앓는 데 일조하고 있다는 정도를 넘어서지 못하거나 비유적인 수사적 표현으로만 사용되고 있다. 따라서 학적 체계로 말하자면 이것은 역사적 트라우마라 할 수 없다.

역사적 트라우마는 자아 심리학에서 말하는 트라우마와 근본적으로 다른 양상들을 가지고 있다. 첫째, 자아 심리학에서 외상 후 스트레스 장애를 앓고 있는 사람들은 사건을 직접 경험하거나 그것을 옆에서 체험한 자들이다. 반면 역사적 트라우마를 가진 사람들이 보이는 증상은 과거 사건을 직접 경험한 자들에게서는 나타나는 것이 아니라 그것과 아무런 체험적 관련성이 없는 자들에게서도 나타난다. 둘째, 더 특이한 것은 이들 비경험자가 세대를 넘어 후세대까지 연장되며 외상 후 스트레스 장애가 세대를 걸쳐 유전된다는 점이다. 셋째, 역사적 트라우마를 갖고 있는 사람들이 개인이 아니라 집단이며 외상 후 스트레스 장애가 한 사회의 이해불가능한 병리적 현상으로 극단화되어 나타난다는 점이다. 따라서 '역사적 트라우마' 개념을 학문적으로 정초 짓기 위해서는 자아심리학에서 사용하는 트라우마 개념을 집단적이고 역사적인 트라우마 개념으로 재구성할 필요가 있다. 바로 이런 점에서 본 논문은 역사적 트라우마라는 개념을 학적 체계를 갖춘 개념으로 정립하는 것을 목적으로 한다.

## 2. 라카프라의 '역사적 트라우마'에 제기되는 문제 : 사회적 집단의 전이 구조

포스트 모더니즘 역사학자로 분류되는 도미니크 라카프라(Dominick LaCapra)는 '역사적 트라우마' 개념을 수사학적 표현을 넘어 정의하고 있다. 그는 우선 트라우마를 '원초적 트라우마'(originary trauma)와 '후천적 트라우마'(post-originary trauma)로 나눈다. 전자는 존

재론적으로 필연적인 완전한 ‘동일시의 부재’에 기인한다. 이는 모든 존재가 세상에 태어날 때부터 어머니와의 분리를 경험하는 것처럼 트라우마의 초역사적 차원을 말한다. 반면에 후자는 역사적 사건으로 부터 기인하는 역사적 차원을 의미하는 것이다. 즉, 라카프라는 트라우마의 성질을 대상의 부재(absence)와 상실(loss)에 따라 구분하면서 ‘원초적 트라우마 = 대상의 부재 = 초역사적(구조적) 트라우마’, ‘후천적 트라우마 = 대상의 상실 = 역사적 트라우마’로 등식화 시킨다.<sup>3)</sup> 그러면서 그는 역사적 트라우마를 이차적 트라우마로 규정하면서 그 대상을 경험자에게 한정하지 않고 비경험자인 ‘후세대 사람들’에게까지 확대하여 정의하고자 한다. 다시 말해 역사적 트라우마는 역사적 사건이 야기하는 트라우마가 그 시기의 당사자에 국한되지 않고 후세의 사람들에게까지 전승되는 것을 말한다. 이러한 점에서 라카프라는 분명히 역사적 사건과 관련되어 있는 트라우마를 단지 ‘역사적 트라우마’라고 부르는 것과는 다른 정의를 내리고 있다.

그렇다면 어떻게 충격적인 사건을 경험하지도 않은 후세대의 사람들이 역사적 사건과 관련하여 외상 후 스트레스 장애를 앓을 수가 있는가? 그는 이것이 ‘전이’(Übertragung)에 의해 가능한 것이고 답한다. 그런데 라카프라의 전이 개념은 프로이트와 완전히 동일한 것이 아니다. 프로이트에게 있어서 전이는 무의식적 욕망이 어떤 대상관계 틀에서 현실화되는 과정이지만 라카프라는 전이를 “연구자가 자신의 연구 대상 내에서 활동하고 있는 과정들을 자기 자신의 담론이나 관계 속에서 수행적으로 반복, 재현하려는 경향”<sup>4)</sup> 혹은 “타자 안에서 활동적인 어떤 경향 혹은 타자에 투사된 경향을 자신의 담론이나 행위 안에서 반복하는 것”<sup>5)</sup>이라는 의미로 사용한다. 그래서 후세의 사람들이 비경험자인데도 불구하고 경험자인 이전 세대와 같이 트라우마를 가질 수 있는 것은 투사적, 합일적인 동일시(Identifizierung)를 통해 트라우마가 ‘전염’되기 때문이다. 즉, 트라우마를 경험한 사람과 같은 사회에서 살아가는 사람은 윤리적 차원에서 그에 대해 연민을 느끼지 않을 수 없게 되면서 동일하게 트라우마를 가지게 된다는 것이다.<sup>6)</sup>

그러나 트라우마가 후세대에 ‘전염’되면서 전승된다는 것은 다소 모호한 지점을 남긴다. 왜냐하면 일반적인 트라우마의 경우에도 “가족을 포함하여 주변 사람들에게 자신의 아픔을 전이시키는 집단적 감염이라는 효과”<sup>7)</sup>를 보일 수 있기 때문이다. 그렇다면 전염은 동시대를 살아가는 경험자와 비경험자 사이에 국한되면서 후세대까지 적용될 수 없다는 문제가 생긴다. 물론 라카프라는 미디어, 스펙터클과 같은 매체가 전염의 매개가 된다고 말한다. 하지만 그렇다고 하더라도 예컨대 모든 사람이 어떤 영화를 봤을 때 동일한 반응을 보이지 않는다는 점에서 집단적인 광기에 가까운 증상을 보이는 역사적 트라우마를 설명하기에는 역부족이다.

따라서 라카프라가 후세대의 사람들에게까지 주목하여 ‘역사적 트라우마’를 개념화하려는

3) Dominick LaCapra, 육영수 편역, 『치유의 역사학으로』, 푸른 역사, 2008, 238-239쪽. 라카프라는 ‘비선형적 시간성’ 내지 ‘사후성’(Nachträglichkeit)에 입각한 역사관과 ‘억압된 것의 회귀’라는 프로이트의 모토를 역사분석의 가설로 설정한다. 이에 따라 그는 역사적 사건이 초월성과 내재성이라는 이중성을 가지고 있는 것으로 본다. 역사적 사건은 그것을 사회문화적 요소들로 설명할 수 있는 부분들을 제외하고 남는 그 무엇, 어떤 초월적인 영역이 전제되어 있다는 것이다. 다시 말해, 역사적 사건은 초월적인 구조적 비극과 내재적인 역사적 비극으로 구분되어야 한다는 것이다. 이때 전자는 초월적인 절대성의 부재(absence)에 기인하며, 후자는 ‘억압된 것의 회귀’(the return fo the repressed) 현상으로서 예컨대 인간 존엄성, 존중과 우정 등의 상실(loss)로 인한 비극이다.

4) Dominick LaCapra, 앞의 책, 174쪽.

5) 같은 책, 217쪽.

6) 같은 책, 226쪽.

7) 건국대학교 통일인문학연구원, 『코리아의 역사적 트라우마』, 선인, 2012, 32쪽.

시도는 의미 있는 작업이라고 평가할 수 있으나 그것의 전승 메커니즘을 명확하게 밝히기 못한다는 점에서는 그의 ‘역사적 트라우마’ 개념은 변별점을 가지지 못한다고 할 수 있다. 그렇기에 다시 역사적 트라우마가 가진 특징을 살펴보아야 한다. 역사적 트라우마는 역사적 사건이 발생한지 오랜 시간이 흘렀음에도 불구하고 후세대의 집단 전체가 외상 후 스트레스 장애를 앓는다는 점에서 일반적인 트라우마와 다르다. 이는 트라우마를 망각하는 것을 거부하거나 망각하는 것을 가로막는 그 ‘어떤 것’이 있다는 것을 의미한다. 다시 말해 라카프라의 주장처럼 어떤 전염체계가 있다면 전염을 가능하게 하는 숙주와 같은 집단적 토대가 있다는 말이다. 그렇다면 그 토대란 무엇인가?

역사적 트라우마가 후세대에게까지 지속되고 증상으로 반복된다는 것은 집단의 역사적 과정에서 좌절된 특정한 욕망이 있으며, 어떤 사회 구조적 조건에 의해 트라우마가 현재화된다는 것을 의미한다. 이는 첫째, 특정 집단이 특정한 역사적 환경적 조건에서 형성하고 있던 어떤 집단적인 리비도가 있었다는 것을 의미하며 둘째, 사회 심리적 차원에서 트라우마를 지속시키는 ‘역사적이고 사회적인 구조’가 있다는 말이 된다. 라카프라가 놓치고는 있는 점은 바로 이것이다. 이는 무엇보다 그가 프로이트의 트라우마 개념을 그대로 가져와 역사적 트라우마에 적용하려고 하였기 때문에 발생한 문제이다. 하지만 집단은 개인으로 환원될 수 없는 ‘집단 무의식’과 사회적 구조 그 자체가 무의식적 차원이 있다고 한다면 논의는 달라진다. 따라서 역사적 트라우마를 일반적인 트라우마와 구분하면서 그것의 전승 메커니즘을 밝히고자 한다면 우선 이러한 점들을 해명해야 한다.

### 3. 집단 트라우마로서의 역사적 트라우마 : 사회적 성격과 사회적 무의식

집단 트라우마를 사회 심리학적 차원에서 다룬다는 것은 무엇보다 집단 무의식이 성립한다는 것이 전제되어야 한다는 말이다. 왜냐하면 집단 트라우마 역시 일반적인 트라우마와 마찬가지로 집단 리비도가 좌절되면서 경험하는 것이라 한다면, 집단 리비도를 조직하거나 혹은 그것이 철회되어 억압되는 심층의 무의식이 존재한다는 것이기 때문이다. 이에 에리히 프롬(Erich Fromm)은 “사회적 성격이 있는 곳에 항상 사회적 무의식이 존재한다”고 하면서 사회적 구조와 집단 리비도 간의 관계를 밝히고 있다. 그가 말하는 사회적 성격이란 “개인적 성격이 같은 문화에 속하는 사람들 사이에서도 서로 다른 것과는 반대로, 같은 문화에 속하는 대부분의 사람들이 나누어 갖고 있는 성격구조의 핵(核)”으로서 “일정한 사회에서 사는 대부분의 사람들의 에너지가 같은 방향으로 향해지”게 함으로써 “그들의 동기가 같은 것으로 될 뿐만 아니라 같은 이념과 이상을 받아들이게” 하는 무의식적 구조이다.<sup>8)</sup>

이처럼 프롬이 말하는 사회적 성격이란 ‘사회적 목적’에 부합하도록 구성원들의 에너지를 “틀에 끼워 가는 구조”이다. 프롬은 프로이트와 다르게 리비도를 성적 충동의 에너지로 국한시키지 않고 사회적 구조에 의해 “사물과의 ‘동화’(assimilation)와 사람과의 ‘사회화’(socialization)의 결과로서 발달”<sup>9)</sup>하는 것으로 본다. 즉, 어떤 특정 사회는 개인을 초월하여 자율적인 코나투스(자율성)를 지니고 있으며, 이를 위해 사회 구성원들의 리비도를 특정한 방향으로 조직한다는 것이다. 이처럼 프롬은 ‘사회적 성격’ 개념을 통해 프로이트가 결국 자아 심리로 돌아가면서 보지 못했던 집단 심리를 구조적으로 이해하려 했다는 점에서 새로운 획을 긋

8) Erich Fromm, 김진욱 역, 『마르크스-프로이트 평전 : 환상으로부터의 탈출』, 집문당, 1994, 91-93쪽.

9) Erich Fromm, 문국주 역, 『불복종에 관하여』, 범우사, 1996, 81쪽.

고 있는 것이라 평가할 수 있다.

하지만 프롬은 사회적 성격 형성의 토대를 단지 생산양식에서만 찾으면서 ‘역사성’을 제거해버리는 문제점을 지니고 있다. 이는 집단 심리가 단지 한 사회가 ‘어떻게 무엇을 생산하는지’에 의해서만 규정되는 것은 아니라는 점에서 그 일면만을 볼 수 있을 뿐이다. 프로이트가 비록 계통발생적 역사관을 가지고 있다고 하더라도 그에게서 발견할 수 있는 것은 집단이 역사적 과정 속에서 문명의 발전과 함께 사라지지 않는 충동과의 모순적 대립이다. 그러나 프롬은 이드와 자아 간의 리비도적 갈등을 삭제해버리고, 신경증의 문제를 자아가 가지고 있는 욕구, 다시 말해 자연을 ‘초월’하고 창조하고자 하는 존재의 근원적인 욕구 사이의 갈등에서 찾고 있을 뿐이다.<sup>10)</sup>

지젝은 이에 대해 프롬을 개량주의로 규정하고 “사회규범들에 따라 구조화된 자아와 그 자아에 대립하는 무의식적 욕동 사이의 근본적이고 해소될 수 없는 긴장을 감소시키려”<sup>11)</sup> 한다고 비판한다. 프로이트가 봤던 ‘억압된 충동’은 객관적으로 존재하는 대상적 자연이 아니다. 그것은 맑스가 ‘인간의 자연화, 자연의 인간화’라는 정식을 통해 파악하고 있듯이 역사적 과정에서 형성된 이차적이고 외생적(外生的) 자연이다. 다시 말해 이미 자연은 순수한 대상이 될 수 없으며, 그것이 인간과 관계를 맺는 한 오염된 자연이다. 마찬가지로 인간 역시 자연과의 관계 속에서 단지 현실적이고 개별적인, 육체적인 인간으로 남는 것이 아니라 감성적 활동을 하는 인간이 된다.<sup>12)</sup> 그렇기에 맑스는 “정신은 애시당초부터 물질에 ‘묶인’ 저주받은 운명을 짊어지고 있”<sup>13)</sup>는 것으로 파악하고 있으며, 지젝이 말하듯이 “정신적 ‘자연’은 소외된 역사의 성격 때문에 그것과는 정반대의 형태, 즉 전역사적으로 주어진 사물상태의 ‘물화되고’ ‘자연화된’ 형태를 띠는 역사과정의 결과”<sup>14)</sup>이면서, 억압된 사회에서는 ‘현실의 비자연성에 대한 비판성’이 될 수 있는 것이다. 하지만 프롬은 인간이 존재론적으로 본질적인 욕구를 지니고 있는 것으로 파악하고, 그것과 문화와의 대립을 문제삼고 있다. 이는 프롬이 맑스와 프로이트를 결합시키려는 시도에 있어 실패하였으며 다시 프로이트적인 개인 심리학으로 돌아간다는 것을 의미한다.

사회적 성격의 형성 토대를 생산양식으로 환원하는 것은 또 다른 한계를 지닌다. 그것은 생산양식 외적인 요소로서 역사적인 ‘집단과 집단’ 간의 갈등과 충돌이 사회적 성격 형성에 미친 영향을 보지 못한다는 점이다. 어떠한 집단도 고립적이고 독립적인 삶을 살 수는 없다. 그렇기에 집단의 성격 역시 이러한 관계의 영향을 피해갈 수 없다. 특히 집단 간의 적대적 대립의 역사 위에서 약자의 위치에 있었을수록, 예를 들어 종족 집단의 차별이나 민족의 식민지 경험 등은 그 집단이 지니고 있었던 욕망의 좌절을 낳고 나아가 그 기억은 사라지지 않고 지속적으로 재생산 되면서 사회적 성격 형성의 요소가 될 수밖에 없다.

따라서 프롬의 사회적 성격은 ‘역사성’과 그와 결부된 ‘집단과 집단 간의 관계성’이라는 두 가지의 문제를 고려하여 다음과 같이 보완되어야 한다. 첫째, 사회적 성격은 생산양식을 통해서만 형성되는 것이 아니라 집단이 역사적 경험 과정에서 자기 보존을 위해 억압하였던 무의식의 영역을 내용으로 포함하는 것이다. 이는 프롬이 말하듯 “언어, 논리, 그리고 사회적 금기(social taboo)로 구성”되어 있는 ‘사회적 여과장치(social filter)’에 의해 “실제로는 사회적으로 조작되고 공유된 허구에 불과한 것이 주관적으로는 진실된 것으로 경험되는 이데

10) 같은 책, 95쪽.

11) Slavoj Žižek, 이만우 역, 『향락의 전이』, 인간사랑, 2002, 33쪽.

12) K.Marx, 박재희 역, 『독일 이데올로기 I』, 청년사, 2004, 55쪽.

13) 같은 책, 59쪽.

14) Slavoj Žižek, 앞의 책, 33쪽.

올로지(합리화)에 의해 가려져 있다”<sup>15)</sup>고 할지라도 무의식적인 충동과의 대립은 화해할 수 없는 지점들을 남겨놓을 수밖에 없다는 것을 의미한다. 둘째는, 한 집단은 동일성과 사회화의 결과에 국한되지 않는, 집단 전체가 타 집단과의 만남 속에서 좌절된 특정한 리비도를 지니고 있을 수 있으며, 그로 인해 그 사회가 형성하고 있는 이념 혹은 이상과 갈등적 긴장관계에 놓일 수밖에 없다는 것이다.

이러한 문제들을 고려하는 한에서 “사회적 성격이 있는 곳에는 항상 ‘사회적 무의식’이 존재한다”는 프롬의 테제는 다시 해석될 필요가 있다. 프롬은 사회적 무의식을 “사회 구성원의 대부분이 똑같이 억압하고 있는 분야”이며, “이 공통된 억압 요소란, 특수한 모순을 내부에 지닌 사회가 성공적으로 운영되기 위해서는 의식되어서는 안 될 내용”<sup>16)</sup>으로만 해석한다. 그렇기에 ‘의식되어서는 안 될 내용’은 그가 말하듯 생산양식의 존속에 위해(危害)되는 자유, 사랑, 소외의 인식만이 있다. 이는 이러한 가치들이 가지는 순수성이 문화와의 대립 속에서 그 본질성을 상실한다는 원초적 자연주의를 벗어나지 못한 것이다. 하지만 집단 심리를 역사적이고 구조적인 총체성에 의해 형성된 사회적 성격과 집단 간의 역사적 관계성이라는 관점에서 보게 되면, 의식되는 것을 가로막는 이데올로기가 언제나 억압적인 것이고 지배적인 은폐의 언어로만 해석될 필요는 없다. 물론 이데올로기가 비합리성의 공백을 메우고 타자화시키는 측면이 있다는 점을 부정하는 것은 아니다. 하지만 집단에게 있어 이데올로기가 늘 그러한 부정성만을 가지는 것은 아니다. 이데올로기는 때로는 집단의 통합력과 결속력 강화 혹은 미래 기획적 힘을 제공하기도 한다. 그렇기에 문제는 그것이 이데올로기인지 아닌지 하는 개념적 규정성이 아니라 어떠한 내용을 지니고 있는가라는 그것의 ‘성격’이다. 따라서 억압되거나 좌절된 것에는 그 집단이 발전적 과정으로 여기고 ‘희망으로서 욕망하던 것’이 좌절된 것 까지 포함될 수 있다.

프로이트는 무의식을 완전한 만족을 향한 충동이며 한편으로 그것은 무시간적이면서도 그 자체로 역사를 지니고 있는 것으로 본다. 또한 무의식은 인간 존재가 쾌락원칙을 포기하고 현실원칙에 의해 문명을 형성하고 발전시키면서 억압의 결과물로서 필연적으로 만들어지는 숙명의 다른 이름이다. 마찬가지로 프롬의 주장처럼 한 사회가 구성되고 존속하기 위해서는 그 기반을 흔들만한 충동들이 억압되어야 하고, 그렇기에 사회적 무의식은 현실원칙에 의해 ‘한 사회의 총체적 체계’가 인정할 수 없는 것을 그 내용으로 한다면, ‘사회적 무의식’은 개인의 무의식과 다르게 생물학적이거나 본질적으로 주어져 있는 리비도에 근거하는 것이 아니라 집단적 삶의 역사적 과정에서 발전한 ‘집단적 리비도’의 좌절과 억압을 내용으로 한다.

나아가 사회적 무의식이 역사성을 전제로 한다는 점에서 한 가지를 더 고려해야 한다. 그것은 사회적 성격과 집단 리비도 간의 관계성의 문제이다. 다시 말해 사회적 성격이 한 사회의 체계를 형성하는 과정에서 사회적 무의식을 바탕으로 형성되는 것이라고 한다면 이 때 억압을 위해 철회되어야 하는 것은 집단 리비도이다. 하지만 역으로 집단 리비도의 발전은 생래적(生來的)인 것이 아니라 사회적 구조 안에서의 삶의 형태에 따라 결정되는 것이라고 한다면 그것은 사회적 성격에 의한 것이라 할 수 있다. 그러나 연속된 집단의 역사에서는 이 두 과정이 서로 맞물려 있다. 다시 말해 사회적 성격과 집단 리비도 그리고 사회적 무의식은 한 집단의 내적-외적요인에 의한 변화 운동을 계기로 작동하고 있는 집단 정신을 동태적으로 보여주는 것이다.

여기서 우리는 사회 심리학적 개념인 사회적 성격과 사회적 무의식을 통해 집단 트라우마

15) Erich Fromm, 앞의 책, 1996, 93쪽.

16) Erich Fromm, 앞의 책, 1994, 103쪽.

의 개념을 개인의 그것과 구분하여 정리할 수 있다. 첫째, 집단 트라우마는 개인들의 개별적인 욕망이 억압되면서 형성된 것이 아니라 사회적 성격에 따라 형성되어 있던 집단 리비도가 철회되는 것이다. 게다가 집단 전체의 리비도가 좌절된다는 것은 그 개인과 개인 혹은 집단과 개인의 문제가 아니라 집단과 집단의 문제이다. 예를 들어 근래에 일본이 야스쿠니 신사 참배, 종군위안부 망언, 독도 영유권 주장 등과 같은 문제를 야기할 때마다 한국인들은 일제식민지배에 대한 기억을 떠올리면서 집단적인 분노를 표출한다. 이때 한국인들은 식민 트라우마를 가지고 있는 것이라고 할 수 있는데, 그 역시 일본이라는 외세 집단과 한(조선)민족이라는 집단 간의 관계에서 발생한 트라우마이다.

하지만 둘째, 집단 리비도의 좌절 경험은 억압된 집단 무의식으로 남으면서 개인을 초월한 구조로서 작동하고, 나아가 반복적인 트라우마적 증상을 유발하는 조건을 만든다는 것이다. 앞의 예를 통해 보자면, 해방과 더불어 식민지배는 끝이 났지만 여전히 식민지배에 대한 트라우마가 외상 후 스트레스 장애와 같이 나타난다는 것은 무엇보다 현재 한(조선)반도의 분단체제라는 구조에서 그 이유를 찾을 수 있다. 대한제국시기 한(조선)반도의 대내외적 조건은 한(조선)민족으로 하여금 근대적 국가 건설이라는 열망을 가지게 하였다. 하지만 일제식민지배는 그 열망을 좌절시키고 ‘국가≠민족’이라는 엇갈림을 만들었다. 하지만 해방이 ‘국가=민족’에 대한 열망을 충족시켜준 것은 아니다. 미·소를 중심으로 한 신탁통치는 또 다시 그 열망을 좌절시키고 남북분단을 야기했다. 따라서 식민 트라우마는 근본적으로 분단을 극복과 통일을 통한 ‘국가=민족’이라는 열망을 충족시키지 않은 한 지속될 수밖에 없는 것이다.<sup>17)</sup>

이러한 맥락에서 보자면 역사적 트라우마는 역사적으로 집단과 집단 사이에 발생하면서, 어느 한 집단의 리비도가 좌절되는 집단 트라우마라고 할 수 있다. 그러나 역사적 트라우마가 집단 트라우마라고 할지라도 아직 남은 문제는 어떻게 집단 트라우마가 후세대에 전승되는가이다. 즉, 집단 트라우마가 집단 리비도의 좌절이라고 할지라도 ‘지금, 여기’에 한정되지 않고 집단 기억과 같이 집단 심리로서 전승될 수 있는가라는 점이다. 이에 부르디외의 장(champ)과 아비투스(habitus)의 개념을 참조할 필요가 있다.

#### 4. 역사적 트라우마의 전승 : 사회화된 신체와 신체화된 사회

부르디외의 장(場)과 아비투스의 개념을 통해 도출되는 ‘사회화된 신체, 신체화된 사회’라는 테제는 공시적이고 통시적인 사회적 집단의 역사적 운동 메커니즘을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 장(場)들은 “일뤼지오(illusio)를 공유할 수 있는 참여자들에 의해 점유”<sup>18)</sup>되는 사회적 공간이다. 라틴어 illusio는 ‘믿음’ 혹은 ‘환상’으로 번역되기도 하는데, 이는 해당 장의 구성원들이 그 장의 게임의 규칙을 받아들이고 그에 따라 놀이를 진행하고 있다는 의미를 지닌다. 다시 말해 “사회적 놀이에 그것이 중요하다는 것을 인정하고, 그 속에서 일어나는 일이 그것에 참여하고 그것에 소속된 사람들에게 중요하다는 것을 인정하는 현상을 의미”한다는 것이다. 그렇지만 이것이 이해관계로 해석될 수 있는 interesse와는 구분되는 것이다. 그것은 “소속되는 것이고 참여하는 것이며, 따라서 놀이가 놀 만한 가치가 있으며, 놀이하는 현상에

17) 코리언의 식민 트라우마를 비롯하여 분단, 이산 트라우마에 관한 내용은 한국인, 탈북자, 재중 조선족, 재일 조선인, 재러 고려인에 대한 실증조사를 통해 결과물을 내놓고 있는 건국대학교 통일인문학 연구단, 앞의 책을 참조할 것.

18) 김동일, 「하우저와 부르디외 : 장의 상대적 자율성의 관점에서 반영론의 재해석」, 『사회과학연구』 제 21권 1호, 2013, 21-22쪽.

서 그리고 이 현상에 의해 생성되는 내기(목적)들이 추구될 만한 가치가 있음을 인정하는 것”으로서 계산적 이성의 작동만을 의미하는 반면 일뤼지오는 ‘무의식의 차원’에서 작동하는 것이기 때문이다. 따라서 부르디외의 사회적 공간은 정신적 구조라는 또 하나의 의미를 지닌다. 그런 의미에서 “사회적 놀이들은 놀이로서는 망각되는 놀이들이며, 일뤼지오는 사회적 공간의 정신적 구조들과 객관적 구조들 사이의 존재론적 공모관계가 낳은 산물인 놀이와의 그 매혹적인 관계”라고 할 수 있는 것이다.<sup>19)</sup>

다른 한편으로 일뤼지오는 장에 진입하기 위해 지불해야 하는 ‘투자’(Investissement)이다. 그것은 사회화 과정에서 태생적인 미분화된 생물학적 리비도를 장에 속하는 행위자들이나 제도들에 전이시킨다는 것을 의미한다. 그렇기에 이는 “장들이 행위자들의 총동들로 하여금 장들의 구조들과 장들의 내재적인 목적들에 따르도록 하기 위해, 그것들이 복종하거나 승화되지 않을 수 없게 만들면서 그것들을 이용한다”는 의미로 해석될 수 있다. 하지만 이러한 리비도 전이 혹은 승화가 “대개의 경우 위기도 갈등도 없이 진행”되지만, 그렇다고 해서 “도덕적 혹은 신체적 고통이 전혀 없다는 것을 의미하지는 않는다.”<sup>20)</sup> 그것은 쾌락원칙을 넘어서 있으며 혹은 아타락시아(ataraxia)의 원리와 상반된다는 점에서 분명 고통이며 시련이다. 하지만 그것이 곧 라캉의 죽음충동에 비견(比肩)된다고 할 수는 없다. 라캉의 죽음 충동은 ‘실재의 불쾌한 욕망’이기 때문이다. 이는 부르디외에게는 ‘억압’의 개념이 없기 때문이라고 할 수 있다.

하지만 이에 대한 논의를 잠시 미루어두더라도 여기서 알 수 있는 것은 부르디외가 “정신분석학과 사회학의 결합”<sup>21)</sup>을 시도하고 있다는 점이다. 사회적 구성원이 리비도를 승화하는 과정에서 사회적 공간으로서의 장에서 일뤼지오를 공유한다는 것은 그 낱말의 의미에서 말해주듯이 이중적으로 해석이 가능하다. 그것은 한편으로는 사회구성원들이 장에서 리비도의 전이를 시도한다는 점에서 어떤 무의식적 ‘환상체계’로 진입한다는 것이다. 또 한편으로는 사회 구성원들이 그러한 장에서 진행되는 놀이의 규칙, 체계를 알지 못하면서 동의하고 적극적으로 그 놀이에 뛰어들다는 점에서 자신의 믿음이 아니라 자동화된 신념과 같이 ‘타인의 믿음’을 믿는다는 것이다. 따라서 일뤼지오는 장(場)의 유지 메커니즘이 행위주체가 단지 믿는다는 의미가 아니라 ‘자신의 믿음에 따라 행위하고 있다는 환상’ 속에서 ‘타자의 믿음에 대한 믿음’에 의한 것이라는 점을 보여주는 개념으로 해석될 수 있다.

그런데 중요한 것은 이러한 일뤼지오의 의미를 통해 ‘공간과 정신’의 변증법적 관계를 파악할 수 있다는 점이다. 부르디외가 보기에 공간과 정신은 서로 독립적인 것이 아니라 언제나 ‘역사적 과정’이라는 시간성을 전제하면서 그에 따라 형성되는 구조가 정신을 규정하고, 역으로 정신은 그 공간의 변화, 유지에 역동적으로 관여한다. 그렇기에 사회적 공간은 집단 무의식이 구조로서 활동하고 또 지속되는 곳으로 이해할 수 있다.

그렇다면 사회적 공간이 부여하는 게임의 규칙에 대한 반성 없이, 자신뿐만 아니라 타인들의 인정 속에서 어떤 질서나 법에 구속되어 있다고 인정하지 않으면서 그것에 따라 즉각적인 실천을 낳는 것은 무엇인가? 부르디외에게 있어 그것은 ‘아비투스’(Habitus)로 설명된다. 아비투스는 세계와 신체(corps)가 서로를 생성시키면서 변모시키는 이중적 관계, 다시 말해 “구조화되고 구조화시키는 관계”를 구축한다.<sup>22)</sup> 그렇기에 이것은 현재를 분기점으로 과거

19) Pierre Bourdieu, 김웅권 역, 『실천 이성 : 행동의 이론에 대하여』, 동문선, 2005, 168쪽.

20) Pierre Bourdieu, 김웅권 역, 『파스칼적 명상』, 동문선, 2001, 238-239쪽.

21) 같은 책, 239쪽.

22) 같은 책, 208-209쪽.



를 현재화시키는 방식이며 미래를 창출하는 원동력이라는 의미를 지닌다. 즉, 아비투스(artus)는 하나의 역사적 산물로서 사회적 공간의 하나의 장이 가진 내재적 구조들을 신체로서 구조화하면서 동시에 신체의 행동을 세계로 구조화하는 시간의 연속성을 형성하는 것을 말하는 것이다. 그렇기에 아비투스는 관습과 같이 “구조들 및 메커니즘들(사회 공간 또는 장의 메커니즘)의 형태로 사물들 속에 객관화된 역사와 육체들 속에 구현된 역사 사이의 결합에 있는 것이다.”<sup>23)</sup>

이러한 부르디외의 아비투스와 장의 개념은 역사성이 내재된 ‘특정한’ 집단의 ‘특수한’ 리비도의 형성과 그 리비도가 좌절되면서 재편되는 집단 심리의 전승 문제에 대해 한발 더 다가가도록 한다. 하지만 부르디외가 아무런 대가없이 이러한 결론에 도달하는 것은 아니다. 그것은 앞에서 남겨두었던 문제, 즉 부르디외가 의식과 무의식의 틀을 코나투스의 역능에 따른 신체의 변용(變容)으로 옮겨오면서 ‘억압’의 문제를 배제하는 경향으로 나아갈 수밖에 없었다는 것이었다. 그러면서 그가 남기는 것은 ‘구조화되고 구조화하는 신체’이다. 그렇기에 라캉이 욕망을 무의식에 의한 금기·억압으로서의 결과로서 결여에서 찾는 반면, 부르디외의 욕망은 아비투스에 의해 상징 자본을 획득하고자 하는 각축의 장에서 발생하는 것으로 본다. 이러한 부르디외의 관점은 집단 구성원들이 아무리 ‘냉소적 이성’을 작동한다고 하더라도 ‘그럼에도 불구하고’ 혹은 ‘그래서 어찌라고?’와 같이 그것을 전복해버리는 게임의 규칙 안에 있으며, 그 결과 ‘임금님은 오직 옷 안에서만 발가벗었다’와 같이 오히려 이데올로기를 강화하고, 지속시키는 사회상을 분석하는 데에는 매우 유용해 보인다. 물론 부르디외의 이론이 이데올로기론으로 환원될 수 있다고 말하고자 하는 것은 아니다.

하지만 부르디외는 집단이 경험하는 경악스럽고 공포스러운 상황에서 코나투스를 유지하기 위해 억압이 발생한다는 점을 간과하고 있다는 점은 확실해 보인다. 프로이트가 말하듯 억압의 본질은 어떤 것을 의식으로 진입하지 못하게 하여 의식과 거리를 두게 하는데 있는 것<sup>24)</sup>이며 “억압은 리비도의 철회라는 결과를 낳는다”<sup>25)</sup>고 했을 때 “특정한 사회는 그 당시의 환경 속에서 자신의 코나투스를 유지하기 위해 특정한 형태의 리비도들 억압하며 그 억압으로부터 발생한 죄의식을 전치(displacement)시”<sup>26)</sup>키는 경우는 쉽게 찾을 수 있다. 앞서 예를 들은 것처럼, 남북의 분단은 ‘민족=국가’에 대한 집단적 열망이 좌절되었다는 것을 의미한다고 할 수 있는데, 그렇기에 분단 이후 결핍된 분단국가는 스스로의 존립과 응집을 위해 ‘민족≠국가’라는 점을 은폐하고 억압해야만 했다. 이를 위해 남과 북의 국가는 스스로 민족의 적자임을 자처하면서 인민의 열망을 국가로 포획하고 흡수하면서 국민을 신민으로 생산한다. 이는 곧 단일 민족국가에 대한 열망이 국가로 전이되는 과정이라고 할 수 있다. 또 한편으로 분단과 6.25전쟁에 대한 책임을 상대에게 전가하고 나아가 분단의 가해자인 국가는 오히려 피해자로 전치된다.

이것은 ‘차이에 대한 욕망’이라기보다는 ‘상실에 대한 욕망’이 낳은 결과이다. 하지만 부르디외의 이론을 통해서는 리비도의 좌절, 전이, 전치의 구조는 설명될 수 없으며, 나아가 집단이 지니고 있는 트라우마를 해명할 수 없게 되면서, 자칫 공간의 변화와 성향 간의 문제로만 일축해버릴 수 있다. 물론 부르디외의 아비투스는 에리히 프롬이 남긴 문제, 즉 사회적 성격으로부터 사회적 무의식의 형성과 작동 메커니즘을 설명 가능하게 한다는 점에서는

23) 같은 책, 218쪽.

24) S. Freud, 윤희기·박찬부 역, 『정신분석학의 근본개념』, 열린책들, 2012, 139쪽.

25) 같은 책, 152쪽.

26) 박영균, 「분단의 사회적 신체와 심리 분석에서 제기되는 이론적 쟁점들」, 『시대와 철학』제21권 3호, 2012, 229쪽.

분명 충분히 의미가 있다. 하지만 부르디외 역시 프롬과 마찬가지로 집단 리비도의 성립은 인정하고 설명할 수 있으나 그것의 좌절로 인한 문제점을 보지 않는다는 점에서 한계가 있다. 따라서 집단 무의식과 집단 트라우마를 사고함에 있어 부르디외의 아비투스-장 이론은 그대로 적용될 수 없기 때문에, 정신분석학의 억압가설을 상호 결합시켜야만 한다.

따라서 집단 트라우마는 다음과 같은 흐름을 통해 정식화될 수 있다. 첫째, ‘집단’은 과거-현재를 잇는 역사적이고 환경적인 조건이 형성하는 사회적 공간, 즉 초개인적인 구조로부터 형성된 아비투스를 지니고 있다. 비록 그것이 환상적인 믿음 체계 내에서 작동하는 것이라고 할지라도, 어떤 특정 집단은 개별적이고 존재론적으로 환원할 수 없는 집단적인 욕망과 그에 따른 집단 리비도를 조직한다.

둘째, 집단 트라우마는 개인과 마찬가지로 집단 리비도의 좌절을 계기로 발생한 것이다. 그렇기에 집단 리비도의 좌절은 집단이 욕망 대상을 상실하였다는 의미로 해석할 수 있다. 또한 이 사건의 경험과 더불어 집단 정신 역시 개인적 트라우마와 마찬가지로 퇴행적으로 상상계로 돌아가 이 문제를 처리하려고 한다. 하지만 상실의 대상이 개인적인 것이 아니라 집단적인 것이라는 점에서, 개인의 차원에서 해결될 수 있는 문제가 아니다. 그렇기 때문에 집단 구성원들의 욕망은 집단적 차원에서 다른 대상으로 전이되고, 그 대상이 집단의 자아-이상으로 전치될 수 있다.

셋째, 정신과 공간은 시간성을 바탕으로 변증법적 관계에 놓여 있기에 집단 무의식과 관련한 집단 트라우마는 집단의 사회적 성격 혹은 사회적 공간을 재편한다. 하지만 트라우마는 봉합되어야 하는 문제이기에 적대성으로 전화하는 방어기제가 작동하기 마련이다. 이는 그 사회의 아비투스로, 다시 말해 ‘사회화된 트라우마적 신체와 신체화된 트라우마적 사회’를 형성하면서 고착된다.

넷째, 집단 트라우마가 아비투스가 된다는 것은 곧 역사적 물질성을 획득한다는 의미와 같아진다. 즉, 그것은 트라우마를 경험한 세대에 머무르지 않고 다음 세대로 생명을 이어가면서 트라우마에 근거한 신체와 사회를 유지시킬 수 있는 가능성을 획득하면서 ‘역사적 트라우마’가 될 수 있다는 의미인 것이다. 물론 시간이 경과하면서 좌절되었던 집단의 욕망이 어떤 식으로든 치유될 가능성 또한 있다. 하지만 그것이 지속된다는 것은 역으로 치유될 수 없는 사회적 공간이 형성/유지되고 있다는 의미가 된다.

## 5. 나가며 : ‘역사적 트라우마’ 개념 정립

트라우마는 의식의 체계로 진입하려는 힘과 또 그것을 지우려고 하는, 혹은 회피하려는 힘의 대립적 반복운동에 놓여있다. 캐시 캐루스(Cathy Catuth)는 트라우마가 뒤늦게 반복적으로 나타나는 것은 “사건에 대한 왜곡이나 무의식적 의미부여 혹은 억압된 무의식적 욕망의 분출이 아니라 주체의 의식과 의지를 넘어선 충격적 사건의 ‘직접적’(literal) 현현이”기 때문에 “외상적 사건이 의식체계 속으로 들어가지 못하는 것은 ‘억압’(repression)때문이 아니라 ‘이탈’(dissociation) 때문인 것으로 설명”한다. 여기서 억압이나 이탈이냐의 문제가 쟁점이 되는 이유는 프로이트나 라캉의 충동, 억압, 환상 등과 같은 범주를 벗어나 “외상의 실체성”을 강조하기 위한 것에 있다. 즉, 그녀가 보기에 트라우마를 부재하거나 상실된 것으로 해석하게 되면 그것은 ‘없는 것’이 되므로 존재증명이 불가능하기에, 오히려 “이해불가능성과 재현불가능성”이라는 탈구조주의적 관점에서 접근할 때만이 그것을 단지 담론적 구성물이거나 허구적 산물로 간주하는 오류를 피할 수 있다는 것이다. 그렇기에 이러한 그녀의 입장을 스스로 “트라

우마적 리얼리즘”(taumatic realism)이라고 부른다.<sup>27)</sup>

이러한 캐루스의 관점에 대해 가장 쉬운 오해는 당연히 모든 트라우마는 실제적인 사건을 계기로 하기에 트라우마적 리얼리즘이라는 것이 별 색다른 것이 없다는 반론이다. 하지만 캐루스가 주목하고 있는 것은 ‘내적인’ 트라우마적 현실이다. 즉, 주체가 그 밖의 외부적 사건의 경험 이후에 주체 내부에서 일어나고 있는 동요가 어떠한 형태를 띠는 것인가에 주목하는 것이다. 그렇기에 캐루스의 관점은 구조주의가 가진 문제, 트라우마적 사건은 주체들의 환상 속에서 형성되는 것이 아니라 특수성을 가진다는 중요한 지점을 환기시킨다는 점에서 타당하다고 할 수 있다. 특수성을 가진다는 것은 사건이 특수하다는 의미가 아니라 그 주체가 ‘이해불가능하고 재현불가능한 이유’가 보편성으로 환원할 수 없다는 의미이다. 그녀가 보기에 이것은 부재를 상실로 처리하는 환상 체계의 문제로 볼 수 없다면, 상실은 실제적인 것이다.

그러나 그녀도 인정하듯이 트라우마는 시간의 지연이라는 특징을 지니고 있다. 이것은 곧 과거가 과거로 끝나지 않고 현재의 조건 속에서 의미지워지기 때문에 사후적 원인작용에 의해 문제가 된다는 것이다. 그렇다면 모든 트라우마를 억압이 아닌 ‘이탈’의 문제로만 보는 것은 문제가 있다. 더구나 그녀의 전략이 트라우마를 실제적인 것으로 보고 그것을 부재하는 것으로 간주하려는 입장과 대결하면서 홀로코스트와 같은 역사적 사건에 대한 정치윤리적 방향성을 제시하려고 하는 것이라면 더더욱 이 점을 간과해서는 안 된다.

또한 그녀가 말하듯 이탈된 것이 현재에도 언어 속으로 진입하지 못하는 것은 그것이 원래 뒤틀리고 왜곡된 것이기 때문이고, 따라서 트라우마가 역설적 특징을 지니고 있다는 것으로 해석하는 것은 그녀가 대결하고자 했던 구조주의로 다시 돌아가는 모순적 논리전개를 낳을 뿐이며, 단지 그 현상만을 관찰하고 방관하는 결과를 놓으면서 어떠한 실천적 논리를 제공해주지 못한다. 그렇기에 다시 ‘왜 아직 트라우마인가?’라는 물음을 던져야만 하는 것이다. 따라서 홀로코스트, 남북분단 등과 같은 역사적 사건에서부터 비롯되고 오늘날까지 문제가 되는 트라우마를 다룬다는 것은 탈구조주의와도 구조주의와도 경계 짓는 동시에, 이 둘의 결합을 요구한다고 할 수 있다. ‘역사적 트라우마’ 개념에 대한 재구성은 바로 여기에서부터 시작해야 한다.

따라서 역사적 트라우마는 집단 트라우마라는 점에서 특정 시기와 조건에서 형성하고 있는 집단 리비도의 흐름이 중단되면서 형성된 트라우마, 다시 말해 특정 집단의 사회적 공간의 조건이 형성하는 사회적 성격 혹은 아비투스<sup>28)</sup>가 집단 리비도를 포획하여 집단적 욕망으로 조직하였지만 그것이 타 집단에 의해 집단 전체가 상실을 경험하였다는 실제적 역사성을 바탕으로 한다. 또한 라카프라의 논의에서 보았듯이 역사적 트라우마는 집단 트라우마이기에 후자는 전자에 대해 필요조건이다. 하지만 집단 트라우마라고 해서 그것이 다음 세대에게 까지 반드시 전승되지는 않는다는 점에서 그 역은 성립하지 않는다. 따라서 이 둘의 차이를 보이는 것은 트라우마의 전승여부라 할 수 있다.

그렇기에 역사적 트라우마는 무엇보다도 후세대의 비경험자에게도 반복적인 증상으로 나타나는 트라우마이다. 여기에는 두 가지를 고려해야 한다. 하나는 후세대라는 의미에서 시간의 간극을 넘어설 수 있게 하는, 더 정확하게 말하자면 트라우마의 지속조건이며 다른 하나는 자신의 경험이 아닌데도 불구하고 어떻게 트라우마가 될 수 있는가라는 문제이다. 이는 시간적 연속성 위에서 어느 한 시점에서의 공간과 신체의 마주침으로 설명된다. 그래서 역사적 트라우마는 ‘신체화된 트라우마적 사회와 사회화된 트라우마적 신체’, 즉 트라우마적 체계의 아비투스를 통해 재

27) 이명호, 「역사적 외상의 재현(불가능성) : 홀로코스트 담론에 대한 비판적 읽기」, 『비평과 이론』제10권 1호, 2005, 128-130쪽.

생산된다.

하지만 트라우마적 증상은 현실적 계기가 주어지지 않으면 현현되지 않는다는 점에서, 역사적 트라우마를 지니고 있다는 것은 곧 역사적 트라우마가 치유되지 않은 사회구조적 조건을 유지하고 있다는 의미가 된다. 구체적인 집단마다 그 내용은 다르겠지만 라캉 식으로 말하면 그것은 상실된 대상 a의 결여를 인정하지 못하는 상태라고 할 수 있다.

그런데 역사적 트라우마가 실제적이라고 한다면 어떤 집단에게는 욕망대상이 현실적인 실현가능성을 가지고 있는 것일 수 있다. 다시 말해 집단의 리비도는 지속적으로 가능태로서의 대상을 향하지만, 현실적 조건이 다시 그것을 가로막으면서 트라우마가 지속되는 것일 수 있다는 것이다. 이는 다른 의미에서 대상을 향한 에로스적 욕망과 그것의 좌절로 인한 증오의 생산이라는 변증법적 관계를 역사적 트라우마는 담지하고 있다는 의미가 된다.

나아가 이것은 역사적 트라우마가 과거의 단일한 역사적 사건으로부터 발생한 하나의 트라우마가 전승되는 것이 아니라 그것이 치유되지 않음으로 해서 제2, 제3의 다른 사건과 그로 인한 트라우마가 부가적으로 더 양산되어 착종되어 있는 결과일 수 있다는 것이다. 다시 말해, 라카프라가 말하는 '근원적 트라우마'(founding traumas)가 있으며, '파생된 트라우마'가 뒤섞여 있는 형태라는 것이다.

하지만 그렇다고 해서 역사적 트라우마의 뿌리라고 할 수 있는 근원적 트라우마가 언제나 파생적 트라우마 보다 우위에 있다고는 할 수 없다. 왜냐하면 근원적 트라우마는 파생적 트라우마 사이에는 전이와 전치의 작용이 개입할 여지가 충분히 있고, 따라서 파생적 트라우마가 오히려 근원적 트라우마를 가리면서 증상 발현의 주요 트라우마로 작용할 수 있기 때문이다. 또한 후세대로 갈수록 겪는 경험과 변화하는 사회적 공간의 성격은 상이한 위상과 착종형태의 역사적 트라우마를 가질 수밖에 없기 때문이기도 하다. 따라서 역사적 트라우마에 대한 분석은 집단 마다 역사 속에서 발생한 독특한 리비도와 그에 따른 상이한 트라우마의 내용과 독자적인 구조를 가지고 있다는 점에서 특정한 집단이 증상을 보이는 현재로부터 시작하지만 그것에 대한 분석은 구체적인 과거의 역사적 사건을 거슬러 올라가 그곳에서부터 시작해야 한다.

## 참고문헌

- Dominick LaCapra, 육영수 편역, 『치유의 역사학으로』, 푸른 역사, 2008.
- Erich Fromm, 김진욱 역, 『마르크스-프로이트 평전 : 환상으로부터의 탈출』, 집문당, 1994.
- \_\_\_\_\_, 문국주 역, 『불복종에 관하여』, 범우사, 1996.
- K.Marx, 박재희 역, 『독일 이데올로기 I』, 청년사, 2004.
- Pierre Bourdieu, 김웅권 역, 『실천 이성 : 행동의 이론에 대하여』, 동문선, 2005.
- \_\_\_\_\_, 김웅권 역, 『파스칼적 명상』, 동문선, 2001.
- S. Freud, 윤희기·박찬부 역, 『정신분석학의 근본개념』, 열린책들, 2012.
- Slavoj Žižek, 이만우 역, 『향락의 전이』, 인간사랑, 2002.
- 건국대학교 통일인문학연구단, 『코리언의 역사적 트라우마』, 선인, 2012.
- 김동일, 「하우저와 부르디외 : 장의 상대적 자율성의 관점에서 반영론의 재해석」, 『사회과학 연구』 제21권 1호, 2013.
- 박영균, 「분단의 사회적 신체와 심리 분석에서 제기되는 이론적 쟁점들」, 『시대와 철학』 제21권 3호, 2012.
- 이명호, 「역사적 외상의 재현(불가능성) : 홀로코스트 담론에 대한 비판적 읽기」, 『비평과 이론』 제10권 1호, 2005.

# 김종곤 선생님의 <'역사적 트라우마' 개념의 재구성>에 대한 논평

나지영

'역사적 트라우마'라는 개념은 이미 오래전부터 많은 연구자들에 의해 사용되어 왔다. 하지만 발표자는 기왕의 논의들에서 사용된 '역사적 트라우마'라는 개념이 모호하거나 분명치 않은 점이 있고, 보다 근원적으로 역사적 트라우마 문제에 접근하기 위해서는 다른 트라우마와 변별되는 '역사적 트라우마'만의 개념을 다시 정립할 필요가 있다는 문제의식을 가지고 있다. 그래서 프로이트의 '트라우마' 개념에서부터 시작하여, 점차적으로 그와 구별되는 '역사적 트라우마'의 개념을 정립해 가는 과정에서 다양한 이론들이 소개되고 접목이 되고 있다. 그리하여 최종적으로는 '역사적 트라우마'의 중요한 특징인 '후세대로의 전승'을 이해하기 위해 '신체화된 트라우마적 사회와 사회화된 트라우마적 신체'라는 개념이 소개된다. 이러한 발표자의 문제의식과 논문의 취지에 깊이 공감을 하고 있다. 개념을 새롭게 재구성해 나가는 과정도 흥미롭고, 이 글에 많은 관심이 갔지만, 토론자의 역량 부족으로 인해 발표자의 논지를 제대로 따라갔다고 할 수 없을 것 같다. 그래서 논평이라기보다는 발표자의 연구가 앞으로 어떠한 방향으로 발전해 나갈지 기대가 되고 궁금한 마음에서, 또 열심히 같이 배워보고 싶은 마음으로 몇 가지 질문을 하고자 한다.

## 1. '역사적 트라우마의 개념'에 대한 기존 연구사와의 비교

이 글의 중요한 출발점은 <오늘날 '역사적 트라우마' 개념은 학적 의미를 탈각하고 수사학적으로 사용되고 있다>는 것이다. 그러한 문제의식 위에서 역사적 트라우마의 개념을 정립해 나가는 과정은 잘 보여주고 있지만, 그러한 전제가 얼마나 타당하고 정확한 것인지에 대한 설명은 부족한 것 같다. 정말로 발표자가 재구성한 '역사적 트라우마' 개념이 기존에 사용되어 오던 개념보다 한층 정밀화되고 체계화 되었다는 것을 보다 설득력 있게 보여주기 위해서는, 기존에 사용되어 온 '역사적 트라우마'의 개념과 좀 더 친절하게 비교를 해주는 것이 필요하지 않을까 한다. 발표자는 '역사적 트라우마라는 개념은 주로 문학작품을 분석하는데 자주 사용된다. 하지만 이 때 이 개념은 단지 역사적 사건이 원인이 되며, 그로 인해 등장인물이 외상 후 스트레스 장애를 앓는 데 일조하고 있다는 정도를 넘어서지 못하거나 비유적인 수사적 표현으로만 사용되고 있다.'고 했지만, 정말 기존에 사용되어 온 '역사적 트라우마' 개념이 그렇게만 사용되었는지 궁금하다.

역사적 트라우마에 대한 외국의 연구 사례를 보면 역사적 트라우마는 '세대를 넘어서는 누적된 정서, 심리적 상처'(cumulative emotional and psychological wounding across generations, including the lifespan, which emanates from massive group trauma (Brave Heart 2003, 1998))<sup>1)</sup> 라고 정의되면서, 집단적이고 역사적인 맥락과의 관계를 중요시

1) Brave Heart, M.Y.H. 1998. The return to the sacred path: Healing the historical trauma response among the Lakota. *Smith College Studies in Social Work* 68 (3): 287-305. ; Brave Heart, M.Y.H. 2003. The historical trauma response among Natives and its relationship with substance abuse: A Lakota illustration. *Journal of Psychoactive Drugs* 35 (1): 7-13.

하고 있으며, ‘역사적으로 해결되지 않은 비탄(Historical unresolved grief)’에 주목한다. 또한 「식민경험의 세대전이적 트라우마-안나 김의 『어느 밤의 해부』<sup>2)</sup>라는 논문에서는 충격적인 역사적 사건을 직접 경험하지 않은 이후 세대에게서 나타나는 트라우마를 ‘세대 전이적 트라우마’라고 규정하면서, 문학 작품에 나타나는 세대 전이적 트라우마뿐 아니라 문학 작품을 통한 세대 전이적 트라우마 현상에 대해서도 주목하고 있다.

이처럼 기존의 연구사에서도 ‘역사적 트라우마’ 개념을 정립하고자 하는 시도들은 꾸준히 있어왔는데, 그러한 기존 연구사에서 남은 과제, 해결이 안 된 문제가 무엇인지가 뚜렷하게 드러나야 발표자의 논문이 갖는 의의가 더 분명해질 것 같다.

## 2. 앞으로의 연구 방향

이렇게 역사적 트라우마에 대한 관심이 널리 퍼져있는 상황에서, 발표자가 정립한 ‘역사적 트라우마’의 개념은 분명 역사적 트라우마에 관심이 있는 여러 연구자들에게 큰 도움이 될 것이다. 발표자가 재구성한 역사적 트라우마의 개념이 건국대 통일인문학에서 주체적으로 해오던 역사적 트라우마 관련 연구 뿐 아니라, 세계적인 ‘역사적 트라우마’ 관련 연구 흐름에서도 분명 중요한 역할을 할 수 있을 것이라고 기대한다. ‘역사적 트라우마’는 치유를 염두에 두고 있는 개념이기 때문에, 발표자가 정립한 역사적 트라우마의 개념 위에서 구성될 수 있는 치유의 원리, 방법 등에 대한 고민을 듣고 싶다.

---

2) 함수옥, 「식민경험의 세대전이적 트라우마-안나 김의 『어느 밤의 해부』, 『독일문학』 128권, 2013.

# 1920년대 헤겔철학의 ‘한국적 수용’에 나타난 사상사적 특징<sup>1)</sup>

사상이념팀 박민철

## - 목 차 -

1. 서론: 헤겔철학의 한국적 수용을 바라보는 하나의 관점
2. 본론: 1920년대 헤겔철학 수용 및 연구의 사상사적 특징
  - 2-1. 1920년대 헤겔철학 수용 및 연구의 형식적 특징
  - 2-2. 맑스주의의 이론적 전사(前史)로서 헤겔철학: ‘방법의 진보성’과 ‘체계의 보수성’
  - 2-3. 맑스주의 세계관 투쟁의 수단적 활용: 『조선지광』에 벌어진 唯物·唯心 논쟁
  - 2-4. 헤겔철학 수용 및 연구의 의미변화: 1930년대 아카데미즘적 이해로의 이행
3. 결론: ‘시대의 모순’과 헤겔 변증법의 현재성

### 1. 서론: 헤겔철학의 ‘한국적 수용’을 바라보는 하나의 관점

한반도의 서양철학 수용을 시기적으로 구분하는 데 있어서 1900년대 초 이정직(李定稷)의 칸트 연구나 이인재(李寅梓)의 고대 그리스 철학사로부터 시작된다는 견해가 있다. 하지만 그러한 연구들로부터 서양철학 수용이 본격화되었다 말하기엔 조금은 설부른 판단일 수 있다. 그들의 연구는 모두 유학의 관점을 견지하고 서양철학을 단순히 논평, 해석한 것이기 때문이다. 따라서 서양철학의 한국적 수용은 1920년대 다양한 서양철학 사조가 급속도로 유입되는 시점으로부터 봐야한다는 것이 오늘날 서양철학 수용사 연구의 일반적 견해이다. 수용의 범위나 대상, 수준과 내용을 따져볼 때 1920년대야말로 비로소 서양철학의 본격적인 수용이라고 규정지을 수 있다는 것이다. 이렇게 보면 한반도의 서양철학 수용의 역사는 이미 100여년에 가까워지고 있다.

헤겔철학의 한반도로의 수용은 서양철학 수용과 거의 동시적으로 이루어졌다. 중요한 것은 1920년대 급속도로 유입된 다양한 서양철학들 중 헤겔철학만큼이나 독특한 의미를 갖는 철학 사상은 드물다는 점이다. 1915-45년의 일제 강점기 중 헤겔철학과 관련된 글은 그 편수에서 맑스주의에 뒤이어 두 번째 위치를 차지한다.<sup>2)</sup> 뿐만 아니라 반공주의가 한창이었던 60-70년대에도, 사회변혁의 분위기가 한국사회를 이끌었던 1980년에도 헤겔철학에 대한 연구는 끊임

1) 본 논문은 필자의 박사학위 논문 「헤겔철학의 ‘한국적 수용’에 대한 연구 -헤겔철학의 근본적 특징과 한국적 의의를 중심으로」(건국대학교 철학과 박사학위논문, 2014. 02.) 중 제 Ⅲ부 2장 <맑스주의의 이론적 전사로서 헤겔철학>을 보완·수정한 글이다. 다만 아직 완성된 글이 아니라는 점을 밝힌다.

2) 백종현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 철학과 현실사, 1998, 33-40쪽.



없이 이뤄져왔다. 요컨대 헤겔철학이 한반도로 유입된 100여년의 지속적인 시간은 그것이 갖는 의의를 꼼꼼히 되짚어 볼 수 있는 ‘하나의 역사’가 되었다.

바로 이러한 수용의 역사를 고찰하는 ‘헤겔철학 수용사 연구’는 서양철학 수용사 연구의 연장선상에서 진행되었다. 서양철학 수용사 연구는 1990년대부터 속속 등장했다. 1960-80년대 정종·조희영·조요한의 선도적인 연구를 기반으로 몇몇의 연구자와 연구단체들은 서양철학 수용의 현황과 특징, 그리고 그에 담긴 철학적 의의 등을 묻기 시작했다.<sup>3)</sup> 여기에는 철학의 역사성과 현실연관성에 대한 반성이 전제되어 있었다. 그래서 이러한 연구들은 서양철학 수용사 연구를 통해 한국현실에 대한 철학적인 반성 내지 한국에서 ‘철학함’의 의미와 역할 등을 고민했다. 결과적으로 서양철학 수용사적 맥락에서 헤겔철학만을 다루는 수용사 연구는 현재까지 8편에 이른다. 임석진·위상복·김윤구와 이동희·이병창·우기동의 연구<sup>4)</sup>는 비교적 탄탄하고 충실하게 연구되었다. 이들의 연구경향은 시기가 지남에 따라 대체로 헤겔철학 연구사와 번역사에 대한 연대기적 설명을 넘어서, 헤겔철학이 역사적 흐름과 시대적 상황에 따라 어떻게 수용되고 연구되었는지에 주목하는 것으로 전개되고 있다.

하지만 기존의 헤겔철학 수용사 연구들이 갖는 한계 역시도 드러내고 있다. 우선적으로 100여년에 걸친 헤겔철학 연구성과를 통계적으로 분류해서 단편적인 소개와 간략한 평가에 머무는 경향이 있다. 이러한 경향에서는 한반도의 헤겔철학 수용 및 연구가 갖는 구체적인 의의와 한계 등을 찾기 힘들다. 자세히 말해 역사적 조건의 변화에 따른 헤겔철학 연구의 변모 양상, 그리고 헤겔철학이 한국사회에서 어떤 방식으로 이해되었으며 어떠한 실천적 기능을 했는지에 대한 설명이 부족하다. 이는 기존의 연구들이 수용주체가 처해 있는 ‘역사적 조건’과 그의 ‘철학적 문제의식’이라는, 다시 말해 철학사상 수용의 ‘사상사적 특성’을 도외시 한다는 점에서 기인한다.

모든 ‘사상’은 특정 역사적 환경에서 개인이나 집단이 해당 시대의 독특한 문제들에 직면했을 때 생겨난다. 그래서 사상은 넓은 의미에서 당대의 일상인의 생활정서나 실감으로부터 철학·문학과 같은 추상적 이론에 이르는 피라미드적 층위로 설명할 수 있다. 이때 ‘사상의 역사’는, 특정 시대의 역사적 조건으로부터 다양한 영역에서 나타나는 사상들의 존재방식과 변화양상 그리고 상호연관을 종합적으로 이해하는 특징을 지닌다. 달리 말해 사상은 특정한 사회경제적 환경 속에서 이루어지는 인간의 사회적 행위와 사상적 대응을 종합적이고 유기적 관계 속에서 고찰하는 특징을 지니고 있다. 그래서 ‘사상사 연구방법론’은 사상사를 사상의 논리적 발전으로서 ‘그 자체의 내부로부터’ 파악하는 방법과 이데올로기의 사회적 기능에 착안하는 ‘외부로부터’의 방법을 결합시키는 방식을 취한다.<sup>5)</sup>

3) 정종·조희영·조요한의 연구를 비롯하여 개별연구자와 연구단체들이 수행한 서양철학 수용사에 대한 대표적인 연구성과는 박민철, 「헤겔철학의 ‘한국적 수용’에 대한 연구 -헤겔철학의 근본적 특징과 한국적 의의를 중심으로」, 건국대학교 철학과 박사학위논문, 2014, 각주 22, 23, 24를 참고.

4) ① 임석진, 「한국에서의 헤겔철학사상의 수용」, 『명지대학교 사회교육대학원 논문집』 제 1집, 1991. ② 위상복, 「한국에 있어서 헤겔철학의 연구 및 수용과 그 반성 : 그의 『논리학』을 중심으로」, 『철학연구』 제 68권, 대한철학회, 1998. ③ 김윤구·이동희, 「헤겔연구문헌목록」, 『철학논총』 제 17집, 새한철학회, 1999. ④ 김윤구, 「한국에서의 헤겔연구사 : 한국에서의 헤겔 연구사의 현황과 시대구분」, 『대동철학』 제 7집, 대동철학회, 2000. ⑤ 이동희, 「한국의 헤겔연구사」, 『철학논총』 제 20호, 새한철학회, 2000. ⑥ 김윤구, 「헤겔의 이론철학에 대한 연구사 : 『정신현상학』과 『논리학』을 중심으로」, 『철학논총』 제 20집, 새한철학회, 2000. ⑦ 이병창, 「일제퇴각 이후 한국에서의 헤겔 철학 연구사」, 이화여자대학교 한국문화연구원 편, 『철학연구 50년』, 해안, 2003. ⑧ 우기동, 「1950년대 이후 독일 근현대 철학의 원전번역과 근대적 지성 : 칸트와 헤겔 철학을 중심으로」, 『시대와 철학』 제 16권 1호, 한국철학사상연구회, 2005

5) 이러한 사상과 사상사의 정의는 마루야마 마사오가 규정한 ‘사상사적 방법론’에서 빌려왔다. 이에 대

사상사적 연구방법론의 기본적 원리는 헤겔철학 수용사 연구방법론에도 동일하게 적용될 수 있다. 요컨대 '사상사적 관점'에서 헤겔철학 수용사를 살펴본다는 것은 헤겔철학 텍스트에 대한 시기별 해석방식뿐만 아니라, 헤겔철학을 수용하게 된 시대적 배경과 문제의식 그리고 그 속에서 부여되는 헤겔철학의 사회적 의미와 기능을 총체적으로 이해하는 것을 의미한다. 즉 수용된 헤겔철학이 당대의 한국사회와 어떤 관련을 맺고 있으며, 한국사회가 직면한 과제에 어떠한 실천적 기여를 했는지 종합적으로 검토하는 것이다. 이를 세부적으로 살펴보면 다음과 같다.

먼저 헤겔철학 텍스트에 대한 '문헌적 이해'와 '역사적 이해'의 결합이 필요하다. 문헌 연구는 연구대상을 정확하게 이해하기 위해 일차적으로 필요한 작업이다. 기존의 헤겔철학 수용사 연구 대부분은 상대적으로 이 점에서 충실하다. 반면 철학사상의 시대현실과의 연관성에 대한 고찰을 상대적으로 누락시키는 경향이 있다. 그러나 이러한 접근방법은 어떤 철학사상도 당대의 역사적 상황과 긴밀한 연관 속에서 전개될 수밖에 없다는 사상사의 일반적 요건을 무시하는 것이다. '역사적 상황'을 강조하는 방법론은 분석대상인 헤겔철학의 내재적인 특성과도 부합한다. 헤겔철학 전체 체계는 어떤 '역사성'이 전제되어 있다. 특히 정신의 구체적인 실현과정을 역사적 현실 속에서 서술한 헤겔의 역사철학은 철학의 사유와 실현에 있어서 역사성을 하나의 기준으로 삼았다. 따라서 헤겔철학 수용사를 해석하는 관점에는, 헤겔철학 수용 문헌에 대한 내용적 분석 그리고 헤겔적 사유가 당대의 역사·문화적인 배경 속에서 갖는 의미를 결합하는 방식이 필요하다.<sup>6)</sup>

나아가 헤겔철학의 사회적 의미와 실천적 기능을 밝히기 위한, 특히 이데올로기적인 담론을 중심으로 헤겔철학 수용양상을 분석하는 것이 필요하다. 어떤 사상을 막론하고 사상은 역사적 상황에 구속당하는 동시에, 다른 한편으로 역사를 통해 당대의 역사적 과제에 능동적으로 반응한다. 당대의 역사에 의해 자신이 구속되는 것과 역사적 대상에 자신이 작용을 한다는 것, 이른바 사상의 '변증법적 긴장'은 특히 헤겔이 자신의 『법철학』에서 언급한 철학의 과제이자 임무라고 할 수 있다.<sup>7)</sup> 이러한 과제 또는 임무는 바로 철학의 사회적 의미와 실천적 기능과 연결된다. 다시 말해 당대에 수용된 헤겔철학이 단순히 어떤 철학적 내용을 드러내고 있는가를 넘어서 당대의 식민통치 및 해방정국에 대한 동조·순응·저항 등 어떠한 이데올로기적 의미를 지니고 있는지를 묻고 따지는 방식으로 문헌을 고찰해야 한다. 특히 서양철학을 수용한 일제 강점기의 철학연구자들 대부분이 철학을 순수 학술활동으로만 이해한 것이 아니라 철학의 실천적 역할을 공통적으로 강조하고 있다는 점에서도<sup>8)</sup> 이데올로기적 담론 중심의 문헌 분

---

한 자세한 설명은 마루야마 마사오 외, 고재석 옮김, 『사상사의 방법과 대상』, 소화, 1997, y쪽. 그리고 박충석·김석근 옮김, 『충성과 반역: 전환기 일본의 정신사적 위상』, 나남출판사, 1998, 405쪽 이하를 참고. 필자는 내·외부적 관점을 통합하려는 마루야마 마사오의 사상사 방법론에 도움을 받으면서도, 헤겔철학의 내재적 특성에 입각하여 나름의 방법론적 수정을 하였다.

6) 중요한 것은 '역사적 이해'의 결합이 단지 헤겔철학 수용의 역사적 추이라는 시각에 머무르지 않아야 한다는 점이다. 이러한 수용의 전개과정이 그 시대의 정치적·경제적·사회적·문화적 맥락 속에서 어떠한 원인과 과정을 밟아 가능했는가를 함께 살펴보지 않으면 안 된다.

7) 헤겔에게 있어서 현실은 철학보다 반드시 먼저 올 수 밖에 없다. "세계가 어떻게 존재해야만 하는가에 대한 가르침에 한마디를 하기 위하여 철학은 어쨌든 항상 너무 늦게 온다." G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1962, s.27 그렇다하더라도 이 말은 철학이 현실에 대하여 무력하다는 것을 의미하지는 않는다. 즉 철학은 어떠한 현실이 이미 성숙한 단계에 이르렀을 때에야 비로소 그 시대의 근본적인 원리를 개념적으로 파악하지만, 철학은 이것을 다시금 현실에 투영시킨다는 것이다.

8) 이병수, 「1930년대 서양철학 수용에 나타난 철학 1세대의 철학함의 특징과 이론적 영향」, 『시대와 철학』 제17권 제2호, 한국철학사상연구회, 2006을 참고.

석은 일제강점기의 철학사상적 지형을 파악하는 데 필수적이다.

본 논문은 이와 같은 헤겔철학의 내재적 원리와 부합하는 ‘사상사적 관점’으로부터 1920년대 헤겔철학 수용과 연구의 양상을 고찰할 것이다. 이를 통해 1920년대 헤겔철학의 철학적 의의와 역할을 총체적으로 규명하는 것이 본 논문의 목적이다. 이하에서는 ① 1920년대 헤겔철학 수용의 시대적 배경과 형식적 특징을 간략하게 알아볼 것이다. ② 나아가 헤겔철학에 대한 문헌적 이해에 기반한 1920년대 헤겔철학 수용의 내용적 특징을 알아볼 것이다. ③ 1930년대 헤겔철학 수용양상과의 비교를 통해, 10여년이라는 짧은 기간 동안 수용주체에 따라 다양하게 부여되는 헤겔철학의 학문적 기능과 역할 등을 고찰할 것이다.

## 2. 본론: 1920년대 헤겔철학 수용 및 연구의 사상사적 특징

### 2-1. 1920년대 헤겔철학 수용 및 연구의 형식적 특징

서양철학 수용사를 연구한 김남두와 백종현 그리고 김윤구·이동희에 따르면 1920년대 발표된 헤겔철학 관련 연구물은 일반논문 1편에 불과하다.<sup>9)</sup> 그런데 ‘이 당시 발표된 헤겔철학 연구논문은 몇 편이다’와 같은 산술적인 공식화는 큰 의미가 없다. 헤겔철학은 ‘헤겔’을 제목으로 하지 않더라도, 이 시기 발표된 많은 글에서 내용상 자주 언급되며 소개되기 때문이다. 예컨대 헤겔철학에 대한 유물론적 해석을 기본 논지로 삼고 있는 1927년 안광천의 「유물변증법」은 이들의 연구문헌목록에 포함되어 있지 않다. 따라서 1920년대 헤겔철학 수용에 대한 기초자료 선별은 제목에서 직접적으로 헤겔을 다룬 논문을 기본으로 하되, 헤겔철학의 세부주제를 중요하게 다루고 있는 기타 논문도 추가하는 방식이 되어야 한다. 이렇게 선별된 1920년대 헤겔철학 연구문헌을 정리하면 다음과 같다.<sup>10)</sup>

<표: 1920년대 헤겔철학 관련 논문과 글>

일반 잡지	최화운, 「헤-겔철학과 데켄스 -프롤레타리아 철학 3-」, 『개벽』 총68호, 1926.
	안효구(안광천), 「헤에겔 변증법과 ‘실재」, 『조선지광』 총67호, 1927
	안광천, 「유물변증법」, 『조선지광』 총69호, 1927
	박형병, 「맑스주의의 해설」, 『조선지광』 총69호, 1927
	한치진, 「유물이나, 유심이나」, 『조선지광』 총73호, 1927

9) 김남두, 「해방 50년, 서양 철학의 현황과 과제」, 철학연구회 편, 『해방 50년의 한국철학』, 철학과 현실사, 1996, 203쪽. 그리고 백종현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 철학과 현실사, 1998, 33-38쪽. 김윤구·이동희, 「헤겔연구문헌목록」, 『철학논총』 제17집, 새한철학회, 1999, 292쪽. 하지만 1945년까지의 일제 강점기 당시 헤겔철학과 관련된 연구물은 1930년대를 기점으로 증가하게 되는데, 결과적으로 8편(김남두, 백종현), 15편(김윤구·이동희)에 이르게 된다. 이러한 오차가 발생한 이유는, 김윤구·이동희의 경우엔 비단 ‘헤겔’이란 단어가 제목으로 쓰이지 않더라도 헤겔철학과 관련된 논문을 포함시켰기 때문이다.

10) 최재목·이태우·이상린 편저, 『일제강점기 신문·잡지수록 한국철학자료총서』 총 13권, 영남대학교 한국근현대사상연구단, 문예미학사, 2012은 1920-40년대 신문·잡지에 수록된 철학관련 기사를 소개하고 있다. 1920년대 일제강점기와 해방공간에서의 헤겔철학 관련 글을 선별하고 살펴보는 부분에 있어서는 이 총서의 절대적인 도움을 받았다.

	송재홍, 「한치진 씨의 반동적 유심론의 논살(論殺)함」, 『조선지광』 총74호, 1927
	송재홍, 「유물론과 관념론에 대하여 -김태수씨에게-」, 『조선지광』 총74호, 1927
	송정순, 「퍼어엘빠하의 유물론적 철학 개관」, 『조선지광』 총76호, 1928
	봉직생, 「헤겔 비판의 일절」, 『현대평론』 제2권1호, 1928
	신원, 「헤겔의 철학」, 『여시』 제1호, 1928
	진오, 「유물사관단장」, 『신흥』 제 1호, 1929
신문	이관용, <헤겔과 그의 철학> 총 13편, 조선일보, 1929.09.03.-10.20

위의 표를 살펴보면 제목을 통해서 알 수 있는 1920년대 헤겔철학 수용의 형식적인 특징이 나타난다. 첫째로 수용의 매개가 대체로 대중잡지와 신문에서 이루어지고 있다. 이는 근대적 학문체계가 갖추어지기 전임을 고려하면 당연한 결과로 생각된다. 다만 이 시기 대중잡지와 신문의 역할에 주목할 필요가 있다. 1920년대 대중잡지와 신문은 지식인들이 자신의 사상적인 관심사와 주장을 전제로 새로운 사상을 소개할 수 있었던 유일한 매체였다. 특히 1920년대라는 시기적 관심사가 사회주의였으며, 이에 따라 대중잡지와 신문에서는 다양한 사회주의 사상 이론에 대한 소개글 및 논설문이 등장한다. 예컨대 1920년대 초기부터 『開闢』·『신천지』·『新生活』·『朝鮮之光』·『靑年』과 같은 대중잡지를 물론이고 『조선일보』·『동아일보』와 같은 신문들 역시 당면한 식민지 현실과 관련하여 사회주의 사상과 관련된 다양한 글을 소개하고 있다.

둘째, 수용주체에 대한 특징이 발견된다. 표에서 볼 수 있는 대중잡지와 신문에 실린 헤겔철학 관련 글의 필자는 아카데미에서 전문적으로 훈련받은 연구자뿐만 아니라 사회주의 운동가 역시 포함되어 있다. 글의 필진 가운데 한치진, 진오, 이관용을 제외한다면 최화운, 안광천, 송재홍, 박형병, 송정순, 봉직생, 신원 등은 모두 일제강점기 당시 사회주의 운동가이자 이론가들이다.<sup>11)</sup> 이들은 비단 위의 헤겔철학 관련 글 뿐만 아니라 다양한 잡지의 필진으로 참여하고 있으며 이때 그들의 글은 사회주의 사상과 관련된 번역물 내지 초보적인 해설 등이 대부분을 차지하고 있다. 뒤에서 자세히 살펴보겠지만 1920년대부터 진행된 헤겔철학 수용의 시작은 사회주의 수용과의 연관선상에서 출발하였으며, 헤겔철학 자체에 대한 관심보다는 현실 변혁사상에 대한 관심으로서 수용되었다는 점이 어느 정도 드러나고 있다.

셋째, 제목에서 드러나는 전체적인 특징을 알 수 있다. 즉 최화운, 안광천, 송재홍 등과 같이 사회주의 운동가뿐만 아니라 한치진, 진오와 같은 근대적 학문체계에서 배운 지식인들의 글에서도 ‘변증법’과 ‘유물-유심론’이 주된 주제로 등장하고 있다. 내용적으로도 유물-유심론이라는 세계관적 대립과 그것과 연관된 변증법 해석이 주를 이루고 있다. 이는 사회주의에 대한 개인적인 찬반을 별도로 변증법과 유물-유심론에 대한 관심이 이 시기 일반적이었다는 점을 알려준다. 물론 이들에 의해 헤겔철학이 얼마나 체계적이고 깊이있게 수용되었는가는 별개의 문제일 수 있다.

11) 본 논문의 이하에서 나오는 1920년대 헤겔철학 관련 글의 필자인 최화운, 안광천, 박형병, 송재홍, 김태수, 송정순 등은 모두 일제강점기 당시 사회주의 운동가이자 이론가들이며, 한치진, 이관용, 진오 등은 근대적 학문체제인 대학에서 철학을 공부한 지식인들이다. 사전 및 검색을 통해 그들에 대한 자세한 연대기를 대부분 찾을 수 있기 때문에 이하의 글에서는 따로 설명하지 않겠다.

## 2-2 맑스주의의 이론적 전사(前史)로서 헤겔철학: '방법의 진보성'과 '체계의 보수성'

1920년대 본격화된 서양철학 수용의 주된 흐름은 무엇보다 사회주의 사상이다. 사회주의는 1920년대에 조선사회에 빠른 속도로 유입되면서 지식인 사회에서 일반화된 사상으로 자리잡았다.<sup>12)</sup> 곧이어 1920년대 사회주의 수용은 맑스주의 수용으로 전일화되었으며, 당대의 많은 지식인들은 맑스주의로 급속하게 빠져들게 되었다. 여기에는 몇 가지 이유가 있는데, 무엇보다 해방을 위한 민족주의 운동의 다양한 한계는 사상적 반성을 동반했으며<sup>13)</sup>, 결과적으로 맑스주의로 대표되는 사회주의 사상은 민족해방의 사상적 무기로 자리매김하게 되었기 때문이다.<sup>14)</sup> 즉, 맑스주의의 급격한 수용은 하나의 체계적인 사상이나 이론에 대한 학문적인 관심에 따라 이루어졌다고 보다는, 식민지 현실을 극복하기 위한 “‘해방의 이데올로기’적 측면에서 수용된다는 점”<sup>15)</sup>이 특징적이다. 이러한 시대적 분위기 속에서 당시의 사회주의자들은 맑스주의를 적극적으로 연구하였으며, 맑스주의와 관련된 글을 번역해서 다수 출판하였다.<sup>16)</sup>

그런데 이 시기 헤겔철학 수용은 당시의 시대적·학문적 분위기에 따른 맑스주의의 수용과 그 맥락 및 성격을 같이하고 있다. 식민지 현실에 대한 극복의 문제의식 속에서 헤겔철학은 맑스주의와의 연관선상에서 최초로 등장한다. 요컨대 맑스주의의 이론적 전사(前史)로서 헤겔철학이 갖는 혁명적이고 실천지향적인 성격에 주목한다. 특히 당연한 귀결로서 헤겔 변증법의 맑스주의적 해석과 이해가 주류를 이루고 있다. 따라서 이 시기 쉽게 볼 수 있는 헤겔철학과 변증법에 대한 연구경향은 한 마디로 맑스-엔겔스의 헤겔철학에 대한 평가가 그 근본에 깔려 있다. 엔겔스는 헤겔철학을 평가하면서 변증법적 ‘방법’의 진보성과 아울러 ‘체계’의 관념론적 한계 및 폐쇄성을 동시에 지적한다.

*그러나 이것은 헤겔의 체계의 독단적 내용 전체를 절대적 진리라고 선언하는 것이 되어 온갖 독단적인 것을 해체하는 그의 변증법적 방법과 모순된다는 것을 의미하며, 동시에 그의 지나치게 확대된 보수적 측면에 짓눌려서 혁명적 측면이 질식당하고 만다는 것을 의미한다.<sup>17)</sup>*

이와 같은 엔겔스의 헤겔철학에 대한 평가는 1920년대 한국의 헤겔철학 수용에서도 그대로 반복된다. 1926년 『개벽(開闢)』에 실려 국내 최초의 헤겔철학 논문으로 소개되고 있는 「헤-겔

12) 이미 많은 연구서들이 1920년대 서양철학 수용의 특징을 이와 같이 정리하고 있다. 이기상, 『서양철학의 수용과 한국철학의 모색』, 지식산업사, 2002, 27-28쪽. 우기동, 「‘독일근대철학’에 관한 연구사와 번역의 문제-일제하에서 1950년대 초까지」, 『시대와 철학』 제14권 제2호, 한국철학사상연구회, 2003, 109쪽. 하지만 한반도로 사회주의 사상이 유입된 시기를 1910년대부터로 보는 견해도 있다. 박종린은 ‘노자협력’과 ‘사회개량’과 같이 다양한 사회주의 사상이 착종된 상태로, 한반도로의 사회주의 사상의 수용이 1910년도를 기점으로 시작되었다고 말한다. 박종린, 「1910년대 재일유학생의 사회주의사상 수용과 ‘김철수그룹」, 『사람』 제30권, 수선사학회, 2008

13) 이에 대해서는 서중석, 『한국현대민족운동연구』, 역사비평사, 2004, 88쪽 이하를 참고.

14) 김재현, 『한국 사회철학의 수용과 전개』, 동녘, 2002, 61-62쪽.

15) 박종린, 「1920년대 초 공산주의 그룹의 맑스주의 수용과 ‘유물사관요령기」, 『역사와 현실』 통권67호, 한국역사연구회, 2008, 78쪽.

16) 1920년대 출판된 대표적 맑스주의 서적에 대해서는 김인걸, 『1920년대 맑스·레닌주의 보급과 노동운동의 발전』, 일송정, 1989, 20쪽을 참고.

17) 프리드리히 엔겔스, 양재혁 옮김, 『포이에르바흐와 독일고전철학의 종말』, 돌베개, 1987, 21쪽.

철학과 데이켄 -프롤레타리아 철학 3-18), 1927년 안광천(안효구)의 「헤겔 변증법과 ‘실재’」<sup>19)</sup>, 그리고 1928년 봉직생의 「헤겔비판의 일절」은 이 시기 지식인들에게 보이는 헤겔철학에 대한 맑스주의적 해석의 전형을 보여주고 있다. 최화운·안광천(안효구)·봉직생 역시 헤겔철학의 진보성과 보수성을 동시에 지적한다.

먼저 이들은 헤겔 변증법에 담긴 혁명적이고 실천적인 성격을 긍정한다. 변증법은 헤겔에게 이르러야 비로서 모든 존재물을 인식하기 위한 중요한 무기이자, 역사적·과학적 연구의 핵심으로 자리잡게 되었다는 것이다. 이들에 따르면 변증법은 궁극적이고 절대적인 진리개념과 연관되는 것이 아니라, ‘현존하는 것’, ‘존립하여 있는 모든 것’에 내재한 ‘비합리성’을 폭로하고, 이성적인 것의 실현으로 나아갈 수 있는 구체적인 인간역사의 필연성 논리로 이해된다. “변증법적 철학은 궁극적 절대진리의 관념과 또 그것에 상응된 인류의 절대이상상황의 관념을 모두 다 때려부수어 버렸다”<sup>20)</sup> 궁극적으로 이들은 맑스의 유물론적 역사관이 바로 이러한 헤겔 변증법의 혁명적이고 실천적 성격을 계승한 것으로 규정한다.

하지만 이와 같은 헤겔철학에서 ‘방법(변증법)의 진보성’은 결국 ‘체계(관념론)의 폐쇄성’ 속에서 결국 모순에 빠지고 만다. 헤겔철학의 절대정신이라고 하는 절대화된 관념론적 체계형식은 무한한 생성·소멸·발전을 내세우는 변증법의 원리와 모순된다는 것이다. 나아가 역사와 현실에 대한 관념론적 해석은 현실적으로 존재하고 있는 것의 근거를 ‘이데아’ 또는 ‘정신’에 둠으로써, 역사발전에 있어서 구체적인 현실관계와 전제들을 추상시켜버렸다는 것이다. 예컨대 최화운은 헤겔철학의 변증법적 자기발전이 관념론적 체계 안에서 이루어지고 있음을 비판하면서, 변증법적 원리를 통해 전개되는 헤겔의 ‘절대정신’이라고 하는 것은 인간정신이 세계와 교섭하는 실제적 관계를 신비화 시킨 공상적 소설에 불과하다고 비판한다.<sup>21)</sup> 안광천과 봉직생 역시 ‘유심론’이라고 하는 헤겔철학의 관념론적 체계가 가장 본질적인 한계임을 지적한다. 헤겔철학이 역사현상을 ‘이데아’, ‘정신’과 같은 하나의 형이상학적 설명으로 만족했을 뿐이며, ‘생산력과 생산관계’ 및 ‘역사발전의 원동력’으로서 개개인의 사회적 상호작용을 살피지 못했다는 것이다.

따라서 이들은 헤겔철학에서 혁명적인 ‘방법’을 취하되, 보수적인 ‘체계’는 폐기해야만 함을 주장한다. 즉 헤겔철학이 전제하는 그 초월론적 요소와 관념론적 체계를 제거할 경우, 헤겔철학의 변증법은 인간정신에 의거해서 채용되는 올바르며 우월한 철학적 사유방식이라는 것이다. 이때 이들이 헤겔철학의 관념론적 성격을 제거하기 위해 내세우는 입장은 맑스의 변증법적 유물론이다. “유물론은 변증법을 그 관념론의 형태에서 이용할 수가 없으므로 변증법을 우선 그 신비적 외피로부터 이탈시키지 않으면 안되었다.”<sup>22)</sup> 이들에 따르면 맑스의 유물 변증법

18) 우선 전자의 글은 기존의 헤겔철학 연구사 논문에선 헤겔철학에 대한 국내 최초의 논문으로 알려져 있다. 하지만 시기상 가장 먼저 등장하고 있다는 점에서 물론 최초의 글일 순 있으나, 사실 맑스-엔겔스와 동시대 인물이자 독일의 공산주의자인 요셉 디츠겐(J. Dietzgen)의 철학을 소개하는 어떤 글을 최화운이 번역한 것이다. 요셉 디츠겐(1828-1888)은 독학으로 유물론과 변증법 철학을 창조한 독일의 철학자로서, 맑스-엔겔스의 저작을 연구하여 프롤레타리아트 해방을 위한 철학, 특히 ‘정신’에 대한 유물론적 탐구를 특징으로 하는 그의 고유한 인식론을 정립한다. 이러한 디츠겐에 대해 엔겔스는 변증법적 유물론에 대한 디츠겐의 철학을 독립적으로 창조된 것이자, 매우 뛰어난 것으로 보고 있다. 프리드리히 엔겔스, 양재혁 옮김, 『포이에르바하와 독일고전철학의 종말』, 돌베개, 1987, 64쪽.

19) 1927년 5월 『조선지광』 67호에 실린 안광천의 「헤겔 변증법과 ‘실재’」는 약 4페이지에 걸친 짧막한 글이지만 헤겔철학만을 독자적으로 다루면서 동시에 헤겔 『법철학』의 글들이 중요한 주제로서 등장한다는 점에서 실질적으로 헤겔철학과 관련된 최초의 논문이라고 할 수 있다.

20) 안광천, 「헤겔 변증법과 ‘실재’」, 『조선지광』 총67호, 1927, 32쪽.

21) J. Dietzgen, 최화운 옮김, 「헤-겔철학과 데이켄」, 『개벽』 총 68호, 1926, 24-25쪽.

이야말로 헤겔 변증법이 갖는 참된 의미를 진정으로 새롭게 계승한다는 것이다. 하지만 이들이 주장하는 바는 헤겔의 관념 변증법을 맑스의 유물론적 변증법으로 전환하는 것에 머물지 않는다. 궁극적으로 이들은 변증법이 관념론적 전제에서 벗어날 수 있게 된다면, 변증법은 단순히 사유방식 내지 방법론에 국한되는 것이 아니라 하나의 세계관으로 확립됨을 주장한다.

### 2-3. 헤겔철학에 대한 맑스주의 세계관 투쟁의 수단적 활용: 『조선지광』의 唯物·唯心 논쟁을 중심으로

1920년대 말 맑스주의의 변증법적 유물론을 하나의 세계관으로 확립하고자 하는 시도는 1925년 조선공산당 창립 및 붕괴와 재건, 그리고 ‘신간회’에 대한 입장 표명 등의 과정을 둘러싼 맑스주의 진영 내부의 이론투쟁에서 비롯된다. 그 결과 1920년대 헤겔철학에 대한 또 하나의 해석 경향이 등장한다. 앞서 살펴본 3편의 헤겔철학 관련 글들이 맑스주의의 이론적 뿌리라는 헤겔철학의 고유한 위치부여와 함께, 헤겔철학의 진보성과 한계에 대한 상반된 평가가 공존했다. 반면 1920년대의 또 다른 해석에서 헤겔철학은 그 한계가 극명하게 지적당하고 결국 극복되어야만 하는 이론으로서만 소개된다. 헤겔철학을 극복되어야만 하는 관념론 내지 유심론적 철학이라고 평가하는 배후에는, 맑스주의 세계관 보급을 위해 하나의 대립항으로서 헤겔철학을 위치시키는 것이 필요했기 때문이다.

한 마디로 1920년대 맑스주의 세계관 투쟁의 한 방편으로서 헤겔철학에 대한 부정적인 활용이라고 할 수 있는 이러한 경향성은 1927-1928년 『조선지광』에서 펼쳐진 ‘유물(唯物)-유심(唯心) 논쟁’에서 찾아 볼 수 있다.<sup>23)</sup> 유물-유심 논쟁은 헤겔철학 수용과 관련된 두 가지 특징을 갖는다. 첫째, 유물-유심 논쟁은 『조선지광』의 발표 글을 통해 김태수·이우적·송재홍·한치진 등이 벌인 논쟁으로서, 서로 섞일 수 없는 상반된 세계관에 대한 논쟁이라기보다는 앞서 말했듯이 1927년 당시 한국에서의 맑스주의 진영 내부의 유물사관 또는 유물론적 변증법과 관련된 치열한 이론투쟁이라는 점이다. 또한 둘째, 이것과 연관하여 이 논쟁은 직접적으로 헤겔철학을 둘러싸고 벌어지는 논쟁은 아니지만, 유물론적 역사관과 변증법을 확고히 하기 위한 수단과 방편으로서 헤겔철학을 활용했던 당시의 수용 경향성 및 입장과 평가 등을 직·간접적으로 확인할 수 있다는 점이다.

이 논쟁을 내용적으로 간략히 살펴보면, 우선 이정섭(李晶燮), 류엽(柳葉)를 관념론자로, 김태수를 ‘맑스주의자처럼 가장한 반(半)유물론자’로 평가하는 이우적의 글에 대해 김태수가 반론을 하고, 뒤이어 다시금 이우적이 1927년 11월 「사고의 선행자로서의 실천 -반유물론자 김태수 씨에게 답함-」(『조선지광』 총73호)이라는 제목의 글을 통해 재반론 함으로써 본격적으로 진행되었다. 여기서 주요 논쟁점은 김태수가 「생산기관과 욕구」에서 인간의 생산 이전에 인간의 욕구가 있음을 주장함으로써<sup>24)</sup>, ‘욕구의 선행 문제’에 대한 해석이 중요한 내용으로 전개된

22) 봉직생, 「헤겔비판의 일절」, 『현대평론』 제 1권 1호, 1928, 29쪽. 이 글은 맑스의 『자본론』 제 2판 후기에 실린 내용, 즉 “변증법은 단지 그에게서 거꾸로 서 있었을 뿐이었다. 우리가 그의 변증법에서 신비화된 외피 속에 감추어진 합리적인 핵심을 찾아내려면 우리는 그것을 도로 뒤집어야만 한다”(K. Marx, *Das Kapital I*, *Karl Marx Friedrich Engels Werke Bd. 23*, Dietz Verlag(Berlin), 1979, s. 27)라는 서술을 중요한 설명근거로 삼고 있으며, 이는 곧 전형적인 맑스주의자의 헤겔 이해를 보여준다고 할 수 있다.

23) 유물-유심 논쟁은 이후 1929년 10월부터 1930년 10월까지 배상하, 이관용, 안병주, 유춘해, 박명준 등 5명이 필진이 <조선일보>를 통해 총 24편의 글을 발표하면서 다시 한번 본격적으로 진행되었다. <조선일보>에서 벌어진 유물-유심논쟁에 대해서는 「일제강점기 한국철학계의 ‘유물-유심 논쟁’ 연구 - 논쟁의 전개과정과 성격, 의미를 중심으로-」, 『철학연구』 제110집, 대한철학회, 93-122쪽 참고.

다. 이에 대해 이우적은 「사고의 선행자로서의 실천」에서 김태수에 대한 비판의 핵심을 ‘생산의 어머니로서 욕구, 즉 행동의 선행자로서의 사유’로 공식화한다. 그는 김태수가 반유물론자라는 이유를 설명하기 위해 맑스의 말을 인용하며 인간의 사고 이전에 행위가 있었으며 동시에 욕망 이전에 생산이 있었다고 언급한다.<sup>25)</sup> 그에 따르면 이것은 유물론과 관념론을 가르는 확고한 기준이며, 행동하기 전에 사고가 있었다고 주장하는 김태수의 철학은 실천의 영역으로 나아가지 못하는 반(反)유물론이라는 것이다. 그런데 이러한 비판에 대해 김태수는 한 달 뒤 「이론의 실천적 근거에 대하여 -이우적씨에게-」(『조선지광』 총74호)란 글을 통해 재반박에 나선다. 김태수는 플레하노프의 ‘상호관계의 견지’를 예로 들어 생산력의 발전과 욕구의 증가는 상호작용을 하며, 그 결과 욕구는 물질적 관계와 실천을 기반으로 한 ‘사회적 욕구’임을 주장하며 이우적에 대한 재반론을 펼친다.<sup>26)</sup>

그 뒤 유심-유물 논쟁은 한치진과 송재홍이 참여하게 되는데, 한치진과 송재홍이 펼치는 유물-유심 논쟁에서 1920년대 헤겔철학 수용의 또 다른 특징이 드러난다. 한치진은 「유물이나, 유심이나」(『조선지광』 총73호)에서 객관적 유심론의 관점을 통해 맑스주의적 유물론을 비판한다. 요컨대 유물론 역시 그것이 하나의 이론이라는 측면에서 볼 때 궁극적으로는 인간 정신활동의 산물이기에 본성상 유심론일 수밖에 없다는 것이다. 이에 대해 송재홍은 유물론에 대한 한치진의 이런 입장을 격렬하게 비판한다. 송재홍은 「한치진씨의 반동적 유심론을 논살함」(『조선지광』 총74호)에서 부하린·레닌·맑스·엥겔스의 글에 의지하여 한치진의 주장을 논박하고 있다. 한치진에 대한 송재홍의 비판의 핵심은 ‘존재(사물)의 선차성’, ‘맑스주의의 역사유물론의 정당성과 진보성’, ‘부르주아지 도덕·종교관의 한계’ 등으로 정리될 수 있다.

이러한 한치진과 송재홍의 논쟁에서 헤겔철학은 유심론 철학의 대표로 등장한다. 한치진은 헤겔철학을 ‘절대적 유심론’으로서 언급하면서 맑스철학에 대한 헤겔 변증법의 절대적인 영향력을 말한다. 그에 의하면 역사발전의 법칙에 있어서 헤겔철학과 맑스철학은 동일한 원리를 갖는다. “맑스가 자기의 학설의 근지(根地)를 절대적 유심론자 ‘헤겔’의 변증법에서 얻은 것은 누구도 알겠지만, 맑스는 헤겔과 같이 인류역사는 일개 관념의 발전과정으로 보았다.”<sup>27)</sup> 사실 이와 같은 한치진의 맑스철학에 대한 서술은 한치진 자신의 유물론 해석에 따른 곡해에 가깝다. 다만 여기서 눈 여겨 보아야 할 점은 헤겔철학과 맑스철학에서 동일하게 사용되고 있는 역사발전의 법칙을 설명하는 부분이다. 한치진은 헤겔철학이나 맑스철학에서도 역사발전에서 두 모순된 사상이 끊임없이 대립·종합하는, 즉 ‘부정의 부정’의 사상이 나타나며 역사발전의 기본적인 원리로 구성있음을 주장한다. 헤겔철학에 있어서 ‘부정’ 개념은 논리학의 특징과 방법을 구축하는 핵심 원리인데<sup>28)</sup>, 이러한 한치진의 언급은 헤겔 변증법을 ‘정-반-합’이라는

24) 김태수, 「생산기관과 욕구」, 『조선지광』 총71호, 1927, 35쪽.

25) 이우적, 「사고의 선행자로서의 실천 -반유물론자 김태수 씨에게 답함-」, 『조선지광』 총73호, 1927, 27쪽.

26) 김태수, 「이론의 실천적 근거에 대하여 -이우적씨에게-」, 『조선지광』 총74호, 1927, 135쪽.

27) 한치진, 「유물이나, 유심이나」, 『조선지광』 총73호, 1927.11, 18쪽.

28) 헤겔의 부정 개념은 ‘부정 일반으로서의 부정’과 ‘부정의 부정’이라는 두 가지 의미로 구분할 수 있다. “최초의 부정 일반으로서의 부정은 두 번째 부정의 부정과 구별되어야만 한다. 후자가 구체적이고 절대적인 부정성인데 반해 전자는 추상적인 부정성이다.” Bd. 5, s.124. 즉 헤겔에 의하면 ‘부정 일반으로서의 부정’은 추상적 부정으로서 어떠한 원리도 존재케 하지 못하는 단순한 부정이지만, ‘부정의 부정’은 구체적이고 절대적인 부정으로서 어떤 것을 존재케 하는 원리이자 타자와의 관계를 전제로 하는 부정이다. 이런 의미에서 헤겔은 ‘부정의 부정’을 활동성과 운동의 측면에서 ‘자기관계하는 부정성’이라고 한다. 이러한 부정성 개념은 1990년대 이후 헤겔철학 연구사에 있어서 매우 중요한 위치를 차지하게 된다.



추상적이고 도식적인 수준에서 이해하는 것을 벗어나, ‘부정 및 부정의 부정’과 같은 변증법적 사유의 기초적인 원리로서 이해하는 보다 심화된 모습을 보여준다고 할 수 있다.

하지만 송재홍은 한치진의 유물론에 대한 견해가 매우 피상적인 수준에 머물고 있음을 지적한다. 그것과 함께 한치진의 글과 같이 맑스와 헤겔을 동일한 입장에서 볼 것이 아니라, 철저히 구분해야 함을 맑스 『자본론』 서문과 엥겔스의 말을 인용하면서 주장한다.<sup>29)</sup> 즉 맑스가 헤겔에게 영향을 받았다는 것은 사실이나, 헤겔의 철학을 무조건적으로 받아들인 것만은 아니고 유물론적 입장으로 전도시켰으며, 물질적 생산력과 생산관계라는 역사발전의 법칙을 공식화했다는 점에서 철저한 차이점이 존재한다는 것이다. 이처럼 송재홍의 헤겔철학 해석은 맑스주의 세계관 투쟁과 관련하여 헤겔철학의 유심론적 측면을 부각시켰던 당시의 경향을 드러낸다고 할 수 있다.

1920년대 맑스주의 세계관 투쟁의 한 방편으로서 헤겔철학에 대한 부정적인 활용은 안광천의 「유물변증법」(『조선지광』 총69호), 박형병이 번역한 「맑스주의의 해설」(『조선지광』 총69호), 송정순의 「퍼어엘빠하의 유물론적 철학 개관」(『조선지광』 총76호)에서도 동일하게 드러난다. 이 글들은 변증법적 방법과 관련해서 헤겔철학과 맑스철학의 절대적이고 결정적인 단절이 이뤄지고 있다는 내용이 주를 이루고 있다. 특히 박형병의 글은 맑스의 『자본론』, 『정치경제학 비판』 및 엥겔스의 『반 뒤링론』과 『자연변증법』의 내용들이 인용되고 있으며, 결과적으로 맑스철학과 헤겔철학은 결정적인 단절 지점이 존재함을 주장한다. “맑스는 포이에르바하의 전 세계적, 역사적, 시대적 의미를 헤겔의 유심론과의 결정적 결별과 이미 18세기 프랑스에 있어서는 모든 형이상학과 투쟁하고 있는 바의 유물주의의 선언에 있다고 하였다.”<sup>30)</sup> 또한 송정순은 ‘추상과 구체’, ‘관념과 실재’, ‘사유와 존재’, ‘정신과 자연’와 같이 포이에르바하의 유물론적 철학과 헤겔의 사변철학을 대비시키면서, “여실히 전도된 진로는 도저히 진실한 객관적 현실성에 도달할 수는 없는”<sup>31)</sup> 헤겔의 철학은 거부되어야만 하며, 포이에르바하의 인간학적 유물론을 받아들일 것을 주장한다.

#### 2-4. 헤겔철학 수용 및 연구의 의미변화: 1930년대 아카데미즘적 이해로의 이행

이렇게 볼 때 1920년대 헤겔철학 수용 및 연구의 대략적인 특징을 발견할 수 있다. 즉 1920년대라는 짧은 시간이지만 이 기간 동안 시대적 조건과 대응하는 헤겔철학에 대한 상반된 해석경향이 등장한다. 1920년대 중후반기에 걸쳐 맑스주의의 이론적 뿌리로서 헤겔철학에 대한, 특히 변증법에 대한 관심과 소개가 주를 이루었다면, 1920년대 후반기에 본격적으로 맑스주의 세계관을 널리 보급하기 위한 투쟁의 한 방편으로 헤겔철학의 부정적 활용이 중심을 이루고 있다.<sup>32)</sup> 내용적으로도 헤겔철학은 1920년대 중반기 변증법의 진보성과 체계의 보수성을 동시에 갖는다는 평가가 내려진 반면, 1920년대 후반기에 접어들면서 극복의 대상으로서

29) 송재홍, 「한치진 씨의 반동적 유심론의 논박함」, 『조선지광』 총74호, 1927.12, 65쪽.

30) 박형병, 「맑스주의의 해설」, 『조선지광』 총69호, 1927.07, 72쪽.

31) 송정순, 「퍼어엘빠하의 유물론적 철학 개관」, 『조선지광』 총76호, 1928. 02, 97쪽.

32) 김민환은 일제강점기 당시 잡지에 실린 글에서 보이는 배타성을 지적한다. “이들 좌파 잡지는 마르크스-레닌-스탈린으로 이어지는 정통 마르크스주의 이외의 사상이나 이론에 대해서는 배타성을 보인 점을 지적할 수 있다.” 김민환, 「일제하 좌파 잡지의 사회주의 논설 내용 분석」, 『한국언론학보』 제49권 1호, 2005, 295쪽. 그러나 본 논문에서 알 수 있듯이 이것은 단순한 배타성이라기보다는 이 시기 식민지 상황에서 벌어진 맑스-레닌주의 세계관 보급을 위한 치열한 이론투쟁적 성격이 드러난 것이라고 할 수 있다.

유심론적 철학의 완성자라는 헤겔철학의 부정적인 성격이 보다 강하게 부각된다. 이것은 1920년대 헤겔철학 수용이 식민지 현실의 변혁을 위한 통속적 이론, 다시 말해 ‘사회운동사적 맥락’에서 이루어졌음을 단적으로 보여준다.

‘사회운동사적 맥락’에서의 헤겔철학 수용이라는 이러한 성격은 1920년대와 비교되는 1930년대 헤겔철학 수용 및 연구에서 보다 분명하게 드러난다. 1930년대에 이르러 헤겔철학 수용 주체 측면에서는 사회주의 이론가와 운동가로부터 전문 학술연구자로의 이행이 진행되었으며, 내용적인 측면에서는 계몽적 소개 수준을 벗어난 ‘아카데미즘적’ 연구가 진행되었다. 바로 이러한 흐름은 ‘1930년대 헤겔철학의 아카데미즘적 수용 및 연구 양상’이라고 특징지을 수 있다. 무엇보다 아카데미즘적인 헤겔철학 수용 양상은 1929년에 접어들어 경성제대 법문학부 출신들이 만든 『신흥』<sup>33)</sup>의 발간과 더불어 본격적으로 등장한다. 이것은 전 시대와는 달리 보다 전문화된 철학교육을 받은 연구자를 통해 헤겔철학이 수용되고 있음을 의미한다. 결과적으로 『신흥』에는 헤겔철학만을 다루는 논문이 8편이나 등장하고 있다.

『신흥』으로 대표되는 1930년대 헤겔철학 수용 및 연구경향을 간략히 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 1920년대에 이은 1930년대에도 헤겔철학에 대한 관심은 지속적으로 이어진다. 특히 사회주의 운동가뿐만 아니라 아카데미즘 안에서 교육을 받은 전문적인 철학연구자들에게도 헤겔철학에 대한 관심을 볼 수 있다. 여기에는 식민지 현실에 따른 사회철학적인 관심과 아울러, 학문적으로 보다 엄밀한 헤겔철학의 독자적인 이해에 대한 필요성이 작용했던 것으로 보인다. 왜냐하면 이 시기 『신흥』의 필진들이 재학 중이었던 ‘경성제국대학’에는 헤겔철학 강의가 개설되지 않았기 때문이다.<sup>34)</sup> 따라서 『신흥』의 필자들인 경성제국대학 재학생들은 제도권의 교육을 통해서가 아닌, 나름의 학문적 관심 속에서 독자적으로 헤겔철학을 접했다고 판단된다. 결과적으로 1930년대 헤겔철학 연구는 헤겔철학 관련 외국 원서를 인용하거나 소개하면서 그에 기반한 헤겔철학의 해석과 연구수준을 심화시키고 있다. 뿐만 아니라 논문의 전반적인 수준 역시 1920년대보다 크게 발전했으며, 연구사적 배경에서 헤겔철학만의 독자적인 의미가 좀 더 드러나고 있다.

둘째, 그렇다고 하더라도 1930년대 헤겔철학 해석 경향성은 1920년대의 그것과 비슷하다. 다시 말해 맑스주의와 연관된 헤겔철학의 수용과 연구의 경향성이 1920년대와 마찬가지로 강하게 드러난다는 점이다.<sup>35)</sup> 1930년대 초반 『신흥』의 필자들 역시 방법의 진보성과 체제의 한계라는 1920년대 사회주의 운동가의 해석을 공유한다. 왜냐하면 식민지 현실이라는 동일한 조건이 이들의 학문적 문제의식의 기저에 깔려 있었기 때문이다. 이들은 1920년대 사회주의 이론가들의 헤겔철학 해석과 동일하게 관념론(유심론)적 체계로부터 방법을 분리하고, 변증법에 담긴 발전·운동·변화의 계기를 진보적이며 혁명적인 계기들로서 받아들인다. 나아가 동일한 맥락에서 유심론적 철학에 대한 비판의 내용 그리고 변증법적 원리의 구체적인 적용에 대한

33) 경성제대 법문학부 졸업생들이 창간한 학술지인 『신흥』이 갖는 의미에 대해선 이미 수 많은 연구들이 있다. 특히 김재현, 「한국에서 근대적 학문으로서 철학의 형성과 그 특징 -경성제국대학 철학과를 중심으로-」, 『시대와철학』 제 18권 3호, 한국철학사상연구회, 2007. 그리고 식민지 조선에서 『신흥』이 갖는 여러 가지 의미에 대해선 박광현, 「경성제대와 『신흥』」, 『한국문학연구』 제 26집, 동국대학교 한국문학연구소, 2003을 참고.

34) 봉기, 『신남철의 철학사상 연구』, 전남대학교 대학원 철학과 박사학위 논문, 2009, 21쪽 각주 50번.

35) 『신흥』에서 보여지는 맑스주의적 지향성은 이강국이 편집인이 되는 제 3호(1930.07)로부터 보다 강하게 드러난다. 이전까지 신칸트주의와 관련된 논문이 등장하던 것에 비해 3호부터는 헤겔, 포이어바흐, 맑스에 대한 논문이 주를 이루게 된다. 이에 대해서는 김재현, 「한국에서 근대적 학문으로서 철학의 형성과 그 특징 -경성제국대학 철학과를 중심으로-」, 『시대와철학』 제 18권 3호, 한국철학사상연구회, 2007, 209쪽.

관심이 눈에 띈다. 예를 들어 『신흥』의 필자들은 단순히 유심론(관념론)적 세계관의 한계를 지적하는 것에 그치는 것이 아니라 ‘구체적인 실천으로 나아가지 못함’(김계숙)을 지적하거나, ‘역사적이고 구체적인 성격을 추상화시켜버린 헤겔우파의 방법론적 변형’(신남철)을 비판하는 것으로까지 나아가면서 그 비판의 내용을 발전시키고 있다.

### 3. 결론: 1920년대 헤겔철학의 ‘한국적’ 수용, 그리고 헤겔철학의 의의와 현재성

지금껏 살펴본 것처럼 1920년대 한반도의 헤겔철학 수용에서 보여지는 가장 커다란 특징은 무엇보다 헤겔철학이 맑스주의와의 연관선상에서 연구되었다는 점이다. 그러한 과정 속에서 1920년대 헤겔철학 연구는 맑스주의의 이론적 전사(前史)라는 위치를 넘어서지 못했으며 통속적인 소개와 해설이 주를 이루고 있다. 내용적으로는 민족해방의 핵심방법으로 부각된 변증법에 대한 관심이 주도적이었다. 그 결과 헤겔철학은 ‘방법의 진보성과 체계의 한계성’이라는 평가 속에서 체계의 관념론적인 한계가 부각되며, 결국 극복되어야 하는 관념론 철학으로 이해되고 있다. 이러한 이유에서 기존의 헤겔철학 수용사 연구는 일제 강점기 당시 헤겔철학은 학문적 고유성을 상실하였고 단지 맑스철학에 이르기 위한 방편적인 다리에 지나지 않다고 규정한다.<sup>36)</sup>

하지만 보다 중요한 것은 1920년대 헤겔철학 수용에는 식민지 현실에 저항하고 이를 극복하기 위한 실천적 문제의식이 전제되어 있다는 점이다. 1920년대는 일제라는 시대적 모순과 이를 극복하고자 하는 헤겔철학의 연구자들의 주체적 요구가 강하게 결합되어 있던 시기이다. 이때 헤겔철학은 단순히 무반성적으로 수용되거나 이입되지 않았으며, 당대의 역사적 조건과 결합되어 연구되었다. 이를테면 헤겔철학에 대한 상이한 해석방향에도 불구하고 1920년대 헤겔철학 수용주체들에게 헤겔 변증법은 일제 식민지의 모순을 파악하고 이를 극복하는 일종의 역사적 논리였다. 헤겔철학 수용의 역사는 당대의 시대적 고민을 헤겔철학을 통해 분석하고 해결하려고 노력했던 과정의 역사였다. 요컨대 1920년대 헤겔철학은 식민지 현실의 모순을 파악하고 극복하기 위한 이론적 토대 그리고 민족해방의 실천적 이념을 제공하는 하나의 철학으로서 연구되었다.

이런 점에서 볼 때 헤겔철학이 한국사회에서 차지하는 학문적 기능과 역할은 남다르다고 할 수 있다. 논문의 또 다른 목적은 바로 이러한 1920년대 헤겔철학 수용사에 대한 총체적인 검토를 통해서 헤겔철학의 의의와 현재성을 밝히는 것이었다. 이 시기의 헤겔철학 수용사는 헤겔사유의 철학적 의의와 현재성을 드러내는 데 적합할 뿐만 아니라, 헤겔철학의 어떤 특성이 한국의 헤겔연구자들을 사로잡았는지를 살핌으로서 헤겔철학의 한국적 의의를 여실히 드러내 준다고 믿었기 때문이다. 이것은 헤겔철학의 ‘한국적’ 수용의 또 다른 의미이기도 했다.

1920년대 헤겔철학 수용사가 증명하듯 헤겔철학은 어떠한 실천적 원리를 제공하는 ‘실천성’을 내포하고 있다. 이것이야말로 일제강점기 이후 100여년이 지난 현재까지 한반도에서 헤겔철학이 학문적 관심사를 끊임없이 유지해왔던 가장 근본적인 이유일수도 있다. 헤겔철학이 역사적 환경과 시대적 조건을 자신의 철학적 대상이자 내용으로 삼는 이상, 헤겔철학은 그러한 시대적 현실을 극복할 수 있는 실천적 지향점을 드러낼 수밖에 없다. 일제강점기로부터 현재까지 진행되고 있는 헤겔철학 수용사는 헤겔철학이 단순히 아카데미즘적인 영역 내에서만 수

36) 위상복, 「한국에 있어서 헤겔철학의 연구 및 수용과 그 반성 : 그의 『논리학』을 중심으로」, 『철학연구』 제 68권, 대한철학회, 1998.

용되고 연구되어온 것이 아니라, 언제나 당시의 구체적인 현실문제를 극복할 수 있는 실천적인 원리의 모색과 더불어 진행되고 있음을 보여준다. 특히 방금 살펴본 1920년대 헤겔철학 수용사가 그러하다.

이처럼 헤겔철학은 일제 강점기 때부터 단순히 학문영역 내에서만 수용되고 연구되었던 것은 아니었다. 헤겔철학은 민족해방 혹은 근대적 국민국가 혹은 인간해방 등 당대의 구체적인 현실문제를 해결할 수 있는 실천적인 원리로서 적극적으로 연구되었다. 헤겔철학의 실천성은 한국의 헤겔철학 수용의 역사를 중단없이 이끌어 온 이유였다. 한국의 근현대 역사를 통해 확인할 수 있듯이 헤겔철학은 시대적 흐름과 배경 하에서 끊임없이 다양한 방식으로 실천적 원리의 모색과 더불어 연구되어왔다. 다시 말해 1920년 이후 90년에 걸친 한국의 헤겔철학 수용사는 헤겔 ‘변증법’에 대한 관심과 그에 기반한 ‘실천성’을 부단히 환기시키고 있다.

# 박민철 「1920년대 헤겔철학의 ‘한국적 수용’에 나타난 사상사적 특징」 토론문

남경우

1. 선생님의 논문에서는 1920년대의 헤겔철학 수용양상을 대상으로 논의를 펼치고 있습니다. 1920년대가 서양철학이 급속도로 유입되는 시점이고, 헤겔철학의 수용 또한 서양철학의 그것과 그 궤를 같이 한다고 볼 때 1920년대의 헤겔철학의 수용과 연구의 양상을 살피는 것은 그 사상사적 의미가 깊다고 생각합니다. 하지만 의문이 드는 부분은 이러한 연구대상의 한정이 100여년에 가까운 헤겔철학의 사상사적 의의와 그 현재성을 정의할 수 있는지에 대한 것입니다. 이 논문이 선생님의 사상사적 연구방법에 의한 토대적인 연구이고, 이러한 연구를 이후의 시대로 연결해 주는 가교의 역할을 하고 있다는 것은 주지하는 바입니다. 그럼에도 불구하고 연구 대상을 1920년대의 헤겔철학 수용과 연구 양상으로 한정시켰을 때 나타나는 그 연구의 의의를 조금 더 자세히 밝혀주셨으면 합니다.

2. 선생님의 논의는 헤겔철학을 연구함에 있어서 기존 연구방법의 한계로 헤겔철학 연구 성과에 대한 소개와 평가에 머무는 점과 수용주체가 처해 있는 역사적 조건과 그의 철학적 문제 의식이라는 철학사상 수용의 ‘사상사적 특성’을 도외시 하고 있는 점을 들고 있습니다. 이를 통해 헤겔철학 수용과 연구의 역사를 다루는 사상사적 연구방법을 제시하며 텍스트에 대한 ‘문헌적 이해’와 ‘역사적 이해’의 결합, 그리고 헤겔적 사유가 당대의 역사, 문화적인 배경 속에서 가지는 사회적이고 실천적인 의미를 찾기 위한 이데올로기적 담론 중심의 관련문헌 분석을 그 세목으로 꼽았습니다.

그러나 제 짧은 소견으로는 선생님께서 밝히신 식민지 시대 헤겔철학에 내포되어 있는 ‘실천적 문제의식’이라는 것이 ‘사회적이고 실천적인 의미’와 등치시킬 수 있는 지 다시 한 번 생각해 보게 됩니다. 이러한 이유는 제가 생각하는 ‘사회적이고 실천적’인 의미라는 것이 문제의식의 형태보다는 조금 더 사회적 기능에 치우쳐 있기 때문이기도 합니다. 당시 사회주의 운동가들의 사상적인 토대로 헤겔철학이 인식되고 있었고, 식민지 시대를 극복하고자 하는 사상적인 기틀이었다는 것은 다른 방향에서 보면 ‘배운 사람들만의 범주’에 국한되고 있는 것으로 보일 수도 있습니다. 따라서 선생님께서 192.30 년대에 헤겔철학이 사회 전반적으로 어떠한 기능을 하였는지에 대해 말씀해 주신다면 ‘실천적 문제의식’을 이해하는 데에 도움이 될 것입니다.

3. 토론자 또한 연구단의 일원으로서 고민하는 점입니다. 저희 연구원들의 개인적인 연구들이 한반도의 통일 과정에 어떤 기여를 할 수 있는지, 또 통일 한국에 어떤 역할을 할 수 있는지 생각하시는 부분과 그 전망을 듣고 싶습니다.

# 1961-63년 군사정부의 교육제도정비에 관한 연구

생활문화팀 박지섭

- I. 서론
- II. 학원분규와 학생운동: 군사정부의 교육개혁의 원인과 배경
- III. 교육에 대한 통제 강화: 「교육에 관한 임시특례법」 공포
- IV. 학교체제의 개편을 통한 통제
- V. 결론

## I. 서론

1961년 5월 16일 ‘군사혁명위원회’라는 이름으로 군사 쿠데타를 일으킨 군인들은 5월 19일에 그 이름을 ‘국가재건최고회의’라 개칭하고 정치·경제·사회·문화·교육 등 전면에 걸쳐 광범위한 개혁을 단행하였다. 특히 군사정부는 ‘인간개조’라는 슬로건을 내걸어 사회개혁을 위해서는 인간의 의식구조와 성향을 개조하는 일이 전제되어야 한다고 주장하였다. 이는 개인적 차원의 자아실현이 아닌 국가적 차원에서의 인간형성, 국가적 윤리관의 확립에 초점을 맞추는 인간형성에 대한 강조로 이어졌다. 즉 인간개조를 위한 ‘방법적 사회화’인 교육을 수단적 기능으로 중시한 것이다.

이에 따라 교육에 있어 국가의 역할은 매우 중요해졌고, 군사정부는 과거 1950년대에 교육기반 확장에 기여했던 자유방임적인 교육제도 대신, 국가주도의 철저한 중앙집권적인 교육제도를 설비해나갔다. 1950년대의 학교운영은 주로 각급학교에 일임하는 형태였지만, 군사정부가 들어선 이후로는 학교체제의 관리·감독을 중앙정부가 담당했고 학생의 입학부터 졸업까지 국가가 총체적으로 관리하는 시스템을 마련하려는 의도가 강하게 나타났다.

본 논문은 5·16 군사정부가 통치 기간동안 시행한 주요 교육정책들은 어떠한 것이 있으며, 그것이 어떻게 전개되었는가를 살펴보고자 한다. 그리고 ‘인간개조’라는 교육이념적인 문제가 아닌, 교육에 대한 국가의 통제가 강화된 원인을 당시대의 배경 속에서 찾고자 한다. 즉 5·16 군사정부의 교육제도정비가 어떠한 사회·정치적인 상황과 관련되었는지를 분석함으로써 1960년대의 교육제도정비가 통제강화라는 방향성을 지니게 된 이유를 규명하고자 한다.

## II. 학원분규와 학생운동: 군사정부의 교육개혁의 원인과 배경

4·19를 통해서 정치적 변혁요인으로 등장한 학생집단은 독재정권 타도라는 일차적 목적을 달성한 후, 일단 학원으로 복귀하여 학원 민주화운동을 전개하였다. 학원 민주화운동은 3가지 측면에서 전개되고 있었는데, 첫째는 자율적인 학생회의 조직, 둘째는 어용교수의 퇴진운동, 셋째는 학교행정체제의 민주화를 향한 요구였다.<sup>1)</sup>

학생자치활동의 전기를 찾으려는 움직임은 학도호국단의 해체에 대한 여론을 조성하면서 부터 시작되었다. 원래 학도호국단은 1949년 9월 26일 건국 이후의 혼란기에 학원의 질서 유지와 자율성 제고를 위하여 만들어졌지만, 전쟁 이후 반공이념의 집단적 표현에 유용하게 쓰일 수 있는 학원조직으로 기능하고 있었다.<sup>2)</sup> 즉, 정부행사를 치르거나 정부정책을 추진하는데 있어 학도호국단을 통한 학생동원은 가장 편리한 수단이었다. 이러한 학도호국단을 해체하라는 학생들의 강력한 요구에 따라 과도정부는 1960년 5월 3일 학도호국단의 해체를 의결하였고, 5월 10일에는 대통령령 제1573호에 의해 학도호국단을 정식으로 해산시켰다.

학도호국단의 해체에 뒤이어 자율적인 학생회 조직이 탄생되었고, 종래의 중앙학도호국단과 반대되는 전국대학생총연합회가 결성되었다.<sup>3)</sup> 이와 같은 학생조직은 처음에는 주로 어용교수 퇴진, 학교행정체계의 민주화 등과 같은 형태로 나타났지만, 이후 장면 내각이 미국의 대한 원조와 정치자금 마련을 위해 일본상품 수입허가 조치를 내림으로써 차츰 자주와 경제자립의 문제로 관심을 돌리기 시작하였다.<sup>4)</sup>

이러한 자주·자립이라는 학생운동의 이념은 1960년 7·29총선을 계기로 활성화된 통일논의와 결부되면서 새로운 국면으로 전개되었다. 정부, 혁신계 정당, 사회단체, 언론 등에서 제기된 통일논의는 장면 내각의 내적 여건에 편승한 북한의 남북연방제 실시 제의, 마이크 맨스필드 미국 상원의원의 오스트리아 중립화 통일모델의 한반도 적용가능성 제시, 국제연합에서 북한대표부 조건부 초청안의 통과 등에 의해 더욱 가열되고 있었다.<sup>5)</sup> 각 대학의 신문에서도 끊임없이 통일문제에 대한 의견들이 게재되어 나왔다. 그 내용은 다양하고 실제적 통일운동에 관한 관심의 정도는 달랐지만, 민족주의에 의한 통일의 의지는 공통적이었다.<sup>6)</sup>

이와 같은 통일논의는 1960년 11월 1일 서울대학교 민족통일연맹 발기대회를 통해 행동으로 표출되기 시작했다. 민족통일연맹은 반외세적 자주통일 성향의 '신진회'라는 이념적 독서회를 모태로 하는 것으로써, 11월 18일 정식으로 결성되었다. 민족통일연맹이 발족되면서 일기 시작한 통일운동은 집권세력에 대한 완강한 반발과 학생들의 원칙적 동조를 동시에 포함하는 것이었다.<sup>7)</sup> 이듬해 2월 16일에는 전국 10여 개 대학에서 '민족통일연구회'가 발족되면서 통일운동은 전국적으로 확산되고 있었다. 5월에 들어서면서 학생을 중심으로 하는 통일운동은 학외의 혁신세력과 공동전선을 형성함으로써 보다 파격적인 수준으로 변모되었다. 즉 학생들은 직접 남북협상의 당사자로 나서고 있었다. 1961년 5월 4일에 민족통일연맹은 남북학생회담을 제의하기에 이르렀다. 또한 5월 5일에는 전국 17개 대학대표 50명이 모였던 민족통일전국학생연맹 결성준비대회의 합의사항으로서 남북회담을 5월 안으로 판문점에서 개최할 것을 결의하였다.

이러한 통일운동은 4·19 이후의 학생운동이 도달한 일종의 귀결점이었다. 학교조직이 제도적으로 자리를 굳혀갈수록 학생운동은 관제조직의 일환으로 사회통제의 수단으로 작용해 왔던 것이 4·19 이전의 학생운동이었다. 대표적인 예가 앞에서 지적했던 학도호국단이다.

---

1) 고영복, 「4월혁명의 의식구조」, 강만길 외, 『4월혁명론』, 한길사, 1983, 113쪽.  
 2) 문상석, 「학도호국단의 경험과 기억 : 탈정치화와 자기정당화」, 『담론 201』 제15권, 한국사회역사학회, 2012, 39쪽.  
 3) 손인수, 「한국사학수난 80년사 - 4월혁명 후의 사학」, 『현대교육』, 1970, 151쪽.  
 4) 김정원, 「제2공화국의 수립과 몰락」, 김성환 외, 『1960년대』, 거름, 1984, 84-85쪽.  
 5) 김학준, 「제2공화국 시대의 통일논의 - 그 내용과 정치적 평가」, 『국제정치논총』 제15호, 1975, 73쪽.  
 6) 『대학신문』, 1960. 10. 31. ; 『대학신문』, 1960. 11. 07. ; 『대학신문』, 1960. 11. 21. ; 『고대신문』, 1961. 04. 15. ; 『고대신문』, 1961. 04. 29. ; 『고대신문』, 1961. 05. 06. ; 『이대학보』, 1960. 11. 21.  
 7) 『조선일보』, 1960. 11. 1.

그러나 4·19 이후 사회운동세력의 역량과 전략에 따라서 학생운동이 저항운동의 자원으로도 가동될 수 있음을 보여주는 실례로 자리 잡게 되었다.<sup>8)</sup>

그러나 군부 역시 이를 충분히 인식하고 있었다. 군부의 학생운동에 대한 시각은 군사정부가 1961년 6월 7일 유엔 한국부흥통일위원회에서 수교한 「집권경위서」에 잘 나타나고 있다.

1960년 4월 이승만정권을 타도한 4월혁명 이후 72회에 걸친 데모에 약 50만 명의 학생이 참가하고 있다. 이것은 전국학생(중학교에서 대학까지) 수의 절반을 차지하고, 그들은 남북의 평화통일을 주장하는 등 마치 정치가처럼 행동하면서 교만과 사ibi 영웅주의에 도취하여 용공주의자로 날뛰며 공산당의 도구가 되어 있다.<sup>9)</sup>

이러한 보고는 군부가 4·19 이후 가장 폭발적인 정치세력으로 등장한 학생집단의 움직임을 예의 주시하고 있었음을 보여준다. 이는 경직된 명령체계와 일사불란한 질서를 가치관으로 하는 군부에게 혼란으로 인식될 수밖에 없었다. 더구나 한국에서 반공의 교두보를 확보하려는 미국의 동아시아정책이 미군정 이래로 한국의 집권세력에 의해 지속적으로 통치의 이념적 기제로 사용되어왔고, 또한 한국전쟁을 통해서 공산주의에 대한 경험논리로 무장한 군부였기 때문에 4·19 이후 일련의 학생운동, 특히 통일운동은 군부에게 국가의 위기로 간주되는 것이었다.<sup>10)</sup>

이처럼 4·19 이후의 학생운동은 학원의 민주화운동에서 출발하였지만, 당시의 정치·경제·사회적 상황과 결부되면서 자주·자립이라는 이념으로, 더 나아가서는 민족통일의 이념까지 포함되는 운동을 전개되고 있었다. 그러나 민족통일운동의 진보적인 성향은 군부에게 반공의 위기, 즉 국가의 위기로 인식됨으로써 군부가 정치에 관여하게 되는 상황적 계기를 제공하는 역설적 결과를 낳았다.

### III. 교육에 대한 통제 강화: 「교육에 관한 임시특례법」 공포

군사정부는 1961년 9월 1일 법률 제708호로 교육법, 교육공무원법 그 밖의 법령에 대한 특혜를 규정한 「교육에 관한 임시특례법」을 제정 공포하였다. 그 목적은 동법 제1조에서 “본 법은 국민교육의 정상적 질서를 확립하고 그 질적 향상을 도모하기 위하여 교육행정 또는 학교법인(사립학교의 설립경영을 목적으로 하는 법인)에 관하여 교육법 및 교육공무원법과 기타 법령에 대한 특례를 규정함을 목적으로 한다”로 표명되었다.

여기서 언급되는 “국민교육의 정상적 질서 확립”은 당시 교육과 관련된 부패 근절을 뜻하는 것으로 학교재단 비리조사, 교원부패의 근원이었던 잡부금 해소, 암암리 이루어졌던 부정입학을 엄격히 단속하겠다는 뜻이었다.<sup>11)</sup> 이처럼 5·16 이후 교육의 정상화를 실현한다는

8) 박영신, 「교육과 사회구조」, 오인택 외, 『교육과 정치의 상호관계에 관한 연구』, 한국정신문화연구원, 1986, 131쪽.

9) 박상남, 「한국전쟁의 계보」, 삼민사 편집부 역, 『한국현대군정사』, 삼민사, 1987, 120쪽에서 재인용.

10) 군부의 이와 같은 인식은 박정희 최고회의 의장이 미국 방문중에 행했던 내셔널 프레스클럽에서의 연설(1961. 11. 16.)과 뉴욕 헤럴드 프렐호텔에서 있었던 외교협회에서의 연설(1961. 11. 17.)에서 잘 나타나고 있다.(대통령 비서실, 『박대통령 연설문집 I』, 일간내외경제, 1979, 106-124쪽.

11) 손창규, 「혁명 1년의 발자취 - 문교사회위원회소관」, 『국가재건최고회의보』 8호, 국가재건최고회의,



명목에 의해 실시된 「교육에 관한 임시특례법」은 전문 22조와 부칙으로 구성되었고 주요 내용은 다음과 같다.

- ① 국가의 문교행정에 관한 주요 시책에 대하여 문교부장관의 자문에 응하기 위해 문교재건자문위원회를 설치한다(제2조).
- ② 문교부장관은 문교재건자문위원회의 자문을 거쳐 학교 또는 학과의 폐합을 명하거나 학급 또는 학생정원의 재조정을 할 수 있고, 또한 각급학교 상호간의 환치를 명할 수 있다(제3, 4조).
- ③ 교육감은 문교부장관의 제청에 따라 내각수반이 임명하는 임명제로 한다(제8조, 교육자치제 폐지).
- ④ 국·공립대학교 또는 대학의 총장·부총장 또는 학장도 문교자문위원회의 자문을 거쳐 문교부장관의 제청에 따르는 내각수반에 의한 임명제로 한다(제9조).
- ⑤ 국·공·사립대학의 전임강사 이상의 교원은 교수자격 심사위원회의 심사에 합격해야 신규채용, 승진임명이 가능하다(제10조).
- ⑥ 사립학교 교원이라도 교육공무원법상의 징계사유가 있을 경우, 그 교원에 대한 해직과 징계를 감독청이 학교법인 대표자에게 요구할 수 있다(제12조)
- ⑦ 국·공·사립 각급학교 교원은 노동운동을 할 수 없으며, 집단적으로 수업을 거부하지 못한다(제13조).
- ⑧ 각급학교 교원의 정년을 종래의 65세에서 60세로 정하고, 대학에 명예교수제를 신설한다(제14, 15조)
- ⑨ 학교법인 이사 또는 감사를 임명함에 있어서는 공무원 자격이 없는 자는 임명할 수 없고, 정원수의 3분의 1 이상은 민법 제777조에 규정한 친족관계나 처의 삼촌 이내의 혈족인 관계에 있는 자로 할 수 없고, 이사의 임기는 5년 이내, 감사의 임기는 2년 이내로 하되 재임할 수 있다(제11, 17, 18조)
- ⑩ 학사학위는 4년제대학(사범대학 포함)의 전과정을 이수하고, 국가에서 시행하는 학사자격 시험에 합격한 자에 한하여 수여토록 한다(제21조)

위의 내용에도 나타나듯이 이 법의 핵심은 교육의 전반에 있어 중앙행정부의 감독권을 강화하는 것이었다. 문교부장관은 학과의 폐합, 학과 또는 학생 정원 재조정, 학교환치 등을 명할 수 있는 막대한 권한을 갖게 되었고, 교육자치제 폐지를 통해 교육감 역시 중앙정부에서 지정한 사람이 해당지역에 배치되었기 때문이다. 또한 국·공립대학교의 총장, 부총장, 학장도 내각 수반에서 임명하였고, 교수자격심사제, 교원노동운동 금지, 교원정년단축, 사립학교에 대한 통제 강화, 학사학위 수여권 박탈 역시 군사정부가 법률을 통해 학원의 구성원인 학생과 교원들을 강력히 통제하고자 하는 의도를 공고화한 것이었다.

이에 대해 문교부 당국이 객관적 타당성과 공정성을 보장할 수 있는지, 하등의 손실보상도 없이 개인(특히 사립학교)의 사유재산을 침해하는 학교폐합조치가 헌법상 용인 가능한지, 그리고 국·공립학교와 달리 자주성이 중요한 사학의 존재가치가 무의미해진다는 비판이 언론과 교육계에서 거세게 일었다.<sup>12)</sup>

이러한 비판들에 대해 문교부장관 문희석(文熙奭)은 “이 법률의 취지는 사회비난의 대상

1962, 32쪽.

12) 『동아일보』, 1961. 09. 03.

이 되어 온 학원의 질서를 단시일 내에 바로잡아 교육의 정상화를 촉진하기 위함에 있다고 했으며, 금후 이 특례법을 토대로 하여 교육의 혁신을 이룩하는 데 있어, 앞으로 계속 존속할 필요가 있다고 인정되는 사항만 법을 개정하여 영구화할 것이며, 일시적으로만 타당한 부분은 소기의 목적이 달성되면 즉시 폐지하고자 한다”라고 말하며 특례법이 지니는 한시적 성격을 강조하였다.<sup>13)</sup> 즉 교육계의 질서를 정상화하기 위한 것이지 결코 학원을 위축시키려는 목적은 아니라는 것이었다.

그러나 「교육에 관한 임시특례법」은 공공연히 발표해온 교육계의 부패 일소, 국민교육의 질적 향상과 정상적 회복이라는 교육적 목적보다는 다른 정치적 목적이 보다 크게 반영된 정책이었다. 「교육에 관한 임시특례법」을 포함하여 그 전후에 제정·공포되는 법령들에서 나타나는 특징은 그것들이 주로 고등교육에 관련된 것이라는 점이다. 대학정비, 교육대학 설립, 학교법인 이사의 선임 및 승인취소, 대학자격 국가고사, 학사자격고시, 대학교수의 임명 및 해직절차, 교원정년제, 명예교수제, 교수 연구실적 심사제 등은 직접적으로 대학으로 대표되는 고등교육과 관련된 내용들이다. 군사정부는 대학을 비롯한 고등교육기관에 대한 설립과 운영에 대한 통제를 강화함으로써 4·19혁명의 주역이었던 대학생의 활동과 대학의 자율권을 약화시키고자 하였다. 특히 대학은 용공중립사상의 온상지라는 인식이 당국자들에게 존재했기에 이를 시정하기 위한 제도의 필요성이 강조되었다.<sup>14)</sup>

#### IV. 학교체제의 개편을 통한 통제

##### 1. 대학정비

5·16 군사정변 이후의 군정기간에 추구된 문교시책 가운데, 교육개혁의 가장 중요한 것은 대학정비의 단행이었다. 군사정부가 대학정비 실행에 정당성을 부여했던 근거는 대학생 수의 과잉화였다. 당시 대학인구의 증가는 여론에서도 공통적으로 지적하고 있던 문제점으로, 교육의 질적 저하와 졸업생의 극심한 취직난이 대표적이었다.<sup>15)</sup> 이러한 폐단을 해결하기 위해 군사정부는 국가적·인적 수요의 질적 향상을 도모하기 위한 대학정비를 단행하게 되었음을 강조하였다.<sup>16)</sup> 이는 군사정부 공보부가 기록한 「혁명정부 1년간의 업적」에 보다 자세히 서술되어 있다.

종래의 대학은 양적으로만 팽창(8·15 당시 학생 수 7천 819명, 인구대비 0.05%, 현재 14만 2천 576명 인구대비 0.57%)하였을 뿐, 질적으로는 매우 저조하였을 뿐 아니라, 무계획한 대학의 난립은 고등유민(遊民)의 대량 배출(졸업자의 약 60%)을 가져왔고, 이에 따라 사회악이 조성되었으며, 농촌경제는 더욱 마비되어 소위 대학 망국론까지 나오는 형편이었고, 이에 혁명정부는 단호히 대학정비에 착수했다.<sup>17)</sup>

13) 『조선일보』, 1961. 09. 03.

14) 김병희, 「대학정비에 대한 회고」, 국가재건최고회의, 『국가재건최고회의보』 16호, 국가재건최고회의, 1962, 146쪽.

15) 이영덕, 「1960년의 한국교육을 회고함」, 『교육평론』 12월호, 1960, 32쪽 ; 김영돈, 「우리나라 대학은 단연 정비되어야 한다」, 『교육평론』 2월호, 1961, 30-32쪽.

16) 한국군사혁명사 편찬위원회 편, 『한국군사혁명사』, 제1집(상), 1963, 1394쪽.

17) 공보부, 『혁명정부 1년간의 업적』, 공보부, 1962, 191-192쪽.

요컨대 대학생 수가 과다하는 점, 인력수급과 연결되어야 한다는 점, 학원분규가 유행하고 있음은 대학의 부패를 의미한다는 점, 중복과 낭비·불균형 등이 심하다는 점, 과도한 양적 팽창이 질의 저하를 초래했다는 점 등을 들어 대학교육 운영의 정상화를 기하기 위해서는 대학정비가 필요하다는 것이었다.

군사정부의 대학정비에 대한 의지는 1961년 6월 21일 문희석 문교부장관의 기자회견에서 표명되었다. 문장관은 대학정비에 대해 언급하면서, 6월 20일까지 대학정원 초과에 대한 실태조사가 완료되었으며, 이에 의거해서 대학정비를 위한 대책을 수립하겠다고 밝혔다.<sup>18)</sup> 대학정비에 대한 보다 구체적인 계획이 밝혀진 것은 7월 22일 대학정비안이 발표되면서부터였다.<sup>19)</sup> 이 정비안은 대학정비의 목적을 다음의 3가지로 내세웠다.

- 첫째, 대학은 국가에서 필요한 수의 각 분야 지도자를 양성한다.
- 둘째, 고용확대가 가능할 때까지 대학출신 실업자를 없애도록 한다.
- 셋째, 학원을 영리적으로 운영하는 것을 방지한다.

이러한 원칙에 따른 정비방안은 대학의 부정축재 조사, 분규대학의 실태조사 및 정리, 부실재단 정비, 인문계 대학의 감축과 실업계 대학의 육성, 대학의 지방분산, 대학설치기준령에 미달하는 대학의 정비, 국립대학의 경제적 운영 등이었다. 또한 8가지 종별로 대학을 정비한다는 방침도 세우고 있었다.<sup>20)</sup>

그러나 교육법만으로는 대학정비의 효력발동이 불충분하였으므로 군사정부는 「교육에 관한 임시특례법」을 9월 1일에 제정·공포하여 대학정비에 필요한 법률적 근거를 보충하였다.<sup>21)</sup> 즉 당시의 현행법상으로는 교육법에 규정되어 있는 학교의 폐쇄원인이 발생하지 않았을 경우에 감독청의 폐쇄명령권이 발동될 수 없었기 때문에 기존의 교육법을 무효화시키는 특례법으로 이를 보완하였던 것이다.

정비에 필요한 법률적 요건을 규정한 특례법은 대학의 통폐합에 의한 대학의 수 조정과 대학생 정원의 조정을 대학정비의 목표로 명시하였다. 우선, 대학의 수를 조정하는 데 있어서 정부는 지역별·학교종별 배치상황, 설립자의 경비부담 능력, 학교시설 등의 기준을 세웠다. 이러한 기준과 함께 정부는 국·공립과 사립대학을 구분해서 정비의 원칙을 세우고, 국·공립과 사립대학의 정비를 별도로 전개하였다.

국·공립대학의 정비원칙은 독립 단과대학의 종합대학로의 흡수, 대학의 특성화를 위하여 종합대학간의 단과대 이전 통폐합, 종합대 내의 유사 단과대학의 통합으로 요약될 수 있다. 한편 사립대학의 정비는 대학의 정원이 서울의 경우는 700명, 지방의 경우는 600명 미만일 때에 그 대학의 폐지를 원칙으로 하였다. 이 외에 정비되는 4년제 대학이 2년제 대학으로 개편되는 것을 허용하고, 초급대학은 교육시설과 교원 수가 대학설치기준령에 미달될 경우 폐지되면 학과의 수를 지역별(서울, 경기는 단위지역 내에 11개, 기타 지역은 6개)로 제한하였다.<sup>22)</sup>

18) 『조선일보』, 1961. 06. 21.

19) 『조선일보』, 1961. 07. 22.

20) 대학정비안은 정비 종별로 ① 학교 및 재단의 설립허가 취소, ② 재단설립 허가만 취소, ③ 재단의 이사 및 총·학장의 승인취소, ④ 학교의 격하(기술대, 초급대학의 설립을 권장), ⑤ 재단 및 학교의 통합, ⑥ 학생정원 감축(실업 기술계 대학의 정원 증원, 인문계 대학의 정원감축), ⑦ 학생 신규모집 금지, ⑧ 단과대학의 학과 또는 종합대학의 단과대학 폐지 등이었다.

21) 유재봉 외2, 『혁명정부 문교법령해설』, 법통사, 1962, 106쪽.

학생정원의 조정은 인적 수요, 설립자의 경비부담 능력, 국민의 교육비 부담을 기준으로 하는 것이었다. 이에 따르는 정비의 조정원칙은 첫째, 교육시설과 교원 수가 대학설치기준령에 규정된 기준에 미달하는 경우에는 그 미달되는 비율을 적용하여 학생정원을 감축하고, 둘째, 조정된 전국의 학생정원 총수가 계획된 정원을 초과하는 경우에 그 초과되는 인원수는 각 대학별 학생정원의 비율에 따라 삭감한다는 것이었다.<sup>23)</sup> 이러한 내용을 바탕으로 한 대학정비안은 전국 대학생 총수를 70,000명(4년제 국·공립 주간 20,000, 4년제 사립 주간 35,000명, 고급대학 10,000명, 야간대학 5,000명)으로 책정하였다.<sup>24)</sup>

대학정비안에 대한 여론의 반응은 비판적이었으며, 대학정비로 파생될 수 있는 문제점으로는 3가지가 지적되었다.<sup>25)</sup> 첫째는 학생정원의 감축으로 학부모의 납입금을 주요 재원으로 하는 사립대학이 재정확보의 어려움을 겪게 됨으로써 경영난에 봉착하게 될 것이라는 점, 둘째는 경영난으로 인해 납입금의 인상과 교수의 대폭 감축이 예상된다는 점, 셋째는 폐과 또는 폐교된 학교에 남게 된 학생과 교수들의 동요에 관계되는 문제였다. 또한 대학정비안 자체에 대한 비판도 있었다.<sup>26)</sup> 우선 대학정비에 대하여 한 번도 공청회를 열지 않았다는 점, 현실을 무시한 정책이라는 점, 급격한 감축으로 혼란을 유발시켰다는 점, 대학의 규모를 정비하기 이전에 재단관계의 부패적인 요소를 먼저 정리했어야 한다는 점 등이었다.<sup>27)</sup> 즉 이들의 비판은 대학정비정책 자체가 비민주적으로 진행되었음을 지적하는 것이었다.

대학정비에 관한 비판적 여론의 형성은 군사정부로 하여금 대학정비에 대한 전면적인 재검토를 요구하는 것이었다. 특히 1963년 10월의 대통령 선거와 11월에 치러질 제6대 국회의원 선거, 그 해 12월의 제3공화국 출범을 앞두고 있었던 군사정부 입장에서 큰 부담감으로 다가왔다. 실제로 1962년 6월 7일에 배포된 『혁명 1년간의 총 비판』이라는 책자에서는 대학정비의 방법이 졸렬하였음을 인정함과 동시에 대학정비를 군사정부의 교육정책 중 최대의 실책으로 결론 내리고 있다. 즉 이 책자는 대학정비의 결과로 고등학교 졸업자의 진로 제한, 국가의 통제에 의한 사학의 특수성 말살, 일방적 통합에 의한 사유재산의 침해가 있었음을 지적하고 있었다.

1962년 11월 29일 문교사회분과위원회는 문교정책심의위원회를 구성하고 이 위원회로 하여금 대학정비안의 수정을 검토하였다.<sup>28)</sup> 공표된 대학정비 재조정안은 대부분 폐지되거나 수정되었고, 재조정안에 따라 다시 복구시키는 방향으로 진행되었다. 국·공립대학은 5개 학과가 신설, 18개 학과가 부활되었고, 학생정원은 2,100명이 증원된 22,180명으로 결정되었다.<sup>29)</sup> 사립대학의 경우는 79개 학과 신설, 26개 학과 복과, 5개 학과의 폐과 및 환치가 이루어졌으며, 1963년도 제1차 대입응시자가 대학 모집정원을 초과하는 경우 입학정원의 20% 증원을 허가받았다.<sup>30)</sup>

또한 대학 정비과정에서 교육대학(1962), 실업고등전문학교(1963) 제도가 신설되고 수많은 초급대학이 인가됨으로써 대학 수나 학과 수는 대학정비 이전보다 훨씬 더 늘어나고 학

22) 「학교정비기준령」 제12조, 제13조, 제15조.

23) 「학교정비기준령」 제16조.

24) 손인수, 「한국 근정교육의 역사적 평가」, 『한국교육사학』 13, 한국교육사학회, 1991, 61쪽.

25) 『조선일보』, 1961. 11. 18.

26) 김성한, 「대학정비의 문제점」, 『국가재건최고회의의보』 4호, 국가재건최고회의, 1962, 131-133쪽 ; 『동아일보』, 1961. 11. 19.

27) 『조선일보』, 1962. 11. 20.

28) 한국군사혁명사 편찬위원회 편, 『한국군사혁명사』, 제1집 (상), 1963, 503-521쪽.

29) 『조선일보』, 1962. 12. 29.

30) 『조선일보』, 1963. 01. 08.

생 수도 증가하는 결과를 낳았다.<sup>31)</sup> 각종학교로 격하되었던 신학교 역시 1964년부터 신학 대학으로 복원된 것을 마지막으로 대학정비는 완전히 원상으로 돌아가고 오히려 대학의 팽창이 초래되었다.

문교 통계에 의하면 1961년에 고등교육 기관수는 81교, 학생 수는 144,812명이었던 것이 1964년에는 157교, 142,629명이었고, 1965년에는 164교, 155,395명으로 나타나 있다. 즉 전체적인 고등교육의 규모가 오히려 확장된 것이다. 결과적으로 고등교육의 정상화와 질적 향상을 목표로 단행되었던 고등교육의 양적 감축은 실패로 귀결된 셈이다. 이와 같이 귀결될 수밖에 없었던 원인은 기본적으로 교육계 인사가 배제된 문교관료집단의 전문성 결여, 장기적이고 종합적인 계획의 부재, 그리고 이러한 상태에서 강권적인 국가권력의 발동을 통해 대학정비의 집행이 이루어진 점에 있다. 5·16 이전의 문교부 기구는 대상별로 조직되어 있었던 데 반해, 군사정부의 문교부 기구에는 새롭게 기획제도가 도입되었고 그 조직도 기능별로 편성되어 있었기 때문에 업무에 대한 분담이 불분명하거나 책임의 한계가 명확하게 가려지지 못하는 문제점을 지니고 있었다.<sup>32)</sup>

또한 군사정부의 대학정비가 지나치게 양적인 감축에만 집착한 점도 있다. 고등교육의 질적인 저하의 원인을 단순히 고등교육의 과도한 팽창에만 찾다보니 고등교육의 감축이 질적 향상을 가능케 만든다고 생각했던 것이다.<sup>33)</sup> 그러나 보다 근본적으로 대학정비가 숫자 개념에 얽매이게 되는 것은 고등교육 인구의 급증이 학생집단의 세력을 확장시키고, 급진세력의 학원 내 운운을 용이하게 하며, 따라서 사회적 불안을 조성한다는 군사정부의 인식에 기인한 것으로 보인다. 1961년-63년의 대학정비는 고등 교육팽창의 억제라는 목표에 실패했지만, 1960년대 전체를 통해서 볼 때에는 오히려 당초의 목표가 관철되고 있음을 보이기 때문이다. 즉 1960년대의 대학생 수 연평균 증가율은 6.7%로, 다른 기간의 증가율에 비해 현저히 낮게 나타나고 있다. 이와 같이 1960년대 전체의 고등교육 인구증가율이 낮게 나타나는 것은 1965년과 1968년의 대학생정원령의 영향이기도 하다.<sup>34)</sup> 이들 정원정책들은 학생들의 반정부운동이 고양되었던 시기에 뒤이어 취해진 조치였다는 점에서 고등교육에 대한 통제의 성격을 강하게 지니는 것이었다. 이는 정원정책을 통한 고등교육의 통제라는 측면에서 군사정부의 대학정비정책과 일맥상통함을 보이는 것이다.

## 2. 학교법인의 감독 강화

군사정부의 대학정비정책은 국·공립대학과 사립대학을 별도로 진행시키는 것이었다. 국·공립대학은 그 설립자가 국가 또는 공공단체이기 때문에 정비에 필요한 사전작업이 크게 요구되지 않았다. 그러나 사립대학은 그 법안이 민법의 규정을 따르고 있었으므로 대학정비의 과정에 있어서 국가의 공권력이 발동하기 어려운 상황이었다. 따라서 군사정부는 학교체계 개편의 일환으로 대학정비와 함께 학교법인의 감독을 강화하는 작업이 필요하였다.

이러한 작업의 진행이 공식적으로 표명된 것은 1961년 7월 22일에 발표되었던 「대학정비안」에서부터였다. 이 대학정비안의 학교법인에 관한 내용은 재단이사회의 일방적 교수임명 제한, 30% 이상 재단의 학교운영비 보조, 재단임원으로 교육자 출신 기용, 2인 이상의 친족이사 불허 등이었다.<sup>35)</sup> 이와 같은 내용은 그 후 「교육에 관한 임시특례법」에 그대로

31) 『조선일보』, 1963. 01. 20.

32) 유해인, 「문교기획의 문제점」, 『교육평론』 55, 1963, 29쪽.

33) 대한민국정부, 『혁명정부문교시책』, 1961, 64쪽.

34) 최공렬, 「5·16 군사정부의 고등교육통제에 관한 연구」, 『분단시대의 학교교육』, 푸른나무, 1989, 315쪽.

35) 『조선일보』, 1961. 07. 22.

관철되어 사립학교 교직원의 임면에 대한 이사회에 의한 권한 축소, 학교법인의 이사 및 감사의 선임상 기준을 공무원의 임용요건과 동일하게 적용, 정관사항인 이사 및 감사의 임기를 공법규정으로 제한으로 법제화되었다. 이와 같은 학교법인에 관한 규정은 민법이나 교육법을 침해하면서까지 사립학교에 대한 국가의 권한을 확대·강화하는 것이었다.

이러한 법개정은 「사립학교법」의 제정 움직임과 동시에 이루어지고 있었다. 1962년 5월 18일에 문교부는 서울시내 중·고등학교 책임자와 재단이사 32명이 참석한 가운데 이들로부터 의견을 시안에 반영한다는 명분으로 ‘사립학교법제정을 위한 관계대표자회의’를 개최하였다. 참여자들은 학교유지 재단법인의 수익사업에 대해서는 모든 세금을 면제할 것, 총학장의 임기 및 이사의 정원·임기는 정관의 규정에 따라 자율적으로 처리할 수 있도록 할 것, 학교 수익과 교직원의 후생을 위해 학교법인과 조합을 조직·운영할 수 있도록 할 것, 교원의 신분보장과 징계가 공정히 이루어지도록 할 것을 요청하였다.<sup>36)</sup>

그러나 이와 같은 의견은 「사립학교법」의 제정에 영향을 미치지 못하였다. 이후 제정된 「사립학교법」은 사학의 자주성과 공공성을 보장하고 사학의 건전한 발전 도모를 표명하고 있지만, 실제의 내용은 사학의 공공성을 보다 강조함으로써 사학에 대한 국가통제를 광범위하게 규정했기 때문이다. 관계대표자회의는 결과적으로 사립학교 관계자들을 법제정 과정에 참여시켰다는 인산을 줌으로써 「사립학교법」 제정의 정당성을 높여준 셈이었다.

「사립학교법」에서 사학에 대한 통제의 성격을 지니는 사항은 다음과 같이 요약할 수 있다.<sup>37)</sup>

- ① 사립학교는 감독청의 지휘를 받는다.
- ② 학교법인의 수익사업에 관하여 그 종류와 계획을 일일이 신고하여야 한다.
- ③ 임원의 정원과 구성 및 임기에 관하여 세밀한 제한규정을 두고 임원의 취임에는 감독청의 승인을 요건으로 한다.
- ④ 문교부장관의 직권에 의해 임시이사를 선임 할 수 있다.
- ⑤ 학교법인의 예산편성 요령과 회계규칙, 기타 예산 또는 회계에 관하여 필요한 사항을 문교부장관이 정할 뿐만 아니라, 감독청이 예산안의 시정을 요구할 수 있다.
- ⑥ 감독청은 학교법인이 경영하는 수익사업의 정지를 명령할 수 있고, 필요할 때에는 학교법인에 대하여 보고서의 제출을 명하고 장부·서류 등을 감사할 수 있으며, 이에 따른 필요한 조치를 명할 수 있다.
- ⑦ 사립학교의 장을 임명함에 있어서 감독청의 승인을 요건으로 한다.
- ⑧ 사립학교 법인의 이사장이나 사립학교 경영자에 대하여 사립학교법 소정의 규정에 위반되었을 때, 징역과 벌금 등 실형을 부과할 수 있다.

이와 같은 「사립학교법」은 「교육에 관한 임시특례법」의 학교법인에 관한 조항인 11조, 12조, 17조, 18조, 19조, 20조를 모태로 하고 있음을 알 수 있다.<sup>38)</sup> 사립학교법이 공포되자 언론, 사학 관계자 및 교육계에서는 사립학교법이 사학의 자주성·자율성을 침해할 우려가 있고 또 사학에 대한 국가의 감독이 무제한적이라는 점을 지적하면서 법개정을 촉구하였

36) 『조선일보』, 1962. 05. 19.

37) 한국교육문제연구, 『문교사』, 중앙대학출판부, 1974, 385쪽.

38) 성내운, 『분단시대의 민족교육』, 학민글밭, 1985, 119쪽.

다.

이러한 개정 요구는 정부로부터 긍정적으로 받아들여지는 것 같았다. 즉 1964년 초 대통령은 연두교서에서 사학의 자주성과 자율성을 존중하는 방향으로 사립학교법의 제정 또는 개정을 천명하였으며, 같은 해 3월의 임시국회에서는 사립학교법의 통제적 성격을 완화하는 개정법률안이 제출되었기 때문이다.<sup>39)</sup> 그러나 이 개정법률안은 사립대학의 정원초과 학생모집, 한일회담을 반대하는 학생데모, 사립대학의 불법적 학원운영이 문제가 되면서 돌연 폐기되고, 학교법인 임원과 학교장의 승인취소 조항을 신설한 개정대안이 의결되었다.<sup>40)</sup> 즉 사립학교의 통제를 더욱 강화하는 방향으로 「사립학교법」이 개정된 것이다.

이처럼 군사정부 초기에 대학정비의 일환으로 시작된 학교법인의 감독은 점차 강화되어왔으며, 결국은 사학에 대한 국가의 통제를 제도화하는 사립학교법의 제정으로 이어졌다. 군사정부의 고등교육통제정책의 산물인 「사립학교법」은 군사정부시기 이후에도 사학통제의 법규로 기능하며 존속되어왔다.

### 3. 대학입학자격 국가고사

교육의 정상화와 질적 향상을 표방하는 군사정부의 교육개혁은 형태적으로는 대학정비정책과 학교법인의 감독강화로 나타난다. 형태적인 교육개혁은 학교체제 내부에서 이루어지고 있는 교육의 과정에까지 영향력을 행사할 수 있는 것은 아니었다. 따라서 대학교육을 실질적으로 국가의 관리 하에 두기 위해서는 형태적인 정비는 물론 내용적으로도 정비가 이루어져야 했다. 이러한 점에서 학사자격고시제는 내용적인 측면의 대학정비를 위해 제시된 교육정책이었다.

학사학위에 대한 자격을 결정하기 위해서 실시되는 학사자격고시는 원래 교육법의 규정에 의해 각 대학의 재량으로 치르는 것이었으나 군사정부는 이를 국가의 직접적인 관리사항으로 전환시켰다. 군사정부는 「교육에 관한 임시특례법」에 학사고시를 규정하고, 이에 따라 「학사자격고시령」이 1961년 10월 16일 문교부령 제227호로 발표되어 12월 22일에 처음으로 실시되었다. 학사자격고시제의 기본내용은 다음과 같다.

- ① 학사자격고시는 국가에 의해 시행된다.
- ② 고시과목은 교양과목과 전공과목으로 구분한다.
- ③ 시험문제의 방식은 객관식으로 한다.
- ④ 학사자격고시에 합격하지 못한 자라도 대학이 요구하는 소정의 교육과정을 이수했을 경우 과정이수를 증명하는 수료증이 수여된다.

이에 대한 대학 및 교육계, 특히 대학생들이 크게 반발하였다. 대학생들은 “시험위기”라는 명칭을 만들어내면서 학사자격고시를 반대하는 시위를 했고, 국가가 한국 교육의 민주주의적 원칙을 어기고 있다고 하면서 불응시하겠다라는 입장을 표명했다.<sup>41)</sup> 이러한 회의적 반응에도 불구하고 정부는 12월 말 예정대로 학사자격고시를 실시하였다. 이 학사자격고시에 응

39) 최광렬, 「5·16 군사정부의 고등교육 통제정책에 관한 연구」, 『분단시대의 학교교육』, 푸른 나무, 1989, 319쪽.

40) 『새한신문』, 1964. 04. 27.

41) Records of the U.S. Department of State relating to internal affairs of Korea, 1960-1963, file 895B, Internal economic, industrial and social affairs: educational reform and miscellaneous social situation, 『President Yu of Korea University Discusses the Student Problem』, 1962.10.19. p. 1.

시험 학생은 졸업예정자 25,773명 중 72%인 18,346명이었다. 즉, 28%의 대상학생이 응시를 포기한 것이다. 그리고 이 고시의 합격자수는 총 응시자의 84.7%인 15,268명이었다. 결국 학사자격고시가 실시됨으로써 응시를 포기하였거나 시험에서의 탈락으로 학사학위를 받지 못하게 된 학생 수는 전체 졸업예정자 25,773명의 41.7%인 10,501명에 이르고 있었다.<sup>42)</sup>

이와 같은 결과에 대하여 군사정부는 무자격학사 배출의 방지, 학사학위의 권위확보, 대학의 면학기풍 조성, 학원 내의 부정과 부패를 일소하여 학원정화에 기여하였다고 평가하고 있었다.<sup>43)</sup> 이러한 평가는 면학기풍 조성을 제외하고는 대체로 타당성 있게 보이지만, 시험의 결과로 나타난 문제점은 다음과 같은 사항들이 지적되었다.<sup>44)</sup>

- ① 학술적인 내용을 객관식 문제로 평가하는 것은 불합리하다.
- ② 각 대학의 교육방침과 교수의 개인차에 따라 수업내용이 다를 수밖에 없는 전공 과목의 출제 및 채점을 획일적으로 처리함으로써 각 대학의 자율성과 특수성이 무시되었다.
- ③ 학생들을 학문탐구보다는 시험위주의 학습태도로 전향시킴으로써 대학이 학사자격고시 준비기관으로 전락하였다.
- ④ 학사자격고시를 위해서 막대한 인원과 국가예산이 소요되었다.

이처럼 학사자격고시는 학사학위의 권위확보나 학원의 정화에는 효과를 거두었으나, 동시에 특수성을 지향하여야 할 대학교육이 보통교육인 중·고등학교 교육의 직선적인 연장선 위에 놓이게 되는 결과를 초래하고 있었다. 이에 대해 군사정부는 교양과목만을 국가고시로 하고, 전공과목의 고사관리를 각 대학에 위임하는 수정안을 제시하였다. 그러나 기본적으로 학사자격고시라는 제도 자체가 대학의 업무와 교육내용에 대한 국가의 간섭이 남아 있었기에 제도에 대한 반발은 계속 존재했다.

1962년 10월 중순 학생들은 “학사고시는 대학의 본질과 존엄성을 무시하고, 학문의 권위와 자유를 말살할 우려가 있다”는 이유 등으로 학사자격고시에 대하여 강한 반발을 보였다. 이러한 학생의 동향에 대해 박정희 최고회의 의장은 학사고시제를 기피하는 학생들을 설득·경고·법적조치의 단계를 거쳐서 처리하겠다는 방침을 밝혔다.<sup>45)</sup> 또한 각의는 공무원이나 국영기업체가 대학졸업자를 신규 채용할 때에는 학사학위소지자에 한해서 응시자격을 부여하도록 결정했다.<sup>46)</sup>

이처럼 군사정부의 고등교육 통제책은 표면적으로는 교육정상화라는 교육적 관점에서 비롯된 것으로 보이나, 궁극적으로는 정부가 대학 학생 수를 직접적으로 견제하고 국가적 학사자격고시 실시를 통해 대학 교육과정과 내용을 중앙 통제하기 위한 목적이 컸다. 또한 졸업예정자들을 학사자격고시 준비에 집중하게 함으로써, 정치활동으로부터 주의를 돌리기 하는 효과를 얻고자 한 점도 있다.

4·19 혁명 1년 후에 권력을 장악한 군사정부는 인텔리로 대표되는 지식층, 특히 대학생들의 중요성과 영향력을 충분히 자각했고, 이로 인해 국가재건최고회의의 최우선 과제 중 하

42) 『조선일보』, 1961. 12. 08.

43) 박일경, 「학사자격고시제도의 재검토」, 『국가재건최고회의보』 15호, 1962, 224쪽.

44) 『연세춘추』, 1962. 10. 01.

45) 『조선일보』, 1962. 10. 17.

46) 『조선일보』, 1962. 10. 19.



나를 고등교육 개혁으로 지정했다. 즉 군사정부의 교육정책은 기본적으로 근대적 조직운영과 관리기술을 소유한 군부와 4·19 이후 주요 정치적 행동가로 등장한 학생세력의 갈등을 함축하고 있는 것이었다. 실제로 이에 대해 박정희 정부의 교육정책을 적극 지원했던 유진오(兪鎭午)는 “정부는 이 문제에 대하여 단호히 맞서지 않으면 박정희 정권은 붕괴되기 시작할 것이며, 학생들은 자신들이 정부를 협박할 수 있다는 것을 알게 되면 계속해서 그것을 이용할 것”이라고 말하면서 학사자격고시제의 유지에 대해 언급하기도 했다.

이러한 학사자격고시의 강압책은 1962년도의 학사자격고시에 반영되는 것처럼 나타난다. 1962년도의 학사자격고시 지원율은 93.6%, 합격률은 90.4%로 1961년도보다 훨씬 좋은 결과를 보이고 있기 때문이다. 따라서 응시예정자 27,047명 중에서 학사학위를 받지 못하게 된 학생은 응시예정자의 15.4%인 4,167명으로 상당히 줄어들었다.

그러나 오히려 역으로 지극히 학업성적이 저조한 소수의 학생만을 탈락시키는 데에 불과하여<sup>47)</sup>, 교육 정상화에 미치는 효과가 오히려 미미하다는 지적이 나왔다. 실제로 객관식 문항의 문제수준이 고등학생도 풀 수 있을 정도로 매우 단편적인 지식만을 요구하는 게 대다수라는 학생들의 의견이 많았고, 이러한 시험보다 전공과목에 대한 논문을 필수과목으로 추가시키는 것이 훨씬 효율적이라는 주장도 등장했다.<sup>48)</sup> 정부의 개정안에도 불구하고 시험 자체가 지니고 있는 한계로 인해 학사자격고시는 존속의 정당성을 찾지 못한 채 1963년 4월 2일 「교육에 관한 임시특례법 중 학사자격고시 삭제법률」에 의해 폐지되었다.

이처럼 군사정부는 학사학위의 수여까지도 국가가 실시하는 시험으로 관리함으로써 대학교육의 과정을 국가의 통제 하에 두고자 하였다. 학사고시제는 대학의 면학기풍 조성을 직접적인 목표로 하였으나, 학사자격고시의 시행과정에서 발생한 문제점들은 진정한 의미에서의 대학의 학문적인 풍토가 학사자격고시제에 의해 조성될 수 없음을 나타내는 것이었다. 결과적으로 면학기풍의 조성을 목표로 하는 학사자격고시는 학원통제의 일환이었다. 이러한 학사자격고시는 단 2회의 시행으로 폐지되었지만, 한일회담 반대시위와 같은 학생층의 동요가 있을 때마다 면학기풍 조성이라는 명목으로 학원을 통제하는 근원을 이루는 정책 중 하나였다.

## V. 결론

「교육에 관한 임시특례법」을 포함하여 그 전후에 제정·공포되는 법령들에서 나타나는 특징은 그것들이 주로 고등교육에 관련된 것이라는 점이다. 대학정비, 학교법인 이사의 선임 및 승인취소, 대학입학자격 국가고사, 학사자격고시, 대학교수의 임명 및 해직절차, 교원정년제, 명예교수제, 교수 연구실적 심사제 등은 직접 고등교육과 관련되는 내용들이다. 특히 1961-63년의 군사정부가 가장 심혈을 기울인 교육정책이 대학정비였다는 점에서 이는 보다 두드러진다.

이렇게 군사정부가 고등교육에 집중했던 이유는 4·19혁명 직후 빠른 속도로 성장해가던 학생운동세력에 대한 경계에서 비롯된 것이었다. 4·19혁명 이후 대학생들은 학교 내부의 문제에서부터 한국과 미국의 관계와 같은 정치적 문제에까지 관심을 가지며 하나의 정치세력

47) 유용식, 「한국 대학교육제도의 변천과정에 관한 연구」, 『고등교육연구』 제12권, 한국고등교육정책학회, 2001, 136-137쪽.

48) 『동아일보』, 1961. 12. 23.

으로 성장해갔다. 이러한 학생운동은 곧 통일운동으로까지 이어졌고, 군사정부는 학생들의 데모를 일종의 국가위기로 받아들였다. 이는 곧 학생들의 통제에 대한 필요성을 군사정부가 인식하도록 만들었고 그에 따라 대학생 정원통제, 학원운영에 있어 국가의 직접적인 간섭, 입학·졸업의 통제로 나타났다.

이처럼 5·16 군사정부의 교육정책은 기본적으로 근대적 조직운영과 관리기술을 소유한 군부와 4·19 이후 주요 정치적 행동가로 등장한 학생세력의 갈등을 함축하고 있는 것이었다. 따라서 군사정부의 고등교육 정책은 표면적으로 교육의 정상화와 질적 향상을 내세우고는 있지만, 근본적으로는 학생활동의 기반인 대학사회의 통제를 통해서 학생세력의 팽창을 견제하려는 의도를 강하게 지니고 있었다. 이는 정권의 정당성이 허약한 군사정부에게 학생세력은 항상 위협적인 존재로 인식되고 있음을 의미한다.

#### [참고문헌]

- 「국가재건최고회의령 제1호 ~ 제19호」 (1961. 05. 20 ~ 05. 27)
- 「국가재건최고회의법중개정법률」 (1961. 07. 03, 법률 제646호)
- 「교수연구실적심사규정」 (1961. 11. 29, 각령 제274호)
- 「교육법중개정법률」 (1961. 08. 12, 법률 제680호)
- 「교육법중개정법률」 (1962. 01. 06, 법률 제955호)
- 「교육에관한임시특례법」 (1961. 09. 01, 법률 제708호)
- 「교육에관한임시특례법중개정법률」 (1962. 04. 24, 법률 제1062호)
- 「교육에관한임시특례법중개정법률」 (1962. 09. 24, 법률 제1157호)
- 「교육에관한임시특례법중개정법률」 (1963. 02. 28, 법률 제1285호)
- 「교육에관한임시특례법중개정법률」 (1963. 04. 11, 법률 제1319호)
- 「교육에관한임시특례법폐지에관한법률」 (1963. 12. 05, 법률 제1466호)
- 「대학정비에 관한 건」 (1961, 국무회의록 제56-57회)
- 「문교재건자문위원회규정」 (1961. 09. 29, 각령 제146호)
- 「사립대학 정비에 관한 건」 (1961, 국무회의록 제82-85회)
- 「사립학교법」 (1963. 06. 26, 법률 제1362호)
- 「학교정비기준령」 (1961. 12. 09, 각령 제283호)
- 「학교정비기준령중개정령」 (1962. 02. 27, 각령 제492호)
- 「학사자격고시령」 (1961. 10. 16, 각령 제227호)
- 「학사자격고시령중개정령」 (1962. 10. 08, 각령 제999호)
- 「학사자격고시령중개정령」 (1962. 10. 20, 각령 제1002호)

- 『대학신문』
- 『고대신문』
- 『이대학보』
- 『조선일보』
- 『동아일보』
- 『새한신문』

- 고영복, 「4월혁명의 의식구조」, 강만길 외, 『4월혁명론』, 한길사, 1983.
- 공보부, 『혁명정부 1년간의 업적』, 공보부, 1962.
- 교육출판기획실, 『분단시대의 학교교육』, 푸른나무, 1989.
- 김병희, 「대학정비에 대한 회고」, 국가재건최고회의, 『국가재건최고회의보』 16호, 국가재건최고회의, 1962.
- 김성한, 「대학정비의 문제점」, 『국가재건최고회의보』 4호, 국가재건최고회의, 1962.
- 김영돈, 「우리나라 대학은 단연 정비되어야 한다」, 『교육평론』 2월호, 1961.
- 김정원, 「제2공화국의 수립과 몰락」, 김성한 외, 『1960년대』, 거름, 1984.
- 김학준, 「제2공화국 시대의 통일논의 - 그 내용과 정치적 평가」, 『국제정치논총』 제15호, 1975.
- 대통령 비서실, 『박대통령 연설문집 I』, 일간내외경제, 1979.

대한민국정부, 『혁명정부문교시책』, 1961.

문상석, 「학도호국단의 경험과 기억 : 탈정치화와 자기정당화」, 『담론 201』 제15권, 한국사회역사학회, 2012.

박상남, 「한국전쟁의 계보」, 삼민사 편집부 역, 『한국현대군정사』, 삼민사, 1987.

박영신, 「교육과 사회구조」, 오인택 외, 『교육과 정치의 상호관계에 관한 연구』, 한국정신문화연구원, 1986.

박일경, 「학사자격고시제도의 재검토」, 『국가재건최고회의보』 15호, 1962.

박호근, 「한국 교육정책과 그 유형에 관한 연구(1945~1979)」, 고려대학교:박사논문, 2000.

성내운, 『분단시대의 민족교육』, 학민글밭, 1985.

손인수, 『한국교육운동사 1』, 문음사, 1994.

손인수, 『한국교육운동사 2』, 문음사, 1994.

손인수, 「한국 군정교육의 역사적 평가」, 『한국교육사학』 13, 한국교육사학회, 1991.

손인수, 「한국사학수난 80년사 - 4월혁명 후의 사학」, 『현대교육』, 1970.

손창규, 「혁명 1년의 발자취 - 문교사회위원회소관」, 『국가재건최고회의보』 8호, 국가재건최고회의, 1962.

유용식, 「한국 대학교육제도의 변천과정에 관한 연구」, 『고등교육연구』 제12권, 한국고등교육정책학회, 2001.

유재봉 외2, 『혁명정부 문교법령해설』, 법통사, 1962.

유해인, 「문교기획의 문제점」, 『교육평론』 55, 1963.

이영덕, 「1960년의 한국교육을 회고함」, 『교육평론』 12월호, 1960.

한국군사혁명사 편찬위원회 편, 『한국군사혁명사』, 제1집 (상), 1963.

한국교육문제연구, 『문교사』, 중앙대학출판부, 1974.

Records of the U.S. Department of State relating to internal affairs of Korea, 1960-1963, file 895B.

곽지섭, 「1960년대 박정희 정부의 교육통제 강화정책에 대한 연구」에 대한 논평

박재인

이 논문은 1960년대 실행된 「교육에 관한 임시특례법」에 관하여 대학정비라는 명분과 달리 그 안에 숨겨진 독재 정치의 의도를 논하고 있습니다. 발표문을 통해 당대 시대적 상황의 단면을 추체험할 수 있어서 감사했으며, 근현대사에 대해 무지하지만 질문 몇 가지로 토론을 갈음하고자 합니다.

1. 「교육에 관한 임시특례법」 제13조의 내용을 보면 교원노조운동에 대한 언급이 있다. 이를 통해 학생운동뿐 만 아니라 교원노조운동도 당시 활발히 진행되었을 거라 추측할 수 있는 실제로 어떠한가?
2. 당시대의 학원비리의 정도는 어느 정도인가? 글의 전체적 논조가 성장하는 학생운동을 억제하기 위한 국가주도 교육제도 정비이지만, 정부의 주장처럼 실제 학원운영의 비리가 많았다면 이러한 국가중심의 교육제도의 필요성도 어느 정도 인정해야 하지 않을까?
3. 1963년 이후에도 이러한 교육통제 정책이 계속 시행되었는가? 되었다면 어떠한 형태로 유지되었는가?

# <금강산 팔선녀>의 변이 양상과 설화에 나타난 인식 연구

한상효

## 목차

1. 들어가며
2. <금강산 팔선녀>의 변이를 통해 본 북한의 설화 인식 변화
3. <금강산 팔선녀>의 해석에서 나타나는 세계관
4. 마무리를 대신하며 - 설화 인식을 통한 남북 간 소통의 가능성과 전망

## 1. 들어가며

남한에서 북한 문학에 대한 연구는 1988년 해금조치가 이루어진 이후 폭발적으로 증가하였다. 이는 정책적, 체계적 환경 속에서 감춰져 있던 북한 문학에 대한 호기심과 관심이 분출된 결과라고 할 수 있다. 이에 따라 구비문학과 고전문학에 대한 연구도 증가하게 되었다. 초기의 북한 문학에 대한 연구는 북한의 문학사들이 유입됨에 따라 이를 보급하고 소개하는 차원에서 이루어졌다. 이후 북한의 설화와 설화관에 대한 연구가 심심치 않게 이루어졌다.<sup>1)</sup> 그러나 최근 들어 북한의 구비문학에 대한 연구는 초기의 의욕에 비해 점점 그 기세가 사그라지고 있는 것으로 보인다. 이는 북한의 구비문학에 대한 연구자의 실망과 한계가 반영된 것이라 생

1) 권도경, 「북한 지역 녹족부인 전설의 존재양상과 역사적 변동단계의 관한 연구」, 『비교한국학』, 16권 1호, 2008 ; 권도경, 「주체사상 변개이전 북한 '광포전설'의 유형적 본포와 지역적 정체성」, 『북한학보』, 북한학회, 2008 ; 권도경, 「북한전설의 존재양상과 로컬리티 -주체사상 변개 이전 "지역전설"을 중심으로」, 『인문학연구』, 조선대학교 인문학연구원, 2011 ; 김문태, 「<북한의 설화> 연구-북한의 설화집을 중심으로」, 『누리와 말씀』, 제6호, 인천가톨릭대학교, 1999 ; 김문태, 「북한 설화관의 변모양상과 특성」, 『영주어문』 제 23집, 영주어문학회, 2012 ; 김영희, 「북한에서의 구전설화 전승과 연구」, 『한국문학연구』 5집, 경희대학교 민속학 연구소, 2002 ; 김은정, 「김일성 사후 북한 혁명전설의 수령형상화 연구」, 이화여자대학교 북한학협동과정 석사학위논문, 2010 ; 김의석, 「북한 설화에 나타난 주제론 연구-조총련계 학생용 교재를 중심으로」, 『통일문제연구』 23편, 영남대학교 통일문제연구소, 2001 ; 김정은, 「전설에 대한 남북한의 관점과 소통 가능성 전망」, 『남도민속연구』 20집, 남도민속학회, 2010 ; 김화경, 「북한 설화의 변개 실태에 관한 연구」, 『인문연구』 17권 2호, 영남대학교 인문과학연구소, 1996 ; 김화경, 「북한의 설화 연구 실태에 관한 고찰」, 『민족문화논총』 16집, 영남대학교 민족문화연구소, 1996 ; 박재인, 「<주몽신화의 '유화'에 대한 북한의 관점과 '양육'의 덕목에 대한 문학치료학적 고찰」, 『겨레어문학회』 49권, 겨레어문학회, 2012 ; 신동훈, 「남북고전문학사의 만남을 위하여」, 『겨레어문학』 제27권, 겨레어문학회, 2000 ; 신동훈, 「설화와 소설의 장르적 본질 및 문학사적 위상」, 『국어국문학』 제138권, 국어국문학회, 2004 ; 오세길, 「김일성 담화체계의 설화적 모티브 연구」, 『통일부 신진연구논문』, 통일부 1999 ; 은현정, 「설화에 대한 남북한의 관점과 소통 가능성의 전망-열 설화를 중심으로」, 『통일인문학논총』 50집, 건국대학교 통일인문학 연구단, 2010 ; 이복규, 「북한 구전설화연구-탁복자들의 구술자료를 중심으로」, 『동아시아고대학』 제8집, 동아시아고대학회, 2003 ; 조홍윤, 「북한지역의 설화 <마십굴> 전설의 서사를 통한 분단서사의 극복 가능성 고찰」, 『통일인문학논총』 55집, 건국대학교 인문학연구원, 2013 ; 한정미, 「북한의 설화 인식과 전설의 도구화」, 『민속학연구』 15호, 2004 ; 한정미, 「북한의 문예정책과 구비문학의 활용 양상 연구」, 숙명여자대학교 박사학위논문, 2004.

각한다. 그 연구내용에서도 남북한의 구비문학의 차이와 이질화에 대한 연구가 지배적으로 이루어졌는데 이는 남북한의 인식 연구에서 필수적인 부분임은 분명하다. 하지만 연구들이 발전적인 방향으로 나아가지 못하고 연구자들은 누적된 피로감으로 인해 북한 구비문학에 대한 필요성과 흥미를 잃어가고 있는 것으로 보인다.

그러나 다행스럽게도 최근의 북한의 설화 연구 대한 연구는 단순히 서로 간에 차이를 말하는 데서 벗어나 남북 간의 설화와 연구 태도에 대한 차이를 인정하고 이와 같은 차이를 어떻게 인정할 것인가에 대한 방향으로 나아가고 있다.<sup>2)</sup> 이러한 상황에는 본 발표는 북한의 설화를 대상으로 설화 인식에 대하여 살펴보고자 한다. 이에 관하여 본 발표자는 석사 논문인 『『조선민화집』을 통해 본 북한의 설화인식 연구』<sup>3)</sup>를 통한 북한의 설화 자료집을 살펴보고 여기서 나타나는 인식과 소통의 전망에 대해 살펴보았다. 본 발표는 이를 더욱 세밀화하여 각론적인 차원에서 접근하고자 한 것이다. 여기서는 남한의 <나무꾼 설화>에 대응되는 북한의 <금강산 팔선녀> 설화에 대한 자료들을 바탕으로 이 설화가 일정 시기를 기준으로 어떻게 변이되었는지를 확인하고 그 지점에서 나타나는 설화 인식적 차원에 접근하고자 한다.

## 2. <금강산 팔선녀>의 변이를 통해 본 북한의 설화 인식 변화

<나무꾼과 선녀> 설화는 전국적으로 퍼져있는 광포설화로 한국인이라면 누구나 알고 있는 한국의 대표적인 설화이다. 이 설화는 전국적으로 많은 지역에서 발견되며 구조에서도 많은 유형을 가지고 있다. 현재 한반도 이남에서 확인할 수 있는 <나무꾼과 선녀> 이야기는 『한국구비문학대계』에 실린 42편<sup>4)</sup>, 『임석재 전집 한국구전설화』에 실린 8편<sup>5)</sup>이 있다.

<나무꾼과 선녀> 설화의 유형들을 살펴보면 다른 설화와 차이점을 발견할 수 있다. 보통의 민담이 기본적인 구조를 바탕으로 하여 큰 변화를 주지 않고 화소나 단락소 등의 변화를 주면서 변이형을 만들어내는 경향을 보이지만 <나무꾼과 선녀> 설화 유형은 결말에 변화를 주며 다양한 변이형을 만들어낸다. 남한의 분류를 따르면 <나무꾼과 선녀> 유형은 크게 세 가지에서 여섯 가지로 나누어진다.<sup>6)</sup>

<나무꾼과 선녀> 유형의 설화는 광포 설화인 만큼 북한 지역에서도 발견되고 있다. 우선 분단 이전의 <나무꾼과 선녀> 설화에 대해 살펴보고자 한다.

분단 이전의 <나무꾼과 선녀> 설화는 『임석재 전집 한국구전설화』에서 확인할 수 있다. 책

2) 이와 같은 연구에는 김영희, 「북한에서의 구전설화 전승과 연구」, 『한국문학연구』 5집, 경희대학교 민속한 연구소, 2002); 박재인, 「<주몽신화의 '유화'에 대한 북한의 관점과 '양육'의 덕목에 대한 문학치료학적 고찰」, 『겨레어문학회』 49권, 겨레어문학회, 2012), (은현정, 「설화에 대한 남북한의 관점과 소통 가능성의 전망-열 설화를 중심으로」, 『통일인문학논총』 50집, 건국대학교 통일인문학 연구단, 2010), 조홍윤 「북한지역의 설화 <마십굴> 전설의 서사를 통한 분단서사의 극복 가능성 고찰」, 『통일인문학논총』 55집 건국대학교 인문학연구원, 2013) 등이 있다.

3) 한상효, 『『조선민화집』을 통해 본 북한의 설화인식 연구』, 건국대학교 교육대학원 석사논문, 2013.

4) 『한국구비문학대계』 [1-3], [1-4], [1-6], [1-7], [2-7], [3-1], [3-2], [4-1], [4-2], [4-3], [4-4], [4-5], [5-1], [5-2], [5-7], [6-1], [6-3], [6-5], [6-6], [1-3], [6-8], [6-10], [6-11], [1-3], [7-1], [7-4], [7-12], [7-16], [8-6], [8-9], [8-11], [8-14]

5) 『임석재 전집 한국구전설화』 「1권 편안북도」, 「3권 황해도편」, 「6권 충청도편」, 「7권 전라북도편」

6) <나무꾼과 선녀> 설화의 유형에 관한 연구로는 최상수, 김대숙, 조희웅, 김기창, 장장식, 최운식, 전서희, 김환희, 신태수, 우현주, 배원룡, 권영철, 이지영, 서은하의 연구가 있다. <나무꾼과 선녀>의 유형은 끝 단락의 내용에 따라 선녀의 승천, 나무꾼의 승천 나무꾼의 지상회귀로 보는 3유형, 3유형에 천상시련극복담을 포함하는 4유형 등이 있으며 배원룡은 선녀승천형, 나무꾼 승천형, 나무꾼 천상 시련극복형, 나무꾼 지상회귀형, 나무꾼 시신 승천형, 나무꾼과 선녀 동반 하강형과 같이 6가지 유형을 구체적으로 나누었다.

에 수록된 <나무꾼과 선녀> 설화는 총 8편으로 그중에서 북한 지역의 설화는 총 6편(평안북도 5편, 황해도 1편)이 확인된다.<sup>7)</sup> 평안도 지역의 설화들은 주로 1931년에서 1940년까지 10년에 걸쳐 전국적으로 수집된 것이다.<sup>8)</sup> 또한, 황해도 지역의 설화는 43년에 수집된 것이다.

분단 이전 북한 지역의 <나무꾼과 선녀>의 유형을 표로 만들어 살펴보면 다음과 같다.

	1934년 의주군	1937년 의주군	1936 창산군 /1936년 용천군	1937년 창성군	1938년 용천군	1943년 정백군
(A)가난한 나무꾼이 사냥꾼에 쫓기는 동물을 구해준다.		○		○	○	○
(B)나무꾼에게 동물/산신령이 결혼할 방법과 금기를 알려줘 선녀와 결혼한다.	○	○		○	○	○
(C)나무꾼이 금기를 어긴다.	○	○	○	○	○	○
(D)선녀가 아이들을 데리고 승천한다.	○	○	○	○	○	○
(E)씨앗을 심어 나무꾼도 승천하여 가족을 만난다.	○	○	○	○	○	
(F)나무꾼이 시험에 통과하여 사위로 인정받는다.	○	○	○	○	○	
(G)나무꾼이 지상의 노모를 그리워한다.						
(H)선녀가 준 말을 타고 노모와 만난다.						
(I)나무꾼이 금기를 어기고 지상에 남게 된다.	○					
(J)하늘 향해 슬피 울다가 수탉이나 뱀꾸기가 된다.	○					

이상의 분단 이전 북한 지역의 <나무꾼과 선녀> 설화는 그 수가 많지 않고 지역적으로 중복되는 곳이 있어 북한 지역 전부를 대표한다고 말하기에 한계가 있는 것이 사실이다. 그러나 제한된 자료나마 북한 지역의 특징을 살펴보면 북한 지역의 <나무꾼과 선녀> 설화는 (C)에서 (F)까지의 서사구조가 포함된 나무꾼 승천형의 이야기가 주를 이루고 있음을 알 수 있다. 그리고 나무꾼이 지상으로 내려와 새가 되는 지상회귀형(34년 의주군) 유형과 선녀가 날개옷을 입고 승천하는 데서 종결되는 선녀승천형(43년 정백군) 유형이 각각 하나씩 있는 것을 확인할

7) 임석재, 『임석재 전집 한국구전설화1 평안북도 편』, 「나무꾼과 선녀」, 48~49면; 임석재, 「나무꾼과 선녀」, 49~51면; 임석재, 『임석재 전집 한국구전설화1 평안북도 편』, 「나무꾼과 선녀」, 51~53면; 임석재, 『임석재 전집 한국구전설화1 평안북도 편』, 「나무꾼과 선녀」, 54~57면; 임석재, 『임석재 전집 한국구전설화1 평안북도 편』, 「나무꾼과 선녀」, 58~63면; 임석재, 『임석재 전집 한국구전설화1 황해도 편』, 「나무꾼과 선녀」, 48~49면.

8) 임석재, 『임석재 전집 한국구전설화1 평안북도 편』, 평민사, 1987년, 1면.

수 있다.

북한 지역의 <나무꾼과 선녀> 설화의 세부적인 특징을 살펴보면, 첫째, 남자 주인공은 나무꾼, 머슴 등의 낮은 신분으로 나타나 있으며, 가족 관계에 있어 주로 고아로 설정되어 있다. 북한 지역의 이야기 중 노모가 가족구성원으로 나타나는 경우는 단 한 편도 없으며 이에 따라 북한 지역에서는 수탉 유래형은 매우 드물게 나타난다. 다만, 34년 의주에서 조사된 유형의 경우 옥황상제의 시험이 화살 찾기 도중에 지상으로 내려오게 되고 노모가 아닌 마을 이웃에 때문에 수탉(새)가 되는 것으로 나타난다. 둘째, 북한 지역의 설화는 나무꾼 승천형의 성격이 강하며, 43년 황해도에서 조사된 이야기를 제외하고 모두 천상시련극복담의 성격이 강화되어 있다. 평안북도 지역에서 조사된 5편의 이야기는 모두 나무꾼이 선녀를 따라 하늘로 승천한 이후 장인인 옥황상제, 처형, 처남 등에 의해 능력을 평가받는 시련을 겪게 되고, 이를 선녀나 다른 동물의 도움을 받아 해결한다. 구체적인 과제로는 동물로 변신한 대상 찾기, 화살 찾기, 옥황상제나 처형, 처남의 목을 베 재를 뿌려 다시 붙지 못하게 하기 등으로 나타난다.

다음으로 분단 이후 북한 지역의 <나무꾼과 선녀> 설화를 살펴보고자 한다. 분단 이후의 북한 설화 자료들은 북한 출판물에 대한 접근이 쉽지 않은 현 상황을 고려해 볼 때, 존재 여부와 실제 자료를 확인하는데 한계가 있는 것이 사실이다. 앞으로 더 많은 자료의 수집과 정리가 필요할 것이나 여기에서는 현재 확인할 수 있는 자료에 제한하여 논의하도록 한다. 현재 확인할 수 있는 자료들을 시기적으로 나열하면 다음과 같다.

① <총각과 선녀> - 사회과학원 문화 연구소 구전문학 자료실, 『구전문학자료집』(설화편), 사회과학원 출판사, 1964년.

② <금강산팔선녀> - 송봉렬, 「금강산팔선녀」, 문예출판사, 1984년.

③ <금강선녀> - 한기언·전승화, 「조선민화집」10, 금성청년출판사, 1987년

④ <금강산팔선녀> - 림호권 글, 유영관 그림, 「그림책 금강산전설집(1) <금강산팔선녀>」, 조선미술출판사, 1990.

⑤ <나무꾼총각과 선녀(금강산팔선녀 전설)> - 리용준, 「금강산전설집」, 사회과학출판사, 1991년.

⑥ <나무꾼총각과 선녀(금강산팔선녀 전설)> - 평양출판사, 「금강산전설집」, 평양출판사, 1999년.

위의 자료를 살펴보면, 북한 지역의 <나무꾼과 선녀>는 <총각과 선녀>, <금강선녀>, <금강산팔선녀> 등의 여러 이름으로 불리는 것을 알 수 있다. 이처럼 각편마다 제목이 제각각이지만 여기서는 편의상 북한 지역의 <나무꾼과 선녀> 설화를 <금강산팔선녀>로 지칭하여 혼선을 피하도록 하겠다.

분단 이후의 설화 자료는 다시 주체문예이론 수립 이전과 이후로 나눌 수 있다. ①의 자료는 64년에 출판된 것으로 주체문예이론 수립 이후의 ②~⑥의 자료와는 시기적으로 큰 거리가 있음을 알 수 있다.

우선 ①의 자료는 59년 이후 고정옥 등에 의해 구전문학(구비문학) 자료의 수집과 정리의 목적으로 발간되었던 「인민창작」<sup>9)</sup>(후에 「구전문학」)에 실린 자료 등을 추려서 연구 자료집의

9) 「인민창작」은 고정옥 등의 구전문학 연구자들에 의해 발간된 잡지로서 북한의 구전문학 연구자들은 인민 대중의 창작문인 구전문학 속의 인민의 지향과 염원이 반영되어 있다는 사실을 인식하고 이를 보급하고 현대적으로 계승하려는 목적에서 이 잡지를 출판하였다. 현재 남한에서는 1960년 2집과 3



형태로 엮은 것이다. 이 책의 머리말에 이르길 ‘전국의 구전문학자료들을 계통적으로 수집하려는 계획 밑에 (중략) 광범한 대중의 열의에 의하여 다양한 장르에 걸쳐 수많은 자료를 받게 되었으며 (중략) 이 자료들을 우리들 자신이 개별적으로 수집한 자료와 합치고 또 타 기관들과의 연계에 의하여 얻어진 자료들을 합쳐서 총서 형식의 단행본으로 묶을 것을 계획하고 이 사업을 진행해왔다.<sup>10)</sup>’라고 하는 것으로 보아 이 책의 설화 자료들은 분단 이후의 북한 지역의 설화 자료 중에서 비교적 윤색이나 다듬어진 정도가 적은 것으로 판단된다.

다음으로 ②~⑥까지의 자료는 80년대 이후에 나타나는 자료들이다.<sup>11)</sup> 이 시기의 자료들은 작품의 길이가 방대해지고 내용상으로 구체화, 세밀화되는 등 소설과 같이 다시 구현되고 있는 것이 특징이다.

②는 위에 제시된 <금강산 팔선녀> 설화 중 윤색 정도가 크게 나타나며 분량도 많으며, 장면이나 배경 등이 구체적으로 인식될 수 있도록 장면을 구체화한 정도가 강하게 나타난다. 또한 소재목을 붙여 각 단락을 나누고 있는 것 또한 특징적이다. ③은 북한에서 발간된 종합 설화집인 「조선민화집」에 수록된 <금강선녀> 설화이다. 「조선민화집」은 1986년에 출간되어 2012년까지의 자료가 확인된 종합설화집<sup>12)</sup>이다. 이 책에서 내용상에서 앞의 책과 대동소이하나 장면의 소설적 형상화와 더불어 경어체 표현, 주인공에 이름을 붙이는 등의 특징을 보인다. ④는 그림 전설집이라 하여 페이지마다 설화의 내용과 더불어 장면에 맞는 그림을 실고 있다. 이때의 그림은 설화의 주된 배경이 되는 금강산의 전경이나 나무꾼과 선녀의 모습을 그리고 있다.

이상의 ②~④의 자료는 연구 목적의 본격적인 설화 자료집로서의 성격보다는 일반 대중서로서의 대중 지향적인 서술적 특성을 들어낸다. 따라서 설화의 내용을 그대로 실는 것이 아니라 인민들의 이해를 돕고 그들의 취향에 맞게 다듬어진 성격을 띠고 있다.

한편 ④와 ⑤는 북한에서 전설집의 형태로 출판된 「금강산전설」에 수록된 설화이다. 금강산 일대의 전설 중의 하나로서 금강산의 실제 지명인 구룡동의 상팔담과의 관련성을 강조하고 있다. ⑤가 ④의 내용을 그대로 가져와 작품들의 순서만 다시 편집하였기 때문에 그 내용은 완전히 같다. 또한 이를 ②~④의 자료와 비교할 때, 장면이 확대되거나 세밀화될 뿐 구조적으로 유사하게 나타난다.

우선 이와 같은 자료를 바탕으로 분단 이후의 북한지역의 <금강산팔선녀> 설화의 구조를

집 61년 1집, 2집 3집 총 5권의 자료를 확인할 수 있다. 이 잡지에는 전설, 민담, 야담 등을 포함한 설화 문학뿐만 아니라, 민요, 수수께끼, 속담 등의 다양한 구전문학 자료들이 포함되어 있는데 이런 자료들의 수집은 모두 인민 대중들이 직접 보내온 자료들을 바탕으로 하고 있다고 하였다. 또한 구술자와 수집가를 따로 제시하고 있으며 구술지역을 명시하고 있다는 점이 특징적이다. 이러한 사실로 보아 「인민창작」과 이를 바탕으로 출간된 「구전문학자료집」은 부족하게나마 북한 지역의 설화 본연의 모습을 확인할 수 있는 자료라고 판단된다.

10) 사회과학원 문화 연구소 구전문학 자료실, 『구전문학자료집』(설화편), 사회과학원 출판사, 1964년, 5~6면.

11) ①과 ②~⑥까지의 자료가 시기적으로 차이가 나는 데에는 고정옥 등의 구전문학 연구자들에 의해 진행되던 설화 연구가 김일성 중심의 유일 체제가 확고해지고 주체사상이 지도 원리로 그 지위를 확보에 가는 과정에서 전근대적이라는 이유로 항일혁명기 문학으로 대체되었으며 우리민족 제일주의를 주창한 80년대 후반 이후 민족성과 북한식 사회주의를 강화하는 과정에서 구전문학을 포함한 고전문학에 다시 눈을 돌리게 되었기 때문이다.

12) 「조선민화집」은 총 25권까지 발간되고 있으며 현재 16권이 국내에서 확인된다. 이 책은 신화, 전설, 민담 야담 등 설화의 하위 장르를 모두 담고 있다는 점에서 종합 설화집의 성격을 가지고 있다. 본 연구자는 「조선민화집」의 구성과 표현상의 특징, 서사양상과 이를 통해 본 북한 설화 인식의 의의와 한계에 대한 논문을 발표하였다. 한상효, 『「조선민화집」을 통해 본 북한의 설화인식 연구, 건국대학교 교육대학원 석사논문, 2013.

## 살펴보고자

- ㉑ 금강산 살던 한 총각이 부모를 잃고 외갓집에서 머슴살이를 하며 살았다.
- ㉒ 나무를 하러 갔을 때 사냥꾼에 쫓기는 사슴을 도와주었고 사슴은 선녀와 결혼할 방법과 금기를 알려주었다. 나무꾼은 날개옷을 훔쳤고 선녀 결혼했다.
- ㉓ 나무꾼은 사슴의 금기를 어기고 선녀에게 옷을 돌려준다.
- ㉔ 선녀는 자기의 아버지와 언니들이 그리워져 아이들을 데리고 승천하였다.
- ㉕ 아내를 잃은 나무꾼 앞에 사슴이 나타나 박씨를 주면서, 박씨에 올라 천상에 이를 때까지 눈을 뜨지 말라고 했다.
- ㉖ 실패를 거듭한 끝에 나무꾼은 하늘로 승천하였고 아내와 자식들을 만났다.
- ㉗ 옥황상제는 나무꾼에게 과제를 내렸고 나무꾼이 시험에 통과하여 사위로 인정받아 천상에서 살게 되었다.
- ㉘ 호의호식하는 삶이 지겨워진 나무꾼은 아내와 아이들을 내리고 금강산으로 내려와 행복하게 살았다.

이처럼 ㉑의 설화는 유형에 있어 사슴구조와 보은, 선녀승천, 나무꾼 승천, 천상시련극복 등의 구조가 포함되어 있다. 이는 분단 이전 북한 지역의 설화들과 비교할 때, 첫째, 나무꾼이 고아로 설정되어 부모에 의해 수탉이 되지 않는다는 점(㉑). 둘째, 나무꾼의 승천 시에 혹은 식물의 씨앗을 통해 천상으로 승천한다는 점(㉓). 셋째, 천상의 존재에게 시련을 받고 이를 극복한다는 점에서 임석재 전집에 나타난 분단 이전의 자료들과 유사함을 보이고 있다(㉗).

그런데 ㉑의 설화에는 이전 자료들에는 없는 구조가 나타나는 존재한다는 사실을 주목해 볼 필요가 있다. ㉘부분에서 보면, ‘천상세계에서 호의호식하는 삶이 지겨워 지상 세계로 다시 귀환’한다는 부분이 추가되었다. 이와 같은 구조는 이 설화가 대부분 수탉이 되거나 천상세계에서 행복하게 살았다는 결말로 끝나는 것과는 달리 나무꾼과 선녀의 같이 지상으로 돌아와 행복하게 사는 동반 하강형 구조를 보여준다.<sup>13)</sup> 그뿐만 아니라 나무꾼과 선녀가 지상으로 귀환하는 이유로 ‘지상 세계의 호의호식의 갑갑증’을 느끼고, ‘집을 짓고 밭을 일구며 살아가던 생활이 그리워’졌다는 때문이라고 제시된 각편은 그전과 남한의 것과 비교할 때 독특한 것이라고 할 수 있다.

물론 더 많은 각편이 존재할 가능성이 있다는 점에서 위의 유형의 <금강산 팔선녀> 설화가 북한 지역의 특수성을 대변할 수는 없을 것이다. 하지만 이러한 구조가 가진 각편이 북한 연 구자들에 의해 직접 수집되어 기록되었다는 점에서 이러한 유형의 이야기가 북한 지역에서는 가장 널리 전파되었을 가능성이 높다고 할 수 있다.

이상의 ㉑의 유형과 비교하여 ㉒~㉘의 자료들을 살펴보면 일정 수준의 변이가 발생하고 있다는 사실을 알 수 있다. ㉒~㉘의 자료들을 ㉑의 자료와 비교하여 그 변이 양상을 살펴보면 다음과 같은 특성이 드러난다.

첫째, <금강산 팔선녀> 설화에서 금강산의 구체적인 지명에 대한 언급이 자주 드러난다는 것이다. 앞서 ㉑의 자료는 결말 구조상 나무꾼과 선녀의 동반 하강형이라는 독특한 구조를 지

13) 남한에서 조사된 <나무꾼과 선녀>에서 나무꾼과 선녀가 동반 하강하는 각편은 단 1편이다. 하지만 이 각편에서 그들이 지상으로 돌아오는 것은 선녀의 언니들의 홀대와 괘시 때문이었다. 금강산 일대에서의 지상 생활이 그리워져 귀환하는 북한의 각편과는 그 이유에서 차이를 보인다. (『한국구비문학대계』 6-3 ‘선녀와 머슴’ 341~344면 풍양면 설화)

니고 있다고 하였다 ②~⑥의 자료들은 모두 이러한 결말을 수용하고 있는데 ①의 자료에서는 ‘금강산 근방에 일찍 부모를 잃고 외가집에서 갖은 구박을 받으며 살아가는 한 총각이 있었다.’고 하면서 이 설화의 배경이 금강산임을 밝히고 있다. 또한 결말에서 금강산에서의 삶을 잃지 못해 ‘금강산에 다시 내려가겠노라 했다.’라고 하며 두 인물이 같이 지상으로 하강하는 결말 구조에서 금강산이라는 배경이 큰 영향을 미침을 볼 수 있다. 그러나 여기서 배경이 되는 금강산 지역은 그 위치를 정확히 알 수 없는 다소 모호한 지역으로 나타난다. 실제 남한의 자료에서도 설화의 배경이 금강산으로 나타나는 경우도 있다.

그러나 동일한 결말 구조는 가지고 있는 ②~⑥은 작품들에서 설화의 사건이 일어나는 금강산의 지명을 ‘구룡동 상팔담’이라 정확히 언급하고 있는 특징을 보여준다. 이에 대해 금강산 지역 전설집의 성격을 가지고 있는 ⑤와 ⑥에서는 다음과 같은 해설을 덧붙이고 있다.

이 《금강산팔선녀》전설은 19세기 중엽 이전에는 문주담과 만물상의 《천녀화장호》를 무대로 이야기되었으나 사알담의 아름다운 경치가 널리 알려진 것과 관련하여 어느덧 상팔담과 옥녀세두분에서 있는 이야기로 무대가 바뀌었다.<sup>14)</sup>

이와 같은 변화는 북한의 구전문학 연구서인 고정옥의 『조선구전문학연구』와 장권표의 『조선구전문학개요』에서도 확인할 수 있다. 『조선구전문학연구』에서는 <금강산 팔선녀>에 관하여 나무꾼과 선녀 사이의 애정의 문제로 주목하여 신분적으로 차이가 나는 두 남녀의 사랑과 파탄의 문제를 담고 있는 것으로 접근하고 있다.<sup>15)</sup> 반면 『조선구전문학개요』에 이르면 두 주인공 사이의 사랑이나 관계에 관한 언급은 없어지고 이 설화를 명승전설로 구분하고 금강산이 얼마나 아름다운 산인가를 초부와 선녀의 형상을 통해 강조<sup>16)</sup>하는 작품이라 말하고 있다.

이와 같은 해석의 거리를 볼 때, 이 설화를 해석하는 북한의 태도가 두 남녀의 사랑의 서사에서 설화와 특정 지역의 직접적인 연관성을 부여하는 방향으로 나아가고 있다는 것을 알 수 있다. 또한 이 설화의 제목인 <금강산 팔선녀>를 보면 이야기의 중심인물인 나무꾼과 선녀에 중점을 두는 것이 아니라 이야기 안에서 특별한 영향력이 없는 여덟 명의 선녀들에 주목하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 이 역시 금강산 일대의 지역성을 강조하기 위한 것으로 보이는데 이는 두 주인공의 관계보다는 여덟 선녀가 지상의 아름다움에 반해 지상으로 하강하는 화소를 부각하는 것으로 보인다. 특히 여덟 선녀는 금강산의 상팔담에서의 숫자 여덟의 상관성을 바탕으로 하여 서로 연관되어 있다는 점에서 금강산의 지역성을 강조하는 북한의 시각이 두드러진다고 할 수 있다.

둘째, ①과 ②~⑥를 비교해보면 천상시련극복의 구조 즉, 옥황상제나 선녀의 형제들이 천상으로 승천한 나무꾼을 시험하고 나무꾼이 이를 극복하는 구조가 나타나지 않는다. 나무꾼이 천상에서 옥황상제에게 받게 되는 시련은 각편에 따라 그 수와 내용이 조금씩 다르지만, 천상시련극복의 과정은 지상세계에서 천상으로 승천한 나무꾼이 옥황상제의 인정을 받기 위해 시험을 거치고 시험에 통과하여 천상의 일원으로 가족과 함께 살게 된다는 것은 의미한다. 이와 같은 의미를 가진 천상시련극복의 화소는 분단 이전의 설화 자료와 64년 자료에는 포함되어

14) 리용준, 『금강산전설집』, 「나무꾼총각과 선녀(금강산팔선녀 전설)」, 사회과학출판사, 1991년, 81면.

15) 고정옥은 『조선구전문학연구』에서 <나무꾼과 선녀>의 줄거리나 구조를 제시하지 않고 있어 실제 어떤 유형의를 토대로 위와 같은 해석을 하고 있는지는 알 수 없다. 하지만 『구전문학 자료집』이 『인민창작』을 토대로 정리되어 있다는 점에서 『인민창작』의 출판에 깊이 관여했던 고정옥이 위의 유형의 설화를 알고 있었을 가능성이 높다고 할 수 있다. 고정옥, 『조선구전문학연구』.

16) 장권표, 『조선구전문학개요』

있었으나, 80년대 이후에 이르러 그 흔적이 보이지 않게 된다.

이 설화가 이러한 변이 양상을 띠게 된 이유에는 우선, 북한 문학의 저변에 깔린 사실주의적인 문학관에 의한 것이라 짐작해볼 수 있다. 북한에는 사실주의적 원칙은 북한 문학에서 막강한 힘을 발휘한다. 이는 비현실적인 사건이나 앞뒤의 정황에 맞지 않은 상황에 대해서 허황한 것이며, 비과학적인 것이라 하며 비판적인 태도를 보인다. 북한 문학에서 이러한 요소들은 모두 윤색의 대상이 되며, 수정이나 삭제하는 경향을 보인다. 이와 같은 시선으로 볼 때, 시험과정에서의 옥황상제와 나무꾼의 대결은 환상적 요소 짙게 깔려 있는 것으로 보인다. ①에서는 시련은 수탉이나 돼지로 변한 옥황상제를 찾거나 쏜 화살을 다시 찾아오는 것으로 나타나는데 이와 같은 환상적 요소는 모두 사실주의적인 시선에 따라 모두 허황한 것으로 취급되며 이를 그대로 드러낼 수 없어 삭제한 것으로 보인다.

또한 이 설화에는 천상과 지상의 세계를 대립적인 공간으로 인식하는 경향이 강하게 나타난다. 나무꾼과 선녀가 살았던 지상 세계는 금강산의 아름다운 풍경이 가득하고 근로 인민인 나무꾼이 부지런하게 살았던 공간으로 묘사된다. 그에 반해 천상공간은 매일 '호의호식' 하며 놀고먹는 신선들이 사는 공간으로 그려진다. 이러한 대립적인 공간 인식에 따라 천상의 존재인 옥황상제와 지상의 존재인 나무꾼은 서로 대립적인 가치를 가진 인물로 그려진다. 그런데 천상시련극복 화소는 옥황상제와 나무꾼의 대결양상을 보이지만 실상 옥황상제가 나무꾼의 능력을 인정하고 그를 자기 일족의 일원으로 받아들이는 과정을 나타낸다. 즉, 천상시련극복 화소를 인정하게 되면 근로인민의 전형인 나무꾼이 옥황상제의 질서 안으로 편입되는 결과를 낳게 되는 것이다. 이러한 이유에 따라 ①과 달리 그 이후의 자료들에서는 천상시련극복 화소가 삭제된 것으로 짐작된다.

이에 따라 <금강산 팔선녀> 설화는 다음과 같은 구조를 지닌 유형으로 정리된다.

- ㉠ 금강산의 구체적인 지역이 소개
- ㉡ 사슴 구조와 사슴의 보은, 금기 제시
- ㉢ 선녀와의 혼인과 금기 위반
- ㉣ 선녀의 승천과 나무꾼의 승천
- ㉤ 선녀와 나무꾼의 동반 하강

이렇듯 ①에서부터 이후 시기의 유형으로 변이되는 과정을 거쳐 <금강산 팔선녀>는 일정한 형태로 정본화되고 있음을 알 수 있다.

### 3. <금강산 팔선녀>의 해석에서 나타나는 설화 인식

이상에서는 북한 지역의 <금강산 팔선녀> 설화의 변이 양상을 통해 이 설화가 어떠한 형태로 유형화되고 있는지 살펴보았다. 이는 남한의 <나무꾼과 선녀>에서 다양한 구조의 유형이 나타나는 것에서 착안하여 북한 역시 다양한 유형이 있다는 것을 가정하고 현재의 형태로 굳어지기까지의 변이 양상과 그 까닭은 고찰해 본 것이다. 이 북한 지역에서 수집되거나 출판된 자료들을 살펴본 결과 민족문화 정책이 실행된 이후의 설화에는 일정한 구조의 유형화가 이루어지고 있음을 알 수 있었다. 이러한 형태는 북한에서 공식적으로 인정된 정본의 지위를 가지는데 설화를 올바른 형태라고 생각하는 방향으로 규범화, 정통화한 결과의 것이다. 이러한 결과 북한에서는 <금강산 팔선녀>는 다양한 각편이나 변이 형태들을 인정하지 않고 하나의 설

화는 하나의 형태로 고정되고 있다. 다음은 이러한 변이 결과를 통해 내재된 설화 인식에 대해 살펴보고자 한다.

### (1) 지역적 정통성을 위한 이상향으로서의 지상세계 형상화

앞서 <금강산 팔선녀>에서는 공통으로 금강산 지역에 언급이 나타났으며 정확한 지명을 언급하며 이 설화가 그 지역과 밀접한 관련이 있음을 강조하고 있었다. 북한에서는 설화 자료집과 설화 연구서 등에 <금강산 팔선녀> 설화와 금강산의 연관성에 대해 반복하여 기술하고 있다.

이 전설은 금강산이 얼마나 아름다운 산인가를 초부와 선녀의 형상을 통하여 강조하고 있다. 하늘의 선녀들이 내려와 목욕을 하고 선녀들이 금강산의 물을 퍼올려 목욕을 한다는 이야기, 하늘의 세계가 금강산의 세계보다 못하며 선녀와 초부가 다시 금강산에 내려와 살았다는 이야기는 아름다운 절경을 이룬 금강산이 불러일으킨 낭만적환상에 기초하여 만들어진 것이다.<sup>17)</sup>

위의 설명을 통해 분단 이전과 남한의 자료에서는 잘 나타나지 않는 동반 하강형의 구조가 <금강산 팔선녀>설화에서 수용되고 있는지를 알 수 있다. <금강산 팔선녀>에서 금강산의 지역에 대한 예찬은 두 가지의 구조를 통해 반복되는데 천상에서 온갖 아름다움을 보고 자랐을 팔선녀가 내려와 목욕을 할 정도로 금강산 지역은 아름다운 곳이며, 또한 사슴의 도움을 받아 천상으로 올라가 천상의 삶을 맛봤던 나무꾼마저 지상을 잊지 못해 다시 돌아올 정도의 아름다움을 가지고 있다는 것이다.

하지만 이러한 설화는 단순히 그 지역의 아름다움을 예찬하는 데서 그치지 않는다. 이러한 지역성의 강조는 지상낙원으로서의 북한 지역을 강조함으로써 북한 지역의 정통성을 강조하려는 시도로 보인다. 이는 <금강산 팔선녀>뿐만 아니라 신선이나 선녀가 지상세계로 하강하는 화소를 가진 설화들에서 공통으로 드러난다. 이와 같은 유형의 설화들에는 <금산포 도라지>, <금수산에 내려온 신선><sup>18)</sup> 등이 있다. <금강산 팔선녀>설화와 비교를 위해 <금산포 도라지> 설화<sup>19)</sup>를 살펴보고자 한다.

- ① 구월산 기슭에 아들과 어머니가 살고 있었다.
- ② 아들은 산에서 한 처녀를 만났고 어머니는 이들을 맺어주기 위해 도라지 캐놓았다.
- ③ 아들은 도라지를 보고 어머니가 한 일인 줄 알고 처녀를 데리고 집으로 돌아왔다.
- ④ 처녀는 옥황상제의 딸로 구월산의 경치를 구경 왔다가 다시 돌아가야 한다고 했다.
- ⑤ 천상으로 돌아간 선녀는 지상과 아들에 대한 그리움으로 병이 났고 아버지에게 금산포의 도라지를 구해달라고 했다.
- ⑥ 옥황상제는 선녀의 진심을 알고 그녀를 지상으로 보내주었고 지상에 내려간 선녀는 금방 병이 나았다.
- ⑦ 이후 선녀와 아들은 결혼했고 사람들은 구월산의 도라지가 인연을 맺어주었다고 했다.

17) 장권표, 위의 책, 94~95면.

18) 이 설화들은 『조선민화집』에 수록된 설화들로 이에 대해서는 발표자의 석사논문에서 구체적으로 제시하였다. (한상효, 위의 논문, 82~88면.)

19) 로효식, 「금산포의 도라지」, 『조선민화집(15) 금산포의 도라지』, 금성청년출판사, 1991, 8~21면.

위의 이야기는 선녀가 지상세계로 내려왔다가 천상으로 돌아간 이후 지상세계의 아름다움을 잊지 못하고 지상 세계로 다시 돌아온다는 구성으로 되어 있다. 이 설화에서 둘의 결연은 지상세계에서 살고 싶어 하는 선녀의 결심으로 이루어진다. 그런데 선녀의 이러한 결정은 구월산 지역에 대한 강한 애정에서 비롯된다. 북한의 지역은 선녀가 천상의 삶을 포기할 정도로 북한 지역이 아름답고 행복한 곳으로 묘사되고 있다. 다시 말해 이 이야기를 북한 지역인 구월산 일대의 지역성을 강조하고 있는 것이다.

이러한 유형의 설화들은 공통으로 천상의 공간에서 살고 있던 신선이 선녀들이 우연한 기회에 지상으로 내려오게 되면서 시작한다. 그들은 지상의 아름다움에 반하게 되고 천상으로 돌아가지 않고 지상의 남아 가정을 꾸리며 행복하게 살았다는 결말을 맺는다. 이러한 이야기들은 지상의 세계가 천상의 세계보다 더 아름다우며 그 속에서 사는 삶이 더 행복하다는 것을 말하고 있다. 일반적으로 지상의 현실적 공간보다 천상과 같은 환상적 공간을 더 아름답고 이상향의 공간으로 생각하기 마련이다. 하지만 신선/선녀 하강의 유형의 설화들에서는 이러한 생각을 뒤집으면서 ‘하늘 세상보다 더 아름다운 우리 지역’임을 부각하고 있다. 사람들이 생각하는 이상향적 공간이 하늘이 아닌 지상세계에 있다는 것을 보여 주는 것이다. 이때 이러한 설화들에서 신선이나 선녀들이 하강하는 공간은 북한의 금강산, 묘향산, 구월산 등의 유명한 명승지 등으로 나타난다.

이러한 과정은 인민들에게 자연스럽게 자신들의 지리에 대한 자부심과 민족적 긍지를 불어넣는 결과를 낳는다. 인민들이 자신들이 위치한 지리에 대한 자부심과 긍지를 가질수록 인민 스스로 자신들의 지리를 지키고 아끼게 되는 것이다. 궁극적으로 이러한 설화들은 북한 지역을 이상적인 공간을 그림으로써 입지적 정통성을 확보하는 데 도움을 주고 있다.

## (2) 긍정적 인물을 통한 낙관적 세계관

다음은 <금강산 팔선녀>에서 나무꾼을 바라보는 긍정적 인식을 통해 북한의 낙관적 세계 인식에 대해 살펴보고자 한다.

앞서 남한의 <선녀와 나무꾼>설화는 결말 방식에 따라 선녀승천형, 나무꾼 승천형, 수탉유래형(지상회귀형)의 세 가지 유형으로 나눌 수 있다고 하였다.<sup>20)</sup> 이를 다시 결합형 결말과 비극형의 결말로 나누면 긍정형의 나무꾼 승천형과 비극형의 선녀승천형과 수탉유래형으로 나눌 수 있다. 나무꾼 승천형은 또다시 천상시련극복형이 있는가 없는가에 따라 나뉘질 수 있다. 이를 표로 나타내면 다음과 같다.

비극형 결말	결합형 결말	
(a)선녀승천형	(c)나무꾼 승천형	(c-1)천상시련극복형(o)
(b)수탉유래형		(c-2)천상시련극복형(x)
		(c-3)동물 보은담

이러한 분류를 통해 볼 때, 현재 남한에서 확인되는 50편의 <나무꾼과 선녀> 중에서 비극형은 23편, 결합형은 27편 (기타1편 포함)이 비등하게 구비 전송되고 있음을 알 수 있다.<sup>21)</sup>

20) 2장 참고.

21) 박현숙, 「<선녀와 나무꾼> 전래동화의 설화 수용양상과 문제점」.

이는 나무꾼에 대하여 부정적 인식하는 사람과 긍정적 인식하는 사람의 수가 비등하다고 할 수 있다. 왜냐하면 이 설화의 결말은 이 이야기의 화자가 나무꾼을 어떻게 인식하느냐에 따라 달라지기 때문이다. 다시 말해 부정형의 화자들은 나무꾼의 약탈혼적 행위와 금기 위반 등의 이유로 선녀가 혼자 승천하거나 나무꾼이 수탉이 되는 결말을 선택한다는 것이다. 반면 긍정형의 화자들은 나무꾼이 약탈혼이나 금기 위반 등의 행위를 했더라도 그를 긍정적으로 판단하여 결합형의 결말을 수용했다는 것이다. 이때 화자들이 나무꾼을 긍정적으로 판단할 수 있게 하는 지점이 ‘천상시련극복담’이다. 이 설화에서 ‘천상시련극복담’은 나무꾼의 성장과 부부의 화해로 나아가는 지점을 확인할 수 있게 되는데 이를 통해 화자들은 부정적 인식에서 긍정적 인식으로 나아갈 수 있다.

문제는 천상시련극복형이 제거된 설화이다. ‘천상시련극복담’가 나무꾼의 행위에 대한 인식의 전환이 되는 지점이라고 할 때, 이러한 요소가 빠진 채 결합형 결말로 나아가는 것은 서사의 개연성이나 완결성에 있어 문제가 될 수 있다. 매정하게 나무꾼을 떠났던 선녀가 미안해하며 혹은 기쁜 마음으로 나무꾼을 맞이하는 설정 자체가 개연성을 얻지 못<sup>22)</sup>할 수 때문이다.<sup>23)</sup>

이러한 문제는 북한의 <금강산 팔선녀>에도 그대로 나타난다. <금강산 팔선녀>는 동반 하강형의 유형으로 결말은 다르지만 ‘천상시련극복담’ 화소가 삭제되기도 결합형의 유형을 수용한다는 점에서 (c-2)의 결말과 유사하다고 할 수 있다. 그 때문에 앞에서 말한 이야기의 개연성이나 완결성의 문제가 발생하게 된다. 이는 앞에서 말한 두 가지 이유<sup>24)</sup>에 따라 ‘천상시련극복담’을 삭제하는 데서 발생하는 것이다.

이러한 문제는 나무꾼과 선녀가 처음부터 인민의 고귀한 품성이나 도덕성을 대표하는 인물로 묘사되면서 해결된다.

선녀는 실로 하늘나라에서는 볼 수 없는 진정한 삶의 보람을 느꼈다. 그리고 또한 하늘나라에서 좋다는 무릉도원의 풍치 역시 금강산에 비길바가 아니다. 참으려 금강산천은 천상천하에 다시없는 절경이며 미풍량속이 꽃피는 고장이다. (중략) 그리하여 그는 이 땅에서 나무꾼총각과 함께 영원히 살고싶었다.<sup>25)</sup>

위의 인용처럼 선녀는 나무꾼의 근면함과 금강산 지역의 아름다움에 반해 스스로 나무꾼의 부인이 되어 지상에 남는 것으로 묘사된다. 이로 인해 나무꾼과 선녀 사이에는 관계의 갈등이 존재하지 않기 때문에 재회의 과정에서 나무꾼의 성장이나 화해의 과정이 없다 하더라도 서사의 개연성에 큰 무리가 가지 않는 것이다.

또한 천상세계의 옥황상제는 천상의 존재로서 지상세계의 나무꾼과 대립하는 인물로, 선녀의 사랑의 감정을 억압하고 선녀와 나무꾼 사이의 신분적인 차이를 강화하려는 봉건적인 권력자의 인물로 그려진다. 선녀와 나무꾼은 이러한 옥황상제를 피해 지상으로 내려와 행복한 삶을 누리게 된다. 즉, 선녀와 나무꾼은 그러한 봉건적인 옥황상제의 억압에 맞서 인민의 모습을 보여준다. 이는 계급 대립적 갈등을 통해 인민들의 긍정적이고 낙관적인 모습을 보여주는 점에서 선녀와 나무꾼 사이 관계에 주목하는 남한과는 다른 세계관적 해석을 보여주고 있다.

22) 박현숙, 위의 논문, 345면.

23) 그럼에도 이러한 유형이 나타나는 것은 이야기에 대한 기억의 누수나 화자의 특정한 무의식이 반영 등의 다른 이유를 찾을 수 있을 것이다.

24) 2장 참고.

25) 림호권 글, 유영관 그림, 『그림책 금강산전설집(1) <금강산팔선녀>』, 조선미술출판사, 1990. 32~33면.

#### 4. 마무리를 대신하며 - 설화를 통한 남북 간 소통의 가능성과 전망

지금까지 북한의 설화 중 <금강산 팔선녀>를 중심으로 하여 그 변이 양상과 그 속에서 나타나는 인식에 대해 연구하였다. 끝으로 결론을 대신하여 설화를 통한 소통의 가능성에 대해 전망하면서 글을 마치고자 한다.

지금까지의 남한 연구자들의 북한 설화를 대하는 태도를 살펴보면, 남북한의 설화의 차이점에 주목하는 연구를 계속해 온 것을 알 수 있다. 이러한 결과는 북한 설화의 양상을 확인한다는 점에서 의미가 있을 수 있다. 하지만 이렇듯 차이점에만 주목하는 연구는 남북의 소통 가능성을 확장하기 보다는 오히려 설화 간의 이질성만을 확인하고 그치는데 머물 수 있다. 실제로 본 발표에서 확인한 <금강산 팔선녀>만 하더라도 정말 같은 설화가 맞는가 하고 생각할 정도로 이질화된 양상을 쉽게 발견할 수 있었다. 이러한 연구의 한계를 극복하는 차원에서 조심스럽게 설화의 소통 가능성에 대해 생각해보고자 한다.

남과 북의 소통 가능성에 대해 논의하면 우선으로 정말로 그것이 가능할까 하는 생각이 앞선다. 위에서 살핀 것과 같이 남북의 설화는 그 내용뿐만 설화에 관한 인식 자체 매우 상반된 것으로 보인다. 하지만 설화는 분단 이전부터 남북이 공통으로 공유하고 있던 것으로 국가주의나 이데올로기를 가 침범하기 이전부터 존재하던 것이다. 때문에 설화의 걸을 둘러싸고 있는 껍데기를 모두 걷어냈을 때 그 안은 이전부터 공유해오던 인간의 기본 의식이 존재한다. 예를 들어 인간적인 신의와 사랑, 선량함, 진실함과 같은 가치들은 서로 다른 문화나 이데올로기 속에서도 설화를 지탱하는 구심점이 되고 있다.

이를테면 <금강산 팔선녀>에서 강조하는 지역성의 문제를 통해서도 북한의 설화 인식을 바탕으로 하여 소통의 지점을 찾을 수 있다. 북한의 설화에서는 평양, 금강산 같은 국지적인 지역에 대한 특수성을 강조한다. 이러한 점에서 현재로서는 이러한 지역성은 남북의 지역을 가르는 이질화의 요소로서 작용한다. 하지만 이러한 지역성을 국지적인 차원에서 벗어나 한반도 전역을 아우를 수 있는 지역의식으로서 확장하여 볼 수 있을 것이다. 금강산 지역만 하더라도 단지 북한의 한 지역으로서가 아니라 한반도라는 큰 차원에서 볼 때 공유할 수 있는 지역성의 확장을 가져올 수 있을 것이다. 이러한 의식은 백두산, 묘향산을 한반도의 한 지역으로 인식하게 한다. 또한 반대로 북한에서도 우리의 지역성을 공유하는 의식을 가질 수 있을 것이다.

남과 북의 설화는 서로 크고 작은 층위에서 차이를 보이고 있지만 남과 북이 만날 수 없을 정도로 완전히 달라진 것은 아니다. 설화의 이질적 요소들은 설화에 대해 어떤 접근 방식을 취하는지 그리고 어떤 노력을 기울이는지에 따라 극복 또는 공존 가능한 것이다.

설화를 통한 남북 간 소통에 앞서 남북의 설화에 관하여 그 실체를 있는 그대로 이해하고 인정하려는 태도가 필요하다. 이질적이라고 해서 배척하거나 편향적으로 바라봐서는 안 될 것이다. 많은 연구자가 문제로 제시하는 윤색과 의도성 등은 달리 보면 나름대로 의미가 있는 것이다. 이는 자신의 잣대로 상대를 함부로 재단해서는 안 된다는 것을 시사한다. 설화인식의 차이는 옳고 그름의 문제가 아니라 이해와 인정의 문제가 되어야 한다.

#### <참고문헌>

[기본자료]



『{한국구비문학대계} [1-3], [1-4], [1-6], [1-7], [2-7], [3-1], [3-2], [4-1], [4-2], [4-3], [4-4], [4-5], [5-1], [5-2], [5-7], [6-1], [6-3], [6-5], [6-6], [1-3], [6-8], [6-10], [6-11], [1-3], [7-1], [7-4], [7-12], [7-16], [8-6], [8-9], [8-11], [8-14]

『임석재 전집 한국구전설화』 「1권 편안북도», 「3권 황해도편», 「6권 충청도편», 「7권 전라북도편」

사회과학원 문화 연구소 구전문학 자료실, 『구전문학자료집』(설화편), 「총각과 선녀」, 사회과학원 출판사, 1964년.

송봉렬, 「금강산팔선녀」, 「금강산팔선녀」, 문예출판사, 1984년.

한기연·전승화, 「금강선녀」, 「조선민화집」10, 금성청년출판사, 1987년

림호권 글, 유영관 그림, 「그림책 금강산전설집(1) <금강산팔선녀>」, 조선미술출판사, 1990.

리용준, 「금강산전설집」, 『나무꾼총각과 선녀(금강산팔선녀 전설)』, 사회과학출판사, 1991년.

평양출판사, 『나무꾼총각과 선녀(금강산팔선녀 전설)』, 「금강산전설집」, 평양출판사, 1999년.

권도경, 「북한 지역 녹죽부인 전설의 존재양상과 역사적 변동단계의 관한 연구」, 『비교한국학』, 16권 1호, 2008.

권도경, 「북한전설의 존재양상과 로컬리티 -주체사상 변개 이전 "지역전설"을 중심으로」, 『인문학연구』, 조선대학교 인문학연구원, 2011.

권도경, 「주체사상 변개이전 북한 '광포전설'의 유형적 분포와 지역적 정체성」, 『북한학보』, 북한학회, 2008.

김문태, 「<북한의 설화> 연구-북한의 설화집을 중심으로」, 『누리와 말씀』, 제6호, 인천가톨릭대학교, 1999.

김문태, 「북한 설화관의 변모양상과 특성」, 『영주어문』 제 23집, 영주어문학회, 2012.

김정보, 「북한의 주체사상...유일체제와 유교적 전통의 상호관계」, 『사학연구』 제61호, 한국사학회, 2000.

김영희, 「북한에서의 구전설화 전승과 연구」, 『한국문학연구』 5집, 경희대학교 민속한 연구소, 2002.

김은정, 「김일성 사후 북한 혁명전설의 수령형상화 연구」, 이화여자대학교 북한학협동과정 석사학위논문, 2010.

김의석, 「북한 설화에 나타난 주제론 연구-조총련계 학생용 교재를 중심으로」, 『통일문제연구』 23편, 영남대학교 통일문제연구소, 2001.

- 김정은, 「전설에 대한 남북한의 관점과 소통 가능성 전망」, 『남도민속연구』 20집, 남도민속학회, 2010.
- 김화경, 「북한 설화의 변개 실태에 관한 연구」, 『인문연구』 17권 2호, 영남대학교 인문과학연구소, 1996.
- 김화경, 「북한의 설화 연구 실태에 관한 고찰」, 『민족문화논총』 16집, 영남대학교 민족문화연구소, 1996.
- 박재인, 「<주몽신화의 ‘유화’에 대한 북한의 관점과 ‘양육’의 덕목에 대한 문학치료학적 고찰」, 『겨레어문학회』 49권, 겨레어문학회, 2012.
- 박현숙, 「<선녀와 나무꾼> 전래동화의 설화 수용양상과 문제점」, 『계레어문학』 41집, 겨레어문학회, 2008.
- 배원룡, 「<나무꾼과 선녀>설화의 연구」, 성균관대학교 국어국문과 박사논문, 1993.
- 신동훈, 「구비설화를 통해 본 민간의 삶과 효(孝)」, 『인문과학논총』 34집, 건국대학교 인문학연구원, 2000.
- 신동훈, 「남북고전문학사의 만남을 위하여」, 『겨레어문학』 제27권, 겨레어문학회, 2000.
- 신동훈, 「설화와 소설의 장르적 본질 및 문학사적 위상」, 『국어국문학』 제138권, 국어국문학회, 2004.
- 오세길, 「김일성 담화체계의 설화적 모티브 연구」, 『통일부 신진연구논문』, 통일부 1999.
- 은현정, 「설화에 대한 남북한의 관점과 소통 가능성의 전망-열 설화를 중심으로」, 『통일인문학논총』 50집, 건국대학교 통일인문학 연구단, 2010.
- 이복규, 「북한 구전설화연구-탁복자들의 구술자료를 중심으로」, 『동아시아고대학』 제8집, 동아시아고대학회, 2003.
- 전영선, 「<춘향전>에 대한 북한의 인식과 접근 태도」, 『민족학연구』, 한국민족학회, 2000.
- 전영선, 「북한의 출판보도체제와 내용 연구」, 『출판잡지연구』 제8권 1호, 출판문화학보, 2000.
- 조홍윤, 「북한지역의 설화 <마십굴> 전설의 서사를 통한 분단서사의 극복 가능성 고찰」, 『통일인문학논총』 55집, 건국대학교 인문학연구원, 2013.
- 최인철, 「유구한 력사, 찬란한 문화: 조선민족의 원시조 단군과 고조선」, 『민족문화유산』, 2005.
- 한정미, 「북한의 문예정책과 구비문학의 활용 양상 연구」, 숙명여자대학교 박사학위논문, 2004.
- 한정미, 「북한의 설화 인식과 전설의 도구화」, 『민속학연구』 15호, 2004.

이 논문은 북한 설화의 변이 양상과 그 해석과 인식의 틀을 추적하여 궁극적으로 남북한 설화의 소통적 연구 모델을 만들어보려는 목적을 가지고 있습니다. 그리고 그것의 한 각론으로서 <금강산 팔선녀> 설화를 선택하여, 플롯의 변화를 내용적·시기적으로 구분하여 북한 문학계가 어떻게 설화를 자기반영적으로 인식했는지를 연구하고 있습니다. 한상효 선생의 이러한 연구는 소통을 지향하는 북한 설화 연구의 한 모델로서 기본적인 방법론을 잘 보여주고 있습니다.

여기서 필자가 북한 설화에서 주로 지적했던 점은 이 설화의 배경으로서 지명에 대한 확정 즉, 북에서는 금강산 상팔담과 연계하기 위해 ‘사랑의 서사’가 아니라 “이야기 안에서 특별한 영향력이 없는 여덟 명의 선녀들의 하강에 주목”했다는 것입니다. 이것은 <금강산 팔선녀>라는 제목에서도 잘 드러납니다. 또한 결말의 변이 즉, 천상 세계의 호의호식에 갑갑증을 느낀 선녀와 나무꾼이 “집을 짓고 밭을 일구며 살아가던 생활이 그리워”져서 다시 지상으로 하강한다는 구성의 확장이 북한 설화에서 두드러집니다. 이것은 논자가 보기에 애뜻한 사랑의 감정이 가진 아름다움보다는 명승지의 낭만적 정취를 홍보하기 위해 이야기가 가진 권위를 강화하고, 사회주의적 노동의식을 고취하기 위한 의도라고 해석할 수 있습니다.

반대로 북한의 <금강산 팔선녀> 설화에서 삭제된 이야기 소재는 ‘옥황상제의 시험을 극복하고 인정받게 되는 나무꾼’입니다. 이것은 “근로인민의 전형인 나무꾼이 옥황상제의 질서 안으로 편입되는 결과를 낳게 되는 것”을 피하고, 환상적 요소를 배제한 사실주의적 문학 경향을 강화하기 위해 일정한 형태로 정본화되기 때문에 남한과 달리 사라진 부분입니다. “천상세계의 옥황상제는 천상의 존재로서 지상세계의 나무꾼과 대립되는 인물로, 선녀의 사랑의 감정을 억압하고 선녀와 나무꾼 사이의 신분적인 차이를 강화하려는 봉건적인 권력자의 인물로 그려”지기 때문입니다.

그런데 본문을 읽으면서 들었던 몇 가지 사소한 의문점이 있습니다. 분단 이전에 이 설화의 북한 지역 판본이나 현재 남한의 일부 판본에서도 ‘금강산과의 연계’가 확인된다고 하셨는데, 북한에서의 설화 윤색을 통한 정본화가 대체로 이런 방향으로 진행되는 것인지 궁금했습니다. 즉 윤색을 하더라도 새로운 설정을 삽입하는 방식보다는 기존의 설화 구조에서 미약하게 존재했던 부분을 강조하여 제목도 바꾸는 방식으로 진행되는 것인지요. 아니면 윤색의 과정에서 기본 이야기 구조만 가져와서 특정한 지역과 연계시키는 방식도 발견할 수 있는 것인지요. 한편 이러한 설화 변이의 주요 분기점이 되는 ‘주체문예이론’이나 ‘민족문화정책’의 정립이 어떤 것인지 약간의 설명이 필요한 것으로 보입니다.

결론 부분에서 필자는 “설화를 통한 소통의 가능성”을 위한 기존의 연구들이 남북한 설화의 ‘차이’에만 주목하여, “오히려 설화 간의 이질성만을 확인하고 그치는데 머물”렀다고 지적했습니다. 그리고 분단 이전 원형적 이야기로서의 설화가 가진 가치에 더욱 주목해야 하며, 북한에서 시도하는 ‘설화 윤색의 지역적 한정’에 대해서도 “한반도라는 큰 차원에서 볼 때 서로 공유할 수 있는 지역성의 확장”이라는 관점에서 소통의 가능성이 있다고 말했습니다. 그리고 약속하긴 했지만 결론적으로 북한 설화의 “윤색과 (그) 의도성”에 대해서도 색안경을 끼고 바라보지 않고, “옳고 그름의 문제”가 아닌 “이해와 인정의 문제”로 접근하여

있는 그대로 접근해야 한다는 원칙적인 입장을 개진하였습니다.

그런데 논자는 한반도라는 공통성을 기반으로 한 지역성의 공유라는 것이 어떤 관점에서 가능한지 잘 이해되지 않았습니다. 이미 이데올로기화된 근간의 내러티브 위에서 결정된 지역성이라면 그것이 구체적으로 어떻게 ‘우리의 것’으로 인식될 수 있는지 중간 과정이 생략된 것처럼 들렸기 때문입니다. 차라리 ‘지역적 가치와 결합한 문화컨텐츠 창출’이라는 남한의 숙류화된 ‘상품되기’를 위한 가능성이라면 이해가 빠르겠지만 말입니다. 예를 들면, 통일 준비 단계에서 이른바 ‘백두혈통의 위대함’을 강조하기 위해 설정된 백두산이나 금강산의 신성함과 영험함을 남한에서 어떻게 수용하여 그것에 대한 기존의 인식과 어떻게 조화시킬 수 있을지 난감하다는 것입니다. 또한 남한 사람들에게는 생소한 ‘금산포, 금수산, 구월산’ 같은 곳들이 북한에서는 이야기의 중요한 배경으로 자주 등장하기도 합니다.

한편 다가오는 통일 시대에 북의 ‘금수산기념궁전’을 역사적 장소로 보존할 수 있다면, 남의 (논란이 많은) 박정희기념관과 (무려) 전두환을 기념하기 위한 합천의 일해공원도 모두 소중한 우리의 역사적 장소로 인정할 수 있어야 하는 것이겠지요? 적대적이지만 동형적이기도 했던 서로 다른 체제의 유물과 유산들을 우리는 어떻게 통합적으로 인식할 수 있을까요. 필자가 말했듯이 “지상낙원으로서의 북한 지역(금강산)을 강조함으로써 북한 지역의 정통성을 강조하려는 시도”가 옳지만 그것을 배제하는 방식이 아닌 민족 모두의 것으로 통합하는 지혜는 어떻게 찾아가야 하는 것일까요. 북한 못지않게 남한에서도 인민들이 ‘특정한 자부심과 긍지’를 가질 수 있도록 ‘위에서 아래로’ 하달된 문화적 이데올로기가 지금도 다분하기 때문에 한반도에서 민중 중심의 역사적 재구성은 그리 간단하지 않기 때문입니다. 이러한 난점들을 풀어갈 첫 단추는 어디서 끼워야 하는 것인지 의문이 연이어 떠오릅니다.

끝으로 ‘설화 연구를 통한 남북의 소통’에 기여하기 위한 필자의 구체적인 연구 방향에 대한 생각을 더 듣고 싶습니다. 또한 장기적인 관점에서 국문학계에서 이러한 목표 아래 어떤 공동연구와 노력이 필요하다고 생각하는지 궁금합니다. 예를 들면, 남북한 설화의 변화양상을 총망라한 ‘한반도설화대계’ 같은 것을 만드는 것은 연구의 기초자료로서 의미가 있는 것이지요. ‘공통의 것’을 추출하기 위한 전 단계로서 ‘이질적인 것’ 자체를 빼놓지 않고 드러냄으로써 그것을 ‘공유할 수 있는 우리 모두의 문화적 자산’으로 바꿔서 인식할 수 있지 않을까 싶습니다.