한국문학과종교학회 창립 30주년
2022 여름 전국학술대회 논문집

문학 속의 종교, 종교 속의 문학

일시 : 2022년 7월 14일 목요일 9:20~18:20
장소 : 서강대학교 바오로 경영관 PA101, 201, 203
주최 : 한국문학과종교학회
주관 : 한국문학과종교학회, 서강대학교 영문학부
후원 : 한국연구재단, 서강대학교

* 이 발표논문집은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 학술대회지원사업의 지원을 받아 발간되었음(NRF-2022S1A8A4A01073613).

목 차

[환영사] 송인화 회장
[축 사] 김영호 초대회장
[축 사] Adrew Hass 교수(U. of Sterling)

▌학술대회 일정표 ▐

[기조강연]
▪ 임우기(문학평론가) “예술에서의 귀신(鬼神)의 존재와 작용에 관한 시론(試論): 유역문예론의 서(序)” ····· 9

[종교 간 대담]
▪ 김윤환(백석대)·고영섭(동국대)·최대환(대신학교) “종교 경전의 텍스트성과 성스러움의 기원” ····· 61

제1세션

제1분과

▪ 박선화(건국대) “더글러스 스튜어트의 『셔기 베인』에 나타난 구원 이야기” ····· 75
토론: 윤수현(경상대)
▪ 이현경(이화여대) “기독교적 관점에서 토니 모리슨(Toni Morrison)의 소설에 나타난 희생양 매커니즘에 대한 비판 연구: 르네 지라르의 이론을 바탕으로” ····· 85
토론: 박수정(신라대) ····· 93
▪ 황정현(연세대) “Comparative Rhetoric: In What Ways is Augustine’s *On Christian Doctrine* a Response to Socrates’s Critique of the Sophistical Rhetoric in Plato’s *Gorgias*?” ····· 95
토론: 노동욱(삼육대) ····· 101
▪ 이경희(이화여대) “프리드리히 헤벨의 드라마 「유디트」에 나타난 기독교의 구원과 비극성: 성서 외경 「유디트」와의 비교를 중심으로” ····· 103
토론: 이현주(연세대) ····· 111

제2분과

▪ 전계성(대구대) “여신성(與神性)의 방법론 모색과 적용: 김동리 소설 「해방」을 중심으로” ····· 115
토론: 윤국희(서울대) ····· 129

▪ 양혜원(이화여대) “여성학적 방법론으로 접근하는 종교 경험과 문학 텍스트: 박완서 연구를 중심으로” ····· 131
토론: 최우혁(서강대) ····· 141
▪ 강준수(안양대) “샤머니즘과 기독교 시선으로 본 영화 〈곡성〉의 공포와 폭력 고찰” ····· 143
토론: 하야시야마 가오리(대전과기대) ····· 155

제3분과

▪ 신이현(서강대) “Religion Mixing in the Dance: Exploration between Latitudinarianism and Materialism in Laurence Sterne’s *A Sentimental Journey*” ····· 159
토론: 김진(경기대) ····· 165
▪ 윤연경(숙명여대) “성경 역사의 흐름을 따라서 본『벤허』: 성경 속 인물들을 중심으로” ····· 167
토론: 김성현(서울과기대) ····· 175
▪ 이보혜(서강대) “A Romance Beyond the Dimension: A Sociological Critique of Class, Gender, and Ideology in Edwin A. Abbott’s *Flatland*(1884)” ····· 177
토론: 정익순(중앙대) ····· 185
▪ 조인영(숙명여대) “이상적인 아동상의 재현 양상 연구: 로리스 라우리의 〈별을 헤아리며〉를 중심으로” ····· 187
토론: 김시현(이화여대) ····· 195

제2세션

▪ “문학과 종교 연구의 흐름과 현황”
홍주영(공군사관학교) “『문학과종교』 연구의 흐름과 현황(총론) ····· 199
김민아(인천대) “『문학과 종교』에서 종교학 분야의 연구 흐름과 현황” ····· 203
김민아(경북대) “문학과 종교 연구의 흐름과 현황: 세계문학” ····· 211
한미야(총신대) “문학과 종교학회 영문학 분야 30년 흐름과 동향” ····· 215
홍주영(공군사관학교) “학술지 『문학과종교』에 수록된 국문학 연구의 주요 논자와 연구동향” ····· 225
▪ 노동욱(삼육대)·이희구(중원대) “‘문학과 종교’의 해외 연구동향: 21세기 ‘문학과 종교’ 연구의 의미” ····· 229
▪ 김진숙(서울대)·이재환(이화여대) “문학과 종교의 연구 방법에 대한 사유” ····· 235

[연구윤리교육 자료]
▪ 최선경(가톨릭대) “연구윤리교육” ····· 243

□ 환영사

안녕하십니까.

한국문학과 종교학회 회장 송인화입니다.

오늘 학회 창립 30주년 학술대회를 맞아 학회장을 찾아주신 분들께 환영의 인사를 드립니다. 우리 학회는 문학과 종교 간 다양한 관계와 문제를 연구하며 30년간 꾸준히 성장해왔습니다. 그간의 학술적 행장을 한 문장으로 설명할 수 없지만 압축해 보면 〈문학 속의 종교, 종교 속의 문학〉이 될 것입니다.

우리는 그동안 문학 작품에 나타난 종교적 모티프, 주제로서의 종교사상, 작가의 믿음 등을 탐구해왔으며, 텍스트로서 종교와 경전의 특성도 해명하고자 하였습니다. 30년 성상을 지나는 동안 우리 학회는 성장을 위해 가지가 단단한 옹이를 만들고, 더욱 높아지기 위해 대나무가 마디를 내듯, 학술적 발전을 위해 자기를 벼리는 작업을 게을리하지 않았음을 자부합니다. 말할 것도 없이 이는 헌신적으로 학회를 이끌어 오신 전임 회장님과 임원들, 그리고 회원들의 깨어있는 노력이 있어 가능했던 것으로 그동안의 노고에 깊이 감사드립니다.

이제 우리 학회는 새로운 도약을 위해 큰 호흡으로 지나온 시간을 돌아보고 나아갈 길의 방향을 모색해야 할 자리에 서 있습니다. 오늘의 30주년 기념학술대회는 이러한 요청에 부응하고자 한 것으로 학회의 과거와 미래는 물론 현재의 자리를 점검하는 의미있는 시간이 될 것입니다. 학술대회에서 발표되는 기조강연, 종교간 대담, 기획발표 그리고 주제발표들은 연구자분들의 학문적 결실임은 물론 우리 학회의 성숙을 위한 물음에 대한 소중한 응답이 될 것입니다. 오늘의 논의가 우리 학회의 발전뿐만 아니라, 숭엄함의 이상을 지향하는 인간성의 가치를 회복하는 데 작은 도움이 되었으면 합니다.

마지막으로 오늘의 학술대회를 기획하고 준비하고 현장에서 수고해주신 총무, 학술이사님을 포함한 임원분들의 수고에 존경과 감사의 마음을 전합니다. 한국문학과종교학회의 30주년 기념학술대회를 축하해주시고 즐거이 참여해주시기 바랍니다.

2022년 7월 14일

한국문학과종교학회 회장
송 인 화 올림

□ 축 사

김영호 초대회장

존경하는 회장님과 임원님들, 그리고 모든 회원 학자님들
안녕하십니까. 초대회장 김영호 교수입니다.

1992년 문학과 종교의 학제적 연구를 목표로 소수의 학자들과 시작한 문학과 종교학회가 오늘 그 창립 30주년을 맞이하여 기념 학술대회를 개최함에 창립자의 한 사람으로서 참으로 감개무량하고 온 가슴으로 축하를 하는 바입니다.

무엇보다 감격적인 것은 오늘의 문종학회의 문학과 종교의 학제적 연구논문들이 그 내용의 독창성과 수월성으로 국제적 학술 학회의 위상을 공고히 구축하고 있다는 점입니다.

이 같은 문종학회의 빛나는 발전은 그동안 훌륭하신 회원 학자님들의 뜨거운 학술 탐구의 열정과 노고의 성과이며 전 현직 회장님들과 임원님들의 성실한 봉사의 수확이라 믿어 모든 분들께 깊은 감사를 드리는 바입니다.

끝으로 오늘 창립기념 학회가 풍성한 학술 논문 발표로 알찬 학문의 축제가 되길 바라며, 다시 한 번 우리 문학과 종교학회의 창립 30주년을 뜨거운 가슴으로 심축합니다.
감사합니다.

□ 축 사

Adrew Hass 교수(U. of Sterling)

□ 학술대회 일정표

일 정		발 표 및 내 용	비 고
오전 일정 (제1부) 2022. 7. 14. (9:20~12:10)	**개회식** 09:20~09:30 바오로경영관 PA101	개 회 사 : 송인화 (한세대, 학회장) 축 사 : 박병준 (서강대, 전인교육원장)	사회자 : 홍주영 (공군사관학교)
	제1세션 09:30~12:10 (160′) 바오로경영관 PA101	**▬ 제1분과 : 주제발표 - 문학 속의 종교 ▬** 발표주제 : **"더글러스 스튜어트의『셔기 베인』에 나타난 구원 이야기"** 발 표 자 : 박선화(건국대), 토론: 윤수현(경상대) 발표주제 : **"기독교적 관점에서 Toni Morrison의 소설에 나타난 희생양 매커니즘에 대한 비판 연구: 르네 지라르 이론을 바탕으로"** 발 표 자 : 이현경(이화여대), 토론: 박수정(신라대, 비대면) 발표주제 : **"Comparative Rhetoric"** 발 표 자 : 황정현(연세대), 토론: 노동욱(삼육대) 발표주제 : **"프리드리히 헤벨의 드라마 「유디트」에 나타난 기독교의 구원과 비극성 – 성서 외경 「유디트」와의 비교를 중심으로"** 발 표 자 : 이경희(이화여대), 토론: 이현주(연세대)	사회자 : 박소진 (숙명여대)
	제1세션 09:30~12:10 (160′) 바오로경영관 PA201	**▬ 제2분과: 주제발표 – 종교 속의 문학▬** 발표주제 : **"여신성(與神性)의 방법론 모색과 적용 - 김동리 소설을 중심으로"** 발 표 자 : 전계성(대구대), 토론: 윤국희(서울대) 발표주제 : **"여성학적 방법론으로 접근하는 종교 경험과 문학 텍스트: 박완서 연구를 중심으로"** 발 표 자 : 양혜원(이화여대), 토론: 최우혁(서강대) 발표주제 : **"샤머니즘과 기독교 시선으로 본 영화 <곡성>의 공포와 폭력 고찰"** 발 표 자 : 강준수(안양대, 비대면), 토 론 : 하야시야마 가오리 (대전 과기대)	사회자 : 박상민 (강남대)
	제1세션 09:30~12:10 (160′) 바오로경영관 PA203	**▬ 제3분과: 신진연구자 ▬** 발표주제 : **"Religion Mixing in the Dance : Exploration between Latitudinarianism and Materialism in Laurence Sterne's *A Sentimental Journey*"** 발 표 자 : 신이현(서강대), 토론: 김 진(경기대)	사회자 : 최인순 (서경대 명예교수)

		발표주제 : "**성경 역사의 흐름을 따라서 본『벤허』 — 성경 속 인물들을 중심으로"** 발 표 자 : 윤연경(숙명여대), 토론: 김성현(서울과기대) 발표주제 : **"A Romance Beyond the Dimension : A Sociological Critique of Class, Gender, and Ideology in Edwin A. Abbott's *Flatland*"** 발 표 자 : 이보혜(서강대), 토론: 정익순(중앙대) 발표주제 : **"이상적인 아동상의 재현 양상 연구 : 로리스 라우리의 <별을 헤아리며>를 중심으로"** 발 표 자 : 조인영(숙명여대), 토론: 김시현(이화여대)	
오후 일정 (제2부) 2022. 7. 14. (12:10~20:30)	**점심식사** 12:10~13:10	곤자가(서강대학교 구내식당)	
	축사 13:10~13:30 (20′)	역대회장단	사회자: 홍주영 (공군사관학교)
	기조강연 13:30~14:30 (60′) 바오로경영관 PA101	강연주제 : **"전통 신도(神道)와 동학에서 구한 문학예술론 試論"** 강 연 자 : 임우기(문학평론가)	사회자 : 이경희 (이화여대)
	종교 간 대담 14:30~15:30 (60′) 바오로경영관 PA101	주 제 : **"종교 경전의 텍스트성과 성스러움의 기원"** 기 독 교 : 김윤환 목사님 (백석대) 불 교 : 고영섭 교수님 (동국대) 가 톨 릭 : 최대환 신부님 (대신학교)	사회자 : 김성현 (서울과기대)
	제2세션 15:40~18:00 (140′) 바오로경영관 PA101	**▬ 통합분과: 기획발표▬** 발표주제 : **"문학과 종교 연구의 흐름과 현황"** 발 표 자 : 김민아(인천대, 종교학), 김민아(경북대, 노문학), 한미야(총신대, 영문학), 홍주영(공사, 국문학) 강 평 : 유성호(한양대) 발표주제 : **"문학과 종교의 해외 연구동향"** 발 표 자 : 노동욱(삼육대), 이희구(중원대) 강 평 : 양재용(강원대) 발표주제 : **"문학과 종교 연구방법론"** 발 표 자 : 김진숙(서울대, 종교학), 이재환(이화여대, 철학) 강 평 : 박소진(숙명여대)	사회자 : 안 신 (배재대)
	총회 및 폐회 18:00~18:20 (20′) 바오로경영관 PA101	학회연혁보고 : 박선화(건국대) 연구윤리교육 : 최선경(가톨릭대) 폐 회 선 언 : 송인화(한세대, 학회장)	사회자 : 박선화 (건국대)
	만찬 18:30~20:30	거구장(서강대 인근 식당)	

기 조 강 연

시　간 : 13:30~14:30 (60분)

사회자 : 이경희(이화여대)

강연제목 : **“예술에서의 귀신(鬼神)의 존재와 작용에 관한 시론(試論): 유역문예론의 서(序)”**

강 연 자 : 임우기 (문학평론가)

예술에서의 鬼神의 존재와 작용에 관한 시론(試論)[1)]
– 유역문예론의 序

임 우 기
(문학평론가)

Ⅰ. 수운 동학과 '귀신'

오늘 귀한 학술회의 자리에 저같이 천학비재의 방외인 문학평론가를 기조강연 연사로 초대해주셔서 큰 영광입니다. 하지만 강연 청탁을 수락하고 나니 한동안 은근히 고민이 되었습니다. 전국의 각 대학에서 오랜 시간 동안 문학과 종교에 대해 깊이 연구하고 가르쳐온 쟁쟁한 학자, 교수 여러분들 앞에서 제 깜냥에 괜히 나서는 것은 아닌가 적이 염려가 되었습니다.

여러 염려 중엔 오늘 강연의 주제 중 하나인 '예술 창작에서의 귀신의 존재와 작용에 관한 시론試論'이 과연 기존 인문학적 지성의 관점과 얼마나 화해할 수 있을지, 또 오늘 얘기할 시론이 지닌 기존 구체제에 대한 '반체제적인' 도전적 성격 탓에 강연의 본래 취지와는 달리 한국의 인문학적 지성이 제도적으로 구축한 완강한 체제와 그 서구 편향적 사유 구조에서 파생되는 선입견과 편견과 심각한 오해의 가능성에 대한 일말의 염려도 없지는 않습니다.

그만큼 이번 기조 강연의 주제에는 한편으론 뜬구름 같은 이 땅의 전통적 형이상학의 내용들이 포함되어 있으며, 또 한편으론 불교 유교 기독교 등 기존 종교들의 민감한 시각과 연관된 '문학예술론'의 문제들, 그리고 서구 근대를 맹렬히 추종해온 수구적 기존 문학예술의 체제와 길항하고 저항하는 주체적 정신의 문제가 포함되어 있습니다.

이러저러한 염려가 없지 않음에도, 학회의 요청을 수락하고 이 강연에 임한 것은 저의 시론이 그저 일방적인 주장이 아니라 생기를 잃은 지 오래인 '구체제'에 저항하고 천지 조화造化에 참여하는 '생명의 문예'를 구하기 위해서도 생산적인 대화를 꾀하는 좋은 기회라는 판단이 섰기 때문입니다.

연일 한여름 염천 날씨가 이어지고 있습니다만, 곧 절기가 바뀌고 가을이 올 것입니다. 오늘 강연의 실마리는 다가오는 개천절의 뜻을 새기는 것으로 삼을까 합니다. 아시다시피 개천절은 우리나라 첫 건국을 기념하는 국경일입니다. 매년 10월 3일은 하늘이 열린 날로서 아득한 옛날부터 지상에선 그해에 거둔 햇곡식과 온갖 열매들로 음식을 차리고 맑은 술과 춤과 노래로써 성대한 제천祭天의식을 올렸습니다. 천도天道를 겸손히 따르고 천지신명天地神明에 빌며 감사하는 한민족의 큰 잔칫날입니다. 단군왕검은 첫 나라 고조선의 제사장이자 임금이었습니다. 환웅천왕과 지모신地母神인 웅녀 사이에 태어난 단군은 천지의 도를 실현하는 강건한 인도人道의 화신이요 인신人神이었습니다. 단군은 고대 무교가 역사 속에서 속류화, 심하게는 미신화되기 이전에 천신을 모신 큰 무당의 원형입니다. 하늘이 열린다는 개천의 뜻은 우리 민족의 첫 국가의 건설만을 의미하는 것은 아닙니다. 한국인이 한국인답게 본디 바탕을 따라 능히 본성에 통하여 참된 자기를 바로 세우는 것이 개천의 온전한 의미일 것입니다. 고조선 건국 이래 긴 세월이 지나서 조선왕조가 패망의 기색이 역력하고 지배계층의 패악과 가렴주구에 따라 인민들이 도탄에 내몰린 그 즈음, "정말 어머어마한 역사적 대사건"(凡夫 김정설, 〈〈풍류정신〉〉)이 일어납니다. 1860년 4월 초 경주 인근에서 수운 최제우 선생이 한울님

1) 이 試論은 2022. 07. 14. 서강대 바오로관에서 열린 '한국문학과 종교학회'의 창립 30주년 기념 학술회의에서 행한 기조 강연문. (편집자 주)

(하느님)과 두 차례 접신한 후 마침내 득도, 이내 동학을 창도한 것입니다. 수운 선생은 한울님과의 접신을 통해 인간은 자기 안에 한울님을 모신 '시천주'의 존재임을 깨달았습니다. 천도天道는 바깥의 절대자 하느님이 아니라, 시천주하는 인간 안에 있음을 천명한 것입니다.

〈〈동경대전〉〉 〈논학문〉에는 인간을 '천지 만물 중에 가장 신령한 존재[最靈者]'로 설파하는 대목이 나옵니다. 본디 만물 중에 최령자인 인간은 '시천주'로 거듭나기 위해서는 한울님을 자기 안에 모시는 마음과 그 정기正氣를 잘 보존하는 수심정기守心正氣가 무엇보다 우선하는 긴요한 임무입니다. 수심정기를 통해 내 안에 한울님 모심[侍天主]을 안다는 것은 자기의 참되고 영원하고 무궁한 생명력을 깨닫는 것을 의미합니다.

그런데, 수운 선생의 두 번째 '접신'에서 한울님은 '내 마음이 네 마음이다...귀신이란 것도 나다'라고 말씀합니다. 한울님이 '귀신이란 것도 나다'라는 말씀의 뜻은 과연 무엇인가요? 서구 사상은 인간 의지와 이성을 통해 전개되어 왔기에 샤먼의 접신을 엑스타시나 트랜스 또는 정신 이상이 잠시 발현 상태로, 더 나쁘게는 악귀나 사악한 정령에 들린 상태로밖에 달리 이해하지 못합니다. 이에 반해, 동방의 사유 체계에선 귀신이란 종교의식이나 제사 때 모시는 정령(精靈)을 가리키는 데 그치지 않고, 음양이 서로 어울려 끊임없이 생성 변화하는 조화(造化)의 성실한 능력으로 이해되어 왔습니다. 유학의 시각에서 귀신은 보이지 않고 만질 수 없는 일기(一氣) 또는 음양의 조화(造化)를 가리킵니다. 예로부터 공자는 〈〈논어〉〉 〈先進〉 편에서 일견 귀신의 존재에 다소 부정적이고 유보적인 관점에서 비판하는 듯이 보이지마는 꼭 그런 것만은 아닙니다. 특히 공자의 손자인 자사子思가 기록했다고 전해지는 〈〈中庸〉〉 제16장을 보면 음양의 기운이 서로 오묘하게 어울리며 만물의 생성과 변화 속에 작용하는, 자연의 본성으로서 귀신의 공덕을 떠올리게 합니다.

> 귀신의 덕은 성대하고나. 보려고 해도 보이지 않고 들으려 해도 들을 수 없고, 사물의 본체가 되어 빠뜨릴 수가 없다. 천하 사람들로 하여금 재계하고 깨끗이 하며 의복을 잘 차려입고 제사를 지내게 하니, 넓고도 넓어서(洋洋) 그 위에 있는 듯하고 그 옆에 있는 듯하다. 시詩에도 '神의 이르름은 헤아릴 수가 없다. 하물며 신을 싫어할 수가 있겠는가.'라고 했다. 무릇 은미한 것일수록 더욱 드러나니(또는 아무리 은미한 것이라도 드러나니. '夫微之顯'), 그 성실함(誠)을 가릴 수 없음이 이와 같다. (〈〈중용〉〉 제16장)

'귀신은 사물의 본체' 즉 자연의 본성이라는 것, 귀신은 "넓고 넓어서 그 위에 있는 듯하고 그 옆에 있는 듯하다"는 것, 귀신의 공덕은 미치지 않는 데가 없다는 것, 무릇 은미한 것일수록 더욱 드러난다는 것, 그 성실함 또는 진실함을 가릴 수 없다는 것 등 공자는 천지 만물에 편재遍在하여 작용하는 귀신의 공덕과 성실을 높이 찬양하고 있습니다. 또한 공자는 귀신이란 인간 활동에 있어 평소에 의식하지 못할 뿐 늘 현세적 삶과 함께 하는 존재라는 점을 분명히 하고 있습니다. 〈〈중용〉〉에서 보이는 공자의 '귀신'에 대한 언급은 〈〈易經〉〉〈계사(繫辭)〉에서 신(神)을 가리켜 "추측할 수 없는 음양의 변화(陰陽不測之謂神)"과 함께 원시유가의 귀신론 이해를 위한 한 단초端初를 제공합니다.

유학에서의 귀신론은 북송(北宋, 960~1127) 때 신유학에 와서, 성리학의 개조開祖로 일컫는 염계(濂溪 周敦頤)의 〈〈태극도설〉〉 이래, 정자(程子, 程頤)는 귀신을 "천지의 공용(功用)이면서 조화(造化)의 자취", 장자(張子, 橫渠)는 "음양 이기(二氣)의 양능(良能)"으로 정의하였고, 남송(南宋, 1127~1276) 때 성리학의 집대성자인 주자(朱子, 朱熹)는 귀신을 "음양의 영처靈處"라 하고 "귀(鬼)는 음의 영(靈)이고 신(神)은 양의 영(靈)으로, 또 귀를 귀(歸) 또는 굴(屈)의 의미로 보아 수축하는 기운이고 신을 신(伸)의 의미로 보아 신장하는 것"으로 해석하였습니다.

송유의 영향 아래 조선 유학의 초기에 화담(花潭 徐敬德)은 기철학에 입각하여 생사와 인귀 등 모든 존재의 생성 변화는 오직 기氣의 취산聚散 운동(鬼神)에 있을 뿐이라는 기불멸론氣不滅論 관점에서 귀신을 해석하였고, 또 조선 후기에 녹문(鹿門 任聖周)도 기일원론[2]의 관점에서 "귀신이라는 것은 이기二氣의 양능良能

이요 음양의 영처靈處이다."라고 정의합니다. 녹문은 장자張子와 주자의 귀신 정의를 수용하면서도, 이를 발전시켜 귀신을 '천지와 통하는 틈이 없는 묘처妙處로서 본체本體'[3]이면서 '자연현상을 주재하는 묘용妙用의 능력'으로서 해석합니다. 18세기 조선의 성리학이 도달한 '귀신'은, 음양의 양능 · 영처로서 천지자연 속의 만물의 조화造化와 다양한 개별 현상을 일으키는 본체[천지와 통하는 틈이 없는 묘처]의 작용[妙用]하는 능력을 가리킵니다.

이처럼 정주학의 이기이원론적 귀신관을 수용하면서도 상이하게 발전시킨 조선 후기 녹문의 귀신론은 한 세기 후에 등장하는 수운 동학에서의 귀신을 이해하는 데에 유용한 바가 있습니다. '천지와 통하는 틈이 없는 묘처로서 본체의 묘용 능력'이라는 녹문의 귀신관은 한울님이 수운 선생에게 건넨 말씀 '오심즉여심야...귀신자오야'의 심오한 뜻과 통하는 바가 있기 때문입니다.

수운 선생의 부친인 근암(近庵 崔沃) 선생은 영남에서 널리 학문과 덕망이 알려진 송유로서 퇴계退溪의 학문 전통을 이은 분이었으니 수운 선생의 사상 형성에 자가自家의 전통이 없다고는 할 수 없을 것입니다. 그렇기 때문에도, 수운 동학이 창도되는 현실적이고 직접적인 계기인 두 번에 걸친 한울님과의 접신의 내용을 유심히 읽고 깊이 이해해야 합니다.

> **[첫 번째 접신]**
> 뜻밖에도 사월에 마음이 선뜩해지고 몸이 떨려서 무슨 병인지 집중할 수도 없고 말로 형상하기도 어려울 즈음에 어떤 신선의 말씀이 있어 문득 귀에 들리므로 놀라 캐어 물은 즉 "두려워 하지 말고 두려워 하지 말라. 세상 사람이 나를 상제라 이르거늘 너는 상제를 알지 못하느냐." 그 까닭을 물으니 대답하시기를 "내 또한 공이 없으므로 너를 세상에 내어 사람에게 이 법을 가르치게 하니 의심하지 말고 의심하지 말라." 묻기를 "그러면 西道로써 사람을 가르치리이까." 대답하시기를 "그렇지 아니하다. **나에게 靈符 있으니 그 이름은 仙藥이요 그 형상은 太極이요 또 그 형상은 弓弓이니, 나의 영부를 받아 사람을 질병에서 건지고 나의 呪文을 받아 사람을 가르쳐서 나를 위하게 하면 너도 또한 長生하여 덕을 천하에 펴리라.**
> (〈〈동경대전〉〉 〈포덕문〉)

> **[두 번째 접신]**
> 내 또한 두렵게 여겨 다만 늦게 태어난 것을 한탄할 즈음에, 몸이 몹시 떨리면서 밖으로 접령하는 기운이 있고 안으로 강화의 가르침이 있으되, 보였는데 보이지 아니하고 들렸는데 들리지 아니하므로 마음이 오해려 이상해져서 수심정기하고 묻기를 "어찌하여 이렇습니까." 대답하시기를 **"내 마음이 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리오. 천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라.** 너는 무궁무궁한 도에 이르렀으니 닦고 단련하여 그 글을 지어 사람을 가르치고 그 법을 바르게 하여 덕을 펴면 너로 하여금 장생하여 천하에 빛나게 하리라.[4] (〈〈동경대전〉〉 〈論學文〉)

위에, 수운 선생이 손수 지은 〈〈동경대전〉〉에 나오는 한울님과의 두 차례 접신에서 대화 내용을 차례로 살펴보면, 첫 번째 접신에서, 한울님이 수운 선생에게 준 靈符와 仙藥, 呪文은, 단군신화에서 하느님(桓因)이

---

2) 鹿門 任聖周(1711~1788)의 氣一元論에서 '기일원'의 본체는 太虛(張載,橫渠), 浩氣(맹자의 浩然之氣), 元氣, 天 등으로 표시됩니다.

3) 문집 〈〈鹿門集〉〉에는 '귀신' 관련하여, 다음 구절이 이어집니다. "귀신은 .....이른바 良能이다, 靈處다 하는 것은 그 내용[實]을 가진 것으로서 형상이나 소리, 냄새가 없이 단지 저절로 이와 같은 것(自然如此)이니, 이는 바로 주자가 **이른바 '천지와 통하는 것'이다.....오직 귀신만은 그것을 氣라고 해도 되고 理라고 해도 되는 것이다. 그 지극히 정미하고 지극히 신묘한 것은 처음부터 정해진 모양이나 이름이 있는 것이 아니라, 그 가리키는 바가 어디에 있는가에 따라 지칭될 뿐이니, 이는 바로 '함께 섞여 틈이 없는 妙處'라고 하는 것이다.**"(김현, 〈〈任聖周의 生意哲學〉〉,76~77쪽. 참고)

4) 원문은 "...守心正氣 而問曰 何爲若然也 曰吾心卽汝心也 人何知之 知天地 而無知鬼神 鬼神者吾也..."

서자인 환웅桓雄을 지상에 내려보내면서 준 천부인天符印 3개와 환웅이 곰과 호랑이에게 준 '신령한 쑥과 마늘', 그리고 웅녀熊女의 '呪願有孕'의 고사故事를 연상시키는 신화소神話素와 상응한다고 볼 수 있습니다. 두 번째 접신에서, 한울님은 의미심장한 말씀을 남기는데, 그 대목은 "내 마음이 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리오. 천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라."입니다.

이 수운 선생의 한울님과의 두 차례 접신 내용이 정신사적으로 중대한 심오한 뜻을 은닉하고 있는 것은, 고조선 무교巫敎신화인 단군신화와 구조적으로 일정한 상관성을 드러내면서 한울님은 수운 선생한테 '내 마음이 네 마음이니라吾心卽汝心也 사람이 어찌 알리오. 천지는 알아도 귀신은 모르니.'라는 아리송한 말씀에 이어서, 한울님 스스로 존재론적 정체가 묘연한 '귀신'을 끌어들여 '귀신이란 것도 나다**鬼神者吾也**'라고 언명한 사실에 있습니다.

과연, 수운 선생이 접신한 '한울님 귀신'은 무엇일까요. 이 수수께끼 같은 문제는, 그러나 인류사적으로 위대한 종교인 동학에서 한울님의 존재 증명의 문제이면서 한국 정신사 전체에서 가장 민감하고 복잡한 화두 중 하나로서 지적해도 과언이 아닙니다. 이 문제에 대한 답변을 찾기 위해선 앞서 간략히 설명한 조선 후기 귀신론을 먼저 상기할 필요가 있습니다. 왜냐하면, '한울님 귀신'의 언명 속에서 수운의 마음과 한울[天]의 마음은 서로 '틈이 없이 통하는 묘처이면서 동시에 음양의 조화를 주재하는 본체라는 것, 그 묘처이자 본처인 마음에서 귀신이 지닌 묘용의 능력이 나온다는 것을 유추해낼 수도 있으니까요. 그러나, 수운 동학에서의 '귀신' 문제를 해결하기 위해서는 조선 후기 성리학의 귀신론과 더불어 동학의 고유한 사상적 바탕과 그 깊은 내력을 심도 있게 헤아리는 시각이 선결적입니다.

이와 관련해서, 동학의 2대 교주인 해월 선생(海月 崔時亨)의 귀신에 관한 언급을 살펴볼 필요가 있습니다. 해월 선생은, 귀신이란 음양의 기운의 조화 그 자체이며 천지 만물의 근원인 일기(一氣)에 오묘하게 작용하는, 만물의 생성 변화하는 착한(본연의) 능력임을 설파하였습니다. 해월 선생이 "귀신이란 무엇인가 음양(陰陽)으로 말하면 음은 귀요 양은 신이요 성심(誠心)으로 말하면 성은 귀요 심은 신이요 굴신(屈伸)으로 말하면 굴은 귀요 신은 신이요 동정(動靜)으로 말하면 동은 신이요 정은 귀이니라. 鬼神者 何也 以陰陽論之則 陰鬼陽神也 以誠心論之則 性鬼心也 以屈伸論之則 屈鬼伸神也 以動靜論之則 動神靜鬼也." 또는 "움직이는 것은 기운이요 움직이고자 하는 것은 마음이요 능히 구부리고 펴고 변화하는 것은 귀신이니라.(動者 氣也 欲動者 心也 能屈能伸 能變能化者 鬼神也.)"라고 말씀한 것도, 귀신이란 음양의 조화 속에서 모든 사물의 본성이 올곧게 발현되게 하는 근원적인 작용 능력임을 설명한 것입니다. 이렇게만 보면, 해월 선생의 귀신관은 쟁쟁한 송유들의 귀신이나 조선의 기일원론적 귀신관의 내용과 크게 다를 바 없는 듯이 보입니다. 표면 논리상, 동학에서 말하는 '귀신'도 성리학에서처럼 '음양(二氣)의 양능의 조화造化로서 작용 능력'을 가리킵니다.

하지만, 앞서 수운 선생한테 한울님이 건넨, '귀신이란 것도 나다'라는 말씀 앞에, '내 마음이 네 마음이니라吾心卽汝心也'라는 언명에 담긴 깊은 의미를 찾아야 합니다. 천지 만물의 생성과 변화를 주도하는 본체로서 창조주의 작용 능력인 '鬼神者'가 '한울님[吾也]'과 동일 존재임을 언명하기 전에, 먼저 '내 마음이 네 마음이니라' 하여 인간 마음[心]의 신적神的 본성 문제를 꺼낸 것입니다. 그 '한울님 귀신'과 빈틈없이 통하는 마음이 신 혹은 귀신이 작용하는 묘처로서 마음입니다. 이 한울님의 마음에서 빈틈없이 통하는 귀신의 묘용과 공능功能이 생기므로, 한울님은 '귀신자오야' 보다 먼저 '오심즉여심야'라 이른 것입니다.

한울님이 수운 선생에게 전수한 '오심즉여심야'의 심오한 뜻은, 고스란히 1864년 봄 수운 선생이 대구 감영에서 교수당하기 직전, 간신히 감옥을 찾아온 제자 해월 최시형에게 다시 전수됩니다. 수운 선생이 연죽煙竹 속에 넣어 해월에게 전달한 이른바 '옥중 유시獄中 遺詩'의 첫 구절 "등불이 물 위에 밝으매 틈이 없다/燈明水上無嫌隙....."[5]은 '내 마음이 네 마음이다'는 '한울님 귀신'의 말씀을 그대로 전한 것입니다. 한울님 마

5) 1864년 봄 수운 선생이 대구 감영에서 國政謀叛 左道亂政의 죄목으로 교수 당하기 직전, 수를 내서 간신히 감옥을 찾은 제자 해월 최시형에게 煙竹 속에 넣은 '獄中 遺詩'를 전합니다. "燈明水上無嫌隙 柱似枯形力有餘 吾順受天命 汝高飛遠走" 절박하고 비장한 이 수운 선생이 최후로 남긴 유시에서, "등불이 물 위에 밝으매 틈이 없다 燈明水上無嫌隙"라는 첫 구절은 한울님이 假化하여 수운 선생에게 전한 말씀, "내 마음이 네 마음이니라 吾心卽汝心也"와 같은 의미입니다. 이 구절의 깊은 뜻을 이해하면, '무궁한 이 울 속의 무궁한 나'의 마음속에서 천지간 뭇 존재들과 상통하고 상관하고 상호작용하는 동학의 우주론적 존재론과 만나게 됩니다. 유시를 해석하면 다음과 같습니다. "등불이 물 위에 밝으매 틈이 없다. 기둥이 마른 것 같으나 힘이 남아있다. 나는 天命에 순응하는 것이니 당분간 몸을 피하였다

음이 귀신이라면 바로 한울님을 모신 수운 선생의 마음도 귀신입니다. 귀신이 작용하는 무궁한 한울님의 마음과 통하는 나의 마음은, 귀신의 존재가 그렇듯이, '틈이 없는 묘처妙處'입니다. 선생은 이 귀신이 든 '묘처'인 마음을 "등불이 물 위에 밝으매 틈이 없다"라는 시구로서 전한 것입니다. 그래서 '내 마음이 네 마음이니라 吾心卽汝心也'라는 한울님의 삼엄한 언명言明이 먼저 있었던 것입니다. 그러니 무엇보다도 '한울님 귀신'을 모시는 마음이 중요합니다.

'내 마음이 네 마음이다'는 나의 마음[한울님 마음]과 너의 마음[수운의 마음]은 '틈이 없는 묘처'[천지의 본체]인 '마음'이 서로 완전히 합치한다는 뜻입니다[6]. 한울님과 수운 선생의 두 마음이 다 천지의 주재자이자 창조주이기 때문에, '내 마음이 네 마음이다'라는 '한울님 귀신'의 말씀이 가능한 것입니다. 따라서 귀신은 마음[心]에 있으므로, 음양의 조화를 작용하는 귀신의 양능은 '수심정기修心正氣'에 달려 있습니다.

해월 선생이 "사람이 동(動)하고 정(靜)하는 것은 마음이 시키는 것인가 기운이 시키는 것인가. **기운은 주(主)가 되고 마음은 체(體)가 되어 귀신이 작용하는 것이니, 조화(造化)는 귀신의 능력이니라.** 人之動靜 心乎氣乎 **氣爲主 心爲體 鬼神 用事 造化者 鬼神之良能也.**"라 한 것도 '기운이 주가 된 마음'에서 귀신의 능력인 음양의 조화 곧 무위이화無爲而化가 작용한다는 것입니다.

수운 선생도 〈〈용담유사〉〉에서 조화造化는 귀신의 본연의 능력(良能)이고 마음에서 귀신이 작용하므로, "대인(大人)은 귀신과 더불어 그 길흉(吉凶)에 합(合)하는 것"[7]이라 했습니다. 수심정기의 마음이 곧 시천주이고 마음과 한울님은 서로 화합하여야 하므로 마음속 귀신은 한울님과 더불어 때와 차례를 기다립니다. 결국 음양의 조화로서 귀신은 음양론적 우주론을 보여주지만 만약 지기에 이른 마음이 없다면 음양론이란 것도 한낱 관념 덩어리에 불과한 것입니다. 그래서 시천주의 '마음'이 중요하다는 것이지요. 또 그래서 '시천주'를 위한 강령降靈의 마음이 중요하고 그 한울님의 강신降神이 중요하기에 주문이 또한 중요하고 부적이 또한 중요합니다. 이것이 '나'의 마음에 '한울님 귀신'의 '강신'을 위해 행하는 수심정기의 단련 수단이며 방법인 것입니다.

여기서 우리는 단군신화에서 홍익인간의 높은 뜻을 가지고 하느님의 명을 받고 강신降神하는 환웅천왕의 고사를 떠올리게 됩니다. 이 나라 조선 반만년 정신사의 근원인 단군신화의 천지인 삼재 사상에서 인신人神 곧 큰 무당의 존재가 역사적으로 오랜 핍박과 소외 속에서도 죽지 않고 수운 동학의 '개벽' 정신 속에서 위대한 사상으로 오롯이 부활하여 만방에 전해지고 있음을 전율처럼 감지하게 되는 것입니다. '유역문예론'의 정신적 근원은 여기서 비롯됩니다.

이렇게 보면, 그간 수운 선생이 한울님과의 '접신' 현상과 한울님이 '목소리'로서 '가화假化'[8]하여 나타난 전통 무巫의 특징적인 내력이나, 동학의 강령주문降靈呪文[9]에서 '대 강(大 降)'이 지닌 북방 샤머니즘의 의미심장한 뜻은 소외되고 간과된 감이 있습니다. 또한 구한말 민간에서 유행하던 점복(占卜)이나 미신 따위, 속화된 무속의 영향 탓으로 '대 강'의 의미를 폄훼하고 왜곡하는 것이야말로 서구 근대의 합리적 이성에 속박된 표피적인 단견(短見)에 불과한 것입니다. 오히려 동학사상이 한국의 유구한 정신사 속에서 자재연원하여 이룩한 드높은 경지의 위대한 종교 사상이요, 인간주의 철학을 넘어 도저한 '천지자연의 철학'이라 자부할 수 있는 중요한 근거는 한민족 고유의 무(巫)적 전통을 연원으로 삼고서 한국인의 존재와 시간 속에서 '은폐된 채 활동하는 무(巫)'를 통해 유불선을 두루 포함 회통하여 '오만년 무극대도'를 세운 데에 있다 할 것입니다.

그간 여러 저명한 동학연구가들은 수운 동학의 탄생 과정에서 '귀신'이 연루된 점에 대해 당시 민중들의 세속 또는 풍속에서 유행하는 귀신관이 개입한 때문이라 판단하여, '풍속적 귀신'을 '한울님 귀신'과는 따로

가 항상 高遠한 대의를 가지고 먼 앞날을 향하여 힘차게 달려라." (〈〈동학의 원류〉〉, 조기주 편. 71~72쪽)

6) 형이상으로서 '한울님'과 한울님의 형이하로서 '至氣'가 추호의 틈도 없이 합치하는 상태를 가리키는 말씀으로 해석이 가능합니다. 마음속에서 理(한울님)와 氣(지기)가 하나를 이룬 상태가 귀신인 것입니다.

7) 〈〈용담유사〉〉 〈도덕가〉 "大人은... 與鬼神合其吉凶"

8) 단군신화에서 천신 환웅이 웅녀의 '呪願有孕'에 화답하여 '神格에서 잠시 人格으로 변하여' 곧 '假化'하여 혼인하고 단군을 잉태시킨 故事.

9) 동학주문 21자 중, 앞에 강령주문 8자는, '至氣今至願爲大 降'입니다.

분리하고는, 전통 무가 주재하는 '무속적(풍속적) 귀신'을 세간마世間魔로 간주하여 부당하게 비난했습니다. 전통 무에서 말하는 귀신과 유학이 논한 음양의 조화 또는 일기의 조화로서의 '귀신'을 따로 분리하고 나니, 귀신은 기의 체인 '마음'에 들지 못하고 추상화되고 관념화되고 맙니다. 앞서 말했듯이, 신유학에서의 귀신도 수운 동학 및 해월 선생의 귀신론과 상통하는 바가 있습니다만, 상고대 단군 조선 이래 면면히 이어져 온 무교 전통, 한민족의 정신과 문화의 근원이요 한민족의 집단심리의 원형으로서 강신(접신)에 능한 '무巫의 마음 속 귀신'은 둘로 나뉘거나 떼어질 수 없는 하나인 점을 이해해야 합니다. 한민족의 유구한 전통으로서 풍속적(巫) 귀신과 음양의 조화 원리로서 귀신이 합일을 이룬 상태가 수운 동학의 '한울님 귀신'입니다.

이같이 동학과 전통 무와의 연관성 속에서 자주적인 문예론의 씨앗이 저절로 땅에 떨어져 솜털 같은 실뿌리 하나를 내리는 것은 천지자연의 이치요 귀신의 묘용일 것입니다. 유역문예론은 귀신의 조화에 따라 저절로 떨어진 씨앗에서 말미암습니다.

Ⅱ. 서구주의를 넘어 유역 문예로

프랑스의 문화인류학자 C. 레비스트로스(1908~2009)는 아메리카 원주민의 생활 신화 종교 유적 등에 대한 구조주의적 분석을 통해 '야생'의 사고는 미개한 것이 아니라 '신화적'이고 논리적 구체성을 가지고 있으며 문명인의 사고 구조와 서로 우열을 가릴 수 없음을 밝히고 서구 문명 우월주의의 허구성을 지적했습니다. 칼 융C.G.Jung의 분석심리학에 따르면, '집단 무의식'은 인류가 역사와 문화를 통해 공유해 온 모든 정신적 자료의 저장소이며, 인간 행동에 영향을 미치는 수없이 많은 원형(archetypes)으로 구성되어 있습니다. 신화, 민담, 전설, 서사시, 의식儀式, 예술 등은 원형이 이미지나 이야기로 구체화된 것이고, 신화나 상징적인 것들 속에 집단적 무의식이 표현되어 있습니다. 적어도 구조주의와 분석심리학은 학문적 사유와 사상에 있어서 서구중심주의에 대한 반성은 물론이거니와, 샤머니즘을 심리적 퇴행 상태 또는 정신병의 유형으로 간주하는 일부 심리학의 접근 태도가 잘못이라는 점을 확인시켜줍니다.

거시적 관점에서 보면, 서구 문명의 발상지인 그리스 문명이나, 인도의 인더스 문명, 잉카문명, 중국의 황하 문명 등과 동일한 인식론적 수준에서 북방 샤머니즘을 꽃 피운 퉁그스계 샤먼 문명 또는 만주(遼河) 문명 등과 연관된 '단군 조선'의 샤먼 문화를 상호 비교하며 연구할 필요가 있습니다. 고대 샤먼 문화는 지구상의 광범위한 유역, 특히 시베리아 동북아시아 아메리카 오세아니아 등지에서 뚜렷하게 나타나는 복잡한 문화형입니다. 그 중에도 시베리아 동쪽 바이칼호湖 유역과 이어진 동북아 지역, 중부 만주 유역(黑龍江과 吉林省)에서 형성되어 훗날에 청 제국을 세운 만주족을 포함한 여러 종족의 샤먼신화인 '우처구우러본'이나 몽골의 샤먼신화인 '게세르' 그리고 한(조선)민족의 단군신화 등 제 종족의 샤먼신화 사이에는 서로 서사적 차이성을 드러내면서도 긴밀한 영향 관계를 보여주는 상관적이고 공통적인 신화소를 가지고 있습니다.

고조선의 단군신화는 퉁구스 유역에 속한 시베리아 동부 바이칼 유역의 브리야트족 샤먼들과, 숙신 예맥 부여 고구려 발해 여진 금 등으로 이어진 제 종족의 신화, 곧 북방 샤머니즘 신화에 기본적 신화소와 함께 서사 구조의 원형을 보여주는 한편, 한민족의 기원과 문화의 근원---천지인 삼재 사상, 홍익인간弘益人間의 이념, 전통 무巫의 존재론---을 상징적으로 보여줍니다.[10]

유역문예론의 관점에서 보면, 서구 문명 중심적 시각에서 벗어나 전 세계 각 유역이 가지는 개별적 독자성과 구조적 상대성을 인정하고 각 유역을 함께 동시적으로 관찰하는 유기적이면서 상관적인 관점이 중요하고 필요합니다. 마치 빗방울이 잔잔한 호수면에 저마다 동심원을 그리며 번져나가고 다른 동심원들과 부딪치며 수평水平의 조화를 이루듯. 자연의 원리와 '생명'의 관점에서 보면, 특히 서구 근대 문명 혹은 기독교 문명은 세계사 속에서 확장된 거대한 문명일 뿐, 인류의 미래를 위한 '중심'도 아니며 또 문명의 중심이 되어 세계를

10) 원형Archetype은 칼 융의 분석심리학 개념으로서 오랜 세월을 걸쳐 시공을 초월하여 인류 혹은 종족 부족 혹은 민족 등 집단의 무의식 속에 퇴적되어 은닉된 어떤 패턴입니다. 칼 융에 따르면 원형 자체는 직접 인식될 수 없고, 신화 민담 전설 및 이미지[像], 상징 등으로 객관화되어 나타납니다.

지배하는 것은 바람직하지 않습니다. 세계사에서 사라졌고 개별 민족사에서조차 잊혔지만, 민족의 무의식에 남아 여전히 보이지 않는 영향력을 끼치는 옛 문명의 신화가 있습니다...

단군신화로 상징되는 고대 무교와, 이후 신라 때 풍류도에서 꽃피운 한민족의 신도 전통은 동학의 탄생과 깊은 정신사적 연관성이 있습니다. 근대에 들어서 노골화된 서구 제국주의의 아시아 침략과 그 앞잡이인 일제의 강제적 식민 지배가 구축해놓은 모순적이고 부조리한 제도들은 여전히 한국인의 정신적 기원과 문화적 원류를 찾는 길에 완강한 벽이 되어 있습니다. 또 해방 후 좌우 냉전 체제에 의해 한민족이 겪고 있는 이데올로기적 질곡, 무엇보다 남북의 분단 체제가 오래 지속되고 있는 탓에, 한국의 지성계는 몰아적인 서구 편향이 날로 심해지고 그만큼 북방 샤머니즘과의 문화적 단절감과 그로 인한 문화적 주체성과 정통성의 상실감은 갈수록 깊어지는 형편입니다. 세계사적으로 혹은 문명사적으로 유역 각각에 대한 균등하고 균질한 시야가 필요합니다. 이는 민족주의 이데올로기를 넘어서는 관점이기도 합니다.

북방 샤머니즘 문명권에 속하는 고조선의 단군신화와 천오백 년 이상을 이어온 무교 전통은 신라의 풍류도(神道)를 거쳐 마침내 조선왕조 말기인 근대 이행기에 수운 동학에로 단속적으로 연결되고 있음을 유역문예론은 추적합니다. 그럼에도, 유역문예론은 크고 작은 유역들이 그물망처럼 연결된 채, 저마다 고유한 역사 문화 생활 및 특유의 문예들이 서로 평등한 교류와 연대를 추구합니다. 그리스 로마신화가 서구 문화의 뿌리이듯이 혹은 세계 곳곳의 유역들이 품고 있는 각 신화들이 저마다 문화의 뿌리를 이루듯이, 북방 샤머니즘 신화는 겉보기엔 영향이 없던 듯이 보이지만 기실은 오랜 역사 속에서 한민족의 삶 바탕에 거대한 뿌리를 내리고 있습니다.[11]

식민지 시대 시인 백석白石(1912~1996)은 일제 식민지 시대의 조선의 문예를 지배한 서구 근대의 문예의식에 저항한 희귀한 선구자적 시인이었습니다. 백석은 한민족의 오래된 생활 문화 문예의 정신의 연원에 북방 샤머니즘이 있음을 절실히 깨닫고, 아래 같이 절창 〈북방에서〉를 남깁니다.

아득한 녯날 나는 떠났다
扶餘와 肅愼을 渤海를 女眞을 遼를 金을,
興安嶺을 陰山을 아무우르를 숭가리를.
범과 사슴과 너구리를 배반하고
송어와 메기와 개구리를 속이고 나는 떠났다.
나는 그때
자작나무와 익갈나무의 슬퍼하든것을 기억한다
갈대와 장풍의 붙드든 말도 잊지 않었다
오로촌이 멧돌을 잡어 나를 잔치해 보내든것도
쏠론이 십릿길을 딸어나와 울든것도 잊지않었다.

나는 그때
아모 익이지 못할 슬픔도 시름도 없이

11) 한국의 전통 샤머니즘을 다루는 이 글에서, '巫'를 지칭하는 말들이 여럿 있는 탓에 개념상의 혼란을 막기 위해, 역사적으로 특정 시대의 이데올로기가 반영된 '巫俗'이나 '화랑' 같은 말들을 피합니다. 특히 전통 무를 가리킬 때 흔히 쓰는 '무속'은 전통 무를 박해하기 시작한 조선시대에 '무'를 천시하는 말로 쓰인 것입니다. 유교를 통치이념으로 내세운 조선왕조는 전통 무뿐만 아니라 불교도 '佛俗'이라 하여 배척하였습니다. 간악한 일제의 식민통치정책에 의해 무의 본래 의미가 심히 왜곡 파괴된 말로서 '무속'은 그 의미가 더욱 악화된 채 민간에 널리 유포되었고 지금도 여전히 일반화되어 있는 상태입니다.
이 글에서는 '전통 巫'를 위시하여, '巫' '巫堂' '샤머니즘' '샤먼'을 문맥에 따라 혼용하되, 예외적으로 문맥의 의미를 명확히 하기 위해 '무속'을 쓴 경우도 있습니다. 또한, 한국의 고대 종교로서 '巫'를 '무교'(소금 유동식) 또는 풍류도를 의미하는 '神道'(범부 김정설)와 함께 사용하기로 합니다. '샤머니즘'과 '샤먼'은 세계 각 지역마다 그 내용이 다르지만, 인류 보편적 공용어가 되었으므로, 이 글에서 전통 무와 전통 무당의 뜻으로 사용되고 있음을 밝혀둡니다.(졸고 〈한국 문학과 전통 샤머니즘의 이념〉에서 인용)

다만 게을리 먼 앞대로 떠나나왔다
그리하야 따사한 햇귀에서 하이얀 옷을 입고 매끄러운 밥을 먹고 단샘을 마시고 낮잠을 잤다.
밤에는 먼 개소리에 놀라나고
아츰에는 지나가는 사람마다에게 절을 하면서도
나는 나의 부끄러움을 알지못했다

그동안 돌비는 깨어지고 많은 은금보화는 땅에 묻히고 가마귀도 긴 족보를 이루었는데
이리하야 또 한 아득한 새 녯날이 비롯하는때
이제는 익이지 못할 슬픔과 시름에 쫓겨
나는 나의 녯 한울로 땅으로—나의 胎盤으로 돌아왔으나

이미 해는 늙고 달은 파리하고 바람은 미치고 보래구름만 혼자 넋없이 떠도는데
아, 나의 조상은 형제는 일가친척은 정다운 이웃은 그리운것은 사랑하는것은 우럴으는것은
나의 자랑은 나의 힘은 없다. 바람과 물과 세월과 같이 지나가고 없다.

— 백석, 「북방에서」

1940년 식민지 조선의 근대적 대도시 서울을 떠나 고향인 평북 정주를 거쳐 만주의 북방 샤머니즘의 원향을 찾은 시인 백석은 깊은 회한과 반성을 절절하게 고백합니다. 먼 우리 역사 속의 옛 나라들과 영토인 "扶餘와 肅愼을 渤海를 女眞을 遼를 金을,/興安嶺을 陰山을 아무우르를 숭가리를 (…)" "배반하고" "떠났다"는 것, "범과 사슴 (…) 송어와 메기와 개구리를"이라는 북방의 자연과 토템과 애니미즘 세계를 "속이고 나는 떠났다"는 것, 그리고 만주 유역의 샤먼족인 "오로촌"과 "쏠론"의 형제애를 "잊지 않었다"는 것. 시의 1연과 2연은 시적 화자가 돌아온 "북방"은 토템과 애니미즘 같은 샤머니즘이 여전히 깊이 영향을 끼치고 있는 세계입니다.

이 시의 1, 2연에 이어 3연의 "나는 그때 (…) 아모 익이지 못할 슬픔도 시름도 없이 다만 게을리 앞대를 향해 떠나나왔다 (…) 나는 나의 부끄러움을 알지못했다"라는 구절에 이르면, 시인 백석은 과거의 "그때" "다만 게을리 먼 앞대를 향해" 즉 일제의 지배 아래에 있던 모던한 근대적 대도시 서울로 떠났던 것을 떠올리며 "나는 나의 부끄러움을 알지못했다"는 통절한 반성을 하고, 뒤늦게 돌아온 "북방에서" '새로운 세계상'을 깊이 자각하게 되었음을 고백합니다. 그 '새로운' 세계에 대한 자각은 샤머니즘적 세계로의 '원시반본原始返本'입니다. 당시 식민지 시대 시인들 대부분이 서구 근대의 좌우 이데올로기 또는 민족주의 등 일본 제국주의 수도 동경을 거쳐 유입된 서구 근대의 온갖 이념과 사조들이 유행하던 시절임을 상기하면, 백석의 북방 샤머니즘에의 반본은 실로 놀라울 정도입니다.

여기서 백석이 서울이나 동경 같은 근대성의 세계에서 벗어나 북방 고향으로의 귀향을 가리켜 '원시반본'의 뜻을 지닌다는 말은 그 귀향이 복고復古이거나 원시시대나 원시사회로 돌아감을 의미하지 않음은 당연합니다. 이 시에서 원시반본은 자기가 태어난 삶의 근본이자 존재의 시원인 "녯 한울과 땅으로—나의 胎盤으로 돌아오"는 의미이니, 단순히 근대 문명 이전의 원시적 삶이 아닌 "녯 한울"과 화해로운 생명의 원시 상태로, 문명 단계를 거쳐서 창조적으로 환원하는, 곧 '음양이 고르게(陰陽相均) 순환하는 새로운 질서 상태'인 '근원적인 삶' 또는 '근원적 시간'으로 돌아옴입니다.

"나의 옛 한울로 땅으로 돌아오는" 근원적 시간은 항상 태초('나의 태반')가 함께하는 시간입니다. 그러니까 "새 녯날"은 언제든 "나의 태반으로 돌아"옴으로써 새로운, 곧 '신화의 시간성'을 갖습니다. 인과율에 따라 선적으로 진행하는 근대적 시간성이 아니라, "새 녯날"은 모든 존재들이 비롯된 시간으로 돌아감이 현재 속에 펼쳐지는 '새로운 신화적 시간'이며, 천지자연의 무궁한 시간이 그렇듯이, "새 녯날"로 돌고 도는 시간성은 시작도 끝도 없는 "한울"의 시간입니다.

그렇다면 백석 시인이 추구하는 북방 샤머니즘은 이미 지나간 '녯날'의 시간의 것이 아니라 지금-여기에 작용하고 있는 '무궁한 한울'의 세계를 가리키는 것이니, 북방 샤먼은 '한울을 모신 신령한 존재'에 비유될

수 있습니다. 수운 동학에 따르면 “천지간 백천만물 중 가장 신령한 존재[最靈者]인 인간”[12]만이 ‘음양의 고른 조화[陰陽相均]’를 주재합니다. 여기에 원시반본原始返本의 깊고 너른 뜻이 있습니다. 신령한 존재로서 인간의 마음이 음양의 고른 조화를 주재하는 것입니다. 북방 샤머니즘을 찾아간 백석이 “새 녯날”의 시간 곧 “한울”의 시간을 감지하는 것은 근대적 이성[理性者]을 넘어 ‘최령자’로 돌아감을 가리킵니다. 이성자에서 최령자로 돌아감, 곧 탈근대적 원시반본의 깊은 뜻을 이해하면서 백석 시의 심층 세계를 새로이 분석하고 이해할 필요가 있습니다.

물론, 여기서 문예론적인 질문은 계속됩니다. 시인 혹은 예술가가 ‘신령한 존재’가 된다는 뜻은 무엇인가. 종교학 문화인류학 민속학이 알려주듯이, 샤먼이 된다는 것은 소수의 타고난 샤먼을 제외하고는 고통스런 무병을 앓거나 고된 습득과정이 필수적인 통과 의례입니다. 샤먼은 ‘최령자’의 표상입니다. 하지만 시인이 무병을 앓고 샤먼이 될 필요는 없습니다. 이 땅의 시인은 누구나 북방 샤먼의 유전적 후예이며 일상의 생활 문화 속에서 샤머니즘과 알게 모르게 통하며 살아갑니다. 시인은 자기Selbst 안에 은폐된 ‘신령한 존재’ 혹은 샤먼적 존재와 접하고 ‘네오 샤먼’이 되는 순간, ‘저절로’ 창작創作의 시간이 찾아왔음을 감지합니다. ‘신령한 존재’가 된다는 것은, 자기 안에 신령을 모시고 이를 통해 바깥 세계와 접하여 만물을 화생化生할 수 있는 능력을 갖는다는 뜻입니다. 예술 창작에 있어서 상서로운 조화를 일으키는 최령자가 되기 위해서는, 명상이든 양기[13]든 다른 어떤 수행방식이든, 자기를 닦는 성실한 단련과정은 기본적인 것입니다.

백석의 시가 껴안은 북방 샤머니즘의 정신과 이념은, 문예 창작에서 원시반본의 의미를 반추하게 합니다. 옛 북방 샤먼의 혼을 지금 여기에 소환하여 ‘새 녯날’로 비유한 ‘신화’의 시간에서 ‘나의 태반’ 곧 ‘한울’의 존재를 자각하고 있습니다. 이 ‘한울’의 깊은 속뜻을 밝히는 일에 유역문예론의 임무가 주어진 것입니다.

12) 〈〈동경대전〉〉 〈논학문〉

13) 養氣, 심신의 기력이나 원기를 기르는 일. 儒家에서는 맹자가 주장한 정신 수양법으로, 浩然之氣를 기르는 일, 또한 도가(道家)에서 몸과 마음을 닦는 일.

참고자료 1.

[2020년 가을. 신동엽문학제, 특별강연 초고(草稿)]

수운 동학과 巫의 상상력

–'비국소성'[14]과 巫의 눈

임 우 기
(문학평론가)

흐물어지게 쏟아져 썩는 자리에서
무삼 꽃이 내일 날엔 피어날 것인가.

宇宙밖 窓을 여는 맑은 神明은
太陽빛 거느리며 피어날 것인가?

太陽빛 거느리는 맑은 敍事의 강은
宇宙밖 窓을 열고 춤 춰 흘러갈 것인가?

〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉(1959. 1)'後話'에서.

Ⅰ. 지구의 가을, 原始返本의 '눈'[15]

오늘 이 자리는 코로나 사태로 온 나라가 몸살을 앓고 있는 와중에 조촐히나마 신동엽문학관의 연례행사를 겸한 시인 신동엽 선생의 시 정신을 기리는 작은 이야기 마당이고 이 자리에 저 같은 방외인 비평가를 초청해주시어 평소 존경해온 시인 신동엽 선생의 문학 정신에 대해 간략히나마 얘기하게 되니 설레는 한편 영광 스럽기 짝이 없습니다. 하고 깊은 이야기는 길고 많으나, 짧은 시간만 허락된 만큼, 신동엽 시인의 시 정신의 생성 전 과정에서 초기인 1950년 전후의 시 의식, 그리고 우리 민족의 긍지인 서사시 〈〈금강〉〉이 품고 있는 시 정신을 단적으로 보여주는 의미심장한 한 두 장면을 소개하는 수준에서 오늘 이야기를 맺고자 합니다.

〈〈금강〉〉을 위시한 신동엽 시인의 주요 작품이나 글에서 동학농민혁명 정신에서 연원하는 반외세 반제국주의의 자주적 정신과 보국안민의 인민민주주의 이념을 인지하는 것은 기본적으로 필요하고 중요합니다. 이러한 동학의 이념에 부합하는 자주적 인민민주주의 이념 아래, 부조리한 사회에 대항하고 모순된 현실의 타파에 참여하는 시 정신은 신동엽 시 세계를 이해하는 데 기본적인 단계에 속합니다. 그럼에도 신동엽 시 정신을 새로이 조명하는 비평 정신이 필요하다고 생각합니다. 신동엽 시 정신의 위대성을 알리기 위해서도 시

14) '원격 작용'은 '동시 존재'와 동의어로 쓸 수 있습니다. 원격 작용은 지금-여기의 '나'가 시공간을 초월하여 다른 존재들과 '동시적으로' 연결되어 상호작용하는 것, '동시 존재'도 '나'는 지금-여기에 존재하면서 시공간을 초월하여 무궁무진한 시공간 속에서 다른 존재들과 연결되어 있음을 의미합니다. 고전물리학 및 양자역학에서 이 문제(비국소성 nonlocality)는 중요한 논쟁거리였으며, 이 강연문에서는, 동학사상에서 '시천주'의 우주론 및 존재론과 철학적 연관성을 살피기 위해 인용합니다.

15) 여기서 '눈'은 '눈[雪]'과 '눈[眼]'의 서로 다른 뜻이 공존하는 同音異義語 곧 重意的 의미로 쓰였다.

인의 상상력을 단지 '민중시'의 민중적 역사관이나 '참여시'의 현실의식 수준을 '비과학적'으로 앞세운 채, '신동엽 시인은 민족시인 또는 민중시인'임을 강조하는 비평의식 일색으로 논해지는 것은 서거逝去 반세기도 지난 지금부터라도 지양되어야 합니다.

이러한 비평적 과제를 수행하기 위해서는, 비평의 눈을 신동엽 시 정신의 심층의식을 살피며 관측해야 하고, 시인의 시적 상상력을 꽃 피운 시 의식이 근원을 추적하여야 합니다.

이야기 시간과 절차를 줄이기 위해서, 강연 방식을 새로이 하기로 하면, 예전에 신동엽 시인이 나이 스물 즈음에 쓴 것으로 보이는 초기 시 〈눈의 서정〉(1950. 1.)을 읽으면서 든 궁금증 하나를 여기에서 소개하겠습니다.

눈은 차다 비단 저고리처럼
눈은 희다 여인의 손같이
눈은 수줍다
숫처녀처럼 수줍다

鄕里를 떠난 눈의 동행은
님 계신 뜰에로
나의 뜰에로 헤져 앉는다

눈은 쉰다 잠드는 여인처럼
눈은 좋다 추억하는 여인같이
눈은 웃는다
숫처녀처럼 웃는다

〈눈의 서정〉 [全文. 1950. 1. 15.](강조 필자. 아래 인용문에서 모두 동일.)

먼저 강조하고 싶은 것은 〈눈의 서정〉이 신동엽 시 전체에서 지니는 특별한 위상과 의의입니다. 이 시는 해방 직후 사회 혼란이 극심한 와중인 1950년 1월에 발표된 시로서, 당시 스무 살 청년 신동엽의 내밀한 시혼詩魂의 초상을 드러내 주는 점, 훗날 발표될 서사시 〈〈금강〉〉(1967)에서 특히 제14장의 '눈' 이미지와 깊이 연결되어있는 점에서 특별한 중요성을 지닌다고 이해됩니다.

시 〈눈의 서정〉은 얼핏 보면 아주 쉬운 시어와 소박한 상상력으로 쓰인 시로 보입니다. 그런데 시 제목을 생각하면 시인이 '눈'에 남다른 관심이 있고, 더구나 '눈의 서정'이라 했으니, 눈을 소재로 한 '서정시'라는 뜻도 있습니다. '서정시'의 개념 정의는 대체로 객관적 상관물相關物을 통해 주관적 정서를 표현하는 시 형식이라는 등 객관세계를 주관화하는 시 형식 따위로 설명되어왔습니다. 신동엽 시인의 시들도 응당 서정시의 개념 범주에서 설명될 수 있고 겉보기엔 서정시 창작의 원리에 충실한 듯이 보입니다. 그래서 시인이 제목을 '눈의 서정'이라 붙였을 수 있습니다. 하지만, 윗 시의 서정성이 보여주는 그 실질을 따져보면 서정시 형식을 초월하거나 서정시 개념의 외연을 대폭 확장하거나, 해야 하는, 시의 내용 중에는 이해하기 어려운 부분들이 곳곳에 보입니다.

사실, 신동엽 시에 대한 오해는 가령 유명한 시 〈껍데기는 가라〉 같이 '쉬운 시' 계열만을 사람들이 가까이해서일까, 시 해석이 쉬운 것으로 착각하거나 시에 대한 잘못된 선입견이 널리 퍼져있는 데서 나오기가 십상입니다. 외려 신동엽 시인은 이해하기가 난해한 시들이 꽤 있을뿐더러, 그 난해함이 자본주의적 근대성의 시학을 극복하려는 사상적 고투와 새로운 시론의 실천행에서 비롯된 것임을 이해해야만 비로소 신동엽 시의 진면목이 보입니다. 그저 '민중시' 또는 '참여시'로만 접근하면 신동엽 시가 은닉하고 있는 미학적 고뇌의 내용과 그 사상적 정수리를 놓칩니다.

이 초기 시 〈눈의 서정〉의 독해가 중요한 것은 신동엽 시 세계 전체를 움직이는 상상력의 원천이 은폐되어 있다는 점 때문입니다. 서정시 형식의 일반적 차원을 넘어서는 상상력이 이 시 속에 작용하고 있습니다. 신동엽 시에서 반복되는 비유어 중 하나인 '눈'은, 그냥 은유가 아니라, '확대된 은유' 곧 '깊은 뜻을 지닌 상징symbol'이며, '눈' 이미지를 유비analogy해서 상징의 깊은 뜻을 분석하고 새로이 해석하는 비평 작업이 특히 중요합니다.

〈눈의 서정〉을 찬찬히 읽으면, 스무 살 청년 신동엽 시인은 떠오르는 시상을 꾸밈없이 천연덕스럽게 시 속에 풀어놓는 듯합니다. 나이에 비해 시적 상상력이 스스럼없이 맑고 시심의 기운이 멀리 하늘까지 뻗치다가 지상으로 돌아오기를 자유자재합니다. 시적 상상력 또는 시심이 꾸밈없이 천연덕스럽다는 것은 인위보다 무위에에 충실하다는 의미와 통합니다. 그렇기 때문에 이 시에는 신동엽 시 고유의 특성이 은폐되어 있다고 볼 수 있습니다.

현대물리학의 최고 성과로 평가되는 양자물리학은, 고전물리학이 주장한 빛의 진행은 연속성이 아니라 비연속성 즉 비인과성非因果性이라는 사실을 밝혔고, 미제未濟로 남아있던 '원격 작용' 즉 떨어져 있는 두 입자 사이에 정보 전달의 동시성을 설명할 수 있게 되었고, 또한 양자 운동에서 '관측'(관측자)의 결정적 중요성 등에서 신동엽 시인의 시 의식와 상상력을 이해하는 데에 시사하는 바가 적지 않습니다. 특히 초기 시편들 중, 신동엽 시인이 나이 21세가 되던 1950년 초에 발표한 〈눈의 서정〉 그리고 서사시 〈〈금강〉〉(1957)의 일부를 분석 대상으로 삼아 시인의 시 의식의 심층을 '과학적으로' 분석하고 심층적으로 이해하는데 적잖은 힌트를 준다고 봅니다.

Ⅱ. 慧眼과 憑眺 - '눈'의 상상력

조금 전 서정시의 일반 정의를 짧게 소개했듯이, 〈눈의 서정〉을 단순히 서정시라고 여겨 겉만 읽으면 이 시에 은폐된 시적 상상력의 특성은 잘 드러나지 않습니다. 이 시에는 서정시 형식에서는 낯선 특이성이 있는데, 그것은 서정시의 일반적 원리인 객관적 상관물의 주관적 정서화가 이루어지면서도, 동시에 거꾸로, 객관적 상관물인 '눈'에 주관이 투사projection[16] 혹은 빙의되어있는 점입니다. 서정시의 일반적 규율인 서정적 자 곧 '나'가 정서적 상관물인 '내리는 눈[雪]'에 '나'의 눈[眼]이 투사되어, 혹은 무속으로 말하면, '나'가 '눈[雪]'에 빙의憑依되어 있는 것입니다.[17]
뒤에서 설명하겠지만, 이처럼 '눈'에 '나'의 투사, 빙의 현상이 내포되어 있는 사실은 동학의 원류인 신도神道 전통 곧 신인神人 혹은 무巫의 존재와 깊이 상관되어 있습니다. 이 때문에 〈눈의 서정〉 2연에서 페르소나인 '나'는 특별한 '눈[眼]'을 가지고 특이한 상황을 '보게' 됩니다.

鄕里를 떠난 눈의 동행은
님 계신 뜰에로
나의 뜰에로 헤져 앉는다

동서고금을 막론하고 '내리는 눈'을 소재로 삼은 많은 서정시들 중에서 아직 '눈'을 정서적 상관물 외에 '눈'에 빙의 또는 투사하고, 더구나 '천상에서 지상으로 부감俯瞰하는 빙의된 시선[눈眼]으로' '내리는 눈'을 표현한 시는 찾아볼 수 없습니다. 물론, "鄕里 떠난 눈의 동행"은 그 뜻이 모호합니다. 하지만 이 모호함은 자연 현상을 해석하는 마음의 첫인상일 뿐, 모호함을 걷어내고 해석자 저마다 마음에 길을 내는 것이 중요합니다. 모호함과 명료함은 따로 둘이 아니라, 서로 상보적이고 상관적인 하나(一)라서 모호함이 없으면 애초에

16) 칼 융C.G.Jung의 분석심리학 개념으로서 投射projection.
17) 뒤에 설명하겠지만, 오히려 분석심리학 개념인 '투사'보다 무속의 개념인 빙의trans, possesion가 더 정확한 개념 적용인 듯합니다.

길도 없을 터이죠. 그러니, 모호함은 현상일 뿐, '내리는 눈'의 관점에서는 모호한 듯 모호하지 않습니다. 왜냐면 '鄕里'는 천신天神이 살고있는 '하늘'의 비유, 혹은 천신의 마을인 천상세계를 유비analogy하기 때문입니다.[18] 오직 '눈'이 상징하는 순수한 영혼만이 귀신의 마음이 되어 '신들의 향리인 천상'에서 내리는 '눈'과 더불어 '동행'할 수 있을 뿐입니다.

천상에서 지상으로 내려오는 '눈'이 순결한 '여인' 또는 '숫처녀'로 환유될 수 있는 것은, 순백의 눈이 내리는 시골은 대지모신大地母神의 상징이기 때문입니다. 하지만 중요한 점은, 페르소나인 '나'가 '내리는 눈송이'를 천상과 지상의 합일을 이루는 매질媒質로 상상하고 '내리는 눈'에 빙의하여 지상을 빙조하는 '초월적 눈[眼]'으로 변할 수 있는 시적 상상력입니다. 그것은, 시적 자아 안에 영매의 작용이 있기 때문 가능합니다. 그렇기에, 이 시에는 시적 화자인 '나'의 이면에 '은폐된 내레이터'로서 초월적 영매가 작용하고 있습니다. 여기서 주목할 것은 하늘에서 내리는 눈에 동행하여 "님 계신 뜰"과 "나의 뜰"을 동시적으로 보는 눈의 특별한 시각입니다.

이 특이한 상상력의 원천을 과학을 통해 또 보이지 않는 시의 심층(의식)을 살핌을 통해 깊은 해석을 끌어낼 필요가 있습니다. 이는 신동엽 시인의 시 정신 속에 깊고도 거대한 뿌리를 내린 원시반본 사상, 곧 뒤에 설명할 시인 특유의 개념인 '原數性世界' '次數性세계' '歸數性세계' 간의 조화 원리가 어떻게 독자적인 시적 상상력으로 이어지는가를 깊이 있게 설명해 줄 것이기 때문입니다.
여러 가지 비평적 설명이 필요합니다만, 시간 관계상, 핵심 문제 외엔 다 버리고, 시 2연이 품고 있는 아래 두 가지 내용을 가지고 생각해 보기로 합니다.

1. 내리는 눈[雪]에 페르소나인 '나의 눈[眼]'이 빙의되어 천상에서 지상으로 함께 "동행"한다. 하늘에서 '내리는 눈'이 '보는 눈'으로 바뀔 수 있다는 것은 만물과 '나'는 상관적 상호관계에 놓여있다는 뜻이다.
2. 내리는 눈과 느닷없이 '동행'하게 된 페르소나 '나'는 별개로 나누어진 두 개의 뜰로 '동시에 내리는 눈'을 '보고 있다'. 즉, 내리는 눈에 '동행'한 '나'의 빙의된 시각은, '님 계신의 뜰'과 '나의 뜰'은 둘로 나뉜다.

그렇다면, 빙조의 시선에 의해 떨어져 있는 "님 계신 뜰"과 "나의 뜰"을 동시적으로 '보게 되는' 영매의 '눈'의 존재는 가능한가. 물론 서정시 상상력이니까, 신동엽 시인이 서정시를 쓰듯이 주관적 상상력으로서 대충 그렇게 표현했을 것이라는 비평가들이 없지 않을 듯합니다. 혹은 아예 이 비평적 화두를 대수롭지 않게 생각하고서 아예 주목하지 않거나 별로 비평적 가치가 없다는 듯이 치지도외시 하는 비평가아닌 비평가들도 꽤 있을 것입니다. 그럼에도 제가 보기에, 이 문제는 신동엽 시인의 시 정신의 섬세한 기질과 심오한 사유를 이해하는 데에 매우 소중하고 긴요한 화두입니다.

Ⅲ. '한울'과 '量子'

____"연구실 과학은 비과학적이다. 실험과학에서 흔히 미신이라고 멸시해버려 오는 그 미신 속에 진리의 과학은 더 많이 숨어 있다."(신동엽, 〈단상25〉)

서로 떨어져 있는 두 물체 사이에서 유형이든 무형이든 어떤 정보를 전달하기 위해서는 그 거리를 지나는 시간이 반드시 전제됩니다. 아인슈타인(1879~1955)의 유명한 '특수상대성이론'(1905)에 따르면 빛보다 빠른

18) 천상에서 지상으로 내리는 '눈'의 이미지에 한민족 집단무의식의 표현인 단군신화에서, 환웅천왕의 강신의 원형archetype이 유비analogy되는 상징symbol로 해석될 수 있습니다. 이에 대한 분석 및 해석은 〈〈유역문예론 2〉〉를 참고.

정보 전달 속력은 없습니다. 햇빛이 태양을 떠나 지구까지 도달하는 시간이 8분 20초 정도이니 설령 빛의 속도로 달린다고 해도 떨어진 두 물체 간의 동시성은 빛의 속력으로도 설명될 수 없습니다. 뉴턴(1643~1727)의 '원격 작용Action at a distance'은 입증되지 못하고 있다가 '장(場field)이론' 특히 19c에 와서 전자기장電磁氣場[19]에 와서 해답의 실마리를 찾습니다. 물체가 지닌 전하는 스스로 다른 전하(물체)와 상관없이 스스로 場을 만들기 때문에 자신의 장 안에 어딘가에 전하가 있으면 동시에 정보를 전달하게 된다는 것입니다. 하지만 이 장이론에서 두 물체 간의 정보 전달의 동시성은 장의 힘이 미치는 '근접작용'이라는 또 다른 문제를 안고 있습니다.

그런데 거리가 있는 물체들 사이에 정보 전달이 동시성으로 이뤄지는 데엔 정보 전달의 매개체로서 주체도 필요합니다. 아인슈타인의 특수상대성 이론과 이를 더 진전시킨 일반상대성 이론이 발표되고, 20c초에 양자역학Quantum mechanics이 태동하고 닐스 보어의 '상보성 원리'[20], 하이젠베르크의 '불확정성 원리' 등 물질과 빛의 근본 성질에 대한 법칙이 탄생하면서 서서히 인간의 정신은 물론 인류가 처한 물리 세계를 바꾸어 놓습니다. 양자역학에서 '관측'이 결정적으로 중요합니다. 양자역학의 태동에 중요한 역할을 한 아인슈타인과 닐스 보어는 열띤 논쟁[21]에서, 또 양자역학의 중요한 원리와 준칙이 담긴 이른바 '코펜하겐 해석Copenhagen interpretation'[22]에서 이 원격 작용이 물체들 간의 '양자적 얽힘entanglement'이라는 조건을 통해 해결될 수 있다고 합니다. 양자의 '얽힘' 현상은 불가사의한 부분이 여전히 있지만, 적어도 실험상 아무리 서로 멀리 떨어져 있는 입자들이라도 한 입자를 잡아당기거나 관측(관찰과 측정[23])을 하게 되면 마치 세계가 둘 사이를 연결하기라도 하듯이, 다른 입자도 즉시 반응하는 것처럼 보인다는 것입니다. 그 정확한 이유는 몰라도, 관측에 의한 양자의 얽힘 현상에 의해 두 입자가 하나로(동시적으로) 연결될 수 있는 확률이 한층 높아지는 것입니다. 코펜하겐의 해석에 따르면, 물리량이란 관측과 동시에 결정되며 이때 양자계에 위치한 여러 물리량은 비국소성성非局所性 nonlocality[24](입자의 위치와 운동량이 정해지는 국소성locality principle과는 달리)에 의해 연결되어 있어서 정보전달과정이 불필요하다는 것입니다. 이는 '관측'에 의해 입자들이 상호작용에 따른 양자의 얽힘 현상은 시작되고, 양자적 얽힘에 의해서 '원격 작용'은 가능해진다는 것입니다.

양자물리학에 의하면, 모든 존재가 상호의존적 상태에 있는 상보적이고 상관적인 존재라는 것입니다. 유명 양자물리학자들은, 양자는 본래성을 지닌 독립적 존재가 아니라는 명백한 사실을 불가에서 말하는 공空사상(중관론)에서 인연설에 바탕한 무차별성無差別性에 비유하기도 합니다. 무차별성 자체가 살아있는 존재라는 것입니다. 양자의 존재에 의해 멀리 떨어져 있는 두 사물이 동시적으로 상호작용하는 '원격 조정'이 성립되고, 또 '나'는 독립적 존재가 아니라 타자와 무차별적으로 얽힌 '동시 존재'라는 관념이 현실에 적용될 수 있습니다.[25]

---

19) "뉴턴 물리학에서 물체와 물체 사이에 작용하는 힘은 물체의 질량과 물체 사이의 거리에 의해 결정된다. 중력법칙에서 질량은 항상 '끄는 힘' 하나만 작용하는 데 반해, 전자기학에서 전하량electric charge 또는 magnetic charge)은 두 가지로 성질로 '같은 것끼리는 서로 미는 힘' '다른 것끼리는 서로 끄는 힘'을 작용한다."

20) 빛의 존재는 입자(위치와 운동량)와 파동의 상보성으로 이루어져 있다. 어느 하나가 완전히 존재하면 다른 하나는 전혀 존재하지 않는다는 뜻으로 해석될 수 있다.

21) 1927년 벨기에 브뤼셀서 열린 '솔베이 회의'에서 두 과학자는 양자역학의 발전에 이바지하는 중요한 논쟁을 벌인다.

22) 닐스 보어가 코펜하겐에 세운 이론물리학 연구소에서 양자역학에 대한 중요한 해석들을 내놓았다.

23) 닐스 보어의 상보성의 원리는 양자역학에 내재하는 가장 심오한 표현입니다. 불교의 중관론과도 깊이 상응하고 상통하는바 많습니다. 보어의 주장의 핵심은, '실험 장비의 영향을 받지 않는 양자의 속성을 생각할 수 없다'라는 것이다.

24) 물리학사전에 따르면, "비국소성(nonlocality)이란 한 공간적 영역에서 일어나는 모든 것은 이와 분리된 다른 공간적 영역에서 일어나 작용에 영향을 받는 것을 말합니다."(한국물리학회) 부연 설명하면 다음과 같습니다: 멀리 떨어져 있는 두 개의 지역 A와 B가 있다고 가정합시다. 아이작 뉴턴의 고전역학에서는 '원격 작용'이나 아인슈타인에겐 局所性의 원리로 해석되었으나, 비국소적 현상으로는 A지역에서 발행한 일이 B지역에서 발생한 것에 영향을 주고 그 반대도 영향을 줍니다. 이 동시적 상호작용이나 의존은 A지역과 B지역 사이의 어떤 정보나 에너지 교환 없이 일어납니다. 그러나 영향은 강력해서 A나 B 지역 사이의 거리로 인해 약해지지 않습니다. 고전물리학으로 설명되지 않는다는 의미입니다. 신비함의 영역이지요. 닐스 보어의 말을 바꾸어 말하면, "만일 당신이 그것을 공부하고도 신비함을 발견하지 못한다면, 당신은 그것을 이해한 것이 아니다. 양자 실험 장치의 모든 구성 요소들 사이의 상호연결성과 비분리성, 비국소성, 또는 엉킴(entanglement. 모두 동의어)은 너무 완전해서 분리 불가능성은 본성적이고 근본적이다". "양자는 결코 독립적인 존재가 아니다." 분명한 것은 상호연관된 양자 시스템은 명백하게 '비국소적'이라는 사실이다.

25) 보어는 상보성 원리를 펼치면서, (아인슈타인이 물리영역에서 본래적이로 독립적인 실재를 가지고 있으며 특수상대성의 원리에 따라 두 물체 사이에는 빛의 속도 안에서 정보 전달이 가능하다, 또 솔베이 회의에서 보어의 상보성 원리를 '입자 측정기' 가설을 통해 비판하는 것에 대하여, 보어는 반박, 재비판하는바,) 어떤 현상이 일어날 수 있도록 한

이 양자물리학의 주요 성과들을 이해하면, 위에서 시 〈눈의 서정〉에서 제시된 비평적 화두인 1, 2에 대해서 '과학적 가능성'이 열린 셈입니다. 이 과학을 바탕으로 새로 정리하면 아래와 같습니다.

1. 동시에 두 뜰에 눈이 내리고 두 뜰에 내리는 눈에 동행한 채로 '나'의 눈으로 두 뜰을 본다는 것은, 두 물체 사이에 '원격 작용(동시 존재)'이 이루어진다는 사실을 가리킨다. 다시 말해, 시간이 연속성으로 흐르는 게 아니라 불연속성으로 나뉜 채 동시성 속에 다른 공간이 펼쳐진다는 뜻이다. 이는 〈〈금강〉〉 제14장에서 하늘에서 내리는 눈이 보는 눈으로 바뀌는 시적 상상력과 상통한다.

2. 시간과 공간은 불연속성의 상태에서 상보적 상관관계 속에서 서로 작용한다. "님이 계신 뜰"은 독립된 실재가 아니므로 "님이 계신 뜰"은 '나'(페르소나)의 '상상적 존재'이며 "나의 뜰"과 '상호작용하는 상관관계'로만 존재한다. 이 '상상력 속에서 상호작용하는 상관관계'의 문제는 〈〈금강〉〉이 펼치는 시인의 독창적인 상상력을 '과학적으로' 설명해 준다.[26]

그러나, 이러한 비평적 문제 제기에 대한 현대물리학적 해설만으로는 여전히 의미심장한 심층 내용이 많은 초기 시 〈눈의 서정〉을 온전히 설명하는 데엔 한계가 있습니다. 자연과학적 해설 외에 인문학적 해설이 더해져야 하는데, 아래와 같은 전통문화 혹은 전통 사상 차원에서의 해설이 필요합니다. 전통문화적 해설이 중요한 것은 신동엽 시인은 근대 문명이나 서구 의존적 외래적 근대 이론에 거부감을 가지고 있었고 동시에 민족 전통 문화를 전승한 자주적 문학 정신의 중요성을 강조하였기 때문이기도 합니다. 방금 보았듯이, 초기 시 〈눈의 서정〉에서 페르소나(화자) '나'는 하늘과 지상을 오갈 수 있는 능력이 은폐되어 있는 '특별한 영매적 존재'입니다. 이 존재론적인 문제를 나름으로 해명하면 아래와 같습니다.

> 우리의 주요 전통 巫歌들에는 하늘에서 鳥瞰하는 새의 눈처럼, 샤먼(巫)이 천상에서 땅 위를 憑眺하는 눈길이 등장한다. 예를 들면, 무가 〈〈指頭書〉〉(신령을 청하는 무가에서 맨 먼저 부르는 노래)에 "백두산이 主山이요 한라산이 南山이라/ 두만강이 靑龍되고 압록강이 白虎로다." 오산 무가 〈열두굿〉에 "앞에 압록강 뒤에 뒤로강"...같은 대목 등이 나오는데, 여기서 무가의 話者 혹은 唱者 즉 무당은 하늘을 날며 빙조하는 능력을 부여받은 존재이다. 이 무가들을 참고하면, 일단 시 〈눈의 서정〉에서 드러나는 페르소나 '나' 안에는 전통 무가의 화자인 '巫의 존재'가 은폐되어 있거나, 어떤 특별한 존재론적 사유와 감수성을 지닌 존재가 숨어있다는 점은 자명하다. 곧, 이 시의 심층 세계 또는 화자인 '나'의 심층의식에는 특별한 의식과 초월적 능력을 지닌 '그림자'가 은폐된 채로 오버랩 되어 있다. 신동엽 시인이 시 정신의 理想으로 삼은 '원천적, 귀차성적 시인' 즉 원시반본적 시인은 이러한 문제의식과 깊은 연관성을 갖는다는 추정이 가능하다.

이러한 전통적 정신 문화와의 연관성을 가진 깊은 해석 속에서, 신동엽 시 정신에 대한 이해와 새로운 시 해석의 전망을 세워야 한다고 봅니다. 즉 이 유서 깊은 신도 전통 위에서, 서사시 〈〈금강〉의 시적 상상력을 가능하게 하는 원동력을 이해해야 하며, 장시 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉의 특이한 스타일과 난해성을 이해할 수 있는 단서를 찾아야 합니다. 한마디로, 이처럼 시의 '은폐된 내레이터'[27]로서 신인神人 곧 '最靈

정하는 모든 측정 상황과 독립적인 양자의 속성을 다루는 것은 불가능하다는 것이다. 불교적 관점에서 말하면, 보어는 양자의 속성에 대하여 본래적이거나 독립적인 존재를 명백히 부인하고 있다. 보어는 양자의 속성들이 '어떻게 모든 실험 장치의 관계 속에서만 한정되는지'를 강조하고, 그 속성들은 독립적으로 존재하지 않으며, 바로 '그 실험 장치의 구성에 의존하고 있다'는 것이다.

26) 고전물리학에서는 보는(관측하는) 주체와는 무관한(별도로) 시간과 공간을 독립적이고 절대적인 대상으로 인지한 반면, 아인슈타인이 처음 관측자에 의한 시간과 공간의 상대화를 주장하였다. 상대성이론과 양자역학에서는 시간과 공간은 상대적이며 상호관계적이다.

27) 뛰어난 문예 작품에는 겉에 드러난 내레이터(화자)의 그늘에는 '은폐된 내레이터concealed narrater'가 은밀히 작용한

者'의 존재 문제는 신동엽 시의 '원시반본' 시 정신과, 거기서 비롯되는 특별한 시적 감수성 또는 상상력 세계를 이끌어가는 핵심 동력이라고 여겨집니다. 중요한 것은 신동엽 시인의 원시반본의 시 정신은 우리 민족의 정신문화의 전통을 역동적으로 새로이 하였고, 그 창조적 전승 과정 속에서 웅숭깊은 대서사시 〈〈금강〉〉을 비롯한 신동엽 시의 내용과 형식과 스타일이 분석되고 그 심오한 뜻들이 올바로 해석되어야 한다는 점입니다.

Ⅳ. 눈[雪]과 눈[眼]의 상관관계가 지닌 문학사적 의미

참고로, 실로 뛰어난 우리 근현대 시인들 가운데, 신동엽 시인과 동시대 시인인 김수영과, 선배 시인인 백석 시에서 '눈'이 어떻게 시로 표현되어 있는지를 비교해 봅니다. 비교하는 이유는 신동엽 시정신이 한국문학의 정신사의 맥 속에서 어떠한 위상에 있는지를 살필 필요가 있기 때문입니다.
먼저, 신동엽 시인이 존경한 시인, 드높은 시 정신을 보여준 시인 김수영의 시 〈눈〉을 잠시 살핍니다. 김수영의 시 〈눈〉은 신동엽 시인의 〈눈의 서정〉이 나온 때 보다 16년이 지난 뒤인 1966. 6월에 발표한 작품입니다.[28]

눈은 살아있다
떨어진 눈은 살아 있다
마당 위에 떨어진 눈은 살아 있다

기침을 하자
젊은 시인이여 기침을 하자
눈 위에 대고 기침을 하자
눈더러 보라고 마음 놓고 마음 놓고
기침을 하자

눈은 살아 있다
죽음을 잊어버린 영혼과 육체를 위하여
눈은 새벽이 지나도록 살아 있다

기침을 하자
젊은 시인이여 기침을 하자
눈을 바라보며
밤새도록 고인 가슴의 가래라도
마음껏 뱉자

김수영, 〈눈〉(1967) 전문

'하늘에서 내리는 눈'의 동음이의어인 '보는 눈'이 상호작용하고 상호전환, 즉 의식적-무의식적인 환유 관계에 있다는 점이 깊이 이해되어야 합니다. 보이는 눈 속에 보이지 않는 실존적 존재를 보는 눈이 바로 김수영의 시 〈눈〉 3편의 시적 주제라고 말할 수 있습니다. 존재론을 따르면, 이 시에서 눈[雪]이 눈[眼]으로 혹은 그 역으로 전환 가능한 철학적 사유의 동력은 존재자(사물)에서 존재Sein로의 전환 속에서 이해의 실마리를 찾을 수 있을 터입니다. 하지만 하강하는 눈송이에서 은폐된 시인의 눈동자로 초월하는 존재론적 사태를 시

다는 문예학적 가설. 졸고 〈〈유역문예론〉〉, 〈〈한국영화 세 감독〉〉 참조.

28) 〈눈〉은 1966년 1월 29일에 탈고되고, 동년 6월 〈〈한국문학〉〉 여름호에 발표되었다. (〈〈김수영 전집·詩〉〉, 415쪽. 민음사)

적 테마로 삼았을 뿐 아니라, 그 속에는, 윗 시에서도 하늘에서 내리는 '눈'의 상징성을 유추analogy하면, '눈'은 한국인의 집단무의식의 상징이라는 점이 이해될 수 있습니다.

따라서 〈눈〉의 페르소나의 의식 차원, 곧 표면적 내레이터의 의식과의 상관관계 차원에서 생각하면, 시인의 의식 이면에 집단무의식의 원형이 '은폐된 내레이터'의 존재로서 오묘하게 작용을 하고 있습니다. 집단무의식의 내용이 페르소나인 시인의 정신의 힘에 의해, 지각을 뚫고 솟아나는 샘물처럼 의식의 지평에 올라오기를 반복하는 것입니다. 존재론적으로 '눈에서 눈으로' 반복 순환하는 상관관계에 놓이고 이 '눈'의 환유 관계는 '존재 가능성' 곧 '은폐된 존재 가능성'의 지평을 열어놓습니다. 이를 분석심리학적으로 바꿔 설명하면, 집단무의식의 눈[雪]은 의식의 지평에 끌어 올려져 시인의 눈[眼]에 의해 한국인의 오래된 집단무의식인 '강신降神 원형'의 상징이 된 것입니다. 의식과 무의식을 통관하는 드높은 정신Psyche에서 비롯되는 시적 감수성은 동음이의어인 '눈에서 눈으로' 환유 관계를 하나의 '통일적 연상작용' 속에서 포착합니다. 이 통일적 연상작용은 탁월한 시인 정신에겐 작위적인 시 의식으로서가 아니라 무위이화에 따르는 자연적인 상상력에서 나오는 것입니다. 이 '눈에서 눈으로' 통일적 연상작용은 탁월한 한국의 근현대 시인들인 백석 김수영 신동엽 시인의 시적 상상력에서 공통적으로 나타나는 점에서 그 정신적 문학적 의미를 향후 밝혀내야겠지만, 이는 단순한 비평적 관심이나 호기심이 아니라 현대 문학사에서 '개벽적 의미'를 지닌 중요한 문학사적 화두라는 점을 많은 문인들이 두루 공감할 만합니다.

천신의 강신을 유비하는 '눈'[雪]의 '은폐된 존재(은폐된 내레이터)'가 바로 시인의 눈[眼]인 것입니다. 시인이란 존재는 타락하고 부조리한 세속에 살면서 하늘에서 내려오는 고결한 천신天神의 영혼을 접하며 순결한 시혼의 존재를 추구하고 체득해야 하기 때문에 김수영 시인은 "기침을 하자/ 젊은 시인이여 기침을 하자/ 눈을 바라보며/ 밤새도록 고인 가슴의 가래라도/ 마음껏 뱉자"라고 절규하듯이 노래합니다.

단지 존재론 차원의 분석 내용만으로는, 이 시에서 감추어진 김수영 시 정신의 근원이 다 밝혀지진 않습니다. 시인의 눈[眼]은 사물(존재자)에 은폐된 '존재'를 보는 '눈'이기 때문에 하늘에서 땅에 '내린 눈[雪]'에서 '살아있는 눈의 존재'로 곧 '보는 눈'으로 환유換喩한 내용이 깊이 해석되어야 합니다.

김수영의 시 〈눈〉 3편 공히 형식상 중요한 점은 내리는 눈과 보는 눈이 둘이면서 하나로 연결된 환유 관계인 채, 주문(呪文)과도 같이 반복어법 속에서 신기하게도 시적 생동감을 불러일으킨다는 점입니다. 이 시에서 '(눈은) 살아 있다'는 모두 5번, '기침을 하자'는 6번(이 외에도 '마음 놓고'는 2번)이 반복되고 있습니다. 이는 김수영의 숱한 시편에서 등장하는 반복어법에 의한 리듬·운율이 시어 시문 속에 주술력을 발휘한다는 뜻입니다. 그래서 이 시의 이면에 '은폐된 주술 능력'의 작용하기 때문에 '눈[雪]'의 '눈[眼]'으로의 전화trans가 가능해진 것입니다. 이를 통해, 시인 김수영의 페르소나에는 또 다른 초월적 내레이터가 은폐되어 있음을 알 수 있고, 이 은폐된 내레이터는, 명시 〈풀〉에서도 그대로 적용될 수 있듯이, 무巫 혹은 '초월자'적 시적 자아가 시의 이면에서 활동하고 있음을 알 수 있는 것입니다.

신동엽 시 〈눈의 서정〉에서 '눈'의 특별한 존재성을 밝히기 위해, '한국시가 낳은 가장 아름다운 시중에 하나'라고 평가 받는 백석 시 〈남신의주유동박시봉방〉도 잠시 살펴볼 필요가 있습니다.

어느 사이에 나는 아내도 없고, 또,
아내와 같이 살던 집도 없어지고,
그리고 살뜰한 부모며 동생들과도 멀리 떨어져서,
그 어느 바람 세인 쓸쓸한 거리 끝에 헤메이었다.
바로 날도 저물어서,
바람은 더욱 세게 불고, 추위는 점점 더해 오는데,
나는 어느 목수木手네 집 헌 삿을 깐,
한 방에 들어서 쥔을 붙이었다.
이리하여 나는 이 습내 나는 춥고, 누긋한 방에서,
낮이나 밤이나 나는 나 혼자도 너무 많은 것같이 생각하며,

딜옹배기에 북덕불이라도 담겨 오면,
이것을 안고 손을 쬐며 재 우는 뜻없이 글자를 쓰기도 하며,
또 문밖에 나가디두 않구 자리에 누워서,
머리에 손깍지벼개를 하고 굴기도 하면서,
나는 내 슬픔이며 어리석음이며를 소처럼 연하여 쌔김질하는 것이었다.
내 가슴이 꽉 메어 올 적이며,
내 눈에 뜨거운 것이 핑 괴일 적이며,
또 내 스스로 화끈 낯이 붉도록 부끄러울 적이며,
나는 내 슬픔과 어리석음에 눌리어 죽을 수밖에 없는 것을 느끼는 것이었다.
그러나 잠시 뒤에 나는 고개를 들어,
허연 문창을 바라보든가 또 눈을 떠서 높은 턴정을 쳐다보는 것인데,
이때 나는 내 뜻이며 힘으로, 나를 이끌어 가는 것이 힘든 일인 것을 생각하고,
이것들보다 더 크고, 높은 것이 있어서, 나를 마음대로 굴려 가는 것을 생각하는 것인데,
이렇게 하여 여러 날이 지나는 동안에,
내 어지러운 마음에는 슬픔이며, 한탄이며, 가라앉을 것은 차츰 앙금이 되어 가라앉고,
외로운 생각만이 드는 때쯤 해서는,
더러 나줏손에 쌀랑쌀랑 싸락눈이 와서 문창을 치기도 하는 때도 있는데,
나는 이런 저녁에는 화로를 더욱 다가 끼며, 무릎을 꿇어 보며,
어니 먼 산 뒷옆에 바우섶에 따로 외로이 서서,
어두워 오는데 하이야니 눈을 맞을, 그 마른 잎새에는,
쌀랑쌀랑 소리도 나며 눈을 맞을,
그 드물다는 굳고 정한 갈매나무라는 나무를 생각하는 것이었다.

— 백석, 「南新義州柳洞朴時逢方」[29] 전문(강조_필자)

이 시에서도 '싸락눈'이 나오는데, 신동엽 시인의 '눈'이 세속적 지상과 연결된 천상의 존재를 상징하듯이, 백석 시인에게 '눈'의 존재도 어떤 신령함을 은폐하고 있습니다. 시간상, 결론만 얘기하자면, '싸락눈'은 이 시의 페르소나(내레이터)인 '나' 안에서 작용하는 또 하나의 은폐된 존재('은폐된 내레이터')로서, '나'와 '먼 산 뒷옆에 바우섶에 따로 외로이 서 있는 갈매나무'가 서로 '원격 작용action at a distance'을 가능하게 하는 신령한 '매질媒質'인 것입니다. 이 시에서 '나는 ~하는 것이었다.'라는 독특한 문장에서 화자인 '나'를 바라보는 '다른 나의 눈'이 의식된다거나, 화자(페르소나)의 고통 받는 영혼을 달래주는 '갈매나무'의 마치 神木같은 존재감으로 볼 때, '싸락눈'은 신령한 매질이라 하지 않을 수 없습니다. (백석의 원시반본 사상이 구현된 다른 유명한 시 〈나와 나타샤와 흰 당나귀〉에서도 눈 내리는 방 소주를 마시면 나타샤를 기다리는 '나' 안에는 영매의 그림자가 드리워 있습니다. 이 시에서도 '눈'이 '나'와 '나타샤'를 연결하는 '영매의 媒質'이 되고 있습니다.) '눈'이 시 속에 신령·신명을 매개하는 매질이라니!

그런데, 백석의 '싸락눈'에는 천상에서 지상으로 내려오는 맑고 신령한 영혼의 존재감이 있는데 그 은폐된 '존재'는 고통받는 '나'와 '갈매나무' 사이를 '원격 작용'하게 하는 존재라는 점에서 巫的 존재로 볼 수 있습니다. 백석 시 〈남신의주유동방시봉방〉에서의 하늘서 내리는 눈에는 천상과 지상을 오가는 巫의 눈[眼]이 빙의되어 있는 것입니다. 혹은, 네오 샤먼neo shaman의 눈. 그래서 백석은 10글자의 주문 형식으로 시 제목을 삼은 것으로도 해석될 수 있습니다. 앞서 잠시 소개하였듯이, 해방 후 신동엽 시인과 함께 이 땅의 걸출한 '참여' 시인인 김수영의 명시 〈눈〉(1957)에서도 비슷한 해석이 가능합니다.김수영 시 〈눈〉의 경우, 우선 존재론적인 '눈'으로 해석됩니다만 눈[雪]이 눈[眼]으로 존재론적 전환을 일으키고, 이 雪과 眼이 서로 하나이자 둘인, 둘이면서 하나인 상호관계 속에서 '동시성의 상호작용'을 하고 있으니, 이 또한 천상의 맑은 영혼을 갈구하는 천부적 존재로서 시인의 신명神明이 시에 은폐되어 있다는 해석도 가능합니다. 김수영 시인은 모두

29) 白石(본명 백기행) 시인이 서울을 떠나 만주로 이주한 1940년 이전에 쓴 시로 추정. 1948년 발표.

같은 제목인 세 편의 〈눈〉이 있는데, 셋 다 이와 같은 '유역문예론' 관점의 해석이 관통되고, 1966년 작 '눈'은 시쓰기 자체에서 활동하는 '시인의 詩魂'='영매의 媒質'로서 '하늘'서 '내리는' 눈을 상정한 것입니다.

신동엽 시에서 '눈'의 상징은 선배 시인들인 김수영의 '눈'보다 백석의 '눈'에 좀 더 인접해 있습니다. 칼융에 따르면, 집단무의식의 원형은 엄청난 에너지를 방출하는 것이므로, 고도로 발달된 시인 정신의 심층 무의식에 잠재된 원형의 '눈'은 언제나 강력한 에너지를 분출할 준비 태를 갖추고 있을 것이 분명합니다. 신동엽 시 세계 전반에 걸쳐서 맑고 강력한 신기가 느껴지는 것도 이 '눈'의 원형의 분석 해석을 통해 설명될 수 있을지 모릅니다. 이 문제는 매우 섬세하고 치밀한 분석을 요하는 비평적 과제이기도 하여 이 자리에서는 피합니다만, 김수영 시에서 '눈'의 상징은 '시인의 존재론'에 대한 사유 내용이 함께 내재되어 있고 백석 시인의 '눈'은 전통 무巫와 연결된 원시반본적 사유와 정서가 내포되어 있기 때문입니다. 이 두 탁월한 선배 시인들과는 달리, 신동엽 시인의 '눈'은 동학의 우주론과 존재론 또한 원시반본적 세계관 속에서 나온, '귀신'[30] 들린 또는 신기神氣가 한껏 서린 '상상적 존재'[31]입니다.

물론, 세 시인은 각자 독자적인 '눈' 이미지를 통해 한국인의 정서와 무의식에 잠재해있는 천신의 강신에 따른 무적 존재가 원형의 상징으로 표현되어 있습니다.

Ⅴ. 원시반본의 실천으로서의 시 쓰기

〈눈의 서정〉에 감춰진 특이한 시적 상상력을 분석하기 위해 양자역학의 비국소성 원리를 개관했지만, 이 양자의 실험을 통한 관측의 결과는 존재 가능한 것beable은 공간을 뛰어넘어 동시적으로 상호작용하고, 미래가 가역적으로 과거 현재에 영향을 미치는 것 등은 이미 정론화되어 있습니다. 초기 시 〈눈의 서정〉에 감춰진 '눈'의 상상력을 비평적으로 깊이 분석하고 넓게 해석하는 이유는 신동엽 시인의 20살 무렵 젊은 시혼이 어떤 모습인가 궁금하기도 했지만, 시인의 시 정신을 대표하는 서사시 〈〈금강〉〉에서 서사 구성의 원리를 포함한 특별한 시적 상상력이 초기 시에서 어떻게 움트고 있는지를 찾으려는 비평적 의도와 깊이 연관됩니다. 특히 〈〈금강〉〉의 주제인 동학의 혁명 정신에 합치하는 특별한 서사시 형식을 창조한 시적 상상력의 근원을 밝히려는 비평적 욕망도 없지 않았는데, 초기 시 〈눈의 서정〉은 이런 비평 의도와 욕구를 충족시키는 소중한 정신적 시학적 증표가 될 지도 모릅니다.

여기에서 '눈의 서정'에 은폐된 주제의식을 만날 수 있습니다. 그 은폐된 주제의식은 서사시 〈〈금강〉〉과 연관지어서 분석하면, 심오한 의미를 함축합니다. 무엇보다도, 눈[雪]과 눈[眼]이 둘이면서 하나요, 하나면서 둘인 관계로 변합니다. 그리고 이 눈송이에 빙의된 눈동자는, 순백의 눈이 상징하는 순수한 영혼을 가리키는 동시에 비로소 수운 동학이 가르치는 바, '가장 신령한 존재[最靈者]로서의 사람됨'을 의미하며, 아울러 신동엽 시인의 '시인 존재론'을 암시합니다. 유추하면, 시인의 마음은 천상에서 지상으로 내려오는 순수한 신령(귀신)의 마음이 되는 것입니다. 수운 동학의 표현으로 바꾸면, "外有接靈之氣 內有降話之敎"(〈論學文〉)인 것이지요. 이 접령接靈과 강화降話의 뜻을 유추할 수 있기에, "鄕里를 떠난 눈의 동행은/ 님 계신 뜰에로/ 나의 뜰에로 헤져 앉는다"라는 시구에서 빙조의 시각[32]이 감지되는 것입니다.

1950년 1월에 발표한 시 〈눈의 서정〉 이후 7년이 지난 1957년에 발표한 서사시 〈금강〉은 〈눈의 서정〉이 비닉(秘匿)한 '은폐된 내레이터'의 활동 연장선 위에 있다는 점을 생각해 볼 필요가 있습니다. 초기 시 〈눈의 서정〉이 중요한 것은 바로 두 작품의 표면적 화자의 이면에서 활동하는 '은폐된 내레이터'의 '특별한' 성격

30) '귀신'에 대해서는 〈유역문예론의 序〉 및 〈유역문예론 1〉을 참고하기.
31) 〈단상45〉 〈〈신동엽 산문전집〉〉 창비사, 220쪽.
32) 人神인 무당이 接神의 황홀경에 든 상태를 가리킵니다. '憑眺'는 降神 상태로서 천상에서 지상으로 강신하면서 鳥瞰하는 시선이며, 이는 신격에서 잠시 인격으로의 변화 곧 '假化'의 드러남이기도 합니다. 〈〈유역문예론 2〉〉 참고.

때문입니다. 이 은폐된 내레이터의 존재는, 신동엽 시인의 심층의식과 서정(抒情)의 성격을 결정짓습니다.

시인의 고향이 '시의 고향' 곧 시의 원천임을 보여주는 재미있는 시 한 편을 소개합니다. 우리나이로 스무 살에 발표된 초기 시 〈시골 밤의 서정〉입니다.

지붕마다 들마다
풋풋이 함박눈이 곱쌓이는 밤
그러한 밤이면 의례히
어데선가 동김치 바수는 소리
시루떡
시루떡에 풍성히 익는 내음새

무심히(그리운)
하트는 함부로 환장해서 미친개처럼
마을 눈길을 나는
미친개처럼
쏴댔느니라. 〈시골 밤의 서정〉 (1949) 전문.

지적인 꾸밈 없이 진솔하고 소박한 시인의 성정이 고스란히 전달됩니다. 진솔 소박함에도 이 시는 실로 보기 드물게 순수하고 진실하고 그야말로 기운생동氣韻生動이 전달되는 시입니다. 시인의 시각 청각 후각 등 전감각全感覺은 고향 마을의 자연 풍정에 활짝 열린 상태입니다. 이 짧은 시에서도 '눈'이 등장합니다. 그런데 주목할 점은 시인의 향리鄕里에 대한 절절한 그리움을 표현하는 '공감각적 감수성'입니다. 시 1연에서 시각(함박눈이 곱쌓이는 밤) 청각(동김치 바수는 소리) 후각(시루떡 풍성히 익은 내음새) 등 모든 감각이 동원되고 어우러져 표현된다는 점. 첫 연에서 빼어난 시 감각이 유감없이 펼쳐지다가, 다음 연에 이르러, 고향을 향한 사랑과 그리움은 '인간적 감각' 너머의 超감각 상태로 이어집니다. 시인의 충만한 열정적 감수성은 선뜻 '인간 중심적 감각'의 경계를 초월해서, 화자 자신을 향해 "미친개처럼"을 반복하게 됩니다. "미친개처럼/ 쏴댔느니라"!

혹시 방금 인용한 시적 표현이 거칠게 느껴지거나 비시적非詩的이라고 여겨진다면, 그것은 시에 대한 그릇된 고정관념이나 모종의 편견과 선입견이 작용한 탓입니다. 신동엽 시 전체를 개관해보면, 시인은 이 점을 정확하고도 분명히 알고 있었습니다. 시적 자아의 고향애가 지극하다 보니 바깥에 기화氣化가 이루어짐으로써, "미친개처럼/ 쏴댔느니라"는 표현이 어쩔 수 없이 나온 것입니다. 동학 경전을 빌려 말하면, '안으로 신령한 기운이 지극하여 밖으로 기화한 (內有神靈 外有氣化)'[33] 표현이 詩인 것입니다. 그러므로 이러한 시적 표현은 거칠다, 아니다 문제가 아니라, 다름아닌 '全耕人的인 歸數的인 知性'의 시 쓰기의 훌륭한 본보기라는 점을 이해하는 것이 중요합니다.

교육을 받은 독자들은 "미친개처럼 쏴댔느니라"라는 시구가 거칠다거나 부적절하다는 반응을 보일 가능성이 있습니다만, 단언컨대, 이런 반응은 우리나라 시 교육의 수준이나 문학교육 시스템이 안고 있는 한계거나 문단 시스템 또는 문학 제도에 의해 시에 대한 그릇된 편견이나 선입견이 널리 퍼져있는 데에 원인이 있습니다.

신동엽 시의 '진솔하고 소박한 표현'은 시인의 '시 정신론' 차원에서 이해되어야 합니다. 〈시골 밤의 서정〉에 드러나는 자기 삶의 근원인 향리적 감수성은 결국 자기 삶에서 우러나는 시적 표현을 낳은 법이고 이는 원시반본 정신의 명확한 표현으로서 이해될 때 보다 생산적인 논의가 이루어질 수 있습니다. 한마디로, 시인

33) '內有神靈 外有氣化'. 수운 선생은 손수 '侍天主'에서의 '侍'의 풀이를 남기셨다. '侍者 內有神靈 外有氣化 一世之人 各知不移'(侍라는 것은 안에 신령이 있고 밖에 기화가 있어 온 세상 사람이 각각 알아서 옮기지 않는 것이요). 은 수운 선생의 '侍' 풀이는 〈〈동경대전〉〉 〈논학문〉을 볼 것.

의 지극한 望鄕과 극진한 故鄕愛를 헤아릴 줄 알아야 저러한 시적 표현이 놀라우리만큼 진실하고 감동적인 표현이라는 사실을 알게 되고, '진솔한 素朴美'의 깊은 가치를 깨닫게 됩니다. 삶에서 소외된 탐미주의나 외래 이론에 종속된 지성주의 시학에 따른 시 쓰기는 근본적으로 자기 삶의 대지에 뿌리내린 '전경인'의 정신에 위배될 뿐 아니라 '이성적 존재'를 넘어 '최령자'로서의 인간 정신을 추구하는 원시반본의 이상과도 거리가 멉니다.

또한, 신동엽 시인의 초기 시에서 드러나는 '향리적 공감각', 대지적 감수성은 4.19 세대 문인들에게서는 보이는 근대적이고 비생활적인 지적 감각주의에서 나온 공감각이니 감수성과는 차원이 다른, 무위자연에 안긴 비근대적 원시성이나 농본주의적 삶에의 지향에서 나온 감수성이라는 점에서 신동엽 시가 점하는 현대시사現代詩史에서의 특별한 위상이 살펴져야 합니다. 위 시에서 "마을 눈길을 나는/ 미친개처럼/ 쏴댔느니라"는 시문이 상징적으로 역설하는 바, 서구 근대 이성이 구축한 시학과는 거리가 먼, 시인의 문학청년적 혈기와 치기의 배설 정도로 열외해선 안됩니다. 이 시를 원시반본의 새로운 시학을 찾는 열정의 일환으로 다시 살피고 이 진솔한 소박성에 새로운 의미을 부여해야 합니다. 이 시를 새로이 읽으면, '나는 미친개처럼 쏴댔느니라'라는 시구는 표준적인 통사론과는 전혀 달리 시인 특유의 시문[34]이 엿보이는 동시에, 시인의 고향인 시골을 그리워하는 '추억'의 형식을 지니고 있으며, 무엇보다 이 시문은 첫 연에서 시인의 시각 청각 후각 등 온감각이 온몸을 휩싸여 원시 상태의 고향 풍정에 완전히 몰입 합일된 상태에 들었음을, 페르소나 자신을 '짐승'의 비유로서('미친개처럼'), 표출한 것이기 때문입니다. 이러한 해석은 신동엽 시 세계 전체에 깊고도 널리 뿌리내린 동학 특히 원시반본의 세계관의 발로인 것은 자명합니다. 이렇게 보면, 신동엽 시인의 스물이 채 안 된 나이에 쓴 이 시에서 서구 근대 시학으로는 잘 포착되지 않는, 원시반본의 사상을 비평의 원동력으로 삼은 새로운 문학비평 정신이 움트지 말란 법이 없지 않겠습니까?

'청년 신동엽'의 뜨겁고 해맑은 시심이 쓴 초기 시에 은밀히 드러나는 비근대적 감수성 그리고 이러한 감수성과 짝을 이룬 원시반본적인 시 의식은 아마도 시인의 고향 '시골'에 대한 추억과 함께 '귀향-근원으로 돌아감'(原始返本)의 꿈에 깊이 연관되어 있고, 이 원시반본의 꿈과 의지는 시인이 타계하기까지 자주적이고 토착적인 '신동엽 시 정신'을 형성하는 사유의 원천이자 시 창작의 원동력이 되고 있다고 할 수 있습니다.

'전경인적 귀수적 지성'을 주창하게 된 정신적 배경도 시의 고향은 '시의 시원으로서 대지'의 품안이라는 자각에 있습니다. 그러므로 신동엽 시인은 복고주의자가 아니라 원시반본을 중시하는 '전경인-되기'를 실천한 시인입니다. 가령 시 〈향아〉 〈전설 같은 풍속으로 돌아가자〉[35]는 이러한 시 정신의 속내를 잘 보여줍니다. 이러한 농촌적 감수성으로서 시 감각의 소박성은 크게 보면, 진리를 자기 밖에서가 아니라 자기 안에서 구한다는 자재연원의 정신과 맞물려 있으며, 또 자재연원의 진리는 무위이화의 도와 연결된 "무궁한 이 울 속에 무궁한 나"[36]의 터득에 있는 것입니다.

신동엽 시인의 일부 시에서 소박함과 함께 난해함과 복잡함이 보이는 것은 이 무위이화의 진리를 터득한 '무

---

34) 서구 근대 언어학에서 문장의 구성 규칙을 다루는 통사론Syntax과 신동엽 시의 '詩文 구성'과의 비교 문제를 포함하여 신동엽 시의 시어 및 시문이 가진 특성을 깊이 이해할 필요가 있다. 이 문제를 다룰 때, 참고할 만한 수운 선생 말씀을 여기 적어두기로 한다.
"우리 도는 無爲而化라. 그 마음을 지키고 그 기운을 바르게 하고 한울님 성품을 거느리고 한울님의 가르침을 받으면, 자연 한가운데 化해 나는 것이요, 서양 사람은 말에 차례가 없고 글에 순서가 없으며 도무지 한울님을 위하는 단서가 없고 다만 제 몸만을 위하여 빌 따름이라. 몸에는 氣化之神이 업고 學에는 한울님의 가르침이 없으니, 형식은 있으나 자취가 없고 생각하는 것 같지만 呪文이 없는지라, 道는 허무한 데 가깝고 學은 한울님을 위하는 것이 아니니, 어찌 다름이 없다고 하겠는가." 〈〈동경대전〉〉 〈논학문〉.

35) 시 〈전설 같은 풍속으로 돌아가자〉 부분. 시적 소박함이 잃어버린 '고향'으로 돌아감과 깊이 연관되어있다. 자재연원의 시 정신의 한 예. 시 〈향아〉도 함께 참조.
"淑아 너의 고운 얼굴이 조석으로 우물가에 비최이던 오래지 않은 옛날로 가자. 수수럭거리는 수수밭 사이 걸쭉스런 웃음들이 들려나오면서 호미와 바구니들 들은 화안한 얼굴들이 그림처럼 나타나는 석양.....구슬처럼 흘러가는 냇물가 맨발을 담그고 늘어앉아 빨래들을 하던 전설 같은 풍속으로 돌아가자. (중략) 숙아, 허물어질까 두렵노라 독버섯 같은 문명의 흉낼랑 고만 내자. 들국화처럼 소박한 목숨을 가구기 위하여, 맨발을 벗고 콩바심하던 그 '미개지'로 가자 달이 뜨는 명절 밤 비단치마를 나부끼면서 떼지어 춤추던 전설 같은 풍속으로 돌아가자."

36) 각주 28) 참고.

궁한 한울 속 나'의 마음과 밀접히 연결되어있으며, 아울러 저마다 '각지불이(各知不移)'[37] 하는 정신이 시 쓰기에 작용한 결과라고 할 수 있습니다. 모든 시인들은 각자 마음속에서 저마다의 각성에 따라 진솔한 무위無爲의 시 쓰기를 추구하는 것. 여기서 우리는 신동엽 시 정신이 추구하는 '무위이화의 소박함과 난해함'의 차원을 넉넉히 이해할 수 있습니다.

Ⅵ. 수운 동학과 원시반본

– "상상적 존재들은, 시간과 공간의 제약을 넘어서서 서로 교합을 가능케 하고 있다"(신동엽, 〈단상 45〉)

서사시 〈〈금강〉〉의 내용과 형식을 깊이 파악하려면 물리적 세속적 시간관과는 다른 원시반본적 시간의 내용을 깊이 이해해야 하고, 장시 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉에서 특히 시어나 시문의 난해성, 시의 규범성을 무시한 형식의 이질성, 사투리, 비속어의 돌발성 등을 이해하기 위해서 원시반본의 언어관을 추상해야 합니다. 오늘은 자세히 논의하지 못할 형편입니다만, 위대한 서사시 〈〈금강〉〉, 장시 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉는 신동엽 시인의 동학-원시반본 사상의 토대 위에서 태어난 독창적인 서사적 장시이기 때문에 위에서 말한 바 같이, '은폐된 최령자'의 작용에 따른 은폐된 형식을 이해해야 하고, 서사시의 기본 형식인 시간성 문제에서 '원시반본적 시간관', 아울러 '원시반본의 언어관' 문제를 풀어가야 한다고 봅니다.

이 문제를 풀기 위해서는, 먼저 원시반본의 뜻 풀이를 살필 필요가 있습니다. '원시반본'에서 중요한 글자는 返=反입니다. 적어도 '반'은 다음 같은 여러 의미들이 함께 포함되어 있습니다.

1. 反은 '근원으로 돌아간다'는 의미로 자연으로, 무위자연으로 돌아간다는 의미가 포함된다. 〈〈시인정신론〉〉 및 신동엽 시 전반에 걸쳐 작동하는 '귀수성'의 근본 원리는 이와 무관하지 않다.[38]

2. 反의 '근원으로 돌아간다'엔 循環의 의미, 즉 '자연의 시간성'으로서 순환의 의미가 들어있다. 가령 서사시 〈〈금강〉〉의 서사가 품고있는 시간성은 순환성에서 비롯된 비연속적으로 선회旋回 하는 시간이 깊이 작용한다.

3. 反의 '근원으로 돌아간다'의 의미엔, 고요하고 부드러운 암컷[雌]으로 돌아간다는 의미가 들어있다. 시 〈눈의 서정〉에서 나오는 '여인', '숫처녀'의 의미, 〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉에서 '대지'나 '흙'의 상징성은 이 맥락에서 살펴질 수 있다.

4. 反은 不定의 의미를 지닌다. 현실 비판적 민중적 역사의식은 원시반본의 뜻에 포함된 부정의 정신과 통일되어 있다.

이렇게 대강 열거한 '반본'의 중의성重義性을 염두에 두고서, 짧게나마 서사시 〈〈금강〉〉과 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉를 살펴보겠습니다.

(1) 서사시 〈〈금강〉〉

아래 인용문은 〈〈금강〉〉 제14장 부분입니다.

1892년,
해월은 전국 교도에게

37) 수운 선생이 손수 풀이한 '侍天主'에서의 '侍' 풀이 '內有神靈 外有氣化 一世之人 各知不移'이다. 이 중 각지불이는, "저마다 깨달아 옮기지 않음"이란 의미. 수운 선생의 '侍' 풀이는 〈〈동경대전〉〉 〈논학문〉을 볼 것.

38) 뒤에서 다시 말하겠지만, 장시 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉는 동학사상의 핵심 중 하나인 '(侍天主) 造化定' 곧 '무위이화'의 원리와 그에 바탕한 세계관, 역사관이 그늘처럼 드리어져 있다.

호소문을 보냈다,

11월 1일
매서운 북풍 속서
호남평야 삼례역
삼천 군중이 모였다,

제1차 신원시위운동.
보리밭 속서
충청, 전라, 양 관찰서에게 호소문을 보냈다,

“동학을 허하여 주옵서,
지금 각 지방에서는 군수로부터
서리 군교, 간사한 토호(土豪) 양반에
이르기까지 아침저녁으로
우리 죄 없는 농민들의 가산
탈취하며, 살상 구차 능욕을
일삼고 있으니,

이는 오직 정부가 우리 동학을
사학시(邪學視)하여 제1세 교주 수운 선생을
참수한 데에 비롯되나니
억울하게 순교한 수운선생의
원을 이제라도 풀어주옵소서.

우리 도(道)가 척양척왜(斥洋斥倭) 광제창생(廣濟蒼生) 보국안민(輔國安民) 사인여천(事人如天)일
진대 이 어찌 사도(邪道)가 되옵니까.”

닷새 만에
전라관찰사 이경직(李耕稙)의 깃 달린 편지를 받았다,

“동학은 왕실이 금하는 바라
어리석은 농민들이여, 칼로 베이기 전에
어서 각자 집으로 돌아가라
정학(正學)을 취하라.
앞으로 관리들에겐
푼전도 뜯어가지
못하게 이르겠노리.”

동이나 서나 세기(稅吏)들의 입은
열두개, 적당한 기회에 적당한 말을
적당히 지껄여놓고 잊어버린다.

삼천의 군중은
보은, 동학 총본부를 거쳐

서울로 모였다.

1893년 2월 초순
제2차 농민 평화시위운동.

입에 물 한모금 못 넘긴
사흘 낮과 밤
통곡과 기도로 담 너머 기다려봐도
왕의 회답은 없었다.

마흔아홉명이 추위와
허기와 분통으로 쓰러졌다.
그러는 사흘 동안에도
쉬지 않고
눈은 내리고 있었다.

금강변의 범바위 밑
꺽쇠네 초가지붕 위에도
산수갑산(山水甲山) 양달진 골짝에도, 그리고
서울 장안 광화문 네거리
탄원시위운동 하는 동학농민들의
등 위에도,
쇠뭉치 같은 함박눈이
하늘 깊숙부터 수없이
비칠거리며 내려오고 있었다.

그날, 아테네 반도
아니면 지중해 한가운데
먹 같은 수면에도 눈은 내리고 있었을까.

모스끄바, 그렇지
제정(帝政)과 혁명의 소용돌이 속에
뿌쉬낀
똘스또이
도스또옙스끼,
인간정신사(人間精神史)의 하늘에
황홀한 수를 놓던 거인들의
뜨락에도 눈은 오고 있었을까.

그리고 차이꼽스끼, 그렇다
이날 그는 눈을 맞으며
빼제르부르그 교외 백화(白樺)나무 숲
오버 깃 세워 걷고 있었을까.

그날 하늘을 깨고

들려온 우주의 소리, 비창(悲愴)
그는 그해 죽었다.

시간을 쉬지 않고 흘러갔다
그리고 짐승들의 염통도 쉬지 않고
꿈틀거리고 있었다.

북한산, 백운대(白雲臺)에서
정릉으로 내려오는 능선길
성문 옆에선,
굶주리다 죽어가는 식구들
삶아 먹이려고, 쥐새끼 찾아 나온
사람 하나가,
눈 쌓인 절벽 속을
굴러떨어지고 있었다

그날 밤,
수유리 골짝 먹는
멧돼지 두 마리가, 그
남루한 옷 속서
발을 짖고 있었지.

산은 푸르다,
말없이 푸르기만 하다.
오늘은 일요일이면, 낯선 사람들과
수통의 물 나누며 오르는
보현봉(普賢峯),
반도에 눈이 내리던 그날에도
말없이 서울 장안을
굽어보고만 있었다.

광화문이 열렸다,
사흘 동안 굳게 닫혔던
문이 열렸다,
군중들은 일제히 고개를 들었다.
문은 금세 닫혔다,
들어간 사람도 나온 사람도 없었다,
그러면 그사이
쥐새끼가 지나갔단 말인가, 아니야,
바람이었다, 거센 바람이
굳게 닫힌 광화문의 빗장을
부러뜨리고 밀어제껴버린 것이다.
그 문의 빗장은 이미
썩어 있었다.

모든 고개는 다시 더 제껴져
하늘을 봤다.
그 무수의 눈동자들은 다시 내려와
서로의 눈동자를 봤다,
눈동자.
주림과 추위와 분노에 지친
사람들의 눈동자,

단식하는 사람들의
눈동자는 맑다,
서로 마주쳐 천상(天上)에서 불타는
두 쌍, 천 쌍, 억만 쌍의
맑은 눈동자.
(하략) 〈〈금강〉〉 제14장 부분 (강조_필자)

서사시 〈〈금강〉〉은 1894년 발발한 동학농민혁명의 발단과 전개 전 진행 과정을 답사와 자료의 실증을 바탕으로 쓴 서사시입니다.[39] 〈〈금강〉〉의 주제를 명료하게 보여주는 장면을 꼽으라면, 동학농민군 지도자 전봉준 장군이 효수당하는 장면. "그는 목매이기 직전/ 한 마디의 말을 남겼다// "하늘을 보아라!""(제23장) 더없이 비장감이 감도는 이 장면은 동학농민혁명을 바라보는 시인의 역사관을 반사하는 영롱한 결정체입니다. 이 장면은 서사시의 클라이맥스인 동학혁명의 좌절을 상징한다기보다, 농민전쟁의 패배도 하늘의 '높은' 뜻이라는 메시지로 읽게 됩니다. 전봉준 장군의 효수는 민중의 좌절을 보여주는 역사적 사건이지만, "하늘을 보아라!"라는 '그'의 목소리는 시천주-사인여천 정신의 삼엄한 선언입니다. 전봉준의 최후 진술인 "하늘을 보아라!"는 부패한 봉건적 지배계층에게는 물론 온 세상 만방에 알리는 시천주의 대의大義입니다.

그러나 고민해야 할 것은, 실제 역사 속에서 민중의 좌절을 어떻게 극복하는가 하는 문제입니다. 사회적 실천의 영역이나 문예 창작의 영역에서, 혹은 '실천적 문예'의 영역에서. 실천적 문예 차원에서 동학혁명의 좌절과 그 극복을 위한 민중적 전망을 서사시 형식을 통해 표현하는 것은 간단한 문제가 아닙니다. 이러한 문제적 시각에서 서사시 〈〈금강〉〉을 읽어가면, 위에 인용한 제14장의 시문들에 우리의 눈길이 머물게 됩니다. 위 인용문은 뒤에 제23장에서 나오는 전봉준 장군의 효수와 동학농민혁명의 좌절이라는 어두운 사실史實에 대해 정신사적 의미를 부여하고 오히려 어둡지 않은 전망을 내비칩니다.

신동엽 시인의 페르소나인 서사시의 화자話者의 사상적 전망과 특별한 상상력은 웅혼한 바가 있습니다. 때문에 신동엽 시인의 동학적 세계관을 대변하는 페르소나의 존재성과 그 독특한 상상력, 또 문학적 상상력에서 흘러나오는 우주론적이면서 존재론적인 사유 내용을 밝혀야 합니다. 이런 시각에서 보면, 위 인용문에서 특히 한국인의 집단무의식의 '원형'을 불러일으키는 '눈' 이미지는 깊은 해석을 기다리고 있습니다.

하늘에서 내리는 '눈'이 "서로 마주쳐 천상(天上)에서 불타는/ 두 쌍, 천 쌍, 억만 쌍의/ 맑은 눈동자"에 유비되는 이 경이로운 광경은 한국 정신사 전체의 무게를 감당합니다. 이는 철학도 좌우 이념도 아니고 모더니즘이니 리얼리즘이니 하는 분별지로는 도무지 깜냥조차 안되는 한민족의 유구한 정신사의 근원에서 우러나오는 시적 상징입니다. 그리고 이 '눈'의 심오한 상징에 의해 동학농민혁명은 좌절의 역사에서 '한울'을 모신 마음으로 옮겨가게 됩니다. 역사적 실패가 지고한 '시천주 정신'으로 승화하는 것입니다. 이 '눈송이'가 '눈동자'로의 변화는 시천주의 묘법입니다. 곧 무궁한 한울의 모심[侍]의 각성이 '눈'의 상상력을 낳은 것이지요.

---

39) 서사시 〈〈금강〉〉은 1894년 전후한 동학농민혁명기의 주요 역사적 사건들을 이야기 벼리로 삼았습니다. 답사와 기록을 통해, 가령 녹두장군 전봉준, 해월 최시형, 김개남, 손화중 등 역사 속 실존 인물들이 활약한 역사적 사건 내용들을 씨줄로 삼고, 상상 속 주요 인물인 동학군 '신하늬'를 등장시키는 등, 웅혼한 수운 사상에서 발원하는 서사적 상상력을 날줄로 삼아 엮은 탁월한 역사서사시라 할 수 있습니다.

여기서 수운 선생이 “무궁한 한 울안에서 무궁한 나”를 역설한 역사적 사건을 잠시 소개해야 할 것 같습니다. ‘동학’이 조정朝廷에 의해 이단異端으로 몰린 뒤 수운 선생은 어명御命으로 체포되어, 대구 감영으로 이송되는 중, 동학 접주 이필제 등 동학교도들이 무력으로 선생을 구출하려 하였지만, 선생은 교인들에게 이른바 ‘암상설법岩上說法’을 남기고 스스로 순도殉道를 택합니다. 전해진 바, ‘바위 위에서의 설법’의 일부는 다음과 같습니다.

> “...하물며 天命은 生死를 초월한 것이니 무엇을 걱정하리요. **내가 항상 말하기를 ‘無窮한 이 울 속에 無窮한 나’라고 말하지 않았는가. 나는 결코 죽지 않나니 그대들도 이 죽지 않은 理致를 진실로 깨달으라. 그리고 이 말을 널리 세상에 전하라.**”[40](강조 필자)

때는 포덕 4년이 되는 해인 1863년 12월이었습니다.

수운 선생이 ‘無窮한 이 울 속에 無窮한 나’를 강조한 예는 또 있습니다. 『용담유사』 중 「흥비가」에 보면, “(…)不然其然 살펴내어 賦也興也 比해보면/글도역시 무궁하고 말도역시 무궁이라/무궁히 살펴내어 무궁히 알았으면/무궁한 이울속에 무궁한 내아닌가”라 했습니다. ‘無窮한 이 울 속에 無窮한 나’를 자각하고 각자가 “그 도를 알아서 그 지혜를 받는”[各知] ‘나’, 무수한 존재들과 창조적인 생성 조화 과정에 동시에 참여하는 주체로서 ‘나’입니다. 자기 동일성으로의 환원이 아니라 무궁한 한울님[無爲而化의 道]과 함께 생성변화하는 지기[至氣, 성리학으로는 一氣]의 근원으로 동귀일체同歸一體하는 것입니다.[41]

‘무궁한 이 울 속의 무궁한 나’를 각성하는 것은 수운 선생이 ‘한울님 귀신’과의 두 번 째 접신 체험에서 접한 한울님의 말씀, “吾心卽汝心也”(내 마음이 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리요. 천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나이니라.)와 같은 의미 맥락에 있습니다. 수심정기하고 천도, 지기를 터득하면 마음이 천지간에 두루 통하지 않는 바가 없다는 것입니다.[42]

앞에서 설명했듯이, 양자역학이 실험을 통해 입증한 우주는 물론 지구상의 모든 물질과 존재들은 멀리 떨어져 있더라도 서로 상호작용하고 상호의존적이라는 비국소성을 입증합니다. 이 비국소성은 수운 동학의 “이 무궁한 이 울 속에 무궁한 나”의 우주적 존재론과 상통합니다. ‘나’는 시공간적으로 다른 존재들과 상관적 관계에서 상호작용하는 ‘동시 존재’인 것입니다. 양자역학의 실험적 성과들이 전하는 우주론적 진리가 문예의 창작과 감상에서 시사하는 바가 적지 않습니다. 까닭은, 예술 창작을 창작하는 작가와 작품을 비평하는 감상자가 서로 상관적이고 상호의존적이라는 점, 곧 시인-작품-감상자는 ‘한울의 기운’[至氣 또는 一氣] 안에서 서로 간에 상호작용하는 ‘동시적 상관관계’에 놓여있음을 시사해주는 점인지도 모릅니다. 천지 간 만유가 “무궁한 이 울 속의 무궁한 나”를 자각한다는 것.

‘무궁한 이 울 안의 무궁한 나’가 〈〈금강〉〉의 페르소나인 ‘나’이기 때문에, 〈〈금강〉〉의 내용과 형식은 시간 공간적으로 과거 지금 미래가 비직선적으로 얽히고, 이곳 저곳 곳곳이 한 공간에 서로 중첩됩니다. 위 인용한 제14장에서도 보이듯이, 인과적 맥락 없이 과거 현재 미래가 갈마들고북한산 백운대 보현봉이 나오고, 뜬금없이 대명사 ‘그’가 나오고 러시아의 문호 푸시킨, 도스또예프스키... 그리고 차이코프스키가 등장하는 등 이질적인 시공간들 속에 무차별적 존재들이 나오기도 합니다. 달리 말하면, 공간적으로 ‘비국소성’이 나타나

---

40) 조기주 편저, 『동학의 원류』, 68쪽.

41) 이는 ‘自在淵源’의 뜻이기도 합니다. ‘자기의 존재 근거를 자기 자신에게서 찾는 것’, ‘나를 닦아(수심정기) 무궁한 이 한울 속에 무궁한 나를 아는 것’.

42) 1864년 봄 수운 선생이 대구 감영에서 國政謀叛 左道亂政의 죄목으로 교수 당하기 직전, 수를 내서 간신히 감옥을 찾은 제자 해월 최시형에게 煙竹 속에 넣은 ‘獄中 遺詩’를 전합니다. “燈明水上無嫌隙 柱似枯形力有餘 吾順受天命 汝高飛遠走” 절박하고 비장한 이 수운 선생이 최후로 남긴 유시에서, “등불이 물 위에 밝으매 틈이 없다 燈明水上無嫌隙”라는 첫 구절은 한울님이 假化하여 수운 선생에게 전한 말씀, “내 마음이 네 마음이니라 吾心卽汝心也”와 같은 의미입니다. 이 구절의 깊은 뜻을 이해하면, ‘무궁한 이 울 속의 무궁한 나’의 마음속에서 천지간 뭇 존재들과 상통하고 상관하고 상호작용하는 동학의 우주론적 존재론과 만나게 됩니다. 유시를 해석하면 다음과 같습니다. “등불이 물 위에 밝으매 틈이 없다. 기둥이 마른 것 같으나 힘이 남아있다. 나는 天命에 순응하는 것이니 당분간 몸을 피하였다가 항상 高遠한 대의를 가지고 먼 앞날을 향하여 힘차게 달려라.” (〈〈동학의 원류〉〉, 조기주 편. 71~72쪽)

거나, 화자인 '나'는 사실상 '시공간적'으로 자유롭게 무한히 '동시 존재'하는 '무궁한 나'인 것입니다. 이 '무궁한 이 울 안에 무궁한 울인 나' 속에 모든 시공간적 존재와 '동시 존재' 상태에 있는 것이 '시천주' 곧 '한울의 시적 상상력'이며, 바로 이 '한울'의 서사 형식을 신동엽 시인이 서사시 〈〈금강〉〉에서 선구적이고 독창적으로 보여준 것입니다.

아마도, 아인슈타인도 미치지 못한 양자역학이 밝힌 진리는 과학적으로 동학사상을 입증하는 과정에 있다고 할 수 있을 것입니다. 이처럼, 수운 동학의 위대한 진리를 어찌 조선의 도저한 시 정신인 신동엽 시인이 간파하고 깊이 터득하여 시 창작에 나서지 않겠습니까. 바로 이러한 수운 선생이 설한 '무궁한 한울 속의 무궁한 나[侍天主]'와 양자역학의 비국소성의 '동시 존재', 또는 칼 융C.G.Jung의 '동시성의 원리' 등 인류 역사를 환하게 밝힌 위대한 진리의 정신들이 서사시 〈〈금강〉〉 안에 무의식적으로 깊이 작용하고 있는 셈입니다.
그런데 주목할 것은 〈〈금강〉〉의 서사 이면에는 은폐된 존재의 '눈'이 내재해 있다는 사실입니다. 위 인용시 중에서 이런 대목이 나옵니다.

> 그날 하늘을 깨고
> 들려온 우주의 소리, 비창(悲愴)
> 그는 그해 죽었다.

주목할 것은 동학농민혁명이라는 역사적 서사를 리얼하게 펼치는 페르소나의 이야기에 서사의 성격과는 다른 '초월적 존재와 서사'가 은폐되어 있다는 사실입니다. 이 은폐된 존재를 신동엽 시인은 대명사 '그'로 표시하고 있다는 점. 전후 문맥으로 보아, 동학 혁명군 지도자인 전봉준 장군이거나 동학군에 열심히 깊어 참여한 '누군가'를 '그'라는 삼인칭 대명사로 지칭한 것은, 당시 역사 속 특정 인물이나 구체적 개인이 아니라 동학농민혁명의 근본정신인 '한울'을 유비analogy하고 상징하기 위한 인격화로 보입니다. '그'는 한울을 유비하고 상징하므로, '그'는 시공간적으로 무궁무진한 무위이화의 덕에 들어있는 존재, 곧 시천주의 존재입니다. 그러니까, 〈〈금강〉〉에서 '그'는, 수운 동학의 시천주 사상을 구현하는 '은폐된 존재'인 셈이죠.
유역문예론의 관점에서 보면, 이 서사시의 페르소나 외에 '은폐된 존재'인 '(죽은) 그'가 활동하는 것은 서사시의 내면에 영혼의 형식이 함께 있다는 것, 곧 서사시 〈〈금강〉〉이 '저절로' '최령자'의 형식을 갖춘 것이란 의미입니다. 중요한 것은, 은폐된 존재(은폐된 내레이터)의 내면적인 신령한 활동에 의해 서사시 〈〈금강〉〉은 앞서 말했듯이, 시공간적으로 초월적 상상력이 가능해지고 천상에서 내리는 눈이 강신의 알레고리가 될 수 있으며 마침내 천상의 눈송이들이 눈동자들로서 상징화象徵化되는, '초월적 변화'를 가능케 하는 내적 원동력이 된다는 점입니다. 아울러 이때 '가화'의 '현실적 계기occasion'가 활성화되는 것이지요. 이는 시의 표면적 의미가 지시하는 역사성과 사실성reality 이면에서 초월적 시혼詩魂이 작용하게 하고 이를 통해 서사시 〈〈금강〉〉이 '안으로 신령해지고 밖으로 기화하는' 생명의 기운을 갖게 되었다는 의미이기도 합니다. 수운 선생이 설하신 바대로, '시천주'의 뜻 곧 내유신령 외유기화인 것입니다. 이로써 〈〈금강〉〉을 읽는 독자들도 무위이화의 덕에 깊이 감응하는 것이고요.

'무궁한 한울 속의 무궁한 나'를 각성한 정신은 독창적 상상력으로 이어져 '무궁한 시공간의 서사시를 펼치는 계기'를 만나게 됩니다. 그 상상력의 세계가 바로, 〈〈금강〉〉의 안팎으로 펼쳐지는 시공간적으로 '동시 존재' 세계 곧 '무궁한 이 울 속의 무궁한 나'의 세계입니다.
그러하기에, 신동엽 시인은, 〈〈금강〉〉의 대미大尾에 이르러, 서사시의 내용과 형식에서 시간 공간의 자유로운 넘나듦은 물론, 역사를 연대기적으로 따라가는 물리적 시공간의 한계를 훌쩍 떠나 먼 미래의 '없음[無]'의 시공간 속에서도 가난한 시골 소년과 시인의 분신인 페르소나와의 초월적 만남이 가능해집니다.

後話〈1〉

밤 열한시 반
종로 5가 네거리
부슬비가 내리고 있었다‘

통금에
쫓기면서 대폿잔에
하루의 노동을 위로한 잡답 속
가시오 판 옆
화사한 네온 아래
무거운 멜빵 새끼줄로 얽어맨
소년이, 나를 붙들고
길을 물었다,

충청남도 공주 銅穴山, 아니면
전라남도 해남땅 어촌 말씨였을까,

죄 없이 크고 맑기만 한
소년의 눈동자가
내 콧등 아래서 비에
젖고 있었다,

국민학교를
갓 나왔을까, 새로 사 신은
운동환 벗어 들고
바삐바삐 지나가는 인파에
밀리면서 동대문을
물었다,
(.....)

노동으로 지친
내 가슴에선 도시락 보자기가
비에 젖고 있었다, 나는 가로수 하나를 걷다
되돌아섰다,

그러나
노동자의 홍수 속에 묻혀
그 소년은 보이지 않았다.

〈2〉
그럼,
안녕,

　　언젠가
또다시 만나지리라,

무너진 石壁, 쓰다듬고 가다가
눈 인사로 부딪쳤을 때 우린
십 劫의 因緣

노동하고 돌아가는 밤
열한시의 합승 속, 혹, 모르고
발등을 밟을지도 몰라,
용서하세요.

그럼,
안녕,
안녕,

논길,
서해안으로 뻗은 저녁 노을의
들길, 소담스럽게 결실한
붉은 수수밭 사잇길에서
우리의 입김은 혹
邂逅할지도
몰라.

동학농민혁명의 역사적 서사가 큰 줄기를 이루다가 대단원을 장식하는 장면은 의외로 '상경한 시골 소년과의 邂逅'입니다. 〈〈금강〉〉의 주제로 보면, 우선 이 '서울의 밤거리에서 우연히 조우한 시골 소년과 먼 훗날 새로 해후'하는 시 정신에는 수운 동학에서부터 끊임없이 이어진 동학혁명 정신의 실천과제, 곧 '원시반본'의 이상과 이념이 담겨 있습니다. 신동엽 시인의 분신인 페르소나는 모순투성이의 비정한 대도시 서울 "밤 열한시 반 종로 5가 네거리"에서 어린 시골 소년을 우연히 조우하고서 "노동하고 돌아가는 밤/ 열한 시의 합승 속, 혹, 모르고/ 발등을 밟을지도 몰라,/용서하세요."라고 말합니다. 동학농민혁명의 역사를 유장하게 서사한 〈〈금강〉〉의 대단원에서 부조리하고 비인간적인 도시의 밤에 조우한 시골 소년의 행방을 궁금해하고 미안해하며 용서를 구하는 시인의 마음은 '모심[侍]' 곧 '내유신령內有神靈'의 마음입니다. 원시반본은 '신령한 마음'으로 회심을 가리키니까, 가난한 시골 소년은 원시반본의 화신이라 할 수 있습니다.

그래서 시인은 무작정 상경한 가난한 시골 소년과의 낯선 조우와 애틋한 이별은 언젠가 "논길/ 서해안으로 뻗은 저녁 노을의/ 들길,...붉은 수수밭 사잇길에서 우리의 입김은 해후할지도 몰라"라고 영혼이 스민 연대와 사랑의 말을 남깁니다.

'들길' '붉은 수수밭 사잇길' 심지어 "우리의 입김" 속에서 타인과 해후하는 세계관이나 존재론은 수운 선생의 "무궁한 이 울 안에 무궁한 나"의 존재론적 각성과 실천이 없다면 결코 나올 수가 없습니다. '무궁한 한울 속에서' 모든 물질과 존재는 서로 상호의존하는 상관적 관계에 놓이므로 〈〈금강〉〉의 페르소나는 무수한 존재들 또는 시공간들과 '동시적으로 더불어' 있는 것이고, 나아가 가난한 시골 소년이 상징하는 새로운

‘인성人性’과 미래 언젠가에, ‘우리의 입김은 혹/ 해후할지도/ 몰라’라고 신념 어린 희망을 품게 됩니다. 이 최후의 시구 ‘몰라’는 (페르소나가 ‘모른다’는 부정의 뜻이 아니라) ‘무궁한 이 한울 안에 무궁한 나’를 삶 속에서 자각하고 있음을 의미하는 것입니다. 실로 시천주 사상을 통렬히 각성하고 독창적인 서사시 형식으로서 승화한 것입니다.

서사시 〈〈금강〉〉은 수운 동학의 정신과 그 실천적 문예 창작에서 선구적 위업일 뿐 아니라, 한국 현대문학사에서 서구적 근대성에 억압당한 문예의식의 종속 상황을 타파하고 초극한 자주적 문예 정신의 빛나는 성과인 것입니다.

(2) 장시 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉

1959년 동아일보 신춘문예 당선작인 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉은, 신동엽 시인의 순수한 강단剛斷이 느껴지는 특별한 장시입니다. 암벽 등반을 즐긴 산악인이기도 한 신동엽 시인이니까 이 시에서 좌고우면하지 않고 자기 문학의 길을 꿋꿋하게 가는 정신의 강기剛氣가 느껴지는지도 모르겠습니다. 더욱이 신춘문예에서 이런 난해하고 난삽한 시 형식의 장시를 투고한 것도 특별한 배짱이 느껴지기도 하고 이를 가작으로 당선시킨 심사위원(양주동 선생)도 특별한 문학관을 가진 분이라는 생각이 스쳤습니다. 간단히 이 특이한 장시에 대해 얘기를 해야 하겠습니다.

원시반본의 언어철학의 극단을 보여주는 전범적典範的 장시 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉에 나타난 언어의 표정은 일그러져 있어 언뜻 난해해 보이기는 하나, 꼼꼼히 읽다 보면, 시 안에서 살갑고 정겨운 언어 감각이 슬며시 일어나는 느낌을 받게 됩니다. 앞서 얘기드렸듯이, 원시반본이란 말에서 특히 ‘反(返)’ 개념이 중요한데, 이 글자엔 근원으로 돌아간다는 뜻, 즉 언어의식도 참다운 언어를 낳으려면 언어의 근원을 고민해야 한다는 것입니다.

우리가 보통 쓰는 문자언어는 참이 아니라 공허한 假(假相)에 불과하므로 문자언어(부처는 文語와 義語를 구별했음)를 부정(反)하고 ‘反(本)언어’[불가의 義語]를 찾아야 참언어를 구할 수 있습니다. 하지만 참언어를 구하는 수단도 가假짜인 문자언어를 회피할 수는 없기 때문에 문자언어(假)를 통해 문자언어(假)를 부정하는 역설, 즉 언어의 자기 부정(反)을 투철히 수행해야 하는 모순을 잘 극복해야 합니다. 바로 여기서 ‘원시반본의 언어’의 길이 보이게 되는데, 그 원시반본 언어의 가장 믿을 만한 언어의식이 바로 ‘무위자연의 언어의식’이라 할 수 있습니다. 反에는, 자연으로 돌아간다는 뜻도 내포되어 있으니까요. 바꿔 말하면, 문자언어의 反語로서 무위자연의 언어가 참언어에 이르는 길이 됩니다. 수운 선생의 말씀대로 ‘무위이화’가 중요합니다. 무위이화의 언어!

바로 이러한 자연으로 돌아가는 ‘원시반본의 언어[反語]’ 의식 즉 무위이화의 언어 의식이 신동엽의 등단작 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉의 시어들에 반영되어 있고, 시의 구문構文에도 실행되어 있다고 판단합니다. 무위자연의 언어는 코뮤니케이션의 도구로서 이성적 합리주의 문법을 따르는 세속적이고 인위적인 근대언어의식을 거부하고 근대적 언어의식과는 전혀 차원을 달리하는, 사투리나 비어卑語 같이 소리 중심의 언어의식을 기꺼이 포함하고, 무의식적 자유 연상에 크게 의지하는 무위자연적 언어 세계를 지향한다고 볼 수 있습니다.

무위자연의 언어란, 물론 진리를 전하기 위한 방편의 언어라는 의미도 있습니다만, 일상언어의 범주에서 본다면, 어문일치語文一致의 언어, 특히 민중들이 일상에서 쓰는 구어체를 따르는 중에 시인의 정신에 여과된 어문일치의 언어를 추구해야 한다고 봅니다. 이런 ‘자연적 언어’ 의식의 차원에서 보면, 1959년 정초에 발표된 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉는 중요한 시사적 의미를 지닌 작품이라고 생각합니다.

이러한 ‘무위자연의 언어’로 돌아가려는 의지, 달리 말해 언어의 원시반본은 신동엽 시 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉가 지닌 민중성과 함께 난해성이 서로 일정한 연관성을 갖게 되었다는 추정을 하게 됩니다.[43]

---

43) 〈〈이야기하는 쟁기꾼의 대지〉〉 특히, ‘4話~ 끝’ 부분을 참고하기 바람. 인용문은 여기에선 생략함.

Ⅶ. '最靈者-되기', '全耕人的인 歸數的인 知性'

신동엽 시인은 동학을 통한 원시반본을 중시하고 시학적으로 실천하였습니다. 원시반본은 수운 선생의 '다시개벽'[44](통상, '후천개벽'이라고도 함) 사상의 요체를 이루는 개념으로, 수심정기守心正氣를 통한 '최령자最靈者[45]-되기'가 중요한 골자라 할 수 있습니다. 신동엽 시인은 이 동학의 원시반본 사상을 특유의 사유와 고유한 시적 감수성을 통해 흥미롭게 펼쳐냅니다.

그 대표적인 중요한 글로 신동엽 시인이 쓴 산문 중에 〈〈시인정신론〉〉(1961)이 있습니다. 이 글에서 시인은 우주 자연 천지 만물의 운행을 결정짓는 시간의 법칙을 수리數理로 계산된 '도수度數'로서 범주화한 듯, 원수성原數性 세계, 차수성次數性 세계, 귀수성歸數性 세계라는 다소 낯선 개념들로 설명하고 있습니다. 이 독특한 개념들은 적어도 신동엽 시 정신을 비롯하여 시 세계가 지닌 내용과 형식의 내밀한 부분을 깊이 이해하는 데 긴요합니다.

> 잔잔한 해변을 原數性世界라고 부르자 하면, 파도가 일어 공중에 솟구치는 물방울의 세계는 次數性世界가 된다 하고, 다시 물결이 숨자 제자리로 돌아오는 물방울의 운명은 歸數性世界이고.
> 땅에 누워있는 씨앗의 마음은 原數性世界이다. 무성한 가지 끝마다 열린 잎의 세계는 次數性世界이고 열매 여물어 땅에 쏟아져 돌아오는 씨앗의 마음은 歸數性世界이다.
> 봄, 여름, 가을이 있고 유년 장년 노년이 있듯이 인종에게도 太虛 다음 봄의 세계가 있었을 것이고 여름의 무성이 있었을 것이고 가을의 歸依가 있을 것이다. 시도와 기교를 모르던 우리들의 原數세계가 있었고 좌충우돌, 아래로 위로 날뛰면서 번식번성하여 극성부리던 次數세계가 있었을 것이고, 바람 잠자는 석양의 老情 歸數世界가 있을 것이다.
> 우리 현대인의 교양으로 회고할 수 있는 한, 有史 이후의 문명역사 전체가 다름 아닌 인종계의 여름철 즉 次數性 世界 속의 연륜에 속한다고 나는 생각한다.
>
> (중략)
>
> 시인이란 인간의 원초적, 歸數性的 바로 그것이다. 나는 생각한다. 시는 궁극에 가서 종교가 될 것이라고. 철학, 종교, 시는 궁극에 가서 하나가 되어 있을 것이다. 과학적 발견—자연과학의 성과, 인문과학의 성과, 우주탐험의 실천 등은 시인에게 다만 풍성한 자양으로 섭취될 것이다.
>
> (중략)
>
> 시인은 太虛를 인식하고 대지를 인식하고 인생을 인식할 뿐이며, 문명수 가지나무 위에 난만히 피러난 次數 世界性 空中建築같은 것은 그 시인의 발밑에 다만 기름진 토비로 썩혀질 뿐이다. 次數性 世界가 건축해 놓은 기성관념을 철저히 파괴하는 정신혁명을 수행해 놓지 않고서는 그의 이야기와 그의 정신이 대지 위에 깊숙이 기록될 순 없을 것이다. 지상에 얽혀 있는 모든 국경선은 그의 주위에서 걷혀져 나갈 것이다. 그는 인간의 모든 원초적 가능성과 귀수적 가능성을 한 몸에 지닌 全耕人임으로 해서 고도에 외로이 흘러 떨어져 살아가는 한이 있더라도 문명기구 속의 부속품들처럼 곤경에 빠지진 않을 것이다.(1961.2)

신동엽 시인의 구분에 따르면, 잔잔한 해변 같고 땅에 누워있는 씨앗의 마음은 原數性世界이고, 봉건적 착취와 전쟁과, 증오와 타락이 극에 달한 문명세계는 무성한 여름철로 비유되는 次數性世界로 구분됩니다. 그러니, 시인은 차수성세계에 맞서 싸워야 하고, 마침내는 열매를 맺고 '돌아오는 씨'을 거두는 귀수성세계가

44) 수운, 〈〈용담유사〉〉 참고.
45) 사람은 '천지 만물 중에 가장 신령한 존재[最靈者]'이다. 〈〈동경대전〉〉 〈논학문〉.

도래하도록 해야 합니다. 조금 단순화해서 말하면, 대서사시 〈〈금강〉〉은 차수성 세계에서 싸움을 통해 귀수성 세계를 실현하고 이를 통한 '다시 개벽'을 이룬 원수성의 세계의 도래를 염원하는, 시간의 순환, 선회旋回 구조를 가지고 있습니다. 이 서사문학의 기본틀인 시간의 문제를 깊이 살피는 일은 서사시 〈〈금강〉〉을 이해하는 첫 관문에 해당합니다.

신동엽 시인은 원시반본을 통한 인간과 사회의 개혁, 곧 '다시 개벽'은 '全耕人的인 歸數的인 知性'을 실천하는 것이라고 역설합니다.

> 산간과 들녘과 도시와 중세와 고대와 문명과 연구실 속에 흩어져 저대로의 실험을 체득했던 뭇 기능, 정치, 과학, 철학, 예술, 전쟁 등, 이 인류의 손과 발들이었던 분과들을 우리들은 우리의 정신 속으로 불러들여 **하나의 全耕人的인 歸數的인 知性으로서 합일**시켜야 한다"

저는 오늘 이 강연을 위해 '시인 정신론'을 읽으면서 잠시 강력한 전율에 휩싸였습니다. 위 인용문의 전후 맥락을 살펴보면, 시인이 강조한 '全耕人的인 歸數的인 知性'은 원시반본이라는 드넓은 '대지大地'의 지평에서 깊이 해석될 수 있을 것입니다. 원시반본을 실천하는 일이란 1860년에 태어난 '수운水雲 동학'에서 설파한 '最靈者'를 창조적으로 재해석해내고 지금-여기에서 접목 계승하며, '최령자로서 인간'을 포함한 온생명계의 뭇존재들에까지 두루 신령함을 미치도록 그 뜻을 널리 펼치는 것으로 요약할 수 있습니다. 그렇게 보면, '歸數性의 全耕人' 존재는 지금-여기의 방황하는 지성들이나 문예의 정신이 처한 어두컴컴한 앞길을 비춰주는 신동엽 시인의 선구적 정신의 상서로운 빛이 아닐 수 없습니다.

신동엽 시인이 주창한 '全耕人的인 歸數的인 知性'은 '원시 동학'(수운 동학)에서 흘러나온 원시반본 사상의 가장 신실하고 해맑은 전승傳承이란 것을 보여줍니다. 시인에게 '원시반본'은 자연과 인간이 조화로운 옛 상태로 돌아가되, 국수적이거나 배타적 민족주의 혹은 근본 원리주의적 돌아감이 아니라 혼란스럽고 탐욕스러운 근대 서구 문명의 '次數性'을 벗어던지며 극복하고, 전승할 근대성은 탈근대의 지평에서 적극 수용하고 마침내 회통會通(圓融會通)을 이루어내는 '전경인적 귀수적인 지성'의 역할이 전제되어 있습니다. 이 '전경인적 귀수적인 지성', 곧 대지의 삶에 뿌리내린 비근대성 또는 초근대성을 지향하는 시인의 존재는 수운의 '최령자'의 계승과 실천 속에 찾을 수 있습니다.

신동엽 시인은 '全耕人的인 歸數的인 知性'이었습니다. 그러므로 신동엽 시인에게 '원시반본'의 실천은 대지에 뿌리내린 '전경인적' 지성에 의해 정립된 자신의 시적 이상을 펼치는 일이었을 것입니다. 시 쓰기의 원시반본은, 시든 시인이든, '최령자-되기'와 밀접한 관련이 있습니다. '최령자-되기'의 시 쓰기는 신동엽 시인에겐 '전경인-되기'의 시 쓰기로 바뀌었던 것입니다. 아마도, 신동엽 시가 두루 내보이는 소박성素朴性이나 비非근대성은 원시반본의 중매로서 '전경인'의 시 의식 또는 시적 이상과 밀접한 관련이 있을 것입니다. (끝)

참고자료 2.

예술 창작에서의 '假化'

- 修行과 呪願

임 우 기
(문학평론가)

Ⅰ.

송유미의 '드로잉drawing' 연작을 접하면, 곧바로 예술에서 기운생동에 관한 화두를 떠올리게 된다. '과연 동양미학에서 중요시하는 예술 작품의 기운생동氣韻生動이란 무엇인가.' '예술 작품의 기운생동은 어디서 오는가.'

이 의문들에 이어서 화가가 추구하는 미술과 '행위'와의 관계에 대해 생각하게 된다. 가령, 송유미의 무아지경의 '드로잉' 행위'가 예술성을 가져다 주는가. 무아와 무위의 예술 행위가 가져다 주는 예술성이란 무엇인가. 이 예술적 화두를 풀기위해서는 송유미가 줄기차게 시도해온 무아와 무위의 드로잉이 어떤 전사를 가지고 있는지 간단히 살필 필요가 있다.

우선, 송유미가 실행해 온 무아지경의 드로잉 행위와 잭슨 폴록Jackson Pollock의 '액션 페인팅action painting'은 무엇이 비슷하고 무엇이 다른가.

결론부터 말하면, 두 화가 모두 예술에서 '행위'를 중시하면서도, 폴록의 액션 페인팅이 그림이 아니라 일종의 '이벤트' 과정으로서 행위-미술이라면 송유미의 드로잉 행위는 심신의 '수행' 과정으로서 미술-행위로 볼 수 있다.

다시 말해, 미술에서 비의도적 '행위' 그 자체를 중시한다는 점에서 송유미 화백의 미술-행위와 초현실주의의 오토마티즘Autaumatism 드로잉 기법, 액션 페이팅이나 추상 표현주의에서의 행위-미술을 나란히 비교할 수도 있다. 하지만, 외관만 보면 서로 비슷할 수도 있으나 실질을 보면 서로 다르다. 송유미의 드로잉 행위는 동양미학의 전통인 도가적 무위자연과 '기 철학'을 바탕으로 한 음양간 조화의 '정신'이 중시되어 있다는 점에서, 근본적인 차이를 찾을 수 있다. 서구의 액션 페인팅이 비의도적 또는 무의식적 행위에서 우연히 얻은 미적 형상에 가깝다면, 송유미의 드로잉은 동양 정신의 유서 깊은 전통인 서예와 무예에서 체득한 무위 무아의 운기運氣, 천지 조화造化에 있어서 음과 양의 중화中和를 꾀하는 화기和氣[46]의 행위에서 얻은 미적 형상이라 할 수 있다. 손이 가는 대로 그리는 초현실주의의 오토마티즘이나 액션 페인팅은 무위이화를 통한 신명(귀신, 신령)과의 접신에서 나오는 미술-행위와는 다른 것이다. 송유미의 미술-행위에 내린 '전통적 정신'의 뿌리가 크고 깊다는 말이다.[47]

화가가 오랜 수행 과정을 거쳐 얻은 고도의 '예술 정신'의 경지에서 보면, 기운생동의 미술 행위 문제는 시공時空을 초월한 예술사적 화두라고도 할 수 있다. 송유미의 드로잉이 보여주는 추상 정신은 추상 표현주의나 액션 페인팅보다, 오히려 현대 추상미술의 아버지라 부를 수 있는 폴 세잔Paul Cezanne의 정신과 통하는 바가 크다. 세잔은 자연의 빛에 드러난 형태의 선을 색으로 바꾸어 사물의 존재와 존재감을 재해석하였

46) '冲氣'라고도 한다. 〈〈노자〉〉 42장.

47) 송유미의 기운생동의 '추상 정신'은 서양 미술사에서 추상미술의 원조라 할 수 있는 폴 세잔Paul Cezanne의 회화 정신과 통하는 바가 있다. '추상 정신'의 차원에서 보면, 동양 미학의 핵심에 해당하는 힘찬 골기骨氣와 기운생동을 추구하는 송유미의 추상화는 사물의 생생한 존재감을 드러내기 위해 선線을 대신할 색色을 탐구하고 인간과 사물의 안팎에 흐르는 기운의 존재를 표현하기 위해 추상을 적극 실험한 세잔의 추상 정신과 비교될_만하다. 기운생동하는 사물의 상像을 구하려는 '추상 정신'을 공유한 점에서 두 화가는 각자가 추구하는 주제와 형식을 떠나 서로 통하는 바가 있다.

다. 객관적 사실성을 거의 절대적 기준으로 삼은 기존 화법의 규범들에서 벗어나 사물이 지닌 생생한 기운을 표현하는데, 크고 작은 파동감을 지닌 색들의 기하학적 배치 또는 색의 번짐 효과를 과감하게 시도하면서 사물과 풍경 속에 은폐된 자연(自然, 저절로 그러함)의 기운생동을 드러낸다. 여기서 자연의 기운생동하는 존재감은 주관적인 표현인 듯하지만, 따지고 보면 세잔의 주관성 속에서 작용한 '객체 정신'[48]의 표현이다. 이는 객관적 상관물로서 사물이나 오브제가 세잔의 '정신psyche,Geist' 안에서 '주체'로서의 상像이 되었다는 뜻이다. 이때 '주체의 상'은 화가 세잔의 주관적인 것도 아니고 그렇다고 객관적인 것도 아닌 화가의 내면에서 떠오르는 추상적 이미지로서 '객체적 정신'이라 할 수 있다.

세잔의 경우, 객체적 사물 혹은 오브제의 윤곽선과 삼차원적 경계선을 해체하면서, 사물의 보이지 않는 생기를 표현하듯 잔파동이 이는 듯한 색감 혹은 바람결에 따라 번지는 역동적 색채감으로 대체하는 새로운 '추상 표현'을 줄기차게 실험하면서 마침내 기존 사실주의적 전통 화법을 넘어 사물의 본성本性을 기운의 조화造化 차원에서 표현하는 '근원적 예술 정신'을 보여준다. 세잔은 자신이 살던 당대의 미술사적 과제가 사물의 안팎에서 흐르는 자연의 기운을 주체의 정신 속에서 드러내는 데에 있음을 깊이 통찰하고 있었던 것이다. (그림 1,2,3)

그림 1
세잔_나무들(1884)

그림 2
세잔_붉은 바위(1897)

그림 3
세잔_聖 빅뜨와르 산(1906)

송유미의 드로잉 행위가 품고있는 미술사적 주제의식도 세잔에 못지 않다. 세잔이 일상적 삶과 사물의 세계에 성실하게 천착하여 회화 정신의 단련을 통하여 사물에서 자연의 기운을 표현하는 새로운 추상 화법을 구하기 위해 생명계에 대한 성실한 관찰을 위한 정신의 단련을 멈추지 않았듯이, 송유미 또한 성실한 수행과 공부에서 터득한 무위와 무아의 드로잉 행위를 '온몸으로' 밀고 나아가 마침내 독창적인 기운생동의 추상 화법을 개척하였다는 점에서 그러하다.

---

48) '객체 정신'은 주체에 속한 '정신'이 객체의 상像으로 나타나는 것을 가리킨다. 이 글에서 필자가 사용하는 '정신' 개념은, 의식과 무의식을 통찰하고 통합하여 무의식의 의식화 또는 개성화를 이끌어가는 C. G. 융Jung의 '정신Psyche' 개념과 함께, 정신 스스로 자기 정립적이고 자기 부정성을 통해 자기 운동적이며, 순전히 자기가 하는 운동이기 때문에 정신은 '자유'이자 '주체'이며, 삼라만상과 인간을 통해 자기의 이미지를 드러내기 때문에 변화무쌍하고 상대적이고 확장적인 개념으로서 정신 곧 헤겔G.W.F. Hegel의 '정신Geist' 개념을 동시에 가리킨다. 송유미의 드로잉 행위와 관련하여 부연하면, 정신은 순전히 스스로 하는 운동이기 때문에 자기 부정성을 가지고 이 자기 부정성을 통해 자신을 확장하고 그 자체 '자유'가 된다. 송유미는 자신의 드로잉 행위를 "변증법적 지양"을 꿈꾸는 "자유에 대한 갈망"이라 하며, 의식과 무의식의 중간 혹은 명상을 통해 드로잉 행위에 임하는 것은 헤겔적 정신과 융의 분석심리학적 정신에 부합한다.
(송유미, 논문 〈드로잉의 선(線)과 행위 요소를 통한 이미지 확장 연구〉, 2021. 송유미 '10회 개인전 〈무한에 대한 상상〉' 전시 도록의 〈서문〉 참고)

Ⅱ.

송유미의 드로잉에는 역동적인 날기운이 역력하다. 우선, 그 생생한 기운의 역동성이 화가의 오랜 자기 수행과 단련을 통한 '행위'에서 나온 것이란 점을 이해해야 한다. 송유미는 자신의 '미술-행위'와 관련하여 한 연구 논문[49]에서 이렇게 적었다.

> "연구자의 작업에서도 행위는 생동하는 힘을 표현하는 중요한 요소이다. 그러나 액션페인팅의 선과 다른 점은 반복하는 행위를 통해 명상에 들면서 무념무상의 상태에서 정신을 수양하고 그러한 가운데 긋는 선에 기운생동한 힘을 불어넣는다는 점이다."

그림 4
무한에 대한 상상 20-4, 112X112cm mixed media on canvas, 2020

송유미의 무아지경 속 드로잉 행위는 "반복하는 행위를 통해 명상에 들면서" 이루어진다. 뒤에 다시 말하겠지만, 여기서 중요한 대목은 "반복하는 행위를 통해"라는 화가의 고백이다. 예를 들면 한창 운동 중인 곡선들과 나선들처럼, 모종의 경향성과 운동에너지를 가진 선들이 무한 반복으로 그어진다. 무한 반복성으로 그어진 선들 속에서 어떤 계산되지 않은 확률에 따라 어슴푸레한 형상을 이루어 간다. 주목할 점은 이러한 '형상을 향한 경향성傾向性'을 지닌 선들의 자유로운 섞임 엉킴 뭉침이 이루어지는 가운데, 마치 움직이는 운무雲霧 덩어리 혹은 우주의 무한 공간에 펼쳐진 성운星雲 무리와 같이, 측정될 수 없는 덩어리mass 또는 실루엣 같은 무리가 나타난다는 점이다. (방금, '운무 덩어리 또는 무리와 같다'는 표현은, 무수한 선들, 엷고 짙고 부드럽고 강한 곡선들이 섞이고 겹치고 엉키면서 에너지 덩어리로 뭉치다가 이내 풀리기를 반복한다는 뜻을 내포한다. 이 뭉침과 풀림은 에너지의 생동성, 곧 기운생동의 뚜렷한 양상이다.)

〈무한에 대한 상상〉의 드로잉 연작이 내보이는 공통성은 자유분방한 무수한 곡선들과 측정되지 않는 질량감을 지닌 덩어리가 운동하고 유동하는 중에 서로 오묘한 상대성 속에서 생명의 은밀한 기운을 (그림 5, 6, 7, 8)에 조성한다는 점이다.

---

49) 송유미, 석사 학위 논문 〈드로잉의 선(線)과 행위 요소를 통한 이미지 확장 연구〉, 2021. 8. 조선대학교.

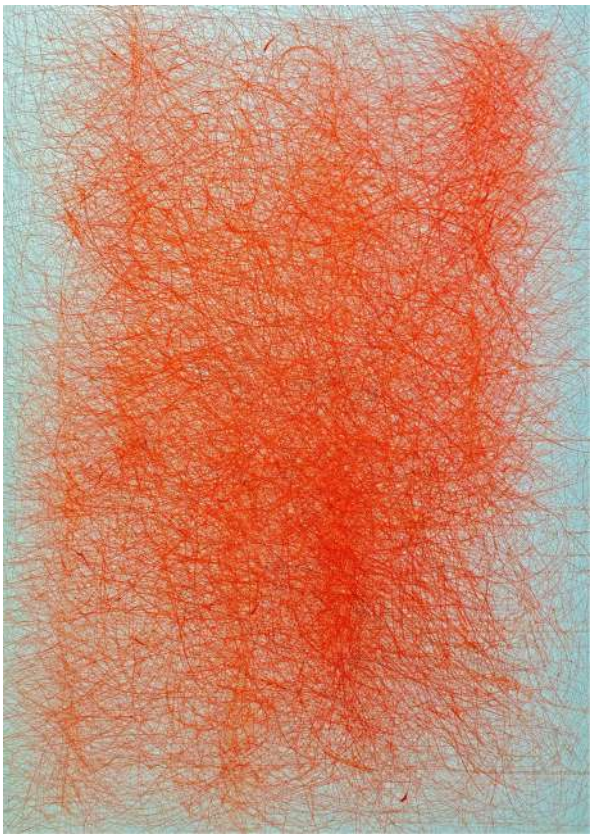


그림 5
Drawing 20-55, 109 X 78.8, mixed media on paper

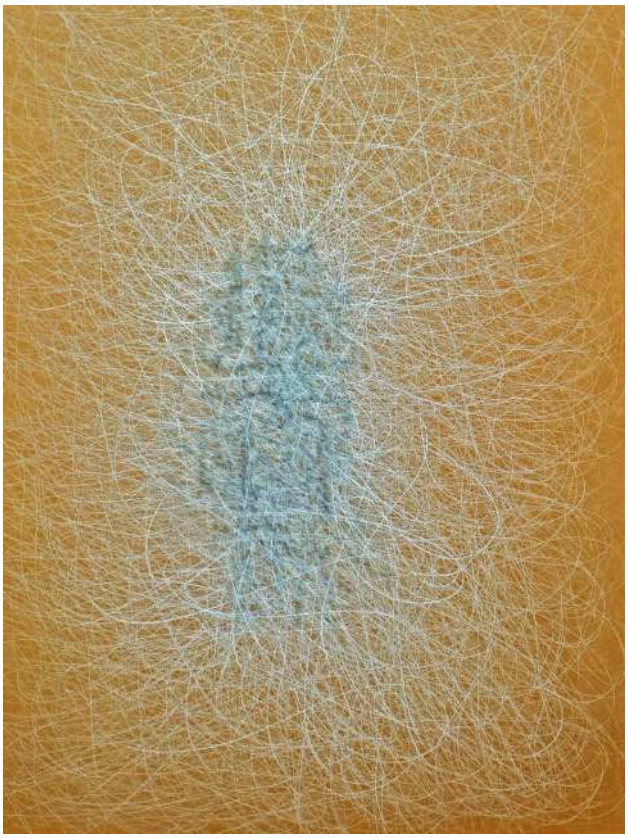


그림 6
Drawing 20-56, 109 X 78.8, , mixed media on paper

〈무한에 대한 상상〉 연작들의 모든 화폭 곳곳에 드러난 측량될 수 없는 덩어리 형상은 무아無我의 드로잉 '행위'에서 나온 기운들의 뭉침이다. '행위'에서 이 기운 뭉침의 덩어리 형상이 나왔다는 말은 천지간 기운의 조화造化 속에서 알 수 없고 보이지 않는 존재가 문득 생기를 띠고 나타나게 되었다는 뜻이다. 곧바로 영기화생靈氣化生, 곧 귀신의 이미지를 떠올리게 된다.[50] 이 기운 덩어리 형상이 지닌 뜻밖의 홀연한 화생 이미지는 생명 잉태 이미지나 '태초'의 이미지를 연상하게 한다. 생명계의 모든 생물은 기운 덩어리에서 저절로 생멸을 반복하듯이.

50) '영기화생의 이미지를 떠올린다'는 '鬼神을 본다'는 말과 같다. (졸저 〈〈유역문예론〉〉 및 〈〈한국영화 세 감독〉〉 중 '귀신론' 참고)

그림 7 무한에 대한 상상 21-16,
162.2x130cm, mixed media on canvas, 2021

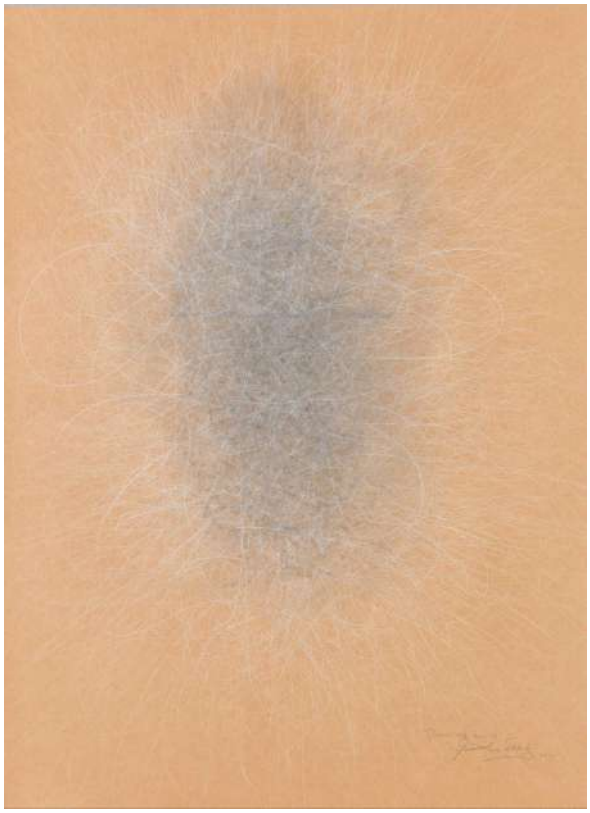


그림 8 Drawing 21-4,
109x78.8cm, mixed media on paper, 2021

〈무한에 대한 상상〉 연작 중에는, 송유미 화백의 정기正氣가 서린 속도감 있는 '드로잉'을_보면, 무한 반복된 곡선들과 나선들 그리고 공간 안의 무수한 방향성과 운동성을 지닌 벡터Vecter[51]들이 저절로 서로를 밀고 당기고 얽히고 뭉쳐서 운동성의 덩어리를 만든다는 느낌을 받는다. 특히 곡선과 나선들의 무수한 반복에 의해 드로잉은 때로 홀연히 특정한 위치에 분간할 수 없는 이미지를 나타낸다. 곧 운동 중인 선들의 얽힘, 뭉침의 덩어리 이면에 '은폐된 이미지'가 어렴풋한 심상心象으로 떠오른다. 그 은폐된 이미지는 감각의 한계를 넘어 어떤 확실한 실체성을 갖지 못한 채, 곡선과 나선의 운동성과 경향성 속에 있는 '존재 가능성' 상태에 있다. 하지만 이 무위자연의 드로잉 행위는 근원적인 '자유'와 '정신'의 경지를 지향한다. 은폐된 이미지가 기운생동에서 나타나는 자유로운 정신의 상像을 함축한다면, 주목할 것은 운동하는 선들의 결집체로서 이 덩어리의 형상들이 궁극적으로 가리키는 어떤 존재성에 관한 것이다.

51) 벡터Vecter는 어떤 방향으로, 어떤 크기를 가진 위치에 있는 점, 곧 크기와 방향을 동시에 가지는 물리량으로서 점을 가리킨다. 주체(나)의 시각에서 공간상의 벡터(점)는 어떤 다른 위치의 점을 향하는힘, 속도, 가속도, 운동량을 나타낸다.

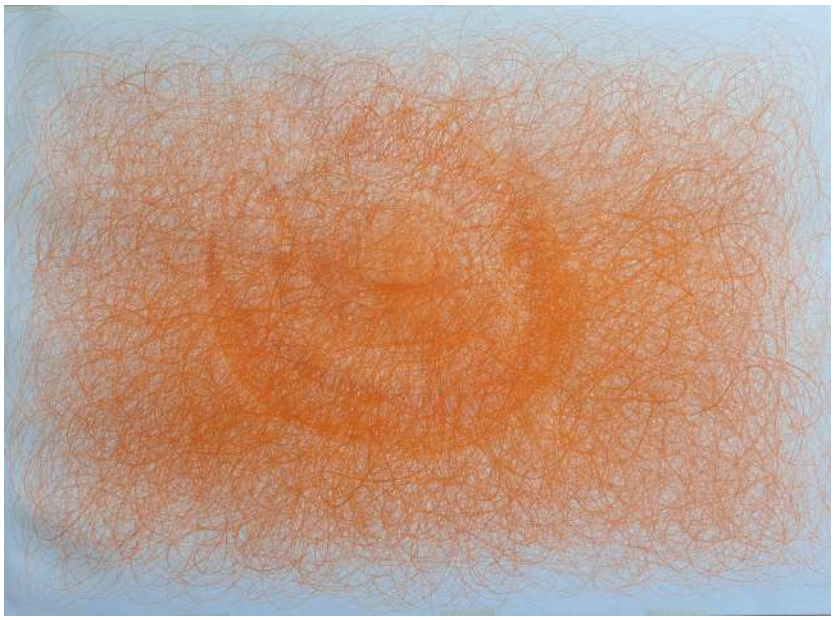


그림 9
Drawing20-49 65x91cm, mixed media on paper, 2020

송유미의 드로잉 행위가 추구하는 기운생동 속에 은폐된 형상은 무엇인가. 일단, 드러난 형상으로 보아, 하늘에 흐르는 구름처럼 유연하게 유동하는 둥근 형상의 그 무엇이라 추측할 수 있다. 무아의 반복적 드로잉을 통해 어떤 무수히 그어진 곡선들은 한데로 뭉침 과정을 거치면서 원형圓形 이미지를 저절로 드러내기 시작하는 것이다. 그 무한히 반복되는 나선螺線형이 불러일으키는 무한 반복성의 선회감旋回感으로 말미암아, 나선들이 뭉쳐서 덩어리진 둥근 형상들은 스스로 뭉침과 풀림을 무한 반복한다. 그런 까닭에 선과 덩어리 형상들에는 유연하면서 생동하고 부드러우면서 강렬한 음양의 조화 원리에 따른 순환의 기운이 감돈다. 이는 무한 반복의 드로잉 속에서 홀연히 조형된 덩어리 형상들은 원형圓形을 지향하고 있고, 그 원형의 지향성 속에는 초월적이고 신성한 존재감이 감돈다는 말이다. 더 부연하면, 크고 작은 곡률曲率들을 품은 곡선들은 각각 저마다 원형의 지향성을 품고 있듯이, 송유미의 드로잉이 보여주는 무수한 나선들의 겹침 엉킴 뭉침 같은 운동 이미지들 속엔 순환하며 생멸하는 생명계를 비유하는 크고 작은 무수한 둥근 원형 이지미들이 저마다 따로 존재하면서도 서로 긴밀하게 연결하며 상호 공생하는 생명계의 근원적 이미지가 감추어져 있다는 것, 그리고 이는 곧 원융圓融의 상징 혹은 아날로지(analogy 類比)[52]로서 신성神性의 상象이라는 것이다. 따라

52) '類比(아날로지analogy)'에 대한 사전적 정의는 간단히 이러하다.
"원래는 비례적 관계의 닮음을 의미하며, 크기가 다른 두 형태 사이의 닮음 또는 두 양 사이의 닮음을 의미한다. 중세에는 우주, 즉 천체의 대우주 모형이 그 천체를 형성하고 있는 부분들인 소우주 모형에 재현된다는 차원에서 우주가 일정한 질서를 띤 구조를 형성하고 있다고 여겼다. 그래서 유비 또는 유추에 의해서 전자로부터 후자에로의 추론이 가능하다고 보았다. 인간관계에서 적절한 질서를 규정하는 법률상의 의미에서 고안된 자연의 법은 자연세계에서 획득한 질서를 기술하는 물리적인 의미에서의 법칙에 유비적일 수 있다. 과학적 사유에서 유비는 법칙이나 원리를 제시하는 데 사용될 수 있다. 사회적·정치적 논의에서도 유비는 보다 친숙한 점으로부터 우리가 아직 잘 알지 못하는 어떤 점을 해명할 수 있도록 도와줄 수 있다.(.....) 그리스 사람들에 의해서 알려진 유비의 또다른 형태는 '서로 상관관계가 있는 것을 끄집어내는 것'으로서 기능상의 닮음을 추론해내는 것이다.(.....)
과학적 사유에서 유비나 닮음은 어떤 법칙 혹은 원리를 제시하는 데 사용될 수 있을 것이다. 특히 목성의 위성들에 대한 관찰로부터 유추에 의해서 태양계의 근대적 개념이 가능하게 되었듯이 두 체계 속에 있는 요소들의 기능 사이에서 비교가 이루어질 수 있다면, 이로부터 과학적 법칙이나 원리가 가능할 수 있을 것이다.(.....)
사회적·정치적 논의에서도 유비들은 보다 친숙한 점으로부터 우리가 아직 잘 알지 못하는 어떤 점을 해명할 수 있도록 도와줄 것이다. 생물학적 유추 또는 유비로부터 우리는 하나의 사회공동체라는 것이 '유기체적' 관계를 띠고 있음을 알 수 있다. 하지만 이러한 유추 또는 유비들은 다음과 같은 사실, 즉 그 공동체의 개개의 구성원들이 각기 그들 자신의 목적과 권리와 책임을 지니고 있다는 사실을 간과해버리면 잘못 사용되기 쉽다."
이 같은 '사전적 정의'를 참고하면서, 이미 오래전 필자가 밝힌 바 있는, '예술 작품에서 나타나는 아날로지'의 의미

서, 송유미의 무한 드로잉 행위에 의한 선들의 뭉침 속에서 신령한 기운이 느껴진다면, 그 신기는 본디 무아의 무위자연에서 형성된 원형의 형상 속에 은폐된 '원융圓融의 존재-이미지'에서 비롯된 것이다. 이 은폐된 존재-이미지가 발산하는 신기 또는 신령을 가리켜 이 땅의 유서 깊은 신도神道 전통에서는 '귀신'[53]이라 이른다. 음양의 조화造化 또는 무위이화無爲而化의 기운이 곧 귀신이기에, 이 은폐된 신령한 존재, 귀신의 느낌은 송유미의 드로잉을 미세하게 관상觀想하는 예민한 감상자에게도 필히 감응되는 신기한 존재감일 터이다.

이같이 신명 또는 신기의 드로잉 행위를 통해 드러나는 귀신의 형상에 대해, 송유미 화백은 "춤을 추듯 몸과 정신을 자유롭게 하여 몰입하는 가운데도 수많은 확률 속에 정확한 위치와 형태를 찾아간다."[54]라고 썼다.

다소 관점을 바꾸어, 물리적 차원에서 보면, 송유미 특유의 드로잉 행위는 무아지경에서 무한 반복을 통해 2차원 추상 평면은 3차원 공간을 거쳐 마침내 비유클리드의 n차원의 추상 공간으로 옮겨간다. 물리학적 시각에서 보면, 곡선들이 가진 곡률의 정도에 따라 여러 공간이 나올 수 있다. 곡률은 다른 차원의 공간을 숨기고 있다. 이는 송유미의 드로잉 행위의 이면 또는 무한 반복되는 나선들의 심연에는 n차원의 공간, 곧 비유클리드 공간이 은폐되어 있다는 뜻이기도 하다.

그렇다면, 기운생동하는 비유클리드적 추상 공간을 통해 화가가 목표로 삼은 바는 무엇인가. 기운생동 그 자체는 아닐 것이다. 오로지 기운생동이 무한 반복되는 드로잉 행위의 목표라고 한다면, 굳이 드로잉을 선택할 필요는 없다. 기운생동에 이르는 기술적 방법은 드로잉 외에도 달리 얼마든지 찾을 수 있다. 또한 기운생동은 미술이나 음악 문학 등 모든 예술 행위에서 필요한 기본 조건일 뿐이지, 그 자체가 목적이 아니다. 기운생동은 천지간 만물에 소여된 조화造化의 이치로서 무릇 '예술'이라면 마땅히 추구해야 할 예술성의 기본

에 대한 아래 인용문을 참고할 필요가 있다.

"서양의 13세기를 전후하여 예술에 있어서의 유비법(類比法, annalogia)이 유한한 인간은 무한한 신의 세계를 표현할 수 없다는 관념에 의해 붕괴되었다. 르네상스의 싹이 막 보일 무렵, 예술에서 신에 대한 아날로지가 사라지고, 인간 중심의 예술이 펼쳐진 것이다. 서양 기독교의 전통과 역사로 본다면, 유비법이란 유한한 인간이 무한한 신의 행적을 추측하는 도구였을 뿐이다. 신과 인간 간의 이원론적 분열과 단절은 근대 이후에도 사정이 크게 나아진 바가 없고, 고대 희랍의 철학자나 고대와는 동 떨어진 현대의 비평가들이 수사학의 연구 차원에서 논의되는 것을 예외로 한다면, 유비법은 사실상 오래전에 사망한 것이나 다름이 없다. 그러나 인간 정신이 계속되는 한 신에 대한 유비법은 의문의 대상일 수밖에 없다. 과연 신의 세계는 유한한 인간이 단지 추측하여 그릴 수밖에 없는 알레고리적인 세계에 그쳐야 하는가. 또 신의 존재는 단지 종교의 문제인가. 순수한 믿음에서가 아닌 인간의 삶과 정신 속에 이미 신은 내재하는 존재인 것은 아닌가. 외재하는 신이 아니라 내재하는 신이라 한다면, 순수한 열정으로 끊임없이 진실로써 수련에 임하는 예민한 예술가라면, 응당 자기 안의 신을 느낄 수 있지 않을까.....

근대적 이성의 눈으로 볼 때 유비법은 이미 한참 모자라고 낡았고 현실적으로도 세련미라곤 찾아볼 수 없이 소박한 것으로 비판 받아왔다는 점을 감안하더라도, 예술이 '현실의 초극(超克)'과 초월적 정신을 꿈꾸는 의미심장하고도 유력한 정신 활동의 범주인 이상, 유비법은 새로이 재발견되고 새롭게 정의되어야 한다고 본다. 왜냐하면 정신적인 초월을 꿈꾸고 신의 존재에 대해 근원적인 성찰을 하려 한다면, 유비법은 이제 녹슨 십자가를 버리고 새 삶을 찾아 '부활'을 준비할 수도 있기 때문이다. 더욱이, 이미 낡은 것으로 치부된 숭고미 the sublime를 품은 '오래된 신(神)'의 비유법으로 새로 태어나기 위해서는, 적어도 신이 바깥에 있는 것이 아니라 신은 내 안에 함께 살아있음을 자각하는 것이 필요하다. 삶은 근본적으로 가난한 것이지만, 바로 가난하기 때문에 숭고한 것이다. 삶이 숭고하다는 말은 삶에는 신명이 있다는 말과도 통한다. 내 삶 안에 사는 신기(神氣)를 살피고 이를 표현하는 것이 바야흐로 예술의 창작의 핵심임을 동양의 선각들은 설파했다. 아마도 이러한 예술관의 입장에 설 때, '내 안의 신령'과의 유비적 관계는 깊이 있고도 매우 다양하게 전개될 수 있을 것이다."

〈조화와 생성의 꽃〉(2012) 중에서 인용. 졸저 〈〈네오 샤먼으로서의 작가〉〉(2016. 달아실) 참고.

53) 귀신론의 대강은 다음과 같다: 侍天主의 핵심 개념인 "內有神靈 外有氣化..."는 인간은 至氣 곧 신령함이 지극한 상태에 이르러 음양의 조화로운 기운으로 化生하는 존재라는 뜻이다. 시천주로서 인간을 비롯한 만물은 靈氣化生의 존재인 것이다. 이를 문예학적으로 환언하면 예술작품은 신령한 인간 존재의 내적 신령(영)과 외적 기화(기)의 통일적 활동으로서 영기화생의 산물이다. 다시말해 문예작품이란 '신령한 인간 존재'에 의한 '영기 화생'의 산물이다. 문예활동이란 영기화생의 과정이다.

귀신론은 내 안에 신령함이 밖으로 기화(외유기화)하는 계기(侍), 즉 '모심'을 통한 음양이기의 造化(至氣)를 이루는 계기는 바로 降話에 의한다는 점에서 문예학과 연결된다. 수운 동학이 창도되는 직접적인 계기인 한울님가의 '접신'에서, "내 마음이 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리오. 천지는 알아도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라. (吾心卽汝心也 人何知之 知天地而無知鬼神 鬼神者吾也)"라는 한울임 말씀은 귀신론에서 중요하다. 한울님은 '至氣'와 동격이므로 귀신 또한 '지기'이다. 따라서 '侍'의 풀이, 곧 "內有神靈 外有氣化 一世之人 各知不移"와 귀신론, '至氣'론과 '음양 조화의 원리'와 '生生之理'(소강절)는 같은 의미 맥락에서 이해되고 서로 호환되며 여러 개념으로 변주될 수 있다. (졸저 〈〈한국 영화 세감독〉〉, 솔. 263~271쪽 참고)

54) 위, 송유미 석사학위논문 참고.

조건일 따름이다. 따라서 앞의 질문은, 송유미의 무한 반복하는 드로잉 행위가 추구하는 '추상 정신'은 무엇인가. 또는 송유미의 기운생동하는 '추상'이 궁극적으로 추구하는 바는 무엇인가로 바뀌어야 한다.

Ⅲ.

송유미의 드로잉 〈무한에 대한 상상〉 연작은 화가의 무의식적 행위 혹은 '저절로 그러함[自然]'에 따르는 드로잉이 어떻게 기운생동을 구하게 되는가를 반어적으로 묻는 미술사적으로 희귀한 실험성을 지닌 특출한 그림들이다. 방금 쓴, '반어적'이라 함은 무의식적으로, 의도하지 않는 가운데, 어떤 '은폐된 존재' 혹은 '은폐된 의도성'이 나타난다는 점에서 붙인 말이다. 무한 반복되는 나선들의 색이나 화면의 바탕 색감은 시각적으로 의도된 효과를 노리는 화면 구성 차원에서가 아니라, 시각이 가지는 물리적 확실성을 넘어 감각을 초월한 비의도적 변화성을 실험하는 차원에서 이해될 수 있다. 예를 들어, 빨강 파랑 노랑 계통의 바탕색들이 비균질적이고 비정형적 형질形質을 지닌 채 수시로 변화하는 듯한데, 이같이 시각의 작용 이면에서 어떤 변화의 기운이 느껴지는 것은 나선형 곡선들이 무한 반복하듯 선회를 멈추지 않는 탓이다. 이는 운동하는 나선들과 바탕 면의 색감이 서로 오묘하게 어울리는 중에 어떤 조화의 기운이 작용하여 시각의 주관적 내면화가 일어남을 의미한다.

비정형적 색감의 덩어리들이 무한 반복되는 나선의 선회성과 길항하고 섞이고 뭉치기를 지속하는 가운데 비유클리드적 공간 개념이 실제로 펼쳐지는 우주 공간에서의 성운 무리를 닮은 이미지들이 나타나는 것은 자연스럽다. 하지만 감상자의 마음에는, 우주적 성운 이미지만 떠오르는 것은 아니다. 우주적 성운 이미지와 더불어, 마치 질풍이나 회오리가 일으키는 티끌들이 마구 떠도는 풍경을 비유하는 이미지인 듯하다가도, 문득 인간 존재 안에 수많은 욕망과 상념들이 대책 없이 선회하고 부유하는 세속인의 내면 풍경이 연상되기도 한다. 또는 어두운 밤하늘에 명멸하면서 끊임없이 선회하는 반딧불이 떼의 순수한 궤적들을 떠올리는 자연의 신비한 존재감을 느끼게도 한다..... 이같이 감상자에게 다양한 느낌을 불러일으키는 이미지의 힘은 어디서 오는 건가. 그것은 송유미의 드로잉이 펼친 '혼원混元'의 이미지를 접하는 감상자의 상상력이 자연스럽게 자기 기억과 어두운 망각 속을 시시각각으로 마치 회오리 같이 통과하였기 때문이 아닐까. 송유미의 드로잉 공간은 가시적인 3차원 공간 너머, '시간'이 추가된 4차원 공간을 만들기 때문에, 감상자는 기억과 무의식을 바탕으로 한 다양한 상상력을 '무한대로' 펼치게 된다. 〈무한에 대한 상상〉의 드로잉이 보여주는 공간은 단순히 '깊이'만 있는 게 아니라 '시간성'이 개입된 4차원 또는 그 너머의 초월적 공간이 은폐되어 있는 것이다. 그 초월적 공간에서 떠오르는 근원적 이미지와 접함으로써 감상자는 알게 모르게 어떤 존재성에 다가가게 된다.

송유미의 〈무한에 대한 상상〉 연작을 관상觀想하면, 감상자는 복합적인 연상 작용과 비상한 상상력의 자극 속에서 홀연히 나타나는 신성한 힘의 존재와 마주하게 된다. 특히 무수히 반복되는 곡선과 나선의 궤적에서 경건하고 정갈한 신령의 기운을 느끼는 신기한 경험이 찾아올 수 있다. 굳이 붓이 아니더라도 연필이나 목탄, 뾰족한 도구에 의지해 그어진 흰 빛의 나선형 곡선들은 내 안의 어두운 심연에서 일어나는 영성靈性의 나타남을 표현한 것이라 해도 무방하다.[55] (반복적으로 그어진 흰 곡선들과 검은 곡선들은 가령 죽음의 본능이나 생명의 본능처럼, 본능에서 분리되지 않은 영성의 표현이라 할 수 있다.) 이처럼 예술 작품에서 거듭 고려할 점은 내 바깥의 세계와 내 안의 심연에 감추어진 신령한 힘을 지각하게 하는 힘(조건)에 관한 것이다. 내 밖에서 신적인 것을 접하거나 내 안에서 신성한 존재감이 지각될 수 있는 조건(힘)이 바로 기운생동이다.

---

55) <무한에 대한 상상>의 드로잉 행위는 감상자의 창조적 직관력을 호출한다. 아마도 송유미의 창조적 직관이 무위의 기운생동을 통해 감상자와 '한울'(한울님, 한울타리)의 조화(無爲而化)에 이르고 이를 통해 감상자 나름의 창조적 직관을 자극한 것으로 보는 것이 타당해 보인다. 왜냐하면, 화폭을 통해 화가와 감상자가 저마다의 창조적 직관을 서로 나눌 수 있는 것은 드로잉의 기운생동이 무위자연의 덕德에 합치하는 경우에나 가능하기 때문이다. 간단히 말하면, 아무리 훌륭하고 세련된 창조적 직관력이더라도 감상자에게 일방적으로 억지로(인위로) 나누어 줄 수는 없는 노릇이다. 그런 까닭에 기운생동과 무위이화는 깊은 상관성에 있다. <무한에 대한 상상> 연작에서처럼, 무위이화에 합치하는 화가-감상자 간의 쌍방적으로 미술적 기운의 소통이 이루어지는 경우는, 과문하여 잘은 모르겠으나, 아주 드문 듯하다.

그림 10 무한에 대한 상상 22-14,
40.9x53cm, mixed media on canvas, 2022

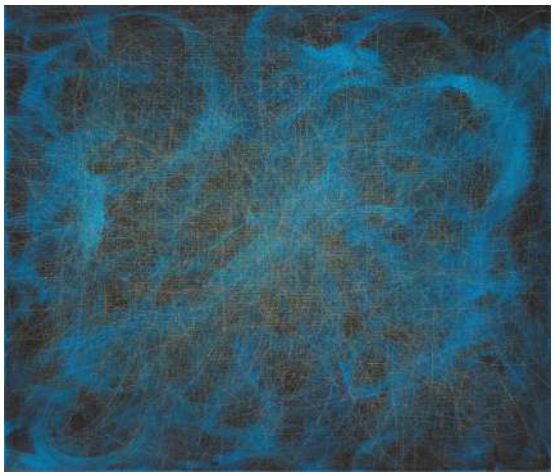


그림 11 무한에 대한 상상 22-15,
45.5x53cm, mixed media on canvas, 2022

그림 12 무한에 대한 상상 21-17(좌), 162.2 x224.2, mixed media on canvas, 2021

그림 13 무한에 대한 상상 21-17(우), 2021, 162.2 x224.2, mixed media on canvas, 2021

송유미의 드로잉이 펼치는 기운생동은 자연스럽게 감상자의 무의식을 건드리고 깊이 잠든 원형(原型 archetype)들을 일깨우고 생기를 부여한다. 집단무의식의 원형의 상像, 곧 유비의 형식으로서 신격神格의 이미지가 송유미의 무한 반복된 드로잉 속에 얼비치는 것이다. 그 어렴풋이 나타나는 신격의 원형 상原型 像은 마치 시골 자연의 밤하늘에서 경외감을 가지고 바라본, '귀신불'이라 불린 반딧불이의 자취와도 같다. 〈무한에 대한 상상〉의 드로잉 연작에서, 특히 흰 빛깔을 띤 선의 궤적들은 내 안의 신령의 자유로운 기화氣化를 상징하는 것으로 해석될 수 있다. 천성天性을 상징하듯, 곧 명덕(明德, 즉 本性)을 상징하는 흰 빛을 띤 곡선들이 자유로운 군무群舞를 추듯이 기운생동하는 것이니, 그 선들이 품은 신령들이 '저절로 그러함'으로 그림 바깥으로 퍼져나가는 느낌이다. 수운 선생은 한울님의 모심 즉 시천주侍天主의 모심[侍]의 풀이는 '內有神靈 外有氣化...各知不移'[56]라 이르셨다.

이처럼 송유미의 기운생동하는 드로잉에 은닉된 원형圓形의 상과 그 안에 어른거리는 신격의 상은 무의식의 원형原型과 깊은 연관성이 있다. 드로잉이 무아의 경지를 통해 시현하는 초현실적 공간성은 그 자체로 무의식의 자연 상태를 가리키며 그 무의식적 상태에 감추어진 신화적 원형은 하나의 상 또는 어렴풋한 잔상으로 나타난다. 여기서 드로잉 속에 은폐된 신화적 원형이 하나의 상으로 현시된다는 말은 물리적 시간의 연속성이나 인과성因果性과는 상관없이 무위 무아 상태에서 저절로 '객체적 이미지'로서 드러난다는 뜻이다. 무위의 기운생동을 추구하기 때문에 화가의 주관적 논리와 의지는 개입이 차단된다. 기존의 화법들도 무시된다. 무의식의 원형에서 이미지가 떠오르는 계기도 '저절로 그러함'에 따른다.[57]

그렇지만, 화가 송유미의 마음속 원형 이미지가 떠오르는 계기가 무위자연 곧 '저절로 그러함'이라 할지라도, 인위에 지배당하는 세속에서 무위의 경지에 드는 것이 과연 저절로 될 수 있는 일은 아닐 터이다. 설령 저절로 신격이 그려진다 한들, 그 신격은 혹세무민하는 가상에 불과할 공산이 크다. 그러므로 우리는 송유미의 드로잉에 은폐된 신격神格 이미지의 정체와 유래를 따지지 않을 수 없다.

송유미의 추상화에 신적인 것 혹은 신성한 힘의 비닉秘匿됨은 화가 쪽에서 보면 자기 수행과 단련, 때론 접신接神의 능력을 빌려야 한다. 특히 접신은, 인격 쪽에서 보면 수행修行을 통한 자기[58]의 성화聖化가 전제되고, 신격 쪽에서 보면 가화假化[59]를 통한 신성의 세속화가 필요하다. 그렇다고 덮어놓고, 오랜 수행이 신격과의 접신 곧 신격의 가화를 보장해주는 것은 아니다. 수행은 인위의 제약을 벗어나 무위에 드나들 수 있는 관문이기는 하나, 신격과 접하는 길은 신의 뜻을 따를 수밖에 없다. 수행을 통한 성화를 터득하는 까닭은 여기에 있다. 수행과 주원呪願이 신격과 통하는 조건이 되는 것이다.

이같은 의미 맥락에서 송유미 화백이 상당 기간을 서예와 무예를 수련하면서 창작한 작품들 중에 특히 〈구지가龜旨歌〉 연작은 눈길을 끈다. 서예 수련를 통해 체득한 송유미 화백 특유의 '골기骨氣'[60]가 드러나는 〈구지가〉 연작은 송유미의 미에 대한 의식과 실천 행위의 일단을 드러내 보인다. 두루 알다시피 한민족 정신

---

56) 수운 선생의 동학에서 '侍天主'의 앞글자 '侍[모심]'의 풀이는 '內有神靈 外有氣化...各知不移'이다. '내유신령'에서 '신령'은 한울님의 비유로서, 至氣 또는 귀신이라 불리기도 한다. 造化 즉 無爲而化는 한울님 곧 지기 또는 귀신의 功德이다. 〈〈동경대전〉〉 〈논학문〉 및 〈〈中庸〉〉 16장 공자의 '귀신'관을 참고할 것.

57) 무위자연을 따르는 기운생동의 이치 혹은 무위이화에 따르는 화가의 마음을 가리켜, 송유미 화백은 '자발성의 자유'(에리히 프롬의 개념)라고 말한다. 위 송유미 석사학위 논문 참고.

58) 여기서 '자기Selbst, self'는 C.G. 융의 분석심리학 개념이다.

59) '假化'와 '呪願'은, 여자가 된 곰, 곧 웅녀가 '아기 배기'를 간절히 비니까(呪願有孕) 천신인 환웅이 '신격에서 임시로 인격으로 변하여' 즉 '가화'하여, 웅녀와 혼인, 단군이 태어났다는 단군신화에서 나오는 말이다. 한학자 이재호 선생의 〈〈삼국유사〉〉 역주를 따르면, "'가화'는 하느님이 사람으로 더불어 합하려 하여 잠시 사람의 꼴을 갖추어 나타났지만 그 필요가 없어짐과 함께, 神格으로 돌아갈 것이므로 假化라 한 것이다."라고 풀이했다. (〈〈삼국유사〉〉 1권. 솔출판사, 64~71쪽 참고)
'가화'에 대한 기존 학계의 해석은 분분하다. 필자의 〈유역문예론〉의 관점에서 해석하면, '가화'란, 천신(하느님)이 지상의 신(가령, 토템 신)과 인간을 주재하고 만물에 두루 작용하는 가운데 '잠시 인격으로' 나타나는 것을 가리킨다. 예술 창작에서의 '가화'는, 천신의 신격 즉 보이지 않는 鬼神('陰陽中' 세 기운의 造化)이 '임시로(잠시)' 인간의 감각·의식 속에 나타나는 像, 곧 무위이화無爲而化로서 나타나는 像이다.
참고로, '陰陽中 세 기운의 조화'(鬼神)는 天地人 3才의 조화 또는 '三太極'과 동격의 뜻으로서, 여기서 '中'은 '中和氣'를 가리키며, 老子의 '冲氣'에 해당한다. (〈〈노자〉〉 42장 참고)

60) 중국 남북조시대 南齊(479~502) 때 화가이자 화론가 사혁이 지은 〈육법〉에 기술된 그림의 창작과 감상에 필요한 여섯 가지 요체. 첫째가 氣韻生動, 둘째가 骨法用筆이다. '骨氣'는 기운생동과 골법용필을 합한 줄임말이다.

의 원류를 담은 대표적인 역사서인 〈〈삼국유사〉〉에 나오는 〈구지가〉는 고대 가락국駕洛國의 건국과 관련된 영신迎神가요이면서 이 땅의 고대인들이 간절한 기원을 담아 부른 주술 시가이다. 중요한 것은 송유미 화백은 서예를 회화 공부의 수단으로 삼아 자신만의 '골기'를 단련하는 중에 〈구지가〉 연작을 화제로 삼아 연작을 그렸다는 점이다. 〈구지가〉에서 주술은 "거북아 거북아 머리를 내어라 내놓지 않으면 구워 먹으리"[61]라는 '주문을 반복하는 행위'다. 이는 우연의 일치가 아니라 송유미의 미의식의 뿌리인 무의식에는 주술성이 감추어져 있다는 의미이기도 하다.

그림 14 龜,
75x34cm 화선지에 먹, 2013

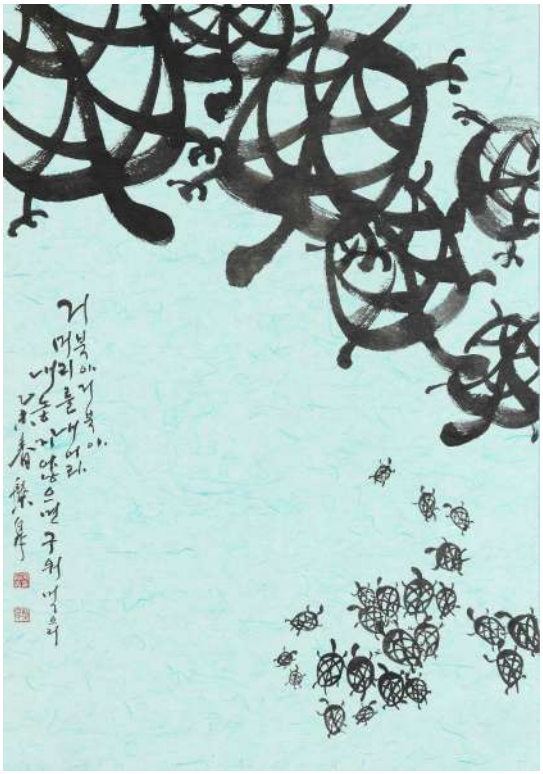


그림 15
구지봉의 노래1, 91x63cm, 한지에 먹, 2015

그림 16 구지봉의 노래2,
135x54cm, 화선지에 먹, 2015

송유미의 드로잉 행위에서 어떤 신성한 힘이 느껴지거나 신적인 것이 지각된다면, 그 연원은 무엇보다도 정갈하고 성실한 드로잉 행위의 반복성에서 찾아질 수 있다. 물론 드로잉의 반복성은 화가로서의 자기 수행과 단련, '대상에 대한 주의 깊고 성실한 관찰과 관조'[62]를 은유적으로 반영하는 것이지만, 아울러 그 반복적 드로잉 행위에는 신격神格을 맞이하는 기본적 기술, 즉 주술성이 은폐되어 있다는 사실이 깊이 헤아려져야 한다. 그러니까 송유미의 드로잉의 반복성은 주문呪文의 본성으로서 반복성과 서로 상동관계에 있다. 주문의 반복성이 접신을 위한 문자적 표현이라면 드로잉 행위의 반복성은 접신을 위한 행위적 표현인 셈이다. 곧 드로잉의 무한 반복성은 신격을 부르는 '주원呪願의 행위'[63]라고 할 수 있다.

만주와 몽골 유역을 두루 포괄하는 북방 퉁구스계 '무당 신화'로서 〈단군신화〉에서 가령 환인이 내려 준 천부인 세 개 또는 환웅의 강신降神 등 '외면적 사태'에서 조선 무巫의 연원을 찾는 것 외에도 환웅의 강신

61) 원문은, 龜何龜何 首其現也 若不現也 燔灼而喫也 (거북아 거북아/ 머리를 내어라/내놓지 않으면/구워서 먹으리.). (〈〈삼국유사〉〉 〈가락국기〉 참고)
62) C.G. 융의 분석심리학에 따르면, '대상에 대한 주의 깊고 성실한 관찰과 관조'는 그 자체로 인간 마음 속에 깃든 신적인 것 또는 신성한 힘, 곧 누미노즘Numinosum이라 한다.
63) '呪願'은 〈단군신화〉에서 웅녀의 '呪願有孕'에서 나온 개념이다. 유비analogy의 차원에서 보면, 예술 창작에서 '呪願'은 그 자체로 '呪願有孕' 곧 '아기 배기를 간절히 축원'하는 것과 다르지 않다.

이 품고 있는 '내면적 사태'를 찾아야 한다. 이 강신의 내면적 변화 사태로서, 주목할 점은, 천신인 환웅의 '가화假化'다. 여자가 된 곰 즉 웅녀熊女가 자신과 혼인할 상대가 없었으므로 항상 단수壇樹 아래서 아이 배기를 주원呪願하였고 이에 환웅은 '임시로 변하여[假化]' 웅녀와 결혼해주었더니, 잉태하여 아들을 낳았고 그 아들 이름이 단군이라는 이야기. '가화'에는 세속인격의 간절한 주원[呪願有孕]에 따라 신격이 임시로 인격으로 화化하여 '나타나' 신령한 존재인 단군(무당)을 잉태하게 한다는 내용이 담겨있다. 간절한 기원 속에서 신격이 잠시 '나타나고' '다시 신격으로 돌아가는' 것이 가화이다. 이 유한자 인간에게 무한자인 신이 잠시 나타남을 가리키는 '가화'에는 여러 해석 가능성이 있다. 〈단군신화〉에서 보듯이, 여자가 된 곰을 가상히 여겨 혼인하고 잉태시킨 환웅천왕은 하느님과 같이 '비존재이자 무한자'인 신격이 잠시 인격人格으로 '임시로 화생[假化]'[64]했다는 뜻이다. 일연一然 스님이 쓴 〈〈삼국유사〉〉(1281)에 나오는 이 대목 원문은 "……每於壇樹下 **呪願有孕 雄乃假化**而婚之 孕生子 號曰檀君王儉……"(강조 부분)[65]이다.

여기서 유념할 것은, 우선 신격의 관점에서 보면, 가화는 인간의 간절한 주원을 통해 신격이 나타나는 것이고, 인격의 관점에서 보면, 접신을 통해 신격이 '저절로' 나타난다는 점이다. 수운 선생이 한울님을 만난 '정말 어마어마한 역사적 대사건'[66]도 가화이므로, 한울님이 "귀신이란 것도 나이니라"라 한 말씀은 가화가 '무위이화無爲而化'로서 이루어진다는 것을 보여준다. 곧 '귀신'이란 음양의 생생한 조화造化를 가리키듯이, 신적인 것(神性)은 성실한 수행과 주원 속에 무위이화로서 드러난다.

그렇다면, 예술 창작의 중요한 계기로서 무아지경의 무위 상태에 몰입하는 행위는 궁극적으로 무위이화의 원리를 터득하는 행위라 할 수 있다. 그러한 무위의 창작 행위는 우선적으로 자기 안의 자연 곧 복잡하고 광대한 무의식을 개관하여 자기화 즉 개성화하는 것이 수반될 수밖에 없다. 왜냐하면 예술 창작 행위가 자연 상태 곧 '저절로 그러함'이 된다는 것은 자기 무의식을 통관하며 창조적 직관력으로 바꾸는 정신의 힘을 가지게 되었다는 의미이기 때문이다. 숨은 신의 형상이나 신성이 나타나는 홀연한 시간을 만나려면 나의 무의식의 문을 열고 들어가야 한다. 무의식은 자연(저절로 그러함)의 은유이다. 결국 송유미 화백이 무아의 드로잉 행위에 몰입하는 것은 자기 무의식을 끊임없이 성찰하여 무위와 인위의 경계를 허물어 버리는 것이다. 하지만 무위와 인위의 경계를 없애는 것은 쉬운 일이 아니다.

송유미 화백은 서울서 갖는 개인전을 앞두고 페이스북에다 소회를 밝히고 있다.

> 유한한 인간이 무한을 그리려면 어떻게 해야 할까요?
> 무한하게 반복하는 선을 그으면서 어느 순간 무한 루프(loop) 속에 들어와 있다는 생각을 했습니다. 끝없이 반복되는 행위 속에는 출구가 없다는 판단을 했습니다. 나선과 무한대를 반복하는 행위가 과연 변증법을 의미한다고 할 수 있을까요? 이렇게 가다가는 악무한(die Schlechte Unendlichkeit) 에 빠질 수도 있겠다는 생각이 들었습니다.
> 그렇다고 100일 드로잉을 해가면서 어렵게 찾아 그어온 선들을 모두 부정하고 새로운 것을 찾아야 할까요? 이것 역시도 악무한입니다. 끝없이 새로운 것만 찾아 헤매는 속에는 허무만 있을 뿐입니다.

---

64) 위 각주)14 참조.

65) 상고대 고조선의 건국신화이자 무당신화인 단군신화에서 '가화'는 정신사적으로 거대한 뿌리를 이 땅에 깊이 내린 신목의 像이 들어있다. 여기서 짧게 소개하면, 대강 다음과 같다.
"(……)심리학적으로 환언하면, 은유와 상징은 인간의 타고난 능력이듯이, 인간 본능에 가까운 표현 능력인 유비analogy를 통해 마치 회오리처럼 집단무의식인 무巫의 원형은 확장되는 것입니다. 유비로 인해 무의 원형은 확장되고 동시에 확장되는만큼 원형이 멀어지고 잊혀지는 듯하지만, 시공을 초월하여, 세상을 이롭게 하는 어떤 정신이 활동하는 계기에 따라 감추어진 원형은 다시 유비로서 나타나는 것이지요. 이 또한 수운 선생이 설하신 불연기연不然其然, 곧 '아니다 그렇다'의 논리 형식으로서 나타납니다. 단군신화의 '假化'와 풍류도의 '接化群生', 수운 동학에서 한울님과의 접신에서 '귀신이라는 것도 나이니라.(鬼神者吾也)'라는 한울님 말씀, 그리고 시천주侍天主에서의 '侍'자의 풀이인 '내유신령 외유기화'에 이르기까지 모든 외래적 외부적 이념이나 이론의 억압 속에서도 맥맥히 살아 '보이지 않게' '선회하듯이 확장'되어 온 것이 이 땅의 신도神道입니다. 수운 선생의 '접신'은 단군신화가 품고있는 옛 고조선 사람들의 집단적 의식 및 무의식이 지닌 무巫의 원형 곧 가화假化의 유비 속에서 이해될 수 있습니다. 이 말은 단군신화가 괴력난신의 이야기가 아니라 조선 민족의 집단적 심리가 안고 있는 '객관적 정신'을 드러내는 특별한 이야기라는 뜻입니다."--졸고 〈유역문예론 1〉(2019) 중에서 발췌 인용.

66) 범부 김정설 선생의 표현. 〈〈풍류정신〉〉(1960) 중 〈수운 최제우론〉 참조.

그렇다면 진무한(die Wahre Unendlichkeit)을 추구하는 화가는 어떤 방식으로 그림을 그려야 할까요? 물론 답은 없습니다. 지금의 제가 결론지은 바로는 변주를 해야 한다는 것입니다. 인간은 유한하기 때문에 경험들을 조합하는 방식으로 무한에 다가갈 수밖에 없습니다. 인간의 생애 동안 보고 듣고 느낀 것들이 수십만 가지라면 그것들을 조합하는 확률은 무한대가 될 수 있겠지요.

그래서 작업실은 실험실이 되는 것입니다.[67]

유한자의 피와 살은 무수한 고통 · 수난이 깊이 아로새겨져 있고 유한자의 무의식은 악무한(die Schlechte Unendlichkeit)의 원형들이 감추어져 있다. 하지만 진무한眞無限(die Wahre Unendlichkeit)과 악무한은 따로 나누어지지 않을뿐더러 분별되지도 않는 것이 아닐까. 선악과 진위를 가리는 분별지는 무한자라 할 수 없지 않은가. 악무한조차 분별지를 여읜 마음의 무위이화 속에서는 이미 기운생동하는 진무한에 포섭되는 것이 아닐까. 진무한은 악무한과 대립되는 둘이 아니라 드로잉 행위 속에서는 이미 하나의 무한일 뿐이 아닌가. 물론 무위이화의 덕은 진무한의 덕이라 할 수 있다. 예술 창작을 애써 하는 이유는 여기에 있지 않은가.

유한자로서 송유미의 무의식에는 무한자로서 원형이 자기 상을 발산하는 중이다. 성령이든 신령이든, 삶이 안고있는 원죄, 고통, 연민...오욕칠정이 만들어내는 악무한은 유한자 인간의 의 욕망이 사라지지 않는 한 말 그대로 악무한자로 남는다. 그렇다고 예술이 종교가 될 필요는 전혀 없다 할 것이다. 유한자 인간을 감화感化하는 예술 행위는 죄악 · 원죄, 속죄, 대속代贖의 종교적 상像을 통해서만 수행될 수 있는 것은 아니다. 수운 동학이 가르치는 바, 모심[侍]의 풀이 '내유신령 외유기화'에는 종교 차원을 넘어 유한자 인간이 신적인 존재임을 말한다.

이번에 서울에서 처음 열리는 송유미의 개인전 〈진무한과 악무한 사이〉(2022. 4. 20~4. 25)이 이 특별한 의미와 깊은 뜻을 지니는 까닭은 아마도 여기에 있을 것이다. 수행과 주원의 끝에 무위이화에 합하는 기운생동의 경이로운 이미지를 창조한 것이다. 여기엔 송유미의 드로잉을 낳은 창조적 직관이 작용하고 있으며, 이에 성실한 감상자들의 마음은 감화를 받고 '존재론적으로 진무한의 각성' 속에서 세속계의 고통과 '악무한'의 장애를 극복하는 힘을 얻는다. 적어도 무수한 선들과 무한 반복되는 나선의 회오리 이미지 안에 진무한의 이미지는 들어있다.

송유미의 드로잉 그림에서는, 신성 · 영성을 조감하는 느낌과 신성 · 영성이 나의 마음 · 존재를 조감하는 느낌이 동시성으로 일어난다. 주체가 피조물이면서 조물주라는 자기 모순성은 신적인 것이 내 주체 안에 은폐되어 온 '객체 정신'이라는 깨침을 통해 지양되고 승화될 수 있다. 송유미 화백의 언어로 바꾸면, 진무한도 악무한도 주체 안의 객체로서, 이 '객체 정신' 안에서 이미 원만한 하나[一]가 된 것이다. 진무한과 악무한을 나누는 것은 신격의 가화가 무위이화로서 나타났다가 사라진 채 인격으로 돌아온 전후 사정에서 이해될 수 있다. 다시 말해, 무아지경에서 신격의 가화(비유클리드적 차원)를 체험하고 돌아온 인격은 세속의 법에 따라 무한을 분별(유클리드적 차원)한다. 인격은 세속을 여읠 수는 없는 것이다. 그러니 송유미의 드로잉 행위에서 나타나는 신격의 가화에는 접신을 능히 하는 '무끼巫氣'가 없지 않다. 이는 송유미의 드로잉 행위의 심층에 심어진 한국인의 집단무의식의 원형이 표현된 한민족 특유의 '객체 정신Objectpsyche'으로 보아야 하지 않을까, 하는 생각이 든다.

송유미의 드로잉에 드리운 '객체 정신'에서 성실한 감상자는 신격을 지각한다. 감상자도 자신이 유한자이면서 동시에 유한자의 한계를 넘어 무한자와의 교류가 가능하다는 자각에 이를지도 모른다. 그렇게만 된다면, 이는 인간 존재의 자기 모순성의 자각을 통해 유한자에서 무한한 존재로의 지양과 전변轉變을 이루게 되는 보다 높은 차원의 '객체 정신-미술 정신'을 공유할 수 있을 것이다. 이로써 물질과 정신의 차별 없는 근원적 자유와 신적인 주체로서 '객체 정신'은 널리 공유될 것이다. 아마도 이 과정에서 송유미 드로잉 연작이 추구하는 소위 '변증법적 지양'의 경지가 열리지 않을까. 존재 안에 모순이 운동을 낳고 자유는 확대되고 주체는

67) 페이스북, 송유미 타임라인서 인용. 2022. 3. 30.

더욱 확장되고 정신은 신적인 차원으로 승화된다. 그 신격의 '객체 정신'은 수행修行과 주원의 시간을 거쳐서 구해진 자연의 기운 곧 무위이화로서 인격의 감각 속에 감지된다.

송유미의 드로잉 연작은 예술 창작에서 '가화'를 이룬 특별하고 경이로운 성과이다. 드로잉 행위와 감상자 사이에서 기운생동의 생생한 판이 벌어지는 와중에, 감상자는 홀연 무위이화로서 그림이 품고 있는 신성한 힘 혹은 신적인 아우라에 깊이 감응한다. 곧이어 송유미의 드로잉이 발산하는 무한자들의 밝음[明德]의 힘에 감화된다. 이 반딧불이의 날개짓 같이 홀연한 박명薄明의 찰나 속에 신성은 현존한다. 그 가화假化는 송유미 화백의 절차탁마, 오랜 수행, 그리고 간절한 주원에서 일어난 예술 정신의 한 지극至極을 보여준다.
(끝)

종교 간 대담

시　간 : 14:30~15:30 (60분)

사회자 : 김성현(서울과기대)

대담주제 : **“종교 경전의 텍스트성과 성스러움의 기원”**

대 담 자 : 기독교　김윤환 목사님 (백석대)
불　교　고영섭 교수님 (동국대)
가톨릭　최대환 신부님 (대신학교)

사회자 : 김성현 교수(이하 사회자): 네 안녕하세요. 오후에 예정되어 있던 종교 간 대담을 시작할 수 있도록 하겠습니다. 앞 순서에서 기조 강연자이신 임우기 선생님께서 워낙 열정적으로 재미있는 말씀을 많이 해주셔서, '이 대담 자리까지 오셨어야 되는 것이 아닌가' 이런 생각도 들었습니다. 오늘 대담은 "종교 경전의 텍스트성과 성스러움의 기원"이라는 다소 포괄적인 주제를 가지고 김윤환 백석대 목사님, 고영섭 동국대 교수님, 서울 대교구 대신학교 지성교육 담당 최대환 신부님 세 분을 모시고 진행하겠습니다. 대담에 참여하시는 선생님들 자리로 모시겠습니다.

사회자 : 이번 종교 간 대담은 종교에 대한 이해의 폭을 넓히고, 현대 사회에서 점점 변해가는 종교의 의미와 역할, 이런 것들을 포괄적으로 점검해보자 하는 취지에서 한국문학과종교학회 30주년 학술대회에서 특별히 마련한 자리입니다. 오늘 참여해주신 세 분, 성직과 구도의 길을 걷고 계신 분들께 진심으로 감사를 드리구요, 이미 받으셨겠지만, 오늘 대담을 위해 몇 가지 주제, 질문들이 구성되어 있습니다. 먼저 참석해주신 많은 청중들을 위해서 간단한 소개를 부탁드리겠습니다.

김윤환 목사 : 네 안녕하세요. 반갑습니다. 저는 여기 계신 박정미 교수님이 회장님 하실 때, 학회에 가입했다가 한 4년 정도 활동을 하다가 목회 일을 하면서 학회에 못 나왔는데, 오랜만에 우리 송인화 회장님께서 불러주셔서 오게 되었구요. 저는 원래 글 쓰고 출판 인쇄 일을 하다가 늦게 하나님이 불러주셔서 신학을 공부하고 지금은 대학에서 문학을 가르치기도 하고 목회 일도 하고 있습니다. 다시 한번 인사드리겠습니다. 김윤환입니다.

최대환 신부 : 네 최대환 신부입니다. 지금 의정부 교구 소속으로 되어 있는데요, 의정부 교구 소속이지만, 의정부 교수 신학생들이 서울에서 공부를 하고 있기 때문에, 혜화동에 있는 가톨릭대학교 신학대학, 그리고 조금 더 정확히 말하면 거기에서 성직자 양성을 받는 사람들이랑 모여서, 기숙사라고 할 수 있겠죠? 수도원 비슷한 대신학교가 있는데, 거기서 교육을 담당하고 있습니다. 저는 1998년도에 사제서품을 받았구요, 보좌신부도 하고, 외국에서 공부도 좀 하고, 본당 신부도 하고, 주로 철학 쪽을 공부한 편이구요, 학교에서도 철학 관련 과목들을 신학부에서 가르쳤었고, 그리고 지금은 가톨릭대학교 특수대학원 중에서 생명대학원과 문예영성대학원에서 강의를 하고 있습니다. 초대해주셔서 감사드리구요, 심오한 질문들을 많이 주셔서 많이 기대를 하고 왔습니다. 감사합니다.

고영섭 교수님 : 네 안녕하세요. 저는 동국대학교에 재직하고 있는 고영섭이라고 합니다. 저는 시도 쓰고 문학평론도 합니다만, 주로 강의하는 쪽은 불교철학, 한국철학, 인도철학 이런 쪽인데요, 이전까지는 한국불교학회 사단법인 회장 겸 이사장도 했었구요. 한국종교학회 이쪽 활동을 했었는데요, 한국문학과종교학회가 있는지는 자세히 생각하지 못했는데, 아까 회장님 말씀을 들으니, "문학 속의 종교, 종교 속의 문학" 이게 포인트라 보이는데, 주로 외국문학 하시는 분 중에 종교, 이렇게 결합이 되더군요. 특히 영문학을 비롯해서, 임우기 선생님같이 독문학, 불문학, 노문학 이렇게 그런 생각이 좀 들었습니다. 종교와 문학이 결합한다는 것이 동서에서 중요하다고 생각하는데, 교류들이 문학끼리 종교끼리 되다 보니까, 그런데 크로스오버처럼 같이 이렇게 학회가 되어 있고, 영미문학이나 외국문학 하시는 분들께는 자연스러울 것 같은데, 30주년 학회를 축하드립니다. 30년을 두고 이립이라는 논어의 말을 쓰는 것처럼, 30주년의 의미가 크다고 생각합니다. 축하드리구요. 오늘 보니까, 제가 올 자리가 아니라 오히려 스님 교수가 오셔야 할 자리 같은데, 아까 보니까 스님으로 되어 있는 인쇄물들이 있어서, 제가 좀 고쳐달라, 출가 스님이 아니라 교수다, 부탁드렸는데요. 저도 출가 생각도 두어 번 있었지만, 지금은 재가에 있구요. 스님도 많이 가르치고, 일반 대중도 많이 가르치고 있습니다. 축하드립니다. 30주년.

사회자 : 종교에 대해 말할 때, 성스러움과 세속됨에 대한 이야기를 하지 않을 수가 없는데요, 개인적으로는 최인호 작가의 『길 없는 길』을 읽을 때, '비승비속'이라는 말을 보기도 했던 것 같습니다. 종교적인

관점에서는 성스러운 것과 세속적인 것을 엄격하게 구분하려고 하는데, 그런데 '길 없는 길', '구도의 길'을 가는 분들께는 성스러운 것도 아니고 세속적인 것도 아닌, 영어 단어에서도 sacred와 secular라는 어원으로 보면 같은 곳에서 출발한 것이라 하더라구요. 그래서 오늘 참여해주신 세 분께, 드리고 싶은 질문은 세 분 모두 성스러운 세계에 속하신 분인데, 구도자의 길을 가시기 이전에, 지금의 길을 선택하시게 된 계기라든지 그 과정에서 있었던 깨달음, 개인적인 체험이 있었는지 말씀을 해주시면 좋을 것 같습니다.

김윤환 목사 : 저는 사실 목회자의 길에 늦게 들어섰습니다. 제가 마흔일곱에 목회 안수를 받았거든요. 근데 여적지 제가 하는 일이 성직이다 이렇게 자신 있게 얘기 못하고 있고요. 다만 성에 대해서, 거룩함에 대해서 일반인보다는 조금 더 고민하는 입장에 있는 건 사실이에요. 근데 그 거룩함이라는 것은 거룩한 데서 발견되는 것이 아니라 거룩함이 결여된 곳에서 발견되는 것 같아요. 거룩할 수 없는 상태, 가장 가난하고 가장 고통스럽고 가장 암담할 때, 여기서 벗어나는 것을 찾는 걸 구원의식이라고 한다면, 그 구원의식을 가장 예민하게 느꼈던 경험이 있어요.

저는 1989년에 『실천문학』에 시로 등단한 이후에 먹고 사는 출판 인쇄 사업을 했습니다. 1999년 IMF 사태 후유증으로 저도 역시 다수 어음을 받은 것이 부도가 났습니다. 4억 5천의 부채가 발생했는데, 집안이고 뭐고 다 형편없고, 시고 뭐고 다 날라간 거죠. 그렇게 힘들 때 하나님의 경험을 했습니다. 1999년 겨울 무렵 귀가 길에 속이 너무 안 좋아 집 앞 화단에 웅크리고 있는데 누가 불러요. "니가 어찌하여 여기 있느냐?" 저는 진짜 뒤에 누가 부른 줄 알고 뒤돌아보니까 아무도 없는데, 또 불러요. "니가 어째서 여기 있는 거야?" 근데 순간적으로 이건 하나님이다! 그런 생각이 번쩍 들었습니다. 언젠가 교회 제자 훈련 과정에서 성경 공부할 때 엘리아가 바알의 선지자와 싸워서 승리했지만 왕비에 의해서 죽음의 위협을 받고 도망을 가다가 차라리 죽는 게 낫겠다 해서, 곡기를 끊고 죽고자 갔던 로뎀나무 아래에서 하나님의 천사가 "니가 왜 여기에 있느냐"라고 두 번이나 한 말씀이었습니다. 소름이 돋았습니다. '이게 예사로운 일이 아니구나. 지금 나한테 지금 무슨 일이 나고 있구나' 생각을 했습니다. 생활비도 없는 극빈의 상태에서 새벽기도를 시작했는데 당시에 그런 기도를 했습니다. 아 누가 나를 사 갔으면 좋겠다. 아주 부자가 내 빚을 한 번에 털어주고 평생 그 부잣집 집사 노릇을 하게 해달라고 기도했어요. 우리 식구는 아내가 유치원 교사해서 먹고살면 되지 않겠냐 그런 생각을 하며 기도하는데, 어느 날 새벽에 내 안에서 하나님이 "내가 너를 쓰면 안 되겠냐?"는 음성이 들리는 거에요. 저도 모르게 "아멘" 했어요. 어쨌든 2년 만에 하나님의 은혜로 4억 5천의 빚이 해결되었어요. 그런데 제가 서원한 게 있잖아요. 그 집의 종이 되겠다고, 그래서 2003년에 제 나이 마흔에 신학을 한 거죠. 하나님을 경험한다는 것은, 과거의 관심사가 먹고 사는 문제였다면 지금부터 관심사는 하나님은 무엇에 가장 관심을 갖고 있을까? 하는 것이 주 관심사가 되었다고나 할까요? 2009년에 목사안수를 받고 13년째 목회와 강의와 사회봉사, 그리고 창작활동의 중심에 그분의 종으로서 구별된 삶을 살려고 노력하고 있습니다. 얘기하다 보니 소개가 좀 길었는데요, 아무쪼록 성과 속은 경계가 있지 않고 늘 온탕 냉탕 오고 가는 것 같습니다. 예, 여기까지 하겠습니다.

사회자 : 네, 감사합니다.

최대환 신부 : 네, 뭐 거룩함의 체험이라는 게, 종교인이든 암튼, 잘 들리시나요? 마이크는. 예, 얼굴을 보여드려야 하나요? (웃음) 제가 이래서 평화방송을 잘 안 나가는데 ... (웃음) 거룩함을 추구한다는 건 모든 종교인, 뭐 그리고 뭐 이렇게 성직자란 이름을 받는 사람, 혹은 지도자라 하고 이름을 받는 사람이 아니라 하더라도 거룩함에 대한 관심을 가지고 거기에 대한 갈망이 있어야 넓은 의미의 종교인이라고 할 수 있을 것 같고요. 그런 의미에서 보자면 그런 생각들이 어느 순간에 좀 자라났을 그때, 솔직히 그 종교인이라는 존재이구나라는 것을 깨달았던 것 같고, 근데 이제 거룩함이라는 거 자체가 그렇지만, 저는 특히 교구 사제로 지내고 있으니까요. 이를테면 오토가 얘기하는 것처럼 그러한 의미

의 거룩함의 체험, 뭐 진짜 엄청난, 가령 키에르케고르의 책이나 파스칼을 읽을 때 느끼는 그러한 엄청난 임팩트로 누구에게나 다가오는 것 같지는 않고, 그 거룩한 영역과 그리고 이른바 세속의 영역이라는 거는 굉장히 밀접하게 연결이 되어 있구요. 오히려 세속의 영역에서 분리되어 있는 거룩함이라는 거는 사실은 우리가 경험한 게 쉽지가 않고, 또 지속되기도 어려운 말씀 같습니다.

예를 들면, 저 같은 경우에도 굳이 설명하자면, 예를 들어 본당 신부로 있을 때 아침에 미사를 하는 전례의 시간은 거룩한 시간이겠고, 혹은 그다음에 또 사람들을 이렇게 애덕에 활동을 하는 시간도 뭐 그런 의미에서 거룩한 시간이고, 그 외의 시간은 또 개인의 시간들은 어 세속적인 시간이고, 뭐 이렇게 외적으로 구분을 해볼 수도 있긴 하겠지만, 사실은 그렇지는 않은 거거든요. 음, 전례라는 것 자체가 하루의 시간에 일종의 방점을 주면서 전체의 세속적인 시간을 다른 방식으로 변화시키는 것처럼 거룩함과 혹은 어떤 세속의 그런 경계라는 것은 늘 상대적으로 생각을 해야 될 것 같고요. 저의 개인적인 신앙 체험을 여기서 제가 얘기할 자리는 아닌 것 같은데 이제 크게 보면 그런 거 같습니다.

일단 내가 어떤, 하느님의 일을 하도록 부름을 받았다는 좀 강한 확신 그런 것들이 기본적으로 종교적 체험, 저 같은 경우는 저의 종교적 체험의 근간이 되는 것 같고요. 그런 와중에 때때로 좀 인간적으로 이해하기 힘든 느낌이 들 때가 있긴 했던 것 같아요. 10년을 지내면서. 그런 것들을 더 넓은 의미의 종교적 체험이라고 할 수 있을 것 같은데요. 아무튼 말로 표현하기 좀 어렵긴 하지만 하루에 어떤 시간마다 그러한 그 일종의 신비로 나가는 문이라는 게 그냥 일상적인 생활 안에 다 있다는 게 제 개인적인 생각입니다. 네 이상입니다.

사회자 : 네 감사합니다.

고영섭 교수 : 예, 체험 얘기를 하니까, 개인적인 얘기를 할 수밖에 없을 것 같은데, 저는 시골에서 국민학교 6학년 때 서울로 전학을 왔습니다. 그래서 서울에서 초등학교, 중학교, 고등학교, 대학교, 대학원 이렇게 졸업을 하게 됐는데, 결과적으로 이제 주욱 돌아보니까, 3년 전에 어머니께서 돌아가셔서, 그 고향 마을에 집을 짓고 어머니와 아버지 제사, 차례 이런 것들을 다 제가 주관하면서 살고 있는데, 제가 살던 집은 길 가운데 있어서 뜯겼지만, 원래 저희가 살던 집 50미터 앞에 절이 있었습니다. 그 절의 주지가 결혼한 스님이어서, 늘 그 누나 형들하고 어울려 가까이 지냈던 것 같고, 또 저희 집 한 30미터 뒤의 마을에는 뒷산에서 스님하다가 내려 온 분이, 한의도 하면서 결혼하고 살고 있어서, 역시 그 자녀들과 가까이 지냈습니다. 그리고 직선거리 100미터에는 바로 '천봉사'라고 하는 절이, 천봉산이니까, 절이 있었습니다. 저는 그렇게 절들이 있는 곳에서 늘 그렇게 낙동강과 함께 살았습니다. 지금도 그 위에 올라가면, 산자락 밑에, 사는 집 가까이에 성황당도 있고 절도 제법 많아서 저희 어머니가 열심히 불자로서, 서울의 삼각산 도선사까지 오셔서 한 50년 가까이 다니시다가 돌아가셨는데, 이렇게 불교가 일상적으로 가까이 집안 전체에 스며들어 있었죠.

음, 서울에 와서는 한 30년 가까이 성북/강북구의 화계사 밑에서 살았고, 고등학교 때에는 불교 학생회도 다녔고, 그러면서 또 문학을 좋아해서 첫 출발은 사실상 국문학, 문예 창작이었고요. 이제 역사하고 철학 쪽으로 방향이 좀 바뀌었습니다. 동양 철학, 인도 철학, 한국 철학 이렇게 바뀌었습니다만, 그 20대, 우리 다 문학 하신 분이 많으시니까, 조지훈 선생의 젊을 때 글을 보면, 조지훈 선생은 오대산 월정사 외래 강사도 하고, 나중에 고려대학으로 갔습니다만, '증곡(曾谷)'이라는 아호를 쓴 적이 있어요. 조지훈 전집을 보면 '증'은 '승려 승(僧)' 자에 '사람 인(人)' 변이 빠진 '일찍이 증(曾)'자이고, '세속 속(俗)' 자에 '사람 인(人)'을 빼면 '골 곡(谷)' 자죠. 그래서 증곡거사(曾谷居士), 증곡이란 말을 썼어요.

승/성속을 얘기하시니까요, 불교는 독신을 기본으로 하니까, 출가자의 승/성과 재가자의 속이라는 의미도 있을 수 있죠. 승/성과 속이라는 2개 항이 가능한 경우의 수가 네 개이듯이, 불교에서는 사구논리를 얘기합니다. 승/성이라고 하는 출가적 의미가 있고, 속이라는 재가적 의미가 있다면, 여기에다 다시 비승/성 비속, 그러니까 승/성도 아니고 속도 아닌 출가적 종합이 있고요. 그 다음에는 역승/성 역속, 승/성이기도 하고 속이기도 한 재가적 종합이 있지요. 그러니까 유, 무, 비유비무, 역유역무 이것이 사구논리입니다. 이게, 이 시대에는 비승/성 비속이거나 역승/성 역속인 삶이 요청된다고 생각합니다.

사회자님이 경허선사 얘기를 하고, 최인호 소설『길 없는 길』을 얘기했잖습니까? 자 그래서 이제 재가일 경우는 뭐 우리가 속이라 하고, 출가일 경우는 승/성이라 하겠지만, 뭐 저는 이제 출가도 한 두어 차례 시도, 아니 시도보다는 제안도 받았고 생각해 본 적 있습니다만, 현재 이렇게 살고 있는데, 그때 그렇게 답했던 것 같아요. '이 시대의 보살의 모습은 반드시 비구일 필요는 없지 않겠느냐?' 이렇게 답을 했던 거 같고. 저희 어머니를 통해서 열심히 제안을 받고 학교에서도 많이 제안을 받았지만 뭐 저는 현재 이제 결혼했고, 제 아내도 역시 같은 불교 철학 전공입니다. 그러니 역승/성 역속이기도 하고 비승/성 비속이기도 합니다.

제가 전공하는 주제가 원효, 퇴계, 지눌 또 이렇게 율곡, 동아시아 불교 등입니다. 불교인의 삶을 보면, 한국불교에서 제일 문제적인 인물로 네 사람을 꼽을 수 있는데, 첫 번째가 원효대사입니다. 출가 이후에 요석공주와 인연을 맺어 설총을 낳았고, 두 번째는 여러분 잘 아시는 매월당 김시습, 설잠입니다. 원래 청한자, 청한 설잠인데, 불도유 3교에 능한 인물이고, 다 연관되지만, 59세 인생 중 가장 긴 역정은 승려의 삶입니다. 설잠은 재가, 출가, 재가, 출가를 넘나들지요, 5세 신동이라고 세종에게 받은 패가 있었는데, 17세에 결혼하고, 과거에 낙방하고, 부인이 죽어서 바로 출가합니다. 45세에 할아버지가 돌아갔다고 해서 나와서, 다시 제사를 지낸 이후에 집안의 권유를 받아 결혼을 했는데, 부인이 또 죽어요, 다시 출가해서 59세까지 승려로 살았습니다. 세 번째가 만해입니다. 17세에 결혼한 뒤 출가했죠, 다시 돌아왔다가 다시 출가했다가 또 만년에 심우장에 머물면서 주변의 권유에 따라 결혼했습니다. 만해가 세계적 인물이 되니까, 조계종에서는 만해를 다시 출가자로 데리고 와야 된다고 했습니다. 평소에는 거사, 처사라고 평가절하했다가 말이죠. 그런 측면이 있습니다. 이런 세 사람이 가장 문제적인 인물이기도 한데, 여기 한 사람 더 친다면 경허 선사입니다. 경허는 사실 법적으로는 결혼한 기록이 없어요. 그러나 들리는 얘기로는 비승비속, 음주음행 그런 얘기들이 떠도는데, 사실과 아닌 이야기들이 섞여 있습니다. 그렇지만 그런 것에 구애를 받지 않는 측면이 있기 때문에, 경허를 어떻게 볼 것이냐의 문제는 흥미로운 주제입니다. 저는 경허에 대해 논문을 썼는데, 경허가 탈실천의 실천가였고, 반지성의 지성가였다, 이렇게 정리를 했습니다. 우리가 말하는 세속적 잣대로 경허를 평가할 수는 없지 않은가. 경허가 도달한 성스러움, 그 깨달음의 깊이 그런 것을 볼 때, 원효 역시도 마찬가지로, 그 구애됨이 성과 속을 뛰어넘은 상위의 것으로 바라봐야 하지 않겠는가 하고요. 물론, 설잠은 조금 다를 수 있습니다만, 늘 출사를 의식했고, 생육신으로서 고민을 했고 그런 부분이 있기 때문에 말입니다.

질문이 성과 속에 대한 것이어서 그런데요, 성과 속이라는 것은 결국 한 마디로 삶의 질의 문제라고 생각합니다. 깨달음도 삶의 질의 문제. 앎과 삶이 철학의 핵심이듯이, 앎과 삶의 경계를 무화시키는 성인의 삶이 관건이겠지요. 앎과 삶의 경계를 나란히 가져가려고 하는 퇴계의 지행호발의 삶이냐, 삶과 삶의 경계를 지우고 하나로 하려는 양명의 지행합일의 삶이냐의 문제 말입니다. 삶이라는 하나의 원 속에 담긴 앎과 삶의 경계를 지우고 살 것이냐, 삶과 앎의 경계를 인정하고 나란히 살아갈 것이냐가 화두가 될 겁니다. 앎과 삶의 경계를 서로 인정하고 나아가려는 퇴계의 병진/호발설처럼, 저는 경허도 법화(법의 교화)와 행리(행의 교화)의 병진/호발로 살려내고자 논문을 썼던 것이죠. 결국 이 모두가 우리들의 삶의 질의 문제여서 하나의 원 속에서 앎과 삶을 호발시할 것이냐, 일치시할 것이냐

의 문제입니다. 이것은 결국 우리 삶의 질적 승화, 질적 제고라는 과제로 우리 앞에 닥쳐 있습니다. 그것은 개인의 삶뿐만 아니라, 공동체의 삶의 문제와도 연결되어 있다고 봅니다. 그런 의미에서 승/성속은 떨어져 있지 않되 떨어져 있고, 떨어져 있되 떨어져 있지 않다는 이런 정도로 얘기하겠습니다. 너무 길었습니다.

사회자 : 네네 감사합니다. 세 분이 공통적으로 세속적인 것과 성스러운 것의 불가분성, 이런 곳에 방점을 찍고 말씀을 해주셨습니다. 다음 주제로 넘어가서, 이 학회가 문학과종교학회이다보니, 항상 종교와 문학 간의 관계, 종교 속의 문학, 문학 속의 종교성 이런 것을 주제로 연구를 하게 되는데요, 본인이 몸 담고 있는 종교 안에서 경전의 문학성, 문학적 텍스트로서의 가능성을 갖고 있는 종교 텍스트가 있는지 말씀을 해주시면 좋겠습니다.

김윤환 목사 : 제가 사실 다른 종교 경전을 깊이 들여다보진 않아서 잘 모르겠지만 제가 문학을 공부하고 신학을 공부하다 보니까 성경만큼 문학적인 책도 드물다는 생각을 했습니다. 저는 문학을 공부하고 신학을 공부한 후 다시 문학을 공부했습니다. 성경 속의 이야기가 굉장히 문학적이라는 것을 신학을 공부하면서 더 깊이 깨달았습니다. 여러분들도 혹시 성경 읽어보셨으면 아시겠지만, 성경 속 문학적인 책은 무엇인가 하면, 성경이 66권으로 되어 있는데 그 중 구약에 '룻기'라는 짧은 책이 있습니다. 룻기는 마치 춘향전 같은, 그래서 그것을 판소리로 만들면 정말 좋겠다 생각이 들 정도로 반전이 있고, 그 안에 정통과 비정통의 사랑 이야기가 있습니다. 또 솔로몬이 쓴 전도서는 염세적인데, 기본적으로 세상에 대해 묻고 있는 전도서는 비관적인 세계관을 갖고 있지만 거기서 끝나지 않고 문학적인 요소를 갖고 있습니다. 기본적으로 문학은 인간의 악, 고통, 바닥에 대해서 폭로하는 거잖아요. 또한 성경의 '욥기'는 인간이 가장 바닥에 던져졌을 때 절대자에 대한 태도, 신에 대한 우리의 이해를 시험당하는 이야기입니다. 자녀도 잃고 재산도 잃고 중병에 걸리고 주변의 수 많은 사람들이 자신을 비판하는데, 그럼에도 불구하고 신에 대한 인식, 신앙이 바뀌지 않을 수 있는가의 이야기가 욥기인데, 거기의 논쟁을 들여다보면 오늘날의 우리를 보는 것 같습니다. 왜냐하면 누군가의 이야기를 놓고 이해하고 품어주기보다는 분석하고 가르치려 하는 인간들의 모양을 굉장히 문학적으로 표현하고 있기 때문입니다. 가장 문학적인 이야기는 역시 예수님의 생애를 그린 복음서입니다. 복음서 자체에 그 당시 비주류에 대한 예수의 시선, 발길, 그리고 사역이 굉장히 혁명적으로 그려져 있습니다. 혁명적으로 그려져 있고 굉장히 이적이 많이 일어나는 복음서에는 은유적으로 감추어진 메시지가 들어 있습니다. 어느 작가가 문학 작품을 쓰면서 그 안에 아무런 메시지 없이 풍경만 묘사할 리는 없습니다. 이 풍경 묘사에 반드시 자신의 메시지를 숨겨 놓습니다. 마찬가지로 예수의 이야기가 담겨있는 복음서에는 인류의 구원에 대한 메시지가 감추어져 있습니다. 그런데 복음서에 등장하는 등장인물들은 비주류, 추하고 부정당하는 사람들, 문둥병 환자, 혈우병, 이단 종교를 가진 여자 등이고, 복음서는 대부분 그런 사람들과 예수님의 이야기입니다. 복음서는 이런 이야기들을 통해 우리들이 갖고 있는 고정관념을 흔들어 놓는 문학적 내용입니다. 그래서 성경을 좀 더 깊이 공부하면서 저는 시를 쓸 때 인간에 대한 이해가 달라졌습니다. 저는 등단한 지 33년이 되었지만 솔직히 신학을 하고 나서, 신에 대한 관심보다 인간에 대한 관심이 깊어졌습니다. 이문열 작가는 『사람의 아들』이라는 작품을 쓸 때 성경을 여섯 번 통독했다고 들었습니다. 작가 자신의 변화는 차치하고, 인간에 대해, 그리고 신에 대해 이야기할 때 대부분의 작가가 성경에 주목하는 이유는 거기에 굉장히 문학적인 것이 숨겨져 있기 때문입니다. 제 경우, 신학을 한 것이 제 문학에 상당한 영향을 주었습니다.

최대환 신부 : 사실 그리스도교 안에서 성서의 문학성을 얘기할 때 목사님의 의견과 다를 게 없습니다. 그래서 거기다 조금만 첨언을 하자면, 구약이건 신약이건 문학적이지 않은 글을 찾는 게 더 빠를 정도로 대부분 성서의 근간은 내러티브입니다. 사실 이야기 신학이라는 것이 20세기 후 중요하게 등장한 이유는 성서에 등장인물로 내가 들어갈 때에 성서를 잘 이해할 수 있기 때문입니다. 여기 참석하신 대부분의 선생님들이 문학을 전공하셨기 때문에 성서가 갖고 있는 문학성을 하나하나 이야기할 필요는

없을 것 같습니다. 대신 그 영향사적 측면을 보자면, 토마스 만의 『요셉과 형제들』을 보면 성경이 어떤 잠재력을 갖고 있는지 충분히 이해할 수 있습니다. 그 외에 열왕기에 나와 있는 이야기들도 하나하나가 훨씬 더 큰 이야기로 만들 수 있는 재료를 갖고 있습니다. 제가 코엘료 책 중 유일하게 좋아하는 것이 『다섯번 째 산』입니다. 이 작품은 엘리야에 대한 이야기인데, 작중에서 엘리야가 현대적인 언어로, 우울함에 빠지는 순간들이 있습니다. 행간에서 길게 얘기하고 있지는 않지만 조금만 상상력을 발휘하면 그 안에서 다양한 차원의 문학적 이야기들이 펼쳐지고 있음을 우리는 알 수 있습니다. 또 문학과 관련해서 얘기할 때 구약에서 가장 중요한 것은 욥기가 되겠죠. 괴테의 『파우스트』 시작 부분의 대화 장면이 욥기 앞부분의 패러디라 할 수 있겠고, 또 욥기 자체가 시편의 운문, 기도의 문학성을 이미 그 안에 다 담고 있습니다. 『파우스트』부터 요제프 로트의 〈욥〉을 거쳐 요즘 얀 마텔(Yann Martel)의 『파이 이야기』까지 서양 문학의 대부분은 욥기의 궤적을 따라 어느 정도 흘러왔다고 볼 수 있습니다. 제가 보기엔 성서의 문학성을 이야기하기보다는 서양 문학의 문학성을 이야기할 때 그 원천으로서의 성경을 이야기하는 것이 맞다고 봅니다.

고영섭 교수: 불교의 경전의 서술 형식을 대개 3장 12분교로 분류합니다. 붓다의 말씀을 다룬 게 경장이고, 붓다를 따르는 상가의 공동체를 유지하는 규범을 율장, 경장과 율장에 대한 주석서 내지 해설서를 논장이라고 합니다. 이렇게 3장을 구별할 때 계경(契經)·응송(應頌)·기별(記別)·풍송(諷頌)·자설(自說)·연기(緣起)·비유(譬喩)·본사(本事)·본생(本生)·방광(方廣)·희법(希法)·논의(論議) 등 앞의 9가지, 3가지를 추가한 12가지가 모두 문학적 분류양식입니다. 사실 불교의 경전은 그 시작을 문학으로 볼 수 있습니다. 저는 문학에 관심이 있어서 석사논문에서 불교 경전, 즉 인도의 초기 경전으로 중국에서 한역된 아함경, 대승경전인 반야경, 법화경, 화엄경 등등 여러 경전에 나타난 메타포, 비유를 구조주의 언어학자인 소쉬르의 제자 로만 야콥슨의 화자와 청자에 기반한 6가지 언어 기능주의 도식을 빌어서 분석해 보았습니다. 불교 경전의 메시지는 화자인 붓다가 청자인 불자들에게 청자로 머물러 살지 말고 새로운 화자로 살게 하는 화법을 쓰고 있다는 것이 제 논문의 주장입니다. 다시 말해 붓다는 청자에게 진리를 설할 때, 청자의 주체적 삶을 환기 복원시켜 새로운 화자로 살게 하는 화법을 쓰고 있다는 것입니다. 이후에 동아시아로 들어온 불교는 다시 선사들의 선어록, 『마조어록』, 『백장록』, 『황벽어록』, 『임제어록』 등을 보면 선시들이 무수하게 나옵니다. 한국의 『진감어록』, 『원감어록』, 『청허집』, 『소요집』, 『경허집』 등에 나오는 선시도 중요한 문학이구요. 또 한국문학으로 넘어오면 여러분도 잘 아시다시피, 한국현대문인들, 한용운을 비롯해서 신석정, 김달진, 서정주 등의 어법을 보면 불교 화법을 그대로 보여주고 있습니다. 그 외에도 그런 부분들이 많이 보이구요, 또 우리가 헤르만 헤세를 잘 아시겠지만, 『싯다르타』 같은, 또 일본의 미시마 유키오의 『금각사』, 또 우리나라로 들어오면 김동리의 『등신불』, 김성동의 『만다라』 등이 있죠. 김동리의 『등신불』의 모티프가 된 인물로 신라 성덕왕의 네 번째 아들쯤으로 추정되는 지장선사가 있습니다. 김지장이라고, 중국의 안휘성 구화산 산속에 들어가서 백토, 즉 흰 흙하고 쌀 한 줌을 끓여 밥을 해 먹으면서 수행하다 보니까, 그 아래 마을에 살던 제갈절과 같은 거사들이 모여서 화성사라는 절을 지어주었습니다. 지금도 남아있습니다만, 그쪽을 아예 불국으로 만들었지요. 그는 안록산과 사사명의 난으로 많은 사람들이 고통을 받을 때, 지장보살의 원력을 통해서 민중들의 고통을 어루만져주고 그곳에 등신불로 봉안되어 있습니다. 그 뒤 중국 명말청초 이후의 신앙대상으로 승화되어서 경전의 지장보살이 아니라 지장왕 보살이 되어 있습니다. 그는 99세에 입적했고 구화산에 99미터짜리 동상을 세워서 중국인들이 늘 참배하는 대상이 되어 있습니다. 중국에는 지장신앙, 관음신앙, 보현신앙, 문수신앙, 그리고 미륵신앙 이렇게 다섯 성지로 순례를 하는데, 지장신앙의 성소가 바로 신라 출신 성덕왕의 넷째 아들인 김지장 선사를 기리는 구화산입니다. 지장선사는 임종을 앞두고 제자들에게 '내가 입적하거든 화장하지 말고, 3년 동안 항아리에 넣었다가 시신이 썩지 않으면 금을 입혀서 등신불을 만들어 달라'라고 합니다. 그는 밀랍의 등신불이 되어 탑 속에 보존되어 있어요. 또 이곳 백세궁에는 99세까지 살았던 무하(해옥) 선사가 손가락을 깨물어 피를 내고 금가루를 섞어 혀를 이용하여 썼다는 『대방광불화엄경』(80경)이 전해오고 있습니다. 이러한 수행을 통해 그는 육신불이 되었고 사람들로부터 김지장 선사의 응신보살로 대우받아 오고

있지요. 소설가 김동리 선생이 이러한 사실을 만적이라는 수행자를 모델로 해서 만든 소설이『등신불』이죠, 또 우리의 선우휘 작가, 강원도 오대산 상원사의 한암 선사, 공비가 출몰하니까, 상원사 대웅전 법당을 태우려고 하니까 '잠시 기다려 달라' 한 뒤 법당에서 가사를 입고 의자에 앉아서 '이제 불을 지르라'고 합니다. 김 소위가 놀라서 어떻게 스님이 있는데 불을 지를 수 있겠습니까. 이렇게 하니까, 한암은 '불을 지르라'고 했고, 김 소위는 '어서 나오세요'라고 했지만 한암 선사가 안 나오니까 할 수 없이 법당 문짝을 뜯어 태우고 후퇴했지요. 이 장엄한 순간을 형상화한 것이 선우휘의 「상원사」라는 소설이죠, 이 외에도 불교의 사상, 정신, 중도 연기의 철학, 자비 지혜의 사상을 담은 시(詩), 소설과 같은 문학 작품들이 즐비합니다. 불교는 콘텐츠가 풍부해서 팔만대장경의 3장 12분교 모두가 문학과 연계되기 때문에, 굉장히 모티프가 많습니다. 현대 한국 문인들이 카톨릭 신자들도 불교 모티프를 굉장히 많이 차용해 시로 쓰고 있잖습니까? 그래서 불교는 어떤 종교보다도 문학적으로 풍부한 자산, 콘텐츠를 갖고 있습니다. 기독교뿐만 아니라 이슬람도, 종교는 기본적으로 문학적인 자산이 풍부하다고 생각합니다. 그중에서도 불교는 어떤 종교보다도 문학적으로 풍부한 자산, 콘텐츠를 갖고 있다. 대장경 전체를 문학적인 텍스트로 볼 수도 있다는 관점이 있기에 그렇습니다.

사회자 : 감사합니다. 경전 안에 있는 문학적인 요소들에 대한 질문이었는데, 고영섭 선생님께서는 문학 속에 나타난 종교적인 성격들까지 말씀해주신 것이라 생각됩니다. 이미 고영섭 선생님께서는 이미 이 질문에 대해 답을 해주신 것 같은데, 김윤환 목사님이나 최대환 신부님께서는 문학을 통해서 종교적인 느낌, 종교적인 성찰을 할 수 있었던 기회가 있었는지 궁금합니다.

김윤환 목사: 네, 아무래도 문학을 공부하고 신학 공부를 하면 문학의 종교성, 종교의 문학적 상호성을 많이 느끼게 되죠, 문학과종교학회에서 다루는 고전, 서양 고전을 상당 부분 읽고 나름대로 이해하는 경험이 있습니다만, 한국문학의 경우를 보면 인간의 구원의식에 천착해서 작품을 쓴 분이 이청준 선생님이라고 생각하는데 여기 선생님들 중에서도 연구하는 분들 많을 텐데, 그분의 소설, 우리가 잘 아는, '당신들의 천국'이나, '축제'나, '벌레 이야기'나 이런 것들을 보면, 인간이 과연 제도적 종교 안에서 구원이 가능한가 하는 질문을 던지는 것이거든요. 인간 자체의 변화 없이 제도가 인간을 구원할 수 있는가. 변화시킬 수 있는가. 질문을 던지는데, 그것은 어떻게 보면, 종교에 대해서 질문을 던지는 이야기여서, 그분에 대한 소설을 제가 학교에서 강의할 때 얘기를 많이 하기도 하는데, 그렇지만 저는 시를 쓰는 사람이니까, 저에게 시에 영향을, 문학적으로나 영적으로나 종교적으로 영향을 많이 준 분이 두 분이 계신데, 잘 아시겠습니다만, 최문자 시인, 김수복 시인입니다. 이분들의 시는, 한 분은 독실한 가톨릭 신자고, 한 분은 기독교 감리교회의 독실한 신자면서 학자인데, 등단한 지 오래된 시인들이고, 그런데 이분들의 시를 읽으면 언어적 기교 너머, 시적인, 읽는 이에게 영감을 많이 주는 시들을 많이 발견할 수 있습니다. 제가 가지고 오긴 했는데, 최문자 시인의 시 중에 〈잎〉이라는 시가 있어요, 잎새 할 때 잎.

"누구의 잎으로 산다는 것 / 단 한 번도 내가 없는 것 / 새파란 건 새파랗게 울고 싶다는 뜻/ 뒤집혀도 슬픔은 똑같은 색깔이 된다. / 누구의 잎이 산다는 건 / 많이 어둡고 많이 중얼거리고 많이 울먹이다 비쩍 마르고 / 많이 죽고 죽어서도 가을이 그렇듯 몇 개의 마지막을 재로 만들고 / 잘 으깨져서 얼어붙고 많이 망각되고 / 붉은 탄피처럼 나뒹굴고 / 사방에서 / 연인들은 마른 소리를 내며 밟고 가는 것 / 누군가의 잎으로 산다는 건 / 한 번도 꽃피지 않는 것 / 어금니를 다물다 겨울이 오고 / 마치 생각이 없다는 듯 / 모든 입술이 허공에서 죽음과 섞이는 것"

생각해보면 우리 사람들 중에 한 번도 꽃피지 못하고 잎으로만 살다가 간 인생들이 얼마나 많습니까? 우리의 신앙이라는 것이 종교라는 것이 문학이라는 것이 꽃에만 집중되어 있는 동안, 최문자 시인은 바로 이런 시를 통해 저에게 많은 영감을 주었구요. 김수복 시인도 그렇습니다. 문학이 종교적이라는 것에 대해서 저는 전적으로 동의를 하는데, 문학이 종교성을 배제한다면 문학이 무엇으로 남

아야 할까요. 또 우리가 믿는 종교가 문학성을 배제한다면, 누구에게나 자유로운 사유를 제공할 수 있는, 해석의 여지를 남겨두는, 은유가 담겨있지 않다면, 또 얼마나 드라이합니까. 그래서 〈잎으로 산다는 것〉이라는 최문자 시인의 시나, 김수복 시인의 시, 저는 이 시에 대해 에세이를 쓰기도 했는데, 이분에게는 〈꽃이 피는 너에게〉라는 시가 있습니다. 대비되죠. 김수복 시인은

"사랑의 시체가 말했다. / 가장 잘 자란 나무 밑에는 / 가장 잘 썩은 시체가 누워 있다고 / 가장 큰 사랑의 눈에는 / 가장 기쁜 슬픔의 눈동자가 있다고"

짧은 시예요. 아름다운 꽃이 피어있다. 열매가 맺어있다면 그 나무 밑에는 누군가의 슬픔의 거름이, 잘 썩은 시체가 죽어있는 것이 있을 수 있다. 그런 메시지를 주는 건데, 문학이 물론 시가 특별히 새로운 상상과 사유를 주기 위해서 은유를 많이 동원합니다만, 그 은유가 미로를 만들어버렸을 때 오는 패착과, 종교가 지나치게 경직되었을 때의 패착은 마치 엘리트주의가 초래하는 삶의 드라이함과 비슷한 맥락이라 보입니다. 저에게 문학이 종교적으로 영향을 주었다면, 소설도 있겠습니다만, 시인들의, 특히 한국 시인들의 탈-제도적인 음성이 저한테는 울림을 주었구요. 저도 그렇게 닮고 싶어 시를 쓰고 있습니다.

최대환 신부 : 생각해보면, 청소년기에 나름대로 자기 형성 내지 자기 교양의 과정을 거친 것은 거의 세계문학전집을 읽으면서였던 것 같은데요, 가장 중요한 책은 도스토예프스키의 『까라마조프가의 형제들』이었는데요, 그걸 중학교 2학년 때 보고 인생이 바뀌었다고 생각합니다. 왜냐하면, 눈에 보이지 않는 것들이 더 중요하다 라는 약간 그런 깨달음이랄까, 굉장히 강하게 느낌이 왔구요. 그해 한 해 반 정도를 큰 소설들을 주욱 읽으면서, 그런 후에 몇 년은 겁이 나서, 한동안 멀리할 정도로 최근에 번역이 새로 나왔길래 『까라마조프가의 형제들』을 네 번째 본 것 같은데, 생각보다는 다정한 소설이었다는 것을 깨달았습니다. 거기 나오는 여러 가지 중에서, 한 알의 밀알이 썩지 않으면 열매를 열지 못한다고 하면서, 조슈마 장로가 깨닫는 것이, '눈에 보이지 않는 것이 이 세상의 인간을 사람을 키우는 것이고, 사람을 변화시키는 것이고, 사람을 움직이는 것이다.' 이것이 종교성의 원천을 잘 표현하고 있다고 생각이 들구요, 도스토예프스키를 너무나 좋아하지만, 제가 체험한 일종의 종교체험이랄까, 그것과 가장 유사한 그리고 아마 제가 가톨릭 신자로서 태어나서부터 살았기 때문에, 굉장히 공감하는 사람은 역시 조르주 베르나로스의 『어느 시골 신부의 일기』일 겁니다. 틈날 때마다 보는데 거기서 나오는 맥나로스가 앙브리꼬레 본당 신부의 일기를 통해서 표현하는 영적 체험이든 아니면 세상 안에서의 고투하는 모습 같은 것은 정말 제가 체험하는 느낌이 들구요, 그런 면에서 보자면, 저한테는 체화된 종교적 체험을 할 수 있는 텍스트여서 저한테는 매우 매우 중요한 텍스트입니다. 그리고 제 나름대로 종교와 문학에 있어서 새로운 지평을 열 수 있었던 것은, 여기 와계시긴 합니다만, 박정미 수녀님께서 예전에 신학교에서 문학 가르쳐주실 때였습니다. 플래너리 오코너(Flannery O'Connor) 소개해주셨던 것이 생각이 나는데, 영미권 작품을 처음 접해볼 기회였습니다. 요즘 또 관심을 가지는 작가는 중요하게 몇 년 전부터 독일에서 공부하면서 독일을 볼 수 있었기 때문인지, 아무래도 릴케랑 휠더린인 것 같아요, 〈두이노의 비가〉라든가 이런 작품들은 가톨릭 그리스도 신관으로 묶을 수는 없는 것이지만, 도스토예프스키도 마찬가지로 결국은 눈에 보이지 않는 것을 어떻게 이야기하며, 눈에 보이지 않는 것을, 종교적 심성을 가진 사람이 종교적 심성을 받아들이지 않는 사람에게 어떤 식으로 말할 수 있는가에 대해 말하고 있습니다. 이게 제가 보기에는 문학만이 할 수 있는 그런 거 같구요. 그런 면에서 늘 종교적인 영성이라는 것은 문학적인 체험과 같이 가는 것이 아닌가 그렇게 생각을 하고 있습니다.

고영섭 교수 : 저는 아까는 일반 작가 이야기를 했는데, 저는 이제 『삼국유사』라고 하는, 한민족의 경전에 대해 말해볼까 합니다. 원문으로 7년간 본 적 있고, 5년 반씩 네 차례 총 20년 가까이 대학원생들과 함께 보는데, 『삼국유사』라는 것이 문학서냐 역사서냐 설화집이냐 여러 이야기가 있지만, 저는 오히

려 문학적인 작품으로서『삼국유사』를 읽을 가능성이 굉장히 많다고 생각을 하구요, 그중에서도 특히 향가 부분인데요, 천 몇백년 전에 불렀던 향가를 오늘날의 것으로 재현하는 작업을 하고 있습니다. 시인들과 함께, 〈현대향가〉 동인, 향가시회를 만들어서 매달 한 번씩 모이고, 금년에 5권, 다섯 번째 책을 내고 있습니다. 최근 김영회라는 하는 새로운 향가 연구자가 나와서 양주동 이래 100년의 향가 연구를 뒤엎는 작업을 하고 있는데요, 양주동 선생님은 주로 표음문자 방식으로 해석을 했는데, 이분은 표의문자로 의미중심으로 풀어야 한다며 획기적인 시도를 하고 있는데, 아직 학계에서 수용할 준비는 안 되어 있지만, 일본의 만엽집 4,516수 중 1000여 수를 분석하면서 향가 창작법의 패턴을 제시하는데요, 그것과 관계 없이라도, 시인들하고, 4구체, 8구체, 10구체라는 향가를 유지하면서 쓰고 있기는 한데, 향가가 무엇이냐 얘기를 할 때, 특히『삼국유사』가 뭐냐 할 때, 저는 그렇게 봅니다. 불교가 기반이 되어 있고, 고대사회다 보니까, 불교라고 하는 중도·연기의 세계관을 머리를 너머 가슴을 너머 온몸으로 살았던 사람들의 얘기가 담긴 것이『삼국유사』다. 거기에는 불교적 세계관, 유교도 보이죠, 무속적 세계까지.『삼국유사』 속에 있는 향가가 14수로 잡혀 있습니다만, 김영회 연구자는 10수를 더 추가해서 향가는 신라 향가만이 아니다. 고조선, 고구려, 백제, 가야, 왜나라까지 해서 10수를 추가해『삼국유사』의 24수. 고려『균여전』의 11수, 고려의 「도이장가」까지 해서 36수까지 확장을 해두고 있습니다. 경덕왕 때, 향가 전문가인 월명사가 왕에게 불려가서 "빈도(貧道, 저는) 범패는 할 줄 모르지만, 향가는 할 줄 안다"고 얘기했다고 하는데, 과연 향가를 어떻게 불렀을까, 그게 요즘 저의 고민이구요, 요새 '정가를 노래하는 하윤주라는 정가 가수 혹시 들어보셨나요? 보컬리스트. 정가라는 것이 '바를 정'자, '노래 가자', 고려 후기에 아마 국악의 원류쯤 되는 방식으로 불렸던 노래로 보입니다. 향가는 신라 향가만이 아니라 고려 향가로 고려 후기까지 이어져 왔습니다. 원효대사도 향가를 쓴 사람으로 보이고, 일연선사도 향가를 알았던 사람으로 보입니다. 그렇기 때문에 '향가'라고 하는 것은 고대 우리나라의 노래, 특히 동아시아를 이해하는 창문이고, 동아시아 삼국을 이해하는 키워드라고 생각이 되구요. 그런 의미에서 향가를 재현하는 작업이, 아득한 옛날의 이야기가 아니다. 오늘 우리의 얘기를 향가라는 의미를 담아서, 형식을 빌어서, 현대 향가를 쓰는 작업을 하는데요, 향가에 관심을 가져보십시오. 우리의 뿌리가, 서양의 14행 소네트와 달리, 우리의 뿌리 속에서 한 번 찾아볼 필요가 있다는 생각이 듭니다.

사회자 : 감사합니다. 세 분이 문학과 종교, 종교와 문학의 관계에 대해 많은 말씀을 해주셔서 많은 도움이 된 것 같구요. 저희가 다음에 준비된 세션을 위해서, 시간은 많지 않지만, 마지막으로 간단하게 질문 하나 드리고 오늘 이 종교대담 세션을 마무리하면 좋을 것 같습니다. 세 번째 주제로 가서 팬데믹 시대, 의례의 종교적 본질과 사회적 기능하고 관련된 부분인데요, 말씀을 드리기 전에 제가 알고 있는 재미있는 얘기가 있습니다. 어떤 거냐면, 신부님으로 예를 들어서 하겠습니다. 어떤 남자가 신부님한테 물어봤습니다. '신부님 기도를 하면서 담배를 피워도 됩니까.' 하니까 신부님이 안 된다고 했습니다. 한참 있다가 이 남자가, '신부님 담배를 피우면서 기도를 해도 괜찮을까요?' 그랬더니 신부님이, '아 기도는 언제나 해도 괜찮다.' 이렇게 대답을 해주셨습니다. 사실 코로나 팬데믹 사태로 저희가 종교의 제례를 지내는 과정 속에서 사회 질서라든가 그런 것을 어겨가면서까지 집회에 참석해서 종교를 치르려고 하는 사람들이 있었고, 또 이제 임시변통으로 개인적으로 종교의식을 치렀던 사람들도 있었는데 종교의례의 본질이라고 하는 측면에서 현상적으로 보았을 때, 종교의례의 본질이라는 의미 이런 것들을 어느 정도까지 지켜야 되는지, 특히 코로나라는 극한의 환경 속에서 어떻게 취하는 게 맞는지 선생님들의 생각을 들어보고 싶습니다

김윤환 목사 : 코로나 감염사태를 얘기하면 일부 교회의 일탈이 염려가 되는데, 저는 그렇게 생각합니다. 과학과 종교는 역할이 다르지 분리되는 건 아니라고 보고요, 사람은 과학적으로 문제를 해결하느냐, 영적으로 자기 문제를 해결하느냐는 것은 선택의 문제라고 봐요. 다만 자기 선택이 사회적인 해악이 된다면 그것은 양식이 있는 존재로서 절제하는 것은 필요합니다. 그것이 종교라 할지라도 말입니다. 다만 그 정도로 대답을 하고. 질문을 하는 내용 중에 보니까, 혐오에 대해서도 질문을 하시고 그랬었는

데, 여기 있는 선생님들 다 마찬가지고 그러겠습니다만, 종교는 기본적으로 혐오를 혐오합니다. 종교 심 안에는 혐오가 존재할 수가 없습니다. 성경을 보더라도 그렇고요, 붓다가 가르치는 것에도 마찬가지입니다. 혐오는 당연히 아니고, 진영을 나누는 건 더욱 아니고요. 각자가 자기가 얻은 영감대로 어떻게 사랑하며 살 거냐는 문제인 거지, 그 사랑의 에너지가 필요할 때 종교 생활이 필요한 거지, 누군가를 혐오하고 부수기 위해서 종교가 필요한 거는 아니거든요. 그런 점에서 이 코로나도 여러 가지 우리에게 참 많은 도전을 주기도 했지만, 우리 인간들의 삶에 대해서 우린 인간의 연약함에 대해서 그리고 종교의 역할에 대해서 질문을 던진 기간이었다. 그런 점에서 이 기간에 저를 포함한 종교인들이나 신자들이 이것을 우리는 어떻게 받아들이고 여기에 대해서 극복을 어떻게 할 것이냐는 거에 대해서 좀 더 내면적으로 질문하고 자기 겸손, 자기 나약함에 대해서 겸손하게 내려놓는 가정으로, 갖고 싶은 것, 이런 것들에 대해서도 다시 생각하는 그런 기회로 받아들여야 한다고 생각하구요. 좀 쑥스럽습니다만 혹시 교회들이 여러분들에게 혹시 조금 불편한 점이 있었다면 제가 다시 죄송하다는 말씀드리고 그렇지만 그들은 그들이 해결하고 위로받고 싶었던 선택이었다라는 것을 그리고 그 선택은 그들이 또 책임을 지고 있죠. 그래서 너무 이렇게 혐오로 보시지는 말아주시기를. 여기까지 하겠습니다.

최대환 신부님 : 예 그 코로나 상황에서 그 전례 혹은 의례들이 중지되면서 사회적 책임, 목사님께서 잘 말씀하셨는데요, 그 관계에 대해서 많은 생각을 하게 되는데요, 그러면서, 한 가지는, 종교적 체험에 있어서의 전례 혹은 의례의 중요성을 과소평가하는 것은 제가 보기에는 현명하지 않은 것 같구요, 왜냐하면 종교라는 것이 기능적으로만 이해될 수 없는 부분들이 있고, 물론 전례는 거행될 때는 기능적으로 거행되지만, 근본적으로 우리에게 주어진 시간을 좀 더 깊은 차원으로 살 수 있게 하는, 하나의 원천이 전례이고 의례이기 때문에, 그것을 공들여서 정해진 시간에 한다는 건 사실 되게 중요한 거거든요. 그런 부분을 전제로 하고 저희가 코로나를 통해서 배우게 된 것은 어 … 말하자면 인간적인 현명함이란 거 전통적 가톨릭에서 프루덴시아(prudentia)라고 하는 그런 신중함과 현명함과 그리고 분별하는 것, 혹은 구분하는 것, 규정을 지키는 것, 이런 것들이 가지고 있는 순기능들을 충분히 알고 있지만, 또 다른 한편으로는 우리가 생각하지 못한 사건들을 만났을 때, '우리가 준비하지 못하고, 다 파악할 수 없고, 그리고 우리가 다 장악할 수 없는 그런 것들이 있구나'라는 것이 사실은 종교체험에 있어서 더 근본적인 것이라고 생각을 하게 된 것 같습니다. 이른바 신비라고 하는 것이고요, 그래서 가톨릭에 격언처럼 되어 있는, '하느님은 언제나 더 크신 분이다'라고 하는 거죠. 아무리 우리가 열심하고 경건하다고 하더라도, 그 경건함이 하느님에 비해서는 아무 것도 아닌 것이고, 코로나라는 일종의 예외 상태의 일상화, 아감벤이 얘기하는 것 같은, 시기를 보내면서, 하느님이 가지고 있는 신비의 절대성을 체험하는 기회가 됐다는 생각이 듭니다. 그래서 기존에 있었던 모든 걸, 그런다고 종교를 인간이 인위적으로 한 시대가 다 바꿀 순 없는 것이지만, 혹시라도 우리가 그 종교라는 거를, 종교체험이라는 거를 너무나 좀 도식적으로 이해한 부분이 있다면 이런 체험들을 통해서 다시 좀 자유롭게 생각을 해보는 혹은 자유롭게 체험하는 계기가 되었다고 생각했고 그런 걸 전제로 해서 주어지는 여러 가지 구체적인 일들을 어떻게 해 나갈지는 이제 고민해야 될 거 같습니다.

고영섭 교수 : 코로나라는 우리 시대에는 처음 경험하는, 과거에는 페스트나 여러 가지 역병이 있었지만, 이런 계기를 맞으면서 우리가 어쨌든 간에 지금까지 우리의 삶을 좀 돌아보는 계기, 성찰의 계기를, 타율적이지만, 마련했지 않았나 생각이 듭니다. 우리가 참 많은 말을 하고, 많은 행위를 하고, 그리고 우리의 삶 자체가 의례, 의식 속에서 이루어지고 있는데, 이것을 갑자기 멈출 수는 없다는 생각이 듭니다. 그럴 때 결국 어떤 침묵의 언어 만해의 「님의 침묵」처럼 '침묵의 언어'라고 하는 부분도 좀 생각해 볼 수 필요가 있지 않겠느냐는 생각이 들고요. 또 하나는 이제 그 의례, 의식 이런 것들은 우리가 유교에서도 얘기하는, 신기독(愼其獨), 즉 신독(愼獨), '혼자 있을 때 삼가할 줄 알라'는 말을 깊게 생각하게 됩니다. 현대의 그러나 우리는 잘 못하죠. 하지만 CCTV가 하게 만들잖아요. 그렇지 않습니까? CCTV가 대신 해주는 그런 시대에 살고 있기 때문에, 신기독, 즉 신독할 수 있는 그런 삶은

자기가 믿는 종교의 가치와 기준을 지속적으로 지켜나가는 노력이 필요하다고 생각하게 됩니다. 여러분들 경험해서 아시겠지만, 학생들이 처음 비대면 수업에 불만이 많아서 등록금 환불 요청이 많았습니다만, 요새는 비대면을 좋아해서 그런 얘기는 들어가고, 다음 학기 또 비대면을 요청하지 않습니까? 결국, 아까 과학과 종교 얘기 하셨지만, 같이 공존할 수밖에 없고 그 속에서 좀 지혜를 발휘하고 지혜를 찾아가야 되지 않을까. 침묵의 언어도 귀담아 들어야 할 것 같고, 신독도 좀 자발적인 신독이 될 수 있도록, CCTV 의식하지 않고 남의 시선 의식하지 않고 내가 배우고 내가 지켜왔던 가치와 기준을 좀 더 지키려고 하는 자기와의 싸움이 좀 필요하지 않는가 하는 생각이 들기도 합니다. 그래서 팬데믹은 어떤 의미에서 우리 시대에 인류에게 축복이 아닌가 하는 생각도 들고요, 스스로 하지 못하는 인류에게 이런 공동의 질병이 우리를 그렇게 만든 것이 아닌가, 팬데믹에 감사할 필요도 있다는 생각도 들고 우리를 계속 돌아보게 하는 그런 어떤 지속적인 채찍이 될 수 있지 않을까 생각도 해보게 됩니다. 의례를 지키되, 의례도 현실과 분리될 수가 없으니까 그 속에서 공존의 지혜를 모색하는 것을 종교 쪽에서 해야 되지 않을까 그런 생각을 해봅니다.

사회자 : 네 감사합니다. 그동안 세 분 모시고, 길지 않은 시간 동안 이렇게 밀도 있게 저희가 이야기를 좀 나눠봤는데요 사실 이제 뭐 시간적인 여유가 더 있었으면 한 바램이 굉장히 큽니다. 김윤환 목사님, 최대환 신부님, 고영섭 교수님 모두 감사드리구요, 오늘 종교 대담, 여기서 마무리하도록 하겠습니다. 감사합니다.

제1세션 1분과

사회 : 박 소 진
(숙명여대)

발표 : 박선화 (건국대) "**더글러스 스튜어트의 『셔기 베인』에 나타난 구원 이야기**"
토론 : 윤수현 (경상대)

발표 : 이현경 (이화여대) "**기독교적 관점에서 Toni Morrison의 소설에 나타난 희생양 매커니즘에 대한 비판 연구: 르네 지라르의 이론을 바탕으로**"
토론: 박수정 (신라대)

발표: 황정현 (연세대) "Comparative Rhetoric: In What Ways is Augustine's *On Christian Doctrine* a Response to Socrates's Critique of the Sophistical Rhetoric in Plato's *Gorgias*?"
토론: 노동욱 (삼육대)

발표: 이경희(이화여대) "**프리드리히 헤벨의 드라마 「유디트」에 나타난 기독교의 구원과 비극성: 성서 외경 「유디트」와의 비교를 중심으로**"
토론: 이현주(연세대)

더글러스 스튜어트의 『셔기 베인』에 나타난 구원 이야기

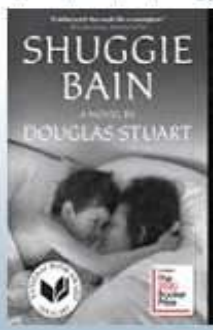
박 선 화
(건국대학교)

더글러스 스튜어트의 『셔기 베인』에
나타난 구원 이야기

박선화 (건국대)

Shuggie Bain

- 2020년 발행
- 2020 Booker Prize 수상-1994년 James Kelman *How Late It Was, How Late* 후 2번째 스코틀랜드계 작가 수상



Shuggie Bain

- 10년간 집필
- 미국 34개 출판사와 영국 12개 출판사로부터 출판 거부당함
- 미국의 Grove Atlantic 에서 출판
- 1980년대와 90년대 글래스고의 노동자 계층의 삶을 사실적으로 묘사
- 대처 정부의 중앙정부 중심과 국영산업의 민영화 그리고 탄광 노조 탄압에 의해 대량 실업자 발생-> 이로 인한 알코올 중독, 약물 남용 문제가 반영된 소설

Douglas Stuart

- Born 31 May 1976
- Scottish American Writer and fashion designer
- Sighthill, Glasgow의 노동자 계층 출신
- 아버지의 버림 받고 알코올 중독자 어머니
- 16살 어머니 사망
- College of Textiles(BA), Royal College of Art in London(MA)
- 24살 New York City로 이주-Calvin Klein, Ralph Lauren, Banana Republic, Jack Spade에서 근무
- 미국 맨해튼에서 Michael Cary와 생활

Shuggie Bain 개요

- 5장으로 구성

1992년	1981년	1982년	1989년	1992년
Southside	Sighthill	Pithead	Eastend	Southside

- 1장: 16살 셔기
- 슈퍼마켓 닭고기 판매대 점원
- 파키스탄 배크쉬 부인의 하숙집에 거주
- 하숙인 조지프 달링의 성적 접촉에 시달림

Shuggie Bain 개요

- 2장: 셔기 엄마 Agens Bain

1992년	1981년	1982년	1989년	1992년
Southside	Sighthill	Pithead	Eastend	Southside

- 전 가톨릭교도 남편 떠나 개신교도 셕(Shug)과 부모 집에서 동거
- 택시 운전사 셕의 바람기- 조우니 미클화이트
- 애그니스의 남편 의심과 알코올 중독 증상이 겹쳐 방화
- 6살 셔기와 인형 대프니

Shuggie Bain 개요

- 3장: 탄광촌, 금주 모임

1992년	1981년	1982년	1989년	1992년
Southside	Sighthill	Pithead	Eastend	Southside

- 셕은 애그니스 알코올 중독 비난하며 가족을 핏헤드에 이사시키고 떠남
- 형 릭(Leek)- 예술대학 합격 통지서 받았지만 포기하고 청소년 직업훈련소. 그림 그리기가 소원
- 누나 캐서린(Catherine)-가난한 집과 알코올 중독의 엄마 피하기 위해 전략적으로 결혼
- 셔기 혼자 엄마 지키기

Shuggie Bain 개요

- 3장: 아그네스와 유진

1992년	1981년	1982년	1989년	1992년
Southside	Sighthill	Pithead	Eastend	Southside

- 애그니스 부모 사망
- 금주모임(AA) 참여
- 택시 운전사 유진- 금주 1년 째 "정상적인" 사람은 술 한 모금 정도 마신다고 권한 유혹에 넘어가 다시 알코올 중독에 빠지고 마는 애그니스-> "술 취한 당신이 싫어" 라며 떠남
- 도시로 이사

Shuggie Bain 개요

- 4장: 도시 생활

1992년	1981년	1982년	1989년	1992년
Southside	Sighthill	Pithead	Eastend	Southside

- 애그니스 이사 첫날부터 술에 취함
- 양육쿠폰으로 술 사는데 탕진
- 어머니 사망
- 혼자 남은 셔기

Shuggie Bain 개요

- 5장: 도시 생활

1992년	1981년	1982년	1989년	1992년
Southside	Sighthill	Pithead	Eastend	Southside

- 같은 처지의 리앤-알코올 중독에도 불구하고 어머니를 사랑하는 아이
- 셔기와 리앤의 공감-길거리에서 헤매는 엄마를 비난하지 않고 애틋한 마음으로 찾아다니며 옷을 챙겨주는 장면
- 리앤 어머니 알코올 중독 "누구를 사랑하면 할수록 상대는 그것을 더 우습게 받아들이지. 네가 원하는 것은 점점 안 해주고 자기가 하고 싶은 대로만 하게 되더라"
- 알코올 중독과 외로움의 관계

주요 관점

"Poverty, Anxiety and Gender in Scottish Working-Class Literature" *Literary Hub*, 2020.

- 후기 산업사회가 당면한 노동자 계층의 삶과 문제를 진솔하게 다룬 소설
- "Glasgow Effect"(Stuart)- 글래스고 서해안 지역에 발생한 대량 실업문제가 부동산 가치 하락, 도시 황폐화를 가속화; 실업자는 술과 약물 남용에 의존하게 되고 이로 인해 이 지역은 서구 유럽에서 11년 먼저 사망할 정도로 기대수명이 가장 낮아짐
- 스튜어트는 독서로 성장- "Books are a window, a dream, an education"

주요 관점

Lisa Allardice. "Booker Winner Douglas Stuart: I Owe Scotland Everything."

- poverty, misogyny, homophobia, addiction and sectarianism
- Love between mother and son
- 셔기(gay)와 애그니스(alcholic)는 공동체에서 outsider로 당하는 loneliness
- 소설은 일종의 "poverty safari"-중산층에게 노동자 계층의 실제적 삶을 보여준 소설
- 가난한 스튜터트의 성공은 스코틀랜드의 교육정책의 도움을 받음

주요 관점

Margaret McCarthy. "Poverty and Love."

- 셔기와 아그네스는 관계망에 사로잡혀 있는 존재로서 outsider
- 비참하면서 복잡한 사랑 이야기
- 홀로 남은 16살 셔기가 가난하게 살아가는 모습을 통해 "세대를 거쳐 그리고 벗어날 수 없는 공동체에 갇혀 대물림의 poverty"를 보여준 소설

Alexander Alter. "The Booker Prize goes to *Shuggie Bain*."

- 스튜어트 자신의 어린 시절의 트라우마(but 스튜어트는 이 소설이 memoir 아니라고 언급)
- D. H. Lawrence, James Joyce, Frank McCourt와 비교

*Shuggie Bain*에서의 sectarianism

Diane Scharper. "The Good Son"

-semi-autobiography로서 사실적 인물과 상황묘사 극찬

-"문제 많은 부모를 둔 아이만이 보여줄 수 무조건적인 사랑"이야기 이면서 가톨릭과 개신교의 오랜 갈등을 다룬 소설

-종교적 반목 관계가 아그네스의 삶을 파괴

- 가톨릭교도 남편 맥가원의 무미건조함
- 가톨릭교도 부모는 종교적 이유로 아그네스와 셕(개신교) 결혼 불참 - 갈등원인 제공
- 셔기의 가톨릭학교 교장 Barry 신부가 셔기에게 부적절한 성추행 했다는 암시
- 셔기 가족이 만나는 사람들 대부분 십자가나 가톨릭 관련 성인(saint) 메달 목걸이를 하고 있음

*Shuggie Bain*에서의 sectarianism

-개신교 청소부; "말도 안되는 일이야. 우리 때는 종교를 알면 사람을 알 수 있었지. 양배추 냄새나 풍기는 가톨릭 무리와 치고받으며 학교를 다녔어. 그게 자부심이었지. 그런데 이젠 참한 아가씨도 지저분한 아일랜드 놈이랑 아무렇지 않게 사귄다니까"(23)

-애그니시와 섹이 끝내 결혼했을 때 윌리와 리지는 시청에 동행하지 않았다. 종교가 다른 이들끼리 결혼하면 안된다고, 성당 밖에서 치르는 결혼은 옳지 않다고 핑계를 댔지만, 사실 리지가 싫은 것은 섹 베인이었다(45).

*Shuggie Bain*에서의 sectarianism

- "필름이 끊기는 건 하나님에게 감사할 일이야" 브리아디는 엄숙하게 성호를 그었다. "들어봐. 난 자기가 왜 마시는지 알아. 살다보면 견디기 어려울 때가 있지. 난 술은 끊었지만 맨날 한 두알씩 먹어야 해" … "발륨[일종의 신경안정제]이야. 원하면 한 두알씩 먹어봐"(163)

-리지; "하나님이 네게 의지를 주셨잖아. 그것으로 네 자신을 구해야 하지 않을까"(253)

-성녀 애그니스 "나는 불길에 휩싸여 있으나 불타지 아니하니"(320)-어둠 속에서도 희망이 있다는 의미로 해석. 하지만 애그니스는 hoor로 불림

*Shuggie Bain*에서의 redemption

Diane Scharper. "The Good Son."

-"She might. I just have to try to help her. Be good to her. Keep myself tidy. I can make her better."셔기가 알코올 중독자 엄마에 대한 희망을 버리지 않는 것과 리앤이 그러한 엄마를 돌보는 것은 셔기의 삶에서 "구원"을 암시. 궁극적으로 이 소설은 "사랑과 은총"을 보여주는 소설

*Shuggie Bain*에서의 redemption

Christopher Boyle. "The Hope and Tragedy of Poverty."

–1980년대 글래스고의 비참한 가난을 겪은 불우한 어린 시절이 반영된 소설; 글래스고에 한정된 이야기가 아니라 현재 영국의 어느 도시에서나 벌어지는 이야기

- 가난과 외로움의 문제

-대처 시대 외곽에 대단위로 형성한 주택정책으로 인해 실직과 범죄 온상이 된 배경

-셔기의 절대적 가난. 그럼에도 셔기는 항상 "희망 " 을 품고 있는 인물

*Shuggie Bain*에서의 redemption

Dinita Smith. "British Working-Class Lit."

–비참한 상황에서도 셔기는 "짧은 구원의 순간"을 잡으려 함. 형은 "나랑 똑같은 실수를 저지르지 마. 엄마는 절대 안 나을거야. 때가 되면 너도 떠나야 해. 네가 구할 수 있는 것은 너 자신뿐이야"

Shuggie Bain

Douglas Stuart

https://www.youtube.com/watch?v=BvW7hevor7g

기독교적 관점에서 토니 모리슨(Toni Morrison)의 소설에 나타난 희생양 매커니즘에 대한 비판 연구: 르네 지라르의 이론을 바탕으로[1)]

이 현 경
(이화여대)

Ⅰ.

대표적인 현대 흑인 여성 작가인 토니 모리슨(Toni Morrison)의 작품 세계에는 현세적, 물질적인 세계에 국한되지 않는 정신적, 영적인 세계에 대한 깊은 관심이 배어들어 있다. 특히 그녀의 작품에서 아프리카계 미국인들은 서구 백인의 종교라고 여겨져 온 기독교를 주체적으로 수용하여 혹독한 인종주의적 현실 속에서 정신적 지주로 삼고 있다.

대체적으로 모리슨은 동료 현대 흑인 작가들보다 기독교적 정신과 가치 체계에 대해 보다 본질적인 면에 접근하여 긍정적인 평가를 한다고 볼 수 있다. 모리슨과 더불어 대표적인 동시대 흑인 여성 작가로 꼽히는 앨리스 워커(Alice Walker)는 여러 작품과 논설에서 '푸른 눈에 하얀 수염을 기른 백인 노인'의 신을 섬기는 억압자의 종교인 기독교에 대해 신랄히 공격한다. 워커는 흑인 여성들이 아브라함(Abraham) 집의 이집트 출신 여성 노예였다가 쫓겨난 하갈(Hagar)과 동일시한다고 주장한다. 카리브 계 미국 여성 작가인 미셸 클리프(Michelle Cliff)나 자메이카 킨케이드(Jamaica Kincaid) 또한 백인 노인의 형상을 한 신과 식민주의자의 종교에 대한 반발심을 강하게 드러내며 흑인 여성 노예 출신의 주술사(obeah)의 민간 신앙을 한 가지 대안으로 내세우는 것처럼 보인다.

반면 모리슨은 노예였으며 2등 시민으로 억압받고 차별받아 온 아프리카계 미국인들의 삶에 기독교의 경전인 성경이 깊은 호소력과 적절성을 지녔다는 입장을 견지한다. 모리슨은 흑인들이 억압자의 텍스트라고 할 수 있는 성경을 주체적이고 창조적으로 수용하고 전유(appropriate)했다는 입장을 피력한다. 그녀는 찰스 루아스(Charles Ruas)와의 인터뷰에서 자신이 성경의 이름을 작품의 제목이나 작품의 인물들의 이름으로 자주 택하는 데 대해 "흑인들이 자신의 목적에 맞게 성경을 변형시키는 능력과 그에 대한 경외심과 존경을 같이 보여 주기 위함"("their awe and respect for the Bible coupled with their ability to distort it for their own purpose"Ruas 97)이라고 말한다. 이는 성경과 아프리카계 미국인의 관계에 대한 권위있는 연구들과도 일치하는 견해이다. 한 예로 캘러한(Allen Dewight Callahan)은 노예제 이래 흑인 교회에서 설교자가 하는 설교를 성경을 갖고 "(성경) 텍스트를 취한다"("taking a text")라고 말한다는 점을 지적한다. 그는 흑인 노예들이 성경을 서아프리카에서 가져온 전통에 반(反)해서 읽지 않고 이러한 전통을 성경 내에 통합시켜 읽었으며("American slaves did not read the Bible through, or even over and against, the traditions they brought with them from West Africa: they read the Bible as a text into which these traditions were woven."), "불러내기"(conjure), "약초캐기"(roots), "후두"(hoodoo) 등으로 불려온 흑인 민간 의술도 많은 경우 성경의 텍스트에 기초하고 있다고 말한다. (Callahan XI-XII) 현실적으로 다수의 아프리카계 미국인들이 기독교인이며, 기독교는 그들의 삶에 지대한 영향을 끼쳐왔다는 사실을 고려했을 때, 아프리카계 미국인들이 성경의 메시지를 창조적이고 주체적으로 수용하여 자신들의 독특한 철학과 사상을 형성했다는 견해가 현실적이고 흑인의 주체성을 보다 정당하게 평가하는 입장이 될 것이다.

최근 이러한 토니 모리슨의 작품의 종교성에 주목하는 연구가 증가하고 있다. 무엇보다 작가가 작고한

1) 본 발표논문은 졸고 「기독교적 관점에서 본 토니 모리슨 소설의 희생양 메커니즘 연구: 르네 지라르의 이론을 중심으로」(이화여자대학교 박사학위논문, 2021년)를 모리슨 작품의 종교적 함의를 밝히고자 하는 의도 하에 정리 및, 수정 보완한 것임을 밝힙니다.

2019년 출간된 모리슨의 에세이집 『자긍심의 원천: 수필, 연설, 명상 선집』(*The Source of Self-Regard: Selected Essays, Speeches, and Meditations*)의 2부(Part II)"신의 언어"(God's Language)에는 자신의 소설 「낙원」(*Paradise*)의 착상과 관련한 종교적 명상을 기록한 「신의 언어」("God's Language")와 「낙원과 관련한 문제」("The Trouble with Paradise")가 수록되어 있어 절대자, 인간의 삶의 목적과 의미, 궁극적 가치 등과 같은 이른바 빅 퀘스천(Big Question)에 대한 모리슨의 생각을 엿볼 수 있다. 모리슨은 「신의 언어」에서 "아프리카계 미국인들의 집단적이고 개인적인 삶과 정치적이고 미학적인 활동 양쪽에 있어 종교를 축소시키거나 무시하는 미국 흑인에 대한 역사는 불완전한 것 이상이다. 그것은 아마도 기만적일 것이다."("The history of African Americans that narrows or dismisses religion in both their collective and individual life, in their political and aesthetic activity, is more than incomplete—it may be fraudulent."368)라고 단언한다.[2)]

『자긍심의 원천』과 같은 해에 출간된 『토니 모리슨: 선함과 문학적 상상력』(*Toni Morrison: Goodness and the Literary Imagination*)이라는 책에는 "모리슨의 도덕적이고 종교적인 비전에 대한 수필과 함께(with Essays on Morrison's Moral and Religious Vision)이라는 부제가 붙어 있으며 모리슨의 2012년 하버드 신학대학(Harvard Divinity School)의 잉거솔 강의(Ingersoll Lecture)의 원고 「선(善): 이타주의와 문학적 상상력」("Goodness: Altruism and the Literary Imagination")와 모리슨이 교류했던 문학/문화학자, 신학자, 종교학자들이 모리슨 작품에 대해 쓴 글이 실려 있다.[3)] 그러나 아직도 모리슨 작품의 사회적 관심사와 종교와 영성의 역할을 종합하여 균형 있게 다룬 연구는 부족해 보인다. 모리슨 작품의 종교성에 대한 연구를 살펴보면 종교의 역할 중 인종주의와 같은 사회적 불의를 비판하고 신적인 정의를 실현할 것을 요구하는 예언자적 역할에 대한 연구는 대체로 단편적이고, 모리슨 이전 잉거솔 특강 강연자였던 폴 틸리히(Paul Tillich)가 말한 인간의 궁극적 관심사("ultimate concern")인 절대자와의 관계 등에 대한 연구는 탈역사적 신비주의에 치우치는 경향을 보인다. 이러한 상황에서 신학자나 종교학자가 아닌 문학비평가와 인류학자의 입장에서 성서가 가지는 인류학적 의의를 찾는 지라르의 연구는 인간의 사회적 관계 속에서 발생하는 폭력으로서 희생양 삼기의 원인과 그 작동 원리, 극복 방안을 논의하고 있기에 유사한 문제 의식과 종교적 배경을 지닌 모리슨의 작품 연구에 유용할 것으로 사료된다. 최근의 종교적 전환(religious turn)의 흐름에서 문학 연구를 수행할 때 지라르보다 더 조명을 받는 레비나스(Emmanuel Levinas)나 리쾨르(Paul Ricoeur), 조르조 아감벤(Giorgio Agamben), 테리 이글턴(Terry Eagleton) 등을 생각해 볼 수 있지만, 모리슨의 주된 관심사인 사회적 집단 폭력의 피해자로서 '희생양'(scapegoat)의 기원을 기독교적 관점에서 다룬 사상가는 지라르가 독보적이기 때문에 그의 생각에서 더 많은 도움을 받을 있으리라 생각된다. 지라르가 문학은 사회과학보다 인간 삶의 진실을 더 잘 표현하고 있다고 지적하듯이 소설과 각종 에세이에서 지라르와 공통적으로 인간 사회의 폭력과 '희생'("sacrifice")이라는 주제에 천착해 왔고 이러한 사회적 폭력을 극복하는 데 있어서 그리스도교적인 가치관에 깊이 공감했던 모리슨이 창조한 소설에 대한 종교적인 면모에 대한 연구는 지라르의 문화인류학에서 새로운 도움을 얻을 수 있으리라 생각된다.

Ⅱ.

모리슨과 동시대에 미국에서 활동한 프랑스의 인류학자 르네 지라르는 인간 사회의 희생양 발생의 원인과

---

2) 모리슨은 (자신이 『낙원』을 구상하던) "1994년 96%의 아프리카계 미국인들이 신을 믿는다는 것을 여론 조사 결과가 정확하다면 (나머지) 4 퍼센트는 최근의 현상일 것이라고 추측하며 이러한 무신론은 노예나 이전에 노예였던 사람들 사이에서는 '전례가 없는 일'이었을 것"("God's Language"368)이라고 부연한다.

3) 흥미롭게도 모리슨의 잉거솔 강의는 2006년 기독교 평화주의자로 알려진 한 아미쉬(Amish) 마을에서 일어났던 비극적인 총기 난사 사건에 대한 아미쉬 마을 사람에 대한 이야기로 시작하고 있다. 마을 사람들은 자신의 고요한 마을에 침입하여 가족과 이웃을 무차별 학살하고 자살한 남자를 용서해 주고 소리높여 응징이나 복수, 심판을 요구하지 않았다고 한다. 충격적이었던 것은 자녀들을 잃은 아미시 마을 부모들은 살인자의 장례식에 참석하고 과부가 된 그의 아내와 아이들을 위로하고 자신들을 위해서가 아니라 그의 유족을 위해 모금 활동을 벌였다는 것이다. 그들은 심판은 신의 소관이지 자신들의 몫이 아니라는 말 외에는 외부에 할 말이 없어 기자 회견이나 인터뷰 등도 하지 않았다.

그 극복 방안을 모방 욕망(mimetic desire)에서 찾는다. 지라르는 인간의 모방 욕망에서 비롯된 경쟁과 선망, 질투가 희생양을 만들어 내며, 이 희생양 메커니즘을 종결짓는 것 역시 모방 욕망을 비폭력적으로 승화시키는 것이라고 주장한다. 지라르는 모방적 욕망에서 경쟁과 갈등과 폭력이 발생한다고 지적하면서 모방 이론을 종교인류학에 적용하는데, 처음에는 고대 종교에 다음에는 기독교 성서에 적용한다. 모방적 욕망에서 경쟁이 생겨나고, 모방적 경쟁의 갈등이 폭력을 낳고, 폭력을 해소하는 방책이 '희생양'(bouc émissaire) 메커니즘이라는 것이 지라르 이론의 전체 골격이다. 물론 모든 인간 사회가 이 과정을 그대로 답습하지는 않지만, 지라르는 인간의 역사가 대체로 이러한 방식으로 진행되어 왔다고 주장한다. (김진식 6) 우구를리앙은 지라르가 말하는 무의식적인 모방인 미메시스(mimesis)가 상대방, 즉 모델의 다음 네 가지 양상이나 속성을 모방한다고 지적한다.

첫째로, 외관을 모방하는 것이다. 모델에게서 보이거나 들리는 것을 모방할 수 있다. 모델의 헤어스타일이나 수염의 모양, 걸음걸이 등이 해당된다. 목소리도 모방할 수 있다. (모리슨의 소설 『솔로몬의 노래』(*Song of Solomon*)에서 헤이거(Hagar)가 자신을 버린 밀크맨(Milkman)의 새 애인인 혼혈 여성을 보고 그녀의 외모를 닮으려 화장품과 옷 등을 광적으로 사들이는 것이 이에 해당한다고 볼 수 있다.)

둘째로, 소유를 모방하는 것이다. 가령 광고에서 스타가 갖고 있던 것과 똑같은 것을 사러 가면 타인이 소유한 것에 대한 모방은 별 문제 없이 실현될 수 있다. 명성과 유명세를 누리고 있는 스타는 자신이 갖고 있는 물건, 타고 타니는 자동차, 입고 있는 옷이나 장신구에 자신의 '아우라'를 부여한다. 그렇게 사물들은 플러스알파가 덧붙어 아주 진귀한 것이 되면서 우리 역시 그 모델이 속해있는 상류층에 다가갈 수 있게 해줄 것처럼 보이게 된다. 하지만 그 모델이 가까운 이웃이거나 주변 사람일 경우 우리는 모방을 하며 그에게서 그 물건을 빼앗으려 한다. 바로 이런 '소유의 모방'이 갈등과 폭력의 원인이 되는 것이다. (『솔로몬의 노래』에서 해방 노예 제이크(Jake)의 농장을 빼앗으려 회유하다 뜻대로 되지 않자 약탈, 강도와 살인까지 서슴지 않는 버틀러 가(Butlers)와 같은 강포한 백인들이 이에 속한다. 비극적인 것은 제이크의 아들인 메이컨(Macon) 또한 타인의 소유를 탐내어 이웃, 자신의 동족과 하나뿐인 동생 파일럿(Pilate)의 소유를 강탈하는 등 아버지의 원수를 닮아간다는 사실이다. 메이컨의 아들 밀크맨(Milkman)의 친구 기타(Guitar)는 이런 메이컨에 대해 마치 백인과 같이 행동하고 생각한다면서, 어떻게 백인이 자신의 아버지를 눈 앞에서 쏘아 죽이는 것을 보고 나서도 백인들에게 무릎을 굽히고 그렇게 사랑할 수 있느냐고 비난한다. 이런 기타의 비난에 대해 밀크맨은 아버지가 "백인들을 좋아하는 것이 아니라 그들이 가진 것을 원할 뿐"("He just wants what they have" *Song* 224)이라고 대답한다. 이것이 소유를 모방하는 것이라고 할 수 있다.)

세 번째, 존재를 모방하는 것이다. 모델의 존재에 대한 모방은 상이한 두 가지 방식으로 행해질 수 있다. 첫 번째는 모델의 존재를 나의 존재로 삼으려는, 르네 지라르가 '형이상학적 욕망'이라 부른 경쟁적이고 폭력적인 방식이다. 형이상학적 욕망은 모델이자 장애물에 대해서뿐 아니라 자기 자신에게도 나쁜 결과를 가져올 수 있는 끔찍한 욕망이다. 병리학적으로 볼 때 이런 욕망은 자살이나 살인으로 이어질 수 있다. (『가장 푸른 눈』(*The Bluest Eye*)에서 백인의 푸른 눈을 가지려던 피콜라(Pecola)의 자기 파괴적 분열이 이에 해당한다고 볼 수 있다. 물론 피콜라의 경우 (푸른 눈을 가진) 존재의 모방은 무시당하고 천시당하고 있는 스스로에 대한 자신감을 갖고자 하는 자연스러운 소망에서 비롯된 것이다.)

어떻게 보면 타인이 욕망하는 것을 욕망하는 '모방적 욕망'에는 모델의 외관과 소유, 존재에 대한 모방이 포함되어 있다고 말할 수 있다. 존재에 대한 모방의 두 번째 형태는 모델과의 불필요한 경쟁과 갈등을 피할 수 있는 평화롭고 건설적인 모방으로, 동일화라고 부를 수 있을 것이다.

요약하자면, 모방은 타인의 욕망 전체에 대해 총체적으로 행해질 수 있으며 모델의 외관, 소유, 존재에 관한 모든 형태의 모방이 가능하다. (『욕망의 탄생』 64)

상대방의 소유, 재산에 대한 시기, 질투 등 모방적 경쟁 등으로 서로가 서로에게 경쟁 상대가 되자 공동체의 결속이 붕괴되자 희생양을 찾는 양상은 미 대륙에서 성서의 "언덕 위의 도시"("City on the Hill")과 같은 이상향을 건설하려 한 미국 청교도들의 대표적인 마녀 사냥(witch hunt) 사건인 세일럼(Salem)의 마녀 사냥 사건(witch hunt) 뿐 아니라, 모리슨의 소설 『낙원』(*Paradise*)에서 그 미국 역사의 희생양인 흑인들이 세운 새로운 약속의 땅인 루비(Ruby)에서도 반복된다. 이 마을에 새로 부임한 신참자(newcomer)인 마이즈너 목사(Richard Misner)는 수녀원 여자들을 학살하려 한 9명의 루비 남자들이 결국 자신들을 핍박한 백인

을 모방하고 말았다고 한탄한다.

> They think they have outfoxed the whiteman when in fact *they imitate him*. They think they are protecting their wives and children, when in fact they are maiming them. And *when the maimed children ask for help, they look elsewhere for the cause.* . . . Unbridled by the Scripture, deafened by the roar of its own history, Ruby, it seemed to him(Richard Misner), was an unnecessary failure. (*Paradise* 306, emphasis added)

> 그들은 자기네들이 머리싸움에서 백인들을 능가했다고 생각하지만, 사실은 백인들을 모방할 뿐이다. 그들은 자기 아내와 자식들을 보호한다고 생각하면서, 사실은 그들을 불구로 만들고 있다. 그리고 불구가 된 아이들이 도움을 청하면 원인을 찾아 다른 곳으로 눈을 돌렸다. (중략) 성경 말씀에 구애받지 않고, 자기 자신의 역사의 고함소리에 귀가 먼 루비는 그(마이즈너)에게는 불필요했던 실패로 보였다.

토니 모리슨 소설 속에 나타나는 사회적 희생양의 양상을 고찰하는 데에 지라르의 이론이 유용한 또 다른 이유는 모리슨 본인이 하워드 대학에서 (그리스 로마의) 고전문학(Classics)을 부전공했던 것이 자신의 작품 창작에 영향을 미쳤다는 점을 인정하고 있다는 점을 들 수 있다. 베시 존스(Bessie W. Jones)와의 대담에서 모리슨은 존스가 모리슨의 소설에서 많은 그리스 비극의 양식(Greek tragic pattern)을 찾아볼 수 있다며 그리스 비극과 흑인들의 경험 사이에 어떠한 관계가 있느냐고 묻자 모리슨은 그렇다고 긍정하며 자신의 소설에서 공동체와 자연의 힘(natural forces) 등이 일종의 그리스 비극에서의 합창(chorus)과 같은 역할을 한다고 말한다. (176). 그녀는 그리스 비극에서는 결말에 "질서의 회복"("restoration of order")과 책의 시작 부분에서 등장인물들이 갖지 못했던 어떤 지식에 대한 "희미한 불빛"의 결합에 의해 일어나는 "카타르시스" 등 자신에 작품의 결말에 영향을 끼쳤다고 말한다. 지라르 역시 희생양에 대한 그의 연구 여정에서 소포클레스의『오이디푸스 왕』(*King Oedipus* trilogy)과 같은 그리스 비극으로부터 큰 영감을 받았다. 지라르는『희생양』(*Scapegoat*) 등의 저서에서 오이디푸스와 안티고네(Antigone)와 같은 인물들을 그리스 도시 국가(polis)가 관리했던 인간 희생양으로 파악한다. 고대 그리스 도시 국가들은 역병이나 홍수, 흉년 등 사회적 재난이 있을 때마다 혼란스러운 사회를 진정시키기 위해 신들에게 인신 제사로 바치기 위해 준비해두고 있던 외국인, 포로 등의 인간 희생양(카타르마)을 관리하고 있었다. 이 카타르마라는 말에서 카타르시스("catharsis")가 유래했다. 그리스 비극에서 이들과 같이 비극적인 영웅은 희생양을 만들기 위해 고안된 죄악, 오만(hubris)와 같은 하마르티아(tragic flaw) 때문에 파멸을 의미하는 카타스트로프(catastrophe)로 추락한다. 지라르는 아리스토텔레스의 하마르티아 개념이 신화적 원형보다는 약화된 의미를 지니고 있다고 지적한다 (*Scapegoat* 78-81).

> 가장 간단한 해결책은 희생양의 죄를 있는 그대로 두면서 그 죄가 고의적이 아니라고 주장하는 것이다. 그 희생양은 분명 사람들이 비난하는 그런 행동을 하였다. 그러나 그는 '고의로' 그런 것이 아니다. 오이디푸스는 그의 아버지를 죽이고 어머니와 같이 잤지만 그는 그런 사실을 전혀 짐작도 못했다. 이렇게 되면 한마디로 아무도 더 이상 유죄가 아니게 되고 또 전통적 텍스트를 '거의' 모두 준수하는 가운데 도덕적 요구 조건들도 모두 지키는 것이 된다. 그 전개 과정, 즉 그 해석에 대해 다소 '비판적'인 단계에 이른 신화들은 오이디푸스식으로 악의도 없이 죄인이 된 집단과 함께 종종 무고한 죄인들을 보여주고 있다. (『희생양』 136-7)

이 비극적 영웅의 추락을 지켜보는 관객들은 측은함(pity)과 충격(terror)을 느낀다. 물론 모리슨은 인터뷰에서 "카타르시스"를 "각성", "깨달음"("awakening")과 같은 긍정적 의미로 사용했지만, 모리슨의 소설에는 사회의 희생양에 대해 군중들이 느끼는 감정으로서 "카타르시스"가 지라르가 지적한 의미와 유사하게 나타나

는 지점이 있다. 이것이 절름발이라는 신체적 불구와 외부에서 온 이방인이라는 희생양의 징후를 갖고 있는, 그리스 비극 〈오이디푸스 왕〉의 주인공 오이디푸스의 비극적인 몰락을 지켜보는 관객들에게 불러일으키는 감정이다. 아리스토텔레스에 의하면 비극의 목적은 '공포와 연민'을 불러일으키고, 나아가 이런 감정들을 정화하는 것이다.

모리슨의 세 번째 소설 『솔로몬의 노래』에서 주요 등장인물인 파일럿(Pilate)은 마치 절름발이인 오이디푸스와 같이 배꼽이 없이 태어났다는 신체적 기형 때문에 어느 사회도 받아주지 않는 일종의 희생양의 처지에 처한다. 그녀를 받아주었던 한 섬 주민들도 파일럿의 신체적 기형을 발견하자 그녀를 내보내며 이러한 "측은함"("pity")과 "공포"("terror")의 감정을 느낀다.

> Pilate left with more than her share of earnings, because the women did not want her to go away angry. They thought she might hurt them in some way if she got angry, and *they also felt pity along with their terror* of having been in the company of something God never made. (*Song* 144)
>
> 파일럿은 원래 받아야 할 수입보다 훨씬 더 큰 몫을 받고 떠났는데, 그것은 그 마을 여자들이 그녀가 화나게 해서 떠나게 하고 싶지 않았기 때문이었다. 그들은 그녀가 화를 낸다면 어떤 방식으로 그들을 해칠 수 있다고 생각했고 또한 신이 만들지 않은 어떤 존재와 함께 지냈던 데 대해 공포와 함께 연민을 느꼈다.

또 모리슨은 『낙원』에서 경직된 도덕주의와 위선, 타인의 소유에 대한 시기와 질투, 오랜 원한 관계 등으로 분열된 루비 마을의 권력층인 몇몇 남자들이, 마을 내부의 갈등과 분열을 사회의 주변인들인 수녀원의 여자들 탓으로 돌려 이 여자들을 무자비하게 학살한 후에 여자들이 신비롭게 되살아나는 사랑하는 사람들에게 나타나는 결말의 모티브를 복음서에 나타난 예수의 부활 기사를 사용했다고 말한다.

> Toni Morrison: They (the Convent Women) claimed their own voices and found a ground from which to speak. They were able to acknowledge their desires and to use their dreams and their art to realize their own identity. They appear as whole, healed women to those loved them, however imperfectly—Mavis to her daughter Sally, Pallas and Senecca to their mothers.
>
> That's why I chose to use the New Testament motif of resurrection. After his resurrection. After his resurrection, Jesus appears to those who want to see him. Vision is a kind of life. *The women of the convent in* Paradise *are not deified, but after death they appear to those who want to see them, just as the risen Christ appeared to his disciples*. (197, emphasis added)
>
> 그 여자들은 그들 자신의 목소리를 얻었고 말을 할 수 있는 바탕을 발견했습니다. 그들은 그들이 원하는 것을 알아냈고 그들의 자신의 정체성을 실현하기 위해 꿈과 기예(技藝)를 사용했습니다. 그들은, 온전하고, 치유된 여성으로 비록 불완전하게나마 그들을 사랑했던 사람들에게 나타납니다. 메이비스는 그녀의 딸 샐리에게 나타나고, 팰러스와 세네카는 그들의 어머니에게 나타납니다.
>
> 그것이 바로 제가 신약 성경의 부활의 모티프를 사용하기로 선택한 이유입니다. 예수님은 부활 후에 그분을 만나고 싶어하는 사람들에게 나타납니다. (신적인 존재를) 목격하는 것은 하나의 삶입니다. 『낙원』에서 수녀원의 여자들은 신성화되지 않고, 대신 죽음 이후에 그들을 보고 싶어하는 사람들에게 나타납니다. 마치 부활되신 그리스도가 그의 제자들에게 나타난 것처럼 말입니다. ("Interview with Toni Morrison: The Art of Teaching" Ann Hostetler/2002. Toni Morrison: Conversations 197)

수녀원 여자들의 부활이 자신을 희생양으로 삼아 죽이려 했던 루비 마을의 가해자들에 의해 신성화된 것이 아니라는 모리슨의 해석은 고대 신화와 달리 예수 그리스도가 자신을 십자가에 못 박아 죽인 가해자들에 의해 신성화된 것이 아니며, 그리스도의 십자가 처형과 부활에 대한 복음서의 기록은 희생양을 탈신화화했다는 지라르의 주장과 공통점을 지닌다. 가해자들은 "박해의 문서"인 신화에서처럼 여자들을 죄인이면서 초자연적인 능력을 가진 존재로 마녀로 신화화했지만 작가는 소설의 매우 많은 분량을 할애해 수녀원에 오기 전 이들이 삶에서 겪은 외상과 수녀원에서의 공동체적 치유 과정을 자세히 묘사하여 희생양을 둘러싼 "거짓 성스러움"의 정체를 벗겨낼 뿐 아니라 죽임당한 이후 가해자들에 의해 초월적인 존재로 미화되고 신성화되는 것도 거부한다. 작가가 여자들을 상처를 주었던 가족에게 먼저 찾아가 용서와 화해의 손길을 내밀 수 있을 정도로 성숙한 인격을 가진 사람으로 "부활한" 것은 가해자 편에서의 신성화가 아니라 억울하게 죽임을 당함으로써 침묵을 당한 희생양에게 주체성과 목소리를 부여하고, 폭력적으로 중단되었던 그들의 치유가 각자 떠나온 삶의 현장에서 지속되고 더 성숙해지도록 기회를 허락하는 것이다.

모리슨의 작품이 지닌 독특성 중 하나는 보복과 시적 정의(poetic justice)과 같은 폭력의 거부에 있다고 볼 수 있다. 예를 들어 친딸을 성폭행한 아버지(『가장 푸른 눈』)에 대해서도 일방적으로 단죄하지 않고 가해자의 시선에서 그려낸다.『솔로몬의 노래』에서 농장을 지키다가 이웃 백인에게 살해당한 아버지는 죽은 이후 딸에게 찾아와서 복수를 명령하지 않으며 그녀도 그러한 것을 생각하지 않는다.『재즈』(*Jazz*)에서 자신을 배신한 어린 연인을 살해한 조(Joe Trace)가 상실의 슬픔에 빠져 정상적인 삶을 살지 못하자 그 소녀의 보호자인 이모는 그에 대한 고소를 포기하고, 나아가 조카의 시신을 훼손하려던 조의 아내 바이올렛(Violet)을 받아들이고 서로 치유를 받는다.『사랑』(*Love*)에서 히드(Heed)와 크리스틴(Christine)은 부랑아이자 가출소녀인 주니어(Junior)가 자신이 돌보던 집주인이자 노약자인 히드를 죽게 내버려 둔 데 대해 분노와 적개심이 아니라 '그 아이에게는 돌봄이 필요하다'고 말하며 연민을 보인다. 인종적 노예제로 인한 최악의 폭력을 고발하는『빌러비드』에서도 복수, 특히 사적인 복수는 성취되지 않는다. 세스가 노예제 폐지론자 보드윈 씨(Mr. Bodwin)를 학교선생(schoolteacher)로 착각하여 얼음 송곳으로 내리쳐 복수를 하려 하지만 그녀를 빌러비드의 속박으로부터 구하기 위해 모여든 마을 여성들에 의해 제지당한다. 이는 공정함과 정의에 대한 흑인 공동체와 등장 인물들의 느슨한 관념 탓이라기보다는 가해자를 용서하며 복수를 포기함으로써 흑인 사회 내 폭력의 반복을 끝내게 하는 사랑의 실현으로 읽을 수 있다.

모리슨은 여러 인터뷰에서'순교자 콤플렉스'와는 구별되는 순수한 선을 추구하는 동기에서 타인의 삶을 더 나은 것으로 만들기 위해 자신의 소유와 안전까지 자발적으로 포기하는 사람들에게 관심이 있다고 말한 바 있다. 그녀는 여러 작품과 논픽션에서 기독교인들이 저지른 과오를 비판하지만, 그녀의 소설에서 흑인 사회 내부의 희생양 발생과 같은 사회적 불의를 극복하고자 애쓰는 사람들에게 있어 그 주요한 정신적, 영적인 자원 중 하나는 그리스도교의 경전인 성서의 가르침과 가치관이다. 지라르는 인류 정신의 역사가 타인을 죽이는 희생(sacrifice)에서, 타인을 죽이는 그런 의미의 희생에 가담하지 않기 위하여 필요하다면 자신의 죽음마저 받아들이는 의미의 희생으로 이행한 것이며, 이와 같은 역사의 발전에 있어 그리스도교적 계시가 결정적인 역할을 했다고 주장한다(『문화의 기원』 132).

모리슨은 흑인 공동체에서 집단의 화합을 위해 약자를 제거하는 희생양 메커니즘이 발생하는 원인과 그 과정을 묘사하는 데 그치지 않고 복수심을 초월하는 사랑으로, 필요하다면 자기 방어조차도 포기하고 이타적인 자기 희생으로 희생양 메커니즘을 중지시키고자 하는 인물을 통해 폭력의 연쇄 고리를 끊을 수 있는 가능성을 암시하고 있다.

참고문헌

김모세. 『르네 지라르: 욕망, 폭력, 구원의 인류학』. 파주: 살림출판사, 2008.

김명주. 「내면의 타자, 그 통합과 초월--토니 모리슨 소설의 종교성 연구」. 『문학과 종교』 9.1 (2004): 215-32.

_____. 「여성과 성스러움: 토니 모리슨의 『솔로몬의 노래』 연구」. 『문학과 종교』 13.1 (2008): 185-203.

김진식. 『르네 지라르』. 서울: 커뮤니케이션북스, 2008.

김현. 『르네 지라르 혹은 폭력의 구조』. 서울: 나남, 1987.

권혁미. 「『파라다이스』에서의 모리슨의 종교적 지향-율법에서 사랑으로」. 『문학과 종교』 14.2 (2009): 61-84.

_____. 「토니 모리슨 소설 속 기독교인들의 변화양상」. 『문학과 종교』 19.4 (2014): 1-22.

마틴 루터 킹. 『(마틴 루터 킹의) 양심을 깨우는 소리』. 클레이본 카슨, 크리스 세퍼드 엮음. 양소정 옮김. 서울: 위드북스, 2005.

박수정. 「'성'(聖)의 해체와 재구성-『낙원』과 성서의 상호텍스트성 연구」. 『문학과 종교』 제 18권 1호 (2013): 39-70.

르네 지라르. 『문화의 기원』 서울: 기파랑, 2006.

_____. 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』. 서울: 문학과지성사, 2004.

장-미셸 우구를리앙. 『욕망의 탄생 : 모방이론을 통해 보는 사랑의 심리학』. 김진식 옮김. 서울: 문학과 지성사, 2018.

정일권. 「새로운 희생위기로서의 현대사회: 르네 지라르의 현대사회에 대한 분석」. 『철학연구』 125 (2013): 313-344.

_____. 「슬픈 현대: 글로벌 시대의 종교와 평화 르네 지라르의 최근 저작 『클라우제비츠를 완성하다』를 중심으로」. 『조직신학논집』. 36 (2013): 247-27

_____. 『우상의 황혼과 그리스도: 르네 지라르와 현대사상』. 서울: 새물결 플러스, 2014.

_____. 『십자가의 인류학: 미메시스 이론과 르네 지라르』. 대전: 대장간, 2015.

Bassard, Katherine Clay. *Transforming Scriptures: African American Women Writers and the Bible.* The University of Georgia Press, Athens and London: 2010.

Callahan, Allen Dwight. *The Talking Book: African Americans and the Bible*. New Haven: Yale University Press, 2006.

Cannon, Katie G. *Oxford handbook of African American Theology*. 2014

Girard, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972.

_____. *The Scapegoat*. trans. Yvonne Freccero. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

_____. *Things Hidden since the Foundation of the World*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

_____. *The Girard Reader*. 1996

_____. *I see Satan Fall Like Lightning*. Maryknoll, N.Y.: Gracewing, 2001.

King, Martin Luther, Jr. *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* Edited by James Melvin Washington. San Francisco:

Harper & Row, 1986.

Mäkelä, Hanna. "Narrated Selves and Others: A Study of Mimetic Desire in Five Contemporary British and American Novels." Diss. University of Helsinki, 2014.

Monda, Antonio., ed. *Do You Believe? Conversations on God and Religion*. New York, NY: Vintage Books, 2007.

Morrison, Toni. *The Bluest Eye*. New York: Penguin/Plume, 1970.

_____. *Sula*. New York: Random House, Inc., 1974.
_____. *Song of Solomon*. New York: Penguin/Plume, 1977.
_____. *Jazz*. New York, Knopf, 1992.
_____. *Beloved*. New York: Plume, 1988
_____. *Paradise*. New York: Plume, 1999
_____. *Love*. New York: Vintage International, 2003.
_____. *Home*. New York: Alfred A. Knopf, 2012
_____. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Random House, 1993.
_____. *Conversations with Toni Morrison*. Jackson: Mississippi UP, 1994.
_____. *Toni Morrison: Conversations*. Jackson: Mississippi UP, 2008.
_____. *The Source of Self-Regard: Selected Essays, Speeches, and Meditations*. New York: Random House, 2019.
_____. *Goodness and the Literary Imagination: Harvard's 95th Ingersoll Lecture with Essays on Morrison's Moral and Religious Vision*. Ed. David Carrasco, Stephanie Paulseel, and Mara Willard. University of Virginia Press, 2019
Raboteau, Albert J. *Canaan Land: A Religious history of African Americans*. New York: Oxford UP, 2001.
Smith, Theophus H. "King and the Black Religious Quest to Cure Racism." *Curing Violence*. Eds. Mark I. Wallace and Theophus H. Smith. 230-251. Sonoma, CA: Polebridge Press, 1994.
Stave, Shirley A. *Toni Morrison and the Bible: Contested Intertextualities*. New York: Peter Lang, 2006.
West, Cornel. Ed. *African American Religious Thought: An Anthology*. 2003.

▪ 토론문

토니 모리슨 소설의 작은 예수들
–희생양 ‘삼기’에서 희생양 ‘되기’로에 대한 토론

박 수 정
(신라대학교)

발표자 이현경 선생님의 발표문과 그 발표문의 모태가 되는 박사학위논문을 흥미롭게 읽었습니다. 선생님께서 밝히신 대로 토니 모리슨 자신과 그의 작품에 대한 기독교의 영향, 그의 소설과 기독교 성서의 상호텍스트성에 대해서는 많은 연구가 이루어졌지만, 르네 지라르의 이론과 모리슨 소설의 접점을 찾는 선생님의 연구는 “모리슨 작품의 사회적 관심사와 종교와 영성의 역할을 종합하여 균형 있게 다룬 연구” 중 하나로 기여하는 바가 있다고 생각합니다.

모리슨 소설을 관통하는 하나의 핵심어로서 ‘희생양’을 설정하고 그것을 중심으로 논제를 펼쳐나간 것은 매우 적절한 통찰이라고 생각합니다. 지라르의 이론을 원용하여 희생양을 사회적 약자, 한 사회의 내부와 외부의 경계에 자리한 사람, 희생당해도 복수해 줄 가족이나 가까운 지인이 없는 사람으로 정의한 것은, 모리슨 소설에 나타나는 여러 인물의 희생양으로서의 양상과 특징에 잘 들어맞습니다. 미국 역사에서 억압받고 차별받아온 흑인 노예들과 그 후손들, 그중에서도 성적으로 착취당하고 멸시받아온 흑인 여성들, 흑인 소녀들에게 미국 사회의 갈등과 폭력성을 봉합하기 위한 ‘내적 타자’, 즉 희생양의 역할이 지워졌고, 모리슨의 소설은 때로 잔인할 정도로 이들의 희생을 적나라하게 묘사하고 있습니다.

지라르를 따라 사회의 폭력적 현실, 현상(status quo)에서 희생양 삼기가 필연적인 것이라면, 우리는 ‘과연 이 희생양 메커니즘을 중지시키는 것이 가능한가’하는 질문을 할 수 있습니다. 이에 대해 모리슨은 상상의 공간인 문학의 세계에서조차 쉬운 대답을 허락하지 않습니다. 이것이 『솔로문의 노래』의 파일럿, 『파라다이스』의 수녀원 여자들, 『사랑』의 히드, 그리고 『재즈』의 도카스가 죽을 수밖에 없는 이유입니다. 발표자께서 지적하신 대로 지라르는 “인류 정신의 역사가 타인을 죽이는 희생에서, 타인을 죽이는 그런 의미의 희생에 가담하지 않기 위하여 필요하다면 자신의 죽음마저 받아들이는 의미의 희생으로 이행”했다고 말했습니다. 같은 맥락에서 모리슨 소설은 타인을 희생양으로 삼지 않는 방법은 스스로 희생양 ‘되기’ 밖에 없다는 메시지를 전합니다. 이것이 모리슨 소설에서 가장 기독교적인 메시지 중 하나일 것입니다.

“그리스도는 단 한 번 지성소에 들어가셔서 염소나 송아지의 피가 아닌 당신 자신의 피로써 우리에게 영원히 속죄받을 길을 마련해 주셨습니다.” (「히브리인들에게 보낸 편지」 9장 11절, 『공동번역성서』)

그리스도가 부활한 것처럼, 모리슨의 희생양들도 부활합니다. 때로 『빌러비드』의 빌러비드가 『재즈』의 와일드와 도카스로 환생하는 것처럼 작품의 경계를 뛰어넘어 부활하기도 하고, 『파라다이스』의 수녀원 여자들처럼 신비롭지만 현실적인 모습으로 사랑하는 이들에게 화해의 용서의 메시지를 전하기 위해 부활하기도 합니다. 모리슨에게 부활은 “복수심을 초월하는 사랑으로, . . .이타적인 자기 희생으로 희생양 메커니즘을 중지시키고자 하는 인물을 통해 폭력의 연쇄 고리를 끊을 수 있는 가능성”을 보여주는 시적이고 문학적인 장치이겠지요. 그리고 이 부활은 결코 허구 세계에서나 있을 법한 단순한 소망이 아니라 다시 한번 지라르의 말처럼 “사회과학보다 인간 삶의 진실을 더 잘 표현”한다는 문학의 힘일 것입니다. 종교가 인간의 고통

스러운 현실에 끊임없는 영감과 실질적인 해답을 주듯이 말입니다.

이 발표문은 이현경 선생님께서 이미 쓰신 학위논문에 대한 소개라고 하셔서 토론 질문을 하기보다는 학위논문의 의미와 의의에 대한 소견을 말씀드렸습니다. 앞으로 선생님의 모리슨 연구에 조금이라도 도움이 되시기를 바래봅니다. 감사합니다.

Comparative Rhetoric :

In What Ways is Augustine's *On Christian Doctrine* a Response to Socrates's Critique of the Sophistical Rhetoric in Plato's *Gorgias*?

Junghyun Hwang
(Yonsei U)

As eloquence is not acknowledged as a form of rhetoric by Socrates in *Gorgias*, Augustine asserts that "it is lawful for a Christian teacher to use the art of rhetoric" in *On Christian Doctrine* (1). Since Aristotle, rhetoricians have admitted that "the faculty of eloquence is available for both sides, either good or bad" (*On Christian Doctrine* 1). Augustine also poses this question to readers: "why do not good men study to engage [rhetoric] on the side of truth when bad men use it to obtain the triumph of wicked and worthless causes and to further injustice and error?" (1). *On Christian Doctrine* encourages readers to see the value of rhetoric in human life and teaches them that the value of eloquence can be discovered through ecclesiastical reading and writing. Noticing the possibility of rhetoric being used for wrong purposes, *On Christian Doctrine* emphasizes the way in which a man can learn to be eloquent more quickly and effectively. Augustine states:

> For men of quick intellect and glowing temperament find it easier to become eloquent by reading and listening to eloquent speakers than by following rules for eloquence. (2)

Unlike Socrates in *Gorgias* who just dismisses the value of eloquence, for Augustine, learning the way to be more eloquent seems to be significant as he witnesses a child learning the way to speak by adopting words and phrases from those who do speak (*On Christian Doctrine* 2). Augustine's rhetorical question "why should not men become eloquent without being taught any art of speech, simply by reading and learning the speeches of eloquent men, and by imitating them as far as they can?" resonates with readers of *Gorgias* as it gives the impression that this question might be one of the ways Augustine's *On Christian Doctrine* responds to Socrates's critique of sophistical rhetoric in *Gorgias* (*On Christian Doctrine* 2). If in the art of rhetoric, eloquence is one of the skills that we should teach and learn, what can be an ideal way of doing this? According to *On Christian Doctrine*, the eloquence gaining procedure can be led by "an interpreter and teacher of the Holy Scripture, the defender of the true faith and the opponent of error, both [of whom will] teach what is right and refute what is wrong" (2).

Augustine's most noticeable response to Socrates's critique of sophistical rhetoric in the *Gorgias* is his recognition of the role the Holy Bible plays in improving one's eloquence. In *Gorgias*, Socrates emphasizes the temperate lifestyle because he believes in life after death; however, he doesn't rely on the Bible (or any type of external help and stimulation) in

conveying his claims to the audience. For Socrates, discovering the truth and justice originates from sustaining a certain lifestyle, i.e., listening to one's moral (inner) voice in the border of moral and immoral. For Augustine, the truth exists in the words of the Bible, and the ones who are educated to interpret those words can guide people to experience it.

There are significant differences in the way *Gorgias* and *On Christian Doctrine* provoke emotions. For Socrates, appealing to one's emotions is merely causing confusion or an articulation of the situation, while for Augustine, this is a criterion for evaluating one's eloquence. Augustine asserts:

> If, however, the hearers require to be roused rather than instructed, in order that they may be diligent to do what they already know, and to bring their feelings into harmony with the truths they admit, greater vigor of speech is needed. Here entreaties and reproaches, exhortations and upbraiding, and all the other means of rousing the emotions are necessary. And all the methods I have mentioned are constantly used by nearly everyone in cases where speech is the agency employed. (*On Christian Doctrine* 3)

In the above passage, Augustine saw the "entreaties," "reproaches," "exhortations," "upbraiding," and "all the means of rousing the emotions" as natural rhetorical phenomena in the process of persuasion. However, in the *Gorgias*, "bringing one's feelings into" one's speech is nothing better than a cheating audience. Most of the words Augustine uses in the passage above might be rejected by Socrates.

While in *Gorgias*, Socrates suggests that pursuing wisdom is a way of eschewing the inspection of sophistry, Augustine, in *On Christian Doctrine*, is aware of the necessity of eloquence. However, it is important to note that Augustine does not dismiss the importance of wisdom; he even proceeds to assert that "though wisdom without eloquence is of little service to states, yet eloquence without wisdom is frequently a positive injury, and is of service never" (*On Christian Doctrine* 3). One may then wonder, what does eloquence mean for Augustine? It is one of the elements he sees in the Bible. Since the Holy Scripture contains wise and pleasant eloquence in its words, he thinks that a (Christian) teacher should be the one who is bound to retain in memory of the words of Scripture and "ought to draw on the riches of Scripture" (*On Christian Doctrine* 4). For Augustine, understanding and exercising the eloquence of the Bible is equal to imitating and delivering God's words to people (Schubert 54).

In *Gorgias*, the terms used by Socrates such as "cookery," "attiring," "knavish," "false," "ignoble," "illiberal," "deceitful," and "irrational" are replaced by "figures of speech" and "a metaphorical style" of "the eloquence of the prophets" in *On Christian Doctrine* (7). Augustine believes that truth and wisdom are concealed under "a metaphorical style" and buried under "figures of speech" of the apostle's writings—a wise teacher who received proper education and knows how to bring the beauty of the eloquence of the prophets to light to give greater pleasures to hearers (7).

Augustine's theory of admitting the style of speech may be valid because he embraces the

existence of teachers as translators of God's words. The role of a religious agency who can interpret the wisdom of the Holy Book is acknowledged by Augustine, and it is considered as absolutely necessary. However, for Socrates, who sees the truth as a perfect mindset that one discovers from one's own temperate lifestyle, the role of the "agency" between oneself and justice is regarded as a deceitful interception—sophistry (An 51). Therefore, if one tries to be a "proxy" between the truth and the audience, he is considered as a Sophist by Socrates.

For Socrates, pursuing pleasure is the evil technique of sophistry. However, the term "pleasure" is presented by Augustine as a rightful religious desire such as the happiness of listening to the "music of David" (*On Christian Doctrine* 7). In other words, listening to the "wisdom and eloquence from the Divine mind" is as pleasant as the "happy music of David" (*On Christian Doctrine* 7). This seems to suggest that experiencing God's word through the eloquence of a church leader is the same as a pleasurable reading journey of the Holy Scripture.

In *Gorgias*, Socrates compares "cookery" to flavored food that only pleases one's tongue, not one's soul. On the contrary, in *On Christian Doctrine*, Augustine sees reading the Bible as a life-long activity, and he thinks that it is impossible to eat non-flavored food during that lifetime. As Augustine argues, we read the Bible and listen to the eloquence of a Christian teacher (a professional reader) not to love words but to discover the truth in the words. Therefore, for Augustine, cookery is a motivation to sustain this "life-long justice hunt" and "to meet the tastes of the majority" (*On Christian Doctrine* 11). The following passage suggests that *On Christian Doctrine* differs significantly from *Gorgias* in terms of how it views eloquence.

> Accordingly, [Socrates] a great orator, [opines] that "an eloquent man must speak so as to teach, to delight, and to persuade." Then he adds: "to teach is a necessity, to delight is a beauty, to persuade is a triumph." (*Gorgias* 11)

In *Gorgias*, the pursuit of the truth is not a matter of teaching but an achievement derived from the individual mindsets based on a temperate lifestyle. In addition, beauty and delight are taboos, and persuasion is considered to be a strategy used by Sophists throughout the text. However, when Augustine titles his chapters as "The hearer must be moved as well as instructed" and "Beauty of diction to be in keeping with the matter," can these chapters be interpreted as a form of a response to *Gorgias*? Unlike Socrates, for Augustine, a false prophet is a speaker who does not understand or deliver the "beauty of diction" to the hearers properly. He seems to think that the reverse case can move the audience's mind. When the audience's mind moves, Augustine believes that they can be invited to the world of God's language and find truth in the Bible. The "beauty of diction" is one of the reasons why Augustine insists that there could be various forms of speech—a quiet style, a temperate style, and a majestic style—but every speech should have these three objectives: "teaching," "giving pleasure," and "moving" (15). Augustine admits that a Christian teacher, as a qualified interpreter, should function as a "proxy" between the truth and the audience, while Socrates

does not acknowledge the existence of this "agency" (An 27). For Socrates in *Gorgias*, anyone who tries to act as a "proxy" is a Sophist. The most important thing in Augustine's response to *Gorgias* is the role of the teacher as a reader and his eloquence. Augustine also recognizes the possibility of the side effects of having a teacher who "speaks wisely and eloquently but lives wickedly" just as the Pharisees (27). However, the audience has the capacity to notice the teacher's inappropriate lifestyle (An 22). They will, after all, only gather to hear the "wise and moral eloquence" of a teacher who "governs his words, [not the one who lets] the words govern him" (*On Christian Doctrine* 27).

This chapter concludes that *On Christian Doctrine* believes in the ability of the audience to differentiate between Sophists and good rhetoricians. *On Christian Doctrine* dismisses the denial of belief in the eloquence of an interpreter's rhetoric in *Gorgias*. However, not everyone can have excellent eloquence. Notably, there are also many reasons why people can opt to carefully listen to the words of truth from an appropriate proxy. Distinguishing beneficial eloquence from harmful sophistry is not an easy process, but we, as readers and audiences, must go through it. Why do we have to? It is simply because we already know that we need a guide to wise eloquence—the flashlight that illuminates the wisdom of the Holy Book (or all good books in general) in the dark. This is a very fundamental belief about the simple truth in us—that we, as human being, possess our unique intellectual ability, which God has given to us and can benefit this world. It is our common belief that we own the ability to read and express ourselves to guide and help each other not to lose track in life. Therefore, human rhetoric is a very human-like, enlightening flashlight for our communal success that originated from the power of a devoted *agency* of great books, a faithful reader.

Works Cited

An, Seong-Kuk. "A Rhetorical Comparative Study between Aristotle and Lao-tzu, for Application to the Preaching." *Korea Presbyterian Journal of Theology* 41 (2011): 237-59. Print.

[안성국. 「아리스토텔레스와 노자의 수사학적 비교, 그리고 설교로의 적용 」. 『장신논단』 41 (2011): 237-59.]

Augustine. *On Christian Doctrine*. YSCEC, https://yscec.yonsei.ac.kr/course/view.php?id=158602. Accessed 20 June 2020. Web.

Plato. *Gorgias*. YSCEC, https://yscec.yonsei.ac.kr/course/view.php?id=158602. Accessed 20 June 2020. Web.

Schubert, Aaron M. "Augustine's Virtue Hermeneutic A Christocentric Reading of Scripture." Diss. Dallas Theological Seminary, 2019. Print.

▪ 토론문

“Comparative Rhetoric: In What Ways is Augustine’s *On Christian Doctrine* a Response to Socrates’s Critique of the Sophistical Rhetoric in Plato’s *Gorgias*?”에 대한 토론

노 동 욱
(삼육대)

이 발표문은 Augustine의 *On Christian Doctrine*을 Plato의 *Gorgias*에 대한 반응으로 독해하고 있다. 두 작품을 꼼꼼하게 비교 분석 및 대조하면서, Augustine이 말하는 ‘수사’(rhetoric)의 의미를 종교적으로 탁월하게 분석해내고 있다.

특히 ‘레토릭’이라는 개념을 소피스트와 연결 지어 부정적으로 바라보는 고정관념을 해체하고 레토릭이 왜 종교적으로 중요한지 변론하고 있다. 특히 “감정에의 호소”(appealing to one’s emotion) 또한 이성/감정의 이분법적 틀 안에서 부정적으로 평가되어 왔지만, Augustine의 *On Christian Doctrine*을 통해 ‘감정에의 호소’가 왜 종교적으로 중요한지에 대한 분석을 하고 있다. 또한 “즐거움”(pleasure)도 엄격한, 혹은 경건한 종교적 입장에서 벗어난 감정으로 바라보는 것이 아니라, ‘즐거움’이야말로 종교적 욕망과 다르지 않다고 주장하고 있다. 이처럼 이 발표문은 Augustine의 *On Christian Doctrine*을 꼼꼼하게 분석해내면서, ‘수사’와 종교와의 관계 속에서 여러 고정관념을 벗어난 의미 있는 주장들을 하고 있다.

현재 이 발표문은 매우 완성도 높은 글이지만, 더 깊이 있는 논문으로 발전시키는 데 한 가지 권유를 한다면, Augustine과 Plato의 비교 분석 혹은 대조를 넘어선 더욱 의미 있는 결론을 도출한다면 좋을 것 같습니다. 즉, Augustine과 Plato의 비교 분석 및 대조를 통해 Augustine의 텍스트를 Plato의 텍스트에 대한 반응으로 독해할 수 있다는 결론을 넘어서는, 더욱 의미 있는 thesis를 이끌어내기 위한 고민을 보완한다면 더 좋을 것 같습니다.

사족을 붙이면, 소피스트를 재평가하고 있는 로버트 피어시그(Robert M. Pirsig)의 『선과 모터사이클 관리술』(*Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*)을 읽어보시면 이 발표문을 논문으로 발전시키는 데 좋은 자료가 될 것이라고 생각합니다.

좋은 발표문에 감사드립니다.

프리드리히 헤벨의 드라마 「유디트」에 나타난 기독교의 구원과 비극성
- 성서 외경 「유디트」와의 비교를 중심으로

이 경 희
(이화여대)

I. 들어가는 말

올해 2월 러시아의 침공으로 시작된 러시아-우크라이나 전쟁은 지금도 진행 중이다. 전쟁으로 인해 양국의 군인과 민간인의 사망자 숫자도 엄청나고, 우크라이나의 여러 도시가 파괴된 상태이다. 유럽, 아시아, 미국 등 세계 곳곳의 사람들이 전쟁에 반대하는 시위를 하였으며, 현재 위기에 몰린 우크라이나를 물질적으로 군사적으로 지원하고 있다. 이러한 현실에 직면하여 신의 존재를 믿는 기독교인들은 질문하게 된다. 왜 신은 침묵하는 것일까? 사실 신정론의 문제는 고대부터 계속 제기되어 온 것이다. 신이 전능하고 선한데, 왜 세상에 악이 존재하는가? 왜 신은 선한 인간들을 고통 속에 버려두는가? 신정론에 대한 철학자, 신학자들의 입장이 다양하지만, 일반적으로 기독교 신학에서 이 세계의 악과 고통은 인간의 자유의지에 의한 것으로 주장한다(박만 89).

19세기 독일의 극작가 프리드리히 헤벨(Friedrich Hebbel 1813-1863)은 드라마 『유디트』 (Judith 1840), 『마리아 막달레나』(Maria Magdalena 1844)에서 신을 믿고 따르는 인간들이 절망하는 상황을 연출한다. 『마리아 막달레나』 에서는 일상적 현실에서 개인의 의지와 신앙 이념의 갈등을 다루고 있다면, 『유디트』 에서는 이스라엘 백성의 정치적 해방이라는 신의 뜻을 실현한 인물들이 비극적 상황에 처하는 것을 보여준다. 독일의 문필가 볼프강 비트코프스키는 프리드리히 헤벨의 문학에 신에 대한 항의와 반란이 담겨 있다고 기술한다(비트코프스키 114). 이것이 『유디트』 에서도 인식된다. 그럼으로써 드라마에서 니힐리즘적 사유를 엿볼 수 있지만, 그렇다고 헤벨이 기독교 이념을 전면 부인하는 것으로 보이지는 않는다.

이 문제는 헤벨의 작품 연구사에서 계속 언급됨에도 구체적으로 연구되지 않은 상태이다. 무엇보다 『유디트』를 기독교와 직접적으로 관련지어 진행한 연구는 찾아보기 어렵다. 헨리 게를라흐의 논문은 헤벨의 『유디트』에서부터 『니벨룽겐』에 이르기까지 신의 심판 모티프를 다루고 있는데, 드라마 전체를 대상으로 하고 있어서 『유디트』에 대한 분석은 다소 피상적이다.(게르라흐 107)[1] 국내 문헌으로 김영목이 드라마 『유디트』와 성서 외경 비교를 시도한 연구가 있는데, 이는 여성인물 유디트의 살해 모티프에 집중한 것이다.[2]

따라서 본고에서는 드라마 『유디트』를 통해 기독교에 대한 헤벨의 사유를 탐색하고자 하는바, 드라마에 나타난 기독교의 구원과 비극성의 문제를 중심으로 살펴보고자 한다. 이를 위해 드라마와 성서 외경 「유디트」[3]를 비교, 분석한다. 양자의 비교를 통해 헤벨이 성경에서 수용하고 있는 내용과 그 의미가 무엇인지 살펴본다. 그리고 헤벨이 성경을 새롭게 변형한 측면, 드라마 인물들의 비극성을 기독교의 구원 이념과 관련지어 고찰한다.

---

1) 게를라흐가 기술하듯이 독일 문필가들의 헤벨 연구에서 '신의 심판'에 대한 독립적 연구는 발견되지 않고, 그의 논문이 유일해 보인다. 그러나 헤벨의 전체 드라마에 나타나는 신의 심판 양상을 조금씩 부분적으로 다루고 있을 뿐, 작품에 대한 심도 있는 분석을 하고 있지는 않다.

2) 김영목. 「성서와 헤벨의 유디트 비교분석 -여성의 살인 모티브를 중심으로-」. 『헤세연구』 38 (2017): 69-101.

3) 한국어 성서에서는 주인공 이름을 '유딧'으로 쓰고 있는데 본고의 분석대상인 문학 작품의 주인공과 같은 이름이므로, 드라마와 동일하게 유디트라고 표기한다. 그리고 이후부터 성서 외경이 아니라 성경으로 표기한다.

Ⅱ. 성경 「유디트」의 수용: 심판과 구원의 신

1. 홀로페르네스의 서사와 심판의 신

헤벨의 드라마 『유디트』에서 성경 「유디트」의 서사를 거의 그대로 수용하고 있는 부분은 이교도에 대한 서사이다. 그 하나가 홀로페르네스 서사이다. 그의 사건 전개를 통해 인간의 죄악을 심판하는 신을 확인할 수 있다. 홀로페르네스는 드라마와 성경에서 이스라엘 백성과 대적하는 앗시리아의 군대 총사령관으로 등장한다. 그는 앗시리아를 통치하던 느부갓네살 왕으로부터 최고의 전투 능력을 인정받은 인물이며, 왕의 명령에 따라 이 세계 모든 민족의 신(상)을 파괴하기 위해 전쟁을 수행한다. 홀로페르네스는 바알 신을 비롯하여 다른 나라의 사람들이 섬기는 신을 모두 파괴하라고 명령한다. 특히 최후로 항복하는 민족, 이스라엘 민족을 흔적조차 남기지 않고 파멸시키겠다고 맹세한다.

성경과 드라마에서 홀로페르네스의 죄악은 명료하게 드러난다. 그에게서 먼저 눈에 띄는 것은 인간의 신격화이다. 그는 느부갓네살 왕 외에는 어떤 신도 존재하지 않으며, 왕의 명령을 좇아 인류 파멸과 말살에 대한 의지를 거침없이 표현한다. 그는 “인류가 죽음을 맞이하게 되는 마지막 순간에도 자신에게 환호성을 저지르게끔 강요하며”(헤벨 유디트 19) 스스로 신이라는 걸 보이려는 느부갓네살 왕을 이 세상의 신으로 만들어 주겠다고 주장한다. 이어서 홀로페르네스는 인류의 위대한 목적은 인류 스스로 신을 탄생시키는 것에 있다고 말한다. 그의 비범한 인물특성과 인간의 신격화는 신에 대한 도전을 서슴치 않았던 프로메테우스의 거인적 특성을 연상시킨다. 물론 기독교의 관점에서 홀로페르네스의 인간 신격화는 신의 존재에 대한 부정으로, 창조주와 피조물의 관계를 전도시키는 가장 큰 교만과 불손의 죄이다.

홀로페르네스 죄악의 부패성은 인간을 대하는 잔혹한 폭력적 태도에서도 드러난다. 그는 자신의 명령에 복종하지 않는 경우는 물론이고, 병사들의 의견이나 행동이 자신의 마음에 들지 않으면 주저하지 않고 그들의 생명을 빼앗는다. 드라마에서 아히오르가 말하듯이 홀로페르네스는 애초부터 “폭군”(헤벨 유디트 71)으로 태어난 인물로 나타난다. 인간에 대한 그의 잔혹성은 여성이나 어린 아이 같은 약자에게도 동일하게 해당된다. 드라마 3막에서 유디트는 아히오르에게 홀로페르네스가 여성을 어떻게 대하는지 질문한다. 이것은 성경에는 없는 내용인데, 그녀의 질문에 이히오르는 그에게 ”여자는 먹고 마시는 거나 다름 없는 정도“(헤벨 유디트 72)라고 답한다. 그리고 앗시리아 민족의 한 여자가 그에게 버림을 받아서 미쳐버렸고, 홀로페르네스에게 복수하려다가 끝내 자살을 하게 되었다는 이야기를 덧붙인다.

결국 성경과 드라마에서 홀로페르네스는 그의 상관인 왕 이외의 모든 인간을 사물화 하고 폭력적 대상으로 삼는 불의한 인간으로 나타난다. 그는 마지막에 여성 인물 유디트에 의해 살해된다. 신은 자신이 이끄는 군대가 이스라엘 사람들을 전멸시킬 것이라고 확신하는 불의한 영웅적 인물을 용납하지 않는 것이다. 기독교적 관점에서 그의 죽음은 인간의 창조주인 신을 경외하지 않을 뿐만 아니라 인류 파멸에 대한 의지와 열정이 식지 않는 인간의 부패한 죄성에 대한 심판으로 이해된다.

2. 아히오르의 서사와 구원의 신

헤벨은 홀로페르네스와 마찬가지로 성경에 기술된 아히오르의 서사를 그대로 수용하고 있다. 아히오르는 이교도로 홀로페르네스가 이끄는 전쟁에 참여한 인물이다. 성경에서는 암몬 사람의 총 지휘관으로 등장하고, 드라마에서는 모압 민족의 대장으로 등장한다. 아히오르의 서사에서 주목하게 되는 것은 그가 이교도임에도 구원받는 점이다.

홀로페르네스는 이스라엘 사람들이 자신에게 맞서 전쟁 준비를 한다는 것을 듣고 주변에 있던 사절단과 대장들에게 히브리 민족과 그 지도자에 대해 질문한다. 이때 아히오르가 나서서 이스라엘 사람들이 믿는 신 여호와에 대해 설명한다. 그는 그들의 신은 혼자의 힘으로 적을 충분히 파멸시킬 수 있으며, 바다가 갈라지

고 그 가운데 길이 생기는 초자연적인 기적을 일으키는 존재라고 소개한다. 이스라엘 백성의 출애굽 사건, 홍해의 기적, 가나안 땅으로의 입성 등 여러 사건에서 전능한 신에 대한 묘사는 드라마보다 성경에서 더욱 상세히 기술된다. 하지만 아히오르를 통해 성경과 드라마에서 공통으로 강조되는 것은 이스라엘 사람들이 섬기는 신은 불의를 미워한다는 것과 신이 그들을 지켜준다면 홀로페르네스의 군사와 무기가 아무리 막강해도 패할 수밖에 없다는 것이다.

아히오르의 말을 들은 홀로페르네스는 그를 베툴리엔 진영으로 추방한다. "히브리인들이 기다리고 있는 운명이 네게도 닥칠 것이다."(헤벨 유디트 24) 그의 결정은, 아히오르가 직접 말하고 있듯이 매우 예외적인 행동이다. 평소에 부하들이 자신의 기분을 조금만 상하게 해도 죽이기를 주저하지 않았던 홀로페르네스의 행동과 비교하면 쉽게 이해되지 않는 반응이다. 이러한 그의 예외적인 행동은 기독교의 관점에서 단순한 우연이 아니다. 아히오르는 베툴리엔 진영에 등장하여 홀로페르네스의 인물 특성과 그로부터 추방당한 이유를 말한다. 아히오르를 받아들이고 환대하는 베툴리엔 사람들의 반응은 성경과 드라마 모두 동일하다. 드라마에서 추가되는 것은 그의 등장이 그 자리에 있던 유디트의 홀로페르네스 살해 결심을 더욱 확고히 하는 기능을 하는 점이다. 따라서 드라마에서 아히오르의 구제는 단순히 개인의 구원에 그치지 않고 베툴리엔 사람의 구원으로 연결되는 것이다.

드라마의 5막에서 유디트가 홀로페르네스의 목을 베어 베툴리엔 군중에게 나타나자, 아히오르는 이스라엘 신의 위대함을 칭송한다. 심지어 성경에서는 아히오르가 유디트가 한 일을 듣고 할례를 받고 이스라엘 민족의 한 사람이 된다. 이는 존 웨슬리가 사용하는 좁은 의미의 구원, 즉 "현세에서 믿음을 통해 이뤄지는 구원"(조종남 201)이라고 할 수 있다. 드라마에서 세례 장면은 연출되지 않지만, 아히오르의 구원 가능성은 충분히 소개된다. 홀로페르네스와의 대화에서 그는 이스라엘 백성이 섬기는 신에 대해 충분한 지식을 드러낼 뿐만 아니라 신의 능력과 섭리를 믿고 인정하는 것으로 나타난다. 특히 아히오르는 홀로페르네스와의 대화에서 베툴리엔 사람들의 신전에서 신에 대한 경외심을 느끼는 신비한 체험을 이야기하는데, 이것은 성경보다 헤벨의 드라마에서 더욱 부각된다. 그는 신전 앞에서 자신도 알 수 없는 채로 무릎을 꿇었고, 성전에 들어가고 싶을 만큼 강한 충동을 느꼈다고 말한다. 이런 그의 모습에서 하나님과의 관계 회복 가능성, 구원의 가능성이 발견된다. 하나님에 대한 경외심은 피조물인 인간의 유한성과 죄성을 인정하는 것이기 때문이다. 기독교에서 구원의 본질적 의미는 아담의 타락으로 인해 파괴된 하나님의 형상을 회복하는 것으로, 이는 곧 죄의 결과로부터의 치유, 회복을 말한다(조종남 200-201).

결국 홀로페르네스에 의한 아히오르의 추방은 그를 구원하려는 신의 섭리에 의한 것이다. 아히오르의 서사에서 인간에 대한 구원은 이교도와 상관없이 신을 경외하고 믿으려 하는 인간에게 주어지는 것으로 나타난다. 이와 같은 신의 표상이 드라마에서 그대로 수용된 점을 통해 헤벨이 기독교 이념의 가치를 전면 부정하는 것은 아님을 엿볼 수 있다.

Ⅲ. 성경 「유디트」의 변형: 기독교의 구원과 인간의 비극성

1. 신의 사자(使者) 다니엘의 비극성

작품에서 다니엘은 성경 「유디트」에 등장하지 않는 인물로서, 헤벨이 드라마에서 새롭게 만들어낸 인물이다. 그는 유디트와 함께 베툴리엔 백성이 홀로페르네스에게 항복하는 것을 막고 이스라엘 백성의 해방(정치적 구원)을 이끌어내는 데 기여하는 주요한 인물이다. 그럼에도 그의 결말이 해피-엔드로 보이지 않는다.

드라마 3막의 도입부는 유디트와 미르차의 대화로 구성되지만, 3막에서는 전체적으로 베툴리엔 군중의 모습이 연출된다. 다니엘은 여기서 처음 등장한다. 군중은 청년, 노인을 막론하고 홀로페르네스의 군대가 베툴리엔의 우물을 지킴으로써 물을 마시지 못하여 목이 말라 죽어가는 고통을 이야기 한다. 하지만 사제와 장로는 이교도에게 항복하는 것을 주저한다. 이와 같이 곤경에 처해 신을 원망하는 군중과 성직자들이 대립하는 상황은 출애굽기, 민수기, 신명기 등 구약 성경에서 많이 볼 수 있다. 성경 「유디트」도 예외가 아니다.

다만 「유디트」에서 군중의 비탄이 표현되는 장면은 큰 비중을 차지하지 않는다.

반면 드라마에서는 베툴리엔의 군중이 성직자와 신을 향해 불평과 원망을 쏟아놓는 장면이 여러 곳에서 연출된다. 그리고 가장 적극적으로 항변하는 인물로 다니엘의 형 아사드가 등장한다. 그는 대제사장의 말을 전하려 하는 장로를 가로막고 홀로페르네스에게 항복하자고 주장한다. 장로는 아사드를 비롯한 베툴리엔의 시민들에게 칼이 아니라 기도로 아말렉 족을 쳤던 하느님의 종 모세를 기억하라고 권유하며 용기를 가질 것을 주장한다. 이에 대해 아사드는 모세가 어디에 있고 성자가 어디에 있냐고 반문한다. 그리고 신성모독적 발언을 한다. "하느님이 우리를 지켜주실 것으로 생각했었는데 이제 우리가 그를 지켜줘야 하는 꼴이 되었네"(헤벨 유디트 58). 그리고 장로에게 성문을 열자고 나선다.

이 순간에 기적같은 사건이 벌어진다. 아사드의 동생으로 벙어리에 장님인 다니엘이 갑자기 형의 손의 뿌리치며 말을 하는 것이다. "이자를 돌로 치시오! 이자를 돌로 치시오!"(헤벨 유디트 59) 이것은 일회적 표현으로 그치지 않는다. 다니엘은 같은 말을 여러 번 반복한다. 이것은 현실적으로 불가능한 일이며, 칸트의 표현을 빌리면 인간 이성의 한계를 넘어서는 것이다. 구약, 신약 성경에서 신의 힘에 의해서만 일어날 수 있는 초자연적인 사건이다. 이어서 다니엘은 다음과 같이 말한다.

> 다니엘: 너희의 적이 아무리 강한들 난 그 적을 멸망시키기 위해서는 작은 힘만으로 족하니라. 너희들 자신을 정결하게 하라! 너희들을 정결하게 하라! 너희들이 나를 떠나지 않는다면 난 너희들과 함께 할 것이며 결코 너희들을 버리지 않을 것이다!
>
> (헤벨 유디트 60)

다니엘의 의견은 전적으로 신을 대변하는 입장이며, 이로써 신은 자신을 직접적으로 계시하는 것이다(비트코프스키, 259). 드라마의 군중은 모두 이 사건을 전능한 신의 개입으로 여기며 다니엘을 예언자로 이해한다. 심지어 아사드도 자신을 돌로 치라고 하는 다니엘을 하느님의 대언자로 인정한다. "슬프다! 슬프다! 하느님의 마음이 벙어리의 입을 통해 말씀을 하는구나. 날 돌로 치시오!"(헤벨 유디트 59). 결국 아사드는 군중이 던진 돌에 맞아 죽음을 맞는다. 게를라흐는 다니엘의 기적과 예언, 이를 따른 군중에 의해 죽게 된 아사드의 사건은 신의 심판을 내포하고 있다고 기술한다(게를라흐 111). 기독교적 관점에서 아사드는 신의 약속을 신뢰하지 못하는 인물로서, 베툴리엔 군중의 불신앙을 경고하기 위한 징표로 해석할 수 있다.

여기서 주목하게 되는 것은 자신의 의지와 상관없이 신의 뜻을 대리하는 도구로 행동했던 다니엘에게 절망이 주어지는 점이다. 다니엘은 형을 죽인 것에 대한 사마야의 저주 앞에서 아무런 말을 하지 못하고 매우 불안해 한다. 극도의 불안에 사로잡혀 자기 자신을 때리는 다니엘을 본 사마야는 더욱 격분하여 그가 예언자가 아니라고 소리친다. 그리고 사마야는 군중 앞에서 다니엘의 윤리의식을 일깨우는 주장을 한다. "네 머리카락을 쥐어뜯거라. [...] 자연의 본성에 어긋난다면 하느님의 뜻에도 어긋나는 일이다!"(헤벨 유디트 62). 실제로 한 시민은 사마야의 의견을 듣고 다니엘에게 달려들며 죽으라고 소리친다.

드라마에서 신의 뜻과 현실의 도덕법칙을 강조하는 사마야의 의견은 기독교 신앙보다 계몽주의 신학, 칸트의 이성종교 철학에 더 가까워 보인다. 성경에서도 인간에 대한 윤리를 강조하기는 하지만, 도덕 법칙에 위배되는 신의 뜻과 그에 따른 인간의 행동들도 볼 수 있다. 그 예로 구약 성경에서 아브라함이 신의 뜻에 따라 아들 이삭을 제물로 바치려 한 행위(창세기 22; 1-10)나 길르앗 사람 입다가 자신의 딸을 신에게 제물로 바치는 것을 들 수 있다.(사사기 11:34-40). 이런 맥락에서 사마드의 냉정한 비판은 기독교적이기보다 윤리적인 것이다.

드라마에서 사마야는 계속 장로에게 성문을 열고 항복하자고 주장한다. "얼른 성문을 여십시오. 홀로페르네스가 자비를 베풀든 베풀지 않든 간에 항복합시다"(헤벨 유디트 61). 그리고 그는 군중 앞에서 다니엘의 목숨을 걸고 하느님의 징표를 시험하자고 제안한다. 베툴리엔의 군중은 사마야의 의견에 따라 신의 징표를 기다리는 상황에 놓이게 된다. 이후 사마야는 다니엘을 집에 데려가서 그의 손에 칼을 쥐어준다. 이는 다니엘이 스스로 자신의 죄를 인식하고 죽음을 택하게 하려는 의도에 기반한 것이다. 그런데 3막의 마지막에서 사마야의 아내 델리아가 나타나서 다니엘이 남편의 목을 졸라 죽였다고 전달한다. 이어서 그녀는 사마야가 다니엘에게 죄를 범했기 때문에 죽은 것이며, 다니엘을 예언자라고 말한다. 델리아뿐만 아니라 사마야의 죽

음을 전해 들은 사제 또한 다니엘을 신의 사자라고 확신한다.

게를라흐는 『유디트』에서 신의 심판의 핵심은 군중에 의한 아사드의 죽음보다 다니엘에 의한 사마야의 죽음에 있다고 기술하는데, 이는 신이 베툴리엔을 고수하라는 하나의 징표로 다니엘을 선택했다는 것이다(게르라흐, 111). 아사드와 사마야의 죽음을 통해서 자신의 뜻에 부합하지 않는 인물을 심판하는 신의 표상이 인식된다. 실제로 작품에서 다니엘과 아사드/사마야의 대립은 신에 대한 믿음과 순종의 다른 모습을 연출하는 것이다. 결국 다니엘은 베툴리엔 사람이 적에게 항복하려는 것을 막고 적으로부터 이스라엘 백성을 지키고 구원하려는 신의 뜻을 전하는 대언자의 역할을 한 것이다.

문제는 신의 사자로서 보여준 다니엘의 행동이 내포한 비극성이다. 신은 전능한 존재로, 다니엘의 형 아사드가 아니라 다른 인물을 불순종에 대한 경고의 대상으로 삼을 수 있었을 것이다. 그러나 신의 절대 주권 앞에서 인간은 그저 무력한 존재이며, 고통은 오직 인간의 몫이다. 다니엘이 신의 대언자로 행동했다고 할지라도, 그는 자신을 부양해준 형을 죽인 죄의식을 피하기 어려울 것이다. 헤벨은 자신의 일기에서 신은 그의 위대한 목적을 위해 개인을 사용하지만, 자신의 도구인 인간을 파멸로부터 지켜주지는 않는다고 기술한다(헤벨 1839년 일기수록집 50).

2. 신의 도구 유디트의 비극성

헤벨의 드라마에서 유디트는 이스라엘 백성의 대적인 적장을 죽이는 영웅적 행동을 하였으나 마지막에 그녀에게 남은 것은 내적 분열과 죄책감이다. 유디트의 분열성과 죄의식은 행동이 아니라 순수하지 못한 내적 동기에 기인한 것이다. 왜냐하면 유디트의 행동 동기로 종교적-애국적 신념과 개인적인 욕망이 같이 작동하기 때문이다.

성경과 드라마의 유디트 인물의 공통점을 찾아보면 먼저 그녀에 대한 사람들의 긍정적 평판이다. 드라마에서 군중에 의해 유디트는 “이 고을에서 가장 신을 경외하는 여자”(헤벨 유디트70)라고 소개된다. 유디트의 인격성과 신앙심에 대한 사람들의 신뢰는 다음의 대화에서 확인할 수 있다.

> 군중 3: 우리가 평화로울 때 그녀는 자신의 작은 방에 조용히 앉아 있곤 했지. 기도하거나 제물을 바칠 때 말고는 누가 이 분을 바깥에서 본 적이 있는가? 하지만 이제 우리가 절망하려고 하니까 그녀가 집을 나와 우리와 함께 다니며 우리를 위로해 주고 있지 않은가!
>
> 군중 2: 저 여자는 부자야. 재산도 많지. 한데 저분이 전에 뭐라고 말했는지 자네 알아? “전 이 재물을 관리하고 있을 뿐입니다. 이것들은 가난한 사람들의 것이지요”라고 말했다네. 게다가 그녀는 말만 그렇게 한 것이 아니라 몸소 직접 행동으로 보여주었어. [...] 하나님께서 우릴 도와주신다면 그것은 저분 때문일 거야.
>
> (헤벨 유디트 70)

다음으로 드라마와 성경의 공통점은 유디트가 적장 홀로페르네스를 죽임으로써 이스라엘, 베툴리엔 사람들에게 정치적 해방을 가져다 주고 신의 뜻을 실현하는 것이다. 그런데 차이점 또한 명료하게 발견된다. 그중 주목해야 할 것이 유디트의 개인사, 홀로페르네스 살해의 내적 동기, 행동 이후 그녀의 죄의식이다.

드라마 2막에서 처음 등장한 유디트는 자신의 개인사를 미르차에게 상세히 소개한다. 성경에서 유디트의 남편은 보리 추수하다가 일사병으로 죽었고, 그후 유디트가 3년 4개월 동안 과부로 지내는 것으로 소개된다. 헤벨의 드라마에서도 유디트가 과부로 등장하지만, 성경과 다른 점은 결혼 이후 남편이 죽기 전까지 전혀 육체적 관계를 하지 않은 것이다. 유디트의 처녀성 모티프는 헤벨이 F. 실러의 드라마 『오를레앙의 처녀』(1801)에서 가져온 것으로 보인다. 실러의 드라마에서 신의 계시를 받고 조국을 구한 요한나에게서 강조되는 것이 순결한 처녀의 형상이기 때문이다. 하지만 헤벨과 실러의 여성인물은 자신의 내적 자연, 육체적 욕망과

관련하여 분명한 차이를 드러낸다. 실러의 드라마에서 요한나가 결혼하지 않겠다고 주장하며 자연적 감성을 부정하는 것과 달리 유디트는 그것에 대한 동경을 드러낸다.

유디트는 아무런 이유를 모르는 채로 결혼 생활에서 기대한 자신의 욕망이 부정당한 것에 대해 실망과 분노를 드러낸다. 하지만 이것은 여성의 해방된 주체적 사고가 아니라 남성과 모성애를 통해서 여성의 삶의 의미를 찾는 가부장적 사고에 기초한 것이다. "오직 남자를 통해서만 여자는 어떤 존재감이 생기거든. 남자로 인해 여자는 어머니가 될 수 있어. 아이를 낳을 수 없는 여인들은 불행해"(헤벨 유디트 34). 유디트는 자신의 현재 삶을 불행하다고 여기며 신앙에 의지해서 살아가는 모습으로 나타난다. 그녀는 자신의 내면에서 일어나는 생각을 떨칠 수 없어서 기도하는 것이며, 자신의 기도는 신에게로 숨는 것이라고 고백한다. 그런 점에서 이 드라마에서 신은 처음부터 없었고, 유디트가 신에게 기도하는 것에서도 그녀와 신의 현실적 관계를 결코 찾을 수 없다고 하는 치글러의 해석(치글러 17)은 받아들이기 어렵다.

다만 유디트 서사에서 주목하게 되는 것은 적장 홀로페르네스를 통해 감각적 욕망의 실현을 생각하는 것이다(바흐마이어 82). 그녀는 자신에게 끊임없이 청혼하는 에프라임에게는 관심을 보이지 않고, 오히려 이스라엘 민족의 적장인 홀로페르네스에게 관심을 보인다. 에프라임이 유디트에게 그의 잔인한 비인간적 모습을 전하자, 그녀는 "그 사람을 한번 보고 싶군요!"(헤벨 유디트 36) 라고 말한다. 이어서 에프라임은 홀로페르네스가 그녀를 보았더라면 아름다움 때문에 당장이라도 그곳에 쳐들어 왔을 것이라고 말한다. 이에 유디트는 베툴리엔을 구하기 위해서는 자기 혼자 그에게 가면 된다고 대꾸한다.

이런 맥락에서 유디트 행동의 근본적 동기가 문제로 제기된다. 실제로 이 문제는 '유디트-해석'에 대한 연구문헌에서 가장 논쟁적인 것으로, 그녀의 행동 동기로 육체적 욕망만을 인정할 것인지, 종교적-애국적 의미의 신념을 같이 인정할 것인지 하는 문제이다(바흐마이어 84). 유디트의 육체적 욕망은 신적 소명의 확신을 위한 기도 속에서도 표출된다. 그녀는 신에게 홀로페르네스를 처치할 수 있는 방법을 가르쳐 달라고, 자신이 행동할 때가 언제인지 신의 지시를 기다리고 있다고 기도한다. 동시에 자신의 육체가 홀로페르네의 것이라고 고백함으로써, 홀로페르네스를 살해하는 방법으로 자신의 아름다운 몸을 이용하려는 생각을 표출한다. "내가 부득이 네게 입을 맞추어야 한다면 난 독이 묻은 입술로 입 맞춘다고 생각할 것이다"(헤벨 유디트 47). 그녀는 이 생각이 자신의 것인지, 신이 준 것인지 의구심을 표명하는데, 이런 의심을 통해서도 기도 속에서 그녀의 개인적 욕망이 작동한 것임을 알 수 있다.

드라마와 동일하게 성경에서도 유디트는 한 장(9장) 전체를 할애할 정도로 긴 분량의 기도를 신에게 드린다. 하지만 성경에서 그녀의 기도 핵심은 이교도인 홀로페르네스의 악을 벌하고 현재 고통을 겪는 이스라엘 백성에 대한 구원이다. 성경 인물 유디트의 기도 내용에서 개인적 생각은 찾아볼 수 없다. 반면 드라마에서 유디트는 신에게 드리는 기도 속에서 자신의 행동이 죄에 의해 가능하다고 고백한다. "죄에 의해서만 행동에 이르게 되지요!"(헤벨 유디트 46). 여기서 그녀는 자신의 의견을 신의 뜻과 동일시 하며, 자신이 생각한 대로 행동하려는 것으로 나타난다.

유디트는 적의 진영으로 건너가 준비한 계략으로 홀로페르네스를 속이는 데 성공한다. 계략의 내용과 전개가 성경과 동일한데, 성경과의 차이점은 마지막 날 밤 그를 죽이기 전에 그녀가 육체적 관계를 가진 것이다. 그녀는 정신이 혼미한 상태로 무대에 나타나서 미르차에게 홀로페르네스로부터 받은 모멸감과 수치심을 표현한다. 그녀는 자신을 하나의 사물처럼 대하는 "홀로페르네스의 물화"(바흐마이어 84)에 분노하는 모습을 보여준다. 그리고 홀로페르네스를 살해한다.

이순간 유디트의 행동은 베툴리엔 백성의 구원이라는 신의 뜻과 상관 없이 남성에 대한 복수욕망에 의한 것으로 보인다. 그럼에도 유디트가 미르차에게 고백하듯이 그녀의 행동이 이스라엘 백성이 당하는 고통을 인식한 것에서 시작된 것임을 부인할 수 없다. 비트코프스키에 따르면 유디트의 행동에는 정의와 불의의 이원적 측면이 혼재되어 있다(비트코프스키 228). 전자는 홀로페르네스를 살해하고 자신의 민족을 구한 것이며, 후자는 그녀의 내면에 적장 홀로페르네스에 대한 욕망을 지닌 것이다. 그 결과 유디트는 이스라엘 백성을 구원하고도 성직자들에게 자신을 죽여달라고 부탁하고 또 홀로페르네스의 아이를 가질까 불안해 하는 실존으로 나타난다. 결국 그녀의 죄책감은 민족의 구원이라는 신의 소명과 도덕성에 위배되는 개인적 욕망에 기인한 것이며, 이는 기독교적 관점에서 신이 인간에게 허용한 자유 의지의 결과로 볼 수 있다.

과연 헤벨은 유디트의 비극성을 전적으로 그녀 자신에게 돌리고 있는 것일까? 유디트의 마지막은 신의 뜻

에 따라 조국을 구한 여성 인물 실러의 요한나와 매우 대조적이다. 『오를레앙의 처녀』 마지막에서 요한나는 조국을 구하는 신의 소명을 다한 후 죽음을 맞으면서 천상의 예루살렘으로 인도된다. 요한나도 전장에서 적장에 대한 사랑의 감정으로 그를 살려주는 죄를 범하지만, 자기 성찰과 기도의 힘으로 그것을 극복함으로써 실러에게서 기독교 구원의 이상이 연출된다. 요한나의 마지막은 성화의 완성된 모습을 보여주기 때문이다.

그러나 헤벨은 드라마 『유디트』에서 기독교 신앙의 이상, 구원의 이념을 연출하지 않는다. 신 앞에서 유디트가 드러낸 개인적 욕망은 신앙인의 삶에서 가능한 현실이다. 헤벨은 그 현실 속에서 인간 구원의 주체이자 신앙의 절대적 존재인 신을 조명한다. 『유디트』에서 베툴리엔 백성에 대한 신의 표상은 모순적으로 나타난다. 신은 자신을 믿고 섬기는 베툴리엔 사람들을 이교도의 위협에서 구원하려고 하면서, 정작 그 뜻을 이루는 도구로서 행동하는 개인의 실존을 책임져 주지 않는 것이다. 결과적으로 헤벨은 인간이 절대적으로 믿고 의지하는 신적 존재가 인간의 현세적 실존을 지켜주지 못한다는 사실을 응시함으로써 기독교의 구원 이념과 거리를 취하는 것으로 보인다.

Ⅳ. 나가는 말

지금까지 헤벨의 드라마 『유디트』와 성경 「유디트」의 서사를 비교, 대조함으로써 작가가 드라마에서 성경의 내용을 그대로 수용하고 있는 부분과 새롭게 변형, 창조한 부분을 살펴보았다. 먼저 드라마와 성경의 공통된 측면은 홀로페르네스와 이히오르의 서사와 그 속에서 이교도를 심판하고 구원하는 신의 표상이다. 이로써 헤벨은 이교도임에도 심판과 구원의 대상이 될 수 있다는 성경의 메시지를 그대로 수용하고 있다. 이는 이교도와 관계없이 인간의 악을 심판하고 선과 정의를 추구하는 인간을 구원하는 기독교 이념의 윤리적 가치를 완전히 부인하지 않는 작가의 사유로 이해된다.

하지만 성경과 명료하게 차이를 드러내는 부분이 있다. 그것은 베툴리엔 백성을 대하는 신의 표상이다. 그리고 신의 존재를 믿고 신의 뜻에 따라 행동하는 사람들의 삶에서 연출되는 비극성이다. 드라마에서 다니엘과 유디트는 이스라엘 민족의 정치적 구원을 위해 선택된 신의 도구들이지만, 현실의 비난과 내적 분열을 감내해야 하는 비극적 상황에 놓인다. 두 인물의 비극성의 원인이 동일하지는 않지만, 공통된 것은 신이 자신의 뜻을 이루는 도구로 선택한 인간, 자신이 구원한 인간의 실존을 책임져주지 않는다는 점이다. 결국 베툴리엔 사람들의 정치적 구원과정에서 드러나는 신의 표상은 모순적으로 나타난다. 이로써 헤벨의 드라마 『유디트』는 인물들의 비극적 상황 연출을 통해 기독교 신앙의 이념과 현실의 거리를 드러내며, 신의 표상과 구원 이념에 대한 성찰의 계기를 제공한다.

참고문헌

김영목. 「성서와 헤벨의 유디트 비교분석 –여성의 살인 모티브를 중심으로–」. 『헤세연구』 38 (2017): 69-101.

대한성서공회. 『성서(외경 포함)』. 공동번역. 대한성서공회, 1977

대한성서공회. 『성서 개정판(외경 포함)』. 공동번역. 대한성서공회, 1999.

말라드 J. 에릭슨. 『신론』. 김광열 옮김. 기독교문서선교회, 1995.

박만. 「신론」. 『조직신학개론』 총회신학교육부편. 한국장로교출판사, 2019: 60-97.

브루스 M. 메츠거. 『외경이란 무엇인가 신구약 중간의 문학』. 민영진 옮김. 컨콜디아사, 1982.

조종남. 『기독교 신학개론』. 신교횃불, 2012.

프리드리히 헤벨. 『유디트 / 헤롯과 마리암네』. 김영목 옮김. 문학과지성사, 2011.

Bachmaier, Helmut. “Judith. Nachwort:. Stuttgart: Reclam, 1984.

Gerlach, U. Henry. “... der Ausgang ist Gottes ... Zum Motiv des Gottesurteils in Hebbels Dramen.” *“Alles Leben ist Raub” Aspekte der Gewalt bei Friedrich Hebbel*, Guenter Haentzschel (Hg.), Indicium Verlag, 1992, 107-120.

Wittkowski, Wolfgang. *Der jung Hebbel Zur Entstehung und zum Wesen der Tragoedie Hebbels.* Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1969.

Hebbel, Friedrich. *Judith.* Stuttgart: Reclam, 1984.

Hebbel, Friedrich. *Tagebuecher.* Stuttgart: Reclam, 1987.

Ziegler, Klaus. *Mensch und Welt in der Tragoedie Friedrich Hebbels.* Berlin, 1938.

▪ 토론문

프리드리히 헤벨의『유디트』에 나타난 기독교의 구원과 비극성
- 성서 외경 「유디트」와의 비교를 중심으로에 대한 토론

이 현 주
(연세대)

이경희 선생님의 논문, 흥미롭게 잘 들었습니다. 선생님의 논문 덕분에 '유디트'에 대해 알게 되었고, 헤벨의『유디트』를 좀더 깊이 있게 이해하게 되었습니다. 사실 저는 토론을 맡기 전에는, 보디첼리의 〈베툴리아로 돌아오는 유디트〉 정도만 그림으로 본 적이 있을 뿐, '유디트'에 대해서는 아는 전혀 없었습니다. 이번 토론을 계기로 헤벨의『유디트』를 읽으면서, 작품 해설과 연구논문 1편을 읽은 것이 프리드리히 헤벨의 작품 세계에 대한 이해의 전부입니다. 이로 인해 발표자 선생님의 논문에 도움이 될 만한 질의나 해석을 덧붙일 수는 없을 듯합니다. 하지만 개인적으로 이번 토론은 '유디트'와 헤벨의 작품 세계를 새롭게 알게 되는, 즐거운 시간이었습니다. 이번 기회에 성서 외경「유딧기」와 헤벨의『유티드』를 읽으면서, 유디트에 대해 새롭게 알게 되고, 공부가 되어 좋았습니다. 성서 외경의「유디트」가 그림이나 문학작품 등에서 무수히 변주되고 있다는 사실도 알게 되었습니다. 카라바조의 〈유디트와 홀로페르네스〉와 아르테미시아 젠틸레스키의 〈홀로페르네스의 목을 베는 유디트〉, 그리고 클림트의 〈유디트 1, 2〉에 형상화된 '유티트'를 비교해 보는 것도 흥미로웠습니다.

발표 논문은 드라마『유디트』와 성서 외경「유딧기」의 비교 분석을 통해, 드라마『유디트』에 나타난 헤벨의 기독교적 사유를 고찰하고 있습니다. 이 논문은 비트코프스티의 헤벨에 대한 논의(『유디트』에는 신에 대한 항의와 반란에 담겨 있다)를 비판적으로 수용하며 시작되고 있습니다. 헤벨의 드라마『유디트』는 성서 외경「유딧기」의 신의 표상을 그대로 수용하면서 기독교 이념의 가치를 일정 정도 인정하고 있지만, "인물들의 비극적 상황 연출을 통해 기독교 신앙의 이념과 현실의 거리를 드러내며, 신의 표상과 구원 이념에 대한 성찰의 계기를 제공한다."는 결론을 이끌어내고 있습니다. 이 논문은 그동안 헤벨 작품 연구사에서 언급되기만 할 뿐 구체적인 연구가 진행되지 않고 있던 헤벨의『유디트』를 "기독교의 구원과 비극성의 문제" 중심으로 구체적으로 분석하고 있다는 면에서 의미가 있는 논의라고 생각됩니다. 토론자의 소임을 다하기 위해 발표 논문을 읽으면서 떠올린 몇 가지 생각을 여쭙는 것으로 질의를 대신하고자 합니다.

헤벨의『유디트』가 성경 외경「유딧기」의 서사에서 "이교도에 대한 서사"를 그대로 수용하고 있다는 분석은 흥미로웠습니다. 홀로페르네스의 서사에서 "인간의 죄악을 심판하는 신을 확인"할 수 있고, 기독교적 관점에서 홀로페르네스의 죽음은 "인간의 창조주인 신을 경외하지 않을 뿐만 아니라 인류 파멸에 대한 의지와 열정이 식지 않는 인간의 부패한 죄성에 대한 심판으로 이해된다"는 분석은 적절하다고 판단됩니다. 다만 성경 외경「유딧기」보다 헤벨의『유디트』에서는 홀로페르네스의 용맹함과 영웅적인 면모를 부각하여 형상화하고 있는 듯합니다. 성경 외경과 헤벨의『유디트』에서 홀로페르네스 형상화에 차이가 있다면, 그 차이에 대해 조금 더 상세하게 보충 설명해 주셨으면 합니다.

헤벨의『유디트』에서는 "장님인 동시에 벙어리인" 다니엘과 처녀 과부 유디트를 신의 대언자 내지 신의 사자(使者)로 그려내고 있습니다. 다니엘은 형 아사드의 죽음을 야기하고 사마야를 하늘의 명으로'("내가 "이 살인마!"하고 소리치니까 그 벙어리는 손가락으로 하늘을 가리켰어요.") 목 졸라 죽이고, 사마야의 부인 델리야에게 칼을 주며 "자기를 찔러달라는 듯 자기 가슴을 가리"킨다. 이는 유디트가 홀로페르네스의 목을 들고

베들레헨으로 돌아와 사제와 장로들에게 하는 작품 끝부분 유디트의 대사(“제가 간절히 바라니 당신들이 날 좀 죽여주십시오!”)와 묘하게 겹쳐집니다.

헤벨은『유디트』에서 성서와 관계없는 다니엘이라는 인물을 고안하였고, 성서와 달리 유디트가 처녀 과부임을 강조하고 있습니다. 성서와 달리 헤벨의『유디트』가 처녀 과부임을 강조하고 있는 부분은 이 논문에서도 6쪽에서 상세하게 분석하고 있습니다. 발표 논문의 논지와는 별 관련 없는 질문인데, 헤벨이 다니엘과 유디트를 신의 대언자 내지 신의 사자(使者)로 선택한 것은 특별한 이유가 있을까요? 이 논문은 “다니엘과 유디트는 이스라엘 민족의 정치적 구원을 위해 선택된 신의 도구들이지만, 현실의 비난과 내적 분열을 감내해야 하는 비극적 상황에 놓”여 있다고 분석하고 있습니다. 다니엘과 유디트를 “신의 도구로 선택했지만 그의 실존을 책임져 주지 않은 인물”로 그려낸 이유가 있을까요? 혹시 이에 대한 의견이나 해석이 있으시다면, 청해 듣고 싶습니다.

발표 논문의 논지와 상관없는 질문을 드려 죄송합니다. 해석에 관한 질문을 하나 더 드리려 합니다. 제3막에는 “아론을 죽이고 아론의 아내를 빼앗아서는 그녀와의 사이에 함을 낳은” 사무엘과 함의 아들인 손자의 대화가 그려져 있습니다. 사무엘은 자신의 죄에 대한 보복이 있기를 70년 세월 동안을 기다렸지만 아무도 그를 건드리지 않았다고 고백하고 있습니다. 사무엘은 “보복할 사람이 아무도 남아 있지 않단 말이냐? 하느님께서는 죄를 자랄 대로 자라게 내버려두고 그 죄를 베어버릴 낫도 부러뜨리는 말세가 왔단 말이냐? 아, 슬프도다! 슬퍼!”라고 말한 다음 손자의 손에 이끌려 퇴장하고 있습니다. 아주 짧은 삽화처럼 등장하고 있는 사무엘과 손자의 대화는 유디트의 마지막 대사 “난 홀로페르네스의 아들을 낳고 싶지 않아. 제발 임신의 되지 않게 하나님께 기도를 해줘! 하나님이 도와주실 거야!”와 묘하게 대비되는 듯합니다. 제가 과하게 연결하여 해석하고 있는 것인지, 선생님의 이에 대한 의견을 듣고 싶습니다.

신의 도구로 선택된 유디트는 자신의 육체적 욕망(“감각적 욕망의 실현”)을 확인하면서, 자신의 존엄성을 상실하게 만든 “홀로페르네스의 물화”에 분노하여 홀로페르네스의 목을 베게 됩니다. 유디트의 행동 동기가 개인적인 것(“남성에 대한 복수 욕망”)인지, 신의 사자로서 대언자의 행위인지 모호하게 그려져 있습니다. 이로 인해 유디트는 정신착락과 같은 자기분열에 빠져 죄책감을 느낀다. 이 논문에서 분석하듯이 “그녀의 죄책감은 민족의 구원이라는 신의 소명과 도덕성에 위배되는 개인적인 욕망에 기인한 것이며, 이는 기독교적 관점에서 신이 인간에게 허용하는 자유 의지의 결과로 볼 수 있”습니다. 이 논문의 결론에서 강조하고 있듯이, 헤벨의『유디트』는 성경 외경의「유디트」와 달리 인간의 비극성을 통해 기독교의 구원 이념과 거리를 취하면서, “신의 표상과 구원 이념에 대한 성찰의 계기를 제공”하는 작품으로 여겨집니다. 이는 “헤벨의 유디트 이후 사람들이 신의 이름으로 행동한다는 논거는 점점 약화되”(김영목, 96)었고, 헤벨의『유디트』는 “신에 의해 위임된 종교적·정치적 사명에서 점점 더 개인적인 동기들로 이전되”(김영목, 97)는 “역사와 시대의 거울”이라는 평가와 맥을 같이 한다고 보입니다. 헤벨의『유디트』의 문학사적 의미에 대해 조금 더 보충 설명을 듣고 싶습니다.

발표 논문과 크게 관련되지 않은, 급하게 읽은 작품 해석에 대해 질문을 던지고 있는 듯하여 송구합니다. 우문에 현답을 바라며 장황한 토론을 마무리하고자 합니다. 감사합니다.

제1세션 2분과

사 회 : 박 상 민
(강남대)

발 표 : 전계성(대구대) **“여신성(與神性)의 방법론 모색과 적용 – 김동리 소설 「해방」을 중심으로”**
토 론 : 윤국희(서울대)

발 표 : 양혜원(이화여대) **“여성학적 방법론으로 접근하는 종교 경험과 문학 텍스트: 박완서 연구를 중심으로”**
토 론 : 최우혁(서강대)

발 표 : 강준수(안양대) **“샤머니즘과 기독교 시선으로 본 영화 〈곡성〉의 공포와 폭력 고찰”**
토 론 : 하야시야마 가오리(대전과기대)

여신성(與神性)의 방법론 모색과 적용 :
김동리 소설 「해방」을 중심으로

전 계 성
(대구대)

Ⅰ. 문제제기

"문학의 하위 범주로서의 '종교 문학'이라는 범칭(汎稱)이 가능하다는 것은 우리 문학이 끊임없이 종교적 흐름과 교섭해왔다는 첨예한 예증이 될 수 있을 것"[1]이라는 유성호의 언급은 문학과 종교 사이의 긴밀한 연결고리를 시사한다. 문학과 종교의 관계란 인간과 신의 관계와도 같다. 문학은 인간 자유의지를 대표하며 종교는 신의 섭리를 대표한다. 각각은 땅과 하늘의 극점에서 반대편을 지향한다. 현실 반영의 문학은 늘 흥미로운 화두를 던지고 있지만 결국 현실의 이야깃거리가 모두 소진된 후에는 현실 너머의 세계를 조명할 수밖에 없다. 종교 또한 신의 세계를 경전 속에 박제해두지 않고 현실의 허무에 부딪힌 인간 세계에 새로운 화두를 제공한다. 이는 인간이 스스로의 근원에 대한 풀리지 않는 의문을 해소하고자하기 때문이다. 다만 문학은 인간의 현실 세계로부터 궁극적인 원리를 찾으려는 시도인 반면, 종교는 인간의 집적된 초월적 경험을 통해 만들어진 몇 가지 다른 원리들을 현실 세계에 적용하려는 시도라고 할 수 있다.

이러한 문학과 종교를 결부시키는 연구는 종교의 다양성과 각각이 지닌 배타성으로 인해 문학 작품의 의미를 특정 종교에 한정시키는 문제를 수반한다. 아울러 방법적 측면에서는 문학 작품에 등장하는 특정 종교의 관련 모티프를 집중적으로 분석하면서 연구대상이 되는 작품이 종교적 특성을 지니고 있다는 결론에 이르는 경향을 띠게 된다. 문학이 종교별로 따로따로 연구될 수 있는 것이다. 그 대표적인 예가 김동리 소설에 대한 종교 관련 연구이다. 김동리는 샤머니즘, 기독교, 불교, 유교와 관련된 소설[2]을 다수 발표하고 작가 스스로 그 관련성을 언급했다. 이 때문에 김동리가 샤머니즘을 주로 다뤘다는 「무녀도」, 「당고개무당」, 「을화」 등은 샤머니즘 수용[3] 측면에서 연구되고, 김동리가 기독교 관계를 다뤘다는 「사반의 십자가」는 기독교 수용[4] 측면에서 연구되었으며, 불교 관계를 다뤘다고 언급한 「불화」, 「등신불」 등은 불교 수용[5] 측면에서 주

1) 유성호, 「한국 현대문학과 종교적 상상력」, 『문학과 종교』 8-2, 한국문학과종교학회, 2003, 17쪽.
2) 김동리, 「신과 인간과 민족」, 『탄생100주년기념 김동리 문학 전집 29;수필-밥과 사랑과 그리고 영원』, 계간문예, 2013, 113쪽 참조.
3) 신덕룡, 「「무녀도」의 샤머니즘 수용양상과 구조 : 김동리론」, 『논문집』 6, 광주대학교 민족문화예술연구소, 1997; 황수남, 「김동리 소설 『만자동경(曼字銅鏡)』에 나타난 샤머니즘」, 『인문학연구』 33-3, 충남대학교 인문과학연구소, 2006; 노승욱, 「김동리 소설의 샤머니즘 수용 양상」, 『인문학연구』 42-4, 충남대학교 인문과학연구소, 2012; 전성광, 「김동리와 선충원(沈從文) 소설의 샤머니즘 비교 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2018.
4) 한희수, 「김동리 소설과 기독교」, 『한남어문학』 24, 한남대학교 한남어문학회, 2000; 방민화, 「성서적 모티브와 기독교 의식 - 김동리의 기독교 단편소설 3편을 중심으로 -」, 『문학과 종교』 10-2, 한국문학과종교학회, 2005; 남금희, 「김동리 소설에 나타난 기독교 수용 양상」, 『신학과 목회』 26, 영남신학대학교, 2006; 차봉준, 「김동리 소설의 기독교 전승 수용과 변이 양상 연구」, 『어문연구』 37-3, 한국어문교육연구회, 2009; 전계성, 「김동리 소설의 성서 모티프 인유와 기독교 교리의 재구성」, 『비교문학』 79, 한국비교문학회, 2019. 기독교와의 관련성 연구는 기독교 수용 양상 외에도 김동리의 기독교에 대한 비판적 인식에 관한 논의가 다수 있었다.
5) 조숭영, 「김동리문학에 나타난 불교사상」, 경남대학교 석사학위논문, 1987; 장영우, 「김동리 소설과 불교」, 『불교어문논집』 6, 한국불교어문학회, 2001; 방민화, 「김동리 연작소설의 불교적 접근-선(禪)을 통해서 본 운명 대응 방식 연구」, 『문학과 종교』 12-1, 한국문학과종교학회, 2007; 허련화, 「김동리 불교소설 연구」, 『한국현대문학연구』 25, 한국현대문학회, 2008; 임영봉, 「김동리 소설의 구도적 성격 - 불교와의 관련성을 중심으로」, 『우리문학연구』 24, 우리문학회, 2008; 홍기돈, 「김동리의 구경적(究竟的) 삶과 불교사상의 무(無)」, 『인간연구』 25, 가톨릭대학교(성심교정) 인간학연구소, 2013; 이경재, 「金東里 文學의 佛教的 想像力 硏究 -對稱性 사고를 중심으로-」, 『어문연구』 42-3, 한국어문교육연구회, 2014; 양진오, 「불교적 상상력과의 접속과 구원의 문학적 의미-김동리의 초기 작품을 중심으로」, 『국제한인문학연구』 13, 국제한인문학회, 2014; 이언홍, 「김동리(金東里)와 선충원(沈從文)의 불교소설 연구

로 연구되었다. 정작 김동리는 그 어떤 종교에도 귀의한 적이 없다고 밝혔고, “내 자신의 관심은 교단에 있지 않다”[6]고 했음에도 불구하고 김동리 소설과 종교의 관련성 논의가 지속되었다는 것은 주목할 만한 부분이다.

문학작품을 종교적으로 해석하는 것에 관하여 박상준은 “작품 외적인 교리에 기대어 추상화되는 문제가 발생”(박상준 2006, 48)[7]한다며 특정 종교와 작품을 기계적으로 연결시키는 연구의 한계를 지적하기도 한다. 그러나 이러한 지적에도 불구하고 종교는 작가의 세계관과 깊이 관련되어 있음을 부정할 수 없다. 그렇다고 해서 한 작가 작품 속에 드러나는 여러 종교적 특성들을 종교별로 따로따로 다루면 결국 작가의 총체적 특성을 파악하기 어려워지는 것도 분명하다. 특히 김동리와 같이 다양한 종교 모티프를 활용한 작가의 경우 특정 종교와의 관련성에 집중할 경우, 그 궁극적 의도를 놓칠 우려가 있다.

김동리가 소설 창작에 종교를 활용하는 것은 그가 주창한 ‘삶의 구경 탐구’가 결국에는 인간의 구원과 관련되는 까닭으로 보인다. 하지만 그의 소설에서는 부조리로 가득한 인간이 절망적인 상황에서 내적인 초월을 이루는 장면이 자주 등장하는데, 이것이 김동리가 제시한 여신적(與神的) 인간이다. 김동리가 언급한 여신적 인간은 주로 샤머니즘 계열 소설에 등장하는 무녀 인물이었으나, 신을 내포하는 양상은 무녀 외에도 초월성을 보이는 여러 유형의 인물들에서 다양하게 나타나므로 김동리의 용어 ‘여신적 인간’ 외에도 여러 인물 유형의 성격을 포괄할 수 있는 개념이 필요한데, 이를 여신성(與神性)[8]이라 할 수 있다.

여신성은 주로 김동리의 종교 관련 소설에서 두드러지게 나타나는 경향을 보인다. 샤머니즘, 기독교, 불교의 종교성을 각각 극복하면서 내적 초월을 이루는 여신적 인간은 이미 졸고[9]에서 다룬 것처럼 「무녀도」의 모화, 「사반의 십자가」의 사반, 「등신불」의 만적이 이에 해당된다. 역사 소재 소설 「석탈해」(1957.9), 「원화」(1957.9), 「수로부인」(1957.11)에서도 ‘검님’을 숭앙하는 여신적 인간이 출현한다.[10] 이들 작품은 샤머니즘, 기독교, 불교, 신라 전통신앙 등에 관련되어 있기에 신성(神性) 모티프를 쉽게 추출해낼 수 있다는 이점을 갖고 있다. 종교 관련 모티프가 전면적으로 드러난 작품에서 여신성을 추출해내는 것은 비교적 용이하다는 것이다.

반면에 종교 관련성이 거의 없는 것으로 평가된 김동리의 다른 작품들에서는 여신성 추출이 상대적으로 어려울 수 있다. 정치적 이념과 현실 수용 의지가 강하게 드러난 해방기 작품은 여신성과 동떨어진 것처럼 보이기도 한다. 이는 김동리를 순수문학의 기수인 동시에 우익 문단의 핵심 인사라는 점에서 순수성과 정치성이 병존하는 모순적인 작가로 인식하는 경향[11]과 무관하지 않다.

이러한 인식과 관련해서는 “순수문학에 함유된 정치적 입장이, 해방공간에서 예술의 껍질을 뚫고 나왔다고도 할 수 있다”[12]는 박은태의 견해를 참조할 만하다. 이는 문학의 순수성과 정치성이 양립할 수 없는 모순관계에 있지 않다는 것, 즉 순수성이 정치성을 포함하고 있다는 것을 말하기 때문이다. 문학의 정치성이 순수성의 부분이라면, 갑작스런 현실 조건의 변화와 이에 따른 맹목적 현실 추수처럼 보이는 김동리의 우익 편향적 소설도 사실은 생의 구경적 형식으로 대표되는 김동리의 문학관이 변질된 것이 아니다. 이 글은 정

-구도소설을 중심으로-」, 아주대학교 박사학위논문, 2017.

6) 김동리, 앞의 글, 113쪽.

7) 박상준, 「한국현대소설에 나타난 기독교적 구원의 문제 - 김동인의 〈明文〉 등과 김동리의 〈사반의 十字架〉를 중심으로」, 『한국현대문학연구』 19, 한국현대문학회, 2006, 47-86쪽.

8) “여신성은 김동리가 제시한 ‘여신적 인간’이 소설 속에서 형상화되는 여러 가지 양상을 설명하기 위해 사용하는 개념으로서, 신과 인간의 관계성을 뜻한다” 전계성, 「김동리 소설의 여신성(與神性) 연구」, 경북대학교 박사학위논문, 2022, 2쪽.

9) 전계성, 「김동리 소설에 나타난 여신적 인간의 초월적 성격: 「무녀도」, 「사반의 십자가」, 「등신불」을 중심으로」, 『문학과 종교』 26-2, 한국문학과종교학회, 2021.6.

10) 전계성, 「김동리 역사소설의 여신성(與神性) 연구」, 『한국문예비평연구』 65, 한국현대문예비평학회, 2020.3.

11) 홍주영은 김동리 문학의 순수성과 정치성을 모성에서 부성으로의 이행 과정으로 보았으나, 김동리 소설의 정치성을 비판하는 대부분의 기존 논의는 현실 추수에 따른 김동리의 형상화 실패로 보면서 정치적 관념을 표현한 소설을 김동리 소설의 대표성과는 괴리가 크다고 평가하는 경향이 강하다. 대부분의 기존 논의들은 김동리의 우익 편향적 소설에 대해 비판적인 시각을 견지하고 있다. “거부할 수 없는 미소 냉전 논리”(박종홍, 1995); “이념이 소설적 형상화보다 우위에 있다”(강경화, 2003); “‘순수문학’은 해방기의 이데올로기적 언어에 불과”(이찬, 2011), “반공 이데올로기에 투철하고 현실을 극복하기 위한 성찰이나 노력 없이 체제를 선택한 것은 현실 추수에 불과”(김주현, 2013), “우익 정권의 정통성을 합법화하는 동시에 그 핵심에 해당하는 친일파 세력과의 타협을 정당화”(이철호, 2013).

12) 박은태, 「김동리의 『해방』 연구」, 『한국문예비평연구』 20, 한국현대문예비평학회, 2006, 277쪽.

치적 현실을 다룬 김동리의 소설을 삶의 구경 탐구의 연장선으로 보고, 주로 종교 관련 소설에서 효과적으로 드러나는 여신성이 김동리 정치적 현실을 배경으로 하는 작품에서도 충분히 드러날 수 있음을 보이고자 한다.

소설에 대한 연구는 작가의 초월론에 관심을 기울이는 부류와 작가의 현실론에 관심을 기울이는 부류로 나뉘지만, 사실 두 부류는 연결된다. 김동리의 여신적 인간 또한 종교와의 관련성 속에서 더욱 두드러지지만 현실과 동떨어져 있지 않다. 김동리가 언급했던 '신과 인간의 관계'라는 주제는 종교 관련 소설에만 통하는 것이 아닐 수 있는 것이다. 이는 김동리가 제시한 여신적 인간의 성격이 그가 스스로 언급한 특징보다 훨씬 다양한 양상을 갖고 있다는 가능성 때문이다. 이러한 여신성이 종교 관련 소설 범주를 넘어 김동리 소설 전반을 관류하는 중요한 핵심이라면, 종교 관련 소설이나 역사 소재 소설 외에 김동리의 정치적 이념을 분명히 드러낸 작품들에서도 여신성은 발견될 수 있다.

이에 본고는 김동리의 정치적 이념이 강하게 드러나는 해방기 작품들을 여신성의 관점에서 「해방」을 중심으로 분석하고자 한다. 해방기에 발표된 김동리의 우익 편향적 소설에는 「윤회설」, 「지연기」, 「상철이」, 「형제」, 「급류」, 「해방」이 있으나 「급류」는 미완성된 작품이며, 「상철이」는 「해방」의 부분으로서 발표된 성격이 짙다. 「윤회설」과 「지연기」는 「해방」보다 앞서 발표된 우익 편향적 소설이지만 주요 인물의 여신적 성격이 두드러지지는 않기에 논의 목적 달성에 적합한 장편 「해방」에 우선순위를 두기로 한다. 2장에서는 여신성의 관점과 김동리의 종교 관련 작품들에 대한 기존 논의의 적용 사례를 간략히 소개하고, 3장에서는 주로 김동리의 정치적 입장을 드러낸다고 평가되었던 「해방」을 여신성의 관점에서 읽어내고자 한다. 아울러 4장에서는 김동리의 전 창작기간을 관류하는 여신성의 전개 양상과 당대 애정 장편소설들에 대한 여신성 관점의 적용 가능성을 총체적으로 조망해보기로 한다.

Ⅱ. 여신성(與神性)의 관점과 그 적용 사례

"김동리는 한계에 부딪힌 인간 현실의 문제를 해결하기 위해 대안적 존재로서의 새로운 인간을 제시하고자 하였다. 김동리는 이를 여신적 인간이라 일컬으며 '신을 내포한 인간'이라 규정하였다. '신을 내포한 인간'은 근대인간주의의 반신적(反神的) 성격에 대한 반작용으로 인해 도출된 김동리의 용어로서 '여신적(與神的) 인간'을 말한다."[13]

여신적 인간은 무녀 인물형 외에도 적용 가능하지만 김동리는 이에 대해 따로 언급하지는 않았다. 무녀 인물형이 지닌 여신적 속성으로부터 신성과 인간 자유의지의 인간 점유 강도라는 기준 개념을 추출할 수 있는데, 여기에 인간 자체의 초월성, 즉 내재적 신성을 더하고 신성이 촉발되는 방향성을 가미하면 세 가지 유형의 여신적 인간이 도출된다.

> "여신성의 첫 번째 유형은 귀의적(歸依的) 여신성이다. 귀의적 여신성은 외재하는 신이나 자연의 여율이 인간의 자유의지보다 우위에 있는 상태를 의미한다. 먼저 외재하는 신이 인간에게 접근하여 신병을 준 경우에 대해 살펴보자. 가령, 신병을 앓고 내림무가 되는 경우 해당 인간은 자유의지가 이끄는 대로 나아갈 수 없다. 바로 죽음을 택하거나, 신 받기를 유보하면서 고통을 당하거나, 신을 받아서 위기를 모면할 수밖에 없는 것이다. 해당자의 자유의지는 분명 신령을 모시지 않는 평범한 삶을 지향하는데, 신병은 신의 강권적인 메시지로서 인간의 자유의지를 무력화시키고 강신을 유도한다."[14]

「바위」의 술이 어머니가 복바위에 붙어 죽음을 맞이하는 것과 「무녀도」의 모화가 물속으로 사라지는 것, 그리고 「산제」의 태평이가 눈(雪)의 화신으로 여겨지는 것(개작 「먼산바라기」의 먼산바라기 영감이 눈 덮인

13) 전계성, 「김동리 소설의 여신성(與神性) 연구」, 경북대학교 박사학위논문, 2022, 19쪽.
14) 전계성, 앞의 책, 30쪽.

산에서 죽는 것)은 인간이 자연물 자체에 동화된다는 점에서 귀의적 여신성의 면모를 보여준다. 「황토기」의 억쇠와 득보가 황토재라는 붉은 땅의 기운과 내력의 영향으로 싸움의 욕망에 지배당하고 피를 흘리는 것, 「달」의 달득이가 달이 차고 기우는 흐름에 몸을 내어맡기고 살아가는 것, 「역마」의 성기가 화개장터의 냇물 흐름이라는 자연율로 인해 역마살의 운명을 지니는 것은 자연의 리듬이 인간에게 옮겨졌다는 점에서 귀의적 여신성을 보여준다.

> "여신성의 두 번째 유형은 의지적(意志的) 여신성이다. 이 유형은 인간의 자유의지가 신성에 대해 우위를 점하고 있다. 이 때 자유의지의 강도는 '주도' 단계에 있으며 이러한 자유의지를 품은 인간은 현실적 목표를 지향한다. 이러한 성격을 지닌 여신적 인간은 논리로 설명되지 않는 현실 바깥 세계에 대해서 인정하고 있고, 외재적 신의 존재에 대해서도 강력한 믿음을 갖고 있다. 그러나 이러한 인간의 자유의지는 현실 범주 안에 지향점을 갖고 있기 때문에 일상적 자유의지의 성격을 띤다. 이러한 인간에게 여신성의 특질이 있다고 말할 수 있는 것은 단지 이들이 외재적 신의 존재를 믿기 때문만은 아니다. 신은 무소불위의 힘을 가지고 있고, 인간은 나약하여 능력 면에서 비교할 수 없는 격차가 있다. 이러한 신과 인간의 위치 속에서는 신이 인간 삶을 휘두를 수 있는 충분한 힘을 가진 것으로 파악된다.
>
> 그런데 이런 유형의 여신성이 귀의적 여신성과 구별되는 것은 초월의 상태로 가는 결정권을 인간이 쥐고 있다는 점 때문이다. 김동리는 "사람이 가진 가장 신령한 기능은 기도에 있다. 육신 가진 인간으로서 신에 접할 수 있는 신비하고 오묘한 통로가 바로 기도이기 때문"[15]이라고 말한다. 여기서 신에게 접한다는 것은 인간 쪽에서 먼저 신에게 접근할 수 있음을 주장하는 것이다. 원래 신과 인간의 관계를 형성하는 것은 신 쪽에서 강림의 형태로 뚫리는 통로이다. 이를 잘 나타내고 있는 유형이 첫 번째 유형인 귀의적 여신성이다. 그러나 인간 쪽에서 먼저 신에게 접할 수 있다는 관점에서는 소원 성취가 불확정적이라 할지라도 인간 주도성을 확보할 수 있게 된다."[16]

김동리 소설 인물들의 의지적 여신성은 주로 성서 소재 소설의 기독교 교리에 대한 대항 서사와 역사 소재 소설의 인간 주도적 검님 숭배 서사에서 나타난다. 「사반의 십자가」에서 예수의 하늘론에 정면으로 반박하며 현실 구원론을 펼치는 사반은 자신이 이끄는 혈맹단 단사 하닷의 점성술에도 그다지 의존하지 않지만 그의 파국적 결말은 오히려 초월적이다. 「석탈해」, 「수로부인」, 「원화」, 「미륵랑」, 「아도」, 「삼국기」, 「대왕암」 등의 역사 소재 소설에는 국가수호를 목적으로 검님 또는 미륵선화라는 신격에 대한 감응을 시도하는 화랑 인물들이 여럿 등장한다. 이들은 귀의적 여신성의 경우처럼 신병이나 강력한 자연의 여율로 표현되는 신성이 먼저 인간에게 접근하는 것이 아니라, 인간이 특정 목적을 갖고 신에게 접근하여 간절한 염원을 통해 목적을 성취하는 것을 특징으로 한다.

> "여신성의 세 번째 유형은 교류적(交流的) 여신성이다. 귀의적 여신성은 신이 인간의 우위에 있는 상태를 보여주고 의지적 여신성은 신의 능력을 자의적으로 끌어 쓸 수 있는 인간의 주도성을 보여준다. 교류적 여신성은 이 두 가지 여신성이 공존하면서 의지적 여신성에서 맹아로 발견되었던 내재적 초월의 가능성을 실제로 실현하는 유형이다. 여신성은 신과 인간의 교류라는 통념적 이해 방식으로 보아 모든 유형이 교류적 특성을 지니고 있지만, 본고에서 설정하고 있는 교류적 여신성은 두 여신성의 절충으로 이해해야 한다.
>
> 귀의적 여신성과 의지적 여신성이 절충된 상태를 살펴보면, 우선 자유의지가 강도 면에서 '미약'의 단계에 있다가 '주도'의 단계로 올라간다. 이는 이미 귀의적 여신성의 단계에 도달했거나 도달을 지향하는 인물들이 의지적 여신성의 주요 정체성이 되는 자유의지

15) 김동리, 「기도하는 자세」, 『전집 29;수필』, 계간문예, 2013, 161쪽.
16) 전계성, 앞의 책, 31-32쪽.

> 를 추가로 수용하는 경우를 말한다. 그 반대의 경우 또한 상정할 수 있다. '주도'의 단계에 있던 자유의지가 현실적 목표의식이나 욕망이 강렬한 상태에 있다가 자연의 여율에 이끌려 '미약'의 단계로 떨어져 전혀 다른 성격의 행동을 하게 되는 인물에 적용이 가능하다. 합리적 사고로 가득한 자아가 환생 등의 신비한 일들을 목도하며 이성의 틀이 붕괴되는 서사에 대해서도 '주도' 강도의 자유의지에서 '미약' 강도의 자유의지로의 이행으로 볼 수 있다. 초월 상태에 도달하는 과정에서 신과 인간 자유의지가 조화를 이루며 미학적 완성 단계를 보여주는 경우도 있는데, 이는 자유의지 강도 면에서는 '균형' 단계로 볼 수 있으며 김동리의 말년에 발표된 두 작품에 적용할 수 있다."[17]

「등신불」의 만적은 인간의 고뇌를 버리지 않은 채로 소신공양을 통해 다른 어떤 부처보다 영검이 뛰어난 존재가 되었다는 점에서 불교의 신성을 초월하는 인간의 내재적 신성을 보여준다. 「극락조」 또한 불성을 그대로 수용하는 인간과 자유의지로 가득한 인간이 서로 부부의 결합을 성취해나가는 과정에서 귀의적 여신성을 띤 여승 정련은 정우의 속세적 사랑을 수용하고 정우는 거사계를 받는 등 불성과 자유의지의 교류 양상을 보여준다. 「무녀도」의 모화는 마지막 굿에서 김씨 부인의 혼백을 건지지 못하자 "용신님도 외면"이라며 스스로 물속으로 빠져 들어가는데, 이는 외재적 신이 들려 수동적으로 끌려 들어가는 것이 아니라 모화 스스로 물과 융화되어 신적 세계에 접근하는 것으로 볼 수 있다.

「까치 소리」의 봉수는 "원래 일상적 자유의지로 가득한 인물이지만 이후 까치 소리와 어머니의 기침 소리로 표상된 자연의 여율에 영향을 받는다"[18]는 점에서, 「눈 내리는 저녁 때」에서는 전생을 기억하는 득희가 합리주의적 세계관으로 가득 찬 영석의 생각을 바꾼다는 점에서, 인간 자유의지는 신적 세계와 결합하는 교류적 양상을 보인다. 또한 「저승새」의 환생 모티프는 경술(만허 스님)이 포기하지 못한 현세에서의 사랑이라는 자유의지가 내세와 연결된다는 점에서 교류적이다. 한편 김동리의 말년 작 「을화」와 「만자동경」은 을화 및 연달래가 무녀라는 점에서 귀의적 여신성을 전제하고 있지만 다른 샤머니즘 계열 소설과 달리 무녀 인물들의 초월적 자유의지가 돋보인다는 점에서 차별적으로 교류적 양상을 보인다고 할 수 있다.

Ⅲ. 「해방」에 나타난 여신성

여신적 인간은 신을 내포해야 한다는 조건 때문에 종교 모티프가 나타난 소설을 중심으로 나타나는 경향이 있다. 그러나 김동리가 말하는 신은 단지 외재적 신성을 지닌 주체에 한정되지 않는다. 「등신불」에서는 만적의 소신공양으로 인해 이미 인간의 내재적 초월성이 마련된 바 있지만 여전히 불교적 색채를 어느 정도 띠고 있다. 그러나 김동리는 "종교는 이미 발견되고 체현된 신에 대하여 복종하고 신앙하고 귀의하지만 문학에 있어서는 각자가 자기 자신 속에 혹은 자기 자신들을 통하여 영원히 새로운 신을 찾고 구하는 것"[19]이라고 강조하였다. 자신을 통해 새로운 신을 찾고 구한다는 것은 종교에서 말하는 신격 외에 자체적으로 신의 초월적 경지를 품은 인간을 발견하겠다는 뜻으로 풀이된다. 종교 모티프가 두드러지지 않은 김동리의 작품들 가운데 이러한 특징을 지닌다고 판단되는 것은 이념에 경도된 인간이 등장하는 우익 편향적 소설이다. 해방기는 귀의적 여신성이 두드러지는 초기와 의지적 여신성이 두드러지는 성서 및 역사 소재 소설 발표 시기(1950년대 중후반) 사이에 위치하는데, 그중에서도 「해방」은 유일한 장편소설로서 인물의 성격 묘사가 두드러지는 작품이라 할 수 있다.

1. 성적 욕망과 대의 지향성이 공존하는 여신적 인간

17) 전계성, 앞의 책, 33쪽.
18) 위의 책, 109쪽.
19) 김동리, 「문학하는 것에 대한 사고(私考) – 나의 문학 정신의 지향에 대하여」, 『전집 32;평론』, 계간문예, 2013, 89쪽.

「해방」은 여신적 인간이 당대 현실 속에서 어떻게 드러날 수 있는지를 보여주는 작품이다. 원래 여신적 인간은 근대적 이성으로 이해할 수 없는 세계를 배경으로 하여 제시되는 경향이 강했다. 그런데 「해방」은 해방이라는 정치적 현실을 살아가는 여신적 인간에 초점이 맞추어져 있다. 「해방」의 이장우는 다분히 정치적인 인물이라는 점에서 여신성과는 다소 거리가 멀어 보이기도 한다. 그러나 인간의 초월성은 여신성을 구성하는 중요한 요소로서 신에게 귀의하려는 종교적 초월성으로 나타나는 경향이 있지만, 특정한 정치 이념에 대한 흔들림 없는 확신에서도 나타날 수 있다. 김동리가 삶의 구경 탐구를 목적으로 소설 창작에 임했다는 것을 감안하면 정치적 이념이 강한 소설에서도 김동리가 제시하는 여신적 인간의 일면에 대한 가능성을 타진해 볼 수 있는 것이다.

이장우는 대한청년회의 회장으로 추대될 만큼 덕이 있고 지혜로운 인물로 묘사된다. 우성근 피살 사건으로 대한청년회 일원들이 동요하며 복수를 다짐할 때 이장우만큼은 "원통한 감정에만 사로잡혀서 목전에 닥친 일을 등한히 해서는 안 됩니다"[20]라며 우성근의 장례를 우선순위에 둘 것을 제안한다. 도의를 중시하며 상황에 휘둘리지 않는 면모는 우익 청년 단체의 수장으로서 최대한의 긍정성을 보여주는 것이다. 이장우의 성격 묘사 부분을 좌익 측 등장인물들의 부도덕성에 비추어서 판단하면 「해방」은 정치적 현실 추수의 결과로 평가되기 쉽다. 김동리는 이장우의 긍정적 측면만을 강조한 것이 아니기 때문이다.

이장우는 우성근의 미망인 심경애로부터 우성근의 편지를 전달받고 친일파 심재영을 만나러 가게 되는데, 그의 딸 심양애가 이장우의 귀갓길을 배웅하는 길에 뜻하지 않게 성적 욕망에 사로잡히게 된다.

> 순간 그의 머릿속에는 야비한 정욕이 왈칵 치밀었다. 거기서 그가 어떤 짓을 하더라도 누구에게도 보이지 않으리라는 — 그만치 캄캄한 어둠이 그에게 갑자기 정욕을 충격시켰다. 숨이 차도록 가슴이 두근거렸다. 그는 걸음을 멈추었다. 거기서 더 걸을 수는 없었기 때문이다. 거기서 더 걷는다면, 그 캄캄한 느티나무 밑을 지나 자기의 방 앞까지 간다면, 그는 완전히 정신을 잃고 양애를 자기의 방속에 끌어들이고야 말 것만 같았다. 술이 취한 중에서도 그는 그것이 무서웠고, 또 가슴이 너무 울렁거려 걸음을 더 걸을 수도 없었고…… 그리고 그 먹탕물같이 새카만 어둠 속에서 어둠 밖으로 발을 떼어놓기가 싫기도 하였다. 그는 우산을 잡지 않은 다른(왼쪽) 손을 양애의 바른편 어깨 위에 얹었다. (…) 잠자던 이성(理性)이 눈뜨기 시작하였다. 그는 자기의 추하도록 거치른 숨소리를 개달았다. 그것이 모두 한 일 분간이었다. "좀 들어갈까?" 의외로 침착한 목소리였다. "저 가겠어요." 양애의, 어딘지 목이 메이도록 성이 난 듯한 목소리였다.[21]

심양애에 대한 이장우의 성적 욕망은 우익 측의 대표로서 갖는 대의 지향성과 거리가 멀다. 이것이 이장우의 이중인격을 말하는 것은 아니다. 욕망에 대한 묘사가 당대 김동리 장편소설들의 공통된 특징이기는 하지만 대중성 획득에만 신경을 쓴 결과로 치부하는 평가는 신중을 기할 필요가 있다. 아울러, 김동리가 단지 우익 편향적 이념을 드러내고 특정 정치세력을 옹호하려 했다면 이장우의 성적 욕망 묘사는 치명적인 모순점이 된다는 점에서 배제되었을 가능성을 제고해야 한다. 그렇다면 김동리는 어떠한 의도로 이장우의 모순적 양면을 묘사하고자 했는가? 대의 지향성을 보이기 전 이장우의 본 성격은 그의 청소년 시기에 있었던 하미경과의 일에서 찾아볼 수 있다.

> 미경이가 그 언젠가 말하던 사내애와 말을 건네고 있는 것이 보였다. 장우의 머릿속에는 갑자기 피가 확 치밀어 오르는 듯함을 느꼈다. 자기 자신도 모를 무서운 노기(怒氣)가, 순간, 그의 전 의욕을 사로잡아버렸다. 그는 자제력도 비판력도 잠깐 잃어버린 채 그들이 서 있는 옛 성터 아래로만 껑충껑충 걸어갔다. (…) 장우의 분노는, 순간, 미경에게로 확 옮겨져버렸다. 그는 숨을 씨근덕거리며 미경의 곁으로 걸어가자, 다짜고짜로 그의 뺨을

20) 김동리, 『탄생100주년기념 김동리 문학전집 6;해방』, 계간문예, 2013, 16쪽. 이하 『전집 6;해방』과 쪽수만 표기.
21) 위의 책, 66-67쪽.

철썩 때렸다.[22]

이장우의 노기는 하미경에 대한 욕망이 얼마나 강했는지를 보여주는데, “나는 사실 내 자신이 이렇게도 배은망덕을 할 줄은 바로 그날 전까지 꿈에도 생각하지 못했던 일”(91)이라는 그의 고백은 미경의 뺨을 때리게 한 욕망의 발현은 갑작스러운 것이었음을 나타내는 단서이다. 김동리는 이장우에게 일어난 이 사건을 “내 손에 덮어씌워졌던, 내 운명”(92)이라고 표현한다. 운명 앞에 쉽게 무너지고 마는 이장우에 대한 묘사는 욕망에 둘러싸인 인간 본연의 모습을 보여준다.

> 그리움과 노여움은 이제 아주 씻을래야 씻을 수도 없는 고질(痼疾)같이도 되어버렸다. 자기는 평생 사람을 그리워해야 하고 고독 속에만 살아야 한다는 그러한 운명 같은 것이 느껴지기만 하였다. 달이 밝은 밤 혹은 눈이 퍼붓는 저녁때로 그는 혼자 쓸쓸히 거리를 헤매면서도 자기는 이 고독에서 이미 벗어날 수 없는 몸. 그 어떠한 구원의 손도 자기를 이 고독과 절망의 구렁텅이 속에서 건져주지 못하리라고만 생각하고 있었다.[23]

고독과 절망 앞에 무력한 인간 이장우는 그 자신을 바라봤던 그 관점으로 친일파 심재영을 바라본다. “국방복을 입고 전투모를 쓰고 〈천황폐하〉를 부르고 다닐 때에도 민족을 생각하고 나라를 사랑하는 마음은 잃은 적이 없었다고 여러 번이나 되풀이하여 변명”(230)하는 심재영에 대해, 이장우는 징벌과 위로, 처단과 동정 가운데서 갈등하며 “악한 인간아, 가엾은 인간아, 복잡하고 미묘하고 잔인하고 각박하고 추하고 …… 그리고 그지없이 아름답고 귀중하고 눈물겨운 인간아”(231)라고 부른다. 이장우의 청소년기가 지울 수 없는 운명으로 닥쳐왔듯이 민족주의자였던 심재영에게도 친일이 운명적으로 왔던 것임을 암시하는 것이다. 그러나 중요한 것은 배은망덕한 손찌검이나 반민족 친일 행위 자체가 아니라 그 앞에 무력한 인간이며, 김동리는 바로 이 지점에서 앞으로 나아갈 길을 모색하고 있다는 것이다.

「해방」을 정치적으로 해석하는 관점에서는 김동리가 나아갈 길에 대해 “〈두개의 세계〉를 동시에 지양한 〈제3세계〉의 출현”(290)으로 보면서 「해방」을 현실 추수에 따른 제3세계의 실패로 평가한다. 그러나 소련이 아닌 미국을 선택했다는 것, 즉 공산주의가 아닌 민주주의를 선택했다는 것은 김동리가 말하는 제3세계의 궁극이 정치 체제의 선택에서 성취되는 것이 아님을 말한다. 더군다나 미국과 소련 모두를 지양하는 제3세계의 출현에 대해서 언급한 것은 이장우가 아니라 좌익 측 인사인 하윤철이다. 김동리가 제3세계관을 주창한 것이나 「해방」이라는 정치적 성격의 소설에 제3세계라는 단어가 사용된 것은 사실이다. 그러나 제3세계에 해당하는 새로운 정치적 선택을 하지 않았다고 해서 제3세계관의 실패라고 평가하는 것은 재고할 필요가 있는 것이다.

김동리의 제3세계관은 여신적 인간을 통해 구현되는 하나의 궁극적인 인간상에 연결된다. 그 출발점은 이장우가 청소년기에 처했던 무력한 상황, 민족주의자 심재영이 친일파의 거두가 되어간 안타까운 상황, 대한청년회 회장으로 추대되어 대의를 지향하는 이장우가 욕망을 못 이겨 심양애를 방으로 끌어들이려는 마음을 품는 상황 등 지극히 무력하게 악의 세계로 빠져드는 나약한 인간이다. 그러나 그 결말은 친일 거두 심재영이나 파렴치한 호색가 신철수에 머무르는 것이 아니라 대의를 지향하는 것이다. 이장우는 그것을 희생을 통해 성취한다.

> 피살된 우성근을 무척 따르던 김상철이 살인 용의자 중 한 명인 하기철을 심문하는 과정에서 뜻하지 않은 사고가 일어나자 이장우는 모든 책임을 지고 체포되기로 한다.
>
> 이장우가 상철의 곁으로 왔다. “지하실 열쇠는 내게 주어!” 이장우의 명령하는 듯한 엄숙한 목소리였다. “아녜요……이건……아니…….” 상철은 어찌할 줄을 모르고 열쇠 쥔 손을 부들부들 떨ㄹ며 머뭇머뭇 거렸다. “김군!” 이장우는, 손으로 먼저 자기 가슴을 가리켰다.

22) 『전집 6;해방』, 86쪽.
23) 위의 책, 93쪽.

"내가 우군의 후계자란 것을 알아야 돼. 내가 여기 책임자야. 그 열쇠는 내 대신 김군이 그동안 맡아두었던 것뿐이야!" (…) "내가 회관에서 나갈 때까지 이 문은 열지 말게."[24]

이러한 대의 지향성은 앞서 제시되었던 인간의 나약함과 완전히 대비되고 있다. 원래 김동리가 제시한 여신적 인간은 보통의 인간과는 다른 이인다운 풍모를 지닌 것으로 묘사되었다. 그것은 신접한 인물의 신성을 인간적인 속성과 병존시키기 어려운 까닭이었다. 김동리가 원작 「무녀도」를 개작할 때 욱이와 기독교의 비중을 강화하는 과정에서 욱이가 낭이를 임신시키는 서사를 뺀 것도 기독교인과 근친상간이라는 비윤리적 행위가 어우러지지 않기 때문이었다. 그러나 당대 현실을 반영하는 소설에서는 종교를 중심으로 한 여신적 인간의 비현실적 초월성이 걸림돌이 된다. 이 때문에 김동리는 이장우를 통해 지극히 나약한 인간의 모습을 조명하는 한편, 이러한 인간이 전혀 예상할 수 없는 희생을 통해 과거의 운명적 상처와 공동체의 위기를 구원으로 귀결시키게 된다.

2. 기독교 대항적 여신성

김동리 소설의 기독교 대항적 여신성은 「무녀도」, 「사반의 십자가」, 「목공 요셉」 등에서 나타난 바 있다. 「무녀도」의 모화가 기독교 신자인 욱이와 대립각을 세우는 것이나 「사반의 십자가」의 사반이 예수와 구원에 관한 논쟁을 벌이는 것은 대표적인 기독교 대항적 면모를 보여준다. 그리고 모화와 사반은 귀의적 여신성과 의지적 여신성을 각각 대표하는 인물이다. 김동리는 예수를 신이 아닌 인간의 측면에서 바라보기 위하여, 「목공 요셉」에서 마리아가 똥 기저귀를 갈아주어야 했던 예수 및 아버지 요셉에게 꾸지람을 듣고 따귀를 맞아야 했던 예수를 조명하고 있기도 하다. 「해방」(1949-1950)은 원작 「무녀도」(1936)[25]와 1950년대 중후반 집중 발표된 성서 소재 소설들 사이에 발표되었다는 점에서 기독교 대항성을 내포하고 있을 가능성이 현저하다. 다만 정치적 이념이 뚜렷하다는 이유 때문에 「해방」의 기독교 대항성은 지금껏 제대로 조명되지 못한 것으로 보인다.

기독교 대항성은 기독교의 모든 요소를 배격하고 비판한다는 것만을 뜻하지는 않는다. 김동리는 여러 종교를 탐색하며 삶의 구경 탐구에 매진한 작가로서 각각의 종교를 창작에 활용하면서 일부 오해를 불러 일으킬만한 종교적 색채를 보여주기도 했다. 이러한 김동리 소설의 특징은 여신성이라는 개념으로 정리될 수 있었는데, 여신성은 주로 기존 종교의 변용을 통해 자기 세계를 구축하는 방식을 취한 결과라고 해도 과언이 아니다. 즉, 김동리는 종교 각각의 특징적인 요소들을 중요한 배경으로 처리하면서도 주인공은 그 세계에 완전히 귀의하지 않고 저마다 독자적인 방식으로 삶을 일궈내는 방법을 쓰고 있다는 것이다.

「해방」의 경우 종교 관련 서사가 표면에 드러나지 않고 은폐되어 있다는 점에서 종교 관련성이 두드러지는 작품에 비해 여신성을 추출해내기가 어렵다. 하지만 '다시 살아나다', '선택의 자유', '육제(肉祭)', '피 흐르는 해방', '십자가(十字家) 윤리(倫理)'라는 「해방」의 소제목들은 범상치 않은 기독교 관련성을 암시하고 있다. 이 가운데 가장 두드러지는 소제목은 단연코 '십자가의 윤리'일 것이다. 이는 절정으로 치달았던 「해방」의 모든 갈등이 이장우의 희생으로 해소되는 부분이기에 작품 전체의 주제와도 관련된다고 할 수 있다. 김동리가 이 핵심적인 대단원의 소제목에 '십자가'를 넣고 이장우의 희생과 연결시킨 것에는 중요한 의도가 있을 것이다.

앞서 언급한 이장우의 대의 지향성은 소제목 '십자가의 윤리'로 인해 기독교 수장인 예수의 십자가 희생을 상기시킨다. 대한청년회의 수장 이장우가 하기철의 죽음에 대한 책임을 지고 대신 체포되는 마지막 장면의 대속 모티프는 하윤철과 함께 살던 청소년기 이장우가 하윤철의 형제자매 대신 어머니에게 용서를 구하는 장면을 통해 선취되고 있다.

---

24) 『전집 6;해방』, 308-309쪽.

25) 원작 「무녀도」는 모화가 사는 마을에 들어와 부흥하고 있던 기독교를 모화의 눈을 통해 경계하는 차원에 머물고, 개작 「무녀도」(1947)는 아들 욱이가 기독교인으로 설정되면서 종교적 갈등 모티프가 모화의 가족 내부로 깊이 파고 들지만 기독교 대항성은 처음부터 어느 정도 있었던 것으로 보인다.

> 장우에게는 마음 놓이지 않는 것이 한 가지 있었다. 윤철의 어머니 — 장우도 어머니라고 불렀지만 —— 가 가끔 신경질을 부리는 일이었다. 그다지 대수롭지도 않은 일을 걸핏하면 성화를 부리며 윤철, 미경, 기철, 식모 할 것 없이 온 집안 식구들을 차례대로 못살게 들볶곤 하였다. 그것은 특히 윤철에게 심했다. (…) 물론 그럴 때마다 윤철과 장우는 함께 그 어머니를 위로하고 〈사죄〉도 했다. 특히 장우의 사죄 — 실상 아무런 죄도 없었지만 — 면 가장 효과가 났다. 그래서 윤철의 일뿐 아니라 미경이나 기철의 경우에라도 결국은 장우가 올라가 사죄를 해야 대체로는 해결이 되곤 하였다.[26]

김동리는 이장우에 대해 “실상 아무런 죄도 없었지만”을 강조하며 가족 구성원들을 대신해 어머니의 신경질을 누그러뜨리는 대속자로서의 역할을 감당했음을 밝히고 있다. 이는 예수 십자가 희생의 전말을 요약적으로 제시하는 것으로 볼 수 있다. 죄 없는 자의 ‘〈사죄〉’가 가장 효과적인 위로였다는 사실과 함께 중요하게 고려해야할 사실은 이장우가 하윤철 어머니의 양자 격으로 살았다는 것이다. 하윤철의 어머니는 자신의 친아들은 진학에 실패해도 이장우의 진학을 뒷바라지 했을 만큼 양친의 정을 베풀었던 인물이다. 하윤철의 어머니에 대한 이장우의 감정은 “한없이 그립고 보고 싶으면서도 어쩐지 자꾸 노여운 생각이 깊어져갔다”[27]에서 잘 드러나고 있다. 이는 미경을 포함한 하윤철의 가족 전부를 향한 감정이기도 하다.

그리움과 노여움이라는 이중적 감정은 미경의 뺨을 때린 사건에서 비롯되었고 이장우는 이를 “내 손에 덮어씌워졌던, 내 운명”[28]이라고 표현한다. 이장우에게 이 사건은 “씻을래야 씻을 수도 없는 고질(痼疾)”[29]이자 구원받을 수 없는 “고독과 절망의 구렁텅이”[30]이다. 김동리는 「해방」에서 불행한 운명과 구원을 말하고 있으며 그 운명의 주인공을 대한청년회 수장으로 세우고 희생으로 몰고 간다. 그 희생에 예수의 십자가 이미지를 덧씌운다는 것은 김동리의 기독교 대항적 태도를 감안할 때 기독교의 수용보다는 변용 의도에 가깝다.

종교 변용은 기본적으로 본래의 종교성을 흐리게 하면서 변용 주체의 세계를 강화하기 마련이다. 변용의 발단은 세계문학을 섭렵하는 과정에서 신앙을 가질 수 없게 되어버렸다는 김동리의 고백과 관련지을 수 있다. 그의 고백은 유한한 인간으로서 구원의 상태를 지향하지만 신을 믿고 섬긴 상급으로서 받는 종교적 구원에 대해서는 강한 거부감을 느낄 수밖에 없는 상태가 되었음을 말한다. 그 거부감의 원천은 운명을 스스로 결정할 수 없다는 것, 즉 피조물로 한계 지어진 자가 창조주를 넘어설 수 없다는 것에서 나온다.

기독교에서는 그 금기의 선을 넘는 인간의 상상력이 창세기의 뱀이 제시한 선악과(善惡果)의 효능, 즉 “눈이 밝아져 하나님과 같이”[31] 될 수 있다는 믿음에서 시작된 것으로 본다. 선악과를 먹은 이후 아담과 하와는 자신들의 아무것도 없는 피조물 그 자체로의 모습을 적나라하게 직시하고 무화과나무 잎으로 몸을 가리게 된다. 선악과의 효능은 거짓으로 밝혀졌지만 인간은 끊임없이 창조주의 자리를 대신하기 위해 이성을 고도로 발달시켜왔는데 그 극한이 근대 인간주의였고 김동리는 이를 넘어서기 위해 여신적 인간이라는 초월적 존재를 상정하기에 이른 것이다. 이미 종교에 귀의할 수 없게 된 김동리가 구원을 성취할 수 있는 방법은 신의 도움 없이 인간 자체적으로 신만이 할 수 있는 일련의 행위를 함으로써 초월성을 획득하는 것이다. 이는 신이 할 수 있는 것을 인간도 할 수 있다는 메시지이며, 선악과의 거짓 효능을 실현할 수 있다는 인간 자체적인 믿음을 말한다.

구원에 대한 자구책이 가능하다는 믿음의 출발점은 창조주에 의해 움직여졌다고 여겨지는 불가항력적인 운명이다. 「해방」의 이장우는 하미경과의 사건으로 절대 고독 속에 내던져지고 운명에 대한 노여움을 느낀다. 기실 이 감정은 기독교의 창조주를 향해 발화되고 있는 것이다. 십 년 만에 재회한 하미경 앞에서 이장우는 자신의 운명에 대해 다음과 같이 말한다.

---

26) 『전집 6;해방』, 81쪽.
27) 위의 책, 93쪽.
28) 위의 책, 92쪽.
29) 위의 책, 93쪽.
30) 위의 책, 93쪽.
31) 대한성서공회 편, 『개역개정 굿모닝 성경』, 아가페출판사, 2008, 창세기 2:5.

> 그것이 내 성격이요 내 운명이었다면 대체 누구에게 사죄를 한단 말입니까? 어머니와 미경 씨와 윤철 군에게 사죄를 했다고 합시다. 그러면 그것은 누가 사죄를 하는 겁니까, 내 자신이 사죄를 하는 겁니까, 내 운명이 하는 겁니까? (…) 내 자신은 내 운명에 대하여 지극히 불만입니다. (…) 일체의 희망과 미련을 다 버리더라도 다만 생명 하나만은 기어이 이어가고 싶던 그 악착한 발버둥과 몸부림이 없었던들 나는 해방과 함께 이렇게 다시 살아날 수는 없었을 겁니다.[32]

여기서 이장우는 운명에 대해 일종의 인격을 부여하고 이에 대한 불만을 표현하면서 불행한 운명이 인생을 무의미하게 소비하게 하였고 자신을 죽음 가까이로 내몰았으나 악착같은 몸부림으로 다시 살아났다고 말한다. 해당 내용은 소제목 '다시 살아나다'에 나와 있으며 이는 예수의 부활을 자연스럽게 상기시키는 동시에 그것과 거리를 둔다. "악착한 발버둥과 몸부림"을 통해 얻은 이장우의 생명은 창조주의 뜻을 따르기 위해 고뇌의 과정을 겪었던 예수의 몸부림과는 전혀 다르기 때문이다. 결국 "어떠한 구원의 손도 자기를 이 고독과 절망의 구렁텅이 속에서 건져주지 못하리라고 생각"[33]했던 이장우의 구원은 인간 스스로 구원하는 것이 된다.

스스로를 구원할 수 있는 인간은 그 능력 면에서 창조주의 권능과 동등하게 여겨지는 듯이 보인다. 이장우가 스스로를 구원할 수 있다는 것은 그 자체로 신의 속성을 가졌다는 의미가 된다는 점에서 인간이라기보다는 신에 가까운 존재성을 갖게 된다. 이러한 인간형은 「등신불」(1961)의 만적에게서 발견되지만, 해방기의 김동리는 「해방」에서 좀 더 현실적인 차원에서 가능한 인간형을 시도한 것이라 볼 수 있다. 이는 스스로의 몸부림으로 불행한 운명을 개척하려는 의지의 인물이 성적 욕망과 주체할 수 없는 노기 등 지극히 인간적인 나약함과 무력함을 동시에 갖고 있다는 점에서 가능해진다.

이장우는 스스로에 대한 구원 능력에 비해 인간적인 욕망을 그대로 지니고 있다는 점에서 상충되는 두 성격을 보여주고 있다. 이는 예수의 내면에서 수없이 벌어진 두 마음의 갈등을 상기시킬 수 있는데 이장우와 완전히 일치되지는 않는다. 예수의 갈등은 성서에 기록된 "이 잔을 내게서 옮기시옵소서 그러나 내 원대로 마시옵고 아버지의 원대로 되기를 원하나이다"[34]라는 예수의 말에 나타나 있듯이, 십자가에서 희생당하여 만인의 죄를 대속하고 구원의 역사를 성취해야 한다는 '아버지의 뜻'과 육체 입은 인간의 '고통을 피하고자 하는 마음'의 공존으로 인해 발생한다. 그러나 이장우는 창조주의 뜻과 자신의 뜻 사이에서 갈등하는 것이 아니라 운명을 거슬러 자유의지를 관철시켜 자신을 세우기 위해 몸부림친다.

이장우에게 있어서 운명은 하윤철의 집안과 얽혀있고 하미경의 뺨을 때리면서 그 길이 서로 갈리게 되는 흐름을 보여주고 있다. 운명의 갈림길은 좌우익이라는 정치적 이념으로 나뉘어졌고, 이장우의 사랑도 그에 맞춰 나가는 것이 운명의 흐름이다. 우익을 선택한 이장우는 우성근의 편지 때문에 친일파 심재영과 엮이고 자연스럽게 그의 딸 심양애와 만나게 된다. 당시 친일파는 미군정의 신탁통치에 기용되어 우익의 편에 서 있었기 때문에 이장우의 길은 운명적차원에서 친일파를 수용하는 방향을 취하게 되어 있다. 그런데 이장우는 심양애가 보는 앞에서 하미경의 이마에 입을 맞춘다. 정치적 입장에서 있어서는 하미경의 남동생 하기철을 죽게 한 김상철의 과오를 떠안으면서, 좌익 측에 선 하윤철의 동생 하미경을 사랑의 대상으로 선택한 것이다.

이장우의 이러한 모순적 선택은 하미경에 대한 운명의 흐름을 거스르고자 하는 의도를 나타낸 결과로 볼 수 있다. 이장우는 대한청년회 수장으로서 그의 운명은 곧 우익의 운명을 표상하며, 우익은 친일파를 수용하도록 운명처럼 되어 있는 것이다. 이러한 가운데서 이장우가 하미경을 선택했다는 것은 곧 심양애와의 관계가 이루어지지 않는다는 것을 의미하며, 심재영과 같은 친일파를 품지 않겠다는 것을 암시하는 행위가 된다. 하미경에게 입을 맞춘 후에 이어지는 이장우의 행위는 「해방」의 대미를 장식한다. 하기철의 죽음에 대한 책임을 지기 위해 "내가 우군의 후계자란 것을 알아야 돼. 내가 여기 책임자야"[35]라고 말하는 이장우는 자신을 불행하게 했던 운명에 대해 불만을 가졌던 모습에서 바뀌어있다. 김동리는 이장우의 이러한 면모를 "판사

32) 『전집 6;해방』, 106쪽.
33) 위의 책, 93쪽.
34) 대한성서공회 편, 『개역개정 굿모닝 성경』, 아가페출판사, 2008, 누가복음 22:42.
35) 『전집 6;해방』, 309쪽.

가 선고나 내리듯 엄숙한 음성으로"[36]라고 묘사하고 있다.

「해방」의 마지막 장면에서 김상철을 대신해 체포되기를 자처하는 이장우는 소제목 '십자가의 윤리'와 관련하여 예수의 이미지를 덧입게 된다. 우성근 피살 사건 이후 대한청년회는 윤동섭·김상철 일파와 장극준 일파는 살해범 수사를 대한청년회 주도로 할 것인지 경찰에 협조만 할 것인지를 두고 대립한다. 윤동섭 일파는 김상철이 하기철을 연행하여 회관 지하실에서 심문했는데 하기철이 심장마비로 사망하고, 그 사실을 안 장극준 일파가 배후에서 해방주보사의 오금례 여사를 움직여 경찰에 고발하게 한다. 수도청과 C.I.C가 회관에 들이닥친 것도 이 때문이다. 김상철은 장극준에 대해 "겉으로는 동지라는 가면을 쓰고 속으로는 멀쩡한 원수"[37]라고 말한 바 있는데, 결과적으로는 장극준의 밀고로 대한청년회 수장인 이장우가 체포될 것을 암시한다. 이는 예수가 열 두 제자 중 한 명인 가룟 유다의 배신으로 체포되는 것과 유사하다.

이장우가 체포될 경우 그 죄목은 하기철 살인이 되는데 그 과실은 원래 김상철에게 있다. 그런데 이장우는 자신의 몸을 던져 희생하고 김상철 대신 그 죄를 뒤집어쓴다는 점에서 예수의 십자가 희생과 유사한 맥락에 놓여 있다. 예수는 이스라엘 사람들의 여호와 하나님에 대한 반복되는 불순종의 죄를 뒤집어쓰기를 자처하여 희생 제물이 되기 때문이다. 즉, 기독교의 '대속' 모티프가 이장우에게 투영되고 있는 것이다. 이에 대한 암시는 이미 「해방」의 전반부에 제시된 바 있다. 이장우가 하윤철의 집에 기거하던 때에 하윤철, 하미경, 하기철을 대신해 그들의 어머니께 사죄하면 화가 풀렸다는 이야기가 그것이다. 이러한 이장우의 속성은 마지막 장면의 희생과도 잘 연결되는 것이다.

그러나 이장우를 통해 김동리가 나타내고자 하는 여신적 인간의 속성은 전혀 다른 것이다. 예수의 대속 모티프를 「해방」에 완전히 수용하고자 했다면 이야기는 전혀 다른 방향으로 전개되어야 한다. 김동리가 '다시 살아나다'라는 소제목을 쓰는 이유는 운명으로 표상되는 유일신의 불가항력적 영향력으로부터 다시 살아나고자 하는 의지를 다지는 것이다. 이는 예수의 부활이나 기독교인들이 추구하는 부활 신앙과는 무관하게 신에 대한 의지의 맥락이 완전히 탈각되어 있다. 오로지 인간 자신의 초월성으로 현안을 뚫고 나가는 불굴의 자유의지가 묘사되고 있는 것이다. '선택의 자유'라는 소제목은 내용의 흐름으로 보아 신철수의 여성 편력을 두고 이르는 말이며, 박선주의 자유로운 연애관을 통해서 쾌락을 추구하는 방탕성을 신의 규례들과 맞세우기 위한 목적이 은폐되어 있다고 볼 수 있다. 방탕성은 신철수에게서만 나타나는 특징이 아니라 희생의 아이콘이 되는 이장우에게서도 똑같이 드러나는 것으로서 쾌락을 추구하는 인간보편적인 특성을 부정하지 않는다는 김동리의 의식을 보여준다. 이는 초월성과 욕망을 동시에 지닌 현실 속 여신적 인간의 한 특성[38]을 그려내고 있는 것이다.

'육제(肉祭)'는 '사순절에 앞서서 3일 또는 한 주일 동안 즐기는 명절'이라는 사전적 의미를 지니고 있는데 이는 예수의 십자가 희생을 기리는 본래의 기독교적 의미와 다소 거리가 있다. 이것은 오히려 예수의 고난에 동참하는 기간이 시작되기 전에 마음껏 즐기자는 의식이 묻어나기도 한다. 김동리가 이러한 '육제'라는 단어를 소제목으로 채택한 데에는 다음 두 가지 이유가 있는 것으로 분석된다. 첫째는 이장우의 희생을 예수의 십자가 희생과 견주되 그것이 순수하게 기독교적인 의미가 아님을 암시하고자 하는 것이다. 둘째는 신철수가 남동생에 대한 누이의 희생이라는 가치를 볼모로 하미경의 육체를 탐하나 하미경이 그 요구에 응하지 않고 기절하도록 이야기를 전개시킴으로써, 이후 이장우가 심양애 대신 하미경을 선택하고 김상철 대신 희생을 감행하는 장면과 연결시키고자 하는 것이다. 하미경과 이장우는 공통적으로 희생의 가치를 실현하는 존재로서 예수의 십자가와 연결될 수 있는 것이다. 이를 통해 김동리는 운명을 거슬러 인간 자체적인 의지에 따라 예수의 십자가 희생에 담긴 숭고한 이미지를 이장우라는 인물에 새길 수 있게 된다. 이러한 이미지는 오직 기독교 신성을 표현하는 경우에만 가능한 영역이었으나, 「해방」의 이장우는 당당하게도 신적 영역에서 논의되는 희생 모티프를 인간적으로 구현하면서 여신적 속성을 띠게 된다. 이는 김동리의 기독교 대항성에서 출발한 것으로 보인다.

---

36) 위의 책, 309쪽.
37) 위의 책, 306쪽.
38) 보통 종교적 관점에서는 욕망이 사라지지 않고 있으면 초월하지 못한 것이며 수행을 통해 극복할 대상으로 보지만, 김동리에게 욕망이나 자유의지는 신의 규례로 제한해야할 대상이 아니라 자연스러운 것으로 인식된다. 욕망을 배제한 초월성은 성인이나 소수 영웅의 출현을 가능케 하지만, 욕망을 배태한 상태의 인간이 갖는 숭고한 삶의 방식은 유한한 인간의 모습 그대로 각자의 영역에서 초월 가능한 다수의 여신적 인간 출현을 가능케 한다.

Ⅳ. 마무리

여신성의 관점에서 보아 「해방」의 이장우는 성적 욕망에 경도되는 인물이면서도 대의 지향성을 지녔다. 그의 대의 지향성은 이인다운 면모로서 여신성의 측면에서 초월적인 요소가 된다. 반면에 하미경이나 심양애를 향한 이장우의 성적 욕망(충동)은 이성의 통제를 필요로 하는 수준으로 제시되었다는 점에서 초월성의 반대편을 보여주고 있다. 이장우의 양면성은 욕망 앞에 무너지는 처절한 인간인 동시에 주저 없이 자신을 희생할 수 있는 초월적인 영웅이라는 인간형을 나타낸다. 그런데 이장우는 자신과 자신의 운명을 분리시키면서 통제되지 않는 감정의 소용돌이를 운명으로 인식한다. 이러한 운명의 흐름은 기독교적 신성을 상기시키는 소제목들에 의해 창조주의 섭리라는 이미지를 획득한다. 이장우는 창조주의 섭리로 보이는 운명이라는 불가항력적 신성에 대항하여 몸부림을 치고 꿋꿋이 살아낸다.

이장우가 하미경과의 과거를 떠올리며 언급한 '운명'은 그가 맞서야 할 신격에 비할 수 있다. 운명에 사로잡혔던 그의 과거는 운명에 예속되어 저항할 수 없었다는 점에서 귀의적이다. 그러나 악착같이 살아내려는 과정에서 이장우는 운명에 상회하는 의지의 비중을 갖게 되고 그 과정에서 대한청년회의 수장으로서 자기를 희생하여 김상철의 죄를 대속한다. 이와 동시에, 좌익의 편에 서 있는 하윤철의 누이 하미경을 선택하고 친일파 심재영의 딸 심양애를 배제한다. 이장우가 하미경을 잃었던 과거의 운명적 흐름은 이후에도 하윤철이 좌익 편에 선 까닭에 영영 좌우익으로 나뉘게 되지만, 그가 심양애 대신 하미경을 택하면서 좌우익의 극심한 대립상은 보편적 인간성으로 해소될 가능성을 만든다. 오금례 여사의 "같은 동족끼리 이렇게 싸울 필요가 만무하당께로"(310)라는 말도 이와 연결된다.

결국 김동리가 이장우를 통해 맞서려는 운명이라는 대상은 불가항력적인 신의 섭리로 인식될 만큼 처절한 좌우 대립의 현실이다. 김동리는 부정적 현실을 조장한 주체로서 기독교의 창조주를 바라보고 있는 것이다. 이장우의 희생을 십자가의 윤리로 보는 김동리의 관점에 의해 「해방」은 기독교적 이미지를 일부 갖는 것이 사실이다. 그러나 김동리는 예수의 숭고한 이미지를 운명을 거스르는 자유의지의 소유자인 이장우에게 덧씌우고 있다. 대속의 원관념이 되는 예수의 희생은 '아버지의 뜻'을 따른 결과라는 점에서 귀의적인 반면에 운명을 거스르는 차원에서 시도되는 이장우의 희생은 다분히 의지적이기 때문이다.

하지만 이장우를 의지적 여신성을 띤 인물로 보기에는 무리가 있다. 의지적 여신성은 외재적 신성의 존재와 능력을 믿는다는 점에서 인간중심적인 동시에 여전히 의존적이기 때문이다. 이장우는 의지적 인물이기는 하지만, 오히려 교류적 여신성에 가깝다. 교류적 여신성은 단순히 귀의성과 의지성의 절충이 아니라 귀의성에 사로잡힌 상태를 벗어나려는 의지에서 촉발되므로 의지적 여신성과는 차이가 있다. 귀의적 여신성을 띤 여신적 인간이 귀의하고 의존했던 과거를 버리게 되면 이는 의지적 여신성의 인간이 갖는 모든 종교성을 뛰어넘고 스스로 신의 자리에 앉게 되는 결과를 초래한다. 이 과정은 마치 「등신불」의 만적이 소신공양을 통해 인간의 고뇌를 그대로 지닌 채로 불교의 부처들이 범접할 수 없는 영검을 갖게 된 것과 유사하다.

참고문헌

1) 기본자료

김동리, 『탄생100주년기념 김동리 문학전집 6;해방』, 계간문예, 2013.
김동리, 『탄생100주년기념 김동리 문학 전집 29;수필-밥과 사랑과 그리고 영원』, 계간문예, 2013.
김동리, 『탄생100주년기념 김동리 문학 전집 32;평론-문학과 인간』, 계간문예, 2013.
대한성서공회 편, 『개역개정 굿모닝 성경』, 아가페출판사, 2008.

2) 논문 및 단행본

강경화,「해방기 김동리 문학에 나타난 정치성 연구」,『현대소설연구』18, 한국현대소설학회, 2003.
김주현,『김동리 소설 연구』, 박문사, 2013.
남금희,「김동리 소설에 나타난 기독교 수용 양상」,『신학과 목회』26, 영남신학대학교, 2006.
노승욱,「김동리 소설의 샤머니즘 수용 양상」,『인문학연구』42-4, 충남대학교 인문과학연구소, 2012.
류동규,「김동리의『해방』에 나타난 친일의 표상」,『국어교육연구』51, 국어교육학회, 2012.
박상준,「한국현대소설에 나타난 기독교적 구원의 문제 - 김동인의 〈明文〉 등과 김동리의 〈사반의 十字架〉를 중심으로」,『한국현대문학연구』19, 한국현대문학회, 2006.
박영순,「김동리 〈解放〉 연구」,『국어국문학』99, 국어국문학회, 1988.
박은태,「김동리의 『해방』 연구」,『한국문예비평연구』20, 한국현대문예비평학회, 2006.
박종홍,「김동리 소설 연구 : 해방기 작품을 대상으로」,『국어국문학회』115, 국어국문학회, 1995.
박헌호,「김동리의 《해방》에 나타난 이념과 통속성의 관계」,『현대소설연구』17, 한국현대소설학회, 2002.
방민화,「성서적 모티브와 기독교 의식 - 김동리의 기독교 단편소설 3편을 중심으로 -」,『문학과 종교』10-2, 한국문학과종교학회, 2005.
_____,「김동리 연작소설의 불교적 접근-선(禪)을 통해서 본 운명 대응 방식 연구」,『문학과 종교』12-1, 한국문학과종교학회, 2007.
서보호,「김동리의 신문연재소설 〈해방〉의 '줄거리 텍스트' 연구」,『국어국문학』187, 국어국문학회, 2019.
신덕룡,「「무녀도」의 샤머니즘 수용양상과 구조 : 김동리론」,『논문집』6, 광주대학교 민족문화예술연구소, 1997.
양진오,「불교적 상상력과의 접속과 구원의 문학적 의미-김동리의 초기 작품을 중심으로」,『국제한인문학연구』13, 국제한인문학회, 2014.
유성호,「한국 현대문학과 종교적 상상력」,『문학과 종교』8-2, 한국문학과종교학회, 2003.
임영봉,「김동리 소설의 구도적 성격 - 불교와의 관련성을 중심으로」,『우리문학연구』24, 우리문학회, 2008.
이경재,「金東里 文學의 佛敎的 想像力 硏究 -對稱性 사고를 중심으로-」,『어문연구』42-3, 한국어문교육연구회, 2014.
이언홍,「김동리(金東里)와 선충원(沈從文)의 불교소설 연구 -구도소설을 중심으로-」, 아주대학교 박사학위논문, 2017.
이 찬,「해방기 김동리 문학 연구 : 담론의 지향성과 정치성의 상관관계를 중심으로」,『비평문학』39, 한국비평문학회, 2011.
이철호,「사실, 휴머니즘, 운명 -김동리의 해방(1950)을 중심으로」,『현대문학의 연구』49, 한국문학연구학회, 2013.
이혜진,「해방정국 청년세대의 연대와 적대의 아포리아 -김동리의 『해방』을 중심으로-」,『우리문학연구』62, 우리문학회, 2019.
장영우,「김동리 소설과 불교」,『불교어문논집』6, 한국불교어문학회, 2001.
전계성,「김동리 소설의 여신성(與神性) 연구」, 경북대학교 박사학위논문, 2022.
_____,「김동리 소설에 나타난 여신적 인간의 초월적 성격:「무녀도」,「사반의 십자가」,「등신불」을 중심으로」,『문학과 종교』26-2, 한국문학과종교학회, 2021.
_____,「김동리 역사소설의 여신성(與神性) 연구」,『한국문예비평연구』65, 한국현대문예비평학회, 2020.
_____,「김동리 소설의 성서 모티프 인유와 기독교 교리의 재구성」,『비교문학』79, 한국비교문학회, 2019.
전성광,「김동리와 선충원(沈從文) 소설의 샤머니즘 비교 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2018.
조숭영,「김동리문학에 나타난 불교사상」, 경남대학교 석사학위논문, 1987.
차봉준,「김동리 소설의 기독교 전승 수용과 변이 양상 연구」,『어문연구』37-3, 한국어문교육연구회, 2009.
한희수,「김동리 소설과 기독교」,『한남어문학』24, 한남대학교 한남어문학회, 2000.
황수남,「김동리 소설 『만자동경(曼字銅鏡)』에 나타난 샤머니즘」,『인문학연구』33-3, 충남대학교 인문과학연구소, 2006.
허련화,「김동리 불교소설 연구」,『한국현대문학연구』25, 한국현대문학회, 2008.
홍기돈,「김동리의 구경적(究竟的) 삶과 불교사상의 무(無)」,『인간연구』25, 가톨릭대학교(성심교정) 인간학연구소, 2013.

▪ 토론문

「여신성(與神性)의 방법론 모색과 적용: 김동리 소설 『해방』을 중심으로」에 대한 토론

윤 국 희
(서울대)

전계성 선생님의 글은 신과 인간의 관계성인 '여신성(與神性)' 개념을 김동리 문학의 핵심으로 보고, 정치적 이념이 두드러지는 해방기 장편 『해방』을 여신성의 관점에서 분석합니다. 주인공 이장우는 인간적인 욕망과 신적인 숭고함을 동시에 가진 인물로, 운명에 예속되어 있는 귀의적 상태에서 벗어나 스스로 신성함을 획득한다는 점에서 '교류적 여신성'을 가진 인물로 분석됩니다. 즉, 부조리한 운명 안에서 내적 초월을 이루는 여신적 인물을 형상화하고, 그의 희생을 통한 공동체의 구원은 '생의 구경적 탐구'라는 김동리의 문학관을 일관적으로 이해할 수 있게 한다는 것입니다. 선생님의 글을 흥미롭게 읽으면서 생긴 몇 가지 생각들을 정리하여 나누는 것으로 토론을 대신하고자 합니다.

발표문은 해방 이후 김동리의 작품세계를 이해함에 있어, 정치적 이념이 나타나는 작품을 작가 자신의 '순수문학' 개념에서 벗어난 것으로 보는 관점을 극복하고자 합니다. 우익 편향적 소설로 평가되는 작품들 역시 그 핵심에는 순수문학의 본령인 '구경적 생의 형식'으로서의 여신성이 놓여 있음을 밝히고자 하는 시도입니다. 이러한 관점에 저 역시 동의하면서도, 그렇다면 왜 작가는 여신적 인물을 해방기 정치현실의 구체적인 조건 안에서 '우익 편향적으로' 재현하고 있는지에 대한 질문이 함께 던져질 필요가 있다고 생각됩니다. 학병동맹사건, 여운형과 김구 암살, 반민특위 해체 등의 정치적 사건들이 잇따르던 시기, 폭력과 사적 복수의 방식으로 구성되는 공동체(청년단체)를 재현하고, 그 공동체의 후계자로 '여신적 인물'인 이장우를 위치시키고 있음은 반공 이데올로기를 통한 "극우의 주체적 내면화"[1]라는 관점에서 자유로울 수 없어 보입니다. 이에 대해 부연하여 설명해주신다면 발표문을 이해하는데 많은 도움이 될 것 같습니다.

두 번째는 이장우와 심재영이라는 인물에 관한 것입니다. 『해방』은 이장우라는 인물이 성적 욕망과 회피적 무위에서 벗어나 타자의 죄를 대속함으로써 영웅적 위치를 획득하는 서사로 요약됩니다. 이때, 작가는 이장우와 더불어 '친일파 심재영'에 대한 서사에 많은 지면을 할애하고 있는데, 자신의 질투를 '성격·환경·운명'으로 인식하는 이장우는 심재영의 모순적인 내면 역시 '운명적인 것'으로 이해합니다. 이 장면에서 중요한 것은 운명 앞에서 무력하지만 "앞으로 나아갈 길을 모색"(8면)하는 인간의 모습이며, 이는 김상철의 살인죄를 대속함으로써 성취되는 이장우의 '대의 지향성'으로 분석됩니다.

여기에서 두 가지 질문을 드리고자 합니다. 먼저, 자신의 운명에 맞서는 인간상이 김동리 문학의 핵심에 놓여 있다는 점에 충분히 동의하면서도, 작품에서 '운명'이라는 관념 안에서 이장우와 심재영의 과거가 구체성을 잃고 '그지없이 아름답고 귀중하고 눈물겨운 것'으로 동질화되고 있는 지점에 보다 비판적으로 주목할 필요가 있다고 생각됩니다. 해방 이후 친일파 청산 문제가 대두되고 있던 시기, 애국과 친일 표상이 교차된 인물을 '보편적 인간성' 안으로 끌어들이고 있는 작품의 정치적 맥락과 의도를 들여다보지 않을 수 없는 것입니다. 이에 대해 발표자께서는 어떻게 생각하고 계신지 궁금합니다.

---

1) 김주현, 「해방기 김동리 소설에 나타난 현실 인식의 변화 고찰」, 『한국현대문학연구』 40, 한국현대문학회, 2013.

두 번째로, 작품에서 작가가 이장우를 통해 맞서려는 ‘운명’과 ‘대의’의 성격에 관한 것입니다. 여기서 운명은 “처절한 좌우 대립의 현실”이며, 이러한 운명은 이장우에 의해 해소될 가능성을 가진다고 분석됩니다.(14면) 이는 곧 이장우의 ‘대의 지향성’으로서의 여신적 면모와 연결되는데, 그의 희생은 곧 “과거의 운명적 상처와 공동체의 위기를 구원으로 귀결”(9면)시키기 때문입니다. 이때, 이장우의 ‘(욕망과 폭력으로서의) 운명’과 해방기 현실이라는 ‘국가적 운명’이 어떠한 방식으로 연관될 수 있는지, 그리고 이장우를 통해 작가가 제시하고 있는 ‘나아갈 길’이 어떻게 분열된 해방기 현실을 통합할 가능성을 지니는지에 대해 여쭙고자 합니다. 이장우는 우상근이라는 숭고함을 선취한 인물의 ‘정당한 후계자’가 되기 위한 통과의례로서의 희생을 선택하고, 그 결과 “〈한 개의 세계〉에 가담하여 다른 〈한 개의 세계〉와 싸우는”[2] 이항대립적 구도에서 인민당, 학병동맹, 전국노동자평의회, 반동분자, 빨갱이는 타자화되고 있기 때문입니다. 또한, 이장우가 심영애와의 관계와 상관없이 이미 심재영의 집으로 거처를 옮기기로 약속한 것, 하윤철의 정치적 신념이 ‘인간관계’에 이끌린 것에 지나지 않는 점, 그리고 오금례 여사가 말하는 ‘같은 동족’에서도 ‘여운형 씨나 빨갱이’는 배제되어 있을 것이라는 점을 고려할 때, 하미경을 선택한 이장우의 결정이 가지는 의미에 대해 다시 한 번 생각해보게 합니다. 이에 대한 발표자의 생각을 여쭙는 것으로 토론을 마치고자 합니다.

2) 김동리, 『해방(탄생 100주년 기념 김동리 문학전집6)』, 계간문예, 2013, 290면.

여성학적 방법론으로 접근하는 종교 경험과 문학 텍스트 : 박완서 연구를 중심으로

양 혜 원
(이화여대 한국여성연구원 연구교수)

Ⅰ. 들어가는 말

본 논의는 여성의 종교적 경험을 글로 쓴다는 것의 의미를 여성학적 방법론에서 이해할 수 있는 가능성을 생각해보기 위한 시도이다. 여성학적 방법론의 핵심은 기존 지식을 그대로 받아들이지 않고 의심하며 들어간다는 것(hermeneutics of suspicion), 그리고 새로운 지식 구성을 위해서 여성의 경험을 듣는다는 것, 이 두 가지로 요약이 될 수 있다. 여성주의 입장의 연구자에게 의심을 일으키는 가장 기본적인 이론적 토대는 가부장제 이론이다. 가부장제란, 간략히 말해서, 남성의 이해와 가치를 중심으로 이 사회의 모든 상징체계와 작동 원리가 구성되었고, 그 안에서 여성은 남성의 타자가 되어 그의 시선에 따라 규정될 수밖에 없게 만드는 제도이다. 여기에서 여성의 열등성은 암묵적으로 전제되며, 그 열등성은 종종 차이 혹은 다름의 개념으로 설명이 된다. 그렇기 때문에 여성학적 방법론은 이러한 체제에서 구성된 지식에 대한 의심을 발동하고, 여성들의 이해와 가치가 반영되는 새로운 지식을 구성하기 위해서 여성들의 경험을, 그들의 목소리를 듣는다. 그러나 1970년대부터 발전된 이러한 여성학적 이론 및 방법론은 80년대부터 이미 내부적으로 비판되기 시작했는데, 이는 그 어떠한 여성 주체도 가부장제 '밖에서' 가부장제를 회의할 수는 없으며, 연구자/저자가 듣고자 하는 여성의 경험도 가부장제라는 구조를 완전히 탈피한 새로운 언어일 수는 없기 때문이다. 다시 말해서, 주체가 된다는 것은 이미 구조 안에 있음을 의미하기 때문에 연구자도 연구자가 꿈꾸는 세상도 완전히 새로운 판(clean plate)일 수는 없다는 것이다. 그후로 여성주의 연구에서는 가부장제를 이해하는 방식도, 그것을 의심하고 새로운 지식을 만들어가는 방식에서도, 중심주의를 벗어나(decentralized) 주변들의 다양하고 보다 작아진 목소리로, 즉 대문자 F의 Feminism에서 소문자 f의 feminisms로 말하기 시작했다. 이는 대문자 T의 Truth를 잃어버린 시대에 피할 수 없는 변화라 하겠다.

여성주의 연구의 이러한 흐름에서 종교는 어떤 위치에 있는가? 초기의 여성주의 연구에서 종교는 의심의 해석학이 가장 많이 적용되어야 하는 분야였다. 가부장제 사회가 무엇보다 아버지 신을 중심으로 하는 제도의 지지를 받고 있다고 보았기 때문이다. 그래서 세속 여성학자들이 아예 종교를 외면했다면, 종교 여성학자들은 종교를 의심의 해석학으로 해체하려 했다. 그러나 이러한 움직임은 때로 엘리트주의로 나타나기도 했는데, 여성학적 방법론의 두 번째 중요한 축인 여성의 경험을 듣는 부분을 실천하면서 종교를 믿는 여성들의 목소리를 듣다 보면, 여전히 기존의 종교적 실천에서 의미를 찾고 그것을 굳이 바꾸려 하지 않는 여성들이 많았기 때문이다. 갈수록 많은 여성들이 직업의 세계에서 돈을 벌고 지위를 가지면서 그 사회에서 자기를 실현할 수 있는 길이 열린 여성들, 그럴 수 있는 다른 자원을 확보한 여성들은 (종교를 기반으로 하는) 전통적인 가치관을 버리기가 쉬워도, 그렇지 않은 여성들은 여전히 아내와 어머니로서 전통적인 역할을 수행하는 자신의 일에 가치를 부여해주는 가치관이 중요하기 때문이다.[1] 또한 한국처럼 서구식 개인주의가 정착하지

1) 심리학자 문은희는 한국 사회에서 이 두 유형의 여성들은 "여성으로서의 공통된 이해관계를 가지고 있지 않으므로 서로 의사소통이 없는 절연상태를 보이고 있다" 고 지적한 바 있다 ("여성의 삶과 갈등 세계에 대한 심리적 이해," 〈한국여성의 심리구조〉, 도서출판 니, 115쪽). 한편, 심리학자 Ruthellen Josselson은 여성의 정체성 연구에서 부모 세대의 전통적 가치관을 여전히 고수하는 여성은 자기만의 길을 내어 개인적 정체성을 제대로 이루지 못한 것으로 보는데(*Paths to Fulfillment: Women's Search for Meaning and Identity*, Oxford University Press, 2017, p. 23), 이는 종교적 가치 자체를 폄하한 것이기보다는 자기 자신의 길에 대한 실험 없이 주어진 가치와 삶의 방식에 안주한 경우를 의미한다.

않은 사회의 경우, 개인적 성취가 아무리 뛰어나도 결혼 제도밖에 있는 여성은 여전히 자기를 설명할 수밖에 없는 방어적 위치(defensive position)에 서게 되기도 한다.[2] 물론 이는 사회적 성취를 이룬 여성이 비종교적이라거나 덜 종교적이라는 말은 아니다. 다만 종교를 대하는 데에 있어서 일차적으로 여성주의적 의심을 안고 들어가는가, 아니면 종교 전통의 가치를 (정도의 차이는 있겠으나) 수용하면서 가고자 가는가 하는 차이라 하겠다. 이러한 배경에서 오늘날 종교와 여성에 대한 연구도 여성주의 입장에서 종교의 가부장성을 비판하고 해체하려는 입장의 사람들과 종교 자체의 가치를 좀 더 심각하게 받아들이려는 사람으로 나뉘고 있다.[3]

그렇다면 오늘날 여성의 종교적 경험을 글로 쓴다는 것은 어떤 의미가 있는가? 서구에서 근대 이전 드물게나마 글을 쓸 수 있었던 여성이 종교인 여성이었고, 한국에서도 여성이 쓴 글은 〈내훈〉의 경우처럼 유교 전통 안에서 여성의 바른 행실을 위한 글이었던 것을 생각하면, 종교와 여성의 글쓰기가 특별히 새로울 것은 없으며, 오늘날에도 종교 공동체의 여성들을 위한 여성들의 글쓰기는 계속되고 있다. 그러나 14세기 말 노리치의 줄리언(Julian of Norwich)의 글이 종교 사회가 아닌 그 사회 전체를 향한 권위있는 목소리이고 여자와 남자 모두에게 영향을 미친 것을 생각하면, 오늘날 종교와 여성의 글쓰기는 분명 다르게 생각해볼 지점들이 있다.

이러한 생각의 출발점으로 도미니크 라카프라(Dominick LaCapra)가 문학과 역사의 관계에 대해서 논한 글이 좋은 참조가 된다. 그는 역사와 문학의 관계를 두 가지의 방향으로 설명하는데, 하나는 문학을 단지 역사적 사건을 투영하기만 하는 문서(document)로 보는 방향이고, 또 하나는 문학 텍스트를 역사를 초월하여 그것 자체의 형식을 갖춘 것으로서 일종의 종교의 일탈로 보는 방향이다. 이 후자의 경우 이 문학 텍스트를 주해(exegesis)하는 것으로도 "진리를 드러내기에 충분하고 그것을 읽는 것은 경건의 실천이 되거나 그것 자체가 윤리 구현이 된다."[4] 그는 이 두 가지의 방향을 다 문제 삼으면서 문학과 역사를 서로 취조하는 관계(mutual interrogation)에 놓고 논의를 풀어가는데, 본 논의에서는 박완서의 사례를 중심으로 글로 옮겨진 여성의 종교적 경험을 여성학적 방법과 서로 취조하는, 아니 그보다는 서로 대화하는 관계에 놓고 풀어가 보려 한다. 그러기 위해서 종교적인 글은 단지 종교적 경험을 투영하는 문서인가, 만약 그것이 문학이 된다면 그것은 무슨 의미인가 하는 질문에 답을 하는 방식으로 논의를 전개하고자 한다.

Ⅱ. 경험과 텍스트의 관계: 여성의 종교적인 경험을 글로 쓴다는 것

여성학적 방법에서 경험을 텍스트로 가져오는 것은 늘 문제가 되었다. 레이몬드 윌리엄스(Raymond Williams)도 지적했듯, 말에서 활자화된 글의 세계로 옮겨간다는 것은 이미 그 세계를 장악한 지식인 부르주아가 정한 형식과 규범을 따른다는 것인데,[5] 여성의 경우 그것은 그 세계를 장악한 남성들이 정한 형식과 규범을 따르는 것이 되었기 때문이다. 그리고 이는 당연히 문학 캐논의 문제와도 연결된다. 그래서 '몸으로 쓰기'처럼 여성적 글쓰기의 방법에 대한 모색과 더불어 문학 장르의 위계와 누구를 캐논에 넣고 누구를 인용하는가, 누구의 글이 활자로 영구히 남고 누구의 글이 사라지는가, 하는 문제 전반이 치열한 논의의 대상이 되었다. 여기에서 특별히 본 논의와 연관해서 중요한 것은 문학 장르의 위계 문제이다. 문학적 형식에서 수필이나 일기와 같은 글쓰기는 시나 소설보다 못한 장르로 여겨지며, 심지어 때로는 문학으로 여겨지지 않기도 한다. 우리가 '문학 작품'이라고 할 때 그것은 주로 소설을 일컬으며 그 이외의 글쓰기는 논하지 않는다. 오늘날 작가는 책 한권 내면 누구나 쓸 수 있는 말이 되었음에도, 여전히 작가는 소설을 쓰는 사람을 위해 준비된 단어이다.

다시 윌리엄스의 말을 빌면, 그는 19세기 영국의 노동자들이 글쓰기 솜씨가 없는 게 아님에도 소설보다는 자서전을 쓴 이유로 그들의 이야기를 기존의 소설 형식과 플롯으로 담기가 힘들었음을 지적한다.[6] 글쓰기

---

2) 보편으로 설정된 것 앞에서 자신의 차이를 설명할 수밖에 없는 이 자리는 곧 타자성을 의미한다.
3) 이러한 접근에 대해서는 양혜원, "종교여성학의 최근 흐름과 한국 그리스도교 여성 연구," 〈여성학논집〉 36(2), 2019, 93-120쪽 참조.
4) Dominick LaCapra, *History, Literature, Critical Theory*, Cornell University Press, 2013, p. 13~14. 직접 인용은 p. 14에서.
5) Raymond Williams, "Popular Forms of Writing," in *Culture and Politics* (Verso, 2022), p. 176-177.
6) Ibid, p. 186-188.

자체도 힘든 일인데, 새로운 형식과 플롯을 만드는 일은 더 어려운 일이다. 같은 맥락에서 캐롤린 G. 하일브런(Carolyn G. Heilbrun)도 여성의 이야기를 들려줄 새로운 소설, 새로운 서사의 중요성을 강조했다.[7] 그렇다면 이러한 사실은 다시 한번 소설이 아닌 다른 형식의 글쓰기는 문학의 변방으로 내모는가? 적어도 여성학적 방법론에서는 그러한 장르의 위계를 부인해야 하지만, 여성주의도 문학계의 그러한 관행에서 자유롭지는 못했다. 1655년에서 2000년 사이에 나온 여성들의 에세이를 복원한 제니 스피너(Jenny Spinner)는 이 여성들의 에세이가 잊힌 이유는 "비소설 장르에 대한 편견의 책임도 있다. 사실 에세이 분야에서 페미니스트 회복 작업이 이토록 늦은 이유 중 하나는 에세이 자체가 오랫동안 문학의 위계에서 가장 낮은 층을 차지했기 때문"이라고 지적한다.[8] 그런 면에서 박완서가 자신의 첫 에세이집의 서문에 "나는 명색이 소설가이지만 소설 외의 글을 기피하거나 무시하려는, 소설에 대한 정조관념이 거의 없다. 나에겐 소설로서 말하고 싶은 것과 이런 글로써 말하고 싶은 두 가지 욕구가 늘 같이 있었고 나는 이 두 가지를 같이 존중해왔다."고 한 것은 중요한 의미를 지닌다.[9] 여성 작가가 드물던 시대에 소설이라는 장르를 터득하여 문학계의 중심에 우뚝 선 그가 소설과 에세이의 장르적 위계를 허무는 발언을 한 것이다. 만약 여성의 경험을 텍스트로 가져올 때 이러한 장르적 위계에 대한 해체가 없다면, 여성의 말하기/글쓰기는 그 중요성을 상실하고 2류로 머물 수밖에 없을 것이다.

문학의 장르가 이렇다면 그 내용은 어떤가? 여성의 경험을 글로 쓴다고 할 때 형식 상의 문제에 있어서 이처럼 소설이든 비소설이든 그 비중이 같다면, 그 내용에 있어서도 여성의 경험이기만 하면 무엇이든 동일한 비중을 가지는가? 여성주의 연구에서 중세 여성의 글은 종교적 언어와 경험으로 가득해도 그 시대가 그러한 시대였기 때문에 의미 있는 행위이자 발언으로 인정을 받을 수 있었다. 마가렛 월터스(Margaret Walters)는 "오늘날과 같은 세속 사회에서 [유럽의 종교인] 여성들의 용기를 온전히 알아보고, 그들이 당대에 던진 도전의 함의나 그 정도를 이해하는 것은 쉽지 않을 것"이라고 말하면서 그들이 당면했던 어려움과 용기 있는 행위를 설명한다.[10] 그는 이어서 종교 사회에서 여성이 자기 발언을 하는 것보다 세속 사회에서 자기 발언을 하는 것은 더 느리게 진행이 되었다고 하는데, 신의 영감을 받아 "여자 답지 않은" 행동을 하는 것은 그렇다 쳐도, "개인적 야심에서 관습 밖의 행동을 하는 것은 더 어려운 문제이기"때문이라는 것이다.[11] 그러나 또 시대는 역전이 되어서 오늘날과 같은 세속 사회에서 신의 영감에서 비롯되었다고 표방하며 행동하는 일이 더 어려워졌고, 그런 맥락에서 그레이스 잰슨(Grace Jantzen)은 종교가 사적인 영역에 배치되어 아무런 공적 권위를 가지지 못하는 현 사회에서는 종교 안에서 여성들이 가지는 영향력을 여성들의 지위 향상과 연결시키기는 어려울 것이라고 지적한다.[12] 여성의 지위가 이만큼 향상된 사회에서 여전히 가부장적 관습이 남아 있는 종교를 옹호하는 일은 시대착오적이라거나 퇴행적(backward)이라는 말을 들을 위험을 감수하는 일이며, 그래서 서구의 자유주의 개신교처럼 진보 의제와 꾸준히 발을 맞춰오지 않은 가톨릭, 복음주의, 이슬람, 유교 등의 전통을 따르는 여성들을 연구하는 학자들은 세속 사회의 관점으로 설명할 수 없는 이 여성들의 행위성을 설명하려 다양한 시도를 하였다.[13]

1. 박완서의 종교 경험과 문학

박완서 또한 종교의 가부장성이 아니라 종교 전반을 의심하는 이러한 시대의 영향으로부터 자유롭지 못했

---

7) Carolyn G. Heilbrun, *Writing a Woman's Life*, W.W. Norton & Company, 1988, p. 37.

8) Jenny Spinner, Introduction to *Of Women and the Essay: An Anthology from 1655 to 2000*, University of Georgia Press, 2018, p. 2.

9) 박완서, "기쁨과 고통과 열성의 토막들," 〈꼴찌에게 보내는 갈채〉, 행림출판, 1984. 이어서 그는 그럼에도 이런 에세이를 책으로 묶고 싶지는 않았다고 하지만, 그 이유는 시사성 있는 발언은 발언 이상의 무게를 둘 필요가 없기 때문이라고 했기에, 소설과 비소설에 대한 그의 기본적 생각에는 변함이 없다고 볼 수 있다.

10) Margaret Walters, *Feminism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005, p.6.

11) Ibid, 17.

12) Grace Jantzen, Introduction to *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995.

13) 이러한 연구의 대표적 사례로는, Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton University Press, 2004), Robert Orsi, *Thank you, St. Jude: Women's Devotion to the Parton Saint of Hopeless Causes* (Yale University Press, 1996), R. Marie Griffith, *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission* (University of California Press, 1997) 등이 있다.

는데, 가톨릭 영세를 받고 얼마 지나지 않아서 나온 단편집 서문에서 그는 이렇게 말한다. “교리공부 외에 열성적인 신도의 성령체험담에도 더러 귀를 귀울여 보았지만 그런 얘기 역시 신앙을 갖는 데 별로 도움이 되지 않았다. 나는 어려서부터 옛날얘기를 좋아했지만 귀신얘기는 질색이었는데 내가 들은 간증은 하나같이 귀신 얘기를 닮아서 심한 혐오감을 느끼곤 했다.”[14] 박완서가 혐오감을 느꼈을 이야기 내용 혹은 이야기하기의 방식이 무엇인지 그리스도교를 접해본 사람은 짐작을 할 수 있을 터인데, 이러한 혐오감의 반응도 사실은 수백 년에 걸쳐 진행된 세속화 담론 속에서 우리가 상식과 합리의 선 너머에 있다고 규정한 것들을 대하는 훈련된 태도일 것이다. 그래서 지식인에게 종교는 선뜻 이야기하기도 입문하기도 어려운 것이 되는데, 박완서도 말년에 한 강연에서, 자신이 종교에 끌리면서도 “깊이 빠지면 안 된다고 생각한 게, 종교에 깊이 빠지면 글을 제대로 못쓴다고, 종교와 문학은 상극한다고 생각했던 것 같아요.”라고 말한다.[15] 이어서 그는 종교는 순명이고 문학은 저항이라고 생각했기 때문이라고 하는데, 그리스도교에서 순명은 절대적인 성격을 가지기 때문에, 합리적 판단으로 취할 것은 취하고 버릴 것은 버릴 권리를 포기하고 인간의 합리적 판단 너머의 것을 그냥 받아들여야 한다는 이 종교적 전제는 분명 합리성을 대변하는 지식인에게 난제가 되었을 것이다.

박완서가 처음으로 부닥친 이 난제는 가톨릭 세례를 받기 위해서는 “그리스도가 동정녀 마리아께 잉태되어 나시고, 십자가에 못박혀 죽으신 지 사흘 만에 죽은 이들 가운데서 부활하셨다는 걸 믿는다고 맹세”하는 것이었다.[16] 그는 차마 그것을 맹세할 용기가 나지 않았고 그래서 “영세를 받을 차례가 되자 별안간 두려운 생각”까지 들었는데, 결국 첫번째 예비자 교리에서는 “스스로 낙제생이” 되는 길을 택한다.[17] 하지만 거기에서 포기하지 않고 그는 “재수를 결심”했고, 재수를 하면서도 그것만은 여전히 믿을 수 없어서 “여전히 예수께서 동정녀 마리아께 잉태되어 나시었다는 것과 죽은 이들 가운데서 부활하셨다는 것을 믿지 못하는 채 영세를 받고 말았다.”[18] 이러한 우여곡절 끝에 그가 세례를 받기로 결심한 이유를 그는 “그 분과 일단 관계를 맺어보고 싶어서였다고.”고 설명한다.[19] 하지만 그 관계를 맺고 나서도 그에게 예수를 이해하는 것은 쉽지 않았으며, 결국 자신의 두려움을 실토한다. “나는 행여 나의 종교가 절대적 초월적인 존재에 대한 주술적 의존을 가져와 창조적인 능력을 무능화시킬까봐 두려워하고 있다.”[20] 그가 말년의 강연에서 왜 종교에 깊이 빠지면 글을 제대로 쓰지 못할 거라고 생각했는지 이해할 수 있는 대목이다. 이러한 시간을 보낸 후 그는 “적어도 내가 발견한 그 분은 그런 노예적인 의존을 바랄 분이 아니었다.”는 결론을 내렸고,[21] 말년의 그 강연에서는 자신이 찾은 문학과 종교의 합일점은 “반성”이었다고 설명한다. 좀 더 인용해보면,“우리가 기도하는 것도 다른 걸 위해 기도하는 거 아닙니다. 결국은 반성하게 되는 거, 돌이켜보고 반성하게 되는 거에서 또 위안을 얻는 거죠. 문학과 종교가 반성하게 하고 위안을 주는 합일점을 찾고, 저는 종교를 가짐으로써 정신의 긴장이 해이해지지 않게 하면서 저 나름으로 합일점을 발견했다고 생각해요.”[22]

박완서가 찾은 이러한 합일점을 잘 보여주는 것이 그의 단편 〈사람의 일기〉(1985)이다. 다분히 자전적 내용을 담고 있는 이 단편은 그리스도교인의 기도 관습을 전면에 내세운 소설인데, 우리가 합리성이 지배하는 공적 공간에서는 기도라는 말도 삼가는 관습을 생각할 때, 기도라는 주제를 세속 소설 전면에 내세워서 다뤘다는 것은 제법 이례적이다. 1985년이면 박완서가 세례를 받은 이듬해인데 그때 박완서의 넷째 딸이 결혼 직전에 큰 교통사고를 당해서 여러 차례 복원 수술을 받아야 했다. 소설 속 화자의 딸도 같은 상황이었는데, 딸의 병수발을 하면서 화자인 어머니의 내면에서 일어나는 여러 생각의 추이가 그리스도교인의 기도 관습의 맥락에서 세밀하게 잘 묘사되어 있다. 중상이었던 딸이 순조롭게 회복했을 때 주인공은 기도가 응답되었다고 기뻐했지만, 퇴원하고 나서 건강한 사람과 비교했을 딸의 모습은 여전히 처참했고, 그 모습을 보고 자신의

14) 박완서, “작가 서문: 내 이야기에 거는 꿈,” 〈박완서 문학선: 그 가을의 사흘동안〉, 나남, 1985, 11쪽.
15) 박완서, 〈박완서, 문학의 뿌리를 말하다〉, 서울대학교출판부, 2011, 69.
16) 박완서, “작가 서문: 내 이야기에 거는 꿈,”11쪽.
17) 박완서, 앞의 글, 11쪽.
18) 박완서, 앞의 글, 11쪽.
19) 박완서, 앞의 글, 11쪽.
20) 박완서, 앞의 글, 12쪽.
21) 박완서, 앞의 글, 12쪽.
22) 박완서, 〈박완서, 문학의 뿌리를 말하다〉, 69쪽.

마음에서 일어나는 반응을 보면서 화자는 깨닫는다. “병원에서 내가 매일매일 기뻤던 것은 주님을 가까이해서가 아니었다. 우리보다 못하고 우리보다 불행한 사람들과 비교해서 자신의 처지를 우위에 올려놓을 수 있었기 때문이었다.”[23] 딸의 순조로운 호전은 그렇지 못한 다수가 모여 있는 병원에서는 분명 기쁨의 이유가 되었을 것이다. 그러나 건강하고 멀쩡한 사람들이 모여 있는 병원 밖에서는 그렇지가 않았다. 수술이나 검사를 위해 머리를 미는 것도 예사인 병원에서 남자와 여자는 순전히 생물학적 차이일 뿐이고 모양과 격식은 다 생략되는 병원 안에서 딸의 민 머리는 아무 문제가 되지 않았지만, 병원 밖에서 딸의 모습은 뇌수술도 안 하는데 그렇게 머리를 밀어버린 병원의 “무지막지한 경솔에 대해 뒤늦게나마 싸움이라고 걸고” 싶게 만들었다.[24] 이러한 감정적 반응이 일어나는 자신의 마음을 살피는 화자의 “반성”을 조금 더 길게 인용해보면 다음과 같다.

> 나보다 못한 사람을 거리로 해서 얻을 수 있는 야비한 기쁨에 욕지기가 치밀었지만 지났으니까 그렇지, 그땐 얼마나 거기 탐닉했던가. 그건 또한 글쓰는 일에 절망했을 때와 매우 닮은 상황이기도 했다. 가난하고 억눌린 이웃이란 소설뿐 아니라 같잖은 우월감의 소재일 뿐 그들에게 해줄 수 있는 건 아무 것도 없었다. 나의 메마른 작가정신이 그리스도교의 휴머니즘에서 생기와 가능성을 찾으려 했던 건 퍽 그럴듯한 몸짓이었다. 그 무렵 “이웃을 네 몸같이 사랑하라” “너희가 여기 있는 형제 중에 가장 보잘것없는 사람에게 해준 것이 바로 나에게 해준 것이다”라는 그리스도의 말씀들은 황홀하도록 감동적이었다. 그러나 나보다 못한 사람을 보고 느끼는 위안과 행복감보다는 덜 황홀했다.[25]

여기에서 우리는 그가 어떻게 “반성”에서 종교와 문학의 합일점을 찾았는지를 생생하게 보게 된다. 그가 딸의 병세 호전에서 느낀 기쁨이 결국 자신보다 못한 사람을 보면서 얻는 기쁨이지 않았나 하는 반성이, 그가 소설에 다룬 가난하고 억눌린 사람도 결국 우월감의 소재일 뿐이지 않았나 하는 반성으로 이어지면서 서로 만나는 것이다. 이 이중의 성찰의 결과 그는 자신의 이웃 사랑의 허위를 폭로당했다고 하는데,[26] 이러한 폭로는 평론가 강인숙이 박완서의 글쓰기는“사물의 가면 너머에 있는 본질을 파헤치는 것을 작가의 기본 작업으로 보는” 글쓰기라고 한 말과 맞닿아 있다.[27] 강인숙은 “허위에 속지 않고 본질에 접근하기 위해” 하는 박완서의 “가면 벗기기”는 “철저하고 냉혹”하며, 이 작업은 작가 자신에게도 해당되고 그래서 “전천후 폭격기”라는 평까지 들었다고 지적한다.[28] 그렇다면 박완서가 문학과 종교의 합일점을 “반성”에서 찾았다는 말은 단지 그가 갈등이 일어날 수 있는 한 가지 문제의 해결점을 찾았다는 말이 아니라, 좀 더 근본적으로 문학과 종교의 합일점은 곧 자신이 글을 쓰는 목적에 대한 확인이라고 할 수 있다.

이는 박완서의 등단 계기를 돌아보아도 알 수 있다. 그에게 글쓰기의 욕구를 자극한 화가 박수근의 유작전은 전례 없이 풍요를 누리는 사회가 알지 못하는 혹은 알려 하지 않는 진실을 알려야겠다는 욕구를 자극했다. 이토록 비싼 가격에 팔리는 그림을 그리는 사람이 얼마나 가난했는지를, 그 가난했던 시절이 그리 먼 과거가 아니고 따라서 지금 이렇게 화려해진 사회의 모습은 어딘지 모르게 불안한 구석이 있다는 사실을 그는 알리고 싶어서 글쓰기를 시작했다. 처음 그가 택한 장르가 소설이 아니라 전기였다는 것, 그리고 나중에 소설로 바꾸고 나서도 그가 택한 매체가 문예지가 아니라 여성지였다는 것은 그가 작가 혹은 문학이라는 규범이나 형식보다는 자신의 할 말을 해야 한다는 일종의 사명감 같은 것에 사로잡혔음을 짐작케 한다. 자신이 작가가 되었다는 자각은 오히려 그의 첫 작품인 〈나목〉이 〈여성동아〉에 당선이 되고 난 후에 찾아왔으며, 그때부터 글쓰기에 대한 고민을 했지만 무엇을 쓸 것인가에 대한 생각이 달라진 것은 아니었다. 그는 처

---

23) 박완서, “사람의 일기,” 〈박완서 소설: 저녁의 해후〉, 문학동네, 1999, 329쪽. 훗날 단편 〈나의 가장 나종 지니인 것〉(1993)에서 그는 자신보다 못한 처지의 경우를 보고 위로를 받는 것을 “인간성 중 가장 천박한 급소”이라고 표현했다(“나의 가장 나종 지니인 것,” 〈박완서 소설: 나의 가장 나종 지니인 것〉, 문학동네, 1999, 399쪽).
24) 박완서, “사람의 일기,”327쪽.
25) 박완서, 앞의 글, 330쪽.
26) 박완서, 앞의 글, 330쪽.
27) 강인숙, “박완서 글쓰기의 기점 지향점,” 〈박완서 소설에 나타난 도시와 모성〉, 박이정, 2020, 22쪽.
28) 강인숙, 앞의 글, 22~23쪽.

음부터 자신이 해야 하는 말이 있었고, 그 이야기를 지칠 줄 모르고 이어갔다.

2. 박완서의 자전 서사와 종교

박완서의 글은 처음부터 자전적 성격을 지니고 있었다. 소설의 형식을 빌고 있지만 그 내용은 그의 전쟁 경험을 토대로 하고 있고, 많은 부분이 자신이 직접 체험한 이야기였다. 그는 1980년대에 들어서면서 자기 글의 자전적 성격을 더 많이 드러냈고, 1990년대에 이르러서는 아예 자전 소설이라는 것을 집필하기에 이른다. 박완서의 소설이 자전적이라는 것이 언제부터 공공연한 사실이 되었는지는 정확히 알 수 없지만, 적어도 1981년에 〈엄마의 말뚝2〉로 제5회 이상문학상을 수상할 즈음에는 그가 개인적 경험을 토대로 글을 쓰고 있다는 사실이 제법 널리 알려졌을 것으로 추정할 수 있는 이유를 그의 수상 소감에서 확인할 수 있다. 그는 수상 소감에서 당시에 통일이 하나의 구호로 전락한 것을 비판하면서 그렇게 쉽게 전쟁과 분단의 상처를 덮을 수는 없다며 이렇게 말한다.

> 아물었으되 피 흘리고 있음을, 딱지 앉았으되 곪고 있음을, 잘 차려입었으되 헐벗었음을, 춤추고 있으되 몸부림치고 있음을 보고 느끼고 말하는 것도 문학이 숙명처럼 걸머진 형벌이자 자존심이라면 저도 잠시 한낱 비통한 가족사를 폭로한 것 같은 부끄러움에서 벗어나 늠름해지고자 합니다.[29]

여기에서 그는 우리 사회의 허위 의식을 폭로하는 것을, 즉 '가면을 벗기는' 것을 문학의 숙명으로 제시하면서 그 숙명을 위해서 자신의 개인적 가족사를 폭로했다고 말한다. 그리고 개인적을 것을 공개적으로 말하는 것이 수반할 수밖에 없는 부끄러움은 허위를 폭로하는 문학의 사명이라는 더 큰 목적 앞에서 오히려 "늠름"해질 수 있는 계기가 된다. 그런 점에서 박완서는 한편으로는 문학은 다른 어떤 것에도 봉사하지 않는다는 순수문학의 관점을 가지지 않았고, 나아가 개인의 경험도 그것 자체가 가치를 가지는 게 아니라 그것이 다른 더 큰 목적에 봉사할 때 비로소 가치를 가진다고 보았던 것을 알 수 있다.

박완서의 이러한 관점을 리타 펠스키(Rita Felski)가 논한 페미니스트 문학의 관점에서 먼저 살펴보면, 펠스키는 특별히 여성적인 글쓰기가 있다고 주장한 다른 페미니스트들과 달리, 어떤 글이나 문학이 페미니스트 글 혹은 문학이 되는 것은 글쓰기 자체가 결정하는 게 아니라 그 글이 쓰이고 유통되는 맥락이 결정한다고 했다.[30] 따라서 페미니스트 문학은 무엇보다도 페미니즘 운동의 맥락에서 생성되며, 페미니즘 문학이 다루는 자전적인 여성 개인들의 경험은 문화와 정치와 계급의 차이를 넘어서 여성이 당하는 억압이라고 하는 공통 분모의 이야기를 제공하는 데서 정당화가 된다. 그래서 여성의 자전적 이야기는 일인칭 단수로 되어 있어도 '우리'라는 일인칭 복수로 읽힐 수 있게 된다. 즉 페미니즘 운동이라는 맥락에서 여성들의 자전서사는 비생산적이고 나르시시트적인 자기 탐닉이라는 비판을 넘어서 사회 변화를 위한 운동에 기여하는 생산적인 서사로 자리매김하게 되는 것이다. 그런데 박완서는 페미니즘 소설을 쓰기는 했지만 그의 자전적 서사는 페미니즘 소설에서는 나타나지 않는다. 한 가지 자전적 요소로 확인할 수 있는 것은 〈살아있는 날의 시작〉(1980)에서 노망난 시모를 모시는 모습인데, 실제로 그 소설을 집필하기 몇 년 전 박완서의 시모에게 노망이 와서 적잖은 고생을 했고, 그때의 경험 일부가 그 소설에 반영되었다고 한다.[31]

그러나 시모가 노환 중에 한 일을 제외하면 박완서와 시모의 관계는 소설과 달랐으며, 박완서가 페미니즘 소설에서 자신의 경험을 드러냈다면 그것은 딱히 개인적이라고 하기도 어려운 대한민국의 결혼한 여자라면 누구나 첨예하기 느끼는 딸 가진 엄마와 아들가진 엄마의 차이이다. 이는 자신의 엄마와 남편의 엄마의 차이에서도 느끼는 것이고, 자기 자신이 딸의 엄마 혹은 아들의 엄마로서 느끼는 차이로서 대를 이어서 경험하게 되는 한국 가부장제의 가장 기본적인 구조이다. 박완서의 페미니즘 소설이 이러한 구조적 문제를 드러

29) 박완서,"나에게 소설은 무엇인가", 〈모든 것에 따뜻함이 숨어 있다: 박완서 문학 앨범〉, 웅진지식하우스, 2011, 54쪽.
30) Rita Felski, *Beyond Feminist Aesthetics*, Harvard University Press, 1989, p. 8~12.
31) 호원숙, "행복한 예술가의 초상", 〈모든 것에 따뜻함이 숨어 있다: 박완서 문학 앨범〉, 107~108쪽.

내는 데에 분명하게 기여한 바가 있지만, 그의 페미니즘 소설이 여성해방적이기보다는 오히려 "여성해방론에 대한 반성의 시각에 더 가깝다"고 하는 평론에서도 보듯 그의 작품은 여성해방의 주제에 부합하는 서사의 전형을 따르지 않는다.[32]

그렇다면 페미니즘이라는 대의도 넘어서 박완서가 봉사하길 기대한 문학의 사명은 무엇일까? 앞에서 보았듯, 허위를 폭로하는 것이 문학의 한 가지 사명이라고 그가 생각했다면, 박완서가 자신의 개인적 경험을 이야기하기로 또 한 가지 맥락은 문학의 또 다른 사명을 추측케 한다.

박완서가 전쟁 경험 외에 더 큰 목적을 위해서 공개할 수 있다고 마음먹은 또 하나의 개인적 경험은 아들과의 사별이다. 스물여섯의 아들을 사고로 잃은 그는 작가가 되고 처음으로 8개월 정도 글을 쓰지 못했는데, 그때 그가 유일하게 쓴 글이 일기였다. "극한 상황에서 통곡 대신 쓴" 그 일기를 그는 1990년 9월에서 이듬해 9월까지 1년간 가톨릭 잡지 〈생활성서〉에 연재를 하였고, 1994년에 다른 단편과 함께 책으로 묶어냈다.[33] 그때 그는 마음을 추스리기 위해서 수녀원에서 열흘 정도의 시간을 보냈는데, 슬픔으로 잘 먹지도 못하던 사람이 오기로 먹다가 심하게 체해서 토하면서 괴로워하던 중에 특별한 깨달음을 얻게 된다. 도대체 내가 무슨 큰 잘못을 했기에 이렇게 아들을 잃는 고통을 당해야 하느냐는 항변에 대한 답을 얻은 것인데 그는 이렇게 적고 있다.

> 모르고 잘못한 적은 있을지도 모르지만 의식하고 남에게 악을 행한 적이 없다는 자신감이 내가 신에게도 겁먹지 않고 당당하게 대들 수 있는 유일한 도덕적 근거였다. 주지도 않고 받지도 않은, 타인에 대한 철저한 무관심이야말로 크나큰 죄라는 것을, 그리하여 그 벌로 나누어도 나누어도 다함이 없는 태산 같은 고통을 받았음을, 나는 명료하게 깨달았다. 하필 변기 앞에 무릎 꿇은 자세로, 나는 그 정답에 머리숙여 승복했다. 나중에 나의 간지가 또다시 빠져나갈 구멍을 찾게 될지도 모르지만 적어도 그 순간만은 그건 옴짝달싹도 할 수 없는 정답이었다. 그리고 구원이었다. 고통도 나눌 가치가 있는 거라면 나누리라.[34]

여기에서 그는 자신의 고통이 나누어도 다함이 없을 정도로 크지만 그럼에도 나눌 가치가 있다면 나누겠다고 말한다. 그렇다면 이 나눔은 자신에게 어떤 유익이 있어서 하는 것이기보다는 다른 무엇 혹은 누군가를 위해서 하는 것이라고 볼 수 있다. 이 말에 이어서 그는 자신이 가진 모든 것을 주께서 뜻대로 처리하시게 다 드린다는 기도를 드리는데, 그리스도교에서 신께 드리는 것은 궁극적으로 공동체를 위해서 사용된다는 것을 생각할 때 여기에서 다른 무엇 혹은 누군가는 일차적으로 그리스도교 공동체라고 해석할 수 있다. 실제로 그는 이 일기의 서문에서 "이 자리가 만일 〈생활성서〉 지면이 아니었다면 그런 사적인 비탄의 기록에다가 일기라고 이름 붙여 감히 발표할 엄두를 내진 못했을 것"이라고 말한다.[35] 즉 "사적인"고통의 기록을 공개하는 의미를 그리스도교 공동체가 부여해주었다는 말이다. 그리고 그 의미는 서문의 마지막에 신앙의 나눔으로 설명이 되는데, 그는 조금 독특한 방식으로 그 나눔을 설명한다.

> 제 자아 속에 꼭꼭 숨겨놓았던 채송화씨보다도 작은 신앙심을 누구에게 떠다 밀린 것처럼 마지못해이긴 해도 마침내 어디론가 던졌다는 사실입니다. 거기가 흙인지 양회 바닥인지조자 아직은 확실하지 않습니다. 싹이 틀 수 있는 좋은 땅이길 바라는 마음이 이 지면의 연재 요청에 응할 엄두를 내게 했는지도 모르겠습니다.[36]

씨앗과 땅의 비유는 성서에서 복음과 복음을 듣는 자로 주로 해석이 되는데, 여기에서 던져진 씨앗은 복

32) 문혜원, "진정한 남녀평등에 대한 질문," 이경호, 권명아 엮음, 〈박완서 문학 길찾기: 박완서 문학 30년 기념비평집〉, 세계사, 2000, 324쪽. 박완서의 페미니즘 소설은 여성에게도 자신의 선택에 대한 도덕적 책임을 묻는다는 특징을 가지고 있다.
33) 박완서, 〈한말씀만 하소서〉, 박완서 소설전집 15, 세계사, 1999, 171쪽.
34) 박완서, 앞의 책, 246쪽.
35) 박완서, 앞의 책, 172쪽.
36) 박완서, 앞의 책, 174쪽.

음이 아니라 박완서가 누구에게도 잘 말하지 않던 (“꼭꼭 숨겨놓았던”) 신앙심이며, 그것이 뿌려질 땅은 박완서 자신도 모르는 다른 누군가의 마음이다. 그가 이 글을 공개할 때 어떤 반응이 있을지 몰라 제법 망설였다는 것, 그러나 누군가에게는 도움이 될 지 모른다는 일종의 믿음의 행위와 같은 것이 작용했다는 것을 알 수 있는 대목이다. 그리고 이 일기를 공개하고 약 2년 후에 나온 단편 〈나의 가장 나종 지니인 것〉에서는 이 일기의 흔적을 추적할 수 있는데, 이 소설을 통해서 박완서는 자신의 경험을 나누는 맥락을 그리스도교 공동체를 넘어서 “우리의 잘못된 정치 현실 때문에 졸지에 무참히”자식을 일찍 잃은 모든 어머니들로 확장하고 있다.[37]

페미니즘에서 여성이 자기 경험을 말하는 것이 무엇보다도 중요한 이유는 그 이야기를 통해서 여성들의 경험이 개인적인 것이 아니라 구조적이라는 것을 확인하고, 나아가 그 구조에 맞서 저항할 수 있는 “집단으로 연결된 주체”(collective cosubjects)를 구성하기 때문이다.[38] 그런데 박완서의 개인적 경험의 이야기가 “집단적으로 연결된 주체”를 만들어내는 방식은 여성으로서 받은 억압의 경험을 통해서가 아니라 어머니로서의 경험을 통해서이다. 앞에서 논한 〈사람의 일기〉도 자식을 키우는 어머니의 경험이고, 아들을 잃은 이야기도 어머니로서의 경험이다. 즉 자식으로 인해 고통받는 어머니의 서사인 것이다. 여성이 자신의 경험을 직접 이야기한다는 점에서 이것을 페미니스트 행위성이라고 볼 수도 있지만, 이 소설들에 나오는 어머니들을 페미니스트 주체로 보기에는 해방적 요소가 약하다. 자식이 잘되기를 바라고 자식으로 인해 기뻐하기도 하고 절망하기도 하는 평범한 어머니의 경험을 그리고 있기 때문이다. 그러나 〈사람의 일기〉, 〈한말씀만 하소서〉, 〈나의 가장 나종 지니인 것〉의 자전적 요소는 반성과 고통의 나눔이라는 종교적 실천의 맥락에서는 큰 의미를 지닌다. 나아가 박완서의 전쟁 경험의 소설도 사회의 허위 의식을 폭로하는 문학의 소명을 거론하지만, 그가 쓰는 “아물었으되 피 흘리고 있음을, 딱지 앉았으되 곯고 있음을, 잘 차려입었으되 헐벗었음을, 춤추고 있으되 몸부림치고 있음을”과 같은 표현은 자신의 병들었음을 자각하지 못하는 사람들에 대한 성서의 표현을 연상시킨다. 따라서 박완서의 자기 서사를 이러한 종교적인 맥락을 고려하지 않고 해석하면 그 의미를 제대로 다 파악하기 힘들다. 그의 페미니즘 서사가 “여성해방론에 대한 반성의 시각에 더 가깝다”고 한 것도 그가 말한 문학과 종교의 반성하는 특성에서 비롯된 것으로 볼 수 있다. 강인숙이 지적했듯 박완서의 ‘가면 벗기기’에는 건드리지 못하는 성역이 없기 때문이다.

잘 알려진 대로 박완서는 딸을 신여성으로 키우겠다는 어머니의 의지에 따라 그 당시 여성으로는 드물게 고등교육을 받았다. 따라서 박완서의 글도 여성의 교육과 글쓰기를 가능케한 여성 운동의 성과로 볼 수 있을 것이다. 그러나 지금까지 살펴본 박완서의 문학의 특징으로 미루어 본다면, 그의 글쓰기는 중세 때 위로부터 사명을 받아 용감하게 말을 하고 글을 쓴 여성들과 더 닮아 있기도 하다. “전천후 폭격기”라는 말을 들을 정도의 날카로운 사회 분석과 자기 성찰, 그리고 고통의 나눔은 적어도 지금까지 우리가 접한 여성해방의 언어보다는 종교의 언어에 훨씬 더 가까워 보인다.

3. 박완서를 읽는 여성들: 텍스트와 삶

마지막으로, 박완서의 소설은 어떻게 읽히는가의 관점에서 여성학적 방법론과 글로 옮겨진 여성의 종교적 경험을 생각해보고자 한다. 박완서는 자신이 문학이나 글을 쓴다는 것에 대해서 심각한 고민과 훈련의 과정을 거쳐서 작가가 된 게 아니라, 그야말로 중년의 나이에 갑작스레 작가가 되었기 때문에 제대로 정리된 문학론이 하나 없는 것을 한때 결핍으로 느낀 적이 있다. “소설이 뭔지도 모르고 소설부터 쓰고 본 주제”였기 때문에 “소설에 대한 엄숙한 정의를 하나 얻어 가지고 싶어 조바심”을 냈고, 그래서 문학론에 대한 책도 읽고 이런저런 토론에도 귀를 기울였지만 이내 흥미를 잃었다고 한다.[39] 그리고 나서 그가 내린 나름의 정의는 바로 소설은 이야기라는 것이었다.[40] 그 이야기는 다름 아닌 자신이 고향 친구를 그리워할 때나, 샘을 낼

37) 박완서,“어미의 5월”, 〈나는 왜 작은 일에만 분개하는가〉, 햇빛출판사, 1990, 55쪽. 박완서는 이 에세이에서 자신이 아들을 잃음으로써 비로소 광주 어머니들의 설움과 원한이 남의 일 같지 않게 다가왔다면서, 부디 자식들이 먼저 가는 일이 없었으면 하는 간절한 소망을 드러낸다.

38) Felski, *op. cit.*, p. 166.

39) 박완서,“나에게 소설은 무엇인가”, 56쪽.

때나, 마음이 상했을 때나, 기가 죽었을 때나 자신의 아픔을 달래어준 어머니의 이야기와 같은 이야기였다. 그리고 그는 어머니와 같은 뛰어난 이야기꾼이 되고 싶다며 이렇게 덧붙인다. "남이야 소설에도 효능이 있다는 걸 의심하건 비웃건 나는 나의 이야기에 옛날 우리 어머니가 당신의 이야기에 거셨던 것 같은 다양한 효능의 꿈을 걸겠다."[41]

여기에서 주목할 것은 이 이야기는 말로 하는 것이라는 것, 특별한 자격이 필요하지 않다는 것, 그리고 항상 듣는 자를 전제로 한다는 것이다. 물론 책도 독자를 전제로 하지만, 글은 자기 만족을 위해서도 쓸 수 있는 것이라면, 이야기는 듣는 사람이 없으면 이야기가 되지 못한다. 이야기의 이러한 특징은 이야기가 여성 친화적임을 말하는 것이기도 하다. 트린 민하(Trinh Minh-ha)는 역사(history)와 이야기(story)가 분리되면서 주로 여성들이 담당하여 들려주었던 이야기는 허무맹랑한 것이 되었다고 말하는데,[42] 박완서는 이야기가 허무맹랑한 것이 되기 이전의 이야기 들려주기 전통을 어머니로부터 물려받은 셈이다. 그래서 (남성들이 세운) 문학이라는 제도가 어떤 소설론을 제시하며 자신 소신을 "의심하건 비웃건" 자신은 이야기의 효능에 꿈을 걸겠다는 박완서의 발언은 어떤 의미에서 그의 페미니즘 소설보다도 더 페미니스트적이다.

박완서 소설의 이러한 특징 때문에 박완서의 문학은 그의 글을 읽는 독자라는 맥락이 있어야 비로소 완성이 된다. 그의 작품이 아무리 학문적으로 연구가 되어도 그의 글을 읽는 독자들이 없다면 그의 이야기는, 적어도 그가 의도한 방식으로는, 완성되지 못할 것이다. 박완서는 오늘날에도 널리 읽히지만 특히 여성 독자들을 꾸준히 유인하는데, 그 이유는 아무래도 그가 주부로 살다가 마흔에 등단한 작가라는 사실 때문이다. 다시 말해서, 그의 텍스트만큼이나 그의 삶이 독자들을 끌어들이는 것이다. 몸으로 쓰기가 여성적 글쓰기의 특징이라면, 박완서를 읽는 독자들이 그의 삶에 끌려 그의 텍스트를 읽는다는 것은 텍스트가 된 그의 삶에 끌린다는 뜻이기도 하다. 마흔에 등단했다는 그의 삶이 이력이 경력단절을 경험하는 여성들에게 제2의 인생의 가능성을 그릴 수 있게 해주는 청사진과 같은 역할을 하면서 동일시를 일으키는 하나의 텍스트가 되는 것이다. 그리고 이 텍스트는 여성들의 억압된 경험을 중심으로"집단으로 연결된 주체들"을 구성하는 게 아니라 여성들의 꿈 혹은 가능성을 중심으로 구성한다고 해석할 수도 있겠다.

박완서 독자의 이러한 집단적 연결성은 그의 책을 읽는 독서 그룹에 대한 이야기가 소설 속에 등장하면서 소설 속 소설로서 확장되는 데에서도 확인할 수 있다. 올해 1월에 출간되어 3주만에 교보문고 베스트셀러 5위에 오른 황보름의 소설 〈어세 오세요, 휴남동 서점입니다〉에는 "엄마들의 독서클럽" 이야기가 나오는데 네 번의 모임 모두 박완서 소설을 읽게 되면서 "이왕 시작한 거 박완서 전작 독파를 목표로" 삼을까 하는 말이 나올 만큼 주부들 사이에서 인기가 있음을 보여준다.[43] 소설에서 특별히 언급되는 박완서 소설은 〈서 있는 여자〉(1985)인데, 이 소설의 여주인공의 꿈이 자기 글을 쓰는 작가라는 것도 박완서의 텍스트로 끌리는 여자들이 그의 삶의 텍스트에도 끌리고 있음을 간접적으로 보여주는 것이라 하겠다.

Ⅲ. 나가는 말

지금까지 박완서의 삶과 작품을 중심으로 글로 옮겨진 여성의 종교적 경험과 여성학적 방법론 사이의 대화를 시도해보았다. 간략하게 정리하면, 박완서는 문학으로서 문학보다는 문학이 봉사하는 더 큰 가치가 있다고 보았고, 그 가치는 여성해방적 페미니즘의 가치보다는 허위의 가면을 벗기는 자기 성찰과 고통의 나눔이라는 종교적 가치에 더 가까웠고, 페미니즘도 그러한 종교적 가치의 관점에서 반성의 대상이 되었다. 그러나 그가 문학을 실천한 방식, 즉 장르의 위계를 깨고, 제도 문학보다는 이야기의 효능을 강조한 것은 페미니스트 실천의 한 양상으로 볼 수 있으며, 다른 직업 경력 없이 마흔의 나이에 작가로 등단하여 제2의 인생을 산 것 또한 페미니스트적 실천으로 볼 수 있다. 물론 작가가 된 것도 다른 특별한 사명감에서 비롯되었을

40) 박완서, 앞의 책, 59쪽.
41) 박완서, 앞의 책, 59쪽.
42) Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indianan University Press, 1989 (kindle edition), loc. 2206~2219.
43) 황보름, 〈어세 오세요, 휴남동 서점입니다〉, 클레이하우스, 2022, 242쪽.

가능성도 배제할 수 없으나, 그가 등단할 당시에는 종교인이 아니었고 특별한 역사적 사명을 주장할 주체의 위치에 있지도 않았던 것을 생각하면, 시모를 모시고 다섯 아이를 키우는 주부로서 여성의 전통적 역할을 벗어나 작가가 된 것은 그가 받은 교육을 통해서 심겨진 페미니스트 의식의 영향이라 보는 게 좋을 것이다. 그러나 어떤 일에 단 한 가지의 동기만 있는 것은 아니기 때문에, 특히 그가 엄청난 생산력으로 작고하기 직전까지 글을 쓴 것을 생각하면 작가로서 그의 삶에 다른 더 깊은 동기가 있었을 가능성도 생각해볼 수 있겠다.

▪ 토론문

여성학적 방법론으로 접근하는 종교경험과 문학 텍스트 :

박완서 연구를 중심으로에 대한 토론

최 우 혁
(서강대학교 종교연구소 선임연구원)

여성의 글쓰기는 문학 텍스트를 어떻게 구성하는가?
발표자 양혜원은 여성이 발언하거나 텍스트를 쓰는 행위가 그가 속해있고 경험하는 가부장제의 영향에서 자유로울 수 없음을 전제로 논의를 시작한다. 여성주의자들이 여성의 글쓰기를 의심의 해석학으로 해체하려고 함에도 그 작업이 쉽지 않음을 지적하는 것이다.

그럼에도 발표자는 여성의 경험과 텍스트의 관계를 문학장르와 함께, 형식을 넘어서는 내용을 분석함으로써 이야기를 엮는 여성의 행위를 페미니즘의 관점에서 해석할 수 있음을 보여주려고 한다.

특히, 소설가 박완서의 경험과 그가 쓴 텍스트들을 분석함으로써 소설이거나 자전적 이야기이거나 형식에 구애받지 않고 한결같이 그 자신의 경험을 반성하는 관점에서 이야기를 풀어나감으로써 문학이 지향하는 길에서 벗어남 없이 텍스트가 문학의 형식으로서, 또 그 안에 담는 자전적 내용에서 일관성을 이어간다고 평가한다. 박완서의 창작행위는 “가면 벗기기”라는 종교적 차원에서의 철저한 자기반성과 함께 “반성”의 기제로서 문학의 존재이유를 충족한다는 것이다.

나아가 발표자는 박완서가 굳이 페미니즘의 글쓰기를 내세우며 글을 쓰지 않았음에도 그의 작품들을 관통하는 여성으로서의 경험과 종교적 성찰은 그의 작품을 여성주의적 글쓰기의 모델로 해석하고 재평가할 수 있다고 보았다.

왜냐하면 박완서의 작품들은 시모를 모시고 다섯 아이를 키우는 주부로서의 경험을 기반으로, 마흔이 넘은 나이에 등단하였고, 일관되는 성찰을 통해 작가로서, 여성으로서 깊은 내면의 꿈을 실현하려는 지향을 이루어나갔으며, 이는 바로 여성들의 공통적인 꿈을 이끌어내는 페미니즘의 글쓰기라고 할 수 있기 때문이라고 보았다.

이 같은 발표자의 관점은 여성적 글쓰기가 가부장제 안에서 폄하되어왔음에도 여성의 존재방식을 드러내고, 특별히 종교적 관점에서 글을 쓴 중세의 여성들이 그들의 내면적 치열함으로 이루어낸 성찰을 담는 텍스트를 남긴 것을 정당하게 평가하는 토대를 마련하고 있다.

여성이 자신의 존엄과 그 삶의 존엄함을 고백한 텍스트들은 여성이 포기하지 않았던 자아성찰이 개인의

관점을 넘어서는 오늘날 여성연대의 네트웍을 형성하고 있음을 재인식할 수 있는 기반으로서 재해석, 재평가 될 것이다.

샤머니즘과 기독교 시선으로 본 영화 〈곡성〉의 공포와 폭력 고찰

강 준 수
(안양대)

Ⅰ. 서론

2016년 개봉했던 영화 〈곡성(哭聲), *The Wailing*〉은 1인칭 주인공 시점으로 전개되면서 종구의 시선으로 관객의 영화 접근을 유도한다. 작은 시골 마을에서 살인사건이 발생하자 경찰인 종구는 살인사건 현장을 찾는다. 살해 용의자의 몸속 혈액에서는 실제로 다량의 버섯 독성이 검출되고 있다. 경찰은 야생 독버섯으로 인한 사건으로 결론짓는다. 야생 독버섯은 음용이나 노출이 이루어졌을 때, 환각 상태와 극한의 광기를 지닐 수 있다. 버섯에 감염된 사람과의 접촉은 전염을 일으킬 수 있고 나이가 어릴수록 효과가 더 크다고 할 수 있다. 마을의 흉흉한 사건의 발생은 외지에서 온 일본인의 출현부터 시작된다. 어느 순간 마을에서는 일본인 때문에 사건이 발생한다는 소문이 돌기 시작한다.

영화 〈곡성〉은 영화 속 등장인물보다 우위에 설 수 있는 객관적 정보를 제공해주지 않는다. 관객들은 주인공 종구의 시선에서 소문과 꿈이라고 하는 주관적 정보를 통해서 상황을 파악할 뿐이다. 영화 〈곡성〉이 관객에게 제시하는 메시지는 절대 현혹되지 말라는 것이다. 그리고 영화는 실제로 작은 시골 마을에서 외지인이 바늘에 미끼를 끼우는 장면이 연출된다. 영화 〈곡성〉은 단순히 야생 버섯이 부른 연쇄 살인 사건으로 치부될 수도 있다. 실제로 환각작용을 일으키는 버섯으로 조제된 한약재의 유통은 이루어졌다.

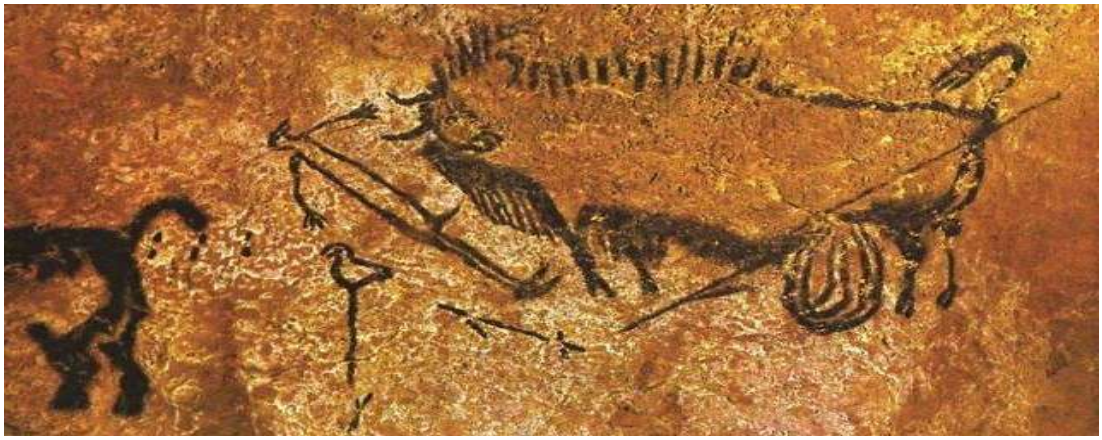
그리고 신체의 두드러기라고 하는 부작용은 구체적인 정황으로 드러난다. 종구는 잠을 자는 딸의 치마를 젖히고 두드리기를 확인한다. 잠에서 깬 효진이는 소리를 지르고 버섯 감염 증상을 드러낸다. 나이가 어릴수록 감염 속도가 빠르다는 측면에서 효진이의 증상은 빠르게 번져간다. 박춘배는 버섯을 음용하고 좀비로 부활하고 있다. 마을의 감염자들은 두드러기 증상과 환각으로 인한 이상 행동을 보여주고 있다. 경찰인 성복의 집에는 버섯으로 지은 한약이 존재하고 두드러기 증상을 보인 효진이는 한약을 먹고 다시 이상 증세를 보인다.

영화 〈곡성〉의 줄거리는 다음과 같다. 시골 작은 마을에 외지인이 들어오면서 의문의 살인사건들이 발생한다. 살인사건의 범인이 귀신이라는 소문이 퍼지면서 경찰인 종구는 외지인인 일본인을 의심하기 시작한다. 그러는 사이 종구의 딸인 효진이 갑작스러운 죽음을 맞이했던 사람들과 같이 두드러기 증상이 나타나고 이상 행동을 보이기 시작한다. 급기야 무당을 불러 굿을 하는 도중 효진이의 고통을 참지 못한 종구가 중단시킨다. 종구는 일본인이 집을 찾아가 마을을 떠날 것을 협박하고 되돌아가던 중 일본인을 차로 치게 되고 시체를 유기하게 된다. 그러나 일본인은 부활하게 되고, 무명(無名)이라는 여성의 만류에도 불구하고 닭이 세 번 울기 전 집안에 진입하여 효진이가 가족을 몰살한 비극의 상황을 목격하면서 영화는 끝을 맺는다.

나홍진 감독은 피해자의 이야기를 가해자의 시각이 아닌 피해자의 시각에서 바라보는 이야기를 쓰고 싶었다고 한다. 영화 〈곡성〉에는 추구하는 방향성은 다르지만, 한국의 토속 신앙과 기독교 상징성이 활용되고 있다. 영화 〈곡성〉에서 발생하는 사건들은 영화의 초반에 제시되는 것처럼 야생 독버섯으로 인한 감염 부작용으로 판단하면 일련의 상황이 설명될 수 있다. 그러나 영화 〈곡성〉에는 야생 독버섯뿐만 아니라 샤머니즘, 기독교, 그리고 무질서함과 질서가 혼용되어 인간의 현실적 삶을 적나라하게 드러내면서 인간의 종교에 대한 본질적 물음을 제시하고 있다. 따라서 본 연구는 샤머니즘과 기독교의 시선과 공포와 두려움이 만들어내는 의심과 현혹, 그리고 믿음의 문제를 인간 실존의 측면에서 논의하고자 한다.

Ⅱ. 샤머니즘의 시선

종교라는 것은 인간이 자연과의 관계나 본질적 존재에 대한 의문에서 비롯된 것으로 볼 수 있다. 원시시대 사람은 자연을 “신비, 두려움, 그리고 공포의 존재”로 인식하였다(박인환 21). 인간의 자연에 대한 두려움은 실존적 불안에서 발생하는 것으로 “종교의식이나 주술”(Wentinck 166)을 통한 해결 방법이 모색되었다. 인간은 “초월적 능력으로 인식되는 주술 행위”(Frazer 83)를 통해서 현실적 대안을 찾고자 했다. 이러한 초월적 능력의 주술 행위는 구석기 시대 그려진 라스코 동굴 벽화(Grotte de Lascaux)에서 파악된다.



〈그림 1〉 라스코 동굴벽화(Grotte de Lascaux)[1)]

당시 주술사들은 동굴의 벽에 “사냥감의 묘사를 통한 통제력의 확보”(Hauser 178)가 이루어질 수 있다고 인식하였다. 동굴 벽에 “창을 던진 자국이나 흔적은 그려진 사냥감을 실제 사냥감처럼 인식”(김융희 45)했음을 알 수 있다. 주술적 힘은 라스코 동굴 벽화(Grotte de Lascaux)의 예에서도 알 수 있다. 구석기 시대 사냥꾼 주술가들은 동굴 벽에 사냥 대상을 재현함으로써 그것들에 대한 “소유 및 지배력”(Hauser 178)을 갖는다고 믿었다. 실제로 동굴 그림에 있는 창 자국은 “실제 들소들을 사냥하고자 하는 염원”(김융희 45)을 가상의 사냥 및 싸움 연습으로 드러낸 것이다.

라스코 동굴벽화는 프랑스 도르도뉴(Dordogne) 데파르트망(Department)의 몽티냐크(Montignac) 마을에 소재하고 있고 1940년 마을의 소년들에 의해 우연히 발견되었다.[2)] 라스코 동굴벽화는 기원전 3만 5000년에서 1만 년 사이의 작품이다.

라스코 동굴벽화는 새의 가면을 착용하고 창에 깊숙이 찔려서 내장이 튀어나온 상태에서 고통스럽게 죽어가는 들소가 있다. 처절한 모습의 들소 옆에는 환각에 빠져있는 듯한 모습의 제사장이 하늘을 향해 누워있다. 제사장의 경험하는 극도의 희열과 환각 상태는 그의 신체 성기가 날렵하게 하늘을 향해 솟아 있는 모습에서도 유추할 수 있다. 하늘과 지상을 연결하는 솟대 옆으로는 들소의 죽음과 자신은 무관하다는 듯이 유유히 똥을 바닥에 뿌리면서 지나가는 코뿔소가 등장한다. 하늘과 지상을 연결해주는 상징으로서 새가 지닌 상징성과 주술성은 중세 유럽에도 이어진다.

1) https://www.ajunews.com/view/20160411132208515
2) https://terms.naver.com/entry.naver?docId=1086755&cid=40942&categoryId=33459

〈그림 2〉 1348년 유럽에 발생한 흑사병 치료 의사 복장 [3)]

고대인들은 “인간의 능력을 초월하는 태양, 달, 불, 그리고 물과 같은 자연물들을 절대적 힘으로 생각했고, 이러한 대상들을 신으로 인식”(Adam 115)했다. 라스코 동굴벽화나 중세 유럽 흑사병 치료 의사에서 나타나는 새의 이미지는 하늘과 지상을 연결하는 메신저로서의 신령스러운 모습의 형상화가 이루어진다. 중세 흑사병 치료 의사가 새의 가면을 착용하고 진료를 보는 것도 신령스러운 힘을 확보하고자 하는 염원에서 이루어졌음을 알 수 있다.

사람이 죽었을 때, ‘돌아가셨다’라는 묘사는 생명을 부여받았던 북극성으로의 회귀를 의미한다. 북극성 신앙은 먼저 회귀한 조상들이 후손들의 소원을 북극성신(하나님)에게 전달하는 것과 관련된다. 기본적으로 북극성이 남성이 아니고 여성인 것은 북극성신이 죽음뿐만 아니라, 생명 창조와 밀접한 관련이 있기 때문이다.

인간이 “소원을 전달하는 매개물”(김정민 281)은 여러 가지가 있다. 첫째, 북극성으로 먼저 돌아가신 조상신을 통해서 전달하는 것이 있다. 둘째, 은하수를 타고 북극성과 지상이 연결되는 상징적 다리가 있다. 셋째, ‘쿠수돌’이라고 해서 ‘새의 길’로서 새들이 하늘과 지상을 연결해주는 개념이 있다.

탈혼은 주로 무병(巫病) 또는 신병(神病)으로 입문하는 북방 시베리아 계통의 강신무(降神巫)와 연결되고, 탈혼이 존재하지 않고, 무업(巫業)을 배우거나 대물림하는 세습무(世襲巫)는 남방의 주술사 계통과 연결된다(임석재 20). 우리나라의 경우는 한강을 기점으로 이북 지역은 주로 강신무에 해당된다. 영화 〈곡성〉에서 자연을 배경으로 서 있는 무명의 존재감은 관객들에게 자연스럽게 수용되면서 그녀가 지닌 거대한 힘을 경험할 수 있다.

샤머니즘은 “천체의 별자리, 초자연성, 그리고 주술성의 요소”(강준수 5)를 지니고 있다. 무속(巫俗)은 무당(巫堂)이라는 매개자를 통해서 인간과 하늘 혹은 다른 영적 세계의 연결 수단이다. 무속이 “무(巫)가 주관하는 종교적 장르의 상위개념이고 ‘굿’은 무당들이 수행하는 무속 의식”(임석재 22)으로서 하위개념이다. 굿은 복을 구하는 초복의례(初伏儀禮)와 귀신들을 쫓아내는 축귀의례(逐鬼儀禮)가 중심이 된다(정병호·서대석 25).

나홍진 감독의 인터뷰를 토대로 파악해보자면 영화 〈곡성〉에서 일광(日光)은 악귀(惡鬼)를 허주(虛主)로 모시는 일본인의 추종자라고 할 수 있다. 무속인들은 신내림을 통해서 신을 모시는데, 가끔 강력한 힘을 지닌 악귀(를 신으로 착각하고 모시는 경우가 있다. 이러한 가짜 신을 허주로 모시게 된 무속인은 이상한 말과 행동을 보이면서 죽음에 이르게 된다. 나홍진 감독은 기독교 성경의 내용과 영화의 장면을 연결한 것은 있지만 무명을 한국적인 신의 개념으로 인식하고 있다. 나홍진 감독은 무명은 무조건 선한 존재라고 언급한다. 영화 〈곡성〉은 작은 시골 마을에 들어 온 일본인이 허주를 모시는 인물로서 추종자인 일광이라는 무당과 함께 마을 사람들의 영혼을 제물로 바치는 과정에서 마을 수호신인 무명과 대결을 펼치는 내용이라고 할 수 있다.

영화 〈곡성〉에서 일본인이 사람을 죽이는 장면을 목격했다는 무명의 말에 종구는 일본인을 의심하기 시작한다. 종구는 사랑하는 딸이 죽은 피해자들과 유사한 증상과 함께 이상 행동을 한다. 종구는 심각해지는 딸

3) https://blog.naver.com/m4r1rg43u/220674792113

의 증상을 차단하기 위해서 무당인 일광을 불러서 굿을 하고자 한다. 굿이 진행되는 동안 효진은 너무나 고통스러워하고, 종구는 굿판을 뒤집어버린다. 일광이 수행하는 굿은 마을 사람들을 희생자로 만들어 나가는 과정이다.

영화 〈곡성〉에서 마을 사람들의 영혼을 제물로 삼는 과정은 악귀가 선택한 사람의 물건을 일본인이 가져오고, 그것을 매개로 저주가 이루어지면 희생자는 두드러기와 같은 피부병이 생기고 이상 행동과 말을 한다. 이러한 이상 행동을 목격한 사람들은 귀신이 들어왔다는 인식을 하면서 일광을 통해서 굿을 수행한다. 그러나 일광은 하면 귀신 쫓는 굿을 하는 척하면서 희생자가 악귀를 신으로 모시게 내림굿을 수행한다.

허주를 신으로 모시게 된 희생자들은 악귀에 사로잡혀 살인을 자행하고, 일본인과 일광에게 사진을 찍힌 상태에서 그들의 영혼은 악귀에게 종속당하는 상황이 이루어진다. 일본인은 조씨 부부를 살해한 첫 번째 용의자 박홍구를 비롯한 희생자들을 악귀의 희생 제물로 사용한다. 희생자 중 한 사명인 효진이는 무명의 보호를 받고 있다.

효진이가 무명의 보호 대상이란 사실은 종구 집 장독대에서 나타난 까마귀에서 알 수 있다. 영화 〈곡성〉에서 종구의 집에 찾아온 일광이 가장 먼저 한 행동은 휘파람을 불면서 영을 부르는 행위이다. 그리고 일광은 까마귀가 담긴 장독대를 부수고 있다. 장독대에서 까마귀 사체의 발견은 하늘과 지상을 연결하면서 후손들의 소원이나 소망을 전달해줄 메신저 기능을 상실했음을 알 수 있다. 태국 영화 〈랑종(*Rang Zong*)〉에서도 원혼이 출몰하는 지역에 죽은 새들의 모습과 함께 마을의 수호신이자 조상신이 제대로 기능을 수행하지 못하고 무기력한 모습으로 일관한다.

마을의 수호신이자 조상신은 절대적 신의 개념이 아니라, 하늘의 절대적 신에게 지상의 후손들 메시지를 전달해주는 기능에 불과하기 때문이다(Kang 138). 무명은 영화 〈곡성〉에서 할매가 이야기해주었다는 표현을 통해서 '할매'를 언급한다. 무명이 마을의 수호신이자 조상신이라는 관점에서 볼 때, 그녀에게 말해줄 수 있는 존재는 더욱 강력한 힘을 지닌 존재로서 생명과 죽음을 주관하는 북극성(北極星) 신이라고 할 수 있다. 샤머니즘의 원류는 청동기를 기점으로 한 태양숭배 신앙 이전에 삼신(三神) 할매라고 하는 신석기 시대 여신문화(女神文化)였던 마고(麻姑) 신앙이 지배적이었다(Kang 139). 이러한 북극성 신앙의 흔적은 삼신 할매의 탄생일인 삼월 삼짓날 무당들의 산속 기도 행위, 절 뒤편에 모셔진 삼신각(三神閣), 그리고 현재도 경상도에서 산모가 아이를 낳고 3, 7일을 지내면서 북쪽을 향해 아이를 눕히고 머리맡에 밥, 국, 그리고 나물을 각각 3개씩 두는 전통은 여신문화의 흔적이라고 할 수 있다.

영화 〈곡성〉의 핵심 장면은 일광과 일본인이 동시에 굿을 하는 장면이다. 이 장면은 두 사람이 상대방에게 '살'이라고 하는 저주를 날리는 장면으로 보인다. 일광이 굿을 하는 것은 종구의 딸이 악마에게 지배당하도록 유인한 것이고, 일본인의 굿 행위는 시체의 부활을 위한 것이라고 볼 수 있다. 이러한 해석은 일광이 악마의 하수인이라는 사실에서 알 수 있다. 영화 〈곡성〉에서 일광의 굿과 일본인의 의식행위가 동시에 일어나는 것은 관객의 판단을 유보하기 위한 감독의 의도된 교차편집의 결과라고 할 수 있다. 교차편집의 근거로는 일본인이 굿을 수행할 당시 트럭에서 죽은 춘배의 사진을 놓아두고 있기 때문이다. 일광이 굿을 할 때 일본인이 괴로워한 것은 일광의 굿 때문이 아니라, 마을의 수호신인 무명의 등장으로 인한 것으로 볼 수 있다.

까마귀는 하늘과 지상을 연결해주는 매개적 존재를 상징한다. 일광이 종구의 집에 있던 장독대를 깨부술 때, 죽은 까마귀가 등장하는 것은 마을의 수호신인 무명과 관련된 상징이다. 반면 일본인이 키우던 개는 일본인을 지키는 존재라고 볼 수 있다. 이러한 관계는 일본인이 키우던 개의 사체를 까마귀들이 뜯어 먹는 장면에서도 파악된다. 영화 〈곡성〉은 일광과 일본인의 굿 수행과정에서 전자가 흰 닭의 피를 뽑아내고 죽이는 장면을 연출한다면 후자는 검은 닭들의 활용을 통해서 흑백의 대비를 이루고 선과 악으로 대비되는 이미지로 양자의 협력 관계 인식을 방해한다.

하늘과 지상을 연결해주는 매개자인 신성한 새들을 양자는 살해하고 있기 때문이다. 까마귀의 죽음은 무명의 힘을 무력하게 하고자 하는 일본인의 시도임을 알 수 있다. 일광은 굿을 수행하면서 악귀에서 '살'을 날리는 것처럼 가장하여 실제로는 효진이를 보호하기 위해서 몸에 들어간 무명을 향해 '살'을 날리는 굿을 수행한다. 이것은 일광이 마을의 수호신인 장승에게 못을 박고 잘라내는 굿의 수행과정에서 알 수 있다. 장승은 마을을 수호하는 상징성을 통해서 무명과 일체성을 갖는다. 일광이 마을의 수호자인 장승에 못을 박는

부위가 효진이가 고통스러워하는 부위와 일치하고 있다는 점은 효진이의 몸에 들어간 무명과 장승이 상징적 일치성을 보인다.

일광이 '살'을 날린다는 것은 저주를 내린다는 측면에서 죽음의 기운을 뱉어내는 것이고 특정한 영에 지배당하면 사람에게 폭력을 행사하거나 살인을 저지르는 행위를 할 수 있다. 일광은 일본인에 지배당하면서 '살'의 기운을 효진에게 날리면서 장승에 못을 박고 자르면서 '무명'을 향해 '살'을 날리는 것이다. 일광이 굿을 수행하면서 장승에 못을 박고 잘라버리는 행위는 마을의 수호신을 살해하는 행위라고 볼 수 있다.

일광의 굿이 진행될수록 효진이의 고통은 더해갈 수밖에 없는 구조에서 종구는 굿판을 뒤집어 중단시킨다. 일광이 굿판을 벌이는 동안 세 번째 희생자인 박춘배의 영혼을 빼앗던 일본인은 무명에게 가야 할 '살'을 받게 된다. 의도치 않은 일광의 '살'을 받고 힘이 약화 된 일본인은 무명에게 쫓기는 신세가 된다. 그러나 영화 〈곡성〉에서는 무명이 뛰는 모습을 앞서 제시하면서 그녀가 쫓기는 연출을 시도하고 있다.

일본인과 한패인 일광을 상대하는 무명의 관계는 일본인과 일광이 무명으로 인해서 차 사고를 당하게 되는 장면의 삭제에서도 알 수 있다. 종구는 모든 사건의 주범으로 일본인을 주목하면서 친구들을 데리고 외지인의 집을 찾아가 위협을 가한다. 산으로 도망을 치던 일본인은 무명에게 쫓기는 상황에 직면한다. 종구는 친구들과 타고 온 트럭을 몰고 마을로 복귀하던 도중에 트럭에 몸을 던져서 부상을 얻은 일본인을 절벽 아래로 던져서 살해하는 행동을 한다.

영화의 후반부에서 일광이 무명과 마주하면서 피를 토하는 장면은 마을의 수호신인 무명의 기운을 이겨내지 못하는 장면 연출이라고 볼 수 있다. 일광은 종구에게 무명이 귀신이고 딸이 있는 곳을 가보라고 현혹한다. 집에 있던 딸이 사라진 것을 확인하고, 찾아다니던 중 종구는 무명과 마주하게 되고, 그녀의 말을 의심하고 전화를 타고 흘러드는 일광의 목소리에 현혹되어 집으로 들어가서 딸이 가족을 살해한 비극적 현장을 목격한다.

Ⅲ. 기독교의 시선

나홍진 감독은 일본인은 예수를 모델로 형상화한 인물이라고 언급한다. 예수가 유대인들에게 영향력을 발휘한 것과 같이 일본인은 마을 사람들에게 영향력을 행사할 만큼 위협적 존재로 부상한다. 신격과 인격을 갖춘 예수처럼 일본인도 신적 존재로서 동굴에서 사제와 마주했을 때 신적인 이미지와 함께 시장에서 장을 보고 무기력한 모습으로 눈물을 보이는 등의 인격을 보여주고 있다. "예수께서 이르시되 나를 따라오라 내가 너희로 사람을 낚는 어부가 되게 하리라"라고 한 마가복음 1장 17절의 구절은 예수와 일본인의 존재를 대비시키고 있다.

영화 〈곡성〉에서 일본인은 낚시를 통해서 미끼를 끼우는 어부 이미지를 지니고 있다. 마을의 이상 증세를 보이는 사람들에 이어서 종구의 딸 효진에게도 증세가 나타나기 시작한다. 효진이의 몸에 나타난 이상 증상은 두드러기로 표출된다. 그리고 효진이의 이상 행동은 종구가 잠에 빠진 딸의 방에 몰래 잠입하여 확인한 일기장에서 나타난다. 효진이는 일기장에서 책을 찢고, 모두 죽는 그림의 묘사, 그리고 죽음과 관련된 단어의 언급을 묘사하면서 폭력성을 드러낸다. 그리고 효진의 몸에서 두드러기를 발견한다. 종구는 이러한 딸의 증상이 외지인으로부터 비롯된 것으로 생각한다.

종구는 다음날 일본어를 할 줄 아는 사제와 함께 외지인의 집을 찾아갔지만, 외지인은 잠시 집을 비운 상태였고 종구와 사제가 외지인이 기르던 검은 핏볼 테리어와 실랑이를 벌인다. 동료 경찰은 외지인의 집 내부에서 마을 사람들의 물건과 사진들을 발견한다. 마을 사람들의 물건들 사이에는 종구의 딸인 효진이의 실내화도 담겨 있다. 돌아오는 차 안에서 동료는 효진이의 실내화를 건네면서 범인은 일본인이라고 넋을 잃은 채 말을 한다. 영화 〈곡성〉이 선과 악의 구도를 지니고 있음에도 관객들은 확신을 갖지 못한다. 영화 〈곡성〉이 선과 악이라고 하는 기독교의 이분법적 구도라는 것은 나홍진 감독이 영화의 주제 표현에서 분명한 방향성 제시를 위해서 성경 인용을 시사한 부분에서도 알 수 있다.

보통 관객은 영화의 주인공이나 등장인물이 인식하지 못하는 객관적 정보, 사실, 그리고 시점의 제공이 진

행되면서 영화를 관람한다. 그러나 영화 〈곡성〉은 관객들에게 객관적 사실이나 시점을 제공하지 않고, 소문, 상상, 그리고 꿈과 같은 주관적 정보로 한정하고 있다. 영화 〈곡성〉은 관객들에게 객관적 정보를 제공하지 않으면서 명확한 선악 구도에 의심을 지니게 한다.

그리고 무명이 선한 존재임에도 마을 사람들을 지키기 위해서 마르면 해골 모양의 꽃이 되는 금어초(金魚草)는 관객에게 악의 이미지를 제시하면서 그녀에 대한 의심을 유도한다. 금어초는 종구의 집뿐만 아니라 살해 현장에서 발견된다는 점에서 희생자들은 종구와 같이 결정적 순간에 무명을 의심하여 비극적 결말을 맞이했음을 알 수 있는 대목이다. 영화 속에서 무명의 등장은 일본인의 동선과 밀접한 관련을 지니고 있다. 이것은 두 사람이 대립 구도를 이루고 있는 인물임을 암시하는 것이다. 일본인의 집에는 커다란 염소 머리뼈를 모셔 놓은 제단이 있다. 이것은 기독교의 이미지와 관련성이 있다.

기독교에서 이교도의 신으로 인식되는 '바포메트'(Baphomet)는 염소 머리의 형상을 하고 있고 성탄절에 찾아와 나쁜 아이들에게 벌을 주는 악마 '크람푸스'(Krampus)는 반은 염소이고 반은 사람의 형상을 하고 있다. 마태복음 25장 31-46장에서 "인자가 자기 영광으로 모든 천사와 함께 올 때 자기 영광의 보좌에 앉으리니 모든 민족을 그 앞에 모으고 각각 구분하기를 목자가 양과 염소를 구분하는 것과 같이 양은 그 오른편에 염소는 왼편에 두리라"는 구절이 있다. 이 구절은 목자가 양과 염소를 구분하는 것과 같이 천국으로 갈 사람과 지옥으로 갈 사람이 정해져 있음을 의미한다. 유목민 시각에서 양은 온순함과 무리 생활을 통해서 소속감을 지닌다면 염소는 무리를 벗어나 절벽에서 생활하는 습성을 지닌 동물로 일탈의 이미지를 갖게 된 것이다.

일광은 곡성 마을을 탈출을 위해서 차를 몰고 가는 도중에 나방 떼의 습격을 받는다. 기본적으로 나방은 번데기를 벗어나 부활을 의미하는 상징물로 볼 수 있다. 나방이 지닌 부활의 상징성은 일본인이 죽고 사람의 겉모습을 벗고 악마로의 부활을 상징한다. 기독교적 부활 개념은 일본인을 살해하기 위해서 트럭에 종구가 친구들과 함께 일본인의 집을 습격하는 과정에서 죽었던 춘배가 좀비가 되어 살아나는 장면에서도 재현된다. 영화 〈곡성〉에서 춘배의 부활은 버섯 감염의 부작용으로 단순히 판단할 수 있는 문제는 아니다. 일본인이 차 사고로 죽임을 당한 이후 부활하고 있다는 점에서 춘배의 부활은 기독교의 시선과 무관하지 않다. 영화 〈곡성〉은 기독교의 시선으로 선과 악의 대립적 이미지를 선명하게 드러내고 있다.

영화 〈곡성〉에서 선의 존재인 무명과 악의 존재인 일본인과 일광의 현혹에 천주교 사제와 종구는 넘어간다. 이 현혹의 장면은 영화 〈곡성〉의 초반부에 누가복음 24장 37-39절의 내용이 나오고, 후반부 장면인 무명과 종구의 마주침과 일본인과 사제의 만남에서 재현된다. 예수의 부활에도 제자들의 의심을 해소하기 위해서 행한 이 구절은 실제로 부활을 한 일본인이 자신을 찾아온 사제의 의심 해소 장치로 활용된다.

누가복음 24장 37-39절의 "또 나를 만져보라! 영은 살과 뼈가 없으되, 너는 보는 바와 같이 나는 있느니라"라고 하는 언급과 같이 무명은 종구에게 직접 손을 내밀면서 그녀가 귀신이 아니라 육체를 지닌 존재임을 알려준다. 물론 의심을 확인하기 위해서 일본인을 찾은 사제에게 일본인도 손의 못 자국을 드러낸다. 그러나 종구가 집으로 가기 위해서 무명의 손을 뿌리치기 전까지 상호접촉을 통한 확인이 이루어진 것과는 달리 직접 접촉을 통한 확인은 이루어지지 않는다. 믿음이 신과 연결되는 모티프라고 한다면 의심은 악마와 연결되는 이미지이다.

기독교적 시선이 재현되는 장면은 영화 〈곡성〉의 최초 살인사건 현장에서 성복과 종구가 대화를 나누는 도중에 자신들을 향해서 돌을 던지는 무명과 마주하는 장면에서도 연출된다. 무명이 돌을 던지는 행위는 요한복음 8장 7절의 죄가 없는 사람만이 돌을 던질 수 있다는 것과 연결성을 갖는다. 다시 말해서 무명이 돌을 던지는 것은 죄가 없는 사람임을 상징하고 있다. 그리고 효진이는 종구에게 꿈에서 누군가 문을 열고 들어오려고 한다고 울부짖는다.

이 장면은 요한 계시록 3장 20절의 "보라, 내가 문에 서서 두드리노니, 누구든지 내 음성을 듣고 문을 열면 내가 그에게고 들어가 그와 함께 만찬을 먹으리라"는 언급과 연결되는 이미지이다. 악마를 받아들인 효진이는 폭식증을 보이고, 그것은 악마와의 만찬을 상징한다. 그리고 평소 생선을 좋아하지 않던 효진이가 생선을 게걸스럽게 먹는 장면은 예수가 부활하고 제자들에게 "여기 무슨 먹을 것이 있느냐 하시니 이에 구운 생선 한 토막을 드리니 받으사 그 앞에서 잡수시더라"는 누가복음 24장 41-43절과 연결 가능성도 지닌다. 예수의 부활처럼 효진이의 평소와 다른 생선 섭취는 새로운 존재로 거듭난 상징적 이미지로 볼 수 있기 때문이다.

종구는 다음날 일본어를 할 줄 아는 사제와 함께 다시 외지인의 집을 찾아간다. 종구는 여행을 온 사람이 마을 사람들의 사진과 물건들을 비치해둔 것을 언급하고 효진이의 실내화를 던지면서 마을을 떠나라고 강요한다. 종구는 외지인에게 마을을 떠나지 않으면 죽임을 당할 수 있다는 협박을 가한다. 그리고 종구는 집안에 난입하여 곡괭이로 의식 수행 장소인 듯한 제단의 뿔 달린 염소 머리를 내리치면서 난동을 부린다. 뿔 달린 염소는 기독교의 시선에서 악귀나 사탄을 의미한다고 할 수 있다. 종구가 집 내부의 물건을 부수는 가운데 뿔 달린 염소는 사탄의 이미지를 떠올리게 한다.

샤머니즘의 시각에서 금성은 태양의 아들로 지칭되고, 키르키즈스탄(Kyrgyzstan)의 수도 '촐본아타(Cholpon-Ata)'에서 '촐몬(чолмон)'이 몽골어로 금성이고 소서노(召西奴)가 주몽과 함께 건국한 고구려 첫 번째 수도 졸본(卒本)이다. 그리고 일본(日本)이라는 국명 이전에 백제가 사용하다 멸망 후 7세기부터 백제 유민(流民)들이 열도(列島)를 개척하면서 세운 국가명(國家名)이 오늘날의 일본(日本)이라는 점은 주목할 필요가 있다(강준수 66b). 결국, 일본, 태양 빛을 상징하는 일광, 일본인이 모시는 뿔 달린 염소로 묘사되는 악귀는 모두 금성을 상징하고 기독교의 시각에서 금성의 의미를 지닌 루시퍼(Lucifer)로서 사탄으로 인식되는 상징성을 갖는다. 반면 무명은 마을의 수호신이자 조상신으로서 장승과 까마귀로 연결된다.

까마귀와 무명의 연관성은 종구가 일본인의 집을 습격하여 부수는 동안 일본인 소유의 사나운 핏볼 테리어를 공격을 막고 살해하는 장면에서 알 수 있다. 까마귀들이 죽은 핏볼 테리어 사체를 뜯어 먹는 장면은 무명과 까마귀의 연계성을 확인할 수 있는 장면이다. 이후 종구의 집 문 앞에 죽은 흑염소의 사체가 매달려 있고, 잠을 자고 있던 아내의 울부짖음에 잠을 깨지만 종구는 몸을 제대로 가누지 못한 채 그 광경만 지켜보고 있다.

흑염소는 악귀의 재현으로서 일본인의 집을 들이닥쳤던 종구에게 경고를 보내는 것이라고 볼 수 있다. 침을 맞고 정신을 차린 종구는 아내와 엄마에게 효진의 소재를 묻는다. 그리고 옆집 할머니와 집에 있다는 이야기를 듣고 급히 집으로 달려간 종구는 효진의 피 묻은 가위와 피를 흘리면서 쓰러져 신음하고 있는 옆집 할머니를 발견한다. 마을 사람들이 보이는 이상 증세는 사람들을 공포, 두려움, 그리고 의심의 상황으로 몰아간다.

삼촌인 성복의 살해로 충격을 받은 사제 이삼은 동굴에 기거하고 있는 부활한 일본인과 마주하면서 그의 정체를 묻는다. 일본인은 사제에게 자신이 무엇이라고 생각하는지 되묻고, 그는 악마라고 언급한다. 사제는 일본인이 솔직하게 악마가 아니라 정체를 밝히면 돌아가겠다고 하자, 비웃으면서 자신이 사제를 돌려보낼 생각이 없다고 하면서 그의 사진을 찍고 있다. 일본인은 사람을 미치게 만들어서 살인을 자행하게 하는 존재였다. 일본인은 머리에 뿔이 난 상태로 두려움에 떨고 있는 사제를 조롱하고 있다. 일본인은 두려움에 떨고 있는 사제를 통제하기 위해서 사진 촬영하고 있다. 사진 촬영을 통해서 사람들을 지배하고자 하는 일본인의 행동은 일광의 사진 촬영 행위와도 연결된다.

일광은 일본인이 소장하고 있던 죽은 사람들의 사진을 소장하고 있으며 죽은 종구의 가족들을 카메라에 담아내고 있다. 일광이 곡성 마을에 처음 진입하는 도로가 뱀의 형상을 떠올리는 구불구불한 이미지 형상 장면과 그가 일본인과 같이 '훈도시'의 착용은 두 사람의 연결고리를 의미한다고 볼 수 있다. 일본인과 일광이 은밀한 몸 내부에 착용하는 '훈도시' 착용은 표면상 드러나지 않는 은밀한 부위의 공유로서 정체성의 일치를 상징한다. 영화 〈곡성〉에서 삭제된 두 개의 장면은 첫째, 무명과 일본인이 싸움하는 장면이고, 둘째는 일본인과 일광이 마지막 장면에서 만나서 사라지는 장면이다. 영화 〈곡성〉의 마지막 장면에서 일광이 종구의 집에서 죽은 사람들의 사진을 촬영하는 것은 죽은 영을 거두어서 주술적 장소에서 그들을 지배하기 위한 수단으로 볼 수 있다. 이것은 일광이 일본인과 같은 악마의 협력자임을 알 수 있는 장면이다.

무명은 악마로부터 마을을 보호하고자 하는 선한 존재라고 할 수 있다. 마지막 장면에서 종구가 집으로 진입할 때, 무명이 놓았다는 덫으로 활용된 금어초가 시들어 있었다. 이것은 악마로부터 마을을 지킬 수 있는 덫이 효력 상실되었음을 의미한다. 일본인이 악마를 상징하는 것은 마지막 장면에서 뿔 달린 모습으로 재현되는 것에서도 알 수 있다. 무명의 기에 눌려서 마을을 빠져나가던 일광은 자동차에 달라붙는 나방 떼를 통해서 악귀의 계시를 파악하고 다시 마을로 복귀한다.

나방은 번데기로 시작해서 재탄생을 이루는 존재로서 종구에 의해 죽임을 당한 일본인이 자신의 부활을 암시적으로 알린 것으로 볼 수 있다. 악귀의 부활 암시를 획득한 일광은 다시 마을로 진입하는 차 안에서

종구에게 일본인은 악귀가 아니라 무명이 악귀라는 거짓을 말한다. 일광의 말에 현혹된 종구는 집으로 돌아오는 골목길에서 무명과 마주한다. 일광은 종구와 통화하면서 무명으로부터의 현혹에 넘어가지 말라고 경고한다. 무명 또한 일광이 일본인과 한패라고 언급한다. 무명은 일본인 귀신이 덫에 걸리면 마을 닭이 세 번 울 것을 예고하면서 그때까지 참을 것을 종용한다.

종구는 무명에게 일본인이 왜 그런 악행을 저지르는 것인지를 묻는다. 무명은 종구가 사람에 대한 의심, 죽이려는 의도, 그리고 살인을 저질렀기 때문이라고 한다. 종구는 무명이라고 하는 마을의 수호신을 의심하고 악마의 꾀임에 속아서 새벽의 닭이 세 번 울기 전 집으로 진입하면서 비극을 목격하게 된다. 무명이 하늘과 지상을 연결하는 매개자인 닭을 매개로 종구에게 제안을 하는 것은 그녀가 선한 신임을 의미하는 것이다. 마가복음 4장 30절에서 베드로에게 닭이 두 번 울기 전에 자신을 세 번 부인하게 될 것이라고 언급한 내용과 연결 이미지를 지닌다.

종구는 무명을 의심하고 그녀의 경고를 무시하면서 닭이 세 번 울기 전에 집으로 들어가 비극적 상황과 직면한다. 결국, 무명을 의심한 종구는 2번의 닭 울음에 집으로 향했고, 끔찍한 가족 살해 현장에 있던 효진을 발견한다. 시들어버린 무명이 처 놓인 덫이 보이고 일광은 종구의 집을 찾는다. 종구는 마을의 신인 무명의 말을 거부하고 일광의 말을 들으면서 집안의 비극과 함께 죽음을 맞이하게 된다.

Ⅳ. 혼돈의 공포와 질서의 폭력

건강원을 운영하는 사장 덕기는 산에서 노루를 사냥해서 하산하던 중 아래로 굴러떨어져 의식을 잃고 정신을 차린 좀비와 같은 모습의 외지인을 목격한다. 덕기는 훈도시를 입은 외지인이 죽은 고라니를 뜯어 먹는 장면을 목격한다. 시골 마을의 흉흉한 소문은 산기슭에서 고라니를 잡아 약재를 만드는 덕기로부터 비롯된다. 일광과 종구와의 대화에서 악령은 특정인을 지목한 것이 아니라, 미끼를 던진 것일 뿐이고, 미끼에 걸리는 것은 누구도 예측할 수 없는 것이라고 언급한다. 영화의 전 장면에서 일본인은 낚싯대에 미끼를 끼우는 장면을 연출하고 있다. 그리고 영화의 예고편에서 절대 현혹되지 말라는 문구가 제시되고 있다.

영화 〈곡성〉에서 첫 살인사건의 가해자이자 감염자는 흥국이다. 현장에 도착한 종구는 사갑을 찬 채 마루에 걸터앉아 있는 처참한 몰골을 한 흥국과 살해된 인삼 재배자 조씨 부부를 발견한다. 마을 사람들이 모두 일본인을 의심하는 가운데 사제를 앞세워 동료와 함께 종구는 외지인의 집을 방문한다. 외지인의 집에서 종구의 동료는 방 안에서 사람들의 사진과 효진이의 신발을 발견한다. 외지인의 집에서 사제와 종구는 집안의 개로부터 공격당하면서 사투를 벌이지만 동료 경찰인 성복은 정신을 잃은 채 멍하니 서서 집안의 사진을 바라보고 있다.

돌아가는 도중 정신이 나간 성복은 범인이 일본인이란 말을 하면서 산 사람의 사진을 찍어두고 해당인이 미쳐서 죽으면 찾아가서 다시 사진을 찍는다는 것이다. 그리고 동료 경찰은 돌아가는 차 안에서 외지인이 산 사람의 물건을 가져다가 무슨 작당을 꾸몄다는 말과 함께 종구의 딸인 효진이의 이름이 적힌 실내화를 건네준다. 종구는 효진에게 실내화에 외지인을 만난 적이 있는지 추궁하고 그녀는 수긍하면서 구체적인 언급을 피한다. 그리고 실내화에 전효진이란 이름이 제시되어 있음에도 수용하지 않는다.

사건의 발단이 외지인에게서 비롯된 것이라고 믿는 종구는 동료와 외지인을 목격했던 덕기와 함께 외지인의 집에 찾아가던 중 죽은 고라니의 사체를 발견하고 비가 쏟아지는 상황에서 덕기가 두려움을 느끼고 산행을 거부하게 된다. 두려움에 빠진 덕기는 혼자 하산을 감행하던 도중 산 아래로 구르고 번개에 노출되어 병원에 입원한다. 덕기가 입원해있던 병원에서 종구는 302호에 입원해있었던 흥국이 온몸에 두드러기 증상, 피가 섞인 구토, 그리고 몸의 경련과 함께 죽음을 맞이하는 모습을 목격한다. 점점 마을 사람들의 피부에는 두드러기 증상이 보이기 시작한다.

마을의 광기는 점점 확대되고 종구의 동료인 성복은 사람까지 살해한다. 그리고 환각 성분의 버섯이 건강식품으로 판매된 정황과 구속 내용이 뉴스에서 전파를 타고 있다. 종구가 사흘 내에 마을을 떠나라고 경고한 이후 일본인은 산책하고 있던 도중에 살인을 저질렀던 박춘배의 시체를 트럭 안에서 발견한다. 마을의

비극을 야생 독버섯으로 단정 짓는다면 막연한 두려움과 공포심은 줄어들 수 있다. 그러나 영화 〈곡성〉은 마을에 떠도는 소문과 꿈이라는 매개물을 통해서 혼돈의 무질서를 제공하면서 종구를 비롯한 관객이 예측할 수 없는 공포심을 경험하게 한다. 영화는 무질서와 질서가 뒤섞이면서 공포와 폭력이 난무하는 상황을 연출한다.

예를 들어, 일광과 무명은 동일 결과에 대해서 다른 시각 차이를 보인다. 일광이 혼돈의 두려움과 공포를 제시한다면 무명은 질서정연한 규칙의 인과성을 통해서 종구와 관객들에게 폭력적 결과를 제시한다. 먼저 종구는 일광에게 왜 하필 효진이가 희생자가 되어야 했는지에 대해서 분노한다. 일광은 우연히 미끼에 걸려든 우연적 결과에 초점을 맞추면서 이야기한다. 예상할 수 없는 무질서의 공포감과 두려움이 종구나 관객들에게 다가오는 순간이다. 그렇다면 질서정연한 예측된 결과는 종구나 관객들에게 좀 더 안정적 결과를 주는 것인지에 대한 의구심이 든다. 혼돈의 무질서가 예측할 수 없는 두려움과 공포를 제공한다면 질서가 주는 예측성은 폭력성을 대가로 치르게 한다.

무명은 종구가 왜 효진이가 희생자가 된 것인지에 대한 답변으로 종구가 의심과 해서는 안 될 행동을 통해서 죄를 지었기 때문이라고 한다. 전자가 예측할 수 없는 막연한 두려움과 공포를 제공한다면 후자는 원인과 결과라고 하는 체계 속에서 잔인한 폭력을 내재하고 있기 때문이다. 종구는 효진이를 살리기 위해서 일본인을 의심하고 살해한 후 시체 유기를 저질렀다. 종구는 본인의 인과적 잘못으로 인한 폭력적 결과에 대한 책임에 대한 비극적 결과를 극복할 수 있어야 한다. 혼돈의 결과나 질서 체계의 결과가 주는 고통의 무게는 결과적으로 종구, 관객, 그리고 인간에게 다르지 않다.

비극적 상황을 두고 차이만 존재할 뿐 양자의 결과가 제공하는 본질은 같다고 할 수 있다. 결국, 종구와 관객, 그리고 인간은 혼돈과 질서 세계에서 여전히 고통을 받고 있을 뿐이다. 종구, 관객, 그리고 인간이 무질서와 질서 사이에서 여전히 고통받는 것은 양자가 지닌 폭력성을 인간이 극복하기 힘든 나약한 존재이기 때문이다. 영화 〈곡성〉에서 나홍진 감독은 인과관계를 뒤틀림, 삭제, 그리고 편집이라는 장치를 통해서 종구와 관객들이 믿음, 의심, 그리고 혼란스러움이라는 경험을 수행하도록 유도한다. 영화 〈곡성〉은 현실의 인간이 선과 악이나 진실과 거짓이라는 이분법적 구도에서 의심, 믿음, 그리고 현혹이라는 과정에서 경험하는 혼돈과 혼란을 제시하고 있는 오컬트 스릴러 영화이다.

영화 〈곡성〉은 “절대 현혹되지 마라”는 메시지를 영화 전편에 담아내고 있다. 영화 〈곡성〉은 중요한 순간에 관객들이 혼란스러움을 경험할 수 있는 미끼를 제공한다. 종구는 실재감 있는 일본인 악귀를 마주하지만 놀라 꿈에서 깨어나는 장면을 연출한다. 영화 〈곡성〉은 꿈이나 소문이라는 장치를 통해서 실제 현실의 모습을 객관적 사실이 아니라 주관적 판단으로 한정하면서 관객들의 판단을 끊임없이 방해하고 있다. 소문의 내용과 실제 살인사건을 접하면서 종구는 두려움에 휩싸인다. 종구의 두려움은 꿈을 통해서 악귀가 재현된다. 악귀의 존재를 꿈을 통해서 접하면서 관객은 혼란스러움을 경험하게 된다.

영화 〈곡성〉은 두려움, 공포, 의심, 그리고 현혹이라고 하는 인간 존재의 본질적 특성이 제시되고 있다. 종구의 일행과 산속 일본인의 집을 찾았다가 좀비가 된 춘배에게 상처를 입고 두려움에 빠진 사제 양이삼은 차 사고로 죽음을 맞이했지만 부활한 일본인의 동굴에서 두려움의 존재와 대면하고 있다. 소문이나 꿈을 통해서만 존재를 드러내던 악귀는 점점 영화의 후반부로 가면서 막연한 공포와 두려움을 현실에서 구체적으로 재현한다. 종구와 함께 일본인의 집으로 갔던 성복은 무언가에 홀린 듯 집주인 할머니를 살해하는 끔찍한 살인을 자행한다. 경찰의 연락을 받고 삼촌인 성복의 집에서 넋이 나간 표정을 한 삼촌을 보고 이삼은 일본인을 찾아 나선다.

일본인의 죽음 이후 효진이는 예전의 모습으로 다시 돌아오는 듯했다. 그날 새벽 종구는 일광에게서 온 부재중 전화가 수십 통 와 있는 것을 확인하고 전화를 건다. 일광이 전화를 받지 않자 야심한 새벽에 직접 그의 집으로 향한다. 일광의 집에서 종구는 피를 흘린 채 죽은 까마귀를 발견한다. 종구에게 전화를 건 일광은 효진에게 빨리 가보라고 미끼를 던진다. 일광은 귀신은 일본인이 아니라, 여자라고 종구를 현혹한다. 일광의 현혹에 말려든 종구는 집에 도착해서 사라진 효진이의 행방을 쫓는다. 마을을 헤매던 종구는 무명과 마주한다.

종구가 집으로 향하는 골목에서 마주하게 된 무명은 일본인과 일광이 같은 편이라는 이야기를 전해주고 효진이를 살리기 위해서 닭이 세 번 울기 전까지 집으로 들어가지 말라고 언급한다. 무명은 마을의 수호신

으로 마을 사람들을 지키기 위한 노력을 하지만 번번히 마을 사람들의 의심으로 실패로 끝나고 만다. 이것은 무명이 지닌 소품이 머리핀, 야상, 그리고 붉은 가디건이라는 사실에서 유추할 수 있다. 마을의 첫 살인 현장에서 무명은 춘배의 야상을 착용하고 있었다. 이러한 무명의 소품은 마을 사람들을 대변하고 있는 인물임을 상징을 통해서 드러낸다.

무명과 마주한 종구는 목에 두드러기가 나타났던 술집 작부의 붉은 가디건을 무명이 입고 있는 모습과 효진이의 머리핀이 바닥에 떨어진 것을 목격하면서 무명을 의심하기 시작한다. 종구는 소문과 꿈에 나타난 현상을 실제화하면서 직접 눈에 보이는 사실은 믿지 않고 의심한다. 결국, 종구는 일광의 말에 현혹되어 집으로 들어가면서 효진이의 칼에 죽음을 맞이한 아내와 장모를 발견한다. 종구의 집으로 사진기를 가지고 온 일광은 효진이와 종구의 사진을 찍어간다. 영화 〈곡성〉에서 악마를 모시는 일본인과 추종자인 일광이 사진 촬영을 하는 것은 죽은 사람들의 영혼을 통제하기 위한 수단으로 활용하기 때문이다. 일광의 사진 촬영은 마을의 비극이 여기서 끝나는 것이 아니라 반복될 수 있다는 것을 암시하는 장면이기도 하다.

영화 〈곡성〉의 마지막 장면에서 종구가 “아빠가 다 해결할께”라는 말을 남기는 장면은 관객들에게 감독이 제공하는 납득할 수 없고, 불가항력적 거대한 힘 앞에서도 최선을 다하고자 하는 인간의 처절함을 경험하게 해준다. 무명은 마을을 지키는 수호신이지만 실제로 벌어지는 비극적 상황에서 적극적으로 영향력을 행사하는 모습은 보이지 않는다. 관객들이 느끼는 무명은 방관하는 모습으로 인식될 뿐이다. 마을의 수호신이자 자연과 연결되는 무명의 이미지는 물질문명에 익숙해져 있는 인간과 자연의 교감 부재의 단면을 드러내는 부분으로 해석될 수 있다. 이러한 자연과 인간의 단절은 영화의 후반부에서 자연으로 대비되는 무명의 말을 거부한 채, 일광의 말에 현혹되는 종구의 모습에서도 느낄 수 있다.

Ⅴ. 결론

영화 〈곡성〉은 낯선 외지인인 일본인이 마을에 등장하고 의문의 사건들이 발생하면서 전개된다. 경찰 동료인 성복은 종구에게 마을에 떠도는 일본인에 관한 흉흉한 소문을 이야기한다. 그러나 종구는 경찰이 집단 야생 버섯 중독으로 잠정적 결론을 내린 부분을 언급하면서 그의 이야기를 일축한다. 종구의 딸인 효진은 몸에 두드러기 증상이 나타나면서 이상 행동을 보이기 시작한다. 나홍진 감독에 따르면 영화 〈곡성〉은 ‘어떻게’와 관련된 피해 결과와 달리 ‘왜’와 관련된 피해 원인에 대한 답의 부재로 인한 공포의 엄습을 언급하고 있다. 영화 〈곡성〉에서 귀신의 환각에 시달리면서 살인을 저지르는 사람들은 ‘어떻게’라는 측면에서 볼 때, 환각을 일으키는 독버섯을 음용한 사람에 불과하다. 그리고 종구는 피해자들 가운데 한 사람에 불과한 것이다.

영화 〈곡성〉은 관객들에게 쉽게 이해되지 않는 모호한 현실의 불합리성을 자연과 종교적 색채를 가미하면서 제시해주고 있다. 시골 작은 마을 사람들이 죽어 나가고 이상 증세를 보이지만 명쾌하게 답을 할 수 있는 사람이 아무도 없다. 첨단과학 문명이 지배적인 현대적 사고로 볼 때, 마을 사람들의 비극적 원인은 단순히 독버섯을 통한 감염과 부작용으로 환각 증세와 이상 행동을 보인 마을 사람들의 집단 비극 사건으로 파악할 수 있다.

그러나 영화 〈곡성〉에서 제시되고 있는 다양한 가능성과 인과관계는 단순히 과학적이고 합리적 판단으로 처리할 수 있는 문제는 아니다. 영화 〈곡성〉에서 제시되는 선의 이미지로서의 무명과 악한 이미지의 일본인과 그의 추종자인 일광이 제시하는 종교적 차원의 문제는 종교가 지닌 경외감이 아닌 나약하고 무기력한 모습일 뿐이다. 관객들은 선과 악으로 대비되는 두 개의 세계에서 공포와 무기력을 경험하면서 첨단 과학기술을 보유하고 있는 인간의 현실과는 괴리감이 있는 혼란스러움과 인간 존재에 관한 본질적 사유를 떠올린다. 관객들은 영화 〈곡성〉을 통해서 혼돈과 불합리로 가득한 현대 사회에서 필요한 신적 존재의 개입에 대한 갈구와 배신감에 대한 성찰이 이루어진다는 점에서 인간이 처한 실존의 모습을 적나라하게 경험한다.

샤머니즘의 측면에서 무명의 무기력은 조상신이나 마을의 수호신이 지닌 하늘과 지상을 연결해주는 메신저 역할에 한정된다는 측면으로 이해할 수 있다. 무명을 의심하고 그녀와 소통을 이루지 못하는 관계 속에

서 사람들의 공포, 두려움, 그리고 분노가 하늘에 전달될 수 없는 한계를 지니고 있다. 영화 〈곡성〉에서 무명은 종구의 의심으로 비극적 결말로 끝이 나면서 어두운 골목에서 쭈그리고 있는 무명의 모습을 보여주고 있다. 아무것도 할 수 없는 무기력한 무명의 모습을 목격하면서 관객들은 신적 개입에 대한 의구심을 갖는다. 나홍진 감독이나 관객은 혼돈의 세상에서 궁상맞게 쪼그려 있지 말고 당당히 인간의 현실로 나와 신적 개입을 통한 세계 질서의 확립을 요구하지만, 인간 실존이 마주하는 현실은 알 수 없는 공포의 엄습과 예측할 수 있는 폭력이 난무할 뿐이다. 영화 〈곡성〉은 인간 실존이 처한 알 수 없는 공포, 두려움, 그리고 폭력의 부조리를 나홍진 감독이라는 개인의 의문에서 비롯되었음에도 어느 순간 인류 모두의 시선에서 바라보는 신의 모호한 존재 인식으로 확장되고 있다.

참고문헌

아담, 레오나르도. 『원시미술』. 김인환 역. 서울: 동문선, 2001.

[Adam, Leonhard. *Primitive Art*. Trans. Kim, In-whan. Seoul: Dongmunseon, 2001. Print.]

정병호·서대석. 『통영오귀새남굿』. 서울: 영화당, 1989.

[Chung, Byeong-ho. Tongyeong Ohgwisaenamgut. Seoul: Youlhwadang, 1989. Print.]

프레이저, 제임스 조지. 『황금 가지』. 이용대 역. 서울: 한겨레출판, 2003.

[Frazer, James George. *The Golden Bough*. Trans. Lee, Yong-dae. Seoul: Hanibook, 2003. Print.]

하우저, 아놀드. 『문학과 예술의 사회사』. 서울: 창비, 2016.

[Hauser, Arnorld. The Social History of Art. Seoul: Changbi Publishers, 2016. Print.]

임석재. 「韓國巫俗研究序說」. 『비교민속학』 7, 1991, 9-111.

[Im SeokJae. An Introduction to Korean Shamanism. *Asian Comparative Folklore* 7, 1991, 9-111. Print.]

강준수a. 「생태주의 관점에서 본 샤머니즘」. 『문학과 종교』. 23(1), 2018. 1-8.

[Kang, Junsoo a. Shamanism from Ecological Viewpoint. *Literature and Religion*. 23(1), 2018. 1-8. Print.]

강준수 b. 「『연오랑과 세오녀』를 통해 본 샤머니즘 고찰」. 『문학과 종교』 27(1) (2022): 61-80.

[Kang, Jun-soo b. "A Study on Shamanism through Yeon-O-Rang & Se-O-Nyeo." *Literature and Religion* 27.1 (2022): 61-80. Print.]

Kang, Junsoo. A Study on the Influence of Shamanism on the Thai Film Rang Zong. *The Journal of East-West Comparative Literature* 59, 2022, 137-163. Print.

김정민.『단군의 나라 카자흐스탄』. 서울: 글로벌콘텐츠, 2016.

[Kim, Jeong-min. *Kazakhstan, the Country of Dangun*. Seoul: Globalcontents, 2016. Print.]

김융희. 『예술, 세계와의 주술적 소통』. 서울: 책 세상, 2000.

[Kim, Yoong-hee. Art, magical communication with the world. Seoul: Chaeksesang, 2000. Print.]

노부스, 대니. 『라캉 정신분석의 핵심 개념들』. 문심정연 역. 서울: 문학과지성사, 2013.

[Nobus, Dany. *Key concepts of Lacan psychoanalysis*. Trans. Moonshim, Jeongyeon. Seoul: Moonji, 2013. Print.]

박인환. 『문화와 미술』. 서울: 미진사, 2013.

[Park, In-whan. *Culture and Art*. Seoul: Mijinsa, 2013. Print.]

웬틴크, 찰스. 『원시미술과 현대미술』. 김준형 역. 서울: 문화출판 문화, 1995.

[Wentinck, Charles. *Moderne und primitive Kunst*. Trans. Kim, Jun-hyeong. Seoul: Moonwha Publishers, 1995. Print.]

▪ 토론문

「샤머니즘과 기독교 시선으로 본 영화 〈곡성〉의 공포와 폭력 고찰」에 대한 토론

하야시야마 가오리
(대전과기대)

본 논문은 〈곡성〉이라는 작품을 샤머니즘과 기독교의 관점에서 해석을 시도하고 있습니다. 이 영화는 한국적 무속과 기독교 요소를 함유한 다양한 단서를 단편적으로 제시합니다. 관객들은 그 단서의 조각을 맞춰가면서 작품의 의도를 해석하려고 하지만 대부분 석연치 않은 결론에 이르게 될 것입니다. 이러한 의미에서 이 논문은 샤머니즘과 기독교 시선에서 뒤섞인 현상들을 하나씩 풀어나감으로써 해석했다는 점에 의의가 있다고 생각됩니다.

영화 〈곡성〉에서는 한 마을에서 연이어 발생하는 사건들이 주술적인 서사와 함께 묘사되고 있습니다. 이를 설명하기 위해 여러 종교적 관점, 소문과 꿈이라는 단서를 통해 관객들에게 심리적 가능성을 제시하고 있습니다. 이 영화에는 누가복음 24장 37-39절을 인용해 예수가 환생을 믿지 못하는 제자들에게 건네는 말이 등장합니다. “절대 현혹되지 마라”는 메시지와 함께 외지인이 낚싯바늘에 미끼를 꿰는 장면이 첫 화면에 제시됨으로써 관객들에게 해석을 요구하는 것처럼 선포하고 있습니다. 관객들은 이 영화를 해석하기 위해 다양한 수단을 동원하게 됩니다. 이 논문 중에서 제시된 해석도 종교적인 수단을 통해 이루어지고 있는데 이러한 맥락에서 질문을 드리고자 합니다.

〈곡성〉의 나홍진 감독의 인터뷰('곡성'의 나홍진이 밝힌 외지인, 무명, 일광의 정체, 경향신문, 2016.05.19.) 중에서 ‘왜 자꾸 폭력에 끌리나’라는 질문에 대해 다음과 같이 대답하고 있습니다. “피해자는 왜 피해자가 될까. 현실적으로 설명할 수 없다. 이건 중대한 문제다. 이유가 없으면 존재할 수도 없으니까. 이 생각이 인간은 무엇인가, 인간을 창조한 신은 무엇인가 하는 의문에까지 이르렀다. 신은 선한가. 실재로 존재하기는 하는가. 그 다음에 악을 생각하기 시작했다. 딱히 악에 대한 관음증이 있는 건 아니다.” 이 말에 따르면 〈곡성〉이라는 영화가 피해자에 대한 고민으로부터 시작하고, ‘왜 피해자가 되었는지’라는 질문에 대한 답변을 얻고자 하는 점에서 출발하여 인간 및 신의 존재를 묻는 맥락으로 전개됨을 알 수 있습니다. 따라서 종교적인 해석이 필수적으로 이루어지게 됩니다. 발표자는 논문에서 다음과 같이 논하고 있습니다. “일광과 무명은 동일 결과에 대해서 다른 시각 차이를 보인다. 일광이 혼돈의 두려움과 공포를 제시한다면 무명은 질서정연한 규칙의 인과성을 통해서 종구와 관객들에게 폭력적 결과를 제시한다. 먼저 종구는 일광에게 왜 하필 효진이가 희생자가 되어야 했는지에 대해서 분노한다. 일광은 우연히 미끼에 걸려든 우연적 결과에 초점을 맞추면서 이야기한다.” 이와 관련해서 예상할 수 없는 일이 발생하면 무질서에 의해 공포감과 두려움을 느끼게 하는 반면 인과적 질서체계에 의해 폭력성이 대가로 표출된다는 해석이 제시되고 있습니다. 또 감독에 말에 따르면 무명이라는 여성이 한국적인 신으로 묘사되고 있는데 발표자의 해석에 따르면 무명은 후자에 해당됩니다. 결국 한국적인 신에 의해 비극적인 결말에 이르게 되는데 이것을 “질서정연한 규칙의 인과성”에 의한 폭력성의 대가라고 해석할 수 있는지요? 이에 대한 설명을 부탁드립니다.

제1세션 3분과

사회 : 최 인 순
(서경대)

발 표 : 신이현 (서강대) "Religion Mixing in the Dance: Exploration between Latitudinarianism and Materialism in Laurence Sterne's *A Sentimental Journey*"
토 론 : 김 진 (경기대)

발 표 : 윤연경 (숙명여대) "**성경 역사의 흐름을 따라서 본 『벤허』: 성경 속 인물들을 중심으로**"
토 론 : 김성현 (서울과기대)

발 표 : 이보혜 (서강대) "A Romance Beyond the Dimension: A Sociological Critique of Class, Gender, and Ideology in Edwin A. Abbott's *Flatland*"
토 론 : 정익순 (중앙대)

발 표 : 조인영 (숙명여대) "**이상적인 아동상의 재현 양상 연구: 로리스 라우리의 〈별을 헤아리며〉를 중심으로**"
토 론 : 김시현(이화여대)

"Religion Mixing in the Dance":
Exploration between Latitudinarianism and Materialism in Laurence Sterne's *A Sentimental Journey*

Yihyun Shin
(Sogang University)

Laurence Sterne's *A Sentimental Journey Through France and Italy* (1768; hereafter *A Sentimental Journey*) is a parson Yorick's pilgrimage to discover his sentimentality (the ability to act benevolence). The main question of the discourse around *A Sentimental Journey* is the dualistic understanding of Yorick's location of the sensorium—a hypothetical site for the operation of sentimentality: soul or materials. In the case of soul, latitudinarianism contested that sentimentality is located in soul—the mental perception infused by God, which guides the self to practice sentimentality (Cox 15-19) and to reach the proper moral sense. On the other hand, radical materialists in France dismissed the aspect of the mind (soul) and insisted that sentimentality is the mere result of a mechanical operation of the brain (Battestin 18-20). What interests me from the novel is how Sterne explores between latitudinarianism and materialism by depicting sentimentality in observable materials. In this paper, I argue that, instead of the haste conclusion of eliminating one another, Sterne seeks reconciliation between soul and materials as sites for human beings to practice sentimentality. I analyze that the novel exposes that not only soul but also the materials arouse people to act benevolence, to practice religious faith with objects—which stimulate physiological change—and human body movements (such as dancing or wiping someone's tears) that awaken religious faith and elevate sentimentality.

In *A Sentimental Journey*, Sterne does not portray Yorick's sentimentality in a dichotomous way that is entirely dependent on the inherent power of the soul or physiological reaction. As the "tradition of classical and Christian thought …came to an end and the Modern age began: the age that has discarded belief in spiritual realities and providential order in favour of materialism" (Battestin 17), latitudinarianism was challenged due to its unprovableness. Whereas materialism emphasized the scientific observation of objective matters to demonstrate the nature/universal laws, latitudinarianism's spiritual belief in the mental perception (soul) could not offer evidence to prove the existence of sentimentality in an empirical method. According to radical materialists, who are also called atheistical materialists, there is neither God nor soul. Instead, the human being exists as "a soulless, self-activating automaton" (Battestin 21). Their argument refused to regard sentimentality as "the [soul's inherent] doctrines of good nature and universal benevolence" (Greene 159). However, distancing from the athiestical materialists, Sterne kept theological approaches but suggested a new, empirical perspective on the location of sentimentality, balancing between the spiritual world and the material world.

In *A Sentimental Journey*, Sterne enfolds that sentimentality exerts its force in the interaction between materials and mental perceptions. For instance, as Battestin scrutinizes, Sterne intentionally focuses on the physical change of Yorick and its impact on Yorick's mood before he determines to act benevolence (28–30). However, the act of benevolence becomes "genuine" only when spiritual contemplation is accompanied. At the start of his journey in the chapter entitled "Calais," Yorick's first act is to have a meal of chicken and a bottle of burgundy. After his belly is full, he feels satisfied and feels benevolence watching the man attempts to share his things with others. In this spontaneous emotion, he declares that "[France] could not have called [him] a machine" (Sterne 4) as French materialists define a human being as a soulless automaton. It is notable that the bodily effects of the meal Yorick has eaten are recorded with the care; with the detailed depiction of each body part: "every vessel in [his] frame dilate—the arteries beat all cheerily together" (Sterne 4). The detailed description of his body operation demonstrates that the law of physics is one of the essential elements of his sudden passionate sentimentality and his praise for human being's good nature. By revealing the physiological basis of Yorick's altruism (Battestin 29), Stern departs from the traditional latitudinarianism that has excluded external elements of perception. However, without spiritual support, his passion for sentimentality shortly remains after congratulating himself on the benevolence of his sentiments. As the result of a momentary impulse aroused by bodily matters, without any spiritual contemplation, Yorick ultimately fails to perform benevolence by refusing charity to a monk.

Yorick is not merely controlled solely by the bodily matter, as Stern remarks through his spokesman that "[Yorick] ha[s] a soul" and "nor can all the books with which materialists have pester'd the world ever convince [him] of the contrary" (Stern 95). Stern avoids ending up with "dramatiza[ing] the materialist view" (Battestin 28) by repeatedly inserting Yorick's introspection into his spiritual capacity to feel sentimentality. Yorick learns to admit the existence of soul and God as "great sensorium of the world" (Stern 98)—another pivotal foundation of experiencing sentimentality besides the material world. Beyond the physical impulses, the parson Yorick reflects on his behaviors and consistently affirms that the soul should be the "owner to regulate [himself]" (Stern 18). For instance, after the monk leaves the room, Yorick feels his heart smote him that he behaved ill. It is important that the person who enlightens him is the very religious figure, the monk, who reminds him of the existence of the soul given by God and the duty of benevolence. The monk revisits when Yorick remains in only bodily matters—forgetting the spiritual lesson and indulging in sexual desire with Madame de L***. The existence of the monk makes him determined to "learn better manners as [he] gets along [the spiritual journey]" (Stern 7) that will ultimately guide him to heaven" (98) on someday.

However, not to go back to the dualistic view that strictly divides the material and spiritual world to compete for the hierarchy over each other, Stern does not simplify the materials as a mere catalyst of temptation. Stern does not position the materials at the negative pole against the "pure," idealized spiritual realm. Instead, the material world is also a site for awakening sentimentality and guiding one to religious enlightenment. For instance, by the end

of volume 2, in the chapter entitled "The Supper," Yorick again has a chance to participate in a luncheon. In this scene, as well as the prior scene of luncheon, Stern elaborately depicts the food in detail and makes the readers pay attention to the material aspects. However, contrary to the chapter "Calais," Yorick achieves genuine spiritual enlightenment from food and wine. By witnessing the peasants "heart[ily]" sharing the food and praying for the "feast of love" (Stern 99), Yorick feels gratitude and starts to contemplate upon "[n]ature" that makes him feel "so sweet" (99)—which corresponds to latitudinarian definition of sentimentality that "sweetly melts the mind" (Greene 160) in joyous and pious Christian belief.

Another material that exemplifies the positive aspect of materials in the linkage of spiritual enlightenment is the snuff box. Yorick exchanges snuff boxes with the monk as a token for his promise to "guard" (Stern 18) his faith. Similarly, the material does not serve to momentarily tempt Yorick but repeatedly educates the spiritual generosity to act benevolence. This material "to help [his] mind on to something better" (18) reappears—instead of the monk— whenever he feels the existence of spirit and the duty to help others. In a theatre, Yorick again exchanges a pinch of snuff with a French soldier when Yorick witnesses the soldier helping a person in trouble. It is notable that what Yorick exchanges with the monk and soldiers are snuff. Snuff is powdered tobacco that the user has to inhale. The user needs to use a sense, to use a body. The source that reawakes Yorick's sentimentality is not limited to only the realm of spirit. Taking and holding "instrumental parts of [the] religion" (18) everywhere he goes through his journey, Yorick experiences and feels sentimentality, the existence of the soul, and religious lessons through the nose; through olfactory sense. With the symbolic instrument that embodies spirituality, Stern demonstrates that the materials can also "serve as inlets to the soul" (Battestin 30) by arousing sentimentality.

A Sentimental Journey demonstrates that not only objects but body movements also can be the location of the sensorium, the site for the operation of sentimentality. As Battestin articulates, religion in *A Sentimental Journey* comes to Yorick in the form of the "human face of Christ, not the orthodox doctrines of grace or of the redeeming efficacy of the crucifixion" (Battestin 34). In the novel, the existence of God, soul, and mental ability to "authentically" act benevolence is usually sensed by the protagonist with observable human body movements rather than abstract concepts. For instance, Yorick feels "[n]ature melted within [him]" (Stern 95)—the passage that again corresponds to latitudinarian definition of sentimentality that "sweetly melts the mind" (Greene 160)— while wiping Maria's tears with the handkerchief. Yorick also feels the power of sentimentality and "the elevation of spirit" (Stern 100) from the body movements—sitting together at the big table, praying, and dancing— in the chapter "The Supper," which are:

> Some pauses in the movement wherein they all seemed to look up, I fancied I could distinguish an elevation of sprit different from that which is cause or the effect of simple jollity. In a word, I thought I beheld *Religion* mixing in the dance. (Stern 100)

Religion (that affirms the existence of the soul and the authenticity of sentimentality) is mixed in the dance (which is the observable material aspect). In *A Sentimental Journey*, sentimentality—the ability to practice genuine benevolence "with the feelings of [natural and spontaneous] universal goodwill" (Greene 159) — does not only found in the abstract spiritual realm "up in there" or inside the maze of the mind. Instead, Stern shows that sentimentality can be found and delivered everywhere via *any* material aspects (objects or body movements) in the human world.

In conclusion, Stern offers a new insight that includes both soul and materials in discovering and practicing sentimentality in *A Sentimental Journey*. In negotiating the spiritual and material world as the sites of sentimentality, Stern successfully lets materialism readjust to latitudinarianism in theological and empirical approach. Oscillating between latitudinarianism and materialism by humanizing the realm of spiritual substances into the material world, Stern declares that the tradition of classical and Christian thought did not come to an end but was still valid in the "[m]odern age in favour of materialism" (Battestin 17). Discovering the location of sentimentality in both soul and materials is important in the sense that the materials are observable, especially during the eighteenth century when empiricism emerged as crucial virtue. Stern follows but modifies the tradition of latitudinarianism by adopting empirical approaches to explain sentimentality. Against the argument that religion lost the power in front of the growth of materialism—that was strongly influenced by empiricism, Stern rather flexibly embraces empiricism to validate the power of sentimentality and religion.

Works Cited

Battestin, Martin C. "Sterne among the *Philosophes*: Body and Soul in *A Sentimental Journey*." *Eighteenth-Century Fiction*, vol. 7 no. 1, 1994, pp. 17-36.

Cox, Stephen D. *Concepts of the Self in Late-Eighteenth-Century Literature*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1980.

Greene, Donald. "Latitudinarianism and Sensibility: The Genealogy of the 'Man of Feeling' Reconsidered." *Modern Philology*, vol. 75, no. 2, 1977, pp. 159-83.

Sterne, Laurence, et al. *A Sentimental Journey and Other Writings*. Oxford University Press, 2008.

Discussion

On Yihyun Shin's "'Religion Mixing in the Dance': Exploration between Latitudinarianism and Materialism in Laurence Stern's *A Sentimental Journey*"

Jin Kim

Yihyun Shin 's study explores how Laurence Sterne's *A Sentimental Journey through France and Italy* (hereafter *Journey*) displays the ways in which a person's "sentimentality" – Shin's word for the human capacity to act benevolently (1) – originates from both her spirituality and corporeality. For instance, according to Shin, Sterne delineates how the first-person narrator Yorick's fellow-feeling or religious conviction springs not only from his inner soul, which latitudinarians confirmed but materialists scoffed at, but also from his contact with or witness of material objects such as a snuff-box or dancing human bodies. Shin astutely points out that the novel's elucidation of sentimentality's multiple connections with sensory perception, mental deliberation, and religious experiences constitutes a literary reconstruction of the latitudinarian belief in the human soul and its power to generate benevolence so that it can pass the plausibility test based on empirical/materialist world-view without losing its essence. Shin explains that Sterne succeeds in this literary feat by demonstrating that, firstly, perceivable matters are partners with the invisible soul in the birthing of altruism, and secondly that religious experiences can be empirically observed if, as Yorick proves watching dancing peasants, we are observant enough.

My question is how the novel's ironic tone affects this literary project in *Journey* to show that the material and the abstract/spiritual aspects of human existence are mutually connected in their common capacity to bring about sentimentality. To take the Maria scene as an example, many critics have noted that the text itself makes it difficult to ignore the self-centeredness of Yorick's exultation at finding his own soul while sharing tears with a woman whose derangement is the result of a series of bereavements. Thomas Keymer, one of these critics, suggests that the scene is one of many where an ironic tone that induces the reader to simultaneously identify with *and* laugh at Yorick's sentimentality stands out.

Acknowledging irony in the novel can affect the view that Sterne tries to reconcile latitudinarianism and materialism in *Journey*, not least because one of the main sources of irony in the novel is the potential conflict between Yorick's physical attraction to women and his sympathy for them. A few paragraphs after he shares tears with Maria, Yorick reminisces how he noticed the "female", or sexual, charm of Maria's body while watching her from afar. Can we say that Yorick the narrator makes himself the butt of an ironic joke, representing himself as a lecherous middle-aged parson who confuses his libido as pity and sympathy? If we can, does it mean that the novel's irony backhandedly evinces that human physicality is a detriment to, rather than a source of, a person's ethical and spiritual growth? (Such a view would lead to a quite grim prospect on the possibility of reconciling latitudinarianism and materialism.) Or

does the irony in *Journey* drive us to consider that acknowledging the connection between the corporeal and the spiritual sides of being human should involve a radical rethinking of ethics and religion, which leads to a new perspective that can somehow make sense of a coexistence of physical attraction and 'pure' sympathy without branding such a complex state of being as mere 'hypocrisy'?

성경 역사의 흐름을 따라서 본『벤허』
– 성경 속 인물들을 중심으로

윤 연 경
(숙명여대)

Ⅰ. 들어가며

성경은 하나님의 말씀이다.[1] 그러나 성경에서는 하나님이 직접 그의 말씀을 나타내시는 것이 아니라 하나님을 믿는 사람을 통하여, 그들의 인생과 후손을 통하여 하나님의 살아계심을 알리고 증거 한다. 성경에는 각기 다른 신분과 계층, 성별이 다른 다양한 사람들이 등장하지만 하나님은 성경역사의 핵심인 구속사[2]적 사역을 중심으로 하나님의 일을 이루어 나가는 가운데 각각의 인물을 성경 역사 속에 나타내신다. 따라서 성경에서 사람을 선별하고 나타내는 방법은 세속적인 기준과 다르다. 세상의 역사가 사람을 나타내는 방식이 문명의 발전을 이룩하거나 높은 지위를 획득함으로써 사회에 얼마나 영향을 미치고 공헌했는지에 초점을 맞춘다면 성경에서 하나님이 사람을 나타내는 기준은 하나님이 이루시는 역사와 그것의 핵심인 구속사 가운데서 어떻게 "하나님의 언약 성취를 위해 쓰임 받았는가"가 기준이 된다. 즉 성경이 택한 하나님의 사람들은 연약한 자, 무능한 자, 궁핍한 자를 막론하고 하나님 자신이 "일을 지어 성취하시는 분"(렘33:2)임을 나타내시기 위해 선별된 사람들이었다.

류 월레스(Lew Wallace)의 『벤허(Ben-Hur)』(1880)는 주인공 벤허의 삶을 통해 지극히 세속적인 벤허라는 인물이 영적으로 변화해가는 과정을 다룬다. 벤허는 부와 명예, 권력이 인간을 구할 것이라고 믿는 세상의 방식에 집착하면서 자신과 유대인을 구할 정치적 왕을 기다린다. 하지만 예수님을 만난 후 사람을 진정으로 구원하는 해답은 힘과 능력에 있는 것이 아니라 영원한 하나님의 나라에 있음을 깨닫고 내적인 변화를 겪게 된다. 작품을 통해 작가가 전하고자 하는 핵심 내용은 서두 부분과 뒷부분에 강조되어 있는데, 이 부분에서 작가가 진정으로 말하고자 하는 '그리스도 이야기'가 중점적으로 다뤄진다. 이것은 부제를 포함한 책의 전체 제목이 『벤허: 그리스도에 대한 이야기 Ben-Hur: A Tale of the Christ』라는 데서도 드러난다. 1장 전체를 통틀어서 상세하게 다루고 있는 동방박사의 이야기는 오래 전부터 예언된 예수가 세상의 기존 가치관이 아니라 '영적으로' 세상을 구원할 예수라는 계시를 받고 동방박사들이 베들레헴으로 떠나는 장면이다. 그리고 『벤허』의 마지막 장면은 그리스도가 죽으시고 예수를 믿는 자들에 대한 로마의 핍박이 본격적으로 시작되고 난 후 그리스도인들이 박해를 피해 숨어 지내던 지하 교회가 태동되기 시작하는 장면으로 마무리 된다. 즉 『벤허』 이야기의 핵심은 벤허의 극적인 삶이 아니라 벤허의 이야기를 통한 그리스도의 이야기인 것이다. 작가인 월레스가 이렇게 그리스도를 중심으로 이야기를 서술한 것은 그가 벤허를 작성하게 된 배경과 연관이 있다. 월레스는 기독교에 대해서 잘 알지도 못하고 냉담한 무지 속에서 살아오다가 불가지론자 로버트 잉거솔(Robert Ingersoll)과 대화한 후 자신이 교회에 다니면서도 기독교에 대해서 아는 것이 전혀 없다는 데 충격을 받고 『벤허』라는 소설을 쓰게 된다. 월레스는 소설을 쓰는 과정 중에 "예수님에 관한 이야기를 발견했을 뿐 아니라", "하나님에 대한 절대적인 믿음과 그리스도의 신성에 이르는 확신을 갖게 되었다"(a conviction amounting to absolute belief in God and the divinity of Christ)고 말한다. 따라서 소설의 내용은 월레스가『벤허』를 집필하는 과정 중에 실제적으로 역사하는 하나님의 존재와 그리스도

1) 디모데후서 3:16 이하에서 인용한 성경구절은 『성경전서 개역개정판』(4판)을 사용함.
2) 개혁주의 성경신학자들은 "성경에 나타나는 총체적인 하나님의 총체적인 행위의 양상을 구속사적 사역이라는 말로 요약"한다. (정창균 25) 구속사란 창세기부터 요한 계시록에 이르는 방대한 성경의 역사를 창조, 타락, 구속, 완성이라는 큰 틀 안에서 조망하는 것이다. 원래 인간은 하나님의 형상(창세기 1:27)으로 지음 받은 영적 존재지만, 창세기 3장의 사단의 꾀임에 속아 원죄 문제로 인해 타락한 인간은 하나님의 형상이 깨어졌고 그 결과 하나님의 절대 주권적 은혜를 통해 구속받아야 했다. 따라서 성경의 구속사의 핵심은 궁극적으로 여자의 후손이 사단의 머리를 결박시키고(창세기 3:15) 구속하는 그리스도의 역사이다.

에 대한 믿음이 생겨나게 됨에 따라 『벤허』의 이야기가 성경의 핵심이 되는 하나님의 말씀과 그리스도에 대한 이야기로 묘사된 것이다. 『벤허』에 대한 연구는 주로 벤허의 숙적인 멧살라(Messala)와의 복수극과 용서를 다루거나, 작품에서 서양문화의 근간이 된 헤브라이즘과 헬레니즘의 등의 고대 역사적 측면을 자세히 부각함에 따라『벤허』에 나타난 생활공간 및 예술을 조명하는 등의 보편적인 차원에서 이루어져 왔다. 그러나『벤허』를 관통하고 있는 핵심주제는 작품의 부제가 암시하는 것처럼 그리스도의 이야기이다.『벤허』는 예수님과 나이가 비슷한 벤허의 이야기가 예수님의 삶의 이야기와 나란히 전개되면서 성경의 중심이 되는 그리스도의 이야기를 벤허의 삶을 통해 비춰보고 있다. 따라서 본 연구에서는『벤허』의 이야기가 어떻게 성경의 맥락 안에서 그리스도를 중심으로 하여 전달되고 있는지 알아보도록 한다. 또한 이러한 그리스도의 언약을 전달하기 위해서 하나님이 성경 속에서 선별하신 사람들을 특징을『벤허』의 이야기와 비교해보며 살펴보도록 하겠다.

Ⅱ. 본론

1. 강대국과 우상 역사의 흐름

성경을 요약하자면, 창세기 3장부터 시작된 인간의 원죄 문제와 이 문제를 완전히 해결하고 구속하실 그리스도의 이야기이다. 하나님은 구약시대 때부터 이 땅이 “죄악으로 관영”(창6:5)하였으나 그리스도를 보내시고 이 땅을 구원하시겠다고 하셨다. 하나님은 이러한 역사를 보이시기 위해 이스라엘 백성을 선별하시고, 이스라엘 백성에게 다른 우상을 섬기지 말고 오직 하나님만을 섬기며 구약 시대부터 “어린양”[3]을 잡아 제사하도록 하면서 세상의 유일한 답 되신 그리스도에 대해 예표 하셨다. 노예생활을 떠나 애굽의 장자를 죽이는 재앙이 임했을 때 하나님은 이스라엘 백성들로 하여금 양을 잡아 그 피를 문인방과 좌우 설주에 바르도록 지시를 내렸는데 이것은 장차 오실 그리스도에 대한 구원을 상징하는 것이었다.(출12:21~23) 아브라함의 제사로부터 모세의 피 제사, 이사야의 예언에 이르기까지 성경에서 피에 대한 부분은 약 700번 이상이 등장하며 이것은 모두 장차 오실 그리스도에 대한 예표이자 성경의 핵심인 그리스도에 대해서 나타내는 것이다. 그러나 이러한 구속사적 성취는 정확히 이루어지지만 이를 방해하는 흑암역사 또한 존재한다. 사단에게 속아 이스라엘 백성은 장차 오실 그리스도에 대한 참 의미를 잊어버렸다. 그리스도의 피를 기억하며 40년간의 긴 광야 생활을 지나 도착한 가나안 땅에서는 우상숭배(창15:16)가 시작되었고 세월이 흘러 하나님을 섬기지 않는 악한 왕들(사1:12~14)이 나타나기 시작하면서 이스라엘 백성들은 오실 그리스도에 대한 참 의미를 잃어버린 채 유월절을 지키는 등 형식적인 신앙에 빠지게 되었다. 이렇게 복음을 잃어버릴 때마다 이스라엘은 주변 강대국들로부터 노예와 포로 생활을 하게 되었다. 성경 역사로 보자면 출애굽기에서는 애굽(출13:17)에게, 다니엘서에서는 이사야의 예언(단1:1~2)대로 바벨론에게 세 차례에 걸친 침략을 당했으며 무려 70년간의 포로 생활을 하였다. 오랜 노예와 포로 생활 이후 돌아온 유대 백성들은 노력하였으나 마음의 동기 없이 예배와 의식 자체에만 치중하게 되었으며 결과적으로 형식적이고 기계적인 신앙에 매달리게 된다. 이러한 신앙에서 알 수 있는 공통점은 모두 창세기 3장 문제 때부터 예견된 그리스도에 대한 참 의미를 잃어버렸다는 것이다. 성경에서는 그리스도께서 오신 이유가 로마서에 기록된 대로 “모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못”(롬3:23)하였기 때문이라고 설명하고 있다. 즉 이 땅에 임한 창세기 3장의 원죄문제는 모든 사람에게 임한 공통적인 문제이며 모든 사람들은 구원의 대상인 것이다. 하지만 세속적인 강대국의 치하에서 그리스도의 참 의미를 잃어버린 이스라엘 민족들은 영적으로 모든 민족을 구원하러 오실 구원자가 아닌 유대인의 왕이자 정치적 메시야를 기다리게 되었다.

『벤허』는 이러한 성경적인 상황을 반영하고 있다. 『벤허』의 시대 배경은 유대가 로마의 속주가 되면

3) 어린 양이라는 표현은 일찍 죽임을 당한 예수 그리스도를 상징하는 용어이다. 아브라함이 그 아들 이삭을 번제로 드릴 때 하나님께서는 어린 수양을 준비하게 하시고 대신 제물로 드리게 하신다(창세기 22:12~13) 이것은 하나님께서 독생자 예수 그리스도를 우리를 대신하여 죽으실 사건을 미리 예표한 것이다.

서 두 국가사이의 투쟁이 본격적으로 시작되기 전 불안한 정치적 상황이 계속되던 시대를 바탕으로 한다. 유대인들은 오랜 강대국의 지배를 받으면서도 그리스도의 의미를 망각한 채 자신들의 민족을 구원할 메시아가 나타나길 오래도록 기다려왔다. 벤허 또한 "태어나면서부터 메시아 사상에 대해 들어왔"(387)[4]으며 학교에서도 "메시야는 이스라엘의 특별한 영예이자 희망이요 경외의 대상"이라고 배웠다고 한다.(389) 벤허는 사두개인[5]으로 다른 유대인들에 비해서는 비교적 유대 분리주의자들의 영향을 덜 받았지만(388) 유대인들이 정치적으로 로마로부터 구해져야 한다는 사상은 그들이 공유하는 것과 같았다. 어린 시절 벤허는 예루살렘의 명문가인 허(Hur) 집안에서 태어났지만 로마 사령관을 죽이려 했다는 누명을 쓰고 갤리선의 노예로 끌려간다. 적군의 폭격으로 침몰한 갤리선에서 로마의 최고 귀족인 퀸투스 아리우스(Quintus Arrius)를 구하여 아리우스의 양자가 된 그는 로마의 도시인 안티오크(Antioch)로 건너와 훌륭한 전차 경주자가 되었지만 자신이 사랑하는 어머니 미리암(Miriam)과 누이동생 티르자(Tirzha)를 잃고 마음이 공허했으며 자신을 노예로 끌려가게 한 로마인 멧살라와 로마에 대한 분노가 가득 차 있었다. 벤허는 다른 유대인들과 마찬가지로 "정치적인 왕으로서 유대인들의 왕이 될 메시아"를 기다렸으며 이를 두고 오랜 시간 분노해왔기 때문에 "세상에 고통을 안겨준 악은 정치적인 것"(391) 이며 로마가 폐하는 날 유대민족이 구원을 얻으리라고 생각해왔다. 따라서 이스라엘을 통하여 온 세상에 하나님의 뜻을 알리고 죄인들을 하나님께로 돌아오게 하는 예수님의 탄생 소식이 들려왔을 때 예수님을 유대민족과 같이 자기 백성을 로마의 압제에서 해방시켜 줄 장군 메시야로서 착각한다. 이것은 그리스도의 의미를 잃어버린 이스라엘 백성들의 지속된 흐름이었으며 『벤허』에서는 다음과 같이 이러한 역사가 이어져왔음을 설명한다.

> 2천년의 역사를 돌이켜보면 우리는 하나님이 스스로 정한 신이자 훌륭한 주인이심을 드러내며 오시는 것 말고는 혼돈으로 가득 찬 이 세상을 구원할 길은 없음을 알게 되었다. 그러나 당시에는 통찰력을 갖춘 철학적인 인물조차도 로마를 섬멸하는 길 외에는 아무런 희망이 없다고 보았다. 그래서 그들은 기도하고 거사를 도모하고 반란을 일으키고, 싸우고 죽어갔다. 오늘은 피로, 내일은 눈물로 땅을 적시며 저항했지만 결과는 늘 똑같았다.(391)

이처럼 이스라엘 민족은 예수님이 세속적인 이유를 위해 오시는 것이 아님에도 불구하고 자신들을 구원할 길은 정치적으로 로마를 섬멸하는 것이라고 보았다. 이에 대해 작품 1장 전체를 아우르는 동방박사의 이야기는 예수가 "유대인뿐만이 아니라 온 민족을 구원하실 분"(53)이라는 것을 분명히 한다. 각각 인도, 이집트, 그리스에서 온 박사들은 자신들의 나라와 종교적 배경을 설명하면서 하나님 자신이 아니고서는 각국의 어떠한 문화와 철학, 윤리로도 사람들에게 올바른 답을 줄 수 없다는 하나님의 섭리를 발견하고 이 땅을 구원할 구원자가 있다는 '영적인' 계시를 따라가며 구원자의 일이 세속의 것이 아닌 창세기 3장 문제를 해결할 영적인 것임을 밝힌다.(657) 이 땅의 문제가 창세기 3장으로부터 시작된 영적인 문제라는 사실은 성경에서 정사와 권세(엡6:12)[6]가 있는 곳에 임하는 흑암역사와 이를 따라오는 우상숭배가 오랫동안 이스라엘을 지배해온 강대국을 통해서 항상 지속되어 왔다는 사실로 확인할 수 있다. 성경에서 우상숭배는 구약과 구약성경을 관통하는 주제이다. 성경에서는 원죄문제 이후 모든 인간의 역사가 보여주는 가장 대표적인 타락의 결과가 우상의 숭배라고 설명한다. 이스라엘 백성들을 지배한 강대국들은 모두 우상을 섬기고 신전을 지었다. 애굽에서의 피라미드, 블레셋의 다곤 신전, 바벨론의 느보 신상뿐만 아니라 로마의 제우스와 아데비 신전은 모두 창세기3장부터 역사하며 하나님을 거부하는 우상역사의 지속된 흐름으로 나타난 것이다.

『벤허』의 이야기 또한 강대국의 우상역사가 묘사되어 있다. 『벤허』의 이야기가 전개되는 배경은 로마의 도시인 안티오크이다. 안티오크는 로마에서도 가장 많은 민족이 모여있는 다민족 도시로써 수많은 민족들

---

4) Wallace,Lew. *벤허 - 그리스도 이야기*, Translated by 서미석, 현대지성, 2016 이후 인용은 괄호에 페이지만 표기.

5) 바리새파, 사두개파, 에세나파로 나뉜 AD 1세기의 유대교 당파들 중 유력한 대제사장의 가문을 지지한 당파. 모세오경을 비롯하여 모든 선지서와 장로의 율법을 지키려고 했던 바리새인들과 다르게 사두개인은 모세오경만을 받아들이고 정치적인 세력으로 자리를 잡았다.

6) 정사와 권세는 능력과 권위를 가지고 통치하는 세력이다. 성경에서는 사단이 정사와 권세 있는 자들의 배후에서 역사하며 사단의 명령을 수행할 수 있는 강력한 세력으로 하나님의 통치를 반역하는 세상의 정신 및 가치체계와 세계관으로 실제적인 힘을 행사한다고 설명한다.

이 저만의 국가의 종교를 가지고 들어와 “신들의 수도”(136)라고도 불린다고 묘사된다. 안티오크에서는 성전에서 돈벌이를 하고 종교는 신앙이라 불리며 철학이 종교의 자리를 대신할 뿐만 아니라 신비 의식을 거행하는 등 정사와 권세가 있는 곳에는 그곳에 역사하는 흑암의 권세가 있다는 성경 말씀이 그대로 나타나는 곳으로 묘사된다. 이러한 우상의 문제가 영적인 문제이며 영적인 문제란 아담과 하와의 원죄가 시작된 때로부터 모든 인간이 가진 공통된 문제라는 사실을 믿지 못했던 이스라엘 백성들은 구원이란 영적인 것이라는 것을 모른 채 정치적인 왕을 기대하며 마구간에서 초라한 모습으로 탄생한 예수를 저들의 구원자 메시야로 인정하는 것을 완강히 거부하게 된 것이다.

2. 그리스도의 의미를 이해한 자들

그리스도가 영적인 구원자라는 의미를 잃어버린 이스라엘 백성들은 오랫동안 메시야를 대망해왔으며 마침내 이 땅에 오신 예수님을 온 세상을 구원할 구원자가 아니라 자신들의 민족을 구원할 정치적 왕으로 받들거나 예수님이 보이시는 기적과 이능에 더 관심을 보였다. 사람들은 온갖 병자들을 이적적 권능으로 치유한다는 소문을 듣고, 혹은 그 권능을 목격하고 수많은 사람들이 예수님께 몰려들었다. 어떤 사람은 예수님을 기적을 일으키는 엘리야로, 혹은 눈물로 선행을 하는 예레미야와 같은 예수님으로 오해하였다.[7] 이들은 현세적이고 물질적인 축복을 구하는 자들이었다. 이에 예수께서는 공생애 초기부터 이 무리들에게 천국이나 축복의 실상이 어떠하며, 또한 그러한 축복 가운데 있는 자들이 드러내어야 할 삶의 모습들이 어떤지를 산상수훈의 메시지를 통해서 보이셨다. 예수님이 직접 설교하신 것으로 잘 알려져 있는 산상수훈의 설교에서 예수님은 “심령이 가난한 자는 복이 있나니 천국이 저들의 것”(마5:3)이라고 설교하셨다. 이는 사람들이 이 세상의 복을 따라서 부자가 복을 받고 천국을 누린다고 생각하지만 예수님께서는 가난하고 능력이 없더라도 하나님의 말씀의 진리를 목마르게 찾는다면 그것이 참된 복이요 천국을 누리는 자라고 말씀하시는 것이다. 또한 예수님께서는 자신이 어떻게 하여야 구원을 받을 수 있냐고 묻는 한 부자에게 “네가 있는 것을 다 팔아 가난한 자들에게 주”고 “나를 따르라”(막10:21)고 말씀하셨다. 이는 부자에게 세속적인 것을 넘어서는 참 진리에 대해서 말씀하신 것이다. 하지만 부자는 “재물이 많은 고로”(막10:22) 이 말씀을 듣고 근심하여 돌아갔다고 한다. 이는 세상에서 자신이 가지고 누릴 수 있는 것들로 인해 영적인 가치를 볼 수 없다는 예수님의 비유이다. 반면 하나님께서는 부족하고 힘없고 능력이 없더라도 그들이 “심령이 가난하여” 하나님을 바라보고 그리스도의 참된 영적인 의미를 알 수 있다면 그것이 사람이 누릴 수 있는 참된 복임을 선포하신다.

벤허 또한 예수님을 영적인 구원자가 아닌 로마에게서부터 유대를 구할 정치적인 왕으로 생각하였다. 오랜 노예 생활에서 해방된 벤허는 로마의 최고 귀족인 아리우스의 양자가 되었고 훌륭한 전차 경주자가 되었다. 예루살렘으로 돌아와서는 전차경기에 참가하여 자신을 노예가 되어 끌려가게 했던 멧살라를 누르고 영웅이 되었다. 자기를 괴롭히던 멧살라가 전차 경주에서 죽음으로써 복수도 완결되었다. 하지만 벤허는 자신의 어린 시절 전체를 로마의 노예로 살게 만든 로마인들에게 복수하고 싶은 욕망과 유대인들만을 구원할 왕에 대한 기대를 여전히 가지고 있었다. 벤허는 유대인의 왕이 온다는 소식을 듣고 이제껏 자신이 로마에서 쌓아온 경험들을 모아 왕의 대의에 도움을 드리기로 결심한다. 빌라도(Pontius Pilatus) 총독 아래의 로마인들과 대항하여 싸워 이긴 후 갈릴리에서 명성과 영향력을 얻은 벤허는 군단을 모집하여 로마식으로 조직(637)하고 벤허를 돕는 조력자들의 수많은 자금과 노력을 더하여 로마를 무너뜨리기 위해 자신의 모든 것을 쏟아붓는다. 하지만 예수님은 벤허의 노력에도 불구하고 언약의 성취를 위해 십자가에서 죽으시며 자신의 사명을 다하셨다. 이에 동방박사 중 한명인 발타사르(Balthazar)는 예수님이 오신 것이 유대왕국을 구할 왕이 아니라 영혼의 구원자라는 성경이야기의 핵심을 말하며 하나님은 어떤 상황가운데서도 항상 하나님 나라의 일을

7) 마태복음16장13절에서 예수님은 “사람들이 인자를 누구라 하느냐?” 라는 질문을 던지신다. 이에 제자들은 예수님의 이 질문에 대해, 사람들이 예수님을 세례 요한, 엘리야, 또는 예레미야, 혹은 선지자들 중에 한 명이라고 생각한다고 대답한다. 이 때 베드로는 “주는 그리스도시요 살아계신 하나님의 아들이십니다”(마16:16)라고 말하며 예수님께서 이 땅을 구원할 구원자로 오셨다는 고백을 한다. 이 고백을 들은 예수님은 이를 알게 한 이가 하나님이시며 베드로에게 큰 복이 있다고 말씀하신다.

이루셨고, 그리스도를 아는 자들을 통해 언약 성취를 이루셨음을 설명한다.

> 그분이 세우시리라고 기대하고 있는 영적인 왕국이 단순히 황제의 호사스러운 영광보다도 모든 면에서 뛰어나다는 것을 알고 나면 우리가 맞이하려고 하는 그 신비로운 분에게 내가 왜 그렇게 관심을 가지고 있는지 더 잘 이해하게 될 걸세. 우리 모든 인간에게 영혼이라는 의식이 언제 처음 싹텄는지 알 수 없다네. 아마도 최초의 조상인 아담과 하와가 처음에 살던 낙원에서 쫓겨나면서부터 생겼을 테지. 그러나 그것이 마음속에서 완전히 사라진 적이 없다는 것은 우리 모두 알고 있지. 그것을 잊은 사람들도 있지만 다 그런 것은 아니었지. 어떤 시대에는 희미해지거나 사라지기도 했고, 완전히 의심에 사로잡혔던 시대도 있었지. 그러나 한없이 선하신 하나님께서는 때때로 위대한 현인들을 보내시어 우리의 영혼이 믿음과 희망을 회복하도록 촉구하신다네 (651-652)

발타사르는 첫 번째 인간인 아담과 하와로부터 처음 원죄가 시작되었을 때를 언급하며 하나님께서는 이때부터 예언된 그리스도의 언약을 전하셨고 어느 시대나 그리스도의 언약의 불씨가 작아질 때도 있었지만 하나님께서는 결국 이 말씀을 붙잡은 사람들을 통해 그 언약을 성취하신다는 것을 밝히고 있다. 발타사르가 설명하는 '위대한 현인'들이란 성경에서 하나님을 믿고 언약을 전달하는데 쓰임 받은 사람들을 말한다. 이들은 하나님의 전적인 계획의 역사 안에서 하나님의 구원역사를 이루기 위하여 선별된 사람들이었다. 이스라엘 백성들이 마구간에서 태어난 예수를 인정하지 않고 유대 민족을 구원할 왕과 장군을 바랐던 것처럼 복음은 세상의 눈에 보기에 어리석고 무능하게 보일 수 있다. 하지만 예수님께서 산상수훈을 통해 선포하신 것처럼 진정한 축복을 받은 자는 힘을 가진 사람이 아니라 진리를 가진 사람이었다. 성경에서는 다음과 같이 '십자가의 도'를 아는 사람에 대해 설명한다.

> 십자가의 도가 멸망하는 자들에게는 미련한 것이요 구원을 얻는 우리에게는 하나님의 능력이라 기록된 바 내가 지혜 있는 자들의 지혜를 멸하고 총명한 자들의 총명을 폐하리라 하였으니 지혜 있는 자가 어디 있느뇨 선비가 어디 있느뇨 이 세대에 변사가 어디 있느뇨 하나님께서 이 세상의 지혜를 미련케 하신 것이 아니뇨 (고전1:18~19)

> 하나님께서 세상의 미련한 것들을 택하사 지혜있는 자들을 부끄럽게 하시며 (고전1:27)

이러한 성경말씀에서 나타나듯이 예수님을 믿는 사람들은 세상이 보기에 미련한 자와 같을지 몰라도 하나님의 말씀과 영적인 비밀, 즉 그리스도의 의미를 정확히 아는 자들이었던 것이다.

3. 언약의 흐름과 치유 받은 증인들

성경에서는 어느 때든지 복음이 사라질 때마다 재앙이 계속 되었지만 언약의 흐름은 끊기지 않고 하나님을 믿는 이들을 통해 이어져 왔다고 말한다. 하나님께 쓰임받은 인물들은 세상이 훌륭하고 위대하다고 정의하는 사람들과는 달랐으며 하나님의 계획을 위해 부름을 받은 자들이었다. 벤허의 어머니인 미리암은 벤허에게 성경에서의 위대한 인물이란 다음과 같다고 설명한다.

> 아들아, 위대한 인물이란 그 삶이 하나님의 부름까지는 아니더라도 인정을 받은 사람이란다. 하나님은 한 페르시아인을 이용하여 비겁한 우리 선조들을 벌하시고 포로로 끌려가게 하셨고, 또 다른 페르시아인을 선택하시어 이스라엘 후손을 거룩한 땅으로 되돌려 보내게 하셨지. 그러나 이 두 사람보다 더 위대한 사람은 페르시아를 멸망시킨 마케도니아인으로서 그를 통해 허물어진 유대와 성전의 원한을 갚은 셈이 되었지, 그들이 특별한 이유는 각자 거룩한 목적을 위해 주님께서 선택하셨다는 점이란다. 그리고 이방인들이라

고 해서 달라질 것은 없단다. 위대한 인물에 대한 이 정의를 잊지 말거라 (161)

미리암이 설명하고 있듯이 하나님께 인정을 받은 자들이란 하나님 이루시는 구속사의 계획과 그의 거룩한 목적을 위해 선택 받은 자들이었다. 그런데 이들에게는 공통적인 특징이 있었다. 첫 번째는 하나님께서 그의 능력을 보이시기 위해 선별한 자들인 만큼 힘이 없고 무능하며 연약한 자들이었다. 두 번째는 하나님께서 이러한 무능한 자를 치유하셔서 하나님 앞에 쓰임 받도록 하신 것이다. 성경에서 하나님이 언약성취를 위해 부르신 첫 번째 사람으로 나타나는 인물은 아브라함이다. 지금에 와 아브라함은 믿음의 조상이자 예수님의 계보를 잇는 첫 번째 사람으로 설명되지만 창세기에는 그가 얼마나 무능하고 힘이 없는 인물이었는지 묘사되어 있다. 아브라함이 기근을 피하여 애굽으로 갔을 때 그는 아름다운 미모를 가진 아내 사라 때문에 애굽 사람들이 자신을 해칠까 두려워 사라에게 자신을 오라버니라고 부르라고 한다.(창20:2) 그는 생명의 위협을 느끼는 상황에서 자신만큼이나 소중이 여겨야할 부인을 담보로 하여 자신의 목숨을 지키고 이에 대한 답례로 애굽 사람이 주는 선물들까지도 받을 만큼 무능한 사람이었으며 자신보다 강한 권력 앞에서 무능력한 사람이었다. 그러나 하나님은 무능력하고 힘없는 그에게 “내가 너로 인하여 큰 민족을 이루고 내게 복을 주어 네 이름을 창대하게 하리니 너는 복의 근원이 될지라”(창12:2)고 선포하신다. 무능했던 아브라함은 조카 롯에게 가장 좋은 땅을 주고 자신은 아무런 연고도 없는 불모지로 떠날 만큼 자신의 힘과 능력이 아닌 “하나님의 말씀”을 믿고 치유되어 대성한 믿음의 조상으로 거듭나게 된다. 이 아브라함의 이야기는 비단 아브라함에만 한정된 이야기가 아니라 성경에서 하나님을 믿는 인물들이 자신들의 힘과 능력이 아니라 하나님의 말씀을 의지하여 구원을 얻고 치유 받아 언약을 성취하는 인물들로 쓰임 받는다는 성경인물들의 전체적인 특징을 묘사한다고 볼 수 있다.

예수님께서는 이 땅에 오셨을 때도 이스라엘 백성들에게 동일한 말씀을 주셨다. 예수님은 이스라엘이 여전히 로마에 의해 지배를 당하고 있는 상황에서 “오직 성령이 너희에게 임하시면 너희가 권능을 받고 예루살렘과 온 유대와 사마리아와 땅 끝까지 내 증인이 되리라”(행1:8)고 선포하셨다. “땅 끝까지 내 증인이 되리라”는 예수님의 말씀은 오래도록 강대국 치하에 있는 이스라엘 백성들의 상황과는 전혀 맞지 않는 것이었다. 하지만 예수님께서는 이들을 치유하시고 결국 하나님의 언약을 위해 쓰임 받게 하셨다. 이 내용은 『벤허』의 마지막 장면에서도 나타난다.

세속적인 왕국을 꿈꾸고 복수를 원했던 벤허는 그리스도를 믿고 나서 새 사람으로 거듭난다. 그리고 자신이 가진 모든 재산을 교회를 세우는 데 헌신하게 된다. 그의 헌신은 로마에서 가장 극심한 유대인 핍박이 일어났을 때 핍박을 피해 기독교인의 피난처이자 예배처인 지하교회가 세워지는데 큰 역할을 하게 된다. 가장 암담하고 어두운 상황에도 불구하고 하나님이 그의 언약을 분명하게 이루신 것이었다. 『벤허』의 배경이 된 로마의 안티오크 또한 전 세계 각지의 사람들이 우상을 가지고 와 영적으로 혼미한 도시였지만 복음을 아는 자들이 세워지고 나서의 안티오크는 복음을 받기에 준비되어 있는 추수할 준비가 다 된 밭으로써 유대 그리스도인뿐만 아니라 이방인들에게도 복음을 전하는 장소가 된다. 그리고 이곳에 세워진 안디옥 교회는 유대계 그리스도인들과 이방계 그리스도인들이 병존하는 첫 교회가 되었다. 결국 하나님께서는 성경대로 연약하고 부족한 이들을 불러내어 그의 언약을 완벽하게 이루신 것이다.

Ⅲ. 결론

성경을 보면 언제든지 그리스도의 의미를 잃을 때마다 재앙의 역사가 반복되어왔다. 이스라엘 백성들은 하나님의 백성들임에도 불구하고 우상 역사가 가득한 강대국의 속국이 되어 노예 생활을 하였다. 그러나 하나님께서는 이스라엘 백성들을 버려두지 아니하시고 그때마다 말씀을 붙잡은 인물을 세워 언약이 지속되게 함으로써 재앙 시대를 치유하는 인물로 세우셨다. 애굽 시대에는 노예로 끌려갔지만 총리가 된 요셉이 있었고 유대 디아스포라가 시작된 바벨론 유수의 상황에서는 포로로 끌려간 나라에서도 3대의 왕이 바뀌는 긴 시간동안 믿음을 지킨 다니엘이 있었다. 또한 에스더는 유대민족을 말살시키겠다는 하만의 계략에 맞서 백성들과 함께 기도하며 민족을 지켜냈으며 다윗은 강대국의 장군인 골리앗을 꺾고 민족을 살렸다. 이들의 공통점은 복음을 잃고 막강한 열강의 권력과 맞닥뜨린 암담한 상황에서도

말씀에 순종하며 민족의 위기 앞에 선 자들이었고 모두 자신의 힘으로는 아무것도 할 수 없는 무능력한 자들이었다는 것이다. 이들은 국가의 영웅처럼 힘 있고 능력이 있어 우상화 된 인물들이 아닌 배후에 역사하는 하나님의 영광을 드러내는 증인으로 쓰임 받았다. 『벤허』는 어느 때든지 하나님이 부르시는 자들을 통해 그리스도의 언약이 정확하게 성취된다는 성경역사의 큰 흐름을 예수님을 만나 영적으로 거듭나는 벤허라는 인물과 그의 삶의 배경을 통해 생생히 보여주고 있다.

참고문헌

Lew Wallace.『벤허 – 그리스도 이야기』. 현대지성, 2016.
정창균. 「구속사와 성경인물 설교」. 『헤르메니아투데이』 42호 (2008): 22-27.

▪ 토론문

성경역사의 흐름을 따라서 본 벤허에 대한 토론

– 성경 속 인물을 중심으로

김 성 현
(서울과기대)

발표자는 벤허를 세속적인 인물이라고 하는데, 어떤 면에서 세속적이라고 할 수 있는가? 벤허는 유대인의 왕족출신이며 또한 매우 민족적인 긍지와 자부심을 갖고 있는 인물로 그려지고 있는데 어떻게 세속적이라고 볼 수 있는지.

종교적 의미로 충만한 텍스트의 문학적 한계는 무엇이라고 생각하는가?
원래 성경에 대한 받아쓰기가 아니라, 어떻게 창조적으로 문학적으로 재현되고 있는지를 설명해줄 수 있는가? 그런 측면에서 벤허라는 인물의 상징성은 어떻게 파악할 수 있는가?

본 논문에서는 헬레니즘, 헤브라이즘의 요소가 드러났다고 하는데, 구체적으로 어떻게 구분되어 드러났었는지 설명해주면 좋겠다.

벤허와 대비되는 메살라에 대한 언급은 상대적으로 없는 편이다. 메살라라는 인물의 상징적인 의미는 어떻게 파악할 수 있는가?

본 논문은 매우 확연하게 신앙생활을 바탕으로 하고 있는 저자에 의해 쓰여진 것이 분명하게 드러나 보인다. 보다 객관적인 논증과 신앙이 없는 사람의 관점에서도 설득력 있는 논증을 추가하는 것이 필요해 보인다. 또한 참고문헌을 보면 벤허에 대한 연구동향, 선행연구등의 자료를 확인하기 어려운데, 좀더 추가적인 보완을 하면 좋을 것 같다.

A Romance Beyond the Dimension:
A Sociological Critique on Class, Gender, and Ideology in Edwin A. Abbott's *Flatland* (1884)

Bohye Lee
(Sogang University)

Ⅰ. Introduction

Throughout the ages, there are works of fiction that last eons, timeless writings that can provoke present-day readers into questioning their own contemporary settings. Lasting opuses can create spaces that help orientate modern readers toward the prevailing ethical issues of the moment. *Flatland: A Romance of Many Dimensions* (1884) written by Edwin A. Abbott is largely perceived as a satirical novella that is full of not only criticisms of the bondage-like Victorian society for the widely spread marginalized, but it is also a deeper exploration of the mathematical and scientific fields as this story contributes to the idea of geometry and the possibility of a higher dimension. While countless researchers and writers have focused on the text's contributions to the idea of many mathematical factors, it seems that societal issues prevalent in the work have been largely uncritiqued. Following the Square's adventures and his enlightenment regarding the existence of a much higher dimension – something the inhabitants of Flatland could not comprehend – readers discover a re-imagined society in which Abbott satirizes class-based, gendered and ideological injustices imposed upon the people of this somewhat dystopian land.

This paper reads Abbott's text as a somewhat successful counternarrative: class distinctions are didactically presented, social inequalities within the text as an obvious hailing, almost to the point of caricature; females are presented reductively, parodically as if to raise consciousness around gendered inequalities; in a setting where all of their philosophy and notions are geometrically and discursively defined, it seems like there are shapes who are granted higher positions to speak from, as if this is a part of a natural order they must abide by, and again, the intentions within the text seem clearly and blatantly didactic. *Flatland* is not only a counternarrative but an interestingly experimental and compelling social critique. It is undeniable that *Flatland* is a celebrated fiction impactful in its own time through its mathematical hypotheses and contributions, which are still studied today by various researchers and scholars. This paper would like to assert that the ethical interventions presented in Abbott's text are similarly impactful and should not be overshadowed by its mathematical counterpart: this is a text by which readers can rethink and re-orientate their

relation to discourses around class, gender, and ideology.

Ⅱ. Class Distinction and Colors

Throughout the novella, readers are introduced to a number of different shapes posing as minor characters that seem to have less of a connection with the main character, the Square. As mentioned above, the Square attempts at giving the readers a full view of not just Flatland itself but its inhabitants as well. One factor that is quite notable in the first few chapters of *Flatland* is the fact that these occupants are introduced in conjunction with their social standing – further proving how important this social and political structure is in maintaining peace and order in Flatland. The Square dedicates a few chapters to the residents and describes them in detail their physical attributes as a shape and their position on the social ladder. Essentially, the more sides a shape has the higher their social standing. Since the novella follows the Square's adventure and enlightenment of a higher dimension, there is a limit to how the other shapes are characterized, especially if the aforementioned chapters introducing these shapes are excluded. In regard to this specific drawback, there are critics who see this literary decision of the author as "not great literature" since the "characterization lack three-dimensionality" and "have no depth" (Adams 500). Adams further explains that it might be unjust in criticizing this specific aspect of *Flatland* because "[it is] hard to give depth to such thin creatures" (500). However, this paper would like to assert otherwise because it is important to note how the author's choice of creating "flat" characters is actually intentional and fulfills its role in supporting the novella's whole function of exposing the social institution and its "flattening" powers that limit the inhabitants from expressing freedom in this hierarchical setting.

Unlike women, who are not even shapes to begin with and are considered lower than the lower class, soldiers and other isosceles triangles which are considered to be lower class are given an opportunity to climb up the social ladder by birthing a "genuine and certifiable Equal-sided Triangle" (Abbott 22) – albeit a very rare occasion indeed. However, this most natural gift is easily controlled and delimited by a higher institution: "the Sanitary and Social Board" (22). Noticing the danger this natural process poses to the social structure, the government began to conduct a "strict examination" to check whether the infant is "certified as Regular" (22). Furthermore, to stop it from ruining the already perfect power structure between the inhabitants, the equilateral infant is "taken from his proud yet sorrowing parents" (22-23). The act of artificially embroiling in the most natural form of reproduction seems to, again, highlight the power it holds, especially in controlling the lower classes. These social injustices done upon the weaker, more vulnerable shapes evoke many of these inhabitants in going against these higher institutions. As such, revolutionists became something that needed to be controlled and maintained by the government. Although they had all the reason to fight back violence with violence, this 'violence' is applied in a more indirect form as seen through the sly scheme of the aristocracy using this "occasional emergence of an Isosceles" as "a most

useful barrier against revolution from below" (Abbott 23). This is crucial in understanding their political landscape because it reflects the modern way of how institutions in power act through astute ways to control masses. Furthermore, the Chief Circle, "skillfully" pits the revolutionists against each other rather than resorting to physical violence by "[fomenting] among them by the Circular party" that "they are stirred to mutual warfare, and [perished] by one another's angle" (Abbott 24). Using their higher level of intelligence and privilege, they are able to slyly control these so-called radicals from up their throne.

One of the more important incidents that overturns this power relation is best reflected in what they call the "Color Revolution". Throughout the chapters, the Square elaborates on how the inhabitants of Flatland discern each other, bringing much flavor to these characters in an otherwise very "flat" shapes. A few of the ways in which the shapes distinguish each other are by "seeing" and "feeling" (Abbott 40). While the art of feeling is heavily discouraged for the higher classes and is regarded as "a most serious fault," the art of seeing is deemed as an "unattainable luxury" for the lower classes because, in order to see flat shapes in a geometrical sense, they need to be educated in the realm of "abstract studies" (40) that requires both time and money – an unachievable feat for many lower-class populations. Both the higher and lower classes are restricted in that sense, a clear distinction blatantly called out by the author himself.

One event that was able to dismantle this clear-cut distinction of classes and the way they discern each other, even if it was for a short while, was the invention of colors. Although it was by chance, a pentagon was able to discover "colors and a rudimentary method of painting" which was started by him "decorating first his house, then his slaves, then his father, his sons and grandsons, lastly himself" (Abbott 48). The colors thus became a tool to blur the boundary between the classes as hinted above that the pentagon also colored not only his family and himself but his "slaves" as well. This blurring of the classes can also be inferred from the way the colors help them distinguish each other in a more convenient way without requiring any prior education as the "recognition by sight" (Abbott 36) require – further promoting equality between them.

Since then, all the shapes started to color themselves except for the Circle and the women because they lack sides when viewed two-dimensionally, and this created an uproar among the women. To suppress this chaos, a bill was passed in the name of the "Universal Color Bill" in which the circles and the women were to be colored the same colors: red and green (Abbott 50). This, in turn, gave the revolutionists an upper hand because the same two colors that were assigned to both the Circles and the women are able to make "every woman [appear] like a priest," (50) shifting the power to the lower classes but at the same time breaking the notion of equality. Similar to how the Circles pitted the revolutionists against each other, the revolutionists were also able to pit the Circles against each other by this bill. In that sense, the idea of color becomes muddied in that it does not promote quality anymore but represses and induces the revolutionists to create a further split between the classes,

further promoting the view that there are more to this than it meets the eye. Although the author illustrates a blatant caricature of the injustices present in our society, he does so with nuance as he further questions even the things that started out with the purest intentions which later unfortunately becomes obfuscated.

Ⅲ. Gender and its Ambiguities

Women being depicted as lower than lower-class seem to be one of the most important factors in *Flatland*. Women are represented not as a shape but as a straight line, clearly distinctive from the other shapes, further proving how they are marginalized figures even in a totally different dimension. The Square's choice of dedicating a whole chapter illustrating the lives of women in Flatland gives the readers a sense of the text's counter narrativity, especially so because he admits to the readers that "the condition of [the] Women may seem truly deplorable and so indeed it is" (Abbott 29). As mentioned above, while the Isosceles triangles may have the opportunity to birth an equilateral triangle and "look forward to some improvement of his angle…no Woman can entertain such hopes for her sex" (29). Not only are they depicted as the secondary sex in relation to their male counterpart through the many rules that they have to abide by, but the fact they are the lowest of the low because of their gender seems to correspond to the Square's disapproval of the idea that "'once a Woman, always a Woman' [as] a decree of nature" in which the "laws of evolution seem suspended in her disfavor" (29).

Although both the social and political landscape of Flatland seem to confine women to fit into the phallocratic mold, Abbott provides the readers with the idea of ambiguity which helps expand the lack of space, assisting women in escaping the gender normativity imposed on them through social and political means. As mentioned above, women of Flatland are oftentimes compared to other classes such as the soldiers who are a part of the Isosceles triangles and also the priests, who are a part of the Circles. In fact, women are regarded as "far more formidable" than the soldiers, further proving that they are "creature by no means to be trifled with" (25). In addition, there was a notable blur in the class system, especially between the Circles and women as seen from the Universal Color Bill mentioned above. The fact that they are both feared and respected at the same time seems to hint at the ambiguity of the female body, giving space for the females to fit in multiple categories rather than fit into a preconceived one and supporting diversity even in the female body.

Furthermore, their ambiguity seems to also be focused on the physicality of the female body. As highlighted quite a few times, females are portrayed as a danger to society and the inhabitants as well. Their body is like "needles," (Abbott 25) sharp and pointy, always ready to hurt anyone that came their way. This naturally resulted in many incidents throughout the history of Flatland. As the Square elaborates on these incidents, he mentions that the "temper

of the Women is thus exasperated by confinement at home" and "are apt to vent their spleen upon their husbands and children" creating a "female outbreak" (Abbott 26-27). This is the primary reason why the law was made, to preserve harmony and peace in the society by suppressing them. However, the Square mentions how the rules were made in the "interests of the Women themselves" (Abbott 27). The reason as to why it is created for women is because when they attack the shapes around them, "their own frail bodies are liable to be shattered" as well (27). This disparity between being feared and being looked down upon as a "Frail Sex" (27) seems to, once again, confirm the idea of ambiguity – a space created for women to fit into not just one but multiple characteristics and personalities – a possible form of emancipation itself. All things considered, similar to the notion of class, gender issues are also blatantly called out by the author in which it rouses the readers to discover not just a one-sided account of these issues but a multi-dimensional perspective on it as well.

Ⅳ. Ideology: The Paradox of the Sphere

The Inhabitants of Flatland thus have a very strong and unshakable belief in what is acceptable and what is not in their society. If something goes against their preconceived notions and philosophies, they are very quick on their feet to dismantle it and preserve their existing beliefs, almost to the point of serving it as a master and a compass that guides them on how to live their lives. If Part One of the book was a deep analysis of the inhabitants and the physical setting of Flatland, Part Two decides to encapsulate the Square's adventures and enlightenment of various different dimensions. Before he meets the so-called messiah from Spaceland, a three-dimensional space, he is endowed with a vision of Lineland, a one-dimensional space. He tries his best in explaining Flatland and the notion of the two-dimensional space to the king of Lineland. However, similar to the inhabitants of Flatland, they are not so easy to convince of the possibility of a different mode of life, stubbornly refusing to believe and concluding that anything that goes against their normative way of life is a "monstrosity" (Abbott 73).

Later, as mentioned earlier, the Square is visited by a three-dimensional circle – a Sphere. The Square's vision of Lineland can be seen as a form of priming for him to accept a much higher dimension: the third dimension. As the Sphere magically appears in the Square's abode, the Sphere explains to him how he is not a circle but "many circles in one," (Abbott 82) quite a hard concept for the people of Flatland to grasp. However, the Square soon realizes that he is the Sphere's chosen one as he tells the Square that he is a "man of sense and an accomplished mathematician," (92) further believing in his abilities to grasp the existence of higher dimensions. Since the Square is shocked by this revelation, the Sphere persuades him by saying that he is a three-dimensional being that only has one chance of preaching this truth in every "thousand years", and that the Square is "a fit apostle for the Gospel of the three dimensions" (92). Hearing this, the Square becomes captivated by the notion of a place

much different from his own. When he feels "rising through space" with the help of the Sphere, he says, "Behold, I am become as a God. For the wise men in our country say that to see all things, or as they express it, *omnividence*, is the attribute of God alone," (97) in which the Sphere replies with scorn and teaches him that it is no big deal and certainly not uncommon in Spaceland (97). The Sphere's identity as a messiah looking for an apostle seems to contradict his scornful voice when criticizing the Square's awe in feeling like a "god" (97). Though the Sphere's intentions might be 'pure,' it is hard to shake off the underlying message of their 'moral obligation' in trying to save them from their seemingly 'unintelligible' way of perceiving the world. In that sense, the Sphere's unconscious positioning of himself in relation to his disciple seem to further prove the different perspectives that are needed in order to perceive the big picture – an exemplification of the Square's discovery of "many dimensions" as highlighted in the title.

This paradox is even more so clear when considering the way that the Sphere is constantly irritated by his own disciple's thirst for the knowledge of a much higher space – more than the third dimension. The Square persistently asks the Sphere about a higher dimension than the ones that he has been taught, asking whether there is a "blessed region of the Fourth Dimension" (Abbott 103). To respond to this seemingly absurd hypothesis, the sphere shoots down this sentiment by saying that, "there is no such land" and that "the very idea of it is utterly inconceivable" (103). He goes on to say that "no one has adopted or suggested the theory of a Fourth Dimension" and wants to be done with this "trifling" (105). However, is this not what he taught him to do? To be ready to accept the presence of a higher dimension? It seems like the Sphere himself is not ready to accept the possibility of a space higher than his own. In that sense, the Sphere is another caricature of the very inhabitants of Flatland, the so-called herald of higher knowledge is then no longer distinguishable from its subjects. The Sphere's constant criticism of the Square's questions finally climaxes when he shuts down the Square's hypotheses by saying that "[the Square] will not understand [him] – from the brain" (Abbott 106). The Sphere's clear-cut separation from the Square in the level of intelligence seems to confirm the Square's position as a 'subject', displaying the very thing they are trying to dismantle: the prejudices within the society that hinders them from viewing a much broader and "higher" form of dimension. Although the author presents the readers with a raw characterization of these injustices, there are also factors that need to be analyzed deeply as it provides the readers with a different perspective of what is considered normative.

Ⅴ. Conclusion

Ultimately, the author, posing as the Square in this seemingly fabular tale, is able to get across their view of the Victorian society which is also applicable to the reader's modern setting. The Square's detailed account of Flatland and his lifetime imprisonment for spreading the message as his teacher – the sphere – did, are all illustrated in the rawest way possible

by Abbott, blatantly calling out the injustices present through time and space of different dimensions. He does so by accentuating the class difference between the inhabitants of Flatland, highlighting the ambiguity of the women's body, and finally, the paradoxical figure of the Sphere as the messiah with a moral obligation to 'fix' Flatland. The motivation for this is shown clearly in Abbott's book dedication page where he says, "…so the citizens of [spaceland] may aspire yet higher and higher to the secrets of four five or even six dimensions thereby contributing to the enlargement of the imagination and the possible development of that most rare and excellent gift of modesty among the superior races of solid humanity". Here, the author's earnest hope for the readers to discover "four five six dimensions" may be read perhaps in not a mathematical or scientific sense but to connect it to aforementioned sociological aspects. In that sense, the author seems to hope for the readers to aspire in discovering a higher dimension that broadens our horizons which will help them to transgress from the normative way of viewing the world.

Works Cited

Abbot, Edwin A. *Flatland.* Oxford University Press, 2008.

Adams, Colin C. "A Forgivably Flat Classic." *American Scientist*, vol. 98, no. 6, 2010, pp. 498–500. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/25766729. Accessed 22 Jun. 2022.

▪ 토론문

"A Romance Beyond the Dimension: A Socilogicla Critique of Class, Gender, and Ideology in Edwin A. Abbott's *Flatland*"에 대한 토론

정 익 순
(중앙대학교)

『플랫랜드』의 주인공, 스퀘어는 자신이 살고 있는 2차원 공간만을 알다가 우연히 3차원의 세계에서 온 스피어로부터 그곳 세계의 신비를 전수받고 자신의 편협함을 깨달은 후 인간들의 상상력이 무한히 확대되기를 바라고 있습니다. 1부(우리 세상)와 2부(다른 세상)로 나눠진 이 작품에서 주인공은 자신의 세상이 종이 위의 직선, 삼각형, 사각형, 오각형, 육각형으로 고정되어있지는 않지만 종이 위로 솟아오르거나 밑으로 가라앉을 수 없다는 사실로 플랫랜드의 본질을 설명합니다. 1부에서는 플랫랜드의 기후와 주택, 주민, 여성, 인식방법, 시각, 불규칙 도형, 풍속, 색채, 폭등진압, 성직자의 교리 등을 설명하면서 그곳 사회의 시스템과 삶의 방식을 소개합니다. 특히 1부의 마지막 부분에서 여성을 “사랑, 의무, 정의, 불의, 연민, 희망에 대해 비이성적이고 정서적인 개념이 없으며 정신 나간 유기체로 불린다.”라고 묘사함으로써 문제의 소지를 만들어 줍니다. 2부는 다른 세상(스페이스랜드, 3차원의 세상)에서 온 이방인을 만나면서 플랫랜드의 본질이 헛되고 환상이라는 점을 알려주려고 노력하다가 붙잡혀 감옥에 갇힙니다.

발표자께서는 『플랫랜드』가 시대를 초월한 소설이지만 수학적 상상력으로 인간과 유사한 세상의 윤리적 문제를 바라보는 방향, 3차원의 세상과 다른 차원 속에서 일어나는 로맨스, 빅토리아 사회에 대한 비판과 풍자, 수학과 과학 분야에 대한 새로운 탐구의 가능성, 그리고 디스토피아의 세계에 살고 있는 소외된 사람에게 부과된 문제들은 다시 발견되고 논의되어야 한다는 점을 강조합니다. 특히 소설 속에는 성에 대한 불평등 의식이 나타나고 철학과 기하학의 개념이 산만하게 정의되며 의도적으로 수학의 사상에서 일어나는 사건을 통해 교훈적, 윤리적, 그리고 평탄한 주장에 깊이가 없다는 부분들을 추출하고 객관적 입장에서 그것들을 비평하고 있습니다. 그리고 결론에서 이러한 기막힌 이야기가 빅토리아 사회와 연결, 실험, 감각될 수 있으며 저자의 규범적인 세계관으로부터 벗어날 수 있는 가능성을 다양하게 모색하면 사건의 지평을 넓혀진다는 교훈을 남깁니다.

질문이 여러 가지입니다. 발표자께서는 질문의 내용을 선택해서 답변해도 좋습니다.

1) AI시대와 빅토리아 시대의 상상력은 수학적으로 다르게 나타날 수 있는 것인지요?
2) 2차원의 세상에서 일어나는 계급, 여성과 같은 문제를 현대적 관점에서 보는 것이 문학적 상상력 혹은 철학적 성찰의 측면에서 타당한 것인지요?
3) 수학 혹은 기하학의 세상에서 일어나는 일들을 환상 혹은 불평등과 같은 용어로 분석하기 이전에 그곳에 들어 있는 지식의 문제로 기술되는 것이 『플랫랜드』의 가치가 있는 것은 아닌지요?
4) 주인공 스퀘어가 사는 곳을 디스토피아라고 단정할 수 있는 것인지요? 그곳은 세상 어디에도 없는 세상인데 사람들의 삶이 불행해서 디스토피아인지 아니면 2차원의 세상을 3차원의 시선으로 보았을 때 그런 세상이 디스토피아가 되는 것인지요?

5) 『이상한 나라의 엘리스』의 이야기에서 엘리스의 몸이 커졌다 작아졌다하는 것과 플랫랜드에서 일어나는 사건들은 유사한 점이 있듯이 『플랫랜드』와 유사한 작품을 비교하면서 더 많은 내용이 만들어질 것 같은데 어떻게 생각하는지요?

이상적인 아동상의 재현 양상 연구
:로이스 라우리의 〈별을 헤아리며〉를 중심으로

조 인 영
(숙명여대)

Ⅰ. 들어가며

로이스 라우리(Lois Lowry)는 『별을 헤아리며』(“Number the Stars,” 1989)와 『기억전달자』(“The giver,” 1993)를 통해 뉴베리상(Newbery Medals)을 두 차례 수상했으며, 이외에도 수많은 권위 있는 상을 받은 작가이다.[1] 그를 미국 아동·청소년 문학의 대표적인 작가로 자리 잡게 한 작품인 『별을 헤아리며』는 제2차 세계대전 동안 덴마크 코펜하겐의 한 마을에서 벌어지는 유대인 가족의 탈출기를 담은 소설로, 책의 모든 이야기는 주인공 소녀 안네마리(Annemarrie)의 시점에서 전달된다. 안네마리 가족은 이웃이자 친구인 로젠 가족(Rosen Family)이 나치 정권의 유대인 박해에서 벗어나 스웨덴으로 피신하도록 돕는다. 그들은 안네마리의 언니 리즈(Lise)의 연인이면서 레지스탕스(*Résistance*)[2]로 활동하는 피터(Peter)와 어부인 삼촌 헨릭(Henrik)과의 합작으로 유대인 피신 작전을 무사히 마친다. 작품 속 안네마리는 나치 정권에 의해 국가가 점령된 상황에 때때로 두려움을 느끼기도 하지만, 동화 속 세상에 푹 빠진 동생 커스티(Kirsti)나 겁이 많은 친구 엘렌(Ellen)에 비하여 비교적 어른스러운 모습으로 제시된다. 앳되기도, 성숙하기도 한 열 살의 안네마리는 자신의 부모와 삼촌 헨릭, 피터와 같은 ‘어른스러운’ 캐릭터를 통해 생존하기 위해 취해야 할 태도와 전략 그리고 진정한 용기의 의미를 배우게 된다. 유대인의 탈출을 돕는 과정에서 안네마리는 독일군과 마주하는 등 일련의 경험을 통해 더 이상 두려움에 떠는 어린아이가 아닌 용기 있는 어엿한 열두 살 소녀로 성장한다.

작품의 후반부에서 위험이 도사리는 숲을 혼자 헤쳐 나가는 안네마리의 모습은 마치 빨간 망토 소녀와 비슷한데, 그 모습은 샤를 페로(Charles Perrault)의 『빨간 망토 소녀』(“Little Red Riding Hood“)(1697)나 그림 형제(Jacob and Wilhelm Grimm)의 『빨간 모자』(”Little Red Cap“)(1812)보다 주체적인 캐릭터로 보인다. 그러나 여기서 주목해야 할 것은 이러한 성장이 아동이 온전히 스스로 이루어낸 발전이라기보다는 성인이 아동에게 끼쳐온 롤 모델로서의 영향으로 볼 수 있다는 점이다. 즉, 안네마리가 좇고자 한 성인 캐릭터들의 모습은 롤 모델로, 그들의 모습과 행동은 아동이 마땅히 따라야 할 ‘이상적인 아동상’의 조건으로 작동하였기 때문에 안네마리의 성장이 주체적이라는 데에는 의문이 생긴다.

본고는 ‘이상적인 아동상’이 작품 『별을 헤아리며』 속 주인공 안네마리에게 제시되는 롤 모델을 통해 재현되는 양상을 분석해보고자 한다. 이어서 전통적인 스토리의 주인공 빨간 망토 소녀와 안네마리의 성장 서사를 비교해봄으로써, 아동이 특정한 모습으로 성장하는 데 롤 모델의 반복적인 재현이 끼치는 영향에 대해 알아본다. 이러한 분석은 우리가 아동과 아동문학을 어떠한 방향으로 바라보고 나아가야 할 것인지에 대한 고찰을 시도하는 데 의의가 있다.

Ⅱ. 안네마리의 롤 모델

1) 라우리의 수상 업적에 관한 자세한 정보는 다음 홈페이지에서 확인할 수 있다: https://loislowry.com
2) 제2차 세계대전 중 나치스 독일에 의하여 점령된 프랑스·덴마크·노르웨이·네덜란드·벨기에·유고슬라비아·체코슬로바키아·그리스·폴란드·소련 등의 유럽 제국(諸國)에서 비합법적으로 전개된 독일에 대한 저항운동을 가리킨다. (두산백과)

분위기를 잘 파악하지 못하는 천진난만한 동생 커스티와 이러한 동생을 답답해하고 이해하지 못하는 언니 안네마리는 상반된 모습이다. 심지어 안네마리는 동생뿐만 아니라 또래에 비해서도 용기 있고 침착한 면모를 보인다. 1장에서 안네마리와 커스티 그리고 엘렌은 길거리를 뛰어다니다 길목마다 감시를 하던 독일군에 의해 검문을 당하게 된다. 커스티는 자신의 머리를 쓰다듬으려는 독일군을 째려보거나 손을 쳐내는 등 상황의 심각성을 인지하지 못하는 어린아이의 모습을 보인다. 이때 안네마리는 이 "완고한 다섯 살짜리가 자신의 메시지를 이해하기를" 바라며 커스티에게 "가만히 서 있어"라고 말한다("Stand still, Kirsti, Annemarie ordered silently, praying that somehow the obstinate five-year-old would receive the message.") (17). 엘렌은 심각한 상황을 너무나도 인식한 나머지 크게 겁을 먹어 아무 말도 하지 못한다. 반면 안네마리는 이러한 마음을 숨긴 채 "공손하게 미소를 지어"("Annemarie tried to smile politely.") (18) 상황을 모면하고자 한다.

이처럼 안네마리는 부모가 걱정할 것을 우려하여 위험했던 사건을 가볍고 장난스럽게 얘기하는 눈치를 갖추기도 해, 동생 커스티와 친구 엘렌과 비교하여 상대적으로 성숙하고 어른스러운 캐릭터로 묘사된다. 그런데 이와 같은 모습은 "항상 군중 중 하나가 되는 것이 중요하니, 많은 사람 중 한 명이 되어야 한다"("It is important to be one of the crowd, always. Be one of many.") (22)는 말과 같은 부모의 당부에 의하여 위험이 도사리고 있는 현실에서 살아남기 위한 전략을 학습한 아동의 모습이다. 안네마리는 덴마크의 왕 크리스티앙(King Christian)에 관해 얘기할 때도 "그는 동화 속 왕이 아니었다"(25)고 말하며, 현실적으로 덴마크 왕권과 자국이 마주한 열악하고 애통한 현실을 분명히 인식하고 있음을 보인다. 안네마리는 부모를 따라 자신도 해야 한다면 자국의 왕을 위해 헌신하겠다고 말한다.

> "그 소년은 군인을 똑바로 바라보고 말했단다, '덴마크 전체가 그의 경호원이에요'라고 말이야"
> 안네마리는 몸을 떨었다. 아주 용감한 대답처럼 들렸다. "진짜예요, 아빠?" 그녀가 물었다. "그 애가 말한 게 정말이에요?"
> 아빠는 잠시 생각했다. 그는 질문에 대답하기 전에 항상 매우 신중하게 질문을 고려했다. "그래." 그가 마침내 말했다. "사실이란다. 크리스티앙 왕을 위해서라면 덴마크 시민 누구든지 목숨 바쳐 그를 보호할 거야."
> "아빠도요?"
> "그래."
> "그리고 엄마도?"
> "엄마도."
> 안네마리는 다시 몸을 떨었다. "그럼 나도 그러겠어요, 아빠. 내가 해야 한다면 말이에요."
>
> "The boy looked right at the soldier, and he said, 'All of Denmark is his bodyguard.'"
> Annemarie had shivered. It sounded like a very brave answer. "Is it true, Papa?" she asked. "What the boy said?"
> Papa thought for a moment. He always considered questions very carefully before he answered them. "Yes," he said at last. "It is true. Any Danish citizen would die for King Christian, to protect him."
> "You too, Papa?"
> "Yes."
> "And Mama?"
> "Mama too."
> Annemarie shivered again. "Then I would too, Papa. If I had to." (26-27)[3)]

3) Lowry, Lois. *Number the Stars.* Boston : Houghton Mifflin, 1989. 번역은 모두 직접 번역이며 이후 원문의 인용은 괄호 안에 면수만 표기하기로 한다.

하지만 마냥 환상적인 동화를 더 이상 믿지 않고 현실을 직시할 줄 아는 안네마리 역시도 또래의 아이들처럼 아직은 용감함보다는 두려움이 더 큰 모습을 보이기도 한다. 이렇듯 성장이라는 과도기에 서 있는 안네마리의 불안한 태도는 본인에게 선택의 순간이 온다면 희생할 용기가 없다는 말에서 드러난다.

> 그녀는 이제 열 살이 되어 다리도 길어졌고 더 이상 분홍빛이 도는 컵케이크 같은 바보 같은 꿈을 꾸지도 않았다. 그리고 이제 그녀와 모든 덴마크인은 엘렌과 엘렌의 부모, 그리고 덴마크의 모든 유대인을 위한 경호원이 되었다.
>
> 그녀는 그들을 보호하기 위해 죽을 수 있을까? *진심으로?* 안네마리는 그 어둠 속에서 자신이 확신할 수 없다는 것을 인정할 만큼 정직했다. 순간 그녀는 두려움을 느꼈다. … 그녀는 자신이 결코 용기의 부름을 받지 않는 평범한 사람이라 다행이라고 여겼다.
>
> Now she was ten, with long legs and no more silly dreams of pink-frosted cupcakes. And now she-and all the Danes-were to be bodyguard for Ellen, and Ellen's parents, and all of Denmark's Jews.
>
> Would she die to protect them? *Truly*? Annemarie was honest enough to admit, there in the darkness, to herself, that she wasn't sure. For a moment she felt frightened. … she was glad to be an ordinary person who would never be called upon for courage. (40)

그러나 안네마리는 점점 주변의 성인 캐릭터로부터 두려움을 대하는 방식을 배우고 용기를 얻게 된다. 보호받아야 하는 대상인 커스티와 엘렌과는 대조적으로 부모님과 삼촌, 그리고 피터는 안네마리에게 따라야 할 모범적인 인물이 되는데, 특히 피터는 아동·청소년의 경계에서 '용감한 청년'으로 성장한 것으로 묘사되며 안네마리에게 하나의 롤 모델로써의 모습을 보여준다. 피터의 언사와 행동이 안네마리에게 큰 영향을 끼치는 구체적인 장면은 11장에서 볼 수 있다. 피터는 안네마리의 언니인 리즈의 연인으로, 안네마리의 어머니와는 연인의 부모라는 관계의 불편함은 없다고 하더라도 최소한 부모와 자식 간의 나이 차를 갖고 있음에는 변함이 없다. 그러나 피터는 당대 사회에서 꼭 필요한 역할을 수행하고 아무런 두려움 없이 레지스탕스의 최전선에서 활동하는 담대하고 당당한 '성인'이다. 11장은 작전을 펼치는 장면이 제시되는 부분인데, 그때 피터는 안네마리의 어머니를 본래 부르던 호칭이 아닌 그녀의 이름인 '잉에(Inge)'로 호명한다. 이러한 행위는 피터가 더 이상 자식뻘이자 보호받아야 할 아동·청소년의 위치가 아닌, 그녀와 동등한 성인의 위치에 있음을 보여준다. 이를 바라보던 안네마리는 다음과 같이 말한다. "그는 자신의 어린 시절을 뛰어넘어 어른들의 세계에서 자리를 잡았다."("He had moved beyond his own youth and had taken his place in the world of adults.") (108) 오빠 같은 존재이자 또래처럼 느껴지던 그가 "어른의 세계"(108)로 넘어가는 장면을 마주함으로써 안네마리 역시 그의 길을 따라가고자 영향을 받은 것으로 보인다. 자신 역시도 레지스탕스의 역할을 맡거나, 최소한 그들의 이야기를 공유해 "어른"(108)이 되고 싶은 마음을 가지게 되었음을 유추할 수 있다.

이를 알 수 있는 장면이 바로 삼촌 헨릭과의 대화 장면이다. 안네마리는 삼촌 헨릭에게 자신에게도 내용을 공유해 달라고 요구하는데, 그는 도리어 안네마리에게 얼마나 용감한지 묻는다. 자신의 물음에 안네마리가 확신하지 못하자 삼촌 헨릭은 "모든 것을 알지는 못하는 상태가 용감해지기 더 쉬운"("it is much *easier* to be brave if you do not know everything.") (91)법이라 말하며, 나치의 독재하에 있는 현 상황에서 일부 내막은 파헤쳐지지 않도록 두는 것이 오히려 안전할 수 있다는 가르침을 준다. 그는 이어 "네 엄마도 모든 걸 알고 있지는 않거든. 나도 마찬가지고. 우리 모두가 알아야 할 필요가 있는 것만 알고 있어"("And so your mama does not know everything. Neither do I. We know only what we need to know.") (91)라고 말한다. 삼촌 헨릭과의 대화 이전에는 자신이 가진 두려움에도 불구하고 모든 것을 알아야 한다고 생각했던 안네마리가 그와의 대화를 통해 현 상황에서 용기를 행하기 위해서 취해야 할 적절한 태도를 배우게 된다. 어떻게 행동하는 것이 현명하고 용감한 것인지를 마치 엄마와 삼촌의 경험을 그대로 전수하듯 이해하

고 받아들이게 되는 것이다. 이어 안네마리는 길가에서 군인을 마주쳤던 1장의 사건이 얼마 되지 않은 일이지만 마치 오래전처럼 느껴진다며, 자신이 "갑자기 성장한 것 같다"(She felt older, suddenly) (92)고 말한다. 또한 안네마리는 삼촌 헨릭에게 부인이 필요하다고 말하던 엄마의 모습을 흉내 내기도 한다("He needs a wife, she said to herself, imitating Mama") (115). 이처럼 부모와 삼촌 헨릭, 그리고 피터와 같은 성인 인물의 행동과 언어가 마치 안네마리에게 이상적인 것처럼 작동하는 모습은 작품 전반에서 걸쳐 분명하게 나타난다. 안네마리는 롤 모델의 삶의 방식을 학습함으로써 성장하며 "어른의 세계"(108)로 한 발짝 들어선 것으로 보인다.

Ⅲ. 빨간 망토와 안네마리의 성장 스토리

후반부에서 안네마리는 매우 용감히도 엘렌의 아버지인 로젠 아저씨(Mr. Rosen)가 떨어트린 중요한 물건을 항구에서 기다리고 있는 삼촌에게 가져다준다. 안네마리는 독일군에게 들켜서는 안 되는 중요한 물건을 바구니 맨 밑에 숨겼는데, 이를 조심할 것을 당부하는 어머니에게 도리어 "엄마, 밑에 뭐가 있어요?"("Mama, what *is* it in the bottom?") (121)라며 되묻는 당돌하고 야무진 모습을 보인다. 더하여, 독일군의 존재에 대해 상황의 중압감이나 자신이 진 책임감의 무게를 실감하지 못하던 1장의 안네마리와, 누구보다도 현황의 중대함을 인식하고 이에 집중하여 작전을 실행하고 있는 안네마리의 비장한 모습은 매우 대비된다. 이러한 장면을 통해 안네마리가 이미 성인들 사이에서만 공유되어오던 모든 상황과 맥락을 파악했다는 점과 누군가가 해야 할 성인의 역할을 대신하여 훌륭히 해낼 만큼 성장했다는 점을 알 수 있다.

항구로 향하는 숲을 지나면서 안네마리는 자신이 동생 커스티에게 빨간 망토 소녀 이야기를 들려주던 때를 회상하는데, 이러한 장면 제시를 통해 자연스럽게 안네마리와 빨간 망토 소녀 두 캐릭터의 이미지를 동시에 떠올리고 연결 지을 수 있다. 수많은 작품이 전래동화를 모티브로 각색되어왔듯이 이 작품 역시 전래동화의 틀에서 바라볼 수 있다. 예를 들어, 안네마리와 주변 인물을 괴롭히고 억압하는 무리인 독일군은 이야기 속 '탐욕스러운 늑대'의 역할을 한다. 안네마리는 빨간 망토 소녀를, 안네마리의 활약을 기다리는 삼촌 헨릭을 포함한 모든 어른은 할머니의 역할이자, 안네마리를 숲으로 들인다는 점에서 어머니의 역할을 동시에 수행하고 있다고 볼 수 있다. 특히 작품 속에서 주인공의 입을 통해 빨간 망토 소녀의 이야기가 언급되는 만큼, 안네마리와 빨간 망토 소녀의 이야기는 더 유사해 보인다. 그러나 페로의 버전보다는 그림 형제의 버전이 더욱더 그러하다. 페로의 『빨간 망토 소녀』[4]에서 소녀는 구해지거나 되살아나지 않는데, 일반적으로 행복한 결말을 맞이하는 동화와 달리 페로의 이야기는 "불안감을 조성하며 어린이들에게 경고의 의미를 가지는 결말"을 제시한다(조지연 174). 구전되어 오던 초기 이야기에서 가장 잘 알려진 판본을 쓴 그는 『빨간 망토 소녀』에서 "노골적으로 과격하며 성적인 요소"는 거의 배제하고, "빨간 망토 소녀의 무책임한 행동"과 "할머니 댁에 가는 길에서 어슬렁거리고 낯선 사람과 말을 하는 점을 강조"하며 이를 더욱더 교훈적인 이야기로 만들었다(78).[5] 그림 형제의 『빨간 모자』[6]에서는 늑대가 두 번 등장하는데, 처음에는 나무꾼에 의해 도움을 받지만 결국 할머니와 소녀가 힘을 합쳐 늑대를 물리친다. 안네마리는 단 한 번의 실수로 인해 늑대에게 잡아먹히는 처벌을 받는 페로의 수동적인 빨간 망토 소녀보다는, 경험을 통해 성장하여 위기를 극복한

---

4) 페로의 이야기 요약: 빨간 모자를 쓴 소녀는 할머니 댁을 향하던 중 늑대와 마주친다. 늑대는 할머니 댁으로 먼저 가 할머니를 잡아먹은 후 빨간 모자를 기다린다. 뒤늦게 도착한 빨간 모자 역시 기다리던 늑대에게 잡아먹힌다. 페로가 (특히 여자) 아이들에게 교훈을 주기 위해 각색한 것으로 여겨진다. (출처: Perrault, Charles. "Little Red Riding Hood." Folk and Fairy Tales. Eds. Martin Hallett and Barbara Karasek. 3rd Edition. Toronto: Broadview Press, 2002. 6-8.)

5) 셀던 캐시단. 『동화 속 마녀는 왜 죽을까』. 조무석 외 옮김. 서울: 경문사, 2011.

6) Ibid., p. 78-81. 그림 형제의 이야기 요약: 첫 번째로 등장한 늑대에게 할머니와 소녀 모두 잡아먹혔지만 지나가던 나무꾼이 배를 갈라서 둘이 먼저 살아난다. 이후 빨간 망토 소녀는 늑대의 배를 돌로 채워서 움직이지 못하게끔 해 죽인다. 이후 빨간 망토 소녀는 어머니의 말씀을 명심할 것을 다짐한다. 이에 두 번째 늑대에게는 처음부터 아예 속지 않는다. 늑대를 만나자마자 할머니 댁으로 가 위험을 알린 소녀는 할머니와 함께 힘을 합쳐 늑대를 물리친다. (할머니의 지혜로 소시지를 삶은 물을 이용하여 늑대를 유혹하는 데 성공하고, 냄새를 들이마시다 균형을 잃은 늑대는 여물통에 빠져 죽는다.) 할머니와 소녀는 무사히 위기를 빠져나오게 된다.

그림 형제의 빨간 모자 소녀에 더 가깝다. “늑대를 속이는 방법을 고안해낸 사람이 나무꾼이 아니라 소녀와 할머니이기 때문”에 “그림 형제 판은 여성의 기지가 얼마나 훌륭한지 보여준다”(252)는 점에서도 마찬가지다. 이미 독일군을 여러 번 접한 안네마리는 위험이 가득한 숲길에서 여러 가능성을 고려하는 신중한 모습을 보이는데, 마치 그림 형제 이야기의 빨간 망토 소녀가 늑대를 한번 경험한 후 두 번째에는 다른 길로 새지 않고 바로 할머니 댁으로 향했던 것처럼 “경험으로 현명하게 재탄생한 아동”(조현준 235)의 모습을 보인다. 안네마리는 이야기를 전달받기만 하는 위치가 아닌 이야기를 전달해주는 스토리텔러의 역할을 수행하기도 했다.

> “안네마리는 커스티에게 이야기를 전해주며 때때로 내용을 바꾸기도 하였다. … 그러나 지금 자신에게 얘기를 들려주던 그녀는 햇빛과 새들의 울음소리가 필요했다.”
> “Sometimes she changed that part of the story, telling it to Kirsti. … But now, telling it to herself, she wanted sunlight and bird song.” (125)

이러한 점에서 안네마리는 마냥 수동적인 위치를 벗어나 자신이 원하는 것을 직접 나타내고 추구할 능력을 갖추고 있다고 할 수 있다. 자신이 직접 이야기를 전달하고 구성을 변경하기도 하는 스토리텔러의 역할을 수행한다는 점에서 안네마리는 어느 빨간 망토 소녀보다도 더 주체적인 모습을 보인다. 하지만 이 또한 상대적인 주체성일 뿐, 결국 성인들이 원하는 방향으로 조작되어왔다는 점에서 교훈을 주는 여타 전래동화와 그 방향이 크게 다르지 않다. 안네마리의 스토리텔링이지만 그가 생각하는 방식은 어른들의 영향권을 벗어나지 못한 채 형성되어온 것이기 때문이다.

처음으로 나타난 갈림길에서 안네마리는 밝은 길이 아닌 수풀이 우거지고 어두운 길로 향한다. 빨간 망토 소녀에게 다른 길로 새지 말라고 했던 어머니의 충고는 여기 등장하지 않는다. 안네마리는 한 치의 고민 없이 자신의 길을 정했는데, 바로 어머니와 피터가 선택한 길이었기 때문이다(“She turned to the right and headed deeper into the woods. It was why Mama and Peter had needed to guide those who were strangers here...”) (124). 즉, 안네마리는 이미 어른의 말씀을 명심하여 결코 나비를 쫓거나 늑대와 대화하는 등의 위험한 행동은 하지 않는 아이였다는 것이다.

15장에서 위기를 겪을 때도, 어른들의 교육과 충고를 충분히 숙지한 덕에 위험한 상황에서 벗어나는 장면이 나타난다. 마침내 독일군을 직접 마주하는 고비에서 안네마리에게 주어진 미션은 최대한 커스티처럼 천진난만한 아이로 보이는 것이었다. 안네마리는 “있는 힘을 다해 커스티처럼 행동하려고 노력.”(“Annemarie willed herself, with all her being, to behave as Kirsti would.”) (129)함으로써 충실히 해내었고 작전은 성공한다. 평소 이해되지 않고 짜증 나던 동생의 모습을 되려 위장의 무기로 이용한 것은, 알지만 모르는 척해야 한다던 삼촌 헨릭의 조언을 따른 행동이다. 이는 안네마리가 상황을 똑바로 파악하고 있으며 어른들의 인식을 공유하고 있다는 점을 보여주기도 하지만, 무엇보다도 그들의 가르침을 있는 그대로 받아들여 행하는 모습을 보인다는 점이 중요하다.

안네마리의 물건 운반은 어른들이 해야 할 몫을 아이에게 떠맡긴 위험천만한 상황이었다. 물론 안네마리가 어른들의 일에 개입하기를 원했고 호기심이 넘치는 소녀였던 것은 사실이지만, 로젠 아저씨가 실수로 물건을 떨어트림으로써 초래된 위기는 단순한 모험이 아닌 목숨이 달린 매우 위험한 도박이었다. 늑대가 우글거린다는 사실을 알면서도 소녀를 숲으로 보냈던 빨간 모자의 어머니처럼, 작품 속 어른들은 안네마리를 시험에 들게 한 셈이다. 그리고 안네마리는 어른들의 말을 명심함으로써 위기를 훌륭히 극복해내고, 이러한 경험을 바탕으로 어른으로 ‘승격’된다. 16장에서 삼촌 헨릭은 용기에 대해 “위험에 대해 생각하지 않는 것, 그게 바로 용감하다는 거야. 그저 네가 해야 할 일만 생각하는 것.”(That’s all that *brave* means—not thinking about dangers. Just thinking about what you must do.) (139)이라 말하며 자신이 가르쳐주었던 용기의 참뜻을 잊지 않고 완전히 습득해 받아들인 안네마리를 칭찬한다. 이어 그는 로젠 가족에 대한 이야기와 극비사항이던 모든 사실을 이야기해주는데, 이는 어른으로 성장했기에 더 큰 부담과 책임감을 함께 지게 됨을 의미한다. 더하여, 자신의 뜻대로 성장한 안네마리에 대한 보상으로 볼 수 있다. 어머니의 말을 명심한 빨간 망토가 무사히 숲을 지나친 것과 같은 보상인 것이다. 이처럼 안네마리는 롤 모델인 삼촌과 어머

니, 그리고 피터처럼 어엿한 사회 내 구성원으로 성장한다. 그러나 이러한 성장은 안네마리가 온전히 이루어낸 주체적 성장으로 보기에는 무리가 있다. 사회의 일원이 된다는 것은 바로 안네마리가 어른들이 원하는 방향으로 바람직하게 성장하여 그들이 일원으로 '받아들일 수 있는' 존재가 되었음을 의미하기 때문이다. 결국 안네마리는 작품 속 성인들이 유도한 특정한 방향으로 성장하도록 이끌어졌기 때문에, 여기서 '주체적 성장'이라고 불리는 개념 또한 모두 어른의 개입이 포함된 '비주체적 교육'이 된다.

Ⅳ. 나가며

전래동화가 본래 교훈을 목적으로 하는 것이 아님은 널리 알려진 사실이다. 그러나 분명 교훈적인 역할을 하고 있고, 흔히 학교나 부모를 통해 그러한 도구로 이용되고 있다는 점에는 여지가 없다. 페로의 이야기는 물론 훌륭한 예시가 되며, 그림 형제의 이야기 역시 페로의 것과는 차이가 있다고 하여도 예외는 아니다. 그림 형제의 『빨간 모자』에서 소녀는 "내가 살아있는 한 엄마가 하지 말라고 한다면 나는 절대 길을 떠나 혼자 숲으로 도망가지 않을 거야."("*As long as I live, I will never leave the path and run off into the woods by myself if mother tells me not to.*")[7]라고 하기도 한다. 이후 늑대를 두 번째 마주칠 때는 이러한 부모의 가르침을 명심하여 할머니 집에 일찍 도착할 수 있었다는 점이 늑대에게 승리한 주된 포인트가 된다. 이야기의 초반에서 "미숙하던 아동은 모험과 시련을 다 마친 후 한 단계 더 발전된 자아"(조현준 229)를 갖게 되는데, 이는 이러한 주인공의 발전이 부모의 조언을 명심하는 것에서부터 시작된다는 점을 시사한다. 이 이야기가 아동에게 주는 교훈은 어떠한 모험심보다는 부모님 말씀을 잘 들어야 한다는 가르침이다. 이러한 점에서 전래동화 모티브를 차용한 안네마리의 이야기 역시 보다 더 주체적인 인물의 성장을 그려낸 것처럼 보이지만 결국 부모님과 삼촌, 피터를 통해 정해진 방향을 따라 흘러간 것으로 볼 수 있다. 그러므로 전래동화를 포함한 모든 이야기, 아동을 위한 이야기는 특정 롤 모델을 그리고 있으며 이를 따라야 한다는 메시지를 띄고 있다. 아동문학의 목적과 기능에 대한 의견은 다양하게 주장되어왔으나, 중요한 것은 아동·청소년의 바람직한 이미지와 역할이 현재까지도 어른들에 의해 단정되고 있으며, 아동·청소년에 대한 고정 관념 역시 여전히 존재한다는 것이다.[8] 영국의 아동문학 전문가인 니콜라스 터커(Nicholas Tucker)는 "아동이 무엇을 원하는지에 대해 그들[성인]이 재구성한 것을 확신할 수 있는지, 그리고 이것이 과연 아이들에게 어떠한 의미가 있기는 한지"의 질문은 허무주의로 이어질 뿐이라고 하였다.[9] 그러나, 이러한 논의는 결코 무의미하지 않다. '아동'이란 어른에 의해 구성되는 개념이며, 바람직한 아동의 모습 역시 성인의 인식과 통제에 의한, 성인을 위한 구성물로 허구적인 개념이다. 안네마리가 부모와 삼촌, 그리고 피터 등의 롤 모델을 통해 그들처럼 멋지고 용감하게 성장하길 바라고 좇았던 것처럼, 아동문학은 아동에게 '이렇게 살아야 한다'라는 식의 "이상적인 어린이 모델" 즉 롤 모델을 제시하는데, "책을 읽는 동안 어린이들에게 그 모델은 각인된다."(36) 아동문학은 일종의 재밌는 '가이드북' 역할을 하고 있으며 이것이 바로 아동문학이 아동을 구성해나가는 방식이다. 그렇다고 하여 교육의 중요성과 필요성을 아예 부정하는 것은 아니다. 하지만 "과연 어린이가 무지한 존재이기 때문에 어른에 의해 교육을 받아야만 하는 약자인가에 대한 의문"(서병철 34)은 여전히 존재하기 때문에, 우리는 아동문학이 아동의 주체적인 성장을 바라는 동시에 그들에게 특정한 방향성을 제시하고 있다는 점을 언제나 유의해야 한다.

---

7) Grimm, Jacob and Wilhelm. 1812. "Little Red Cap" [Rotkäppchen]. In Kinder- undHausmärchen [Children's and Household Tales (Grimms' Fairy Tales)], 1st ed. Vol. 1, No. 26.Berlin. Trans. D. L. Ashliman © 2000 – 2002.

8) 류연지. "로버트 코미어의 소설에 나타난 청소년성." 국내박사학위논문 숙명여자대학교 대학원, 2018. 서울

9) Nicholas Tucker. Good Friends, or Just Acquaintances? The Relationship between Child Psychology and Children's Literature. 170쪽.

인용문헌

"레지스탕스." *두산백과*, n.d., www.doopedia.co.kr/doopedia/master/master.do?_method=view&MAS_IDX=101013000838408. 20220626 접속.

"로이스라우리." *Lois Lowry*, n.d., loislowry.com. 2022.06.10 접속.

류연지. "로버트 코미어의 소설에 나타난 청소년성." 국내박사학위논문 숙명여자대학교 대학원, 2018. 서울

서병철. "어린이 문학으로서의 동화 『빨간모자』에 나타난 스토리텔링 변화 연구." 스토리앤이미지텔링, 8호, 2014, 11-40.

셀던 캐시단. 『동화 속 마녀는 왜 죽을까』. 조무석 외 옮김. 서울: 경문사, 2011.

조지연. "페로 동화 『빨간 모자』의 상징번역." 수행인문학, 32권, 호, 2002, 171-194.

조현준. "『빨간 모자』와 성의 정치학: 페로, 그림, 그리고 안젤라 카터." 동화와 번역, 15호, 2008, 227-253.

Grimm, Jacob and Wilhelm. 1812. "Little Red Cap" [Rotkäppchen]. In Kinder-undHausmärchen [Children's and Household Tales (Grimms' Fairy Tales)], 1st ed. Vol. 1, No. 26.Berlin. Trans. D. L. Ashliman © 2000-2002.

Lowry, Lois. *Number the Stars.* Boston : Houghton Mifflin, 1989.

Perrault, Charles. "Little Red Riding Hood." Folk and Fairy Tales. Eds. Martin Hallett and Barbara Karasek. 3rd Edition. Toronto: Broadview Press, 2002. 6-8.

Tucker, Nicholas. *Good Friends, or Just Acquaintances? The Relationship between Child Psychology and Children's Literature*. Routledge, 2003.

▪ 토론문

「이상적인 아동상의 재현 양상 연구
:로이스 라우리의 〈별을 헤아리며〉를 중심으로」에 대한 토론

김 시 현
(이화여자대학교)

본 발표문은 로이스 라우리의 『별을 헤아리며』의 안네마리가 이상적인 아동상으로 성장하는 과정에 대해 주체성의 관점에서 분석한 연구입니다. 조인영 선생님은 『별을 헤아리며』의 이야기를 샤를 페로(Charles Perrault)의 『빨간 망토 소녀』(“Little Red Riding Hood”)(1697)나 그림 형제(Jacob and Wilhelm Grimm)의 『빨간 모자』와 비교하며, 안네마리가 빨간 망토 소녀보다 주체적으로 행동하고 있지만, 어른이 지시하는 사항을 준수하고 따른다는 점에서 주체적이지 않다고 설명하고 있습니다.

1) 그렇다면 선생님께서 읽어낸 이상적인 아동상은 어떤 것인지, 어른의 말을 따르는 것이 주체적이지 않다면 그것을 이상적인 아동상이라고 할 수 있는지에 대한 선생님의 견해를 듣고 싶습니다.

2) 선생님의 발표문에 따르면, 『별을 헤아리며』에서 안네마리가 롤모델로 삼고 있는 어른은 “용감한 사람”입니다. 선생님께서 피터가 안네마리의 롤모델이 될 수 있는 예시로 안네마리의 어머니를 본래 부르던 호칭이 아닌 그녀의 이름인 “잉에”로 호명한다는 것을 들고 있는데 그것만으로는 이상적인 어른상이라는 설명이 충분하지 않아 보입니다. 다른 사례를 통해 피터와 안네마리의 관계를 설명해주시면 감사하겠습니다.

3) 『빨간 망토소녀』와 『별을 헤아리며』의 관계성을 분석한 선행 연구를 보완하여 안네마리의 주체성의 독창성을 설명하면 선생님의 주장을 입증하는데 도움이 될 것 같습니다.

선생님의 발표문에 대한 토론자가 되어
『별을 헤아리며』라는 좋은 작품을 알게 된 뜻 깊은 기회였습니다.

감사합니다.

제2세션

사회 : 안 신
(배재대)

1. 발표주제 : **“문학과 종교 연구의 흐름과 현황”**
   발 표 : 김민아 (인천대, 종교학), 김민아 (경북대, 노문학),
   한미야 (총신대, 영문학), 홍주영 (공사, 국문학)
   강 평 : 유성호 (한양대)

2. 발표주제 : **“문학과 종교의 해외 연구동향”**
   발 표 : 노동욱 (삼육대), 이희구 (중원대)
   강 평 : 양재용 (강원대)

3. 발표주제 : **“문학과 종교 연구방법론”**
   발 표 : 김진숙 (서울대, 종교학), 이재환 (이화여대, 철학)
   강 평 : 박소진 (숙명여대)

『문학과종교』 연구의 흐름과 현황 (총론)

홍 주 영
(공군사관학교)

2007년 최희섭은 "「문학과 종교」의 현황과 국내 발행 학술지에서의 인용 정도"라는 논문을 통해, 창립 15주년을 맞는 학술지에 수록된 논문을 리뷰한 바 있다.

그는 초창기의 넓었던 발행간기가 안정화되는 과정을 통해 창립자들의 노력과 헌신을 언급하였고, 연구분야가 다양한 본 학회가 발전하기 위해서는 문학 그리고 종교라는 각각의 넓은 영역의 연구가 자신의 영역을 고수하는 것이 아니라 서로 잘 엮어져야 한다고 제언했다. 그는 학술지에 많은 편수를 게재한 학자들의 그룹이 형성된 것을 보아, 학회발전을 위한 관심이 많은 사람들이 형성되어 있다고 보았다.

논문의 비중은 총 169편 중 영국문학54, 미국문학 34, 국문학 22, 성서 및 신학 13, 이론 및 종교 10, 비교문학9, 프랑스문학 7, 일본문학 7, 러시아문학 3, 캐나다문학 2, 중국문학1, 독일문학 1, 이탈리아문학 1, 기타 5편이라고 분류하였고, 영미문학 중심, 그리고 종교주제 면에서는 모든 언어영역에서 기독교가 중심이 되어 있음을 확인했다.

그는 학술지 수록 논문이 인용되는 양상을 제시하였는데, a. 본 학술지의 본인 논문에서 인용된 경우가 5회, b. 본 학술지의 타인 논문에서 인용된 경우가 8회, c. 타 학술지의 본인 논문에서 인용된 경우가 15회, d. 타 학술지의 타인 논문에서 인용된 경우가 34회였다. d.가 많은 것을 보아, 『문학과 종교』의 수록논문이 일정 수준 이상의 관심을 받고 있다고 논의된 반면, 그에 비해 b.가 적은 것을 보아, 학술지에 투고하는 사람들이 『문학과 종교』에 수록된 논문들을 많이 참조함으로써 논의를 성숙시킬 필요가 있다고 제시했다.[1)]

이제 최희섭의 논문(2007)에서 다시 15년이 지났다. 『문학과 종교』의 총 수록 논문은 최근의 22권 1호까지 총 687편으로 늘어났다.[2)] 학술지는 연 4회 발간으로 확대되었고, 등재지 수준을 유지하고 있다. 개제 논문의 다수는 여전히 영문학과 기독교 주제 논문이다.[3)] 2007년 이후의 최근 15년 주요 논문 게재자는 김용성(삼육대학교)(15편) 강준수(안양대학교)(11편) 한금윤(삼육대학교)(11편) 박선화(건국대학교)(10편) 남금희(경북대학교)(10편) 유지애(10편) 김치헌(서강대학교)(9편) 김명주(충남대학교)(9편) 양병현(상지대학교)(9편) 오주리(가톨릭관동대학교)(8편)이다.

영향력 지수는 0.28로 "종교"가 들어가는 학제적융합학회 중 중간수준을 유지하고 있고, 최희섭이 지적한 것에서 변하여 절반의 인용이 『문학과종교』 내에서 인용되고 있어서, 이제 더 중요한 것은 자기인용을 제외한 인용, 즉 학술지로서 정론성을 널리 인정받고 개별 논문의 수준이 높아서 다른 학술지 다른 논자들이 인용을 많이 하는 학술지로 거듭 나는 것이어야 한다고 보인다.

이제 또 다른 확대와 발전을 모색할 시기가 된 듯하다. 이를 학술지의 발전과 학회의 발전이라는 두 가지 틀로 제시해보고자 한다. 먼저 문학과 종교 연구분야의 정론성을 널리 인정받음으로써 학술지 발전을 도모하는 것을 말하고자 한다.

---

1) 최희섭, 「『문학과 종교』의 현황과 국내 발행 학술지에서의 인용 정도」, 『문학과종교』 12권 1호, 2007.
2) 소수의 서평, 기고, 번역논문을 포함함
3) 본고를 논문으로 투고할 때에는 제1장을 최희섭의 연구와 동일한 범주로 최근 15년을 분석하여 제시할 것이다.

첫째, 신앙고백으로서의 논문쓰기가 여전히 등장하고 있다. 본 학회는 신앙에 대한 학회이긴 하되, 학문 자체는 신앙이 아닌 분석이어야 한다고 본다. 신앙으로서의 시쓰기/소설쓰기는 가능하지만, 신앙고백으로서의 논문쓰기가 가능한 것인가보다 그러한 논문을 수용하는 것이 학술지의 성장을 위해 올바른 방향인가를 생각해볼 때, 그렇지 않을 수 있다는 것이다.

"대학은 과학하는 곳"이라는 것이 근대 대학의 성립에서 중요한 명제이며, 과학이 명제로 수행된다고 했을 때, 명제는 반증가능성(falsifiability)이 반드시 있어야 한다는 것이 칼 포퍼의 주장이었다. 그러나 신앙은 과학이 아닌 도그마의 영역이다. 그것은 반증이 불가능하다. 논문은 신앙을 다룰 수 있고 신자를 다룰 수 있지만, 그것 역시 신앙과 신자가 분석대상이 되고, 하나의 객관적인 현상으로 다루어져야 하는 것이다. 또한 신앙의 구조로서의 신학을 다룰 수는 있지만, 믿음 그 자체를 다룰 수는 없다는 것을 제시하고자 한다.

둘째, 또 다른 중심들의 확보이다. 본 학술지는 다분히 영문학, 기독교 중심적인 성격을 띠고 있다. 국문학 연구에서도 기독교 연구가 압도적으로 많은데, 서구문화권이 기독교문화권이라는 것을 생각하면, 영문학의 비중이 높은 것과 기독교의 비중이 높은 것은 자연스럽게 연관될 것이라고 보인다. 그러나 탈중심을 통해 논의가 보편을 향해 더욱 나아갔을 때, 일반화를 할 수 있는 담론의 장이 열릴 수 있다. 즉 영문학에서의 기독교 연구라는 중심에 포함되지 않는 또 다른 중심들, 예컨대 국문학에서의 불교 연구 등이 더 많이 제시될수록, 문학과 종교의 관계에 대한 탐구는 더욱 보편적인 진술이 될 수 있다는 것이다.

셋째, 원론적인 성찰에 대한 논문들이 더욱 많아져야 하고, 그 유산들은 이어져야 한다. 학술지 초창기에는 문학과 종교 간의 관계에 대한 다양한 논의들이 다수의 논문을 통해 수록되었다. 김명주, 김용성 등 다수의 논문을 게재한 학자들의 성취들은 논문을 통해 학술대회와 같은 활동을 통해 유산으로 이어져야 한다.

넷째, 도전적인 연구들이 더욱 많아져야 한다. 문학연구의 방법론과 시각이 이미 정해진 상태에서, 그리고 종교 교리 등을 이미 알고 있는 상태에서, 특정 종교의 흔적과 영향을 특정 문학에서 찾아내는 방식의 연구가 점점 많아져 하나의 유형으로 굳어지고 있는 듯하다. 이러한 연구로는 그 결과가 누적된다고 하더라도, 일반이론으로까지 확대시킬 수 없다. 따라서 로컬 현상으로서의 종교&문학을 다루는 것보다, 종교/문학을 다루면서 로컬의 사례를 제시하는 방법이 좋다. 제시된 방법론과 전제라는 보편성이 주어진 상태에서 특수한 사례를 제시하는 논문 쓰기의 방식보다는, 특수한 사례를 통해 보편성을 구성해가는 담대한 성격의 논문이 많이 나와야 한다고 보인다. 예컨대, 어떤 작가의 샤머니즘에 대한 연구보다는 샤머니즘의 성격 연구 – 어떤 작가를 중심으로 식의 접근방식이 더 생산적이라는 것이다.

다섯째, 학제간 융합학회로서, 장점을 살려가야 한다. 우리 대학은 분과학문의 벽으로 나누어져 있다. 이를 넘어서는 것을 융합이라 할 때, 융합학회는 일반이론의 도출이라는 것이 가능하다는 장점 이외에도, 조금 더 피부에 와닿는 차이가 있다. 바로 분과학회의 엄격한 컨벤션(관습)에서 자유로울 수 있다는 것이다. 영문학자가 국문학 논문을 쓰고, 국문학자가 종교학을 언급하면서 상상력과 용기를 통해 다양한 논점을 확보하는 것. 그런 장점을 살려야 한다.

여섯째, 다음 단계로서의 성장을 위한 목표를 공유해야 한다. 등재지 학회의 다음 목표는 국내(연구재단)에서는 우수 등재지 학회가 되는 것이며, 국제적으로는 A&HCI 등의 국제학술색인에 목록을 올리는 것이다. 우수 등재지 학회로 등급을 올리는 데 필요한 것들이 게재원고수, 탈락율, 다양성 등이라면, 국제 학술지로 등급을 올리기 위해서는 보다 도전적인 과제가 있을 것으로 보인다. 우선 학술지 명칭에서 한국을 빼는 것이다. 세계 문학과 종교학회 예하의 로컬 학회로서 우리 학회가 존재하는 것이 아니라면, 즉, 한국학회활동을 통해 국제적인 학술활동으로 연계되는 것이 아니라면, 우리 학회를 국제적인 수준의 중심으로 육성해나가야 할 필요가 있으며, 로컬의 표지는 빼는 것이 맞을 것이다. 다음으로는 국문논문을 수록할 때 영문논문 번역판을 병행 게재할 수 있도록 하는 것이다. 번역료가 포함되어 게재료가 상승하겠지만, 많은 대학들이 게재

료를 지원하고 있기 때문에, 동시 게재를 원하는 경우 이를 수용하는 식으로 운영할 수 있을 듯하다.

다음으로는 학술공동체로서 학회의 발전을 위한 제언이다. 학문은 혼자 하는 것이지만, 학회는 함께 꾸려가는 것이다. 문학과 종교 학회원으로서의 정체성을 갖고 함께 학회를 발전시키자는 노력의 구심점을 제공하기 위한 제언이다.

첫째, 학회 업무의 체계화이다. 학술이사가 영역별로 임명됨으로써 이미 많은 역할이 분산되어 있음에도, 매번 학회를 준비할 때마다 탈진을 경험하곤 한다. 대학원을 끼지 않은, 도제식 운영이 불가능한 융합학회이기 때문에 각 상임이사 간의 유기적인 협조관계가 매우 중요하다.

둘째, 학회총서발간이다. 단일 연구자의 여러 논문을 묶는 방향보다, 한 주제를 다룬 여러 연구자들의 논문을 묶는 방식으로의 학회총서를 기획하면, 연구자 간의 협동성이 높아질 수 있다. 예를 들어, 『한국문학과 불교』라는 제목으로, 본 학회에 게재된 논문을 수합하여 한 권의 단행본을 발행할 수 있다.

셋째, 학술상 제도 신설이다. 상금이 없거나 소략한 금액이더라도, 학술적인 업적이 뛰어난 사람을 기리는 방식으로 학술상 제도 운영을 고려해볼 필요가 있다. 이는 학문공동체 중심을 향한 구심력을 더욱 살려줄 것이다.

이번 학술대회의 주제는 『문학 속의 종교, 종교 속의 문학』이다. 이는 큰 틀에서 지난 30년 간의 연구 접근방식을 제시해주는 듯하다. 먼저 문학 속의 종교란 작품에 드러난 종교 모티프, 주제로서의 종교(사상), 작가의 신앙(믿음 체계), 신성함, 등장인물의 신앙 등을 다룰 수 있고, 종교 속의 문학이라는 주제 하에서는 분석 대상으로서의 종교, 경전이 가진 예술성, 신학(종교 내적인 구조), 종교학/신화학 원론 등을 이야기할 수 있을 것이다. 부디, 이 학술대회의 주제가 충분히 포괄적이었고, 이 학술대회 기획발표가 지난 30년 간을 잘 아울렀기를, 그리하여 앞으로의 발전방향과 그 방법에 대해 많은 분들이 공감하셨기를 바라며, 글을 마친다.

『문학과 종교』에서 종교학 분야의 연구 흐름과 현황

2022. 7. 14.

김민아 (인천대학교)

무엇이 종교학 연구인가?

- "문학과 종교" 연구는 "문학과 종교가 서로 다른 고유 양식으로 표현되면서도 인간과 인간 삶의 궁극적 측면에 대하여 동일한 관심을 갖고 있다는 전제 하에 여러 나라의 문학과 종교 안에서 탐색되어 온 문학의 종교성, 종교 텍스트의 문학성, 문학에서 종교성의 텍스트성(textuality) 등"을 다룸. (한국문학과종교학회 홈페이지)
- "종교학"은 종교를 인류가 공통적으로 가진 근원적인 물음과 궁극적 관심을 표현하는 양식으로 보고, 다양한 종교 현상들에 대한 체계적이고 학문적인 접근을 추구함.

무엇이 종교학 연구인가?

- 문학이 "인간 삶의 궁극적 측면"의 표현 양식 중 하나라는 점을 고려하면, 그것은 종교의 또 다른 표현 양식이라 할 수 있으며 바로 여기에 문학과 종교의 접점 존재
- 따라서 크게 보면 "문학과 종교" 연구는 그 자체로 종교학의 한 분야로 볼 수 있음. (cf. 종교와 영화, 종교와 예술 등)

무엇이 종교학 연구인가?

- 정진홍, "그렇다면 문학은 그것 자체로 '구원론'입니다. (중략) 문학은 그 처음부터 이제까지 실은 '종교'입니다. 적어도 '종교적'입니다. (중략) 글을 써 자유로울 수 있고, 글을 읽어 뚫림을 경험할 수 있는 한, 인간에게는 아직 희망이 있음을 실감합니다. 바로 여기에 문학의 '종교적 실재성'이 있습니다. 그것이 문학의 존재의미라고 해도 좋을 듯 합니다. 많은 사람들이 문학은 종교적이어야 한다는 당위적 요청을 비평이라는 이름으로 발언해왔습니다. 옳은 말입니다. 그렇다면 아예 '문학은 종교'라는 발언을 할 수도 있으리라 여겨집니다." (「문학과 종교」 2001.12)

무엇이 종교학 연구인가?

- 그럼에도 불구하고, 한국문학과종교학회 학술지『문학과 종교』의 연구 흐름을 다양한 줄기로 분석하기 위해서는 인위적인 분류 작업 불가피 (cf. 종교학, 국문학, 영문학, 세계문학)
- 종교학 전공자에 의한 연구, 종교학적 시각이 두드러지는 연구, 특정 종교전통을 다루는 연구

문학의 기독교적 성격 연구

- 김경완,「<심청전> 해석의 한 시도: 기독교적 조명」(1995.6)
- 최재석,「문학과 현대신학」(1998.6)
- 현길언,「한국 문학과 기독교 역사 인식」(1999.6)
- 임창건,「솔 벨로우의『오늘을 포착하라』에 나타난 기독교적 종말의식」(2000.6)
- 김영호,「『풀잎』(*Leaves of Grass*)과 그리스도 이미지」(2001.6)
- 김인섭,「한국현대시에 나타난 기독교의 구원의식: 윤동주, 김현승 시를 중심으로」(2004.6)
- 방민화,「성서적 모티브와 기독교 의식: 김동리의 기독교 단편소설 3편을 중심으로」(2005.8)

문학의 기독교적 성격 연구

- 최재선,「선정주 시조의 기독교적 특징 연구」(2006.6)
- 노지영,「민재식 시에 나타난 성서적 모티프 연구: 속죄양 기제를 중심으로」(2007.6)
- 한승옥,「『무정』에 나타난 기독교의 표층구조와 심층구조」(2007.12)
- 김주영,「기독교 문학으로서의 『빙점』: 한국 독자의 입장에서 본 텍스트 고찰」(2008.12)

기독교 외 종교 (비교연구)

- 김영호,「선불교와 이뀨·다까하시의 선시」(1998.6)
- 최희섭,「휘트먼의 "나 자신의 노래"에 나타난 보살도」(2000.6)
- 하태후·박영준·김윤택·박승호,「일본근대문학의 그리스도교 수용과 전개」(2002.12)
- 백태효,「휘트먼 시의 동양사상: 불성(佛性)과 선정(禪定)」(2005.4)
- 방민화,「김동리의 <원왕생가(願往生歌)에 나타난 원효의 정토사상(淨土思想) 연구」(2006.12)
- 이광운,「제임스 딕키의 시에 나타난 샤머니즘적 비전」(2008.8)

기독교 외 종교 (비교연구)

- 박상민,「박경리『토지』에 나타난 동학(東學): 소멸하지 않는 민족 에너지의 복원」(2009.4)
- 이상엽,「서머싯 모옴의『면도날』에 나타난 힌두교 사상」(2011.4)
- 김윤희,「문학 작품에 나타난 무굿의 치료적 성격: 김동리의「을화」, 이윤택의『오구, 죽음의 형식』을 중심으로」(2011.12)
- 고송석,「이광수 소설의 대승불교 사상 연구」(2012.8)
- 차봉준,「최병헌의 불교 인식과 기독교 변증:『성산명경』의 불교 논쟁을 중심으로」(2012.8)

기독교 외 종교 (비교연구)

- 신은희,「몽골 소설『샤먼의 전설』에 나타난 '네오샤머니즘'의 영성」(2013.12)
- 홍옥숙,「17세기 퀘이커리즘과 여성의 글쓰기」(2014.9)
- 신은희,「『용담유사』에 나타난 '공공기복'(公共祈福) 해석」(2015.9)
- 유육례,「한국고전문학과 샤머니즘」(2015.9)
- 이정은,「퉁구스족 샤머니즘의 마을재건 여행 신화」(2016.6)
- 송인화,「종교 공존의 관점에서 쓰는 천주교 박해: 한무숙의『만남』에 나타난 시각의 미학과 여성 글쓰기」(2017.3)

기독교 외 종교 (비교연구)

- 박선화, 「도리스 레싱의 수피즘: '어느 생존자의 회고록'을 중심으로」 (2017.9)
- 홍주영, 「김동리의 「산화」에 대한 자생 풍수적 독법과 신적 폭력으로서의 파국」 (2017.12)
- 강준수, 「생태주의 관점에서 본 샤머니즘」 (2018.3)
- 전계성, 「기독교 소재 김동리 소설의 다성적 작가의식: 샤머니즘 의식과 기독교 의식의 경합 양상을 중심으로」 (2018.12)
- 홍인자, 「몽골 침략 이후 페르시아 문학 속 수피에 대한 인식 변화 연구: 하페즈(Hafez) 시를 중심으로」 (2022.3)

종교학적 연구 (종교 일반에 대한 이론)

- 유요한, 「종교 경전의 성상적 차원과 수행적 차원」 (2014.9)
- 정경은, 「신춘문예의 종교현상 고찰: 의례와 신화화를 중심으로」 (2015.12)
- 김민아, 「몽골 영웅서사시 『장가르』에 나오는 '잔치'의 양상과 의미」 (2016.3)
- 유요한, 「고전문학을 넘어 신화로 회귀하기: 『연인 심청』에 나타난 종교적 인간」 (2016.3)
- 고준석, 「『오이디푸스 콜로누스』에 제시된 오이디푸스의 디아스포라적 정화의식」 (2016.3)

종교학적 연구 (종교 일반에 대한 이론)

- 김민아, 「건국 신화와 영웅 신화로서의 김일성 신화 연구」 (2017.12)
- 김진숙, 「의례의 공간화 실천: 타자의 장소화 전략에 대응하는 주체의 공간화 전술」 (2021.3)

연구의 흐름 (1995~2009)

- 고통, 구원, 죄, 종말, 믿음, 영성, 은총, 신, 초월, 성스러움, 선과 악, 속죄양 등 특정 종교전통에서 도출되는 개념들을 중심으로 연구가 이루어졌음.
- 문학 작품을 읽어내는 렌즈로 신학적 관점이 주로 사용됨. (cf. "OOO에 대한 기독교적 해석")
- 종교 텍스트 중에서는 개신교 경전 중심
- 특정 작가, 작품 위주

연구의 흐름 (2010~2022)

- 구체적 대상을 종교적 상징이라는 차원에서 접근 (ex. 종, 노래, 물 등) → 직접적인 기독교적 개념으로부터 탈피
- 고전, 영문학 중심에서 동양과 현대 작품으로, 연구 대상의 다원화
- 영화, 드라마, 자연과학 서적 등
- 기독교 외 다양한 종교전통 → 기독교성이 아니라 (보편적) 종교성 (cf. "OOO에서 발견되는 OOO한 종교성")
- 철학적 방법론
- 디지털 시대, 4차 산업혁명 시대, 과학기술 시대, 인공지능 시대 등 사회변화 반영

제언

- 종교성이 두드러지지 않는 텍스트 속에서 종교성 찾기
- 계급, 젠더, 인종 등 기존에 많이 주목되었던 타자성 외에 지역, 장애, 세대, 생태 등 현대사회에서 부각되는 타자성에 주목하기
- 기독교 외 종교 경전에 대한 문학적 분석
- 문학 이론 외에 종교학 이론을 적용한 연구 발굴

문학과 종교 연구의 흐름과 현황 – 세계문학

김 민 아
(경북대)

1) 『문학과 종교』 학술지는 1995년~1999년(1995년, 1997년, 1998년, 1999년)까지 연 1회 발행되다가 2000년~2007년까지는 연 2회(〈한국문학과 종교〉 홈페이지에 게시되어 있는 학술지 목록에 의하면 2005년에 4월, 8월, 12월 연 3회 발행되었다. 그러나 KCI에 의하면 2005년에 발행된 학술지는 6월, 12월 연 2회이다) 2008년~2013년까지는 연 3회, 2014년부터 현재까지 연 4회 발행되고 있다.

2) 현재까지 『문학과 종교』 학술지는 1995년 창간호부터 2022년 제 27권 2호까지 총 73권이 발간되었고, 학술지에 게재된 대부분의 논문은 영문학, 국문학, 종교학 관련 논문이다. 영문학, 국문학, 종교학을 제외한 세계문학 관련 논문은 대략 73편 정도이다. 반드시 그런 것은 아니지만 산술적으로 계산하면 한 학술지에 세계문학 논문이 한 편 정도 실린 셈이다. 보다 구체적으로 학술지에 실린 각 연도별 세계문학 논문 수와 비율은 아래와 같다.

연도	논문 수	세계문학 논문 수	세계문학 논문 비율[1)]
1995	11	1	0.09
1997	14	1	0.07
1998	7	2	0.29
1999	9	2	0.22
계(연 1회 발간))	41	6	0.15
2000	16	2	0.13
2001	14	1	0.07
2002	17	3	0.18
2003	18	2	0.11
2004	21	4	0.19
2005	35	4	0.11
2006	17	3	0.18
2007	22	2	0.09
계(연 2회 발간)	160	21	0.13
2008	29	4	0.14
2009	22	3	0.14
2010	34	3	0.09
2011	25	1	0.04
2012	31	3	0.10
2013	24	4	0.17
계(연 3회 발간)	165	18	0.11
2014	31	2	0.06
2015	38	3	0.08
2016	42	2	0.05
2017	39	1	0.03
2018	34	1	0.03
2019	43	4	0.09
2020	43	5	0.12
2021	33	5	0.15

2022(3월호, 6월호)	18	5	0.28
계(연 4회 발간)	321	28	0.09
총계	687	73	0.11

연 발간 횟수를 기준으로 했을 때 전체 논문에서 차지하는 세계문학 논문의 평균 비율은 0.15(연 1회 발간), 0.13(연 2회 발간), 0.11(연 3회 발간), 0.09(연 4회 발간)로 시간이 지남에 따라 그 비율이 점점 하락하고 있음을 알 수 있다.

3) 73편의 논문들 중 일본 문학 관련 논문이 14편으로 가장 많고 프랑스 문학과 러시아 문학 관련 논문이 각각 11편, 독일 문학 논문이 9편, 비교문학 논문 8편, 페르시아 문학 4편, 이슬람권 문학 3편, 힌디/인도 문학, 중국 문학, 루마니아, 이탈리아 문학 각 2편, 체코, 폴란드, 스위스 문학 관련 논문이 각각 1편이다. 일본, 프랑스, 러시아, 독일 문학 관련 논문이 전체 세계문학 논문의 72%를 차지한다.

국가	논문 수	비율
일본	14	0.19
프랑스	11	0.15
러시아	11	0.15
독일	9	0.12
비교문학	8	0.11
페르시아	4	0.06
이슬람	3	0.04
힌디/인도	2	0.03
중국	2	0.03
몽골	2	0.03
루마니아	2[2)]	0.03
이탈리아	2	0.03
폴란드	1	0.02
체코	1	0.02
스위스	1	0.02

4) 14편의 일본 문학 관련 논문들 중 가장 많이 연구된 작가는 『침묵』과 『깊은 강』의 작가 엔도 슈사쿠(총 5편)였고 그다음은 메이지 시대 비평가이자 시인인 기타무라 도코쿠(3편, 허배관)였다. 그 외 단편소설을 주로 쓴 일본의 근대작가 아쿠타가와 류노스케, 선불교 승려로서 선시를 쓴 이큐 다카하시, 아리시마 다케오, 이슬람, 페르시아학 전공자이자 종교학자 히토시 이가라시, 『빙점』의 작가 미우라 아야코, 오오카 쇼헤이 등이 연구되었다. 또한 일본 근대문학에서 그리스도교 수용이 이루어지는 과정을 조망한 논문도 있었다.

5) 11편의 프랑스 문학 논문들 중 논문이 다루는 작가를 기준으로 살펴볼 때 빅토르 위고의 작품에 대한 논

1) 소수점 셋째 자리에서 반올림함.
2) 모두 멀치아 엘리아데의 문학작품과 관련된 논문임.

문이 2편, 푸랑수아 페늘롱(1651~1715, 성직자)은 3편, 베르네르 퐁트넬(1657-1757, 사상가이자 작가) 2편, 모파상 2편, 르샤르 시몽(1638~1712, 성경 비평가), 프랑수아 모리악 관련 논문이 각각 1편이다. 비문학/사상 관련 6편의 논문은 모두 차영선의 논문으로 프랑스 문학의 경우 한 연구자의 논문이 전체 논문의 절반 이상을 차지하였다.

6) 총 다섯 연구자가 쓴 열 한 편의 러시아 문학 논문이 다루는 작가들은 19세기~20세기 초에 속하는 작가들로, 도스토옙스키(4편), 톨스토이(2편), 고골, 투르게네프, 불가코프, 자이체프, 자먀틴, 바흐친(각 1편)이다. 러시아 문학사에서 차지하는 도스토옙스키의 위치, 그리고 작가의 작품과 종교와의 연관성을 고려할 때 도스토옙스키의 작품이 가장 많이 연구된 것은 당연하다고 할 수 있다.

7) 독일 문학의 경우 헤르만 헤세, 파트리크 쥐스킨트에 대한 논문이 각 2편, 그 외 하인리히 하이네, 괴테, 프리드리히 실러 등에 대한 연구가 이루어졌고 독일 문학과 신학(성서)의 관계를 살펴본 연구(송희영)도 있었다.

8) 비교문학 논문들은 공통적으로 모두 한국문학 작품들과 비교 연구하였다. 8편의 비교문학 논문들 중 5편이 독일, 프랑스 작가와 한국 작가 작품을 비교 연구한 오주리의 논문이고, 휘트먼, 타고르, 한용운의 시를 비교 연구한 논문이 2편(김영호), 김은국의 『순교자』와 엔도 슈사쿠의 『침묵』을 비교한 논문(1편, 남금희)이 있었다. 2019년부터 최근까지 오주리는 프랑스, 독일 작품과 국문학 작품을 이론, 사상적 틀(분석을 위한 방법론적 틀로 예컨대 키에르케고르 철학, 칸트의 윤리학, 정신분석학, 에른스트 카시러의 신화론 등이 있다) 내에서 비교 분석하는 논문을 활발하게 쓰고 있다.

9) 1995년~2005년까지 세계문학 관련 논문의 대부분은 프랑스 문학과 일본 문학 관련 논문이었고 2006년부터 러시아 문학 관련 논문들이 학술지에 게재되기 시작하였다.

10) 2009년 신은희는 이슬람 수피 문학 관련 논문 게재를 시작으로 이슬람, 페르시아, 몽골 문학 관련 논문을 투고하였다. 신은희의 논문을 제외하고 기타 문학 논문들(일본, 프랑스, 러시아, 독일, 비교문학 이외의 논문들)이 꾸준히 투고되기 시작한 해는 2019년이다. 독일 문학 관련 논문은 2013년을 기점으로 눈에 띄게 게재 비율이 확대되었다.

11) 최근 5년 동안(2018년~현재) 총 19편의 세계문학 논문들이 게재되었다. 구체적으로는 독일 문학, 비교문학 관련 논문이 각각 5편, 러시아 문학 3편, 힌디/인도 문학 2편, 일본, 체코, 페르시아, 폴란드 문학 관련 논문이 각 한 편 게재되었다. 앞에서도 언급했다시피 시간이 지남에 따라 전체 논문에서 세계문학 논문 비율이 조금씩 하락하고 있는 것은 아쉽지만 다른 한편으로 고무적인 사실은 이전과 비교할 때 다양한 언어권의 작품들이 게재되었다는 것이다. 그러나 프랑스 문학과 일본 문학 논문들이 학술지 초기에 집중적으로 게재되었다가 현재 거의 없는 것은 유감스러운 일이다.

12) 해당 언어권 전공자들뿐 아니라 국문학, 영문학, 종교학 연구자들 또한 세계문학 관련 논문들을 썼다(김영호, 정진홍, 양병현, 김명주, 신은희, 오주리, 안신, 김민아 등). 학제 간 연구가 활발해지고, 또 권장되는 시기에 이런 연구들이 점차 확대되길 기대한다.

문학과 종교학회 영문학 분야 30년 흐름과 동향

한 미 야

(총신대)

문학과 종교학회는 “문학이 종교의 관심을 어떻게 고유한 상상력을 통해 풀어 가는지에 대해 다각적으로 연구하는 학회”(홈페이지 인용)로서 문학과 종교간 풍성하고도 깊이있는 연구를 시도해 왔다. 오늘 살피고자 하는 문학과 종교학회의 영문학 연구 분야도 창간호 이후 다양한 영문학 작품 속에서 그 종교적 의미를 해석하려는 다양한 시도가 이루어져 왔다.

그간 『문학과 종교』에 실린 약 680편에 이르는 논문들 중, 영문학 관련 논문은 280여 편에 달한다. 이들 논문에서 대략 140여 명의 영문학 작가에 대한 연구가 이루어졌다. 이번 발표는 그간 『문학과 종교』에 실린 영문학 논문들을 살펴보기 위한 시도이다. 이 발표에서는 양적 지표와 작가별 연구 동향에 근거하여 영문학 논문들을 살펴보고자 한다. 본 발표를 위해 발표자는 엄밀하게 영문학 작품을 다룬 논문들을 선별하였다. 여기에 영화 관련 논문들까지 포함시킨다면 그 논문의 수가 300여 편에 이르러 『문학과 종교』에서 영미문화 관련 연구의 폭은 더욱 확대된다고 할 수 있다.

1. 논문 발행 연혁과 영문학 논문 수

연도	발행횟수	영문학 논문 비율
1995, 1997, 1998, 1999	연 1회	0.36
2000년 - 2004년	연 2회	0.55
2005년 - 2013년	연 3회	0.42
2014 - 현재	연 4회	0.37

<표 1> 발간 횟수 별 영문학 논문 비율

- 2000~2013년 동안 영문학 논문이 많이 실리다가 2010년대 후반에 그 비중이 줄어들었다. 학회지에서 영문학 논문의 게재 비율이 줄었다는 것은 상대적으로 다른 학문 분야의 논문 게재가 활성화되었다는 것을 의미하는 것으로, 학회지 내에서 학문 간 다양성이 확보되는 것으로 해석되어, 다소 바람직한 방향이라고 생각된다. 연도별 영문학 논문 게재 수와 그 비율은 다음과 같다.

연도	논문수	영문학 논문수	영문학 논문비율
1995	11	5	0.45
1997	14	2	0.14
1998	7	2	0.29
1999	9	5	0.56
평균			**0.36**
2000	16	10	0.63
2001	14	6	0.43
2002	17	10	0.59
2003	18	12	0.67
2004	21	9	0.43
평균			**0.55**
2005	35	15	0.43
2006	17	8	0.47
2007	22	10	0.45
2008	29	15	0.52
2009	22	7	0.32
2010	34	14	0.41
2011	25	9	0.36
2012	31	15	0.48
2013	24	9	0.38
평균			**0.42**
2014	31	12	0.39
2015	38	17	0.45
2016	42	15	0.36
2017	39	6	0.15
2018	34	9	0.26
2019	43	12	0.28
2020	43	22	0.51
2021-22. 1.	43	26	0.6
평균			**0.37**
계	**679**	**282**	**0.45**

<표 2> 영문학 논문 평균 게재 비율과 영문학 논문의 평균 초과 게재 연도

2. 많이 연구된 작가 목록

- 논문의 연구대상이 된 작가는 학회지 발간이 거듭될수록 다양한 양상을 보인다.

순서	작가 이름	횟수	연도	비고
1	William Blake	16	2000-2018	강엽 강옥선 김희선 박영원 양병현 오문길 유정화 등
2	John Milton	14	1999-2020	이병은 이종우 김시현 나희경 박영원 이준학 이현주 주혁규 등
3	Toni Morrison	13	2004-2022	권혁미 김명주 박수정 이현경 등
4	T. S. Eliot	11	1995-2020	김명옥 김상임 김성현 김신표 김영희 양재용 이준학 박정환 등
4	Walt Whitman	11	1995-2015	김영호 김영희 박선희 백태효 심진호 최희섭 등
6	John Donne	10	2003-2021	박영원 서명수 양병현 유지애 윤희환 이준학 이해인 등
6	Nathaniel Hawthorne	10	2003-2014	김용성 최경령 이준학 임창건 장인식 정혜옥 등
8	C. S. Lewis	9	2002-2021	권연경 문용식 박정미 이인성 이희구 황치복 등
9	Graham Greene	8	2003-2018	권혁미 박선화 이광희 최재석 최현희 최희섭 등
10	Herman Melville	5	2000, 2002, 2003, 2009, 2014	김용성 김정희 손영림 등
10	Flannery O'Connor	5	2001, 2003, 2012, 2014, 2021	박정미 조미정 전선재 최인순 등
10	George Herbert	5	2001, 2002, 2007, 2019, 2020	나희경 장인수 이준학 황지인 등
13	W. B. Yeats	4	1998, 2009, 2016, 2019	유병구 정해성 등
13	William Shakespeare	4	2004, 2005, 2010, 2016	김강 문영수 상정아 홍기영 등
13	Bronte	4	2007, 2008, 2010, 2015	이혜영 정정호 등
16	Matthew Arnold	3	1999, 2019, 2021	유지애 정해성 등
16	Thomas Hardy	3	2015, 2019, 2020, 2021	김용성 김치헌 이관수 이혜영 등

16	D.H. Lawrence	3	2012, 2014, 2020	박영원 서명수 조일제 등
16	Lord Byron	3	2015, 2017, 2018	유지애 등
16	Arthur Miller	3	2000, 2010, 2016	강석진 김강 노동욱 등
16	Robert Lowell	3	2002, 2005, 2008	유정화 등
16	Henry Vaughan	3	1997, 1998, 1999	장인수 등
16	John Steinbeck	3	2005, 2011, 2014	김요섭 정태웅 황치복 등
24	Iris Murdoch	2	2002, 2003	김치헌 최재석 등
24	Robert Bly	2	2004, 2005	이광운 등
24	Edmund Spenser	2	2005	이진아 등
24	Dan Brown	2	2006, 2008	양병현 황치복 등
24	Gabriel Roy	2	2008, 2010	박정미 안보옥 등
24	George Eliot	2	2008, 2016	이혜영 임형권 등
24	John Keats	2	2009, 2011	이은아 등
24	Beowulf	2	2012, 2013	박영원 유지애 등
24	Cormac McCarthy	2	2013, 2020	김일구 박윤기 등
24	Louisa May Alcott	2	2016, 2020	한미야 등
24	Eugene O'Neill	2	2016, 2020	강준수 등
24	Doris Lessing	2	2017. 2018	박선화 등
24	Ernest Hemingway	2	2018, 2020	정길화 정신희 등
24	Peter Carey	2	2019, 2020	박선화 등
24	Wordsworth	2	2012, 2015	김희선 서명수 등

<표 3> 많이 연구된 작가별 순위와 주제

3. 작가와 주제별 조망

- 연구 주제는 정통 종교적 관심인 속죄, 체험하는 신앙, 구원 등의 주제에서 여성, 생태, 치유, 타자 윤리와 종교성의 관계 등으로 확대되는 등 더욱 다양하면서도 거시/미시적 관심을 드러내는 양상을 보인다.

1) William Blake

○ 연구자: 강옥선 강엽 김희선 박영원 양병현 오문길 유정화 등

2000 블레이크의 영적 순례: 『순수와 경험의 노래』에 나타난 구원관
2000 블레이크의 유리즌 연구
2001 윌리엄 블레이크의 지각이론과 구원의 비전
2002 블레이크의 예언시와 종교적 급진주의 - 『엘비언 딸의 예견』, 『천국과 지옥의 결혼』과 『예루살렘』을 중심으로 -
2006 블레이크의 『예루살렘』: 타락과 구원의 드라마
2008 블레이크의 시에서 잃어버린 인류의 황금시대와 예술의 도시 "골고누자"
2008 "인간의 내면에 깃든 성스러움": 블레이크의 예언시와 창조적인 상상력
2009 블레이크의 예언 시에서 불의 이미지 읽기
2010 블레이크의 후기 예언시에 나타난 역설적 구원론
2011 윌리엄 블레이크의 기쁨의 시학 읽기: " 내게 말해라, 기쁨이 무엇인지? 어느 정원에서 자라는지?"
2012 윌리엄 블레이크의 『네 생물』에 나타난 예언적 아이러니
2012 블레이크의 『순수와 경험의 노래』와 타자의 윤리
2013 윌리엄 블레이크의 『천국과 지옥의 결혼』과 윤리적 상상력
2016 물에 젖은 해안 블레이크의 시에 나타난 물의 이미지
2017 블레이크의 초기 예언시에 나타난 여성의 목소리
2018 "에너지는 영원한 기쁨이다" ㅡ 블레이크의 이성비판

- 2000년대 초반 블레이크 연구는 인간의 본성과 선악의 문제, 예언, 타락과 구원 등 정통 종교적 주제에 천착하여 연구되다가 이후 이미지, 감정, 역설, 신앙의 급진성 등 블레이크 작품에 드러나는 숨은 의미 분석의 경향이 나타나고 후반에는 타자 윤리, 블레이크의 비전에 들어 있는 저항적인 여성의 목소리 등 타자의 시선이 작품에 어떻게 드러나고 있는지 연구하는 경향을 보인다.

2) John Milton

○ 연구자: 김시현 나희경 박영원 이병은 이종우 이준학 이현주 주혁규 등

1999 개혁론자 밀턴과 「종교개혁론」
1999 고통의 자유 - 「실낙원」 다시 읽기
2000 밀턴의 『투사 삼손』과 청교도적 계약의 역사적 의미
2002 『투사 삼손』과 밀턴의 성경
2003 밀턴의 본연적 종교개혁과 『아레오파기티카』

2003 양날의 칼: 『실낙원』에 나타난 고통
2004 『실락원』과 요한복음 5장의 결혼
2005 『복락원』의 온도: '차가움'의 미학
2007 밀턴의 애정관: 르네상스 우정과 기독교적 결혼의 상관관계
2010 『실낙원 』의 "I am"
2012 성서와 문학의 교차점: 『실낙원』 1 권의 밀턴의 직유
2015 찰스 웨슬리 찬송시에 나타난 밀턴의 『실낙원』 영향 연구
2019 신의 섭리를 정당화하는 매개로 읽는 밀턴의 『실낙원』에 나타난 이브의 꿈
2020 "하나님의 형상대로":『실낙원』에서 다시 보는 밀턴의 남녀평등과 결혼관

- 초기 밀턴 연구 논문은 종교개혁, 성경과의 관련성, 청교도적 계약 등 작품에 나타난 중요한 종교적 의미를 탐구하는 연구들이 있었고, 중기 밀턴 연구는 기독교인의 결혼과 사랑, 존재론, 작품에 드러나는 교리 등에 초점이 맞추어져 있었다면, 최근 밀턴 연구는 『실낙원』의 문학적 영향력에 대한 연구, 여성의 역할, 그리고 남녀관과 결혼관 등에 초점을 맞추어 연구하고 있다.

3) Toni Morrison

○ 연구자: 권혁미 김명주 박수정 이현경 등

2004 내면의 타자, 그 통합과 초월 - 토니 모리슨 소설의 종교성 연구 -
2007 토니 모리슨의 『사랑』에서 더블의 종교적 함축성
2008 여성과 성스러움: 토니 모리슨의 『솔로몬의 노래』 연구
2009 『파라다이스』에서의 모리슨의 종교적 지향 - 율법에서 사랑으로
2010 금지된 욕망, 위반, 고통, 성스러움: 토니 모리슨의 『재즈』
2012 토니 모리슨의 『자비』에서의 건국 신화 해체
2013 '성'(聖)의 해체와 재구성 - 『낙원』과 성서의 상호텍스트성 연구
2014 토니 모리슨 소설 속 기독교인들의 변화양상
2016 사랑 에서 토니 모리슨의 사랑의 정의
2018 토니 모리슨의 신앙 여정:『가장 푸른 눈』과 『신이여 그 아이를 도우소서』를 중심으로
2020 토니 모리슨의 『파라다이스』와 『홈』 소설 속 두 기독교 공동체의 지도자 비교
2021 '하나뿐인 사과': 토니 모리슨의 『재즈』에 나타난 대속적 죽음
2022 기독교적 관점에서 『솔로몬의 노래』에 나타난 희생양 메커니즘 극복 의지 연구

- 논문의 출판 연도를 일별하여도, 또한 오늘 발표에도 포함되어 있다는 것에서 알 수 있듯이. 토니 모리슨은 초기부터 현재까지 연구자들에게 꾸준히 사랑받는 작가이다. 초기에는 김명주가 『사랑』, 『솔로몬의 노래』 등을 통해 작품이 지니는 종교성, 여성성의 의미 등에 집중하여 연구하였고 이후 권혁미는 『자비』, 『사랑』, 『가장 파란 눈』, 『파라다이스』, 『홈』, 『신이여 그 아이를 도우소서』 등을 분석하며 기독교 공동체, 기독교 신앙의 변화 양상, 공동체의 지도자, 율법과 사랑 등의 주제를 탐구하였다. 최근 박수정과 이현경은 『파라다이스』, 『재즈』, 『솔로몬의 노래』에 드러나는 신앙의 모습, 희생양 메커니즘을 연구하며 모리슨에 대한 관점을 더욱 다채롭게 만들고 있다.

4) T. S. Eliot

○ 연구자: 김명옥, 김상임, 김성현, 김신표, 김영희, 양재용, 이준학, 박정환 등

1995 T.S.엘리어트의 시와 종교
1995 T.S.엘리어트의 『네 개의 사중주』 연구
2001 투덜거림'의 미학 : T. S. 엘리엇의 『황무지』에 나타난 음악의 종교적 성격
2002 엘리엇 시: 현대문명과 종교
2004 T. S. 엘리엇의 작품에 나타난 신에게 도달하는 세 가지 길에 대한 고찰
2005 Scepticism and Suffering: A Study on T. S. Eliot's 'Ariel Poems'
2006 엘리엇 개인 신앙의 극화: 「동 방박사들의 여행」과 「시므온을 위한 노래」
2006 문학과 종교 그리고 문화의 관계에 대한 학제적 연구 -T.S. 엘리엇의 '종교문화론'을 중심으로-
2015 T. S. 엘리엇의 영적 에코페미니즘:『황무지』 여인들의 예언과 노래
2016 Divine Memory And Still Point in *Four Quartet*
2020 T. S. 엘리엇의『네 사중주』에 나타난 예언자적 언어의 시적 상상력

- 1995년 발행된 1권에 김상임과 이준학이 각 1편의 논문을 나란히 게재하였는데, 작품에 드러나는 종교성에 대한 연구였다. 2000년대에는 작가의 문명비판, 고통의 미학, 종교문화론에 대한 연구, 문학적 형상화의 일환인 '극적 독백' 작법 등이 연구되었다. 2010년대 이후로는 작품 속 에코페미니즘, 신성한 기억과 정점이라는 신비체험, 예언자적 언어와 시적 상상력 간의 관계를 고찰하는 연구들이 있다.

5) John Donne

○ 연구자: 박영원 서명수 양병현 유지애 윤희환 이준학 이해인 등

2003 존 단의 초기시에 나타난 사랑의 종교적 성격
2010 존 던의 「거룩한 소네트」와 참회시의 특성
2011 The Trajectory of Salvation: Interpreting John Donne's *Holy Sonnets*
2013 Unraveling Spiritual Darkness in John Donne's *Holy Sonnets*, 1, 5, and 19
2014 Rhetorical Communication in John Donne's Poetry: the Religion of Love as Self-Annihilation
2014 John Donne and St. Ignatius' *The Spiritual Exercises*
2018 존 던의 질병 속에서 하나님, 나의 하나님께 드리는 찬송: 시 속에 감추어진 음악적 은유의 역할과 의미
2018 Manifestations of Internal Affliction and a Quest for Divine Salvation in John Donne's *Devotions upon Emergent Occasions* III
2019 John Donne's *The Lamentations of Jeremy*: Manifestations of Iniquity, Affliction, and Entreaty to God
2021 John Donne's Dialectical Love Poetry: Beyond the Mutual Exclusivity of Augustine's *Cupiditas and Caritas*

- 초기 연구에서는 John Donne 시에 드러나는 사랑의 종교적 성격 등이 연구되었고, 2010년 이후 연구에서는 시에 드러나는 구원, 참회, 자기부정, 영적 어둠 등의 종교적 주제가 탐구되었으며, 최근에는 작품 속 음악적 은유의 역할과 의미, 죄의 고백과 참회, 영적 순례의 과정, 작가의 사랑시에 나타나는 변증법적 사랑의 철학 등이 탐구되었다.

6) Walt Whitman

○ 연구자: 김영호, 김영희, 박선희 백태효, 심진호, 최희섭 등

1995	한용운과 휘트먼의 문학과 종교
1999	휘트먼, 타골, 한용운의 시와 풀잎 상징
2000	휘트먼의 “나 자신의 노래”에 나타난 보살도
2001	『풀잎』(Leaves of Grass)과 그리스도 이미지
2004	휘트먼의 『풀잎』에 나타난 성서적 이미저리 - 종교적 자아와 기독교 휴머니스트 이미지를 중심으로
2005	휘트먼 시의 동양사상(3) - 불성(佛性)과 선정(禪定) -
2012	휘트먼의 『풀잎』에 나타난 구원자로서의 그리스도 이미지
2013	『풀잎』의 소리에 관한 종교적 고찰
2013	The Hospital Experience and Healing Writing of Walt Whitman
2014	월트 휘트먼의 산타 스피리타의 노래
2015	월트 휘트먼의 신비주의: 자아의 내면을 통한 여정

- 초기 연구에서는 김영호가 휘트먼, 타골, 한용운 시를 비교연구하였고. 최희섭은 휘트먼 시의 불교적 성격을, 박선희 백태효는 휘트먼 시에 나타나는 기독교와 불교의 성격을 각각 다루었으며 2010년대에 들어서 김영희 박선희 심진호 등은 휘트먼 시의 음악적 성격, 그리스도의 이미지, 휘트먼의 병원 체험이 반영된 작품에의 영향, 신비주의 등에 대해 탐구한 논문들이 보인다.

7) Nathaniel Hawthorne

○ 연구자: 김용성 이준학 임창건 장인식 정혜옥 최경령 등

2003	신학적 갈등의 예술적 전개 : 호손의 딜레마와 『주홍글자』
2003	윤동주와 나다니엘 호손 비교 연구 - 작품 세계에서의 공통점을 중심으로 -
2005	사랑과 고통의 변증법의 세 가지 양상: 호손의 「주홍글자」
2008	Beyond the Seventh Commandment: Rediscovering Hester’s Liberal Vision of Erotic Love in *The Scarlet Letter*
2009	용서받을 수 없는 죄에 대한 고찰: 「이썬 브랜드」를 중심으로
2010	Nathaniel Hawthorne’s Use of Biblical Allusions of the Hereditary Sin of Selfishness in *The House of the Seven Gables*
2012	나사니엘 호손의 종교시 연구: 「갈보리의 별」
2014	나사니엘 호손의 『아메리칸 노트』에 반영된 형제애 사상

- 2003년 2호에는 두 편의 논문이 실렸다. 윤동주와 호손이 기독교의 원죄의식에 기반하여 비극적 세계관을 공통적으로 지닌다고 분석한 연구와 청교도이면서도 자유주의자인 호손의 딜레마를 통해 딤즈데일과 헤스터 프린을 분석한 논문이 그것이다. 이후 사랑 때문에 겪어야했던 고통의 양상으로 작품을 분석한 논문, 호손의 시에 드러난 종교와 자연의 문제, 자유주의적인 사랑, 원죄의 문제, 형제애 사상 등이 연구되었다.

8) C.S. Lewis

○ 연구자: 권연경 문용식 박정미 이인성 이희구 황치복 등

2002	비탄의 은폐와 서술, 그리고 변모: C. S. 루이스의 『우리가 얼굴을 가질 때까지』 읽기
2007	C.S. 루이스의 『새벽 출정호의 항해』에 나타난 구원관
2007	The Symbolic Significance of Settings in Lewis's Works
2008	판타지 문학의 성서적 함의와 풍유: C. S. 루이스의 『나니아 연대기』
2015	침묵의 행성 밖에서 와 : 그들의 따스한 우주에서 우리의 소통의 블랙홀로
2015	C. S. 루이스의 『마지막 전투』에 나타난 적그리스도, 재림, 그리고 구원의 문제
2016	C. S. 루이스와 욕망: 『침묵의 행성 밖으로』를 중심으로
2021	홀로서기의 유혹과 그 극복 — C. S. 루이스의 『페렐란드라』

- 논문마다 작가의 서로 다른 작품이 연구되어 연구된 작품이 다양하게 나타난다. 그간 학술지를 통해 『우리가 얼굴을 가질 때까지』, 『나니아 연대기』, 『새벽 출정호의 항해』, 『마지막 전투』, 『침묵의 행성 밖으로』, 『페렐란드라』 등 다양한 작품이 연구되었다. 작품에 드러난 성서적 함의, 적그리스도, 재림, 구원관 등의 정통 종교적 주제가 탐구되었는가 하면, 작중인물들의 도덕적 철학적 욕망과 갈등, 죽음의 의미에 대해 분석하며 현대사회의 구원을 묻는 논문 등이 발표되어 작품에 대한 이해를 더욱 풍부하게 하고 있다.

9) Graham Greene

○ 연구자: 권혁비 박선화 이광희 최재석 최현희 등

2003	그레엄 그린의 체험적 신앙
2004	그레엄 그린의 『권능과 영광』: 신의 형상에 대한 사랑
2004	그레엄 그린과 아래로부터의 신학 - 『권능과 영광』을 중심으로 -
2006	그린의 『권능과 영광』에 그려진 그리스도의 이미지
2007	그레이엄 그린의 『타버린 환자』: 퀘어리의 사랑과 신앙의 회복
2010	그레이엄 그린의 『명예영사』와 『키호테 신부』에 나타난 진보적인 종교적 상상력
2011	그레엄 그린의 신앙여정: 『권력과 영광』, 『키호테 대사제』를 중심으로
2018	윌리엄 제임스의 성인다움과 개인의 체험적 신앙: 그레엄 그린의 『권력과 영광』을 중심으로

- 그레이엄 그린에 대한 연구는 『권능과 영광』, 『타버린 환자』, 『명예영사』, 『키호테 대사제』에 드러난 기독교인의 체험적 신앙, 감정이나 구체적 경험과 신앙의 관계, 우리안에서 발견하는 그리스도의 이미지, 종

교적 상상력 등 기독교의 주요 주제에 대해 이루어져 왔다.

4. 발표를 마치며

- 연구가 많이 된 작가의 경우 한 연구자가 끈질기게 논문을 펴낸 경우가 많음을 볼 때, 전공 작가에 대해 여러 각도에서 다양한 연구를 하는 것이 학문 공동체에 기여하는 길이 될 수도 있음을 알 수 있다.

- 초기 연구에서는 윤동주와 호손, 휘트먼과 타고르/한용운 등 비교 연구를 하고 있는데 최근들어 부쩍 이러한 연구가 줄었다. 비교를 통해 작가와 작품에 대해 더욱 극명한 이해가 가능한 측면을 생각할 때 비교 연구가 더 이루어질 필요가 있다.

- 하나의 작품이 영화나 연극으로 만들어졌을 때 둘의 상관관계를 비교 분석하는 논문도 상대적으로 숫자가 적어, 더욱 적극적으로 시도할 분야로 생각된다.

- 인문학의 특성상 2, 30년 전 연구라고 하더라도 여전히 배울 논문들이 많음을 이번 발표를 준비하면서 새삼 깨달았다. 후대 연구자들이 연구를 할 때, 더욱 꼼꼼히 학회지 초기에 발표된 선배 연구자들의 논문을 읽고 여기서 얻은 시각와 지식으로 연구의 자양분을 삼아야 할 필요가 있음을 느낀다.(총신대 한미야)

학술지『문학과종교』에 수록된 국문학 연구의 주요 논자와 연구동향

홍 주 영
(공군사관학교)

본고는 1992년 창설되어 2022년 현재 창립 30주년을 맞는 한국문학과종교학회의 기관지『문학과종교』에 수록된 논문 중 국문학 연구를 개관하고 그 주요 논자를 통해 연구동향을 살핌을 목적으로 한다.

이를 위해, 먼저 양적인 고찰을 통해 a. 국문학 연구의 수(비중) 및 범주, 다루는 작가/종교 등에 대해 알아보고, b. 국문학연구 중 많은 논문을 게재한 순으로 연구자를 일별한 뒤 주요 논자들의 학문적 성취를 살펴보고, d. 연구경향성을 진단함으로써 향후 문학과 종교 학회의 국문학 연구 발전방향을 제안하여 보고자 한다.

지난 30년 동안,『문학과종교』에 게재된 논문은 소수의 서평, 기고, 번역을 포함, 최근의 22권 1호까지 총 687편이다.[1] 이중 국문학과 연관된 것은 164편으로 전체의 23.9%를 차지한다.[2]

특이한 것은 국문학자[3]가 아닌 영문학자 등이 국문학을 연구 대상으로 삼은 것이 19편으로, 국문학 논문의 11.6%를 차지한다는 점이다.[4] 이는 텍스트에의 접근성이 용이하기 때문인 것으로 판단되며, 타 국문학회에서 이런 현상이 드물다는 것을 감안하면, 엄격한 학제적 구분을 중요시하지 않는 학제간 융합 학회 특유의 개방적 분위기에도 요인이 있다고 할 수 있다. 반면, 국문학자가 영문학 등 다른 언어에 대한 논문을 게재한 것이 거의 없다는 것 또한 텍스트 접근성 때문으로 볼 수 있다. 다양한 배경을 지난 학자들이 국문학을 함께 다루는 것은 작품 해석의 다양성 차원에서 크게 환영할 만한 일이되, 그러한 스펙트럼의 확대가 국문학 연구자들에게도 필요하다는 점에서 향후 다른 전공 학자들과의 공저논문 등을 모색해 봄직하다.

다음으로, 가장 많이 다루어진 작가를 살펴보도록 한다. 최다는 샤머니즘과 불교, 유교, 기독교를 모두 소설화한 김동리(13편)이다. 그 다음은 기독교 종교시를 창작한 김현승(10편)과 기독교 신앙을 기반으로 소설가 활동을 이어가고 있는 이승우(10편)이다. 김동리와 김현승 그리고 그 뒤를 잇고 있는 소설가/시인들의 문명(文名)을 고려할 때, 이승우에 대한 집중적인 주목은 이례적이다.

그 뒤로 이청준(9편), 윤동주(6편), 한용운(5편), 김춘수(5편), 황순원(5편), 정지용(4편), 최인훈(4편), 한강(3편), 박완서(3), 구상(2편), 백도기(2편), 박두진(2편), 황석영(2), 정연희(2편)가 연구 대상으로 자주 다루어졌다.[5]

한편, 재제와 주제 차원에서 살펴보자. 전체논문 중에서도 기독교가 압도적으로 많지만, 국문학 내에서도 기독교가 절대 다수를 차지하고 있다. 그 다음은 가톨릭(56건)이다. 그 뒤는 불교(35건), 샤머니즘(16건), 동학(7건)이 잇는다.

흥미로운 점은 신앙고백으로서의 논문, 즉 '00님의 전지전능'을 전제로 한 논문들이 다수 발견된다는 것이다. 신앙은 학문의 대상이 될 수 있을까? 학회지의 성숙을 위해 깊이 있게 논의해야 하는 것이다.

---

1) RISS에서 검색되는 915건은 학술대회 자료가 포함된 것이다.
2) 국문학에는 현대문학, 고전문학, 구비문학이 포함된다.
3) 박사논문을 기준으로 한다.
4) 영문학자인 강준수는 '연오랑과 세오녀' 설화, 황순원의『움직이는 성』, 이청준의『축제』,『이어도』,『당신들의 천국』,「벌레이야기」를 다루었으며,「채식주의자」를 비롯한 한강의 소설은 영문학자인 김명주, 종교학자인 유요한과 배병훈이 다루었다. 영문학자인 김용성은 김동인의「약한 자의 슬픔」, 강원래의 "엘리베이터", 계용묵의「백치 아다다」, 드라마『해를 품은 달』을 다루었으며, 영문학자인 박정미는 박완서의「엄마의 말뚝」연작, 윤흥길의「장마」, 임철우의「그 밤 호롱불을 밝히고」를 다루었고, 영문학자 서명수는 이승우의『지상의 노래』, 영문학자 장인식은 황순원의『움직이는 성』과 윤동주를 다루었다. 영문학자 홍옥숙은 김은국의「순교자」를 다루었다.
5) 한 편의 논문에서 다루어진 작가는 논의를 생략한다.

마지막으로, 학술지에 가장 많이 투고한 국문학 분야 학자는 누구일까. 오주리가 8편으로 앞서 있고, 차봉준이 7편, 6편은 강준수, 김인섭, 방민화, 송인화이며, 5편은 김명석, 김영호, 윤인선, 최재선이고, 3편은 유요한 김경완 김윤선 김정신 정경은 조회경 한승억 등이다.[6)]

오주리는 정지용의 가톨리시즘과 재난(2018.3.), 김수영의 반시론과 포스트-트루스(2018.9.), 릴케와 윤동주의 키에르케고르 철학(2019.3.), 기형도 시의 '자기혐오'와 레비나스의 존재론(2019.9.), 말라르메와 김구용의 반수신에 나타난 위선(2020.3), 보들레르와 오장환의 우울(2020.9), 발레리와 김춘수의 신화시(2021.9.), 보들레르와 김춘수의 인공낙원과 고통의 치유(2022.6.)를 주제로 논문을 게재했다. 그의 논문의 주제어에는 우리나라의 시인과 유럽의 시인이 병치되어 있고 '재난', '포스트 트루스', '위선' 등의 개념들이 주제로 작동하고 있는데, 그 개념들은 연 2회 실시하는 학회 기획주제임을 알 수 있다. 이러한 양상은 본인의 전문성이라는 기초 위에 학술대회 기획주제에 맞추어 연구를 하고 논문을 발표하고 토론과정을 거치면서 논문을 수정하여, 심사를 받고 논문을 게재하는, 어찌 보면 가장 모범적인 학술활동의 경로를 보여주고 있다고 할 수 있다.

차봉준은 박상륭의 『아겔다마』(2007.6), 최인훈의 「라울전」과 이문열의 「사람의 아들」(2009.8), 이승우의 『생의 이면』과 『오래된 일기』(2010.4), 이승우 소설의 창세설화(2011.4), 최병현의 『성산명경』(2012.8), 정찬의 「빌라도의 예수』(2014.3), 이승우 소설의 탈향 모티프(2015.3)을 다루었는데, 이승우의 소설에 나타난 기독교적 사유를 세 번에 걸쳐 집중적으로 연구했다는 특징이 있다. 이는 김동리와 박상륭, 이문열의 소설에 나타난 성서 모티프를 집중적으로 연구한 박사논문(2008)에서 이어진 문제의식으로서, 현대문학 작가들이 가지고 있는 영지주의적 경향에 초점을 맞추고 있다는 공통점이 있다.

강준수는 영문학자로서 『문학과종교』에 총 11편을 게재하였는데, 그중 6편이 국문학 논문이며, 샤머니즘이라는 주제를 포함할 경우, 관련 논문은 어떤 국문학자보다도 많은 9편이 된다. 이청준의 「벌레이야기」의 용서(2017.3), 이청준의 『당신들의 천국』의 유대감(2017.9), 생태주의와 샤머니즘(2018.3), 이청준 『이어도』의 샤먼의식과 희생제의(2018.9), 이청준 『축제』의 카니발적 특성(2019.3), 황순원의 『움직이는 성』의 유랑성(2019.9), 화랑도와 괘릉에 나타난 샤머니즘(2020.9), 『이상한 나라의 앨리스』의 샤머니즘(2021.6), 〈연오랑과 세오녀〉의 샤머니즘(2022.3)이 그것이다. 그의 학술적 생산량은 엄청나다. KCI정보를 참고했을 때, 2021년에 16편의 논문을 게재하였고, 2022년 상반기에만 9편의 논문을 게재한 것으로 보인다. 그의 논문에서는 '한국의 전통적인 믿음'에 대한 신선한 정보를 다수 얻을 수 있되, 논문의 생산성에 비해 논증의 엄밀함은 일반적인 국문학 논문이 요구하는 것에 미치지 못한다.

김인섭은 윤동주와 김현승(2004.6), 정호승(2005.4), 최병현과 애니베어드(2008.8), 김현승과 김조규(2009.12), 김현승의 성경수용(2014.9), 구상시의 성경인유(2018.9) 등 총 6편의 논문을 통해 시인들을 집중적으로 다루었는데, 그가 쓴 논문들의 키워드를 참고할 때, 기독교 시인이 작품 속에서 성경을 어떻게 활용하였는가를 집중적으로 보고 있음을 알 수 있다. 그의 논문 쓰기는 동일한 관점 하에 대상을 바꾸면 새로운 논문이 나올 수 있는 방식이기는 하나, 작가 간 비교와 대조의 방식을 통해, 성경을 수용하는 방식의 세밀한 차이들을 밝혀내고 있다는 점에서 의의가 있다.

송인화는 정연희 소설의 죄의식(2012), 정연희 소설의 기독교 윤리성(2014), 손창섭 소설의 장애(2016), 한무숙 『만남』의 천주교 박해(2017), 1920년대 기독교 사회진화론(2017), 60년대 이청준 소설의 구원의식과 정신의학(2021)을 논문으로 게재하였는데, 전후소설 연구자로서 인물의 죄의식과 윤리성, 가톨릭 박해사의 문학화 양상, 종교 담론, 종교적 구원과 그에 대한 비판 등 다양한 각도에서 연구대상을 조명한다는 가치를 갖는다.

방민화는 김동리 소설의 성서 모티프(2005), 김동리 「원왕생가」와 원효의 정토사상(2006), 김동리 소설의 선(禪)과 불교적 운명대응(2007), 김동리의 「저승새」와 보살화현 설화(2008), 김동리의 「호원사기」와 김현감호설화(2009), 김동리의 「최치원」의 불이사상과 동체대비심(2010)을 게재하였는데, 모두 김동리에 대한 것이다. 김동리는 샤머니즘부터 기독교까지 넓은 종교적 스펙트럼을 작품에 담은 작가로서, 연구대상의 단일성에도 불구하고, 샤머니즘과 불교와 기독교까지를 모두 아우를 수 있게 되었다. 방민화는 꾸준히 연구활동을 계

6) 2편 이하는 생략한다. `

속하고 있으나, 본 학술지 투고는 2010년 이후로 이루어지지 않고 있다는 것이 아쉽다.

이상의 내용을 간추리면 다음과 같다. 첫째, 국문학 논문은 게재논문 수의 24%인 소수이므로, 국문학 분야의 원고모집을 더욱 확대할 필요가 있다. 둘째, 국문학에 참여하는 다른 영역 교수들이 참여하는 양상을 보아, 다양한 전공 교수들과의 협동 연구는 확대될 수 있는 기반을 갖고 있다. 셋째, 작가로는 김동리가 가장 많이 다루어졌고, 김현승과 이승우가 뒤를 잇는다. 종교로는 기독교(신교) 연구가 압도적으로 많고 소수의 연구가 가톨릭, 불교, 샤머니즘 등을 다루고 있다. 흥미로운 점은 '신앙고백으로서의 논문 쓰기'가 많다는 것인데, 학회가 이를 서로 용인할지에 대한 논의는 필요해보인다. 6편 이상의 논문을 게재한 연구자는 오주리, 차봉준, 강준수, 김인섭, 방민화, 송인화로서, 모두 특정 전공을 기반으로 대상의 확대 또는 주제의 확대 내지 정교화를 모색하고 있어서 그 발전 면모가 보인다. 특히 학술대회 주제발표와 논문게재를 연동시키는 것은 좋은 학술적 성과로 이어지는 것을 알 수 있다. 마지막으로 엄밀한 논증과정을 통한 진리의 탐색은 연구자로서 항상 염두에 두어야 하는 원칙이되, 말하지 못하는 것을 말하고자 하는 용기와 상상력에 대해, 학문 공동체는 항상 열린 마음이어야 할 것이다.

‘문학과 종교’의 해외 연구 동향:
21세기 ‘문학과 종교’ 연구의 의미

이 희 구 · 노 동 욱
(중원대) (삼육대)

Ⅰ.

웨슬리 A. 코트(Wesley A. Kort)는 「결국 ‘종교와 문학’이란 무엇인가?」(“What, After All, Is “Religion and Literature”)에서 ‘종교와 문학’은 어떤 ‘분야’나 ‘전공’이 아니라, ‘관심사’라고 정의한다(106). 문학 연구가 종교 연구에 ‘관심’이 없었을 때, 그리고 종교 연구가 문학 연구에 ‘관심’이 없었을 때, 문학도 종교도 각각 ‘분야’ 혹은 ‘전공’의 모습을 띠고 있었고, 지금도 여전히 그러하다. 특히 문학이 신비평(new criticism) 혹은 형식주의 비평(formalism)의 영향 아래 놓여있던 시기에, 문학은 그 어떤 다른 요소들과의 관계성에서 벗어난, 독립적인 ‘텍스트’ 그 자체로 인식되었다. 종교 연구 혹은 신학 또한 다분히 본질주의적인 입장을 띠었기에, 문학보다는 철학적 방법론이 적용되었다. 또한 문학적 방법론이 적용될 때조차도, 그것은 종교 연구 혹은 신학에 ‘봉사’하는 부수적인 역할에 그칠 뿐이었다. 그러나 신비평 혹은 형식주의 비평 이후 다양한 문화적 질문들이 문학 연구를 향해 손짓했고, 종교 연구 혹은 신학에도 문학적 방법론이 적극적으로 적용되면서, 종교와 문학의 간극은 좁혀지기 시작했다. 요컨대, ‘종교와 문학’을 ‘관심사’라고 한 코트의 정의는, 종교에 대한 문학의 관심, 문학에 대한 종교의 관심이 ‘분야’ 혹은 ‘전공’이라는 고립된 상자 속에 놓여 있던 서로를 해방시켰다는 의미일 것이다. 첨언하자면, ‘종교와 문학’을 ‘관심사’라고 한 코트의 정의가 얼핏 부정적으로 들릴 수 있는 이유는, ‘분야’ 혹은 ‘전공’에는 ‘무거운 진지함’을, ‘관심’에는 ‘가벼운 호기심’ 정도를 대입시키는, 우리의 마음속에 여전히 자리 잡고 있는 편견 때문일지 모른다. 그러나 학문과 학문 사이의 만남에 있어서 서로에 대한 ‘관심’보다 더 중요한 것이 있을까. ‘관심’이라는 말의 본뜻은 그 어원, 즉 “그 사이에 들어가 있다.” 또는 “거기에 있다.”라는 의미의 라틴어 ‘interesse’에 내포되어 있다(프롬 50)는 점을 고려할 때 더욱 그러하다.

Ⅱ.

문학과 종교의 간극을 좁히는 일환으로, 제2차 세계대전이 끝난 후 1956년에 「기독교와 문학 학술대회」(“Conference on Christianity and Literature”)가 개최되었는데, 이후 이 학술대회는 매년 Modern Language Association (MLA)과 연합하여 공동 개최되었다. 「기독교와 문학 학술대회」는 학술지 『기독교와 문학』(*Christianity and Literature*)의 근간이 되었다. 「기독교와 문학 학술대회」는 그동안 문학 연구에서 종교적 접근이 활발히 이루어지지 않은 데 불만을 느껴온 학자들에게 신선한 자극이 되었다.

한편, 가톨릭 신앙을 기반으로 한 문학 연구자들은 『종교와 문학』(*Religion and Literature*) 출간에 기여하였다. 『종교와 문학』은 1977년~1984년에 『문학 속의 종교』(*A Journal of Religion in Literature*)라는 이름으로 출간이 되다가, 1984년에 『종교와 문학』으로 이름을 바꾸었다.

영국에서는 더럼대학교(Durham University)와 글래스고대학교(University of Glasgow)를 중심으로 문학과 신학 연구소(Centre for the Study of Literature and Theology)가 개설되었는데, 이후 이 연구소는 1987년 『문학과 신학』(*Literature and Theology*)의 근간이 된다. 특히 데이비드 재스퍼(David Jasper)는 『문학과

신학』의 초대 편집자로서, 『문학과 신학』이 저명한 학술지로 성장하는 데 크게 기여했다.

2000년대 들어서 '문학과 종교' 연구와 관련하여 주목할 만한 것은, 2010년 앤드류 W. 멜론 재단(Andrew W. Mellon Foundation)으로부터 재정 지원을 받은 노트르담대학교(University of Notre Dame)가 '문학과 종교' 연구의 선구적인 학자들 및 신진 학자들로 연구진을 구성하여 광범위한 연구를 진행하고 있다는 점이다. 그 연구 범위는 기독교, 이슬람, 유대교를 비롯하여, 영어, 프랑스어, 히브리어, 라틴어, 페르시아어, 스페인어, 아일랜드어, 웨일스어, 독일어, 이탈리어어로 된 고대 문학부터 현대 문학에 이르기까지 실로 방대하다.

Ⅲ.

테리 이글턴(Terry Eagleton)은 『문학이론입문』(*Literary Theory: An Introduction*, 1983)에서 "만일 우리가 19세기 후반에 영문학 연구가 발전하게 된 이유를 단 한가지만이라도 제시해 보라는 질문을 받는다면 종교의 실패라고 대답하는 것이 보다 나을 듯싶다."고 말한다(56). 이글턴의 말의 취지는 그가 인용하고 있는 옥스퍼드대학교 영문과 교수 조지 고든(George Gordon)의 말에 잘 나타나 있다.

> 영국은 지금 병들어 있습니다. ... 영문학이 이 병든 영국을 구하지 않으면 안 됩니다. (본인이 이해하는 바로는) 교회는 실패했으며, 사회적 치유는 그 속도가 더디므로 영문학은 이제 세 가지 기능을 가지게 되었습니다. 우리를 즐겁게 하고 우리를 교육하는 기능은 여전하지만 무엇보다도 우리의 영혼을 구하고 국가의 병을 고쳐줄 기능도 갖게 된 것입니다. (57-58)

이글턴은 문학을 종교와 현저하게 유사한 또 하나의 '담론'으로 바라보았으며, 둘 사이의 이러한 유사성을 기반으로 문학이 기존의 종교의 역할을 대체하여 수행할 수 있다고 본 것이다. 이러한 맥락에서, 이글턴은 "종교가 점차 사회적 '접합체'-사회적으로 혼란스런 계급사회를 융합할 수 있는 정서적 가치들과 기본적인 신화들-를 제공할 수 없게 됨에 따라 빅토리아 시대 이래 '영문학'은 줄곧 이러한 이데올로기적 임무를 수행할 과목으로 구축된다."(58)고 지적한다.

T. R. 라이트(T. R. Wright)가 문학과 종교의 관계를 바라보는 관점도 이글턴과 크게 다르지 않다. 라이트는 『신학과 문학』(*Theology and Literature*)에서 20세기 중반 '규율로'서의 영문학 연구의 발흥은 전통적인 기독교의 쇠퇴에 대한 반응이라고 지적한다(5).

이글턴과 라이트의 주장은 담론으로서, 규율로서, 이데올로기로서의 문학과 종교 양자 간의 유사성에 기대어, 문학 연구를 종교에 대한 대체물로 보는 관점이라 할 수 있다. 그러나 문학과 종교의 관계를 하나가 쇠퇴하고 다른 하나가 부상하는, 마치 밀물과 썰물의 관계처럼 분석해낸 이들의 관점은 21세기의 관점에는 부합하지 않는다. 21세기는 문학과 종교라는 두 밀물이 맞닥뜨려 새로운 담론들을 형성해나가고 있는 과정 중에 있기 때문이다. 이와 관련하여 앤드류 하스(Andrew Hass)의 말은 특기할 만하다. 그는 세계화 혹은 트랜스내셔널리즘의 영향력에 대해 언급하면서, "다양한 형태의 세계교회주의, 다원주의, 종교혼합주의 등을 아우르는 여러 다른 방식의 종교적 사유 및 영적 표출을 끌어안는"(845) 시대가 도래할 것을 예견한다.

Ⅳ.

포스트세속주의(Postsecularism)는 수 백 년에 걸쳐 일어난 세속주의의 반동으로 이해할 수 있다. 서구 세속주의는 종교와 정치의 분리를 요구하는 계몽운동과 그 맥을 같이한다. 종교의 윤리적 내용들을 세속의 기관과 기구에 위탁하면서 종교는 개인의 문제로 환원되고 진보와 합리라는 이데올로기를 내세운 근대화에 그 자리를 내준다. 다시 말하면 세속화는 근대화와 다르지 않다고 말할 수 있다. 하지만 서구의 근대화에 담긴

폭력적 성격은 기독교적 배타성을 내포한다.

서구의 근대화가 언어적, 인종적, 지리정치학적 배타성을 바탕으로 자신의 합리적 근대성을 세웠고, 이는 서구 밖의 세계를 타자로 규정하고 억압했다. 서구의 팽창이 가져온 식민주의를 통해 이런 서구 중심의 배타적 세속주의는 기독교 밖의 원시 기독교 및 다른 종교와 그 종교가 지닌 공공적 성격을 비합리의 이름으로 배척했다. 위르겐 하버마스(Jurgen Habermas)의 지적에 따르면 유럽의 세속적 합리주의는 새로운 위기를 맞이했다. 하버마스는 새롭게 등장한 용어 "포스트세속주의"를 정리하여 근대화를 통해 종교가 사라질 것이라는 확신과 반대로 종교가 새로운 공공의 영향력을 갖고 우리의 삶과 더욱 긴밀한 관계를 맺는 현상을 설명한다(21). 무엇보다도 무슬림의 새로운 대두가 불러온 근본주의적 종교는 세속주의적 근대화와 충돌한다. 이는 단순히 근대화와 구시대적 종교관의 대립이 아니라 '주류'인 서구와 '비주류'인 중동을 위시한 제 3세계의 대립이 가져온 새로운 문제와의 대면을 요구한다. 어쩌면 포스트세속주의는 포스트콜로리얼리즘(postcolonialism)이 가져온 운명이라고 할 수 있다.

이른 바 포스트세속주의 시대라고 불리는 오늘날, 종교와 세속화의 길항관계는 역설적으로 종교와 세속의 복합적인 관계성에 대한 재검토 및 새롭고 다양한 사유를 이끌어 내고 있다. 즉, 포스트세속주의는 종교적 세계관과 세속적 세계관을 각각의 틀 지워진 상자 속에서 꺼내어주는 역할을 하는 것이다.

V.

이처럼 포스트세속주의 시대는 유례없는 복합적인 종교적 담론들을 생성해내는데, 이러한 상황에서 문학의 역할이 새롭게 주목받고 있다. 마나브 라티의 주장(Manav Ratti)처럼,

> 문학은 세속주의와 종교에 대한 새로운 개념이 등장할 수 있는 포럼으로 기능하는 동시에, 모두를 위해 더 나은 미래에 대한 희망과 결합된 채, 세속적, 종교적, 국가적 폭력에 대한 개인적·문화적 기억으로부터 성장한 윤리학을 향해 손짓한다.
>
> [L]iterature stands as a forum where new conceptions of secularism and religion can emerge, gesturing to ethics that grow from individual and cultural memories of secular, religious, and national violence, combined with the hope of a better future for all. (7)

문학은 근대화가 불러온 깨어진 환상(disenchantment)을 통해 사라진 "믿음," "경외," "경이"와 같이 인간 경험의 중요한 부분들을 새로운 마술(re-enchantment)을 통해 회복시킬 수 있는 가능성을 지니고 있다(Ratti 18-19). 존 A. 맥클루어(John A. MaClure)의 지적처럼, 포스트세속주의적 문학이라는 새로운 문학적 환상은 이전의 완결된 혹은 갇힌 종교 체계로 돌아가려는 움직임이 아니라 항상 애매모호한 경계, 열림, 주변을 향한다. 문학과 종교를 가로지르는 문학과 비평은 완결에 저항하는 "부분"(partial)으로 세속주의 아니면 근본주의라는 이분법을 넘어서는 새로운 방법을 찾아내려는 시도이다.

'문학과 종교'에 대한 확장적 사고는 문학과 종교의 교집합으로 인해 가능해진다. 실제로 많은 종교적 질문들은 (인)문학적 질문들의 핵심 가치를 확언하는 경우가 많다. 문학과 종교의 교집합을 이루는 근본적인 의제들을 어림잡아 나열해보아도 상당히 많다. 문학과 종교는 인간 실존의 문제를 다루고, 인간의 위치 및 한계, 인생의 덧없음과 불확실성을 돌아보게 하며, 어떻게든 인간의 삶에 의미를 부여하고자 한다. 인간의 본성을 성찰하게 하고, 인간의 사고 및 경험의 도덕적, 윤리적, 영적 측면을 다룬다. 타자에 대한 공감을 확장하고, 타자와의 관계성의 가능성을 타진한다. 궁극적으로 인간의 구원을 지향한다.

이러한 교집합을 지니고 있는 문학과 종교는 '문학과 종교'로 결합될 때 상승효과를 얻게 된다. 어느 정도의 일반화가 허용된다면, 종교는 문학에 영적인 숨결을 불어넣을 수 있으며, 문학은 종교에 사고의 유연함을

선사할 수 있다. 십자군 전쟁 등으로 대표되는 종교사의 어두운 측면을 들여다보면, 종교는 '소유'적, 더 나아가 폭력적 면모를 심심치 않게 드러내왔다. 종교의 '소유'적 측면이 극단적인 '폭력'의 양태를 띤 사건으로 우리는 9.11 테러를 예로 들 수 있을 것이다. 종교의 궁극적 지향점이 '사랑'이나 '자비'라는 점과는 무관하게, 오도된 종교적 신념은 그 자체로 '닫힘', '배제'로 향할 수 있다. 이와 관련하여, 에리히 프롬(Erich Fromm)은 『소유냐 존재냐』(*To Have or To Be*)에서 '소유'로서의 신앙을 "남들이 이미 만들어놓은 도식적 틀로 구성되어 있고, 그 타인들—대체로는 어떤 관료주의 체제—에게 굴복되어 있는 탓에 그 틀을 그대로 받아들이는 것"(65)이라고 정의한다. 이러한 소유적 종교성은 부단한 자기 창조의 능동적 과정이라 할 수 있는 '존재'로서의 신앙과 정반대 지점에 있는 관점이다. 이러한 소유로서의 신앙 개념을 자기 창조의 능동적 과정으로 확장시키는 데 기여할 수 있는 것이 바로 '문학과 종교'의 결합이라 할 수 있다. '문학과 종교'의 결합은 각각의 개별적인 영역이 만들어낼 수 없는 무수히 다채로운 해석을 창출할 수 있기 때문이다. 장-뤽 낭시(Jean-Luc Nancy)의 말처럼 개별적으로 실존하는 것처럼 보이는 모든 존재자는 사실 근접한 다른 존재자의 관계에서 "의미"를 획득하기에(2), 종교는 그것과 인접한 모든 다른 존재와의 기원적인 관계를 통해 어떤 의미로서 존재한다. 다른 존재 가운데 종교의 가장 가까운 이웃은 문학임에 틀림없다.

앤드류 W. 멜론 재단의 재정 지원을 받고 있는 '멜론 종교와 문학 연구팀'(Mellon Working Group on Religion and Literature)은 '문학과 종교' 연구의 의의에 대해 다음과 같이 통찰한다.

> 그러나 종교의 목적은 사랑과 관계성에 있다고 볼 수 있는데, 이는 소유될 수 있는 무언가가 아니다. 그런데 문학적 지식 또한 이와 유사하다. 문학적 지식은 텍스트 자체 혹은 그것의 상상적 비전에서 발생하는 것이지, 습득, 포착, 재배치될 수 있는 성질의 것이 아니라는 점에서 그러하다. 학제 간 관계에 중점을 둔 '문학과 종교' 연구는 상상력뿐만 아니라 다른 세계, 혹은 다른 누군가의 세계를 바라보는 우리의 공감 능력을 확장시킬 수 있는 잠재력을 지니고 있다. 무엇보다 중요한 점은, '문학과 종교' 연구가 타자와의 공감적 조우에 대한 개방성을 표명한다는 것이다.

> But the end of religion may also be thought of as love, as relational—not something to be owned. Literary knowledge conceived in similar terms: as a knowledge born of relating to a text and its imaginative vistas, not primarily a knowledge to mastered, seized, and redeployed. In its emphasis on interdisciplinary relation, the study of religion and literature has the potential to expand our capacities not only for imagination but also for empathy, for seeing what another world—or another's world—might be like. At its best, the study of religion and literature manifests an openness to empathetic encounter. (154)

여기에서 가장 강조되고 있는 '문학과 종교' 연구의 의의는 "타자와의 공감적 조우에 대한 개방성"이다. '문학과 종교'의 결합 자체가 백인/흑인, 남성/여성, 부자/빈자, 상류층/하류층, 강자/약자, 신자/불신자까지, 세속과 종교를 아우르는 온갖 이분법 경계를 넘어서려고 해체하려는 시도 및 노력의 '선언'이라 할 수 있기 때문이다.

그러나 한편, 앞서 열거한 온갖 이분법적 경계는 세속에서든 종교에서든 우리의 세상 속에서, 사고(思考) 속에서, 본능 속에서 여전히 꿈틀대며 강하게 똬리를 틀고 있는 것이 현실이다. 뿐만 아니라, 문학/종교라는 이분법적 경계도 강하게 자리 잡고 있는 경우가 많아서, 문학과 종교의 만남이라는 '공감적 조우' 자체를 거부감을 가지고 바라보는 시선도 더러 있다. 앞서 언급한 것처럼, 문학과 종교의 사유는 큰 유사점을 지니고 있음에도 불구하고, 문학 연구에서 종교를 문학과는 특별히 관계가 깊지 않은 동떨어진 영역으로 바라보는 시선도 종종 있다. 반면 종교 영역에서는 종종 눈에 띄는 문학의 무신론적 측면 때문에 문학을 터부시하는 경향도 엿볼 수 있다. 그러나 문학이 지닌 무신론적 측면을 터부시하는 것은 "신은 죽었다."라는 니체(Friedrich Nietzsche)의 선언을 듣고 거부감을 갖는 것만큼이나 피상적인 사고방식이라 할 수 있다. 문학에

나타난 무신론적 측면은 넓게 보면 대부분 '신'을 찾아가는(searching) 과정이기 때문이다.

재스퍼는 이렇게 말했다. "신학은 종종 권위와 질서의 문제로 꽁꽁 묶여 있는 신학자들의 절제된 담론보다는, 상상력을 지닌 작품에서 가장 진실하게 표현된다"(Tate 4 재인용). 여기서 재스퍼가 말하는 상상력이란 허공에 집을 짓는 공상적 상상력이 아니라, 나 자신의 자리에 다른 사람을 세워보는, 다른 사람의 자리에 나 자신을 세워보는 공감적 상상력이라는 사실을 애써 더 설명할 필요가 없을 것이다.

참고문헌

이글턴, 테리. 『문학이론입문』. 2nd ed. 김현수 옮김. 인간사랑, 2006. Print.

프롬, 에리히. 『소유나 존재냐』. 까치글방, 1996. Print.

Habermas, Jügen. "Notes on Post-Secular Society." *New Perspective Quarterly* 24.4 (2008): 17-29. Print.

Hass, Andrew, David Jasper, and Elisabeth Jay, eds. *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*. Oxford UP, 2007. Print.

Kort, Wesley A. "What, After All, Is "Religion and Literature." *Religion & Literature* 41.2 (2009): 105-11. Print.

McClure, John A. *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison.* U of Georgia P, 2007. Print.

Mellon Working Group on Religion and Literature. "Literature and Religion for the Humanities: Seven Theses." *Religion and Literature* 46.2/3 (2014): 151-55. Print.

Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Trans. Robert D. Richardson, and Anne E. O'Byrne. Stanford UP, 2000. Print.

Ratti, Manav. *The Postsecular Imagination: Postcolonialism, Religion, and Literature.* Routledge, 2013.

Tate, Andrew. "Literature and Religion in the Twenty-First Century." *The Yearbook of English Studies* 39.1/2 (2009): 1-6. Print.

Wright, T. R. *Theology and Literature*. Blackwell, 1988. Print.

문학과 종교의 연구 방법에 대한 사유

김 진 숙 · 이 재 환
(서울대) (이화여대)

Ⅰ. 들어가며

어떠한 학문 분과라도 연구의 주제를 정하는 것 이상으로 중요한 것이 그 주제를 분석하고 종합하면서 답을 찾아 탐구하는 방법을 결정하는 일일 것이다. 방법은 주제를 선명하게 보여주는 길을 제시하고, 연구자가 정한 주제가 정당한지 부당한지에 대해서도 판가름할 수 있는 척도가 된다. 즉 방법은 주제와 함께 연구 과정의 지도와 연구 결과물의 구조를 형성하기 때문에, 어떤 방법을 사용하느냐에 따라서 동일한 주제라 할지라도 상이한 여정과 결과를 도출하게 된다.

문학 연구자와 종교학 연구자들이 모여서 문학과 종교라는 대형 우산 아래에서 다양한 연구 활동을 해 온 지 30년이 되었다. 일반적으로 학계에서는 개별 학문 내부에서 개별 분과들이 미세하게 분급하고 독립적으로 발전을 하고 있어서 세부 전공이 일치하지 않고서는 소통이 쉽지 않다는 것을 알게 된다. 본 발표자는 종교학 연구자로서 문학 연구에 대해서는 일천할 뿐만 아니라, 아무래도 종교학에 편향되어 있기에, 문학을 포함한 방법론에 대한 발표를 준비하기 전에 상당히 두려운 감정이 들었다. 하지만 '문학과 종교의 방법론'이라는 거대 주제에 대해서 발표하기 위해서 문학의 방법론에 대해서 이해해보려고 학회지인 『문학과 종교』에 발표된 논문들을 살펴보았을 때, 긍정적인 의미에서 상당히 놀라게 되었다. 『문학과 종교』에 수록된 대부분의 글들이 문학 영역에서의 연구였는데, 문학 연구에서 구사할 수 있는 방법들이 종교학의 방법론과 소통이 가능할 뿐 아니라 이미 상당 부분 공유하고 있는 방법들이기 때문에 분과들 사이의 비교 작업도 가능할 수 있다는 것을 알게 되었다.

본 발표는 세부 분과의 방법에 대해서 이야기하기 보다 문학과 종교의 방법론에 대해서 개괄적으로 이야기하게 될 것이다. 현재 학회에서 이루어지는 논의들이 상당히 구체적이고 전문적인 발표와 토론이지만, 이 발표는 구체적이기보다는 개괄적이기 때문에 오히려 분과 학문에서 벗어난 신선한 접근 '방법'일지 모른다. 문학과 종교는 서로 다른 학문 영역이기 때문에, 본 발표의 방법은 고전적인 방법인 분류와 비교의 방법이 주를 이룬다. 일단 문학 연구 방법과 종교 연구 방법의 유사점과 차이점에 대해서 설명하고 각각의 연구 방법에는 어떤 것들이 있는지에 대해서 유형화하려고 한다. 발표 후반에는 어떤 연구 방법들이 그동안 한국문학과종교학회를 통해 발표된 논문들에서 사용되었는지 살펴보고 이후에 가능한 연구 방법론에 대해서 제안하려고 한다.

Ⅱ. 문학 연구 방법과 종교 연구 방법의 비교

문학과 종교의 정의를 내리는 작업을 이 자리에서 하지는 않을 것이다. 우리들 각자의 의식에는 문학이 무엇이다에 대한 내포적 정의와 외연적 정의에 대해서 장착되어 있고, 종교의 내포적 정의와 외연적 정의 모두에 대해서도 개념화되어 있다, 각자가 이미 가지고 있는 문학의 개념과 종교의 개념에 대해 크게 변화시킬 만큼의 언어적 명제를 부가하지 않고 방법론에 대해서 전개하려고 한다.

1. 세계관의 재현으로서의 문학과 종교

문학 작품에는 작가의 세계관이 투영되어 있다. 작품에 등장하는 세계의 모습은 실재 세계의 모습이 아니다. 작가가 언어를 통해서 '재현한' 세계이다. 즉 세계의 복사판이며, 세계가 언어를 매개로 전달되어 독자의 의식에 다시 한번 '재현'된다. 즉 다중의 재현(세계—작가의 의식—언어화된 세계—독자의 의식)이 발생한다. 시, 소설, 시나리오, 수필 등의 언어로 된 텍스트들이 문학 연구자들의 1차 연구 대상이다. 반면에 종교학의 연구 대상은 언어로 창작된 텍스트보다는 텍스트 외부로 외연이 확장된다. 종교학도 문학 텍스트에 대응할 수 있는 신화, 성서, 코란, 불경 등의 언어로 재현된 세계관의 표상들을 연구 대상으로 삼는다. 하지만, 이것이 모두가 아니다. 종교 현상, 종교 경험, 종교의 사상과 교리, 종교의 의례, 종교 공동체, 종교 예술(미술과 음악 작품) 등 재현의 영역 외에도 실재의 영역까지 포함한다.

2. 방법의 유사성과 차이점

21세기의 문학 연구자들과 종교학의 연구자들은 19세기에 종교학과 사회과학이 최초로 발생했을 시기와 비교해서 보다 체계적이고 표준화된 교육 내용을 전수 받았고 업데이트된 이론을 꾸준히 학습하고 후대에게 교육한다. 종교학 측에서의 교육 내용만을 편식해온 필자로서는 이번의 방법론 연구를 통해서 문학에서도 이론의 측면에서는 종교학에서와 유사한 내용을 학습하고 있다는 것을 알게 되었다. 문학 연구에서 쓰이는 이론들이 종교학에서 활용되고 있는 것들과 배치되지 않는 것이라는 점에서 두 영역의 연구의 대상이 일치하지는 않지만, 연구 이론과 방법에 있어서는 공유될 수 있음을 알 수 있었다. 우리가 발견한 문학과 종교학에서 공통된 연구 방법은 역사학, 심리학, 사회학(주로 질적 방법론), 철학(혹은 현대의 다양한 비평 이론), 문학과 과학의 관계론(종교와 과학의 관계론), 비교이론, 해석학 등으로 나눌 수 있다.

3. 연구자와 방법

방법이 단독으로 선택되어 사용될 수 있지만, 여러 방법들이 중첩되어 사용될 수도 있을 것이며, 동일한 범주의 방법을 사용한다고 하여도 연구자의 역량과 선호에 따라서 다른 방식으로 표현될 수 있을 것이다. 방법은 유동적이고 그것 자체로 생명의 에너지를 담지할 수 있다. 방법의 유동성과 생명 에너지는 결국 연구자로부터 부여받은 것이며, 연구자가 방법이라는 자동차의 운전대에 자리 잡고 어떤 방향으로 연구를 몰아가고 속도를 제어할 수 있으냐에 따라서 연구의 형식은 결정된다. 즉, 방법은 연구자가 구사할 수 있는 스킬의 영역이다. 주제가 비교적 고체적이라면 방법은 유체적이다. 주제가 명제의 형식으로 고정되어 있다면, 방법은 주제를 구현하는 과정마다 개입하여 주제가 호흡하고 활동할 수 있도록 에너지를 공급하고 움직임의 방향을 인도한다. 방법을 선택하고 이것을 과학적으로(혹은 수학적이나 철학적)으로 구사할 수 있으면 성공한 방법이자 연구가 되겠지만, 동시에 방법은 미학의 영역에도 속한다. 인문학 연구자라도 방법을 최대한 과학적으로 구사할 수 있다면—최대한 객관적이라고도 할 수 있는데, 대부분의 청자 혹은 독자가 공감할 수 있거나 연구 결과가 현실에서 반복적으로 재현 가능하다면—성공적인 연구라고 할 수 있다. 하지만 동시에 미학적으로도 완전에 가까워서 독자나 청자가 연구 작품에 매력을 느끼고 아름다움이나 감동을 경험할 수 있다면 또한 잘 된 연구라고 할 수 있을 것이다.

Ⅲ. 방법의 유형

1.

문학과 종교에서 사용되는 방법을 **학문**의 명칭으로 유형화했다. 학문 분과는 방법이 되는, 즉 형식에 해당하는 학문과, 문학이나 종교학처럼 주제 중심의 학문으로 나뉘게 된다. 따라서 문학이나 종교학의 경우는 주제와 내용을 이루고, 방법이 되는 학문의 형식으로(방법으로) 구조화되는 경향이 있다.

1) 역사학

사학은 종교학에서 가장 일차적으로 구사되는 방법이자 접근법이다. 19세기에 최초로 등장한 종교학에 정체성을 구성하는데 일조한 학문이 사료와 증거에 기반한 실증주의적 역사학이라고 할 수 있다. 역사학의 실증주의가 성립할 수 있었던 것은 물론 경험과학의 발전이 없다면 불가능했을 것이다. 과거의 시간이 공간화되어 학자의 손이 닿는 역사적 사료를 통해서 기독교인들의 신앙의 근거인 성서의 내용이 실증적인 근거는 없을 수 있다는 반기를 제기할 수 있었다. 성서에 등장한 우주 창조의 시간이 역사적 사실이 아닐 수 있다는 반론이나 성서에 등장한 사건들이 현실적으로 존재하지 않았었거나 존재했더라 하더라도 시간과 장소가 다를 수 있다는 서로 다른 목소리들이 등장했기 때문에, 종교의 '학문'이 성립할 수 있었다. 학문성은 기본적으로 이미 자리잡고 있는 것들을 의심할 수 있는 힘과 용기라고 할 수 있다. 종교가 절대적 믿음과 의심 불가의 영역인 신앙 우위의 신학의 테두리 안에 있는 것이 아니라, 의심의 영역이자 이성의 영역인 종교'학'의 내부로 전이될 수 있도록 형식화하는 것이 역사학의 방법이 된다. 문학과 실증주의의 상관관계는 희박하지만(문학이 실증적일 필요는 없겠지만), 인간의 지성사에서 문학 작품의 위상을 조명하는데 역사학의 방법으로 분류하고 정리하는 작업은 유효하다. 인간의 상상력의 역사와 세계관의 역사를 통해서 문학의 흐름과 방향에 대해서 통찰하는데 도움이 된다.

2) 심리학 혹은 정신분석

정신분석의 방법은 종교학과 문학에서 공통적으로 빈번하게 사용되는 방법이다. 다만 종교학에서는 언어로 된 텍스트 분석보다는 현실의 개인의 종교 경험을 분석하고 기술하는 데 사용되는데 반해, 문학에서는 텍스트에 등장하는 인물 개인의 심리와 개인들의 관계와 환경에 대해서 분석하는 것으로 정신분석의 방법을 사용한다. 다양한 정신분석학파의 이론을 이용해서 문학 텍스트를 분석하여 이해하고 종교나 영적인 경험을 한 개인의 정신분석을 통해서 연구를 구조화 할 수 있다.

실제로 종교학에서는 정신분석을 통해서 개인의 종교 경험과 개인들 사이의 역동을 분석하는 것의 유행은 다소 지났다고 본다. 종교심리학 저널들의 대부분의 논문은 정신분석이 아니라 현대의 실험심리학을 기반으로 전개된다. 정신분석과 현대의 심리학은 같은 범주라고 할 수 없을 정도로, 정신분석학 자체가 문학적인 요소가 강하고 현대의 심리학은 과학이라는 정체성을 기반으로 문학적 요소를 배제하려고 한다. 정신분석에서는 분석과 해석의 과정이 분석가의 상상력과 해석력에 의존한다고 볼 수 있는 반면, 현대 심리학의 방법은 생물학과 통계학의 정량분석에 의존하고 상상력을 배제한 차가운 기계적 해석으로 결론을 이끌어 낸다고 할 수 있다. 그러므로 종교학에서는 심리학이 주요 방법이지만, 문학에서는 여전히 정신분석이 유효한 방법이라고 볼 수 있다.

3) 사회학

문학 사회학도 문학 연구의 한 축이라고 한다. 언뜻 사회학과 문학의 조합은 극도로 어울리지 않는다는 인상을 받는다. 그런데, 사회학이 통계학에 기반한 양적 접근이 아닌 질적 접근이라면 문학과 사회학의 조합이 조화로울 수도 있겠다는 생각이 든다. 종교학에서도 사회학적 방법은 필수 불가결한 방법 중 하나이다. 문학과 종교 모두 사회 내의 존재임은 부인할 수 없다.

4) 철학

역사학, 심리학, 사회학은 17세기 과학 혁명 이후에 과학의 영향으로 19세기에 등장한 학문이라고 한다면, 철학은 기원전부터 형식을 갖추어 간 순수한 '방법의 학문'이라고도 볼 수 있다. 종교학이나 문학뿐 아니라, 어느 학문에서도 철학의 방법을 사용하는 것이 자연스러울 정도로 철학은 학문 세계에서 보편적으로 사용되는 방법이다. 논문을 쓴다는 것 자체가(주제를 정당화하기 위해서 논증하는 일련의 과정이) 철학적 활동이라고 볼 수 있다. 광의의 철학하기가 모든 연구 활동 저변에 부지불식간에 존재하고 있지만, 연구자가 특정한 철학자의 세계관의 일부나 개념을 차용하여 텍스트를 분석하는 경우가 많이 있다. 이 경우 철학자의 관점이나 개념의 역동이 방법이 되어 연구에 직접 적용되어 텍스트를 해석하거나 비판한다. 철학의 방법을 구사하는 기술도 연구자에 따라서 매우 다양하기 때문에, 종교와 문학에서 철학적 연구의 방법은 다채로운 연구의 스펙트럼을 만들어 낼 수 있는 대표적인 방법일 것이다.

5) 현대 비평 이론

철학사에서 고대, 중세, 근대 철학이라는 전통적인 철학이 분류된 서재에서 방법을 선택하고 구사하는 것에서 그치지 않고, 20세기에는 철학과 근대에 학문들이 융합된 비평에 적합한 다채로운 이론들이 만들어져 방법으로 쓰일 수 있게 되었다. 언어학, 정신분석, 여성주의, 인종주의, 후기 근대주의, 후기 식민주의 등이 결합된 현대의 비평이론들은 기존의 철학이 백인 남성 중심의 관점에서 기술되어 있는 언어적 한계를 인정한다. 현대 비평 이론은 전통 철학의 이러한 한계를 보완하여 현대의 다양한 학문과의 연계를 통해서 문학과 종교 연구자들에게 선호되는 방법이기도 하다. 작가의 문제, 청자나 화자의 문제, 문학 작품 속의 인물들 관계의 문제 들을 현대 비평 이론들을 통해서 규명하려는 연구가 많이 있는 것으로 관찰된다.

2.

지금까지는 개별 학문으로 방법을 범주화했다. 학문 자체의 범주가 아닌 '활동' 자체의 방법도 있을 수 있다.

6) 과학과의 관계 설정

문학과 과학은 접점이 없어 보인다. 사이언스 픽션이 문학의 한 형태로 편입될 수 있겠지만, 문학이 과학적이지 않다고 해서, 혹은 과학이 문학적 상상력이 부족하다고 해서 비난할 여지는 전혀 없다. 다만 문학이 줄 수 있는 인간 욕망의 충족 영역과 과학이 줄 수 있는 인간 욕망의 충족의 영역이 서로 독립적으로 존재하기 때문에, 평행선을 유지하면서 조화롭게 공존할 수 있을 것이다. 종교와 과학의 관계는, 학자들의 견해가 문학과 과학의 관계보다는 다소 복잡하다.[1] 기독교 신학과 과학의 오랜 논쟁의 연장선으로 현재까지도

1) 종교와 과학의 관계를 연구한 대표적 학자는 이안 바버이다. 이안 바버는 학자들의 종교와 과학의 관계 설정을 네 가지 유형으로 나눈다. 첫째 유형은 갈등유형으로서, 종교의 진리만 참이고 과학의 진리는 거짓이거나 부속적이라는 입장을 가진 학자 혹은 과학만이 진리이고 종교는 거짓의 진리를 이야기한다는 배타적 입장을 가진 학자의 유형이다. 둘째 유형은 종교는 실존적인 문제를 다루는 영역이고 과학은 경험적 사실을 다루는 영역이므로 둘은 서

종교학 연구자들이 주목하고 있는 분야이다. 종교와 과학의 관계 설정 문제는 동양 종교보다 주로 서양의 기독교 신학자들이 큰 관심을 가지고 있다.

7) 비교

종교학에서 비교의 방법은 종교학 탄생 초기부터 필수적으로 사용되는 방법이었다. 비교는 흔히 공통점과 차이점을 기준으로 분류하고 각각의 변수들에 대해서 자세히 설명하고 해석하는 과정을 거치게 된다. 그렇지만 현재, 비교 방법의 존속 필요성에 대해서는 논란이 있고, 인위적으로 종교들 사이의 비교는 불필요하며 비교 이후에 따라오는 과도한 해석에 대해서 주의하고 있는 실정이다. 따라서 큰 범위의 비교는 사고를 도식화할 뿐 지식의 질적 발전을 가져올 수 없기 때문에 이에 대한 대안으로 '약한 비교'가 선호되기도 한다. 약한 비교는 동일성보다 차이를 보다 강조하는 경향이 있다. 또한 약한 비교의 경우 가능한 작은 요소들 혹은 좁은 범위에 대해서 구체적으로 비교하고 비교 이후의 해석 과정에서 지나치게 주관적인 해석이나 일반화를 피하고 현실적으로 많은 독자들을 설득할 수 있는 객관적인 해석을 강조하는 경향이 있다. 비교의 방법에 대해서 논쟁이 분분함에도 불구하고, 여전히 문학과 종교의 영역에서는 비교의 방법이 유용하게 구사되고 있다. 일차적으로 다른 방법을 사용하고, 논증의 과정에서 비교가 필수불가결할 때, 부분적으로 사용하는 경우가 많다고 할 수 있다.

8) 해석

학회지 『문학과 종교』에 투고한 논문들의 대부분이 문학 영역의 연구였고, 가장 빈번하게 사용하는 방법이 해석의 방법이었다. 그리고 대부분은 기독교의 관점과 서양철학의 형이상학적 개념이 해석에 동원되는 것을 알 수 있었다. 크게 두 유형의 해석으로 분류할 수 있는데, 하나는 텍스트에 포함된 종교 현상과 종교적 개념에 대해서 해석하는 것과 또 다른 하나는 일반적인 문학 텍스트를 종교적 관점을 '가지고' 해석하는 것으로 크게 양분되는 것을 발견하였다.

해석학이 최초로 등장한 것은 과학과 역사학의 실증주의의 경향이 성서 연구에도 적용되어 성서의 내용이 객관적이고 역사적인 사실이 아니라는 인식으로부터 출발하였다고 한다. 실증주의의 검증을 통과하지 못한 성서의 메시지의 숨겨진 의미를 발견해보고자 성서 해석학이 발전하게 된다. 문학 텍스트의 경우 실증주의의 검증을 통과할 아무런 이유가 없기 때문에, 그것 자체로 해석학의 대상이 될 수 있고, 이때의 해석은 과학과 예술 사이에서 줄타기하는 것과 마찬가지로 연구자의 운용의 묘가 발휘되는 장이 될 것이다. 해석하는 연구자의 의식의 문제와 무의식의 문제, 사회와 해석의 관련성, 독자나 청자들의 해석의 영역 등 해석에 관련한 수많은 해석의 이론이 존재한다.

앞으로의 장에서 이러한 해석의 방법이 구체적으로 학회지 『문학과 종교』에서 어떠한 양상으로 전개되어 왔는지에 대한 발표가 이어질 것이다.

Ⅳ. 방법 적용의 양상

지금까지 총론적인 차원에서 문학과 종교가 공유하는 방법론에 대해서 이야기했다면, 지금부터는 이러한 방법들 중에서 어떤 연구 방법들이 한국문학과종교학회를 통해 발표된 논문들에서 사용되었는지 구체적으로

로 교류하지 않고 독립적으로 공존할 수 있다는 학자들의 입장이다. 셋째 유형은 종교와 과학은 비록 다른 영역에 속하지만 공통점이 있기 때문에, 공통점을 중심으로 대화를 풀어나가면서 상호 소통하면서 상호 발전할 수 있다는 입장이다. 마지막 유형은 기독교 신학자들이 가진 입장으로서 과학의 이론과 신학의 세계관이 통합될 수 있고, 주로 신학에 과학이 흡수된다는 입장을 가진 학자들을 대변한다.

살펴보고자 한다. 지난 10년간(2012년-2022년) 『문학과 종교』에 게재되었던 논문을 분석해 보았다. 문학 작품을 대상으로 한 논문의 경우, 압도적으로 영문학 작품이 많았으며 그 다음 한국 문학 작품이 주를 이루었다. 영문학 작품 이외에 다른 문화/언어권 문학 작품은 그렇게 많지 않았다. 그럼에도 불구하고 영문학 작품, 한국 문학 작품 이외 문학 작품에 대한 연구가 『문학과 종교』를 통해서 꾸준히 소개되고 있다는 사실은 강조되어야 할 것이다. 이들 문학 작품에 대한 연구 역시 방법론 면에서는 영문학, 한국 문학 작품 해석과 크게 다르지 않아 보인다. 텍스트의 종류는 시 보다는 소설 작품의 비중이 더 높았다.

학회지 분석 결과 방법론에 있어 몇 가지 일관된 경향성을 발견할 수 있었다.

첫째, 가장 일반적이고 두드러진 방법은 문학 작품 속에 나타난 종교적 주제를 다양한 개념적 도구를 사용하여 해석하는 것이다. 자주 다루어진 주제는 구원, 악, 죄, 신, 용서, 화해, 해방, 자유(의지) 등이고, 작품에 나타난 신화적 요소나 상징적 요소를 종교적 관점에서 해석하는 경우도 많았다. 이러한 방법은 넓은 의미에서 해석학적 전통에 서 있다고 할 수 있다. 이 때 동원되는 해석틀은 철학적 개념을 동원한 경우가 많았고, 그 외에도 앞서 언급한 것처럼 신학적 관점이나 개별 종교(학)적 개념을 동원하는 경우도 있었다.

한편 문학작품의 종교적/신화적/상징적 내용이나 인물(캐릭터)을 철학적/신학적/인문학적 관점에서 해석하는 법에 있어서 최근 주목할 만한 경향 중의 하나는 문학 작품을 대신해서 영화에 나타난 종교적 주제, 상징 등을 해석하는 연구가 나타나고 있다는 점이다. 이 역시 넓은 의미에서는 앞서 말한 방법론의 연장에 있다고 할 수 있다. 그럼에도 내러티브성(narrativity)의 확장이 이런 연구의 경향성에서 드러나고 있다는 점을 확인할 수 있다. 이런 경향의 연장선에서 디지털 미디어 시대에 종교적 관점에서 이른바 '트랜스미디어 내러티브'에 대한 연구도 더 활발히 진행되는 것도 필요해 보인다. 전통적 의미의 문학 작품과 영화뿐 아니라 게임, 드라마, 웹툰, 숏폼 컨텐츠 등의 내러티브에 나타난 종교(성)의 연구로 확장된다면 매우 의미 있는 진전이 될 것이다.

또 하나 언급할 만한 특징은 작품에 나타난 종교성이 아니라 작가의 종교적 배경을 중심으로 놓는 연구도 적지 않다는 사실이다. 작가의 종교적 배경이 한 작품을 어떻게 모양 짓는지, 더 나아가 작가의 작품 세계 전체를 어떻게 연결시키는지의 관점에서 해석하는 방법도 찾아볼 수 있다.

두 번째 두드러진 방법론은 종교 제도나 종교 텍스트 자체를 분석하는 연구이다. 예를 들어, 성경을 문학 텍스트로 이해하고 이 텍스트에 등장하는 인물이나 주제를 다루는 경우, 혹은 한 종교의 의례나 제도 등의 의미를 연구하는 경우이다. 또한 특정 종교의 (수행적) '언어'를 다루는 연구도 찾아볼 수 있다. 이 방법론에서 특기할 만한 점은 이런 경향성을 띠는 연구의 대부분이 기독교나 가톨릭을 다루고 있다는 점이다. 앞서 세계 문학 연구가 영문학이나 한국 문학 작품에 비해서 적었던 것처럼, 불교, 이슬람교, 인도종교, 한국종교에 대한 연구가 부족하다는 점을 확인할 수 있었다. 종교적 관점에서 문학 작품을 다루는 것과 함께 문학적 관점에서 다양한 종교의 연구가 진행된다면 우리 학회가 앞으로 한국 학계에 더욱 기여할 수 있을 것이라고 판단된다. 다행스러운 사실은 최근 이슬람 문학과 종교, 한국종교(동학 등), 샤머니즘, 한국의 종교 지도자가 쓴 텍스트에 대한 연구가 조금씩 등장하고 있다는 점이다. 이런 연구들이 꾸준히 축적된다면 문학 연구뿐 아니라 종교(학) 연구에서도 종교학적 접근과는 다른 새로운/다른 시선으로 한국 사회에 기여하게 될 것이다.

세 번째 유형의 방법으로, 외국 작가 혹은 작품과 한국 작가 혹은 작품을 비교하는 방법을 취한 연구도 찾아볼 수 있었다. 종교학 방법론 역시 비교에 기반해 있다는 측면에서 이러한 비교 연구가 더 활발해지면 '한국문학과종교학회'가 좁게는 한국 문학계나 종교학계, 넓게는 한국 학계에 기여할 수 있는 바가 더 커질 것이다. 종교학의 창시자 막스 뮐러(M. Müller, 1823-1900)는 "하나만 아는 사람은 아무것도 모르는 것"이며 "모든 고등 지식은 비교를 통해 얻어지고, 비교에 의존한다."라고 천명한 이래 비교는 종교학의 가장 중요한 방법론이기도 했다. 다만 비교를 위한 비교가 아니라 무엇을 위한 비교인지, 어떻게 비교할 것인지, 즉 문학과 종교연구에 고유한 비교의 방법론에 대한 고민도 필요할 것이다. 또한 한국 학계가 전공의 장벽이 높은 상황에서 다양한 문화/언어권의 문학 작품을 종교적/철학적 개념을 매개로 해서 비교 연구가 더 활발하게 이루어진다면 한국문학과종교학회의 존재 이유(raison d'être)가 더 분명해질 것이다.

방법론에서 발견한 네번째 경향성은 최근 새로운 분석방법이 꾸준히 등장하고 있다는 점이다. 가장 특징적인 것 중의 하나는 여성주의 관점이다. 여성이 문학의 생산자와 소비자의 다수를 차지하는 집단임에도 그

동안 소홀이 다루어져 왔던 인물이나 내용을 여성주의적 관점에서 새롭게 조명하거나 문학 작품이나 종교 텍스트의 남성성을 비판하는 경향이 두드러진다. 이 방법은 철학적 개념을 사용해서 문학 텍스트를 해석하는 첫 번째 방법의 연장선상에 있다고 볼 수 있지만 새로운 개념 도구를 사용한다는 점에서 주목할 만한 흐름이라고 생각된다. 종교 연구 방법에 있어서 해석학도 있지만 정신분석이나 심리학적 개념을 사용해서 종교경험을 해석하는 종교심리학의 방법도 있다는 점에서 이런 흐름 역시 문학 연구와 종교 연구의 근친성을 보여주는 사례로 볼 수 있다. 지난 10년간의 연구를 포함 그 이전에도 정신분석 개념을 중심으로 문학과 종교 텍스트를 해석하는 새로운 흐름이 있기도 했다. 또한 생태주의적 관점의 부상 역시 눈에 띄는 점이다. 마지막으로 텍스트에 등장하는 과학(기술)적 주제와 종교적 주제를 함께 다루는 연구의 흐름 역시 주목할 만하다. 종교 연구에 있어서 종교와 과학의 관계가 항상 중요한 이슈였던 것처럼, 문학과 종교에 대한 통합적 연구에 있어서도 과학과 기술은 중요한 이슈가 되고 있다. 종교-과학(기술), 혹은 문학-과학(기술)의 이자 관계에서 문학-종교-과학(기술)의 삼자 관계에 대한 고민은 과학과 기술에 대한 시야를 더 넓힐 수 있는 중요한 주제이자 방법론이라고 판단된다. 덧붙이자면, '인지'에 관한 연구도 과학과 관련해서 문학과 종교가 만나는 접점일 수 있을 것이다. 종교학에서도 '인지종교학' 연구가 활발하게 이루어지고 있고, 문학에서도 '인지서사학'이나 '자연(주의) 서사학'이 더 이상 낯선 방법론이 아니다. 인지는 자연스럽게 몸의 문제와 연관이 되고 철학에서도 '체화된 인지'나 '확장된 인지'는 특히 현상학에서 관심을 가지고 연구되고 있다. 이런 연결고리를 통해 문학과 종교가 과학을 이해하는 새로운 관점을 열어줄 수 있을 뿐만 아니라 과학(철학)의 렌즈를 통해서 문학과 종교에 대한 이해도 역시 달라질 수 있을 것이다.

지금까지 언급한 이러한 새로운 경향성은 한국문학과종교학회에서의 연구가 학계의 연구 성과를 잘 반영하고 있다는 사실을 보여준다는 점에서 환영할만한 일이다.

Ⅴ. 제언

지금까지 살펴본 방법론에 덧붙여서 앞으로 한국문학과종교학회의 스펙트럼이 더 넓어지기를 바라는 마음에서, 그리고 새로운 도약을 이룰 수 있도록 몇 가지 제언을 곁들이고자 한다.

첫째, 주제적인 측면에서 그동안 내러티브(문학, 영화, 종교 텍스트 등)에 나타난 종교적인 주제(구원, 죄, 악, 신 등)가 많았던 반면, 삶, 죽음, 윤리와 같은 보편적인 주제는 상대적으로 드물었다고 판단된다. 주제적인 측면에서 이러한 형이상학적이고 철학적인 주제도 인문학적인 관점에서 폭넓게 다루어지면 연구의 반경이 더 확장될 수 있을 것이다. 또한 사회적이고 시사적인 주제 역시 드물었다고 판단된다. 사회학적 관점에서 내러티브를 해석하는 시선도 존재한다면 논의가 더 풍성해질 것이다. 앞서 언급한 방법론 중 종교사회학이나 문학사회학의 관점에서 텍스트를 다룬 경우는 다른 방법론보다 많지 않았다. 사실 한국문학과종교학회에서는 최근 몇 년간 '혐오', '위선', '평화', '탈진실' '고통과 치유' 등 한국사회의 중요한 이슈를 중심으로 학술대회를 개최해 왔다. 여기에서 발표된 발표문들이 확장된 연구로 이어질 수 있도록 독려할 필요가 있어 보인다. 그리고 학회 차원에서도 꾸준히 새로운 아젠다를 발굴하고 이를 집중적으로 연구할 수 있도록 연구자들을 독려한다면 유의미한 연구 결과를 시대에 맞게, 혹은 반-시대적으로 생산할 수 있을 것이다.

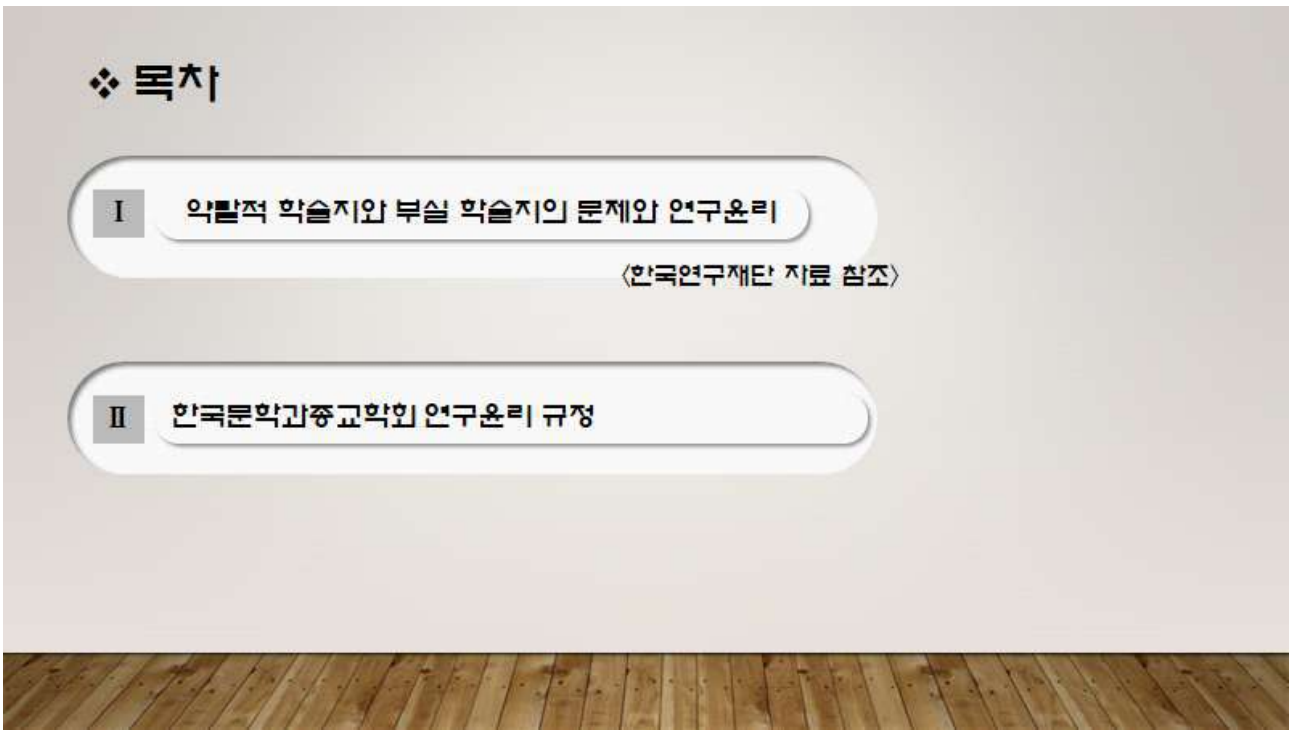
둘째, 비교종교(학)적 관점으로 텍스트를 이해하는 연구도 더 많아지면 좋을 것이다. 지금은 하나의 종교적 관점, 특히 기독교와 가톨릭의 관점을 중심으로 진행되는 연구가 많은데, 앞으로는 불교, 이슬람교, 인도종교 등 다양한 종교적 관점에서 텍스트를 분석하는 연구가 필요하다고 생각된다. 앞서 인용한 종교학 창시자 막스 뮐러의 "하나만 아는 사람은 아무것도 모르는 사람이다."라는 말이 보여주듯이 비교란 우리가 타자와 우리 자신을 이해하는 가장 기본적이면서 동시에 필수불가결한 수단이다. 하지만 다시 한 번 강조할 점은. 앞서 언급한 것처럼, 그저 비교를 위한 비교가 아니라 문학과 종교 연구에 고유한 (비교) 방법론에 대한 고민도 필요할 것이다. 이 (비교) 방법론에 대한 모색을 위해서 이 문제를 장기적으로 고민하는 연구자 그룹 혹은 공동연구팀을 만들어 보는 것도 하나의 방법(론)일 수 있을 것이다.

셋째, 철학적 개념을 사용하여 텍스트를 분석하는 경우, 그동안 서양 철학적 관점으로 텍스트를 이해하는

연구가 많았다. 사실 비교종교학에서도 비슷한 문제점이 있었고, 비교문학에서도 동일한 문제의식이 제기되었다. 즉 비교의 관점이 서구중심적이고 특정 종교 중심적인 편향, 그리고 차이의 무시와 역사적 맥락의 간과라는 문제의식이 그것이다. 따라서 동양 철학적 관점에서 텍스트를 이해하는 연구가 더 활발하게 진행된다면 문학과 종교 연구의 스펙트럼이 훨씬 넓어지리라고 생각한다. 이를 위해서 기존의 연구자 풀뿐만 아니라 신진연구자를 적극적으로 발굴하고 연구 성과를 발표할 수 있는 기회를 만들어주는 것이 중요할 것이다.

연구윤리교육

최 선 경
(가톨릭대)



약탈적 학술지

- 거짓정보로 연구자를 현혹하여, 정상적인 검증절차를 거치지 않고 무분별하게 학술지를 출판해 투고료 등의 금전적인 이익만을 노리는 가짜 학술단체와 그러한 단체에서 개최 및 출판하는 학술대회와 학술지
- 홈페이지 정보만으로 가짜 학술지 여부를 판단하기 쉬지 않으므로 여러 방법을 사용해 점검해보아야 함
- 한국연구재단에서 배포하는 부실학술활동 예방 가이드 참고

약탈적 학술지의 특징

- (출판) 동료심사, 수정 등 일반적인 학술지 출판과정이 생략된다.
- 동일 논문이 반복해서 출판되거나 타 학술지 논문이 출판된다.
- 논문 제출과 출판 간의 간격(기간)이 매우 짧다(1개월 이내).
- (양식) 논문 제출 양식(format)이 조악하다.
- (학문범위) 특정분야가 아닌 다양한 학문분야를 다룬다.
- (비용) 홈페이지에 논문 게재료가 명확하게 나와 있지 않고 개인 이메일로 청구된다.
- (광고) 스팸 이메일 형식으로 논문 제출을 독려한다.

약탈적 학술지의 특징

- (단체명) 학술지 명칭에 World, International, Global과 같은 형용사가 포함되는 경우가 많다.

※ World, International, Global로 시작하는 저널 중에도 우수 저널이 많이 있으므로 각별한 주의가 필요

- (학회위치) 학회 사무국이 선진국(미국, 유럽, 호주 등) 도시에 있다고 주장 한다.
- (영향력지수) 홈페이지에 해당 학술지의 영향력지수(IF)가 높다고 언급한다.
- (주소) 홈페이지에 이메일 주소 외에 일반 주소가 없다.

부실하거나 약탈적인 학술대회

- (이메일 계정) gmail, hotmail 등과 같은 상업용 이메일 사용한다.
- (참석) 직접 참석하지 않고도 학회참여증서를 준다고 선전한다.
- (학문범위) 특정분야가 아닌 다양한 학문분야를 다 다룬다.
- (운영위원) 학회 운영위원에 대한 정보가 명확하지 않다.

※ 무단으로 저명한 연구자를 운영위원으로 내세워 다른 연구자들을 현혹한다.

부실하거나 약탈적인 학술대회

- (학회날짜) 초록 마감일, 논문 제출일, 학회일 등이 자주 변경된다.
- (현혹) 무료 숙박 · 숙식 · 항공권 등으로 선전하여 연구자를 현혹 한다.
- (학회장소) 관광하기 좋은 장소에서 개최한다.
- (지불방식) 일반적인 학회는 신용카드를 통해 학회비를 지불하는 반면 부실 학회는 현금 송금을 요구한다.

부실하거나 약탈적인 학술대회

- (명성이용) 해당학회를 유명 출판사에서 주최한다고 광고한다.
- (학회프로그램) 학회운영 프로그램이 애매하고 토론자나 강연자에 대한 정확한 정보가 없다.
- (초청방식) 일반학회는 연구논문에 대해(e.g. call for papers) 모집하지만 부실학회는 연구자에게 직접 초대 이메일을 보낸다(e.g. You are invited).
- ※ 해당 학회에서 발표하면 SCI급 저널에 게재된다고 광고한다.

부실하거나 약탈적인 학술대회

- (참석증서) 참가비를 지급 후 학회날짜 전에 학회참석증서 발급한다.
- (강연자 초청옵션) 일반학회는 저명학자를 초청하여 강연을 듣지만 부실학회는 일정금액을 내면 원하는 강연자를 초청해준다고 약속 한다.
- (부실 테스트) AI 등으로 작성한 이상한 논문 초록을 시험 삼아 보내보고 그 논문 초록이 학회에 초청되면 부실학회이다.

논문 투고 시 점검사항

① 본인 또는 동료가 아는 학술지 입니까?

② 출판사 연락처 등 관련 정보에 쉽게 접근할 수 있습니까?

③ 편집위원에 대하여 알고 있습니까?

④ 명확한 동료평가(peer review) 방향을 제시하고 있습니까?

⑤ 논문 검색 서비스에서 색인이 가능합니까?

학회 참석 시 점검사항

① 학회 개최장소를 쉽게 확인할 수 있습니까?

② 본인 또는 동료가 이 학회에 참석한 적이 있습니까?

③ 누가 이 학회를 주관하고 있는지 알고 있습니까?

④ 범위와 목적이 관심분야에 적합합니까?

⑤ 기조 연설자 및 편집위원들에 대하여 알고 있습니까

한국문학과종교학회 연구윤리규정

The Research Ethics Guidelines

The Research Ethics Guidelines for *Literature and Religion*(Established on August 2007)

Chapter 1 (Purpose)

The Research Ethics Guidelines for authors, editors, and readers, and for all members, including the Research Ethics Committee, of the Korean Society for Literature and Religion (the KSLR hereafter) aim to prevent research misconduct and provide a fair standard with which to ascertain the truth when research misconduct occurs.

Chapter 2 (Research Ethics Guidelines)

1. The KSLR supports researchers responsible for their academic honesty.
2. The submitter should not take part or all of others' research without acknowledgments, which is regarded as an act of plagiarism. In case of any act of plagiarism, the KSLR does not acknowledge such manuscript as a published manuscript.
3. The submitter should not send one's manuscript to two publishers at the same time for publication; or should not re-publish research if it has already been published elsewhere. Only the participant who has contributed to research should be put as an author.
4. The KSLR promotes high quality of research through all members' free and fair participation and exchange of opinions.

Chapter 3 (The Research Ethics Committee Regulations)

1. When a case of research misconduct occurs by five or more members or the board of directors, the president of the KSLR can form the research ethics committee (the committee hereafter) to correct the case.
2. The committee is a temporary committee with five members that lasts from the occurrence and closing of the case. The very former president the KSLR serves as the Chair of the committee. The General Secretary and the Editor-in-Chief serve as ex officio members, and the rest of the committee members are selected among the previous presidents of the KSLR who are appointed by the current president.
3. The committee shall maintain its independence with regards to its operation and activities.
4. Any members that are involved in the research of the matter cannot participate in any of the review process.
5. All committee members shall observe secret with regards to the case.
6. The committee should allow the submitter to defend oneself fully and handle the review process fairly in a timely manner within 60 days of the initial date of the case.
7. A committee meeting is held by more than half of the committee members, and a decision is made by more than half of the members present.
8. The committee should report the result to the board of directors that ends the temporary committee.

Chapter 5 (Others)

1. If the committee makes a decision on the case of research misconduct as it is, the KSLR does not return all the submission and reviewing fees.
2. All matters unspecified in the guidelines shall follow the decision of the committee.
3. The committee should keep the review process in written form and report to the board of directors.
4. The committee constantly requests the editorial committee to keep and verify a check list of research ethics guidelines for submitters and reviewers.
5. The checklist of research ethics guidelines for submitters and reviewers are as follows:

1) The Editor-in-Chief should examine core themes including key words of the submitted manuscripts through all the domestic and international Internet search engines.
2) The Editor-in-Chief should inspect academic honesty of the submitted manuscripts by comparing the contents and works cited of the manuscripts and domestic and international references.
3) The Editor-in-Chief should inspect similarity of the title, key words and quotes of the submitted manuscripts through similarity search system of the KCI.

6. The Chair of the committee will examine the contents of the checklist (Article 5) in the Editorial Board meetings.

Addendum

Chapter 1. The Research Ethics Guidelines take effect as from Aug. 1, 2007.
Chapter 2. The Research Ethics Guidelines take effect as from June 26, 2014.
Chapter 3. The Research Ethics Guidelines take effect as from Jan. 15, 2015.
Chapter 4. The Research Ethics Guidelines take effect as from Aug. 20, 2015.

Chapter 4 (Decision of the Research Ethics Committee)

1. The committee review the case and make one of the following decisions:

1) Approval: the case is clear from suspicion.
2) Conditional approval: the case does not severely damage the academic aim of the KSLR, but the submitter needs to revise parts of the manuscript.
3) Reexamination upon revision: the case can be interpreted to conflict against the academic aim of the KSLR, but the manuscript is worth researching that can be revised.
4) Reject: the case severely conflicts with the academic aim of the KSLR or the code of research conduct and ethics so that the KSLR cannot acknowledge it as a publication of the KSLR. 5) When the case is rejected, the KSLR permanently prohibits the submitter (including co-author(s)) from submitting manuscripts to Literature and Religion and deprives one of one's membership. If the case is rejected upon the publication of the manuscript in Literature and Religion, the KSLR will unload the manuscript from the homepage and make announcement of such finding on the homepage of the KSLR. In addition, the KSLR will inform the submitter's affiliation of the case. (All publications in 2014 will be backdated by chapter 24, 'follow-up on the result of investigation' in accordance with the Ministry Education ordinance 60, <the Research Ethics Guidelines>.)

2. The committee should inform the submitter of the result in writing within 15 days.

감사합니다.