

인문한국(HK)지원사업  
- 소통·치유·통합의 통일인문학 -

제5회 학문후속세대 학술심포지엄  
분단체제의 문제들과 그 극복을 위한 모색

- 일시 : 2017년 02월 24일(금) 오후 2시~4시10분
- 장소 : 건국대학교 인문학관 교수연구동 401호
- 주최 :  The Institute of the Humanities for Unification 통일인문학연구단
- 후원 :  교육부 |  한국연구재단 |  건국대학교  
KONKUK UNIV.



인문한국(HK)지원사업  
- 소통·치유·통합의 통일인문학 -

제5회 학문후속세대 학술심포지엄  
분단체제의 문제들과 그 극복을 위한 모색

- 일시 : 2017년 02월 24일(금) 오후 2시~4시10분
- 장소 : 건국대학교 인문학관 교수연구동 401호
- 주최 :  The Institute of the Humanities for U nification 통일인문학연구단
- 후원 :  교육부 |  한국연구재단 |  건국대학교  
KONKUK UNIV.

이 자료집은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을  
받아 제작되었습니다.(NRF-2009-361-A00008)

인문한국(HK)지원사업 ‘소통·치유·통합의 통일인문학’

## 제5회 학문후속세대 학술심포지엄

### “분단체제의 문제들과 그 극복을 위한 모색”

사회: 박민철(통일인문학연구단 HK연구교수)

<개회사> 14:00-14:10

김성민(통일인문학연구단장)

<제1발표> 14:10-14:50

**분단체제, 민족의 배신과 민주주의의 억압**

발표: 박솔지(통일인문학연구단 HK연구원)

토론: 임지훈(통일인문학연구단 HK연구원)

<제2발표> 14:50-15:30

**박완서 소설에 나타난 전쟁 트라우마와 그 치유적 독법**

- <나목>, <엄마의 말뚝2>, <그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까>, <그 산이 정말 거기 있었을까>를 중심으로 -

발표: 박성은(통일인문학연구단 HK연구원)

토론: 조배준(통일인문학연구단 HK연구원)

<제3발표> 15:30-16:10

**남북 개신교인의 문화갈등과 상호인식 변화**

발표: 이유리(통일인문학연구단 HK연구원)

토론: 윤여환(통일인문학연구단 HK연구원)



## 차 례

### <제1발표>

박솔지, 「분단체제, 민족의 배신과 민주주의의 억압」	1
임지훈, 「분단체제, 민족의 배신과 민주주의의 억압」 토론문	11

### <제2발표>

박성은, 「박완서 소설에 나타난 전쟁 트라우마와 그 치유적 독법」	13
조배준, 「박완서 소설에 나타난 전쟁 트라우마와 그 치유적 독법」 토론문	28

### <제3발표>

이유리, 「남북 개신교인의 문화갈등과 상호인식 변화」	32
윤여환, 「남북 개신교인의 문화갈등과 상호인식 변화」 토론문	46



(간지)



## 분단체제, 민족의 배신과 민주주의의 억압

박솔지(통일인문학연구단 HK연구원)

### - 목 차 -

1. 서론: 분단체제와 민주주의의 동시적 사유 필요성
2. 민주주의의 정치적 이상과 근대 국민국가의 형성
3. 한반도 분단체제가 배신한 '민족'
4. 한반도 분단체제와 '억압된' 민주주의
5. 결론: 분단 극복의 규제적 원리로서의 민주주의

### 1. 서론 : 분단체제와 민주주의의 동시적 사유 필요성

최근 한국 사회에서 '민주주의'는 또 다시 시대의 화두가 되고 있다. 국가, 정치엘리트 집단과 재벌의 결탁에 대한 분노는 한겨울 강추위에도 광장을 촛불로 가득 채웠다. 이것은 오늘날 대한민국 권력의 주인이 누구인가를 보여주려는, 그리고 그것을 자임하려는 과정일지도 모른다. 동시에 이것은 87년 항쟁을 통해 '성취'되었다고 생각했던 민주주의가 고스란히 드러낸 한계 및 그 해결의 실마리를 보여주는 현상으로도 이해할 수 있다.

강만길이 역설하듯 '역사는 이상의 현실화 과정'이었다. 특히 인류 역사는 인민의 자기통치와 인간해방 실현을 목적으로 삼는 민주주의의 이상을 현실화해 나가는 노정과 일치했다. 억압된 인민의 신체적, 정치적 구속을 걷어내고 평등한 주체로서 자기통치의 실현을 이루고자 하는 인간의 욕망은, 1인 1표제로 표상되는 정치적 평등권의 실현까지 도달해 왔다. 민주주의의 담론도, 그것이 담아내고 표현하는 내용도 시대와 지역, 환경의 조건에 따라 달라져왔지만 본질적으로 인간의 존엄이 위기에 봉착하고 극단에 달할 때 민중은 다시 '민주주의'를 소환하고 사회의 질적 조건을 변화시키는 운동을 만들었다. 오늘날 한국사회가 경험하고 있는 것처럼 말이다.

그런데 역사적으로 확인할 수 있듯이 한국사회에서 민주화의 정도는 남북관계 진전의 정도

와 강하게 맞물려 있다. 실제로 ‘민주정부’라고 일컬어지는 김대중, 노무현 정부 시기 우리는 한반도 분단 이래로 가장 비약적인 남북관계의 평화로운 진전을 경험한 바 있다. 6.15와 10.4 공동선언이 만들어 낸 남북관계의 질적이고 양적인 개선은 ‘이제 통일은 시간문제’인 것과 같은 생각이 들게 할 정도로 획기적인 변화였다.

그러나 그러한 ‘10년의 경험’은 마치 존재하지 않았던 시간처럼 되돌려졌다. 이명박-박근혜 정부가 들어선 후, 한국사회는 분명 민주화의 퇴보를 겪고 있다. 민주주의의 기초적 원칙들을 제외하더라도 자본의 논리와 결합된 국가공권력은 더욱 강화되었으며, 이 속에서 과거의 공안 통치의 논리는 차츰 부활하였다. 그런데 중요한 것은 민주주의의 퇴보만큼이나 현재 남북관계는 어디 까지 악화될 수 있는 것인지 짐작하기 어려울 만큼 지속적으로 악화되고 있다는 점이다.

금강산 관광중단, 개성공단 폐쇄, 대북제재로 이어지는 남북관계의 악화는 그만큼 남북 간 적대성이 심화됨을 의미한다. 그리고 심화된 적대성은 내부에서 터져 나오는 한국 사회 민중들의 민주주의에 대한 열망을 잠재우는 첨병으로 활용되었다. 남북의 적대적인 관계에서 만들어진 ‘국가안보의 심각한 위기’와 같은 조어들은 한국사회가 시급하게 요청하는 민주주의의 요구와 지향을 부차적인 것으로, 나아가 정당하지 못한 것으로 만들어 버렸다. 이것은 분단체제의 메커니즘이 한국사회 민주주의의 문제와 강하게 얽혀 있음을 의미한다. 한국사회의 민주주의가 진전하면 그만큼 남북 간의 적대성이 약화되고 반면에, 민주주의가 퇴보하면 그 만큼 남북 간 적대성도 강화된다. 게다가 강화된 남북 간 적대성은 역으로 다시 민주주의를 더 퇴보시키는 결과를 초래하기도 한다. 즉, 한반도에서 민주주의를 사유한다는 것은 곧 분단체제라는 맥락에서, 분단의 문제와 동시적으로 진행되어야 하는 성격의 것임을 의미하는 것이다.

따라서 민주주의의 이상과 과제는 앞서 기술했듯 한반도 분단현실의 특수한 맥락과 동시에 사유되어야 한다. 이런 점에서 본 논문은 한반도 분단체제의 특수한 성격을 규명하고 그 체제가 한반도의 민주주의 문제를 억압하는 과정을 밝혀내고자 한다. 더불어 현대 사회가 직면하고 있는 시대적 문제들이 한반도 분단체제와 착종되어 다른 국가, 사회와는 또 다른 문제들로 양산되는 현황을 추적하고자 한다.

## 2. 민주주의의 정치적 이상과 근대 국민국가의 형성

민주주의는 일반적으로 세 가지의 지점에서 논의되는 경향이 있다. 첫째, 정치·사회적 의사결정 질서를 구성하는 ‘제도로서의 민주주의’. 둘째, 제도로 구축되면서 권위적으로 변질된 힘을 다시 민주적으로 전복시킬 수 있는 ‘전복의 원리로서의 민주주의’. 마지막으로 인간의 ‘생활양식으로서의 민주주의’이다. 그런데 이 세 가지 논의 모두가 추구하는 근본적인 목적은 자기통치에 있다. 민주주의는 때에 따라 전복적 원리가 되기도 하고, 제도화되기도 하고, 생활화되기도 하지만 그 각각의 궁극적인 지향은 자기통치로 수렴된다. 결국 민주주의는 자기통치를 가능하게 하고 그것을 실현시키는 정치적 주체의 문제를 핵심으로 삼게 된다.

민주주의가 담고 있는 정치적 이상은 그 어원에서도 확인할 수 있다. 민주주의를 뜻하는 영어 ‘democracy’는 인민을 뜻하는 그리스어 ‘demos’와 통치를 뜻하는 그리스어인 ‘kratos’의 합성어 ‘democratia’에서 유래한다. ‘democracy’는 그래서 군주제를 뜻하는 ‘monarchy’, 과두제를 뜻하는 ‘oligarchy’와 어원적으로 다른 특징을 갖는다. 그런데 두 단어의 접미어로 붙은 ‘arche’는 근본적인 원리, 원인을 뜻하는 단어이다. 그리고 kratos는 힘을 의미하는 말

이다. 이는 democracy에 정해진 방향성이 애초에 존재하는 것이 아니라, demos인 인민의 힘이나 강제력을 가리킬 뿐 정체의 구성원리가 미리 규정되어 있지 않다는 것을 의미한다.<sup>1)</sup> 또한 이것은 민주주의가 어원적으로 ‘인민을 위한’ 통치나 ‘인민의’ 통치보다, ‘인민에 의한’ 자기통치에 더 가깝다는 것을 의미한다.<sup>2)</sup> 결국 민주주의는 정체의 구성원리를 포함하는 민주주의의 모든 정치적 이상을 정치적 주체가 결정하는 직접적인 자가지배이자, 그 누구나 정치적 주체가 될 수 있는, 피지배자와 지배자의 동일화를 의미한다.

민주주의의 정치적 이상의 실현은 근대로의 전환 과정에서 ‘근대 국민국가’의 건설로 이어졌다. 전근대 사회의 절대적인 권력이 소수에게 소유되고 세습되는 신분제적 질서는 자본주의 사회로의 이행과 함께 해체되었다. 서구사회에서 봉건제적 질서의 해체는 산업혁명(자본 혁명) 종교개혁, 시민혁명(부르주아 민주주의 혁명)의 과정을 거치면서 ‘국민국가’의 탄생으로 진행된 것이다. 그런데 자본주의 발전에 따른 사회관계의 변화는 봉건제 사회에서 강하게 작동했던 종교적·혈연적 공동체를 해체시켰다. 그 대신 봉건적 종교질서의 해체와 상업의 발전은 신흥 부르주아지와 이후 산업화 과정에서 농토로부터 쫓겨나 스스로를 상품화해야 하는 도시노동자들을 탄생시켰다. 이들은 자본주의 사회의 이행과정에서 형성된 인민이었다. 이들은 시민혁명을 통해 절대주권을 타도하고 ‘자유로운 개인의 평등’을 쟁취해 스스로를 정치적 주체로 형성해 나간다.

그러나 자본주의 체제는 ‘경제적 불평등’이라는 현실적 조건과 ‘자유로운 개인의 평등’라는 정치적 지향 사이의 괴리를 해결해야 할 몫을 가지게 되었다. 이 간극을 메워내기 위해 탄생한 것이 ‘민족(nation)’이다. 신분제의 불평등은 존재하지 않지만 자본주의 시스템 속에서도 존재하는 계급불평등의 관계를 민족이라는 동등한 정체성의 부여를 통해 국가공동체로 묶어내는 것이다. 가라타니 고진은 이것을 ‘보로메오의 매듭’으로써 설명하고 있는데, 이것은 자본-민족-국가의 중 어느 하나를 없애면 무너지는 매듭으로써 근대 국민국가는 민족을 기반으로 하지 않고서 존재할 수 없음을 설명한다.<sup>3)</sup> 이것은 근대적인 사회로의 이행에서 ‘만들어진 민족’이 근대국가의 새로운 주권체로서 등장하게 되었음을 의미한다.

그러나 한반도에서는 위와 같은 양상으로 근대국가가 형성되지 않았다. 즉, 서구와는 다른 방식으로 근대국가가 성립되었으며 이에 따라 ‘국민국가’형성 과정에서 요청되는 ‘민족’의 의미도 달랐다. 한반도에서 자생적으로 발생한 봉건 질서의 해체의 흐름<sup>4)</sup>은 근대 사회에서 새롭게 요청되는 정치적 주권체, 즉 ‘민족’이라는 정치적 공동체의 형성으로 나아가지 못했다. 고진을 비롯한 많은 학자들이 지적하듯, 근대 국민국가의 건설에서 핵심은 ‘민족’이라는 상상된 정치 공동체를 만들어내는 것이다. 그러나 한반도에서 이러한 민족의 불러냄은 일제강점에 의해 실현되지 못했다. 일본 제국주의가 정치적 공동체를 형성하고자 하는 ‘민족’을 억압하거나 없애려고 했기 때문이다. 결국 한반도에서는 정치적 주체, 주권체, 주권자의 생산이 가로막히게 된 것이다.

1) 조르주 아감벤 외 7명, 김상운 외 2명 옮김, 『민주주의는 죽었는가? - 새로운 논쟁을 위하여』, 난장, 2010, 14쪽

2) 이승원, 『민주주의』, 책세상, 2014, 18쪽

3) 가라타니 고진, 조영일 옮김, 『세계공화국으로』, 도서출판 b, 2007, 163쪽~180쪽

4) 신분제 해방과 토지 개혁 등을 요구하는 반봉건적 성격의 농민 봉기들을 그 예로 들 수 있다.

### 3. 한반도 분단체제가 배신한 ‘민족’

일제강점기에 좌절된 근대 국민국가 수립의 열망은 해방이후 분단체제 성립과정에서 또 다시 좌절을 겪게 된다. 한반도는 서구의 근대국가와 달리, 고려시대 이후로 하나의 종족이 오랜 동안 하나의 국가를 형성해 온 ‘역사적 국가(historical states)’<sup>5)</sup>이다. 따라서 근대로의 이행시기에 한반도에서 사람들이 가지고 있었던 열망과 가치, 이념은 근대적 민족국가 건설일 수밖에 없었으며, 그 열망의 정도는 서구적 열망을 넘어서 있었다. 하지만 한반도에서 민족=국가를 형성하고자 하는 민족적 리비도는 식민과 분단을 통해 억압되었다.<sup>6)</sup>

반민족적인 국가인 일본제국주의는 민족을 억압하고 거세하고자 했으며, 해방공간에서 외세에 의한 분단은 근대 국민국가 건설에 필요한 민족을 적대적인 두 민족으로 나눠버리는 기제가 되었다. 분열된 민족이 꿈꾸는 민족적 동일성은 이렇게 억압된 욕망으로서 결국 신화의 작동으로 이어졌다.<sup>7)</sup>

이렇게 성립된 한반도의 분단을 백낙청은 ‘분단체제’로 규정한다. 분단체제는 분단된 두 국가인 남과 북 간의 대립을 넘어 분단 그 자체를 자기 스스로 재생산하는 독자적 메커니즘이 존재한다는 것을 의미한다. 특히 남과 북 사이에는 적대적인 의존관계가 형성되어 있고, 그 적대성을 통해 남과 북의 지배층이 각각의 지배 권력을 강화하는 현상이 존재한다는 것이다.<sup>8)</sup> 그런데 그러한 분단체제의 핵심 메커니즘으로서 적대적인 상호의존관계는 정치적 주권체로서 민족의 상실과 연결되어 있다. 즉, 한반도 분단체제의 특수성은 ‘민족=국가’로서 근대 국가가 형성되었어야 할 것이 ‘국가=민족’으로 역전되어 실상 정치적 주체로 서야 할 ‘민족’이 실종된 것을 의미한다.

실제로 ‘민족≠국가’<sup>9)</sup>로 형성된 분단국가는 ‘민족 없는 국가’라는 결여를 메우기 위해서 자기스스로를 민족의 대표자 또는 민족을 대표하는 아버지로 자기를 설정하는 환상체계를 활용했다. 그리고 국민국가 수립 요구를 실현했어야 할 목표를 좌절시킨 원인으로 남은 북을, 북은 남을 지적함으로써 남북 간 국가 정통성 경쟁이 진행되었다. 이 과정에서 생산된 상대방을 향한 적대적 이데올로기는 한반도 분단구조에 의존하는 특수한 형태의 국민정체성을 생산했다. 그것은 민족 없는 ‘국가정체성’이며 ‘민족’ 전체의 대표성을 상대에 대한 적대성으로 전화시키면서 스스로를 주인으로 자임하는 ‘국민’의 생산이었다.<sup>10)</sup> 이것은 국가주의적 민족주의로서 국가를 최고의 가치로 삼고 그 권위의 절대적 우위로 작동하게 했다. 민족=국가를 국가=민족으로 전치시킴으로써 국가라는 환상체계 아래 민족을 수단화 한 것이다.<sup>11)</sup> 서중석은 이와 같은 현상을 한국 부르주아층의 결함이자 민족주의와 근대화의 균열로 표현하였다.<sup>12)</sup>

그렇게 분단체제 속에서 정치적 주체로서 지위를 확보했어야 할 ‘민족’은, 서로가 서로를 배제함으로써 민족 대신 국가를 가장 상위에 두는 분단국가주의<sup>13)</sup>로 나아갔다. 따라서 “‘분단국

5) 에릭 홉스봄, 『1780년 이후의 민족과 민족주의』, 강명세 옮김, 창작과 비평사, 2008, 94쪽.

6) 박영균, 「분단의 트라우마에 관한 시론적 성찰」, 『분단트라우마와 치유의 길』, 경진, 2015, 45쪽

7) 박영균, 앞의 책, 33쪽-35쪽

8) 백낙청, 『한반도식 통일, 현재진행형』, 참비, 2006, 45쪽

9) 류보선, 「민족≠국가라는 상황과 한국 근대문학의 정치적 (무)의식」, 『한국 근대 문학과 민족-국가담론』, 소명출판사, 2005, 24쪽

10) 박영균, 앞의 책, 39쪽

11) 박민철, 「통일의 동력으로서 민족이라는 새로운 ‘환상체계」, 『통일의 기본가치와 인문적 비전』, 선인, 2015, 114쪽

12) 서중석, 『배반당한 한국민족주의』, 성균관대학교출판부, 2004, 40쪽

13) ‘분단국가주의’는 “분단국가 권력이 다른 한쪽의 권력에 대해 적용하는 적대성·배타성”, 그리고 “제 권력의 최

가주의'는 이런 '민족의 대표성'을 '분단국가'로 전치시킨 것이라고 할 수 있다. 왜냐하면 현실적으로 두 국가는 분단으로 인해 '한민족이라는 민족 전체를 대표할 수 없기 때문이다.'<sup>14)</sup> 분단국가주의에 의해 정치적 주체인 민족을 수단화하고 앞세워진 국가는 분단체제에 기생하여 정치적 주체가 제기하는 타당한 요구를 국가안보와 체제유지의 헤게모니로 압살하였다.

더군다나 국가=민족으로 전치된 분단체제에서 바로 그 국가가 제시하는 적대적이고 이분법적인 배제의 논리를 통과한 자만이 정치적 주체로서 인정되었다. 분단국가주의는 북을 배제했을 뿐 아니라 북을 추종하는 세력을 만들어서<sup>15)</sup> 정치적 주체에서 배제되는 구성원을 만들어왔다. 국가보안법을 통해 표현되는 한국사회의 국가테러리즘의 성격<sup>16)</sup>은 분단 그 자체를 지속적으로 생산해내는 분단체제가 폭력적이고 억압적인 성격을 가진 시스템이라는 사실을 증명한다. 분단국가체제가 '민족=국가(국민)'이라는 전체성을 확보하지 못한 '분단국가'로서 가지는 자기 내적 균열과 결핍을 은폐하기 위한 국가폭력을 행사하는 것이다.<sup>17)</sup>

이렇듯 필연적으로 폭력적인 분단체제는 한반도가 다른 국가와는 다른 특성을 가지고 있음을 의미한다. '휴전선'<sup>18)</sup>이라는 상징을 통해서도 설명될 수 있는 한반도의 분단체제의 독특성은 지금 우리 사회가 직면한 다양한 시대적 과제들을 보다 복합적인 성격의 것으로 만든다.

#### 4. 한반도 분단체제와 '억압된' 민주주의

민족의 좌절된 욕망을 전취하여 지배 이데올로기로서 자리 잡은 국가주의는 분단을 자기재 생산하는 분단체제와 결합하여 민주주의를 강하게 억압하는 체제로서 작동한다. 근대 국가에서 평등한 정치적 주체인 인민으로서 세워졌어야 할 '민족'을 배신하고 배제의 논리를 통과한 국민에게만 정치적 주권을 허용하는 분단체제에서 민주주의는 필연적으로 억압되어왔다. 극우 반공주의와 결합되면서 시작한 한국의 독재정치는 국가와 정치권력을 향한 정치사회적 목소리와 운동을 모두 비합법화하고 반국가적 행위로 규정하였다. 정치적 활동은 국가보안법 아래 원초적으로 배제되었고 사법기구의 '법살'에 의한 정치의 치안화가 형성되었다. 분단체제 속에서 형성된 안보는 일상적으로 신성화·절대화 되었으며 '외재하는 적'을 통해 '내부의 적'을 탄압하는 방식으로 민주주의를 억압해 왔다.<sup>19)</sup> 이것이 한반도 분단체제의 독특성으로 인해 발생된 '억압된' 민주주의의 문제였다.

그런데 민주주의의 문제는 한국사회 뿐 만 아니라 세계 각 곳에서 다시 핵심 화두로 떠오르

고성"을 통해서 작동하며 분단국가 내의 국민을 국가로 일체화시킨다(강만길, 『21세기사의 서론을 어떻게 쓸 것인가』, 삼인, 2002, 215쪽).

14) 건국대 통일인문학연구원, 『통일인문학: 인문학으로 분단의 장벽을 넘다』, 알렘, 2015, 122쪽.

15) 그 용어는 빨갱이에서 좌경용공, 친북, 종북 등으로 달라져왔다.

16) 분단 이후 남과 북에서 진행된 '국민 만들기'는 모두다 '고백과 참회'라는 과정을 거쳐 생산되었으며 바로 그렇기 때문에 "국민국가의 정체성은 '공포'의 내면화를 통해서 재생산"되는, "국가테러리즘"의 성격을 강하게 가질 수밖에 없다(박영균, 「한반도 분단체제와 평화구축의 전략」, 『통일인문학 제68집』, 건국대학교 인문학연구원, 2016, 47쪽).

17) 박영균, 「한반도 분단체제와 평화구축의 전략」, 『통일인문학 제68집』, 건국대학교 인문학연구원, 2016, 47쪽

18) 송두울은 휴전선이 다른 나라와 같은 일반적인 국경선이 아니라는 점을 언급한다. 한반도의 휴전선은 전쟁의 일시 중단이라는 냉전적 상태를 지시하는 것이며, 남과 북의 상호 의존성과 한반도라는 전체성을 보여주는 상징임을 설명하고 있다.(송두울, 『민족은 사라지지 않는다』, 한겨레신문사, 2000, 128쪽.) 또한 그것이 세계에서 가장 넘기 어려운 경계선임과 동시에 남과 북의 '상호 종속'과 '상호 침투'를 가중하게 함으로써 남쪽의 선거 때마다 '북풍'이 구설수에 오르는 것을 가능하게 한다는 점을 설명한다.(송두울, 앞의 책, 92쪽)

19) 조희연, 『투 트랙 민주주의 1권. 제도정치와 운동정치의 병행접근』, 서강대학교출판부, 2016, 204쪽-208쪽.

고 있다. 그것은 근대 정치체제인 대의제가 드러낸 한계 때문이다. 투표율 저하와 정치적 무관심은 그 한계가 나타내는 현상의 하나이다. 여기에 신자유주의의 지구화에 따라 발생하는 사회적 문제들을 대의된 권력의 정부가 해결하지 못함으로써 발생하고 있는 불신과 불만의 확산이 그것이다. 현대 대의제 국가들은 신자유주의의 지구화를 거부하지 않고 받아들였다. 그리고 자본의 침탈은 국민국가 안에 존재하는 다양한 사회 안전망을 파괴해 나갔다. 여기에 국가(정부)는 ‘기업의 자유로운 이윤추구’를 공인함으로써 기업권력에 대한 국민국가의 규제기능을 약화시켰다.<sup>20)</sup> 신자유주의적 개혁·개방은 공공요금의 민영화, 노동조합의 파괴, 노동 불안정성의 심화와 같은 사회현상을 확장시키고 있으며 이에 따라 국민국가의 정치적 주체인 대다수 인민은 이와 같은 불평등의 피해자로서 내몰리고 있다. 이것은 신자유주의를 받아들인 정부가 기본적인 인민의 요구를 대변하는 정치를 하지 못하는 현상을 의미한다.

근대 국민국가의 대의 민주주의 체제가 근간으로 하고 있는 사회계약설은 “인간이 정당한 권력에만 복종할 의무가 있다”고 밝힘으로써 보통선거권을 통해 위임된 권력만이 정당하다는 믿음체계를 형성하였다. 이 논리는, ‘주권의 양도’라는 측면에서의 근본적 한계를 해명해내지 못하고 있다. 선거를 통해 양도된 인민의 주권은 실상 인민의 정치적 목소리를 위해 실행되지 못하는 역설이 발생한 것이다. 도리어 위임된 권력, 즉 정치제도와 국가 관료에게 주어지는 공권력에만 정당성을 부여함으로써 국가장치가 가지고 있는 근본적 폭력성을 넘어 국가 장치와 국가의 권력을 물신화하고 이외에 존재하는 ‘주권자의 목소리’를 배제시켰다.<sup>21)</sup>

그렇기 때문에 민주주의(절차적 민주주의, 대의제 민주주의)의 ‘환영’에 대한 비판이 대두되고 있다. 다수결의 원리에 근간하고 있는 대의제가 정작 광장으로 쏟아져 나오는 그 ‘다수’의 목소리를 정치과정에 반영하지 않는 모순은 대의제 민주주의 국가를 향한 믿음에 균열을 가져오고 있는 것이다. 국민국가 내부의 생존권 문제 발생이 빚어내는 인민의 생존위협을 해결하지 못하는 무능한 의회권력을 향한 분노는 현대사회가 이미 불평등한 질서 위에 세워진 평등한 권리로서의 정치적 권리와 주체에 대한 문제제기로 이어지고 있다. 이것은 최근 연이어 발생하고 있는 영국의 브렉시트, 국수주의 노선을 천명한 미국의 트럼프 대통령 당선, 이민자를 반대하는 입장을 표명한 헝가리의 오르반 수상 집권, 2017년 대선을 앞두고 프랑스에서 확산되고 있는 프렉시트 여론 등은 현대 대의제 민주주의에 대한 반감의 반영으로 읽을 수 있다.

대의제 위기는 신·파시즘적 경향으로의 진행이 우려될 정도의 전조를 보이고 있다. 그것은 바로 배제된 정치적 주체의 문제가 드러나는 것이다. 신자유주의 모델의 실패와 장기적 경기 불황은 극한에 내몰린 민중들이 이민자, 소수인종, 여성 등의 사회적 약자에 대한 배제, 차별, 분노, 비하로 이어지고 있다. 앞서 기술한 세계적 현상들의 내부를 들여다보면 이미 이 문제를 내포하고 있다. 결정과정에서 배제됨으로써 쌓인 분노가 또 다른 정치적 주체를 배제하는 방식으로 움직이려는 것이다.

현재 한국사회의 이슈인 국정농단과 정경유착, 이에 따른 대통령 탄핵과 촛불국면은 다른 국가에서 발생하고 있는 민주주의의 문제와 동일선상에서 이해할 수 있다. 그러나 같으면서도 다른, 한반도 분단체제 속에서의 특징적 현상은 ‘태극기 부대’의 존재이다. 이들이 내세우는 주장은 논리적인 방식으로 이해되지 않는다. ‘태극기 부대’는 분단국가주의를 스스로 내면화함으로써 국가장치와 의회의 무능에 직접 민주주의의 방식으로 대응하는 ‘촛불’을 비판하고 있다. 스스로 정치적 주체가 되지 못하고 적대성에 기반한 국가의 논리를 받아 타인을 향한 증오의 정치를 실현하는 자들이다. 박정희 정권에 의해서 국가가 휘두르던 ‘유신’의 현신들인 것

20) 조르주 아감벤 외 6명, 김상운 외 2명 옮김, 앞의 책, 88쪽~92쪽

21) 조르주 아감벤 외 6명, 김상운 외 2명 옮김, 앞의 책, 61쪽~63쪽

이다. 이처럼 같은 맥락의 민주주의의 문제들이라고 하더라도 한반도 분단체제에서는 더 복잡하게 작동된다. 한반도의 민주주의는 현대사 속에서 진전과 좌절을 반복하고 있다. 그 좌절과 분단체제의 강화는 맞물려있다.

한국사회는 분단 이후 ‘체육관 대통령’에게 빼앗긴 형식적인 정치적 권리를 되찾는 역사적 과정을 지나왔다. 87년의 민주화 항쟁을 통해 실종된 정치적 주체의 최소한의 권리를 찾아올 수 있었다. 그러나 그것은 다시 형식·절차와 실질적 주권행사 사이에 모순을 가진, 대의제적 시스템만을 정상적 민주주의, 정상적인 정치과정으로서 받아들이기를 강요했다. 문제해결 능력을 상실한 의회권력, 물신화된 행정기구의 공권력이 가진 문제의 심각성은 ‘세월호 참사’라는 상징적 사건을 통해 한국사회가 직면하고 있는 현황을 드러냈다. 그럼에도 불구하고 여전히 주권자인 인민은 국가에 의해 ‘그어진 선’을 넘어서지 말 것을 강요당하고 있다. 이렇듯 분단체제의 동학은 능력을 상실한 대의제 시스템의 허상을 밝히는 것을 거부하고 오히려 그러한 시도들을 ‘종북의 논리’로 막아선다.

분단체제의 적대성을 이용한 민주주의의 억압은, 거꾸로 민주주의를 진전시키는 만큼 분단체제에 균열을 가져올 수 있다는 상호관계를 가지고 있다. 분단체제에서 억압된 민주주의가 통일로 곧장 비약 발전하는 것은 아니다. 그러나 이 상관관계의 메커니즘은 결국 동시적 과제로서 진행되어야 한다. 이것은 상호가 별개로 존재하지 않는다. 한국사회는 정치엘리트가 자행하는 부정부패와 대의제 내의 정치적 한계, 그리고 분단체제가 가진 문제들을 끊임없이 제기하며 민중의 힘을 통해 변화시켜왔다. 그러나 한편으로 그 폭발적이고 지속적인 과정에도 불구하고 광장을 통해 터져 나온 정치적 주체들의 요구가 언제나 ‘미완’의 혁명으로 정리되는 이유는 무엇인가. 그 중의 하나가 바로 분단체제인 것이다. 4월 혁명, 6월 항쟁과 앞서 기술했던 민주정부 시기의 억압된 민주주의에 대한 저항과 그를 통한 민주주의의 진전은 남북관계의 진전, 통일의 요구로서 이어졌다. 억압된 민주주의와 분단체제와의 상호관계의 적나라한 예시는 5.18광주민중항쟁이다. 정권의 정당성을 가져오기 위해 자행된 신군부의 국가폭력은 빨갱이를 진압하기 위한 국가의 조치로서 포장되었고, 여기에 저항한 민중들의 생존적인 투쟁은 북의 지령을 받은 폭도들의 반란으로서 정리되었던 것이다.

그렇다면 우리에게 필요한, 분단체제의 균열을 낼 민주주의는 무엇으로 정의할 수 있는가. 여기에서 말하는 민주주의는 선거절차, 제도정치적 규칙을 의미하지 않는다. 지배 헤게모니에 의해 재생산 시스템의 논리로 자리 잡은 헤게모니와의 싸움을 해나가는 것이다. 지배 헤게모니는 이에 대항하는 저항 헤게모니와의 각축의 장에서 깨질 수 있다. 즉, 지배 헤게모니는 불변의 성격이 아니며 정치적 역관계의 각축 속에서 피지배적 집단의 대항 헤게모니가 창출되는 방향으로 정리될 수 있는 것이다. 그것은 헤게모니 투쟁의 장이자 투쟁의 대상으로서 존재하는 정치의 공간이 실존함을 의미한다. 민주주의가 보편적인 삶의 양식으로 남아 받아들여진 이유는 바로 여기에 있다. 변화할 수 있는 정치의 공간이 존재하고 그 공간을 통해서 인민의 정치적 삶의 내용과 경계가 사회구성원들의 관계 속에서 달라져 온 가능성을 증명해왔기 때문이다.<sup>22)</sup>

우리는 분단체제의 지배 헤게모니에 의해 그어진 정치 영역의 경계투쟁을 통해 배제된 정치적 주체의 목소리를 파괴력 있는 목소리로 만들어내는 정치투쟁이 필요한 것이다. 그리고 그 과정을 통해서 국가의 폭력에도 환원되지 않는 정치의 공간을 확장시키는 노력들을 만들어 가면 되는 것이다. 분단체제를 극복해나가기 위한 방법으로 백낙청이 제시하는 변혁적 중도주의를 이와 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 변혁적 중도주의는 한국사회의 자주통일론과

22) 조희연, 앞의 책, 62-91쪽

세계적 시각의 계급운동, 그리고 한국사회의 구체적 개혁과제에 초점을 둔 시민운동 및 개혁 정당 간의 3자 결합이 필요함을 강조한다. 그리고 이를 통해 신자유주의적 민주주의로의 전략을 막아내고 분단체제 극복을 광범위한 대중의 참여와 결합을 만들어 나가야한다고 강조하고 있다.<sup>23)</sup> 이것은 민주주의의 변혁은 분단체제와 별개로 사유할 수 없다는 문제의식과 두 가지의 과제가 동시에 고민되고 실천되어야 함을 보여주는 것이다.

## 5. 결론 : 분단 극복의 규제적 원리로서의 민주주의

분단을 사유하는 것은 곧 통일을 사유하는 것을 의미한다.<sup>24)</sup> 그리고 통일을 사유하는 것은 민주주의를 사유하는 것을 반드시 필요로 한다. 물론 그렇다고 해서 분단체제에서 억압된 민주주의가 통일을 통해서 곧 비약적인 발전으로 이어질 수 있음을 의미하는 것은 아니다. 또한 한반도의 통일이 민주주의의 발전으로 통해서 직접적으로 달성될 것이라는 것은 사실 너무 나 큰 낙관에 가깝다. 하지만 분명 민주주의는 통일 과정 뿐 만 아니라, 그 이후, 즉 통일한반도에서 자리를 잡아야 할 규제적 이념이자 원리이다. 민주주의 실질적인 확장은 남북의 평화로운 관계를 방해해 왔던 강고한 분단체제의 균열을 가져올 것이기 때문이다. 국가로부터 억압되었던 자유로운 정치적 주권체는 자기통치를 이념으로 삼고 있으며, 이들은 자유로운 통치행위는 두 국가의 적대성에 균열을 가져올 것이다. 그런데 이때 중요한 것은 한반도 통일을 위한 가치론이 필요하다고 한다면 그것은 배제된 민족의 회복이 아니라, 억압된 민주주의의 회복이라는 점이다.

실제로 한반도 통일이 민족=국가를 등치시켜나가는 과정으로서 갖는 맥락이 갖는 위험성에 대한 지적도 존재한다. 그러한 이유로 한반도 통일이 시민권의 확장이라는 측면에서 민주주의와 민족의 관계성에 대한 사유와 실천을 해나가야 함을 제기하는 것이다.<sup>25)</sup> 이러한 제기를 통해 우리가 만들고자하는 통일에서 어떻게 정치적 주체의 목소리를 담아낼 수 있을 것인가를 고민할 수 있다. 통일을 과정으로서 사유하고, 그것을 ‘잃어버린 것의 복원’이나 ‘어느 한 쪽에 대한 선택’으로가 아니라 함께 만들어 갈 미래 기획으로서 바라본다면 충분히 해소해갈 수 있는 논의다.

박민철은 한반도 통일이 단순히 근대적 기획이 아니라 탈근대적인 기획의 성격을 갖기 때문에 이미 근대적 민족(국민)국가의 온갖 모순이 첨예하게 드러나고 있는 시점에서 한반도 통일을 그대로 답습하는 근대적 기획의 국가 형성이 아니라, 자유·평등·인권·민주주의·생태와 같은 보편적 가치의 실현을 통해 그러한 모순을 극복하는 새로운 형태의 국가 공동체 건설로 나아가야 함을 주장하고 있다. 덧붙여 이것을 근대 국민국가 수립과정에서 요청되었던 민족이라는 환상체계를 넘어서는 또 다른 환상체계의 구축이 지속적으로 한반도에 요구되는 과제라고 이야기한다.<sup>26)</sup> 같은 맥락에서 분단체제와 민주주의의 문제는 근대국가 형성과정에서 이미 형성되어 버린 민주주의의 문제와 현 시대적으로 맞아들이고 있는 그 민주주의의 문제들이 분단체제의 균열과 동시에 진행되어 나갈 때만이 해결될 수 있다.

이것은 송두율이 이야기했듯이 “통일은 아무도 들어가 보지 못한 미래를 만드는 것”임을 의

23) 백낙청, 앞의 책, 31쪽, 69쪽

24) 박영균, 「분단의 아비투스에 대한 철학적 성찰」, 『분단의 아비투스와 남북 소통의 길』, 경진, 2015, 99쪽

25) 최원, 「통일과 민주주의」, 『통일의 기본가치와 인문적 비전』, 선인, 2015

26) 박민철, 앞의 책, 119-121쪽

미한다.<sup>27)</sup> 이것은 남과 북이 동시에 만들어가야 할 과제로서의 통일을 의미하며 지금의 우리가 만드는 미래적 과제임을 의미하기도 한다.

민주주의는 자기통치라는 주체들의 실천과 행위양식을 목적으로 하는 동적인 개념이다. 그래서 인간이 꿈꾸어온 민주주의의 정치적 이상은 정치적인 것의 전면화이고 정치의 일상화이다. 한반도의 분단체제에 필요한 것은 어쩌면 이러한 동적인 개념으로서 민주주의 이념의 회복이 아닐까? 자기통치의 메커니즘이 구축되기 위한 직접민주주의의 꿈은 현재 진행형이다. 분단 체제의 재생산 메커니즘에 균열을 내고 인간의 오래된 이상을 실현하기 위한 한반도의 현시적 과제로서 민주주의의 문제가 우리 앞에 실존하고 있다. 분단체제 속에 굴절된 민주주의의 문제를 인식하고 그 굴절을 깨나가는 구체적 과제들을 찾아가기 위한 사유와 실천이 동반되어야 할 이유가 여기에 있다. 정치적 주체의 자기통치의 가능성을 확장하고 현실화하는 미래적 과제이자 구체적 현실이 바로 한반도 분단체제와 한반도 통일이다. 그러므로 민주주의의 정치적 이상을 분단체제의 해체와 결합시키는 실천이 필요하다.

---

27) 송두율, 앞의 책, 89쪽

## 참고문헌

- 가라타니 고진, 조영일 옮김, 『세계공화국으로』, 도서출판 b, 2007.
- 강만길, 『21세기사의 서론을 어떻게 쓸 것인가』, 삼인, 2002.
- 건국대 통일인문학연구단, 『통일인문학: 인문학으로 분단의 장벽을 넘다』, 알렙, 2015.
- 류보선, 「민족≠국가라는 상황과 한국 근대문학의 정치적 (무)의식」, 『한국 근대 문학과 민족-국가 담론』, 소명출판사, 2005.
- 박민철, 「통일의 동력으로서 민족이라는 새로운 ‘환상체계’」, 『통일의 기본가치와 인문적 비전』, 선인, 2015.
- 박영균, 「분단의 아비투스에 대한 철학적 성찰」, 『분단의 아비투스 and 남북 소통의 길』, 경진, 2015.
- , 「분단의 트라우마에 관한 시론적 성찰」, 『분단트라우마와 치유의 길』, 경진, 2015.
- , 「한반도 분단체제와 평화구축의 전략」, 『통일인문학 제68집』, 건국대학교 인문학연구원, 2016.
- 백낙청, 『한반도식 통일, 현재진행형』, 창비, 2006.
- 서중석, 『배반당한 한국민족주의』, 성균관대학교출판부, 2004.
- 송두율, 『민족은 사라지지 않는다』, 한겨레신문사, 2000.
- 에릭 홉스봄, 『1780년 이후의 민족과 민족주의』, 강명세 옮김, 창작과 비평사, 2008.
- 이승원, 『민주주의』, 책세상, 2014.
- 조르주 아감벤 외 7명, 김상운 외 2명 옮김, 『민주주의는 죽었는가? - 새로운 논쟁을 위하여』, 난장, 2010.
- 조희연, 『투 트랙 민주주의 1권. 제도정치와 운동정치의 병행접근』, 서강대학교출판부, 2016.
- 최원, 「통일과 민주주의」, 『통일의 기본가치와 인문적 비전』, 선인, 2015.

## 「분단체제, 민족의 배신과 민주주의의 억압」에 대한 토론문

임지훈(통일인문학연구단 HK연구원)

# 별지 첨부



## 박완서 소설에 나타난 전쟁 트라우마의 치유적 독법

- <나목>, <엄마의 말뚝2>, <그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까>, <그 산이 정말 거기 있었을까>를 중심으로 -

박성은(통일인문학연구단 HK연구원)

### - 목 차 -

1. 들어가며
2. 전쟁 트라우마가 된 오빠의 죽음
  - 2.1. 하나의 기억 반복된 기록
  - 2.2. 벗겨진 가면 해체된 죽음
3. 치유를 위한 글쓰기와 일상의 회복
  - 3.1. 전쟁이 남긴 또 다른 트라우마 : 일상의 파괴
  - 3.2. 치유, 생명의 복원과 일상의 회복
4. 나오며

### 1. 들어가며

박완서가 1970년 장편소설 <나목>으로 등단하여 2011년 작고하기까지 40여 년 동안 소설 속에서 다룬 주제는 한국전쟁, 사회의 계층분화, 중산층의 허위의식, 여성주의 등에 이른다. 박완서의 소설에 배경이 되었던 시간은 1930년대부터 2000년대까지이며 공간상으로는 주로 서울을 배경으로 하고 있다. 소설의 내용에 있어서도 시대와 사회의 모습을 외면하지 않았기 때문에 일상의 단상을 그린 소설부터 한국전쟁을 다룬 소설까지 다양성을 갖추고 있다. 따라서 박완서의 소설들은 내용과 형식, 연구자의 관심사에 따라 다양하게 연구되었다.<sup>1)</sup>

1) 박완서 소설에 대한 연구는 100편 이상의 논문과 수십 권의 연구서가 있을 만큼 많은 연구가 진행되었다. 그 중에서 최근 전쟁체험과 관련한 연구로 강진호, 「반공주의와 자전소설의 형식」, 『국어국문학』133, 2003.5, 국어국문학회., 조미숙, 「박완서 소설의 전쟁 진술 방식 차이점 연구」, 『한국문예비평연구』, 한국현대문예비평학회, 2007., 등이 있다. 젠더와 모성 연구로는 류동규, 「전후 여성의 자아정체성 문제」, 『국어교육연구』41집,

1930년대 말부터 고향인 박적골<sup>2)</sup>을 떠나 서울에서 살아왔던 박완서는 일제의 말기부터 최근까지 서울의 변모양상과 도시중산층의 형성과정과 의식의 변화까지 소설 속에 담아냈다. 그 중에서도 한국전쟁이 시작된 1950년 6월부터 1953년 7월 휴전이 되기 전까지 서울의 모습, 특히 1.4후퇴 때 ‘유령도시’ 서울을 경험했던 기록은 문학사에서 뿐 아니라 서울의 역사에서도 중요한 기록이 되었다. 역설적이게도 석 달에 한번 씩 정부가 바뀌는 그 시기에 서울에서 체험한 전쟁은 박완서 글쓰기의 불씨가 되었다.

박완서가 한국전쟁을 다룬 소설이 많음에도 지나치게 개인의 문제에만 매달려, 한국전쟁과 분단의 본질적이며 전체적인 모습을 형상화하지는 못했다는 평가가 있다.<sup>3)</sup> 군인에 의해 수행되는 전쟁인 전선의 서사, ‘마을전쟁’으로 치달은 이데올로기 전쟁의 잔혹한 서사, 외국군 주둔에 따라 발생한 또 다른 전쟁의 피해 등을 직접적으로 다루지 않았기 때문으로 보인다. 박가가 경험한 전쟁은 서울에 국한되어있었기 때문에 전투가 진행되는 사선의 긴장감과 잔혹함을 그려내지는 않았다. 그러나 전선 아래에서 민간인에게 가해지는 전쟁의 폭력성은 어느 누구보다도 사실적이고 균형적으로 그려내고 있다.

따라서 박완서가 전쟁과 분단에 대한 인식이 부족했다고 보기는 어렵다. 단지 극적으로 남북의 이념 대결의 모습을 그리지 않았을 뿐, 자신이 경험한 전쟁의 잔혹함을 서술하였기 때문이다.<sup>4)</sup> 박완서는 전쟁이나 사회문제를 다룰 때 사소한 일상의 균열에 대하여 서술하면서 이야기를 끌어나가는 독특한 서술방식을 취한다. 일상의 균열로부터 시작하는 서사는 사건의 전개를 거쳐 일상의 재해석으로 주제의식을 드러낸다.<sup>5)</sup> 박완서가 체험한 전쟁이 비록 살상이 벌어지는 참혹한 전장이 아니었지만, 수시로 삶과 죽음을 오가는 선택과 공포가 맞물려진 전시상황에 놓여 있었다는 점에서 동시대인과 함께 전쟁의 한 가운데 있었던 점은 변함이 없다.

박완서가 마흔의 나이에 세상에 처음 내놓은 소설은 장편 <나목>이었다.<sup>6)</sup> 전쟁이 일어난 직후부터 약 2년의 시간 동안 스무 살이었던 주인공 이경이 겪었던 이야기로, 박완서의 전쟁 소설 중에서 허구적인 외피를 가장 많이 가지고 있다. 이에 비해 <엄마의 말뚝2>는 사실에 허구가 가미된 형식의 소설이며, <그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까>와 <그 산이 정말 거기 있었을까>는 작가의 자전적 소설이다.

박완서는 전쟁을 겪고 약 20여년의 시간이 지난 후에 <나목>을 발표하였고, 그로부터 또 25년이 흐른 후에 전쟁에 대한 경험의 완결판이라고 할 수 있는 <그 산이 정말 거기 있었을까>를 내놓았다. 이 두 작품은 순전한 허구와 ‘순전히 기억력에만 의지해서’<sup>7)</sup> 쓴 자전적 소설로 장르적 구분도 가능하다. 그러나 이 두 작품은 여러 형식적 차이에도 불구하고 서로 대응하여 상통하는 부분이 있다. <나목>에서 허구로 위장되었던 사건들과 주인공 이경의 시선으로 보여준 여러 상징들이 <그 산이 정말 거기 있었을까>를 통해 구체화되고 설명되기 때문이

2007., 정미숙, 「박완서의 『그해 겨울은 따뜻했네』의 가족과 젠더연구」, 『현대문학이론연구』29집, 2006., 등이 있다. 또 소설의 기법에 대한 연구로는 이선미, 『박완서 소설 연구』, 깊은샘, 2004., 김나정, 『박완서에게 글쓰기를 배우다』, 푸른사상, 2014 등이 있다.

2) 개성에서 가까운 개풍군에 있었던 박완서의 고향이다.

3) 정호웅, 「상처의 두 가지 치유 방식」, 『박완서론』, 삼인행, 1991. 97쪽.

4) 이선미, 「세계화와 탈냉전에 대응하는 소설의 형식 : 기억으로 발언하기」, 『상허학보』, 12집, 2004.

5) 김나정, 『박완서 장편소설의 서사전략』, 푸른사상, 2014, 15쪽. (김나정은 2013년 고려대학교 박사학위논문을 2014년 책으로 출간했다. 본 논문에서는 이 책을 인용하였다.)

6) 조미숙, 「박완서 소설의 전쟁 진술 방식 차이점 연구」, 『한국문예비평연구』, 한국현대문예비평학회, 2007, 236~237쪽.

7) 박완서, 「작가의 말」, 『그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까』, 웅진닷컴, 2002.

이 소설을 쓸 때 작가는 자서전적 소설임을 밝혔고, 마찬가지로 『그 산이 정말 거기 있었을까』는 위 소설의 후편에 해당하는 것으로 ‘망각의 힘’이 무서워 쓰는 일이 무섭다고 말하였다.

다.

박완서가 작품을 통해 드러내고자 했던 것은 전쟁이 파괴한 일상적인 삶을 고발함과 동시에 전쟁 트라우마를 어떻게 치유할 것인가 하는 문제였다. 개인적인 전쟁 체험이지만 사회적으로 공유되는 고통을 드러냄으로써 전쟁의 모습을 적나라하게 드러내는 작업이었다. 작가가 오빠<sup>8)</sup>의 죽음에 대해 집착한 데에는 그 죽음으로 인해 입었던 트라우마의 본질을 드러내려는 목적도 있었다. ‘아버지였으며 우상’이었던 오빠의 몰락과 함께 겪게 되는 전쟁은 작가에게 깊은 상처를 입혔던 것이다. 그 고통스러운 기억은 한 번에 재현되지 못하고 여러 차례에 걸쳐 반복되는 과정을 겪어야 했다.

주디스 허먼에 따르면 트라우마의 회복은 안전의 확보가 이루어진 상태에서 기억과 애도를 거쳐 사회와 연결을 복구하는 것으로 이루어진다. 이 세 단계의 과정은 단절되어 있지 않고 반복적인 과정을 거치면서 회복의 단계로 나아간다. 특히 기억과 애도의 단계는 전진과 후퇴를 반복하는 경향이 있다.<sup>9)</sup> 이렇게 볼 때 박완서의 글쓰기는 기억과 애도의 단계에서 은폐되었던 기억을 복원하는 과정이었다고 할 수 있다. 따라서 여러 소설에 나타난 서사의 차이를 밝혀보는 것은 작가의 자가적 치유과정을 살펴볼 수 있는 단서가 될 것이다.

박완서가 전쟁 트라우마를 극복하고 스스로 치유의 과정을 찾아갈 수 있었던 데는 개인적 성향도 있어 보인다. 트라우마 임상의 결과 사회성이 매우 높고, 사려 깊고 적극적인 대처 양식을 지니며, 운명을 자기 스스로 통제할 수 있다고 강하게 지각하는 사람들은 스트레스에 대한 저항력이 높은 것으로 나타난다고 한다.<sup>10)</sup> 전쟁 기간 동안 몰락한 가장을 대신해 가족들의 생계를 책임졌던 작가는 전쟁이 파괴한 것이 무엇인지 인지하고 극복할 수 있는 방법을 직관적으로 찾아내기에 이르렀다.

따라서 본고에서는 오빠의 죽음이 기록되는 과정을 통해 작가가 입은 트라우마의 본질을 어떻게 드러냈고, 트라우마를 극복하기 위해 제시한 작가의 치유 방법을 추론해 보고자 한다.

## 2. 전쟁 트라우마가 된 오빠의 죽음

### 2.1. 하나의 기억 반복된 기록

박완서가 소설에서 가장 밝히고 싶어 했던 부분은 전쟁 중 오빠가 보여준 행보와 마침내 죽음에 이르기까지의 과정이었다. 작가가 “나의 초기의 작품, 그 중에서도 6.25를 다룬 작품들은 오빠의 망령으로부터 벗어나 보려는 몸부림 같은 작품들”<sup>11)</sup>이라고 증언할 정도로 오빠의 죽음에 대한 과정은 작가에게 전쟁으로부터 입은 가장 큰 트라우마 중 하나였다. 그렇기 때문에 1970년부터 1995년까지 여러 소설을 통해 ‘반복적인 글쓰기’를 통해 오빠의 죽음을 여러 차례 서술했다. 그러나 처음부터 진실을 말할 수 없었기에 허구적 서사로 포장되었다가 마침내 사실에 가까운 증언을 기록하기에 이르렀다.

박완서는 1970년 <나목>, 1982년 <엄마의 말뚝2>, 1991년 <그 많던 싱아는 누가 다 먹었

8) 논문에서 ‘엄마’와 ‘오빠’라는 호칭으로 인물을 지칭하는 것은 적절하지 않지만 박완서 소설에서 ‘엄마’와 ‘오빠’는 보통명사가 아니라 ‘박완서의 엄마’, ‘박완서의 오빠’로서 고유명사화 되었기 때문에 편의상 따옴표 없이 엄마와 오빠로 쓰기로 하겠다.

9) 주디스 허먼, 최현정 옮김, 『트라우마』, 열린책들, 2014.

10) 앞의 책, 108쪽.

11) 박완서, 「나에게 소설은 무엇인가」, 『박완서 문학앨범』, 웅진출판사, 1992, 124쪽.

을까>와 1995년 <그 산이 정말 거기에 있었을까>에 오빠의 행적과 죽음의 과정을 서술하고 있지만 시대에 따라 다르게 나타났다.<sup>12)</sup>

<나목>에서 오빠들<sup>13)</sup>은 전쟁이 나자 미처 피난을 가지 못하고 집으로 돌아와 숨어 지내다가 폭격을 맞고 죽고 말았다. 반면 <엄마의 말뚝2>에서 오빠는 해방 후 한때 좌익운동에 가담했다가 전향한 적이 있는 인물로, 인공치하에서 의용군에 지원했다가 도망쳐 나왔다. 1.4후퇴 때 오빠는 ‘기적처럼 아니 흥몽처럼’ 속속들이 망가진 모습으로 돌아왔다. 결국 피난을 가지 못하고 다시 서울에 남게 되었는데 오빠가 도망친 의용군임을 눈치 챈 인민군 군관이 오빠의 다리에 총을 쏘았고, 출혈이 심해 결국 ‘며칠 만에’ 운명하고 말았다. 그러나 위의 두 작품에서 드러난 오빠의 죽음은 사실이 아니었다. <그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까>와 <그 산이 정말 거기 있었을까>에 와서야 오빠의 행적과 죽음의 과정이 낱알이 드러났다.

오빠는 해방 후 좌익운동에 몸 담았다가 전쟁 전에 보도연맹에 가입한 전향자였다. 전쟁이 나고 의용군으로 나갔던 오빠는 1.4후퇴 때 도망쳐 왔는데 몸과 마음이 이미 심하게 망가져 있었다. 피난을 가려고 도민증을 얻기 위해 일했던 중학교에 갔던 오빠는 국군의 오발 사고로 다리에 총상을 입어 결국 모든 가족들이 또 피난을 가지 못하고 말았다. 그러나 두 번째 인공치하에서도 살아남은 오빠는 휴전협상이 진행되는 가운데 서울에 다시 대피령이 내려지자 피난을 다녀왔다가 죽고 말았다. 총상을 입은 지 팔 개월만이었다.

오빠의 죽음이 세 작품에서 다르게 그려졌던 이유는 시대적 상황과 맥을 같이 한다. <나목>은 1970년 작이고, <엄마의 말뚝2>는 1982년 작이다. 박완서가 1970년대에 발표한 소설들에 공산주의에 대한 적대감을 드러내고 오빠가 인민군에 의해 죽임을 당한 것으로 그린 이유로 시대의 영향을 간과할 수 없다. 강진호는 반공주의가 국시처럼 된 시대에 사회적 탄압에 대한 두려움 등으로 작가들의 자기검열이 작동했기 때문이라고 보았다.<sup>14)</sup> 이 같은 자기검열이 1980년대 중반까지 계속되었다가 1990년대 자전소설에 이르러서야 반공주의를 극복하고 과거의 상처를 한층 사실적으로 고백하는 형평심을 보여주고 있다.<sup>15)</sup>

박완서에게 오빠의 문제는 이데올로기의 문제를 포함하고 있었다. ‘아버지이며 우상’이었던 오빠의 사상적 행적은 박완서에게도 그대로 영향을 미쳤다. 그러나 오빠는 ‘이상주의적인 열치기 빨갱이’<sup>16)</sup>로서 뺏속까지 공산주의자가 될 성품은 되지 못했으며, 의용군에서 도망 나온 이후에는 인민군에게 발각되면 죽는다는 의식밖에 가지지 못했다. 반면 박완서는 오빠의 영향으로 좌익의식을 가지고 있어서 인공치하에서 거리낌 없이 학교에 등교했다가 크게 실망하고 말았다. 인민의 학교에서 하는 일이 고작 등교공작이라는 거짓으로 학생들을 끌어 모아 의용군에 보내고, ‘김일성 수령의 교시’를 무한 복습하는 일이었기 때문이다.<sup>17)</sup> 인공치하를 겪은 경험으로 박완서는 공산주의에 대한 비판적 시각을 갖게 되었다. 그렇다고 남한 정부에 대해서 전폭적인 지지를 보인 것도 아니었다.

9.28수복 이후 이승만 정부가 보인 행태에 대한 통렬한 비판도 마다하지 않았다. 부역자가 되어 온갖 애국단체에 불려 다니며 수모를 겪던 때에 박완서는 벽에 붙은 ‘자유주의 만세’라

12) <그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까>와 <그 산이 정말 거기 있었을까>는 전편과 후편의 성격을 가지며, 해방 후부터 박완서의 결혼 시점까지를 다루고 있다.

13) 「나목」에서는 오빠가 두 사람으로 설정되어 있다. 그러나 두 사람을 변별할 수 있는 내용은 제시되지 않았으며, 두 사람은 늘 함께 행동했고 성격도 같았으며 같은 날 한 공간에서 죽음을 맞이했다. 이런 점에서 내용상 한 사람으로 보아도 무방하다.

14) 강진호, 「반공주의와 자전소설의 형식」, 『국어국문학』133, 국어국문학회, 2003, 323쪽.

15) 강진호, 앞의 글, 325~326쪽.

16) 박완서, 『그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까』, 웅진닷컴, 2002, 232쪽.

17) 박완서, 앞의 책, 246~247쪽.

는 초라한 벽보를 보고, “그래, 참 국가원수를 광신하지 않을 자유가 있었지. 나는 쓸쓸하게 자조했지만, 한편 그 정도의 자유도 태산만한 희망이었다.”<sup>18)</sup>고 회상하였다. 그러나 남과 북에 대한 균형있는 비판적 시각이 명확히 드러난 시점은 앞서 언급했듯이 1990년대 자전소설부터이다. 따라서 박완서가 시대의 영향 아래에서 시대가 원하는 이데올로기를 표방했던 것은 의심의 여지가 없다. 오빠가 공산주의자가 아니었다는 것을 피력하기 위해, <엄마의 말뚝>에서 인민군 군위의 집요한 추궁과 잔혹함을 드러내 보였기 때문이다.

박완서는 <그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까>를 발표하면서 ‘순전히 기억에만 의지해서 쓴 소설’이라고 허구가 가미되지 않았음을 전제하였다. 이와 같은 작가의 말은 ‘앞선 기록은 가짜였다, 지금 증언하는 것이 사실’이라는 선언적 의미를 가진다. 등단한 지 20여 년, 작가의 나이가 60이 넘어서 사실을 증언하겠다고 선언한 의미는 무엇일까.

첫째로 1980년대 민주화를 거치면서 전쟁의 피해에 대한 진실을 드러낼 수 있을 만큼 ‘안전이 확보’되었기 때문이다. 주디스 허먼은 트라우마를 입은 피해자가 치유되기 위한 첫 번째 단계로서 ‘안전이 확보’되어야 한다고 했다.<sup>19)</sup> 안전이 확보되지 않은 상태에서는 기억을 사실대로 재현할 수가 없기 때문이다. 이와 같은 조건은 박완서가 시대적 상황 때문에 반공적인 입장을 드러내려고 했던 이전의 글쓰기 방식에서 드러난다. 둘째로 작가가 타자와 기억을 공유하고 소통하고자 하는 의지가 확고했기 때문이다. 리처드 커니는 ‘진정한 서사는 언제나 “타자로 향하는 길 위”에 있으며, 서사적 역사에 참여한다는 것은 타자와의 소통 및 연결의 영역을 확대하는 것’이라고 말한다.<sup>20)</sup> 20여년 이상 소설을 통해 타자와 소통해온 작가는 더 이상 ‘은폐하지 않은 기억’으로 타자와 소통하고자 했던 것이다. 박완서에게 기억을 재현하는 것은 고통스러운 과정이었다. ‘뺏속의 진까지 다 빼 주다시피 힘들게 쓴’, ‘위안이 필요’했던 과정이었다.<sup>21)</sup> 그만큼 자신과 가족들을 있는 그대로 드러내기가 어려웠던 것이다. 그럼에도 고통스러운 기억을 재현해 냈던 것은 치유를 위해서는 불가피한 선택이었다.

그러나 전쟁과 기록의 사이에 40여 년이란 시간의 차이가 있는데 과연 작가의 기억을 신뢰할 수 있는가 하는 문제가 남는다. 이에 대해 오카 마리는 ‘사람이 사건을 상기하는 게 아니라, 사람의 의사와는 관계없이 도래하는 사건이 사람에게 그것을 상기하게끔 만드는 것’이며, 그렇게 폭력적으로 회귀한 사건은 현재형으로 신체에 생생하게 일어나고 있다고 말한다.<sup>22)</sup> 폭력적 사건에 대한 기억은 수십 년 전에 경험했을 지라도 시간의 영향을 받지 않고 언제든지 경험자의 신체에 현재화되어 나타난다는 의미이다.<sup>23)</sup> 박완서가 경험했던 전쟁에 대한 기억은 지워지거나 왜곡된 형태로 채색되었던 것이 아니었다. 작가는 하나의 기억을 가지고 있었는데 표출할 내외적인 상황이 되지 못하자 의식적으로 왜곡된 기록을 남겼던 것이다.<sup>24)</sup> 따라서 작가의 기억은 기록된 시기에 상관없이 사건이 벌어졌던 당대의 현실성을 가진다고 볼 수 있다.

18) 박완서, 앞의 책, 260쪽.

19) 주디스 허먼, 앞의 책, 260~261쪽.

20) 리처드 커니, 이지영 옮김, 『이방인, 신, 괴물』, 개마고원, 2010, 327쪽.

21) 박완서, 『작가의 말』, 『그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까』.

22) 오카 마리, 김병구 옮김, 『기억·서사』, 소명출판, 2004, 53~54쪽.

23) 이와 같은 현상은 <엄마의 말뚝>에서 박완서도 서술한 바 있다. 수술을 받은 엄마가 가사상태에서 수십 년 전 아들을 숨겨야한다는 기억을 재현했던 것이다.

24) 이에 대해 강인숙은 “박완서의 1970년대 글쓰기는 카타르시스가 되지 않는 토약질의 연속이었고, 자신의 체험의 끔찍함을 증언하는 가공할 증언이었으며, 복수의 칼날로 미친 듯이 현실을 내리치는 난도질이었고, 살가죽을 발라내듯 인간의 가면을 벗겨내는 가혹한 박리 작업이었던 것이다.”고 하였다. 강인숙, 『박완서 소설에 나타난 도시와 모성』, 도서출판 등지, 1997, 182쪽.

작가의 글쓰기가 카타르시스를 불러일으키지 못했던 이유는 당시에 기억을 사실대로 증언할 수 없었기 때문으로 보아야 할 것이다.

박완서가 오빠에게 총을 쏘았던 상대가 누구였던가를 반복하면서도 계속 써야만 했던 이유는 사실을 사실대로 말할 수 없게 만들었던 억압으로부터 벗어나려는 시도 중의 하나였다. 그러나 총을 누가 쏘았는가의 문제는 증언하고자 하는 이야기의 핵심이 아니라 그 다음에 벌어진 사건을 증언하고자 하는 실마리에 불과했다.

## 2.2. 벗겨진 가면 해체된 죽음

박완서는 <그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까>의 말미에 ‘벌레의 시간도 증언해야지. 그래야 난 벌레를 벗어날 수가 있다.’고 하면서 그 때 가졌던 복수를 위한 글쓰기에 대한 예감을 드러내며 미완의 상태로 끝마쳤다. 작가에게 벌레가 되었던 시간은 무엇이였을까?

나는 밤마다 벌레가 됐던 시간들을 내 기억 속에서 지우려고 고개를 미친 듯이 흔들며 몸부림쳤다. 그러다가도 문득 그들이 나를 벌레로 기억하는데 나만 기억상실증에 걸린다면 그야말로 정말 벌레가 되는 일이 아닐까 하는 공포감 때문에 어떡하든지 망각을 물리쳐야 한다는 정신이 들곤 했다.

그럼에도 불구하고 잊어버린 부분이 더 많다고 생각한다. 여러 군데서 개별적으로 당한 일들이 한 묶음으로 단순화돼 남아 있고, 구체적인 사건들을 추상적으로 밖에 생각해 낼 수가 없다. 그건 몸으로 벌레처럼 기었을 뿐 아니라 정신적으로도 폭력에 굴복 당했다는 증거겠지만 어쨌든, 그렇게 생겨먹은 게 보통 사람이 안 미치고 견딜 수 있는 정신력의 한계인 것일.25)

부역자로서 온갖 애국단체에 끌려 다니면서 받았던 수모의 시간을 ‘벌레의 시간’으로 명명한 박완서는 구체적인 사건들은 잊어버렸다고 한다. 이것은 억압된 기억으로서의 ‘망각’일 수도 있고, 공포로 인한 ‘말해질 수 없는 것’일 수도 있다. 그러나 작가가 경험한 사건을 명명할 수 있을 정도로 객관화가 가능하다는 점에서 위의 사건은 시간이 지나 굴복당한 정신력을 회복했거나, 그보다 더 큰 사건에 밀려 기억이 추상화되었을 가능성도 있다. 이렇게 볼 때 복수를 위해 증언해야 할 시간이 부역자로서 받은 고통의 시간이었다고 단정지을 수는 없다.

강인숙은 “<엄마의 말뚝2>에서 오빠가 죽기까지의 일은 요약하는 것으로 처리하고 만다. 다른 것을 둘러댈 수 있는 주변머리가 없기 때문에. 속사포로 이야기를 이끌어 가다가 갑자기 어눌해지는 현상을 어떻게 설명할 것인가.”라고 물었다.26)

박완서가 속사포로 이야기를 끌어가다가 갑자기 어눌해지는 부분은 오빠가 죽음에 이르는 과정이다. 거의 모든 작품에서 예외가 없을 정도인데 그 중 가장 상세하게 오빠의 죽음을 드러낸 소설은 <그 산이 정말 거기 있었을까>이다.

(……) 엄마가 말을 잃은 외마디소리로 우릴 부르고 있었다.

오빠는 죽어있었다. 복종의 주검도 차가웠다.

(……) 체온 외엔 오빠가 살아 있을 때하고 달라진 건 아무것도 없었다. 눈 똑바로 뜨고 지고 앉았었다고 해도 아무도 그가 마지막 숨을 쉬는 순간을 포착하지 못했을 것이다. 총 맞은 지 팔 개월 만이었고, ‘거기’ 다녀온 지 닷새 만이었다. 그는 죽은 게 아니라 팔 개월 동안 서서히 사라져 간 것이다. 우리는 아무도 그의 임종을 못 본 걸 아쉬워하지 않았다. 그 대신 그의 너무

25) 박완서, 『그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까』, 255쪽.

26) 강인숙, 『박완서 소설에 나타난 도시와 모성』, 도서출판 동지, 1997.

도 긴 사라짐의 과정을 회상하고 있었다. 우리는 새삼스럽게 슬퍼할 것도 곡을 할 것도 없이 가만히 앉아 있었다.<sup>27)</sup>

의용군에 나갔던 오빠가 ‘흉몽처럼’ 돌아왔다고 작가가 <엄마의 말뚝2>에서 표현했을 때 이 모든 과정은 ‘흉몽’이라는 단어에 응축되어 있었다. 흉몽이란 꾸고 있을 때도 괴롭지만 꿈에서 깨어나서도 내내 몸에 달라붙은 것처럼 꺼림칙하다. 오빠가 죽어가던 과정 자체가 가족들에게는 흉몽이었다. 그러나 이것이 흉몽의 끝이 아니었다.

오늘 안으로 아들을 내다 물어야 한다고 엄마는 그렇게 펄쩍펄쩍 뛰면서 소리지르는 거였다. 우리 집에 모여 앉은 많지 않은 사람 중에서 가장 먼저 그림자이기를 거부한 이는 역설적이게도 사자(死者)였다. 엄마가 먼저 맡은 부란(腐爛)의 냄새는 역질처럼 무렵게 우리한테 번졌다.<sup>28)</sup>

엄마는 아들이 죽은 지 하루도 되지 않아 ‘부란(腐爛)의 냄새’를 견딜 수 없다고 남의 발머리에 암매장하고 말았다. 작가는 한여름 오후에 오빠의 널빤지 관을 실은 수레를 ‘개처럼 혈떡거리며’ 밀면서 ‘우리는 사람도 아니야’를 주문처럼 외웠다. 때로 식구들을 볼 때 견딜 수 없는 혐오감으로 토악질이 치밀기도 했다. ‘제대로 예를 안 갖춘 장례의 후유증은 이렇듯 우리 식구 안에서 부란의 부란을 거듭했다.’고 말한다. 오빠의 죽음으로 인해 가족들이 떠안은 죄책감은 각자의 몸 안으로 들어가 내밀화되었다. 살아있는 오빠를 견디지 못했던 죄책감, 망자의 시신을 하루도 애도하지 못하고 내다 버렸다는 죄책감이었다.

박완서는 오빠의 마지막과 그가 죽은 후 남은 가족들에 대해서 구체적인 언급을 소설 속에서도 피해갔다. 서로를 못견뎌하고 치떨리게 징그러워했다고 했지만 서로에 대한 분노와 증오가 어디에서 왔는지 어떤 방향으로 흘러가는지 언어로 재현하지 못했다. 작가가 오빠에 대한 죽음을 ‘토악질’하듯이 쓴다고 했음에도 마지막까지도 토해내지 못했던 기억은 오빠가 사라져간 전후의 시간이었던 것이다. 박완서에게 그것은 ‘말해질 수 없는 기억’이었다. 이것이 작가가 전쟁으로 인해 입은 트라우마의 정점이었다. 전쟁 트라우마로 남은 오빠의 죽음은 잊혀질 수가 없었기 때문에 박완서는 반복적으로 그 죽음을 애도하기를 바랐고, 그것이 글쓰기로 세상에 던지는 복수였다. 전쟁이 아니었다면 결코 벌어지지 않았을 일이었고, 전쟁이 아니었다면 가족들에게 가져야 했던 혐오감도 생기지 않았을 것이기 때문이다.

박완서는 첫 소설 <나목>에서 오빠의 죽음을 허구적 서사로 위장했는데 이 역시 오빠의 죽음을 애도하는 시도였다. 자전적 소설 <그 산이 정말 거기 있었을까>에 대응하는 이 소설은 상호보완적인 관계를 가지고 있다. <나목>에 두드러진 상징들이나 구체화되지 않은 서술들이 무엇을 의미하는지 <그 산이 정말 거기 있었을까>에 설명이 되어있기 때문이다.

<나목>에서 이경의 오빠들은 행랑채의 다락에 숨어 있다가 폭격에 의해 그 자리에서 죽고 말았다.

검붉게 물든 호청, 군데군데 고여 있는 검붉은 신혈, 여기저기 흩어진 고깃덩이들, 어떤 부분은 아직도 삶에 집착하는지 꿈틀꿈틀 단말마의 경련을 일으키고 있었다.

그 싱싱한 젊음들이 어쩌면 저렇게 무참히 해체될 수 있을까?<sup>29)</sup>

27) 박완서, 『그 산이 정말 거기 있었을까』, 웅진닷컴, 2003, 177-178쪽.

28) 박완서, 앞의 책, 178쪽.

29) 박완서, 「나목」, 『나목 · 도둑맞은 가난』, 민음사, 2005, 238쪽.

<나목>의 오빠들은 밝고 건강했던 모습 그대로 죽었는데 폭격에 맞아 흩어진 오빠들의 신체를 박완서는 ‘해체’되었다고 표현하였다. <그 산이 정말 거기 있었을까>에서 오빠가 ‘팔 개월 동안 서서히 사라져 간 과정’은 인격이 해체되는 과정이기도 했다. 작가는 의도적으로 허구적 상황에 사건의 기억을 덧입혀 놓은 이중적 상징을 연출하고 있다.

<그 산이 정말 거기에 있었을까>에서 오빠의 죽음을 전후해서 가족들이 그림자처럼 살면서 ‘무언가 먹긴 먹었겠지만 무슨 맛인지 모르고 먹었기 때문에 먹지 않음과 같았다’고 서술한 대목도 <나목>에서 이미 보여주었다.

어머니가 별로 소리도 내지 않고 한껏 느릿느릿 수저를 놀리면서 의치를 빼놓은 호물때기 입을 이상한 모양으로 우물거리는 것을 보고 있으면 먹는다는 것이 무슨 저주받은 의무로 느껴져 나는 미처 배가 부르기도 전에 식욕부터 가셨다.<sup>30)</sup>

아들들을 잃고 ‘완전한 허(虛)’가 된 <나목>의 어머니는 이경과 의무적으로 밥을 먹기는 하지만 그 모습에는 살아있는 사람의 생기는 없었다. 더군다나 의치마저 빼버리고 우물거리는 어머니에게 이경은 화가 나고 혐오감까지 치밀었다. 이경이 어머니를 증오하게 된 이유는 살아있는 딸에게는 그림자처럼 굴면서 죽은 오빠들을 기억하기 위해서만 어머니가 생기를 보였기 때문이었다. 즉 아들들을 향한 어머니의 지나친 애도가 문제가 되었던 것인데, <그 산이 정말 거기 있었을까>에서 오빠의 죽음을 애도하지 못하는 상황에서 박완서가 엄마와 울케를 향해 드러냈던 증오와 ‘그림자 같은 생존 방식’<sup>31)</sup>과 대비된다.

박완서는 두 작품의 여러 부분에서 정반대의 상황에 같은 이미지를 엮어놓았는데, 기억을 바탕으로 <나목>에 배치된 허구의 서사를 구분하는 데 유용하게 작용한다. 작가는 사건의 기억에 대한 이미지를 이미 구축해 놓은 상태에서 허구적 서사를 입혔던 것이다. 앞서 살펴보았듯이 오빠가 ‘흉몽처럼’ 나타났다는 표현은 <엄마의 말뚝2>에서만 한정된 것이 아니라 오빠의 죽음이 언급된 모든 소설에 같은 이미지가 적용되는 것과 마찬가지로이다. 작가는 같은 상징을 반복해서 쓰지는 않지만 같은 맥락의 이미지는 적절한 곳에 의도적으로 배치하고 있다. 이것은 작가가 가지고 있는 기억을 허구적 서사로 위장 하더라도 기억하고 있는 이미지와 감정은 바뀌지 않았으며, 허구의 위장 위에도 흔적을 남겨놓았다는 뜻이다.

따라서 <그 산이 정말 거기 있었을까>와 <나목>을 도치해서 읽으면 작가의 트라우마와 욕망을 읽을 수 있다. 오빠가 이기적이고 동물적으로 변해간 시간이 <나목>에서는 밝은 청년의 모습을 간직한 채 죽어간 것으로, 또 인간으로서 최소한의 존엄도 지키지 못한 장례 과정은 과도한 애도로 위장되었다. 작가가 바꾸고 싶었던 기억은 바로 이것이었다. 또 아들의 시신을 하루 만에 암매장하는 어머니가 아니라 아들들의 죽음이 가져온 슬픔이 너무 커서 살아있는 딸의 마음을 헤아려주지 못할 정도로 애도하는 어머니로 바꾸고 싶었던 것이다.

<나목>에서 이경이 어머니를 증오하게 된 이유로 내놓은 것은 “하필 아들들을 데려가고 딸을 남겨놓았냐”는 어머니의 낯두리였다. 소설의 전반에 흐르는 이경의 격렬한 분노와 증오를 설명하기에는 이경의 성장과정과 시대적 상황으로 비춰보았을 때 설득력이 부족한 면이 있다. 그러나 어쨌든 이경의 마음에는 ‘어머니가 죽어버렸으면 좋겠다’는 증오가 솟아났다. 이것은 기억에서 말로 오가지는 않았지만 온 식구가 오빠가 죽기를 바랐던 상황과 유사하다. 결국 이경의 바람대로 어머니는 급성폐렴으로 죽고 말았다. ‘사랑하는 가족이 숨 끊어진 지 하루도

30) 박완서, 『나목』, 앞의 책, 14쪽.

31) 박완서, 『그 산이 정말 거기 있었을까』, 183쪽.

되기 전에 단지 썩을 것을 염려하여 내다 버린 인간들답게, 팔죽을 단지 설까 봐 아귀아귀 먹기 시작했다<sup>32)</sup>던 ‘우리’와는 다른 결말이었다.

이처럼 박완서는 <나목>에서 사건에 대한 기억을 왜곡해서 허구의 서사로 엮음으로써 작가의 고통스러운 기억이 사실이 아니기를 욕망하였다. 그러나 한편으로는 기억을 재현하는 상징을 배치해 둠으로써 애도와 죄책감이 공존하는 서사를 만들었던 것이다. 결국 여러 번의 시도 끝에 <그 산이 정말 거기 있었을까>에 와서야 작가는 고통스러운 기억을 재현할 수 있었다.

### 3. 치유를 위한 글쓰기와 일상의 회복

#### 3.1. 전쟁이 남긴 또 다른 트라우마 : 일상의 파괴

박완서가 한국전쟁을 다룬 소설에서 ‘일상’은 전쟁의 대척점에 놓여있으며 일상의 소중함을 실감케 한다.<sup>33)</sup> 전쟁은 사람들이 의식하지 못했던 일상을 깨트려 놓았는데, 가장 기본적인 것이며 가장 두드러지게 바뀐 일상은 먹는 문제였다. 작가에게도 마찬가지로 일상을 무너뜨린 가장 큰 기제는 ‘목구멍과 사람’이었다.

전쟁 전까지 가족의 생계를 책임졌던 오빠가 마지막으로 가장의 역할을 한 것은 의용군으로 끌려갔을 때였다.

세상에 아무리 목구멍이 포도청이라지만, 그 아들이 어떤 아들이라고 그 아들 목숨하고 바꾼 밥탱이가 걸리지도 않고 이리 술술 넘어가노...<sup>34)</sup>

엄마는 오빠가 첫 월급과 쌀을 타 왔을 때 별로 기뻐하지 않고 목구멍이 포도청이라고 한탄을 했었다. 엄마는 그 소리를 왜 그렇게 미리 했을까, 되레 그날 저녁엔 암말도 안 했다. 그러나 그 식사야말로 목구멍이 포도청이었다.<sup>35)</sup>

위의 인용문은 <엄마의 말뚝2>에서 아들의 목숨과 바꾼 밥을 먹으며 엄마가 내뱉은 말이었다. 그러나 그것은 허구적 서사였으며 아래 인용문이 사실이었다. 오빠가 근무하던 학교에서 의용군으로 끌려갔다는 소식을 듣고 확인하려고 엄마와 작가가 학교에 들렀을 때 동료교사에게 얻어온 쌀로 배불리 밥을 지어 먹던 날 저녁에 대한 기억이었다. 그 이후로 여섯 식구의 실질적인 가정은 박완서가 되었다.

그리하여 작가에게 ‘식구들의 목구멍’을 책임지는 것이 곧 전쟁이었다. 전쟁 기간 중 고립된 도시 서울에서 살아남는 방법은 서울을 지배하고 있는 세력에 협조하거나, ‘도둑질’을 하거나 둘 중의 하나였다. 박완서는 처음에는 현저동의 빈집에 들어가 식량을 얻었으나 이마저 남아 있는 것이 없자 결국은 인민위원회에 나갈 수밖에 없었다.

이 과정에서 박완서는 전쟁 전에 가지고 있던 도덕성, 윤리의식이 무너져 내린 사회를 보게 되었다. 전쟁 중 서울이라는 공간은 모든 생산이 멈췄으며 외부로부터 식량의 공급도 중단되었다. 사람들이 버리고 떠난 도시에서 여섯 식구가 살아가는 방법은 그 공간에 남아있는 식량

32) 박완서, 『그 산이 정말 거기 있었을까』, 181쪽.

33) 김나정, 『박완서에게 글쓰기를 배우다』, 푸른사상, 2014, 228쪽.

34) 박완서, 『엄마의 말뚝2』, 『엄마의 말뚝』, 세계사, 2003, 101쪽.

35) 박완서, 『그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까』, 245~246쪽.

을 모조리 찾아먹는 것 밖에는 없었다. 도덕의 잣대로 양심의 유무를 재단할 수 없는 상황이 도래했던 것이다.

도둑질에 죄의식이 없어지고부터 후환을 근심하는 것까지 배부른 수작으로 여겨졌다. 오로지 배고픈 것만이 진실이고 그 밖의 것은 모조리 엄살이요 가짜라고 여겨질 정도로 나는 악에 받쳐 있었다.<sup>36)</sup>

가난한 동네에서 도둑질로 연명할 수 있는 것도 얼마 지속되지 못하자 박완서는 다시 인민 위원회에 나갔다. 지난번 벌레가 되었던 시간도 당장의 굶주림 앞에서는 ‘엄살이요 가짜’가 되었다. 인민군이 후퇴하고 국군이 다시 들어왔을 때도 먹는 문제는 해결되지 않았다. 국가 차원에서 어떤 해결책도 없었기 때문에 서울 시민들은 자력으로 이 문제를 해결해야 했다.

전쟁 기간 중 취약한 사회적 기반으로 훼손된 도덕성과 윤리의식은 개인적인 경험에서 사회적 경험으로 공유되었다. 굶주림 때문에 어둠 속에서 시작되었던 빈집털이가 미군이 주둔하는 시대가 되었을 때는 서울에서 살아가는 사람들의 공공연한 일이 되었던 것이다. 구제품과 빈 집에서 나온 장물이 시장의 주 품목인 것을 누구나 알고 있으면서도 누구도 비난하거나 제재하지 못한 삶의 방식이었다.

또한 미군주둔은 서울의 경제적 양식을 바꿔놓았다. 사람들은 미군에서 흘러나오는 물품들로 생활을 했고 미군이 창출한 새로운 직업군이 생겼다. 그 중에서도 미군의 물품을 빼돌리는 사람들과 그들에게 기생하는 여성들의 존재는 전쟁으로 무너져 내린 사회의 양가적 특성을 모두 포함하고 있었다. 그것은 부도덕하지만 생존을 위해서는 어쩔 수 없는 일이라는 사회적 공유였다. 작가가 생계를 위해 미군부대 PX에서 일하면서 직접 경험한 일이었다.

박완서는 사회전체를 조망하는 차원에서 일상의 무너짐을 고발하지 않는다. 가장 가까운 가족의 허위의식부터 파헤치는 방법을 사용한다. 딸의 도둑질로 먹고 사는 것을 알면서도 모른 척했던 엄마가 빈집의 물건들로 장사를 하는 사람들을 비난하는 모습에 엄마의 위선을 가감 없이 폭로하는 방식이다. 작가는 동일한 행위에 대해 다르게 판단하는 것에 강한 혐오감을 드러내 왔다. 특히나 가족이라는 이유로 ‘바람직하지 못한 일도 어름어름 넘어가는’<sup>37)</sup> 위선에 대해서는 일말의 동정이 끼어들 여지를 주지 않는다. 그러나 작가가 가족에게 들이대는 잣대는 그 누구에도 동일하게 적용된다. 이런 성향은 작가의 글쓰기 방법의 한 유형이 되었는데, 위선을 보이는 모든 대상을 철저히 분해하고 발가벗겨서 변명의 여지를 주지 않으려고 가족들에게 더 혹독한 비난을 가하는 것 같다.

배고픔으로 생긴 전쟁의 고난과 연계하여 일상의 파괴를 가져온 또 다른 기제는 ‘사람’이었다. 9.28 수복으로 작가의 가족은 동네 사람들의 고발과 감시, 멸시와 따돌림을 받게 되었고, 숙부는 부역자로 고발당해 사형에 처해졌다. 이웃이 더 무서운 존재가 된 것이다. 또 박완서는 전세가 어떻게 돌아가는지 모를 때 ‘사람과 섞이기 전에 우선 오른쪽으로 굴어야 하나 왼쪽처럼 굴어야 하나부터 정해 놓지 않으면 불안했다.’<sup>38)</sup>고 말했다. 전쟁은 고발당하지 않으려고 이웃을 먼저 고발하고 작은 이익 앞에서 타자를 먼저 버리는 것이 도덕적으로 비난받지 않아도 되는 이유가 되었다. 윤리의식이 사라지고 인간관계가 파편화되고 말았던 것이다.

박완서에게 사람에 대한 두려움과 불신은 이 시기에 신체화되어 한동안 사람들과 개별적 관

36) 박완서, 『그 산이 정말 거기 있었을까』, 49쪽.

37) 김나정, 앞의 책, 222쪽.

38) 박완서, 『그 산이 정말 거기 있었을까』, 100쪽.

계를 맺지 못하게 하는 정서적 불구 상태와 신경증으로 외면화되기도 했다.<sup>39)</sup>

강인숙은 한국전쟁이 서울 시민의 정신에 미친 징후로 네 가지 현상에 의한 가치관의 변화를 들었다. 기계적인 인간 분류방법으로 등장한 양분법, 양분법의 결과로 생겨난 이웃끼리의 불신사조, 인간의 목숨 값이 형편없이 하락하는 생명의 평가 절하 현상, 먹이를 위해 수치심과 자존심과 예절을 버린 인간의 퇴화 현상이 그것이었다.<sup>40)</sup>

이와 같이 전쟁으로 인해 파괴된 가치관은 복구되지 않았다. 더군다나 전후에 전쟁 트라우마를 치유하기 위한 어떠한 시도도 일어나지 않았을 뿐 아니라 사람들이 입은 트라우마는 오히려 사회적으로 은폐되기에 이르렀다.

박완서는 사회적으로 은폐되었던 트라우마를 직시하고 드러내는 방법으로, 또 치유하기 위한 방법으로 서사적 글쓰기를 통해 그 가능성을 열어 놓았던 것이다.

### 3.2. 치유, 생명의 복원과 일상의 회복

<나목>에서 작가는 전쟁의 폐해를 무너진 고가(古家)와 빛과 색채의 소멸로 드러냈다.<sup>41)</sup>

한쪽 추녀가 달아난 커다란 한옥은 마치 날개를 잃은 전설 속의 큰 새 같다.

하늘을 향한 비상을 단념한 새는 쓸모없는 괴물처럼 누워 있었다.<sup>42)</sup>

폭격으로 한쪽이 파괴된 고가는 오빠들의 죽음의 현장이며, 죽음의 세계에 반쯤 발은 담고 있는 어머니의 공간이며, 이경이 매일 악몽처럼 돌아가야 할 집이었다. 영원히 계속될 것 같은 정지화면에 균열이 생긴 것은 미군PX 건너편 가게에서 일하는 미숙의 냄새였다.

들꽃과 갓 난 짐승의 냄새를 합친 것 같은 배릿하고 향긋한 냄새를 맡고 있노라면 나도 모르게 사람 그리움이, 슬프도록 절실한 사람 그리움이 자욱이 서려온다.<sup>43)</sup>

‘들꽃과 갓 난 짐승의 냄새’는 생명의 냄새였다. 옥희도의 막내아들에게서 나는 ‘희미하게 고소한 냄새’는 ‘불 붉은 사내아이’로 시각화되면서 생명의 복원을 상징하고 있다. 이 상징은 <그 산이 정말 거기 있었을까>에서 작가가 그려낸 시각적 이미지와 결합된다.

잡기라고는 하나도 안 섞인 순수한 백색이면서 그렇게 처절한 백색은 처음이었다. 백색의 맨 밑바닥 같기도 하고 극에 달한 절정 같기도 했다. 북으로 피난 가면서 폐허가 된 마을에서 막 부풀기 시작한 목련 꽃봉오리를 보고 외친 미쳤어! 소리가 또 나오려고 했다. (……) 오래 전에 굳어 버리고 딱지 않은 감수성을 긁어 대는 듯한 가려움증을 느꼈다.<sup>44)</sup>

전쟁이 파괴한 이 세상에 자연은 냄새로 색깔로 생명을 복원시켰고, 작가는 죽어버린 감각

39) 박완서, 『그 산이 정말 거기 있었을까』, 262~270쪽.

40) 강인숙, 앞의 책, 102~104쪽.

41) 강인숙, 앞의 책, 89~101쪽.

42) 박완서, 「나목」, 『나목·도둑맞은 가난』, 민음사, 2005, 91쪽.

43) 박완서, 「나목」, 앞의 책, 119쪽.

44) 박완서, 『그 산이 정말 거기 있었을까』, 110~111쪽.

이 살아나는 경험을 하게 되었던 것이다. 또 <나목>의 불 붉은 사내아이는 오빠의 둘째 아들의 이미지를 가지고 있다. 오빠의 죽음이 남긴 후유증으로 온 식구가 감각이라고는 하나도 없는 것처럼 살았을 때, 생명의 위기를 맞은 어린 조카로 인해 박완서가 제일 먼저 공허한 생활을 박차고 일어났다.

박완서에게 자연은 곧 생명이었으며, 생명은 아이들로 이어졌다. <나목>에서 이경이 긴 방황을 끝내기 위해 현실적이고 상식적인 태수와 결혼을 결심한 이유는 생명이 있는 일상으로 돌아가고자 하는 욕망을 드러낸 것이었다.

“아직도 불이 붉은 소년이 있는 집을 꿈꾸나요?”

“왜 나빠? 불이 붉은 사내아이, 착한 아내, 찌개 끓는 화로, 커튼 늘어진 창, 그런 건 너무 평범해서 경야야 뭐 흥미 있을라구.”

“흥미가 있어지는군요, 점점.”

“점점?”

“네, 점점 색칠을 하듯, 눈에 보이게 그런 것이 흥미 있어지는군요. 꿈이 아닌 모든 것이, 수증기가 아닌 모든 것이, 다시는 꿈을 꾸기도, 남의 꿈이 되기도 싫어요, 다시는.”<sup>45)</sup>

전쟁의 긴 터널을 빠져나오는 방법으로 이경이 택한 것은 죽은 가족들과 이별을 하고 자신의 가족을 만드는 것이었다. 현실에서도 작가는 결혼을 택함으로써 어머니와 ‘생살을 찢어 내는’ 것처럼 이별하였고 그 떨어짐으로부터 ‘전혀 새로운 돌연변이의 종(種)이 될 것을 다짐했다.

그러나 박완서는 이미 깊이 신체화된 전쟁 트라우마를 은폐하거나 단절하지 못하는 것을 알고 있었다.

다만 나는 후원의 은행나무들만은 그대로 두기를 완강히 고집했다. 넓지 않은 정원에 안 어울리는 거목들이 때로는 서늘한 그늘을 주었지만 때로는 새 집을 너무도 침침하게 뒤덮었다. 그러나 나는 아직도 그것들의 빛, 그것들의 속삭임, 그것들의 아우성을 가끔가끔 필요로 했다. 그리고 보니 아직도 해체되지 않은 한 모퉁이가 내 은밀한 곳에 남겨진 것이다.<sup>46)</sup>

어머니마저 죽고 생명이 사라진 고가를 해체하고 새로운 집을 지으며 이경은 은행나무들을 해체하지 않았다. 은행나무들은 ‘살아있다는 것이 송구스러워 절로 몸이 오그라들’ 때 피할 수 있었던 피난처였고, 오빠들이었고 어머니였고 전쟁이었다.

<나목>에서 고가의 해체는 상징적인 의미가 있다. 자기 자신이 새롭게 태어난다는 의미, 전쟁이 준 파괴의 흔적을 지워가겠다는 의지, 파괴된 사회에서 일상을 살아가면서 생명을 복원하고자 하는 의지였다. 이것은 옥희도가 그려던 나무가 회색의 나무가 ‘고목’이 아니라 ‘나목’이었음을 깨닫는 과정이기도 했다. 생명이 사라진 듯 보이는 나무에는 생명을 기다리는, 생명을 복원하는 의지가 있었기 때문이었다.

그러나 나목과 은행나무가 전쟁의 폐허 위에 뿌리를 두고 있는 것은 변함이 없다. 작가가 고가의 터를 떠나지 않고 집을 지었던 데는 전쟁이 남긴 고통으로부터 그 누구도 벗어날 수 없음을 상징하고 있기 때문이다. 전쟁의 고통 위에 일상을 복원하고, 때때로 고통을 상기하면서도 다시 일상을 떠나지 않는 것이 작가가 선택한 치유의 방법이였다.

45) 박완서, 「나목」, 앞의 책, 294쪽.

46) 박완서, 「나목」, 앞의 책, 299~300쪽.

#### 4. 나오며

주디스 허먼이 제시한 트라우마의 치유 마지막 단계는 ‘사회로 복귀’하는 것이다. 그러나 ‘외상의 완결에는 종착지가 없다. 완성된 회복이란 없다. 외상 사건의 영향력은 생존자의 일생에 걸쳐 지속적으로 퍼져 간다.’<sup>47)</sup>고 말한다. 그렇기 때문에 지속적으로 기억과 애도의 과정이 필요한 것이다.

박완서에게 기억과 애도의 과정은 반복적 글쓰기를 통해 드러난다. 이에 대해 강인숙은 ‘6.25 체험은 박완서의 생애를 관통하는 가장 절실한 체험이다. 그것은 분단된 현실 속에서 지속적으로 (박완서)씨의 삶을 휘방하는 비극이었던 것이다. 6.25의 상처에서 삼십 년이 지나도 여전히 피가 흐르고 있다면 씨가 그 이야기를 되풀이하여 쓰는 것은 당연한 일’<sup>48)</sup>이라고 했다.

작가의 반복적 글쓰기에서 ‘반복’의 의미는 무엇인가. 프로이트가 보듯이 반복을 ‘망각의 형태’로 사용하고 있는지, 익숙한 이야기와 일정한 거리를 유지하면서 “작가인 동시에 자신의 삶에 대한 독자”로서 억압된 기억을 해체하여 진정한 기억의 회상과 인식을 가능하도록 하는 장치로 쓰는 지<sup>49)</sup> 구별할 필요가 있다. 박완서는 <나목>에서 오빠와 엄마에 대한 기억을 타자가 보고 싶어 하는 대로 왜곡하고 있다. 그러나 여러 작품을 거치면서 작가는 사실에 가깝게 오빠와 엄마의 모습을 그려냈고, 마침내 <그 산이 정말 거기 있었을까>에서는 그들의 실존했던 모습을 복원했다. 전쟁이라는 역사적 사실을 반복적으로 서사의 바탕으로 삼았지만 결코 ‘망각의 형태’로 사용하지는 않았다. 반복되고 겹치는 서사를 점점 발전시켜 기억하고 싶지 않은 기억을 토해낸 것이다. 그럼으로써 엄마와 오빠, 박완서 세 사람이 입었던 전쟁 트라우마의 본질을 드러냈다. 드러난 트라우마의 본질을 거리를 두고 바로 보았기 때문에 작가는 직관적으로 치유의 방법을 찾아낼 수 있었던 것이다.

따라서 박완서에게 글쓰기는 기억과 애도의 과정이었으며, 타자를 향해 소통의 길을 열어놓은 것이었다. 작가가 혐오스럽고 수치스러웠던 전쟁 트라우마를 드러냈던 또 다른 이유 중 하나는 전후 우리 사회의 도덕적 몰락에 대한 비판의식이 자리하고 있다. 도시의 중산층이 가지는 이기적이고 다중적인 허위의식이 전쟁에서 기원한다고 보았기 때문이다. 이와 같은 맥락에서 박완서에게 일상을 회복하는 것은 인간의 존엄을 지키기 위한 조건을 마련하는 것이기도 했다.

47) 주디스 허먼, 앞의 책, 351쪽.

48) 강인숙, 앞의 책, 229쪽.

49) 리처드 커니, 이지영 옮김, 『이방인, 신, 괴물』, 개마고원, 2010, 321~322쪽.

## 참고문헌

### <기본자료>

박완서, 『그 많던 싱아는 누가 다 먹었을까』, 웅진닷컴, 2002.

박완서, 『그 산이 정말 거기 있었을까』, 웅진닷컴, 2003.

박완서, 『나목 · 도둑맞은 가난』, 민음사, 2005.

박완서, 『박완서 문학앨범』, 웅진출판사, 1992.

박완서, 『엄마의 말뚝』, 세계사, 2003.

### <참고자료>

강인숙, 『박완서 소설에 나타난 도시와 모성』, 등지, 1997.

강진호, 「반공주의와 자전소설의 형식」, 『국어국문학』 133집, 국어국문학회, 2003.

김나정, 『박완서 장편소설의 서사전략』, 푸른사상, 2014.

리처드 커니, 이지영 옮김, 『이방인, 신, 괴물』, 개마고원, 2010.

오카 마리, 김병구 옮김, 『기억·서사』, 소명출판, 2004.

이경재, 「박완서 소설의 오빠 표상 연구」, 『우리문학연구』 32집, 우리문학회, 2011.

이선미, 「세계화와 탈냉전에 대응하는 소설의 형식 : 기억으로 발언하기」, 『상허학보』, 12집, 2004.

———, 『박완서 소설 연구』, 깊은샘, 2004.

정호웅, 「상처의 두 가지 치유 방식」, 『박완서론』, 삼인행, 1991.

조미숙, 「박완서 소설의 전쟁 진술 방식 차이점 연구」, 『한국문예비평연구』, 한국현대문예비평학회, 2007.

주디스 허먼, 최현정 옮김, 『트라우마』, 열린책들, 2014.



## 『박완서 소설에 나타난 전쟁 트라우마의 치유적 독법』에 대한 토론문

조배준(통일인문학연구원 HK연구원)

### 1. 논문의 문제의식과 관점

이 논문은 ‘한국전쟁’을 다룬 박완서의 소설들을 비교하면서 시대 변화에 따라 ‘오빠의 죽음’으로 표현되는 전쟁 트라우마가 어떻게 재현되고 있으며, 그것을 극복하기 위해 제시된 치유의 방법이 무엇인지를 논구하고 있다. 작가가 직접 진술했듯이 전쟁 시기 ‘오빠’가 죽음에 이르는 과정은 그녀의 정신세계에 들러붙은 하나의 ‘망령’으로서, 소설 쓰기는 그것으로부터 벗어나려는 평생에 걸친 ‘몸부림’에 다름 아니었다. 이십대 초반에 겪은 전쟁의 상흔은 그녀의 삶을 옥죄어왔고, 마흔 살이 되어서야 비로소 그 트라우마를 응시하려는 노력, 즉 글쓰기를 통한 자가 치유의 시도가 표출되었다. 필자에 따르면 이후 40년 동안의 작가 생활 동안 박완서는 늘 ‘자신의 문제’와 씨름할 수밖에 없었다.

『나목』(1970)에서 흐릿했던 오빠의 실체는 점점 선명해지다가 『그 산이 정말 거기에 있었을까』(1995)에 이르러 비로소 자신이 감당할 수 있는 기억의 구체성에 근접하게 된다는 것이다. 오빠의 죽음이 ‘허구적 서사’에서 ‘사실에 가까운 자전적 증언’으로 문학을 통해 재현되기까지, 적어도 25년간의 세월 동안 작가의 내면에서는 어떤 심리적 변화가 일어난 것일까?

이에 대해 필자는 2장에서 박완서 문학에서 오빠가 사라져 간 시간들은 ‘말해줄 수 없는 기억’으로서, 차마 재현되지 못하는 언어로서, ‘전쟁 트라우마의 정점’을 이룬다고 분석한다. 잊을 수 없는 기억은 망각에 대한 저항으로 불타오르며 “반복적으로 그 죽음을 애도하기를 바랐고, 그것이 세상에 던지는 복수”였다는 것이다. 그런 점에서 오빠의 죽음은 ‘흉몽’이자 천천히 진행되는 ‘해체’의 과정이면서, 사후에도 늘 산 사람들에게 영향을 주고 있는 현재적 과정(트라우마의 재생산 과정)이기도 했다. 필자는 박완서의 그러한 문학적 형상화 과정을 ‘허구적 위장’, ‘의도적 왜곡’, ‘욕망의 도치’ 같은 차원에서 이해할 때만이, 왜 『그 산이 거기에 있었을까』에서야 고통스러운 기억을 ‘사실적으로’ 재현할 수 있었는지를 이해할 수 있다고 주장한다.

3장에서 필자는 전쟁이 남긴 또 다른 차원의 트라우마로서 ‘일상의 파괴’를 말한다. 비인간화와 도덕·윤리·양심의 파괴를 강요하는 전쟁 시기의 사회적 트라우마를 포착하려는 것이다. 특히 여기서는 『나목』에서 은유적으로 사용된 ‘생명성의 복원’과 ‘일상성의 회복’을 치유의 조건이자 가능성으로 제시하고 있다.

4장에서는 결국 박완서의 글쓰기가 “기억과 애도의 과정”이었으며 “타자를 향해 소통의 길을 열어놓는 것이었다.”고 결론 짓는다.

## 2. 토론을 위한 질문

논문의 완결성이 높아지는 데 기여할 수 있기를 바라는 마음으로, 필자에게 다음과 같은 몇 가지 질문을 드린다.

- 박완서의 내면에서 응축되고 재생산된 ‘트라우마의 기원’은 무엇일까? “제대로 예를 안 갖춘 장례의 후유증”, 즉 가장 가까웠던 사람과의 이별을 진정한 애도(哀悼)의 형식을 통해 마련해주지 못했던 기억과 그 ‘죄책감’은 두고두고 살아남은 자들을 괴롭혔다. 박완서의 소설을 PTSD 논의와 연관시키면서 보다 집요하게 던져야 할 물음은 그 부분에 대한 것이 아닐까. 어쩌면 트라우마의 ‘치유’를 우리가 감히 말할 수 있기 위해서는 먼저 그 기원(증폭 및 발현)과 심리적 구조에 천착해야 되는 것은 아닐까?

- 박완서에게 오빠의 죽음이라는 사건은 왜 일종의 ‘반복 강박’이 될 수밖에 없었는가? 그 처절한 애도의 시도들은 전쟁 트라우마, 가족 트라우마 또는 트라우마 일반의 어떤 속성을 말해주고 있는가? 그 ‘반복을 통한 차이의 생산’은 역설적으로 자기 치유에 대한 열망, 진정한 애도에 대한 의지, ‘벌레로서의 기억에 대한 극복’과 어떻게 연결된다고 볼 수 있는가? 결국 시대 변화와 동반된 강박적 반복이 인식과 재현의 ‘차이’를 만들어내고, 그것이 다시 자기 치유로서의 글쓰기를 완성시켜나가는 밑거름이 되지 않았을까 싶다. “속사포로 이야기를 이끌어 가다가 갑자기 (오빠의 죽음 앞에서) 어눌해지는 현상”은 『그 산이 정말 거기에 있었을까』에 이르러서야 개선된다. 그런 점에서 박완서의 전쟁 트라우마 극복 과정에서 ‘차이와 반복’이라는 테마는 중요하게 부각시킬 수 있는 것이 아닐까?

- 오빠의 죽음에 대한 박완서의 ‘자기 검열’과 ‘거짓 형상화’의 극복 과정을 어떻게 해명할 수 있는가? 이 물음에 대해 선행연구들은 (필자도 동의하듯이) ‘한국사회의 시대 변화에 대한 반영’이라는 충분한 해명을 이미 하고 있지 않은가? ‘반공주의’ 이데올로기라는 억압과 그것으로부터 자유로워지는 과정이라는 단순한 대답에서 한 발 더 들어가 필자는 어떤 새로운 관점을 도출했다고 볼 수 있는가? 그저 “시대의 영향 아래에서 시대가 원하는 이데올로기를 표방했던 것”이라면 박완서의 전쟁 트라우마에 대한 극복 의지가 너무 수동적인 차원으로 전락하는 것은 아닌가? 1990년대 이후 작가의 전향적 태도에 대한 그런 회고적·결과론적 평가는 너무 손쉬운 해설에 그치는 것은 아닌가? 수십년 간 가족 간에 일어났던 “서로에 대한 분노와 증오”에 대한 해소 욕구는 또 다른 측면에서 노년의 평정심을 향한 어떤 추동력을 제공한 것은 아닐까?

- 2장에서 말하는 가족 서사의 트라우마와 3장에서 새롭게 논하는 ‘일상’의 파괴를 통한 트라우마는 박완서의 소설에 드러난 한국전쟁 트라우마로 크게 묶일 수 있겠다. 그러나 양자의 차원과 결이 너무 다른 탓에, 읽으면서 당혹스럽지 않을 수 없었다. 2장의 논의를 바탕으로 3장에서는 박완서의 문학적 자기 ‘치유’가 어떻게 전개되었는지를 보여주는 본격적인 재구성 작업이 나올 것으로 기대했기 때문이다. 2장의 트라우마가 전쟁 시기의 가족이 겪어야 했던 비극적 사건으로 인한 트라우마라면, 3장의 트라우마는 전쟁 자체가 가져 온 사회적 트라우마로 구별될 수 있기 때문이다. 또한 3장 2절에서 논의하는 ‘생명의 복원과 일상의 회복’을 통한 치유의 차원(보다 상징적이고 문학적인 방법?)은 2장에서 치밀하게 파고들었던 기억과 욕

망이 뒤엎긴 트라우마의 치유 가능성과는 거리가 있기 때문이다. 또한 텍스트의 비교 차원에서 앞뒤의 형평성이 맞지 않는데, 3장 2절에서는 『나목』의 치유 방향에 대해서만 언급하기 때문이다. 이러한 구성 방식에 대한 필자의 견해를 듣고 싶다.

- 문득 의문이 든다. 작가 박완서는 자신의 죽음에 이르러 ‘오빠의 죽음’으로부터 진정 자유로워졌을까? 결론 첫 부분에서 필자가 인용한 “완성된 회복이란 없다” 말을 떠올리면 그렇지 않을 것 같기도 하다. 하지만 『그 산이 정말 거기에 있었을까』가 나온 1995년 이후에 작가는 그 문제에 대해 어떤 해명이나 추가적 형상화를 시도했는지 궁금하다.

또한 박완서의 언급된 소설들을 모두 읽지 못한 독자로서, 소설 속 주인공·화자(박완서)는 어머니의 자기중심적 애도 방식에 대해서는 시대 흐름에 따라 어떤 입장 변화를 보여주는지도 궁금하다.

- 이런 점에서 논문 제목의 ‘치유적 독법’이란 표현을 어느 정도의 강도로 이해해야 할지 궁금해진다. 개인적 그리고 역사적 트라우마와 관련된 이론들에서 ‘치유’의 의미, 그리고 박완서의 문학에서 전쟁 트라우마의 ‘치유’는 어떤 상태를 말하는 것인지 보다 분명하게 제시될 필요가 있어 보인다. 물론 이 논문의 마지막 문단은 그 부분에 대한 종합적 답변으로 이해되어 독자의 생각을 정리하는 데 도움을 주었다. 그럼에도 불구하고 치유와 극복이라는 테마를 지나치게 선형적·추상적으로 강조할 경우, 박완서의 문학적 여정을 ‘치유=트라우마의 완전한 극복’이라는 도식으로 박제화할 가능성을 늘 염두에 두어야 할 것으로 보인다.

### 3. 덧붙이는 말

아울러 이 논문의 진술과 표현의 측면에서 약간의 개선이 필요한 점들에 대한 논자의 생각은 다음과 같다.

- 논자가 받은 버전에서는 한 두 문장으로 처리된 문단이 많았다. 개인적 글쓰기 스타일로 볼 수도 있지만 부연 설명과 내용 전환을 좀 더 보강하여, 단락 연결이 보다 더 매끄럽게 진행되면 좋을 것 같다.

- 전쟁 트라우마의 개념에 대한 간략하지만 보다 분명한 정리가 서론에서 제시될 필요가 있다. 그것은 박완서에게서 전쟁 트라우마의 양상은 왜 지극히 개인적인 경험에 기초할 수밖에 없었던 것인지에 대한 문제와 연결되기 때문이다. 특히 필자는 ‘트라우마의 본질’이라는 표현을 서론과 결론에서 쓰고 있는데, 서론에서의 경우 그것은 ‘사실에 가까운 기억이나 실제’로서 비교적 부드럽게 이해된다.

하지만 그 본질이란 표현은 동시에 ‘절대적·확정적인 것’, ‘고정적으로 주어진 것’을 의미하는 것으로 오해받을 수도 있다. 그렇게 트라우마의 본질적인 측면을 강조하게 되면, 박완서가 보여준 “있는 그대로 드러내기”의 변천 과정과 “치유를 위한 불가피한 선택”은 제대로 해명될 수 없는 것이 된다. 트라우마에 대한 자각은 기억과 망각의 사이에서 늘 유동적이며 그 조건 위에서 트라우마에 대한 치유도 가능하다는 점을 보다 강조할 때, 후반부의 논의도 보다 풍성해질 것 같다.

더불어 논증 과정에서 주디스 허먼의 트라우마 이론을 다소 단편적으로 수용하는 것은 지나치게 기능적 진술로 보이기도 한다. 또 리처드 커니가 말한 '타자와 소통하는 서사'에 대한 언급 역시 본문 속에서 보다 긴밀하게 인용되기 위해서는 박완서의 서술 변화에서 '타자'가 어떤 존재였는지에 대한 언급도 필요해 보인다.

## 남북 개신교인의 문화갈등과 상호인식 변화

이유리(통일인문학연구단 HK연구원)

### - 목 차 -

1. 서론
  - 1.1. 연구사 정리
  - 1.2. 연구대상 및 방법
2. 문화갈등의 개념정리와 기존의 상호인식
  - 2.1. 문화의 개념과 남한주민과 북한주민의 문화갈등 유형
  - 2.2. 남북 개신교인의 기존 상호인식
3. 문화갈등사례와 상호인식 변화
  - 3.1. 문화갈등 사례
  - 3.2. 남북한 개신교인의 상호 인식변화
4. 결론

### 1. 서론

북한이탈주민<sup>1)</sup>은 1993년 이전까지 한 해 10명 이내였던 규모가 1994년 김일성 사망 이후 수가 꾸준히 증가하고 있다. 2000년 이후 여전히 한해 1,000명 이상씩 입국하고 있으며 꾸준한 북한이탈주민의 증가로 국내 입국한 북한이탈주민의 수는 2016년 약 3만 명에 임박하고 있다.<sup>2)</sup>

일반적으로 북한에서 종교경험을 하지 못했던 북한이탈주민들은 탈북과정에서 종교단체와

1) 연구 대상에 대한 용어를 정리한다.

탈북자 - 남한 거주여부와 관계없이 탈북한 모든 북한주민

북한이탈주민 - 남한에 거주하고 있는 탈북자

탈북교인 - 탈북자(북한이탈주민 포함) 중 개신교인

남한교인 - 남한출신 개신교인

2) 통계청 조사 / 통일부홈페이지.

접촉하게 되고, 피난처 제공과 경제적 지원등을 받게 되며 심리적 안정감을 얻게 된다. 이러한 이유로 탈북자의 90%이상이 종교경험을 하고, 남한에 거주하고 있는 북한이탈주민의 경우 약 80% 종교를 갖고 있으며, 이 중 47%는 개신교인이다.<sup>3)</sup> 북한이탈주민들의 개신교 비율이 높은 만큼 남한 개신교인과의 접점이 많아졌다. 탈북교인과 접촉하게 된 남한교인들은 기존에 통일에 대한 관심이 높았던 교인일지라도 삶에서 접촉하게 된 탈북교인들과 문화적 차이를 느꼈다. 서로 다른 문화에서 자라나 서로의 체제를 비방하는 인식 속에 교육된 남북교인들이 교회 내 친밀적 관계 맺는 과정에서 상호 인식의 변화과정은 아래로부터의 통일의 사례로 살펴볼 만하다. 따라서 본 연구에서는 교회 내 공동체에서 관계 맺기를 통해서 서로의 문화갈등이 해결되는 방식의 특수성과 서로에 대한 인식의 변화과정을 살펴보고자 한다. 이러한 남북 개신교인의 문화갈등 사례와 변화된 인식을 살펴봄을 통해, 통일 이후 다수의 북한주민과 다수의 남한주민이 만났을 때 긍정적인 소통의 방향을 제시하고자 한다.

### 1.1. 연구사 정리

북한이탈주민의 증가하고 그에 따른 탈북교인이 증가함에 따라 북한이탈주민의 종교활동에 대한 연구 또한 늘어났다. 신학대학원에서 선교적 관점에서 북한이탈주민을 대상으로 한 연구가 주를 이뤘다. 탈북민의 종교활동에 대한 연구는 주로 종교를 갖는 이유와 종교경험에 대한 연구 및 기존 연구들은 주로 교회의 탈북민 지원에 대한 목회적 태도에 초점이 맞춰져 있거나 교회정책을 위해 어떤 지원정책을 도입해야하는지에 대해 다루었다.

개신교 및 교회의 북한이탈주민 지원에 관련된 신학대학원의 논문은 대부분 포교적 입장에 치중되어 있다. 북한이탈주민에 관한 교회의 역할을 대부분 선교적인 면에 집중하고 있다. 다시 말하면, 남한의 교회가 남한 성도들을 북한이탈주민 선교에 어떻게 동원해야 하는지를 제시하고 있다. 하지만, 선교 방법론에 집중한 나머지 현황 파악이나 프로그램의 연구에 있어서는 매우 미흡한 실정이다. 방법론이나 연구의 한계점에 있어서 이기영의 연구와 별반 다를 바가 없다. 오종모는 북한이탈주민을 위한 교회 선교 전략에 관하여 연구하였다. 그의 연구에서 교회가 할 수 있는 선교를 프로그램으로 제시했다. 하지만 이기영의 연구와 같이 현황을 바탕으로 방향성을 제시했을 뿐이지 기존 프로그램에 대한 분석이 반영되지 못했다. 그 이유는 당시 북한이탈주민을 위한 지원 프로그램을 운영하던 교회와 단체들이 자료 제공을 꺼려했고, 프로그램을 운영하는 개신교 단체들이 미미했기 때문이다. 양상완의 연구 역시 교회가 북한이탈주민의 남한 사회 적응을 위해 어떤 역할을 해야 하는가에 대한 것이다. 그의 연구는 교회의 적응 지원에 관한 문제점과 보완점에 중점 되어있다. 하지만 구체적인 프로그램의 모델과 관련된 것이라기보다는 전략적이고 큰 방향성의 차원에서만 연구가 되었다.

그런데 이런 연구들은 대체로 목회자나 북한이탈주민 위주로 작성되었고 사람의 통일을 이루기 위해 필자는 기존의 연구에서 제3자인 일반 남한 개신교 신도들에 대해 연구하려 한다. 기존의 연구는 북한이탈주민의 종교 경험에 대해 주로 관심을 가졌다. 그러나 통일은 통합의

3) 이순형, 최연실, 진미정, 『북한이탈주민의 종교경험』, 서울대학교출판문화원, 2015, 185쪽.

전우택은 2001년 북한이탈주민 553명을 대상으로 종교분포를 조사하였는데, 전체응답자의 61.9%가 개신교 교회를 다니고 있는 것으로 나타났으며, 3.8%가 가톨릭 성당을, 2.3%가 불교의 절을 다니고 있는 것으로 나타났다.

문제인 만큼 남한주민과 북한이탈주민의 접촉과 문화적 차이 경험 그리고 인식변화를 살펴보고자 한다.

## 1.2. 연구대상 및 방법

남북개신교도의 문화갈등을 알아보기 위해 남한교인과 탈북교인에 대한 구술조사를 진행하였다. 조사의 대상으로 남북한 개신교인의 연령대를 20대와 30대로 제한하였다. 북한이탈주민의 연령대별 비율이 20~30대가 많아 접점이 많을 뿐만 아니라 남한교인 내에서도 반공 이데올로기에 대해 유연한 사고를 가졌을 것으로 생각했기 때문이다. 그뿐만 아니라 남북 개신교인의 상호 인식의 변화를 자세히 보기 위해 교회공동체 내에서 남북개신교인들의 개인적인 관계형성 경험이 있는 교인으로 한정했다.

남한교인의 경우 북한이탈주민에 대해 무관심하거나 거부감이 있는 경우 대부분이 탈북교인과 개인적인 관계 맺기를 하지 않고 있었기 때문에 관계 속에서 서로의 인식이 변화한 경험이 없다. 따라서 본 연구대상자에서 제외하였다. 탈북교인도 마찬가지로 남한교인과 개인적 관계형성 경험이 있는 경우로 한정하였으나 개신교를 처음 접한 시점에 대해서는 한정하지 않았다. 어디에서 개신교인을 접하든지 대다수 탈북자는 처음 개신교를 접할 때 긍정적인 인식에서 시작하기 때문이다.

통일인문학에서 시사하다시피 남북의 관계에서 다름을 인정하고 소통을 하는 것은 통합과정에서 매우 중요하다. 서로 오랜 시간 달라져 왔기 때문에 같을 것이란 인식 혹은 이데올로기적 사고를 벗어나 서로 다름을 인정하는 것이 중요하다. 또한, 위로부터의 통일을 지양하고 사람과 사람의 통합방안을 마련해야 한다. 이것을 살펴보기 위해 북한이탈주민을 개인적 관계로 접할 기회가 많은 교회를 그 대상으로 하였고, 문화갈등을 느낀 경험과 상호 인식의 변화를 통해 접근방식의 차이점을 살펴보았다.

문화갈등 과정에서 문화적 차이를 느낀 경우 어떻게 대처했는가를 살펴보고 그렇게 대처한 이유에 대해 살펴보았다. 이것으로 우리가 통일 이후에 사람들 사이의 통일을 이룰 때 상호 인식이 어떻게 변화하는지 대해 알아볼 수 있는 계기가 될 수 있다.

연구는 서로 이전에 가졌던 선입견에 대해 살펴보고 선입견이 생기게 된 경우를 살펴보았다. 문화갈등을 통해 서로에 대한 선입견이 관계 형성에 있어서 어떤 역할을 하는지, 인식의 변화에 따른 문화적 갈등이 무엇인지 연구하였다. 문화적 갈등이 나타났을 때 나타난 그들의 태도에 대해 살펴보면서 양자의 관계설정 과정 중에서 발생했던 불편했던 점에 대해 알아보려 했다. 이번 연구를 통해 앞으로 교회뿐만 아니라 통일되기 전후 남한과 북한 주민 관계의 통합 및 재건 과정에서 발생하게 될 문제점에 대해서도 알아보려 한다.

연구의 문제점도 간과할 수 없이 많이 존재한다. 우선 조사대상의 수가 절대적으로 부족했다. 다음으로 조사대상은 대북사역을 활발하게 진행하는 교회의 교인 및 탈북교인으로 한정되어 있었다. 그러므로 조사과정 중 남한개신교인들은 일관적으로 우호적인 태도를 보인다. 따라서 객관적인 연구방법과 조사 도구를 사용했음에도 불구하고 편향적인 조사결과를 보였다. 마지막으로 본 연구의 대상은 기존의 북한이탈주민에 초점을 둔 연구와는 구별되게 탈북민과의 관계 속에 생활하고 있는 남한개신교 신도들과 북한개신교 신도들이 상호접촉과정에서 발생하는 문화적 갈등에 초점을 두고 중립적인 관점을 유지하기에 노력하고 있다.

## 2. 문화갈등의 개념정리와 기존의 상호인식

### 2.1. 문화의 개념과 남한주민과 북한주민의 문화갈등 유형

문화란 복잡성과 추상성이 매우 높은 개념으로 광범위한 분야를 포괄하려, 정의 또한 매우 다양하다. 문화는 고정된 것이 아닌 동태적인 개념으로 다양한 사회적 가치들이 상호관계를 맺으면서 각 집단의 삶과 행위의 방식으로 구현된다. 구체적으로 본 연구는 문화를 지배적인 영역에서 일상의 영역에 이르기까지 전반적인 생활 속에 구현되어 나타나는 한 집단 속 개인의 행위와 그에 따른 방식으로 이해하고자 한다.

문화갈등이란 다른 문화의 형태와 요소들 사이에서 나타나는 대립 혹은 배타적인 과정을 의미한다. 한 사회의 개인들은 순조롭게 변화된 환경에 적응을 하지 못하고, 그럼으로써 다른 사람들과 불편한 관계를 경험하면서 문화적응의 스트레스를 경험한다.

특히 서로 다른 사회체제에서 살면서 상이한 의식과 사고, 생활관, 생활 감각이 형성된 사람들이 서로 만날 경우, 이들이 만나는 문화의 장에서는 상호 간에 낯선 것들이 충돌하기 마련이다. 분단국가가 통합될 때에도 이러한 현상이 일어난다. 이처럼 낯선 문화와의 만남에서 발생하는 모든 형태의 어색하고 부자연스러운 현상인 ‘문화적 충격’은 어느 한 사람이 낯설고, 과거에 습득된 과정들이 더 이상 적용되지 않는 사회체제에 자신을 적응시키는 것이 강요된 상황에서 나타나게 된다. 문화 충격의 상황 속에 있는 사람들은 자신들에게서 기대되는 것과 그들이 자신들 주변 사람들로 부터 기대할 수 있는 것에서 더 이상 확신을 갖지 못하는 상황 속에서 고통 받게 된다. 이와 같은 문화적 갈등의 부정적 영향은 통일 독일의 사례에서, 더욱 더 직접적으로는 현재 북한이탈주민의 남한사회의 적응과정에서 나타나고 있으며, 통일 이후 미래의 북한 주민들이 경험하게 될 문제의 양상들이라고 할 수 있다. 4)

북한이탈주민들의 문화갈등 요인의 연구를 분석해 보면<sup>5)</sup>, 우선 체제의 상이성을 들 수 있다. 특히 남·북한 체제의 구조적 상이성은 북한이탈주민들의 문화적응과정에서 나타나는 문화갈등의 가장 근본적인 이유가 된다고 볼 수 있다. 민주주의와 사회주의라는 정치체제, 사유재산을 바탕으로 하는 자본주의 경제구조와 국가중심 계획경제구조의 상이성, 그리고 다양성을 인정하는 개방적인 사회와 폐쇄적인 사회 등의 남북한 체제 구조적인 특성들은 문화갈등의 요인 이 된다. 둘째, 의식구조의 차이를 들 수 있다. 북한이탈주민들이 남한 사회에 와서 겪는 문화갈등의 요인 중 하나는 사회가 너무 다양하다는 것이다. 북한에서는 주체사상만이 최고의 사상인 것으로 배웠는데, 남한에 와서 보니 주체사상은 주민 교화정책일 뿐 살아가는데 거의 도움이 되지 않는다. 그리고 남한사회에는 주체사상 말고도 다양한 사상이 존재한다. 따라서 다양한 사상이나 세계관을 접하지 못해 북한이탈주민들의 사고는 획일적이며 배타적이고 경직되어 있다. 그렇기 때문에 남한 사람들의 다양성이 인정되는 세계관에 쉽게 적응하지 못한다. 셋째, 언어관의 차이를 들 수 있다. 이 문제는 다원주의의 사고와 일원적 사고의 차이 내지는 이성관에 바탕을 둔 서구적 사고와 혁명성을 강하게 지니고 있는 공산주의적 사고의 차이라고 할 수 있다. 의사소통의 측면에서 남북한 주민 간의 일상적인 대화는 가능하나 전문화된 언어는 서로가 이해할 수 없을 정도이다. 또한 문법 용어, 어휘, 맞춤법이 다르고 발음, 억양 등의 차이가 있다. 언어문제와 관련하여 무엇보다도 중요한 것은

4) 모춘흥, 『남북한 문화갈등과 문화통합』, 한양대학교 대학원 석사학위논문, 2012, 22-23쪽 .

5) 모춘흥, 위의 논문, 88-89쪽.

통일 이후 발생할 문제가 현재의 북한이탈주민들의 경험을 통해서 나타나고 있다는 것이다. 북한이탈주민들은 남한 사회에서 통상적으로 사용하는 외래어를 잘 이해하지 못해 당황하는 경우가 많다. 또한 그들의 말투를 남한 사람들이 알아듣지 못하고 웃음거리가 되어 당황스러운 경우도 많이 일어나고 있다. 넷째, 여가생활에서의 소외를 들 수 있다. 북한의 여가생활수단은 대부분 영화, 연극, 집체예술 등 대중매체가 집단주의적 원칙에 의거해 이루어지며 개인적 차원의 여가 향유수단은 극히 제약된다. 대중매체 활용이 허락된다 해도 통제사회인 북한에서는 TV시청과 라디오 주파수가 제한되고 있다. 따라서 북한이탈주민들은 하루 일과를 마치고 직업, 소득수준, 교육수준에 따라 자유분방하게 생활하는 남한 사람들의 생활태도를 이해하지 못하고 있다. 문제는 이들이 사회생활 가운데 풍요롭게 물질생활을 하는 남한 사람들의 행동에서 상대적 빈곤의식과 소외감을 경험하고 있다.

## 2.2. 남북 개신교인의 기존 상호인식

북한이탈주민이 신앙을 가지는 이유는 우선 삶의 어려움으로부터 출발한다. 탈북자들에게 종교는 절박한 상황에서 마음의 어렵고 힘든 것을 달래기 위한 하나의 방책이기도 한 동시에 실제로 도움을 받고 절대적으로 의지할 수밖에 없는 대상이기도 하다. 남한으로 입국하는 과정 중 생사가 엇갈리는 경험을 하면서 이것이 하나님의 도우심이나 인도하심이라는 확신을 하게 되기도 한다. 절체절명의 상황에서 안전과 필요한 것을 위해 기도하고 이것이 이루어지는 것을 체험하면서 신이 존재하며 모든 일을 가능하게 했다는 생각을 하게 되는 것이다. 이 외에도 탈북자들이 교회를 다니는 중요 이유 중 하나는 자신의 남한 입국 과정에서 도움을 준 사람들에게 대한 인간적 의리감 때문이거나 교회에서 나누는 인간관계를 통해서 남한 사람들과 인간관계의 폭을 넓히고 정을 쌓으며 인정을 받는 경험을 통해 마음의 안정을 얻기 위해서였다. 경제적 지원이나 도움을 받기 위해 교회에 나가는 경우도 상당수 있지만 실제로 믿어지지 않는 경우 느끼는 심리적 갈등도 적지 않았다.

다음은 초기 남한교인에 대한 인식과 탈북교인에 대한 인식 그리고 교회에 대한 인식을 나타낸다.

탈북교인 A: 근데 그게 점점 믿기 시작하니까 하나님 은혜받고 찬양 부르면 눈물 나고 정말 열심히 믿었어. 북한에서 잡혀가는 것 때문에 마음 졸이면서 살면서도 하나님 교회 나가면 지켜준다는 믿음하나로 새벽기도도 하고 정말..그리고 한국에서 선교사들이 오고 하면 우러러봤거든. 뭔가 신 같은 느낌처럼 우러러 봤어. 보통 중국 교회들이 한국에서 와가지고 후원해서 하고 힘든 교회들은 한국에서 지원하고.. 교류해가지고 부족한 부분을 채워주곤 하니까. 그래서 삼사 년을 깨끗한 믿음이었거든. 거기 있는 사람들은 순수해.

### 탈북과정중 개신교인이 되는 사람들에게 대해서는 어떻게 생각하는가?

탈북교인 B: 처음에는 그런 사람들 별로, 사람이 사람 나뉘고 전 또 북한에서 살았지만 자유로운걸 좋아했고 솔직히 여기에서보다 북한에서 더 자유로웠어요. 제가 하고 싶은 걸 다 하고 편하게 살았는데 탈북하다 보니깐 되게 젊은 사람은 그런게 없는데 나이 많은 어르신들 오시니깐 우리 한 19명 정도 가 같이 왔는데 나이 많은 사람들은 하나님 많이 믿더라구요. 중국에서 오래 사셨고 그렇게 하니깐. 그 사람들은 하나님 많이 믿고 탈북하는 과정에서 위험한

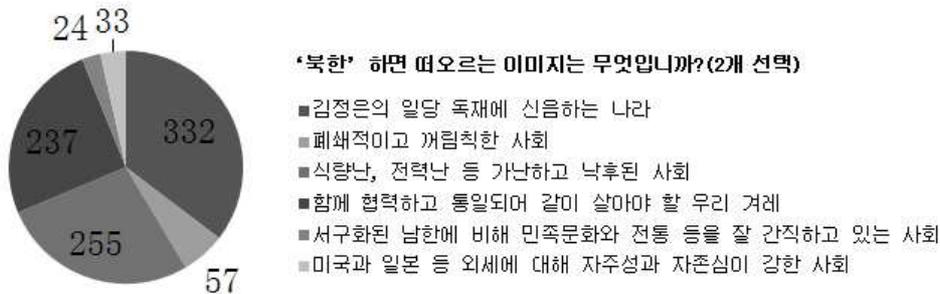
과정은 많잖아요. 그 동안 열심히 기도하고, 그때 그분들이 열심히 기도하는 모습들이 진정한 기도가 아닐까 하는 생각을 지금도 하고 있어요. 진짜 아찔한 상황에 처할 때 막 기도하는데 저는 그걸 잘 모르니깐 그런거 구나 하고 있었는데, 그럴때 보니깐 그런 사람이 진짜 목숨이 위험한 상황에 놓이니깐 나도 그때 이제 많이 기대더라구요. 그런쪽으로 그런 사람이 하는 방식으로 나도 하고 싶고 진짜 바쁜 상황이니깐, 기도 할려고 하기도 하고 저도 했죠 속으로 빌었죠. 나 살려 달라. 그때는 그 사람들을 존경해줬어요. 그 때는 신자가 아니었는데 나도 마음속으로 기대니깐 존경스럽더라구요 그 사람들.

**남한에서 교회를 다니게 된 이유는?**

탈북교인 B: 남한에서 교회를 다니게 된 이유는 …… 사는 게 막 힘들더라고요. 어렵잖아요 이렇게 막. 저같은 걸 보면 마음이 막… 어디 기댈 데도 없고 혼자 살고. 동생 있는데 동생도 이제 따로 살고, 나도 그냥 솔직히 … 혼자서 잘 사는 편인데 어… 다른 사람이 표현 안 해도 마음이 힘들어요. 언젠가 보다가 교회를 다녀야 겠다고 마음을 먹었어요.

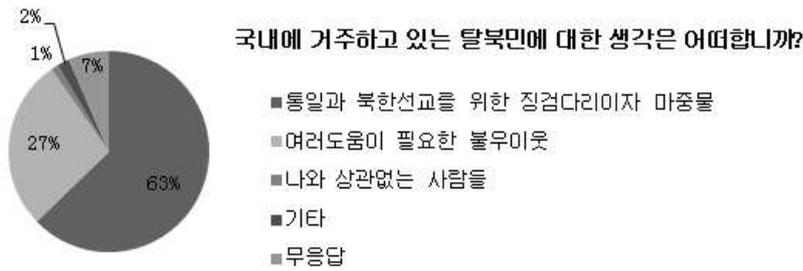
북한이탈주민은 남한 개신교인에 대해 초반에는 "순수하고 깨끗한 믿음"을 가진 사람으로 인식하거나 탈북자 중 개신교인이 되는 사람에 대해 존경스러웠다고 긍정적으로 평가했다. 그뿐만 아니라 음식과 필요한 것을 지원해주는 도움이 되는 사람으로 인식했으며 동시에 북한에서의 공동체에 대한 그리움이나 남한살이의 외로움을 교회 내에서 해결할 수 있을 것이라는 기대감이 있었다.

앞서 살펴본 것과 같은 이유로 탈북교인의 경우 남한 개신교인에 대해 긍정적인 인식을 보인 반면, 남한교인들은 비교적 무관심하거나 부정적인 인식이 강했다.



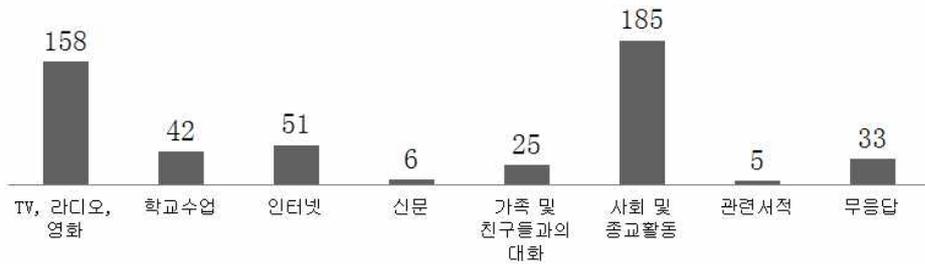
한국대학생선교회에서 2015년 개신교인 중 대학생 499명을 대상으로 한 설문조사<sup>6)</sup>에서 '북한'하면 떠오르는 이미지에 대해 김정은의 일당독재에 신음하는 나라(65.7%)로 가장 높았고 식량난, 전력난 등 가난하고 낙후된 사회(50.50%)와 함께 협력하고 통일되어 같이 살아야 할 우리 겨레(46.93%)가 뒤를 이었다. 북한의 체제에 대한 부정적인 인식과 가난하고 낙후한 사회지만 통일 이후 함께 살아야 하는 한 민족이라는 인식을 가진 것으로 나타났다.

6) 한국대학생선교회 통일연구소, 「그것이알고싶다!C-man의 "통일인식"」, 2015. 2015년 한국대학생 선교회는 단체에 소속되어있는 499명의 남한 대학생 개신교인을 대상으로 설문조사를 실시하였다. 지역은 전국 대학생을 대상으로 실시하고 있다. 그러나 본 설문지는 '통일관' 안에서 실시되었기 때문에 통일에 대해 어느 정도 관심이 있는 대학생을 대상으로 진행되었다. 통일에 대해 우호적인 생각을 가진 남한교인이기 때문에 시혜적인 태도가 더 두드러졌을 수 있다. 그러나 설문응답자의 모습이 탈북교인이 교회 내에서 주로 접촉하는 남한교인의 모습과 더 유사할 것으로 생각하였기에 인용하였다.



뿐만 아니라 국내 거주하고 있는 북한이탈주민에 대한 생각으로는 응답자의 67.16%가 '통일과 북한 선교를 위한 징검다리이자 마중물'로 답변하였고, '여러 도움이 필요한 불우이웃'이 29.45%였다. 위와 같은 북한이탈주민에 대한 생각은 본 연구에서 남한교인들의 탈북교인에 대한 인식 속에서도 유사하게 나타났는데, 도움이 필요한 사람으로 생각하면서도 통일과 북한 선교를 위한 마중물로서 북한이탈주민에 대해 의미부여를 하고 있었다. 이러한 인식이 생기는 이유는 통일관 형성에 가장 큰 이유를 준 매체에 대한 질문의 답변을 39.19%가 사회 및 종교활동이라고 응답한 결과로 유추할 수 있다.

여러분의 통일관 형성에 가장 큰 영향력을 준 매체는 무엇입니까?



대중매체를 통한 접근(33.47%) 외에 교인들은 종교 활동 가운데 통일의 필요성에 대해 생각하게 되기 때문이다. 종교 활동 내 북한이탈주민의 간증을 통해 주로 가장 위험하고 절박한 상황에서 개인적 신앙체험이나 초자연적인 종교 경험에 대해 듣게 된다. 북한이탈주민의 "탈북 할 수밖에 없었던" 환경이나 남한 정착까지 고난과 역경에 대한 증언을 듣게 되며 남한주민은 북한이탈주민에 대해 불쌍하고 도와줘야 한다는 시혜적 태도를 보이게 된다. 뿐만 아니라 교회에서 북한이탈주민에 대해 "미리 온 통일의 마중물"이라는 의미부여와 함께 문화적 차이나 갈등이 발생할지라도 포용해야 한다는 인식을 심게 되었다.

위와 같이 탈북교인에 대해 남한교인들은 독재체제에서 자란 억압적이고 폐쇄적인 인식을 갖고 있다. 뿐만 아니라 탈북교인의 힘들었던 생활을 듣게 되며 도와줘야 하고 교육해야 할 대상으로 삼고 봉사적 태도를 보이게 된다. 남한교인들이 탈북교인을 접할 때 이데올로기적 선입견으로 접근해서 문화갈등을 겪게 되거나 관계 맺는 과정에서의 특수성을 겪게 되는데, 대체로 부정적 인식이 긍정적으로 변화 과정을 겪게 된다. 반면 탈북교인들의 경우 개신교에 대한 긍정적인 인식 속에서 접근하게 되며 남한교인에 대한 기대가 낮아지게 되는 경험을 겪게 된다.

### 3. 문화갈등사례와 상호인식 변화

#### 3.1. 문화갈등 사례

2장에서 살펴봤다시피 남북 개신교인은 서로에 대한 인식아래 교회 내 개인적인 관계를 맺어 가면서 문화적 차이를 겪고 그 안에서 서로에 대한 인식이 변화하는 과정을 겪는다. 남북개신교인의 문화갈등이 발생하게 되면 주로 개인적 관계 맺기임에도 불구하고 서로를 '북한이탈주민' 혹은 '남한주민'이라고 집단화하면서 서로에 대한 또 다른 인식을 만들어낸다. 문화갈등이 발생하였을 때 상대방의 집단들에 대해 들었던 선입견들이 그 대상에게 투영되어서 상대 집단의 문화로 인식되는 것이다. 남한교인의 경우 관계 맺는 과정에서 문화 차이를 느낀 경우 주로 기존에 들었던 폐쇄적이고 억눌린 북한의 이미지를 투영시키며, 그들의 문화라고 해석했다.

남한교인 A: 북한에서 넘어온 지 얼마 안된 친구를 한 명 만났을 때는 <한참 생각함>음 뭐랄까, 음, 저희가 알뜰장터 이런 거 해서 가방같은 걸 이제 싼값에 이제 살수 있는 거였는데 어울러 다니면서 아 너 뭐 샀어했는데 제가 뭘 샀어요. 그 친구는 이제 넘어온 지 6개월이 아직 안된 친구였는데 뭔가 다 행사가 끝나고 집에 갔는데 카톡이 온거예요. "언니 그 가방 저 주시면 안되요, 아니면 그 장갑 저 주시면 안돼요?" 그래서 뭔가, '내가 왜 내가 샀는데 왜 당연히 달라하지' 그런 거가 처음에는 되게 의아했어요. 그런데 약간 지금 생각해보면 뭔가 교회에서 그들한테 이렇게 주는 게 많다보니 그 친구가 그때는 오해를 했던 게 아닌가... 아주 잠깐 고민을 했었어요 이거를 북한에서 온 친구니까 북한친구니까 내가 이걸 줘야지 해서 이 친구가 맘 상하지 않게 해야지 이게 맞는 건지 아니면 어 남한에서는 보통 이렇게 안하는데 아니라고 해야될 것인가 아니 이거 내가 산건데 이렇게 말을 해야 하는지' 가방에 대한, 사실 가방 400-500원 하는데 싸게 산 거여서 아깝고 그런 건 아닌데, 그럴 때 약간 이거 약간 북한과 남한의 차이라기보다 남한에 넘어 온지 얼마 안 된 그런 교회에 정착한지 얼마 안 된 사람들에 대한 오해를 좀 느꼈던 것 같아요.

조사자: 그래서 어떻게 했는가?

남한교인 A: 결론은 (그 가방을)드렸고 그냥 아무 말 없이 줬고 나중에 1년 지났을 때 같은 행사가 일 년에 한번 씩 열리거든요. 저는 혼자 마음속에 담아두고 있었어요. 그러가지고 올해 또 같은 행사가 왔어 그렇게 했는데 오히려 그 친구가 더 나중에 탈북한 친구를 이렇게 데리고 다니면서 뭔가 뭔가 남한친구 같다고 해야 할까 그땐 이미 완전 변한 거예요, 그땐 이미 1년 동안 교회에 있으면서 뭔가 자기 스스로 그냥 그냥 이미 적응을 한 상태였어요. 음 그래서 그때 뭐라고 하지 않은 걸 잘한 것 같다 나 혼자 그냥 속으로 생각하고 있었죠.

조사자: 만약 지금 또 그런 일이 발생하면?

남한교인 A: 만약 발생하면요, 만약 발생하면, 넘어온 지 얼마가 됐냐에 따라서 다를 것 같아요. 만약 6개월 1년이다. 처음에는 그럴 수 있다. 저희도 외국에 가면 막 문화를 몰라가지고 실수를 많이 하잖아요. 지금 같아도 말하지 않을 것 같고, 네, 2년 3년 됐어. 어 안되는데, 허허, 내건데, 으헤헤, 막 싸워싸워. 오히려 그렇게 할 거 같아요. 아마도, 아마도.

남한교인 A의 사례를 보면 북한이탈주민과의 문화적 차이에 대해 질문 했을 때 남한에 정

착한 지 6개월이 안 된 탈북교인과의 일화를 예로 들었다. 탈북교인이 A가 값을 지급한 물건을 달라는 요구를 했을 때 처음에 의아하며 남한에서 보통 이렇게 안 한다고 알려줘야 할지 말지에 대해 고민했다고 했다. A의 일화에서 '남한에서 보통 이렇게 안 하는데' 혹은 '남한에 넘어온 지 얼마 안 된' 이란 표현을 눈여겨볼 필요가 있다. 이러한 표현을 통해 남한에 정착한 지 얼마 되지 않은 탈북교인은 '북한에서 익숙하지 않은 시장경제에 대해 잘 모를 것'이란 생각을 엿볼 수 있다. 일반적으로 남한 주민들에게 북한이탈주민은 시장경제에 대해 잘 모를 것이라는 이데올로기적 사고가 내포되어 있다. 이데올로기적 선입견에서 비롯된 사고는 오히려 탈북교인의 선입견을 더 선명하게 하며 이와 같은 경험을 한 남한교인의 경우 반복적으로 이데올로기적 사고를 투영해서 탈북교인의 특수성으로 인식할 것이다.

다음은 마찬가지로 남한교인과 다르게 행동하는 탈북교인에 대해서도 북한 사회적 특성으로 이해하려 한 사례이다.

조사자: 문화적 차이를 느낀 적?

남한교인 B: 네, 저희가 그룹 카톡방을 관리해요. 다 같이 있는데 사실은 감시는 아니지만 말을 안하는 사람이 있어요. 보통 sns를 그룹으로 운영하다보면 그런 경우가 있잖아요. 자기 생활 있고 어떻게 하고 있다. 남한 사람들은 거의 이해를 해요. 아 저 사람이 대답이 없어도 읽고 그냥 씩는다 하더라도 그냥 사정이 있겠지 이해하는데 북한 사람들 북한친구들의 입장은 약간 감시 받는다는데 되게 예민한 거예요. 그니까 이 사람들이 대담도 안하고 읽고 그냥 카톡에 답장을 안하면 그게 되게 기분 나쁘고 불쾌하게 느껴지는 거죠. 근데 그냥 저희끼리 남한 사람끼리 카톡방을 운영하면 그러지 않았는데 실제로 엄청 화를 내기도 하고 이게 제대로 하고 있는 거냐고 갑자기 카톡방을 확 나가 버리기도 하고 그러다 다시 초대되고 또 나가고 막 이런 경우가 좀 빈번한데 아무래도 감시체제가 있는 사회에 살다보니까 그런거에 되게 민감한 것 같아요.

남한교인B는 SNS의 단체 대화 내에서 탈북교인들의 경계에 대해서 체제적으로 해석했다. SNS상에서 대응하지 않는 사람은 남한사회에서 크게 문제시되지 않았으나 탈북교인에게는 감시받는다고 생각하고 민감한 일이라고 설명했다. 감시체제가 있는 사회에서 살다 보니 탈북교인들의 경우 감시받는다는 생각을 하고 그에 따라 예민하게 반응한다는 것이다. 다른 남한 교인들의 사례에서도 공통으로 드러나는 부분인데, 북한에서 감시체제에 살아서 서로서로 감시하고 비판하던 사회에서 살았기 때문에 북한이탈주민 공동체 내 친밀도가 낮다는 고정관념을 언급했다. 심지어 한 목회자의 경우 반공교육으로 인해 부모와 자식 간의 유대도 깊지 않은 것으로 생각했었다고 말했다. 서로 감시하고 의심하는 공동체라는 인식 속에 탈북교인들의 공동체에 대한 경계를 접할 때면 남한교인들은 가장 먼저 북한사회의 감시하는 태도를 연상하는 것이다.

위 두 사례를 살펴보면 탈북교인과 관계 맺는 과정에서 남한교인들은 북한에 대해 들어왔던 이데올로기적 사고를 통해 갈등을 이해하려는 태도들 보였다.

### 3.2. 남북한 개신교인의 상호 인식변화

남한교인과 탈북교인이 관계 맺는 과정에서 기존에 존재하던 선입견들이 변화하는 과정을 겪었다. 대체로 남한교인의 경우 부정적이던 선입견이 관계를 통해 긍정적으로 변화하거나

부정적 인식이 완화되는 방향으로 변경됐다.

#### 탈북교인을 만나기 전 선입견은 무엇이 있는가?

남한교인 C: 주변에서 이야기해서 들었던 게 이기주의적 성향. 그거 말고 사실 잘 기억이 안나요. 받으려고 하는 그런 마음이 약간 이기주의적인 성향에 포함 된 거예요. 그런 모습과 이야기를 보고.

#### 선입견이 변화된 부분이 있는가?

남한교인 C: 공동체에서, 특성? 그 사람의 모습이라고 생각 드는 거긴 한데 남을 배려하지 못했던 모습들? 예를 들어 밥을 먹거나 할 때 동일하게 배분해서 해야하는데 조금 더 이런 걸 하고 싶다 먹고 싶다 이런걸 들었을 때 그 모습이 생각났어요. 그런데 이것은 개인의 성향인거 같아서. 그런데 순간 이런 개인의 성향인거 같아서. 개인의 성향을 순간 색안경으로 본 것 같아요. 그런데 그 색안경은 오히려 한 순간이었고 오히려 반전되는 모습이 많이 봤던 거 같아요.

#### 반전된 모습이라면?

남한교인 C: 오히려 더 잘 챙겨주고, 나이 많은 탈북민 형들이 뭐 사주려고 하시고 그럴 때면 많은 형들이, 다른 분들이 저한테 되게 베풀고 해주실 때면 아 내기 정말 너무 부끄러운 모습으로 색안경 끼고 있었구나. 작은 거라도 챙겨주고 사주시려고 하시면.

주변에서 이야기하던 북한이탈주민의 '받으려는 태도'에 대해 실제로 탈북교인과 친밀한 관계를 형성하면서 선입견이 사라진 경우이다. 남한주민 C는 선입견과 유사한 탈북교인의 태도를 보았을 때 이기적이고 남을 배려하지 않는 모습이 탈북민의 특성으로 굳어질 수 있었다. 그러나 계속해서 탈북교인들과의 개인적인 관계 형성 과정을 겪으면서 이에 관한 선입견이 사라지게 되었다. 이런 선입견이 변화하는 과정을 통해 남한교인들은 탈북자에 대한 인식을 긍정적으로 변화하고 자신의 관계 맺기 태도에 성찰하는 모습을 보였다.

#### 탈북자라는 틀 안에서 본적은 없는가?

남한교인 A: 그들만의 연결고리, 친한 사람들끼리만 있었고 우리는 (그들이) 오셨는데 어떻게 다가가지 약간 이런 느낌이었어요. 뭔가 음 ... 굉장히 어렵게 살 거라는 선입견이 있었던 것 같아요. 뭔가 아르바이트를 엄청 많이 할 것 같고 공부가 너무 바쁠 것 같고 아니면 나라에서 정확히 지원이 어떤 식으로 이루어지는지 금전적인 것을 정확히 얼마 받아라고 물어보기도 실례이니까. 그렇게 여유는 없을 것 같다는 인식이 엄청 있었던 것 같아요. 그게 의외로 많은 것을 가로막지 않았나 지금 생각하면...

탈북교인들과 개인적인 관계맺기를 통해 남한교인들은 기존의 선입견들이 관계 형성에 걸림돌이 되었는지 말하고 있다. 탈북교인과 관계형성 과정에서 탈북교인들을 개개인의 특성으로 바라보지 않고 본인의 선입견이 투영된 집단으로 바라보고 있었던 것을 알게 되었다. 탈북교인과의 문화갈등 속의 경험을 토대로 남한교인들은 본인들의 선입견에 대해 반성의 태도를 가지고 있는 것을 발견할 수 있었다.

뿐만 아니라 문화적 갈등의 양상 또한 변화하고 있었는데, 친밀한 관계를 맺을수록 개인 대 사회의 갈등이 아닌 개인 대 개인으로 세분된 문화적 갈등이 발생했다.

#### 혹시 표현으로 인해 오해가 생긴 적 없나?

탈북교인 B: 글썄요, 여자 친구 어머니와 오해가 생긴 것 같아요. 저는 존댓말이고 생각하고 말했는데 어머니는 기분 나쁘게 들어가시고.

탈북교인 B의 여자친구(남한교인) : 예를 들어 식사 같이 하실까요?라는 식으로 어른들을 존대하잖아요. 근데 오빠는 먹을까요? 이런식으로...거긴 어른들을 그렇게 안하나 보지

탈북교인 B: 같이 밥 먹을까요 이렇게 말하는 거 같아요.

탈북교인 B의 여자친구(남한교인): 나중에 또 봐요. 이런 식으로. 나중에 또 만나요 이런 식으로...한국이 오히려 존댓말이 더 세더라고요.

탈북교인 B: 네, 한국은 존댓말이 센 것 같아요... 저는 그냥 습니다가 들어가면 존댓말이고 생각해요. 저는 존댓말이고 썼는데 오히려 기분이 나빠하니 문화차이를 느낀 것 같습니다.

#### 탈북교인과 관계 쌓을 때 중요하다고 생각하는 부분은 무엇인가?

남한교인 B: 일단은 약속을 잘 지키고 그 시간에 잘나고 계속 얼굴을 반복해서 보여주는게 사실 내가 어떤 그 사람 기분 좋을려고 말하면 사실 북한애들은 북한친구들은 대부분 다 알아채요. 그래서 내가 자기 기분 맞출려고 그렇게 말을 하는구나. 저한테 손찌검(삿대질) 하면서 말을 해요. <똑바로 해>이렇게 저한테 말을 하더라고요. 처음에는 저도 잘 몰라서 개 기분이 좋게 말을 막 바꿔 말하고 했는데 그런걸 되게 이상하게 잘 알아채는 게 있어요.

친해지려면 자주 보는게 중요하고 얼굴 확인시키는게 중요하고 어떤 걸 부탁했을 때 사실은 남한친구들은 해줄게 해줄게 하고 잊어버리는 경우가 사실 많아요. 왜냐하면 바쁘고 그리고 의례적으로 그냥 그 사람 앞에 있을 때 불편하지 않기 위해서 응 할게라고 대답은 할 수 있지만 뒤에서 지키기가 너무 어렵거든요. 그래서 그렇게 안 지키고 안 지키면 이미 신뢰는 끊어지게 되니까 할수 있는 것을 약속하고 할수 있다면 그렇게 하고 하는 걸 계속 반복하고 계속 안부를 물어주고 하는 정도면 좋을 것 같아요. 그리고 확실히 잘 많이 노는게 중요해요. 같이 밥을 많이 먹고, 많이 먹고 하다보면, 너무 예민한 주제를 먼저 물어보지 않고 그럼 자기들이 먼저 마음이 열렸을 때 스스로 말을 하고 털어놓죠.

위의 두 사례에서는 언어적 표현 혹은 화법의 차이에서 갈등이 발생했다. 그러나 두 가지 문화적 갈등에서 남한교인들은 탈북교인에 대해 북한 사회에 대한 부정적 선입견을 투영해서 보기보다는 사람 대 사람의 관계로 접근한 것을 볼 수 있다. 화법 혹은 사람과의 신뢰가 갈등의 요소로 발전한 것이다. 이전의 인식이 시혜적이고 포용해야 한다는 관점이었다면 이후에는 동등한 입장에서의 갈등이 발생하는 것이다. 남북 개신교인의 관계가 수직적인 주고받는 관계에서 수평적 관계로서 서로를 대하는 방법을 배우고 있는 것을 찾을 수 있었다.

## 4. 결론

서로 관계 맺는 과정에서 서로의 선입견이 변화하는 과정을 겪었다. 개신교의 사랑과 포용의 태도를 기대한 북한이탈주민은 오히려 남한교인에게 반감을 품게 되거나 교인 자체에 대한 신뢰가 사라지는 경우가 있었다. 남한주민의 경우 차이점이 나타나는 경우 북한이탈주민과 문화차이를 겪더라도 그냥 넘어가거나 될 수 있는 대로 직접적인 충돌을 자제하였다. 문화적 차이에 대처하는 남북주민의 자세는 많은 부동함을 보였고 더 큰 오해로 발전하는 사례를 보여주기도 하였다. 그러나 대체로 처음 교회 안에서 문화갈등을 겪는 원인 중 하나는 이데올로기적 선입견에서 나온 서로의 문화 이해 차이였다. 그런데 관계를 형성하면서

이데올로기적 선입견은 사라지고 개인과 개인의 사람 사이의 갈등이 생겨났다. 문화와 문화 혹은 사상과 사상의 관계에서 사람과 사람 사이의 소통이 일어나는 것이다. 결국, 현재 남북교인들의 모습은 서로 만나 갈등하기 전에 상상했던 각자의 모습과는 많이 달라진 부분이 있다. 갈등은 우리 민족이라는 조금 과도한 기대치에 대한 설정으로부터 야기되는 경우가 많았다. 민족애에서 발산되는 과도한 관심과 사랑이 오히려 탈북민과 남한주민사이 서로 상처의 근원이 되곤 하였다.

과거의 많은 연구에서는 탈북민만 연구의 대상으로 설정한 경우가 많다. 하지만 우리 자신을 돌이켜 볼 용기가 없다면 우리는 항상 객관적 연구자의 자세로 ‘그들’이 범접할 수 없는 모니터의 저편에 있을 수밖에 없었다. 남한인이 탈북민에게 보이는 선의적인 행위마저 결과에 큰 영향을 미친다는 사실을 인정하긴 어렵지만 인정할 필요가 있다. 탈북민이 3만 명을 넘어가는 시대, 탈북민도 자연스레 우리의 이웃이 되고 우리 사회의 일원이 되고 있다. 기존의 연구에서 그들의 삶에만 주목했다면 이제는 탈북민과 남한주민이 함께 어우러져 가는 삶에 대해 주목할 필요를 느끼고 있다.

본 논문은 문화갈등에 관해 개념적으로 모호한 부분이 다소 존재한다. 인식의 변화와 인식의 갈등의 연계성도 보충할 부분이 허다하게 존재하고 있다. 사례들에 대한 조사 중 남한교인에 대한 심층적이고 면밀한 접근이 필요하지만, 갈등의 핵보다는 주변에만 머물러 진실보하기 힘들음을 느낄 수 있었다. 이러한 문제점을 추후에 보완할 예정이며 남북개신교인들의 갈등과 인식변화 과정을 통해 남북 개신교인뿐만 아니라 남북 주민들의 관계형성 방안에 대해 연구할 예정이다.

## 참고문헌

### <기본자료>

- 박영정, 『북한이탈주민의 문화적 적응방안 연구』, 한국문화관광연구원, 2011.  
이순형·조수철·김창대, 『탈북가족의 적응과 심리적 통합』, 서울대학교 출판문화원, 2008.  
이순형·최연실·진미정, 『북한이탈주민의 종교경험』, 서울대학교 출판문화원, 2015.  
진미정, 『탈북가족의 적응과 심리적 통합』, 서울대학교출판문화원, 2007.  
하종필, 『남북한 종교통합 방안』, 선인, 2005.

### <참고자료>

- 김현경, 「남한거주 탈북청소년의 외상 이후 심리적 성장 요인에 관한 연구」, 『문화와 사회』 14, 2013.  
모춘홍, 「남북한 문화갈등과 문화통합」, 한양대학교, 2012.  
양상완, 『북한이탈주민의 남한사회 적응을 위한 교회의 역할 연구』, 침례신학대학교 신학대학원, 2006.  
오종모, 『국내 북한이탈주민 선교에 대한 연구』, 아시아연합신학대학원 선교대학원, 2005.  
이기영, 「탈북동포의 국내정착을 위한 한국교회 및 기독교 단체의 지원프로그램개발 연구」, 『통일과 교회를 위한 학술 세미나』, 기독교북한선교회 세미나, 2001.  
윤인진, 「탈북자의 사회 적응 실태와 지원방안」, 『한국의 소수자, 실태와 전망』, 한울아카데미, 2004.  
전우택, 「탈북자들의 남한 사회 적응과 심리갈등에 대한 이해」, 한국심리학회, 2000.  
전우택·유시은·엄진섭, 「북한이주민의 종교생활에 대한 7년 종단연구」, 『북한연구학회보』 13(1), 2009.  
전우택·조영아, 「탈북자들의 신앙경험과 교회의 통일준비」, 『통일연구』 7(2), 연세대학교 통일연구원, 2003.  
정병호, 「환상과 부적응: 탈북 이주민에 대한 남한 사회의 인식 혼란과 그 영향」, 『한국의 소수자, 실태와 전망』, 한울아카데미, 2004.  
정순희, 「북한 문화이해를 통한 기독교 접근 방법 연구 : 탈북자의 관점에서」, 장로회신학대학교, 2010.  
최승주, 「북한이탈주민의 종교활동과 우울정도에 관한 연구」, 연세대학교 보건대학원, 2005.



## 「남북 개신교인의 문화갈등과 상호인식 변화」에 대한 토론문

윤여환(통일인문학연구단 HK연구원)

본 발표문은 남한 개신교인과 남한 내 탈북 개신교인이 겪고 있는 문화갈등에 대한 추이와 분석을 통해 상호 소통할 수 있는 접점의 지점을 고민한다는 점에서 중요한 의의를 지니고 있다. 또한 통일이후 문화적 차이에서 발생될 문제점을 교회 공동체 내에서 선결적으로 파악하고 해결방안을 모색하고자 한다는 점에서 기존의 연구와는 다른 의미를 가지고 있다고 생각한다.

특히, 문화갈등이라는 지점을 통해서 남한과 북한의 문화차이를 보다 세밀하게 보고자하였다는 점과 개신교라는 특정 종교 공동체의 문화를 통해 남한과 북한의 문화를 분석한다는 점은 눈여겨 보아야할 부분이라 생각한다. 개신교 내에서 발생하는 남한주민과 북한이탈주민 간의 문화적 충돌과 관계 형성에 대한 미시적 분석을 통해 거시적 차원에서의 남한주민과 북한이탈주민 간의 소통 지점을 확보할 수 있을 것이라 예상된다. 또한 개신교라는 특정 종교를 언급하여 종교적 특수성에 대한 주목은 문화에 대한 상호 인식 변화에 영향을 줄 수 있다는 점이 본 토론자의 생각과 일치한다.

마지막으로 발표문에 대한 몇 가지 질문과 제안을 통해 토론자로서의 소임을 다하고자 한다.

먼저, 개신교라는 특정 종교를 주목한 이유에 대한 질문이다. 개신교는 남한 내 3대 종교 중 하나로 북한이탈주민에 대한 정책과 선교전략이 타 종교에 비해 발전되어 있는 종교이다. 발표자는 특정 종교를 지목하여 종교교리에 대한 지적과 교회 공동체 내에서 관계맺기가 어떠한 영향을 주는 지에 대해 주목하였다. 하지만 본 발표문에서는 종교 공동체의 특수성 보다는 개인적 관계에 대해서만 언급하고 있다. 다시 말해 종교를 빼놓고도 이야기가 될 수 있다는 것이다. 이에 발표문에서 종교 공동체 내에서 발생하는 특수성에 대한 언급을 통해 상호인식의 어떻게 변화하였는지에 대하여 분석하는 것이 어떠한지 제안하고자 한다.

두 번째, 문화갈등의 사례와 유형 분류 및 해석에 대한 질문이다. 본 연구에서는 문화갈등의 주요 원인에 대해 ‘이데올로기’라 말하고 있다. 하지만 이데올로기보다는 생활환경의 변화 혹은 낮은 문화에서 오는 차이가 크다고 생각한다. 모든 것을 체제에 따른 차이와 충돌로만 해석을 하는 것은 오류가 있다고 할 수 있다. 체제가 같다고 해서 문화적 차이나 갈등이 없어지는 것은 아니다. 문화갈등에 대한 해석이 보다 다변화되어야 할 것이라 생각한다. 단편적으로 SNS의 사용과 감시체제의 연관에 대하여 이데올로기적 사고에 대한 갈등으로 해석한다면 큰 오류를 범할 수 있다는 것이다.

세 번째, 본 연구와 통일인문학이라는 학문 정체성에 대한 질문이다. 본 연구에서는 구술조사를 통해 심층적 분석을 하고자 하였다. 이러한 연구방법은 주로 역사학이나 사회학에서 사용되는 연구방법이다. 이에 '통일인문학'이라는 학문과의 변별점을 확보하는 것이 중요하다고 생각한다. 본 연구는 신학적 접근이 아닌 통일인문학적 접근을 시도하였고, 사회학이나 역사학에서 사용하는 이론보다는 구술조사에서 나타나는 사실에 대한 분석만을 하고 있다. 보다 설득력을 가지기 위해서는 이론적 접근도 필요하겠지만 통일 이후를 전망할 수 있는 시각과 제안이 통일인문학적인 접근이 될 수 있지 않을까란 생각을 한다.