2022 한국문학과종교학회
겨울 전국학술대회 논문집

고통의 기억, 상처의 치유

일시: 2022년 1월 13일 목요일 9:20~18:30
장소: ZOOM 회의실 (비대면 학술대회)
주최: 한국문학과종교학회
주관: 한국문학과종교학회

2022 한국문학과종교학회
겨울 전국학술대회

2022년 정기 겨울 전국학술대회 주제는 '고통의 기억, 상처의 치유'입니다.

지난 2년 동안 우리는 전염성 병리로 인해 유례없는 혼란과 공포를 경험하였습니다. 일상이 정지되고 관계를 잇는 자유와 소통이 차단되는 낯선 아픔을 겪으며 죽음을 더 가까이 인식하기도 했습니다. 백신접종과 접종증명서의 활용으로 자유가 허용되는 상황은 생체 권력의 통제를 실감케 하기도 합니다. 그러나 끝나지 않을 듯한 지친 시간이 지나고 이제 나갈 통로가 희미하게 보이고 있습니다.

지금 여기서 고통을 되돌아보며 상처의 의미와 치유의 방식을 성찰하고자 합니다. 인간의 상처와 구원, 그리고 생존과 윤리의 문제는 그 자체로 문학과 종교가 탐구하는 핵심 질문으로 우리 학회의 고민과 주제를 정밀하게 담을 수 있다는 점에서 어느 때보다 논의가 풍부하게 이루어질 수 있으리라 생각합니다.

무엇을 잃고 무엇을 얻었는지, 어떻게 해야 관계들이 온전히 회복될 수 있을지, 다를 수밖에 없다면 어떻게 달라야 하는지, 더운 여름날 타인이 그렇게 싫었다던 감옥에서의 사색처럼 온 세계가 타인을 멀리했던 지난 2년 동안의 마음의 유폐를 풀고 치유와 회복의 방식을 함께 논의해 보고자 합니다. 여러분들의 적극적인 참여를 기대합니다.

2022년 1월 13일

한국문학과종교학회 회장

송 인 화 올림

□ 학술대회 일정표

<table>
<tr><td>ZOOM
회의실</td><td>ZOOM 주소
https://zoom.us/j/99468956043?pwd=Sko4UnZaYTVOdkJGRWFOSzBhQ3Ewdz09

회의 ID: 994 6895 6043
암호: Q88Lae</td><td>ZOOM 주소
https://us04web.zoom.us/j/77532151163?pwd=RmxTWlBsZDhkcjYvcFVINUNGdWVMQT09

회의 ID: 775 3215 1163
암호: Qq81dN</td></tr>
<tr><td>인사 및 개회
09:20~09:30</td><td>사 회: 홍주영(공군사관학교 학술부회장)

개회사: 송인화(한세대, 학회장)</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="4">제1세션
09:30~11:30
(120')</td><td>1분과(국문학, 종교/철학)
사회: 이재환(목포대)</td><td>2분과(영문학)
사회: 이경희(이화여대)</td></tr>
<tr><td>발표: 박선영(국민대) “<여우사냥>과 이문열의 유교 근본주의”
토론: 이평전(서원대)</td><td>발표: 박영원(충남대) “셰익스피어 작품 속 팬데믹의 흔적”
토론: 배경진(호서대)</td></tr>
<tr><td>발표: 김진숙(서울대) “코로나 이후의 경제와 종교”
토론: 김민아(인천대)</td><td>발표: 박은옥(배재대) “Clara Howard의 자서전에 나타난 고통의 종교적 의미”
토론: 김종만(경희대)</td></tr>
<tr><td>발표: 조혜진(한세대) “포스트 코로나 시대, 혐오 문제 해결을 위한 시민 인문학의 실천방안 연구”
토론: 김정숙(충남대)</td><td>발표: 박종무(사천대) “토니 모리슨의 『빌러버드』와 『자비』, 어긋난 이야기들에 대한 대승불교적 접근”
토론: 여영윤(고려대)</td></tr>
<tr><td>기조강연
11:30~12:20
(50')</td><td>사 회: 김영원(장신대)
강 연: 김연미(전남대 법학전문대학원 교수)
주 제: 팬데믹시대, 법의 지배의 위기</td><td></td></tr>
<tr><td>점심식사
12:20 ~ 13:20
(60')</td><td colspan="2">-</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td rowspan="4">제2세션
13:20~15:20
(120')</td><td>1분과(영문학)
사회: 김치헌(서강대)</td><td>2분과(국문학)
사회: 최선경(가톨릭대)</td></tr>
<tr><td>발표: 안유진(Vanderbilt Univ. 석사과정/USA) “Suffering and Healing in Toni Cade Bambara’s The Salt Eaters”(Eng.)
토론: 김동미(우송대)</td><td>발표: 오주리(가톨릭관동대) “샤를 보들레르와 김춘수 문학에서의 고통의 기억과 상처의 치유”
토론: 최희진(서울대)</td></tr>
<tr><td>발표: 한미야(총신대) “The Wild를 통해 생각해보는 고통의 치유”
토론: 이희구(중원대)</td><td>발표: 박상민(강남대) “박경리 『토지』에 나타난 고통의 기억, 상처의 치유”
토론: 서현주(평택대)</td></tr>
<tr><td>발표: Dary Dacanay(St. Patrick School / Philippines) “Finding Real Happiness in the midst of a Pandemic: Is it okay not to be okay?”(Eng.)
토론: 김성현(서울과기대)</td><td>발표: 임은희(한양대) “이청준 소설에 나타난 종교의 타자화, 고통의 타자성”
토론: 허선애(KAIST)</td></tr>
<tr><td rowspan="4">제3세션
15:20~17:20
(120')</td><td>1분과(영문학-학문후속세대)
사회: 박선화(건국대)</td><td>2분과(국문학)
사회: 김경완(숭실대)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">발표: 김다은(서강대 석사과정) “Healing, Exorbitant: A Feminist Theological Reading of Olga Tokarczuk's Drive Your Plow Over the Bones of the Dead”(Eng.)
토론: 황정현(연세대 박사과정)</td><td>발표: 안 신(배재대) “영화 <미나리>에 나타난 고통과 치유”
토론: 차은정(한남대)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">발표: 배지연(대구대) “떠도는 목소리들에서 발견하는 희망의 가능성 - 이주 난민 서사로서 『떠도는 땅』과 성경 겹쳐 읽기”
토론: 이 숙(전북대)</td></tr>
<tr><td>발표: 이보혜(서강대 석사과정) “Tess’s Song: A Closer Look at Music in Tess of the D’Urbervilles” (Eng.)
토론: 노동욱(삼육대)</td><td>발표: 강준수(안양대) “샤머니즘을 통해 본 『오구: 죽음의 형식』의 욕망 고찰”
토론: 김민아(경북대)</td></tr>
<tr><td>성과공유
종합토론 및
연구윤리교육
17:20~18:20
(60')</td><td></td><td>토 론 사 회: 김성현(서울과기대)
토 론: 각 분과 사회자(6명)
연구윤리교육: 박선화(건국대)</td></tr>
<tr><td>폐회 및 차기
학술대회안내
18:20~18:30
(10')</td><td></td><td>안내: 홍주영(공군사관학교)
폐회: 송인화(한세대, 학회장)</td></tr>
</table>

기 조 강 연

시간: 11:30~12:20 (50분)

사회: 김영원(장신대학교)

강　연: 김연미(전남대 법학전문대학원 교수)

주　제: 팬데믹시대, 법의 지배의 위기

“법의 문학적 메타포들
-생물학적 권리와 회복적 정의, 그리고 사랑의 규범성“

김연미(전남대 법학전문대학원 교수)

Ⅰ. 들어가는 말

학문적으로 아직 많이 부족한 저를 훌륭한 학회에 초대해주신 회장님과 홍교수님, 그리고 이사님들과 학회 회원분들에게 감사드립니다.

저는 이화여대에서 법학을 공부하기 전까지 사실, 이 자리에 계신 많은 선생님들처럼 시인이 되는 것이 당연히 제 삶의 의미라고 생각하였던 적이 있습니다. 그러나 20대 30대를 지나면서 시인은 먼 어릴적 꿈이 되버렸습니다. 사실 문학은 제게 숨겨야 할 과거가 되었습니다. 그런데 홍교수님의 학회초대에 덥썩 손을 잡고 많은 생각을 하게 되었습니다. 저는 법철학을 전공하였고, 또 로스쿨에서 선생노릇을 하고 있지만, 〈문학과 종교〉라는 연관성은 법철학을 빼놓고 보면, 제 삶의 주제였던 같습니다. 갑자기 어떤 자유함 같은 것이 느껴졌습니다. 그러나 그것도 잠깐, 저는 언제나처럼 생계형교수라는 마음이 있어서인지 법철학적 사유를 벗어나고 싶어도 뭔지 모르는 불안감 때문에 법철학을 벗어나기 어려웠습니다. 제가 바람을 피울 역량이 모자란다는 뜻이지요. 그러니 이렇게 초대해주신 선생님들께 감사할 따름입니다.

이 자리에서 그동안 생각해 온 몇 가지 주제들을 연관시켜보고자 합니다. 저는 박사논문이 권리에 대한 연구였고, 그 이후에는 법학과 시학이라는 연관성을 어렵게 연구하고 있습니다. 특히 마사 누스바움의 연구주제들은 제가 숨기려고 했던 문학적 감성을 건드렸고, 결국 법시학이라는 주제 속에서 저를 헤매게 했습니다. 사실 판결문을 읽어보면, 법이 만들어지고 개정 폐지되는 과정에서 국민의 법의식, 특히 집단적 법감정의 변화는 입법자나 판사들에게 많은 영향을 미칩니다.

이번 〈문학과 종교학회〉의 주제가 〈고통의 기억, 상처의 치유〉라고 들었을 때, 문득 떠오른 주제는 〈정의와 사랑의 관계〉였습니다. 정의와 사랑이라는 주제가 어떻게 고통의 기억, 그리고 상처의 치유와 연관되는가를 생각해볼 때, 결국 인간에게 고통은 삶 그 자체이고, 이 고통을 드러내지 않고는 상처가 치유되지 않는다는 생각을 했습니다. 정의란 각자에게 그의 몫, 그의 삶을 주라는 것이지요, 그러나 이 국가와 국민의 관계, 사인간의 관계는 쉽게 해결되지 않고, 고통을 줍니다. 서로 줄 것을 주지 않기 때문입니다. 그러나 이 틈에서 무조건 줄 것을 주장하는 인간의 메시지가 있는데 그것이 사랑입니다. 정의에는 권리가 전제적으로 논의되어야 할 것이고, 사랑에는 정의가 해결하지 못한 공백, 그 틈에서 증여와 같은 무조건 줌, 은혜, 자비와 같은 공감적 지지기반이 필요합니다. 누스바움은 이를 오랫동안 연구한 사람이라고 봅니다.

저는 고통의 기억과 상처의 치유라는 것을 “정의와 사랑의 관계”라는 측면에서, 종교적, 문학적 그리고 법철학적 관점에서 크게 구분하지 않고 말씀드리겠습니다.

Ⅱ. 종교적 방식으로 생각하기

우선 여러 가지 종교적 현상들이 있지만, 기독교적 사유의 알레고리를 가지고 말씀을 시작하겠습니다. 고통의 기억이라는 것은 고통을 꺼냄인데, 숨겨진 고통을 꺼내는 것, 그것이 상처의 치유의 시작이라고 봅니다. 예를 들어, 요한복음 제 4장의 사마리아여인과 예수의 만남이 있습니다. 잘 아시겠지만, 요한복음 4장 3절~26절까지 나오는 내용을 간략하게 말씀드리면,

예수가 유대를 떠나 갈릴리로 가려면, 사마리아를 통과하여야 합니다. 요단 동편으로 돌아가는 길은 약 6일이 걸리는데 사마리아를 통과할 경우는 3일정도 걸린다고 합니다. 갈릴리 사람들이 예루살렘으로 가기 위해서는 일반적으로 이 길로 가야 빠른 것을 알고 있었지만 사마리아인들이 길을 막는 일이 많았고, 그래서 이 지역을 통과하기보다는 돌아가는 길을 택하는 것이 일반적이었다고 합니다. 그런데 사마리아에 있는 수가라 하는 동네에 도착해서 야곱이 그 아들 요셉에게 준 땅에 이르러 야곱의 우물이 있어서 예수는 피곤하여 우물 곁에 그대로 앉아서 여섯시 즈음(유대식으로 정오 12시즈음)에 사마리아 여자 하나가 물을 길러 왔고 그 여자에게 물을 좀 달라 합니다. 그 때 제자들이 먹을 것을 사러 그 동네에 들어갔기 때문입니다. 사마리아 여자는 예수에게 당신은 유대인인데 어찌하여 사마리아 여자인 나에게 물을 달라 하느냐, 말합니다, 유대인은 사마리아인과 상종하지 아니하느냐. 그러자 예수는 네가 만일 하나님의 선물과 또 네게 물 좀 달라 하는 이가 누구인 줄 알았더라면 네가 그에게 구하였을 것이요 그가 생수를 네게 주었으리라고 말합니다. 그러자 여자가 예수여 당신은 물 길을 그릇도 없고 이 우물은 깊은데 어디서 당신이 그 생수를 얻겠다는 것이냐고 되묻습니다. 예수는 "이 물을 마시는 자마다 다시 목마르려니와 그러나 내가 주는 물을 마시는 자는 영원히 목마르지 아니하다, 내가 주는 물은 그 속에서 영생하도록 솟아나는 샘물이 된다." 그러나 여자가 말합니다. "주여 그런 물을 내게 주사 목마르지도 않고 또 여기 물 길러 오지도 않게 해달라." 여자가 자기의 상처를 은연중에 말하는 것입니다.
그러나 예수는 뜬금없이 "가서 네 남편을 불러 오라"합니다. 여자가 나는 남편이 없다고 말합니다. 그러자 예수는 "네가 남편이 없다 하는 말이 옳다" 말합니다. 너는 남편 다섯이나 있었고 지금 있는 자도 네 남편이 아니니 네 말이 맞다고 합니다. 예수는 갑자기 사마리아 여자의 상처를 건드립니다. 남편이 너무 많았던 것이 이 여자의 상처이다.

예수의 처방은 너희는 알지 못하는 것을 예배하고 우리는 아는 것을 예배하노니 이는 구원이 유대인에게서 곧 자신에게 난다고 합니다. 사람들은 참되게 즉 영과 진리로 예배할 때가 오나니 곧 지금이다. 하나님은 영이시니 예배하는 자가 영과 진리로 예배할지니라고 예수는 말합니다. 결국 예수는 이 여인의 상처를 꺼내들고 그 치유방법은 영과 진리로 영원한 생명수를 찾으라고 우리에게 충고합니다.

종교적인 완성은 착한사마리아인의 비유: 이 죄 많은 여자의 말을 듣고 나온 많은 사마리아인들을 보고 예수는 그곳에 이틀을 머물며, 추수, 거두는 자가 이미 삯도 받고 영생에 이르는 열매를 모았다고 즐거워합니다.

사마리아여인의 메타포는 무엇일까를 생각해보았습니다. 남편이라는 존재는 그 사마리아여인에게는 어떤 고통의 대상인 것 같다. 그러나 6번째 남자와 산다고 하는 것을 보면, 남편은 이 여자의 타락, 왜곡된 갈망(욕구)의 대상인 것 같습니다. 배우자가 어떤 갈망의 대상인가요? 또 결혼이라는 인간의 관습은 우리에게 어떤 고통과 상처를 주는가요? 우리가 살아가는 실정법 규칙들, 민법의 결혼이라는 계약제도, 결혼과 관련된 도덕규범들과 관습법은 순기능적, 긍정적인 측면에서는 인간의 생물학적 생존을 유지시키는 당위규범들입니다. 어느 사회든 배우자선택과 가정, 가족형성에 대한 부분은 생물학적으로 종족보존의 자연법칙을 그대로 최상위의 자연법으로 유지하는 중요한 사회규범을 형성하여 왔습니다. 왜냐하면 원시사회든 현대사회든 각 사회마다 결혼제도에는 생명 탄생의 안전한 보장과 인간의 생명을 유지하는 규범들이 필요하기 때문입니다. 이 결혼제도는 분배적 정의의 문제라고 봅니다. 계약의 교환적 정의 문제로만 결혼제도를 접근하지 못하는 것은 그 사회의 공통규범이라는 분배적 정의가 전제되어 있기 때문입니다. 예를 들어 로미오와 줄리엣의 문제는 자유주의공동체에서 발생하지는 않을 가능성이 큽니다. 분배적 정의구조는 그 사회를 설명하는 중요한 요소입니다. 우리나라는 일부일처제를 채택하고 있습니다. 그렇다면 이미 결혼제도는 많은 왜곡된 갈망의 구조를 품고 있습니다. 그 당시 사마리아 풍습은 잘 모르겠으나, 5명의 남편과 여섯 번째의 남편과의 삶은 그녀에게는 차라리 남편이 없는 것이나 마찬가지라는 결론이 나오지요.

갈망의 구조로서 사랑

여기서 우리는 인간적인 갈망의 구조에 대해 잠깐 생각하도록 하겠습니다. 한나 아렌트는 신학 이전의 사랑의 원천을 갈망(appetitus)의 구조로 파악하였습니다. 아렌트는 갈망으로서의 사랑개념이 아우구스티누스가 제공한 유일한 사랑개념이라고 말하면서, 이 개념으로부터 이웃에 대한 사랑과 자기자신과 신의 사랑개념이 어떻게 도출될 수 있는가를 박사학위논문의 주제로 삼았다.[1] 아렌트는 아우구스티누스의 사랑개념에서 피조물인 인간의 실존문제를 갈망으로서의 사랑의 문제로 접근하였고, 갈망의 구조에 대한 그의 분석은 "소유하려는 인간의 욕구"와 "상실의 두려움", 그리고 "행복"이라고 보았다.[2]

"우리의 갈망은 이미 우리가 알고 있는 세계를 겨냥하며 그 어떤 새로운 것을 발견하지 못한다. 우리가 아는 것이자 욕구하는 사물은 선(bonum)이다. 그렇지 않으면 그것을 그 자체로서 추구하지 않을 것이기 때문이다. 우리가 우리의 사랑과정에서 욕구하는 모든 것은 다른 대상들과 관계를 맺고 있지 않으며, 그 대상들 각각은 단지 遊離된 미덕(좋음)을 표상한다."(사랑, 48면)

아렌트의 갈망의 구조에는 갈망대상의 선(Good)이라는 개념을 내포하지만, 갈망대상을 갖고 있지 않기 때문에 갈망한다. 그리고 이 갈망대상을 가지면 행복해질 것이라는 가능성을 확신한다. "자신을 행복하게 만들어 줄 선의 소유권을 획득할 수 있는 인간으로서의 가능성, 즉 가장 자기다운 것의 소유권을 획득할 수 있는 가능성" 때문에 인간은 갈망한다. 그러나 소유하는 순간 우리는 상실의 두려움을 겪는다. 인간의 실존은 미래에 언젠가 이 소유가 상실할 것이라는 두려움에 처한다. 그래서 문제는 "소유의 부족이 아니라 소유의 안전성"에 있다. 즉 갈망의 구조에서 미래라는 시간은 현재라는 시간을 파괴하게 된다. 그것이 인간의 조건이다.

아렌트가 갈망의 구조로서 세속적 인간의 사랑개념을 시작한 이유는 성 아우구스티누스의 영구적인 삶으로서 신에 대한 사랑과 이웃에 대한 사랑개념에 도달하기 위함이었다. 소유에 대한 인간의 갈망은 두려움없이 확실한 자신의 삶을 지배하기 위한 "권한없음"이 그 본질이고, 인간의 삶은 언제나 "아직 없음"(not yet, *nondum*)이라는 욕구의 지배 아래 있다. 그렇다고 "가지고 있음"이 안전한 것인가, 그렇지 않다. 언제나 상실의 두려움이라는 지배 아래 살고 있다. 미래의 기억의 없어짐이라는 "이제 없음(*iam non*)"의 속성에서 소유에 대한 끊임없는 욕구는 지속된다. 무엇을 소유할 것인가에 대하여 아렌트는 필멸하는 인간의 세속적인 사랑으로부터 탐욕(cupiditas)이라는 변질된 사랑을 발견하고, 반면에 올바른 사랑이라는 자애로서의 사랑(caritas)에는 영원한 절대적 미래를 추구하는 갈망을 말합니다. (누스바움은 이러한 아렌트의 시선을 비판합니다.)
아렌트는 갈망으로서 사랑의 개념에는 자신을 잃어버리는 일이 일어난다는 점을 지적한다. 이것을 이행(*transitus*)의 특성이라고 본다. 아우구스티누스는 "사랑하라. 그러나 네가 무엇을 사랑하고 있는지 조심하라"라고 말한다. 이는 소유에서 발생하는"자신의 본성을 잃어버린다"는 이행의 특성에 대한 충고이다. 세속적인 갈망의 구조에 내재된 이행개념은 모든 인간의 소유와 소유에 대한 지배구조로서 분배적 정의의 실패를 암시한다. 사랑의 파탄은 실제로 사랑하는 자가 대상의 상실이 아니라 "자신을 잃어버린다는 것"에 있다. 이행의 과정에서 자기의 본성의 극복이 파탄에 이르지 않으려면, 신에 대한 사랑, 이웃에 대한 사랑으로 변화하지 않으면 안된다. 갈망의 구조로서 탐욕은 소유의 향유와 이용에서 상실의 두려움이 내재한 채 언제나 비통함, 악의 결과, 주눅들어 살 뿐이라는 자족적 탄식을 불러올 뿐이다. 즉 우리의 소유의 방향이 caritas라는 목표를 향하지 않을 때, '최고선'이라는 상실의 두려움에 종속된 상태로 지속된다.

상처의 치유로서 비참함의 언어와 고백의 현상학

---

1) 한나 아렌트, 『사랑개념과 성 아우구스티누스』(서유경 옮김,텍스트, 2015)
2) 한나 아렌트, 앞의 책, 서문, 43면.

성 아우구스티누스는 〈고백록〉에서 "자신 밖에 있는 좋은 것의 원천에 대한 심원한 욕구, 불완전한 인간의 조건을 넘어서까지 등정하지 않는 것"이라는 메시지가 담겨있다. 기독교의 사랑개념은 서양법사상을 이해하는 입구라 할 수 있다. 예수의 사랑개념에 대한 이해는 거대한 하나의 공감의 그림을 이해하는 작업이다. 물론 그의 사랑에 대한 부정적 관점들에 대한 논의도 다양하게 전개된다.[3] 그러나 여기서 공감과 연민의 뿌리를 제공하였다고 평가한 누스바움의 해석은 아우구스티누스 자신이 자기의 에로스적 감정에 대한 통제를 플라톤적인 이성의 억누름이 아니라, 신의 은총을 이해하는 가운데, 그 감정에 대한 연민을 통해서, 이 감정을 피터 브라운의 말처럼 "지성의 동반자"로 삼았다는데 중요한 의미가 있다.[4] 즉 아우구스티누스의 고백에는 자기의 감정에 대한 반성과 성찰의 시간이 있다.

> "나는 지금까지 사랑에 빠진 일이 없으며, 다만 사랑한다는 것 그것을 사랑할 뿐이다. ... 나는 사랑에 빠지려고 잠잠히 기다려 보았으나 그럴수록 나는 사랑한다는 개념 그것을 사랑할 뿐이었다."(고백록, 3권)

아우구스티누스는 인간의 감정에 대한 스토아주의적 해석을 거부하고 오히려 반성의 시간을 통해 인간의 감정의 정교함을 관찰한다.

> "오 주여! 인간은 위대한 깊음이나이다. 당신께서는 인간의 머리털을 헤아리나이다. ... 그러나 인간의 머리를 헤아린다는 것은 그의 마음의 움직임, 즉 그의 감정을 헤아리는 것보다 훨씬 쉬운 일입니다."(고백록, 4권)

펠라기우스와의 논쟁에서 아우구스티누스는 인간의 자유의지를 거부하고 스스로 자기의 마음 자체의 능력을 의심하며, 마음의 보고를 정당하게 믿을 수 없는 것으로 본다. 아우구스티누스의 반성적 사랑개념에는 육체적 욕망이 아무런 역할도 하지 않는다는 것이 발견된다. 이에 대해 누스바움은 비판적 질문은, "고백의 열정 속에서 철저히 고립된 사람이 도대체 어떻게 이웃을 가질 수 있는가?"(UT, 1002면) 그러나 아우구스티누스는 연민을 이승적 삶의 중심적 위치로 복원시켰다. 기독교적 전통은 가난한 자, 과부, 박해받는 자 등의 불평등과 질병을 제거하기 위한 놀랄만한 노력으로 이웃애를 보여주었다. 아렌트가 예수의 사랑의 개념에서 "이웃과의 관련성(적실성)"(the relevance of neighbours)에 대한 해명을 찾은 것도 이 부분이다.
아우구스티누스는 예수의 사랑개념을 연민에 기초하여 그의 『설교집』에 다음과 같이 적고 있다.

> "그러므로 형제여러분, 우리가 살아가면서 행하는 모든 선행은 자비와 연관되어 있다는 사실을 명심하십시오. 예컨대 그대가 굶주린 이에게 빵을 줄 때 마음으로부터 자비를 베푸십시오. 경멸하는 마음으로 하지도 말고, 그대를 닮은 인간을 개 다루듯 하지 마십시오. 자비를 베풀어 빵을 나누어 줄 때에는 굶주린 이의 배고픔을 아파하십시오. 마실 것을 줄 때에는 목마른 이의 갈증을 아파하십시오. 입을 것을 줄 때에는 헐벗은 이의 고통을 아파하십시오. 그대가 길손을 맞아들일 때에는 떠돌이의 고통을 아파하십시오. 그대가 환자를 방문할 때에는 앓는 이의 고통을 아파하십시오. 그대가 세상을 떠난 이를 묻어 줄 때에는 죽은 사람을 위해 아파하십시오. 그대가 다투는 이들을 화해시킬 때는 싸움꾼을 위해 아파하십시오. 우리가 하느님과 이웃을 사랑한다면 이 모든 것을 마음의 고통없이 할 수 없습니다. 이것이 바로 우리가 그리스도인임을 증명하는 선행입니다."[5]

이처럼 아우구스티누스의 예수의 사랑개념에 대한 해석은 철저히 공감에 기초할 것을 주장하기에 이른다.

---

3) 예수의 도덕적 행위에 대한 법적 비판으로는, Michael Moore, "The Moral Worth of Retribution", in Responsibility, Character, and the Emotions, edited by Ferdinand Schoeman, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp.179-219. Jeffrie Murphy, "Moral Epistemology, the Retributive Emotions" and the "Clumsy Moral Philosophy" of Jesus Christ", in Susan A. Bandes, *The Passions of Law*(주 13). pp 149-167.

4) 피터 브라운, 『어거스틴-생애와 사상』(차종순 옮김, 한국장로교출판부, 1992)

5) 어거스틴, 설교, 358/A, 1(최원오, "어거스틴의 자비와 비참", 191면 참조).

결국 비참함에 대한 연민과 공감이 사랑의 감정에 내재되어 있다. 라틴어로 자비는 *misericordia*이다. *miseri*는 비참이라는 의미이고 *cor*는 마음이라는 뜻이다. 즉 "자비란 타인의 비참함을 마음으로 아파한다"는 의미이다.[6)]
사랑의 용어에 대한 그리이스(라틴) 어원을 보면 eros(*amor, appetitus,* desire, craving), philia, agape(*caritas*), storge(*dilectio*), (탐(정)욕; *cupiditas*), (공감, 연민(*compassio*)), (우정(*fraternitas*)), 황금률 등 다양하다. 자비에 해당하는 그리스어는 바로 agape이고 라틴어는 *caritas*이다. 예수의 사랑개념은 前 신학적 영역에서 사용되었던 공감(compassion)(측은지심) 언어의 극대화라고 할 수 있다. 혹자는 *caritas*로서의 사랑을 중성적 사랑개념이라고 보는 경우도 있다.[7)]

III. 문학적 방식으로 생각하기

자신을 사랑한다는 것

세네카는 인간의 삶은 "준비하다가 떠나는 인생"이라고 말하였다.[8)] 다른 스토아사상가처럼 세네카도 "마음의 평정(tranquillitas)"을 얻는데 노력하였다. 그에게 마음의 평정이란 "마음이 늘 균일한 것"이다.

"자지자신에게 만족하고 자신의 상태를 즐겁게 바라보되 이러한 즐거움을 중단시키지 않을 것이며, 들뜨지도 의기소침해지지도 않고 차분한 상태에 머물 것이냐"(세네카, 74면)

디오게네스의 행복에 대한 일화에서 디오게네스는 하나밖에 없는 노예가 도망쳤다는 말을 듣는다. 디오게네스는 노예(마네스)를 데려오는 일이 바람직하지 않다고 보고, "마네스가 디오게네스 없이 살 수 있다는데, 디오게네스가 마네스 없이 살 수 없다면 창피한 일이다." 그는 노예가 달아남으로써 실제로 자신이 해방되었다고 생각한 것이다. 디오게네스처럼 힘이 없는 사람들은 운명의 타격에 덜 노출된다는 것이지요. (무소유의 마음)

세네카는 사는 것(bios)과 생존하는 것(zoe)의 차이를 분명히 말합니다. "우리가 사는 것은 인생의 일부분에 지나지 않는다. 그 나머지는 인생이 아니라 그저 시간일 따름이다." "자신을 섬기는 사람은 아무도 없다." "사람들은 재산을 지킬 때에는 인색하면서도 시간을 낭비하는 일에는 너그럽다" "백발과 주름살만 보고 어떤 사람이 오래 살았다고 믿어서는 안된다. 그는 오래 산 것이 아니라 오래 생존한 것이다"

생명적 관점에서 바라보는 삶
죽음의 관점에서 바라보는 삶

세네카의 인생관: "현재는 짧고 미래는 불확실하며 과거는 확실하다. 과거에 대해서는 운명도 힘을 잃었다." 우리에게 고통은 과거의 일이다. 그런데 그 과거가 현재와 미래를 좌우한다. 즉 기억은 과거를 현재로 소환하는 일이다. 왜 소환하는가? 상처를 치유하려고 하는가? 아니면 그 상처를 끌고 다니면서 삶을 죽음으로 몰고 가기 위해서인가?

bios적 이성법의 영향, 우주섭리의 일부로서 조에의 경시

스토아사상이 법적 사유에 미친 영향은 상당하다. 스토아학파는 법의 3단계구조-영구법, 자연법, 인정

6) 최원오, "어거스틴의 자비와 비참", 신학과 철학 제31호. 190-1면 참조.
7) 이에 대하여 본인의 졸고, "St. 어거스틴의 법사상-사랑의 원리를 중심으로", 『법철학연구』 제21권 제1호, 2018, 참고
8) 『세네카의 행복론』(천병희 옮김, 숲, 2015)

법-를 확립한다. 키케로는 소크라테스가 지행합일에서 경시했던 '자연'의 문제를 추가하였다.[9] 키케로는 자연에 일치하는 삶은 소크라테스의 덕스런 행위를 넘어서 자연에 일치되는 삶을 살 때 가능하다고 본다. 덕을 인지하고 파악하면 육체에 대한 추종과 탐닉은 거리를 둘 것이고 쾌락은 무슨 수치스러운 재앙처럼 억누를 수 있다는 것이다. 이때 인간은 자기를 보존하고 죽음과 고통에서 벗어날 수 있다. 키케로의 자연법은 우주만물의 원리를 터득하게 하는 지혜의 철학이다.(제1권 24)
키케로는 영구법을 제2권 4에서 다룬다. 키케로는 성문법이 없는 경우라고 하더라도 인간의 잘못된 행위는 영구법을 어긴다고 말한다. 그는 영구법을 신적 지성으로서 신적 이치라고 보면서 정과 사를 판별하는 능력이 바로 영구법이라고 한다. 그는 이를 최고신 유피테르의 바른 이성이라고 말한다.(De legibus, 제2권 4-10)

" 진정한 법은 올바른 이성이며, 자연에 부합하는 것이며, 만인에게 확신되는 것이며, 늘 변함없고 영구히 지속되는 것이다. 의무에 대해서 행하라고 명하면서 부르는 것이며, 속임수에 대해서는 금하면서 하지않도록 하는 것이다."(*Res publica*, 3.22.33) [10]

영구법, 자연법, 성문법에 대한 구분은 인간의 행위에 대한 명령과 금지가 성문의 법률에 한정되지 않고, 자연에 일치하는 적합한 행위란 덕스러운 행위이자 그것이 곧 우주론적 인간의 본성에 따른 행위가 된다. 자연에 일치하는 행위가 어떻게 규범성을 지니는 가치있는 행위로 의 전환이 불가능한 때는 언제인가?
스토아학파에게 올바른 법은 이성법의 원리이고, 그것은 비오스적 삶의 원리이다. 반면에 조에적 생명의 원리는 영구법의 일부가 됩니다. 스토아학파의 우주론적 일원론과 심리학적 일원론에 비판은 우주 안에서의 인간의 지위를 사물화하는 측면이 있다. 우주전체에 부속된 지상세계는 구분되지만 모두 단일한 우주로 설명된다. 덕스런 행위 이외에 어떤 중요한 가치도 가지지 않는다는 스토아적 사유는 그 의도와는 다르게 인간을 한낱 동물이나 식물의 지위에 다를 바 없는 결론에 이르게 할 수도 있다. 세네카의 adiaphora(별로 중요하지 않는 것)개념은 그의 "자연에 일치하는 삶"을 이해하는 중요한 용어이다.[11] 특히 세네카의 자연에 대한 연구가 adiaphora라는 관점에서 세상적인 것을 경시하는 태도를 보여주었다. 즉 아디아포라는 덕의 실현이나 발현을 위한 재료로서의 가치 이외에 어떤 것도 좋은 것이나 나쁜 것이 없다는 사상으로 세상적인 것을 경시하는 사상을 내재하였다. 그것은 삶도 죽음도 별로 중요하지 않은 것이라는 스토아적 세상경시태도는 자연학, 특히 물리학적 관점이다. 스토아학파에게 인간의 감정은 일종의 아디아포라이다.

세네카의 adiaphora 개념의 극적 효과는 실제로 마리아에게 일어난 수태고지사건을 해석하는데도 적용된다. 왜냐하면 수태고지사건은 생물학적 생명의 원리를 거부하는 사건이었다. 이 수태고지는 에로스적 사랑의 원리를 거부한다. 마리아가 쓴 아들 예수에 대한 허구적 일화는 어떻게 신의 서사가 되었을까? 릴케는 이 사건을 마리아의 모험으로 묘사하기도 합니다. 사랑의 언어로 표현된 예수는 누구였을까? 예수는 많은 사람들에게 십자가의 고통으로 기억되고, 부활과 구원과, 영원한 생명을 약속한 신으로 비유된다. 예수는 생물학적 어머니를 거부한다. 어머니 마리아는 예수의 생물학적 생명의 탄생을 거부한다.

"피에타"
이렇게, 예수여, 저는 당신의 발을 다시 봅니다.
제가 가슴 떨며 벗기고 씻겨드렸던,
그 때는 한 젊은이의 발이었지요.

9) 이창대, "스토아윤리학의 인식론적 기초". (철학, 62,2000), 84면.
10) 키케로, 앞의 책, 127면. 주)48
11) 이에 대하여는 특히 이창우, "세네카의 자연 탐구 Naturales Quaestiones: 스토아적 자연 이해",(서양고전학연구, 13, 1999). 227-254면. 참조

내 드리운 머리카락 속에 당황하여 서 있던 모습
마치 가시덤불 속에 하얀 야수 같았지요.

이렇게 저는 당신의 사랑 받은 적 없는 팔다리를 봅니다.
처음으로 이 사랑의 밤에.
우리는 아직 함께 누워 본 적도 없는데,
이제는 경이로와 지켜볼 뿐이로군요.

그런데, 보아요, 당신의 손이 찢겨 있군요-:
사랑하는 이여, 저 때문에, 제가 찔러서 그런 것이 아니에요.
당신의 심장은 열려 있어, 누구나 들어갈 수 있군요:
어찌 저만 들어갈 수는 없었던가요.

이제 당신은 지쳤고, 당신의 지친 입술은
제 슬픈 입술에 아무런 욕구도 없군요-.
오 예수여, 예수여, 우리의 시간은 언제였나요?
어쩌면 기이하게도 우리 둘 다 몰락하는지.“(릴케의 시)

예수의 사랑개념은 서양사상을 이해하는 입구라 할 수 있다. 폴 리쾨르는 사랑은 객체이자 주체라고 말한다. 예수의 사랑은 기이하게도 주는 자와 받는 자가 동일하여 “나를 사랑하라”라는 계명은 명령하는 자와 의무를 이행해야 하는 자로 구분되면서도 동일하다.[12] 한나 아렌트는 사랑을 문자 그대로 “이웃의 적실성”(the relevance of neighbors)의 문제로 접근한다. 요한복음 제21장(15절~17절)에서 예수는 부활하여 제자들과 저녁을 먹은 후에, 시몬 베드로에게 묻는다.

> “요한의 아들 시몬아 네가 이 사람들보다 나를 더 사랑하느냐 하시니 가로되 주여 그러하외다. 내가 주를 사랑하는 줄을 주께서 더 잘 아시나이다. 가라사대 내 어린 양을 먹이라 하시고 또 두 번째로 가라사대 요한의 아들 시몬아 네가 나를 사랑하느냐 하시니 가로되 주여 그러하외이다. 내가 주를 사랑하는 줄을 주께서 아시나이다. 가라사대 내 양을 치라 하시고 세 번째 가라사대 요한의 아들 시몬아 네가 나를 사랑하느냐 하시므로 베드로가 근심하여 가로되 주여 모든 것을 아시오매 내가 주를 사랑하는 중을 주께서 아시나이다. 예수께서 가라사대 내 양을 먹이라”

이때 예수가 제자인 베드로에게 물었던 사랑은 어떤 의미였을까? 베드로가 예수를 사랑하듯이 그렇게 양들을 사랑하라는 것인가? 이 때 양의 메타포는 누구이고, 사랑의 행위는 무엇인가. 먹을 것을 주는 것이 사랑인가? 양들을 보호하라는 것이 사랑인가? 또한 예수의 마지막 계명 역시 “네 이웃을 네 자신(몸)과 같이 사랑하라”(마태19:19, 마가22:39, 누가10:27)는 사랑의 원리이다.

누스바움은 *Upheavals of Thought 제3부 “사랑의 등정”*에서 단테의 신곡을 흥분된 목소리로 가장 기독교적 사랑의 모델이라고 찬탄한다.[13] 단테와 베아트리체의 사랑에서, 이승적 에로스적 사랑을 발견한다. 누스바움은 단테의 사랑개념에서 플라톤적인 사랑이나 아우구스티누스사랑 개념이 벗어나지 못한 문제들이 해결되었다고 말합니다. 누스바움은 사랑의 규범성을 정립하기 위해 플라톤의 사랑의 등정에서부터 3가지요소를 검증해 나간다. 첫째, 개별성의 차원이다. 개별성은 별개성(각 개인은 이 세상에서

12) Paul Ricoeur. “사랑과 정의”. (신학지남, 61(1), 1994), 232-252면.
13) 마샤 누스바움, 『감정의 격동』(조형준옮김, 새물결, 2015, 이하 UT)

단 한번 밖에 삶의 기회를 갖지 못한다)와 질적 구별성(자신의 재주와 취향, 기획과 계획, 장점과 단점을 가진 고유명으로 불림)으로 구분하여 논할 필요가 있다. 둘째, 상호성의 차원이고, 셋째, 공감(compassion)의 차원이다. 누스바움은 플라톤적인 명상적 등정에서 이 세 가지 요소가 결여되고 사랑의 한계가 발견된다고 말한다. 그리고 그 한계를 아우구스티누스의 신에 대한 사랑에서는 공감(연민)의 차원에서 극복되지만 개별성의 차원과 상호성의 차원은 아직 극복하지 못했다고 판단합니다. 다만 플라톤과 달리 공감의 차원에서 이승적 삶의 중심적 위치로 사랑의 원리를 복원시켰다고 평가한다.[14]
반면에 단테의 사랑의 등정에 와서야 이 3가지요소는 모두 발견된다. 단테의 지옥과 연옥을 거쳐 천국에 도착하는 긴 여정에서 단테의 아리스토텔레스의 철학과 정치학과 신학, 그리고 문학이 특수한 개인들에 대한 강렬한 애착을 간직하면서도 이승에서의 정치적 삶, 인간평등에 대한 관심과 가족과 동료시민에 대한 분노와 애정을 보여준다. 단테의 기독교적 사랑은 개인적 사랑, 베아트리체라는 질적 구별성을 가진 사랑이다. 누스바움은 단테의 개인적 사랑을 기독교적 구원의 사랑개념으로 해석한다. 단테는 기독교적 사랑의 핵심이 상호성에 있음을 보여주려고 한다.

> "베아트리체는 단테의 구원을 갈망한다. 하지만 그녀도 잘 알 듯이 신의 은총이 도와주어야 한다. 이 구원은 단테 자신의 의지에 의해 이루어져야 한다. ... 단테는 완전히 자율적으로 되었다고 선언될 준비가 되기 전에 자신의 사랑으로부터 물질적 대상, 명성 그리고 성적 쾌락을 정화시켜야 한다. 그는 단지 욕정에 가득 찬 상태를 다잡을 수 있는 불을 통과해야만 비로소 자유로운 행위자가 될 수 있는 준비를 할 수 있다. 베르길리우스(이교도)는 이제 단테가 본인을 안내자로 삼을 수 있도록 놔둘 수 있게 된다. " (UP, 1030)

"지성과 재주로 널 여기까지 이끌어 왔다.
이제부터는 네 기쁨을 안내자로 삼거라.
…
내말이나 눈치를 더 이상 기다리지 말라
너의 의지는 자유롭고 바르며 건전하니
그 뜻대로 하지 않으면 그릇됨을 함이라
네 머리 위에 면류관을 씌운다." (연옥, 27곡)

구원의 맥락에서만 주체성에 대한 완전한 존중과 사랑이 성사된다. 단테는 아리스토텔레스주의자인 궁정풍 연애시인이다. 베아트리체는 단테가 세속적 야심과 물질적 관심을 행복의 그릇된 표상을 쫓는 걸로 꾸짖는다. 단테가 베아트리체와 하나가 되기 위해서 그런 자신을 고해하고 참회해야 한다. 누스바움은 기독교적 사랑이 요구하는 것은 민감성과 이성의 적극적 사용 사이의 결합이라고 본다(UT, 1039)
누스바움은 단테의 의지의 노력에서 아우구스티누스에게서와는 달리 존엄성이 개인의 번영의 핵심요소라고 한다. 플라톤적 사랑이 이성의 자치에 너무 초점을 두고 타자의 행위를 너무 갈망하고 그러면서도 열려있는 사랑을 받아들이지 않는다. 또 아우구스티누적 사랑은 연인의 자유와 선택에 대한 충분한 존중을 간직하고 있지 않다. 단테와 베아트리체의 사랑은 주체성과 자유를 존중하는 사랑이다. 베아트리체의 단테에 대한 사랑은 연민이다. 단테의 결함을 포용하는 사랑은 일종에 인간에게는 숨이자 호흡이다. 곧 생명을 불어넣는 일이다.

파스의 사랑개념

멕시코 시인 옥타비오 파스(Octavio Paz)는 사랑의 개념을 상당히 포괄적으로 제시한 바 있다.[15] 우

14) 누스바움, 앞의 책, 1002면 이하.
15) 옥타비오 파스, 『이중불꽃』(황병하 옮김, 서울;이레, 1996) 김은중, "사랑, 깨어지기 쉬운 영원", (현대시사상 28, 고려원, 1996, 가을),142-156면.

리는 다시 남녀간의 '사랑의 가치'로부터 파생하는 규범성의 문제가 무엇인지? "인간이 된다"는 의미는 단지 sex나 sexuality의 문제로 그치지 않는다. 인간의 섹슈얼리티는 단순히 에로티시즘으로 끝나지 않고, 사랑(love)이라는 규범적 차원에 대한 논의를 필요로 한다. 만일 낙태의 문제에 대한 접근에서 사랑을 누락시킨다면, 우리는 대부분의 법가치들을 설명하기 어렵다. 예를 들어 선택권을 옹호하는 임산부들이 주장하는 것도 복지문제라고 한다면, 복지제도 역시 사랑의 정신이라고 하는 caritas 실천에 나오는 법가치의 실천이다. 섬김으로서 양육자의 태도.

파스는 sex라는 의미가 섹슈얼리티, 에로티시즘, 사랑이라는 세 가지 층위를 가진다고 보았다. 인간은 동물적 섹슈얼리티에서 인간적 에로티시즘으로 동물과 다른 성적교섭을 한다. "에로티시즘은 철저하게 인간에게만 적용되는 말"이다. 파스에 따르면, 에로티시즘은 "사회화되고 인간존재의 의지에 의해 신성화된 섹슈얼리티이다." 즉 에로티시즘은 변형된 섹슈얼리티이다. 즉 섹슈얼리티의 은유이다. 동물적 섹슈얼리티가 창조하는 에로티시즘은 사회적 의미를 획득하는 동시에 생명의 창조라는 사랑의 규범성 또한 부과된다. "사랑하는 것은 투쟁하는 것이다, 문들을 여는 것이다". 에로티시즘이 없으면 사랑은 존재할 수 없다. "사랑은 섹슈얼리티의 최종적 은유이다." "그것은 인격체를 변화시키는 정화이다." "사랑의 초석은 인격체의 신비인 자유이다."

섹슈얼리티로부터 에로티시즘을 거쳐 사랑의 규범성이라는 법적 의미는 남녀간, 사람들의 상호관계라는 호혜성의 기초를 제공한다. 에로티시즘은 인간적인 제의처럼 하나의 의식을 치루는 행위이다. 생명은 이 과정을 거쳐서 탄생한다. "사랑은 영혼과 육체의 유일한 인격체를 향한 끌림이다. 사랑은 선택이며 에로티시즘은 수용이다." 에로티시즘은 남녀간의 존중이라는 상호적인 인간의 도덕적 의무를 수용하는 과정을 필요로 한다.

IV. 법의 메타포로 읽기

Franz Kafka의 "법 앞에서"라는 짤막한 글은 해석하기가 난해하다. "법 앞에서"를 쉽게 읽어보면, 법의 문으로 들어가는 평범한 일반시민의 어려움이 법제도의 본질에 내재되어 있지 않은가라고 말할 수 있다.[16] 이 글을 해독하기 위해 이 글을 구성하는 3가지 요소가 무엇을 의미하는지 생각해본다.

문	문지기	시골사람
법정, 법적 절차	법률가들	일반시민들
사법부	입법과 행정	정치적 영역
판결	정치권력	민주주의
미래	과거	현실
불확실성	확실성	경계적 삶
사회계약이행여부	법치주의:법적 보호상태	계약당사자(자연상태)

"법 앞에 문지기가 한 사람이 서 있다." 왜 법 앞에는 문지기가 있는 것일까? "시골 사람 하나가 와서 문지기에게 법으로 들어가게 해 달라고 청한다." 시골 사람은 법을 잘 아는 사람은 아닐 것 같다. 그러나 문지기는 "지금은 입장을 허락할 수 없노라"고 말한다. 언제나 그렇듯이 법의 문은 활짝 열려 있다. 시골사람은 쉽게 그 안을 들여다볼 수 있다. 문지기는 말한다. "그렇게 마음이 끌리거든 내 금지를 어기고라도 들어가도록 해 보라구. 그렇지만 명심하시오. 내가 막강하다는 걸. 그런데 나로 말하면 최하급 문지기에 불과하거든, 방을 하나씩 지날 때마다 문지기가 서 있는데 갈수록 막강해지지,

Hard case or Fear case

16) 프란츠 카프카, 『변신·시골의사』, (전영애 옮김, 민음사, 2005), 167-9면.

시골사람은 법의 문으로 들어가기가 그렇게 어려운 줄을 몰랐다. 문지기는 지금 당장 들어갈 수 없다고 말한다. 또 언제 그가 들어갈 수 있다고 말하지도 않는다. 문지기는 그에게 등받이 없는 의자를 하나 준다. 시골사람은 여러 날 여러 해를 허락을 받을 때까지 기다린다. 물론 시골사람은 법의 문 안으로 들어가기 위해서 여러 가지 시도를 한다. 시골사람은 법의 문 안으로 들어가기 위해, 자기가 가진 재산 모두를 문지기에 가져다 바친다. 그래도 그는 그 문 안으로 들어가지 못한 채 죽음에 임박해 간다. 그는 한 가지 이상한 의문이 생기어 문지기에게 묻는다. "이 여러 해를 두고 나 말고는 아무도 들여보내 달라는 사람이 없으니 어쩐 일이지요?" 문지기는 대답한다. "여기서는 다른 그 누구도 입장 허가를 받을 수 없었소. 이 입구는 오직 당신만을 위한 것이었으니까." 문지기는 이 시골사람이 임종이 임박해 왔음을 알아차린 것이다. 그는 말한다. "나는 이제 문을 닫고 가겠소." 결국 시골사람은 법의 문 안으로 들어가지 못한 채 좌절하고 죽음을 맞이하게 된다.

법의 문의 안과 밖의 메타포

법의 문 밖에 있는 시골사람은 아감벤의 예외상태라는 의미로 읽힐 수 있는가?
법의 문은 법의 보호를 구하는 권리테제를 의미하는가?
법의 문은 생과 사의 경계를 의미하는가?
법의 문은 법적 절차의 정당성에 대한 의문의 실존적 구조를 보여주는가?

법의 형식과 내용, 열림과 닫힘이라는 '門'의 메타포

-법의 개방성테제(open texture)
-법의 형식과 내용, 잠재성과 현실성의 차이

카프카의 법의 문의 메타포는 아직 출현하지 않은 법의 잠재성이 곧 미래의 법의 흠결이나 공백의 문제로 등장하고, 그래서 법의 내용이 되고 또 과거의 법의 내용이 곧 문밖으로 버려지는 법적 현실(간통죄 폐지, 낙태죄 폐지, 성전환자의 호적정적사례 등등)이 곧 삶이라는 것을 보여주는 것은 아닌지?

이 짧은 글에 대해 아감벤은 법의 존재론적 구조를 내버려짐의 구조, 즉 주권적 추방령의 구조라고만 해석한다. 문의 메타포는 들락거림, 들고 남이라는 기능적 메타포이다. 아감벤은 '법 앞에서'를 '언어의 문 앞에서'로 해석하면서, 문자로 완전히 분해되어 버린 삶, 해석의 열쇠를 잃어버려 더 이상 삶과 전혀 구분되지 않은 위험에 처한 토라를 통해 법과 삶의 구별불가능성을 논한다. 아감벤에게 카프카의 법의 문 앞에 서있는 시골사람에게 문이란 미래의 도래하는 자를 의미한다. 예수의 메시아적 임무는 잠재적 예외상태를 현실화시키는 것이다. 문지기에 예루살렘의 문을 닫도록 강제하는 것이 그의 임무였다. 예수의 법은 아무것도 명령하지 않았기 때문에 법을 위반하는 일도 없다. 아감벤은 서양사에서 법의 문을 '내버려짐' 구조로 사유하였다.
카프카의 "법 앞에서"가 해석하기 어려운 글이라는 점은 삶이 언어와 투쟁하고 그것이 법과 삶의 관계를 묘사하기 때문이다. 아감벤은 법의 내용적 측면과 싸우면서 법의 문 안으로 들어가 추방령의 영역에서 벗어나려고 하는 삶으로 이 글을 해석한다. 사실 입법이든 사법적 결정이든 추방령의 구조를 만들고 예외상태를 만들어 낸다. 만일 문 앞에 서 있는 사람이 예외상태에 있는 자라면, 그는 문안으로 들어가려고 할 것이다. 그러나 예수처럼 스스로 메시아로서 그 (예루살렘)의 문을 아예 닫아 버리기도 한다. 이처럼 자연상태로서의 예외상태, 즉 법 밖의 추방령의 구조가 아니라 법에 포함된 채 배제되었다는 의미에서, 즉 다수결주의의 입법구조에서 빠져있는 소수자의 권리처럼 아직은 나타나지 않고 있는 문제일

수도 있고, 현재진행형의 문제일 수 있다. 그래서 아감벤의 '식별불가능'이라는 말은 현재진행형이 아니라 미래에 나타날 권리에만 적용되는 것은 아닌지?[17] 많은 법적 사안들에서 개인들은 법적 예외상태를 경험한다. 현재 방역패스제도에 대한 논란처럼 적극적이든 소극적이든, 크든 작든, 개인이든 공동체의 운명이든 모든 법제도 내에는 미래의 공백으로서 권리관념과 현재진행형의 공백의 관념들이 있다. 법의 정신은 곧 인간의 정신이기 때문에 인간의 본성에 대한 성찰이 전제되어야 한다.

의미론과 존재론 분리되지 않는 법의 형식과 내용

-법의 형식으로서 보편성테제, 법의 내용으로서 잠재성논거

공백의 관념을 가진 두 가지 보편성테제

i)존재론적 보편성테제의 실패; 법적 기준(standard) -법적 기준은 단지 기왕의 법률로 알려진 규칙(rules)과 원리(principle)-의 측면에서 공백의 관념 때문에 실패하는가?
아감벤의 사상에 대한 반론: 인간의 실존적 반성능력을 다루지 않았다.

ii)인식론적 보편성테제 실패: 법관의 법적 판단기준으로서 법의 흠결, 공백을 관념화하는 시간, 사법재량(judicial discretion)을 필요로 한다. 사법재량은 언제 실패하는가? 법관의 자의성심사는 실패할 수밖에 없는가? 그래서 예외상태를 결정하는가?
아감벤의 사상에 대한 반론: 예외를 일반화함. 법의 일반성은 실정법의 속성일 뿐, 법의 보편성논거와는 다르다. (정의론의 결여)

iii) 법은 정치와 도덕의 가교이다.
법관의 사법재량은 법개념론(무엇이 법인지를 확인하는 시간동안)을 결정하기 위해 법의 사실적 차원(국가와 국민의 입장에서 법준수여부)에서 실효성을 파악해야 하고, 또 법이념성, 법의 정당성 여부를 심사해야 한다. 법과 정의의 연관성은 법의 실존적 과제이다.

iv)보편성테제는 대전제인 실정법(헌법, 법률, 선례, 관행 등)으로부터 당면한 사안을 결정하기 위해 형식에 내용을 부여하는 최종적인 인식작업이다. 즉 그림으로 말하면 판결이란 스케치(입법)라는 형식 안에 색칠을 하고 사실처럼 만드는 "말하는 그림"(speaking picture)이다.

김춘수 시인의 "시안詩眼"은 시가 말할 수 있는 형식과 내용의 범위은 법에도 동일하게 적용되는 것은 아닌지?

"시에는 눈이 있다.
언제나 이쪽은 보지 않고 저쪽
보이지 않는 그쪽만 본다.
가고 있는 사람의 발자국은 보지 않고
돌에 박힌
가지 않는 사람의 발자국만 본다.
바람에 슬리며 바람을 달래며
한 송이 꽃이 피어난다.

17) 조르조 아감벤, 『호모사케르』, (박진우 옮김, 새물결, 2008), 127면.

루오 할아버지가 그린 예수의 얼굴처럼
윤곽만 있고 이목구비가 없다.
그걸 바라보는 조금 갈색진 눈,
슬프디 슬픈 시의 눈"[18]

이 시에서 루오할아버지가 그림 예수의 얼굴은 형식, 윤곽만 있다. 사법부의 임무는 돌에 박힌 가지 않는 사람이 누구인지, 그 소수자의 권리(trump)를 위한 법을 결정함으로써 법의 문 안으로 들이는 작업을 한다. 미처 다수결원리라는 민주주의결정방식에서 빠진 소수자의 정치적 권리를 실현시켜주는 작업을 하는 것이다. 법관이 그리는 실질, 내용의 그림은 권리문제이자 도덕문제이지, 전적으로 정치문제가 아니다. 법관은 국민의 한 사람(참여자적 관점)이자, 입법자(판결이 법이다)이자, 비평가(법관의 과거의 입법에 대한 반성적 측면)이다. 입법과 판례에서 드러나는 법관의 법인식과정은 입법자의 의도를 알 수 없다고 하여도 법의 제정목적과 법전체의 목표인 정의와 같은 이데아로서 도덕의 열망을 충족시키는 작업을 법관에게 요구한다.

사랑의 규범성으로서 복지와 회복적 권리모델

월드론은 신자유주의적 입장에 기울어진 자유주의자로서 복지의 정당성을 누구보다 설득력있게 제시한다. 그의 존 로크의 신학적 배경을 고려할 때, 순수한 신자유주의적 입장이라고만 볼 수 없다. 월드론은 자신의 저서 *Liberal Rights*, 제 10장 "복지와 자선에 대한 이미지"(Welfare and The image of Charity)[19]라는 글에서 우리가 자선에 대하여 어떻게 생각하느냐에 따라서 복지국가에 대한 생각이 달라질 수 있다고 보았다. 그는 자선이 다른 사람에 대한 적극적 개입으로 보일 경우에는 그 집행에 있어서 도덕성의 문제가 발생할 수 있다고 보았다.[20] 월드론은 자유주의적 맥락 하에서 사람들이 "기부를 거절한다"는 것과 "먹을 것을 구걸하는 탄원자에게 폭력을 행사하는 것"과 구분한다. 반면에 혼테리치는(Ted Honderich)는 그의 저서 「평등을 위한 폭력(Violence for Equality)」에서, 도움을 주지 않아서 다른 사람들이 피할 수도 있는 고통, 빈곤 그리고 결핍으로 고통을 받게(또는 고통이 계속되게) 하

---

18) 김춘수, 『꽃인 듯 눈물인 듯』(예담, 2005)

19) J. Waldron, "Welfare and Images of Charity" in Liberal Rights, Cambridge University Press, 1993. 225-249면.

20) 우리는 자선의 강제와 관련하여 복지에 대한 부정적인 입장을 취하는 일군의 학자들을 발견할 있다. 대표적으로 F. A. Hayek, R. Nozick, 그리고 H. Arendt 등이다. 하이에크는 *Law, Legislation and Liberty II:The Mirage of Social Justice* (런던, 1976년) 제9장에서 복지는 평등이 부당한 것으로 기술되는 유일한 근거라고 보았다. 그는 한 사람이 가난한 것이 스스로의 잘못이나 자연적인 문제 때문이 아니라, 타인의 강압적인 몰수와 착취의 결과라면, 궁핍한 자의 최초의 곤경은 그 자체만으로 강압의 결과라고 우리는 말하고 싶을지도 모른다고 항변했다, 또한 아렌트(Hannah Arendt)도 정치 분야에서 강제의 사용을 정당화하기 위하여 동정심을 제시하는 것에는 많은 위험이 도사리고 있다고 지적했다. 특히 오직 행동과 결과만이 공공의 검토 대상이 되는 영역에 동기와 감정의 윤리를 도입하는 것과 관련된 위험이 있을 수 있다고 보았다. H. Arendt, *On Revolution*, Harmondsworth, 1973, Ch.2. 마지막으로 R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* 참조. 노직은 궁핍한 사람들에게 제공하기 위하여 사람의 수입 또는 재산에 세금을 부과하는 것(노직의 표현을 빌리자면, "재산을 압류하는 것")은 도덕적으로 강제 노역과 같다고 주장한다. 가난한 사람들의 필요한 것을 제공하기 위한 별다른 방법이 없는 경우, 그들을 위한 봉사로 강제노역도 나쁜 생각은 아니라고 믿는 경향이 있는 사람들을 향해서, 노직은 그것(봉사를 위한 강제노역)이 노예제도나 다른 사람을 침략하는 행위와 도덕적으로 다를 바 없다고 주장한다. 노직도 자선 행위가 도덕적으로 바람직하고, 개인이 자신의 권리를 행사하는 훌륭한 방법이라는 것에는 동의한다. 그러나 아무리 고결하고 박애주의에 따른 것이더라도, 타인의 권리가 우리에게 목표와 목적이 될 것을 강요할 수 없다는 것이다. 즉 재산권에 대응하는 혹은 그와 충돌하는 복지권이 존재하지 않는다고 보았다. 아무리 민주적인 정부일지라도 자선을 목적으로 국민의 재산을 취득할 수 없다. 노직은 물질에 대한 개인의 재산권이 "권리의 공간을 채우고 있어서" 최저 생활권과 같은 일반적인 복지 관련 권리를 위한 "여지(余地, 빈공간)가 없다"고 주장한다. 개인 재산 소유자에게 타인을 위한 복지 체계에 기부하도록 강요하는 것은 그의 도덕적 권리를 침해하는 것이다. 그리고 노직의 분석에 따르면, 문제가 되는 재산권과 충돌 또는 경쟁하는 것으로 볼 수 있는 복지의 권리라는 것이 존재하지 않기 때문에 이러한 강요는 정당화될 수 없다. 이에 대해 특히 J. Waldron, 앞의 책, 230면 참조.

는 것과 공격적 행동 사이에 원칙적으로 도덕적인 차이가 없다고 주장한다. 월드론의 반론은 공격적 행동은 '작위(action)'인 반면에 도움을 주지 않는 것은 '부작위(omission)' 행위이기 때문이다.[21] 그러나 혼테리치에 따르면 양자가 동일한 결과를 가져온다면, 도덕적으로 구분할 근거가 없다는 주장이다. 부작위의 결과가 폭력을 사용한 결과와 동일한 결과를 가져온다면 두 가지를 구분할 근거는 없다는 것이다. 물론 월드론은 혼테리치의 이와 같은 주장에 이의를 제기한다. 사람들에게 피해를 입히는 것과 사람들을 돕지 않는 것은 여전히 도덕적으로 구분할 여지가 있다는 것이다.

이렇게 월드론이 자선을 재산권의 행사에 대해 소극적 자제(forbearance)라는 성격으로 파악할 경우에, 자유주의적 복지국가 하에서도 그 정당성은 충분히 논증가능하다는 주장을 한다.[22] 우선 월드론은 '자선이 무엇인가'와 '자선에 무엇이 결부되었는가'(what charity is and what it involves)를 구분할 것을 제안한다. 자선에는 도움을 주는 적극적 부조행위(a positive assistance)가 포함되며, 자선을 보류하는 것(withholding charity)은 부작위(an omission), 즉 단지 어떤 행위도 하지 않는 것(a mere failure act)을 포함한다.[23]

이를 위해 월드론은 착한 사마리아인의 예를 두 가지로 재구성한다.[24] 누가복음 제3장 30장에서 37장에 나오는 성경의 이야기이다.

> "(제1예)
> (A) 예리코(Jericho)로 가던 사람이 도둑들을 만나서, 옷을 다 뺏기고 두들겨 맞고 반죽음 상태로 버려진다. 그가 길가에서 쓰러진 채 신음하고 있을 때, 사제와 레위 사람(Levite)이 지나갔다. 그들은 그를 발견했지만 길의 반대편으로 그냥 지나쳐 버렸다.
> (B) 그때 한 사마리아인이 다가왔다. 그는 피해자의 곤경을 보자, 가던 길을 멈추고 길을 건너 와서 피해자의 상처에 붕대를 감고, 그를 인근 여관으로 데려가서 돌봐주고, 숙박비를 미리 지불하는 등의 일을 했다.
>
> 바로 B의 경우가 우리가 자선에 대해 갖고 있는 바로 그 이미지이다. 자선은 무리를 해서, 다른 이의 이익을 위하여 "적극적으로 개입(작위)"하는 것이다.
>
> (제2예)
> (A') 한 사람이 눈보라에 휩싸인 산속을 헤매고 있다. 그는 길을 잃었고 곧 지쳤으며 굶주렸고, 노출에 의한 동사(凍死)할 위험에 처했다. 그때 그는 눈발 사이로 창문에서 빛이 보이는 통나무집을 발견했다. 그는 그 집을 향하여 발을 끌며 걸어가서 문을 열고 들어갔다. 그가 재킷을 벗고, 불가에서 손을 녹이고, 난로 위에서 끓고 있는 냄비에서 스프를 조금 덜어내려고 할 때, 다른 방에서 사제와 레위 사람이 나타났다. "당신이 무슨 짓을 하는지 알아?" 그들이 소리쳤다. "사유재산인 줄 모르는 것인가? 나가!" 그리고 법에 위반하지 않을 만큼의 힘을 사용하여, 그를 잡아서 눈이 내리는 집 밖으로 던져 버렸다. 그런 다음 그들은 자신들의 넉넉하고 따뜻한 스프를 즐겼다.
>
> (B') 그 동안 우리의 주인공은 고투 끝에 기적적으로 다른 통나무집을 발견했다. 그 집 또한 빛이 보였고 문이 약간 열려 있었다. 그는 문을 열고 들어가서 재킷을 벗고 손을 녹였다. 그리고 이전처럼 냄비에서 한 컵의 스프를 덜어냈다. 이 오두막의 소유자 - 짐작하시겠지만, 선한 사마리아인 -가 다른 방에서 나왔다. 그는 지친 여행자가 자신의 재산으로 스스로 자조하는 것(먹는 것)을 보고, 어떤 말도 행동도 하지 않았다. 사마리아인은 난로의 한쪽에 앉아서, 지친 여행자가 식사를 마치고, 마룻바닥에 잠자리를 준비하는 것을 지켜봤다. 결국 여행자가 잠이 들었을 때야 사마리아인은 자신의 침대로 돌아갔다. 아침이 되어 눈보라가 그치자 그들은 한 마디 인사도 없이 헤어졌고, 각자의 길을 갔다."

위와 같은 두 가지 사례 중 진정한 자선의 사례는 어떤 것일까? 우리의 상식적인 감정은 (B)와 (B')에 기울어진다. 우리는 분명히 두 번째 이야기 속의 사제와 레위 사람이 몰인정했다고 생각할 수 있다. 그

---

21) Ted Honderich, *Violence for Equality*, Harmondsworth, 1980, Ch.2. in J. Waldron, 앞의 책, 448면 주)14 재인용.
22) J. Waldron, 앞의 책, 246면.
23) J. Waldron, 앞의 책, 232면.
24) J. Waldron, 앞의 책, 232면.

들은 여행자를 잡아서 눈이 내리는 집 밖으로 내몰기까지 했기 때문이다. 무엇이 이보다 더 몰인정할 수 있겠는가. 그들은 적극적 작위까지 행사함으로써 자선을 하지 않았다. 반면에 착한 사마리아인은 "수동적이고 부작위"의 형식으로 자선을 행사했다. 그런데 (B') 처럼 부작위의 자선이 가능할까?

보통 자선에는 강제적(compulsory)이라는 수식어가 따라 붙지만, 자선에는 줌(giving)이라는 자신의 재산을 양도할 권한의 행사를 포함하므로 사실상 능동적(active)인 힘든 노고까지 포함할 필요는 없다. 권리가 무엇인가에 대한 본질의 문제에 직면하여 현대의 권리론자들 중 하나는 선택설(choice theory)이 있다.[25] 이 의사설(will theory)에 따라서, 할 것인지 아니면 하지 않을 것인지(to do~ or not to do~)의 두 가지 선택이 모두 권리의 본질을 구성한다면, 줌의 행위 안에 '~하지 않을 자유'로서, '포기'와 같은 것도 하나의 권리내용을 구성한다. 자선의 포기행위, 즉 '~를 하지 않겠다'는 소극적인 의미에는 레위처럼 수프를 못 먹게 하고 집 밖으로 내쫓는 적극적 측면도 있지만, (B')처럼 어떤 행위도 취하지 않는 측면도 포함한다.

즉 B'의 두 번째 자선행위는 내 재산권에 대한 아주 대수롭지 않은 "포기"만으로 충분했던 것이다. 법률상 증여의 대상을 직접 인도할 것을 요구하는 경우에도, 그 필요조건은 오로지 상징적인 것에 지나지 않다. 그리고 그 조건의 목적도 증여의 수령을 돕는 것이 아니고, 즉 상대방이 증여의 대상을 가져가기 쉽게 하기 위하여 수령을 돕는 것이 아니라, 소유권의 이전 시점을 명확히 하는 것뿐이다. 단, 기부(charitable giving)를 이처럼 "자제(forbearance)"의 문제로 접근하기 위하여 우리는 자선을 받는 자가 "자조(自助, helping himself)"할 수 있어야 한다는 것이 첨가되어야 한다. 예를 들어 초고령의 노령자나 유아, 혹은 일부의 환자들에게 이를 기대할 수는 없기 때문이다.

그러나 우리의 논의를 일단 자선의 이미지로서 복지의 도덕성에 초점을 둔다면, 강제적 자선의 정당성(legitimacy of compulsory charity)에 대한 논의를 위해 위의 사례는 좋은 시작이 될 수 있다. 왜냐하면 이 예는 자선과 소유와 법제도 사이의 정당화를 직접적으로 연결하는 논의를 제공할 수 있기 때문이다.

월드론이 제시한 자선의 두 가지 모델은 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫 번째 모델은 성경의 착한 사마리아인인 (B)의 사례처럼 "적극적 개입으로서 자선모델"(a model of charity as active intervention)이다. 두 번째 모델은 (B')의 사례로 "수동적 자제로서 자선모델"(a model of charity as passive forbearance)이다. 나는 이 두 모델 중 타인의 어려움에 대한 진정한 태도는 무엇인가를 복지의 모델이 (B')의 성격에서 찾아볼 수 있다. 즉 그들의 고통을 듣는 것, 그리고 스스로 자조하여 치유하도록 돕는 것, 내 시간과 재산이 내게 아주 작은 것이라면.

오늘날 자유주의국가에서 복지의 접근은 의무의 성격으로 접근하는 것이 아니라 권리의 하나로 형성되기 때문이다. 따라서 위의 두 모델 중 어떤 모델을 취할 것인가를 두고 복지국가의 성격은 상당히 달라질 것이다. 만일 (B)의 모델을 취하게 되면 자발적 자선을 거부하는 사람들에게 자선은 강제적인(forced, compelled, com- pulsory) 성격을 가질 것이다. 그래서 자선은 법적 의무로 구성될 수밖에 없을 것이다. 그러나 나는 두 번째의 모델에서처럼 자선을 소극적 권리포기의 성격을 가지는 것으로 구성할 경우, 자선은 도덕적 법적 권리모델에 이른다고 본다.

권리모델로서 자선은 주는 자의 소극적 권리포기성격을 가지기 때문에 주는 자의 도덕적 자율성을 충분히 고려한 것이라고 보여진다. 자선은 마스셀 모스의 증여의 본질과도 맞닿아 있는 논의라고 할 수 있다. 자선은 주고 받고 다시 주는 삼중의 관계, 즉 삶의 선물에 대한 답례이다.

그렇다면 현재 자유주의의 노선에서 재산권의 권리성을 강조하였던 노직의 이론에 따를 때, 복지가 가진 "강제적 노역"의 성격도 (B) 모델이지 (B')의 권리모델은 아니다. (B')의 모델에서 자선의 거부는 자제를 하지 않는 것, 포기하지 않는 것을 의미할 뿐이다. 그 결과 자선을 거부하는 것은 자신의 자산을 가지고 자조하려는 사람에게 하는 "적극적인 개입행위"이고, 자신의 "권리를 적극적으로 행사"하는 것이다. 이러한 모델에서, 자선을 거부하는 것은 단순히 타인을 돕지 않는 것 보다는 타인이 무엇인가 하

25) 이와 관련하여 H.L.A. *Hart, Essays on Bentham*, 혹은 김연미, "하트의 권리론", 한국법철학회, 법철학연구 제6권 1호. 2003, 125-156면.

는 것을 멈추게 하는 것(stopping something) 이다. 이와 같이 (B') 모델에서, 자선의 강요는 "타인이 무엇인가 하는 것을 막지 못하게 하는 것"이라는 소극적 성격을 가진다. 그래서 월드론은 비록 적극적으로 권리모델로서 자선을 정의하고 있지는 않지만, 노직과 달리 (B')의 모델에 따르면 자선의 강요는 "강제노역(forced labor)이 아니라, 강요된 게으름(enforced idleness) 또는 보다 정확히 표현하면 강요된 자제 (forbearance)이다"[26]라고 하였던 것이다.

자선의 강제성이라는 측면에서 (B)모델에 따르면 자선을 행하기 위해서 나는 적극적인 어떤 조치를 취해야 한다. 이 모델에 따르면 자선의 강제성은 내게 폭력의 행사처럼 강압적인 힘을 행사할 것을 요구한다. 그러나 (2의 사례에서) (A')의 모델에 따르면, 사제와 레위사람은 선제적 폭력을 행사하게 된다. 그렇다면 (A')의 사례에서 여행자는 사제와 레위 사람의 자산을 사용한 것인가? 타인의 재산에 대한 강제적 사용이라는 측면은 없는가? 월드론은 "No"라고 본다. "소유자의 수프를 마시고 그의 마룻바닥에서 자는 것으로, 여행자는 소유자가 선택할 수 있던 행위의 여지를 줄였다. 하지만 선택의 여지를 줄이는 것이 확정적으로 강압이 되는 것은 아니다. 누군가 자신 소유의 수프를 마시고 자신의 마룻바닥에서 잔다면, 그는 다른 사람들이 선택할 여지를 줄인다. 왜냐하면 다른 사람들은 이제 그 자산을 사용할 수 없기 때문이다. 하지만 그가 다른 사람들을 강압한다고 말하긴 어렵다. 우리는 여행자가 그가 사용한 자산에 대한 소유자의 권리를 침해한다고 말하고 싶을지도 모른다." 그러나 나의 권리모델에 따르면 재산권의 강제적인 침해문제는 생기지 않는다. 권리모델에 따라 권리의 포기는 자율적인 권리행사의 한 방법이고, 포기된 권리의 영역에서 여행자는 자신의 생존권을 행사하였을 뿐이다. 제2의 사례에서처럼 자선을 집행하지 않는 것, 자선을 미루는 것은 오히려 역설적이기게도 법적 폭력에 해당하는 강제적인(coercive) 것이므로(사제와 레위 사람이 지친 여행자를 잡아서 눈이 내리는 밖으로 던져 버린 것을 기억한다면) 자선의 집행은 언제나 그러한 강제성에 대한 자유주의적 대응으로 보이게 된다.[27]

도덕적 열망으로서 법이념성

지금까지의 논의를 우리는 두 가지 다른 관점에서 접근할 필요가 있다. 하나는 어려운 사람을 도와야할 자비의 의무라는 사랑의 실천적 관점과 다른 하나는 권리의 회복을 위한 정의의 모델이다. 법이념성은 이 두 가지 모두를 필요로 한다. 뚜렷하게 구별되지는 않지만 사랑의 규범성으로 해명할 원리들은 배려의 원칙과 적극적 부조의 의무이다. 반면에 권리모델이 지지받을 원리는 필요의 원칙과 소극적 포기권으로서 자선의 원리이다. 복지제도는 구체적 보편성을 실현할 사랑의 의무와 제도적 보편성의 차원에서 규범화를 목표로 한 권리의 회복적 정의모델을 필요로 한다. 사랑의 규범성을 위한 복지모델이든, 권리의 회복적 정의를 위한 복지모델이든 모두 인간의 공감의 원리에 의해 지지받지 않으면 실현되기 어렵다.

전통적으로 복지국가의 법이념으로서 논의되어 온 분배적 정의관념보다는 더 포괄적인 회복적 정의의 관념을 통해 복지의 권리모델을 구성할 경우하기 위해 필자는 정의론보다 더 보편적이고 생물학적인 지지기반의 필요성을 강조하였고, 그것은 사랑의 규범성이다. 회복적 정의관념은 iii)권리의 통합성관념으로서 칼 웰만이 제시하는 태양계시스템(solar system)과 유사한 권리의 구조에 따를 때 가능한 논의라고 할 수 있다.[28] 웰만은 모든 권리의 특징으로서 자유-통제(freedom-control)의 관념을 언급한다. 그는 자기의 삶을 자유롭게 통제한다는 의미를 밝히는데, 자율성(autonomy)보다는 지배(dominion)라는 개념이 더 명확하다고 본다. 자유롭게 자기 삶을 통제하기 위한 자기지배의 삶은 아직 권리의 기준에 도달하지 못한 자에 대한 회복대상으로서의 기준적 제시이다.[29]

---

26) J. Waldron, 앞의 책, 235면.

27) J. Waldron, 앞의 책, 237면.

28) Carl Wellmann, *Real Rights*, New York, 1995. ;*An Approach to Rights*, Kluwer, 1997.

29) 웰만은 정의와 권리의 관계에 대하여, 즉 "각자에게 그의 권리를 주어라"라는 분배적 정의관념은 권리의 본질을 설명하는데 별 도움이 되지 못한다고 본다. *An Approach to Rights*, 40면.

공감과 연민[30]

윌드론이 제기한 사례는 분명 공감의 논의와 깊은 연관성을 가진다. 흄에 따르면, 연민(compassion)은 다른 사람의 불행을 염려하는 것으로 2차적 감정이다. 아리스토텔레스는 그의 『수사학』에서 연민은 "다른 사람의 불행이나 괴로움에 대해 느끼는 고통스러운 감정"(수사학, 1358b 13)이라고 보았다. 연민은 분명 공감(empathy; 감정이입)과 연관된 감정이다. 그러나 누스바움은 감정이입으로서 공감은 그 자체 틀릴 수도 있고 도덕적으로 중요한 기여를 하지 않을 수도 있다는 점을 고문자의 예를 통해 입증한다.[31]이처럼 비록 감정이입이 연민을 위해 분명히 필요하지 않더라도 그것은 연민으로 나아가기 위한 유력한 경로라는 것만은 누스바움도 인정한다. 누스바움에 따르면, 연민은 고통에 대한 세 가지 판단으로부터 발생한다. 즉 "심각함이라는 크기에 대한 판단, 그런 일을 당해서는 안 된다는 부당함에 대한 판단, 나도 비슷하게 될 가능성에 대한 판단"이다.[32]

첫째, 고통이 심각한 것이라는 믿음 또는 평가(크기를 갖고 있다는 판단이 정서적 반응 속에 내적임)이다. 둘째, 해당되는 사람이 고통을 당해서는 안 된다는 믿음이다. 우리가 딱하다고 느끼는 것은 본인의 곤경에 대해 책임이 없다고 믿거나 그의 고통이 과중하다고 믿기 때문이다. 따라서 이 연민의 판단은 응당/부당의 문제와 연관된다. 셋째, 이 감정을 느끼는 사람의 가능성이 고통을 겪는 사람의 가능성과 흡사하다는 믿음이다. 나도 비슷하게 될 가능성에 대한 판단으로서의 연민은 "자기 자신이, 자신이나 자신이 사랑하는 사람이 겪으리라고 예상되는" 불행이다. 따라서 이러한 연민의 판단은 나도 고통당하는 사람과 비슷하게 될 가능성과 취약성을 갖고 있음을 인정할 것을 요구한다.

누스바움은 세 번째의 요소로부터 연민의 準-윤리적 성격을 파악한다. 그녀는 이에 대해 "제한적" 윤리라는 특성을 부여한다.[33] 누스바움은 "나도 다른 사람처럼 될 가능성"의 테제는 "행복주의적 관점에서" 기획된다고 본다. 다른 사람의 고통을 자신의 목표와 기획의 중요한 부분으로 간주해야 한다. 다른 사람의 불운이 자신의 삶에 영향을 미친다고 생각해야 한다. 그래서 누스바움은 연민의 필수적 구성요소가 "나도 비슷하게 될 가능성에 대한 판단"이 아니라 "행복주의적 판단"이라고 수정하여 말한다. 누스바움에 따르면 연민은 훌륭한 윤리적 이론이 아니라 윤리적 관점과 유사한 측면만을 가질 뿐이다.[34] 왜냐하면 다른 사람을 자신의 이익과 행복의 일부로 평가하기 때문이다. 물론 나도 비슷하게 될 가능성을 상상하는 것만으로도 행복주의적 상상을 확대하는 데 도움이 된다. 하지만 타자와 관련해 나도 취약하다는 사실에 대한 인지는 인식론적인 요구사항이기 때문에 어느 누구도 기꺼이 내 삶이 비슷하게 될 가능성을 인정하고 싶어하지 않는다. 이 판단은 타자를 자신의 관심권 안으로 들어오게 만든다. 누스바움은 수혜자에게 주어야 할 것이 무엇인지에 대해 집중적 관심을 표했다면, 유사함에 대한 상상이 없이도 관대한 베풂은 이루어진다고 본다. 누스바움의 연민에 기초한 복지는 평등이 아니라 회복적 정의의 관점이다.[35] 그녀의 역량이론(capability theory)이 인간번영의 목적이라면, 그 목적은 바로 회복적 정의를 위한 것이다.[36] 인간다움의 실현은 회복시켜야 할 복지의 대상인 것이다.

---

30) 현대 감정에는 두 가지 이론이 있다. 하나는 의식적 감정이론(conscious feeling)이고 다른 하나는 인지적 이론(현재 주도적 이론)이다. 18-9세기에 나타난 의식적 감정이론은 주로 감정의 능력 faculty of feeling이 감각을 매개로 하여 받아들이는 능력이었다. 감성의 능력이란, "~한 느낌", 특정 느낌이나 감정을 느낄 수 있는 능력, 오감처럼 감각적인 의미로 사용되었다. 그래서 연민, 공포, 수치심처럼 특정 정서를 지칭하는 용어들은 주관적 경향, 정신상태가 아니라 성격적 특징을 지칭하는 경우도 있다. 반면에 인지주의적 이론에서 emotion은 feeling의 문제가 아니라 믿음, 판단, 욕구와 같이 인지적 요소로 구성된다. 아리스토텔레스, 스토아(선과 악에 대한 잘못된 판단에 근거한 충동), 스피노자(두려움이 feeling을 우리가 통제할 수 없는 미래나 과거의 일에 대한 믿음으로부터 초래된 불안정한 불쾌), Solomon(어떤 사람이 내게 잘못을 저질렀다거나 나쁜 일을 했다거나 하는 것을 내가 믿지 않는다면 나는 결코 화가 날 수가 없다. 나의 분노는 판단들의 복합체와 동일하다. 마찬가지로 나의 당황은 내가 극도로 어색한 상황에 빠져 있다는 판단과 동일하다. 이에 대하여는, 임일환, "감정과 정서의 이해", 『감성의 철학』, 민음사, 1996.참조.

31) M Nussbaum, 조형준 옮김, 『감정의 격동』, 새물결, 2015, 553면, 605-607면.

32) M. Nussbaum, 앞의 책, 587면.

33) M. Nussbaum, 앞의 책, 614면.

34) M. Nussbaum, 앞의 책, 제6장, 특히 613면.

35) 강용수, "'공적 감정'으로서의 공감에 대한 연구- 스토아주의와 자연주의를 중심으로 - ", (철학탐구 제45집, 2014). "누스바움에 따르면, 감정에 대한 '약한 인지론적 관점'은 '방향성', '믿음', '공동-추론'이라는 인지적 구조로 구성된다. "(130면)

정치적 감정으로서 사랑의 규범성은 실제로 법의 목적의 적극적 후보개념이 되지 못했다. 그러나 사랑의 규범성은 정의의 원리만으로는 법적 사안들이 납득가능하지 않은 상태로 결론짓는데 보충적 역할을 한다. 폴 리쾨르의 말처럼, 정의는 논증대상이나 사랑은 논증할 이유도 분석대상도 아니다. 그러나 나는 정의의 원리만을 주장하는 사람들의 마음이 귀결되는 지점을 황지우의 시, "뼈아픈 후회"에서 확인한다. 물론 이 시가 모든 정의론자들이 귀결하게되는 강팍한 마음을 보여주는 것은 아니다. 다만 나는 이 시를 통해 정의는 실존적 상황에서 모든 사람의 공감을 얻기 어려운 잣대를 품고 있다는 것을 보여주고 싶을 뿐이다.[37)]

"슬프다
내가 사랑했던 자리마다
모두 폐허다

완전히 망가지면서
완전히 망가뜨려놓고 가는 것; 그 징표 없이는
진실로 사랑했다 말할 수 없는 건지
나에게 왔던 사람들,
어딘가 몇 군데는 부서진 채
모두 떠났다

내 가슴속엔 언제나 부우옇게 이동하는 사막 신전;
바람의 기둥이 세운 내실에까지 모래가 몰려와 있고
뿌리째 굴러가고 있는 갈퀴나무, 그리고
말라가는 죽은 짐승 귀에 모래 서걱거린다

어떤 연애로도 어떤 광기로도
이 무시무시한 곳에까지 함께 들어오지는
못했다. 내 꿈틀거리는 사막이.
끝내 자아를 버리지 못하는 그 고열의
神像이 벌겋게 달아올라 신음했으므로
내 사랑의 자리는 모두 폐허가 되어 있다

아무도 사랑해본 적이 없다는 거;
언제 다시 올지 모를 이 세상을 지나가면서
내 뼈아픈 후회는 바로 그거다
그 누구를 위해 그 누구를
한번도 사랑하지 않았다는 거

젊은 시절, 내가 自請한 고난도
그 누구를 위한 헌신은 아녔다

---

36) 누스바움의 10가지 핵심역량이론에 대하여는, 앞의 7장을 참고할 것. 이에 대하여는 누스바움의 여러 저서에서 논의되고 있고, 본인의 졸고, "M. Nussbaum의 감정의 자연법사상-감성과 능력을 중심으로", 법철학연구 제12권 제1호, 2009. 참조.

37) Franz Kafka의 "법 앞에서"는 법적 정의의 이러한 측면을 잘 보여준다.

나를 위한 헌신, 한낱 도덕이 시킨 경쟁심;
그것도 파워랄까, 그것마저 없는 자들에겐
희생은 또 얼마나 화려한 것이었겠는가

그러므로 나는 아무도 사랑하지 않았다
그 누구도 걸어 들어온 적 없는 나의 폐허;
다만 죽은 짐승 귀에 모래의 말을 넣어주는 바람이
떠돌다 지나갈 뿐
나는 이제 아무도 기다리지 않는다
그 누구도 나를 믿지 않으며 기대하지 않는다"

__황지우, "뼈아픈 후회"

정의의 신전에서 뼈 아픈 후회는 "언제 다시 올지 모를 이 세상을 지나가면서 …… 그 누구를 위해 그 누구를 한 번도 사랑하지 않았다는 거…."다. 정의를 지지하는 마음은 어떤 것일까? 황지우의 시적 표현대로 나를 위한 이기심만으로는 세상은 마음의 폐허가 된다.

법이념으로 정의의 원리는 사회의 기본적인 권리와 의무를 분배하는 원리이다. 만일 분배가 공정하지 않다면, 사람들은 그 사회를 신뢰하지 않을 것이다. 그런데 우리가 정의의 이념 하에 분배하려는 몫에 대한 요구는 어떤 마음에서 나온 것인가? 욕구(cupiditas)를 분배하자는 것인가? compassion을 분배하자는 것인가, 아니면 사랑(caritas)을 분배하자는 것인가? 자원의 분배에 대한 지지논거는 다양하다. 많은 사람들이 그들의 자유가 제약받는 이유가 자원의 불평등이고, 기회조차 공정하게 배분받지 못하였기 때문이다. 조지프 피시킨은 현대의 사회를 "병목사회"로 표현하였다. 기회균등 논의를 '균등'에 초점을 맞춘 것과는 달리 '기회'자체를 정당하게 배분받지 못한 이유들을 그는 파고 들었다.[38] 많은 현대의 정의론자들은 재분배를 설득시키기 위해 많은 논거들을 동원하고 있다. 그러나 그들 중 누구도 사랑의 감정에 대한 규범성에서 권리와 의무의 관계를 논하지 않는다.

롤즈나 드워킨과 같은 현대의 자유주의적(liberal egalitarian) 정의론자들은 재분배를 위한 정당한 과세는 세금을 내는 사람들의 자유를 침해하지 않는다고 주장한다. 그 이유는 세금으로 낸 재산에 대한 그들의 권리주장은 애당초 수립될 수 없기 때문이다. 드워킨은 애당초 큰 부자들이 자신의 전 재산에 대한 권리를 가지고 있지 않기 때문에 그 일부를 취하는 것은 자유를 진정으로 침해한 것이 아니라고 본다. 드워킨의 생각에 동의하시는지요? 드워킨은 부자들의 재산권에 대한 제약이 그들의 자유를 제약하고 있는가 아닌가는 그들의 재산이 정당한가 아닌가에 달려있다고 보았다. 롤즈나 드워킨의 생각에는 사랑의 감정을 지지할 도덕주의적 자유관이 내재되어 있다. 그러나 이러한 도덕적 자유관을 거부하는 노직이나 하이에크와 같은 사람들은 자유지상주의적 논거들을 내밀었다. 자신의 안정성의 결핍논거는 소유의 재분배를 정당화하지 못한다. 만일 부자로부터 그들이 가진 소유를 가난한 자들에게로 이동해야 한다면, 그 근거는 어디에 있는가? 부자들의 고차원적인 자율적인 도덕적 행위로서 "타자로서 자기 자신"을 보려는 "이웃에 대한 적실성"을 깨닫는 의식적 실천의 길밖에는 없다. 따라서 사회적 정의의 실천을 위한 어느 곳에서든 인간성에 내재된 도덕적 실천은 사랑의 행위로 귀결되지 않으면 성공하기 어렵다.

누스바움은 왜 사랑의 감정, 즉 공감이 정의를 실천하는데 중요한지를 말한다. 예를 들어 루즈벨트대통령의 소아마비는 그에게 장애인들을 위한 정치를 실천하는데 중요한 기여를 하였다. 그의 시대에 대통령인 그조차도 장애를 숨기려고 애써 왔고, 장애인들이 "세상에 속할 수 있는 권리"를 거부당해 왔다는 사실을 자각하였기 때문이다. 자기의 시대를 극복하는 문제는 누스바움이 제안한 '동료의식갖기'이다. 황지우가 깨달았던 창백한 마음에서 벗어나 동지애를 갖는 것, 사랑하는 사람들에 대한 인간존엄성을 표현하는 방법을 찾는 것이 필요하다. 누스바움이 사랑의 규범성을 찾기 위해 *Political Emotion*의 주

38) 조지프 피시킨, 『병목사회』(유강은 옮김, 문예출판사, 2016)

제들이 마지막 장, "시민종교"로 귀결할 수 밖에 없었던 이유도 바로 인간성을 종교적으로 승화시키는 것밖에 없다는 점 때문이었다. 드워킨의 마지막 저서가 *Religion without God*인 이유도 마찬가지이다. 이 책에서 드워킨은 신과 신념의 차이는 없다고 보았다. 그는 이 책에서 "종교적 무신론"이라는 역설적 주장을 한다.
누구나 자신을 고양하기 위해 공통적으로 해야할 일이 무엇인가에 대해 누스바움의 교훈은 "사랑하는 사람들을 한낱 도구가 아니라 하나의 목표로 배려하는 것, 사랑하는 사람의 인간의 존엄성을 존중하는 것, 사랑하는 사람을 위해 자신의 탐욕스러운 욕망을 기꺼이 자제하는 것"[39]이다.

고백의 현상학으로부터

성 아우구스티누스는 〈고백록〉에서 "자신 밖에 있는 좋은 것의 원천에 대한 심원한 욕구, 불완전한 인간의 조건을 넘어서까지 등정하지 않는 것"이라는 메시지가 담겨있다. 기독교의 사랑개념은 서양법사상을 이해하는 입구라 할 수 있다. 예수의 사랑개념에 대한 이해는 거대한 하나의 공감의 그림을 이해하는 작업이다. 물론 그의 사랑에 대한 부정적 관점들에 대한 논의도 다양하게 전개된다.[40] 그러나 여기서 공감과 연민의 뿌리를 제공하였다고 평가한 누스바움의 해석은 아우구스티누스 자신이 자기의 에로스적 감정에 대한 통제를 플라톤적인 이성의 억누름이 아니라, 신의 은총을 이해하는 가운데, 그 감정에 대한 연민을 통해서, 이 감정을 피터 브라운의 말처럼 "지성의 동반자"로 삼았다는데 중요한 의미가 있다.[41] 즉 아우구스티누스의 고백에는 자기의 감정에 대한 반성과 성찰의 시간이 있다.

> "나는 지금까지 사랑에 빠진 일이 없으며, 다만 사랑한다는 것 그것을 사랑할 뿐이다. ... 나는 사랑에 빠지려고 잠잠히 기다려 보았으나 그럴수록 나는 사랑한다는 개념 그것을 사랑할 뿐이었다."(고백록, 3권)

아우구스티누스는 인간의 감정에 대한 스토아주의적 해석을 거부하고 오히려 반성의 시간을 통해 인간의 감정의 정교함을 관찰한다.

> "오 주여! 인간은 위대한 깊음이나이다. 당신께서는 인간의 머리털을 헤아리나이다. ... 그러나 인간의 머리를 헤아린다는 것은 그의 마음의 움직임, 즉 그의 감정을 헤아리는 것보다 훨씬 쉬운 일입니다."(고백록, 4권)

펠라기우스와의 논쟁에서 아우구스티누스는 인간의 자유의지를 거부하고 스스로 자기의 마음 자체의 능력을 의심하며, 마음의 보고를 정당하게 믿을 수 없는 것으로 본다. 아우구스티누스의 반성적 사랑개념에는 육체적 욕망이 아무런 역할도 하지 않는다는 것이 발견된다. 이에 대해 누스바움은 비판적 질문은, "고백의 열정 속에서 철저히 고립된 사람이 도대체 어떻게 이웃을 가질 수 있는가?"(UT, 1002면) 그러나 아우구스티누스는 연민을 이승적 삶의 중심적 위치로 복원시켰다. 기독교적 전통은 가난한 자, 과부, 박해받는 자 등의 불평등과 질병을 제거하기 위한 놀랄만한 노력으로 이웃애를 보여주었다. 아렌트가 예수의 사랑의 개념에서 "이웃과의 관련성(적실성)"(the relevance of neighbours)에 대한 해명을 찾은 것도 이 부분이다.
아우구스티누스는 예수의 사랑개념을 연민에 기초하여 그의 『설교집』에 다음과 같이 적고 있다.

> "그러므로 형제여러분, 우리가 살아가면서 행하는 모든 선행은 자비와 연관되어 있다는 사실을 명심하십시

---

39) PE, 592면.
40) 예수의 도덕적 행위에 대한 법적 비판으로는, Michael Moore, "The Moral Worth of Retribution", in Responsibility, Character, and the Emotions, edited by Ferdinand Schoeman, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp.179-219. Jeffrie Murphy, "Moral Epistemology, the Retributive Emotions" and the "Clumsy Moral Philosophy" of Jesus Christ", in Susan A. Bandes, *The Passions of Law*(주 13). pp 149-167.
41) 피터 브라운, 『어거스틴-생애와 사상』(차종순 옮김, 한국장로교출판부, 1992)

오. 예컨대 그대가 굶주린 이에게 빵을 줄 때 마음으로부터 자비를 베푸십시오. 경멸하는 마음으로 하지도 말고, 그대를 닮은 인간을 개 다루듯 하지 마십시오. 자비를 베풀어 빵을 나누어 줄 때에는 굶주린 이의 배고픔을 아파하십시오. 마실 것을 줄 때에는 목마른 이의 갈증을 아파하십시오. 입을 것을 줄 때에는 헐벗은 이의 고통을 아파하십시오. 그대가 길손을 맞아들일 때에는 떠돌이의 고통을 아파하십시오. 그대가 환자를 방문할 때에는 앓는 이의 고통을 아파하십시오. 그대가 세상을 떠난 이를 묻어 줄 때에는 죽은 사람을 위해 아파하십시오. 그대가 다투는 이들을 화해시킬 때는 싸움꾼을 위해 아파하십시오. 우리가 하느님과 이웃을 사랑한다면 이 모든 것을 마음의 고통없이 할 수 없습니다. 이것이 바로 우리가 그리스도인임을 증명하는 선행입니다."[42]

이처럼 아우구스티누스의 예수의 사랑개념에 대한 해석은 철저히 공감에 기초할 것을 주장하기에 이른다. 결국 비참함에 대한 연민과 공감이 사랑의 감정에 내재되어 있다. 라틴어로 자비는 *misericordia*이다. *miseri*는 비참이라는 의미이고 *cor*는 마음이라는 뜻이다. 즉 "자비란 타인의 비참함을 마음으로 아파한다"는 의미이다.[43]

사랑의 용어에 대한 그리이스(라틴) 어원을 보면 eros(*amor, appetitus,* desire, craving), philia, agape(*caritas*), storge(*dilectio*), (탐(정)욕; *cupiditas*), (공감, 연민(*compassio*)), (우정(*fraternitas*)), 황금률 등 다양하다. 자비에 해당하는 그리스어는 바로 agape이고 라틴어는 *caritas*이다. 예수의 사랑개념은 前 신학적 영역에서 사용되었던 공감(compassion)(측은지심) 언어의 극대화라고 할 수 있다. 혹자는 *caritas*로서의 사랑을 중성적 사랑개념이라고 보는 경우도 있다.[44]

42) 어거스틴, 설교, 358/A, 1(최원오, "어거스틴의 자비와 비참", 191면 참조).
43) 최원오, "어거스틴의 자비와 비참", 신학과 철학 제31호. 190-1면 참조.
44) 이에 대하여 본인의 졸고, "St. 어거스틴의 법사상-사랑의 원리를 중심으로",『법철학연구』제21권 제1호, 2018, 참고

1세션 1분과

(국문학, 종교/철학)

사회: 이재환(목포대)

발표: 박선영(국민대) “<여우사냥>과 이문열의 유교근본주의”
토론: 이평전(서원대)

발표: 김진숙(서울대) “코로나 이후의 경제와 종교”
토론: 김민아(인천대)

발표: 조혜진(한세대) “포스트 코로나 시대, 혐오 문제 해결을 위한 시민 인문학의 실천방안 연구”
토론: 김정숙(충남대)

<여우사냥>과 이문열의 유교 근본주의

박선영(국민대 일본학과)

목차

1. <여우사냥>이 나오기까지
2. <여우사냥>의 주목할 지점들
3. 이문열의 역사관과 관련 작품들
4. 이문열 문학과 유교 근본주의

요지

민비에 대한 수정주의적 해석은 대부분 고종과 대한제국에 대한 재해석처럼 민족주의 사관에 기초한 것이다. 그렇다면 이문열의 희곡 <여우사냥>도 마찬가지일까? 이문열은 이념 보다 실존을 중시한 작가로 자기정체성을 확립해 왔다. 자신의 문학 인생의 출발점이 "이념의 허망"에 대한 각성이라 토로한 바 있다. 그렇다면, 그로 하여금 민비에 대한 새로운 해석 - 조선의 "잔다르크"라는 캐릭터로의 조형 - 을 시도케 한 정념(passion)은 무엇일까.

필자는 그 정념이 그의 의식 깊숙이 잠재해 있는 유교적 신앙에서 나온 것이 아닐까 생각한다. 이문열은 자기 문학의 출발점이 된 "이념의 과잉과 민족의 분단", "부성의 부재", "대타자(大他者)의 상실" 을 초래한 조선 망국의 원인을 왜 은폐해 버리려는 것일까. 필자는 <여우사냥>이 빚어낸 민비 캐릭터의 문제성을 제기하면서, 그와 같은 문학적 기림 행위가 그의 조상숭배라는 유교 근본주의와 불가분의 관계임을 밝히고자 하였다. 이와 관련하여 본고에서는 <여우사냥>과 유사한 맥락을 지닌 그의 다른 역사소설들과 에세이 등을 비교의 대상으로 삼아 고찰해 보았다.

1. <여우사냥>이 나오기까지

1) 들어가며 - 왜 지금 <여우사냥>인가

한국 사회는 지난 몇 년간 정부 차원에서 한일관계가 악화되면서 그 여파로 일반 국민들의 반일 감정 또한 뜨겁게 불 붙은바 있다. 이는 현대 한일관계의 한 패턴과도 같은 반복이다. 최근의 새로운 점이라면, 경제사 중심의 역사 분야 전문 연구자들이 이러한 상황을 국사학계의 뿌리깊은 민족주의 및 그에 기반한 교육이 빚어낸 심각한 역사 인식 문제로 규정하고 그에 대한 비판과 계몽 활동을 전개하고 있다는 점일 것이다.

필자는 이와 같은 상황을 주시하면서, 한국 문단의 거장으로서 오랜 기간 막대한 대중적 영향력을 누려 온 작가 이문열의 관련 작품에 주목하게 되었다. 여기서는 주로 민비시해를 소재로 다룬 그의 작품 <여우 사냥>의 특징과 이 작품에 투영된 그의 역사관을 살펴봄으로써, 한국 사회에서 보이는 반일 감정의 무한 반복이라는 비합리적 민족주의의 유래와 그 문제점을 들여다 보고자 한다.

2) 한국 문학사 속의 <여우사냥>

- 희곡 <여우사냥>이 책으로 엮어져 나온 해는 1995년 10월이다. 1995년은 10월은 민비가 시해된 1895년으로부터 100년이 된 해이며, 그에 대한 새로운 평가를 기치로 하여 쓰여진 듯하다.

- <여우사냥>이 나온 1995년 이전까지, 민비나 민비시해사건을 소재로 한 주요 작품으로는 정비석의 <소설 민비전>(1987), 그 훨씬 이전 것으로는 김동인의 <운현궁의 봄>(1933-34), <젊은 그들>(1930-31)이 있고, 북한 작가의 작품으로는 박태민의 <소설 김옥균>(1991) 등이 있다. 관련 논픽션 작품으로는 일본인 角田房子의 <閔妃暗殺-朝鮮王朝末期の国母>(1988)가 있고, 나홍주는 <민비암살 비판>(1990)에서 이 논픽션 작품을 논박한 바 있다. 이후 이문열의 <여우사냥>을 거치며 민비에 대한 재해석이 본격화하게 되고, 이수광의 <나는 조선의 국모

다>(2000), 유홍종의 <명성황후>(2001)에 이어 최근작으로는 박영규의 <건청궁일기>(2020)등 다양한 관련 작품들이 나오고 있다.

3) 이문열 작품세계와 <여우사냥>

- 흔히 이문열의 작품세계는 크게 세 갈래로 설명된다. 첫째가 역사물, 둘째가 순수 예술에 관한 것, 셋째가 낭만적 연애물이 그것이다. 한말 실존 인물인 민비를 소재로 한 <여우사냥>은 소재로 보자면 첫 번째 부류에 속한다고 할 수 있고, 작품의 연대기적인 전개 속에서는 1970년대 말 등단한 그가 독자와의 밀월기라 표현한 1980년대 초를 훌쩍 지나, 초기의 대표작이 된 <영웅시대>(1984년작) 이후 약 10년이 지난 시기에 해당한다. 이른바 사상면에서나 문체면에서 원숙기에 접어든 시기의 작품이라 할 수 있을 것이다.

- 작품 탄생의 시대적 배경을 살펴보면, 1995년은 '문민정부'를 자처한 김영삼 정권의 "역사 바로세우기"와 관련이 없지 않아 보인다. 이 시기 김영삼 정권은 대통령은 일본에 대한 강경한 발언으로 한일관계의 경색을 빚었고("버르장머리를 고쳐 주겠다" 등), 실제로 구 조선총독부 건물을 철거한 바 있다.

2. <여우사냥>의 주목할 지점들

1) '민비'라는 캐릭터

- 이 희곡의 맨 마지막 대목에서 이문열은 한 등장인물(다이 장군)의 입을 빌어 민비를 다음과 같이 노래한다. 이 작품을 통해 조형된 민비 캐릭터의 면모는 이 노랫말 속에 묘사된 대로이다.

> "**타오르는 저 불길 속에서**
> **나는 조선의 잔다르크를 본다.**
> **온몸으로 껴안으려 한 조국으로부터**
> **오히려 버림받고**
> **홀로 강한 외적과 맞서다**
> **불꽃 속에 사라진 여인.**
> 그대들은 내게 물으리라.
> 그때 너는 무얼 하고 있었느냐고.
> 그러나 나는 오히려 그대들에게 물으리라.
> 왕비께서 외롭게 죽어갈 때
> 가련한 여우처럼 사냥당할 때
> 너는 어디에 있었느냐
> 너는 어디에 있었느냐, 고. " (<여우사냥>, 198-199쪽)

이 희곡을 토대로 뮤지컬 <명성황후>를 만든 연출가 윤호진은 희곡 <여우사냥>과 뮤지컬 <명성황후>와의 관련성이 매우 크다고 하면서, 이문열의 가장 큰 기여는 "민비라는 캐릭터의 창출"에 있다고 평가한 바 있다. (영상다큐 <꿈꾸는 사람들의 바이오 그래피 - 이문열>) <여우사냥>이 구축한 민비 캐릭터란, "뛰어난 지략으로 일제의 조선 침탈을 막으려다 죽임을 당한 국모(國母)"이다. 이것은 <여우사냥> 이전의 민비 소재 작품이 정비석의 <민비>로 대표되는 부정적인 이미지 일색이었던 것과 선명한 대비를 이룬다. 또한 이후 2000년대 초 국사학계를 풍미하게 되는 고종과 대한제국에 대한 수정주의적인 해석(이른바 "고종=개명군주론")[45]의 선구라고도 하겠다.

그렇다면 구체적으로 <여우사냥>의 민비는 어떠한 인물로 그려져 있으며, 그와 같은 캐릭터 조형은 어떠한

45) 이태진 교수의 『고종시대의 재조명』, (태학사, 2000)이 그 대표격이다.

방법으로 가능했을까? 새로운 민비 캐릭터 조형(造形)의 기법은 아래와 같이 분석된다. 기존에 통용되어 온 민비의 이미지를 뒤집는 것. 즉 이제까지 민비에게 두어졌던 부정적 낙인들의 원인을 다른 곳에서 발견하는 것이다.

(1) 민비의 권력 다툼을 외세의 "이간질"에 의한 것으로 둔갑시킨다. - 민비와 그의 정적들과의 적대와 쟁투는 모두 조선의 내치를 약화시키려는 외세(특히 일본)가 획책한 것

ex. 민승호 폭사 사건에 대한 민비의 언급, 대원군에게 보낸 자객 심문 장면

(2) 민비의 미신적 행위와 재정 낭비는 모두 왕실 수호를 위한 "고유한 전통 의식" 이었다고 해석한다. - 민비가 주도한 각종의 왕실 내 굿, 점복 행위 등 미신적 행위, 그것을 위한 재정 낭비를 조선 고유의 종교 행위로 미화.

(3) 무분별한 외세 의존, 외세 끌어들이기를 현명한 "이이제이책"으로 둔갑시킨다.

ex. 동학도 토벌을 위한 청군 원병 요청을 원세개의 제안으로 처리.

(4) 정적에 대한 복수심에 불타는 호전적이고 포악한 성품이라는 기존의 민비에 대한 평가를 뒤집는, 다툼을 즐기지 않는 "후덕한 왕후" 이미지 - 언제나 아랫 사람에게 너그럽고 후하며, 심지어 자신을 해치려는 무리들에게도 관대한 성품으로 묘사. 또한 어떤 상황에서도 침착을 잃지 않는 이지적인 성품으로 묘사.

ex. 백성의 배고픔을 이해하는 것 같은 대사, 진령군의 굿판이 끝날 때마다 제물을 후하게 나누는 모습, 동학도 토벌 시 강경 진압을 만류하는 대사 등.

2) 일본 이미지

- 한편 이 작품에서 일본 이미지는 조선시대 양반들이 견지했던 "멸왜(蔑倭)"적 감정에 기반하고 있는 듯이 보인다. 달리 말하자면, '개화와 (서양 열강의 침탈로부터의) 자주 독립'이라는 당대 조일 간 공통분모에 대한 묵살 혹은 은폐가 두드러지는 것이다. 한때 조선 개화의 모델이자 협력의 대상이었던 일본이 아니라, 오로지 조선을 침략의 대상으로만 보는 (청일 전쟁 이후) 제국주의자로서의 일본만이 강조되고 있다.

- 이것은 과거 임진왜란에서 이유없이 무고한 살상만을 불러온 비도(非道) 야만(野蠻), 불치병과도 같은 침략근성을 가진 나라 '왜(倭)' 의 이미지를 그대로 차용한 것이라 하겠다.

3) '민비' 캐릭터의 검증

- '민비'는 영불 100년 전쟁기 프랑스를 위기에서 구한 신(神)의 사자(使者) 잔다르크처럼, 승냥이떼와도 같은 왜적 앞에 위태롭던 조선을 이끈 영웅이 된다. 그러나 그녀가 과연 조선의 "잔다르크"일 수 있는가? "민비 = 조국을 수호하는 민중의 영웅"이라는 평가는 전혀 실상과 맞지 않다. 민비는 조선 민중의 편에 섰던 자도 아니고, 그가 수호하고자 한 것이 조선 민중의 삶과 그들을 보호해 줄 조국이었다고 보기 어렵다. 그가 지키고자 한 것은 자신의 권력 혹은 그것과 동일시 한 고종과 세자의 왕실 권력이었다. 그것을 위해서 민씨 척족들에 의한 세도정치를 적극 도모했다. 그 근거는 한말 조선의 운명을 좌우했던 굵직한 사건들 - 임오군란, 갑신정변, 갑오개혁 -, 또 그 사건들과 연루되어 있던 주요 인물들과 민비와의 관계를 살펴보면, 그의 존재가 조선의 내정과 외치 모두에서 거대한 장해로 작용했을지언정, 그 반대로 해석될 수 있는 것이 결코 아니었음을 알 수 있다.

- 민비가 중용한 인물들을 통한 반증 - 민겸호, 민영익, 민영준, 민영환, 진령군

(1) 민겸호 - 부정부패로 임오군란 때 처단당한 세도정치가. 임오군란 당시 선혜청 당상이었던 그는 부정부패의 표본과도 같은 존재로, 구식 군인들의 봉기를 불러온 원흉이었고, 군란 당시 성난 군인들에게 참살 당했다.

(2) 민영익 - 민비의 조카 자격으로 어린 나이때부터 민비척족의 거두로 군림. 개화파에서 친청 수구파로 변신한 민씨세도정치의 대표격. 묄렌도르프와 함께 개화파를 탄압하여 내정개혁을 방해. 처음에는 개화 사상을 받아들였다가 보빙사로 미국과 유럽까지 순방하고 돌아와서는 민씨들의 이해를 위해 개화파를 배신하고 친청수구 세력의 구심이 됨.

(3) 민영준 - 민씨척족의 핵심 인물, 동학군 진압을 위해 청나라에 원병을 요청, 부정부패로 거부를 축적하고 일제때까지도 조선 최고의 자산가로 군림. 그와 관련한 기록을 살펴보면,

> "민비 가문의 핵심인물로 1894년 동학농민운동이 일어났을 당시 선혜당상 및 통위사였다. 그는 동학농민운동 직후 중국 대표 원세개에게 군사적 지원을 요청했다. 그 뒤 갑오개혁으로 민비 가문과 함께 실각하고, 부정과 부패로 전라남도 영광군 임자도에 유배되었다. 이후 그는 유배지에서 탈출하여 청국으로 도망갔다. 1895년 일본은 대원군의 손자 이준용의 교환 조건 형식으로 민영준을 귀국시켰다."(김영수,명성황후 최후의 날, 말글빛냄,200쪽)

(4) 민영환 - 충정공(忠正公)이라는 시호 아래 애국적 관료로만 알려져 온 민씨세도정치의 최고 수혜자. 민영익 실각 이후 척족의 거두로 부각. 그의 생부는 바로 임오군란 때 살해된 부패관료 민겸호. 고종을 도와 친러정책을 도모. 한국사에서는 그의 자결이 전면에 부각됨으로써 민씨척족의 부정부패상이 가려져 민씨 세도정치의 실상은 그 이전의 안동 김씨, 풍양 조씨 일문의 세도정치만큼의 주목을 받지 못했다고도 볼 수 있을 것.

(5) 진령군 - 민비의 두터운 신임 아래 "망국의 굿판"을 벌였던 무당. 민씨 세도정치와 더불어 부정부패의 중심 인물. 애초 민비가 임오군란 때 장호원으로 도망가 있을 때 알게 되어 민비가 환궁하면서 데리고 와 끝까지 의지했던 무당. 이 무당에 대한 당대인들의 시각을 알 수 있는 지석영의 상소 내용을 보면 다음과 같다.

> "신이 억만 백성의 입을 대신해 자세히 아룁니다. 정사를 전횡하고 임금의 총명을 가리며, 신령의 힘을 빙자해 임금을 현혹시키고 기도한다는 구실로 재물을 축내며 요직을 차지하고 농간을 부린 요사스러운 무당에 대해 온 세상 사람들이 그의 살점을 씹어 먹으려고 합니다. 저 극악한 행위가 아주 큰 데도 문책하지 않으며 마치 아끼고 비호하는 것처럼 하니 백성들의 마음이 어찌 풀리겠습니까. 삼가 바라건대 빨리 상방검으로 죄인을 주륙하고 머리를 도성문에 달아매도록 명한다면 민심이 비로소 상쾌하게 여길 것입니다. 1894년 7월 5일 지석영의 상소"(배상열, 조선을 홀린 무당 진령군, 추수밭, 4-5쪽)

- 임오군란 당시 봉기한 구식 군대의 불만이 향했던 대상은 민씨척족들의 전횡, 부정부패. 따라서 그들이 제거하고자 한 제1표적이 바로 민비였다는 사실. 이 군란을 진압한 청의 비호로 민비는 복권하였으며, 결과적으로는 군란은 그 진압 과정에서 조선에 대한 청의 속박을 불러와 청의 반식민지로 전락했다. 민비는 그 운명이 반대로 힘있는 외세에 의해 내정을 그르쳤음에도 "죽었다 살아나는 경험"을 하게 된 셈.

- 갑신정변은 또 어떠한가. 그것이 만일 성공했더라면 청으로부터 벗어나 자주독립, 부국강병을 향해 나아갔을 가능성이 없지 않았으나, 민비의 청군 끌어들이기로 인해 좌절된 혁명("잃어버린 혁명")이 되고 말았다는 사실.

- 갑오개혁에서는 갑신정변 때 정변 주도세력이 꾀하고자 했던 개혁적 조치들이 10년 후에 비록 일본의 영향 아래였으나마 이루어진 셈이었으나, 그것은 곧 그때까지 권력을 독점했던 민씨척족들의 몰락을 가져온 개혁이었기에, 민비는 이에 거세게 저항했던 것.

- 이처럼, 한말의 주요 사건들과 민비의 관련을 살펴보면, 민비는 조선의 중대한 국가적 고비 때마다 내정 개혁과 자주 외교에 치명적 장해 요인으로 작용했음을 알 수 있다.

- 민비의 정적들의 지향과 그들의 사상을 통해서도, <여우사냥>이 만들어낸 민비 캐릭터를 반증할 수 있다. 대원군과 김옥균, 박영효 등 갑신정변 주도세력이 민비와 대립했던 이유는 민씨세도정치 때문이 아니었던가. 이와

관련하여, 김옥균이 일본 망명 당시 고종에게 올린 상소문을 자세히 들여다보자.

"신이 작년 여름 일본 코오베에 있을 때에도 장갑복(張甲福)이라는 자가 천위지척(天威咫尺)에서 이와 같은 위임장을 받았다 함을 들었나이다. 장갑복, 지운영이 휴대한 위임장은 그것이 사위(詐僞)로 만든 것인지도 모르겠아오나, 만약 불행히 참으로 폐하의 친수한 것이라면, 신이 외국에 유랑하는 신세라 하더라도, 또한 폐하를 위하여 한마디의 간언(諫言)이 없을 수 없나이다.

(중략)

전하, 스스로 만승(萬乘)의 위(位)를 이루어 생민(生民)의 부모가 되셔서 널리 천하만국과 함께 교통의 조약을 정하시지 않으셨나이까? 어찌 이와 같은 경거(輕擧)를 행하여 국체를 손상하고 성덕을 더럽힘을 막지 아니하셨나이까?

(중략)

전하께서 신에게 역적의 이름을 가하셨는데, 신이 어떠한 죄로 그러하나이까? 절실히 생각하옵건대 이것은 전혀 폐하의 성의에서 나온 것이 아니라, 반드시 간신배가 자기의 혐의로 잔혹무쌍한 행동을 드러내고자 함이니, 전하는 총명의 군주이시라 설사 간류(奸類)가 참소를 날조하는 일이 있다 할지라도 그 성명(聖明)을 은폐치 못할 줄로 아는고로, 신은 감히 많은 말을 하지 않겠나이다.

(중략)

우리나라의 민씨 일족에 있어서는 민씨로서 성을 받은 자는 그 사람이 어질고 어질지 못함을 묻지 아니 하고 이를 신중(信重)하여 고굉(股肱)과 심복을 삼은 지 이십년의 세월에 이르렀으나, 민씨 일족으로서 능히 폐하의 성의(聖意)를 헤아려 생민에게 윤택을 미치게 할 만한 정사를 베풀고 국가를 부강의 경지에 이르게 할 만한 지모를 낸 자가 과연 몇 사람이나 되었나이까? 다수는 나라를 파는 죄인으로, 혹은 청국 관리의 힘을 빙자하여 우리 국권을 멸여(蔑如)하고자 하는 자도 있으며, 기타의 허다한 죄는 일일이 매거(枚擧)키 어렵사오며, 더욱이 간신이 곤전의 총애를 믿고 감히 성명을 은폐하여 국사를 펴고자 하는 자도 또한 적지 아니하옵니다.

전하는 평소에 깊이 이를 근심하사 남몰래 신에게 말씀하셔 이를 제거할 계획을 도모하시고, 신도 또한 감격하여 주상(籌商)한 바 있었나이다. 신은 이때에 이와 같은 무리를 제거하지 않으면 천재(千載)의 밑에 전하로 하여금 망국의 군주를 면하게 하기 어렵겠기에 곧 국가를 위하여 신명을 던져 일을 일으켰거늘, 이제 와서 오히려 신을 역적이라고 지목함은 어떤 연고입니까? 신은 반드시 폐하의 성의가 아닌 줄 아나이다.

(중략)

엎드려 바라옵건대, 건하는 금후로부터 쓸데없는 의심을 없애고 간신배의 무고에 움직이지 않으셔서, 깊이 국가의 대계(大計)를 헤아리시어, 화기(禍機)를 미연에 막아 조종(祖宗) 오백년의 기업(基業)으로 하여금 그 실마리를 떨어뜨리지 않게 하소서.

전라도의 삼도, 곧 거문도는 이미 영국이 빼앗아 갔으니 전하는 어찌하시려 하나이까? 재조(在朝)의 제신(諸臣)은 과연 어떠한 계책이 있나이까? 오늘의 조선 국내에서 영국의 이름을 아는 자는 과연 몇 사람이나 되나이까? 설령 재조의 제신이라도 영국이 어느 곳에 있느냐 물으면 망연(茫然)하여 답을 못하는 자가 얼마든지 있으니, 이를 비유하면 어떤 것이 나의 지체(肢體)를 물어도 그 고통을 느끼지 못할 뿐 아니라, 무엇이 무는지조차 모르는 것과 같으니, 그러한 자가 국가의 존망을 논함은 마치 치인(痴人)이 꿈을 말함과 같아 괴사(怪事)라고 말할 수조차 없나이다.

사세가 이미 이러하온데 전하는 어떠한 계책으로 망국의 주(主)가 되는 것을 면하시려 하나이까? 전하의 복심(腹心) 고굉된 자 또한 어떤 계책이 있어서 전하를 위하여 국가의 안녕을 유지하오리까?

오늘은 한갓 눈앞의 쾌락에 안일하고 있을 때가 아니옵니다.

또 청국은 조선의 만사에 간섭하여 스스로 보호의 책임을 맡은 것과 같으나 거문도를 회복하여 조선을 위해 봉역(封域)을 지키지는 못할 것이온즉, 앞으로 또 외국이 타항(他港)을 빼앗는 일이 있으면 전하는 어떻게 하고자 하오며 무슨 방법으로써 고수하려 하나이까?

(중략)

이제 영국이 러시아와 교전할 일을 생각하여 한 개의 항구를 점유(占有)한다면, 러시아 또한 영국과 교전할 일이 두려워 우리의 한 항구를 점령할 것은 명약관화한 일이옵니다. 요행으로 천하가 무사하여 영, 로 (英露)가 조선에서 서로 싸우는 일이 없다 하더라도, 전하께서 영, 불, 독, 로의 군주라고 상상하시고 이를 생각하소서. **만약 여기 한 나라가 있는데 내가 이를 취해도 조금도 저항할 자가 없다고 하면 전하는 과연 어찌 하시겠나이까? 오늘 조선의 상태가 바로 이러합니다.**

그런데도 재조(在朝)의 제신은 일책(一策)으로 국가를 유지할 자 없고, 오직 매관(賣官) 회뢰(賄賂)를 일삼아 국민을 학대하고, 사람을 임명하되 현우(賢愚)를 가리지 않고, 누구는 대원군의 당파라, 누구는 김옥균의 당파라 하여 어린 아이와 같은 말로써 취사(取捨)를 행함에 불과하니, 이 어찌 국가를 위한 장계(長計)이리까?

(중략)

신이 우매할지라도 청국이 크고 우리와 순치(脣齒)의 관계가 있어서 청국과 서로 멀리함이 득책이 아닌 줄을 아오나, **전하의 간신은 원세개 등과 같은 무식의 무리와 결당(結黨)하여 국위를 멸여(蔑如)하오니 이를 신은 좌시할 수 없나이다. 이제 조선을 위하여 꾀하건대, 청국은 원래 넉넉히 지켜주지 못할 것이옵고 일본도 또한 그러하니, 이 두 나라는 각기 자가유지(自家維持)에 여력이 없는 모양이온데, 어느 겨를에 타국을 도우겠나이까?**

(중략)

이러하온즉 장차 어떻게 해야 옳겠나이까? 오직 밖으로 널리 구미 각국과 신의로써 친교하고 안으로는 정책을 개혁하여 우매한 인민을 가르치되 문명의 길로써 하고, 산업을 일으켜 재정을 정리하고, 또 병(兵)을 기름도 난사(難事)가 아니오니, 과연 능히 이와 같이 하면 영국은 거문도를 돌려줄 것이요, 기타 외국도 또한 침략할 생각을 버릴 것이옵니다. 오늘의 주선의 인구가 이천만이 넘고 물산(物産)은 설령 인조(人造)의 정품(精品)은 없을지라도 천산(天産)의 물품에 이르러서는 이를 일본 및 청국의 북부에 비하여 훨씬 우수한 것이 많사온데, 이들 오금각광(五金各鑛)은 가히 승수(勝數)하지 못하오니, 이와같은 고유의 풍부한 재원을 타국에 맡기고자 함을 신은 슬퍼하나이다.

신이 다년 견문에 의하여 전하께 주상한 바 있사온데 전하는 이를 기억하시나이까? 그 뜻은 오늘 조선의 소위 양반을 삼제(芟除)함에 있나이다. 조선의 중고(中古) 이전 국운이 융성할 때에는 일체의 기계, 물산이 동양 삼국에 넘쳤는데 지금은 모두 폐절(廢絶)되어 다시 흔적도 없음은 다른 까닭이 아니옵고 양반의 발호, 전횡 때문이옵니다.

인민이 한 가지 물건을 만들면 양반, 관리의 무리가 이를 횡탈(橫奪)하고, 백성이 신고(辛苦)하여 수뇌(銖腦)를 살으면 양반 관리 등이 와서 이를 약취하는 까닭에, 인민은 말하되, 자력으로 자적하여 의식(衣食)하고자 할 때에는 양반, 관리가 이를 흡수할 뿐 아니라 심함에 이르러서는 생명을 잃을 염려가 있으니 차라리 농, 상, 공(農商工)의 여러 업을 버려 위험을 면함만 같지 못하다 하여, 이에 유리걸식(遊離乞食)하는 백성이 전국에 충만하여 국력이 날로 소모되고 있나이다.

방금 세계가 상업을 주로 하여 서로 산업이 많음을 다툴 때를 당하여, 양반을 없애 그 폐원(弊源)을 없애지 않으면 국가 패망을 기대할 수 있을 뿐이오니, 전하께서 행여 이를 맹성(猛省)하사, 속히 무식무능, 수구완루(守舊頑陋)한 대신, 보국(輔國)을 쫓아내어, 문벌을 폐하고 인재를 뽑아 중앙집권의 기초를 확정하여 인민의 신용을 받고, 널리 학교를 열어 인지를 개발하고, 외국의 종교를 받아들여 교화(敎化)를 돕는 것도 또한 한 방책일까 하나이다.

> 대원군은 원래 천하의 형세를 잘 알지 못해서 전에는 완고한 거동이 있었아오나, 오늘은 이를 뉘우치는 모습이 있어 인심을 잡을 것이온즉, 원컨대 한때 군(君)에게 맡기사 국가의 전권을 갖게 하고, 만일 군이 과실이 있거든 전하께서 주권을 잡으셔 스스로 이를 광정(匡正)함이 옳사오니, 이것이 혹은 오늘의 위급을 구하는 일책일까 하나이다.
> (중략)
> 원컨대 전하는 천부(天父)의 인애(仁愛)로 신의 우매한 직언(直言)을 용납하여 주시기 바라나이다. (황문수 <고균 김옥균>, 280~290쪽; 굵은 글씨로 강조는 필자)

이와 같은 김옥균의 고종을 향한 절규와도 같은 호소는 그의 지향이 무엇이었는지를 뚜렷이 보여주고 있다. "조선을 청으로부터 벗어난 완전한 자주독립국으로 만들어 외세가 넘볼 수 없는 부국강병한 근대국가를 이루는 것". 그의 애국심에서 나온 거사(갑신정변)를 좌절시킨 장본인이 바로 민비였고, 고종은 민비의 청나라 끌어들이기라는 계책을 그대로 따라하여 정변 지도자들을 마지막에 배신하였다는 사실을 어떻게 볼 것인가. 민비와 그 척족들의 사주 아래 고종은 김옥균 암살에 혈안이 되었고, 마침내 암살된 김옥균의 시신을 또다시 '참(斬)'하는 시대착오적 야만도 서슴지 않았다. 반면, 김옥균을 무참히 살해한 암살자에게는 과거 급제와 높은 벼슬자리를 선사하지 않았던가. 이와 같은 고종의 매국적 처신과 행위에 깊숙이 연루되어 있는 민비를 잔다르크와 같은 "애국자"로 칭송한다는 것은 역사의 실상과 동떨어진 궤변인 것이다.

3. 이문열의 역사관과 관련 작품들

1) <역사와 관점>(2003)이라는 논문

- 이문열은 이 논문에서 역사를 보는 관점이 갖는 고도의 정치성을 지적하면서, 그 예로 신라에 의한 삼국통일과 동학난에 대한 자신의 견해를 피력한 바 있다. 삼국통일을 당대의 눈높이에서 보려 하지 않고, 후대의 한국인들이 훗날 잃어버린 만주땅을 아쉬워하며 고구려 중심의 웅대한 고대사를 "꿈꾸기 위해" 신라의 삼국통일을 비하하듯 보아서는 안 된다고 주장한다. 또 동학난을 '혁명'으로 볼 수 없다는 자신의 입장을 전개하기 위해, 그는 '혁명성'의 기준을 먼저 설정한 후 차례로 논지를 전개해 나간다. 필자가 여기서 주목하고자 하는 지점은, 그가 두가지 사례에서 숨김없이 보여주고 있는 역사 해석의 리얼리즘이다. 역사를 논할 때 실제와 이상은 철저히 구분해서 다루어야 한다는 것이다. 특히 동학난을 보는 그의 시각이 조선의 양반 지배층 내지는 왕실의 그것과 부합한다는 점은 그 철저한 리얼리즘의 결과이며, 동시에 그의 복고주의적인 역사관과 동전의 양면으로 보인다. 그러나 문제는 역사를 그토록 철저히 리얼리즘에 입각해서 보려함에도 불구하고 왜 그는 <여우사냥>에서 민비를 실제와 다르게 형상화하려 했는가라는 점이다. 우리는 이 모순을 어떻게 이해해야 할까?

2) <장려(壯麗)했느니, 우리 그 낙일(落日)>(1984)의 고종 예찬

이 문제와 관련하여 참고할 만한 이문열의 전작(前作) 단편소설이 바로 이것이다. 그는 이 작품에서 김옥균이 경고한 대로 "망국의 군주"로 전락해 버린 고종을 기발한 판타지 기법으로 "애국애족의 더없이 위대한 상징"으로 환생시켜 놓는다. <여우사냥>이 나오기 십년 정도 전에 이미 고종을 소재로 한 단편이 씌어졌고, 이것이 내용과 의도에서 <여우사냥>과 일맥상통하다는 점이 주목을 끈다.

여기서는 관련 구절들을 이 소설에서 몇 소절 직접 인용해 보겠다.

> 그리하여 그 두 번의 싸움으로 눈앞에 뵈는 게 없을 정도로 간덩이가 부풀어 오른 일본이 요즘에는 좀 시들해진 감이 있는 그 식민지 놀음에 뒤늦게 열을 올리게 되었다. 갑진년에 고문정치를 시작하고 을사년에 억지 춘향이 격으로 보호국을 만들었다가 다시 경술년에 그 욕

된 합방극을 연출했다. – 요즘 퍼지고 있는 못된 소문이 말하는 그 소문의 다음 경과는 대개 그러하다. 하지만 거기에는 정말 놀랍고도 기막힌 우리 왕조의 최후가 감추어져 있다. 슬프면서도 장려한 지난 시대의 낙일인 동시에 오늘날의 이 행복을 위한 출발이 되는 엄청난 일이.

그 출발을 되돌아보는 일은, 오, 언제나 눈시울 뜨거운 감격이다. (중략) **그 가운데서도 특히 감격적인 것은 우리들의 마지막 임금님 – 그분과 그 자손들의 거룩한 피로 자칫 그릇되어 흘러갔을 뻔한 역사의 물길을 바로잡으신 고종 폐하의 죽음이다.** 생각하면 지난날 이 땅과 우리를 다스린 이들 가운데 그분처럼 욕되게 꾸며지고 거짓으로 뒤틀린 전설 속으로 사라져 가신 이도 드물다. (중략) 한마디로 말해 요즘 떠도는 그 못된 소문에는 우리의 마지막 임금님과 그 왕자들의 모습이 자칫 한심한 기분이 들 정도로 어리석고 못나게만 왜곡되어 있다. 누가 어떤 속셈으로 지어내 퍼뜨렸는지는 알 수 없으되, 적어도 우리와 우리를 다스리던 이들을 이간시켜 이들을 볼 자들의 소행이라는 것만은 금방 짐작이 갈 것이다. 한 왕조의 무너짐이 어찌 그리 허망할 수 있겠으며, 하늘이 우리를 다스리도록 고른 성스러운 핏줄의 마지막 줄기가 또한 어찌 그리 한심하게 끝맺을 리 있겠는가. (중략) **하지만 우리의 마지막 임금님은 역시 하늘이 그를 골라 우리와 이 땅을 그 속에 부치신 이의 후예다우셨다. 지켜야 할 것과 버릴 것을 아셨으며, 비록 비극적일지라도 왕자의 책무와 존엄은 잊지 않으셨다.**

퇴위한 우리 임금님을 창덕궁에 가둔 것은 그해 십일월이었다. (중략) 거기에 따르면 우리 임금님은 전형적인 망국의 못난 군주였다. 다시는 야심에 찬 계획을 세우는 일도 없고, 왕자다운 위엄으로 일본인들의 잔학에 저항했다는 소문도 들리지 않았다. 모든 것을 체념하고 회한과 오욕 속에 구차한 목숨을 이어가는 것이 전부인 양 보였다. 하지만 **오늘날에 널리 믿기어지고 있는 소문처럼 그분의 삶이 그대로 어이없이 끝나버린 것은 결코 아니었다. 비록 몸은 퇴락한 고궁에 갇혀 있어도 우리와 이 나라를 위해 일찍이 품었던 깊고 거룩한 뜻은 조금도 변함이 없으셨다.** 필요한 것은 다만 그 뜻을 펼 기회뿐이었다. 그러다가 – 드디어 그날이 왔다. 언제 들어도 눈시울 뜨거워지는 감격의 그날, 천 년이 지나도 우리에게는 오히려 새로워질 그 날이. 끝내는 가짜 태자로 세웠던 황제마저 폐하고 만 일본이 합방이란 그럴듯한 이름 아래 이 땅을 삼킨 지 구 년째가 되던 해였다. 그 기미년 정월 어느 날 우리 마지막 임금님은 마침내 오랜 감금에서 벗어나셨다. 섶에 눕고 쓸개를 맛보는 심경으로 때를 기다리시다가 저들 일본인들이 잠시 방심한 틈을 타 갇혀 있던 창덕궁에서 몸을 빼내신 일이 그랬다. (중략)

몸을 빼치신 길로 은둔한 지사의 집을 찾으신 그분은 당신에게도 마지막이고 우리에게도 마지막인 교지를 팔도에 내리셨다. (중략) 우리 임금께서도 그렇게 말씀을 맺으시자 사민이 잠시 숙연하였다. **지난날을 돌이켜보면 원통함이나 후회로움이 어찌 없으리오마는 무너져 내리는 왕조의 장엄한 낙일이 주는 비감에 일시 마음속의 원혐과 회한을 잊어버린 것이었다.** 거기다가 그같은 우리 임금님의 말씀에는 무언가 단순한 자괴의 뜻 외에 사죄와 격려를 아울러 보여주는 어떤 비장한 최후를 예감케 하는 데가 있어 한층 듣는 이를 감동시켰다. (중략) “충성과 신애로 아조(我朝) 오백 년을 떠받쳐온 신문들이여, 그리고 **본시 한 핏줄에서 갈라져 나온 겨레**여, 다시 말하노니, 짐과 열성(列聖) 조종(朝宗)의 날은 다했다. (중략) 그러므로 신민들이여, 겨레여, 이제 짐은 한 고명(顧命)으로 그대들에게 바라노라. **부질없이 지난 그릇됨을 따짐에 날을 허비하기보다는 망한 나라를 새로 일으키는 데 날을 바치거라. 올라 저질러진 지난 허물을 원망하기 보다는 알면서 행한 죄악에 분한(憤恨)을 품으라. 죽기로 싸워 저들 간악한 섬오랑캐에게 나라 빼앗긴 부끄러움을 씻으라.**” (중략)

그 비장한 외침과 함께 우리 마지막 임금님께서는 날선 보도(寶刀)를 안은 채 서 계시던 바

위에서 뛰어내리셨다. 그리고 왕자들의 참혹한 죽음을 눈앞에서 보시면서도, 그 뒤 욕스러운 저들의 꼭두각시 노릇과 다시 고난에 찬 십 년을 보내시면서도, 끝내 자진(自盡)하지 않으셨던 까닭을 그제야 뚜렷이 보여주셨다. (중략) 그런데 참으로 논라운 일은 바로 그 순간에 일어났다. **우리 마지막 임금님의 옥체가 땅으로 굴러 떨어지면서 안고 있던 보도에 베인 가슴이 열리는 순간 뇌성과 함께 한 마리 희고 거대한 용이 하늘로 치솟았다. 그리고 흰 구름처럼 까마득히 치솟더니 곧 이천 만 마리의 작은 용이 되어 비처럼 삼천리 구석구석까지 쏟아졌다. (중략) 이어 그 작은 용들은 익히 아는 길을 가듯 각기 한 사람씩을 찾아 그 가솜 속에 자리 잡았다.** (중략) 늙고 젊고를 가리지 않았고 남자 여자도 가리지 않았다. 친일파며, 저들의 앞잡이, 보조원 ,정보원도 가리지 않아 – 어쨌든 이 겨레면 모두 작은 용 한 마리씩을 가슴에 품게 되었다. 그래도 빠진 자가 있다면 그는 틀림없이 그 할미 가운데 하나가 임진왜란 때 겁탈을 당해 이 땅에 떨어진 왜병의 씨일 것이다. **그 밖에 또 하나 덧붙일 얘기가 있다면 신통하게도 모든 친일파들이 그날로 이 당에서 자취를 감춘 일이다.** (중략)

역사는 가정(假定)을 허락하지 않는다. 그럼에도 우리 역사에 그같이 장려한 옛 왕조(王朝)의 낙일(落日)이 없었다고 가정한다면, 그 뒤 우리가 겪어야 할 불행은 상상만으로도 끔찍하다."

- 이 작품에서 그려지는 고종은 "나라를 위해 일찍이 깊고 거룩한 뜻을 품었던 임금"이고, 그래서 "일제하에서도 와신상담하며 국망의 치욕을 견뎠고", 마침내 때가 되자 자신이 소집한 조선의 사농공상의 대표들 앞에서 애국적 연설을 하고 용맹하게 자진하여 겨레 각성과 소생의 밑거름이 된 "임금다운 임금"이다. 그런 임금 아래 하나로 결속되는 조선은 다름 아닌 "피(핏줄)의 동질성"으로 그 진위가 규정되는 존재이며, 그런 조선에서 "친일파"가 사라져야 할 이물(異物)로 그려진다는 점도 주목할 대목이다.

3) <불멸>(2010)과 안중근 예찬

- 이문열의 조선 망국사를 보는 관점을 이해하는 데 도움이 될 또하나의 참고항이 하나 있다. 그가 안중근 의사를 소재로 쓴 <불멸>이 그것이다.
- 실제 역사에서 안중근의 사상과 행위가 갖는 의미는 간단치 않은 문제를 내포하고 있음은 근래 널리 알려져 왔다. 그 주된 내용은 이토 히로부미의 피살이 온건파인 그가 견제해 온 일본 수뇌부 내 대륙강경론자들에게 도리어 힘을 실어주는 결과를 초래하고 말았다는 해석, 또 안의사의 거사에 배경이 된 그의 사상 - '동양평화론'이 현실성 없는 이상론에 불과하다는 점, 그리고 안중근과 그의 일족은 조선 왕가의 편에서 동학도와 대적한 수구적 양반지배계급이라는 점 등이 그것이다. 그런데 이러한 안의사의 면모는 오히려 이문열로 하여금 그를 주인공(positive한 role model)으로 선택하게 한 이유이며, 그것은 이문열이 고종을 선택하여 문학적으로 변신시키게 되는(그 negativity의 말소 혹은 positivity로의 轉化) 이유와 본질적으로는 같은 것이 아닐까.
- 요컨대, 이문열이 구한말이라는 시대 - 조선의 망국, 일제의 침탈 -를 조망하면서 안중근을 자기 소설의 주인공으로 삼은 이유는 안 의사에 대한 그의 열정(passion)이 남달랐음을 뜻하는 것이다. 그것은 그가 근왕파로서 (이문열이 그 혁명성을 부정한) 동학난의 진압에 공을 세운 무반 출신 양반이라는 사실, 그리고 그가 조선의 사림이 증오해 마지않았던 "왜"의 적장 이토 히로부미를 사살했다는 사실, 그러나 그 의거가 "동양평화라는 이데아에 바쳐진 순직(純直)한 희생"이었다는 사실에서 오는 것이 아닐까. 그렇다면 안의사는 이문열의 문학적 기림의 대상이 되기에 충분한 인물인 것이다. 그런 관점에서 보았을 때 <불멸>의 안중근에서와 같은 유사한 열정이 <장려했느니, 우리 그 낙일>에서의 고종에게, 그리고 <여우사냥>의 민비에게도 똑같은 방식으로 할당된 것이었다고 볼 수 있지 않을까.

4. 이문열의 문학과 유교 근본주의

1) 아버지(로 표상되는 '조상')에 대한 정념 - 이문열 생애의 거대한 규정체로서의 유교

- <영웅시대>와 그 속편으로 볼 수 있는 <변경>은 결국 아버지에 대한 이야기였고, 이문열의 아버지 상실이라는 체험은 그의 문학에서 '대타자(大他者) 찾기'라는 형태로 반복되어 왔다. (이경재, <민족이라는 아버지와의 만남>)

- 또한 그 아버지 혹은 조상이라는 존재의 공간적 표상이라 할 고향에의 애틋한 그리움은 이문열 문학의 중요한 모티브이다.

- 여기서는 <이우는 세월의 바람소리를 들으며>에서 이문열이 직접 언급한 문학적 배경들 - 아버지, 가문, 전통에의 귀속 의식 등 - 을 인용해 보기로 한다.

> "우리 집을 아끼는 이들은 조부의 그 같은 조서(早逝)에 애석함을 표함과 동시에 그 뒤 가세를 유지하고 그만큼이라도 아버님을 길러낸 공을 할머님께 돌린다. (중략) 그 다음은 아버지의 시대고, 역사 구분은 현대사로 접어든다. 그러나 아버님에 관한 얘기는 내 작품에서 많이 내비쳤고 비교적 많이 알려져 장황하게 쓰지는 않으련다. 그러나 **'이념의 배경으로 작용하는 가문' 따위는 믿지 않는 요새의 젊은 평론가들을 위해 한 가지만 상기시키고자 한다. 이런 가문의 외아들이 한 이념적 선택에 어떻게 가문의 문제가 배제될 수 있겠는가. 그보다 훨씬 더 현대를 산 나에게까지도 나이를 먹을수록 가문의 문제가 어깨를 짓누르는데, 내 이데올로기와 세계관의 선택에도 벌써부터 은밀하게 가문의 문제가 작용했고, 한낱 저자거리의 매문도배(賣文徒輩)가 되고 만 자신이 아직도 가끔씩은 조상들에게 죄스러운데**....."(이남호 편, <이문열 문학앨범>, 154~155쪽)

> "독자들에게 흔히 인상지어진 내 젊음은 떠돌이의 신산스럽고 황폐함이다. 부분적으로 진실이고, 어떤 작품에서는 일인칭의 주인공을 통해 그렇게 표현되고 있다. 하지만 그 인상이 바로 내 젊음의 진상이라고 이해하는 것은 곤란하다. 물론 나는 젊은 날의 대부분을 또래 집단에서 격리되어 보냈고, 살이도 몰락한 가문의 후예답게 참담한 측면이 있었다. **그러나 이제 와서 돌아보면 그런 삶 속에서도 나의 뿌리는 고향으로 상징되는 전통적인 집단의식에 자리 잡고 있었고, 의식도 강한 전통 지향성을 유지했던 것으로 보인다. 내 삶이 외견상 뿌리 없이 보이고 때로는 극단한 일탈을 보일 때도 나는 그것들을 언제나 한시적이로 예외적인 상황으로만 받아들여 왔다.**" (위의 책, 166~167쪽)

2) <아우와의 만남> 속 망제(望祭)

> "우리 예법에도 망제(望祭)라는 게 있다. 전쟁이라든가 천재지변으로 부득이하게 산소를 찾을 수 없을 때 될 수 있는 한 산소 가까이 가서 그 방향으로 제례를 올리는 법이다. 나도 어차피 산소를 찾아가 아버님을 뵈어야 하는 거라면 차라리 형제가 두만강 가에서 나란히 망제를 드리는 게 어떻겠니? **멀리서나마 나도 아버님 영전에 술 한 잔 따르고 절이라도 한 번 올리고 싶구나.**" (<아우와의 만남>, 174쪽)

> "비록 남의 나라에서 드리는 망제라도 격식은 고향의 부조위(不祧位:불천위) 산소를 모실 때처럼이나 경건하게 치렀다. 우리를 태워 간 운전수가 흥미로운 듯 강둑에서 구경하고 섰고 이따금 지나가는 사람이 기이한 듯 힐끗거려도 어색한 느낌이 조금도 없던 것으로 보아 **나는 그때 단순한 추모의 정을 넘어 어떤 맹목의 종교적 열정 같은 것에 내몰리고 있었던 것이 아니었는지** 모르겠다. 아우도 그런 내 열정에 휘말린 듯 생소할 것임에 틀림없는 제례 용

어 한번 물어보는 법 없이 집사와 제관의 역을 잘 해냈다.

진정한 추모의 정은 잔을 지운 뒤 남쪽을 향해 읍(揖)을 하고 있을 때에야 먼저 걷잡을 수 없는 눈물의 형태로 흘러나왔다. 마지막으로 고개를 수그리기 전에 얼핏 눈에 들어온 북의 산하가, 희뿌연 황사를 안개처럼 둘러쓰고 삭막하면서도 음울하게 웅크리고 있는 아버지의 공화국 산하가 갑자기 당신의 일생을 요약한 인상처럼 내 가슴을 쑤셔온 게 그 발단이었다."(위의 책, 175-176쪽)

<여우사냥>에서 이문열이 결코 "잔다르크"일 수 없는 민비를 그렇게 드높이려 한 것은 위의 인용에서 보이는 망제 모시기와 닮았다. 그것은, 그의 일평생 애증의 대상이었지만 결국은 하염없는 그리움과 존숭의 대상으로 그의 주요 작품의 단골 소재가 된 아버지라는 존재를 그가 기려온 방식이다. 이성적으로는 받아들이기 어렵고 미움마저 솟구치는 원망의 대상이지만, 그러나 그것이 천륜이라 불리는 관계 중에서도 으뜸인 아버지이기에 즉 '조상'이기에 결코 잊을 수도 없고 버릴 수도 없는 존재. 끝내는 받아들이고 그를 향한 자신의 사랑을 고백하지 않을 수 없는, 그렇게 함으로써 결국은 자신의 괴로움을 잊기로 한 행위. 그 받아들임의 대상이 된 조상에의 흠숭의 의례로서의 "문학적 망제(望祭)". 이것은 이문열이 거듭 강조해 온 "핏줄의 정(情)"이 시키는 바이며, 그렇기 때문에 그 어느 사상이나 종교보다도 강렬한 존재감을 갖는다.

이문열의 작가 인생을 관통하는 이 유교적 근본주의로의 회귀, 조상 흠숭의 의례가 민비라는 소재를 통해 구현된 것이 바로 <여우사냥>이라는 작품이 아닐까. 그런 점에서 <여우사냥>은 조선 왕실, 양반 지배층, 그 일부를 형성했던 이문열의 조상들, 더욱 뚜렷이는 그 조상의 맨 아래끝을 차지하는 아버지에 대한 조사(弔辭)요 망제(望祭)와 본질적인 차이가 없는 것으로 읽힌다.

3) 나가며

이문열은 <여우사냥>의 글머리에서 자신의 이 작품이 민비에 대한 한편의 진혼곡(鎭魂曲)이라고 적었다. 그러나 그의 순수한 의도와는 별도로, 이 진혼곡이 현대의 독자들에게 가질 간단치 않은 의미는 따져 보지 않을 수 없다. 한국사에서 여전히 역사적 논란의 중심에 있는 인물이 그 무거운 역사적 책임과 무관하게 문학적 "망제"의 대상이 되어 그리운 조상님 중 한분으로 자리매김해 버린다면, 잘못된 역사는 어떻게 청산하며 후손들은 그들의 실패를 통해 무슨 교훈을 얻을 수 있을 것인가.

여러 사회적 논란을 겪어 온 이문열은 "소설은 그냥 소설로서 읽어주기 바란다"는 취지의 발언을 자주 해왔다. 그러나 역사적 실존 인물, 더우기 아직 사학계의 평가가 확정되지 않은 인물을 주인공으로 한 역사소설은 소설로서만 읽혀질 수가 없는 것이 사실이다. 더구나 그 작품이 저본이 되어 다른 장르의 작품으로 거듭나며 자기 확장을 지속하는 경우에는 더더욱 그러하다. 그렇기에 이 작품이 갖는 문제성을 곱씹어 보는 작업이 필요한 것이다.

참고문헌

1. 이문열 작품
장려(壯麗)했느니, 우리 그 낙일(落日) (1984)
시대와의 불화(1992)
이우는 세월의 바람소리를 들으며(1994)
아우와의 만남(1994)
여우사냥(1995),
역사와 관점(2003), 한국사 시민강좌 32

불멸(2010)

2. 이문열 관련
강준만(2001), 이문열과 김용옥 (상), 인물과사상사
김동식(2021), 제의와 역사 - 소설집 <아우와의 만남>에 관한 몇 가지의 주석, 알에이치케이코리아
김욱동(1994), 이문열 실존주의적 휴머니즘의 문학, 민음사
김종회(2007), 문학과 예술혼:김종회 비평집, 문학의 숲
이경재(2021), 민족이라는 아버지와의 만남 - 이문열의 초기 소설에 잠재된 어떤 가능성, 알에이치케이코리아
이남호편(1994), 이문열 문학앨범, 웅진출판

3. 근대사 관련
김영수(2014), 명성황후 최후의 날, 말글빛냄
김윤희 외(2004), 조선의 최후, 다른세상
배상열(2017), 조선을 홀린 무당 진령군, 추수밭
북한사회과학원(1990), 김옥균, 역사비평사
유병용 외(2004), 한국의 인물과 사상 박영효 연구, 한국정신문화연구원
이태진(2000), 고종시대의 재조명, 태학사
이희주(2020), 명성황후평전, 신서원
하지연(2015), 기쿠치 겐조, 한국사를 유린하다, 서해문집
황문수(1972), 고균 김옥균, 태극출판사

4. 민비 관련
김응교(2010), '명성황후'의 문화콘텐츠와 역사읽기, 한국문화연구 18
나홍주(1987), 오-명성황후! 수탉이 울지 못하면 암탉이라도, 아성출판사
나홍주(1990), 민비암살 (角田房子 著) 비판, 미래문화사
쓰노다 후사코(1988), 민비암살, 조선일보사
유홍종(2009), 논픽션 명성황후, 이지출판
이수광(2015), 나는 조선의 국모다, 북오션
이태진(2007), 역사소설 속의 명성황후 이미지, 한국사 시민강좌 41
정비석(1987), 소설 민비전, 고려원

5. 민비 관련 인물을 다룬 작품
김동리(2014), 운현궁의 봄, 애플북스
박춘명(1992), 임오군란, 일월서각
박태민(1991), 김옥균, 일월서각
신봉승(2010), 이동인의 나라, 선

6. 영상물
꿈꾸는 사람들의 바이오그래피 이문열(2008)

박선영 선생님의 논문 「<여우사냥>과 이문열의 유교 근본주의」에 대한 토론문

이평전(서원대학교)

박선영 선생님의 논문을 읽고 토론자로서 진지한 성찰적 자세를 배울 수 있어서 대단히 감사하다는 말씀을 먼저 드립니다. 이론 중심의 현학적 논의나 유행에 따른 주제 중심의 논의에서 한 발짝 빗겨나 작가의식의 국면을 묵직하게 탐색한 선생님의 논문에 대해 과문한 토론자로 제 역할을 할지 걱정이 됩니다.

1. 우선 분석 텍스를 둘러싼 역사학적 논의에 대한 진술이 다소 경직되어 있다는 느낌을 줍니다. 한일 관계의 문제가 국사학계의 뿌리 깊은 민족주의에 원인이 있다는 진단에는 일견 동의하기 어렵습니다. 물론 현실 정치 영역에서 반일이나 친일의 문제를 논외로 한다 하더라도 민족주의의 개념이 각 시대에 얼마나 다양한 층위에서 심지어 배타적으로 작동했는가 하는 점에 비춰보면 적어도 한국사회에서 민족주의 교육이 곧바로 한일관계 악화의 원인이라는 진술에는 다소 위험이 따른다고 생각됩니다.

2. 그럼에도 이문열의 <여우사냥> 속 민비의 모습이 당대 국사학계의 수정주의적 흐름에 따른 부정적 이미지에 대한 탈각과 새로운 이미지의 창출에서 비롯되었다는 해석은 매우 흥미롭게 읽힙니다. 특히 작품 창작 시기와 김영삼 정부의 '역사바로세우기'에 따른 한일관계의 경색, 뮤지컬 <명성황후> 연출과의 관련성을 읽어내는 것은 작품 창작의 배경을 설명하는 데 충분해 보입니다. 다만 민비 캐릭터의 검증 항목에서 민비가 과연 조국을 수호하는 민중의 영웅이었는가, 민씨가 세도정치를 했다와 같은 역사적 사실 여부에 대한 논의는 실제 문학과 역사, 역사소설의 미학적 차원의 논의를 다분히 실증적 차원에서 비판한 것처럼 읽힙니다.

3. 이 논문의 가장 미덕은 텍스트 속에 나타난 작가의 역사 인식의 배후와 그 혼란의 연원을 추적하는 데 있습니다. 논문에서 예를 들고 있는 이문열의 <역사와 관점>에서의 진술, <장려(壯麗)했느니, 우리 그 낙일(落日)>에서 고종에 대한 예찬, <불멸> 속 안중근에 대한 문학적 기림에 대한 해석의 저층에는 실제 역사를 읽고 해석하는데 따른 작가의 문화적, 정치적 사유의 연원이 드러나 있습니다. 물론 이는 오늘날 역사학의 기본적 명제이기도 합니다. 역사적 사실에 대한 해석이 현재적 상황에 비춰 그 영향을 주고 심지어 정신사에까지 영향을 미친다는 사실은 분명해 보인다. 다만 그러한 역사에 대한 인식을 작가 스스로 선언한다 해도 그것이 실제 작품 속에서 어떻게 미학적으로 구현되는가 하는가는 여전히 의문으로 남게 됩니다.

4. 이런 맥락에서 이문열의 <여우사냥> 속 민비의 형상화가 갖는 역사적 사실 관계의 모순이 특정한 의식이나 사회체제나 이념과 관련되어 있다는 사실에 주목한 점은 대단히 의미심장하게 읽힙니다. 물론 이문열 문학이 가부장적이고 보수주의자적 입장을 취하고 있으며, 유교 중심적 태도를 취하고 있다는 사실은 몇몇 선행 연구자들에 의해 언급된 바 있는 것으로 알 고 있습니다. 이 점에서 4장 이문열 문학과 유교 근본주의는 본 논문의 핵심이라고 할 수 있습니다.

이문열 전 생애를 규정하는 유교(아버지나 조상으로) 표상과 그에 따른 가문이나 전통에의 귀속의식에 대한 언급에 비춰, 결국 <여우사냥> 속 민비를 잔다르크로 전화한 것은 "조상에의 흠숭의 의례로서의 문학적 망제"라고 설명하고 계십니다. 충분히 설득력 있는 진술이라고 생각된다. 다만 이 지점에서 한 가지 혼란스러운 점은 앞서 언급한 한국 현대사의 민족주의를 둘러싼 이념적 논쟁과 한일 관계의 현실 정치적 긴장 속에서 작가 이문열의

이념적 지향과 그 위치를 생각할 때, 이 부분에 관한 논의가 소략해서 유교 근본주의의 자장 속 이문열의 의식의 깊이를 충분히 이해하는 데 어려움이 있습니다.

토론자로서의 소임을 다하지 못해 거듭 송구하고 깊이 있는 논문을 읽을 수 있는 기회를 주셔서 다시 한 번 감사하다는 말씀 전합니다.

포스트 코로나 시대의 경제와 종교

김진숙(서울대학교)

I. 서론

장하준은 “경제는 경제학자들에게만 맡겨 두기에는 너무 중요한 문제”(440-441)임을 강조했다. 전문가는 새로운 것을 배우려고 하지 않으며, 무엇을 더 배워야한다면 전문가가 아님을 자인하는 모양새가 되고 만다. 전문가의 지식은 반드시 필요하지만 전문가는 좁은 영역만 잘 아는 사람이기 때문에, 하나 이상의 영역의 문제가 중첩되어 있고 삶의 다양성을 포함하는 경우에는 전문가가 단독으로 다양한 욕망들, 제한된 물질의 배분, 도덕적 판단을 모두 고려하고 책임지는 것은 불가능하다. 더 나아가 장하준은 전문가들에게 도전하는 자세가 민주주의의 기초임을 제안한다. 우리 손으로 선출하지도 않은 경제전문가와 기업경영자들에게 우리의 사회를 맡겨놓지 않기 위해서라도 경제학을 공부하고 그들에게 도전하는 것이 민주 시민의 성숙한 태도일 것이다.

종교학이나 문학을 공부하는 사람들이 경제학까지도 공부해야 하나라는 의문이 들 수도 있지만, 경제학자에게만 경제를 맡기지 말고 우리 스스로가 경제활동에 참여하고 경제 정책에 영향을 끼치겠다는 태도가 현재 우리 앞에 구체적으로 놓여 있는 경제 패러다임에 시의적절한 자세이기도 하다. 경제 패러다임은 자본주의의 탄생 이후로 크게 수십년 주기로 바뀌어 왔다는 것은 보편적으로 알려진 상식이다. 코로나 위기가 시작되기 직전인 2019년부터 경제 패러다임이 전환하기 시작해서 2022년 현재 팬데믹 위기는 종결되지 않았고, 새로운 경제 패러다임에 맞추어 세계의 각국들이 적응해 나가고 있다. 엄밀히 말해서 옛 패러다임이 저물고 있다고 하는 표현이 맞을 것이다. 여기에서 옛 경제 패러다임 이라함은 미국 중심의 신자유주의를 의미하고, 최근에 신자유주의에 의거한 정책 기조를 미국을 위시한 경제 대국들이 점차 포기하고 있다는 것을 알게 된다. 현재 글로벌 경제 위기 상황 하에서는, 개별 기업의 이익을 궁극의 목적으로 자유 경쟁의 방식으로 국가가 경제에 개입을 최소화하던 기조에서 국가가 경제 정책에 적극 개입하여 통화의 양적 완화와 이자율 조절을 통해서 국가가 경제의 주체가 되어 가는 것을 목도하고 있다. 현재 대한민국은 여전히 신자유주의의 영향이 다른 나라들에 비해서 상대적으로 강한 상태라고 할 수 있지만, 최근에 변화한 미국과 유럽의 전통적인 사회자본주의 경제 정책을 배우고 참고하여 경제 정책을 개선하여 적용할 수 있을 것이라고 볼 수 있다. 신자유주의의 대안으로 최근에 등장한 것이 바로 ESG (Environmental, Social, and Governance) 구호에 근거한 경제 정책이라고 할 수 있고, 본 발표에서는 코로나 위기가 끝나지 않은 상황에서 ESG의 현황과 과거 종교 공동체와의 연관성, 한국 상황에서 시민운동과 종교의 공공성의 문제를 연결해서 고찰해보고자 한다.[46]

II. 종교 공동체의 경제활동

1. ESG(Environmental, Social, and Governance): 환경, 사회, 지배구조

세계 각국의 많은 나라들에서 신자유주의의 경제 기조가 저물고 있는 증후들이 보인다. 미국의 전경련 격인 200대 기업의 CEO들의 모임인 BRT(Business Roundtable)에서 코로나 사태가 발생하기 직전인 2019년 8월에

46) 본 발표는 미국 중심의 신자유주의와 그 이후의 ESG에 대해서 국한하려고 한다. 유럽의 자본주의는 미국에 비해서 신자유주의에 경도되기 보다는 국가가 경제에 많은 부분 개입하는 사회주의적 경향성이 강했기 때문에, 현재의 ESG와 유사한 면모를 오래 전부터 보여 왔다고 할 수 있다.

아마존의 제프 베이조스, 애플의 팀 쿡 등 181명의 미국의 CEO들이 모여 BRT선언을 한다. 새로운 BRT선언에서 주목할 점은 '기업 주주(shareholder)의 이익의 극대화'라는 기존의 대목을 제외한 것에 있다. 세계에서 가장 주식 시장이 발달되어 있는 미국에서, 기업의 주인은 주주이며, 기업 경영의 목적은 주주 이익의 극대화라는 명제가 커다란 변화를 맞게 된 것이다. 신자유주의가 크게 유행하던 1990년대 초부터 미국의 기업 경영의 목적은 분명히 주주 이익의 극대화였다. 주주 개인의 이익이 증대되면 사회 전체의 이익이 증대된다는 전형적인 신자유주의적 사고는 2020년 이후로 점차 사라지게 된다.

BUSINESS

The New York Times

Shareholder Value Is No Longer Everything, Top C.E.O.s Say

Chief executives from the Business Roundtable, including the leaders of Apple and JPMorgan Chase, argued that companies must also invest in employees and deliver value to customers.

Chief executives who are members of the Business Roundtable, include, left to right, front row: Julie Sweet of Accenture North

고전적 자유주의(Classical Liberalism) 패러다임 하에서는 경제 주체는 개인이었고, 사적 이익 추구가 경제 활동의 최고의 목적이었다. 이후, 미국의 경우 대공황 이후에 국가가 경제의 주체로서 시장에 적극 개입하여 법령을 제정, 시행하면서 정부 주도의 경제정책을 펴는 큰 정부로서의 역량을 펼치던 시기가 있었다. 이후에 소비에트연방이 소멸한 이후의 신자유주의(Neo-Liberalism)의 분위기에서는 기업이 경제 주체가 되어 이윤의 최대한 증대를 목적으로 시장 경제를 주도하였다. 고전적 자유주의의 단위가 개인인 것에 비해서 신자유주의의 단위는 기업 혹은 법인이었다. 상대적으로 기업의 이윤 증대에 도움이 되지 않는 사회적, 윤리적 비용은 등한시 되었고, 이런 점이 2008년 글로벌 금융위기의 한 원인이 되기도 하였다고 볼 수 있다. 2008년 미국에서 시작된 금융위기가 전 세계에 나비효과처럼 영향을 미치면서, 미국을 비롯하여 한국에서도 주가가 대폭락하는 상황이 되었고, 2020년 코로나 위기에서의 주가 폭락과 부동산 가격 폭등과 유사한 상황이 벌어졌다.

2008년 글로벌 금융위기는 말 그대로 금융적 파행에 원인이 있었고, 이후, BlackRock을 위시한 자산운용사들의 주도로 ESG(환경, 사회적 가치, 지배구조) 점수가 높은 기업 위주로 투자하는 경향성이 나타나기 시작했다. 2019년의 BRT선언 이후로 현재까지 ESG는 약효를 잃은 신자유주의의 대안으로서 경제 시장에 등장하게 된다. 기업(법인)에서 주주의 최대 이윤 추구가 반영되는 재무 재표를 기준으로 하는 것이 아니라, ESG(환경, 사회적 가치, 지배구조)가 균형 있게 갖춰진 기업을 중심으로 금융기관이 펀드를 조성하고 소비를 촉진하거나, ESG 기준에 미달하는 기업에 투자하지 않고 제품 소비를 거부하는 운동은 분명히 신자유주의에 위배된다. 신자유주의는 철저히 기업이 주도하여 최대의 이익 생산을 촉진하는 이념이지만, ESG 기반의 경제활동에서 경제적 주체는 여럿이다. 우선 금융기관이 새로운 트렌드를 선도하면서 투자를 결정하고, 환경을 보존하고 개선하고자 하는 개인들, 환경 평가 단체, 사회적 가치의 증대를 위해 노력하는 시민 단체들, 환경 문제를 해결하기 위한 국가적 법령들과 경제법을 제정하고 시행하는 국가를 포함한 다원화된 경제 주체들이 경제 행위를 주도하고 있다. 고전적 자유주의의 개인이나 신자유주의의 기업 중심의 이윤 극대화와 사회적 이익 관계의 패러다임이 이제는 바뀌게 되었다.

2. 종교공동체와 ESG

미국의 역사에서 ESG운동의 효시라고 할 수 있는 공동체가 있는데, 이 공동체는 미국의 종교사에서 찾을 수 있다. 미국의 펜실베니아 지역을 기반으로 한 퀘이커(Religious Society of Friends)는 18세기에 노예해방론을 적극 지지하는 종교 공동체였고, 그들의 신념과 경제 행위를 일치시켰다. 노예무역에 의존하는 기업에 투자하지 않고 불매운동을 벌이고, 그들의 공동체 내부의 경제 논리를 투명하게 공개하였다. 퀘이커 공동체는 노예무역을 통해서 이윤이 극대화되고 자본을 최대한 축적할 수 있는 기업의 비윤리성을 지적하고 정당하지 않은 방법을 통한 이윤의 증대에 제동을 거는 방식으로 경제적 참여활동을 현실화하였다. 나아가 이들은 여성 참정제와 전쟁 반대 운동도 벌인 전형적인 '사회적social' 가치를 실현하기 위해서 그들의 신앙과 실천을 일치시킨 ESG의 경제활동의 표준을 보여준 종교 공동체였다.

베트남전 중에 미국 감리교에서 전쟁반대운동을 벌이던 목회자들이 Pax World Funds를 교회 펀드로 고안하였고 후일에 투자 회사까지 설립하는데 공헌한다. 이 펀드의 취지는 무기와 전쟁 물자를 생산하는 기업에 투자하지 않으면서 반전운동을 실제화하며, SRI(Socially Responsible Investing), 즉 사회적 책임을 다하는 기업에 투자함으로써 사회 윤리와 기업의 경제 활동을 통제할 수 있는 투자 환경을 조성한다. 실제로 이러한 사회적 책임 펀드의 수익률은 상당히 높은 것으로 알려져 있다.

이처럼 종교공동체를 중심으로 모인 시민들의 신념을 사회적으로 현실화하는 가장 감각적인 방식은 경제문제에 개입하여 내용과 얼개를 변형시키는 것이다. 자원 이동의 방향과 분배의 양을 결정하는 활동이 경제일 수도 있지만 정치의 영역이기도 하다. 현재 세계적으로 중대한 이슈인 탄소중립문제에 대한 결정과 실행은 정치의 영역이기도 하고 경제의 영역이기도 하다. 탄소중립에 대한 법안을 마련하고 시행하는 것은 국가의 역할이며 정치의 영역이다. 그리고 외교와 국제 경제의 영역이기도 하다. 탄소중립을 실천하지 못하는 기업에 대해서 국가는 제제를 할 수 있고, 시민단체들은 이 기업의 상품과 용역에 대해서 불매운동을 벌일 수 있다. ESG 가운데 사회적Social인 평가 항목이 계량화하기 쉽지 않고 은폐되어 있는[47] 반면에, 환경문제는 ESG에서 가시적으로 평가되기 쉬우며 실현가능한 부분이기도 하며, 정치의 영역이자 경제의 영역이며 외교의 영역이기도 하므로, 기업뿐 아니라 국가와 일반 시민들의 역량이 닿을 수 있는 부분일 수 있다. 신자유주의가 철저하게 기업 위주의 경제 논리라면, ESG는 국가와 시민이 기업의 경제 활동에 대해서 비판적으로 참여함으로써 사회의 욕망을 반영하는 경제의 구조와 분위기 자체를 바꾸어 나갈 수 있는 능동적인 경제 참여의 기준이 될 것이다.

III. 종교의 공공성과 ESG

1. 종교공동체의 사회참여

그렇다면 종교가 시장과 경제에 참여하는 것은 정당한가에 대한 논의가 필요할 것이다.

로버트 벨라는 미국사에서 성직자, 종교기관, 종교협회가 공적 이슈에 지속적으로 관심을 가져왔고, 미국 정치인들 역시 종교가 민주공화국을 지탱하는 시민의 책임성 형성에 기여할 것을 믿었다고 한다(180). 한국의 연구자들의 경우, 종교와 경제와의 연관성을 밝히기 보다는 종교기반 시민단체와 정치와의 연관성을 밝히는 경우가 많았다. 그러나 ESG의 경우 정치영역이자 경제영역에 고루 걸쳐 있다고 볼 수 있기 때문에 종교의 정치적 지향의 시민행동의 연구가 ESG와 종교 공동체의 연관성을 규명하는 데에 기여할 것이다. 경제 정책이라

47) Social 에 해당하는 사회적 가치와 책무의 예를 들면, 남녀 평등의 문제를 비롯한 젠더 이슈, 인종 차별의 문제, 장애인 차별 문제, 노동자의 공정한 선발, 아동 노동 착취 문제, 임금 체불의 문제 등 노동자들의 처우의 문제 등에 해당한다. 하지만 ESG가운데 S의 경우 평가 과정에서 은폐되는 경우가 많다. 즉 사회적 기준에 미치지 못하지만 이런 점이 드러나지 않고 높은 점수를 받는 경우가 있다. 예를 들어서 대기업의 경우는 많은 하청기업들의 생산에 의존하고 있지만, 하청기업들의 나쁜 S가 전혀 반영되지 않을 수도 있다. 하청기업이 노동자들을 착취하고 공정하지 않은 선발과 차별을 보여준다고 하여도, 대기업의 가시적으로 드러난 노동조건들만 파악할 수 있고 이런 측면만 평가 대상에 반영되기 때문이다.

는 거대 단위로 보기 보다는 환경 요소, 사회 요소, 지배구조의 요소 등으로 분리하여 파악한다면 기존의 연구에서 통찰을 얻기에 보다 용이할 수 있으며, 기존 연구와 같은 맥락 하에서 파악할 수 있을 것이다.

전명수는 사적 영역으로 간주되는 종교가 공적인 역할을 하는 것이 정당한가의 문제와 정치발전의 주요 원인으로 평가되는 시민사회운동과의 연계 가능성에 대해 연구하였다(2016, 192). 우선 '공적인 것'과 '사적인 것'의 비교와 대조로부터 공공성의 개념은 유추된다(전명수, 2019, 209). 박광수에 의하면 공공성은 개인의 권리를 확보하고 욕망을 추구하면서도 보편적 윤리를 실천하는 것이다(117). 이동수에 따르면 공공성에서 중요한 지점에는 국가의 공적인 역할과 함께 시민사회의 의견을 수렴하고 합의를 이루는 거버넌스가 필요하다(2014, 47~49).

전명수에 따르면 종교윤리적인 측면에서의 공공성은 나와 타자의 관계, 특히 사회적 소외계층과 관계맺음을 의미한다. 장애인 교육 기관을 자신들의 주거지역에서 배제시키려는 주민들의 움직임은 종교공공성의 결여 때문에 나타난 현상이고, 이러한 점에서 종교공공성은 보편적 실천윤리의 의미를 지닌다(2018, 230~231). 따라서 많은 경우 종교와 시민사회의 결합 유형은 복지 정책과 연관되어 있으면서, 종교 조직이 성전과 사원에서 복지 서비스를 시행하면서 사회에 영향력을 행사하는 주체라는 대중적 인식이 있다(전명수 2016, 204). 종교가 시민 사회와 결합 할 때의 두 유형을 나누었는데, (1)"윤리적 치료제"로서의 종교와 (2)"사회적 자본"으로서의 종교로 분류하고 있다. 윤리적 치료제로서의 종교는 사회에서 공동선 추구라는 목적이자 종교의 본질적 측면이다(204-205). 반면에 사회적 자본으로서의 종교는 개인들을 연결시키는 사회적 네트워크 속에서 발생하는 신뢰와 상호관계를 물적 자본과 인적 자본으로 바라보는 관점이다(Putnum 18-21). 종교의 사회적 자본은 취약 계층에게 보다 열려 있고 접근성이 높아서, 비엘리트 시민들의 가치를 대변한다(Coleman, 2003, 41).

하지만, 종교 사회적 자본으로 시민사회로 진출하고 참여하는 것이 민주주의 이념을 실현하는데 충분하지 않다는 의견도 존재한다. 스카치폴은 시민사회 문제에 대한 치유를 종교가 담당하는 것은 유해하며, 민주주의의 요구를 구현하기에 부족하다고 본다(258-269). 와그너는 교회가 흔히 하게 되는 지역사회에 대한 자원봉사는 빈곤이나 권력불균형 같은 근원적인 문제 해결에 보탬이 되지 않는다는 부정적 견해를 피력한다(Wagner 631). 반면에 종교의 사회적 자본으로서의 시민사회에 참여함은 민주정치에서 '실현된 시민권(realized citizenship)'의 발현이며, 종교는 소외된 사람들이 정치참여에 대해 논쟁함으로써 시민권의 실현에 공헌했다는 긍정적인 견해도 함께 존재한다(Weithman, 36).

실제로 가톨릭 교회는 제2차 바티칸 공의회 이후 사회참여를 적극 권장한다. 동시에 사회 참여의 과정에서 공론의 과정을 거쳐 토론하고 상이한 의견들에 대해 합의를 도출해야 한다고 주장한다. 조현범은 한국 가톨릭이 사회에 대해 목소리를 많이 내고 있지만, 공론의 장을 거치지 않은 채 발언한다면 종교적 공공성의 필터를 거치지 않은 한국 가톨릭의 일방적인 주장으로 평가될 수 있음을 우려한다(71). 이도흠은 불교 공공성 연구에서 개인이 존엄성을 바탕으로 신자유주의의 모순과 환경파괴의 위험 속에 있는 세계에 대응하는 주체로서의 '눈부처공동체'를 주장한다. 눈부처공동체는 개인적 자유와 깨달음을 추구하면서도 타자를 자유롭게 해 자신의 자유를 완성하는 주체가 되어 상생하고 자연과 평화롭게 공존하기를 모색하는 공동체이다(80-87). 한국 가톨릭의 사회 참여는 정의구현, 외국인의 인권, 노동자와 빈민을 보살피는 성격의 종교 시민단체가 상대적으로 많은 편이고, 불교기반의 시민단체는 환경과 생태학의 문제를 주로 다룬다는 점이 특징적이다. 또한 한국개신교의 YMCA와 YWCA는 한국 전역에 지부가 확산되어 있으면서 청소년 교육에 집중하는 시민사회단체로서 수적으로 우위를 차지하고 있다(전명수 2019, 214).

2. 한국의 종교 공동체의 사회참여와 ESG

한국에 존재하는 사회 문제에 참여하고 실천하는 종교단체들의 수적으로 다수이면서 성격이 다양하기 때문에 이 자리에서 열거하는 것이 무의미할 수 있다. 본 발표가 집중하고자 하는 것은 기존의 시민사회운동이 ESG운동과 직접 연관될 수 있을지의 문제인데, 결론적으로 기존의 시민사회운동과 새롭게 등장한 ESG운동은

연결될 수 있다는 결론이다. 다만 ESG운동의 지향이 기업의 경영에 개입하여 경제 지형을 바꾸려는 목적이 다를 뿐이다. 환경, 사회문제, 경제 정책에 대한 변경 요구, 경제법 제정 요구, 특정 기업에 대한 비판과 의견 개진 같은 것으로 분해해서 본다면 기존의 종교 공동체가 전개하던 시민사회운동과 연결된다는 것을 알 수 있다.

예를 들어서, 불교의 시민단체인 '에코붓다'는 환경윤리 정립과 생태학적 관점으로 인간과 자연에 초점을 두고, 쓰레기제로운동, 친환경운동, 빈그릇 운동 등을 펼친바 있다. '경제정의실천불교시민연합'은 경제정의와 사회정의를 실현하고, 생명과 환경을 보호하는 불교계의 NGO이기도 하다. '천주교서울대교구우리농촌살리기운동본부'는 가톨릭농민회와 연합하여 1993년 우루과이라운드 협상이 타결된 이후에 농촌경제를 살리기 위한 운동을 펼쳐왔다. 이 외에도 많은 불교, 가톨릭, 개신교 공동체에서 사회적 약자에 대한 문제, 사회 정의를 위한 문제, 사회 정화에 대한 문제에 관심을 가지고 헌신적으로 활동해 왔다.

이들 종교 공동체의 시민운동이 ESG로 연결되기 위해서는 이미 형성되어 있는 사회적 자본으로서의 종교 공동체가 기업의 환경기준, 사회적 가치에 대한 책임, 경영구조 등을 비판적으로 평가할 수 있는 사회경제학적 관심과 시대의 흐름과 변화를 읽는 안목을 갖추는 것이 선행되어야 할 것이다. 또한 종교 공동체라는 폐쇄성과 집단이기주의에 대한 비판을 극복하기 위해서라도, 종교 공동체가 공론의 장에서 투명하게 토론의 내용을 공개하고 합의하는 과정을 이끌어내야 한다고 생각한다. 무엇보다도 종교 공동체 자체의 경제적 투명성과 재무적 투명성이 보장된다면, 종교 공동체가 가지고 있는 탄탄한 인적, 물적 자원과 사회적 네트워크는 ESG에 대한 훌륭한 비판자이자 실천자인 경제적 주체로서 활약할 수 있다고 확신한다.

VI. 코로나 이후의 경제와 종교

ESG의 기조가 코로나 위기의 경제 정책과 인과관계는 아니지만, 동시 사건이라는 상관관계는 분명히 있다. 또한 ESG와 코로나 위기는 신자유주의의 퇴장이라는 공통의 분모를 가지고 있다. 신자유주의의 퇴진으로 경제의 주체가 국가와 시민으로 확대되었고, 경제적 위기, 사회적 위기, 환경적 위기에 적합한 모형을 찾기 위해서 기업뿐 아니라 시민과 국가가 함께 참여하고 해법을 모색하게 된 것이다. 따라서 ESG와 글로벌 판데믹 위기는 동일한 행동의 결과 문제가 해소되는 절묘한 관계를 가지고 있다. ESG 패러다임과 코로나 위기의 경제 정책에서는 국가와 시민은 환경과 사회적 책임, 기업 경영의 구조 등에 정치적으로 개입하여 공익을 위한 실천을 통해서 궁극적으로 사적인 이익을 극대화 할 수 있는 경제 활동을 전개할 수 있을 것이다.

V. 참고문헌

박광수.「한국 신종교의 개벽사상과 공공성(公共性)」, 『종교문화비평』 26, 한국종교문화연구소, 2014.

스카치폴, 테다. 『민주주의의 쇠퇴: 미국 시민생활의 변모』. 강승훈 옮김. 파주: 한울아카데미, 2010.

이도흠. 「불교의 공공성, 이론과 실제-2」 『월간 공공정책』 111. 한국자치학회. 2015.

이동수. 「시민사회, 파트너십 그리고 공공성」, 『시민사회 파트너십과 공공성』. 인간사랑, 2014.

장하준. 『장하준의 경제학강의: 지금 우리를 위한 새로운 경제학 교과서』. 김희정 옮김. 부키, 2014.

전명수. 「정치발전과 종교의 공적 역할」. 『한국학연구』 56, 2016.

-----. 『좋은 사회로 가는 길: 종교·시민사회·공공성』. 집문당, 2018.

-----. 「종교의 공공성, 이론과 실제: 종교기반 시민단체 활동의 분석적 고찰」.『한국학연구』 68. 2019.

조현범, 「한국 천주교의 현재와 미래」, 『종교연구』 68, 한국종교학회, 2012.

Bellah, Robert N. et al., *The Good Society.* New York: Alfred A. Knopf 1991.

Coleman, John A. S.J., "Religious Social Capital: Its Nature, Social Location, and Limits",
Ed. Corwin Smidt. *Religion as Social Capital: Producing the Common Good.* Waco Texas: Baylor University Press, 2003.

Putnam, Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon & Schuster, 2000.

Wagner, Antonin, "Religion and Civil Society: A Critical Reappraisal of America's Civic Engagement Debate". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, Vol. 37, No. 4. 2008.

Weithman, P. J., *Religion and the Obligations of Citizenship.* New York: Cambridge UP, 2002.

시민운동정보센터 http://www.beej.org

ESG경제 http://www.esgeconomy.com

김진숙, 「포스트 코로나 시대의 경제와 종교」에 대한 논평문

김민아 (인천대학교)

김진숙 선생님의 발표는 최근 새롭게 등장하는 기업윤리인 ESG(Environmental, Social, and Governance)를 종교 공동체의 활동과 연결지어 설명함으로써, 기존 '종교와 경제'에 대한 논의를 확장하고 보다 현실적인 담론을 제시한다는 점에서 의의가 있다고 생각합니다. 2008년 세계적인 금융위기 이후 신자유주의 경제 기조에 대해 반성적인 흐름이 생겨나면서 자산운용사들이 환경, 사회적 가치, 지배구조 점수가 높은 기업 위주로 투자하고 시민들도 기업들에 이와 같은 윤리의식을 요구하게 되었습니다. 이에 반응하여 기업 스스로도 ESG를 경영 원칙으로 적극 수용하고 있는 상황입니다. 발표자 선생님은 과거 종교 공동체들에서 ESG의 실천과 연결될 수 있는 지점들을 발견할 수 있다고 보고 퀘이커(Religious Society of Friends)와 미국 감리교의 팍스 월드 펀드(Pax World Funds)를 그 예로 제시합니다. 이러한 종교 공동체의 사회참여는 종교적 공공성에 기반하여 이루어진 것으로, 종교 공공성에 대한 다양한 평가와 해석과는 무관하게 종교의 사회참여는 역사적으로 꾸준히 존재해왔으며 특히 사회복지 영역의 많은 부분이 종교에 의존하고 있는 것이 현실입니다. 현재 한국에서도 여러 종교 공동체들의 시민운동이 ESG와 연결되는 방향에서 이루어지고 있습니다. 발표자 선생님은 코로나 위기가 신자유주의의 퇴장을 가속화시키며 코로나 이후 세계적인 경제 기조에서 ESG는 핵심적인 위치를 차지할 것이라고 전망합니다. 이에 맞춰 기업과 시민, 종교 공동체가, ESG 패러다임을 통해 경제적·사회적·환경적 위기 극복에 적합한 경제 모델을 찾기 위해 협력해야 함을 강조하는 것으로 발표를 마무리하셨습니다.

발표자 선생님의 논지에 적극 공감하며, 좀 더 풍성한 논의를 이끌어내기 위해 몇 가지 질문을 발표자 선생님께 드리고자 합니다.

첫째, 발표자 선생님께서 생각하시는 종교 공공성의 개념이 궁금합니다. 본 발표에서는 "개인의 권리를 확보하고 욕망을 추구하면서도 보편적 윤리를 실천하는 것"(박광수), "시민사회의 의견을 수렴하고 합의를 이루는 거버넌스"(이동수), "나와 타자의 관계, 특히 사회적 소외계층과 관계맺음"(전명수) 등 다양한 공공성의 개념이 소개되어 있습니다. 보편적 윤리의 실천, 시민사회와의 소통, 소외계층에 대한 지원 등 공공성에 대한 다양한 해석들이 존재하고, 이를 둘러싼 평가들도 다양하게 제기되고 있습니다. 과거에서부터 현재까지 지속되고 있는 종교 공동체의 사회참여를 관통할 수 있는 종교 공공성의 개념을 도출할 수 있는지, 있다면 그것은 무엇이고, 그럴 수 없다면 종교 공공성의 개념이 어떻게 변화되어왔는지에 대한 선생님의 고견을 구합니다.

둘째, 발표자 선생님은 전명수의 논의를 따라 종교와 시민사회의 결합 유형을 ① "윤리적 치료제로서의 종교"와 ② "사회적 자본으로서의 종교"로 나누어 설명하셨습니다. 제가 이해하기로는 ①은 영성적 차원을 통한 윤리의식 제고를, ②는 물리적 공간 제공 차원의 인적 네트워킹을 의미하는 것 같습니다. 이에 더하여 ③ 직접적인 사회구조 변화를 추동하는 힘으로서의 종교에 대한 논의가 필요하다고 생각합니다. 본 발표가 주목하고 있는 ESG 실천을 종교와 시민사회 유형에 포함시키기 위해서도 ③의 추가가 필요해 보입니다. 사실 1970, 80년대 한국에서 종교의 민주화운동과 노동운동, 빈민운동 역사를 살펴보면, 종교의 사회참여는 불의한 국가 권력에 정면으로 대항하며 새로운 정치적·경제적·사회적 구조를 제시하는 것을 목표로 한 것이었습니다. 1987년 민주화 이후 시민사회가 본격화되면서 ② 사회적 네트워킹 차원의 종교 역할이 부각되기는 하였으나, 현재까지도 종교는 사회현실의 변화를 직접적으로 추동하는 담론으로 그 실천을 이어오고 있습니다. 이에 대한 발표자 선생님의 의견은 어떠신지 궁금합니다.

셋째, 발표자 선생님께서는 퀘이커와 같은 과거 종교 공동체의 지향이 ESG와 연결될 수 있다고 말씀하셨습니다. 현재 한국의 종교 시민운동도 경제정의와 사회정의, 생태정의를 실현하고자 한다는 점에서 ESG 운동과 연결될 수 있다고 지적합니다. 저는 같은 맥락에서 전통적인 노동운동이 ESG의 시작점이라고 볼 수 있다고 생각합니다. 근로기준법을 준수하라고 외치며 분신한 전태일 열사로 인해 청계천 피복공장의 열악한 노동환경이 폭로되었고, 그 결과 피복노조의 결성으로 노동환경 개선이 점차 이루어졌습니다. 이것이

한국 노동운동의 시작입니다. 1970, 80년대부터 활발하게 전개되어 온 개신교 노동운동의 역사 면면을 살펴보면, 열악한 노동환경, 부당한 임금, 불법 직장폐쇄, 노조 탄압 등을 근거로 노동자들이 사측에 맞서 싸우며 보다 정의로운 기업 윤리의 창출을 요구한 사례들이 가득합니다. 개신교 노동운동 및 빈민운동 단체들이 공장 노동자들의 건강권 차원에서 공장 주변의 공기 오염과 수질 오염을 지적하게 된 것이 한국 환경운동의 시작이라는 점도 지적하지 않을 수 없습니다. 2000년대에 들어서는 무노조 경영을 내세우며 노조 탄압을 자행한 삼성에 대한 불매 운동, 비정규직 노동자 집단 해고로 사회적 지탄을 받은 개신교 기업 이랜드에 대한 불매 운동, 쌍용자동차 노동자들의 공장점거 파업 등이 있었습니다. 전통적인 노동운동의 흐름을 잇는 이와 같은 운동들은 궁극적으로 기업 경영의 원칙에 근본적인 전환을 요구하는 것이었습니다. 이런 점에서 본다면 과거 종교계에 의해 이루어진 노동운동에서 ESG 정신을 발견하는 것이 가능하지 않을까 합니다. 이에 대하 발표자 선생님의 생각이 궁금합니다.

포스트코로나 시대, 혐오 문제 해결을 위한 시민인문학의 실천 방안 연구

- 박경리 유고시집에 나타난 말년의식으로서 ‘여성’, ‘죽음’, ‘자연’의 의의 -

조혜진(한세대학교)

<목차>

1. 서론
2. 말년의식을 통해 살펴 본 박경리의 문학적 세계관
(1) 상실의식과 여성성의 글쓰기
(2) 생명에 대한 환대의 질문으로서의 글쓰기
(3) ‘끝’과 ‘시작’으로서 생명의 비밀을 잇는 순환의 글쓰기
3. 결론

1. 서론

포스트코로나 시대, 혐오와 차별의 문제 해결을 위하여 박경리의 문학적 세계관에 나타난 말년의식에 주목, ‘여성’, ‘(노년)죽음’, ‘자연’에 이르는 생명의 의의를 연구한 것은 코로나로 인해 앞당겨진 비대면 사회의 현실에서 협력적 창의성을 지향하는 소통의 공동체로서 시민 인문학의 의의를 발견함으로서 감염병 시대, 죽음의 위협에도 불구하고 타자성의 회복을 염원하려는 것이다.

이러한 상황에서 인문학은 전공자와 연구자들을 위한 대학 인문학의 학제적인 장벽을 넘어 학교 밖 집단지성을 만들기 위한 시민인문학으로 나아가야 할 필요성이 있다. 나아가 포스트코로나 시대 혐오와 차별 문제를 해결하기 위해 인문학은 인문학법[48]에서 논의한 것처럼 ‘인간과 인간 간의 근원문제와 인간의 사상과 문화를 아우르는 융복합 학문’으로 변화되어야 할 것이다.

이를 위해 포스트코로나 시대, 대학의 인문 교육은 대학 인문학의 학제적인 장벽을 넘어 학교 밖 집단지성을 만들기 위한 소통플랫폼으로서 시민인문학을 활성화하기 위해 시민의 일원으로서 적절한 윤리적 태도와 사회적 책임감을 실현할 있는 능력으로서 시민성을 교육하고 그 역량을 강화할 수 있는 인문교육프로그램을 개발하여 이를 기반으로 시민인문학의 실천을 수행할 필요가 있다.[49] 나아가 시민인문학으로 변화되기 위해서는 전문가 집단 및 지자체와의 협업이 필요[50]할 뿐 아니라, 소통의 플랫폼으로서 시민인문학에 대한 정립[51] 및 이에 대한 다양한 연구가 필요하다고 할 수 있다.

2015년부터 2021년까지 원주 박경리 문학공원과 박경리 문학관에서 <청소년 토지학교> 및 <소설 토지학

48) 2016년, 인문학 및 인문정신문화 진흥에 관한 법률인 소위 인문학법이 제정되고 2018년 12월 18일 개정, 2021년 4월 20일 시행령을 통해 인문학법에 대한 구체적인 시행계획이 발표되었다. (박형규 기자,〈인문교양교육연구지원확대-체계화된 교육 필요해〉, 고대신문, 2018. 5.23)

49) 김혜영, 유지현 외, 「대학의 시민교육 프로그램 개발 및 운영사례 연구」, 경기대인문학연구소,『시민인문학』 38, 2020, 2 참조.

50) 이승윤, 「문학관/문학공간의 활성화 방안과 콘텐츠 기획의 사례 연구-박경리의 토지를 중심으로 」, 『대중서사연구』 24호, 2018, p.30.

51) 시민과 소통하는 인문학, 시민과 함께 하는 인문학으로서 시민인문학은 자신과 함께 살아가는 사람들에 대한 사회적 연대, 공감 안에서 새로운 소통의 윤리를 정립시켜야 할 필요성이 있다. (김창원, 「시민인문학의 윤리」, 『시민인문학』16, 경기대학교 인문학연구소, 2009 참조)

교>, <토지 문화학교>를 통해 청소년들을 비롯하여 다양한 연령대 시민들을 위한 인문학 강연[52]을 진행한 경험을 토대로 연구자는 시민인문학의 소통 플랫폼으로서 대학 내 인문학 교양교육의 장을 확대하여, 코로나 감염병으로 인한 비대면 사회의 절망적인 현실 속에서도 생태적 공동체로서 시민인문학의 현장교육[53]에 기여하고자 하였다.

이러한 노력의 일환으로 코로나로 더욱 앞당겨진 비대면의 현실 속에서 소통의 공동체로서 시민 인문학에 대한 실천을 모색하기 위해 2020년, '환대'의 인문학으로서 박경리 소설 <토지>의 사랑 서사를 비대면 동영상 강연으로 기획하였다. 이어 2021년 5월 29일, 코로나 팬데믹으로 인한 죽음의 공포 속에서 노년기에 이르렀거나 중년기의 위기를 경험하는 시민들의 피폐한 삶을 '밝힐 수 없는 공동체'[54]로서 위로하기 위해 박경리의 유고시집에 나타난 말년의식을 연구하여 '여성', '(노년)죽음', '자연'의 생명의 의의에 대한 인문학 강연을 통해 시민 인문학의 실천을 모색하였다.

이때 예술가가 평생을 몰입했을 체현물로서 예술가의 삶을 관통하는 동시에 동시대인들에게 정상적으로 참조된 시의성을 넘어서는 부정의 힘으로서 에드워드 사이드가 주목한 말년의식의 중요성을 인식, 박경리 유고시집에 수록된 시편들에 나타난 말년의식을 연구하였다.

이러한 맥락에서 박경리 유고시집 『버리고 갈 것만 남아 참 홀가분하다』에 나타난 말년의식을 연구하여 첫째, 상실의식과 여성성의 글쓰기, 두 번째 생명에 대한 환대의 질문으로서의 글쓰기, 세 번째 '끝'과 '시작'으로서 생명의 비밀을 잇는 순환의 글쓰기로서 '여성', '(노년)죽음', '자연'에 대한 박경리의 문학적 세계관을 살핌으로서 포스트코로나 시대, 혐오 문제 해결을 위한 시민 인문학의 치유적 역할과 실천을 모색하는데 도움이 되고자 한다.

2. 말년의식을 통해 살펴 본 박경리의 문학적 세계관

52) <소설 토지에 나타난 공간 욕망과 근현대사의 욕망구조>,《청소년 토지학교》,2015. 4.4,
〈영원성과 불멸성의 투쟁-소설 토지에 나타난 아토포스적 타자성 연구〉,《청소년 토지학교》 2016.4.2.
<박경리 소설 토지에 나타난 인정투쟁과 용기의 서사〉,《청소년 토지학교》,2017. 4.1,
<소설 토지에 나타난 인성 리더십>,《청소년 토지학교》,2018. 6.9.
<소설 토지의 사랑서사에 나타난 환대의 특성>,《소설 토지학교》,2019. 7.27.
<소설 토지에 구현된 환대의 의미(온라인강연)>,《소설 토지학교》,2020. 9.26.
<박경리 유고시집을 통해 본 박경리의 문학적 세계관과 말년의식의 의의 >,《토지문화학교》,
2021. 5.29.

53) 2012년부터 2021년까지 연구자는 대학 내 인문학 교양교육의 영역을 확대하여 일산시민대학, 서울어린이시립도서관, 군포중앙도서관, 박경리 문학관 및 문학공원 등에서 인문학 시민강연을 통해 소통의 플랫폼으로 지식의 일상화와 대중화를 통해 시민인문학의 실천에 기여하고자 하였다. 나아가 대학 교양교육의 장을 비교과와 연계하여 <포스트휴먼 인문학 특강-문학과 영화에 나타난 주체의 두 얼굴>, <아싸와 인싸의 갈림길에서 화해하는 치유적 글쓰기>, <기숙사생들을 위한 자존감 회복 인문학 특강>, <4차 산업 시대, 융·복합 독서지도>등을 기획하여 남서울대학 및 한세대학, 서울시립대학, 충남대학 등에서 인문학 강연을 하였다. 2019년에는 한국교양교육학회에서 <포스트휴먼 시대, 한세대 '인성·비교과 프로그램사례'를 통한 교양교육의 타자성 연구>를 발표하여 비교과 영역에서 교양인문학의 외연을 확장하고자 하였다. 2020년, 2021년도에는 산업자원통산부가 주관하는 서울시립대 <공대생을 위한 4차 산업 시대, 융·복합 독서지도>가 선정되어 4차 산업 시대가 요구하는 대학인들에게 기술적 창의성의 기반 위에 협력적 창의성을 수행하기 위한 창의·인성의 리더로서 성장할 수 있도록 교육하였다. 또 2020년과 2021년 남서울대 성암도서관과 협약하여 <대학생들을 위한 4차 산업시대, 융·복합 독서지도> 비대면 강연프로그램(5회기)을 기획하여, 코로나로 인한 위협 속에서 4차 산업 시대 창의적 리더로서 MZ세대 대학생들의 협력적 창의성 교육에 대한 수료증을 수여하였다.
이어 2021년에는 충남대학교 대학혁신지원사업으로 <포스트휴먼 인문학 독서지도> 및 <포스트휴먼 인문학의 협력적 창의성> 강연자로 활동하였으며, 2021년 지역상생인문학으로서 지산초록시립도서관과 협약하여 <4차 산업 시대, 초등학생을 위한 융·복합 독서지도>, <청소년들의 자존감 향상 및 학습능력 향상을 위한 독서치료> 프로그램을 비대면 상황에서 동영상 강연 및 줌을 통해 시민인문학의 실천을 지속해오고 있다.

54) 모리스 블랑쇼는 장 릭 낭시가 쓴 논문 <무위의 공동체>가 동일성 바깥의 공동체를 지향하는 것에 응답하며, 소통의 공동체로서 <밝힐 수 없는 공동체>를 이데올로기의 전체주의에 속하지 않는 공동체의 가능성으로서 언급하였다. (모리스블랑쇼, 장 뤽 낭시, 『밝힐 수 없는 공동체』, 박준상 역, 문학과 지성사, 2005 참조)

(1) 상실의식과 여성성의 글쓰기

제국주의 시대와 동족상잔의 불행, 근대화와 민주화, 산업화와 자본주의라는 근대사의 시의성 속에서 박경리의 삶은 글쓰기로 시작해서 글쓰기로 끝나는 삶이었기에 박경리의 작품은 동시대 작가들과 비교할 때 삶=작품의 숭고한 일치성을 보여준다. 유고시집에 수록된 시「나의 출생」은 이러한 특성을 드러낸다.

나의 출생
나의 생년월일은
1926년 음력 10월 28일이다
한국 나이로 하자면
아버지가 18세 어머니는 22세에 나를 낳았다.(중략)
그러저러한 사연을 지니고
다른 아이들과 별반 다를 것 없어
나는 세상에 떨어졌던 것이다
하나 사족을 달자면
용을 본 것이 태몽인데
공교롭게도
어머니의 이름이 용수였다.
본명은 선이라 했으나
어릴 적에 죽은 바로 위의 오빠
그의 이름이 용수였고
어떻게 된 일인지
호적상으로 어머니가
물려받게 된 것이라 했다.
땅문서 집문서의 소유주 이름은 물론
문패에도 어머니의 이름은 김용수였다.
- 시「나의 출생」

할머니와 어머니의 계보를 이어 팔자가 센 호랑이의 운명을 지닌 여성으로서 전쟁 통에 남편을 잃고 글을 쓰게 된 박경리의 삶과 문학세계는 이처럼 근대사의 시의성 속에서 국가와 민족, 가족을 잃어버린 불행한 삶과 상실의식의 직접적인 체험에 기원을 두고 있다. 나아가 이때 글쓰기의 주체로서 박경리의 글은 가부장제와 위안부 문제에서 보여지 듯 여성의 신체를 강탈하는 일본제국주의에 폭력과 근대 권력의 힘에 맞서는 여성성의 글쓰기로서 저항의 의의를 갖는 것이라고 할 수 있다.

시집에 수록된 또 다른 시「이야기꾼」은 할머니, 어머니, 박경리로 이어지는 여성성의 계보를 통해 '이야기꾼'으로서 글쓰기의 기원이 할머니에게서 기원한 것임을 밝히고 있다는 점에서 주목된다.

고담 마니아였던 나의 친할머니는

알 만한 사람은 다 아는 구두쇠였지만

조웅전, 대봉전, 충렬전, 옥루몽, 숙영낭자전
웬만한 고담 책은
돈 아끼지 않고 사서 소장하고 있었다
글을 깨치지 못했던 할머니는
이따금
유식한 이웃의 곰보 아저씨 불러다 놓고
집안 식구들 모조리 방에 들라 하여
소위 낭독회를 열곤 했다
- 시「이야기꾼」

할머니에게서 어머니, 여성 작가로 이어지는 이러한 여성 서사의 계보를 통해 이야기꾼으로서 박경리는 글을 모르는 까막눈의 할머니와 어머니의 계보를 이어 남성중심의 세계에서 여성성의 글쓰기를 통해 여성성의 계보를 이어나갔던 것이다.

엘렌 식수는 여성들이 말을 배우기 시작할 때부터 남성성의 리비도적이며 문화적이며 정치적인 경계 안에 예속되며, 이러한 세계에서 여성은 글쓰기를 통해 침묵을 강요당하는 사회와 문화 구조로부터 말하는 메두사로서 전복의 글쓰기를 통해 새로운 여성성의 타자성을 모색해왔다고 설명한다.[55)]

박우영은 한국 사회의 국가주의가 신학과 결합해 부패한 자들의 연대를 통하여 다양성을 억압하고 침묵이 강요된 지점을 비판하면서, 삶을 통제하려는 권력 중심의 서사에서 벗어나 새로운 도덕 주체의 가능성에 귀를 기울이는 것이 권력의 이러한 폐쇄성을 극복하는 대안이 될 것이라고 역설[56)]하였는데, 이러한 맥락에서 박경리의 여성성의 글쓰기는 권력의 폐쇄성을 부정하는 타자성의 의의를 지닌 것이라고 할 수 있다.

나아가 이러한 박경리의 여성성의 글쓰기는 작가의 분신으로서 천사 같은 주인공과 마녀의 여성 서사를 통해 당대 가부장적 질서에 의해 구축된 전형화된 여성성을 부정하고, 이질적이고 새로운 여성성의 타자성을 구현하였다고 할 수 있다.

2020년부터 시작된 코로나 감염병의 시대, 죽음의 공포 속에서 차별과 혐오의 문제는 전세계적인 미투 운동의 확산에도 불구하고 급기야 방역과 폐쇄의 분노를 여성에게 표출하는 등 가정폭력의 문제로 나타났다. 이어 한국 사회에서 '여성'에 대한 혐오는 데이트폭력과 성폭력 등 2021년 현재까지도 살인에 이르는 심각한 범죄 뿐 아니라 욕설과 비하, 차별을 통해 일상생활에서 빈번히 일어나고 있다.

사피야 우노자 노블은《구글은 어떻게 여성을 차별하는가》라는 책에서 알고리즘에 기반 한 의사결정 시스템이 오히려 사회적 불평등을 더욱 확산시킨다고 주장하면서, 인종차별적 사고가 인공지능 데이터로 사용될 때 인공지능 기반의 검색 결과 역시 가치 편향적일 수밖에 없다고 비판한 바 있다. 실제로 저자는 구글의 실제 검색 사례를 들어 백인우월주의와 유색 인종에 대한 편견이 가치중립적이고 객관성을 지향하기 보다는 알고리즘을 통해 오히려 포르노그라피에 가까운 성차별을 조장하고 있다고 주장한다.[57)]

포스트코로나 시대, 이 같은 여성 혐오와 젠더 폭력 속에서 박경리의 여성성의 글쓰기에 주목하는 것은 제국주의 시대를 통과하며 한국의 전통적 여성상과는 달리, 박경리의 여성성이 문자 주체로 군림해 온 남성중심사회에서 여성 이야기꾼[58)]으로서 할머니, 어머니, 박경리로 이어지는 새로운 여성 서사의 계보를 드러냄으로서 침묵을 강요당하는 남성 중심의 사회 문화 구조로부터 남성/여성의 대립을 넘어서 주체 권력의 폐쇄성을 극복하는 새로운 여성성의 서사[59)]를 구현한다는 점에서 포스트코로나 시대, 여성에 대한 혐오 문제 해결을 위한 지점에서 시의성을 갖는 것이라 할 수 있다.

---

55) 엘렌 식수, 『메두사의 웃음/출구』,박혜영 역, 동문선, 2006. p.16.

56) 박우영,「한국사회 침묵의 문제와 도덕적 주체 형성의 문제」, 『기독교 사회 윤리』, 32집, 한국기독교사회윤리학회, 2015. 8. p.55.

57) 사피야 우모자 노블, 『구글은 어떨게 여성을 차별하는가』, 노윤기 역, 한스미디어, 2019 참조.

58) 라틴어로 '이야기하는 사람'이라는 뜻인 '호모 나랜스 Homo Narrans'는 미국의 영문학자 존 닐이 1999년에 낸 저서 『호모 나랜스』에서 처음 소개한 단어로서, 존 닐은 인간은 이야기하려는 본능이 있고, 이야기를 통해 사회를 이해한다고 주장하였다. 그런데 코로나로 인해 앞당겨진 디지털 사회에서 호모나렌스로서 이야기를 구성하고 표현하는 능력은 기존의 유한한 공간 개념을 전복시키는 힘으로써 무한한 이야기'판'을 통해 필연적으로 스토리텔링의 본질인 '허구성'을 통해 새로운 '가상세계'의 출구를 세계를 열어젖히는 가능성으로서 시의성을 갖는 것이라 할 수 있겠다. (한혜원,『디지털 시대의 신인류 호모나렌스』, 살림출판사, 2010 참조)

59) 박경리의 여성 서사의 특성을 해명한 연구 논문-(『토지』와 『미스줄리』의 사랑서사에 나타난 '환대'의 특성 연구」(『한국문예비평연구』2018) 에서 연구자는 양반 혹은 귀족 계급으로서 여성과 하층민 계급으로서 남성의 사랑서사에 주목하여 박경리 문학의 여성성과 젠더 문제에 대해 해명하였다.

이를 통해 포스트코로나 시대, 혐오 문제 해결을 위해 여성성 뿐 아니라 젠더에 대한 공부가 필요한 한국 사회에서 여성 혐오의 문제를 성찰하는 계기를 마련하고 협력적 창의성을 지향하는 시민인문학으로서 소통의 계기[60] 가 될 것이라 생각한다.

2) 생명에 대한 환대의 질문으로서 글쓰기

코로나 감염병으로 인한 비대면 사회에서 메타버스를 교육의 환경으로 구축하는 방안들이 쏟아져 나오는 오늘날, 가상 현실에서 주체는 근대 휴머니즘의 담론으로 수용되기 어렵다고 할 수 있다. 왜냐하면 인간종중심주의에 의해 구현된 주체 담론에서 세계는 자연, 신, 인간을 타자화시키면서 생명을 황폐화시키는 결과를 초래했기 때문이다.

인간의 이성을 중심으로 세계를 이해한 로고스중심주의는 이러한 맥락에서 '나'라고 하는 주체 욕망의 편집증적 환상이 서구의 지식 권력을 형성한 계기라는 비판 속에서 생명에 대한 연대로서 타자성의 계기를 마련해야 하는 절체절명의 위기에 놓이게 되었다.

진보적 역사관과 과학주의, 인간종중심주의에 의한 근대 주체 사유는 결과적으로 1. 2차 세계 대전과 같은 전쟁과 폭력을 통해 에릭 홉스봄이 비판한 대로 '폭력의 시대'로서 20세기를 규정하게 하였다.[61]

이러한 폭력의 시대, 1969년부터 25년 동안 사마천처럼 세상을 뒤로하고 써낸 박경리는 소설『土地』에 등장하는 600여명의 인간군상을 통해 생명에 대한 환대의 글쓰기를 유고시집에 이르기까지 지속해왔던 것이다. 그런데 이러한 상황은 데리다가 '환대'라는 용어를 통해, 데카르트로부터 이어온 로고스중심주의로는 환원될 수 없는 환대의 글쓰기[62]를 설명한 것과 마찬가지로 박경리의 유고시집 뿐 아니라, 문학 세계 전체를 관통하는 질문으로서 생명에 대한 환대를 의미한 것이라 할 수 있다.

이때 박경리는 스스로 '인생에 결론이 없듯 문학도 결론이 없음'[63]을 역설하며 근대성의 시의성 가운데 환대의 요청으로서 생명에 대한 글쓰기를 통해 말년에 이르기까지 글쓰기를 이어나갔던 것이다. 유고시집에 수록된 시「확신」은 이러한 특성을 드러낸다.

그런데도
시인들이 너무 많다

---

60) 근대 인문학의 범주인 문학, 역사, 철학의 범주를 살펴볼 때, 문학이 이야기를 통해 허구의 세계를 창조하는 상상력에 기반한 인간이해라고 할 때, 역사는 일어났던 사실을 기록하고 해석하는 학문이며, 철학은 세계에 대한 메타적 사고를 기반으로 하는 것이라 할 수 있다. 이러한 맥락에서 박경리의 문학 세계를 문학 교육이 아니라 시민 인문학의 장에서 논하는 것은 문학의 상상력을 넘어, 역사와 철학을 아우르는 인문학의 지평을 코로나 시대를 통해 논의함으로써 시민인문학의 시의성을 발견하려는 것이라 할 수 있다. 이러한 연구를 통해 학제적인 문학 연구의 틀을 넘어 시민인문학의 소통의 의의를 새롭게 마련함으로써 협력적 창의성을 지향하는 포스트코로나 시대 혐오 문제 해결에 이바지하는 실천적 인문학으로서 소통과 실천을 공유하고자 하는 것이다. (김기봉,「포스트코로나 시대 감염과 연결에 대한 성찰」,『인문과학연구』68집, 강원대학교 인문과학연구소, 2021. p.395 참조).

61) 에릭 홉스봄,『폭력의 시대』, 이원기 역, 민음사, 2008.

62) 환대란 로고스적 개념이나 친절한 태도 혹은 의무로 환원될 수 있는 것이 아니라 주체가 결여한 타자성의 질문에 대한 요청, 즉 응답에 대한 태도를 의미한다. 따라서 환대는 주인과 노예라는 헤겔의 인정투쟁을 넘어서 타자성의 사건을 의미한다. 왜냐하면 주인이면서 손님인 주객전도의 사건을 통해 환대는 이웃, 이방인, 적의가 가득 찬 원수에까지 이르는 환대불가능성으로서 정치적인 것을 초월해 환대의 윤리를 수행하기 때문이다. 이때 박경리 소설『토지』는 일본 제국주의 욕망 속에서 공간의 수탈과 몸의 수탈이 자행되던 불행한 제국의 시대, 모국어마저 말살시키는 절체절명의 위기 앞에서 더 이상 공간과 몸의 주인으로 살아갈 수 없게 된 마술적 근대의 시·공간 가운데 소유욕망을 넘어 사랑의 서사로서 공간의 타자성에서 몸의 타자성에 이르는 몸의 해방을 염원함으로써, 아토포스적 타자성으로서 환대의 윤리를 구현하였던 것이다. (졸고『토지』와『미스줄리』의 사랑서사에 나타난 '환대'의 특성 연구,『한국문예비평연구』60집, 2018. 12)

63) "박경리 선생 마지막 인터뷰",『월간중앙』2008년 3월호.

머리띠 두른 운동가도 너무 많다
거룩하게 설교하는 성직자도 너무 많다
편리를 추구하는 발명가도 많고(중략)

그리하여 세상에는
전지전능한 하나님이 늘어나게 되고
사람은
차츰 보잘것없게 되었을 뿐만 아니라
지구의 뭇 생명들이
부지기수
몰살되는 지경에 이르렀다(중략)

옳다는 확신이 죽음을 부르고 있다
일본의 남경대학살이 그러했고
나치스의 가스실이 그러했고
스탈린의 숙청이 그러했고
중동의 불꽃은 모두 다
옳다는 확신 때문에 타고 있는 것이다
-시「확신」

자신이 '옳다'는 '확신' 때문에 '남경대학살'이 일어났고 '나치의 가스실'이 용인되었으며, '스탈린의 숙청'이 이루어졌고 '중동'의 전쟁이 아직도 끝나지 않았다는 작가의 인식은 이데올로기에 대한 '확신이 죽음을 부르고 있다'는 인식에서 보여지듯 '죽음'을 파생시킨 원인으로서 확신이 내재되었다는 것을 의미한다. 그런데 원인과 결과를 추론하는 이러한 인과론적인 인식은 합리성이야말로 죽음을 파생시킨 '확신'의 원인이라는 지점을 드러낸다.

『도덕적 인간은 왜 나쁜 사회를 만드는가』를 집필, 2013년 이그노벨상을 수상한 로랑 베그는 '자신의 부도덕한 짓에 얼굴을 붉히는 것부터 한 계단 한 계단 올라간다면 결국은 자신의 도덕성에도 부끄러움을 느끼게 될 것이다'라는 니체의 말을 인용하며, 실제로 공정한 세상에 대한 믿음이 투철한 사람일수록 법을 어긴 가해자뿐만 아니라 피해자 혹은 가난한 출신의 사람들 모두를 부정적으로 평가한다는 사실을 밝힌 바 있다.[64]

도덕적인 확신이 오히려 반도덕적인 결과를 파생시킨다는 이러한 인식은 오늘날 『정의란 무엇인가』를 집필한 하버드대학의 마이클 센델 교수가 후속작 『공정하다는 착각』을 통해 미국식 교육시스템을 비판한 것과 같은 맥락이라 할 수 있다. 그는 미국 사회에서 계층 이동의 가장 큰 시스템으로 하버드대학 졸업자들의 사회 진출을 설명하면서, 이천 명 남짓의 하버드대학 지원자들을 성적이 아닌 무작위 추첨으로 뽑는 실험을 통해 출세와 성공의 후광효과로서 학벌과 재력, 국가와 인종, 특정 종교의 영향을 비판하였다.[65] 이러한 비판을 통해 아메리칸 드림과 신자유주의 자본주의 양극화 속에서 그는 미국식 정의가 공정함이라는 착각일지 모르며, 겉으로는 미국사회가 다민족, 다문화를 표방하지만 끝없이 제기되는 인종차별의 문제의 근원에 이 같은 문제점이 오래된 질병처럼 해결되지 않았음을 시인하였던 것이다.

도덕적 확신이 오히려 세상을 병들게 만든다는 이러한 인식은 박경리 유고시집에 수록된 시「확신」에서 '전지전능한 하나님'이 늘어날수록 죽음을 부르는 세상이 되어간다는 인식과 일맥상통하는 것이라 할 수 있다. '머리에 띠를 두른 운동가'와 '거룩하게 설교하는 성직자', '편리를 추구하는 발명가', 그리고 '시인들'이 넘쳐나기에 오히려 이러한 확신이 '전지전능한 하나님'이 늘어난 원인이 되어 생태계를 파괴하고 낙원에서 더욱 더 멀게 만들었

64) 로랑 베그,『도덕적 인간은 왜 나쁜 사회를 만드는가』,이세진 역, 부키, 2013. pp. 218-pp.219.
65) 마이클 센델,『공정하다는 착각』, 함규진 역, 와이즈베리, 2020.

다는 인식은 박경리가 지향한 생명에 대한 환대의 질문에서 파생된 것이라 할 수 있다.

이때 박경리는 '겸손하게 감사하는 儀式'으로서, '대지'에 입을 맞추며 다툼과 갈등을 정화시키는 생명의 삶을 통해 '인간이란 무엇인가'와 '정의란 무엇인가'의 근대의 시의성과 이분법적인 인식에서 벗어나, '겸손하게 감사하는 儀式'으로서 말년성에 이르기까지 생명에 대한 환대의 글쓰기에 천착해나갔던 것이다.

포스트코로나 시대, 혐오 문제 해결을 위해 시민인문학은 인종차별과 여성 혐오. 노인 혐오, 환경 파괴로 인한 재난과 죽음의 공포가 만연되는 세상에서 혐오의 문제를 극복하고 실천 인문학으로서 삶의 실천을 지향한다. 시민 인문학으로서 박경리 문학에 나타난 말년의식을 살핀 것은 이러한 맥락에서다. 삶의 실천과 성찰의 진정성이 결여된 인문학에 대한 뼈아픈 반성을 통해 지식인의 인문학이 아닌 생명의 인문학이 되어야 한다는 것, 시민 인문학으로서 박경리 문학의 말년의식을 연구한 것은 생명의 환대에 대한 실천적 삶이야말로 학제적인 경계에서 인문학이 결여한 지점이기 때문이다.

(3) '끝'과 '시작'으로서 생명의 비밀을 잇는 순환의 글쓰기

삶의 '끝'과 '시작'으로서 생명의 비밀을 잇는 순환의 글쓰기에서는 박경리가 팔십 노구의 고독했던 삶의 끝에서 죽음이 끝이 아니라, 그것이 새로운 생명의 시작임을 깨닫고, 자연의 생명성을 잇는 순환의 글쓰기를 통해 생태적 공동체로서 생명의 능동성에 참여함으로써 노년과 죽음의 시의성을 부정, 생명의 의의를 실천해나가는 지점을 이해하였다.

이때 박경리는 생명의 순리를 잇기 위한 순환의 글쓰기를 통해 언어가 생명의 순환을 이어나가는 생명의 씨앗이 되기를 염원한다. 유고시집에 수록된 시 「산골 창작실의 예술가들」은 이러한 성격을 드러낸다. 이 시에서 작가는 생명의 순리를 잇는 순환의 글쓰기를 통해 사후에도 계속해서 글을 쓰게 될 '창작실의 예술가들'을 바라보며 '어미새'처럼 자신의 생명이 그들에게 '모이'를 물어다 먹이는 생명의 일부로서 이어지기를 염원한다. 젊은 예술가들의 창작을 지원하며 노년의 삶에도 불구하고 젊은 예술가들의 창작을 위해 작가는 자신의 죽음이 끝이 아니라 그들의 삶으로 이어져 생명의 삶에 참여하는 일임을 인식하고, 순환으로서 생명의 글쓰기를 이어나갔던 것이다.

생의 죽음을 예견하는 팔십 노구의 나이에도 불구하고 박경리의 삶에서 숭고함을 경험하게 되는 것은 노년 혹은 죽음에서 벗어나 생명의 타자성을 지향, 생명의 능동성을 통해 이를 실천적인 삶의 자리에서 준행했기 때문이다.

이어 시 「밤」을 통해 박경리는 유방암 투병 이후, 뜨개질과 재봉질을 해왔던 삶을 중지하고 육신이 노쇠하였음을 인식하면서도 '육신 속의 능동성'이야말로 '생명'이 존재해 온 오래된 방식임을 잊지 않는다. '생명의 능동성'을 잊지 않는 삶 속에서 '생명의 능동성'으로서의 '일'을 통해 노년의 삶일지라도 작가는 노년의 삶이 노쇠한 죽음이 아닌, 생태적 타자성으로서 생명을 이어나가는 새로운 시작이라고 믿었던 것이다.

이러한 맥락에서 박경리 유고시집에 드러난 말년의식은 생태적 타자성으로서 의의를 갖는 것이라 할 수 있다. 이러한 생명의 능동성을 통해 작가는 죽음이라는 노년의 시의성을 부정하고, 새로운 시작으로서 생명의 의의를 통해 '노년'과 '죽음'의 의의를 재발견하고 '자연'의 생명성을 통해 생태적 공동체로서 삶과 죽음을 구분하는 근대적 시간관을 부정하였던 것이다.

삶의 끝에서 노년과 죽음에 대한 절망이 아닌, 생명에 대한 환대의 글쓰기에서 시작해 생명의 비밀을 잇는 순환의 글쓰기로서 충일한 삶의 뒷모습을 보여주었기에, 후대에도 그의 뒤를 따라 생명에서 생명으로 이어지는 끝과 시작[66]으로서 박경리 작가가 남긴 시편들을 읽으며 독자는 박경리 작가처럼 생명의 능동성을 함께 경험하

66) 소설 <토지>는 1897년 한가위 8월 15일(음력)에서 시작되어 1945년 8월 15일(양력) 해방까지의 시·공간을 통해 공간과 몸의 해방이라는 서사의 개연성을 갖는다. 방대한 역사소설임에도 불구하고 처음과 끝을 한가위 풍경으로 나란히 병치한 것은 의미가 크다고 할 수 있다. 나아가 이러한 상황은 생명의 비밀을 통한 순환의 글쓰기로서 박경리의 문학세계에 나타난 말년의식의 특성과 같은 맥락에서 이해해볼 수 있다.

게 되었던 것이다. 박경리의 글이 결코 노년의 글이 될 수 없는 것은 이 때문일 것이다.

유고시집에 이르기까지 박경리 문학에 나타난 말년의식은 소설『토지』의 서사가 지닌 힘과 마찬가지로 제국주의 시대의 폭력과 주체 권력, 인간 중심주의와 같은 근대사의 시의성을 부정, 생명의 의의를 지닌 것이라 할 수 있다.

이러한 맥락에서 박경리 유고시집에 나타난 말년의식을 연구, 소통의 공동체로서 시민 인문학의 실천의 장에서 이를 살핌으로써 코로나 감염병으로 인한 죽음의 공포와 허무, 혐오의 시대를 살아가는 외로운 노년 및 중장년의 시민들에게 '노년'과 '죽음', '생명'의 의의를 통해 인문학의 치유적 경험을 공유함으로써 고립감과 소외감 속에서 죽음을 기다리는 노인들의 삶을 위로하고 생태적 공동체로서 생명에 참여하는 소통의 장을 마련하고자 하였다.

이러한 연구를 통해 포스트코로나 시대, 생태계의 위기로 인한 기후 재난 속에서 자연과 생명에 대한 공부가 필요한 이때, 생태적 공동체로서 생명의 의의[67]를 이해하고 소통의 공동체로서 시민 인문학의 실천적인 가능성을 모색하게 되길 염원한다.[68]

67) 폴 너스는 생명이 무엇인지를 이해하는 것이 단순히 생명이란 무엇인가에 대한 정의를 아는 것에서 그치는 것이 아니라, 지구의 모든 생명을 배려하고 돌보아야 하는 책임에 공감하는 것에서 시작되어야 한다고 주장한다. 이러한 지식을 통해 코로나와 같은 신종 바이러스에 대한 대응방법 및 항생제 내성을 가진 세균, 새로운 암 치료법과 유전 정보를 응용한 의료 서비스 등 다양한 의학 치료 뿐 아니라, 생명을 깊이 이해하고, 지구의 모든 생물을 생명의 관점에서 바라볼 수 있도록 하는 생명에 대한 질문에 응답해야 함을 강조하였다. (폴 너스,『생명이란 무엇인가』, 이한음 역, 까치, 2021 참조)

68) 이 논문은 시민인문학의 실천방안에 대한 경험을 토대로 집필되었다. 따라서 학문적 성과를 통해 인문 연구의 방향성을 도출해내는 논문과는 달리, 코로나 팬데믹으로 극심한 공포를 경험했던 2020년부터 2021년까지 연구자가 지역 도서관 및 문학관과 연계하여 시민인문학의 실천 경험을 현장에서 시민들과의 소통을 통해 이끌어낸 결과물을 반영한다는 점에서 시민인문학의 실천적 시의성과 의의를 지닌 것이라 할 수 있다.

「포스트코로나 시대, 혐오 문제 해결을 위한 시민인문학의 실천 방안 연구 – 박경리 유고시집에 나타난 말년의식으로서 '여성', '죽음', '자연'의 의의」에 대한 토론문

김정숙(충남대학교)

조혜진 선생님의 논문을 잘 읽어 보았습니다. 코로나19로 인한 차별과 혐오 현상, 그와 맞물려 있는 인간과 자연 생태에 대한 인식과 회복 방안에 대한 필요성을 잘 설명해 주셨습니다. 박경리 유고시집의 시편들에 나타난 말년의식을 중심으로 1) 상실의식과 여성성의 글쓰기, 2) 생명에 대한 환대의 질문으로서의 글쓰기, 3) 삶의 '끝'과 '시작'으로서 생명의 비밀을 잇는 순환의 글쓰기에 주목하고 포스트코로나 시대, 혐오 문제 해결을 위한 소통플랫폼으로 '여성', '(노년)죽음', '자연'에 대한 박경리의 문학적 세계관을 통해 인문학의 치유적 역할과 시민인문학으로서 실천 방안을 모색하고 있는 점에서 의의가 있습니다. 특히 감염병으로 인한 불안과 공포가 지속되고 있는 시점에 본 논의는 시의적절하며 다양한 문제영역을 소환하고 있어 의미가 큽니다. 다양한 독서와 사회적 맥락에 대한 이해, 박경리 유고시집에 대한 세밀한 분석을 통해 시민인문학의 실천 방안을 모색하고자 하는 논지에 전체적으로 공감하며, 궁금한 사항을 질문하는 것으로 토론자의 소임을 하고자 합니다.

첫째, 논의의 핵심인 '시민 인문학'의 의미는 무엇인지요. 이와 더불어 '소통 플랫폼'에 대한 설명도 듣고 싶습니다.

둘째, 소통의 공동체로서 시민 인문학의 실천의 장에서 외로운 노년 및 중장년의 시민들에 특히 주목하신 이유는 무엇인지요. 박경리의 유고시집에 나타난 말년의식과 생명, 죽음의식에 초점을 맞춘 것 외에 다른 이유, 그리고 이들이 처한 가장 큰 문제는 무엇이며, 이에 대한 해결은 어떻게 접근 가능한지 궁금합니다.

셋째, 2015년부터 2021년까지 원주 박경리 문학관과 문학공원에서 <청소년 토지학교> 및 <소설 토지학교>, <토지 문화학교>를 통해 청소년들을 비롯하여 다양한 연령대 시민들을 위한 강연을 진행하신 경험이 인상적이고 공동체에 대한 선생님의 열정을 느꼈습니다. 선생님은 이를 토대로 시민 인문학의 소통 플랫폼으로서 인문학 시민 강연을 통해 대학 내 교양교육의 장을 확대, 시민대학과 대학 도서관 및 지역시립도서관 등과 협약하여 시민인문학의 실천 가능성을 모색해야 한다고 하셨습니다. 방향성에 대해 적극 공감합니다. 여기에서 구체적인 '실천 방법' 혹은 '대안'은 무엇인지요. 한국연구재단의 '도시인문학' 사업, 도서관의 '길 위의 인문학' 등은 강연 형식을 포함해 활동 중심의 인문학적 장을 제공하고 있는데, 선생님께서 제안하시는 구체적인 방법론은 무엇인지 보충 설명을 해주시면 좋겠습니다.

논의를 접하면서 한 번도 경험하지 않은 코로나 감염병으로 촉발된 불안과 공포, 코로나19 이후의 삶에 대한 방향과 전망 등과도 연결 지어 생각해 본 뜻깊은 시간이었습니다. 감사합니다(***)

1세션 2분과

(영문학)

사회: 이경희(이화여대)

발표: 박영원(충남대) “셰익스피어 작품 속 팬데믹의 흔적”
토론: 배경진(호서대)

발표: 박은옥(대구대) “Clara Howard의 자서전에 나타난 고통의 종교적 의미”
토론: 김종만(경희대)

발표: 박종무(사천대) “토니 모리슨의 『빌러버드』와 『자비』, 어긋난 이야기들에 대한 대승불교적 접근”
토론: 여영윤(고려대)

셰익스피어에게 미친 팬데믹의 영향과 그의 작품 속에 나타나는 흔적

박영원 (충남대)

윌리엄 셰익스피어(William Shakespeare)는 태어나면서부터 생을 마감하기까지 당시 유럽 전역을 휩쓴 전염병의 그늘에서 벗어난 적이 없다. 그가 출생하기 1년 전인 1563년 런던을 강타한 선(腺)페스트(bubonic plague)로 불리는 역병은 2년간 2만 명 이상의 목숨을 앗아갔고, 그의 고향 스트랫퍼드-어폰-에이번(Stratford-upon-Avon)의 교회 (Holy Trinity Church) 등기부에는 그의 이름과 유아세례 일자가 기록된 후 얼마 지나지 않아 한 젊은 도제 직조공이 역병으로 죽었다는 사망 일자가 추가된다. 그 여백에 남겨진 교구 목사의 "이제 전염병이 시작되다"라는 메모와 함께 선페스트는 마을 인구의 1/5가량을 죽음으로 몰아넣는다. 당시의 비과학적인 의학지식과 환경, 위생상태, 방역 수준을 고려할 때 갓 태어난 셰익스피어가 전염병을 피해 살아남은 것은 기적에 가깝다. 그렇지만 삼십 년이 지난 후 그의 자식이 역병을 피하는 것까지는 막을 수 없었다. 그가 이십 대 초반에 낳은 열한 살 된 아들 햄닛(Hamnet)은 1596년 끝내 역병으로 목숨을 잃고 만다. 그 후 런던에서 한창 활동하던 시기인 1603년, 선 페스트는 또다시 창궐하여 런던 인구 4만 명 이상을 죽음으로 몰아넣는다. 이런 증거를 통해 셰익스피어의 삶은 전염병과 함께 시작하고 전염병과 함께 끝났다고 해도 과언이 아니다. 그는 일생을 팬데믹이란 환경에서 살았던 것이다.

물론 날씨 변화와 강제 격리 덕분에 전염병이 계속 유행하지는 않았지만, 잠잠했던 감염이 돌풍처럼 예고 없이 거세게 몰아붙이는 동안엔 수많은 인구가 일시에 사망하고 사회 곳곳은 후유증으로 말할 수 없는 고통을 겪게 된다. 런던이 주 활동무대였던 셰익스피어에게 이러한 환경은 그의 작품 자체와 작품 활동에 커다란 영향을 끼쳤고, 극장 운영의 변화와 함께 새로운 시장이 형성되는 계기를 가져온다. 극단의 공동소유주면서 동시에 극단 소속 작가 겸 배우였던 셰익스피어는 반복되는 팬데믹으로 극장이 폐쇄되고 활동이 중단되는 어려운 환경을 버티기 위해 끊임없이 노력하고 싸울 수밖에 없었다. 케이트 몰트비(Kate Maltby)는 1592년부터 94년 사이 팬데믹이 런던을 휩쓸고 모든 극장이 폐쇄됐을 때, 젊은 셰익스피어는 위대한 작가의 탄생을 예고하는 최초의 명작인 『비너스와 아도니스』(*Venus and Adonis*)와 『루크리스의 능욕』(*The Rape of Lucrece*)을 썼고, 『로미오와 줄리엣』(*Romeo and Juliet*)을 완성했을 거라고 추측한다. 영국의 극장 역사학자인 리즈 배롤 3세 (J. Leeds Barroll III) 역시 셰익스피어가 『맥베스』(*Macbeth*)와 『앤토니와 클레오파트라』(*Antony and Cleopatra*)로부터 『겨울 이야기』(*The Winter's Tale*)와 『템페스트』(*The Tempest*)에 이르는 주요 작품들을 완성한 1606년에서 10년 사이, 런던에 소재한 극장들은 총 9개월 이상 폐쇄됐다고 결론짓는다. 아이로니컬하게 역병의 유행으로 셰익스피어는 작품 활동에 집중하여 여러 편의 명작을 완성하는 반전의 기회를 얻게 된 셈이다.

그럼에도 불구하고 팬데믹과 관련하여 놀라우면서 의아한 것은 셰익스피어의 작품 속에 그 시대의 전염병을 직접 언급한 시사적인 암시(topical allusions)가 거의 없고 전염병이 주제가 되어 전개된 작품은 전무하다는 사실이다. 인간의 경험과 감정의 깊이와 변화를 어떤 작가보다 잘 아는 셰익스피어가 당시 사람들의 생과 사를 지배하던 팬데믹의 창궐을 철저히 외면한 것은 놀라운 일이다. 이 점은 그렇지 않아도 미스터리로 가득한 그의 삶에 추가되어야 할 매우 중요한 연구 주제가 아닐 수 없다. 셰익스피어가 침묵한 이유에 대한 추론은 몇 가지로 압축할 수 있다. 첫째, 그가 살던 시대적 공간에 국한된 역병을 주제로 한 이야기는 문학적 보편성을 갖지 못한 것으로 판단할 수 있었으리란 해석이다. 그의 주요 비극은 오래전부터 이미 존재했던 이야기를 새로 쓴 것이고 그 주제는 시공을 초월한 인간의 보편적 결함에 관한 이야기이다. 더구나 그가 살던 시대의 영국이 작품의 배경이 아니라서 그게 언제 완성됐는지조차 알 수 없음은 잘 알려진 사실이다. 따라서 시대를 꿰뚫는 눈을 가진 셰익스피어에게 눈앞에서 벌어지는 팬데믹은 이야기

속에 삽입하기 힘든 지엽적 요소였을지 모른다. 이런 사실은 팬데믹 외에도 작품 속에 다른 시대적 상황을 암시하는 인유(allusion)기 많지 않은 이유와 연결된다. 그는 작품을 시간과 공간에 국한된 현상 속에 가두지 않고 이를 뛰어넘는 보편적 가치에 집중한 것이다. 모든 인류가 이해할 수 있는 시공을 초월한 보편성(universality)은 셰익스피어 문학의 중요한 기초가 된다.

둘째, 셰익스피어에게 엔터테인먼트의 목적은 현실의 고통을 무대에 올려 상기시키기보다, 고전적 카타르시스를 제공하는 것이었으리란 관점이다. 현대인이 할리우드의 블록버스터를 보면서 통쾌함을 느끼는 것과 비교할 수 있다. 팬데믹으로 인하여 세상 자체가 매일매일 수많은 죽음과 슬픔과 고통으로 얼룩진 비극의 무대가 된 상황에서 작가의 의무란 관객들에게 극장 밖에 편만한 역병의 공포와 위협을 잊고 잠깐이라도 현실에서 도피할 수 있는 안식처를 제공하는 것이었을지 모른다. 비록 팬데믹을 비극에서는 저주와 한탄의 도구로 사용하고, 희극에서는 어리석은 사랑에 빠지는 질병으로 희화화하지만, 드라마의 주제로 삼는 것은 암울한 현실을 상업적으로 이용하는 반예술적, 반사회적, 비도덕적 작업으로 여겼다고 추측할 수 있다. 셰익스피어 비평 역시 그런 시대적 참상이 그의 작품에 어떤 영향을 끼쳤는지에 대해 사백 년 이상 주목하지 않았다. 그러나 최근 들어 온 세상이 직면한 코로나바이러스 팬데믹은 셰익스피어 시대의 역병을 새롭게 조명할 해야 할 연구과제로 등장시킨다. 이런 의미에서 이 논문의 목적은 셰익스피어의 작품 속에 감추어진 역병의 존재를 발견하고 그것이 작가의 삶과 작품과 영국 극장에 미친 역학적 기능을 분석하여 그의 문학이 가진 또 다른 보편성을 찾아가는 데 있다.

셰익스피어는 우리가 알고 있는 작품 외에 주변 사람들과 교환한 개인적인 편지나 메모, 다이어리, 혹은 그 어떤 종류의 사적인 기록을 남겨놓지 않은 것으로 유명하다. 따라서 작품에서도 찾기 힘든 팬데믹에 대한 언급을 작품 외적인 기록에서 찾는 것은 불가능하다. 영국을 대표하는 대문호의 이런 철저한 침묵은 오히려 그의 손녀사위인 토마스 내쉬(Thomas Nash)와 뚜렷이 비교된다. 그는 문인이 아니었음에도 당시 역병의 고통과 절망을 시로 남겨놓았다. 내쉬는 그의 “역병의 때 드리는 기도”(A Litany in Time of Plague)에서 빈부귀천을 가리지 않고 영국을 휩쓸었던 팬데믹의 흔적을 생생하게 기록하고 있다.

부자들이여, 부를 믿지 말지어다,
돈으로 그대 건강 살 수 없고,
약도 효력이 사라지리라.
모든 것은 끝나게 돼있고,
역병은 신속하게 퍼져만 간다.
나는 아프고 나는 죽어야만 하는 걸.
  주님, 우리에게 자비를!

아름다움은 꽃일 뿐
주름이 삼켜버리리라.
태양은 하늘에서 떨어지고,
여왕들은 젊고 고운 채 죽어 나갔고,
흙은 헬렌의 눈을 덮었노라.
나는 아프고 죽어야만 하는 걸.
  주님, 우리에게 자비를!

힘은 무덤 위에 엎드려지고,
버러지는 헥토르의 용기를 갉아 먹는다.
칼은 운명에 대항하려 하지 않고,
땅은 여전히 대문을 열어놓고,
“오라, 오라,” 조종은 울린다.
나는 아프고 죽어야만 하는 걸.

주님, 우리에게 자비를!

Rich men, trust not in wealth,
Gold cannot buy you health;
Physic himself must fade.
All things to end are made,
The plague full swift goes by;
I am sick, I must die.
Lord, have mercy on us!

Beauty is but a flower
Which wrinkles will devour;
Brightness falls from the air;
Queens have died young and fair;
Dust hath closed Helen's eye.
I am sick, I must die.
Lord, have mercy on us!

Strength stoops unto the grave,
Worms feed on Hector brave;
Swords may not fight with fate;
Earth still holds ope her gate;
"Come, come," the bells do cry.
I am sick, I must die—
Lord have mercy on us!

그 외에도 많은 사람은 비록 문학작품은 아니지만, 역병에 관한 논문이나 팸플릿, 책 등을 써서 엄청난 돈을 번 것으로 기록돼있다. 1486년에서 1604년 사이에 전염병을 다루는 책이 23권 출판된 것을 고려한다면, 셰익스피어의 상대적 침묵은 놀라울 정도로 의외다. 그는 내쉬가 표현한 만큼의 적나라한 현실 묘사는커녕, 지나가는 말로도 역병의 시대를 지칭하거나 시대적 고통을 호소하지 않는다. 여기서 굳이 셰익스피어를 옹호하자면 역병은 그의 무대 위에 부재함으로써 오히려 더 뚜렷해지고, 침묵으로써 더 큰 소리를 발했다고 이율배반적인 합리화를 시도할 수 있다. 당연한 상황을 언급하지 않는 것은 회화에서 말하는 네거티브 페인팅(negative painting)처럼 대상을 직접 그리지 않고 그 주변만 칠함으로써 안 그려진 것이 오히려 더욱 뚜렷한 형태로 드러나게 만드는 기법으로 이해할 수 있다.

그럼에도 셰익스피어 시대의 삶의 일부였던 역병은 작품 속에서 마치 두드러지지 않는 배경처럼 인물들의 무의식에 깔린 저음(undertone)으로서 상시 존재한다. 앞서 언급한 네거티브 페인팅을 여기에 적용하면, 전염병에 대한 직접적이고 시사적인 언급은 없지만, 그 공포심은 캐릭터들이 은연중에 내뱉는 대사 속에 녹아 있다고 해석할 수 있다. 다시 말해서 셰익스피어는 "염병"을 패데믹의 위협 속에 살던 모든 사람이 피부로 느낄 수 있을 정도로 저주, 한탄, 공포, 혐오, 위협의 언어로 사용함으로써 극 중의 그런 상황을 암울한 현실과 연결 짓는 간접적인 접근 방식을 선택했다고 볼 수 있다. 작품의 주제는 아니지만, 혐오스러운 상황은 역병이란 말로 독자와 관객의 마음에 전달된다. 우리말의 "염병"처럼 등장인물들의 언어에서 분노와 증오, 역겨움과 두려움, 저주와 탄식을 표현하는 은유적 장치로서 작품 속에 잠재해 흐른다.

몇 가지 예를 들면, 로미오(Romeo)의 친구 머큐시오(Mercutio)는 몬태규(Montague)와 캐플릿(Capulet) 가문 간의 끊임없는 다툼의 희생자로서 줄리엣(Juliet)의 사촌 티볼트(Tybolt)의 칼에 죽기 직전 두 가문을 향하여 외친다. "너희 두 집안에 염병이나 내려라" (A plague on both your houses). 머큐시

오의 말은 저주가 되어 이후 두 집안의 금쪽같은 두 자녀가 한꺼번에 멸망하는 비극으로 돌아온다. 전염병에 걸려 자녀를 잃은 사람들이 공감했을 시대의 아픔이고 저주였음이 분명하다. 다음으로 지금까지 독자들은 두 주인공의 죽음에 결정적인 역할을 한 사건이 역병이란 것에 큰 관심을 쏟지 않았었다. 그러나 팬데믹 시대에 우리가 한 번 더 상기해야 할 것은 로렌스 신부(Friar Lawrence)의 편지가 메신저의 강제 격리 때문에 로미오에게 전달되지 못한 비극적 요소다. 이 작품이 비극이냐 희극이냐를 결정한 건 역병이었던 거다.

한편 『리어왕』에서 부왕은 자신을 학대하고 무시한 배은망덕한 맏딸이며 악녀인 고너릴(Goneril)을 향하여 염병으로 저주를 퍼붓는다.

> 그러나 아직 너는 나의 살이고 나의 피고 나의 딸이다--
> 아니 오히려 내 것이라고 불러야 할
> 내 몸속의 질병이다. 너는 고름 덩어리,
> 내 부패한 핏속에 흐르는 염병에 걸린
> 튀어나온 부스럼이다.
>
> But yet thou art my flesh, my blood, my daughter--
> Or rather a disease that's in my flesh,
> Which I must needs call mine. Thous art a boil,
> A plague-sore or embossed carbuncle
> In my corrupted blood. (II. iv, 216-20)

여기서 "plague-sore"이라는 말은 림프샘이 감염되어 부풀어 오르는 당시 유행하던 림프절 페스트 증상을 가리킨다. 이런 저주를 자식에게 퍼부을 부모는 리어왕 외에는 없을지 모른다. 그러나 딸에게 버림받은 가장 비참하고 가장 힘없는 아버지의 입으로 그 시대의 암울한 현상을 무대 위에서 내뱉게 함으로써 셰익스피어는 당시 이, 삼십 대 인구에서 가장 극심했던 역병을 부녀간의 저주스러운 관계로 비유하는 문학적 천재성을 보인다. 염병은 셰익스피어의 손에서 시대의 아픔이 되고 부모와 자식 간에 어긋나는 보편적 불화를 묘사하는 메타포가 된 것이다.

또 다른 작품 『코리올라누스』(*Coriolanus*)에서 주인공은 그가 혐오하는 로마의 평민들을 향하여 저주를 발한다.

> 남쪽의 모든 감염이 로마의 수치인 너희 위에 내리기를!
> 너희 군중들-- 부스럼과 염병이
> 너희 위에 회반죽을 쳐서 보이는 모습보다 더 혐오스럽게 되고
> 한 사람이 일 마일의 바람을 타고 또 다른 사람을
> 감염시키기를!
>
> All the contagion of the south light on you,
> You shames of Rome! you herd of—Boils and plagues
> Plaster you o'er, that you may be abhorr'd
> Further than seen and one infect another
> Against the wind a mile! (*Coriolanus*, I, iv, 523-37).

그 외에도 전염병은 일상에서 저주의 형태로 끊임없이 나타난다. "도적들끼리 서로에게 정직할 수 없다면 염병에나 걸려라" (A plague upon it when thieves cannot be true one to another!, *Henry IV* Part One, II, ii,). "염병할 절인 청어!" (a plague of these pickle-herring!, *Twelfth Night*, I, v, 121-22).

이런 표현은 어떤 실존적인 공포를 말하기보다는 삶 속에 너무 깊이 자리 잡은 익숙함에 대한 표시로 볼 수 있다. 즉, 전염병은 일상에서 피할 수 없는 일부가 되어있었고, 사용하는 언어에 자연스럽게 녹아 있었다는 의미가 된다.

반면 코미디에서 역병은 코믹 효과를 만드는 아주 중요한 메타포가 된다. 『헛소동』(*Much Ado about Nothing*)에서 베아트리체(Beatrice)는 작품의 명목상 주인공인 클로디오(Claudio)가 자신이 늘 흉보던 (그러나 진심인지 의심되는) 베네딕트(Benedict)와 절친한 관계임을 알았을 때 두 남자의 우정을 전염병과 환자의 관계로 비유한다.

> 오, 주여! 그는 질병처럼 그에게 매달릴 겁니다. 그는
> 염병보다 더 빠르게 감염되고, 감염된 사람은 바로 미치게 될 거고요.
> 하나님이 귀한 클로디오를 도와주시길! 만약 그가 베네딕트에 걸리면
> 치료하는데 천 파운드는 들 겁니다.
>
> O Lord, he will hang upon him like a disease. He is sooner
> caught than the pestilence, and the taker runs presently mad. God
> help the noble Claudio! If he have caught the Benedick, it will cost him
> a thousand pound ere a'be cured. (I, ii, 62-65)

베아트리체는 베네딕트를 염병으로 은유하여 마치 병에 걸리듯 베네딕트에 걸린다는 표현을 자연스럽게 말한다. 셰익스피어는 전염병이라는 공포를 베아트리체의 입을 통하여 한 남자에 대한 비호감으로 전이시켜 코믹 효과를 내는 데 성공한다. 또 다른 코미디 『십이야』(*Twelfth Night*)에서 역병은 첫 장면부터 사랑과 연결된 은유로 사용된다. 오르시노 공작(Duke Orsino)은 자신이 짝사랑하는 올리비아(Olivia)가 "역병의 공기를 정화시켰다"(She purged the air of pestilence, I, 1, 20)고 말하고, 올리비아는 그의 사랑을 전달하기 위해 심부름 온 바이올라(Viola)를 보자마자 사랑에 빠져, "사람이 이렇게 빠르게 역병에 걸릴 수 있을까"(Even so quickly may one catch the plague?, I, 5, 250)라고 독백한다. 셰익스피어의 코미디에서 역병은 전염성이 강하고 사람의 몸과 마음을 아프게 하는 사랑의 본질을 대변한다.

팬데믹이 셰익스피어에게 끼친 긍정적인 영향은 오랜 기간 극장 폐쇄와 강제 격리를 겪으면서 그의 스타일이 발전하고 성장한 것에서 나타난다. 『햄릿』(*Hamlet*)의 여러 버전이 존재한다는 것은 그가 긴 시간 작품에만 전념할 수 있었다는 증거이고, 거기서 좋은 버전인 "2nd Quarto"(Q2)가 나올 수 있었음을 의미한다. 그것이 나온 1604년은 전염병이 다시 창궐하면서 극장이 폐쇄된 시기이다. 따라서 팬데믹은 셰익스피어의 스타일이 이전의 시적인 문체에서 깊이 있는 비극적 색깔을 담은 성숙한 스타일로 도약하는 중요한 계기가 된다. 런던의 극장 상황 역시 전염병으로 인하여 새로운 방향으로 전환한다. 셰익스피어의 커리어에서 세 번째 록다운 후 1609년 극장이 다시 문을 열었을 때, 그의 극단은 일 년 전에 인수한 블랙프라이어 극장(Blackfriars Theatre)에서 공연을 시작한다. 템즈 강 남쪽 강변에 위치하고 있었던 크고 지붕이 없는 글로브 극장(Globe Theatre)과 달리 블랙프라이어는 작은 실내였기 때문에 관람료는 비쌌고, 글로브의 서서 보는 그라운들링(groundlings)보다 더 높은 신분의 귀족 관객들이 주 고객이었다. 한마디로 블랙프라이어는 다수를 수용하는 지붕 없는 노천극장이나 길거리 공연에서 벗어나 소수의 인원을 대상으로 공연하는 값비싼 예술 형식으로 전환되는 시작을 의미한다. 불특정 다수의 무식한 일반 관객이 아니라 코즈모폴리턴 도시인 런던의 엘리트 관객이 셰익스피어의 후원자가 된 것이다.

경제적인 관점에서 런던은 팬데믹으로 인하여 새로운 시장을 형성한다. 16세기 런던은 50% 이상의 인구를 잃었고, 이는 시골에서 가업을 운영하는 소규모 제조업자들이 도시의 소비자들을 잃고 연쇄 도산으로 이어지는 결과를 낳는다. 셰익스피어의 부친이 장갑 제조업자(glove maker)였다는 것과 그의 아들이 젊어서 가업을 포기하고 런던에 진출한 것은 팬데믹 상황과 절대 무관하지 않은 한 가지 예라고 추측할 수 있다. 런던은 이렇게 고향을 버린 사람들이 대규모로 유입되는 인구 증가에 직면했고, 런던의 극장은 이전과 다른 방식의 변화를 만들기 시작한다. 이는 새로운 극장 문화가 자리 잡기 시작한 것을 의미하고 문학을

담기 위한 시장이 새롭게 형성됐음을 의미한다. 이전 시대 연극은 유랑 극단이 마을을 돌면서 행하던 순회 공연이었거나, 교회가 교회력에 따라 축제 기간에 올린 무대였거나, 혹은 귀족의 후원을 받아 사적인 공간에서 행한 공연이었다면, 팬데믹은 이런 중세적이고 종교적인 문화를 도시적이고 세속적이고 고정된 극장 문화로 자리 잡게 하는 계기가 된다. 셰익스피어에게 이것은 "화려한 신세계"(a brave new world)였고, 19세기의 찰스 디킨스(Charles Dickens)가 말한 대로, "가장 좋은 시대이기도 했고, 가장 나쁜 시대이기도 했다"(It was the best of times, it was the worst of times, *A Tale of Two Cities*, 1)는 묘사가 그대로 적용되는 전환기였다.

「셰익스피어에게 미친 팬데믹의 영향과 그의 작품 속에 나타나는 흔적」에 대한 토론문

배경진(호서대학교)

186명의 환자, 38명의 환자, 16693명의 격리자를 발생시킨 2015년의 메르스 사태를 통해 우리는 감염병의 공포와 상처를 경험한 바 있지만, 이번 코로나 사태가 남긴 고통와 손실은 이제껏 우리가 경험했고 상상했던 수준을 훨씬 뛰어 넘고 있다. 물론 전문가들에게 역병, 흑사병, 페스트, 코로나가 각각 다른 전염병으로 구별이 되겠지만, 인류는 이미 몇천년 동안 흔히 역병이라고 불리우는 다양한 전염병과 함께해왔고 앞으로도 그러할 것이다. 그렇기에 역병을 소재로 한 작품 또는 역병이 업급되는 작품은 아마도 무궁무진할 것이다. 기원전 5세기 『오이디푸스왕』에서 테베시에 무서운 전염병이 돌았을 때 이는 선왕을 죽인 자에 대한 신의 저주라는 신탁으로 해석된다. 한편 20세기 초 『페스트』에서 역병은 시민들의 삶을 송두리째 바꿔버린 엄청난 사건이다. 오랑 시가 페스트로부터 해방되어 사람들의 환희의 외침소리로 가득 찰 때, 의사 리유는 다음과 같은 사실을 상기하며 소설은 끝을 맺는다.

"그는 기쁨에 들떠 있는 군중이 모르고 있는 사실, 즉 페스트균은 결코 죽거나 소멸하지 않으며, 그 균은 수십 년간 가구나 옷가지들 속에서 잠자고 있을 수 있고, 방이나 지하실이나 트렁크나 손수건이나 낡은 서류 같은 것들 속에서 꾸준히 살아남아 있다가 언젠가는 인간들에게 불행과 교훈을 가져다 주기 위해서 또 다시 저 쥐들을 흔들어 깨워가지고 어느 행복한 도시로 그것들을 몰아넣어 거기서 죽게 할 날이 온다는 것을 알고 있었기 때문이다."

리유가 『페스트』의 마지막 문단에서 말하고 있는 "결코 죽거나 소멸하지" 않을 페스트균은 단순히 전염병균이 아니라 우리의 삶에 죽음과 재난과 부조리를 가져와 우리를 파국으로 몰아가는 다양한 비극적인 사건과 사고를 의미하는 것으로 비유적으로 읽을 수 있다. 팬데믹을 겪으며 역병이라는 단어에 팬데믹이 대체되고 팬데믹의 영향과 해석을 담은 문학작품들이 생산될 것이다. 이번 팬데믹이 무분별한 착취에 대한 지구의 벌로써 보는 해석도 있다. 한편으로 최근의 팬데믹은 기존의 작가나 작품에서 살펴볼 수 있는 전염병과 관계된 주제와 소재를 다시 살펴보는 계기를 제공한다. 박영원교수님께서 인용하신 내쉬의 "역병때 드리는 기도"도 영문과 수업의 실러버스로 등장하기도 하고 저명한 영문학자 그린블랏은(Stephen Greenblatt) "What Shakespeare Actually Wrote about the Plague"(May 7, 2020 *The New Yorker*)와 같은 기고문에서 영국의 문호 셰익스피어를 전염병이라는 주제로 다시 돌아보기도 한다. 박영원교수님의 논문도 이러한 맥락에서 팬데믹 경험을 통해서 우리가 셰익스피어라는 작가와 작품에서 간과된 면 또는 다르게 볼 수 있는 면에 주목해 보고자 하는 시도들과 궤를 같이 한다.

논문은 인생 내내 역병의 시대를 살았던 셰익스피어(1564-1616)에게 미친 역병의 영향과 그의 작품 속에 나타난 역병의 소재에 주목한다. 박영원교수님은 셰익스피어 작품 속에 전염병을 직접적으로 언급하거나 다룬 작품이 없음에 주목하고 그 이유로 보편적 가치에 집중하는 셰익스피어의 시공을 초월한 보편성과 엔터테인먼트적 목적을 지닌 연극이라는 장르의 특성으로 보았다. 하지만 박영원교수님은 또한 "셰익스피어 시대의 삶의 일부였던 역병은... 인물들의 무의식에 깔린 저음(undertone)으로 **상시** 존재한다"(저자 강조)는 점을 지적한다. 역병은 작품에서 저주와 분노, 역겨움과 두려움 등을 표현하는 일상의 표현으로 드러난다. 동시대인 내쉬처럼 역병을 직접적인 주제로 작품을 남기지 않았지만 셰익스피어는, 그린블랏이 지적하였듯이, 『맥베스』, 『햄릿』, 『오셀로』, 『리어

왕』 등에서 보듯 물리적인 역병을 넘어선 다른 역병에 관심을 보인다. 전염병처럼 번지는 기독교와 이교도의 다문화적인 혼재, 도덕적 부패와 타락, 폭력성 등은 역병처럼 집단적으로 공동체에 혼돈과 죽음과 고통을 가져온다. 이들 작품을 통한 작가 셰익스피어의 간염과 전염에 대한 강박적인 공포와 집중을 살펴볼 수도 있을 것이다. 역병으로 극장이 거의 문을 닫았던 시기 셰익스피어가 긴 시간 작품에만 전념할 수 있었기에 역병이 셰익스피어의 글쓰기에 도움이 되었는지를 결과론적으로 판단하기는 힘들다. 다만 셰익스피어에 미친 팬데믹의 영향과 작품 속에 나타나는 흔적을 살펴보는 작업의 목적이 단순히 역병의 시대를 살았던 셰익스피어를 다시 돌아보는데에 그치는 것이 아니라면 본 논문의 목적과 의의에 어떤 점을 추가할 수 있을지 궁금해 진다. 우리의 팬데믹 경험을 통해서 그리고 본 논문을 통해서 역병의 시대를 살았던 셰익스피어와 셰익스피어 시대에 대한 어떤 성찰을 얻을 수 있을까? 그리고 그 성찰을 통해 우리의 팬데믹 경험에 어떤 의미와 해석을 부여할 수 있을까 다소 거창한 문제를 제기해 본다.

Clara Howard의 자서전에 나타난 고통의 종교적 의미
- 공공신학의 관점에서 -

박은옥 (배재대학교 종교문화연구소)

I. 서론: 왜 공공신학에서 본 독신여성선교사인가?
II. 고통받는 사람들을 위하여
III. 치유의 도구로서 선교
IV. 치유의 도구로서 교육과 가정
V. 결론: 고통의 치유로서 선교와 교육 그리고 가정

Ⅰ. 서론: 왜 공공신학에서 본 독신여성선교사인가?

'여성을 위한 여성의 사역'(Women's Work for Women)은 남성 중심적인 한국 사회와 교회의 역사에서 제대로 평가를 받지 못하고 있다. 20세기가 시작하면서 여성선교회가 독립적인 모금을 진행하였고 선교 현지에 독신 여성선교사들을 파송하였다. 기독교 교육사업은 남성과 여성뿐만 아니라 아동을 대상으로 한 교육사업을 중요한 선교의 방식으로 채택하고 있었다(박보경 2013, 84-86). 한국 기독교는 개인 회심과 영적 각성에 지나치게 몰입하여 공적 영역에서 종교의 사회적 책임(social responsibility of religion)을 상실하고 있다는 비판을 받고 있다. 최근 들어 개신교인과 한국교회에 대한 불신의 정도가 상당히 높다. 그러나 기독교 신앙은 개인적이며 실존적인 차원 혹은 고백적이고 교회의 차원에만 머물러서는 안 되며, 다양한 형태의 사회참여와 개혁운동으로 나타나야 할 것이다. 즉, 신앙과 신앙공동체의 헌신은 사회, 정치, 경제, 문화의 맥락에서 통전적으로(holistically) 이해되고 실천되어야 한다(이성덕 외 2020, 182-186).

공공신학을 주창한 프린스턴신학대학원의 윤리학자 스택하우스(Max L. Stackhouse, 1935-2016)는 공공신학(public theology)을 "공적인 논쟁들이나 문화, 사회, 과학기술, 경제, 정치에 관한 문제들을 다루고자 하는 신학의 한 종류이며, 또한 비기독교 전통들이나 사회과학, 역사과학들과 더불어 비판적인 대화를 하고자 하는 신학의 한 종류"로 간주한다(임성빈 2007, 57).[69] 스택하우스는 공공신학의 필요성을 다음과 같이 두 가지로 정리한다.

> 첫째, 기독교의 구원이란 신비한 내용을 담은 밀의종교의 개념이 아닌 공공의 영역에서 모든 종교에 대해 공개적으로 내어놓고 이성적으로 토론할 수 있는 주제이기 때문이다. 둘째, 신학은 공적인 삶의 구조와 정책들에 대한 가이드를 제공해야 한다는 점에 유의해야 한다. 신학에는 내면적이고 사적인 신앙에만 연관되는 부분만 있는 것이 아니라 공공의 영역에서 감당해야 할 몫이 있다는 것이다(문시영 2007, 100).

클라라 하워드(Annie Clara Howard, 許吉來, 1895-1995) 선교사는 당시 여성의 생활과 관점에서 판단할 때 미지의 세계를 개척하는 사명과 선교적 열정으로 가득 찼을 뿐만 아니라, 여성으로서 교육의 공적 영역에서 기독교 가치를 확산시키는 데 크게 기여하였다. 하워드는 1895년 8월 19일에 미국 조지아주 캐슬린(Kathleen)의 감리교 가정에서 7남매(4남 3녀)의 장녀로 태어났다.[70] 한국과 미국을 오가며 40년 동안 선교 활동을 마친 후에 노

69) 임성빈, 「맥스 스택하우스의 신학윤리사상과 한국교회에 주는 의미」, 새세대교회윤리연구소 편, 『공공신학이란 무엇인가?』 (서울: 북코리아, 2007), p.57.

스캐롤라이나주 애쉬빌의 브룩스-호웰 요양원에서 1995년 12월 17일 100세의 나이로 사망할 때까지 평생을 독신으로 살았고 한국의 기독교 선교와 유아교육의 발전을 위해 힘썼다(허사모 1996, 11-17).[71]

본 논문은 클라라 하워드 선교사의 자서전에 나타난 고통의 종교적 의미(religious meaning)를 분석하고자 한다.[72] 75세가 되었을 무렵에 작성된 자서전적 기록이기 때문에 생생한 고통은 빛이 바랬고 오히려 역사적 사건들에 성찰에 기반한 풍성한 종교적 의미를 부여함으로써 삶의 모든 문제를 감사의 제목으로 간주하고 있다는 점에서 하워드의 영성을 발견할 수 있다.

Ⅱ. 고통받는 이들을 위하여

하워드는 자신의 유년 시절이 기독교 세계관, 특히 감리교신앙 안에서 말씀과 기도 생활로 양육되었다고 회상한다. 대가족생활을 하면서 어머니의 기도로 교육되었고, 감리교신앙이 규칙적인 가족 예배의 참여기회를 제공함으로써 말씀 묵상과 기도 생활로 발달한다. 보수 신앙이 자리를 잡고 있던 미국 남부의 평화로운 자연환경을 경험하면서 감리교신앙의 영향 아래 경건하게 성장한다. 미국 남부의 자연적, 종교적, 문화적 환경은 하워드를 미래의 독신 여성 선교사로 준비시키고 있다. 하워드는 자서전에서 제2장 "숨겨진 샘물들"(Hidden Springs)에서 자신을 인도하는 신비한 섭리를 다음과 같이 감지하였다(Howard 1974, 4).[73]

> 시냇물은 셀 수 없을 정도의 많은 물방울들이 모여 생겨난 후 방향을 잡아 흘러간다. 이것이 바로 자연의 섭리이다. 이와 마찬가지로 주위 환경의 모든 요소들이 함께 모여 지금의 나를 형성했고 나의 삶을 쭉 인도해 왔다(허사모 1996, 29).

감리교신앙을 가지고 규칙적인 가족 예배를 드리며 하워드의 신앙과 리더십은 성숙한다(Howard 1974, 4-5).[74] 집에 어른이 없을 때 장녀 하워드가 동생들을 데리고 가족 예배를 인도한다. 유년 시절부터 예배를 인도한 경험은 그녀에게 선교사로서의 비전과 사명을 동시에 심어준다. 하워드는 가족의 기도시간에 배운 성서 구절을 인용할 수 있을 정도로 기독교세계관의 지식을 성서를 중심으로 일상에서 습득한다(허사모 1996, 30).

하워드의 공공신학적 뿌리는 가정생활에서 시작된다. 그녀는 "일생을 봉사하는 삶을 살게 되는 이유는 우리 집이 지역사회 서비스센터(a service center for the community)였기 때문"이라고 설명한다. "부자든 가난하든 흑인이든 백인이든 상관없이 도움이 필요한 이들은 어떤 종류의 일이든 서비스를 받을 수 있었다."고 회상한다. 하워드는 가족 예배를 통해 신앙을 강화하였고 지역사회의 이웃을 위해 기독교의 사랑을 실천하며 기독교 가치를 확산시킨다. 하워드는 이웃이 고통 가운데 있을 때, 특히 가족의 죽음으로 힘들고 외로울 때 합심하여 도움을 주었다. "할아버지, 아버지. 어머니. 고모가 이웃을 위해 봉사한 일" 가운데 하워드에게 잊을 수 없는 강한 인상을 남긴 것은 망자를 위해 관을 만드는 일이었고, 이 일은 하워드에게 깊은 감동을 주었다(허사모 1996, 30-31).

---

70) Drew University Special Collection에 보관된 하워드(Annie Clara Howard)의 자료에는 6자녀 가운데 장녀로 기록되어 있다.

71) 허길래 선생님을 사랑하는 사람들의 모임(이하 허사모)편, 『한국 유아교육의 선구자, 허길래』 (파주: 양서원, 1996).

72) Clara Howard, *An Answer to a Mother's Prayer*, 1974. 하워드 선교사의 자서전을 편집한 블랙커드(Embree H. Blackard, 1900-1995) 목사는 하워드를 "하나님의 서비스에 그녀의 삶을 주는 데에서 행복, 성취, 만족을 발견한 헌신적 크리스천"(a devoted Christian who found happiness, fulfillment, and satisfaction in giving her life in God's service)으로 평가한다.

73) 한글번역본에서 "봄이 오는 소리"로 번역하지만, "숨겨진 샘들"로 해석될 때, 하워드의 감리교신앙을 성장시킨 원천인 가족, 지역사회, 학교 등을 설명할 수 있다.

74) 하워드는 유년시절부터 가족을 중심으로 기독교 가치관을 형성하였다. 가족 기도회, 교회, 교회학교는 그녀의 가치관을 형성하는 핵심 요소였다.

하워드는 제도적 교육을 받기 전에도 감리교 평신도 활동에 열심히 참여하였던 부친의 신앙 활동에 큰 영향을 받았다. 하워드는 집에 있는 동안 선교에 관한 공부를 한 적이 전혀 없었고 선교사의 설교나 이야기를 들어본 적도 없었다. 그러나 1910년에 테네시주 채터누가(Chattanooga)에서 열린 평신도의 선교협의회(Layman's Missionary Conference)에 아버지가 지역 평신도 대표로 참석하면서 흥미로운 이야기와 외국에서 선교사들이 한 일에 관한 많은 책들을 접할 수 있었다(Howard 1974, 6).[75] 하워드는 그 책들을 읽으며 "이 세상 어느 누구도 꿈꾸거나 생각할 수 없는 아이디어와 영감들을 받아 마음속 깊이 새겼다."고 고백하였다(허사모 1996, 31-32).

하워드는 독서를 통해 기독교선교사들의 영향을 받았는데, 그 가운데 가장 주목해야 할 선교사는 바로 미국 남부 출신의 니콜슨(Jennie Hughes Nicholson, 1870-1907) 선교사다. 그녀는 중국에 1901년 9월부터 1906년 2월까지 불과 6년 동안 여성을 위한 교육선교 활동을 한 후에 과로로 36세의 젊은 나이에 병사한 감리교 여자선교사이다(White 1909, 45-50).[76] 하워드는 선교사의 전기를 읽으면서 동양 선교의 난관과 위험을 잘 알게 되었고, 죽을 각오로 한국에 교육선교사로 지원하였다. 하워드는 유년시절부터 열악한 교육환경 속에서도 미래의 교육자로서의 꿈을 키워나가며, "위대한 창조자께서는 우리 인간이 상상하거나 꿈꿀 수 있는 것을 초월하여 많은 일을 계획하시고, 그 계획을 이루기 위해 여러 가지 방법으로 역사하셨다."고 고백한다.

어린 하워드의 고향에는 중학교 과정밖에 없었기 때문에, 선생님이 큰아이들을 가르치는 동안 하워드는 교실 뒤편에서 어린아이들을 가르쳤고, 다음에 선생님이 하워드만을 위해 특별히 고교 교육과정을 가르쳤다. 하워드는 고교 공부를 지속할 수 있어서 기뻤고, 특히 아동들을 가르치게 된 점에서 행복감을 느꼈으므로 장래에 교사가 되기를 결심한다. 앤드류대학에서 2학년 과정을 마칠 때 하워드는 성홍열(scarlet fever)에 걸려 도시에 있었던 큰 학교로 못 가고 고향에 머물며 고등학교 과정을 마치게 된다. 이때 하워드는 몹시 낙망했지만, 처음으로 진정한 신앙과 기도의 경험을 하였다. 이처럼 하워드는 성홍열의 고통 때문에 사회적으로 격리되어 혼자 독서를 하며 사색할 많은 시간을 갖게 된다.

하워드는 성서에서 미래의 비전을 발견한다. 성서를 읽던 중 로마서 8장 28절에 의지한다. "우리가 알거니와 하나님(하느님)을 사랑하는 자 곧 그 뜻대로 부르심을 입은 자들에게는 모든 것이 협력하여 선을 이루느니라." 이 성서 구절을 읽은 후 하워드는 '하나님께서 어떻게 하실지 기다리고 지켜보는 수밖에 없겠다'고 생각한다. 며칠 후 하워드는 '웨슬레기독교소리'라는 인쇄물에서 "희망과 낙망, 이 둘 중 하나님은 희망이시다. '낙망'의 '낙'자 한 자만 바꾸면 낙망은 희망이 된다."라는 내용을 읽게 된다. 다른 지방에 있는 고교에 진학하지 못하게 된 것도 하워드 자신을 위한 하나님의 구별된 계획으로 믿는다. 결국 하워드는 동생과 함께 앤드류대학으로 가게 되었다(허사모 1996, 33-34). 하워드는 하나님의 동행을 확신하였고 성서를 삶의 지침으로 삼았으므로 자신에게 일어나는 불행한 일들을 성서의 빛으로 긍정적으로 해석한다.

하워드는 여성기독청년회(Young Women's Christian Association, YWCA)와 학생자원운동(Student Volunteer Movement)의 깊은 영향을 받는다(벤츠 2007, 253).[77] 하워드는 일주일에 한 번씩 YWCA에 가서 학생활동을 하면서 스스로 일을 계획하고 계획한 일을 수행해 본 후 평가하는 경험을 쌓았고, YWCA 활동은 훗날 하워드의 삶과 일에 큰 도움이 되었다.[78] 1913년 2학년이 되었을 때 조지아주 학생선교대회가 열렸고, 개회 첫

75) 하워드 선교사의 아버지는 1908년 4월 21-23일에 열린 평신도선교대회의 대표로 참석한다. Conference of the Laymen's Missionary Movement of the Methodist Episcopal Church, South (1908 : Chattanooga); Methodist Episcopal Church, South. Laymen's Missionary Movement, *The Call of God to Men; Papers and Addresses of the Conference held at Chattanooga, Tenn,, April 21-23*, 1908.

76) 니콜슨은 1901년에 중국으로 가는 길에 아펜젤러 선교사를 선상에서 만났다. 니콜슨의 동료가 한국선교사로 배정될 정도로 여성선교국과 감리교회에서는 한국은 동양에 잘 알려진 선교기지였다.

77) YMCA와 기독교세계선교학생운동의 창시자였던 모트(John R. Mott, 1865-1955)는 평신도 선교운동의 대표적인 모델이었다.

78) 한글번역본에는 YWCA활동을 여동생이 소개한 것으로 오역되어 있으나 3학년 자매(Senior Sister)가 소개하였다. 당시 앤드류대학 학생들의 신실한 신앙적 분위기를 가늠할 수 있다.

날 인도에서 일하고 있는 선교사를 만나 그곳에서의 선교경험을 들었다. 인도 사람 가운데 신에게 제물로 어린이들을 바치는 종교예식을 듣고, 하워드는 앞으로 세계 곳곳에서 종교라는 미명으로 끔찍한 고통을 받는 어린이들을 위해 일할 것을 결심한다. 아시아 아동의 고통에 하워드는 주목하며 선교사로 지원한다. 선교사가 이야기를 마친 후 사회자가 "하나님께서 인도하시는 대로 외국의 선교사로 지원하고 싶은 분이 여러분들 중에 있습니까?" 하고 묻는다. 하워드는 그 말을 듣는 즉시 일어나서 "제가 선교사로 가겠습니다"라고 하며 자신의 선교 의지를 강하게 표명한다. 세계 어느 곳이든 어린이들을 위해 무슨 일이든 해야만 한다고 생각했기 때문이다. 이러한 하워드의 결심에 대해서 하워드의 부모는 물론 다른 가족들도 모두 기뻐해 주었고 아낌없는 협조를 약속한다. 하워드는 선교의 사명을 결심하면서 "우리의 삶을 주관하시는 하나님께 찬양과 예배를 드리며 우리 가족들은 옳은 일을 향한 목적을 공유하게 되었다."고 믿는다(허사모 1996, 27-28).

Ⅲ. 치유의 도구로서 선교

하워드는 선교를 통해 인류, 특히 아동이 직명한 고통을 해결할 수 있도록 보았다. 20세기 초 개신교의 평신도 선교가 지향하던 신학적 기초는 "보통 근본주의적인 성서주의"였다. 선교사들은 이방인의 암흑은 복음의 광명으로 밝히는 것을 자신들의 과제로 삼았다(벤츠 2007, 101). 1912년 앤드류대학(Andrew College)에 입학하여 4년 뒤에 졸업한 하워드는 공립초등학교에서 3년 동안 가르친 후에 1919년에 미주리주의 스카리트성서선교사훈련학교(Scarritt Bible and Missionary Training School)에 입학하여 2년 동안 남감리회 산하의 여선교회 소속 외국 선교사로 파송되기 전에 꼭 거쳐야 하는 과정을 배운다.[79] 스카리트학교를 졸업한 후에 하워드는 테네시주 내슈빌의 조오지피바디대학(George Peabody College for Teachers)에 편입한다. 당시 여선교회 소속 선교사는 반드시 4년제 대학교를 졸업해야 했다. 1923년 6월에 피바디대학에서 학사학위(B.S.)를 받음으로써 외국 선교사로 나갈 최종적 준비를 마친다. 앤드류대학에 재학 시 고통 받는 인도의 아동들을 위한 선교사로 가려고 하였으나, 피바디대학에서 만난 한국 학생의 권유로 한국을 파송지를 변경하고, "하나님께서 갈 곳을 정해 주실 때까지" 기다린다. 마침 한국 송도(개성)에서 선교 활동을 하던 니콜스(Miss Lillian Nichols)로부터 남부 감리회 유치원교육 전공자를 보내 달라는 편지를 받는다. 하워드는 이 편지를 기도에 대한 하나님의 응답으로 믿고, "이제는 정말 하나님의 일을 하기 위해 떠날 때가 되었다"고 느낀다(허사모 1996, 38). 한국을 향해가는 배 위에서 하워드는 상념에 잠겨 다음과 같은 시를 남긴다.

당신의 크신 비밀 아직 모르지만
당신은 나를 기쁘게 하십니다.
경이로움과 두려움으로 채우십니다.
당신의 신비로운 손으로 저를 미지의 세계로 이끄십니다.
한 번도 들어보지 못했고 한 번도 보지 못한 일들이
저를 끌어가고 있습니다.
창조주이신 하나님 나에게 말해 주십시오.
나는 감히 하나님의 크신 힘과 능력을 믿고 의지합니다.
바다! 너는 이 지구를 둘러싸고 있구나.
하나님의 크신 사랑이 우리를 감싸고 우리의

79) 스카리트(Nathan Spencer Scarritt) 목사가 2만 5천 달러와 부지를 기부하여 1892년에 설립된 스카리트성서선교훈련학교는 깁슨(Maria Layng Gibson)을 1대 교장으로 3명의 학생으로 시작하였고, 1923년에 '기독교 근로자를 위한 스카리트대학'(Scarritt College for Christian Workers)으로 개명하였고 다음 해에 테네시주 내쉬빌로 이전하였다. 1988년에 문을 닫고 연합감리회의 여성국이 구입하여 스카리트바넷트센터로 사용하고 있다.

마음을 채워 주듯이
너는 웅장하고 거대한 바다이어라
바다! 너는 거대하나 위대하신 하나님의 지혜보다는 작으리
하나님께서 나를 부르신다, 부르신다, 부르신다.
나는 하나님께서 사랑으로 창조하신 그 바다 위를 항해하고 있다(허사모 1996, 42-43).

하워드는 미국을 떠나 창조주 하나님의 신앙을 가지고 미지의 세계로 나갔다. 그녀에게 바다에서의 낮과 밤은 대단한 경험이었다. 과거를 돌아보고, 다가올 미래를 생각하면서 하워드는 "하나님이 가까이 느껴졌다." 캐나다를 떠난 후 열흘이 걸려서 요코하마 항구에 들어섰지만 강한 지진으로 인해 곳곳이 피해를 많이 입었는데, 1,400여 명의 피해자들이 하워드의 배로 실려 들어왔다.[80] 밤새 고베로 항해했고, 하워드 일행은 고베에서 부산까지 작은 여객선을 타고 갔다. 지진 피해자들에게 음식과 옷가지를 마련해주는 등 구호활동을 하였다. 부산에 도착한 후에 기차로 도착한 서울역에서 하워드는 새롭고 이국적인 풍경을 목격하였다(허사모 1996, 43-44).

하워드는 1923년 9월에 초기의 선교사역을 일제강점기의 개성에서 시작하였다. 외국인들은 개성을 '송도'라고 불렀는데 하워드는 니콜스(Miss Lillian Nichols)[81]와 거주하며 주일날에는 근처에 있었던 제일감리교회에 예배를 드리러 갔다. 하워드 일행은 지역사회의 많은 사람들을 소개받았고 공식적인 환영 행사는 수요일 저녁예배에 진행하였다. 하워드는 미국 남부에서 어려서부터 "쟁기에 손을 댄 농부는 일을 끝낼 때까지 손을 쟁기에서 떼지 않는다"는 말을 상기하며 '이 일을 해내야지'하는 결심을 했다. 하워드는 한국의 선교 활동에 대해 강한 도전감을 느꼈으며, 선교현장에서 선한 싸움이 일단 시작되었다는 흥분마저 느꼈다.

한국에서 기독교 선교 활동을 하는 동안 하워드는 4년의 언어훈련과정에서 한국어 쓰기와 말하기 시험을 볼 정도로 혹독하였다. 하워드는 한국어 훈련과정에 관해 불평하기보다는 언제나 감사한 마음을 갖고 있었다. 한국인들이 선교사를 이해하고 선교사가 그들을 이해할 수 있어야 선교활동이 성공할 수 있는데 이 혹독한 훈련과정이 하워드의 한국말 실력을 높여주어 상호 소통할 수 있게 해주었기 때문이었다. 상호주관성의 자세를 가지고 효과적인 선교를 위하여 한국인의 가치관과 세계관을 이해하기 위하여 언어와 문화를 습득하기 위해 노력하였다. 1923년 9월부터 1925년 6월까지 하워드는 한국말을 배우면서 동시에 개성 호수돈여자고등보통학교[82]에서 영어를 가르치며 유치원을 담당했다(허사모 1996, 49-50).

하워드는 선교현장에서 힘들 때마다 하나님의 말씀을 의지하며 하나님께서 자신에게 도전의 기회를 주셨다고 생각하였다. 특히 로마서 8장 28절 "우리가 알거니와 하나님을 사랑하는 자 곧 그 뜻대로 부르심을 입은 자들에게는 모든 것이 합력하여 선을 이루느니라"에 의지하며 마음을 굳게 다졌다. 하워드는 고등학생을 가르치면서도 학생들이 개성 시내 유치원을 방문 하도록 하였고 개성 시내 유치원 교사들을 위한 현직 교육도 하였다. 1930년대에 들어서서 남북 감리교회가 통합되었고 통합된 감리교회가 추진한 가장 중요한 프로그램은 부모교육이었다(허사모 1996, 51).

하워드는 송도에서 서울 이화여자전문대학으로 선교지를 이동하면서 유아교육의 관심을 심화시킨다. 안식년으로 귀국하는 유아교육 전공자 미스 브라운리(Miss Charlotte Brownlee)의 자리를 맡아야 했기 때문이다. 하워드

80) 1923년 9월 1일에 일본의 도쿄와 요코하마에서 대지진이 발생하였고 자국민의 불안과 불만을 돌리기 위하여 조선인에 대한 유언비어를 날조하여 유포하였다. 일본 자경단에 의해 학살된 조선인이 6천여 명으로 추정된다.

81) 니콜스는 1881년 10월 19일 플로리다주 아파라치코라에서 출생하였고 1901년에 앤드류전문학교를 졸업하고 1906년 미주리주 캔사스시티의 스카리트(Scarritt) 신학교를 졸업하여 선교사 자격을 획득하였다. 1906년에 한국의 선교사로 파송되었고 1908-1910년 호스돈여학교 교장을 지냈고, 1926-1928년에 호수돈여자고등보통학교의 제3대 교장으로 일했다. 일제는 한국인 학교를 '여자고등보통학교'로, 일본인 학교를 '고등여학교'로 명명하며 차별하였다.

82) 미국 남감리회는 호수돈여자고등보통학교를 1899년 개성에 최초의 여자교육기관으로 설립하였다. 개성은 서울(경성)보다 보수적인 성격을 갖고 있었고 남녀의 구별이 강하여 여성선교가 어려운 지역이었다. 1915년 때 와그너(Miss Ellasue Wagner) 교장 때 "남을 위해 살자"는 교훈을 정하였다. 일제의 압력으로 1918년 4월에 호수돈여학교의 교명을 "호수돈여자고등보통학교"로 변경하였다. 1927년에 구세주 예수를 상징하는 흰 별을 푸른 바탕에 위치시켜 교표를 정하였다. 호수돈여자중고등학교, 『호수돈백년사, 1899-1999』 (서울: 홍익전자출판, 1999), p.118.

는 이러한 갑작스러운 이동이 한국에서 유아교육을 펴는데 가장 중요한 계기를 마련하였다고 평가한다. “하나님의 계획은 예측할 수 없었지만 너무나 확실한 길을 내게 보여 주신 것이었다.”고 고백한다. 하워드의 한국말 실력이 형편없었고 아직 대학생들을 가르칠 능력도 부족하였기 때문에 한국말로 대학생들을 가르친다는 사실이 터무니없어 보인다. 하워드는 잠언 3장 5절과 6절의 “너는 범사에 그를 인정하라. 그리하면 네 길을 인도하시리라.” 그리고 “나를 약함 중에 강건하게 하시니”라는 성경 구절에 의지하며 일을 맡는다. 대학생을 가르치는 기회와 경험은 하워드에게 용기와 자신감을 주었고, 유아교육 분야에서 일할 때 큰 도움이 된다(허사모 1996, 52-53). 기독교 선교에 회의적이던 미국인들은 하워드에게 “아니, 한국 사람들도 그들의 종교를 가지고 있어요? 그런데 왜 우리는 우리의 기독교를 받아들이게 하려고 노력하는 거예요?”라고 물었다. 이러한 질문에 대한 하워드의 대답은 간단명료하였다. 첫째, 선교는 예수의 선교명령으로 “가라! 가서 전 세계의 모든 민족들에게 복음을 전하라”라는 마태복음의 선교명령에 대한 전적인 순종이다. 둘째, 비기독교적 종교는 한국인들의 마음을 채워 주지 못한다는 것을 아는 학자들이 하나님과 함께 하는 기쁨을 한국인들이 느낄 수 있도록 도와야 한다고 판단했기 때문이다(허사모 1996, 60).

Ⅳ. 치유의 도구로서 교육과 가정

하워드는 개성에서 전국으로 교육선교의 영역을 크게 확대하고, 아동이 처한 가정환경의 변화를 위해 기독교의 가치를 기반으로 가정생활운동의 네트워크를 만들며 전국적으로 의식계몽 운동을 펼친다. 하워드의 선교현장은 빠르게 넓어졌는데, “선교분야에서의 삶은 놀라움으로 채워져 있고 도전의 기회로 가득 차 있었다.” 하나님을 몰랐다면, 전지전능하신 하나님께서 선택하는 길과 방법을 몰랐다면, 당황하고 위협을 느끼게 될 수도 있었다. 하워드는 안식년을 가는 미스 아이다 핸킨스(Miss. Ida Hankins)를 위해 미리흠(Mart Helm School)보통여학교 교장 대리를 하였고 유년시절 배움의 기회를 상실한 젊은 여성들을 교육하였다(허사모 1996, 63).

한국이 1910년부터 1945년까지 일본의 식민지지배를 받은 상황에서 일본인과 한국인의 관계는 악화되고 있었다. 이 시기에 모든 한국 학생들은 그들의 애국심을 보여주기 위해 학생운동을 해야 한다고 생각하였고 학생들도 가담하였다. 일본 경찰들은 작은 마을의 감옥이 모자랄 때까지 학생운동에 참가한 학생들을 잡아들이고 있었다. 일본 경찰책임자는 학생들을 가둘 공간이 없다는 사실을 설명하면서 학생들이 기숙사로 돌아갈 것을 종용해 달라고 부탁하였다. 하워드는 학생들이 한국인으로서 애국심과 학생으로서 명예롭게 행동한 점을 자랑스럽게 여기며 칭찬하였다. 하워드는 학생들이 학생운동을 시작할 때부터 그들이 나라를 다시 찾으려고 했다는 것을 알았고 앞으로 반드시 그 목적을 달성할 수 있을 것을 믿었다. 그러나 하워드는 학생들에게 미래의 나라를 위해 계속 일하기 위해서는 안전하고 자유로운 기숙사로 돌아가자고 제안했다(허사모 1996, 65-66).

하워드는 교육을 매재로 기독교를 위한 전도 활동을 전국적으로 펼쳤다. 시골 교회의 여신도들이 교회에서 하루를 함께 보내자고 요청해 하워드는 홀로 벽촌에 가기도 하였다. 선교사용 자동차는 차가 갈 수 있는 데까지만 그녀를 태워다 주었고 그곳부터는 가마를 타고 갔다. 가마꾼들은 지식이 풍부하고 믿을 만하여, 함께 산을 넘어가는 동안 한국 역사, 민속, 자연에 대해 많은 것을 배울 수 있었다. 하워드는 가마꾼에게 경이롭고 아름다운 자연을 하나님이 창조하셨다고 증거하였고, 한국인은 그분을 고귀하신 ‘하나님’이라고 불렀다.[83]

하워드는 미국인 독자에게 ‘신(God)’을 ‘하나님’으로 부르는 한국식 명칭을 설명하였다. ‘최고의 존재’이며, ‘단 한 분’이라는 한국식 이름은 성경을 번역하던 사람이 발견한 것으로 기독교의 진정한 의미를 부여하는 멋진 용어로 보았다. 하워드가 시골 교회에 도착할 때면 여신도들이 무리를 지어 기다리고 있었다. 선교사는 융숭한 대접을 받으며 서로 인사를 나누었고 일을 착수하였다. 그날 프로그램에는 노래하기, 성경 공부하기, 질의응답을 하는

83) 허사모 편, 『허길래』, p.67.

강연, 기독교인으로 생활하는 동안 가정과 교회에서 신도들의 경험을 간증하기, 예배 등의 내용이었다. 하워드는 가족이 함께 부를 수 있는 노래를 가르쳤고, 게임도 했다.[84]

하워드의 선교현장은 처음에는 개성을 중심으로 전개되었지만 1930년에 남북감리회의 통합으로 국내외 전역으로 확대되었다. 일제강점기라는 특수한 상황 속에 한국 학생들에게 기독교 신앙과 애국심을 함양하는 교육활동에 전념하였다. 하워드는 음악과 게임을 통해 기독교정신을 전달하였다. 한국인들의 음악적 역량을 보다 강화함으로써 지역공동체의 연대감과 협동심을 길러주었고, 그는 감리교신앙을 넘어서 다양한 교파들을 아우르는 초교파적인 활동을 교육현장에서 강화해 나갔다. 하워드는 문화적 감수성이 개방적이었다. 교육의 대상으로서 한국인을 보다 더 잘 이해하기 위해 한국인 가족과 함께 살았던 하워드는 노래와 게임은 물론 성경 이야기와 봉제완구를 사용하며 유아교육의 신앙적 측면과 경험적 측면을 모두 고양시키려고 노력하였다. 복음전파를 위해 유아교육과 부모교육을 도구로 사용하는 차원을 넘어서 국내외에서 기독교가정생활운동을 선도적으로 활발히 전개함으로써 기독교가족의 가치를 중심으로 한 한국인의 인식개선과 도덕성회복에 힘을 썼다. 1941년 일제에 의하여 강제로 추방을 당한 후에도 미국에 돌아가 웨슬레 회관 부설 유치원에서 교사로 일했고, 미시간주의 디트로이트에 있는 메릴팔머연구소에서 가정생활과 아동발달을 연구하였다. 현장활동과 심화연구를 꾸준히 진행하면서 공공신학적 선교사역을 위한 다음 단계로의 도약을 준비하였다. 독립한 한국의 상황에서 하워드는 1935년 교회에서 시작한 가정생활운동의 보급과 확산을 기대했지만, 갑작스러운 한국전쟁의 혼란 속에 잠시 중단했다. 전쟁이 끝난 후 국가재건과정에서 1955년부터 한국여성들과 협력하여 범시민운동으로 체계적인 기독교가족생활운동을 전개하였다.

V. 결론: 고통의 치유로서 선교와 교육 그리고 가정

하워드에게 교육의 부재는 고통의 주요 원인이었고, 그러한 고통의 원인을 제거할 수 있는 가장 효과적인 방법은 바로 기독교 선교, 특히 아동교육과 부모교육 그리고 기독교가정생활운동을 통한 사회개혁이었다. 하워드는 한국전쟁이 휴전된 상황에서 교수로 봉직했던 서울 지역이 아닌 대전 지역을 중심으로 유아교육의 거점을 계획하고 발전의 터전을 잡았다. 65세 은퇴 후 미국에 돌아온 하워드는 신앙 활동을 계속 이어갔고 감리교여성국이 은퇴선교사를 위해 마련한 요양원에서 여생을 보냈다.

하워드의 공공신학적 선교사역의 결실은 1955년 대전에 설립한 대전보육초급대학에서의 교사양성으로 나타났다. 처음 선교를 시작한 경기도 북부의 개성이 공산화된 상태에서 서울이 아닌 대전을 새로운 선교사역의 발판으로 선택한 것은 도심보다 지방의 아동들과 여성들을 위한 선교비전을 갖고 있는 하워드에게는 합리적이며 당연한 선택이었다. 선교사역의 초심을 지키며 60세의 나이에 대전으로 선교지역을 이동하였다. 하워드는 대전 제일감리교회의 도움을 받아서 대전보육초급대학을 설립하였고 이웃하는 목원감리교신학대학과 예배당을 함께 사용하였다. 부속 유치원을 설립하여 유치원 현장의 관찰과 교생실습을 위한 기회를 제공했을 뿐만 아니라, 지역사회에 양질의 유아교육을 위한 기회를 제공하였다.

하워드는 유능한 제자를 양성하고 미국까지 유학을 보냈고 성공적으로 리더십을 전달하였다. 그녀가 후학들에게 가졌던 선교사역의 비전은 한국에서의 유아교육의 발전에만 머물러 있지 않았고, 동남아시아를 비롯한 보다 넓은 세계를 향하여 신학과 종교교육의 기회를 펼치는 것이었다. 하워드는 유아교육에 전적으로 헌신한 감리회 선교사였지만, 감리회의 교파적 범위에만 머물지 않았다. 장로교와 침례교 심지어 천주교에 소속된 유치원에서도 아동교육과 부모교육을 통한 기독교선교에 힘썼다.

자서전에서 확인되는 것처럼 하워드는 선교사로서 은퇴 후에도 유아교육의 발전과 확산을 위해 노력하였다. 대전보육초급대학의 명예학장으로서, 이화여자대학교와 앤드류대학의 명예박사로서 유아교육의 발전에 토대를 둔

84) 허사모 편, 『허길래』, p.69.

기독교가정생활운동의 확산을 위해 일했다. 유아교육에 관한 새로운 이론과 실제를 교사 연수를 통해 제공하였을 뿐만 아니라, 유치원을 선교의 기지로 삼아서 전국을 대상으로 한 교육선교를 시도하였다.

Works Cited

문시영, 「스택하우스의 공공신학에 담긴 윤리적 통찰」, 새세대교회윤리연구소 편, 『공공신학이란 무엇인가?』, 서울: 북코리아, 2007.

박보경, 『여성, 교회, 하나님의 선교』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2013.

에른스트 벤츠, 『기독교 역사와의 대화』, 이성덕 옮김, 서울: 한들출판사, 2007.

이성덕 외, 『기독교 다시 보기』 개정판, 대전: 배재대학교 출판부, 2020.

임성빈, 「맥스 스택하우스의 신학윤리사상과 한국교회에 주는 의미」, 새세대교회윤리연구소 편, 『공공신학이란 무엇인가?』, 서울: 북코리아, 2007.

Clara Howard, *An Answer to a Mother's Prayer*, 1974.

Mary Culler White, *The Days of June: The Life Story of June Nicholson*, London: Fleming H. Revell Company, 1909.

「Clara Howard의 자서전에 나타난 고통의 종교적 의미」에 대한 토론문

김종만(경희대)

박은옥 선생님의 발표문을 읽고 몇 가지 궁금한 점이 있어서 질문을 드립니다.

1. 공공신학에서는 고통을 어떻게 다룰 수 있을까요?

제가 비교신학, 여성신학, 흑인신학, 한국신학, 종교신학 등에는 익숙한데, 공공신학에 대해서는 생소한 느낌이 듭니다. 왜 서구학자들은 공공신학을 언급하게 되었는지 궁금하고, 많은 여성선교사 가운데 Clara Howard 선교사를 선택하신 이유를 설명해 주시면 감사하겠습니다.

2. 100세까지 산 노인의 75세 때 관점에서 모든 과거의 고통이 행복해 보이지 않았을까요?

제가 발표문을 볼 때에 과연 하워드 선교사가 극심한 고통을 경험하였는지 의문입니다. 일제 식민지 지배를 받고 있던 한국에서 하워드 선교사는 어떤 생활을 했을지 궁금합니다. 최근에 선교학자나 교회사가들이 미국 선교사의 사회적 지위가 조선시대 양반계급 그 이상으로 또 다른 문화적 지배자라는 비판이 있습니다. 그리고 75세의 노인의 관점에서 과거의 아픔과 고통이 지나치게 감사의 논조로 묘사되지는 않았는지 알고 싶습니다.

3. 하워드 선교사에게 고통의 의미는 무엇인지요?

하워드 선교사님은 배재대학교에서 아펜젤러선교사만큼 매우 중요한 위치를 차지하고 있습니다. 한국 초기 유아교육의 창시자이며 기독교가정생활운동의 주창자로도 알려져 있는데, 하워드 선교사님에게 고통은 교육적 차원의 박탈로 이해되는 측면이 있는 것 같습니다. 고통이란 하워드 선교사님께 어떤 의미가 있었을까요? 선교와 교육 그리고 가정이 고통을 치유하는 도구적 의미를 넘어서는 그 이상의 의미는 없는지 궁금합니다.

하워드 선교사에 관한 연구, 특히 공공신학의 관점에서 고통과 치유의 주제를 다루어 주셔서 감사합니다. 앞으로 더 많은 여성선교사의 생애와 사상이 자서전이나 전기의 형식으로 새롭게 조명되고 분석되었으면 좋겠습니다. 감사합니다.

토니 모리슨의 『빌러비드』와 『자비』, 어긋난 이야기들에 대한 대승불교적 접근

박종무(쓰촨대)

Ⅰ. 서론: 망각 속에서 되살아난 이야기

1993년 노벨문학상을 수상한 토니 모리슨(Toni Morrison,1931-2019)은 첫 번째 작품 『가장 푸른 눈』(1970)을 시작으로 『술라』(1973), 『솔로몬의 노래』(1977), 『타르 베이비』(1981)를 이어 『빌러비드』(1987), 『재즈』(1992),『러브』(2003)와 『자비』(2008) 『고향』(2012) 『하느님 이 아이를 도우소서』(2015) 등에 이르기까지, 반생애를 바쳐 일관되게 흑인들의 집단적 기억과 경험을 문학으로 재현하는 작업을 해왔다. 이것은 그녀의 작가로서 갖춘 소신에서 유래한다.

> 작가가 하는 일은 기억하는 것이다. 세상을 기억한다는 것은 창조한다는 것이다. 작가의 책임은 (시대가 어떻든) 세상을 바꾸는 일, 자신의 시대를 더 낫게 만드는 일이다. 그게 너무 야심에 차 보인다면, 세상에 대한 이해를 돕는 일이라고 할 수도 있다. 이해하는 방법이 있다는 사실을 발견하기 위한 일이다. 방법은 하나가 아니다.[85] (『보이지 않는 잉크』 96)

노예로서의 비참함, 그 일들이 삶 전체를 뒤흔드는 악몽과 같아서 도저히 입을 뗄 수 없을 것 같은 이야기인데도 굳이 되살려낸 이유에 대하여, 작가 자신 『빌러비드』를 통해 역사의 '재기억'을 통하여 세상을 더 낫게 할 수 있다고도 여기고 있는 게 아닐까 싶다,

> 나는 이것이 출몰하는 우리의 과거, 그리고 그녀의 과거가 되길 바랐습니다. 과거, 유령처럼 불쑥불쑥 찾아오는 과거 말이죠. 기억은 결코 우리를 떠나지 않는 법입니다. 그것과 정면으로 부딪쳐 돌파해나가기 전까지는. <뉴욕타임스>와의 인터뷰

그녀의 작품 『빌러비드』와 『자비』는, 아프리카계 흑인 노예사를 통시적 배경으로 하여 미 대륙의 기독교 문화 인간으로서의 존엄이 전혀 보장되지 않은 삶을 견딘 노예 모녀에 집중한다.[86] 시간적으로는 『빌러비드』에서 남북전쟁 직후 재건시대에 노예제라는 과거역사에 대한 고뇌를 담았다면, 『자비』에서는 그보다도 더 이전인 영국령이었던 식민지 시대가 배경이다. 1980년대, '자유'의 시대에 작가가 『빌러비드』를 착수하게 된 동기에 대해, "필연적으로 나는 이 나라 흑인 여성들이 겪은 전혀 다른 역사를 떠올렸다. 결혼은 환영받지 못했고 아예 불가능하거나 불법이었던 역사, 자식은 낳아야 했지만 자식을 '갖는' 것, 책임지는 것, 다시 말해서 아이의 부모가 되는 일은 자유 만큼이나 불가능했던 역사를, 노예제의 논리에 따르는 특수한 상황에서, 친권 행사는 범죄였다."(「작가의 말」,『빌러비드』 451) 노예제라는 비인도적 제도 하에,딸의 인간적 삶에 대한 소망, 당연하다면 당연한 이 소박한 소망이 비틀리고 굽어져 그 당사자들에게도 기괴하게 여겨지는 현상이 벌어지고 마는, 바로 이 점에 초점을 맞춘 작가는 한 작품에 이어 또 한 작품을 쓰며 엄마와 아이의 한(恨)을 변주(變奏)하고 있다. 우리에게 희망적인 것은, 작가가 두 작품 모두에서 고통과 상처로 가득한 억압의 역사를 뛰어넘기 위하여. 단순한 사회변혁보다 더 근원적인 혁명, 즉 진정한 자유인이 될 것을 제시하였다는 점이다.

---

85) 토니 모리슨,이다희 번역『보이지 않는 잉크』, 서울:바다출판사, 2021년,96쪽.

86) 토니 모리슨,최인자 번역『빌러비드(Beloved)』, 파주:(주)문학동네,2021년. 토니 모리슨, 송은주 번역. 『자비(A Mercy)』, 파주:문학동네, 2019.

Ⅱ. 빌러비드, 재기억을 통한 치유의 시도

1.흑인노예사와 민권운동

『빌러비드』의 앞장엔 이러한 헌사가 있다.

“육천만 명 그리고 그 이상”에게.

‘육천만’이란, 대서양 중앙항로를 통해 미국으로 끌려오는 도중에 죽거나 미국에 도착해 죽어간 아프리카계 미국인 수를 말한다. 한편 이것은 미국이 영국의 식민지였던 시절부터 200년 넘도록 노예제를 용인하여 그에 희생된 흑인 노예 모두를 총칭하는 수이다.

본디 아프리카에서는 부족간 전쟁을 하면 상대 부족을 포로로 하여 매매하는 풍속이 있었는데, 상대부족의 포로가 됨에서 그치지 않고 나중엔 노예선에 실려 대서양을 건너와 백인노예상들에 의해 미대륙의 아프리카계 흑인노예로 팔리게 된다. 소설『자비』에서 플로렌스의 엄마는 마치 딸에게 선조의 전설이나 읊어 주듯이 하는 말이 바로 그러한 역사이다.

> 우리 가문의 왕과 다른 가문의 왕 사이에서 여러 이유로 숱하게 모욕이 오갔단다. 남자들은 소떼, 여자, 물, 농작물 위로 모욕을 무수히 퍼뜨리는 것 같아. (생략) 우리는 줄줄이 넝쿨에 묶여 네 번을 옮겨졌단다. (생략) 그들은 흰 피부의 사람들이 우리를 잡아먹진 않을 거라며 안심시켜. 그리도 여전히 온갖 끔찍한 일의 연속이야. (생략) 우리는 바다 위에 뜨도록 만든 어떤 집으로 갔어. 강이든 바다든, 물밑에는 어디에나 상어가 있어. 우리를 지키는 흰 피부의 사람들은 먹이가 넘치는 곳을 두고 좋아하는 상어 같아.
> (생략)여기는 모두 제정신이 아닌 것 같았어. 누가 살고 누가 죽을까? 어둠 속에서, 그 처참함 속에서 신음 소리와 울부짖음을 들으며 누가 말할 수 있을까?
> (생략)나는 깜둥이였어. 그게 다야. 언어, 옷, 신, 춤, 습관, 장식, 노래, 그 모든 것이 내 피부색에 한꺼번에 뒤섞였어. 그래서 나는 검둥이로 세뇨르에게 팔려 사탕수수밭을 떠나 그의 담배 농장이 있는 북쪽으로 배에 태워 보내졌던 거야. 그때는 희망이 있었지. 하지만 첫 번째로 당한 것이 그 짝짓기였어.(『자비』,231-234)

그러니까 17세기 무렵부터 아프리카에서 흑인을 데려다 노예로 부리기 시작한 것이 미국이 영국으로부터 독립한 18세기 이후엔 더욱 강화되고, 1865년 남북전쟁(1861-1865)을 끝내고 미국정부는 연방헌법 수정조항 제13 조에서 ‘노예제도 폐지’를 성문화한다. 노예제가 폐지되기 직전, 미국의 철학자 소로우(Henry Dabid Thoreau,1817-1862)는 미연방정부의 정책이 나아가는 비인도적인 방향에 대하여 강한 비판을 하였다(1849).

> 모든 기계에는 마찰이 있게 마련이다. 그러나 이 마찰은 자신의 악을 상쇄할 만한 선도 만들어내고 있을 것이다. 아무튼 이러한 마찰 때문에 소란을 일으키는 것은 큰 잘못이다. 그러나 그 마찰이 기계 자체를 삼켜, 억압과 강탈이 조직화될 때에는 더이상 그런 기계를 내버려 두어서는 안 될 것이다.
> 다시 말해서, 자유의 피난처임을 자임해오던 나라의 국민의 6분의 1이 노예이고, 또 한 나라의 전 국토가 외국 군대에게 짓밟히고 점령되어 군법의 지배하에 놓였을 때, 정직한 사람들이 일어나 저항하고 혁명을 일으키는 것은 아무 때라도 결코 이르다고 할 수 없다. 그렇게 할 의무가 시급한 것은, 이 짓밟힌 나라가 우리나라가 아니며, 오히려 침입한 군대다 우리나라 군대라는 사실 때문이다.[87] (『시민의 불복종』25-26)

그러나, 제도 자체가 금지되었다고 하나, 오늘날까지 현실에서 흑인의 인권은 여전히 경시되었고 어떤 경우에는 법조차도 차별과 폭력 앞에서 무력했다. 그러한 뿌리깊은 차별대우에 이른바 흑인민권운동이 일어나 차별폐지를 주장했다.

세상에 널리 알려진 미국 앨라배마주 몽고메리의 ‘버스 보이콧’(1955-1956)은 버스좌석을 두고 인종차별을 시행, 일상에서 무자비할 정도의 부당한 대우를 감내했던 흑인들의 분노가 폭발해 일어난 것이다. 흑인여

87) 헨리 데이빗 소로우, 강승영 옮김『시민의 불복종(Resistance to Civil Government)』,서울:(주)은행나무, 2020년,25-26쪽.

성 로자 파크스(Rosa Louise McCauley Parks,1913-2005)가 인종분리좌석제를 내세운 버스기사의 무리한 요구에 'No'라고 한 일(1955년12월)이 이 운동의 기폭제가 되었는데, 당시의 심경으로 그녀는 백인들의 끝없는 요구에 의한 더 이상의 양보에 지쳤다고 했다, 이 운동의 지도자인 흑인목사 마틴 루터 킹(Martin Luther King, Jr. 1929-1968)은 그러한 결정적인 순간이 왔음을 '존엄을 말할 때'라고 포착했다.

> 때가 왔습니다. 우리가 지칠 대로 지쳐버린 때가 왔습니다. 오늘 우리는 이곳에 모였습니다. 우리를 인간취급 하지 않는 사람들에게 이 말을 하기 위해 모였습니다. 우리는 지쳤습니다. 차별당하는 것에, 모욕당하는 것에 지쳤습니다. 억압이라는 잔혹한 발에 밟히고 또 밟히는 것에 지쳤습니다….
> 오랜 세월 우리는 놀라운 인내심을 보여 왔습니다. 때때로 우리는 백인들에게 잘못된 인상을 주기도 했습니다. 우리를 함부로 대해도 괜찮다는 듯한 인상을 준 것도 사실입니다. 하지만 오늘밤 우리는 모였습니다. 속박과 불의에 눈감아버리는 그런 잘못된 인내심으로부터 우리 스스로을 구해내기 위해 우리는 이 자리에 왔습니다. 민주주의가 무엇입니까. 권리를 위해 싸울 권리를 보장하는 게 민주주의입니다. 우리가 용기를 내어 싸운다면, 우리의 품위와 기독교적 사랑을 앞세워 싸운다면, 훗날의 역사가들은 이렇게 기록할 것입니다.
> "옛날 옛적 한 위대한 민족이 있었다. 흑인이라는 민족이었다. 그들은 문명이라는 혈관에 새로운 의미와 존엄성을 불어넣었다."
> 바로 이것이 우리의 과제입니다. 바로 이것이 우리의 막중한 책임입니다. [88]『로자 파크스—나의 이야기』 163-164)

그는 민주주의적 신념을 바탕으로 인간의 존엄을 주장하며 흑백차별이 없는 평등사회를 이상으로 내세웠다. 그러기 위해서 폭력이 아닌, '우리의 품위와 기독교적 사랑을 앞세워 싸운다'고—이 말은 '비폭력적 저항'을 의미하였다. 킹 목사가 견지한 비폭력주의는 간디와 소로우의 정신을 계승한 것이라고도 할 것이다.

킹 목사는 학창 시절 소로우의 『시민의 불복종』과 해우, 그 사상에 매료될 즈음, 인도의 간디(Mohandas Karamchand Gandhi,1869-1948)가 소로우의 '개인의 비폭력 저항'이라는 신조를 엄청난 대중운동으로 승화시킨 방법론도 알게 되었다.[89](『마틴 루터 킹』 54) 간디는 획기적 방법인 무저항, 비폭력운동로 영국을 상대로 독립투쟁을 이끈 인도의 지도자이다. 간디는 상대가 폭력을 휘두를 때 똑같이 폭력으로 맞서지 말라고 말했다. 이렇게 간디도 킹 목사도 평화적 투쟁인 비폭력 민권운동의 지도자로 인류정신사에 깊은 울림을 남기고 있다.

2. 대화와 상호존중

민권을 주장하는 대중적 노력도 있고 하여 미국 사회에서 인종차별제도가 거의 사라졌다고는 하지만, 다음과 같은 단평을 바로 최근인 점을 감안하면 누구라도 새삼스레 인간의 의식을 변혁하기란 얼마나 어려운지 실감할 것이다. 아무리 민주주의 사회라도 집단이든 개인이든 이미 한번 크게 비틀려졌던 '관점'을 온전히 회복시키기란 정말이지 너무나 요원한 일인 듯하다.

> 인종주의 극복의 길이 험난하고 요원하더라도 일상을 살아가는 사람들의 실감과 작은 변화를 밑바탕으로 삼아나갈 수밖에 없는데, 그 밑바탕은 지금 넓어지고 단단해지고 있다.[90] (『창작과 비평』(189호) 284)

스스로가 아프리카계 미국인이었던 현대작가 토니 모리슨이 이러한 역사적 흐름을 모를 리 없다. 어쩌면 그러기에 언어예술로써 언젯적 일인지도 모를 슬픈 비명소리조차 붙들어 그 진실을 헤아려보고자, 공식적인 역사 서술에서 소외된 인물의 과거와 그에 대한 인간으로서의 진실한 육성을 복원시켜보고자 전력투구한 것이다. 자유가 통째로 약탈된 노예의 시간을 살아야 했던 인물들, 기억들, 상흔들.

---

88) 로자 파크스/짐 해스킨스, 최성애 번역『(미국흑인시민권운동의 어머니)로자 파크스—나의 이야기』, 고양:문예춘추사, 2012년, 163-164쪽. 이 부분은 『Eyes on the Prize』, 76쪽의 재인용임.

89) 마셜 프래디, 정초능 옮김『마틴 루터 킹』,파주:(주)도서출판 푸른숲, 2006년,54쪽.

90) 한기욱「숨을 쉴 수 없어」, 『창작과 비평』189호(2020 가을호), 284쪽.

엄마에게는 비밀이 있었다. 말하고 싶지 않은 일, 반쯤 이야기하다 만 일들.(『빌러비드』70)

난 아무에게도 이 이야기는 하지 않았단다. 네 아빠에게도, 그 누구에게도 말이야.(『빌러비드』317)

세서가 문을 걸어잠그자, 그집 여자들은 마침내 자유로워져서 있고 싶은 대로 있고, 보고 싶은 대로 보고, 내키는 대로 마음속 말을 했다.
거의 그랬다. 스탬프 페이드가 들을 수는 있었지만 해독하지는 못한 그집을 웨워싼 목소리들에는 124번지 여자들의 생각이 뒤섞여 있었다. 발화할 수 없고, 발화된 적 없는 생각들이었다.(『빌러비드』327)

『빌러비드』에 몇 번이고 등장하는 단어 '재기억'은 늘 간절하고 늘 어둠 속에서 절망스럽다. 그러나 결국 이야기로 엮었다. 하지만 그러한 역사 자체가 다신 일어나지 않기를 희망해선지 이야기로 존속되길 부정하기조차 한다.

그것은 전할 만한 이야기가 아니었다.(『빌러비드』447)

이것은 전할 만한 이야기가 아니다.(『빌러비드』448)

이 『빌러비드』의 '재기억'하기와 그와 동일한 맥락으로 보이는 문장이 『빌러비드』와 『자비』의 도처에 나타난다.

두려워 마요. 내가 한 짓이 있기는 하지만 내 이야기가 당신에게 상처를 줄 일은 없을 테니까. 어둠 속에서 조용히 있겠다고 약속할게요. 어쩌면 흐느낄지도 모르고 한 번쯤은 다시 그 피를 보게 될 수도 있겠지만, 절대로 다시는 사지를 펴고 일어나 이를 드러내지 않을게요. 내가 설명해줄게요. 당신에게 하는 이야기를 고백이라고 생각하고 싶으면 그렇게 해요. 하지만 이 이야기는 오직 꿈속에서만, 주전자에서 피어오르는 김 속에 개의 옆모습이 아른거리는 그런 순간에만 접할 법한 신기한 일들로 가득할 거예요.(『자비』7-8)

이 방에 더는 빈자리가 없어요. 이 말들이 바닥을 덮어요. 이제부터 당신은 내 말을 들으려면 일어서야 할 거예요. 램프 불빛이 너무 약해 비추어 보기 힘들어서 벽은 어려워요. 한 손에 등불을 들고 다른 손으로 글씨를 새겨나가요. 팔이 아프지만 당신에게 이 이야기를 해야 해요. 당신 말고는 그 누구에게도 할 수 없어요. 나는 문 옆에 있고 이제 끝나가요. (생략) 당신은 내가 하는 이야기를 읽지 않을 거예요. 당신은 온 세상을 다 읽지만 말의 글씨는 읽지 못해요. 당신은 읽는 법을 몰라요. 어쩌면 언젠가는 배울 수도 있겠지요. 만약 그렇게 된다면, 대낮에 다시 이 농장으로 와 당신이 만든 문의 뱀들을 가르고, 이 크고 으스스한 집으로 들어와, 계단을 올라 이 말하는 방으로 와요. 당신이 이것을 읽지 않는다면, 아무도 읽지 않을 거예요. 이 신중한 말들은 바짝 붙었다 넓게 퍼졌다 하면서 서로에게 이야기를 할 거예요. 둥글게 둥글게, 나란히 나란히, 바닥에서 꼭대기까지, 꼭대기에서 바닥까지, 온 방을 가로지르며. 혹은. 혹은 아닐지도 몰라요. 어쩌면 이 단어들은 세상 바깥의 공기가 필요할지도 몰라요. 날아가다 우거진 앵초와 아욱 위로 재처럼 떨어져야 할지도 몰라요. 청록색 호수 위로, 영원한 독미나리 너머로, 무지개가 걸린 구름과 대지의 흙냄새를 뚫고. (『자비』227-228)

(생략) 나를 이해해다오. 너를 지켜줄 방법이 없었고 교리문답에도 그들에게 안 된다고 말하는 내용은 없었어.(『자비』230)

오 플로렌스. 내 사랑. 엄마의 목소리를 들어다오. (『자비』236)

인간이 인간이 아닌 것으로 취급되는 참상, 그 성질은 '말'(Logos, 진리)를 위배하기에 말이 되기를 꺼린다. 그 만큼 영원히 낫지 않는 상처이다. 두 작품은 그러한 한(恨), — 그 깊게 패인 상처에 대하여 '발화(發話)'하게끔 하는 것이다.

"124번지는 한이 서린 곳이었다."(『빌러비드』13)

"이곳에서 여자로 산다는 것은 치유할 수 없는 벌어진 상처를 안고 산다는 뜻이란다. 흉터가 생긴다 해도, 그 밑은 언제나 곪아 들어가지."(『자비』231)

작품 바깥의 작가로서나 작품 안의 인물로서나 그 '진술하기'는 몹시 지난(至難)하다. 때문에 수도 없이 많은 문장들이 작품 속 인물들이 얼마나 말을 참아왔는지를 형용하고 있다. 그럼에도 불구하고 인물들은, 놀라울 정도로 '대화'를 절대절명의 무엇처럼 몹시 갈망하고 있다. 작품 내 상황상 결코 상호적인 대화가 불가능하더라도. 그 본질적 의지의 향방은, 어디까지나 인간으로서 존중받고 싶다는 욕구이다.

"쎄서." 그가 말한다. "당신과 나, 우리에겐 어느 누구보다 많은 어제가 있어. 이젠 무엇이 됐든 내일이 필요해." 그는 몸을 숙여 그녀의 손을 잡는다. 다른 손으로는 그녀의 얼굴을 어루만진다. "당신이 당신의 보배야, 세서. 바로 당신이." 그의 믿음직한 손가락이 그녀의 손가락을 꼭 잡는다.
"나? 내가?"(『빌러비드』445)

작품 『빌러비드』의 경우에서 작가는 부러 흑인노예여성의 고통을 재현시킨 끝에, 비참하거나 잔인한 과거를 상처나 원한이 아니게 할 한 마디를 찾아낸다. "당신이 당신의 보배"(『빌러비드』 445) "자기존중", 이 중요한 정신에 일체의 비밀을 열었음을 작가는 분명하게 드러난다.

빌러비드를 쓸 때는 노예여성의 자기 존중에 무엇이 가장 크게 기여하는지 관심이 있었습니다. 노예여성의 자존감은 어땠을지 노예여성이 자기에게 어떤 가치를 부여했을지 궁금했을지 궁금했습니다. 그리고 그것이 어머니로서 자신의 정체성을, 법과 제도가 허락하지 않은 이 정체성을 취하고 또 유지하는 데서 나왔다고 확신하게 되었습니다. 바로 이것이 노예여성이 중요하게 여긴 것이었습니다.(『보이지 않는 잉크』 80-81)

Ⅲ. 『자비』, 노예가 아닌 사람으로 보다

1. 인간세계의 '자비'

작품 『자비』에서 노예모녀 플로렌스와 어머니의 관계는 『빌러비드』에서 딸 빌러비드와 세서의 관계를 연상시킨다. 사랑하는 딸이 노예의 삶을 살지 않게 하고 싶어 딸을 죽인 세서. 플로렌스가 성착취의 대상이 될까 봐 제이컵이란 백인에게 딸려 보내는 엄마. 소녀 플로렌스는 이러한 엄마의 진의를 모른 채, 엄마가 자신을 버렸다는 상처를 안고 자라난다. 그래서 대장장이의 사랑을 받고자 거의 맹목적으로 자신의 전 존재를 거는데, 알고보면 사랑을 잃은 상실감으로 생긴 공동(空洞)을 메꾸고 싶은 허기(虛飢) 때문이다. 광포할 정도로 오로지 사랑 받고자 집착하는 그 경향이 절대 온전한 인성(人性)이 아님을, 대장장이는 어떻게 간파했던지, 플로렌스를 뼛속까지 '노예'라고 혐오하며 떼어낸다.

네 머리는 텅 비었고 네 몸은 제멋대로야.
나에겐 당신밖에 없어요.
그리고 그 짓에도 노예야.
나를 가진 사람은 당신뿐이에요.
(..생략..)
너는 황무지일 뿐이야. 억제할 줄을 몰라. 마음 따위는 없어. (『자비』 201)

플로렌스의 독백이 자신이 가진 트라우마의 근원까지 가 닿았을 때, 마치 화답처럼, 진실을 밝히는 어머니의 목소리가 나온다. 자신이 사실은 딸을 버린 것이 아니라 조금이라도 인간답게 살 수 있도록 한 순간의 선택이었다고 설명한다. 왜냐하면 이제 막 여성의 징후를 갖기 시작한 노예소녀의 앞날을 알기에, 딸을 그냥 '인간 아이로 보아 주는' 제이컵이란 백인이 나타난 기회에 딸을 위하는 마음으로 떠나보낸 것이라고.

…키 큰 남자는 웃음을 터뜨리며 빚 대신으로 나를 데려가겠다고 말했어. 나는 세뇨르가 허락하지 않을 줄 알고 있었지. 내가 말했단다. 너를, 내 딸을 데려가라고. 그 키 큰 남자가 너를 스페인 금화가 아니라 인간 아이로 본다는 것을 알았기 때문이야. (생략)
그건 기적이 아니었어. 기적은 하느님이 내려주시는 거지. 그건 자비였단다. 인간이 주는 것. 나는 무릎을 꿇은 채 일어나지 않았어. 내 심장은 내가 알고 있고 너에게 애타게 말해주고픈 것을 네가 이해할 때까지 매일 밤 매일 낮 그 흙먼지 속에 그대로 있을 거야. (『자비』235-236)

여기서 "자비"라는 단어에 눈길을 돌려보았으면 한다. 노예아이를 돈가치(상품)로 보지 않고 인간 아이로 보아주는 그 자체가 자비라고. 인간이 인간에게 베풀 수 있는 최고의 것이 바로 이러한 것임을 극명하게 나타내는 문단이다. 노예라는 내·외면적 상황은 자유라든가 행복과는 거리가 먼, 너무나 무거운 괴로움의 상태이다. 노예로서 살고 있는 흑인여성인 기나긴 어둠과 같은 생활에서 '자비'라고 느낀 한 줄기 빛은, 앞으로 노예여성의 삶을 대물림하게 될 가능성이 거의 다인 자신의 딸을 백인남성이 차별의 시선 없이 그저 인간아이로 보았던 데에 있었다. 바로 여기에 불변의 진리가 숨어있는 듯하다.

참으로 단순하지만 어길 수 없는 진리, 생텍쥐페리가 『인간의 대지』에 쓴 문구를 빌리면 "인간에 있어 진리란, 그 사람을 사람으로 만들어주는 것이다."[91](『인간의 대지』289) "인간을 이해하고, 인간이 필요로 하는 것을 이해하고, 인간이 갖고 있는 본질 속에서 인간을 알기 위해서는 서로 명백한 진리를 외면하지 말아야 한다. 빛나는 것이다."(인간의 대지 289) 그러니까 인간다운 행동이란, 성의를 다해 전인격적으로 "삶을 걸고 상호 존중하는"(『인간의 대지』289) 일이라 하겠다.

2. 소설『자비』 속에 보이는 종교인의 모습

루소(Jean Jacques Rousseau,1712-1778)는 노예계약에 대해 이렇게 말했다.

자기 자신의 자유를 포기하는 것은, 인간으로서의 자격과 인간이면 갖는 권리, 심지어는 자신의 의무까지도 포기하는 일이다. 누가 됐건 모든 것을 포기하는 사람에게는 있을 수 있는 대가라고는 아무것도 없다. 그러한 포기는 인간의 본성과 비양립적이며, 그의 의지에서 자유를 모두 제거해 버리는 것은 그의 행동에서 도덕성을 모두 제거해 버리는 것과 같다.[92] (『사회계약론』41)

그리고 만약 누군가가 스스로 자신의 권리를 넘기고 노예계약을 맺는다면 그라는 인간이 인간으로서의 일체를 포기한 것이기에 계약 자체가 논리에 맞지 않는다고 했다. 그런데, 아메리카의 아프리카계 흑인 노예제는 흑인 자신이 자기의지로 노예계약에 서명한 바가 아닌 경우에 해당하니 이 노예제에 대해 논리를 따지는 것 자체가 이미 불가능하지 않겠냐는 의문이 생김을 막을 길이 없다.

밀(John Stuart Mill,1806-1873)은 『자유론』에서 "특히 국가는 개인 자신에게 특별히 관계되는 일에 대해서는 개인의 자유를 존중해야 하지만, 타인의 자유를 침해하는 권한을 행사하는 것은 국가가 감시하고 통제해야할 의무가 있다."[93](『자유론』 216)라며, 국가 자신이 개인의 자유를 존중함은 물론, 국가 안에서 타인의 자유를 침해하는 일을 일어나지 않도록 하는 의무도 있다고 역설했다. 앞서 소로우의 주장처럼 노예제를 용인해간 미국 정부는 그러한 의무를 파기한 셈인 것이다.

미국의 '몽고메리 버스 보이콧'의 도화선을 터트린 로자 파크스 여사는, 자신이 겪은 버스 좌석을 두고 유색인종 차별법이 시행되었던 당시의 일을 회고하며 나쁜 제도가 그 제도에 따르는 사람들까지 나쁘게 만든다고 보았다.

---

91) 생텍쥐페리,배영란 옮김『인간의 대지』, 파주:온리북, 2014년, 289쪽
92) 장 자크 루소, 김중현 옮김 『사회계약론』, 파주: 임프린트 펭귄클래식, 2010년, 41쪽.
93) 존 스튜어트 밀, 권혁 옮김 『자유론』, 서울: 돋을새김, 2016년. 216쪽.

가운데 열여섯 개 좌석에 누구를 앉힐 것인가는 운전기사들의 재량에 달렸다. 운전기사들은 총을 휴대하고 다녔고, 좌석 배치를 비롯한 버스 내 다른 모든 흑백 분리 규정들을 집행하는데 있어서 경찰과 맞먹는 권력을 지녔다. 비교적 너그러운 기사들도 있었고 유난히 성질 고약한 기사들도 있기 마련이었다. 운전기사들 모두가 사악한 인종차별주의자였던 것은 아니다. 흑백 분리주의라는 제도 자체가 문제였다. 조금 더 아량 있는, 혹은 조금 더 친절한 흑백 분리주의란 존재할 수 없는 것이다. (『로자 파크스—나의 이야기』91-92)

그래서 소로우는 정의로운 정책이 아니면 시민으로서 복종이 아닌 불복종이 가장 필요한 행동이다—라는 주장을 한다. 그 소로우는, 이상적인 국가란 "모든 사람을 공정하게 대할 수 있고 개인을 한 이웃으로 존경할 수 있는 국가"(『시민의 불복종』69)라고 했고, "…『신약성서』가 쓰인 지 1800년이 지난 오늘날, 입법이라는 학문에 대해 이 책이 던져주는 빛을 활용할 만한 지혜와 실용적인 재능을 가진 입법자는 어디에 있는가?"(『시민의 불복종』67) 라며 미국에 성서의 진리를 토대한 입법을 희망했다.

공정성과 상호존경, 이러한 것을 어떤 소극적 행동을 취해서라도 절대적으로 지켜야 한다면 다음의 말은 경청할 가치가 있다 하겠다.

그런데 진리는 끊임없이 되풀이하여야 합니다. 오류도 우리 둘레에서 항상 설교되고, 그것도 개개인에 의해서가 아니라, 집단에 의해서 설교되고 있기 때문입니다. 신문이나, 백과전서나 중,소학교 또는 대학에서나, 이르는 곳마다 오류는 뻗어가고 있습니다. 그런데, 이 오류에 편드는 것이 대부분의 사람들에게도 안일하고 기분 좋게 느껴지는 법입니다."[94](『괴에테와의 對話』285)

오늘 모든 사람들이 진리라고 받아들이고 묵과한 것이 내일에는 거짓으로 판명될지도 모른다. 들에 단비를 내려줄 구름으로 믿었던 것이 한갓 견해(見解)라는 이름의 연기에 지나지 않는 것으로 드러날지 모른다. [95] (『월든(Walden)』23-24)

현실의 대기 중에는 진리하는 이름 하에 일시적이고 불공정한 것들이 난무하여 사람들의 판단을 마비시킬 수 있다. 그러나 오류에 대해 민감하게 행동해야 할 때 사회의 대다수가 사회정책에 안일한 태도로 순종하였기에 다음과 같은 독성 가득한 차별사회가 『빌러비드』의 한 문단으로 그려지는 것이다.

백인들은 겉으로 보이는 태도가 어떻든, 새까만 피부 밑에는 예외 없이 정글이 도사리고 있다고 믿었다. (생략) 그들에게 흑인들이 사실은 얼마나 점잖고 영리하고 다정하고 인간적인지를 입증하려고 기를 쓰면 쓸수록, 흑인들이 당연하다고 생각하는 일들을 백인들에게 납득시키느라 자신을 소진하면 할수록, 흑인들의 마음속에는 점점 더 깊고 빽빽한 정글이 자라났으니까. 하지만 그 정글은 흑인들이 어디 살 만한 다른 곳에서 가져온 것이 아니었다. 백인들이 흑인들의 마음속에 심어놓은 것이었다. 그리고 정글은 자라났다. 퍼져나갔다. 삶 속에, 삶을 통해, 삶 이후에도, 정글은 자라났고 그걸 만든 백인들을 침범하기에 이르렀다. 한 사람도 빼놓지 않고 건드렸다. 변화시키고 바꿔놓았다. 심지어 그들이 원한 것보자 훨씬 더 잔인하고 어리석고 악하게. 백인들은 자신들이 만든 정글을 두려워했다. 끽끽대는 개코원숭이는 바로 그들의 새하얀 피부 밑에서 살고 있었다. 붉은 잇몸은 바로 그들의 것이었다.(『빌러비드』326-327)

그런데 소설 『자비』는 작품이 미국사회를 배경으로 한 만큼, 종교인이라면 기독교인이기 쉽다. 물론 종교를 주제로 내세운 작품이라고는 할 수 없지만, 적지 않은 교인들 혹은 신앙과 연관된 태도가 묘사되고 있다. 작가의 필봉이 다소 날카롭다 싶은 것은, 아예 종교를 악용하여 욕심을 채우려하는 인간의 등장에서이다. 이것은 참으로 교활한 경우에 해당하겠지만 심지어는 노예나 유색인종에 대한 차별과 약탈뿐 아니라 같은 백인사회 안에서도 일종의 마녀사냥과 같은 수법으로 남의 재산을 노리는 종교인도 있다.

---

94) 에커만, 池明烈 옮김『괴에테와의 對話』, 서울:三中堂, 1977년,285쪽.
95) 헨리 데이빗 소로우Henry Dabid Thoreau, 강승영 옮김『월든(Walden)』, 서울:(주)은행나무, 2011년,23-24쪽.

내가 악마가 아닌지 어떻게 증명하나요 라고 말한 사람은 딸 제인이에요. 쉬잇 결정하는 쪽은 그들이야 하고 말한 사람은 과부예요. 침묵. 침묵. 그러다 다시 그들은 말을 주고받아요. 그들이 탐내는 것은 목장이에요, 엄마. (『자비』156)

그중 인과적으로 가장 이해하기 힘든 것, 그러나 엄연한 기독교의 전파력은, 노예제가 용인된 사회에서 노예들이 자신들이 귀의한 기독교의 가르침에서 따라 내세(구원)를 믿으며 불행을 견디었다는 점이다. 노예로 끌려온 미국사회에서 자신들을 멸시하고 박해하는 백인들의 기독교에 감화되어 하나님의 사랑을 믿는 신도로 되어갔다는 사실은 어떻게 보아도 역사적 아이러니라 말하지 않을 수 없다.

… 신부님은 이해하지 못했거나 아니면 믿지 않으셨어. 나에게 절망하거나 희망을 잃지 말고 온 마음을 다해 하느님과 예수 그리스도를 사랑하라고 하셨지. 심판의 날에 얻게 될 구원을 위해 기도하라고.(『자비』234-235)

그런데 기독교라 했을 때, 가장 먼저 성서의 사랑이 선택적이라고 해석되는 여지에서 사회적으로 파생되는 면에 주의해 볼 만하다.

내 생각에 시민적 불관용과 신학적 불관용을 구별하는 것은 잘못된 것 같다. 이 두 가지 불관용은 따로 생각할 수 없다. 영벌을 받은 자로 간주되는 사람들과 평화롭게 사는 일은 불가능하다. 그들을 사랑하는 일은, 그들을 벌하는 신을 미워하는 것이나 다름없다. 그러니 그들에게 종교를 되찾게 하든지, 아니면 고통을 주어야 한다. 신학적인 불관용이 받아들여지는 곳이면 어디서나, 어떤 시민적인 효과(영향,effet civil)가 있을 수밖에 없다. 그리하여 신학적 불관용이 그 효과(영향)를 가지자마자, 주권자는 속세에서조차 이제 주권자가 아니다. 그때부터 성직자들이 진정한 주인이며, 왕은 그들의 관료에 지나지 않는다. (『사회계약론』185—186)

‘종교의 불관용’이 시민에게 미치는 영향은 보다 미세하고도 질긴 무엇이다. 소설 속 백인여성 레베카는, 자신의 이웃들인 재침례교도 신도들의 이러한 불관용으로 편향적 태도를 보여주매 동일한 교회신도가 아닌 데서 오는 심한 사회적 고립감을 감수하게 된다.

그들은 또한 용인될 수 있는 행동과 올바른 생각을 구분하는 선이 있다는 것을 이해했다. 달리 말하면 죄의 등급과 덜 중요한 사람들이 있다는 것을. 예를 들면 원주민과 아프리카인은 은총을 받지만 천국에는 갈 수 없었다. 그들은 천국을 자기 집 정원만큼이나 속속들이 잘 알았다. 사후의 삶은 신성함 이상이었다. (생략) 생각해보라. 그냥 상상만이라도 해보라. 병도 없다. 영원히. 고통도 없다. 나이를 먹지도 않고 쇠약해질 일도 없다. 그 어떤 상실도 슬픔도 눈물도 없다. 별이 티끌로 화하고 달이 바다 밑에 가라앉은 시체처럼 산산이 분해된다 해도 분명 더는 죽어가는 일도 없다. (『자비』141—142)

자기란 존재가 신의 사랑에 포함되는가 아닌가, 기독교 문화를 기반으로 한 미국사회에 점차 뿌리를 내려가는 흑인노예의 역사에서 이것은 때로 심각한 고통을 수반할 정도의 문제가 아니었을까.

내 백성이 아니었던 자들을/ 내 백성이라,/사랑을 받지 못한 자들을/ 사랑하는 자라 부르리라. (『로마서』 9:25)

이 성서 구절은 『빌러비드』에서 소설이 시작되기 전의 앞 장에 인용되어 있다. 사실 책제목이 된 ‘빌러비드’(뜻:사랑하는 자)는 작중인물, 세서의 딸 이름이기도 한데, 바로 이 『로마서』에서 따온 이름이다. 이 구절을 소설의 결말과 결합시키면, (하나님에게 있어) 모두가 평등하게 “사랑받을 자격이 있는 존재”란 의미가 될 터이다. 그 메시지는 곧, ‘인간이여, 자신의 존엄과 타인의 존엄을 자각하라’가 아니겠는가. 이를 신약성서의 가르침에 적용시켜도 될 것이다. ‘서로 사랑함(박애)’ 속에 인간존엄을 지키는 실천이 있는 것이라고. 이것이 “역사의 밑을 흐르는, 맨처음부터 끝까지를 꿰뚫는”[96](『함석헌전집2』51) 진리라고.

96) 함석헌 『인간혁명의 철학· 함석헌전집2』 , 서울:한길사, 1984년, 51쪽.

"내 계명은 내가 너희를 사랑한 것 같이 너희도 서로 사랑하라하는 이것이니라"[97](『요한복음』15:17)

Ⅳ. "인간혁명":인성(人性)과 수성(獸性)의 부단한 싸움

역사는 진행한다. 전진의 측면에서 보면, 인류역사는 '인가존엄'을 지키는 방향으로 발전해왔다. 그러나 이제까지의 역사가 말하는 바, 사람들이 제 아무리 인간의 존엄을 외쳐도 이른바 자기 내면의 '수성'을 자제하지 못하면 결국 구호에 그치고 만다는 사실이다.

> 나는, 인류가 아직까지는 이른바 인간이라고 칭할 수 있는 완전한 의미상의 인간에는 도달하지 못했다고 여긴다. 인간은, 주객이 전도된 사회 속에 살면서 인간적 본질이 무엇인지를 잊고 만 듯하다. 어찌 보면, 인성(人性)이 고도로 발전함과 동시에 인간 속의 수성(獸性)도 묵묵히 자라나고 있다가 적당한 시기를 만나면 마치 홍수가 맹렬하게 제방을 부수고 넘쳐나듯이, 갇혀있던 수성이 우리에서 뛰쳐나와 제 모습을 드러내는 것인지도 모른다. (我認爲，人還不是完整意義上的人。　人在異化的社會裏，必然的成爲異化的人。人性高度發展的同時，獸性也在在默默生長，遇到適當的時機， 就會洪水猛獸，衝破堤壩和牢籠，洶涌而出)[98](『聆廳宇宙的歌唱』215)

이제는 과거 역사가 된 '노예제'가 당시 가장 피해자였던 흑인뿐만 아니라, 노예제에 자체에서 온전히 떳떳할 수 없는 미국(혹은 인류) 사회의 전계층의 영혼을 얼마나 고갈시켰는지 우리는 감히 상상하기 힘들다. 다만 세서나 폴 디, 플로렌스 들을 통하여, 물질에 대한 집착, 차이에 대한 집착 그 자체가 '노예'의 마음임을 깨닫게 된다.

> 알아요? 당신이 옳아요. 미냐 망이도 옳아요. 나는 황무지가 되었지만 또한 플로렌스예요. 온전히. 용서받지 못한 채. 용서하지 않고서. 연민도 없이, 내 사랑. 아무도 아닌 채로. 내 목소리 들려요? 노예. 자유. 나는 견뎌요.(『자비』 228)

사회가 인도주의를 벗어나 황폐화되어 수성이 득세해지는 현상 속에 인간 자신 자아에 대한 정립이 안 된 데서 빚어지는 혼란과 방황, 그로 인한 마음의 황량함. 혹은 여기에 인성이 수성을 극복하여 자타의 존엄을 지킬 수 있는 '관점'이 절대불가결한 이유가 있는 것이다.

로마클럽의 창시자 펫체이 박사는 현대인류가 봉착한 위기를 근본적인 방법이야말로 개인의 인성연마에 답이 있고 이것이야말로 전지구적 차원의 해법이라는 신념에서 일찌기 '인간성 혁명(humanistic revolution)'을 제창하였다.

> 그러나 현재 취하고 있는 행동이나 방침· 방책이 모든 위기로부터 우리를 구출해 줄 것이라는 잘못된 신념에서 오는 가장 심각한 결과는, 그러한 신념에 의해 위기의 근저에 있는 어떤 또 다른 것— 실체를 파악하기 어렵고 아직 명확히 되어 있지 않으나 본질적인 것, 인간에게 내재 되어 있고 그 존재를 전제로 하지 않으면 이해하기 어려운 병폐를 낳고, 이것이 인간을 지배할 수 있을 정도로 큰 무엇— 으로 가려져, 그 때문에 사람들의 관심이 핵심적인 문제에서 벗어나게 된다는 것입니다. 그 '어떤 또 다른 것'이란 바로 '인간의 내적인 혼란 상태'입니다. (생략) 내면으로부터의 혁명적 재생(再生)이라는 개념은 단순한 몽상이 아닙니다. 그것은 자멸(自滅)을 회피하고 살아남기 위한 본원적 요구에 부응하는 것입니다. (생략) 인간혁명은 우리 자신의 향상을 촉진시킬 뿐만 아니라, 인간· 사회· 환경의 상호조정 메카니즘의 창출도 목표로 삼아야 합니다.[99] (『21世紀에의 警鐘』191-194)

다소 흥미로운 것은 박사 자신이 제창한 "인간성 혁명"이란 용어는 이 대담(對談)을 거치면서 '인간혁명(human revolution)'으로 바꾸어 쓰게 되었다고 한다,(『21世紀에의 警鐘』93 각주)

---

97) 출전, 한영성경협회『한영해설성경』, 서울:생명의말씀사, 2001년.
98) 莫言「전쟁문학단상」,『聆廳宇宙的歌唱』,北京:中國文史出版社,2012년,215쪽.
99) 아우렐리오 펫체이·이케다 다이사쿠『21世紀에의 警鐘』,서울:一潮閣, 1991년, 191-194쪽.

인간의 내면을 회복시키는 노력, 여기에 이른바 '종교적인 것'을 전제할 수 있다 한다면, 여기서의 종교적인 것은, "선한 것, 가치있는 것을 희구하는 인간의 능동적 삶을 고무시키는, 이른바 뒤에서 밀어주는 것과 같은 역용"『21세기 문명과 대승불교』 27)을 말한다.[100] 이러한 종교적인 것을 찾아 폭넓게 세계의 여러 종교를 비교논의해볼 수도 있겠으나, 본문은 인간혁명의 전제로서 대승불교적 인간관을 대입해 볼 만한지 간략하게 살펴보고자 한다.

불교에서는 생명이 가진 야생적인 3대 본능— 탐욕· 노여움· 어리석음 세 가지를 삼독(三毒)으로 보고, 개인과 사회의 성장을 위해 문화적으로 길들여갈 필요가 있다고 말한다. 불교에서는 또 생명이 가진 마음 상태를 통틀어서 열 가지(十界)라고 설명하기도 한다. 이 '십계'를 앞의 '인성'을 기준으로 하여 양분하면, 지옥계, 아귀계, 축생계, 수라계라는 4가지 경계는 수성에 가까운 면으로 자제를 요하고, 인계부터 천계, 성문계, 연각계, 보살계, 불계까지 6가지 경계는 인간생명이 가진 평온함이나 탐구·향상심, 그리고 이타적 생명 등 가치로운 면을 나타낸다. 앞의 4가지 경계가 수양되지 않은 이기적 본성 쪽에 가깝다면, 뒤의 6계 중 보살· 불계는 동고의 정신이 넘치는 이타적 경애다. 십계 중에서도 최고의 생명경애인 불계란, 자신은 물론 타인을 함부로 여기는 어리석은 마음에 지배당하지 않고, 선(善)의 에너지를 발휘해서 자신을 비롯한 모든 인간을 소중히 여기고, 자타 함께 인간으로서의 가능성이나 잠재력을 삶의 마지막까지 빛내가려고 계속 노력하는 마음 경애이다. 바로 대승불교의 수행자가 획득하고자 하는 경애이다.

여기서부터 본문은 불교 중에서도 소승불교[101]가 아닌 대승불교에 초점을 맞추고자 하는데, 그 이유는, 소승의 수행 과보는 (십계 중 성문계와 관련된다고도 보이는) '아라한과'에 머물기 때문이다. 그 수행이 오직 집착을 단절시키는 데에 목적을 두기 때문에 자기향상이 수행자 개인에 머물고 사회적 변혁과는 무관하기 때문이다. '대승불교'에서는 '불계를 득하는 것(성불)'을 목표로 한다. 이타행을 중시하는 '보살도'를 내세우며, 타자(他者)를 위한 실천이 '자기향상'과 '자기완성'으로 직결된다고 본다. 다시 말해, 보살의 '자기완성', 즉 성불이란 바로 생명 중에서 최고의 경애인 '불계'를 열어 현실에 발휘하는 것을 말한다.

여기에 밑받침이 될 대승의 생명관이 있으니 바로, 『법화경·방편품』의 '제법실상(諸法實相)'문단이라 하겠다. 이 구절에서 석존은, 지옥계이든 불계이든 '십계의 모든 중생과 환경이 10여시를 동등하게 갖추고 있다'고 밝히고 있다.

> 오직 부처와 부처만이 능히 제법실상을 철저히 규명하였다. 제법이라 함은, 여시상,여시성, 여시체, 여시력, 여시작, 여시인, 여시연, 여시과, 여시보, 여시본말구경등이다. —"유불여불 내능구진 제법실상 소위제법 여시상 여시성 여시체 여시력 여시작 여시인 여시연 여시과 여시보 여시본말구경등."(唯佛與佛, 乃能究盡. 諸法實相. 所謂諸法. 如是相. 如是性. 如是體. 如是力. 如是作. 如是因. 如是緣. 如是果. 如是報. 如是本末究竟等.)[102]

경문의 요지는 부처의 생명(本)도, 9계의 중생의 생명(末)도 결국(究竟) 묘법의 당체로서 동등(等)하다는 말이다. 요컨대, 모든이의 생명 안에 본래 불성(佛性)이 갖춰져 있는 바, 불계(佛界)의 연을 만나면 불계를 나타낼 수 있다는 것이니, 그야말로 생명의 위대함이 명시된 구절이라 하겠다. '불계를 나타낸다' 곧 곧 '성불(成佛)'을 의미한다. 대승교의 실천자(보살)가 '수행의 과보'(果報)'로서 추구하는 '불과(佛果)'인 것이다. 불과란, 개인이 자신의 숙명을 전환하여 무엇에도 흔들림 없는 평온한 내면까지 구축한다, 생명에 잠재된 무한한 가능성을 용출시킨다는 뜻이다. 즉 자기연마와 자기완성을 통하여 인간의 잠재력이 발휘되면 그 이익이 개인에 머물지 않고 사회 모두를 변화시킬 수 있다는 원리이다.

---

100) 이케다 다이사쿠『21세기 문명과 대승불교』, 서울:화광신문사,2011년, 27쪽.
101) 본문에서 소승불교라 함은 대승과 구분이 되는 편의적 명칭으로 사용한 것일 뿐, 소승불교라는 호칭을 씀에 폄하의 뜻은 전혀 없음을 밝혀 둔다.
102) 한국SGI간행 『묘법연화경병개결(妙法蓮華經竝開結)』,서울:화광신문사,2016년, 108쪽. 본문에서 『법화경』은 鳩摩羅什漢譯『묘법연화경』을 가리킴.

그렇다면, 불과를 얻는 수행이 무엇이란 말인가. 한 마디로 '인간존엄'을 위한 행동이다.
『법화경· 상불경보살품』에 등자하는 보살은 항상 누구도 경시하지 않고 예배한다고 해서 이름이 '상불경보살(常不輕菩薩,불경보살)'이다. 이 보살은, 사람들과 마주칠 때마다 항상 이렇게 인사를 건넸다고 한다.

> "我深敬汝等, 不敢輕慢. 所以者何, 汝等皆行菩薩道, 當得作佛."一나는 깊이 그대들을 존경하며 감히 경멸하지 아니합니다. 그 까닭은, 그대들은 모두 보살의 도를 행하여 마땅히 작불(성불)할 것이기 때문입니다." (『묘법연화경병개결』 557).

이 경문을 들어 니치렌(日蓮, 1222-1282)은 『스슌천황어서(崇峻天皇御書)』에서 언급하기를,

> 일대(一代)의 간심(肝心)은 법화경(法華經), 법화경 수행(修行)의 간심은 불경품(不輕品)이니라. 불경보살(不輕菩薩)이 사람을 존경한 것은 어떠한 일이뇨. 교주석존(敎主釋尊)의 출세(出世)의 본회(本懷)는 사람의 행동에 있었소이다. [103]

라고. 이 대략의 뜻은, 석존 불법의 핵심은 『법화경』에 있고, 『법화경』 수행의 핵심은 불경보살의 행동에 있다는 것이다. 불경보살은 바로 이러한 실천을 관철했고, 그 결과 '성불'의 공덕(功德)을 얻는다. 불경보살을 통해 배울 수 있는 것은, 인간존엄에 입각한 행동으로 하여 원래 자신의 생명에 갖춰있던 '불계'라는 최고 자유자재의 생명을 재생시킨다는 점이다.

자신의 생명이야말로 보배라고, 인간이 자신의 내적인 보배를 깨닫게 되면, 동시에 타인의 생명존엄도 깨달을 수 있어서, 불경보살처럼 '타인을 진심으로 존경한다'. 그리고, 타인에게 공헌하기 위한 '행동'에 면려해 나갈 것이다.[104] 『법화경』의 가르침은 이것만이 자타구제의 길이며 인간의 대도(大道)라고 밝히고 있다.

『법화경· 종지용출품』에서는, 민중적인 인간존엄의 실천을 예감케 하는 장면으로서 겐지즈 강의 모래알 수만큼이나 무수한 '지용보살'들이 제목 그대로 대지에서 힘차게 출현(從地踊出)하고 있다. 경전 전체의 문맥에서 보자면, 이 '지용보살'들은 모두 부처가 될 수 있다는 법화경 '제법실상'의 생명관에 서서 '자기 생명의 위대함을 자각'했기에 민족이나 인종, 성별인 사회적 지위 등 그러한 모든 차이를 꿰뚫고 '인간 그 자체로서의 긍지'로 사람들을 구제해 가는 존재이다.

이처럼 『법화경』의 불경보살이나 지용보살이 보여주는 바는, 인간은 "자신이 원래 어떤 존재인가"를 바로 아는 것, 즉 인간(생명)이 얼마나 존엄한 존재인가를 인식하는 것이 얼마나 중요한가이다. 왜냐하면 이 '인간관'의 변혁에 의해 행동이 바뀌며, 그것이 나아가 사회를 변혁시킬 수 있기 때문이다.[105](『법화경의 지혜』제3권 244) 이것이 제법실상의 생명관이 내포한 진리이다. 모두의 생명이 존엄함을 믿고 실천하면, 그 이익이 자기자신의 인간혁명뿐 아니라 자신이 속한 사회까지도 개선할 수 있다는 것이다. 소설 『인간혁명(人間革命)』의 저자인 이케다 다이사쿠(池田大作, 1928-)는 이러한 대승적 생명관을 소설 전편의 주제로 하여, "한 사람의 위대한 인간혁명은 이윽고 한나라의 숙명도 전환하고, 나아가 전 인류의 숙명전환도 가능케 한다." 라고 선언했다.

Ⅴ. 결론: 진정한 자유인

---

103) 日蓮『御書全集』, 1174쪽. 출처, 웹사이트'Daisaku Ikeda'(daisakuikeda.or.kr)의 '어서검색'.
104) 이케다 다이사쿠『법화경 방편품 ·수량품 강의』, 서울:화광신문사,2013년, 33쪽.
105) 이케다 다이사쿠『법화경의 지혜』제3권, 서울:화광신문사, 2001년, 224쪽.

『빌러비드』와 『자비』, 이 두 작품 속의 인물인 두 소녀에게 공통적으로 각인된 깊은 아픔은 '어머니는 왜 나를 버렸는가'이다. 이 아픔을 따라 소급해가면, 존귀한 생명을 경시하고 경시됨으로써 개인과 사회가 빛이 없는 어둠 속에 고립되어가는 역사의 비극에 가 닿는다.

그러기에, 작가 토니 모리슨은 어떠한 아픔에도 소중히 경청할 필요성을 누구보다 절감한 이 시대의 시인이다. 더구나 그 자신이 구체적인 비극의 역사와 절대 무관할 수 없는 노예의 후손으로서, 과거 노예제의 그늘에서 신음하고 있는 인물들의 내면으로 들어가 그네들이 오랫동안 함묵했던 진실을 캐내어 우리 앞에 재현시키고자 했다. 작가의 이러한 시도는, 가까이는 노예제의 희생자들, 혹은 미국역사에 대한 '해원(解冤) 의식'이고, 멀리 넓게는 탐욕 분노 어리석음 등의 저차원의 마음에 휘둘려서 차이에 집착하느라 인간성을 망각한 인류 전체를 향한 집단치유일 것이다. 작가로서 소명감에서일 진심이 담긴 웅장한 "기억하기"—그 언어(말과 글)가 옮겨 적어주는 누군가의 목소리는, 설혹 지옥과도 같은 고통 속에 말이 되어 나오지도 못한 신음소리라 해도 그 외침이 뜻하는 것은 "인간은 모두 존엄하다"란 진리.

그렇다면 작가는 왜 두 소설 각각의 전편을 통해, 노예제 자체보다 노예의 마음을 더 큰 불행으로 보는가? 이 질문은 곧 노예의식에서 벗어난 '진정한 자유인'이란 과연 어떠한 인간이던가와 일맥상통해 보인다. 그만큼 현대인은 인간으로서의 자각이 절실하다 하겠다. 이에 본문은 '인간존엄'의 인간관에 입각한 대승불교의 보살도가 보여주는 '자기연마' '자기완성'의 삶을 연결해 보았다.

끝으로, 토니 모리슨이 『빌러비드』와 『자비』 두 작품에 담은 메시지를 간략하지만 다음의 인용으로 대신하며 결론을 맺고자 한다.

> "인간혁명을 통해 사회변혁을 지향해야 한다. '지(知)''정(情)''의(意)'라는 정신작용을 완전히 꽃피우려면 무엇이 필요한가.(생략) 그것은 '자신의 인간으로서의 향상, 완성을 추구하는 주체성'이고, 또 '모든 사람에 대한 자비심'입니다."[106] (『신(新)인간혁명』제30권하 412)

106) 이케다 다이사쿠「서원(誓願)」章,소설『신(新)인간혁명 』제30권 하,서울:화광신문사, 2019년, 412쪽.

「토니 모리슨의 『빌러비드』와 『자비』
-어긋난 이야기들에 대한 대승불교적 접근-」에 대한 토론문

여영윤(고려대학교)

1. 대승불교라는 새로운 시각을 제시

토니 모리슨은 작품 전반에 걸쳐 미국 흑인 여성의 상처와 아픔을 '재기억'을 통해 승화한다는 주제 의식을 발전시켜왔다. 그동안 문학 비평계에서는 그녀의 작품 세계를 타자와의 공존을 제시하는 다양한 논의틀 속에서 분석하고자 시도해 왔으며, 대표적으로 종교성(김명주, 2004), 탈식민주의(김길수 2005), 돌봄 여성주의(최현숙 2021), 생태여성주의(김영희·김요섭 2018), 카니발리즘(강준수 2015), 심리학의 개념(변효정 2018; 김화정 2012)을 들 수 있다.

본 연구는 작가의 종교적 기반과 전혀 다른 인식틀 위에 세워진 대승 불교를 통해 상처와 치유, 생존과 윤리의 문제를 다룬다는 점에서 학술적 논의의 범위를 확장하고 있고 새로운 접근법을 제시한다는 점에서 학술적 의의가 높다고 하겠다. 또한 대승불교는 자신과 타자, 내면과 환경의 상호 관계에서 배타도 예속도 아닌 주체적 생명의 중도적 삶을 지향하는 생명관과 세계관을 제시하기 때문에 토니 모리슨이 소설을 통해 전달하고자 하는 주제 의식과 상통하는 면이 분명히 존재한다. 이에 대승불교의 인식틀과 토니 모리슨의 『빌러비드』와 『자비』를 연계하는 본 연구는 매우 유의미하며 타자와의 공존을 위한 논의를 발전시킬 데 분명히 이바지할 것이다.

2. '어긋난 이야기'와 대승불교의 관계

논문의 제목(부제)에 '어긋난 이야기'가 중심적으로 등장하는데, 본 분석에서 '어긋남'이 가지는 의미가 무엇인지 궁금하다. 『빌러비드』와 『자비』에는 각 인물이 겪은 과거의 고통과 이를 마주하는 현재의 입장을 나누거나 묘사함으로써 뒤얽힌 이야기를 인물들이 풀어가기도 하고, 독자가 풀어가기도 한다. 이를 통해 상처와 고통을 '재기억'하게 하고 재기억을 통해 치유의 힘을 얻는다. 이에 두 작품을 '어긋난 이야기'로 포착한 부분은 매우 적절하다고 본다.

하지만 『빌러비드』와 『자비』를 대승불교의 관점에서 분석하는 이 연구에서 '어긋남'을 어떤 시각에서 접근하고 있는지 모호하다. 토니 모리슨의 작품 세계와 대승불교를 유사성의 관점에서 분석하는 것인지 또는 차별성의 관점에서 분석하는지 분명하게 드러나지 않은 것 같다. 만약 전자라면 토니 모리슨의 작품 세계에서 '어긋남'을 이해하고 해소하는 방식이 대승불교의 관점에서 어떤 점에서 유사한지 분석할 수 있다. 또한 후자라면 대승불교의 관점과 해법은 어떤 부분에서 토니 모리슨의 작품 세계와 차별적인지 제시할 수 있을 것이다. 물론 유사성과 차별성을 동시에 규정할 수도 있다. 또는 이상과 같은 비교의 관점을 넘어, 토니 모리슨이 화두로 던지는 흑인노예사를 관통하는 고통 그 자체를 '어긋난 이야기'로 보고, 이에 대해 대승불교는 어떤 해법을 제시하는지 밝히는 연구일 수도 있겠다.

이 연구가 이 가운데 어느 관점으로 '어긋남'을 바라보는지에 따라 논문의 구성과 『빌러비드』와 『자비』 작품 분석의 방향이 달라질 필요가 있겠다. 현재로서는 분석의 전반부에 해당하는 작품 분석과 후반부에 해당하는 대승불교의 관점이 유기적으로 연결되지 않아 분석의 요지가 분명하게 드러나지 않는 듯하다. 토론자의 개인적인

의견이지만, 이 연구의 학술 가치는 상당한 거리가 있는 두 세계가 유사한 맥락으로 해법을 제시한다는 점을 밝히는 데 있을 것이다.

3. 대승불교의 '인간존엄'과 토니 모리슨의 '재기억'의 관계

가. 대승불교의 수행: 인간혁명과 '타자를 위한 실천'

본 논문에 따르면 대승불교는 '인성과 수성의 싸움'을 통한 개인의 인간성 혁명(인간혁명), 자기 향상, 그리고 성불('불계'를 현실에서 발휘하는 것)을 목표로 보살도를 실천하고, 이런 수행의 결과로서 생명의 잠재력을 용출시키고 개인과 사회 모두를 변화·발전시킬 수 있다고 가르친다. 여기서 중요한 것은 타자를 위한 실천을 근본으로 하는 보살도의 수행인데, 이는 '인간존엄'을 위한 행동이라고 언급하고 있다.

나. 『빌러비드』의 '재기억'과 '자기존중'

『빌러비드』 분석 부분에서 '2. 대화와 상호 존중'에는 '재기억'으로서 '진술하기'를 언급하고 있다. 구체적으로 "진술하기의 어려움, 재기억하는 그 자체가 고통이고 얼마나 말을 참아왔는지.. 하지만 놀라울 정도로 '대화'를 갈망했다"는 부분이 나온다. 그러면서 발화 그 자체가 본질적으로는 인간으로서 존중받고 싶다는 욕구에서 비롯한다고 지적하며, 토니 모리슨 역시 노예 여성의 자기 존중을 중요시했음을 인용하고 있다.

다. 대승불교의 인간존엄과 『빌러비드』의 '자기존중'

이에 대승불교의 관점에서 『빌러비드』를 분석함에 있어, '자기 존중'의 맥락에서 '재기억, 진술, 이야기하기'를 분석할 필요가 있다고 본다. 대화를 통한 기억의 재구성이 상처를 극복하고 진정한 자유로 나아간다는 분석은 기존 연구뿐만 아니라 토니 모리슨 스스로도 분명히 밝히고 있다. 스스로와의 대화이든 타인과의 대화이든 '이야기하기' 자체가 가지는 힘은 분명하다고 본다. 하지만 대승불교의 수행인 생명에 대한 존경, 타자에 대한 존경, 인간 존엄을 위한 행동이 '이야기하기'와 어떻게 연결되는지는 아직 분명하지 않다. 본 연구는 다분히 관념적으로 대승불교의 가르침 및 보살도의 수행을 기술하고 있어, 역사 및 이야기 속에 실재하는 구체적인 고통을 묘사하고 그 고통을 극복하는 방법으로서 '이야기'가 가지 의미를 포착해 내기가 어렵다. 현재 이 논문에서 둘을 연결하는 단초는 '자기 존중'에 있는 듯 하며, 이를 중심으로 대승불교는 분석의 추상성을 낮추고, 『빌러비드』 작품 분석은 추상성을 높이는 과정이 수반되어야 한다고 본다.

라. 『빌러비드』 분석에서 흑인 민권 운동

저자는 토니 모리슨이 『빌러비드』와 『자비』를 통해 흑인노예사를 재조명하고 재기억하고자 했다고 언급하며 '버스 보이콧' 운동을 비롯한 흑인 민권운동을 함께 언급하고 있다. 토니 모리슨은 기억의 재구성을 통해 상처를 치유하고 억압과 구속에서 자유로운 진정한 자유인으로 변모하는 소설 속 인물을 소개함으로써 현재까지도 이어지는 인종차별의 문제를 환기하고 있는 셈이다. 이에 흑인 민권운동과 토니 모리슨의 작품 세계는 이어지는 부분이 분명 존재한다고 할 수 있다. 그러나 대승불교의 관점에서 작품 분석하는 이 이 연구에서 흑인 민권운동을 논문의 구성상 작품 분석 부분에서 언급하는 것은 분석의 흐름을 분산시키는 듯하다. 만약 저자가 토니 모리슨의 작품과 대승불교가 '인간존엄'이라는 관점에서 유사성을 가진다는 분석을 하고 있다면, 이러한 유사성이 흑인 민권운동을 통해서도 확인된다는 흐름으로 논의를 전개시키는 것이 글의 명료성을 높이는 데 도움이 될 것이다.

2세션 1분과

(영문학)

사회: 김치헌(서강대)

발표: 안유진(Vanderbilt Univ. 석사과정/USA) “Suffering and Healing in Toni Cade Bambara’s *The Salt Eaters*”(Eng.)
토론: 김동미(우송대)

발표: 한미야(총신대) “*The Wild*를 통해 생각해보는 고통의 치유”
토론: 이희구(중원대)

발표: Dary Dacanay(St. Patrick School / Philippines) “Finding Real Happiness in the midst of a Pandemic: Is it okay not to be okay?”(Eng.)
토론: 김성현(서울과기대)

Suffering and Healing in Toni Cade Bambara's *The Salt Eaters*

YUJIN AHN(Vanderbilt Univ.)

I. Introduction
II. The Suffering and Healing in *The Salt Eaters*
1. The Wounded Healer, Velma
2. The Healed Man, Fred and the healed teenager, Nilda
III. The Mediator of Healing and the Integration of Third World Women
1. Minnie
2. The Seven Sisters
IV. Conclusion: Holistic Healing of Community through Womanism

Ⅰ. Introduction

The feminism of black women that appeared in the 1960s covers black women's experiences of sexual, racial, and class discrimination. The movement is based on the isolation of black women from the discrimination of male-dominant civil movement and white female dominant feminism. Alice Walker proposes womanism as a new alternative to feminism in *In Search of Our Mother's Gardens: A Womanist Prose* (1983).

According to Walker, a womanist is "a black feminist or feminist of color. Usually referring to outrageous, audacious, courageous, or willful behavior [. . .] A woman who loves other women, sexually and/or nonsexually. Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility, and women's strength. Committed to survival and wholeness of entire people, male and female [. . .] Traditionally universalist."[107]

Healing has been one of the prominent themes in African American literature that covers the African American's experience of slavery, racism, and sexism. African American women writers such as Toni Morrison and Alice Walker wrote healing narratives of the black community. Toni Morrison depicts the tragic life of African slaves in *Beloved* (1987)[108]. A female slave, Sethe has no choice but to kill her daughter, Beloved to stop the painful heritage of slavery. Alice Walker's *The Color Purple* (1982)[109], the black girl Celie has been raped by her father and experience abuse in her marriage, however, her kindness leads to her happiness.

In Toni Cade Bambara's novel *The Salt Eaters* (1980)[110] is about Velma's experience of discrimination and hardship, her recovery, and the healing of the black community she belongs to in a fictional city 'Claybourne' in southern Georgia, the U.S. Bambara tried to differentiate the novel from her previous short stories by using an experimental narrative style. In the novel, the woman healer Minnie heals Velma with indigenous medical traditions. The personal healing process of a black woman and the black community is combined with U.S. political issues, ecological issues, spirituality, and feminism.

This paper will analyze the various types of healing of characters in *The Salt Eaters* from the perspective of Bambara's womanism. First, to examine the types of healing I will analyze the characters with womanism to explore the suffering and healing of African American women and men Second, I will analyze the African American woman healer and the integration of Third World women. Third, I will discuss the meaning of womanist healing.

II. The Suffering and Healing in *The Salt Eaters*

Most of the characters in the novel, live fragmented lives, and they realize the importance of

107) Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: A Womanist Prose*, Sandiego: Harcourt Brace & Company, 1983, xi-xii

108) Toni Morrison, Beloved, New York: Vintage, 1987.

109) Alice Walker, *The Color Purple* (1982), New York: Open Road Integrated Media, 2011.

110) Toni Cade Bambara, *The Salt Eaters* (1980), New York: Vintage, 1992.

the community anew after experiencing womanist healing. The womanist healing in the work does not stop at the healing of black women and black men. In addition, healing does not stop at individual healing, but further leads to ultimate healing by strengthening the community's self-love for African identity and restoring the culture and traditions of African ancestors. Eventually, people who have received womanist healing acquire a new consciousness that can solve social problems caused by gender discrimination, class discrimination, and racism.

1. The Wounded Healer, Velma

Velma, the avid social activist shows the suffering of black women. She is under great stress due to sexism at work and the discord with her husband at home, and eventually her health fails, she attempts suicide and is hospitalized. It suggests that she is a victim of the patriarchy of the black community. When Velma is healed by Minnie, she recovers her will to live and becomes a "wounded healer" to reconcile and integrate a community where political and spiritual forces are divided.

Sophie believes that Velma and the community she belongs to will be healed. "And in time Velma would find her way back to the roots of life. And in doing so, be a model. For she'd found a home amongst the community workers who called themselves 'political.' And she'd found a home amongst the workers who called themselves 'physically adept.'"[111] The division and confrontation between political and spiritual forces show the situation of the black community in the 1970s. Bambara reconciles and integrates divided political and spiritual forces through the recovery and healing of Velma.

2. The Healed Man, Fred and the healed teenager, Nilda

The bus driver, Fred suffers from the loss of a best friend, Porter and gets healed from Velma. The suffering of Fred is based on racism and the issues of nuclear. As a colored driver he is threatened of early retirement. Also, Porter has a disease due to atomic test blasts and faces a terrible death. His memory of Porter effects his life, however by observing the healing of Velma he becomes healed. "The longer he looked at the two women, especially the classy old broad, the better he felt."[112] Womanism not only embraces women but also men. It pursues harmony and reconciliation.

Nilda who is a pregnant teenager experiences true healing through Minnie and Velma. She was ashamed of being conceived at a young age and suffers from social bias. After seeing the change of Velma in the healing process, she gains confidence and restores her self-esteem. This shows the strong connection of a health of an individual and community in womanist healing. Velma as a wounded healer heals the black community.

Ⅲ. The Mediator of Healing and the Integration of Third World Women

1. Minnie

Claybourne's native healer, Minnie Ransom, uses indigenous African religion and indigenous medicine that emphasizes the inner importance of recovering the health of the body and mind while healing Velma. "Ransom emphasizes the mutuality of the healer and the wounded."[113] Unlike modern medicine, Minnie's treatment is carried out by two-way communication between the healer and the patient. Minnie interacts with Velma constantly, waiting for her and asking her if she wants to be whole.

2. The Seven Sisters

111) Ibid., 147.

112) Ibid., 270.

113) Myung-Joo Kim, "Women's Sacred Space for Healing in Toni Cade Bambara's The Salt Eaters." Literature and Religion 20/3, 2015, 13.

In an interview, Bambara said the Seven Sisters bridges the gap between the Third World, displays the political worldview and the artistic worldview, and signifies Third World coalitions.[114] The Seven Sisters is a troupe that covers political issues, Third World women issues, and environmental issues. Velma is part of the Seven Sisters, which consists of Native American, South American, and Asian women. They are artists as well as cultural workers. They share their memories and experiences as Third World women and become a community that embraces each other to build a womanist community encompassing Third World women.

Ⅳ. Conclusion: Holistic Healing of Community through Womanism

In conclusion, Bambara's *The Salt Eaters* embodies a new transformation of consciousness in the 1970s. It argues that black communities can solve the problems of politics, ecology, racism, and discrimination against women based on African native beliefs and traditions. This change in perception further implies a new humanism and spirituality that modern people must pursue social change.

Many social, economic, cultural, and environmental problems surrounding reality are combined with traditional cultures to gain new perspectives and achieve fundamental changes in the community. The suffering of black women, men, and the black community can be healed through womanist healing. Womanist healing is achieved through healing the painful experience of black women and embraces black men. It emphasizes the importance of the connection of the individual and community.

114) Kalamu ya Salaam, "Searching for the Mother Tongue." *In Conversations with Toni Cade Bambara.* edited by Thabiti Lewis, Jackson: UPM, 2012, 24-25.

Works Cited

Bambara, Toni Cade. *The Salt Eaters* (1980), New York: Vintage, 1992. Print.

Bambara, Toni Cade. "How She Came By Her Name," In *Deep Sightings and Rescue Missions: Fictions, Essays, and Conversations*, New York: Vintage, 1996. Print.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex* (1949), New York: Vintage, 1989. Print.

Ferguson, Marilyn. *The Aquarian Conspiracy* (1980), London: Routledge, 1981. Print.

Guy-Sheftall, Beverly. "Toni Cade Bambara, Black Feminist Foremother" In *Savoring the Salt* edited by Linda Janet Holmes & Cheryl A. Wall. Philadelphia: Temple University Press, 2008. Print.

Hull, Akasha Gloria. *Soul Talk: The New Spirituality of African American Women*. Rochester: Inner Traditions, 2001. Print.

King, Ynestra. "Healing the Wounds," In *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* edited by Irene Diamond & Gloria Feman Orenstein. San Francisco, CA: Sierra Club Books, 1990. Print.

Kim, Myung-Joo. "Women's Sacred Space for Healing in Toni Cade Bambara's *The Salt Eaters*." Literature and Religion 20/3: 1-24, 2015. Print.

Lewis, Thabiti. *Conversations with Toni Cade Bambara*, Jackson: UPM, 2012. Print.

McLeod, John. *Beginning Postcolonialism*, Manchester: MUP, 2000. Print.

Morrison, Toni. *Beloved*, New York: Vintage, 1987. Print.

Salaam, Kalamu ya. "Searching for the Mother Tongue." In Conversations with Toni Cade Bambara edited by Thabiti Lewis, Jackson: UPM, 2012. Print.

Waller-Peterson, Bellinda. "Are You Sure, Sweetheart, That You Want to Be Well?": The Politics of Mental Health and Long-Suffering in Toni Cade Bambara's The Salt Eaters, *Religions*, 2019. Print.

Walker, Alice. *The Color Purple* (1982), New York: Open Road Integrated Media, 2011. Print.

Walker, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, Sandiego: Harcourt Brace & Company, 1983. Print.

Watkins, Susan. *Twentieth-Century Women Novelists*, New York: Palgrave, 2001. Print.

안유진(Vanderbilt Univ. 석사과정/USA) “Suffering and Healing in Toni Cade Bambara’s *The Salt Eaters*”에 대한 토론문

김동미(우송대)

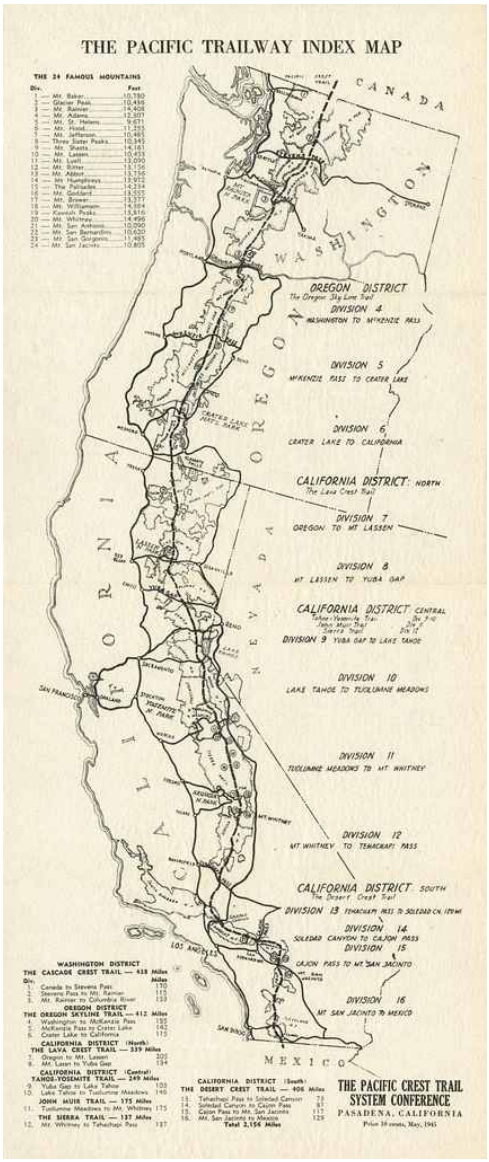
1. 우머니즘적 치유가 흑인 여성과 남성, 흑인 공동체 그리고 제3세계 여성의 연합을 아우르는 포용적인 관점이라고 말씀하셨는데, 우머니즘적 치유에서 우머니즘은 기존의 페미니즘과의 차이점이 무엇인지 그리고 우머니즘이 다루는 고통과 페미니즘의 고통 문제는 어떻게 다른지 궁금합니다.

2. 토니 케이드 뱀버러가 기존의 단편 소설과 다른 실험적인 방식으로 소설을 썼다고 언급하셨는데 어떤 방식인지 그리고 토착 치유사 미니가 주인공 벨마의 치유에서 어떤 중요성을 갖는지, 아프리카에서 치유사의 역할이 서양의학과 어떤 차이점을 갖는지 설명해주시면 좋을 것 같습니다.

작품『와일드』(*Wild*)를 통해 생각해보는 고통의 치유

한미야(총신대학교)

There was nothing to do but go, so I did. - Cheryl Strayed from *Wild*



I. 서론

II. 본론

1. 과거와의 심리적 거리두기를 통한 회복
2. 자연이 가져다 준 치유

III. 나가며

I. 서론

어린 시절의 학대 경험은 평생에 걸쳐서 깊은 상처를 남긴다. 이 작품은 아버지의 가정폭력의 트라우마를 가진 저자가 어머니의 갑작스런 죽음을 맞은 이후 1995년 여름 6월부터 100여 일 동안 캘리포니아 남부의 모하비 사막에서부터 오레건 주와 워싱턴주의 경계를 흐르는 콜럼비아 강의 '신들의 다리'(Bridge of Gods)에 이르는 약 1,770 킬로미터의 여정을 담은 기록이다. 2012년 출간된 이 책은 *Wild: From Lost to Found on the Pacific Crest Trail*라는 제목에서도 알 수 있듯이 절망에 빠져 생활의 정도를 벗어나 마약과 부분별한 성적 탐닉 등 일탈적 행위를 일삼던 주인공이 'Pacific Crest Trail'(이하 PCT로 표기)에서의 고독한 도보여행[115]을 통해 자신을 치유해가는 과정을 그리고 있다.

작품에는 등산을 하면서 만나는 야생의 식물들과 동물들, 경외감을 자아내는 PCT의 자연, 등산 과정의 어려움 등에 대한 소상한 서술과 더불어 중간중간 어린 시절 아버지의 가정폭력 장면, 갑작스런 어머니의 죽음, 남편과의 이혼, 그리고 이후의 일탈을 회상하는 장면이 들어간다. 여행을 통해 저자가 자신의 과거를 반추하고 이해하며, 결국에는 수용(acceptance)과 감사(gratitude)로 지난 삶을 해석하는 과정을 그리면서, 이 작품은 저자가 PCT 도보여행을 통해 상처를 치유하는 과정을 잘 보여주고 있다.

이 작품은 메간 브라운(Megan Brown)이 요약하듯이 '위기에서 구원으로 나아가는' 자전적 글쓰기 특유의 구조를 취하고 있다(364). 주인공은 가족의 해체가 가져온 절망에서 눈물과 분노로, 그리고 여행의 끝에서는 삶에의 깨달음으로 나아가는 여정을 그린다. 오프라 윈프리(Oprah Winfrey)는 독서는 '자기개선'(self-improvement)의 과정이며, 오프라 자신이 '고난과 구원을 이야기하는 1인칭 수기'에 끌린다고 이야기하면서 작품 『와일드』(*Wild* 2012)를 자신의 북클럽 2.0에서 다루었다. 비평가들은 이 작품에서 생생한 언어 형용뿐 아니라 고난에 주인공이 어떻게 맞서 승리하는가에 주목하였다. 커커스 리뷰(Kirkus Review)는 이 작품이 절망의 황야로부터 새로 태어난 자아정체성을 찾아가는 저자의 심리적이고 정신적인 여행의 과정을 솔직하고도 감동적으로 그리고 있다고 하였다. 문학의 언어는 본질적으로 회상의 형식을 거친다고 할 수 있다. 망각의 늪에 빠져 있어서 기억하리라고는 생각하지도 못했던 어린 시절에 입은 상처들, 인간성에 거슬리는 온갖 억압과 폭력의 실체 등을 기억해 내고 그것을 놓치지 않으려고 작가는 글을 쓴다(엄찬호 433).

저자 셰릴 스트레이드(Cheryl Strayed)의 이같은 심리적 변화에 대해 치유의 관점에서 이 작품을 연구한 훔버트와 그의 동료들(Humbert & al.)은 주인공에게 정신변화를 가져오는 요인으로 첫째, 변화의 전제조건으로서 혼란 혹은 위기, 둘째, 당장의 생존에 필요한 것들에 집중하는 삶, 셋째 타인과의 따뜻한 교류를 꼽은 바 있다. 정체성으로 혼란으로 인해 더 이상 잃을 것이 없는 주인공이 등산 과정에서 겪는 당장의 어려움에 집중하느라 생각을 단순화하고 같이 등산을 하는 동료 여행자들의 따뜻한 환대 안에서 회복과 치유를 경험한다는 설명은 매우 타당성이 있다.

이 글에서는 여기에 더해 이 작품 속에 드러나는 저자의 치유와 회복의 과정을 다음의 두 가지 관점에서 바라보고자 한다. 그 하나는 '거리감 효과'의 견지에서 바라보는 것이다. 두 번째 관점은 자연의 치유효과 측면에서 작품을 바라보는 것이다. 이 글은 저자의 PCT 도보여행을 자신의 과거로부터 시간적, 공간적, 사회적 거리 다시 말해 심리적 거리를 둔 행위로 간주하고 이러한 조건이 저자의 인식을 어떻게 바꾸어가는지 이 글에서는 조명할 것이다. 또한 그녀가 여행을 하면서 경험하는 자연이 그녀를 어떻게 회복하고 치유해 가는지 살펴볼 것이다.

115) 저자가 오레건 애쉬랜드에서 만난 스위스 여성은 그녀를 순례자로 부르며 그녀가 순례자의 여정(*the Pilgrim Way*)을 밟고 있는 것이라고 하여 박하향이 나는 오일로 그녀의 발을 씻어준다.순례자의 발을 씻어주는 행위가 스위스에서는 영광이라고 이야기한다. *Wild* 244)

II. 본론

1. 과거와의 심리적 거리두기를 통한 회복

송영민은 현대인이 여행을 떠나면 일상생활에서 억압하거나 인지하지 못했던 무의식의 세계인 그림자나 자신의 내면과 대면하게 된다고 하였다(19-20). 우리는 여행을 떠나면서 일상생활과 일시적으로 다소 멀어지면서 자신의 감정과 생각을 더욱 자세히 살펴보아 삶을 좀더 본질적으로 바라보게 된다는 뜻이다.

트로프(Yaacov Trope)와 리버만(Nira Liverman)은 사람들이 동일한 현상을 보더라도 제각기 이에 대해 다르게 인식하고 해석하며 이에 따라 행동반응이나 선택이 달라진다는 것에 주목했다. 트로프와 리버맨은 사람들의 행동반응이나 선택이 달라지는 것은 문제를 해석하고 행동에 관한 결정을 내리는 내부화 단계의 과정들에 기인한다고 주장하고, 사람마다 각기 다른 양상을 보이는 내부화 과정을 '해석수준'(construal level) 개념으로 설명하고자 하였다. '해석수준이론'(Construal Level Theory)은 사람들이 현상이나 대상에 대해 개인마다 제각기 다르게 해석하고 그에 따라 행동 반응과 선택이 달라지는 현상을 규명한 사회심리학 이론이다. 해석수준이론은 심리학적 거리가 사람들이 추상적, 혹은 구체적으로 생각하는 것에 영향을 미친다고 본다. 우리에게 어떤 것이 더 멀리 있을 때 사람들은 그것에 대해 더 추상적으로 생각하고 가까이 있으면 더 구체적으로 생각하게 된다는 것이다("Construal Levels and Psychological Distance" 83-84; 이동미·배상준 98).

해석수준은 '상위수준해석'(high-level construal)과 '하위수준해석'(low-level construal)으로 구분되는데, 이 구분에 있어 매우 중요한 요소는 '거리감'(distance)이다. 여기서 '거리감'이란 특정한 사건이나 대상에 대해 개인이 주관적으로 경험한 것에 기반하여 생겨나고 인식되는 심적인 거리개념을 의미한다. 우리는 대상에 대해 심리적 거리가 증가할수록, 즉 대상과 거리감이 생길수록 상위수준으로 해석하는 성향을 보이고, 반대로 대상과 가까워질수록 하위수준으로 해석하는 경향이 있다. 이러한 해석의 과정을 거쳐 사람들은 현상과 대상에 관해 판단과 결정을 하게 된다(Trope & Liberman, "Construal-Level Theory of Psychological Distance." 440).

'해석수준이론'에 따르면 사람들은 거리감이 멀수록 대상의 추상적인 속성에 주목하여 본질적이고 상황에 덜 얽매이고(decontextualized) 구조적이고 일관되게 인식하는 경향이 있다. 반대로 거리감이 가까워지면 구체적이고 부차적이며 상황을 고려하고 비구조적이며 일관적이지 않은 접근이 두드러진다. 이때 거리감은 시간적 거리(temporal distance), 공간적 거리(spatial distance), 사회적 거리(social distance, interpersonal distance), 그리고 확률적 거리(hypothetical distance)의 측면에서 생각해볼 수 있고, 이를 통틀어 심리적 거리(psychological distance)라 칭하고 있다("Construal Levels and Psychological Distance" 447-48; 정의준·유승호 4). 다시 말해 어떠한 문제와 대상을 본질적으로 들여다보기 위해서는 가능한 한 멀리 떨어져 거리감을 유지해야 한다는 의미다(이동미 배상준 99).

다음에서는 해석수준이론에 비추어 작품『와일드』의 주인공이 자신에게 일어난 일에 대한 태도가 분노와 슬픔에서 수용과 감사로 변화하는 것을 분석해 보고자 한다.

1) 시간적 거리두기

저자는 자신이 트레킹을 시작한 이유를 PCT에 오면 중심을 찾을 수 있을 것이라고 생각했기 때문이라고 말한다(115). PCT 트레킹을 시작하기 전 저자는 자신을 가슴에 구멍이 난 여자, 바람에 꽃잎을 모두 날려버린 분해된 존재(I could feel myself disintegrating inside myself like a past-bloom flower in the wind. Everytime I moved a muscle, another petal of me blew away. 38)로 표현한다. 그녀에게 가장 큰 상처는 어린시절 아버지의 가정폭력과 그녀가 가장 사랑했던, 또한 그녀를 위험으로부터 보호했던 어머니의 죽음이다.

세릴 스트레이드는 자신이 언제 PCT 트레킹을 마음먹었는지 회상하면서 모든 일은 트레킹이 시작하기 4년 7개월 3일 전, 어머니가 돌아가실 거라는 것을 안 순간 시작되었다고 회상한다. 가정 폭력을 휘두르던 아버지로부

터 6살 때 어머니를 따라 집에서 나온 주인공에게 어머니는 완벽한 사랑을 준 어머니가 폐암 말기로 죽음을 앞두고 있다는 사실을 알고 어머니의 곁을 지키며 어머니를 간호한다. 그러나 손을 쓰기에 너무 늦게 암을 발견한 까닭에 어머니는 얼마 안 가 세상을 떠난다. 어머니가 돌아가신 후 주인공의 삶은 표류하기 시작한다. 남편 폴을 사랑하지만 불륜을 저지르고 폴과 이혼하며, 어지러운 남자 관계와 마약 등에 빠져 지낸다. 그녀는 이때 자신이 깊은 우물 안에 갇혀있다고 느낀다(5).

스트레이드라는 그녀의 성도 바로 이러한 상태를 의미한다. 그녀는 남편과 이혼을 한 후 성을 무엇으로 할까 고민하다가 'Strayed'[116]로 정하는데 저자는 이를 다음과 같이 설명하고 있다.

> 나는 빗나갔고 탈선했고 길들이기 어려워졌다. 나는 이 단어가 내 삶의 부정적인 면을 드러내기 때문에 선택한 것이 아니라 오히려 아무리 어두운 시절이라도, 바로 내가 이 이름을 선택한 때가 그랬지만, 나는 어둠의 힘을 알았기 때문에 이 단어를 선택했다.
>
> I had diverged, digressed, and become wild. I didn't embrace the word as my new name because it defined negative aspects of my circumstances or life, but because even in my darkest days – those very days in which I was naming myself – I saw the power of the darkness. (97)[117]

이러한 설명을 통해 그녀가 무너져 있을 때도 거기에 머무르지 않고 다시 시작하려는 의지를 가지고 있었음을 독자는 알 수 있다. 그녀는 자신에게 문제가 있다는 사실을 알고 스스로를 치유하여 공부 열심히 하고 착한 딸이었던 이전의 자신으로 돌아가야한다고 생각한다(36). 그리고 그녀는 '자신을 구원하기 위해서'(5) 고향 미네소타를 떠나 PCT 트레킹에 나선다.

『와일드』는 PCT 트레킹을 하는 저자가 트레킹에서 마주하는 자연의 장엄함과 자연 속에서 겪는 고난과 같은 서술 중간중간에 아버지의 폭력에 시달린 어린 시절 기억, 어머니의 사랑의 기억, 어머니가 병을 발견하고 입원한 후 벌어진 일들, 어머니의 죽음 후 마약 투여와 성적 일탈의 기억들을 배치함으로써 그녀가 트레킹의 와중에도 자신의 과거를 곱씹고 있음을 드러낸다. 어머니의 죽음을 기정사실로 받아들일 수밖에 없었던 시점으로부터 4년 7개월여의 시간이 지난 후 저자는 여전히 PCT 트레킹을 하면서 자신의 삶을 객관적으로 바라보고자 하고 독자는 저자의 회상 안으로 들어간다.

2) 사회·공간적 거리두기

저자는 PCT 트레킹을 시작하기 전 다니던 직장을 그만두고, 이혼에 필요한 모든 일정을 끝내고, 친구들과 작별하고 어머니의 무덤을 마지막으로(9) 방문한다. 어머니를 화장한 후 남은 유해 조각을 삼켜버릴 만큼 어머니의 존재를 절실하게 갈구했던 저자가 마지막이라고 생각하고 어머니를 찾았다는 것은 그녀가 얼마나 현재의 자신으로부터 벗어나길 바랬는지 잘 보여준다. 변해야 한다는 절박한 심정으로, 그녀는 자신이 속한 모든 것에서 단절하고 공간적으로 사회적으로도 당시의 그녀와 너무도 이질적이며 고립된 환경인 PCT를 선택하고 떠난다. 강하고 책임감 있으며 명석하고 도덕적이며 선했던 자신으로 돌아갈 것이라 결심했기 때문이다.

> 나는 변해야 했다. '나는 변해야 해'라는 생각이 나를 몇 달간의 여행 계획으로 이끌었다. 다른 사람이 되는 것이 아니라 예전의 나로, 강하고 책임감 있고, 명석하고, 열정적이며 도덕적이고 착한 나로 돌아가는 것이다. 그리고 PCT는 나를 그렇게 만들 것이다. 거기서 나는 걸으면서 내 삶에 대해 생각할 것이다. 내 힘을 다시 얻고 내 삶을

116) 저자가 작품 속에서 밝히는 자신의 이름 strayed의 뜻은 다음과 같다. "*to wander from the proper path, to deviate from the direct course, to be lost, to become wild, to be without a mother or father, to be without a home, to move about aimlessly in search of something, to diverge or digress.*"(96)

117) Cheryl Strayed. *Wild: From Lost to Found on the Pacific Crest Trail*(New York: Vintage, 2012). 이후의 글에서 작품 인용은 페이지수만 표시한다.

이토록 우스꽝스럽게 만든 모든 것에서 멀어질 생각이었다.

I had to change. *I had to change* was the thought that drove me in those months of planning. Not into a different person, but back to the person I used to me-strong and responsible, clear-eyed and driven, ethical and good. And the PCT would make me that way. There, I'd walk and think about my entire life. I'd find my strength again, far from everything that had made my life ridiculous. (57)

PCT는 물리적으로 저자가 살던 미네소타와는 매우 거리가 있는 공간일뿐더러 하루종일 트레킹을 해도 단 한사람도 만나기 어려운 사회적으로 격절된 공간이다. 저자에게 공간적으로도 사회적으로도 이전의 삶과는 완전히 다른 곳, 즉 심리적 거리감을 느끼기에 충분한 곳이다.

7월 중순의 늦은 오후였고 나는 어느 방향으로든 문명으로부터 수마일 떨어진 곳, 다음 공급물량을 받을 수 있는 우체국도 며칠이나 더 가야 하는 곳에 있었다. ... 사람들을 전혀 만날 수 없는 날들이 며칠 동안 계속되었다. 사람들을 만날 수 있는가는 중요하지 않았다. 나는 이렇게 고립되어 있었다.

It was late afternoon in mid-July, and I was miles from civilization in every direction, days away from the lonely post office where I'd collect my next resupply box. ... usually I went days without seeing another person. It didn't matter whether someone came along anyway. I was in this alone. (6)

이처럼 낯설고 외로운 환경에 적응하는 문제는 간단하지 않다. 트레킹을 떠나기 전 저자는 안내서를 읽으면서 나름대로 PCT 트레킹을 준비해왔다고 생각하지만 그녀가 직접 만난 PCT는 예상을 뒤엎는 낯선 곳이었다. 이처럼 낯선 곳에서 그녀는 자신의 이전의 삶을 단순화할 수 있었다. 이러한 고난과 생각의 단순화는 저자로 하여금 본질적인 것에 집중하게 만든다.

사람이 준비해야하는 심리적 요소들을 책 한 권으로 어떻게 다 설명할 수 있을까. ... 절망, 외로움, 걱정, 특히 고통은 육체적, 정신적 측면에서 모두 여행자의 결단을 조각내버린다. 이런 것들이야말로 정말 우리가 계획해야 하는 것 아닐까? 어떤 말들도 이러한 요인들을 전달하지 못한다.

How can a book describe the psychological factors a person must prepared for. ... the despair, the alienation, the anxiety and especially the pain, both physical and mental, which slices to the very heart of the hiker's volition, which are the real things that must be planned for? No words can transmit those factors. (58)

그녀는 여행을 시작하고나서야 자신이 정확히 무슨 일을 하려는지 조차 모르고 있었다는 사실을 깨닫는다(58). 이처럼 자신이 전혀 낯선 공간에 들어섰다는 저자의 인식은 계속된다. 등산을 시작하고 처음 며칠간 산과 사막이 자신이 생각했던 것과는 다른, 복잡하고 설명 불가능하며 이제까지 자신이 알던 어떤 것에도 비유가 불가능한 것임을 깨닫는다.

산을 올라가면서 나는 내가 산이라는 것을 이해하지 못했다는 것을 깨달았다. ... 사막이 무엇인지도 정말 이해하지 못하고 있었다. 나는 사막이란 건조하고 뜨겁고 모래가 많은 곳이고 뱀과 전갈, 선인장들이 가득한 곳이라고 생각했다. 그런데 그게 아니었다. 그것들은 그렇기도 하고 또 엄청나게 다른 곳이기도 했다. 복잡하게 겹쳐있는 설명이 불가한 어떤것에도 비유할 수 없는 곳이었다. 나는 이해할 수 없는 곳에 들어선 것이다. 나는 PCT에서의 둘째날 이 사실을 깨달았다.
나는 완전히 새로운 땅에 들어선 것이다.

As I ascended, I realized I didn't understand what a mountain was, ... I didn't really understand what deserts were. I'd taken them to be dry, hot, and sandy places full of snakes, scorpions, and cactuses. They were not that. They were that and also a bunch of other things. They were layered and complex and inexplicable and analogous to nothing. My new existence was beyond analogy, I realized on that second day on the trail.
I was in entirely new terrain. (63)

그녀가 딛고 있는 땅은 너무나 황폐하여 이 지구상에는 존재하지 않을 것만 같은 지역(83)이라는 생각이 들 정도로 심리적 이질감을 느끼게 만드는 땅이다. 공간적으로 사회적으로 이전과는 완전히 다른 이곳에서 셰릴 스트레이드는 트로프와 리버만이 이야기한 상위수준의 해석, 즉 자신의 삶에 대해 추상적인 속성에 주목하여 본질적이고 객관적이며 구조적이고 일관된 인식에 다가간다. 저자는 자신의 삶으로부터 시간적, 공간적, 사회적, 그리고 발생확률적인 거리감를 확보한, 다시 말해 심리학적 거리감을 가능하게 만든 PCT 트레킹을 통해, 삶의 본질에 다가가고 이를 통해 상처를 치유하고 극복하고자 노력한다.

2. 자연이 가져다 준 치유

작품『와일드』에는 저자가 자연의 아름다움에 찬탄하고 자신도 아름다운 자연의 일부로 받아들여 자연 속에서 힘을 얻는 장면들이 끊임없 등장한다. 자연이 인간에게 긍정적인 영향을 끼친다는 것은 여러 연구를 통해 밝혀지고 있다. 스테판 메이어와 그 동료들(Stephan Mayer & al.)은 실험을 통해 자연에서의 산책이 인간의 주의집중력을 높이고 긍정적인 감정과 삶의 문제에 대해 성찰하는 능력을 확장시킨다는 점을 밝혀내었다(607-43). 스티븐 카플란(Stephen Kaplan)은 자연이 인간을 치유하고 회복시키는 요소로서, 우리가 자연에서 느끼는 '멀리 떠나있는 느낌'(being away), '매혹적인 아름다움'(fascination), '광활함'(extent), 그리고 '편안함'(compatability)의 네 요소를 들은 바 있다(174). 자연 안에서 온전히 생활하면서 세상가 멀리 떨어져 나와 자연의 아름다움과 웅장함, 그리고 친숙함을 느끼는 저자는 상처를 치유해간다.

매일 밤 새까만 하늘과 밝은 별들은 놀랄만한 친구들이었다. 종종 자연의 아름다움과 장엄함은 어머니의 말씀이 옳았다는 것을 생생히 깨닫게 해주었다. 어머니는 내가 자연친화적으로 자랄 수 있었던 것을 고마워할 날이 올 거라고 하셨는데 지금 나는 감사함을 느끼고 있다. 나는 이곳에서 뭔가 강력하고 진실한 것이 내 안에서 자라고 있다고 느꼈다.

each night the black sky and the bright stars were my stunning companions; occasionally I'd see their beauty and solemnity so plainly that I'd realize in a piercing way that my mother was right. That someday I would be grateful and that in fact I was grateful now, that I felt something growing in me that was strong and real. (17)

PCT에서 보내는 시간이 길어질수록 저자는 자연 안에서 위로와 격려를 발견한다(68). 그녀는 또한 자신이 위대한 자연의 일부, 나뭇잎이나 돌멩이처럼 자연의 작은 존재라고 생각하게 되는데 매일 만나는 자연이 건강하다면 그 조각인 자신도 자연의 힘으로 회복될 수 있다고 생각하게 된다.

태양은 여전히 가혹하게 나를 향해 열기를 쏟아 부었지만 내가 죽든 살든 아무런 관심도 없었다. 말라버린 덤불숲과 뒤틀린 나무들은 여전히 무심하고도 결연하게 서 있었다. 나는 자갈이다. 나는 나뭇잎이다. 나는 나무에서 뻗어 나온 거친 나뭇가지다. 나는 그들에게 아무것도 아닌데 그들은 나의 전부였다.

The sun still stared ruthlessly down on me, not caring one iota whether I lived or died, The parched scrub and scraggly trees still stood indifferently resolute, as they always had and always would. I was a pebble. I was a leaf. I was the jagged branch of a tree. I was nothing to them and they were everything to me. (83)

이처럼 자연 안에서 위로받고 자연의 일부로 자신을 간주하면서 그녀는 자연이 성스럽다면 그 안의 자신 역시 성스러워질 수 있을 것이라고 여기며 새로운 삶을 시작할 힘을 얻는다. 낯설고 냉정한 자연이 종국에 가서는 구원자로 손을 내미는 그녀의 여정은 인간이 자연 속에서 어떻게 치유되어 가는지를 잘 보여준다.

훼손되지 않은 야생의 아름다움 한가운데 있다는 사실만으로도 나는 아무 탈없이 살아나갈 수 있으리라는 믿음이 생겼다. 내가 무엇을 잃었든, 무엇을 빼앗겼든, 내가 다른 사람이나 나에게 어떤 짓을 했든, 혹은 내가 어떤 일을 당했든 상관없이 말이다. 나는 모든 것을 의심하는 사람이지만 이것 한 가지만은 굳게 믿었다. 야생의 청명함이 나를 구해줄 것이라는 것을.

That perhaps being amidst the undesecrated beauty of the wilderness meant I too could be undesecrated, regardless of what I'd lost or what had been taken from me, regardless of the regrettable things I'd done to others or myself or the regrettable things that had been done to me. Of all things I'd been skeptical about, I didn't feel skeptical about this: the wilderness had a clarity that included me. (143)

이어 그녀는 PCT 트레킹을 통해 얻게 된 힘을 다음과 같이 묘사하며 자연이 인간에게 행사하는 힘을 다음과 같이 통찰한다.

중요한 것은 바로 이 야생에서 어떤 것을 느끼느냐 하는 것이다. 아무런 특별한 이유없이 그저 나무들이 쌓여있는 모습, 풀밭, 산, 사막, 바위, 개천, 강, 잡초 일출, 일몰을 보기 위해 몇 킬로미터고 계속해서 걷는 것은 과연 어떤 의미일까. 그렇게 해서 얻어지는 경험은 강력하면서도 근본적인 것이다. 내가 볼 때 야생 속으로 들어간 인간이면 언제나 그런 경험을 하게 될 것이며 또한 그 야생의 환경이 존재하는 이상 언제나 같은 경험을 할 수 있을 것 같았다. ... 나는 이 길에 직접 들어서기 전에 알고 있었다. PCT 여정이 얼마나 어렵고 영광스러운 길인지, 그리고 그 길이 나를 산산이 부수고 다시 나를 보호해 주는지를 깨닫기 전에 말이다.

It had only to do with how it felt to be in the wild. Whith what it was like to walk for miles for no reason other than to witness the acculation of trees and meadows, mountains and deserts, streams and rocks, rivers and grasses, sunrises and sunsets. The experience was powerful and fundamental. It seemed to me that it had always felt like this to be a human in the wild, and as long as the wild existed it would always feel this way. ... It was what I knew before I even really did, before I could have known how truly hard and glorious the PCT would be, how profoundly the trail would both shatter and shelter me. (207)

훼손되지 않은 야생 자연이 인간을 회복시키는 과정을 작품 『와일드』는 저자의 솔직하면서도 생생한 묘사를 통해 잘 보여주어, 인간이 자연에 밀접히 연결된 존재라는 것, 건강한 자연 안에서 인간도 건강한 모습을 회복할 수 있기에 애정을 가지고 인간과 자연이 공히 온전하게 공존할 수 있는 노력이 필요하다는 것을 절실하게 생각하도록 한다.

III. 나가며

무거운 배낭을 짊어지고 삶에 필요한 모든 것들을 직접 해결해가는 과정은 그녀를 강인하고 자신감 있는 여성으로 변화시켜간다. 그녀는 트레킹 과정에서 발톱이 6개나 빠질 정도로 육체적인 고통을 겪었고 방울뱀, 곰, 여우 등 위험을 마주쳤으며, 물부족과 식량난 등의 어려움을 이겨내야 했다. 그녀는 자신의 생존에 필요한 모든 물품도 배낭 안에 넣고 지고 다닌다.

> 나는 내가 생존하는 데 필요한 모든 것을 내 등에 지고 다닌다는 사실 자체가 놀라웠다. 그리고 무엇보다 가장 놀라운 일은 내가 그 짐을 지고 걸을 수 있다는 것이었다. 나는 도저히 내가 질 수 없는 짐을 지고 가는 중이었다. 나의 육체적이고 실제적인 생활에 대한 이와 같은 깨달음은 감정적이고 영적인 영역에까지 영향을 미칠 수밖에 없었다.
>
> I was amazed that what I needed to survive could be carried on my back. And, most surprising of all, that I could carry it. That I could bear the unbearable. These realizations about my physical, material life couldn't help but spill over into the emotional and spiritual realm. (92)

그녀가 '괴물'이라고 이름붙인 엄청난 무게의 배낭을 짊어짐으로써 그녀는 다리는 튼튼한 근육도 얻게 된다. 메간 브라운이 이야기한대로 그녀는 몸과 마음이 치유되고 성장하는 과정에서 무거운 배낭을 짊어지며 그녀의 슬픔과 상실까지 견뎌내는 맷집을 키운 것이다(364).

저자는 PCT 트래킹에 나서기 전 자신을 가슴에 구멍이 난 여자(the woman with the hole in her heart)라고 하였다. 여행의 끝 무렵 그녀는 여전히 가슴에 구멍이 난 여자였지만 그 구멍은 비교할 수 없이 줄어들었고 자신이 이 세상 누구보다 더 외로운 사람이라고 하더라도 괜찮다는 여유롭고 자족하는 자세를 가지게 된다(189)

그녀에게 아버지는 보이지 않는 곳에서 위협하는 상상만으로도 두려운 숲속 짐승과도 같은 존재였다. 아버지이지만 아버지라고 할 수 없는, 그녀 인생에 "가장 야만스러운 기억"(the wildest thing 233)을 남긴 사람이다. 그러나 그녀는 트레킹을 시작한 지 오십여 일이 지난 후, 이제 더이상 아버지 때문에 겁먹지 않아도 된다고 생각하게 된다. 그녀는 자신 안에 무언가 모여드는 것을 느끼고 그것을 지켜낼 수 있을 것이라 믿게 된다. 드디어 이 세상에서 안전함을 느낄 수 있었기 때문이다(234). 아버지에 대한 두려움을 비로소 극복할 수 있게 된 것이다. 자신을 믿을 수 있다고, 막연한 두려움을 자연에서 모은 힘을 통해 극복한 그녀는 PCT에서의 여행이 50여일 지난 후 '충만함의 눈물'(234)을 흘린다. 이제 그녀는 벽화를 바라보는 듯, 어머니의 완전함과 부족함을 아우르며 어머니를 전체적으로 이해하게 된다(269-70).

브라운이 지적하듯 주인공은 등산을 시작할 때 헤로인 주사로 인한 멍자국을 발목에 가지고 있지만 등산이 끝날 무렵이 되면 주사 자국은 사라지고, 그녀는 충만하고 근육으로 다져진 PCT의 여왕("Queen of the PCT")이 되어 있다(364).

여행을 마칠 무렵 그녀는 자신이 그간 불평해왔던 것들에 대해서도 감사하게 된다. '감사'는 겸손한 만족과 미래에 대한 자신감이 있을 때 비로소 싹트는 감정이다. PCT 여행을 통해 저자가 자신에 대해 만족함과 믿음을 얻었기에 이러한 깨달음이 가능했다고 할 수 있다. 그녀는 자신의 가난한 어린 시절에 대해서도 감사하는데, 가난이 아니었다면 그처럼 돈이 없는 상태에서 트레킹에 나설 생각을 감히 못했었을 것이라는 생각에서이다(280). 저자는 PCT 여행을 하면서 트레킹을 하고 있는 자신의 삶에 행복감을 느끼게 되고 여행을 끝으로 다시는 이전의 삶을 반복하지 않고 새로운 미래로 나아갈 수 있다는 믿음, 힘을 가지게 된다. 이러한 그녀의 믿음과 자신감이 이제까지 자신에게 일어난 모든 것에 대해 감사할 여유를 갖게 한 것이다.

> 고마워요. 나는 계속해서 생각했다. 고마워요. 오랜 도보여행에 대해서만이 아니라 결국 내 안에 모여든 모든

것, 그 길이 나이게 가르쳐준 것과 어쨌든 내 안에 이미 포함되어 있다고는 생각되지만 아직 내가 알 수 없는 그 모든 것에 대해서 말이에요.

Thank you, I thought over and over again. Thank you. Not just for the long walk, but for everything I could feel finally gathered up inside of me; for everything the trail had taught me and everything I couldn't yet know, though I felt somehow already contained within me. (311)

'와일드 현상'(Wild Effect)라는 말이 의미하듯 이 작품이 출간된 후, PCT를 트레킹하는 사람들은 엄청난 숫자로 늘었다고 한다. 독자들은 작품을 읽으며 작품에 나오는 산과 지명을 계속 찾아보고 그 아름다움에 매료되어 직접 PCT를 찾아나서고자 생각하는 한편, 저자와 같이 독자 개개인이 마주하고 있는 현재의 질곡을 뛰어넘어보고 싶다는 생각을 하면서 행동에 나서게 되는 듯하다. 문학이 가지고 있는 힘, 즉 간접경험을 통해 인식을 변화시키고 독자로 하여금 행동하게 하는 것을 이 책은 여실히 증명했다고 할 수 있다.

Works Cited

송영민, 강준수.「관광객 일탈행동에 대한 분석심리학적 이해」.『관광레저연구』26.8 (2014): 5-22. Print.

엄찬호.「인문학의 치유적 의미에 대하여」.『인문과학연구』25.25 (2010): 421-41. Print.

이동미, 배상준.「여행영화의 치유적 성격에 관한 연구 -영화 (2014)를 중심으로」.『현대영화연구』33 (2018): 83. Print.

정의준, 유승호.『해석수준이론과 거리감 효과』. 서울: 커뮤니케이션북스, 2015. Print.

Brown, Megan C. "Learning to Live Again: Contemporary US Memoir as Biopolitical Self-Care Guide." Biography 36.2 (2013): 359-75. Print.

Humbert, Tamera Keiter, Rachel Turkovich, Kelly Van Clief, and Elizabeth VanBuskirk. "Transformation on the Pacific Crest Trail: A Review of Cheryl Strayed's Narrative *Wild*." *Occupational Therapy in Mental Health* 32.3 (2016): 312-15. Print.

Kaplan, Stephen. "The Restorative Benefits of Nature: Toward an Integrative Framework." *Journal of Environmental Psychology* 15.3 (1995): 169-82. Print.

Kirkus Reviews. "Wild: From Lost to Found on the Pacifi c Crest Trail."
https://www.kirkusreviews.com/book-reviews/cheryl-strayed/wild-pacific-crest-trail. Accessed 10 November 2021.

Mayer, F. Stephan, Cynthia McPherson Frantz, Emma Bruehlman-Senecal, and Kyffin Dolliver. "Why Is Nature Beneficial?" *Environment and Behavior* 41.5 (2009): 607-43. Print.

Strayed, Cheryl. *Wild: From Lost to Found on the Pacific Crest Trail*. New York: Vintage, 2012. Print.

Trope, Yaacov, Nira Liberman, and Cheryl Wakslak. "Construal Levels and Psychological Distance: Effects on Representation, Prediction, Evaluation, and Behavior." *Journal of Consumer Psychology* 17.2 (2007): 83-95. Print.

Trope, Yaacov, and Nira Liberman. "Construal-Level Theory of Psychological Distance." *Psychological Review* 117.2 (2010): 440-63. Print.

「*The Wild*를 통해 생각해보는 고통의 치유」의 토론문

이희구(중원대학교)

본 발표문은 셰릴 스트레이드의 『와일드』(Wild)를 거리와 자연을 통해 회복하는 서사로 분석한 흥미로운 연구입니다. 사회과학이론인 '해석수준'(construal level) 개념을 가져와 다양한 거리가 인간의 경험을 구성하는 방식에 미치는 영향을 구체적으로 설명한 부분이 가장 흥미로운 부분이라고 할 수 있습니다. 이질적인 자연이 오히려 인간적인 공감을 끌어내고 있다는 분석 역시 타당하다고 생각합니다. 저의 질문은 발표문의 마지막에 제시한 "문학의 힘"에 대한 언급에 대한 것입니다. 이 작품의 분석이 여행의 중요한 부분인 거리두기와 자연과의 조우에 관한 것에만 중심을 두고 있기 때문에, 발표문에서 간접적인 효과로서의 문학의 치유 효과에 대해서는 아무런 이야기를 듣지 못했었습니다. 무엇보다도 스트레이드의 쓰기가 그녀의 여행과 더불어 마음의 구멍을 좁히는 어떤 역할을 하고 있는지에 대해 발표자의 의견을 듣고 싶습니다. 문학적 쓰기의 치유의 힘이 중요하다면 '거리', '자연', '쓰기'라는 세 개의 키워드가 연구의 축이 되어야 하지 않을까 생각해 봅니다.

Finding Real Happiness in the midst of a Pandemic: Is it okay not to be okay?

Dary E. Dacanay(St. Patrick School of Quezon City)

In the current worldwide pandemic environment of despair, unhappiness, and uncertainty, does happiness stand a chance? Can we in the academic community possibly be happy at a time like this? Or better yet, can we possibly learn to be happy right now, despite all the physical pain, financial loss, anticipatory grief, anxiety, unpredictability, fear, and frustration that is going around? In St. Patrick School of Quezon City, Philippines they have shown resiliency and happiness in the midst of a Pandemic. The community triumphed because they learned to make themselves happy. Happiness is not the result of the external environment, but rather the result of an individual's internal environment. Happiness is definitely a choice. Unhappiness is a habit, and can make the choice to break that habit every minute of the day in what we do and how we think.

There are several myths surrounding happiness that was extracted from the experiences of the community that makes them believe that the next promotion, the next salary increase, the new mobile phone, the next exciting vacation, the perfect relationship, or winning the lottery will make them happy. Some people are just born happier than others. According to positive psychology our happiness can be determined by genetic factors, determined by life's circumstances and the rest can be controlled by a person. A game changer for happiness is the experience of joy, contentment, or positive wellbeing combined with a sense that one's life is good, meaningful, and worthwhile which was revealed by the school community.

The study made use of a qualitative case study approach particularly of teachers from St. Patrick School of Quezon City, Philippines during the pandemic. The research will be answered by the following research questions: 1) What are the myth happiness experiences of teachers?; 2) How do teachers describe real happiness in their life during the pandemic?

For the teachers finding real happiness are: 1) Being grateful and focus on God's abundant blessing; 2) Letting go of negativity; 3) Remembering that this pandemic, shall pass; 3) Taking care of oneself and family; 4) Living in the moment; 5) Nurturing relationships; 6) Making life meaningful to others; 7) Asking for help is an important sign of strength.

This pursuit of real happiness in the school community seems like a difficult goal, but it really is not as narrated by the experiences of the teachers.

Ⅰ. Introduction

Today young people's feeling of wellness is related with numerous personal and social outcomes

including mental health (Lindberg & Swanberg, 2006), capturing the feeling of resiliency (Graham, Powell, & Truscott, 2016), school related achievement (Ng, Huebner, & Hills, 2015) and leaning on to positive expectations for the future (Eryilmaz, 2011). According to Helliwell, Layard, & Sachs (2017), the improvement of subjective well being is actually an international policy goal of social progress for many countries across the world with comparative reports on how they are progressing with regards to their well being.

Filipinos are generally a happy people. They can smile whatever the situation even during the pandemic. Filipinos happy-go-lucky nature and positive mindset allow them to bounce back from the difficulty of circumstances, from disasters, from wars, and surely from this pandemic. But sometimes this asset could be a liability when it becomes a norm being set by society. One of the goals of humanity is contentment. And yet, it is true that real happiness can be derived from a life well-lived. Are Filipinos really happy? Complacency can be mistaken for contentment. Filipino standard for what should make them happy is sometimes set too low. Can you honestly say that life in the Philippines is good? Is the living condition of the common Filipino citizen ideal or at least enough?

Filipinos are easy to please, to a fault. This could be synergized with their wrong ideas and practices of self-worth. They tend to look down on themselves. It takes another country or even a foreigner to tell them how good they are before they acknowledge it. Their talents need to attain international acclaim before they will recognize them. Take, for example, Lea Salonga on the Broadway productions, or Michael Cinco and Cary Santiago of the fashion world in Dubai, or even athletes like Hidilyn Diaz who had to win gold at the Tokyo 2020 Olympics before they gave her their wholehearted support. Filipinos need not even look far and just simply go to the grassroots level. Farmers could not afford their own crops, which are given little to no value. Most of them do not even own lands. The hands that feed Filipinos are the poorest and the hungriest of all. Employees working faithfully and diligently in a company should be regularized. The regular employees doing their job well should be incentivized. Instead many local employers find ways to gaslight workers with the narrative "you're lucky to even have a job."

Another instance is politics. The Filipino masses would vote for Mr. Congeniality who promises good governance, build reliable facilities and roads, and end corruption and drugs. What people miss is that these are the basic duties of the government. They say ignorance is bliss. The less one knows the less one worries or, to give it a more positive spin, the happier one is. But this is another factor in our false happiness. Filipinos are out of touch when it comes to sensitive and important matters. This could either be attributed to the poor reading comprehension and behavior of Filipinos, or to the local media that have succumbed to the trend of short-form and mediocre stories. Substandard articles and bad writing pervade local media online. It is both the responsibility of the consumers and the local media to remedy this. There are a lot of things to be thankful for, but Filipinos should be aware that they are getting the short end of the stick. If we they do something about it, they should.

According to the United Nations' annual World Happiness (2020) report the Philippines ranked 52nd "happiest" country in the world. The country ranked higher than its Southeast Asian peers such as Thailand (54th), Malaysia (82nd), Vietnam (83rd), Indonesia (84th), Laos (104th), Cambodia

(106th) and Myanmar (133rd). The United Nations Sustainable Development Solutions Networks' World Happiness Report 2020 ranked 156 countries using the Gallup World Poll and six factors: level of gross domestic product, life expectancy, generosity, social support, freedom and absence of corruption. In a Social Weather Stations survey released in June 2019 found 44% of Filipino adults assessing their lives as general as "very happy." Forty-nine percent said their lives are "fairly happy," while 8% said they are unhappy.

If we look at the GDP per-capita figures, the Philippines is far behind nations like Indonesia, Vietnam or Malaysia but if we look at the World Happiness Index, the Philippines are well ahead of all of them. The country of about 110 million has shown one of the greatest improvements in the United Nations' ranking climbing more than 30 positions in less than a decade. The reason why the Philippines over performs in comparison to many wealthier nations on the continent seems to be a result of increased income, trust in public institutions and life expectancy. Filipinos also earn excellent scores in the personal connection category when it comes to the five F's: family, friends, food, fun and faith.

Happiness for a Filipino is being able to eat three times a day. It is being able to provide for himself and his family's needs and wants. It is job stability. It is feeling safe and secure inside and outside their home. But those are basics. Happiness is also excellence and an environment where excellence is recognized, appreciated, supported, and then rewarded. Happiness is the opportunity to find meaning in this life and to make a difference. Happiness is getting what we deserve.

Ⅱ. Methods

The research made use of a qualitative case study approach in extracting themes from selected teachers of St. Patrick School of Quezon City, Philippines. A thematic analysis method was used in analyzing the qualitative data. The method applied was analyzed to a set of texts gathered such as interview transcripts. Teachers who have stayed with the school before the pandemic are the main respondents of the study. The main research questions are as follows:

1) What are the myth happiness experiences of teachers?
2) How do teachers describe real happiness in their life during the pandemic?

Ⅲ. Results

The results of the study revealed the following:

i) Mythological Experiences of Teachers

a. Promotion at work – According to the teachers interviewed it comes increased responsibility. Once promoted they are now responsible for the performance of their

colleagues. They become examples by training, motivating, encouraging and inspiring teachers.

b. Next Salary increase - Interestingly, majority of the teachers said that a higher income tended to be associated with a more satisfying life and an increase level of well-being because they can provide for themselves and their family.

c. New mobile phone - Teachers suggests that having a new mobile phone alone provides a modest boost with regard to their daily emotional experiences. It is a way to communicate with their friends and family.

d. The next exciting vacation - All of the teachers narrated that taking time off from work and the daily grind not only helps them de-stress and feel happier, but it also helps productivity and mood—as long as they do it right.

e. The perfect relationship - Teachers all agreed that relationships boils down to fundamental lessons that are simple not complicate and that it is difficult to master such as empathy, positivity and a strong emotional connection drive the happiest relationships.

f. Winning the lottery - Teachers assumed that winning the lottery can make them feel happier due to additional financial rewards but admitted it will unlikely to happen.

g. People are born happier - Most of the teachers said that happiness can be attributed to the families who have raised them up from infancy to their teenage life.

ii) Real Happiness during the pandemic

a. Teachers said that they are grateful and embraced God's abundant blessing. During difficult times such as the pandemic, it is easy for teachers to feel a little overwhelmed and drained by life. They said that negative feelings and thoughts sometimes creep in to their systems, which make it difficult to see the positives. However, their simple practice of gratitude helped alleviate these feelings.

b. Letting go of negativity. According to the teachers negativity is damaging and gives them toxic energy, which lingers inside their minds and affects their decisions and actions on a daily basis at work. They normally encounter numerous toxic people every day who deliver subtle negative messages and instill negative ideas constantly. However, even if they try to stay positive, they are repeatedly bombarded with negativity from external sources that affects their physical and mental health. In order to cultivate a positive mindset, they needed to develop a strong mentality and separate themselves from the general crowd.

c. Remembering that this pandemic will pass. This is to know the root cause of what is calling us. It is a pandemic. Teachers are hopeful that humanity will overcome such tragedy like what had happened in the past. This is to know what teachers expect of a new beginning—what a move can and cannot provide when it comes to

happiness.

d. Taking care of oneself and family. In the community in which teachers are expected to work long hours virtually and sometimes pass on vacation days for checking modules, there is an underlying belief among teachers that they must always be productive which ultimately take away their opportunities for self-care. According to teachers taking some time out to engage in self-care and moments with the family, relieves the pressures of their everyday work life and reset them selves to get back to a healthy point where productivity is once again maximized.

e. Living in the moment. Teachers said that happiness comes from living in the moment they have. It is being mindful of what they have and how they will cope up with the pandemic. For Teachers it is a state of active, open, intentional attention on the present. When they become mindful, they realize that they are not on their thoughts; instead, they become an observer of their thoughts, without judging themselves.

f. Nurturing relationships. Teachers pointed out that great relationships do not come naturally it needs to be created, pursued, and maintained continuously by people involved.

g. Making life meaningful. Teachers all agreed that rendering Samaritan works and doing ordinary duties extraordinarily well will mark a meaningful life.

h. Asking for help. Happiness for teachers means acknowledging that a person is not alone. Teachers all belong to a community who is willing to help and to share financial and emotional support.

Ⅳ. Discussion

Amidst the uncertainty of the pandemic and the stressful times, the question remains. Is it okay to allow our selves to not be okay, and to know when to asked for help. As human beings we need to know what is going to happen next, that is who we are, and if we do not know, then that leads one to go through bouts of anxiety which will fear our future. No one knows what tomorrow will bring, and when we focus and fixate on the negative because of what is happening around us then we will always be in fight or flight, which is the brains natural response to possible threat.

Now, if we know this we can then have dialogues within our own self and the emotion of not being okay or fear or whatever it has to come and we have to acknowledge that feeling and be aware of our feelings. See it for what is and try and understand where this is coming from. Just breathe and say “it is okay for me not to be okay at this moment, we still love and accept ourselves despite all the emotions that is coming up.” Focus on our mental health, emotional and physical health to start with and take it one day at a time.

The important lessons of this pandemic are to be kinder and to be grateful for all that we are and all that we have to be compassionate and less judgmental towards others. To love others and treat our selves with compassion is high up on our list as well. Lastly we should take it one day at a time and remember to treat others with utmost love and care.

Works Cited

Eryilmaz, A. (2011). The relationship between adolescents' subjective well-being and posigive expectations towards future. *The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences,* 24(3), 209-15. https://doi.org/105.5350/dajpn2011240306

Graham, A.., Powell, M.A., & Truscott, J. (2016). Facilitating student well-being: Relationships do matter. *Educational Research, 58(4),* 366-83. https://doi.org/10.1080/00131881.2016.1228841

Helliwell, J., Layard, R., & Sachs, J. (2017). *World Happiness Report 2017.* Retrieved from http://world happiness.report/#happiness2017

Helliwell, John F., Richard Layard, Jeffrey Sachs, and Jan-Emmanuel De Neve, eds. 2020. World Happiness Report 2020. New York: Sustainable Development Solutions Network

Lindberg, L. & Swanberg, I. (2006). Well being of 12-year-old children related to interpersonal relations, health habits and mental distress. *Scandinavian Journal of Caring Services*, 20(3), 274-81. https://doi.org/10.1111/j.1471-6712.2006.00405.x

Ott, J. C. (2005). Level and inequality of happiness in nations: Does greater happiness of a greater number imply greater inequality in happiness? Journal of Happiness Studies, 6(4), 397-20.

Ott, J. C. (2010). Good governance and happiness in nations: Technical quality precedes democracy and quality beats size. Journal of Happiness Studies, 11(3), 353-68.

Ng, Z. J., Huebner, S. E., & Hills, K. J. (2015). Life satisfaction and academic performance in early adolescents: Evidence for reciprocal association. *Journal of School Psychology, 53*(6), 479-91. https://doi.org/10.1016/j.jsp.2015.09.004

“Finding Real Happiness in the midst of a Pandemic: Is it okay not to be okay?”에 대한 토론문

김성현(서울과학기술대학교)

This is the commentary feedback to the paper presented by professor Dary Dacanay. Thank you for your great presentation and ideas. I would like to point out that this paper deals with what might be the most important factor in our daily lives whether in normal times or in times of pandemic. Happiness is it. However, the problem of happiness has been a long and one of the most frequented topics that philosophers, writers, politicians, and teachers have made arguments about. Bertrand Russell, for example, wrote a monumental book about happiness titled *The Conquest of Happiness*. I still remember the thematic message of the book as follows: we should not pursue the happiness because happiness is not the object of pursuit.

But as we are trapped into unprecedented pandemic situation, we are confronted a global situation that threatens our mental health not to mention physical wellness. At this juncture, this study appears to be meaningful. It provides various ways to make ourselves happy in this globally harsh situation.

There are a couple of comments I would like to make. First, the starting point of this study seems rather too broad and general. I guess the paper needs to narrow down on the introductory part. Secondly, this is also somewhat similar to the first one. Unlike the paper that focuses on a specific themes, this paper shows somewhat risky generalization about ethnic character of Filipinos. I believe it should have been elaborated with much more solid data regarding general tendency of Filipinos. Most of the argument regarding Filipinos seems to rely on author’s experience. It would be much more persuasive if supported by data.

Definitely, this paper provides an insight on our life and the feeling of happiness in the pandemic era. The messages about how to be happy and to get happiness are worth listening to. Yet, “the important lessons” of the paper seems too good to be put into practice. I believe Professor Dacanay must have somewhat more concrete ways to reach the goals. I wonder if Professor Dacanay happen to be aware Michael Sandel’s recent book, *The Tyranny of Merit*, which deals with not only the social and financial advantage but also the problem of justice in our life. As professor Dacanay pointed out in this paper happiness relies on partly social environment which are given when they were born.

Obviously, if people gets unhappy especially in pandemic situation, it tends to be the ones who cannot take advantage of merits what they were given. The privileged seems out of reach in pandemic mess. At this point, dealing with “Mythological Experience of Teachers” professor Dacanay mentioned that points: “People are born happier.” My question is whether the study of happiness can be carried on without considering naturally given merit? Assuming from the proposition set in the introduction of this

paper saying “Happiness is not the result of the external environment, but rather the result of an individual’s internal environment,” Professor Dacanay seems to emphasize the metaphysical aspect of happiness. But I wonder if the study of happiness should take into account the idea of meritocracy and its influence on our life and happiness?

2세션 2분과

(국문학)

사회: 최선경(가톨릭대)

발표: 오주리(가톨릭관동대) “샤를 보들레르와 김춘수 문학에서의 고통의 기억과 상처의 치유”
토론: 최희진(서울대)

발표: 박상민(강남대) “박경리 『토지』에 나타난 고통의 기억, 상처의 치유”
토론: 서현주(평택대)

발표: 임은희(한양대) “이청준 소설에 나타난 종교의 타자화, 고통의 타자성”
토론: 허선애(KAIST)

샤를 보들레르와 김춘수 문학에서의 고통의 기억과 상처의 치유

오주리(가톨릭 관동대)

목차

Ⅰ 서론
1 문제제기 및 연구사 검토
2 연구의 시각
Ⅱ 샤를 보들레르 문학에서의 고통의 기억과 상처의 치유
Ⅲ 김춘수 문학에서의 고통의 기억과 상처의 치유
Ⅳ 샤를 보들레르와 김춘수의 비교
Ⅴ 결론

I. 서론

1. 문제제기 및 연구사 검토

샤를 보들레르(Charles Baudelaire, 1821~1867)와 김춘수(金春洙, 1922~2004) 문학의 심층심리의 근원에는 고통 콤플렉스(complex)가 존재한다는 공통점이 발견된다. 샤를 보들레르의 경우, 그의 대표적인 시론인 「인공낙원」("Les Paradis Artificiel")과 일련의 시편들에 마약에 대한 중독과 그로 인한 고통과 치유의 양상이 처절하고 아름답게 펼쳐진다.

I. 서론

1. 문제제기 및 연구사 검토

김춘수의 경우도, 그의 자전적 수필과 시편들에 고문 체험으로 인한 고통 콤플렉스와 그 극복을 위한 양상이 처절하고 아름답게 펼쳐진다. 이 시인들은 궁극적으로 예술을 통한 '낙원(paradis)'의 건설로 자기 치유를 시도한다.

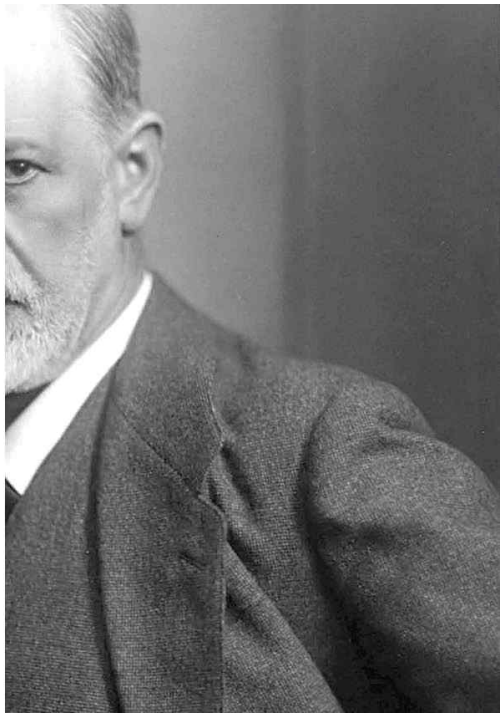
• 연구사 검토

Works Cited 참조

2. 연구의 시각

Sigmund Frued

『꿈의 해석』
『무의식에 관하여』
『억압, 증후, 그리고 불안』
『쾌락원칙을 넘어서』



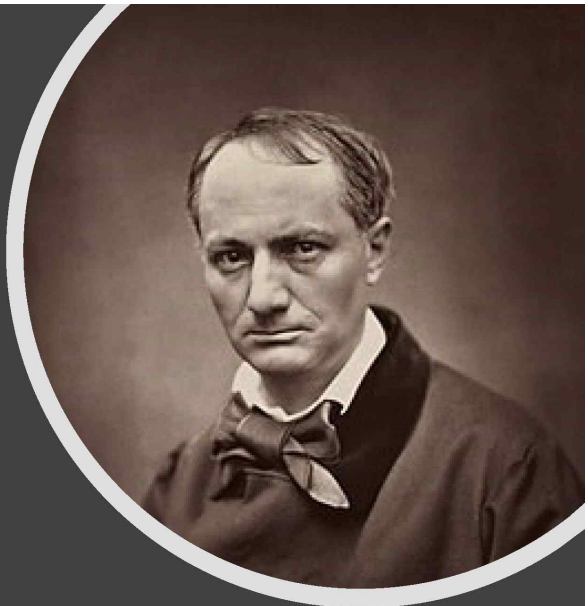
2. 연구의 시각

Lacan, Jacques

- Écrits
- The Seminar of Jacques Lacan Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis
- The Seminar of Jacques Lacan Book I: Freud's Paper on Technique 1953－1954
- The Seminar of Jacques Lacan Book III: The Psychoses 1955－ 1956
- The Seminar of Jacques Lacan Book VII: The Ethics of Psychoanalysis
- The Seminar of Jacques Lacan Book VIII: The Transference
- The Seminar of Jacques Lacan Book XXIII: The Symptom

.

II. 샤를 보들레르 문학에서의 고통의 기억과 상처의 치유

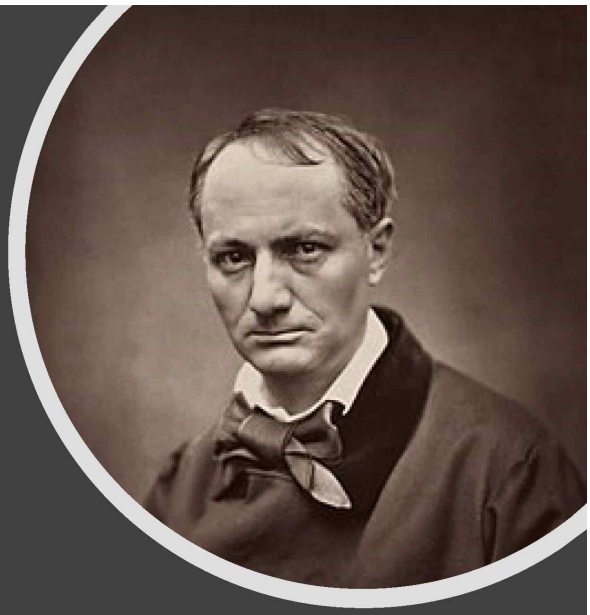


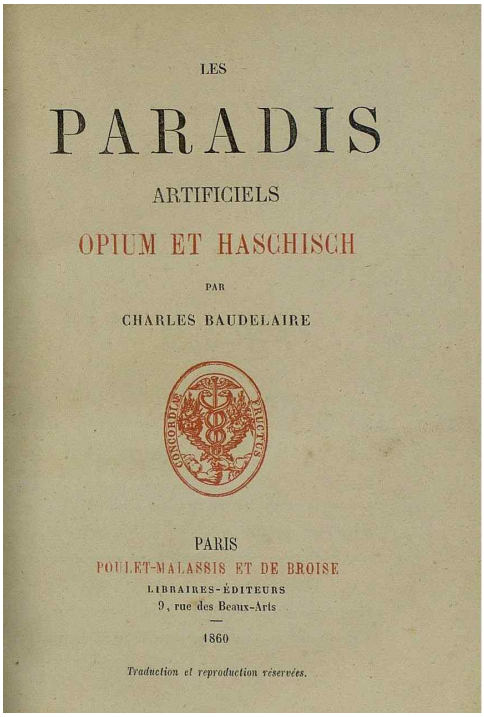
- 보들레르의 유년시절 친아버지 조셉 프랑스와 보들레르(Joseph François Baudelaire, 1759~1827)는 천주교 사제(司祭)였으나 프랑스혁명(French Revolution, 1789~1794) 당시 천주교 사제에 대한 공격이 심해져서 환속(還俗).
- 친어머니 카롤린 뒤페(Caroline Dufaÿ , 1793~1871)는 샤를 보들레르가 6세 때 남편을 여의고 7세 때 재혼. 보들레르에 대한 증오는 모성결핍으로 이어지며, 보들레르에게 트라우마적인 콤플렉스로 작용.
- 샤를 보들레르의 새아버지 자크 오픽(Jacques Aupick, 1789~1857)은 프랑스의 군인 장교.
- 보들레르의 병으로 신경쇠약, 졸도, 권태, 우울, 무력증, 실어증(失語症, aphasia), 성병 등

II. 샤를 보들레르 문학에서의
고통의 기억과 상처의 치유

보들레르의 병

신경쇠약, 졸도, 권태, 우울, 무력증, 실어증(失語症, aphasia), 성병 등
→ 심신의 극심한 고통 가운데 창작.





LES

PARADIS

ARTIFICIELS

OPIUM ET HASCHISCH

PAR

CHARLES BAUDELAIRE

PARIS
POULET-MALASSIS ET DE BROISE
LIBRAIRES-ÉDITEURS
9, rue des Beaux-Arts
—
1860

Traduction et reproduction réservées.

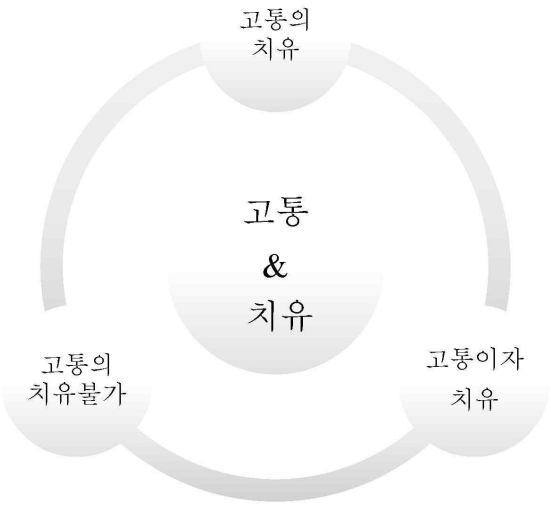
- 보들레르의 시론 『인공낙원 Les Paradis Artficiels』
- 상징적 제목
- '인공낙원'이라는 표현으로 보들레르의 예술관 명시

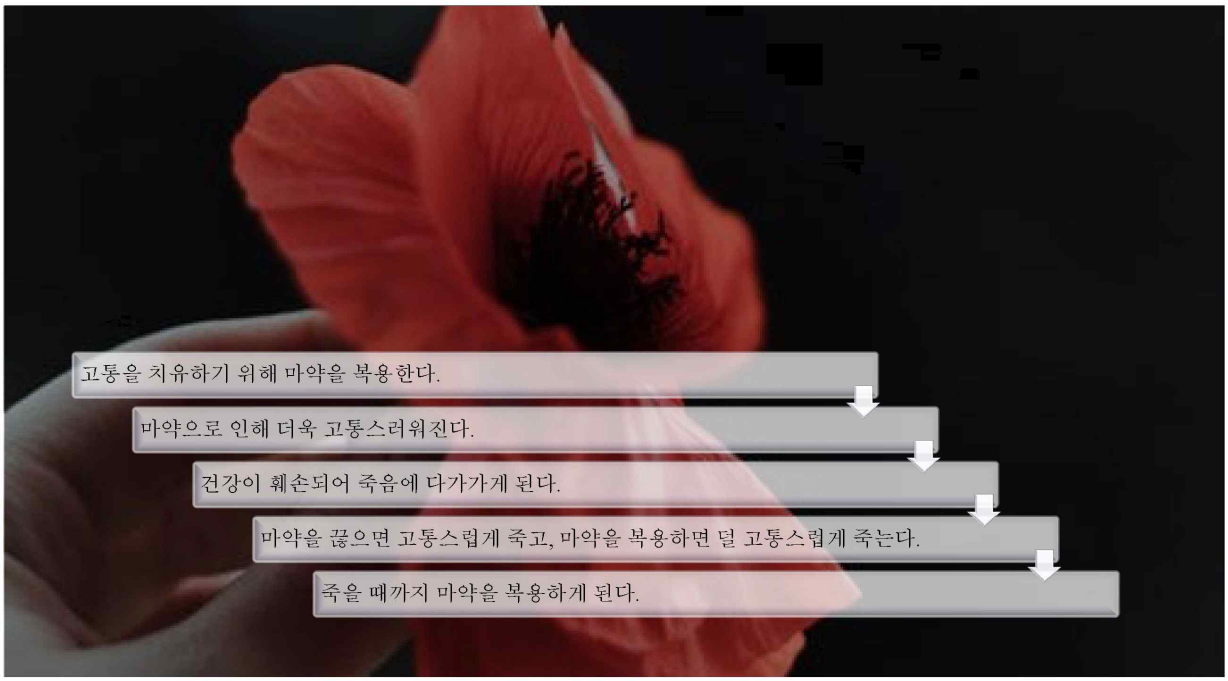
- 보들레르의 시론 「인공낙원 Les Paradis Artificiels」
- 술, 대마초, 아편, 그리고 죽음으로 이어지는 도취의 미학
- 예술의 절대적 이상을 '인공낙원' 으로 표현
- 이상에 도달하기 위한 보조적 수단으로 술과 대마초와 아편에 의한 도취를 언급
- 결론적으로 창조적인 시인의 영감에 사로잡힌 도취는 술이나 마약에 의한 도취를 뛰어넘는 위대한 것임을 역설
- 시적 도취가 최상의 도취임을 주제로 대세워

- 포도주는 물리적 메체이고 대마초는 자살을 위한 무기입니다. 포도주는 당신을 착하고 사교적으로 만듭니다. 대마초는 고립되게 합니다. 하나는 멀하자면 열심히 일하고, 다른 하나는 대부분 게으릅니다. 밀하고, 청기질하고, 쓰고, 무엇이든 만들고, 천국을 한 번에 빼앗을 수 있다면 무슨 소용이 있겠습니까? 마지막으로 포도주는 마실 자격이 있는 노동자들을 위한 것입니다. 대마초는 고독한 기쁨의 계층에 속합니다. 그것은 비정한 게으름뱅이를 위해 만들어졌습니다. 포도주는 유용하며 유익한 결과를 낳습니다. 대마초는 불필요하고 위험합니다.
- Le vin est un support physique, le hachisch est une arme pour le suicide. Le vin rend bon et sociable. Le hachisch est isolant. L'un est laborieux pour ainsi dire, l'autre essentiellement paresseux. À quoi bon, en effet travailler, labourer, écrire, fabriquer quoi que ce soit, quand on peut emporter le paradis d'un seul coup? Enfin le vin est pour le peuple qui travaille et qui mérite d'en boire. Le hachisch appartient à la classe des joies solitaires; il est fait pour les misérables oisifs. Le vin est utile, il produit des résultats fructiants. Le hachisch est inutile et dammeseux.
- Charles Baudelaire, "Les Paradis Artificiels," *Œuvres Complètes* 1, Paris: Gallimard, 1975, p. 397.

- 자살을 위한 무기로서의 '대마초'
- 보들레르 시대에 많은 유명 예술가들로부터 창작에 도움을 주는 것으로 예찬
- 오늘날까지도 합법-불법 논쟁을 낳으며,
  예술가들뿐 아니라 일반인들까지도 복용하는 국가 있어

보들레르 문학의
'마약' 그리고 '죽음'의 테마



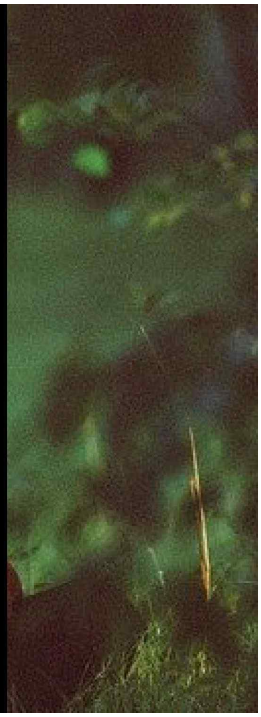


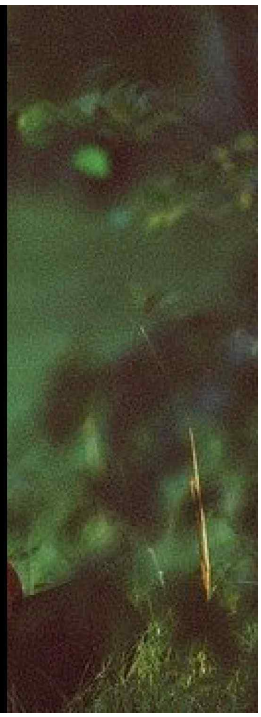
- 나는 종종 예수 그리스도가 오늘 부두에 나타나신다면 그의 사건이 재범으로 인해 악화되었음을 보여줄 어떤 검사가 발견될 것이라고 생각했습니다. 포도주는 매일 반복됩니다. 매일 그는 자신의 이점을 반복합니다. 이것이 의심할 여지 없이 그에 대한 도덕주의자들의 무자비한 태도를 설명하는 것입니다. 내가 도덕주의자라고 말할 때 나는 사이비 도덕주의자를 의미합니다.
- J'ai souvent penséque si Jésus-Christ paraissait aujourd'hui sur le banc des accusés, il se truverait quelque procureur qui démontrerait que son cas est aggravé par la récidive. Quant au vin, il récidive tous les jours. Tous les jours il répète ses bienfaits. C'est sans doute ce qui explique l'acharnement des moralistes contre lui. Quand je dis moralistes, j'entends pseudo-moralistes.
- Charles Baudelaire, "Les Paradis Artificiels," *Œuvres Complètes* 1, Paris: Gallimard, 1975, p. 381.

- 보들레르의 『인공낙원 Les Paradis Artficiels』
- '예수' 또는 '신' 에 대해 많은 언급
- 그리스도교적 구원에 대한 갈망
- 하느님의 은총과 선의 수행자로서의 천사에 대한 모티프
- 반그리스도적인 것이 아니라, 깊은 절망에 빠진 인간의 절규

- 시인이자 철학자인 우리는 연속적인 작업과 명상을 통해 우리의 영혼을 거듭나게 했습니다. 의지의 끈질긴 실행과 의도의 영구적인 고귀함을 통해 우리는 진정한 아름다움의 정원을 우리가 사용할 수 있도록 만들었습니다.
- tandis que nous, poètes et philosophes, nous avons régénéré notre âme par le travail succesif et la contemplation; par l'exercice assidu de la volonté et la noblesse permanente de l'intention, nous avons créé à notre usage un jardin de vraie beauté.

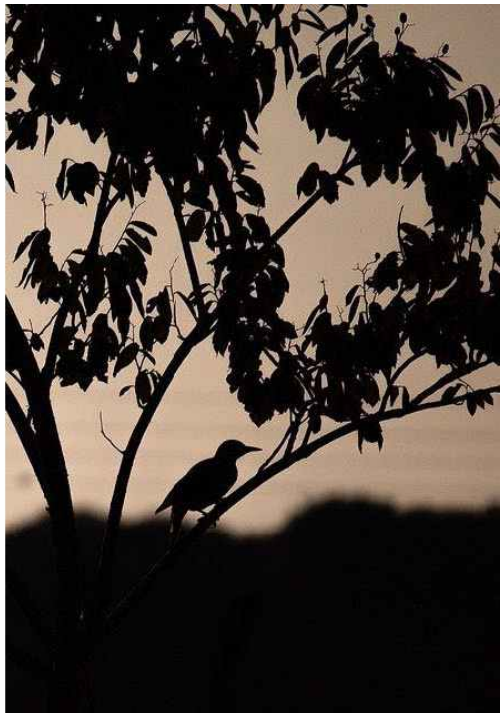
- Charles Baudelaire, "Les Paradis Artficiels," *Œuvres Complètes* 1, Paris: Gallimard, 1975, p. 441.



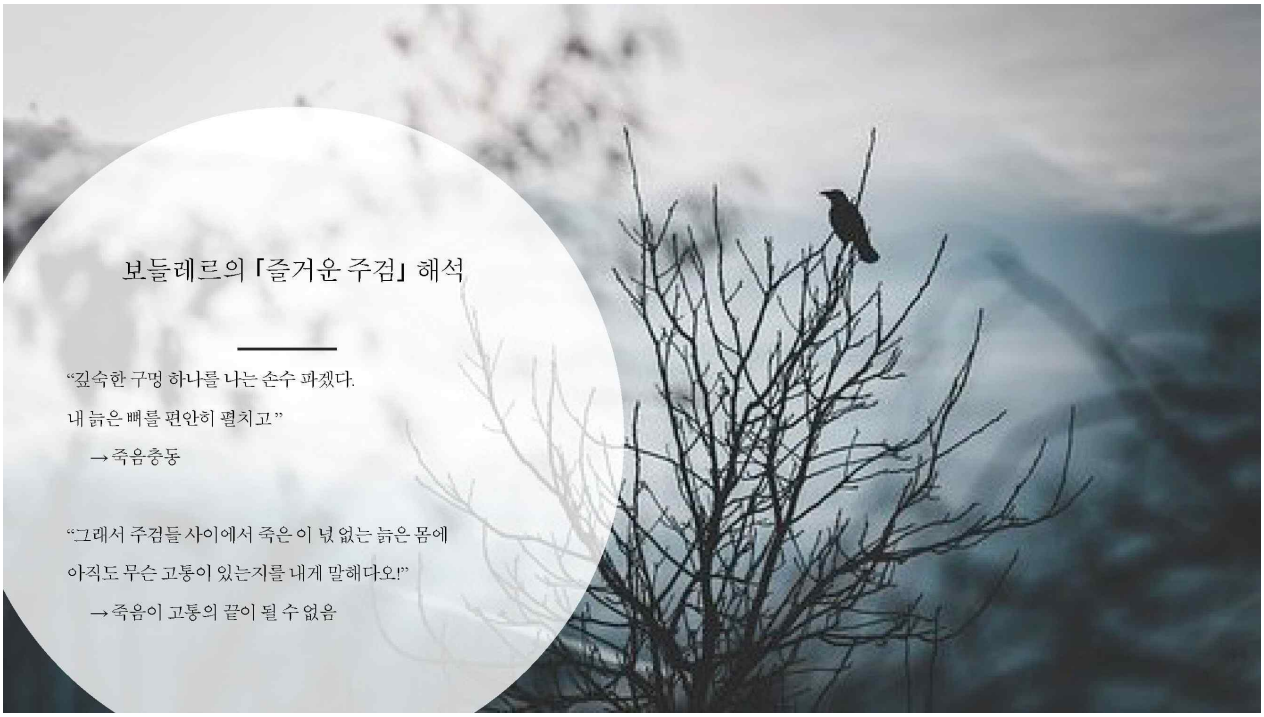


- 보들레르가 "인공낙원 Les Paradis Artficiels," 에서 말하려는 것은 궁극적으로 진정한 영감은 술과 마약이 아닌 시인의 철학자와 같은 명상에서 나온다는 것.

- 보들레르가 술과 마약으로 타락한 시인으로서 부도덕한 시론을 펼친 것은 아님.



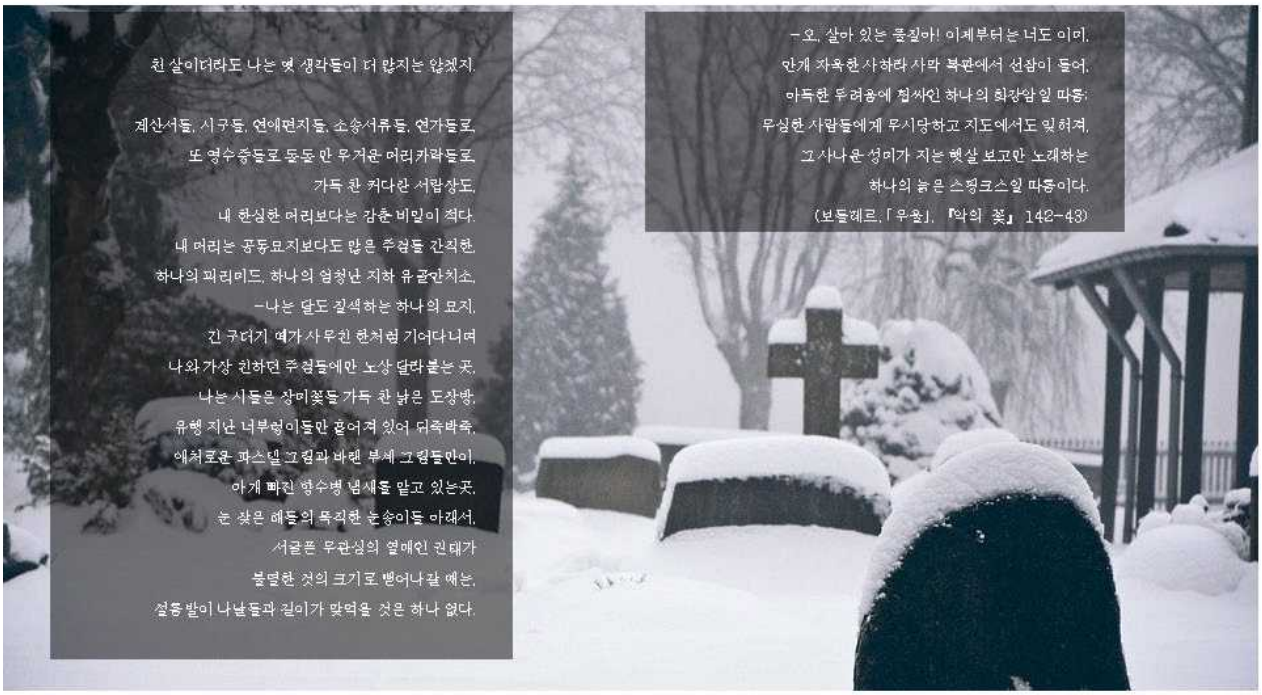
달팽이 떼 우글거리는 기름진 땅에다
깊숙한 구멍 하나를 나는 손수 파겠다.
내 늙은 뼈를 편안히 펼치고, 물결 속의 상어처럼
내가 망각 속에서 잠들 수 있는 구멍을,
나는 유언도 무덤도 다 싫으니;
남의 눈물 한 방울을 빌기 보다는 차라리,
살아서, 까마귀 떼더러 너절한 내 몸뚱이를
조각조각 뜯어내도록 해달라는 편이 낫겠다.
오, 구더기! 귀도 눈도 없는 엉큼한 친구들아,
자유롭고 즐거운 주검 하나가 네게 오는 것을 보라;
바람둥이 철학자들, 부패의 아들들아,
그러니 이 폐인을 여한 없이 파고들어가라;
그래서 주검들 사이에서 죽은 이 넋 없는 늙은 몸에
아직도 무슨 고통이 있는지를 내게 말해다오!
(보들레르, 「즐거운 주검」, 『악의 꽃』 137)

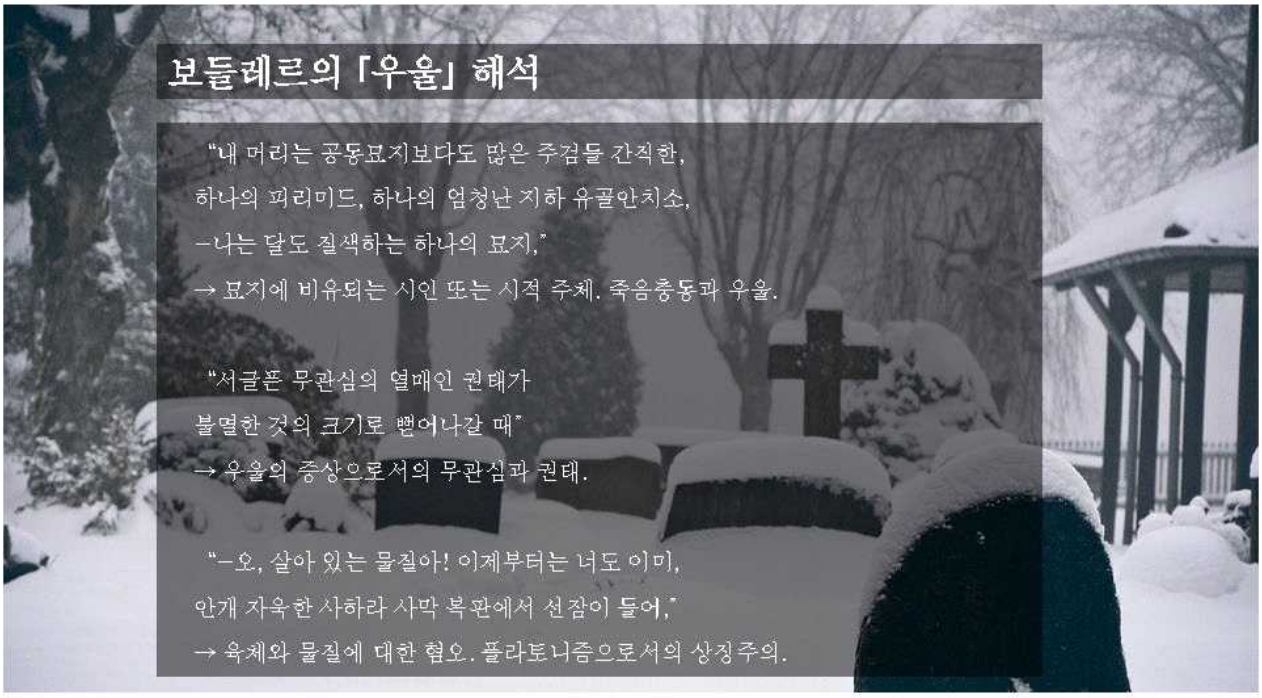


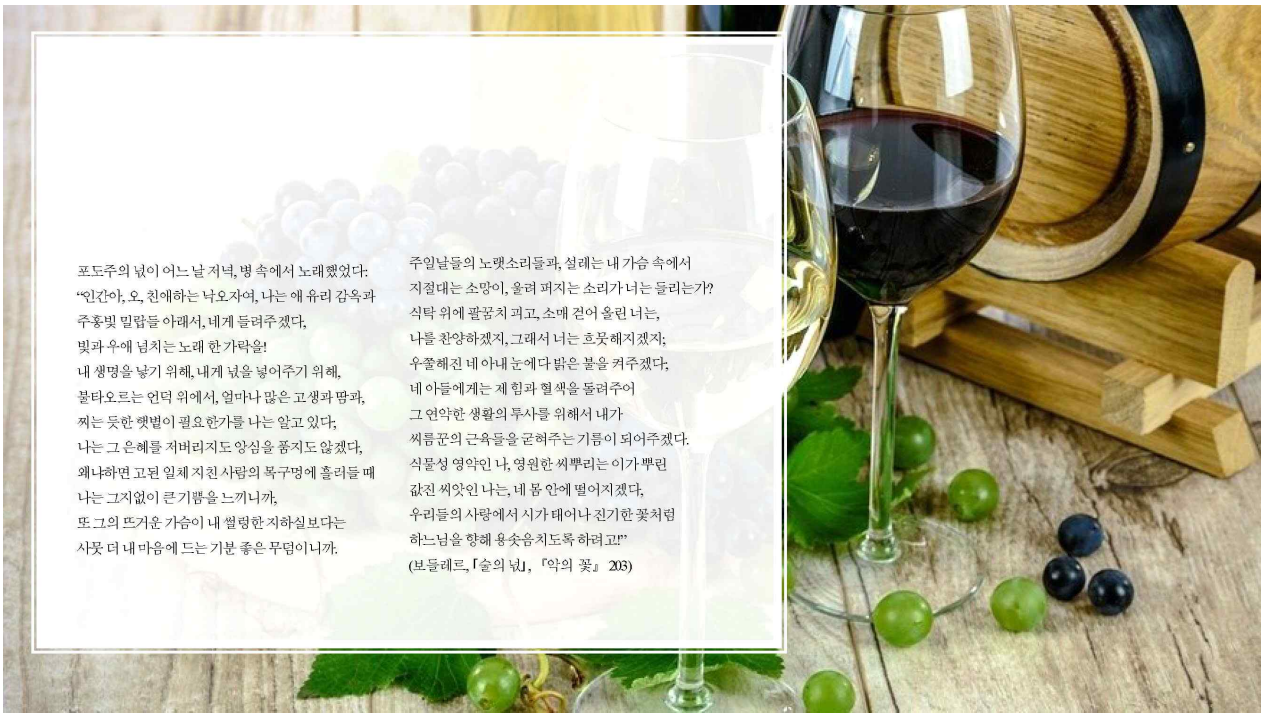
보들레르의 「즐거운 주검」 해석

"깊숙한 구멍 하나를 나는 손수 파겠다.
내 늙은 뼈를 편안히 펼치고"
→ 죽음충동

"그래서 주검들 사이에서 죽은 이 넋 없는 늙은 몸에
아직도 무슨 고통이 있는지를 내게 말해다오!"
→ 죽음이 고통의 끝이 될 수 없음

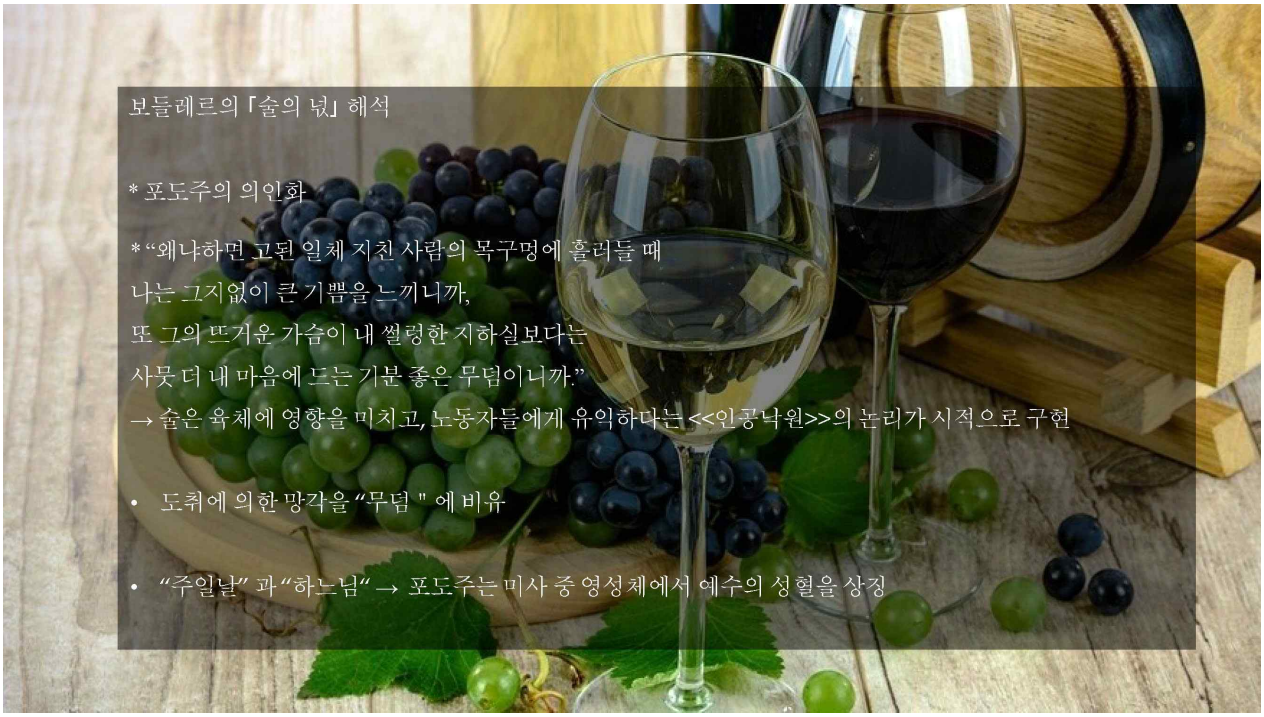

천 살이더라도 나는 옛 생각들이 더 많지는 않겠지.
계산서들, 시구들, 연애편지들, 소송서류들, 연가들로,
또 영수증들로 둥둥 만 무거운 머리카락들로,
가득 찬 커다란 서랍장도,
내 한심한 머리보다는 감춘 비밀이 적다.
내 머리는 공동묘지보다도 많은 주검들 간직한,
하나의 피리미드, 하나의 엄청난 지하 유골안치소,
-나는 달도 질색하는 하나의 묘지,
긴 구더기 여가사무친 한처럼 기어다니며
나와가장 친하던 주검들에만 노상 달라붙는 곳,
나는 시들은 상미꽃들 가득 찬 낡은 도장방,
유행 지난 너부렁이들만 흩어져 있어 더욱바쁜,
애처로운 파스텔그림과 바랜 부세 그림들만이,
아개 빠진 향수병 냄새를 맡고 있는곳,
눈 찾은 해들의 목직한 눈송이들 아래서,
서글픈 무관심의 열매인 권태가
불멸한 것의 크기로 뻗어나갈 때는,
설움받이 나날들과 길이가 맞먹을 것은 하나 없다.
-오, 살아 있는 물질아! 이제부터는 너도 이미,
안개 자욱한 사하라 사막 복판에서 선잠이 들어,
아득한 두려움에 접싸인 하나의 화강암 일 따름;
무심한 사람들에게 무시당하고 지도에서도 잊혀져,
그 사나운 성미가 지는 햇살 보고만 노래하는
하나의 늙은 스핑크스일 따름이다.
(보들레르, 「우울」, 『악의 꽃』 142-43)


보들레르의 「우울」 해석
"내 머리는 공동묘지보다도 많은 주검들 간직한,
하나의 피리미드, 하나의 엄청난 지하 유골안치소,
-나는 달도 질색하는 하나의 묘지,"
→ 묘지에 비유되는 시인 또는 시적 주체. 죽음충동과 우울.
"서글픈 무관심의 열매인 권태가
불멸한 것의 크기로 뻗어나갈 때"
→ 우울의 증상으로서의 무관심과 권태.
"-오, 살아 있는 물질아! 이제부터는 너도 이미,
안개 자욱한 사하라 사막 복판에서 선잠이 들어,"
→ 육체와 물질에 대한 혐오. 플라토니즘으로서의 상징주의.



포도주의 넋이 어느 날 저녁, 병 속에서 노래했었다:
"인간아, 오, 친애하는 낙오자여, 나는 에 유리 감옥과
주홍빛 밀랍들 아래서, 네게 들려주겠다,
빛과 우애 넘치는 노래 한 가락을!
내 생명을 낳기 위해, 내게 넋을 넣어주기 위해,
불타오르는 언덕 위에서, 얼마나 많은 고생과 땀과,
찌는 듯한 햇볕이 필요한가를 나는 알고 있다;
나는 그 은혜를 저버리지도 앙심을 품지도 않겠다,
왜냐하면 고된 일체 지친 사람의 목구멍에 흘러들 때
나는 그지없이 큰 기쁨을 느끼니까,
또 그의 뜨거운 가슴이 내 썰렁한 지하실보다는
사뭇 더 내 마음에 드는 기분 좋은 무덤이니까.

주일날들의 노랫소리들과, 설레는 내 가슴 속에서
지절대는 소망이, 울려 퍼지는 소리가 너는 들리는가?
식탁 위에 팔꿈치 괴고, 소매 걷어 올린 너는,
나를 찬양하겠지, 그래서 너는 흐뭇해지겠지;
우울해진 네 아내 눈에다 밝은 불을 켜주겠다,
네 아들에게는 제 힘과 혈색을 돌려주어
그 연약한 생활의 투사를 위해서 내가
씨름꾼의 근육들을 굳혀주는 기름이 되어주겠다.
식물성 영약인 나, 영원한 씨뿌리는 이가 뿌린
값진 씨앗인 나는, 네 몸 안에 떨어지겠다,
우리들의 사랑에서 시가 태어나 진기한 꽃처럼
하느님을 향해 용솟음치도록 하려고!"
(보들레르, 「술의 넋」, 『악의 꽃』 203)



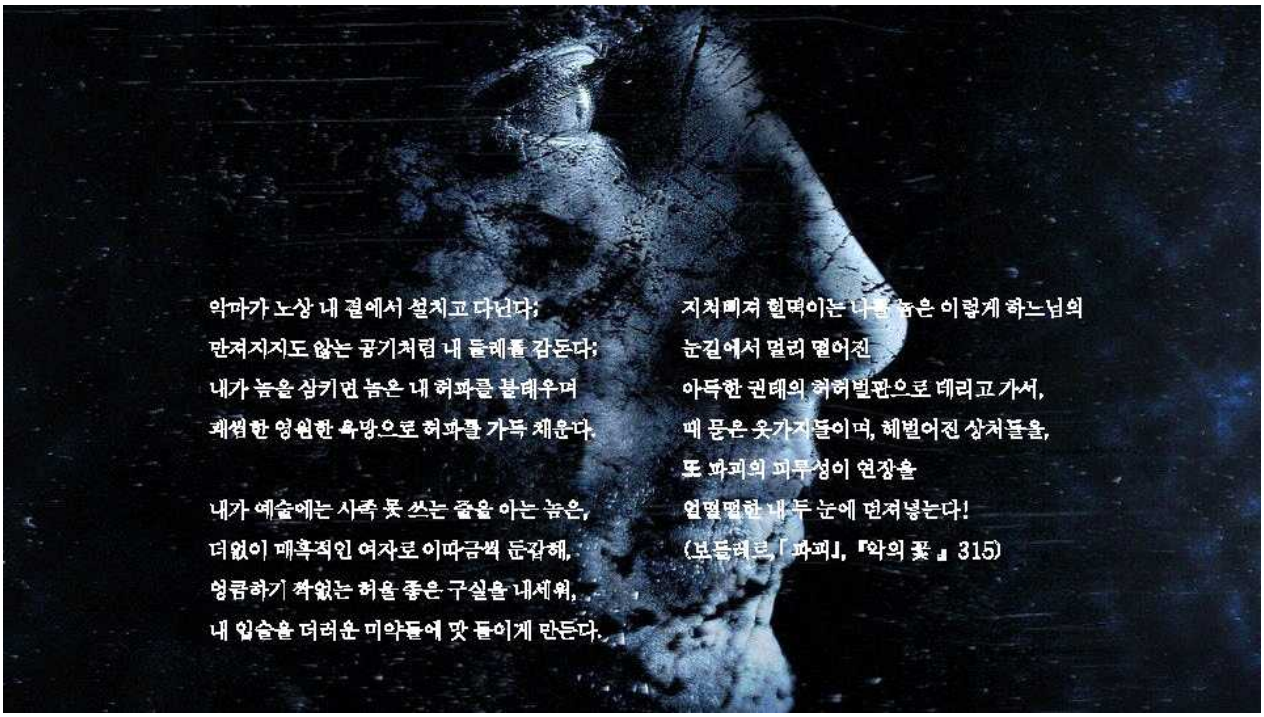
보들레르의 「술의 넋」 해석

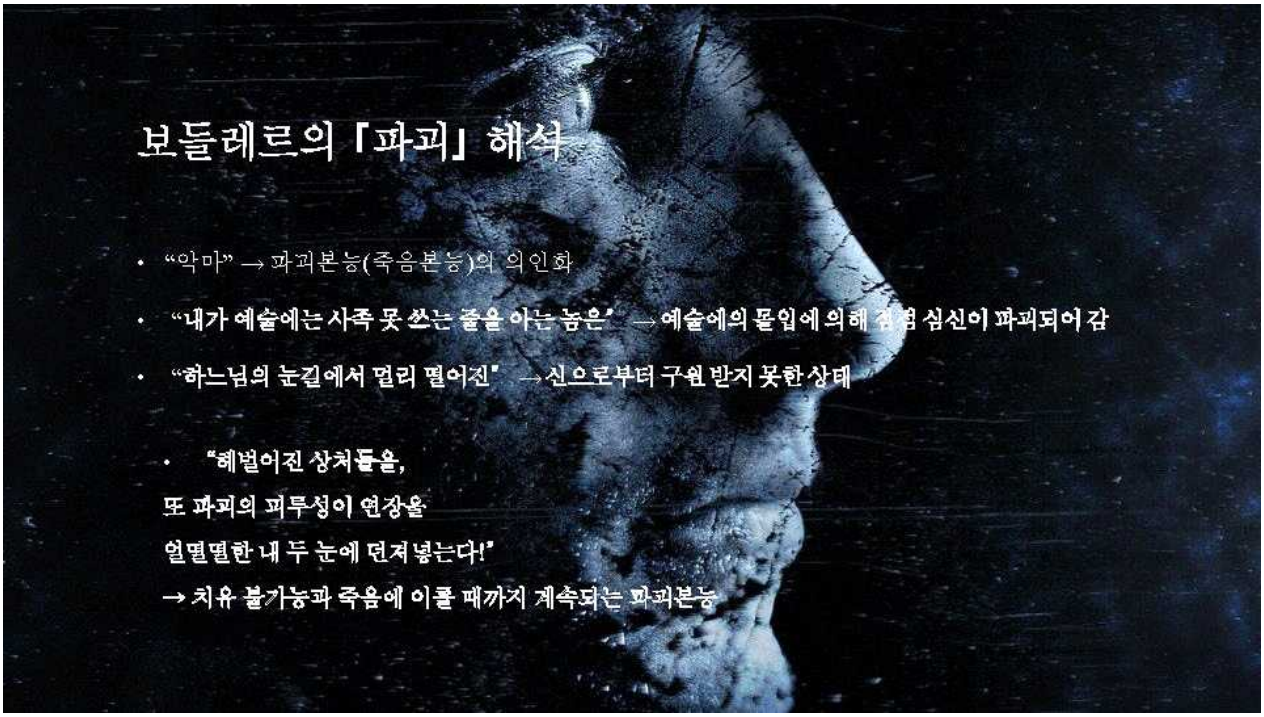
* 포도주의 의인화

* "왜냐하면 고된 일체 지친 사람의 목구멍에 흘러들 때
나는 그지없이 큰 기쁨을 느끼니까,
또 그의 뜨거운 가슴이 내 썰렁한 지하실보다는
사뭇 더 내 마음에 드는 기분 좋은 무덤이니까."
→ 술은 육체에 영향을 미치고, 노동자들에게 유익하다는 <<인공낙원>>의 논리가 시적으로 구현

- 도취에 의한 망각을 "무덤 " 에 비유

- "주일날" 과 "하느님" → 포도주는 미사 중 영성체에서 예수의 성혈을 상징


악마가 노상 내 곁에서 설치고 다닌다;
만져지지도 않는 공기처럼 내 둘레를 감돈다;
내가 놈을 삼키면 놈은 내 허파를 불태우며
패배한 영원한 욕망으로 허파를 가득 채운다.
내가 예술에는 사족 못 쓰는 줄을 아는 놈은,
더없이 매혹적인 여자로 이따금씩 둔갑해,
엉큼하기 짝없는 허울 좋은 구실을 내세워,
내 입술을 더러운 미약들에 맛 들이게 만든다.
지쳐버져 헐떡이는 나를 놈은 이렇게 하느님의
눈길에서 멀리 멀어진
아득한 권태의 허허벌판으로 데리고 가서,
때 묻은 옷가지들이며, 헤벌어진 상처들을,
또 파괴의 피투성이 연장을
얼떨떨한 내 두 눈에 던져넣는다!
(보들레르, 「파괴」, 『악의 꽃』 315)


보들레르의 「파괴」 해석
• "악마" → 파괴본능(죽음본능)의 의인화
• "내가 예술에는 사족 못 쓰는 줄을 아는 놈은" → 예술에의 몰입에 의해 점점 심신이 파괴되어 감
• "하느님의 눈길에서 멀리 멀어진" → 신으로부터 구원 받지 못한 상태
• "헤벌어진 상처들을,
또 파괴의 피투성이 연장을
얼떨떨한 내 두 눈에 던져넣는다!"
→ 치유 불가능과 죽음에 이를 때까지 계속되는 파괴본능

오, 처녀들, 오, 악마들, 오, 괴물들, 오, 순교자들,
현실을 깔보는 위대한 정신들아,
무한을 찾는 여인들, 광신녀들, 색마들아,
때로는 아우성치다가, 때로는 울어대는 너희들,

너희들의 서글픈 고통, 풀리지 않는 갈증 때문에,
너희들의 큰 심장 채우는 사랑의 항아리 때문에,
내 넋이 지옥까지도 뒤쫓아간 너희들,
가엾은 누이들, 나는 너희를 동정하면서 사랑한다!
(보들레르, 「영벌받는 여인들」, 『악의 꽃』 220)

보들레르의 「영벌받는 여인들」 해석

- "현실을 깔보는 위대한 정신들"

→ 현실의 원리(쾌락의 원리)를 넘어서는 이상의 추구로서의 죽음의 본능

- "너희들의 서글픈 고통 [...] 나는 너희를 동정하면서 사랑한다!"

→ 고통받는 자들에 대한 동일시와 그로 인한 사랑

- 보들레르의 예술론이 구현된 시

그토록 아름다운 하늘의 아들, 시테르 주민아,
망신스러운 네 에배들에 대한 속죄로서
또 네 무덤마저도 금한 죄악들에 대한 속죄로서
너는 이 모욕들을 잠자코 당하고 있었다.

우스꽝스러운 목 매달린 자야, 네 고통들은 바로 내 것!
허공에 뜬 네 팔다리를 보자 나는 느꼈다,
해묵은 고통들이 긴 살개즙 강물이 되어
구역질처럼 내 이빨 쪽으로 솟아오는 것을,

그토록 달콤한 옛 생각 지닌 가엾은 악마야, 네 앞에서,
나는 느꼈다, 전에는 그다지도 내 살찔기 좋아하던
쑤셔대는 까마귀들의 모든 부리들과
검은 표범들의 모든 턱주가리들을,

-하늘은 근사했었고, 바다는 한결같이 잔잔했었다,
한데 그후로는 모두가 내게는 어둡고 피투성이,
아! 그때서 내 마음은 마치 두꺼운 염포에 싸인 듯,
이 알레고리 속에 파묻혀 있었다.

오, 비너스여! 네 섬에서 내가 발견한 것은 오직
내 모습 매달린 상징적인 교수대 하나뿐……
—아! 주여! 제 몸과 마음을 진저리나지 않게
바라볼 수 있는 힘과 용기를 저에게 주십시오!
(보들레르, 「시테르여행」, 『악의 꽃』 229-30)

보들레르의 「시테르 여행」 해석

- "시테르"

→ 비너스의 고향. 향락적 행복의 상징적 공간

- "네 무덤마저도 금한 죄악들에 대한 속죄"

→ 죄의식과 속죄의식

- "우스꽝스러운 목 매달린 자야, 네 고통들은 바로 내 것!"과 " 교수대 "

→ 죄에 대한 벌로 인한 고통

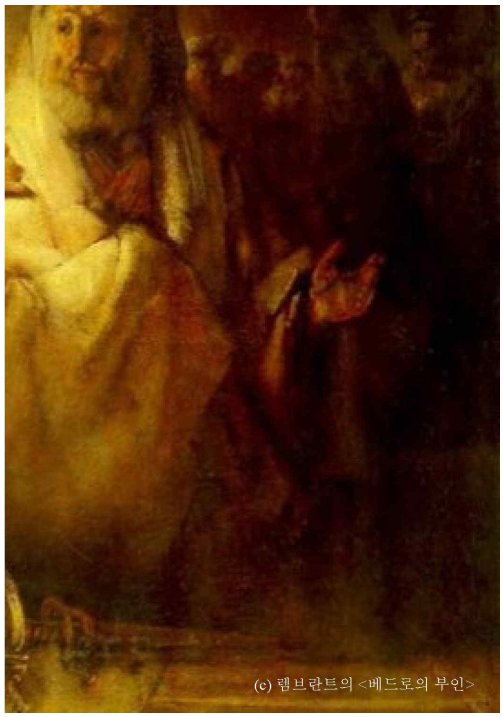
- "—아! 주여! 제 몸과 마음을 진저리나지 않게
바라볼 수 있는 힘과 용기를 저에게 주십시오!"

→ 구원에 대한 마지막 갈구

(c) 와토의 <시테라 섬의 출항>

소망과 용맹으로 온통 부푼 가슴으로,
당신이 그 천한 장사치들을 힘껏 채찍질하던 그날을,
그리고 마침내 주가 되신 그날을? 당신의 옆구리에
창보다는 뉘우침이 더 깊이 파고들지 않았던가?

—아무렴, 나는 떠나겠다, 내 나름대로는,
행동이 꿈의 누이가 아닌 세상에 만족해서;
칼을 써서 칼로 망할 수만 있어도!
베드로 성자는 예수를 모른다고 잡아떼었다…… 당연한 일!
(보들레르, 「베드로 성자의 배반」, 『악의 꽃』 236)



(c) 렘브란트의 <베드로의 부인>

보들레르의 「베드로 성자의 배반」 해석

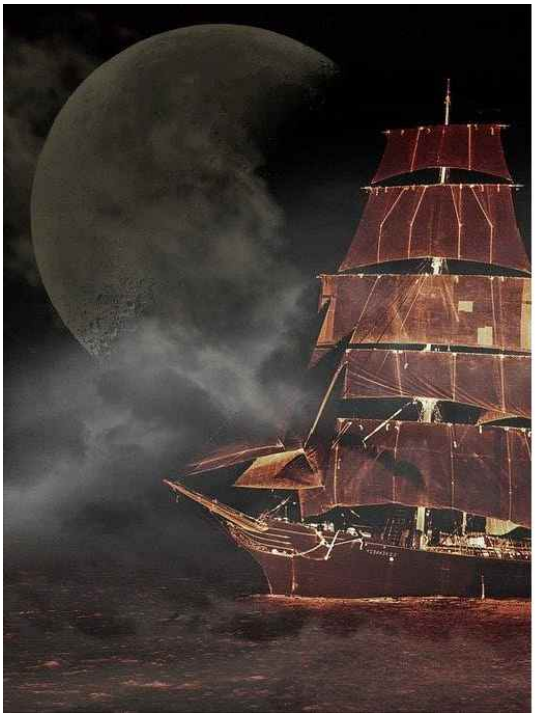
- "당신이 그 천한 장사치들을 힘껏 채찍질"
→ 세속적인 가치 추구를 죄악시하고 심판하는 그리스도

- "베드로 성자는 예수를 모른다고 잡아떼었다…… 당연한 일!"
→ 인간 베드로가 신인 예수를 이해할 수 없음

- 세상이 성스러운 곳일 수 없음에 대한 역설

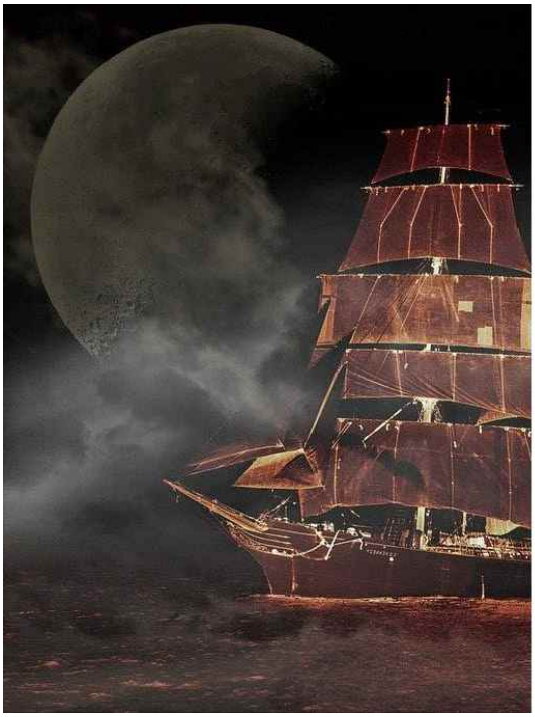
- 김춘수의 '예수-베드로' 시편과 비교 가능

(c) 렘브란트의 <베드로의 부인>



오, 늙은 선장인 죽음아, 때가 왔구나! 닻을 올리자!
우리는 이 나라가 지겹다, 오, 죽음아! 떠날 채비를 하자!
하늘과 바다는 비록 잉크처럼 검더라도,
네가 아는 우리 가슴은 광선들로 가득 찼으니!

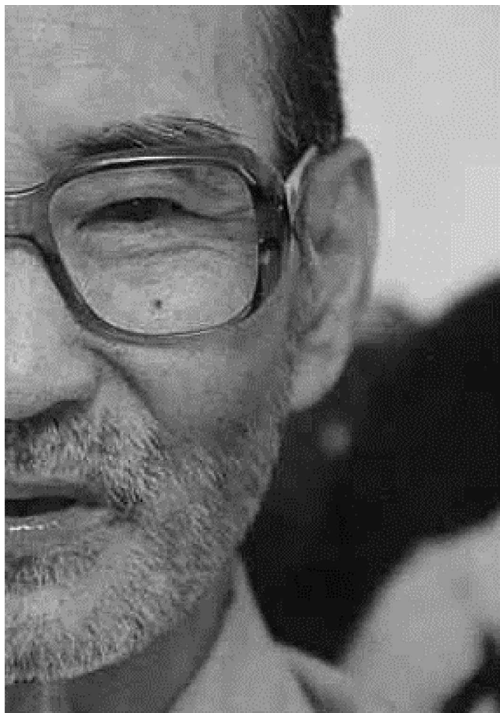
네 독을 부어 우리 기운을 부추겨다오!
이 불꽃이 이다지도 우리 머릿골을 불태우니,
지옥이건 천국이건 무슨 상관? 심연 밑바닥에,
미지의 밑바닥에, 우리는 잠기고 싶다, 새로운 것 찾아내려고!
(보들레르,「여행」, 『악의 꽃』 259-60)



보들레르의「여행」해석

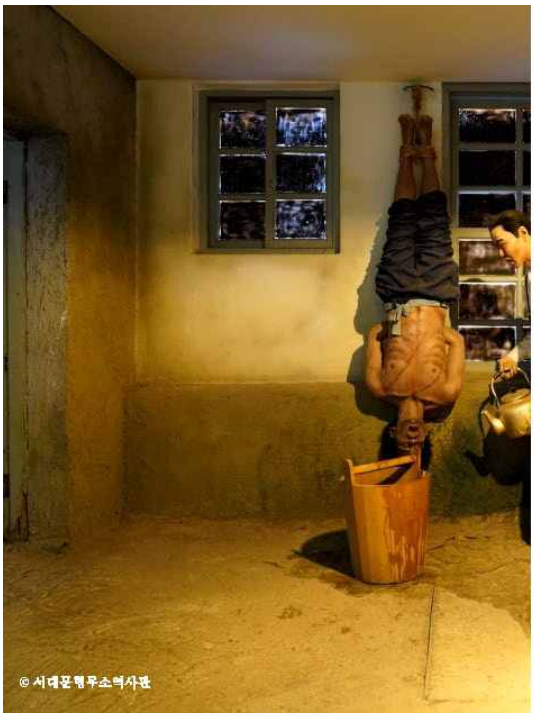
- **『악의 꽃』의 마지막 시**
- "늙은 선장인 죽음아"
→죽음(충동)의 의인화. 죽음충동의 지배를 받는 시적 주체
- "우리는 이 나라가 지겹다, 오, 죽음아! 떠날 채비를 하자!"
→세상에 대한 염오와 죽음 너머의 이상추구
- "하늘과 바다는 비록 잉크처럼 검더라도"
→여행의 공간은 시 쓰기의 내면세계
- " 네 독을 부어 우리 기운을 부추겨다오!"
→술이나 마약보다 더 한 도취는 죽음에의 도취.
- "심연 밑바닥에,/미지의 밑바닥"
→詩作의 근원이 되는 내면과 무의식의 혼돈상태
- "우리는 잠기고 싶다, 새로운 것 찾아내려고!"
→예술적 창조를 위한 도취

III. 김춘수 문학에서의
고통의 기억과 상처의 치유



• 요코야마의 헌병대 감방은 독방이었다. 참고로 몇 마디 물어보고 곧 돌려보내겠다던 약속은 거짓이었다. 그것은 그들의 상투 수단인 줄을 나는 몰랐다. 붙들려 간 지 꼭 보름 만에 처음으로 불려나가 심문을 받게 됐다. [중략] 한 달 만에 우리는 풀려나와 하숙에 잠깐 머물 사이도 없이 다음날 이른 새벽녘에 이번에는 세다가야서(署) 고등계 형사 세 명에게 붙들려 갔다. [중략] 나는 아주 초보의 고문에도 견뎌내지 못했다. 아픔이란 것은 우선은 육체적인 것이지만 어떤 심리 상태가 부채질을 한다. 그렇게 되면 사람의 육체적 조건은 한계를 드러낸다. [중략] 감방이란 희한한 곳이다. 사람을 비참하게 만들고 자신감을 죽이는 이상으로 재기 불능의 상처를 남긴다.

• -김춘수, 「꽃과 여우」 187~194.



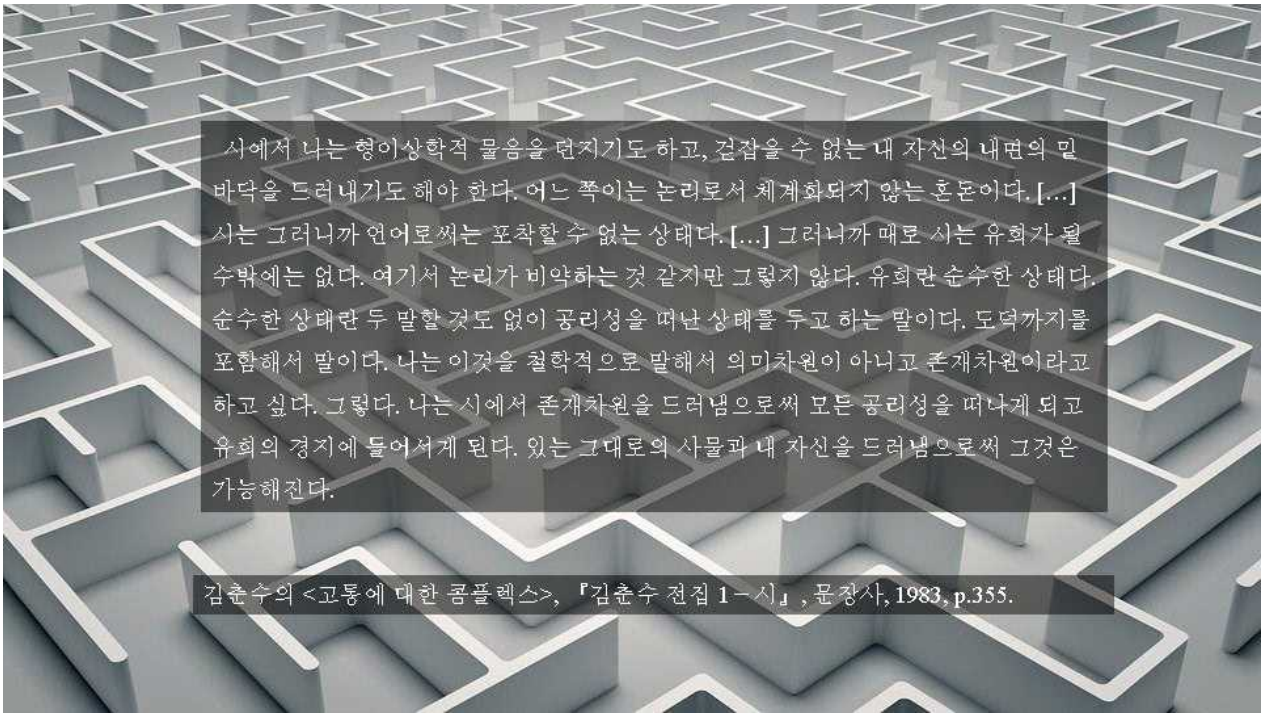
- 김춘수
  - 일제 강점기 말 일본 니혼대학으로 유학
  - 유치장과 교도소에서 고문과 취조
  - 김춘수의 역사에 대한 원체험이자 외상(外傷)

나는 고통에 대한 콤플렉스를 가지고 있다. 고통에 민감하면서 그것에 질리고 있다. 도저히 감당할 수 없는 상대로 밖에는 안 보인다. 나는 과거에 수많은 고통과 부딪쳐 온 일이 있었다. 내가 원해서 그렇게 된 것은 아니다. 그러니까 나는 언제나 고통에 대해서 피동적인 입장에 있었다. 웬만한 것은 시간이 해결해 주었지만, 시간이 가면 갈수록 그때의 기억이 되살아나 새로운 고통을 안겨 주곤 하는 그런 고통의 기억도 있다. 이것은 죽을 때까지 내 육체에서 씻어낼 수 없을 것이다. 이미 내 체질의 일부가 되고 있다. 때로 나는 여기서부터 도피해 보려고 하지만 한 번도 성공한 일은 없다. 나는 늘 패배의식을 안은 채 살아가고 있다. 내 경우에는 육체의 고통이 정신을 압도한 것 같다. 그 굴욕감을 버리지 못하고 있다.

김춘수의 <고통에 대한 콤플렉스>, 『김춘수 전집 1－시』, 문장사, 1983, p.354.

왜 나는 육체만이 아니고, 의식도 가지고 있는가? 육체와 의식을 분리해서 생각할 수 없는 것이 아닐까? 이런 따위는 매우 미묘한 의문이라서 나에게 있어서는 산문의 논리로서는 석연하게 풀리지가 않는다. 누군가가 나에게 육체와 의식을 함께 주어 놓고는 감각의 아픔과 의식의 이름을 또한 왜 주고 있는가? 왜 그것들을 감당할 수 없게 하는 가? 무슨 이유로 그러는가? 이런 따위 의문을 형이상학적 물음이라고 할 수 있겠지만, 이 문제가 풀리지 않는 이상은 나는 남(他人)을 생각할 여지가 없다. 그러니까 이것은 나에게는 내 存在의 근본 문제가 된다.

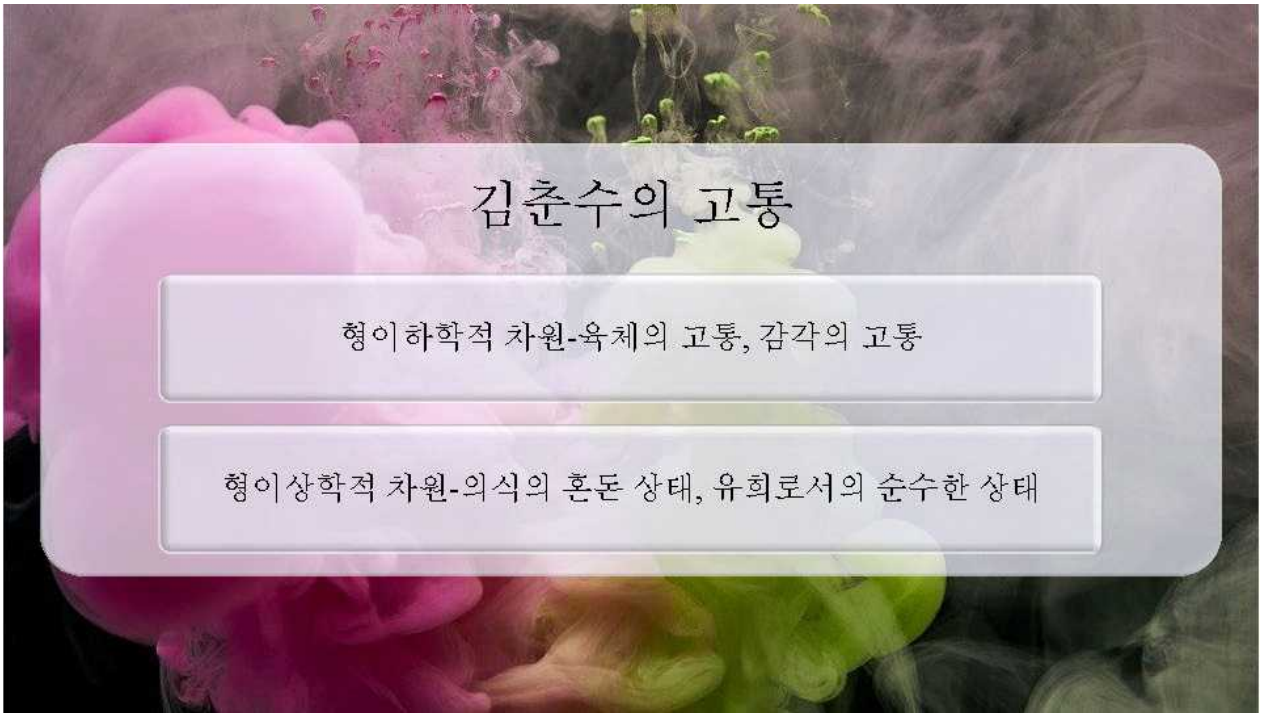
김춘수의 <고통에 대한 콤플렉스>, 『김춘수 전집 1－시』, 문장사, 1983, p.354.

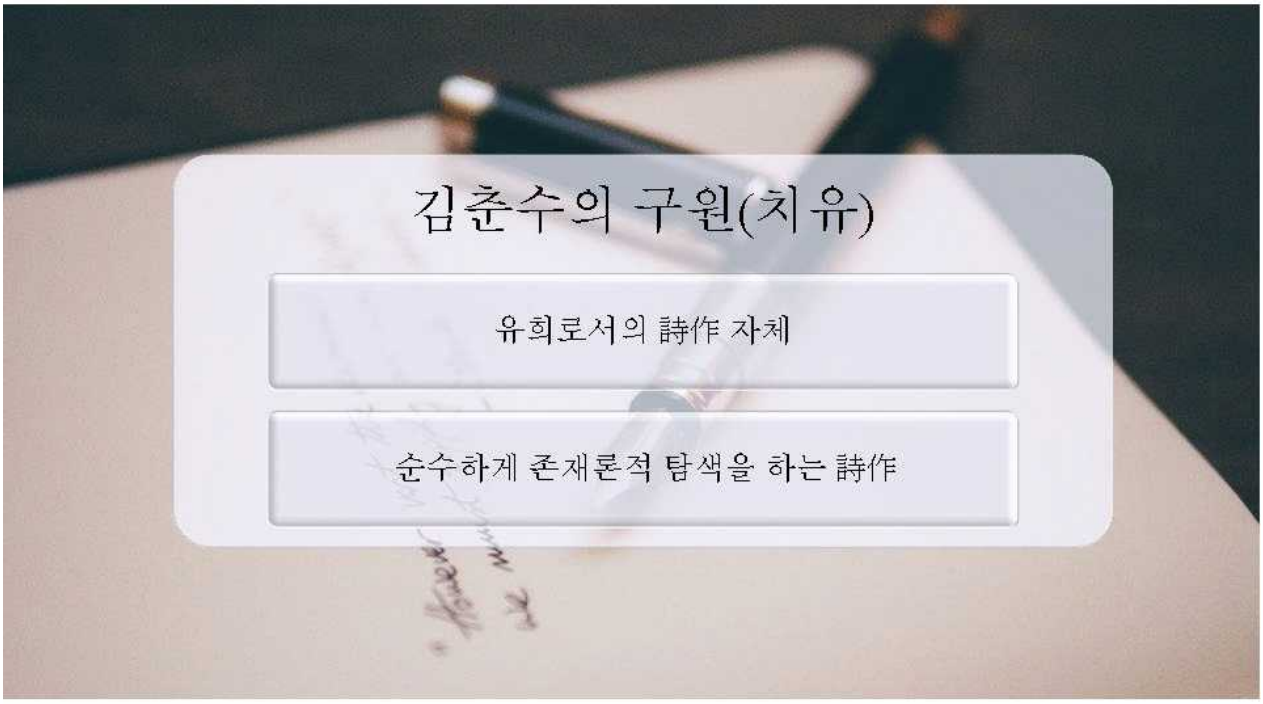


시에서 나는 형이상학적 물음을 던지기도 하고, 걷잡을 수 없는 내 자신의 내면의 밑바닥을 드러내기도 해야 한다. 어느 쪽이든 논리로서 체계화되지 않는 혼돈이다. [...] 시는 그러니까 언어로써는 포착할 수 없는 상태다. [...] 그러니까 때로 시는 유희가 될 수밖에는 없다. 여기서 논리가 비약하는 것 같지만 그렇지 않다. 유희란 순수한 상태다. 순수한 상태란 두 말할 것도 없이 공리성을 떠난 상태를 두고 하는 말이다. 도덕까지를 포함해서 말이다. 나는 이것을 철학적으로 말해서 의미차원이 아니고 존재차원이라고 하고 싶다. 그렇다. 나는 시에서 존재차원을 드러냄으로써 모든 공리성을 떠나게 되고 유희의 경지에 들어서게 된다. 있는 그대로의 사물과 내 자신을 드러냄으로써 그것은 가능해진다.

김춘수의 <고통에 대한 콤플렉스>, 『김춘수 전집 1－시』, 문장사, 1983, p.355.

시작자체가 또한 유희가 되도록 해야 한다. 그것이 나에게는 구원이 된다. 현실의 모든 공리성으로부터 떠나면서 나는 내 자신을 존재차원에서 발견하면서 유희의 경지에 들어선다. 그러나 그것이 또한 고통일 때가 있다. 그것은 현실을 떠나는 -즉 찢어지는 아픔이다. 이것을 견디기 어려울 때 나는 산문을 쓴다. 산문에서 나는 도덕적이 된다. 그것은 두말할 것도 없이 의미차원의 입장에 선다는 것이 된다.
김춘수의 <고통에 대한 콤플렉스>, 『김춘수 전집 1 - 시』, 문장사, 1983, p.355.


김춘수의 고통
형이하학적 차원-육체의 고통, 감각의 고통
형이상학적 차원-의식의 혼돈 상태, 유희로서의 순수한 상태



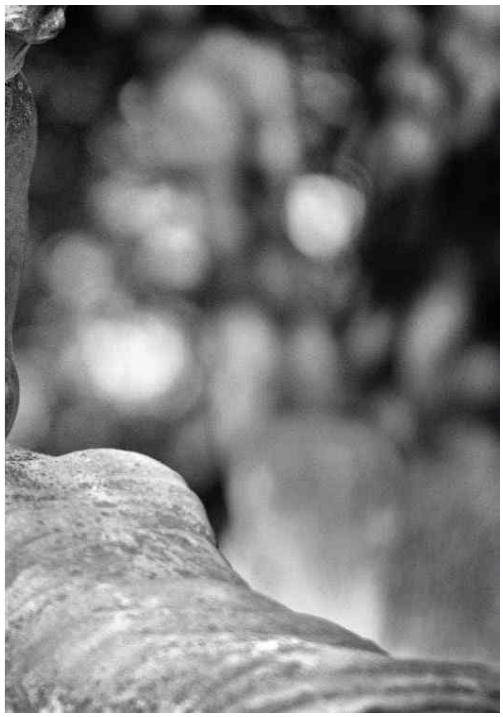
<죽음의 본능>을 위한 辯明

심리학자 프로이드는 이름을 붙여 타나토스 즉 <죽음의 본능>이라고 했다. 쉽게 말해서 그것은 인간의 파괴본능이다. 이것은 언제라고도 어디서라고도 할 수 없이 드러날 수가 있다.

[...]

타나토스는 죽음의 본능이라고 하지만 목숨을 희구하는 나머지의 죽음의 본능이라고 해야 한다.

김춘수, 「김춘수 전집 3 수필」, 문장사, 1977, pp. 341~42.



• 김춘수가 프로이트의 '죽음의 본능'을 해석한 시각

→ '죽음의 본능 ' 의 이면에 '삶의 본능 ' 이 내포되어 있다.

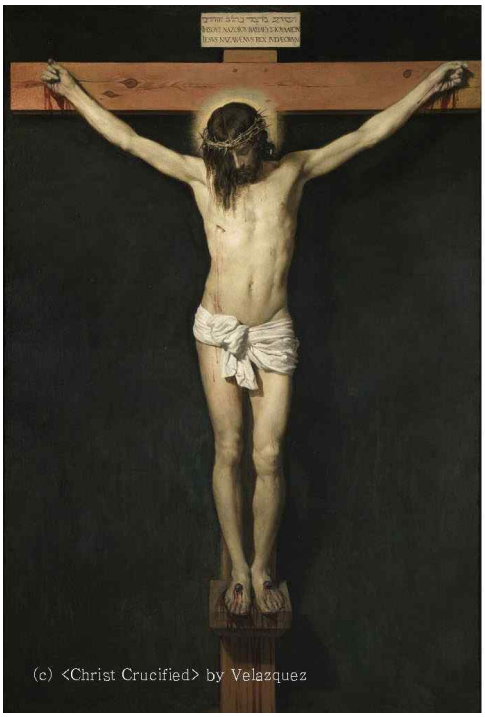
• 시인 이상도 죽어가면서 레몬의 향기를 맡길 원했다.

김춘수의 고통 콤플렉스의 극복 방향

1. 유희 (칸트 미학적 관점에서의 유희)로서의 시작 = 존재론적 시 = 순수시

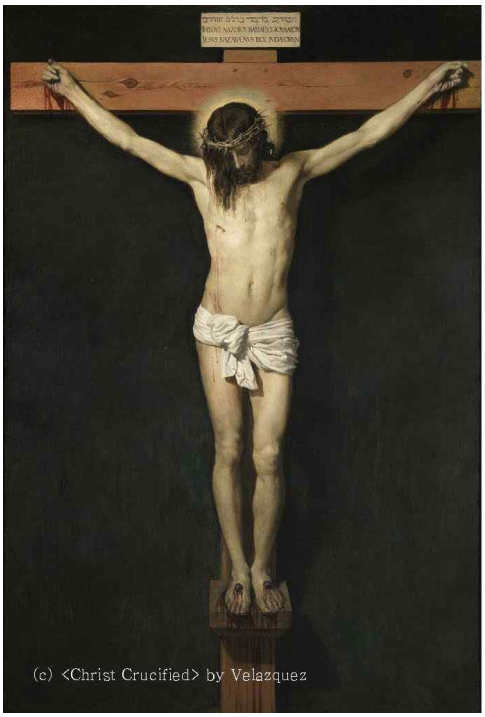
2. 고통에 대한 성찰 : '예수 시편 ' 의 창작. 주로 예수의 십자가형을 소재.

3. 죽음을 넘어선 존재 지향. ' 천사 시편'


(c) <Christ Crucified> by Velazquez

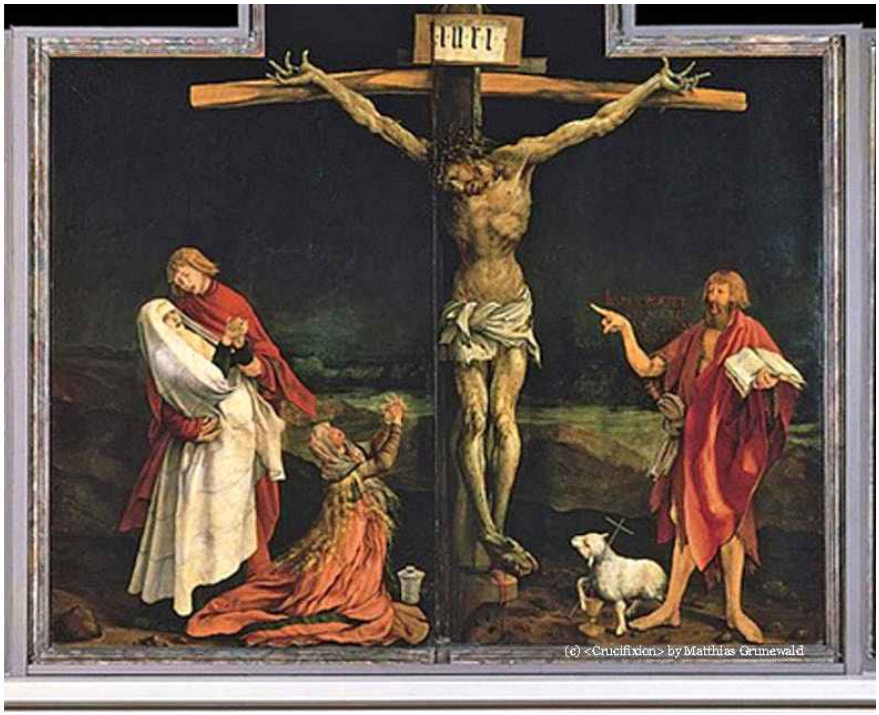
–예수가 십자가에 못 박힐 때, 그의 아픔을 덜어주기 위하여 백부장(百夫長)인 로마군인은 술에 마약을 풀어 그의 입에다 대어 주었다.

예수는 눈으로 조용히 물리쳤다.
–하느님 나의 하느님,
유월 절 속죄양의 죽음을 나에게 주소서.
낙타 발에 밟힌
땅벌레의 죽음 을 나에게 주소서
살을 찢고
뼈를 부수게 하소서.
애꾸눈이와 절름발이의 눈물을
눈과 코가 문드러진 여자의 눈물을
나에게 주소서.
하느님 나의 하느님,
내 피를 눈 감기지 마시고, 잠재우지 마소서.
내 피를 그들 곁에 있게 하소서.
언제까지나 그렇게 하소서.
–김춘수, 「마약(痲藥)」 전문. (『김춘수 시전집』 405)


(c) <Christ Crucified> by Velazquez

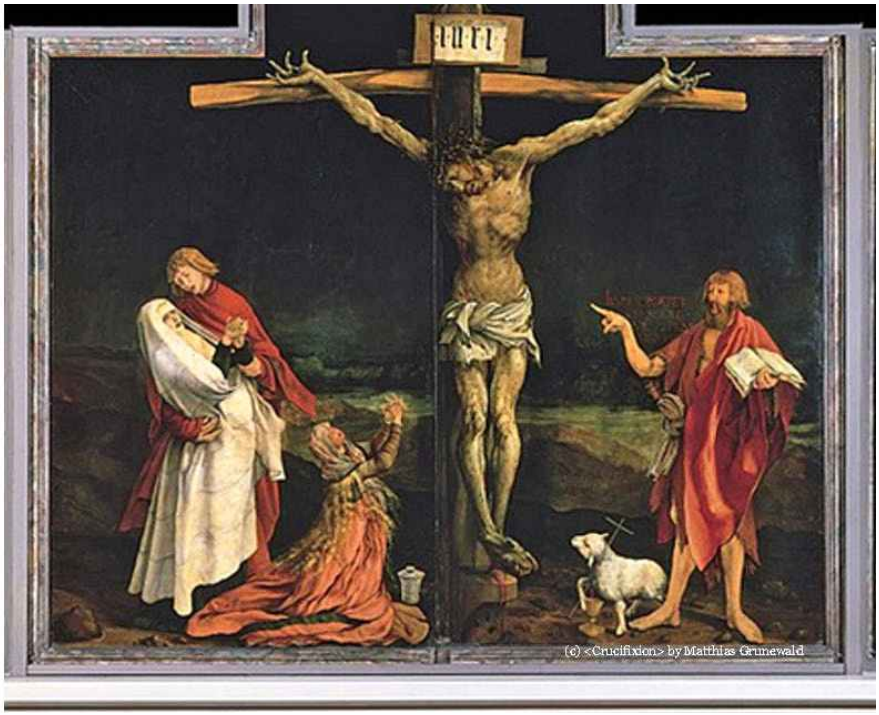
- 김춘수의 「마약(痲藥)」 해석
- 진통제로서의 마약
- 마약을 거부하는 예수
- 인간의 고통을 이해하기 위해 고통을 감수하는 예수
- 스스로 희생양이 되길 바라는 예수
- 쾌락의 원리를 넘어 고통 가운데 신학적으로 영원한 진리 추구

술에 마약을 풀어
어둠으로 흘리지 마라.
아픔을 눈 감기지 말고
피를 잠재우지 마라.
살을 찢고 뼈를 부수어
너희가 가라.
맨발로 가라.
숨 끊이는 내 숨소리
너희가 들었으니
엘리엘리나마사박다니
나마사박다니
시편의 남은 구절은 너희가 있고,
술에 마약을 풀어
아픔을 어둠으로 흘리지 마라.
살을 찢고 뼈를 부수어
너희가 낸 길 을 너희가 가라.
맨발로 가라. 찔리며 가라.
-김춘수, 「못」 전문. (『**김춘수 시전집**』 349)



김춘수의 「못」 해석

- 진통제로서의 술과 마약 거부
- 고통을 가하는 것으로서의 " 못 " 을 받아들임
- <마약>과 같은 주체 의식
- 쾌락의 원리를 넘어 고통을 감수함으로써 신학적으로 영원한 진리를 추구



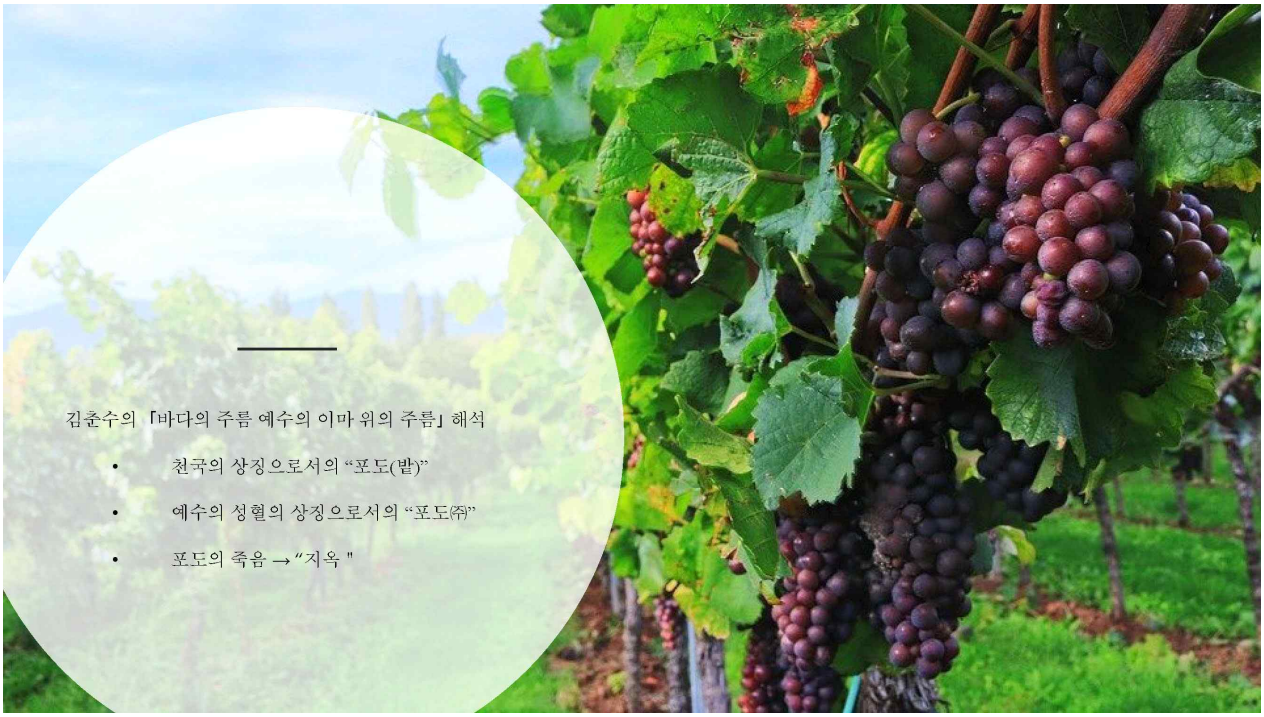
널따란 마당으로 나간다. 타작마당인가 저만치 들꽃들이 무리를 저어 시들고 있다. 포도밭이 있고 길은 그쪽으로 비스듬히 뻗어 있다. 오늘은 가을에 비가 내린다. 한 번도 환하게 웃어보지 못하고, 늦게 맺은 포도알이 하나 둘 고개를 떨군다.

저무는 하늘, 비쭈기나무가 한 그루 지워져가는 구름 사이 사지를 길게 뻗고 산발하고 아까부터 죽어 있다. 그런 모양으로 바다가 또한 저물어간다.

망할 놈의 지옥,

– 김춘수, 「바다의 주름 예수의 이마 위의 주름」 부분.

(『김춘수 시전집』 508)



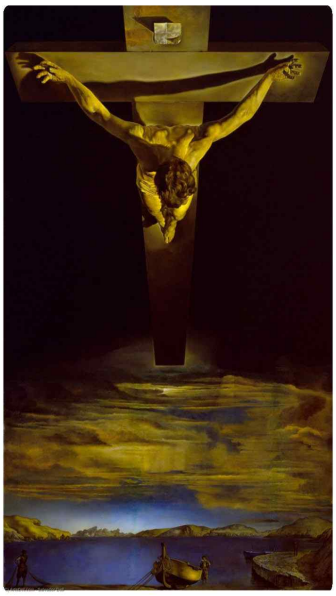
김춘수의 「바다의 주름 예수의 이마 위의 주름」 해석

- 천국의 상징으로서의 "포도(밭)"
- 예수의 성혈의 상징으로서의 "포도㈜"
- 포도의 죽음 → "지옥 "

너무 달아서 원빛이 된
해가 지고, 이따금 생각난 듯
골고다 언덕 에는 굵은 빗방울이
잿빛이 된 사토(砂土)를 적시고 있었다.
예수는 죽어서 밤에
한 사내를 찾아가고 있었다.
예루살렘에서 제일 가난한 사내
유월절에 쑥을 파는 사내
요보라를 그가 잠든
갯세마네 뒤쪽
올리브숲 속으로, 못 박혔던 발을 절며
찾아가고 있었다.
－안심하라고,
쑥은 없어지지 않는다고
안심하라고,
－김춘수, 「요보라의 쑥」 전문. (「김춘수 시전집」 407)

김춘수의 「요보라의 쑥」 해석

- 인간 예수가 십자가형으로 인해 느꼈을 고통에 대한 상상
- 인간 예수도 그 고통을 치유하기 위해 약초로서의 " 쑥 " 을 찾았을 것이라는 상상
- 김춘수가 자신의 고통에 대해 성찰하는 과정에서 자신을 예수에 투사



(c) <Christ of St. John of the Cross> by Salvador Dali

꿀과 메뚜기만 먹던 스승,
허리에만 짐승 가죽을 두르고
요단강 을 건너간 스승
랍비여,
이제는 나의 때가 옵니다.
내일이면 사람들은 나를 침 뱉고
발로 차고 돌을 던집니다.
사람들은 내 손바닥에 못을 박고
내 옆구리를 창으로 찌릅니다.
랍비여,
내일이면 나의 때 가 옵니다.
베드로가 닭 울기 전 세 번이나
나를 모른다고 합니다.
별에 굼히고 비에 젖어
핏빛이 된 어깨를 하고
요단강을 건너간 스승
랍비여,
– 김춘수, 「겟세마네에서」 전문. (『김춘수 시전집』 410)

(c) <Christ of St. John of the Cross> by Salvador Dali

김춘수의 「겟세마네에서」 해석

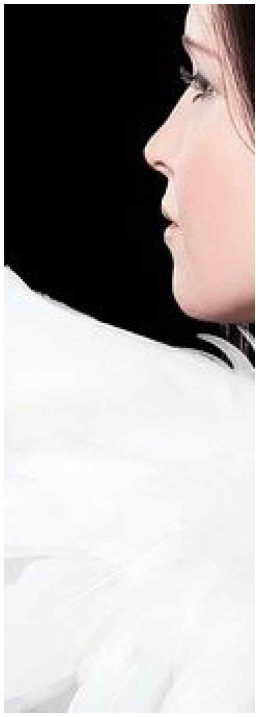
- 십자가형을 당하는 인간 예수가 스승 세례 요한에게 심리적으로 의지했을 것이라는 상상
- 베드로의 배신으로 인한 고통
- 단테의 『신곡』에서 지옥편 가운데서도 가장 큰 죄로 언급되는 것이 배신
- 인간 예수의 고통에 대한 상상

전신이 눈으로 되어 있다는 천사는 모든 것을 볼 수 있음으로 하 여 얼마나 괴로워하고 있을까? [중략] 전신이 눈으로 되어 있다는 천사는 이를테면 양심 그것이다. 정신분석학적으로 말하면 초의식이라고 하는 그것이다. 이리하여 천사라고 하는 환영은 개인의 힘을 초월한 실재(實在)가 되었다.

(김춘수, 「천사는 전신이 눈이라고 한다 (2)」, 『김춘수 전집 3 수필』 163-64)

김춘수의 「천사는 전신이 눈이라고 한다 (2)」 해석

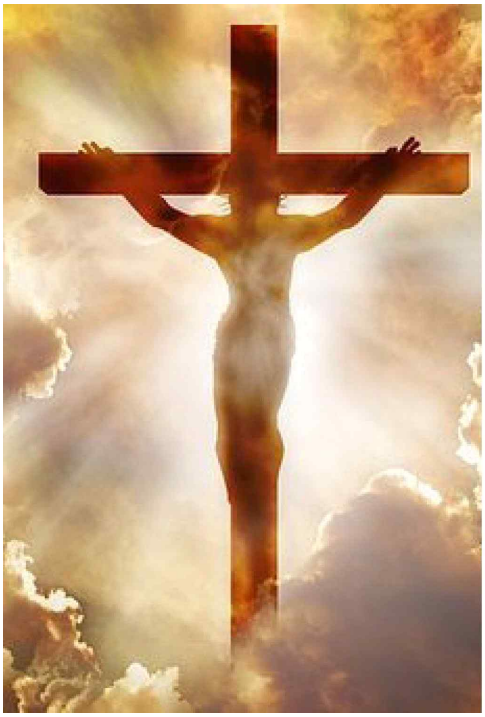
- 프로이트의 초의식(초자아)에 대한 성찰
- 도덕과 양심의 역할을 맡는 초자아
- 善은 고통을 감수하는 것이라는 성찰
- 천사는 가장 큰 고통을 감내한다는 결론



IV. 샤를 보들레르와 김춘수의 비교

1. 공통점

- 고통 콤플렉스
- 치유 불가능
- 고통의 관통
- 술, 마약, 죽음 등이 진통제로 설정
- 예술을 통한 승화



IV. 샤를 보들레르와 김춘수의 비교

2. 차이점

- 보들레르: 예수의 신성/신과 인간의 차이 또는 분리
- 김춘수: 예수의 인성/신과 인간의 동일시

- 보들레르: 죽음충동에 매몰
- 김춘수: 죽음충동의 극복

- 보들레르: 데카당스
- 김춘수: 성과 불결에 대한 결벽증

Works Cited

보들레르, 샤를. □ 파리의 우울□ . 윤영애 역. 서울: 민음사, 1995.

[Baudelaire, Charles. *Le Spleen de Paris*. Trans. Yeong-ae Yun. Seoul: Mineumsa, 1995. Print.]

_____. □ 보들레르 시전집□ . 박은수 역. 서울: 민음사, 1995.

[_____. *The Complete Collection of Baudelaire Poetry*. Trans. Eun-su Park. Seoul: Mineumsa, 1995. Print.]

Baudelaire, Charles. *Œuvres Compl□tes* 1. Paris: Gallimard, 1975. Print.

Baudelaire, Charles. *Œuvres Compl□tes* 2. Paris: Gallimard, 1976. Print.

보들레르, 샤를 · 고티에, 테오필. 『보들레르와 고티에』. 임희근 옮김. 서울: 걷는책, 2020.

[Baudelaire, Charles · Gautier, Th□ophile. Baudelaire and Gautier. Trans. Hui-geun Yim. Seoul: Walking Book Publishing Co, 2020. Print.]

Works Cited

벤야민, 발터. 「보들레르의 몇 가지 모티브에 관해서」. □ 발터 벤야민의 문예이론□ . 반성완 편역. 서울: 민음사, 1983: 119-64.

[Benjamin, Walter. "□ber einige Motive bei Baudelaire." *The Literary Theory of Walter Benjamin.* Trans. & Ed. Seong-wan Ban. Seoul: Mineumsa, (1983): 119-64. Print.]

_____. 『도시의 산책자』. 조형준 옮김. 서울: 새물결, 2008.

[_____. *The Walker of the City.* Trans. Hyeong-jun Jo. Seoul: Saemulgyeol, 2008. Print.]

_____. □ 보들레르의 파리□ . 조형준 옮김. 서울: 새물결, 2008.

[_____. *Baudelaire's Paris.* Trans. Hyeong-jun Jo. Seoul: Saemulgyeol, 2008. Print.]

_____. 「19세기의 수도 파리」. □ 역사의 개념에 대하여 · 폭력 비판을 위하여 · 초현실주의 외□ . 최성만 옮김. 서울: 길, 2009: 219-51.

[_____. "Paris, Capitale du XIX□me Si□cle." *□ber den Begriff der Geschichte · Zur Kritik der Gewalt · Der S□rrealismus et al.* Trans. Seong-man Choi. Seoul: Gil, (2009): 219-51. Print.]

_____. 『보들레르의 작품에 나타난 제2제정기의 파리 · 보들레르의 몇 가지 모티프에 관하여 외』. 황현산 옮김. 서울: 길, 2015.

[_____. *Paris in the Second Empire in Baudelaire's Works · About some motifs of Baudelaire etc.* Seoul: Gil, 2015. Print.]

Works Cited

장아영. 「보들레르 산문시 세 편의 정치미학적 연구」. 연세대학교 석사학위논문, 2017.

[Jang, A-yeong. "Une □tude Politico-esth□tique sur les Trois Po□mes en Prose du Spleen de Paris." *MA thesis.* Yonsei U, 2017. Print.]

정의진. 「발터 벤야민의 보들레르론」. 한국프랑스학회 학술발표회, 2008: 91-96.

[Jeong, Ui-jin. "Walter Benjamin's Essay on Baudelaire." Association Cor□enne D'Etudes Fran□aises Conf□rence, (2008): 91-96. Print.]

김봉구. 『보들레에르』. 서울: 문학과지성사, 1997.

[Kim, Bong-gu. *Baudelaire.* Seoul: Moonji Publishing Co, 1997. Print.]

Works Cited

김춘수. □ 김춘수 시론 전집□ I. 서울: 현대문학, 2004. [『전집』 I로 표기.]

[Kim, Chun-su. *The Complete Collection of Chun-su Kim's Poetics*. I. Seoul: Hyundae Munhak, 2004. Print.]

김춘수. □ 김춘수 시론 전집□ II. 서울: 현대문학, 2004. [『전집』 II로 표기.]

[Kim, Chun-su. *The Complete Collection of Chun-su Kim's Poetics*. II. Seoul: Hyundae Munhak, 2004. Print.]

_____. 『김춘수 시 전집』. 현대문학, 2004.

[Kim, Chun-su. *The Complete Collection of Chun-su Kim's Poetry*. Seoul: Hyundae Munhak, 2004. Print.]

맹미경. 「보들레르 시에 나타난 현대성과 우울에 관한 고찰」. 연세대학교 석사학위논문, 1999.

[Maeng, Mi-kyeong. "Modernit□ et M□lancolie dans la Po□sie de Baudelaire." *MA thesis*. Yonsei U. 1999. Print.]

문충성. 『보들레르를 찾아서』. 제주: 제주대학교 출판부, 2003.

[Mun, Chung-seong. *Finding Baudelaire*. Jeju: Jeju UP, 2003. Print.]

Works Cited

오주리. □ 김춘수 형이상시의 존재와 진리 연구: 천사의 변용을 중심으로□ . 고양: 국학자료원, 2020.

[Oh, Juri. *A Study on The Being and the Truth in Chun-su Kim's Metaphysical Poetry: Focused on the Metamorphosis of the Angel*. Goyang: Gukhakjaryoweon, 2020. Print.]

_____. 「이데아로서의 '꽃' 그리고 '책' : 김춘수 시론에서의 말라르메 시론의 전유」. □ 우리문학연구□ 67 (2020): 275-311.

[_____. "'Flower' and 'Book' as Idea: The Appropriation of Mallam□'s Poetics in Chun-su Kim's Poetics." *The Studies of Korean Literature* 67. (2020): 275-311. Print.]

_____. 「보들레르와 오장환의 우울에 관한 비교연구 : 정신분석학적 관점으로」 25.3. (2020): 95-127.

[_____. "A Comparative Study on the Melancholy of Charles Baudelaire and Jang-Hwan Oh: From the Perspective of Psychoanalysis." *Literature and Religion*. 25.3. (2020): 95-127 Print.]

_____. 「순수시(純粹詩) 시론을 넘어: 김춘수 시론에서의 폴 발레리 시론의 전유」. 『동서비교문학저널』 57. (2021): 167-198.

[_____. "Beyond the Poetics of Pure Poetry: The Appropriation of Paul Val□ry's Poetics in Chun-su Kim's Poetics." *The Journal of East-West Comparative Literature* 57. (2021): 167-198. Print.]

_____. 「폴 발레리와 김춘수의 신화시 비교 연구: 에른스트 카시러의 신화론의 관점으로」. 『문학과 종교』 26.3. (2021): 139-181.

[_____. "A Comparative Study of Paul Val□ry and Chun-su Kim's Mythopoetry: From the Perspective of Ernst Cassirer's Mythology." Literature and Religion 26.3. (2021): 139-181. Print.]

Works Cited

랭세, 도미니크. 『보들레르와 시의 현대성』. 정명희 옮김. 서울: 고려대학교 출판문화원, 2021.

[Rinc□, Dominique. *Baudelaire et la Modernit□ Po□tique*. Trans. Myeong-hui. Seoul: Korea UP, 2021.]

이건수. 『저주 받은 천재 시인 보들레르』. 파주: 살림, 2013.

[Yi, Geon-su. *The Cursed Genius Poet, Baudelaire.* Paju: Salim, 2013. Print.]

이건수. 『보들레르의 풍자적 현대문명 비판』. 파주: 살림, 2020.

[Yi, Geon-su. *Charles Baudelaire's Satirical Critique of Modern Civilization.* Paju: Salim, 2020. Print.]

이진성. 『샤를르 보들레르』. 서울: 건국대학교 출판부, 2004.

[Yi, Jin-seong. *Charles Baudelaire*. Seoul: Konkuk UP, 2004. Print.]

윤영애. 『파리의 시인 보들레르』. 서울: 문학과지성사, 1998.

[Yun, Yeong-ae. *The Poet of Paris, Baudelaire*. Seoul: Moonji Publishing Co, 1998. Print.]

「샤를 보들레르와 김춘수 문학에서의 고통의 기억과 상처의 치유」에 대한 토론문

최희진(서울대학교)

비교문학적 관점에서 김춘수의 문학에 접근할 때 가장 빈번히 호명되던 시인은 릴케입니다. 김춘수 자신이 릴케로부터의 영향을 직접적으로 언급하였던 점이 가장 큰 이유의 하나였으리라 추측합니다. 물론 시인 본인이 직접 언급한 만큼 릴케와의 관계는 김춘수의 문학 세계를 해명하는 데에 매우 중요한 키워드가 됩니다. 하지만 그 너무나도 직접적인 연관성으로 인해 김춘수의 문학 세계를 또다른 비교문학적 관점에서 바라볼 기회가 (그래서는 안되지만, 결과적으로) 다소 줄어들지는 않았나 하는 생각이 듭니다.

바람직한 비교문학적 관점은 단순히 비교 작업에 머무르지 않고 비교의 대상이 되는 양측 각각에 대한 심도 있는 이해의 초석이 됩니다. 그렇다면 비교문학적 관점이 제한되고 있다는 것은 그 시인에 대한 보다 다각적인 이해의 가능성이 제한되고 있다는 의미가 될 수도 있습니다. 그 점에서 보들레르와 김춘수의 문학을 연관 지어 이해하신 오주리 선생님의 논의는, 기존의 시각을 벗어난 시작점에서부터도 이미 충분한 의의를 지니고 있지만, 각 작가의 작품 세계에 대한 심화된 이해를 가져올 수 있었다는 점에서도 큰 의의를 지니고 있다고 생각합니다. 논의가 거의 완성되어 있어 부족한 토론이 도움이 될지 모르겠지만 토론자의 소임을 위해 몇 가지 여쭙고자 합니다.

1. 이 논의에서 보들레르와 김춘수의 문학 세계를 묶어 주고 있는 공통점은 “육체와 물질에 대한 혐오. 플라토니즘으로서의 상징주의”(ppt 24면)입니다. ‘여기에’ 낙원이 있을 수 없기에 인공의 낙원을 그리거나 명상과 사색의 세계로 침잠한다는 점에서 두 시인은 유사합니다. 이 점은 두 시인을 여타의 시인들과 상당히 변별되게 할 수 있는 중요한 공통점이었다고 생각합니다.

그런데 논의를 여러 번 읽다 보니, 이 논문의 ‘연구의 시각’(I.2.)은 프로이트를 전면에 내세우고 있다는 점이 조금은 생경하게 느껴지기 시작했습니다. 정신분석학에서 이야기하는 죽음 충동이나 쾌락원칙 등이, 두 시인의 문학 세계를 보조적 이론으로서가 아니라 ‘전적으로’ 규명하기에는 (인간 보편에 적용될 수 있는 내용이라는 생각이 들 정도로) 지나치게 광범위하게 적용될 수 있는 내용이기 때문이 아닌가 합니다. 발표문(파워포인트)을 읽는 입장에서는 상징주의적 관점이 정신분석학적 관점보다 지배적으로 본 논문에서 작동하고 있는 것처럼 읽혔습니다만, 실제 선생님의 의도가 어떤 것이었는지 조금 더 들어보고 싶습니다. (글이 아니라 파워포인트의 형태로 한 번 더 가공되면서 제가 곡해를 하게 된 것일 수도 있겠습니다.) 요컨대 단순히 ‘쾌락원칙’ ‘타나토스’ 등의 용어를 차용하는 데 그치지 않고, 이 글에서 정신분석학적 관점을 연구의 시각으로 전면에 내세우시게 된 경위를 좀 더 청해 듣고 싶습니다.

2. 선생님께서 제목으로 내세우신 주제, “고통의 기억과 상처의 치유”는 어쩌면 많은 문학 작가 또는 예술가들의 공통된 주제일지도 모르겠습니다. 그래서 처음 제목만 보았을 때에는 이 논의가 지나치게 보편적인 이야기로 흘러가지는 않을지, 선생님께서 이 주제의 논의를 어떻게 ‘보들레르’와 ‘김춘수’의 ‘비교문학적’ 논의로 효과적으로 끌고 가실 수 있을지 궁금했습니다. 처음 제가 품었던 작은 우려가 순전한 기우로 끝난 이 시점에서, 이 논의의 확장 가능성에 대해 선생님께 여쭙고 싶습니다.

연구의 관점으로서 최전선에 제시되어 있지는 않지만, 선생님의 논의는 카톨리시즘적 배경을 분명한 근저에

두고 계십니다. ‘V. 결론’에 해당되는 논의가 전달받은 ppt 발표문에는 아직 구현되어 있지 않아, 선생님께서 염두하고 계신 결론의 대략적인 내용이 무엇일지 궁금해졌습니다. 만일 ‘고통의 기억과 상처의 치유’에 방점이 놓인다면 이 논의는 문학 보편 또는 예술 보편, 인간 보편에 대한 성찰로까지 결론을 이끌고 갈 수 있을 것 같습니다. 반면 지속적으로 노출되어 오던 카톨리시즘적 관점을 전면으로 끌고 나오는 방향의 결론이 된다면, 이 논의는 한국 카톨릭 문학의 계보나 카톨리시즘을 중심에 둔 비교문학적 연구의 계보에 대한 후속 논의로까지 확장될 수 있을 것 같습니다. 요점은, 결국 ‘V. 결론’에 해당하는 부분을 선생님께서 어떻게 정리하실지 좀 더 청해 듣고 싶다는 뜻이었습니다. 토론자의 역량이 부족한 만큼 답변을 주시면 토론자에게 큰 공부가 될 것 같습니다. 뜻 깊은 공부의 기회를 주셔서 감사합니다.

박경리 『토지』에 나타난 고통의 기억, 상처의 치유

박상민(강남대학교)

Ⅰ. 고통의 문학 주제론
Ⅱ. 호열자의 창궐과 최참판가의 몰락
Ⅲ. 세계의 부정성에 대한 경험
Ⅳ. 역사화된 고통의 인식 가능성

Ⅰ. 고통의 문학 주제론

유사 이래 문학의 관심은 언제나 '고통'이었다고 해도 과언이 아니다. 기쁨과 행복을 이야기하는 듯한 작품들도 실상은 행복에 도달하는 과정에서 감내해야 했던 고통에 대한 기록이 더 많은 분량을 차지한다. 타인의 폭력에 의한 고통, 자연적 위해에 의한 고통, 운명적 인연에 의한 고통, 사회적 구조 속에서의 고통 등 사람이 살아가면서 경험할 수 있는 온갖 고통은 인류 모두의 관심사이면서 동시에 문학의 탐구 대상이었다. 철학이 진리성을 지니려면 이 세계의 고통을 표현해야만 한다는 아도르노의 주장을 떠올려 보면, 고통은 문학뿐 아니라 인문학 전체의 최대 관심사라고 해야 할 것이다.

우리 민족의 근현대사를 배경으로 하는 박경리의 길고 긴 장편소설 『토지』에 온갖 종류의 고통이 담론화되어 있다는 것도 생각해 보면 전혀 새로울 게 없다. 그렇다면 『토지』에 나타난 고통의 문제를 다룬다는 것은 어떤 의미가 있는 것인가? 『토지』에서 유독 돋보이는 고통에 대한 특별한 시각은 무엇인가? 이러한 질문에 한 마디로 답변하기는 어렵다. 『토지』에서 다루고 있는 고통의 깊이와 넓이가 결코 만만치 않기 때문이다. 하지만 작가 박경리가 생전에 『토지』의 주제를 고통이라고 말하면서 바리데기 설화와 심청전의 맥을 잇고 싶었다고 말한 것을 보면, 작가 스스로 고통의 문제에 대해 특별한 관심이 있었으며, 작가는 이를 오랜 연원을 지닌 우리 민족의 보편적 정서와 연관지어 생각했다고 유추할 수 있다.

이 글에서는 고통에 대한 이상과 같은 이해를 바탕으로 『토지』에 나타난 고통의 기억과 상처의 치유 가능성을 알아보려 한다. 이는 작품이 고통의 문제를 다루는 방식을 통해 작품의 주제를 보다 심도 있게 분석하려는 문학 주제론적 접근이라 할 것이다. 이를 위해 이 글에서는 『토지』에 나타난 고통의 양상을 물리적 고통, 물리적 고통 이후의 정신적 고통, 사회적 구조 속에서 느끼는 고통, 고통의 극복 및 화해 가능성을 인식하려는 역사적이고 객관화된 고통 등으로 나누어 살피려 한다. 이는 이종하가 아도르노의 고통 개념을 분류한 데에서 착안하여 본고의 성격에 맞게 재구성한 것이다.[118]

Ⅱ. 호열자의 창궐과 최참판가의 몰락

호열자는 작품 전체에서 가장 규모가 크고 기억에 남는 물리적 고통이다. 윤씨부인과 봉순네를 비롯하여 수

118) 이종하, 『아도르노: 고통의 해석학』, 살림, 2007, 14-15쪽.

많은 사람들이 토사곽란 속에서 목숨을 잃었다. 죽음은 주체가 경험할 수 없는 영역이므로 살아남은 이들은 타인의 죽음을 바라보면서 느낀 공포의 기억을 갖고 있을 뿐이다. 하지만 호열자에 전염되어 죽음의 문턱을 다녀온 사람들은 주변 사람들의 죽음을 무기력하게 바라보면서 자신의 죽음까지 예감해야 했기에 그 어떤 경험보다 생생하게 죽음에 대한 공포를 느꼈을 것이다. 호열자로 인한 자기 신체의 물리적 고통과 함께 타인의 죽음을 바라보면서 느낀 정신적 고통이 더해진 것이다.

콜레라의 중국식 가차인 '홀리에라[虎列剌]'를 잘못 음역한 호열자는 작품 속 사건이 발발한 시기에 국내에서도 유행하였다는 역사적 기록이 있다. 우리나라에서 호열자는 1895년에 평안북도에서만 6만 명 이상이 사망했다는 기록이 있을 정도로 크게 유행하였다. 『토지』에서 호열자가 평사리 일대를 휩쓸고 지나간 시기로 추정되는 1902년에는 서울과 인근 지역에서 1만 1157명의 공식 사망자를 기록하여, 상대적으로 그 규모가 적었다고 할 수 있다.[119]

1902년 콜레라가 서울에서 유행했음에도 불구하고 1895년에 비해 상대적으로 피해 규모가 적었던 것은 1895년의 재난을 계기로 조선 정부가 새로운 방역 지침을 세웠기 때문이다. 1885년 콜레라 유행을 겪은 조선 정부는 광혜원 의사 알렌에게 해관 총세무사 부속의사를 겸임시켜 조선 최초로 근대적 검역을 실시하였고, 1899년에는 콜레라가 세균이 일으키는 질병임을 규정한 '호열자 예방 규칙'을 공포하였다. 이는 정체를 몰랐던 '괴질'이 '세균성 질병'으로 대체된 것이며, 조선에서 콜레라의 피해가 역사적 변곡점을 지나게 되었음을 의미한다.[120] '입으로 해서 옮겨지는 병'(1:3:223)[121]이니 '먹는 것만 조심하면 괜찮다'(1:3:223)라며 홍씨에게 호열자의 비밀을 전한 조준구는 서울에서 '호열자 예방 수칙'을 미리 접했던 것이다. 하지만 1899년에 이미 변곡점을 지난 호열자는 1902년으로 추정되는 시기에 『토지』 속 평사리 주민들을 공포로 몰아넣는다.

『토지』에서 호열자는 자연적 재난인 것처럼 보이지만, 사실은 인재(人災)였다고 할 수 있다. 위에서 언급했듯이 국가 주도로 그 피해를 줄여나갈 수 있었으며, 바로 그런 이유로 이미 변곡점을 지나고 있던 재난이기 때문이다. 무엇보다 서울에서 호열자 예방 수칙을 접했던 조준구는 주변 사람들에게 이러한 사실을 철저하게 숨겼고, 이로 인해 평사리의 많은 사람들이 목숨을 잃었으므로 『토지』에서 호열자는 인재(人災)였다.

아도르노는 인간의 역사를 이성에 의한 자연지배의 역사인 동시에 자연지배의 논리를 인간의 전 영역에 구현함으로써 더 큰 고통을 경험한 역사로 보았다.[122] 호열자 예방 수칙을 접하고 이를 이해한 조준구가 자신의 논리적 사고를 다른 영역에 구현함으로써, 최참판가의 재산을 모두 편취하고 공동체에 더 큰 고통을 안긴 것은, 인간에 의한 자연지배가 해방의 논리로 이어지지 못하고 파괴의 논리로 작동하였다는 아도르노의 지적과 상통한다.

이처럼 자연지배를 파괴의 논리로 작동시킨 조준구에 의해 호열자에 대한 평사리 주민들의 기억은 더욱 더 고통스러운 것이 되었다. 그리고 이러한 고통은 분노의 감정을 낳았고, 이는 다시 부당하거나 자기파괴적인 고통의 연쇄로 이어졌다. 평사리의 주민들이 '하늘을 원망하고 (호열자를) 무사하게 넘긴 사람들에게 증오의 화살을 보내는'(1:3:306) 것은 분노의 감정이 새로운 고통의 연쇄로 이어지고 있음을 보여주는 사례이다. 재산을 모두 빼앗긴 어린 서희가 조준구에게 갖는 분노의 감정은 누구보다 강렬했을 것이다. 그리고 이러한 분노의 감정으로 인해 서희는 조준구에 대한 복수를 위해 친일(親日)과 낙혼(落婚)까지 마다하지 않는 극단적 선택들을 감행한다. 결과적으로 조준구에 대한 서희의 복수는 성공하였으나, 이로 인해 서희가 행복을 얻었다고 보기는 어렵다. 너무나 강렬했던 고통의 기억이 그녀 인생의 행복 회로를 망쳐버린 것이다.

Ⅲ. 세계의 부정성에 대한 경험

119) 김정순, 「우리나라 콜레라 유행의 역사적 고찰」, 『대한보건협회 보건종합학술대회 자료집』, 대한보건협회, 1991, 71쪽.
120) 신동원, 「1821년 콜레라 유행과 역사적 변곡점」, 『지식의 지평』 30호, 대우재단, 2021. 5. 6쪽.
121) 괄호 속 숫자는 마로니에북스에서 펴낸 『토지』의 부, 권, 쪽수를 의미한다.
122) 이종하, 앞의 책, 15쪽

세계의 부정성에 대한 경험은 지배의 논리가 구조화된 사회 속에서 느끼는 고통이다. 작품에서 평사리 주민들은 개인적 차원에서 호열자로 인한 고통을 경험했을 뿐이다. 하지만 그들의 고통을 개선시켜줄 수 있는 '호열자 예방 수칙'이 있었고, 이를 조준구가 의도적으로 은폐했다는 사실을 알았다면 이들의 고통은 세계의 부정성에 대한 경험으로 확장되었을 것이다. 평사리 주민들은 아무도 그러한 사실을 인식하지 못했으나, 독자들의 경우는 다르다. 따라서 『토지』에서 호열자는 작중 인물들에게는 개인적 차원의 고통에 머물 뿐이지만, 독자들에게는 세계의 부정성에 대한 경험이 될 수 있다. 최유희는 평사리의 호열자 사건이 구성원들에게 포용과 연대를 강화시켰다고 해석했다. 서희 일행이 용정으로 가게 된은 '집단적 재난이 촉발한 연대감을 바탕으로'[123] 가능했다는 것이다. 이렇게 볼 때 호열자의 창궐은 그 자체로 평사리 주민들에게 이 세계의 부정성을 자각하게 되는 계기로 작동하였다고 해석할 수도 있다.

세계의 부정성은 '사회적 폭력과 억압의 경험, 지배이데올로기가 의식에 가하는 폭력, 전체가 소수에게 가하는 폭력, 보편이 특수에 가하는 폭력, 차이를 증오하는 태도, 개인성 상실'[124] 등을 통해 드러난다. 『토지』에는 위에서 열거한 모든 고통이 곳곳에 서술된다. 그 중에서 가장 뚜렷하게 드러나는 고통은 계급 및 성차별에 의한 사회적 폭력과 억압의 경험이다. 『토지』는 계급 차별이 철폐된 갑오개혁 이후를 시대적 배경으로 하지만 작품 속 인물들은 여전히 계급적 차별 때문에 고통받는다. 최치수와 윤씨부인이 죽고 나서 조준구가 최참판가의 재산을 편취할 수 있었던 것은 그가 양반 신분이었기 때문이다. 수동이와 길상이가 조준구의 횡포로부터 어린 서희를 지키려 했으나, 그들은 하인 신분이었기 때문에 속수무책으로 당할 수밖에 없었다. 제도적으로 이미 사라졌으나 신분제는 여전히 지배이데올로기로 남아 구성원들의 의식을 강박했던 것이다. 흉년이 들자 평소 조준구를 잘 따르던 사람들에게만 선별적으로 기민쌀을 지급한 것에 대해서 마을 사람들이 항의하지 못한 것도 양반과 상민, 지주와 소작인이라는 계급적 차이 때문이었다.

당대 사회가 가부장적인 남성중심사회였다는 것도 사회적 폭력과 억압의 주요한 원인이다. 작품에서 최참판 가문이 몰락하게 된 가장 중요한 계기는 최치수의 죽음이다. 최참판가에 더 이상 남성 자손이 없다는 사실은 최참판 가문 몰락의 결정적 이유다. 최서희와 참판가 식솔들, 그리고 평사리 주민들에 대한 조준구의 횡포는 가부장적 남성 중심 사회가 아니었으면 애초에 발생하기 어려운 일이다. 최치수는 어머니 윤씨에게서 온전한 애정을 받지 못했고, 그로 인해 어머니의 부정을 의심하게 되면서 더 이상 가문을 돌보지 않고 자학적인 삶을 살았다. 그런데 윤씨가 아들 치수에게 온전한 애정을 보이지 못한 것은 몰래 환이를 출산한 것에 대한 자책감 때문이다. 청상(靑孀)이 된 윤씨가 새롭게 연애를 하거나, 공개적으로 출산을 하는 것은 당대 사회에서 목숨을 건 범죄에 해당한다. 결국 남성이었던 최치수까지도 가부장적 남성중심사회의 희생양이었던 것이다.

계급 및 성차별에 의한 폭력은 약자에 대한 강자의 폭력으로 환원할 수 있다. 이러한 폭력 구도는 작품의 전개 과정에서 일본에 의한 조선의 국권 침탈이라는 더 크고 심각한 부정성으로 확장된다. 『일본산고』[125]의 저자이기도 한 박경리의 『토지』는 '소설로 쓴 일본론'[126]이라고 할 만큼 일본에 대한 직간접적 담론이 지속적으로 전개된다. 작품 전체에서 주요 인물인 서희, 길상에 이어 세 번째로 자주 언급된 어휘가 '일본'이라는 것만 보아도 작품에서 차지하는 일본의 비중을 짐작할 수 있다.[127] 작품에서 반복되는 일본론은 일본에 의한 국권침탈의 부당성과 이로 인한 조선 민중의 고통이다. 조준구가 최참판가의 재산을 부당하게 편취한 사건이 일본의 국권 침탈과 환유적 관계임은 굳이 더 말할 필요도 없다. 이렇게 볼 때 총 5부로 구성된 『토지』의 1부와 2부는 조준구 때문에

123) 최유희, 「『토지』의 재난 서사-콜라레(호열자)를 중심으로-」, 『현대문학의 연구』 75호, 한국문학연구학회, 2021, 423쪽.
124) 이종하, 앞의 책, 14쪽.
125) 박경리, 『일본산고』, 마로니에북스, 2013.
126) 정현기, 「日本論として書かれた小說」, 『世界の文學』 1341号, 朝日新聞社, 2001. 9. 16., 50쪽.
127) '서희'는 2361회, '길상'은 2285회, '일본'은 2200회 언급되었으며 '왜놈'이라는 어휘도 598회 언급되었다. 이와 관련해서는 박상민의 「박경리 『토지』에 나타난 일본론」(『현대문학의 연구』 24호, 한국문학연구학회, 2004.) 2쪽을 참고할 것.

고통을 당하는 평사리 주민들의 이야기이고, 3부에서부터 5부까지는 일본 때문에 고통을 당하는 조선 민중의 이야기라고 할 수 있을 것이다. 계급 및 성차별에 의한 사회적 폭력이 강대국에 의한 국제적 폭력의 양상으로 확장된 것이다.

Ⅳ. 역사화된 고통의 인식 가능성

아도르노에게 역사는 죽음과 고통 및 온갖 부정성이 가득한 사건의 연쇄체이다. 하지만 그는 고통에 대한 주관적 경험이 사회 현실에 대한 자각의 출발점이 되며, 주관적인 고통의 경험 속에 내재한 고통의 보편적 측면을 의식하는 계기가 된다고 보았다.[128] 그래서 그는 이러한 고통을 보편사적 관점에서 해명하는 것을 역사철학의 과제로 삼았다.[129] 고통을 보편사적 관점에서 해명한다는 것은 개별적 고통을 관통하는 보편적 메커니즘을 밝힌다는 의미이다. 이는 개별적 고통의 배후에 도사리고 있는 자연지배의 사회적 형식을 밝히고 이를 통해 화해와 극복의 가능성을 인식하는 행위이기도 하다. 자연지배의 사회적 형식을 밝히는 것은 '자연지배를 가능하게 한 이성과 그러한 이성에 내재하는 이성 자체의 비합리성'[130]을 인식하는 것이다.

자연지배를 가능하게 한 이성과 그러한 이성에 내재하는 이성 자체의 비합리성을 가장 잘 보여주는 것은 작품 속의 다양한 일본론이다. 때로는 작중인물을 통해 때로는 서술자의 직접적인 논평을 통해 일본은 근대화에 성공하였으나 창조와 생명의 힘을 잃어가는 어리석은 존재로 그려진다. 조준구의 몰락과 죽음 역시 작품 전체에서는 일본의 어리석음을 논증하는 징후적 예시이다. 서희의 사주를 받은 공노인과 임역관이 조준구를 금광 사업에 끌어들이는 것은 조준구에게 내재한 무한한 재물욕을 비웃는 행위이자, 이성 자체의 비합리성을 폭로하려는 기획이다.

이성 자체의 비합리성을 폭로하는 모습은 작품의 시원(始原)적 인물이라 할 수 있는 김개주에게서도 찾아볼 수 있다. 동학농민전쟁을 주도한 김개주는 환이에게 '동학이 마지막 승리를 거두고 이 땅 위에 화평이 찾아온다면 그날부터 나(김개주)는 죽음 목숨이 될'(1:4:272) 것이라고 말한다. '동학의 접주로서 하눌님의 말씀을 어긴 지 이미 오래'(1:4:272)이기 때문에 결국 자신은 죽을 수밖에 없다는 것이다. 사회의 모순을 혁파하려는 동학의 대의(大義)는 너무도 분명하지만 그것을 이루기 위해, 혁명을 빨리 이루기 위해 반대 세력을 학살한 것에 대해 김개주는 스스로 이성 자체의 비합리성을 인식한 것이다.

이성 자체의 비합리성을 인식하는 것만으로 고통을 극복할 수는 없을 것이다. 하지만 문학이, 철학이, 예술이 할 수 있는 중요한 역할임은 분명하다. 『토지』에서 이러한 시도는 고통받는 이들의 저항, 또는 저항의 방식 자체를 통해 드러난다. 『토지』에서 인물들은 끊임없이 고통에 대해 저항한다. 그들의 저항이 고통을 없애지 못하고, 오히려 더 큰 위험으로 이어지더라도 인물들은 저항을 멈추지 않는다. 김환은 과거의 동학잔당을 모아 일본에 테러를 가하지만 자신들이 일본의 제국주의적 침략을 멈추게 할 수 없음을 누구보다 잘 알고 있었다. 김환은 동학의 후예로서, 사회의 바른 변혁이라는 동학의 정신을 이어나가기 위해 자신이 할 수 있는 있는 저항을 죽을 때까지 계속했을 뿐이다. 윤보를 따라 의병이 된 평사리의 젊은이들도 마찬가지다. 이들 중에 누구도 의병활동으로 인해 일본이 패망할 것이라고 생각하지는 않았을 것이다. 하지만 이들의 저항은 일본의 국권침탈과 이로 인한 고통의 부당함에 대한 항거이며, 그 자체로 고통의 의미를 객관화하고 역사화하는 기능을 하였다. 서울에서, 진주에서, 동경에서, 만주에서, 하얼빈에서 수많은 인물들이 내뱉는 일본론 역시 일본에 대한 일상적이고 소극적인 저항이며, 이는 결과적으로 일본이 자행한 자연지배의 불합리성을 드러내는 데에 기여한다.

---

128) 이종하, 「고통과 도덕 없는 사회를 위한 부정적 도덕철학」, 『사회와 철학』 20호, 사회와 철학 연구회, 2010, 217쪽.
129) 이종하, 『아도르노; 고통의 해석학』, 살림, 2007, 15쪽.
130) 위의 책, 53쪽.

Works Cited

<기본 자료>

박경리, 『토지』 1-20권, 마로니에북스, 2012.

<단행본>

박경리, 『일본산고』, 마로니에북스, 2013.
이종하, 『아도르노; 고통의 해석학』, 살림, 2007,

<논문 및 기타>

김정순, 「우리나라 콜레라 유행의 역사적 고찰」, 『대한보건협회 보건종합학술대회 자료집』, 대한보건협회, 1991, 70-83쪽.
박상민, 「박경리 『토지』에 나타난 일본론」, 『현대문학의 연구』 24호, 한국문학연구학회, 2004, 77-122쪽
신동원, 「1821년 콜레라 유행과 역사적 변곡점」, 『지식의 지평』 30호, 대우재단, 2021. 5. 1-11쪽.
이종하, 「고통과 도덕 없는 사회를 위한 부정적 도덕철학」, 『사회와 철학』 20호, 사회와 철학 연구회, 2010, 213-238쪽.
정현기, 「日本論として書かれた小說」, 『世界の文學』 1341号, 朝日新聞社, 2001. 9. 16.
최유희, 「『토지』의 재난 서사-콜라레(호열자)를 중심으로-」, 『현대문학의 연구』 75호, 한국문학연구학회, 2021, 405-436쪽.

「박경리 『토지』에 나타난 고통의 기억, 상처의 치유」에 대한 토론문

서현주(평택대)

『토지』의 주요 주제에 해당하는 '고통'의 문제를 아도르노의 고통 개념 분류를 통하여 분석한 발표문 잘 읽었습니다. 작품의 시작부터 한가위 축제의 분위기와 대비적으로 그려지는 최참판가의 음습한 쇠락의 이미지는 고통이라는 주제와 관련되기 때문에 『토지』에서 드러나는 고통에 대한 분석과 그에 대한 치유의 논의는 흥미로웠습니다. 지금 여기의 상황이 전염병으로 인한 고통의 한가운데에 있기 때문에 발표문의 주제에 대한 몰입도도 더 높았습니다.

이 발표문은 『토지』에 나타난 고통을 네 가지 양상으로 살피고 있습니다. 호열자에 전염이 되어 신체적 고통을 경험하거나 전염되지 않더라도 가까이에서 호열자로 죽어가는 사람을 바라보는 경험은 죽음에 대한 공포의 고통을 갖게 됩니다. 여기에서 호열자로 인한 물리적 고통에, 호열자에 전염된 타인의 죽음을 바라보면서 정신적 고통이 더해집니다. 호열자로 인한 죽음에 대한 물리적, 정신적 공포의 고통 외에도 이성에 의한 자연지배가 파괴의 논리로 작동하여 분노와 자기파괴의 고통의 연쇄로 이어짐으로써 고통은 가중된다고 분석하고 있습니다. 사회적 구조 속에서 느끼는 고통에서는 약자에 대한 강자의 폭력을 일본에 의한 조선의 국권 침탈, 계급차별과 가부장적인 남성중심사회의 성차별 등의 사회적 폭력 구도를 언급하고 있습니다. 마지막으로 고통의 극복 및 화해 가능성을 인식하려는 역사적이고 객관화된 고통에서는 이를 극복하기 위해 끊임없이 고통에 저항함으로써 상처의 치유 가능성을 시사하고 있습니다.

고통이라는 주제로 작품 전체를 관통하는 명쾌한 분석은 작품 이해의 장을 확장한 것에 의의가 있으며, 고통의 양상을 네 가지로 분류하여 해석한 데에 공감합니다. 때문에 이 논의가 담고 있는 내용에 대체적으로 동의하면서 다음과 같은 몇 가지 의문 사항들에 대한 선생님의 추가적인 설명을 듣고 싶습니다.

먼저 『토지』의 주제론적 접근으로 '고통'에 주목하실 때, "작가 박경리가 생전에 『토지』의 주제를 고통이라고 말하면서 바리데기 설화와 심청전의 맥을 잇고 싶었다고 말한 것"을 언급하고 있습니다. 또한 고통이 "오랜 연원을 지닌 우리 민족의 보편적 정서와 연관지어 생각"한 것으로 보고 계신데, 구체적으로 어떤 '우리 민족의 보편적 정서'가 바리데기 설화와 심청전에서 『토지』로 닿아 있다고 생각하시는지 궁금합니다. 바리데기 설화와 심청전은 한국문학에서(여성을 주인공으로 한) 대표적이고 상징적인 작품이기 때문에 『토지』에서 드러나는 고통과 같은 맥락에서 분석하는 부분은 문학사적으로도 의미 있는 접근이라 생각됩니다.

다음으로 논의의 범주에 관련된 부분이 궁금합니다. 고통의 네 가지 분류(물리적, 정신적, 사회구조적, 역사적·객관적)에서 최참판가와 평사리 주민들, 일본에 핍박받는 조선인들 외에도 '토지를 읽는 독자'까지 고통의 경험 주체로 설정하셨습니다('호열자는 작중 인물들에게는 개인적 차원의 고통에 머물 뿐이지만, 독자들에게는 세계의 부정성에 대한 경험이 될 수 있다'). '세계의 부정성에 대한 경험'의 장 외에는 텍스트 자체의 분석을 통한 고통을 언급하시는데, 이 장에서만 독자 즉 수용자의 경험이 다뤄지고 있어 범주가 너무 확장되는 게 아닌가 하는 생각이 듭니다. 선생님은 어떤 의미로 범주를 설정하셨는지 여쭤보고 싶습니다.

마지막으로 고통의 상처 치유는 이성 자체의 비합리성을 인식하고 고통 받는 이들의 끊임없는 저항(적극적, 소극적)에서 가능성을 찾으셨습니다. 저항을 통한 치유는 사회적 구조 속에서 느끼는 고통에 한정되는 것이 아닌지, 그렇다면 물리적·정신적 고통은 어떻게 치유할 수 있을지 궁금합니다. 아울러 결론에도 드러나겠지만, 『토지』에서의 고통은 어떤 의미라고 생각하시는지 좀 더 부연 설명하여 주시면 감사하겠습니다.

이상에 대한 선생님의 고견을 청하고자 합니다.

이청준 소설에 나타난 ‘유령’으로서의 종교와 ‘고통’의 타자성

임은희(한양대)

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 유령으로서의 ‘정의’, ‘당신’의 천국 -『당신들의 천국』
Ⅲ. 유령으로서의 ‘윤리’, ‘영혼의 눈’의 타자성 - 『낮은 데로 임하소서』
Ⅳ. 나가는 말

Ⅰ. 서론

이청준은 고통의 문제를 소설의 주제로 줄기차게 천착해 왔다. 그는 고통을 인간의 숙명처럼 받아들인 듯하다. 그래서인지 이청준이 재현해내고 있는 고통의 스펙트럼은 넓다. 한국의 군부독재라는 특수한 상황에서 비롯된 억압적 상황에 의한 고통을 다루기도 하지만 부조리에 의한 개인의 고통까지 다각적으로 재현해낸다. 특히 고통의 문제가 종교와 연동되어 재현되고 있는 작품을 중심으로 이청준 소설을 살필 것이다. 종교가 여전히 우리에게 귀환되는 것은 무슨 이유일까? 특히, 고통에 처한 인간에게 종교는 이 세상을 견디는 힘으로도 작동된다. 그렇다면 종교는 모든 인간의 고통을 진정으로, 평등하게 치유하는가? 데리다에 따르면 『맑스의 유령들』에서 맑스라는 유령은 되돌아올 수 밖에 없다[131]고 말한다. 여전히 자본주의는 기승을 부리고 있고, 이것으로 인해 발생하는 각종 갈등과 분쟁은 맑스의 이론이 없이는 분석해낼 수 없기 때문이다. 그는 이러한 모순이 사라지지 않는 한 맑스는 유령처럼 되돌아온다고 한다. 그렇다면 인간의 고통이 끝나지 않는 한 유령처럼 종교는 소환될 것이다. 데리다는 맑스의 유령을 통해 자본주의 제도 안에서만 작동되는 법의 공정함에 경종을 울린다. 이를 통해 자본주의적인 경제의 모순으로 억압받고 차별받는 타자들의 목소리, 지배질서의 균열을 드러낸다. 이청준의 작품 『당신들의 천국』, 『낮은 데로 임하소서』는 인간의 고통과 종교의 문제를 재현한 소설이다. 종교인이 아니었던 작가가 실제 종교를 체험한 실존인물의 실화를 통해 종교와 고통의 문제를 조명하고 있다는 점에서 주목을 요한다. 이는 초월적이며 추상적인 하나님의 존재를 ‘눈’으로 실체화하지 못한 비신앙인으로서 종교와 인간의 고통이 내재하는 힘이 추동하는 방식을 보다 성찰적 시선으로 규명해낼 수 있기 때문이다. 이 작품들을 통해 종교가 소환되는 지점에 유령같은 언어의 역할로 정체성을 획득하는 과정을 통해 유령같은 언어가 요구하는 수행 과정을 살필 것이다. 여기에는 인간의 고통과 인간의 고통을 치유하기 위한 숙명을 지닌 종교에 내재된 아포리아를 드러냄으로써 화해에 이를 수 없는 비극성을 노정한다. 이는 현실을 화해불가능한 대립관계로 바라봄으로써 비극성을 드러냈던 이청준의 문학관[132]을 재확인하는 과정이기도 하다. 인간의 고통을 치유하기 위한 종교의 아포리아에는

131) 자크 데리다, 진태원 옮김, 『 마르크스의 유령들』, 그린비, 2013.
132) 김치수, 「대담:이청준과의 대화」, 『박경리와 이청준』, 민음사, 1982, 217-218쪽.이청준은 김치수와의 한 대담에서 자신의 소설 속에 전혀 상반되는 두 축의 대립항을 상정한 것에 대해 “생활과 예술, 말과 소리, 전통적인 것과 현대적인 것, 진실과 진실이 아닌 것”과 같이 “늘 대립항을 설정하고 그 대립항 사이의 삶의 본질을 납득할 수 있는 접점을 찾아보려는 노력”을 했지만, “거기에는 전면적인 진실이라는 것은 인정할 ” 수 없었고 “전면적인 진실이란 만날 수가 없”었다면서 “대립항이라는 것은 이해의 양쪽 끝이니까 참모습과 진실을 넓혀내는”방법이 될 수 있으

이청준 소설의 특징이라 할 수 있는 화해불가능한 세계인식[133]을 보여준다.

이청준의 소설을 '고통'이라는 측면에서 다룬 기존의 논의들을 살펴보면, 박숙자는 "고통은 인간의 실존적 조건을 근간에서 위협하는 세계의 부조리와 조우하는 감각이자 세계의 부조리를 경험하는 인간이 존엄을 잃지 않으려는 감수성이다"으로 간주하고 이청준의 초기소설을 고찰한다. 고통에 호소하는 인물군상을 통해 실존적 위기를 고통의 문제로 포착해서 고통과 고통의 앎이 재생산되는 방식을 통해 분석해내고 있다.[134] 김은정은 이청준 초기 소설에 나타난 허기, 배앓이, 신경증 등을 통해 고통당한 인물을 주목하고 있다. 이러한 병인을 정신분석의 관점에서 접근함으로써 '배앓이'가 외디푸스 콤플렉스와 관련된 어머니 고착에서 비롯된 것임을 밝히고 있다.[135] 이평전은 '신경증'을 주목하였는데 이것을 공간의 문제와 관련하여 접근함으로써 자본주의적 공간에서 탈주가 불가능한 스트레스를 담아 내고 있다고 분석하고 있다.[136] 이처럼 이청준의 소설에 형상화된 '고통'의 문제를 다각적으로 살피고 있지만, '고통'을 종교와 관련하여 분석된 논의는 없다.

이청준의 종교관에 관한 기존의 논의를 살펴보면, 김기석은 이청준 소설에서는 종교를 초월적 존재로 전제하고 절대 복종하는 것을 통해 구원을 얻는다는 신과 인간의 일방적 관계를 경계하고 비판한다고 규정한다. 따라서, 종교는 인간을 탐색하는 과정에서 만난 동반자로 인정하지만 그 만남을 결정짓는 선험적인 조건으로 인정하지 않았다[137]고 분석해내고 있다. 방재석과 임민정은 어떤 일의 과정 속에서 보다 큰 의미를 발견하고자 한 이청준 작가의 특징이 구도자의 삶과 비슷하다고 간주하고, 구도자로서의 이청준을 주목하여 작가의 종교관을 논의하였다. 이청준 작가는 기독교를 수용하지만 기독교를 맹목적으로 순종하는 일방통행적인 구원의 방법론에 대해 비판한다. '신'을 인간의 도움이 필요한 '불완전한 존재'로 이해하고 신의 권력에 순종하고 의지하던 인간에게 자신의 삶을 능동적이고 자율적으로 살아가야 할 '주체적인 인간'으로서의 의무를 부여한다고 보았다. 그가 생각하는 이상적인 종교는 신과 인간을 억압하는 종교가 아닌 '수평적으로 열려있는 종교'이며. 신과 인간이 함께 만들어가는 '현재 진행형 종교'라고 규정하였다.[138] 본고는 이청준 소설에서 합리적인 이유나 의미를 찾을 수 없는 고통, 즉 사회구조적 원인으로 환원될 수 없는, 오로지 개인이 감당해야 하는 불의한 고통 앞에서 속수무책으로 고통을 겪는 인물을 중심으로 그 인물에게 소환되는 '종교'의 방식과 의미화되는 과정을 규명해보고자 한다.

레비나스 철학에서 고통은 주체성의 핵심[139]이었고, 이러한 고통의 주체성을 타인의 삶과 연결지어 긍적적인 관점으로 발전시켜 윤리적인 관점을 제시한다. '타인을 받아들임' 또는 '타인을 대신하는 삶'[140]이라는 보다 긍정적인 관점으로 발전시켜나간다. 결국, "고통은 인간 상호간의 윤리적 전망을 열어준다"는 윤리적 관점을 제시한

므로 "인생사의 양쪽 끝은 디디려"는 생각에서 상반된 두 축을 소설 속에 상정했다. 김현,「대립적 세계인식의 힘」,『이청준:우리 시대의 작가연구총서』, 은애, 1979, 21-23쪽. 김현은 이청준의 세계인식을 "대립적 세계인식"이라고 정의했다. 그의 소설 속의 행위를 납득할 수 없는 것은 각각의 소설적 공간 속에서 "그 대립 자체를 하나의 징후, 기호로 내보"인 것을 그의 작가로서의 뛰어난 점으로 평가했다.김병익,「전반적 검토」,『이청준:우리 시대의 작가연구총서』, 은애 ,1979, 8쪽. 김병익은 이청준 소설속에서 "대립들이 그저 대립으로써 존재하는 것"에 주목하였는데 그것이 이청준과 그의 소설을 읽는 우리에게 있어서 고통스러운 점이라면서 소설 속의 대립들이 "쉽사리 그 어느 하나를 간단히 택할 수"있는 것이 아니고 "화해로운 공존을 거부하며" 둘 중 어느 한 쪽을 택하기를 요구해오지만, "그 어느 것도 편안히 결정할 수 없다"는 것, 그로 인해 갈등이 빚어지고 그 결말은 화해롭기는커녕 죽음과 같은 파탄에 이르게 된다는 것에 대해 언급하였다.류양선, 낙원에의 꿈과 관념의 정치학-이청준의 당신들의 천국 론, 성신어문논집 21집, 성심어문학회, 1999, 75쪽. 류양선은『당신들의 천국』의 결말도 화해로 보여지지만, 서로의 비밀을 숨기고 행한 결혼식이라는 점에서 은폐된 채 균열을 내포한 비극성을 드러낸다고 보았다.

133) 주효주,「이청준 소설에 나타난 화해불가능성에 관한 연구」, 한양대, 2021.2.1-212쪽

134) 박숙자,「해방 이후 고통의 재현과 병리성-이청준 초기 소설을 중심으로」,『어문론총』제75호, 한국문학언어학회, 2018.3, 233-257쪽

135) 김은정,「이청준 소설에 나타나는 배앓이의 의미연구」,『한국문학논총』74, 한국문학회, 361-392쪽.

136) 이평전,「1970년대 도시공간과 신경증의 상관성 연구」,『Journal of Korean Culture』, 한국언어문학국제학술포럼, 2016,8

137) 김기석,「이청준의『당신들의 천국』」,『세계의 신학』제19호, 한국기독교연구소, 1993,30쪽.

138) 방재석. 김민정,「이청준 소설에 나타난 종교관 고찰 -《당신들의 천국》과 《낮은 데로 임하소서》를 중심으로-」,『현대소설연구』,(50), 한국현대소설학회, 2012.08, 179-207쪽.

139) 강영안,『타인이 얼굴, 레비나스의 철학』, 문학과 지성, 2005, 7쪽

140) 레비나스,강영안 옮김,『시간과 타자』, 문예출판. 1996, 7-10쪽

다. 레비나스는 고통을 인간 상호간의 전망에서 봄으로써 고통의 의미에 대해 새로운 시야를 열어준다. 그의 논의는 '나'또는 '우리'의 고통에서 '타인'의 고통으로 초점을 옮겨 놓고 잇으며 '타자'와의 관계' 곧 윤리쪽으로 고통의 의미를 돌려놓았다는 점에서 위대한 전환점을 이루었다.[141] 니체 또한, 생애 내내 질병으로 고통받았으나 그런 그가 '커다란 건강'을 자기 삶 속에서 느꼈던 것은 질병을 극복하였기 때문이 아니라 오히려 몸의 고통 속에 내재된 생명력을 발견하고 이것이 삶의 전환점을 가져온 큰 사건으로 해석[142]한다. 레비나스는 "고통의 악, 곧 고통의 상해는 부조리의 폭발이고 가장 심원한 부조리의 표현"[143] 이며 "고통은 의미의 문제이고 현상으로서의 고통 그 자체는 의미가 없다"[144]고 언급한다. 그래서 고통이라는 현상 속에 숨어있는 본질이 무엇인지 캐내지 않으면 안된다고 말한다. 고통은 삶의 가치를 바로 알게 해주고, 우리로 하여금 진정한 의미의 주체가 되게 하며, 우리가 곧 망령되게 살면 안되는지를 가르쳐주는 하나의 도구이다. 인간의 삶과 밀접한 고통의 문제를 종교와 관련시켜 논의한다면 이청준의 문학적 의미가 보다 더 선명하게 밝혀질 거라 보여진다.

이청준에게 문학활동은 인간의 삶과 죽음의 문제가 스스로의 능력과 책임 안에서 감당하고 풀어가야 하는 실천의 방법이었다.[145] 소설가 이청준은 자신의 소설이 '밤길 독행자'의 역할[146] 로서 독자에게 다가가기를 원했다. 어둠을 비춰주거나 안내해주는 또는 위안을 주는 문학이 되기 보다는 어둡고 두려운 길을 옆에서 함께 해주는 문학이 되기를 원했다. 따라서, 그는 고압적이거나 선도적인 그래서 우월한 위치에서의 문학가보다는 평등적인 시선에서 함께 그 밤길에 있었다는 것만으로도 힘을 실어주는 문학가의 자세를 견지하였다. 문학이 어둠을 걷는 사람들과 동행하며 그들에게 위안을 주는 것처럼 고통을 겪는 인간을 치유하는 종교는 어떻게 가야 하는가? 오늘날까지 종교가 지속적으로 소환되는 이유는 무엇일까 특히, 종교가 절실하게 필요한 내지는 종교의 존재 이유이기도 한 인간의 '고통'과의 관련을 통해 종교는 인간의 고통을 치유하고 있는가? 인간의 고통은 지속되고 있고, 현실은 비극적이다. 그럼에도 종교는 왜 필요한가? 이청준은 소설을 통해 종교가 유령같은 언어로 소환되는 방식을 재현하고 있다. 이런 언어가 요구하는 수행과정을 통해 종교의 의미와 고통의 타자성을 규명할 수 있다. 여기에는 법, 정치의 질서와 제도가 간과하고 있는 문제에 종교가 자리매김하고 있음을 보여준다.

Ⅱ. 유령으로서의 '정의', '당신'의 천국 -『당신들의 천국』

『당신들의 천국』[147]은 문둥병 환자가 모여 사는 소외된 공간인 '소록도'를 중심으로 문둥병환자의 고통을 종교가 '천국'이라는 유령같은 언어로 고통이 사라진 낙원을 건설하는 과정을 담고 있다. 여기에는 유령같은 언어가 요구하는 수행에 주목하고 있다. 미래가 담보되어 있기 때문이다. 특히 질병의 고통을 절실하게 겪고 있는 문둥병 환자들이 고통없는 죽음만을 기다리는 '사자들의 도시' 소록도에 '천국'을 제시했다는 것은 이 공간에 '미래'라는 희망을 심어주었다는 점이며, 이것을 향해 자신의 고통을 극복해야 한다는 현재의 고통에 대한 극복의지를 심어준다. 종교가 '천국'이라는 유령같은 언어의 힘으로 작동하는 과정에서 '사자의 섬'을 '생자의 섬'으로 변화시키는 긍정적인 힘으로 작동한다. 그러나, 이러한 종교의 소환은 대척점에 놓인 간극을 봉합할 수 없는 비극성을 드러낸다. 이처럼 종교가 유령같은 언어로 소환되면서 작동되는 방식에는 불합치[148]에 내재한 비극성을 보여줌으로써 '천국'은 '우리'들의 천국이 아닌 '절대적인 타자'[149]의 천국임을 보여준다. 도달할 수 없지만 도달해야 하는

141) 박정호, 「고통의 의미-레비나스를 중심으로-」, 『시대와 철학』, 제22권 4호,2011, 131-259쪽.
142) 이상범, 『니체의 건강철학』, 집문당, 2019.
143) 강영안, 앞의 책, 13쪽,
144) 강영안, 앞의 책, 14쪽,
145) 이청준, 「노거목과의 대화」,『비화밀교』, 나남출판, 1985, 61-62쪽.
146) 이청준, 「나는 왜, 어떻게 소설을 써왔나」, 『본질과 현상』 제 10호, 본질과 현상사, 2007, 223쪽.
147) 이청준, 『당신들의 천국』, 열림원,2000. 이하 인용문은 페이지만 기록할 것임.
148) K.에마뉘엘 레비나스, 김도형, 문성원, 손영창 옮김, 『정체성과 무한:외재성에 대한 에세이』, 그린비, 2018,7-30쪽. 레비나스의 불합치는 합치의 부정이다. 레비나스에게 있어 동일자와 타자의 관계는 변증법이 아니다.

곳인 '천국' 즉 '정의' 라는 점에서 긍정성을 내재한 비극적 현실이다.

"한두 줌씩 나눠주는 정부 양곡과 멸시 어린 구호품을 나눠 가지며 납골당의 어둠 을 향해 뜻없는 발걸음을 한발한발 옮겨가거나, 용감한 사람들이라야 해협을 건너가다 사나운 물살에 수중 고혼이 되어가는"(144쪽) 문둥병 환자들의 고통스런 삶의 공간이 소록도이다. 철저히 고립되어 죽음을 각오한 탈출을 감행해야 하는 감옥같은 삶을 사는 문둥병 환자의 고통은 질병 뿐만 아니라 고립되어 살아가는 철저한 외로움에서 비롯된다. 인간의 고통을 치유하기 위해 고립된 문둥병환자와 건강인의 틈은 종교를 통해 합일의 지점에 이른다. 이들의 치료자이자 이 곳의 지도자로 온 건강인 원장은 고통의 치유방식으로 '천국' 즉 하나님의 나라를 만들자고 제안한다. 추상적인 종교는 '천국' 이라는 유령 같은 언어로 정체성을 획득한다. 천국'이라는 유령같은 언어는 부패와 오염이 진동한 죽음의 공간에서 질병의 고통으로 '유령'처럼 살아가던 문둥병 환자들에게 수행을 요구한다. '미래'가 죽음밖에 없었던 문둥병 환자들에게 하나님께서 약속하신 땅인 '천국'이라는 밝은 미래를 제시했다는 점에서 인간의 고통을 극복하는 주체적인 힘을 부여하는 종교의 긍정적인 힘을 보여준다. '천국'을 건설하는 것은 '신의 섭리'를 만들어가는 과정이다.

그런데, 이러한 신의 섭리에 이르는 길이 "인화단결, 정정당당, 상호협조, 재건"(47쪽)이라는 점에서 '천국'은 '정의'의 자격이 부여된다. 문둥병 환자의 고통을 치유하기 위한 천국건설은 바로 정의구현으로 주정수와 조창원 원장에 의해 실체화된다. 소록도를 낙원의 땅, 가나안의 땅으로 만드는 것은 성경 구절처럼 '아름답고 광대하며, 젖과 꿀이 흐르는 땅', '영화로운 땅'으로 만든다는 것이다. 이 섬 병원의 네 번째 원장이었던 일본인 주정수에게 이 땅의 영화로움은 선창과 도로개설이었다. 그 뒤에 온 조창원 원장의 '천국'은 지친 영혼들이 안식할 땅을 위해 큰 산이 바다 되고 바다가 다시 육지됨을 만드는 것이었다. 이것을 완성하기 위해서는 투석, 성토작업을 수행하는 것이었다. 이것이 하나님의 나라인 가나안 땅 즉 천국의 정체성이다. '천국'이라는 유령같은 언어가 '정의'건설로 정체성을 획득하면서 문둥병자의 고통은 타자화된다. '정의'는 문둥병자도 정정당당해야 하며 상호 단결해서 재건해야하는 미래를 위해 실현해야 하는 당위성이 되었다. 언어의 유령은 건강인과 문둥병 환자를 함께 관계맺기를 유도한다. 그러나, 문제는 '천국'의 정체성이 본래 있던 것이 아니고 유령같은 언어에 의해 인위적으로 만들어진 결과물이다. 이성적 분별의 영역을 초월하는 은밀한 영역이기에 '언어'의 유령성은 효과적으로 작동된다. 말을 행동으로 옮김으로써 언술이 참임을 행동으로 보여주어야 하기 때문이다. 언어 유령으로 등장한 '천국'의 진위여부는 "5천 문둥이들의 후손의 이름까지 빌려가면서 행한 서약"이라는 양자간의 합의에 의해 결정되고, 언술의 실행여부가 판가름한다. '종교'가 천국이라는 언어유령에 의해 질병으로 인한 육신의 고통을 죽음으로 끝내기만을 기다리는 정태적인 삶을 살았던 문둥이들에게 동태적인 삶의 태도로 변화시켜 생명력있는 인간적인 삶으로 전환시켰다는 점에서 긍정성을 드러낸다.

그러나, 천국의 건설이 정의 건설로 전치되면서 천국을 건설하는 과정은 '정의'로 나아가는 희생이 요구되었다. 그렇기에 문둥병자들은 손가락 발가락이 떨어져 나가고 심지어는 목숨을 잃어도 소록도에 정의를 실현시키는 일이기에 감당해야 하는 것이었다. '천국'은 문둥병자의 '피와 땀'으로 이뤄진 미래였기 때문이다. 문둥병 환자들의 고통이 타자화되면서 정의를 실현시키기 위한 도구자로 전환되는 과정이 심화될수록 그들의 죽음은 '정의'를 실천하기 위한 죽음이었기에 정당화되고 당연시 되었다. 정의건설은 천국이 아닌 인간 생명조차 경시한 '지옥'건설과 맞닿아 있었다. 함께 천국을 건설하기로 했던 원장 또한 '천국'의 실체가 드러낼 때마다 또 다른 '천국'이 보였다. 언어유령처럼 존재하는 천국에 다달를 수 없기 때문이다. 주정수의 낙토 건설사업의 수행은 '천국'인 '정의'건설이었지만, "어떤 방법으로든지"(67쪽) 진행되어야 하는 부도덕적인 수행방식을 동반해야만이 '천국'에 빨리 이를 수 있는 길이었다. 결국 '정의'를 건설하기 위한 작업은 부정을 수반해야만이 이뤄지는 비극적 역설성을 드러낸다. 작업 능률을 높여야했기 때문에 "심한 노역으로 인한 부상과 상처의 악화는 투병 능력을 형편없이 저하

149) K.에마뉘엘 레비나스, 김도형, 문성원, 손영창 옮김, 위의 책. 40-45쪽. 레비나스는 하느님을 '영원한 당신 대신에 절대적인 타자'라고 부른다. 창조주로서 하느님과 피조물인 사람 사이에서도 없어지지 않는다. 하느님이 사람의 속을 전적으로 알 수 없다. 사람에게 하느님이 절대적인 대타자이듯이 하느님에게도 사람은 타자이다.

시켜"(67쪽) 가야했고, 천국건설을 달성하기 위해 원생들의 단종수술을 감행하는 간호주임과 간호수들의 비도덕적 행패조차 모른 척 눈감아 넘겨야 하는 반생명적, 반생태적인 삶을 강요하는 곳으로 변해갔다. '신의 증명'을 위해,'신의 믿음'에 대한 증거로서의 '천국'건설은 '신을 배반'하는 행위로 이뤄진다는 역설성을 드러낸다. 결국 "주정수의 약속은 차츰 온 섬사람들의 원망의 표적이 되어갔다. 병사시설이 늘어가고 새 선창이 생기고 종각과 만령당이 새로 지어져도 그것들은 원생들의 낙원과는 아무 상관이 없었다. 낙원은 오직 주정수 원장 혼자 속에 있을 뿐이고 그러한 작업의 결과들도 그 주정수 원장의 낙원 설계 속에서만 뜻을 지닐 수 있었다. 원생들 쪽으로 보며 오히려 모든게 고역"(66쪽)이었다. 더구나, 주정수의 낙토설계는 요원하기만 했다. 계속해서 새로운 작업이 보태짐으로써 문둥이들의 일방적인 희생만을 강요했다. 심지어, 주정수 원장의 동상건립을 위해 "원생들에게선 송금액의 일정액을 공제하고 일반 원생들에게선 작업 임금의 3개월분을 송금도 없고, 작업 동원도 불가능한 신체 부자유원생들에게서 이들에게 지급될 식량과 의류의 배급량에서 상당액분을 공제하며 현금액을 충당"하는 강제나 다름 없는 모금작업으로 거둬들였다. 합의와 맹세는 공존가능성 속에서만 성립되는데 모두의 천국이 자신만의 동상안에서 건설되었을 때 그것은 정의를 향하는 길이 아닌 것이다. 서로 '정의'건설에 위배되는 경우는 살인도 문제가 되지 않는다.

이처럼, 문둥이들과 건강인이 함께 만들어가자는 천국은 각자의 천국이었던 것이다. 하나님의 나라는 각자의 '천국'으로 존재했던 것이다. 이것이 바로 '천국'의 비규정성이다. 문둥이를 대표하는 장로회 황노인은 "사람들은 누구나 자기 맘 깊은 곳에 각자 자기 나름의 동상을 지을 꿈을 지니고 있기 십상"(170쪽)이라고 말한다. 이에 주원장은 "당신들의 주님과 나의 주님은 그토록 뜻이 다를 수가 있을는지 모르겠소."라며 각자의 천국이 있음을 인정한다. 미감아였던 상욱 또한 원장이 제시한 천국의 건설이 "원장의 동상에 종이 되는 길"(170쪽)임을 밝히며 원장이 떠난 다른 천국을 소록도에 만들어지기를 원한다. 미감아, 뭉둥병자, 정상인이 함께 어우러져 살아가는 소록도의 '고통'이 종교를 통해 타자화되는 과정을 보여준다. 여기에서 인간의 고통을 치유하기 위한 종교가 인간의 고통을 극복하게 하는 힘을 주는 동시에 인간의 고통을 타자화하는 과정을 추출할 수 있다.

그럼에도 불구하고, 이 작품에서는 천국을 향한 건설은 계속되어야 한다고 말한다. 원장과 문둥병 환자들이 고통이 '정의'를 실현하는 과정에 극복되고 있었던 것이다. "소록도의 낙원설계는 요원했다. 계속해서 새로운 작업이 보태졌고, 원생들의 탈출은 가속화되었다." 그렇지만 이러한 과정에서 각자 자신의 입장에 대한 성찰과 서로 간에 전혀 보여지지 않을 민낯을 보여줌으로써 타자의 이해에 이른다는 점이다.

원장의 천국건설을 반대했던 상욱이라는 인물이 "원장은 방법이 좋았어. 원장의 방법은 이 섬이 지닌 가장 나쁜 경험도 능히 뛰어넘을 수 있었거든. 그래 사실은 원장이 그걸 원했든 안했든 간에 이 섬 문둥이들 마음 속엔 이미 자기도 모르게 임자의 동상이 크게 들어앉아버렸던"거라면서 타자인 원장을 인정하면서 '함께'가 되어가고 있음을 인정한다. 문둥병자들 스스로 자신의 고통을 포기하고 살았던 것, 그러나 결국은 육체적인 고통을 참아내며 땀흘려 일해서 만들어낸 오마도의 건설, 문둥병자와 원장의 '함께'가 억압적이거나 위압적인 것이 아닌 '자기도 모르게''함께' '천국'을 만들어 내기 위해 노력했다는 점을 인정하였다. 그러면서도 "원장의 동상에 종이 되는 길"로 이끌어질까 두려워 스스로 섬을 탈출함으로써 조원장의 '흘러넘침'의 욕망을 저지하는 용기도 보여준다. 또한, 정상인을 믿지 못했던 장로회 대표이자 문둥병자인 황노인은 스스로 문둥이인들에 대한 반성을 보여준다. "믿음이 없이 억지 자유를 하자니까 불신과 미움밖에 번지는 것이 없었다 말씀야. 그야 물론 사랑이어야겠지. 이제 이 섬은 자유로는 안된다는 걸 알았으니 다시 또 그런 자유로만 행해나갈 수는 없을게야. 자유라는 건 싸워 빼앗는 길이 되어 이긴자와 진자가 생기게 마련이지만 사랑은 빼앗음이 아니라 베푸는 길이라서 이긴자와 진자가 없이 모두 함께 이기는 길이거든." 여기에는 뭉둥병자들이 각 개인의 욕망을 성취하려는 '자유'는 있었지만, 서로에 대한 '믿음' 더 나아가 '사랑'이 없었다는 자신에 대한 반성적 성찰을 보여준다는 점은 주목을 요한다. '우리'들은 종교를 통해 서로의 고통을 치유하며 천국을 건설하려는 것이 아니라 유령같은 삶 속에서 약속으로서의 언어의 구조 속에서 살았던 각자 자신의 행동에 대한 반성적 모색을 보여주기 때문이다. 조원장은 "어머니의 죽음

을 보고도 슬프거나 무서워할 줄 몰랐다던 ” “문둥병이 몸에 옮은 것을 알고도 별로 대단스레 놀라워할 줄을 모르고 지내왔다던” 황희백 노인이 “이제 비로소 그의 앞에 어린애처럼 스스럼없는 눈문을 흘리고 있는 모양을 보자”(171쪽) 기이했다. 하지만 조원장 “자신마저도 자신의 눈물을 의식하지 못한 듯” 황노인의 “눈물로 얼룩이 진 추하디 추한 얼굴에서” “노인의 진짜 얼굴을” “문둥병 환자가 아닌 그의 깊은 인간의 얼굴”(171쪽)을 보고 있는 것 같았다. 진정한 타자의 이해에 이르는 ‘타자의 얼굴’을 확인하게 된다. ‘천국’의 건설은 언어의 유령에 함몰되어 ‘각자의 동상’을 가기 위해 불신, 갈등, 경쟁, 욕망 등이 치달을 수 있지만, ‘정의’를 건설하는 길이기에 가야 한다. 이것이 ‘종교’가 인간의 ‘고통’을 극복하게 하는 궁극적인 의미이다. 정의를 실현하는 길이기에 조원장은 “섬을 변하게 하자면 무엇보다도 오마도 일이 옳은 방법으로 해결지어져야 했다. 애초의 약속과 희망대로 원생들로 하여금 그들이 땀흘려 일한 만큼 문둥병자들의 몫을 차지하게 해줘야 했다. 그들의 땅에서 농사를 짓고 수확을 거두게 해줘야 했다. 오마도 문제의 떳떳한 해결만이 섬사람들에게 변화를 줄 수 있었다.”(176-177쪽) 는 생각에 이르게 된다. ‘정의’에 비춰볼 때, 자신이 아닌 ‘타자’들의 삶을 ‘법’이 포용하지 못한 타자의 문제를 발견한다.

‘천국’을 건설한 이후 소록도는 기자인 이정태에 의해 변화된 소록도의 모습을 제시한다. 소록도의 “외관은 변한 것이 아니었다. 변한 것은 섬사람들의 풍속과 생활질서”였다. 적어도 이정태의 눈에는 섬 안에서도 많은 것이 변해있었다. 섬의 건강 지대와 병사지대를 갈라놓은 철조망이 사라진 것, 원생들의 금기사항이던 건강 지대의 출입마저 자유로이 허용이 된 것, 건강인 지대의 사무 본관 옆에 휴게실의 차 시중을 음성원생처녀아이들이 들게 된 것뿐”이랬다. 문둥병환자와 조백헌 원장의 고통의 결과로 소록도의 변화는 이것‘뿐’에 불과했다. 또한, 이정태는 “비로소 섬을 드나드는 나룻배 역시 전날과는 달리 원생과 건강인이 한 배에 자리를 섞어 타고 있던 일을 생각해”(185쪽)냈다. 섬을 떠난 지 5년 만에 다시 개인 자격으로 소록도에 돌아와 ‘우리들의 천국’을 실천하기 위해 전력하는 조원장이 주최한 병력자 사내 윤해원과 정상인 서미연의 결혼식을 기사로 실어주기 위해서였다. 이는 정상인과 문둥병자간의 간극을 없앤다는 상징성을 띤 결혼식이었기 때문이다. 그러나, 서미연 역시 병력자였다는 사실을 숨긴 채 진행된 결혼식이었다. 조원장은 둘의 결혼식을 통해 “희망의 씨앗을 뿌려보려 한”행위라고 말하지만 병력자였던 사내 윤해원의 혼전 단종수술이 단행된 결혼식이었다. 류양선은 “표면상의 밝은 분위기와는 달리, 낙원에의 꿈과 관련된 이 소설의 전망은 밝지 않은 것으로 읽힌다”면서 서미연이 미감아 출신이라는 사실을 섬사람들도 결혼 당사자인 윤해원도 알지 못하고 단지 조백헌만이 알고 있다는 것은 “이 결혼의 의미를 무화시키기에 충분한 것”이라고 기술한 바 있다.[150] 여전히 모순과 거짓이 섞여 있는 결합을 보여주면서 결혼을 준비하는 과정에서 소설은 끝난다. 데리다는 마르크스 유령들은 “이음매가 어긋난”지금, 확실하게 연결된 어떤 맥락, 여전히 규정 가능한 경계들을 지닌 어떤 맥락 속에서 더 이상 함께 유지될 수 없을지도 모르는, 이음매가 떨어져 나간 지금”[151] 소환된다고 말한다. 결국 소록도의 ‘천국’은 ‘이음매가 어긋난’ 요원한 곳이다. 그렇기에 종교가 유령으로 소환되는 이유이기도 하다. 그러나, 주정수, 조창원의 지점에 유령으로서의 ‘천국’의 의미가 다르듯이 ‘종교’는 인간 고통이 머무는 지점에 반드시 귀환한다.

따라서,이 작품에서는 유령으로서 종교를 인간의 다양한 고통의 지점 특히 제도적인 질서에 포용되지 못한 ‘틈’에 자리매김하고 있다. ‘법’의 감겨진 눈을 향해 겨냥하고 있다. 이것은 종교가 ‘정의’로 정체성을 획득하는 과정을 통해 드러난다. 이러한 ‘틈’에 놓인 인간 ‘고통’의 진정한 치유는 ‘함께’ 극복해내는 것이다. 법이 지켜주지 못하기 때문이다. ‘함께’ 치유하는 과정에는 주체와 타자의 문제를 현현하고 있다. 동일자의 주체의 폭력성을 강요한 타자가 아닌 종교가 주체가 되고 인간이 각기 다른 타자로서 ‘함께’ 건설되는 ‘정의’의 건설을 다루고 있다. 유령으로서의 ‘천국’건설은 ‘정의’건설로 정체성을 획득하기 때문이고, 그것은 구체적인 실천을 내재한다. 종교와 타자의 고통이 함께 나아가야 할 지점이다.

---

150) 류양선, 「낙원에의 꿈과 관념의 정치학-이청준의 『당신들의 천국 』론」, 『성신어문논집』 21집, 성신어문학회, 1999, 75쪽.

151) 자크데리다, 진태원 옮김, 『마르크스의 유령들』, 그린비, 2007, 19쪽.

Ⅲ. 유령으로서의 '윤리', '영혼의 눈'의 타자성 -『낮은 데로 임하소서』

『당신들의 천국』은 공동체 안에서의 '고통'의 문제를 종교가 '천국'이라는 유령같은 언어로 재현되는 문제를 다뤘다면, 『낮은 데로 임하소서』[152]는 개인의 부조리한 고통 즉, 개인이 감당해야 하는 불의한 고통의 무게를 종교가 '하나님'을 증언하는 유령같은 목소리로 소환되는 과정을 다룬 작품이다. 이청준은 이 소설을 통해 실존인물 안요한 목사는 "사람에겐 사물을 보는 육신의 눈과 이해하고 생각하는 사유의 눈, 그리고 느끼고 직관하는 영혼의 눈까지, 세가지 차원의 눈이 있다고 말한다. 그리고 그는 이제 영혼의 눈을 뜨게 되었으므로 육신의 눈이 어두운 것을 슬퍼하거나 괴로워하지 않는다고 말한다. 그러면 그 세 번째의 영혼은 어떤 눈인가? 그리고 그 눈은 어떻게 하여 개안이 이루어질 수가 있는가? 이 소설은 그 물음에 대한 해답을 찾아가는 과정에 바쳐진다."[153] 고 언급한다. 이는 비신앙인. 비고통인의 몸을 지닌작가가 '고통과 종교'의 내적 생명력을 탐색해보겠다는 의지로 보여진다. 이 작품에서는 안요한을 중심으로 '눈'으로 확인할 수 없는 종교의 실체에 대한 고민, 몸이 고통에 의해 타자화되면서 내재하는 생명력을 추동하는 방식을 규명할 것이다.

이 작품은 고통과 종교에 관한 두 개의 서사가 재현된다. 먼저, 실재하지 않아 보이지 않는 하나님을 아버지로 섬겨야 하는 인간 존재론적인 '고통'의 문제를 서술하고 있다. 다른 하나는, 시력을 잃었을 때 하나님을 만나는 체험을 하는 역설성을 통해 인간의 고통이 종교를 통해 치유되는 과정을 보여준다.

첫째, 실재하지 않아 보이지 않는 하나님을 아버지로 섬겨야 하는 인간 존재론적인 고통의 문제는 "태어나면서 아버지라는 보호자 대신 눈에도 보이지 않는 그 하나님의 양자의 신세가 되어버린"(10쪽) '나'에게 '유령'같은 '하나님'을 현실의 아버지로 섬겨야 하는 인간 존재론적인 '고통'의 문제이다. 하나님의 뜻에 모든 것을 맡기며 살아가는 아버지가 가족에게 남긴 '하나님의 뜻'은 '남루한 가난'만이었다. 그래서 '나'는 목사이신 아버지를 '무능력자''고집쟁이''방해꾼'으로 비난했다. "하나님은 계시지 않느니라""주 예수를 믿으라? 네미 할애비를 믿어라"는 식으로 자신의 복음서를 만들어 '눈'으로 확인할 수 없는 하나님을 거부하였다. 전지전능한 하나님은 아버지에게 존재하지 않았기 때문이다. '나'의 능력으로 "혹심한 가난과 어려운 고초를 견뎌오신 아버지"께 사회적인 성공과 물질적 풍요를 보여드리는 것이 하나님을 부정하는 첫 번째 행위였다. 그러나, '나'의 능력으로 거둔 성공과 풍요를 아버지께 드렸지만 여전히, 아버지는 "아직도 그것이 내가 배를 불릴 풀밭이 아니라"며 부정하셨다. '하나님'을 믿는 결과가 현실의 가치를 배반하는 것이며, 사랑하는 아들을 "당신과 같은 하나님의 종"으로 만들고 싶어하는 아버지의 이유가 궁금해졌다. 이성의 논리로는 아버지를 이해할 수 없었기 때문이다. "아버지에게는 정말로 그 모든 것을 견디며 의지해 오신 당신의 하나님이 계신 것일까? 그 하나님은 도대체 어떤 하나님인가?"(25쪽)라는 하나님의 실체를 광나루 소재 장로회신학대학원에 들어가 확인하고 싶었다. 현실 안에서 상식적으로 이해가 안 되는 하나님이라면, 학문적으로 논리적 납득이 되는 하나님의 실체를 확인하고 싶었기 때문이다. '이해'를 통해 하나님을 '해명'하기 위해 들어간 신학 학문은 결국 '구약성서의 여러 말씀들에 대한 심한 회의와 반발'만을 가져왔다. '자문자답'을 통해 성서의 말씀들을 이해하기 위한 노력은 결국 "믿음은 바라는 것의 실상이요 보지 못하는 것의 증거"라는 성서의 대목 자체도 믿을 수 없게 되었고 "예수쟁이들이 말대로 하면 이를테면 나는 완전히 사탄의 영에 지배를 당해버린 꼴"(27쪽)이 되어버렸다. 결국 '나'는 신학교를 자퇴하고 말았고 "나의 거짓 하나님과 완전한 결별"(27쪽)을 가져왔고, 이것은 세속적인 꿈에 대한 새로운 다짐의 계기가 되었다." "인간적인 지식이나 교만성과 같은 이론적인 지혜의 무기를 든 사탄의 사슬"은 결혼을 통한 안락한 삶과 세속적인 성공으로 이끈다. 초월성을 지녀 육안으로 확인되지도 않는 초월적인 실재함을 폭력적으로 전달하는 '종교' 때문에 '자유의

152) 이청준, 『낮은 데로 임하소서』, 홍성사,1995. 이하 인용문은 페이지만 기록할 것임.
153) 이청준, 「쓰고나서」『낮은 데로 임하소서』, 홍성사,1995,226쪽.

지'를 빼앗긴 인간의 고통을 보여준다. 종교가 하느님이라는 존재를 유령의 언어로 전달되는 방식을 보여준다. 유령같은 존재를 증언하는 언어가 반복적으로 의식마저 지배하려는 강압적인 전달로는 '윤리'의 존재에 다가갈 수 없다는 것을 보여준다. '지식''지혜'를 통한 '이해'와 '해명'으로는 '종교'를 증명할 수도 다다를 없다는 이성적인 인간의 한계를 보여준다.

두 번째, 포도막염으로 실명을 당하는 '고통받는 몸'의 주체가 된 '나'가 '영혼의 눈'으로 만난 '종교'의 실천을 다루고 있다. 안락한 가정과 미국 국방성 산하의 군사외국어학교로 유학 갈 기회 마저 얻은 '나'에게 엄습한 실명은 '눈'으로 증명된 현실적 가치가 '찰라'임을 보여준다. 부, 권력으로 얻은 가정의 안락은 순간 사라지고, 육신의 고통을 제거하는 방법은 '죽음'밖에 없다는 사실이다. '보이지도 않고 들리지도 않는 완전한 진공상태의 세상'에서 현실에 의지할 아내마저 떠나버려 '죽음'만이 현실의 이 고통을 해결해 줄 수 없는 절박한 상황에서 '나'는 "꿈결처럼 어디선가 문득 나를 부르는" 우렁찬 목소리를 듣게 된다. "요한아..요한아, 요한아... 이젠 그만 일어나거라! 당신은 누구십니까? 당신은 누구시며 어디에 계십니까? 나는 너의 여호와니라. 내가 너를 버리지 않았는데, 어찌 너는 혼자라 하느냐.... 내, 네가 혼자가 아님의 증거를 보이리라. 구약성경 삼백이십면이 너의 것이니라." 이성의 논리로 인식론적인 이해를 통해 받아들이려 했지만 실패했던 '종교'가 내 자신의 노력이 아닌 절대적 경험인 '계시'를 체험함으로써 그 부름에 바로 응답한다. 이 세계에 속하지 않는 영역에서 오는 타자의 부름에 대한 응답은 그가 요청한 일을 수행하는 일이다. 이러한 대면은 세속적인 가치를 추구하며 살았던 자신의 삶에 대한 반성을 동반한다. "하나님이 없는 개인 여호수아는 아무 능력도 있을 수 없는 무력한 인간의 존재에 불과한 것이었다"(102쪽)라는 자아의 반성적 성찰을 보여준다. '나' 또한 여호수아 처럼 '나의 지식, 나의 재능, 나의 재산과 같은 것'들이 지극히 "찰나적이고 속세적인 것들에서 헛되이 나의 힘을 구해 온 것"(102쪽)이며, "그것들은 진실로 내가 구하고 의지할 힘을 낳을 수는 없는 것"(103쪽)이었다는 자성적 비판을 동반한다. 여기에는 타자에 대한 인식을 추구하는 철학적 노력으로부터 타자의 타자성과 사건적으로 대면하는 계시적 체험의 중요성을 강조[154] 했던 레비나스의 시선을 담고있다. 이것은 '대속'에 체험하는 윤리적 행위가 일어나는 장이자 바로 여기에서 나의 주체성이 생성된다고 말한다. 이러한 주체성은 타자와의 관계성을 통해 형성된다.

"너는 일어나 이 요단을 건너 내가 그들에게 주는 땅으로 가라"(103쪽)는 요청에 '나'는 일어나 "비탄과 두려움을 떨치고 일어나 스스로 그것을 찾아나서야 하였다"(103쪽). '나'는 '노숙자'가 되어 '서울역'에 들어간다. 그는 '불우한 소년들'과 어울린다. '나'는 '침입자'인 셈이었는데 서울역 사람들은 '나'를 차츰 "자신들의 따뜻하고 은밀스런 공생관계 안으로 한걸음 한걸음 받아들여 주었다"(123쪽). 타인의 얼굴 속에서 '나'에게 요청하는 윤리적 명령은 '나' 이외에는 어느 누구도 대신 짊어질 수 없는 소명이기에 그것에 대한 응답으로 고통을 겪는 '타자'를 향해 나아간다. 그리고 "길고 긴 어둠의 출구 밖에서 비로소 사람을 만나고 있었고, 사람과 사람이 만나고 마음이 마음이 오감을 느낄 때" 나는 "나의 영혼과 육신 전체가 어떤 따뜻한 빛 속에 가득 젖어들고 있음을 느끼곤 하였다"(124쪽). 타자와의 관계를 통해 타자의 타자성이 주체의 동일성과 충돌하여 자기전복을 일으키며 타자의 고통에 동참하는 윤리적 실천을 수행해나간다. '나'가 주체적으로 신학교를 선택하여 육신의 고통을 하나님의 말씀과 사랑으로 채워넣는 전복성을 통해 눈 뜬 사람들의 고통보다 "더 낮고 고난스럽고 못 가진 사람들"(176쪽)인 눈이 먼 사람들과의 대면한다. "같은 어두움을 살지 않은 사람은 그 어두움을 알기가 어렵다"는 주체의 변화된 자각을 통해 타자의 고통 속으로 함께 윤리적 행위를 실천해나간다. '나'는 우선 맹인들의 어둠을 함께 할 수 있었다. 이것은 주체의 타율성으로부터 주체의 진정한 자유를 만들어나가는[155] 행위로 간주될 수 있다. '나'는 먼저 그들이 앞을 못봄으로 인하여 겪는 고난과 소외에서 자활의 힘을 기르고 스스로의 처지를 개선해 나갈 기구와 조직인 '한국 맹인진흥회' 이루어 나갔다. 일반 맹인들의 관심을 한곳에 집결시키고 보다 깊은 맹인 사회의 실태를 파악하여 그것을 좀 더 유용한 힘으로 조직해 나가는 조직을 만들어 나가기 위해 '보리차 공장' '월간지 새빛 출간'을 운영한다. 또한, 그들이 함께 쉴 수 있는 '교회'를 세운다. 이는 주어진 인식론적 자기 동일시의 결과가

154) 강영안, 「타인의 얼굴:레비나스의 철학」, 문학과 지성사, 2007, 148쪽.
155) 강영안, 위의 책, 130-150쪽.

아니라 타자의 얼굴의 무한 책임에 참여하는 윤리적 존재로서 타자와의 관계를 만들어가는 것이라 볼 수 있다.

실존인물 안요한 목사의 삶을 허구화한 이 작품은 종교가 소환되는 지점에 ‘윤리’라는 정체성을 획득하고 그것을 수행하는 과정을 제시하고 있다. 여기에는 하나님의 실존을 이성적인 논리로 받아들이지 못한 인간이 ‘장애’로 인한 고통의 막다른 길에서 ‘타자’의 현현을 마주하며 정치나 제도가 외면한 타자 중심적 ‘윤리’를 실천하는 과정을 보여준다. ‘타자’를 향한 진정한 환대가 종교 구원의 길이자 ‘더 낮은’ 타자와 평등적 시선으로 마주하는 곳에 유령으로서의 종교 즉 유령으로서의 윤리가 소환되는 지점임을 제시한다.

Ⅳ. 나가는 말

(추후 보완)

「이청준 소설에 나타난 '유령'으로서의 종교와 '고통'의 타자성」에 대한 토론문

허선애(KAIST)

임은희 선생님의 발표문을 잘 읽었습니다. 이 글은 이청준의 두 장편 소설이 종교를 재현하는 방식에 주목하고 있습니다. 이 발표문에서도 언급되었듯이 이청준은 종교인이 아님에도 그의 소설은 직간접적으로 종교와 구원의 문제를 환기합니다. 더욱이 방대한 이청준의 작품 세계는 다양한 주제어를 포괄하는데, 이 발표문은 종교뿐만 아니라 정의나 고통, 타자 등 별개의 영역으로 다루어져 온 이청준의 키워드들을 논리적으로 연결하고자 한 시도가 돋보이는 글입니다.

이청준 연구의 어려움은 눈앞에 산적한 논의가 너무나 많다는 것이 아닐까 합니다. 어느 때부터인가 이청준에 관한 논문들이 그 해석의 층위를 두텁게는 하지만 그 방향성을 바꾸지는 못한다는 느낌이 들기도 하고, 저 스스로도 그러한 연구를 반복한다는 회의감을 지울 수 없었습니다. 그러나, 선생님의 논문은 파편적으로 논의되던 개념어를 연결한다는 측면에서도 의미가 있지만, 기존 '종교' 관련 논의들이 '구원'이나 '복수' 등의 정해져 있는 결론을 향하지 않고 개념어들 사이에 새로운 선을 긋고자 한다는 점에서 의미 있는 연구라고 생각합니다.

그럼에도 불구하고 제가 발표문에서 미처 이해하지 못한 부분에 대한 의견을 구하고자 합니다. 선생님의 답변이 저에게 많은 가르침이 될 것으로 기대하고, 또 선생님의 논의가 완성되는 데에 저의 질문이 미약하나마 도움이 되길 바라면서 몇 가지 질문을 올리겠습니다.

먼저 드리고자 하는 질문은 이 논문의 핵심이 되는 '유령'이라는 개념에 관한 것입니다.

1-1. 이 글은 데리다가 마르크스의 유령 개념을 종교의 유령성으로 확장하여 논의를 전개하고 있습니다. 저는 데리다의 유령 개념이 자본주의의 모순이 지속되는 현실 상황에서 마르크스주의의 영향력이 유효함에 대한 비유라고 이해하고 있었습니다. 그런데, 이 글에서는 이 맑스의 유령성과, 종교의 유령 같은 소환이 다소 거칠게 이어져 있어서 '유령' 개념이 발표자의 논의를 충실히 보충하는 것인지 의문이 듭니다. 발표자께서 활용하고자 했던 유령으로서의 종교 개념을 조금 더 설명해주신다면 저에게 더 큰 공부의 기회가 될 것 같습니다.

1-2. 발표문은 이청준 소설이 "종교가 유령 같은 언어로 소환되는 방식"을 재현한다는 것을 전제로 이후의 논의를 펼치고 있습니다. 이 글이 이청준의 작가 의식을 규명하는 것으로 나아가고자 한다면, 그는 대체 왜 종교를 이러한 방식으로 재현하는가와 같은 질문이 선행되어야 할 것 같습니다.

1-3. 이 글이 분석하는 두 번째 작품『낮은 데로 임하소서』에서, 현전하면서도 존재하지 않는 유령과 같은 종교가 실존 인물의 경험, 그리고 타자의 고통과 조우하면서 그것이 '윤리'의 측면으로 자리 잡는다는 것은 흥미로우면서도 타당한 해석으로 보입니다. 그런데 이 논문에서 윤리가 여전히 유령으로서 소환된다고 표현됩니다. 유령으로서의 종교와 유령으로서의 윤리가 어떻게 같고 다른지 설명해주신다면 논의의 결론을 더욱 명확히 이해할 수 있을 것 같습니다.

다음 질문은 이청준의 작품 세계에서 이 작품의 의미와 논문의 위상에 관한 것입니다. 이와 같은 분석이 이청준 연구에 기여하기 위해서는 조금 더 넓은 이청준의 작품 세계 속에서 논의해볼 필요가 있지 않을까 합니다.

2-1. 두 장편은 모두 이청준이 중견 작가로 자리매김한 이후 완성된 작품이며, 모두 실존 인물을 모델로 하고 있다는 점에서 유사성이 있으나, 창작 동기나 구성 방식은 상이한 작품입니다. 선생님의 논문을 읽으면서 이 두

논문이 실존 모델을 갖고 있다는 공통점 외에도, ‘종교’의 차원에서 단속된다는 것을 깨닫고 더욱 이 부분이 흥미롭게 느껴졌습니다. 실존 인물의 존재와 종교의 문제 사이에 연결점은 없을지, 혹은 모델의 존재가 종교나 윤리라는 주제에 기여하는 바는 없을지 선생님의 의견을 여쭙고 싶습니다.

2-2.『당신들의 천국』에서 ‘천국’이라는 용어가 유령 ‘언어’로 끊임없이 소환되는 것은 작가 이청준의 언어 의식과도 연관된 것으로 보입니다. 그렇다면, ‘유령 같은 언어’를 그의 언어관이나 세계 이해의 측면이 아니라 ‘종교’의 문제로 해석하는 것의 효과는 무엇일지 또한 질문해볼 필요가 있어 보입니다.

두서없이 질문을 나열하여 죄송합니다. 선생님의 소중한 답변 기다리겠습니다.

3세션 1분과

(영문학-학문후속세대)

사회: 박선화(건국대)

발표: 김다은(서강대 석사과정) “Healing, Exorbitant: A Feminist Theological Reading of Olga Tokarczuk's *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead*”

토론: 황정현(연세대 박사과정)

발표: 이보혜(서강대 석사과정) “Tess’s Song: A Closer Look at Music in *Tess of the D’Urbervilles*”

토론: 노동욱(삼육대)

Healing, Exorbitant

in Olga Tokarczuk's *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead* (2009)

Da-Eun Kim, Sogang University

Thesis

This presentation reads Tokarczuk's novel, *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead* from a feminist perspective to explore healing that occurs outside the orbit of anthropocentric and phallogocentic religion.

Olga Tokarczuk

"I create doubt in the reader's mind. That is what literature is for: to provoke, to raise doubts, to talk about things that are not obvious"

- Polish writer, activist, psychologist, and public intellectual
- The winner of the 2018 Nobel Prize in Literature.
- An atheist and a feminist.
- Tokarczuk is one of the most celebrated writers in Poland.

Drive Your Plow Over the Bones of the Dead

- Thriller novel published in 2009
- A story of an old woman, Janina Duszejko, who fights against the murders of wild animals.
- Tokarczuk's novel pushes us to witness the dire consequence of overhearing the death throes of wild animals and how nature revenges her enemies by choosing a person who is most marginalized in the society.

Plot

- Duszejko's neighborhood hunter, Big Foot, dies being choked by a deer bone. Duszejko thinks the deer have done their vengeance upon the hunter. She also finds out that her missing dogs, her "Little Girls," were killed by the hunting clique including Big Foot.
- Several village men, including the police commandant, the fur farmer, the village president, and the priest begin to disappear or be found dead.
- It is later proved that Duszejko killed them in the name of the killed animals, who appointed her as their "Tool" for revenge (Tokarczuk 262).
- But when she confesses how the deeds were done, her human friends help her escape to the Czech Republic.

Anger, Divine

1 Duszejko's Revelation

- Though Duszejko's murders start when she finds out her companion animals were killed by the hunters, one can hardly argue that her cause is merely a personal issue.
- She cries for all wild animals that are hunted – deer, hares, boars, foxes, and probably more – and buries their corpses.
- When she buries the severed head of the deer whose bone killed Big Foot, several deer come by her that Duszejko, by a spiritual revelation, realizes they want her to "become the punitive hand of justice, in secret. Not just for the Deer, but for other Animals too" (255).

Anger, Divine

2 Anger Produces Wisdom

- Duszejko claims that "Anger makes the mind clear and incisive, able to see more" and that it is "the source of all wisdom, for Anger has the power to exceed any limits" (15).
- Kowalcze-Pawlik evaluates that it is Duszejko's "divine anger that has the power to illuminate and inspire, to spur into action, to become the organizing principle behind the universe" (194).

Anger, Divine

2 Anger Produces Wisdom

- Mary Daly, a renowned feminist theologian, also claims that rage is a "transformative focusing Force that awakens transcendent E-motion" (xxxiii).
- Rage evokes us that the society we live in is not an equal and safe place to dwell in. Furthermore, the emotion leads us to transcend our selfhoods and witness similar despair in others.

Anger, Divine

3 To Be Conscious of the Problem

- This awakening, indeed, makes Duszejko unhappy because it opens up her eyes to the despair of the world.
- As Sara Ahmed contends:

  > Happiness provides as it were a cover, a way of covering over what resists of is resistant to a view of the world, or a worldview, as harmonious ... we inherit a certain false consciousness when we learn to see and not to see things in a certain way. Becoming conscious – refusing to take cover – is a form of political struggle. (83-84)

- Duszejko witnesses the killed animals and illegal poaching and decides not to act as if she did not see anything; she starts her political struggle.

Anger, Divine

3 To Be Conscious of the Problem

- Duszejko is fully aware of how the human psyche can deceive people:
- "The whole, complex human psyche has evolved to prevent Man from understanding what he is really seeing" (Tokarczuk 106); "The psyche is our defense system – it makes sure we'll never understand what's going on around us" (225)
- But her anger compels her not to turn her back from the scenes of carnage. Her anger is indeed divine as it overcomes all limits and fears of the human psyche.

A Religious Life

1 Father Rustle's hypocrisy

The priest twitched nervously.
"It's wrong to treat animals as if they were people. It's a sin – this sort of graveyard is the result of human pride. God gave animals a lower rank, in the service of man."
"Please tell me what I should do. Perhaps you know, Father?"
"You must pray," he replied.
"For them?"
"For yourself. Animals don't have souls, they're not immortal. They shall not know salvation. Please pray for yourself." (236)

A Religious Life

1 Father Rustle's hypocrisy

"As their chaplain I bless the hunting headquarters, organize meetings, administer the sacraments and send off the deceased to the 'eternal hunting grounds'"
...
"My dear brothers and sisters, hunters are the ambassadors and partners of the Lord God in the work of creation, in caring for game animals, in cooperation. Nature, among which man lives, needs help in order to flourish." (239-40)

A Religious Life

2 God's Image = Superiority?

- The declaration of Father Rustle that hunters are the ambassadors of God derives from the biblical tradition that believes God made the earth man's subject.
- Even Rosemary R. Ruether, an ecofeminist theologian, writes that humans are ordered by God to protect and promote nature, that we are "'the image of God' into whose hands care of nature is given" (222). Ruether's idea premises that it is God, an explicitly humane and masculine representation of the divine, who gives mankind the authority over nature.
- But Duszejko is called by Nature to be her avenger. In fact, Duszejko does not bear the image of God in the first place.

A Religious Life

3 Are You Religious?

"Are you religious?" I had to put the question.
"Yes," he replied proudly. "I'm an atheist."
I found that curious (Tokarczuk 167)

- Considering how Duszejko and Boros strive to protect living entities too often neglected, it is logical to define his word 'religious' to be caring for all lives, to share the existential threat all humans, animals, insects, and plants are bearing.
- Religious life does not put aside the earthly life or the planet earth; it is a life that cherishes every living being in the earth and the earth itself.

Healing, Exorbitant

1 Exorbitant Revenge

- Duszejko's revenge seems radical and illegal. But by exorbitant revenge I want to focus on its meaning which is "Leaving a specified track" or "Deviating from the normal, prescribed, or customary track" (*Oxford English Dictionary*).
- Duszejko tries every permitted way to stop the vices, but the law never cares her voice. When she objects to the hunters saying "You've no right to shoot at living Creatures!," one of them says "she's crazy" and another says "Don't upset yourself, madam. We're within the law" (Tokarczuk 64-65).

Healing, Exorbitant

2 Outside the Sexist and Anthropocentric Orbit

- Duszejko never feels that she is inside the orbit, the closed circle that values the pleasure of men in power. Her call is not audible to the sexist police and the church that sides with the hunters.
- But the sexist and anthropocentric orbit is not the only orbit of the world. When Duszejko brings herself outside that orbit, she is not lost in the void but enters into another orbit of planets who guide her to the right path, the path where she can love herself and the endangered animals.

Healing, Exorbitant

2 Outside the Sexist and Anthropocentric Orbit

- Duszejko is a psychological astrologer who reads the "relationship between the heavenly bodies and a person's dispositions" (Shoener 50).
- The fact that she is an astrologer adds to another marginalized identity of this old woman because orthodox Christianity usually defines astrology as heresy for its polytheistic trait (56).
- Duszejko believes in astrology that allows flexible interpretations, and she can sanctify her deeds that should have been unacceptable to Christians. When Christian God damns her, the stars and planets encourage her.

Healing, Exorbitant

3 Freed from Fear

- But until the climax of the novel, astrology does not provide Duszejko a spiritual abundance or peace. She is often interrupted by fear:

> I'm not a good Astrologer, unfortunately. There's a flaw in my character that obscures the image of the distribution of the planets. I look at them through my fear, and despite the semblance of cheerfulness that people naively and ingenuously ascribe to me, I see everything as if in a dark mirror, as if through smoked glass. (Tokarczuk 59)

Healing, Exorbitant

3 Freed from Fear

- But when she leaves her homeland after fulfilling the revenge, Venus arises in the night sky with her full beauty, so that Duszejko finally senses the joy and righteousness her life had been devoid of:

  She was growing brighter by the minute, as if a smile had risen on the dark face of the sky, so now I know I had chosen a good direction and was heading the right way. She glowed in the sky as I safely crossed the forest and imperceptibly stepped across the border. She was guiding me. (272)

Healing, Exorbitant

3 Freed from Fear

- Duszejko's active participation in the revenge for the sake of the animals somehow empowers her to become the witness and conductor of justice planned by the celestial powers.
- She used to hear how the constellations and planets warn her of danger, death, or disaster, but now she feels they are guiding her to the right path. She is ready to relish happiness:

  She [Venus] led me as far as the highway, from where I could see the town of Nachod. I walked down the road in a light and happy mood – whatever happened now, it would be Right and Good. I felt no fear at all ... (272)

Healing, Exorbitant

4 Ready to Accept All Haps

- Duszejko perceives happiness as possibilities. She cannot steer the celestial motions, as much as Christians cannot control their God's will, but she still embraces all the possible haps that happen. This sets her free.
- Ahmed says:

  When happiness is not something that we promise to another, is not something that we imagine is due to us or which we have a duty toward, is not something that we anticipate will accumulate from certain points, other things can happen, which involves a certain kind of openness to the possibility of an encounter. (Ahmed 220)

Conclusion

- As Tokarczuk mentions through her interview, this novel is meant to "create doubt in the reader's mind." Duszejko's healing invites us to raise doubt about the conventional meanings of healing and happiness.
- The novel challenges us to live a life that speaks up for the threatened and marginalized beings, not because we are superior to them but because they are our neighbors and companions in the earthly life.

Works Cited

Ahmed, Sara. *The Promises of Happiness*. Duke UP, 2010.

Daly, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. The Women's Press, 1991.

"Exorbitant, Adj. (1) and (2)." Oxford English Dictionary, Oxford UP, 2021, www.oed.com.libproxy.sogang.ac.kr/view/Entry/66352?redirectedFrom=exorbitant#eid.

Kowalcze-Pawlik, Anna. "Madwoman at Large: Prophetic Anger and Just Revenge in Olga Tokarczuk's *Drive Your Plow over the Bones of the Dead*." *The Polish Review*, vol. 66, no. 2, 2021, pp. 187-202.

Schoener, Gustav-Adolph. "Astrology: Between Religion and the Empirical." Translated by Shane Denson, *Esoterica*, vol. 4, 2002, pp. 29-60. esoteric.msu.edu/VolumeIV/astrology.htm.

Tokarczuk, Olga. *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead*. Translated by Antonia Lloyd-Jones, Riverhead Books, 2019.

---. "Olga Tokarczuk: 'Literature is meant to provoke Thought'." DW, 10 Nov. 2019, www.dw.com/en/olga-tokarczuk-literature-is-meant-to-provoke-thought/a-50795204. Interview.

Thank You

Da-Eun Kim, Sogang University

“Healing, Exorbitant: A Feminist Theological Reading of Olga Tokarczuk's *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead*”에 대한 토론문

황정현(연세대)

김다은의 발표는 Olga Tokarczuk의 소설 Drive Your Plow Over the Bones of the Dead (2009)의 해석에 있어, feminist의 시각을 넘어 인류애, 동식물에 대한 관심, 우리가 이들과 유기적으로 연결되어 있음에 대해 다시 한번 인식하도록 촉구하는 심오한 면모를 지니고 있습니다. 이 발표는 “healing”이라는 개념을 “exorbitant”와 연관시키며 기존의 연구와 차별되는 독특함 또한 지니고 있습니다. 이 발표에서 가장 흥미로운 점은 상반되는 개념을 함께 해석하고자 하는 시도가 있었다는 것입니다. 즉, “anger”와 “divine”은 공유될 수 없는 면모가 있을 수 있으나, 이 발표에서 위의 소설을 해석함에 있어, “Anger produces Wisdom”이라는 표어를 제시하며, 이 소설이 가진 “activism”의 면모에 대한 논의를 제시합니다. 이것의 의미는 우리가 동물들의 보호에 있어, 온화한 태도, 논의만으로 끝나는 동물 보호 운동은 이제는 진부하며, 사람들 마음 속에 혹은 네러티브에서 다소 충격적일 수 있으나, “anger”를 불러 일으킬 때, 좀 더 속도감 있는 “activism”으로 현실화될 수 있다라는 해석도 가능하게 합니다. 또한, 이 발표는 소설에서 종교가 일종의 위선(hypocrisy)으로 묘사될 때, 작가가 종교에 대해 명상하지만, 전통적 종교가 인류가 가진 문제를 구원할 수는 없다는 회의적 태도를 가진 점 또한 함께 논의될 수 있는 가능성을 제시하고 있습니다.

발표에서는 “healing”과 “revenge,” “exorbitant”라는 다소 상반되는 개념들을 함께 바라보는 소설의 시각을 해석하고자 합니다. 저는 개인적으로 이 소설을 해석하는 발표의 이 부분이 가장 도전적인 부분이라고 생각합니다. 즉, 상반되는 개념들의 제시, 다시 말해, “revenge”와 “healing”은 서로 대립되는데, 발표에서 서로 부합하는 의미로 해석하고 있습니다. 이 점이 매우 흥미롭지만, 또한 매우 설명하기 난해한 부분이 될 것이라고도 생각합니다. 진정한 “healing”의 의미는 무엇일까요? “Fear”에서 자유로워지는 것이 “healing”이다 라고 발표에서 의미심장하게 제시하였습니다. 이 소설은 이것의 진정한 의미를 이해하고, 우리에게 설명하고자 분투한다고 생각합니다. 발표는 이러한 이 소설의 요지를 정확히 파악하였고, 우리에게 이것의 의미를 재고하도록 촉구하고 있습니다.

Tess's Song: A Closer Look at Music in *Tess of the D'Urbervilles*

Bohye Lee (Sogang University)

I. Introduction

Throughout Thomas Hardy's works, many prevalent topics adorn their written pages. Ideas such as fate, sexuality, gender norms, education, nature, and many more are visited quite habitually by Hardy and they are one of many aspects that readers come back for more. One that seems to be the most ubiquitous, however, is the theme of music and the act of singing. A work named *Under the Greenwood Tree*, for example, revolves around a church choir. This paper would like to explore the music presented in one of Hardy's greatest works, *Tess of the D'Urbervilles,* and bring light to the way music is utilized as a way to not only enhance the written work as a mere accessory but as a fully intended device to accentuate Tess' character development.

II. Music as an Amplification of Guilt

Throughout Tess' journey, music was always present, especially in the ways her character develops. From the start of the book, the narrative focuses on Tess' father walking around singing after finding out about his supposed bloodline with the d'Urbervilles, an "extinct county family" branded as "noble" (Hardy 15). It is written that he was "singing in a slow recitative: "I've-got-a-gr't-family-vault-at-Kingsbere–and-knighted-forefathers-in-lead-coffins-there!" (21). At a surface level, Tess' father's singing may be seen as a form of comic relief, especially in emphasizing the theatricality of the Durbeyfield family. However, this light-hearted moment seems to be juxtaposed with the grave truth that will soon bring Tess to her demise. In that sense, Hardy seems to be using the idea of music and singing as a device to highlight Tess' impending doom. Many songs mentioned in the narrative seem to foretell Tess' future especially in regard to her hardships. A more apparent example would be when Tess was gifted a wedding dress by Angel, her husband, and she is reminded of her "mother's ballad of the mystic robe: "That never would become that wife / That had once done amiss," (Hardy 224-225). As the narrator explains right after, this song was sung by Tess' mother when Tess was just an infant. It is important not because of the way Tess remembers this song as an adult but the way the narrator explains, "Suppose this robe

should betray her by changing colour as her robe had betrayed Queen Guénever" (225). This specific line alludes to the story, "The Boy and the Mantle" which is one of many Arthurian child ballads ("The Boy and the Mantle"). As the narrator explains, this robe might have magical powers that will change its color when it meets an owner as unfaithful as Queen Guénever, indirectly suggesting Tess' own "impure" history.

Her mother, on the other hand, seems to have a much more significant influence on Tess' musical interests. Similar to her father, her mother is also very buoyant in terms of her personality. The first time the readers are introduced to her mother, Joan Durbeyfield, is when Tess returns from her May-Day dance. Even before she is introduced further, she is seen singing from the house a "favorite ditty" of hers named "The Spotted Cow" (Hardy 25). As John Goode, the writer of *Thomas Hardy: The Offensive Truth* states, "music has from the beginning played a special role both for Tess and her mother" (116). The narrator then proceeds to introduce Joan as a "passionate lover of tune" (Hardy 26) and this influenced Tess' love for music as an "innate love of melody which she had inherited from her ballad-singing mother" (Hardy 96). One thing that stands out the most about her character, however, is the association of music and the home that is embodied by Tess' mother. There are two instances in which Tess returns to the house hearing her mother's singing. The first is when Tess returns from her May-Day dance, as mentioned above, and feels a "dreadful sting of remorse" (26). She feels guilt as soon as she sees the difference between the "holiday gaieties of the field" with the "yellow melancholy of this one-candled spectacle" and proceeds to feel at fault for not being able to help her mother with the "domesticities" (26). Here, Tess feels what a normal elder daughter would feel when seeing her mother do all the work.

However, the second time she feels guilty when returning to her house, she feels an entirely different form of guilt. When Angel Clare, her husband, leaves her for Brazil, she returns to the house wondering how she would face her parents (Hardy 274). When she gets close to her house, she hears her mother singing while wringing a piece of clothing. This seems very reminiscent of the scene where Tess returns from her dance. However, the way she perceives the house is different, along with her character as a whole. After going through various trials and tribulations, Tess' view of her own house is no longer the same as the house she once viewed when she was young and "pure". Now, rather than feeling ashamed of not being able to help with the "domesticities" (26), she feels guilty of not being able to be a proper daughter, which, in turn, is being a proper wife. Out of this guilt, she decides that she "could not live long at home" (Hardy 277) and leaves after staying a few days. Her Mother's singing, in a sense, amplifies her guilt for bringing back bad news, and the juxtaposition between this seemingly jovial act of her mother's singing and Tess' return as a bearer of bad tidings – almost like a prodigal 'daughter' – seem to be analogous of the juxtaposition between her father's singing and the song about their supposed bloodline.

III. Tess, the Bird

Throughout the narrative, Tess is compared to different animals such as a “bled calf” (Hardy 355) or even as a “wild animal” (Hardy 61). However, her association with the bird seems to be prevalent along with the notion of music. When she was sent to Trantridge by her parents to search for their supposed long-lost bloodline, she was accepted by the widower Mrs. d’Urberville to take care of her animals. As Mrs. d’Urberville was visually impaired, she needed help in taking care of the birds she adores. Tess was given this job and Alec describes this particular occupation as a “musical education” (Hardy 67) it is especially so because Tess was told to train the bullfinches by whistling to them. Her whistling “Take, Oh Take Those Lips Away,” as Elna Sherman puts it, “comes with full force to the reader” of this tale as it foreshadows her rape (435). This act of whistling becomes an integral part of the relationship between Tess and Alec as Alec starts to flirt with Tess in a more upfront way, almost as if the act of whistling is a way of ensnaring him – needless to say, without any intention.

When she meets Angel, however, she becomes the ensnared rather than an ensnarer. Similar to when Alec watches Tess from behind the curtains while she was whistling (Hardy 69), Tess also hears from the confines of her room, Angel’s harp playing from the attic (Hardy 138). It is highlighted that Angel’s musical execution was “poor” (138), seemingly equivalent to the way Alec hears Tess’ amateur whistling. In spite of Angel’s inadequate performance, Tess becomes fixated by the music she hears as she was described to be a “fascinated bird” unable to “leave the spot” (138). Here, music becomes an apparatus that connects these characters together. Moreover, the way Tess becomes a figure that gets enamored rather than being the agent seems to signify a change in her character development as well.

IV. Music and Faith

Similarly, Tess’ own view of music and singing seems to undergo change as the story progresses. Although Tess was seen to inherit her mother’s “love of melody” (Hardy 96), she begins to perceive it in a slightly more negative way as Tess grows older and experiences different kinds of adversities. Not only that, but music seems to also hold grim implications as well. As mentioned above, Tess, from an early age, is exposed to music through her music-loving mother, and her love for music is frequently mentioned along the passages. One instance that shows the power of music in Tess’ life is a few weeks after Tess returns from Trantridge after being sexually abused by Alec d’Urberville, her ‘cousin’.

The chanting of old Psalms on a Sunday morning, in which she would normally partake in, becomes a device that stirs up Tess' guilt of her past. Her love and sensitivity for music provoke a strong emotional response from her as it gave "the simplest music a power over her which could well-nigh drag her heart out of her bosom at times" (96). While the expression "drag her heart out of her bosom at times" may be ambiguous, music could be seen as something powerful enough that arouses a strong passionate reaction in Tess. As Tess hears one of her favorite chants called, "Langdon", she becomes invested in the thought of the composer's "strange and godlike" power which induces "sequences of emotion" in her (96). Similar to Hardy's own sense of "great sensitiveness" (Sherman 421) towards music, Tess reflects perceptivity in understanding music as a whole. However, this is cut short by the people whispering about her. Unable to withstand this, she "grew sick at heart" and "felt that she could come to church no more" (Hardy 97). Here, music acts as a bond that ties Tess and her faith. However, outside forces, such as the gossiping fellow churchgoers, hinder Tess from acquiring religious redemption and forgiveness.

Another instance that shows the relationship between Tess and her faith with music being the bridge that connects them is when Tess leaves home once again for Talbothays dairy. About "between two and three years" after her return from Trantridge (Hardy 117), she goes on a journey to work at Talbothays dairy. During her walks towards her new position as a dairymaid, she chants: "O ye Sun and Moon… O ye Stars… ye Green Things upon the Earth…ye Fowls of the Air…Beasts and Cattle…Children of Men…Bless ye the Lord, praise Him and magnify Him for ever" (Hardy 119). However, she suddenly stops and says, "But perhaps I don't quite know the Lord as yet" (119). While Tess puts in the effort to reach god, there is a certain sense of dissonance between the two as she starts to question her own faith. This act of questioning her own beliefs seems to stem from the hardships she acquired and the absence of her own spiritual redemption as a believer.

V. Music as a Way of Coping

Whenever Tess is disheartened, she seems to try to go back to her mother's root of singing as a way of coping with her difficulties. As mentioned above, when Tess was en route to Talbothays dairy, she begins to chant a song (Hardy 119). One thing to note, however, is not the religious connotations of the song, as highlighted above, but the reason as to why she sings it. The narrator speaks of Tess' state as having her "spirits," "thankfulness," and "hopes" rising higher (119). Full of hope and "zest for life" (Hardy 120), Tess is able to keep her spirits up even though she went through a traumatic experience as it is highlighted that she was only twenty, "one who mentally and sentimentally had not finished growing" (119).

At the peak of her hardships, however, both physically and mentally fatigued, music begins to lose power for Tess. After Angel leaves her for Brazil, she begins to work under Crick's management in Flintcomb-Ash. With the harshness of labor work in Flintcomb-Ash, she begins to physically deteriorate that when she reconciles with the newly converted Alec, she begins to falter. Furthermore, the thought of being abandoned by Angel keeps looming over her that she becomes more mentally destitute than ever before. During this time of distress, she transports herself back to the time when Angel would play the harp asking a fellow worker from Talbothays, Amby Seedling, of Angel's favorite song to play. After learning what songs Angel liked to play, it was said that "to perfect the ballads was now her whimsical desire" (Hardy 363). She proceeds to sing a particular song called, "The break o' the day" in private. Although she deems this act of singing as a "painful mockery the aching heart of the singer", this could also be seen in a positive way, especially how singing gives her the opportunity to be "[wrapped] up in [a] fanciful dream that she seemed not to know how the season was advancing" (363). Although many scholars interpret this act as a way of "[pleasing] Angel if he should come to her at Flintcomb Ash" (Pollard 41), this paper would like to highlight how this could be seen as a coping mechanism for Tess. In a sense, she was able to cope with her present hardships, even though another one is waiting for her. Nevertheless, the way Tess utilizes music throughout her journey seems to change as it signifies both her growth and maturity of her physicality and mentality as a woman and as a character in the narrative.

VI. Conclusion

Overall, although there are many more works by Thomas Hardy with heavy references to music, *Tess of the D'Urbervilles* seem to utilize music at its utmost potential. Although it is natural for a character to grow and mature throughout the story, especially in a novel written in the Victorian period where bildungsroman was a common genre, music seems to act almost as a companion for Tess. From childhood to her demise, music becomes a multifaceted medium in highlighting Tess' development over the years written in this work. Not only is music able to act as a bridge for Tess and other characters such as Alec and Angel but it was able to be used as a means to reflect her own life in regard to the hardships she faced along the way. In that sense, the notion of music seems to be much more than just a mere enhancement of the written work.

Works Cited

Davis, W. Eugene. "'STRANGE AND GODLIKE POWER': MUSIC IN 'TESS OF THE d'URBERVILLES.'" *The Hardy*

Review Vol. 2, No. 1, Rosemarie Morgan, 1999, pp. 113–29. Print. http://www.jstor.org/stable/45301605.

Goode, John. *Thomas Hardy: The Offensive Truth*. Blackwell, 1988. Print.

Hardy, Thomas, and Juliet Grindle. *Tess of the D'urbervilles*. Oxford UP, 2008. Print.

Pollard, Michael. "THOMAS HARDY AND FOLK MUSIC." *The Thomas Hardy Journal* Vol. 8, No. 1, *Thomas Hardy Society* 1992, pp. 40–44. Print. http://www.jstor.org/stable/45274072.

Sherman, Elna. "Music in Thomas Hardy's Life and Work." *The Musical Quarterly* Vol. 26, No. 4, Oxford UP, 1940, pp. 419–45. Print. http://www.jstor.org/stable/738914

"The Boy and the Mantle." Ed. Bishop Thomas Percy, *The Boy and the Mantle | Robbins Library Digital Projects.* Print. https://d.lib.rochester.edu/camelot/text/percy-boy-and-the-mantle.

“Tess’s Song: A Closer Look at Music in *Tess of the D’Urbervilles*”에 대한 토론문

노 동 욱(삼육대학교)

This presentation analyzes the songs in Thomas Hardy’s novel *Tess of the D’Urbervilles*. I think the analysis of the songs in *Tess* is a very fresh subject. In particular, I think the claim that these songs strengthen the theme of *Tess* by emphasizing Tess’s tragic fate is very important. It’s also very interesting to analyze the intertextuality between the song in *Tess* and King Arthur’s story.

1. I would like to make a suggestion: the chapter “Tess, the bird” analyzes the interrelation between Tess and symbols of birds. I think we can’t leave out the symbols of pheasants in Chapter 41 of *Tess* in the discussion on symbols of birds in *Tess*. Although there is no song in the scene of Chapter 41, it would be better to develop the discussion about symbols of birds in connection with pheasant episode.

2. In the “Music and Faith” chapter, “the chanting of old Psalm” is analyzed from the perspective of music, and it is questionable whether this can be seen from the perspective of music. Rather, I think it should be analyzed from a religious point of view. Furthermore, this presentation insists that “Here, music acts as a bond that ties Tess and her faith.” Considering that religion is represented in *Tess* as a mechanism that ultimately suppresses Tess’ natural desires, however, I think it is necessary to further elaborate the argument.

3. Finally, in this presentation, it is argued that “Nevertheless, the way Tess utilizes music throughout her journey seems to change as it signifies both her growth and maturity of her physicality and mentality as a woman and as a character in the narrative.” Since this argument is the core of this presentation, it seems that further explanation is needed. I would appreciate it if you could explain this in more detail. Thanks.

3세션 2분과

(국문학)

사회: 김경완(숭실대)

발표: 안　신(배재대) “영화 <미나리>에 나타난 고통과 치유”
토론: 차은정(한남대)

발표: 배지연(대구대) “떠도는 목소리들에서 발견하는 희망의 가능성
　　- 이주 난민 서사로서 『떠도는 땅』과 성경 겹쳐 읽기”
토론: 이　숙(전북대)

발표: 강준수(안양대) “샤머니즘을 통해 본 『오구: 죽음의 형식』의 욕망 고찰”
토론: 김민아(경북대)

영화 <미나리>에 나타난 고통과 치유
- 비교종교학의 관점 -

안 신(배재대학교)

I. 서론: 비교종교학의 관점
II. 질병의 고통
III. 재난의 고통
IV. 교회와 기도의 치유
V. 결론: 미나리와 자연의 치유

Ⅰ. 서론: 비교종교학의 관점

기독교는 삶의 고통(suffering)을 죄에 관한 처벌로 간주하며 죄의 굴레에서 벗어나 영생(eternal life)을 추구한다(벌코프 1991, 479-481). 반면에, 불교에서 고통은 삶을 본질이며 극복의 대상이다. 불교의 세계관에서 깨달음을 원하는 중생은 윤회하는 삶의 반복을 끊고 절대 평화의 세계를 추구한다. 불교에서 추구하는 이상적인 인간은 참된 나를 찾는 깨달은 사람으로서 부처의 가르침의 핵심은 사성제(四聖諦), 즉 네 가지의 성스러운 교리로 요약된다. 인간이 삶 가운데에서 직면하는 극본적인 문제를 진단하고 원인을 규명하며, 처방과 해결책을 제시한다. 삶이 괴롭고 힘들다는 첫 번째 진리는 생로병사의 사고(四苦)와 네 가지가 추가된 팔고(八苦)로 유형화된다. 태어남, 늙어감, 병듦, 죽음의 고통에서 사랑하는 사람을 만나지 못하거나 헤어져야 하는 괴로움, 미워하는 사람을 자주 만나는 괴로움, 갖고 싶은 것을 갖지 못하는 괴로움, 나아가 몸을 이루는 것 자체가 괴로움이라는 것이다(최준식 2010, 279-283).

본 논문은 정이삭(Lee Isaac Jung, 1978~) 감독의 영화 <미나리>(Minari, 2021)에 나타난 가족의 고통과 치유를 비교종교학의 관점에서 분석하고자 한다. 미나리는 1980년대 미국 남부에 정착하는 한인 이민 가족의 농장 이야기이다. 가장 제이콥(Jacob)과 아내 모니카(Monica)는 딸 앤(Anne)과 데이빗(David)을 데리고 캘리포니아를 떠나 아칸소주로 이사한다. 10년 전에 서울을 떠났던 부부는 캘리포니아에서의 대도시적 삶을 접고 다시 농장을 일구는 새로운 꿈을 꾸며 이주한 것이다. 영화는 전형적인 이민자 가족의 고통이 어떻게 치유가 되는지를 잘 보여주는데 그 의미를 불교와 기독교의 관점에서 살펴보고자 한다.

영화 <미나리>는 기독교 세계관에 기초한 작품으로 해석할 수 있다. 제이콥은 창세기에서 하늘에 닿는 사다리를 본 후에 신의 축복을 받고, 데이빗은 통일왕국 이스라엘의 왕으로 성공과 희망의 대명사이다. 영화에서 등장하는 종교적인 인물인 폴은 성경에서 기독교를 세계종교로 성장시킨 인물이다. 제이콥은 아칸소의 농장을 “에덴의 동산”에 비유하고 영화에는 뱀이 등장하고 세례식을 연상시키는 모니카가 제이콥을 씻기는 장면이 나온다. 마지막 장면의 불을 구약시대의 제의와 연결하여 데이빗의 치유에 대한 감사로 해석하기도 한다(강성률 2021, 93-95). 한편, 영화 <미나리>에서 1970-80년대에 미국으로 이민을 간 이주민들이 겪었던 이산, 동화, 개척의 서사를 중심으로 아메리칸 드림을 향한 이산의 삶과 미국문화와의 동화의 이미지 그리고 새로운 길을 개척하는 한인 디아스포라의 생명력을 보여준다. 한 개인의 이야기, 한국인 이민자의 이야기를 넘어서 세계인들이 보편적으로 공감하는 이야기로 감동을 주었다(강옥희 2021, 115-117). 영화 <미나리>는 미국의 특정성이 아니라, 가족, 사랑, 고통과 같은 보편적 가치를 다루고 있어 세계인의 공감을 받았다(황미요조 2021, 97).

Ⅱ. 질병의 고통

불교에서 탄생과 노화의 고통 다음으로 질병과 죽음의 괴로움이 큰 주목을 받는다. 영화 <미나리>에 나타나는 질병은 크게 심장병과 뇌졸중이다. 제이콥과 모니카 부부의 둘째, 아들 데이빗(David)은 심장에 구멍이 나 있으므로, 잘 달리지도 못하고 항상 어머니와 할머니의 돌봄을 받는다. 심장에서 잡음이 발생하는 아들에게 언제든 응급상황이 발생할 것을 걱정하는 모니카는 병원이 있는 도시에 살기를 원한다. 데이빗의 심장병은 부부 싸움의 원인이 되기도 하고, 영화의 후반부에는 부부결별의 불씨로 제시된다. 영화 중간에 데이빗이 신에게 기도하는 이유도 어린이가 천국을 보면 병이 낫는다는 모니카의 이야기 때문이다. 유약해 보이는 데이빗은 할머니의 격려와 돌봄을 받으며 심장병에서 회복된다.

손자의 심장병을 치료하기 위하여 지극정성으로 돌보는 할머니 순자는 한국에서 한약을 정성스럽게 지어왔지만, 데이빗은 맛없는 한약을 가져온 할머니에게 불만을 갖는다. 모니카는 정기적으로 아들의 혈압을 확인하며 심하게 뛰지 말라고 주의를 주지만, 순자는 자신의 손자에게 세상에서 가장 강한 소년(strong boy)이라며 칭찬과 격려를 아끼지 않는다. 데이빗의 심장병은 호흡곤란과 운동장애를 일으키지만, 할머니와의 규칙적인 걷기와 뛰기는 그에게 새로운 힘을 제공한다. 의사는 데이빗의 심장에 난 구멍이 점점 작아지고 있다는 좋은 소식을 가족에게 전하는데, 지금까지 아칸소에서의 생활과 할머니와 함께 보낸 시간이 우려와는 달리 심장병을 치유하는 데 도움이 되었던 것이다. 할머니 순자는 손자 데이빗에게 일종의 '상처받은 치유자'(wounded healer)로서 역할을 다한다. 손자가 교회 소풍을 가려고 서두르다가 옷장 서랍이 떨어져 다쳤을 때 그를 치료해 주고, 밤에 죽음을 두려워하며 기도하는 손자를 자신의 가슴에 꼭 감싸 안는다. 손자와 함께 잔 순자에게 질병의 전이가 일어난다. 갑작스러운 뇌졸중으로 순자는 몸을 가누지 못하고 반신불수를 경험하며 언어장애까지 겪는다.

뇌졸중으로 갑자기 쓰러진 순자는 더 이상 일상생활을 제대로 즐기지 못하는 절박하고 고립된 상황에 처하게 된다. 장애의 몸이지만, 딸 가족에 조금이라도 보탬이 되기 위해 일하다가 그릇을 깨고 쓰레기를 태우다가 농작물을 저장한 헛간을 송두리째 불사른다. 이처럼 할머니의 뇌졸중과 손자의 심장병이 묘하게 교차하면서 둘의 상보적 관계는 가족 내의 긴장과 갈등이 해소되고 화해와 회복의 교두보로서 역할을 한다. 땀 흘려 농장을 일구는 제이콥은 연일 과도한 노동으로 인하여 손을 올리지 못할 정도로 극심한 근육통을 경험한다. 종교의 역할을 무시하고 신의 존재를 강력히 거부하는 제이콥은 자신의 꿈인 농장을 만들기 위해서는 밤낮으로 일하지만 난관은 계속된다.

불교의 관점에서 영화 <미나리>는 고통의 다양한 유형으로서 자연적 고통과 사회적 고통 그리고 개인적 고통을 제시한다. 토네이도의 강풍이 농장으로 몰려오기도 하고, 농작물이 가뭄으로 말라죽기도 한다. '가족'이라는 울타리 안에서 부부와 자녀는 갈등과 화해를 반복하지만, 할머니의 등장과 도움으로 손주들은 보호를 받고 부부의 갈등도 잠시 봉합되는 듯 보인다. 큰 기대를 가지고 시작한 농장 일에 지나치게 몰입한 남편의 모습에 실망한 아내 모니카는 이별을 고하고 도시로 아이들을 데리고 떠나려고 결심한다. 50만 에이커의 대지를 농기계로 일구며 작물과 씨름을 하는 가장의 모습과, 심장병을 앓고 있는 아들에 관한 걱정과 고민을 가지고 부화장에서 일하며 도시로 돌아가기를 원하는 아내의 모습은 서로 전혀 다른 가치를 추구하며 질주한다. 이민자의 삶에는 심장병, 뇌졸중, 근육통 등의 질병의 문제가 등장하면서 난관이 계속된다.

부화장에서 병아리를 감별하는 제이콥이 아들 데이빗에게 설명하듯이, 미국 사회에서 유용한 사람이 되지 않으며 수평아리처럼 살처분을 당할 수밖에 없다는 각오로 노동의 자리에서 최선을 다한다. 이민자들의 고단한 삶은 질병의 문제에 쉽게 노출되는 구조적 한계를 지닌다. 질병의 고통은 데이빗에게 죽음의 공포를, 순자에게 우울감을, 데이빗에게는 절망감을 가져왔지만, 가족의 사랑과 지지에 의지하여 질병과 그에 따른 정신문제를 해결한다.

Ⅲ. 재난의 고통

대도시를 떠나 기름진 대지 위에 농장을 만들려는 이민자들은 고립된 삶을 살면서 자연재난에 가족 전체가 오롯이 노출되는 상황이 전개된다. 자연재난은 주로 물과 불과 관련되는데, 토네이도, 가뭄, 화재 등으로 등장한다. 영화의 전반부에서 바퀴가 달린 트레일러 집으로 이사한 모니카는 남편의 결정에 불만을 표현한다. 한인들이 거주하고 병원이 가까운 도심으로 이사하자는 아내의 제안을 남편은 단호히 거절한다. 병아리 부화장에서 감별사로 부부가 맞벌이하면서 아이들을 맡길 보모를 구할 수 없다. 고된 이민자의 삶에서 부부의 갈등은 점차 증폭되고 잦은 부부 싸움으로 나타난다. 부모가 아이들 앞에서 언성을 높이며 싸우기 시작하자, 아이들은 “싸우지 말라”는 메시지를 급히 적어서 종이비행기를 부모에게 날려 보낸다. 거센 비바람을 동반한 토네이도가 제이콥의 가족이 사는 트레일러 지붕 아래로 누수와 단전을 일으켜 암흑세계로 만든다. TV방송을 통해서 전해지는 토네이도 소식을 확인하면서 가족은 자연재난 앞에서 속수무책의 초라하고 무력한 존재로 묘사된다.

제이콥의 가족은 농사를 짓기 위해 수맥을 찾아 새로운 우물을 만들려고 한다. 나뭇가지로 수맥을 탐지하는 아칸소 방식을 비과학적이라고 불신하며 이성적이며 합리적인 태도로 “한국인은 머리를 써야 한다.”고 주장하며 우물을 스스로 찾아서 만든다. 이처럼 영화의 전반부에 단호히 거절하였던 미국 남부의 수맥탐지법을 영화의 후반부에는 제이콥과 모니카가 적극적인 수용하는 변화된 모습을 보이면서 과학적 사고의 한계와 전통적 방식의 적응을 보여준다. 은행 대출을 받아 농기계를 마련한 제이콥은 매우 종교적 성향을 지닌 폴의 도움을 받아서 파종하고 작물을 기른다. 그러나 중간에 자신이 판 우물에 물이 마르면서 생활용수까지 끌어다 쓰게 되지만 그 용수마저 바닥이 나면서 집에 물이 나오지 않아서 시냇가에서 물을 길어 쓰게 된다. 한국 작물을 미국 남부의 농장에 재배하여 큰 이윤을 남긴다는 제이콥의 야심 찬 계획과 노력은 여러 난관에 직면한다.

1980년대 레이건(Reagan) 행정부는 급격하게 늘어난 불법 이민 노동자의 유입을 막기 위하여 ‘이민 개혁과 통제법’(Immigration Reform and Control Act, IRCA)을 제정하여 국경에 대한 인도적 통제를 장악하고 미국 시민권의 가치를 보존하려고 노력하였다. 이 법안에는 고용주에 대한 제재와 불법 입법자의 합법화 분만 아니라, 농업노동자들을 위한 특별프로그램이 포함되어 있었다. 불법 이민자의 합법화를 통하여 합법 이민을 늘리고 불법 이민은 줄어드는 효과를 가져왔다. 농업 분야에서 노동력의 부족으로 인하여 불법 이민자들에게 영주권의 기회를 제공한 것이다. 합법화가 이루어지면서 가족을 초대하는 연쇄이민으로 이민의 증가를 촉발하였다(김연진 2010, 242-245). 감독의 자전적 경험을 반영하듯이, 캘리포니아의 대도시에서 땅도 없이 집도 없이 병아리감병사로 일했던 제이콥은 땅을 일구어 한국의 작물로 큰 돈을 벌 수 있을 것이라는 부푼 꿈을 안고 농사에 전념한다. 제이콥은 농사에 관한 경험이 일천하여 여러 어려움을 겪는다. 가장 큰 문제는 농업용수를 확보하는 일이지만, 합리적 사고만을 강조하는 제이콥은 고립된 관계 속에서 어렵게 생산한 작물을 팔 수 있는 판로도 막히게 된다.

영화의 끝부분에 등장하는 작물저장소가 화염에 휩싸인 장면에서 제이곱의 계획과 욕망은 산산이 부서진다. 아내와 자녀의 지지 없이도 끝까지 농사를 짓겠다는 결연한 의지를 보였지만, 제이콥이 정성스럽게 저장해 두었던 상품으로서 작물들은 화염 속에 잿더미로 변하게 된다. 5시간 거리에 있는 한인상점의 주인과 첫 거래를 성공한 직후에 일어난 사건이었다. 순자의 실수로 일어난 화재에서 갈등과 몰이해로 이별할 위기에 처해있던 부부의 문제가 신비롭게 해결이 된다. 불이 난 창고로 들어가 수확한 작물들을 어떻게든 꺼내 보려 하지만, 화염에 실패하고 가까스로 부부는 서로를 부둥켜안고 밖으로 나와 생명을 구한다. 속수무책으로 타오르는 불길만을 바라본다. 경제적인 문제로 고민하며 다투던 부부의 모든 성과가 무로 돌아가는 순간에 서로를 구원할 수 있게 된 것이다.

영화에서 재난의 고통은 가족의 관계를 강화하고 새롭게 전환할 수 있는 교육의 기회를 제공한다. 바퀴 달린 집에서 제이콥 가족의 안전과 행복은 토네이도, 가뭄, 화재 등의 재난으로 위기의 국면으로까지 치닫지만, 결국에는 부부의 관계, 부자와 모녀의 관계, 조손의 관계를 포함한 가족의 다양한 관계를 회복시킨다.

Ⅳ. 교회와 기도의 치유

영화 <미나리>에서 모니카는 한인교회의 참석을 원하지만, 주변에 15명의 한국인들은 한국교회 만들기를 꺼린다. “한국 사람은 다 이유가 있어서 도시를 떠난 거라고. 한국교회에서 벗어나려고.” 문화센터로서 교회의 역할을 분명했지만, 한인교회 안에 갈등이 심각했음을 보여준다. 제이콥은 친구가 없어서 외로워하는 모니카를 데리고 백인교회에 가족과 함께 참석하여 환영을 받지만 잘 적응하지 못한다. 모니카가 100불을 헌금으로 내지만 순자는 그 헌금을 다시 가져간다. 친교시간에 백인여성은 모니카에게 “그동안 어디에 숨어있었냐?”고 묻자, 영어를 잘 못한다고 답하자 가르쳐주겠다고 한다. 모니카는 백인교회의 예배에 불편함을 느끼고 출석하지 않겠다고 한다. 다만, 딸 앤과 아들 데이빗은 교회의 예배와 소풍에 참석하며 부모의 부재에도 지속적인 교회의 도움을 받는다. 미국 교회는 한인 2세들이 친구들을 만날 수 있고 위급한 상황에서 도움을 받을 수 있는 기능을 제공한다.

제이콥의 농사를 돕는 백인 폴(Paul)은 한국전쟁에 참전한 퇴역 군인으로 김치를 좋아하고 방언을 하며 축귀를 행하고 제이콥 가정을 위해 지속적으로 기도한다. 주일에는 교회에 참석하는 대신에 커다란 나무 십자가를 어깨에 짊어지고 도로를 걷는 고행을 실천한다. 주변 백인 아이들의 비웃음을 당하지만, 그는 묵묵히 자신의 방식으로 주일을 거룩히 지킨다. 폴의 이미지에서 제도교회를 떠난 영성의 소유자라는 평가도 있다.

> Jacob 밑에서 일하는 가난한 백인 노동자 Paul은 백인이면서도 아주 주변 사람이다. Paul은 방언을 하고, 귀신을 내쫓고, 안수기도를 해 주는 깊은 영성의 소유자다. 그러나 Paul은 주일에 옷을 잘 차려입고 교회에서 예배를 드리지 않고, 아주 무거워 보이는 큰 십자가를 어깨에 메고 힘들게 걷는 것으로 자기의 신앙을 실천한다. 이 또한 주류 백인사회의 narrative를 탈피하려는 미나리의 제작자 Isaac Chung의 ‘탈교회’코드가 아니었다 싶다. (이은주 2021, 166-167)

제이콥의 담배 권유를 거절하고 농사를 지을 때에도 귀신을 쫓고 제이콥의 집을 처음으로 방문해서도 문설주에 기름을 바르며 축귀를 행하고 순자의 치유를 위해 중보기도를 한다. “우리의 기도를 들으소서. 오, 하늘의 아버지여. 이 기도를 듣고 와주소서. 오 주여, 오직 당신만이 고칠 수 있습니다. 오직 당신만이 고칠 수 있습니다.” 폴은 제이콥이 원한다면 기도하려고 하지만, 모니카와 달리 제이콥은 폴의 중보기도를 거부한다. 폴은 작물농사와 판로개척으로 힘들어하는 제이콥을 위로하고 격려한다. 폴의 수도사적 삶과 영성적 태도는 제이콥의 무시를 지속적으로 당하지만, 모니카는 폴의 태도에 공감하며 그의 기도와 배려에 깊이 감사한다.

모니카는 아들 데이빗에게 기도와 찬송의 삶을 보여준다. 집에서 라디오로 찬송가를 들려주고, 아들에게 하늘나라를 볼 수 있도록 기도하면 심장병이 나을 수 있다고 이야기를 들려준다. 남편과 가족에게 신앙을 강요하지는 않지만, 나름 기독교적 가치를 추구하려고 노력한다. 자녀를 교회 예배에 보내고, 교회에서 친구들을 만날 수 있도록 허락한다. 아들의 건강과 아이들의 교육을 위해 도시에서의 생활을 간절히 원하지만, 농장에서 농사를 지으면 살자는 남편의 설득에 못 이겨 아칸소로의 이주를 결정한다. 아들의 심장병과 모친의 뇌졸중으로 인하여 모니카는 남편의 곁을 떠날 결심을 한다.

순자는 뇌졸중을 앓으면서도 딸과 그 가족을 돕는다. 순자는 딸의 가족을 위해, 고춧가루, 멸치, 밤, 돈을 서울에서 가져온다. 순자는 미국 할머니처럼 과자를 만들 수는 없지만 앤과 데이빗에게 자신감을 심어준다. 심장병으로 지나치게 보호받아 왔던 데이빗에게 걷고 달릴 기회를 주고, 시냇가에 가서 먹을 물을 옮기게 함으로써 심장병에서 회복될 수 있는 계기를 마련한다. 딸의 가족과 함께 교회 예배에는 참석하면서도 딸이 낸 헌금을 가져가는 모습을 보여준다. 실수로 수확한 작물을 저장한 헛간에 불이 붙자, 넋을 잃은 듯이 불편한 몸을 이끌고 집을 떠나 밤길을 걷는다. 데이빗은 뛰어가 순자의 앞을 막고 앤도 집으로 가자고 말한다. 손주들의 손을 잡고 집으로

돌아오는 장면은 이 영화의 궁극적 치유가 물질적 치유가 아니라, 가족의 관계를 회복시키는 정신적이며 신앙적 치유임을 보여준다. 피곤하여 지쳐 바닥에 쓰러져 나란히 잠을 자는 가족을 바라보는 순자의 모습에서 평안함을 느낀다. 순자는 한국에서 가져온 미나리 씨앗을 시냇가에 심었고 잘 자란 미나리를 수확하는 제이콥과 데이빗의 모습에서 세대 간의 화해와 사랑을 구체화한다. 제이콥은 물이 없어 농사에 큰 어려움을 겪지만, 순자는 물가에 미나리 씨앗을 심어서 딸의 가족이 미나리를 먹을 수 있도록 한다.

순자는 딸 가족의 일그러진 관계를 회복시키는 치유자의 역할을 한다. 손자 데이빗의 심장을 강하게 하고, 죽음의 공포에 시달리는 데이빗에게 용기를 심어준다. 맞벌이하는 딸과 사위를 대신하여 손주들을 돌보고 자신의 생활을 희생하며 육아를 돕는다. 한약을 가져다가 손자에게 마시게 하고 화투 놀이를 가르친다. 데이빗은 화투를 미국 친구에게 가르치며 할머니에게 배운 욕을 하기도 한다. 손주의 짜증과 장난을 수용하며 희생적인 사랑을 보여준다. 데이빗은 순자와 교감하며 건강을 회복하고 외로운 미국 생활에 적응한다. 아들에게 벌을 주는 사위를 말리고 매 대신에 강아지풀을 가져온 데이빗의 편을 들고, 틈나는 대로 순자는 물가의 미나리를 돌본다.

V. 결론: 미나리와 자연의 치유

영화 <미나리>는 이민 가족의 고통과 치유 그리고 회복에 관한 이야기이다. 한국인들은 미국 남부의 이질적인 문화와 종교 속에서 가족의 관계를 새롭게 설정하고 주류 문화에 적응하는 과정에서 다양한 고통의 유형을 경험하게 된다. 질병과 재난의 고통을 감내하면서 그들은 경제적으로나 정신적으로, 그리고 신앙적으로 소진되어 간다. 영화에는 고통에 대응하는 다양한 종교인과 비종교인의 모습들이 등장한다. 한국에서 미나리 씨앗을 가져온 할머니 순자는 손자의 건강을 물론 딸과 사위의 관계까지 회복하는 신비한 생명력을 전달하면서도, 정작 자신의 건강은 상실한다.

병아리 감별사로 부화장에서 밤낮으로 일하는 제이콥과 모니카의 고된 일과는 1970-80년대 미국 사회에서 이민 1세대로 일한 한국인의 어려운 근로여건을 보여준다. 캘리포니아의 대도시 병원에서 데이빗은 심장병으로 진단을 받았지만 자연 속에서 할머니와 뛰어놀면서 데이빗 자기도 모르는 사이에 미나리처럼 강하게 성장한다. 순자는 미나리의 효능을 다음과 같이 손자에게 설명한다.

> 미나리가 잘 자라네. 데이빗아! 너는 미국에서 나서 미나리 먹어본 적 없지. 이 미나리가 얼마나 좋은 건데. 미나리는 잡초처럼 아무데서나 막 자라니까 누구든지 다 뽑아 먹을 수 있어. 부자든 가난한 사람이든 다 뽑아 먹고, 건강해 질 수 있어. 미나리는 김치에도 넣어 먹고, 찌개에도 넣어 먹고, 국에도 넣어 먹고, 미나리는 아플 때엔 약도 되고, 미나리는 원터플, 원터플이란다.

자연에서 바람을 맞으며 자란 물가의 미나리는 치유의 상징이다. 할머니가 손자들을 데리고 물가로 가고, 폭염과 가뭄의 상황에도 물을 제공하는 생명의 원천이 된다. 그러나 미나리가 자라는 생명의 공간에도 뱀과 같은 두려움과 위험의 존재가 있지만, 순자는 뱀에게 돌을 던지는 데이빗에게 “보이는 게 안 보이는 것보다 나은 거야. 숨어있는 게 더 위험하고 무서운 거야.”라고 타이른다. 농장과 집에 물이 떨어졌을 때 순자는 미나리가 자라는 물가에서 물을 양동이로 가져온다. “자연의 힘으로 자라 건강한 먹거리가 되어서 새로운 시작을 할 수 있게 해주는 미나리는 겉으로는 힘이 없고 약해 보이지만 이 가정에 반전을 가져올 질긴 생명력을 가진 할머니와 같은 존재”이다(이은주 2021, 170). 불교의 관점에서 가족의 고통은 돈과 건강에 대한 집착으로 계속 증폭되지만, 영화에서 순자는 물질적인 모든 것을 화재로 상실한 가족들이 바닥에 평화롭게 자는 모습을 조용히 바라보며, 깨달음과 평정의 상태를 보여준다. 나아가 제도적인 교회의 사역을 넘어서 영적 구도자인 폴의 수행적 태도와 긍정적 자세는 고통에 지혜롭게 대처하는 삶의 중심을 관통하는 신앙과 영성의 힘을 나타낸다.

Works Cited

강성률, 「기독교적 토대 위의 <미나리>」, 『한국영화평론가협회』 33 (2021): 92-95.

강옥희, 「이상, 동화, 개척의 서사-<미나리>」, 『국제한인문학연구』 30 (2021): 97-121.

루이스 벌코프, 『조직신학』 상, 서울: 크리스챤다이제스트, 1991.

이은주, 「영화 '미나리' 회상」, 『한국여자신학』, 93 (2021): 161-170.

최준식, 『한국의 종교, 문화로 읽는다』 1, 서울: 사계절, 2010.

황미요조, 「문화비평: 윤여정, 미국 내 아시안 웨이브, 젠더」, 『오늘의 문화비평』 122 (2021): 93-101.

Lee Isaac Jung, *Minari*, 2021.

「영화 <미나리>에 나타난 고통과 치유」에 대한 토론문

차은정(한남대)

영화 <미나리>에 관한 안신 선생님의 발표문을 읽고 몇 가지 궁금한 점이 있어 질문을 드립니다.

1. 발표문에서 비교종교학의 관점이 어떤 방식으로 드러나는가에 대해

고통을 주제로 하고 있다고 해서 불교적 접근이 수월하지는 않음. 질병, 죽음, 재난, 그리고 치유를 다루는 이 영화에서 드러나는 기독교적 세계관에 대해서는 쉽게 공감할 수 있는데, 불교적 세계관이 드러나는 부분은 어디인지 궁금합니다.

2. 불교에서 고통은 과연 극복의 대상인가에 대해

기독교에서 바라보는 시각과 달리, 고통이 불교에서는 극복의 대상인지 궁금합니다. 삶의 일부가 아닌지, 깨달음을 통하여 해탈을 통해 열반의 경지를 지향하지만, 고통 그 자체가 사라질 수 있는 것인지 의문이 듭니다.

3. 영화의 의미에 대해

영화에 “보이는 게 안 보이는 것보다 나은 거야. 숨어있는 게 더 위험하고 무서운 거야”
“집”으로 돌아가자.라는 장면이 나옵니다. 이에 대한 안신 선생님의 견해를 듣고 싶습니다.

4. 종교의 고통 치유력에 대해

영화 <미나리>에는 제도 종교에 대한 비판이 담겨 있는 것 같은데, 고통을 치유하는 종교는 어떻게 묘사가 되고 있는지요?

5. 불교와 기독교의 차이에 대해

불교와 기독교에서 고통에 대한 이해가 어떻게 다른지 궁금합니다. 고통에 관한 이해의 차이가 치유의 차이로도 이어질 것 같은데, 영화 <미나리>를 비교종교학적 관점에서 보았을 때 예수나 부처의 역할을 하는 인물은 누구인지 그리고 왜 그렇게 생각하는지 듣고 싶습니다.

영화 <미나리>에 관한 비교종교학적 관점에서의 후속 연구를 기대해 봅니다. 감사합니다.

떠도는 목소리들에서 발견하는 희망의 가능성
- 이주(난민) 서사로서 『떠도는 땅』과 성경 겹쳐 읽기[156]

배지연(대구대학교 인문과학연구소)

Ⅰ. 들어가며

2020년 발표된 김숨의 『떠도는 땅』은 1937년 연해주에 거주하던 한인(韓人)[157] 17만여 명이 소비에트 정부에 의해 중앙아시아로 강제 이주된 사건을 다룬 소설이다. 블라디보스토크에서 출발하는 시베리아 황단열차에 강제로 실린 이들은 40여 일간 좁은 기차에서 생활하며 다양한 이야기들을 나누고 있는데, 기차와 철길을 따라 펼쳐지는 그들의 서사는 강제 이주뿐 아니라 1860년대 이후 한인들이 다양한 경로로 러시아로 이주한 그들의 역사를 담고 있다. 이들을 실어나르는 모빌리티 시스템은 이주민들의 생명과 신체를 통제하는 국가권력의 생명정치를 보여주고 있으며, 이 과정에서 이주민들은 자신의 생명을 저당 잡힌 '벌거벗은 생명'(호모사케르)으로 존재한다.[158]

『떠도는 땅』에 재현된 바와 같이, 러시아 한인들이 자신의 재산을 몰수당하고 강제징집되는 1937년 강제이주 사건은 자국에 거주하는 유대인과 집시, 정치범들을 강제징집하여 수용소에 강제구금했던 나치의 유대인 탄압 정책과 다르지 않다. 홀로코스트와 같은 집단학살이 자행되지 않았을 뿐, 강제이주와 (강제)정착의 과정에서 어린 아이와 노인 등 많은 사람들이 죽었다. 이런 의미에서 이들이 실려가는 시베리아 횡단열차는 이주민들을 강제징집하여 강제수용하는 공간, 말하자면 강제수용소다.[159] 『떠도는 땅』은 이주민들을 강제수용한 열차 내부의 열악한 상태를 재현하는 한편, 강제수용된 그들의 목소리를 통해 다양한 이주의 서사를 다루고 있다. 소설의 인물들은 자신들이 당한 강제 소집과 이주의 과정을 비롯하여 1860년대 이후 다양한 경로로 러시아로 이주한 그들의 역사를 이야기하는 한편, 그들의 역사 외에도 연해주에 거주하는 다양한 인종과 민족의 이주사를 함께 다루고 있다. 이 과정에서 그들의 목소리는 "조선을 떠나온 이주민들과 그들의 후손들이 민족을 상상하는 방식을 다루면서도, 민족과 인종, 계급과 이데올로기가 교직하는 다양한 이주와 이동의 서사 속에서 민족 그 너머를 사유하게 하는 상상력을 제시"[160]한다.

---

156) 이 발표문은 필자의 선행연구(배지연·권응상, 「(철)길 위의 사람들과 떠도는 영혼-김숨의 『떠도는 땅』에 나타나는 모빌리티와 이주의 문제를 중심으로」, 『어문론총』88, 2021.6.)에서 추후 연구과제로 제시했던 문제("『떠도는 땅』에 재현된 이주 서사들의 재현방식과 그 의미에 대한 면밀한 분석은 추후에 지면을 달리하여 논의하고자 한다. 또한 『떠도는 땅』에는 땅과 인간, 그리고 죄의 문제가 창세기와 욥기 등 성서(Bible)와 교차되며 주요하게 제시되고 있다. 이에 대한 보다 세밀한 분석이 필요하다. 이러한 논의는 『떠도는 땅』을 매개로 하여 '이주의 서사로서 성서'를 읽는 방식이 될 수 있으며, 나아가 이슬람 이주민에 대해 배제와 차별을 담론화하는 한국 교회를 향해 인식의 전환을 요청하는 작업이 될 것이다. 이에 관한 논의 또한 지면을 달리하여 진행하고자 한다.")에 대한 논의를 진행한 것이다. 미완의 본 발표문은 보다 면밀한 텍스트 및 자료 분석, 토론과정에서 다뤄질 논의 등을 거치며 보완될 예정이다.

157) 이 글에서는 러시아에서 살고 있는 한국인을 '러시아 한인(韓人)'으로 표기한다. 이는 『떠도는 땅』에서 사용하는 '조선인'이나 러시아 한인들을 일반적으로 지칭하는 '고려인'을 아우르는 의미에서 '한인'으로 사용한다. 조선 사람이나 러시아에 살고 있는 한국인(韓人)에 대한 명칭을 정리한 논의로서는 김희준, 『유라시아 고려인 디아스포라의 아픈 역사 150년』, 주류성, 2012, 14~17쪽 참조.

158) 『떠도는 땅』에 나타나는 모빌리티 시스템과 생명정치의 문제는 배지연·권응상, 앞의 논문 2장 참조할 것.

159) 이와 관련하여 이숙은 『떠도는 땅』의 서사 공간인 "강제이주 열차는 흡사 수용소와 같은 공간으로 그려져 있다. 강제이주열차는 '이동하는' 수용소이자 '예외상태'(아감벤)의 공간"이라고 파악한다. 본 발표문의 논지도 이러한 이숙의 견해와 동일하다. 이와 관해서는 이숙, 「디아스포라의 기억과 목소리의 재현-김숨의 『떠도는 땅』을 중심으로」, 『한국문학논총』88, 2021, 479쪽.

160) 배지연·권응상, 앞의 논문, 70쪽. 이러한 측면에서 『떠도는 땅』에 재현되는 이들의 목소리는 러시아 한인들의 이

조선 후기부터 진행되었던 러시아 한인의 이주사(移住史)는 근대에 진행된 한인 이주사의 기원으로 여겨진다. 다양한 경로와 궤적으로 진행된 러시아 한인의 이주사는 문서나 역사자료 등 공적 기록과 함께, 이주민들과 그 후손들의 기억과 증언들을 통해 재구되어 왔다.[161] 『떠도는 땅』에서 재현되는 바, 기차 칸을 떠도는 복수의 목소리들은 이주자들의 개별적인 기억과 증언이며, 동시에 기억공동체의 집합기억이다. 말하자면, 『떠도는 땅』의 서사를 견인하는 목소리들은 기차 칸에 함께한 27명의 개별적 이주 서사인 한편, 다양하고 복수적인 이들의 서사가 모여 러시아 한인의 이주사라는 역사적 사건의 의미망을 구성한다. 이러한 『떠도는 땅』의 서사 방식, 즉 "이주와 관련된 러시아 한인들의 기억과 증언을 재구성하여 소설화"함으로써 "복수의 목소리와 기억들을 중층적으로 배치하는 방식"[162]은 "기억과 증언이라는 서사적 방식을 통해 역사적 재현에 천착하는 김숨 소설의 특성"이기도 하다.[163]

『떠도는 땅』에서 재현되는 이주의 서사를 추동하는 것은 복수의 목소리들이다. '석탄더미 같은 어둠 저편'에서 들리는 다양한 소음들에 뒤섞인 목소리들은 각자의 이주사를 담아내는 한편, 이주를 추동한 사회·역사적 맥락에 관한 첨예한 논쟁을 다루고, 동시에 삶과 죽음, 죄와 고통의 문제 등 인간 존재에 대한 근원적인 질문을 이어간다. 이처럼 "목소리는 서사 전개의 중요한 장치"[164]가 된다. 그런데 발화자를 알 수 없이 뒤섞인 목소리들 가운데 유독 선연하게 들리는 몇몇 목소리들이 있다. 주인공인 금실의 목소리 이외에도, 볼셰비키 혁명 정신의 변질을 지적하며 소비에트 정부를 비판하는 인설의 목소리, 조선을 떠나왔지만 여전히 조선적인 정체성을 부여잡고 살아온 황 노인의 목소리 등이 그렇다. 하지만 금실의 목소리는 다양한 이주의 서사 속에, 인설의 목소리는 볼셰비키 혁명에 참여한 다른 인물들의 서사 속에, 황노인의 목소리는 금실의 아버지와 같이 조선에서 이주한 또 다른 이들의 서사 속에 곧장 뒤섞인다.

이러한 복수의 목소리들 중에서 다른 서사들과 뒤섞이지 않는 특이한 목소리가 있는데, 그것은 요셉의 목소리다. 요셉의 서사는 금실, 인설과 함께 총 29개의 장과 3개의 부로 구성된 소설 전반에 걸쳐 주요하게 전개된다. 소설 초반에서부터 요셉은 "내가 너에게 보여줄 땅으로 가라"(창12:1)는 아브라함의 서사를 통해 자신의 이주사를 풀어내고 있는데, 아브라함에서 시작되는 성경의 서사는 땅을 찾아 떠나는 이주의 서사, 곧 디아스포라로서 이스라엘 민족의 서사와 이어진다.[165] 이러한 성경의 이주 서사는 '떠도는 땅'으로 표상되는 러시아 한인들의 이주사와 접합되면서 민족을 넘어선 인류 보편의 서사로 수렴된다. 한편, 『떠도는 땅』에서의 목소리들 중에는 질문의 형태로 제시되는 것들이 있는데, 이들은 삶과 죽음 등 인간 존재에 관한 본질적인 물음을 담고 있다. 대표적으로 금실의 목소리가 그러하다. 복수의 목소리로 재현되는 고난의 이주 서사는 금실에게 고난과 죄의 관계에 대해 질문하게 하고, 이에 대한 답변은 요셉의 아내 따냐의 서사를 통해 금실에게 주어진다. 출산 직후 강제이주

주 역사를 넘어, 강제수용소를 떠도는 보다 넓은 층위의 이주(혹은 난민) 서사가 된다.

161) 카레이스키 혹은 고려인으로 명명되는 이들의 이주사는 그들의 기억과 증언들, 즉 집합기억을 통한 기억공동체의 서사를 통해 공식 역사의 틈을 메꿔왔다. 나탕 바슈텔에 따르면, 역사적 기억이 역사가들의 단선적이고 단일한 목소리를 가진 역사 서술인 반면, 집합기억은 복수적 성격과 여러 목소리를 가진다. 기억공동체의 집합기억은 제도화된 역사적 기억을 균열시키고 전복하기 위한 '대항기억'으로서, 이러한 집합기억에 내재된 기억의 다양한 형태와 기능, 상호간의 권력관계를 분석하는 것이 역사가들의 책무라고 강조하였다.

162) 배지연·권응상, 97쪽.

163) 배지연·권응상, 69쪽. 본고는 『떠도는 땅』의 서사 방식을 '증언과 문학의 서사성을 수렴'하는 김숨 소설의 특성으로 파악한다. 2016년 이후 발표된 김숨의 소설들은 한국 근현대사의 역사적 문제를 소설화함으로써 역사의 소설적 재현을 시도해왔다. 『한 명』 등 일련의 소설들은 피해자들의 증언을 기반으로 한 '복수의 목소리'와 겹쳐진 시간 구성을 통해 일본군 '위안부'라는 역사적 실체를 재현한 바 있는데, 이는 '공백투성이인 역사'(폴 벤느의 개념)를 채워가는 내러티브의 힘을 여실하게 보여준 것이다. 이에 관해서는 배지연,「기억의 서술과 문학적 재현-김숨의 일본군 '위안부' 관련 소설들을 중심으로-」, 『우리말글』86, 2020, 245-276쪽 참조.

164) 이숙, 앞의 논문, 483쪽. 『떠도는 땅』에 관한 본격적인 논의로는 배지연·권응상(2021)과 이숙(2021)의 연구가 있다. 이숙은 『떠도는 땅』을 디아스포라의 기억과 목소리의 재현이라는 측면에서 다루고 있는데, 그에 따르면, 『떠도는 땅』에서 "복수 초점화자의 목소리 재현을 통한 다성적 화법"이 보여주는 대화적 관계는 단선적인 역사 해석을 거부하는 작가의 서사적 전략이다. 이에 관한 자세한 논의는 이숙의 논문 4장을 참조할 것.

165) 디아스포라 서사로 성경을 이해하는 대표적인 논의로는 Walter Brueggemann, 구약성서 입문: 경전과 기독교적인 상상력(An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination). Westminster John Knox Press, 2003.

열차에 실린 따냐는 기차 안에서 아기의 죽음을 맞게 되는데, 이 과정에 성경의 서사가 유비되고 있다. 이처럼 성경의 서사로 구현되는 요셉의 목소리는 따냐의 그것과 연동되면서 소설의 주요한 축을 이루고 있다.

무엇보다도 요셉은 불안에 떨고 있는 강제이주 열차 속 인물들과 대별되는데, 이러한 요셉을 추동하는 것이 성경이다. 강제이주 과정에서 이주민들은 소비에트 정부에 의해 들개처럼 내버려진 존재, 즉 '호모 사케르'로 전락하고, 생명을 저당 잡힌 그들은 죽음의 공포에 불안해한다.[166] 이 과정에서 인설과 같은 이들은 자신의 삶을 기차 밖으로 던지고 싶은 욕망을 품기도 하는데, 이와 대조적으로 요셉은 매일 기도하며 성경을 묵상하는 등 강제이주 이전의 평소의 삶을 살아간다. 이 과정에서 『떠도는 땅』은 요셉의 목소리를 통해 성경 구절을 직접 인용하고 있는데, 그것은 고난의 서사로 대표되는 욥기이다. 욥의 서사는 극도의 고난을 받음으로써 절대자로부터 버림받았다고 여겨지는 존재의 고통을 다루고 있다.[167] 이 소설에서 제시되는 욥의 서사는 『떠도는 땅』을 관통하는 고난의 서사와 고통받는 인간에 대해 숙고하게 한다.

본고는 이러한 관점에서 『떠도는 땅』에서 재현되는 복수의 목소리들과 요셉의 목소리로 구현되는 성경의 서사를 겹쳐 읽고, 고난으로 수렴되는 이주 서사 속에서 그것을 회복할 수 있는 희망의 가능성을 진단하고자 한다. 2장 '떠도는 이야기들'에서는 소설에 재현되는 복수적이며 중층적인 이주의 서사들과 함께, 요셉을 통해 발화되는 성경의 이주 서사를 살펴보고자 한다. 3장 '떠도는 질문들'에서는 복수의 목소리가 던지는 다양한 질문들을 성경의 서사와 함께 살펴보고자 한다. 4장에서는 전체 논의의 결과로서 『떠도는 땅』과 성경을 겹쳐 읽는 과정에서 발견한 희망의 가능성을 다루고자 한다. 두 텍스트에서 공통적으로 발견되는 이주에 관한 복수의 목소리들은 고통에 처한 자들에 대한 우리의 자세를 숙고하게 하는데, 그 과정에서 고통의 실체와 연원에 대한 목소리들 혹은 증언들을 기록하는 작업이 지닌 중요한 의미를 발견할 수 있을 것이다.

Ⅱ. 떠도는 이야기들: 복수적이며 중층적인 이주의 서사들

『떠도는 땅』은 소비에트 정부에 의해 러시아 한인들이 강제 이주되는 40여 일간의 과정을 재현하는 한편 기차라는 사이공간(interspace)에서 넘쳐나는 그들의 이야기를 통해 러시아 한인 이주사 전반을 재구하고 있다. 기차 칸을 떠도는 목소리들, 대화, 그리고 초점화자들의 기억을 통해 재현되는 다양한 이야기들을 통해 1937년 강제이주 사건 너머 19세기부터 진행되어온 러시아 이주의 역사를 거슬러 올라가고 있다. 1863년경 국경을 넘어 지신허로 이주, 정착했던 일련의 조선인들이 최초의 러시아 이주민이라 할 수 있는데, 소설에서 금실의 친구인 올가 가족의 이주 서사가 그러했다. 이 시기 러시아 정부는 국경을 넘어온 조선인들에게 토지와 국적을 주며 그들의 귀화를 장려했지만, 1891년 이후 연해주로 이주한 조선인들은 이전과 같은 혜택을 누리지 못했다. 불법으로 조선을 떠나온 대부분의 비귀화 한인들은 토지는 물론 러시아 국적도 취득할 수 없었고, 남의 땅을 소작하거나 잡역 노동일을 하며 생활할 수밖에 없었다.[168]

이러한 사정을 보여주고 있는 것이 소설 속 황 노인의 이주 서사이다. 1888년생 황노인은 15세가 되던 해에 조선을 떠났고, 중국을 떠돌다 흑룡강 너머 우수리스크 한인촌으로 넘어왔다. 토지를 소유한 귀화 한인과 소작농 한인 사이의 불평등이 심화되는 당시 상황에서 황노인은 동청철도 주변의 노동일, 캄차카 연어 어장 조업 등 열

166) 『떠도는 땅』에서 재현되는 호모사케르로서의 강제이주민의 서사는 우리 가까이에서도 여전히 존재한다. 2018년 제주도에 도착한 500여명의 예멘 난민들로 인해 예상치 못한 '인권'과 '주권'의 대립적 구도가 촉발됐다. 무국적자 혹은 망명자인 난민의 등장이 주권을 부각시키고 존속시킨다는 아이러니는 국민-국가를 지탱하는 주권 체제의 역설을 드러낸다. 바로 이것이 조르조 아감벤이 『호모 사케르:주권 권력과 벌거벗은 생명』(1995)을 집필하며 분석한 근현대 정치철학의 주요 화두이다.

167) 관련해서는 The Problem of Job and the Problem of Evil, Espen Dahl, Cambridge University Press, 2018. 참조.

168) 배지연·권응상, 앞의 논문 2장 참조.

악한 노동환경에서 겨우 생계를 이어갔고, 연해주와 일본, 캄차카 반도 부근을 떠돌다 겨우 블라디보스토크에 정착하여 일가를 이루었다. 조선에서 중국으로, 그 너머 러시아의 연해주와 캄차카 지역을 떠돌다가 다시 강제이주 열차에 실려 중앙아시아로 떠도는 몸이 된 것이다. 황노인과 비슷한 연배인 길동수(금실 부친)도 마찬가지다. 한일병합으로 일본 기업의 소작농으로 전락한 그는 땅을 분배받을 수 있다는 소문을 듣고 다섯 살 된 금실을 데리고 국경을 넘었다. 토지를 분배받지 못한 그도 막일을 찾아 블라디보스토크로 흘러들어왔고, 어시장 노동을 하며 금실을 키웠다. 이처럼 많은 조선인들은 땅을 찾아 국경을 넘어왔고, 땅을 분배받은 초기 이주민들을 제외하고는 열악한 환경에서 이주자의 생활을 할 수밖에 없었다.

국경을 넘어 떠돌던 그들은 블라디보스토크와 우수리스크 등에 만들어지던 한인촌으로 모여들었다. 『떠도는 땅』은 강제이주 열차가 시작되는 블라디보스토크의 신한촌의 역사도 함께 재현한다. 기차에 탄 이들의 기억과 목소리들을 따라 블라디보스토크에 흘러들어온 사연과 함께 신한촌의 모습과 일상이 그려진다. 이주 초기, 한인들은 항구 부근의 개척리에 주로 모여 살면서 부두 하역 등의 노동을 했고, 위생상태가 좋지 않아 전염병이 자주 돌았다. 이 구역에 중국인과 한인들의 유입이 들어나자 러시아 정부는 도시 외곽에 신한촌을 지정하고 한인들을 강제적으로 이주하게 한다. 열악한 환경에서도 신한촌은 학교, 극장, 교회 등 다양한 한인 단체가 설립되어 다양한 활동을 전개하는 한편, 러시아 사회로부터 타자화되기도 했다. 그 사이 신한촌에는 일본군에 의해 한인들이 학살당하는 사건도 일어났고, 제정 러시아 정부의 이주 정책에 따른 한인들의 불평등 또한 심화되었다. 이주민들에게서 이야기되는 신한촌은 제정 러시아에서 볼셰비키 혁명, 그리고 스탈린 정권의 수립으로 이어지는 러시아 사회의 변혁과정에서 한인들이 겪었던 혼란과 불평등을 보여준다.

한편, 국경을 넘어온 이들 모두가 땅을 찾아 떠나온 것은 아니었다. “신분 차별에 대한 불만, 넓은 세상에 살고 싶은 갈망, 종교적 신념 등을 이유로”(131쪽) 이주한 이들도 있었다. 『떠도는 땅』은 다양한 목소리 속에 이러한 이주 서사를 담고 있는데, 그 가운데 하나가 요셉의 이주사이다.

> “내가 너에게 보여줄 땅으로 가라.....” 양철 냄비를 비스듬히 기울여 그 안에 물이 담기는 걸 바라보며 요셉은 중얼거린다. 그것은 장로교 신자인 그의 아버지 서계숙이 생전에 입이 닳도록 한 말이다. 그는 자신도 성경 속 아브라함처럼 하나님의 음성을 듣고 러시아 땅으로 왔다고 말하고 했다. 러시아 땅에 교회를 짓는 게 소원이었던 그는 아브라함과 달리 고향땅을 그리워하다 폐병으로 세상을 떠났다.[169]

요셉의 아버지 서계숙은 장로교 신자로서 러시아 땅에 교회를 짓는 사명을 띠고 러시아 국경을 넘었다. 서계숙과 같이 조선의 국경 너머에 교회를 세우겠다는 종교적 사명을 띤 이들이 1900년 초반부터 존재했다.[170] 1902년 하와이 선교를 시발점으로 중국 산동, 만주, 연해주, 일본 등지의 한인 이주민과 노동자를 대상으로 하는 교회 설립과 선교가 진행되었는데, 연해주의 경우 1909년 장로교회 목사인 최관흘이 블라디보스토크에 파송되어 교회를 설립했다. 러시아 정교를 국교로 하는 러시아에서 장로교회(개신교)를 세우는 것은 쉬운 일이 아니었다. 최관흘의 경우, 정교회 교인을 장로교로 개종시키지 않고 한인 장로교 신자를 위한 한국어 집회와 예배를 진행할 것을 러시아 정부(연해주지사)에 약속한 후 교회를 설립했지만, 몇 해 만에 최관흘은 러시아 정부에 체포되고 그 과정에서 정교로 개종하였다.[171] 그만큼 러시아에서 개신교 선교 활동을 하는 것은 힘들었으며, 볼셰비키 정부가

169) 『떠도는 땅』, 은행나무, 2020, 20쪽. 이후 텍스트명과 쪽수만 표기함.

170) 19세기 말, 조선에는 만주 등에서 선교사와의 접촉을 통해 세례를 받은 장로교 신자들과 서구 교회의 지원을 받는 선교사들의 조직적 선교 활동으로 장로교회가 설립되기 시작했다. 1907년 장로교 노회와 공의회 등이 조직되면서 해외 선교도 조직적으로 추진되었다. 특히 조선 내 장로교회의 부흥은 1900년대 초반 원산, 평양 등을 중심으로 일어난 대부흥운동을 통한 조선인들의 영적 각성에 힘입은 바 크다. 이를 계기로 조선 및 중국, 연해주 등을 선교지로 삼아 선교자의 사명을 새운 이들이 많았다. 『떠도는 땅』의 서계숙도 이러한 경우에 속한다. 러시아 한인들의 기독교 신앙과 선교에 관해서는 민영진, 『유라시아 유민 150년: 한반도 지평에서 본 추방과 해방』, 『Canon&Culture』9(2), 2015, 5-36쪽 참조.

171) 조선인 선교자 겸 목사였던 최관흘은 신한촌(개척리)에서 한인 60여 명과 장로교파를 조직하고, 교회를 설립했다. 불과 2년이 채 지나지 않아 신자가 800명으로 불어날 정도로 교회는 부흥했는데, 이러한 증가세에는 한인들을 부

들어선 이후 모든 교회의 예배가 금지되었고 1920년대 후반 이후 교회는 자취를 감췄다. 그런 상황에서 서계숙이 이주 당시에 품었던 종교적 신념을 견지하기는 어려웠을 것이다. 소설에서 서계숙에 관한 이야기는 자세하게 그려지지 않지만, '아브라함과 달리 고향땅을 그리워하다' 세상을 떠난 것은 이러한 사정과 무관하지 않다. 병으로 세상을 떠난 아버지를 대신해서 생계를 꾸리며 어렵게 살았던 요셉 또한 기독교인으로 성장했다. 금광에서 어렵게 번 돈으로 신민증을 사고 거기서 만난 따냐와 결혼한 요셉은 우여곡절 끝에 블라디보스토크에 정착하게 되었다. 그리고 출산한 아내와 갓난아이를 데리고 강제이주 열차에 실리게 된다.

이러한 요셉의 서사를 이끄는 것은 성경이다. "내가 너에게 보여줄 땅으로 가라"는 창세기의 성경 구절에 이끌려 "성경 속 아브라함처럼 하나님의 음성을 듣고" 러시아 국경을 넘었다는 아버지에 대한 이야기는 더 이상 등장하지 않지만, 요셉의 서사에서 성경은 끝까지 반향되고 있다. 요셉의 서사에 등장하는 성경 이야기는 '하나님이 보여줄 땅'을 찾아 고향을 떠났다는 아브라함의 이야기에서 드러나듯이 땅을 찾아 떠도는 이주(난민)의 서사이다. 아브라함은 고대 메소포타미아 지역인 갈데아 우르 지역에서 태어나 하란으로 이주해 살다가 75세에 하나님의 부르심을 받고 조카 롯과 함께 "고향과 친족과 아버지의 집"(「창세기」 12:1)을 떠났다. 아브라함이 자신의 터전을 떠난 것은 '너에게 보여줄 땅'을 기반으로 한 하나님의 언약을 믿었기 때문이다. 하나님이 아브라함에게 약속하신 것은 땅을 차지하게 된다는 것이 아니라 그와 그의 자손들을 통해 땅의 모든 민족이 복을 얻게 되는 것이다(「창세기」 12:3). 이때 그 '땅'은 앞으로 '보여줄 땅'으로, 이주 과정에서 찾게 될 미래의 땅이다. 그러므로 아브라함의 언약은 즉각적으로 성취된 것이 아니라 전 생애, 아니 수천 년에 걸쳐 이행될 약속이다. 아브라함은 고향을 떠나 가나안으로 왔지만 기근을 만나 이집트로 삶터를 옮기기도 했고, 여러 지역을 떠도는 과정에서 전쟁과 고난을 겪었다. 고향을 떠돌다 삶을 마친 아브라함의 뒤를 이어 이삭과 야곱, 요셉까지 모두 자신의 삶터를 빼앗겨 옮겨 다니거나 타향과 타국에서 생을 마감했다. 이집트에서 수백 년을 노예로 살다가 모세와 함께 탈출하여 수십 년을 광야에서 떠돌았던 아브라함의 후손들은 바로 떠돌이의 삶, 즉 이주자의 삶이었다.

『떠도는 땅』에서 요셉의 서사는 이러한 성경의 이야기를 담고 있다. 요셉은 강제이주 열차 속에서 "인간들이 갈라질 때 땅도 갈라진다(20쪽)." (「민수기」 16:1-35, 26:9-11)는 성경 구절을 떠올린다. 이집트를 탈출하여 광야 생활을 하던 이스라엘 백성 중에서 이집트로 돌아가려는 일부가 반란을 일으켰고, 이때 땅이 갈라져 그들이 죽게 된다. 이집트를 떠나 약속의 땅으로 들어가기 위한 여정을 그린 민수기의 말씀을 떠올리는 요셉은 아버지에게서 자신에게로 대물림되는 이주사를 그런 방식으로 받아들이고 있는 것이다. 따냐를 통해 이야기되는 롯의 서사도 마찬가지다. 성경은 아브라함과 그 자손들이 '게르(גר)'였다고 이야기한다. 게르는 땅도 없고 친척도 없는, 가난한 이방 출신 이주민(난민)을 뜻한다.[172] 아브라함에 이어 이삭과 야곱, 요셉으로 이어지는 계보, 그리고 수백 년간 살았던 이집트에서 탈출하여 수십 년간 광야를 떠돌았던 이스라엘의 역사는 이주 난민의 역사였다. 요셉에 의해

당하게 대우하는 러시아 당국에 대한 불만이 크게 작용했다. 하지만 1912년 최관흘이 러시아 당국에 체포되었고, 그 과정에서 최관흘은 정교회로 개종하게 된다. 이 일을 통해 연해주 한인 교인들은 숨어서 예배하게 되고, 1926년 이후 연해주 선교는 중단됐다. 한국 장로교회의 선교사 파송 관련한 내용은 변창욱, 「한국 장로교회 선교사 파송 100년(1907-1956)」, 『선교와 신학』19, 2007, 13-65쪽 참고.

172) 히브리어 '게르 גר (어근 구르 גור)'에 해당하는 가장 좋은 우리말 번역어는 '난민(refugee)'이다. '게르'는 (기근 등의 이유로) 자신의 땅에서 더 이상 살 수 없어서 남의 땅에 얹혀사는 사람들을 가리키며, 따라서 떠돌아다니는 '나그네'나 '여행자'의 개념이 아니다. '게르'는 옮겨간 지역에서 본토 사람들과 동등한 대우를 받지도 못하고, 땅을 소유하는 등의 동등한 권리도 갖기 어렵다. 대부분 땅 소유권이 없이 살아가거나, 어느 정도 자신의 땅을 일구더라도 그 지역 본토사람들이 소유권을 주장하며 쫓아내면 쫓겨날 수 밖에 없는 신세이다.(성경에 나오는 이삭의 우물 이야기). 가끔은 세력이 커져서 본토 사람들과 계약을 맺고 상호존중과 불가침조약을 맺는 경우도 있지만(아브라함과 이삭), 이런 경우는 성경에 실릴 만한(요즘 식으로, 뉴스에 나올 만한) 극히 예외적인 경우일 뿐이다. 따라서 아브라함이 자신을 소개한 '게르'는 '낯선 이(stranger/KJV, NIV, NAS, JPS, TNK)'나 '이방인(aliens/NRSV), 외국인(foreigner/CJB)', 혹은 단순한 '이민자(immigrant/CEB)'가 아니다. 우리말 번역의 나그네/객(손님), 혹은 영어번역의 '순례자(pilgrim)' 등도 '게르'의 의미를 제대로 파악하지 못한 번역이다. 히브리어 게르는 요즘 우리가 흔히 쓰는 표현으로 하자면 '외국인 노동자'나 '불법체류자(undocumented)'에 가깝다. 이에 관한 논의는 하나님의 타자성과 게르(גר)에 관한 연구(2014) 참조 https://ibp.or.kr/wordspostachio/?q=YToyOntzOjEyOiJrZXl3b3JkX3R5cGUiO3M6MzoiYWxsIjtzOjQ6InBhZ2UiO2k6Nzt9&bmode=view&idx=6088649&t=board

환기되는 성경의 이주 서사에는 아브라함 등의 개별적 이주 서사가 다채롭게 이어지는 한편, 그 과정에서 소수민족으로 살면서 강제노역에 혹사당했던 역사와 그 가운데 겪었던 멸시와 거절, 고통 등이 잘 기록되어 있다. 이스라엘 백성들은 외적의 침략을 받을 때 이집트인들에게 적이 될 것이라며 핍박받으며 강제노역에 시달렸고, 이후 이스라엘 왕국이 분열되어 앗시리아와 바벨론 제국에 의해 멸망될 때 타국 땅에 강제로 끌려가 노예 생활을 했다.[173] 이 과정에서 이스라엘 민족은 히브리어와 타국의 언어를 함께 구사하는 이중언어 생활을 했다. 구약성경이 히브리어와 아람어 등으로 저술된 것은 이러한 사정에 기인한 것이다.

이와 같은 성경의 서사는『떠도는 땅』에 재현되는 러시아 한인의 삶과 많은 부분에서 겹쳐진다.『떠도는 땅』은 소설의 직접적인 소재가 되는 1937년 강제이주 사건 외에도 이전에 부분적으로 시행되었던 강제이주 사건을 따냐와 여러 목소리들을 통해 다루고 있다. 무국적자인 따냐는 러시아 경찰에 의해 강제연행되어 국경 밖으로 추방되었는데, 자신의 집으로 돌아오는 데 3년이 걸렸다. 그 사이 남편을 잃었던 그녀는 강제이주 열차가 설 때마다 인민증이 없는 조선인들을 따로 데려갈까 두려워했다. 따냐의 이야기 외에도 자신이 살던 삶터에서 특별정착촌으로 강제연행되거나 노동수용소에서 소년들이 강제벌목에 동원되어 죽어가는 비극적인 이야기도 있다. 이러한 한인들의 고통은 “국경 너머에서 온 낯선 자들”(187쪽)에 대한 러시아인들의 두려움에서 기인한다고 소설은 이야기한다. 러시아 정부가 국경 부근에 정착한 조선인들이 러시아에 동화되지 않아 적대적일 가능성이 크다며 멀리 연해주 내부로 강제이주하고, 소비에트 정부가 조선인을 일본인 첩자라는 누명을 씌워 감금하거나 숙청한 역사적 사건의 이면을 이렇게 파악하는 것도 성경의 이주 서사와 접하는 지점이다.

이처럼『떠도는 땅』을 성경의 이주 서사로 읽어낼 수 있는 것은 기차 안에서 펼쳐지는 다양한 이주의 이야기들이 결국 ‘떠도는 존재’로서 수렴되며 디아스포라로서 이스라엘 민족의 이야기와 만나기 때문이다. 예컨대, 조선인은 한 곳에 뿌리내리고 땅을 일구며 살아야 한다던 황 노인이 수천 년간 떠돌아다녔다는 유대인의 이야기를 들으며 “땅이 떠도는 것인지, 내가 떠도는 것인지” 모를 자신의 삶을 반추했는데, 이후 황 노인은 아브라함처럼 약속한 땅에서 수많은 자손들과 복을 누리며 사는 꿈을 꾸게 된다. 이러한 방식으로『떠도는 땅』과 성경의 서사들이 개별 인물들의 이주 서사들과 얽히고 교차하고 있는 것이다. 성경을 통해 이해되는 이스라엘의 이주 서사는 개별 민족의 이주 서사를 통해 인류 전체의 이주사(기독교적으로 말한다면, 인류 구원을 다룬 메타서사)이며, 이스라엘 너머의 보편적 디아스포라 서사를 향한다. 성경의 이주 서사는 이스라엘 민족처럼 우리도 평생을 떠돌게 될지도 모른다는 황노인의 말이 암시하듯이, ‘떠도는 땅’으로 표상되는 러시아 한인들의 이주사와 접합하면서 민족을 넘어서 인류 보편의 이주 서사로 수렴된다.『떠도는 땅』에서 한인들의 이주사 외에도 다양한 인종과 민족들의 이주, 특히 연해주 원주민의 서사를 통해 강제이주의 연원을 기입함으로써 한인들 너머의 이주사까지 상상하고 숙고하게 한다.[174]

Ⅲ. 떠도는 질문들: 죄와 인간의 문제, 고통받는 인간에 대한 숙고

살펴본 바와 같이,『떠도는 땅』의 서사를 채우는 많은 목소리들은 1937년 강제이주를 매개로 하여 다층적

173) 이스라엘인들을 노예로 끌고 가서 강제노역을 시킬 때 제국의 시선은 다음과 같았다. “그러니 이제 우리는 그들에게 신중히 대처하여야 한다. 그렇게 하지 않으면 그들의 수가 더욱 불어날 것이고, 또 전쟁이라도 일어나는 날에는, 그들이 우리의 원수들과 합세하여 우리를 치고, 이 땅에서 떠나갈 것이다.”(『새번역』 출 1:10) 이러한 시선은『떠도는 땅』에 다뤄진 러시아 한인들의 이주사에서 러시아-스탈린 정부의 시선과도 겹쳐진다.

174)『떠도는 땅』은 극동지역 한인들의 강제 이주를 다루면서도 그 속에 한인들의 이주사만을 기입하지는 않는다. 이 소설에는 연해주에 사는 한인을 중심으로 하되, 모스크바에서 온 러시아인이거나 유대인, 폴란드인 등 다양한 인종의 러시아 거주민들이 등장한다. 또한 러시아와 중국 국경지대에서 아무르만으로 흐르는 바라바쉐프 강 일대의 한인촌 부근에 살았던 원주민 가족이 그들의 삶터에서 쫓겨나 비참한 생활을 하는 이야기도 그려진다.『떠도는 땅』에서 기입된 연해주 원주민의 이야기는 어떤 국가에도 소속되지 않은 무국적자들의 흔적과 함께, 국가 권력에 의해 자신의 땅을 빼앗기고 낯선 곳으로 내몰리게 되는 강제이주의 연원을 숙고하게 한다. 이와 관련한 자세한 내용은 배지연·권응상, 2장 참고.

인 이주사를 재현하고 있으며, 이를 통해 한인들의 겹겹의 이주사와 함께 그 너머의 이주사를 아우르고 있다. 한편 이러한 목소리들은 다양한 질문의 형태로 기차 칸을 떠돈다. 대표적인 것이 소년 미치카의 질문이다. 어둠을 떠도는 그의 질문은 강제이주 열차에 막 실린 이주자들의 상황과 맞물리면서 소설의 서사가 진행되는 방향을 지시하고 있다. "우린 들개가 되는 건가요?"에서 "우리도 인간인가요?"로 이어지는 그의 질문은 강제이주 과정과 이주사 전반에 걸쳐 작동되는 생명정치의 폭압성과 '호모사케르'로서의 이주자들의 존재에 관한 물음이다. 이후 미치카의 질문은 "나는 어디에서 왔나요?", "우리는 어디로 가나요?"로 이어지면서 강제이주의 현실과 직결된 문제를 넘어서 인간 존재에 관한 문제로 확장되고 있다. 소설에서 이러한 질문은 '고향'과 '무덤'에 관한 목소리들로 채워지는데, 이는 인간 존재의 기원과 회귀를 고향과 무덤의 메타포로 대비하는 효과로 나타난다.[175]

이와 같은 인간 존재에 관한 문제는 갓난아이와 노인을 함께 태운 강제이주 열차 안의 상황과 연계되면서 삶과 죽음의 문제로 이어진다. 이는 태엽을 돌리는 시계와 자신들이 타고 있는 기차의 비유를 통해 인생의 문제로 제시되고 있다. 이처럼 『떠도는 땅』에서 인간 존재에 대한 물음은 주로 비유를 통해 제시되고 있지만, 사람들의 목소리를 통해 뚜렷하게 이야기되기도 한다.[176] 그것은 바로 자신들이 당하는 고난과 죄의 문제이다. 그들은 자신에게 닥친 현실, 즉 자신의 삶터에서 쫓겨나서 모멸과 수치 속에서 인권을 유린당하고 있는 현 상황을 이해할 수 없다. 자신에게서 고통의 존재 이유를 찾지 못하는 이들은 전생이나 조상의 죄로 인해, 혹은 신의 섭리에 따라 자신이 고통을 겪고 있다고 생각하지만, 확실한 답을 구할 수 없다. 이후에 요셉에게 던지는 사람들의 질문, '하나님', '부모님', '국가' 중에서 어느 것이 제일 크냐는 질문 또한 자신들의 고통이 어디에서 기인하는 것인지 그 연원을 따져 묻는 것과 다르지 않다.[177] 그런데 이러한 죄의 문제가 제시되는 과정에 성경의 서사를 읽는 요셉의 목소리가 부각되고 있다.

> 요셉이 소리 내 성경을 읽기 시작한다.
> "그분께서는 눈에게 '땅에 내려가' 명령하시고 큰 비에게는 '세차게 내려라' 명령하십니다. 모든 사람의 일손을 막으시니 모든 사람이 그분의 일을 깨닫게 하시려는 것입니다..... 그분께서는 지혜롭다 여기는 이들을 거들떠보지 않으십니다."(욥기)
>
> "네가 누구냐."(욥기)
>
> "내기 땅을 세울 때 너는 어디 있었느냐."(욥기)
>
> 황 노인이 번쩍 눈을 뜬다.
> "땅....."
>
> "지혜로 땅을 세웠다."(욥기)[178]

---

175) 미치카의 질문과 연동되는 '호모사케르'적 생명정치의 문제, 고향과 무덤에 대한 메타포의 의미에 관해서는 각각 배지연·권응상 논문, 2장과 3장 참조.

176) 죄에 문제에 고민하는 이들의 이야기는 다음과 같다. "전생에 뭔 죄를 지은 걸까?" 들숙이 입을 쌜쭉이 내민다./아기를 바라보며 슬픔에 잠겨 있던 따냐가 고개를 들더니 눈빛을 반짝인다. "전생이요?"/"아무리 생각해도 전생에 죄은 죄가 아니고서야 집에서 쫓겨나는 수치를 당할 리가 없다는 생각이 드니 말이야."(중략-인용자)"조상이 지은 죄가 커서 인생이 이토록 고달픈 거랍니다."/"조상이 뭔 죄를 지었는데요?"(중략-인용자) 어릴 때 마을에서 가장 연장자이던 어른이 우리 아버지에게 하는 소리를 들었어요. '네 할아버지가 지은 죗값을 네 자식들이 치를 거야'/"내 남편이 그러는데, 하나님의 뜻이 있을 거래요."/따냐는 속삭이는 듯한 소리로 재빨리 말하고 요셉의 눈치를 본다. (중략-인용자)/"뜻이요?" 풍덕이 묻는다./"네, 다 뜻이 있어서 수난을 겪는 거라고 했어요."/"무슨 뜻이 있을까?"/"그건 하나님만이 아신대요."/따냐는 빠르게 중얼거리고 요셉을 흘끔 바라본다./"하나님이 스탈린인가보군요!" 풍덕이 비웃는다. (『떠도는 땅』, 114-115쪽)

177) 구체적인 대화는 다음과 같다. "애기 아빠, 뭐 하나 물어봅시다."/"예, 뭘요?"/"하나님이 크오? 부모가 크오?"/"성경에 '네 부모를 공경하라'고 쓰여 있습니다."/"그럼, 나라가 크오? 부모가 크오?"(『떠도는 땅』, 181쪽)

178) 『떠도는 땅』, 158쪽.

요셉이 읽고 있는 성경은 욥기다. 욥기는 이스라엘의 국경 너머 우스 땅에 살았던 욥이라는 인물의 일대기를 다룬 것으로, 의인이었던 욥이 겪었던 이유 모를 고통에 관한 이야기이다. 하루아침에 자식과 재산, 건강을 모두 잃고 아내마저 자신을 저주하며 떠나간 상황에 직면한 욥은 자신의 고통이 어디에서 기인한 것인지를 고민한다. 아무리 생각해도 답을 찾을 수 없었던 욥은 자신을 찾아온 친구들에게도 묻고, 나아가 하나님께도 질문한다. 왜 내가 이런 고통을 겪어야 하는지, 이러한 자신의 고통에 대해 왜 하나님은 침묵하시는지 묻고 또 묻는다. 욥의 고통은 그 자체만으로도 견디기 힘든 것이지만, 자신이 겪는 고통의 존재 이유와 의미를 죄에서 찾으며 자신에게 회개를 강요하는 주변 사람들로 인해 더욱 고통스럽다.

이러한 욥의 서사는 이주민들의 고통을 재현하는 『떠도는 땅』에서 제기되어온 고통의 존재 이유로서 죄의 문제와 직결된다. 앞에서 다룬 바와 같이, 사람들은 "무슨 죄를 죄었길래?"라며 자신들이 겪는 고통의 이유를 끊임없이 질문하고, 소설의 결말 부분에도 "너희는 무슨 죄를 지었길래 이 땅에 버려졌나?"는 질문을 받는다. 이처럼 『떠도는 땅』은 시종 고통과 죄의 문제에 관한 숙고의 과정을 요청하고 있다. 요셉이 읽고 있는 성경, 욥기는 욥의 일대기와 함께 '왜 의인이 고통을 당해야 하는가?'라는 질문에 대해 치열한 논쟁을 담고 있다.[179] 욥이 겪는 고통이 그의 죄에서 기인했다는 친구들의 주장에 대한 욥의 항변과 그에 대한 친구들과 엘리후의 반론을 거치며 하나님의 답변이 논증의 형식으로 이어진다.[180] 이때 하나님은 욥의 고통이 죄에서 기인한다고 이야기하지 않는다. 최종적으로 욥의 친구들을 징계함으로써 타인의 고통을 외면하면서 고통의 존재 이유를 죄에서 찾고자 한 그들의 오류를 지적하고 있다.

전체 42장으로 구성된 욥기 본문 중에서 『떠도는 땅』에 인용된 부분은 37장과 38장의 일부이다. 요셉이 읽고 있는 이 부분은 친구들과의 논쟁 가운데 자신의 고통에 침묵하시는 하나님을 불평하는 욥에게 엘리후의 입을 통해, 그리고 하나님 스스로 그의 창조원리를 논증하는 부분이다. 인용된 '네가 누구냐', '내가 땅을 세울 때 너는 어디 있었느냐'는 질문은 창조세계에서 인간의 자리에 대한 물음이다. 이 부분은 땅으로 대표되는 창조세계에서 인간이 알 수 있고 할 수 있는 것이 과연 얼마나 되는지를 보여줌으로써 창조세계의 다양한 피조물로서 인간의 자리를 찾게 하고 있다. 이 과정에서 하나님의 피조물들이 지닌 다양성과 특이성이 강조되고 있으며, 인간은 그러한 피조물 중 하나임이 부각된다. 특히 욥에게 제시한 통제 불가능한 괴물 베히모스와 리워야단을 통해 인간의 한계를 자각하게 된다.[181] 이 과정에서 욥은 고통 중에 일그러진 자신의 시각을 재설정하고, 자신의 고통을 어떻게 직면하고 극복해야 하는지 알게 된다.[182] 중요한 것은 욥이 이해할 수 없는 자기 고통의 의미에 대해 포기하지 않고 계속해서 하나님께 질문했다는 사실이다. 욥은 이 질문과 탄원 끝에서 하나님을 만나게 되었고, 그 과정에서 고통을 받아들이고 이겨낼 힘을 발견했다. 『떠도는 땅』의 인물들이 자신들의 고통과 죄의 연원을 끊임없이 질문하는 것은 이러한 욥의 서사와 만나는 지점이다.

---

179) 욥의 서사에서 중심적으로 다뤄지는 이 논쟁 부분은 신정론에 관한 부분이다. 이에 관한 논의는 The Pious Sage in Job: Eliphaz in the Context of Wisdom Theodicy, by Kyle C. Dunham, Wipf & Stock, 2016. 참조.

180) 욥기는 산문과 운문(시) 부분으로 구분되며, 이야기가 전개되는 산문 부분은 처음(1-2장)과 끝부분(42장 끝부분)에 배치되어 욥기의 외곽 틀을 이루고 있다. 욥기의 중심부는 운문 형식의 대화(3-42장)로 이루어져 있다. 이 부분은 욥의 세 친구 엘리바스, 발닷, 소발과 욥의 대화, 욥을 향한 엘리후의 말(32-27장), 그리고 하나님과 욥의 대화(38-42장)로 구성되어 있다. 욥은 자신의 죄를 회개하라는 친구들에게 자신의 결백을 주장하며 침묵하시는 하나님을 불평하는데, 이에 대해 엘리후는 세상을 창조하신 하나님의 권능을 설명하며 욥의 교만을 지적한다. 『떠도는 땅』에는 엘리후의 말에 이어 하나님이 자신의 창조원리에 관해 욥에게 이야기하는 부분이 소설에 인용되고 있다.

181) 욥기의 38-39장은 "인간의 교만에 대한 가장 강력한 성경적 해독제"로 평가받는데, 창조세계에서 인간의 자리를 질문함으로써 인간의 한계를 제시하며 창조세계의 일원으로서 인간의 겸손함이 강조된다. 욥기에 제시되는 괴물 베히모스와 리워야단을 인간은 결코 다룰 수 없다. 특히 홉스가 리워야단(Leviathan리바이어던)을 통해 절대권력을 지닌 국가(전제군주제)를 정치적 이상으로 삼았던 점을 생각할 때, 리워야단과 같은 통제 불가능한 괴물은 『떠도는 땅』에서 이주민들을 통제하고 억압하는 국가체제(제정러시아, 스탈린 정부)와 대응된다.

182) 욥의 서사에서 욥이 자신에게 닥친 고통에 대해 온전히 이해했는지는 명확하게 기록되지 않는다. 이 부분에 대한 다양한 견해가 분분하다. 욥기의 다양한 해석 관점에 대해서는 마크 래리모어, 강성윤 역, 『욥기와 만나다-고통받는 모든 이를 위한 운명의 책』, 비아, 1장 참조.

이와 관련하여 소설 속 두 인물, 따냐와 금실의 질문(반문)들에 주목할 필요가 있다. 죄와 고통의 문제를 숙고하게 하는 서사들이 얽힌 이들의 질문을 통해 욥의 서사에서 제기된 문제들을 보다 면밀하게 다루고 있기 때문이다. 『떠도는 땅』은 기차에 탄 27명의 목소리를 담고 있지만, 그것들이 얽혀 최종적으로 서사를 이끄는 것은 금실이다. 금실은 소설 속에서 죄의 문제에 민감하게 반응하며 자신의 삶에서 끊임없이 질문하고 답을 찾으려 한다. 그러한 금실의 질문과 해답을 추동하는 것이 따냐의 서사다. 소설의 초반에 따냐는 강제이주로 집을 떠나야 했던 당시의 상황을 성경 속 롯의 서사를 끌어들여 이야기했다. 롯의 아내는 소돔성의 자기 집을 떠나며 뒤돌아보다 소금기둥이 되었는데, 롯의 아내와 따냐가 대비됨으로써 강제이주라는 사건과 성경의 서사가 접합되고 있다.

> "소돔은 성경에 나오는 땅이에요. 러시아 땅은 아니지요. 그럼요, 아니고말고요. 러시아가 아무리 넓다지만 세상 모든 땅이 러시아 땅은 아니니까요. 롯의 아내는 어리석게도 뒤돌아봐서 소금기둥이 됐지만 난 그러지 않았어요." 따냐가 숨차하며 들려주는 얘기를 말없이 듣기만 하던 금실은 속으로 항변한다. 신한촌은 죄악으로 물든 소돔이 아니다. 내 아버지는, 내 자매들은, 내 이웃들은 러시아인들의 원한을 살만큼 인색하게 살지 않았다.[183]

소돔은 아브라함과 함께 고향을 떠났던 롯이 여러 해 동안의 이동 생활을 마치고 정착한 지역으로, 경제적으로 풍요한 도시였다. 소돔의 멸망 소식을 듣게 된 롯의 가족들은 탈출하지만, 뒤를 돌아보지 말라는 천사의 경고를 잊은 롯의 아내는 소금기둥이 되고 만다. 따냐는 이러한 롯의 서사를 통해 자신의 삶터를 떠나는 롯의 아내를 자신과 비교하고 있는데, 이러한 따냐의 이야기에 대해 금실은 항변한다. 일반적으로 소돔의 멸망은 도시에 가득한 죄악에 기인한 것으로 인식된다. 나그네로 나타난 천사를 환대한 아브라함에게서 소돔의 멸망 소식을 전해 들은 아브라함은 롯을 위해 소돔의 멸망을 막아달라고 간청하지만, 결과는 되돌릴 수 없었다. 금실은 롯의 서사와 겹쳐진 따냐의 이야기를 죄의 문제로 인식하고 이에 항변한다. 그것은 신한촌의 주민으로서 성실하게 살아온 자기 삶에 대한 항변인 동시에, 삶터에서 쫓겨나 버려진 존재로 전락해버린 자기 존재에 대한 항변이기도 하다. 말하자면, 자신의 죄 없음에 대한 항변이다.

그런데 성경은 소돔의 멸망에 대해 이렇게 이야기한다. "네 아우 소돔의 죄악은 이러하니 그와 그의 딸들에게 교만함과 음식물의 풍족함과 태평함이 있음이여 또 그가 가난하고 궁핍한 자를 도와주지 아니하며 거만하여 가증한 일을 내 앞에서 행하였음이라."고 밝히는 에스겔서(19:49-50)에 따르면, 소돔의 멸망은 교만과 풍족했음에도 가난한 자와 궁핍한 자를 도와주지 않았던 데에 기인한다.[184] 무엇보다 창세기 롯의 서사에 따르면 소돔은 자기 땅을 찾아온 나그네를 환대하지 않고 폭행하며 유린했다. 성경은 과부, 고아와 함께 나그네(게르)를 반드시 돌봐야 대상으로 명시했는데, 명문화된 말씀을 심각하게 훼손함으로써 소돔이 멸망하게 된 것이다. 소돔의 멸망을 환대의 부재라는 측면에서 파악할 때, 『떠도는 땅』에 재현된 러시아 한인들의 이주사, 그들이 떠도는 어느 땅에도 그들을 환대하는 이들이 쉽게 발견되지 않는다. 소설의 결말, 기착지 우슈토베에서 굶주린 금실을 살린 원주민 여인의 호의만이 환대의 장면으로 그려진다. 고통 중에 있는 낯선 이를 환대하는 원주민 여자는 금실에게 "무슨 죄를 지어서 사막에 버려졌지?"라고 묻는다. 이 과정에서 금실은 죄 없다고 생각했던 자신의 죄가 무엇인지를 깨달았다. "따냐의 죽은 아기가 달리는 열차 밖으로 던져질 때, 자신의 뱃속 아이가 살아 있는 것에 안도"함으로써 타인의 고통을 공감하지 않은 죄이다. 고통과 죄의 문제를 고민해온 금실의 이러한 결말은 "스스로에게 질문을 던지고 반성적 사고로 이끄는"[185] 고통의 또 다른 의미를 보여주고 있다.

---

183) 『떠도는 땅』, 23쪽.
184) 소돔 고모라가 멸망한 이유가 "환대(hospitality)의 근본적인 결핍"이라는 것은 1세기 유대 문헌이 증언하고 있다. (보캄, 유다서 주석) Richard J. Bauckham, Jude, 2 Peter, WBC 50 (Waco, TX: Word, 1983), 50-52, 283-85.
185) 이숙, 앞의 논문, 488쪽.

Ⅳ. 떠도는 땅 혹은 길 위에서 발견한 희망의 가능성: 결론을 겸하여

살펴본 바와 같이, 『떠도는 땅』에서 기차 칸을 떠도는 수많은 목소리, 이야기와 질문들은 1937년 강제이주의 서사를 매개로 겹겹의 이주 서사로 엮여 있으며, 이주의 과정에서 겪었던 무수한 고통의 서사를 통해 인간 존재의 문제를 향하고 있다. 이들의 목소리와 다층적으로 엮여 있는 성경의 서사는 이주자로서 아브라함과 고통의 연원을 따져 묻는 욥의 이야기를 통해 '길 위의, 떠도는 존재'로서 인간의 문제에 다다르고 있다. 이 과정에서 성경의 이야기는 절대자에 대한 믿음으로 수렴되는 기독교 신앙의 차원이 아니라 믿음과 현실 사이에 고뇌하는 삶의 차원에서 다뤄진다. 그것을 가장 잘 보여주는 것이 요셉의 아내 따냐다.

> 여보..... 우리 아기는 어디로 갔을까요? 하나님은 어째서 아기를 우리에게 보냈을까요. 이름도 지어주기 전에 데려가버릴 거면서 말이예요. 여보, 난 거짓말을 했어요.....난 뒤돌아봤어요. 들깨밭을 달려가다 고개를 돌리는 바람에 발을 곱디뎌 아기를 떨어뜨릴 뻔했지요.....난 뒤돌아보지 않으려고 했어요. 하지만 고개가 저절로 훌쩍 들렸어요. 난 소금기둥이 되지 않았어요. ..... 난 속으로 생각했지요. '아, 하나님이 한눈을 파셨나보네!'. 여보, 난 당신에게 묻고 싶었어요. 왜 돌아보지 않으면 안 되는지 말이예요..... 저 뒤에 모든 것이 다 있는데.....내가 사랑을 주었던 모든 게 다 있는데.....(268)

출산 직후 강제이주 열차에 올라탄 따냐는 기차 안에서 간난아이의 죽음과 대면한다. 죽은 아이를 기차 밖으로 던져 버릴 수밖에 없는 엄마의 고통은 누구도 가늠할 수 없는 절대 고통이다. 이 고통 가운데 따냐는 반문한다. 아이의 죽음, 이 고통의 연원이 어디에서 온 것인지. 그것이 자신의 죄에서 기인한다면, 뒤돌아보지 말라는 성경 말씀을 어겼기 때문에 아이가 죽은 것이라면, 자기의 모든 것이었던 삶터에 마음을 둔 것이 과연 죄인지 묻고 있는 것이다.[186] 이러한 따냐의 항변은 믿음이 없는 자를 대표하는 '롯의 아내'의 자리를 마련함으로써 믿음과 구원이라는 성경의 거대 서사의 보이지 않던 틈새를 드러내고 있다. 롯의 아내는 롯의 이주 과정을 함께 했으며, 롯이 안정적으로 소돔에 정착하는데 일정 부분 기여했다. 그럼에도 성경 속 롯의 서사는 롯의 아내를 '믿음이 없는 자'의 전형으로 그리면서 그의 서사를 소거하고 있다. 롯의 아내의 서사에서 볼 수 있듯이, 믿음의 여정이라는 거대서사로 수렴되는 성경의 서사 방식은 거대 역사담론으로 수렴되는 대문자 역사의 서사 방식과도 같다. 증언이나 구술자료가 공식 역사가 보여주지 않는 서사의 틈을 메우며 대항역사로 위치하듯이, 따냐에 의해 제시되는 롯의 아내의 서사는 성경의 거대서사로 함몰되지 않는 대항 서사로 기능하고 있다. 이러한 따냐의 목소리는 요셉의 목소리로 접합되는 성경의 서사가 기독교적 세계관으로 환원되지 않게 하는 역할을 한다.

아이를 잃은 따냐의 고통과 절규는 욥의 그것과 같다. 고통 가운데 하나님께 무수한 질문을 던졌던 욥이 마침내 하나님을 만나며 고통에서 빠져나온다. 고통의 연원을 끊임없이 질문했던 욥은 그에 대한 답을 얻지는 못한 것으로 보인다. 그럼에도 다시 삶을 재건할 힘을 발견했다. 그것은 자신이 속한 세계가 불완전할지라도 신이 자신에게 맡긴 세계, '자기 앞의 삶'을 거부하지 않기로 결단할 때 가능한 것이다. 성경에 기록된 욥이 누린 말년의 축복도 이러한 욥의 자세와 무관하지 않을 것이다. 『떠도는 땅』의 마지막 부분은 자기 앞에 놓인 삶을 묵묵히 살아가는 인간들-금실, 요셉과 따냐, 그리고 인설의 모습을 다루고 있다. 굶주림과 추위 등으로 그들은 여전히 고통 가운데 있었지만, 그럼에도 아이를 낳거나 임신하며, 누군가의 등을 기대며 살아간다. 이 짧은 결말 부분을 통해 일상의 고통 가운데서도 인간이 어떻게 살아갈 수 있는지, 그 희망의 가능성을 발견할 수 있다.

죽어가는 금실과 뱃속의 아기를 살린 원주민 여자의 환대가 그러한 희망의 가능성이다. 금실은 지나던 원주민 여자가 건넨 염소젖과 빵 덕분에 목숨을 건질 수 있었고, 아이를 출산하며 새 삶을 살 수 있었다. 1937년 강제이주를 기억하는 이들은 이주지 부근에 살았던 카자흐인과 우즈베크인, 기타 소수민족 사람들이 나누어준 음식과 옷 덕분에 죽음을 모면할 수 있었다고 말했다. '신원을 확인할 수 없고 예견할 수 없는 새로운 도착자'였던 헐

186) 이러한 따냐의 질문은 죄에 대한 황 노인의 질문("누가 말 좀 해 보게. 죄인가 죄가 아닌가?")과도 이어진다.

벗은 낯선 이주자들에게 그들은 아무 조건 없이 환대했다. 이들은 "신은 우리가 모르는 타자의 얼굴로 온다는 사실, 신을 영접하는 사람은 이름 모를 타자를 환대하는 자리에 서 있는 사람이라는 것"[187]을 아는 사람들이며, 아브라함과 롯이 자신에게 찾아온 낯선 나그네(게르)를 환대했던 성경의 서사를 현실에서 실천하는 사람들이다. 이들이 보여준 조건 없는 환대야말로 고통 중에서 삶을 포기하지 않게 하는 희망의 근거가 될 수 있다.[188]

누군가가 겪는 극심한 고통은 타인에게 완벽하게 이해될 수도 공유될 수도 없다. 하지만 고통을 겪은 자들이 서로의 곁을 내주며 동행함으로써 고통을 견뎌내고 일어설 수 있다. 소설의 결말에서 요셉과 따냐, 금실과 인설은 서로의 곁을 내어주며 험난한 이주자의 삶을 동행한다. 그들은 쓰레기통을 뒤져서라도 음식을 마련하고 떨어진 단추를 꿰매주며 함께 아이를 키워갈 것이다. 고통의 삶을 연대할 그들이 바로 희망이다.

무엇보다도, 『떠도는 땅』에서 희망의 가능성은 고통스러운 이주의 역사를 기억하고 기록하는 요셉과 인설에게서 발견된다. 소설은 이주 난민 강제수용소와 같은 기차 안에서 이주(난)민들의 떠도는 목소리를 담아낸다. 그들의 목소리는 강제수용소를 떠도는 목소리와 다르지 않다. 이곳에서 요셉은 이주(난민) 서사를 이끄는 유대인 아브라함과 롯의 이야기를 읽고, 고통에 대한 애가로서 이방인 욥의 이야기를 읽는다. 요셉의 목소리를 통해 환기되는 것은 교리로서의 기독교 신앙이 아니라 떠돌이 삶의 고통을 기억하라는 근원적 메시지이다. 성경의 거대한 기억의 텍스트이다. 성경은 이스라엘 민족이 자신들의 고난과 그것으로부터 구원하신 하나님의 은혜를 기억하기 위해 기록한 텍스트이며, 그것을 읽는다는 것을 그 역사와 구원의 은혜를 잊지 않고 기억하겠다는 의지를 표명하는 행위다. 『떠도는 땅』에서 요셉의 성경 읽기는 이러한 기억행위로서 파악할 수 있다. 이와 관련하여 요셉이 읽은 욥기의 한 구절에 주목하고자 한다.

> 아, 누가 있어 나의 말을 기록해 주었으면! 누가 있어 내가 하는 말을 듣고 비망록에 기록하여 주었으면! 누가 있어 철필과 납으로 영원히 돌에 새겨 주었으면! (욥기 19:23-24)

욥은 자신이 처한 이해할 수 없는 고통에 몸부림치면서 이렇게 절규한다. 욥은 자기에게 닥친 불행과 그로 인한 고통을 말로 표현할 수 없다. 고통의 겪는 이들은 말로 표현할 수도 없을뿐더러 그것을 매개로 타인과 소통할 수 없다. 그들은 소통가능한 언어가 아니라 울부짖음으로 고통을 드러낼 수 있다.[189] '고통받는 이가 언어를 잃고 절망의 사슬로 포위되는 과정'을 욥의 서사는 잘 보여주고 있는데, 욥은 자신이 겪은 일이 잊힐까 염려하며 자신의 이야기가 기록되기를 바란다. 자신의 고난과 애통함을 자신만 기억하는 것에서 그치는 것이 아니라 누군가에 의해 기록되기를 희망한 것이다.

이러한 욥의 서사는 전승되어 여러 문헌으로 기록되었고, 욥기는 팰림세스트와 같이 여러 전승들이 더하고 빼지면서 현재의 형태로 전해진다. 이러한 욥의 서사는 "인간의 육체와 정신 모두가 극한으로 내몰렸을 때 나오는 고통의 목소리"[190]로 평가받으며 고통받는 이들을 통해 새롭게 읽히고 쓰인다. 욥의 서사는 기억하고자 하는 누군가의 기록으로 인해 고통받는 이들의 위로가 되는 것이다. 그런 의미에서 "욥에게 희망의 원천은 기억"[191]이다. 『떠도는 땅』은 이러한 욥의 희망을 인설을 통해 보여주고 있다.

---

187) 이상철·김남석, 「난민 시대 환대의 기독교 윤리」, 293쪽.

188) 『떠도는 땅』에 나타난 환대의 문제에 관해서는 배지연·권응상, 논문 4장 참조.

189) 고통의 언어에 관해서는 엄기호, 『고통은 나눌 수 있는가』, 나무연필, 2018. 참조.

190) 마크 래리모어, 강성윤 역, 『욥기와 만나다-고통받는 모든 이를 위한 운명의 책』, 비아, 30쪽. 욥기에 관한 주석서 편찬으로 욥기를 기독교의 중요한 문헌으로 만들었던 그레그리우스 교황은 "고통받는 자인 내가 고통받는 욥에 관해 말한다는 것, 그리고 나의 고난으로 인해 고통받는 욥의 감정을 더 온전히 헤아릴 수 있었다"고 고백한 바 있다.

191) '아우츠비츠의 욥'으로 불리는 엘리 위젤은 동시대인으로서 욥을 바라보며 그를 통해 절망을 넘어 희망의 가능성을 읽는다. 그에 따르면, 욥에게 희망의 원천은 기억이다. 욥의 고난과 인내에 관한 서사는 그를 기억하는 누군가의 기록과 서사를 통해 전승되었기 때문이다. 아우츠비츠의 생존자들이 그 기억으로 인해 고통받으면서도 그 기억이 세상에 전해지길 원한다는 점에 주목한 엘리 위젤은 이러한 욥의 희망을 기반으로 하여 아우츠비츠의 기억과 기록의 문제를 연구하고 있다. 이에 관해서는 마크 래리모어, 5장 참조할 것.

> 문짝에 등을 기대고 앉아 좌우로 흔들리던 인설이 외투 주머니 밖으로 비죽 나와 있는 수첩을 꺼내 손에 쥔다. 주머니 깊숙이 넣었다 빼내는 그의 손에는 뭉뚝한 연필이 들려 있다. 그는 수첩을 펼치고 글자를 적어나가기 시작한다. "뭘 적는거요?" 풍도가 호기심 어린 눈빛으로 수첩을 넌지시 들여다본다. 인설이 적는 걸 멈추고 고개를 든다. (중략-인용자) "처음부터 끝까지요."[192]

강제이주 열차에 뒤늦게 올라탄 인설은 기차 속 사람들과 섞이지 못했다. 아버지처럼 믿고 의지했던 형이 스탈린 정부에 의해 강제구금되고 무엇보다 혁명을 통해 세웠던 볼셰비키 정신의 몰락을 목도하면서, 그는 삶의 의지를 잃어버렸다. 이런 인설을 일으켜 세운 것은 기차를 떠도는 이야기들이었다. 자신이 보고 들은 것을 '처음부터 끝까지' 기록하겠다는 인설의 의지는 사후적으로 러시아 한인 이주사를 구성하는 많은 증언들로 살아난다. 인설과 같이 고통의 이주사, 그 고통의 실체와 연원에 대한 목소리를 기록하는 행위는 요셉의 성경 읽기, 즉 고통의 구원사를 기억하겠다는 그의 기억행위와 맥을 같이 한다. 이스라엘 백성들이 자신의 고난과 극복을 잊지 않고 기록했듯이 러시아 한인들의 이주 역사, 그 목소리들을 잊지 않고 기록함으로써 그 역사를 전승하고자 하는 기억행위인 것이다. 인설과 요셉, 고통의 역사를 기억하고 기록하는 사람들이야말로 고통 속에서 발견되는 희망이다.

인설과 같이 한인 이주사의 증언을 기록하는 것은 뒤섞인 목소리에서 역사적 기억들을 찾아내는 것이다. 실제로 증언의 목소리들은 다성적이고 복수적이며, 마구 뒤섞여있으며 서로 겹쳐져 있다. 증언의 목소리들은 그것을 기록하는 이들에 의해 재배열되어 서사화되는데, 그 과정에서 기록자들의 시점과 서술에 의해 발화자(증언자)의 목소리가 희미해지기도 한다. 발화자의 목소리를 가장 생생하게 만날 수 있는 것은 직접화법, 즉 증언자의 목소리를 큰 따옴표로 서술하는 방식이다. 그리고 뒤섞인 목소리들 사이에서 기억의 맥락들과 의미들을 잘 갈무리해서 그들의 목소리가 드러날 수 있도록 서사화해야 한다.[193] 『떠도는 땅』은 이와 같은 증언의 서술 방식을 기차를 떠도는 목소리들을 통해 제시하고 있으며, 인설이라는 인물을 통해 증언이 기록되는 과정 자체를 재현하고 있다. 이는 역사적 사실로서의 증언을 서사화하는 작업이며, 이 과정에서 소설을 통한 '증언의 재현'이 시도되고 있다. 2016년 이후 진행되어온 김숨의 소설들은 역사적 사실 혹은 기억의 재현으로서 증언을 읽고 그것을 다시 쓰는 작업이다. 이러한 김숨의 작업은 "기억과 증언이라는 서사적 방식을 통해 역사적 재현"을 시도하는 일종의 기억행위이며, 고통의 역사 가운데 희망을 길어올리는 작업이다.

(참고문헌은 각주로 대신함)

192) 『떠도는 땅』, 190쪽.

193) 증언을 기반으로 한 서사기록물에서 화자의 시점과 서술의 문제를 다룬 논의는 배지연, 「비극적 모빌리티의 서사와 증언의 문제-대구지역 일본군 '위안부' 문옥주의 증언을 중심으로」, 『2021년도 12월 전국학술대회 자료집』, 한국비평문학회, 96-110쪽 참조.

「떠도는 목소리들에서 발견하는 희망의 가능성 - 이주 난민 서사로서 『떠도는 땅』과 성경 겹쳐 읽기」에 대한 토론문

이 숙(전북대)

발표자는 본문에서 김숨의 소설 『떠도는 땅』(2020)과 성경의 주요 서사(욥기, 창세기)를 겹쳐 읽어내며 상호텍스트적인 분석을 본격적으로 수행하고 있습니다. 김숨의 『떠도는 땅』에서 땅과 인간, 죄의 문제가 창세기와 욥기 등 성서와 교차되며 주요하게 제시되고 있다는 점, '이주의 서사로서 성서'를 이 『떠도는 땅』을 매개로 읽을 수 있다는 점, 나아가 이슬람 이주민에 대한 배제와 차별의 담론화와 같은 현실의 문제적 상황에 대해 인식 전환을 꾀할 수 있다는 점은 발표자가 지적한 대로 이글이 갖는 중요한 의의라고 생각합니다. 이런 측면에서 『떠도는 땅』과 성서의 비교분석을 통한 고구 및 서사의 의미망 규명은 퍽 설득력 있는 시도로 보입니다.

이글은 시기적인 이유로 본격적인 연구가 많지 않은 상황에서 방법론적 참신성이 돋보인다는 점, 이런 해석을 위한 관점의 확장 못지않게 역사적 자료에 근거하여 역사소설로서 텍스트를 대하고, 그 서사 내적 논리를 포착하여 이를 규명하고 있다는 점에서 의의가 있습니다. 일례로 〈2장 떠도는 이야기들: 복수적이고 중층적인 이주의 서사들〉에서 황노인과 길동수(금실 부친)의 이주 서사가 러시아 한인 이주 서사의 일단을 보여주고 이것이 쌓여 복수적이고 중층적인 서사를 완성한다는 점에 주목한 것이 그러합니다. 블라디보스토크의 신한촌 역사나 요셉의 이주 서사, 따냐의 이주 서사까지 러시아 한인 이주사와 관련된 개인 내러티브를 추출하여 작품 속에서 재현된 이주 서사의 의미망을 규명해내는 작업은 꽤 녹록지 않았을 것으로 생각됩니다.

발표자는 『떠도는 땅』과 성서 겹쳐 읽기를 통해 "고난으로 수렴되는 이주 서사 속에서 그것을 회복할 수 있는 희망의 가능성"을 '조건 없는 환대'와 '고통스러운 이주의 역사 또는 이주 역사의 고통을 기억하고 기록하는 행위'에서 찾을 수 있다고 결론 내리고 있습니다. 이 결론에 좀 더 수긍하기 위해서 다음의 두 가지 질문을 드리고자 합니다.

첫째, "따냐에 의해 제시되는 롯의 아내의 서사는 성경의 거대서사로 함몰되지 않는 대항 서사로 기능하고 있다. 이러한 따냐의 목소리는 요셉의 목소리로 접합되는 성경의 서사가 기독교적 세계관으로 환원되지 않게 하는 역할을 한다."고 하였는데 이 서사적 효능의 구체적 내용(혹은 가치)이 무엇인지 궁금합니다.

둘째, 익히 알려져 있다시피 김숨의 소설은 고통과 그 연원에 대한 물음을 던지고 있는 작품들이 태반입니다. 고통을 겪는 이유를 알 수 없어 또다시 고통받는 이들을 재현하고 기억과 증언이라는 서사적 방식을 동원하였던 여타의 작품과 비교하여, 이 작품 『떠도는 땅』에서 보여주는 질문(물음)과 답의 구체적인 양상 또는 변별점이 있을까요. 예를 들어 '죄의식', 이는 아마도 기독교의 원죄의식과도 관련이 있을 터인데, 죄의식과 같은 부분이 조금 더 부각됨으로써 고통에 대한 인식으로 다가가는 인상을 준다는 점을 차이점이라고도 볼 수 있을까요.

망각할 수 없는 역사적 사건을 전경으로 하여, 떠도는 사람들의 떠도는 이야기들을 통해 떠도는 질문들을 쉼 없이 던지는 작가, 그 질문들에 대한 답을 면밀히 궁구하는 발표자의 연구는 러시아 한인(고려인) 디아스포라 서사의 기대지평을 확장하는 작업이라고 할 수 있습니다. 그것은 발표자가 지적한 대로 두 텍스트 모두 민족 너머에 대한 상상력을 제시하고 자극하기 때문일 것입니다.

샤머니즘을 통해 본 『오구: 죽음의 형식』의 욕망 고찰

강준수(안양대)

Ⅰ. 서론

기본적으로 제의(祭儀)는 수확, 풍요, 집단의 안녕, 치유, 그리고 죽은 자의 위로 등을 수행하는 기능을 하였다. 제의는 인간이 신성한 영역에 대한 자각과 함께 살아있다는 생명력을 경험할 수 있는 기능을 한다(유동식, 3). 그러나 과학기술로 인한 문명의 변화 과정에서 인간은 제의가 지닌 인간의 원초적 욕망을 표출할 수 있는 영역보다는 이성에 토대를 둔 사회 규범과 관습에 비중을 두게 되었다.

현대사회는 동물과 인간을 구분 짓는 이성과 합리성을 바탕으로 인간의 가치와 문명을 끊임없이 강조하면서 지속되고 있다. 이성은 동물과 인간을 구별시켜주는 특별한 수단이다. 그러나 현대인들은 이성을 지나치게 신봉한 나머지 자신의 자발적 의지로 "본인을 감시 및 억압하는 오류"(한병철 94)에 빠져든다. 지금까지 인간과 동물을 구별하였던 이성이나 합리성은 인공지능의 등장으로 점점 의미가 퇴색되고 있다. 인공지능은 분명 이성과 합리성의 측면에서 인간을 능가할 수 있기 때문이다. 이러한 측면에서 볼 때, 인간은 그동안 균형감을 잃었던 이성과 감성의 관계에서 균형을 회복할 필요가 있다.

니체(Nietzsche)는 인간의 충동을 "이성적 측면의 아폴론 양상과 감성적인 디오니소스 양상으로 구분"(이진우 56)하면서 양자 사이의 균형감의 필요성을 언급하였다. 니체는 인간의 문명이 이성이나 합리성에 치우친 경향이 있어서 열정이나 쾌락과 같은 디오니소스적 측면의 필요성을 인식하고 있었다. 이성과 감성의 문제는 삶과 죽음과 같이 인간이 본질적으로 직면해야 하는 측면과 같이 공존의 문제라고 할 수 있다. 물론 니체는 디오니소스 양상에만 초점을 맞추는 것이 아니다. 그는 "디오니소스 양상과 아폴론 양상과의 상호작용, 충돌, 그리고 화해의 과정에 주목"(이동용 136)하고 있다.

니체는 이러한 양자 사이의 상호작용 과정을 그리스 비극을 통해서 제시하고 있다. 그런데, 『오구: 죽음의 형식』은 연출한 이윤택은 죽음을 소재로 한 이 작품에서 "디오니소스 양상의 접근시도"(이윤택 b 167)를 언급했다. 죽음이라고 하는 엄숙한 분위기 속에서 디오니소스 양상이 보여줄 수 있는 쾌락, 충동, 그리고 감성의 문제가 재현되었다는 것은 엄숙함과 쾌락이 별개의 것이 아니라, 상호작용하면서 공존하는 것을 의미한다. 다시 말해서, 죽음이란 것은 삶과 동떨어진 개념이 아니라, 일상에서 쉽게 경험할 수 있는 동전의 양면과도 같은 것으로서 삶과 죽음은 매우 밀접한 관계를 지니고 있다. 삶과 죽음은 분리된 개념이 아니라, 공존하는 개념이라고 할 수 있다.

이것은 이윤택이 작품 속에서 삶과 죽음의 문제를 별개의 구분으로 구획하는 것이 아니라, 상호 공존의 개념으로 수용하고 있음을 알 수 있다. 디오니소스 양상을 통해서 제시되는 축제는 엄숙함과 절제된 모습이 아니라 충동적이고 쾌락적 자유분방함을 엿볼 수 있다. 『오구: 죽음의 형식』에서 제시되는 분위기도 이러한 양상과 연결할 수 있다. 예를 들어, 이 작품에서 등장하는 저승사자는 기존의 통념에서 인식되는 엄숙하고 근엄한 모습이 아니라, 쾌락적이고 세속적인 모습을 보여주고 있다. 이윤택은 죽음이라고 하는 엄숙하고 비장한 분위기를 슬픔이나 절망의 분위기가 아니라 즐거움과 유쾌함이 공존하는 축제로 승화시키고 있음을 알 수 있다.

이윤택은 죽음을 축제로 승화시키기 위한 장치로서 굿의 기능을 활용하고 있다. 『오구: 죽음의 형식』에서 굿은 죽음이라고 하는 어둡고 슬픈 분위기를 활력이 넘치는 분위기로 전환시키고 있다. 굿은 삶의 생명력, 풍요로움, 그리고 안녕을 염원하는 기능 외에도 "고통의 치유나 죽음에 대한 위로를 수행하는 기능의 다양성"(조흥윤 25)을 지니고 있다. 『오구: 죽음의 형식』에서 활용되는 오구굿은 죽은 자의 영혼이 산 자에게 나쁜 영향을 끼치

지 않고 “저승으로 잘 갈 수 있도록 천도하는 굿 행위”(최길성 3)라고 할 수 있다.

다시 말해서, 망자의 죽음이 얼마 되지 않은 경우는 ‘진오구굿,’ 일년이 지난 후에 망자를 기리는 오구굿은 ‘마른오구굿,’ 그리고 살아있는 상태에서 사후를 미리 준비하는 것이 ‘산오구굿’이라고 할 수 있다(홍태한 51). 산오구굿은 삼일간의 밤낮 동안에 진행되는 것으로 죽음 이후에 수행되는 오구굿에 비해서 흥겨움과 밝은 분위기가 연출된다(주강현 15).

오구굿은 죽은 자가 저승으로 가기 전 이승에 잠시 머무르는 동안 수행되는 행위라고 할 수 있다. 죽음 이후에 수행되는 오구굿과 다르게 살아있는 상태에서 “죽은 이후를 미리 대비하여 수행하는 굿”(최길성 5)을 산오구굿이라고 한다. 기본적으로 오구굿은 죽은 자를 위해서 수행하는 것이지만 사후 진행 가능성의 불확실성에 근거하여 진행된다.

오구굿이 불행하게 죽음을 맞이한 망자를 위한 의식이라고 한다면 산오구굿은 현존하는 굿의 당사자를 위로와 함께 즐기는 마음, 그리고 당사자의 죽음에 대한 두려움 해소가 중요한 요인이다. 이러한 산오구굿의 특성은 생동감 넘치는 축제와 연계될 수 있다. 따라서 본 연구는 샤머니즘에 토대를 두고 있는 굿이 『오구: 죽음의 형식』에서 죽음을 소재로 단순한 슬픔이 아닌 원초적 본능, 쾌락 그리고 욕망이 공존하는 축제로 재현되는 방식과 새로운 질서로의 통합 가능성에 대해서 고찰해보고자 한다.

Ⅱ. 새로운 질서의 통합

한국 연극은 고대 원시 종합예술의 성격을 지녔던 제천의식에서 기원을 찾을 수 있다.(조동일 222). 고대에 형성되었던 한국의 연극은 고구려악(高句麗樂), 백제 기악(百濟 妓樂), 그리고 신라 처용무(新羅 處容舞) 등과 같이 샤머니즘에서 행해지던 제의와 밀접한 관련성을 갖는다. 그리고 굿은 신에 대한 의존 단계를 벗어나 기쁨과 오락으로 전환되는 연극의 발전 단계라고 할 수 있다(키스터 18). 굿은 우리 민족 연극의 가장 원초적 형태라고 할 수 있다(김미도 29). 또한 굿은 춤과 노래가 혼재되면서 신성성, 오락성, 그리고 예술성을 통해서 현실을 벗어나 인간과 신의 공간을 이어주는 행위로 볼 수 있다(강준수 25).

제의의 연극적 발전 단계는 3가지 유형으로 파악해볼 수 있다. 첫 번째는 계절의 순환에 따른 생성과 소멸로서 디오니소스나 오시리스(Osiris)와 같은 인격신과 제의의 혼합을 들 수 있다(프레이져 15). 두 번째는 샤먼의 주도하에 참여자들 앞에서 아픈 자를 치료하는 주술행위를 들 수 있다. 세 번째는 집단의 생명 지속을 위해서 희생당한 동물의 죽음이 제의 과정으로 전개되는 것이다. 제의의 연극적 발전 단계가 갖는 공통점은 연극에서 관객과 배우 사이의 상호감응이 발생하는 효과가 나타난다는 점이다. 또한 제의는 시작, 중간, 마감이라고 하는 구분과 함께 성스러움과 일상의 시간이 극적으로 분리되고 있다(Turner 32).

결국 연극과 제의가 지닌 공통점은 실제적 사실의 묘사가 아니라 집단 사이에 공유되고 있는 정서나 욕구를 재현한다는 점에 있다(Esslin 16). 이러한 과정은 제의의 주도자나 참여자와 마찬가지로 연극의 배우와 관객이 상호 일체감을 경험하게 되는 것이다. 『오구: 죽음의 형식』은 5장으로 구성되어 있다. 1장은 “죽음을 위한 형식-굿,” 2장은 “죽음의 형식 ① - 몸 거두기,” 3장은 “죽음의 형식 ② - 초상집,” 4장은 “죽음의 형식 ③ - 저승사자,” 그리고 5장은 “산 자를 위하여”로 구성되어 있다. 『오구: 죽음의 형식』의 줄거리는 낮잠을 자고 있던 노모가 염라대왕과 대동아전쟁 당시에 죽었던 남편의 혼령이 출현하면서 시작된다. 꿈에서 깨어난 노모는 놀라서 아들에게 저승 갈 준비의 필요성과 함께 산오구굿을 요구하고 잠시 실랑이를 벌이지만 실행을 강행한다. 무당 석출의 주도의 흥겨운 굿판이 이어지는 가운데, 노모는 갑자기 쓰러진다. 이어서 염을 하는 과정이 진행된다. 조문객이 이어지면서 무대는 일상에서 흔히 볼 수 있는 초상집 분위기로 전환된다. 이때 등장한 저승사자는 근엄한 모습이라기보다는 촌지를 받고 세속적인 일에 적극적인 모습을 하고 있다. 저승사자는 과수댁과 눈이 맞아서 정사(情事)

를 나누기도 한다. 드디어 새벽닭이 울면서 노모는 남아 있는 자들의 배웅을 받으면서 저승길을 향한다.

1. 삶과 죽음의 공존

기본적으로 무속 의례는 상징적인 죽음을 의미하면서 현실과 분리된 공간이다(김태곤 17). 그래서 제의(祭義)의 수행은 보편적으로 무질서(Chaos)가 지배적인 밤에 이루어진다. 무속 제의는 질서(Cosmos)와 혼돈 그리고 혼돈과 질서로 순환되는 상징성을 지닌다(민속학회, 18). 사람은 죽음을 맞이하였을 때, '돌아가셨다'라는 것으로 묘사된다. 그렇다면 죽은 자는 어디로 돌아갔다는 말인가? 샤머니즘에서 사람의 죽음은 북극성(北極星)으로의 회귀를 의미한다.

모든 고대의 종교는 북극성 신앙에서 비롯된 것이다. 모든 천체의 별들이 신격화되는 가운데 유일하게 움직이지 않고 고정된 별로서 신들 가운데 최고의 신으로 인식된 것이다. 인간의 영혼은 하나님('하나의 님')으로 대변되는 북극성을 통해서 지상으로 내려왔다가 다시 죽어서 북극성으로 회귀하는 것으로 인식되었다(김정민 281). 그래서 하나님은 북극성이고 하느님('하늘의 님')은 북극성을 중심으로 한 별들로 전통 민간 신앙에서 인식되었다.

다시 말해서, 이 작품에서 염라대왕(閻羅大王)은 북극성의 인격화라고 할 수 있다. 과거의 어머니들이 북극성과 인간을 연결해주는 북두칠성 신에게 가족의 안녕 및 소원을 빌었던 것도 이와 무관하지 않다(손영달 59). 북극성은 염라대왕으로 이집트의 태양신은 오시리스로 인격화되는 것과 같이 『오구: 죽음의 형식』에서 저승사자는 인격화되어 현실에 처한 인간의 모습을 그대로 과장되게 재현하면서 웃음뿐만 아니라 삶과 죽음의 긴밀한 연계성을 제시한다.

『오구: 죽음의 형식』에서 제시되는 굿의 모습은 죽은 자의 넋을 기리는 엄숙한 모습보다는 일탈적이고 성적인 상징과 함께 쾌락성이 강조되는 모습으로 제시된다. 저승사자는 거대하게 늘어진 성기를 지닌 기형적 모습을 하고 있다. 저승사자의 과장된 모습은 관객들에게 웃음을 제공한다. 그렇다고 저승사자는 엄숙함이 배제되고 우스꽝스러운 인식되는 것만은 아니다. 『오구: 죽음의 형식』에서 저승사자는 엄숙한 모습만 보이지 않고, 참여자들과 직접 굿판에 참여하고 있다.

굿에 참여한 사람들은 저승사자의 모습에서 죽음을 떠올리며 두려움을 느끼면서 굿을 통한 재미를 경험한다. 이 작품에서 저승사자는 일방적으로 감성과 쾌락이 강조되는 것이 아니라 아폴론 양상과 디오니소스 양상은 상호작용의 과정에서 갈등, 대립, 그리고 화해의 과정을 거치면서 조화를 이룰 필요가 있다. 왜냐하면, 현대사회는 첨단 과학기술의 발달과 함께 지나치게 이성에 초점을 맞추고 있기 때문이다. 인간에게 있어서 감성과 이성은 상호공존의 개념으로서 한쪽이 일방적으로 소외되는 개념이 아니기 때문이다. 니체는 디오니소스를 추종하는 "절반은 인간이고 절반은 염소인 사티로스(Saturos)가 되고 싶다"(이동용 136)는 언급을 통해서 감성과 이성의 조화에 주목하면서 그리스 비극에 관심을 기울였다. 사티로스는 쾌락적 축제를 즐기고 술에 취해 있는 모습을 보이는 음탕한 광대이다.

사티로스는 그리스 비극에서 합창을 수행하였고 그의 극은 비극을 풍자나 조롱거리로 만들었다. 그리고 이윤택은 『오구: 죽음의 형식』에서 죽음이라고 하는 소재를 가지고 양자 사이의 조화를 시도하고 있다. 이윤택은 도시 문명의 이성을 벗어나 태초 인간 본연의 모습을 보여주고자 한다. 『오구: 죽음의 형식』의 등장인물들은 문명사회의 틀을 벗어나기 위한 몸짓을 한다.

이 작품의 등장인물들은 "개성이 없는 집단정신의 외적 인격인 페르소나(Persona)"(이부영 81)를 과감하게 벗어던지고 있다. 『오구: 죽음의 형식』에서 저승사자는 죽음의 세계에 속한 존재이지만 현실의 사람들과 스스럼없이 대화를 나누고 식욕, 물질에 대한 욕구, 그리고 성욕을 과감하게 드러낸다. 저승사자는 술상의 수용, 노모의 유산을 가로챌 궁리, 노름판에 참여, 성병에 걸린 경험이 있음에도 불구하고 여성과 하룻밤의 쾌락을 즐기고 있

다.

이윤택은 기존의 위엄을 갖춘 저승사자의 모습을 전복시키면서 관객들에게 웃음을 제공한다. 이러한 저승사자의 전복적인 모습은 무당 석출로부터도 볼 수 있다. 기본적으로 무당은 신과 인간을 연결해주는 매개자로서 성스러운 의식을 수행하는 자임에도 불구하고 그는 선글라스와 갓을 착용하고 있다. 이러한 석출의 모습은 신과 인간을 연결해주기 위한 모습이라기보다는 참여자들과 놀이를 수행하기 위한 모습이다. 굿의 주도자는 무당임에도 불구하고 석출은 '오구왕대왕풀이'의 중요한 부분에서 무녀로 대체하고 참여자들과 춤추고 놀이하는 모습을 보인다.

『오구: 죽음의 형식』에서 노모는 염라대왕과 꿈을 통해 만나면서 죽음을 직감한다. 노모는 다가오는 죽음 앞에서 삶에 대한 애착, 미련, 사후세계에 대한 두려움에 오구굿을 하고자 한다. 노모는 죽음을 앞둔 상황에서 초조한 마음을 특이한 행동으로 드러낸다. 석출이 노모를 대신하여 죽음을 앞둔 심정을 표현하자 노모는 서글픈 눈물을 흘리면서 죽음에 대한 두려움을 드러낸다. 노모의 울음소리가 커지자 무녀가 응원에 나선다.

> 무녀: (창으로) 간다. 간다. 나는 간다. 이 - 여 - 일시 왕전으로 나는 가요아 - 여 오늘 내 죽으면 아들 자식 영 못 보고 저 남은 자식놈 어느 누구 붙잡고 울엄니 어디 있소. (울음)[194]

죽음이란 것은 사랑하는 가족을 두고 떠나야만 하는 고통스럽고 힘든 이별이다. 남아 있는 가족들과 떠나가야 하는 사람 모두 힘들고 고통이 따르는 것이다. 그러나 죽음이 끝이 아니라 새로운 생명 탄생이나 다음 세상의 존재성에 대한 믿음이 있다면 죽음을 자연스럽게 수용할 수 있다. 이윤택은 디오니소스 축제가 갖는 삶과 죽음의 반복적 순환을 통한 즐겁고 흥겨운 분위기의 축제를 『오구: 죽음의 형식』에 적용하고 있다.

디오니소스는 제우스(Zeus) 신과 테베(Thebes)의 왕 카드모스(Kadmos)의 딸이었던 세멜레(Semele) 공주 사이에서 태어난 인물이다. 헤라(Hera)는 질투심에 불타올라서 세멜레에게 덫을 놓았고, 그녀는 천신의 진짜 모습을 보여달라는 요구를 한다. 경솔한 행동을 한 세멜레는 벼락을 맞고 조산하게 된다. 그러나 제우스는 조산 된 태아를 본인의 허벅지 안에 봉해서 넣었고 몇 달 후에 디오니소스가 탄생한다. 신과 인간의 사이에서 태어난 디오니소스는 두 번 태어난 사람이 된 것이다(Eliade 543).

디오니소스는 등장과 사라짐을 반복하는 신이었다. 디오니소스는 레르나(Lerna) 호수 밑이나 바다 밑으로 사라졌다가 2월과 3월 사이에 개최되는 안테스테리아(Anthesteria) 축제가 시작되면 배를 타고 다시 돌아온다(Eliade 547). 이러한 디오니소스의 등장과 사라짐은 생명의 탄생과 죽음을 상징적으로 제시하면서 생명과 죽음이 분리된 개념이 아니라 일체성의 개념임을 암시한다. 다시 말해서 디오니소스의 내면에는 죽음과 생명이 공존하고 있다. 왜냐하면 디오니소스는 티탄(Titane)들이 자신을 갈기갈기 찢은 후에 레아(Rhea)가 그의 조각난 신체들을 모아 다시 살려내면서 세 번의 탄생을 거친 신으로서 분열의 영역이 통일성의 영역으로 이동하는 상징성을 갖기 때문이다(Eliade 562).

이러한 생명과 죽음의 긴밀한 연계성은 『오구: 죽음의 형식』에서도 저승사자의 인격화로 제시된다. 이 작품에 등장하는 저승사자는 인간이 지닌 욕망을 과감하게 드러낸다. 저승사자는 굿판에 끼어드는 행위도 자연스럽게 수행한다. 특히, 돈에 대한 탐욕을 드러내고 편한 비행기를 타고 가겠다는 저승사자의 언급은 굿판이 벌어지는 공간에서는 인간의 현실과 죽음의 공간이 긴밀하게 연계되면서 삶과 죽음이 공존하고 있음을 나타낸다.

> 저승사자 1: 아 이러시면 안됩니다. 술과 고기는 규정에 어긋나서.....
> 저승사자 2: (과수댁 상을 받으며) 이거 고맙습니다. (저승사자 1에게) 그냥 눈 딱 감고 받아 먹읍시다. 춥고 배고픈 놈들 규정 규정 지키게 됐소.
> 저승사자 1: 너 지난 달 징계먹도도 아직 정신 못 차렸냐? 이번에 들통나면 중공행이야!

194) 이윤택. a『오구: 죽음의 형식』. 서울: 도서출판 공간, 1994. p. 23 이후 페이지 수만 기입하고자 함.

저승사자 2: 중공행이나 팔공년도 광주행이나 징계 먹었다고 보냈소? 그냥 무더기로 죽어 들어오는데 출동비상 걸리면 다 가는 거지. (저승사자 3에게) 야, 너 중공 갔다 왔지?

저승사자 3: (시무룩하게) 그래요.

저승사자 2: 등소평이한테 촌지 좀 받았냐.

저승사자 3: 촌지가 무어요. 사자 한 놈이 굴비 대가리 엮듯 줄줄이 지고 가는데 만두 하나 건네주는 인간 없습디다. (58)

저승사자들은 등장할 때부터 사자로서의 위엄보다는 현실의 인간과 다르지 않은 모습을 보인다. 석출은 여유를 갖고 저승사자를 맞이하고 있다. 저승사자는 상주와 문상객들과 악수로 인사를 나누고 과수댁의 술과 고기를 접하게 된다. 이 작품에서 저승사자는 그리스 비극에서 관객을 몰입 및 동화시키는 합창단과도 같이 굿판의 참여자들을 자신들이 이끌어 가는 영역으로 자연스럽게 이끌어 가고 있다.

그리스 비극에서 합창단에 의해서 재현되는 노래, 춤, 그리고 가사는 관객들이 합창단이 제시하는 감정에 동화 및 몰입되는 역할을 한다(니체 61). 비극의 관객은 합창단이 재현하는 음악을 통해서 축제의 황홀함과 같은 감정의 고양을 경험한다. 디오니소스 양상에 해당하는 황홀경의 힘은 아폴론 양상의 경계를 허물어버리고 시공간 질서의 변화를 가져온다(박동준 199). 디오니소스 양상의 수행은 질서의 원리를 무너뜨리고 자연과 일체화되는 것을 의미한다. 디오니소스 양상을 통해서 발현되는 황홀경은 축제 참여자가 일상과 분리된 세계를 경험할 수 있게 해준다.

다시 말해서 디오니소스 양상의 황홀경은 인간이 지닌 동물적 감성을 자극하고 현실의 질서와 고통에서 해방감을 경험하게 해준다. 『오구: 죽음의 형식』에서 노모가 죽기 전에 오구굿을 수행한다는 것도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 노모는 죽음의 임박함을 염라대왕이 연애를 걸었다는 표현과 집을 나간다는 억지, 그리고 재산을 담보로 한 협박까지 수행한다. 노모는 죽음을 맞이하기 전 굿을 해야겠다고 아들에게 언급한다. 아들은 노모가 죽음이 임박했다는 말에 동의하려 하지 않는다. 아들의 시큰둥한 반응에 노모가 다음과 같이 언급하는 대사는 삶과 죽음이 분리된 것이 아니라 공존하고 있음을 알 수 있다.

노모: 너는 내가 극락왕생하는 게 그리 싫제?

아들: 살려 주소.

노모: 그래, 내가 화탕지옥에 떨어져서 네 년놈들 꿈자리에 매일 밤 나타나면 될 거 아니가.

아들: 그건 미신이오.

노모: 너는 조상도 없냐. 후레자식 같으니라고.

아들: 조상 섬기는 것하고 굿하는 것하고.....

노모: 한통속이다. (13)

노모는 오구굿을 수행하지 않으면 망자가 되어 현실의 꿈에 나타나 아들과 며느리를 괴롭히게 될 것이라고 언급한다. 이러한 노모의 언급은 죽음 이후의 세계가 현실과 격리된 것이 아니라, 현실과 연계될 수 있음을 나타낸다. 인간이 현실의 시공간 질서에서 잠시 벗어나 해방감을 경험하게 해준다는 측면에서 디오니소스 축제와 『오구: 죽음의 형식』에서 재현되는 굿은 공통점을 지닌다.

또한 죽음 이후에도 저승 세계의 조상은 현실 세계의 후손들과 밀접한 연계성을 갖는데, 이러한 연계성은 굿과 제례(祭禮)가 갖는 유사성이기도 하다. 그러나 양자 사이의 차이점은 전자가 실질적으로 재현되는 신으로서 두려움의 존재가 될 수 있다면 제례에서의 조상신은 흠모의 대상으로 인식된다(임돈희 22). 기본적으로 조상신은 전지전능한 능력을 갖춘 절대적 존재로서의 신이 아니라 절대적이고 초월적인 신과 인간 사이의 매개자 역할로서 후손들의 소망이 이루어질 수 있도록 전달해주는 기능을 수행한다.

따라서 전달자로서의 조상신은 초월적 존재가 아닌 후손들의 현실적 삶과 긴밀하게 연계되는 친근한 존재이다. 이러한 측면에서 굿은 성스러움뿐만 아니라 세속적인 측면도 함께 공존하는 특성을 갖는다. 이러한 성과 속의 결합적 특성은 축제와 제의에서도 드러난다. 축제와 제의는 성스러운 놀이를 수반하고 이것은 성(聖)과 속(俗)을 연결하는 매개 수단이다(Huizinga 22). 축제에 참여한 사람과 같이 『오구: 죽음의 형식』에 등장하는 인물들은 성스럽고 황홀한 놀이를 통해서 현실 세계를 초월하는 것이다. 석출은 노모의 임종과 관련된 절차 및 준비에 대해서 자세한 설명을 하고 있다. 노모의 아들은 그의 말에 따라 소도구 진열대로 가고 있다.

석출: 솜털을 집어, 솜털!
아들: 알고 있어. 안 보이잖아.
아, 여기 있다!
노모: 왜 간질어?
아들: 이렇게 하라며?
석출: 지금 뭣들 하는 거야? 장난치지 말고 진행해.
노모: 간지럽잖아.
석출: 죽은 몸은 안 간지러워. (노모에게) 빨랑 누워. (아들에게) 간지는 게 아냐. 그냥 살짝 코 위에 놓아.
노모: 봐, 간지는 게 아니잖아. 간질지 마! (35)

노모는 죽어있는 상태에서 감각을 느끼고 말을 하고 있다. 인간과 죽은 자를 연결해주는 석출을 통하지 않고, 직접 아들에게 말을 걸고 있다. 노모는 죽음과는 별개로 재산을 지키고자 한다. 이러한 노모의 행동은 삶과 죽음이 분리된 개념이 아니라 공존하는 인식을 참여자들에게 인식시키고 있다.

노모의 죽음 앞에서 맏아들은 죽음의 경건함이나 죽은 자를 기리기보다는 현실의 탐욕에 빠져있다. 내기 화투에 빠져있는 석출과 맏아들의 모습은 죽음이 공존하는 현실의 적나라한 상황의 재현이라고 할 수 있다. 그리고 이러한 현실을 적나라하게 투영하는 화투판은 저승사자도 참여하는 상황이 연출되면서 삶과 죽음은 분리된 개념이 아니라 밀접하게 연계된 것임을 참여자들이 인식하게 된다.

사자 1: (사자 3에게) 얼마 안 되지만 가사에 보태 써. (사자 3에게) 이건 네 용돈이야. (사자 2에게) 이건 표값. 오십 킬로그램 화물 한 짝하고 삼인승이다.
사자 2: 이번엔 좀 편하게 갑시다.
사자 1: 대한항공이면 족하다. 저번엔 사우디항공 타고도 잘만 갔다.
사자 3: 유로피언항공 스튜어디스들이 싹싹맞고 친절하답니다.
사자 1: 색쓰지마. (나머지 챙기며 일어선다)
사자 2: 어디 가우?
사자 1: 으응. 저어 - 기.
사자 2: 저어-기, 어데?
사자 1: 그냥 저어-
사자 2: (화투짝 패는 시늉) 이거?
사자 1: 내 한판 싹 쓸어 올게. (69)

굿을 통해서 참여자와 주도자가 하나가 된다는 것은 신을 내면에 수용하는 것이다. 『오구: 죽음의 형식』에서 석출의 주도하에 참여하고 있는 노모, 상주, 손님, 그리고 저승사자는 삶과 죽음의 경계로 분리된 것이 아니라 긴밀하게 교류하고 상호 소통한다. 이러한 장면은 굿판이 벌어지는 공간에서 발생하는 모든 경계의 해체 과정은 참여자들에게 새로운 경험을 제시해준다는 것을 의미한다.

굿판의 참여자들은 황홀경을 경험하게 되면서 본인과 자연이 합일을 이루는 환영을 경험한다. 굿은 참여자들에게 집단적 과거 시간과 기억을 되돌리면서 집단 무의식을 형성하게 한다. 집단 무의식은 신성성과 보편성을 의미하며 인간 내면에 깊이 잠재된 기억이다. 굿이 제시하는 기억은 모든 것은 분열된 세계가 아니라 궁극적으로 하나라는 것이다. 굿판이 진행되는 공간에서 삶과 죽음은 현실처럼 별개의 구별이 아니라 통합된 하나의 개념이다.

2. 충동적 욕구의 분출

굿을 통해서 수행되는 성스러운 유희 과정은 참여자들이 초월적 존재에 대한 인식과 함께 현실에서 경험할 수 없는 환상과 도취를 경험하게 한다. 굿이 지닌 초월성은 진지함을 덜어주고 재미와 자유로움을 통해서 참여자들의 공감 및 참여를 유도하여 몰입감을 증가시킨다. 문명화가 진행된 이후 인간의 삶은 균형감을 잃고 병든 상태가 되었다. 디오니소스 양상이 주는 생명 및 부활의 정신은 『오구: 죽음의 형식』에서 저승사자들에 의해서 재현되면서 삶의 풍요로움과 생명력을 제시해주고 있다. 이윤택은 『오구: 죽음의 형식』에서 인간이 지닌 병적인 상태와 무기력한 삶을 극복하기 위한 수단으로서 상실되었던 인간 본성의 회복을 제시한다. 『오구: 죽음의 형식』에서 참여자들은 굿판이 제공하는 새로운 질서를 통해서 도시 문명에 익숙해 있는 존재로서가 아닌 자연의 존재로 회귀할 수 있다. 이 작품의 참여자들은 자연의 존재로서 도시 문명사회와 거리감이 생기면서 현실이 지닌 부조리, 불완전함, 그리고 허무함을 관조적으로 인식하게 된다. 이윤택이 제시하는 오구굿은 엄숙함이나 비장함에 한정되지 않고 축제의 생생함과 생명력을 굿판의 참여자나 관객들이 경험하게 한다. 이러한 감성 충동의 질서는 그리스 비극의 디오니소스 축제에서 사티로스가 반인반수(半人半獸)로서 인간의 현실에 나타난 모순성을 구체적으로 표현했던 것과 연계된다.

실제로 『오구: 죽음의 형식』에서도 저승사자는 그러한 인격화된 존재로서 인간의 억압된 욕망을 대변하는 역할을 하고 있다. 『오구: 죽음의 형식』에서 저승사자는 과장된 형태의 남성 성기 모양을 드러내면서 인간의 행동을 그대로 답습하고 인간성을 지닌 모습으로 극에 참여하고 있다. 저승사자들은 현실 속 인간들의 동물적인 쾌락과 감성의 모습을 적나라하게 드러내면서 그리스 비극의 사티로스를 연상하게 한다. 그리스 비극, 디오니소스 축제, 그리고 굿이 지닌 공통점은 유희성을 지니고 있다는 것이다. 굿이 지닌 유희성은 죽음이 갖는 엄숙함과 비애를 기쁨의 요소로 변환시키면서 참여자들이 굿의 진행 과정에서 비애감을 초월할 수 있도록 해준다(키스터 149).

굿은 살아있는 자들의 고통과 두려움을 신명이라고 하는 영적 감흥을 통해서 벗어나게 한다. 무당은 무아지경에 빠지고 춤과 노래를 선보이면서 주변 참여자들에게 유희성을 제공한다. 굿을 통해서 경험할 수 있는 신명은 내면적 억압이 자유롭게 분출되는 효과를 지닌다는 점에서 연극을 통해서 경험할 수 있는 카타르시스와 비교될 수 있다(김열규 30). 이러한 신명이 진행되는 공간은 무질서한 난장(亂場)이 펼쳐지면서 참여자들은 자유로움과 해방감을 경험한다. 난장의 공간에서 일상의 규범을 벗어난 쾌락, 고성, 그리고 음탕함은 무질서하게 뒤섞인다.

니체가 아폴론과 디오니소스 양상으로 예술을 인식했던 것처럼, 『오구: 죽음의 형식』에서 두 개의 양상은 상호작용을 이루고 있다. 굿판이 벌어지고 있는 공간에서 등장인물들은 현실에서 자연을 이성의 눈으로 대상화했던 시선을 거두고 성스러운 존재로서 경험하게 된다. 굿이 수행되는 공간에서 참여자들은 문명화가 이루어진 이후로 병들었던 인간의 상실된 균형 감각 회복과 디오니소스 양상의 생명력과 부활의 상징에서 인식될 수 있는 삶의 풍요로움을 경험한다. 굿이 내포하고 있는 삶의 의미 및 회복 가능성은 몰입과 황홀경을 경험한 사람에게 허용되는 것이고, 삶의 생명력은 굿을 즐길 수 있는 참여자들만이 도달할 수 있다.

현실의 죽음이 만들어내는 비극을 놀이처럼 즐길 수 있는 참여자는 부정에 내포된 긍정의 이해, 비극에 담긴 지혜의 인식, 그리고 비극 속에서 삶의 향유가 가능한 사람이라고 할 수 있다. 굿이 진행되는 동안 인간은 상상력을 통해서 삶의 필수 요소인 환상을 경험할 수 있다. 환상은 현실에서 경험하기 힘든 자유, 삶의 풍요, 그리고

유희를 제공해준다(김미성 100). 굿을 통해서 재현되는 상주의 곡(哭)은 현실의 공간과 죽음의 공간이 혼재되는 질서 세계를 구축한다. 『오구: 죽음의 형식』에서 곡은 초반에는 상주가 아닌 석출이 주도한다.

장례 기간의 장기화는 상주의 곡 진행이 힘들어질 수 있기 때문에 돈을 받고 대신 울음을 수행하는 대곡제(代哭制)가 있다(한국정신문화연구원 678). 곡을 수행하는 상주는 엄숙함과 경건함을 갖추고 방문하는 손님들을 맞이한다. 『오구: 죽음의 형식』에서 곡은 석출이 먼저 수행한다. 이 과정에서 엄숙함과 경건함은 찾아볼 수 없고 허기진 배를 채우기 위한 식욕으로부터 나오는 본능의 재현일 뿐이다.

석출: 아아이고, 아이고 여기 밥상 빨리 안 차려 주는 거야? 아이고 반나절 동안 곡을
놓았더니 창자가 꼬이고 뱃가죽이 앞뒤로 찰싹 달라붙는구나. 밥 줘, 바압-
맏상주: 저 친구 밥상 차려 줘.
처: 여기 밥상 나가요.
맏상주: 곡하는 거 그거 상당히 힘드는 거야.
처: 힘드는 건 당신이 안 하고 어찌 그리 남한테만 맡기요.
석출: 아이고 배고파라. (43-44)

죽은 자를 기리는 엄숙한 상황에서 살아있는 사람들의 식욕은 현실의 욕구가 중요한 것임을 드러낸다. 석출이 허기진 배를 채우며 본능을 충족시키는 동안 가족들은 문상객들을 맞이하면서 본격적으로 곡을 시작한다.

맏상주: 아이고.
문상객: 허이.
맏상주: 아이고 아이고-
문상객: 허이 허이.
문상객: 얼마나 수고가 많으십니까?
맏상주: 바쁘실 텐데 이렇게 찾아주셔서 감사합니다.
문상객: 수명장수하셨으니 호상이오.
맏상주: 그렇게 말하면 나는 어떻게 대답해야 되는 거야?
문상객: 그냥 감사합니다 하면 돼.
맏상주: 감사합니다.
석출: 말도 안되는 소리 하면서 엎드려 있지 말고 이리들 오시오.
안상주 상식 올릴 채비나 합시다.
아주머니 한번 불러보시오. (45)

초상집에서 화투를 치는 장면은 오랜 시간 동안 자리를 지키기 위한 수단으로서 흔한 풍경이다. 그러나 이 작품에서 제시하는 화투판은 시간 때우기 위한 수단이 아니라 매우 진지한 돈 내기에 가깝다. 굿을 주도하는 석출은 화투판에서 돈 내기에 참여하고 맏아들도 함께 참여하고 있다.

석출, 맏상주에게 간다.
석출: 내 일당 좀 선불해 주게.
맏상주: 다 잃었어?
석출: 오늘 곡한 거 완전 헛농사다.
맏상주: 화투는 그렇게 치는 게 아니다.
맏상주, 화투판으로 간다.
석출: 패 돌려.

문상객 2: (맏상주를 가리키며) 여기도?
석출: 돌려. 난 좀 쉬겠어.
문상객 2: 점 천 피바가지 있고 전두환 고스톱이야.
맏상주: 오도리냐 육도리냐.
문상객 1: 육도리 쳐주고 꽝 천 쓰리 고는 갑절.
맏상주: 고! (49)

이윤택은 저승사자의 대화를 통해서 현실의 규범과 관습 속에서 분출되지 못했던 인간의 본능과 감성을 대변하면서 이성이라고 하는 현실의 공간과 환상이라고 하는 죽음의 공간이 상호 공존, 연계, 그리고 조화의 필요성을 드러낸다. 저승사자들은 식욕과 탐욕뿐만 아니라, 성욕의 모습도 보여주면서 죽음이라는 영역에서 현실의 영역에서 억압되었던 욕망을 적나라하게 드러내고 있다. 저승사자 2가 저승사자 1에게 홍콩 매독의 완치 여부를 묻고 있는 장면은 이승이나 저승이나 성욕에 대한 욕구는 공존하고 있음을 나타낸다.

저승사자 2: 성님은 홍콩 매독 다 나았소?
저승사자 1: 대충 나았다.
저승사자 2: 그게 대충 나아서는 뿌리가 뽑히는 게 아니랍디다.
저승사자 1: 그래서 계집하고 접촉은 않기로 했다. 너도 계집 조심해라.
저승사자 2: 여기는 홍콩이 아니잖소. (과수댁을 흘끔 쳐다보며) 암팡진 맴씨가 여간한 간나이 동무가 아니오.
저승사자 1: 시끄럽다. 촌지나 두둑이 줬으면 좋겠다. (58)

죽음의 영역에 속해 있는 저승사자가 돈에 대한 물욕뿐만 아니라 직접적으로 인간과 성적 욕구를 해소하기까지 한다. 화투판이 무르익어갈 무렵 석출은 배가 고프다고 밥을 달라고 요청하고 맏상주의 처는 “날 잡아먹으라니까!”(71)라는 대사를 하면서 퇴장한다. 그녀의 퇴장과 함께 석출과 사자 2는 서로 마주 보면서 겸연쩍은 웃음을 나누면서 다음과 같은 대화를 나눈다.

석출: 이승과 인연 한번 맺어 보실려고?
사자 2: 아, 그게 아니고 산보 좀.....
석출: 이 몸이 삼대 할애비 때부터 대물림하는 자손이오. 오늘 저녁 점성이 남쪽 하늘에 떨어지고, 고단한 조각달 하나 떴다 싶더니 바로 당신과 (무대 뒤편 잠든 과수댁을 쳐다보며) 저 신녀 뚜쟁이 노릇하라는 뜻인 것 같소. 어서 들어가 보시오.
사자 2: 허 이거 쑥스러워서.....
석출: 저 가진 것 없이 혼자 떠도는 여자 이 밤 지나면 내 데려갈라 하오. 당신 말마따나 아무래도 내가 오래 못 있을 것 같소.
사자 2: 까짓 인간 세상 대충 정리하고 올라오소. 저승도 생각보다는 편하오. (73)

이성의 세계에 구속되어왔던 인간의 여인과 감성과 환상의 영역에 속해 있는 저승사자가 관계를 갖는 상징성은 인간의 억압된 충동적 욕구의 분출을 대변해주면서 활기찬 생명력의 획득을 의미하는 것이다. 무미건조한 이성이 깃든 현실의 삶과 활기찬 생명력이 깃든 환영의 공간인 죽음의 공간은 긴밀한 상호작용을 통해서 생명력을 부여받고 있다. 삶과 죽음, 현실과 환영, 그리고 이성과 감성의 상호작용은 저승사자가 촌지에 대해서 욕심을 내는 장면에서도 드러난다. 저승으로 향하는 죽은 노모에게 이승에서의 돈은 쓸모가 없다. 그러나 저승사자는 촌지에 대해서 민감한 반응을 보이면서 석출과 맏상주는 촌지에 대한 논쟁을 벌이기 시작한다.

석출: 준비됐어?
맏상주: 얼마나 주면 되는 거야?
석출: 원칙적으론 부의금 들어온 건 다 주어야지.
처: 말도 안돼요. 저승에서 무슨 한국은행권이 필요하단 말예요.
석출: 여기가 저승이오? 지금 저들이 이승에 내려와 있잖소?
맏상주: 맞는 말이야. 가만 있자. (부의금 접수대장을 더듬다가) 이게 뭐야? 백지잖아. 부의금이 하나도 안 들어왔나? 그렇군 돈이 안 들어온 거 같애. 빈 봉투야! (59)

맏상주는 부의금 대장에 금액이 표시되지 않았다는 사실에 둘째 동생과 다툼을 벌이게 된다. 노모의 죽음 앞에서 형제들은 자신들의 몫을 챙기기 위한 현실에 집착한다. 노모의 죽음 앞에서도 현실적인 탐욕은 죽은 자에 대한 위로보다 앞서는 것이다. 급기야 죽은 노모는 자식들의 싸움을 말리기 위해서 다시 등장하기에 이른다. 일반적으로 굿의 행위에서는 갈등이 현존하지 않는다. 망자가 살아있는 동안의 갈등은 망자의 죽음과 함께 사라지기 때문이다. 그리고 굿의 주도자가 망자의 한(恨)을 드러내는 순간 참여자는 망자가 한을 풀고 편안히 저승길에 나서길 바랄뿐이다. 한을 품고 저승길로 간 망자에게 죽은 이후의 위로는 남겨진 사람들을 위한 것이지 죽은 당사자에게는 무의미한 것으로 볼 수 있다. 이러한 측면에서 산오구굿은 갈등이 현존할 수 있는 굿이라고 할 수 있다.

실제로 『오구: 죽음의 형식』에서 노모와 자식들 사이에 놓인 현실의 문제는 극복되거나 해결되지 않는다. 그러나 이 작품에서 노모는 살아있지만 죽은 것으로 설정되어있다는 점에서 이러한 장면은 삶과 죽음이 반복적인 순환과정으로서 하나임을 나타내는 것으로 볼 수 있다. 삶과 죽음의 반복성은 손녀가 저승사자 3에게 커피를 권하면서 시작되는 대화에서도 알 수 있다. 손녀는 저승사자 3에게 할머니를 데려가는 공간이 염라대왕이 계신 곳이냐고 묻는다(74). 사자 3은 염라대왕이 아니고 본인의 할아버지가 있는 곳으로 간다고 하면서 소녀의 할아버지와 저승사자 3의 할아버지가 다르지 않음을 언급한다.

손녀: 너희 할아버지가 누군데? 염라대왕?
사자 3: 히힛, 다들 그렇게 알고 있지
손녀: 응... 뭐드라.
사자 3: 요사이 젊은 것들은 못쓰겠다. 자기 할애비 이름도 까먹어.
손녀: 워낙 일찍 돌아가셔서 그래. 난 한 qs도 뵌 적이 없거든. (사이) 맞다. 최인석-
사자 3: 우리 할아버지 이름하고 똑같군.
손녀: 그럼 동명이인이야?
사자 3: 아냐 같은 사람이야.
손녀: 어머, 그럼 할머니가 할아버지와 상봉하는 거야?
사자 3: 그런 셈이지.
손녀: 나도 가고 싶어.
사자 3: 너도 언젠가 오게 돼. (75)

현실에서 살아가고 있는 손녀와 죽음의 공간에 존재하는 저승사자의 할아버지는 동명이인이 아니라 동일 인물로 존재하고 있다. 굿이 벌어지고 있는 공간에서 현실과 죽음의 공간 구분은 무의미하다. 굿이 진행되는 공간에서 삶과 죽음은 혼재된 양상으로 균형을 유지하고 있다. 손녀가 저승사자 3에게 죽음의 공간이 현실과 얼마나 떨어진 것인지 묻자, 저승사자 3은 손녀의 가슴을 지목한다(75). 저승사자 3은 죽음의 공간이 현실과 멀리 떨어진 공간에 있는 것이 아니라, 인간의 마음에 자리하면서 늘 현실의 삶과 공존하고 있는 곳임을 드러낸다.

손녀: 거기가 어딘데? 아주 멀어?
사자 3: 아니 가까워.
손녀: 가까워? 어디?
사자 3: (손녀의 가슴을 쿡 찌르며) 바로 여기!
손녀: (곱게 흘기며) 너 새똥도 안 벗겨진 게 요상하구나.
사자 3: (당황) 아니다, 나는.....
손녀: 다 큰 숙녀 가슴을 건드리다니.....
사자 3: 난 진실을 말했을 뿐이다.
손녀: 진실?
사자 3: 그래, 우린 염라대왕이 보내서 온 것도 아니고, 무슨 대한항공 비행기 편으로 저승 가는 것도 아냐, 네 가슴에서 내가 태어났어. 인간들의 생각이 날 만들어낸 거지.
우린 모두 한 생각 한 몸이야. (76)

죽음의 공간에서 존재하는 것으로 인식되어 온 저승사자 3은 삶과 죽음의 공간 개념이 인간의 상상력이 만들어낸 것일 뿐 근본적으로 하나임을 선언한다. 『오구: 죽음의 형식』에서 노모가 죽음을 앞두고 수행하고자 했던 산오구굿도 이러한 두려움에서 비롯된 것이다. 노모는 과거 힘들었던 삶의 무게와 현존의 갈등, 오랜 시간 동안 쌓여있던 한의 해소, 그리고 감정의 정화를 통한 죽음에 대한 두려움을 극복하고자 한 것이다.

또한 노모는 아직 자신의 이루지 못한 일이나 과거의 고생스러웠던 시간의 아쉬움으로 인해서 죽음에 대한 미련이 남아 있는 것이다. 노모가 산오구굿을 통해서 죽음의 두려움을 극복할 수 있는 토대는 시공간의 제약에서 벗어나 인간 태초의 경험이 가능하기 때문이다. 노모는 산오구굿이 제공하는 생명력을 통해서 현실에서 경험하지 못한 생명과 죽음의 순환 질서가 제공되는 축제를 경험하고 있다. 노모는 굿을 통해서 고단한 현실을 벗어나 고대 그리스인들이 이상적으로 생각했던 축제의 놀이에 참여하면서 새로운 질서에 편입되면서 죽음을 초월하는 경험을 하는 것이다.

『오구: 죽음의 형식』에서 노모가 산오구굿을 통해서 새로운 질서의 공간으로 진입하는 것과 같이 고대 그리스인들의 이상적인 삶도 현실의 삶의 공간이 아니라 축제에 편입되어 새로운 변화 양상에 유연한 대응이 가능한 삶이었다(Caillois 266). 축제가 수행되는 한정된 공간 내에서는 외부 세계와 다른 새로운 질서가 자리한다(Huizinga 61). 『오구: 죽음의 형식』에서도 굿이 수행되는 공간은 외부와는 다른 질서가 존재한다. 축제와 굿의 행위 속에 내재 된 신성성은 참여자들이 무질서 이후 찾아오는 새로운 질서와 더불어 초자연적 경험을 수행하게 한다. 굿이 절정에 다다르면 굿의 참여자들은 자신들이 속한 시공간의 제약을 망각한 채, 태초의 경험을 하게 된다.

Ⅲ. 결론

고대사회에서 행해지던 집단적 유희, 쾌락, 그리고 놀이가 진행되던 제의는 단순한 행위가 아니라 내재 된 집단의 문화가 재현되었다는 측면에서 연극의 집단적 놀이 문화와 연계될 수 있다. 양자는 일상의 규범이 일시적 파괴, 무질서한 난장의 진행, 그리고 행위 주도자와 참여자 사이의 집단적 상호 감흥을 통한 카타르시스를 경험한다는 점에서 연관성을 갖는다. 전통 제의인 굿의 형태로 진행되는 『오구: 죽음의 형식』은 이성의 논리로 진행되는 현실과 자유로움과 유희가 활성화되는 양상의 혼재가 이루어지고 있다. 『오구: 죽음의 형식』에서 노모는 과거의 힘들었던 과정, 과거의 시간으로부터의 위로, 그리고 감정의 정화를 통한 죽음의 준비를 수행하고자 산오구굿을 수행한다.

이 작품에서 노모는 산오구굿이라는 수단을 통해서 인습과 규범이라고 하는 이성의 틀 속에서 살아왔던 삶으로부터 자유로움과 해방감을 경험하고 분출하지 못했던 감정을 풀어내면서 축제를 즐기고 있다. 굿이 진행되는

시간은 현실의 공간과 환상의 공간이 공존하면서 억압된 감정의 분출이 가능하다. 현실의 공간에서는 제도적 장치와 관습으로 인해서 이성적 가치 및 양상이 주도되면서 인간의 감정은 제한된다. 그러나 산오구굿의 진행 과정에서는 현실과 환상, 삶과 죽음, 그리고 이성과 감성이 공존하고 균형을 이루면서 감정의 분출이 허용되는 축제의 공간이다.

『오구: 죽음의 형식』에서 성적인 쾌락성을 연상하는 복장을 한 저승사자들은 현대 문명에서 인간들이 억압되어 온 욕망을 구체적으로 분출하고 있다. 성적인 상징성이 강조된 저승사자들은 성적 이미지를 해학적으로 잘 표현하면서 인간의 본성이 자연스러운 것임을 관객이나 독자들에게 인식시키고 있다. 성적인 상징물을 드러낸 저승사자들의 모습은 문명사회의 이성적 시선과는 거리가 있다.

이 작품에서 저승사자들은 인간들의 억압된 욕망으로 인해서 감추어져 왔던 인간 본연의 모습을 인간이 지닌 본성임을 극 속에서 끊임없이 자각시키고 있다. 『오구: 죽음의 형식』에서 저승사자들이 주관하는 죽음의 의식은 인간 본연의 모습을 그대로 드러내는 욕망의 분출로서 축제의 모습을 지닌다. 저승사자들의 모순적인 행동들은 인간이 상실한 본연의 모습으로서 자연스럽게 표출된다. 『오구: 죽음의 형식』에서 저승사자는 굿판의 흥을 돋우기 위한 존재로서도 기능을 한다. 저승사자는 세속적이고 비이성적인 존재로서 사실성을 초월하여 환상의 제공뿐만 아니라, 참여자들을 현실과 분리된 시공간으로 이동하게 한다. 이 작품에서 저승사자는 참여자들을 이성의 공간이 아닌 충동, 유희, 그리고 감성의 공간으로 이끌어간다.

굿의 환영은 참여자들에게 현실에서 경험할 수 없는 환영을 통해서 깨달음과 변화의 가능성을 제시한다. 굿은 인간이 경험할 수 있는 또 다른 현실이고 단순한 허구에 머무르는 것이 아니라 참여자들의 정신 변화와 삶의 태도에 강력한 힘을 행사할 수 있다. 굿은 충만한 생명력을 통해서 참여자들이 삶의 에너지를 회복하고 현실적인 대립에 대한 해소 가능성을 제시한다. 굿이 제시하는 삶과 죽음, 신성과 세속, 도덕과 타락, 이성과 감성, 그리고 질서와 무질서의 역설적 대립은 현실과의 공존, 조화, 그리고 유기적 통합의 가능성을 제시한다.

참고문헌

카유아, 로제.『놀이와 인간』. 이상률 역. 서울: 문예출판사, 1994.

[Caillois, Roger. *(Les)jeux et les hommes*. Trans. Lee, Sang-reul. Seoul: Munyechulpansa, 1994. Print.]

조동일.『한국문학통사』. 서울: 지식산업사, 1994.

[Cho, Dong-il. *Korean Literature History*. Seoul: Jisiksanwopsa, 1994. Print.]

조흥윤.『한국 巫의 세계』. 서울: 민족사, 1997.

[Cho, Heung-yoon. *The world of Korean Shamanism*. Seoul: Minjoksa, 1997. Print.]

최길성.『새로 쓰는 한국무속』. 서울: 아세아문화사, 1999.

[Choi, Gil-seong. *New Korean Shamanism*. Seoul: Asia Culture History, 1999. Print.]

엘리아데, 미르체아.『세계종교사상사 I 』. 이용주 역. 서울: 이학사, 2005.

[Eliade, Mircea. *Histoire des croyances et des idees religieuses I*. Trans. Lee, Yong-joo. Seoul: : Ihaksa, 2005. Print.]

에슬린, 마틴.『연극의 해부』. 전형기 역. 서울: 한양대학교 출판부, 1992.

[Esslin, Martin. *Anatomy of a Play*. Trans. Cheon, Hyeon-ki. Seoul: Hanyang University Press, 1992. Print.]

민속학회.『한국민속학의 이해』. 서울: 문학아카데미, 1994.

[Folklore Society. *Understanding Korean Folklore*. Seoul: Literature Academy, 1994. Print.]

프레이져, 제임스 조지.『황금가지』. 김상일 역. 서울: 을유문화사, 1996.

[Frazer, James George. *The Golden Bough*. Trans. Kim, Sang-il. Seoul: Eulyoomunwhasa, 1996. Print.]

한병철.『투명사회』. 서울: 문학과지성사, 2014.

[Han, Byeon-chul. *Transparent Society*. Seoul: Munji, 2014. Print.]

홍태한.『한국서사무가연구』. 서울: 민속원, 2002.

[Hong, Tae-han. *A Study on Korean Narrative Shamanism Songs and Dances*. Seoul: Minsokwon, 2002. Print.]

호이징아, 요한.『호모 루덴스』. 김윤수 역. 서울: 까치, 1981.

[Huizinga, Johan. *Homo ludens: a study of the play-element in culture*. Trans. Kim, In-soo. Seoul: Kkachi, 1981. Print.]

주강현.『동아시아 기층문화에 나타난 죽음과 삶』. 서울: 민속원, 2001.

[Joo, Kang-hyun. *Death and Life in East Asian Base Culture*. Seoul: Minsokwon, 2001. Print.]

강준수.「카니발적 특성으로 본 이청준의『축제』고찰」.『문학과 종교』24.1 (2019): 21-44.

[Kang, Jun-soo. "A Study on Festivals Based on Carnival Characteristics." *Literature and Religion* 24.1 (2019): 21-44. Print.]

김정민.『단군의 나라 카자흐스탄』. 서울: 글로벌콘텐츠, 2016.

[Kim, Jeong-min. *Kazakhstan, the Country of Dangun*. Seoul: Globalcontents, 2016. Print.]

김미도.「한국 현대희곡에 나타난 '굿'과 연극성」.『한국연극학』9 (1997): 29-50.

[Kim, Mido. Theatricality of " Kut " in the modern drama of Korea. *JOURNAL OF KOREAN THEATRE STUDIES ASSOCIATION* 9 (1997): 29-50. Print.]

김미성.『축제문화의 제현상』. 서울: 연세대학교출판부, 2006.
[Kim, Mi-seong. *The Phenomenon of Festival Culture*. Seoul: Yonsei University Press, 2006. Print.]
김태곤.『한국민간신앙연구』. 서울: 집문당.
[Kim, Tae-gon. *Korean Folk Faith Research*. Seoul: Jipmoon. Print.]
김열규.『한국인의 신명』. 서울: 도서출판 주류, 1982.
[Kim, Yeol-kyu. K*orean Enthusiasm*. Seoul: Book Publishing Juryu, 1982. Print.]
키스터 다니엘 A.『무속극과 부조리극』. 서울: 서강대학교 출판부, 1986.
[Kister Daniel A. *Shamanistic plays and absurd plays*. Seoul: Sogang University Press, 1986. Print.]
한국정신문화연구원.『한국민족문화대백과사전』. 서울: 웅진출판사, 1991.
[Korea Spiritual Culture Research Institute. *Korean National Culture Encyclopedia*. Seoul: Woongjin Press. 1991. Print.]
이부영.『분석 심리학-C.G. Jung의 인간심성론』. 서울: 일조각, 2006.
[Lee, Bu-young. *Analytical Psychology - C.G. Jung's Theory of the Human Mind*. Seoul: Iljogak, 2006. Print.]
이동용.『니체와 함께 춤을』. 서울: 이파르, 2015.
[Lee, Dong-yong. *Dancing with Nietzsche*. Seoul: Ifar, 2015. Print.]
이진우.『클래식 클라우드 002 - 니체』. 서울: 알라딘, 2018.
[Lee, Jin-woo. *Classic Cloud 002 – Nietzsche*. Seoul: Aladin, 2018. Print.]
이윤택. a『오구: 죽음의 형식』. 서울: 도서출판 공간, 1994.
[Lee, Yoon-taek. a *Ogu: Form of Death*. Seoul: Book Publishing Gongkan, 1994. Print.]
이윤택. b『굿과 연극』. 서울: 도요, 2017.
[Lee, Yoon-taek. b *Gut and Theater*. Seoul: Doyo, 2017. Print.]
니체, 프리드리히.『니체전집』. 제1-21권, 서울: 책세상, 2004.
[Nietzsche, Friedrich. *Nietzsche's collection*. Book 1-21. Seoul: Chaeksesang, 2004. Print.]
박동준.『축제와 엑스터시』. 서울: 한울, 2009.
[Park, Dong-jun. *Festivities and Ecstasy*. Seoul: Hanul, 2009. Print.]
유동식.『한국무교의 역사와 구조』. 서울: 연세대학교출판부, 1987.
[Rhyu, Dong-shik. *History and Structure of Korean Shamanism*. Seoul: 1987. Print.]
손영달.『별자리 서당』. 서울: 북드라망, 2020.
[Son, Young-dal. *The Village School of Constellation*. Seoul: Bookdramang, 2020. Print.]
터너, 빅터.『제의에서 연극으로』. 이기우·김익두 역. 서울: 현대미학사, 1996.
[Turnur, Victor. *From ritual to theatre*. Trans. Lee, Ki-woo·Kim, Ik-do. Seoul: Hyundaimihaksa, 1996. Print.]
임돈희.『조상제례』. 서울: 대원사, 1990.
[Yim, Don-hee. *Ancestral Rites*. Seoul: Daewonsa, 1990. Print.]

「샤머니즘을 통해 본『오구: 죽음의 형식』의 욕망 고찰」에 대한 토론문

김민아(경북대)

작품은 죽음이라는 사건을 무대에서 재현하여 관객들에게 보여주고 있다. 노모가 극락왕생을 축원하는 흥겨운 산오구굿 와중에서 쓰러져 죽는 것(죽음), 염과 초상집의 풍경, 저승사자 등등 무섭고 꺼려지고 슬픈 비극적 사건이나 대상들이 무대에 올려진다. 이렇게 관객과 사건 사이에 거리가 발생했을 때 관객은 사건을 객관적으로 바라볼 수 있게 된다. 이때 무대 위에 올려진 죽음과 관련된 사건들은 일상화되고 희화화된다. 즉 죽음이라는 비극적 사건은 희극(코메디)가 되는 것이다.

노모(이복례)의 극락왕생을 축원하는 산오구굿은 이번이 네 번째라고 작품에 언급된다. 굿이 클라이막스에 치달았을 때, 저승에서의 복된 삶을 기원하는 무녀의 노래("잘 가세요 잘 가세요...")가 끝나자마자 노모는 아쉽지만 환하게 달아오른 얼굴을 하고서는 "나 간다"며 픽 쓰러져 죽는다. 그 뒤 염하는 장면이나 초상집 장면은 한편의 코미디이다. 사람들은 기계적으로 곡을 하고, 손님을 맞이하고, 한쪽에선 화투를 치고, 화투 치다가 때가 되면 다시 자동적으로 곡을 하고 추임새 넣는다. 이후 나타난, 쥐색 타이즈를 입은 저승사자는 촌지를 요구하고, 두 아들은 부조금, 재산 문제로 몸싸움을 벌이다가 급기야 활극이 연출된다. 이 활극은 관속의 노모가 일어나서 싸움을 중재함으로 끝이 난다(노모를 관속에서 일으킨 존재는 촌지를 더 받길 원하는 저승 사자이다). 먹고 취하고 화투를 치고 싸움을 하고 정사를 벌이는 이 모든, 지극히 일상적이고 세속적인 장면은 죽음과 장례의 풍경으로 그려진다.

위의 단락은 제가 작품을 읽고 이해, 정리한 내용입니다. 강준수 선생님의 토론을 준비하면서 작품을 읽고 이에 대한 선생님의 흥미로운 견해를 접할 수 있었습니다. 먼저 이에 감사드립니다. 강준수 선생님의 발표문을 읽으면서 궁금했던 지점들은 다음과 같습니다.

첫째로, 발표문의 제목 "샤머니즘을 통해 본『오구: 죽음의 형식』의 욕망 고찰"이 구체적으로 이해가 되지 않습니다. (누구의, 어떤 욕망인지) 좀 더 상세한 설명을 부탁드립니다.

두 번째 질문입니다. 강준수 선생님의 논지는 다음과 같습니다. "저승사자는 사티로스에 비교될 수 있고, 작품에서 아폴론적 양상과 디오니소스 양상이 상호작용을 통해 갈등, 대립, 화해의 과정을 거쳐 조화를 이뤄야 한다, 이성 중심의 현대사회에서 감성적 측면은 소외당하고 있고, 이윤택은『오구: 죽음의 형식』에서 죽음이라고 하는 소재를 가지고 양자 사이의 조화를 시도하면서 도시 문명의 이성을 벗어나 태초 인간 본연의 모습을 보여주고자 한다,『오구: 죽음의 형식』의 등장인물들은 문명사회의 틀을 벗어나기 위한 몸짓을 한다." 그런데 제 생각에 이 작중 등장 인물들 중 이성적인 이들은 없는 듯하고 오히려 작품은 문명인의 탈을 쓴 추악한 인간군상을 죽음이라는 사건을 통해 풍자적으로 보여주고 있는 듯합니다. 좀 더 설명하자면 작품에 아폴론적 원칙과 디오니소스적 원칙의 대립 등은 느껴지지 않고 오히려

인물들의 즉물성, 탐욕, 쾌락 등이 전면화되는 것 같습니다.

세 번째 질문은 다음과 같습니다. 강준수 선생님께서는 굿을 디오니소스 제의와 연관 지으시면서 디오니소스적 황홀경을 통해 축제(굿)의 참가자는 일상과 분리된 세계를 경험한다고, “축제에 참여한 사람과 같이 『오구: 죽음의 형식』에 등장하는 인물들은 성스럽고 황홀한 놀이를 통해서 현실 세계를 초월”한다고 지적하시는데요, 과연 작품 속 인물들이 현실 세계를 초월하는 것인 의문이 듭니다. 오히려 죽음, 장례식, 저승 사자등이 그 아우라를 잃고(탈관脫冠) 속화(俗化) 되는 건 아닐까요? 인물들은 어떤 신성하거나 초자연적 경험(태초의 경험, 을 하는 것이 아니라, 여전히 일상을 살아가고 있고, 오히려 죽음이라는 사건이 일상 속으로 끌어 내려와 진 건 아닐까요?

마지막 질문입니다. 결론 마지막 문장 “굿은 충만한 생명력을 통해서 참여자들이 삶의 에너지를 회복하고 현실적인 대립에 대한 해소 가능성을 제시한다.”고 하셨는데요, 이를 작품 속 인물과 연결 지어 다시 한번 설명 부탁드립니다.

감사합니다.