한국문학과종교학회 2023년 겨울 전국학술대회 논문집

초월의 사유

일시: 2023년 1월 19일 목요일 09:40~18:00

장소: 한세대학교 본관

주최: 한국문학과종교학회

주관: 한국문학과종교학회

목차

○ 개회사 송인화 회장
○ 축사 김정일 한세대 부총장
[학술대회 일정표]
○ 기조강연 이규성(서강대) "칼 라너 신학의 초월 개념" ···································
○ 제1세션
제1분과 • 이보혜(서강대) "The Home Is Where the Animal Is: The Domestic Ideal and the Alienated Orphan in Charlotte Brontë's Jane Eyre" 22 • 김혜윤(숙명여대) "생명공학 디스토피아에서의 구원과 함정 그리고 초월의 문제: 『홍수의 해』를 중심으로" 30 • 노은미(한림대) "크리스 리의 소설에 투영된 이산의 삶과 기독교 비판" 38
제2분과 • 김수연(서울여대) "부름과 응답의 서사적 언어 행위, <몽현제석>" 43 • 양혜원(이화여대) "그냥 이 책을 내려놓기를 권한다: 공지영의 삶과 문학에 나타난 초월의 경험과 고백의 언어" 56 • 강준수(안양대) "영화 <오징어 게임>에 나타난 '신명(神明)'과 한류 콘텐츠 고찰" 71

○ 제2세션

제1분과
• 이관표(한세대) "포스트/트랜스휴머니즘의 미래 전망과 초월의 문제: T. 렌취의 '부정초월' 철학과
O. 헉슬리의 『멋진 신세계』를 중심으로"·······83
• 김성현(서울과기대) "환경오염 이데올로기와 영화 <아일랜드>" 97
Dary Dacanay(St. Patrick School / Philippines) "Perspectives on Transcendent
Education from Recovery to Renewal" (Eng.)
제2분과
• 오주리(가톨릭관동대) "김현승(金顯昇) 시의 초월성(超越性) 연구: 칼 바르트(Karl Barthes)의
신학적 관점으로" 110
• 김응교(숙명여대) "정지용「갈릴레아 바다」와 윤동주「이적」의 갈릴리" 148

• 홍래성(서울시립대) "지성과 영성 그 문지방 사이에서: 이어령의 기독교적 메시지 좇아 읽기"

○ 폐회식

한국문학과종교학회 2023년 겨울 전국학술대회

안녕하십니까? 계묘년 새해에도 건강하고 바라는 소망을 모두 이루시기를 기원 합니다.

2023년 정기 겨울 전국학술대회 주제는 '초월의 사유'입니다. 한계나 선을 넘는 사유로서의 초월은 광폭의 의미를 가진 개념입니다. 인간의 인지 범위 또는 존재의 양식을 넘어선 초월자에 대한 사유, 너와 나의 경계를 초월하는 사유, 또는 깨달아가는 여정이나 깨달음 그 자체, 유한성을 극복하고자 하는 몸짓과 그러기 위하여 쏘아 올린 작은 공, 유한한 존재로서 무한한 자연과 우주에 대한 경외와 한없이 작아진 자아에 대한 겸손 등 모든 것이 초월의 사유라 할 수 있습니다. 이러한 넓은 개념을 학술대회에서 다루고자 하는 이유는 '초월'이야말로 우리 학회가 그동안 탐구했던 근본적인 화두이자, 지금 우리의 현실을 돌아보게 하는 중요한 사유이기 때문입니다.

신의 영역으로 간주 되었던 생명이 과학을 통해 관리하는 대상이 되고, 지구의 자원은 산업을 통해 고갈되고 있습니다. 교육은 인간을 중시하는 휴머니즘의 범주를 넘지 못하고 있으며, 이념은 여전히 대립과 갈등의 양상을 벗어나지 못하고 있습니다. 이런 문제의식을 언어로 예민하게 포착해왔던 문학은 지도이념을 상실한 지 오래요, 종교도 계층과 이념, 종파로 구획된 인간만을 구원하는 양상을 보이고 있습니다. 이러한 때 우리는 다시 경계 사이에서 혹은 경계를 넘는 사유를 통해 문제를 다시 성찰하며 바라보고자 합니다.

이러한 문제의식으로 펼치는 학술장에 여러분을 초대합니다. 부디 많이 참석하셔서 회원들과 반가운 만남도 가지고 지적인 충전도 하시기 바랍니다.

2023년 1월 19일

한국문학과종교학회 회장

송 인 화 올림

□ < 한국문학과종교학회 2023년 겨울 전국학술대회 일정표 >

■ 2023년 1월 19일(목) ■ 한세대학교 본관 6층

일	정	발표 및 내용	비고
오전 일정 (제1부) 2023. 1. 19. (10:00~12:20)	개회식 09:40~10:00 #601호	개회사: 송인화 (한세대, 학회장) 축 사: 김정일 (한세대 부총장)	사회자: 홍주영 (공군사관학교)
	제1세션 10:00~12:20 (140')	제1분과: 영문학 (#601호) 제목: The Home Is Where the Animal Is: The Domestic Ideal and the Alienated Orphan in Charlotte Brontë's Jane Eyre 발표: 이보혜(서강대) 토론: 노동욱(삼육대) 제목: 생명공학 디스토피아에서의 구원과 함정 그리고 초월의 문제: 『홍수의 해』를 중심으로 발표: 김혜윤(숙명여대) 토론: 김민아(인천대) 제목: 크리스 리의 소설에 투영된 이산의 삶과 기독교 비판 발표: 노은미(한림대) 토론: 박선화(건국대)	사회자:
		제2분과: 국문학 (#603호) 제목: 부름과 응답의 서사적 언어 행위, <몽현제석> 발표: 김수연(서울여대) 토론: 김시천(상지대) 제목: "그냥 이 책을 내려놓기를 권한다."-공지영의 삶과 문학에 나타난 초월의 경험과 고백의 언어 발표: 양혜원(이화여대) 토론: 김명석(성신여대) 제목: 영화 <오징어 게임>에 나타난 '신명(神明)' 과 한류 콘텐츠 고찰 발표자: 강준수(안양대) 토론: 전계성(경북대)	ᄮᅒᅜ

일	정	발표 및 내용	비고
	실식사 ~13:30	한세대학교 구내식당	
오후 일정 (제2부) 14:5 (2023. 1. 19. (13:40~19:30) ** *호회 17:3 (20')	기조강연 13:40~14:40 (60') #601호	강연제목: 칼 라너 신학의 초월 개념 강연자: 이규성(서강대)	사회자: 김치헌(서강대)
	제2세션 14:50~17:10 (140')	제1분과: 영문학 (#601호)	
		제목: 포스트/트랜스휴머니즘의 미래 전망과 초월의 문제: T. 렌취의 '부정초월' 철학과 O. 헉슬리의 『멋진 신세계』를 통해 본 미래 시대 초월의 가능성	
		발표자: 이관표(한세대) 토론: 이재환(이화여대)	사회자:
		제목: 환경오염 이데올로기와 영화 <아일랜드> 발표: 김성현(서울과기대) 토론: 김동미(우송대)	김치헌(서강대)
		제목: Perspectives on Transcendent Education from Recovery to Renewal	
		발표: Dary E. Dacanay <zoom> 토론: 한미야(총신대) ZOOM</zoom>	
		제2분과: 국문학 (#603호)	
		제목: 김현승(金顯昇) 시의 초월성(超越性) 연구: 칼 바르트(Karl Barthes)의 신학적 관점으로 발표: 오주리(가톨릭관동대) 토론: 이경희(이화여대)	
		제목: 정지용 「갈릴레아 바다」와 윤동주 「이적」의 갈릴리	사회자: 박상민(강남대)
		발표: 김응교(숙명여대) 토론: 강동우(가톨릭관동대)	
		제목: 지성과 영성 그 문지방 사이에서: 이어령의 기독교적 메시지 좇아 읽기	
		발표: 홍래성(서울시립대) 토론: 곽상인(남서울대)	
		폐회식: 송인화(한세대, 학회장)	사회자: 최선경(가톨릭대)
	<mark>만찬</mark> 18:20~19:30	아리랑(한세대 인근 식당)	

<u>기 조 강 연</u>

시간: 13:40~14:40 (60분)

사회: 김치헌(서강대)

강 연: 이규성(서강대 신학대학원 신학과)

주 제: 칼 라너 신학의 초월 개념

초월이라?

이규성(서강대 신학대학원)

0. 들어가기

로마 바티칸의 시스티나 경당에는 미켈란젤로의 유명한 천지창조가 그려져 있다. 만물의 시작이자 목적인 하느님이 의인화 되어, 매우 건강하고 힘찬 노인이 옅은 옷을 걸친 채 길고 흰 머리카락과 수염을 휘날리며 빈 허공에서 팔과 손가락을 뻗어 바닥에 누워있는 아담을 향해 역동적으로 그러나 매우 부드럽고 자유로운 자세로 날아가는 모습으로 표현되어 있다. 여기서 한 가지 의문이 들어서게 된다. 미켈란젤로는 어떠한 근거로 하느님을 이러한 방식으로 표현하였을까? 물론 그리스도교의 구약성경인 창세기에 기록된 것에서 출발한다는 것은 의문의 여지 없는 사실이다. 그러나 창세기에조차 하느님에 대해서 이렇게 자세한 표현을 하지 않는다. 단지 "우리와 비슷하게 우리 모습으로 사람을 만들자. 그래서 그가 바다의 물고기와 하늘의 새와 집짐승과 온갖 들짐승과 땅을 기어다니는 온갖 것을 다스리게 하자. 하느님께서는 이렇게 당신의 모습으로 사람을 창조하셨다. 하느님의 모습으로 사람을 창조하시되 남자와 여자로 그들을 창조하셨다."(창세 1, 26~27) 즉 자신과 닮은 남녀를 만들어 세상을 다스리도록 하는 인간의 기원과 창조 목적이 기술되어 있을 뿐이다. 창세기 2장에는 인간 창조에 대해서 다른 방식으로 언급하기는 한다. 그러나 미켈란젤로의 천지창조와는 사뭇 분위기가 다르다. "그때에 주 하느님께서 흙의 먼지로 사람을 빚으시고, 그 코에 생명의 숨을 불어넣으시니, 사람이 생명체가 되었다." 여기서는 오히려 흙과 먼지 그리고 코에 숨을 불어 넣는 모습이 먼저 상상될 것이다.

이처럼 미켈란젤로의 천지창조는 분명 창세기에 근거하고 있지만 그 구체적인 묘사는 창세기 작가들의 상상력과는 사뭇 달리, 당시 그가 접했던 다양한 인물 또는 인물화에 근거하고 있음이 틀림없을 것이다. 그리고 르네상스라는 시대 배경으로 말미암아 인간에 대한 긍정적 이해를 바탕으로 신적인 존재에 대해서 표현 할 때에도 가능한한 나신으로 그려 인간 정신의 역동성 및 육체의 아름다움을 표현해 내고자 하였다.

여기서 다시 한 번 질문이 떠오른다. 인간은 스스로의 힘으로 신적인 존재를 알 수 있고 표현할 수 있는가? 다시 말해 인간은 지성의 능력으로 신을 대상화하여 인식하고 파악하여 완전히 해부하고 분석하며 종합할 수 있을까? 과연 인간은 하느님을 그 자체로 표현할 수 있는 것인가? 아니면 그렇지 아니한가? 인간의 언어나 회화 또는 그밖의 다른 인간적인 수단만이 초월적 하느님을 표현하는 방법인가?

이에 대해서는 인간의 인식능력에 대한 성찰부터 시작되어야 할 것이다. 사실 칼 라너(Karl Rahner, 1904~1984)는 하느님에 대한 논구는 인간에 대한 이해를 바탕으로 가능하다고 하였다. 심지어 그는 '신학은 곧 인간학'이라는 주장을 한다. 초월적이자 무한한 하느님을 육체라는 한계를 지닌 인간이 인식하고 파악한다는 것은 사실 어불성설일 수도 있다. 그러나 그 반대로 인간이 하느님을 인식할 수 있는 가능성을 전혀 갖고 있지 않다고 한다면 '신을 근간으로 한 종교'는 가능하지 않을 것이다. 인간에 대한 이해를 바탕으로 초월적인 신을 이해할 수 있다면, 초월적인 신에 대한 표현 방식도 인간의 표현 방식일 것이다. 시스티나 경당에 그려진 천지창조 또한 한 인간의 표현 방식이고 구체적으로는 미켈란젤로의 표현 방식이다.

초월적인 신적 존재에 대한 인간의 성찰은 결국 초월자 자체에 대한 성찰이 아니라 초월자에 대한 인간 자신의 성찰이라고 할 수 있겠다. 이에 서구의 많은 철학자와 신학자들은 신적인 존재에 대해서 인간이 어떻게 인식할 수 있는지를 규명하고자 하였다.

이러한 규명에는 대전제가 있다. 그것은 '인식은 곧 존재'(Erkennen ist Sein)라는 인식 형이상학적 명제이다. 일 반적으로 나/우리가 어떠한 대상이 무엇인지를 알려고 하고 그 대상이 무엇이라고 판단한다면, 이러한 인식 행위는 어떠한 방식으로는 나/우리의 존재 행위의 방식과 연결된다. 인식이 존재와 연결되지 않는 경우에 그것은 탁상공론이고 궤변이자 사유의 유희에 지나지 않는다. 종교적인 관점에서 존재의 궁극적 근거를 알려고 하는 것은

곧 그 궁극적인 원리를 인식함으로써 그 원리대로 자신의 삶을 규정하고 현실의 삶에서 구체적으로 실현하기 위함이다. 신적인 존재에 대한 인식은 곧 인간 자신의 존재를 결정한다는 것이다.

그러나 여기에는 어려움이 있다. 인간은 모든 존재자들의 궁극적인 원인을 알 수 있는가? 위에 잠시 언급한 것처럼 제한적인 인간이 모든 존재자들의 근거인 무한자를 인식한다는 것이 불가능해 보이기 때문이다. 그럼에도 서구의 신학자들과 유신론적 철학자들은 초월적인 신적 존재에 대한 인간의 인식 가능성을 제한적이나마 인정해 왔다. 여기에 다음과 같은 이들을 소개할 수 있겠다.

아레오파기타의 위디오니시오(Psudo Dionisius), 켄터베리의 안셀모(Anselm of Canterbury, 1033/4~1109), 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225~1274), 그리고 유신론적인 입장에서 보면 불가지론자로 판단되는 임마누엘 칸트(Immanuel Kant, 1724~1804) 등을 간략하게 소개하고, 본론으로 칼 라너(Karl Rahner, 1904~1984)를 소개하고자 한다.

1. 아레오파기타의 위디오니시오(Psudo Dionisius)

위디오니시오는 하느님 인식에 대한 부정적 방법으로 유명하다. 그는 신적 존재는 이 세상에 존재하는 그 어떠한 존재자들과는 다르고 또 이들을 훨씬 뛰어넘는 방식으로 존재하기 때문에 '하느님은 ~이 아니다'라고만 인식 가능하다고 주장한다.

사실 성경에서 드러나는 하느님에 대한 표현은 독자로 하여금 '하느님을 시기와 질투의 화신'으로 간혹 오해를 사게끔 한다. 만일 인간이 일상에서 이해하는 방식으로 하느님을 글자 그대로 그렇게 이해한다면 즉, 축자적으로 이해한다면 그러한 하느님은 인간에게 두려운 하느님일 뿐이고 인간을 결코 자유롭게 하는 하느님도 아닐뿐더러 인간을 구원하는 하느님도 아닐 것이다. 구원되어 하느님 나라로 들어간다 해도 구원된 인간 앞에는 시기 질투를 하는 두려운 하느님만이 존재하기 때문이다.

인간이 이해할 수 있는 하느님은 따라서 인간의 개념적 제한성을 해체한 이후에야 이해할 수 있다. 즉, '하느님은 무한하다.' 또는 '하느님은 제한이 없다.'라는 방식으로 말이다. 인간의 이성을 무한히 초월하는 신적 존재에 대한 이해 또는 논리적 추론을 거부하는 그는 신비주의적인 태도를 취하여, 인간은 단지 신적 개입에 의하여 하느님과 의 몰아적 일치에 도달할 수 있을 뿐이라고 본다.

여기서는 문제가 있는데 신적인 존재를 긍정적으로 표현할 수 없다는 사실이다. 이는 결국 인간의 능동적 행위에 대한 부정적 관점을 지니고 있다. 그리스도교는 줄곧 '하느님은 사랑이다.'라고 주장하는데 위디오니시오의 관점에서 보면 이러한 표현은 가능하지 않다. 위디오니시오의 입장에서는 그것은 단지 인간의 제한된 관점에서 이해한 사랑이기 때문이다. 그렇다면 이 세상에서 하느님을 실현하는 것은 불가능한 것일 뿐인가? 오로지 신적 개입에 의해서만 인간은 신과의 몰아적 일치를 뿐이라면 인간의 능동적 사랑의 실천은 의미가 없게 된다. 유한한 인간은 하느님 앞에서 그저 먼지보다 못한 존재일 뿐이다. 인간의 그 어떠한 의미 있는 행동이라 할지라도 결국 하느님 앞에서는 인간은 철저히 수동적 존재이고 허무할 뿐이다.

2. 켄터베리의 안셀모(Anselm of Canterbury, 1033/4~1109)

수도원에서만 신학적·철학적 성찰이 가능했던 시대의 막을 내리고 드디어 일반 대중이 공부를 할 수 있는 학교를 설립하여 신앙에 대한 이성적 탐구(fides quaerens intellectum, credo ut intelligam)를 시작하였기에 스콜라학의 비조로 추앙받는 안셀모는 자신의 주저 Monologion과 Proslogion에서 초월적인 신적 존재에 대해서 아래와 같은 말을 한 적이 있다. "Deus est id quod maius non cogitari possit; Deus est id maius quod cogitari possit." 첫 문장을 의역하자면 다음과 같다. "하느님보다 더 큰 것으로 생각될 수 있는 존재는 없다." 두 번째 문장은 "하느님은 생각될 수 있는 것보다 더 크다."라고 의역될 수 있다. 다시 말해 첫 번째 명제는 '하

느님은 인간이 생각할 수 있는 것 중에 가장 큰 존재이다.'라는 뜻이고, 반면에 두 번째 명제는 '하느님은 인간이 가장 크다고 생각한 것보다 더 큰 존재이다.'라고 이해할 수 있다.

이러한 두 가지 명제를 갖고서 종교적인 가르침을 생각한다면 어떻게 될까? '하느님은 사랑이다.'라고 인식될 가능성을 갖고 있게 되고, 인간은 그 위대한 사랑을 이 세상에서 가장 크게 실현하려고 할 것이며, 두 번째로 하느님의 사랑은 자신을 통해서 이루어진 사랑의 업적보다도 더 위대하다고 이해할 가능성을 부여하게 된다.

안셀모의 두 명제는 위디오니시오의 사상에 비판적인 입장으로서 인간이 하느님을 인식할 수 있는 가능성에 대해서 긍정하고 있다고 볼 수 있다. 두 번째 명제가 하느님은 인간이 아는 것을 뛰어 넘는다고 할지라도 인간의 긍정적 이해 가능성을 전혀 부정하는 것은 아닌 것으로 드러난다. 안셀모의 이러한 입장은 신앙만을 일방적으로 강조하는 전통 중세에서 벗어나 인간의 지성을 강조하는 시대로의 전환점을 제공했다는 점을 알 수 있겠다.

3. 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225~1274)

그리스도교 철학 및 신학의 위대한 사상가인 토마스 아퀴나스는 신적 존재에 대한 인식 가능성을 좀 더 정교하게 다듬었다고 할 수 있다. 그는 유비적 방법론(analogia)를 제안한다. 토마스는 초월적인 신적 존재에 대하여 '하느님은 참이다.', '하느님은 선이다.' '하느님은 미이다.' '하느님은 하나이다.'라는 긍정적 인식을 할 수 있다고 본다. 그렇지 않으면 '인식은 곧 존재'라는 차원에서 신적 존재에 대한 인식론적 추구를 할 이유가 없기 때문이다. 인간은 살아있는 동안 진선미 그리고 하나됨을 추구하고 실현하고자 한다. 이러한 의미에서 인간의 하느님 인식은 긍정적이다.(via positiva) 그러나 그 초월적인 하느님은 인간이 생각하는 제한적 차원의 진ㆍ선ㆍ미ㆍ일(眞善美一)은 아니다. 따라서 이러한 의미에서 하느님 인식은 부정적이라고 할 수 있다.(via negativa) 그럼에도 불구하고 하느님은 탁월한 방식으로 진ㆍ선ㆍ미ㆍ일이라고 할 수 있다. 이러한 인식은 탁월의 방식으로 이루어진다.(via excellentiae) 하느님은 이러한 의미에서 인간이 생각하는 것 이상으로 참이고 선이며 아름답고 하나라는 것이다.

토마스의 유비에서 우리는 초월적인 하느님에 대한 인간의 가능성을 긍정하는 것으로 이해할 수 있다. 비록 하느님을 인식할 수 있는 가능성이 제한적이라고 말이다.1)

4. 임마누엘 칸트(Immanuel Kant, 1724~1804)

계몽철학을 집대성한 칸트는 인간의 인식 능력에 대해서 고찰하면서 인간의 주체성을 보존하려고 하였다. 이러한 시도는 결국 실재론을 떠나 주관주의로 이행하도록 하였다. 그는 인간은 사물의 본질, 즉 물자체(Ding an sich, 物自體)를 알 수 없고, 다만 인식 주관이 인식 대상을 규정할 뿐이라고 하였다. 이러한 관점에서 칸트는 중세의 형이상학 및 존재론에서 벗어나 인간의 역동적이고도 주체적인 인식을 강조하게 되었다. 그는 보편타당하다고 긍정할 수 있는 것은 사물 자체에 있지 않고 오히려 인간 주체의 선험성에 있다고 본다. 따라서 칸트는 경험 대상을 떠나 경험 대상을 앞서 구성하는 인식 주체로 돌아와야 한다는 초월 철학을 개진하였다.

이로 말미암아 신적인 존재에 대한 인식은 사실상 불가능한 것이고 신이 존재해야 하는 인간의 요청만 가능하게 되었다. 요청되는 신의 존재는 인간의 도덕적 행위를 위한 근거이기 때문이다. 그러나 이를 통해 인식과 존재는 분리가 되었고 나아가서 인식과 도덕적 행위도 분리가 되었다고 할 수 있겠다. 도덕적 행위는 존재 방식과 밀접히 연결되어있기 때문이다.

¹⁾ 참조, 박승찬, 토마스 아퀴나스의 유비개념에 대한 재조명, 신학과철학 177~219, 1999; 같은이, 유비개념의 다양한 분류에 대한 비판적 성찰 - 토마스 아퀴나스에 대한 카예타누스의 해석을 중심으로, 중세철학 11(2005), 115~170. 같은이, '의미된 대상과 의미 양태의 구분'과 '유비'개념의 관계 - 토마스 아퀴나스의 작품을 중심으로 - , 철학사상 41(2011) 255~306.

칸트의 이러한 입장은 종교성은 도덕적 행위를 위한 근거로서만 의미가 있을 뿐이다. 종교성에 대한 인식론적 주장은 그에 따르면 보편적인 의미나 구속성이 없을 뿐이고, 단지 개인적인 성향에 불과하다.

5. 칼 라너(Karl Rahner, 1904~1984)

이제 본격적으로 초월에 대한 칼 라너의 이론을 본격적으로 소개하고자 한다. 20세기 최고의 신학자 중의 하나로 꼽히는 그는 신학의 인간학적 전회를 이루었다고 평가된다. 신앙에 대한 근대주의의 공격에 교회는 전통적으로 수세적 자세를 보여 왔지만 칼 라너는 오히려 이러한 공격에 대해서 개방적인 입장을 취하고 현대 세계에 있어 그리스도교 신앙이 의미하는 바를 적극적으로 개진하였다.

5.1 마레샬 수용

할 라너의 초월론은 1927년에 시작되었다고 할 수 있다. 그가 불과 23세 때였다. 그는 벨기에의 철학자이자 신학자인 요셉 마레샬(Joseph Maréchal, 1878~1944)의 "형이상학의 출발점"(Le point de départ de la metaphysique) 제 5권을 읽고서 초월론적 입장을 취하기 시작했다. 마레샬의 책은 전통형이상학적 입장을 유지하면서도 칸트의 이론을 접목하여 칸트를 극복하고자 시도한 것이었다. 이를 통해 마레샬은 존재론과 인식론의 긴장과 대립을 해소하고자 하였는데 이를 소위 '스콜라 형이상학의 초월적 전회'(transzendentale Wende scholastischer Metaphysik)라고 일컫는다. 마레샬의 이러한 새로운 제안은 당시 매우 파격적이었다고 할 수 있다. 왜냐하면 인식을 현상과 경험으로 제한함으로써 형이상학은 불가능하다고 주장한 칸트가 당시까지는 특히 네오토미스트들에게는 형이상학의 파괴자로 알려져 있었기 때문이다. 마레샬이 보기에 감각적 직관(sinnliche Anschauung)에 의존하는 인간 인식의 선험적 조건으로 돌아간 칸트는 사실상 본질적으로 제한된 주체로 돌아간 것에 지나지 않았다. 칸트에 따르면 대상에 대한 인식은 감각 직관과 사유의 종합으로 이루어진다. 그러나 이러한 대상 인식은 정적이고 형식적일뿐만이 아니라 제한적이자 상대적인 주체의 조건에만 의존하기에 결국 '그 자체'(an sich)에 대한 보편적 타당성이 아니라 '나를 위한'(für mich) 상대적 타당성을 지닐 뿐이다. 다시 말해 개별 주체의 경험 현상에만 제한되는 이러한 방식의 인식 행위로 말미암아 보편타당한 형이상학은 칸트에게는 불가능한 것으로 드러난다.

마레샬은 이를 뛰어넘고자 시도하였다. 칸트가 인간 인식의 역동적인 면을 간과하였다고 비판하는 마레샬은 독특한 형태의 현대적 토미즘을 추구하였다. 그에 따르면 전통 형이상학에 대한 칸트의 비판과 불가지론은 인간의 추론적 인식 능력을 역동적이자 목적론적으로 이해함으로써 극복될 수 있었다. 마레샬은 인간 주체의 사유 행위에는 존재 자체를 향한 선험적 개방성이 있다고 본다. 다시 말해 인식 주체는 '절대 존재를 향한 역동적 지향성'(dynamische Hinordnung auf das absolute Sein)을 갖고 있다는 뜻이다. 인간의 인식 행위를 존재의 차원이 아닌 '현상에 대한 경험'의 차원으로 제한하는 것은 결국 존재 여부와 관계없이 개념적 종합(synthesis concepta)까지만 가능하다. 그러나 이러한 인식은 존재 자체에 대한 긍정을 배제한다는 면에서 토마스의 객관적 종합(synthesis affirmata)과는 다른 것이다. 다시 말해 존재에 대한 긍정의 경우에만 객관화, 즉 주관과 객관에 대한 의식적인 대비가 가능하고, 나아가서 판단을 통한 진리가 요청된다. 이성이 단지 경험 현상에만 국한되지않고 모든 존재자들의 근거인 존재 자체를 향하여 갈 때, 경험 대상은 단지 인식 주체에 드러나는 데에만 머무르지 않고, 오히려 이러한 경험 현상을 통해 존재 자체가 인식 주체에 자신을 드러냄을 알게 된다고 말 할 수 있다. 그래서 인간 이성은 자신 안에 선험적으로 내재한 존재 자체에 의거하여 경험 사물의 본질에까지 도달하고자한다. 이에 따라 지성의 또 다른 기능인 오성 그리고 감각적 대상에 개방된 인간 정신의 감각성(Sinnlichkeit) 또한 존재에 그 출발점을 갖고 있다고 할 수 있겠다.

그렇다면 개별 주체가 경험하는 내용에 대한 판단이 상대적 · 주관적 차원에 머물지 않고 어떻게 보편타당하게 주

장될 수 있을까? 마레샬은 존재에 대한 이해에 있어서 우선 판단의 타당성 요청에서 출발한다. 그 요청이란 존재에 대한 긍정 요청이다. 칸트에 따르면 판단은 존재와 관계없이 오로지 개념들의 논리적 연결만을 통하여 가능하겠지만, 마레샬에 의하면 판단은 칸트가 망각하였던 존재 자체에 대한 긍정부터 시작한다는 것이다. 다시 말해주체의 판단 내용이 타당하다고 요청하는 것은 자신의 진술이 참임을 주장하는 것으로서 이는 '어떠한 것이 존재한다는 사실' 나아가서 그 사물이 존재하도록 하는 '존재 자체'가 긍정되는 가운데에 이루어지는 것이라고 마레샬은 보았다. 경험 대상이 존재 자체에 근거하여 존재한다는 사실을 긍정하는 것은 그 대상이 만인에게 보편타당하게 존재한다는 것을 말하기에, 비록 개별 경험자가 각자의 독자적인 방식으로 그 대상을 경험한다고 하더라도 한가지 사실은 확실하다. 즉 개별 경험 주체는 자신과는 독립적으로 존재하는 대상과 대치한다는 점이다. 따라서존재 자체에 근거한 판단 기능을 갖고 있는 이성은 필연적으로 초월적인 존재 자체(transzendentes An-sich)와의 역동적 관계를 지닌다고 할 수 있겠다.

1) 인간의 추론적 지성, 즉 이성은 순수 가능성의 초기 상태에서 다수의 중간 단계를 거처 자신의 목적, 즉 충만한 현실태를 향하여 간다. 다시 말해 인간 지성은 가능태에서 현실태로 운동하여 옮겨간다. 모든 운동이 그러하듯이 인간의 지성적 운동 또한 제한된 목적에 머무르지 않고 무한한 최종 목적을 향한다. 이러한 최종 목적은 무제한적이기에 규정될 수 없다. 그러므로 최종 목적은 존재하지만 사물처럼 존재하는 것이 아니라, 즉 규정적이자제한적으로 존재하는 것이 아니라 오히려 비규정적이자 무제한적인 형태로 존재한다. 한계를 넘어서는 역동적인인간 지성은 오로지 이러한 무제한적 존재인 최종 목적에서 그 평온에 도달하게 되고 운동은 끝을 맺는다.

그런데 이러한 최종 목적은 인간이 경험하기 이전에 이미 인간에게 주어진다. 최종 목적이 주어지지 않았다면 인간 지성은 그 목적을 향하여 갈 수 없기 때문이다. 따라서 인간 지성은 경험 세계의 제한된 대상을 넘어서, 이제한된 대상이 존재하게 하는 근거인 최종 목적을 향한다고 할 수 있다. 이러한 인간 지성의 역동성과 목적성의 형식적 · 선험적 최종 목적은 무한한 존재이자 절대적 존재이고 하느님이라고 할 수 있다. 이러한 관점에서 볼 때경험 세계에 존재하는 개별 인식의 대상들은 최종 목적을 향한 중간 단계 또는 부분으로 나타난다. 인간의 추론적 지성이 역동적이자 목적성을 지니고 있다고 한다면, 이 지성은 그 자체로 확장적이고, 중간 단계와 부분을 넘어서 무한을 향해, 즉 개별 인식을 넘어 절대적이자 최종 목적인 존재 자체를 향해 역동적으로 나아간다고 할 수 있다. 최종 목적은 근본적으로 경험 세계의 개별 인식 대상과는 질적으로 다르지만 그럼에도 불구하고 인간은 개별 대상을 통해서 그리고 개별 대상 안에서 개별 경험 대상이 존재하게 하는 존재 자체, 즉 최종 목적을 발견하게 된다.

2) 인식 대상의 한계성은 '외부' 즉, 한계 저쪽(Jenseits der Grenze)에 대하여 인간이 직접적으로 직관을 통해서 인식되는 것이 아니라 오히려 내부로부터 인식된다. 다시 말해, 한계는 무한을 향한 지성의 능동적인 지향성을 통해서 경험 가능하다. 인간 정신의 역동성은 본질적으로 무한을 추구하는 경향을 갖고 있고, 이러한 지향성을 통해서만이 모든 대상의 한계가 한계로서 인식되고 극복된다. 이는 무한한 최종 목적을 지향하는 인간 지성의 역동성이 경험 대상을 제한된 대상으로서 인식한다는 뜻이다.

인간은 자신을 하나의 경향, 즉 한계를 넘어 무한을 향하는 역동성으로 경험하고, 이러한 자신의 경향을 통해서 인간은 그 경향의 목적을 의식한다. 인간은 그러나 이 목적이, 개별적인 목적이든 아니면 최종적인 목적이든 간에, 자신과는 다르다는 사실을 안다. 제한성을 넘어 무한을 향하는 인간의 지적인 역동성은 개별 사물을 객관적으로 인식하기 위해 반드시 필요한 선험적 조건이다.

이를 바탕으로 인간 지성의 역동성과 목적성은 무한을 향해 지적으로 추론해 나아가기 위한 필연적인 경향이라고 말할 수 있겠다. 그래서 만일 이러한 성향이 대상을 인식하기 위한 전제 조건이라고 한다면, 즉 대상을 경험하기 이전에 주어진 선험적 조건이라고 한다면, 모든 대상 인식에는, 비록 직접적이거나 직관적이지 않더라도, 최종 목적에 대한 인식이 전제되어야 한다. 다시 말해 무한한 절대 존재에 대한 긍정이 객관적 인식을 위해서 필연적으로 전제되어야 한다는 사실이다. 이러한 초월적 긍정은 인간에게는 결코 명시적으로 의식되지는 않는다.

마레샬의 독창성은 인간의 추론적인 인식 행위를 목적 지향적으로, 그리고 개별적인 인식을 부분 운동으로 이해

하였다는 점이다. 인간의 지성이 역동적으로 최종 목적을 향한다는 점에서 마레샬은 존재 인식을 배제하는 경험론과 존재 인식을 단지 직접적인 지적 직관으로 이해하는 합리주의 사이의 중도적인 길을 걷고 있다고 볼 수 있다. 오로지 현상적 인식만이 가능하다는 칸트와는 달리 마레샬은 단지 인간의 지성적 역동성과 목적성만을 주장하는 데 그치지 않고 역동적 지성이 본질적으로 향하는 목적인 선험적 존재인 하느님에 대한 인식 가능성을 말하고자 한다. 결국 이러한 선험적인 신적 존재야말로 모든 대상을 인식하기 위한 가능성의 조건이라고 말 할 수 있다. 이상이 라너가 이해하는 마레샬의 철학 사상이라고 할 수 있다.

라너의 관점에서 이러한 마레샬의 형이상학적 전개는 토마스 아퀴나스의 형이상학을 단지 중세의 것 그대로 재현하는 것에 머물지 않고 현대적 관점에서 수행하였기에, 전통 철학의 계승이기도 하였지만, 새로운 철학을 여는 사유의 변혁이기도 하였다. 마레샬은 전통 형이상학적 사유 행위와 칸트 및 관념론 이후의 초월 철학적 사유 행위 사이에서 이루어지는 새로운 차원의 대화를 시도한 것이었다. 하지만 이에 대한 반응이 모두 긍정적이라고 할수는 없었다. 벨기에 및 프랑스 그리고 독일의 예수회원들은 주로 비판적인 반응을 보여주었다. 다른 한 편으로 마레샬을 적극적으로 수용한 소수의 독일 예수회원들이 있었는데 그들이 요한네스 밥티스트 로츠(Jonannes Baptist Lotz, 1903~1992), 발터 브루거(Walter Brugger, 1904~1990)와 칼 라너(Karl Rahner, 1904~1984)였다. 라너는 인간 정신은 존재에 대하여 선험적으로 개방되어 있고, 인간 현존재에는 형이상학적 차원이 있으며 나아가서 인간 정신은 절대 존재에 역동적으로 지향되어 있음을 초월적 반성을 통하여 제시할 수 있다고 확신하였다. 라너는 자신은 신학을 수행하면서도 언제나 이러한 출발점을 고수하였다.

상술한 내용을 다시 한 번 요약하자면, 최종 목적을 향한 인간 지성의 역동성을 주장하는 마레샬로부터 라너는 다음과 같은 요점들을 수용하였다고 볼 수 있다. '인식 행위의 역동성', '초월적 방법론'(가능성의 조건에 대한 탐구), '무한자로의 초월' 그리고 존재와 하느님이 긍정되고 암묵적으로 초월적 하느님 경험이 선취되는 '초월 행위' 등이 그것이다.

다른 한 편으로, 마레샬의 철학을 수용하면서도 라너가 다음과 같은 점을 의식하지 않았기에 이와 관련된 질문 제기도 답도 추구하지 않았다는 점도 드러난다고 할 수 있다.

- 1) 인간 정신이 한계를 뛰어넘는다는 것은 공간적인 설정이라고 할 수 있다. 이는 어떤 면에서는 인간 정신 운동의 외적인 차원을 말하는 것이라고 할 수 있겠다. 만일 이러한 논리적 전개가 옳다고 한다면 인간의 정신 운동이인식 행위의 내적인 차원, 즉 인식 행위의 질적인 내용과 어떠한 관련성을 지니고 있는지에 대해서 라너는 언급하지 않고 있다. 오히려 라너는 인간 정신의 운동을 질적인 차원으로 이해하는 듯하다. 다시 말해 라너는 정신의 외적인 운동을 말하지만 사실은 이를 내적인 차원의 운동이라고 간주한다고 할 수 있다.
- 2) 인간 정신 운동이 반드시 목적 지향적이라고 말 할 수 있는가? 다양성 및 다원성을 옹호하는 현대인의 의식을 볼 때 인간 정신이 하나의 최종 목적을 향하여 운동한다는 주장은 인간 정신을 지나치게 단순화시키는 것은 아닐까?
- 3) 인간은 정말로 모든 개별 인식 행위를 통해 절대 존재, 즉 하느님 자체에 다가가는가? 다시 말해 인간의 개별 인식 행위가 순수 가능태에서 순수 현실태로 이행하는가? 순수 가능태로서의 인간 인식과 순수 현실태로서의 인간 인식은 실재하는가? 아니면 이는 오로지 논리적 가상적 실재일 뿐인가?
- 4) 왜 인간은 인식 운동의 목적을 자신과 다른 것이라고 이해하는가? 인간 주체의 내재적인 목적은 존재하지 않는가? 다시 말해 인간 주체 안에서 특별한 심리적/인식적 목적을 두고 이를 성취한다면 이는 성취된 자기 자신으로 이해될 수 있지 않을까? 즉 설정된 목적이 정신적으로 성취되는 경우 이는 주체 내의 자기 동일성을 말하는 것은 아닌가?

²⁾ 참조, Otto Muck SJ, "Die deutschsprächige Maréchal-Schule - Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a.", Coreth/Neidl/Pfligersdorffler(Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 2, Granz/Wien/Köln, 1988, 590-622.

5) 최종 목적에 대한 예지적 인식은 추론적 인식이라기보다는 오히려 직관적 인식이 아닌가? 추론을 수행하기 이전에 이미 최종 목적이 인간 정신에 주어졌다면 그것이 비록 외적인 것은 아닐지라도, 그래서 객관적 인식은 아니라도, 직관적 인식이라고 할 수는 있지 않을까?

5.2 '세계 내 정신'에서의 초월 개념

라너는 자신의 저서 '세계 내 존재'를 통해서 자기 고유의 인식 형이상학을 전개하였다. 그는 당시까지 네오 스콜라주의에서는 간과되었던 인간의 주체성을 강조하고자 하였다. 이를 위해 그는 지성의 역동성을 밝힘으로써 초월적 실재론을 전개하고자 시도하였다.

그에 따르면 인간은 정신적 존재이다. 그래서 그는 인간을 '정신'(Geist)이라고 규정한다. 이는 정신성이야말로 인간의 본질이라는 뜻이다. 그러나 인간은 다른 한 편으로는 시공간에 제약된 존재이기도 하다. 비록 정신이 비물질적이라고 해도, 인간의 정신은 물질과 관계없는 순수 정신으로 존재하지는 않는다. 육체가 없는 인간 정신은 현실적으로 가능하지 않기에 인간 정신이란 곧 물질과 긴밀히 연결된 육체화된 정신을 말한다. 육체화된 정신은 시공간 안에 존재하기에 인간은 곧 '세계 내 정신'이라고 일컬어진다. 이는 인간의 정신 활동이 시공간을 통해서, 다시 말해 육체적 작용을 통해서 수행된다는 것을 말한다. 육체는 인간의 정신 활동에 있어서 필수 불가결한 것이다. 따라서 인간 정신이 육체의 감각기관을 통해서 세상을 인식한다는 사실은 부정될 수 없다. 이러한 인식이가능한 이유는 육체의 감각 기관을 통해서 전달되는 내용을 수용할 수 있는 감각성(sensibilitas)을 정신이 지니고 있기 때문이다. 다시 말해 인간 정신은 감각성을 통해서 감각 기관에 포착된 인식 대상을 수용하고 자신과 일치시킨다.

라너는 '진리란 존재와 지성의 일치'라고 보았다. 그에 따르면 인간의 인식은, 토마스의 주장처럼, 인식 주체와 객체의 일치, 즉 인간의 인식 행위와 인식된 것의 일치(idem est intellectus et quod intelligitur)를 말한다. 인 간은 경험의 차원에서 보면 자신의 감각을 통해 외부 사물을 포착한다. 이는 인식자, 즉 인간 정신이 자신의 수 용적 감각성(hinnehmende Sinnlichkeit)을 통해서 여지없이 타자와 함께함(Beim-anderen-Sein)을 말한다. 이 러한 면에서 인간 정신은 감각적 인식자라고 할 수 있다. 그런데 인간 정신이 인식 대상을 인식하려면 감각 기관 을 통해 포착된 내용을 수용할 수 있어야 한다는 면에서 인간 정신이 감각성을 지닌다고 할 수 있으며, 인간 정 신이 감각 대상을 수용하였다는 면에서 인간 정신과 감각 대상이 일치하였다고 할 수 있겠다. 따라서 감각을 통 해 인식하는 인간 정신은 자신의 육체적 존재를 통해 피인식자와 일치하는 것이다. 그러나 인간 정신이 감각 대 상 그 자체를 온전히 수용하는 것이 아니라 하나의 상(像)을 만들어서 수용하는 데 이를 구상(構象, imaginatio) 또는 표상(表象, phantasma)이라고 한다. 정신은 곧 감각 대상의 구상과 일치한 것이라고 할 수 있다. 그런데 인식이 발생하려면 여기서 능동 지성이 필요하게 된다.3) 왜냐하면 인식자는 피인식자가 무엇인지 질문하는데, 능 동 지성을 통해서 인식자 자신과 피인식자를 구분하고 구상을 추상함으로써, 피인식자가 무엇인지를 인식자가 알 게 되기 때문이다. 라너에 따르면 추상 능력을 갖고 있는 능동 지성은 인간 주체가 자신을 타자로부터 구분 하 고, 타자인 감각 대상이 무엇인지 판단하도록 한다. 이러한 구분과 추상이 가능하지 않게 되면 인간은 세상과 자 기 자신을 구분하지 못하게 되고 따라서, 자기 자신을 바라볼 수도, 수용할 수도, 그리고 이해할 수도 없게 된다. 나아가서 추상 작업이 수행되지 않는 경우에는 인식이 이루어지지 않기에 단지 동물적 본능의 지적 수준에 머물 게 된다. 결국 능동 지성에 의한 추상 작업은 인간이 자기 자신의 존재(Bei-sich-Sein), 즉 본연의 인간 존재가 되도록 하는 주요 계기라고 할 수 있다.

라너는 능동 지성을 존재 자체를 향한 선취(Vorweg)라고도 간주하는데, 이는 능동 지성을 통해서 이루어지는 개별 대상에 대한 모든 이해와 판단은 결국 사물들의 존재를 지성이 먼저 인정하는 가운데에 가능하기 때문이다.

³⁾ Karl Rahner, Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Kösel 1957, 46. (이하 GW)

다시 말해 인식은 존재에 대한 선취를 통해 가능하다. 선취란 존재 자체에 대한 경험 이전의 비주제적 이해를 말하는데, 모든 존재자들의 존재 행위가 긍정되는 것은, 다시 말해 존재자들이 존재한다고 인정할 수 있는 것은 선취 안에서 발생하는 선험적 존재 이해를 통해서이다. 이러한 선취는 모든 존재자들의 근거인 존재 자체에 대한 암묵적 긍정을 말하는 것으로, 존재 자체에 대한 긍정이 없는 인식은 결국 존재자들의 존재를 인정하지 않는 꼴이기에 환영에 불과하게 된다. 이에 선취는 질료ㆍ형상적으로 존재하는 사물의 형상을 인식하기 위한, 즉 사물이무엇이지를 인식하기 위한 선험적 조건이라고 할 수 있다.

인간의 인식은 언제나 감각적 직관에 의존되어 있다. 능동 지성은 생득적 직관이 아니라 오히려 존재자를 대상으로 삼을 수 있는 가능성의 조건이기에 물리적인 것들에 대한 인식 가능성을 위한 선험적 '형상적 조건이다. 존재에 대한 긍정이 선취 가능성의 조건이자 대상적 세계 소유를 위한 가능성의 조건이라고 한다면, 능동 지성은 역동적인 선취로서 존재 자체를 지시하고 감각적 세계의 총체를 넘어선다. 이로써 형이상학이 가능해진다. 존재하는 모든 것들은 결국 초월적인 개념인 존재, 진리 그리고 선 등으로 진술되고 특징되어진다.

나아가서 인식이 이루어지려면 능동 지성은 수동 지성(intellectus possibilis)과 함께 작동이 되어야 한다. 라너는 토마스 아퀴나스의 수동 지성을 다음과 같이 설명한다.

"능동 지성이 모든 피조물의 원천이 존재 자체를 향한 인간 정신의 즉각적이고 역동적인 지향성 (Hingerichtetsein)이라고 한다면, 수동 지성은 지성으로서, 수용적 인식을 통해서 모든 것이 되는 존재 자체를 포괄하는 인간 정신의 가능성이라고 할 수 있다. 수동 지성의 수용 범위는 능동 지성이 포착하는 범위와 같다."⁴⁾

수동 지성은 존재하는 모든 것을 수용하는 경향만이 아니라 심지어 경험 이전에 이미 존재 자체를 수용하려는 경향을 갖기에 이 또한 선취라고 할 수 있다. 그래서 라너는 이러한 수동 지성을 선취의 수용적 공허(die hinnenhmende Leere des Vorgriffs)라고 부르기도 한다. 존재하는 사물들은 감각에 자기 자신을 드러내고 감각은 이를 수용한다는 면에서 감각은 수동적이라고 할 수 있다. 이에 따라 수동 지성은 인간 주체가 감각을 통해서 대상을 수용할 수 있는 원천이라고 할 수 있다. 결국 수동 지성이라는 지성의 수용성 및 수동성을 통해서 인식 대상이 자신을 인식 주체에게 자신을 제공하고 하나가 되는 것이다.

감각과 사유가 일치된 것을 인지(cogitativa) 또는 전술한 바 있는 '구상'(imaginatio)이라고 한다.5) 능동 지성과 수동 지성의 작용을 통해서 인간 지성은 대상과 일치하며 그와 동시에 대상과 자신을 구분하여 대상을 인식하기에 이른다. 그러나 존재하는 사물을 인식하는 것은 근본적으로 존재 자체를 선험적으로 긍정하고 수용하는 능동 지성 및 수동 지성의 수행으로 말미암은 것이다. 존재자에 대한 인식은 존재 자체에 대한 선험적 인식 다시 말해서 초월적 인식을 통해서 가능하다고 말할 수 있겠다. 라너는 과연 자신의 저서 '세계 내 정신'에서 어떠한 의미에서 '초월적'(transzendental)이라는 용어를 사용하는 것일까? 라너의 '초월' 개념은 어떠한 것일까? 라너는 추상(abstractio) 및 능동 지성의 문제를 다루면서 초월에 대해서 다음과 같이 정의한다.

"따라서 인간 언어의 한 단어 그 자체만으로도 초월적(transzendental) 대상, 즉 시공간을 근본적으로 넘어선 (erhaben) 대상의 특수성을 표현할 수 있는지 여부를 우리가 규명할 때, 그 자체로 단순한 이해(simplex apprehensio)가 형이상학적 대상을 표현할 수 있는지 여부가 밝혀진다."6)

여기서 '초월적'이라는 용어를 라너는 '시공간을 근본적으로 넘어선'이라는 뜻으로 사용하고 있음이 드러난다. 여기서 라너가 라틴어 trans('저쪽으로')와 scando('올라가다')를 합성한 뜻을 그대로 사용하는 것으로 보인다. 라너

⁴⁾ GW 172 (247)

⁵⁾ Ibid. 221 (308)

⁶⁾ Ibid. 139 (205)

는 인간 정신이 시공간의 한계를 넘어 형이상학적 대상, 즉 존재 자체를 향하여 있다고 본다. 라너에게 인간 정신의 초월성이란 곧 물리의 세계를 넘어서는, 다시 말해 시공간성을 넘어서는 형이상학적 대상, 즉 존재 자체를 향하는 역동성을 뜻한다.

그러나 '초월적'이라는 형용사는 이렇게 한 가지 의미만을 갖고 있는 것으로 보이지는 않는다. 왜냐하면 라너는 다른 방식으로도 '초월적'이라는 용어를 사용하기 때문이다.

"모든 부정이 긍정에 근거한다면 가장 극단적인 부정인 비존재(non ens)도 마찬가지여야 한다. 부정은 존재 자체에 대한 초월적인 긍정, 즉 모든 임의의 긍정에 필연적으로 동시에 내려지는 존재 자체에 대한 긍정에 근거한다. 사실 이는 그 자체로 부정이다. 존재 자체에는 부정이 없다. 즉 존재 자체에 더 이상의 비존재는 없다."7)

여기서 라너는 '초월적'이란 용어가 존재에 대한 '긍정'이라는 특성을 나타낸다고 본다. 인간은 오로지 대상의 구체적인 현존재를 인정함과 동시에 필연적으로 주어지는 것을 대상의 본질로 인식한다. 다시 말해 인간은 구체적인 대상에 대한 존재를 긍정함과 함께 동시에 주어지는 본질을 아는 것이다. 라너에 의하면 사물의 본질 인식은 존재 자체의 긍정을 전제한다.

또한 라너는 인간 정신이 '초월적'이라 함은 존재 자체를 향한 인간 정신의 필연적인 성향을 보여준다고 주장한다. 인간 정신의 초월적 대상인 존재 자체는 시공간을 넘어서 있지만, 그래서 인간이 시공간 내에서 인식하는 방식으로 대상이 될 수는 없지만, 이 존재 자체는 시공간 내에 존재하는 모든 것의 형이상학적 근거이다. '초월적'이란 용어와 '형이상학적'이란 용어는 시공간을 넘어서는 존재 자체를 지칭한다는 의미에서는 같은 차원에서 사용된다. 따라서 '초월적'이란 용어는 '형이상학적' 대상의 특징을 지칭하기도 한다. 이에 대해서 라너는 다음과 같이 말하기도 한다.

"형이상학의 가능성과 한계가 물리학을 가능하게 하는 절대적 본질에 대한 넘어감(excessus)에 대한 반성에만 있다면, 우리 대상의 영역, 즉 구상(imaginatio)의 영역을 넘어선 대상에 대해 만들어질 수 있는 근본적인 종류의 유일한 형이상학적 진술들은 존재 개념 그 자체의 본질적인 특징들이다. 토마스는 그것들을 초월자 (transcendentia)라고 칭하는데, 그 본질적인 것이 존재(ens), 참(verum), 선(bonum)이다."8)

이외에 라너는 '초월적 반성'(transzendentale Reflexion)이라는 의미에서도 같은 단어를 사용한다. 초월적 반성이란 라너에 의하면 경험적 대상의 인식 가능성을 위한 선험적인 조건, 즉 경험에 선행하는 인식 가능성의 조건에 대한 숙고를 의미한다. 라너가 이해하는 이러한 선험성은 칸트처럼 단순히 인간 주체에 한정된 것만이 아니라, 존재 자체와 연관이 된다. 다시 말해 '초월적'이란 용어 개념은 존재론적 관점에서는 존재 자체와 연관되어있지만, 인식론적 차원에서 '초월적'이란 용어는 경험에 앞서 경험을 가능하게 하는 조건에 대한 반성을 뜻을 갖는데, 결국 인식 가능성의 선험적 조건에 대한 반성은 존재 자체와 관련이 되고, 존재 자체가 인식을 위한 선험적 가능성의 조건이기에, 초월적 반성은 존재 자체에 대한 반성으로 귀결된다.9)

이렇듯 라너의 인식 형이상학적 입장은 신학에서도 그대로 적용되는데 그 이유는 신학을 수행하기 위해서는 신적 인 존재에 대한 직접적 탐구가 아니라 오히려 인간의 자기 반성, 즉 인간의 인식 능력의 제한성과 동시에 무한을 추구하는 역동성에 대한 탐구를 통해서만이 가능하기 때문이다.¹⁰⁾

⁷⁾ GW 217 (302)

⁸⁾ Ibid. 291 (400)

⁹⁾ 그 밖에 라너는 '세계 내 정신'에서 '초월적'이란 용어가 물질 세계를 넘어선 어떠한 것과 연관된다는 면에서 시공 간을 뜻하는 '범주적'(kategorial)이라는 용어의 반대 개념으로 사용하기도 한다. 이는 칸트와 유사하다고 볼 수 있다

¹⁰⁾ 참조, Matthias Lutz-Bachmann, "Die Theologie bedarf der Philosophie. Über einen Grundsatz der

5.3 '말씀의 청자'에서의 초월 개념

1936년 12월 신학박사 학위를 취득한 이후 라너는 1937년 7월 인스브루크 대학교의 시간 강사가 되었다. 이 시기에 그는 잘츠부르크 대학에서 방학 특강을 하게 되었는데, 이 강의 내용이 1941년에 '말씀의 청자'로 출판되었다. '종교 철학의 기초를 놓는 작업'이라는 부제를 갖고 있는 이 책은 다분히 철학과 연관되어 있을 것이라는 추측을 가능하게 한다. 라너는 이 저서를 통해서 신학의 세계에서 본격적으로 알려졌다고 할 수 있다. 사실 라너는 '세계 내 정신'에서보다는 '말씀의 청자'에서 자신의 고유한 사유 방식과 그 방향을 보여준다. 코레트에 의하면 '말씀의 청자'에서 사변적으로 전개한 내용은 라너 말기에 저술된 '그리스도교 신앙 입문' 전체를 관통한다.

라너는 제 1부(HW 9-41 [15-44])에서 종교 철학에 대하여 다룬다. 그는 종교 철학은 계시를 위한 순종적 가능태 (potentia oboedientialis)의 존재론이라고 정의한다. 종교 철학은 어쩌면 주어지고 있는지 모르는 하느님 계시에 대한 인간의 본질적인 선험적 '경청 가능성'(Hörenkönnen)에 대해서 질문을 제기한다. 라너에 의하면 종교 철학의 과제는 하느님의 계시를 감지할 수 있는 가능성을 분석하는 데에 있다. 이 분석은 근본적으로 온전히 자신의 본질을 펼쳐나간 인간을 비로소 구성하는 존재 가능성(Seinsmöglichkeit)을 분석하는 것이다. 11) 따라서 종교 철학은 하느님의 말씀을 감지할 수 있는 능력과 관련하여 인간에 대한 형이상학적 분석을 시도하는 것이기에 형이상학적 인간학이라고도 할 수 있다. 12)

그런데 말씀의 청자 마지막에서 라너는 종교 철학을 다음과 같은 이유로 '기초신학적 인간학'이라고도 부르기도 한다.

"우리가 탐구해 온 것은 인간에 대해 다룬 것인 한, 일종의 인간학이다. 그것은 인간을 자신의 역사 속에서 '자유로우신 하느님의 가능한 복음 말씀'에 자유로이 귀 기울여야 하는 존재라고 이해한 것인 한, '신학적' 인간학이다. 그것은 인간이 자기 자신에 대해 가지는 그런 자기이해가 어떤 식으로든 '사실적으로 주어진 신학'을 들을 수 있기 위한 전재조건인 한, '기초신학적' 인간학이다."13)

물론 종교 철학이 오로지 '기초신학적 인간학'이어야만 할 필연성은 없다. 왜냐하면 종교 철학은 그 외의 다른 다양한 구성 요소들을 내포할 수 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 종교 철학은 라너에 의하면 다음과 같은 이유로 '기초신학적 인간학'이어야 한다고 한다.

"간단히 말해서 종교철학은 [...] 항상 기초신학적 인간학이 될 것이다. 기초신학적 인간학의 마지막 말은 하느님의 말씀에 귀 기울이라는 정언명령을 주제화하는 것일 것이다."¹⁴⁾

라너의 문제 제기와 이에 관한 숙고는 종교 철학이 이미 신학을 수행하는지에 대한 여부 또는 신학의 기초가 되는지에 대한 여부와 연결된다. 하느님 존재 및 계시 가능성에 대한 종교 철학적 문제 제기는 존재론의 차원에서 추구되지만 - 이러한 면에서는 순수 철학적 차원인데 - 계시에 대한 순종적 가능태와 관련되어 수행된다면 기초 신학적일 수밖에 없다. 이러한 면에서 '말씀의 청자'는 비록 '종교 철학의 기초를 놓는 작업'이라는 부제를 지니고 있지만 형식적으로 순수한 철학적 작업이라고 보기는 어렵다. 왜냐하면 말씀의 청자는 '계시에 대한 경청 가

Theologie Karl Rahners", in: *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, M. Lutz-Bachmann (Hg.), Berlin 1994, 284-298.

¹¹⁾ HW 19 (25)

¹²⁾ Ibid. 43, (48)

¹³⁾ Ibid. 215 (208)

¹⁴⁾ Ibid. 219 (211)

능성'의 문제를 다루기 때문이다.

라너는 말씀의 청자 제 2부(HW 42-87 [45-88])에서 존재의 개방성, 즉 조명성(Gelichtetheit)에 대해서 다룬다. 이와 동시에 그는 모든 존재에 대한 인간의 개방성도 다룬다. 라너에 따르면 인간은 궁극적으로 존재자의 존재가 무엇인지에 대해서 질문한다. 인간의 모든 사유와 행위에는 이 문제가 암묵적으로 전제되어 있다. 인간은 질문을 시작할 때야 비로소 자신의 충만한 본질을 수행하기 시작한다. 질문을 통해서 존재에 대한 비주제적 앎이 표현된다. "모든 면에서 철저히 알 수 없는 것에 대해서는 어떠한 물음도 던질 수 없기 때문이다." 15) 인식은 존재와 인식 행위와의 일치를 통해서, 다시 말해서 인식 행위에 있어서 존재의 조명을 받을 때에 가능하다는 것이다. 존재의 조명성을 라너는 존재의 말씀이라고 칭한다. 존재의 말씀인 조명성이야말로 엄격한 의미에서 계시를 위한 전제라고 할 수 있다. "존재가 처음부터 '말씀'(Logos)이어야만 육화된 말씀이 언어를 통해서 신성의 심연에 은폐되어 있는 것을 말할 수 있다." 16)

말씀의 청자에서도 라너는 인간은 정신적 존재라고 주장하면서 그 일관성을 유지한다. 그에 따르면 인간은 모든 개별 대상을 넘어 존재 자체를 선취함으로써 개별 대상을 마주하는 능력을 소유하고 있다. 능동 지성의 능력인 선취를 통해서 인간은 무한한 지평을 경험한다. 인간 정신은 오직 무제한에 의해서만 제한받을 뿐이다. 지평의 이러한 무한성이 계시 발생 가능성을 위한 선험적 가능성의 조건이다.

라너는 제 3부(HW 88-137 [89-134])에서 계시가 존재 개방임을 밝히려고 시도한다. 이는 단순히 존재 자체를 향한 선취를 통해 이미 암묵적으로 알려진 것을 펼치는 것에 머물지 않는다. 하느님은 자유로운 미지자이다. 정신적인 존재인 인간이 존재 자체에 대한 형상적 통찰력을 지니고 있음에도 불구하고 하느님은 자신을 드러낼 수도 침묵을 지킬 수도 있다. 이는 거꾸로 인간은 자유로운 하느님을 향한 자유로운 경청자라고도 할 수 있다. 왜 나하면 인간은 자신의 선취를 통해서 자유로운 하느님에게로 역동적으로 향하여 나아가면서 자신을 성취하기 때문이다. 선취는 인간이 필연적으로 계시를 기다린다는 점을 보여준다. 이와 동시에 선취는 인간 자신이 계시를 위한 선험적 법칙이 될 수 없음을 보여주기도 한다. 왜냐하면 선취는 제한받지 않기 때문이다. 능동 지성은 계시를 듣기 원하는 인간을 구성한다. 다시 말해 능동 지성은 순종적 가능태를 하느님을 향해 나아가는 능동적 가능 태로 만든다.

제 4부(HW 138-211 [135-202])에서 라너는 계시가 왜 인간으로부터 연역될 수 없는지에 대해서 숙고한다. 인간은 순수 정신이 아니고 세계 내 정신이기에 처음부터 인식하는 것이 아니라, 시공간적 대상이 인간에게 자신을 드러낼 때 비로소 인식한다. 시공간적 제약을 받는 인간은 따라서 역사적 본질을 지니고 있고, 이 세상은 인간이 자신의 본질을 구체적으로 성취하는 자유의 공간이 된다. 이에 대해 라너는 다음과 같이 말하고 있다.

"그런데 인간이 무엇인지 그 자체는 오직 '가능한 인간존재가 펼쳐져 있는 실제 사실' 안에서만, 곧 인간 일반의역사, 인류의 역사 안에서만 나타난다. 따라서 인간은 자신의 정신적 본성으로 볼 때, 정신이기 위해서 본질적으로 역사에 정향되어 있다. 인간이 자유로운 계시의 하느님 앞에 서 있다면 이 계시는 주어질 경우 언제나 인간의역사 안에 들어와야 한다면 - 만일 그것이 주어지지 않는다면 인간 역사에서 가장 본질적인 것은 그 안에서 감지할 수 있는 하느님의 침묵일 것이다 -, 그리고 인간은 '어쩌면 이 계시가 주어지고 있는지 모르는 장이어야 하는' 역사를 향해 처음부터 정향되어 있다면, 그렇다면 인간은 그 본질로 볼 때 실제로 '인간 역사 안에서 말을 통해 주어지는 하느님의 가능한 계시'에 자기본질의 중심으로부터 청종하는 존재자이다."17)

'세계 내 정신'에서와 마찬가지로 '말씀의 청자'에서도 라너는 '초월적'이라는 용어를 여러 번 정의하였다.

¹⁵⁾ HW 50 (55)

¹⁶⁾ Ibid. 67

¹⁷⁾ Ibid. 203f (199)

"그러므로 우리가 하성을 오직 한 특정 개별자의 하성으로만 경험함에도 불구하고 인식자가 하성의 이 '경계 지어져 있지 않음'을 인식할 수 있는 가능성의 초월론적 조건은 무엇이냐는 물음이 나온다. 우리는 그 가능성의 초월론적 조건에 대해, 다시 말해서 개별 인식과 추상화가 가능하기 위한 선행 조건으로서 인식 주체 안에 선험적으로 주어져 있어야 하는 조건에 대해 묻는 것인데, 이를 스콜라철학적으로 표현하면, 우리는 추상화할 수 있는 '능력'의 내적 본질에 대해 묻는다고 할 수 있다. 이 능력을 토마스의 용어로 능동 지성(intellectus agens)이라고 부르기도 하기 때문에, 우리의 물음은 결국 능동 지성의 본질에 대한 물음이라고 말할 수 있다."18)

여기서 라너는 '가능성의 초월적 조건'이란 인식자가 하성(何性, quiditas)의 무제한성을 인식할 수 있도록 하는 것이라고 보았다. 이는 '가능성의 초월적 조건'이 개별 인식과 추상에 앞서 인식 주체에 주어져 있음을 말한다. 개별 경험이 단지 상대적이고 주관적인 체험으로 머물지 않고 '경계 지어져 있지 않음'으로 다시 말해 보편성으로 판단되기 위해서는 추상의 단계를 거쳐야 한다. 이 기능을 하는 것을 토마스 아퀴나스는 능동 지성이라고 한다. 따라서 능동 지성 또한 개별 대상의 경험 이전에 인간 주체에 주어진 것으로 보아야 하기에, 능동 지성도 가능성의 초월적 조건이라고 할 수 있다. 그러나 능동 지성은 가능성의 초월적 조건을 이루는 하나의 구성 요소일뿐 가능성의 초월적 조건 자체라고는 할 수 없다. 왜냐하면 라너는 선험적 직관 형식인 시공간 또한 인식 가능성의 선험적 조건으로 기능한다는 점을 알기 때문이다.

인식에 앞서 선험적으로 인간 주체에 현전하는 것은 경험의 직접 대상이 되지 못한다. 왜냐하면 이는 경험 이전에 먼저 주어져 경험을 가능하게 하는 조건이기 때문이다. 선험적인 것은 경험적인 것에 논리적으로 선행하는 것이기에 선험적인 것이 경험적인 것에 의존하지는 않는다.

5.4 '그리스도교 신앙 입문'에서의 초월 개념

'그리스도교 신앙 입문'(Grundkurs des Glaubens)¹⁹⁾은 라너가 뮌헨 대학교 및 뮌스터 대학교에서 강의했던 내용을 정리해서 출간한 것이다. 코레트에 따르면 '말씀의 청자'에서 드러나는 라너의 초기 철학적 기본 입장은 후기의 신학적 저술인 '그리스도교 신앙 입문'에서도 그대로 유지되었다고 한다. 절대 존재를 향하여 나아가는 인간 정신을 라너는 초월적 형이상학적 관점에서 이해하려고 시도했다는 면에서 그렇다. 즉, 라너에 따르면 인간 정신은 하느님의 무한한 신비를 향해 개방되어 있는 것이다.

라너의 신학적 방법론은 인간 인식을 가능하게 하는 조건으로 되돌아가는 것이다. 이는 다시 말해서 감각적 경험 대상을 떠나서 인식 주체로 돌아가 이미 감각 경험에 앞서 주어진 인간 정신의 선험적 구조에 대한 탐구를 뜻한다. 여기서 선험이란 심리적 현실을 말하는 것이 아니라 경험 이전의 어떠한 것으로서 정신 작용에 선행적으로 주어지는 조건을 말한다. 이 조건은 선험적이기에 반성적이자 추론적으로만 지시될 수 있을 뿐 직접적 숙고의 대상은 될 수 없다. 나아가서 이 조건은 칸트와는 달리 사실·사태를 있는 그대로 볼 수 없게끔 하는 것도 아니고 개별적 인식 주체에 각기 다르게 드러나도록 왜곡시키는 것도 아니다. 오히려 존재자의 존재 자체를 드러내도록한다.

여기서 인식만이 문제가 되는 것은 아니다. 마레샬은 인간 정신의 역동성을 인식의 차원으로 제한했지만 라너는 그 역동성을 지향, 의지 그리고 실천 등 인간 현존재의 자기 실현으로 확장하였다. 다시 말해 인간 현존재는 선취의 역동적 과정으로 편입되었다. 인간 현존재의 존재 방식은 선취에 의해 조건 지워지고 구성된다. 이것이 라너 신학의 인간학적 출발점이라고 할 수 있다. 즉, 라너에게는 두려움과 어려움 그리고 한계 안에서 살아가면서 뭔가를 원하고 추구하며 질문하는 구체적인 인간이 신학적 출발점이 된다. 라너의 신학에는 구체적인 상황 안에

¹⁸⁾ Ibid. 75 (76f)

¹⁹⁾ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums, Herder 1984. (\circ] $\bar{\circ}$ \dagger GG)

실존하는 정신적이자 인격적이고 초월적인 현존재인 인간에 대한 질문이 항상 제기된다.

질문하고 알고 원하며 행동하는 인간의 모든 정신적 · 육체적 행위는 존재에 대한 이해를 전제한다. 만일 인간이 존재하는 어떠한 것에 대해서 질문을 던지고 특정한 태도를 취한다면 그것은 암시적이든 아니면 비주제적이든 간에 인간은 '존재의 의미'에 대해서 이미 이해하고 있다는 점을 뜻한다. 존재에 대한 이러한 선이해는 역동적으로 존재 자체를 향하는 유한한 인간 정신의 본연성(Bei-sich-Sein), 즉 존재 자체에 대한 선취에 그 근거를 갖고 있다. 따라서 초월적인 질문은 단지 현상학적으로만이 아니라 형이상학적으로도 심화된다. 인간 정신은 본질적으로 형이상학적이자 초절적(transzendent)이며 나아가서 초월적(transzendental)이고 따라서 선험적이다. 다시 말해인간 정신은 경험 현상에서 존재 자체에로 초월한다. 20) 칸트는 초절적 인식(transzendente Erkenntnis)은 불가능하다고 초월적으로 논증하고자 하였다. 라너는 그러나 마레샬과 마찬가지로 절대 존재를 향한 형이상학적 초절은 인간 정신이 활동하기 위한 초월적 기본 조건이라고 간주하였다. 다시 말해 정신의 초절적 역동성은 초월적사유의 근거가 된다. 이것을 논증하기 위하여 라너는 인식 주체의 무조건적인 판단 주장에 집중하지 않고 존재에 대한 질문에 집중한다. '어떠한 것이 있는가?', '그것이 무엇인가?' 또는 '그것은 어떠한가? 등의 존재자에 대한모든 질문은 결국 존재에 대한 질문이다. 왜냐하면 존재자에 대한 이러한 개별적 질문은 존재에 대한 긍정이라는조건에서만 가능하고 또 이러한 질문들은 존재와 관련하여 제기되기 때문이다. 개별 존재자에 대한 인식은 존재자체를 전제하며 존재에 대한 인간 정신의 개방을 전제로 한다. 이는 경험 이전에 존재를 향한 인간 정신의 선험적인 지향성이라는조건 하에서만 존재자에 대한 질문이 가능하다는 뜻이다.

5.5 신학적 선험성

여기서 라너에게 철학적 · 신학적 질문이 제기된다. 만일 라너 신학의 철학적 기초에 대해서 묻는다면 철학이 그의 신학에 수용되었는지 그리고 어느 방식으로 수용되었는지에 대해서 질문을 해야 한다. 다시 말해 다음과 같은 질문이 가능하다. 초월 철학적 사유가 신학에 어느 정도로 전환되었는가? 초월 철학적 사유가 실질적으로 신학적 사유에 어느 정도로 수용되고 도움이 되는가?

이러한 문제는 이미 '말씀의 청자'에서도 드러난다. 과연 '세계 내 정신'이 '말씀의 청자'가 될 수 있는가? 이 질 문에는 두 가지 긴장이 있다. 하나는 선험적 구조를 지닌 인간의 정신은 제한되어 있고 역사적이라는 점이다. 다른 하나는 인간 정신이 수용해야 하는 대상은 무한하고 초역사적이라는 점이다. 우연한 역사적 사건의 경험을 통해서 인간 정신은 어떻게 우연성과 역사성을 근본적으로 넘어서는 신적인 말씀을 수용할 수 있는 것일까? 이를 발판으로 질문은 지속적으로 제기된다. 우연적 역사적 사건을 통해서 하느님의 계시는 어떻게 가능한가? 제한된인간 정신은 무한한 하느님의 말씀을 어떻게 수용할 수 있는가? 하느님 계시의 가능성과 역사를 통해 하느님의계시를 인간 측에서 수용할 수 있는 가능성에 대한 질문 제기는 이미 구원사적 계시의 현실을 전제하는 것일까?하느님의 자유로운 자기계시가 역사 안에서 발생하기 이전에는 계시의 가능성에 대한 질문만이 제기될 수 있는가? 이러한 질문이 가능하려면 하느님은 역사를 통해 인간에게 말을 걸었고 자신의 말을 들을 수 있는 능력을 부여하였다는 것을 전제해야 한다. 이러한 경우에야 비로소 인간은 '말씀의 청자'가 될 수 있다는 가능성의 조건에대해서 질문할 수 있을 것이다.

또 다른 질문은 더욱 신학적인 차원이다. 초월 철학적 출발점에서 라너는 신앙에 대해서 해명하고자 '신학적 선

²⁰⁾ 여기서 '초절적'(transzedent)'과 '초월적'(transzendental)을 구분하는 것이 중요하다. '초월적'이란 인식 행위의 조건에 관한 질문과 관계된 것이고 '초절적'이란 형이상학적 차원에서 한계 경험을 넘어서는 것과 관계된 것이다. '초월적'이란 단어는 '범주적'(kategorial)이란 단어와 쌍을 이루는 개념이고 '초절적'이란 단어는 '내재 적'(immanent)라는 단어와 쌍을 이루는 개념이다. 라너는 후에 '초월성'(Transzendentalität)과 '초 절'(Trnszedenz)이 같은 것이라고 보았다. 따라서 라너에게는 초절 경험(Transzendenzerfahrung)과 초월적 경험 (Transzendentale Erfahrung)은 같은 것을 뜻한다. 아울러 라너는 '초절'(Transzendenz)을 '향처'(Woraufhin)로 이해하기도 한다. 이는 '초월'의 객관적 차원을 보여주며 '초월'이 모든 현실의 객관적 초월적 근거임을 강조하는 것으로 보인다.

험성'을 발견하고자 하였다. 그는 예수 그리스도에게서 이를 발견하였다. 예수 그리스도는 하느님 말씀의 육화, 즉 인간이 되신 하느님이시다. 예수 그리스도를 통하여 하느님 자신은 역사 안에서 인간으로서 인간들과 조우하고 예수 그리스도를 통해 구원 행위를 실행함으로써 인간에게 구원을 선사한다. 이것이 라너의 '그리스도교 신앙 입문'에 설명되어 있는 '초월적 그리스도론'의 골자라고 할 수 있다.²¹⁾ 그렇다면 초월적 선험성이 신학에서 어떻게 적용 가능한지를 보여 주는 것이 문제가 될 것이다. 여기서 신학을 위한 초월적 사유 행위의 의미가 무엇인지를 밝히는 것이 중요하다.

하느님의 육화와 구원 행위는 예측될 수 없는 하느님의 자유로운 구원 의지에서 온다. 이는 인간학적인 차원으로 연역할 수도 없으며 요청될 수도 없다. 하느님의 육화와 구원 행위는 역사 안에서 경험될 뿐이다. 그렇다면 어떠한 의미에서 경험과 역사가 초월적으로 근거를 가질 수 있고 파악될 수 있을까?

칸트에 따르면 초월적 인식(transzendentale Erkenntnis)이란 대상에 대한 직접적 경험으로부터 떠나서 모든 경험이 가능하기 위한 선행적 조건으로 되돌아감을 통해서 온다. 초월적 조건 자체가 경험의 대상이 될 수는 없다는 의미에서 초월적 경험은 칸트에게는 부조리이거나 모순일 것이다. 물론 칸트가 감각적 직관이라는 매우 제한된 조건 아래에서 초월적 인식을 이해한다는 면에서, 초월적인 것 자체는 결코 직접 경험의 대상이 될 수가 없다. 22)

경험 가능성의 선행적 조건이자 동시에 경험이 실행되는 전제인 초월은 대상을 감각을 통해 경험할 때에 비주제 적으로 함께 경험된다고 긍정될 뿐 직접적 감각 대상은 될 수 없다. 따라서 초월은 추론적으로만 주제적으로 궁 구 가능하고 언표될 수 있을 뿐이다. 이러한 의미에서 역사 또한 초월적 역사로서 추론적 사유 행위의 대상이 될 수 있다. 그런데 칸트는 경험 가능성의 조건으로서 상대적이고 제한적인 인간 정신의 선험성으로 돌아가는 것을 초월성이라고 말하는 반면에 라너는 존재 자체에 개방 되었으며 그 존재를 향하여 무단히 자신의 한계를 넘어가 려 하며 나아가서 존재의 입장에서 자신의 경험을 반성하려는 인간 정신으로 돌아가는 것을 초월성이라고 한다. 역사는 칸트의 입장에서는 단지 우연적 경험이 가능한 장으로서만 인정되고, 오로지 주관적이자 상대적인 것만을 추구할 수 있는 역사적 장만이 인정되지만, 라너에게 역사는 제한된 역사가 아니라 하느님의 구원이 발생하는 구 원사로서 인정된다. 다시 말해 칸트의 초월적 사유 안에는 인간의 역사를 구원의 역사로 바라볼 수 있는 가능성 이 없는, 단지 우연적 사건이 발생하는 상대적인 장일뿐이다. 반면에 라너의 초월 신학에서는 역사는 하느님의 구원이 발생하는 장이다. 즉, 인간은 역사를 통해서 끊임없이 자신의 한계를 넘어 존재 자체를 찾아 구원을 추구 하고 하느님은 역사를 통해서 자신을 인간에게 드러내고 구원을 선사한다. 인간의 역사 안에서 구축되는 여러 요 소들, 즉 정치ㆍ경제ㆍ사회ㆍ문화들은 개별적 인간들에게는 역사적ㆍ경험적 선험성이라고 말할 수 있다. 그러나 이는 인간이라는 정신적 인격적 존재 자체를 조건지우는 순수한 초월적 선험성과는 다른 것이다. 칸트적인 관점 의 선험성이란 단지 시공간의 차이에 따라 발생하는 구체적인 역사적·개별적 사건들을 통한 선험성에 머무르고 주관적이고 상대적일 뿐이기에, 초월적 선험성은 절대자, 즉 존재 자체를 향한 인간 행위의 가능성의 조건이라고 말하는 라너와는 다르다고 할 수 있겠다.

이러한 의미에서 예수 그리스도는 역사를 통해 자신을 드러내는 절대자, 존재 자체, 즉 하느님이자 인간으로서, 그리스도교 신앙의 기초이자 주관적으로는 자기 자신과 세상을 이해하는 전제 조건이면서 그와 동시에 객관적으로는 '초월적 실존'을 위한 인간 실존의 새로운 존재 규정이라고 할 수 있다. 따라서 예수 그리스도는 신학적 성찰과 해명을 위한 기본 조건이고 신학적인 선험이라고 할 수 있다. 나아가서 예수 그리스도는 단지 순수 선험으로만 머물지 않고 역사 안에서 인간이 된 하느님이라는 면에서 역사적 경험적 선험이기도 하다.

라너는 인간을 육체와 결합된 정신으로 이해하였다. 즉 정신성과 더불어 육체성은 인간의 본질을 구성하는 필수

²¹⁾ GG 206~211. 참조, 이규성, 칼 라너의 그리스도론에서 나타나는 인간학의 수용 과정 및 그 체계적 이해, in: 『가톨릭신학과사상』 66 (2010) 146~181.

²²⁾ 칸트는 역사적 차원과 역사성의 문제를 거의 고려하지 않는다. 칸트의 이러한 입장은 하만과 헤르더의 비판을 받은 바 있다. 그 이후로 역사는 점점 더 철학적 사유의 대상이 되었다.

요소이다. 육체는 구체적이고 역사적이기에 라너는 인간을 '세계 내 정신'이라 부른다. 이는 인간이 선험적 차원에서 역사적으로 규정되고 역사와 반드시 연관을 갖고 있다는 것을 뜻한다. 역사에 대한 이러한 인간의 선험적지향성은 초월적으로도 연관이 된다. 인간 실존은 선험적으로 역사와 반드시 연관되어 있다. 이 역사를 통해서인간은 구체적 경험을 하며, 나아가서 그리스도에 의한 구원 사건을 경험하기도 한다. 이 경험을 통해 인간은 초월적인 차원으로 부름을 받고 초대된다. 역사를 통해서 인간은 인간 실존의 의미와 구원을 발견한다. 다시 말해서 인간은 역사 안에서 예수 그리스도를 통해서 하느님이 주신 참된 삶을 발견하게 된다.

초월 철학적 사유는 칼 라너에게 있어서 실존적 · 인간학적 사유 행위로의 전회를 뜻한다. 여기에는 마레샬과 하이덱거의 사유 방식이 보인다. 물론 라너는 자신의 신학을 수행하면서 단순히 형이상학적인 차원이나 인식론적인 차원에만 머무르지 않는다. 오히려 이를 뛰어 넘는다고 말해야 할 것이다. 즉 라너는 단순히 감각 대상에 대한 경험의 선험적 가능성의 조건 또는 연역적 개념들의 종합에만 머무르지 않고, 오히려 존재하는 모든 것들의 근거를 향하여 자신의 제한성을 언제나 뛰어넘는 인간 정신의 지향성과, 이에 자유로이 역사를 통해 응답하고 경험 대상으로 자신을 내어주는 절대자의 역동적 관계로 확장시킨다. 그래서 역사 안에서 드러나는 하느님 자신이자 인간인 예수 그리스도가 인간 현존재에게 순수 초월적 선험으로서 그리고 아울러 역사적 · 경험적 선험으로서 다가오고 인간의 근본적 의미를 밝혀주고 삶을 생생하게 만들어준다. 이는 그리스도교 신앙의 내용은 인간에게 순수 초월적 선험이자 역사적 · 경험적 선험임을 알려주는 것을 뜻한다. 신앙은 당연히 구체적 인간 실존과 관련이될 때 살아 있는 신앙이 된다. 신앙과 구체적인 삶과의 연결은 결코 신앙을 인간 삶의 차원으로 환원시키는 것도 객관적 신앙의 진리를 인간학적 차원에서 포기하는 것도 아니다. 라너는 신앙을 예수 그리스도를 통해서 객관적으로 주어진 구원 진리임을 확신하였다. 그는 신앙을 실존적이자 인간학적 차원에서 재해석하여 어려움과 문제를 가진 오늘날의 인간에게 삶의 의미를 새롭게 열어 보이려고 시도하였다.

5.6 나가기

이상의 고찰에서 우리는 라너의 초월 신학에서 나타나는 철학적 색채에 대해서 어느 정도의 윤곽을 잡았다고 할수 있다. 이 윤곽은 대체로 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다.

1) 인간의 본성적 초월

마레샬이 말하는 '무한으로의 성향'을 라너는 '세계 내 정신'에서 토마스의 용어인 '넘어감'(excessus)을 해석할 때에 존재를 향한 선취라고 표현한다. '말씀의 청자'에서 그는 이를 '초월'(Transzendenz)이라고 하였다. 이 초월 은 이 세상을 근본적으로 뛰어 넘는 하느님을 향한 인간의 역동적이자 자발적인 개방성으로 이해된다.²³⁾ 하느님을 향한 개방성은 인간의 인식 및 자유를 위한 초월적 조건이다. 이 개방성은 인식과 자유를 실행해가면서 변화된다. 이러한 면에서 하느님을 향한 개방성은 가변적이고 역사적이라고 할 수 있다. 라너는 '신학논총'(Schriften zur Theologie)에서 '초월'에 대해서 더욱 신학적으로 깊이 사유한다. 그는 초월을 거룩한 신비를 향한 지시 (Verwiesenheit auf das heilige Geheimnis)라고 한다. 수평적으로 이는 인식 행위와 의지 행위가 되며 수직적인 차원에서 이는 자기 경험 및 하느님 경험이 된다. 하느님을 향한 초월 외에도 라너는 이웃을 향한 초월도 지적한다. 이는 이웃을 향한 초월적 경험이라고 할 수 있다. '그리스도교 신앙 입문'에서 라너는 인간의 주체성과

²³⁾ 인간의 초월성에 대한 라너의 철학에는 아리스토텔레스-토마스적 형이상학과, 근대의 초월 철학(칸트, 독일 관념주의, 마레샬) 그리고 하이덱거의 실존분석 등이 매우 치밀하게 연결되어 있으며 서로 보완하고 있다.(Muck 1994, 258) 마레샬의 인식 형이상학에 라너는 하이덱거의 현상학 출발로 보완하고 있으며 나아가서 인간의 선험성과 관련해서 마레샬은 인간의 정신을 형식적 역동성으로 표현하는 데에 비해서 라너는 좀 더 내용적으로 설명하고자 한다.(Muck 1994, 262.264) 칸트와 하이덱거와 비교해서 라너는 마레샬에 의거해서 초월적 분석을 존재론적으로 심화시키고 자신의 존재론적 인간학을 통해서 '절대자'를 '가능성의 조건'으로 지칭한다.

인격성은 초월에 근거한다고 밝힌다. 라너는 하느님을 향한 초월적 관계를 흔히 암묵적이자 비주제적인 초절이라고 말하기도 하지만 모든 개별 인간에 있어서 지속적이고 의식적인 초절 경험을 말하기도 한다.

라너가 초월을 자발적이라고 말한다면 그것은 인간이 하느님 앞에 자신을 맡기는 자유를 뜻한다. 초월이야말로 정신적 본질을 지닌 인간 존재의 핵심적 특성이다. 유한성을 통해서 인간 정신은 필연적으로 공간성, 감각성, 육체성과 물질성, 다수성, 세계성, 사회성 그리고 역사성 등의 매개체를 사용하여 자신을 성취해 간다. 인간의 정신은 이러한 매개를 통해서 존재한다. 인간은 이러한 매개를 이용하여 자신의 정체성을 더욱 심화시키고 확장시키며, 정신적 존재로서의 자기 자신을 역동적으로 실현한다.

2) 초월적 - 범주적

'초월적'(transzendental)이라는 용어를 라너는 몇 가지 차원에서 사용한다. 방법론적인 차원에서 선험적인 것에 대한 반성과 관련될 때 라너는 '초월적 반성'(transzendentale Reflxion), '초월적 연역'(transzendentale Deduktion), 분석(Analytik) 또는 초월 철학, 초월 신학 등을 언급한다.

내용적인 차원에서 라너는 '초월적'이라는 용어를 대상과 관련한 '존재론' 그리고 주체와 관련한 '인지론'(Gnoseologie)을 언급할 때 사용한다. '세계 내 정신'에서 초월적인 것(das Transzendentale)은 토마스의 관점에서 볼 때는 시공간을 넘어서는 것이고 형이상학적 존재와 관련된 것이다. '말씀의 청자'에서는 '초월적인 것'은 개별 인식에 선행하는 것을 말하는데 이 선험적인 것(das Apriorische)이 주체가 인식을 할 수 있는 가능성의 조건으로서 기능한다. 따라서 초월적인 것이란 존재론적인 관점에서는 선험적 절대 존재를 뜻하고, 인지론적관점에서는 인식 주체 안에 있는 선험적인 어떠한 것을 말하기도 한다. '말씀의 청자'에서 라너는 '초월적인 것'을 철학적 기초신학적 성찰의 대상이 되는 인간 본성에 속한 것이고 따라서 인간의 필연적 선험성에 속한 것이라고 본다. 반면에 '신앙 입문'에서 라너는 인간의 선험성을 '사실상 언제나 하느님의 은총에 의하여 지탱되어 있는 상태'라고 말한다. 이러한 입장에서 라너는 정신적인 존재인 인간 주체의 선험성은 신학적으로 고찰될 수 있다고 본다.

'초월적인 것'의 대응 개념은 '범주적인 것'(das Kategoriale)이다. 이는 우선 시공간적인 것 및 대상적인 것을 뜻하며 나아가서 '명제와 규정으로서 진술된 것' 그리고 '역사적인 것'을 말한다. 부연하자면 초월적인 하느님이 역사를 통해서 자신을 계시하였다면 이는 범주성을 통한 초월적 하느님의 자기 계시를 뜻하는 것이다. 초월성은 범주성을 통해서 역사 안에서 구체적으로 드러난다. 만일 인간의 자유에 대해서 초월성과 범주성을 통해서 설명한다면 구체적인 시공간을 통한 인간의 자유로움은 구체적인 선택의 자유로움이라고 할 수 있겠다. 즉 자유의 범주성은 선택이다. 반면에 초월적 차원에서의 인간의 자유로움은 궁극적 존재 자체 앞에서 내려지는 인간 주체의 자기 결정이라고 할 수 있겠다. '초월적인 것' 또는 '선험적인 것' 앞에서의 자기 결정은 '범주적인 것' '경험적인 것'을 통해서 구체적으로 자신을 결정하는 가능성의 조건이 된다. 인간 주체 안에 있는 이러한 초월 또는 초월적인 것은 정적으로 규정되어 있지 않고 언제나 비규정적이고 역동적이다.

'말씀의 청자'에서 '초월적인 것'(das Tranzendentale)은 초절(Transzendenz) 및 주관적、객관적 초월성 (Transzendentalität)을 포함한다. 인간의 초월은 '초월적인 것'과 부분적으로 일치하는데 이는 초월이 인간의 인식과 자유를 위한 가능성의 조건인 한 그렇다. 이러한 의미에서 인간이 신적 존재를 향해 초월하고 자기 주체에 게로 돌아올 수 있는 조건은, 인간이 존재 자체를 본질적으로 지시한다고 하더라도, 인간 주체에 이미 주어진 선물이라고 할 수 있다.

3) 존재를 향한 질문

인간의 초월은 자신의 제한성 및 존재에 대한 질문에서 출발한다. 이는 곧 현상적인 차원에서는 인간 자신이 문

제 제기의 가능성의 조건이 된다. 초월은 인간에 의해서 지속적으로 경험되지만 이 경험은 근본적인 사랑과 죽음에서 절정에 달하기도 한다. 개별 인간은 초월적인 것에 대하여, 그리고 일상의 삶에서 자신을 둘러싸고 있는 신비로운 것에 대하여 귀를 기울이도록 초대받는다. 왜냐하면 이 초월적이자 신비로운 존재는 인간에게 항상 질문의 대상이 됨과 동시에 답을 제안하는 존재로 다가오기 때문이다. 인간은 우리가 하느님이라고 부르는 신비로운 신적인 존재에 역동적으로 개방되어 있고 이 존재를 언제나 지향하고 있다. 초월은 여기서 인간이 인식하고 자유로운 행동을 할 수 있는 가능성의 조건이 된다. 그러나 단순히 선험적인(das Aposteriorische) 것이 후험적인 것 (das Aposteriorische)을 결정하는 것은 아니다. 현상학적인 차원에서 인간의 인식은, 토마스가 '표상에로의 회귀'(conversio ad phantasma)를 말하는 것처럼, 경험된 된 것, 즉 감각적인 것에서 시작하기 때문이다. 선험성을 말하는 이유는 경험에서 시작하는 인간의 인식이 가능하기 위해서는 선험적 조건이 있어야 한다는 추론적인 귀결에서 오기 때문이다. 그러나 이러한 선험성이 결코 후험성을 배제할 수는 없다. 후험성이 부정된다면 선험에 대해 논할 가치는 결코 있을 수 없다. 인간을 향한 하느님의 계시는 역사적이자 범주적인 계시를 통해서 구체적으로 일어나는 것이며 먼저 역사적 체험을 통해서 인간은 구원과 은총으로 초대받았다는 것을 추론적으로 인식하게 된다. 예수 그리스도에 대한 라너의 초월 신학적 이해도 마찬가지이다. 라너의 그리스도론은 역사성과 범주성을 떠난 순수 선험적 그리스도론이 아니라 오히려 역사 안에서 예수 그리스도에 의하여 발생하고 있는 구원 선물에 대한 초월적 그리스도론이다.

라너에 따르면 초월의 출처는 인간의 인식 행위와 의지 행위라고 할 수 있다. 물론 라너는 인간의 지성과 의지가 분리된 것으로 간주하지 않는다. 이들은 인간의 정신에 있는 두 가지 기능으로서 인간이 자기 자신을 성취할 때 중요한 역할을 한다. 이는 하느님에 대한 인식과 사랑에도 그대로 적용된다. 두 기능은 서로 다름에도 불구하고 인간 정신 안에서 밀접히 연관되어 있을 뿐만 아니라 독자적으로는 결코 실행되지 않는다. '어떠한 것을 아는 것', 즉 인식은 '그것을 원하는 것', 즉 의지를 지향하며, 거꾸로도 마찬가지이다. 즉 양자는 서로를 역동적으로 지향한다. 이는 곧 다음과 같다. 하느님을 향하여 자신의 자유를 더욱 잘 실행하고자 한다면 이는 곧 하느님에 대한 더욱 심화된 인식과 연결된다. 거꾸로 하느님에 대한 더욱 폭넓은 인식은 결국 하느님을 향한 자유로움과 이웃 인간을 향한 자유로움의 더 큰 확장으로 연결된다. 하느님의 신비 체험이 깊으면 깊을수록 이 신비를 더욱 수용하려는 자유로움과 사랑은 더욱 크게 된다. 지성과 의지의 이러한 상호 밀접한 관계에도 라너는 결국 인식의 이론적인 차원보다는 자유의 실천적인 차원이 더욱 중요하다고 본다.24) 이에 대해 라너는 다음과 같이 말한다. "그러나 인식은 (그것 자체가 이미 행위이기 때문에) 오직 자유의 행위를 통해서만 자신의 고유하고 완전한 본질 에 도달하기 때문에, 다시 말해 그것이 완전히 자기 자신이 되기 위해서는 자유를 통해 고양되어야(aufheben)하 기 때문에, 인식이 자유로움 안으로, 즉 '너'(Du)와의 사랑의 통교 안으로 통합될 때야 비로소 인식은 전인적인 의미를 갖는다."²⁵⁾ 라너는 자유야말로 기억이나, 오성 그리고 의지 등 그 외의 것들보다도 더욱 인간 실존의 깊 은 차원을 보여준다고 간주한다. 이는 라너가 네오토미스트적 인식론의 입장에서 자유를 핵심적인 개념으로 갖고 있는 실존주의적 요소들을 적극적으로 수용한 것으로 보인다. 비록 라너가 자신의 입장을 순수 철학적 실존주의 와는 분명한 선을 긋는다고 하더라도 이러한 면에서 '그리스도교적 실존주의자'라고 할 수는 있다. 26)

지성과 의지를 강조하는 라너의 초월 신학에는 심리나 감성과 같은 정신의 다른 능력들을 위한 공간이 가능할까? 라너는 감성적인 것을 합리성의 부정으로 본다. 이는 라너가 감성적인 것을 나쁘다고 평가하는 것이 아니라, 감 성적인 것은 합리성이 미쳐 다 천착하지 못하고 철저하게 규명하지 못한 이외의 것이라는 말이다.²⁷⁾ 인간의 감성

²⁴⁾ Ralf Stolina, Die Theologie Karl Rahners, Inkarnatorische Spiritualität, Menschwerdung Gottes und Gebet Innsbrucker theologische Studien, Tyrolia 1996, 76f.

²⁵⁾ Karl Rahner, Über die Einheit von Nächsten und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie, Bd. VI. Einsiedeln 1967, 288.

²⁶⁾ Johannes Herzgsell, Dynamik des Geistes: Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner, Innsbruck 2000, 165.

²⁷⁾ Karl Rahner, Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität, Schriften zur Theologie Bd. 12 1973, 88.

에는 자유와 그 객체화도 포함된다고 라너는 생각한다.²⁸⁾ 그에 따르면 자유는 감성의 가장 고유한 본질을 만들어 내는데, 여타의 다양한 감성은 부차적이고 단지 가능성의 조건으로서만 그리고 자유 자체보다는 더 합리화 할 수 있는 것으로 보인다.²⁹⁾ 라너에 따르면 감성은 인간의 초월적 자유에 그 근거를 갖고 있는데 이는 합리적, 범주적 오성적 인식(깨닫는 인식)이 상위 개념인 초월적 이성적 인식(추론적 인식)에 근거하는 것과 마찬가지이다. 라너는 감성은 여타의 심리적인 것들과 마찬가지로 인간의 내면을 구성하는 것이지만 가장 핵심적인 현실은 아니라고 본다. 감성이 합리적으로 천착할 수 없고 규명할 수도 없는 심리적 정서를 말한다면, 그리고 감성이 다양한 방향으로 흩어지는 다원성을 지니고 있다면, 감성이 도덕적 차원의 긍정적 자유 실현에는 반대되는 것인 한, 그리고 합리성이 개념적이고 합리적인 판단과 숙고 행위의 의미에서 그 기능을 실행하고 감성이 초월을 위한 특권적 출발점이 아니라면, 라너의 인간관에는 서구 정신세계의 특징인 합리주의의 측면이 더 많이 강조된다고 할 수 있다. 초월이 이성과 의지에 의해서 천착되는 것만이 아니라 오로지 이 두 기능을 통해서만 접근될 수 있다는 면에서 라너의 신학에는 매우 강한 철학적 인간학적 색채가 보인다고 할 수 있다.³⁰⁾ 감정, 미학적 감수성 및 체험 그리고 상상력 등은 라너의 초월 신학적 사유 체계 내에서는 큰 역할을 하지 않는 것으로 보인다.

마지막으로 다음과 같이 말하면서 본 논문을 끝내고자 한다. 라너의 초월 신학적 시도가 성공하였는지는 열린 문제이다. 라너는 언제나 구체적인 신앙의 문제를 접하고 이에 대한 해결 방식을 찾고자 하였다. 그래서 그는 교의 신학이라는 거대한 체계적인 집대성을 포기하고 시대의 요청에 따른 저술 및 논문을 작성하였다. 이렇게 함으로써 그는 시대적 질문에 즉각적으로 응답할 수 있었기 때문이었다. 그의 개별적 신학 주제에 대해서 우리는 모두 찬성할 필요는 없다. 그러나 확실히 알아야 하는 것은 라너의 신학은 깊은 신앙 이해에서 오는 것이자 예수 그리스도와 교회를 향한 살아있는 사랑에서 오는 것은 분명하다.

라너의 신학은 분명히 한계가 있을 것이다. 이는 라너에게만 해당되는 것이 아니라 모든 시대의 모든 신학자들에게 예외 없이 적용되는 것이다. 그리고 라너 자신도 자신의 신학에 한계가 있다는 것을 알았고 이에 대해 죽을 때까지 지속적으로 강조하였다. 그러나 그가 초월적 '실존적 방법론을 수용하여 자신의 고유한 방법론으로 심화시켜 신학에 적용하고 확장하였다는 점은 그의 고유한 업적이라고 할 수 있겠다. 물론 신학에 철학이 절대적으로 필요한 지 여부는 언제나 열린 문제이다. 라너 자신도 모든 신학자들이 필연적으로 신학을 위한 철학을 전제하지는 않는다는 사실을 잘 알고 있다.31) 그럼에도 신학자로서 라너는 자신의 신학에는 철학이 본질적으로 필요하다고 보았다.32)

라너의 철학적 사유 방식은 철학자들에게서도 인정을 받는다는 점은 부정할 수 없다. 철학과 신학을 통틀어서 그의 사상은 바로 '인간은 본질적으로 초절적(transzendent)이자 초월적(transzendental)이다'라고 할 수 있다. 존재, 즉 하느님의 절대적 존재를 향한 초절(Transzendenz)은 인간의 부가적인 특성이 아니라 정신적이자 인격적 존재인 인간의 본질적 구성이자 특성이라고 할 수 있다. 나아가서 이러한 초절적 존재에 대한 지향은 인간 주체 안에서 초월적(trnaszendental)으로 수행되고 있다. 라너는 초절과 초월을 잘 구분하지 않고 혼용해서 사용하긴

²⁸⁾ Ibid. 89.

²⁹⁾ K. Rahner, Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität, SchTh Bd. 12 1973, 90,

³⁰⁾ 이에 대해서는 다음의 글을 참조할 것. 이규성, 십자가 영성과 신학: 이냐시오 영성과 칼 라너의 신학을 중심으로, in: 『가톨릭신학과사상』 73 (2014) 286~337; 같은 이, 역사와 초월: 칼 라너의 신학사상을 중심으로, in: 『신학전 망』 199 (2017) 210~245; 같은 이, 이냐시오 영성과 칼 라너의 신학, in: 『신학사상』 155 (2011) 81~114; 같은 이, 인간의 초월성에 대한 신학적 이해, in: 『신학과철학』 21 (2012) 57~92; 같은 이, 인간 주체와 사랑에 대한 신학적 이해: 칼 라너의 사상을 중심으로, in: 『신학전망』 179 (2012) 151~190; 같은 이, 칼 라너(Karl Rahner) 신학에서의 철학의 역할, in: 『가톨릭철학』 12 (2009) 261~290; 같은 이, 칼 라너의 은총이해 in: 『가톨릭신학』 14 (2009) 83~121.

³¹⁾ 칼 라너, 「칼 라너의 토마스 수용. 토마스 아퀴나스 수용에 대하여. 1982년 인스브루크에서 있었던 얀 판 덴 아인 덴과 칼 라너의 대화」in: 『가톨릭 신학과 사상』30 (1999/겨울) 200-229, 209-210. 이하 '토마스 수용'이라고 표기. 원제는 다음과 같다. "Zur Rezeption des Thomas von Aquin - Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden" Innsbruck 1982, in: *K. Rahner. Glaube in winterlicher Zeit, Gespräch mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren,* hg. v. P. Imhof/H. Biallowons, Düsseldorf, 1986, pp. 49-71.

³²⁾ 칼 라너, 「칼 라너의 토마스 수용, 210.

하지만 라너의 초월론은 근본적으로 초절적이자 초월적 존재인 하느님에 대한 역동적인 초절적·초월적 인간학이라고 할 수 있다. 인간의 이러한 초절성·초월성이 '세계 내 정신'을 '말씀의 청자'로 만들고, 말씀의 청자는 세계 내에서 자신의 초절적·초월적 정신성을 실현하고 성취한다.

<u>1세션 1분과</u>

(영문학)

사회: 정신희(한남대)

제목: 이보혜(서강대) "The Home Is Where the Animal Is: The Domestic Ideal and the Alienated Orphan in Charlotte Brontë's Jane Eyre"

토론: 노동욱(삼육대)

제목: 김혜윤(숙명여대) "생명공학 디스토피아에서의 구원과 함정 그리고 초월의 문제: 『홍수의 해』를 중심으로"

토론: 김민아(인천대)

제목: 노은미(한림대) "크리스 리의 소설에 투영된 이산의 삶과 기독교 비판"

토론: 박선화(건국대)

The Home is Where the Animal is: The Domestic Ideal and the Alienated Orphan in Charlotte Brontë's *Jane Eyre*

Bohye Lee (Sogang University)

I. Introduction

What constitutes an ideal home? And how can one achieve them? Many families in the nineteenth century seem to be invested in these kinds of questions, especially in a time where changes both on the domestic and social levels were inexorable. However, what happens when the construction of the ideal home is threatened by an outsider that does not fit into the picture? Charlotte Bronte's Jane Eyre is a novel that reflects these questions by bringing in the orphaned figure into the narrative to further crystalize the desire for the ideal home and through the way children are incorporated into the family and the household. Numerous works in the Victorian period have romanticized these orphans as a metaphor for the bildungsroman genre, and Jane Eyre seems to be viewed as one by many, considering the 'happy ending' for Jane Eyre and Adèle Varens. This paper would like to argue that Jane Eyre provides the readers with a reading that sheds light on the neglected and alienated orphans who are reduced to mere animals for the sake of the domestic ideal. By analyzing Mrs. Reed and Rochester as guardians who attempt at exterminating and reforming these children for the good of the home, this paper aims to demystify and deglamorize the image of the children in the novel, which were widely sentimentalized throughout not just the Victorian period but the previous time frames as well. However, by doing so, these children are read not only as an object of child neglect and abuse but would also like to place them as subjects that create fear in these adults, triggering a flight or fight response in them as a coping mechanism to construct and protect the ideal home.

II. The Image of the Romantic Child

The Romantic Child - perhaps the most popular image of a child even to this day - provides us with a starting point in understanding how one should situate the children in question: whether to see them as a victim of objectification or as children endowed with a certain sense of power and subjectivity. Galia Benziman, writer of Narratives of Child Neglect in Romantic and Victorian Culture claims that there is two "rival[ing] conceptions of childhood:" the first originating from "puritan and evangelical doctrines" and the second, "Romantic sensibilities" (4). The former suggests a more strict and rigid impression of the child, deeming them "morally inferior" to adult counterparts while at the same time "ignor[ing] the distinctiveness of the child's perspective while projecting adult values onto the child" (4). The latter regards children as "morally innocent," regarding their "subjectivity as valuable, fascinating, and profound" (4). However, she further asserts that these two actually "overlap and interpenetrate in various ways" since few aspects of the puritan ideology

"survived within the progressive discourse of childhood" (4). This brings us to question whether the Romantic period and its artistic endeavors were truly introspective of children's subjectivity.

As children and the idea of childhood became an essential part of life, the general population was starting to take interest in child rearing and ameliorating the quality of life of many children. According to Ann Wierda Rowland, "the artists and writers of what we call the Romantic period created images of children that powerfully condensed and encapsulated the new ideas of childhood that had been circulating and gaining pace over the course of the century..." (9). This encapsulation of a cultural phenomenon not only "emerged in the Romantic period" but "the rhetoric and images that gave them shape became foundational to the dominant cultural and historical paradigm of the nineteenth and twentieth centuries" (10). However, Benziman calls out the paradoxical nature of the discrepancy between the "prevailing poetic and philosophical views about children and the factual data regarding many children's actual living conditions at the time" (2). As she notes, quality of life of many children were "grim and hopeless to the extent of being regarded as a national problem," which is a stark contrast to the idealized image of childhood being "graceful, innocent, and [an] appealing state of being, which should be protected and cherished" (2). As reflected in one of the most read epigraphs, "The Child is father of the Man" written by Wordsworth in his poem "My Heart Leaps Up," one could see how much of an impact this cultural phenomenon had in both the political and the artistic world. The interrelation between the child and the man, thus, could not be separated, further proving that these artistic exercises were not only for the children but for adult realization as well.

For the reasons stated above, this paper would like to focus not only on the children but also on the opposing adult characters that seem to undergo a power shift between the children guardian dyad. Although "elevat[ing] the child and idealiz[ing] it also means singling it out, separating it off, and turning it into an other," (Benziman 12) these children are an Other in a different sense. They digress from the traditional idealized image of the Romantic child and are instead bestowed the power to act as a figure of the uncanny, an unheimlich being that supposedly brings out past fear in adult characters such as Mrs. Reed and Rochester, the main caretakers of these children. Although it was widely believed by many middle-upper class families that children were a quintessential part of creating the image of a happy domestic space, both Jane and Adèle are treated otherwise. The sentimentalized image of the children is thus erased and instead replaced by a wild, alienated animal in need of extermination to restore not only the home but also the individual's repression of past traumas.

III. The Animal and the Alienated Other

Unlike the highly romanticized image of the child previously discussed, both Jane and Adèle in the novel are repeatedly animalized in the household by Mrs. Reed and Rochester respectively – in the rawest way possible. Throughout Jane's childhood in Gateshead Hall, Jane is persecuted and harassed by the Reed Family. Constantly branded as a "bad animal," (Brontë 9) "rat," (10, 11) "little toad," (26), and a "mad cat," (12) Jane's alienation seems to also stem from Mrs. Reed's aversion towards her and her wildness. The "happy" picture of children "clustered around their mama" takes

place in the drawing-room, where Jane is banished from. She is "[kept] at a distance" and forced to relocate to "a small breakfast-room adjoin[ing] the drawing-room" (7). Here, just like a 'rat,' she goes behind the curtains in a "sneaking way" (10). According to Judith Flanders, the Victorian drawing room was the "center of the house, literally and spiritually" (168) and "was kept for best" since it was the "best room" that acted as a "teacher to the untidy or unmethodical" (174). This place, then, must be regarded as unsuitable for Jane to reside for she is not "useful [nor] pleasant," (13) terming her "naughty and tiresome, sullen and sneaking" (15). After the red-room incident, Mrs. Reed seems to "[draw] a more marked line of separation than ever between [Jane] and her own children" forbidding her from joining her cousins "in the drawing-room" (26). According to Thad Logan, the parlor - another term for a drawing-room (12) - was the "most public space in the house insofar as the reception of visitors is concerned" (23). Not only is Jane barred from entering the drawing room and exiled by Mrs. Reed to a "small closet" (Brontë 26) and the "solitary and silent nursery," but Mrs. Reed also made sure that she goes unnoticed by the "ladies and gentlemen" who visit Gateshead Hall (28). Jane, a wild animal, is sequestered by Mrs. Reed from the drawing room, both out of fear of Jane's possible contamination of her children and the defilement of the drawing room where guests are present.

Unlike Jane, Adèle is a character that is more implicitly animalized. Fortunately, for Adèle, she is able to visit the drawing-room although certain limits are imposed on her. In the scene where Rochester, Jane, and Adèle gather for the first time together in the "very pretty drawing-room," (104) Rochester is seen sitting by the "superb fire," looking down at Pilot, the family dog, and Adèle who "knelt near [it]" (119). Quite reminiscent of the drawing-room in Gateshead Hall, both the parental figure reclines on a sofa or a couch while their children gather around them at their feet. However, Adèle seems to differ from the Reed children as she is almost always associated with the dog and is treated as such by Rochester himself. Rochester constantly segregates Adèle from himself and Jane, ordering her to move away from Jane's lap and "amuse herself with Pilot" (121). Moreover, in specific scenes, Rochester even shows disgust and repulsion whenever Adèle is in close proximity, either stopping her from pushing her face "up to [his]" or almost needing to "[endure]" Adèle's caresses, "scarcely seem[ing] to relish it more than Pilot would have done, nor so much" Unlike the romantic image of the child and the animal "as uniquely emblematic of an (126).innocent Edenic world" (Flegel 146) the image of Adèle and Pilot is a more pitiful counterpart as Rochester feels the very opposite - a sense of detestation and loathing towards the animalized child. Furthermore, the drawing room becomes a place where Rochester conditions her by habitually giving Adèle "playthings" (121). Almost like a master throwing a bone at their dog to distract them, Rochester tosses her a "boîte," French for 'box,' and says, "take it into a corner, you genuine daughter of Paris, and amuse yourself with disemboweling it" (129). She then sits obediently while opening the present, just like a dog occupied with a piece of bone. The romanticism gone, Adèle becomes dehumanized rather than idealized by Rochester.

Both of these children who are separated, sequestered, and differentiated are thus an alienated Other, and the ways in which they are presented as one is through their animalized bodies. This begs the question, then, how other characters that are alienated and animalized ultimately differ from these children. Scholars like Laura Peters views Bertha Mason, Rochester's estranged Creole

wife who is locked up, also as an "orphan" (20). Similar to Adèle, she is regarded as a foreign orphan who "has no family links to the community or even to the nation" (20) making her a complete outsider both on a national level and the home. She is also unable to avoid being animalized as a "wild beast," with her "snarling, canine noise" (Brontë 210). Although Bertha may be considered as an animalized and alienated orphan, this paper would like to humbly exclude her to differentiate the orphan with a child's body from a more figurative orphan such as Bertha. It is evident that Bertha can no longer be identified as a physical child. She also does not fit into the category of the bildungsroman: a character that is promised potential growth for the future, be it good or bad. This will be particularly important in the later segments of this paper, especially in the discussion of these children's reformation.

IV. Flight from the Past

Unlike the Wordsworthian Romantic child where the child serves as a means to transport the adults back to a much simpler time, perhaps a form of nostalgic rumination, both Jane and Adèle seem to emblematize the exact opposite - the neglected and alienated child that reminds the adults of unpleasant and harrowing memory of their past. Accordingly, Mrs. Reed's alienation of Jane is closely related to her husband's relationship with her and her son and ultimately Jane herself, concretizing Mrs. Reed's ideal home. John Eyre's untimely death appears to have a profound influence on Mrs. Reed. The transference of power from the absent patriarch to the abandoned matriarch seems to result in a strong desire to protect the home. According to Patricia Jalland, after a few years of the death of the husband, "an attempt to build a new life began" for the widows (235). It is shown that Mrs. Reed as a widow and a matriarch is "an exact, clever manager" where "her household and tenantry were thoroughly under her control," (Brontë 35) a clear reflection of her striving to build a life after her husband's passing. However, this endeavor was not fully born out of the "sake of...the dead husband" (Jalland 234). It is instead, born out of jealousy and bitterness towards her husband's fondness for Jane's mother and Jane, nursing infant Jane more than "his own at that age" (Brontë 232). For these reasons, she later admits feeling glad that her son "does not at all resemble his father" but rather, resembles her and her brothers - the "Gibson[s]" (232). From the beginning, John himself knew his prospects as the head of Gateshead Hall, stopping Jane from "rummage[ing] [his] book-shelves" for they will belong to him in the near future (11). Not only is reforming John as the next-in-line patriarch a way for Mrs. Reed to "build a new life," (Jalland 235) but identifying him as a 'Gibson' enables them to separate themselves from the Eyres and ultimately Jane herself. That in itself is perhaps Mrs. Reed's ideal home, a place where she could be free from the Eyres that continues to torment her throughout her lifetime.

Similar to Mrs. Reed, Rochester's ideal home is constructed through the way he desperately tries to separate himself from his past lovers and Thornfield Hall itself. Just by looking at Bertha and Céline, it is easy to notice Rochester's colorful past before he settles in Thornfield Hall. He meets Bertha in Jamaica after finishing his college education (Brontë 305) and also meets Céline in France (14). Although Rochester detaches himself from either of those two, one locked up in his house and another parted with him for good, they themselves never really left him. They "[haunt]"

(300) the very halls of Thornfield Hall through the figure of Adèle as she embodies both of these foreign women. Hence his aversion towards her, alienating her to project his own repulsion towards the two women he was once involved with. Thornfield Hall, then, could never become an ideal home for him. Laura Peters quotes John Ruskin's famous lecture, "Of Queen's Gardens" that defines the Victorian domestic ideal: the home as a "place of [p]eace: the shelter, not only from all injury, but from all terror, doubt, and division" (qtd. in Peters 3). With all the terror underlying Thornfield Hall, this place could never be a shelter nor a "sacred temple" for Rochester to serve Jane as an angel in the house. Rochester suggests moving into Ferndean Manor, "which will be a secure sanctuary from hateful reminiscences, from unwelcome intrusion – even from falsehood and slander" (Brontë 301). Unable to truly face his own fears of his past, especially taking into consideration Adèle's horrific figure in conjunction with Thornfield Hall itself, he chooses to flee from them. As Adèle's legal guardian and as her ward, he ought to bring her with him to Ferndean. Yet, he quickly decides that she is to be sent to "school" (300) to alter Jane's status as a governess to a wife, an important factor in creating the ideal domestic space worthy of discussion hereafter.

V. Extermination and Its remnants

This crystallized notion of the ideal home for both Mrs. Reed and Rochester is thus endangered by the animalized orphans like Jane and Adèle, encouraging the parental figures to protect their household by exiling them from the home and reforming them for the future as animalized orphans. Mrs. Reed, for example, tells Mr. Brocklehurst that she "advocates consistency in all things" (34). Consistency is a trait that Jane has yet to cultivate, for she is "passionate" (37) and bothers Mrs. Reed with "her sudden starts of temper, and her continual, unnatural watchings of one's movements" (231). This is potentially threatening to the household since not only could this be a harmful example for both Georgiana and Eliza who would be a future angel in the house, but her wild animal-like disposition also threatens to overthrow Mrs. Reed from her matriarchal throne. There is a shift in power during Jane's passionate dialogue before leaving Gateshead Hall (37). Mrs. Reed is clearly "frightened" by Jane, "lifting up her hands, rocking to and fro, and even twisting her face as if she would cry" (37) almost like a child. Jane, however, transforms into "an animal that [Mrs. Reed] had struck or pushed. . . look[ing] up at [her] with human eyes" (239). Jane's horrifying experience in the red-room seems to have triggered her, transmuting her into a wild animal that is out of control. Upon realizing the inability to tame this wild animal, Mrs. Reed has no choice but to exterminate her by sending her off to Lowood institution, a training ground for the wild animal, "to be made useful" and "to be kept humble" (34). If Jane were to return to Gateshead Hall after her education, she has to be an animal tamed and "trained" to be "useful" (34) in order to serve both Mrs. Reed and the future patriarch, John Reed. Both the red-room and Lowood institution are a medium in which Mrs. Reed utilizes to reform Jane as an animal, projecting onto her the desire for an Eyre-less Gateshead Hall.

Perhaps a more explicit example may be Rochester's desire to reform and exile Adèle as a means to relocate to Ferndean Manor to fulfill his desire for an ideal home. As mentioned in the

previous paragraphs, Adèle embodies Rochester's past lovers which amplifies his disgust for her and Thornfield Hall itself. In order to cope with this hatred, Rochester tries to break the matrilineal relationship between Céline and Adèle just like how Mrs. Reed tries to sever the patrilineal relationship between her husband and her son to create the image of the perfect home. However, bringing Adèle to Ferndean would pose a problem as Ferndean would transform into another 'Thornfield Hall' where he is haunted by his past lovers manifested through Adèle. Since she has yet to transform into a potential English woman, distinct from her French origins, she is sent to a school just like Jane's relocation to Lowood. Only after when she is reformed with "a sound English education" which will correct "her French defects" (Brontë 450) is she allowed to enter Ferndean. The education successfully transforms Adèle from being a coquettish "daughter of Paris" (129) to a "companion" who is "docile, good-tempered, and well-principled" (450). According to Flegel, although children are similar to animals, they are also quite distinct for they are "adults-in-training," that needs proper "handling" to become "future adult[s]" (157). Under the guise of a 'proper education,' both Jane and Adèle are not educated to become future adults but are reared to become obedient pets that serve the household, especially Rochester's. As her transformation is complete, Ferndean is able to function differently from Thornfield Hall, allowing Rochester to achieve his ideal home through his "first-born" (Brontë 451) while Adèle becomes a "pleasing and obliging" companionate pet (450). All things considered, both Jane and Adèle are exiled from the home and are reformed, becoming tame pets that are utilized to fulfill the desires of Mrs. Reed and Rochester's desires.

However, it is important to note that both Mrs. Reeds and Rochester confront their suppressed fears by the end of their respective narratives as Jane and Adèle are the literal return of the repressed for both of these adult characters. Jane's return to Gateshead Hall to see Mrs. Reeds on her deathbed exhibits Jane's tormenting figure that Mrs. Reeds had to see before she passes away. Furthermore, it is not clearly evident whether Adèle decides to reside in Ferndean for good, however, even if she is not physically present in Rochester's new residence it is easily noticeable that Adèle's haunting presence takes form as Rochester's emasculating punishment that he himself is trying to recover from. Both of these children are seen leaving an imprint on the lives of these adults, despite their status of being 'exterminated.'

VI. Conclusion

Ultimately, analyzing Jane and Adèle as alienated orphans through their animalization illuminates not only Mrs. Reed and Rochester's longing for the domestic ideal but also the way in which they are rendered submissive by the end of the novel. For these reasons, Jane and Adèle serve as characters that unravel the unhealthy desires of Mrs. Reed and Rochester in striving to build a home where Jane and Adèle are either exterminated as wild animals or reformed into a tamer counterpart. Reading Jane and Adèle as neglected and alienated orphans deglamorizes the romanticized body of both the children and animals, providing the readers with a glimpse of the way they are silenced, dehumanized, and often fetishized in the Victorian period. Furthermore, it gives them an opportunity to exercise power and subjectivity in acting as horrifying and destructive figures that bring about fear and distress in these adults.

Works Cited

- Benziman, G. Narratives of Child Neglect in Romantic and Victorian Culture. Palgrave Macmillan, 2014.
- Brontë, Charlotte. Jane Eyre. Edited by Margaret Smith, Oxford World's Classics, 2008.
- Flanders, Judith. "The Drawing Room." Inside the Victorian Home: A Portrait of Domestic Life in Victorian England, W.W. Norton, 2006, pp. 168-213.
- Flegel, Monica. "Household Pets, Waifs, and Strays." Pets and Domesticity in Victorian Literature and Culture, Routledge, 2015, pp. 139-182.
- Jalland, Patricia. "Widows Gendered Experiences of Widowhood." Death in the Victorian Family, Oxford UP, 1996, pp. 230-251.
- Laura Peters. "Introduction." Orphan Texts: Victorians, Orphans, Culture and Empire, Manchester UP, 2018, pp. 1-29.
- Logan, Thad. "House and Home: The Parlour in Context." The Victorian Parlour, Cambridge UP, 2006, pp. 1-35.
- Rowland, Wierda Ann. Romanticism and Childhood: The Infantilization of British Literary Culture. Cambridge University Press, 2015.

"The Home is Where the Animal is: The Domestic Ideal and the Alienated Orphan in Charlotte Brontë's Jane Eyre"에 대한 토론문

노동욱(삼육대)

이 발표문은 빅토리아 시대에 이른바 "이상적인 가정"을 구축하기 위해서 여성의 역할이 어떻게 고정되고 축소되었는지, 그리고 빅토리아 시대를 대표하는 영국 소설 『제인 에어』에서 이러한 양상이 어떻게 재현되고 있는지에 대해 밝히고 있습니다. 그동안 이와 관련한 주제의 선행 연구가 매우 많았지만, 이 발표문에서는 특히 고아 여성들이 '동물'로 재현되는 문제와 당대의 '이상적' 가정의 문제를 관련 지어 논의를 전개시키고 있다는 점에서, 매우 신선한 논의를 이끌어 내고 있습니다. 즉, 이 발표문에서는 당대의 이상적 가정이라는 지향점을 성취하기 위해 특히 고아여성들이 '동물'과 같은 처지로 축소되는 것으로 묘사되는 지점들을 『제인 에어』에서 잘 짚어 내고 있습니다.

저의 첫 번째 질문입니다. 이상적 가정을 구축하기 위해 당대 고아 여성들이 '동물'과 같은 처지로 축소되고 있음을 밝히는 이 발표문의 주요 작업은, 『제인 에어』라는 작품 독해에 특히 어떤점에서 더 깊은 의미를 가져올 수 있는가, 입니다. 즉, 『제인 에어』라는 작품에서 제인을 비롯한당대 여성들이 '이상적' 가정이라는 대의명분 하에 억압받고 차별받는 지점들은 그동안 선행 연구에서 많이 조명되어 왔는데, 특별히 당대 여성들이 '동물'과 같이 묘사되고 있다는 점을 밝힘으로써 『제인 에어』 작품 독해에 어떠한 차별점이 발생하는지 질문 드리고 싶습니다.

두 번째 질문입니다. 이 발표문에서는 여성이 '동물'처럼 묘사되고 있는 점을 밝히면서, '버사' 라는 여성에 대한 논의를 비켜가고 있습니다. 그 이유는 선생님께서도 발표문에 밝히고 있는 바와 같이, 버사는 이 발표문에서 주목하고 있는 여자 '아이'는 아니기 때문입니다. 그럼에도 불구하고 주지하다시피 3세계 여성 버사야말로 '짐승'과 같이 재현됨으로써 큰 논란이 되었습니다. 제인을 비롯한 고아 여성들이 '동물'특히 순종적인 '반려동물'(pet)이나 '쥐'(rat) 등으로 재현된 것과 대조적으로, 버사가 '야생동물'(wild animal)처럼 재현되는 데에는 중요한 상징적 의미가 담겨 있는 것 같은데, 이에 대해 선생님의 의견을 듣고 싶습니다. 좋은 발표 감사드립니다.

생명공학 디스토피아에서의 구원과 함정 그리고 초월의 문제

- 마기렛 애트우드의 『홍수의 해』를 중심으로 -33)

김혜윤(숙명여대)

I. 들어가며

II. 토비와 렌: 생명공학 디스토피아의 부수적 피해자들

Ⅲ. '신의정원사들': 생명공학 디스토피아에서의 구원과 함정

I. 서론

최근 가장 주목 받는 SF 작가중 한 명인 마가렛 애트우드(Margaret Atwood)는 매드아담(MaddAddam) 삼 부작34)을 통해 인간만이 독점한 것으로 여겨져 온 보편적이고 예외적인 지위를 문제시하면서 인간과 비인간의 위계적 관계에 대한 전면적인 수정을 요청함으로써 인간과 세계에 대한 근본적인 재성찰을 요구한다. 애트우드는 작품에서 과학기술, 특히 생명공학기술과 자본의 결탁이 초래하는 동시대의 문제 상황에 주목하면서 대중의 나르 시시즘 그리고 탐욕을 자본화하는 능력을 지닌 생명공학 기업에 의한 디스토피아를 구현해낸다. 팬데믹, 기후변 화와 기후 위기, 인구과잉과 식량 문제 등 매드아담 삼부작을 빼곡하게 채우는 디스토피아의 곤경들은 작가가 밝 히고 있듯 허구이지만 인류세라는 이름으로 우리가 현실에서 직면한 위기 상황과 놀랍도록 닮아 있기도 하며35) 이는 "SF와 사회현실을 갈라놓는 경계는 착시일 뿐"(18)이라는 도나 해러웨이(Donna J. Haraway)의 진단과도 정 확히 공명하는 것이다. 어슐러 그 귄(Ursula K. Le Guin) 역시 지난 2009년 애트우드의 『시녀 이야기』(The Handmaid's Tale), 『오릭스와 크레이크』 그리고 『홍수의 해』(The Year of the Flood)를 다룬 서평을 통해 세 작품 모두 SF로서 "현재의 시류와 사건에 대해 상상력을 발휘하여 절반은 예측이고 절반은 풍자인 어떤 근미래 를 상상적으로 외삽한다는 점에서 SF가 무엇인지를 보여주는 예언적인 작품"36)이라고 평한 바 있다. 『홍수의 해』 의 삼부작의 마지막 작품인 『매드아담』에서 궁극적으로 성취되지만 우리에게는 아직 다소 낯선 모습의 공동체가 이종간의 공조와 공생 그리고 공존의 공동체로서 이해되고 기능하기 위해 거쳐야 하는 과정을 보여준다는 점에서 중요한 역할을 하는 작품이다. 인류세로 호명되는 문제적 시대를 사는 우리에게 인간중심주의적 사고를 초월하기 위한 인식의 전회가 요청되는 지금, 경계를 넘는 것 이상을 추구하며 이종간의 결합을 통해 경계를 흐리고 지우 는 적극적 시도를 모색하는 애트우드의 사고실험은 우리에게 많은 시사점을 던진다.

³³⁾ 이 글은 필자의 박사학위논문 『생명공학 디스토피아 시대의 인간 조건 재고: 마가렛 애트우드의 매드아담 삼부작 연구』(2020) 중 제2장 「『홍수의 해』: 디스토피아에서의 생존 방식 모색」의 논의를 수정, 발전시킨 것이다.

³⁴⁾ Oryx and Crake(2003), The Year of the Flood(2009), MaddAddam(2013)

^{35) &}quot;*The Year of the Flood* is fiction, but the general tendencies and many of the details in it are alarmingly close to fact"(*YF* 517). 앞으로 작품의 원문에서 인용하는 경우 *YF*로 표기히고 페이지 수를 병기한다.

^{36) &}quot;To my mind, The Handmaid's Tale, Oryx and Crake and now The Year of the Flood all exemplify one of the things science fiction does, which is to extrapolate imaginatively from current trends and events to a near-future that's half prediction, half satire" (Le Guin, *The Gardian*).

Ⅱ. 토비와 렌: 생명공학 디스토피아의 부수적 피해자들

삼부작을 통해 애트우드가 구현하는 근미래 디스토피아에서는 기업이 기술과 자본을 독점하고 있으며 더 나은 삶, 더 개선된 삶, 더 젊은 삶을 위해서라면 생명과 질병 자체도 상품화 시키는 극단적이고 비윤리적인 소비주의 사회의 모습이 재현된다. 『홍수의 해』는 『오릭스와 크레이크』와 시대적으로 비슷하거나 조금 앞선 시기를 배경으로 하며, 애트우드가 여러 인터뷰를 통해 밝힌 것과 같이 전작의 후속편이 아니라 한 작품의 두번째 장이라고 해도 무방할 정도로 같은 세계관을 공유하는 작품이다. 『오릭스와 크레이크』에서는 기술과 자본력으로 무장한 조합(Compounds에) 거주하는 중·상류층의 시선으로 디스토피아를 그렸다면 『홍수의 해』에서는 인구 과잉과높은 범죄율로 얼룩진 도시의 낙후지역인 평민촌(Pleeblands)의 두 여성 인물인 토비(Toby)와 렌(Ren)이 서사를 이끌어 나가다.

교외 지역에 살던 토비의 가족은 도시의 무분별한 확장과 개발로 인해 삶의 터전을 잃고 설상가상으로 원인을 알 수 없는 병에 걸린 어머니를 치료하느라 가세가 점점 기울면서 아버지는 총기 자살로 어머니는 병으로 모두 사망하는 비극을 맞는다. 총기 소지는 불법이었기 때문에 아버지의 장례조차 제대로 치르지 못한채 도망친 토비는 평민촌에서도 "수많은 쓰레기의 최종 집하장"(『홍수』 61)이라고 불릴 정도로 처참한 지역으로 흘러든다. 예외상태에 놓인 '벌거벗은 생명들'이 가득한 이 공간에서 토비는 주권자인 시체보안회사(CorpSeCorps)37)의 감시를 피해 생존해 나가기 위해 자신의 머리카락과 난자까지 판매하기에 이른다. 삶의 밑바닥까지 갔던 토비는 평민촌의 폭력배 집단이 운영하는 햄버거 체인인 시크릿 버거(Secret Burger)에서 일자리를 구하지만 최저임금과 패티에 이식용 장기를 빼낸 사체가 섞여 있다는 끔찍한 소문이 나도는 햄버거 두 개가 주어질 뿐이다. 더구나 가게의 매니저인 블랑코(Blanco)는 여자 직원들을 성적으로 유린하고 착취하다 잔인하게 살해하고는 무참히 내다 버리는 최악의 인물로 토비 역시 블랑코의 표적이 되어 성적으로 착취당하며 다시 한 번 절망의 나락으로 떨어진다. 시체보안회사가 적당히 뒤를 봐주는 시크릿 버거 체인과 그곳의 포식자 블랑코 그리고 성노예가 되어버린 토비의 관계는 자본과 기업이 지배하는 세계의 폭력성과 잔혹성을 상징적으로 드러낸다(Bouson 12-13). 특히, 여성을 성적 노리개 아니면 고깃덩이로만 여기는 시크릿 버거 체인은 인간의 신체와 고기 사이의 경계조차 존재하지 않는 비윤리적 상황과 함께 부수적 피해자로서의 여성의 처참한 지위를 드러낸다는 점에서 중요한 상징이다.

한편 인류의 가장 저열한 욕망과 소망이 상품화되고 무분별하게 소비되는 평민촌의 극단적인 모습은 『홍수의 해』의 또다른 주인공인 렌은 통해서도 그려진다. 렌은 조합에서 태어나 안락하고 부유한 삶을 살았지만 어머니 루선(Lucern)이 신의정원사 무리 중 젭(Zeb)과 사랑에 빠지면서 어머니와 함께 건강현인의 과학자인 친아버지가 있는 조합을 떠나 정원사 무리에 합류하게 된다. 그러나 무책임한 어머니에게 버림받은 렌은 결국 조합의고위층을 상대하는 클럽인 비늘꼬리클럽(Scales and Tails)에서 공중그네 댄서이자 매춘부로 일하기 시작한다. 유약하고 어린 렌은 이익에 충실한 것만을 가치 있게 여기는 자본주의적 세계관을 내면화한 인물이다. 작품 속에서 정부가 공중 보건과 안전을 명목으로 시체보안회사의 관리 아래 섹스마트(SeksMart)로 매춘 산업을 통합하자모디스(Mordis)라는 인물은 재능 있는 댄서들을 위생적으로 관리하는 고급 클럽인 비늘꼬리클럽을 연다. 대학에서 춤을 전공한 렌은 클럽에서 "귀중한 자산"(『홍수』 22)이자 고부가가치 상품으로 각별한 대우를 받는다. 렌은 자신이 모디스로부터 이해와 보호를 받고 있으며 스스로도 훌륭한 곡예를 펼치기 위해 식단을 관리해 몸매를 유지하고 늘 준비된 몸, 즉 상품성을 잃지 않는 몸을 유지해야 한다고 생각한다. 클럽의 아가씨들은 "가장 청결한 더티걸들"(『홍수』 21)이라는 평가를 받으며 조합의 상류층 고객들을 상대한다. 아가씨들은 손님과의 접촉으로 인한 불필요한 감염으로부터 철저히 보호 받는 반면 "골목길을 헤매고 돌아다니는 소수의 병들고 늙은 가련한 여자

³⁷⁾ 작품 속 현실은 사실상 무정부상태이며 공권력 역시 힘을 상실하고 사설경호시설인 시체보안회사의 무장 요원들이 경찰과 군대의 역할을 대신하고 있다. 애트우드가 '시체'(corpse), '보안'(security) 그리고 '회사'(corporations)를 합성하여 만든 신조어이다(Bedford, 77-78).

들"(『홍수』 22)은 클럽 아가씨들조차 "유해 폐기물"(『홍수』 22)로 취급하며 임시직으로 고용되어 클럽에 드나드는 위험인물들을 상대하는 일회용품으로 소진된 후 처분된다.

도시의 무분별한 확장과 개발 그리고 치료제를 소비시키기 위해 질병을 개발하고 죽음을 파는 기업에 의해 부모를 잃은 토비는 무법지대인 평민촌으로 흘러들어 자신의 신체를 내다 팔며 생계를 유지하고 가까스로 얻은 일터에서는 성적으로 착취당하며 생명을 위협 당한다. 한편 비늘꼬리클럽의 매춘부로 일하는 렌은 고부가가치 상품인 자신의 신체를 오히려 적극적으로 가꾸고 자신이 오로지 '자산'으로서 관리되는 것에 개의치 않으며 관리의 대상조차 되지 못하는 길거리의 여자들을 "유해 폐기물"이라고 부르면서 또다시 계층화 시킨다. 평민촌의 두 여성을 통해 적나라하게 드러나듯 생명공학 디스토피아 세계에서 여성의 신체와 상품 사이의 경계는 사라졌고 심지어 자신의 몸과 성이 대상화 되었다는 사실조차 인지하지 못한다. 『홍수의 해』의 평민촌 거주자들의 시선에서 본 애트우드의 미래 세계는 『오릭스와 크레이크』에서 그려진 모습보다 훨씬 암울하며 사회 계층의 밑바닥에 있는 자들, 특히 여성들에게 더욱 가혹하다. 해려웨이는 「사이보그 선언」에서 '집적회로 속의 여성들'의 양상을 이야기하면서 "선진 자본주의 사회의 관점에서 관념화된 사회적 위치"를 다루며 "신기술이 매개하고 강제하는 사회관계"에는 여성의 '자리'란 없다고 일갈한 바 있다(62). 두 여성 인물은 『오릭스와 크레이크』의 미친 과학자 크레이크가 전세계적으로 배포시킨 치명적 생체 바이러스(BlyssPlus Pill)³⁸⁾의 피해로부터 우연히 살아남았지만 여성화된 민곤, 성(sex)은 물론 신체의 모든 부위가 상품화되는 비윤리적 소비지향 사회를 적나라하게 재현하는 『홍수의해』 속 토비와 렌의 곤경은 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)이 현대 사회 전반을 진단하는 사유로서 제시하는 '부수적 피해'39)라는 개념으로도 이해될 수 있을 것이다.

Ⅲ. '신의 정원사들'40): 에코 디스토피아에서의 구원과 함정

애트우드가 『오릭스와 크레이크』에서 크레이크라는 이른바 미친 과학자 캐릭터를 통해 죽음이 자본화되는 생명공학 디스토피아를 구현하였다면 『홍수의 해』에서는 디스토피아의 피해자인 토비의 구원과 생존을 통해 새롭게 모색되는 공동체를 디스토피아의 대안으로 제시하는 듯하다. 그러나 한편으로는 환경주의(environmentalism)와 종교 그리고 과학을 결합한 독특한 신학 체계를 구축한 신의정원사들(God's Gardeners)을 등장시킴으로써 극단적인 환경주의와 종교 그리고 과학 모두에 대한 비판적인 태도를 견지한다.

평민촌의 오물늪 지역(the Sewage Lagoon)에는 절망한 이들에게 가짜 구원을 설파하는 사이비 종교 집단들이 많았는데, 신의정원사들도 그 중 하나이다. 평민촌에 위치한 에덴절벽 옥상정원(EdenCliff Rooftop Garden)에서 공동체 생활을 하는 신의정원사들은 생명공학기술에 대한 맹목적이고 무분별한 믿음 그리고 그 기술을 바탕으로 '맞춤 아기'까지 주문해 구매하는 극단의 소비 지향 사회 세계에서 비윤리적 기업과 소비주의적

³⁸⁾ 번역본에는 '환의이상 알약'으로 번역되어 있다. 이 약을 개발한 크레이크는 블리스플러스를 복용하면 알려져 있는 모든 성병으로부터 보호되며 동시에 성적 충동과 능력 그리고 행복감을 최대치로 향상시켜준다고 설명한다. 무엇보다도 피임 기능이 있어 궁극적으로는 인구밀도를 감소시키는 효과가 있기 때문에 인구 과잉으로 인해 수반되는 문제들에 대한 최고의 해결책이 될 것이라고 홍보하며 기업에 판매한다.

³⁹⁾ 미국 군사 용어인 '부수적 피해'(collateral damage)는 전쟁이나 작전 등의 군사 활동으로 불가피하게 발생하는 민간인의 피해를 뜻하며, 바우만은 현대 사회 전반을 진단하는 개념으로서 이 용어를 확장한다. 군사 행동의 결정 권자와 그로 인한 파괴적 결과의 대상이 절대 일치하지 않는 것처럼, "불평등이라는 사다리 밑바닥에 자리를 잡는 것과, 인간 행동이나 자연재해의 '부수적 희생자'가 되는 것"(13)은 유사한 논리로 이해될 수 있다는 것이 『부수적 피해』에서 바우만이 사회적 의미로 확장시킨 '부수적 피해'에 대한 설명이다.

⁴⁰⁾ 애트우드는 작가의 말을 통해 작품 속 여러 가지 상황과 설정이 사실에 가까운 허구라고 밝히면서 '신의정원자들'에 대해서도 다음과 같이 언급하고 있다. "정원사 자체는 현존하는 종교를 본보기로 삼은 것이 아니지만 그들의 일부 신학 이론이나 실천 사항의 전례가 아주 없는 것은 아니다. ... 정원사 찬양시에 가장 분명하게 영향을 끼친 시인은 윌리엄 블레이크이며, 존 버니언과 『캐나다의 성공회 교회 및 캐나다 연합 교회의 찬송가』에서도 도움을 받았다"(『홍수』751).

세태 그리고 기술로 발생한 모든 이익 활동에 저항한다. 신의정원사들은 "인구과잉과 사악함 때문에"(『홍수』 92) '물 없는 홍수'(the Waterless Flood)가 곧 닥칠 것이지만 자신들은 그 재난으로부터 구원 받을 뿐만 아니라 자신들의 식량 창고인 아라랏(Ararat)이 곧 방주가 되어 홍수 이후의 세상을 충만하게 하리라는 독실한 믿음으로 뭉쳐 있다. 이들은 조합의 유전자 조작 음식과 비윤리적인 의약품을 거부하고 엄격한 채식주의와 자급자족을 원칙으로 생활하기 때문에 크레이크의 블리스플러스가 전세계에 퍼졌을 때에도 인간 절멸 사태로부터 생존할 수 있었다. 신의정원사들을 이끄는 지도자 아담 1은 과거에 "숫자만이 실재를 진정으로 설명할 수 있다"(『홍수』 79)고 믿었고 조합의 건강현인(HelthWyzer)회사에서 전염병을 연구하던 과학자이기도 했으나 오물늪의 시크릿 버거 앞에서 육식 반대를 설파하며 포식자 블랭코로부터 토비를 구해내기도 한다.

"과학적 결과물을 생명에 대한 신성한 견해와 조화시키려는"(『홍수』 424) 것이 목표인 신의정원사들의 신학체계에는 기독교와 자신들만의 교리가 뒤섞여 있다. 예를 들어 아담 1은 나머지 정원사들에게 토비 구출 사건을 '불에서 꺼낸 그슬린 나무'(41)와 '잃어버린 양 한 마리'와 같이 기독교 교리의 예를 들어 설교하고 한편으로는 "다른 곳으로 이동시킨 달팽이, 바람에 불려 떨어진 배"(『홍수』 86)와 같이 신의정원사들의 교리 중 구조에 대한 다른 예도 함께 사용하곤 한다. 또한 아담 1은 「모든 영장류의 축제」설교에서 "인간이 영장류 계보임을 확언"하는 동시에 "인간이 신의 능력으로 인해 현재의 모습으로 창조"(『홍수』 100)되었다고 강론하면서 진화론과 창조론을함께 옹호하는 모순적인 발언을 한다. 나아가 그는 신이 인간을 창조하는 과정에서 다른 포유류들과 마찬가지로 "길고도 복잡한 자연도태와 성도태의 과정"(『홍수』 101)을 거쳤으며 이 진화론적 측면의 과정이 인간과 동물이갖는 친연성이라고 주장한다. 아담 1에 따르면 동물과 마찬가지로 인간 역시 이 땅 위에서 번성하도록 신에 의해축복받은 존재들임에도 불구하고 무절제한 욕망과 탐욕으로 신의 축복을 걷어찼기 때문에 "우리는 아득히 추락했고 아직도 더 추락하는 중"(『홍수』 102)이다.

아담 1에 의하면 인간의 타락은 다차원적이다. 채식주의였던 선조 영장류는 나무에서 떨어지면서 고기를 먹는 버릇이 생겼다. 그런 다음 그들은 본능에서 이성, 이성에서 기술로 옮겨 갔다. 간단한 신호를 나누던 사람들이 복잡한 문법을 사용하면서 인간성이 나타났고, 불이 없던 시절에서 불의 사용으로, 그런 다음 무기 사용으로, 거기다계절적인 짝짓기가 끊임없는 성적 흥분으로 변해 가며 추락에 추락을 거듭했다. 결국 그들은 순간순간 행복하던 삶에서 사라진 과거와 머나먼 미래를 근심 걱정하는 삶으로 타락했다. 타락은 계속 진행중이었고 그 궤적은 점점 더 아래로만 향했다. 지식의 우물에 빨려 들어간 다음에는 그저 곤두박질칠 수밖에 없어서 점점 더 많은 것을 배우지만 점점 더 행복해질 수는 없었다. (『홍수』 336)

"이 땅에 더 이상의 저주가 있다면 그것은 신이 아니라 인간 스스로가 야기한 결과"(『홍수』 164)임을 명확히 하는 아담 1의 교리는 인간이라는 종의 특권, 예외에 대해 회의적이며 비판적이다. 신의 명령에 따라 다른 동물들처럼 번성하도록 축복받았음에도 인간은 "치욕적이고 공격적이며 고통스러운 수단을 사용"(『홍수』 101)했기 때문에 타락의 지경에 이르렀다. 설교에서 아담 1은 신이 인간을 순수한 영혼의 형태가 아닌 "원숭이와 같이"(『홍수』 102) 부패하기 쉬운 물질로 만든 것에 의문을 제기하는데 이는 『오릭스와 크레이크』에서 크레이크가 인간의 뇌는 "모든 것을 분해하고 뒤집고 냄새 맡고 어루만지고 측정하고 개선하고 파괴하고 버리고자 하는 욕망"(『오릭스와 크레이크』 168-169)에 있어 "원숭이의 두뇌"(『오릭스와 크레이크』 169)와 다르지 않다고 언급했던 것과 맥을 같이 한다.42) 아담 1 역시 과거에 조합에서 전염병을 연구하던 과학자였고 질병에 걸렸거나 죽어가는 동물들

^{41) &}quot;주님께서 사탄에게 말씀하셨다. "사탄아, 나 주가 너를 책망한다. 예루살렘을 사랑하여 선택한 나 주가 너를 책망한다. 이 사람은 불에서 꺼낸 타다 남은 나무토막이다""(『스가랴』3:2). 이 비유를 통해 주님은 사탄에 의해 고소당한 여호수아 대제사장의 더럽고 냄새나는 옷을 거룩한 예식에 걸맞은 옷으로 갈아입히도록 하며 이는 곧 죄의 사함을 의미한다.

⁴²⁾ 아담 1은 '물 없는 홍수'가 일어나기 15년 전 "어둠의 천사들"(『홍수』 165)의 도움으로 홍수가 도래할 것임을 예언한 바 있는데 어둠의 천사들은 다름 아닌 블리스플러스 알약을 개발하고 치명적인 바이러스를 숨겨 전세계에 배포한 크레이크와 몇몇 정원사들 그리고 아담 1 자신을 의미하는 것임이 밝혀지면서 그가 '물 없는 홍수'를 기획한 숨겨진 장본인이라는 사실이 드러난다.

그리고 사람들까지도 발에 차이는 조약돌 정도로 여긴 적이 있다는 점에서 크레이크와 마찬가지로 프랑켄슈타인 박사의 전형, 즉 미친 과학자⁴³⁾의 또다른 극단에 있는 인물로 볼 수 있다.

인간 신체마저 당연하게 상품화하고 소비하는 바깥 세상과 달리 신의정원사들은 '제대로 사용되지 않은 물건들이 있을 뿐 쓰레기란 없다'는 정신으로 폐기된 것들을 뒤지고 재활용한다. 또한 아담 1의 설교들과 신의정원사들의 중심 교리가 담긴 찬양 "오, 교만하지 않게 하소서"(Oh, Let Me Not Be Proud) 등에서 볼 수 있듯이 신의정원사들은 인간을 우월하고 유일한 개체가 아니라 다양한 종들 중에 존재하는 하나의 종으로 이해한다. 이처럼 (상대적으로) 윤리적이고 생명 친화적인 신의정원사들의 이야기가 매드아담 삼부작 전체에서 상당히 중요한 역할을 하는 것은 주류 담론으로부터 자유롭고도 실천적인 공통의 지대가 필요하다는 애트우드의 주장으로 해석될 수 있으며 지넷 윈터슨(Jeanette Winterson)이 지적하듯 생명공학 디스토피아 세계에 저항하는 하나의 대응 방식로 이해될 될 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고, 애트우드 작품의 사변적 요소를 고려할 때 아담 1의 근본주의적이고 극단적인 세계관은 받아들이기 쉽지 않은 것이 사실이다. 한편 애트우드는 크레이크, 신의정원사들에 더하여 신념에만 몰두하는 것에서 벗어나 시체보안회사로 대표되는 구조와 권력에 '바이오 생명체 저항운동'으로 대항하는 조합 출신 과학자들인 '매드아담들'(MaddAddamities)도 등장시킨다. 그러나 젭을 우두머리로 하는 매드아담들의 사회 기반시설 파괴 계획 역시 체제 붕괴 이후의 미래를 계획하지 못하는 한계에 갇힐 뿐만 아니라 자신들이 혐오하는 생명공학 기술에 기대야 한다는 모순과 한계를 마주한다.

애트우드는 『홍수의 해』를 마무리 지으면서 조합과 평민촌으로 대표되는 양극단의 세계관에 저항하며 생존한 토비에게 중요한 역할을 부여한다. 『오릭스와 크레이크』와 『홍수의 해』가 인간 절멸 사태 전과 후의 디스토피아 상황을 차이와 대조의 구도로 전개해 나갔다면, 삼부작의 마지막 작품인 『매드아담』에서는 크레이크가 기존의인류를 삭제시킨 지구에서 살아가도록 창조한 새로운 인간종인 크레이커들(Crakers)과 토비의 이야기를 중심으로보다 많은 인간들과 생명체들이 등장하면서 관계와 이야기가 수평적으로 확장된다.

⁴³⁾ 크레이크를 무모하고 목적론적인 과학자의 전형으로 해석하는 연구들(Andrew Hoogheem, Karen Stein, Dunja M. Mohr)이 있으나 필자는 크레이크 개인에 초점을 맞추기 보다는 그가 자라난 생명공학 디스토피아 환경에 더 주목해야 한다고 보는 입장(Hannes Bergthaller, Allison Dunlap)이다.

Works Cited

- 바우만, 지그문트. 『부수적 피해』. 서울: 민음사, 2013.
- 애트우드, 마가렛. 『오릭스와 크레이크』. 서울: 민음사, 2019.
 - . 『홍수의 해』. 서울: 민음사, 2019.
- 해러웨이, 도나 J. 『해러웨이 선언문』. 서울: 책세상, 2019.
- Atwood, Margaret. The Year of the Flood. England: Virago Press, 2013.
- Bergthaller H. "Housebreaking the human animal: Humanism and the problem of sustain- ability in Margaret Atwood's Oryx and Crake and The Year of the Flood." English Studies 91.7 (2010): 728 743.
- Bouson, Brooks J. ""We're Using Up the Earth. It's Almost Gone": A Return to the Post-Apocalyptic Future in Margaret Atwood's The Year of the Flood." The Journal of Commonwealth Literature. 46(1) 2011: 9-26.
- Dunlap, Allison. "Eco-dystopia: Reproduction and destruction in Margaret Atwood's Oryx and Crake." Journal of Ecocriticism 5.1 (2013): 1 15.
- Haraway, Donna. "A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late 20th century." The international handbook of virtual learning environments. Springer, Dordrecht, 2006. 117-158.
- Hatch, Ronald B. "Margaret Atwood, the land, and Ecology." Margaret Atwood: Words and impact. Camden House, 2000. 180-201.
- Hoogheem, Andrew A. "Secular Apocalypses: Darwinian Criticism and Atwoodian Floods." Mosaic 45.2 (2012): 55-71.
- Le Guin, Ursula K. "The Year of the Flood by Margaret Atwood." The Gardian. 2009. https://www.theguardian.com/books/2009/aug/29/margaret-atwood-year-of-flood(accessed date: Jan. 10. 2023).
- Mohr, Dunja, M. "Eco-Dystopia and Biotechnology: Margaret Atwood, Oryx and Crake(2003), The Year of the Flood(2009), and MaddAddam(2013)." Dystopia, Science Fiction, Post-Apocalypse: Classic, New Tendencies and Model Interpretations. Ed. Eckhard
- Stein, Karen. "Problematic Paradice in Oryx and Crake." Margaret Atwood: The Robber Bride, The Blind Assassin, Oryx and Crake. Ed. J. Brooks Bouson. London and New York: Continuum Press, 2011: 141 155
- Vials, Chris. "Margaret Atwood's Dystopic Fiction and the Contradictions of Neoliberal Freedom." Textual Practice. 29(2) 2015: 235-254.
- Winterson, Jeanette. "Strange New World." The New York Times Sunday Book Review. 20 September 2009. http://www.nytimes.com/2009/09/20/books/review/Winterson-t.html(accessed date: Jan. 09. 2023).

"생명공학 디스토피아에서의 구원과 함정 그리고 초월의 문제: 『홍수의 해』를 중심으로"에 대한 토론문

김민아(인천대)

발표자는 마가렛 애트우드의 SF소설 『홍수의 해』에 나타난 생명공학 디스토피아에서의 구원과 함정의 문제를 다루고 있습니다. 발표자에 따르면, 이 소설은 기술과 자본을 독점한 기업이 생명공학을 통해 생명과 질병, 인간의 신체를 상품화하고, 이를 비윤리적으로 소비함으로써 극단적인 이윤을 추구하는 디스토피아 미래사회를 그려내고 있습니다. 발표문만 읽어도 잔혹하고 절망적인 상황이 절절히 느껴져 애트우드가 제시하는 미래사회의 참혹함이 소름 끼치게 다가왔습니다.

죄송하게도 제가 이 소설을 직접 읽어보지 못해 제대로 된 토론거리를 제시하지는 못할 것 같습니다. 다만, 발표문을 읽으며 소설 줄거리에 대해 생겨난 궁금점을 여쭙는 것과 함께, 발표자 선생님의 해석에 대해서도 좀 더 자세한 설명을 청하고자 합니다. 흥미로운 소설을 소개해 주심에 감사드리며, 저는 총 세 가지 질문을 발표자 선생님께 드리고자 합니다. 세 가지라고는 하지만, 모두 연결되어 있는 물음입니다.

첫째, 발표문 3장 앞부분에서 발표자께서는 '신의정원사들'이라는 단체를 소개하며, "디스토피아의 피해자인 토비의 구원과 생존을 통해 새롭게 모색되는 공동체를 디스토피아의 대안으로 제시하는 듯하다."고 설명하셨습니다. '신의정원사들'은 환경주의와 종교, 과학을 결합한 독특한 신학 체계를 구축한 종교 단체인데요, 여기까지만 보면 이 소설의 작가도, 그리고 발표자 선생님도 '신의정원사들'에서 대안과 희망을 발견하는 듯한 인상을 받았습니다. 그러나 뒷부분에서는 이 단체가 '사이비 종교 단체' 중 하나라고 표현되고 있고, 나아가 독자로 하여금 "극단적인 환경주의와 종교, 과학 모두에 대한 비판적인 태도"를 견지하게 한다고 지적하십니다. '신의정원사들'에 대한 이러한 양가적인 평가는 어떤 점에서 기인하는 것인지요?

또한, 3장 마지막 부분에서는 '신의정원사들'의 지도자인 아담 1의 근본주의적이고 극단적인 세계관을 비판적으로 지적하기도 하는데, 유전자조작 음식의 거부, 채식주의, 자급자족, 공동체 생활 등은 현대 사회에서도 심심치 않게 발견할 수 있는 삶의 방식으로 "근본적이고 극단적인 세계관"이라고 평가하기에는 무리가 있지 않나 싶습니다. '신의정원사들'은 어떤 점에서 생명공학 디스토피아에 대한 대안이자 동시에 한계인지, 혹은 발표문의 제목을 인용하자면 구원과 함정을 보여주는지 궁금합니다.

둘째, '토비'라는 인물에 대해 궁금합니다. 발표문의 마지막 단락에서 선생님께서는 애트우드가 '조합'과 '평민촌'으로 대표되는 양극단의 세계관에 저항하며 생존한 토비에게 중요한 역할을 부여한다고 서술하셨습니다. 발표자께서는 극단적 빈곤과 성착취의 상황에 놓인 토비를 지그문트 바우만의 '부수적 피해'라는 개념으로 이해할 수 있다고 말씀하십니다. 토비가 처한 구체적인 절망적 상황은 2장에서 처절하게 그려지기도 합니다. 토비라는 인물이 처한 상황의 비참함에도 불구하고, 어떠한 점에서 토비가 희망의 상징이 될 수 있는지 궁금합니다. 추측컨대, 토비는 '신의정원사들'을 통해 저항과 생존, 구원을 모색하는 것 같은데, 그렇다면 '신의정원사들'에 대한 양가적인 평가가 토비가 갖는 긍정적이고 희망적인 역할과 연결되는 것인지요? 덧붙여, '신의정원사들' 무리에 합류했던 렌은 어떻게 되는지 궁금합니다. 2장에서는 토비와 렌이 비슷한 비중으로 다루어지는데, 뒷 부분에서 렌에 대한 설명은 나와있지 않아 궁금해졌습니다. 렌과 토비의 결말이 대조된다면 그것을 잘 설명하는 것만으로도 토비가 갖는 역할이 뚜렷하게 드러날 것입니다.

셋째, 마지막으로 초월의 문제에 대한 질문입니다. 발표자께서는 이 소설의 어떠한 해석에서 초월의 의미

를 도출해내시는지요? 소설에서는 인간과 비인간, 인간의 신체와 고깃덩이, 렌과 토비로 대표되는 상류층과 하층 민 등 명확하게 구분되어왔던 대상들의 경계가 흐려지거나 지워지는 상황을 제시하고 있습니다. 이러한 경계 지우기, 혹은 경계 넘나들기가 '초월'인 것인지요? 혹은, '신의정원사들'이 설파하는, 인간중심주의를 거부하고 비판하는 교리에서 초월이라는 주제가 발전될 수 있을까요? 아니면 토비의 경험에서 초월이라고 부를 만한 것이 있는 지요? 초월이라 함은 경계를 넘어서는 것으로만 한정적으로 이해될 수도 있겠지만, 단순한 월경이 아니라 경계를 뛰어넘어 새로운 경지로의 도약을 의미하는 것으로도 이해될 수 있을 텐데, 이 소설에서 초월의 사유는 어떻게 포착될 수 있는지 궁금합니다. 다시 말해, 수평적 월경이 아니라 수직적 의미의 초월을 이 소설의 다양한 국면에서 해석해낼 수 있다면, 이 소설을 보다 입체적으로 읽어낼 수 있지 않을까 싶습니다.

크리스 리의 소설에 투영된 이산의 삶과 기독교 비판

노은미(한림대)

I

본 논문은 한국계 미국 작가 크리스 리(Krys Lee)의 현대사회비판 서사가 지니는 특징의 하나로 특히 기독교 비판에 주목한다. 그의 소설은 기본적으로 '신앙'과 '죄,' '인간의 고통'등 종교적인 문제를 다루면서 궁극적으로 '신'과 '구원'의 문제에 깊은 관심을 보인다. 작가는 병에 찌들고 타락한 현대 사회를 조명하면서 종교적 기능을 상실한 기독교에 신랄한 비판을 가한다. 기독교는 구원이라기보다는 방황하는 인간을 더욱 파괴하는 사회악으로 묘사된다. 소설에는 탐욕적이고 부패한 성직자가 등장하거나 억압적인 교리주의의 폐해, 교회의 과도한 선교활동과 상업주의 비판 등 소위 기독교를 실천한다고 주장하는 사람들의 위선과 이율배반적 행태에 초점 맞추면서 현대인에게 진정한 '믿음'과 '구원'이란 무엇인가의 문제에 천착한다.

크리스 리는 국내에서 활동하는 작가로 특이한 이력을 지닌다. 5세에 부모를 따라 미국으로 이주하여 로스앤 젤레스에서 자랐지만, 성인이 된 후 고국에 돌아와 많은 시간을 한국에서 보냈다.⁴⁴⁾ 리의 작가적 시선은 종종 한국 사회를 향해 있고 가까이에서 내부자로서 혹은 외부자의 시선으로 한국을 논하는 작가이다. 크리스 리의 인물들은 디아스포라의 삶을 사는 사람들로서 이곳저곳 안식처를 찾아 부유하는 인물들이다. 소설의 배경은 서울, 미국, 중국 등으로 북한 탈주자나 조선족이 등장하기도 한다. 그녀의 서사는 아시아계 미국문학의 글쓰기가 북미외곽지역의 타자들과 어떻게 연결될 수 있는지를 보여주며 이는 문화적인 동시에 정치적이고 윤리적이다 (Chih-ming Wang 249).

리의 인물들은 물질주의 사회에서 방향감을 잃고 방황하는 부류이거나 혹은 사회 극단의 경계에서 불안한 삶을 아슬하게 유지하는 부류로서 그들이 겪는 고난과 고립의 상황은 감내의 임계점을 넘으면서 폭력이나 광기의 증상으로 나타나기도 한다.⁴⁵⁾ 그의 작품세계는 피비린내가 진동하고 폭력과 광기가 난무하는 부조리의 세계이다. 창백한 낯빛에 고독한 신경증 환자와 같은 인물들이 거주하는 세상은 그로테스크한 분위기를 자아내면서 종교도 마찬가지로 타락과 광기의 모습으로 형상화된다. 본 논문은 크리스 리의 기독교 비판을 광기와 폭력의 관점에서 탐구하고 이를 통해 제기되는 '죄'와 '구원'의 의미를 추적한다.

II

디아스포라 서사에서 종교는 역사나 경제적인 상황 등과 함께 인물의 성장과 정체성에 영향을 끼치는 주요 요소로 작용했다. 가령 이창래의 『항복자』(The Surrendered, 2010)에서 종교는 전쟁의 상흔과 죽음의 투라우마를 치유하고 극복하는 과정으로서 역할한다. 전쟁으로 부모를 잃은 어린 소녀 '준'은 동생 두 명을 데리고 난민열차의 지붕에 오르지만 열차가 급정거하는 바람에 동생들이 선로에 떨어지면서 한 명은 즉사하고 한 명은 다리

⁴⁴⁾ 그녀의 단편집 『떠도는 집』(Drifting House, 2012)과 『나는 어떻게 북한인이 되었는가』(How I Became a North Korean, 2016) 두 작품이 출간 당시 영미 언론의 찬사와 관심을 받은 것에 비해 국내에서는 크게 주목받지 못했다

⁴⁵⁾ 단편 소설 「떠도는 집」("Drifting House")은 가난과 굶주림에 고통받던 북한 '꽃제비'를 소재로 하는데 소년이 죽은 동생의 시신을 등에 짊어지고 중국 인근 국경에서 도강하는 장면이 등장한다. 또 다른 단편 「신자」("The Believer")에서 신학 대학에 다니는 가난한 목사의 딸이 오랜만에 집에 돌아와서 마주하는 것은 정신질환을 앓는 엄마가 살해하여 주방 싱크대에 올려놓은 동네 꼬마의 몸통이다. '살인자의 딸'로 낙인찍힌 이민자의 삶을 그린다. 리의 작품에는 살인, 인신매매, 근친상간 등 폭력적이고 파격적인 소재가 자주 등장한다.

가 절단되는 참혹한 사고를 겪는다. 죽어 가는 동생에게 데리러 오겠다는 거짓 약속을 남기고 질주하여 달리는 열차에 몸을 싣는 준에게 소설의 첫 장면은 용서받을 수 없는 '원죄'이며 치유할 수 없는 트라우마로 평생을 괴롭힌다. 하지만 『항복자』에서 교회와 십자가는 용서와 구원의 표상으로 역할한다. 소설 종결부에서 말기 암으로 죽어가는 준은 이탈리아 솔페리노로의 여행을 감행하여 전쟁의 희생자들을 애도하는 목적으로 건립된 언덕 위의 교회인 '뼈의 교회'(Chaple of Bones)를 찾는다. 그리고 그녀는 그곳에서 전쟁의 상흔과 동생들의 죽음에 대한 화해와 용서를 구한다. 이창래는 준이 임종 전에 동생들을 회상하며 바라보는 십자가를 통하여 죽음에 대한 다양한 의미를 사색하고 십자가를 전쟁의 상흔에 대한 용서와 치유의 상징으로 제시한다.

리의 소설에서 교회는 세속적인 삶의 방편으로 혹은 목적을 위한 수단으로 기능하며 그 자체로 구원이나 목적이 되지 않는다. 리의 첫 번째 장편 소설 『나는 어떻게 북한인이 되었는가』에는 북한을 탈출한 소년들이 자유를 꿈꾸며 중국에서 숨어지내는 모습이 묘사된다. 대부분 부모나 가족을 잃은 탈북 고아인 이들 '난민'은 최소의 생존권마저 위협받는 극한의 환경에서 굶주림과 추위를 피해 생존을 도모한다. 교회는 이들 이방인들에게 인도주의적 구호의 손길을 내미는 순기능의 역할을 하기도 한다. 식량과 은신처를 제공하는 선교사들의 환대와 관심은 이방인들에게 '새로운 삶'에 대한 꿈과 가능성을 제시한다. 하지만 구호단체의 선교사들은 점차 '믿음'과 '교리'를 모든 가치 위에 위치시키고 포교를 위해 비이성적인 수단까지도 정당화하는 극단주의로 흐르게 된다. 비즈니스에능한 "영업사원"(179)을 연상시키는 "번지르르한 얼굴"(179)의 선교사는 성경 암기를 강제하거나 개종을 강요하면서 이에 대한 보상으로 식량을 제공한다. 혹은 개종을 목적으로 아이들을 은신처에 불필요하게 잡아둠으로써그들의 자유를 향한 노력을 좌절시킨다. 이들의 포교 활동이 예시하는 종교 이데올로기는 이를 거부하는 난민들과의 갈등으로 파국으로 치닫게 된다.

외부와 철저히 차단된 은신처에서 하루종일 '창세기,' '출애굽기,' '신명기'를 반복하며 성경을 암기하던 아이들의 불안과 분노는 극에 달하고 자유를 꿈꾸던 희망이 실망과 좌절로 변하면서 아이들은 동요하고 폭발한다. 어느 날 권선교사는 성경 공부에 집중하지 못하는 한 아이의 태도를 문제 삼아 멱살을 쥐고 다그치기에 이르고 다른 아이가 선교사의 손을 물어뜯으면서 모든 아이들이 몸싸움에 합류한다. 순식간에 은신처는 예기치 못한 몸싸움과 유혈이 낭자한 폭력의 장으로 변하고 절망과 공포와 광기가 휩쓸고 간 살인의 현장을 아이들은 도무지 믿을수 없다는 듯이 넋이 나간 모습으로 바라본다. 리는 선의로 시작된 구호와 공존의 기획이 구속과 억압으로 대체되고 복음의 환대가 적대로 변질되는 비극의 순간을 포착하여 보여준다.

「목사의 아들」이라는 단편에서는 한때 성공적인 목회를 자랑하던 아버지의 위선과 몰락을 바라보는 아들의 시선을 담는다. 어머니의 죽음 이후 상실의 고통에서 헤어나지 못하는 아버지는 가족을 돌보지도 못하거니와 술에 의지해 무기력하게 늙어 간다. 이렇게 실패감과 자기혐오에 빠진 나약한 아버지는 연민의 대상이면서 동시에 분노의 대상이기도 하다. 아들은 어릴 때 아버지의 폭력을 경험했으며 아버지의 상습적인 폭력은 가족에게는 수치와 고통으로서 남에게 말할 수 없는 '비밀'이었다고 설명한다. 이처럼 상처와 고통과 수치의 기억으로 가득한 아버지와의 관계는 아들과의 과격한 다툼 후 강물로 뛰어든 아버지의 자살로 끝이 난다. 이 가족의 비극에 구원의 가능성은 요원하고 가족은 서로와 자신을 파괴하고 자학하는 최대의 적으로 묘사된다.

III

리의 소설에서 사람들은 상처받고 좌절하는 고독한 영혼들이다. 그들은 고통을 쉽게 말할 수 없는 곳에 놓여 있으며 가족은 적대적이고 사랑하는 자들의 영혼마저 파괴한다. 작품의 인물들은 자유를 꿈꾸는 탈북 소년들이나 목사의 아들처럼 새로운 삶을 열망하지만, 그들을 에워싸고 있는 폭력과 냉혹한 현실은 악몽처럼 발목을 잡고 좀처럼 놔주지 않는다. 리는 이산인이 겪는 고독과 폭력과 절망을 마치 신이 부재하는 듯한 세상에서 신을 찾는 이들의 모습을 통하여 보여준다. 작가는 인간의 고독과 광기가 만들어 내는 그로테스크한 세상에서 고통과 불행이

삶의 본질임을 일깨운다.

사울링 신시아 웡(Sau-ling Cynthia Wong)이 아시아계 문학의 특징으로 '결핍'(121)을 언급한 것처럼 리의인물들은 종속과 강제 혹은 자아실현의 불가능성 등 '결핍'으로 점철된 이산의 삶을 감내하며 산다. 교회와 십자가는 자주 등장하지만 인간의 고통에 냉담한 비인격적인 존재로 형상화 된다. '결핍'을 묘사하는 서사에서 선교사나 목사의 위선과 폭력도 예외 없이 내부고발자의 시선으로 가감 없이 폭로된다. 하지만 작가는 그가 고발하는 현대사회의 병폐와 폭력에 노출된 군상의 모습을 통해 역설적으로 믿음과 구원의 문제를 논한다. 그의 서사는 불신의 시대를 건너는 현대인의 고통과 외침을 표현하는 것 같다. '신이시여 우리의 광기를 참고 견딜 길을 가르쳐 달라'고

Works Cited

Lee, Chang-rae. The Surrendered. New York: Riverhead Books, 2010.

Lee, Krys. Drifting House. New York: Viking, 2012.

____. How I Became a North Korean. New York. Viking, 2016.

Wang, Chih-ming. "Refugee, Returnee, Borderland: The Accidental Activists and Krys Lee's How I Became a North Korean." Inter-Asia Cultural Studies 20:2, 2019: 238-56.

Wong, Sau-ling Cynthia. Reading Asian American Literature: From Necessity to Extravagance. Princeton: Princeton UP, 1993.

"크리스 리의 소설에 투영된 이산의 삶과 기독교 비판"에 대한 토론문

박선화(건국대)

- 이 논문은 우선 국내에서 알려지지 않은 작가와 작품을 다루고 있다는 점에서 흥미롭습니다. 작가 Krys Lee는 한국에서 태어나 미국과 영국에서 수학한 작가, 저널리스트, 번역가로 소개되어 있습니다. 작품으로 단편 모음집 Drifting House (2012)과 소설 How I Became a North Korean (2016)이 있습니다. 현재 연세대 언더우드국제대학에서 creative writing and literature를 가르치고 있습니다.
- 1. 이러한 배경을 보면, 1쪽에서 리의 작품 "소설의 배경이 서울, 미국, 중국 등으로 북한 탈주자나 조선 족이 등장"한다고 하는데, 그 이유가 있는지 궁금합니다.
- 2. 연구자는 리의 작품에서 기독교적 배경을 포착해서 다루려고 합니다. 작가와 종교적 관계에 대해서도 궁금합니다.
- 3. 위와 연관해서 연구자는 리의 작품에 드러난 "기독교 비판에 주목한다"고 제시하고 있습니다. 구체적으로 "기독교는 구원이라기보다는 방황하는 인간을 더욱 파괴하는 사회악으로 묘사된다. 소설에는 탐욕적이고 부패한 성직자가 등장하거나 억압적인 교리주의의 폐해, 교회의 과도한 선교활동과 상업주의 비판 등소위 기독교를 실천한다고 주장하는 사람들의 위선과 이율배반적 행태에 초점 맞추면서 현대인에게 진정한 '믿음'과 '구원'이란 무엇인가의 문제에 천착한다"고 주장합니다. 또한 3쪽에서 "작가는 그가 고발하는 현대사회의 병폐와 폭력에 노출된 군상의 모습을 통해 역설적으로 믿음과 구원의 문제를 논한다"고 제시합니다. 여기서 리가 주목한 "진정한 믿음과 구원"이란 구체적으로 무엇을 의미하는지 궁금합니다.
- 4. "디아스포라 서사에서 종교는 역사나 경제적인 상황 등과 함께 인물의 성장과 정체성에 영향을 끼치는 주요 요소로 작용했다"라고 할 때 어떻게 종교가 등장인물의 정체성에 영향을 미치는 것인가요?
- 5. 논문 전개에서 줄거리 요약하고 요지를 제시하는 것도 중요합니다. 하지만, 거기에서 그치지 않고 연구자의 주장을 명확히 드러내기 위해 이론적 틀을 적용하는 것이 필요해 보입니다. 「크리스 리의 소설에 투영된 이산의 삶과 기독교 비판」이란 논문을 완성하기 위해 연구자는 어떤 이론적 틀 혹은 배경을 적용할 것인지도 궁금합니다.

<u>1세션 2분과</u>

(국문학)

사회: 안신(배재대)

제목: 김수연(서울여대) "부름과 응답의 서사적 언어 행위, <몽현제석>"

토론: 김시천(상지대)

제목: 양혜원(이화여대) "그냥 이 책을 내려놓기를 권한다: 공지영의 삶

과 문학에 나타난 초월의 경험과 고백의 언어"

토론: 김명석(숙명여대)

제목: 강준수(안양대) "영화 <오징어 게임>에 나타난 '신명(神明)'과 한

류 콘텐츠 고찰"

토론: 전계성(경북대)

부름과 응답의 서사적 언어 행위, <몽현제석>

김수연(서울여대)

- 1. 시작하며
- 2. 부름과 응답의 구조와 성격 : 호명, 정명, 형명의 결합
 - 2.1. 기독교적 호명(呼命)
 - 2.2. 유교적 정명(正名)
 - 2.3. 법가적 형명(刑名)
- 3. 서사적 언어 행위의 의미 : 현실과 종교의 이상적 결합
- 4. 마치며

1. 시작하며

애국계몽기로 불리는 20세기 초, 각계의 지식인들은 자신의 철학과 종교를 바탕으로 전환의 시대를 진단하고 공동체의 재정향(再定向)을 고민했다. 이와 관련하여 소설사를 주목하면, 이 시기에는 특히 몽유록을 계승한 소설이 부각되는 것을 볼 수 있다. 몽현류(夢見類) 소설⁴⁶⁾로 분류되는 <몽현제석>⁴⁷⁾, <몽현제갈량>⁴⁸⁾, <몽배금태조>⁴⁹⁾와 몽유서사 형식의 <금수회의록>, <지구성미래몽>, <꿈하늘> 등이 유ㆍ불ㆍ도와 기독교 그리고 민족종교의 입장에서 시대에 대한 문제의식을 공유하고 대안을 모색했다.

그 중 <몽현제석>은 한반도 서사의 출발인 단군신화를 소환하여, 구한말 국권 상실의 상황에서 새로운 건국 서사를 구상하는, 일종의 서사적 사고실험(思考實驗)의 공간으로 역할을 했다. 단군신화를 몽유록 양식으로 재구성하고 민간도교와 민족종교를 서사적으로 결합한⁵⁰⁾ <몽현제석>에는 왕조의 몰락을 목도한 지식인의 간절함이 담겨 있다. 작가는 이야기 형식을 통해, '제 임무를 잃은 정치 권력'을 왕권 약화와 왕조 몰락의 원인으로 꼬집고, 관료 체계에 '각득기소(各得其所)'가 이루어질 때 새로운 건국이 가능하다고 상상하고 제안한다.

기존연구가 작품에 드러난 신화와 몽유록 구조의 차용을 밝히고 도교적 맥락과 화소에 집중한 것⁵¹⁾과 달리, 이글에서는 작가가 '부름과 응답'이라는 언어 행위의 방식으로 새로운 국가를 구상하고 재현하는 측면을 살피고 자 한다. <몽현제석>은 서사의 절반이 '부름'이고, 나머지 반은 '응답'이다. 이것은 형식적으로 구분되지 않으며 응답은 또 다른 부름과 응답의 구조로 되어 있다. 이 '부름과 응답'은 전체적으로 도교의 세계관 안에서 기독교의 호명, 유교의 정명, 법가의 형명을 포함한다. 또한 여기에는 고대 신화-주술적 언어관과 20세기 화용론적 세계관

⁴⁶⁾ 이전 연구에서는 '夢見'을 '몽견'으로 표기했으나, 몽유자와 꿈속 대상의 관계를 고려할 때 '몽현'이 더 적합하다고 생각하다.

⁴⁷⁾ 작가 미상의 <몽현제석>은 1905~1910년 사이에 창작된 것으로 추정된다. 김수연,「애국계몽기 민족도교와 고소설 -신자료 <몽견제석夢見帝釋>의 소개를 더하여」,『동방학지』164집, 2013; 문려화,「한국 근대 계몽기 소설「몽견제석(夢見帝釋)」에 나타난 도교적 화소의 양상과 의미」,『이화어문논집』52, 2020.

⁴⁸⁾ 유원표(1852-1919)가 쓴 <몽현제갈량>은 1906년에 완성, 1908년에 간행되었다. 정환국, 「애국계몽기 한문소설에 나타난 대외인식의 단상」, 『민족문학사연구』23 : 민족문학사연구소, 2003, 204쪽.

⁴⁹⁾ 박은식(1859-1925)이 쓴 <몽배금태조>는 1911년 창작되었다. 홍경표, 「백암 박은식의 역사문화의식-<몽배금태조>에 나타난」, 『한국말글학』 22 : 한국말글학회, 2005; 조상우, 「<몽배금태조>에 표현된 현실인식과 이상세계」, 『동양고전연구』 40 : 동양고전학회, 2010; 김창룡, 「<몽배금태조>의 문학사적 위상」, 『한성어문학』 30 : 한성어문학회, 2011; 정환국, 앞의 논문, 2003; 김수연, 「역사의 문학적 전유를 통한 문명전환기 미래사 구축의 장, <몽배금태조>」, 『고소설연구』 38, 2014.

⁵⁰⁾ 김수연(2013), 위의 논문.

⁵¹⁾ 김수연(2013), 위의 논문; 문려화(2020), 앞의 논문.

이 결합된 정치적 상상력이 작동한다.

이글에서는 <몽현제석>을 구성하는 '부름과 응답'이 화용-주술적 언어 행위 개념을 중심으로, 구한말의 다양한 종교와 사상이 구성적이고 수행적으로 이루어낸 현실에 대한 상상의 정치이자, 명실(名實)의 불일치가 초래한 절망적 시대에 대한 절박한 외침, 즉 역사적 부름에 대한 서사적 응답이라는 것을 확인할 것이다. 이를 위해, 먼저 '부름'을 구성하는 호명, 정명, 형명의 성격을 확인하고, '응답'의 양상을 밝힌 후 <몽현제석> 자체가 구현한 서사적 응답의 실행성과 의미를 생각하고자 한다.

2. 부름과 응답의 구조와 성격 : 호명, 정명, 형명의 결합

<몽현제석>은 산수를 지나치게 사랑하여 제가(齊家)와 치산(治産)에는 무심한 몽유자가 40의 나이에 충청도 계룡산 천년 고송 아래서 잠이 드는 것으로 시작한다. 몽유자는 꿈속에서 청의동자를 따라 백옥루, 황금각, 자하 궁이 늘어선 나라에 도착하여 제석을 만난다. 제석은 40년 전에 몽유자가 죄를 지어 인간세계로 보내진 일을 말하고, 그에게 세상의 명산대천을 총괄하며 관직과 호칭을 정돈하는 일을 맡긴다. 이어 제석은 천국의 신관(神官)이었다가 지금은 동방 백성의 구제와 대동(大同)에 힘쓰고 있는 황신국(皇神國) 정교황(正教皇)을 불러 '신인공화(神人共化)'와 '태평성세'를 이루라는 교지를 내린다. 그런 뒤 몽유자는 정교황과 함께 내려와 정교황이 백관(百官)[팔도의 산]들에 관직을 부여하고 재야의 현사를 초빙하는 과정을 지켜보고 황제에게 금강의 어진 선비를 추천한 후 꿈에서 깬다.

<몽현제석>은 '입몽-몽중사-각몽'이라는 몽유록의 서사구조를 전체 틀로 삼고, 몽중사에서 단군신화의 구조를 확장하여 재현한 작품이다. 핵심은 단군신화에서 생략된 국가체제를 구현하는 것이다. 단군신화가 환인과 환응을 중심으로 한반도 내 국가 개념의 시작을 서사화한 제1의 건국신화라면, <몽현제석>은 제석이 명령하고 정교황이 수행하는 제2의 건국신화가 된다. '조종과 수행'의 개념으로 해석할 수 있는52) 이 과정은 '부름과 응답'이라는 언어 행위의 방식으로 구체화 된다. 그것은 천국과 황신국에서 2중으로 수행된다. 천국에서는 제석이 몽유자와 정교황을 불러 임무를 내리고 정교황이 치국책으로 응답한다. 황신국에서는 정교황이 백관과 남양선생과 몽유자를 불러 직무를 명령하고 백관과 선생과 몽유자는 시문과 왕도의 이치와 인재 천거로 화답하는 것이다.

입몽	몽중사				
현실	천국	황신국	현실		
제석의 부름	제석의 부름과 몽유자의 응답 제석의 부름과 정교황의 응답	정교황의 부름과 백관들의 응답 정교황의 부름과 남양선생의 응답 정교황의 부름과 몽유자의 응답	몽유자의 응답		

2.1. 기독교적 호명(呼命)

<몽현제석>에서 수행되는 부름과 응답은 여러 가지 종교와 사상의 특징을 포함한다. 먼저 호명, 정명, 형명의 양상과 성격이 확인된다. 첫째, 불러 명령한다는 뜻의 호명은 제석과 정교황의 언어 행위를 설명하는 주요 키워드이다. 제석은, 예전에 천국의 높은 신관이었고 지금은 동방 백성을 구제하는 임무를 수행 중인 정교황을 불러 '신인공화'와 '태평성세'의 임무를 명령한다. 정교황은 그 임무를 수행하기 위해 본국에 내려와 백관을 하나하나 불러서 직위와 임무를 구체적으로 명령한다.

계룡산(충청도 공주에 있다)을 불러 말했다.

⁵²⁾ 김수연(2013), 위의 논문, 170쪽. 조종과 수행의 개념은 송효섭, 『탈신화 시대의 신화들』, 기파랑, 2005, 279~281 쪽 참조.

"경은 이미 짐의 마음을 아니, 다시 오늘 대본(大本)의 다스림을 번다히 말할 필요가 없을 것이오. 그러나 도를 바름으로 다스리기 위해 경(卿)을 봉황원수(奉皇元帥)에 봉하니 스스로 그 지위를 바르게 하여 직무를 잃지 않도록 하시오."

삼각산(경기도 양주에 있다)에게 명하였다.

"인재를 등용하는 도(道)와 군사를 활용하는 법(法)은 예부터 '좋아하면서도 그 잘못을 볼 줄 알고, 미워하면서도 그 좋은 점을 알아보는 것'에 달려 있소. 그렇게 한 후라야 사람에게 원망하는 마음이 없게 되니 이는 불변의 이 치오. 전쟁의 일은 공자도 삼간 바이니 하물며 다른 사람은 말할 것이 있겠소? 경은 영웅의 마음을 잘 살피고 백수노장(白首老將)의 용기와 양만춘、을지문덕 같은 재주로 기기정정법(奇奇正正法)과 허허실실법(虛虛實實法)을 잘 사용하여 그 기회를 놓치지 말고 오직 백성을 잘 살피시오. 이 말을 어기지 말고 따라서 하여 부원수의 직을 잘지키는 것이 짐이 바라는 바이오."53)

또 백두산을 북부도덕(北部導德)으로 정하고 말했다.

"큰 덕은 반드시 그 지위를 얻어야 하니, 천도의 바름은 '북극성이 제자리에 있으면 뭇별이 그것을 옹위한다.'라는 것과 같소. 그 이치가 명백하니 만약 그 중심을 잃으면 대업을 이룰 수 없고 중생을 잘 인도하고 덕으로 교화하면 천하가 태평한 경지가 될 것이오."⁵⁴⁾

인용문과 같이 정교황은 한반도 8도의 59개 산을 모두 불러서 해당 관직과 임무를 명한다. 함경도 7개 산, 평안도 6개, 황해도 8개, 강원도 9개, 경기도 7개, 충청도 7개, 경상도 6개, 전라도 7개, 그리고 백두산과 제주도의 천마산까지 모두 호명하는 것이다. <몽현제석>의 특징은 이러한 '호명'을 하나도 생략하지 않는다는 데 있다. 마치 임명장을 주듯, 9개 등급 59개의 관직에 대해 유사한 구조를 반복하면서 모든 산의 이름을 부르고, 그에 맞는 관직을 제수하며 해당 임무를 구체적으로 지시한다. 이러한 호명의 완성은 국가체제의 완성을 나타낸다. 호명됨으로써 발생하고 완전하게 되는 것이고, 호명되지 않으면 누락되거나 빈 곳이 된다.

이때 정교황은 호명 그 자체가 된다. 정교황은 호명으로서 존재하는 힘이고, 그 부름의 힘으로 무너져가는 나라를 재건하는 것이다. 그런 점에서, 정교황의 호명은 천지를 창조한 태초의 '말씀'이 지닌 이미지를 환기한다. <몽현제석>의 호명은 기독교적 호명의 성격을 포함하는 것이다.

하나님이 말씀하시기를 "빛이 생겨라"하시니 빛이 생겼다. -중략- 하나님이 말씀하시기를 "하늘 아래에 있는 물은 한곳으로 모이고, 물은 드러나거라"하시니, 그대로 되었다.⁵⁵⁾

태초에 '말씀'이 계셨다. 그 '말씀'은 하나님과 함께 계셨다. 그 '말씀'은 하나님이셨다. 그는 태초에 하나님과 함께 계셨다. 모든 것이 그로 말미암아 창조되었으니, 그가 없이 창조된 것은 하나도 없다.⁵⁶⁾

구약성서의 <창세기>와 신약성서의 <요한복음>에는 기독교적 호명이 장면화되어 있다. 기독교의 하나님은 스스로 말씀이 되어 세상을 창조하는 힘이다. 기독교의 호명에는 말과 행동의 경계와 구분이 없다. 이러한 성서의 언어는 뿌리 깊은 폭력이 가득한 세상에서 폭력 없는 힘으로 세상을 창조하고, 폭력으로부터의 해방을 종교체험의 기원에 묶으로써 '원래'의 세상은 폭력적으로 만들어지지 않았다는 것을 선언한다.57)

<몽현제석>의 서사적 언어 구조에도 기독교적 호명이 지닌 선언적 수행성이 발견된다. <몽현제석>은 폭력적 침탈로 왕조가 몰락하던 구한말에 창작된 작품이고, 작품 내에서 언급했듯, "천하 군웅이 패권을 다투고 한(韓)나

^{54) &}lt;몽현제석>, 21쪽, "又以白頭山, 定北部導德曰:"大德必得其位, 天道之正, '北辰居其所, 衆星拱之.' 其理明白, 若失其中, 不能成大業, 善導衆生, 以德化之, 天下太平之境也.""

⁵⁵⁾ 대한성서공회, 『새번역성경』, 2011, 1쪽, <창세기> 1장 3~9절.

⁵⁶⁾ 위의 책, 137쪽, <요한복음서> 1장 1~3절.

⁵⁷⁾ 양명수, 「태초에 말씀이 있었다-언어에 대한 신학적 이해-」, 『본질과 현상』 4, 33~35쪽.

라 왕실은 미약해져 왕명을 떨치지 못하는"때를 배경으로 한다. 이러한 시대 인식하에, 작가가 작품 분량의 반이상을 할애하여 '말'로써 새로운 국가체제를 세우고 정비하는 데 정성을 쏟은 것은 '말씀'으로 세상을 창조하는 기독교적 호명의 수행성에 담긴 선언적 소망과 연결되기 때문이다.

2.2. 유교적 정명(正名)

<몽현제석>에서 수행되는 호명의 목적은 정명(正名)이다. 정명은 공자의 사상을 읽는 주요한 키워드의 하나로, 유교적 정치관을 나타낸다.

자로(子路)가 말했다. "위(衛)나라 군주가 선생님을 모시고 정치를 하면 선생님은 무엇을 먼저 하시겠습니까?" 공자(孔子)께서 말씀하셨다. "반드시 정명(正名)을 먼저 할 것이다." 자로가 말했다. "또 이렇게 선생님은 우활하십니다. 어찌하여 그것을 바르게 하려고 하십니까?" 공자께서 말씀하셨다. "거칠구나, 자로야. 군자는 알지 못하는 것에 관해서는 말하지 않는 것이다. 이름이 바르지 않으면 말이 순(順)하지 않고, 말이 순하지 않으면 일이 이루어지지 않고 일이 이루어지지 않으면 예약이 일어나지 않고 예약이 일어나지 않으면 형벌이 알맞지 않고 형벌이 알맞지 않으면 백성은 손발을 둘 곳이 없게 된다. 그러므로 군자는 그것을 (바르게) 이름하면 반드시 말할 수 있게 되고 말할 수 있게 되면 반드시 실천할 수 있게 되니 군자는 그 말에 구차함이 없게 할 뿐이다."58)

정명은 단순히 이름을 바르게 하는 행위가 아니라, 말(정치적 언술)을 도리에 맞게 하고[順言] 일(정책)을 성사시키며[成事] 예악을 일으키고[興禮樂] 형벌을 알맞게 하여[中刑罰] 백성의 몸을 편안히 할 수 있게 하는[民有所措手足] 정치의 출발점이다. 그렇기 때문에 공자는 자신이 정치를 하게 된다면 정명에서 시작할 것임을 천명한다. 치자(治者)가 반드시[必] 먼저 해야 하는 일이 정명인 것이다. 이러한 정명은 구분된 역할 체계안에서 각각의역할을 수행하고 주어진 도리를 다하는, 명실(名實)과 명분(名分)의 성격을 지난⁵⁹⁾ 실천 강령이라고 할 수 있다.

<몽현제석>은 유교의 정명을 호명 행위의 목적으로 채택했다. 제석과 정교황이 수행한 호명은 지속적으로 정명을 강조한다. 먼저 제석은 몽유자를 불러 임무를 주며, "너에게 세상을 맡겨 명산대천(名山大川)이 각각 그 직무를 잘 수행하는지 총관하게 하고, 관호를 정하여 그들을 다스리고 부리도록 하려 한다."60)라고 말한다. '관호를 정하는' 정명이 곧 세상의 명산대천을 총관하고 다스리는 일이다. 제석의 말이 정명이라는 통치의 기조를 선 언한 것이라면, 이어 정교황은 59개 산에 직무를 주는 과정에서 정명을 구현한다.

정교황이 다스리는 황신국의 관직도는 일신(一神) 아래로 총 9품급으로 나누어져 있다. 각 등급별 관호를 보면, 1품급에는 봉황원수(奉皇元帥)、부원수(副元帥)、우도령(右道領)、의정경(議正卿)、우정(右正)、좌의(左議), 2 품급에는 이조(理曹)、예조(禮曹)、법조(法曹)、호조(戶曹)、외조(外曹)、의조(醫曹), 3품급에는 대각사(大覺師), 4 품급에는 대의사(大議司), 5품급에는 충백(忠伯)、전백(全伯)、경백(慶伯)、강백(江伯)、황백(黃伯)、평백(平伯)、경백(京伯)、함백(咸伯), 6품급에는 교리(教理)、전헌(典憲)、교헌(教憲)、교감(教監)、전사(典司)、전적(典籍)、규정(規正)、규강(規綱)、규의(規義), 7품급에는 이사(理事)、이예(理藝)、이의(理義)、빈의(賓儀)、빈좌(賓左)、빈우(賓右)、감찰(監察)、감시(監視)、감정(監貞), 8품급에는 순찰(巡察, 7개), 9품급에는 동부도덕(東部導德)、북부도덕(北部導德)이 있다.

정교황이 구성한 관직도에는 조선을 비롯한 동아시아 일반의 왕조와는 다른 체제와 명칭이 등장한다. 먼저 1 품급에서는 의정부 성격을 지닌 의정경·우정·좌의 앞에 병권을 담당하는 원수와 부원수와 종교적 성격의 우도 령을 두었고, 2품급의 6조는 기존의 이조·호조·예조·병조·형조·공조 체제를 이조·예조·법조·호조·외조 ·의조로 바꾸었다. 성격상으로는 형조가 법조로 개칭되었고, 병조와 공조는 폐지했으며 그 자리를 외교와 의술

^{58) 『}論語』,「子路」,"子路曰,衛君待子而爲政,子將奚先.子曰,必也正名乎.子路曰,有是哉,子之迂也,奚其正.子曰,野哉由也,君子於其所不知,蓋闕如也.名不正則言不順,言不順則事不成,事不成則禮樂不興,禮樂不興則刑罰不中,刑罰不中則民無所措手足.故君子名之,必可言也,言之,必可行也.君子於其言,無所苟而已矣."

⁵⁹⁾ 김지훈, 「孔子 正名思想에 대한 硏究」, 2018, 성대 박사논문.

^{60) &}lt; 몽현제석> 3쪽, "今一招汝, 而欲教汝任世, 總管名山大川之各守其職, 定官號, 事之使之."

을 담당하는 부서인 외조와 의조로 변경했다. 병조는 앞에서 본 것처럼 국가 최고 직무로 승격했고, 외조는 기존의 예조에 속한 것이 확대ㆍ독립한 것이며 의조는 별도 기관이었던 내의원을 승격한 것이다. 5품급의 8도 감사체계는 기존 체제를 따랐고, 3품급과 4품급의 대각사와 대의사, 그리고 6품급에서 9품급에 속한 직책이 새로운편제라고 할 수 있다.

-신																
		右正太白山			議正卿 (智理山)		右道領 (釋王山)		副元帥 (三角山)		奉皇元帥 (鷄龍山)					
醫曺 (碧花山)			外曺 炒香山				法曺 (八公山)		禮曺 (聖主山)		理曺 (天燈山)					
大覺師 (大母山)				大覺師 (彌勒山)				大覺師 (文殊山)					大覺師 (俗離山)			
大議司 (桃林山)		大議司 (雪岳山)		大議司 (天寶山)		大議司 (豆龍山)			義司 弗山)	大議司 (鳥領山)			大議司 (蛟龍山)		大議司 (鳳凰山)	
咸伯 (長德山)	(京伯 (龍門山)		平伯 (廣東山)		黄伯 (聖居山)			E 伯 慶伯 (無量山)			全伯 (鳳城山)		忠伯(普賢山)		
規義 (高岩山)		見綱 馬山)	,,,,	.正 虎山)		典籍 (安山)	典司 (滅惡山)					效憲 典 翁山) (江育			教理 (明月山)	
監貞 (五申山)		岩視 漢山)		·察 擊山)		賓右 鏡山)		左鳴山)	賓儀 (天馬山)		理義(乾止山)		理藝 (孔雀山)		理事 (發田山)	
巡察(盘龍山)(白雲山)			巡察 (月出山)		巡察 (飛鳳山)		巡察 (銅仙山)			巡察 (佛岩山)		巡察 (達覺山)				
北部導德 (白頭山)							東部導德 (加耶山)									

변경된 각 품급의 관호는 작가의 시각에서 당시의 국가 정세, 외교 상황, 종교 지향 등을 고려하여 시급하고 적절한 임무를 반영하여 정했다고 할 수 있다. 작품에서는 이러한 정명의 정치를 "治道以正"으로 나타내기도 한다. 정교황이 총리에 해당하는 봉황원수에게 맡긴 임무가 "治道以正"이다. 3정승에 해당하는 의정(議正), 우정(右正), 좌의(左議)도 모두 관호에서 '正'을 의론(議論)하는 임무임을 드러내고, 직책의 핵심도 "政治本源正法"과 "治道以正"을 밝히는 것이다. 이것은 <몽현제석>이 추구하는 정치의 기조가 정(正)에 있음을 강조한 것이다. 이와 같은 정명의 사상은 여러 차례 다양한 방식으로 구현된다.

① 속리산(충청도 보은에 있다)에게 명했다. "지금 경을 <u>대각사(大覺師)에 임명하니</u>. 경은 짐의 마음을 받아 중생을 잘 인도하고 상황(三皇)이 다스리던 시대에 <u>신인(神人)이 조화했던 것에 이르게 하시오.</u> 이것이 신이 사람에게 의지하지 않으면 전도할 수 없소. 지금처럼 신이 사람을 의지하는 때에는 더욱 종교(큰 가르침)으로 삼는 것이 없을 수 없소. 무릇 <u>교도(教道)는 마음을 바르게 함으로써 사람을 바르게 하고자 하니</u>. 경은 모름지기 진리를 으뜸으로 삼고 황제를 생각하는 가르침을 펴시오."61)

① 문수산(경기도 통진에 있다)에게 명했다. "그대를 대각사(大覺師)에 명하오. 대개 (문수)보살은 불가에서 먼저

^{61) &}lt;몽현제석> 12쪽, "命俗離山在忠淸道報恩曰 : "今以卿定大覺師, 卿受朕心, 善導衆生, 以至三皇之治, 神人以和, 區區是望. 神不依人, 不能傳道也. 當此神依人時, 尤不可無所宗. 夫教道, 欲正心正人, 卿須宗眞思皇之教""

<u>이름을 얻었으나</u>, 공부를 닦을 때는 마음과 생각이 잠시도 도가를 떠나지 않았소. 여러 냇물이 강을 이루고, 강이 동해에 이를 수 있는 것은 공리(公理)와 크게 관계가 있소. 경은 민중에게 수도의 방법을 잘 인도하시오."⁶²⁾

© 교룡산(전라도 남원에 있다)을 불러 말했다. "경을 대의사(大議司)에 임명하오. 음양의 <u>도에는 교(蛟, 음)도 있고</u> <u>용(龍, 양)도 있소.</u> 음은 움직임이 없고 양은 움직임이 있으니, 그 이치가 환하오. 의론은 대의를 따르고 음양의 이 치를 잃지 마시오."⁶³⁾

② 설악산(강원도 양양에 있다)을 불러 말했다. "경을 대의사에 임명하오. <u>모든 도리는 바름(正)에서 나오니</u>, 반드시 신의 원리를 따른다는 것이 국사에 밝혀 있소. 무궁히 강구하여, 남방의 강함을 이용하여 관용과 부드러움으로 사람을 가르치면 마침내 지선(至善)에 이르게 될 것이고 높은 산처럼 우뚝 솟게 될 것이오."⁶⁴⁾

⑥ 성주산(충청도 남포藍浦에 있다)에게 명했다. "경을 예조(禮曹)에 임명하오. 사람의 <u>예의범절은 예부터 지금까지 언제나 변함이 없는 도이고</u>, 생과 사를 아는 것은 사람이 지닌 지각의 근본이오. 육지에 사는 종족 중에 코끼리는 씩씩함(雄)에 거하고, 몰속에 사는 무리 중에는 용이 신령함(靈)에 거하오. 그러나 사물은 각각 변화하고 사람의 정기는 스스로 필시 깨닫는 바가 있으니, <u>이는 천지의 변하지 않는 바림正이오.</u>"65)

①에서 정교황은 석왕산을 기존 왕조[조선]에 없었던 직책인 대각사에 임명한다. 정교황의 나라가 전환기에 백성의 큰 각성을 위한 종교[큰 가르침]를 강조하고 있다는 것을 대각사라는 관호와 그것에 합당한 '신인조화'와 '마음과 사람을 바르게 하려는 교도[敎道, 欲正心正人]'라는 직무를 통해 드러낸 것이다. 이것은 관호와 그 직무가 정명의 원칙하에 구상되고 있음을 보여준다. ②은 대각사라는 관직을 맡은 문수산이라는 산의 이름과 직무를 바르게 연결하는 방식으로 정명을 드러낸다. 문수산의 문수는 문수보살을 의미한다. 그렇기 때문에 "불가에서 먼저 이름을" 얻었다고 한 것이다.

©의 대의사도 같은 유형이다. 왕조가 와해되는 혼돈의 시대에 크고 중요한 의론을 담당하는 대의사를 새로 구상하였는데, 그 관호와 그것을 맡은 교룡산의 이름이 상부하게 하려는 태도가 보인다. 국가를 살릴 의론은 한쪽에 치우침이 없이 음양의 이치를 따라야 한다. 작가는 교룡이 음양을 나타내는 또 다른 명칭임을 강조하며, 교룡산이 대의사로서 적합하다는 사실을 강조한다. 실제 존재하는 산의 명칭과 어긋나지 않도록 작가가 추구하는 국가의 직무를 구상한 것이다. @에서는 직접적으로 모든 도리가 바름[正]을 근원으로 삼아야 한다고 언급하고 @에서는 그 바름이 예를 통해 구현됨을 말한다. 이처럼 관호와 직무, 산의 이름과 직무, 직접적 언명을 통해 <몽현제석>은 작품의 곳곳에서 정명의 태도를 강조하고 수행한다.

2.3. 법가적 형명(刑名)

<몽현제석> 속 부름의 내용은 법가의 형명과 유사한 속성을 지닌다. 형명의 개념은 "군주가 관리의 선발과임명을 전적으로 독점하고, 관리의 실제 의무와 수행 결과를 법에 따라 엄정하게 감독해야 한다는 이론"이며 "철저한 관리의 기술"로 정의된다.66) 기존 연구는 유가와 도가의 형명이 구체적 직무의 유무를 기준으로 구분된 제왕(혹은 성인)의 '무위'와 신하의 '유위' 개념을 전제로 한 개념으로서, 그중에서 제왕의 행위 양식을 나타내는 것

^{62) &}lt;몽현제석> 12쪽, "命文殊山在京畿道通津曰:"命爾大覺師,蓋菩薩先得號於佛家,其修工之時,心心念念,暫不離道家. 衆川成河,河可以達東海,大有關於公理,卿其善導修道之方於衆""

^{63) &}lt;몽현제석> 13~14쪽, "召蛟龍山在全羅道南原曰:"命卿大議司. 陰陽之道, 有蛟有龍, 陰靜陽動, 其理照然, 議得大義, 勿失陰陽之理也.""

^{64) &}lt; 号현제석> 14쪽, "召雪岳山在江原道陽讓曰 : "命卿爲大議司. 萬理從正, 必從神理, 明乎國史. 講究無窮, 以用南方之强, 寬柔以敎人, 竟止于至善, 崔嵬若山之高.""

^{65) &}lt; B. 10年, "命聖主山在忠淸道藍浦曰:"以卿任禮曹. 人之節文, 亘古亘今之通常不變之道, 知生知死, 人之知覺之本根. 陸族之中, 象居其雄, 水族之中, 龍居其靈. 然物各變而化, 人氣則自有必覺, 乃天地不易之正.""

⁶⁶⁾ 김시천, 「고전적 행위 개념에 관한 연구」, 『선도문화』 9, 505~507쪽.

이지만 법가에서는 제왕의 행위 양식인 '주술적(主術的) 무위'와 신하의 행위 양식인 형명적 행위를 포함하는 법에 의한 통치술로 이해하고 있다고 설명한다.⁶⁷⁾

<몽현제현>에 드러나는 형명의 성격은 군주의 권위를 관리를 선발하고 임명하는 행위를 통해 강조하고 있다는 것에서 드러난다. 제석의 임명과 정교황의 임명이 양적인 측면뿐 아니라 주제적 측면에서도 작품의 핵심을 차지하고 있기 때문이다. 또한 호명과 정명은 군주의 행위와 신하의 행위가 뚜렷하게 구분됨을 나타낸다. 군주는 추상적 말로써 권한과 의무를 부여하고, 신하는 그 말에 담긴 구체적 직무를 실행해야 하는 것이다.

또한 군주와 신하 관계로 수행되는 언어 행위는 내용적으로 여러 나라가 패권을 다투는 어지러운 시대에 천하를 독자적으로 지배할 힘을 기르고 정치를 안정시켜 백성을 평안하게 하려는 방책을 담고 있다는 점, 바름[正]을 기조로 한 정책이 성공적으로 실행되기 위한 방법을 포함하고 있다는 점, 무엇보다 미약해진 왕권과 해이해진 관료 체제에 대한 통제를 강화하기 위한 내용이라는 점에서 주술적 형명의 속성을 드러낸다. 이것은 주술(主術)의 4요소인 ①경쟁국에 대한 패권을 장악하고 천하를 지배하며 정치를 안정시키고 사람들의 평안한 삶을 위해 마련한 현실적 정책들 ②바른 정책의 성공적 실행을 위한 전략들 ③군주의 지위를 강화하고 관료를 통제하기 위한 효과적 기술 ④국가 통치를 위해 필요한 군주의 정신적 훈련이나 수양68)과 유사한 맥락을 공유하기 때문이다.

<몽현제석>에 나타난 부름은 기본적으로 군주와 신하의 통치 범위와 행위 양식을 구분한다. 제석은 정교황을 '동방 대동황제 대통(大統)'에 임명하며 "궁중 안은 짐이 직접 맡을 것이니, 궁중 밖은 경이 잘 다스려서, 군신의 대분(大分)을 잃지 마라."⁶⁹⁾라고 하여, '군신의 대분'을 강조한다. 그리고 제석의 관리 임명은 곧 천하를 통치하는 일이고 백성을 다스리는 일이다. 그가 정교황에게 내린 임무란 "짐을 대신해 천하 만방을 다스리고 무량수(無量數)의 신인공화(神人共化)를 이루어, 짐이 간절히 애쓰는 마음을 저버리지 말고 태평성세를 이루도록 하라."⁷⁰⁾라는 것이기 때문이다.

정교황이 백관을 임명하는 것도 같은 내용의 반복적 수행이라고 할 수 있다. 정교황은 "오늘날 천하의 군웅은 패권을 다투는데, 한(韓)나라 왕실은 미약하여 왕명이 권위를 떨치지 못하므로 어지러운 날이 많고 다스려지는 날이 적게 된"71) 원인을 "모두가 그 자리에 맞는 사람을 가려 뽑지 못하여 그 직책을 잃은 데서 나온 것"72)이라는 문제의식하에 "해이해진 다스림"73)을 바로잡기 위해" 59개의 관직을 바르게 임명하는 데 심혈을 기울였다. 정교황이 수행한 임명의 구체적 내용은 바른 법과 정치, 그리고 충실한 직무 수행을 강조하는데, 이것은 모두 백성을 편히 하고 왕권을 강화하는 행동이다.

①"오늘날 천하의 군웅은 패권을 다투는데, 한(韓)나라 왕실은 미약하여 왕명이 권위를 떨치지 못하므로 어지러운 날이 많고 다스려지는 날이 적습니다. <u>폐하가 만약 하늘의 강력한 결단을 사용하지 않으시면</u> 여러 직책을 바로잡기 어려울 것입니다. 군자를 가까이 하고 소인을 멀리하였기에 선제(先帝)의 다스림이 융성하였고, 소인을 가까이하고 군자를 멀리하였기에 지금 세상의 다스림이 해이해진 것입니다. 포악한 장수와 황상을 능멸하는 재상이 10분의 7을 차지하니 그 허물이 어디에 있습니까? 모두가 그 자리에 맞는 사람을 가려 뽑지 못하여 그 직책을 잃은 데서 나온 것입니다. 신상폐하(신上陛下)는 본디 하늘이 허락한 자질로서, 한얼님(신畀)이 내려주신 계통을 이어 온세상에 오묘하고 심오한 법과 신령하고 밝은 도를 다스리고, 세상 끝까지 가르침을 펼치고, <u>창생을 자비롭게 바라보며, 먼저 강령을 바로 잡아, 정직한 사람을 들어 쓰고 굽은 사람을 버리며, 법률로 백관을 헤아리십시오.</u> 천만번 숨죽이고 아뢰니 살펴 주옵소서."74)

⁶⁷⁾ 김시천, 위의 논문, 505쪽.

⁶⁸⁾ Leo S. Chang and Yu Feng, *The Four Political Treaties of the Yellow Emperor-Original Manwangdui Texts with Complete English Translations and an Introduction*, Monograph No.15, Society for Asian and Comparative Phiosophy, Honolulu: University of Hawaii Press, 1988, pp.22~3; 김시천, 위의 논문, 506쪽에서 재인용.

^{69) &}lt;몽현제석> 5쪽, "上曰: "閫以內, 朕自知之, 閫以外, 卿善治之, 勿失君臣之大分."

^{70) &}lt;몽현제석> 4쪽, "今封卿爲此職, 欲替朕治天下萬邦, 無量數之神人共化, 勿負朕之拳拳, 以至太平也."

^{71) &}lt;몽현제석> 4~5쪽, "方今天下群雄爭覇, 韓室微弱, 王命不振, 亂日常(4)多, 治日常少,"

^{72) &}lt;몽현제석> 5쪽, "都出於不擇其人, 各失其職, 故也."

^{73) &}lt;몽현제석> 5쪽, "今世所以治弛也."

©"때를 보아 나가고 물러나는 것은 옛날의 철인(哲人)이 갔던 길입니다. 예로부터 있어 온 가르침에 내직의 권한 은 무겁게 하고 외직의 권한은 가볍게 하라고 했습니다. <u>이것을 처음부터 끝까지 한결같이 하여야 천하의 대법을</u> 다스릴 수 있습니다. 폐하는 지극히 살펴 주옵소서."⁷⁵⁾

©천보산(평안도 증산에 있다)을 불러 말했다. "경을 대의사에 임명하오. <u>민중의 실정은 여러 갈래이니, 그 가운데</u>를 잘 잡아서 해야 치우침과 무리 짓는 일이 없게 될 것이오. 성현의 가르침을 잘 본받으시오."⁷⁶⁾

②태백산(강원도 평해에 있다)에 명했다. "지금 경을 우의정(右議正)에 임명하오. 짐의 본뜻은 이미 영상(領相)에게 말했고, 경에게는 한 가지만 더 이야기할 테니 경은 정성껏 지키시오. 국가가 다스려지는지 여부는 세 정승의 보좌에 달려 있으니 경은 모름지기 마음을 잘 다스려 좌우의 직책을 구분하지 말고 먼저 그 마음을 바르게 하여 백성의 재물을 가혹하게 수탈하지 마시오. 예부터 국가의 흥망은 백성을 수탈하는 신하와 충신을 모략하는 신하가 있느냐에 달려 있었소. 경은 하늘 아래 도를 따라 사는 백성들이 이전의 허물을 고치고 새로운 백성으로 나아가게 하며, 혼미한 세계를 밟지 않도록 의식주라는 대기관(大機關)을 잃지 않게 하시오. 만약 앞 수레가 엎어졌는데 뒷수레도 따른다면 하늘이 먼저 살피고 그 복을 주지 않을 것이니 이것이 이치의 바람이오. 짐은 경에게 부탁할 뿐이오."77)

⑥천등산(전라도 금산에 있다)에게 명했다. "지금 국가가 다사(多事)한 시기를 맞아, 그 자리에 맞는 인재가 아니면 그 직책을 감당할 수 없기에 경을 선발하여 이조(理曹)의 임무를 맡기니, 경은 모름지기 힘을 다해 짐의 불선을 보필하고 이치로 백성을 바르게 하시오. 백성은 물과 같아서 예로써 근본을 지키지 않으면 그들이 무너지는 것은 쉽소. 지금은 예교(禮敎)가 해이해져서 선왕 때의 예의로 삼가 그 행실을 이끌지 않으면 오륜으로 알지 못하게 되니 이는 곧 금수가 될 뿐이오. 도도한 천지에 사람과 금수의 차이를 논한다면 먼저 대강(大綱)을 세우면 그 절목이 따라 바르게 되어 조정에서는 상아홀을 바로 하고 예절에 맞는 몸가짐을 잃지 않아, 사람들을 대할 때 예절을 자상히 하는 것이오. 천자가 아니고 성인이 아니면 삼강(三綱)의 중대한 예법과 큰 법규를 제정할 수 없소. 경은 홀을 바로 하여 짐의 말을 상세히 기록하고, 천리(天理)를 잘 지켜 각부 관리에 응대하시오. 짐이 비록 부덕하나 국가에는 부월(斧鉞)이 있으니 음특한 무리와 선왕의 바른 예법을 어기며 사사로이 부정한 예법을 만들어내는 자는 용서하지 않고 죽게 될 것이오. 경은 다시 도리로 민중을 인도하여, 이러한 폐단이 없고 등처럼 밝게 하여 하늘이 들으시게 하시오."78)

인용문 ③과 ⑥은 정교황이 대통의 임명을 받으며 응답한 말이다. 이 말은 ⑥과 ⑧과 ⑩에서처럼 그가 이어 행하는 백관의 임명으로 구체화된다. 이것은 심오한 법과 신령한 도를 기반으로 강령을 바로잡아 미약해진 왕명의 권위를 떨치게 하고 백성의 실정을 살펴 그 삶을 안정되게 하는 것이다. 이것은 궁극적으로는 천하의 대법을 다스리겠다는 정치적 소망과 연결된다. 이러한 점에서 <몽현제석>의 언어 행위는 법가의 형명이 지닌 속성을 지

^{75) &}lt;몽현제석> 5쪽, "相時進退, 古哲所程, 自有其訓, 內重外輕, 終始如一, 可以治天下之大法, ○陛下極垂察焉"

⁷⁶⁾ 召天寶山在平安道甑山曰:"命卿爲大議司, 衆情多端, 善執其中, 是爲無偏無黨. 善法聖訓."

^{77) &}lt; B 전 전 > 8~9쪽, "命太白山在江原平海也曰:"今以卿爲右議正,朕之本意,旣有言于領相,於卿更有一,卿恪守也. 國之治不治,在乎三相之佐,卿須克心,无分左右之職,先正其心,不作聚斂. 自古國家興亡,存乎取斂與媢疾之臣. 卿使普天之下,依道之民,改前愆以進新民,勿滔於昏迷世界,以失衣食住之大機關. 若前車覆輟,後車亦隨,天京先聽,不錫其福,理之正也. 朕所托卿而已""

니고 있다고 하겠다.

3. 서사적 언어 행위의 의미 : 현실과 종교의 이상적 결합

<몽현제석>에 드러나는 부름과 응답의 언어 구조는 단일하게 이어지지 않고, 아래의 표와 같이 중층적으로 연결된다.

입몽	몽중사						
현실	천국	황신국					
부름1	부름2	응답2(정교황, 나)		응답1			
(제석)	(제석)	부름3(정교황)	응답3 (백관, 낙양선생, 나)	(나)			

이것은 호명, 정명, 형명의 성격을 지닌 언어 행위를 통해 올바른 통치를 구체화하는 과정이다. 특히 <몽현 제석>이 언어로 그려내는, 바른 정치가 구현된 이상국가는 왕도치국과 신인공화가 조화를 이루는 동방의 지상낙토라는 이미지를 지닌다. 부름과 응답이 이루어지는 공간은 동방의 땅인 한반도이고 제석은 "동양의 억조창생이점점 괴로움에 빠지는 것을 구제하기 위해 이미 동방의 대동황제(大同皇帝)를 임명하였다. 지금 신리(神理)로 백성을 다스리려고 다시 대명(大命)을 내리려 한다."79)라고 말한 후 정교황에게 새로운 임무를 내린 것이다.

"황신국(皇神國) 정교황(正敎皇) 신(臣) 대통(大統)은 비록 한 나라를 다스리는 직책을 맡고 있으나 <u>3황 5제가 삼재 (三才)에 통달하고 오행(五行)을 안정시켰던 대덕대혜(大德大慧)의 통치는 전혀 알지 못합니다.</u> 스스로 자기 몸을 돌아보고 그 본성을 살펴보면서 천벌 받을 죄를 범하지 않기 위해 <u>홀로 있을 때도 삼가는 자세를 멈추지 않을 뿐입니다.</u> 폐하가 신을 비루하다 여기지 않으시고 신에게 참으로 감당하기 어려운 직책을 맡기시니 신은 명을 받은 후부터 밤낮으로 그 임무를 제대로 해내지 못할까 걱정하느라 마음에 병이 들 지경이 되었습니다. 충성을 다해 나라에 보답하는 것은 신하로서 당연한 일입니다. 이번 만남에서 신이 폐하께 한 마디도 하지 않는다면 '우리 임금은 할 수 없다고 여김으로써 임금을 해치는' 죽을 죄를 면하기 어려울 것입니다. 그렇기에 감히 팽형(烹刑)에 해당하는 죄를 범하면서까지 구구히 말을 올리니 폐하께서는 살펴 주십시오."80)

<몽현제석>이 호명, 정명, 형명의 언어로 구현하고자 한 이상국가는 동양의 신화적 이상세계, 즉 천지인 삼재에 통달하고 우주의 오행을 안정시켰던 3황 5제가 시행한 대덕대혜(大德大慧)의 통치에 다가가는 것이다. 그것은 현실의 왕도치국과 종교(신화)의 신인공화가 분리되지 않은 세계이며, 지상에서 구현되는 천상의 낙토를 상상한다. 즉, 현실과 종교가 이상적으로 결합된 동양의 지상천국을 기획하는 것이다. 이러한 지상천국은 법을 통해다스리지만, 법이 곧 덕이 되는 수준의 정치를 지향한다.

팔공산(경상도 진주에 있다)에게 명했다. "짐은 선조가 남기신 법을 잃어, 하늘의 꾸짖음을 입을까 걱정하며 밤낮으로 조심스러워 하고 있소. 경에게 법조(法曹)의 직책을 맡기니, 경은 먼저 깨달은 것으로 뒷사람을 깨닫게 하여 모두 지극한 다스림의 큰 도에 이르게 하고 <u>법제의 도가 변화하여 덕이 되게 하시오. 적룡(赤龍)이 상서로운 징조를 바치는 정치가 예전에만 아름다웠던 것은 아니오.</u> 세상을 연 황제가 바다를 순행할 때의 상서로움이 어찌 청렴한 신하들이 이룬 것이 아니겠소? 이 청렴한 절개를 어기면 용이 어찌 상서로움을 바쳐 제석의 도를 본받게 할수 있겠소? 삼가시오."81)

^{79) &}lt;몽현제석> 3~4쪽, "欲濟東洋億兆蒼生之漸濱苦沆, 已命震東大同皇帝."

^{80) &}quot;皇神國正教皇臣大統,雖守方職,素昧於三皇五帝之通三才定五行之大德大慧之治,自省其身,自明其性,勿犯天譴, 愼獨不已.陛下不以臣卑鄙,置臣於萬無當一之職,臣受命以來,晝宵恐惶不勝其任,心性將病.竭忠報國,人臣素分. 際此會遇,臣無一言于上,則難免'吾君不能爲賊'之誅,敢犯鐵鑊,區區献言,伏願○陛下垂察焉."

"법제의 도가 변화하여 덕이"되는 경지의 정치는 적룡 같은 "상서로운 징조"가 등장했던 고대 동양의 정치이다. 즉 덕과 지위가 일치하여 덕이 있는 성인이 곧 현실 정치의 군주가 되는 신화시대의 정치인 것이다.

무엇보다 <몽현제석>의 신인공화는 현실과 괴리된 초월로서의 신계를 설정하지 않는다. <몽현제석>의 신계는 인간이 있어야 존재하는, 신과 사람이 상호 의존적이고 상호 주체적인 관계라는 것을 전제로 한다.

○변화산(황해도 황주에 있다)에게 명했다. "하늘에는 366도(度)가 있고 사람에게는 366혈(穴)이 있소. 그러므로 천이삼·인이삼(天二三人二三)이라 하는 것이오. 이러한 까닭에 이치를 들어 말하면 <u>사람이 없으면 하늘이 이름을 얻을 수 없고. 하늘이 없으면 사람이 기운을 받을 수 없소.</u> 그 이치가 금(金)과 같이 변함 없으니, 천도(天道)에 무극(無極)이 있고 태극(太極)이 있는 이치와 인사(人事)에 꽉 막힌 운수가 가면 태평한 운수가 오는 이치는 예부터 언제나 그러하였는데 하물며 지금이라고 다르겠소? 곤경에서도 근본을 잃지 않으면, 하늘과 사람이 덕을 합하고 음양이 사라졌다 생겨나는 이치가 쇠하여 병들고 다친 것을 모두 치료할 수 있으니 어찌하여 기술이 없을까 걱정을 하겠소? 신농씨의 대법이 이미 책에 기재되어 있으니, 그 사이에 침잠하면 천하의 형편에 대응하여 흉사와 요절하는 질병을 없앨 수 있을 것이오. 짐은 경에게 의조(醫曹)를 임명하는 바이오."82)

©속리산(충청도 보은에 있다)에게 명했다. "지금 경을 대각사(大覺師)에 임명하니, 경은 짐의 마음을 받아 중생을 잘 인도하고 <u>상황(三皇)이 다스리던 시대에 신인(神人)이 조화했던 것에 이르게 하시오.</u> 이것이 <u>신이 사람에게 의지하지 않으면 전도할 수 없소.</u> 지금처럼 신이 사람을 의지하는 때에는 더욱 종(宗)으로 삼는 것이 없을 수 없소. 무릇 교도(敎道)는 마음을 바르게 함으로써 사람을 바르게 하고자 하니, 경은 모름지기 진리를 기준으로 삼고 황제를 생각하는 가르침을 펴시오."⁸³⁾

이처럼 <몽현제석>의 서사는 현실의 왕도치국과 종교의 신인공화를 결합하여 왕조의 몰락이라는 역사적 부름에 대해 동방의 지상낙토 구현이라는 서사적 응답을 제시하는 언어 행위의 성격을 지닌다.

4. 마치며

^{81) &}lt;몽현제석> 10쪽, "命八空山在慶尚道晋州曰:"朕恐失先祖遺法,以犯天譴,昕夕惓惓.命卿守法曹之職,卿以先覺, 覺後覺,共臻至治之大道,以法制之道,變成以德,赤龍呈瑞之治,不專美於昔日,開天〇皇帝巡海之時祥,豈非淸白之 臣所成? 違此淸白之節,龍何呈瑞,以效帝釋之道? 愼哉.""

^{83) &}lt;몽현제석> 12쪽, "命俗離山在忠淸道報恩曰 : "今以卿定大覺師, 卿受朕心, 善導衆生, 以至三皇之治, 神人以和, 區區是望. 神不依人, 不能傳道也. 當此神依人時, 尤不可無所宗. 夫教道, 欲正心正人, 卿須宗眞思皇之教""

"부름과 응답의 서사적 언어 행위, <몽현제석>"에 대한 토론문

김시천(상지대)

1. 아는 만큼 보인다?

어떤 이는 아는 만큼 보인다고 했다. 하지만 공부를 하면 할수록 오히려 익숙하다고, 이제는 어느 정도 알 것 같다고 느꼈던 것이 어느 날 더욱 낯설어지기도 한다. '한국학'이라는 분야가 바로 그러하다. 어릴 적 친구의 손에 이끌려 반짝반짝 빛나는 크리스마스 트리 장식으로 가득한 교회에 가 본 적이 있다. 그 때 보았던 교회는 밝고, 아름답고, 명랑한 어떤 분위기를 느끼기에 충분했다. 낯선 타자였던 내게, 교회를 나설 때 주머니에 넣어준 찐 달걀만으로도 하나님의 사랑은 충분한 증거가 되었다.

또 어느 날엔가 처음 불교의 사찰에 가 본 적이 있다. 학교에서 배운 역사를 통해 불교는 삼국 시대부터 우리 조상들의 삶과 오래도록 함께 한 기나긴 여정이 있음을 알고 있었으나, 고요하고 스산한 사찰의 분위기는 알수 없는 낯섬과 두려움을 불러 일으키기에 충분했다. 게다가 「전설의 고향」 같은 TV 프로그램에서 얼핏 보게 되는 '신당' 같은 곳은, 그야말로 공포 그 자체였다. 학교에서 배운 지식은 그곳을 '미신'의 영역이라 부르곤 했다.

물론 이제는 '우리 것'을 보거나 읽으면서, 어린 시절의 그런 느낌이나 몸서리를 겪는 일은 없다. 그럼에도 이번에 토론하게 된 김수연 교수님의 「애국 계몽기 민족도교와 고소설: 신자료 『몽견제석(夢見帝釋)』의 소개를 더하여」⁸⁴⁾와「부름과 응답의 서사적 언어 행위, 『몽현제석』」을 읽는 내내, 나는 이성과 감성이 따로 노는 경험을 다시금 했다. 왜냐하면 '민족도교'와 소설적 상상력이 내게 아직도 '낯선' 것이었구나! 하는 탄식을 할 수밖에 없었기 때문이다.

2. 뜨거운 읽기와 차가운 읽기

기출간한 논문, 「애국 계몽기 민족도교와 고소설: 신자료 『몽견제석(夢見帝釋)』의 소개를 더하여」와 오늘 발표되는 「부름과 응답의 서사적 언어 행위, 『몽현제석』」은, 하버드 옌칭도서관 소재 『몽견제석(夢見帝釋)』을 소개하고 그 문학사적 의의를 밝히는 작업의 연장선상에서 이루어진 글들이다. 두 글을 읽으면서 가장 크게 느꼈던 것은, 김수연 교수님(이하 논자)의 뜨거운 학문적 열정이었다.

논자는, 논문의 서두에서 『몽현제석』의 배경과 의미를 이렇게 약술한다.

『몽현제석』은 한반도 서사의 출발인 단군신화를 소환하여, 구한말 국권 상실의 상황에서 새로운 건국서사를 구상하는, 일종의 서사적 사고실험(思考實驗)의 공간으로 역할을 했다. 단군신화를 몽유록 양식으로 재구성하고 민간도 교와 민족종교를 서사적으로 결합한 『몽현제석』에는 왕조의 몰락을 목도한 지식인의 간절함이 담겨 있다. 작가는 이야기 형식을 통해, '제 임무를 잃은 정치 권력'을 왕권 약화와 왕조 몰락의 원인으로 꼬집고, 관료 체계에 '각득기소'(各得其所)가 이루어질 때 새로운 건국이 가능하다고 상상하고 제안한다.(발표문 1쪽)

이러한 서술에서 눈에 띄는 것은, 매우 강렬한 감정적 반응을 격발시키는 용어들로 가득하다는 점이다. 한편으로 '단군신화'와 '건국서사', '민간도교'와 '민족종교'와 같은 말들과 다른 한편에서 '왕권약화', '왕조몰락'그리

⁸⁴⁾ 김수연, 「애국 계몽기 민족도교와 고소설: 신자료 『몽현제석(夢見帝釋)』의 소개를 더하여」, 『東方學志』, 제164집, 2013년 12월, 163-190쪽.

고 '관료체계' 등의 말들은 같은 단락을 구성하는 용어들이지만 우리의 마음 속에서 서로 다른 울림을 던져주고 있는 듯하다.

토론자가 보기에 한쪽의 용어들은 우리에게 매우 '뜨거운' 떨림과 전율을 느끼게 하는 용어들이라면, 다른 한쪽의 용어들은 '차가운' 시선과 거리두기를 불러 일으키는 용어들처럼 보인다. 문제는 이러한 두 상반된 반응이 논자의 가슴 속에서 어떤 모순과 마찰을 일으키며, 이를 화해시킬 '가교'를 구성하고픈 '뜨거운 마음'이 이 논문의 제목인 "부름과 응답의 서사적 언어 행위"로 구현된 것은 아닐까 싶다.

3. 역사적 부름과 서사적 응답

그렇다면 왜 논자는 『몽현제석』의 서사에 기독교적 '호명'(呼名), 유교적 '정명'(正名), 그리고 법가적 '형명' (刑名)이라는 새로운 틀을 도입하려는 것일까? 그것은 『몽현제석』이 어떤 뚜렷한 사건이나 행위를 통해 소설을 전개하는 것이 아니라, 제석(帝釋)과 황신국(皇神國) 정교황(正敎皇)의 관직 부여一"이것은 국가 체제의 구현"(앞선 논문)—라는 식상한 이야기로 구성되어 있기 때문이다.

달리 말하면 '부름과 응답'이란, 1905년의 을사늑약과 1910년의 경술국치를 시대적 배경으로 하는 『몽현제석』의 소설적 언어가 단군서사를 중심으로 민족과 역사를 새롭게 호명하고 있는데 반해, 망국의 현실을 왕조의 몰락과 관료의 부패라는 식상한 원인에서 찾는 데에서 오는 묘한 양가감정을 가로지르려는 논자의 '뜨거운 마음'이 책은 새로운 해명으로 보인다.

그래서 "정교황은 호명으로서 존재하는 힘이고, 그 부름의 힘으로 무너져가는 나라를 재건하는 것"(3쪽)으로서 이러한 호명은 "천지를 창조한 태초의 '말씀'이 지닌 이미지를 환기"(4쪽)시키는 것이며, 이는 "'말'로써 새로운 국가체제를 세우고 정비하는 데 정성을 쏟은 것은 '말씀'으로 세상을 창조하는 기독교적 호명의 수행성에 담긴 선언적 소망과 연결되기 때문"(4쪽)이라고 논자는 힘주어 말한다.

또한 유교적 '정명'(正名)을 통해 논자는, 정명이 "명실(名實)과 명분(名分)의 성격을 지닌 실천 강령"(5쪽)이며, "정교황이 구성한 관직도에는 조선을 비롯한 동아시아 일반의 왕조와는 다른 체제와 명칭이 등장"(5쪽)한다는 점을 지적하며, 이는 병조를 국가 최고 직무로 승격한 것, 외교와 의술을 담당하는 부서를 추가한 것 등을 통해 당시의 국제 정세와 시급성을 반영한 것이라 평가한다.

이러한 호명과 정명의 논리를 통해, 논자는 "『몽현제석』의 서사는 현실의 왕도치국과 종교의 신인공화를 결합하여 왕조의 몰락이라는 역사적 부름에 대해 동방의 지상낙토 구현이라는 서사적 응답을 제시하는 언어 행위의 성격을 지닌다"(12쪽)고 평가한다. 즉 제석과 정교황의 식상한 관직제수의 행위와 서사는 "역사의 부름"과 시대적 "응답"으로 승화되어 해석되는 것이다.

4. 역사의 양가성(ambivalence): 뜨겁지만 차갑게 읽기

이제 오십을 훌쩍 넘긴 지금에 와서 돌이켜 보면, 어린 시절 교회의 명랑함, 사찰의 스산함과 신당의 섬뜩한 감정을 아련한 추억이 되었다. 어찌보면 그간의 공부와 독서가 다른 감성적 공명(共鳴)을 갖게 한 것인지도 모른다. 지난 200년의 한반도 역사는, 여전히 '너무 뜨거워서'데이기 쉬운 세계와도 같다. 그래서 21세기의 해석자에게 요구되는 태도는 "뜨겁지만 차갑게 읽기"의 태도가 필요한 것은 아닐까, 늘 스스로 반성한다.

『몽현제석』을 직접 읽은 것은 아니지만, 토론자는 논자의 길잡이를 통해『몽현제석』의 서사에 어느 정도 가까이 다가갈 수 있었다. 수천 년을 이어 온 나라가 근대적 총과 칼에 짓밟히면서 왕조가 몰락하고, 공자(孔子)와 기자(箕子)의 나라에서 단군(檀君)의 나라로 바뀌고, 삶의 터전이었던 고향을 떠나 거친 만주에서 저항해야 했던 그 시대 사람들의 치열한 열정을 우리는 이제 안다.

그러나 『몽현제석』의 서사는 다른 한편, 형명(刑名)—혹은 형명(形名)—의 서사는 시대착오적이며 몽상적인 측면도 있다. 과연 그것이 애국계몽기를 거쳐 바로 이어지는 3·1 운동의 거대한 흐름과 얼마나 맞닿아 있는지는 자못 의심스럽다. 게다가 『몽현제석』의 서사를 읽는 내내, 한구석에서 피어오른 상상은, 그것이 단군의 제2의 건국서사로 해석될 수도 있지만, 일본의 천황제(天皇制)를 연상할 수도 있지 않을까 하는 의심이었다.

궁금증은 언제나 행동으로 연결되는 법이다. 아니나 다를까! 장석만은 그의 책에서 이런 서술을 하고 있다.

대종교와 같이 민족 범주와 단군(檀君)을 중심으로 한 민족문화를 신성시하는 경우에는 일본에 대한 대결의 자세가 결코 흔들리지 않는다. 하지만 그런 대결을 유지하기 위해 일본 천황제와 유사한 구조가 대종교 내부에도 요청되는 역설은 피할 수 없게 된다.85)

『몽현제석』의 저자(작자미상)가 실제로 '천황제'를 의식했거나 혹은 이를 모델로 했는지는 알 수 없다. 또한 대종교는 일제가 '정교분리'라는 논리로 정치적 탄압을 가했던 것에 맞서, 만주로 진출하여 무장 투쟁을 벌였던 대종교의 뜨거운 저항도 우리는 잊지 말아야 할 것이다. 그럼에도 우리에게 필요한 것은, 뜨거운 것을 차갑게 읽으려 하는 노력이 아닐까 싶다. 그 역사의 뜨거움에 데일 때, 다치는 것은 우리의 삶이고 사람이기 때문이라 생각되기 때문이다.

김수연 교수님의 「애국 계몽기 민족도교와 고소설: 신자료 『몽견제석(夢見帝釋)』의 소개를 더하여」과 「부름과 응답의 서사적 언어 행위, 『몽현제석』」은 '몽현류 소설'이라는 낯선 세계에 첫 발을 내딛게 된 뜻밖의 초대장과도 같았다. 특히 앞 논문의 치밀한 고증과 설명은, 소설을 직접 읽지 않았음에도 그 내용을 헤아리기에 충분한내용을 제공해 주었고, 이어지는 후속 논문에서는 그 의미와 가치를 밝혀내려는 학문적 열정과 고뇌를 느끼기에 충분했다.

많이 배울 수 있는 시간이었고, 새로운 미지의 세계가 아직도 무궁무진하구나 하는, 학문적 겸손의 필요성을 절감하는 기회이기도 했다. 토론으로 초청해 주신 발표자께 다시 한번 감사드리며, 어설픈 토론을 마친다. (제대로 된 토론이 아닌 감상평을 들어주신 발표자와 모든 청중에게 양해를 구한다.)

(끝).

⁸⁵⁾ 장석만 지음, 『한국 근대종교란 무엇인가?』(서울: 도서출판 모시는사람들, 2017), 238쪽.

"그냥 이 책을 내려놓기를 권한다."

-공지영의 삶과 문학에 나타난 초월의 경험과 고백의 언어-

양혜원(이화여대)

- I. 들어가는 말
- II. 고백과 서사
 - 1. 상처의 경험과 문학 영역에서의 고백
 - 2. 종교 영역에서의 고백과 화해의 서사
 - 3. 자기 서사로서의 연속성
- III. 나가는 말을 대신하여: 종교의 초월성과 페미니스트 정치

I. 들어가는 말

권력과 젠더의 관점에서 중세 신비주의를 분석한 그레이스 잰슨(Grace Jantzen)은 오늘날 신비적 체험을 했다고 말하는 사람이 주장하는 신에 대한 지식은 그에게 별다른 정치적, 재정적 권위의 기반이 되지 못하며, 근대 사회로 오면서 종교와 여성 모두가 사적화되고 지식 또한 교회에서 학계로 넘어가게 되었다고 말한다(xv-xvi). 공지영이 『수도원 기행 2』의 서문에서 "이 글은 아마도 가장 사적이고 가장 주관적이며…황당한 판타지 같은 글이 될지도 모른다."라고 한 이유도 바로 잰슨이 지적한 대로 근대 이후 사회에서 초월의 경험은 공적인 힘을 상실했기 때문이며, 따라서 그 경험은 '사적'이고 '주관적'이며, 나아가 '황당한 판타지'로 밖에는 묘사되지 못하기때문일 것이다. 그래서 공지영은 그 황당함을 받아들일 수 없는 사람들을 향해 "그냥 이 책을 내려놓기를" 주문한다(5). 그렇다면 여성으로서 그리고 신비 체험자로서 이중으로 신뢰를 상실한 사람은 어떻게 말할 수 있는가? 공지영은 고백의 언어로 그 난제를 타개해나간다. 1990년대 자전 소설의 부상과 페미니즘 운동의 확산은 공지영의 고백 언어가 문학으로 자리 잡게 해주었고, 그 기반을 토대로 공지영은 "황당한 판타지" 같은 종교적 체험의이야기를 풀어갔다. 이 글에서는 공지영이 일관되게 구사한 고백의 전략이 어떻게 그의 냉담 시기와 교회로 돌아온 시기를 관통하고 있는지 살펴보고, 마지막으로 종교와 페미니즘이 중첩되는 지점에서 어떻게 그의 고백이 정치화되는지를 간략히 살펴보면서 공지영의 말하기를 정리하고자 한다.

Ⅱ. 고백과 서사

페미니즘이 여성의 자서전에 미친 영향을 논하면서 리타 펠스키는 고백의 서사를 자서전의 하위 장르로 보고, 그 내용의 특징을 "저자의 생애에서 가장 개인적이고 친밀한 디테일 (the most personal and intimate details of the author's life)"이라고 규정했다(87). 이어지는 두 절에서는 이러한 사적인 '디테일'에 대한 고백이 이루어지는 두 개의 맥락인 문학의 영역과 종교의 영역을 살펴보면서 그 연속성을 고찰하고자 한다. 사실 이 두 개의 영역은 연속적이기보다는 불연속의 장으로 보통 인식된다. 펠스키도 지적하듯, 종교적 전통에서의 고백이 인간의 오류를 인정하고 개인의 영역을 넘어서는 신의 궁극적 권위를 확인하는 과정이라면, 문학의 영역에서 자

서전이라는 장르를 통해서 이루어지는 고백은 고유한 개인성 혹은 개인의 진정성이 발현되는 자기 확인의 과정이 다(103-4). 이러한 불연속성은 비단 계몽주의 시대를 지나면서 인간의 경험을 다루는 서사가 종교에서 문학으로 바뀐 데서 비롯되는 것만은 아니며,86) 그리스도교의 회심 서사 자체도 옛 인간과 새 인간을 구분하고 있어서 문학의 영역에서 발현되던 자기에 대한 고백이 종교의 영역으로 옮겨올 때는 연속성보다는 불연속성을 보이게 된다. 그러나 인간이 자기로서 살아가는 데에 필요한 자기 정체성의 서사는 살면서 새롭게 더해지는 경험을 연결해 가면서 계속해서 재구성되는 서사로서 과거를 돌아보며 어느 정도 일관성 있는 이야기를 구성하면서 미지의 미래를 향해 나아가게 하는 서사이므로(Josselson 20), 결과적으로 불연속적으로 보이는 경험도 자기 이해 안에서 하나의 연결성 있는 의미 체계를 구성하게 된다. 이는 그리스도교의 회심 서사에서도 용서라고 하는 장치가 과거의 자기를 받아들이고 화해하게 하는 역할을 하는 데에서도 확인된다. 따라서 우리가 어느 영역에서 어떤 청자를 대상으로 자기 경험을 이야기하느냐에 따라서 언어와 태(mode)는 달라질 수 있지만, 화자 자신은 자기를 자기로서 알아볼 수 있는 연결된 의미 체계를 가지고 이야기하게 된다. 따라서 공지영이라고 하는 작가가 문학의 영역에서 이야기했던 것들이 그가 종교의 영역에서 이야기하는 것과 불연속성을 이룬다고 보일 수 있으나, 작가 자신에게는 그것이 하나의 플롯을 가진 이야기로 꿰어지고 있는 것을 확인할 수 있다.

이어지는 두 절에서는 공지영의 특정 작품의 분석에 치중하기보다는 공지영이라고 하는 작가를 하나의 텍스트로 삼고 문학 작품(소설) 이외에 에세이와 인터뷰 등 그가 발화한 모든 방식을 참고하여 그가 어떻게 문학 영역과 종교 영역에서 이혼, 낙태, 그리고 신비적 체험과 같은 "가장 개인적이고 친밀한 디테일"을 고백하는지를 살펴보고, 마지막으로 세 번째 절에서는 공지영이 만들어가는 자기 생애 서사의 관점에서 어떻게 이 두 개의 고백 방식이 그 차이에도 불구하고 서로 연결되어 있는지 논하고자 한다.

1. 상처의 경험과 문학 영역에서의 고백

"내 결혼에 관해서 쓰고 싶었다"(공지영·지승호 241). 1990년대에 페미니즘을 대중화한 소설로 꼽히는 저작 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』(1993)에 대해서 공지영이 2008년에 한 말이다. 이 소설의 자전적 성격은 소설 자체로만 보아서는 알 수 없다. 그러나 페미니즘의 자전 서사는 사실적 경험에 기반하는 자서전과 상상적 내용에 기반하는 허구적 이야기의 경계를 흐릴 뿐 아니라 고유한 개인의 경험과 "여성들을 함께 엮어주는 특정한 문제와경험"의 경계도 흐리는 특징을 가지고 있는 것으로 미루어(Felski 94-5), 이 소설은 다분히 자기 경험에서 비롯된 서사로 읽을 수 있다. 87) 물론 그렇다고 해서 여성 문제를 다룬 공지영의 소설을 곧바로 자전적인 이야기로 보는 것은 무리가 있다. 그러나 그가 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』의 집필 배경에서도 말하듯, 자기 주변의 여성들에게서 들은 "너무나 개별적인 그 이야기들 속에 너무나 보편적인 공통점이 숨어 있었"고, 따라서 "우리는 여성으로서 서로 닮은 상처들을 가지고 있었던 것"을 깨달은 것이 저술의 강력한 동기였기에(『상처없는 영혼』 186), 이러한 공감대에 다분히 공지영 개인이 깊이 연루되어 있음을 알 수 있다.

실제로 공지영은 1991년에 6년간의 결혼생활을 끝으로 이혼하였으며, 그 후로도 두 차례의 이혼을 더 하였고, 이러한 개인적 경험이 여자와 남자의 관계 맺기 방식과 그 연장으로서 결혼제도에 관한 질문을 던지는 작품

⁸⁶⁾ 인간 경험의 서사가 비록 문학에 국한된 것은 아니며, 인간에 대한 지식은 심리학, 사회학, 인류학, 역사학 등 인간과 인간의 경험을 탐구하는 모든 학문을 통해서 얻을 수 있다. 그러나 문학이 전달하는 인간 경험의 지식은 문학속 특정 인간의 경험에 감정적으로 이입되어 얻는 지식으로, 경험의 "사실성(factuality)"이나 지식의 "명확성 (clarity)" 이외에 인간의 인지에서 중요한 "공감적 이해(emphatic understanding)"에 기반하고 있어서 다른 학문과는 또 다른 중요한 지식의 원천이 된다(Code 204-6). 공적 영역에서 권위를 상실한 종교가 여전히 인간 탐구에서 중요하게 기여하는 존재의 궁극적 의미와 관련된 질문들이 문학의 장에서 많이 다루어지는 것도 이와 연관된다할 수 있다.

⁸⁷⁾ 그런 면에서 여성의 자전 서사는 18세기 부르주와의 개인주의 주체를 탄생시킨 여타의 자서전 장르와는 차이를 보인다고 펠스키는 말한다. 전통적인 부르주아 개인주의 자서전이 고유한 모범적 삶을 내세움으로써 보편성을 획득한다면, 여성주의 운동에 의해 촉발된 자전적 글쓰기는 그와 달리 "고유한 개인성이나 본질적 인간성의 개념보다는 여성을 함께 묶는 특정한 문제와 경험을 보여주는 데에 더 관심이 있다"(94).

을 쓰는 데에 깊은 영향을 미쳤다.⁸⁸⁾ 이는 1998년에 푸른숲에서 나온 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』의 작가 후기에서도 확인할 수 있는데, 거기에서 그는 이 책이 자신과 많이 닮아있다며, 그 닮음은 주인공 캐릭터와의 인물상의 닮음이 아니라, "이 책에서 제기하는 문제들, 그것을 질문해가는 방식, 혹은 해결하지 못하는 현실에 대한 태도 혹은 세계관"이 자신과 닮아있다고 말한다(323). 이 말은 저자 개인의 경험에서 촉발되는 질문을 해결하는 하나의 방식으로서 글쓰기가 진행되었다는 뜻으로 이해할 수 있으며, 이 경험은 그 시대의 문학 생산의 장에서 여성 공통의 경험을 대변하면서 공공성을 확보하게 된다(문예지 233). 즉 이것은 공지영 개인의 경험이자 가부장제사회에서 결혼제도와 갈등하는 여성들의 공통된 경험이기도 한 것이다.

『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』 외에 『착한 여자』(1997)도 남성과의 친밀한 관계에서 여성이 경험하는 억압과 폭력의 문제를 다루면서 공지영 자신의 경험을 반영하고 있는데, 여기에 그의 경험이 반영되었다는 사실은 2007년에 소설 『즐거운 나의 집』이 출간되면서 더 분명하게 확인이 된다. 사실 공지영이 자신의 이야기라고 밝힌 소설은 『즐거운 나의 집』이 유일한데, 이 소설에서 자신이 성이 다른 세 아이를 키우고 있고, 가정 폭력을 당한 경험이 있음을 분명히 이야기함으로써 전작들에서 그의 개인 경험이 연루된 방식을 가늠하게 된다.89) 일례로, 『착한 여자』는 공지영이 1995년에 두 번째로 이혼을 하고 가장 힘들게 보냈던 시기에 집필한 책인데, 이 소설에서 여주인공이 당한 폭력의 묘사나 그가 아버지가 다른 두 아이를 낳게 되는 설정들은 실제 공지영의 경험이 반영된 것으로 볼 수 있다. 그는 이에 대해서 여주인공의 캐릭터에 그 당시 자신의 모습이 많이 반영되어 있으며, 감정이입이 많이 되었다고 말하기도 했다(공지영·지승호 174).

이러한 고백은 그러나 스캔들과 문학 사이에서 아슬아슬한 줄타기를 하는 고백이기도 하다. 첫 번째 이혼부터 "이혼한 여류 작가"라는 타이틀로 신문에도 나갔다고 그가 말하는 것처럼(공지영·지승호 197), 그는 세상에서 제일 무서운 게 여성지라고 말할 정도로 가십 매체에 시달렸다(공지영·지승호 198; 『상처없는 영혼』 274). 심지어문단에서도 그는 작가로서 제대로 평가받기보다는 "비평적 공백"을 겪고 있으며(문예지 225), 페미니즘을 대중화한 소설로 평가되는 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』도 "페미니즘을 나약하게 그린다고 욕을 먹"기도 했다(공지영·지승호 264).

이러한 엇갈린 반응과 평가 속에서도 공지영은 꾸준히 말하기를 이어갔는데, 공지영이 문학에 부여하는 의미와 그것을 자신의 개인성과 연결하는 방식에서 문학 영역에서의 고백이 종교 영역에서의 고백으로 이어지는 양상을 확인할 수 있다. 그가 자기 인생에서 가장 힘든 시기였다고 말하는 두 번째 이혼 이후의 시기에 출간된 에세이집 『상처없는 영혼』(1996)에서 그는 이렇게 말한다.

저로서는 고등학교 시절 한때 수녀가 되라는 신부님의 권유를 받기도 했고 정말 그럴까 고민도 했습니다만, 우습게도 수녀가 되지 않았던 가장 큰 이유는 제복이 싫어서였습니다. 그토록 매이거나 속박 받는 것을 싫어하는 제가 80년대라는 상황을 헤치면서, 우리보다 훨씬 더 폭력적인 사람과 싸우기 위해 가혹하기까지 한 규율이 필요한 운동이라는 것을 하면서 개인적인 상처를 안 입을 수가 없었겠지요.

그래서 남들이 감옥으로 끌려가 고문을 당하고 있을 때 저는 혼자서 그 운동 단체를 도망쳐 나왔습니다. 우습게도 상처는 저 혼자 받았더군요. 실컷 도망쳐 나와서는 말이지요. 그때의 자괴감, 죄책감…. 악몽을 꾸는 것이 무서워서 잠을 잘 수 없었던 날도 있었습니다. 그런 상처를 글쓰기라는 것을 통해서라도 풀어내지 못한다면 저는 아마

⁸⁸⁾ 공지영의 성장기, 작가로서의 경험, 종교적 여정, 결혼생활, 모녀 관계 등에 관한 전반전 전기 서사(biographical narrative)는 Yang (2017) 참조.

⁸⁹⁾ 김두식과의 인터뷰에서 공지영은 이 소설이 "정말 자기 이야기라고 표방한 첫 번째 책"이라고 말하는데(김두식 231), 정작 이 책의 후기에서는 "마지막으로 이것은 소설임을 분명히 밝혀둔다. 이것을 밝혀야 하는 이유는 내가 소설가이기 때문이기도 하고, 이 글이 실제 사람들을 모델로 한 것이지만 허구에 의해 펼쳐진 것이기 때문이기도 하며, 상상력에 대한 작가로서의 자존심이기도 하고, 마지막으로 우리 아이들과 내 가족에 대한 염려 때문이기도 하다."(『즐거운 나의 집』 344) 라고 말한다. 그러나 그의 인터뷰와 에세이 등을 종합하여 볼 때 이 소설에는 작가 의 실제 경험이 많이 반영되었다. 이덕화는 자전 소설의 허구적 형식은 고백의 심리적 부담을 덜기에 적합하고 오히려 그래서 더 구체적이고 세부적인 고백을 가능하게 한다고 하였는데(35), 공지영이 자전적 이야기를 소설이라고 강조한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

어떤 식으로든 몹시 비뚤어지고 말았을 것 같습니다. 시작은 그것이었습니다.

하지만 그런 의미가 아니어도 제게 문학과 종교는 같은 개념입니다. 초등학교 2학년 때였던가, 내 짝꿍에 의해서 크레파스를 훔쳐간 도독으로 몰린 일이 있었습니다. 너무 억울해서 며칠 동안 잠을 자지 못할 정도였는데 그때 어머니가 해주신 말씀이 생각합니다. "너만 아니면 된다. 진실은 진실이니까"라는 말씀이었지요.

그 말씀을 어떤 의미에서 제 인생의 전환점이었습니다. 누구도 나를 믿어주지 않는다 해도 신만은 나를 알겠지 하는 믿음에서 종교를 가졌고, 누구도 내 말을 들어주지 않는다 해도 일기장은 내 말을 들어준다는 믿음으로 글을 써내려 갔으니까요.(『상처없는 영혼』 269)

공지영은 12살 무렵에 처음 성당에 다니기 시작했고, 15세에 첫영성체를 받고 16세에 견진 성사를 받았다. 성실하게 종교 생활을 하던 그는 대학 입학 후 학생 운동에 참여하면서 가톨릭교회가 독재 타도와 가난의 문제에 충분한 관심을 기울이지 않는다는 데에 불만을 품고 교회를 떠났다가, 1999년에 약 18년간의 냉담 생활을 마치고 교회로 돌아와 이듬해에 고해 성사를 하고 다시 신자의 삶을 시작했다. 이러한 시간의 흐름으로 볼 때 위의 인용문은 그가 교회로 돌아오기 약 3년 전 시점의 글인데, 첫 문단에서 그는 교회의 규율과 운동권의 규율을 대비시키면서, "가혹하기까지 한" 운동권의 규율을 감내한 것은 "우리보다 훨씬 더 폭력적인 사람과 싸우기 위해" 필요하다고 판단했기 때문이었다고 말한다. 그러나 결과적으로 그 규율은 그에게 개인적으로 상처가 되었고, 그래서 결국 운동권을 "도망쳐" 나왔다고 이어지는 문단에서 고백한다. 그리고 도망쳐 나온 자로서 죄책감을 감당하기 위해서 문학의 길로 들어섰고, 그래서 그에게는 문학과 종교는 결국 같다고 이어서 고백한다. 마지막 문단에서 그는 신과 일기장을 동일선상에 놓으면서 결국 문학도 종교도 자신의 말을 진실로 들어주는 대상의 역할을 해왔음을 설파하고 있다.

그는 여기에서 도망쳐 나온 후의 상처를 감당하기 위해서 글을 썼다고 하지만, 2008년에 나온 인터뷰집에서는 글을 쓰기 위해서 도망쳐 나왔다고도 한다. 원래 작가가 되기를 꿈꾸었지만, 운동을 위해 자기 꿈은 희생해야한다고 생각했던 그는 유치장에서 홀로 열흘을 보내면서 글쓰기의 간절함에 사로잡혔고 그래서 풀려난 후 노동현장으로 돌아가지 않고 바로 소설을 시작해서 하룻밤 만에 완성한 게 그의 등단작 「동트는 새벽」(1988)이었다고회고한다(공지영·지승호 204-5, 300-2). 그러나 이러한 원인 결과의 순서는 중요하지 않아 보인다. 결과적으로 글을 쓰기 위해서 운동권을 나왔든, 운동권을 나왔기 때문에 글을 써야 했든, 그에게 글쓰기는 "평생 하고 싶은 것딱 하나"였기 때문이다(300).

이러한 절실함에서 출발한 글쓰기에 공지영이 부여하는 의미는 자신이 생각하는 '진실'이라는 것을 드러내는 일과 밀접하게 맞닿아 있는 듯하다. 공지영의 작품은 문학적인 평가를 제대로 받기보다는 대중적이라는 말로 쉽게 치부되기도 하였고 이것이 그에게는 한때 변명을 요구하는 일이 되기도 하였는데, 그런데도 그는 자신의 위치에서 바라본 '진실'을 자기 나름의 방식으로 계속해서 써나갔다. 그런 의미에서 페미니즘 문학으로 분류되는 그의 작품도 페미니즘의 대의에 대한 헌신에서 비롯된 것이기보다는 그의 말대로, "부당하게 억압받고" 있다고 보이는 사람들에 대한 그의 개인적 사명감의 발로로 보인다(『무소의 뿔』 324). 물론 이러한 개인적 사명감도 그가 살아온 시대의 영향 속에서 구성된 것이지만, 그가 생각하는 '진실'을 말하는 데에 있어서는 그러한 시대적 구성의 검열로부터 자유로워지고자 하는 의지도 크게 작용하는 것을 볼 수 있다. 일례로, 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』에 나오는 어느 장면에 대해서 그는 이렇게 말한다. "그것을 넣으면 얼마나 지탄받을지 제가 알고 있었거든요. 그런데 그냥 넣었어요. 그런 것 때문에 항상 미운 오리 새끼처럼 여기서도 구박받고 저기서도 구박받고 그랬던 것 같아요. 하지만 거꾸로 그런게 지금까지 저에게 글을 쓰게 하는 힘이었던 것 같아요"(공지영·지승호 264). 여기에서 그가 말하는 "글을 쓰게 하는 힘"으로서 주변의 비수용적 태도는, 이미 이 인터뷰를 하기 12여 년 전에 그가쓴 위의 인용문에서 말했던, 주변의 몰이해도 자신의 '진실'을 아는 신 혹은 일기장 앞에서 무력해질 것이라고 믿었던 그의 의지의 반복이며, 이러한 문학관이 있었기에 그는 자신의 종교 체험 고백이 이상하게 보이는 사람은 "그냥 이 책을 내려놓기를 권한다."라고 대범하게 주문할 수 있었을 것이다. 즉 자신이 일일이 변명하지 않아도

'진실'을 알 사람은 다 알 거라는 믿음이 가능케 한 태도였다.

2. 종교 공간에서의 고백과 화해 서사

앞에서 공지영의 글쓰기에 상처가 작용했다고 하였는데, 그는 이 상처로 인해 정신과 상담도 받았으며 많은 심리학과 정신분석 서적을 탐독했고 결국에는 그것이 종교로 돌아가는 계기가 되었다고 한다(공지영·지승호 175-8). 그가 구체적으로 어떤 체험을 하면서 교회로 돌아가게 되었는지를 그는 『수도원 기행 2』의 서문에서 자세히 풀고 있는데, 이 책이 분도출판사에서 나왔다는 사실은 이미 공지영이 어떤 독자를 상정하고 있었는지를 알게 해준다. 『수도원 기행』은 2001년 김영사에서 처음 나왔으며, 2009년에 오픈하우스에서 개정신판이 나오면서 그가 교회로 돌아가게 된 정황을 서문에서 이야기했고, 2014년에 나온 『수도원 기행 2』의 서문에서는 개정신판에서 한 이야기를 그대로 싣고 이어서 좀 더 자세하게 '디테일'을 더해 이야기를 풀고 있다. 그리고 2016년에 『수도원 기행』의 개정증보판을 분도출판사에서 내면서 그때까지 『수도원 기행』이었던 책이 『수도원 기행 1』이 되었고, 이제는 분도에서 나온 『수도원 기행 1』, 『수도원 기행 2』로 하나의 세트를 이루고 있다. 다시 말해서 처음에 일반 (세속) 출판사에서 출발한 책이 후속으로 나온 책과 함께 종교 전문 출판사로 이동하면서 독자 대상을 달리하게 된 것이다. 물론 그렇다고 해서 독자 대상이 완전히 달라진 것은 아니다. 어느 출판사에서 나왔건, 공지 영이 이미 작가로서 가지고 있는 지위가 독자들을 끌어들이기 때문이며, 이는 온라인 서점의 독자평을 보아도 쉽게 알 수 있다. 그런데도 저자 자신은 『수도원 기행 2』을 내면서 자신이 글을 쓰는 독자 대상이 달라졌음을 명시한다. 이 책을 펼치고 가장 먼저 만나게 되는 글이 아래의 글이다.

먼저 이 글은 내가 이제까지 써왔던 모든 글과 다름을 밝혀둔다.

지금 내가 시작하려고 하는 이 글은 아마도 가장 사적이고 가장 주관적이며 어쩌면 믿음을 갖지 않은 이들에게, 혹은 믿음을 가졌다 하더라도 하느님이 인간에게 주신 가장 큰 선물은 이성이라고 믿는 이들에게는 황당한 판타지 같은 글이 될지도 모른다.

그러므로 이제까지 내가 발표했던 작품에 대한 기대만을 가지고 이 책을 선택하신 분은 이 서문만 읽고 그냥 이 책을 내려놓기를 권한다. 이 책은 당신을 아주 당황하게 만들 수도 있다. 이곳에 내가 써 내려가게 될 체험들을 할 당시 내가 그랬듯이 말이다.(『수도원 기행 2』 5-6)

여기에서 공지영은 두 그룹의 독자들을 걸러낸다. 첫째, 믿음을 가지고 있지 않은 이들, 그리고 둘째, 믿음을 가졌다 하더라도 신비 체험은 없는 이들.90) 이러한 걸러내기 작업을 통해서 자신이 가진 신앙이 특별함을 미리 알리는데, 이는 앞에서 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』를 두고 말하던 "우리"가 여성으로서 가지는 "서로 닮은 상처들"의 화법과는 차이가 있다. 즉 문학의 영역에서 그가 '우리'의 경험에 기대었다면, 종교의 영역에서는 오히려 자신의 개인성 혹은 특수성을 드러내고 있다. 이에 대해서는 잠시 후에 다시 논하도록 하고 먼저 공지영의 신앙여정 이야기를 조금 더 하자면, 위의 인용에서 이어지는 글에서 공지영이 풀어놓는 이야기는 '하느님을 만나는' 신비 체험을 한 여느 신자의 이야기와 다르지 않으며, 그것이 특별하게 들린다면 그건 작가 공지영의 입을 통해서 나왔기 때문일 것이다. 공지영은 1997년에 세 번째로 결혼을 하고 2004년에 마지막으로 이혼을 하였는데, 이기간은 그가 글을 쓸 수 없었던 기간이라고 한다. 실제로 이 사이에 나온 책은 2001년에 나온 『수도원 기행』이 전부이고 소설로는 단편집 『별들의 들판』이 2004년에 나왔고, 장편인 『우리들의 행복한 시간』이 2005년에 나오면서 공지영은 작가로서의 원래 명성을 회복하였다.91) 공지영이 냉담기를 마치고 교회로 돌아갔다고 한때는

⁹⁰⁾ 이러한 걸러내기는 카리스마 계열의 종교가 종교 안에서도 비주류에 속했음을 인지하고 하는 이야기일 수도 있다. 공지영은 『수도원 기행 2』의 서문에서 보듯 교회로 돌아오는 데에도 신비 체험이 있었지만, 나중에 성령 체험과 방 언도 받은 사실도 이야기한다.

1999년인데, 이때 그는 신앙을 가졌기 때문에 더욱 이혼하지 않으려고 노력했다고 한다(공지영·지승호 35).

이혼 그리고 낙태는 일찍부터 교회와 여성을 첨예하게 갈라놓은 사안으로서, 특히 가톨릭교회의 경우 개신교와 달리 일관되게 생명론의 관점에서 낙태를 반대해왔다. 이혼의 경우 가톨릭교회에서는 혼례가 성사 중 하나이기에 더 엄격한 제재가 있는 듯하지만, 현실에서는 유교 문화로 인해 이혼에 대한 금기가 낙태에 대한 금기보다더 심하므로 개신교에서도 이혼에 대한 제재는 크다. 그러나 1990년대부터 가정 폭력 관련법이 제정되고 여성에 대한 폭력에 관한 문제의식이 사회 전반으로 확장되면서, 가정 폭력의 경우에 한에서는 이혼에 대한 허용의 분위기가 교회 안에서도 확장되었다. 공지영이 이혼을 고민할 때 자신이 도움을 받았다던 어느 신부로부터 "왜 당장이혼 안 하냐?"라는 말을 들었다는 대목에서도 그러한 변화를 확인할 수 있다(공지영·지승호 35).

그럼에도 이혼은 특히 신자에게는 드러내기 쉬운 사실이 아니며 이혼에 대한 금기가 심할수록 이혼을 한 사람은 그렇게 할 수밖에 없었던 절박한 이유를 제시해야 한다는 압박을 받기도 한다. 마치 이를 반영하듯 『수도원기행』 개정신판에서 공지영은 자신의 마지막 결혼이 파경으로 끝나게 된 장면을 마치 영화 장면을 그리듯 극적으로 묘사한다.

집 안의 모든 유리집기가 찬란히 부서져 내리고, 창 넓은 집. 햇살이 좋아 택한 그 집 거실에 점점이 흩어진 유리의 투명한 파편들은 카펫에 돋은 소름들처럼 반짝거렸다. 겁에 질린 아이들이 대낮부터 울기 시작했고 나는 피 흐르는 맨발을 끌며 아파트 밖으로 뛰쳐나왔다. 커다른 대추를 물고 있는 것처럼 부어터져서 다물어지지 않는 입술사이로 찬바람이 자꾸 스며들어 나는 이를 딱딱 부딪히며 떨고 있었다.

시간이 지나 공권력에 의해 상황은 종료되었다. 나는 돌 지난 막내를 포대기에 둘러업고 다섯 살짜리를 걸려 경찰서로 갔다. 그리고 내가 누구인지 아는 모든 사람이 호기심을 감추지도 않고 빤히 바라보는 앞에서 진술서를 썼다. 아이들은 더는 울지도 않았다. '부끄러워해야 할 것은 내가 아냐'라고 생각한 것은 머리였고, 수치심 때문에 손가락이 굽어지지 않아서 글씨를 잘 쓸 수가 없었지만 '왜 폭력은 당할 때보다 드러날 때 더 수치스러울까'하는 분석을 하면서 나는 겨우 발광하지 않고 버틸 수 있었다.(『수도원 기행 1』 12-3)

공지영이 가정 폭력을 당한 사실은 이미 『즐거운 나의 집』에서 이야기를 하였지만, 그때는 두 번째 결혼 당시의 이야기였고 그에 대한 언급도 위의 인용처럼 '디테일'하지는 않다. 그러나 『즐거운 나의 집』에서 공지영을 대변하는 인물인 '엄마'는 유명인이 가정 폭력을 당한 사실이 드러났을 때의 수치심에 대해서 어느 학자의 말을 비는 형식을 택해 하나의 객관적 사실로서 신빙성 있게 제시한다. "유명한 여자의 가정 내에서의 인권은 빈민들 만큼이나 비참하다. 그녀들은 가정 내의 폭력은 감추지 않으면 안 된다. 왜냐하면 그녀들을 바라보는 대중들은 그것을 그녀들의 치명적 약점으로 간주하기 때문이다.…그 사실이 드러날 경우 수치라는 더한 형벌을 당한다" (89-90). 공지영은 이러한 '수치'스러운 사실을 먼저 문학의 영역에서 자전 소설을 통해서 드러내었는데, 『즐거운 나의 집』이 나온 시점이 이미 그가 내면의 변화를 겪고 교회로 돌아온 사실이 공공연히 알려진 후인 것을 생각하면, 같은 문학의 영역임에도 그가 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』나 『착한 여자』에서 여성에 대한 폭력과 이혼을 다룬 것과 다르게 종교적 영향의 맥락을 짚어보게 된다. 다시 말해서, 같은 폭력이지만 가부장제 사회에서 여성이 더 겪는 공통된 억압의 경험을 드러내기 위한 묘사이기보다는 개인의 불행한 경험으로부터 구원받는 과정의 서사로 읽을 여지가 있는 것이다.

이는 『즐거운 나의 집』에서 '엄마'가 자신이 두 번째 결혼에서 가정 폭력을 당한 경험을 이야기한 후에 그것을 들은 딸이 엄마는 그러한 상황에서도 자신을 포기하지 않고 "엄마 자신을 존중하고 사랑하고 있었던 거"라고 말을 하는 데서 그 단서를 찾을 수 있다(90). 자신을 포기한 다른 엄마들은 강물 속으로 자동차 열쇠를 던져버린 사람, 그렇지 않고 그 열쇠를 간직한 자기 엄마는 언제든 "스스로의 힘으로 다시, 다시 행복을 향해 떠날 수" 있

⁹¹⁾ 그가 미리 습작해둔 것인지는 모르나 글을 쓸 수 없었다고 하면서도 2000년에서 2001년 사이에 그는 세 편의 단편(「우리는 누구이며 어디서 와서 어디로 가는가」(2000), 「할머니는 죽지 않는다」(2001), 「부활 무렵」(2001))을 발표하기는 했다.

는 사람으로 대비시키는 딸의 말은 구조적 억압 속에서도 결국 자기 존중을 놓치지 않는 사람에게 구원이 있음을 시사한다(90). 또한 이어지는 '엄마'의 말에서, 자신이 왜 자녀들의 아빠와 헤어졌는지를 다 말해버리면 "너희 아빠가 나쁜 사람이라고 이야기하는 것"이기 때문에 아직은 말하지 않는다며, "아마도 너희가 좀 더 크면 이 모든 것들을 약한 인간들의 이야기로 받아들일 수 있을 때가 오겠지…"라고 말하는 대목에서는, 여성에 대한 폭력은 남자와 여자의 권력관계가 유발한다는 페미니즘의 기본적 이해를 벗어나 모두를 '약한 인간'의 범주에 위치시키면서 그 권력관계를 무화시키는 효과도 발휘한다(91). 즉 가정 폭력을 당한 경험을 여성 억압의 페미니즘 서사로만들지 않고, '약한 인간들의 이야기'로 전환하면서 대립보다는 화해를 시사하면서 개인의 회복과 이웃과의 화해라는 구원 서사를 구성하는 것이다.

이러한 해석의 여지는 『수도원 기행』 개정신판의 서문에서 그가 위에 인용한 가정 폭력과 경찰서 방문의 장면 묘사를 한 후에 하는 말에서도 그 근거를 얻을 수 있다. 경찰서에 가서 진술서까지 쓰면서 수치심에 떨어야했던 이야기를 한 후에 그는 이렇게 말한다.

이 이야기를 꺼내는 이유는 누군가를 비난하기 위해서가 아니다. 내게 있어 구원은 고통과, 그것도 깊은 고통과 연관을 가지고 오기 때문임을 말하기 위해서이며, 내가 세웠던 모든 계획과 희망이 믿을 수 없을 만큼 다 부서져 버릴 때 온다는 것을 말하기 위해서이며, 원망도 그칠 때, 비명조차 더 지를 수 없을 때 온다는 이야기를 꺼내고 있는 것이다.(『수도원 기행 1』 13)

이 말에 의하면, 그가 인생에서 가장 바닥을 친 시점에 그는 구원을 경험했고, 그 가장 바닥을 하나의 장면으로 보여주는 사건이 위에서 묘사한 가정 폭력 사건의 현장이 된다. 이러한 정황들로 미루어볼 때 여기에서 가정 폭력은 여성 억압의 현실을 드러내는 경험이기보다는 그러한 모든 폭력이 비롯되는 인간의 근원적 죄라고 하는 그리스도교 신학의 관점에서 오히려 서술되고 있다고 볼 수 있다. 그래서 자신을 때린 남편들의 이야기도 모두 "약한 인간들의 이야기"가 될 수 있는 것이다.

가정 폭력을 당한 경험 외에도 그는 『수도원 기행』에서 낙태를 한 경험도 이야기하는데, 낙태의 이야기는 가정 폭력이나 이혼의 경험과 달리 다른 곳에서는 언급하지 않고 여기에서만 언급하고 있다. 『수도원 기행』을 집필하던 당시 그는 결혼을 유지하는 중이었기에 가정 폭력의 이야기는 언급하기 힘들었을 것이고, 어쩌면 그 무렵에는 아직 그런 일이 일어나지 않았을 수도 있다. 반면에 낙태에 대한 이야기는 그가 수도원 기행을 하면서 들었던 이야기에서 촉발되면서 나온다. 프랑스에서 수도원들을 방문하던 중에 현지에서 어느 부부가 아이가 아무 문제 없을 거라는 의사의 말을 듣고 낳았는데 기형아여서 의사에게 손해 배상 청구를 했고 승소했다는 소식을 들은 것이다. 그 이야기를 언급하면서 공지영은 자신이 얼마 전에 낳은 셋째 아이도 기형일 가능성이 있다는 말을 듣고 했던 고민, 그리고 첫 아이를 낳았을 때의 감격을 이야기하고, 이어서 자신이 했던 낙태 이야기를 한다.

나 역시 낙태의 경험이 있고 나 역시 그때 아직 어렸다. 임신 판정을 받고 거리를 배회하면서 흘렸던 눈물을 나는 아직도 기억하고 있다.…나 혼자 살겠다고 아무 잘못도 없는 아이를 죽여야 하는 자신이 끔찍해졌고 훗날 아이를 낳은 후에, 죄책감은 더해졌다. 여덟 달만 기다렸으면 이렇게 귀여울 한 생명을 내가 갈기갈기 찢어 쓰레기통에 묻었구나…. 죄의식 없는 낙태를 나는 반대하지만 죄의식 과잉으로 한 인간을 평생 떨게 만드는 일에도 나는 반대한다. 하지만 그 사이에 공간이 있다. 그리고 그 공간은 여자들의 인권이나 사회제도적 불평등과 함께 고려되어야한다. 그럼에도 불구하고 생명은 어떻게든 지켜져야 한다는 생각에는 변함이 없다. 생명을 죽이는 일은 죄라는 생각에도 변함이 없다. 다만, 누구와 누구의 생명이 그 삶의 과정과 함께 어떻게 지켜져야 할 것인지에 대해 나는 아직도 그 답을 모른다.(『수도원 기행』 74-5)

여기에서 공지영은 생명은 지켜져야 한다는 당위와 여성의 인권 사이에서 제법 갈팡질팡하는 모습을 보여준다. 그러나 결과적으로 무게의 추는 생명 쪽에 가 있다. 생명을 죽이는 일은 결국 '죄'라고 말하기 때문이다. 그

리스도교 신학에서 '죄'는 용서는 있을지언정 번복은 없는 절대 경험을 구성하기 때문에 낙태를 '죄'라고 말하는 것은 그가 그 규범을 바꿀 의향은 없음을 시사한다. 그가 2008년에 한 인터뷰에서는 위의 인용문보다는 조금 더명확하게, 어쩔 수 없는 경우는 인정하지만, 기본적으로 반대한다고 말하는데, 그로 인해 주변에서 페미니스트가무슨 낙태를 반대하느냐를 말을 들었다며, "페미니스트가 만약에 그런 뜻이라면 저는 페미니스트가 아니죠."라고말한다(공지영·지승호 243). 정리하자면 그는 자신이 한 낙태를 매우 안타깝게 여기고 그에 대해 어느 정도 죄의식을 가지고 있으며, "어쩔 수 없는 경우" 외에는 낙태는 하지 않아야 한다는 원칙을 가지고 있다고 볼 수 있는데, 그의 말대로 이는 낙태를 여성의 몸에 대한 권리로 접근하는 페미니즘의 입장과는 차이가 있다. 그가 『착한여자』에서 여주인공이 자신을 학대하고 버린 남자와의 관계에서 가진 아이를 주변의 압력에도 불구하고 낙태하지않고 홀로 낳아 키우게 하는 설정은, 비록 교회로 돌아오기 전의 글이기는 하지만, 이미 가톨릭교회에서 십대 시절을 보낸 사람으로서 그의 이러한 신념이 반영된 것이라고 볼 수 있다. 실제로 그는 마치 남자와 경쟁하는 것같은 페미니즘의 해결책에 동의할 수 없어서 "정인이라는 여자로 하여금 마지막 해결 방식을 가장 여성스럽고 착한 방식으로 풀도록 해놓은 거"라고도 했다(공지영·지승호 184).

이처럼 공지영이 문학의 영역에서 했던 여성이 경험하는 억압에 대한 고백은 오히려 종교의 영역으로 옮겨 오면서 훨씬 더 노골적으로 자기를 드러내는 1인칭 서사가 되는 동시에 사적으로 변하는 모습을 보인다. 페미니 즘 문학에서 고백의 서사는 1인칭 시점이 명확하다 하더라도 결과적으로는 여성 집단의 경험을 대변하기 위한 것 이라면, 공지영의 1인칭 서사는 자기 개인의 고통 그리고 내면세계와 대면하여 해결하는 데에 더 초점이 가 있 다. 이는 그가 자신의 상처를 해결하는 과정에서 결국 종교를 다시 만났고, 그래서 종교에서 찾는 가장 큰 의미 도 자기 용납인 데서 비롯되는 현상이라 할 수 있다.

공지영은 "가장 사랑받는 동시에 가장 미움받는 작가"라는 말을 들을 정도로(김두식 223) 주변의 여러 말에 시달리면서 살았고, 개인적으로도 세 차례의 이혼과 가정 폭력 등을 겪으면서 힘든 시간을 보내다가 교회로 돌아왔기에 그가 종교에 부여하는 가장 큰 의미는 자기를 있는 그대로 받아주고 자기를 향해 "다 괜찮다."라고 말해 주는 신을 만난 것이었다(공지영·지승호 33, 72). 그러한 용납의 경험으로 인해 그는 자기 자신의 과거와도 화해 하게 되고 첫 번째 결혼에서 낳아 떨어져 살았던 딸과의 관계도 회복하게 된다. 결과적으로 이러한 과정을 거쳤기에 그는 성이 다른 세 아이를 데리고 사는 싱글 엄마의 자전적 이야기를, 자신이 당한 가정 폭력의 과거까지 드러내면서 『즐거운 나의 집』에서 할 수 있었던 것이라 볼 수 있으며, 그래서 여성의 이슈들을 다루기는 하지만 페미니즘 서사라기보다는 오히려 종교 영역에서의 화해와 회복의 서사로 읽히게 된다.

3. 자기 서사로서의 연속성

지금까지 공지영이라고 하는 작가의 생애에서 "가장 개인적이고 친밀한 디테일"이 문학의 영역과 종교의 영역에서 각각 어떻게 고백되었는지를 살펴보았다. 문학 영역에서의 고백은 1인칭이 분명하게 드러나지 않지만, 가부장제 사회에서 여성들이 공통되게 경험하는 억압의 현실에 같이 연루된 포함적 1인칭으로서 고백이 이루어졌다면, 종교 영역에서는 오히려 1인칭 시점이 더 분명하게 드러나고 작가가 경험한 폭력의 내용도 보다 '디테일'하게 묘사되며, 나아가 낙태 경험의 고백도 이루어지면서 작가 자신의 경험이 전면에 나서지만, 그 효과는 집단적 경험의 대변보다는 개인의 내면 치료에 더 집중되어 있었고, 결과적으로 가정 폭력의 경험도 모두가 다 약한 사람들이라는 화해의 서사로 치환되어 나타나는 것을 보았다. 92)

이러한 과정을 불연속성으로 해석할 수도 있으나 연속성의 관점에서 보는 게 더 타당한 이유는 무엇보다도

^{92) 『}착한 여자』도 여주인공이 자신의 어머니를 받아들이고 새로운 공동체를 찾고 하는 결말에서 어느 정도 화해의 서 사로 읽을 여지가 있으나, 운동권 그리고 강남으로 대변되는 비운동권의 세계를 여전히 대립적으로 나누고 있어서 온전히 화해의 서사를 지향하고 있다고 보기는 어려운 면이 있다.

작가 자신이 자신의 과거 글들을 부정하거나 수정하기보다는 그것을 다 자기의 것으로 끌어안기 때문이다. 이 사실은 공지영이 원래 자신의 글쓰기에 부여한 의미의 관점에서 볼 때 중요한 요인이 된다. 앞에서도 논했지만, 신만은, 자신의 일기장만은, 자신의 '진실'을 알 거라는 생각에서 문학과 종교를 같은 선상에 놓기까지 한 그였기에, 그 '진실'특히 자신과 관련한 '진실'에서 그가 어떻게 이야기를 풀기로 했느냐는 그의 서사를 연속의 관점에서 볼 것인지 아니면 불연속의 관점에서 볼 것인지에 대한 중요한 해석의 단서이다. 굳이 자신의 과거에 또 다른 주석을 달지 않고 그냥 받아들이기로 한 작가의 태도는 그가 종교로 돌아오면서 경험한 자기 용납 과정의 당연한 결과일 수도 있다. 이러한 작가의 자세는 2000년에 발표한 그의 단편「우리는 누구이며 어디서 와서 어디로 가는가」에서 유추해볼 수 있다.

이 작품은 특이하게 공지영 본인의 이름을 등장시키는데, 이 소설에서도 공지영의 자전적 면면들을 확인할수 있다. 작중 '공지영'은 어느 날 자신이 사실은 공지영이 아니라 미국에 사는 어느 최씨 집안의 딸일 수 있다는 이야기를 듣고 잠시 혼란에 빠진다. 그가 혼란에 빠진 이유는 자기 자신도 그렇게 생각한 적이 실제로 있었기 때문인데, 그만큼 자신은 다른 형제들과는 다른 면이 있었고, 출생과 관련하여 뭔가 석연치 않은 면도 있었다. 공지영은 실제로 인터뷰에서 자신의 순탄치 않은 삶을 이야기할 때 부모님은 서로 사이가 좋으시고 매우 지성적이면서도 인격적인 분들이시고, 언니 오빠도 다 잘 결혼해서 잘살고 있다면서, 유독 자신만이 다르게 살고 있다고 이야기를 하곤 했다. 이 소설에서도 '공지영'은 언니 오빠를 두고 있는 막내로 나오는데, 혼자서만 가톨릭 신자인점도 그렇고 자신과 다른 가족과의 차이를 드러낸다. 또한 "죽을힘을 다해 착해지고 싶었고 죽을힘을 다해 좋은아내가 되고 싶었다."(「우리는 누구이며」 105)라는 말은 그가 자신의 마지막 결혼생활에 대해서 한 말과 겹쳐진다. 그는 앞에서 인용한 『수도원 기행 1』 서문에서 자신의 세 번째 결혼생활에 대해서 "고시 공부를 하는 것보다더 성심을 다했"다고 표현하고 있으며(12), 친구로부터 무슨 결혼생활을 "죽을힘을 다해 노력"하느냐는 말을 들었다고도 했다(공지영·지승호 53). 그리고 자신의 소설 『착한 여자』를 언급하는 대목에서는 그 소설에 투영된 당시자신의 심경도 그대로 옮겨놓았다(「우리는 누구이며」 107). 이처럼 작중 '공지영'은 실제 공지영이 아니면서도 어느 정도는 공지영인데, 이 '공지영'이 미국으로 이민 간 어느 최씨 집안의 딸임을 확신하고 다가온 언니라는 사람이 유전자 검사를 부탁해서 결국에는 응하지만, '공지영'은 그 검사 결과를 기다리면서 이렇게 생각한다.

내가 누구의 딸이라는 것이 밝혀진다는 것이 지금 나에게 어떤 의미일까. 미국에서 새로 생긴 언니를 두었으니 이민 수속을 할 것도 아니고 거액의 유산이 굴러떨어져 평생 돈 걱정 없이 살아갈 것도 아니다. 아니 설사 그렇다 한들 그것이 이제껏 살아온 내 사십 년을 변화시킬 수 있는가. 내가 태어난 이래 내 살에 박히고 내 피가 되어 흐른 시간의 유전자들을 바꿔놓을 수 있을 것인가. [중략] 쐐기벌레 같은 유전자의 지도가 99.99퍼센트의 정확도를 뽐내며 그래 넌 누구야, 하고 말해준다 한들 대체 무엇이 달라진단 말인가.(「우리는 누구이며」 122)

여기에서 작중 '공지영'은 생물학적 정체성과 성장하며 구성된 정체성을 한편으로는 구분하면서도 성장하며 구성된 정체성이 생물학적 정체성을 바꾸지 못할 만큼 강력한 것임을 시사한다. 자기가 사실은 다른 집안의 딸이 었음이 밝혀진다고 해서 지금까지 '공지영'으로 자란 자기가 달라질 것은 없다고 생각하기 때문이다. 즉 이래도 저래도 결국 지금의 '공지영'이 그 자신인 것이다. "페미니스트인 매 맞는 아내와 단란주점에 가서 영계를 찾는 교육 공무원" 등의 모순된 관계들을 나열하며 "진실은 너무 게으르다."라고 단언하고, 용서도 무색할 만큼 인간은 서로 상처를 주고받는다는 말의 결말은 다소 체념적이지만(125), 결과적으로 그는 이 모든 것을 수용하기로 한다. 과거에 많은 일들이 있었지만, "죽은 자의 장례는 죽은 자들에게 맡기고" 자신은 그냥 자신이 아는 '공지 영'으로 살아가기로 한 것이다(126).

공지영의 생애에서 그가 교회로 돌아온 1999년에서 2000년에 걸치는 시기의 중요성을 생각할 때 여기에서 그가 소설의 제목과 함께 던지는 존재론적 질문은 "낡은 세계가 새로운 세계에 점령당해"가는 과정에서 자기를 대면하며 바꿀 수 없는 과거를 그대로 받아들이고 앞으로 나아가겠다는 의지로 읽을 가능성을 열어준다(『수도원

기행 2』7). 이처럼 공지영의 서사는 그가 맞닥뜨리는 '진실'의 문제를 계속해서 글로 풀어가는 연속성을 가지고 있다. 상처가 그의 글쓰기의 원동력이 된 이상, 그리고 "끝없이 누군가에게 상처를 주며 사는 것"이 인간의 현실 인 이상, 그 '진실'에 대한 글쓰기는 멈출 수 없는 것이다(「우리는 누구이며」 125).

Ⅲ. 나가는 말을 대신하여: 종교의 초월성과 페미니스트 정치

이제 논의를 마무리하면서 한 가지만 간략하게 살펴보고자 한다. 종교 진영과 페미니즘 진영이 가장 첨예하게 대립했던 최근의 낙태죄 폐지 운동에서 공지영이 차용되었던 방식을 보려고 하는데, 이는 지금까지 논한 문학 영역과 종교 영역에서의 공지영의 고백 전략이 가지는 연속성을 또 다른 각도에서 생각해볼 여지를 던져주기 때문이다.

앞에서도 언급했지만, 이혼이나 낙태와 같은 여성 문제에 있어서 종교와 페미니즘 사이에는 이해차가 있는데, 정작 공지영 자신은 자신이 가톨릭 신자인 것과 페미니스트인 것 사이에 아무런 갈등이 없다고 했다(공지영·지승호 242). 이는 지금까지 논한 대로 문학 영역과 종교 영역에서 공지영의 고백이 가지는 연속성과도 일맥상통하는 부분이다. 그가 문학의 영역에서 했던 고백은 페미니즘 문학의 맥락에서 했던 고백이기에, 그가 가톨릭 신자인 것과 페미니스트인 것 사이에 아무런 갈등이 없다고 하는 것은 두 영역에서의 고백도 당연히 연속성을 가진다고 보게 하는 중요한 근거이다. 물론 그가 아무런 갈등이 없다고 한 것은 앞에서 인용한 대로 "페미니스트가만약에 그런 뜻이라면 저는 페미니스트가 아니죠."라고 말할 수 있는 데서 비롯되는 것이기도 하다. 즉 공지영은 공지영이 생각하는 페미니즘이 있고 그것이 자신의 신앙 체계 안에서는 아무런 문제 없이 안착할 수 있다는 뜻이다. 그러나 낙태에 관한 공지영의 입장에서도 보았듯, 그는 페미니즘에서 중요하게 다루는 이 문제에서 근본적인이해 차를 보인다. 그런데도 낙태죄 폐지 운동이 한창이던 때에 공지영이 했던 낙태에 대한 고백을 페미니즘 진영은 중요하게 차용했다(한국여성민우회 8). 이것은 무엇을 의미하는가?

먼저 그 정황을 간략히 설명하면, 페미니즘 진영에서 낙태 고발 정국이라고 부르는 2010년 이후 한국여성민 우회에서는 낙태 실태 조사를 위해서 낙태 경험이 있는 25명의 여성을 인터뷰해서 2013년에 『있잖아··· 나, 낙태 했어』를 출간했다. 한국여성민우회는 낙태죄 폐지 운동을 벌이는 가운데 이 책을 내었는데, 단순한 실태 조사라 기보다는 법 개정과 정책 변화를 위한 정치 운동의 일환이었다(185). 그런데 이 책의 머리말에 『수도원 기행』에서 공지영이 했던 낙태 고백을 인용한 것이다. 앞에서도 보았듯 공지영의 낙태 고백은 낙태에 대한 후회와 그것을 '죄'라고 보는 입장에서 기록한 것인데, 그 부분은 빼고 인용을 함으로써 공지영을 낙태죄 폐지를 위한 운동의 동조자로 끌어가는 효과를 발휘하고 있었다. 공지영은 사형제도 폐지를 위한 발언은 했어도 낙태죄 폐지를 위한 발언은 한 적이 없는 것으로 알고 있기에, 이는 다소 기이한 현상으로 읽힌다. 인터뷰할 사람 10명을 모으는 데 3주가 걸리는 것을 보면서 "발화하는 것 자체가 고통일 수 있겠구나" 생각했다고 편집진은 말하는데(『있잖아···』 11), 그렇다면 공지영은 수치스러운 고백이 더 어려운 '유명인'의 입장에서 어떻게 발화할 수 있었던 것일까?

앞에서도 보았듯 공지영은 오히려 종교의 영역에서 고백할 때 더 대담하게 1인칭 시점을 드러내었고 고백도 더 '디테일'했다. 이는 흔히 종교는 여성을 억압하고 페미니즘은 여성을 임파워(empower)한다고 생각하는 공식에 위배되는 현상인데, 낙태죄 폐지 운동이 진행되는 가운데서 페미니즘 진영에서 낙태 사실을 고백할 영향력 있는 지도자를 찾지 못하고 공지영의 발언을 그것도 편파적으로 편집해서 인용했다는 사실은 이러한 공식을 재고해보게 한다. 또한 낙태가 불법이던 20세기 초 미국에서는 낙태를 다룬 문학 서사들이 1960년대의 낙태법 개정 운동에 언어와 수사학을 제공해줌으로써 개인의 경험을 공통의 경험으로 만들고 나아가 정치적 의제로 만들 수 있게 해주었다는 사실에 비추어볼 때(Gillette 667), 한국의 페미니즘 문학이 이러한 언어를 제공해주지 못했다는 사실은 공지영이 종교의 영역에서 했던 고백들의 가치 또한 재고해보게 한다.

공지영은 교회로 돌아오기 전에도 '진실'을 믿고 글을 썼지만, 절대 진실인 존재를 만나고 나서는 오히려 더 자유롭게 발언하기 시작했다. 세 차례의 이혼도, 가정 폭력도, 낙태도, 심지어 이상한 사람으로 보일 수 있는 신

비 체험도, 모두 1인칭으로 자기를 드러내고 글을 썼다. 흔히 종교적 초월은 역사와 정치마저 초월한 것처럼 인식하지만, 공지영이 경험한 종교적 초월은 오히려 페미니즘 정치에서 그의 고백을 차용할 정도로 그를 더 역사적이고 정치적으로 만든 것은 아닌가 생각하게도 된다. 이는 우리가 흔히 생각하는 다른 많은 대립항들에 대해서도다시 생각해보게 하며, "가장 개인적이고 친밀한 디테일"의 고백이 가지는 힘도 다시 생각해보게 한다. 그리고이는 아마도 고백의 대상과도 깊은 연관이 있을 것이다.

Works Cited

- 공지영. 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』 푸른숲, 1998.
- ---. 『상처 없는 영혼』개정신판, 오픈하우스, 2012.
- ---. 『수도원 기행』 김영사, 2001.
- ---. 『수도원 기행』개정신판, 오픈하우스, 2009.
- ---. 『수도원 기행 1』 개정증보판, 분도출판사, 2016.
- ---. 『수도원 기행 2』 분도출판사, 2014.
- ---. 「우리는 누구이며 어디서 와서 어디로 가는가」. 『할머니는 죽지 않는다: 공지영 소설』 해냄, 2017, pp. 83-126.
- ---. 『즐거운 나의 집』 푸른숲, 2007.
- ---. 『착한 여자』 푸른숲, 2002.
- 공지영·지승호. 『괜찮다, 다 괜찮다: 공지영이 당신께 보내는 위로와 응원』알마, 2008.
- 김두식. 「'운명에 대한 질투'는 내가 안고 갈 십자가: 소설가 공지영」. 『다른 길이 있다: 김두식 인터뷰집』 한겨레출판, 2013, pp. 222-39.
- Code, Lorraine. "Literature, Truth, and Understanding." Epistemic Responsibility. SUNY Press, 2020, pp. 201-26.
- Felski, Rita. Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change. Harvard University Press, 1989.
- Gillette, Meg. "Modern American Abortion Narratives and the Century of Silence." Twentieth Century Literature 58.4. (2012): 663-87.
- Jantzen, Grace M. Preface. Power, Gender, and Christian Mysticism. Cambridge University Press, 1995, pp. xiii-xvii.
- Josselson, Ruthellen. "Women and Identity." Paths to Fulfillment: Women's Search for Meaning and Identity. Oxford University Press, 2017, pp. 1-29.
- 이덕화. 「여성적 글쓰기로서의 자서전」. 『여성문학연구』 8 (2002): 31-59.
- [Lee, Duk-hwa. "Biographical Writing as a Feminine Perspective." Yeosungmunhakyeongu 8 (2002): 31-59. Print]
- 문예지. 「30대 페미니스트 서사에서 세대의 교차와 분화 읽기: 공지영의 「무소의 뿔처럼 혼자서 가라」(1993)를 중심으로」. 『한국현대문학연구』65 (2021): 221-57.
- [Moon, Yeji. "Reading the Intersection and Differentiation of Genderations in a Feminist Narrative in Their 30s: Focusing on Gong Jiyoung's Go Alone Like a Rhino's Horn."
 - Hangukhyeondaemunhakyeongu 65 (2021): 221-57. Print]
- Yang, Haewon. Lived Gender in the Confucian Culture of Korea: Lives of Park Wansuh (1931-2011) and Gong liyoung (1963-). Doctoral Dissertation. Claremont Graduate University, 2017.
- I am sick, I must die-Lord have mercy on us!

"그냥 이 책을 내려놓기를 권한다: 공지영의 삶과 문학에 나타난 초월의 경험과 고백의 언어"에 대한 토론문

김명석(숙명여대)

그냥 이 책을 내려놓기를 권한다? '이 책'이 무슨 책이며, 이 말은 도대체 누구에게 던지는 말일까? '공지영의 삶과 문학에 나타난 초월의 경험과 고백의 언어'라는 '멀쩡한' 제목을 부제로 삼고, 뜬금없는 제목으로 권하는 이 주문은 누구를 향한 것일까. 오늘 이 자리의 청중들에게 던지는 말일까. 그렇다면 좋게 말할 때 내려놓아야 하는 것일까. 토론자의 호기심과 고민은 일주일먼저 시작됐다. 낯설게 하기, 자동화된 인식을 방해하며 혼란 가운데 의미와 본질을 되묻게 만드려는 것이 발표자의 의도라면, 순간 토론자는, 낚였다.

언젠가 어느 곳에선가 한번쯤 본 듯한 이 구절은 어이없게도 나의 사랑하는 책, 열 손가락 안에 드는 바로, 바로 그 『수도원 기행Ⅱ』서문에 나온 작가 공지영의 말이었다. 그래, 인용문이다. 그런데 발표자는 공지영의 말을 마치 자신의 말처럼 내뱉고 있다. 속았다.

갑자기 발표문 내용보다도 발표자가 누군지 막 궁금해졌다.

책 읽기가 아니라 사람 읽기

본론을 시작하면서 발표자는 공지영의 특정 작품 분석보다는 공지영이라고 하는 작가를 하나의 텍스트로 삼고 문학 작품(소설) 이외에 에세이와 인터뷰 등 그가 발화한 모든 방식을 참고하겠다고 밝혔다. 아무리 작가론이라 해도 작품을 주 텍스트로 삼는 것이 문학적 관점이라면 이건 무슨 태도지? 토론자도 잠시 발표문대신 발표자에 초점을 맞춰 본다. 인터넷에서 친절하게 알려준 여성학자이자 종교학자이며 번역가라는 경력은 접근 방식의 차이를 짐작케 해준다. 다행히 발표자와 공통점도 있긴 했다. 박완서와 공지영이 관심 작가라는 점, 두 작가에 대한 논문을 썼다는 점. 이것이 오늘 토론자로 이 자리에 앉게 된 첫 번째 이유일 것이다.

발표자는 작가 공지영이 어떻게 문학 영역과 종교 영역에서 이혼, 낙태, 그리고 신비적 체험과 같은 "가장 개인적이고 친밀한 디테일"을 고백하는지를 살펴보고, 공지영이 만들어가는 자기 생애 서사의 관점에서 어떻게 이두 개의 고백 방식이 그 차이에도 불구하고 서로 연결되어 있는지 논하겠다고 밝혔다. 과연 이 주장이 타당한지 밝히는 것이 오늘 토론자의 의무라고 생각된다. 물론 토론자는 심사자가 아니므로 최종적 판단을 하기보다는 의문점을 던져보는 선에서 머무르게 되겠지만.

어쨌든 지금부터 본격적으로 『수도원 기행 II』에 나타난 초월과 고백에 대한 내용이 전개되는가 싶었는데 기대와 달리 이번에도 『무소의 뿔처럼 혼자서 가라』 작가 후기를 인용한다. 공지영은 이 책이 자신과 많이 닮아 있다며, 그 닮음은 주인공 캐릭터와 인물상의 닮음이 아니라, "이 책에서 제기하는 문제들, 그것을 질문해가는 방식, 혹은 해결하지 못하는 현실에 대한 태도 혹은 세계관"이 자신과 닮아있다고 말한다(323). 무엇이 무엇이 똑같을까. 남들이 다 다르다고 하는 것에 숨겨진 닮음꼴과 남들이 다 닮았다고 하는 곳에서 차이를 찾아내는 것이 통찰력이다. 자전소설인 듯 아닌 듯한 이 작품에서는 주인공과 작가 간의 공통점이 아니라 질문 방식에 주목해야 한다. 발표자는 "이 말은 저자 개인의 경험에서 촉발되는 질문을 해결하는 하나의 방식으로서 글쓰기가 진행되었다"는 뜻으로 이해하고 있다. '문제 해결 과정으로서의 글쓰기'라는 점에 동의한다. 정말 현명한 사람은 대답이 아니라 질문을 잘 찾아내는 사람이란 아일랜드 속담이 문득 생각났다.

독자 구분하기와 경계 넘어 읽기

작품과 발표문에 동시에 존재하는 이분법적 사고가 눈에 띈다. 먼저 그것은 작가 서론에 나타난 독자 구분과 이에 대해 "공지영은 두 그룹의 독자들을 걸러낸다"(5쪽)는 발표자의 해석에서 드러나며, 초판을 출간한 세속 출판사(김영사)와 개정판을 출간한 종교서적 전문출판사(분도)의 구분에서도 드러난다. 그런데 더 염려되는 것은 문학과 종교간의 분리이다.

발표자는 앞에서는 "공지영이 문학에 부여하는 의미와 그것을 자신의 개인성과 연결하는 방식에서 문학 영역에서의 고백이 종교 영역에서의 고백으로 이어지는 양상을 확인할 수 있다."고 하면서 '자기 서사로서의 연속성'을 강조하지만, 한편으로는 뒤에서 "이처럼 공지영이 문학의 영역에서 했던 여성이 경험하는 억압에 대한 고백은 오히려 종교의 영역으로 옮겨오면서 훨씬 더 노골적으로 자기를 드러내는 1인칭 서사가 되는 동시에 사적으로 변하는 모습을 보인다. 페미니즘 문학에서 고백의 서사는 1인칭 시점이 명확하다 하더라도 결과적으로는 여성 집단의 경험을 대변하기 위한 것이라면, 공지영의 1인칭 서사는 자기 개인의 고통 그리고 내면세계와 대면하여 해결하는 데에 더 초점이 가 있다. 이는 그가 자신의 상처를 해결하는 과정에서 결국 종교를 다시 만났고, 그래서 종교에서 찾는 가장 큰 의미도 자기 용납인 데서 비롯되는 현상이라 할 수 있다."라고 했다. 정치적 해석도 일리가 있지만, 이는 문학적 관점에서 본다면 시점(서술자)의 차이나 장르적 차이도 고려해서 판단할 문제이다.

발표자께서 인용했듯이 작가는 "그래서 그에게는 <u>문학과 종교는 결국 같다"(4쪽)</u>고 고백했고, "신과 일기장을 동일선상에 놓으면서 결국 문학도 종교도 자신의 말을 진실로 들어주는 대상의 역할을 해왔음을 설파"하고 있다. '그래서'속에 어떤 사연이 얼마나 들어있는지는 다 짐작할 수 없으나 '작가 말대로 결국' 문학과 종교가 하나라는 관점에서 경계 넘어 읽기가 필요한 지점이다.

수도원은 없다

발표문에서는 결론인 '나가는 말을 대신하여'에서 '종교의 초월성과 페미니스트 정치'을 언급하고 있고, 부제에도 공지영의 삶과 문학에 나타난 '초월'의 경험과 '고백'의 언어를 말하지만, 토론자의 뿌연 눈에는 이혼녀의 고백은 있는데 책에 있는 돌아온 탕자의 고백은 발표문 속에 암만 봐도 잘 뵈지 않는다. '고백'은 있다고 쳐도, '초월'은 제대로 말하고 있지 않다. 발표자야말로 이 책 앞만 보고 내려놓은 것이 아닌가. 수도원 이야기들 끝까지 펼쳐 읽고 나서 할 말들이 더 생길 수도 있지 않나. 아쉽게도 수도원의 입구에 멈춰 선 듯 이 발표문에는 정작 수도원은 없다.

발표자가 읽은 『수도원 기행Ⅱ』는 '기행문'이 아니라 '자서전'으로 보인다. '기행'에는 고독한 여행자의 성찰도 있겠지만, 세계와 타자에 대한 관찰도 필요하다. '수도원 기행'은 잃어버린 자아에 대한 기억만이 아니라 또 다른 영적 세계의 기록이라고 생각된다. 그때 우리는 고백뿐만 아니라 초월에 대해서도 말할 수 있을 것이다.

수도자의 삶을 꿈꿔왔던 토론자는 에그타르트로 유명한 포르투갈 바닷가의 수도원부터 그리스 메테오라 절벽 꼭대기, 코카서스 골짜기까지 걸어서 세계 속으로 수도원 기행을 이어가고 있다. 이것이 바로 오늘 이 자리에 토론자로 부름받은 두 번째 이유일 지도 모른다. 섭리다.

그런데 이상하게도 작가가 찾았던 수도원들과는 겹치는 곳이 많지 않다. 하지만 공지영의 『수도원 기행Ⅱ』의 첫 번째 행선지 경북 왜관 베네딕도수도원에서 개인 피정을 마치고, 베네딕도를 세례명으로 정한 인연이 있다. 베네딕도, 분도, 벤투 다양한 이름으로 발음되는 베네딕도 성인의 뒤를 쫓은 것이기도 하지만 그곳에서 토론자는 공지영 마리아의 흔적을 찾아 헤맸다. 그 장소는 바로 공지영 장편소설 『높고 푸른 사다리』의 무대였기 때문이다. 지상에서 저 높은 하늘로 올라가는 야곱의 사다리 같은 초월의 서사에 대해서는 상대적으로 아니 절대적으로 침묵하고 있는 것으로보이는 발표자에게 끝으로

"그냥 두 책을 펼쳐 읽기를 권한다."

- 질문1. 『수도원 기행 I』 과 『수도원 기행 I』의 '차이'와 '사이'에 대해 생각해 본 일이 있습니까?
- 질문2. 공지영 작품이 아닌 작가를 텍스트로 하면서 직접 인터뷰를 시도해 본적은 있습니까? 지승호, 김두 식 선생님의 기록에 의존하고 있는데, 공지영을 바라보는 시각에서 두 사람과의 차이가 있다면?
- 질문3. 『높고 푸른 사다리』에 대해서는 왜 이야기하지 않습니까? 작가 연구를 위해 '문학 작품(소설) 이외에 에세이와 인터뷰 등 그가 발화한 모든 방식을 참고'(2쪽)한다고 했는데 '소설'은 배제하겠다는 의미인지?
- 질문4. '초월'을 언급하면서 왜 '영성'에 대해서는 전혀 언급하지 않는지 혹시 발표자 역시 작가가 말하는 그 독자, 즉 '믿음을 가졌다 하더라도 하느님이 인간에게 주신 가장 큰 선물은 이성이라고 믿는 이들' 가운데 속한다는 생각을 해보신 적은 없습니까? 혹은 발표자 역시 『수도원 기행Ⅱ』가 사적이고 주 관적이며 황당한 판타지 같은 글이라고 생각해 본 적은 없는지, 그리고 독자로서 '판타지 같은 글들'의 의미와 가치에 관한 솔직한 생각을 묻고 싶습니다.

영화 <오징어 게임>에 나타난 '신명(神明)'과 한류 콘텐츠 고찰

강준수(안양대)

- I. 서론
- II. 영화 <오징어 게임>의 매력적 가치
 - 1. 신명의 발현을 통한 상생상극의 가치 구현
 - 2. 게임과 현실의 긴밀한 공감성
- Ⅲ. 나가는 말

Ⅰ. 서론

한류의 시작은 1990년대 중반부터 드라마를 필두로 아시아 지역에서부터 시작되었다. 2010년에 접어들면서 한류의 인기는 드라마를 넘어서 아이돌이 중심이 된 대중음악으로 확장되었다. 초창기 한류 문화콘텐츠를 이끌었던 한국의 대중문화는 중국, 일본, 그리고 동남아시아 지역에서 유행하고 생활양식에도 영향력을 행사하는 사회문화적 현상이었다. 현재 한류 문화콘텐츠는 아시아를 초월하여 아메리카, 아프리카, 중동, 그리고 유럽으로 확대되고 있다.

넷플릭스(Netflix)에서 2021년 공개된 황동혁 감독의 영화 <오징어 게임>은 세계적인 인기를 끌면서 한류(韓流) 문화콘텐츠의 저력을 보여주는 계기가 되었다. 한국의 드라마, 영화 그리고 케이팝은 대표적인 한류 문화콘텐츠로서 경제력이나 군사력으로 대변되는 하드파워(hard power)와 대비되는 소프트파워(soft power)로서 대중문화가 활성화되고 있는 세계적 분위기와 함께 문화 강국으로 도약하는 핵심 수단이라고 할 수 있다(강준수 93). 한류 열풍은 한국의 대중문화인 영화, 방송, 음악, 뷰티, 그리고 패션 등이 해외에서 인기를 얻으며 소비되는 문화적 현상이다.

한류의 인기는 단순히 해외에서 유행으로 한정되지 않고, 사회문화 현상으로 확장되면서 유행하는 국가의 생활양식에도 영향력을 끼칠 수 있다. 영화 <오징어 게임>과 같이 생존을 토대로 한 경쟁 구도의 영화나 드라마는 꾸준히 제작되었다. 영화 <오징어 게임>의 성공은 한국의 정서가 세계인의 공감을 얻었다는 측면에서 의미가 있다. 영화 <오징어 게임>이 최초로 개척한 장르가 아님에도 불구하고 세계인들로부터 인기와 집중적 조명을 받은 것은 다양한 이유가 있을 수 있다.

영화 <오징어 게임>이 세계인들로부터 인기를 얻을 수 있었던 요인 중에는 가수 싸이가 유튜브를 통해서 '강남 스타일'로 인기를 얻거나 아이돌 인기 가수 BTS가 SNS와 같은 다양한 디지털 매체를 통해서 자신들의 존재감 확장과 같이 넷플릭스를 통한 접근 편리성에서도 찾을 수 있다. 또한 영화 <오징어 게임>에서 제시되었던 '무궁화 꽃이 피었습니다'나 '구슬치기'와 같은 어린 시절 추억의 게임이 세계인들에게 새롭고 낯선 재미를 주면서 동시에 현실에 대해서 되돌아보게 하는 울림과 등장인물들의 관계에 대한 공감대를 형성할 수 있었기 때문이다.

예를 들어, 두 게임을 통해서 관객들은 낯선 게임의 신선함에 대한 재미뿐만 아니라 게임을 통해서 드러나는 등장인물들의 이기적인 태도를 목격하면서 인생의 가치에 대해 생각해보는 시간을 갖기 때문이기도 하다. 영화 <오징어 게임>은 한국인의 과거 어린 시절 놀이를 통해서 한국적 정서와 감성을 유도해내고 있다. 일반적으로 한국인의 정서는 '한(恨),' '정(情),' 그리고 '신명(神明)'으로 언급된다. 영화 <오징어 게임>을 비롯한 한류 콘텐츠가 세계적 인기를 얻고 있는 것은 글로벌적 공감대 형성과 글로컬적 독특성에서 기인하는 차별적 가치에 기인한 것

으로 볼 수 있다.

영화 <오징어 게임>은 한국적 정서를 통해서 다른 생존게임 장르 영화와 차별적 가치를 지니고 있다. 영화 <오징어 게임>은 다른 생존게임 장르의 영화들과의 전개 유사성에 대한 논란이 있다. 이러한 전개 패턴의 유사성으로 인해서 '오징어 게임'이 아니라 '오징어 짬뽕'이라는 일부 해석도 있다. 그러나 다른 생존게임 영화들과 영화 <오징어 게임>이 유사한 패턴은 존재하지만, 영화 콘텐츠가 재현하는 방식에서는 차이가 있다. 따라서 본 연구에서 논의할 점은 첫째, 서양의 비극성과 한국의 비극성에 담긴 한국인만의 특유한 감성 발현의 차이 파악과 영화 <오징어 게임>에서 재현된 '신명'의 정서를 통한 한류 문화콘텐츠의 인기 비결을 파악하고자 한다. 둘째, 본연구는 다양한 생존게임 장르의 영화와 전개 패턴의 유사성을 제외한 현실 접근과 재현 방식의 차이점에 대한 논의를 통해서 영화 <오징어 게임>이 지닌 글로벌적 공감과 글로컬적 특별 감성이 영화 흥행의 핵심적 요소들 가운데 하나임을 분석해보고자 한다.

Ⅱ. 영화 <오징어 게임>의 매력적 가치

1. 신명의 발현을 통한 상생상극의 가치 구현

일반적으로 한국인이 지닌 정서로 인식되는 '한,' '정,' 그리고 '신명'이라는 개념 가운데 '한'의 정서에 대해처음 언급한 사람은 예술 평론가이자 미술사학자였던 야나기 무네요시(柳宗悦)로서 그는 한국의 "반도적 특성과역사적 외침으로 인한 슬픔과 고통의 역사"(최준식 17)와 연계시키고 있다. 무네요시가 묘사했던 한국인의 정서에 대한 관점은 식민사관의 측면에서 비판적 시각으로 인식되었다. 그러나 한편 한국인의 특성으로 '한'의 정서를 무네요시와 동일 시선으로 인식했던 김동리나 서정주와 같은 한국인 문학가도 존재했다(천이두 13). 이후 '한'에 대한 분석적 연구를 통해서 한국인의 정서로 인식된 부정적 측면의 극복 노력이 있었다(정금철 109).

영화 <오징어 게임>은 과거 한국인이 즐겨하던 감성과 정서가 깃든 놀이를 게임으로 승화시키면서 국내 관객에게는 추억을 소환하고, 해외 관객에게는 신기하고 독특한 매력의 감성을 자아내고 있다. 영화 <오징어 게임>은 '무궁화꽃이 피었습니다,' '사탕 뽑기,' '줄다리기,' '구슬치기,' '징검다리,' 그리고 '오징어 게임'의 순서로 진행이 된다. 영화 <오징어 게임>의 첫 게임이었던 '무궁화꽃이 피었습니다' 게임은 인생의 밑바닥을 살아왔던 참가자들이 치열한 현실 인식을 자각하고 몰입할 수 있는 장치라고 할 수 있다. 참가자들은 치열하게 결승선까지 달리지 않으면 처참한 죽음과 함께 도태되고 마는 것이기 때문이다. 영화 <오징어 게임>에서 '무궁화꽃이 피었습니다'게임이 진행될 때, 게임관리자가 선곡한 BGM 곡은 피가 튀고 잔혹하게 죽음을 맞이하는 장면과 극명한 대조를 이루며 "Fly me to the moon"이라는 곡이 감미롭게 흘러나오고 있다.

총알이 쏟아지는 장면에서 뛰어야만 하는 참가자들의 상황은 소리 없는 총성과 경쟁으로 가득한 현실을 그대로 재현하고 있다. 또한 이 장면은 처절한 생존을 위해서 몸부림을 치다 죽음을 맞이하는 밑바닥 인생들의 처절함을 지켜보면서 '사랑'이란 소재의 감미롭고 로맨틱한 분위기의 곡을 즐기는 자와 더 이상 물러설 수 없는 자들의 모습이 극명한 대조를 이루고 있다. '무궁화꽃이 피었습니다'게임은 무기력한 참가자들이 진지하게 현실에 대해서 자각할 수 있는 장치로 총성과 죽음을 제시해주고 있다. 그리고 기훈이 결승선을 남기고 넘어지며 죽음을 맞이하려는 순간 파키스탄 국적의 외국인 노동자 알리의 도움으로 움직임이 정지되어 죽음을 면하고 마지막 스퍼트를 내는 순간 "사랑해요"라는 노래가 흘러나온다.

생존을 위한 사투를 벌이는 밑바닥 인생들과 이들의 사투를 재미있는 게임으로 즐기는 상류층의 삶은 대조적인 모습으로 재현되고 있다. 총성, 피, 그리고 죽음이라고 하는 냉혹한 게임 현실을 접한 참가자들은 두려움과 공포에 휩싸인다. 가벼운 마음으로 참여했던 참가자들은 실제로 총에 맞고 죽는 처참한 장면을 목격하면서 두 번째 게임으로 넘어가지 않고 게임 중단을 요구한다. 참가자들은 참가자 과반수가 동의를 하면 게임은 중단된다는 '동의서 3항'을 통해서 자신들의 요구를 제안한다. 진행요원은 다수결 투표를 선언하면서 그에 앞서 상단에 매달려 있는 원형의 통에 돈이 떨어지는 장면을 보여주고 있다. 이 장면은 압도적으로 게임 중단에 표가 몰릴 것 같

은 상황을 대등한 상황으로 몰고 간다. 결국, 일남의 최종 1표로 게임이 중단된다. 이 투표 결과로 참가자들은 현실로 돌아갔지만 이미 첫 번째 게임의 몰입을 통해서 게임을 현실로 수용했던 참가자들은 돌아간 현실 세계와 게임 현실이 다르지 않다는 것을 깨닫고, 첫 번째 게임에서 맺힌 '한'을 풀고자 다시 게임 현실로 복귀한다.

'한'의 정서는 가늠할 수 없는 "절망과 체념의 정서가 투영된 비에"(최길성 12)라고 정의된다. 또한 '한'은 "저항 불가능한 좌절의 수용 감정"(안신호 61)으로도 인식된다. 근원적인 비극으로 인식되는 '한'을 승화하고자하는 의지나 노력이 한풀이라고 할 수 있다. '한'이 지닌 정서는 "보복이나 앙갚음이 아니라, 하늘과 대지의 신령인 천지신명(天地神明)을 통해서 소망을 실현하고자 하는 의지나 노력"(김열규 27)이라고 할 수 있다. 신명(神明)은 인간의 고통이나 괴로움의 응어리인 한이 풀리는 것으로서 접신(接神)이나 신들림 현상과 같이 "신비로운 경험 과정에서 느끼는 흥분상태"(허원기 25)라고 할 수 있다.

두 번째 게임인 '사탕 뽑기'게임은 동그라미, 세모, 별, 그리고 우산 모양 중 하나를 선정하여 달고나의 형태를 모양 그대로 유지하는 놀이이다. 이 게임의 특성은 노력보다는 '운'이 크게 작용한다는 점이다. '사탕 뽑기'게임은 능력이나 실력에 앞서 '운'이 좌우할 수 있는 현실의 모습을 투영하고 있다. 왜냐하면, 이 게임의 핵심이유지하기 쉬운 모양의 선점이기 때문이다. 물론 '사탕 뽑기'게임은 단순히 '운'에 초점을 맞추기보다는 '지혜,'와 '노력'의 중요성을 2차적으로 제시한다. 기훈은 유지하기 힘든 우산 모양을 침을 발라 녹이는 지혜를 발휘하여 게임을 통과하고 있다. '사탕 뽑기'게임은 현실 세계에서 작동할 수 있는 '운'도 '지혜'나 '노력'의 뒷받침이 필요함을 제시해주는 장면이다.

세 번째 게임으로 진행되기 전 참가자들이 쉬고 있는 숙소에서 자행되는 어둠 속 살인은 '약육강식'의 법칙이 작동하는 현실을 제시하고 있다. 이것은 어둠을 이용해서 약한 참가자들을 먼저 탈락시키기 위한 살육전이었다. 기훈은 게임이 아닌 상황에서 사람이 죽었다고 호소하지만 죽은 사람이 탈락자로 인정되고 상금은 또 상승하고 있다. 기훈의 말대로 게임은 현실보다 더 현실적인 상황으로 참가자들을 몰고 간다.

어둠 속의 살인은 참가자들을 극한의 두려움과 공포의 분위기로 이끌어 간다. 첫 번째 '무궁화꽃이 피었습니다'게임의 무차별 죽음에 이어서 정식 게임도 아니고 새로운 게임에 앞서 휴식을 취하는 상황에서의 예기치 못한 무차별 폭력은 참가자들의 절망, 좌절, 공포, 그리고 두려움을 극적으로 고조시키고 있다.

살육전의 상황이 극에 달하는 순간, 일남은 "나, 나...무서워" "그만해!" "이러다 다 죽어"라는 말을 외치고, 프론트맨은 즉시 스페셜 게임을 종료시킨다. 일남의 한마디로 게임이 종료될 수 있는 것은 그가 막강한 힘을 지닌 호스트임을 암시하는 대목이다. 이 스페셜 게임의 메시지는 불신과 약육강식의 법칙이 작용하는 현실이 모습이라고 할 수 있다. 참가자들은 돈에 대한 욕망으로 이곳에 모였기 때문이다. 이 장면에서 희망을 볼 수 있는 것은 기훈의 믿음에 대한 강한 신념과 힘으로 사람을 제압하고 불신하는 특성의 덕수를 들 수 있다. 기훈은 아비규환과 살인이 자행되는 혼돈과 난장의 상황에서 밝은 기운인 믿음이라고 하는 신명을 지니고 있다.

신명은 신비스러운 기운이 명백하게 구현되는 것이라고 할 수 있다. 다시 말해서, 신명은 "밝은 기운의 역동성이고 개인의 내면으로부터 분출된 기운이 여러 사람에게 전이되는 것이 신바람"(조동일 316)이라고 할 수 있다. 다시 말해서, 신명이 강렬한 마음의 정서적 상태나 경험을 의미하는 개념이라면 신바람은 신명이 확장되는 상황이나 기능에 주안점을 둔 것이라고 할 수 있다. 강렬한 정서적 경험인 신명은 주변으로 "신속한 전이와 확산이 이루어지는 것"(김열규 7)이 특징이다. 신명이 지닌 또 다른 특징은 기존 질서 체계가 허물어진 제의적 광란(狂亂) 상태나 난장(亂場)이라고 하는 혼돈의 상태에서 추구된다는 점이다(이상일 10).

혼돈과 난장의 상황에서 신명은 사람들이 일상의 억눌렸던 감정 폭발과 분출을 경험하게 하면서 과감한 행동을 가능하게 한다. 이것은 축제, 아이돌 가수 공연, 그리고 스포츠 경기의 응원을 하는 상황에서 낯선 사람들과 스스럼없는 응원과 함성을 함께 지르는 것에서도 파악된다. 신명의 상태는 평소 억압된 감정 상태가 과감하게 표출된 상황을 의미하는 것이다. 한민족의 정서로 인식되는 신명과 한은 별개의 개념이 아니라, '한'을 극복하는 상태나 과정에서의 감정적 표출상태가 신명이다.

기본적으로 '한'은 풀어야만 하는 것이고, 이 과정에서 신명이 발생한다고 할 수 있다. 내면에 억압되고 막혀 있던 응어리가 분출되고 발산되면서 감정의 해소가 일어나는 것이 신명이라고 할 수 있다. 결국, 신명이란 '살 (神)'을 풀어내서 환하게 세상을 밝혀내는 것을 의미하고 그것이 나타내는 본질은 흥(興), 멋, 그리고 한(恨)이라고 할 수 있다(김양동 327). 스페셜 게임의 어둠 속 살인의 승자로 보이는 덕수는 불신의 이미지를 갖게 되면서 징 검다리 게임에서 한미녀의 한풀이 대상으로 죽음을 맞이한다.

기훈이 믿음을 토대로 최종 게임의 우승자가 되는 것과 대조를 이루는 인물이다. 세 번째 게임은 '줄다리기' 게임으로서 강한 힘을 바탕으로 우위를 획득하는 놀이로서 강자의 편에 서고 싶어 하는 인간의 심리가 잘 나타나고 있다. 일남과 같은 노인과 여성이 합류한 기훈의 조는 초반에는 상우의 '세 걸음만 더' 전략에 대한 한미녀의 완강한 거부반응이 있었지만, 게임이 진행되면서 기훈을 중심으로 한 팀원들 사이의 믿음과 신뢰를 바탕으로 승리를 거두게 된다. 초반 기훈이 속한 조는 패배에 대한 두려움으로 자신감이 없었지만, 일남의 노련함, 상우의 치밀한 전략, 그리고 기훈의 믿음이라고 하는 밝은 신명의 기운이 결합으로 극적인 승리를 거두고 있다.

신명풀이는 내면의 억압되었던 기운이 행위와 표현을 통해 드러나는 것이다(김말복 458). 신명과 같이 감정의 정화 개념으로 카타르시스 개념이 있다. 서양의 카타르시스는 비극의 범주에 한정되어 내면에 억압된 감정을 표출함으로써 긴장이나 불안을 해소하는 것을 의미한다(김말복 488). 카타르시스는 대상에 대한 극적 몰입과 무아지경의 도취를 통해서 감정의 정화가 발생하고 일체감이 형성되는 것이다.

그러나 관객이 공감할 수 없는 감정정화는 감상에 한정될 뿐이고 불완전함과 비주체적 성격의 카타르시스라고 할 수 있다. 실제로 줄다리기 게임이 진행되는 동안 기훈이 속한 조는 일심동체가 되어 완전한 몰입을 이루면서 승리를 쟁취한 후에 자신감을 회복하면서 신명을 경험하고 있다. 서양의 비극이 절망과 고통으로 끝나는 것과 달리 한국의 '한'이라고 하는 비극적 정서는 고통, 슬픔, 비통함, 애절함, 그리고 절망감을 뚫고 치솟아 역동적으로 분출하는 신명을 통해서 민중의 살아갈 힘을 제공해 준다.

한국의 신명이 지닌 미학은 비극적인 상황의 고통과 절망으로 끝나는 것이 아니라 극한의 고통에서 다시 솟아올라 희망의 메시지를 제공해준다는 점이다. 신명의 미학은 비극의 중심에서 역동적 긍정성 회복에서 찾을 수 있다. 다시 말해서 영화 <오징어 게임>이 지닌 차별적 미학은 극한의 고통과 슬픔을 웃음과 재미로 전환할 수 있는 신명을 지니고 있다는 점에서 찾을 수 있다. 영화 <오징어 게임>에서 한미녀는 이름과는 다른 개성적인 외모를 지닌 인물로서 참가자들 사이에서 감정적 기복의 편차를 보이면서 코믹한 행동으로 웃음을 전하고 있다.

한미녀는 초반에 힘이 강해 보이는 덕수의 편에서 참가자들의 식사를 가로채기, 화장실에서 덕수와의 정사 (情事) 나누기, 질펀한 성적 대화, 이름과 맞지 않는 코믹성을 지니면서 영화 <오징어 게임>의 희극적 분위기를 유도하는 인물이다. 영화 <오징어 게임>이 지닌 코믹성은 서양의 비극성과 차이를 보이는 지점이라고 할 수 있다. 예를 들어, 서양의 대표적 비극작품인 『오이디푸스 왕』이나 『햄릿』은 최고의 미학으로 비극적 상황을 인식하면서 상극만 존재할 뿐이다. 그러나 한국의 정서에 있는 신명은 상극(相剋)뿐만 아니라, 상생(相生)의 가치를 동시에 추구한다는 점에서 차별성을 갖는다. 상극과 상생의 공존은 역동성, 재미, 그리고 흥겨움을 포함하는 것이다.

네 번째 게임인 '구슬치기'는 강새벽과 지영, 상우와 알리, 그리고 기훈과 일남이 대결을 펼치는 구도가 되었다. '구슬치기' 게임에서 지영은 게임의 승패는 관심이 없고, 자신의 암울한 과거를 새벽에게 털어놓으면서 공감대를 형성하고자 한다. 지영은 목사인 아버지로부터 성폭행을 경험했던 이야기를 담담하게 들어준 새벽에게 고마움의 표시로 새벽에게 자신의 구슬을 전부 건네주면서 게임을 포기하고 죽음을 맞이한다. 새벽은 지영의 암울한과거를 들어주고 공감해주면서 구슬을 획득하게 된다. 새벽은 지영의 이야기를 들어주는 따뜻한 마음으로 '구슬치기' 게임에서 승자가 된다. 지영은 아버지와의 극한의 갈등으로 인한 상국의 관계에서 새벽과의 솔직 담백한대화를 통해서 맺혀있던 '한'을 풀고 새벽이 게임의 승자가 되어 북에 두고 온 어머니를 데려올 수 있는 희망의기운을 위해서 자신을 희생한다.

상우와 알리의 대결에서는 속임수를 통한 승리가 이루어진다. 상우는 자신에게 신뢰감을 지닌 알리의 믿음을 저버리고 구슬로 위장된 버려진 돌을 전달하면서 승리를 획득한다. 일남이 일부러 치매 행동을 보이면서 기훈에게 깐부로서 구슬을 몰아준 것과 달리 상우는 알리의 믿음에 대한 대가로 버려진 돌을 전해준다는 점에서 대조적인 모습을 보이고 있다. 다섯 번째 게임인 '징검다리 건너기'는 앞선 번호를 받은 참가자들이 먼저 건너가는 놀이이다. 징검다리 건너기는 튼튼한 강화유리와 일반 유리가 뒤섞인 다리를 건너가는 게임으로서 먼저 건너간 참가

자들의 희생이 따른다.

징검다리 건너기 게임이 끝난 후 남은 참가자는 기훈, 상우, 그리고 새벽이 생존한다. 그러나 게임 직후 유리 파편이 튀면서 새벽은 치명적인 상처를 입는다. 상우는 경쟁자를 줄이는 방안으로 과감하게 약자인 새벽을 살해한다. 상우는 알리의 믿음과 신뢰를 저버리고 난 이후부터 본능에 충실한 모습을 보이면서 새벽을 과감하게 살해하고 있다. 여섯 번째 게임인 오징어 게임은 믿음의 수호자인 기훈과 믿음을 버린 상우와의 대결이 펼쳐지는 경기이다.

오징어 게임은 공격과 수비가 이어지면서 공격자가 오징어 머리 위를 점유하기 위해서 수비자를 뚫고 가야하는 것이다. 기훈은 모래를 상우의 얼굴에 뿌리면서 선제적 공격을 감행한다. 기훈은 오징어 머리 앞에 진입했지만, 게임을 중단시키는 결단을 내린다. 그러나 그 순간 상우는 자신이 스스로 죽음을 선택하면서 게임을 포기한다. 오징어 게임의 승자는 믿음을 잃지 않았던 기훈과 믿음과 신뢰를 버린 상우의 대결로서 이미 승패는 나온 것이라고 할 수 있다.

최후 승리자가 된 기훈은 일상으로 돌아오지만, 여전히 달라진 것은 없다. 평범한 할아버지인 줄 알았던 일 남과 병원에서 마주하게 된 기훈은 추운 날 길거리에 쓰러진 노숙자를 도와 줄 사람의 유무에 대한 게임을 하게 된다. 일남은 오징어 게임이 진행되었던 섬에서처럼 사람들은 배신, 음모, 살해 등과 같은 수단을 동원하여 승리 를 쟁취한다고 생각한다. 그것은 지금까지 노인이 치열하게 살아오면서 체득한 경험이기도 한 것이다. 일남의 일 생은 그러한 현실의 삶을 살아왔던 것이고 부를 축적하게 된 것이다. 그러나 일남은 부를 획득하면서 더 이상 현 실에서 재미를 얻을 수 없게 된 것이다.

따라서 일남은 자신이 생각하는 현실을 오징어 게임을 통해서 재현하면서 삶의 재미를 경험하고자 한 것으로 볼 수 있다. 실제로 일남은 결국, 다 시시해져 버린다는 언급과 함께 기훈의 게임 기획 이유에 대한 추궁에 대해서 "보는 것이 하는 것보다 더 재미있을 수가 없지"라는 말을 한다. 이것은 일남이 왜 오징어 게임을 기획한 이유를 설명해주는 말이라고 할 수 있다. 일남은 오징어 게임을 통해서 어린 시절 순수했던 감성과 냉혹하고 비열한 음모, 배신, 갈등, 대립, 혐오, 그리고 살해 등의 현실의 모습을 게임 속에서 재현하면서 삶의 재미를 경험하고자 한 것이다. 일남은 마지막 순간까지 기훈과의 내기를 통해서 자신의 현실에 대한 신념을 확인해보고, 재미를 경험해보려고 한다.

그러나 이번 내기도 믿음을 잃지 않은 기훈의 승리로 끝나고 일남은 그의 죽음을 애도하는 사람도 없이 쓸쓸히 죽음을 맞이하고 있다. 오징어 게임이 진행되는 동안 참가자들 사이의 갈등, 대립, 폭력, 그리고 살인 등의 상극적 상황은 기훈이 지닌 믿음과 타인을 이해하고자 하는 따뜻한 마음은 상생의 기운으로 절망과 좌절의 순간에 새로운 희망을 품을 수 있는 신명으로 이끌어 가는 장치라고 할 수 있다.

기훈은 일남과의 만남에서 오징어 게임 기획 이유를 강력하게 추궁한다. 기훈은 오징어 게임에서 자신이 승리했다고 인식하지 않는다. 기훈은 오징어 게임에 참가했던 참가자들과 본인이 배신과 음모, 술수, 그리고 갈등을 겪는 경쟁자라고 인식하지 않기 때문이다. 이것은 기훈이 참가자들 사이에서 발생했던 상극과 상생의 기운인 신명의 기운을 참가자가 아닌 오징어 게임의 주최자와 참가자를 대표하는 기훈과의 관계로 확장을 시도하고자 한다. 기훈은 놀이의 대상이었던 참가자와 참가자들 사이의 상극과 상생의 기운을 넘어서 처절한 죽음을 놀이로 즐기는 게임의 기획자들과의 관계를 상극과 상생의 신명으로 확장하고자 하는 것이다. 영화 <오징어 게임>의 마지막 장면에서 기훈이 공항에서 게임의 기획자인 그들을 절대 용서할 수 없다고 언급하는 대사는 시즌 2에서 게임기획자와의 대결 구도 확장을 예상해볼 수 있다.

2. 게임과 현실의 긴밀한 공감성

기본적으로 영화 <오징어 게임>은 다른 생존게임 영화와 유사한 전개 패턴과 흐름을 지닌 것은 사실이다. 그렇다면 영화 <오징어 게임>이 다른 생존게임 영화와 갖는 차별성이 요구된다. 영화 <오징어 게임>과 비교할만 한 생존게임 영화들로는 2009년 개봉된 일본 영화 <도박묵시록 카이지>, 2015년 개봉되었던 영화 <써클 (Circle)>, 그리고 2016년 개봉된 일본 영화 <신데렐라 게임> 등을 들 수 있다.

먼저 영화 <오징어 게임>과 패턴의 유사성으로 논의되고 있는 일본 영화 <도박묵시록 카이지>의 주인공 카이지는 편의점 알바생으로 빚에 허덕이는 밑바닥 인생을 살아간다. 카이지는 영화 <오징어 게임>과 같이 밑바닥 인생 패배자들을 모집하여 '살인 게임'에 포섭되어 배에 탑승하여 게임을 하고, 지하세계로 끌려가지만, 고난과 역경 끝에 탈출에 성공하여 자유를 찾는다는 내용이다. 일본 영화 <도박묵시록 카이지>에서 카이지는 신뢰했던 사람에게 배신당하고 온갖 추악한 인간 군상들과 접촉하면서도 신의를 끝까지 지키는 주인공의 모습을 목격한다.

영화 <오징어 게임>에서 주인공 성기훈이 딸의 생일날 도박으로 벌어들인 돈을 소매치기당하면서 생존게임에 참여하는 패턴과 일본 영화 <도박묵시록 카이지>에서 주인공 카이지가 친구의 보증을 섰다가 인생 역전 게임에 참가하게 되는 패턴의 유사성을 갖는다. 일본 영화 <도박묵시록 카이지>는 도박이라는 소재를 통해서 인간의욕망과 도박의 위험성을 드러내고 있다. 주인공 카이지는 빚에 허덕이면서 같은 처지에 놓였던 채무자들과 함께인생 역전의 게임에 참가하게 되는 것이다. 도박에서 패배한 사람은 지하세계로 끌려가서 노동력을 착취당하게된다. 지하세계로부터의 탈출 방법은 커다란 도박에서 승리를 쟁취하는 것이다.

일본 영화 <도박묵시록 카이지>에서 주인공 카이지는 지하세계에 있던 친구들을 구하기 위해서 도박사들과 의 승패를 겨룬다. 일본 영화 <도박묵시록 카이지>에서 재현되는 도박 게임은 카드 게임이나 빠칭코 같이 고도의 두뇌 회전을 요구하는 게임으로서 영화 <오징어 게임>에서 재현되는 '무궁화 꽃이 피었습니다,' '달고나 뽑기,' 그리고 '구슬치기' 등과는 소재가 다르다는 점이다.

영화 <오징어 게임>과 일본 영화 <도박묵시록 카이지>가 지닌 소재 차이는 초점 대상의 차이를 제시한다. 다시 말해서 영화 <오징어 게임>과 일본 영화 <도박묵시록 카이지>의 차이점은 전자는 게임을 통해서 삶의 현실 이 투영되면서 관객의 공감대 형성과 함께 초점이 인물에 맞추어진다면 후자는 어렵고 복잡한 게임을 천재적 능 력을 지닌 인물이 풀어가는 과정에서 인물이나 인물의 삶보다는 게임 자체에 집중되는 상황이 전개되고 있다는 점이다.

영화 <써클>은 어두운 방 내부에서 눈을 뜬 사람들이 모두 각각 원형의 칸 안에 서 있는 장면으로 시작된다. 영화 <써클>의 기본 줄거리는 원형의 커다란 방에서 참여자들이 누가 먼저 죽음을 맞을지의 순서 토론과 다수결로 죽음의 희생자를 결정해서 최후의 1인이 생존할 때까지 진행되는 게임이다. 깨어난 사람들은 혼란스러움을 경험하고 한 여성이 뒷걸음질을 치다 원형 밖으로 나가는 순간 센서가 감지되면서 그녀는 사망하고 만다. 결국, 마지막까지 살아남게 된 한 남성이 바깥으로 나오는 순간 여러 우주선이 보이고, 자신과 같이 최종 생존자가여러 명 있다는 사실을 알게 된다. 영화 <써클>은 2~3분마다 참여자 중 한 사람은 무조건 죽어야 하는 극한적상황에서 볼 수 있는 인간의 추악한 가치관이나 위선을 볼 수 있다. 갈등과 대립의 상극적 상황이 영화의 끝까지이어지고 있을 뿐이다.

영화 <써클>에서 참여자들이 토론 과정에서 논의하는 생명의 경중에 기준에 대해서 관객은 공감하기 힘든 부분이 있다. 예를 들어, 노인과 불법체류자의 우선적 죽음이 타당한 기준이 될 수 있는지, 임산부와 아이는 끝까지 살려야 한다는 주장이 본인의 죽음 앞에서도 적용될 수 있는지의 문제와 함께 공감대 형성의 막연함이 존재한다. 이 영화는 삶과 죽음의 경계에서 인간의 이기심을 적나라하게 볼 수 있는 작품이다. 이 영화에서 자신을 희생해 타인을 살란 사람들도 있었지만, 죽음 앞에서 생존 욕구가 발현되고 갈등과 대립의 상극이 전개되고 있다. 영화 <써클>은 원형의 공간에서 죽음의 순서에 대한 투표만 진행될 뿐 관객이 공감할 수 있는 정서나 감성의 놀이 콘텐츠는 부재하고 생존을 위한 개인들의 주장이 난무하면서 대립과 갈등의 상극만 존재한다는 점에서 영화 <오징어 게임>과의 차이점이 크다고 할 수 있다.

영화 <오징어 게임>에서는 일남이 기훈에게 자신이 이런 동네에 살았음을 언급하자 기훈도 자신도 그렇다고 답을 한다. 영화 <오징어 게임>에서 일남과 기훈은 서로 유사한 환경의 동네에 살았음을 인식하고 일체감을 경험한다. 두 사람의 일체감은 일남이 기훈에게 자신들이 인연이 있다는 언급에서도 알 수 있다. 두 사람은 공감대형성으로 상호 연결되어있는 것이다. 일남이 호스트로서 이런 게임을 고안해낸 것은 누구나 공감할 수 있는 어린시절의 놀이를 통해서 순수한 마음, 공감, 그리고 재미를 얻고자 했다. 이것은 일남이 기훈과 함께 노는 것이 재

미있었다고 언급하는 대목에서도 알 수 있다. 일남의 재미에 대한 몰입은 첫 게임이었던 '무궁화꽃이 피었습니다'에서 모두 사투를 벌이면서 뛰어가는 장면에서 유일하게 해맑은 표정과 웃음으로 뛰어가는 모습에서도 알 수 있다.

영화 <오징어 게임>에서 일남이 기훈과의 게임이 재미있었다고 언급하는 것은 기훈이 가진 특별성에서 찾아볼 수 있다. 기훈은 사기, 배신, 그리고 폭력이 난무하는 비정한 현실에서의 치열한 경쟁에서 무능력한 모습으로 살아왔다. 그러나 기훈은 동등하고 평등한 입장에서 진행되는 게임 현실에서는 그가 지닌 사람에 대한 믿음과 순수한 마음이 긍정적 효과로 작동하고 있다. 줄다리기 게임에 앞서 어둠 속 살인이 자행되는 위급한 순간 강새벽의 인간 불신론에 대한 언급에 대해서 기훈은 "원래 사람은 믿을만해서 믿는 게 아니야, 안 그러면 기댈 데가 없으니까 믿는 거지"라고 언급한다.

일남이 기훈에게 끌렸던 지점은 그가 지닌 어린 시절 친구들과 놀던 순수한 마음을 아직 지니고 있다는 점과 일남이 상실한 사람에 대한 믿음을 지니고 있기 때문이다. 오징어 게임의 마지막 장면에서 일남은 기훈에게 아직도 사람을 믿느냐고 물으면서 병원 창밖으로 보이는 추운 겨울날 바깥에서 웅크리고 있는 노숙자를 도와줄 사람의 유무를 가지고 내기를 거는 장면에서도 알 수 있다. 경찰차가 다가와 노숙자를 싣고 가면서 기훈의 믿음은 치열한 삶을 살아오는 과정에서 일남이 상실했던 인간 불신에 우위를 점하고 있다.

일본 영화 <신데렐라 게임>도 영화 <오징어 게임>과 유사한 내용의 생존게임 패턴의 영화이다. 일본 영화 <신데렐라 게임>에서 아이돌인 언니의 뒤를 이어 같은 아이돌로 데뷔하게 된 주인공 '사나'가 눈을 뜬 공간은 영화 <오징어 게임>과 같은 이름 모를 섬이었다. 사나는 다른 여자 아이돌 멤버들도 함께 쓰러져 있는 것을 알게된다. 참가자들의 목에는 수상한 장치가 채워져 있다. 이어서 등장하는 사람들은 참가자들이 오디션 결과 선택된 20명이란 축하를 해준다.

사나를 비롯한 참가자들은 신데렐라 게임에 참여한 아이돌 멤버들이고 인기가 떨어지는 멤버들을 모아 경쟁을 펼치는 게임이다. 이 게임의 우승자는 초호화 앨범 발매와 톱 아이돌 스타로 키워주는 특혜를 갖게 된다. 참여를 거부한 참가자는 목에 있던 장치가 실행되면서 피를 토하며 쓰러진다. 이 장면을 목격한 참가자들은 두려움에 사로잡힌다. 신데렐라 게임은 카드 게임으로서 왕자 카드, 계모 카드, 그리고 마녀 카드를 통해 대결을 펼치는 것이다.

계모는 미녀를 이기고, 마녀는 왕자를 이기고, 왕자는 계모를 이기는 규칙이다. 참가자들은 섬 이곳저곳에 뿌려진 카드들을 확보하여 카드 대결을 펼치고 패자는 죽음을 맞이하는 게임이다. 일본 영화 <신데렐라 게임>의 전개 패턴은 영화 <오징어 게임>과 유사한 면이 있지만, 카드 확보 과정의 갈등과 대립과 같은 상극의 관계만 존재할 뿐 갈등과 대립의 응어리를 해소할만한 상생의 관계가 존재하지 않고, 관객이 공감할 만한 현실적 공감 콘텐츠보다는 아이돌이라고 하는 특별한 영역의 이야기로 전개된다는 점에서 관객이 공감할 수 있는 현실적 내용이부재하다고 할 수 있다.

영화 <오징어 게임>에서는 패색이 짙어 보였던 줄다리기 게임에서 오일남과 상우의 절묘한 작전으로 떼죽음을 당할 절체절명의 순간에 상호 협력의 중요성을 깨우치게 하는 장면이 도입되면서 줄다리기가 진행 과정에서 기훈을 중심으로 한 4조가 하나가 되어 협력하는 상생의 모습이 재현된다는 점에서 일본 영화 <신데렐라 게임> 과는 차별점을 갖는다. 또한 영화 <오징어 게임>에서 2인 1조로 진행되는 구슬치기 게임에 앞서 상우는 짝이 없어 홀로 앉아 있는 일남에게 손을 내민다. 일남은 구슬이랑 딱지를 함께 공유하는 친구인 '깐부'를 제안한다.

예상과는 다르게 팀 대결이 아니고 팀원끼리의 생존이 걸린 게임이었다. '깐부'라는 감성 단어와 함께 구슬치기가 진행되는 배경은 과거의 시간으로 돌아간 듯한 레트로 감성의 동네 골목이다. 이것은 영화 <오징어 게임>의 소재인 게임은 단순한 생존경쟁과 게임을 넘어서 현실의 모습을 반영하고 있음을 의미하는 것이다. 그러나 일본 영화 <신데렐라 게임>은 무인도 내에서 관객이 공감할 수 없는 톱 아이돌 가수 되기와 음반 발매 등의 특별한 내용의 주제로 상극적인 관계만 지속될 뿐이다. 다른 생존게임 영화들과 영화 <오징어 게임>이 갖는 차별성은 전자가 현실의 추상성, 환상성, 그리고 포장성이 가미되어 현실과 거리를 두고 있다면 후자는 비현실적 상황보다는 일상의 현실 모습을 재현하면서 관객의 공감대 형성에 초점을 맞추고 있다는 점이다.

Ⅲ. 나가는 말

영화 <오징어 게임>의 첫 게임인 '무궁화꽃이 피었습니다'진행 장면은 256명이 대거 탈락하는 상황을 연출한다. 피를 튀기면서 전력 질주하는 참가자들의 모습은 영화 초반에 경마장의 말들이 승리를 거머쥐기 위해서 경쟁적으로 질주하는 장면과 연계된다. 현실이 소리 없는 총성으로 무한 경쟁 사회라고 한다면 '무궁화꽃이 피었습니다'게임 공간은 실체 총성이 난무하고 사람이 죽게 되는 또 다른 현실의 연장선으로 볼 수 있다. 잔인한 총격에 의한 죽음이 뒤덮는 비극적 상황 속에서 감미로운 음악의 재현은 죽음과 사랑이라고 하는 상극과 상생의 공존을 재현하고 전력 질주하는 참가자들이 처절한 현실을 투영한다는 점에서 관객의 공감 포인트가 있다.

다시 말해서, 영화 <오징어 게임>에 참가한 456명은 1명의 목숨에 1억의 상금이 내걸린 상황에서 생존게임으로서 돈이 사람의 목숨으로 대체되는 사회적 현실의 문제를 주제 의식으로 복선이나 속임수가 절제되면서 영화가 전달하고자 하는 메시지의 무게감이 증폭된다고 할 수 있다. 영화 <오징어 게임>은 치열한 경쟁 사회의 현실이 재현되는 공간으로 상호 간의 음모, 배신, 대립, 갈등, 그리고 살해가 자행되는 비극과 상극의 상황이 자행된다. 그러나 영화 <오징어 게임>이 다른 생존게임 영화와 차별성을 갖는 지점은 기훈이 일남을 챙겨주고 일남도기훈을 살려주는 상생의 관계가 제시되고 있다는 점이다. 기훈은 믿음이라는 신념을 가지고 상대방과 상생하고자하는 태도를 지니면서 영화 <오징어 게임>이 전달하고자 하는 메시지를 간접적으로 제시해주는 인물이라고 할수있다.

영화 <오징어 게임>은 상징적 이미지를 통해서 관객에게 현실에서 접할 수 있는 평범한 시민의 일상을 투영시키고 있다. 예를 들어, 기훈이 경마장에서 딴 금액 456만원, 게임에 참가한 총인원 456명은 그가 오징어 게임의 우승자로서 우승상금 456억을 받게 될 것이라는 암시가 담겨 있다. 이 숫자는 단순히 우승상금의 암시적 이미지뿐만 아니라 1에서 10까지 숫자 중 가운데 몰려 있는 숫자들로서 평범한 시민들의 심리를 숫자 이미지로 상징한다고 할 수 있다. 이것은 징검다리 게임에서 참가자들이 중간 숫자를 선택하는 장면을 보면서 VIP가 중간 번호가 잘 나가는 것은 동물들의 본성이라고 언급하는 장면에서도 알 수 있다. 앞에 몰린 숫자나 뒤에 몰린 숫자보다는 중간에 포진한 숫자에서 안정감을 느끼는 보통 사람들의 심리를 상징하는 것이다.

일남의 참가 번호가 1인 것은 최상류층을 상징하는 이미지이고, 기훈의 번호 456번은 가운데 숫자 배열이란 점에서는 평범한 시민의 이미지를 상징하고 게임의 마지막 번호라는 점에서는 궁지에 몰린 인생 밑바닥 삶을 사는 끝 번호를 상징하는 것이다. 그리고 영화 <오징어 게임>은 만원이 제공해주는 행복이 우승상금 456억보다 더가치 있음을 암시하는 상징성을 기훈을 통해서 드러내고 있다. 기훈은 소매치기에게 경마장에서 딴 돈을 모두 잃고 그에게 돈을 받으러 온 사채업자에게 만원만 빌려달라고 애원한다. 결국, 돈을 빌리지 못하고 경마장 직원에게 팁으로 주었던 만원을 돌려받는다. 기훈은 돌려받은 만원으로 딸의 생일선물과 떡볶기를 사주고 있다.

또한 기훈은 게임 우승자로 받은 상금은 쓰지도 않고 은행 최대 고객인 그를 초대한 은행장에게 만원을 빌린다. 기훈은 빌린 만원으로 꽃을 파는 아주머니의 꽃을 사주고 있다. 기훈이 빌리는 만원은 가치 있는 용도로 사용이 된다. 이것은 기훈이 획득한 거액의 우승상금은 그에게 행복을 느끼게 해주지 않고, 만원으로 가치 있는 곳에 사용될 때, 그가 행복을 느낄 수 있음을 암시하고 있다. 기훈은 현실을 재현한 게임에서 우승이라는 명예와 상금이라는 돈을 획득하고 현실에 복귀했지만 달라진 것은 없다. 기훈은 게임에 참가했던 참가자들과의 상극에서 상생으로 전이되는 신명의 과정에서 우승자로서의 명예와 상금이 의미가 없기 때문이다.

현실 세계로 복귀한 기훈은 병실에 누워있는 일남에게 "당신이 한 짓입니까?"라고 분노에 찬 격앙된 감정을 토로한다. 그러나 일남은 아랑곳하지 않고, "뭘 하면은 좀 '재미'가 있을까?"라고 하면서 '재미'라는 단어를 여러 번 반복하고 있다. 일남에게 재미는 영화 <오징어 게임>에서 진행되는 다양한 게임들이 어린 시절에 즐기던 놀이라는 점에서 찾을 수 있다. 치열하게 살아오면서 부를 축적했던 일남은 순수했던 어린 시절의 놀이를 통해서 그가 인생을 살아오면서 상실한 순수와 믿음의 감성을 경험하고자 한 것으로 볼 수 있다. 일남이 상실한 순수와 믿음의 감성을 기훈은 아직도 지니고 있다는 점에서 일남은 기훈에게 이끌리게 되는 것이다.

기훈은 영화 <오징어 게임>의 마지막 장면에서 용서가 되지 않는다고 언급한다. 도대체 기훈이 용서되지 않는 대상은 누구인지에 대한 의문이 제기된다. 일남은 불신, 배신, 그리고 음모가 난무하는 현실을 재현하고 밑바닥 인생을 살아가는 참가자들을 돈으로 유도하여 그들의 피 값을 재미와 유희의 대상으로 인식하는 게임의 기획자나 VIP와의 대결에서의 승리가 진정한 승리자라고 인식하는 것으로 볼 수 있다. 신명을 경험한 기훈에게 참가자는 더 이상 경쟁상대가 아니라, 상생의 관계인 동료이기에 게임 기획자들의 유희와 놀이의 희생 대상으로 죽어간 참가자들에 대해 안타까움과 연민을 느낄 뿐이다. 이제 기훈을 중심으로 영화 <오징어 게임> 대결 구도는 참가자들 사이의 경쟁 구도가 아니라 게임 기획자와 참가자였던 기훈과의 대결 구도로 확장되고 있다.

Works Cited

안신호. 「恨: 한국인의 負的 感情?」. 『심리과학』, 6(2) (1997): 61-74.

[Ahn, Shinho. Is HAN(恨) a unique emotion of Koreans?. Psychological Science, 6(2) (1997): 61-74. Print.]

천이두. 『한의 구조연구』. 서울: 문학과지성사, 1993.

[Cheon, Lee-do. Structure Study of Deep Resentment. Seoul: Moonji, 1993. Print.]

조동일. 『탈춤의 원리 신명풀이』. 서울: 지식산업사, 2006.

[Cho, Dong-il. Principle of Talchum, Sinmyeongpuri. Seoul: JISIK-SANUP Publications. Print.]

최길성. 『한국인의 한』. 서울: 예전사, 1991.

[Choi, Gil-seong. The Deep Resentment of Korean. Seoul: Yejeonsa, 1991. Print.]

최준식. 『한국인은 왜 틀을 거부하는가: 난장과 파격의 미학』. 서울: 소나무, 2002.

[Choi, Jun-shik. Why Koreans Reject Frames: The Aesthetics of Disruption and Disruption. Seoul: Sonamoo, 2002. Print.]

정금철. 「한의 정서와 시학」. 『인문과학연구』 21 (2009): 107-131.

[Chung Kum Chul. The Poetics of Korean Traditional Emotion 'Han(恨).' Journal of Humanities Therapy 21 (2009): 107-131. Print.]

허원기. 『판소리의 신명풀이 미학』. 서울: 박이정, 2001.

[Huh, Won-ki. Pansori's Shinmyeongpuri Aesthetics. Seoul: Pjbook, 2001. Print.]

강준수. 소프트파워로 본 한류로서의 방탄소년단 고찰. 『이벤트컨벤션연구』, 15(3) (2019): 93-116.

[Kang, Jun-soo. A study on BTS as a Korean wave with soft power. Event & Convention Research, 15(3) (2019): 93-116. Print.]

김말복. 『무용예술코드』. 파주: 한길아트, 2011.

[Kim, Mal-bok. Dance Art Code. Paju: Hangil Art. Print.]

김양동. 『한국 고대문화 원형의 상징과 해석』. 서울: 지식산업사, 2021.

[Kim, Yang-dong. Symbolism and Interpretation of Korean Ancient Cultural Archetypes. Seoul: JISIK-SANUP Publications. Print.]

김열규. 『한국인의 신명』. 서울: 주류, 1982.

[Kim, Yeol-Kyu. Korean Sinmyung. Seoul: Juryu, 1982. Print.]

이상일. 『한국인의 굿과 놀이』. 서울: 민음사, 1981.

[Lee, Sang-il. Korean Gut and Play. Seoul: Minumsa. 1981. Print.]

"영화 <오징어 게임>에 나타난 '신명(神明)'과 한류 콘텐츠 고찰"에 대한 토론문

전계성(경북대)

발표문을 읽은 후에 선생님께서 언급하신 영화 <오징어 게임>을 다시 보고, <신데렐라 게임>, <써클>, <도 박묵시록 카이지> 영화 리뷰를 찾아보았습니다. <오징어 게임>만 보았을 때는 느껴지지 않았던 <오징어 게임>의 인생에 대한 묵직한 통찰이 유사 부류의 영화들을 함께 보았을 때 좀 더 가깝게 와 닿았습니다. 발표문의 본론 1 신명의 발현을 통한 상생상극의 가치 구현 부분은 "영화 <오징어 게임>에 신명의 미학이 있다"는 것, 그리고 본론 2 게임과 현실의 긴밀한 공감성 부분은 "영화 <오징어 게임>은 다른 게임 영화와 차별적이다"라는 것을 강조하고 있습니다. 영화 영역에서의 한류 열풍에는 그 나름의 이유가 있는데, 그 근본적인 차이는 '신명'에 있다는 것입니다. <오징어 게임>의 변별적 가치에 대한 선생님의 견해에는 지극히 공감하였기에, 이 발표문의 주요 개념으로 사용된 '신명'에 대한 질문으로 토론의 소임을 하고자 합니다.

서론에서 일반적인 한국인의 정서에 대해 '한(恨)', '정(情)', '신명(神明)'이라고 언급을 하셨는데, 이 정서들 가운데서도 '신명'이 영화 <오징어 게임>의 한국적 특수성을 가장 잘 보여준다고 보시는 것 같습니다. 선생님의 언급에 따르면 <오징어 게임>에서 신명을 품은 인물로 기훈을 꼽을 수 있는 이유는 "아비규환과 살인이 자행되는 혼돈과 난장의 상황에서 밝은 기운인 믿음이라고 하는 신명을 지니고 있"기 때문입니다. 여기서 신명은 밝은 기운, 즉 긍정적 기운으로 풀이되고 있습니다만, 선생님께서는 "신명과 한은 별개의 개념이 아니라, '한'을 극복하는 상태나 과정에서의 감정적 표출상태"로 정의하시면서 "신명풀이는 내면의 억압되었던 기운이 행위와 표현을통해 드러나는 것"이라는 김말복 선생님의 언급을 인용하셨습니다. 이 때문에 한풀이와 신명풀이가 같은 의미로여겨집니다. 그런데 일반적으로 한풀이는 맺혀 있는 원통한 일에 대해 한을 푸는 것이고, 신명풀이는 흥겨운 신이나 멋을 마음껏 드러내는 것으로 이해됩니다. 한풀이와 신명풀이가 다른 단어로 규정되어 있는데, 선생님께서는 어떠한 이유에서 한과 신명을 하나의 줄기에서 파악하시는지 보충 설명을 부탁드립니다.

발표자께서는 신명을 밝은 기운이나 에너지, 어둠을 극복하는 힘, 희망 등으로 해석하시는 것 같습니다. 영화 <오징어 게임>에서 신명을 담은 인물로 기훈을 꼽으신다면 반대급부로 오일남을 비롯한 오징어 게임 주최자들은 어둠의 세력이 되어버립니다. 물론 오일남은 절망의 이미지를 갖고 있습니다만, 기훈 역시도 절망의 이미지를 갖고 있습니다. 그러나 기훈의 한과 오일남의 한은 다릅니다. 기훈은 너무 가진 것이 없다는 데서 오는 절망속에 있었고, 오일남은 모든 것을 가졌다는 데서 오는 절망속에 있었습니다. 두 인물의 한은 그 결이 다른 것처럼 보입니다. 이와 마찬가지로 그들의 신명 또한 다를 수 있다고 봅니다. 기훈의 신명은 "극한의 고통에서 다시솟아올라 희망의 메시지를 제공해준다는 점"으로 볼 수 있는데, 오일남의 신명 또한 무아지경에서 느끼는 순수한즐거움으로 상정할 수 있는지에 대해 선생님의 견해를 듣고 싶습니다.

게임 기획자와 참가자라는 명백한 대조 속에서 기훈과 오일남이 깐부 관계로 맺어졌다는 것은 상당히 중요한 부분이라 생각됩니다. 이러한 점을 견지하면서 한과 신명이 하나의 줄기 속에 있다는 선생님의 말씀을 떠올려본다면, 절망적인 현실을 극복하려는 기훈과 현실을 놓아버린 진정 순수한 재미와 신명을 즐기러 온 오일남은 하나가 되는 것으로도 볼 수 있지 않을까 합니다. 1989년에 출시된 페르시아 왕자라는 추억의 DOS게임에서, 마지막 12층에 가게 되면 왕자는 자신의 분신과 마주하는데 하나가 됩니다. 저는 <오징어 게임>에서 오일남이 성탄절이 되어 기훈 앞에서 숨을 거두는 장면이 오버랩되었습니다. 술에 취해 길에 누운 사람의 생사에 대한 믿음의 유

무 또한 한 인간의 내면에서 일어나는 갈등의 두 마음입니다. 이렇게 한과 신명이 한 줄기에 있다는 사유는 영화 <오징어 게임>의 깊이를 이해하는 데 있어서 좋은 참고점이 될 수도 있을 것 같습니다.

선생님께서는 이러한 <오징어 게임>의 깊은 사유가 글로벌적 공감대 형성과 글로컬적 독특성 가운데 어느쪽에 더 가깝다고 보시는지 궁금합니다. 이런 질문을 드리는 것은 <오징어 게임>의 성공이 "사유는 보편성을 띠고 '무궁화 꽃이 피었습니다' 또는 '구슬치기' 등의 놀이는 한국적 특수성을 띠는 것에 있다"는 일반적 인식이 다소 도식적으로 보이기 때문입니다.

<u>2세션 1분과</u>

(영문학)

사회: 김치헌(서강대)

제목: 이관표(한세대) "포스트/트랜스휴머니즘의 미래 전망과 초월의 문제: T. 렌취의 '부정초월' 철학과 O. 헉슬리의 『멋진 신세계』를 통해 본 미래 시대 초월의 가능성"

토론: 이재환(이화여대)

제목: 김성현(서울과기대) "환경오염 이데올로기와 영화 <아일랜드>"

토론: 김동미(우송대)

제목: Dary Dacanay(St. Patrick School / Philippines)

"Perspectives on Transcendent Education from Recovery to Renewal"

토론: 한미야(총신대)

포스트/트랜스휴머니즘의 미래 전망과 초월의 문제

: T. 렌취의 '부정초월' 철학과 O. 헉슬리의 『멋진 신세계』를 통해 본 미래 시대 초월의 가능성

이관표(한세대)

I. 들어가는 말

본 글은 포스트/트랜스휴머니즘이 말하는 미래 시대의 전망과 더불어 그 안에서 초월이 논의될 가능성을 다룬다. 이를 위해 본 글은 일차적으로 독일 철학자 렌취⁹³⁾의 부정초월의 논의를 통해 초월의 영역과 근거에 대해 살펴보고, 그 이후 두 번째로 그것을 근거로 소설가 헉슬리⁹⁴⁾의 『멋진 신세계』에서 문학적으로 예측되고 표현된 사항들 안에서 미래 포스트/트랜스휴머니즘 시대의 초월의 성립 가능성에 대해 논하기로 한다.

초월이란 무엇인가? 초월은 일반적으로 넘음(Überschritt), 넘어섬(Überschreiten) 혹은 넘어감 (Übersteigen)을 의미한다.95) 서양사상 안에서 초월은 각각의 학자에 따라 다르게 이해되고 있으며, 그들의 사상의 핵심으로 사용되기도 한다. 전통적으로는 종교적인 절대자에게 붙여진 이름이며, 근대의 칸트에게는 범주일반이 가진 성질로서 명명되었고, 현대의 하이데거와 레비나스에게는 존재자와 전적으로 다른 존재 사건 혹은 타자로 나아가는 사랑의 사건으로 지시되었다.96) 앞서 언급한 다양한 초월 논의를 통해 볼 때, 우리가 이 단어와 관련하여 명확하게 해명할 수 있는 유일한 사항은 초월이 표상화-주제화될 수 있는 어떤 객체 혹은 대상이 아니라는 것, 즉 그 자체로 '마음대로 처분할 수 없는(unverfügbar)' 어떤 사건을 지칭한다는 것이다. 물론 그렇다고하여 초월은 우리와 전혀 상관없는 어떤 영역만은 아니다. 어떤 때 "초월은 저 너머에 있는 공간만이 아니며, [...] 과정적인 의미개방의 사건이"97)기도 하다. 그렇다면, 이러한 초월은 우리와 어떠한 관련성을 가지는가?

주지하듯이 인간은 죽을 수 밖에 없으며, 그래서 죽음에 노출된 채 상처받을 수밖에 없고, 또한 나약할 수밖에 없다. 우리는 또한 죽음을 향해 가는 그 과정 안에서 고통을 겪을 수밖에 없으며, 그 그 안에서 끊임없이 늙고, 깨어질 수밖에 없다. "사실, 우리는 끊임없이 끝나고 있다. 거기로부터 지속적으로 주어지는 상처, 노화, 깨어짐이 나타난다. 이것들은 실존적인 나약함으로 성격규정될 수 있는 것들이"⁹⁸⁾며, 우리는 이러한 삶의 부정적인 요소들을 '부정성'으로 정식화할 수 있다.⁹⁹⁾ 인간의 부정성은 우리가 어떻게 할 수 없는 본질이라는 점에서 동시에 절대 부정되거나 거부될 수 없다. 그것은 나의 것이며, 동시에 나는 그것을 벗어날 수 없다. 나는 부정성을 지

⁹³⁾ 렌취(Thomas Rentsch)는 독일 콘스탄츠 대학에서 철학과 개신교 신학을 공부했으며, 졸업 후 독일 드레스덴 (공과) 대학 철학과의 실천철학/윤리학 분과 주임교수를 역임했다. 2022년 4월 작고하였다. 주요 저서로는 『하이데거와 비트겐슈타인』, 『부정성과 실천이성』, 『신』, 『초월과 부정성: 종교철학적-미학적 연구들』외에 다수가 있다. 이관표, 「토마스 렌취의 부정초월과 철학적 신학의 과제」, 『신학논단 제 71집』(2013), 240 참조.

^{94) &}quot;올더스 헉슬리(Aldous Huxley)는 20세기를 대표하는 몇몇 작가 중에 속하는 영국이 낳은 작가이다." 올더스 헉슬리 / 이덕형 옮김,『멋진 신세계』(서울: 문예출판사, 2021), 397. 그는 50권 이상의 책을 썼으며, 이는 소설, 논 픽션뿐만 아니라 다양한 범위의 에세이, 이야기, 시 등을 담고 있다.

⁹⁵⁾ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe Bd.26* (Frankfurt(M): Vittorio Klostermann, 1990), 204 참조.

⁹⁶⁾ 초월에 대한 서양철학사적 연구는 다음을 참조: 윤병렬, "하이데거와 현대의 철학적 사유에서 초월개념에 관한 해석", 「하이데거연구 Vol.18」, 한국하이데거학회 (2008).

⁹⁷⁾ Thomas Rentsch, Gott (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), 91.

⁹⁸⁾ Thomas Rentsch, Negativität und praktische Vernunft (Frankfurt(M): Suhrkamp, 2000), 88.

^{99) &}quot;부정성은 존재론적으로는 거부로서, 무성(무)으로서, 그리고 죽음으로서, 인간학적으로는 거절할 수 있음으로서, 논리학적으로는 아님으로서, 부정의 형식으로서 나타난다." Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, 9. 부정성의 철학적 분석들에 대해, 특별히 헤겔이후의 부정성에 대해 다루고 있는 문헌들은 다음을 참조: Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, 9, 10의 각주 1번과 2번.

니고 있는 채 존재할 수밖에 없으며, 어쩌면 나의 존재함은 부정성을 통해서 가능해지고 있는지도 모른다.

그러나 여기에서 전적으로 놀라운 사건을 우리는 목도하게 된다. 그것은 바로 우리가 한계에 충돌하는 부정성 바로 그곳에서 그 한계를 넘어서는 일종의 초월이 발생한다는 점이다. 부정성은 우리의 한계를 드러내고 우리를 좌절하게 하지만, 이와 동시에 이 한계들을 넘어설 수 있게 하는 초월의 가능근거로서 기능한다.¹⁰⁰⁾

본 글의 초월 논의는 바로 여기로부터 시작된다. 즉, 초월이란 인간이 부정성 안에 매몰된 존재로서 그렇게 부정성 안에 살아갈 수밖에 없는 한에서 가능해지는 필수적, 본질적 사건이며, 그렇기에 초월은 인간과 불가분의 관계로서 결코 떨어질 수 없다. 그리고 부정성을 지닌 인간과 초월 사건 사이의 이 불가분의 관계는 현대를 넘어 미래로 나아가면서 전적으로 다른 상황과 조건들을 만나게 된다는 아이러니가 나타난다. 왜냐하면 현대와 미래는 인간이 가진 이 부정성과 한계를 극복하기 위해 노력하고 있으며, 이것이 종교적 상황을 넘어 보다 적극적으로 과학적 담론과 이해에서 이미 극복한 단계에 이르렀기 때문이다. 다시 말해, 점점 인간에게 부정성, 즉 죽음, 노화, 고통, 절망 등은 축소되고 있으며, 가까운 미래에 이 부정성의 항목들은 완전히 사라져버릴 것이라 예상된다. 이것이 포스트/트랜스휴머니즘의 통찰이며, 부정성이 사라진 미래에 과연 초월의 사건은 어떻게 되는가에 대해 우리는 고찰할 필요성에 직면해있다.

본 글은 앞서의 문제의식들을 가지고 먼저 초월의 근거와 차원을 렌취의 논의를 중심으로 정리하기로 한다. 그 이후 포스트/트랜스휴머니즘의 논의를 통해 닥쳐오는 미래의 부정성 극복 전망들을 살펴보고, 이를 특별히 대표적 미래 예측 소설로서 유명한 헉슬리의 『멋진 신세계』의 문제의식들과 비교하면서 정리한다. 마지막으로 초월의 차원들이 부정성이 사라질 미래에 여전히 가능할 수 있는지 없는지, 그리고 그러한 결과의 의미는 무엇인지를 언급하면서 글을 마치게 된다.

결론을 앞서 언급해본다면 다음과 같다. 기존 인류의 부정성을 통한 초월의 경험은 미래에 이르러 사라질 전망이다. 예를 들어, 렌취가 언급한 '인간 실존의 자기 이해의 지속적 개방', '존재 내 관계성의 지속적 개방', 그리고 '종교적 절대초월의 지속적 개방' 등의 초월 사건은 미래의 증강 인간과 부정성이 극복된 상황 안에서 사라진다. 그러나 이러한 초월의 멸절은 어떤 부정적인 것만을 의미하지 않는다. 왜냐하면 오히려 초월의 멸절은 부정성을 통해서만 초월을 경험했던 부족한 인간이 적극적으로 자신의 부정성과 한계를 넘어서고 극복하는 '초월의 초월함'(Transzendieren der Transdenz)'이기 때문이다. 다시 말해, 미래의 증강 인간은 기존 인류를 극복하고이미 '초월의 초월함'을 일상으로 살아내는 자이고, 이러한 의미에서 그는 부정성 없이 초월을 본질로서 지니는 새로운 존재이다. 그래서 포스트/트랜스휴머니즘이 그리는 인간은 더 이상 인간으로 지칭될 필요조차 없다고 말하며, 나아가 미래 인간을 더 이상 기존 인간의 윤리, 기준, 사상 등으로 평가하지 말 것을 요구한다. 아이러니하게도 이는 이미 뉴노멀, 언노멀, 비정상성의 정상화를 주장해오고 있는 현대의 다양한 사유실험 및 사회운동들 안에서, 즉 포스트모더니즘 안에서 일찍부터 준비되어왔던 목표였다.

Ⅱ. 초월의 근거와 차원: 렌취의 부정초월

초월을 밝히는 작업은 우선 그 초월을 경험하는 인간의 가장 기초적 요소로부터 출발해야 할 필요가 있다. 왜냐하면 초월은 인간이 경험하면서 기술하여 드러내는 사건이기 때문이다. 그리고 렌취는 이러한 인간의 가장 기초적 요소로서 부정성을 제시한다. 즉, 초월은 인간의 부정성을 통해 가능하며, 또한 거기로부터 자신을 드러낸다. 초월의 근거는 부정성이다.

1. 초월의 근거로서의 부정성

인간의 부정성이란 무엇인가? 전통적으로 부정성은 단지 허무한 것, 파괴적인 것, 혹은 좋지 못한 것으로 평

¹⁰⁰⁾ Rentsch, Gott, 57 참조.

가되어왔다. 예를 들어, 불교가 '일체개고'를 말했던 것, 그리고 기독교가 죽음을 '죄의 삯'(로마서 6:23)으로 간주 했던 것 모두가 여기에 해당한다. 하지만, 우리가 주목해야만 하는 것은 앞서 언급한 부정성이 결코 우리의 삶 안에서 쉽게 제거될 수 있거나, 혹은 극복될 수 있는 것이 아니라는 사실이다. 부정성이란 오히려 우리의 삶에 함께 동반되어 있는 어떤 필수적인 것이면서, 동시에 이미 우리에게 앞서 주어져 있는 삶의 구성요소이다. 이것은 존재의 시작과 더불어 끊임없이 우리와 공존한 채, 우리의 삶과 존재방식을 지금과 같은 형태로 만들어 왔던 것이다. "인간적 실존은 부정성에 의해 철저히 침투되어 있으며"101), "부정성은 인간적 세계를 구성한다."102) 이 것은 삶과 존재의 사실들 안에 놓여 있는 '마음대로 처분할 수 없음(Unverfügbarkeit)', 즉 존재론적-실존론적한계를 드러낸다.103)

"그러나 놀라운 것은 이러한 부정성이 우리의 한계의 설정근거이면서, 동시에 우리가 이 한계들을 넘어설 수 있게 하는 초월의 가능근거라는 사실이다."104) 그리고 렌취에 따르면, 이러한 초월은 실존(삶)의, 세계(존재)의, 그리고 종교에서 가능하다. 부정성과 한계를 직시함을 통해, 이제 우리는 삶 안의 고착된 것들을 허물고, 새로운 실존을 향해 초월해 나아간다. 부정성과 한계를 직시함을 통해, 이제 우리는 세계 안에 고착되어있는 억압과 착취의 관계를 허물고 세계 내의 새로운 관계를 향해 초월해 나아간다. 부정성과 한계를 직시함을 통해, 이제 우리는 절대초월의 자기 드러남을 새롭게 이해하게 된다. 이처럼 초월이란 부정성으로부터 가능하다. 왜냐하면 부정성을 통해 한계에 충돌할 때, 우리는 비로소 그 한계를 넘어 새로움으로 나아갈 수 있기 때문이다. "한계란 한사태가 끝나거나 멈추는 곳이 아니라, 오히려 거기에서 그것이 본질적으로 시작되며, 비로소 이해되는 곳이다."105)

2. 초월의 차워들

렌취에 따르면, 부정성을 지닌 인간에게만 허락되는 이러한 초월 사건은 관계의 방식으로 나타나며, 다음과 같이 형식화될 수 있다. "X는 Y와 초월의 관계 안에 서 있다."¹⁰⁶⁾ 그리고 앞서 언급한 것처럼, "우리 세계의, 우리 실존의, 우리의 [종교적] 실천의 모든 측면들이 초월의 패러다임이 될 수 있다."¹⁰⁷⁾

1) 실존의 초월 차원: 자기 이해의 지속적 개방

렌취가 주목하는 초월의 첫 번째 차원은 인간의 '실존과 상호실존(Interexistenz)'이다. 엄밀한 의미에서 인간의 실존에서 벌어지고 있는 초월이란 초월함(Tranzendieren), 즉 초월의 운동을 의미한다. 이것은 절대적 초월과 같은 인간 외부의 어떤 상태를 일컫지 않고, '자신을 벗어나 자기 밖으로 나아가는 초월함의 행위' 그 자체를 말한다. 다시 말해, 실존하는 한, 인간은 (즉, 우리는) 자기 이외의 것들과 초월함의 관계 안에 서 있다.

인간은 근원적으로 죽음 등의 부정성의 요소들을 자신 안에 담고 있으며, 그것이 곧 초월로서의 존재와 연관된다. "인간적 초월함은 의미구성적으로 부정성과 더불어 [...] 결합되어 있다."¹⁰⁸⁾ 다시 말해, 부정성의 요소들을통해 인간현존재는 자기 자신의 한계를 규정하고, 실존의 차원에서 자기 이해의 개방과 변경이 초월의 사건으로

¹⁰¹⁾ Rentsch, Negativität und praktische Vernunft, 88.

¹⁰²⁾ Rentsch, Negativität und praktische Vernunft, 92.

¹⁰³⁾ Thomas Rentsch, Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985), 322 이하 참조.

¹⁰⁴⁾ 이관표, 「토마스 렌취의 부정초월과 철학적 신학의 과제」, 『신학논단 제71집』(2013), 247.

¹⁰⁵⁾ Rentsch, Gott, 59.

¹⁰⁶⁾ Thomas Rentsch, "Transzendenz - Konstitution und Reflexion. Systematische Überlegungen", in: Markus Enders. Holger Zaborowski (Herausgegeben), *Jahrbuch für Religionsphilosophie Bd.10* (Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2012), 120. "X steht zu Y im Verhältnis der Transzendenz."

¹⁰⁷⁾ Rentsch, *Gott*, 94. 렌취는 이러한 세 가지 기초적인 초월 차원들 이외에도 다음과 같은 몇 가지 초월 차원들을 더 언급한다: 문화적 초월의 패러다임으로서, 신비적 초월, 철학적 초월, 미학적 초월 등. Rentsch, "Transzendenz - Konstitution und Reflexion. Systematische Überlegungen", 131-137 참조.

¹⁰⁸⁾ Thomas Rentsch, *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien* (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011), 196.

드러난다. 초월 안에서 "우리는 단지 삶의 의미구성적인 마음대로 처분할 수 없음의 인정의 방식 안에서만 이러한 [자기]이해를 획득할 수 있으며, 형성할 수 있다."109) 초월은 그 자신이 결코 임의적으로 파악되거나 이해될 수 없다는 사실을 통해, 즉 한계를 통해 우리로 하여금 고유한 부정성을 다시 한 번 깨닫게 만들며, 오히려 이러한 한계 혹은 부정성의 경험이 우리를 우리 자신으로 이해할 수 있게 해줌과 동시에 그것을 넘어 새로운 자기 이해로 이끈다. "한계를 사유한다는 것은 그것을 넘어서는 것을 의미한다."110)

쉽게 표현하면 다음과 같다. 인간은 자신의 삶을 나날이 새롭게 이해하며 살아가는 자이다. 이해 안에서 인간은 언제나 개방적인 자로, 즉 변화와 타자와의 관계 맺음에 적극적으로 열려있는 자로 규정된다. 그는 자신의 내부에만 갇힌 채 살 수 없으며, 또한 자기의 외부만을 바라보면서 살 수도 없다. 인간은 끊임없이 스스로를 이해하고 해석하면서, 그것의 기준들을 자기 안으로부터 뿐만 아니라, 자기 밖의 관계로부터 가져온다. 왜냐하면 그는 자신의 부정성 때문에 자기 자신에 대해 만족할 수 없으며, 언제나 자기 자신을 초월하고, 다시금 자신을 새롭게 이해하기 때문이다. 부정성은 "우리의 삶의 의지에 대해 '안 됨'을 말"111)하면서 오히려 우리의 삶의 전체를 지배하고, 우리를 삶의 끊임없는 아님의 과정 안으로 밀어 넣는다. 우리의 삶은 부정성에 철저히 지배됨을 통해스스로를 벗어나 새로운 차원으로 끊임없이 개방된다.

부정성이 주는 끊임없는 개방 안에서 오히려 우리는 자유를 획득한다. 따라서 "자유란 다름 아닌 초월을 의미한다."¹¹²⁾ 자유 안에서 나는 내 자신으로부터 밖으로 초월해 어떤 새로운 것과 관계 맺고, 이제 이 관계 안에서 나의 자기 이해는 다시금 변경된다. 그리고 이러한 부정성과 초월함의 관계는 실존의 초월 차원을 통과하여, 마침내 공동체의 차원, 즉 세계의 초월 차원에 도달하게 된다. "부정성과 초월함의 구성적 연관은 [...] 상호실존적이며, 본래적이면서 비본래적인, 공동체적 인간 실천의 관계를 구성한다."¹¹³⁾

2) 세계의 초월 차원: 존재 내 관계성의 지속적 개방

인간의 초월함이란 상호실존의 관계 안에, 즉 우리 모두가 그 안에 포함된 존재 안에 들어서 있음을 의미하며, 바로 여기에서 실존의 초월함은 세계의 초월 혹은 존재의 초월로 확장된다.

렌취에 따르면, 초월의 두 번째 차원은 세계(존재)의 초월이다. 세계란 우리가 일상 안에서 인식하는 대상들, 즉 존재자들의 총합을 의미하지 않으며, 그 이상이다. 세계란 오히려 우리가 살고 있는 장소, 우리가 다른 것들과 관계 맺으며 거주하고 있는 바로 거기이다.¹¹⁴⁾ 그러나 이 세계 자체는 우리와 초월의 관계 안에 서 있다. 왜냐하면, '세계가 있다는 사실 그 자체', '어떤 것이 있고 오히려 무가 아니라는 사실 그 자체'는 우리의 경험을 벗어나며, 우리가 자체로 인식할 수도, 표현할 수도 없는 것이기 때문이다.

우리는 이미 경험에 앞서 세계 안에 내던져져 있지만, 그럼에도 결코 세계 자체를 설명할 수도, 추론할 수도 없다. 그러나 동시에 우리는 어떠한 방식으로든지 세계 안에 있으며, 그 안에서 우리는 다른 것들과의 관계에로 초월해 들어간다. 세계 자체는 이처럼 마음대로 처분할 수 없으며, 인식될 수 없는 부정적 한계를 드러낸다는 점에서 초월이고, 동시에 이미 실존의 초월함의 근거로서, 상호실존의 관계가능성을 앞서 내주고 있다는 점에서 또한 초월이다. 그리고 이러한 세계의 차원으로부터 세계 이해의 개방이 초월의 사건으로 드러난다.

세계(존재)의 초월 역시 그 명칭 자체에서 알 수 있는 것처럼 결코 우리가 어떻게 할 수 없는 초월 차원에 속한다. "우리가 우리 자신을 객관화할 수 없는 것처럼, 그렇게 우리는 또한 타자를 지배할 수 없다."¹¹⁵⁾ 세계는

¹⁰⁹⁾ Rentsch, Transzendenz und Negativität, 72.

¹¹⁰⁾ Rentsch, Transzendenz und Negativität, 75.

¹¹¹⁾ Bernhard Welte / Eingeführt und bearbeitet von Elke Kirsten, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit. Bernhard Welte Gesammelte Schriften Bd. I/3* (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2006), 162.

¹¹²⁾ Martin Heidegger, Wegmarken (Frankfurt(M): Vittorio Klostermann, 1976), 174.

¹¹³⁾ Rentsch, Gott, 76.

¹¹⁴⁾ 세계개념에 대한 규정은 다음을 참조. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1976), 64 이하.

¹¹⁵⁾ Heidegger, Sein und Zeit, 76 이하.

우리가 지배할 수 없는 공간이며, 우리가 존재하기 이전에 이미 세계가 존재해 왔음은 자연과학과 종교 모두에서 인정되고 있는 사항이다. 우리는 세계의 사실 자체를 단지 관찰할 수 있을 뿐, 결코 그것을 무로부터 창조할 수 없다. 그러나 이러한 세계의 사실 안에서 우리는 새롭게 변경할 수 있는 하나의 부분을 가지고 있다. 그것은 바로 존재 내의 관계이다.

인간은 그의 무성 때문에 삶 안에서 이전의 의미를 파괴함과 동시에, 새롭게 그 의미를 재구성하고, 그럼으로써 다시금 자신의 삶을 새롭게 계획해나가는 자기 창조자이다. 그러나 이러한 의미구성의 과정은 유아론적일수 없으며, 언제나 타자와의 관계 안에서, 즉 공동의 삶 안에서 가능할 수 있을 뿐이다. "우리는 공동의 삶 안에서 이러한 의미의 존재 때문에 우리 자신이 된다."¹¹⁶⁾ 인간은 의미를 창조하고, 자기 자신을 변화시키지만, 그것은 결코 세계의 사실 자체의 변경이 아니며, 이것은 오히려 그것과 나의 관계의 지속적 개방이다.

예를 들어, 인간의 초월에도 불구하고, 하늘은 하늘이고, 땅은 땅이다. 과거나 현재에나 하늘과 땅은 그냥 그렇게 우리 너머에 그 자체로 있었으며, 또한 지금도 그렇게 있다. 그러나 인간은 하늘과 땅을 구분하고, 의미부여하며, 나아가 그것들의 의미를 자기 이해 안에서 변경시켜왔다. 중세의 하늘은 신이 거주하는 장소였다면, 이제현대의 하늘은 비행기를 타고 왕래하는 공간으로 이해된다. 고대의 땅이 천동설의 의미에서 우주의 중심이었다면, 이제 현대의 땅은 지동설의 의미에서 태양을 돌고 있는 행성이다.

이처럼 우리는 세계의 사실 자체를 바꿀 수는 없지만, 대신 그것과 나의 관계성의 변경을 통해 새로운 의미로 창조해낼 수 있다. "인간적인 세계에 있어 의미구성적인 것은 우리가 우리와 우리의 그때마다의 상황을 지속적으로 초월함이다."¹¹⁷⁾ 그래서 "우리 세계의 의미구조의 나타남을 우리는 이미 창조적 과정으로 성격규정"할 수 있다.¹¹⁸⁾ 여기서 창조적 과정이란 우리가 세계와 부단하게 다르게 관계 맺음, 즉 '존재 내 관계의 지속적 개방'을 말한다.

3) 종교의 초월 차원: 절대초월의 지속적 개방

렌취에 따르면, 초월의 차원은 궁극적으로 절대초월의 개방사건으로 명명될 수 있다. 물론 여기서 언급되는 절대초월이란 전통적 형이상학이 말했던 어떤 존재자의 근거로서의 제일원인을 의미하지 않는.119) 제일원인으로 서의 신이란 단지 인간의 사유 안에서 추상된 것일 뿐, 결코 우리의 고통을 알고, 우리를 위해 행동하는 신앙의하나님으로 이해될 수 없다.120) 오히려 여기서 언급되는 절대초월이란 어떤 원인이나 어떤 대상으로 축소되어 고착된 것을 의미하지 않으며, 철저히 스스로를 고착됨을 벗어나 개방하는 초월의 사건 안에 있는 자이다. 그리고그러기 위해 우리가 귀기울일 수밖에 없는 사항은 이것이 부정신학의 방법으로 나타날 수밖에 없다는 점이다. 다시 말해, 절대초월로서의 신은 '어떠함'혹은 '무엇임'에 대한 긍정적 규정이 아니라, 그를 어떻게 규정해서는 '안되는지'에 대한 부정의 수행일 수밖에 없으며, 그럴 때만이 우리 경험 너머에 있는 초월에 대한 진술로 사용될수 있다. 왜냐하면 절대초월로서의 신의 차원은 우리의 부정성의 한계 때문에 진술될 수 없는 절대적 초월이지만, 역설적이게도 바로 그 부정성의 아님의 과정만이 그 초월에 대한 오해를 풀고 그것이 자체로 드러날 수 있게 해주기 때문이다. 우리는 초월이 자체로 불가능하다는 고백과 반성을 통해서만, 다시 말해 부정성의 고백과 기존의 오해에 대한 비판을 통해서만 비로소 절대초월의 차원, 즉 종교의 초월차원에 대해 언급할 수 있을 뿐이다. "그렇게 신은 세계 혹은 세계의 한 부분도, 경험의 '대상'도 아니다. [...] 이 단어는 나머지 의미에 해당하는 어떤 개별자를 규정하지 않는다."121) "신이 무엇인지 우리는 알지 못한다. 이것은 오래된 신학적 명제이다. 신은 규정되지 않는다(Deus definiri nequit)."122) 단지 우리가 그와 관련하여 알 수 있는 것은 그가 절대적 초월로서, 그

¹¹⁶⁾ Rentsch, Gott, 79.

¹¹⁷⁾ Rentsch, Transzendenz und Negativität, 199.

¹¹⁸⁾ Rentsch, Gott, 68.

¹¹⁹⁾ Jeff Owen Prudhomme, *God and Being. Heidegger's Relation to Theology* (New Jersey: Humanity Books, 1997), 104 참조.

^{120) &}quot;이 신에게 인간은 기도할 수도, 제물을 드릴 수도 없다." Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Frankfurt(M): Vittorio Klostermann, 2006), 77.

¹²¹⁾ Rentsch, Gott, 87.

초월 때문에 유한한 인간에게는 전적으로 인식불가능하다는 사실 그 자체뿐이다. 즉, 신은 우리와 초월의 관계 안에 서 있다.

그러나 이 절대적 초월로서의 신은 초월이 우리의 부정성을 통해서만 드러난다는 의미에서 본다면, 역설적으로 우리에게 가장 가까운 영역에 자신을 계속 개방한다. 123) 다시 말해, 신은 우리의 나약하고, 부정적인 실존의모습 안에서 현현하며, 그래서 인간은 지금까지 나약함과 고통 안에서 신을 고백해올 수 있었다. 그는 절대적 초월임에도 불구하고 오히려 삶의 부정적 현실 안으로 관계 맺으며 들어와 있는 "가장 현실적인 존재(ens realissimum)로서의 신"124)이다. 그럼으로써 이제 신은 그 부정적 언술을 통해 전적으로 다른 자신에 대한 이해를 우리에게 개방시킨다. 왜냐하면 우리가 부정성을 자기 안에 담고 있는 한에서, 즉 우리가 우리의 한계 때문에 아무것도 알 수 없다고 고백하는 한에서, 우리의 언술은 끊임없이 기존의 언술을 부정하고, 초월하여 새로운 차원에로 나아가며, 이러한 초월함 속에서 비로소 신에 대한 이해는 새롭게 개방되기 때문이다. 125) 그리고 이러한 과정 안에서 이제 우리의 자기 이해와 세계 이해는 함께 지속적 개방의 과정 안에 서게 된다. 왜냐하면 "신-인식과 진정한 자기인식은 공속"126)하기 때문이다. 다시 말해, 신의 이름을 쓰고 지우기를 반복하는 이 과정은 부정성을 담고 있는 인간의 초월함의 과정에 속하며, 그런 한에서 신-이해가 변경됨을 통해. 그것에 맞추어 다시금 인간의 자기 이해와 세계 이해 역시 새롭게 부정적 초월의 과정 안으로 들어간다. 127)

절대적 초월을 향한 끊임없는 교정 작업을 통해 이제 우리는 삶 안에서 새로운 신-이해에 도달하며, 그와 동시에 이 신-이해는 다시금 우리를 새로운 자기 이해와 세계 이해로 개방시킨다. 즉, 우리의 자기 이해 및 관계의 개방과 신-이해는 상호보완적, 상호구성적 관계 안에서 서로를 규정하고, 교정하며, 마침내 새로움을 향해 서로를 해방시킨다. 따라서 이러한 상호적인 의미변경의 사건은 다음과 같은 방식으로 정식화될 수 있다. 신이 우리의 초월함을 통해 개방되고, 동시에 우리의 실존과 세계가 신의 초월을 통해 개방되는 상호초월의 사건이 나타난다.

신과 관련하여 어떤 것을 절대화하고 고집하는 것은 그것이 보수적 해석이든 혹은 진보적 해석이든 간에 결코 올바른 것으로 인정될 수 없다. 왜냐하면 절대적 초월로서의 신은 결코 한정될 수 없기 때문이다. 그리고 이것은 이제 절대적 초월로서 우리가 우리의 삶과 세계에 고착되고 매몰되는 것으로부터 해방을 가능하게 만든다. 우리는 지속적 초월 사건 안에 살아가고 있으며, 이는 우리의 부정성을 통해 나타나는 전적인 초월이다. 우리의 부정성을 통해 자기 이해는 지속적으로 개방되고 있고, 또한 우리의 부정성을 통해 세계 이해는 지속적으로 개방되고 있으며, 나아가 우리의 부정성을 통해 신 이해는 지속적으로 개방되어 우리의 전체 삶을 초월 안에 머물게한다. 우리는 지속적인 넘어섬의 사건을 멈출 수 없으며, 어디에 고착될 수도 없다. 왜냐하면 우리는 부정성을 통해 늘 초월 안으로 초대받고 있기 때문이다. 그렇다면, 이러한 실존, 세계, 종교에서의 초월은 현대를 지나 미래에 이르고 있는 우리에게 어떠한 의미가 되는가? 이제부터 살펴볼 사항은 바로 이것이다.

Ⅲ. 포스트/트랜스휴머니즘의 이념과 미래 전망

이번 장에서는 현대를 지나 미래의 인간과 사회를 예측하고 있는 사상들에 대해 살펴보기로 하며, 이러한 예측을 위해 우리가 선택한 주도적 이념은 바로 포스트휴머니즘과 트랜스휴머니즘이다. 포스트휴머니즘이란 모더니즘의 휴머니즘 및 포스트모더니즘의 안티휴머니즘 모두를 극복하고 새로운 인간 이해 및 타생명과의 동일화를 요

¹²²⁾ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München: Chr. Kaiser, 1972), 210.

^{123) &}quot;본래적이고, 실존적이며, 상호실존적인 실천보다, 신이 우리에게 더 가까이 있는 곳은 그 어디에도 없다." Rentsch, *Gott*, 91.

¹²⁴⁾ Rentsch, Gott, 91.

^{125) &}quot;부정의 통찰들은 넓은 의미에서 이성적이며, 풍요로운 종교와 신에 대한 이해를 열어밝히며, 개방한다." Rentsch, *Gott*, 53.

¹²⁶⁾ Rentsch. Gott. 58

^{127) &}quot;실천적 의미에서의 신-이해는 절대적 초월의 본래적인 이해 안에서 형성되며, 이러한 이해는 동시에 진정한 자기 이해이다." Rentsch, *Gott*, 102.

구하는 흐름이며, 트랜스휴머니즘은 포스트휴머니즘 중 인간과 기계 사이의 차이와 차별을 말소시키려는 전략으로부터 나타난 증강 인간 운동이다. 따라서 포스트휴머니즘과 트랜스휴머니즘 사이에는 생명중심주의로서 모든 것들을 동일한 것으로 보려고 하는 존재론적 일원성과 더불어 인간만의 영원한 생명과 신체증강을 바라고, 타 생명체에 대해서는 간과하는 반생명중심주의가 역설적으로 공존하고 있다.

1. 브라이도티의 포스트휴머니즘과 '되기-'의 전략

일찍이 포스트모더니즘 및 들뢰즈의 사상을 연구해온 브라이도티¹²⁸⁾의 초기 논의는 들뢰즈의 '유목적 주체' 로부터 시작되며, 그녀는 여기에 전통적 이원론 대립체계에 페미니즘적 철폐요구를 첨부함으로써 2013년에 이르러 미래 담론으로서의 포스트휴머니즘 논의를 시작한다.

본래 포스트휴머니즘은 안티휴머니즘에 대한 우려와 함께 시작되었다. 여기서 중요한 사항은 휴머니즘과 안티휴머니즘 모두 쉽게 선악으로 구분될만한 어떤 것이 아니라는 점이다. 안티휴머니즘은 그 이념과 다르게 행동화되었을 때 또 다른 폭력이 행사되는 한계를 지녔으며, 휴머니즘 자체 역시 완전히 잘못된 것만은 아니다. 오히려 그녀는 포스트휴먼의 주체 담론을 휴머니즘이나 안티휴머니즘 보다는 그 사이 모순을 뚫고 나갈 수 있는 단초, 즉 포스트휴먼의 가능조건으로서의 곤경의 상황으로부터 시작한다. 즉, 현실에 대한 진단이 그 시작점이다.

이러한 진단으로부터 이제 그녀는 기술과학의 발달 및 인간중심주의를 탈출하는 거대한 담론의 형성시기에 다른 생명들 사이의 관계 이해에 대한 전적인 전복과 전환을 느끼면서 모든 것들이 주체가 되어야 하는 시대변화를 제시한다. 129) 그 단초는 바로 생명 물질에 대한 새로운 이해이면서 가정이다. 즉, 인간과 생명 물질 사이의경계선을 흐릿하게 하며, 나아가 생명 물질이 자기조직적이고 자기생성적인 힘을 가지고 있다는 새로운 통찰이바로 그것이다. 그리고 이러한 전망을 위해 우선 브라이도티는 '일원론적 생성(되기)의 철학(monistic philosophy of becomings)'을 제안한다. 이것은 "물질이 체현된 인간이라는 특정한 물질까지 포함해서 지능이었고 자기조직적이라는 개념에 의존한다. 물질이 문화나 기술적 매개와 변증법적으로 대립하는 것이 아니라 연속적이라는 의미다."130) 다시 말해, 불변하고 아무런 생명도 가지지 않은 물질, 인간적 문화에 대립되는 것으로 생각되었던 물질로서의 유물론 전통을 넘어 오히려 물질이 스스로를 구성할 수 있음을 주장하는 신유물론이 그녀의해결책이다.131) 그리고 여기에서 브라이도티의 포스트휴머니즘은 '동물-되기', '지구-되기', '기계-되기'를 통해새로운 관계 맺기의 전략을 시도하기 시작한다.

먼저 동물-되기란 동물이 가진 복잡성과 더불어 동물이 인간과 전적으로 대립하는 타자가 아니며, 오히려 일종의 근접성을 지닌다는 인정으로부터 시작된다.¹³²⁾ 그리고 과학과 기술 안에서 "포스트휴먼 주체는 인간과 동물의 상호관계가 인간과 동물 각각의 정체성을 구성하게 허용한다. 이 상호관계는 각각의 본성을 혼종화하고 변화시키고, 각각은 상호작용하는 중간지대를 전면에 드러내는 변형과 공생의 관계를 맺는다."¹³³⁾

두 번째 포스트휴먼 주체의 지구-되기는 지구와의 관계를 재구성하는 주체성으로의 갱신이다. 자기 생성을 가능하다고 여기는 '생기론적 유물론'에 의지하여 인간중심을 벗어난 지구중심적 사유의 주체성을 발전시켜야 한다고 주장한다.¹³⁴⁾

^{128) &}quot;브라이도티의 경우 들뢰즈의 신자연주의, 즉 신유물론은 신체성되기(생성)와 관련하여 이해된다." 릭 돌피언·이리스 반 데어 튠 / 박준영 옮김, 『신유물론: 인터뷰와 지도제작』(서울: 교유서가, 2021), 274.

^{129) &}quot;지금은 우리 시대의 과학과 생명 기술이 생명체 구조와 성질 자체에 영향을 주고 있으며, 오늘날 인간에 대한 기본 참조틀리 무엇이어야 하는지에 대한 우리의 이해를 극적으로 변화시키고 있다." 로지 브라이도티 / 이경란 옮김, 『포스트휴먼』(서울: 아카넷, 2015), 56.

¹³⁰⁾ 이경란, 『브라이도티, 포스트휴먼』, 18.

¹³¹⁾ 신유물론자들이 말하는 "물질 또는 유물론이란 소박하고, 고대적인 판본으로서의 질료도 아니고 원자도 아니다. 그것은 때로는 생동하고, 때로는 힘의 흐름으로 우리 곁에 존속하는 진정한 객체로서 인간의 인식과 지성의 지배력을 빠져 달아나는 자연의 본체(noumena)다." 돌피언 외,『신유물론』, 6.

^{132) &}quot;탈-인간중심주의는 종에 위계가 있으며, 모든 사물의 척도인 인간에 하나의 공통 기준이 있다는 개념을 배제한다." 브라이도티, 『포스트휴먼』, 90-91.

¹³³⁾ 이경란, 『브라이도티, 포스트휴먼』, 52.

세 번째 기계-되기는 아직 전개되고 있는 4차산업혁명 이후의 트랜스휴머니즘의 논의와 연결된다. 증강 인류에 대한 희망을 품고 과학과 기술에 자신의 몸을 내맡기는 기본적 포스트휴먼 시대를 향해 브라이도티는 긍정과 부정 모두를 던진다. "신체와 기술적 타자들 사이의 상호의존적 유대를 존중하면서 동시에 몸을 경멸하면서몸을 가진 자아의 유한한 물질성에서 벗어나고자 하는 트랜스휴머니즘적 판타지를 피하"135)기 위해 포스트휴먼주체는 몸이 있다는 자부심이라는 더 근본적인 유물론적 의식으로 나아가야 한다. 오히려 기계-되기는 유전공학및 정보기술의 영향을 통해 인류와 생명 전체가 맞이하게 된 어쩔 수 없는 운명이다. 그러나 이것을 단순한 거절이나 지나친 수용으로 놔둘 것이 아니라 오히려 생기적 존재론을 받아들여 기계의 생기성(machinic vitality)으로나아가야 한다는 것이 브라이도티의 주장이다. 136)

2. 트랜스휴머니즘과 증강 인간 프로젝트

앞의 사항 중 기계-되기와 관련하여 포스트휴머니즘의 운동은 이제 트랜스휴머니즘이라는 한 영역을 만들어 낸다. 앞서 언급한 포스트휴머니즘과 트랜스휴머니즘은 일단 그 범위에서 차이를 가지며, 엄밀히 말해 포스트휴머니즘 안에 트랜스휴머니즘이 귀속된다. "트랜스휴머니즘과 달리 포스트휴머니즘은 먼저 인간 '자체'가 더 이상 중요한 것이 아니라 우리의 현재적인 인간관 및 세계상 현성에 결정적인 기여를 한 여자/남자, 자연/문화, 주체/객체와 같은 전통적인 인본주의적 이분법을 문제 삼는다. 포스트휴머니즘은 관습적인 범주 및 이와 연계된 사유를 파괴하면서 인간 '자체'를 극복하려고 한다."137) 이에 비해 트랜스휴머니즘은 기존 인간의 극복을 인간 육체의한계를 극복하는 것, 즉 증강 인간의 기술로 실행하고자 한다.

좁은 의미로, 트랜스휴머니즘과 그것의 실행논의는 최신의 철학적 사조이자, "일종의 유사-종교적 지식 운동"138)이라 말할 수 있다. "우리는 노화, 인지적 결함, 불의의 고통을 극복하고 지구라는 한계를 벗어남으로써 인간의 잠재력을 확장할 수 있을 것으로 기대한다."139) 그럼으로써 이제 그들은 과학기술을 통해 노화를 극복하고 생명을 연장함과 동시에 영원한 생명에 도달하려는 것이 트랜스휴머니즘 운동의 목표라고 주장한다. 기술을 통한 인간증강은 영원한 삶을 향하고 있으며, 이것을 대변하는 트랜스휴머니스트는 이모탈리즘이라고도 불린다.140) "트랜스휴머니즘은 전래된 인간상을 수명이 다한, 개선할 필요가 있는 것으로 여기"141)며, 이를 위해 최신 과학을 통해 새로운 전략을 구사한다. 어떠한 방식으로든지 인간은 현대과학들을 통해 자기 자신의 육체적 한계를 극복해야 하며, 이것은 과학기술이 인간의 육체 안으로 스며듦으로써 인간이 할 수 없었던 한계 극복과 더불어 영원한 삶을 가능하게 함을 의미한다. "트랜스휴머니즘의 첫 번째이자, 수많은 트랜스휴머니스트가 인정하는 가장중요한 목표는 극단적인 생명연장, 노화과정의 지양, 그로 인해 자동적으로 따라오는 인간의 불멸이다."142)

트랜스휴머니스트들은 현대에 한계극복과 영원한 삶을 이야기하며, 이를 통해 인류 모두가 일종의 슈퍼맨이될 수 있다고 전제한다. 인간이 삶의 한계를 가지고, 결국 목숨을 잃게 되는 이유는 그가 몸을 가진 존재이기 때

^{134) &}quot;우선은, 생기 있고 자기조직적인 물질성이라는 역동적이고 지속가능한 개념을 발전시켜야 하고, 다음으로는 앞절에서 대략 설명한 탈-인간중심적 관계들의 횡단선을 따라 주체성의 틀과 영역을 확대해야 한다." 브라이도티, 『포스트휴먼』, 109.

¹³⁵⁾ 이경란, 『로지 브라이도티. 포스트휴먼』(서울: 커뮤니케이션북스(주), 2017), 58.

^{136) &}quot;나는 생명공학기술로 매개된 타자를 생기론적 관점으로 보자고 주장한다. 이 기계의 생기성은 결정론이나 내장된 목적, 혹은 합목적성에 관한 것이 아니라 되기와 변형에 관한 것이다." 브라이도티, 『포스트휴먼』, 119.

¹³⁷⁾ 야니나 로 / 조창오 옮김, 『트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘』(부산: 부산대학교출판문화원, 2021), 19.

¹³⁸⁾ Stefan L. Sorgner, *Transhumanismus: Die Gefärhrlichste Idee der Welt!?* (Freifurg / Basel / Wien: Herder Verlag, 2016), 9.

¹³⁹⁾ 이혜영·안지현·유수연·김예원, 『트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘』(서울: 한국학술정보, 2018), 34.

^{140) &}quot;이모탈리즘이란, 과학기술에 힘입어 수명연장과 불멸이 가능하고, 또 바람직한 신념에 기초한 도덕주의이다. [...] 여기에는 노화의 진행을 연기시키는 것보다 더 효과적인 성향수술과 같은 기술로 안티에이징을 실현하려는 관심도 포함된다. 안티에이징 운동의 이름난 두 지지자로는 기술진보를 통해 노화를 저지할 수 있다고 생각하는 커즈 와일과 인체를 복잡한 기계로 판단하여 무한정 개선이 가능하다고 여기는 오브레 드그레이가 있다." 이혜영 외, 『트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘』, 51.

¹⁴¹⁾ 로, 『트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘』, 21.

¹⁴²⁾ 로, 『트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘』, 54.

문이며, 이제 몸의 각 부분이 수명을 다하게 될 때마다 거기에 맞는 기계부품들을 삽입하면 몸의 한계 및 수명의 한계를 신경 쓸 필요가 없다. 인류는 결국 뇌가 남을 때까지 모든 몸의 부분들을 기계로 대체할 수 있으며, 마지막에 뇌까지 쓸 수 없는 지경이 될 경우, 뇌의 기억 데이터를 다른 기계적 뇌에 다운로드하면 그만이다. [43]

하지만, 기술 및 기계로 변형된 인간은 이전과는 전적으로 다른 삶의 상황 앞에 서게 된다. 왜냐하면 변형되고 증강된 인간에 대한 다른 인간들의 인정여부가 분명하지 않으며, 나아가 과연 기계 몸을 입은 자들과 공존할수 있는가가 사회적 이슈로 대두될 수밖에 없기 때문이다. 인간은 자신의 자유를 근거 삼아, 또한 기술을 수단삼아 새로운 단계를 향한 생물학적 진화를 시행하고, 영원한 생명을 현실화시키려 시도한다. 그리고 우리는 이러한 트랜스휴머니즘 안에서 분명한 반생명중심주의를 발견하게 된다. 왜냐하면 인간만이 증강하고 영원히 살 때, 그 외의 다른 생명들은 영원히 사는 인간을 위해 희생만 하며 살아가야 하기 때문이다.

Ⅳ. 헉슬리가 전망한 미래와 초월의 가능성

이번 장에서는 앞서 살펴본 미래의 전망, 즉 포스트/트랜스휴머니즘에 대한 사항들을, 거기에 깊은 영향을 준 대표적 미래 소설『멋진 신세계』를 중심으로 정리하기로 한다. [144] 논의를 시작하기 전 분명히 할 것은 이 소설과 관련하여 지면상 전체의 줄거리보다 그것이 가지고 있는 기본 전제들 중 초월 차원에만 초점을 두게 된다는점이다. [145]

1. 『멋진 신세계』의 전제들과 미래 시대 초월의 멸절

과학기술의 발달을 통해 모든 자연성이 극복되었고 모든 것들이 법칙과 통계에 의해 통제되는 사회를 소설은 전제한다. 그리고 이러한 모든 법칙과 예측을 수행할 수 있는 기준은 전체 세계를 통일하고 통치하고 있는 무스타파 몬드의 사회안정의 가치이다. 그래서 "이곳의 모토는 공동사회, 동일성, 안정이다." 146)

트랜스휴머니즘의 예상과 유사하게, 헉슬리가 전망하는 미래 사회의 배경은 일차적으로 계급사회이다. 트랜스휴머니즘이 경제적, 기술적 우위성을 통해 계급적 차별을 경험할 수 있듯이 헉슬리의 미래 세계 역시 알파, 베타, 감마, 델타, 앱실론이라는 5가지 계급을 제시한다. 가장 앞선 알파와 베타는 귀족 계급이며, 뒤쪽의 델타, 앱실론의 계급은 주로 노동에 종사하는 하등계급이다. 우생학적 판단에 따라 노동에 종사하는 하등계급은 직접적출산이 아닌 철저히 계획된 부화의 방식으로 후속세대를 조정당한다. 147) 그리고 여기에서 우리가 앞서 살펴본 첫번째 초월 차원, 즉 실존의 자기 이해의 개방은 불가능한 것으로 그려진다.

『멋진 신세계』가 그리고 있는 미래는 스스로의 출생과 양육의 과정에서 이미 결정되었기에 자기 이해는 스스로에 의해 개방되지 못한다. 왜냐하면 다른 이들, 사회, 그리고 전체 통제기관이 모든 것을 관장하는 곳에서 개

^{143) &}quot;인간은 변형되고 개선된 버전으로 나아간다. 이는 특히 소위 나노봇과의 결합을 통해 이루어지며, 이후에 정신 업로딩이 이루어지는데, 즉 인간 정신을 컴퓨터에 업로드 하게 된다."로,『트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘』, 20.

¹⁴⁴⁾ 헉슬리의 소설『멋진 신세계』는 1932년에 발표된 작품으로 공상 과학 소설의 대표적 작품으로서 "제목은 셰익스 피어의 폭풍(Tempest)에서 따왔다." [김현생, 「올더스 헉슬리의 멋진 신세계의 과학, 축복인가, 재앙인가」, 『인문과학연구 제14집』(2010), 36.] "그의 멋진 신세계는 지나치게 중심을 잃은 과학기술의 발달이 초래하는 어마어마한비극과 재앙을 상상적으로 그리고 있는 일종의 예언 소설이다." [김효원, 「올더스 헉슬리의 현대문명 비판에 대해」, 『현대영미소설 제4권 2호』(1997), 130.] 이 소설에 등장하는 미래 세계는 과학기술이 중심이 되어 기존의 인간을통치하고, 그를 넘어 오히려 새로운 인류의 탄생까지 예측하는 매우 세련된 소설이다. 물론 헉슬리가 이 소설을 쓸당시의 시대상에 따라 지나친 과학과 기술에 대한 염려, 그리고 우생학에 대한 두려움 등이 지나치게 반영되었다는한계는 있지만, 그럼에도 불구하고 과학기술 및 인간의 욕망이 지니고 있는 기본적 사항들을 지적하고 이것이 무한대로풀리게 되었을 때의 미래를 예상한다는 점에서 미래의 사상을 연구하는 이들에게는 필독서라 말할 수 있다.

¹⁴⁵⁾ 책의 자세한 줄거리는 다음 논문을 참조. 김현생, 「올더스 헉슬리의 멋진 신세계의 과학, 축복인가, 재앙인가」, 36-47.

¹⁴⁶⁾ 김현생, 「올더스 헉슬리의 멋진 신세계의 과학, 축복인가, 재앙인가」, 37.

^{147) &}quot;우리는 또한 계급을 미리 정하고 조건반사적 습성을 훈련시킵니다. 우리는 사회화된 아기를 내놓습니다." 헉슬리, 『멋진 신세계』, 23.

인이 가지고 있는 의견이나 자기 이해 및 세계에 대한 이해는 별다른 의미를 획득하지 못하기 때문이다. 오히려자기 이해가 거절되고 관계성이 거절되는 곳에 미래 사회는 자기 만족감의 충족을 위한 수단을 제공하며, 이것은 일종의 마약인 '소마'로 소설에서 명명된다. 자기 이해와 자기 만족을 마약류로부터 찾고자 시도하는 미래 인류에게 자기 이해의 지속적 개방과 변경을 통해 나타나는 자기 넘어섬의 사건은 존재할 수 없다. 그들은 통제 아래에서 자신의 위치에 머물러, 다른 이들이 원하는 방식 안에서 살아가야 할 뿐이다. 자신의 삶도, 자신의 죽음도, 자신의 한계도 그들에게는 생각할 거리가 아니다. 그들에게 자기 이해의 지속적 개방으로서의 초월은 존재하지 않는다.

두 번째 초월 차원인 존재 내 관계의 지속적 개방 역시 헉슬리의 미래 전망에서는 허용되지 않는다. 오히려 미래는 트랜스휴머니즘의 암울한 전망처럼, 그 어떤 관계성도 불필요한 가장 홀로 존재하는 곳일 뿐이다. 오직 증강된 인간의 영생만이 중요하며, 영원한 삶을 획득한 자에게는 다른 생명들의 희생이나 죽음은 관심을 벗어난다. "인간적 유대감이 없기에 죽음도 두려운 존재가 아니다. 가족이나 사랑하는 사람이 없기에 이별과 죽음의 슬픔을 모른다." 148) 보다 적극적으로 미래 인류는 자기 자신과 타인 모두를 공동으로 소유하고 유희하는 소유물로서 지칭하게 된다. 거기에 관계성은 없다. 149)

학을리가 예상한 미래 인류의 존재 내 관계성은 오히려 이미 성립된 과학적 세계관과 기계적 세계관으로 요약될 수 있을 뿐이다. 모든 것은 과학적 법칙에 따라 설명되어야 하며, 각각의 존재자들은 기계부품의 일종으로서 다른 이들과 연관될 뿐이다. "이는 과학문명이 인간의 근본 사고를 바꿀 수 있다는 의미이며, [...] 세계의 인간은 더 이상 인간으로 볼 수 없는 인간기계로 정의될 수 있다." 150) 그리고 이러한 기계들만의 세계 안에는 더이상 새로운 존재 관계도 새로운 세계의 의미도 개방될 수 없다. 가족도, 친구도, 우정도, 사랑도 사라지며, 또한 그럼으로써 찬란한 하늘도, 찬연한 바다도, 진실한 삶도 사라진다. 그저 하늘의 자리에는 기체 상태의 공기와 빛의 반사가, 바다의 자리에는 H20에 소금과 몇 가지 화학물질의 혼합이, 삶의 자리에는 생물학적 본능과 법칙만이남는다. 게다가 그 진술을 거부해서는 안 된다. 거부되는 순간 세계는 위험에 빠지며, 안정감을 잃는다. 이런 세계에는 어떠한 관계성도 허락되지 않는데, 그 이유는 관계가 비과학적 대상이기 때문이다. 151) 미래 인류에게 존재 내 관계의 지속적 개방으로서의 초월은 존재하지 않는다.

마지막 세 번째로 『멋진 신세계』는 종교적 절대초월의 개방 역시 사라질 것으로 예상한다. 그리고 이러한 종교 및 절대초월이 거부되어야 하는 미래적 이유를 헉슬리는, 총통의 입을 빌려, 인간의 부정성에 의해 종교가 나타났다는 종교기원설로부터 찾는다. [52] 물론 총통 역시 인간이 부정성을 가질 수밖에 없으며, 이것이 최소한 종교적 어떤 존재와 연관되었음을 인식하고는 있다. "인간은 늙는다. [...] 이런 느낌을 느낄 때 인간은 [...] 무슨 특별한 원인이 기인한다는 생각을 가지고 공포심을 달래면서 이러한 상태도 질병으로부터 회복되듯 곧 탈피하게 될 것이라고 기대한다. [...] 거기에서 신이 마치 구름 뒤편으로부터 나오듯 자태를 드러내게 된다."[53] 그러나 트랜스휴머니즘 프로젝트를 통해 더 이상 부정성 자체가 사라진 미래에서는 종교적 절대초월 역시 자신의 자리를 박탈당한다.[54] 부정성이 두려워 신을 찾았든지, 혹은 인간의 부정성 때문에 신이 초월의 모습으로 현현하든지 간에, 여하튼 부정성이 사라진 그 영역에 더 이상 절대초월로서의 신은 나타날 필요가 없다.

오히려 헉슬리는 이러한 종교적 절대초월의 불가능성을 인간의 자기 이해 안에서 찾고 있기도 하다. 왜냐하면 인간은 늘 자기 자신에 대한 이해에 맞춰 신을 이해하고 있기 때문이다. 그리고 자기 이해가 더 이상 존재할

¹⁴⁸⁾ 김현생, 「올더스 헉슬리의 멋진 신세계의 과학, 축복인가, 재앙인가」, 39.

^{149) &}quot;하지만 우리는 노력해야 돼 하고 격언조로 말했다. 우리는 모두 유희의 규칙을 직텨야 해. 결국 만인은 만인의 소유물이니까. 옳아 만인은 만인의 소유물이야." 헉슬리, 『멋진 신세계』, 69

¹⁵⁰⁾ 김현생, 「올더스 헉슬리의 멋진 신세계의 과학, 축복인가, 재앙인가」, 41.

^{151) &}quot;애정 공간으로서 가정이 없기 때문에 '멋진 신세계'에는 가족적 신화가 없다. [...] 이 세계는 근본적으로 물질 적이며 행복에 대한 강조는 관능적으로 이해한다." 김현생, 「올더스 헉슬리의 멋진 신세계의 과학, 축복인가, 재앙인가」, 41.

^{152) &}quot;과거에는 신이라고 불리는 것이 있었네. [...] 이제 다 잊어먹었어." 헉슬리, 『멋진 신세계』, 352.

¹⁵³⁾ 헉슬리, 『멋진 신세계』, 357.

^{154) &}quot;우리는 지금 죽을 때까지 청춘과 번영을 잃지 않게 되었단 말일세. [...] 불변부동의 그 무엇이 왜 필요하겠는 가?" 헉슬리, 『멋진 신세계』, 358.

수 없는 미래의 인간에게 신 이해 역시도 무의 형태를 취할 수밖에 없다. "그것은 무(無)의 형태를 취하고 있지. 마치 존재하지 않는 것처럼."¹⁵⁵⁾ 미래의 인간에게 절대초월의 지속적 개방과 같은 것은 존재하지 않는다. 그는 철저히 혼자 살아가야 하는 내재적 존재로 남는다.

학슬리의 예측처럼, 죽음을 비롯한 모든 부정성을 극복하겠다는 목표로 등장한 미래 포스트/트랜스휴머니즘의 이념은 이제 자기 이해, 존재 내 관계, 그리고 절대초월의 지속적 개방의 가능성을 멸절시킨다. 최소한 포스트/트랜스휴머니즘의 정신, 그리고 이것의 근거가 되었던 학슬리, 『멋진 신세계』의 미래 예측에서 초월은 불가능한 영역이 되어 버린다.

2. 미래 시대에서의 초월의 의미: 초월의 초월함

그렇다면, 우리는 이러한 미래 시대 초월의 멸절, 그리고 초월의 불가능성을 어떻게 이해해야 하는가? 가장 먼저 이해할 수 있는 사항은 이제 더 이상 전통적 인간이 경험했던 초월이 미래에는 불가능하게 될 것이라는 점, 그래서 우리의 삶이 지금 느끼고 있는 다양한 긍정적 경험을 잃어버리게 될 것이라는 점이다. 자기 이해의 지속적 개방도, 존재 내 관계의 지속적 개방도, 절대초월의 지속적 개방도 우리에게 허락되지 않는다. 그리고 거기로 부터 나왔던 새로움의 경험과 짜릿한 삶의 이행 과정 등도 더 이상 미래의 인류에게 허락되지 않는다. 그러나 여기에는 한 가지 간과된 사항이 있다. 그것은 바로 이러한 초월의 멸절에 대한 부정적 전망이 단지 죽음 및 부정성을 알고 있는 기존 인간들에게만 해당된다는 점이다.

비록 초월의 멸절이 기존 인간들에게는 엄청난 충격일 수 있었지만, 더 이상 부정성을 경험하지 않게 될 인류, 특별히 트랜스휴머니즘이 지향하는 영생의 인간, 증강된 인간에게는 헉슬리의 예측처럼 아무렇지 않은 것이며, 생각할 필요도 없는 것이다. 부정성을 본질로서 소유해야만이 초월을 경험할 수 있다면, 미래에는 그 어떤 이도 초월을 필요로 하지 않을 것이다. 게다가 태생적으로 부정성을 극복한 상태라면 부정성도, 초월도 더 이상 미래 인류의 영역 안에는 존재하지도 않고 존재할 필요도 없다. 그렇다면, 이것은 부정적 문제에만 해당될까?

결코 그렇지 않다. 왜냐하면 오히려 초월의 멸절은 부정성을 통해 초월을 경험해 온 유한한 인간이 적극적으로 자신의 부정성과 한계, 즉 자신의 유한성을 넘어서고 극복하는 '초월의 초월함(Transzendieren der Transdenz)'이기 때문이다. 다시 말해, 미래 인간은 부정성을 통해 초월을 경험하던 기존 인간을 넘어 이미 초월이 불필요한 '초월의 초월함'을 살아가는 자이다. 그리고 이러한 의미에서 그는 더 이상 인간으로 지칭될 필요조차 없다.

포스트/트랜스휴머니즘은 헉슬리의 미래 예측과 더불어 바로 이러한 초월의 멸절, 즉 초월의 초월함을 예측하고 있으며, 우리가 현대에 경험하고 있는 포스트모더니즘의 뉴노멀, 언노멀, 비정상의 정상화 등의 사회운동은 이것을 준비해 온 한 과정이었는지도 모른다. 미래 인류에게 초월은 멸절되겠지만, 이러한 초월이 멸절된 삶은 오히려 이전의 부정성과 유한성을 초월하고 살아가는 초월함이다. 즉, 미래 인류가 겪게 될 초월의 멸절은 인간이 늘 경험해왔던 또 다른 초월의 양태, 즉 초월의 초월함을 일상 안에서 경험하는 것일 뿐이다.

V. 나가는 말

지금까지 우리는 미래 시대에 초월이 가능할 수 있는가에 대해 논하면서 먼저 초월의 근거와 차원을 렌취의 논의를 중심으로 정리하였다. 그는 인간의 본질을 부정성으로 제시하면서 이러한 부정성을 통해 나타나게 되는 초월의 차원을 '자기 이해의 지속적 개방', '존재 내 관계성의 지속적 개방', 그리고 '절대초월의 지속적 개방'으로 드러내었다.

그 이후 우리는 포스트/트랜스휴머니즘의 논의를 통해 가까운 미래의 부정성 극복 전망을 살펴보았다. 포스

¹⁵⁵⁾ 헉슬리, 『멋진 신세계』, 359.

트휴머니즘은 근대적 휴머니즘과 포스트모더니즘적 안티휴머니즘의 갈등을 극복하기 위해 나타난 미래적 사회문 화 이념이며, 여기에서는 특별히 인간과 비인간 사이의 차이와 차별을 무화시키려는 시도가 '-되기'의 전략으로 제시되었다. 또한 트랜스휴머니즘은 이러한 '-되기'의 전략 중 '기계-되기'로부터 파생된 증강 인간의 문화운동이 며, 그럼으로써 죽음을 극복하고 자신이 지닌 모든 부정성을 넘어서려는 인류의 꿈이 현실화되고 있음을 살펴보 았다.

마지막으로 우리는 앞서의 부정성 극복의 전망들을 헉슬리의 『멋진 신세계』의 문제의식들과 연결하여 논하면서 초월의 세 가지 차원, 즉 자기 이해, 존재 내 관계, 그리고 절대초월의 지속적 개방이 더 이상 불가능한 초월의 멸절을 미래 시대의 현상으로 예측해보았다.

앞서의 논의를 통해 우리에게 분명해진 것은 다음과 같다. 부정성을 통해 초월을 경험해왔던 기존의 인류는 미래에 이르러 초월의 멸절에 직면하게 된다. 그러나 이러한 멸절의 현상은 단순한 초월의 끝을 의미하는 것이 아니라 전적으로 다른 초월의 경험을 지시한다. 미래의 인류에게는 더 이상 자기 이해의 지속적 개방도, 존재 내관계의 지속적 개방도, 그리고 절대초월의 지속적 개방도 초월의 사건으로 경험되지 않을지 모른다. 그러나 기존 초월 사건의 멸절은 오히려 우리가 미래로 나아가면서 과학기술 및 다양한 인간적 업적을 통해 수행하는 또 다른 초월의 차원이라 말할 수 있다. 즉, 미래에 나타날 초월의 멸절은 '초월의(을) 초월함'이다. 인간은 자신의 초월을 멸절시키면서 여전히 초월로서 남는다. 초월은 이제 부정성으로부터 벗어남에도 불구하고 여전히 (만약 그렇게 부를 수 있다면) 인류의 본질로서 남아있을 것이다.

"포스트/트랜스휴머니즘의 미래 전망과 초월의 문제 : T. 렌취의 '부정초월'철학과 O. 헉슬리의『멋진 신세계』를 통해 본 미래 시대 초월의 가능성"에 대한 토론문

이재환(이화여대)

이관표 선생님(이하 발표자)의 발표문은 독일의 철학자 토마스 렌취의 '부정초월'이라는 개념을 바탕으로, 헉슬리의 『멋진 신세계』로 대표되는 근미래의 트랜스휴머니즘 시대에도 과연 인간이 초월의 다양한 형태(자기-초월, 세계-초월, 절대-초월)를 경험할 수 있는가를 논의하고 있다. 우선 논평자는 이 발표문이 이번 겨울학술대회의 주제인 "문학과 종교에 나타난 초월의 사유"라는 주제에 대해 칸트적 의미의 '초월론적(transcendental) 차원'을 밝히는, 즉 학술대회 주제 자체의 가능성을 탐구하는 아주 중요한 이론적 논점을 다루고 있다고 생각한다. 또한 애초 이 주제를 정할 때 '초월'이라는 뜻이 품고 있는 다양한 의미 - 종교적 초월, AI로 대표되는 인공지능시대에 과학을 통한 혹은 과학으로의 초월, 미학적 초월 등 -를 염두에 두었는데, 이 발표문이이러한 '초월'의 다양한 함축을 어느 정도 포괄하는 논의를 전개하고 있다는 점에서도 매우 유익한 글이다.

발표자에 따르면, 렌취의 철학에서 초월의 초월론적 조건은 부정성이다. 인간은 자신의 한계, 즉 부정성으로 인해 부단한 초월의 '운동' 속에 존재한다. 부정성으로 인해 우선 인간은 자기를 초월해서 타자에 이르고(외출하는 코기토), 자아와 타자가 공존하는 세계 그 자체에 자기를 개방하고, 마지막으로 신이라는 절대적 초월로 향한다. 물론 이 절대적 초월은 항상 부정적으로만 우리에게 드러난다. 그리고 짐작하는 대로, 이러한 초월은 항상 일방향이 아니라 양방향으로 작용한다. 나의 한계, 부정성은 나를 타자로 향하게 하고, 동시에 타자에 대한 이해는 다시 나의 나에 대한 이해를 변경한다. 세계에 대한 이해, 신에 대한 이해도 마찬가지로 다시 나에게로 향해나의 이해를 변형시키고 확장시킨다. 초월의 운동은 마치 해석학적 순환처럼 해석과 이해의 동심원이 확장되는 과정이자 나-세계-신으로 이어지는 지평이 넓어지는 과정이다. 따라서 인간의 부정성은 초월의 운동 자체를 가능하게 하는 초월론적 조건이자 '부정성으로서의 인간' 존재의 존재론적 조건인 동시에 자기 이해, 즉 자기 인식의 인식론적 조건인 셈이다.

발표자는 이러한 초월의 운동이 과학을 통해서 인간의 부정성을 극복하는 트랜스휴머니즘 시대에는 불가능할지도 모른다고 주장한다. "우리에게 분명해진 것은 다음과 같다. 부정성을 통해 초월을 경험해왔던 기존의 인류는 미래에 이르러 초월의 멸절에 직면하게 된다. (...) 미래의 인류에게는 더 이상 자기 이해의 지속적 개방도, 존재 내 관계의 지속적 개방도, 그리고 절대초월의 지속적 개방도 초월의 사건으로 경험되지 않을지 모른다." 이러한 주장은 렌취의 철학을 바탕으로 했을 때 우리가 충분히 예상할 수 있는 바이다. 하지만 발표자는 이러한 예상을 깨고 대당하게 다음과 같이 주장한다. "그러나 기존 초월 사건의 멸절은 오히려 우리가 미래로 나아가면서 과학기술 및 다양한 인간적 업적을 통해 수행하는 또 다른 초월의 차원이라 말할 수 있다. 즉, 미래에 나타날 초월의 멸절은 '초월의 초월함'이다. 인간은 자신의 초월을 멸절시키면서 여전히 초월로서 남는다. 초월은 이제 부정성으로부터 벗어남에도 불구하고 여전히 인류의 본질로서 남아있을 것이다."

논평자가 궁금한 점은 렌취의 철학에서는 예상할 수 없는 이러한 발표자의 대담한 결론에 대

한 것이다. 만약 초월을 가능하게 하는 초월론적 조건이 부정성이라면, 트랜스휴머니즘의 운동을 통해서 인간이 부정성을 상실한다면 초월은 어떻게 가능할 수 있는가. 물론 발표자에 따르면 그가능성은 '초월의 초월함'이다. 하지만 초월의 초월함이 일어나는 이유 역시 근본적인 부정성 때문이다. 하지만 초월의 초월함이 한번 일어나고 나면 그 이후에 초월의 '운동'은 불가능해 보인다. 그 이후에 인간의 자기 초월, 세계 초월, 절대 초월의 가능성은 소멸되는 것 아닌가. 그것은 초월의 초월론적 조건의 붕괴, 인간 존재의 존재론적 조건의 붕괴, 우리의 자기 인식의 인식론적 조건의 붕괴 아닌가. 만약 그렇다면 트랜스휴머니즘이 우리에게 보여주는 미래는 초월의 개방성이 닫혀 있는 '디스토피아'가 아닌가. '인류의 본질'은 더 이상 초월이 불가능한 '닫힌' 존재로 남아 있게 되는 것은 아닌가.

마지막으로, 렌취의 초월철학은 부정성을 바탕으로 하고 있지만, 논평자가 보기에, 그 바탕의 '근본정서'는 지나치게 긍정적인 것처럼 보인다. 렌취는 초월로 인해 우리가 타자를 향해 손을 뻗을 수 있고, 세계의 선재성과 근본성을 이해하게 되며, 절대적 초월로서의 신으로 우리를 고양시킬 수 있게 된다고 주장한다. 하지만 동시에 우리는 우리의 부정성을 채우고 극복하기 위해 타자를 착취하고, 세계를 착취하고, 신의 권위를 참칭하며 폭력을 휘두르는 존재이기도 하지 않은가. 따라서 데리다가 말하는 '환대'의 이중성처럼, 나는 나의 동심원을 확장해갈 수 있기도 하지만, 나를 중심으로 다른 동심원을 끌어들이거나 파괴할 수 있는 존재이기도 하지 않은가. 따라서 초월은 그 자체로 긍정적인 것만을 의미할 수 없다.

환경오염 이데올로기와 영화 <아일랜드>

김성현 (서울과기대)

본 논문은 영화 『아일랜드』에서 환경오염의 이데올로기가 매우 기만적으로 사용된 것에 주목하여, 실제 현실속의 환경이데올로기를 객관적으로 살펴보고자 한다. 최근 수 십 년동안 아마도 환경이데올로기는 가장 중요한 사회문화적인 화두였을 것이다. 환경보호론, 기후변화위기론, 종말론적 환경주의 등 다양한 명칭으로 명명되는 기후변화에 대한 대중적인 이데올로기는 사회경제문화예술 전반에 걸쳐서 광범위한 영향을 끼쳐왔다. 그러한 기후변화이데올로기는 과연 얼마나 객관적이며, 얼마나 진정성 있는 것인지를 살펴보는 것은 매우 당연한 것처럼 보인다. 환경에 대한 중요성과 환경오염물질에 대한 인식이 대중화되면서 환경관련 이슈는 매우 진보적이며, 지적인 표상이고, 또한 윤리적으로 올바른 것으로 인식되어져 왔다. 하지만 최근의 몇몇 연구들을 살펴보면, 그러한 기후변화 이데올로기에 편승한 경제정책과 각종 사업의 잇권들의 문제는 기후변화 이데올로기가 어떻게 정치경제적으로 왜곡되고 악용될 수 있는지를 생각하게 한다. 이런 관점에서, 영화『아일랜드』는 기후변화, 환경오염의 이데올로기가 어떻게 기만적으로 악용될 수 있는지를 매우 잘 보여주고 있다고 할 수 있다.

영화의 기본적인 배경으로 설정된 환경오염의 패러다임은 결국 거짓으로 드러난다. 지구는 오염되지도 않았고, 환경이 치명적으로 손상되지도 않았다. 그렇다면 과연 현대 사회가 초국가적인 차원에서 공통적으로 연대하는 환경보호의 움직임은 과연 얼마만큼의 진실에 근거한 것일까? 21세기 쓰레기 문제는 비단 한 지역, 혹은 국가의 문제만은 아니다. 재활용과 분리수거는 일상 속에서 실천하는 환경보호의 가장 기본적인 행동강령이 되었고,에게 그것은 일종의 도덕적 강제성으로까지 진화하고 있다. 하지만 만약 그러한 환경보호의 명제 이면에 어떠한경제적 이해관계와 계산이 감춰져 있다면, 현실은 영화와 크게 다르지 않다고 할 수 있을 것이다.

영화는 인간의 존재론적인 가치는 물론, 인식론적인 한계와 그 의미에 대한 매우 꼼꼼한 고민의식을 근저에 깔고 있다. 의뢰인의 보험용 장기배양체로서, 혹은 의뢰인의 대리모로서, '복제인간'들은 '인간'에 의해 통제받고 검열당하며 교육을 받고, 직장과 비슷한 임무를 매일매일 반복한다. 마치 현실의 부분들을 매우 미시적으로 들여 다보고 있는 것 같은 이러한 알레고리적 설정은, 복제인간들의 모습이 사실상 현대의 국가와 조직, 기업과, 교육에 종속된 현대인들의 모습과 크게 다르지 않다는 것을 보여주고 있다. 복제 인간들에게 부여되는 수많은 생물학적, 의학적, 심리적, 도덕적 규정들은 사실상 현대를 살아가는 많은 사람들이 일상적으로 당면하는 매우 낯익은 규정들이며, 복제인간들의 의식에 심어진 지구환경오염이라는 광범위한 인식론적 조건 역시 실제 현대인들이 인식하고 있는 차원과 크게 다르지 않다.

본 연구는 이러한 문제의식을 바탕으로 영화 『아일랜드』에 나타난 복제인간의 존재론적 딜레마와 조작된 세계관의 허구성을 살펴보고자 한다. 결론적으로 영화 『아일랜드』는 일차적으로 인간복제의 도덕적 딜레마의 문제를 다루고 있는 것처럼 보이지만, 더욱 근본적으로는 전 인류가 공통적으로 직면하고 있는 환경오염의 메시지가 특정기업이나 혹은 특정 이해관계를 위해 허구적으로 설정된 것이라는 메시지를 '의도치않게' 전달하고 있음을 살펴보고자 한다.

마이클 베이 감독, 이완 맥그리거, 스칼렛 요한슨 주연의 2005년도 영화 『아일랜드』는 인간복제로 인한 도덕적 딜레마를 통해 인간의 실존적인 의미와 가치에 대한 질문을 던지고 있는 듯 보인다. 유사시의 장기적출을 위해 여분의 복제인간을 따로 관리하는 것이 윤리적일 수 있는가라는 질문을 직접 던지고 있기 때문이다. 가까운 어느 미래를 배경으로, 돈과 권력이 있는 상류층들은 자신들의 유사시 필요할 수 있는 여분의 장기를 구하는 방법으로 자신들의 복제인간을 따로 마련해 놓는다. 복제된 인간들은 자신들이 복제인간이라는 사실을 알지 못한다. 닥터 메릭(Dr. Merrick)과 부하들의 통제를 받으며 제한된 시설에서 마치 그곳이 태어날 때의 본래적인 환경인 것으로 생각하며 복제인간들을 중심으로 공동체를 구성해서 생활한다. 태어날 때부터 일종의 시설과 같은 장소에

서 자랄 수 밖에 없는 복제인간들은, 자신들은 종말후 세계(post-apocalyptic)의 생존자들이며, 지구의 극심한 환경오염으로 인해 제한된 공간속에서 살아간다고만 알고 있다. 하지만 이것은 복제인간 보호시설을 효과적으로 통제하기 위해 관리자들이 그들에게 기만적으로 심어놓은 관념이다. 당연히 복제인간들은 자신들이 머물고 있는 공간 바깥은 대기가 치명적으로 오염되어있다고 믿게 된다. 위험하고 치명적인 외부로부터 엄격하게 차단된 시설에서 복제인간들은 관리자들의 통제에 절대적으로 순응한다. 그곳에서는 개인들의 접촉이나 식사, 대화 등 생활의 전반적인 모든 것들이 통제되고 모니터링 되고 있으며, 복제인간들은 그러한 삶의 방식을 처음부터 자연스러운 것으로 받아들인다. 아침식사의 메뉴부터, 친구를 만나는 일, 함께 나누는 대화까지 통제하는 미시적인 감시에도 대부분의 복제인간들은 순순히 명령을 따르는 것이다. 대부분의 복제인간들은 관리자들이 정한 규칙 외의 생각과 행동은 시도조차 하지 않는다. 외부의 환경오염은 매우 치명적이라고 믿고 있기 때문에, 복제인간들은 한정되고 안전한 공간에 오랫동안 갇혀 지내는 것을 당연하게 받아들이는 것이다.

시설의 관리자인 닥터 메릭은 복제인간을 의뢰한 고객들의 요청으로 복제인간을 마치 무균실에서 배양하는 실험용 세포처럼 통제한다. 건강하고 오염되지 않은 장기를 오랫동안 유지할 수 있기 위해, 통제자들은 엄격한 식단은 물론, 운동과 남녀간의 관계까지도 철저하게 관리하고 모니터링한다. 외부의 세계는 끔찍하게 오염되었고, 시설 내부의 안전한 공간에서 거주할 수 밖에 없다고 생각하는 복제인간들에겐 관리자들의 통제를 벗어나는 자유 의지의 실현은 거의 불가능하다. 심지어 아침에 베이컨을 한 조각 더 먹는것도 통제가 되기 때문이다.

비록 시설 내부에서 빡빡하게 관리와 통제를 받고 있지만, 그들에게도 밖으로 나갈 수 있는 유일한 희망이었다. 바로 시설 내부에서 시행되는 추첨에 당첨되는 것이다. 추첨에 당첨되면 당첨된 사람은 시설 바깥의 『아일랜드』로 갈 수 있다. 그곳은 외부에서 유일하게 오염되지 않은 일종의 희망의 땅과 같은 곳이다. 복제인간들은 모두 자신이 언젠가 추첨에 당첨되어 『아일랜드』로 가는 것을 꿈꾼다. 주인공인 링컨6-에코 와 조던2-델타 역시도 『아일랜드』를 꿈꾼다. 하지만, 어느 날 호기심 많은 링컨6-에코는 시설물의 비밀을 알게 된다. 『아일랜드』가 있다는 것은 거짓말이며, 추첨에 당첨된다는 것은 장기를 적출당하고 죽게 된다는 것을 우연히 알게 된 것이다. 이후 영화는 헐리우드 액션 블록버스터답게 두 남녀 주인공이 자신의 정체성을 찾고, 영화에 설정된 기만과 거짓을 파헤치는 과정으로 숨가쁘게 전개된다. 환경오염의 허구성을 직, 간접적으로 다루고 있는 텍스트는 생각보다 훨씬 더 대중적으로 많이 나타난다. 흥미로운 것은 영화에서 환경오염을 기만적인 극중 장치로 연출하고 있는 설정으로 인해, 실제 관객들은 자신들의 현실에서 벌어지는 환경오염 이데올로기를 더더욱 사실이라고 믿게 된다는 것이다.

프레드 싱거, 데니스 에이버리는 지구온난화에 대해서, 그것이 인간의 산업활동에 의해 야기되는 것이 아니라, 거시적인 지구지후의 주기에 따른 것이라고 주장한다. 그들은 "지구 도처에서 발견되는 과학적 증거들은 인간의 활동에 의해 배출되는 이산화탄소가 온난화에 미치는 영향이 미미하다는 것"을 주장하며, "지난 백만년에 걸쳐 600번의 1500년 주기의 기후변화"가 있었다고 주장한다 (지구온난화에 속지 마라 9-11). 관객들의 현실과 일치하는 환경오염이라는 주제를 영화의 전면에 배치하였음에도, 관객들은 영화를 매개로 한 진실을 즉각적으로 인지하기가 쉽지 않다. 그것은 영화가 공상과학이라는 장르를 빌어 내용을 전개하고 있기 때문이다.

『아일랜드』에서 닥터 메릭과 관리자들은 복제인간들을 자신들의 시설에 순종적으로 머물도록 하기 위해 거짓으로 '환경오염'이라는 테제를 근본적인 세계관으로 인식시킨다. 복제인간들에게 그것은 일종의 종교적 세계관과 같은 것이다. 환경오염으로 인류는 거의 멸망하다시피 하였고, 남은 소수의 선택받은 사람들 중 정말로 운이좋은 사람들만 깨끗한 환경과 살기좋은 천국과 같은 '『아일랜드』'에 갈수 있다고 믿게 만든다. 관객들의 입장에서 이것은 정말 허술하기 짝이 없는 허구적 설정이지만, 정작 관객들 스스로가 그러한 허구성을 생활의 자연스러운 일부로 받아들이고 있다는 사실을 깨닫는 것은 쉽지 않다. 현대의 많은 문명국가와 도시, 시민단체, 개인들은 까다로운 수고와 불편을 마다하지 않고 환경오염으로 인한 규제와 규정을 순종적으로 받아들이는 상황은 영화에 대한 일종의 기시감처럼 느껴지기 때문이다. 영화는 환경오염이 허구라고 소심하게 역설하고 있기 때문에, 관객들은 여전히 환경오염이 허구라는 영화 속 설정은 결국 영화적 설정일 뿐이라는 생각으로 극장을 나서게 될 것이다 현대 환경운동은 1962년 레이첼 카슨(Rachel Carson)이 『침묵의 봄』(Spring of Silence)를 출간하고 난 후

본격적으로 시작되었다고 말해도 과언이 아니다. 카슨의 책이 출간됨으로써 미국정부에서도 환경에 대한 관심을 공식적으로 갖게 되었고(맥길리브레이 9), 이로 인해 전 세계적으로 남용되던 치명적인 화학물질에 대한 경각심도 널리 고취시켰다. 환경과 건강에 대한 사람들의 관심은 현재까지도 생활전반에 걸친 화학물질에 대한 경계심으로 남아 있다. 주변을 둘러보면 BPA FREE, 무수은 건전지 등, 인체와 환경에 유해한 물질들은 생활전반에서 축출되고 있음을 쉽게 확인할 수 있다. 인간의 직접적인 산업활동으로 인한 생태적인 위험성은 이미 20세기 초부터 명백하게 나타났던 사실이다. 1950년대 초와 1962년까지도 영국에서는 스모그로 인한 피해자가 수 백 명에 이르렀다고 한다(맥길리브레이 110). 이와 같은 오염의 직접적인 위험성은 분명하다.

하지만 거시적인 차원에서 인간이 지구를 구한다는 생각, 환경의 종말이 올거라는 맹신, 인간의 힘으로 기후 변화를 극복할 수 있다는 주장에는 분명 과장된 측면이 없지 않다. 분명 살충제는 인간의 건강을 위협할 수 있지 만, 지금까지도 아프리카에서는 대략 30초마다 한 명 꼴로 말라리라 때문에 사망하고 있다고 한다(맥길리브레이 147). 잔류성 살충제의 위험성이 높다는 것이 알려져 있음에도 지구상의 어느 지역은 여전히 살충제보다 더 치명 적인 위험이 도사리고 있기 때문에, 어쩔 수 없이 살충제의 사용을 고려할 수 밖에 없는 것이다. 맥길리브레이는 인도나 남아프리카 공화국 등지에서 DDT를 모기방제용으로 사용할 것인가의 여부에 대해서는 치열한 논란이 예 상된다고 언급한 바 있다(150).

앨 고어(Al Gore)는 2000년 미국 대통령 선거에서 아주 근소한 차이로 당선되지 못했다. 이후, 그는 대통령이 될 뻔했던 경력과는 다소 거리감이 있는 환경운동에 많은 에너지를 할애하게 된다. 사실 환경에 대한 그의 관심과 열정은 젊은 시절부터 있었던 것이라고 한다. 2006년 고어는 『불편한 진실』(An Inconvenient Truth)이라는 제목의 다큐멘타리를 통해 사회적으로 다시 한번 널리 유명해지게 된다. 불편한 진실은 지구온난화와 기후변화로 인한 최근 수 십 년간의 통계와 객관적 자료를 통해, 지구는 실제로 더워지고 있으며, 그 여파로 인해 지구 곳곳에서 기후이상이라는 사건이 벌어지고 있는 것을 보여주었다. 이 다큐멘타리의 여파는 매우 강력했고, 이후 많은 환경관련 토론과, 포럼, 그리고 연구들은 고어의 다큐멘타리를 빼놓지 않고 언급하고 있다. 북극곰 한 마리가, 올라가 쉴 수 있는 유빙이 없는 바다에서 끝없이 헤엄치는 장면은 쉽게 잊혀지지 않을 만큼 강력한 시각적이미지를 남겼다. 파타고니아의 빙하는 수 십 년 전과는 비교도 안될 정도로 많이 녹아내렸고, 유럽의 여러 지역은 해마다 경신되는 폭염으로 신음을 하고 있다. 쩍쩍 갈라진 땅과, 허리케인이 병치되는 이미지를 통해 기후가얼마나 쉽게 재앙이 되는 지를 잘 보여주었다. 하지만 마이클 셸렌버거(Michael Shellenberger)는 실제 북극곰은 헤엄치다 빠져죽는 것보다 인간에 의해서 사냥당하는 개체수가 훨씬 더 많고, 기후변화와 허리케인의 강도에는 큰 관계가 없으며, 최근 수백년 동안 전 지구적으로 숲은 훨씬 더 늘어난 통계를 보여주고 있다.

그레타 툰베리(Greta Thunberg)는 어린 나이에도 이미 세계적으로 널리 알려진 환경운동가이다. 툰베리는 기후변화의 위기와 함께 가장 자주 언급되는 인물중 한사람이라고 할 수 있을 것이다. "우리에게 가장 시급한 문제가 무엇인지, 대중의 관심을 더 많이 받으면서 더 많이 논의해야 할 문제를 다섯 개나 열 개쯤 손꼽아 보라는 요청을 받았을 때 나도 다른 사람들과 똑같은 관점에서 세상을 파악하고 싶었다. 그래서 기후문제는 세 번째 정도, 적어도 학교 문제나 요양 제도의 위기 다음으로 쓰고 싶었다. 하지만 내가 아무리 노력해도 그럴 수가 없었다. 지금 우리에게 기후 위기는 가장 중요한 문제다."(『그레타 툰베리의 금요일』 150). 헐리우드의 셀럽들 중에는 이런 환경운동의 영역에 자신을 들여놓고 싶어하는 배우들이 많은 듯하다. 레오나르도 디카프리오가 그레타 툰베리를 만난 사진도 미디어에 실린 적 있고, 지젤 번천 역시 아마존의 숲에 생겨난 목초지를 보면서 눈물을 보이는 장면이 내셔널 지오그래피 다큐멘터리에서 방영된 적도 있었다. 이 밖에도 맷 데이먼, 로버트 레드포드, 마크 러팔로 등의 많은 영화배우들은 물론 가수를 비롯 많은 유명인들이 환경문제에 대한 관심을 공개적으로 표방한바 있다.

환경과 생태 그리고 기후변화에 대한 문제의식은 1960년대 이후로 사회 전 영역에서 광범위하게 유포되었다. 그것은 여타의 다양한 이즘 식의 공허한 추상적 이론과는 질적으로 다른 매우 실질적인 차원의 문제처럼 여겨졌기 때문일 것이다. 하지만, 최근 한국의 경우에서 볼 수 있듯이, 환경과 생태는 대규모의 경제개발 및 경제적이권과 매우 직접적으로 연관되어 있고, 이러한 정책상에 반영되는 환경의식은 경제에 막강한 영향을 줄 수 있다

는 것도 확인할 수 있었다. 정부의 경제정책 혹은 개발정책과 결부되어 환경이데올로기는 본래의 탄생취지와는 별개로 경제의 논리에 의해 임의적으로 전유되고 변형되고 왜곡될 수 있는 가능성이 충분한 것이다.

마이클 셸렌버거와 마이클 셔머는 환경에 대한 다양한 주제들을 놓고 토론을 벌이기도 했는게, 여기에는 "환경주의 진영 내부의 강력한 경제적 이해관계, 종말론적 환경주의가 부상한 배경, 환경운동가들 사이의 지위와 권력에 대한 욕구, 다른 사람들에게 무엇을 해야 한다고 설교하고 도덕화하는 속물적인 경향"등도 포함되어 있었다(『지구를 위한다는 착각』 2). 이런 관점에서, 전지구적으로 공통된 목소리로 주장하는 환경문제, 기후변화에 대한 문제제기가 과연 그 순수한 의도만큼 정당할 수 있을까에 대한 의문을 가질 수 있을 것이다.

환경문제에 대해 대부분의 사람들은 명백히 그 정당한 대의명분에 대해서는 한목소리로 옹호하지만, 정작 자신이 직접 그것을 실천하고 실행하는가의 문제에 대해서는 너무나도 쉽게 그 명분을 배반한다. 거시적이고 외부적인 차원의 명분은 미시적이고 실천적인 양심과 너무나도 동떨어져 있는 경우가 많다. 세제의 독성으로 인해 환경이 오염되고 있다고 주장하는 대부분의 급진적 환경운동가들 중에 세탁기를 사용하지 않는 사람을 찾기는 쉽지 않을 것이다.

최근 전 지구적 환경위기를 극복하기 위한 국제적인 협약이 생겨났지만, 결국 그러한 국제적 활동역시 자국 의 경제이익과 상황에 의해 언제든지 임의적으로 파기되거나 탈퇴할 수 있음을 보여준다. 교토의정서나 파리기후 협약이 대표적이라고 할 수 있을 것이다. 이산화탄소 배출과 같은 인간활동에 의한 지구온난화라는 이데올로기는 교토의정서와 같은 국제조약의 정당성을 확보해준다. 하지만, 이 의정서의 "초기 제안은 1990년 배출량 수준에서 5퍼센트를 감축하는 것이지만, 이 정도로는 온실효과에 의한 지구온난화를 막지 못한다고"한다(『지구온난화에 속지 마라』 15). 또한 이러한 의정서의 실효성도 역시 매우 의심되는 데, 개발억제를 저개발 국가에게만 강제하 는 듯이 보이기 때문이다. 실제로 미국은 클린턴 행정부때, 교토의정서에 찬성했지만, 부시대통령에 의해서 거부 되었다. 마찬가지로 호주의 존 하워드 총리 역시 한 국제기후협약에서 "경제성장을 희생하면서 기후변화 문제를 해결하겠다는 발상은 비현실적일 뿐만 아니라 호주 국민들이 용납하지 않을 것"이라고 말하며 미국과 함께 교토 의정서를 거부했다고 한다(https://www.sciencetimes.co.kr/news. web) 뿐만 아니라, 미국은 파리기후협약 도 탈퇴했다. "파리기후협약은 2020년 만료되는 '교토의정서'의 뒤를 잇는 국제 환경 협정으로 2015년 12월 프 랑스 파리에서 체결됐다. 이산화탄소 등 온실가스를 줄여서 지구 온난화를 막자는 의미에선 교토의정서와 같다. 하지만 파리협약 서명국이 195개국이나 된다는 점에서 37개국에 불과한 교토의정서와 다른 무게감을 지닌다." (https://sgsg.hankyung.com/article/2017060923621. web) 교토의정서 반대나 파리기후협약 탈퇴의 이유로 거론되는 대표적인 주장에는 놀랍게도 그것이 비과학적이라는 주장까지 있다고 한다. 어쨌거나 가장 근본적이고 공통적이 이유는 그것이 자국의 경제발전에 별 도움이 되지 않는다는 이유로 협약을 거부하거나 탈퇴했다는 사실 이다.

지구상의 특정 국가는 자기들의 경제발전과 산업발전을 위해서 전지구적인 이슈를 편의대로 굴절하고 거부하고 반대하기도 하는 것이다. 만약 기후변화의 위기가 절대적인 진실성을 갖고 있는 문제였다면, 과연 이와같은 경제적인 논리로 대처할 수 있었을까? 기후변화의 문제를 자국의 경제적인 논리로 대응하는 것은 그에 상응하는 국력이 뒷받침 하는 경우에만 가능한 것처럼 보인다. 실제로 미국만큼 국제적인 영향력을 갖고 있지 않는 대부분의 국가들은 적극적으로 거부하기 보다는, 마지못해서 국제협약의 결정을 따르고 있는 느낌이다.

문제는 이러한 국제적인 기준이 개별적인 국가의 경제규모와 수준에 관계없이 무차별적으로 적용된다는 것이다. "기후는 너무 복잡하고 변화가 많아서, 그 변화를 일으키는 원인들을 알아내기는 어렵다"(『지구 온난화에 속지 마라』 100). 그럼에도 불구하고, 많은 환경주의자들은 대규모의 산불, 허리케인, 산사태 등에 대해서 그것이 기후변화와 필연적인 관계가 있다고 주장하는 경우가 많다. "휴스턴의 고속도로 위 육교가 10미터 깊이의 물에 잠긴 사진은 유감스럽게도 100퍼센트 진짜"(『그레타 툰베리의 금요일』 156)라고 하더라도, 그것이 인간의 활동에 의해 야기된 기후변화로 인한 결과인지는 확실하지 않은 것이다.

3. 결론

환경오염의 원인과 추이에 대해서는 사실 압도적으로 확고하게 증명된 사실은 없다. 그것이 인간의 활동에 의해서 촉발되는 것인지, 혹은 거시적인 차원에서 지구의 자연적인 주기에 따른 것인지는 분명하게 말하기 어렵다. 그럼에도 불구하고, 환경오염, 기후변화 등과 같은 환경이데올로기는 최근 수 십 년동안 다양한 분야에서 소비되었으며, 생태를 중심으로 하는 다양한 사회문화활동은 최신의 트랜드가 된지 이미 오래다. 이미 학계의 많은 영역에서 생태는 포스트모더니즘 이후의 가장 강력한 학술적 소비트렌드가 되었다. 부정할 수 없는 것은 학문의 영역에서도 이러한 자본주의적 소비트렌드가 명백히 존재한다는 것이고, 그런 의미에서 환경오염이데올로기, 생태주의 이데올로기 역시 부분적으로 자유롭다고 할 수 없다. 환경오염의 부분적 허구성과 기만성을 공개적인 자리에서 전면적으로 제시하기는 쉽지 않은 일이다. 하지만 동시에 환경오염이나 기후변화의 문제가 이데올로기적으로 오용되고 기만적으로 악용될 수 있는 가능성과, 실제 그럴 수 있는 가능성을 영화『아일랜드』를 통해 살펴보았다.

Works Cited

Island. Dir. Michael Bay. Ewan Mcgregor, Scarlett Johanson.

마이클 셸렌버거. 『지구를 위한다는 착각』. 노정태 옮김. 서울: 부키, 2021.

프레드 싱거, 데니스 에이버리. 『지구온난화에 속지마라』. 김민정 옮김. 서울: 동아시아, 2009.

그레타 툰베리. 『그레타 툰베리의 금요일』. 고영아 옮김. 서울: 책담, 2019.

나탈리 공타르, 엘린 세니에. 『플라스틱 세상』. 구영옥 옮김. 서울: 폭스코너, 2021.

이찬희. 『플라스틱 시대』. 서울: 서울대학교 출판문화원, 2022.

알렉스 맥길리브레이. 『세계를 뒤흔든 침묵의 봄』. 이충호 옮김. 서울: 그린비, 2004.

레이첼 카슨. 『침묵의 봄』. 오정환 옮김. 서울: 동서문화사, 1988.

시릴 디옹. 『작은 행성을 위한 몇 가지 혁명』. 서울: 갈라파고스, 2018.

"환경오염 이데올로기와 영화 <아일랜드>"에 대한 토론문

김동미(우송대)

환경오염의 이데올로기적인 면에서 영화 <아일랜드>에서 어떻게 다루고 있는지에 대한 발표였습니다. 교수님 말씀대로 영화나 소설 그리고 여러 방면에서 환경오염이 이데올로기적으로 많이 이용되고 또 언급되고 있는 것이 사실입니다. 나라마다 차이가 있겠지만, 제 의견으로는 북미권에 비해서 아직 아시아권에서는 이러한 관심과 이슈가 덜한 것 같은데, 영화 <아일랜드>와 같은 영화와 비교할 때 김성현 교수님께서 생각하시는 한국에서 환경오염에 대한 이데올로기적인 면에서 감지하고 있는 정도는 얼마만큼 된다고 생각하시는지요? 그리고 교수님의 환경오염과 이데올로기적인 면에서 앞으로 진행이 어떻게 될것인지에 대한 견해를 듣고 싶습니다.

Perspectives on Transcendent Education from Recovery to Renewal

Dary E. Dacanay(St. Patrick School / Philippines)

The unexpected changes and transitions brought about by the COVID-19 pandemic have profoundly transformed many people, families, institutions, and societies' way of life world wide. The different situations provoked by this context are indeed considerable consequences and adverse effects on the mental health of many individuals (Giuntella et al., 2021), especially in the emotional, affective, physical and creative dimensions. There is indeed a need to reshape personal and professional settings (Strom and Gumbei, 2021). In this situation, students and most specially teachers attending face-to-face classes had to unexpectedly adapt to new and improved learning environments in which knowledge, affects, bodies, relationships, content and tools, competencies and complicities.

This qualitative case study research gives an account of how a school as an educational institution experienced the transcendent changes in the lives of the teachers caused by the pandemic particularly by the disruption of their pedagogy, the use of mixed teaching methods and values of the community in the context of COVID-19. Schools made a quick adaption to the new school system of a hybrid class and switching again to the full face-to-face classes. Each teacher used the resources at hand to ensure that no student was left unattended. However, how have students experienced this situation? Has the new scenario affected everyone's wellbeing and learning strategies used to incorporate into the relationships situated in the virtual setting? How, in short, have everyone related and related to virtual tools to carry out tasks they have always experienced in a face-to-face setting. Understanding how students shape their experiences in this ambiance is relevant for assessing the situation we find ourselves in and making decisions that bring these exceptional circumstances closer to students' needs in schools.

Studies on how the pandemic situations in the lives of students have shown that institutions that respond to both emotional and academic aspects favor better academic performance and learning engagement. In this case, schools that support students' wellbeing also increase students' feelings of belonging within the education system. With this dual support, students feel safe and more satisfied with each other and acquire more appropriate coping and stress management competency (Sadock 2009, Kieling 2011, Hyseni, Duraku and Hoxba, 2018, 2020). Teacher's contributions in the school indicate that further emotional support for students has become apparent during this exceptional school period. In this regard, students have stated that school play an essential role is social isolation by communicating with teacher and providing them emotional support during the difficult times. The school experience in conducting online learning during the pandemic has affected students' wellbeing, different studies (Cidral, 2018; Selvarai, 2019) have evidenced that user satisfaction and online learning systems impact students' success. In the context of Covid, the study by Quacquarelli Symonds (2020) indicates that while some students reported that they were enjoying online teaching, others due to school closures, expressed a lack of motivation

and negative attitudes toward online learning. Regarding online learning, UNESCO (2020= shows that the abrupt entry into a complex teaching modality with multiple technological and pedagogical options and a steep learning curve, can generate less optimal results, frustration, and anxiety. The main challenge being the adaption to an educational modality never experienced before without the corresponding training. A teaching style emerged in the pandemic is termed as the Corona Teaching. It refers to an emerging phenomenon with psycho-affective implications for both teachers and students to descriptive this teaching modality. These implications would be like a syndrome experienced by the teacher or student when feeling overwhelmed by receiving excessive information through educational platforms, mobile applications, and email.

Teachers today both in the primary and secondary education face the difficult challenge to not only create classrooms that support academic achievement but also the emotional and relational well-being of every student. The classroom is thus a setting well suited to the cultivation of positive peace. This research presents the pedagogy of transcendence, a framework for positive peace, through a synthesis of key theorists to bridge peace theory with restorative justice, along with integrations of cognitive justice as well as critical and culturally responsive pedagogies. The first important aspect of transcendent education is the realization of schools today as an ill-state, or a pedagogy of violence, thereby demonstrating how education has become a setting poorly equipped to support the well-being of students. This situation has been seen and felt as to how schools approached and managed behavior and discipline related issues as well as mental health during and after the pandemic. An increase in student behavior and discipline cases have been reported never been seen in the history of the school. In the second aspect of transcendent education, the pedagogy of transcendence is presented across the three key levels of positive peace, serving to present a model to build education for a well-state. This pedagogical model focuses on how peaceful relationships can be built within the classroom between groups, both teachers and students. The pedagogy of transcendence offers a model for relationship building in the classroom that can actively resist the long-standing harms of oppression and domination at the direct, structural, and cultural levels of schooling. Harm is the outcome of a response to conflict. However, conflicts do not need to result in harm. Through the pedagogy of transcendence, teachers can recognize conflict as an area of strength for cultivating relationships that emphasize the values of self-actualization, dialogue, and the pursuit of critical consciousness.

Two main questions of the research was asked namely on how teachers and students evolved during pandemic and how the school continued its operations despite the difficulties of the pandemic.

The teaching and learning process assimilate a different shape in time of crisis. When disasters and crises occur, schools need to be resilient and find new ways to continue the teaching and learning activities (Chang-Richards, 2013). One emerging reality as experienced by the school is the migration to online learning modalities to mitigate the risk of the face-to-face interaction. However, this sudden shift has resulted in problems especially for students without access to technology. When online learning modality was used as a result of the pandemic, the gap between those who have connectivity and those without widened. The continuing academic engagement has been a challenge for teachers and students due to access and internet connectivity. Considering the limitation on connectivity, the concept of blended learning emerged as an option for online learning.

Hybrid learning focuses on providing students alternative ways of learning through online and offline platforms. The school did curriculum recalibration. It was not just about the content of what was to be learned and taught but how it was to be learned, taught, and assessed in the context of the challenges brought about by the pandemic. A flexible curriculum design was adopted. It was learner-centered taking into account the demographic profile and circumstances of learners such as access to technology, technological literacies, different learning styles and capabilities, different knowledge backgrounds and experiences – and ensure varied and flexible forms of assessment (Ryan and Tilbury, 2013: Gachago, 2018). The challenge during the pandemic is how to create a balance between relevant basic competencies for the students to acquire and the teachers' desire to achieve the intended curriculum. The learners' engagement has change significantly in the teaching-learning process. This has been taken up into the context of flexibility in the school curriculum. The design and development of productive learning experiences is now part of the pedagogy.

On the question as to how schools continued its operation during the pandemic? First, crisis force schools to adapt. It is adapting to survive or not adapting to seize school operation. The pandemic forced change, and that change led to school choice. In the crisis, COVID forced parents to be teachers and forcing everyone – students, parents, and teachers – to adapt to online learning tools. Second, the school community got comfortable with some adaptations. Likewise, while parents are now stressed out trying to educate their children, they are also experiencing educational methods and tools that they have never seen and used before. They are getting accustomed to them. Third, our adaptations have indirect effects that lead to other changes such as leadership styles and strategies of school administrators and teaching strategies of teachers. The necessary shift to school choice has changed the community in ways that were not intended.

Transcendent education is traditionally defines as an educational experience that goes beyond the standard parameters of interaction and results in turning-point experiences for the school community. This experience should never again be the same.

Four transcendent indicators emerged in the study which includes: 1) Family engagement being a powerful way to create a sense of mutual respect between families and teacher: 2) Tools and content used became flexible and accessible because of new learning systems and structures in placed; 3) Relationships have become fundamental in the synergy between teachers and students in facilitating productive learning; 4) Looking forward to stretching students skills and capacities like never before. Parents are sharing new work-ay-home environments with a cohort of high energy, and creative minds. Teachers are partnering with parents as managers of school schedules and requirements while also trying to keep kids excited about learning and introducing brand new modalities, tools, and behaviors for doing.

The theme portraits seek to answer the overarching question of "What is the nature of transcendent education?" The themes become more inclusive as to: 1) Embracing changes which means acceptance of the reality of things, connecting with the new approaches and strategies being used and comfort in being at home to these new found school system; 2) Awakening means to cease sleeping, to become active again, to become conscious and to become aware of something. It is the moment to which a certain point in the process of teaching where something is born or re-born, it needs responsibility in managing new things, it requires sacrifice and assurance of hope for better outcomes; 3) Forming means all things come about via one of a series of forms or

forming devices; cycles, progressions, stages of development, it involves steps of self-esteem, growth and learning that may form within a relational classroom, there are infinite number of possible realizations; 4) Releasing means to set free from restraint, confinement, or servitude, it releases themes of courage, strength and perseverance in accomplishing new tasks; 5) Yielding means to give or render as fitting, rightfully owed, or required or to give up, as a practicing school it is the experience we know when we find ourselves in the presence of "divinity". What we may call the divinity differs throughout the world and within particular communions; but the awareness is universal and often characterized as being in the presence of holiness.

These five thematic steps namely Embracing, Awakening, Forming, Releasing and Yielding are among the steps that teachers looked as they respond to the invitation to co-create the relationships of community. The themes of this study are the practical disciplines that can open us as teachers and schools in general to receive these steps for Transcendent Education.

As we look into the future beyond this unique transcendent season of learning in the post pandemic era, we are hopeful we will emerge from our social distances with wisdom and insights that forever improve teaching and learning. In the hope that the channels connecting families and teachers remain open and that we sustain a collective, mutual respect between parents and teachers. The transcendent learning tools and resources can be made available to families in ways that work to meet their unique sets of needs. And we hope that strong relationships remain at the core of the educative community.

"Perspectives on Transcendent Education from Recovery to Renewal"에 대한 토론문

한미야(총신대)

Thank you Dr. Dacanay for your presentation, very creative and insightful.

Your research presents the pedagogy of transcendence, along with the peace theory of which you got the idea during the Corona Pandemic. I do agree with you that when teachers and parents respond to students' both emotional and academic needs, we can expect better academic performance in our classes. You have mentioned that During the Pandemic, further emotional support for students has become apparent. It seems that you have seen some progress in both the emotional and academic aspects of your educational system during the Pandemic.

And you suggested the pedagogy of transcendence and gave us four transcendent indicators. 1) Family engagement is a powerful way to create a sense of mutual respect between families and teachers. 2) The more frequent use of flexible and accessible tools and content at on and offline classes. 3) Fundamental synergy between teachers and students in the teaching scene. 4) Parents' and teachers' partnership in an educational situation.

And I have two questions about these indicators. You said that the corona teaching enabled us to think about these possibilities.

First, during the pandemic period, are parents in the Philippines, in general, participated in the teaching process more than before? Was there any systematic support for the mothers who had to go to work? And what about middle school and high school students? Was parent engagement also a powerful way to create mutual respect between families and teachers? Or is there any difference between school levels?

Second, how could the relationship between teachers and students have become fundamental? In Korea, as far as I know, student-teacher relationships weakened during the pandemic because they can't see each other face to face, every day. There is a saying, Out of sight, out of mind. I wonder what happened in your educational scene. How could it be possible?

<u>2세션 2분과</u>

(국문학)

사회: 박상민(강남대)

제목: 오주리(가톨릭관동대) "김현승(金顯昇) 시의 초월성(超越性) 연구: 칼 바르트(Karl Barthes)의 신학적 관점으로"

토론: 이경희(이화여대)

제목: 김응교(숙명여대) "정지용 「갈릴레아 바다」와 윤동주 「이적」의 갈릴리"

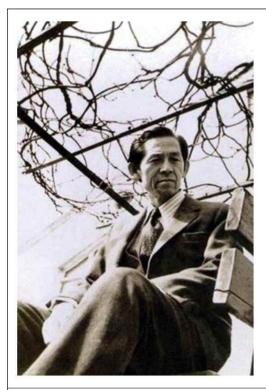
토론: 강동우(가톨릭관동대)

제목: 홍래성(서울시립대) "지성과 영성 그 문지방 사이에서: 이어령의 기독교적 메시지 좇아 읽기"

토론: 곽상인(남서울대)

김현승(金顯昇) 시의 초월성(超越性) 연구: 칼 바르트(Karl Barthes)의 신학적 관점으로

오주리(가톨릭관동대)



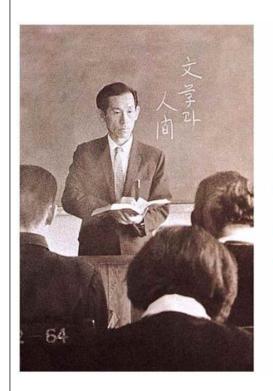
김현숭(金顯昇) 시의 초월성(超越性) 연구:

칼 바르트(Karl Barthes)의 신학적 관점으로

발표자: 오주리(가톨릭관동대 교수)

한국문학과종교학회 '23년 겨울 전국학술대회 문학과 종교에 나타난 초월의 사유

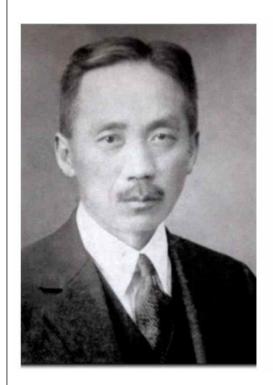




- 김현승(金賢昇, 1913~1975)
- 평양에서 태어나 기독교 목사인 아버지 김창국의 영향으로 신실한 신앙인으로 성장
- 기독교계 학교인 숭일학교, 숭실중학교, 숭실전문학교에서 수학
- 숭일학교 교사, 조선대 교수, 숭전대 교수 역임
- 「쓸쓸한 겨울저녁이 올 때 당신들은」이 양주동(梁柱東)의 추천을 받아 『동아일보』(1934)로 등단함



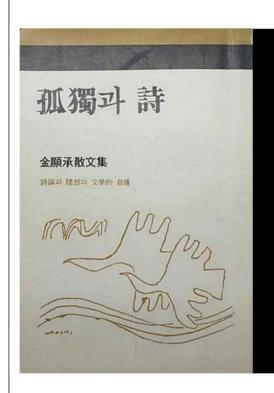
- 제1시집 『김현승시초(金顯承詩抄)』(1957)
- 제2시집 『옹호자(擁護者)의 노래』(1963)
- 제3시집 『견고(堅固)한 고독』(1968)
- 제4시집 『절대(絶對)고독』(1970)
- 전집『김현승전시집(金顯承全詩集)』(1974)
- 유고시집 『마지막 지상(地上)에서』(1977)
- 산문집 『고독(孤獨)과 시(詩)』(1977)
- 문학개설서 『한국현대시해설』(1972)



- 김현승의 시는 한국현대시사에서 기독교적인 신앙시의 정전으로 평가
- 그의 기독교적 신앙시에는 목사였던 아버지 김창국과 광주 YWCA 회장이던 어머니 양웅도의 영향으로 그리스교적인 세계관이 삼투
- 김창국목사:전주최초의세례교인

테이트목사, 해리슨목사 레이놀즈목사 등의 영향받음 평양신학교 졸업 후목사 부임 광주 양림교회 창설

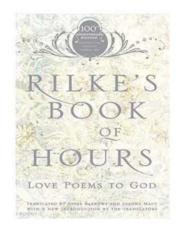
© 뉴스파워



• "신과 신앙에 대한 변혁을 내용으로 한 관념의 세계"를 추구

-김현숭의「나의고독과시」(전집 25)

- 문학사적으로본다면김현숭의신앙시는 릴케(Rainer Maria Rilke)의 영향을 받은것
- 릴케는기도한것을글로옮기면시가 되었다고밝혀.
- 릴케의 『기도시집』(Book of Hours)
- 김현승의시<가을이오는시간> - "지금은릴케의시와자신에/입맞초는 시간...." (전집 50)







- 첫 시집 <<김현승 시초>>의 서정주의 <발>
- "그에게서 기독교 정신은 신약의 고행과 상대 이스라엘적 광취의 선묘한 접선을 이루고 있다. 이것은 조선선 물론, 세계 어느 기독교 시인에게 있어서도 내게 잘 뵈이지 않는 그런 것이다. 박두진 씨가 같이 기독교 정신의 사람이긴 하지만, 그는 구약창세기나 쏘로몬의 아가등에서 우리가보는 상대 이스라엘적 윤기와 광휘에는 길들어 있으나신약적 고행 탐구의 면에는 잘 통해 있지 못 했었다. 비교가선다면 영국의 T.S. 엘리오트 씨가 그에게 가깝기는 할 것이나 에리오트 씨이 간헐적인 파라다이스는 내 생각에는 아무래도 또 아직 희랍류의 황홀감과 너무나 비슷하다.

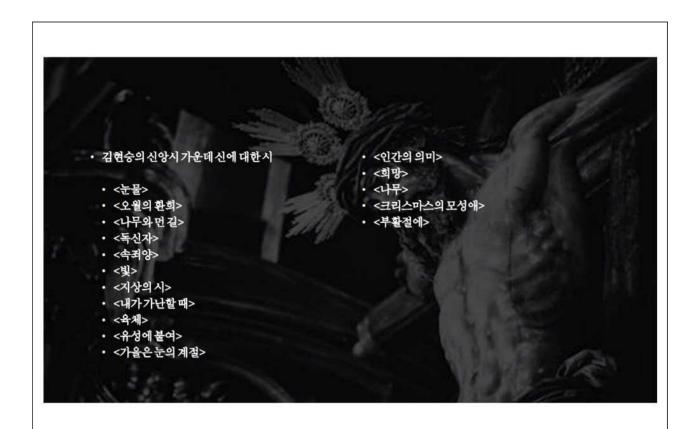
(전집 59면)



- 첫 시집 <<김현승 시초>>의 서정주의 <발>
- 표현 면에 있어서도 이 시초를 숙독해 가니라면 알게 될 일이지만 그가 우리 나라 시의 표현도에 기여해 온 점은 적지 않다. 특히 <u>구도자의 언어를 연설태로서가 아니라,</u> 실제의 지성으로서 수립해 내는 데 있어 그는 많이 독특한 노력을 해오고 있다.

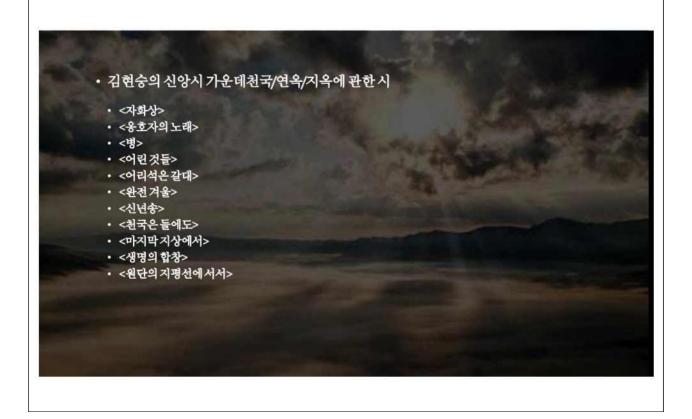
전집59면.







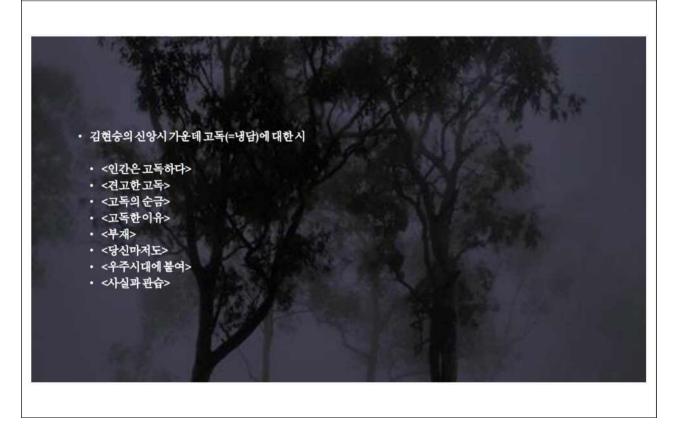










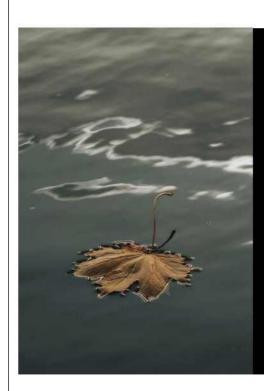


김현승의 시세계

신 천국 무한성 신앙 기도 초월 불신앙 고독 내재

인간 지상 유한성





가을에는 기도하게 하소서...... 낙엽들이 지는 때를 기다려 내게 주신 겸허한 모국어로 나를 채우소서

가을에는 사랑하게 하소서......

오직 한 사람을 택하게 하소서, 가장 아름다운 열매를 위하여 이 비옥한 시간을 가꾸게 하소서

가을에는 호올로 있게 하소서..... 나의 영혼, 구비치는 바다와 백합의 골짜기를 지나, 마른 나뭇가지 위에 다다른 까마귀 같이.

김현승의 <가을의 기도> 전문. (전집 36면.)

- 하나님과의 관계 안에 놓인 인간 행동의 다른 특별한 모습이 기도(Das Gebet)이다.
- 기도는 고백의 바로 옆에 존재한다.
- 기도는 하나님과의 관계 안에 놓여 있는 인 간의 순종에 관한 질문이 이런 구성요소를 간직하고 있다는 관점이다.



칼 바르트, [#]교회교의학 제8권 창조에 관한 교의 제4권』, 박영범, 황덕영 옮김, 대한기독교서회, 2016.128면.

"하나님의 선물로서의기도"와 "인간의 행위로서의기도"로 분류 칼바르트, 「기도』,오성현율김,복있는사람,2017, 5면.



- "가을에는 기도하게 하소서......"
 → 하나님과의 관계 안의 인간
 - → 하나님의 선물로서의 기도
- "오직 한 사람을 택하게 하소서"
- "가을에는 호올로 있게 하소서....."
 → 고백의 존재론

→ 하나님에 대한 순종

김현승의 <가을의 기도> 해석

그것이 비록 병들어 죽고 썩어 바릴 육체의 꽃일지언정, 주여, 우리가 당신을 향하여 때로는 대결의 자세를 지울 수도 있는, 우리가 가진 최선의 작은 무기는 사랑이외다! 그밖에 무엇으로써 인간을 노래 하리이까? 파편 위에 터를 닦는 저들 부귀와 영화이오리이까, 순간에 안식하는 영웅들의 성이오리까, 그밖에 다른 은혜로는 아무런 하욤도 당신은 우릴 위하여 아직 창조하지 않으셨나이다! 그러나 당신은 우리들의 사랑조차 가변의 저를 가르켜, 아침에 맺혔다 슬어지는 이슬을 보라 하시리이다 그러면 주여, 나는 다시 대답하여 이러케 당신을 향해 노래 하리이까! 김현숭의 <사랑을 말함> (전집 29면.) 처음은 이슬이오, 나머지는 광야니이다. 인생의 짧은 하로는......

- 인간이 고백할 때 인간 스스로 하나님을 수신기로 이해한다.
- 고백과 기도는 인간 이성의 근본적인 행위인 하나님에 대한 인식에서 연원한다.
- 인간이 하나님에게 기도하도록 하나님은 인간을 부르신다.
- 기도에서 하나님이 인간을 사랑하고 가엽게 여긴다는 것이 드러난다.
- 인간이 올바로 기도할 때 하나님 앞에서 자유를 얻는다.



칼 바르트, 『교회교의학 제8권 창조에 관한 교의 제4권』, 박영범, 황덕영 옮김, 대한기독교서회, 2016, 129~134면,

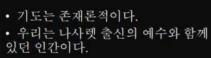
"그것이 비록 병들어 죽고 썩어 바릴 육체의 꽃일지언정,"
 "처음은 이슬이오, 나머지는 광야니이다.
 인생의 짧은 하로는........"
 "주여, 우리가 당신을 향하여 때로는 대결의 자세를 지울 수도 있는, 우리가 가진 최선의 작은 무기는 사랑이외다!"
 → 기도에서 하나님이 인간을 사랑하고 가업게 여긴다는 것이 드러난다.
 "그러면 주여, 나는 다시 대답하여 이러케 당신을 향해 노래 하리이까!"
 → 인간이 고백할 때 인간 스스로 하나님을 수신기로 이해한다.
 →인간이 하나님에게 기도하도록 하나님은 인간을 부르신다.

김현승의 <사랑을 말함> 해석

내 마음은 마른 나뭇가지, 주여,
나의 육체는 이미 저물었나이다!
사라지는 먼뎃 종소리를 듣게 하소서,
마지막 남은 빛을 공중에 흩으시고
어둠속에 나의 귀를 눈뜨게 하소서
내 마음은 마른 나뭇가지,
주여,
빛은 죽고 밤이 되었나이다!
당신께서 내게 남기신 이 모진 두 팔의 형상을 벌려,
바람속에 그러나 바람속에 나의 간곡한 포옹을 두루 찾게 하소서.

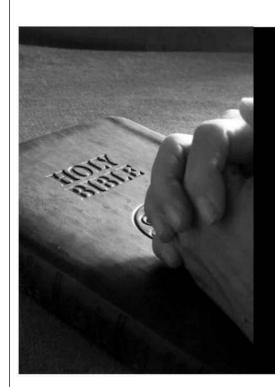








칼 바르트, 『교회교의학 제8권 창조에 관한 교의 제4권』, 박영범, 황덕영 옮김. 대한기독교서회, 2016, 152면.



- 칼 바르트는 주기도를 기도의 모범으로 삼아, 주기도에 담긴 어구와 구절에 담긴 신학적 의미를 새롭게 해석
- 칼 바르트는 하나님의 초월성은 예수 그리스도 안에서, 그의 전능한자비 안에서 실현된다고 주장

칼바르트,『기도』,오성현옮김,복있는사람,2017, 77면.



"나의 육체는 이미 저물었나이다! [중략] 어둠속에 나의 귀를 눈뜨게 하소서" → 영성. 육체가 아닌 이성을 통해 신과 대화. 고백과 기도는 이성으로 하나님을 인식하는 것.

"당신께서 내게 남기신 이 모진 두 팔의 형상을 벌려," → 이마고 데이로서의 인간. 인간의 형상으로 오신 예수. 신학적 존재론

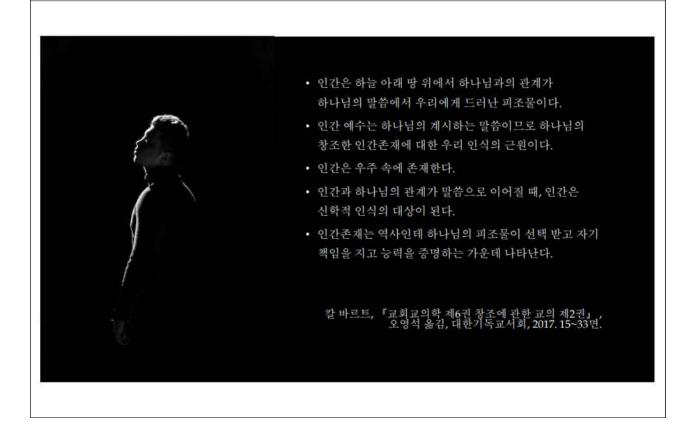
"바람속에 그러나 바람속에 나의 간곡한 포옹을 두루 찾게 하소서."

→ 초월성에 대한 갈망. 초월은 예수 그리스도의 자비 안에서 실현. 하나님의 나라가 임하길 희원.

김현숭의 <내 마음은 마른 나뭇가지> 해석



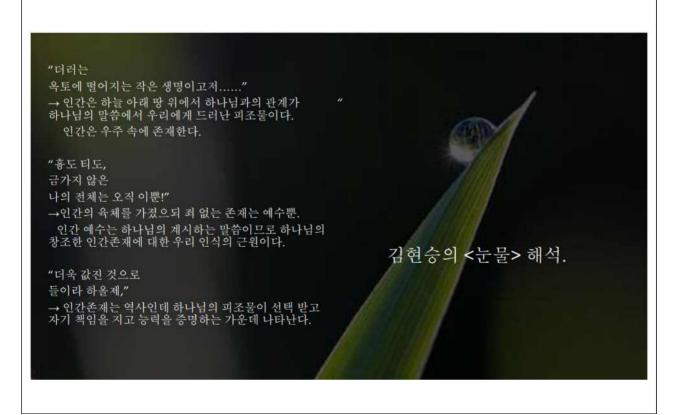
더러는 옥토에 떨어지는 작은 생명이고저...... 흉도 티도, 금가지 않은 나의 전체는 오직 이뿐! 더욱 값진 것으로 들이라 하을제, 나의 가장 나아종 지니인 것도 오직 이뿐! 아름다운 나무의 꽃이 시듦을 보시고 열매를 맺게 하신 당신은, 나의 웃음을 만드신 후에 새로이 나의 눈물을 지어 주시다. 김현승의 <눈물> 전문. (전집 25면.)





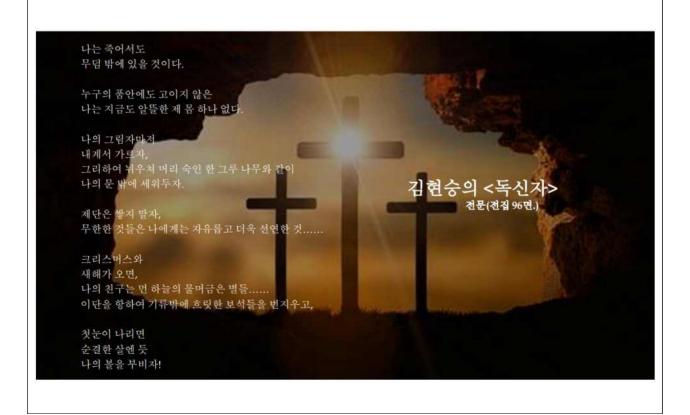
- 인간은 신학적으로 첫째 하나님의 피조물로서의 인간, 둘째, 하나님의 계약 동지로서의 인가, 셋째 영혼과 몸으로서의 인간, 넷재, 시간 속의 존재로서의 인간으로 규정할 수 있다.
- 인간은 그에게 주어진 그의 과거, 현재, 미래의 삶의 정해진 시한 속에 있다.
- 인간 앞에 있었고, 뒤에 있을, 그러므로 그의 존재를 한정하는 자는 영원한 하나님, 그의 창조자 계약의 동지이다. 하나님은 희망이므로 이 희망 안에서 인간은 그의 시간 속을 살 수 있다.
- 끝나가는 시간, 인간의 임박한 종말의 시간은 인간이 존재와 비존재에 대해 사유하게 하고, 불안해 하고, 자신의 존재를 보잘 것 없게 느께게 한다.

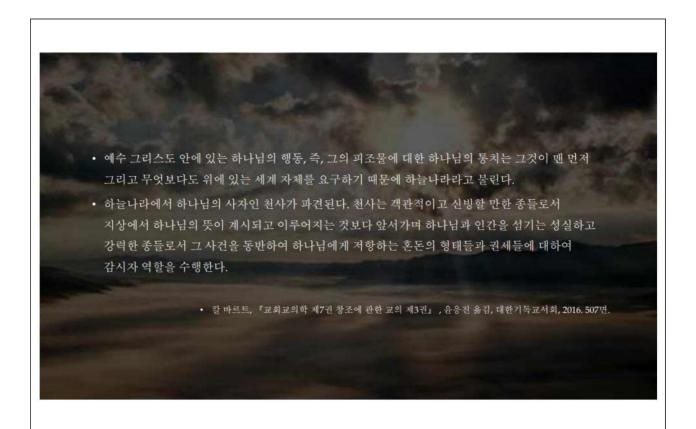
칼 바르트, 『교회교의학 제6권 창조에 관한 교의 제2권』, 오영석 옮김, 대한기독교서회, 2017. 683면.



"아름다운 나무의 꽃이 시듦을 보시고 얼매를 맺게 하신 당신은," → 끝나가는 시간, 인간의 임박한 종말의 시간은 인간이 존재와 비존재에 대해 사유하게 하고, 불안해 하고, 자신의 존재를 보잘 것 없게 느끼게 한다.

"나의 웃음을 만드신 후에 새로이 나의 눈물을 지어 주시다." →인간 앞에 있었고, 뒤에 있을, 그러므로 그의 존재를 한정하는 자는 영원한 하나님, 그의 창조자 계약의 동지이다. 하나님은 희망이므로 이 희망 안에서 인간은 그의 시간 속을 살 수 있다.







- 하나님의 계시는 하나님의 말씀이 인간이 되심으로써 발생하는데, 이 인간이 하나님의 말씀이다. 영원한 말씀의 성육신인 예수 그리스도가 하나님의 계시이다. 이를 통해 하나님은 당신의 자유를 증명한다.
- 인간을 향한 하나님의 자유는 예수 그리스도의 존재이다.
- 예수는 하나님의 피조물로 낮아지심(Kondeszendenz)이다.
- 예수 그리스도께서 현재하는 사건의 하나님의 계시는 인간을 위한 하나님의 시간이다. 이 시간은 구약성서의 입장에서 기대의 시간이며, 신약성서의 입장에서 기억의 시간 또는 증거의 시간이다.
- 예수 그리스도를 통해 인간 안에 '하나님이 현재하신다.'

칼 바르트, 『교회교의학 제2권 하나님의 말씀에 관한 교의 후반부』, 박순경 옮김, 대한기독교서회, 2019, 15~77면.

"나는 죽어서도 무덤 밖에 있을 것이다." → 예수의 부활과 승천. 육신의 죽음의 극복. 하늘나라로서의 예수.

"제단은 쌓지 말자,

무한한 것들은 나에게는 자유롭고 더욱 선연한 것......" → 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 행동, 즉, 그의 피조물에 대한 하나님의 통치는 그것이 맨 먼저 그리고 무엇보다도 위에 있는 세계 자체를 요구하기 때문에 하늘나라라고 불린다.

인간을 향한 하나님의 자유는 예수 그리스도의 존재이다.

"크리스머스와 새해가 오면,"

→ "말씀이 육신이 되셨다."(요한복음 1:14)

성탄절의 비밀은 성령에 의한 예수 그리스도의 잉태 또는 동정녀 마리아로부터의 탄생에 있다. 예수는 하나님의 피조물로 낮아지심(Kondeszendenz)이다.

"첫눈이 나리면 순결한 살엔 듯"

→ 예수 그리스도는 참 하나님이자 참 사람이다

김현숭의 <독신자> 해석

말할 수 있는 모든 언어가 노래할 수 있는 모든 선택된 사조가 소통할 수 있는 모든 침묵들이 속 고갈하는 날, 나는 노래하런다!

모든 우리의 무형한 것들이 허물어지는 날 모든 그윽한 꽃향기들이 해체되는 날 모든 신앙들이 입증의 칼날 위에 서는 날, 나는 옹호자들을 노래하련다!

티끌과 상식으로 충만한 거리여, 모든 사람들이 돌아오는 길을 모든 사람들이 결론에 이른 길을 바꾸어 나는 새삼 떠나런다! 아로사긴 상아와 유한의 층계로는 미치지 못할 구름의 사다리로, 구름의 사다리로, 보다 광활한 영역을 나는 가런다! 싸늘한 증류수의 시대여, 나는 나의 우울한 혈액순환을 노래하지 아니치 못하런다.

날마다 날마다 아름다운 항거의 고요한 흐름 속에서 모든 약동하는 것들의 선율처럼

모든 전진하는 것들의 수레바퀴처럼 나와 같이 노래할 옹호자들이여, 나의 동지여, 오오, 나의 친실한 친구여!

김현승의 <옹호자의 노래> 전문. (전집 155면.)



김현숭의 <옹호자의 노래> 해석

"나와 같이 노래할 옹호자들이여, 나의 동지여, 오오, 나의 친실한 친구여!" → 옹호자는 보혜사 '성령' 하나님

- 아버지와 아들과 영으로서의 하나님의 삼중으로 하나인 주권(Herrschaft)이 삼위일체론의 뿌리이다.
- 스스로 계시하는 하나님은 세 가지 고유한 존재양식에서의 한 분이니, 그 상호 관계들에서 존립하는 바, 아버지, 아들, 그리고 영의 존재양식에서 한 분이며, 주는 당신(das Du)이니, 인간적인 나(das Ich)에게 다가와 하나의 주체로서 결부시킴으로서 하나님으로 계시된다.
- 아버지 하나님은 창조자, 즉, 인간의 현존의 주로서 계시한다.
- 아버지 하나님은 창조자 하나님을 의미한다.(신명기 32:6, 이사야 64:7)
- 성령 하나님은 구원자로서, 인간을 자유하게 하는 주인데, 인간은 그를 받음으로써 하나님의 자녀가 되며, 아버지 하나님과 아들 하나님의 사랑의 영으로서 자기 자신 안에 있었다.
 - 칼 바르트, 『교회교의학 제1권 하나님의 말씀에 관한 교의』, 박순경 옮김, 대한기독교서회, 2020. 432~574면.

넓이와 높이보다 내게 깊이를 주소서, 나의 눈물에 해당하는......

산비탈과 먼 집들에 불을 피우시고 가까운 길에서 나를 배회하게 하소서.

나의 공허를 위하여 오늘은 저 황금빛 열매들마저 그 자리를 떠나게 하소서. 당신께서 내게 약속하신 시간이 이르렀습니다.

지금 기절들을 해가 지는 멋 곳으로 따라 보내소서. 지금은 비둘기 대신 저 공중으로 산가마귀들을 바람에 날리소서. 많은 진리들 가운데 위대한 공허를 선택하여 나로 하여금 그 뜻을 알게 하소서.

이제 많은 사람들이 새술을 빚어 깊은 지하실에 묻는 시간이 오면, 나는 저녁 종소리와 같이 호올로 물러가 나는 내가 사랑하는 마른풀의 향기를 마실 것입니다.

김현승의 <가을의 시> 전문. (전집 52-53)

- 하나님의 말씀의 본질은 첫째, 하나님의 말씀해 오심, 둘째, 하나님의 행위, 셋째, 하나님의 신비로 규정될 수 있다.
- '하나님의 말씀' (Gottes Wort)은 '하나님이 말씀해 오신다' (Gott redet)를 의미한다.
- 하나님이 말씀해 오신다는 것은 첫째, 하나님의 말씀의 영성을 의미한다. 영성은 자연성, 육체성과 구분된다.
- 말씀해 오심은 들음, 이해함, 복종함과 상관관계에 있다.
- 하나님이 말씀해 오신다는 것은 그의 인격성을 의미한다.
- 최고의 진리는 하나님의 말씀하는 인격(Dei loquentis persona)일 때 진리이다.
- 예수 그리스도가 하나님의 말씀이라는 것은 물체존재(Dingsein) 또는 사물존재(Sachesein)와 구별되는 인격존재라는 것을 가리킨다.
- 하나님이 말씀해 오신다는 것은 하나님의 말씀의 목적성(Abschtlichkeit)을 의미한다.
- 하나님의 말씀은 인간의 실존 안에서 인간을 의도한다.
- 창조자로서의 하나님의 말씀은 인간과의 근원적인 관계를 갱신한다.
 - 칼 바르트, 『교회교의학 제1권 하나님의 말씀에 관한 교의』, 박순경 옮김, 대한기독교서회, 2020, 161~ 192면.

- 하나님의 행위로서의 하나님의 말씀은 말을 넘어서서 그 행위로부터 출발하는 주변세계의 변형이다.
- 행위로서의 하나님의 말씀은 첫째, 임의적인 동시성, 둘째, 하나님의 통치권, 셋째, 하나님의 결단을 의미한다.
- 신비로서의 하나님의 말씀은 첫째, 세상성에 있어서 하나님의 신비이고, 둘째, 일방성(Einseitigkeit)에 있어서의 하나님의 신비이며, 셋째, 영성에 있어서의 하나님의 신비이다.
- 하나님의 말씀은 계시에서 하나님 자신이다. 하나님은 계시자, 계시, 계시되어 있음이다.
- 계시는 하나님의 자아현시(Selbstenhüllung)이다.
 - 칼 바르트, 『교회교의학 제1권 하나님의 말씀에 관한 교의』, 박순경 옮김, 대한기독교서회, 2020, 195~409면,

- 하나님의 계시를 회상하는 것은 모든 인간의 실존에 근원적으로 내재하는, 하나님의 계시되어 있음(Offenbarsein)을 현실화하는 것이다.
- 이것은 인간에게 망각된 부분, 즉, 인간 자신에의 무시간적 본질상태 중 가장 중요한 부분, 즉, 영원자 또는 절대자와의 관계성의 발견과 획득이다.
- 성서는 교회가 하나님의 계시를 회상하게 하고, 미래의 계시를 소명하게 하고, 선포로 요청하게 하는 구체적인 매체이다.
- 성서가 곧 하나님의 계시인 것이 아니라, 성서는 하나님의 계시를 증언한다.
- 계시는 본래적으로 하나님의 말씀이다.
- 계시의 참됨(Wahrsein)과 참되게 함(Wahrwerden)은 교회가 계시를 현실적으로 회상할 때 성립하고, 계시에 관한 성서적 증언을 미래의 계시의 현실적인 약속으로서 신 안에서 이룰 때 성립한다.

칼 바르트, 『교회교의학 제1권 하나님의 말씀에 관한 교의』 , 박순경 옮김, 대한기독교서회, 2020, 140~ 165면.

"산비탈과

먼 집들에 불을 피우시고 가까운 길에서 나를 배회하게 하소서." → 행위로서의 하나님의 말씀

"나의 공허를 위하여 오늘은 저 황금빛 열매들마저 그 자리를 떠나게 하소서. 당신께서 내게 약속하신 시간이 이르렀습니다."

→ 하나님의 말씀의 목적성(Abschtlichkeit)

하나님의 말씀은 인간의 실존 안에서 인간을 의도한다.

창조자로서의 하나님의 말씀은 인간과의 근원적인 관계를 갱신한다. "많은 진리들 가운데 위대한 공허를 선택하여 나로 하여금 그 뜻을 알게 하소서."

→ 하나님의 말씀해 오심으로서의 하나님의 말씀 계시의 참됨(Wahrsein)과 참되게 함(Wahrwerden)

"나는 저녁 종소리와 같이 호올로 물러가 나는 내가 사랑하는 마른풀의 향기를 마실 것입니다." → 하나님의 신비로서의 하나님의 말씀 모든 인간의 실존에 근원적으로 내재하는, 하나님의 계시되어 있음(Offenbarsein)을 현실화

김현승의 <가을의 시>해석.

우리의 모든 아름다움은 너의 지붕 아래에서 산다

이름을 부르고 얼굴을 주고 창조된 것들은 모두 네가 와서 문을 열어 준다.

어둠이 와서 이미 낡은 우리의 그림자를 거두어들이면 너는 아침마다 명일에서 빼어 내어 새것으로 바꾸어준다. 나의 가슴에 언제나 빛나는 희망은 너의 불꽃을 태워 만든 단단한 보석, 그것은 그러나 한 빛깔 아래 응결되거나 상자 안에서 눈부실 것은 아니다. 너는 충만하다, 너는 그리고 어디서나 원만하다, 너의 힘이 미치는 데까지...... 나의 눈과 같이 작은 하늘에서는 너의 영광은 언제나 넘치어 흐르는구나!

나의 품안에서는 다정하고 뜨겁게 거리 저편에서는 찬란하고 아름답게 더욱 멀리에서는 더욱 견고하고 총명하게,

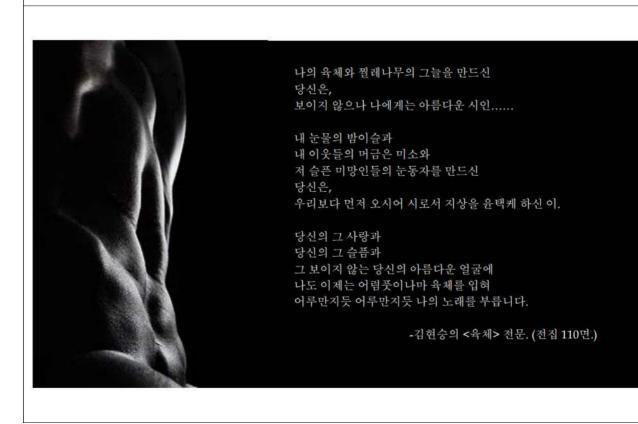
그러나 아직은 냉각되지 않은 아직은 주검으로 굳어져 버리지 않은

너는 누구의 연소하는 생명인가! 너는 아직도 살고 있는 신에 가장 가깝다.

김현승의 <빛> 전문. (전집 100~101면.)

- 신의 완전성은 첫째, 신 자체의 완전성, 둘째, 신의 사랑의 완전성, 셋째, 신의 자유의 완전성에 있다.
- 신의 사랑의 완전성은 신의 은혜와 거룩함, 자비와 의, 그리고 인내와 지혜를 통해 나타난다.
- 신의 자유의 완전성은 신의 일원성과 편재, 항존성과 전능, 그리고 영원과 영광을 통해 나타난다.
 - 칼 바르트, 『교회교의학 제3권 하나님에 관한 교의』, 황정욱 옮김, 대한기독교서회, 2021, 273~470면

"우리의 모든 아름다움은 너의 지붕 아래에서 산다 "너는 충만하다, 너는 그리고 어디서나 원만하다, 너의 힘이 미치는 데까지…… 이름을 부르고 나의 눈과 같이 작은 하늘에서는 얼굴을 주고 너의 영광은 언제나 넘치어 흐르는구나!" 창조된 것들은 모두 네가 와서 문을 열어 준다. → 신의 자유의 완전성 어둠이 와서 이미 낡은 우리의 그림자를 거두어들이면 "너는 누구의 연소하는 생명인가! 너는 아직도 살고 있는 신에 가장 가깝다." 너는 아침마다 명일에서 빼어 내어 → 신의 완전성 새것으로 바꾸어준다." → 신의 사랑의 완전성 김현승의 <빛> 해석.



- 신 인식은 성령을 통해 신의 말씀의 계시의 실행 속에서, 즉, 믿음과 복종 속에서 일어나는데, 신 인식의 내용은 인간이 두려워해야 하는 신의 존재이다.
- 신 인식은 신 앞의 인간에 의해, 그리고 인간 앞의 신에 의해 이루어진다.
- 신 인식에서 인간 앞의 신은 인간이 사랑할 수 있는 자, 인간의 사랑을 받아야 할 존재이다.
- 신 인식의 가능성은 신 편에서는 그 자신이 진리이고 그가 인간에게 성령을 통해 진리로 인식되는 데 있으며, 인간의 편에서는 신의 아들 안에서 성령을 통해 신의 호의의 대상이 되고 신의 진리에 참여하는 것으로 인식되는 데 있다.
- 신 인식의 한계는 신의 인식은 신을 통해서만 이뤄진다는 데 있다.
- 신 존재는 자유 속에서 사랑하는 자이다.

칼 바르트, 『교회교의학 제3권 하나님에 관한 교의』, 황정욱 옮김, 대한기독교서회, 202,11~273면.

- 인간이 자신의 현존재와 존재 형식을 하나님의 창조에 힘입고 있다는 사실을 깨닫는 것은 하나님의 자기증거의 수용, 즉, 예수 그리스도에 대한 믿음 안에서 성취될 수 있는데 그 이유는 그 안에서 창조자와 피조물이 합일되었기 때문이다.
- 창조는 삼위일체 하나님의 첫째 사역이며, 하나님으로부터 구분되는 모든 사물의 시작이다.
- 창조는 시간의 시작이다.
- 계약의 역사는 그리스도 안에서 시작되고 종말을 갖는다. 창조는 계약의 역사의 시작이다.
- 창조자 하나님의 예는 첫째, 선하신 행동으로서의 창조, 둘째, 실현으로서의 창조, 셋째, 칭의로서의 창조가 있다.

칼 바르트, 『교회교의학 제5권 창조에 관한 교의 제1권』, 신준호 옮김, 대한기독교서회, 2015. 13~470면.



"나의 육체와 찔레나무의 그늘을 만드신 당신은,"

→ 창조에 힘입고 있다는 사실을 깨닫는 것은 하나님의 자기증거의 수용,즉,예수 그리스도에 대한 믿음 안에서 성취될 수 있는데 그 이유는 그 안에서 창조자와 피조물이 합일되었기 때문이다.

"보이지 않으나 나에게는 아름다운 시인....."

→ 신 인식은 성령을 통해 신의 말씀의 계시의 실행 속에서, 즉, 믿음과 복종 속에서 일어나는데, 신 인식의 내용은 인간이 두려워해야 하는 신의 존재이다. 신 인식은 신 앞의 인간에 의해, 그리고 인간 앞의 신에 의해 이루어진다.

"그 보이지 않는 당신의 아름다운 얼굴에 나도 이제는 어렴풋이나마 육체를 입혀 어루만지듯 어루만지듯 나의 노래를 부릅니다." →인간이 자신의 현존재와 존재 형식을 하나님의 창조에 힘입고 있다는 사실을 깨닫는 것은 하나님의 자기증거의 수용, 즉, 예수 그리스도에 대한 믿음 안에서 성취될 수 있는데 그 이유는 그 안에서 창조자와 피조물이 합일되었기 때문이다.

-김현승의 <육체>해석

껍질을 더 벗길 수도 없이 단단하게 마른 흰 얼굴

그늘에 빚지지 않고 어느 햇볕에도 기대지 않는 단 하나의 손발

모든 신들의 거대한 정의 앞엔 이 가느다란 창끝으로 거슬리고, 생각하던 사람들 굶주려 돌아오면 이 마른 떡을 하룻 밤 네 삶과 같이 떼어 주며,

결정된 빛의 눈물,

그 이슬과 사랑에도 녹쓸지 않는 견고한 칼날 - 발 딛지 않는 피와 삼

뜨거운 햇빛 오랜 시간의 회유에도 더 휘지 않는 마를 대로 마른 목관악기의 가을 그 높은 언덕에 떨어지는 굳은 열매 쌉쓸한 자양 에 스며드는 에 스며 드는 네 생명의 마지막 남은 맛!

김현승의 <견고한 고독> 전분. (전집 186면.)



- 하나님이 창조한 피조물의 선한 본성에 대해서도 적대적으로 대립하는 무(DAS NICHTIGE)에 의해서 세상사가 위협 받으며 실제 타락하는 일이 발생한다.
- 하나님은 예수 그리스도를 통하여 무를 심판한다.

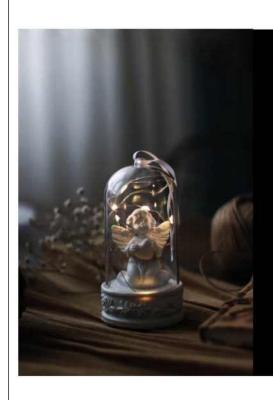
칼 바르트, 『교회교의학 제7권 창조에 관한 교의 제3권』, 윤응진 옮김. 대한기독교서희, 2016. 390면.



- 김현숭은 많은 평자가 그와 견준 키르케고르의 사상과 자신을 확실히 구별
- 키르케고르의 고독은 구원의 갈망으로 이어지지만, 자신의 고독은 구원에 대한 절망이라는 것

김현숭의「나의고독과시」에서.(전집26면.)

"껍질을 더 벗길 수도 없이 단단하게 마른 흰 얼굴" → '무'의 이미지. 신학에서 존재의 근원은 신. 신 존재의 부정으로서의 무. "모든 신들의 거대한 정의 앞엔 이 가느다란 창끝으로 거슬리고," → 최후의 심판자로서의 예수에 대한 회의 김 현 승 의 <견 고 한 고 독 > 해석



모든 것은 나의 안에서 물과 피로 육체를 이루어 가도,

너의 밝은 은빛은 모나고 분쇄되지 않아,

드디어는 무형하리 만큼 부드러운 나의 꿈과 사랑과 나의 비밀을, 살에 박힌 파편처럼 쉬지 않고 찌른다.

모든 것은 연소되고 취하여 등불을 햐아여도, 너만은 물러나와 호올로 눈물을 맺는 달밤......

너의 차거운 금속성으로 오늘의 무기를 다져가도 좋을,

그것은 가장 동지적이고 격렬한 싸움!

김현승의 <양심의 금속성> 전문. (전집 112면.)

• '지상의종교와그종교의신도인간이 만든 것일뿐 아닌가? 신은 양심의 인격화된형태아닌가?'

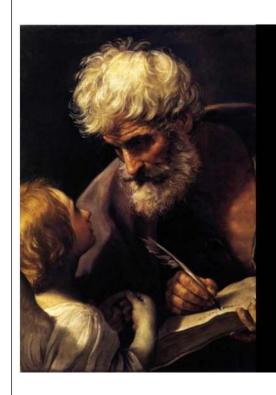
-김현숭의「나의고독과시」중에서.

- 임마누엘칸트의 『이성의 한계 안에서의종교』 와같은사유.
- 참된 종교는 의롭게 된 죄인에 대하여 말할 때만 의미가 있는데, 다시 말해 그리스도교만이 참된 종교이다.
 - 칼 바르트, 『교회교의학 제1권 하나님의 말씀에 관한 교의 후반부』, 박순경 옮김, 대한기독교서회, 2019, 405~406면.





보다 아름다운 눈을 위하여 천사들에 가벼운 나래를 주신 그 은혜로 보다 아름다운 눈물을 위하여 내게는 자욱이 퍼지는 언어의 무게를 주시어, 나의 마음은 지금, 상실의 마지막 잔이라면, 때때로 나의 슬픔을 위로하여 주시는 시는 거기 반쯤 담긴 오오, 지상의 신이여, 지상의 시여! 가을의 향기와 같은 술..... 김현승의 <지상의 시> 전문. (전집 106면.) 사라지는 것들을 위하여 사라지는 것만이, 남을 만한 진리임을 위하여 나의 마음은 지금 저므는 일곱시라면, 시는 그곳에 멀리 비추이는 입다문 창들...... 나의 마음 - 마음마다 로맨스 그레이로 두른 먼 들일 때, 당신의 영혼을 호올로 북방으로 담고 가는 시의 검은 기적-



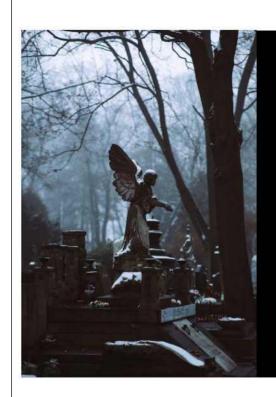
• 초월이란주기도구절중 "하나님의 나라가 임하옵시며"(마태 6:9-12)에 대한 인간의 존재론적 열망

© 귀도 레니의 <복음사가 성 마태오와 천사>



- "하늘에서와같이 땅에서도" 그 구절이 밝음과 어둠의 공존, 세계사와 교회사의 혼합이 아니라고 역설한다.
- 말하자면, 그것은 지상낙원이 가능하다는 모든 교설을 경계하는 것으로 해석될 수도 있다.

칼바르트, 「기도」,오성현옮김,복있는사람,2017,110면.

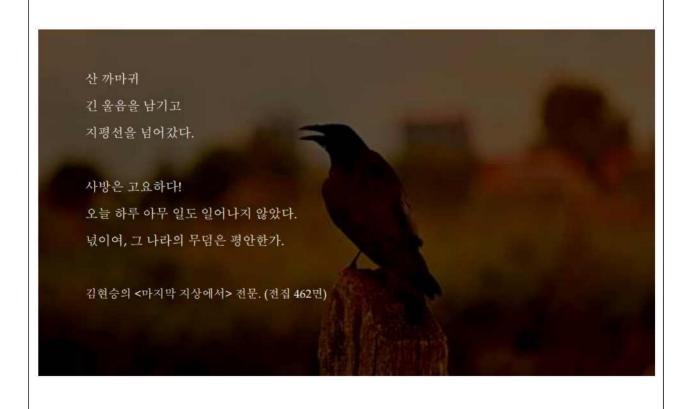


"보다 아름다운 눈을 위하여 보다 아름다운 눈물을 위하여 [중략]

사라지는 것들을 위하여 사라지는 것만이, 남을 만한 진리임을 위하여" → 인간의 유한성을 초월하려는 열망

"천사들에 가벼운 나래를 주신 그 은혜로 내게는 자욱이 퍼지는 언어의 무게를 주시어, 때때로 나의 슬픔을 위로하여 주시는 오오, 지상의 신이여, 지상의 시여!"

- → 아버지의 뜻이 하늘에서와 같이 땅에서도 이루어짐으로써 초월에 이름
- 김현승의 <지상의 시> 해석.



"산 까마귀 긴 울음을 남기고 지평선을 넘어갔다." → 죽음의 암시. 지평선은 천상과 지상의 경계. "사방은 고요하다! 오늘 하루 아무 일도 일어나지 않았다." → 임종의 순간 암시. "넋이여, 그 나라의 무덤은 평안한가." → 하늘 나라에 이름으로써 구원 받고 초월하길 바라던 바를 이름. "마지막 지상" → 인간은 천상에서 와서 지상에 머물다가 다시 천상으로 돌아가는 존재. 천상은 형이상학적 공간. 초월의 공간.



• 결론을 대신하여

- 김현숭의시에는 '신爾'과 '인간',그리고 '천상' 과'지상'이 대조적으로 형상화된다.
- 그렇지만 그의 기도로서의 시는 초월적 존재인 신에 대한 인간의 존재론적 초월 지향성이 강렬하게 드러낸다.
- 역설적으로 김현승은 지상에 존재하는 존재자들의 비극성을 통해 천상으로의 초월지향을 강렬하게 드러낸다고 할 수 있다.

"김현승(金顯昇) 시의 초월성(超越性) 연구: 칼 바르트(Karl Barthes)의 신학적 관점으로"에 대한 토론문

이경희(이화여대)

본 논문은 칼 바르트의 신학적 관점으로 김현승 시의 초월성을 연구한 것입니다. 김현승의 시는, 오주리 선생님이 발표에서 말씀하신 대로 기독교적 신앙시의 정전으로 평가되고 있습니다. 김현승의 시에 대한 기존 연구 문헌을 찾아보니, 기독교적 관점에서 접근한 해석들이 있었습니다. 그럼 점에서 오주리 선생님이 광범위하게 기독교 혹은 기독교신학적 관점이 아니라 칼 바르트의 신학적 관점으로 김현승의 시를 분석하는 것은 의미있는 연구가 될 것으로 보입니다.

그럼 제가 몇 가지 작성한 질문을 드리도록 하겠습니다.

첫 번째 질문입니다. 김현승의 (신앙)시에는 기도의 형식을 띤 작품들이 많고, 본 논문에서는 이러한 '기도로서의 시'를 칼 바르트의 '기도' 개념으로 접근하려는 것입니다. 칼바르트는 기도를 "하나님의 선물로서의 기도"와 "인간적 행위로서의 기도"로 분류한다고하셨습니다. 제 질문은 바르트가 말하는 "하나님의 선물로서의 기도"와 "인간적 행위로서의 기도"에 대한 의미에 관한 것입니다. 아울러 이러한 칼 바르트적 기도의 측면이 김현승의 시에서 어떻게 나타나는가 하는 것입니다. 「가을의 기도」시를 해석하면서 "하나님의 선물로서의 기도"는 설명하셨는데, "인간적 행위로서의 기도"는 설명하지 않아서그 의미를 좀 더 구체적으로 말씀해 주시고, 김현승의 시의 어떤 부분이 그에 해당하는지 설명해 주시기를 부탁 드립니다.

다음으로 본 발표의 의도는 김현승의 시를 기도 개념으로 접근하여 시의 초월성을 구명하는 것이라고 하시면서, 이러한 시에는 인간의 존재론적 초월 지향성이 강렬하게 드러난다고 말씀하셨습니다. 저의 질문은 김현승의 시의 초월성 문제를 칼 바르트의 '기도' 개념을 통해서만 접근하실 수 있는지, 아니면 다른 신학적 측면, 예를 들면 사랑, 섬김과같이 다른 요소들을 통해서도 접근 가능한지 하는 질문입니다. 칼 바르트의 저서 『복음주의 신학 입문』에 보면 신학을 위협하는 요소들로 고독, 의심, 시험 등을 들고 있습니다. 그리고 신학적 작업의 중요한 요소들로 기도 외에 사랑, 섬김, 성서 연구를 들고 있기 때문입니다. 이에 덧붙여서 선생님이 발표하신 김현승 시의 분류(기도, 신, 신앙, 인간의 유한성, 고독 등)에서 사랑, 섬김에 해당하는 시들은 빠져 있는데, 시에서 이런 요소들은 어떻게 나타나는지도 궁금합니다.

다음 질문을 드리겠습니다.

본 논문에서 칼 바르트에 따르면 하나님의 초월성을 "예수 그리스도 안에서, 그의 전능한 자비 안에서 실현된다"고 말씀하셨습니다. 이 초월성에서 눈에 띄는 것은 성부 하나님은 빠져 있는 것입니다. 사실 바르트는 예수 그리스도 중심으로 신학을 체계화한 대표적 신학자로 알려져 있습니다. 이런 바르트의 관점에서 초월성의 정의도 이해됩니다. 다만 궁금한 것은 김현승의 시에서 신의 존재가 어떻게 나타나는지 하는 것입니다. 발표문에서 성령 하나님이 시에 나타나는 부분을 잠깐 언급하셨습니다. 과연 김현승의 시에서 신은 예수 그리스도, 즉 성자 하나님 중심으로 나타나는지, 성부 하나님도 표현되는지 하는 것입니다. 그리고 시에 나타난 신의 존재가 성부 하나님으로 표현될 경우, 그것이 칼바르트가 말하는 예수 그리스도 중심의 초월성에 어떤 방식으로 접근하실 수 있는지 질무 드립니다.

마지막 질문입니다.

칼 바르트의 기도 개념을 언급하면서 그가 주기도(문)을 기도의 모범으로 삼아서 그것에 담긴 어구와 구절에 담긴 신학적 의미를 새롭게 해석해 냈다고 발표하셨습니다. 제 질문은 이 새로운 점이 무엇인가 하는 것입니다. 즉 바르트가 이전의 신학자들과 어떻게 다른 새로운 방식으로 주기도를 해석했는지 아시는 대로 말씀해 주시면 감사하겠습니다.

감사합니다.

정지용 「갈릴레아 바다」와 윤동주 「이적」의 갈릴리

김응교(숙명여대)

1. '갈릴리 바다'와 실존- 서론

정지용(1902~1950?) 시인의 시를 윤동주(1917~1945) 시인이 흠모하며 공부했다는 사실은 널리 알려져 있다. 『정지용 시집』(시문학사)이 1935년에 발행되자 윤동주는 곧 구입한다. 윤동주 시인의 유품으로 남아있는『정지용 시집』(속표지에 쓴 날짜를 보면 '동주장서 1936.3.19'이라고 명확히 쓰여있다. 윤동주가 갖고 있던 『정지용 시집』을 보면 밑줄 치고 "걸작이다" "열정을 말하다" 등 느낌도 적어 놓았다. 당연히 윤동주 시에는 정지용을 사숙(私塾)한 흔적이 나타난다.

예수와 제자들 사이에 갈릴리 바다에서 있었던 일화에 대해 정지용와 윤동주가 각기 쓴 시에 주목하며 이글을 쓴다. 두 편의 시를 이해하려면 먼저 인유(引喩)의 원천이 되는 갈릴리 바다 일화를 살펴보아야 한다.

이 일화가 일어나기 전에 예수는 다섯 개의 떡과 두 마리의 생선으로 오천 명을 먹인 이른바 '오병이어의 이적'을 보였다. 그 믿기 힘든 이적을 행한 뒤에도 예수는 "재촉하사 (자기가) 무리를" 흩어지게 한다. 요한복음에 보면 주목받기를 거부하는 예수의 모습이 묘사되어 있다.

"예수께서 그들이 와서 자기를 억지로 붙들어 임금으로 삼으려는 줄 아시고 다시 혼자 산으로 떠나가시니라"(요한복음 6:15).

설교를 마치고 저녁에 이르자 예수는 나룻배에 누워 잠을 청한다. 황혼이 완전히 사라진 "밤 사경"에 풍랑이 일기 시작한다.

저물매 거기 혼자 계시더니 배가 이미 육지에서 수리나 떠나서 바람이 거스르므로 물결로 말미암아 고난을 당하더라. 밤사경에 예수께서 바다 위로 걸어서 제자들에게 오시니 제자들이 그가 바다 위로 걸어오심을 보고 놀라 유령이라 하며 무서워하여 소리 지르거늘 예수께서 즉시 이르시되 안심하라. 나니 두려워하지 말라. 베드로가 대답하여 이르되 주여 만일 주님이시거든 나를 명하사 물 위로 오라하소서 하니 오라 하시니 베드로가 배에서 내려 물위로 걸어서 예수께로 가되 바람을 보고 무서워 빠져 가는지라. 소리 질러 이르되 주여 나를 구원하소서 하니 예수께서 즉시 손을 내밀어 그를 붙잡으시며 이르시되 믿음이 작은 자여 왜 의심하였느냐 하시고. (마태복음 14:22~32)

험한 풍랑 위로 걸어오시는 예수를 보고 제자들은 "놀라 유령이라 하며 무서워하"고 당황했다. 갈릴리 호수에서 고기를 잡으며 평생 살아온 어부 베드로도 물 위로 걷는 이상한 존재가 다가오니 무서웠던 모양이다. 두려워하는 베드로를 보고 예수는 성경 전체를 꿰뚫는 말, "안심하라. 나니 두려워하지 말라."라는 말을 한다. 성경전체에 흐르는 임마누엘의 일관성이라 할 수 있겠다.

그때 베드로는 "주여, 만일 주님이시거든 나를 명하사 나를 명하사 물 위로 오라 하소서"라고 한다. 베드로 는 바로 전날 낮에 오병이어라는 큰 이적을 보았기에 예수처럼 바다 위를 걸을 수 있다고 믿었을지도 모른다. 여기까지가 정지용와 윤동주가 인유한 원래 이야기다.

과문한 탓인지 이 '갈릴리 일화'를 소재로 쓴 정지용과 윤동주 두 작품을 비교한 연구를 필자는 읽지 못했다. 물론 두 시인에 대한 영향관계나 차이를 분석한 연구들은 그간 많이 축적되어 왔다.

첫째 윤동주 시에 나타난 정지용 시의 영향관계를 분석한 연구들이 있다. 윤동주 시에 나타난 정지용 시의 흔적을 송우혜는 2004년 사계절판 『윤동주 평전』와 2014년 서정시학판『윤동주 평전』에 모두 정지용의 영향을 중요하게 평가하고 있다. 156) 이어 김응교, 157) 이승원 158) 등이 이 시각에서 논문을 발표했다. 가령 정지용이 금강

산을 소재로 한 시를 「비루봉」이라는 제목으로 쓰고, 이어 윤동주도 같은 제목으로 시를 썼다. 정지용의 「띄」와 윤동주의 「슬픈 족속」이 비슷한 경우를 볼 수 있다.

둘째, 정지용과 윤동주의 동시를 비교하는 연구들¹⁵⁹⁾이 계속 발표되고 있다. 이외에 두 시인의 시론을 비교한 강찬모¹⁶⁰⁾의 연구, 두 시인의 죽음의식을 비교한 이승하¹⁶¹⁾의 논문이 있다. '장미'라는 상징을 대상으로 해서 정지용와 윤동주와 윌리엄 블레이크를 비교한 신경숙¹⁶²⁾의 연구도 중요하다.

다만 두 시인의 종교시를 '비교'한 탁월한 연구가 없어 아쉽다. 물론 정지용의 가톨릭에 대한 임화의 비판¹⁶³⁾ 이후 정지용의 종교시에 대한 연구¹⁶⁴⁾는 오랫동안 축적되어 왔다. 윤동주와 기독교에 대한 연구는 모두 검토하기 어려울만치 많다.¹⁶⁵⁾ 요는 정지용과 윤동주, 두 시인을 종교시의 입장에서 '비교'한 연구가 아쉽다는 말이다. 특히 성경에 나오는 예수가 물 위에서 걸었다는 '갈릴리 일화'를 두 시인 모두 썼는데, 이에 대한 비교 연구를 필자는 보지 못했다.

이제 두 작품을 비교해보자. 첫째, 성경에 나타나는 갈릴리 바다 이야기에서 두 시인이 각기 주목한 부분을 생각해 보려 한다. 둘째, 두 시인의 소위 '종교시'에 나타나는 차이를 살펴 보고, 셋째 두 시인이 어떻게 종교를 받아들였는지 살피려 한다.

2. 정지용과 윤동주가 만난 갈릴리 바다

1) 마음 속에 갈릴리 바다 -정지용의 「갈릴레아 바다」

정지용 시 중에「임종」、「갈릴레아 바다」、「별」、「은혜」、「나무」、「불사조」、「승리자 김안드레아」등은 종교적 심성을 담아낸 작품이다. 독실한 가톨릭신자인 아버지 밑에서 성장했던 정지용 시인은 일본 유학 시절엔 개신교 회를 다니던 중 스스로 가톨릭교회를 찾아 세례를 받았다. 이후 시인은 가톨릭신앙을 정신의 최고 지향점으로 삼아왔다. 정지용이 쓴「갈릴레아 바다」를 읽어 보자.

나의 가슴은

조그만 「갈릴레아 바다」.

때없이 설레는 파도는 미(美)한 풍경을 이룰 수 없도다.

예전에 문제(門弟)들은

¹⁵⁶⁾ 송우혜, 『윤동주 평전』(사계절, 2004), 송우혜 『윤동주 평전』(서정시학, 2014)

¹⁵⁷⁾ 김응교, 「윤동주와 『정지용 시집』의 만남 - 윤동주 연구·5」『국제한인문학연구』, 국제한인문학회, 2015.

¹⁵⁸⁾ 이승원, 「정지용 시가 윤동주에게 미친 영향」, 『한국시학연구』, 한국시학회, 2016.

¹⁵⁹⁾ 임윤희, 「정지용·윤동주의 '동심'과 '환상성'에 관한 연구 : 아동문학의 서정장르를 중심으로」, 동국대학교 대학원 석사학위 논문, 2011.

이세란, 「정지용과 윤동주의 동시 및 그 연관성」, 성균관대학교 교육대학원, 2014.

¹⁶⁰⁾ 강찬모, 「정지용과 윤동주 시론 비교 연구」『한국국어교육학회』제82호, 새국어교육, 2009.

¹⁶¹⁾ 이승하,. 「일제하 기독교 시인의 죽음의식 - 정지용·윤동주의 경우」, 『현대문학이론연구』(제11호), 현대문학이론학회, 1999. 12.

¹⁶²⁾ 신경숙, 「장미의 상호텍스트성: 윤동주의 「薔薇病들어」, 정지용의 「카페 프란스」, 윌리엄 블레이크의 「병든 장미」」, 『비교문학』, 58권, 한국비교문학회, 2012.

¹⁶³⁾ 임화, 「가톨릭 문학 비판」, 『조선일보』, 1933.8.11.~8.18. (임화문학예술전집 편찬위원회 편·신두원 책임 편집, 『평론·1』소명출판, 2009. 재수록)

¹⁶⁴⁾ 김윤식, 「가톨릭시즘과 미의식」, 『한국근대문학사상사』,일지사, 1973.

김영미, 「가톨릭시즘과 절대타자를 향한 열망」, 『정지용 시와 주체의식』, 태학사, 2015.

오주리, 「정지용 가톨리시즘의 역사적 재난에 대한 대응」, 『문학과 종교』, 한국문학과종교학회, 2018.

¹⁶⁵⁾ 학술연구정보서비스(RISS)에서 '윤동주 기독교'라는 키워드로 검색하면, 학위논문에 102종, 국내학술논문에 126종이 나온다.

잠자시는 주를 깨웠도다.

주를 다만 깨움으로 그들의 신덕(信德)은 복되도다.

돛폭은 다시 펴고 키는 방향(方向)을 찾었도다.

오늘도 나의 조그만 「갈릴레아」에서 주(主)는 짐짓 잠자신 줄을-.

바람과 바다가 잠잠한 후에야 나의 탄식(歎息)은 깨달었도다.

- 정지용,「갈릴레아 바다」,(『가톨릭靑年』4호, 1933.9) 전문

제목이 말하듯, 이 시는 갈릴리 바닷가에서 있었던 예수와 제자들의 이야기가 담겨 있다. 정지용이 제목을 갈릴리가 아니라, '갈릴레아'라고 쓴 것은 갈릴라이아스($\Gamma\alpha\lambda$ $\lambda\alpha$ α)라는 고대 희랍어 원어 발음에 가깝다.

1연에서 시인은 스스로 "나의 가슴은 / 조그만 갈릴레아 바다"라고 썼다. 여기서 '갈릴레아 바다'는 정지용이 헤쳐나갈 실존적 공간을 뜻한다.

사실 갈릴리 바다는 작은 공간이 아니다. 갈릴리(Galilee) 호수는 해수면보다 210미터나 낮은 곳에 있는 특이한 민물 호수이다. 남북으로 21킬로미터, 동서로 약



210미터나 낮은 곳에 있는 특이한 민물 호 자료72·헐몬산과 갈릴리 호수 (출전:BLBLIA, https://biblia.co.il/front/)

12킬로미터 정도로 기다랗고, 제일 깊은 곳은 약 43미터로 바다처럼 보일만치 거대한 호수(자료.1)이다. 호수를 따라 평균 높이 천 미터에 가까운 감람산 등이 줄지어 있다.

갈릴리 호수 북동쪽 50킬로 미터쯤에, 사시사철 만년설에 덮여 있는 2.769미터에 이르는 헐몬산이 있어, 헐 몬산에서 내려오는 민물이 채우져 호수를 이루었다. 호수지만 너무도 넓어 '갈릴리 바다'라고도 부른다. ¹⁶⁶⁾

낮에는 따스한 갈릴리 호수가에서 차가운 혈몬산 쪽으로 바람이 분다. 따뜻한 공기에 차가운 쪽으로 가는 것을 이용하여 예수는 낮은 바다 쪽에서 산 쪽에 앉은 군중에게 말씀을 전했다. 자연의 음향시설을 이용한 것이다. 차가운 시베리아 바람이 따뜻한 한반도 남쪽으로 불어 내려오듯이, 밤에는 호수의 뜨거운 공기는 차가운 혈몬산으로 오른다. 반대로 혈몬산에서 차가운 공기가 비탈을 타고 세차게 내려가면서, 호수 표면의 뜨거운 공기와 부 닥쳐 일대 돌풍을 일으킨다. 남북으로 본 팔레스틴의 종단면을 보면(자료.2),167) 높은 혈몬산과 낮은 갈릴리 호수를 한 눈에 볼 수 있다.

어부들에게는 생존의 터전인 갈릴레아 바닷가에서 말씀을 전한 예수는 제자들과 배를 타고 갈릴리 바다를

¹⁶⁶⁾ 갈릴리 호수에 대해서는, 요하난 아하로니 외, 문창수 옮김, 『아가페 성서지도』(아가페출판사, 1991) 등의 정 보를 참조해서 소개한다.

¹⁶⁷⁾ 이원희 신현주, 『성서속의 역사와 지리』(기독교문사, 1991) 등 참조.

건너갔다. 중간에 큰 광풍이 일자 제자들은 공포에 떨었다.

갈릴리 호수에 파도가 일어 광풍이 부는 상황을 정지용은 "때없이 설레는 파도"라고 표현 했다. 광풍이 치는 것이 아니라, "설레는"이라고 쓴 것은 이후에 이어질 깨달음을 의미한다. 낮에 는 잔잔하고 아름답게만 보였던 갈릴리 호수는 이제는 아름답지 않고 공포스럽다. 정지용은 "미 (美)한 풍경" 곧 아름다운 풍경을 "이룰 수 없도다."라고 썼다. 단



자료73. 남북으로 본 팔레스틴의 종단면

순히 아름다운 풍경이 아니었다는 말도 되지만, 아름다움[美學]을 넘어 신앙[信德]이 무엇인지 깨닫는 순간이라는 의미일 것이다.

스승 아래에서 배우는 제자를 일컫는 문제(門弟)는 잠자는 예수를 깨워 우리가 위험하다고 애원한다. "주를 다만 깨움으로 /그들의 신덕(信德)은 복되도다."에서 신덕(信德)은 천주교의 교리인 신학삼덕(神學三德) 혹은 향주삼덕(向主三德) 중 하나다. '믿음', '희망', '사랑'이라는 삼덕(三德)은 인간적인 기준인 윤리나 법보다 삼덕이 인간을 하느님 구원으로 이끌 수 있다고 가톨릭에서는 믿는다. 세 가지 덕을 또 다른 이름으로 '향주덕'(向主德) 혹은 '향주삼덕'(向主三德)이라고 부른다.

향주덕은, 신자들이 하느님의 자녀로서 행동하여 영원한 생명을 누릴 자격을 얻을 수 있게 하려고 하느님께서 그들의 영혼에 불어넣어 주시는 것이다. 향주덕은 인간의 능력 안에 성령의 현존과 활동을 보증한다. 향주덕에는 세가지가 있는데 <u>그것은 믿음과 희망과 사랑이다.</u> ¹⁶⁸⁾

이 시에서 갈릴레아 바다는 화자의 마음에 있다. 화자의 마음이 곧 갈릴리 바다다. 마음이 불안하여 폭풍이일고 파도가 칠 때, 화자는 자신의 마음 속에서 잠자고 있는 주님을 깨운다. 주님은 다시 삶의 중심이 된다. 마음에 주님을 모신 신덕(信德)을 가진 자는 행복하다는 뜻이다.

'나'의 마음에 있는 "오늘도 나의 조그만 「갈릴레아」에서" 나는 방황하고 절망했지만, 바로 그 작은 마음 속에 "주(主)는 짐짓 잠자신 줄을" 깨달았다는 말이다. 주님이 마음 속에 계시니 화자는 더 이상 공포에 흔들릴 필요가 없다. 거친 파도가 몰아치고 금방이라도 큰 시련이 있겠지만, 갈릴레아 바다에 잠자고 있는 있는 주님을 깨우면 겁날 것이 없다는 말이다. 따라서 포기하여 정박해 있던 마음의 "돛폭은 다시 펴고" 절망하고 어디로 갈지 몰랐던 화자의 "키는 방향(方向)을 찾었도다."고 고백하는 것이다.

결국 화자는 "오늘도 나의 조그만 「갈릴레아」에서" 곧 자기 마음 속에서 "주(主)는 짐짓 잠자신 줄을-" 깨닫는다. 예수가 바람을 꾸짖어 풍랑이 "바람과 바다가 잠잠한 후에야", 죽음의 공포에 겁먹었던 제자들이 평안을 찾듯, 시의 화자는 자신이 얼마나 부족한 인간인지 "나의 탄식은 깨달었도다"라며 깨닫는다.

정지용이 종교시를 많이 발표하던 1930년대에 발표한 작품이다. 정지용은 1933년부터 1935년 사이에 『가톨릭靑年』의 편집 실무와 원고 작성을 맡았는데, 1933년 9월에 이 작품을 발표한다.

2) 고통과 마주하는 참말이적 - 윤동주의「이적」

윤동주 시의 기반이 기독교라는 사실은 윤동주 연구에 늘 따라 붙는 관행이다. 기적 혹은 계시(啓示)란 절대자가가 인간에게 주는 특별한 선물이다. 윤동주의 「이적」을 읽어보자.

¹⁶⁸⁾ 한국천주교중앙협의회 엮음, 『가톨릭 교회 교리서』, 한국천주교중앙협의회, 2008. 1813항.

발에 터분한 것을 다 빼여 바리고 환혼(黃昏)이 호수(湖水)우로 걸어오듯이 나도 삽분 걸어 보리 잇가?

내사 이 호수(湖水)가로 부르는 이 없이 불리워 온것은 참말이적(異蹟)이외다。

오늘따라 연정(戀情), 자홀(自惚), 시기(猜忌),이것들이 작고 金메달처럼 만저 지는구려

하나、내 모든것을 여념(餘念)없이、 물결에 써서 보내려니 당신은 호면(湖面)으로 나를 불려내소서。

―윤동주,「이적(異蹟)」1938.6.19. 전문

「새로운 길」(1938.5.8.)을 쓰며 대학생활을 시작했지만 윤동주에게 현실은 쉽지만은 않았다. 해바라기 얼굴을 한 누나들이 "해가 금방 뜨면 공장에"(「해바라기 얼굴」, 1938 추정) 가야 하는 피곤한 현실을 목도한다. 어려운 현실 앞에서 윤동주는 「이적」을 쓴다.

갈릴리 호숫가에 가기 전에 그는 "발에 터분한 것을 다 빼여(빼어) 바리고(버리고)" 왔다고 한다. 마치 모세가 호렙산에서 십계를 받을 때 신발을 벗었듯이 윤동주는 터분한 것, 그러니까 더럽고 지저분한 것, 개운치 않고 답답하고 따분한 것을 버리고 호숫가 앞에 섰다.

1연 끝의 "~보리이까", 그리고 마지막 행의 "나를 불러내소서"라는 구절에서 보듯 전체적으로 기도의 형식으로 쓰여 있다. 1연의 "황혼(黃昏)이 호수(湖水) 위로 걸어오듯이/ 나도 사뿐사뿐 걸어보리이까"라는 구절은 당연히 파도치는 갈릴리 호수 위를 걸어오는 예수를 보고 자신도 걸어 보려 했던 베드로의 이야기를 연상하게 한다. 물 위를 걷는다는 것은 큰 이적이다. 놀랍게도 윤동주는 2연에서 그런 이적을 말하지 않는다. "부르는 이 없이/ 불리어 온 것은/ 참말이적(異蹟)이외다."

이 시에서 놀라운 것은 윤동주는 마태복음에 나타나는 사건을 두려움으로 과장하지 않았다는 사실이다. 비교컨대 화가 렘브란트는 <갈릴리 바다의 폭풍>(1633, 자료3)이라는 제목으로 이 사건을 그림으로 그렸다. 빈센트 반 고흐 등의 그림을 좋아하던 윤동주¹⁶⁹⁾가 이그림을 봤을 거라는 증거는 없지만, 고흐가 렘브란트를 가장 많이 언급했다는 사실을 참조하며, 이 일화에 대한 이해를 돕기 위해 인용하다.

당시 바다를 건너 새로운 원양 무역을 개척해 나가던 네덜란드



The Storm on the Sea of Galilee by Rembrandt(1633)

자료74. 렘브란트 그림 〈갈릴리 바다의 폭풍〉(1933)

¹⁶⁹⁾ 김응교, 「반 고흐와 윤동주의 감자, 해바라기, 자화상」, 『한국문학이론과 비평』96호, 한국문학이론과비평 학회, 2022.

와 덴마크 사람들에게 폭풍 속에서 난파하지 않고 살아남는 일은 매우 중요했다. 렘브란트는 판매가 잘 되는 그림은 제자들을 시켜 몇 장이고 복제품을 만들어 팔았다. 풍랑 속에서 살아남기를 바라기에 선박이나 지도에 바다를 지배하는 괴물을 그려 넣기도 했다. 당황한 표정이 역력한 제자 열두 명의 중앙에 누워 있는 예수는 평안해보인다. 풍랑을 이겨낸 예수와 함께 있는 제자들을 그린 이 그림은 항해 나가는 선원이나 그 가족에게 평안을 주는 그림이었다.

베드로는 물 위를 걷는 이적을 원했다. 물 위를 걸었다면 이후 간증으로 그 기적을 찬양했겠다. 그런데 윤동 주가 보는 기적은 전혀 다르다. 윤동주는 그저 호숫가에 불리어 온 것이 "참말 이적"이라고 한다. 풍랑 치는 고 통 앞에 서 있는 것이 기적이라는 말이다. 지금까지 살아온 일상 자체가 "참말 이적"인 것이다.

"내사"는 나야, 나아가 나와 같은 것이라는 겸손의 표현이겠다. "내사"라는 의미는 나처럼 부족한 존재가 부르는 이도 없는데 이 호숫가로 불리어 온 것이 "참말 이적"이라는 것이다. 가령 상상치도 못했던 순간을 경험하는 특별 계시(special revelation)와 햇살이나 공기 속에서 살아가는 일반 계시(general revelation)를 구분한다면, 일상 속에서 느끼는 일반 계시를 윤동주는 '참말 이적'이라고 한다.

윤동주는 이 시에서 여성에 대한 연정(戀情), 자기도취(自惚), 남에 대한 시기(猜忌) 따위의 고민을 열거한다. 본래 원고를 보면 자긍(自矜), 시기(猜忌), 분노(憤怒)라고 쓰여 있는데, 분노를 지우고 맨 앞에 '연정'을 써넣었다. 분노보다 윤동주에게 심각했던 유혹은 연정이었던 모양이다.

자홀(自惚)이란 자기도취다. 황금의 지식을 탐하는 욕망, 그것이 그에게 자기도취였을까. 그가 억제할 수 없는 지식욕을 갖고 있었다는, 그 일에 도취되어 있었다는 것을 확인할 수 있다.

이런 것들이 오늘따라 "금(金)메달처럼 만져"진다고 한다. 그런데 바로 그 금메달 같은 욕망들을 "내 모든 것을 여념(餘念) 없이/ 물결에 써서 보내"겠다고 한다. 마음속의 욕망을 씻어 버릴 수 있을 '참말 이적'을 경험한 다는 생각이다. 그는 이미 이적을 체험한 상태이다.

「이적」을 썼던 원고지의 구석에는 "모욕을 참아라"(자료4)라는 메모가 있다. 이 메모가 바로 옆자리에 이어 쓴 「아우의 인상화」와 관련되어 있다고 보기는 어렵다. 따라서 「이적」과 연관하여 고난을 마주하겠다는 능동적 다짐으로 읽힌다. 기독교의 핵심은 고난을 벗어나는 것이 아니라, 고난을 마주하며 이겨내는 것1700이다.

결국 "당신은 호면으로 나를 불러 내소서"라는 표현은 수 동과 능동 모두로 해석할 수 있겠다. 그리고 수동이든 능동이든 "내게 준험한 산맥이 있다"(「이적」)는 깨달음과 비슷한 다짐의 표현이다.

윤동주가 '갈릴리 사건'을 인유한 「이적」은 정지용의 시로부터 5년 뒤에 나온다. 정지용의 「비로봉」이나「띄」를 읽고 윤동주가 「비로봉」「슬픈 족속」을 쓴 흔적이 명확하듯이, 「이적」도 정지용의 「갈릴레아 바다」를 보고 쓰지 않았을까. 이런 의문에 대해 친구였던 이상섭 교수는 참조할만한 증언을 내놓았다.

스물한 살, 이제 대학에 입학하고 두 달 보름이 지난 어느

The state of the s

자료75. 「이적」을 쓴 마지막 면에 쓰여 있는 「모욕을 참어라」

날, 윤동주는 문득 호숫가에 서 있는 자신을 발견한다. 물론 관념의 호숫가이겠지만, 영문학자 이상섭 교수의 글을 보면 실제로 지금의 홍익대 근처에 큰 연못이 있었다고 말한다. 그 물가에서 동주가 시를 썼을 가능성도 있다고 한다.

당시 연희의 숲은 무척 우거져서 여우, 족제비 등 산짐승이 많았고, 신촌은 초가집이 즐비한 서울(경성) 변두리 어

¹⁷⁰⁾ 쇠얀 키르케고르, 이창우 옮김, 『고난의 기쁨』, 카리스아카데미, 2022.

디서나 볼 수 있던 시골 마을이었고, 사이사이에 채마밭이 널려 있었고, 지금의 서교동 일대(1960년대까지 '잔다리'라고 했다)에는 넓은 논이 펼쳐 있었다. 지금의 홍대 앞 신촌 전화국 근처에 아주 큰 연못이 있었는데 1950년 대에도 거기서 낚시질 하는 사람들이 많았다. (…) 윤동주가 묵던 기숙사에서 잔다리의 연못까지는 약 30분 거리, 거기서 10여 분 더 걸으면 강가(서강)에 도달했다.

아마도 1938년 초여름 어느 황혼녘에 그는 잔다리의 그 연못가로 산보를 나왔다가 순간적으로 놀라운 경험을 한 것 같다. ¹⁷¹⁾

실제 호숫가에서 썼는가 아닌가 하는 점보다 중요한 것은 윤동주가 쓰고자 했던 생각이겠다. 많은 목회자들이 "안심하라. 나니 두려워하지 말라"(27절)에 강조점을 두어 이 성경 구절을 설교하곤 한다.

윤동주에게 이적은 첫째 일상 속에서 느끼는 무한한 영원회귀(니체)이며, 메시아적 순간(발터 벤야민)과 비슷했다. 둘째 그 이적은 연정, 자홀, 시기 등을 버릴 때 가능하다. 그 순간이 윤동주가 느꼈던 '현현(epiphany)'의 순간이었던 것이다. 그리고 "내게는 준험한 산맥이 있다"(「사랑의 전당」)는 다짐과 '참말이적'의 힘으로 "행복한 예수 그리스도"(「십자가」)에게로 다가서기 시작하는 청년, 대학교 1학년 때 윤동주의 모습이다.

자신의 연정과 자기도취와 시기심을 버리는 순간이 기적을 체험하는 순간이 아닐까. 시련을 당하겠다는 의미의 표출이며 능동적인 다짐으로도 볼 수 있다. 이러한 능동성은 이후 "행복한 예수 그리스도에게/처럼/십자가가 허락된다면"(「십자가」) 모가지를 드리우고 피 흘리겠다는 순교자적인 결단에 다가간다.

3. 정지용과 윤동주의 실존 의식

두 편의 시를 분석하면서 실존주의적인 자아성찰이 공통적인 주제로 보인다. 바다를 실존의 배경으로 보는 것은 헤밍웨이는 소설『노인과 바다』(1952)에서도 잘 볼 수 있다. 헤밍웨이는 인간을 바다에서 '홀로'(alone) 투쟁하는 실존으로 비유했다. 주인공 노인은 "멕시코 만류에서(in the Gulf Stream)" 작은 배를 '홀로' 타고 있다. 인간은 누구나 망망대해에서 조각배(skiff)를 타고 홀로 존재한다. 이 소설은 처음부터 끝까지 광활한 바다에서 '홀로' 청새치와 상어떼의 습격에 맞서 싸우는 인간 운명에 관한 이야기다. '홀로'라는 부사는 고독한 실존주의를 표현한 이 소설의 주제를 첫 문장에서 정확히 표현하는 단어다. 이제 정지용과 윤동주, 두 시인이 '홀로' 실존을 생각할 때 가장 중요한 '죽음'을 어떻게 생각하는지 살펴보자.

1) 내면적 실존의식- 정지용「불사조」

정지용의 작품세계를 세 단계로 나눈다면 「카페 프란스」 같은 초기 이미지즘¹⁷²⁾, 그리고 그 다음 단계가 중 기 종교시로 대표적인 작품이 바로 「불사조」다. 후기시는 「장수산·1」 같은 후기 전통자연시라고 볼 수 있겠다. 「불사조」는 정지용의 종교시의 특징을 잘 보여준다.

비애! 너는 모양할 수도 없도다. 너는 나의 가장 안에서 살었도다.

너는 박힌 화살, 날지않는 새, 나는 너의 슬픈 울음과 아픈 몸짓을 지니노라.

너를 돌려보낼 아모 이웃도 찾지 못하였노라. 은밀히 이르노니-「행복」이 너를 아조 싫여하더라.

너는 짐짓 나의 심장을 차지하였더뇨?

¹⁷¹⁾ 이상섭, 『윤동주 자세히 읽기』、 한국문화사, 2007, 124면

¹⁷²⁾ 김응교, 「정지용의 <카페·프란스>와 타자로서의 일본」, 『한국어와 문화』, 한국언어문화학회, 2019.

비애! 오오 나의 신부! 너를 위하야 나의 창과 웃음을 닫었노라.

이제 나의 청춘이 다한 어느날 너는 죽었도다. 그러나 너를 묻은 아모 석문(石門)도 보지 못하였노라.

스사로 불탄 자리에서 나래를 펴는 오오 비애! 너의 불사조 나의 눈물이여!

- 정지용, 「불사조(不死鳥)」(1934.3) 전문.

"비애! 너는 모양할 수도 없도다."에서 '모양'이 무슨 뜻인지 명확하지 않다. 여기서 '너'는 '비애'(悲哀)인데, 그 "너는 나의 가장 안에서 살었도다."라고 하니, 화자의 마음 가장 깊은 곳에 비애, 곧 슬픔이 가득한 상황이다.

화자의 마음에는 비애가 화살처럼, 날지 못하는 새처럼 박혀 있다. 당연히 행복은 비애를 아주 싫어한다. 그비애는 어느새 모른 척 짐짓 화자의 심장을 차지한다. 다만 비애는 곧 "나의 신부"이다. 신부라고 표현한 것을 볼 때, 비애는 부정적인 것만은 아니다. 비애에 가득한 화자는 외부로 향하는 창문을 닫았고, 웃지도 못한다.

어느날 비애는 "나의 청춘이 다한 어느날 너는 죽었"다고 한다. 너를 묻은 "석문(石門)도 보지 못하였노라." 라고 하니, 아직도 내 마음 깊은 곳에는 슬픔이 살아 있는 것이다. 화자는 자기 영혼에서 영원히 사라지지 않는 비애를 "불사조"라고 명명하고, "나의 눈물이여!"라며 탄식한다.

인간의 숙명적인 비애를 영원히 거부할 수 없는 눈물이며 불사조로 표현한 작품이다. 정지용의 비애는 영원히 벗어날 수 없는 숙명일까. 그의 첫 시집 『정지용 시집』(시문학사, 1935) 4부에는 「불사조」가 맨 앞에 실려 있고 모두 9편의 신앙시가 실려 있는 순서에서 그 힌트를 얻을 수 있다. 시론 「시의 옹호」에서 그는 "시가 은혜로받은 것일바에야 시안(詩眼)도 신(神)이" 주신 것이며, "최상의 정신적인 것"이 신앙이며, "신앙이야말로 일용할신적(神的) 양도(糧道)가 아닐 수 없다"173)고 썼다. 그의 종교시는 초기 모더니즘의 시와 후기 산수시(山水詩) 사이에 있다. 시집을 편집할 때, 시인은 누구나 시 한 편 한 편뿐만 아니라, 시와 시 사이의 이음과 울림을 생각한다. 『정지용 시집』4부의 순서로 볼 때, 「불사조」에서 영원히 사라질 것 같지 않은 화자의 비애는 이후에 실리는 8편의 시「나무」、「은혜」、「별」、「임종」、「갈릴레아 바다」、「그의 반」、「다른한울」、「또 하나 다른 태양」을 통해 구원에 이르는 과정으로 보아야 할 것이다.

아쉽게도 정지용의 종교시는 후한 평가를 얻지 못했다. 그의 종교시는 그의 다른 시와 비교할 때 단순하다. 성서를 배경으로 하는 형이상학은 있으나, 식민지 사회와 연관된 현실적인 구도자적 자세는 보기 힘들다. 정지용의 종교시를 처음 비판한 이는 임화(1908~1953)였다. 임화는 가톨릭을 기본적으로 '중세적 암흑의 종교인 구교(舊敎)'게다가 "18, 9세기에 약탈자의 식민지 점거에 있어 가톨릭교가 얼마나 용감하였는가"174)라며 제국주의 침략의 첨병이었던 사실, 로마 가톨릭이 무쏠리니 파시즘과 협력하는 사실 등을 비판한다. 당연히 정지용 등 조선문단의 가톨릭시즘에 대해, 신구교를 막론하고 비판적일 수밖에 없다.

『카톨릭청년』지를 중심으로 제창되는 '가톨릭'이요 작가인 문학에 대한 요구는 전에 보던 바의 기독교 와 문학의 결부의 기도와는, 그것이 명확한 실패의 운명의 신 앞에 놓여 있다는 의미에서는 동일한 것이니...(중략)...., 가톨릭시즘문학 제창자 또는 그 활동적 작가의 대부분이 정신적 파산한 소부르주아 작가라는 점은 심히 교훈적이다. 『카톨릭청년』지에서 활동하고 있는 시인들의 작품을 보면 그 대부분이일시 현대에 있어 가장 순수한 문학 경향이라고 자칭하던 쉬르레알리즘적 경향을 직접으로 혹은 간접으로 통과해온 사람들이라는 것을 일목요연하다. 또 그들 가운데는 '몽환(夢幻)에의 추구'의 경향이 신에 대한 절대적 신앙의 경향과 합일되어 있는 것을 볼 수가 있다. 175)

¹⁷³⁾ 정지용, 「시의 옹호(擁護)」, 『문학독본』, 박문출판사, 1948. 204~214면.

¹⁷⁴⁾ 임화, 「가톨릭 문학 비판」, 『조선일보』, 1933.8.11.~8.18. (임화문학예술전집 편찬위원회 편·신두원 책임 편집, 위의 책. 271면)

¹⁷⁵⁾ 임화, 「가톨릭 문학 비판」, 『조선일보』, 1933.8.11.~8.18. (임화문학예술전집 편찬위원회 편 · 신두원 책임

임화는 『카톨릭청년』지를 중심으로 한 작가들이 '정신적 파산한 소부르주아 작가'이고 이들이 쓴 시는 '몽 환(夢幻)에의 추구'에 갇혀 있다고 차갑게 비판한다.『카톨릭청년』에 시인 이상, 신석정, 김안서, 유치환, 이병기, 소설가 이태준, 박태원, 김동리 등이 글을 발표했다. 가톨릭 신자가 아닌 작가들 작품도 발표할 수 있는 기회를 준 주간인 정지용 시인의 이름을 임화가 쓰지 않은 것은 아예 거론할 필요가 없다는 일종의 무시일 것이다. 임화의 글에 열흘이 지나지 않아 "임화 이십(이십대-인용자) 청년에게 교육할 호의는 없느뇨?…(중략)…『카톨릭청년』 이천년간 교양의 원천에서 출발하였노라. 일개의 소(小) '반달'족의 모험을 일소(一笑)에 묵살할 뿐이오"176)라며 25세의 임화를 31세의 정지용은 꾸짖는다.

이어 송욱은 가톨리시즘이라는 "깊이가 있고 훌륭한 주제"가 "짧은 산문의 모임"으로 이루어졌다는 한계를 지적한다.

「불사조」를 읽고 우리가 느끼는 것은 슬픔의 단편(斷片)이며 인간존재의 뿌리에 깃들어 있는, 즉 지용의 표현대로 "심장을 차지한", 심각한 "비애의 율동 그 자체"가 아닌 것이다! 이는 그가 '리듬'이라는 음악적 마력을 무시한 까닭이다. 그는 "불사조와 같은 인간존재의 어쩔 수 없는 비애"라는 훌륭하게 실존적일 수 있는 주제를 위하여 새로운 언어형식을 창조하지는 못하였다. 오히려 그는 이 새로운 주제(主題)를 자기로서는 이미 '매너리즘'이 된 낡은 형식에 맞추려고 애를 썼다. 그래서 아깝게도 그의 종교시(宗敎詩)는 우리의 지성(知性)과 감각(感覺)과 정서(情緒)를 모두 휩쓸 수 있는 위대한 작품이 되지 못한다. 다만 부분적으로 훌륭한 구절이 끼어 있을 뿐, 작품 '전체'로 보면 그리 깊고 강렬한 효과를 나타내지 못한다. 177)

"불사조와 같은 인간존재의 어쩔 수 없는 비애"에 대해 새로운 언어형식을 창조하지 못했다며 아쉬움을 표했다. 정지용의 종교시에 리듬이 없고 매너리즘이라는 낡은 형식에 맞추고 있다고 송욱은 차갑게 지적한다. 김윤식은 정지용의 종교시가 삶의 깊이나 형이상학적 고민 같은 종교적 주레를 심화시키지 못했고, 다만 장식적인 미학의 수준에 머물렀다¹⁷⁸⁾고 평가한다. 현실적인 갈등보다는 영원한 평화에 이르는 무갈등성이 정지용 종교시의한 특징이다.

2) 사회적 영성- 윤동주「십자가」

「새벽이 올 때까지」등의 시를 보면 기독교적 종말론(Eschatology)이 뚜렷하게 드러나 있다. 「무서운 시간」에서는 죽음에 대한 두려움을 소명 의지로 극복해보려는 면모가 숨어있다. 이제 윤동주 종교시의 절정을 보여주는 「십자가」를 생각해 보자.

쫓아오던 햇빛인데 지금 교회당 꼭대기 십자가에 걸리었습니다.

첨탑이 저렇게도 높은데 어떻게 올라갈 수 있을까요.

종소리도 들려오지 않는데 휘파람이나 불며 서성거리다가

편집, 위의 책. 288면)

¹⁷⁶⁾ 정지용, 「한 개의 반박(反駁)」, 『조선일보』, 1933.8.26.

¹⁷⁷⁾ 송욱,「정지용 즉 모더니즘의 자기부정」,『시학평전』, 일조각, 1963. 201면. 고딕 강조체는 원문 그대로 이다.

¹⁷⁸⁾ 김윤식, 위의 글.

괴로웠던 사나이 행복한 예수·그리스도에게 처럼 십자가가 허락된다면

모가지를 드리우고 꽃처럼 피어나는 피를 어두워 가는 하늘밑에 조용히 흘리겠습니다.

- 윤동주「십자가」(1941. 5. 31)

소명의식과 결의가 뚜렷하게 나타나는 연희전문 4학년 때 쓴 작품이다. 화자가 서 있는 배경은 높다란 첨탑 위에 십자가가 걸려 있는 곳이다. 진리의 상징인 햇빛은 십자가에 걸려 있을 뿐 땅에 닿지 않고 있다. 햇빛은 까 마득한 높이로만 존재한다.

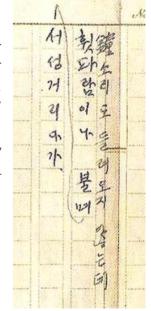
3연에서는 "종(鐘)소리도 들려오지 않는데/휘파람이나 불며 서성거리"겠다고 한다. 1941년 3월 조선어는 교육과정에서 완전히 사라지고 억울하게 강제파면 당했던 최현배 교수는 연희전문학교 도서관 직원으로 복직된다. 시대가 어두울수록 예언자적 종교가 해야 할 일이 많으나 교회는 오히려 친일 행동을 했다. 가장 먼저 가톨릭교회가 신사참배를 받아들였고, 이어 안식교가 1936년에 신사참배를 가결했고, 성결교회, 구세군, 성공회, 감리교회까지 신사참배를 결정한다. 마지막으로 1938년 장로교마저 신사참배를 결정한다. 일부 개신교 지도자들은 일본의이세신궁(伊勢神宮)에 참배하기까지 했다. 이런 상황이니 어디서 예언자의 종소리가 들려올까.179)

상징적 의미뿐만 아니라, 초고를 썼던 1941년 5월 31일 이후 11월에 수정할 때 실제로 종이 사라졌다는 사실이 중요하다. 원고지를 보면, "종소리도 들려오지 않는데"라는 문장은 11월경에 시집『하늘과 바람과 별과 시』를 수정할 때 썼던 얇은 펜으로 써 있다(자료5). 동주는 왜 11월에 "종소리도 들려오지 않는데"라는 문장을 삽입했을까.

쇠붙이를 녹여 무기로 만들려고 철을 위해, 1941년 10월경부터 조선 교회의 노회보고서에 따르면 '자발적으로'교회 종(鐘)을 떼어 바쳤다는 보고가 나온다. 조선감리교단연맹은 1941년 10월 21일 이사회를 열고 제4항 '각 교회 소유의 철문과 철책 등을 헌납'하기로 결의했한다. 1942년에는 '조선장로호'라는 이름이 붙은 해군 함상전투기 1기와 기관총 7정 구입비 15만 317원 50전을 바친다. 당연히 '종소리도 들려오지 않는' 끔찍한 상황이다. 180)

5연에서 윤동주는 갈등 끝에 예수 그리스도의 길을 선택한다. "예수·그리스도에게/처럼/십자가가 허락된다면"이라는 구절을 통해 알 수 있다. 윤동주는 어떤 대가나 보상을 바라지 않는다. 그저 "모가지를 드리우고/꽃처럼 피여나는 피를/어두워가는 하늘 밑에/조용히 흘리겠습니다"라고 다짐한다. 목이 아니라 "모가지(원문은 '목아지')"라고 써서 희생하고자 하는 의미가 날것으로 더욱 생생하게 느껴진다. 시의 구절처럼 그는 "어두워가는 하늘 밑에" 피 흘리며 '행복한 예수·그리스도'의 삶을 따른다.

정지용의 종교시에 비해서 윤동주의 종교시는 더욱 현실적이다. 정지용이 묵상적이라면, 윤동주은 보다 적극적이며 저항의식이 숨어 있다. 두 시인이 쓴 종교시 사이의



자료76

¹⁷⁹⁾ 졸저, 『처럼-시로 만나는 윤동주』10쇄본(문학동네, 2022.1)을 내면서 「십자가」해설 부분을 대폭 수정했다. 「십자가」에 대한 해설은 위의 책 300~311면을 참조하기 바란다.

¹⁸⁰⁾ 이에 관해서는 이지은 「일제강점기 '정오의 소리정경'에 담긴 '성스러운 소음'의 자취: 윤동주의 「십자가」에 나타난 교회종소리의 단상」(2017)을 참조 바란다.

'차이'는 볼 수 있지만, 영향관계를 파악하기는 간단치 않다.

다만 시만 보고 시인의 행동을 추론할 수는 없다. 시의 화자가 시인 자신과 동일한 경우가 많지만, 그렇지 않은 경우도 있다. 시를 생활과 별개로 달리 쓰는 이들이 있기 때문이다. 정지용은 종교시에서 관념적으로 썼기에 도피적인 일상이지 않았을까, 섯부른 추측은 틀리다. 정지용은 초기작^다카페 프란스」부터 부조리한 시대를 한 탄하고¹⁸¹), 친일시를 끝까지 쓰지 않았고, 해방이 돼서도 이승만 정권을 비판하는 논설을 많이 썼다.

4. 정지용의 가톨리시즘, 윤동주의 북간도 기독교

두 시인의 종교시를 일별하고, 이제 그 계열로 작품을 쓰기에 이른 배경을 알아보자. 정지용은 어떻게 가톨릭 사상을 만나고, 윤동주는 어떻게 북간도 기독교의 터에서 성장했을까.

1) 정지용의 가톨릭 사상

정지용(1902~1950?)이 카톨릭에 입문하여 신앙을 키워 나간 시점을 사나다 히로코는 일본 유학 시절¹⁸²⁾이라고 본다. 1926년 4월에 미션계 도시샤대학 영문학과에 입학한 정지용은 1927년 12월 4일 캠퍼스 내 도시샤 교회에서 호리 데이이치 목사에게 세례를 받고 개신교 신자가 됐다. 얼마 뒤 여자 친구의 권유로 학교 가까이에 있는 천주교회에 갔다가 프랑스 신문의 설교를 들은 정지용은 가톨릭사상과 천주교 교리에 다가가기 시작한다. 블레이크 시 몇 편을 번역하기도 했던 정지용은 1928년 7월 22일 성 프랑시스코 사비엘 천주당에서 뒤튀 신부에의해 영세를 받는다. 세례명은 프란시스코였다. 두 아들을 수도원에 보낼 정도로 신앙이 독실했다.

한편 정지용과 가톨릭과의 관계를 두 명의 인물을 통해 볼 수 있다. 첫째는 옥천 성당의 윤례원(尹禮源) 토마스 신부(자료.1)와의 관계다. 가톨릭 신자에 대한 여러 박해가 있던 조선시대에 옥천지역은 1850년대부터 천주교신자들이 숨어들어와 살기 시작했다. 1906년 '옥천본당'에 초대주임으로 홍병철 루카 신부가 임명되고, 이문동 (현 옥천읍 문정리)의 옛 기와집에 첫 성당이 들어선다. 1909년에는 죽동(죽향리)에 성당이 한옥 기와집으로 신축되었다. 1928년 옥천공소의 본당이 재승격되며 3대 주임으로 윤례원(토마스)신부가 임명된다. 183) 신학적 깊이는 물론 오르간 연주 솜씨도 뛰어났던 윤례원 신부는 '키다리 신부님' '멋쟁이 신부님'으로 불렸다. 윤례원 신부는 정지용 시인에게 카톨릭 정신을 가르쳐준 멘토였다.

정지용은 방학이 되면 사각모를 쓰고 죽향리 옥천본당에 자주 출입하여 윤 신부와 친교를 나눴기 때문에 옥천읍내에서 화제가 되기도 하였다. 뛰어난 음악적 소양과 프랑스어, 라틴어에 능통했던 윤 신부와 시문학, 영문학 등에 성숙한 경지를 개척해나가던 서정시인 정지용과의 만남은 당대의 지식인으로서의 만남 이상으로 또 다른 의미를 주고 있다. 184)

윤 신부의 옥천 재임시에서 빼놓을 수 없는 것은 카톨릭 시인으로 유명한 정지용과의 관계이다. 정지용은 일본 유학시에 세례를 받고 귀국한 뒤, 냉담 중에 있던 부친 정태국(鄭泰國)을 회두시키고, 부인 송재숙(宋在淑,프란치스카)에게 교리를 가르쳐 입교시켰다. 그의 부친은 옥천읍 하계리에서 최초록 양약방 겸 한약방을 경영한 재력가였는데, 일찍이 조부 정구택(鄭九澤)은 영세 입교하여 신앙생활을 했으나, 부친대에는 냉담 중에 있었다. 정지용은 방학이 되면 사각모를 쓰고 죽향리에 있는 옥천 성당에 자주 출입하면서 윤 신부와 친교를 나눴다고 한다. 185)

¹⁸¹⁾ 김응교, 「정지용의 〈카페·프란스〉와 타자로서의 일본」,위의 글.

¹⁸²⁾ 사나다 히로코, 『최초의 모더니스트 정지용』, 역락, 2002. 166~180면.

¹⁸³⁾ 옥천 본당사 편찬위원회, 『옥천본당사·1. 1906~1954』, 천주교 청주교구 옥천교회, 2009.9.14. 303~307 면. 이 책 6면에 윤례원(토마스) 신부의 사진도 있어 이 논문에 실을 수 있었다. 이 자료를 옥천에 사시면서 정지용을 연구하여 박사논문『정지용 문학연구』(2021)을 내신 문학평론가 김묘순 선생이 사진을 찍어 필자에게 보내주셨다. 이 자리를 빌어 깊이 감사드린다.

¹⁸⁴⁾ 옥천본당사 편찬위원회, 『옥천본당사(상)』, 천주교 청주교회 옥천교회, 1991. 240~241면(한명수, 위의 글, 48면 재인용)

¹⁸⁵⁾ 옥천 본당사 편찬위원회, 『옥천본당사 · 1. 1906~1954』, 위의 책, 239면.

옥천으로 오기 전에 윤례원 토마스 신부는 3.1운동 직후 황해도 은율본당과 그 인근 장연에서 상해 임시정부에 독립군자금을 모금했다. 186) 또한 하우현 본당에 부임하고 민족교육운동의산실인 '애경 강습소'를 열었다. 게다가 윤 토마스 신부는 일제의 쇠붙이 공출에 분노하여 '일본 천황은 귀머거리요 소경'이라고 비난했다가 투옥되었으나 일주일 뒤 해방이 되어 석방된187) 인물이다. 신부의 이력을 볼 때, 정지용 시인과 더욱 깊은 대화가 가능했으리라 본다.

다음 인물은 옥천의 후배시인 전형(全馨, 1908~. 자료6)과의 관계를¹⁸⁸⁾ 볼 수 있다.



자료77. 좌는 윤례원 신부, 우는 전형 시인

전형은 충북 옥천에서 정지용과 함께 어린 시절을 보냈으며, 옥천 공립학교의 후배요 청년시절 그의 영향을 받아 천주교 신자가 되었고, 작가가 되었으며, 정지용이 옥천을 떠나 서울에서 생활할 때 전형도 서울에서 직장 생활을 하면서 줄곧 정지용과 교류하였고, 당시의 문단에 이름을 올리고 함께 창작 활동을 한 사람이다. 1930-40년대 전 형은 자신의 삶과 문학에 대한 많은 부분을 정지용과 함께 나누었고, 그의 영향도 받았다. 특히 1930년대 후반 정 지용과 깊은 만남 속에서 문예지 《풍림(風林》》을 속간하고 일제로부터 필화를 입는 등 많은 어려움을 겪기도 하였 다. (중략) 전형의 작품 중에는 정지용에게 주는 작품이라고 명기한 작품도 있었고, 직접 정지용을 언급한 작품들 도 있었다. 189)

한명수의 연구는 그간 주목하지 않았던 옥천 현지 성당에서 나온 자료를 인용하며 정지용과 가톨릭 신앙과의 관계를 설명한다. 윤례원 신부는 1928년 9월부터 1931년 5월까지 옥천 성당에 재직한다. 정지용의 종교시 창작기 1930년대 초반부터 중반에 집중돼 있는 것을 볼 때 이들 세 사람의 교류는 중요하며, 더욱 실증적 자료를 검토해야 할 부분이다.

2) 윤동주와 '북간도 기독교'

우리 집안이 만주 북간도의 자동(紫洞)이란 곳에 이주한 것이 1886년이라 하니, 증조부 43세, 조부 12세 때에 해당한다. 그때부터 개척으로써 가산을 늘려 할아버지가 성가(成家)했을 때에는 부자 소리를 들을만큼 소지주였다고한다. 1900년에는 같은 간도 지방의 명동촌(明東村)이란 마을에 이주하여 정착하게 되었다. 1910년에는 할아버지께서도 기독교를 믿게 되고, 같은 무렵에 입교한 다른 몇 가문과 더불어 규암 김약연 선생을 도와 과감히 가풍을고치고 신문화 도입에 적극 힘쓰셨다고 한다. 그리하여 우리 집안은 유교적 구조를 유지하면서도 술 담배를 일체끊고 재래식 제사도 폐지하였다. 190)

1886년에 윤동주의 증조할아버지 윤재옥(尹在玉)은 두만강을 건너 북간도 자동으로 이주했다. 토지 매매 증서 같은 서류가 현재 남아 있지 않기에 명확한 시기를 규명하기는 쉽지 않다. 이후 1899년 2월 18일에는 문재린의 증조부인 문병규, 문재린의 장인인 김하규의 가솔 등 4가문 25세대 백사십여 명과 함께 북간도 화룡현 '불굴라재'로 이주한다. 먼저 와 있던 윤동주의 할아버지 윤하현 일가도 명동마을로 이사한다. 그때가 윤동주의 "증조

¹⁸⁶⁾ 원재연, 「3.1운동 전후 한국인 천주교 사제와 신학생의 민족의식」, 『누리와 말씀』, 인천가톨릭대학교 북음 화연구소, 2020.4. 35~72면.

¹⁸⁷⁾ 옥천 본당사 편찬위원회, 『옥천본당사 · 1. 1906~1954』, 위의 책, 240면.

¹⁸⁸⁾ 한명수, 「회심의 두 시인, 정지용과 전형(全馨)의 상호관계성」, 『』

¹⁸⁹⁾ 한명수,「「전격 발굴, 정지용의 영적 아우 '전형'의 작품들-놀라운 전환의 두 시인, 정지용과 전형(全馨)」, 『마중문학』, 마중문학사, 2018.9.1. 178~179면.

¹⁹⁰⁾ 윤일주, 「다시 동주 형님을 말함」, 『심상』, 1975.

부 43세, 조부 12세" 때였다.

북간도 지역에 서전서숙이라는 학교가 생겨 똑똑한 학생들이 모이지만 1년만에 폐교되는 황당한 일이 생겼다. 학생들은 흩어져 다른 곳으로 유학을 가기도 했지만, 학교를 다시 세우자 해서 "1908년 4월 27일 명동서숙, 곧 명동학교가 세워진" 것이다.

1909년 5월에 25세의 청년 정재면 선생이 온다. 1884년에 태어난 그는 서울 상동청년학원에서 근대학문을 익힌 지식인이었다. 그는 계약조건으로 학교에서 성경을 가르치고 학생들과 함께 예배 드려야 한다는 조건을 내놓는다. 명동마을에서 유지들로서는 난감한 일이었다. 기독교는 유교의 제사를 금지하는 것으로 유지들은 알고 있었다. 며칠간 몇 번의 회의를 거쳐 마을 유지들은 정재면 선생의 조건을 받아들이기로 용단을 낸다. 문재린은 이 일을 '오룡천 실학파 학자들의 열린 자세'¹⁹¹⁾로 평가했다. 정재면 선생으로 인해 온 마을 주민들이 예수를 믿게 된 일을 윤동주의 동생 윤일주도 증언한다.

윤일주는 마을 사람들이 기독교인이 된 때를 '1910년'이라고 썼는데, 문재린은 정재면 선생을 모신 1909년 "일요일은 5월 23일이었는데 이날부터 학생들은 모두 기독교인이 되니, 이로써 명동학교는 기독교 학교가 되고 동시에 명동교회도 창설되었다"¹⁹²⁾고 정확히 기록했다. 전후 사정을 정확히 기록한 것을 볼 때 문재린 선생이 말한 1909년 5월 23일이 명동마을에 기독교가 일시에 들어오고, 명동교회도 세워진 명확한 날이다.

기독교는 이들의 생활까지도 혁명적으로 바꾸어 놓았다. 명동마을은 '북간도 기독교 공동체'였다. 변두리에 살던 저들은 '히브리인'(경계를 넘어선 방랑인)들이었다. 외삼촌 규암 김약연(1868~1942. 자료7)은 회갑 때 평양

신학교에 들어가 목사가 된다. 문익환의 아버지 문재런은 캐나다 임마누엘 신학교를 졸업한 신학자였다. 김약연은 이후에 윤동주에게 성경과 동양고전을 가르쳐 주고, 나 아가 한국 역사에 '북간도 기독교'의 근간을 세우는 결정적인 지도자 역할을 한다.

1919년 3.1운동 무렵 만주 지역에서는 본래 무장투쟁을 지지하는 흐름이 컸다. 1919년 2월, 만주, 노령 지역의 독립운동가들은 대조선독립단을 조직하고, 39명의 명의로 조소앙이 기초한 「대한독립선언서」를 발표했다. 김약연도 참여했던 「대한독립선언서」에서는 '육탄전쟁'에 의한 항일독립전쟁을 주장했다. 3·1운동 이후 봉오동전투와 청산리대첩 등으로 이어지며 무장독립 투쟁을 하는데, 이때마다 명동마을과용정의 조선인 기독교인들이 적극적으로 참여했다.

1921년 12월 1일 개최된 간도노회 제1회 보고회에서, 양형식 장로는「율법과의(義)와 신앙의 의(義)」이라는 설교를 한다. "그들은 민족의 독립운동을 신앙의 의(義)로서 인식하고, 적극적인 참여로써 그들이 처한 정치적 현실을 변혁시키려 한 것이고, 그것은 간도노회 설립을 위해 모인 각 교회의 목사, 장로들의 명단 속에서 확인된다"193)라고 송우혜는 평가했다. '정치적 현실'을 변혁시키려던 적극적인 태도가 보인다.



자료78. 김약연 목사

명동촌은 민족운동과 기독교 민족교육의 본거지가 되어간다. 기독교가 민족의 아픔을 외면하지 않았던 사실을 이들은 알고 있었다. 뒤에 자세히 쓸텐데, 유교 학자였던 이들은 유교적이며 민족적인 그릇으로 기독교를 담아낸다. 여기까지 윤동주가 1917년 태어났던 명동마을, 그 중심에 명동학교와 명동교회의 탄생 과정이다.

조선총독부의 교육령을 준수하고 총독부가 편찬한 교과용 도서를 사용하며, 종교와 교육을 구별해서 종교에 관계 없이 학생을 입학시키고 일본어교사의 파견을 수용했던 것이다. 이러한 굴욕적인 조건을 받아들인 뒤에 1921년 2월부터 비로소 명동학교는 교회 예배당에서 학생들을 가르치게 되었다. 194)

¹⁹¹⁾ 문재린 · 김신묵 회고록, 문영금 문영미 엮음, 『기린갑이와 고만네의 꿈-살아오는 북간도 독립운동과 기독교 운동사』, 삼인, 2006. 45면.

¹⁹²⁾ 문재린 · 김신묵 회고록, 위의 책, 45면.

¹⁹³⁾ 송우혜, 「북간도 대한국민회 조직 형태에 관한 연구」, 『한국민족운동사 연구I』, 지식산업사, 1986. 113~140면.

¹⁹⁴⁾ 한철호, 「明東學校의 변천과 그 성격」, 『한국근현대사연구』 51, 2009, 268면.

교육이 중지되었던 명동학교는 1921년 2월부터 명동교회 예배당에서 다시 시작한다. 윤동주 할아버지는 소지주였고, 베이징과 도쿄에 유학 간 적 있는 아버지는 장사도 했고 선생도 했다. 그 시대에 도쿄까지 유학 보낼수 있는 벼농사를 지을 수 있는 소지주의 후손 윤동주는 넉넉한 집 아들이었다. 윤동주는 아버지가 선생으로 있던 명동학교에서 변질되지 않은 본래 모습의 한글을 배웠다. 당시 명동마을에서는 교회와 교육과 가정을 민족적기독교 정신으로 일치시켜 생활하려는 노력을 했다. 명동학교는 명동교회의 부속학교 같은 모습이었다. 그러던 노력이 명동마을에 급진적인 볼세비키의 영향이 들어오면서, 기독교 교육에 대해 찬성 혹은 반대하는 갈등이 생기기 시작했다.

경신년 토벌(1920년 8월부터 일제가 자행한 간도 조선인 학살-인용자) 뒤에 일본의 탄압이 더 심해지자 젊은이들은 교회나 교육운동만으로는 한계를 느끼고 공산당에 합류한 것이다. 또 이동휘 선생 같은 이들이 만주에서 독립군 활동을 할 수 없게 되자 러시아로 들어가 소련과 손을 잡기도 했다. 하지만 러시아사 배신을 해 한국 공산주의자들을 무장 해제시키고 많이 죽였다. (중략) 그때는 김약연 선생이 신학교를 한 학기 다니고 목사가 되어. 명동교회 목회와 명동학교 교장을 같이 맡고 있었다."195)

송몽규를 비롯한 똑똑한 학생들이 기독교에 반대했던 것은 일제에 의한 경신년 참변 때 교회가 무기력했다고 판단했기 때문이었을 것이다. 교회보다 강력한 항일 전선을 위해 사회주의 노선을 조직해야 한다고 송몽규 등학생들은 생각했다. 새롭게 들어온 공산주의에 영향을 받은 학생들은 교장으로 복귀하여 기독교 교육을 강화하는 김약연 교장의 퇴진을 요구하는 동맹휴학을 한다.

명동소학교는 명동교회가 운영하는 일종의 '교회학교'로서 아침마다 채플이 있었던 전형적인 교회가 경영하는 학교형태인데 이를 사회주의자들이 학교를 교회에서 분리해내어 '인민학교'로 만들려는 공작을 시작했다. 1928년부터 그런 움직임이 점점 거세어지더니 1929년에는 결국 빼앗겼다. 그러나 인민학교 시절은 짧았다. 중국 당국이 북간도의 사립학교들을 모두 현립학교로 접수할 준비를 하고 있었고 1929년 9월 현립학교로 강제 편입되었다. 196)

1908년에 시작된 명동학교 소학교는 1924년 명동교회가 운영하는 미션스쿨에서 일반 학교로 성격이 바뀌었고, 1929년에는 사실상 문을 닿았다. 김약연 선생이 어떻게 힘을 써보려 했으나 환갑이 넘었고, 함께 할 이들이모두 늙었다. "실력 없는 사람들"인 공산주의자들이 명동학교를 잘 운영하지 못해 이후 중국 관립학교로 변했다가 나중에 사립학교로 변했다고 한다. 1931년 세밑에 볼세비키를 피해 김약연 목사, 문재린 목사, 윤하현 장로네가 모두 용정으로 이사가면서 명동 공동체는 사라지고 말았다.

옥성득 교수는 서북 기독교의 성격이 변하는 때를 1937년으로 본다. 197 1937년까지 서북 기독교는 민족주의 운동이 강했다. 1937년 2차 중일전쟁에 들어서면서 서북 기독교는 훼절된다고 본다. 윤동주는 1938년 경성에 있는 연희전문에 입학한다. 1학년 때는 기독교에 대해 별다른 태도가 보이지 않지만, 2학년인 1939년 9월부터 기독교에 실망하여 글을 안 쓰고 40년 12월까지 침묵기에 들어간다. 1년 이삼 개월 동안 그는 기독교에 크게 실망한 흔적을 보인다. 무릎 끓고 기도도 안 하고 가족들 대표 기도할 때 적당히 기도했다고 한다.

경성 지역 기독교는 이미 대부분 신사참배 중이었다. 캐나다 장로회가 있었던 함경도나 북간도도 개인차가 있겠으나 마찬가지였다. 신사참배로 일제가 확실한 지배를 굳혔던 시기였다. 윤동주는 경성 지역 기독교에서 힘을 얻지 못하고, 이화여대에서 공간 빌려 공부하던 외국인 선교사 영어 성경 공부 모임에 나간다. 경성에 비해, 평양 지역은 반대 운동이 여전히 강했다.

평양을 중심으로 한 서북 기독교인들이 모두 중산층 이상의 삶을 살았던 것은 아니다. 따라서 현실에 안주하

¹⁹⁵⁾ 문재린 김신묵 회고록, 문영금 문영미 엮음, 『기린갑이와 고만녜의 꿈』, 삼인, 2006. 467~468면.

¹⁹⁶⁾ 송우혜, 『윤동주 평전』, 서정시학, 2014. 79~80면.

¹⁹⁷⁾ 옥성득, 「조선의 예루살렘 평양」, 『기독교사상』, 2018.9.

려는 성격이 강해지면서 공산주의에 반대했다고 보는 것도 너무 단순한 생각이다. 그들은 대부분 신념에 따라 공 산주의를 받아들일 수 없었다.

해방 후, 서북 기독교인들은 북한에서 공산주의의 구속과 핍박을 받았다. 교회 다니는 지주는 반동으로 몰렸고, 교회 다니는 대학생을 인민재판식 비난을 받았다. 공산주의에 대한 이들의 상처는 씻을 수 없이 굳어졌다. 공산주의 세력과 투쟁하며 서북 장로교인들은 철저한 반공주의를 표방했다. 이들은 토마스 목사를 순교의 영웅으로 삼으며 '조선의 예루살렘'을 탄압하는 공산주의자에 맞섰다.

	북간도 기독교	서북 기독교	
지역	명동마을을 중심으로 한 북간도	평양을 중심으로 한 서북지역	
성격	디아스포라 이주민	평양을 중심으로 한 지역민	
선교사	캐나다 선교사에 의한 자유주의적 선교미국 중부 중하층 출신 선교사이후 계속 한국 유학생 캐나다로 초청고, 주류 복음주의를 교육했다.		
1919년	북간도 기독교는 평화운동과 무장투쟁을 함께했고, 국내 3.1운동을 서북 기독교가 주도		
3.1운동	하는 흐름이었다. 북간도 기독교 서북 기독교 구분없이 협력했다.		
변화	캐나다 유학을 경험하고 자유주의적이며 진보	1937년 2차 중일 전쟁을 계기로 변한	
	적 신학으로 변한다	다(옥성득 교수 조언)	
	1940~50년 교단 분열을 겪으며 더욱 큰 차이가 생긴다.		
공산주의	공산주의의 탄압으로 명동마을을 떠났기에 반	신앙적 이유와 함께 재산을 축적한 교	
	(反) 공산주의 성격이 강하다.	인들이 있었기에 반(反)공산주의였다.	
해방 후	민주화 투쟁 등 사회참여	서북청년단 등 보수적 사회참여	
중요인물	김약연, 문재린, 정재면, 윤동주, 문익환, 강 원룡, 안병무	이승훈, 안창호, 길선주, 이용도, 조만 식, 한경직	

사실 두 흐름을 엄밀히 구분할 수 없다. 다만 북간도 기독교의 큰 흐름에 윤동주가 있었다는 사실은 그의 시를 이해하는 데 도움이 된다. 북간도 기독교(A)와 서북 기독교(B)가 겹쳐 있는 부분(C)을 뭐라 해야 할까. 198) 도 표로 그려 놓으면 많은 도식화의 문제가 있을 수 있다. 북간도니 서북이니 명확히 구분할 수 없거니와 개인에 따라 차이고 크기 때문이다. '부분'적 특징 중에 저러한 성격이 강하다는 것뿐이지, '전체'가 그렇다고 판단하면 안될 것이다. 다만 이해를 돕기 위해 대비시켜 정리해본다. 북간도 기독교의 큰 흐름에 윤동주가 있었다는 사실은 그의 시를 이해하는 데 도움이 된다.

5. 종교시의 두 가지 얼굴-결론

바로 이 사건을 많은 시인들이 썼다. 정지용은 「갈릴레아 바다」를 썼고, 윤동주가 이 일을 배경으로 「이적」을 쓰고, 박목월은 「갈릴리 바다의 물빛을」¹⁹⁹⁾을 쓴다.

¹⁹⁸⁾ 공산당이 신앙의 자유를 극열하게 탄압하자, 서북 기독교인들은 대거 남하한다. 남쪽으로 피난 온 서북 기독교인들은 영락교회를 중심으로 '서북청년단'을 조직하여 좌익과 투쟁한다. 일부는 이승만 정권에 적극 협력하며 제주 4.3 사건에 참여한다. 이들은 공산주의와 싸우는 것을 민족적 기독교인의 자세로 생각했다. 반공의식이 지나쳐 조금만 진보적인 정치인이 있으면 빨갱이로 몰아 붙이는 일이 반복 확장되어 왔다. 젊은 목사들이 서북 기독교 계보의 지나친 보수성에 문제를 제기하지만, 이후 보수적 흐름은 한국 개신교의 주류를 형성한다. 북간도 기독교의 주류 중 일부는 호남지역과 지어지고, 서북 기독교의 주류 중 일부는 영남지역과 이어지는 'X자형'으로 전개된다고 볼 수 있겠다. 80년대에는 강원룡 목사는 북간도 정통 은진학교 출신이면서도 보수정권에 협조하는 모습을 보였다. 예장 통합 출신인 김진홍 목사는 80년대에 진보적인 입장이 있었지만, 그는 이명박에게 다가가며 극보수로 넘어갔다. (김응교, 「욕망의 하나님 나라」, 『권력과 교회』, 창비, 2018.)

^{199) &}quot;갈릴리 바다의 물빛을/ 나는 본 일이 없지만/ 어머니 눈동자에/ 넘치는 바다./ 땅에 글씨를 쓰시는/ 예수님의 모습을/ 나는 본 일이 없지만/ 믿음으로써/ 하얗게 마르신 어머니. / 원광은/ 천사가 쓰는 것이지만/ 어머니 뒷모

이 글을 통해 정지용와 윤동주는 모두 치열한 자아성찰을 소재로 '갈릴리 일화'를 인유하고 있다는 사실을 확인할 수 있었다. 또한 정지용와 윤동주가 종교시를 쓰기에 이른 종교적 배경에 대해서도 살펴 보았다. 다만 정지용의 신앙시를 보면 관념적이고, 윤동주의 신앙시를 보면 적극적인 의지가 강하게 보인다.

	갈릴리 바다의 일화	종교시의 특징	성서적 상상력의 배경
정지용	「갈릴레아 바다」	「불사조」	옥천 성당에서의 교류
	자아성찰(관념적)	내면적 실존의식	
윤동주	「이적」	「십자가」	
	- 기기 - 자아성찰(현실적)	현실적 실존의식	사회성이 강한 북간도 기독교
	[사다성결(연결적)	잔혹한 낙관주의	

이 글은 정지용의 「갈릴레아 바다」、「불사조」와 윤동주의 「이적」、「십자가」를 비교했지만 많은 아쉬움이 남는 다. 특히 정지용의 종교시는 한 편 한 편 따로 해석하는 것을 넘어、 『정지용 시집』4부에 실린 순서대로、「불사조」 부터 시작하여 이후에 실리는 8편의 시「나무」、「은혜」、「별」、「임종」、「갈릴레아 바다」、「그의 반」、「다른한울」、「또 하나 다른 태양」을 통해, 정지용이 무엇을 얘기하려 했는지 그 흐름을 보아야 할 것이다. 아쉬움은 있지만 이 글을 통해 두 시인이 서양의 종교인 기독교를 어떻게 한국 시로 융합하여 창작했는지, 두 가지 얼굴을 볼 수 있다면 다행이겠다.

습에/ 서리는 광채./ 아들의 눈에만 선연하게 보이는."-박목월 「갈릴리 바다의 물빛을」 전문.

"정지용「갈릴레아 바다」와 윤동주「이적」의 갈릴리"에 대한 토론문

강동우(가톨릭관동대)

선생님의 글은 정지용의 「갈릴레아 바다」와 윤동주의 「이적」가 '갈릴리 일화'를 인유하고 있다는 공통점에서 착안하여 두 시인이 보여주는 종교시의 특징과 성서적 상상력의 배경 등을 종합적으로 서술하고 있습니다. 특히 두 시인에 대한 영향관계나 차이를 분석한 연구들은 많았으나 「갈릴레아 바다」와 「이적」 두 작품을 비교 분석한 연구로는 최초라는 점에 그 가치와 의의가 있다고 하겠습니다. 더구나 '갈릴리 바다'에 대한 지리적 연구와 한국 기독교의 전개 등 철저한 고증을 통해 두 시인의 시적 특성뿐만 아니라 종교적 상상력의 차이를 밝히고 있는 점은 주목할 만합니다. 그동안 선생님께서 축적해 오신 윤동주나 정지용에 관한 연구들로 보나 기독교에 관한 해박한 지식으로 보나 이 연구에 제가 감히 토를 달 수 있을지 조심스럽습니다. 그럼에도 글을 읽으면서 가진 의문을 바탕으로 크게 두 가지만 질문을 드리고자 합니다.

먼저, 연구의 범위를 축소할 필요가 있지 않을까 합니다. 내용이 방대해서인지 약간은 산만한 느낌이 있습니다. 1장에서 선생님께서는 두 작품을 비교하면서 "첫째, 성경에 나타나는 갈릴리 바다 이야기에서 두 시인이 각기 주목한 부분의 차이, 둘째, 두 시인의 종교시에 나타나는 차이, 셋째, 두 시인의 종교 수용 배경과 양상"을 고찰한다고 하였습니다. 그러나 둘째와 셋째는 하나로 묶어서 논의할 수 있을 것 같습니다. 두 시인이 기독교를 어떻게 받아들였는지에 대한 단순한 사실 나열보다는 두 시인의 기독교 수용 양상이 그들의 작품에 어떻게 형상화되고 그 차이가 무엇인지를 밝히는 작업이 더 좋을 듯합니다. 예컨대 '갈릴리 일화'를 형상화하는 방법만하더라도, 선생님께서 지적하고 있듯이, 두 시인의 차이는 명확합니다. 그렇게 해서 '정지용 「갈릴레아 바다」와 윤동주「이적」을 통해 본 두 시인의 기독교 수용과 형상화 비교' 정도로 하면 어떨까 싶은데요, 선생님의 의견은 어떠신지요.

둘째, 선생님께서는 정지용 「갈릴레아 바다」와 윤동주 「이적」이 실존주의적 자아성찰을 공통 주제로 한다며 3장에서 '정지용과 윤동주의 실존의식'을 따로 한 장을 묶어 서술하고 있습니다. 그러면서 "두 시인이 '홀로' 실존을 생각할 때 가장 중요한 '죽음'을 어떻게 생각하는지" 살핀다고 밝히고 있습니다. 구체적으로 보면, 선생님께서는 정지용을 '내면적 실존의식'으로, 윤동주를 '사회적 영성'으로 평가하고 있습니다. 그러나 이것이 '실존의식이나 죽음'과는 다소 거리가 있어 보입니다. '갈릴리 일화'에서는 '갈릴리 바다'가 '실존의 공간'으로 볼 수 있지만, 정지용과 윤동주 시에서 '바다(호수)'가 곧 '실존'과 등치되는 것이 아니기 때문입니다. '바다(호수)=실존'의 등식이 성립되기 위해서는 「갈릴레아 바다」와 「이적」에서의 '바다(호수)'가 왜 '실존'의 공간인지를 먼저 밝혀야하지않을까 합니다. 그리고 '실존주의적 자아성찰'이 의미하는 바가 무엇인지도 궁금합니다.

지성과 영성 그 문지방 사이에서: 이어령의 기독교적 메시지 좇아 읽기

홍래성(서울시립대)

1. 서론

보아라. 파란 정맥만 남은 아버지의 두 손에는/ 도끼가 없다./ 지금 분노의 눈을 뜨고 대문을 지키고 섰지만/ 너희들을 지킬 도끼가 없다.// 어둠속에서 너희들을 끌어안는 팔뚝에 힘이 없다고/ 겁먹지 말라./ 사냥감을 놓치고 몰래 돌아와 훌쩍거리는/ 아버지를 비웃지 말라./ 다시 한 번 도끼를 잡는 날을 볼 것이다.// 25만 년 전 아프리카에서/ 처음 호모사피엔스가 출현했을 때/ 그들의 손에 들려 있었던 최초의 돌도끼./ 멧돼지를 잡던 그 도끼날로이제 너희들을 묶는/ 이념의 칡넝쿨을 찍어 새 길을 열 것이다.// 컸다고 아버지의 손을 놓지 말거라/ 옛날 나들이길에서처럼 마디 굵은 내 손을 잡아라./ 그래야 집으로 돌아와/ 어머니가 차린 저녁상 앞에 앉을 수 있다.// 등불을 켜놓고 보자/ 너희 얼굴 너희 어머니 그 옆 빈자리에/ 아버지가 앉는다./ 수염 기르고 돌아온 너희 아버지/도끼 한 자루.

- 「도끼 한 자루」 전문²⁰⁰⁾

여태 가정을 지켜온 아버지였건만 이제 "아버지의 두 손에는 도끼가 없"고 "파란 정맥만 남"아 있을 따름이다. 그러나, 이러한 상황 속에서도 아버지는 좌절하지 않으며 "다시 한 번 도끼를 잡는 날을 볼 것"이라 다짐한다. 그리하여, 언젠가 아버지는 "도끼 한 자루"를 두 손에 들고서 "수염 기르고 돌아"와 "너희 얼굴 너희 어머니그 옆 빈자리"에 앉을 것으로 귀결된다. 요컨대, 이 시는 부권 상실로부터 부권 회복에까지 이르는 과정을 담고있다.

혹자는 이 시를 놓고서 "천부(天父)의 부재"로 인한 사회의 "온갖 소외현상과 아노미 현상, 그리고 정신적 궁경"을 드러낸 사례로, 다시 말해, "사회를 지탱해 주던 형이상학"의 "붕괴의 메시지"이자 "인류 전체를 향한 경고의 신호"를 보여준 사례로 해석한 바 있다. 201) 이는 다분히 기독교적 관점에서 접근한 결과이다. 하지만, 이 어령 스스로는 이 시를 두고서 "믿음이 있기 전 국회의원이나 장군인 아버지를 둬야 집안이 지켜지는 줄 알았을때 쓴 것"이라며, "세속적인 의미에서 아버지가 아버지 구실을 하지 못할때의 처절한 슬픔을 끝내기 위해 다시힘을 되찾고자 하는 것이지, 사랑이나 믿음을 되찾자는 게 아닌 거"라는 견해를 밝혔다. 또한, "신앙이 생긴 뒤돌아보니, 그 지키는 수단이 도끼가 되어선 안 됨을 느꼈"다면서 "도끼 대신 우리 아버지가 손에 무얼 들었으면좋겠는가, 이것이 우리가 생각해야 할 바"라는 입장도 덧붙였다. 202) 이는 한 대담에서 나온 자기 고백의 진술로세례를 받기 이전 쓴 시를 세례를 받은 이후 다시금 반추한 결과이다.

이러한 자기 고백의 진술은 다른 지면에서 제시된 개인사적 이야기와 포개어볼 수 있다. 유명을 달리한 딸 (이민아)에게 심경을 토로하는 아버지의 모습이 잘 느껴지는 회고담이다. 가져와 보면 아래와 같다.

네가 서재 문을 두드리는 소리를 듣지 못했다. 나에게 다가오는 발소리를 듣지 못했다. 나는 글을 쓰는 시간이었고 너는 잠자리에 들 시간이었다. 내게 들려온 것은 "아빠, 굿나잇!" 하는 너의 목소리뿐이었지. 이 세상 어떤 새가 그렇게 예쁘게 지저귈 수 있을까. 그런데도 나는 목소리만 들었지, 너의 모습은 보지 않았다. 뒤돌아보지 않은

²⁰⁰⁾ 이어령, 『어느 무신론자의 기도』, 문학세계사, 2008, 36~37쪽.

²⁰¹⁾ 조신권, 「지성에서 영성으로 전이한 역설의 명수 凌宵 이어령의 시 연구 - 「심장 소리」, 「어미 곰~」, 「도끼 한 자루」, 「길가에~돌」과 逆說과 和解의 形而上學」, 『조선문학』 297, 조선문학사, 2016.1, 30쪽 참고. 202) 이어령·이재철, 『지성과 영성의 만남』, 홍성사, 2012, 55~56쪽 참고.

채 그냥 손만 흔들었다. "굿나잇, 민아." 하고 네 인사에 건성으로 대답하면서. …(중략)… 어린 시절, 아빠의 사랑을 받고 싶었다는 너의 인터뷰 기사를 읽고서 까마득히 잊고 있었던 기억들이 되살아났다. 글의 호흡이 끊길까봐널 돌아다볼 틈이 없었노라고 변명할 수도 있다. 그때 아빠는 가난했고 너무 바빴다고 용서를 구할 수도 있다.²⁰³⁾

이어령은 딸에게 "바비인형이나 테디베어를 사주는 것"이 "사랑인 줄 알았고", 딸이 "바라는 것이 피아노이 거나, 좋은 승용차를 타고 사립학교에 다니는 것일 줄로만 여겼다. 하찮은 굿나잇 키스보다는 그런 것들을 너에게 주는 것이 아빠의 능력이요 행복이라고 믿었다."204) 그런 까닭에, '글쓰기'라는 도끼를 손에 든 이어령은 다른 무엇보다도 글 쓰는 일을 우선시했다. 글 쓰는 일을 멈추지 않았다. 글 쓰는 일에 매진하는 것이야말로 아버지에게 부과된 의무를 다하는 행위라고 생각했다. 205) 하지만, 현재에 이르러 이어령은 글 쓰는 일에 집중하느라 딸의 부름에도 뒤돌아보지 않았던 과거의 그 순간을 후회한다. 기적처럼 삼십 초의 시간이 자신에게 주어진다면 당시로 돌아가 꼭 다음과 같이 하리라고 다짐한다.

나는 그때처럼 글을 쓸 것이고 너는 엄마가 사준 레이스 달린 하얀 잠옷을 입거라. 그리고 아주 힘차게 서재문을 열고 "아빠 굿나잇!" 하고 외치는 거다. 약속한다. 이번에는 머뭇거리며 서 있지 않아도 된다. 나는 글 쓰던 펜을 내려놓고, 읽다 만 책장을 덮고, 두 팔을 활짝 편다. 너는 달려와 내 가슴에 안긴다. 내 키만큼 천장에 다다를 만큼 널 높이 치켜올리고 졸음이 온 너의 눈, 상기된 너의 뺨 위에 굿나잇 키스를 하는 거다./ 굿나잇 민아야, 잘자라 민아야.206)

이어령은 세속적인 요건을 충족시켜준다고 해서 아버지 노릇을 잘하는 게 아님을 깨달았다. 두 손에서 '글쓰기'라는 도끼를 내려두고 그 두 손으로 딸을 안아 '굿나잇 키스'를 해주는 게 더욱 소중하다는 지각을 하게 되었다. 인식론적 전환을 이뤄낸 것이다.

그리고, ("세례를 받기 이전 쓴 시를 세례를 받은 이후 다시금 반추한 결과"라고 앞서 서술한 대목을 통해이미 드러난 것처럼) 이와 같은 인식론적 전환에는 "인생의 B.C.가 변하여 A.D.가 된"207) 사건, 곧 '기독교로의 입교'가 중차대한 비중을 차지한다. 더하여, 기독교로의 입교는 단지 아버지로서의 소임을 재성찰하는 데만 국한되지 않았으며, 사유의 궤도, 범위와 삶의 노선을 결정하는 데까지 영향을 끼쳤다. 이어령의 일평생에 있어서 중요한 결절점(結節點) 중 하나에 속하는 사례가 바로 기독교로의 입교였다. 한국의 대표적인 지성이라고 불리던 이가 영성을 추구하는 크리스천으로 발걸음을 옮겼다는 사실에 여기저기서 수많은 비판이 가해졌지만,208) 이어령은이에 동요하지 않은 채 스스럼없이 그 자신 생각을 펼쳐나갔다.

그렇다면, 이어령은 기독교를 어떻게 바라보았는가. 이와 관련해서는 아직 참고할 만한 선행 연구가 아쉬운 상황이다. 주로 기독교 계열 매체를 통해 전반적인 정리 형태의 글이나 주례사 비평 형태의 글 정도가 간간이 발 표되었을 따름이다. 그러므로, 본격적인 연구의 시발점에 해당함을 염두에 두고서, 지금껏 이어령이 발간한 기독

²⁰³⁾ 이어령, 『딸에게 보내는 굿나잇 키스』, 개정판; 열림원, 2021, 21쪽.

²⁰⁴⁾ 위의 책, 22쪽.

²⁰⁵⁾ 관련한 이어령의 서술을 덧붙여두면 다음과 같다. "나는 언젠가 이런 시(「도끼 한 자루」, 인용자)를 쓴 적이 있었지. 진작 이 시를 너에게 보였더라면 아빠의 무표정 속에서도 아빠의 사랑이 어떤 것이지 조금은 알 수도 있었을 텐데……" 위의 책, 82쪽.

²⁰⁶⁾ 위의 책, 23쪽.

²⁰⁷⁾ 김성영, 「신앙시와 일반시의 경계를 허문 '신앙시'[1] — 이어령 박사의 『어느 무신론자의 기도』에 주목함」, 『창조 문예』 12(9), 크리스챤서적·창조문예사, 2008.9, 208쪽.

²⁰⁸⁾ 이는 이어령의 발언만 보아도 손쉽게 확인이 가능하다. "그래서인지 사람들은 나를 만나기만 하면 꼭 그에 대해 질문을 합니다. "어쩌다가 예수를 믿게 되었느냐"는 것입니다. 질문은 한 가지이지만 묻는 사람들의 말투는 제각각다릅니다./ 예수님을 이웃집 강아지 이름 부르듯이 하는 안티 크리스천들은 경멸조로 묻고, 카뮈의 경우처럼 신 없는 순교자를 자처하는 예술가들은 배신자를 대하듯 질책하는 투로 말합니다. 다른 종교를 믿고 있는 사람들은 아쉬운 표정으로 금시 혀라도 찰 듯이 혹은 한숨을 쉴 것처럼 낮은 목소리로 질문을 합니다./ 심지어 어떤 친구는 "예수쟁이 됐다면서—"라고 내뱉듯이 비웃습니다. 오랜 세월 글을 서 왔지만 누구도 내 면전에다 대고 '글쟁이'라고 욕하는 사람은 없었지요. 그런데 말입니다. 세례를 받자마자 어느새 나를 '쟁이'라고 부르는 사람들이 이따금 생겨나게 된 것입니다." 이어령, 『지성에서 영성으로』, 개정판; 열림원, 2010, 서언 중에서(페이지 미표기).

교 관련 저서를 비롯하여 그 외에도 이어령이 각종 매체에 실은 기독교 관련 평론이나 대담, 인터뷰 등까지를 가능한 한 폭넓게 살피는 방식을 취하되,²⁰⁹⁾ 과감한 비판, 해석을 개진하기보다는 온건한 자세, 태도를 견지하며, 이어령의 기독교적 메시지가 담고 있는 특징을 짚어내는 방향으로, 앞으로의 논의를 이끌어가 보도록 하자.

2. 본론

영원한 문화인, 통섭(統攝)의 지식인으로 불리는 이어령(73·사진) 전 문화부 장관이 세례를 받기로 했다. 개신교에 귀의하겠다는 뜻을 밝혔다는 의미다./ 지금까지 종교를 문화의 일부로 인식해 온 그였다. 종교를 논했지만 신앙인은 아니었고, 성서를 읽었지만 열정의 시선은 아니었다. …(중략)… 그런 이 전 장관이 기독교를 선택하기까지는 딸 민아(47) 씨에게 지난 15년간 닥친 시련이 결정적 작용을 했다. …(중략)… 민아 씨는 자신과 아들의 길고 길었던 투병기와 완치되기까지의 과정을 3일 서울 용산구 서빙고동 온누리교회 새벽기도에서 공개했다./ 울먹이며 흐느끼며 30여 분 동안 그가 사연을 털어놓자 교회당은 눈물바다가 됐다./ 이 전 장관이 세례를 받기로 결심한 것도 그즈음이다. 그는 "아직 교리문답도, 세례도 받지 않았다"면서도 "내가 가장 사랑하는 딸에게 못 해준 것을 해준분이 있다면 대단한 것 아니냐"며 심경의 변화를 나타냈다.210)

위의 기사에서도 확인되는 것처럼 이어령이 2007년을 기점으로 기독교로 입교한 데에는 딸의 역할이 아주 컸다. 언론에서는 이어령이 실명 위기에 처한 딸을 구원해준다면 하나님을 믿겠다는 기도를 드렸고 실제로 딸이 시력을 회복하자 마침내 세례를 받기로 결심했다는 식으로 보도했다. 이어령 자신도 몇몇 자리에서 이와 크게 다르지 않은 뉘앙스로 발언한 적이 있긴 하지만, 이어령이 세례를 받고자 결심하기까지의 과정이 전적으로 기적의 간구와 실현으로만 이뤄졌다고 여기는 것은, 간단치 않은 사태를 단순화시킨 측면이 크다. '어째서'라는 사람들의 의문에 답을 주어야 했듯, 혹은, 스스로가 합당한 이유를 밝혀두어야 했듯, 이어령은 『지성에서 영성으로』(열림원, 2010)라는 저서를 통해 세례를 받기까지의 일상을 소개했는데, 이를 보면 ① 자신은 어릴 적부터 성경을 읽었다는 것, ② 교토에 홀로 유학을 떠나왔을 때부터 하나님의 흔적을 이미 체감했다는 것, ③ 딸이 "어제 본 것을 내일 볼 수 있고 오늘 본 내 얼굴을 내일 또 볼 수만 있게 해주신다면 저의 남은 생을 주님께 바치겠나이다."211)라고 기도를 드리긴 했으되, 딸의 실명 위기 극복이 세례를 받고자 결심한 결정적인 이유는 아니었다는 것, ④ 그보다는 4월의 어느 날 새벽기도회를 나가는 딸의 행복한 얼굴을 보면서 내가 세례를 받는다면 "인간이 가질 수 있는 최고의 행복"212)을 딸에게 선사해줄 수 있으리라고 판단되어 마침내 세례를 받는다고 외치고 말았다는 것 등의 내용이 자세히 기술되어 있어서 전반적인 사정을 파악할 수 있다.213)

그리하여, 기독교에 투신한 이어령은 지성과 영성이란 두 키워드를 전면에다가 함께 내세운다. 책 제목으로

²⁰⁹⁾ 이어령의 기독교 관련 시에 대해서는 다루지 않고자 한다. 관련 연구로는 정끝별, 「이어령의 시쓰기와 말년의 양식」, 『이화어문논집』 57, 이화어문학회, 2022, 124~130쪽을 참조할 것.

²¹⁰⁾ 윤영찬, 「이어령, '이성'을 넘어 '영성'으로」, 『동아일보』, 2007.4.12., https://www.donga.com/news/article/all/20070412/8429198/1> (2023.1.8.)

²¹¹⁾ 이어령(2010). 앞의 책. 122쪽.

²¹²⁾ 위의 책, 130쪽.

²¹³⁾ 한편, 이어령이 세례를 받기까지의 경과를 따라가다 보면, 종교의 진정한 가치란 우리의 감정을 관리하는 능력에 있다고 주장한 다음의 견해를 떠올리게 된다. "While Freud and Durkheim were right about the important functions of religion, its true value lies in its therapeutic power, particularly its power to manage our emotions. How we feel is as important to our survival as how we think. Our species comes equipped with adaptive emotions, such as fear, rage, lust and so on: religion was (and is) the cultural system that dials these feelings and behaviours up or down. We see this clearly if we look at mainstream religion, rather than the deleterious forms of extremism. Mainstream religion reduces anxiety, stress and depression. It provides existential meaning and hope. It focuses aggression and fear against enemies. It domesticates lust, and it strengthens filial connections. Through story, it trains feelings of empathy and compassion for others. And it provides consolation for suffering." Stephen T Asma, Religion is about emotion regulation, and it's very good at it, aeon, 2018.9.25., https://aeon.co/ideas/religion-is-about-emotion-regulation-and-its-very-good-at-it (2023.1.8.)

삼아지기도 한 슬로건들 "지성에서 영성으로", "의문은 지성을 낳고 믿음은 영성을 낳는다"214) 등이 대표적인 예 시이다. 이때, 유의할 점은 '~에서 ~으로'라는 식의 조사로 말미암아, 또, '의문에는 지성이 믿음에는 영성'이 각 각 대응되는 자구로 말미암아, 이어령이 지성의 영역을 떠나 영성의 영역으로 건너갔다고(혹은, 건너가길 바랐다 고) 오해해서는 안 된다는 것이다. 세례를 받기 직전인 2006년의 시점에 이어령이 한창 강조하던 개념어는 '디지 로그(Digilog)'였다. 주지하다시피 디지로그는 디지털과 아날로그의 합성어이다. 당시만 해도 "서구의 미래학자들 은 '디지털'을 향후 사회를 지배할 절대적 패러다임으로 선언하는 동시에, 상대적으로 '아날로그'에 대해서는 올 드 미디어이자 폐기되어야 할 과거라며 평가절하"했고. "반면 대중에게 기술로서의 디지털이란 초기에는 낯설고 어려운 환경이자 기성세대를 소외시키는 공격적인 매체로 인식"되었다. 이러한 대립의 분위기 속에서 이어령은 디지로그를 제시하며 "디지털과 아날로그의 대립을 융합의 패러다임으로 해결해야 한다고 선언"한 것이다.215) 이 의 근저에는 2000년대 초반쯤부터 이어령이 '이항대립'이 아닌 '쌍방향성'을, 'either-or'의 생각이 아닌 'both all'의 생각을 본격적으로 지향해나갔다는 배경²¹⁶)이 자리 잡고 있다.²¹⁷) 비단 디지로그뿐만 아니라 2000년대 이 후 이어령 내건 여러 기치는 모두 같은 사고를 기반으로 삼고 있다. 따라서, 지성과 영성 역시 동일선상에서 파 악하는 게 자연스럽다. 딸과 관련한 개인사적 이야기가 도화선이 되었다지만, 원론적인 차원에서 접근할 때, 지성 만을 좇아온 삶에 한계를 느끼고 영성까지를 더하고자 한 것, 그래서, '지성+영성'을 토대로 삶을 한 단계 제고해 보고자 한 것이, 결과적으로 기독교에 몸을 맡김으로써 이어령이 추구하려던 바라고 이해할 수 있는 것이다. 이 는 이어령이 세례를 받았다고 해서 그간 마음속에 품어왔던 실존적 사상을 놓아버리지는 않았으며 다만 무신론적 실존주의에서 유신론적 실존주의로 넘어갔을 따름이라고 이야기했다는 사실²¹⁸⁾ 및 카뮈가 넘지 못한 삶이란 부조 리(absurd)를 하나님을 믿음으로써 뛰어넘어보고자 이야기했다는 사실²¹⁹)을 통해 뒷받침된다.²²⁰⁾

하지만, 희수(喜壽)를 얼마 남기지 않은 나이에서 뒤늦게 기독교에 입교했기에 아직은 채워나가야 할 부분이 많다고 고백한, 그러니까, 완전한 '지성+영성'의 상태에는 다다르지 못하고 문지방 사이에서 이쪽저쪽 한 발씩 걸치고 있다고 고백한 이어령이기도 하다.²²¹⁾ 그런 이유에서인지 이어령이 내어놓은 기독교적 메시지는 대체로 지성이 풀이하는 영성에 가까운 듯한 느낌을 준다. 이 말인즉, 이어령이 내어놓은 기독교적 메시지는 그간 지녀온 바의 사유틀이 기독교를 해석하는 데에 적용, 활용되거나, 혹은, 그간 지녀온 바의 사유틀을 발전, 확장하는 데에 기독교가 영감이 되거나 하는 방식을 대체로 보여준다는 것이다. 그렇다면, 이의 구체적인 양상, 형태는 어떠했는 가. 다시, 절을 나누어 하나씩 살펴보도록 하자.

1) 세계적인, 그러면서도 한국적인

이럴 때, 가장 먼저 거론되어야 할 특징은, 이어령이 일생을 통해 끊임없이 고민해온 '한국적인'이라는 문제

²¹⁴⁾ 참고로 『의문은 지성을 낳고 믿음은 영성을 낳는다』(열림원, 2017)는 『빵만으로는 살 수 없다』(열림원, 2011)의 개정판이다.

²¹⁵⁾ 한혜원, 「이어령의 미래학적 선언 연구」, 『이화어문논집』 57, 이화어문학회, 2022, 154쪽 참고.

²¹⁶⁾ 관련한 내용은 홍래성, 「디지로그, 생명자본주의, 새로 쓰는 한국문화론의 행방에 대하여」, 『이화어문논집』 57, 이화어문학회, 2022, 2장을 참조할 것.

²¹⁷⁾ 대개 이항을 융합하거나 삼항을 도입한 형태를 띠며, 어느 때는 이 둘이 착종된 형태를 띠기도 한다. 가령, 방금 본문에서 살핀 디지로그가 이항을 융합한 형태를 보여주는 사례라면, 한·중·일을 가위바위보에 비유하며 동아시아 3 개국의 상생론을 펼친 '가위바위보 문명론'은 삼항을 도입한 형태를 보여주는 사례이다.

²¹⁸⁾ 조성식, 「신(神)에게 무릎 꿇은 '한국 대표지성'이어령」, 『나 아닌 사람을 진정 사랑한 적이 있던가』, 나남, 2013, 127쪽.

²¹⁹⁾ 위의 책, 140쪽.

²²⁰⁾ 이어령이 행한 인터뷰 중의 한 대목도 근거로 가져와 볼 수 있다. "지성과 이성이 사라지고 영성만 남으면 도에 넘치는 열광적이고 근본주의적인 종교가 탄생합니다. 기독교는 이성과 지성을 부정하는 것이 아니라 이성과 지성을 넘어서는 것입니다. 이성과 지성이 없어져야 영성이 맑아진다는 태도도 성립될 수 없습니다." 이태형, 「세례받은 이어령 전 문화부장관 인터뷰 "마음속에 묻혀있던 영성 이제야 나와"」, 2007.7.25., https://news.kmib.co.kr/article/viewDetail.asp?newsClusterNo=01100201.200707251000000079 (2023.1.9.)

²²¹⁾ 이곳저곳에서 이어령은 동류의 발언을 펼쳤으되, 그중에서 출처를 하나만 적어두면 다음과 같다. 이어령, 김태완편, 『메멘토 모리』, 열림원, 2022, 93쪽.

에 기독교도 마찬가지로 포섭이 된다는 것이다. 기독교는 일단 세계적이어야 했다. 한낱 유대인의 종교에 머무른 다면 한국(인)으로서 기독교를 믿을 이유가 없기 때문이다.

성서에는 아흔아홉 마리의 양 이야기가 나옵니다. 그런데 실제로 양을 쳐보지 않는 사람들은 예수님의 이 말이 무슨 말씀인지 마음에 와 닿지 않을 겁니다. 그래서 성경에는 가끔 한 알의 곡식과 같은 씨 뿌리는 이야기가 나오는데 이것은 유목민이 아닌 농경민을 위한 비유인 것입니다. 그리고 돌아온 탕자 이야기는 자식을 잃어본 사람이라면 누구나 이해할 수 있는 이야기로 상업을 하는 사람들이라고 할지라도 실감할 수 있는 이야기입니다. 예수님은이렇게 메시지를 전할 때 특정한 그룹이 아니라 세계 전체의 인류를 통째로 싸서 말씀하셨던 것이지요./ 기독교는이처럼 여러 문화를 고루고루 가지면서 특정 지역이 아니라 전 인류를 감쌀 수 있는 메시지를 담고 있습니다. 메타 컬처, 즉 로마문화, 희랍문화, 유교문화까지 모두 포용하고 그것을 풀이하는 메타컬처의 특성을 지니고 있는 것이지요.²²²⁾

위의 인용문을 정리해보면, 성서는 유목민, 농경민, 상인 등 각 계층에 맞는 버전(version)의 이야기를 고루 담고 있다는 것, 이로 보면, 예수는 "세계 전체의 인류를" 대상으로 말씀하셨음을 알 수 있다는 것, 따라서, 기독 교는 "로마문화, 희랍문화, 유교문화까지 모두 포용하고 그것을 풀이하는 메타컬처의 특성"을 지닐 수 있다는 것 정도가 된다. 다소간 층위가 맞지 않음에도 로마문화와 희랍문화 옆에다가 유교문화를 병립시킴으로써, 서구권만이 아니라 한국을 비롯한 동아시아권에서도 기독교가 충분히 받아들여질 수 있다는 전제를 성립시키고자 한 마지막 대목이 특히 눈길을 끈다. 그리고, 이와 같은 전제 위에서 기독교가 한국(인)에게 수용될 수 있다는 타당성을확보한 다음이라면, 자연히 기독교가 한국(인)에게 얼마나 적합한지를 따져보는 작업이 이어지는 순서가 된다.

예수는 두 주먹을 쥐지도 않았고 두 손을 모두 펴지도 않았습니다. 주먹과 보자기······ 그러기에 그는 생의 가위바 위보에서 이길 수가 있었습니다. ···(중략)··· 예수의 마지막 구제도 그러할 것입니다. 주먹과 보자기를 내미는 가위 바위보. 그렇게 해서 운명의 놀이에서 이길 수가 있습니다./ 한쪽은 받아들이는 손이고, 한쪽은 악을 징벌하는, 유 다를 향해서 너 할 바를 하라고 하며 유다를 징벌하는 손입니다. 정의의 손과 사랑의 손, 이 두 개의 손이 있는 것이죠. 이것을 결합한 것이 그 위에 후광이 퍼져 나가는 예수님의 얼굴이십니다./ 그런데 한 손은 주먹을 쥐고 한 손은 벌리는 이 모순되는 것을 합치고 있는 문화가 한국문화입니다. 왜 그럴까요? 서양 사람은 엘리베이터라고 하지요. 위로 올라간다는 뜻만 담고 있을 뿐 내려간다는 뜻은 없습니다. ···(중략)··· 그러나 한국말로는 엘리베이터를 '승강기昇降機'라고 했지요. 올라가고 내려간다는 뜻이죠. ···(중략)··· 십자가를 보세요. 하나는 수평이고 하나는 수직이 아닙니까. 정반대의 두 선의 방향이 한데 어우러진 것이 십자가의 크로스가 아닙니까. 죄에 대한 징벌과 사랑에 의한 구원이 모순하는 행위가 하나가 된 것이 예수님의 십자기이지요.²²³⁾

2000년대 초반쯤부터 이어령이 '이항대립'이 아닌 '쌍방향성'을, 'either-or'의 생각이 아닌 'both all'의 생각을 뚜렷이 개진했다고, 그래서, 이어령에게 있어서의 지성과 영성의 관계도 '지성+영성'으로 이해해야 한다고 서술한 바 있지만, 이러한 형용모순적 사유는 기독교와 한국(인) 사이의 강한 친연성을 입증하기 위해서도 그대로 응용되는 모양새를 보여준다. 위의 인용문과 같이 ① 우선 "두 주먹을 쥐지도" "두 손을 모두 펴지도" 않는 예수의 손을 "정의의 손과 사랑의 손"으로 각각 규정한 뒤 "이것을 결합한 것이 그 위에 후광이 펴져 나가는 예수님의 얼굴"이라 기술하고, ② 곧바로 "한 손은 주먹을 쥐고 한 손을 벌리는 이 모순되는 것을 합치고 있는 문화가한국문화"라고 규정 내려 기독교와 한국문화 간의 동질성을 순식간에 확보해버리는 동시에, ③ 머물지 않고 연달 아서 승강기가 지닌 뜻풀이, 십자가의 형태를 통한 의미 유추 등을 사례로 제시하며 그 자신 주장에 정당성을 부여하는, 이렇게 재빠른 전개를 취함으로써 불과 서너 문단만으로 거리가 먼 이쪽과 저쪽을 손쉽게 연결 지어버리는 솜씨를 확인할 수 있는 것이다. 224 또한, 이어령은 같은 맥락에서 동양의 삼태극(三太極) 사상을 성경의 중심

²²²⁾ 이어령(2010), 앞의 책, 200~201쪽.

²²³⁾ 이어령(2010), 앞의 책, 204~205쪽.

²²⁴⁾ 가위바위보를 활용한 비유라든지 승강기가 지닌 뜻풀이 등은 기독교를 이야기하는 자리만이 아니라 동아시아 3

교리인 삼위일체(三位一體)와 맞대응시킴으로써 기독교와 한국(인) 사이의 강한 친연성을 입증하려고도 했다. 이때의 근거란 "삼태극의 사상 체계는 '하나에서 셋이 나오고, 셋이 하나로 돌아간다'는 것인데, 한반도에 들어온 기독교 복음이 짧은 시간에 확산된 것이나 삼위일체 하나님에 대한 이해가 비교적 쉬운 것은 우리 민족이 이러한 사상 체계에 익숙한 때문"으로 설명된다. 더하여, 이어령은 "어디까지나 '하나는 하나이고, 셋은 셋인' 서양인의 개체주의적 사고 체계로는 삼위일체 이해가 여간 어려운 것이 아닐 것"이라며, 기독교는 서양(인)보다도 한국(인)에게 더욱 알맞은 측면도 존재한다는 과감한 발언까지를 펼치기도 했다. 225)

한편, 이어령은 동아시아권에서도 유독 한국(인)만이 기독교를 많이 믿게 된 이유에 대해서도 궁리했던바, 한·일 문화 비교를 통한 다음과 같은 자설(自說)을 내어놓는다. 기독교의 신을 두고서 한국의 경우에는 하늘과 유일자를 뜻하는 '하나'와 사랑하고 존경하는 대상에 붙이는 '님'이 결합한 '하나님'이라고 번역하여 민중에게 거부 감없이 받아들여 수 있었는데, 일본의 경우에는 다이우소(거대한 거짓말)와 발음이 비슷한 데우스(Deus)라고 번역하여 민중에게 거부감을 샀다는 반농담조의 어원적 설명을 펼친 데 이어서, 226)

특히 내가 생각해도 압권이었던 것은 왜 우리보다 먼저 기독교가 들어온 일본에서 기독교 신자가 겨우 일 퍼센트 밖에 되지 않느냐 하는 문제였다. 한국과 일본의 문화적 차이를 비교하는 데 이처럼 좋은 예가 없단다. 나는 두교수에게 이렇게 말했지. 일본의 문화는 복수의 문화다. 일본의 전통극에서 가장 유명한 것이 추신구라(忠臣蔵)라는 건데, 주군의 복수를 위해 47명의 무사들이 봉기하고 끝내는 모두 배를 갈라 죽는다는 이야기이다. 사무라이의 무용담은 어떻게 복수를 했느냐로 결정된다. 그리고 만일 아버지나 주군의 복수에 성공하지 못하면 그 사회에서 살아갈 수가 없다. 그래서 일본 사무라이 이야기의 주류는 복수담에 관한 것이란다./ 그런데 기독교에서 가장 으뜸이 되는 가르침은 원수를 사랑하라는 것이 아니냐. 그러니 복수 문화를 가진 사무라이의 나라에서 어떻게 원수를 사랑하고, 어떻게 오른뺨을 때리면 왼빰을 내밀라는 이야기를 실천할 수 있겠니./ 그런데 한국에는 복수담이 별로 없다. 변사또도 그냥 봉고파직했을 뿐이다. 일본이라면 두말할 것 없이 이도령이 무슨 수를 써서라도 연적이자 탐관오리인 변학도를 죽였을 것이다. 어디 그것뿐이니. 「처용가」를 보면 처용이 아내를 역신에게 빼앗기고도 덩실덩실 춤을 추었잖니. 227)

라며, 일본의 추신구라(忠臣蔵)와 한국의 춘향전, 처용가를 비교함으로써 기독교 수용에 결정적인 차이가 생긴 원인을 지적하는 데까지로 나아간다. 복수담이 주류이냐 아니냐가 기독교를 얼마나 잘 받아들이느냐에 영향을 끼쳤다는 판단인데, 다른 지면을 참고하면, 이러한 판단의 밑바탕에는 일본의 원(怨) 의식과 한국의 한(恨) 의식이구별된다는 생각이 자리 잡고 있음을 알 수 있다. '원한'이라고도 함께 쓰이기에 일견 비슷한 의미를 지닌다고 간주되는 원(怨)과 한(恨)이지만, 자세히 들여다볼 때는 각각의 양상이 '원(怨) → 분노 → 청산'과 '한(恨) → 서러움 → 풀이'로 다르게 펼쳐지는바, 전자는 '복수'로 귀결되는 데 반해 후자는 '해원'으로 귀결되므로, 어떤 대상과도 상생할 수 있는 쪽은 바로 후자라는 설명이 목도되는 까닭이다. 228) 그리고, 이렇게 생략된 문맥을 파악한 다음이라면, 춘향전, 처용가를 거론한 데에 뒤이어서, 어찌하여 그 흐름이 "해원상생(解怨相生). 원한을 풀고 서로 살아가자는 것이 한국 토착 종교의 정신이니, 기독교를 받아들이는 데 힘들 일이 없다. "229) 및 "그래. 원수의 원(怨)은 일본 사람처럼 갚는 거, 보복하는 것이지만 한(恨)은 반대로 푸는 것이다. 맺힌 것을 풀어버리는 것. 예수님은

국을 이야기하는 자리나 정보화 사회를 이야기하는 자리를 비롯한 여러 자리에서 다수 활용되는 사례이다.

²²⁵⁾ 이어령·임만호, 「이어령 선생과 본지 임만호 편집인과의 대담 — 기독교 문학, 외연을 넓혀야」, 『창조문예』 22(2), 크리스챤서적·창조문예사, 2018.2, 22쪽 참고. 그 밖에도 헬레니즘과 헤브라이즘의 관계 설정을 통해 기독교와 한국(인) 사이의 강한 친연성을 입증하려고 한 사례도 있다. 이어령·김성영·조효근, 「지성에서 영성으로, 현대문학이찾지 못한 헤브라이즘의 연원」, 『들소리문학』 2(2), 들소리문학사, 2010, 28~29쪽; 이어령·이재철, 앞의 책, 326~328쪽 등을 참조할 것.

²²⁶⁾ 이어령(2021), 앞의 책, 206쪽.

²²⁷⁾ 위의 책, 207~208쪽.

²²⁸⁾ 이어령,「春香傳과 忠臣蔵을 통해서 본 한일문화의 비교 一怨과 恨의 文化記號論的 해독-」,『한림일본학』1, 한림대학교 일본학연구소, 1996, 83~100쪽 참고.

²²⁹⁾ 이어령(2021), 앞의 책, 210쪽.

죄를 푸시는 분이지, 눈은 눈으로 이는 이로 갚는 복수를 말한 적은 한 번도 없으셨어."²³⁰⁾와 같이, 해원상생과 한풀이를 강조하면서 기독교가 한국(인)에게 잘 들어맞는다는 결론을 내리는 방향으로 이끌려져 갔는지를 무리 없이 파악할 수 있다.²³¹⁾

이상을 통해 여타의 주제와 마찬가지로 기독교 역시도 이어령에게는 평생 화두였던 '한국적인'이라는 범주로 귀착됨을 확인할 수 있었다. 여기에 더하여, 2000년대 초반쯤부터 이어령이 펼친 바의 형용모순적 사유를 바탕으로 기독교는 한국(인)과의 친연성을 가지는 것으로 판단이 내려지고 있음을 또한 확인할 수 있었다. 기실, 이는 이어령이 기독교를 믿기로 결심한 이상에야 어쩔 수 없는 결과이기도 했다. 그 자신 여태껏 펼쳐온 특유의 한국 (문화)론의 연장선상에다가 기독교를 어떻게든 위치시킬 수 있어야 무엇보다 스스로가 납득할 수 있지 않을까 여겨지기 때문이다. 이어령의 의식 속에서 기독교는 이렇게 터를 잡고 있었지만, 단순히 기독교는 한국(문화)론의 자장에만 머물지 않았으며, 한국(문화)론의 방향을 새로이 설정하는 데에 도움을 주기도 했다. 그것은 무엇이었는 가. 이제 다음 절로 넘어가 이를 살펴보기로 하자.

2. 생명자본주의의 씨앗

주지하다시피 생명자본주의는 이어령이 2010년대를 전후한 시점에서 주창한 이래로 삶의 마지막 순간까지 붙잡아온 개념이다. 이어령은 기존 자본주의를 넘어서고자 생명자본주의를 내세웠다고 이곳저곳에서 밝혔다. 또한, 생명자본주의가 한국(인)에게 얼마나 적합한지를 이런저런 사례와 함께 펼쳤다. 한 논자는 이러한 생명자본주의를 두고서 기독교와 어떤 관계를 맺는가에 대해 아래와 같이 서술한 바 있다.

이어령이 2007년 세례를 받고 기독교에 귀의한 이력이 있기에, 생명자본주의가 종교적 색채를 띠지 않을까 짐작해볼 수 있고, 또, 이어령 자신도 생명자본주의를 기독교와 연관 지어 설명한 적이 없지는 않으나, 실제적으로는 '생명과 사랑에 대한 강조'정도의 대전제가 겹치는 수준으로 보아도 무방하므로, 이 자리에서 기독교와 생명자본주의를 굳이 함께 다루지 않아도 별다른 문제는 없을 듯싶다. 그보다 생명자본 주의는 포스트 자본주의의 일환으로서 기존 자본주의의 한계를 체감한 지식인들이 일찍이 내어놓은 여러 대책을 수용하고 보완하는 성질을 강하게 띤다. 232)

이어령이 생명자본주의를 기독교와 연관 지어 설명한 적이 있긴 하나, "실제적으로는 '생명과 사랑에 대한 강조' 정도의 대전제가 겹치는 수준"일 뿐이므로, 굳이 둘을 연결해서 이해할 필요까지는 없다는 견해이다. 이는 생명자본주의에 관한 유일한 저서인 『생명이 자본이다』(마로니에북스, 2014)에서, 또, 생명자본주의와 관련한 각종 잡지 수록 글에서 이어령이 기독교를 거의 언급하지 않은 데에 따른 잘못이다. 이어령은 생명자본주의가 이전의 디지로그와도 연결된다고 여겼으며, 이후의 AI시대, 정보화시대에서도 핵심 가치로 인정되어야 한다고 지적했다. 이로 보면, 생명자본주의는 만년의 사유를 관통하면서도 운용의 폭이 아주 넓었던 것으로 확인된다. 그런데도 정작 이어령은 생명자본주의를 표방한 문헌들에서는 기독교를 직접적으로 거론하지 않았다. 기독교와 관련한 저서나 인터뷰 또는 기독교 계열 매체에 실은 글에서만 생명자본주의를 주창하는 과정이 기독교로부터 크게 힘입었다고 밝혔을 뿐이다. 이는 이어령의 전략적인 태도로 이해할 수 있을 법하다. 비록 생명자본주의가 기독교에서 빚진 바가 많다고 하더라도, 대중들에게 생명자본주의를 소개하는 자리라고 하면, 기독교를 구태여 언급하지 않

²³⁰⁾ 위의 책, 210~211쪽.

²³¹⁾ 물론, 한국(인)과 기독교는 궁합이 마냥 좋다고만은 기술되지는 않았다. 가장 대표적으로는 유교의 가족주의가 기독교의 사랑과 잘 맞지 않는다는 것으로 관련 예시를 하나 가져와 보면 다음과 같다. "이런 식으로 보면 기독교의 예수님은 실패한 사람입니다. 어머니 속을 얼마나 썩였겠어요. 동생 속은 말할 것도 없고. 그런데 놀라운 것은, 기독교에서는 우리가 일반적으로 생각하는 가족의 사랑과 전혀 다른 얘기를 한다는 것입니다. 유교에 젖어 있는 한국인, 조상을 섬기고 효를 다하고 가족 공동체에 익숙한 사람에게는, 그래서 교회에서 말하는 사랑과 예수님이 이해되지 않고 갈등하는 거예요." 이어령·이재철, 앞의 책, 28~29쪽.

²³²⁾ 홍래성, 앞의 논문, 195쪽. 인용문의 주석 표기는 생략함.

는 게 전반적인 수용력이나 파급력에 있어서 더 효과적이라고 이어령은 판단하지 않았을까 추론되는 것이다.

『생명이 자본이다』를 위시하여 생명자본주의와 관련한 각종 잡지 수록 글을 두루 살펴보아도, 아직 생명자본 주의는 채워져야 할 대목이 많은 듯 여겨지는바, 기독교와 관련한 저서나 인터뷰 또는 기독교 계열 매체에 실은 글을 함께 참고한다면, 생명자본주의에 대해 한층 더 심도 있는 이해를 도모할 수 있으리라고 본다. 이를 위해 두 단락 정도만 가져와 보면 아래와 같다.

제가 세례 받기 전이나 뒤나 똑같은 글을 써서는 안 되기에 '뭔가 달라져야겠다' 하고 궁리 끝에 생각해 낸 것이 '생명자본주의'라는 말이에요. 지금 일본과 국내에서 여남은 명이 이것을 주제로 책을 쓰고 있어요. '경영, 매니지 먼트management'는 양떼를 몰고 간다는 뜻이에요. '경제, 이코노미economy'는 집을 뜻하는 그리스어 '오이코스 oikos'와 관리를 뜻하는 그리스어 '노모스nomos'에서 유래했어요, 우리말로는 '살림살이'라는 참 기가 막힌 말이 있어요. 옛날 사람들은 "요즘 경영하는 게 어때?"라고 하지 않고, "요즘 살림이 어때?"라고 물어요. 경영은 살리는 거예요. 지금까지는 경영이 시장을 독점하고 남을 죽이는 것만 한 거예요. 살림살이는 살림을 해서 살려 주는 거예요. 그래서 경영과 경제는 생명자본주의에서 살림살이가 되어야 합니다./ 이렇게 임금 문제라든지 시장 문제에서 살아 있는 것을 기반으로 한 자본주의, '하늘의 별, 땅의 모래'처럼 끝없이 증식하고 번성하는 자본주의, 생산이 아닌 생식하는 자본주의, 그러한 생명자본주의가 지금 막 일어나고 있어요. 녹색 성장Green Growth과 같은 새로운 생태경제학이 그것입니다. 자본주의를 비판만 할 게 아니라 새로운 자본 개념을 가지고 새로운 자본주의, 순환 경제, 생식 경제, 생명자본주의를 구현하면, 모든 기업인이 당당하게 '나는 크리스천이면서 돈을 번다'라고 말할 수 있게 됩니다. 이것이 우리가 해야 할 일이에요.233)

생명자본주의는 세례를 받기 전과 후가 달라져야겠다는 궁리 끝에 나온 것임을 첫머리에서 밝히고, 뒤이어서 '살림살이'라는 우리말을 표현 그대로 "살림을 해서 살려 주는" 것으로 풀이한 다음, 이를 토대로 "살아 있는 것을 기반으로 한 자본주의", "끝없이 증식하고 번성하는 자본주의, 생산이 아닌 생식하는 자본주의"를, 곧, 생명자본주의를 이제부터 추구해야 한다는 데로 나아간다. 그러면서도 자본주의에 대한 부정이 아니냐는 식의 혹여나생길지 모를 오해를 피하고자, "자본주의를 비판만 할 게 아니라 새로운 자본 개념을 가지고 새로운 자본주의, 순환 경제, 생식 경제"를 하자는 것이 생명자본주의라는 부연을 덧붙인다. 이러한 생명자본주의는 크리스천이 지녀야 할 자세, 태도와 거리낌이 없다. 그렇기에 생명자본주의는 크리스천이 지향해나갈 목표로 삼아진다.

종교에 귀의한 것이 문학활동이 연장선이라고 봐도 됩니까.

연장선이기 때문에 지금 제가 생명자본주의를 말하고 있는 겁니다. 리먼 브러더스 사건 이후 자본주의가 붕괴되고 자유시장경제 원리가 무너졌다는 얘기가 나오지 않습니까. 대안이 있느냐? 없어요. 그렇다고 사회주의를 하겠어요? 기독교는 세 가지 필리아를 빼놓으면 아무것도 없어요. 토포필리아(topophilia), 바이오필리아(biophilia), 네오 필리아(neophilia), 즉 장소에 대한 사랑, 생명체에 대한 사랑, 새로운 것에 대한 사랑이죠. 생명자본주의는 이 3가지 축을 바탕으로 한 새로운 경제체제입니다. 녹생성장(green growth)이라든지, 하켄이 얘기하는 자연자본주의 (natural capitalism), 하스가 말하는 협력적 자본주의(cooperative capitalism), 창조적 자본주의(creative capitalism), 이런 것들을 다 한마디로 추리면 생명자본주의(viva capitalism)입니다. 유물론적 자본으로부터 유신론적 자본으로 가는 겁니다. 민족공동체가 아니라 생명공동체죠.²³⁴⁾

여기서도 생명자본주의는 기독교로의 입교에서 촉발한 것으로 기술된다. 일단 "기독교는 세 가지 필리아를 빼놓으면 아무것도 없"다면서 토포필리아, 바이오필리아, 네오필리아를 거론한 후, 다시, 이 세 가지 필리아를 축으로 생명자본주의가 작동한다고 밝힌 부분이 인상적으로 다가온다. 이어령이 『생명이 자본이다』의 에필로그를 비롯한 여러 지면에서 강조한 개념어가 바로 이 세 가지 필리아인 까닭이다.²³⁵⁾ 더하여, 생명자본주의를 "유물론

²³³⁾ 이어령·이재철, 앞의 책, 162쪽.

²³⁴⁾ 조성식, 앞의 책, 130~131쪽.

²³⁵⁾ 기독교의 맥락 아래서 토포필리아, 바이오필리아, 네오필리아를 설명한 대목은, 이어령·이재철, 앞의 책, 135~138

적 자본으로부터 유신론적 자본으로 가는" 것이라고 설명한 부분도 주목할 만하다. 이어령은 어느 인터뷰에서 기독교를 믿기로 결심한 이유로 유물론에 대한 거부감이 크게 작용했다고 밝힌 적이 있기 때문이다.²³⁶⁾ 끝으로 생명자본주의를 "민족공동체가 아니라 생명공동체"와 결부 짓는 부분도 눈길을 끈다. 비록 이어령이 민족공동체를 넘어서는, 그리하여 생명공동체에 이르는 사유에 오롯이 다다랐느냐를 묻는다면, 판단컨대 '그렇지는 못하다'라는 대답을 할 수밖에 없다. 엄정히 말해, 이어령은 한국(인)이라는 민족공동체가 여타의 민족공동체보다 생명공동체로 나아감에 있어 유리하다는 생각을 개진하는 선에 머물렀다. 이때, 한국(인)이라는 민족공동체가 한발 앞설 수 있는 이유란 오래도록 가꾸고 지켜온 문화적 특성으로 설명된다. 다만, 생명자본주의가 완결, 완성된 상태가 아닌 진행형이었다는 점을 감안할 때, 그 지향점을 민족공동체가 아니라 생명공동체에 두었다는 인식 자체는 소중하다고 평가할 수 있다.

3) 문학적 순례의 길

신학이나 교리는 잘 몰라도 문학으로 읽는 성경, 생활로 읽는 성경이라면 내가 거들 수 있는 작은 몫이 있을지 모른다는 생각이 들었습니다. …(중략)… 신학神學에서 'ㄴ'받침 하나만 빼면 시학詩學이 되지 않습니까 시를 읽듯이 소설을 읽듯이 성경을 읽으면 어렵던 말들이 나에게 더 가까이 다가올 것입니다. 그래서 믿는 사람이나 믿지 않는 사람이나 다 같이 읽을 수 있는 성경, 우리가 쓰러졌다 일어서는 법과 미움을 넘어서는 사랑의 수사법과 등돌린 사람을 포용하는 너그러운 몸짓이 무엇인지 말할 수 있게 될 것입니다.237)

문학평론가로서 다섯 소설을 분석함으로써, 목사님이 전하거나 크리스천들이 기도로 얻는 영성 체험 같은 것을 누구나가 다 읽는 소설, 종교와도 관계없는 소설 속에서도 찾을 수 있는 길이 있음을 보여주려는 것입니다. 소설을 통해서 영성을 찾는 내 자신의 한 순례Pilgrim가 여기서 시작되는 것이지요.²³⁸⁾

이어령은 성경을 "시를 읽듯이 소설을 읽듯이" 풀어내어 "성경을 읽으면 어렵던 말들"을 쉽게 전달해 보이고자 했다. 또한, 이어령은 "소설을 분석함으로써, 목사님이 전하거나 크리스천들이 기도로 얻는 영성 체험 같은 것을" 전달해 보이고자 했다. 성경이든 소설이든 분석 대상을 다르지만, 이어령은 그 속에 숨겨진 함의를 효과적으로 사람들에게 제공해주고자 한 것이다. 그리고, 다양한 전언 중에서도 제1의 핵심이라고 볼 수 있는 것은 책의 제목으로 삼아지기도 한 "빵만으로는 살 수 없다."이다. 이유인즉, 이어령은 『빵만으로는 살 수 없다』의 제1장에서 제3장까지에 걸쳐서, 또, 『소설로 떠나는 영성 순례』의 첫 장을 통해서 왜 빵만으로는 살 수 없는지를 십분 강조했던 까닭이다.

『빵만으로는 살 수 없다』부터 살피기로 하자. 이어령은 ① 마태복음 4장 4절에서의 헬라어 'ἄρτος,', 곧, 영어로는 'Bread'를 뜻하는 단어가 한국어 성경에서는 '떡'으로 번역되어 해당 구절이 "떡만으로는 살 수 없다."라고 표기되어있다는 것, ② 이때에는 떡이 주식은 아니므로 오히려 당연히 그렇지 않냐는 의아함을 불러일으키는 동시에, 떡은 '포도주'와 전혀 어울리지 않는다는 불협화음도 불러일으킨다는 것, ③ 그렇다고 '밥'으로 번역하기에는 빵과 이미지가 너무 달라져서 곤란하다는 것, ④ 토박이 민중들은 빵을 '빵떡'이라고도 불렀지만, 하여튼 적절한 번역어를 찾기가 난망하는 것 등의 내용을 도입부에서 기술한다. 그런 다음, 이어령은 사정이 어떠하든 빵자체는 비유이므로, 결국 예수가 사람들에게 전달하고자 한 함의를 깨닫는 것이 중요하다고 말하고, 다시, 빵만으로는 살 수 없다면 다른 무엇이 요구된다는 뜻인바, 이는 다름 아닌 '하나님의 말씀'이라고 말한다. 여기에 더해, 이어령은 '~만으로는'이라는 조사를 잘 해석해야 한다면서, 이를 영어로 바꾸면 'not only A but B'형이 되므로,

쪽을 참조할 것. 덧붙이자면, 이 대목에서는 생명자본주의가 직접적으로 언급되지 않는다. 하지만, 관련 맥락을 염두에 두면서 읽는다면, 어째서 이어령이 토포필리아, 바이오필리아, 네오필리아를 축으로 하여 생명자본주의가 세워졌다고 말했는지를 충분히 알 수 있다.

²³⁶⁾ 정구학, 『인생철학자와 함께한 산책길』, 헤이북스, 2022, 232쪽 및 253쪽 참고.

²³⁷⁾ 이어령, 『빵만으로는 살 수 없다』, 열림원, 2011, 11쪽.

²³⁸⁾ 이어령, 『소설로 떠나는 영성 순례』, 포이에마, 2014, 11쪽.

A는 긍정적 의미로 B에 포함되는 보완적 관계를 이룬다고 간주한다. 결과적으로 이어령은 빵과 하나님의 말씀 둘 모두를 챙겨야 한다는 주장에 다다르는 것이다.

『소설로 떠나는 영성 순례』의 첫 장에서도 동일한 문맥이 제시된다. 이어령은 도스토옙스키의 『죄와 벌』을 분석하는 자리에서 특히 <대심문관> 에피소드를 주목한다. 여기서 이어령은 대심문관과 예수가 각각 보이는 태도를 분석하는데, 이 과정에서 세 가지 쟁점이 던져진다. (이하 내용은 추후 보충)

- 1) 빵으로 대표되는 세속적 욕망
- 2) 성전 꼭대기에서 뛰어내리라는 기적
- 3) 마귀에게 절을 하면 가질 수 있는 만국의 권위

대심문관은 현재 교회가 1), 2), 3)을 대중에게 제공하고 있다고 밝힌다. 예수는 대심문관을 안아준다. 사랑의 길을 보여주는 것이다. 소설은 신과 대면할 수 있는 기회를 이렇게 제공한다.

자연스레 이러한 빵과 하나님의 말씀은 교회가 나아가야 할 길을 묻는 것과 이어진다. 현재 교회는 "지금은 종교도 사이비가 되어서 '거기 가면 점심 준다'고 하니 교회마저도 빵만으로 사는 교회가 됐어요.^{239)"}라고 인식된다. 교회는 하나님의 말씀을 좇아야 한다. 교회가 어떠해야 하는지를 보여주는 압축판은 이어령, 『머다 듣다 걷다』, 두란노, 2022이다. 서문 중에서 세 가지 대목을 발췌하면 아래와 같다.

'먹다'에서 '먹다 + 듣다 + 걷다'까지 확장되는 사유를 볼 수 있다.

예수님은 공생애의 절정에서 제자들을 위해 최후의 만찬을 베푸시고, 자기 몸이 인생이 먹어야 할 빵이라고 비유하셨습니다. 먹는다는 것은 하나가 되는 것이지요. 즉 빵을 먹어 육체 안으로 들이는 것처럼, 예수님을 먹어 그분의 가르침을 우리 몸 안에 들여야 합니다. 상징을 이해하지 못한 로마 당국은 기독교가 인육을 먹는다고 오해했지만 말입니다. 예수님은 인생이 죽는 빵 대신 죽지 않는 영원한 빵을 먹어야 한다고 하신 것입니다. 한국 교회는 예수님이라는 빵을 먹고, 그 빵을 먹이는 곳이 되어야 합니다. 240)

동식물이 아닌데도 영적 위치에 오른 사물로는 종이 유일할 것입니다. 그래서 기독교를 비롯한 많은 종교가 종소리를 통해 영적 각성을 도모해 왔습니다. 한국인 역시 종이 진동하고 울리는 것이 하늘의 소리, 하나님의 소리와 가깝다고 여겼습니다. 스스로 울림으로써 사람에게 들리는 종소리에는 영적 관심사를 투영하기 쉽습니다. 듣는 것은 영적입니다. 예수님도 "귀 있는 자는 들으라"고 하셨으니까요. 한국 교회는 듣는 것을 회복해야 합니다. ²⁴¹⁾

사람들이 자기 의견을 내세우기 위해 행진하지 않습니까. 예수님은 공생에 내내 걸어 다니셨습니다. 우리에게 보여주신 마지막 모습도 행진이었습니다. 십자가를 지고 골고다에 오르셨고, 부활하신 후에도 제자들에게 진리를 부탁하기 위해 엠마오 도상에서 걸으셨습니다. 공생에는 물론 지상에서의 마지막 교훈을 걸으며 남기신 것이지요. 한국 교회가 이처럼 움직이며 걸어야 한다는 것입니다. 242

3. 결론

²³⁹⁾ 정구학, 앞의 책, 248쪽.

²⁴⁰⁾ 이어령, 『먹다 듣다 걷다』, 두란노, 2022, 8쪽

²⁴¹⁾ 위의 책, 9~10쪽.

²⁴²⁾ 위의 책, 10~11쪽.

"지성과 영성 그 문지방 사이에서: 이어령의 기독교적 메시지 좇아 읽기"에 대한 토론문

곽상인(남서울대)

홍래성 선생님께서는 위 논문을 통해 이어령 선생님의 '기독교로의 입교'라는 인식론적 전환이 사유의 궤도, 범위와 삶의 노선을 결정하는 데 지대한 영향을 끼쳤다고 논하셨습니다. 주지하는바 한국의 대표적 지성이라고 불리던 이어령 선생님이 크리스천으로 발길을 전환했다는 사실에 여러 논란이 있었지만, 정작 본인은 거침없이 자신의 삶을 살아갔다고 볼 수 있겠습니다. 이에 홍래성 선생님께서는 이어령 선생님이 기독교를 어떻게 바라보았는가를 고찰하기 위해 그가 기왕에 발간한 기독교 관련 저서를 비롯하여 각종 매체에 실은 기독교 관련 평론이나 대담, 인터뷰 등까지를 폭넓게 살피셨습니다. 그 결과, 완전한 '지성+영성'의 상태에는 이어령 선생님이 이르지 못했으며, 문지방 사이에서 이쪽저쪽 한 발씩 걸치고 있다는 인상을 받았다고 하셨습니다. 물론 이는 이어령 선생님의 고백에 의한 것이기는 합니다만. 어쨌든 그런 이유에서 보면 이어령의 기독교적 메시지는 그간 지녀온 사유틀로 기독교를 해석(활용)하거나, 사유를 확장하는 데에 기독교가 영감이 되지 않았나 하고 분석하셨습니다. 선생님의 논의를 따라 읽으면서 이어령 선생님의 기독교적 사유가 어떻게 형성되었으며 전개되었는지, 그리고 기독교 입교가 어떠한 의미를 지니게 되는지를 재인식할 수 있어 즐거웠습니다. 전체적으로 공감이 되는 부분이라 읽는 재미가 쏠쏠했음에도 불구하고 몇 가지 궁금한 점이 있습니다.

1. 제 개인적인 이야기입니다만, 『딸에게 보내는 굿나잇 키스』를 읽으면서 마음이 아팠던 기억이 있습니다. 저도 딸이 있기에 어쩔 수 없나 봅니다. 그래서인지 어린 시절 이어령 선생님과 딸 이민아 씨의 테디베어와 관련한 에피소드는 아직도 강렬하게 기억에 남아 있습니다. 딸 이민아 씨의 죽음으로 이어령 선생님은 '테디베어'보다'굿나잇 키스'의 소중함을 깨달으면서 인식론적 전환을 기했고, 그것이 기독교 입교 및 세례에 지대한 영향을 끼쳤음은 부정할 수가 없겠습니다. 더불어 2000년대 초반쯤부터 이어령 선생님이 '이항대립'이 아닌 '쌍방향성'('both all')을 본격적으로 지향해나갔다는 점, 예컨대 아날로그+디지털, 지성+영성, 한국적+기독교적(세계적), 메타컬처, 삼태극+삼위일체, 원한(원怨+한恨) 등이 서로 통합되어 등장한다는 점에 대한 해석은 매우 흥미로웠습니다. 그런데 여기서 궁금한 것이 있습니다. 기독교뿐만 아니라 모든 종교가 세계성을 띠고 시작하지 않았을까요? 이항을 교차시키거나 삼항을 통합하는 이어령 선생님의 비유적 사유와 발상은 재미가 있는데 왜 하필 기독교 여야만 했을까요? 그러니까 불교나 천주교, 원불교, 유교, 동학 등이 있을 것인데, 그리고 이 종교들에도 이항이나 삼항의 교차 내지는 통합적 사유가 있었을 법한데 말입니다. 제 지식이 일천하여 묻습니다만, 혹시 연구하시는 과정에서 기독교와 다른 종교를 비교한 글이라든가 다른 종교를 비판적으로 기술한 이어령 선생님의 글은 없었는지요? 섣부른 판단입니다만 결국은 이민아 씨의 죽음으로 돌아와야 이어령 선생님의 기독교 입교라는 인식론적 전환을 우리가 이해할 수 있게 되는 건가요?

2. 이어령 선생님은 자본주의를 넘어서는 개념으로 '생명자본주의'를 2010년 전후부터 외치셨습니다. 여기서 '살림살이'라는 우리말을 "살림을 해서 살려 주는" 것으로 풀이한 다음, 이를 토대로 "살아 있는 것을 기반으로 한 자본주의", "끝없이 증식하고 번성하는 자본주의, 생산이 아닌 생식하는 자본주의"를 생명자본주의라 명명했습니다. 그러면서 자본주의에 대한 부정이나 비판, 또는 오해의 소지를 없애고자 "자본주의를 비판만 할 게 아니라 새로운 자본 개념을 가지고 새로운 자본주의, 순환 경제, 생식 경제"를 하자는 것이 생명자본주의라고 부연했습니다. 이것이 크리스천의 자세와 유사함을 주장했습니다. 더불어 생명자본주의를 "유물론적 자본으로부터 유신론적 자본으로 가는" 것이라고 설명한 것과 "민족공동체가 아니라 생명공동체"와 결부된다고 한 점도 그렇습니다. 그런데 이 개념도 사실 앞에서 언급하신 것처럼, 서로 다른 두 항을 자연스럽게 연결하려는 이어령 선생님 식의 (다소 억지스러운?) 사유에서 발생한 개념은 아닐까요? 융합하고 통합하고 연결하는, 이른바 융복합적 사유를 꾀

하기 위한 이어령 선생님의 전략이 아니었을까 싶습니다. 홍래성 선생님께서도 이 부분에 일면 동의하시는 듯한 '굳이 둘을 연결할 필요는 없어 보인다.'는 표현을 하셨는데, 생명자본주의 개념도 제가 이해하는 식의, 그러니까 융합과 통합과 연결을 위한 전략적 개념 정도로 이해하면 될까요?

3. 이 글의 마지막 장인 '문학적 순례의 길'을 보면 이어령 선생님이 성경을 문학작품처럼 쉽게 전달하고자한 노력이 보인다고 했습니다. 그리고 '교회는 하나님의 말씀을 좇아야 한다'면서 '먹다'에서 '먹다+듣다+걷다'까지 사유가 확장된다고 하셨습니다. 그리고 이와 관련한 작품의 세 부분을 인용하셨는데, 이에 대한 설명이 없어서 아쉬웠습니다. 미처 작성하지 못한 부분에 대한 선생님의 부연설명이 필요해 보입니다. 제 개인적인 생각입니다만 이 글에서 드러나는 열쇳말을 염두에 두고 세 가지 행위에 의미를 부여하면 '먹다'는 '생명', '듣다'는 '연결', '걷다'는 '실천'과 관련한 내용이 아닐까요? 먹는다는 행위는 생명을 유지하기 위한 기본적 본능일 것이기에 소중하며, 듣는다는 것은 소통하기 위한 행위이기에 타자를 수용하는 방식이 될 것입니다. 들을 때, 이항이나 삼항의 연결이 필요할 것이겠죠. 그리고 걷는다는 것의 의미는 기독교적인 입장에서 보자면 예수가 십자가를 지고골고다 언덕을 넘는 숭고한 행위와 연결되지 않을까 싶습니다. 예수님을 받아들이고 세례(죄씻음)를 받는 행위가구원과 영성에 연결될 것이기에 그렇습니다. 마지막으로 '먹다'에 두 가지 행위를 덧댄 것 역시 앞에서 살핀 것처럼 삼태극이나 삼위일체에 대한 해석과 동궤에 놓인다고 볼 수 있겠는데, 이에 대한 선생님의 고견을 듣고 싶습니다.