

통/일/인/문/학/제/2/회/국/제/심/포/지/엄

# 21세기 민족의 정체성과 통일서사

◇ 일 시 : 2009. 5. 29(금) 09:00-18:00

◇ 장 소 : 건국대학교 법과대학 102호

주최 : 건국대학교 인문학연구원 통일인문학연구단

후원 : 건 국 대 학 교

## ◀ 프 로 그 램 ▶

- 일 시 : 2009. 5. 29(금) 09:00-18:00
- 장 소 : 건국대학교 법과대학 102호

### **【회원등록 및 개회식】**

사회:권형진(한국, 건국대)

09:00~09:20 회원 등록

09:20~09:40 개회식

- 개회사 : 김성민(통일인문학연구단장)
- 축 사 : 김우봉(건국대 부총장)
- 축 사 : 기종석(인문학연구원장)

### **【제 1 부 민족 정체성과 통일담론】**

좌장:김성민(한국, 건국대)

09:40~10:00 민족 정체성과 통일서사 / 정운채(한국, 건국대)

10:00~10:20 한민족의 정체성과 통일 인문학의 고대 역사서술에 대하여  
/ 박찬규(중국, 연변대)

10:20~10:40 한국사의 동질성 담론과 다양성에 대하여 / 이성시(일본, 와세다대)

10:40~11:00 한국 내에서의 통일담론과 통일운동에 대한 비판적 성찰 / 배성인(한국, 한신대)

11:00~11:10 휴 식

11:10~12:00 제 1 부 토론

- 박일용(한국, 홍익대), 임기환(한국, 서울교대),
- 김기홍(한국, 건국대), 정창현(한국, 국민대)

12:00~13:20 점심 및 휴식

### **【제 2 부 민족주의와 민족문학론】**

좌장:신동훈(한국, 건국대)

13:20~13:40 이중적 아이덴티티와 문학적 서사

- 허련순의 장편소설 "누가 나비의 집을 보았을까"를 중심으로- / 김호웅(중국, 연변대)

13:40~14:00 문화적 민족주의와 현대한국철학

-고형곤, 박종홍, 안호상의 철학적 문제의식을 중심으로- / 이병수(한국, 경남대)

14:00~14:20 **해방 직후 네 개의 민족문학론, 혹은 분단의 기원**

-21세기 통일의 비전을 위하여- / 류보선(한국, 군산대)

14:20~15:00 **제 2 부 토론**

김진기(한국, 건국대), 조경란(한국, 성공회대), 김종욱(한국, 세종대)

15:00~15:20 휴 식

### **【제 3 부 민족의 일상과 생활문화】**

**좌장:김기덕(한국, 건국대)**

15:20~15:40 **북한의 노동개념과 노동관리** - 1950년대를 중심으로- / 김지형(미국, 콜롬비아대)

15:40~16:00 **일제강점기 일본인에 의한 북조선 무속 조사의 계보** / 최석영(한국, 단국대)

16:00~16:20 **남북영상물에 나타난 북한의 이미지(영상물 상영)** / 박성미(한국, DK미디어 대표)

16:20~17:00 **제 3 부 토론**

신복룡(한국, 건국대), 김종균(한국, 건국대), 문만기(한국, 중앙대)

17:00~17:10 휴 식

### **【제 4 부 인문학 차원의 민족 통일을 위하여】**

**좌장:김기덕(한국, 건국대)**

17:10~18:00 **종합토론**

## **【제 1 부 민족 정체성과 통일담론】**

- 09:40~10:00

### **○ 민족 정체성과 통일서사**

/ 정운채(한국, 건국대)

- 10:00~10:20

### **○ 한민족의 정체성과 통일 인문학의 고대 역사서술에 대하여**

/ 박찬규(중국, 연변대)

- 10:20~10:40

### **○ 한국사의 동질성 담론과 다양성에 대하여**

/ 이성시(일본, 와세다대)

- 10:40~11:00

### **○ 한국 내에서의 통일담론과 통일운동에 대한 비판적 성찰**

/ 배성인(한국, 한신대)

# 민족의 정체성과 통일서사

정 운 채 (한국, 건국대학교)

1. 서론
2. 문학작품에 나타난 민족의 정체성
3. 통일서사 구축에 필요한 요소들
4. 결론

## 1. 서론

『주역(周易)』의 풍뢰익괘(風雷益卦) 대상전(大象傳)에 “착함을 보거든 옮겨가고 허물이 있거든 고친다.(見善則遷 有過則改)”<sup>1)</sup>는 말이 있다. 그런데 우리들의 삶을 돌이켜 보면 그것이 착한 일인 줄 알면서도 정작 그것을 하지 못하는 경우가 많으며 그것이 허물이 되는 일인 줄 알면서도 막상 그것을 고치지 못하는 경우가 많다. 아는 것과 하는 것 사이에 어마어마한 틈이 있는 것이다. 옛사람들도 이 어마어마한 틈을 느꼈기에 “아는 것과 하는 것의 일치(知行合一)”를 매우 힘주어 말한 것이 아닌가 한다. 그러니까 아무리 좋은 생각이 있다고 해도 그것을 어떻게 실천하고 실현하느냐 하는 문제에 이르면 우리는 갑자기 속수무책(束手無策)으로 무력해지고 만다. 아는 것과 하는 것 사이의 그 어마어마한 틈을 메꾸어 낼 방도가 쉽사리 떠오르지 않기 때문이다.

문학치료학에서는 사람의 삶이 그 사람의 자기서사에 의해서 운영된다고 본다. 어떤 사람의 말과 행동과 사고와 정서 등의 배후에는 자기서사가 있어서 그 자기서사가 바뀌지 않는 한 그 사람의 말과 행동과 사고와 정서 등은 바뀌지 않는다는 것이다. 그러므로 어떤 사람의 말과 행동이 잘못되었다고 지적한다는 것만으로 그 사람의 말과 행동이 바뀔 것이라고 기대하는 것은 너무나 성급한 일이다. 그 사람의 말과 행동이 실제로 바뀌려면 그러한 말과 행동을 가능하게 한 자기서사가 바뀌어야 하기 때문이다. 이 자기서사가 제 모습을 드러내지 않거나, 맥락이 닿는 새로운 자기서사가 구축되지 않는 동안에는 말과 행동의 변화는 일어나지 않는다. 물론 강압에 못 이겨 임시로 말과 행동을 바꾸는 척할 수는 있을 것이다. 그러나 그 위기만 넘기면 도로 처음과 같은 말과 행동을 반복하게 되는 것이다. 이것이 바로 아는 것과 하는 것 사이의 어마어마한 틈인 것이다.

우리 민족의 정체성을 확립하고 남과 북의 적대적 분단구조를 극복하여 통일을 이룩해야 한다고 해도 그것이 당위적 구호에 그친다면 현란한 논의만 무성하다가 말기 십상이다. 통일에 대해서 아는 것과 실제로 통일을 하는 것 사이에는 어마어마한 틈이 있기 때문이다. 이 어마어마한 틈을 메꾸기 위해서는 우리 민족이 실제로 통일을 추동시킬 수 있는 자기서사 곧 통일서사가 마련되어야 한다. 그리하여 지금까지 남과 북의 적대적인 분단구조를 심화시키고 고착시킨 자기서사 곧 분단서사가 이 통일서사로 바뀌게 되면 우리 민족은 어느

1) 象曰 風雷益 君子以 見善則遷 有過則改

새 통일을 향한 발걸음을 힘차게 내딛고 있을 것이다.

이 논문에서는 문학작품에 나타난 우리 민족의 정체성을 살펴보고 통일서사 구축에 필요한 요소들을 점검해보고자 한다.

## 2. 문학작품에 나타난 민족의 정체성

우리 민족의 정체성과 관련하여 가장 먼저 살펴보아야 할 문학작품은 <단군신화(檀君神話)>이다. <단군신화>는 『삼국유사(三國遺事)』, 『제왕운기(帝王韻紀)』, 『세종실록지리지(世宗實錄地理志)』, 『응제시주(應製詩註)』, 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』 등의 문헌에 실려 있다.<sup>2)</sup> 그런데 곰과 범이 함께 등장하는 것은 『삼국유사』와 『응제시주』에 실려 있는 것들뿐이다.<sup>3)</sup> 이 가운데 『삼국유사』에 실려 있는 것이 좀 더 온전한 모습인데, 필요한 대목만을 우리말로 옮겨 보면 다음과 같다.

옛날에 환인(桓因)의 서자(庶子) 환웅(桓雄)이 자주 천하(天下)에 뜻을 두고 인간 세상을 탐내어 구하였다. 아버지가 아들의 뜻을 알고 삼위태백(三危太白)을 내려다보니 인간을 널리 이롭게 할 만하였다. 이에 천부인(天符印) 세 개를 주고서 가서 다스리라 하였다. 환웅이 무리 삼천을 거느리고 태백산(太白山) 꼭대기 신단수(神壇樹) 아래에 내려와 신시(神市)라고 이르니, 이 분을 환웅천왕(桓雄天王)이라 한다. 풍백(風伯)과 우사(雨師)와 운사(雲師)를 거느리고 곡식을 주관하며 수명을 주관하며 질병을 주관하며 형벌을 주관하며 무릇 인간의 삼백 예순 나머지 일들을 주관하며 세상에 살면서 다스려 교화(教化)하였다.

이 때 곰 한 마리와 범 한 마리가 같은 굴에서 살고 있었는데, 언제나 신웅(神雄)에게 빌기를, “바라건대 사람이 되게 하소서.” 하였다. 이 때 신웅이 신령스런 쑥 한 심지와 마늘 스무 개를 주면서 말하기를, “너희들이 먹고서 햇빛을 백일 동안 보지 않으면 곧 사람 모습을 얻으리라.” 하였다. 곰과 범이 얻어서 먹었는데, 삼칠일(三七日)을 기(忌)하여 곰은 여인의 몸을 얻었으나, 범은 능히 기하지 못하여 사람의 몸을 얻지 못하였다. 웅녀(熊女)는 더불어 혼인할 이가 없었으므로 매양 단수(壇樹) 아래에서 축원하기를, “바라건대 잉태하게 하소서.” 하였다. 신웅이 이에 임시로 변하여 혼인하였다. 잉태하여 아들을 낳으니, 이름하여 단군왕검(檀君王儉)이라 하였다.<sup>4)</sup>

여기서 주목해보아야 할 것은 환웅천왕(桓雄天王)이 신시(神市)를 열고 무릇 인간의 삼백 예순 나머지 일들을 주관하며 세상에 살면서 다스려 교화하였다는 것과, 곰과 범이 환웅천왕에게 나아가 사람이 되고자 하였는데 범은 실패하였으나 곰은 환웅의 가르침을 따라 웅녀

2) 이지영, 『한국 건국신화의 실상과 이해』, 도서출판 월인, 2000, 52~84쪽.

3) 『제왕운기』, 『세종실록지리지』, 『신증동국여지승람』 등에 실려 있는 <단군신화>에는 곰만 등장할 뿐 범은 등장하지 않는다.

4) 昔桓因庶子桓雄數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太白 可以弘益人間 乃授天符印三箇 遣往理之 雄率徒三千 降於太白山頂神壇樹下 謂之神市 是謂桓雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀生命主病主刑主 善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化 時有一熊一虎 同穴而居 常祈于神雄 願化爲人 時神遺靈艾一炷 蒜二十枚曰 爾輩食之 不見日光百日 便得人形 熊虎得而食之 忌三七日 熊得女身 虎不能忌 而不得人身 熊女者 無與爲婚 故每於壇樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 號曰檀君王儉 (『三國遺事』 古朝鮮)

(熊女)가 되었다는 것과, 웅녀가 환웅천왕과 결혼하여 단군왕검(檀君王儉)을 낳았다는 것 등이다. 그러니까 단군왕검은 곰이 환웅천왕을 만나 웅녀가 되는 과정을 거친 결과로 태어난 인물인 셈이다. 이로써 우리 민족은 ‘진정한 인간에 도달하고자 하는 열망’을 본원적으로 간직한 민족임을 짐작할 수 있다.

다음으로 살펴볼 문학작품은 <주몽신화(朱蒙神話)>이다. <주몽신화>는 국내 문헌으로는 <광개토왕릉비(廣開土王陵碑)>, <모두루묘지(牟頭婁墓誌)>, <천헌성묘지명(泉獻誠墓誌銘)>, <천남산묘지명(泉男産墓誌銘)>, <중화고구려동명왕릉비(中和高句麗東明王陵碑)>, 『삼국사기(三國史記)』, 『삼국유사(三國遺事)』, <동명왕편(東明王篇)>, 『제왕운기(帝王韻紀)』, 『세종실록지리지(世宗實錄地理志)』, 『응제시주(應製詩註)』, 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』, 『동국통감(東國通鑑)』 등에 실려 있고, 중국 문헌으로는 『위서(魏書)』, 『주서(周書)』, 『수서(隋書)』, 『북사(北史)』, 『한원(翰苑)』, 『통전(通典)』, 『책부원귀(冊府元龜)』 등에 실려 있다.<sup>5)</sup> 이 가운데 가장 내용이 풍부한 것은 <동명왕편>이지만 이규보(李奎報) 개인의 상상력이 개입한 흔적이 많으며, 비교적 내용이 풍부하면서도 원형을 잘 유지하고 있는 것은 『삼국사기』에 실려 있는 것이다. 필요한 대목만을 우리말로 옮겨 보면 다음과 같다.

해부루(解夫婁)가 죽자 금와(金蛙)가 자리를 이었다. 이 때에 태백산(太白山) 남쪽 우발수(優渤水)에서 여자를 얻고서 물어보니 말하기를, “저는 하백(河伯)의 딸인데, 이름은 유화(柳花)입니다. 여러 동생들과 더불어 나가서 놀고 있는데, 때마침 한 남자가 스스로 천제(天帝)의 아들 해모수(解慕漱)라면서 저를 웅심산(熊心山) 아래 압록(鴨綠)의 가에 있는 집 안으로 꺾어서 정을 통하고 곧 가더니 돌아오지 않았습니다. 부모는 제가 중매(仲媒)도 없이 남을 따라갔다고 꾸짖고는 드디어 우발수(優渤水)에서 귀양살이하게 한 것입니다.” 하였다.

금와는 이상하게 여기어 방안 깊이 가두었는데, 햇빛을 받게 되어 몸을 이끌어 피하자 햇빛이 또 따라오면서 비추었다. 이로 말미암아 태기가 있어서 알 하나를 낳았는데, 크기가 닭 되 들이 만하였다. 왕이 버려서 개와 돼지에게 주었으나 다 먹지 아니하였다. 다시 길 가운데 버리자 소와 말이 피하였다. 나중에는 들에 버렸더니 새가 날개로 덮어 주었다. 왕이 쫓겨려 하였으나 깨뜨릴 수도 없었다. 드디어 그 어미에게 돌려주었다. 그 어미가 물건으로 싸서 따뜻한 곳에 두었더니 한 사내아이가 껍질을 깨고 나왔는데 골격과 용모가 뛰어나고 기이하였다.

나이 겨우 일곱 살에 월등하게 보통 사람들과 달랐으니, 스스로 활과 화살을 만들어 쏘았는데 백 번을 쏘면 백 번을 맞추었다. 부여(扶餘)의 속어(俗語)에 활 잘 쏘는 이를 주몽(朱蒙)이라 하였으므로 이로써 이름을 지었다고 한다. 금와가 일곱 아들이 있어서 언제나 주몽과 더불어 놀았는데 그 재주가 모두 주몽에 미치지 못하였다. 그의 맏아들 대소(帶素)가 왕에게 말하기를, “주몽은 사람이 낳은 바가 아니고 그 사람됨이 용맹하니, 만일 일찍 도모하지 않으면 후환(後患)이 있을까 두렵습니다. 청컨대 없애버리십시오.” 하였다. 왕은 듣지 않고 말을 기르게 하였다.<sup>6)</sup>

5) 이지영, 『한국 건국신화의 실상과 이해』, 월인, 2000, 151~286쪽.

6) 及解夫婁薨 金蛙嗣位 於是時 得女子於太白山南優渤水 問之 曰 我是河伯之女 名柳花 與諸弟出遊 時有一男子 自言天帝子解慕漱 誘我於熊心山下鴨綠邊室中 私之 卽往不返 父母責我無媒而從人 遂謫居優渤水 金蛙異之 幽閉於室中 爲日所照 引身避之 日影又逐而照之 因而有孕 生一卵 大如五升許 王棄之 與犬豕 皆不食 又棄之路中 牛馬避之 後棄之野 鳥覆翼之 王欲剖之 不能破 遂還其母 其母以物裹

여기서 주목해보아야 할 것은 하백(河伯)의 딸 유화(柳花)가 천제(天帝)의 아들 해모수(解慕漱)를 만나서 정만 통하고 헤어졌는데, 그 때문에 부모의 노여움을 사서 우발수(優渤水)에서 귀양살이를 하게 되었다는 것, 그러다가 금와(金蛙)를 만나 함께 살게 되었으나 다시 해모수를 햇빛으로 만나서 임신하여 알을 낳았다는 것, 이것을 금와가 내다가 버렸으나 모든 짐승들이 보호하여 주몽(朱蒙)이 태어나게 되었다는 것 등이다. 이 뒤에는 주몽이 몰래 탈출하여 고구려(高句麗)를 세운 과정이 이어진다. 그러니까 주몽은 해모수의 아들로써 의붓 아버지 금와 밑에서 성장한 뒤에 고구려를 세운 것이다. 이로써 우리 민족은 ‘고난 속에서도 자신을 잃지 않고 때를 기다려 독립하는 역량’이 있는 민족임을 짐작할 수 있다.

다음으로 살펴볼 문학작품은 <박씨전(朴氏傳)>이다. <박씨전>은 작자와 연대 미상의 고전소설로서 <박씨부인전> 또는 <명월부인전(明月夫人傳)>이라는 표제로 되어 있는 것도 있다. 박씨 부인이라는 가공인물을 이시백(李時白)이나 임경업(林慶業)과 같은 역사적 인물과 함께 등장시켜 초인간적 활약을 그린 역사군담소설이다. <박씨전>의 줄거리는 다음과 같다.

대명 승정연간 세종조에 한양에 이득춘이라는 사람이 늦게 시백이라는 아들을 얻었는데, 위인이 총명하고 비범하였다. 어느 날 박처사라는 사람이 찾아와 이득춘과 더불어 신기(神技)를 겨루며 놀다가 시백을 청하여 보고는 그 자리에서 자기 딸과의 혼인을 청한다. 이득춘은 박처사의 신기가 범상하지 않음을 알고 쾌히 응낙한다.

이득춘은 정해진 날짜에 시백을 데리고 금강산으로 가서 박처사의 딸 박씨와 혼인시킨다. 시백은 첫날밤에 박씨가 천하에 박색이요 추물임을 알고 실망하여 그날 후로는 박씨를 돌보지 않는다. 가족들도 박씨의 얼굴을 보고는 모두 비웃고 욕을 한다. 이에 박씨는 시아버지에게 후원에다 피화당을 지어 달라고 청하여 그곳에 홀로 거처한다. 박씨는 이득춘이 급히 입어야 할 조복을 하룻밤 사이에 짓는 재주와, 비루 먹을 말을 싸게 사서 잘 길러 중국 사신에게 비싼 값에 팔아 가산을 늘리는 영특함을 보인다. 또 박씨는 시백이 과거를 보러갈 때 신기한 연적을 주어 그로 하여금 장원급제하도록 한다. 시집은 지 삼년이 된 어느 날 박씨는 시아버지에게 친정에 다녀올 것을 청하여 구름을 타고서 사흘만에 다녀온다. 이때 박처사는 딸의 액운이 다하였기에 이공의 집에 가서 도술로써 딸의 허물을 벗겨주니, 박씨는 일순간에 절세미인으로 변한다. 이에 시백을 비롯한 모든 가족들이 박씨를 사랑하게 된다.

한편, 시백은 평안감사를 거쳐 병조판서에 이른 뒤, 임경업과 함께 남경에 사신으로 간다. 그곳에서 시백과 임경업은 가달의 난을 당한 명나라를 구한다. 그들은 귀국하여 시백은 우승상에, 임경업은 부원수에 봉해진다. 이때 호왕이 조선을 침공하기 앞서 임경업과 시백을 죽이려고 기룡대라는 여자를 첩자로 보내 시백에게 접근하게 한다. 박씨는 이것을 알고 기룡대의 정체를 밝히고 혼을 내어 쫓아버린다. 두 장군의 암살에 실패한 호왕은 용골대 형제에게 10만 대군을 주어 조선을 치게 한다. 천기를 보고 이를 안 박씨는 시백을 통하여 왕에게 호병이 침공하였으니 방비를 하도록 청하나 간신 김자점의 반대로 받아들여지지 않는다. 마침내 호병의 침공으로 사직이 위태로워지자 왕은 남한산성으로 피난하지만 결국 항서를 보낸다. 많은 사람이 잡혀 죽었으나 오직 박씨의 피화당에 모인 부녀자

---

之 置於暖處 有一男兒 破殼而出 骨表英奇 年甫七歲 巖然異常 自作弓矢 射之 百發百中 扶餘俗語 善射爲朱蒙 故以名云 金蛙有七子 常與朱蒙遊戲 其技能皆不及朱蒙 其長子帶素 言於王曰 朱蒙非人所生 其爲人也勇 若不早圖 恐有後患 請除之 王不請 使之養馬 (『三國史記』 卷第十三 高句麗本紀 第一)



들만은 무사하였다. 이를 안 적장 용홀대가 피화당에 침입하자 박씨는 그를 죽이고, 복수 하러 온 그의 동생 용골대도 크게 혼을 내준다. 용골대는 인질들을 데리고 퇴군하다가 의주에서 임경업에게 또 한번 대패한다. 왕은 박씨의 말을 듣지 않은 것을 후회하고서 박씨를 충렬부인에 봉한다

여기서 주목해보아야 할 것은 박씨가 추녀였다가 미녀가 되었다는 것, 박씨는 추녀라서 박대가 심했을 때에도 뛰어난 능력을 발휘하여 집안사람들을 도왔다는 것, 박씨는 호왕이 조선을 침공하려고 보낸 첩자를 물리치고 왕에게 침공에 대비할 것을 청하였으나 왕이 간신의 말만 듣고 대비하지 않다가 항복하고 말았다는 것, 박씨가 피화당에서 부녀자들을 보호하고 적장들을 혼내주었다는 것 등이다. 그러니까 박씨는 숨어있는 인재이며 반성할 줄 아는 양심이며 꺼지지 않는 희망인 셈이다. 이로써 우리 민족은 ‘반성과 자각을 통하여 무한한 잠재력을 일깨워내는’ 민족임을 짐작할 수 있다.

### 3. 통일서사 구축에 필요한 요소들

통일서사 구축에 필요한 요소들 가운데 하나는 ‘상대방의 과거를 인정하고 포용하는 것’이다. 상대방의 과거를 인정하고 포용하지 못할 적에는 아무리 물리적인 통합을 했더라도 언제든지 갈등이 재연되고 원망과 불신과 미움이 증폭되어 다시 갈라설 수밖에 없다. 상대방의 과거를 인정하고 포용하는 서사는 <처용가>, <도량 넓은 남편>, <첫날밤에 아이 낳은 신부> 등에서 엿볼 수 있다. <처용가(處容歌)>는 『삼국유사(三國遺事)』에 실려 있다. 논의를 위해서 필요한 대목을 우리말로 옮겨 보면 다음과 같다.

제49대 헌강대왕(憲康大王) 시대에 서울로부터 온 나라 안에 이르기까지 집을 나란히 하고 담을 이었으나 초가집은 한 채도 없었으며 피리 소리 노래 소리가 길에 끊이지 아니하였고 바람과 비가 네 철에 순조로웠다. 이에 대왕이 개운포(開雲浦)에서 놀았다.

왕이 장차 돌아오려 할 적에 점심 때 물가에 쉬었는데 문득 구름과 안개가 캄캄하게 끼어서 길을 잃게 되었다. 괴이하게 여기어 좌우에 물어보니 일관(日官) 아뢰어 이르기를, “이는 동해의 용이 변괴를 일으킨 것입니다. 마땅히 훌륭한 일을 베풀어서 풀어야 할 것입니다.” 하였다. 이에 담당 관리에게 명을 내려서 용을 위하여 가까운 데에 절을 세우라고 하였다. 시행 명령이 떨어지자 구름이 걷히고 안개가 흩어졌다. 그리하여 개운포(開雲浦)라고 이름하였다.

동해의 용이 기뻐하여 곧 일곱 아들을 거느리고 수레 앞에 나타나서 덕(德)을 찬양하며 춤을 바치고 음악을 아뢰었다. 그 한 아들이 수레를 따라 서울에 들어와서 왕정(王政)을 보좌(輔佐)하였는데 이름을 처용(處容)이라고 하였다. 왕은 아름다운 여인으로써 아내를 삼게 하여 그 뜻을 머무르게 하고자 하였으며 또한 급간(級干)의 벼슬까지 주었다.

그의 아내가 매우 아름다웠는데 역신(疫神)이 흠모(欽慕)하여 변신하여 사람이 되어서는 밤에 그 집에 이르러 남몰래 더불어 잠을 잤다. 처용이 밖으로부터 그 집에 돌아와서 자리를 보니 두 사람이 있었다. 이에 노래를 부르고 춤을 추면서 물러났다. 노래에 이르기를, “동경(東京) 밝은 달에 밤들도록 노닐다가, / 들어와 자리를 보니 다리가 넷이어라. / 둘은 내 것이고 둘은 뉘 것인가? / 본디 내 것이다마는 앗아가는 걸 어찌하리오?” 하였

다. 그 때 역신이 모습을 드러내고 앞에 꿇어앉아 말하기를, “제가 당신의 아내를 탐내다가 이제 범하였는데 당신이 노여움을 보이지 않으시니 감탄하고 아름답게 여깁니다. 맹세하건대 이제부터는 당신의 모습을 그려놓은 것만 보아도 그 문에 들어가지 않겠습니다.” 하였다. 이로 말미암아 나라 사람들이 처용의 모습을 문에 그려 붙여서 나쁜 일 물리치고 좋은 일 맞이하게 되었다.

왕이 돌아와서 곧 영취산(靈鷲山) 동쪽 기슭의 좋은 땅을 잡아서 절을 짓고 망해사(望海寺)라고 하였다. 또한 이름을 신방사(新房寺)라고도 하였는데 곧 용을 위하여 지은 것이었다.<sup>7)</sup>

여기서 주목해보아야 할 것은 처용이 아름다운 아내를 얻어서 살게 되었는데, 그 아름다운 아내를 흠모하던 역신(疫神)이 사람으로 변해서 들어와 몰래 동침하였고, 이를 발견한 처용이 노래를 부르고 춤을 추면서 물러나자 역신은 무릎을 꿇고 사죄하면서 앞으로는 처용의 모습을 그려놓은 것만 보아도 그 문에 들어가지 않겠다고 맹세하였다는 것이다. 이와 비슷한 상황이 전개되고 있는 설화로 <도량 넓은 남편> 이야기가 있다. 논의의 편의를 위하여 줄거리를 요약해 보면 다음과 같다.

(1) 김판서 아들과 이판서 딸이 서로 반하여 마음에 두었으나 말도 못한 채 그만 이판서 딸이 다른 곳으로 시집을 가버렸다. (2) 김판서 아들이 상사병이 들자 김판서는 아들에게 돈을 많이 주면서 유람이나 실컷 하고 오라고 하였다. (3) 김판서 아들은 이판서 딸이 시집간 곳을 찾아갔는데, 그 집 앞에서 팔죽장사를 하는 할머니를 만나 수양어머니로 삼았다. (4) 김판서 아들이 수양어머니에게 이판서 딸을 만나게 해달라고 하니 수양어머니는 김판서 아들을 여장을 하고 방물장수로 꾸며서 그 집에 들여보냈다. (5) 그 집안 여자들이 방물장수가 가져온 물건들을 구경하다가 날이 저물자 안주인 마님은 방물장수를 셋째 며느리 방에서 함께 자도록 하였다. (6) 서로 그리워하던 두 사람이 만나 밤새 정을 통하고서 다시는 만나지 않기로 했으나 닷새가 지나자 참을 수 없어서 방물장수가 또 찾아가니 이판서 딸 역시 반갑게 맞아주었다. (7) 큰아주버니가 보니까 방물장수는 틀림없이 남자이고 또 막내 제수와 서로 좋아하는 사이임이 분명해서 급히 동생을 불러 의논하였다. (8) 동생은 형에게 칼을 들고 방 밖에서 기다리라 하고는 아내와 방물장수가 함께 자고 있는 방으로 들어가 형이 들을 수 있도록 큰 소리로 당장 옷을 벗어보라고 하더니 조금 있다가 더욱 큰 소리로 남자인 줄로 착각했었노라며 백배 사죄한다고 하였다. (9) 밖으로 나온 동생은 형님 때문에 생사람 잡을 뻔했다고 핀잔하고는 여자들끼리 자니 자기는 글방에 가서 자겠다고 가버렸다. (10) 이판서 딸은 남편의 넓은 도량으로 목숨을 건지자 크게 후회하면서 남편에게 고마운 마음을 품게 되었고, 김판서 아들도 크게 후회하고

7) 第四十九憲康大王之代 自京師至於海內 比屋連牆 無一草屋 笙歌不絕道路 風雨調於四時 於是大王遊開雲浦 王將還駕 晝歌於汀邊 忽雲霧冥曠 迷失道路 怪問左右 日官奏云 此東海龍所變也 宜行勝事以解之 於是勅有司 爲龍棚佛寺近境 施令已出 雲開霧散 因名開雲浦 東海龍喜 乃率七子 現於駕前 讚德獻舞奏樂 其一子隨駕入京 輔佐王政 名曰處容 王以美女妻之 欲留其意 又賜級干職 其妻甚美 疫神欽慕之 變爲人 夜至其家 竊與之宿 處容自外至其家 見寢 有二人 乃唱歌作舞而退 歌曰 東京明期月良夜 入伊遊行如可入良沙寢矣 見昆脚烏伊四是良羅二盼隱吾下於叱古二盼隱誰支下焉 古本矣吾下是如馬於隱奪叱良乙何如爲理古 時神現形 跪於前曰 吾羨公之妻 今犯之矣 公不見怒 感而美之 誓今已後 見畫公之形容 不入其門矣 因此國人門帖處容之形 以辟邪進慶 王既還 乃卜靈鷲山東麓勝地置寺 曰望海寺 亦名新房寺 乃爲龍而置也 (『三國遺事』卷第二 紀異第二 處容郎望海寺)

는 그 길로 나와 공부에 전념하였다. (11) 나중에 이판서 딸의 남편은 영의정이 되고 김판서 아들은 우의정이 되어 집안끼리 서로 도우며 잘 살았다.<sup>8)</sup>

이 설화에서도 이판서 딸의 남편은 자신의 아내가 전에 사귀었던 김판서 아들과 정을 통하고 있는 현장을 확인하지만 불문에 부친 채 물러나오고 있다. 그러니까 이판서 딸의 남편은 처용에 해당되고 이판서 딸은 처용의 아내에 해당되며 김판서 아들은 역신에 해당되는 셈이다. 이렇게 <처용가>를 <도량 넓은 남편>과 관련하여 다시 고찰하게 되면 처용이 <처용가>를 부르게 된 마음의 결 내지 마음의 경지, 다시 말해서 처용이 자신과 아내와 역신의 관계를 어떻게 바라보고 있으며, 선과 악의 관계를 어떻게 파악하고 있는가 하는 것이 좀더 분명하게 드러난다. 처용은 자신의 아내와 역신과의 관계를 제대로 이해하고 섬세하게 다루어서 그 맺힌 고리를 풀어내야만 비로소 자신과 아내와의 관계가 실제적으로 작동하여 공고해진다는 것을 통찰하고 있었기 때문에 <처용가>를 부를 수 있었던 것이다. 그러니까 <처용가>는 처용이 자신의 아내와 역신 사이에 맺힌 인연의 고리를 풀어주는 노래이면서 동시에 처용 자신과 아내와의 관계를 실제적으로 작동시키는 노래였던 것이다.<sup>9)</sup> <첫날밤에 아이 낳은 신부>에서도 상대방의 과거를 불문곡직 감싸 안음으로써 부부의 인연을 온전하게 하고 있다. <첫날밤에 아이 낳은 신부>의 줄거리는 다음과 같다.

(1) 한양 조씨의 시조되는 양반이 결혼을 해서 첫날밤을 맞이했는데, 첫날밤에 신부가 아이를 낳았다. (2) 새 신랑은 갓 태어난 아이의 땃줄을 자르고 옆에 두었다. 그리고는 순행하는 장모를 불러서 밤참으로 미역국 한 양재기에 밥을 말아 달라고 했다. (3) 장모도 자기 딸이 몸에 아이가 들어선 것은 아닐까 생각한 적은 있었는데 신랑이 난데없이 미역국을 찾으니 더욱 이상했다. 그래도 신랑이 시키는 일이니 미역국을 한 양푼 뜨고, 밥도 그만큼 담아서 방에 들여놓았다. (4) 신랑은 그 밥을 신부에게 떠서 먹이면서 우리는 백년해로하고 살 것이니 걱정 말라고 하였다. (5) 신부가 그 밥을 다 먹고 나자, 신랑이 방을 치우고는 신부에게 숨을 달라고 하여 아이를 숨에 잘 싸서 길가의 물 없는 개울가에 놓고 왔다. 그때는 겨울이었지만 숨에 쫓으니 아이가 죽을 리 없었다. (6) 다음날 아침이 되자 신랑이 신행을 가겠다면서 준비를 해달라고 했다. 처갓집에서는 신랑의 말에 따라 준비를 해주었다. (7) 신행을 갈 참에 신랑이 엿저녁에 꿈에 저 앞의 다리로 청룡 한 마리가 들어가는 꿈을 꾸었다면서 종에게 다리 밑에 어떤 물건이나 짐승이 있던지 간에 주워 오라고 하였다. (8) 다리 아래로 내려간 종이 숨에 쌓인 아기를 보듬고 왔다. 그러자 신랑이 얼른 아기를 안아들고 큰 횡재를 했으니 내가 키우겠다고 하였다. (9) 그러더니 신부가 타고 있는 가마에 아이를 넣어 주면서 이 아이는 주워왔지만 당신도 사랑해야 한다고 말했다. (10) 시가에 도착하니 주워온 아이를 위해 유모를 붙여주었다. 아이는 쑥쑥 잘 컸다. (11) 신혼부부가 금슬이 좋아서 잘 지내던 어느 날 남편이 아내에게 백년해로하고 살면서 서로 숨길 것이 없다면 어떻게 생긴 아이냐고 물었다. (12) 그러자 부인이

8) 조상묵(남, 79), 신랑의 아량, 『한국구비문학대계』 4-3(충남 아산군), 57~65면.

9) 생각해 보면 <처용가>나 <도량 넓은 남편>에서 벌어진 상황은 <첫날밤에 죽은 신랑>과 그리 다르지 않다. 아내와 간부가 함께 있는 현장에 남편이 들어가게 되는 상황이 그것이다. 그런데 <첫날밤에 죽은 신랑>에서는 남편이 죽임을 당하거나, 파혼을 하거나, 결혼은 성사시키더라도 간부는 죽이거나 하는데 비해서, <처용가>나 <도량 넓은 남편>에서는 남편이 죽임을 당하지도 않고, 부부 관계가 파경에 이르지도 않고, 간부를 죽이지도 않는다. 그것은 처용이나 이판서 딸의 남편이 화통한 숙부보다도 더 높은 마음의 경지에 있기 때문일 것이다.

자기가 평소 화원에 나가 꽃구경을 자주 했는데, 어느 날 꽃 속에서 총각이 나와 자기를  
 덮쳤었다고 말하고, 그 뒤로 총각을 만난 적은 없다고 하였다. 남편이 알았다면서 아이나  
 잘 키우자고 했다. (13) 그리고 얼마 후 부인이 아들 형제를 낳았다. 이제 주워온 아이가  
 일곱 살이 되어 서당에 다니는데 재주가 보통이 아니었다. 그 아이의 재주를 아버지는 아  
 주 사랑하였다. (14) 아이가 서당을 다니는데 동무들이 자꾸 주워온 아이라고 놀리는 것  
 이었다. 아이가 그 소리를 직접 듣다가 열다섯 살 먹었을 때에 식칼을 들고 어머니에게  
 자기가 정말 주워온 아이냐고 따졌다. (15) 어머니가 체면상 내가 낳았지마는 버렸다  
 주워서 키웠다는 말은 차마 하지 못하고 그저 주워온 것이 맞다고만 하였다. 그러자 아  
 들이 아버지 성을 물었다. 어머니가 나는 성을 모른다면서 모르는 사람에게 어쩌다 그렇게  
 되어 낳았다고 말해 버렸다. (16) 아이는 어머니의 말을 듣더니 아버지 찾으러 간다면서  
 떠났다. (17) 아이 아버지가 밖에 다녀오는 사이에 아이는 떠나버리고 만 것이었다. 그  
 아이 이름이 정만인데, 아버지는 늘 정만이 한번 보고 죽으면 좋겠다면서, 어디 가서 잘  
 사는지 모르겠다고 걱정하다가 세상을 떠났다. (18) 아버지가 돌아가시고 삼 년만에 대  
 상을 치르는데 어떤 스님이 와서 췌게 올었다. 아들 형제가 보니 예전에 집 나간 형이었다.  
 (19) 그런데 그 스님은 불빛에 나 앉아도 그림자가 생기지 않았다. 화신(花神)의 아들이  
 라 그림자가 없는 것이었다. (20) 스님은 어머니를 만나 대성통곡하더니 동생을 돌아보  
 면서 아버지를 장사지냈냐고 물었다. 동생들이 좋은 자리를 못 잡아서 삼 년 동안 외  
 빈(外賓)을 했다고 말했다. (21) 그러자 스님이 신위지지(神位之地)를 잡으러 가  
 자면서 동생들을 데리고 갔다. 세 사람이 집에서 나와 어떤 산을 올라가니 산비탈이 급  
 한 곳이 있었다. 형이 그곳에 묘를 쓰자고 했다. 아우들은 망설였다. 형이 마음에 들  
 지 않느냐고 묻자 아우들은 비만 오면 떨어질 것 같다고 말했다. 그 말을 들은 형은 자  
 기는 그 생각은 못했다면서 호미로 그 땅을 쓱쓱 팠다. 그러자 그곳에서 학 두 마리가  
 휙 날아갔다. (22) 아우들이 그날 밤 어머니에게 이야기를 전했더니 어머니가 형 하  
 자는 대로 하라고 당부했다. (23) 그 다음날 다시 자리를 보러 나갔는데 형은 양  
 쪽으로 강이 흘러가고 가운데 섬 같은 땅이 좋다고 했다. 아우들은 또 망설였다. 형  
 이 마음에 안 드느냐고 묻자, 아우들은 비가 조금만 와도 물에 잠길 것 같다고  
 했다. 그 말을 들은 형이 자기는 그 생각은 못했다면서 호미로 그 땅을 쓱쓱  
 팠다. 그러자 그곳에서 청룡 두 마리가 승천하는 것이었다. (24) 아우들이 어  
 머니에게 자신들이 복이 없어서 좋은 자리를 다 놓쳤다고 하였다. 그러자 형이  
 옆에서 듣고는 더 좋은 자리가 있는데 멀어서 배를 타고 떠나야한다고 말했다.  
 아우들이 자리만 좋으면 멀어도 좋다고 하였다. (25) 형이 자기가 모든 준비를 다  
 할 것이니 아무 것도 준비할 것이 없다고 했다. 그런 어느 날 저녁에 갑자기 지금  
 가야 한다는 것이었다. 아우들이 상여 뭇 사람도 없고 팽이도 없는데 어떻게 하  
 느냐고 하자, 어디선가 좋은 꽃상여와 사람 열두 명이 나타났다. 그래서 다  
 준비하여 바다로 나갔다. (26) 바다에 가니 형이 자기는 상여 실은 작은 배를  
 탈 것이니 아우들은 큰 배를 타라고 하였다. 그런데 두 배가 나란히 바다를 가  
 는데 돛도 없는 작은 배가 쏜살같이 사라지는 것이었다. 놀란 동생들을 보  
 면서 형은 자신이 잘 모실테니 집에 가라고 하고 사라졌다. (27) 집에 돌아  
 온 아들 형제가 어머니에게 그 이야기를 했더니, 어머니가 그동안 아버지가  
 키워준 공력을 생각해서도 좋은 자리에 모셨을 터이니 걱정 말라고 했다. (28)  
 그 후 삼대 후손 중에 한 사람이 중국에 사신으로 들어가다가 남경을  
 지나게 되었다. 그곳에서 경치가 아주 훌륭한 섬이 있어서 그 섬 구경을  
 하자고 사공에게 말했다. (29) 그 섬에 도착하니 젊은 중이 나와서 국궁  
 재배(鞠躬再拜)를 하고 절로 모시고 갔다. 절에 들어가니 한 스님이 사  
 신에게

자신이 사신 집안의 사대손이라고 말했다. 사신이 그 스님께 인사를 했더니 스님에 섬에 내려오는 전설을 말해주었다. 그 전설이란 고조할아버지가 아버지 시신을 싣고 이 섬에 왔다는 것이다. 사신이 그 이야기를 듣고 자기 조상이야기가 맞다고 여겼다. (30) 다음날 아침에 처음에 사신을 맞았던 젊은 중이 사신을 모시고 오대조 조상묘에 성묘를 가자고 하였다. 그곳에 갔더니 비석에 “뿌리는 한양에서 뺀고, 꽃은 계룡산에서 피고, 열매는 가야에서 맺어 말년에 도읍하리라.” 고 새겨져 있었다. 그리고 그 아래 잔주에 오대손 아무개가 중국에 사신으로 가다가 오대조 조상묘에 성묘를 할 것이라고 덧붙여 있었다. (31) 사신은 자신의 오대조 조상 묘에 성묘하고 고국으로 돌아갔다. 그 뒤로 한양 조씨 집안은 번성하였다.<sup>10)</sup>

여기서 신랑이 첫날밤에 아이 낳은 신부를 아무 일도 없었던 것처럼 감싸 안았기 때문에 신부는 시집을 와서 그 아이를 키우면서도 사람들에게 훌륭한 사람이라는 평가를 받으면서 지낼 수 있었다. 그리고 그날 낳은 아이는 화신(花神)의 아이였으며, 집을 나가서 미래를 훤히 내다볼 수 있는 통찰력이 뛰어난 사람이 되었는데, 금와왕 밑에서 자란 해모수의 아들 주몽(朱蒙)과 비슷하기도 하다. 그러나 우리의 관심은 화신의 아이가 얼마나 훌륭한 일을 했느냐가 아니라, 그러한 아이를 거두어 기를 만큼 따뜻하고 도량 넓은 신랑의 마음이 신부와의 관계를 온전하게 유지할 수 있는 기반을 마련하는 데 결정적인 역할을 했다는 데 있다. 이 도량 넓은 신랑이 유념한 것은 전에 어떤 일들이 있었건 지금 이 신부는 자신의 소중한 아내라는 사실이었다. 그래서 왜 이런 일이 벌어졌는지 묻지도 않은 채 사태를 수습하는 데 온 힘을 기울였던 것이다.

통일서사 구축에 필요한 또 하나의 요소는 ‘**현 체제에 안주하지 않고 새로운 이상세계를 건설하는 것**’이다. 현 체제에 안주하려고 하는 한 배제와 배타의 논리가 작동할 수밖에 없으며 대립과 적대관계를 벗어나기가 어렵다. 새로운 이상세계를 건설하는 서사는 <단군신화>, <주몽신화>, <홍길동전>, <허생전> 등에서 엿볼 수 있다. 단군이 신시(神市)에 머무르지 않고 조선(朝鮮)을 건국한 것, 주몽이 부여(夫餘)에 머무르지 않고 고구려(高句麗)를 건국한 것, 홍길동이 활빈당 도적들을 데리고 나가 울도국을 정벌하여 울도국왕이 된 것, 허생이 변산의 도적들을 데리고 나가 한 빈 섬으로 들어가 오염되지 않은 세상을 건설한 것 등이 그것이다.

그런데 이들 작품에서 새롭게 건설된 이상세계는 현 체제를 벗어나고 현 체제의 문제점들을 극복한 지점에 가 있으면서도 현 체제와 대립하거나 적대적인 관계에 놓여 있지 않다. 신시와 조선의 관계가 그러하고, 부여와 고구려의 관계가 그러하며, 조선과 울도국 또는 한 빈 섬의 관계가 그러하다. 이 가운데 가장 비우호적일 것이라고 생각되는 부여와 고구려의 관계조차 <주몽신화>에서는 서로 목인하는 양상으로 전개된다.

#### 4. 결론

우리 민족의 정체성을 확립하는 일은 우리 민족의 통일서사를 구축하는 일과 맞물려 있는 일이라 할 것이다. 따라서 <단군신화>, <주몽신화>, <박씨전> 등을 통해서 우리 민족이 ‘진

10) 강성도(남, 69), <한양 조씨 시조담>, 『한국구비문학대계』 1-1, 589~606면.

정한 인간에 도달하고자 하는 열망'을 본원적으로 간직한 민족이고, '고난 속에서도 자신을 잃지 않고 때를 기다려 독립하는 역량'이 있는 민족이며, '반성과 자각을 통하여 무한한 잠재력을 일깨워내는' 민족임을 확인한 것과, 우리 민족의 통일서사에 '상대방의 과거를 인정하고 포용하는 것'이라든가 '현 체제에 안주하지 않고 새로운 이상세계를 건설하는 것'이 필수적인 요소들이므로 <처용가>, <도량 넓은 남편>, <첫날밤에 아이 낳은 신부>, <단군신화>, <주몽신화>, <홍길동전>, <허생전> 등을 적극적으로 참조할 필요가 있다는 것은 서로 표리관계에 있는 것이다. 물론 우리 민족이 건강한 통일서사를 온전히 구축해낼 때 우리 민족의 정체성도 좀 더 심원해질 것이다.<sup>11)</sup>

그런데 통일서사를 구축하는 일도 중요하지만 구축한 통일서사가 우리 민족의 자기서사로 자리잡지 않으면 통일의 실현은 여전히 요원한 일이 되고 만다. 그러므로 통일서사를 구축하는 일과 함께 그 통일서사가 우리 민족의 자기서사로 자리잡을 수 있는 문학치료 프로그램이 가동되어야 할 것이다. 그 문학치료 프로그램은 아마도 분단서사로부터 통일서사에 이르는 경로 마련이 핵심이 될 것이다.

## 참고문헌

- 건국대학교인문학연구원통일인문학연구원, 『소통, 치유, 통합의 통일인문학』, 도서출판 선인, 2009.2.28, 1~191면.
- 박일용, 『영웅소설의 소설사적 변주』, 도서출판 월인, 2003.4.19, 1~418면.
- 이지영, 『한국 건국신화의 실상과 이해』, 도서출판 월인, 2000, 52~84쪽.
- 『삼국사기(三國史記)』
- 『삼국유사(三國遺事)』
- 『한국구비문학대계』
- 『한국고전소설해제집』

---

11) 그런 의미에서 민족의 정체성을 천착하는 일보다 민족의 통일서사를 구축하는 일을 더 우선적으로 해야 할 것이다.

# 한민족의 정체성과 통일 인문학의 고대역사서술에 대하여

박찬규(중국, 연변대)

## 1. 서론

주지하다 싶이 한개 민족의 정체성을 인식하는데 있어서 그 민족의 고대역사를 통한 민족의 기원과 발전과정에 대한 인식이 필수적이다. 현재 한국의 국사체계를 보면 기본상에서 신체호 박은식등 근대 민족주의 사학자들의 만들어낸 민족사차원의 서술체계이다.

일제의 식민지 밑에서 민족의 해방과 독립에 대한 확고한 신념을 뒷받침 해 주었던 이 역사서술체계는 현재 남북분단상황에서 남과 북 모두에게 민족동질성의 인지와 통일성취에 대한 지향에 있어서 중요한 意念根基로 되어 있다. 그러나 민족사체계의 국사서술체계는 민족과 국민을 동등시 시키고 민족사와 국사를 동등한 것으로 서술되는 것이 보편적이다. 이러한 민족사적 국사서술 체계는 과거역사實相에 대한 이해와 국제적 교류가 전례없이 빈번한 세계화시대를 겪고 있는 현 시점에서 볼 때 일정한 제한성을 나타내고 있다고 생각된다.

오늘 우리가 담론하는 통일의 인문적 비전과 한국인문학의 세계화를 지향하는 통일인문학에서 상기 민족사체계에서의 고대역사인식의 제한성에 대한 심중한 검토와 일정한 수정이 필요하지 않겠나 생각된다.

본문은 현재의 민족사와 국사가 동일시되어 있는 현재 한국고대사서술의 제한성과 이에 대한 본인의 미숙한 생각을 간단히 정리하고 통일인문학에 있어서 고대사서술의 일부 지향점을 제시해 보려고 한다.

## 2. 단일민족으로서의 한민족의 虛相과 實相

역사학의 개념에 대해 여러가지 설이 있지만 본인은 역사학은 過去의 虛相에 대한 수정과 實相에 대한 접근을 목적으로 하는 학문으로 생각한다. 한민족의 정체성 담론에 있어서는 먼저 한민족의 기원과 발전과정에 대한 인식에서의 虛相을 糾明하고 그 實相을 밝히는 것이 전제되어야 한다고 생각된다.

### 2-1. 고대역사속의 한민족

한국은 지구상에서 단일민족국가의 일원으로 인정받고 있다. 그러나 한민족의 정체성을 인식하는데 있어서 현재의 단일민족 동질성이 自古로 부터 존재하였다고 인식하지 말아야 하며 이러한 민족 동질성이 지나간 역사발전과정을 거쳐서 점차적으로 형성되었음이 강조되어야 한다. 즉 현재의 한민족이 자고로 부터 존재한 것이 아니며 부동한 종족과 다양한 문화가 장기적인 融合과정을 통하여 오늘의 한민족이 형성된 것이라는 것이다.

한민족의 고대역사발전과정을 살펴보면 한민족의 구성이 결코 단일 종족이나 단일문화로 그 역사과정이 일괄된 것이 아닌것이다.

한민족의 기원과 발전에 대하여 학계에서는 대체로 예맥인과 삼한인에서 시작되었고 현재 한민족의 根干이 된것으로 인식하고 있다. 예맥인은 한반도 북반부와 중국동북지역에 널리 분포되어 생활한 고대 종족이다. 예맥인이 한민족의 형성의 根干이 된것은 고구려에 의한

예맥계의 통합, 고구려의 남진정책을 통한 통치중심의 한반도천이, 신라에 의한 한반도에서의 삼국통일로 이어지는 과정을 걸친것이다. 그러나 예맥인과 한민족의 관계의 인식에 있어서 하기 虛相이 현재 한국인들에게 인식되어 있지 않나 생각된다. 즉 민족先人에 대한 배타적인 독점적 인식으로 예맥인에 대한 한민족의 계승만 강조되고 수많은 예맥인의 타민족과의 융합에 대한 연구와 서술은 매우 稀少하여 마치 한민족만이예맥인의계승자로인식되어 있는것이다. 이러한 역사 虛相에 대한 인식은 예맥인이 생활한 중국동북지역의 광활한 영역이 우리민족의 故土라는 인식을 조장시키고 있고 우리민족이 대륙에서 한반도로 쫓겨왔다는 역사피해의식을 植入시키는 결과를 초래하였으며 나아가 협애한 민족주의를 조장하는 요인의 하나로 작용하고 있다고 생각된다.

현대 한민족의 先人の 중요한 구성부분으로서 예맥인은 물론 한민족사에서 다루어야 할 중요한 내용이다. 그러나 고구려인을 포함한 수많은 예맥인이 한 민족뿐만 아니라 중국대륙의 거란족, 한족, 녀진족등 여러 민족으로 융합된 역사가 있던 것 역시 부인할 수 없는 사실이다.

한국고대사연구에 있어서 많은 문헌에서 수많은 華夏인이 한반도로 이주하여 한민족형성의 지류구성부분으로 되었음을 알 수 있다. 기자조선과 위만조선에 관한 기재는 한민족은 華夏인등 다인종 다문화의 융합체임을 다시한번 증명하여 주는 사례이다. 그리고 중국대륙과 한반도의 관계사를 고찰하여 보면 중국대륙에서 큰 전란이나 자연재해가 발생하였을 때만다수 많은 遷入民이 한반도로 이주하여 한민족공통체의 일원으로 융합되었다. 그러므로 한민족이 혈연적으로 단일한 혈통을 유지하여 왔다는 인식 역시 역사인식에서의 하나의 虛相이라고 할 수 있을 것이다. 즉 현재의 한민족이 단일민족이라고 하여 역사상에서 한반도에 활동한 모든 민족이 自古로부터단일민족이었다는것은역사의虛相이라고할수있다.

## 2-2. 한국의 민족주의와 한국사

한민족의 정체성을 담론하자면 한민족의 민족성을 떠나지 못할 것이고 한민족의 민족성을 운운하자면 한국의 민족주의를 떠나지 못할 것이다. 세계에 알려진 한민족의 민족성에서 외압앞에서의 불굴의 의지, 조국과 민족에 대한 열렬한 사랑등 우월한 특성은 한국의 민족주의의가 가지고 있는 核心적 內涵이다. 민족주의는 자아민족을 정치 경제 문화의 주체로 하여 最高至上의 가치관으로 고려하는 사상이다. 민족주의는 민족과 민족국가에 대한 충성이 기타 모든 대상을 초월함을 의미하는 것이다. 한국의 민족주의가 한민족의 독립과 오늘날 한국이 정치 경제 문화 제면에서 눈부시는 성취를 이루는데 중요한 기여를 하였다고 할 수 있다. 그러나 다른 한편으로 보면 민족주의는 많은 시점에서 일종의 협애한 감정과 집체의지에 대한 盲從을 의미 하기도 한다. 현재 세계상에서 발생하는 많은 충돌이 다수가 민족주의와 긴밀한 연관성을 가지고 있다고 하여도 과언이 아닐 것이다. 동서랭전이 결속된 현 시대의 세계에서는 민족주의 기치는 곡곡에서 휘날리고 있으면 현시대가 민족주의 시대에 처하여 있다고 말 할 수도 있다고 생각된다. 그러나 또한 현시대는 세계화의 물결에 의해 전 인류가 보편적으로 준수하여야 할 준칙이 또한 점차 보급되고 있다. 과학, 민주, 자유, 법치, 인권등 사상은 민족성이 없이 普世적 의의를 가지고 있는 세계주의사상으로서 그 영향이 점차 확산되고 있다.

어떻게 민족주의라는 강력한 호소력으로 민중속의 거대한 에너지를 도출해 내는 것은 국가 발전에 있어서 극히 중요한 것이다. 그러나 인류사회가 세계화로 나아가고 있는 현 시대는



한민족에게 더욱 포용적이고 개방적인 세계주의와 긴밀이 접목된 민족주의를 산출하는 과제 역시 매우 중요한 것이라고 생각된다. 이점 역시 우리가 담론하는 통일인문학에서 고민하여 볼 중요한 과제의 하나가 되어야 하지 않는가 생각한다.

오늘날 동아시아 각국간의 정치, 경제,문화교류가 크게 증가하고 역내국가간의 상호의존이 전례없이 깊어지고 있다. 그러나 동아시아 각 국간의 이러한 역동적 발전과 변화의 이면에는 역사문제가 갈등과 불화의 씨앗되어 각국의 狹隘하고 排他적인 민족주의를 촉발하고 있는 것 또한 엄연한 현실이다. 한개 나라의 민중이 어떠한 역사인식을 가지고 있는가 하는 것은 그 나라의 민족주의의 內涵을 결정하는 중요한 요인이다. 현재 중한민간에 점차 만연 되어 가고 있는 혐한 반중 감정이 바로 이러한 현실을 증명하는 중요한 事例이다. 이는 미래 중한관계에 있어서 역사문제에 대한 상호간의 이해와 새로운 역사비전이 얼마나 중요한 것 인가를 알려 준다.

민족주의와 역사교육은 밀접한 연관성을 갖고 있다. 한국의 고대역사서술체계를 보면 민족사와 국사를 동일시하는 특징을 갖고 있다. 한국학술계가 이해하고 있는 한국사의 범주 설정기준은 대체로 아래와 같은 경향을 나타내고 있다. 즉 현재 한민족구성과 연관성 있는 모든 고대민족의 역사는 모두 한국역사를 구성하는 주체이고 그들이 활동한 공간은 모두 한국역사의 무대이다. 때문에 혈연적으로 현재 한민족의 구성과 연관이 있는 예맥 부여 고조선 발해등 고대민족의 역사는 의심할바없이 한국고대역사의 일부분이다. 이러한 현대민족의 형성과정을 거슬러 올라가면서 국사의 범주를 확정하는 역사관은 중국동북지역의 일부지역에서 활동한 고대민족의 역사가 한국역사의 일부분이라는 결론을 도출해 냈을 뿐만 아니라 심지어 적지않은 민간인들에게 이 지역은 한민족의 “잃어버린 고토”라는 인식을 도출해 내게 되어 역사피해의식의 따른 배타성적인 민족주의를 조장시킬 수 있는 것이다. 그리고 이러한 민족사체계의 국사관은 적지 않은 한국민에게 “오직 漢족의 역사만이 고대중국의 역사”라는 인식도 도출해 내어 한국인들에게 중국측의 동북역사연구동향에 대해 민감성을 나타내게 하였으며 민족자존심관 관계되는 역사전쟁으로 까지 인식하게 하고 있다.

분명한 것은 한국의 민족사체계의 국사에 비하여 중국의 국사는 領域史체계라는 차이점을 갖고 있다. 이러한 차이점은 단일민족국가의 국사서술체계와 다 민족국가의 국사서술체계의 차이이다. 이러한 차이는 중한간에만 잇는 것이 아니라 미국, 로씨야등 다민족국가와 몽골 등 단일민족국가들간에도 보편적으로 존재하는 것이다. 다만 중한량국의 국경이 인접 되어 있기에 부동한 국사서술체계가 역사서술에 있어서 상호간의 역사서술에서 일부 공간과 시간상의 중첩을 초래하게 되었고 이러한 중첩을 배타적으로 인식하여 고대역사인식에서의 분기점을 초래하게 되는 것이다.

### 3. 통일인문학에서의 고대역사서술의 지향점

통일의 인문적 비전과 한국인문학의 세계화를 지향하는 통일인문학연구는 한반도의 통일 은 물론 통일후의 한국의 발전에도 크나큰 영향을 미칠수 있는 새로운 학분분야라고 생각된다.

필자는 고대역사를 전공하는 중국의 조선족학자로서 통일인문학이 고대역사서술 에서의 하기 몇가지 면의 지향점을 대한 생각을 이야기 해보려고 한다. 물론 이번 회의참석을 위해 창출히 준비하였지만 오래동안 고민하여 왔는 문제이기도 하여 미숙한 생각을 여러분과 같이 검토해보려 한다.

### 3-1. 동아시아 평화와 발전에 기여

미래시대에 있어서 아세아 각국 간에는 더욱 많은 협력이 필요할 것이다. 이것은 이차대전 후 특히 랭전후 미국이 주도하는 세계질서체계의 점차적인 衰弱을 맞이하여 변화되는 세계 질서에서 동아시아의 위치와 역할이 더욱 중요해 지는 시대가 이미 왔기 때문이라고 생각된다. 그러나 앞으로의 동아시아 각국의 상호관계가 아무리 노력하여도 유럽의 영 불 독과 같은 온정적인 협력模式에 도달하기 힘들다는 회의적인 시각도 있다. 삼국간에 역사문제, 영토문제, 민족주의정서등 산재한 문제들이 어느하나도 쉽게 넘어갈 수 있는것이 아니다. 그러나 삼국 모두가 미래지향적인 입장에서 출발하여 상대에 대한 존중과 이해를 전제하여 진지하고 성실한 자세로 문제해결에 임한다면 혹시 지금이 좋은 시점이 아닌가 생각된다. 이것은 동아시아의 중한일삼국은 역사상에서 처음으로 되는 평등하게 교류할 수 있는 시기를 맞기 때문이다. 이차세계대전 후 한국과 일본은 비약적인 경제발전을 이루어 세계로 부터 “동아시아의 기적”으로 불리는 성과를 이룩하였고 중국 또한 개혁개방에 힘입어 30년간의 고성장을 지속시켜 세계강국으로 부상되고 있다. 현재의 한국이 자체의 노력과 실력에 힘입어 이미 선진국의 일원으로 성장되어 동아시아의 미래에서 중요한 평형자역활을 할 수 있는 능력을 갖추게 되었다. 동아시아 각국에서 어떻게 미래와 세계화를 지향하는 성숙된 새로운 민족주의 의식을 육성시키 동아시아의 평화와 공동발전에 기여하겠는가 하는 것은 동아시아각국의 지성인들이 다 함께 고민하여야 할 과제라고 생각된다. 여기에서 한국국민들에게 어떻게 세계화시대에 걸맞고 동아시아의 평화와 공동발전을 지향하는 역사인식을 심어주겠는가 하는 것 또한 당연히 한국사를 전공하는 한국역사학자들이 고민하고 설계하여야 할 과제가 아닌가 생각된다.

### 3-2. 고대 跨境민족의 역사서술에서 독점성과 배타성의 극복

고대역사상에는 천이(遷移)민족이 과경(跨境)민족으로 되는 경우가 많다. 현 시점에서 볼때 일부 고대민족은 어느 한 시기에는 모 국가의 영역에 자리잡고 있다가 다른 한 시기에는 또 다른 국가의 영역으로 천이해 있는 민족이 있다. 이러한 민족을 跨境민족으로 불린다. 만약 이런 민족의 역사를 “배타적”이고 “독점적”으로 단순히 어느 한개 나라의 국사범주에만 귀속시킨다면 불가피하게 다른 국가의 국사설명에 있어서 일정한 시기와 공간상의 공백을 초래할 것이다.

고대 몽고족의 “西征”이 그 중의 한 예 라고 말할 수 있다. 칭키스칸이 몽골 각 부족을 통일한 후 칭키스칸과 그 후손들은 몽고군을 거느리고 중남아시아, 러시아 및 중부유럽까지 휩쓸었으며 역사상에서 가장 넓은 영역을 소유한 대제국을 형성하였다. 이 제국은 얼마 지나지 않아 분열 되었지만 몽고인은 통치는 많은 지역에서 지속되었다. 칭키스칸의 손자 拔都가 건립한 金帳汗국은 러시아 경내에서 2세기반 동안 존재하였고 몽골인의 克里米亞에서의 통치는 18세기 말 까지 존속하였으며 몽고인의 후예가 인도에서 건립한 莫臥兒제국은 19세기 중엽에 와서야 멸망하였다. 만약 몽고족이 건립한 상기 국가들을 모두 배타적으로 몽고 역사에만 귀속시킨다면 러시아, 인도 등 많은 중서아시아와 유럽나라들의 국사에는 관련시기의 역사서술에 큰 공백이 생기게 될 것이다.

목전 세계 다민족국가의 사학계에서 보편적으로 채용하는 국사범위설정의 출발점은 기본적

으로 현유의 국경을 기준으로 하고 있다. 다민족국가의 국사의 시작은 일반적으로 현유국경 내의 구석기 시대의 역사를 고대역사서술의 기점으로 하지 현유 주체 민족의 기원(起源)을 국사의 시작으로 하지 않는다. 러시아, 미국 등 다민족국가의 국사서술체계가 기본적으로 이 기준을 준수하였다고 할 수 있다.

민족사와 국사를 동일시하는 국사관은 민족의 기원을 追述하여 현실적으로 국사범위의 무한한 확대를 초래한 가능성이 있고 배타성과 독점성을 강조한다면 기타 인접국가의 고대역사 권리를 침범하게 된다고 생각된다. 이러한 독점성과 배타성은 국민들의 역사피해의식을 조장하여 소위 “고토회복” 의식 등 협애한 민족주의를 부추기는 후과를 초래할 수도 있는 것이다.

### 3-3. 다문화·다인종사회를 맞이하기 위한 한국사를 지향

세계화시대를 맞아 현재의 한국사회에는 점차적으로 국제혼인이 많아 지고 있어 멀지 않는 단일민족과 단일문화로 자부했던 한국사회가 멀 지 않는 앞날에 다인종 다문화사회를 맞게 될 것이다. 혈통을 강조하는 단일민족의 신화는 국제혼인자와 그 후손들을 한국사회 밖으로 밀어내 버릴 문화풍조를 조장시킬 수 있다. 현재의 한국은 출산율이 낮고 인구가 감소하는 추세를 보이고 있다. 앞으로의 한국사회안정과 발전동력을 유지하자면 한국사회에서 줄곧 강조되어 왔던 혈통적 민족정체성개념이 개변되어야 한다고 생각된다. 한국인에게 잠재하여 있는 혈통적 민족정체성인식의 형성에 직접적영향을 주는 것이 역사교육이라고 생각된다. 우리가 담론하는 통일인문학에서 이러한 문제점을 넘두에 두고 새로운 역사서술체계를 설계해 내야 한다고 생각된다.

## 4. 결속어

민족정체성에 대한 인식은 그 민족의 고대역사에 대한 인식과 직접적 연관성이 있다. 그리고 동북아 각국의 지역협력과 필요성이 부단히 상승하고 있는 현 시점에서 중한 양국의 고대역사인식상의 침예한 대립과 갈등은 소홀히 할 수 없고 애돌아 갈 수 없는 장벽이라고 말 할 수 있다. 세계화시대에 걸맞는 새로운 민족정체성에 대한 인식과 미래 지향적인 고대역사인식은 통일인문학에서 깊이 있게 다루어야 할 중요한 과제라고 생각된다.

## 韓国史の同質性言説と多様性について

李成市（日本，早稲田大学文学学術院教授）

### はじめに

このたびの開催される会議の趣旨は、「人文学的観点から見た韓民族の疎通—治癒・統合」という主題の下に、「21世紀民族の正体性と統一叙事—南・北・海外の視角から」といった課題が掲げられている。また趣旨文の最後には、下記のようにある。

「既存の統一論議が社会体制および経済的次元でなりたち、遼遠な表象程度に認識された現実を克服する方案として生活文化的側面の統一—一人文学的な統一を提案する。このため我が民族が分断以前まで共有していた文学と歴史、哲学の中での叙事に注目して、民族同質性を回復しようと思う。これを統一叙事という用語で設定することで、今の分断叙事を克服し、疎通と治癒、さらに統合へとつなげる連結の環にしようと思う」。

政治社会文化の多方面で乖離が深まる南北間の状況をふまえて、統一を展望するという現実の問題として、このたびの会議の趣旨を捉えるならば、長い期間にわたって育まれた韓半島の文化的同質性に関する研究が不可欠であることは十分に認められる。しかしながら、空虚で、内実のない「民族の同質性」の言説は、百害あって一利もない危険なものであると思えてならない。後に述べるように、韓国の歴史において、古代においてはもちろんのこと、今日においても南北を併せた国土には、多様な変化に富む地域文化が実在している。しかも南北には、韓民族以外の国民も実在する(1)。

そもそも、韓国文化は歴史的に形成され、現在、われわれが享受している文化ですら、一時も静止することなく日々更新され、創造のさなかにある。どの地域の間人集団であれ、絶えざる外部との交渉の中で、内部の文化は変化し更新をくりかえしている。内部といわれる中にも、実は様々な多様性が内在しており、それらの多様性が絶えず運動体のように交渉を継続することによって新たな変化を生み出している。固定不変の文化などこの地上に存在しえない(2)。

鴨緑江以南の韓半島の地域に前近代から現在に至るまで、文化的な同質性がなかったと主張しようと言うのではない。ただ領域内の同質性だけを強調したり、それ以前に実在した文化の「同質性の回復」のみを問うのではなく、この地域にかつて実在した「同質性」や「共通性」を生みだした歴史的背景を探究することこそ必要ではないだろうか。そもそも、ある地域に文化的同質性が確認されるとすれば、それは自然の営みによって実現されるわけではない。そこには必ず政治的な力が介入していたり、歴史的な背景があるはずである。人為的な圧力という契機なくして、広範な地域にわたる文化的同質性など生じるはずはない。

そのような多様性に初めから目を閉ざし、同質性のみ目を向ければ、幻想的な同質性言説は、厳しい現実の差異の前に打ち砕かれ、その反動として大きな失望や幻滅に陥るにちがいない。おりしも、今日のヒトとモノとカネが激しく移動する地球化の時代においては、複数の視点を動的に共存させ、外部に開かれたものでなければ、内部の存続も危うい。

ところで、私は日本で生まれ、「韓国」国籍を保持する三世であり、日本において韓国史研

究に従事しているが、現在、日本において最も詳細な韓国通史を編者として執筆に取り組んでいる。出版社より編者として執筆の依頼を受けて以来、韓国史の通史を日本において外国史として論述することの責任と困難さを痛感している。本報告は、このような立場から、このたびの会議で主題としている「民族の同質性」について検討してみようとするものである。

改めて言うまでもなく、上述のような立場から記述し編集する「韓国史」は、本国の韓国において韓国人が記述する韓国史とは同じではない。先に「日本において外国史として論述する」と述べたが、そのような韓国史は、まず読者の大多数が日本人であることを暗黙の了解となっているからである。読者を意識しない書物などありえないが、日本の読者には、広く共有された日本の現実認識や自国史の教養が前提となっており、そのような人々の認識を無視して韓国史を記述することは困難であり、読者の理解はえられない。

たとえば、日本においては北海道のアイヌ人を先住民として認め、沖縄の人々をエスニシティ（エスニック・グループ）と認識する人々は少なくない。一般の教養人は、日本人とは多様なエスニックグループから構成されているという認識をもっている。

また、私が日本で生まれた韓国人であるということは、編者であり執筆者が日本におけるマイノリティであることを意味している。個人的な経験に即していえば、幼少の時よりマジョリティによる制度上の差別や、感情的な差別を受け、それに抗して生きてきたが、そのような者にとっては、マジョリティの価値観の押しつけと、それを拒否する者への差別、抑圧を黙視することはできない。

要するに、このような私の立場を離れて、韓国で領有されている韓国史を、そのまま翻訳するような韓国史を叙述し、出版することは出来ない。しかも世界的な規模で見れば、私の立場は決して特殊ではない。今日の国際社会では、私のような者は広く存在しており、必ずしも少数者ではない。韓国史、韓国文化を、世界中のより多くの人々へと、その理解を広げるには（そのことが南北統一叙事に必ず還元されると思うが）、日本における外国史としての韓国史は試金石になりうると考えている。

## 一 日本における韓国史の位置

韓国史は、日本で学ぶ外国史の中でも、かなり特殊な位置を占めている。たとえば、イギリス史や、フランス史を研究しようとするれば、イギリスやフランスといった本国の研究者が唱える学説から学ぶであろうし、それらの本国の研究から全く離れて日本において研究がなされることは、ほとんどありえない。

外国史研究は、まずはその土地に生きている人々が自分たちの過去に関する研究（歴史）をいったん受けとめ、現地における研究成果を学習することから、通常は始まる。

ところが、日本における中国史研究にもやや似たところがあるが、韓国史研究は、長い間本国の研究とは直接関係なく、日本の学界で、ある意味では自己完結的に行われてきたという歴史的経緯がある。それは、近代日本が韓国の植民地統治のために、それまでの土地所有関係を明確にする目的から「旧慣調査」が始まり、そうした事業の一環として、歴史、民族、習俗など、様々な調査が20世紀初頭に着手され、それ以来、日本人の手によって近代の学知としての韓国史研究がなされてきた（3）。統治のための学問であるが故に、国家プロジェクトとして、膨大な予算と人材が投入された。近代的な意味における「韓国史」研究は、まずは日本人のための学問として出発したのである。

1945年まで、こうした韓国史研究が日本人の手でなされたが、植民地統治が終わった後も、本国における韓国人の研究とは別個に、そのような研究蓄積の上に、戦後の日本における韓国史研究が再開され、国際的にも高い水準の成果が生みだされてきた。そうした意味において、日本の韓国史研究は、他の外国史、とりわけ日本におけるヨーロッパの諸国の歴史研究などとは異なる。

ただし、統治のための歴史研究といえば、インド史をはじめ、アジア諸国の歴史は大なり小なり、植民地宗主国の研究者によって着手されたという点で共通点があるとも言える。しかしながら、これに加えて、外国史としての韓国史の特殊性は、植民地から解放された後に、本国の歴史研究が全く異なる二つの体系を、相互に対抗しながら今日に至るまで作り上げているという点にある。

1948年に韓半島の南に大韓民国が、北に朝鮮民主主義人民共和国が成立し、各々国家のイデオロギーを異にして成立し、自国を正当化するために各々が依拠するイデオロギーによって、現在に至るまでの歴史が各々に構想され、叙述されている。

とりわけ北韓では、史的唯物論に従い、解放後の社会主義国家に至る歴史的過程を、いわば必然の過程として構想している。南北において古代史から近代史に至るまで、相互に共有する歴史が全くないというわけではない。しかし近代史については隔絶しており、そのような歴史認識の相違は、外国史として日本で韓国史、朝鮮史を学ぶものをたじろがせる。

しかし、最も重要な問題は、二つの本国の歴史研究の体系が異なることもさることながら、20世紀初頭以来、継続して行われてきた日本人によって担われてきた韓国史研究と本国との相違についてである。その違いを生じさせているのは、南北両国の本国の研究が共に、日本人によって描かれてきた韓国史研究の克服、つまりは植民地史観の克服という共通の課題を掲げてきたことが、日本の韓国史研究との違いを際立たせている。

南北両国の克服の対象となっている日本の韓国史研究（植民地期の研究）には、いくつかの特徴があるが、一つは停滞史観、もう一つは他律性史観といわれてきた(4)。前者の停滞性史観は、19世紀末20世紀初期に、韓国が独力で近代国家を作り上げることができなかったことを韓国の内在的な問題としてとりあげ、後者は、地政学的に、中国や日本の外圧、外部の勢力によって左右され、その歴史的展開に自律性がないことが強調された。

このような反植民地主義、脱植民地主義を主要な課題としている二つの本国の研究と常に向き合わなければならないという点において、日本で韓国史を外国史研究として行うことの大きな意義があると私は考えている。冒頭において植民地主義の問題にあえて言及したのは、日本の大多数の市民には脱植民地主義が自分たちにとって切実な問題であるという意識はほとんどない。

たとえば、十数年ほど前に、オックスフォード大学で学んだスチュアート・ホールが主張し始めたカルチュラル・スタディーズは、ジャマイカ出身のホール自身の立場からも植民地主義批判（ポスト・コロニアリズム）は重要な主張であったが、カルチュラル・スタディーズの受容は、表面的な流行思想に終わり、ついに日本人自身はポスト・コロニアリズムの対象にはならず、日本人自らの問題としては受け止められなかった。

日本において韓国史が抱えている植民地主義の克服という問題は、冷戦後の世界史的な課題であり、普遍的な課題であるが故に、いわば韓国史研究は、世界史的な課題に取り組むことになりえるのであって、それだけ日本においては、意義ある研究分野であることを最初に強調しておきたい。

## 二 韓国史の歴史的舞台とその歴史

韓国において民族の起源に関わる歴史を論述する際には、かつて「満州」と呼ばれた地域を中心に、沿海州、シベリアをも含めた領域に、紀元前2,3000年以前にさかのぼって単一民族が形成され、いくつかの国家が統合と分裂を繰り返しながらも、これらの地域にまたがる歴史を渤海の滅亡まで展開したと一般には語られている。

そのような歴史認識に圧倒的な影響を及ぼしたのは申采浩の『読史新論』であろう。申采浩は、檀君に始まり渤海の滅亡（927年）までを描いたが、この古代史とは、檀君の建国以来3000年にわたる歴史であり、「父祖の地」の喪失で終わる歴史である。申采浩は、20世紀初頭に、遠い過去の満州地域に対する要求を言い募り、その領土がいか分散されたか、その領域の記憶がいか消し去られたかを訴えた。檀君の建国から、多くの王国（扶余、高句麗、百濟、新羅、渤海など）が覇権を求めて絶えず競い合ったが、結局、渤海の滅亡とともに、鴨緑江以北の土地が契丹などの異民族に譲渡されてしまったと申采浩はみなした。

『読史新論』は、檀君を歴史の始点にして扶余、三国、統一新羅、渤海を叙述したが、その歴史は血統によって規定され、敵対する諸民族により常に危険にさらされている民族の盛衰を強調した。

つまり、檀君から渤海の滅亡に至る韓国史の主要な舞台が鴨緑江以北におよぶ広大な地域が韓（朝鮮）民族の主たる活躍舞台であったと多くの人々に訴えたのが申采浩であった。

このような主張は新聞に連載されたが、当時はまさに東アジア規模で「民族」という概念が共有される時期に当たっており、その主張は、韓国人の古代史認識に決定的な影響を及ぼした（5）。こうした申采浩の主張は、清日戦争、露日戦争という韓半島をめぐる帝国間の戦争の狭間で、民族の危機を多くの同胞に訴えかけることに目的があった（6）。時あたかも第二次韓日協約締結後であり、実質的な統治権を奪われた三年後のことであった。

申采浩が訴えた韓国古代史の歴史舞台は、鴨緑江以北に広がっているが、そのような地域への構想は、なにも近代に至り突然出現した発想ではない。朝鮮王朝後期の実学者にもそのような構想はみられた。しかしながら、それらは多分に名分論的な王朝の系譜関係がともなっており、申采浩のような民族的系譜が根拠になっているわけではない。

「民族」なる言葉と、その概念が成立するのは、韓国のみならず、日本、中国においてさえ、20世紀初頭であることを銘記すべきである。

たとえば、三国時代の高句麗、百濟、新羅の各王朝においては、それぞれの地域にねぎした特色ある地域文化が認められる。後に述べるように、各国は植生や生態系を異にしており、それらは居住民の生業の基礎となっていた。おおよそ高句麗の領域では、畑作、狩猟、牧畜がなされ、百濟や新羅では、畑作や稲作を主たる生業としていた。

百濟においては、支配層と被支配層との間に、言語やエトノスの異なっていたことが史料上、確認できる。また、近年の木簡研究の成果によれば、三国間とりわけ百濟と高句麗・新羅との間には、漢字文化に相当の差異があった事実注目されている（7）。

いわゆる統一新羅が10世紀初頭に滅亡し、12世紀初頭に至るまでの高麗前期には、北方への進出が王朝的な政治課題となったが、現在の平安南道以北には、兩界道という南部の郡県制とは異なる行政区画があり、この地域の住民に対しては朝鮮王朝前期にいたるまで、この地域の住民や、北方の女真人に対する同化の圧力が絶え間なく加えられていた。周知の通り、彼ら女

真人は牧畜、狩猟を生業としており、それらは高麗との交易活動の中に反映されている。

つまり、韓半島の文化は決して、当初より一様であったわけではない。鴨緑江以南の地域においてすら、各々の特色ある地域文化を各々に保持していた。そもそも「朝鮮」という地域が今日の鴨緑江以南の地域を指す呼称として成立するのは、15世紀に至ってからであり(8)、鴨緑江以南の地までを一体とする歴史も、15世紀以降とみなすことができる。とすれば、われわれが今日想起する韓国文化の一体性、同質性を育む直接の淵源は、このような「朝鮮」という地域の形成と密接に関わっていたとすることができる。

### 三 韓国史の生業から見た多様性

鴨緑江以南の南北一万キロにわたる韓半島には、様々な生業に従事する民族集団が居住した点に注目される。むしろ韓国史は、韓半島の南北に多様な生業をもって展開してきた諸族の文化を統合してきたところに歴史の特色がある。

たとえば、高句麗が歴史を展開した地域の地理的、生態的な位置について考えてみよう。妹尾達彦氏の指摘によれば、ユーラシア大陸からアフリカ大陸まで「アフロ・ユーラシア」の北緯40度前後には、歴史的な主要な都市が点在しているという(9)。たとえば、古代中国の二つの代表的な都市である長安と洛陽もそれに該当する。なぜ北緯40度前後の地帯に都市が点在しているかといえば、そこは1万キロを越す長大な農業と遊牧の境界線が走っており、農耕と遊牧の接点があったからであるとの指摘がある。人類は長い歴史を通じて、異なる生業の生産物を交換し合いながら生きてきたが、各々生態的な環境の異なる産物が境界地帯で交換されてきた。このような交易の場に都市が生まれ、政治権力が生じたのであって、まさに都市は異質なものが出会う場所であるというのである。

妹尾氏によれば、北緯40度前後にある農業と遊牧の境界地帯こそが生態環境を南北に隔てさせると共に、南北の物流が出会う場所であり、そこに都市が生まれる。洛陽や長安、サマルカンド、バクダード、コンスタンチノーブルをはじめとする諸都市は、そうした人間集団や文物、思想が出会い、せめぎあう場所であり、そのような歴史的な都市が広く「アフロ・ユーラシア」で形成されということを強調している。

このような妹尾氏の所説は高句麗の歴史や文化を検討する際に注目される。なぜならば、高句麗が韓半島で活動をする主要な舞台は、まさに北緯40度前後に該当するからである。高句麗中期の都・国内城(集安)と高句麗後期の都・長安城(平壤)は、各々北緯41度と39度にあたり、40度を南北に一度ずつ挟んで位置している。高句麗は、そのような位置に政治拠点を置いて発展した国家であった。

高句麗の国家発展の起点ともいべき時代を活写している『三国志』東夷伝には、中国東北地方から韓半島、日本列島の地域に生きた諸民族の習俗や生業がみごとに描かれている。その描写をみると、おおよそ北緯39度以北には、夫餘や高句麗、婁婁、東沃沮といった諸族がおり、北緯39度以南には、韓諸国(三韓)があって、さらに東海沿岸地域および太白山脈の山岳地帯には、? (穢) 族が南北にひろく分布していたことがわかる。

彼らの生業は多様であって、おおよそ韓半島南部の韓族は農耕であるが、一方、39度以北はもちろん農耕も行われていたが、そのほかに牧畜や狩猟、川辺や海辺での漁労がなされていた。さらに高句麗の西北部には、広開土王碑に記されているように、稗麗のような契丹系の民族によって遊牧がなされていた。



高句麗が支配を及ぼしていた領域は、まさに異なる生業の人々が交わる地域であり、高句麗が王都を置いたところは、妹尾氏の指摘があるとおりに、異なる生業の人々が接触する境界領域であり、結節点になっていたのである。特に平壤はまさにそのような地域として注目される。要するに、高句麗は、このような多様な生態系と生業やエトノスに立脚した国家であったということになる。そのような地域に高句麗の歴史が展開したのである（10）。

一方、平壤以南は、農耕を中心とした地域と考えられるが、現在のソウル以南の地域も単純ではない。たとえば、小白山脈の俗離山付近までと、南漢江の流域を結ぶ東西のラインによって、その南北では、稲作圏と畑作圏の境界が設けられている。また、伽倻山と智異山を経て南海岸へと南下する小白山脈の東西では、稲作・畑作複合圏（東）と、稲作圏（西）という域圏が設けられている（11）。『三国志』韓伝によれば、馬韓地域と弁韓・辰韓地域との間には、小国群の戸口数に大きな差異があるが、そのような生業と人口数には、立地や生業に要因があったと考えられる。

韓半島以上に、稲作農耕地帯が広がっていた日本列島において、日常的に米食が一般化するのには、1939年の配給制度以降であるといわれている（12）。新羅においては、下代に至るまで、王京の一部の支配層をのぞけば、粟が主たる食料であったことを諸史料をもって裏づけることができる。こうした生業の面から、韓半島の多様な文化状況を長いタイムスパンで歴史的に分析する必要がある。

## おわりに

以上、外国に居住し韓国史研究に従事する者の立場から、南北分断状況の中で、韓民族の「同質性の回復」を論じることにについて批判的に検討してきた。

最後に、桃木至朗氏のベトナム史の議論を紹介しておきたい。桃木氏は、インドシナ半島の南北に長く広がり、多くの異なる地理、生態系や地方文化を有するベトナムの多様性をくりかえし論じている。それらは、「南北統一が至上命題だった時代には言及が許されなかった」と率直に指摘している。とすれば、本報告のような主張は、南北統一以前には、無効であるという批判も当然ありえるだろう。しかしながら、桃木氏の次のような指摘に接すれば、本報告で指摘してきた問題は、われわれが「統一の叙事」を議論する際に、きわめて有効であることが理解できるのではないかと思う。

「ベトナム史をひとつの視角、一つのストーリーだけで描くことはきわめて困難である。ドイモイのなかで歴史叙述の刷新をはかるベトナムでは、北部でつくられた「4000年の歴史」がキン族中心の国家が支配した範囲だけを、徹底的に北部の視点から語ってきたのに対し、チャンパー史や中部・南部のキン族の視点を組み込んだ歴史叙述がこころみられている。英語圏の学界では、ベトナム（人）とはなにか」の答えは地域や時代によって異なるという前提のうえで、複数形のベトナム史」「ボーダレスなベトナム史」が追求されている。それは決して、ベトナム史という枠組は無意味だとか、しょせんは恣意的なものだということではない。であるにせよ、複雑な事象を国民国家の直線的歴史、いわば単数形かつ閉じた、予定調和的な歴史に組み立て直すことが主要な意義であった20世紀とちがって、21世紀に書く歴史は、複数の視点を動的に共存させ、しかも外部に開かれたものでなければならないだろう。その目的は、複数の「場」や「力」が交錯するなかで、過去の人々がいかに模索と選択、対立と共存などを繰り返

広げたかを明らかにすることである」。

#### 注

(1) 北韓が非朝鮮族をも国民とする多民族国家であることを生前中の金日成主席の言葉として、黄皙暎氏は次のように語っている。「(金日成主席は) こんな話もしてましたよ。「咸鏡道の言葉には女真語がたくさん混じっているじゃないか。ウリマルには豊富な語彙があっても、これをあまり使わないと忘れてしまうから、それを使うようにしてウリマルを蘇らせることが小説家のすべき大きな仕事のひとつだ」と。

それで私が女真語の令を聞いたら、朱乙温泉の「朱乙」という言葉がもともと「熱い水」という意味を持った女真語だという。また阿吾地炭坑の「阿吾地」も「火がつく石」という意味の女真語で、それでその名前をみなウリマルになおしたそうです。

そのうち秘書室長をみて、ある村の名だかにふれて、「ほら、われわれがそこに言った時に、姓が三文字の女性トムムがいただろう。」とね。そういいながら「その姓は確かに女真語から来た姓のはずなのに、あのときはわれわれに時間がなくて、そのまま見過ごしたけれど、その場で姓をなおしてあげればよかったのに…」と言ったな。

(全津雨「南北の読者から共に愛されたい—黄皙暎東京現地インタビュー」『新東亜』1989年6月号、ソウル) 274頁。

(2) たとえば、日本文化を歴史的、文明史的に論じた内藤湖南『日本文化研究』(弘文堂書店、東京、1930年)は、今日の日本文化に連なるのは室町時代以降であって、それ以前の文化とは、民族の違いに相当する断絶があることを指摘している。

(3) 李成市「コロニアリズムと近代歴史学」(永田雄三・寺内威太郎・矢島国雄・李成市『植民地主義と歴史学』刀水書房、東京、2004年)。

(4) 旗田巍『日本人の朝鮮観』(勁草書房、東京、1969年)。

(5) 李成市「東アジアにおける古代史認識の分岐と連環」(檀国大学校開校60周年記念東洋学研究所国際学術会議「東アジア三国の歴史認識と領土問題」檀国大学校東洋学研究所、ソウル、2007年10月25日)

(6) Andre Schmid “Korea Between Empires 1895-1919”2002 Columba University Press.

(7) 尹善泰「木簡からみた漢字文化の受容と変容」(工藤元男・李成市編『東アジア古代出土文字資料の研究』雄山閣、東京、2009年)。

(8) 田中俊明「朝鮮地域史の形成」(樺山紘一他編『岩波講座 世界歴史』9、中華の分裂と再生、岩波書店、東京、1999年)。

(9) 妹尾達彦「中国の都城とアジア世界」(鈴木博之他編『シリーズ都市・建築・歴史1 記念的建造物の成立』東大出版会、東京、2006年)。

(10) 最近、妹尾達彦氏は唐王朝の国家構造を「農牧複合国家」と捉えうることを提唱している。そのような視角が有効であるとすれば、高句麗の5世紀後半以降の国家を捉える際にも、そのように規定しうることになる。

(11) 金宅圭「韓国の文化領域について」(『日本民族文化体系 月報』1、小学館、東京、1983年) 2-3頁。

(12) 飯島茂編『アジア文明の原像』(日本放送協会、東京、1979年) 39頁。

(13) 桃木至朗「複数形のベトナム史、閉じないベトナム史—20世紀に書くベトナム史と21世

紀に書くベトナム史」(秋田茂・桃木至朗編「歴史学のフロンティア—地域から問い直す国民国家史観」大阪大学出版会、大阪、2008年) 211頁。

# 한국 내에서의 통일담론과 통일운동에 대한 비판적 성찰

배성인 (한국, 한신대)

## I. 머리말

이명박 정부 출범 이후 모든 것이 퇴행하거나 멈춰버린 듯하다. 민주주의의 전반적인 후퇴 속에서 표현의 자유와 집회의 자유 등 국민들의 기본적 인권이 무시되고 있다. 게다가 남북관계는 불안하게 출발하더니 점점 경색되어 최근 노무현 전 대통령의 죽음을 두고 북한이 현 정부의 정치 탄압으로 비난 수위를 높일 것이기 때문에 더욱 악화될 것이란 분석도 나왔다. 현 정부는 ‘선진화’ 담론<sup>1)</sup>과 ‘비즈니스 프렌들리’를 내세워 자본의 이해를 대변하는 정치세력임을 공공연히 선언하였기 때문에, 2000년 남북정상회담 이후 한국사회의 지배담론이었던 통일담론은 이제 그 지위를 상실하였다.

1980년대는 국가주도의 근대화 담론에 맞서 사회운동진영의 변혁담론이 승리를 거둠에 따라 정치적 민주주의가 확장되었다. 하지만 권위주의 구조의 해체 및 문민정권의 등장 그리고 현실사회주의권의 해체로 인해 1990년대 중반에 변혁담론은 거의 소멸되기에 이르렀다. 대신 김영삼 정부에서부터 김대중 정부 초반에 이르기까지는 개혁담론<sup>2)</sup>이 지배담론으로서 기능하였다. 그러다 2000년 6월 남북정상회담이 통일담론을 촉발하여 국가가 일방적으로 주도하는 개혁담론의 입지를 약화시켰다.<sup>3)</sup> 당시 통일담론은 국가와 시민사회가 긴장과 협력관계의 거버넌스 모델을 형성하면서 통일운동을 다양한 방식으로 확산시켜 나갔던 것이다. 하지만 통일담론은 역설적이게도 2007년 10월 남북정상회담을 끝으로 그 지위와 기능을 상실하게 되었다.

그 동안 우리들의 일상생활을 규정하고 지배해 온 분단구조가 만들어 낸 한국사회의 문제점이 반드시 통일로만 해결될 수 없다는 문제제기가 지속되어 왔다. ‘단일 민족, 단일 언어, 단일 국가’의 신화를 갖고 있는 남북한이 변하지 않는 본질주의적이고 환원주의적인 혹은 계몽주의적 관점의 정체성에 문제를 제기한 것이다. 그래서 새로운 통일담론의 필요성 및 새로운 방식의 통일운동을 주장하기도 하였다. 통일담론 대신 ‘탈분단 담론’을, 통일운동 대신 ‘탈분단 운동’을 주장하였다.<sup>4)</sup> 한편에서는 평화담론과 평화운동이 성장하고 있다.

하지만 여전히 북한에서 주장하고 있는 ‘우리 민족끼리’처럼 감성적이고 맹목적 접근이 대부분이다. 민족의 정서와 비원, 생존과 안전 그리고 세계 평화와 국가의 번영 등등 과거의 민족주의와 순혈주의에 바탕한 획일적이고 도식적인 통일의 당위성만을 주장하고 있다.

그래서 아직까지 통일담론은 북한담론의 수준에 머물고 있다. 즉 통일의 대상이자 파트너인 북한에 대한 인식 정립을 둘러싼 북한담론이 치열하게 진행되고 있는 것이다. 이러한 이유는 이념적 정향에 따라 정부 주도의 통일담론에 대한 반동일화가 발생했기 때문이다. 즉

---

1) 이명박 정권의 ‘선진화’는 토지, 물, 전력, 의료, 교육 등 공공재를 사유화의 대상으로 삼아 신자유주의 경쟁국가를 완성시키겠다는 프로젝트이다.  
2) 개혁담론은 국가경쟁력 강화와 구조조정이라는 용어로 상징되는 신자유주의에 기반한 국제주의적 관점의 국가 주도 담론이다.  
3) 김대중 정부에서 노무현 정부에 이르기까지 10여 년 동안의 국가주도 개혁담론은 노동자 민중들의 반발로 인하여 도전을 받게 됨으로써 입지가 약화되었다.  
4) 조한혜정·이우영 엮음, 『탈분단 시대를 열며-남과 북, 문화 공존을 위한 모색』 (삼인, 2000); 권혁범, 『민족주의와 발전의 환상』 (술, 2000) 참조.

보수진영도 남북정상회담의 의의에는 인정하지만 김대중-노무현 주도의 정책이나 담론을 거부했기 때문에 통일담론이 하위담론인 북한담론에 머물고 있는 것이다.

또한 통일담론은 부국강병적 민족주의의 틀에서 크게 벗어나고 있지 못하고 있다. 그것은 또 다른 제국이 되고자 하는 아류 제국주의적 욕망이 저변에 깔려 있는지도 모른다. 다른 민족을 배제하고 타자화함으로써 자기 기반을 확보하려고 한다. 성적·성별적·계급적·개인적 정체성의 문제는 민족적 정체성의 하위단위이며 부차적인 문제로 전락할 수 있다. 여전히 통일은 목적 그 자체이다.

사람들은 누구나 통일을 더 나은 사회와 행복한 삶을 위한 필요조건 가운데 하나 정도라고 보고 있다. 한반도에는 현재 냉전과 탈냉전이라는 비동시적인 것이 동시적으로 나타나면서 통일을 이야기 하는 방식과 행동이 다양해져야 한다. 남북한 통일이 불가피하다면 그것은 하나의 과정으로서 이해되어야 하며 하나가 되는 한반도는 항상 평화롭고 누구나 평등하며 주변국과 우호적이고 평화로운 친선 관계를 유지하는 것이다. 그러기 위해서는 새로운 통일담론과 통일운동의 재구성이 필요하다.

## II. 이론적 토대: 민족주의와 통일

### 1. 세계화 시대의 민족주의

민족주의는 세계화의 구호 속에서 여전히 국내적으로 혹은 세계적으로도 중심적인 화두의 하나이다. 민족주의 세력은 아직까지 세계사의 가장 유력한 정치·경제적 역할단위로 기능하고 있는 것으로 보인다.

사회주의 몰락 이후 국제분쟁의 새로운 요인으로 주목받았던 것은 민족주의였다. 소련의 해체 및 동구권의 분쟁이 주로 민족주의에서 비롯되었기 때문이다. 그러나 1991년 걸프전 발발과 함께 전혀 새로운 모습을 띤 분쟁의 가능성이 주목받으면서 국제정치학계는 새로운 이론 틀 모색에 들어갔다. 헌팅턴(S. P. Huntington)은 이데올로기가 퇴색한 국제정치 공간에서 문화적·종교적 유대와 공통성을 바탕으로 한 협조와 협력만이 가능해지기 때문에 문명들간의 충돌이 가장 중요한 국제정치적 변수로 대두된다고 주장한다. ‘문명의 충돌’은 새로운 분쟁 요인으로 민족주의를 낚는 시각에 대해 반박을 하면서, 냉전종식은 곧 자유민주주의의 영원한 승리임을 내세운 프랜시스 후쿠야마의 ‘역사의 종말’에 대해서도 비판적 입장을 보이고 있다. 분쟁은 계속될 것이며 전선은 이념이나 계급이 아니라 문명, 특히 종교에서 비롯될 것이라는 게 헌팅턴 진단의 핵심이다.<sup>5)</sup> 기독교와 자유민주주의를 매개로 하는 공동적 생활방식과 가치관은 헌팅턴의 지적대로 이들을 하나로 묶는 훌륭한 촉매제가 되었다.

세계화 이데올로기는 민족주의로 국제주의를 방어하고자 하는 형국이다. 그것은 민족적

5) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*(New York, 1996), 이희재 옮김, 『문명의 충돌』(김영사, 1997). 그러나 헌팅턴의 주장은 많은 문제점을 노정시키고 있는데, 그는 왜 문명이 충돌하는 지에 대한 설명을 명쾌히 하지 못했다. 또한 그의 주장 중에 주체성이 민족국가로부터 보다 큰 실체인 문명권으로 이동하고 있다는 것도 납득하기 어렵다. 아랍민족주의는 개별국가로부터 아랍세계로 충성심이 이행되기를 희망했으나 현실은 그 반대로 되었다. 주체성의 변화는 서구 유럽이외 지역에서는 오히려 다민족국가로부터 자민족 중심 민족주의로 향하고 있다고 봐야 한다. 또한 지난 9.11사태와 아프카니스탄 침공 역시 문명의 충돌로 이해하기에는 너무 많은 한계를 드러냈다.

경쟁력 강화에 토대를 둔 세계경제 의지의 정치적 표현에 다름 아니다. 자본주의로 거의 단일화된 세계화 시대는 오히려 민족주의의 떠들썩한 부활을 불러올 것이 분명하다. 무엇보다 세계시장 내에서의 민족간 불평등이 존속하는 한 초민족적 국제질서의 수립을 위한 모든 노력은 단지 이론상의 허구에 그칠 수도 있을 것이다.<sup>6)</sup> 민족주의는 여전히 국내정치에 대한 강한 정치적 통합력을 부여하고 있으며, 대부분 사람들의 사고 및 행동을 움직이는 결정적인 이데올로기로 기능하면서, 때로는 개인의 자아성장과 실현의 역할 담당자가 되는 것으로 보인다. 이것은 여전히 민족국가의 역할을 대신할 만한 어떠한 정치단위도 아직 뚜렷이 부각되지 않고 있는 것에서 잘 드러난다.<sup>7)</sup>

민족주의는 또한 발전주의와 결합되어 있다. 이러한 발전주의는 자연 환경의 파괴 및 오염, 석유를 비롯한 자원의 고갈 등의 원인이 되어 인류를 파멸로 이끌 수 있다. 발전주의는 장기적으로 생태계를 파괴하는 방향으로 나아갈 수밖에 없기 때문이다.

21세기 비서구 사회에서의 민족주의는 제국주의적 헤게모니를 행사해 온 강대국에의 예속으로부터 탈피하는 자주적 민족국가 형성을 목표로 하고 있다. 이 점에서 한국의 민족주의도 비서구사회의 민족주의와 유사한 면을 지니고 있는 것으로 파악된다.

## 2. 남북한 민족주의와 통일운동

남한에서 민족주의는 자유민주주의와 결합되어 반공 통일이라는 목표를 절대적 가치로 갖게 되었다. 하지만 분단상황이 어느 정도 지속되자 통일보다는 경제발전이 더 중요한 민족주의적 목표라고 주장하는 사람들이 생겨났고, 이는 상당수의 국민들에게 받아들여졌다. 이승만 정권의 '북진통일론'이 민주당의 '경제제일주의'나 박정희 정권의 '조국근대화', '민족중흥'으로 바뀐 것은 이러한 민족주의 목표의 변화를 반영한 것이다. 그리고 전두환 정권은 '정의사회 구현', 노태우 정권은 '보통사람들의 보통시대'라는 슬로건을 내 걸면서 사회안정과 국민통합으로 핵심목표를 설정했다. 그러나 대항세력들은 민주주의 회복과 통일을 민족주의의 핵심목표로 설정하였다. 이들의 주장은 1980년대가 되면서 점차 시민들의 지지를 받게 되어 6월 민주항쟁과 통일운동<sup>8)</sup>의 확산을 가져오게 되었다.

한국 민족주의의 최대 과제는 남북통일로서 국토분단의 인위적 장벽을 제거하고 민족의 재결합을 성취할 때 마침내 그 기초적 목표를 달성하는 것이다. 분단 극복 혹은 통일의 당위성을 규정하는 민족 나아가 민족주의에 대한 명확한 개념규정은 한반도 통일의 당위성뿐만 아니라 통일 논의를 풀어감에 있어서 상당히 중요한 의미를 가진다고 할 수 있겠다.

1987년 정치적 민주화가 진행된 이후 남한 자본주의의 성장은 남한의 부르주아로 하여금 통일에 대한 두려움을 갖기보다는 보다 적극적인 자세를 갖도록 만들었다. 남한의 정치적 민주화 수반과 경제적 성장이 이들에게 자신감을 갖게 하였다. 이제 남한의 부르주아는 남한 자본주의의 외연적 확대의 논리로서 민족주의를 차용하기 시작하였다. 이들의 자신감은 대외적으로는 과거의 저항적 민족주의와는 전혀 질을 달리하는 새로운 형태의 민족주의의

6) 박호성, 『남북한 민족주의 비교연구』 (당대, 1997), 86쪽.

7) 물론 EU의 등장을 통해 탈민족주의를 정당화시키지만 이 EU구성의 기본적인 단위가 개별국가임을 부정할 수는 없다.

8) 남북통일을 위한 노력으로서 남한의 민족주의는 해방 이후 김구의 한국독립당으로부터 시작된다고 할 수 있다. 그후 진보당을 거쳐 민주사회주의를 표방하고 나선 통일사회당, 박정희 정권시기의 민사당을 거쳐 1980년대의 학생운동과 민중운동 사회운동 진영에서 보여졌던 통일운동에 이르러 그 절정을 보여주게 된다.

등장을 조장한 것이다.

남한사회는 자본이 주도하는 국가이익과 자신을 일치시키는 것이 필요하다는 인식을 갖도록 만들었다. 따라서 이러한 정치적 지배질서는 여타 국가에 대하여 우월성과 자만심을 갖도록 만들어 가고 있다. 즉 인종 또는 종족적 민족주의로 나타나고 있는 것이다.<sup>9)</sup> 그 결과 한국에 들어온 동남아시아 출신의 노동자나 중국 연변의 조선족 동포들 그리고 북한이탈주민들이 한국인의 타문화에 대한 무관심과 무시로 인해 크게 고통 받고 있는 것이다.

또한 'IMF 경제체제'가 유발시킨 우리 사회의 전 국가적 애국주의<sup>10)</sup>는 민족주의의 생명력이 여전히 엄청난 힘을 발휘하고 있음을 입증하는 것이라 할 수 있다. 김대중 정부 시절에 개최되었던 '2002 한일 월드컵'은 민족주의를 넘어서 국가주의의 절정을 보여주었다. 젊은 층들은 반일민족주의에 점점 매력을 느끼고 있으며, 부시 행정부의 등장과 9.11사태 이후에는 반미민족주의에도 점점 다가가는 행태도 보여주고 있다.

이러한 모습들은 예전부터 어느 정도 예견했던 것이지만, 정작 중요한 것은 남북한 통일과정에서 이 문제가 더욱 심각한 형태로 드러나 사실상 내적 식민지화(internal colonialism)와 그것으로 인한 사회심리적 균열이 오랜 기간 동안 지속될 것이고, 주변 국가들과 정치적·군사적 갈등이 상존할 수 있다는 것이다.

한편 북한의 민족주의 이데올로기는 북한 체제의 민족적 정통성과 정당성을 주장함으로써, 분단현실에서 북한의 전(全)민족적 우위성을 확보하여 통일의 주도권을 잡으려는 지향점도 갖는다. 즉, 자본주의적 세계경제 체제에 편입됨으로써 근대화를 추구하는 남한의 소위 '종속적' 근대화모델에 대항하여 자주성 체제를 내세워 자력갱생의 근대화를 선전함으로써, 북한 체제가 중심이 되어 그 어떤 외세로부터도 자유로운 통일국가를 건설해야 한다는 것이다. 이러한 북한 민족주의 이데올로기의 선전효과는 1980년대 중반 이후 남한의 반체제, 반미, 통일운동에 미친 영향으로 충분히 확인할 수 있다.<sup>11)</sup>

최근 북한에서 활발하게 전개되고 있는 민족주의 복원 경향에는 '민족통합 이데올로기로서의 민족주의'와 북한체제의 내적 단결을 강화하기 위한 '통치이데올로기로서의 민족주의'적 측면이 뒤얽혀 있는 것으로 본다. 북한의 민족주의는 일견 나타나는 강한 민족주의적 경향에도 불구하고 사실은 정향과 반정향이 뒤얽혀 있다고 보아야 할 것이다. 여기서 필요한 것은 통일전략적 사고 속에서 반정향을 약화시키고 정향성을 강화시키려는 노력이라고 본다.

한반도에서 남북한의 대립과 냉전문화는 남한과 북한에 민족주의의 왜곡화 현상을 초래하였다. 본질적인 성격의 민족주의는 민족구성원 사이의 통합과 전통에 바탕을 둔 발전의 모

9) 1990년대 이후 이러한 종족적 민족주의의 맹아는 남한에서의 전근대적인 행태와 반민주적인 정치 문화를 밑바탕에 깔고 있으며, 이러한 사회관계의 형태들이 외화된 것이다. 즉 남한의 새로운 민족주의는 국민주권, 민주주의 원칙, 합리적인 문화에 뒷받침되지 않고 있으며, 노동운동을 비롯한 사회적 약자들의 이익실현에 대한 극히 배타적이고 부정적인 인식, 갈등을 죄악시키는 냉전적인 지배체제, 정치사회나 기업에서의 전근대적인 연고주의와 지역주의 등을 자양분으로 하고 있다. 김동춘, "전환기의 한국 민족주의- 변화하는 세계질서 속의 한국 민족주의와 한반도," (참여사회 아카데미, 2000.7.28).

10) IMF 당시 전국민적으로 참여했던 '금 모으기 운동'은 바로 민족주의적 애국심의 발로라고 할 수 있다. 그 외 운동선수들을 매개로 애국심을 고취시켰다. 대표적으로 골프선수 박세리가 우승할 당시 양말을 벗고 연못에 들어가서 경기하는 모습을 배경음악과 함께 TV를 통해 방영하는 것, 박찬호의 경기를 매주 방영하는 것 등은 국민들에게 애국심을 고취시키는 일이다.

11) 한승완, "새로운 민족 정체성 확립을 위한 제언," 『정책연구』 1999 가을호(국가안보정책연구소, 1999), 184쪽.

색과 민족성원간의 대등성에 중점을 둔다. 그러나 분단된 남북 양체제는 대립적인 이념을 정당화하기 위해서 서로 민족주의를 이용하는 상황을 보여주었다. 한반도에서의 민족주의는 구시대의 민족주의와 같이 민족사회의 다른 한쪽에 대해 배타주의와 이기주의를 적용시켜 왔으며, 따라서 그것은 남북한이 서로 불신하고 적대하면서 분단상황을 유지하는 데 적용된 이데올로기, 즉 ‘분단국가주의’로 작용해왔다.<sup>12)</sup>

한편으로는 남북한 민족주의에 기본적으로 저항 민족주의적 속성과 낭만적이고 문화적인 민족개념을 공유하고 있다. 그래서 남북한의 민족주의는 전통적으로 ‘안에서의 자유’에 지극히 인색한 전통을 지녀왔다. 특히 북한 민족주의는 ‘수령관’이나 당에 대한 충성 등을 일방적이고 획일적으로 요구한다는 점에서 민족구성원의 내적 자율성 확립에 남한과는 비교할 수 없을 정도의 치명적인 손상을 끼치고 있다. 반면에 남한 민족주의는 민족구성원 상호간의 동질성 확보에 대단히 등한한 편이다. 다른 한편 민족통일 및 민족자주 지향성에서 북한의 민족주의는 남한의 그것에 비해 월등한 진취성을 과시하고 있음을 숨길 수는 없다.<sup>13)</sup>

이런 의미에서 한국의 민족주의는 단순히 분단 이전 상태로의 민족 동질성 회복을 의미해서는 안 된다. ‘민족 동질성의 회복’이나 또는 ‘민족 공동체 의식의 함양’은 결국 남북한에 남아 있는 전통적 문화의 잔재에 초점을 맞추고 있기 때문이다. 그 안에는 권위주의적 위계질서나 가부장적 문화에 대한 자연스러운 동의에 이르게 된다. 북한을 방문한 남성들 상당수가 가부장적인 현모양처의 모습과 오염되지 않은 순수한 조선 여성의 모습에 감동받아 북한에 우호적인 관심을 보이거나 적대적 태도를 버리곤 한다. 이는 결국 동질성 논리가 성차별 문화의 강화로 이어질 가능성을 잘 보여주는 것이다.

결국 통일은 위계질서적 접근을 버리고 남북한 각각의 특수성을 인정함으로써 상호 공존을 가능케하는 방향으로 진행되어야 한다. 그렇다고 서로의 특수성을 무조건 인정하는 무가치적 몰가치적 특수론의 함정에 빠져서는 안 된다. 통일 한반도의 새로운 상을 점진적으로 창조해 나가는 과정이어야 할 것이다.

### III. 남북정상회담과 통일운동의 전환

1980년대 남한 통일운동이 고조기에 있을 때 통일운동 내 최대의 논쟁 주제는 통일방안 문제였다. 야당 대통령 후보 당시의 김대중 3단계 통일방안, 남한 정부의 한민족공동체 통일방안을 비롯한 다양한 민간의 통일방안은 크게 보면 모두 이러한 논쟁 과정의 산물이다. 특히 일시적으로는 연방제 통일방안에 대한 지지 여부<sup>14)</sup>가 통일운동 내부에서 노선을 구분하는 중요한 기준이 되기도 하였다. 한총련, 범민련 등 단체가 이적단체로 기소되어 판결된 주요 이유 가운데 하나는 북의 연방제 통일방안에 대한 지지에 있었다.

그런데 1987년 6월 항쟁이 한국사회에서 통일운동을 대중적으로 전개하는 기반을 마련해 주었다. 물론 4·19혁명 이후에도 통일운동이 제한적으로 전개되기는 하였으나 그 조직적 역량의 미약함과 군부권위주의 정권의 탄압으로 소멸하였다. 하지만 6월 항쟁으로 대중적 신망과 부분적 합법 공간을 얻어낸 민주화 운동진영은 통일담론의 이론적 정립과 공론화, 그리고 대중적 통일운동 전개와 통일운동조직 건설에 나섰다.

12) 윤덕희, “통일문화 형성의 방향과 실천과제,” 『한국정치학회보』 31집 1호(한국정치학회, 1997), 176쪽.

13) 박호성, 앞의 책, 152-153쪽.

14) 이것이 반드시 북한의 고려민주연방공화국 통일방안만을 의미하지는 않는다.



이 시기 통일운동의 주요 이슈는 연방제 통일, 평화협정 체결, 상호 불가침 선언, 군축과 비핵지대화, 주한미군 철수, 국가보안법 폐지 등이었다. 하지만 이들 이슈가 어느 하나 해결되지 않은 채 남북한이 UN에 동시 가입하고 상호 인정과 실리주의 정책에 따라 접근함으로써 통일운동 진영의 고립을 촉진하였다.

이 과정에서 통일운동 진영의 위기가 노동자·농민 등 민중운동 전체에 커다란 영향을 끼쳤다. 학생운동은 정당성 상실과 조직 쇠퇴로 나타났고, 통일운동 진영의 위기로 인해 운동의 정당성과 미래의 전망에 대한 불투명성과 회의를 가져오게 했다. 그럼으로써 대중적 지지 및 보호가 철회되기 시작했다. 그리고 통일운동 진영의 조직적 분화가 드러나 주류 통일운동 세력인 전통 NL과 거리를 두고 행동하는 경향이 내부에 나타났다.<sup>15)</sup>

무엇보다 통일운동이 새로운 전환점을 맞이하게 된 역사적인 사건은 2000년 남북정상회담이었다. 정상회담으로 인해 통일운동은 이전의 통일운동과의 명백히 구별되는 조건 속에 놓이게 되었다. 그것은 첫째, 북한의 민중을 고려하는 전국적(한반도적) 수준의 운동으로 전개되었다는 것이다. 즉 북한의 민중을 고려하고 강화함으로써 ‘통일 운동은 곧 남북 민중의 삶을 개선시키는 운동’이라는 하나로 지점으로 연결되었다. 그런 점에서 현재의 통일운동이 통일지상주의나 통일우선론을 추구하고 있다는 인상을 불식시켜야 하며, “통일운동은 남북한 민중의 삶을 개선시키는 운동의 일환이고 통일도 그 목적에 부합하는 만큼의 정당성을 인정받게 될 것”이라는 지적은 매우 적절하다.<sup>16)</sup>

둘째, 국가와 민간이 협력관계의 거버넌스 모델을 형성 유지하면서 다양한 방식으로 통일운동을 전개하였다. 특히 민족화해협력범국민협의회(민화협) 출범은 통일운동과 국가권력의 협력관계를 상징하는 대표적인 사건이다. 정부와 일정한 거리를 두고 통일운동을 하던 방식에서 민화협의 출범으로 권력과의 관계 설정에 근본적인 변화를 꾀하였다.

셋째, 6.15선언 이후 실질적인 통일과정이 시작되었다고 할 수 있다. 6.15선언에서 2007년 10.4선언에 이르기까지 남북 정상 간 합의와 약속은 실질적으로 이행할 가능성이 매우 높은 내용들로 채워져 있으며, 이를 돌이킨다는 것은 역사를 부정하는 모험주의가 아니고서는 가능하지 않게 되었다. 이는 햇볕정책으로 특징지을 수 있는 김대중 정부와 노무현 정부의 통일정책이 북한을 통일의 일 주체로 인정함으로써 일관된 대북정책을 추진하였기 때문이다.

넷째, 다양한 주체와 방식으로 통일운동이 전개되었다. 기존의 통일운동 단체 뿐만 아니라 시민운동단체, 기업관련단체, 종교단체, 대북지원단체 등이 6.15공동선언 이후 더욱 활성화 되었다.

하지만 통일운동은 국가와의 협력관계로 인해 국가를 견제하는 책무를 방기함으로써 운동성 및 비판성을 상실하게 되었다. 또한 민화협에 발목이 잡혀 진보적 활동을 제대로 할 수 없다는 비판이 제기되기도 하였다.

무엇보다 가장 큰 문제는 그들의 성장기반으로 국가권력에 대항하여 시민사회를 구축했던 독자적이고 자율적인 대중운동성 투쟁성을 상당부분 탈각하게 된 것이다. 이는 소위 민중운동 진영 및 노동운동 진영에게도 심각한 타격이 되었다. 그럼으로써 동반하락의 징후를 보이고 있다.<sup>17)</sup>

15) 새로운 통일운동체 흐름이나 시민운동적 통일운동 그리고 황장엽의 주장을 지지하는 ‘황파’ 등이 그것이다.

16) 이남주, “늦봄 방북 20년, 통일운동의 성찰과 전망,” <늦봄 문익환 목사 방북 20주년 기념 심포지엄>(통일맞이, 2009년 3월 31일), 17쪽.

#### IV. 통일운동과 노동계급이 어떻게 만날 것인가

##### 1. 20년의 긴 역사, 짧은 독해

87년 민주화 이후 통일담론은 다양한 방식을 통해서 사회운동의 중심의제에 들어와서 현재에 이르기까지 한국의 사회운동을 주도하고 있는 실정이다. 반면 노동·계급 담론은 87년 7-9대투쟁을 계기로 부침을 거듭하면서 대중과 괴리된 상태로 점점 멀어져 간 형국이다.

그 동안 한국사회는 정치적 민주주의를 구현한 이후 실질적(사회경제적) 민주주의를 추구했어야 함에도 그렇지 못했다. 전두환 정권 시기의 경제성장으로 인해 대중들의 빈곤 수치가 낮아졌고 풍요 수치가 높아진 상태에서 더 나아가지 못하고 엉뚱한 방향으로 선회해 버렸다. 김영삼 정권의 신자유주의적 세계화 추진이 그것이며, OECD가입이 대표적인 성과물인 것이다.

1992년을 기점으로 변혁/민주/혁명의 시대에서 문화의 시대로 시대정신이 이행하면서 부르주아 문화가 노동자 민중들의 삶속에 깊숙이 침투하여 자기중심적인 사고가 팽배하게 되었다. 현재 한국사회의 현실주의·개인주의적 의식 및 사고의 일반화는 당시의 시대적인 조건들이 그 단초를 제공하였다. 이는 계급의식과 노동운동을 저해하는 요인 중 하나로 작용하게 된다.

1997년 IMF를 경험하면서 생존권 문제가 절박해지면서 가장 중요한 가치로 부상하게 된다. 이후 생존권 문제가 일반화되면서 장기적인 전망보다는 단기적인 전망과 이익에 몰두해 좀 더 쉬운 방법을 찾게 되었다. 빈곤층에게 먹는 문제는 민주주의보다 우선순위가 되었고 부르주아는 자신들에게 위협이 된다면 더 이상 민주주의를 원치 않게 되었다.

이러한 상황에서 민중의 생존권이나 공공의 행복을 추구하는 사회경제적 민주주의를 김대중-노무현 정부가 외면하고 오히려 한미관계와 민족·통일문제에 매진하였다. 대중들의 분단 모순에 대한 기본적인 인식에다 주변 국가들의 한반도 분단 영속화 음모론이 결합이 되면 그 파급력은 상상이상이다. 신자유주의적 지배세력들인 김대중-노무현 정권과 통일운동 진영은 '비판적 지지' 내지는 일부 후견주의적 모습을 유지하고 있다. 국가의 후원을 받아 통일운동이 사유화되어 온 것이다.

반면 노동운동은 역동적으로 변화하는 정세에 능동적인 대응능력이 떨어져 부침을 거듭하였던 것이다. 세계화라는 거시적인 환경의 변화에 노동운동은 제대로 대응을 하지 못하였다. 특히 1987년 노동자대투쟁 이후 등장한 신생 조합들은 더욱 어려웠다. 또한 정권교체와 함께 나타난 순진한 기대가 한순간에 무너짐으로써 일관된 정책적 대응을 보여주지 못하였다. 김대중-노무현 정권의 계급적 기반이나 성격에 대해서 간과했던 것이다. 그리고 시민운동의 등장으로 노동운동이 하나의 사회변혁 내지 사회개혁 세력으로서 이미지 구축에 어려움을 겪고 있다. 1990년대 시민운동의 성장으로 시민운동은 공공성을 추구하는 운동, 노동운동은 집단 이익을 추구하는 운동으로 인식이 확산되었다. 비정규직 문제, 통일 문제 등을 둘러싼 노선대립과 갈등이 노동운동 내부에 존재하는 것도 커다란 걸림돌로 작용하고 있다.

##### 2. 통일운동 진영에게 한국사회의 주요모순은 민족모순이다

17) 박영자, “87년 민주항쟁 정신 쇠퇴의 운동사적 평가와 과제: 통일운동을 중심으로,” 『진보평론』, 32호(메이데이, 2007년 여름), 55쪽.

익히 알려진 바대로 통일운동 진영은 민족자주와 반미를 무엇보다 강조하고 있고, 평화통일 지향적 중도우파 정치세력에 대한 ‘비관적 지지’와 ‘민족민중세력’을 광범위하게 포괄하는 ‘전선운동’을 지지하는 입장을 견지하고 있다.

현재 한반도를 둘러싼 국제정세의 중심에는 미국이 놓여있는데, 미국의 일방주의 정책과 패권주의 정책의 연장선상에서 추진되고 있다. 게다가 그 핵심에는 ‘중국위협론’과 ‘북핵문제’가 놓여있다. 미국의 북핵 문제 해결은 신자유주의 시장질서의 공격을 동반하기 위한 선결과제인 것이다. 북한의 신자유주의 시장질서로의 편입은 체제유지를 위한 조건이 되어 있고, 그러한 북한을 미국은 중국을 향한 전초기지로써 활용한다는 것이다.

그런데 통일운동 진영은 신자유주의 문제조차 민족문제를 통해서 해결하려는 입장이다. 이들은 신자유주의 세계화에 반대하고, 한미 침략동맹에 대해 반대하는 입장을 취하고 있다. 그러면서 이의 구도를 미국중심으로 보기 때문에 신자유주의 반대를 미국과의 한판 전쟁으로 보고 있다. 또한 ‘자주’는 반제국주의 지향을 담고 있기 때문에 반제국주의가 반미로 귀결되는 것이다. 한미FTA 투쟁에서도 이들은 활약은 눈에 띄었으며, 구도를 불평등한 한미관계로 가져가면 자연스럽게 반미로 이어짐을 새삼 확인하였다.

또한 학자들의 이론적 뒷받침도 일익을 담당하고 있다. 일군의 학자들은 객관적 진실에의 접근, 과학적 엄밀성, 북한에 대한 엄격한 비판적 입장, 한미관계에서 남한의 비자주성에 대한 지적 등 균형된 시각을 갖고서 민족을 강조하고 있다. 그리고 그것을 자신의 학문적 실천으로 뒷받침하고 있다. 이러한 모습들이 통일운동 진영에게는 커다란 자산이 되고 있다.

게다가 민주노동당의 한국진보연대(준)의 결합은 이들에게 탄력을 가속화시켜 주고 있다. 과거(분당 전) 민주노동당 안에서 ‘자주파’와 ‘사회민주주의자들’에 의해 강화되는 민족주의와 국가주의, 그리고 그 연장에서 ‘자주파’의 당권장악은 민주노동당의 정치력을 제약하는 장애가 되었다. 그럼으로써 민주노동당은 제도 안의 정책정당에 불과한 것이며, 한국진보연대(준)의 총노선을 따라 의회투쟁을 전담하는 하위의 단위로 설정되었다. 이것은 과거 전국연합이 민주노동당에 결합할 때 논의했던 ‘민족민주전선’에 복무하는 ‘전술단위의 합법정당’의 위상과 크게 다르지 않다. 하지만 통일 운동 만큼은 그 어느 때보다도 강화될 전망이다.

무엇보다 6·15공동선언은 한반도정세와 남북관계에 결정적인 변화를 가져왔다. 즉 한반도는 냉전시대에서 탈냉전시대로, 그리고 남북은 반목과 대립의 관계에서 화해와 협력의 관계로 바뀌게 된 것이다. 또한 동아시아에서의 냉전이 해체되는 상징적이고 실질적인 계기를 마련하였다. 북한에 대한 보다 새로운 인식을 하게 되어 상호 증오와 적대감을 해소하고 체제 및 이데올로기 경쟁을 종결시키는 토대가 마련되었다.

남북 최고지도자가 합의한 6·15선언은 통일운동을 하는 모든 세력과 집단에게 강령적 차원에서 6·15합의 수준을 넘지 않고, 위상 및 활동과 관련해 합법적이고 대중적으로 할 것을 제시해준 일종의 ‘가이드 라인’으로 이해할 수 있다. 그러기에 통일운동세력이 6·15선언을 두고 ‘통일 강령’, ‘통일 이정표’, ‘민족대단결 선언’ 등으로 부르는 것은 전혀 이상한 일이 아니다.

게다가 이에 발맞춰 남한에서는 범민련 남측본부, 한총련을 비롯한 전국연합, 민주노총 등 40여 개 단체들이 참여해 통일연대를 결성함으로써 민간 차원의 통일운동은 민화협과 함께 크게 두 축으로 분화정리되었다. 민화협이 통일문제에 대해 전향적인 김대중-노무현 정부의 산물이라면, 그간 재야에 있던 진보적 성향의 통일운동 단체들의 협의체인 통일연대는 6·15선언의 직접적 산물인 셈이다. 완전한 통일이 될 때까지 통일운동 진영에게 “한국사

회의 기본모순은 민족모순”인 것이다.

### 3. 어떻게 만날 것인가

분단지역인 한반도에서 통일문제가 중요하고 시급한 과제인 것은 명확한 사실이다. 남북 간 통일은 한반도에서 자주적인 독립국가의 완성을 의미한다. 하지만 민족논리를 앞세워 자본의 공격을 방치할 경우 우리는 통일한국의 미래나 후손들에게 역사적인 죄를 범하게 되는 것이다. 신자유주의 세계화를 민족주의로 해결하려는 논리는 매우 위험한 빈곤의 상상력이며 무책임한 논리이다. 현재 민족 자체를 절대화하거나 신성화하는 논의들을 앞세운 담론들의 당위성을 전제하는 방식은 극복되어야 한다. “남북한은 한민족”이며 “통일은 지상과제”라는 식의 민족주의는 그 사상적 빈곤함이나 정치적 효과에 있어서 매우 위험할 수 있다.

신자유주의 세계화를 무기로 거침없이 세계를 지배하려는 초국적 독점자본은 비정규직을 확산하고 농촌을 파괴하면서 노동자와 농민들의 생존권을 박탈하여 자신들의 배만 불리려 하고 있다. 신자유주의가 이윤을 상승을 위해 노동자 농민을 비롯한 세계 민중들을 삶의 고통으로 떨어뜨리고 있는 것은 새삼스러운 일이 아니다. 이제 민중들은 마음대로 숨쉬고 마음대로 먹을 수 있는 모든 권리를 빼앗겼다. FTA는 이러한 신자유주의 세계화를 추동하는 강력한 도구이다. 이제 민중들의 인내심은 바닥을 드러내고 있다. 빈곤과 폭력을 무한정 양산하는 FTA를 중단케 함으로서 생존권을 담보해야 하는 것이다. 꺼져 가는 목숨을 살리고 스스로 생존하기 위해 투쟁의 전면에 나설 수밖에 없는 상황에 이른 것이다. 이러한 문제를 민족이 담보해 줄 수 없다.

한반도를 관통하는 중요 문제의 중심에는 항상 미국이 놓여있다. 우리는 미국을 통해서 북한을 보며 또한 세계를 본다. 그 중심에 신자유주의가 놓여 있는 것이다. 미국의 진정성에 대해서는 이미 오래전에 신뢰를 보내지 않았다. 한반도에 있어서 최대 화두는 평화이다. 그러나 다자간 협의를 통한 한반도 평화체제가 미국의 분단관리 전략의 일환으로 축소됨으로써 남북관계가 자주적인 평화통일이 아닌 외세가 관리하는 분단 고착화로 흘러가도록 유도하기 위한 의도일 수도 있다. 그렇다면 민족·통일 문제를 한반도적 시각에서만 바라보지 않고 동아시아적 시각에서 나아가 전세계적 시각으로 이해하고 성찰해야 한다.

신자유주의는 남한의 비정규직 문제를 한반도 전체의 비정규직 문제로 확대시킬 위력을 갖고 있다. 남한이 걸린 세계화의 덫을 북한에게 덮어 씌워서는 안 된다. 그래서 계급적 관점은 민족과 통일을 포함한 중요 쟁점을 올바르게 인식하는 나침반이 된다.

그런 의미에서 북한사회를 더 이상 방치해서는 안 된다. 민족주의에 기반한 통일운동을 노동운동의 저해요인으로 인식하여 남북관계 및 통일운동을 제도권이나 민족 진영의 전유물로 만들어서는 안 된다. 북한사회를 비이성적인 성격과 사회주의의 예외국가로 치부해서 무관심의 영역으로 물러나서도 안 된다. 이미 오래 전에 박근혜가 김정일을 만나서 함께 환하게 웃는 모습이 전 세계에 보도되었다. 이제 한나라당까지 통일 사업에 적극성을 보이고 있다. 진보진영의 좌파만 북한 및 통일문제에 너무 무기력해 보인다.

이제 북한의 노동과 노동자들에 대해서 올바르게 인식하자. 북한의 변화에 대한 철저하고 세밀한 준비가 필요하다. 북한 노동자들과 민중들의 생존권을 확보하기 위해서 대북 인도적 지원에 적극적으로 참여해야 한다. 북한노동자들과의 적극적인 연대가 필요하다. 북한인민들에 대한 여성주의적 시각이 필요할 때이다.

민족·통일 문제는 개인적이고 정치적인 이해를 앞세워서는 안 된다. 그 동안 남북한 정권

은 남북관계를 정권 강화와 위기탈출 및 정권재창출에 이용해왔다. 그 과정에서 수많은 노동자와 민중의 권리요구가 묻혀 버렸다. 민족·통일 문제가 노동운동을 포위한 것이다. 시민운동 진영, 노동자-민중운동 진영 내의 많은 개량주의 세력들을 중심으로 해서 노무현 정권과 독점자본의 해계모니를 강화시켜주는 하수인들이 등장한지는 오래 전의 일이다. 하지만 이는 노동운동 및 민중운동 진영의 역량제고와 대단결을 촉구하는 계기가 된다. 이제는 통일운동도 권력과 자본에 맞서서 치열한 투쟁을 전개할 수 있는 전선을 형성, 변혁운동의 일환으로 자리매김해야 한다.

## V. 맺음말: 새로운 공화국을 꿈꾸며

### 1. 한반도 통일의 로드맵이 필요하다

통일국가의 체제는 남북의 체제 가운데 하나를 선택하는 것이 아니라 그것들을 변증법적으로 통합 발전하는 것이며, 새로운 형태의 국가체제를 창조하는 것이다. 통일국가가 연방제나 일원적 국가냐의 문제는 연합단계에서 남북이 같이 구상할 문제이며, 결국 남북 주민들의 총의에 의해서 결정될 것이다. 남한이 월등한 비교우위가 있다면 북한 주민들은 후자를 선택할 것이고, 남한에 대한 양가적 정서와 경계심이 강하다면 연방제를 선택할 수도 있다.

하지만 장기적으로는 하나의 원리로 통일되어 가는 것이 자연스러운 전망일 것이다. 그렇다면 새로운 모델은 어디서 찾을 있는가? 북이 시장경제의 도입이 불가피하다면, 또한 그것이 신자유주의의 경로를 밟아간다면 최대한 반자본주의적 시장경제 체제로 유도할 필요성은 존재한다. 그럼으로써 프롤레타리아 민주주의에 입각한 새로운 사회주의, 아래로부터의 통제에 입각한 민주주의를 지향해야 할 것이다.

그렇다면 현재의 조건 하에서 한반도에서 미 제국주의의 분단/분할 지배가 타파되고 자주적인 민족국가로서 남북이 통일한다고 할 때 어떤 모습의 통일이 현실적일까? 지금의 통일 문제는 낮은 단계의 연방제나 연합제나 라는 구별이 중요하지 않다. 중요한 것은 빠른 시일 내에 한미관계의 재정립을 통해 미 제국주의에 의한 한반도 분할지배 기도에 과열음을 내야 하는 것이다.

현재 한국민들의 인지 구조에는 친미, 숭미, 반미, 혐미, 지미, 용미, 연미, 탈미 등이 동시에 공존하고 있다. 냉전 반공주의는 단호히 배격해야 한다. 물론 기계적·관성적 반미주의(운동) 역시 비판에서 자유로울 수 없다. 반미 또는 친미로 자신을 규정하는 사람들은 엄숙한 명분을 현실에 단순화시켜 적용하는 경향에 빠져 있기 때문이다. 이들은 하나의 입장만으로 미국을 바라보기 때문에 문제가 많은 것이다.

이제 세계적 차원에서 누구도 미국을 대안이라고 생각하지는 않는다. 그래서 한미 간 새로운 관계맺기가 필요하며 다양한 설정이 가능하다. 다양한 입장이 있지만 올바른 방향은 탈미로 나아가는 것이다. 친미-반미의 이분법을 넘어서 국가 대 국가의 관계로 한미 관계를 정상화시켜야 한다. 여기서 정상화의 의미는 입장과 관점에 따라 다르게 사용되고 있다.

반미 자주적 민족공조의 입장을 제외하면 한미 관계를 기초로 민족공조로 나아가야 한다는 입장이 강하게 존재한다. 이들은 비대칭적·불평등한 한미 관계를 대칭적·평등한 한미 관계로 전환해야 한다고 주장하고 있다. 주된 내용을 보면 한미 양국은 긴밀한 사전협의와 조율을 통해 문제를 해결하는 성숙한 자세를 보여야 한다는 것이다. 안보와 관련해서는 미국

의존도에서 벗어나 자주국방 능력을 확보하면서 동아시아 지역의 평화구축을 선도하는 촉진자 역할을 수행하는 것이 바람직하다고 한다. 한미동맹은 공동의 적을 상정하지 말고 만약의 안보위협에 대비하면서도 미국을 포함하는 동아시아의 통합을 지향하는 방향으로 재편되는 것이 바람직하다는 입장이다.

그런데 이러한 논리는 국가안보와 국가이익의 관점에서 접근하기 때문에 국가주의에 빠질 위험이 있다. 즉 주한미군의 경우 한반도와 동북아에서 전쟁을 억지하고 세력균형의 조정자로서 현실적으로 필요한 존재로 인식해야 한다는 것이다. 또한 이러한 접근은 본질적 의미의 대칭적 평등한 한미 관계와는 다소 거리가 먼 것이며, 미 제국의 세계패권 및 동북아 전략에 대한 취약한 문제의식을 보여주고 있다.

그렇다면 탈미의 방향으로 나아가면서 정상화된 한미 관계를 위한 새로운 관계맺기는 무엇을 의미하는가. 한미 관계의 핵심은 군사동맹이다. 그런 의미에서 새로운 관계맺기의 핵심은 군사동맹 중심의 한미 관계를 폐기하는 것이다. 한미군사동맹에 대한 인식의 전환이 없으면, 미국의 지속적인 요구에 대해 굴종을 하게 될 것이다. 현 시점에서 한미군사동맹을 심각하게 재고할 필요가 있다. 이는 장기적으로 한미동맹을 폐기하고 주한미군의 전면철수를 추진해야 할 것이다. 이와 함께 한미상호방위조약 폐지, 동북아 비핵지대 선포 등도 주된 내용이 되어야 한다.

이러한 방향은 남북한 통일이 불가피하다는 조건하에서 중국적으로 남북한 통일 방식이 어떠하든지 간에 비동맹중립국가로 가야함을 의미한다. 현실적으로 미국을 제외한 동북아는 상상하기 어렵다. 하지만 미국을 제외시켜야 진정한 의미의 동북아 평화 가능성이 높아지므로, 한국은 한반도 주변국과 우호를 유지하고 평화로운 친선 관계를 유지하는 비동맹중립국가로 가야 한다는 것이다.<sup>18)</sup> 이것이 진정한 의미의 한미 간 새로운 관계맺기이다.

## 2. 인권평화의 한반도

생명권, 자유권, 재산권 및 평등권 등 4대 인권을 보장하는 정치체제를 ‘적정수준의 정치사회’라고 할 때, 이러한 사회는 평화의 당사자가 될 수 있다. 그럼으로써 타국으로부터 어떠한 경우에도 외교제재나 경제제재 및 무력간섭을 받지 않는다. 이러한 사회가 함께 누리는 평화를 인권평화라고 부를 수 있다.

그런 의미에서 한반도에서 인권평화를 구축하려면, 북한은 굳이 자유주의 정치체제로 바뀌지 않아도 된다. 단 인권을 보장하는 적정수준의 정치사회가 된다면 남한과 평화를 누릴 수 있다. 적정사회는 자유주의와 달리 권리의무가 사회그룹별로 불평등하게 배분된 위계사회이다. 이러한 불평등은 적정선을 넘지 않는다. 적정선은 사회그룹별 불평등이 사회의 공동선을 실현하는데 적절해야 한다. 이는 목적론적인 사회정의의 원칙에 따라 운영된다는 것을 뜻한다. 또한 사회그룹별 대표들이 참가하는 사회협의과정이 원활하게 운영되어야 한다. 사회협의과정에서 사회그룹들의 이해관계가 전혀 대표될 수 없을 정도로 사회불평등이 심화된다면 이는 적정한 것이 아니다. 적정사회는 정치적인 의견차이를 허용하고 상당한 정도의 종교와 사상의 자유가 보장되어야 한다. 북이 이러한 사회로 바뀔 수 있다면 한반도에 인권평화가 도래할 것이다.

18) 비동맹중립국가는 보통 4-5단계를 거쳐서 진행되는데, 한반도 비핵 문제와 연동되어 있기 때문에 남한정부가 북한에게 비핵·중립화 제안을 해 볼 필요도 있다. 북한과 미국이 이를 수용하거나, 반대하는 것은 그 다음의 문제이다.

### 3. 평등평화의 한반도

중장기 평등평화의 한반도 전략이 필요하다. 몇 가지 과제를 상정하자면 먼저 한미관계의 재정립이 필요하다. 또한 통일과 평화를 분리하여 접근해서는 안 된다. 평화와 통일은 선택의 문제가 아니며 분리될 성질이 아니다. 현재 상황을 보면 북한의 민주화 및 통일이 이룩할 수 있는 것은 북한 내재적인 운동뿐이다. 북한이 변화된다면 이러한 변화를 가져오는 세력은 완전한 통제와 고립에서 살아왔던 서민들도 아니고 특권에서 살아왔던 간부들도 아니다. 북한의 변화는 간부계층 다툼이나 군란부터 시작할 수도 있지만 북한의 운명을 결정할 수 있는 것은 중산층의 운동이다.

통일이 이룩되지 않고 남북이 오랫동안 다른 국가로 공존할 경우에 많은 문제가 파생될 것은 당연하다. 이럴 경우 이북의 경제 성장의 조건은 남한 기업의 대북투자 및 대북진출에 있다. 그러나 이북으로 진출할 남한 기업은 마찬가지로 북한 노동당 간부들을 노동자들을 관리하는 경영자로 이용할 수 있지만 기술자나 전문가들을 고용하지는 못할 것 같다. 그들에게 북한인들은 ‘값싼 노동력’ 아니면 이 ‘노동력’을 감시·통제하는 현지 경영자들 정도일 것이다. 이런 정책은 자신의 수익을 극대화해야 하는 기업 입장에서 보면 합리적인 것이지만 객관적으로 남과 북 주민들 사이의 불신감과 갈등을 영속시킬 뿐이다.

이 문제는 쉽게 해결할 방법이 없어 보이지만 북한 중산층이 입을 충격을 어느 정도 완화할 수 있다. 제일 중요한 것은 북한에 교육을 지원하는 것이다. 빈곤에 처한 북한 대학들에 다양한 지원을 제공하는 것은 큰 도움이 될 것이다.

한편 반전평화 운동과 평화문화의 확산이 중요하다. 반전평화 운동은 평화문화의 확산을 의미한다. 따라서 평화문화를 실현하는 가장 기본적인 시각은 분단과 전쟁을 포함한 구조적 폭력 상태와 그것이 낳은 문화를 지양하는 데에서 출발한다. 특히 평화운동은 평화 문화를 통하여 한반도 평화 통일을 실현하기 위한 시민 사회 수준의 노력이다. 아울러 평화운동은 구조적 폭력, 냉전문화의 부당함을 문제시하며, 평화문화를 확산시킴으로서 한반도 평화체제를 수립하고자 하는 아래로부터의 노력이라고 할 수 있다. 평화운동은 동북아 평화체제를 열어나가는 촉매제의 역할을 할 수 있다.

## **【제 2 부 민족주의와 민족문학론】**

- 13:20~13:40

### **○ 이중적 아이덴티티와 문학적 서사**

-허련순의 장편소설 "누가 나비의 집을 보았을까"를 중심으로-

/ 김호웅(중국, 연변대)

- 13:40~14:00

### **○ 문화적 민족주의와 현대한국철학**

-고형근, 박종홍, 안호상의 철학적 문제의식을 중심으로-

/ 이병수(한국, 경남대)

- 14:00~14:20

### **○ 해방 직후 네 개의 민족문학론, 혹은 분단의 기원**

-21세기 통일의 비전을 위하여-

/ 류보선(한국, 군산대)



## 이중적 아이덴티티와 문학적 서사

- 허련순의 장편소설 《누가 나비의 집을 보았을까》를 중심으로 -

김 호 응(중국, 연변대)

### 1. 들어가는 말

먼저 중국조선족문단에서 왕성한 창작활동을 펼치고 있는 여성작가 허련순(許蓮順)을 소개하고자 한다. 그는 일본의 이회성, 미국의 이창래, 중국의 백선영 등과 함께 우리민족 디아스포라문학의 선두에 서있다.

허련순은 1955년 1월 16일 연길에서 마차부로 일하는 허씨 가문의 다섯째 딸로 태어났다. 그만 실망한 아버지는 한 달 가량 집을 떠나 바깥을 나돌았다. 그래서 아기는 세상에 태어난 지 한 달이 되도록 이름도 갖지 못했다. 6촌 오빠가 장난삼아 지어준 이름이 허련순이다.

허련순은 연길 교외에 있는 인평촌에서 소학교와 중학교를 나와 농사를 짓다가 1976년 연변대학교 조문학부에 입학해 1980년 졸업하고 연길시소년궁 창작실, 연길문화관 창작실을 거쳐 1993년부터 연길시창작평론실에서 전직(專職) 작가로 일하게 되었다. 1999년 한국 광운대학교에서 한국국어국문학 석사과정을 수료했다.

허련순은 1986년 처녀작으로 단편소설 『아내의 고뇌』를 발표한 후부터 지금까지 “문학은 죽음을 통하여 거듭 문학으로 태어난다”는 신념을 갖고 부지런히 창작에 정진해 장편소설 『잃어버린 밤』, 『바람꽃』, 『뺨꾸기는 울어도』, 『누가 나비의 집을 보았을까』를 발표했고 작품집 『사내 많은 녀인』, 『바람을 몰고 온 여자』, 『우주의 자궁』을 펴냈다. 이외에도 TV드라마 『갈꽃』, 『여자란 무엇입니까』, 『떠나는 사람들』과 장막극 『과부골목』을 펴냈다. 《전국소수민족문학준마상》, 《동북3성금호상》, 《길림성소수민족문학상》, 《<장백산>모드모아문학상》, 《<연변문학>운동주문학상》, 《<도라지>문학상》, 《김학철문학상》, 《연변작가협회문학상》 등 다수의 상을 수상했다. 현재 국가1급작가로서 연변작가협회 부주석, 연변여성문인회 회장 등 직을 맡고 있다.

허련순 문학의 전반 흐름은 민족적 아이덴티티(identity)의 문제와 여성문제로 나누어진 다. 그는, 자신은 이민의 역사를 가진 민족의 일원으로, 게다가 여성으로 태어났다는 것을 강조한다. 그는 문학의 근원은 결핍이며 그 자신의 문학 근원 역시 소수자의 슬픔이라고 말한다. 결핍 너머의 충만감이나 슬픔 뒤에 숨어 있는 희열을 찾기 위한 필사적인 노력이 바로 글을 쓰는 동력이 된다는 것이다. 하기에 그의 문학은 자연스럽게 민족적 아이덴티티 찾기와 여성적 자아 찾기로 이어진다. 민족적 아이덴티티 찾기의 경우 그의 장편소설 『누가 나비의 집을 보았을까』가 최근 중국조선족문단과 한국문단의 주목을 받고 있다.

이 글에서는 중국조선족을 근대적 디아스포라의 일종으로 보고 디아스포라 문학적 서사의 일반적 특징을 짚어본 기초 위에서 중국조선족 디아스포라문학의 흐름을 거시적으로 살펴보고 나서 허련순의 장편소설 『누가 나비의 집을 보았을까』를 미시적으로 분석함으로써 이중적 아이덴티티의 갈등으로 고민하고 있는 중국조선족의 과거와 현실을 조망하고 미래를 전망해보고자 한다.

## 2. 디아스포라와 그 문학적 서사의 특성

문학은 본질적으로 두 가지 물음에 답을 주려고 한다. 하나는 “나는 누구인가? “나의 육체적, 정신적 고향은 어디인가?”이고, 다른 하나는 “나의 생존상황은 어떠한가?” 이다. 이러한 근원적인 물음을 던지지 않거나 그러한 물음에 답을 줄 수 없는 문학은 별로 의미가 없다. 이러한 인간 실존의 가장 본질적인 물음에 숙명적으로 대답하지 않으면 안 되는 사람들이 바로 디아스포라들이며 그 문학의 가장 본질적인 특징은 이중적 아이덴티티의 갈등에 대한 문학적 서사와 예술적 승화이다.

디아스포라(diaspora, 離散, 飛散)는 그리스어에서 나온 말인데 기원전 6세기 유대인들이 나라를 잃은 후 세계 각지로 나가 떠돌이생활을 해온 그러한 비참한 상황을 가리킨다. 디아스포라는 아래와 같은 세 가지 의미를 포함하고 있다.

첫째는 유대민족은 자기의 고토나 고향을 떠나 타향, 타국에 흩어져 살고 있지만 여전히 자기의 문화적 특성을 보존하고 있다. 둘째는 유대민족은 역사적으로 수난을 당했다는 의식이다. 셋째는 바빌로니아는 유대인들의 추방지요, 그들이 수난을 당했던 곳이기도 하지만 또한 그들이 자기의 문화를 재건한 곳이기도 하다.

하지만 유대역사에서 나온 디아스포라 개념과 근대적 디아스포라 개념 사이에는 연계성도 있지만 구별점도 있다. 유대인의 디아스포라는 근대적 디아스포라의 출발점으로 되지만 그 규범으로는 될 수 없으며 근대적 디아스포라의 다양한 형태를 다 망라할 수는 없다.

근대적인 의미에서의 디아스포라는 주로 지난 20세기의 여러 가지 힘, 이를테면 정치권력이나 경제력과 군사력, 전쟁이나 혁명 등이 낳은 “경계적인 존재”들을 지칭한다. 그들은 어쩔 수 없이 국민국가라는 틀에서 쫓겨난 존재로서 경계적인 삶을 살아가는 인간 또는 민족공동체이다.

경계적인 존재로서의 디아스포라는 대체로 두 가지 경우를 생각할 수 있다.

첫째 경우는 국가들 간의 경계지대에서 이동하는 사람들의 경우로서, 중국의 문호 노신은 일본에 의학을 공부하러 갔다가 일본과 중국 사이에서 아이덴티티의 문제에 눈을 뜨게 되어 문학으로 전향하게 된 경우나, 춘원 이광수 같은 사람이 일본 류학 과정에서 한·일 양국 사이의 현격한 국력 차이를 보고 느낀 “현해탄 콤플렉스”와 같은 경우이다.

둘째 경우는 한 국가의 주변부에 살고 있는 경계인으로서의 디아스포라이다. 이들은 국민적 정체성과 민족적 아이덴티티의 갈등을 갖고 있으며 거주국과 모국 사이에서 정신적으로 떠도는 존재들이다. 이를테면 일본의 재일조선인, 러시아의 고려인, 중국의 조선족을 들 수 있다. 말하자면 한 나라의 소수자나 소수민족집단의 문제이다.

이러한 디아스포라적인 인간 또는 민족공동체는 경계적인 삶, 변두리의 삶을 살고 있기 때문에 부동한 문화와의 모순과 충돌 또는 교류와 영향 관계 속에 놓이게 된다. 바꾸어 말하면 디아스포라의 개체 또는 민족공동체는 자기의 고토와 고유문화에 대한 질은 향수와 집착을 갖는 동시에 다른 문화에의 동경과 접목을 피할 수 없게 된다. 그 결과 디아스포라의 개체 또는 민족공동체는 문화적 변이(變異)를 일으키게 되며 혼종성(hybridity) 또는 다중문화신분(culture identity)을 갖게 된다. 이러한 의미에서 에드워드 사이드는 디아스포라의 삶은 “모체에서 찢겨나간 자의 상처”이고 아픈인 동시에 “일종의 특권이며 다시 얻을 수 없는 우세”로 된다고 하였다. 그것은 잡종강세(雜種強勢)는 하나의 보편적인 진리이기 때문이다. 이러한 의미에서 호머 바바는 새로운 문화는 다양한 문명들이 교차되는 “걸출한 변두리”에

서 과생된다고 하였다.

디아스포라적인 실존상황과 가치관을 문학적으로 다룬 것을 디아스포라의 글쓰기 (diasporic writing, 離散寫作)라고 할 수 있는데 이를 광의적인 디아스포라 글쓰기와 협의적인 디아스포라 글쓰기로 나눌 수 있다.

광의적인 디아스포라 글쓰기는 서방과 동방을 막론하고 장구한 발전과정과 독특한 전통을 갖고 있다. 서방의 경우, “유랑자 소설(picaresque novelists)”이나 “망명작가(writers on exile)”들의 작품이 그러하다. 유랑자 소설의 인물들은 시종 유동(流動)적인 상황에 놓여 있는데 그 전형적인 소설로 세르반테스의 『돈키호테』, 트웨인의 『톰 소녀의 모험』 등을 들 수 있다. 물론 이 경우 작가 자신이 외국에 망명했거나 외국에서 유랑한 것은 아니다. 하지만 망명작가들의 경우는 그들 자신의 가정적 불행, 그들 자신의 지나친 선봉의식(先鋒意識)이나 기괴한 성격, 또는 그들 자신이 모국의 고루한 문화와 비평관행에 불만을 가짐으로 말미암아 하는 수 없이 타국으로 망명한다. 그들은 외국에서 떠돌이생활을 하는 가운데서 오히려 빛나는 작품을 창작해낸다. 영국의 낭만주의 시인 바이런이 그렇고 노르웨이의 극작가 입센이 그러하며 또 아일랜드의 조이스, 영미 모더니즘 시인 엘리엇이 그러하다. 이들은 외국에서 떠돌이생활을 하는 가운데서 자기의 모국과 민족의 현실을 깊이 반성하면서 독특한 형상과 참신한 견해들을 내놓았다.

협의적인 디아스포라 글쓰기는 상술한 유랑자 소설과 망명문학의 연장선 위에서 형성되었지만 주로 20세기 이후 근대적인 의미의 디아스포라 현상과 관련된다. 이른바 근대적인 디아스포라 글쓰기에서는 아래와 같은 몇 가지 문제들이 화두에 오른다.

첫째는 잃어버린 고토와 고향에 대한 끝없는 향수(鄉愁)이다. 그것은 에드워드 사이드가 말한 바와 같이 망명이란 “개인과 고토, 자아와 그의 진정한 고향 사이에 생긴 아물 줄 모르는 상처로서 그 커다란 애상(哀傷)은 영원히 극복할 수 없기 때문이다.” 향수는 디아스포라의 영구한 감정이며 그것은 또 잃어버린 에텐동산에 대한 인류의 원초적인 향수와 이어져 제국의 식민지배와 근대문명에 대한 비판적 기능을 수행한다.

둘째는 디아스포라는 모국과 거주국의 중간위치에 살고 있기에 “집”이 없다고 말한다. 그들은 모국과 거주국 모두에게 백안시당하는 경우가 많으며 따라서 이중적 아이덴티티의 갈등을 경험하게 된다. 이러한 이중적 아이덴티티의 갈등을 극복하기 위한 다양한 시도들, 이를테면 민족적 아이덴티티를 잃은 자의 고뇌와 슬픔, 모체 문화로의 회귀와 그 환멸, 사랑과 참회를 통한 화해, 근대와 전근대의 모순과 충돌, 그리고 이질적인 문화형태들의 숙명적인 융합 등이 감동적인 이야기로 펼쳐질 수 있다. 아무튼 이중적 아이덴티티의 갈등은 현대문학의 최고의 주제 - 인간의 소외(疎外)에 맞닿아있으며 그것은 인류의 보편적인 공감대를 획득할 수 있다.

셋째로 디아스포라는 모국과 거주국 사이에서 이중적 아이덴티티의 갈등을 경험하기도 하지만 어쨌든 그들은 아주 미묘한 “중간상태(median state, 中間狀態)”에 처해 있고 “경계의 공간(liminal, 闕限)”을 차지하고 있어 보다 넓은 영역을 넘나들 수 있다. 하기에 디아스포라의 경력은 풍부한 소재를 약속해 준다. 이국(異國)의 기상천외한 자연, 인정과 세태를 보여줄 수 있을 뿐만 아니라 이국이라는 타자(The other, 他者)를 통해 자기 민족과 문화를 비추어볼 수 있다. 여기서 두 가지 형상을 창조할 수 있는데 하나는 이국의 근대적인 발전상을 확인하고 유토피아적 형상을 창조하는 경우이고, 다른 하나는 이국의 식민지현실을 확인하고 모국의 식민지 현실을 재확인하는 이데올로기적 형상을 창조하는 경우이다. 둘 다 거

대한 인식적, 미학적 가치를 가진다.

넷째로 디아스포라는 “중간상태”에 처해 있고 아주 미묘한 “경계의 공간”을 차지하고 있다. 바꾸어 말하면 디아스포라 문화계통은 쌍개방(雙開放)적 성격을 지니며 그것은 디아스포라의 다중문화구조를 규정한다. 이러한 다중문화구조를 가진 “제3의 문화계통”은 단일문화구조를 가진 문화계통, 즉 모국과 거주국의 문화계통에 비해 더욱 강한 문화적 기능과 예술적 창조력을 갖게 된다. 특히 예술적 형식에 있어서도 고금중외의 우수한 문학과 예술의 기법을 십분 수용해 변형, 환몽, 패러디, 아이러니와 역설 등 다양한 기법들을 활용할 수 있을 것이다. 최근 세계적 범위에서 각광을 받고 있는 디아스포라 문학이 이에 해답을 줄 수 있는데, 사실 1990년대 이후 토니 모리슨, 주제 사라마구, 고행건, 오르한 파묵 등의 경우와 같이 노벨문학상을 수상한 대부분 작가들이 디아스포라였다.

### 3. 중국조선족문학의 디아스포라적인 특성과 그 흐름

약 200만으로 추산되는 중국조선족은 한반도에 살다가 19세기 중반에서 1945년까지 두만강, 압록강을 건너와 동북에 정착한 과경민족(跨境民族)의 후예들로서 오늘도 여전히 유대민족과 마찬가지로 디아스포라의 특성을 갖고 있다. 중국조선족은 혈통과 언어, 문화적인 차원에서는 한민족과 동일성을 갖고 있지만 그들은 중국사회에 점차 적응, 동화되는 과정을 거쳐 왔으며 1949년 이후에는 중국의 시민권을 획득하였고 따라서 중화민족의 일부분으로 되었다. 하지만 그들은 의연히 국민적 아이덴티티와 민족적 아이덴티티 사이에서 고뇌하고 갈등하고 있으며 이들의 역사와 현실을 반영한 문학에는 의연히 디아스포라적인 요소가 다분히 녹아 있다.

강소성 남통에서 외롭게 살았던 김택영의 시문(詩文), 상해와 북경 등지에서 활동했던 주요섭, 김광주의 소설들, 그리고 용정, 신경을 중심으로 활동한 안수길, 최서해, 김창걸, 백석, 윤동주 등의 소설과 시들을 모두 협의적인 의미의 디아스포라 글쓰기라 할 수 있다. 윤동주의 《또 다른 고향》은 시인이 자신의 육체적, 정신적인 고향을 찾아 헤매는 정신적 방랑의 내적 고통을 토로한 시편으로 유명하다.

“고향에 돌아온 날 밤에/ 내 백골이 따라와 한 방에 누웠다//  
어둔 방은 우주로 통하고/ 하늘에선가 소리처럼 바람이 불어온다.//  
어둠속에 곱게 풍화작용하는/ 백골을 들여다보며/ 눈물짓는 것이 내가 우는 것이냐//  
백골이우는 것이냐/ 아름다운 혼이 우는 것이냐//  
지조 높은 개는/ 밤을 새워 어둠을 짓는다/ 어둠을 짓는 개는/ 나를 쫓는 개일 게다//  
가자 가자/ 쫓기는 사람처럼 가자/ 백골 몰래/ 아름다운 또 다른 고향에 가자.”

- 윤동주 《또 다른 고향》 전문

광복 후 조선족은 중국 국적을 가졌고 중국 국민의 권리와 의무를 충실히 이행했으니 해방 전과 사정이 좀 다르다고 하겠으나 디아스포라의 아픈 기억은 여전히 집단무의식으로 작용하고 있다. 그리고 연변을 중심으로 하는 동북지역의 조선족집거구는 여전히 한반도 문화와 중국의 주류문화 사이에 있는 경계적인 지역이요, 여기에 살고 있는 작가들은 어차피 디아스포라의 성격을 다분히 갖고 있다고 해야 하겠다.

황차 1978년 개혁개방 이후 조선족의 한국, 일본, 러시아, 미국 등 나라로의 이동 및 산

해관 이남 대도시로의 이주는 새로운 디아스포라를 양산하고 있다. 연변을 비롯한 동북의 조선족작가들은 중국과 조선, 한국 사이를 자유롭게 나들고 있고 지어는 유순호처럼 미국에, 장혜영과 이동렬처럼 한국에, 김문학처럼 일본에 장기 거주하는 경우도 있다. 또한 이원길, 황유복, 오상순, 서영빈, 장춘식, 김재국처럼 조선족집거구를 떠나 중국의 수도요, 다양한 문화의 합수목인 북경에 “걸출한 변두리”를 조성해 가지고 활발하게 문학활동을 하고 있다. 이들 모두의 움직임은 통틀어 새로운 디아스포라의 글쓰기라 해도 무리가 없을 것이다.

물론 중국조선족작가들은 이주초기부터 심각한 디아스포라의 아픔을 경험했지만 그것을 마음 놓고 표현할 수 있는 자유를 부여받지 못했다. 그들은 청나라말기와 민국시기에 변발역복, 귀화입적의 강요를 받았고 일제통치시기에는 창씨개명의 치욕을 경험하였으며 1950년대 중반 이후 지방민족주의자로 몰려 무진고생을 겪기도 했다. 한 때 모국의 역사와 문화에 대한 애착, 모국과 거주국 문화 사이에서의 이중적 아이덴티티의 갈등은 의혹과 불신을 초래했다.

하지만 개혁, 개방 후 자유로운 문학의 시대를 맞아, 다원공존과 다원공생의 세계사적 물결을 타고 디아스포라의 삶과 이중적 아이덴티티의 갈등을 형상화하고 그러한 갈등을 극복, 승화시켜 보편적인 인간해방의 시각으로 자연과 인간을 바라보는 우수한 작품들이 많이 나오고 있다. 아마도 조성희의 단편소설 「동년」, 박옥남의 단편소설 「마이허」, 허련순의 장편소설 『바람꽃』, 『누가 나비의 집을 보았을까』와 리삼월의 시 「접목」, 연변을 다룬 석화의 연작 서정시 『연변』 등이 좋은 보기로 될 것이다. 그럼 석화의 정시 「연변 2, 기적 소리와 바람」을 보자.

“기차도 여기 와서는/ 조선말로 붕 -/ 한족말로 우(鳴)1) -/ 기적 울고/ 지나가는 바람도/  
한족바람은 퍼~영(風) 불고/ 조선족바람은 말 그대로/ 바람 바람 바람 바람 분다//

그런데 여기서/ 하늘을 나는 새새끼들조차/ 중국노래 한국노래/ 다 같이 잘 부르고/ 납골당에 밤이 깊으면/ 조선족귀신 한족귀신들이/ 우리들이 못 알아듣는 말로/ 저들끼리만 가만가만 속삭인다//

그리고 여기서/ 유월의 거리에 넘쳐나는/ 붉고 푸른 옷자락처럼/ 온갖 빛깔이 한데 어울려/ 파도를 치며 앞으로 흘러간다.”

이 시는 상이한 것들이 갈등이 없이 공존하는 다문화적 혼종성, 쉽게 말하자면 조선족과 한족이 연변 땅에서 공존, 공생해야 하는 숙명 내지 필연성을 유머러스하게 이미지화하고 있다. 제1연에서는 기차와 바람을 의인화하면서 “붕 -”과 “우(鳴)-”, “바람”과 “퍼~영(風)”의 대조를 통해 조선족과 한족의 언어적 상이성을 확인한다. 그렇지만 제2절에서는 미물인 새들도, 납골당의 귀신들도 서로 상대방의 소리와 언어에 구애를 받지 않고 의사소통을 한다고 했다. 말하자면 두 문화형태 간의 대화와 친화적인 관계를 하늘을 날며 즐겁게 우짖는 새와 납골당에서 이야기를 주고받는 귀신이라는 메타포를 통해 유머러스하게 표현함으로써 몽환적인 분위기를 십분 살리고 있다. 제3연은 이 시의 기승전결(起承轉結)의 내적 구조에서 보면 “전(轉)”과 “결(結)”에 속하는 부분인데 연변의 풍물시라고 할 수 있는 “6.1” 아동절 날, “붉고 푸른 옷자락처럼/ 온갖 빛깔이 한데 어울려/ 파도를 치며 앞으로 흘러간다”고 색채적 이미지를 구사함으로써 다원공존, 다원공생의 논리로 자연스럽게 매듭짓고 있다.

이제 장편소설에서는 중국조선족 디아스포라의 삶과 이중적 아이덴티티의 갈등이 어떻게

형상화되고 있는가를 보기로 하자.

#### 4. 작가 허련순과 이중적 아이덴티티의 문학적 서사

『누가 나비의 집을 보았을까』, 소설의 제목 자체가 하나의 비유 또는 상징으로 된다. 비유나 상징이 형성되는 것은 따지고 보면 객관적 대상과 인간의 마음 사이에 이질동구(異質同構)의 관계가 존재하고 있기 때문이다. 바꾸어 말하면 표현대상인 원관념과 비유적 대응물 사이의 관계는 등가성(等價性) 원리에 의존하는데, 이 등가성원리는 고스타 심리학에서의 이질동구(異質同構)의 관계와 상통하는 것이다. 이 집 저 집을 전전하다가 나중에는 주인으로부터 버려져 집을 잃은 애완견 “나비”와 자기의 가정적 정체성을 잃고 집 없이 헤매는 세희, 유섭, 쌍희, 용이는 등가성관계를 갖고 있으며 따라서 “세희네들은 집 없이 헤매는 개다”, “세희네들은 집 없는 나비다”는 비유가 성립되는 것이다. 이리하여 이 작품은 제목으로부터 비유 내지는 상징성을 다분히 띠고 있다.

인간은 어머니 배속에서 태어나서 이 세상을 살아가면서 성(性)적, 가정적, 인종적, 민족적, 사회적인 아이덴티티, 즉 자아동일성문제에 봉착하게 된다. 인간은 우선 가정에서 태어나 자라나기에 적지 않은 사람들은 가정적인 아이덴티티의 갈등을 겪게 된다. 이 작품에 등장하는 대부분 인물들은 거의 다 어린 시절부터 가정적 아이덴티티의 갈등을 극심하게 겪는다.

주인공인 세희는 문화혁명 때 부모가 “반혁명”으로 몰리는 바람에 시골에 사는 큰 아버지 집에 맡겨져 천덕꾸러기로 자란다. 바깥에서는 마을의 조무래기들이 “반동새끼”라고 놀리고 집에서는 밤마다 사촌오빠의 희롱을 당한다. 그 후 아버지가 죽는데, 그녀는 가장 민감한 사춘기에 엄마가 죽은 아버지의 친구와 한 이불을 덮고 끌어안고 있는 장면을 발견하고 무서운 심리적 갈등을 겪게 된다. 그해 16살 먹은 세희는 어머니에게 환멸을 느끼고 이모한테로 간다. 이모네 집에서 세희는 이모부를 통해 부성애를 보상받으려 한다. 이모부는 세희를 살갑게 대해주었지만 자기 딸과는 차별한다. 이모부와 세희는 필경은 남남이였기 때문이다. 세희는 이모부로부터 친아버지의 사랑을 받고 이모부네 집에서 가정적인 동일성을 찾으려 하지만 그 갭이 아주 크다는 것을 느끼게 된다. 그녀는 진회 앞에서는 언제나 소외감을 느끼게 된다. 실지로 세희는 이모부에게 있어서는 한낱 성적인 유혹을 불러일으키는 예쁜 처녀였을 따름이다. 바로 세희를 남으로 여겼기 때문에 그녀를 육체적으로 범하게 되었으며 그 죄책감으로 이모부는 죽는다. 세희는 이처럼 부모의 사랑을 받아보지 못하고 이모네 집에서도 가정적인 동일성을 찾지 못한다.

가정적인 동일성을 찾지 못하고 늘 방황하던 세희의 결혼생활도 순탄하지 않았다. 그녀는 두 남자와 만나지만 번마다 헤어진다. 첫 번째는 세희가 좋아했지만 남자가 세희를 싫어했고, 두 번째는 남자가 세희를 좋아했지만 세희가 남자를 싫어했다. 그것은 불안정한 가정환경에서 생겨난 세희의 불안정한 생활태도와도 밀접한 연관이 있다고 할 수 있다.

세희가 낳은 각성까지 두 아들도 어릴 적부터 가정적인 동일성의 갈등에 시달리면서 자라난다. “죽은 아내의 망령으로부터 자유롭지 못했던 그 남자는 도꼬마리 같은 새끼 하나를 그녀의 바지가랭이에 달랑 달아놓고 도망치듯 사라져버렸다.” 아버지 없이 자란 세희의 둘째 아들 용이는 천덕꾸러기였다. 형에 대한 헌신적인 복종심을 갖게 된 용이의 특이한 성격 역시 가정적인 동일성의 갈등에서 비롯된 부산물이 아닐 수 없다.

남주인공 송유섭을 보기로 하자. 그가 12세 나던 해, 그의 어머니는 찬장에 그림이나 그

려주고 다니는 장인바치에게 반해 음분도주(淫奔逃走)한 후 돌아오지 않는다. 기다림에 지친 그는 어머니가 이제 다시 찾아온다고 해도 “엄마”라고 부르지 않으리라고 작심한다. 어머니가 집을 버리고 도망치자 술주정뱅이 아버지도 아들을 버리고 어디론가 사라져 유섭은 그만 고아로 되고 만다. 그를 가공하게 여긴 영구 아버지가 유섭을 자기 집에 데려다가 키운다. 한해 겨울을 영구네 집에 얹혀 산 후 유섭은 윤도림이라는 사람에게 넘겨지게 되는데 떠나기 전에 그는 자기가 버려진 아이였음을 영구 아버지의 말을 통해 알게 된다. 양부모한테서까지 버려졌으니 그는 두 번이나 버려진 셈이다. 사실 윤도림이네도 유섭과 나이 비슷한 아들을 잃고 그 아픔을 잊으려고 유섭을 양자로 데려온 것이었다. 그러나 유섭은 윤도림의 부인에게 있어서는 자기 아들 대신으로 생각하는 허깨비 같은 존재에 불과했다. 그래도 유섭은 윤도림을 아버지로 생각하고 윤도림네 집을 제 집으로 생각한다. 비록 죽은 친아들 송철을 마음속에 품고 있는 양모가 자기를 허깨비로 생각하는 것이 불쾌하기는 했지만 윤도림네 집에서 있는 3년간은 그래도 행복했다. 그러나 3년 후 “문화대혁명”이 일어났고 유섭은 농촌으로 내려간다. 유섭은 목사였던 양부로 말미암아 공청단에 들 수도 없고 군에 갈 수 없었다. 하여 유섭은 윤도림을 아버지로 승인하지 않고 다시금 자기를 고아로 내세우면서 살아간다. “송유섭은 영예롭게 중국인민해방군 전사로 되었다. 윤도림 아저씨를 배신한 영예이기도 했다. 그런데 두 달도 못 되어 자신의 신분을 속이고 고아로 가장한 일이 탄로되어 그는 다시 원래의 농촌마을로 돌아오게 되었다.” 억울한 사건을 겪고 자살을 시도하다가 구사일생으로 살아남은 유섭은 다시 양부 윤도림이에게 의지하게 된다.

이처럼 송유섭은 성장과정에 여러 번이나 독일의 정신분석학자 에릭슨처럼 이른바 《성명위기(姓名危機)》에 직면하게 된다. 송유섭은 원래는 기아(棄兒)였으며 자기의 생모, 생부를 모른다. 친부모라고 생각했던 사람들이 자기를 버리고 도망을 치고 난 뒤 친구의 아버지로 부터 자기가 업둥이임을 알게 되자 그는 삶의 의욕마저 잃게 된다. 이 일을 통해 유섭은 자아인식의 위기를 겪게 된다. 목사인 윤도림을 만나서 양부(養父)의 성을 따라 윤유섭이라고 성을 고치고 공식적인 신분을 확정하게 된다. 즉 자기와 양부(養父)와의 동일성을 인정하게 되었던 것이다. 프로이드의 말을 빌린다면 《위대한 아버지》와 《아버지의 이름》에서 자신의 아이덴티티를 찾으며 그에 귀순하게 된 셈이다. 이는 아동심리발전의 필연적인 결과이며 일종의 권위에 대한 굴복인 것이다. 그러나 “문화대혁명”의 거세찬 폭풍은 송유섭으로 하여금 부득불 양부와 동일성을 부인하고 다시 고아의 신분을 되찾으며 군에까지 가지만 양부와 동일성으로 말미암아 군에서 쫓겨난다. 그리하여 그는 자살까지 시도하다가 구사일생으로 살아나 다시 양부인 윤도림을 찾아간다. 요컨대 송유섭은 거의 한평생 집을 잃고 집을 찾기 위해 방황한 사람이다. 가정적 동일성을 찾지 못해 한평생 우왕좌왕한 사람이다. 송유섭은 “집에 머무를 수 없었고”, “어느 곳에도 집은 없었다.”

쌍희를 보자. 쌍희의 부모는 한족이다. 그런데 그가 다섯 살 때 부모가 전염병으로 돌아가고 조선집에 입양되었다. 그 집에는 딸만 셋이고 아들이 없었다. 아들이 없어서 그를 양자로 삼으려고 했던 것이다. 그런데 4년이 지난 어느 날, 아이스크림을 사먹으려고 돈을 찾다가 양부의 돈지갑에서 콘돔을 발견하게 된다. 그는 그것을 꺼내서 고무풍선처럼 만들어 가지고 놀다가 들통이 나서 집에서 쫓겨난다. 그런데 그날 누나가 쌍희를 찾아내서 저녁에 같이 자게 되었다. 그런데 쌍희는 자기도 모르게 누나의 젖가슴을 보게 된다. 그날 밤을 계기로 쌍희는 누나에게 연정을 품게 되며 누나가 시집을 가자 쌍희도 아무런 미련이 없이 가출을 한다. 쌍희 역시 가정적인 동일성을 이루지 못하고 뜬 구름처럼 떠돌아다니는 고아 같은 신분을 갖고 있는 인물이다.

가족구조가 복잡한 가정에서 자라난 이들은 어린 시절에 모두 정도부동하게 이런 《성명위기(姓名危機)》를 겪게 된다. 여러 가지 부동한 원인으로 자기의 친부모와 함께 지내지 못하거나 집을 떠나 다른 집에 맡겨져 자라나게 되는 경우에 흔히 자기의 성(姓)이 계부(계모), 양부(양모)나 그 자식들과 다름으로 하여 심각한 아이덴티티의 갈등을 겪게 된다. 즉 가정 내에서 성(姓)적 동일성을 잃음으로 하여 심각한 《성명위기(姓名危機)》 또는 가정적 동일성 확립의 어려움을 겪게 된다. 《누가 나비의 집을 보았을까》에 등장하는 세희, 유섭, 쌍희 등 주요한 인물들은 모두 정도부동하게 가정적 동일성 확립의 어려움으로 말미암아 많은 심리적인 갈등을 겪으면서 성장해온 사람들이다.

집은 가문을 뜻하며 집은 중추적인 사회단위이다. 집은 집안과 같은 뜻의 말이 되거나 집안과 어우러져 쓰이면서 훨씬 내면적이고 인간적인 상징성을 띠게 된다. 그 까닭은 집은 삶의 근거, 목숨의 뿌리, 안정의 보루 등을 의미하기 때문이다. 동양사회에서 집은 가정주의의 핵심적 개념을 형성한다. 집은 가문, 가계, 가통 등을 상징하며 전통사회에서는 국가와 거의 대등한 사회단위로 된다. 자기의 집이 분명치 않고 집을 잃었다는 것은 모든 인간적 아이덴티티의 토대로 되는 가정적 아이덴티티(가정적 동일성)를 상실하였음을 의미한다.

이 작품에서는 가정적 아이덴티티를 상실한 인간들뿐만 아니라 집을 잃고 집을 찾아 헤매는 동물들의 형상들도 창조하고 있다.

이 소설의 제목이 암시하듯이 동물형상은 전반 작품구성에서 아주 중요한 기능을 수행하고 있다. 이 작품에서는 이 집 저 집을 전전하다가 나중에는 버려지는 “나비”라는 강아지와 집을 잃고 집을 찾아 헤매는 세희, 유섭, 쌍희, 용이 등은 기묘한 이원대응(二元對應)의 구조를 이루고 있다.

우선 “나비”라는 강아지를 보자. 이 애완견은 돈 많은 친구인 춘자가 더는 키울 수가 없어 세희에게 넘겨준 것이다. 이듬해 “나비”는 예쁜 새끼를 다섯 마리를 낳는다. 그 새끼들이 젖을 떼자 모두 남에게 주어버렸다. 새끼를 잃은 “나비”는 같은 현관을 쓰고 사는 옆집 문을 미친듯이 물어뜯고 허빈다. 설상가상으로 “나비”가 이웃집 한쪽 노인을 물어놓는 바람에 세희네는 하는 수 없이 이 “나비”를 강변의 산책로에 버리게 된다.

택시가 떠나자 “나비”가 정신없이 택시를 쫓아왔다. 두 아이가 뒤돌아보지 못하도록 세희는 오른쪽 팔로는 광이의 허리를, 왼쪽 팔로는 용이의 목을 끌어안았다. 한참 정신없이 쫓아오던 강아지는 포기한 듯 멈춰서더니 멀어져가는 택시를 묵묵히 바라보았다. 마지막으로 본 강아지의 까만 눈동자는 그지없이 슬퍼보였다. “나비”의 눈에는 주인을 따라잡지 못한 안타까움과 괴로움 외에도 체념과 같은 것이 내비치고 있었다. 그래서 그 눈빛이 더 슬펐던 것이다.

이 작품에서 “나비”란 강아지와 세희의 둘째아들 용이는 미묘한 이원대응(二元對應)의 관계를 맺고 있다. “나비”란 강아지가 세 번째 수컷을 만나 겨우 교배에 성공하여 새끼를 낳았듯이 용이도 세희가 세 번째 남자과 우연히 만나서 낳은 아이이다. 그래서 그런지 용이는 무척이나 “나비”를 좋아했다. 고스타 심리학의 동형론(同形論)의 이론으로 분석해본다면 애완견 “나비”는 세희의 셋째 아들 용이와 이질동구(異質同構)의 관계를 갖고 있을 뿐만 아니라 세희, 유섭, 쌍희, 용이 등 인물들과도 이질동구(異質同構)의 관계를 갖고 있다.

이 작품에서 보이는 가정적 동일성을 상실한 인물형상에 대한 묘사는 가정적인 아이덴티티에 대한 성찰과 사고에만 그치는 것이 아니다. 그것은 인간은 어머니 배속에서 태어나서 이 세상을 살아가면서 성적이거나 가정적인 아이덴티티— 자아동일성문제에만 봉착하게 되는 것이 아니라 민족적, 국가적 아이덴티티— 자아동일성문제에도 봉착하게 되기 때문이다. 말



하자면 이 작품에서 가정적인 동일성의 갈등 속에서 시달리는 세희, 유섭, 쌍희네들은 민족적인 동일성의 갈등도 극심하게 겪고 있다.

한국으로 가는 밀항선에 오른 사람들, 그들은 중국조선족의 축도라고 해도 과언이 아니다. 요녕 철령에서 온 김채숙, 안세희, 송유섭, 오미자, 쌍희, 안도에서 온 부부, 왕청 여자 말숙이... 이네들은 모두 사회의 밑바닥에서 굴러다니는 최하층인간들이다. 이들은 중국사회의 소수자로서 가장 힘없는 사람들이다. “1, 2원 밖에 안 되는 라면을 죽기 전에 먹고 싶었던” 말숙이의 아들은 무리싸움에 끼어들었다가 그만 권세 있는 진장(鎭長)의 아들 대신 총알받이가 되어 사형을 당한다. “이런 아픔이 있어서 그녀는 세 번째로 밀항을 하게 되었고” 또 “세 번째도 실패한다면 또 다시 네 번째로 밀항배를 탈 것이며”, “밀항에 성공하는 것이 아들의 한을 풀어 주는 것인양 그녀는 밀항에 큰 뜻을 부여했다.” 이 점에서는 주인공인 세희도 마찬가지였다. 그녀는 한국에 갈수만 있다면 어떤 굴욕도 치욕도 참아낼 수 있다고 생각하며 한국만이 자기가 살아남을 수 있는 길이라고 생각한다. 료녕 철령에서 온 김채숙의 말마따나 한국으로 가는 밀항선에 목숨을 걸고 올라탄 그네들은 “모두 한 배에 탄 운명”이었다.

이처럼 천진하고 순박한 밀항자들의 운명을 한손에 거머쥐고 있는 자들은 이풍언 같은 악덕 브로커들이었다. 이 자들을 “밀항”이라는 떼뻗지 못한 행위를 하는 밀항자들을 손아귀에 넣고 마음대로 주물렀다. 이풍언의 손아귀에 걸려든 밀항자들은 새장 안에 갇힌 새와 같은 신세였다. “날려 보내든 관상용으로 놓아두든 아니면 털을 뽑아 발가벗긴 채 불에 구워 먹든” 다 이풍언의 마음먹기에 달린 일이었다. 밤이 되면 브로커들은 이런저런 구실을 달아가지고 젊은 여자들을 운전실에 불러들여 저들의 야욕을 채우곤 하였다. 주인공 세희는 서류에 차질이 있다는 거짓말을 꾸며대는 바람에 운전실에 올라갔다가 그만 이풍언과 다른 한놈에게 운간을 당하고 만다. 명실공이 현대판 노예무역선이 아닐 수 없다. 밀항자들은 자그마한 구멍으로 넣어주는 컵라면만 먹어야 했다. 선창 안에 갇힌 여자들은 남정들이 보는 앞에서 엉덩이를 까고 빈 컵에다 용변을 보았다. 문자 그대로 아비규환의 아수라장이었다. 이처럼 이 소설은 밀항자들과 이풍언 같은 브로커들 사이의 이항대립구조를 갖고 있다.

밀항자들은 갖은 모욕을 당하고 짐승보다도 못한 대접을 받으면서 한국령 바다와 잇닿아 있는 공해에 가까스로 닿게 된다. 그러나 배가 닿을 내린지 사흘이 지나도 그들을 넘겨 신고 한국으로 잠입해 들어갈 한국의 배는 나타나지 않는다. “한국령 바다와 가까운 곳이라 순라선에 발견될 위험수위가 높다고 선창입구를 아예 낮이고 밤이고 비닐로 뽁뽁 막아 버렸다. 공기라고는 통할 데 없이 밀폐된 선창 안은 완전히 진공상태였다.” 밀항자들이 아무리 발악을 해도 브로커들은 갑판으로 올라가는 문을 열어 주지 않았다. 브로커들은 죽은 밀항자들을 가차 없이 바다에 처넣었다. 왕청 여자 말숙이는 정신이 붕괴되어 미쳐버렸고 안도에서 온 부부는 가지런히 누워서 질식해 죽었다. 세 번째로 미쳐서 광기를 부리던 말숙이도 죽고 유섭도 숨을 거둔다. 이처럼 밀항자들은 “눈을 감으면서도 그리워했을 마음의 집을 끝내 찾지 못한 채 떠나갔다.”

집과 민족 또는 국가 사이에는 상호 유추관계가 성립된다. 집의 상실은 민족과 국가의 상실과 같은 의미를 갖고 있다. 중국조선족은 허련순의 말처럼 어디에 가도 이방인이다. 언제나 개밥에 도토리 신세처럼 소외를 당하고 어디에 가서도 주류사회에 끼어들지 못하고 우왕좌왕하고 있다. 말하자면 지금 중국조선족은 모국과 거주국의 경계에서 살면서 안정된 집을 잃고 헤매고 있다. 그러므로 중국조선족은 집을 잃고 헤매는 집시, 국제 미아(迷兒)에 다름 아니다. 이 작품에 등장하는 “할퀴울 대로 할퀴운 돼지구유를 연상시키는 허수룩한 나무

배”, 그리고 그 배에 몸을 숨기고 밀항을 결행하고 있는 밀항자들은 어쩌면 중국조선공동체의 상징이라고도 할 수 있다.

## 5. 나오는 말

허련순의 장편소설 『누가 나비의 집을 보았을까』는 전형적인 디아스포라의 문학으로서, 중국조선족 밀항자들의 비극적인 운명을 그린 작품이다.

이 소설은 리얼리즘 계열에 속하는 작품이지만 상징적인 기법도 적절하게 이용하였고 또한 공간집중화의 기법 등 다양한 표현기법을 적절하게 활용하여 한국으로 향하는 밀항선에서 벌어지는 중국조선족 출신 밀항자들의 꿈과 소망 그리고 그것들이 처참하게 부수어지는 비극적 상황을 제시하면서 중국조선족의 실존적 상황을 예술적으로 재현했다. 동시에 이를 통해 디아스포라로서의 중국조선족의 민족적 아이덴티티에 대한 작자의 깊은 사색을 보여주었다.

고향을 상실하고 타향이나 타국에서 방황하고 방랑하는 디아스포라들에게 있어서 아이덴티티란 “나의 육체적, 정신적 고향은 어디인가?”, “나는 누구인가?”라는 끈질긴 물음인 것이다. 많은 본토박이 다수자들은 이런 물음을 스스로에게 던지는 경우는 거의 없고 자기가 누구인가 하는 것을 거의 의식하지도 않는다. 그러나 소수자들로서의 디아스포라의 일원인 허련순씨는 “나는 누구인가?”라는 물음을 피할 수 없었다. 하기에 그의 장편소설 『누가 나비의 집을 보았을까』는 “나의 육체적, 정신적 고향은 어디인가?”, “나는 누구인가?”라는 끈질긴 물음을 던지고 있으며 디아스포라의 시선으로 근대 이후 인간 소외의 비극성을 깊이 있게 탐구하고 있다.

바다에서 정처 없이 표류하는 특수한 공간으로서의 밀항선, 그리고 잃었던 고향을 되찾으려고 목숨을 내걸고 밀항선을 탄 밀항자들은 하나의 거대한 상징으로서, 어쩌면 디아스포라 공동체로서의 전반 중국조선족사회를 암시한다고 할 수 있다. 그리고 이 밀항선에 탄 중국조선족출신 밀항자들의 꿈과 소망, 그리고 그것이 처참하게 부수어지는 아비규환의 비극적 상황은 오늘날 우리 중국조선족의 실존상황의 현주소라고 할 수 있다.

이 소설 속에서 나오는 중국조선족 밀항자들은 프랑스의 소설가 메리메의 중편소설 『타망고(Tamango)』에서 나오는 노예무역선에 총칼에 의해 강압적으로 오른 흑인노예들과는 달리 밀항조직자들인 브로커들에게 엄청난 돈을 내고 밀항선에 자진하여 올랐다. 밀항선에 오르도록 그네들의 등을 민 것은 잃어버린 고향에 대한 향수와 함께 금전이라는 무형의 검은 손이었다. 고향 상실, 고향 찾기, 목숨을 내건 고향 찾기 실패의 비극은 중국조선족만이 아닌 세계 도처에 널리 사는 수많은 디아스포라들, 나아가서는 인류의 공통되는 운명이라는 점에서 이 작품은 중국조선족문학이라는 협소한 공간을 뛰어넘어 세계적인 공명을 일으킬 수도 있는 가능성까지 갖고 있다.

이 작품은 새로운 세기를 맞아 “이중적 아이덴티티 갈등”— 오랫동안 잃어버렸던 중국조선족문학의 가장 중요한 주제를 되찾음으로써 중국조선족문학의 진로를 제시해주고 있다. 다만 이 소설은 중국조선족의 비극적 상황을 제시하는데 그쳤을 뿐이다. 앞으로 디아스포라의 문학은 이런 비극적 상황을 제시하는데 그치지 말고 이런 비극적 상황을 극복하고 해결하는 데도 일조할 수 있는 깊은 사고를 동반한 작품들을 창출해야 할 것이다.

## 참고문헌

- 허련순: 『누가 나비의 집을 보았을까』, 인간과자연사, 2004, 연변인민출판사, 2005.
- 허련순: 문학자서전 「오줌 누는 돌」, 『도라지』, 2004. 6.
- 고부웅: 『탈식민주의 이론과 쟁점』, 문학과지성사, 2005.
- 서경식 지음, 김혜산 옮김: 『디아스포라 기행』, 돌베개, 2006.
- 김호웅: 「근대에 대한 성찰과 우리문학의 새로운 주제」,  
『조선-한국언어문학연구』, 민족출판사, 2006.
- 김호웅: 「중국조선족문학의 성격과 의미」, 『문학사계』, 2006년 여름호.
- 김호웅: 「근대문명의 성찰과 서정의 육화」, 『문학사계』 (14), 2007년 여름호.
- 김호웅: 「‘디아스포라의 시학’, 그리고 우리의 소설」, 『문학과예술』, 2007. 3.
- 김호웅: 「‘디아스포라의 삶과 문학의 형식미에 대한 탐구」,  
『중국조선족우수작품선』, 흑룡강조선민족출판사, 2007.
- 김관웅: 「우리 문학에서의 중요한 주제—민족적정체성 찾기」,  
『문화산맥』 (8), 2008년 2월
- 김호웅: 『글로벌화와 다원공존시대의 문화전략』, 《연변대학학보》, 2008년 제2기.

# 문화적 민족주의와 현대 한국철학

-고형곤, 박종홍, 안호상의 철학적 문제의식을 중심으로-

이병수(한국, 경남대)

## 1. 들어가는 말

서양철학 1세대 가운데 고형곤(1906-2004), 박종홍(1903-1976), 안호상(1902-1999)은 서양철학적 논의들을 그대로 수용하지 않고, 이 땅의 역사와 문화 속에서 형성된 전통철학적 사유를 바탕으로 동서를 넘나드는 통합적 사유를 펼쳤다. 서양철학전공으로 박사학위를 받은 이들이 전통철학 연구로 방향전환을 한 것은 이들 철학의 문화 민족주의적 성격을 보여준다. 문화적 민족주의는 다른 민족과 구별되는 한민족의 고유한 문화전통을 중시하고 이로부터 민족의 문화적 정체성을 확인하고 주체성을 견지하려는 일체의 경향을 의미한다. 이 글은 서구근대라는 이질적 문명과의 접촉 속에서 전통철학을 긍정적으로 보게 된 이들의 철학적 문제의식(2, 3, 4)을 문화적 민족주의의 맥락에서 해명함과 동시에, 최근 동아시아 담론에서 쟁점이 되고 있는 부분과 관련하여 비판적으로 고찰하는 데 목적이 있다.

## 2. 우리 철학 수립의 문제의식

### 1) 우리 철학과 전통철학의 관계

이들이 전통철학 연구로 선회하는 동기에는 한국의 주체적 철학을 해야 한다는 자각이 작용하고 있었다. 민족 전통의 철학사상적 터전 위에 서양철학을 수용하여 우리의 철학을 수립해야 한다는 것이다.

① 안호상과 박종홍은 ‘민족의 얼’에 대한 해명을 우리 철학을 수립하기 위한 핵심으로 강조한다. 안호상은 전통사상을 <순수/혼합, 정통/전통>으로 이분화하여 유교, 불교 등은 정통적인 사상이 아니라 혼합된 것이며, 순수하게 우리 민족이 만들어낸 사상, 곧 단군사상만이 한국사상의 원형이자 정통이라고 주장한다. 그에 비해 박종홍은 안호상의 전통사상 고유론을 거부하고, 불교, 유교 등 외래 사상을 주체적으로 소화할 수 있는 우리 민족 특유의 공통된 정신적 바탕(성실의 정신과 종합적 사유)을 민족의 얼로 본다.

이러한 차이에도 불구하고 안호상과 박종홍에게 우리의 철학이란 바로 한민족의 철학이다. 전통철학은 과거의 한민족의 철학이고 오늘 우리가 수립해야 할 우리 철학은 현재의 한민족의 철학이다. 전통철학과 우리 철학이 모두 한민족의 철학으로 불리워질 수 있는 근거는 역사적으로 지속되어온 민족 얼의 연속성에 있다. 오늘날 우리가 수립해야 할 우리철학은 전통철학과 그 성격을 달리하는 것이 아니라 동일한 민족의 얼을 공유하는 민족적 자각의 표출이다. 민족의 얼에 대한 강조는 이처럼 전통철학과 우리의 철학의 역사적 전승 관계를 성립하게 하는 관건이 되고 있을 뿐만 아니라, 국가의 존재이유를 민족의 집단적 생존과 번영을 보장하는 데 있다는 이들의 국가주의적 민족관과 밀접한 관련이 있다. 민족의 얼을 철학적으로 해명함으로써 우리의 철학을 수립하려는 이들의 노력은 국가권력의 정치적 필요

와 결합하는 방식으로, 특히 강력한 반공 이데올로기와 정권유지 차원과 결부되어 이루어졌다. 이들은 민족국가의 생존과 번영을 위해 우리의 철학, 한국의 주체적 철학을 구축해야 한다는 지적 사명감에 불탔다.

② 이에 비해 고흥곤은 민족의 문화적 정체성을 민족의 얼에서 찾지 않는다. 그는 우리 민족에 고유한 감정, 문화적 체질에 주목하여 새로운 문화형성을 논한다. 과거의 민족감정에 내포된 격조 높은 고품들을 오늘의 새로운 상황에 맞게 새로운 스타일로 창조적으로 재창시켜야 한다고 보았다. 그는 “우리가 서양철학을 해도 결국 우리의 민족감정 위에서” 하는 것이 옳다고 보았지만, ‘일민주의’(안호상)나 ‘주체적 근대화’(박종홍)와 같은 정치적, 이념적 지표를 앞세우지 않는다. 문화의 방향감각은 “이론적 지표의 식견이 아니라 오로지 감수성적인 것”이므로 숙성을 통해 자연스럽게 드러나야지 정치이데올로기를 앞세워 특정 전통을 특정한 방향으로 몰고 가는 것은 옳지 않다고 보았다. 우리의 철학은 성급하게 서두른다고 되는 것이 아니라, 서양철학의 충분한 소화를 통해 장기적으로 이루어져야 한다고 보았다. 요컨대 주체적 철학을 위해서 사유의 낙후성 극복, 철학적 사유의 깊이가 요구된다는 것이다.

③ 이들은 한결같이 우리의 철학 수립에 있어 전통철학 연구의 중요성을 강조하고 있다. 이는 전통철학을 우리 철학의 핵심으로 여기는 편협성을 비판하면서, 우리의 철학을 우리의 현재적 삶의 맥락과 요구에 대한 응답으로 규정하는 최근의 경향과 다르다. 박종홍과 안호상의 철학적 노력은 민족의 생존과 번영이라는 틀 속에 갇혀있다. 이들의 노력은 새로운 민족 정체성을 만들고자한 신생독립 국가의 의지와 긴밀하게 연관되어 있다. 따라서 학문활동은 민족국가의 정체성을 수호하는 애국심과 뗄 수 없게 되었다. 그에 비해 고흥곤은 정치의 의도나 이념을 인위적으로 앞세워 전통철학적 유산을 성급하게 재구성하기보다, 서구철학의 개념과 방법론을 충분히 소화한 깊이 있는 사유가 우리 철학의 수립에서 더 긴요하다고 보았다.

## 2) 비판적 고찰

서양철학이나 동양철학(혹은 전통철학)을 구분하는 것보다 우리의 삶의 맥락과 필요에 기초하여 철학을 하는 것이 중요하다는 주장은 오늘날 동서철학 전공을 막론하고 대다수 철학자들이 견지하고 있다. 주체적인 철학함이란 서양철학과 다른 전통철학적 사유방식을 앞세우는 데 있는 것이 아니라, 자본주의 체제에서 비롯되는 삶의 위기, 과학기술 문명과 생태 위기 등 우리 현실의 문제를 고민하는 데 있다는 이러한 견해는 원칙적 설득력에도 불구하고, 좀 더 성찰될 필요가 있는 데, 크게 두 가지 점을 검토해보기로 한다.

① 첫째, 동서철학의 구분문제이다. 오리엔탈리즘이든 옥시덴탈리즘이든 동양과 서양을 이분법적으로 구분하는 것은 어느 하나에 배타적이고 특권적인 지위를 부여하고자 하는 문화적 강박증이며, 이는 보편성을 추구하는 철학적 사유의 성격상 규범적으로 정당화될 수 없다. 서양과는 다른 한국의 문화적 특수성에 대한 강조가 민족의 독자성에 대한 지나친 자의식으로 무장될 때, 전통문화의 우월성을 맹목적으로 신봉하는 배타적 태도를 배양할 수 있다. 이런 경향은 안호상에서 특히 두드러지게 나타나며, 전통철학적 사유의 우수성을 입증하는 데 평생을 바친 박종홍도 여기서 자유롭지 못하다. 우리 것과 남의 것, 동양과 서양

의 문화를 본질적으로 구분하거나, 나아가서 그 가운데 어느 하나에 우월성을 부여하는 문화적 강박증은 철학적 사유에서 규범적으로 정당화될 수 없음은 당연하다.

하지만 동양과 서양을 구분하고 전통철학적 사유를 중시하는 태도를 반드시 문화적 강박증으로만 획일적으로 이해할 수는 없다. 한국의 근대체험은 자신의 전통문화를 근본적으로 회의하게 만들었고, 그 결과 문화적 정체성의 심각한 동요가 일어났다. 이 과정에서 전통을 열등하고 후진적인 것으로 보는 오리엔탈리즘의 내면화가 주류를 이루면서도, 이를 극복하려는 다양한 사상적 시도들이 행해졌다. 그러한 사상적 시도들은 위정척사, 동학 등 근대 초기에 등장한 이래 오늘날 동아시아 담론에 이르기까지 한국근현대사에서 다양한 형태로 나타났는데, 그 공통점은 바로 동양과 서양을 구분하고 양자를 종합하거나 회통시키는 방식이었다. 이러한 동서의 종합과 회통은 동양과 서양의 사상을 본질적으로 구분하여 어느 한 쪽에 우월성을 부여하는 양상으로도, 동서양 사상을 총체적으로 대비하면서 서로 공존하고 보완하는 만남의 양상으로도 나타났다. 요컨대 동양과 서양을 구분하는 논의 가운데, 동서의 본질주의적 혹은 우열적 이분법만 있는 것이 아니라, 동서양 사상의 공존과 만남을 진지하게 모색한 흐름도 존재하고 있다.

② 둘째, 문화적 정체성을 어떻게 볼 것인가 하는 문제다. 문화적 정체성을 안호상이나 박종홍처럼 전통문화의 본질적 동일성으로부터 찾는 것은 인식론적인 오류일 것이다. 인식론적으로 볼 때, 개인이든 민족이든 다른 존재와 구별하게 만드는 불변적 속성이란 존재하지 않으며, 시간의 진행과 더불어 부단히 변화하는 가운데 형성되는 가변적 속성을 지닌다. 그러나 정체성에 대한 본질론적 규정이 인식론적 오류라 하더라도, 문화적 정체성은 허구적인 관념으로 배격해야 할 개념이라기보다, 시대적 상황의 변화에 따른 주체의 현실적 필요와 자각에 의해 반복적으로 새롭게 구성해가야 할 열린 개념으로 이해되어야 한다. 문화적 정체성의 새로운 구성에서 핵심적인 것은 장차 어떤 삶을 살 것인가라는 미래적 가치지평 아래 전통문화와 서양문화를 선택적으로 재구성하는 다양한 개별적 주체의 관심과 문제의식이다. 서양적인 것이 더 이상 낯설지 않게 된 상황에서 문화적 정체성의 확립은 서양적인 것을 제외한 채 근대 이전의 전통문화 속에서만 찾을 수는 없게 되었다. 일종의 문화적 용광로 속에서 어떤 요소에 초점을 맞출 것인가는 개별적 주체의 문제의식에 따라 다양할 수밖에 없다.

우리의 현재적 삶에서 드러나는 문화적 양상으로 볼 때, “적어도 표층문화 전반이 서양화”되었기 때문에 “오늘날 한국에서 주체적으로 철학하는 사람은 ‘서양’철학을 할 수밖에 없다고 말하는 것이 더 합당”다고 주장하는 이도 있으나 이러한 주장은 정치, 경제적 제도의 측면에서는 타당할지 몰라도, 생활세계의 관습과 가치관의 측면에서 볼 때, 일정한 한계를 지닌다. 오히려 근대 이전의 전통을 좀 더 자각하고, 그것을 근대 혹은 근대 이후를 모색하는 과정에서 창조적으로 활용할 수 있을 지에 대한 고민이 더 필요하다고 생각한다. 근대 이전 전통의 재평가가 필요한 이유는 서양의 근대문명을 수용했음에도 불구하고, 유불도의 전통이 우리의 삶의 문화적 동력으로써 힘 있게 살아 있기 때문이다. 사람을 움직이는 힘이 외부에서 주어진 당위적 규범보다 체화된 습관이라 할 때, 생활 속에 체화되어 있는 전통적 삶의 방식의 바탕인 전통철학을 연구하는 것은 서양철학 연구 못지않게 중요하다. 여전히 많은 한국인들의 일상적 삶 속에 내면화되어 작동하고 있는 전통사상의 실천적 잠재력을 통일이든 탈근대적 전망이든 삶의 현장의 필요에 따라 규범적으로 재구성하려는 노력이 중요하다고 생각한다.

### 3. 동서철학 회통의 문제의식

#### 1) 동서철학이 만나는 상이한 방식

이들의 전통철학에 대한 관심은 한국의 사상적 전통 속에서도 서양철학에 못지않은 깊이 있는 철학적 사유가 존재한다는 사상적 인정투쟁의 차원을 넘어, 전통철학이 현대문명 혹은 현대철학에 기여할 수 있는 보편적 의의에 대한 자각도 포함한다.

① 안호상은 단군사상에 대해 세계의 모든 종교와 철학이 다 같이 요청하는 최고의 이념으로 우리 민족의 얼일 뿐 아니라, 과거나 현재나 미래에도 절대적 보편타당성을 가졌으므로, 그것은 시간과 공간을 뛰어넘은 인류의 보편적 얼이라고 주장한다. 단군사상이 삼라만상을 오직 '하나'를 통해서 규정하면서도 세 가지의 계기를 포함하고 있기 때문에 그는 단군사상의 이러한 철학적 측면을 삼일(三一)철학이라고 칭한다. 또한 안호상은 난랑비석에 나온 최치원의 글을 토대로 유불선 세 종교의 뿌리가 우리에게 있음을 주장한다. 단군사상과 도교, 유교와의 역사적 관계를 논하면서 도교와 유교의 근원이 우리 민족에게 있음을 논증하는 한편, 개념적으로 볼 때 도교는 한인의 계기(造化主), 불교는 한용의 계기(教化主), 유교는 한검의 계기(治化主)에 각각 치중되어 있으므로 단군사상은 “항상 보편성과 전체성을 또 선·불·유교의 3교들은 오로지 특수성과 부분성을 가졌다.”고 주장한다. 안호상이 단군사상의 보편성을 주장하는 방식은 과거로 거슬러 올라가 남의 것에 오염되지 않는 순수한 우리 것을 찾는 복고주의적 특징을 지닌다. 또한 독일철학의 특정 개념(an sich, für sich)을 차용하여 대중교의 단군인식(삼신일체론)을 그대로 추수했을 뿐 새로운 통찰을 보탠 점이 없다.

② 박종홍은 유교의 천명사상을 한민족의 근본정신으로 이해한 데 그치지 않고 동서양을 종합할 수 있는 회통의 원리를 지닌 사상으로 이해했다. 그는 세계적인 보편성을 지니고 있는 천명사상이 우리 민족의 생활 속에 뿌리를 내리고 시종 일관 흐르고 있는 근본정신으로 파악하였다. 박종홍은 유학의 천명사상을 무비판적으로 수용한 것이 아니라 실존철학 및 과학철학, 헤겔철학 및 하이데거철학 등의 서양철학을 통해 현대적으로 재해석하려고 하였다. 그의 해석에는 천명사상이 유독 한민족의 근본정신으로 독점되고 있을 뿐만 아니라 불교, 유교, 동학 등 한국사상사 전반이 천명사상을 통해 획일적으로 이해되고 있다. 천명사상과 한국사상사의 연관에 대한 박종홍의 이러한 <강한 해석>은 민족국가의 생존과 번영을 최상의 가치로 여기는 그의 민족국가관이 빚어낸 산물이었다. 그 결과, 전통의 근본정신은 한국인이라면 누구나 천명으로서 수용하고 이를 실현하기 위해 자신의 삶을 헌신해야만 하는 절대적인 의미를 지니게 된다.

안호상과 박종홍은 단군사상이나 천명사상이 비단 한민족의 근본정신일 뿐만 아니라 동시에 다른 민족에 통하는 보편적 의의를 지니고 있다고 보았다. 그러나 두 사람이 전통철학의 보편성을 주장하는 방식에는 차이가 있다. 안호상이 고대의 영광스런 역사와 종교·철학의 위대성을 부각시키는 복고적인 방식으로 특수에서 보편으로 곧 바로 도약하는 <무매개적 직접성>을 드러내고 있다면, 박종홍은 동서양에 대한 비교철학적 시각에서 특히 하이데거 철학과의 비교를 통해 천명사상을 현대적으로 재해석하는 <매개과정>을 거쳐 보편성을 주장

하고 있다.

③ 고흥곤 역시 전통사상의 현대적 계승은 우리 철학의 수립이라는 학문적 주체성을 세우는 것일 뿐만 아니라 전환하는 현대철학에 기여할 수 있다는 문제의식을 지니고 있었다. 고흥곤은 하이데거의 후기 철학이 선불교 접근하는 것을 보고는 선의 세계를 하이데거의 존재론에 의거하여 해명하려 하였다. 고흥곤은 무엇보다도 선불교와 하이데거의 후기 존재론의 공통성에 주목한다. 그는 존재는 표상되는 것이 아니라 스스로 현전하고 있다는 하이데거의 존재현전의 사상을 선의 세계와 만나는 하나의 접점으로 본다. 존재 현전의 사상은 하이데거의 근본사상이자 『선의 세계』를 일관하고 있는 사상이다. 고흥곤은 하이데거의 후기 저술에서 선사상을 찾아내는 한편, 선관련 서적에서 하이데거의 사상을 설명하는 교차적 방법을 사용하고 있다. 선의 측면에서 하이데거의 존재현전성을 고찰하는 동시에, 선을 하이데거의 존재론에 의거해 설명한다. 이는 그가 하이데거와 구별되는 선불교의 특성을 인식하면서도, 양자의 철학적 공통성을 더 강조하고 있기 때문이다. 따라서 고흥곤에 의한 동서철학의 회통방식은 박종홍과 달리 어느 한 쪽의 우월성에 입각하여 종합하기보다는, 하이데거 철학과 선불교의 공존과 대화를 모색하는 특징을 지닌다. 그의 입장은 선의 세계와 하이데거의 존재론이 서로 대화할 수 있는 광장, 가교를 마련하는 데 가깝다

④ 박종홍과 안호상은 한민족의 문화적 전통을 특권화함으로써 보편성을 내세우는 특징을 보이고 있다. 이는 마치 유대민족의 특수한 역사(歷史) 속에 하나님의 보편적인 구원의 역사(役事)가 임재하듯이, 한민족의 역사(歷史) 속에 보편적 의의를 지닌 역사(役事)가 있었다는 의미에서 일종의 선민사상을 방불케 한다. 보편적 의의를 지닌다는 사상이 유독 한민족의 근본정신으로 독점되고 있기 때문이다. 이들은 서구와는 본질적으로 다른 한국의 전통사상을 특권적으로 이상화함으로써 자신의 내부에 존재하는 문화적 전통을 보편적인 것으로 격상시키고 동서양 문명을 구원할 수 있는 대안으로 내세우고 있다. 이에 비해 고흥곤은 서양 철학사 전체의 사상사적 조감에 바탕하여 선불교를 논하지만 선불교의 우월성을 강조하지 않는다. 그의 입장은 동서사상 사이에 가교를 놓고 선의 세계와 하이데거의 존재론이 서로 대화할 수 있도록 하는 데 초점이 있다.

## 2) 비판적 고찰

① 문화적 정체성을 강조하고 우리의 문화 전통 속에서 인류의 공감을 자아내는 보편적 가치를 추구하려는 접근 방식 자체가 잘못된 것은 아니다. 문제는 서구적 준거를 벗어나서 우리의 역사와 사유를 중시하는 접근방식에 있다기보다 <보편성의 성격>에 있다. 안호상과 박종홍이 보편성을 주장하는 방식은 전진 일본 중심의 동아시아관처럼, 자국 외의 동아시아를 염두에 두지 않을 뿐더러, 나아가 동아시아 외의 비서구 지역의 특수성에 대한 충분한 존중이 결여된 사상적 패권주의의 경향이 나타나 있다. 개방성이 결여된 자민족 중심의 보편성 주장은 민족공동체의 집단적 생존과 번영이라는 부국강병적 욕망 그리고 문화적 자존심 회복과 우월성을 고취하려는 이들의 민족주의적 열정이 낳은 산물이었다.

한민족의 문화적 전통과 역사적 경험을 중시한다는 것은 민족적 과거를 이상화하여 서구와는 또 다른 패권적 보편을 내세우는 것과는 다르다. 보편이 유독 서구의 현실에서만 존재하는 것이 아닌 것과 마찬가지로 오직 한국의 역사와 문화 속에서만 존재하는 것도 아니다.



또한 보편성은 특수한 문화적 전통에 토대를 두면서도 끊임없이 새롭게 확인되고 재구성되어야 하며 결코 완결될 성질의 것도 아니다. 서구적 보편이든 우리식 보편이든 특정 문화적 전통에 기반을 둔 상대적 보편의 의미를 지닐 뿐 그 어느 것도 절대적 보편이 될 수 없다. 요컨대 보편이란 전통과 근대, 서구와 한국에 모두 개방되어 다양한 해석이 공존하는 가운데 이론적 모색과 실천 과정 속에서 그 범위를 확대해 나갈 수 있는 개방성과 상대성을 지닌 것이다. 개방적인 만큼, 특정 민족의 전유물이 아니라 모든 민족이 각자의 특수성 속에서 구성하는 것이며, 상대성을 지닌 만큼, 끊임없이 확인되고 구성되어가는 잠정성을 지닌 것이다.

② 사상사적 맥락에서 볼 때, 20세기 한국 근현대사를 지배하는 근본상황은 동서 문명이 배척과 갈등 그리고 공존과 만남 등 다양한 형태로 뒤섞여 서로 영향을 주고 받은 점에 있다. 오늘날 우리의 삶의 방식 속에는 동서의 문화적 유산이 함께 작용하고 있다. 한국의 근현대사에서 동서 문명이 합류한 근대체험은 지난 한 세기에 걸쳐 진행되어왔고, 이제 서양 문물 수용 이전의 문화전통과는 또 다른 의미에서 우리의 전통을 형성하고 있다. 이런 맥락에서 우리의 철학에 대한 모색은 근대 이전의 전통철학뿐만 아니라, 근대체험 속에 모색되어 온 동서회통의 사상적 전통도 동시에 철학적 사유의 자원으로 삼을 필요가 있다. 이는 동서회통이 서구 근대가 성취한 사상적, 철학적 자원을 폄하하는 동서의 이항대립이 되어서는 안 된다는 점을 말해준다. 한국의 근대체험 속에는 오리엔탈리즘의 순응적 내면화나 옥시덴탈리즘적 저항도 있지만, 동시에 양자의 편협성을 극복한 철학사상적 자원도 포함되어 있다. 그러나 그 어떤 경우든 동서철학의 공존과 만남의 가능성을 모색하는 관점에서 비판적으로 재구성되고 계승될 필요가 있다.

#### 4. 전통철학의 실천적 의의와 연관된 문제의식

##### 1) 단군사상 · 천명사상 · 선사상의 실천적 함의

① 안호상은 단군사상에 근거하여 일민주의를 내세운다. 그의 일민주의는 이승만 정권의 통치 이데올로기와 연관되면서도, 이를 넘어서 이후 말년에 이르기까지 국사되찾기 운동, 한글 전용, 태극기 바로잡기 운동 등 여러 활동의 바탕이 된 안호상 특유의 민족주의적 입장을 드러내는 용어이다. 그에 따르면 일민주의는 현대 20세기의 한국인이 찾아내었으나 그 사상은 오랜 옛날에도 있었다. 그는 일민주의를 단군의 홍익인간의 정신과 신라의 화랑도의 사상을 이어받는 주의로 본다. 단군시대에 만들어지고 신라시대에 꽃을 피운 것, 즉 단군에서 이미 일민주의의 뿌리가 있었고 신라에서 꽃을 피웠다는 것이 핵심 요지다. 해방 이후에 관한 한, 안호상은 이론가라기보다 대중교의 보편성이나 단군왕검의 역사적 위상을 설파한 계몽운동가에 가깝다. 특히 이승만 정권 이후의 그의 글과 활동은 대부분 잃어버린 조국 강토와 잃어버린 조상과 역사, 잃어버린 민족의 고유한 종교와 철학을 되찾는 데 집중되어 있다. 고대사 관련 사료를 세세하게 섭렵하고 있는 그의 열정은 평가할 수 있을지언정 거기에 자신의 이념을 덧씌우고 있다는 혐의를 지우기 어렵다. 마치 현대를 사는 고대인의 이미지를 느낄 정도로 민족의 기원을 열렬히 동경하는 이면에는 수모를 당한 식민지 역사와 고대사의 훼손에 대한 분노, 부국강병에 대한 욕망과 패권주의적인 지향이 뒤엉켜 있다

② 박종홍은 천명의 의미를 향내적 사유를 그 핵심으로 하는 한국전통사상의 흐름 속에서 이해하면서 인간을 천명의 자각으로 이끌어가는 근원적 파토스로서 성실을 강조한다. 성실은 절망, 슬픔 등 가치박탈의 체험을 견뎌내면서 끝내 삶의 의미와 사명감을 자각하게 되는, 그리하여 사람과 사물 그리고 하늘에 대한 경외심으로까지 고양시키는 근원적 파토스다. 천명사상에 대한 박종홍의 이러한 해석은 유교의 현재적 가치를 현대사회와 공존 가능한 제도나 관습에서 찾지 않고 천인합일이라는 종교적 차원에서 논하고 있는 점에 그 특징이 있다. 그러나 그에게 천명이 실현되는 삶의 현장은 오직 민족적 삶의 현장이었고, 천명을 자각하는 주체의 삶의 방식은 조국 국민으로서의 자각과 불가분의 연관을 맺고 있다. 그 결과 그의 천명사상은 유신체제의 철학적 정당화에 기여했고, 나아가서 다양한 삶의 현장에서 품격 있는 삶의 방식을 가능하게 하는 깊이와 폭을 상실하였다. 예컨대 그가 중시했던 성(誠)과 경(敬)의 정신은 그 의미가 민족국가의 틀에 간힘으로써 당위적이고 상투적인 공동체 윤리 이상의 의미를 지니지 못했으며 국가와 민족에 대한 의무적 관념이라는 범속한 차원으로 떨어졌다. 천명사상은 민족국가의 틀 속에 좁게 해석됨으로써 다양한 삶의 현장에서 생동하는 삶의 윤리로 해석될 수 있는 가능성이 봉쇄되어 버렸다.

③ 고흥곤의 선사상의 실천적 의미는 <순간의 삶에 대한 절대적 긍정>에 있다. 흔히 생각하는 과거-현재-미래의 연속적인 시간은 개념적 사유가 만들어낸 허상이며, 현실적으로 있는 것은 오직 현금이 순간뿐이다. 그러므로 명상이나 좌선만이 선 수행이 아니라, 지금과 여기의 일상적 생활 모두가 선(禪)이다. 그러나 선적인 생활은 주객대립에 빠진 속세의 생활이 아니라, 가치평가에 따른 선악 차별의 태도를 떠난 삶이다. 선적 생활의 최대의 방해물은 곧 주객대립의 분별의식이며, 그래서 그 환상을 간파하는 것이 중요하다. 그러나 고흥곤의 선사상에는 비록 개인의 생활지혜를 위한 권고는 있을지언정, 사회참여를 위한 사회윤리적 모티브가 결여되어 있다. 그에게는 역사적 현실 속에서 영향을 받으며 살아가는 인간 삶의 공동운명성에 대한 책임의식과 더불어 그러한 역사적 현실을 존재론적으로 초탈하는 선적 삶을 동경하는 의식이 양립해 있다. 그가 정치참여가 좌절된 이후 선사상 연구에 몰두한 것은 역사 현실에 대한 연좌적 책임의식으로부터 선의 초탈적 삶으로 관심이 이동했음을 의미한다. 고흥곤에게는 선적 삶에 대한 동경과 역사적 현실에 대한 사회윤리적 관심 사이의 깊은 단절이 있다.

## 2) 비판적 고찰

① 이들 세 사람이 환기하고 있는 전통사상의 현재적 의의는 단순히 문화적 정체성에 근거하여 우리 철학을 수립해야 한다는 측면만이 아니라, 서양 근대 문명에 대한 대안적 측면도 지닌다. 그러나 이들의 문제의식은 자본주의와 근대의 문제를 극복하는 새로운 대안 문명의 가능성을 겨냥할 정도의 진폭을 지닌 것은 아니었다. 이들의 전통논의는 근대의 극복보다는 근대의 실현을 추구한 개발독재시대, 오늘날과 같은 동아시아적 시각은커녕 한반도 전체를 시야에 넣기도 어려운 냉전시대의 제약을 받을 수밖에 없었기 때문이다. 무엇보다도 이들의 전통논의가 지닌 한계는 전통의 근본정신이 지닌 현재적 의의를 해명하는 데만 치중한 나머지, 그 현실 적합성에 대한 성찰이 결여되어 있다는 점, 즉 철학사상을 둘러싼 역사적 배경이나 시대적 문제의식을 도외시한 점에서 공통적이다.

박종홍은 유교의 근본정신과 그 역사적 변용을 구분하면서, 유교의 근본정신이 지닌 초역사적인 보편적 이상이 근대화의 과제에 직면한 당대의 현실에도 그대로 통한다고 보았다. 그러나 유교의 역사적 변용을 유교적 근본정신의 발휘 여하에 따라 얼마든지 달라질 수 있는 지엽말단적인 것으로 본 점은 지식사회학적 관점에 대한 철저한 부정을 의미한다. 그렇기 때문에 이를테면 사단칠정론이나 인물성동이론을 당대 유학자들의 시대적 문제의식과 연관지어 이해하려는 노력이 나올 수 없다. 고흡곤 역시 후설이나 하이데거 혹은 선불교를 원전에 기반하여 충실히 탐구할 뿐, 그것이 당대의 사회적 조건 속에서 어떤 실천적 문제의식을 지녔는지에 대한 관심이 없다. 그는 철학적 사고의 낙후성 극복을 중시하여 철학 원전에 대한 충실한 소화를 강조하고는 있지만, 사회현실의 모순을 극복하기 위한 지적 대응으로서의 철학사상이 지닌 시대적 맥락에는 둔감했다. 단군사상을 이어받은 신라에서 민주주의가 완벽하게 발전했다는 안호상의 논리 역시 신라가 철저하게 신분사회라는 점을 몰각한 황당한 역사인식이며, 이는 역사적 사회적 연관을 도외시한 채 단군사상의 근본정신에만 치중한 결과다.

② 단순히 동아시아 전통 속에 들어 있는 대안적 가치를 당위적으로 주장하는 데 그칠 것이 아니라, 그것을 오늘의 현실에 시대적으로 조응할 수 있도록 되살려 낼 수 있는 현실적인 방안에 대한 고민이 필요하다. 이런 점에서 전통사상의 이해와 계승에 있어서, 철학사상을 그것이 잉태된 역사적, 사회적 연관 속에서 해명하려는 지식사회학적 접근은 필수적이다. 과거의 철학사상이 잉태된 역사적 맥락과 이데올로기적 기능을 도외시한 채 이루어지는 전통철학에 대한 이해는 역사적 구체성을 상실한 훈고학적이거나 추상적인 사변에 그칠 뿐이다. 또한 어떤 사상도 당대의 사회적 여건과 시대적 지평을 떠나서 실현되는 것은 아니라면, 전통철학의 사상적 자원을 시대현실에 적합한 것으로 계승하는 문제는 오늘의 정치적, 경제적, 문화적 여건을 고려하지 않을 수 없다.

그러나 지식사회학적 접근도 필요하지만 동시에 존재론적 접근도 소홀히 할 수 없다. 존재론적 접근은 지식사회학적 접근과 달리 철학사상이 잉태된 역사적 사회적 맥락 보다는 인간 본성에 대한 원리적 탐구, 세계의 근본 구조에 대한 해명 등 철학적 사유의 깊이와 수준을 중시하는 탐구방식을 의미한다. 당연히 존재론적 접근은 유교 및 불교 등 전통철학의 근본정신이 지닌 보편적 의의를 강조한다. 존재론적 접근의 중요성은 오늘의 현실적 관심과 요구를 당연한 것으로 여기지 않고 비판적으로 바라 볼 수 있는 눈을 제공하는 데 있다. 즉 오늘날 세속화된 근대적 삶에 제약된 현실적 요구와 문제의식 자체를 상대화하고 비판적으로 바라볼 수 있는 안목을 제공한다. 이런 점에서 시대적 문제의식과 현실적 적합성만을 중시하거나, 근본정신만을 앞세우는 것은 일면적이다. 철학사상이 시대를 뛰어넘는 보편성을 지니는 동시에 시대 현실에 대한 고민의 산물이라는 점에서 전통철학의 이해 및 계승에서 존재론적 접근과 지식사회학적 접근의 유기적 연관이 필요하다. 이는 실제 연구과정에서는 어느 한 측면에 상대적으로 치중할 수 있으나, 언제나 양자의 연관을 염두에 두고 연구가 진행되어야 함을 의미한다.

## 5. 나오는 말

1900년대에 태어나 20세기를 온전히 체험하면서 살다 간 세 사람이 동서철학의 회통을 모색한 것은 동서문명이 합류한 한국근현대사의 근대체험이라는 사상사적 맥락에서 이해될

수 있다. 이들은 서양철학을 주체적으로 수용할 수 있는 문화적 바탕과 가능성을 전통철학적 사유방식에서 찾으면서, 우리의 철학을 수립하기 위해 동서양의 사상을 넘나들면서 고민한 철학적 사유의 흔적을 남겼다.

이들의 철학적 문제의식에 대한 비판적 고찰을 통해 필자가 말하고자 한 점은 다음과 같다. 첫째, 전통철학적 사유방식에 기반하여 우리 철학을 모색하려는 시도는 과도한 문화 민족주의의 편협함을 벗어나, 동서문명이 합류한 한국 근현대사의 사상사적 맥락 속에서 자리매김되어야 하며, 그런 맥락에서 근대 이전의 철학적 전통이 지닌 이론적, 실천적 의의를 고민할 필요가 있다는 점이다. 둘째, 동서철학의 회통은 무리한 종합보다는 양자의 공존과 대화의 방향성을 지녀야 하며, 특정 국가나 지역에 고유한 문화적 전통에 특권을 부여하는 사상적 패권주의를 지향하는 방식이 되어야 한다는 점이다. 셋째, 전통철학의 이해 및 계승에서 전통철학의 근본정신과 시대적 문제의식을 모두 살릴 수 있는 존재론적 접근과 지식사회학적 접근의 유기적 연관이 필요하다는 점이다.

해방 직후 네 개의 민족문학론, 혹은 분단의 기원  
- 21세기 통일의 비전을 위하여 -

류보선(한국, 군산대)

<별지 참조>

### **【제 3 부 민족의 일상과 생활문화】**

- 15:20 ~ 15:40

#### **○ 북한의 노동- 그 개념의 역사와 관리**

/발표: 김지형(미국, 콜롬비아대)

- 15:40 ~16:00

#### **○ 일제 강점 하 북선(北鮮)의 무속에 대한 시선과 식민지정책**

/발표: 최석영(한국, 단국대)

- 16::00~ 16:20

#### **○ 남북 영상물에 나타난 북한의 이미지**

/발표: 박성미(한국, DK미디어 대표)

# 북한의 노동개념과 노동 관리

## - 1950년대를 중심으로 -

김지형(미국, 콜롬비아대 박사학위 심사과정  
건국대 사학과 전임강사)

I. 서론	III. 노동개념과 노동관리
II. 해방, 개혁, 생산성	1. 노동계급과 노동조직
1. 토지와 산업	2. 노동통제와 유일관리제
2. 노동과 생산성	IV. 맺음말

### I. 서론

이 글은 노동을 역사적 개념과 관리의 대상으로 다룬다. 시기는 북한이 한국전쟁의 파괴에서 복구하고 국가사회주의의 경제적 토대를 세운 1950년대 중반부터 1960년대 초반이다. 이 시기에 노동은 이데올로기 속으로, 바로 잉여의 전유를 정당화한 국가와 당 통제 속으로, 종종 사회적 삶의 엄청난 희생을 통해서, 포섭되었다. 한국전쟁이후 국가사회주의 경제건설의 노력과정에서 북한 국가와 조선노동당은 노동자와 농민의 노동력을, 생산 할 수 있는 정신적 육체적 능력을, 동시에 헤게모니적이며 전제적인 당의 권력이 직접 지배하는 노동체제 (labor regime)내부로 동원했다. 다르게 말하자면 이 시기에 당-국가 동맹은 자신의 이해관계인 생산성과 잉여 증산을 바로 노동의 이해관계로 만들려고 시도했다.

그러나 여기서, 첫째, 이 통제는 노동체제의 통제였지 노동의 통제가 아니었고, 둘째, 이 통제는 아무리 당이 그렇다 해도 완벽하지 않았다고 짧게 강조하는 것이 중요하겠다. 형식적 포섭 (formal subsumption)에서 실질적 포섭 (real subsumption)으로의 이동은 부분적이었다. 하지만 전면적인 통제의 불가능성, 특히 노동체제를 동원하고 생산하게 만든 일상공간의 통제의 불가능성은, 이 글의 주제가 아니다.

이 시기의 노동개념은 다른 시기하고 어떻게 다를까? 물론 지배자들은 노동은 항상 중요하다고 1948년 인민공화국이 설립되기 전부터 생각해왔다. 김일성은 1946년 4월 흥남비료 공장에서 다음과 같이 말했다. “여러분은 이 공장이 민주조국건설에서 지니고 있는 사명을 깊이 깨닫고 생산을 확대하기 위한 로력투쟁에 한사람같이 떨쳐나서야 합니다. 그리하여 새 조국 건설에서 모두다 로동영웅이 되여야 하겠습니까.”<sup>1)</sup> 처음부터 (그리고 오늘까지), 상식이 말해주듯이, 노동자한테는 민족이거든 당이거든 사회주의거든 무엇을 위해서든 열심히 노동하기를 요구했다. 그래서 이 시기의 노동의 특징을 찾으려면 노동개념의 수사학을 넘어서, 노동개념을 노동관리와 연결시켜야한다. 이것은 노동을 공장관리체계의 맥락에서 이해하는 것이다. 북한의 역사에서 실질적인 변화를 하는 것이 공장관리체계이기 때문이다. 이것은 이원적인 시도로서, 첫째, 노동을 노동과정 (labor process)속에서, 둘째, 노동을 생산

1) 김일성. “새 조국 건설에서 모두다 노동영웅이 되라, 1946년 4월17일.” 『김일성저작집』 2, 평양: 조선로동당출판사, 1979, 168.

체제 (production regime)속에서 이해하는 것이다. 먼저 초기북한의 생산성에 대해서 살펴 보자. 생산성과 산업주의의 강박감은 처음부터 사회주의 실현의 중요한 요소였다.

## II. 해방, 개혁, 생산성

평양의 한 넓은 길에 들어선 남한의 사회주의자 온낙중은 그 도시의 사람들한테서 무엇인가 다른 점을 주목했다.<sup>2)</sup> 늦은 봄이었고 선선한 바람이 불고 있었지만 그는 서울에서 이 계절에 흔히 볼 수 있는 “자기광고를 위해서 돌아다니는 여자”나 “시간 때울 장소를 찾는 남자”를 한명도 발견하지 못했다고 기억한다.<sup>3)</sup> “모두들 비슷한 노동자의 옷을 입고 바쁘게 걷고 있다”라고 쓴다.<sup>4)</sup> 온낙중은 평양사람들의 다른 점을 동일성에서 보았고, 동일성은 목적의식이라고 상상했다. 그의 가차 없는 비교는 계속된다.

서울에 살고 있는 사람들의 충혈된 눈은 무기력한 몸 위에서 이끌거리고 있다. 그러나 평양 시민들의 눈은 무엇을 지향하고 있나? 오늘 북한사람들 앞에는 단 한 개의 지표뿐이다. 바로 1948년 인민경제계획이다. 남녀노소 모두는 이 지표를 향해서 달려가고 있다. 평양에서 나는 북한의 열기를 보았다. 남한에서 온 사람한테는 이해하기 어려운 것이다.<sup>5)</sup>

온낙중이 봤던 이 다른 점은 평범한 도시풍경 전체에 존재하고 있었다. 경제계획이 사회에 내려와서 그 규칙을 바꿔놓았다. 계획의 태두리 밖에는 누구도 없는 것처럼 보였다는 것만 아니라 계획이 바로 사회적인간이 되고 노동자의 얼굴을 취했다는 것이다. 선선한 바람이 불던 그 봄날 온낙중은 가장 평범한 공간에서 엄청난 것을 목격한 것이었다. 계획이 일상 (everyday life)과 함께 일상적인 인간 (everyday being)을 삼켜버린 것이었다.

일상의 탈취는 몇 년 동안 진행되고 있었다. 1945년 8월 해방 직후 북한 지역에 생긴 수백여 개의 정치적으로 다양한 자치 단위들에게 ‘인민위원회’라는 라벨을 붙여지고 1946년 2월 8일 소련군정의 주도로 ‘북조선임시인민위원회’라는 행정기관 아래로 정리될 때부터 진행되고 있었다. 그 당시 정치적 배경을 공정하게 대표하는 행정기관의 건설 시도는 2월 공산주의자들의 지배로 끝났다.

정책수립을 위한 이데올로기적 기관은 이미 존재하고 있었다. 1945년 10월 13일에 설립된 조선공산당북조선분국은 국내 공산주의자들, 소련계 공산주의자들, 연안계 공산주의자들, 그리고 만주파 (김일성과)공산주의자들을 단일한 당으로 조직했다. 김일성은 조선공산당 북조선분국 준비회의에서 “맑스-레닌주의당의 위력은 원천은 사상의지 및 행동의 통일에 있습니다.”라고 말했다.<sup>6)</sup> 이데올로기를 사회현실과 연결하는 당의기능이 확립되자 임시인민위원회는 혁명적인 개혁들을 실시했고, 이런 개혁들은 후의 행정입법기관들인 1947년 2월의 ‘북조선인민위원회’와 ‘북조선인민회의,’ 1948년 8월과 9월의 ‘최고인민회의’와 ‘인민공화국내각’이 계속 진행했다.<sup>7)</sup>

---

2) 온낙중 [溫樂中] (1901 - ?)은 역사적인 남북연석회의에 참석하러 1948년 4월에 북한에 있었다. 그리고 북한방문경험을 바탕으로 그해에 『北朝鮮紀行』을 썼다.

3) 온낙중, 1948, 6.

4) 온낙중, 1948, 7.

5) 온낙중, 1948, 8.

6) 김일성. “우리나라에서의 맑스-레닌주의당건설과 당의 당면과업에 대하여, 1945년 10월 10일.” 『김일성저작집』 1, 1979, 313.



## 1. 토지와 산업

극적이었던 북한의 초기 개혁들은 토지개혁과 노동개혁부터 법적개혁과 산업개혁까지 폭이 넓었다. 첫 개혁은 26일 (03.05~03.31)만에 완성된 역사적인 1946년 토지개혁이었다. 임시인민위원회가 집행한 토지개혁은 일본정부, 일본지주, '민족 반역자', 5정보 이상을 소유하고 있는 부농, 부재지주, 종교단체에서 토지를 몰수했다.<sup>8)</sup> 임시인민위원회는 약 100만 정보의 몰수된 토지를 무토지농민 (60.3%), 5정보 이하를 소유하고 있는 농민 (34.6%), 농업노동자 (2.2%), 이주한 지주 (1.0%), 그리고 다양한 인민위원회 (1.9%)에게 분배했다.<sup>9)</sup> 토지를 무료로 받은 724,522가구한테는, 특히 토지를 전혀 소유하지 않고 있던 45만 가구한테는,<sup>10)</sup> 토지개혁은 사회주의의 광란한 첫 맛이였다. 마치 땅을 실제로 공짜로 받은 것 같이 보였다, 하지만 물론 공짜라는 것은 없었고 토지개혁은 뜬 다른 전환의 시작이었다. 농민은 농업노동자로, 토지는 농업생산영역으로, 그러면서 둘 다 산업주의의 부차적인 자원으로 전환의 시작이었다.

산업화를 위한 생산과 노동력의 동원은 토지개혁이 한창일 무렵 1946년 3월 13일 임시인민위원회가 '20개조 정강'을 발표하면서 시작되었다. 반제반봉건 개혁과 사회주의 국가강령의 기초가 되었던 '20개조 정강'속에는 8시간 노동제, 사회보험제도, 남녀평등법, 산업국유화, 집회의 자유, 노조활동 보장 등이 포함되어있다. 공산당의 정치적 지지를 만들고 민주주의를 형식적이라도 모색했던 이 개혁 정강은 임시인민위원회에서 곧바로 많은 법으로 이행되었는데, 특히 1946년 채택된 법령 중에서 주목 할 만 한 법령이 몇 가지 있다.<sup>11)</sup>

6월 24일 채택된 '북조선 노동자, 사무원에 대한 노동법령'은 8시간 노동제, 유해노동 7시간으로 제한, 14세 미만의 노동금지, 임금국정화와 노동계약, 임금평등주의, 산전산후·정기·유급 휴가, 노동자 사회보장제도, 단체협약 등을 규정했다. 그리고 7월 30일에 채택된 '북조선 남녀평등권에 대한 법령'은 선거·임금·사회보험·교육에서 남녀의 평등, 결혼과 자유이혼의 권리, 여성의 재산권과 상속권 등을 규정했으며 8월 10일에 채택된 '산업, 교통운수, 체신, 은행 등의 국유화에 대한 법령'은 북한지역의 1,034개의 공장과 기업소의 무상 몰수와 국유화를 규정했다.

국유화 법령의 실질적 결과를 자세히 살펴보자. 첫 단계는 일본 국가, 일본인 개인 및 법인, 그리고 '민족 반역자' 등의 소유로 되어 있는 북한 지역의 90%에 달하는 기업소를 무상으로 인민위원회의 소유로 국유화했다. 부문별 기업소 수는 전력(47), 연료(66), 비철금속(207), 철강(83), 화학(88), 건설자재(62), 경공업(297), 농림(55), 어업(74), 운수(13), 담배·소금·양조·인삼가공(6), 기타(36)로 총 1034개이다.<sup>12)</sup> 개인 상공업의 국유화는 단계별로 추

7) 북한의 초기 개혁에 대해서는 Charles Armstrong, *The North Korean revolution, 1945-1950*, 2003, 김성보, 『남북한 경제구조의 기원과 전개』 2000 참조.

8) Armstrong, Charles, 2003, p. 76. 정보는 2.45 에이커 (1 헥타르).

9) Central Statistical Board. *Statistical returns of national economy of the Democratic People's Republic of Korea (1946-1960)*. Pyongyang: Foreign Languages Publishing House, 1961, p. 57.

10) Central Statistical Board, 1961, pp. 57-58.

11) 북한법에 대해서는 최종고, 『북한법』 2001 참조.

12) 고승효. 『북한 경제의 이해』 서울: 평민사, 1993, 43, 신지호 「북한경제의 변화과정」

진되었는데 1947년에 수공업자들의 협동화가 시작되었고 한국전쟁 이후 1955년에 중소 상공업의 국유화가 시작되어 1958년 8월 북한은 농업집단화와 상공업의 국유화를 완료했다. 1954년과 1960년 사이 국가소유 기업소의 수는 742개에서 2,254개로 증가하는데, 100명 이하의 기업소의 수는 319에서 1274로, 3,000명 이상의 기업소는 3개에서 32개로 증가한다.<sup>13)</sup>

## 2. 노동과 생산성

1948년 봄에 온낙증이 목격한 사람들은 개혁이 가져온 변화를 경험하고 있었다. 몇 년 사이로 그들이 알고 있던 세상은 실로 달라졌다. 그리고 더 중요한 점은 그들에게 변화의 임무를 완수하라는 요구가 있었다. 당과 계획아래, 복수적이고 객관화가 불가능한 사회적인 간의 본성은 단일한 목적으로 인해 감춰 졌다. 국유화법령이 발표된 날 김일성은 이렇게 말했다.

이제는 우리가 제구구의자들이나 착취자들을 위하여 일하는 것이 아니라 자기 자신을 위하여, 전체 인민의 행복을 위하여 일하는 것입니다. 그렇기 때문에 전체 로동자, 사무원들은 로동에 대한 새로운 태도를 가져야 하며 국가와 인민의 재산을 적극 애호절약하고 하나라도 더 많이 그리고 더 좋게 생산하기 위하여 노력하여야 할 것입니다.<sup>14)</sup>

모두에게 생산을 하라고 했던 요구는 즉시 결과가 있었다. 1946년과 1949년 사이, 총 산업산출은 337% 증가했는데 성장률이 1년에 평균 50%였다.<sup>15)</sup> 1946년과 1959년 사이, 총 산업산출은 21배 증가했는데, 1년에 평균 42% 성장했다는 의미다.<sup>16)</sup> 이런 숫자를 의심해야하겠지만, 모든 국가성장을 보여주는 통계를 의심해야하는 태도로 의심해야한다. 부정할 수 없는 점은 이시기에, 특히 전후부터 1960년대 중반까지, 북한에는 절대적인 성장이 있었다. 하지만 구체적으로는 상황이 달랐다. 예컨대, 1947년 1/4분기 말에, 평양곡산공장(전분생산 145%)과 신의주방직공장(면직물생산 또한 145%)등 많은 기업소가 생산목표를 초과하고 있었지만 강선제강(7.7%), 룡암포제련(2.0%), 해주제련(8.9%) 등 가망 없이 뒤떨어지는 기업소도 적지 않았다.<sup>17)</sup> 가장 대표적이고 기대가 많은 기업소도 처음부터 어려움을 겪었다. 1947년 3/4분기 말에 황해제철소는 생산목표의 70%밖에 달성하지 못했고 원료 부족, 도급제 재정손실, 노력이동 등 여러 문제를 면하고 있었다.<sup>18)</sup>

물론 이 글의 목적은 북한 생산체제의 불규칙적인 점을 지적하는 것이 아니라 생산성을 일상과 연결하고, 어떻게 일상공간이 생산성 증산을 위한 공간이 되었나를 생각해보는 것이다. 노동자들이 어떻게 “노동에 대한 새로운 태도”를 가질까를 생각해보는 것이다.

---

고유환 엮음, 『로동신문을 통해본 북한 변화』 서울: 선인, 2006, 321, 재인용.

13) Central Statistical Board, 1961, p. 35.

14) 김일성. “중요산업의 국유화는 자주독립국가건설의 기초, 1946년 8월 10일.” 『김일성저작집』 2, 1979, 344-345.

15) Central Statistical Board, 1961, p. 36-37.

16) Central Statistical Board, 1961, p. 36-37.

17) 북조선로동당 중앙상무위원회. “국영산업 제1·4분기 예정수자 실행결과에 대하여, 1947년 5월 17일.” 『북한관계자료집』 30, 자료 106, 과천: 국사편찬위원회, 1998, 201.

18) 북조선로동당 중앙상무위원회. “황해제철소 성진제강소 동기 준비 및 도급제 실시에 있어서 당단체들의 협조정허에 대하여, 1947년 10월 31일.” 자료 157, 1998, 297-299.

시작을 하자면, 노동의 지배는 노동의 이데올로기로 실행되었다. 다르게 말하자면, 체계 모니적 노동과정속에서 반복되는 일상은 생산조건을 재생산하는 현장이 되었다. 일반적으로, 노동력의 재생산은 주로 노동과정 밖에서 이루어졌다. 황해제철소를 다시 한 번 보자. 공장 당위원회에 위임한 6가지 과업 중에 첫 번째 과업은 노동과정 밖의 공간을 다룬다. “로동자들의 월동준비에 주택보수와 부식물 연료 등을 시급이 공급하게 할 것”이라고 당은 명령한다.<sup>19)</sup> 세 번째 과업은 더 직접적이다.

로동이동을 방지하기 위하여 임금의 평등화를 퇴치할 것이며 생활개선과 문화사업을 광범하게 조직하고 로동보호 및 탁아소 시설 등에 가능한 조건을 창조하며 특히 새로 채용한 로동자들에게 생활의 안정을 주며 로동에 취미를 가지도록 주의를 돌릴 것이다.<sup>20)</sup>

북한의 초기 개혁은 민주주의적 이상이 높았기 때문에 레디컬했고 동시에 생산성을 강조했다기 때문에도 레디컬했다. 그리고 이 둘은 다 일상공간에서 실현되었다. 노동과정에 대한 당의 개입은 처음부터 강했다. 하지만 이시기의 당통제는 간접적이었다. 노동의 직접적인 관리는 각 기업소의 지배인의 책임이었다. 지배인이 노동자들의 실질적인 생산성을 알고 있었고 생산목표를 세울 수 있기 때문이었다. 1946년 12월 김일성은 “나는 국영기업소 지배인동무들이 이번에 내려가는 국가계획과제에 기초하여 자기 기업소의 구체적인 생산계획과 재정계획을 바로세우고 모든 원칙과 가능성을 동원하여 그것을 넘쳐수행”하기를 바란다고 말했다.<sup>21)</sup>

또한 기업소지배인동무들은 지난날과 같은 무질서하고 무계획적인 로력조직방법을 고치고 구체적인 계획밑에 로력배치와 작업조직을 합리적으로 하며 로동규율을 백방으로 강화하여 모든 공장, 기업소들에서 로력의 량비를 없앨것이며 건달군이 한사람도 없도록 하여야 하겠 습니다.<sup>22)</sup>

당의 간접적인 통제, 지배인의 생산 책임, 이것이 바로 edinonachalie라고 하는 유일관리제였다. 이런 노동과정에서 당은 항상 중대하지만 간접적인 세력이었다. 최종적으로 지배인이 노동자의 생산과 도덕을 책임지고 있었다. 그러나 한국전쟁 이후, 생산성이 더욱 불규칙해지면서 지배인이 비판의 대상이 되었다. 전후시기에는 노동과정에 당의 직접적인 개입이 중대해졌고 노동은 이데올로기적 대응책으로 변화면서 노동의 목적은 노동의 재생산 그 자체로 되었다.

### III. 노동개념과 노동관리

북한은 다른 20세기 사회주의 국가들처럼 산업화를 사회주의 근대화의 필수로 보았고 노동자에게 막대한 희생을 요구했다.<sup>23)</sup> 노동은 성스러워졌고 생산성은 인간성을 의미하게 되었다. 그러면서 생산성 증가의 필요는 경쟁을 노동과정의 표상으로 만들었다. 소외된 노동이 공식적이고 형식적인 생산조건이 되었다. 그러나 이런 노동과정에 대한 자연스러운 저항과 지속되는 공익의 부족은 노동의 이데올로기적면에 의지하는 결과를 낳았다. 노동은 사

19) 북조선로동당 중앙상무위원회. 자료 157, 1998, 299.

20) 북조선로동당 중앙상무위원회. 자료 157, 1998, 299.

21) 김일성. "국영기업을 계획적으로 관리 운영하기 위하여, 1946년 12월 3일." 『김일성저작집』 2, 1979, 566.

22) 김일성, 『김일성저작집』 2, 1979, 567.

23) 이런점은 자본주의 근대화하고 질적인 차이가 없었다.

회주의적 삶에 중요한 사용가치가 담긴 생산품을 만드는 활동이라는 점을 벗어나 최종결과로서 노동 그 자체와 이데올로기적 가치를 만드는 활동이 되었다. 노동은 종속화의 활동이 되었다. 노동의 이데올로기적 역할은 관리형태의 변화를 가져왔는데, 노동의 통제는 당의 영역이 되었다. 이 스토리는 공장관리체제의 역사와 한 쌍을 이룬다.

사회주의적 공장관리는, 북한을 포함해서, 생산, 정치, 노조를 포괄하는 삼각 관리체제이지만 시기에 따라서 한 부분이 나머지를 장악한다. 역사적으로 당이 공장관리에 가장 강한 기관이다. 북한에서는 1954년과 1961년 사이에 공장관리체제가 변화하는데 지배인이 우세한 유일관리제 (edinonachanlie)에서 당이 우세한 ‘대안의사업체제’로 전환한다. 이와 함께 노동개념도 변화한다. 부족경제 구조 속에서, 노동은 실질적인 경제적 사용가치를 만드는 역할보다 노동자체를 재생산하는 이데올로기적 역할이 더욱 강조된다.

## 1. 노동계급과 노동조직

그럼 이 당시에 노동자는 어떠했는가? 식민지 시대 말 조선에는 전체 인구의 4-5%인 약 1백만 명의 임금 노동자가 있었다.<sup>24)</sup> 극도의 농민사회였던 북한은 1946년 말 인구가 926만이었었는데 12.5%가 노동자, 6/2%가 사무원이었다.<sup>25)</sup> 이런 농업사회에서 식민지 구조를 극복하고 산업화를 이루기 위해서는 농업을 집단농업으로 전화시키고 농민을 노동자로 만들면서 노동자계급을 창출하는 과제가 무엇보다도 중요했다. 새로운 노동자의 창출은 정치적이거나 경제적으로 매우 급박하였기 때문에 압축적이고도 집약적으로 수행되었는데 이 과정에서 북한은 사상교육과 재교육을 강조하였고, 특히 농민들을 당에 대대적으로 가입시키는 당원화를 통해서 노동자를 창출했다.

농촌 출신의 신규 노동자들은 공장 질서에 적응을 못하고 노동규율이 부재했기 때문에 심각한 노동유동이 발생하였는데, 노동규율을 확립하기 위해서 ‘기업소 사무소 내부 정리 규칙’ (1947년 8월 20일 노동성), ‘국가 기관, 사회 단체, 협력 단체, 기타 일반 기업 및 사무 기관의 노동자, 사무원에 대한 노동 내부 질서 표준 규정’ (1950년 1월 31일 내각) 등의 법률이 발령되었고 사상교육이 강조되었다. 이런 조치들은 노동자들의 ‘집단적 계급의식’ 보다는 ‘당적 충성’을 더 중시했기 때문에, 노동자들의 계급의식과 연대성은 초기부터 희박했다.<sup>26)</sup> 이러한 노동자계급 창출과 규율로 인해서, 1949년 말에는 노동자가 인구의 19%였고 사무원이 7%였던 북한은 1960년 말 노동자가 38.3%, 사무원이 13.7%로 증가했다.<sup>27)</sup> 반면에 개인 농가는 1959년 말부터 없다고 기록되고 44.4%의 인구가 농업협동조합 노동자로 분류된다.

노동조합의 시작을 살펴보자면, 농민단체들과 마찬가지로 전국에 자발적으로 건설된 노조들이 해방 직후 지하에서 올라왔고, 1945년 11월 5~6일 노조 대표들이 서울에 모여서 「조선노동조합전국평의회」를 조직하였는데, 조합원수가 574,475명이었고 그 중 4분의 1이 여성노동자였다.<sup>28)</sup> 11월 30일 북한에 있는 노조들이 「조선노동조합전국평의회 북조선총국을」 설립하였으며 1946년 3월 30일 제1차 확대집행위원회에서 명칭을 「북조선노동총동맹」으로 개칭하고 5월 25일 제2차 확대집행위원회에서 「북조선직업총동

24) Grajdanzev, Andrew. *Modern Korea*. New York: John Day, 1944, p. 178.

25) Central Statistical Board, 1961, p. 17.

26) 노동창출과 규율의 문제는 차문석, 『반노동의 유토피아』 서울: 박종철출판사, 2001, 130~132 참조.

27) Central Statistical Board, 1961, p. 17.

28) Armstrong, Charles, 2003, p. 87.

맹」으로 또다시 변경하면서 전국평의회에서 독립적 위치를 보였다.<sup>29)</sup> 1948년 공화국 설립 이후 명칭은 「조선직업총동맹」으로 바뀌었다. 1947년 17개의 산별조직과 3,507개의 노조로 이루어진 직업동맹의 조합원 수는 38만 명이었는데, 광업노동자 수가 5만 2천으로 제일 많았고, 운수노동자와 화학노동자가 각각 4만 5천으로 그 다음으로 많았다.<sup>30)</sup>

소련이나 중국에 비해 노동운동과 노조경험이 적었던 북한에서는 직업동맹의 초기에 노조의 정체성이 문제가 되었는데, 노조가 노동자의 조건을 반영하고 노동자와 노동계급의 이익을 위해, 아무리 사회주의 국가의 노조라도, 공장과 국가를 맞서 투쟁을 할 것인지, 아니면 당, 산업화, 사상을 위해서 노동자를 통제하는 국가/당 기구가 될 것인지에 대한, 노조 자율성의 문제였다. 1947년 노동국장 오기섭의 비판과 1956년 직업동맹 위원장 서희의 비판에서 노조의 자율성이 잠깐 논쟁이 되기도 했지만 북한은 후자의 노선으로 나갔다. 김일성과 김일성과 세력의 입장은 국영화가 된 공장/기업소에서는 자본주의의 기업과 달리 기업소의 이해관계와 노동자의 이해관계가 일치하다는 것이었고,<sup>31)</sup> 오기섭과 서희의 비판을 노동조합주의와 개인출세주의로 보았다. 1959년 2월 리효순이 직업동맹 위원장이 되고 11월 제3차 전국대회에서 직업동맹은 ‘1차적 의무’를 공산주의 교양사업의 강화로 지정했는데, 이 시점부터 북한에서는 노동조직의 국가화가 공식화되었다.<sup>32)</sup>

## 2. 노동통제와 유일관리제

국유화를 통한 산업화 속에서 직업동맹의 독립성은 점점 완화되었다. 국가와 당은 단계적으로 문화예술인, 지식인 단체들과 노동자들을 혼합시키고, 직업동맹 내부로 침투하고, 당에 충성하는 노동자들을 간부로 승진시키고, 공장 위부터 아래까지의 경영조직에 당위원회를 구성하면서 직업동맹을 직접 지배했다.<sup>33)</sup> 특히 한국전쟁 이후 전후 복구 사업을 목표로 한 3개년 계획 (1954~1956)과 국가사회주의 생산관계가 설립되는 1차 5개년 계획 (1957~1960)의 배경 안에서 직업동맹은 국가와 당의 경제계획을 수행하고 노동자들의 도덕적 규율을 관철시키는 기관으로 자리 잡게 된다. 1956년 12월에 노동당이 선포하면서 1957년부터 전국에서 시작되는 ‘천리마 운동’의 중요한 요소인 ‘생산목표량의 초과달성 문화’와 ‘노동자 영웅 만들기 문화’에는 당의 사상적 지도와 직업동맹의 현장 동원이 동시에 긴밀하게 작동했다.

해방 후 북한 지역에서 한 1년 동안은, 임시위원회가 설립되고 기업소가 국유화되기 전에, 노동자들이 자발적으로 노조를 만들고 일본자본의 소유였던 공장들을 꼬문 스타일로 직접 관리했다. 하지만 노동운동이 취약했고 소련 군정과 김일성을 중심으로 권력을 장악한 공산주의자들에 의해 노동자들은 농민들과 마찬가지로 산업화와 생산의 체계모니 속에 점점 희생되어갔다. 국가는 노동계급을 압축적으로 만들고 규율로서 길들이려고 노력했고 이렇게 이루어진 노동계급은 조직, 파업, 단체협상 등 기본적인 노동권리를 국가와 당에 대한 충성

29) 권오윤. "북한의 변화추진 가능세력으로 직업총동맹의 검토." 「대한정치학회보」13집 2호, 2005, 38.

30) Strong, Anna Louise. *Inside North Korea: An Eye-Witness Report*. Montrose: Anna Louise Strong, 1950, 32.

31) 정상돈. "북한 노동조합의 '자율성' 논쟁: 해방 이후부터 한국전쟁 이전까지." 「사회과학논집」 21집 1호, 2003.

32) 차문석, 2001, 143.

33) 권오윤, 2005, 45.

과 군사주의의 위기문화 속에서 잃어버렸다. 직업동맹은 노동자 국가에는 노조와 공장/국가의 관계가 대립관계가 아니라 논리아래 경쟁, 노동자 규율, 생산목표 초과달성을 위한 통제기구로 전환되었다.<sup>34)</sup>

북한에서 노동의 통제를 이해한다는 것은 북한 공장관리체제를 이해한다는 점이 중요하다. 사회주의 국가에서 공장관리체제는 산업관리체계의 하위범주로서 생산성을 담보 해내는 공장내의 정치적 경제적 구조이다.<sup>35)</sup> 사회주의 공장의 기본적인 관리구조는 ‘삼각관계’(troika)로 생산영역을 책임지는 지배인, 정치생활을 책임지는 공장당위원장, 그리고 노동조직으로 이루어져있다. 직장의 경우 직장장, 직장세포서기, 직장위원회 의장이 삼각관계를 구성하고, 직장보다 한 단계 아래 수준인 반의 경우 반장, 당오르그, 노조대의원이 삼각관계를 구성한다. 북한의 경우 삼각관계의 기능분법에 따른 공장관리체제를 역사적으로 다음과 같이 유형분류 할 수 있다. 첫 번째 유형은 1945년 해방 직후 공간의 ‘노조가 우세한 공장관리체제’이고, 두 번째 유형은 1946년 국유화부터 1961년까지의 ‘지배인이 우세한 공장관리체제’이며, 세 번째 유형은 1961년부터의 ‘당이 우세한 공장관리체제’이다.<sup>36)</sup> 이 체제에서 중요한 점은, 예컨대, 유일관리제가 도입되었다고 삼각관계가 해체된다는 것을 의미하지 않는다. 유일관리제는 삼각관계간의 기능적 분업이 지배인을 중심으로 이루어지는 관리체이고 삼각관계의 존재를 부정하는 것이 아니다.<sup>37)</sup>

북한은 한국전쟁 이후 급속한 복구와 사회주의 산업화라는 과제를 수행하기 위해서 선진 소련의 절정기 스탈린주의(1946-1950)을 모델로 삼았는데 이 모델의 특징은 강력한 당통제였다.<sup>38)</sup> 이 방식은 지배인이 공식적으로 계획과 생산을 책임지는 유일관리제를 유지하면서 공장과 기업소의 당위원회를 모든 생산과정에 도입시키는 이중의 관리방식이었다. 트로이카 관리구조에서 볼 때, 노조의 독립성이 완화되고 지배인의 관리능력에 대한 비판이 생기는 시점이었다. 전쟁의 파괴 속에서, 이득은 높고 생산성이 낮은 노동을 관리하기위해서 북한은 스탈린주의 생산체제를 선택함으로써 당의 통제가 강화되었다. 이러한 유일관리제의 특징을 보면, 지배인의 개인 권력을 꺼려하면서, 당의 집체적지도를 강조했다. “자동차를 타고 공장, 기업소들에 몇 번 내려갔다”오는 지도가 아니라 “당위원회 위원들의 집체적 지혜와 협의에 의거하여 모든 사업을 지도하는 것”이었다.<sup>39)</sup> 집단전제주의였다 (collective despotism).

1961년 12월 북한은 대안전기공장의 관리모델을 바탕으로 새로운 경제관리체계를 선포했다. 형식적으로, ‘대안의 사업체계’는 당의 정치지도와 국가의 경제지도가 합치돼 있고 공장 당위원회가 최고 지도기관이며 당위원장과 지배인 이원적으로 운영하는 관리체제이다.<sup>40)</sup> 당의 절대적인 통제를 공식화하는 이 체제는 1950년대에 발생했던 유일관리제의 변화의 결과였다. 김일성은 지배인에 의한 유일관리제를 자본주의 잔재로 규정하고 ‘공장 당위원회에

34) 현재 직업동맹은 30세 이상의 노동자들이 의무적으로 가입돼 있고 2003년 조합원 수가 약 160만이다. 9개의 산별 부문이 있고 도, 시, 군과 각 공장, 기업소에 하부 조직이 있다.

35) 공장내부의 권력관계는 차문석, “북한의 공장관리체제와 절정기 스탈린주의: 대안의 사업체계에 대한 새로운 해석.” 『북한연국학회보』 3권 2호, 1999, 참조.

36) 차문석, 1999.

37) 차문석, 1999.

38) 차문석, 1999.

39) 김일성. “조선로동당 중앙위원회 3월전원회의에서 한 결론, 1954년 3월 21일.” 『김일성 저작집』 8, 384.

40) 정건화. “북한의 노동체제에 대한 제도론적 접근,” 『동향과전망』 62호, 2004, 129.

의한 집단적 지도체계'로 이행할 것을 선언했다.<sup>41)</sup> 공장당위원회는 기업소의 최고 의사결정 기관으로서 기업소의 생산뿐만 아니라 생산조건의 재생산 활동에 대해 최종적인 책임을 지게 되었다.<sup>42)</sup>

#### IV. 맺음말

이 글은 노동개념을 제도론적으로 이해하려고 했다. 성스러워졌고 시기에 상관없이 항상 강조되는 근대의 인간노동이 체제적변화속에서 어떠한 사회기능을 했나를 생각해 보는 것이었다. 이 글의 테제를 정리해보자면, 노동은 생산성과 잉여가치를 위해서만 강조되었던 것이 아니라 노동자체의 재생산에 필요한 이데올로기적 가치를 위해서 강조되었다. 매일 매일 노동력을 노동으로 바꾸는 과정은 헤게모니영역의 노동 이데올로기의 역할이었다. 물질적 생산의 불규칙성은 이데올로기 생산의 규칙성과 항상 평행했다.

이 글의 또 다른 목적은 생산의 이름으로 희생되어온 수많은 인민들을 어떻게 이해해야 할까를 질문하는 것이다. 참고로, 인민들이 겪었고 겪고 있는 노동의 일상은, 정도와 재생산의 문화에서 조금 다를 뿐 전 세계에서 실행되고 있는 다수의 인간들이 소수를 먹여 살리는 가장 보편적인 방식이다.

북한의 김순석 시인이 1957년에 '황소싸움'이라는 흥미로운 시를 썼다.<sup>43)</sup> 짧아서 읽어보겠다.

일났구나 황소가 황소끼리 싸움 붙었네  
얼룩배기 등글소 네발을 받디디고  
검정 점배기 뿔을 치켜세웠네  
—네가 내게 견디어.....움머.....

소문난 싸움꾼 어느 쪽이 물러설까  
뜨고 부딪치니 들판이 들썩  
행길이 막히어 사람들 웅성거리는데  
—아무도 참견 마라.....움머.....

때마침 들려왔네 우렁우렁  
봄같이 침 온 뜨락뿔 한대,  
갈 길이라 떡 버티고 서니  
한참이나 방울눈이 치켜보다가  
.....얼룩배기 등글소 냅다 빼네,  
.....검정 점배기 냅다 빼네.

41) 김일성. “새로운 경제관리체제를 내올데 대하여, 12월 15일.” 『사회주의 경제관리 문제에 대하여』 2. 평양: 조선로동당출판사, 1970, 67-68.

42) 김일성, 1970, 67.

43) 김순석. 「황소싸움」 1957, 신형기, 오성호, 이선미 엮음, 『문학과지성사 한국문학선집 1900-2000 — 북한문학』 서울: 문학과지성사, 2007, p. 1387.

이 시의 메시지는 ‘인간의 힘은 자연도 움직인다’ 이다, 아니면 비슷하게 유치한 메시지일 것이다. 하지만 필자는 잠깐 다르게 생각했다. 김순석이란 시인은 대단한 시인이었던 것 같다. 어쩌면 싸움하는 소들이 소가 아니라 인간이 아닐까 하는 생각을 잠깐이라도 했다.

<참고문헌>

김성보, 『남북한 경제구조의 기원과 전개 - 북한 농업 체제의 형성을 중심으로』 서울: 역사비평사, 2000.

김일성. 『김일성저작집』 1-47. 평양: 조선로동당출판사, 1979.

권오윤. “북한의 변화추진 가능세력으로 직업총동맹의 검토.” 『대한정치학회보』 13집 2호, 2005.

북조선로동당 중앙상무위원회. 『북한관계사료집』 30, 과천: 국사편찬위원회, 1998.

신지호 「북한경제의 변화과정」 고유환 엮음, 『로동신문을 통해본 북한 변화』 서울: 선인, 2006.

신형기, 오성호, 이선미 엮음, 『문학과지성사 한국문학선집 1900-2000 - 북한문학』 서울: 문학과지성사, 2007.

온낙중. 『北朝鮮紀行』 서울: 조선중앙일보출판부, 1948.

정건화. "북한의 노동체제에 대한 제도론적 접근." 『동향과전망』 62호, 2004.

정상돈. "북한 노동조합의 ‘자율성’ 논쟁: 해방 이후부터 한국전쟁 이전까지." 『사회과학논집』 21집 1호, 2003.

차문석. 『반노동의 유토피아』 서울: 박종철출판사, 2001.

차문석. “북한의 공장관리체제와 절정기 스탈린주의: 대안의 사업체제에 대한 새로운 해석.” 『북한연국학회보』 3권 2호, 1999.

최종고, 『북한법』 서울: 박영사, 2001.

Armstrong, Charles. The North Korean revolution, 1945-1950, New York: Cornell Univ. Press, 2003.

Central Statistical Board, The State Planning Commission of the DPRK. Statistical returns of national economy of the Democratic People's Republic of Korea (1946-1960). Pyongyang: Foreign Languages Publishing House, 1961.

Grajdanzev, Andrew. Modern Korea. New York: John Day, 1944.

Strong, Anna Louise. Inside North Korea: An Eye-Witness Report. Montrose: Anna Louise Strong, 1950, 32.



# 일제 강점 하 북선(北鮮)의 무속에 대한 시선과 식민지정책

-도리이 류조를 중심으로-

최석영(한국, 단국대)

## I. 시작하는 말

오늘날 한국 무속에 대한 이해의 틀이 일제 강점 이후 1960년대에 이루어진 전국민속종합조사에 의하여 형성되었다고만은 말할 수 없다. 왜냐 하면 그 조사에 참여한 조사자들 가운데에는 경성제국대학 교수 아키바 다카시(秋葉 隆)의 지도 하에 조사활동에 참여한 사람도 있었기 때문이다. 이는 해방 후 한국 무속조사와 연구가 일제 강점기에 이루어진 무속조사 활동과 무관하지 않음을 보여준다.

일제 강점 전후 이루어진 무속조사에서 어느 지역의 무속이 선정되었는가는 조선의 무속 이해 틀 형성에 영향을 미친다. 즉 전체적이고 종합적인 조사가 아니라 어느 지역을 선정하여 조사가 이루어졌을 경우 그 조사결과를 한국무속을 이해하는 일반적인 틀로 삼기는 어렵다. 그렇지만 오늘날 분단 상황에서 북한에서의 무속조사는 물질문화에 대한 조사가 우선시 되어 상대적으로 활발하지 못하였다<sup>1)</sup>는 점을 고려할 때 해방 전 일본인에 의하여 전체적인 조사는 아니지만 북조선에서 현지조사 등에 의한 무속조사 성과를 살피는 일은 향후 북한의 무속변화를 연구하는 데 참조가 될 것이다.

현재의 무속 연구사에서 볼 때 한국 무속에 대한 분석과 고찰은 가장 먼저 선교사에 의하여 이루어졌고 그 후 일제 강점을 전후로 한국에서 활동하던 일본인들에 의하여 한국 무속의 성격이 기술되기 시작하였다. 이 글에서는 특히 일본인에 의하여 북선(北鮮)에 대한 현지조사를 토대로 이루어진 무속 기술에서 그들의 시선은 무엇이었는가를 살펴보고자 한다.

## II. 일제 강점 이전 아유가이 후사노신에 의한 조선무속 이해

동경외국어학교 조선어학과 출신의 아유가이 후사노신(鮎貝房之進)은 1894년에 한국으로 건너와 한국연구회, 조선총독부박물관협회, 조선총독부보물고적명승천연기념물보존위원회 등으로 활동하면서 한국 역사와 문화에 관한 조사와 연구뿐만 아니라 관련 유물들의 수집활동에도 적극적이었다<sup>2)</sup>. 기존의 한국무속 연구사에서 아유가이가 주목받지 못한 주된 이유는 그가 발표한 논고를 찾지 못하였기 때문으로 생각한다. 필자는 아유가이에 주목하고 주변 사람들(권순철 사이타마대학 교수와 야마다 칸토 선생)의 도움으로 1903년에 발표한 「한국에서의 살만교습속(韓國に於ける薩滿教習俗)」<sup>3)</sup>을 입수할 수 있었다. 이 기회에 그분들에게 감사의 뜻을 전한다. 그는 1902년에 조직된 한국연구회에서 활동하면서 고문헌

1) 주장현,

2) 아유가이 후사노신에 대해서는 井上 學, 「槐園, 鮎貝房之進について」, 『朝鮮研究』 84&85, 1969년. 보다 구체적인 것에 대해서는 최석영, 『일제하 무속론과 식민지권력』, 서경문화사, 1999년과 김현철, 「20세기 초기 무속조사의 의의와 한계 연구」, 『한국민속학』 42집, 한국민속학회, 2005년 참조. 향후 아유가이 후사노신의 조선활동과 일본 패전 후 일본에서의 활동 등 전반적인 연구가 요구된다.

3) 『한국연구회담화록』 제3호, 한국연구회, 1903년 11월.

등을 수집하면서 한국 역사와 문화를 고찰하였다. 그의 한국무속 고찰은 간단한 보고서가 아니라 나름대로 정리된 연구 수준이었던 것만큼 그 후의 도리이 류조에게도 영향을 주었다.

아유가이는 다신교적 성격을 가지는 살만교에서 제신으로 숭앙되고 있는 신으로서 옥황상제, 성황, 산신, 용신, 오방장군, 신장, 칠성신, 노인당, 호구별성(戶口別星), 삼신(三神), 결립, 성주, 장승, 부군당, 말명(末命), 손각시, 태주, 삼불, 관공(關公), 최영장군, 국사당, 사도세자 등을 정의 기술하면서 현지조사(예를 들면 국사당의 경우 남산 정상에 있다는 기술)의 흔적은 보이나 구체적인 조사장소는 제시하지 않았다. 그의 주된 관심은 문헌에 나타난 무속과 현지조사를 통하여 한국사회의 종교적 의례에 보이는 이중조직, 즉 그의 표현대로 하자면 유교주의와 살만교적 측면을 파악하는 데에 있었다. 혼인이나 제사 등에 있어서 표면적인 의례양식은 유교라고 하더라도 그 “정신”은 살만교적인 토대에 있었다는 그의 분석은 그 후 아키바 다카시의 분석과 유사하다. 그렇다고 아유가이의 분석이 아키바에게 영향을 주었다는 것은 아니다. 그의 글 여기저기에 보이는 상황으로 보아 그의 현지조사는 주로 경성을 중심으로 한 것이 아니었는가 생각된다.

### III. 도리이 류조의 북조선 무속에 대한 시선

도리이 류조(鳥居龍藏)에 대해서는 일본학계에서는 근대인류학의 토대를 구축하는 데 중요한 역할을 수행하였다고 평가를 받고 있으며 따라서 그에 대한 연구도 일정한 성과를 올리고 있다. 반면 한국학계에서는 관련 고고학계 또는 인류학계에서는 식민지고고학 또는 식민지인류학에 대한 연구가 그렇게 활발하지 않음에 따라 도리이에 대한 연구 성과는 많지 않다<sup>4)</sup>.

동경제국대학 생물학과를 졸업하고 동경인류학회를 창립하는 데 핵심적인 역할을 하였고 유럽 유학 후 동경제국대학 인류학교실 교수로 임용된 츠보이 쇼고로우(坪井正五郎)의 권유와 지도로 소학교 2학년 중퇴 후 독학을 하고 있던 도리이 류조는 동경제국대학 이과대학 인류학교실에서 표본정리 등으로 토속학적 인류학적 조사와 연구 활동을 시작하였다. 그는 요동반도 조사를 비롯하여 대만, 조선, 만주와 몽골 등 동아시아에 대한 토속학적 조사를 수행하였는데 그의 조선조사는 1910년 9월, 일본이 대한제국을 강점한 직후부터 7회에 걸쳐서 1916년까지 사료조사였다. 그의 조사 영역은 전국에 걸쳐서 조선인의 체질조사, 고대의 고분조사, 조선의 종교(신앙)조사 등에 걸친 것이었다. 이 가운데 조선의 종교조사는 무속에 집중된 것이었고 조사방법은 문헌조사보다는 현지조사였다. 현지조사라고 하더라도 서구의 인류학에서와 같이 1년 정도 현지의 원주민들과 생활하면서 관찰하고 기술하는 방식이 아니라 현지에서 무속에 관한 정보를 토대로 무당들을 머물고 있는 일본식 여관 등에 불러서 연출을 요청하는 방식을 취하였다. 무당들을 대상으로 면접조사하고 이들의 의례를 관찰 기록하는 방식이었다. 이는 조사일정상 불가피한 방식으로서 직접 실질적인 의례에 참여 관찰하는 방식은 아니었다. 실제적인 상황이 아닌 연출 상황에서 오는 조사상의 문제점에 대해 도리이는 어느 정도 인식하였는지는 모른다.

4) 필자에 의하여 도리이에 대한 간단한 논고와 도리이 저술에 대한 번역이 이루어졌다. 최석영, 「식민지 지배와 도리이 류우쥬우의 인류학적 조사」, 최석영, 『일제하 무속론과 식민지 권력』, 서경문화사, 1999 ; 鳥居龍藏, 『人類學及人種學上より見たる東北亞細亞』, 岡書院, 1924 ; 최석영 역주, 『인류학자와 일본의 식민지통치』, 서경문화사, 2007

이 절에서는 도리이 류조가 한국 근대문화사에서 아유가이 후사노신(鮎貝房之進)<sup>5)</sup>에 이어 조선총독부 촉탁으로서 일찍이 조선의 무속에 관심을 가졌다는 점에 주목하고 일선동조론적 입장에서 일본의 원시신도(原始神道)를 고찰하는 데 조선 문화 중 무속문화가 중요하다고 생각한 그가 실제로 어떠한 시선으로 조선무속을 바라보고 있었는가를 살피고자 한다.

도리이 류조는 인종학적 토속학적 입장에서 조선의 무속을 일본의 원시신도와 유사성을 염두에 두면서 관찰 조사하였다. 그의 주요 조사지는 북한지역이었다. 1910년 9월에 조선총독부 촉탁으로 임명된 이후 전국에 걸쳐서 고고학적, 토속학적 조사를 수행하였는데 조선 무속 조사에 한해서는 주로 북한지역을 조사하고 다음과 같은 지역적 구분을 시도하였다. 그의 조사결과는 신사협회(神社協會)에서 행한 강연에서 드러났다. 1913년에 협회의 기관지 『神社協會雜誌』(12권 10호)에 발표한 「朝鮮に於ける巫女の風習」(조선에서의 무녀의 풍습)이 그것이다. 이하에서는 일제 강점기 촉탁으로서는 상기 논문에서 처음으로 조선무속에 대한 시선을 어떻게 제시하였는가를 살피고자 한다.

우선 그는 북한 현지에서 관찰조사와 인터뷰 조사를 통하여 지리적으로 조선의 무당분포를 구분하고 무녀들의 생활과 무당이 된 동기, 무녀들의 복장, 무구, 장구의 장단, 그리고 귀신을 쫓는 의식 등을 비교적 소상하게 언급하였다.

함경남도 함흥을 중심으로 함흥으로부터 남쪽에 걸친 지역 그리고 서부 조선에서는 압록강 경계 즉 평안북도로부터 남쪽에 걸친 지역에는 모두 여자 무당이 많은 “남파무인(南派巫人)”이며 함경남도 북청으로부터 이북 두만강변에 이르는 지역, 즉 함경북도 전체와 함경남도 일부에 나타나고 있는 남자 무당이 많은 “북파무인(北派巫人)”과 그 양자 사이에 여자 무당과 남자 무당이 섞여 있는 함경남도 북청 부근의 “중간 파”로 구분하였다. 이와 같은 구분은 그의 현지조사 결과에 토대한 것이다. 그는 북한 지역에서 조선무속을 조사하면서 취한 방법은 주로 현지에서 무당들과 인터뷰를 하거나 관찰조사하는 것이었다. 이와 같은 구분은 구분의 타당성을 차지하더라도 한국 무속 연구사에서는 처음 시도된 것으로 우선 의미를 갖는다. 다만 남파무인은 모두 여자무당이고 북파무인은 모두 남자무당으로 파악한 것은 지나치게 단순화시킨 것이 아닌가 생각한다. 그리고 조선 무속의 기원에 대해서도 물론 향후 연구의 주제라고는 말하고 있지만 잠정적으로나마 남파무인의 기원은 일본의 원시신도와 관련짓고 북파무인은 만주의 샤머니즘과 관련 지어 설명하고 있는 것도 성급한 결론이라고 말할 수 있다. 어떻든 이러한 것들은 당시의 조사 내용을 토대로 얻은 결론이라고 보고 이하에서는 그와 같은 결론이 식민지 상황에서 어떠한 방향을 지향하고 있었는가를 보고자 한다.

그는 북한지역의 무당을 관찰조사하면서 그것을 이해하는 틀은 일본의 원시신도의 모습에 있었다. 그는 한국 무당의 복장을 관찰하면서도 그 이해의 틀은 고대 한국과 일본문화 간 유사 또는 동원(同源)에서 구하고자 하였다. 예를 들면 그는 “무용하는 무녀는 머리의 남자의 관모를 쓰고 허리에는 붉은 치미를 두르고 이 의복 위에는 비단으로 만든 일본의 찢바오리(陣羽織: 진중(陣中)에서 갑옷 위에 걸쳐 입던 소매가 없는 겹옷)와 같은 것을 입고 그 위에 가는 끈으로 앞을 묶고 있다”(15쪽)라든가 “무녀가 태내의 영혼을 거기에(다른 무녀의

5) 鮎貝房之進, 「韓國に於ける薩滿教習俗」, 『韓國研究會談話錄』 제3호, 한국연구회, 1903년 11월. 당시 한국연구회 회장은 오오에 타쿠(大江 卓)였던 것으로 보인다. 한국연구회는 회원의 기부금 등으로 운영된 것으로 생각된다. 한국연구회에 대한 소략한 소개는 최석영, 『일제의 동화이데올로기의 창출』, 서경문화사, 1997 참조.

신체: 인용자 주) 부착시켜 퇴출하는 경우도 있다. 즉 마포에 영혼을 부착하는 것이다. 그것이 일본 신도의 폐(幣)에 마포 조각을 붙이는 것은 다소 이러한 것과는 관계가 있지 않을까”(15-16쪽)라든가 무당이 가지고 있는 방울과 거울에 대해서도 “일본의 무녀가 가지고 있는 방울과 조금도 다르지 않은 것”(16쪽), “마침 일본 무녀의 분장과 조금도 다르지 않다. 그 춤추는 방식은 방울을 흔들고 왼손에 부채를 가지고 춤추는 상태는 일본의 무녀 사루가쿠6)의 삼바소(三番叟)7)와 조금도 다르지 않다”(17쪽)라든가 “이 방울은 남파무녀를 가장 잘 표현해 주는 것이며 이것은 어느 정도 오랜 풍으로 생각된다. 이 남파무녀는 조선인의 오랜 옛날을 말해 주는 것으로 일본의 원시신도와 깊은 의미가 있는 것처럼 생각한다”는 입장을 취하였다. 이와 같이 그는 조선의 무속문화를 이해하는 틀을 일본에서 찾고 있었다는 점은 그의 조선무속에 대한 시선이 가지는 특징성과 함께 한계성을 보여준 것이었다. 위와 같은 조선무속에 대한 그의 시선이 식민지 상황에 투영되었을 경우에는 당시 일제의 강점을 역사적, 문화적으로 정당화하기 위해 제창된 일선동조론의 논리를 강화하는 방향으로 나갈 여지가 많았다. 실제로 그는 1910년 강점 이후 얼마 안 된 시점에서 이 조사결과 의 현실적인 효용성이라는 측면에서 다음과 같이 정책적 제안을 실제 하고 있었던 것이다.

나의 생각으로는 남방의 무녀가 매우 조선의 오래된 풍습이며 북방의 무인은 북방으로부터 온 풍습이지 않을까. 이러한 것은 앞으로 연구를 필요로 하는 것이라고 생각한다.---(중략 : 인용자 주) 이러한 것들은 이미 일본의 신도와 깊은 관계가 있는 것 같기 때문에 우리 신도(神道) 각 교회(教會)가 만약에 조선에 포교하고자 하는 경우에는 가장 사정이 좋은 것이 될 것으로 생각한다(18쪽).

위에서 그가 언급한 신도라는 것은 국가신도를 가리키는 것이 아니라 명치정부로부터 공식적인 종교로 인정을 받은 신도로서 교파신도(敎派神道)를 말한다. 천리교, 금광교 등을 비롯한 교파신도는 개항 이후 부산, 제물포 등을 중심으로 포교범위를 확대하고 있었다. 도리이는 이러한 상황을 정확하게 이해하고 있었는지 어떤지를 모르겠으나 위에서 그가 언급한 내용으로 판단하면 이러한 교파신도들의 조선포교를 분명하게는 알고 있지 않았던 것으로 생각된다.

6) 猿樂으로 헤이안 시대의 예능이다. 골계한 것을 흥내 내거나 언어 예술이 중심이다. 가마쿠라 시대에 들어서서 연극화되고 노나 교겐의 모태가 된 것이다. 廣辭苑(전자사전) 참조.

7) 일본 노(能)에서 할아버지[오끼나]로 나오는 역할. 廣辭苑(전자사전) 참조

## 남북영상물에 나타난 북한의 이미지

박성미(한국, DK미디어 대표)

### <영상물 상영>