2021유권자정치페스티벌 (사)한국정치사상학회

우리는 누구인가: ‘우리’ 관념의 정치와 역사

일시: 2021년 9월 25일(토) 14~18시

장소: 중앙선거관리위원회 선거연수원

2021유권자정치페스티벌

한국정치사상학회×중앙선거관리위원회 선거연수원

일시: 2021년 9월 25일(토) 14~18시
장소: 중앙선거관리위원회 선거연수원

우리는 누구인가: '우리' 관념의 정치와 역사

개회식	14:00~14:10	사회: 공진성(조선대)

· 국민의례: 다같이
· 개 회 사: 안외순(한국정치사상학회 회장)

제1부	14:10~16:00 고대와 근대의 사례들	좌장: 장현근(용인대)

· 데리다의 『우정의 정치학』에 나타난 플라톤 해석과 정치적 존재의 문제_이상원(인천대)
· 근대 '유대주의'(Judaism)와 선민사상: 유대 계몽주의, 정치적 시온주의, 바이마르 마라노주의를 중심으로_손민석(서울과기대)
· 세종대의 문화정체성 논쟁: 훈민정음 창제를 둘러싼 논쟁을 중심으로_김영수(영남대)
· 개혁자 루터와 '그리스도인'_장문강(경희사이버대)

토론: 황옥자(전남대), 강진옥(성균관대), 방상근(여주대), 최치원(고려대)

휴식	16:00~16:10	

제2부	16:10~18:00 근대와 현대의 사례들	좌장: 안외순(한서대)

· 배제인가 포섭인가: 제국의 역사편찬사업에서 '단군'을 다루는 법_이경미(동북아역사재단)
· 한국 근대화와 '우리 민족': 반성과 비판 뒤집어 보기_이나미(한서대)
· 'We the People'과 그들_이국배(성균관대)
· 독일 통일과 'Wir sind das Volk': '우리는 인민이다(Wir sind das Volk)'에서 '우리는 한 민족이다(Wir sind ein Volk!)'로_임경석(경기대)

토론: 윤대식(한국외대), 이지윤(서강대), 김주형(서울대), 홍철기(서강대)

The Disquieting Dialogue of Friendship, Fraternity and Democracy:
Derrida's Thoughts on the Platonic Question of Being in the *Politics of Friendship*

Lee, SangWon

I. Introduction: Democracy and Its Frontier

This article examines the questionable ground of political existence in Derrida's *Politics of Friendship*, focusing on his interpretation of the Platonic dialogues (Derrida 2005a, Hereafter PF).[1] I argue that Derrida's interpretive thinking reveals the problematic ground of being with others inherent in the classical questioning of political friendship and democratic fraternity. Derrida's questioning of political friendship is generated from the problematic origin of his own country, the modern democratic regime of France. A significant problem of democratic appeal to fraternization can be found in Victor Hugo's embellished eulogy for France after the French Revolution. According to Derrida, Hugo proclaims France as an "*extraordinary nation*" that can show a universal ground of democratic civilization (PF, 264; Hugo 1867). For Hugo, the French Revolution aims at the universal fraternity of all people beyond the individual rights of freedom and equality. He suggests that France as the central place of all nations must be greater than a certain type of civilization; the French republic will be "a *family*" symbolizing humanity itself (Hugo 1867). Here, Derrida sees that the humanitarian implication of political fraternity has been already questionable from the beginning of the modern democratic era initiated by the French Revolution (PF, 265). The democratic citizens of the French Republic are never simply presumed as free and equal individuals; they are also seen as brothers sharing mutual affection for each other within a certain boundary of the nation state.[2]

As the Hugo's confusing symbolism of the French Revolution shows, the foundation of democracy often implies a strange combination of humanity and fraternity. Today, we see problematic phenomena of extremist populism related to racism, chauvinism and other exclusive forms of political doctrines. Contemporary democratic regimes are still struggling

---

[1] Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, trans. George Collins (London: Verso, 2005). This work was originally published as *Politiques de l'amitié* (Paris: Galileé, 1994).

[2] The democratic ideal of France as a nation primarily implies the fraternity or brotherhood of its own citizens rather than universal friendship of all the people in the world. Moreover, Derrida point outs that Hugo praises for the magnificence of the French revolution based on the manly virtue of the brotherhood which hardly includes the "universal class hospitable to women or sisters" (PF, 265).

to accept or harmonize varying ways of life coming with various types of immigrants, refugees and other minority groups. These political phenomena display the questionable mixture of democracy and brotherhood based on the conventional belief of natural citizenship within a certain land or territory (PF, 272). For Derrida, this exclusive movement of democratic fraternization is not a merely historical accident of the contemporary era; it is indeed a fundamental question of political existence whose maintenance always depends on the friendly modes of living with others in a certain boundary of political community (PF, 273). The issue of friendship has been one of the most important themes of classical political philosophy. For Aristotle, friendship (*philia*) is a core ground of justice that supports the best-possible political regime (NE, 1155a 25). But what is friendship as such? Who is a true friend? Is it possible to define the truth of friendship? Derrida's critical questioning starts from Diogenes Laertius' report of Aristotle's enigmatic remarks on friendship: "Oh my friends, there is no friend" (PF, vii; Laertius 1959, bk. 5, Sec. 21)[3]. We ordinarily name someone who are close to ourselves 'friends.' For Derrida, the ordinary conception of friendship often includes the particular human disposition or affection of fraternity which further implies a "familial" arrangement of political community (PF, viii). In this light, he seeks to question the other possibility of coexistence beyond the traditional scheme of fraternity.

Scholars have grapple with Derrida's complicated interpretation of political friendship focusing on his analysis of the paradoxical groundlessness of friendship and democracy to come (Dallmayr 1999; Caputo 1999; Thomson 2005; Reynolds 2010; Ludwig 2010). Their understanding of Derrida's philosophical thinking of friendship focuses on his deconstructive conception of *differánce* rather than his classical approach to the question of being. Other studies in Derrida's view of the problem of friendship simply attempts to illuminate his critical pedagogy or the practical aspects of his philosophical criticism (Sokoloff 2005; Waghid 2008; Zembylas 2015). However, Derrida's questioning of conventional belief in friendship allows us to reconsider the ancient philosophical thoughts on the ambiguous nature of being in the *polis* (cf. Derrida 1984, 23). The nature of political existence hardly separate itself from a customary framework of the civic brotherhood which also betrays the questionable origin of the human coexistence. For Derrida, this classical

[3] The original Greek text is "ὦ [ᾧ] φίλοι, οὐδεὶς φίλος." This sentence is often translated as ""He who has friends can have no true friend." But Derrida points out there is another possibility of translation according to the ambiguous textual history of the first two words "ὦ [ᾧ] φίλοι," which can be read both as a vocative interjection (Ō [ὦ] philoi; Oh friends!) or a phrase with a relative pronoun (the one who has many friends (ōi[ᾧ] philoi) (PF, 189).

thinking of nature (*physis*) signifies the ancient question of *being* as “what appears in birth…nurturing and growing” (PF, viii). The natural emergence of being requires a friendly community of human beings who need to show mutual affection to each other.[4] Disclosing a questionable connection of democracy, fraternity and friendship, Derrida tries to disclose the classical problems of being with others surrounding Aristotle’s reported aphorism, “Oh my friends, there is no friend.” In Derrida’ view, this ancient saying signifies not only a logical aporia of friendship but a tragic sensibility of human coexistence that must strive for the actual *being* of friends without knowing the truth of friendship (PF, ix; Derrida 2016, 24).

Thus, we need to grasp how Derrida approaches a deeper dimension of being contained in Plato’s original thinking of friendship, fraternity and democracy. In the next section, this essay explicates the problematic ground of Derrida’s radical thoughts on the classical question of friendship. While living with others, human beings must ask themselves not simply of what a friendship is but of who their friends *are* in everyday life. This question necessarily involves an existential decision of friend/enemy distinction. Therefore, in the third section, I analyze the significant features of Derrida’ critique of Carl Schmitt’s friend/enemy distinction based on a limited interpretation of the Platonic text. Then, the fourth and fifth sections show how Derrida’s interpretive thinking approaches Plato’s critical view about the political friendship revealed in the *Menexenus* and the open questioning of friendship as such in the *Lysis*. In conclusion, I suggest that Derrida’s view of the Platonic questioning of friendship reveals the permanent problem of democracy and fraternity grounded in a determinate boundary of being with others

II. Derrida’s Disquietude of the Humanitarian Brotherhood and the Classical Question of Friendship

Derrida sees that the questionable nature of friendship show itself from our everyday experiences of dialogue with friends. The being of friends “to whom one speaks” cannot be simply reduced into a theoretical framework of the human relationship (PF, 294). According to Derrida, Maurice Blanchot already sees this problematic aspect of friendship, arguing that a strange phenomenon of friendship allows us not to easily speak about the true being of our

[4] According to Derrida, the affectionate relationship of the domestic brotherhood has been usually connected to the traditional authority of father. Thus, democratic fraternity which seeks mutual affection of citizens as brothers often signifies the paradoxical condition of patriarchy.

own friends "*but only to speak to them*" (Blanchot 1997, 291). We cannot achieve a whole knowledge of friendship because the actual, living existence of the friends cannot be transformed to simple objects of logical determination. The grasping movement of human understanding cannot overcome the separated state of being between the friends as different beings to each other: there is an "infinite distance" from the self and the other, which always prevents a human being from fully understanding and welcoming the being of others (PF, 294; Blanchot 1997, 291-292; Derrida 2004, 25). Nonetheless, human beings can sincerely respond to the other beings only in their ceaseless striving for authentic possibility of friendship (Blanchot 1995, 27; PF, 15).

In this light, we can see that the fundamental question of human responsibility (moral or political) is generated from the problematic possibility of friendship: is it possible for the divided beings to find a shared ground of being, in which they can be authentically responsible to each other? (PF, 296; Levinas 1969). Blanchot sees that friendship implies a ceaseless desire to "bridge" the gap of being with others (Blanchot 1995, 29). But Derrida maintains that the human beings' striving for the other ironically produces the open question of the natural relationship between friendship and political existence. The possible ground of friendship cannot be simply separated from the limited boundary of political community constituting customary conceptions of brotherhood or fraternity. Thus, Derrida attempts to disclose the other possibility of friendship which differs from the traditional view of fraternity. At the same time, he clearly sees a political difficulty of this attempt: the ceaseless longing for friendship actually enables human beings to primarily engage with other beings within a certain communal ground of their own being. The human desire to connect with others is not naturally directed toward a universal community of human beings. Rather, the natural need of the friendly community always invokes fraternity from a particular moral conception of political association. The humanitarian call to common brotherhood or fraternity tends to be framed by the political schema of being in terms of ethnicity or nationality (PF, 299).

The ancient thinking of friendship confronts this fundamental problem of being with others. According to Derrida, Blanchot emphasizes the ongoing significance of the Greek conception of friendship (*philia*), seeing that the classical approach to friendship still contains an enriched source of thoughtful insights (PF, 299). In his eulogy for Foucault, Blanchot praises Foucault's sincere effort to revive the Greek conception and practice of friendship as an individualistic mode of ethical life, which is different from the traditional framework of civic morality. The other view of classical friendship (*philia*) reveals the enigmatic character

of the opposing possibilities of living with others, allowing us to reconsider the permanent problem of friendship (Blanchot 1987, 108-109). Particularly, the classical thinking of friendship is significant not simply for seeking a solution to the contemporary moral problems but for learning a careful way of thinking about the insoluble paradox inherent in the natural need of friendship. Thus, Derrida argues that a mere reception of the customary interpretations of philosophical friendship easily makes us reject the open possibilities of thinking about the persistent ambiguity of the Greek friendship (*philia*) (PF, 300). For him, Aristotle's paradoxical remarks on friendship, "Oh my friends, there is no friend," indicates that the Greek conception of friendship already put itself into question (PF, 301). This contradictory saying of ancient philosophy intend to disclose both the being and non-being of friendship at the same time. Derrida's approach to the Greek question of friendship ultimately direct itself to the problem of Platonism from which Aristotle develops his own question about the being and form of friendship. Thus, Derrida attempts to disclose the questionable trace of Aristotle's recurrent struggle with Plato's thinking, rather than simply criticizing traditional views of Platonism. From Plato's original questioning, we can find the great resource of thinking about the equivocal nature of friendship and its political implications.

In this light, Derrida also point out Blanchot's problematic remarks on the universal friendship to criticize the exclusive political doctrine of Nazism against the Jewish people. For Blanchot, a genuine historical lesson of the tragic Nazi persecution is that the Jews are "our brother"; for him, the political experience of Judaism reveals itself not as a mere culture or religion but as a moral foundation of "our friendships with the other [*autrui*]" (PF 304).[5] But who is "we" in Blanchot's remarks? Derrida confesses a disquietude from Blanchot's humanitarian proclamation about the universal brotherhood for the Jewish people and their religion. He sees a "highly problematic character" of Blanchot's conception of friendship: Blanchot fails to question about the concrete ground of his own view of the Jewish friend as "our brother" (PF, 304). But Derrida knows that his disquietude generates not only from Blanchot's failure to explicate the problematic combination of friendship and brotherhood in a political sense. Rather, this problem of friendship implies his deeper dissatisfaction about the modern belief of humanism, which constantly covers up the recurring question of being with others within its own language of fraternity (PF, 305). This humanitarian belief in universal brotherhood can conceal its ambiguous determinations of political friendship as

[5] Derrida cites this sentence from Blachot's "A Letter to Salomon Malka," *L'Arche*, no. 373 (May. 1988).

seen in the Hugo's paradoxical praise both of the Frenchness and universal fraternity. In this sense, Derrida invites us to rethink about Carl Schmitt's conception of the political based on the existential distinction of friend/enemy, which shows a critical intellectual background of the Nazi ideology. In order to understand Derrida' approach to the ancient thoughts of political friendship, it is crucial to explicate his critical analysis of Schmitt's modern thinking of being based on a certain interpretation of Platonism

III. Schmitt's Conception of the Political Existence and the Possibility of Friendship

Derrida sees that the ordinary criticism of Schmitt's conception of the political often fails to approach the genuine problem of his existential thoughts while merely focusing on his radical view of the public enemy. A proper way of the critique must deal with a hidden meaning of friendship that can be disclosed from Schmitt's deeper view of political existence. In this light, Derrida tries to reconsider Schmitt's juridical mode of thinking about the nature of being. Schmitt's emphasis on the enemy is based on his own methodological strategy to illuminate the natural differentiation of beings; for him, it is useful to focus on the phenomenon of hostility because it provides a powerful logical ground for the legalistic framework of opposition (PF, 152). For Derrida, therefore, Schmitt's intention to reveal the being of public enemy is generated from his own way of grasping the possibility of a certain juridical determination of the differing movements of beings (PF, 152). Schmitt's insight into the existential necessity of differentiation is deeply connected to his legalistic understanding of being. However, the genuine understanding of being cannot be fully captured by a specific mode of the juridical or logical determinations of beings in speech. Thus, Heidegger's approach to the philosophical meaning of being as such tries to disclose the original ground of a primordial experience of speech or language (*Sprache*), which precedes particular modes of theoretical definition or logical distinction (PF, 244).

In a certain sense, Schmitt's thinking of the political already recognizes the fundamental limitation of logical categorization of the friend/enemy (Schmitt 2007, 49).[6] But Schmitt's ontological attempt to see the real phenomena of the political hardly escapes his own logical framework of being in opposition. In his approach to the political, Schmitt does not further question the other possibilities of friendship or enmity exterior to his own

[6] "If there really are enemies in the ontological sense…[in other words,] as long as a people exists in the political sphere, this people must…determine by itself the distinction of friend and enemy."

oppositional scheme of the friend/enemy distinction. Thus, Derrida raises a critical question of the other experience of enmity outside of Schmitt's legalistic project of the pure differentiation of public enemy (PF, 246). While trying to overcome the metaphysical de-politicization of human existence in modern scientific thoughts, Schmitt's approach to the purely political phenomena hardly questions his own metaphysical framework of being as such (PF, 247). Although Schmitt intends to reveal the existential ground of a primordial opposition (*polemos*) of beings, he does not further attempt to investigate a more original problem of being behind the oppositional relationship of friend/enemy (PF, 249). Thus, Schmitt's thoughts on the political is unable to question about the ambiguous possibilities of political friendship concealed in the varying conflictual movements of beings.

For Schmitt, the political relationship of human beings implies not a private enmity but the public sense of hostility. A political determination of the public enemy must not be based upon the personal affections among individuals(Schmitt 2007, 28-29). The genuine nature of the political signifies the pure experience of the friend-enemy grouping without any personal sentiments of hatred (PF, 87). Therefore, the political possibility of a war between states must be separated from the factious antagonism of human beings within a state. Here, Schmitt simply presumes that the political regime naturally constitutes a persistent communal basis of friendship among its own citizens. From this presumptive way of thinking, however, Derrida tries to disclose a possible connection between friend and enemy: one's own friend (*amicus*) in a private life can always be an enemy (*hostis*) in a public sense, and a political enemy can be one's personal friend. Then, the pure distinction between the private and the public is constantly required to support the Schmitt's conception of the political. But in the varying interactions of everyday life of human beings, the absolute categorization of the private and the public is hardly possible. Moreover, in the actual relationship of the political regimes always happens the legal difficulty to set the clear borderline between the states. When the existing boundary between the states are threatened, the public sense of the friend/enemy grouping must be shaken. Thus, Derrida asserts that Schmitt as a legal theorist of the European tradition cannot but struggle against this disputable margin of the jurisprudential framework of political existence (PF, 88). While powerfully illuminating the reality of political conflict, Schmitt's own mode of thinking must repeatedly reconstruct the rigorous juridical perspective of the public enemy in order to protect its logical purity from

the ontological possibility of the friend/enemy confusion.[7]

In this light, Derrida further attempts to disclose a deeper conceptual ground of the inevitable difficulties inherent in Schmitt's jurisprudential strategy. A questionable perspective of being can be found in Schmitt's own interpretation of the classical view of the friend/enemy distinction. Particularly, Derrida suggests that it is important to examine Schmitt's understanding of the Socrates' distinction between war (*polemos*) and faction (*stasis*) revealed in Plato's *Republic* (bk. 5, 470a f.). Here, Socrates opposes war (*polemos*) to faction (*stasis*). Schmitt argues that for Plato, the political possibility of war between friend and enemy emerges between Greeks and barbarians: The citizens of the Greek states are friends by nature while the barbarians outside the Greek civilization are public enemies of the Greek political regimes as a whole. Therefore, the possible conflicts among the Greeks themselves must be defined as factional struggles (*Kampfe*) based on the personal hatred (Schmitt 2007, 29 [n.9]). Schmitt's interpretation presumes a natural distinction between the public hostility (*polemios*) and the personal hatred (*ekhthros*). But Derrida points out that Socrates also mentions both the public war against barbarians and the private conflict among the Greeks are generated from the natural disposition of hatred (*echthros*) among human beings (*Republic*, 470b). The dialogic context of the *Republic* (bk. 5), which Schmitt cites in a partial sense, never simply determines the oppositional framework of the friend/enemy or the hostility/hatred as Schmitt himself argues (PF, 90). Without showing a more detailed analysis of the Platonic dialogue, Schmitt supposes Socrates' momentary discussion of the war and faction as a classical view of public enmity and friendship.

But Socrates' own discussion shows that the factious enmity between Greeks also signifies a natural possibility of human coexistence and political friendship. The discordance of human beings within and without a political community can always happen as an illness of the human body (*Republic*, 471b-c). Derrida recognizes that although Schmitt's theoretical approach is juridical, his ontological mode of thinking surely attempts to disclose a deeper ground of legal conceptions as such (PF, 153). The political power of the state maintains legality as such; thinking of the political must reveal the natural origin of the juridical. Thus, Schmitt's thinking shows that simple criticisms against his radical emphasis on the public enemy and war are unable to understand the deeper existential basis of his juridical

[7] "The enemy is solely the public enemy [nur der öffentliche Feind], because everything that has a relationship to such a collectivity of men, particularly to a whole nation, becomes public by virtue of such a relationship. The enemy is *hostis*, not *inimicus* in the broader sense. *polemios*, not *ekhthros*" (Schmitt 2007, 28).

conception (Schmitt 2007, 21-22). In Derrida's view, however, Schmitt's ontological approach fails to sufficiently deal with the classical problem of being revealed in Platonic dialogue: the ongoing discussion between Socrates and Glaucon in the dramatic context shows that the distinction of the hostile (*polemios*) and hateful (*ekhthros*) can conceal Plato's discussion about the problematic nature (*phusis*) of political friendship. The political problem of war and faction is deeply linked to the natural bond of the Greek civilization: the Greek people as a whole (*Hellenikon genos*) is recognized as the common beings sharing a familial kinship or brotherhood which is naturally different from the foreign beings (*Republic*, 470c).

In this light, Derrida maintains that Schmitt's thoughts on the political hardly confront a questionable presumption of racism or nationalism obscured in the legalistic scheme of hostility and friendship. Behind the pure categorical determination of oppositional concepts lurks the problematic movements of being in nature: the ambiguous nature of being with others constantly emerges through the recurring sentiment of hatred among the differing human beings whether it is toward the fellow citizens or foreigners (*Republic*, 470c). In Derrida's view, the Platonic questioning of political existence already signifies the natural problem of hatred affecting the public discourse that tries to define the otherness of the foreigner or the barbarian (PF, 91). The dialogue between Socrates and Glaucon denotes that the truly *political* questioning is not to display a clear distinction between public hostility and private enmity but to deal with the constantly emerging animosity even among the Greeks themselves as a civilized people. Thus, Socrates laments that the contemporary factious enmity of the political regimes is a widespread disease of the Greek people who are natural friends (*phusei philous einai*) (*Republic*, 470d). This questionable context of the Platonic dialogue allows us to think about whether this political sickness of the natural friends is a necessary evil or a mere historical happening. And the Platonic discussion of a natural community and its pathology raises a significant question about the deeper ground of being concealed in the distinction between friend and non-friend. Who *is* friend in a genuine sense? This philosophical questioning of friendship leads us to confront the problematic discussions of Plato's *Menexenus* and *Lysis*, which deal with the natural problem of political friendship and the being of friend as such.

IV. Plato's *Menexenus* and The Questionable Ground of the Political Friendship and Fraternity

For Derrida, Plato's *Menexenus* is an ironical dialogue starting from Socrates' sarcastic remarks about the contemporary democratic orators' great skill of popular speech. In this light, Derrida's interpretive thinking primarily pays attention to the dramatic context of the dialogue in which Socrates introduces the original speech of Aspasia, Pericles' mistress, who might be a true author of the famous funeral oration of Pericles praising the Athenian democracy (236b). For Derrida, this dialogic character of "fiction-in-a-fiction" implies Plato's subtle design of the *Menexenus* as a philosophical dialogue of the Socratic irony and open questioning. In this sense, it is notable that the dialogue is full of the commonplace patriotic eulogy for Athens. These literary aspects require us to carefully deal with the questionable ground of Socrates' intention to reproduce Aspasia's discourse and its rhetoric. Especially, Derrida maintains that one of the most significant problems of Aspasia's speech is its hasty argument for reunification of the Greek people based on their common kinship (*suggeneia*): the natural affinity stemming from birth is a firm ground of maintaining friendship of the Greek people to form a noble political community. But the sarcastic mood of the dialogue allows us to question whether Aspasia's rhetoric for the genealogical tie of political friendship is a truth or just a phantasm of the Greek tradition (PF, 92). For Derrida, the dialogic context of the *Menexenus* already problematize the political friendship based on nativism which might depend on a customary belief of human brotherhood.

The Greek nation as a whole can achieve a great community of friendship only by overcoming a widespread factional strife (*stasis*) among themselves. Thus, Aspasia argues that the Greek factions are not originated from their natural hatred but from historical misfortune (*dustuchia*) (244a). In Aspasia' customary view, this factious struggle among the Greek people displays temporal illness of their political coexistence harming their own virtue and friendship. Without asking the best-possible nature of friendship, however, she simply asserts that the Greek people belongs to the same living stock; this ethnic root can enable them to share a common way of life and forgive the historical violence perpetrated against each other (244b). Thereby, Aspasia's discourse betrays her unquestioned faith in good birth (*bonne naissance*), i.e. a conventional scheme of Greek racism. This racial belief of Aspasia can be traced back to a Greek myth of autochthony that deify a native community of people born in the same land. The mythical doctrine of autochthony can be easily combined with the democratic perspective of fellow citizens as brothers sharing equality of birth (*isogonia*); the shared belief of equal birth leads to a political demand for the legal equality of the Greek people (*isonomia kata nomon*) (239a). Here, Derrida sees a classical confusion of natural

brotherhood and legal equality (PF, 93). Aspasia's funeral speech is designed to praise the Greek civilization with a paradoxical combination of nature (*phusis*) and custom (*nomos*).

Socrates' reproduction of Aspasia's speech as a customary Greek eulogy also reveals a questionable nature of friendship containing a paradoxical combination of life and death. Aspasia's great rhetoric of political friendship shows a historical celebration of the forefathers who died for the Greek brothers in the battle. Derrida sees that Aspasia's funeral oration must depend on an imaginary description of the departed as the necessary ground of their own being in this world. For Derrida, Aspasia's speech (*logos*) fancifully praises the deceased ancestors as a living power that can permanently enable the descendants to imitate the customary way of life as a virtuous one (PF, 94). Aspasia must assert that the Greek forefathers were not strangers from the outside but the "offspring of the soil"; they have been born in their own land from the beginning of political coexistence (237c). In this sense, their own tradition is based on the irremovable, natural basis of the soil and blood which eternally secures their own modes of being based on good birth (*eugenia*) (236e; 237b). Thereby, Aspasia's fictional logic of the homogenous community betrays a political difficulty that must combine two conflicting values, i.e. aristocratic virtue of historical tradition and democratic equality of natural brotherhood: "the one principle of selection is this: the man that is deemed to be wise or good rules and governs. And the cause of this our polity lies in our equality of birth" (238d). But Aspasia's rhetoric simply covers up the political question of how to harmonize the possible conflict between the aristocratic hierarchy and democratic fairness in everyday life. Rather, it merely tries to display a firm belief of the natural superiority and fraternity of the Greeks decorated with the fanciful history of ancestors' virtue and nobility.

Appropriating the fanciful tradition of Greek predecessors, Aspasia's rhetoric attempts to transform history into a natural condition of their own freedom, equality and brotherhood. This fantastic doctrine of natural fraternity does not allow the fellow citizens to think about the truth of their own being concealed from the alleged racial superiority. Particularly, the political belief in the noble brotherhood of the Athenian democracy tends to cover up the open possibility of welcoming others as new members of their own community. In this light, Derrida sees that Aspasia's discourse already falls in a forgetfulness of the genuine possibility of being with others. Socrates' satirical imitation of Aspasia's speech reveals how this type of political rhetoric lacks a critical questioning of what is actually suppressed in the conventional eulogy of civic fraternity (PF, 100). Aspasia merely declares

that the noble nature of the Greek people has existed from the beginning in order to fight or freedom against both public enemy and private one; they will fight “in the cause of freedom alike with Greeks on behalf of Greeks and with barbarians on behalf of the whole Greece” (239b). But her speech never tries to explicate the natural cause of the factious conflicts between the Greeks and how to handle the possible accidents of civil war (*stasis*). While merely enumerating the historical records of the Greek’s war against others, Aspasia’s oration does not make her audiences think about the problematic possibility of the war between the Greek brethren and fellow citizens.

Illuminating the dramatic context of Socratic sarcastic imitation of the Greek eulogy, Derrida’s interpretive thinking attempt to disclose the persistent questioning of the Platonic dialogue. Before delivering the Aspasia’s speech, Socrates remarks about the fabricated rhetoric of the funeral oration which simply aims at emotionally affecting the public minds to praise their own political affairs (235d). Thus, Derrida suggests that while hesitantly displaying the seeming eloquence of the Aspasia’s speech, Socrates actually denounce her rhetorical skill merely intended to flatter the expectations of the democratic multitude (236b). Here, Derrida confesses that his “deconstructionist” approach still belong to a certain classical heritage of the Platonic irony (PF, 102). Disclosing the classical problem of political friendship, Derrida lets us to reconsider a complicated aspects of the Socratic discourse of the enemy and friend in the *Republic*. In light of the *Menexenus*, it is hard to determine Plato’s philosophical intention to distinguish between the public enemy and the private enemy as Schmitt simply believes. Rather, the Socratic representation of the Aspasia’s discourse shows that the Greek view of war (*polemos*) and faction (*stasis*) relies upon deeply questionable conceptions of equality, friendship and fraternity, which in turn appeals to a paradoxical combination of nature (*phusis*) and law (*nomos*). For Derrida, profoundly inscribed in the Greeks’ political belief is the shared sentiment of friendship as brotherhood, rather than its existential determination of the public enemy. In this light, we need to reconsider the classical ground of modern democracy that seeks the universal ideal of freedom, equality and fraternity. Derrida sees that the customary belief of the natural brotherhood is still contained in the contemporary view of democracy, “where a tradition thus tends of itself to break with itself” (PF, 103).

V. The Questionable Nature of Democracy as a Classical Problem of the Political

Derrida's interpretation of the *Menexenus* seeks to disclose the questionable nature of democratic equality. Aspasia's discourse repeatedly asserts that the Greek regime (*politeia*) is not simply a historical happening but a natural formation of fraternity and friendship based on the land; this traditional belief of political existence must be constantly recalled through the living memory of the dead (PF, 95). Aspasia's commonplace rhetoric mainly depends on the questionable but unquestioned tradition, simply trying to establish the Athenian people as the best nation with a firm principle of the political community sharing the natural equality of noble birth (238e). The claim for eugenic birth is hardly separated from the democratic striving for civic equality before the law; the actualization of noble democracy needs a strong ideological basis to support its own mode of being persistently. Aspasia's discourse of autochthony shows how democratic community keeps its social bond through the mythical doctrine of political friendship emphasizing a shared ground of soil and blood. The political identification of a democratic people tends to proclaim their noble capacity of creating and maintaining a good community with a fanciful combination of nature (*phusis*) and law (*nomos*). The democratic principle of legal equality needs the political discourse of natural fraternization.

The modern conception of democratic citizenship conceals this classical problem of natural fraternity while constantly arguing for a universal ideal of human rights for all nations. The questionable nature of democracy still produces an elusive rhetoric of humanity, through which the democratic citizens barely confront the troubling reality of popular support for exclusive doctrines of chauvinism, racism and even xenophobia (PF, 99). Thus, Derrida argues that Schmitt's contemporary definition of the political misses a crucial aspect of the political reality of democracy; the democratic people cannot easily distinguish the concept of public enemy from all private hatred. The popular attachment to their own community always involves a personal effort of cherishing and defending their own ways of life against foreigners, immigrants and various types of others. As seen above in Hugo's excessive praise for the French nation, there is always a passionate movement of democratic people appealing to fraternity of a native community. This problematic tendency of democratic enthusiasm for an exclusive community of political friendship makes it difficult to distinguish the public hostility and private hatred against aliens and strangers. According to Derrida, history shows that no concept of the political including democracy "has ever broken with the heritage of this troubling necessity" (PF, 100). As long as the fellow citizens of democracy remain faithful to the living memory of forefathers and the mythical tradition of their noble birth,

their universal claims for freedom and equality can easily collapse into the particularistic determination of their own mode of being.

In the *Menexenus*, Aspasia' praise of the Athenian regime reveals the problematic ambiguity wavering between its traditional rule of the best and the democratic equality of natural brotherhood. According to her, although Athens is the same polity from the beginning, "one man calls it 'democracy,' another man…gives it some other name; but it is, in very truth, an 'aristocracy' backed by popular approbation" (238d). Aspasia's discourse vaguely describes an aristocratic aspect of the democratic polity: the genuine power of democracy is generated from the virtuous power of the wise men approved and elected by the multitude. Here, Derrida sees the problematic authority of majority who controls "the most part of civic affairs" while selecting the ruling offices (PF 101). The democratic power of the multitude is already and always in tension with the ruling elements of aristocracy in the Athenian polity. But how can we talk about friendship in this apparent differentiation between the powerful majority and the wise minority? Aspasia's discourse tries to resolve this potential conflict of the Athenian polity by arguing for the fanciful myth of the natural equality of birth applying to the whole citizens as brothers: all of them must have the noble and friendly nature because they are born from the same noble predecessors who had lived in the same land. From this questionable myth of autochthony, Derrida discloses the problematic nature of political existence that cannot be detached from the ambiguous ground of friendship and fraternity (PF, 101)

For Derrida, Aspasia's hesitation to define the Athenian polity as democracy further reveals the difficulty to maintain a noble regime with the political consent of the many. Especially, although the possibility of virtuous community must be based on the friendly relationship of fellow citizens, it is hard to achieve the mutual affection of the citizens as a whole. The multitude of human beings scarcely share a genuine friendship in the public sense while facing innumerable conflicts of private interests in everyday life. Thus, Derrida maintains that the inevitable influence of the political majority eventually makes the aristocratic regime depend on a populistic doctrine of eugenics (*isogeny*) combined with the egalitarian claim for legal equality (*isonomy*). This equivocal mixture of aristo-democratic conceptions revealed in Aspasia' rhetoric in the *Menexenus* shows the classical insight into ongoing problems of modern democracy (PF, 103). The democratic way of life is still rooted in the fabricated beliefs of its noble, aristocratic nature superior to other nations, invoking a classical problem of the autochthony (cf. Loraux 2006, 194). While contemporary democratic

regimes attempt to set an ideal of universal human rights, the actual operation of democracy tend to retain traditional doctrines of a native community as a stable ground of civic fraternity.

Thus, Derrida's interpretive thinking carefully attempts to question the recurring difficulty of the so-called "deconstructive" approach to a new possibility of "democracy to come" (PF, 104). His approach to the classical question of democracy allows us to critically review the limited framework of Schmitt's thinking of the political: without rigorously investigating the classical problem of democratic friendship, the conceptualization of the political and the public enemy can be easily entrapped to an exclusive doctrine of fraternity against others. As seen above, the noble rule of the aristocratic few can hardly ignore the democratic approval of the multitude: the many always want to secure the permanent condition of legal equality (*isonomy*) founded on natural equality of birth (*isogony*) (PF, 104). Thus, Derrida suggests a more cautious attitude for understanding the confused ground of political existence in order to deal with the problematic tendency of contemporary democracy. The open possibility of democratic ideal often appeals to the historically constructed doctrines of a native community (such as nation, tribe and race) as a noticeable basis of the multitude's approval.

The classical thinking of the democratic regime shows a practical significance of philosophical approach to the questionable doctrine of political friendship based on a tradition of fraternity. The humanitarian ideal of democratic brotherhood always presumes a mutual affection toward one's own people as familial beings. In terms of Schmitt's juridical thinking of being, this phenomena of the friendly sentiments barely constitute the pure meaning of the political existence; for him, the political way of being with others is simply based on the real possibility of war against the public enemy. But in everyday life, the possibility of the friend/enemy distinction cannot separate itself from the popular dispositions, which often involves individual affection toward one's own people and the personal hatred towards strangers. For Derrida, this emotional and private character of fraternity and enmity must be also considered as the existential ground of the political. The actual attitude of people against the public enemy is generated from the customary belief and temper of their own friendship rooted in a communal way of life. Therefore, Derrida's thinking suggests that only when seriously tackling this ancient question of the political friendship, we can disclose the other conception of the political and the new possibility of democracy (PF, 104).

In Derrida's view, this open mode of philosophical thinking can be reduced neither to another customary way of theoretical statement nor to a merely negative doctrine of

"*genealogical* deconstruction" (PF, 105). Rather, Derrida's deconstructive approach to the genealogical schema of the political seeks to disclose a primordial possibility of philosophical confrontation with both political necessity of the genealogical construction of being and its critical limitation. The actual creation and maintenance of a political regime involves popular admiration for its homogeneous character of being based on a noble beginning of the natural community and familial membership. At the same time, this traditional, fictitious discourse of the political friendship can be always and already exposed to philosophical attempts to question the truth of their political existence. For Derrida, therefore, a deconstructive approach to the political belief of being is not to simply demolish the phantasm of the national confidence of fraternity but to seriously think about the recurrent problem of the political need of civic friendship. Thus, the critical attitude of philosophical deconstruction never simply accepts the present situation of political existence, recurrently seeking the open possibility of democracy beyond the alleged natural homogeneity of democratic regimes (PF, 105).

The philosophical attempts to disclose the natural ground of the political must start from confronting the persistent problem of human coexistence, which always differentiates itself as factions and defers its own ideal of the friendly community. For Derrida, this paradoxical movement of *differánce* (differing and deferring) of the political friendship signifies a primordial heterogeneity of being prior to the linguistic or legalistic frame of the communal homogeneity. The genuine possibility of democracy can show itself only when human beings tries to understand the natural force of *differánce* which enables them to see the other possibilities of the future, i.e. democracy to come. In this light, Derrida maintains that the Greek thoughts on democracy must not be simply interpreted as the "opportunism or cynicism of the antidemocrat" (PF, 105). Rather, the ancient philosophical texts of the Athenian democracy still keep the lively resource of a thoughtful criticism of the traditional view about democratic friendship.

As seen above, Socrates' ironical approach to the Aspasia's contradictory speech of the Athenian equality and fraternity reveals the problematic situation of political existence. The actual practice of democracy tends to relate itself to the popular belief in the genetic superiority of a nation. Moreover, the Platonic dialogue allows us to see the irremovable trace of otherness from which the limited boundary of democratic equality and fraternity must betray a self-deconstructive force of the exclusive doctrine of political friendship (PF, 105). For Derrida, therefore, the paradoxical movement of democracy vibrating between the

exclusiveness and openness of being with others reveals the fundamental problem of political existence. The democratic tension of civic friendship also keeps a self-overcoming power of human thinking trying to go beyond the customary limit of a national community. Therefore, the ambiguous possibility of political friendship recurrently requires us to ask who the genuine friend is, i.e. a deer philosophical question of the being of friend as such (PF, 106).

VI. Plato's *Lysis* and the Open Question of Friendship

For Derrida, Aristotle's enigmatic saying ("Oh friends, there is no friend) belongs to the maieutic tradition of Plato's *Lysis*. The Platonic dialogue of friendship still provides an open question about the nature of friendship, showing various possibilities of saying or defining the being of friend as such. Derrida sees that the equivocal modes of philosophical questioning allow us to meet the actual difficulty of knowing not only what the friend is, but *who* the genuine friend is (PF, 6). There always occurs a trembling movement of human coexistence in thinking and answering about the truth of friendship: Who *are* genuine friends in our own life? Does a true friend exist? While confronting the ambiguous ground of friendship, we often become hesitant to deal with this troubling question of our own friend. Human beings are different; they are separate beings who can never be the same or homogenized in a perfect sense. Different from the logical attempt to define a universal nature of friendship, the existential question of 'who is my genuine friend?" allows us to face the actual meaning of otherness. we are permanently others to each other. The vague nature of friendship gives us a challenging opportunity to think about the genuine ground of living with others.

The beginning of the *Lysis* contains a dramatic scene in which Socrates asks a shy youth (Hippothales) the identity of his loved one. Hippothales does not want to reveal his own secret, i.e. the genuine possibility of his own friendship to Socrates. This dramatic context of the *Lysis* reveals that the authentic being of friend is barely expressed or publicized. Here, Derrida's interpretative thinking reminds us to consider the difficult moment of everyday existence that already and always faces the borderline between the private friendship and the public friendship (PF, 85). As in the difficult case of friendship, the public or private meaning of enmity or hostility cannot be clearly determined. For Schmitt, the real sense of the political is based on the possibility of a public enemy. In everyday life, however, we cannot easily disclose the authentic sense of the friend/enemy grouping. To recognize the

being of the public enemy, we must first of all recognize the identifiable being of the enemy. But human beings cannot determine the identity of the enemy without actually identifying the being of friendship. Only the friends themselves can determine the existence of their friendship and the opposite being of the enemy. But the actual possibility of friendship primarily implies not a simple object of public definition but a recurrent question about the unspeakable being of one's own friend. Thus, Derrida points out that in the beginning of the *Lysis*, the actual discussion about the true nature of friendship sincerely starts from Ctesippus' revelation of the actual name of "Lysis" as the loved friend of Hippothales (PF, 153). The actual possibility of determining friendship can begin from a bold attempt to identify the being of a friend.

For Plato, however, the actual possibility of friendship cannot be completely separated from the opposite mode of existence, i.e. the being of enmity. The recurrent possibility of hostility is crucial for understanding the genuine desire of friendship. Socrates mentions that human beings feel a necessary desire of friendship when they need a help from others: human life always faces varying possibilities of bad situations hostile to one's own mode of existence. The being of friendship is necessarily good for human beings as a "medicine [pharmakon]" for the unfriendly mode of being with others (*Lysis*, 220 c-e). From this existential viewpoint of the good and bad, the dialogue further seeks to disclose a deeper ground of friendship. The natural emergence of the desire (*epithumia*) for friendship implies the necessary limit or deficiency of human existence: the human desire of friendship is originated not simply from their self-interests but from the naturally deprived state of their own being in the world. The limited conditions of human beings constantly produce their ceaseless disposition of anxiety or uneasiness with themselves. This fundamental experience of deficiency and anxiety leads to the human way of striving for what is immediately suitable or familiar (*oikeios*) to them: human beings always tend to seek a friendly basis of being with others in everyday life. In this light, it is notable that at the end of the dialogue, Socrates discusses the question of suitability or familiarity (*oikeiotês*) as the possible bond of friendship (*Lysis* 222a). Derrida points out that the Socratic discourse of natural kinship or familiarity reveals problematic significance of the home or hearth (*oikos*) as a powerful, irremovable basis of friendship (PF, 154). The Platonic questioning of friendship ultimately confront the political problem of being with others which is related to the human striving for the domesticity and familiarity of one's own neighbors (cf. Plato, *Symposium*, 205e).

This classical insight into the relationship of friendship (*philia*) and familiarity

(*oikeiotês*) constitutes Derrida's own questioning of friendship. Is there another possibility of friendship to be disconnected from the natural affinity to one's own? For Derrida, the radical questioning of the *other* friendship without hearth can shake the traditional doctrine of friendship linked to domesticity and homogeneity. But this another mode of questioning is not to simply suggest a new way of searching for the logical solution. The permanent problem of friendship is already implied in the dramatic context of the *Lysis* that ends without making an ultimate definition of friendship. At the end of the dialogue, Socrates declares an irremovable difficulty to define the true meaning of a friend: "Well, Lysis and Menexenus, we have made ourselves rather ridiculous today…[T]hough we conceive ourselves to be friends with each other…we have not as yet been able to discover what we mean by a friend" (*Lysis*, 223b). Especially, Derrida pay attention to Socrates' subtle distinction between the "belonging" (*oikeion*) and the "like" (*homoion*) (222c). What belongs to us can make us feel a certain sense of familiarity. However, our sense of belongingness does not naturally signify the sameness or homogeneous unity of different beings; they are merely accustomed to each other (PF, 155). As Aristotle's saying shows, there are always certain beings whom we can call "friends" seeking the authentic possibility of a true friendship; however, we are not always sure of the truth of their existence.

VI. Conclusion: The Problematic Ground of Human Coexistence and Democracy

Derrida's thinking of the Platonic question of friendship allows us to carefully think about the problematic basis of political fraternity in which contemporary democracy actually operates. For Derrida, Schmitt's understanding of the political insightfully discloses a problematic ground of political community based on the friend/enemy distinction. The possible existence of the public enemy can effectively shape the authentic boundary of the political regime in order to protect a people from the dangerous possibility of war and hostility. But the actual ground of political existence cannot maintain itself without constantly searching for the genuine possibility of harmonious coexistence based on friendship. The being of political regime is not only for securing one's own survival from the war and factional conflicts but for constituting the best-possible way of living with others. Schmitt's conception of the political certainly touches upon a crucial aspect of political needs to distinguish the public enemy of international war from the private enemy of civil discord. However, this reduction of the political to the public aspect of hostility between states displays a fatal limitation to deal with

another political necessity to seek and determine true friends among differing human beings. Confronting this questionability of human existence, the classical thinking of friendship shows that it is hard to determine the being of friend as such; therefore, it is also difficult to define the being of enemy. Thus, the Platonic thinking of political friendship reveals that our accustomed view of a political community hardly escapes from a questionable doctrine of fraternity. Especially, the traditional belief of democracy tends to seek a mythical basis of the equal, friendly and harmonious citizenship paradoxically based on the natural brotherhood sharing aristocratic virtue of forefathers within a specific historical context. For Derrida, this confused doctrine of democratic friendship recurrently provides an exclusive basis of the political regime without careful questioning the true meaning of "friend" or "enemy" (PF, 106). Then, the political framework of natural fraternity can be easily linked to chauvinism or racism as a dominant basis of popular decision simply categorizing the immigrant, refugee and other types of strangers as a public enemy.

The political determination without a genuine knowledge of the enemy or friend implies the ambiguous identification of one's own being and the other in everyday life. Thus, Plato's original thinking of the truth of being seriously confronts a fundamental question of friendship and its complicated aspects in terms of being in the *polis*. But Schmitt's crucial reference to the classical distinction of public enemy and private enemy fails to approach a more complex dimension of the Platonic questioning about political ambiguity of friendship. Surely, thinking of political existence must illuminate the necessary emergence of the public enemy. But the public determination of the enemy is grounded in a political decision of the rulers and people; they always try to set the actual boundary of "our own community" recurrently asking of who the genuine friends are within and without the political regime. But this political determination of the "we" always involves a philosophical difficulty of proving the alleged origin of friendship to be shared by fellow citizens. Derrida sees that the necessary difficulty of determining the natural ground of friendship already invokes the questionable limit of political existence facing the undeterminable, differing and deferring mode of being with others. For him, the possibility of *differánce* is prior to "all organized *socius*, all *politeia*, all determined 'government' *before* all 'law'" (PF, 231).

The primordial possibility of *differánce* never means an arbitrary groundlessness of beings but a deeper ground of being that enables the legal decision of friendship or hostility possible (Derrida 2004, 73). For Derrida, this indeterminable basis of law signifies the troubling necessity of an extraordinary force concealed in the more original experiences of

human existence (PF, 231). The conventional distinction between friend and enemy is grounded in a more, truly natural possibility of differentiation coming from the being of the other (Derrida 1984, 22). Therefore, the authentic ground of friendship can be hardly created or maintained by the exclusive social doctrine of a native community and democratic fraternity. Rather, we must not forget the primordial fact of being in the *polis*: the varying possibilities of being with others shows itself in the difficult history of political friendship constantly producing the differing beliefs in democratic brotherhood. In this sense, Derrida lets us see that the Socratic discussion of the Athenian regime and Greek friendship (*philia*) already contains open possibility of thinking about the recurrent problem of democracy to come. The satiric mood of the *Menexenus* reveals the critical limitation of the customary eulogy for the political fraternity based on the noble origin of democratic equality. The *Lysis* further shows the fundamental difficulty of defining friendship and the being of friend as such. For Derrida, this classical questioning of fraternity and friendship signifies not an old metaphysical view of political homogeneity or harmony but an ongoing necessity of philosophical thinking about the irremovable movement of the other "*at the root of democracy*" (PF, 232). Indeed, the original thinking of Plato allows us to seriously confront the problematic reality of contemporary democracy which produces the patriarchic, male-dominant conceptions of the political. Thereby, the classical approach to friendship indicates the open possibility of political existence beyond the popular movements of simply acclaiming for a 'democracy of our own' (Derrida 2005b, 87).

References

Aristotle. 1934. *Nicomachean Ethics*. Trans. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

Blanchot, Marurice. 1987. “Michel Foucault as I Imagine Him” in Michel Foucault and Maurice Blanchot, *Foucault / Blanchot*, trans. Brian Massum and Jeffrey Mehlman. New York: Zone Books

Blanchot, Maurice. 1995. *The Writing of the Disaster*. Trans. Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska Press.

Blanchot, Maurice. 1997. *Friendship*. Trans. Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press.

Caputo, John. 1999. “Who is Derrida's Zarathustra? Of Fraternity, Friendship, and a Democracy to Come.” *Research in Phenomenology* 29 (1): 184–198.

Derrida, Jacques. 1984. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 2004. *Of Hospitality*. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 2005a. *Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London: Verso.

Derrida, Jacques. 2005b. *Rogues: Two Essays on Reason*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 2016. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hugo, Victor. 1867. “Introduction au Paris” in *Guide de l'exposition universelle de 1867*. Paris: Librairie Internationale.

Laertius, Diogenes. 1959. *Lives of Eminent Philosophers*, Vol. 1. Trans. Robert Hicks. Cambridge: Harvard University Press.

Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press

Loraux, Nicole. 2006. *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Trans. Alan Sheridan. New York: Zone Books.

Ludwig, Paul. 2010. “Without Foundations: Plato's Lysis and Postmodern Friendship.” *American Political Science Review* 104(1): 134 – 150.

Plato. 1925. *Lysis. Symposium. Gorgias*. Trans. W. Lamb. Cambridge: Harvard University Press.

Plato. 1929. *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus*, Epistles. Trans. R. Bury. Cambridge: Harvard University Press.

Plato. 1991. *Republic*. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books

Reynolds, Jack. 2010. “Derrida, Friendship and the Transcendental Priority of the ‘Untimely.’” *Philosophy and Social Criticism* 36 (6): 663-676.

Schmitt, Carl. 2007. *The Concept of the Political*. Trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press

Sokoloff, William. 2005. “Between Justice and Legality: Derrida on Decision,” *Political Research Quarterly* 58 (2): 341-352.

Thomson, Alex. 2005. *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*. London: Continuum.

Waghid, Yusef. 2008. “Democratic Citizenship, Education and Friendship Revisited.” *Studies in Philosophy and Education* 27(2):197-206.

Zembylas, Michalinos. 2015. "Derrida, Foucault and Critical Pedagogies of Friendship in Conflict-Troubled Societies.” *Discourse* 36(1): 1-14.

“The Disquieting Dialogue of Friendship, Fraternity and Democracy: Derrida’s Thoughts on the Platonic Question of Being in the Politics of Friendship”에 대한 토론

황옥자(전남대)

“Oh my friends, there is no friend.”

데리다에 따르면 이 말은 우정의 논리적 아포리아이자(2) friendship에 대한 진실을 알지 못한 채 friends의 실체적 존재를 위해 노력해야 하는 ‘인간 공존의 비극적 감수성’을 의미합니다(2-3). 때문에 필자는 friendship을 알기 이전에 먼저 friend가 무엇인지를 설명해야한다는 점을 지적하면서 friendship에 관한 기존 논의들을 문제화하고 있습니다. 이에 데리다의 우정에 관한 기존의 이해와는 달리 그의 우정에 관한 해석을 ‘존재에 관한 고전적 접근’방식으로 바라볼 필요가 있음을 지적하면서, 필자는 정치적 존재로 폴리스에 존재하는 우리의 본성(physis)에 대한 질문_지극히 고대 철학적인_으로 우리를 이끌어갑니다. 제가 이해하기에, 필자의 이 글은 우정에 관한 본질적인 의미에 접근하기 위해 다음과 같이 논의를 전개하고 있는 것으로 보입니다.

우애는 정치적 존재에 본성적인 것이었으나 자유와 평등이라는 이상적인 민주주의의 가치로 호소되면서 의미화되었고, 그것은 그리스 사회에서 ‘우리 헬라스인’이라는 특별한 경계 안에 머물게 하였다(물론 선생님께서 ‘우리 헬라스인’이라는 말은 사용하지 않으셨으나...). <메넥세노스>의 아스파시아 연설에서 보듯이 퓌시스와 노모스, 귀족적인 것과 민주적인 것의 이상하고 허황된 조합은 그 자체의 본질적인 것을 묻지 않고 따지지 않은 채 정치적 수사 속에 ‘보편적’인 것이 되었고, 동시에 하나의 폭력_배타적 공동체, 이방인에 대한 혐오_이 되었다. 즉 사람들은 ‘(정치적)우애’를 인간 본성에 내재한 자연스러운 것으로 인식하기보다는 특정한 경계 안에서, 특정한 (고귀한)인종이나 민족 안에서 그것을 배타적으로 인식하게 되었다. 태생적으로 우애(의 감정)를 가진 정치적 존재로서 인간이 같은 땅에 나고 자랐던 고귀한 선조들의 본성을 이어받은 특별한 정치적 존재로 재탄생한 것이다. “민주적인 삶의 방식은 여전히 다른 나라들보다 우월한 고귀하고 귀족적인 본성의 조작된 믿음”(14)에 근거하기에 현대 민주정권들은 겉으로는 민주적 형제애라는 인도주의적 이상에 호소하면서 안으로는 ‘우리(one’s own people)’에 대한 상호 간의 애정을 강조한다(15). 이상의 내용을 필자는 약간의 결을 달리하면서, 블랑쇼의 견해, 칼 슈미트의 아/적의 구분, 그리고 <메넥세노스>의 아스파시아 연설에 대한 데리다의 비판적 해석을 통해 설명하고 있습니다.

그런데 이러한 우정에 대한 견해들은 낯선 사람에 관한 대중의 적대감과 사적인 증오를 구별하는 것을 어렵게 하기에(13/15) 데리다는 민주정체에서 정치적 우정에 관한 고전적 사고를 의심합니다. 그리고 우애와 적대감을 공동의 삶의 방식에 뿌리를 둔 관습적 믿음이 아니라 그것의 감정적이고 사적인 성격이 정치의 실존적 토대로 고려되어야 함을 주장합니다. 정치적 우정은 언어적이거나 법학적인 공동의 동질성 이전에 존재하는 태초의 이질성을 상징하기에 데리다는 이를 앞으로 다가올 열린 민주주의, 혹은 민주주의의 열린 가능성이라고 보는 것 같습니다(15-16). 그리고 다시 플라톤의 고전적 질문으로 돌아가 진정한 친구, 우애의 가능성을 <뤼시스>에서 발견하려 합니다.

<뤼시스>에서 소크라테스에 의해 우정이 무엇인지 알려는 노력은 실패로 끝났지만_그런 것처럼 보이지만_ 데리다는 이 대화편에서의 우정은 존재들의 동질적 통합이 아닌 서로에게 익숙한 '친밀함'이라는 것을 알아차립니다.

이러한 논의 끝에 필자는 결론에서 진정한 우정의 토대가 민주적 우애의 배타적 교리에 의해 만들어지는 것이 아니기에, 우리가 폴리스에 속해있다는 사실, 즉 정치적 존재임을 잊어서는 안된다고 말합니다. 나아가 우정에 관한 고전적 접근이 우리가 찬사해 마지않는 "우리만의 민주주의"(21)를 넘어설 수 있는 정치적 존재의 가능성을 보여준다고 결론 내리고 있습니다.

선생님의 글은 정치적 존재로 정치적 삶을 살아가는 이들에게 우정과 연대를 향한 깊이있는 존재론적 사유의 중요성을 보여주고자 합니다. 너무 당연하게, 반복적으로 사용하는 현대 민주사회의 연대나 우애, 공존의 의미를 문제화하고, 배타적인 것과 개방적인 것의 긴장, 혹은 민주주의의 역설에 대해 다시금 생각해보게 합니다. 그리고 본성적으로 우애의 감정을 지닌 정치적 존재로 살아간다는 것이 무엇인지, 그 진정한, 태초의(?) 의미 세계로 우리를 초대합니다. 이것은 한편 '우정에 관한 철학적 사유란 이런 것이구나' 라는 것을 보여주는 것 같기도 합니다. 참 흥미롭고 즐겁게 읽었습니다. 이 토론은 몇 가지 짧은 코멘트로 대신하고자 합니다.

1. 논문은 우정의 본질을 '알고자 하는' 철학적 태도가 얼마나 중요한지와 민주사회를 지배하는 우정, 즉 '우리'라는 경계에 갇힌 지금의 지배적이고 배타적인 우정은 진정한 우정이 아니라는 것을 보여줍니다. 그렇다면 데리다가 말하는 우정의 본질은 무엇일까요? 데리다가 고전적 질문에서 발견한 것이 '적어도 이것은 진정한 우정이 아니다' 정도일까요?

2. 우정의 본질에 다가가기 위해 제 생각에는 5장에서 제시된 <뤼시스>에 대한 분석이 좀 더 중요하게 다루어질 필요가 있을 것 같습니다. 특히 <뤼시스>에서의 philia는 friendship이 주는 오해?_ 다소 제한적인 의미로 사용되거나 친구/적을 구분하는 용어이기도 한_를 완화시키면서 '상호적인 친밀감'을 좀 더 강조합니다. 데리다 역시 그것을 지적하고 있는 것으로 보이는데 소속감이라는 것이 배타성을 생산해내는 동질적 통합이 아니라 어떤 친밀감에 의한 것이라는 지적은 매우 의미 있고, 중요한 차이로 보이는 데 이 부분이 서술되다 만 것 같아 아쉽습니다.

3. 아주 현실적인 문제로 돌아와 우리는 타자와 이방인과의 구분짓기를 통해 '우리'에 대한 망상을 견고히 하게 되고, 역으로 '우리'라는 소속감이 강할수록 타자에 대한 강한 경계심을 갖는 경향이 있습니다. 우리가 이러한 '배타적 우애'에서 벗어날 수 있는 방법이 있을까요? 그것은 민주시민교육으로 길러질 수 있을까요? 이미 민주시민교육 자체가 '아스파시아적 토대'를 가지고 있는 것은 아닐까요? 우리는 이 역설을 알아차리는 것만으로도 우리는 우정의 본질에 다가갔다고 만족해야 하는 걸까요? 진정한 우정을 위해 우리는 무엇을 해야 할까요?

근대 '유대주의'(Judaism)와 선민사상: 유대 계몽주의, 정치적 시온주의, 바이마르 마라노주의를 중심으로[1)]

손민석(서울과기대)

I. 들어가면서: 유대주의와 선민사상

이번 기획 학술회의 주최측으로부터 발표를 요청받은 주제는 유대주의와 선민사상에 관한 것이다. 수 천 년을 이어온 유대주의의 다양한 초상들. 고대와 중세, 근대 역사 안에서 어떤 유대주의/유대교(Judaism) 전통을 이야기할 것인가. 고대 유대 전통만 따져 묻더라도 페르시아 시대의 경전화 작업과 더불어 시작된 고대 유대교 논의는 다양하고 거대한 물줄기를 포함. 가령 서기관 전통의 문서 중심의 유대주의, 정치적 전복을 꾀하는 메시아적이고 혁명적인 유대주의, 세계종말과 묵시적 흐름을 강조하는 유대주의 전통 등이 서로 상호교차하면서 분기해 나간다. 여기에는 당대 페르시아 종교와 창조적 만남을 고려할 필요도 있다. 또한 이후에 고대 유대교가 헬레니즘 세계와 만나면서 형성된 '헬레니즘 유대교' 담론. 로마제국시대 유대전쟁에서 패망하고, 이후에 형성된 랍비 유대교 전통 ... 이베리아 반도에서 개종 혹은 망명을 선택해야 했던 세파르딤 유대인들, 독일 등 동유럽에 정착한 아슈케나짐 유대인들 ... 이후 역사적 전개과정에서 지속적으로 변주해 온 유대종교사의 문제들 ...

유대주의를 지성사 맥락에서 해명하는데 따르는 어려움에 더해 선민 관념 역시 정치적 관점에서 다루기 까다로운 것이 사실이다. '아슬아슬한'(risky) 관념으로서의 선민사상. (1) '위험한' 개념으로서 선민사상. 신에게 선택받았다는 사유는 평등성보다 '우월함'을 드러내는 오만한 개념이 아닌가. 우월성, 배타성 등과 연관된 개념 클러스터로 자유와 평등 및 상호존중을 요청받는 다문화·다종교 사회에서의 시민윤리와 조화를 이룰 수 있는가. 도리어 자민족우월의식에 사로잡혀서 충돌을 불러일으킬 위험이 있는 선민관념은 공존과 화합을 위해서 배제해야 하는 것은 아닌가. (2) '모험적' 개념. 선민사상은 자율적 인간의 선택에 우선권이 주어진다기보다 신적인 차원에 주도권이 달려있다는 점에서 수동적 측면이 있음(선택받음). 동시에 정치적 정적주의(quietism)로만 머무르지 않는 경우도 있다. 선택받음 관념이 자신을 선택한 이의 뜻을 따라 살아가야 하는 사명의식 고취로 이어지기도 하는 것이다. 억눌리는 소수자일 때는 견디게 하는 동력이 되기도 하고, 보다 적극적으로는 신적 계획을 이루고자 하는 활동성 혹은 혁명적 세력이 되기도 한다. (ex. 마이클 월쩌가 말하는 근대 세계형성에 있어서 '성도들의 혁명' 담론. 혹은 막스 베버가 말하는 프로테스탄티즘 예정론 교리와 근대 정치경제질서와 선택적 친화성.) 개척정신과 결부된 '명백한 운명' 담론. 예외주의적이고 특권화된 담론이 아닌가.

이번 학술회의 전체주제를 고려할 때 선택받은 족속이라는 관념과 정치공동체와의 관계를 '우리'라는 집합적 정체성에 관한 물음과 연결시킬 필요가 있다. 선택받은 이들은 선택받지 않은 이들(혹

1) 이 글은 2021유권자정치페스티발 발표용으로 준비된 연구노트이며, 코로나 상황으로 인해 사전에 녹화할 PPT 발표를 위해서 작성한 대단히 거친 초고상태의 대본입니다. 발표 참고용으로만 살펴봐주시면 감사하겠습니다.

은 선택받았으나 버림받은 이들, 저주받은 이들)과 어떻게 공존할 수 있을 것인가. 국민통합과 같은 집합적 정체성을 내세우면서 봉합하는 차원 뿐 아니라 다른 차원 역시 검토해야 한다. 도식적으로 표현하자면, 이 물음은 적어도 세 가지 층위에서 논의될 필요가 있다.

(1) 먼저 국가 내부에서 소수자 그룹에 대한 관용의 맥락. 국가 내부 하위문화 속에서 다양한 문화그룹, 서로 다른 정체성을 지닌 이들이 공존하는 상황. 선민 관념이 들어오게 되면 선택받은 이들과 선택받지 않은 이들(혹은 선택받았으나 버림받은 자들, 저주 받은 이들)과 어떻게 살아야 할 것인지를 둘러싼 정치적 물음이 제기된다. 이는 경쟁하는 종교 사이의 대화에 있어서 중요한 함의를 지니게 되는데, 서구 역사에서 종교적 반유대주의 뿐 아니라, 근대 세속적 불관용 문제도 이 쟁점과 결부되어 있다.

(2) 국가 정체성 확립 차원에서 집합적 정체성을 결집하는 맥락. 국가적 차원에서 신과의 언약(covenant)을 세속적으로 재전유하는 선민사상의 맥락. 종교적 선민의식과 내셔널리즘이 결합하는 종교적 내셔널리즘, 명백한 운명 담론 등.

(3) 근대국민국가 중심의 통치의 한계선을 보여주는 ‘유배(galut)’ 맥락. 포로기, 유배상태에 있는 이들이 곧 선민이라는 히브리 사상. 정치의 한계를 드러내고, 지배공동체와 불화하면서, 정치적 긴장성을 드러내는 지점. 지상의 어떤 정치질서로도 완전히 포섭되지 않은 채, 방랑하는 이방인 문제와 연결됨. 20세기 초 서구 근대의 위기 국면에서 난민의 형상이 드러내 주는 바, 맹목적이고 배타적인 애국주의에 대한 비판적 성찰 제공.

이번 발표에서는 유대주의의 다양한 전통 속에서 근대 유대사상의 흐름의 일부를 살펴보면서 유대인 정체성의 독특성을 정치공동체와의 관계 속에서 어떻게 조화 혹은 불화했는지를 검토하고자 한다. 앞으로 살펴볼 근대 유대사상가들은 유대인의 고유한 정체성을 다양한 방식으로 신학적, 정치적으로 배치시켰다. 이들은 새롭게 구성 혹은 새로운 ‘발명’을 통해서 당대에 제기된 신학적, 정치적 문제에 응답하고자 했다.

본론에서는 유대인의 고유한 정체성을 특정한 방식으로 해석하고자 하는데, 세 가지 에피소드를 스케치할 예정이다. 먼저 국가 내부에서 소수자 그룹에 대한 관용 및 정치적 통합 문제는 (1) 유대주의와 계몽주의의 조화 가능성 여부를 둘러싼 물음과 연결. 근대초기 유대계몽주의 철학자 모세스 멘델스존의 고민. ‘독일의 소크라테스’로 호명될 만큼 계몽철학자로서의 면모를 나타냄. 멘델스존은 계몽주의와 유대주의의 조화를 모색. 그에게 유대인의 주어진 독특한 소명은 도덕종교의 모범. 교양시민으로 적극적으로 편입되는 방향. 이후 칸트의 유대주의 해석에 대해 이의를 제기한 헤르만 코헨 역시 유대주의를 보편적인 이성종교로 이해한다는 점에서 계몽주의와 유대주의의 조화를 모색함.

다음으로 집합적 정체성을 결집하는 차원에서 국가 단위로 선민사상을 전유하는 문제는 (2) 유대주의와 시온주의의 관계에서 제기됨. 가령 시온주의자 헤르츨의 고민. 유대인의 고유한 소명, 선민의식은 정치적 권리를 가질 권리로 나타나게 됨. 유대국가 건설을 모색함. 시온주의자들 내부에서의 충돌하는 선민 관념들.

(3) 한편 유대인 박해의 심화 및 세계대전의 포화 속에서 선배 세대들과의 단절. 말하자면 '오이디푸스 반란세대'. 유럽 주류사회와 유대주의의 문화적 통합 가능성에 대한 회의(코헨이 약속한 "독일주의와 유대주의"의 조화? 유대인 박해 및 세계대전의 포화 속에서 산산이 깨진 기대.) 뿐만 아니라, 정치적 해법으로 제시된 시온주의만으로 포섭되지 않는 독특한 유대주의 전통 모색. 포로기 유배 상태와 선민 관념의 연결고리에 주목. 바이마르 시대의 마라노주의. 묵시와 계몽 사이에서 '회의적인' 정치철학자 레오 스트라우스의 고민. (『유대인』 학술지에서 비판적 성찰)

II. 유대인 정체성과 소수자 그룹에 대한 관용: 유대주의와 계몽주의 맥락에서

중세 이후 수세기동안 계속되어 온 반유대주의는 근대 자유주의 세계로 진입하면서 새로운 전기를 마련하는 것처럼 보였다. 유럽의 종교전쟁에 대한 응답으로 기획된 근대 정치질서는 정교분리 원칙을 통해 종교적인 명목으로 정치적 박해를 하거나, 반대로 정치적 차원에서 종교 및 사상, 양심의 자유를 억압하는 것을 금지시켰다. 계몽주의 사조는 유대인들에게 유럽 사회에서 동등한 지위에 대한 기대를 낳게 했다. 레싱과 가깝게 지낸 동료이자 레싱의 희곡인『현자 나탄』의 모델이 된 모제스 멘델스존은 유대계몽주의(Die jüdische Aufklärung, Haskala)를 상징하는 인물이었다. 그는 부족주의적 유대주의의 한계를 넘어 계몽주의와 융합할 수 있는 유대인이었다.

데사우 출신으로 유대 전통에서 교육받은 멘델스존은 "독일의 소크라테스"로 불릴 정도로 당대 독일 지성계에 널리 알려졌다. 푸코에 따르면『월간베를린(Berlinische Monatsschrift)』에 멘델스존이 게재한『계몽이란 무엇인가』평론은 칸트의『계몽이란 무엇인가』와 더불어 새로운 철학의 시대, 근대성을 열어젖히는 모멘트를 마련했다. 푸코의 비판 기획에서 계몽담론은 칸트에게 초점을 맞추고 있기는 하지만, 그는 멘델스존과 칸트의 "두 글이『월간베를린』에 수록되면서 독일 계몽주의(Aufklärung)와 유대계몽주의가 두 가지 사조가 같은 사상사에 속한다는 점을 인식"할 필요가 있다고 말한다.[2]

푸코가 관찰한 것처럼 독일 계몽주의와 유대 계몽주의를 대표하는 칸트와 멘델스존 양자는 동시대에 제기된 핵심 물음에 공히 응답하기는 했지만, 멘델스존이 처한 상황은 유대인의 독특한 정체성과 선민 관념을 포기할 정도로 양자의 차이를 무화시킬 수 있었던 것은 아니었다. "칸트가 당당히 독일 시민권을 지니고 세계시민에게 요구되는 계몽에 대해 고민했다면, 멘델스존은 영주권만을 지닌 채 독일에 거주하며 유대인의 정체성을 보장할 수 있는 계몽에 대해 고민했다."[3]

'데사우의 모세'이자 '베를린의 소크라테스'로 불린 멘델스존은 한편에서는 근대계몽주의와 조화를 모색하는 작업이 유대 신앙의 독특성과 정체성을 소진시키지 않는다는 점을 변호해야 했고, 다른 한편에서는 그리스도교 중심의 유럽 계몽세계에서 유대인 개종 시도에 맞서 유대인의 고유한 정체성을 수호해야 했다. 그가 유대주의 원칙을 수호하게 된 한 가지 배경에는 라바터를 비롯해서 당시에 멘델스존에게 지속적으로 그리스도교 신앙으로 개종할 것을 호소한 일단의 무리들이 있었기 때문이다. 일례로 라바터는 공개된 편지에서 멘델스존에게 자신이 속한 "종교적 문화 변용의 한계를 돌이켜 고백하고 그리스도의 교리를 받아들여야 한다"고 주장하면서 상당한 반향을 불러일으켰다.[4] 이에 멘델스존은 계몽주의 시대에도 여전히 지속적으로 유대인 및 유대주의와 관련된 관련

2) 푸코,「계몽이란 무엇인가」,『자유를 향한 참을 수 없는 열망』, 새물결.
3) 홍우람,「멘델스존의 유대 계몽주의」,『철학탐구』55집, p. 75.

된 편견이 작동되고 있다고 주장했다. 그는 "근대시기 유대주의를 철학의 장에 세우려고 하는 최초의 시도"로 평가받는 『예루살렘, 또는 종교적인 권능과 유대주의에 관하여』 저작을 통해서 유대주의를 적극적으로 변호한다.5) 그는 자신이 떠안은 과제가 "정치학의 가장 어려운 과업"이라고 적시하면서, "국가와 종교(시민 헌법과 교회 헌법), 세속의 권위와 교회의 권위(사회생활을 떠받치고 있는 이와 같은 기둥들이 균형을 이루되 사회생활에 짐이 되지 않도록, 즉 사회생활을 떠받치게끔 도와주는 것을 넘어서 그 기반을 짓누르지 않도록 서로 맞서게 하는 법)"의 문제를 다루겠다고 밝힌다.

멘델스존은 종교적 정체성과 시민사회에서의 충성이 충분히 양립가능하다는 주장을 펼친다. 그는 "공적 수단을 통해 현재와 미래의 삶에서 공동선을 증진하는 목적을 공유"하는 근대 국가와 종교가 불화할 이유가 없다는 점을 논의한다. 또한 근대 사회계약론에서 공사구분을 통해 종교는 사적 영역에서 "내면의 힘"을 가지고 있다는 점은 이미 인정된 바였다. 국가가 법적 제도적인 차원에 관여한다면, 종교는 내면적 신념의 차원에서 역할을 담당한다. 멘델스존에 따르면 유대종교는 근대국가 및 계몽이성과 조화를 이루면서, 보편적 최고선을 지향한다. 그의 주장은 유대인 해방 여부가 근대 계몽의 기획이 보편주의에 헌신하고 있는지를 따져 묻는 기준점이 될 수 있다는 차원 그 이상을 함축하는 것이었다. 즉 유대주의에 있어 계몽주의적 사유는 필수불가결한 것이다. 그는 "인간의 이성으로 이해할 수 있을 뿐 아니라 인간의 힘으로 설명하고 입증할 수 있는 진리 외에 다른 어떠한 영원한 진리도 알지 못하"는데, 이러한 이성의 진리는 그가 전수받은 "선조들의 종교"인 유대주의/유대교의 핵심과 정확하게 일치한다.6)

멘델스존에게 있어서 이성의 진리와 성서의 진리는 충돌하지 않았다. 이러한 방식으로 그는 유대종교가 현세에서 합리적이고 윤리적 실천의 삶의 지향임을 변호한다. 동시에 그는 다른 한편에서 그리스도교도들이 주장하는 "유대인 개량(amelioration of the Jews)"이 전체주의적이라고 비판한다. 그의 논의는 유대인의 지위 개선 및 해방 담론에 불씨를 가져왔다. 멘델스존은 유대인의 특수한 정체성이 이성적 진리와 화해 가능성을 보여주는 한 가지 사례가 되었다.

하지만 유대교의 합리적인 도덕원칙과 독일 계몽주의가 공동선과 인류애라는 보다 높은 차원에서 조화를 이룰 수 있으리라는 멘델스존의 기대는 이후 유럽의 현실세계에서 실제로 일어나는 사회적 적대적인 상황이 악화되는 것을 막지 못했다. 또한 유대주의의 가르침과 계몽주의 이성이 전달하는 바가 동일하기에 유대인의 특수한 정체성 역시 보호받을 가치가 있다는 멘델스존의 언설은 이후 세대가 유대적 특성을 외면하고 그리스도교 세계로 동화되어가면서 힘을 잃어가게 되었다. 혹은 다르게 표현하자면 그리스도교 세계로 탈출하는 러시가 일어나면서 유대주의의 생활세계에서는 뿌리뽑힘을 경험하고 있었다.

III. 선민 개념과 집합적 정체성: 계몽주의와 시온주의

1791년 9월 28일 프랑스 혁명기 국민의회는 유대인 해방안을 통과시킨다. 이후 유럽 세계에서는

4) 미리엄 래너드, 「소크라테스와 유대인의 이성: 모제스 멘델스존과 임마누엘 칸트」, 『소크라테스와 유대인』, 생각과 사람들, p. 84.
5) *Moses Mendelssohn, Jerusalem, Or On Religious Power and Judaism*, trans. Allan Arkush; introduction and commentary by Alexander Altmann. Brandeis University Press, 1983. p. 3.
6) Mendelssohn, *Jerusalem*, 1983, pp. 89~90; 미리엄 래너드, p. 89.

점진적으로 유대인에 대한 법적인 보호 조치 및 시민으로서의 권리가 부여되기 시작했다. 프로이센 에서는 1812년 3월 유대인 칙령을 통해서 “그리스도교도들과 동일한 권리와 자유를 누릴 수 있는” 시민권을 보장했다. 앞절에서 살펴 본 것처럼 근대 계몽주의와 국민국가와 조화 가능성이 논의되면서, 레싱이나 멘델스존과 같은 유대 사상가들은 다양한 형태로 근대 계몽의 세계와 조우해 나가는 것처럼 보이기도 했다. 하지만 ‘잠정적 타협안(modus vivendi)’ 으로 제시된 종교적 차이를 관용했던 접근은 점차 상이한 종교 전통들을 동일화된 합리주의 형태로 무화시키는 방향으로 이동해 갔다. 근대 계몽주의 합리성은 독특한 삶의 양식으로 나타나는 고유한 종교 전통을 제지하는 ‘세속적 불관용(secular intoleration)’을 드러냈다. 법적 평등이 실현되는 곳조차도 인종적, 사회문화적 혐오로서 반유대주의 문제는 관용의 원칙을 내세운 근대 자유주의 헌정질서에서 해소되지 않은 채 아킬레스건처럼 존재하고 있었다.[7] 유대사상가들의 노력에도 불구하고 유대주의는 다른 신앙을 인정하지 않는 배타적이고 협애한 세계관을 지녔다는 비방이 유포되고 있었다. 호르크하이머와 아도르노의 지적처럼, “자유주의적 명제가 인류의 통일성을 원칙적으로 이미 실현된 것으로 간주하는 한”, “자신의 고유한 삶의 질서를 고수하고자 하는 유대인의 존재 자체가 기존의 보편성을 손상”시키기 때문이었다.[8]

이러한 맥락에서 유대 신비주의 연구자 숄렘은 “독일-유대 대화(German-Jewish Dialogue)” 같은 것은 없었다는 평가를 내리기도 했다. 그는 멘델스존의 후계자들은 유대주의의 총체성(totality of Judaism)을 상당부분 포기하면서, 계몽주의 시대에 논의를 진행했지만, 엄밀한 의미에서 독일-유대 대화라기보다 독일인들에게 말 건네지는 못한 채 자신들의 독백에 그칠 뿐이라고 지적한 바 있다.[9] 뿐만 아니라 숄렘에 따르면 주류 유대학문(Wissenschaft des Judentums) 작업은 “프로테스탄트” 유럽 세계에 동화되기 위해서 유대주의를 “살아있는 영성이 아닌 역사적 인공물”로 전환시켰고, 그에 따라 고유한 유대 특성 역시 상실되었다. 한 관찰자에 따르면 계몽의 시대는 “유혈 박해를 종식시켰지만, 무혈 박해는 여전히 잔존하고 있었다.”[10]

“유대인 문제(Jewish Question, Judenfrage)”는 유럽 지식인들 사이에서 중요한 논쟁 주제로 부각되기 시작했다. 나아가 지식인들의 담론 논쟁을 넘어 유대인들은 점차 인권과 시민권 사이에서 사각지대에 내몰리기 시작하게 된다. 아렌트는 “유대인들이 스스로 정치적 책임을 안고 자신들의 권리를 위해 싸우는 것만이 반유대주의에 대한 유일한 해결책”이라고 지적한 바 있다. “누군가 유대인이라는 이유 때문에 공격을 받는다면, 그는 독일인, 세계시민, 인권의 옹호자가 아닌 유대인으로서 자신을 지켜야 한다.”[11]

동화 흐름과는 반대로 “정치적 시온주의” 운동으로 알려진 유대인 해방 운동이 19세기 말에 본격적으로 제기된 것도 이 즈음이다. “내 자신이 나를 위하지 않는다면, 누가 나를 위할 것인가. 지금이 아니라면 언제일 것인가?” 경구로 시작된 『자기해방』에서 핀스커는 유대인들의 주체적인 정치기획을 제안했다. 또한 러시아에서의 유대인 박해(포그롬)이 일어나고, 드레퓌스 사건을 계기로 반유대주의적 열기가 달아오르게 되자, 헤르첼은 유대인 문제는 유대국가 건설을 통해서만 극복될

7) “Progress or Return”, RCPR, p. 232.
8) 호르크하이머, 아도르노(2001), 「반유대주의적 요소들: 계몽의 한계」, 『계몽의 변증법』, p. 253.
9) Gershom Scholem(1975), “Against the Myth of the German-Jewish Dialogue,” *On Jews and Judaism in Crisis*, Schocken.
10) “Why We Remain Jews”, JPCM, p. 323.
11) 번스타인, 『한나 아렌트와 유대인 문제』, p. 299.

수 있다고 주창하면서, “팔레스타인에 유대국가 건설”을 위한 시온주의 의회를 개최한다.12) 유대인의 선민 관념은 국가 수준에서의 집합적 정체성을 규합하는 차원과 연결된 것이다.

정치적 시온주의자들이 내세우는 유대인의 선민 관념은 고대 세계에서 폭력 투쟁을 통해 국가를 건설했던 마카비 가문의 유산을 다시 활성화하는 집합적 정체성과 연결되었다. 하지만 헤르츨의 『유대국가』에서 전통적인 종교적 시온주의보다는 19세기 근대 내셔널리즘에 더 많이 경도되어 있었다. 그는 유대인 문제를 “사회적인 문제나 종교적 문제가 아닌 민족의 문제, 하나의 민족” 문제라고 말한 바 있다. 전세계 시온주의자 대회가 일어나고 이후에 보다 현실적인 대안을 둘러싼 시온주의 내부 논쟁이 심화되고 있었다. 뿐만 아니라, 권력정치로 유대인 문제를 해결하고자 했던 당시 “정치적 시온주의” 주장은 정통파 종교적 시온주의자들이나 동화 유대인들의 입장과 상충되고 있었다. 전자와의 관계에 대해서 급진화된 정치시온주의자들은 신적 심판으로 고난을 이해하고, 해결책을 메시아의 도래를 통한 신적 개입과 구속으로 이해하는 방식의 전통적인 유대주의 가르침이 무력하다고 간주했다.13) 정치적 시온주의자들은 “메시아의 도래 없는 메시아적 시대”를 꿈꾸고 있었다. 이에 반해 종교적 메시아의 도래를 기다리던 정통주의자들의 입장에서 이스라엘 국가 건설은 유배에 대한 심원한 변용이었다. “성서의 신이 자신을 계시하는 장소는 도시도, 문명도 아닌 광야이다.”14)

스트라우스는 선민의식을 정치적 시온주의 운동으로 연결시키는 일단의 무리들과 도래할 세계에 신적인 직접적인 개입을 기다리는 종교적 정통주의자들의 긴장을 관찰한 바 있다. 한 때 “공공연한 정치적 시온주의자”15) 운동에 참여하기도 했던 그는 얼마 지나지 않아 정치적 시온주의 역시 유대인의 고유한 정체성 문제를 해소할 수 없다고 판단한다.16) 그의 관점에서 정치적 시온주의는 자신을 초월적인 신적 개입으로만 가능한 메시아주의를 분리시키면서, “탈-유대 신앙의 경향성을 지속하고 더 강화할 따름이었다.” 전통적인 유대주의 신앙을 고수하는 이들에게 유배의 종식과 본토 귀향, 그리고 유대 국가의 건설은 기적이 동반된 메시아의 직무였다. 유대인 문제는 단순히 인종적 편견의 문제로 해소되지 않을뿐더러, 유대 독립국가 건설이 궁극적인 유배를 종식시킬 수 없다고 간주된 것이다.17)

초월적인 신적 개입을 통한 종교적 선민의식을 주장하는 정통주의 유대주의자들의 입장에서는 메시아 도래 시점과 현재 상태 사이에는 근본 긴장이 존재한다. 결국 정치적 시온주의 기획을 통해 깨닫게 되는 것은 “유한하고 상대적인 물음들은 해소될 수 있지만, 무한하고 절대적인 물음들은 해소될 수 없다는 것이었다.”18)

---

12) 핀스커는 『자유로의 도상』에서 유대인 문제가 단순히 정치적 상황이 변화된다고 완전히 해소된다는 입장을 취하지는 않았으며, 유대인 문제는 영구적인 물음으로 남겨져 있음을 도외시하지는 않는다. Alexander(2013), *Leo Strauss and the Jewish Question. Philosophy, Homelessness and the Politics of Redemption,* Ph. D Dissertation, pp. 53~56 참조.

13) SCR, p. 4.

14) “Progress or Return”, JPCM, p. 109.

15) “A Giving of Account”, JPCM, p. 460.

16) 스트라우스는 이른 바 “수정주의 운동”의 지도자이자 군사적 행동을 요구했던 블라디미르 야보틴스키와의 조우를 회고한 바 있다. “Why We Remain Jews”, JPCM, p. 319. 야보틴스키와 수정주의 운동에 관해서는 Yaakov Shavit(1981), *Fire and water: Ze’ev Jabotinsky and the revisionist movement, Studies in Zionism*, 2: 2 참조.

17) “Preface to Spinoza’s Critique”, p. 6.

18) “Preface to Spinoza’s Critique”, p. 6.

Ⅳ. 유대주의와 바이마르 마라노주의

19세기 말~20세기 초반 주요 유대사상가들이 시온주의 운동에 동참했던 것은 아니다. 대표적으로 신칸트학파의 거두였던 헤르만 코헨과 같은 후기 계몽주의 사상가들은 베버와 시온주의 논쟁을 벌이면서, 유대주의는 독일주의와 조화를 모색해야 한다고 주장했다. 그는 멘델스존과 같은 초기 유대계몽주의 사상가들의 길을 뒤이어 유대종교의 계시가 근대 합리주의 문화와 조화를 이룬다고 간주했다.19) 근대초기 스피노자를 위시한 일부 '급진적인' 유대 근대 사상가들은 유대 전통의 기초인 세계 창조, 성서의 기적에 의문을 제기하고, 신의 세계 창조가 진리임을 이론적으로 확언되지 못한다면, 지적 정밀성에 따라 창조를 부인하거나 최소한 창조에 대한 어떤 발언도 피할 것을 도전했다. '급진' 계몽주의자들의 도전에 맞서 근대후기 유대사상가들은 "계몽주의와 유대 신앙의 조화를 모색하면서, 전통의 기초를 다시 건설"하기 시작했다.20) 그것은 성서 기록에 대한 외면적 사실 확증 차원에서 내면적 의미로의 이동을 의미했던 것이다.

가령 코헨은 스피노자가 유대 예언자 전통의 보편주의 차원을 충분히 조망하지 못했다고 비판한다.21) 참다운 유대 종교는 신의 도덕적 성품을 통해 계시되고 율법은 이웃 사랑에서 정점을 이룬다. 코헨은 칸트 윤리를 변용시키고, 유대교 신앙의 예언적 이상을 사회주의 형태로 표출되는 방식으로 정치적 이상으로 구상한다.22) 동시에 그는 개별 국가에 대한 애국심을 배양하는 것과 정의 실현이 모순되지 않는다고 주장했다. 그는 '독일주의와 유대주의(Deutschtum und Judentum)'를 결합시켰다.23) "유대인이라면 누구나 자신이 사는 나라의 민족생활에 동참함으로써 메시아 시대의 도래에 기여할 의무가 있다. 각 민족과 국가는 메시아적 이상의 실현과 관련하여 세계 역사적 사명을 띤다. 따라서 각국의 유대인 또한 그런 민족적 사명의 실현에 사심 없이 전적으로 헌신해야 한다."24)

코헨에게 "진정한 진리"는 "근대 문화의 가장 중대한 자원들"인 "플라톤과 예언자들의 가르침을 종합하는 것"이다. 신을 아는 지식에 깊은 관심을 가진 예언자 전통은 플라톤 철학의 보완을 요청한다. 플라톤 철학은 유대 종교를 거짓된 미신으로부터 정화시키는 작용을 수행한다. 동시에 철학적 이성 그 자체는 세상의 의미와 목적을 제시하지 못하고, 당위성은 유대 윤리를 통해 보완되어야 한다. 코헨에게 유대종교는 윤리적이며, "윤리적 진리는 학문적 진리와 조화를 요구한다."25) 플라

19) 반유대주의에 맞서 코헨은 독특한 신앙고백을 구사한다. 그것은 유대교와 프로테스탄트가 근본적 신학적 일치를 나타낸다는 점이었다. 코헨에 따르면, 유대교는 모든 도덕적 일신교의 원천이다. Mark Lilla, *Stillborn God,* pp. 238~240[241~243].

20) *Philosophy and Law,* p. 24; Christian Wiese(2007), "The Best Antidote to Anti-Semitism? Wissenschaft des Judentums, Protestant Biblical Scholarship, and Anti-Semitism in Germany before 1933", in Andreas Gotzmann and Christian Wiese ed. *Modern Judaism and Historical Consciousness - Identities, Encounters, Perspectives,* Brill.

21) 코헨에 따르면 스피노자의『신학-정치론』은 출교에 따른 유대교에 대한 "앙갚음"으로 출간된 저작이다. Hermann Cohen(2014), *Spinoza on State and Religion, Judaism and Christianity*; Steven Smith(2008), "How to Commemorate the 350th Anniversary of Spinoza' Expulsion or Leo Strauss' Reply to Hermann Cohen", *Hebraic Political Studies,* 3.

22) 헤리 판 데어 린던(2007), "코헨에 의한 칸트 윤리의 사회주의적 재구성",『신학전망』158.

23) 시온주의 운동을 반대했던 코헨과 이에 맞선 부버의 논쟁은 J. Barash(2015), "Politics and Theology. The Debate on Zionism between Hermann Cohen and Martin Buber", in Paul Mendes-Flohr ed. *Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Walter de Gruyter 참조.

24) Mark Lillar, *Stillborn God*, [243~244].

톤 철학과 유대 종교의 종합을 코헨은 "메시아적 이데아(Messianic Idea)"로 호명하는데, 그 이데아는 "도덕적 이상을 향해 진보하면서 마침내 인류 보편사로 이행"된다.[26] 그에 따르면 칸트의 도덕 법칙의 원천은 유대교의 율법과 메시아 도래를 예언하는 이상에서 비롯된 것이다. 코헨에게 유대교의 일신론과 히브리 성서 사상은 보편주의적 윤리학으로 나타난다. 칸트의 철학을 수용하고, 당대 독일 문화개신교주의와 상응하면서, 유대교 해석 작업을 수행한 코헨은 "유대적 프로테스탄트"였다.

코헨의 시도는 어떤 면에서 "종교를 윤리로 환원시킨 것은 아니지만, '윤리의 방법'에 의존하도록" 한 것이었다.[27] 코헨의 체계에서 "인간의 도덕적 자율성은 어떤 방식으로든지 의문시되지 않는다."[28] 또한 코헨은 유대교의 "윤리적 일신론"을 '관념화(idealizing)'시키는데, 그것은 유대적인 신을 칸트의 도덕 및 철학적 관념(idea)으로 대체시킨 결과물이기도 했다.[29] 마찬가지로 코헨의『유대교의 원천에서 비롯된 이성의 종교(Religion of Reason Out of the Sources of Judaism)』프로젝트는 헤겔의 역사 변증법적인 진보 개념을 수용하는 것이기도 했다. 코헨의 주장처럼 유대교의 원천에서 윤리적이고 이성의 종교를 추론하는 기획은 도덕적 규범을 행사할 수 있는 이성적 차원과 영욕의 역사 속에서 전개된 유대교 신앙 양태를 구분 짓고, 후자를 기각하는 작업이 요청된다.[30]

독일 계몽주의와 유대계몽주의, 독일인다움과 유대인다움 사이에 나타날 상호조화에 대한 코헨의 낙관적 관점은 한 세대 이후에 처절하게 부정되었다. 이미 1차 대전 이전에 막스 베버는『고대유대교』저작에서 당대 독일 유대인 문제와 무관하지 않은 "디아스포라 유대공동체의 '파리아적' 위상에 관해 설명을 시도했다. 베버는 "유대 메시아주의가 '현세'에서는 구원받을 가능성이 깊이 비관하면서 동시에 이와 결합된 기대라는 요소로 인해서 종말론 속에서 해방의 잠재력에 집착하기도 하고, 현재 겸손과 인내, 수동성이라는 윤리적 태도를 견지하기도 하면서 동요를 반복한다"고 관찰한 바 있다.[31]

시대적으로는 두 차례의 세계대전의 폐허 속에서 계몽주의가 약속했던 장밋빛 미래는 산산 조각나고, 유럽 사회에는 정신적 황폐함과 함께 이를 극복하기 위한 새로운 신학적, 철학적 흐름이 조성되고 있었다.[32] 바이마르 시기는 스피노자의 탄생 및 사망 250주년, 300주년을 맞이해서 '스피노

25) Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", JPCM, pp. 398~99.

26) Rory Schacter(2008), "Hermann Cohen's Secular Messianism and Liberal Cosmopolitanism", *Jewish Political Studies Review*, 20: 1.

27) 칸트 철학에서 신을 윤리적으로 요청하는 작업과 유대교의 실천적 지향, 그리고 이성의 한계 내에서 종교를 주장하면서도 종교 전통의 도덕과 조화를 이룰 수 있는 공간 확보가 코헨에게 미친 영향에 관해서는 Kenneth Seeskin(1997), "Jewish neo-Kantianism: Hermann Cohen", Daniel Frank and Oliver Leaman ed., *History of Jewish Philosophy* (Routledge History of World Philosophies Volume 2) 참조.

28) JPCM, p. 269.

29) 코헨에게 칸트 관념론 정신과 유대 정신은 본질적 친화성을 갖고 있다. 다만 코헨은 칸트가 유대교 신앙을 스피노자 관점처럼 특수주의에 매몰된 것으로 간주하는 지점에는 반대한다. Andrea Poma, "Hermann Cohen: Judaism and Critical Idealism", Michael Morgan, Peter Gordon eds., *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, pp. 80~101.

30) Steven Smith(2006), "How Jewish Was Leo Strauss", *Reading Leo Strauss*, The University of Chicago Press, p. 35.

31) Anson Rabinbacj, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalyse and Enlightenment*, Univ. of California Press. p. 34.

32) Samuel Moyn(2007), "From Experience to Law: Leo Strauss and the Weimar Crisis of the Philosophy of Religion", *History of European Ideas*, 33: 2 참조.

자 르네상스'가 다시 불어오던 시기였다. 근대의 위기국면에 처한 바이마르 유대인, 대표적으로 레오 스트라우스와 같은 이들은 근대초기 이베리아 반도에서 박해받던 잠복 유대주의와 마라노주의에 깊이 이끌리게 된다. 청년기에 1차 세계대전 패망을 목도했던 세대는 유대인 정체성을 독일주의에 포섭하려는 앞선 세대에 '오이디푸스적 반란'을 모색하고, 국가주의적 사유에 균열을 내는 신학적, 정치적 성찰 작업에 깊이 영향을 받는다. 이들 가운데 일부는 잠복된 형태의 지성주의를 모색하기도 했고, 일부는 혁명적이고 묵시론적인 아나키즘에 경도되기도 했다. 쉴 새 없이 뒤흔들리면서 혼동 속에서 이들은 선민의식을 "유배" 상태에 놓여 있음 그 자체로 사유하기도 했다. 그 배경에는 유대인 문제에 대한 동화의 실패와 정치적 변혁운동에 대한 근원적인 비관주의적 전망이 놓여 있었다. 유대인다움과 선민 관념에 깃들어 있는 힘은 동화로도, 국가 건설만으로도 충족될 수 없다고 판단한 것이다. 새로운 상상력의 구축이 아닌 세계의 파국을 목도하면서 파상력에 더 이끌리는 세대에서는 선민 관념은 유배 상태와 접속되어 있었다.

Ⅴ. 나가면서

근대 계몽주의 시대에 유대인들을 시민사회로 편입시키고, 시민권을 부여하는 문제는 이후 유대주의의 성격과 유대인의 정체성 혹은 선민 관념에 대한 이해에 변화를 가져왔다. 변모된 근대정치와 함께 근대학문 및 과학의 도전을 마주하면서 유대사상가들은 유대인의 고유한 정체성을 다양한 방식으로 변주해 나갔다. 멘델스존이 민감하게 의식했던 정치적 문제는 유대인 처지 개선 및 유대주의가 계몽주의와 어떻게 하면 조화를 이룰 수 있을지 여부였다. 역사를 회고해 보면 전통적으로 유대인들은 완전히 절멸되지도, 온전한 사회적 성원으로 간주되지도 않은 채로 정치적 공간을 점유하지 못한 상황에 처해 있었다. 역설적이었던 것은 "문자적으로나 비유적으로나 발 디딜 공간이 없이 유배생활을 해 온 유대인들"은 한편에서는 타자의 호의 혹은 적대에 의존해야 하는 불안정한 상황에 처했지만, 다른 한편에서는 "선택 및 메시아사상에 대한 신앙을 통해" 삶에의 의지를 강화시켜 왔다. 유배 상황은 "정상성의 최소화라는 수단을 통해 존재의 최대의 가능성을 유대인들에게 부여"했던 것이다.

이러한 독특한 상황에서 동화 정책의 강화는 전통적인 유대신앙의 약화를 의미했다. 멘델스존과 같은 사상가의 노력에도 불구하고, 이후 유대주의 전통의 관점에서 보면, 계몽주의와 유대주의의 조화의 성공은 전통 유대주의 공동체 권위에 대한 폐기를 토대로 가능했다. 종교적 생활양식이 공동체적인 삶과 분리되지 않는 문화적, 종교적 소수자 그룹을 둘러싼 정치적 통합을 모색할 때, 제도적인 공동체의 권위와 무관하게 개인적 차원에서의 법적 시민권을 보장하게 될 경우, 다시 말해 문화 공동체 차원에서의 '차이의 정치학'은 주변화하고, 개별적인 차원에서의 '보편주의적 정치학'만을 강조했을 때 놓치는 부분은 없는지 인정의 정치학 담론을 다시 숙고할 필요가 있다. 오늘날 관례적이고 협애한 자유주의 공론장 일각에서는 종교적이고 문화적인 집합적 정체성이 공적인 장에서는 주변화되는 것은 바람직한 것으로 간주되지만, 다문화, 다종교사회에서 바람직한 공존의 길에 대한 탐색은 여전히 개방되어 있기 때문이다.

동시에 국가건설의 차원과 관련해서 집합적 정체성을 형성하는 맥락에서 유대주의와 시온주의 문제는 20세기 후반 배타적이고 맹목적인 시온주의에 대한 비판적 성찰을 경유해서 다시 숙고할 필요가 있다. 선민사상이 보편성을 확보할 수 있는 교두보로 기능할 수 있다는 논의도 제출된다는 점에서 선민의식이 반드시 보편적 차원을 배제해야 하는 것은 아니다. 하지만 선민 관념이 예외적

이고 특권적인 지위를 유지하는 시도와 손쉽게 공모하게 되는지 여부 역시 다각도로 검토할 필요가 있다. 또한 유대성에 기초해서 시온주의에 대한 내재적 비판을 통해서 지배적인 억압권력에 대한 비판적 성찰을 확보할 필요도 있다. 고착화된 선민의식과 정체성 담론이 투과성 있게 경계를 넘나들면서 타자성과 조우하는 것을 방해하는 것은 아닌지도 함께 살펴보아야 한다. 한편에서는 고유한 정체성을 긍정하면서 동시에 고착화하는 정체성을 뛰어넘는 방식을 고민할 필요가 있다.

또한 파국의 시대에, 유대주의와 디아스포라 유배상태에 대한 성찰은 인간의 근원적인 실존과 정치적 긴장성을 다시 상기시킨다. 스트라우스에게 인간 개인과 공동체의 긴장 문제는 비단 선민의식을 지닌 유대인에게만 해당되는 것이 아니라고 지적한 바 있다. "인간은 결코 모순으로부터 자유로운 사회를 창출할 수 없다." 지고선을 추구하는 인간의 삶은 필연적으로 특정한 정치사회의 방향감각과 충돌한다. 철학과 정치사회의 관계에서 소크라테스 죽음 사건이 극명하게 드러내는 것처럼 "개인들로 하여금 무엇이 최고의 삶인지를 캐묻는 물음은 동료 시민들의 적대를 불러일으킬 뿐 아니라, 동료 시민들이 자신의 삶의 방식이 올바르고, 그들 공동체를 보호하고자 하는 의지를 격감시킨다."[33] "올바름의 문제에 대한 해결책은 정치적 삶의 한계를 초월한다."[34]

33) Catherine Zuckert(2008), "Leo Strauss: Jewish, Yes, but Heideggerian?" Sam Fleischacker, ed., *Jewish Heideggerians*, Dusquene University Press, p. 88.
34) NRH, p. 151.

「근대 ‘유대주의’(Judaism)와 선민사상: 유대 계몽주의, 정치적 시온주의, 바이마르 마라노주의를 중심으로」에 대한 토론

강진옥(성균관대)

이 글은 근대국민국가에서 ‘우리’라는 집합적 정체성을 유대의 선민 관념의 맥락에서 이해하면서, 유대주의가 근대국민국가와 불화하며 제기하였던 세 가지 차원의 쟁점을 유대의 선민관념을 중심으로 살펴보고 있다. 저자는 유대의 선민 관념이 근대 유럽에 불러일으켰던 반유대주의와 근대의 세속적 불관용의 문제가 국가 내부에 다양한 문화 그룹이 공존하는 상황에서 소수자 그룹에 대한 관용의 문제, 즉 선택받은 이들과 선택받지 않은 이들이 어떻게 살아야 할 것인지에 대한 정치적 물음과 밀접하게 연관되어 있다고 말한다. 또한 시온주의와 결합된 유대인의 선민관념이 유대국가의 건설이라는 정치적 권리의 요구로 나아가는 과정은 국가정체성의 확립이라는 내셔널리즘의 맥락에서 이해될 수 있으며, 마지막으로 포로기, 유배상태에 있는 이들을 선민으로 바라본 오이디푸스 반란세대를 통해 맹목적이고 배타적인 애국주의에 대한 비판적 성찰, 즉 탈근대적 맥락에서 선민관념이 가진 파상력을 제기하고 있다. 근대국민국가를 중심으로 세 가지 층위에서 선민관념이 제기하는 문제들, 즉 관용, 내셔널리즘, 이방인의 문제들에 공감하지만, 보다 선명한 논의 전개를 위해 몇 가지 질문을 제기하고자 한다.

먼저, 궁극적으로 유대의 선민관념을 근대국민국가의 ‘우리’라는 집합적 정체성과 연결시키는 것이 과연 타당한가의 문제이다. 유대의 선민관념은 오랜 시간 국가라는 근대적 시스템 없이 존속되어왔다. 그리고 근대국민국가의 집합적 정체성 형성과는 전혀 다른 형성의 역사를 가지고 있다. 국가를 형성하지 않고 지속되어왔던 유대의 선민관념은 근대국민국가의 맥락이 아닌 다른 맥락에서 이해될 필요가 있지 않나 생각된다. 이와 연관해 저자는 “국가적 차원에서 신과의 언약을 세속적으로 재전유한 선민사상의 맥락”에서 시온주의와 계몽주의에 대해 언급한다. 그러나 “정치적 시온주의” 운동이 선민사상에 기반 하여 유대국가 건설로 나아간 것인지에 대해서는 의문이다. 오히려 반유대주의에 대한 정치적 저항과 반발의 차원에서 유대국가건설을 모색한 것으로 생각되기 때문이다. 선민사상과 유대국가 건설간의 연결고리에 대한 설명이 부가될 필요가 있다.

그리고 저자가 서론에서 제기한 위험한 개념으로서의 선민사상을 근대국민국가에 적용할 때, 관용의 논의는 새로운 차원의 문제를 제기한다. 신에게 선택받았다는 우월함의 선민사상이 들어온 국가에서 관용을 통한 공존보다는 동화를 통한 통합이 고려의 대상이 될 것은 불을 보듯 뻔하다. 위험한 개념으로서의 선민사상이 근대국민국가의 맥락에서 고려될 때, 과연 관용의 맥락에서 논의될 수 있을지는 의문이다. 근대 서구 사회에서 관용의 문제는 유대인들과의 공존을 도모한 비유대인들의 문제였지, 유대인들의 문제가 아니었던 것처럼 말이다. 또한 저자는 포로기, 유배 상태에 놓인 선민사상과 관련하여서 지상의 어떤 질서에도 완전히 포섭되지 않는 방랑자, 이방인의 문제를 제기하고 있는데, 포로기, 유배 상태의 유대인들의 존재가 방랑자, 이방인의 모습을 대변하고 있고, 지배공동체와의 불화, 긴장을 드러내고 있지만, 주지할 것은 유배상태의 유대인들이 궁극적으로 그리던 바는 예루살렘의 재건이었고, 예루살렘으로의 귀환이었다는 것이다. 그들의 외적 모습과 내적 추구 간의 극명한 대비를 고려할 때, 과연 그들을 방랑하는 이방인으로 단정 지을 수 있을지 의문이다.

세종대의 문화정체성 논쟁: 훈민정음 창제를 둘러싼 논쟁을 중심으로*

김영수(영남대)

I. 서론: 한국문명과 중국문명 사이의 긴장

세종은 조선이라는 국가의 모든 구성 요소를 깊이 성찰하여 근본적으로 혁신하고자 하였다. 이 때문에 세종대에는 한국인의 언어와 음악 생활에도 혁명적 변화가 발생했다. 이와 따라 혁신의 표준을 둘러싸고 격렬한 논쟁이 야기되었다. 문자와 음악은 국가나 민족의 정체성 형성에 핵심적 요소이기 때문이다. 세종의 훈민정음 창제에 관한 기존연구는 주로 언어학적 연구나 민본주의적 애민론을 강조하는 연구가 주류를 이루고 있다.1) 이 연구는 훈민정음 창제를 둘러싼 논쟁을 검토함으로써 세종대의 문화정체성(cultural identity)을 살펴보려는 것이다.

조선의 국가이념과 제도적 얼개는 정도전의 『조선경국전(朝鮮經國典)』에 의해 제시되었다.2) 세종은 그 틀에 내용을 담아 조선의 국가적 표준을 확립했다.3) 문자와 음악은 표준의 핵심으로서, 정신적 통일 뿐 아니라 행정 및 도량형의 통일과 직결되어 있다. 이를 둘러싼 논쟁의 요점은 궁극적으로는 '표준'으로서의 중국과 '현실'로서의 조선을 어떻게 관계지울 것인가의 문제였다. 그것은 조선의 자기 인식의 문제, 곧 정체성 문제이다. 이는 문화적 주변부(cultural periphery)가 직면하는 보편적 문제이다.

> 지구라는 명칭이 의미하듯이, 우리가 살고 있는 지구의 표면인 세계에 중심이 따로 있는 것은 아니다. … 따라서 중심과 주변의 구분은 마땅히 없어져야 할 것이다. 그렇지만 이같이 엄연한 지리적 현실에도 불구하고 우리의 정치·사회 세계에는 중심과 주변이 존재하고, 그러한 사실이 심상(心象)지리에도 투영된다.4)

---

* 본 논문은 『동양정치사상사연구』 15권 1호, 2016에 게재한 논문임.

1) "지금까지 훈민정음에 관한 연구는 문자 체계와 관련된 언어적 연구를 제외하면, 주로 훈민정음을 창제하게 된 세종의 의도에 초점을 맞춰 그 애민·민본사상을 부각시킨 논의가 주를 이루어왔다. 이에 훈민정음은 처음부터 백성을 지극히 생각하던 새종의 애민·위민사상에서 만들어진 것이며, 훈민정음이 창제됨으로 해서 용비어천가나 율문의 언문화, 운서의 편찬 등이 가능해졌으며, 이들이 결국에는 국가와 왕실의 권위를 선양하는 데 기여했다고 보아왔다."(유미림, "세종의 훈민정음 창제의 정치," 『동양정치사상사』 제4권 제1호, 2005, pp. 131~132)

2) 鄭道傳, 『朝鮮經國典』. 『조선경국전』은 서론으로 정보위(正寶位), 국호(國號), 정국본(定國本), 세계(世系), 교서(敎書) 등을 기술했다, '정보위'는 왕의 임무가 인(仁)으로써 모든 생명을 보호하는 것임을 밝히고 있다. 국가의 목적이 '위민'(爲民)에 있음을 제시한 것이다. 본론은 정부조직론과 운영론인 치전(治典), 부전(賦典), 예전(禮典), 정전(政典), 헌전(憲典), 공전(工典) 등 육전(六典)을 기술하고 있다. 이처럼 뚜렷한 정치이념과 청사진을 가지고 국가를 수립했다는 점에서 조선은 '자연적 국가'(natural state)가 아니라 한국 역사 최초의 '의식적 국가'(artificial state)로 볼 수 있다.

3) "세종, 그는 바로 조선이다. 세종은 조선의 화신(化身)이다. 조선의 표준을 세운 임금이 바로 세종이다. 우리가 조선시대라고 부를 때 떠 올리는 거의 모든 것의 골조를 세운 이가 세종이다."(이한우, 『세종, 조선의 표준을 세우다』 (해냄, 2006), p. 6)

4) 강정인, 『서구중심주의를 넘어서』(아카넷, 2004), p. 11.

이처럼 '중심-주변부'의 구조는 인간이 영위하는 삶의 모든 조건과 환경에 깊숙이 뿌리박고 있다. 그 구조는 위계적이고, '문명-야만'의 이분법이다. 이는 중심의 문화적 헤게모니가 만들어 낸 가장 기본적 이분법이자 강력한 세계관이다.5) 주변부(periphery)는 부단히 중심(center)에 의해 존재의 가치를 위협받는다. 이 때문에 중국 문명권의 주변부에 위치한 전근대 한국에게 문화정체성 문제는 운명적 과제였다.6)

삼국 시대 이래 중국 문화의 영향력은 압도적이었다. 6~7세기 신라의 고승 원광(圓光)이 중국 유학을 떠난 이유도 그 때문이다.『속고승전(續高僧傳)』에 따르면, 원광의 "문명은 삼한에 떨쳤으나 박학함에 있어서는 중국에 부끄러움이 오히려 있었다. 드디어 친구들과 작별하고 해외에 나가 분발했다."고 한다.7) 신라의 가장 뛰어난 지식인도 중국에 비교하면 열등하다고 인식한 것이다. 또한 젊은 원광이 삼기산에서 수행하고 있을 때, 한 신(神)이 나타나 "중국에 가서 도를 배우는 것이 (나의) 본디 소원이나, 바다와 육지가 멀리 박혀 있으므로 스스로 가지 못할 뿐입니다. 어째서 불법(佛法)을 중국에서 취해 와서 이 나라의 혼미한 중생을 지도하지 않습니까?"라고 말했다 한다.8) 신라의 토착신조차 중국에 유학하여 이국의 진리를 배우고자 했던 것이다.

중국 문명에 전적으로 의존하는 것을 우려하는 견해도 존재했다.「훈요십조(訓要十條)」에서 태조 왕건은 일단 중국 문명의 우월성을 인정하여, "우리 동방은 오래 전부터 중국 풍습을 본받아 문물 예악 제도를 다 그 대로 준수하여 왔다."고 말했다. 하지만 이어서 "지역이 다르고 사람의 성품도 각각 같지 않으니 구태여 억지로 맞출 필요는 없다"9)고 주장했다.

고려 중기 최승로는 절충책을 제시했다.「시무28조」에서 그는 '이념'(사상, 윤리)은 중국을 따르되 '풍속'(의복, 거마)은 고려의 관습을 지키는 것이 중용이고, 자연스러운 것이라고 주장했다.

> 중국의 제도는 좇지 않을 수 없지만 사방의 습속은 각기 토질에 따르므로 다 변화시키기는 어려울 것 같습니다. 그 예악과 시서(詩書)의 가르침과 군신 부자의 도는 마땅히 중화를 본받아 비루한 것을 고치도록 하고, 그 밖의 거마, 의복의 제도는 가히 우리나라 풍속을 따르게 하여 사치와 검소가 중용을 얻으면 될 것이니, 모든 것을 반드시 구차하게 중국과 같게 할 필요는 없습니다.10)

문화적 헤게모니와 관련된 정신적 긴장은 고려시대 내내 지속되었다. 몽골 제국의 지배기에 그런 균형이 다소 기울었다. 몽골은 제1차 세계화를 통해 코스모폴리탄적 세계문명을 창조했고, 그

---

5) 예컨대 공자와 맹자는 중국 전통문화의 창시자로서 동아시아 세계에서 보편적 존경을 받는 위인이지만, 동시에 중국의 문화적 헤게모니를 창조한 인물이기도 하다. 그들은 중화(中華)와 이적(夷狄)의 이분법을 창안했다. 유럽도 근대 이후 세계적 규모에서 이런 이분법을 창조했다: "사실상 유럽문화의 중요한 구성요소야말로 바로 유럽문화를 유럽 안팎에서 헤게모니적인 것으로 만들고 있다고 말할 수 있다. 곧 유럽이 아닌 모든 민족과 문화를 능가하는 것으로서 스스로를 인식하는 유럽인의 유럽관이 그것이다."(에드워드 사이드, 박홍규 역,『오리엔탈리즘』, (교보문고: 1997), p. 24)

6) 신채호는 유학적 세계관에 반대하여 중국과의 투쟁을 한국 역사의 본질로 보았다. 그는 묘청의 난을 한국 역사에서 중국적 세계관이 우위를 점하는 결정적인 분기점으로 보았다. 이 난을 한국적인 것과 중국적인 것의 사상 전쟁으로 이해했기 때문이다. 여기에서 김부식파가 승리함으로써 중국적인 것이 한반도 문명의 중심적 지위를 차지하고, 한국인들은 노예의식에 사로잡혔다는 것이다.(申采浩, "朝鮮歷史上一千年來第一大事件",「朝鮮史硏究草」『丹齋申采浩全集(中)』(단재신채호선생기념사업회, 1972))

7)『續高僧傳』卷13, 新羅國皇隆寺釋圓光傳,『韓國文化史』古代篇 (일지사, 1993), p. 140.

8)『三國遺事』卷4, 圓光西學條,『韓國文化史』古代篇 (일지사, 1993), p. 140.

9)『高麗史』「世家」太祖 26年 4月條: 惟我東方, 舊慕唐風, 文物禮樂, 悉遵其制, 殊方異土, 人性各異, 不必苟同. 契丹是禽獸之國, 風俗不同, 言語亦異, 衣冠制度, 愼勿效焉.

10)『高麗史』卷 九十三, ,列傳6, 崔承老傳: 華夏之制, 不可不遵. 然四方習俗, 各隨土性, 似難盡變. 其禮樂詩書之敎, 君臣父子之道, 宜法中華, 以革卑陋, 其餘車馬衣服制度, 可因土風, 使奢儉得中, 不必苟同.

문화적 흡인력도 강력했다.[11] 충선왕은 자신을 몽골인으로 인식했다.[12] 충혜왕도 몽골의 관습에 젖었다. 충숙왕은 일찍이 몽골식 예절을 행하는 충혜왕에게 “너의 부모는 모두 고려 사람인데, 어찌 나를 보는데 몽고례를 행하느냐”고 질책했다.[13] 공민왕은 예외적이다. 그는 즉위 후 즉시 몽골식 머리모양과 의복을 버렸다. 또한 1357년 반원정책 추진 시 발표한 교서에서 고려 역대의 “의관(衣冠)과 예악이 찬연하여 볼만했다”고 주장하고, “조종의 법을 회복하겠다”고 선언했다.[14]

하지만 조선 건국을 계기로 중국 문명은 헤게모니를 확고히 장악했다. 조선은 전면적인 중국화를 국가의 이상으로 표방했다. 조선왕조의 설계자 정도전은 조선 이전 한반도에 존재한 모든 국가를 부정하고 기자조선만을 이상화했다. 그는 조선은 기자조선의 부활이자 계승이며, 공자가 꿈꾼 이상국가의 현실화라고 주장했다.

> 조선이라고 한 것이 셋이었으니 단군·기자·위만이 그것이다. 박씨, 석씨, 김씨는 서로 이어 신라로 일컬었으며, 온조는 앞서 백제로 칭하였고, 견훤은 뒤에서 백제로 칭하였다. 또 고주몽은 고구려로 칭하였고, 궁예는 후고구려로 칭했으며, 왕씨는 궁예를 대신하여 고려라는 국호를 그대로 승습하였다. 그러나 이들은 모두 한 지방을 몰래 차지하여 중국의 명령을 받지 않고, 스스로 명호를 세우고는 서로 침탈만을 일삼았으니, 비록 칭호가 있다 해도 취할 것이 무엇 있겠는가. … 이제 조선이라는 아름다운 국호를 그대로 사용하게 되었으니, 기자(箕子)의 선정(善政)도 마땅히 강구해야 할 것이다. … 공자는 “나는 동주(東周)를 만들겠다.”하였으니, 공자가 어찌 나를 속이겠는가?[15]

조선의 문화적 목표는 중국과 가능한 같아지는 것이었다. 조선은 이러한 이상을 500년간 지속했으며, 중국 문화를 이질 문화가 아니라 최고 수준의 한국 문화로 생각했다. 이런 문화정체성은 19세기말 의병장 최익현이 쓰시마 감옥에서 임종 직전 쓴「유소」에도 잘 나타나 있다.

> 신의 나이 74세이니 지금 죽은들 무엇이 애석하겠습니까. 다만 역적을 치지 못하고 원수를 없애지 못하였으며 국권을 회복하지 못하고 강토를 도로 찾지 못하였습니다. 그리하여 4천년 화하(華夏)의 정도(正道)가 흙탕에 빠지는 것을 붙들지 못하고, 삼천리 선왕의 백성이 어육(魚肉)이 되는 것을 구하지 못했으니, 이는 신이 죽어도 눈을 감지 못하는 까닭입니다.[16]

‘화하의 정도’란 중국 문명의 이념을 뜻한다. 최익현은 민족주의자 이전에 중화주의자로 볼 수 있다. 조선의 멸망보다 중화문명의 종언을 더 선차적인 문제로 보았기 때문이다. 하지만 민족주의 관점에서 이를 사대주의로 비판할 필요는 없을 것이다. 그 시대에는 그것이 자명한 진리였기 때문이다.

그런데 문화에는 우열뿐 아니라 적실성(relevance) 문제도 존재한다. 이는 실용성(practicability)과 직결된 문제이다. 세종은 대중국 외교관계에서는 철저한 사대주의자였지만, 문화와 제도에서는

11) 이에 대해서는 김호동,『몽골제국과 세계사의 탄생』(돌베개, 2010) 참고.
12) 이에 대해서는 김창현, “충선왕의 탄생과 결혼, 그리고 정치,”『한국인물사연구』14호, 2010, pp. 101~151 참고.
13)『高麗史』忠惠王 卽位年(1330) 閏7月條.
14)『高麗史』恭愍王 5年 6月 乙亥條.
15) 鄭道傳,『朝鮮經國典』「國號」
16) 崔益鉉, 卷五『勉菴集』「遺疏」: 臣生年七十四歲。死何足惜。但逆賊不能討。冦讎不能滅。國權未復。疆土未還。而四千年華夏正道。淪於糞壤而莫之扶。三千里先王赤子。化爲魚肉而莫之救。此臣雖死而目不能瞑者也。

중국을 완벽한 표준으로 삼는 데 반대했다. 그 첫 번째 이유는 적실성 때문이었다. 세종은 중국과 한국은 “풍토가 다르다”(風土不同)고 생각했다. 대표적인 사례가 언어와 문자이다. 조선어와 중국어는 다르기 때문에, 중국 문자는 조선의 현실에 부합되지 않는다. 즉, 적실성이 결여되어 실용성이 떨어진다. 조선어어 표기에 적합한 독자적 문자가 필요한 것이다.

농업 기술도 그렇다. 한국 최초의 농업서적 『농사직설』을 편찬한 정초에 따르면, 세종은 “오방(五方)의 풍토가 다르고 작물에 따른 농법이 각기 있어 고서의 내용과 맞지 않음을 아시고, 각도 감사에게 명하여 고을의 늙은 농부들이 경험한 바를 모두 들어 올리라 하셨다.”고 한다.[17] 당시 농법의 기본 텍스트는 원나라 때 편찬된 『농상집요(農桑輯要)』로서, 중국 황하 이북의 풍토에 적합한 농법을 소개하고 있다. 하지만 조선의 토질, 강우량, 일조량, 작물은 중국 화북지방과 다르다. 선진 농법의 원리는 채용할 수 있으나, 실제 경작에서는 쓸 수 없었다. 농법만이 아니라 ‘풍토’에 적합한 새로운 문자, 음악, 회화, 천문학, 의학, 법률 등이 필요했다. 풍토란 정체성 문제이다.

본고는 훈민정음 창제를 문화정체성의 측면에서 검토함으로써 다음 세 가지 사실을 밝히고자 한다. 첫째, 훈민정음 반대론이 맹목적 사대주의나 언어학에 대한 ‘무지’의 소산이 아니라 언어를 포함한 문명 전체에 대한 정체성에 기초하고 있음을 살펴보고자 한다. 즉, 반대자들의 견해를 민족주의에 의해 단죄하지 않고, 찬반론을 문화적으로 상대화시켜 고찰하고자 한다. 둘째, 훈민정음의 반대론에는 중화주의적 정치와 문화 사이의 딜레마가 존재함을 밝히고자 한다. 중화주의 정치론을 대표하는 유교정치론은 위민론이다. 그런데 훈민정음 반대자들은 백성의 무지가 재판의 공정성과 무관하다는 견해를 표명했다. 이는 한자를 옹호하기 위한 논리지만, 동시에 백성의 현실을 은폐하는 논리로서, 위민론과 충돌한다. 셋째, 훈민정음 반대론은 특수한 견해가 아니라 당대 조선의 주류적 견해지만, 말과 글이 다른 조선의 현실을 간과함으로서 적실성 문제를 놓치고 있다는 점을 밝히고자 한다. 다른 문화에 대한 문명론적 태도는 개방성의 장점이 있지만, 동시에 문화적 불임성을 초래할 가능성이 있다. 세종대의 조선도 그런 문제에 직면하고 있었다고 볼 수 있다.

II. 훈민정음 창제를 둘러싼 문화정체성 논쟁

1. 제자(製字) 원리에 관한 논쟁: 표음문자와 표의문자의 대립

세종 25년, 훈민정음이 창제되었다. 정인지에 따르면, 훈민정음의 창제 목적은 말과 글이 달라 발생하는 불편을 해소하기 위한 것으로서, 매우 실용적인 것이었다. 세종은 중국의 제도와 문화를 조선의 현실에 맞게 변형 또는 재창조하려고 했다. 하지만, 이런 시도는 근본적인 반대에 직면했다. 최만리는 세종이 문명을 파괴한다고까지 비판했다. 이 논쟁을 문화정체성의 관점에서 검토해보자.

첫째, 세종은 중국 문자로 조선어를 표현하는 것은 소통에 큰 문제를 야기시킴으로써 조선의 문화 수준이 거의 중국에 도달했음에도 불구하고, 실제로는 학문 연구와 사법 행정에 큰 장애를 겪고 있다고 판단했다.[18]

---

17) 鄭招, 『農事直說』「序」(『世宗實錄』 世宗 11年 5月 16日條)

18) 훈민정음 창제의 배경에 대한 기존연구에 대해서는 유미림, 앞의 논문, p. 139 각주 13 참고. 기존 연구에서는 창제 이유를 두 가지로 본다. 첫째는 세종의 민본주의, 둘째는 사회적 배경이다. 사회적 배경 중에서 이우성은 민중의 동향을 파악하기 위해, 강만길은 민중의식의 성장에 따른 결과로 보았다. 세종의 불교신앙을 지적하는 연구도 존재한다. “세종의 한글 창제가 불경언해를 위한 것이라고 단정할 수는 없다. 그러나 초기 한글 문헌, 특히 세종, 세조 때의 한글 문헌에서 차지하는 불경언해의 절대적이라고도 할 위치,

우리 동방의 예악문물이 중국에 견주었으나 다만 방언과 나라말만은 같지 않으므로, 글을 배우는 사람은 그 뜻을 이해하기 어려움을 근심하고, 옥사(獄事)를 다스리는 사람은 그 곡절을 통하기 어려움을 괴로워하였다.[19)]

세종은 국가를 혁신하고 백성의 삶을 개선하기 위한 방대한 계획을 가지고 있었다. 그러나 조선어를 정확히 표기할 수 있는 간소한 문자가 존재하지 않는 한 그것은 불가능했다. 말과 문자는 모든 국가 제도와 물질적 인프라에 선행하는 기초 인프라이기 때문이다.[20)] 그런데 말만 있고 문자가 없었던 한반도인들은 위만조선 때부터 한자를 사용했다.[21)] 그러나 언어유형론 상 중국어는 한 음절의 형태가 하나의 단어가 되는 고립어(isolation language)이다. 이를 표기하기 위해 발달된 문자가 한자로서, 하나의 형태가 하나의 단어로서 독립된 의미와 자형을 갖고 있다.[22)] 이 때문에 교착어(agglutinative language)인 알타이어족의 언어를 표현하는 데 많은 장애를 가지고 있다. 중국 주위의 알타이어족 민족이 이런 불편을 해소하기 위해 사용한 방법으로는 크게 3가지 패턴이 존재한다.

한자를 표음적인 기호로 바꾸거나, 처음부터 표음적인 새 문자를 만들기도 하고, 때로는 위구르 문자와 같이 이미 표음문자로 당시 널리 알려진 문자를 빌려서 자신들의 언어를 적기도 하였다. 특히 불경을 들여오면서부터 산스크리트어(梵語)를 기록한 범자(梵字), 즉 산스크리트 문자와 같은 표음문자의 영향을 받아 이러한 경향은 급속하게 동북아 여러 민족의 언어 기록에 퍼져나가게 되었다.[23)]

이두는 기본적으로 한자를 표음적인 기호로 바꿔 한국어를 표기할 알파벳으로 대용한 것이다. 당연히 이두는 매우 불충분한 문자로서, 초보 수준의 소통만이 가능했다.

옛날 신라의 설총이 처음 이두를 만들어 관청과 민간에서 지금까지 이를 쓰고 있지만, 그러나 모두 글자를 빌려서 쓰기 때문에 어렵고 막혀서, 비루하여 근거가 없을 뿐만 아니라 언어에서

창제 직후에 행해진 한글의 보급과 학습에 이바지 한 불경언해의 기능을 생각한다면 한글 창제에서 불교에 대한 고려가 없었다고는 못할 것이다.”(안병희, “초기불경언해와 한글”, 『불교문화연구』 3, 영축불교문화연구원, 1992, p. 64.) 훈민정음과 불교와의 관계에 대한 기존연구 리뷰는 김슬옹, “불교 관련 한글 문헌의 사회 언어학적 의미: 세종, 세조 때의 불경 언해서를 중심으로”, 『나라사랑』 제119집, 2010, pp. 281~288을 참고하라. 조선 초기 왕실과 국왕들의 불교신앙에 대해서는 부남철, “조선건국 이후 17세기까지 불교 승려의 정치의식과 행동: 기화, 보우, 휴정의 사례를 중심으로”, 『한국정치학회보』 49(2), 2015, pp. 114~115를 참조하라.

19) 『世宗實錄』 世宗 28年 9月 29日條

20) 아리스토텔레스에 따르면, 인간이 가족과 국가를 의식적으로 형성할 수 있는 토대는 ‘언어’에 있다. 동물들과 달리 언어를 통해 “사람만이 선과 악, 정의와 불의, 또는 다른 유사한 성질들을 인식할 수 있는 능력이 있”고, “이러한 인식이 사람들 사이에서 공통되”기 때문이다. “It is the peculiarity of man, in comparison with the rest of the animal world, that he alone possesses a perception of good and evil, of the just and unjust, and of other similar qualities; and it is association in [a common perception of] these things which makes a family and a polis.” The *Politics of Aristotle*, ed. and trans. by Ernst Baker (New York: Oxford University Press, 1969), Chap. II, §12; 아리스토텔레스, 나종일·천병희 역, 『정치학』(삼성출판사, 1988), p. 44.

21) 정광, 『훈민정음과 파스파 문자』 (역락, 2012), p. 31.

22) “표의문자인 중국 문자는 “음성학적으로 심각한 결함을 안고 있다.” (앤드류 로빈슨, 박재욱 옮김, 『문자 이야기』(사계절, 2003), p. 14.)

23) 정광, 『훈민정음과 파스파 문자』, p. 13.

만분의 일도 통할 수가 없었다.[24)]

이 때문에 세종이 광범위한 국가 개혁을 추진하고자 했을 때, 조선어에 적합한 문자를 만드는 것은 피할 수 없는 과제였다.[25)] 국가 행정은 공동체의 확대를 위한 핵심 수단이고, 문자 없는 행정은 불가능하기 때문이다. 문자야말로 시공간의 제한을 극복하기 위한 기본 수단[26)]이므로, 적절한 문자가 없으면 개혁의 범위도 매우 제한된다.

> 글의 권위 중 가장 잘 알려진 측면은 국가에 의한 그것의 이용이다. 관료제적 행정은 쓰여진 문서들의 이용에 의존한다. 인구의 기록, 회계, 재고, 관리들과 백성 양자를 위한 규칙들, 그리고 쓰여진 의사소통들은 그 신경이자 힘줄이다.[27)]

이처럼 방대하고 복잡한 행정을 신속하고 정확하게 시행하자면, 쉽고 간편한 문자가 필요했다. 표음문자는 이에 적합한 문자이다. 한국어에 적합하고, 문자의 습득과 사용에 따르는 비용을 획기적으로 개선할 수 있기 때문이다. 그런데 합리적 측면에서 이해가 가지 않지만, 훈민정음 반대자들은 정확하게 바로 이 점에 반대한 것이다. 또한 훈민정음이 뜻으로 글자를 만드는 한자의 방식과 다르다는 점에서 반대했다.

훈민정음 창제에 대한 가장 적극적 반대자는 집현전 부제학 최만리였다. 이는 사실 의외로 볼 수 있다. 왜냐하면 집현전은 세종대 문화 창조의 산실이자 그 학자들은 세종의 정신적 동료들이었기 때문이다. 더욱이 부제학은 최고위 실무직으로서, 집현전의 실질적 대표자였다.[28)]

그런데 최만리가 반대의 선봉에 선 것은 통설과 달리 그가 언어학에 무지했기 때문이 아니었다.[29)] 그 반대로 그는 훈민정음의 제자 원리와 언어학적 의미를 정확히 이해하고 있었다. 훈민정음 창제에 필요한 언어학 연구가 성삼문, 신숙주 등 집현전 학자들을 중심으로 이루어진 것을 생각하면, 그것은 자연스러운 일이다. 훈민정음에 대한 최만리의 반론 중 언어학적인 관점에서 주목되는 사실은 "음에 의거하여 글자를 합치는 것은 모두 기존 원칙에 반하는 것이다"(用音合字 盡反於古)라는 주장이다.

> 우리 조선은 조종 때부터 내려오면서 지성스럽게 대국을 섬기어 한결같이 중화의 제도를 준행(遵行)했는데, 이제 글을 같이하고 법도를 같이하는 때를 당하여 언문을 창작하신 것은 보고 듣기에 놀라움이 있습니다. 설혹 말하기를, '언문은 모두 옛 글자를 본뜬 것이고 새로 된 글자가 아니라.' 하지만, 글자의 형상은 비록 옛날의 전문(篆文)을 모방하였을지라도 음을 쓰고 글자를 합하는 것은 모두 옛 것에 반대되니 실로 의거할 데가 없사옵니다. 만일 중국에라도 흘러 들어가

---

24) 『世宗實錄』 世宗 28年 9月 29日條

25) 세종의 훈민정음 창제가 "치국을 위해 구상한 방략들을 단계적으로 실천하는 가운데 나온 정책의 하나"였다는 견해에 대해서는 유미림, 앞의 논문, pp. 132~133 참고.

26) "H. G. 웰스는 『세계 소사』에서 '문자는 합의·법률·명령을 기록한다. 이것은 국가가 고대의 도시국가보다 더 크게 성장할 수 있게 한다. 사제나 왕의 명령과 봉인이 눈에 보이지 않고 말이 들리지 않는 먼 곳까지 전달되며, 사후에도 계속 남을 수 있게 되었다.'라고 썼다."(앤드류 로빈슨, 앞의 책, p. 9.)

27) 마크 에드워드 루이스, 최정섭 역, 『고대 중국의 글과 권위』(미토, 2006), p. 10.

28) 최만리를 비롯한 원로층이 권력으로부터 소외될 우려 때문에 반대했다는 견해도 있다.(유미림, 앞의 논문, p. 147) 권력투쟁이라는 것이다. 그럴 수도 있지만, 반대론에는 국가 문명의 방향에 관한 매우 중대한 문제가 제기되고 있다.

29) 당시 집현전 학자들이 원로들로 구성되어 있어서 운학에 무관심했다는 견해도 있다.(유미림, 앞의 논문, p. 148) 그런데 최만리의 상소문을 보면 그렇게 보기 어렵다.

서 혹시라도 비난하여 말하는 자가 있으면, 어찌 대국을 섬기고 중화를 사모하는 데 부끄러움이 없겠습니까.30)

이는 최만리의 첫 번째 반론이다. 가장 기본적 반대 이유이기 때문일 것이다. 요점은 소리에 따라 글자를 만드는 표음문자는 중국 표의문자 방식(華制)에 어긋난다는 것이다. 이는 사대주의처럼 보이지만, 맹목적 사대주의가 아니라 문자 이론에 근거하고 있다는 점에 주목해야 한다.

그렇다. <용음합자>라는 것은 예부터 지구상의 어디에도 없었다. <정음>처럼 완성된 형태로서의 형태음운론적인 알파벳 시스템은 중국 대륙에도 없었고 지중해에도 없었다. 문자라는 관념으로부터는 절대로 도출해 낼 수 없는 피조물이다. … 최만리와 사대부들은 단순히 사대주의 사상 때문에 <정음>에 이의를 제기하고 있는 것이 아니다. 다름 아닌 <용음합자>라는 사고방식 그 자체에 이의를 제기하고 있는 것이다. 문자의 형태뿐만 아니라 문자를 만들어 내는 시스템 자체를 향한 이의이다.31)

훈민정음은 사물을 본뜬 한자와 달리 기본적으로 소리를 본뜬 문자이다. 나아가 소리를 분석, 해체하여 최소 단위의 소리를 자음과 모음으로 형상화한 뒤, 이를 합하여 기호로 표현한 문자이다. 이 때문에 자음이나 모음, 음절이 특정한 뜻을 가지고 있지는 않다. 그에 반해 한자는 하나의 글자가 하나의 음절이고, 하나의 뜻을 가지고 있다. '형(形)-음(音)-의(義)'가 하나의 글자 속에 통일되어 있다. 따라서 하나의 글자가 그대로 하나의 사유이다. 최만리는 이것이야말로 진정한 글자(眞書)라고 보았다. '天'을 <ㅊ+ㅓ+ㄴ>으로 해체하면 의미가 사라진다고 보는 것이다.32)

최만리는 문자의 문화적 표준을 중국어에 두었다. 그에게 문자란 소리와 형태에 뜻이 담긴 것이어야 한다. 하지만 훈민정음은 소리와 형태 그 자체로는 뜻이 없고, 이것들이 합쳐져야 뜻이 나타난다. 이 때문에 최만리는 표음문자의 원리에 의해 만들어진 훈민정음을 문자로 인정할 수 없었던 것이다. 그는 한자를 모방하여 만든 이두는 비록 상스럽지만 "문자의 밖에 있지 않다"(不外於文字)고 인정했다.33) 그러나 훈민정음은 아무 뜻이 없는 단순한 소리에 불과했다. '상스럽고 무익한 글자'(鄙諺無益之字)란 그런 인식의 소산이다.

언문은 문자와 조금도 관련됨이 없고 오로지 '시골의 상말'(委巷俚語者)을 쓴 것이겠습니까. … 이번의 언문은 새롭고 기이한 한 가지 기예(技藝)에 지나지 못한 것으로서, 학문에 방해됨이 있고 정치에 유익함이 없으므로, 아무리 되풀이하여 생각하여도 그 옳은 것을 볼 수 없사옵니다.34)

---

30) 『世宗實錄』 世宗 26年 2月 20日條: 我朝自祖宗以來, 至誠事大, 一遵華制, 今當同文同軌之時, 創作諺文, 有駭觀聽. 儻曰諺文皆本古字, 非新字也, 則字形雖倣古之篆文, 用音合字, 盡反於古, 實無所據. 若流中國, 或有非議之者, 豈不有愧於事大慕華.

31) 노마 히데키(野間秀樹), 『한글의 탄생』(돌베게, 2014), p. 241.

32) "형태소는 음소로 해체하면 의미를 실현하지 못하게 되는 것이다. <知>가 붕괴된다. 에크리튀르가 붕괴된다. 사대부들은 <知>와 에크리튀르의 근원에 대한 <정음>의 과격(radical)하고도 근원적인(radical) 장치에 전율하는 것이다. <정음 에크리튀르 혁명>이 한자한문 원리주의에 제기한 물음은 - <상형>을 기원으로 한 六書의 사상으로부터 사분법 시스템인 용음합자라는 사상을 향해 – 제기되고 있다."(노마 히데키(野間秀樹), 앞의 책, p. 245.)

33) "일찍이 이두가 비록 문자 밖의 것이 아닐지라도 유식한 사람은 오히려 야비하게 여겼다."(『世宗實錄』 世宗 26年 2月 20日條: 前此吏讀, 雖不外於文字, 有識者尙且鄙之)

34) 『世宗實錄』 世宗 26年 2月 20日條: 況諺文與文字, 暫不干涉, 專用委巷俚語者乎 … 今此諺文不過新奇一藝耳, 於學有損, 於治無益, 反覆籌之, 未見其可也

현대 언어학의 관점에서 볼 때, 훈민정음의 제자 원리는 매우 뛰어난 것이다. 하지만 세종은 언어학적 논쟁을 피하고, 실용적인 관점에서 훈민정음 제작을 옹호했다.35)

> 너희들이 이르기를, '음(音)을 사용하고 글자를 합한 것이 모두 옛 글에 위반된다.' 하였는데, 설총의 이두 역시 음이 다르지 않으냐. 또 이두를 제작한 본뜻이 백성을 편리하게 하려 함이 아니하겠느냐. 만일 그것이 백성을 편리하게 한 것이라면 이제의 언문은 백성을 편리하게 하려 한 것이다.36)

세종의 반론은 두 가지이다. 첫째, 훈민정음의 제자 원리가 이두와 다르지 않다는 것이다. 이두는 한자의 의미뿐 아니라 음을 이용하여 문자를 만들었다. 다만 훈민정음처럼 독자적 알파벳을 만들지 못했고, 표현의 완성도도 매우 낮다. 둘째, 이두와 훈민정음을 만든 목적도 같다. 모두 '백성을 편하게 하는 것'(便民)이다. 그렇다면 이두는 수용하면서 왜 훈민정음은 반대하는가?

하지만 세종의 반론은 정확한 것이 아니다. 이두와 훈민정음은 제자 원리가 다르기 때문이다. 최만리는 그 점을 지적하고 있다. 즉, 문자의 표준이 무엇인가에 대해 문제를 제기하고 있다. 하지만 세종은 표준 논쟁을 회피하고 있는 것이다. 너무 근본적인 문제이고, 중국과의 외교문제도 고려해야 했을 것이다. 세종은 정체성 문제를 '편민'이라는 실용주의적 관점으로 전환하고자 했다.

2. 훈민정음의 실용성에 관한 논쟁: '편민'(便民)과 '중화'(中華)의 대립

두 번째 논쟁은 훈민정음의 실용성에 관한 문제이다. 세종은 훈민정음의 유용성에 대해, 학문적으로는 한문의 뜻을 정확히 해석할 수 있고 한자 발음도 완전히 표기할 수 있으며, 재판에서는 실제 상황을 분명히 판단할 수 있다고 주장했다. 음악에서는 가사를 정확히 표기해 연주음과 맞게 되고, 자연의 모든 소리도 표기할 수 있다고 보았다.

> 계해년 겨울 우리 전하께서 정음 28자를 처음으로 만들어 예의(例義)를 간략하게 들어 보이고 명칭을 훈민정음이라 하였다. … 이로써 글을 해석하면 그 뜻을 알 수 있고, 송사를 청단하면 그 실정을 알아낼 수 있다. 자운(字韻)은 청탁을 능히 분별할 수 있고, 악가(樂歌)는 율려(律呂)가 능히 화합할 수 있으므로 사용하여 구비하지 않은 것이 없으며 어디를 가더라도 통하지 않는 곳이 없어서, 비록 바람소리와 학 울음, 닭 울음소리나 개 짖는 소리까지도 모두 표현해 쓸 수 있게 되었다.37)

하지만, 최만리는 훈민정음이 "학문에 방해됨이 있고 정치에 유익함이 없다"고 주장했다. 문자의 표준에 어긋날 뿐 아니라 실용적인 면에서도 완전히 무가치하다고 본 것이다. 그 반대로 중국적인 것을 문화적 표준으로 삼는 것(慕華)이 정당할 뿐만 아니라 실용적인 면에서도 뛰어나다고 주장한다. 세종은 훈민정음이 단지 '백성에게 유용하다'(便民)고 주장함으로써 문화 표준에 관한 논쟁을 비켜가려고 했는데, 최만리는 세종의 이런 논리도 부정하고자 했다. 먼저 학문적으로 무익하다는 주장을 보자.

---

35) "세종은 최만리의 반대 이유에 대해 모든 사항을 언급하며 대응하지는 않았다. 예컨대 훈민정음 창제가 사대주의에 어긋난다든지, 성학을 닦는 데 유익하지 못하다든지 하는 부분에는 일일이 논박하지 않았다." (정윤재, 앞의 논문, p. 53.)

36) 『世宗實錄』 世宗 26年 2月 20日條

37) 『世宗實錄』 世宗 28年 9月 29日條

참으로 관리가 언문으로 출세한다면 후진이 모두 이를 보고 “27자의 언문으로도 족히 세상에 입신(立身)할 수 있으니, 어찌 고심노사(苦心勞思)하여 성리(性理)의 학문을 궁구하겠는가”라고 생각할 것입니다. 이렇게 되면 10년 뒤는 문자를 아는 자가 반드시 적어질 것입니다.[38)]

세종은 이 점에 대해 본격적으로 반박하지는 않았다. 그러나 훈민정음 창제의 필요성을 지적할 때 이미 말과 글의 불일치로 인한 학문 연구의 곤란을 지적한 바 있다. 실제로 구결(口訣)과 석의(釋義)는 이 문제를 해결하기 위한 임시방책으로 고안된 것이다.[39)] 훈민정음이 창제되면서 이것은 더 이상 불필요해졌다. 또한 대규모 번역 사업이 추진되어 학문 이해의 수준이 질적으로 비약했다.

구결과 더불어 조선조의 경서 이해에 큰 전환점을 이룬 것이 바로 훈민정음의 창제이다. 세종은 훈민정음을 활용해 불경 및 유가의 제 경서를 국문으로 번역하고자 했다. 즉, 경서의 언해(諺解) 작업을 통해 경전 이해의 폭을 심화하고 조선 성리학의 수준을 끌어올리려 했던 것이다. … 조선 초기의 경서 이해는 구결-석의(釋義)-언해의 세 가지 방법이 주로 활용되었다. 그러나 언해가 완성된 뒤에는 구결과 석의는 대부분 사라져 그 원형을 찾아보기 어렵게 되었다. 또한 언해의 완성은 경전에 대한 해석의 기준이 마련되고, 이를 바탕으로 중국에서 수입된 성리학이 비로소 조선에서 정착되기 시작했음을 의미한다. 이때를 같이 하여 그전과는 비교될 수 없을 정도로 다양한 경서의 주석서가 등장하였다.[40)](93)

다음으로 훈민정음과 재판의 공정성에 관한 문제를 살펴보자. 문화정체성 논쟁에서 정치적으로 중요한 것은 이 점이다. 최만리는 훈민정음의 창제는 공연한 소동이자 백해무익한 행위라고 보았다. 재판의 공정성과도 아무 관련이 없다고 주장한다.

만일에 말하기를, ‘형살(瀅殺)에 대한 옥사(獄辭)같은 것을 이두 문자로 쓴다면, 문리(文理)를 알지 못하는 어리석은 백성이 한 글자의 착오로 혹 원통함을 당할 수도 있겠으나, 이제 언문으로 그 말을 직접 써서 읽어 듣게 하면, 비록 지극히 어리석은 사람일지라도 모두 다 쉽게 알아들어서 억울함을 품을 자가 없을 것이라.’ 하오나, 예로부터 중국은 말과 글이 같아도 옥송(獄訟) 사이에 원왕(冤枉) 한 것이 심히 많습니다. 가령 우리나라로 말하더라도 옥에 갇혀 있는 죄수로서 이두를 해득하는 자가 친히 초사(招辭)를 읽고서 허위인 줄을 알면서도 매를 견디지 못하여 그릇 항복하는 자가 많사오니, 이는 초사의 글 뜻을 알지 못하여 원통함을 당하는 것이 아님이 명백합니다. 만일 그러면 비록 언문을 쓴다 할지라도 무엇이 이보다 다르겠습니까? 이것은 형옥(刑獄)의 공평하고 공평하지 못함이 옥리(獄吏)의 어떠하냐에 있고, 말과 문자의 같고 같지 않음에 있지 않은 것을 알 수 있으니, 언문으로써 옥사를 공평하게 한다는 것은 신 등은 그 옳은 바를 알 수 없습니다.[41)]

---

38)『世宗實錄』世宗 26年 2月 20日條

39) “한국에 전래된 유가 경전은 언어 자체가 낯설었기 때문에 우리식으로 소화하려는 노력은 일찍부터 시도되었다. 선조들은 한문 문장의 구조와 우리말의 어순이 같지 않은 점을 해결하기 위해 구결(口訣)이라는 독특한 해석 방법을 수립했다.” (전재동, “사서대전(四書大全)의 수용(收容)과 그 의미(意味)”,『동양예학』 20권, 2008, p. 91.)

40) 전재동, 같은 논문, p. 93.

41)『世宗實錄』世宗 26年 2月 20日條

중화주의자의 논리가 스스로 모순에 부딪히는 것이 지점이다. 왜냐하면, 최만리가 개진하고 있는 주장은 위민론에 배치되기 때문이다. 그것은 그들의 문화적 지향(모화주의)과 정치적 지향(위민론)이 모순적이라는 의미이다.

주지하듯이 조선의 건국이념은 '하늘의 백성'(天民)이라는 견해에 기초하고 있다. 조선의 건국자 정도전은 "백성은 국가의 근본이고 임금의 하늘이다. 그래서 『주례』에서는 백성의 호적을 임금에게 바칠 때에 임금은 절을 하면서 받았으니, 이것은 자기의 하늘을 중히 여기는 까닭이다."42)라고 주장했다. 그가 작성한 것으로 알려진 태조 이성계의 즉위교서는 그 점을 다음과 같이 천명했다.

> 왕은 이르노라. 하늘이 많은 백성을 낳아서 군장(君長)을 세워, 이를 길러 서로 살게 하고, 이를 다스려 서로 편안하게 한다. 그러므로 군도(君道)의 득실에 따라 인심의 향배가 있게 되며, 천명의 거취가 이에 관련되어 있다. 이것은 항구적인 진리이다.43)

이런 천명론과 위민론, 역성혁명론도 중국 정치사상으로부터 유래된 것이다. 그런데 최만리의 주장은 이 정치사상과 배치된다. 그의 논리는 매우 정연하지만, 현실과 부합하지 않기 때문이다. 형옥과 관련한 최만리의 주장은 당시 조선의 현실을 왜곡한 것이다. 물론 형옥의 공평성이 옥리(獄吏)에 좌우된다거나, 백성이 지식 여부에 상관없이 혹형에 굴복한다는 최만리의 견해는 현실을 반영하고 있다. 하지만 이를 근거로 백성의 무지가 형옥의 공평성과 전혀 무관하다고 주장하는 것은 사실이 아니다.

'무지'로 인한 정치적 문제는 재판 영역에만 국한된 것이 아니다. 인류의 모든 정치적 불공평의 근저에는 '무지'의 문제가 놓여 있다. 역사적으로 피치자에 대한 억압과 수탈이 바로 이 '무지'에 기초해 있다. 따라서 최만리의 주장은 피치자의 불행을 초래하는 다른 요인, 즉 통치자의 '폭력'과 피치자의 '겁약'을 근거로 삼아 무지로 인한 백성의 불행을 은폐하려는 것이다.

그러나 최만리의 은폐는 온건한 것이다. 정치의 목적이 '편민'에 있다는 세종의 주장을 명시적으로 부정하지는 않기 때문이다. 또한 백성에 대한 친절함이 오히려 국가에 위기를 초래한다고 명시적으로 말하고 있지는 않는다. 그런데 허조(許稠)는 훨씬 극단적이다. 세종대의 대표적 명신으로 알려진 그는 백성이 글을 아는 것은 정치적으로 위험하다고 공공연히 주장했다.44)

> 임금이 좌우 근신(近臣)에게 이르기를, "비록 사리(事理)를 아는 사람이라 할지라도, 율문(律文)에 의거하여 판단이 내린 뒤에야 죄의 경중을 알게 되거늘, 하물며 어리석은 백성이야 어찌 죄의 대소를 알아서 스스로 고치겠는가. 비록 백성들에게 다 율문을 알게 할 수는 없을지나, 따로 큰 죄의 조항만이라도 뽑아 적고, 이를 이두로 번역하여 민간에게 반포하여 보여, 어리석은 백성(愚夫愚婦)들로 하여금 범죄를 피할 줄 알게 함이 어떻겠는가." 하니, 이조판서 허조가 아뢰기를, "신은 폐단이 일어나지 않을까 두렵습니다. 간악한 백성(奸民)이 진실로 율문을 알게 되면, 죄의 크고 작은 것을 헤아려서 두려워하고 꺼리는 바가 없이 법을 제 마음대로 농간하는 무리가 이로부터 일어날 것입니다."45)

---

42) 鄭道傳, 『朝鮮經國典』「賦典」版籍: 蓋君依於國 國依於民. 民者, 國之本而君之天. 故周禮獻民數於王, 王拜而受之, 所以重其天也. 爲人君者知此義, 則其所以愛民者, 不可不至矣.

43) 『太祖實錄』太祖 1年 7月 28日條: 王若曰, 天生蒸民 立之君長 養之以相生 治之以相安。 故君道有得失而人心有向背, 天命之去就係焉, 此理之常也.

44) 이에 대해서는 정윤재, "세종의 보살핌 리더십", 『세종과 재상, 그들의 리더십』, 서해문집, 2010, pp. 41~42 참고

45) 『世宗實錄』世宗 14年 11月 7日條

세종은 죄에 대한 판단이 매우 어렵다는 것을 지적하고 있다. 일반 상식인 ‘사리’와 법 논리인 ‘율문’이 다르기 때문이다. 이 때문에 죄에 대한 정확한 판단은 법률(律文)에 기초해야 하는데, 이는 지식이 풍부한 사람이라 해도 어렵다. 하물며 일반 백성이 법률을 잘 알아 죄를 짓지 않는 것은 어려운 것이다. 현실이 이러므로, 세종은 백성들에게 법률을 알려주기 위해 노력해야 한다고 주장했다.

세종은 수탁자(trustee)의 입장에서 백성을 보살핌의 대상으로 보고 있다. 하지만, 허조는 지배자(ruler)의 입장에서 백성을 지배의 대상으로 보고 있다. 그의 생각은 ‘간악한 백성’(奸民)이라는 표현에 잘 나타나 있다. 이에 따라 백성이 법을 알면 오히려 더 큰 범죄가 야기될 것이므로, 무지의 상태에 놓아두는 것이 좋다고 본다.

그런데 세종과 허조의 견해는 모두 사법 현실의 한 측면을 반영한 것이다. 인간은 법에 의해 도덕적 존재가 되거나 그 반대로 법을 악용하여 불의를 저지를 수도 있기 때문이다. 아리스토텔레스는 그 점을 다음과 같이 지적하고 있다.

> 사람은 완성되었을 때 동물 중에서 가장 뛰어난 존재이지만, 법과 정의가 없으면 가장 나쁜 동물로 전락하고 만다. 불의는 유용한 도구가 있을 때 더욱 심각한 것이 된다. 그런데 사람은 날 때부터, 예를 들어 언어 같은 유용한 도구를 갖고 태어난다. 이런 도구들은 워낙이 도의적인 덕이나 사려분별을 이루기 위한 것이지만, 때로는 그 반대의 목적을 위하여 사용될 수도 있는 것이다.[46)]

그럼에도 불구하고, 허조의 견해에는 법률의 정당성(legitimacy)이 결여되어 있다. 아리스토텔레스의 견해에 따르면, 국가 없이는 정의(justice)도 없고 정의 없이는 인간이 구원받을 수도 없지만,[47)] 모든 국가가 정의를 구현하는 것은 아니기 때문이다. 즉, 국가가 수탁자로서의 성격을 상실하고 지배자로서만 존재할 수 있는 것이다. 구성원을 무지의 상태에 놓아두고, 국가가 판단의 권한을 완전히 독점할 때 국가는 인간의 삶에 더욱 치명적이다. 허조의 견해가 위험한 것은 이러한 때이다.

세종대 조선의 사법 현실이 바로 그러했다. 백성의 간악함에 앞서 통치자의 폭력이 백성을 불행에 빠트리고, 그 결과 국가의 정당성이 손상당했다.

> 『경제육전(經濟六典)』의 형전(刑典)에 말하기를, ‘근년 이래 무릇 옥(獄)을 결단하는 자가 율문에 밝지 못하여 그 사사 뜻으로 사람의 죄를 내리고 올리므로, 형벌이 적중하지 못하여 원통하고 억울한 것을 호소할 데가 없어서 화기(和氣)를 손상하기에 이르니, 진실로 염려하지 않을 수 없다.’하였습니다.[48)]

이런 현실이 지속되는 근저에는 ‘무지’라는 근본적 상황이 존재했다. 당시 법을 집행하는 관리들

46) “Man, when perfected, is the best of animals; but if he be isolated from law and justice, he is the worst of all. Injustice is all the graver when it is armed injustice; and man is furnished from birth with arms [such as, for instance, language] which are intended to serve the purposes of moral prudence and virtue, but which may be used in preference for opposite ends. ” Aristotle, *The Politics of Aristotle*, ed. and trans. by Ernst Baker (New York: Oxford University Press, 1969), Chap. II, §15~16.; 아리스토텔레스,『정치학』, p. 45.

47) “Justice [which is his salvation] belongs to the polis; for justice, which is the determination of what is just, is an ordering of the political association.” Aristotle, *ibid.* Chap. II, §16.

48)『太宗實錄』太宗 4年 10月 28日條

의 오심이 많았지만, 문자를 모르는 백성들은 이를 알 수 없었으므로 억울한 상황을 벗어날 수 없었다. 그래서 세종은 문자를 모르는 “어리석은 백성이 한 글자의 착오로 혹 원통함을 당할 수도 있겠으나, 언문으로 그 말을 직접 써서 읽어 듣게 하면 비록 지극히 어리석은 사람일지라도 모두 다 쉽게 알아들어서 억울함을 품을 자가 없을 것”이라고 생각했던 것이다.49)

세종은 즉위 초부터 법률의 오판을 심각한 현안으로 판단하고 스스로 오심에 관한 판례집을 만들어 구체적인 판례를 적시했다.50) 또한 판결에 최대한의 주의를 기울일 것을 촉구하는 교서를 여러 차례 발표했다.51) 법률의 오심은 단순한 재판상의 오류 문제를 넘어 정치체제의 정당성과 직접 연관된 문제였기 때문이다. 그런데 무지는 백성만의 문제가 아니었다. 관리들의 무지도 심각했다. 실제로 당시 조선 사법 행정의 표준이 된『대명률(大明律)』과『지정조격(至正條格)』같은 중국의 법률을 정확히 이해하는 관리들은 드물었다. 법률을 담당한 율업 출신자들의 수준이 매우 낮았기 때문이다. “그 배운 바를 외우게 한즉 구두(句讀)를 알지 못하는 자가 간혹 있으니, 어찌 정숙(精熟)하게 강독하여 본말을 통달하는 자가 있겠습니까.”52)라고 하는 정도였다. 이 때문에 태종대에 이미 법전을 이두로 번역해야 할 필요성이 제기되었다.

> 이제 《대명률》은 시왕(時王: 명나라 황제)의 제도로 마땅히 봉행하여야 하는 것이나, 우리나라 사람이 밝게 알기가 쉽지 않으니, 마땅히 우리말로 이를 번역하여 중외에 반포해서 관리로 하여금 강습하게 하여, 무릇 태(笞) 하나 장(杖) 하나라도 반드시 법률에 의해 시행할 것입니다.53)

당시 율관들의 문자는 이두였다. 하지만 이두는 조선어를 정확하게 표현하기에는 원시적인 문자였다. 따라서 설사 번역을 해도 정확한 의미를 전달하기에 부족했다.

오심 뿐 아니라 혹형으로 인한 사고도 많았다. 의정부의 보고에 따르면, “경중(京中)의 죄수로 옥에서 갇혀 죽은 자는 드무나, 외방의 죄수는 혹시 배꼽 아래에 붓는 종기[浮腫]로 혹은 가슴과 배가 답답하여 옥에 있다가 죽게 되는 자가 서로 잇따라 일어”나는데, 그 이유는 “필시 급하게 실정을 얻고자 하였다든가, 불법으로 형벌을 가하였다든가, 참혹하게 고문한 까닭에 그 독이 내장 기관으로 들어가 부종이 되어 죽은 것이 분명한 것”이라고 하였다.54) 혹형의 실례는 다음과 같다.

> 혹 죄수의 두 귀를 손으로 잡고 몹시 잡아당기어 상해를 입히게 한다든가, 혹은 두 귀밑의 머리를 벌어진 나무 틈에다 놓고 당겨서 가죽이 붓고 눈귀가 찢어졌다든가, 신장(訊杖) 30차례도 오히려 부족하다 하여 형장 끝으로 그 상처를 찌른다든가 심각하게 침학하는 자가 혹시 있사오니, 청컨대 일체 모두 금하옵소서.55)

---

49) 표현 수단의 부재로 인해 야기된 가장 절박한 현실 문제는 재판의 부정확성과 불공정성이었다. 세종은 “나랏말이 중국과 달라 한자와 서로 통하지 아니하므로, 우매한 백성들이 말하고 싶은 것이 있어도 마침내 제 뜻을 잘 표현하지 못하는 사람이 많”다고 인식했다. 또 하나의 현실적 문제는 표준 한자 발음을 정확히 표기할 수 없는 것이었다. 정광은 훈민정음을 제작한 첫 번째 이유가 이 문제에 있다고 보고, 그런 관점에서 어제서문(御製序文)을 해석하고 있다.(정광 2012, 206~208) 언어학적인 관점에서는 그의 설명이 합리적이다. 하지만 정치학적 관점에서 보면, 훈민정음 제작의 일차적 목적은 어제서문이 표명하고 있는 바처럼 백성의 열악한 사법상황을 개선하기 위한 것이다. 세종의 그런 생각은 실록 여러 곳에 반복적으로 나타나고 있다.

50) 김영수, “세종대의 법과 정치(I)”,『동양정치사상사』제6권 1호, 2007, p. 86

51) 김영수, 같은 논문, pp. 81~83.

52)『世宗實錄』世宗 16年 8月 26日條

53)『太宗實錄』太宗 4年 10月 28日條

54) 김영수, 앞의 논문, p. 86.

55)『世宗實錄』世宗 21年 2月 2日條

물론『대명률』과 조선 법전에도 이런 혹형에 대한 처벌조항이 있었다. 문제는 백성들이 법에 무지하다는 사실이었다. 요컨대 사법 상황이 개선되려면 법을 집행하는 관리나 법의 대상인 백성이나 모두 법을 잘 아는 것이 필요했다. 이를 위해서는 중국 문자를 잘 알아야 했지만, 이런 능력을 갖추려면 장기간에 걸친 교육이 필요했다. 그러나 당대의 경제적·제도적 여건에서는 그런 인력을 충분히 배출할 수 없었다. 대부분의 사람들은 문자 없는 생활을 할 수 밖에 없었던 것이다.

국가는 그 문제점을 알고 있었지만, 가용 자원의 한계로 다른 대안도 없었다. 이 때문에 대부분의 사람이 문자를 모르는 가운데, 국가의 모든 행정과 재판은 '중국 문자'를 이용하여 수행되었다. 따라서 '중국 문자로부터의 소외'는 곧 자신의 생명과 재산을 적절히 보호할 수 없다는 것을 의미했다.

> 글이 의미를 가진다는 것은 모두 알지만, 그 의미는 오직 소수에게만 알려진다. 비밀스런 의미의 담지자로서 텍스트들 혹은 쓰여진 문자들은 존경이나 공포를 일으키는 마술적 사물 혹은 종교적 사물이 될 수 있다. 글의 소리 없음 혹은 비밀성과 그것의 권위 사이의 연관은 몇 가지 형식을 취한다. 첫째, 글을 장악한 이들은 문맹자들에게 마술사로 보일 수 있다.[56]

정치적 관점에서 보면 문자에 대한 지식은 곧 신분제의 기초이다. 어려운 한자를 해독할 수 있는 집단은 지배계급이 되고, 그렇지 못한 집단은 피지배집단이 된 것이 사실이다. 동시에 문자는 신분제의 지배-피지배 관계를 유지하는 강력한 수단이기도 하다. 따라서 조선인의 언어생활에 적합한 문자의 개발은 국가의 개선뿐만 아니라 민생의 보호를 위해서도 절대적으로 필요한 것이었다.

이를 보면 최만리의 주장에 숨겨진 것이 무엇인지 분명해진다. 그는 훈민정음의 무용함을 입증하기 위해, '무지'로 인해 초래된 조선 백성들의 열악한 사법 현실을 은폐한 것이다. 그 이유는 허조의 견해를 통해 알 수 있다. 백성의 문자에 대한 지식의 결여, 혹은 '무지'가 신분제의 기초이자 통치의 기본전략이기 때문이다. 한자만이 존재할 때는 이런 은폐가 드러나지 않았다. 중국적인 정치와 문화는 조화를 이루었다. 하지만 세종이 훈민정음을 만들자 은폐된 양자의 부조화가 드러난 것이다. 중국적인 문화의 표준을 따르자고 주장하고 있지만, 그것은 현실적으로 백성의 무지를 방치하는 것이고, 통치를 간편하게 하려는 것이고, 지배를 유지하는 것이다. 이리하여 중국적인 문화의 표준을 따르는 것은 '편민'과 대립되고 있다. 소위 위민정치의 이념이 파탄난 것이다. 훈민정음 창제 논쟁에는 이처럼 국가의 정통성을 둘러싼 대립이 숨어 있었다.

3. 훈민정음의 문명적 성격 논쟁: '이적화'(同於夷狄)와 '개물성무'(開物成務)의 대립

세 번째 논쟁은 훈민정음 제정이 문명적으로 어떤 의미를 지니는가에 관한 것이다. 정인지에 따르면, 훈민정음 창제는 세종의 '개물성무의 큰 지혜'(開物成務之大智,)에서 비롯된 것이다. 본받아 따를 전례가 없어, 자연의 원리를 탐구하여 그에 따라 제작되었기 때문이다. 훈민정음 제정을 새로운 문명을 여는 일로 본 것이다. 이에 따라 세종도 인간에게 새로운 제도를 만들어 준 성인으로 이해되고 있다. 한국 역사도 스스로의 역량에 의해 새로운 문명을 창조할 수 있는 단계에 들어섰다고 본다.

> 우리 전하께서는 하늘이 낳은 성인(聖人)으로 제도와 시설이 모든 왕보다 뛰어나셨다. 정음(正

56) 마크 에드워드 루이스, 앞의 책, pp. 14~15.

> 音)의 제작은 전대의 것을 본받은 바도 없이 자연적으로 이루어졌으니, 그 지극한 이치가 있지 않은 곳이 없으므로 사람의 사심(私心)으로 된 것이 아니다. 대저 동방에 나라가 있은 지 오래 되지 않은 것이 아니나, 개물성무의 큰 지혜는 대개 오늘에 이르러 성취되었다.[57]

현대 언어학의 관점에서 볼 때, 정인지의 평가는 과장된 것이 아니다. 하지만 최만리의 견해는 그 반대이다. 그는 문명의 관점에서 훈민정음의 창제가 놀랍고 부끄러운 일이라고 주장한다. 이 주장은 훈민정음을 둘러싼 문화정체성 논쟁에서 최종 결론에 해당하는 것이다.

> 우리 조선은 조종 때부터 지성으로 사대하고 한결같이 중화(中華)의 제도를 준행하였는데, 이제 문장과 법도를 같이(同文同軌) 하는 때를 당하여 언문을 창작하신 것은 보고 듣기에 놀라움이 있습니다. … 어찌 대국을 섬기고 중화를 사모하는 데 부끄러움이 없겠습니까. … 역대로 중국에서 모두 우리나라는 기자(箕子)의 유풍이 있다 하고, 문물과 예악을 중화에 견주어 말하기도 하는데, 이제 따로 언문을 만드는 것은 중국을 버리고 스스로 이적(夷狄)과 같아지려는 것으로서 … 어찌 문명의 큰 흠절이 아니오리까.[58]

최만리는 훈민정음에 반대하기 위해 최고 수준의 표현을 동원하고 있다. 지성사대(至誠事大), 일준화제(一遵華制), 동문동궤(同文同軌), 사대모화(事大慕華)가 그것이다. 요컨대 조선과 중국은 하나라는 것이다. 그는 훈민정음 창제 사실이 중국에 알려져, 중국인들이 이를 비판한다면 얼마나 부끄러운 일일지, 그것까지 걱정하고 있다. 그리고 이런 전통과 정책이 조종 이래 국가의 기본 방침이라고 주장한다. 그런데 이제 세종이 그것을 바꾸려 하고 있다. 이는 오랑캐와 같아지는 것(同於夷狄)으로서 문명 상의 대재난(文明之大累)이다. 이는 세종의 훈민정음 창제 정책에 대한 가장 강력한 비난이다.

최만리는 훈민정음을 단순한 문자가 아닌 문명 전체의 문제로 인식했다. 그의 문화적 이상은 정도전처럼 조선의 완전한 중국화(同文同軌)였다. 하지만 "최만리 파의 사상을 단지 사대주의로 총괄해 버리는 것은 너무나 성급한 생각이다."[59] 그의 견해는 비정상적인 것이라기보다 오히려 평범한 것으로 볼 수 있다. 당시 집현전은 조선 최고의 지식인들이 집결된 곳이었고, 이는 당대의 지배 담론이었던 것이다.

> 반드시 주시해야 할 것은 "지식인들에게 한자한문이 삶이자 죽음이었던", <정음> 이전 에크리튀르의 자장(磁場)이다. 최만리 파의 입장은 당대의 지식인들 가운데 압도적인 다수파의 입장이었고 한자한문에 살고 죽어가는 사람들의 존재적 근원에서 나오는 소리였다. 그것은 지식인으로서의 마땅함이었고 상식이었고 자연이었고 이성이기도 하였다. 정통파였던 것은 최만리와 한자한문 원리주의였으며, 세종과 에크리튀르 혁명파가 이단이었던 것이다.[60]

---

57) 『世宗實錄』 世宗 28年 9月 29日條: 恭惟我殿下天縱之聖, 制度施爲, 超越百王, 正音之作, 無所祖述, 而成於自然, 豈以其至理之無所不在而非人爲之私也. 夫東方有國, 不爲不久, 而開物成務之大智, 蓋有待於今日也歟.

58) 『世宗實錄』 世宗 26年 2月 20日條: 我朝自祖宗以來, 至誠事大, 一遵華制, 今當同文同軌之時, 創作諺文, 有駭觀聽。 儻曰諺文皆本古字, 非新字也, 則字形雖倣古之篆文, 用音合字, 盡反於古, 實無所據。 若流中國, 或有非議之者, 豈不有愧於事大慕華. … 歷代中國皆以我國有箕子遺風, 文物禮樂, 比擬中華。 今別作諺文, 捨中國而自同於夷狄, 是所謂棄蘇合之香, 而取蟾螂之丸也, 豈非文明之大累哉.

59) 노마 히데키(野間秀樹), 앞의 책, p. 238.

60) 노마 히데키(野間秀樹), 같은 책, p. 238.

이 때문에 조선 고유의 문자를 만든 것은 그들에게 '문명'에서 '야만'으로의 전락으로 인식되었다. 한글 최초의 텍스트인 『용비어천가』로부터 비롯된 한국적 에크리튀르 혁명은 19세기말 이후 본격화되어 현대 한국의 문화적 정체성을 형성했다. 그것은 중화주의의 관점에서는 이적화(夷狄化) 과정이었고, 민족주의의 관점에서는 주체화(主體化) 과정이었다. "이제 따로 언문을 만드는 것은 중국을 버리고 스스로 이적과 같아지려는 것"이라는 최만리의 우려는 500여년 뒤 사실임이 입증되었다.

현대 언어학에서 훈민정음은 "유라시아 동방의 극점에 나타난 에크리튀르의 기적"으로 평가되고 있다.[61] 여러 언어학적 혁명을 성취하고 있기 때문이다. 세종의 훈민정음 창제 전략은 크게 세 가지였다. 첫째, 한자처럼 모양(形)이 아니라 소리(音)에서 출발할 것, 둘째, 단음문자로 할 것, 셋째, 자음과 모음을 가려내 모음도 문자화할 것이다.[62] 당시 중국 음운학은 모음을 형태화하지 못했고, 자음도 완전히 형태화하지 못했다. 훈민정음은 조선어의 소리를 자음과 모음의 음소로 나누어 모두 형태를 부여했다. 언어학이 20세기에 도달한 음소라는 개념이 창안된 것이다. 또한 음소를 가지고 글자를 만드는 방법도 독창적이다.

> <정음>은 음절을 초성, 중성, 종성 그리고 악센트라는 네 가지 요소로 해석하고 각각에 <형태>를 부여하는 사분법(tetrachotomy)의 경지에까지 도달하게 된다. 15세기 정음학의 이러한 인식은 15세기 중국 음운학의 이분법을 훨씬 능가한 것은 물론이고, 거의 20세기 언어학의 지평에 이른 것이었다.[63]

이 때문에 세종은 반대자들에게 "네가 운서(韻書)를 아느냐. 사성 칠음(四聲七音)에 자모(字母)가 몇이나 있느냐. 만일 내가 그 운서를 바로잡지 아니하면 누가 이를 바로잡을 것이냐."[64]라고 비판하고 있다.

그런데 훈민정음은 정인지가 주장한 것처럼 무에서 창조된 것(無所祖述)은 아니다. 훈민정음은 13~14세기 몽골제국의 제1차 세계화가 남긴 문화 융합과 전파(diffusion)의 산물로 이해해야 할 것이다.[65] 몽골제국은 세계 최초로 유라시아 제국을 통일함으로써 농경문명과 유목문명을 융합했다. 또한 지역적으로 유럽과 아랍, 중앙아시아, 인도, 중국 문명이 자유롭게 소통하는 장을 제공했다. 세계국가는 일종의 전도매체로서, 모든 것을 섞이고 교류하게 만든다.[66] 고려는 몽골제국의 문화

---

61) 노마 히데키(野間秀樹), 같은 책, p. 357.
62) 노마 히데키(野間秀樹), 같은 책, p. 137.
63) 노마 히데키(野間秀樹), 같은 책, p. 199. 이는 명의 『洪武正韻』을 따른 것으로, 훈민정음이 중국 음운학에 기초하여 제작된 것임을 보여준다. 하지만 훈민정음의 자음과 모음의 형태는 독창적인 디자인 원리에 의해 만들어졌다. 세종은 "중국의 언어문자정책에 동화되지 않고 조선의 실정에 맞는 음운체계를 세우려고 노력한 통치자였다."(유미림, 앞의 논문, 150)
64) 『世宗實錄』 世宗 26年 2月 20日: 汝知韻書乎. 四聲七音, 字母有幾乎. 若非予正其韻書, 則伊誰正之乎. 4성은 평성, 상성, 거성, 입성의 성조이다. 7음은 어금니, 혀, 입술, 이빨, 목구멍 5개 발음기관의 소리와 반설음, 반치음을 합한 것이다.
65) 문명의 형성, 발전, 확산에 관한 이론은 문화의 혼합을 강조하는 전파론(diffusionism)과 문화의 독자적 성장을 강조하는 진화론(evolutionism)이 있다. 인류사는 두 유형의 합성형에 가깝다. 이에 대해서는 김호동, 앞의 책, pp. 14~17 참고.
66) 세계국가 내에서는 약초나 기술만이 아니라 인간의 정신과 지적 성취도 교류된다. 대 플리니우스는 다음과 같이 기록하고 있다: "가지가지 약초가 인간의 행복을 위해서 도처에서 세계 이곳저곳으로 퍼져 갔다. 이 거창하고도 장엄한 로마의 평화는 국토와 국적이 다양한 모든 나라의 인간들을 서로 알게 하고 있을 뿐 아니라 제각기 식물 區界와 동물 구계를 달리하는 구름을 찌를 듯 솟아오른 산과 산맥도 서로 알게 만들었다. 신의 이와 같은 은총이 영원하기를 하나님께 기원한다. 로마인이 인류에게 허락한 선물은 하나의 새로운 형태의 빛으로 특기해야만 할 것이다." C. Plinius Secundus, *Historia Naturalis*, XXVII의 I의

적 자양분을 흡수하여, 조선에 넘겨주었다.

고려후기의 문화적 전통을 이어받은 조선 초기의 문명이 몽골의 원대 문명을 답습하여 북방민족의 영향을 많이 받았던 것은 여러 분야에서 확인된다. 조선 건국 초기에는 명이 아직 한문화의 기반을 형성하지 못하였고, 한반도에 그 영향이 미미했던 때였기 때문에 조선 초기에는 몽골을 통한 북방민족의 문물이 여전히 한반도에서 힘을 가졌던 시대였다.[67]

그 문화적 자산 중 하나가 언어학이었다. 팍스 몽골리카(Pax Mongolica) 하에서 여러 민족의 공존을 위한 선결조건은 언어와 문자의 소통이었다. 그 결과 언어학 연구가 활발해지고 많은 어학사전이 편찬되었다.[68] 이에 기반하여 몽골은 쿠빌라이 칸 때 자국 문자로 파스파 문자를 제작했다. 이 때문에 훈민정음 창제를 세종의 천재성에서 비롯된 것으로만 이해하는 것은 무리이다.[69]

한국을 벗어나 서양이나 동양의 문자학 학계에서는 이러한 한글의 독창적 제정설을 거의 믿지 않는다. 문자학(graphology)에서는 한글의 계통을 남셈(Southern Semitic) 계통의 문자로 보고, 이 계통의 인도 문자의 브라아미 문자, 또는 굽타(Gupta) 문자로부터 티베트(西藏) 문자가 나왔고, 여기서 다시 파스파 문자가 나왔으며, 이로부터 한글은 발단한 것이라고 본다. 문자학을 전공하는 어느 누구도 한글을 독창적인 문자로 보지 않는다.[70]

"주변 민족의 기존 표음문자에 의거하여 초성과 중성, 종성으로 나누고 그 각각에 새로운 기호를 마련한 것이 정음문자"이다.[71] 하지만 훈민정음이 당대 세계 언어학의 성과를 깊이 연구하여 한국어에 적합하게 창안된 문자라는 것도 사실이다. "너희가 운서를 아느냐?"라는 세종의 발언은 도발적이다. 사실 최만리 같은 반대자 또한 언어학에 깊은 조예를 지닌 학자였다. 하지만 세종이 도달한 음운학의 지식은 현대 수준에 이르렀고, 자신감도 컸다.[72] 훈민정음의 제자 원리는 언어학의 일반 원리를 모방했지만, 발음기관을 본떠 제자(制字)한 훈민정음의 자형(字形)은 독창적인 것으로 평가된다.[73]

훈민정음 창제는 한국어의 성격이 중국어와 다르다는 현실 인식 위에 이루어진 것이다. 그런 점에서 한국의 문화적, 정신적 정체성을 분명히 인식한 결과로 볼 수 있을 것이다. 정인지는 「훈민정음해례본후서」 모두에서 "천지자연의 소리가 있으면 반드시 천지자연의 글이 있다"(有天地自然之聲 則必有天地自然之文)고 주장했다. 즉, '글'이 존재하기 전에 '소리'가 존재한다고 본다. "이 땅에 이 땅의 에크리튀르가 있는 것은 천지자연의 이치"라는 인식이다.[74] 그렇다면 하나의 언어에 적합

63; 아놀드 토인비, 강기철 역, 『도설 역사의 연구』(일지사, 1998), p. 383에서 재인용

67) 정광, 앞의 책, p. 265

68) 김호동, 앞의 책, pp. 163~169.

69) 훈민정음의 독창성에 대한 국수주의적 태도는 확실히 한글 연구에 부정적인 결과를 초래한다. "한글에 대한 어떠한 폄훼도 용납하지 않고, '사상 유례가 없는 가장 과학적인 최고의 문자에서 한 자도 수정할 수 없다는 연구 태도가 오히려 한글에 대한 객관적인 연구를 가로막고 있다."(정광, 앞의 책, p. 261)

70) 같은 책, p. 12. 조선시대 李瀷의 『星湖僿說』, 柳僖의 『諺文志』도 파스파 문자의 영향을 언급하고 있다. 하지만 국내에서는 파스파 문자에 대한 지식의 결여로 두 문자에 대한 본격적 비교연구가 없었다.(같은 책, p. 267) 또한 명에 의해 파스파 문자 자료가 철저히 파괴되어 세계 학계의 연구도 미비한 형편이다.(같은 책, p. 269)

71) 같은 책, 335.

72) 앞의 책, p. 307. 세종은 인도 음운학에도 조예가 깊었다.

73) 앞의 책, p. 312. 자형 또한 파스파 문자를 모방, 변형한 것으로 주장한 중국 주나스트(照那斯圖) 교수의 주장은 "자형을 무리하게 비교하여 억지로 맞춘 것"으로 생각된다.(앞의 책, p. 312.)

한 문자는 관념 이전의 문제, 즉 사대주의나 중화주의 같은 정치적, 문화적 입장 이전의 문제인 것이다.

> 사방의 풍토(風土)가 구별되매 성기(聲氣)도 또한 따라 다르게 된다. 대개 외국의 말은 소리는 있어도 글자가 없어서 중국 글자를 빌려 그 일용(日用)에 통하게 하니, 이것이 둥근 장부가 네모난 구멍에 들어가 서로 어긋남과 같은데, 어찌 능히 통하여 막힘이 없겠는가. 요는 모두 각기 처지에 따라 편안하게 해야만 되고, 억지로 같게 할 수는 없는 것이다.75)

하지만, 당시 조선은 <쓰여진 언어>와 <말하는 언어>가 다른 이중 언어 상태였다. 정인지에 따르면, 그로 인해 "글을 배우는 사람은 그 지취(旨趣)의 이해하기 어려움을 근심하고, 옥사(獄事)를 다스리는 사람은 그 곡절(曲折)의 통하기 어려움을 괴로워하였다." 국가생활 뿐 아니라 정신생활에도 심각한 장애를 초래하는 상황이었던 것이다. 훈민정음 창제 결과 "비록 바람소리와 학의 울음이든지, 닭울음소리나 개 짖는 소리까지도 모두 표현해 쓸 수가 있게 되었다." 비로소 조선에 사는 사람들 사이에서 생생한 느낌과 생각이 표현되고 전달될 수 있게 된 것이다. 훈민정음은 조선이라는 국가의 인프라이자 그 개성을 창조한 것이다.

III. 결론: 문화의 보편성과 특수성의 조화

장구한 역사동안 중국문화의 주변부에 속했던 한국 문화가 이른바 중국적인 표준 문화와 어떻게 조화를 이룰 것인지는 근본적인 문제였다. 19세기말에는 보다 심오한 도전이 제기되었다. 문화의 표준이 중국에서 서구로 바뀌는 급격한 문화변동의 시대였기 때문이다. 이를 둘러싸고 위정척사론과 개화론이 대립, 충돌했다. 이와 관련하여 유길준은 다음과 같이 말하고 있다.

> 개화하는 일은 남의 장기만 취하는 일에 있는 것이 아니라 자신의 훌륭하고 아름다운 것을 보전하는 데에도 있다. … 그러나 지나친 자는 아무 분별도 없이 외국의 것이라면 모두 다 좋다고 생각하고, 자기 나라 것이라면 무엇이든지 다 좋지 않다고 생각한다. 심지어는 외국 모습을 칭찬하는 나머지 자기 나라를 업신여기는 폐단이 있다. 이들을 개화당이라고 하지만 이들이 어찌 개화당이랴. 사실은 개화의 죄인이다.76)

정도의 차이가 있지만, 조선도 개화기와 같은 문제를 가지고 있었다. 정도전의 「국호론』에서 알 수 있는 바처럼 조선의 문화적 목표는 완전한 중국화였다. 그 정치적 목표는 '기자(箕子)의 선정(善政)', 공자의 동주(東周)와 같은 위민정치의 실현에 있었다. 그런 이념과 문화의 세례를 통해 조선이 한층 성숙했던 것도 사실이다. 하지만 그 이념을 완전히 실현하고자 했던 세종은 중국적인 것의 한계를 절감했다. 그 이념의 실현을 위해서도 중국적인 것을 넘어 조선적인 것을 창조해야 했다. 그것이 세종과 그의 시대가 직면한 역사적 과제였다.

하지만 새로운 문화를 창조하려는 세종의 시도는 매우 큰 저항에 직면했다. 전기한 바처럼, 긴 시간을 통해 관습화되고 고착화된 문화적 의존성이 매우 심각했기 때문이다. 의존성은 불임성을

74) 노마 히데키(野間秀樹), 같은 책, p. 247.
75)『世宗實錄』世宗 28年 9月 29日條
76) 유길준 저, 채훈 역『西遊見聞』(대양서적, 1973), p. 250.

낳는다.

> 유럽인의 동양관이 갖는 헤게모니라는 것이 있다. 그것은 동양인의 후진성에 대한 유럽인의 우월성을 계속 주장하여, 더욱 자율적으로, 더욱 회의적으로 모든 현상을 생각하고자 하는 인물이 상이한 견해를 취할 수 있는 가능성을 없애버리는 것이 보통이다.[77)]

최만리의 문제점은 중국문화에 의해 너무 깊은 교양화가 이루어졌다는 것이다. 이 때문에 그가 인정하는 조선적 문화 창조의 한계선은 '이두' 정도였다. 이두 또한 "속된 말(俚言)"이지만, 한자를 조금 변형한 것이고 이두를 공부하자면 먼저 한자를 알아야 하기 때문에 수용 가능한 한계선으로 인정한 것이다. 즉 내용은 모두 중국적이되 현실의 필요에 따라 '조사'(助詞) 같은 보조물로서만 존재하는 것은 허용될 수 있다고 보았다. 그런 의미에서 최만리는 조선이 독자적인 문화를 창조해서는 안 된다고 생각했고, 그럴 필요성이나 가능성을 모두 부정했다.

현대의 관점에서 보면, 최만리는 '이적화'가 때로는 보다 깊은 문명을 창조할 수 있다는 사실은 이해하지 못했던 것이다. 최만리의 경우에서 알 수 있는 바처럼, 한국 문화는 특정한 시점에서 그런 자신감을 완전히 상실했던 것으로 보인다. 그것은 최만리만의 문제가 아니라, 당대 모든 지식인들의 문제였다. 오늘날도 그런 문제 상황이 끝난 것은 아니다.

> 우리도 무의식적으로 받아들이는 서구중심적 세계관에 따르면, 서구문명은 항구적으로 세계의 중심에 존재하고, 여타 세계는 서구의 불완전한 반영이자 잔여물로서 세계의 주변에 존재한다. … '서구적인 것'은 보편적이고 정상적인 것으로 받아들여지는 한편, '한국적인 것', '동아시아(동양)적인 것'은 특수하고 국지적인 것으로 받아들여지는 현상이 우리의 대세적 현실이다.[78)]

이런 문제는 단지 심리적인 것이 아니라 현실적인 것이다. 세종대의 문화정체성 논쟁에서 볼 수 있듯이, 문화적 열패감은 자신의 현실을 보는 눈조차 닫아 버리기 때문이다. 말과 글이 달라 현실에서 많은 곤란이 야기되는 것을 목격하면서도, 최만리는 문제 자체를 인정하지 않았다. 한자야말로 문화적 문자이고, 또 현실 문제를 해결할 수 있는 유일한 실용적 문자라고 생각했다. 그리고 그런 의식의 저변에는 위민이나 편민과 대립되는 지배자의 입장이 은폐되어 있었다.

세종은 문명의 보편성과 특수성을 조화시키고자 하였다. 그는 당시 세계 최고 문화인 몽골과 중국의 문화적 업적을 깊이 이해한 위에 조선의 현실에 맞는 새로운 문화를 창조해 냈다.[79)] 최만리는 당대 최고의 문화인이었지만, 그의 관습적인 문화적 비전 위에서는 훈민정음이 탄생될 수 없었을 것이다.

---

77) 에드워드 사이드, 앞의 책, p. 24.

78) 강정인, 앞의 책, pp. 12~13.

79) 그런 점에서 세종의 통치 목표가 "국가의 모든 문물제도가 유교적 이념 아래 편제되는 일종의 '유교국가'화에 두고 있었다."(유미림, 앞의 논문, p. 133)고 보기는 어려울 듯하다. 세종은 만년에는 불교를 숭신하고,(부남철, "조선시대 유교적 종교정책의 다양성," 『동양문화연구』 제1권, 2007, p. 36; 김종명, "세종의 강한 군주 리더십: 불교 정책이 유교 정치에 미친 영향," 『세종과 재상, 그들의 리더십, 서해문집, 2010; 최연식, "聖과 俗의 대립: 조선 초기의 유불논쟁," 정치사상연구 제11집 1호, 2005, p. 50) 불경의 한글 번역 사업에도 힘썼다.(김종명, "세종의 불교신앙과 훈민정음 창제," 『세종, 리더십의 형성과 전개』, 지식산업사, 2009) 세종은 특정한 모델을 신봉하기보다 조선의 현실에 적합한 국가를 만들고자 했던 것으로 생각된다. 유미림 또한 훈민정음이 "중국과 조선의 차이를 인지하고, 그에 따른 조선의 정체성을 찾아보려는 세종의 의지의 산물"이라고 보았다.(유미림, 앞의 논문, p. 138)

참고문헌

『三國遺事』
『續高僧傳』
『高麗史』
『太祖實錄』
『太宗實錄』
『世宗實錄』
『朝鮮經國典』(鄭道傳)
『農事直說』(鄭招)

강만길. 1978. “한글 창제의 역사적 의미.” 『분단시대의 역사적 인식』. 창작과비평사.
강정인. 2004. 『서구중심주의를 넘어서』. 아카넷.
김슬옹. 2010. “불교 관련 한글 문헌의 사회 언어학적 의미: 세종, 세조 때의 불경 언해서를 중심으로”. 『나라사랑』 제119집.
김영수. 2007. “세종대의 법과 정치 I ”. 『동양정치사상사』 제6권 1호.
김종명. 2009. “세종의 불교신앙과 훈민정음 창제,” 『세종, 리더십의 형성과 전개』. 지식산업사.
김종명. 2010. “세종의 강한 군주 리더십: 불교 정책이 유교 정치에 미친 영향.” 『세종과 재상, 그들의 리더십. 서해문집.
김창현. 2010. “충선왕의 탄생과 결혼. 그리고 정치.” 『한국인물사연구』 14호.
김호동. 2010. 『몽골제국과 세계사의 탄생』 돌베개.
남윤경. 2001, “세종대 창제된 훈민정음에 대한 역사적 접근: 최만리 등 집현적학사들의 훈민정음 반대상소를 통하여.” 서강대학교석사학위논문.
노마 히데키(野間秀樹). 2014. 『한글의 탄생』. 돌베게.
마크 에드워드 루이스. 2006. 최정섭 역. 『고대 중국의 글과 권위』 미토.
부남철. 2007. “조선시대 유교적 종교정책의 다양성.” 『동양문화연구』 제1권.
부남철. 2015. “조선건국 이후 17세기까지 불교 승려의 정치의식과 행동: 기화, 보우, 휴정의 사례를 중심으로”. 『한국정치학회보』 49(2).
申采浩. 1972. “朝鮮歷史上一千年來第一大事件”. 「朝鮮史硏究草」 『丹齋申采浩全集 中 』 단재신채호선생기념사업회.
아놀드 토인비. 1998. 강기철 역. 『도설 역사의 연구』 일지사.
아리스토텔레스. 1988. 나종일·천병희 역. 『정치학』 삼성출판사.
안병희. 1992. “초기불경언해와 한글”, 『불교문화연구』 3. 영축불교문화연구원.
앤드류 로빈슨. 2003. 박재욱 역. 『문자이야기』. 서울: 사계절.
에드워드 사이드. 박홍규 역. 1997. 『오리엔탈리즘』. 교보문고.
유길준 저. 채훈 역. 1973. 『西遊見聞』. 대양서적.
유미림. 2005. “세종의 훈민정음 창제의 정치.” 『동양정치사상사』 제4권 제1호.
이우성. 1976. “조선 왕조의 훈민정책과 정음의 기능.” 『진단학보』 42. 진단학회.
이한우. 2006. 『세종. 조선의 표준을 세우다』. 해냄.
전재동. 2008. “사서대전(四書大全)의 수용(收容)과 그 의미(意味)”. 『동양예학』 20권.
정광. 2012. 『훈민정음과 파스파 문자』 역락.

정윤재. 2010. “훈민창음의 창제와 보급과정에서 보여준 세종의 보살핌 리더십.”『세종과 재상, 그들의 리더십』. 서해문집.
최연식. 2005. “聖과 俗의 대립: 조선 초기의 유불논쟁.”『정치사상연구』 제11집 1호.

Ernst Baker(ed. and trans.). 1969. The Politics of Aristotle. New York: Oxford University Press.

「세종시대 문화정체성 논쟁: 훈민정음 창제를 둘러싼 논쟁을 중심으로」에 대한 토론

방상근(여주대)

1. 글의 의의

이 글은 세종시대 한글창제를 둘러싼 논쟁을 조선의 문화정체성과 관련한 논쟁으로 해석하고 있다는 점에서, 언어학적 측면이나 실용성의 차원에서 이 논쟁을 다루는 기존의 연구와는 구별되는 새로운 관점을 제시하고 있다. 토론자는 이러한 관점에 깊이 공감하며, 이에 따라 본 토론문 역시 한글창제 논쟁의 언어학적 측면 보다는 문화정체성의 측면에서 제시하고자 한다.

저자는 이 글의 결론 부분에서 정도전을 비롯한 조선의 지식인들의 문화적 목표는 '조선의 완전한 중국화(동화)'였고, 이는 조선의 후진성에서 비롯된 것이며 그 결과 스스로 새롭고 독자적인 문화(혹은 문명)를 창조하려는 자신감을 완전히 상실하고 있었다고 지적한다. 이러한 문화적 열패감은 흡사 오늘날의 서구중심적 세계관과 유사한 것이며, 한국적이고 동양적인 것은 특수하거나 국지적인 것이며 서구적인 것은 보편적이고 정상적인 것으로 보는 현상과 일맥상통한다고 주장한다. 반면 세종은 정도전이나 최만리 등과 달리, 문명의 보편성과 특수성을 조화시키고자 했으며, 그 결과 중국의 문화적 업적을 깊이 이해한 위에 조선의 현실에 맞는 새로운 문화를 창조했다고 언급한다. 근대 이후의 세계질서가 '문명과 야만'이라는 이분법적 도식에서 형성되어왔고, 전통시대에 '중화와 이적'이라는 국제관계의 프레임 속에서 살아온 우리들 안에서도 역시 그러한 오리엔탈리즘적 시각이 여전히 내재하고 있다는 점에서 일견 타당한 듯 보인다.

2. 두 가지 의문

그런데, '중화와 이적'이라는 전통시대 국제질서와 관련한 조선인들의 입장이나 인식이 과연 오늘날 '문명과 야만'의 세계질서를 주장하는 서구중심적 프레임(혹은 내면화된 오리엔탈리즘)과 유사한 것인가 하는 의문이 제기된다. 오늘날 우리는 분명 '서구가 아닌 한국(동양)'의 입장에서 서구문명을 어떻게 바라보아야 할 것인가를 생각하고 있으며, 동서양의 지리적/인종적/신체적/문화적 차이는 크고 분명하다. 하지만 조선시대 지식인들이 자기 스스로를 '중화가 아닌 이적'이라고 규정했는지는 불분명하며, 중국과 조선의 지리적/인종적/신체적/문화적 차이는 크지 않다. 물론 중국(명나라)은 조선을 주변의 다른 오랑캐들과 유사한 이적의 하나로 보고 있었다. 하지만 적어도 조선은 스스로를 오랑캐라고 생각하지 않았고, 조선은 다른 이적들과는 다르다고 생각하고 있었다고 토론자는 판단한다. 조선의 지식인이 '기자조선'을 강조한 것도 조선은 다른 이적들과는 다른 '문명국'이라고 하는 '자신감'을 반영하고 있는 것이다. 이러한 관점에서 토론자는 다음의 두 가지의 질문을 제기하고자 한다.

첫째 정도전과 최만리 등과 같은 조선의 지식인들은 조선이 어떤 나라라고 스스로 인식하고 있었는가? 정도전과 최만리에 대한 서술이나 저자가 사용하는 '중화(문명) vs. 이적(야만)'이라는 이분법을 통해서 볼 때, 이들은 당시의 조선을 이적(오랑캐)의 하나로 인식하고 있었으며, 그러한 조선의 야만적 상태를 극복하고 중화(문명, 중국화)로 나아가야 한다고 주장하는 것으로 보인다. 그

것이 정말 사실에 부합하는 설명일까? 저자는 "조선왕조의 설계자 정도전은 조선 이전 한반도에 존재한 모든 국가를 부정하고 기자조선만을 이상화"했고, "그는 조선은 기자조선의 부활이자 계승이며, 공자가 꿈꾼 이상국가의 현실화라고 주장했다."고 말한다. 또한 "조선의 문화적 목표는 중국과 가능한 같아지는 것"이며, 이러한 맥락에서 정도전 이후 조선의 지식인들은 구한말의 최익현까지 민족주의자 이전에 중화주의자이며 사대주의자였고 주장한다(발표문 4~5쪽). 토론자 역시 그 당시 사대주의는 오늘날처럼 비난받아 마땅한 것이 아니라, '자명한 진리'였다는 저자의 주장에 공감한다. 그런데 문제는 당시의 사대주의가 조선의 문화를 스스로 비하하는 '열패감'의 산물인가 하는 점이다.

저자는 한글창제를 둘러싼 논쟁에서, 최만리를 중국문명을 표준으로 해야 한다고 주장하는 모화(慕華)주의자로 묘사한다. 이것은 달리 생각하면, 그가 조선을 이적의 하나로 보고 있다는 것이며, 스스로를 야만으로 보고 있기 때문에 더 절박하게 중국의 문명표준을 따라가야 한다고 말하고 있는 것이다. 그렇다면 세종은 이 문제에 대해서 어떻게 생각하고 있는가? 명시적인 언급은 없고, 다만 실용과 편민(便民)의 차원에서만 한글 창제의 필요성과 당위성을 얘기하고 있다고 설명된다. 따라서 그가 조선 문명에 대해서 스스로 어떻게 인식하고 있었는가에 대한 의문은 여전히 남는다.

둘째 세종의 한글창제와 관련하여 정인지가 말한 개물성무(開物成務), 즉 '새로운 문명'의 실체는 무엇인가? 또한 필자가 "세종은 정도전이나 최만리 등과 달리, 문명의 보편성과 특수성을 조화시키고자 했으며, 그 결과 중국의 문화적 업적을 깊이 이해한 위에 조선의 현실에 맞는 새로운 문화를 창조"했다고 주장한 그 '문화'의 실체는 무엇인가? 그 '문화' 중국문명(중화)과 같은 것인가 다른 것인가? 중국문명을 표준으로 삼았던 최만리와의 논쟁을 통해서 볼 때, 그것이 중화문명과는 다른 어떤 것임은 분명하다. 그렇다면 그것은 '야만적이면서도 동시에 문화적인 문명'인가? 말하자면 '문명이라고 주장하지만 중국문명과는 구별되는 다른 어떤 문명'(문명인 듯, 문명 아닌, 문명)인가? 이러한 의문은 조선의 문화적 정체성을 논하는 이 글이 기본적으로 '중화 vs. 야만'이라는 이분법에 입각해서 논의를 전개함으로 인해 발생하는 문제이며, 이 프레임에서는 쉽사리 해결되지 않는 문제로 보인다.

3. '조선의 완전한 중국화'인가? '중화공동체 전략'인가?

이러한 문제와 의문은 기본적으로 정도전을 바라보는 시각의 차이에서 비롯된다. 저자의 주장처럼, 정도전은 정말 '중화 vs. 이적'이라는 프레임 속에서 조선을 이적의 하나로 인식하고 조선의 완전한 중국화를 추구한 인물이었는가? 다른 설명은 없는 것인가? 최근 정치학계의 연구에서 이러한 문제에 대한 검토가 이루어져왔다.

박홍규(2016)는 '중화공동체 전략'이라는 새로운 이론을 통해서 이 문제를 설명한 바 있다. 그에 따르면, "정도전은 명나라의 주변국이 화이론(華夷論)을 수용한다면, 명나라 중심의 천하질서에 포섭되어 정치적으로 속국이 되고 문명적으로는 중화문명의 아류로 전락하게 된다. 그러나 주변국이 『맹자』의 본의를 고수한다면, 스스로 천하질서를 담당하는 길을 가야하고 그렇게 되면 명나라와 천하를 놓고 대결해야 한다. 그 어느 쪽도 선택하기 어려운 난제에 빠지게 되는 것"이다. 그는 조선이 이러한 딜레마를 극복하기 위해서 내세운 논리가 바로 '중화공동체론'이라고 말한다. 이것은 맹자의 본의와도 다르고 명나라의 화이론과도 다른 조선만의 국가전략이었다고 주장한다. 이 전략하에서 조선은 주변의 다른 이적들과는 다른 중화('소중화')국가이며, '대중화'인 명나라와 함께 중화공동체를 형성하여 주변의 이적들을 다스리는 관계를 설정하고 있다. 그리고 이것은 단지 구상(혹은 '정신승리')에 그친 것이 아니라, 태종과 세종, 그리고 세조시대에 이르러 실재화되었

다.[1] 이러한 '중화공동체 전략'에 입각해볼 때, 한글창제를 둘러싼 최만리와 세종의 논쟁은 표면적으로는 '중화와 이적'의 대립으로 보이지만, 그 내면을 들어다보면 정도전의 중화공동체 전략을 계승한 세종의 '소중화' 노선을 둘러싼 대립으로 이해될 수 있을 것이다. 필자가 보기에, 이 관점에 입각할 때 비로소 앞서 제기한 두 가지 질문에 대한 해답을 찾을 수 있을 것이라고 생각한다.

1) 박홍규, 『삼봉 정도전 생애와 사상』, 선비, 2016. 이 책 이후로 다음의 연구들이 있다. 방상근, 「정도전을 바라보는 두 개의 시선」(『정치사상연구』 2017년 봄); 박홍규, 「중화공동체 전략과 태종 전반기 국제관계」(『평화연구』 2019 봄); 박홍규, 「중화공동체 전략과 세종대 조선 문명: 예(禮) 문명과 역(曆) 문명을 중심으로」(『한국동양정치사상사연구』 2019년 봄); 방상근, 「조선 세조대 여진정책과 역사화해: '중화공동체론'의 관점에서」(『평화연구』 2020년 가을) 등.

개혁자 루터와 ‘그리스도인’

장문강(경희사이버대)

1. 여는 말

세계적인 베스트셀러 작가 유발 하라리는 호모 사피엔스가 “신, 인권, 국가 또는 돈에 대한 집단신화를 믿는 독특한 능력 덕분에” 지구를 정복하고[1] “지구 전체의 주인이자 생태계 파괴자”가 되었고, “오늘날 이들은 신이 되려는 참”이라고 주장한다.[2] 하라리는 “우주가 데이터의 흐름으로 이루어져 있고, 어떤 현상이나 실제의 가치는 데이터 처리에 기여하는 바에 따라 결정된다”[3]고 주장하는 데이터교가 21세기에 “위력적인 종교혁명”을 일으킬 것이라고 한다. 18세기에 인본주의가 “신은 인간 상상력의 산물”이라고 주장하며 신을 밀어낸 것처럼, 21세기에 데이터교는 “신은 인간 상상력의 산물이지만, 인간 상상력은 생화학적 알고리즘의 산물”이라고 주장하며 인간을 밀어낼 것이라고 한다. 즉 18세기에 신 중심적 세계관이 인간 중심적 세계관으로 이동한 것처럼 21세기에는 인간 중심적 세계관에서 데이터 중심적 세계관으로 이동할 것이라는 것이다.[4] “이전의 많은 종교들도 사실적 오류에도 불구하고 엄청난 힘과 인기를 얻었”는데, “현재 모든 과학 분과로 퍼지고 있”는 데이터교는 “어느 종교보다 전망이 밝다.” “그리스도교와 공산주의가 할 수 있다면 데이터교는 왜 안 되는가?”[5] 이러한 주장에는 “기아, 역병, 전쟁”에 대한 아래와 같은 자신감이 근거가 되고 있다.

“하지만 세 번째 천년이 밝아올 무렵 인류는 놀라운 사실을 깨닫는다. 대부분의 사람들은 좀처럼 생각하지 않는 일이지만, 지난 몇 십 년 동안 우리는 기아, 역병, 전쟁을 통제하는 데 그럭저럭 성공했다는 것이다...이제 어떤 신이나 성자에게 이 문제들에서 우리를 구해달라고 기도할 필요가 없다. 우리는 기아, 역병, 전쟁을 막으려면 무엇을 해야 하는지 잘 알고 있고, 대개는 잘 막아낸다.”[6]

인류는 기아, 역병, 전쟁에 대해 잘 알고 잘 막아내기에 이제는 신이나 성자에게 기도할 필요가 없으며, 호모 사피엔스는 오늘날 스스로 “신이 되려는” 상황이라는 것이다.
그러나 코로나바이러스감염증-19 환자 수가 세계적으로 2억2천만명을 넘어섰고, 사망자는 4백6십만명을 넘어섰다. 코로나19(COVID-19) 확진자와 사망자가 가장 많은 나라는 미국으로 확진자는 4천만명을 넘어섰고, 사망자는 68만명 이상으로 확진자 수와 사망자 수에서 세계 제1위이다. 미국에 이어 인도가 확진자 3천3백만명을 넘어 세계 제2위, 사망자는 40만명을 넘어 사망자수 기준 세계 제3위이다. 브라질은 확진자가 2천1백만명을 넘었고, 사망자는 58만명을 넘어, 사망자 수로는 미국에 이어 세계 제2위, 확진자수로는 세계 제3위이다.[7] 변종 바이러스가 빠른 속도로 퍼지고

---

1) 유발 하라리 지음, 김명주 옮김, 『호모 데우스 : 미래의 역사』(김영사, 2017), 6.
2) 유발 하라리 지음, 조현욱 옮김, 『사피엔스』(김영사, 2015), 587.
3) 『호모 데우스』, 503.
4) 『호모 데우스』, 533~534.
5) 『호모 데우스』, 540.
6) 『호모 데우스』, 5.
7) 질병관리청 통계(2021.9.14. 09시 기준),

있지만, 아직 치료제는 개발되지 않은 듯하며, 언제 어떻게 이 세계적 "역병"을 통제하고 해결할 수 있을지 등 많은 것이 분명하지 않은 상황이다. 백신 접종 등 적절한 의료 조치가 불가능한 나라, 집단, 개인 등도 많고, 코로나19로 인한 기아 문제, 경제적 문제 등으로 고통받는 사람들도 적지 않다. 방역만을 위해서도 기존 국경 등을 뛰어넘는 지구적 차원의 협력이 필요하다고 하지만, 좁은 '우리' 관념을 뛰어넘는 지구촌의 협력을 보기 어렵다.

이러한 지구적 위기 앞에서 "우리는 기아, 역병, 전쟁을 통제하는 데 그럭저럭 성공했다"는 주장, 그러기에 신에 대한 기도가 필요 없는 것은 물론, 인간이 스스로 "신이 되려는 참"이라는 주장 등 하라리 주장의 유효성은 상당히 제한적일 수밖에 없다. 인간이 스스로 신이 되는 것이 과연 실현 가능하고 목표로 삼을 만한 것인가 하는 것은 코로나19 상황과 무관한 현실적, 과학적 문제인 동시에 철학적, 종교적 문제이기도 하다. 신과 인간, 신과 나와 우리, 종교와 철학 등의 문제는 첨단 장비를 동원한 과학적 실험이나 연구, 수 만권의 서적 독파나 명상, 또는 백 년 넘게 살아보면 단정적 결론을 내릴 수 있는 것이 아닐 것이다. 오히려 인간과 지구의 한계를 무시한 탐욕과 오만이 이 위기의 원인이 되었고 앞으로도 위기를 계속 발생시킬 수 있다는 주장도 가능하다.
세계를 지배하는 최강국 미국의 코로나19 확진자 수와 사망자 수, 방역대책과 세계 정책은 충격적 현실로 미국에 대한 의구심을 일으켰는데, 미국뿐 아니라 '세계 선진국'으로 미국과 함께 세계를 지배해 온 '선진국들'인 영국, 프랑스, 스페인, 이탈리아, 독일 등의 위기 상황(확진자 기준 세계 제4, 6, 11, 12, 14위)은, 서구문명의 세계 지배와 서구중심주의 내지 미국중심주의에 대한 의문을 강화시켰다. 미국과 서구중심주의의 지배력이 막강한 나라 중 하나인 대한민국은 세계 선진국들보다 방역에 성공한 예로서 한국형 방역모델 또는 'K-방역'으로 세계적 위상을 높였고 국민들의 자존감과 자신감도 높아졌음을 부인하기 어렵다(한국은 확진자 27만 5천여명, 사망자 2천 3백 여명으로 확진자 기준 세계 79위이다.[8]). 동시에 미국을 비롯한 선진국들의 현실과 서구중심주의에 대해 객관적 관점을 가질 수 있는 기회가 되고 있다고 할 수 있다.
이러한 문제의식을 바탕으로, 그리스도인들의 '우리' 관념에 근간이 되는 '그리스도인'을 논의하고자 한다. 이것은 미국, 서구문명, 그리스도교 문명권 이해에 긴요하다. 동시에 우리나라와 지구촌 인류를 위한 적절하고 실천력 있는 '우리' 관념 연구와 실천에 도움을 줄 수 있다. 종교개혁자 루터(Martin Luther, 1483~1546)의 '그리스도인'을 중심으로 일반시민들이 이해하고 적용하는 데 도움이 될 수 있는 자료를 제시하고자 한다.

2. 전쟁과 '그리스도인'

아프가니스탄 전쟁과 이라크 전쟁을 일으킨 조지 부시(George W. Bush) 전 미국 대통령은 종교적 신념이 강한 '그리스도인'으로 알려져 있다.

"조지, 아프가니스탄에 가서 이 테러범들하고 싸워"
"조지, 이라크에 가서 독재를 끝내"[9]

---

http://ncov.mohw.go.kr/bdBoardList_Real.do?brdId=1&brdGubun=14&ncvContSeq=&contSeq=&board_id=&gubun=#header(2021.9.14.21:00); "코로나19(COVID-19) 실시간 상황판"(2021.9.14.21:40:40 기준), https://coronaboard.kr (2021.9.14.21:50) 참조.

8) *Ibid.*

9) theguardian.com/world/2005/oct/07/irq.usa(2021.9.12.18:00).

하나님이 조지 부시에게 이렇게 명령하였기 때문에 전쟁을 일으키고 침공을 했다고 한다. 하나님이 주신 임무(“a mission from God”)를 수행한 것이라는 것이다.10) 그리스도교 문명, 그리스도교 국가 미국, ‘그리스도인’ 대통령의 믿음, “종말론적인 사명(apocalyptic mission)관”11), 세계적 리더십에 감복할 수도 있겠지만, 과연 기독교의 하나님은 그런 신이고 그리스도인은 그런 길을 걸어야 하는 건가 하는 의문이 들 수도 있다. 먼 곳의 이란과 이라크뿐만 아니라 북한까지 “악의 축(axis of evil)”으로 규정하는 선(善)과 악(惡)의 이분법은 조지 부시가 믿는 종교에 무관심한 사람들도 신경쓰지 않을 수 없는 현실의 심각한 문제였다.

“사랑하는 형제들이여!
시대의 요구에 힘입어, 하나님의 허락하심으로 전세계의 대사제, 교황의 사역을 맡은 본인 우르바누스는, 하나님의 종들인 여러분들에게 그의 명령을 전달해주기 위해 주의 심부름꾼 자격으로 이 자리에 왔노라...
그러므로 여러분께 부탁하고 권고하니—이는 본인이 아니라 그리스도의 영웅들인 여러분께 주님께서 권고하는 것이니—가난한 자든지 부자이든지 우리의 형제들이 살고 있는 이 지역에서 이 야비한 자들을 서둘러 쫓아내야 하겠고, 그리스도를 사랑하는 이들에게 필요한 도움을 주어야 하겠노라.
여기 참여한 이들뿐 아니라 여기에 없는 모든 자들에게도 공포하노니, 이를 명하시는 이는 바로 그리스도이시라. 육지든 바다든 거기로 가는 자들이 여행 중 또는 이교도들에 대항하여 싸우다가 사망하는 경우에는 그들의 죄가 그 순간부터 사해질 것이니, 하나님이 내게 주신 권능으로 그것을 인정하노라...
이전에 천한 보상금을 벌기 위해 싸우던 용병들은 이제 영원한 보상을 받게 될 것이요, 또 육적 · 영적으로 지친 자들은 이제 영 · 육으로 두 배의 보상을 받게 될 것이라.
무엇을 더 더하리요? 한쪽은 비참한 자들이요 다른 한쪽은 부유한 자들이며, 저쪽은 하나님의 원수들이요 이쪽은 하나님의 사랑하는 자들이로다. 자 이제 더 늦기 전에 참여하라.”12)

1095년 “전세계의 대사제, 교황” 우르바누스 2세(Urbanus II, 1088~1099)가 “하나님의 종들”에게 하나님의 “명령을 전달”하는 연설이다. 이쪽의 “하나님의 사랑하는 자들”에게 저쪽 “하나님의 원수들”을 공격할 것을 명하는 “상당히 웅변적이고 감정에 강하게 호소”하는 “우르바누스의 말”에 대한 군중들의 반응은 “넋이 나갈 정도”였다. “거대한 함성이 터져 나왔고, ‘신의 뜻이시다’라는 득의양양한 외침이 성벽 주위에서 울려 퍼졌다.” 군중들은 “도취감이 만연하여 수많은 사람들이 그 모험에 뛰어들겠다고 약속했다.”13) 제1차 십자군 전쟁의 시작이었다. 이교도의 지배 아래 있는 예루살렘 성지를 탈환한다는 명분으로 시작되었으나, 제4차 십자군이 비잔틴 제국의 콘스탄티노플을 약탈하고 콘스탄티노플 라틴 제국(Empire latin de Constantinople)을 세운 것처럼 십자군 전쟁은 처음 목표로부터 탈선하고 변질되었다. “기독교 내부에서도 이단들(알비파, 좀더 후에는 후스파)로부터 가톨릭 교회를 수호”한다는 명분으로 십자군이 소집되었고, 황제와 군주들을 공격하기 위해서도 십자군이 소집되었다.14)

---

10) *Ibid.*
11) 손병권, 정영은, 「부시 행정부의 이라크 증파결정: 부시대통령의 신념과 관료정치를 중심으로」, 『분쟁해결연구』제8권 제3호(2010.12.), 97.
12) 자크 G. 루엘랑 지음, 김연실 옮김, 『성전, 문명충돌의 역사: 종교갈등의 오랜 기원을 찾아서』(한길사, 2003), 82~83.
13) W. B. 바틀릿 지음, 서미석 옮김, 『십자군 전쟁 그것은 신의 뜻이었다!』(한길사, 2004), 77.

"1095년 이후로 십자군 설교에서... 교회의 주요 명분은 줄곧 경제 · 정치적인 것이었다. 특히... 16, 17세기에 일어난 십자군에서는 이러한 점이 여실히 드러난다. 이런 상황에서 전적 면죄란 가장 순진한 사람들을 낚는 미끼 정도로 사용될 뿐이었으며, 직접 원정에 참여할 수 없는 사람들이 낸 헌금과 십자군 면제 등으로 이미 부를 축적하고 있던 교황의 금고에 막대한 이익금을 더해줄 뿐이었다...
십자군은 겉으로 보기에만 성전일 뿐이었다. 모든 전쟁들과 마찬가지로 십자군은 성스러운 신의 의지를 내세워 가장 세속적인 인간의 욕망들을 채우려 했던 사건이었다. 가톨릭 교회는 이런 면에서 하나로 뭉칠 수 있었고 지속될 수 있었다."15)

아프가니스탄 전쟁과 이라크 전쟁은 21세기 최강대국 그리스도교 국가인 미국의 '그리스도인' 최고 정치 지도자가 일으킨 전쟁의 예이고, 십자군 전쟁은 11세기 서유럽 문명권의 '그리스도인' 최고 종교 지도자가 일으킨 전쟁의 예이다. 이러한 전쟁에 대한 평가는 판단기준에 따라 다양할 수 있지만, "너희 원수를 사랑하고, 너희를 박해하는 사람을 위하여 기도하여라"(마태복음 5:44) 하신 예수를 믿고 따르는 평화와 사랑의 그리스도교가 전쟁을 일으켰다는 것, 그것도 하나님을 믿는 '그리스도인' 최고 지도자가 정의롭지 못한 전쟁을 일으켰다는 생각이 든다면, 종교는 '혼합물'이라는 점을 참조하면 좋을 것 같다.

"그리스도인이 모두 동의하는 점은, 종교란 하나님이 이 백성 저 백성에게 계시하신 자신의 진리와, 인간이 그 진리로 만든 것(좋게든 나쁘게든), 그리고 악한 영들이 신자를 부추겨 그 계시로써 만들어내게(혹은 파괴하게) 한 것들의 혼합물이라는 점이다. 그런 혼합물인만큼 종교는 최선의 경우 사회 질서, 기본 도덕, 희망 등을 조성하는 데 도움이 되었다. 종교는 적어도 일부 악을 억제하고 적어도 일부 선이 꽃피우는 것을 도왔다. 하지만 최악의 경우, 종교는 압제를 정당화하고 폭력을 조장하며 성직자와 군주에게 굴종할 것을 장려했다(그리스도인은 기독교가 이 최선의 결과와 최악의 결과를 다 낳았음을 인정한다)."16)

3. 인간의 종교, 시민의 종교, 성직자의 종교, 그리고 '그리스도인'

루소(Jean-Jacques Rousseau, 1712~1778)는 『사회계약론』에서 종교를 "사회와의 관계"에서 '인간의 종교(la religion de l'homme)', '시민의 종교(la religion du citoyen)', '성직자(사제)의 종교(la religion du prêtre)'로 구별하고 있다.

"인간의 종교에는 신전도 없고 제단도 없고 의식도 없으며 지극히 높은 신에 대한 순수히 내적인 예배와 도덕의 영원한 의무에 한정되어 있다. 이것은 순수하고 단순한 복음의 종교이며, 참된 유신론, 사람들이 자연적인 신의 법도라고 부를 수 있는 것이다.
시민의 종교는 특정한 나라에 국한되는 것으로 그 나라에 신들, 즉 저마다 고유한 수호신을 부여한다. 이 종교는 그 교의·의식·법으로 규정된 외적인 예배를 갖고 있다. 이것을 신봉하는 유일한 국민

---

14) 『성전, 문명충돌의 역사』, 95~105 참조.
15) 『성전, 문명충돌의 역사』, 105~106.
16) 존 스택하우스, 「믿음」, 알리스터 맥그래스 편집 주간, 오현미 옮김, 『기독교 신앙: 그 개념의 역사』(CUP, 2020), 111.

을 제외하면 모든 사람이 이 종교에 있어서는 믿음이 없는 자이자 이방인이며 야만인이다.
이 종교는 인간의 의무와 권리를 그 제단의 지배 범위 안에서만 허용한다. 원시 민족들의 종교는 모두 이런 것이었다. 이러한 종교들은 시민법 혹은 실정법이라고 부를 수 있다.
더 기묘한 제3의 종교가 있다. 그것은 사람에게 두 가지 입법, 두 사람의 우두머리, 두 개의 조국을 주고, 모순된 의무에 복종시키며, 그들이 신앙인이면서 동시에 시민일 수는 없게 만드는 종교이다. 라마교가 그렇고 일본의 종교도 마찬가지이며, 로마의 그리스도교 역시 그러했다. 이 로마의 종교는 성직자의 종교라고 부를 수 있다. 이런 종교들에서는 무어라 이름지을 수 없는 혼합된 비사회적인 법도가 나온다.”[17]

루소는 종교개혁 이후 유럽에서 “초국가적으로 이 [구성원의] 사랑을 바티칸을 향하게 하는 ‘사제[성직자]의 종교’인 로마 가톨릭과, 국가 이하에서 이 [구성원의] 사랑을 자기 공동체로 향하게 하려는 많은 종파 사이에서” 스파노자와 같이 루소가 “자유의 원인이자 결과인 공화국으로 시민의 사랑을 향하게 하려는” “시민 종교(religion civile) 기획”을 펼치고 있는 것이다.[18]

루소는 ‘성직자의 종교’는 “너무나도 뚜렷하게 잘못된 것이므로, 그것을 논증하고 기뻐하는 것은 시간 낭비”라고 본다. “사회적 통일을 깨는 것”, “사람을 사람 자신과 모순시키는 제도”는 모두 무가치하기 때문이다. 오쇼 라즈니쉬(Osho Rajneesh,1931~1990)는 ‘정치의 또 다른 형태’인 ‘조직된 종교’와 ‘가면을 쓴 정치인에 지나지 않는’ ‘성직자들’을 비판하고 있다.[19]

“사람이 진리를 발견할 때마다 인류의 가장 교활한 자들, 즉 성직자들이 그를 둘러싼다. 그들은 자신의 언어를 축적하고 자신의 언어로 해석하기 시작한다. 그리고 그대가 진리를 알고 싶을 때 그들을 반드시 거쳐야 한다는 점을 적나라하게 드러내기 시작한다. 그들은 자신을 신의 대리인이라고 칭한다. 그들은 자신을 예언자, 신의 전령과 같은 별별 이름을 붙이지만, 실제로 그들은 스스로를 신의 대리인으로 임명해 놓은 자들이다. 그들은 신을 전혀 알지 못하면서도 신이라는 이름으로 인류를 착취해왔다.”[20]

“특정한 나라에 국한되는” ‘시민의 종교(제2의 종교)’는 “고유한 수호신”, “교의·의식·법으로 규정된 외적인 예배”를 가졌는데, “원시 민족들의 종교”는 모두 해당한다. “신의 예배와 법에 대한 사랑을 결부시키고, 조국을 시민들이 뜨겁게 사랑해야 할 대상으로 삼고 국가에 봉사하는 것이 바로 수호신에게 봉사하는 일이라고 가르치는 점에서 좋은 종교”이다.[21]

“그것[시민의 종교]은 일종의 신정(神政)이며 거기서는 통치자 이외에 따로 교주가 없고 행정관이 곧 성직자이다. 그렇게 되면 조국을 위해서 죽는 것은 순교로 나아가는 일이고, 법을 어기는 것은 신성 모독이다...
그러나 이 제2의 종교[시민의 종교]는 오류와 허위의 기초 위에 서 있으므로 사람들을 속이고 미신

17) 장 자크 루소 지음, 최석기 옮김, 『인간불평등기원론/사회계약론』(동서문화사, 2판, 2007), 285.
18) 공진성, 「루소, 스피노자, 그리고 시민 종교의 문제」, 김용민 외, 『루소, 정치를 논하다』(이학사, 2017), 361.
19) 오쇼 지음, 정근호 옮김, 『영혼의 마피아 : 종교권력과 정치권력의 착취에 대한 오쇼 강의』(젠토피아, 2017), 13, 11.
20) 『영혼의 마피아』, 10~11.
21) 장 자크 루소 지음, 최석기 옮김, 『인간불평등기원론/사회계약론』(동서문화사, 2판, 2007), 284~285.

에 빠지게 만든다. 신의 참된 예배를 헛된 의식 속에 빠뜨리는 점에서 나쁜 종교이다. 그것은 배타적이고 압제적이 되어 인민을 잔인하고 관용하지 않게 만든다. 그렇게 되면 사람들은 살인과 학살만을 열망하고, 그들의 신들을 인정하지 않는 사람들은 누구든 사정없이 죽이면서 그것을 신성한 행동으로 착각한다. 그 때문에 이와 같은 인민은 다른 인민과 전쟁하는 상태에 놓이게 된다. 물론 그 상태는 자신의 안전에도 몹시 해로운 것이다."22)

이렇듯 '시민의 종교'는 "일종의 신정(神政)"으로서 "오류와 허위의 기초 위에 서" 있기 때문에 "사람들을 속이고 미신에 빠지게 만든다." 잔인, 불관용, 살인, 학살, 전쟁으로 이끈다.

"따라서 인간의 종교, 즉 그리스도교가 남는다. 그러나 그것은 오늘날의 그리스도교가 아니라 복음서의 그리스도교이며, 오늘날의 그것과는 아주 다른 것이다. 이 신성하고 숭고하며 참된 종교를 통해, 같은 신의 자식인 사람들은 모두 서로 형제라는 것을 인정하며, 인간끼리 결합하는 사회는 죽음에 이르러도 결코 해체되지 않는다."23)

루소가 말하는 '인간의 종교'는 '그리스도교'이다. 신전, 제단, 의식이 없다. "지극히 높은 신에 대한 순수히 내적인 예배와 도덕의 영원한 의무"뿐이다. "순수하고 단순한 복음의 종교이며, 참된 유신론"이며, "신성하고 숭고하며 참된 종교"다. "오늘날의 그리스도교"가 아니다. "복음서의 그리스도교"이다.

이러한 주장을 한 루소는 박해를 받았고, 『사회계약론』은 금서가 되었다. 그러나 살아남았다. 루소의 주장에 대해서는 여전히 다양한 견해와 논쟁이 있다. 같은 '그리스도교'라고 하더라도 실제로는 '인간의 종교' 즉 '그리스도교', '시민의 종교', '성직자의 종교'로 구별될 수 있고, 구분되어야 한다는 것은 적지 않은 동의를 얻을 수 있을 것이다. '그리스도인'도 다르게 정의되고 '우리', '우리 그리스도인' 등도 다르게 인식되고 정의되고 포용되거나 차별될 수 있다. '성직자의 종교'는 성직자 또는 성직자 집단이 교리나 교회법 등으로 '그리스도인'을 규정하고 지배할 것이다. '시민의 종교'는 행정관, 공무원 등이 정치적, 국가적 규율을 적용할 것이다. '인간의 종교' 즉 '그리스도교'는 하나님이 '그리스도인'을 규정하고 알아보고 받아들일 것이다. 누가 참된 '그리스도인'인가는 하나님만이 알 수 있는 것이며 인간이 규정하거나 간섭할 수 있는 문제가 아니다.

'성직자의 종교'에 속한 '그리스도인'은 성직자와 종교집단에 충성을 바칠 것이다. 그렇지 않을 경우 축출되거나 이단으로 탄압을 받고 화형 등 죽음을 당할 수도 있다. '시민의 종교'의 '그리스도인'은 국가 내지 사회집단에 충성해야 할 것이다. 아닐 경우 법적으로 또는 종교의 이름으로 제재 또는 처벌을 받을 수 있다. '인간의 종교' 즉 '그리스도교'의 '그리스도인'은 하나님만을 믿고 순종할 것이다. 복음서 등 성서에 기재되어 있는 바와 같이 하나님의 은혜의 역사 속에 하나님만이 주실 수 있는 참된 복, 자유, 구원, 영원한 생명 등을 얻을 것이다. 일반적으로 이러한 주장이 가능하나, 다양한 견해가 있다.

4. '그리스도인'의 길: 코르테스와 루터

---

22) 『인간불평등기원론/사회계약론』, 285~286.
23) 『인간불평등기원론/사회계약론』, 286.

"유럽의 기독교 문명은 (비교적 짧은 십자군 원정 기간을 제외하고는) 과거 수천 년 동안 지리적으로 폐쇄되어 있었다."[24] 15세기 후반 기독교 문명은 수세에 놓여 공포에 떨었다. 이슬람의 침공을 막아주던 "난공 불락의 장애물" 콘스탄티노플은 1453년 투르크 군대에 함락되었다. 1459년에는 세르비아가, 1470년에는 알바니아가 함락되었다. 1480년에는 투르크인이 이탈리아 반도에 상륙하여 오트란토 시를 정복하고 주민의 절반을 살육하자 서유럽이 경악했다. 다음 해 투르크 인은 이탈리아의 거점을 포기했지만, "많은 사람들은 '이교도들'이 곧 다시 쳐들어오지 않을까 하고 두려움에 떨었다." 교황 피우스 2세는 투르크인에 대항하는 유럽 공동 전선을 추구했으나 실패했다. "나한테는 도대체 좋은 조짐이라곤 일어나지 않아."[25]

그러나 위기에 처해 공포에 떨던 서유럽의 기독교 문명은 위기를 돌파하고 두려움을 극복했을 뿐만 아니라 세계를 정복하고 지배했다. 새로운 항로 개척 등 '외부 세계'로 나아가 '신대륙'을 정복하고 세계를 식민지화한 서유럽의 해외팽창, 서구제국주의의 침탈, 서구중심주의의 지배였다. 에스파냐의 정복자(conquistador) 코르테스가 6백 명의 병력으로 약 1백만 명의 멕시코 아즈텍 제국을 정복하고 엄청난 재화를 약탈한 것은 1519년에서 1521년까지 2년 동안이었다. 1533년에는 다른 정복자 피사로가 180명의 병력으로 페루를 정복하고 잉카의 황금을 약탈했다. 코르테스와 피사로가 거둔 "성공은 주로 용맹 · 배신 · 잔인성 등에 의한 것이었다. 그토록 적은 수의 사람들이 그토록 많은 적과 싸워 그렇게 큰 땅을 차지한 예는 전무후무했다. 또한 역사상 인간이 그처럼 잔악하게 행동한 예는 좀처럼 없을 것이다."[26] 그러나 코르테스는 아즈텍 제국의 수도를 포위 공격하기 전에 포고한 군령(軍令)에서 '하나님'의 이름으로 자신의 전쟁에 대해 선언했다.

"이 지역의 원주민 사이에서 우리 주 하나님께 커다란 불경이 되는 악한 문화와 우상숭배가 판치고 있고 마귀가 그들을 속이고 눈멀게 하여 그들로 하여금 마귀를 높이 숭배하게 하는 한…그들로 하여금 많은 오류와 우상숭배로부터 떠나게 하고 그들에게 우리 가톨릭 신앙에 대한 지식을 전파함으로써 우리는 주님께 큰 섬김이 될 것이다. 이제 나가서…이 지역의 원주민들을 그러한 우상숭배로부터 분리시키고 그것을 근절시켜서 그들을 구원으로 인도하거나 최소한 구원에 대한 열망을 품게 해서 그들로 하여금 하나님과 거룩한 가톨릭 신앙에 대한 지식에 이르도록 하자.…가톨릭 군주 폐하의 이름으로 내가 분명히 말하건대 이 전쟁과 내가 앞으로 수행할 모든 전쟁에서 나의 주된 동기는 원주민들에게 우리 가톨릭 신앙에 대한 지식을 전해주는 것이다."[27]

이렇듯 "가톨릭 신앙에 대한 지식을 전파"하는 것이 자신의 전쟁의 목적이라고 주장하는 코르테스는 "우리가 십자가 군기를 지니고 믿음을 위해 싸울 때…하나님은 우리에게 매우 큰 승리를 안겨주셔서 우리는 아군이 아무런 해도 입지 않은 채로 수많은 적들을 죽일 수 있었다"고 한다.[28] 코르테스가 점령한 지역에서 프란치스코회 선교사로 활동한 헤로니모 데 멘디에타(Gerónimo de Mendieta, 1525-1604)는 하나님의 "개종 사역의 도구"인 코르테스와 "마귀의 도구"인 마르틴 루터를 대조시켰다.[29]

---

24) 에드워드 맥널 번즈 외 지음, 박상익 옮김, 『서양문명의 역사』Ⅱ. (소나무, 1994), 549.
25) 『서양문명의 역사』Ⅱ, 551.
26) 『서양문명의 역사』Ⅱ, 560.
27) 루이스 N. 리베라 지음, 이용중 옮김, 『복음 전도를 빙자한 폭력과 수탈의 역사』(새물결플러스, 2020), 119.
28) 『복음 전도를 빙자한 폭력과 수탈의 역사』, 134.
29) 『복음 전도를 빙자한 폭력과 수탈의 역사』, 144~145.

"전혀 의심할 여지 없이 하나님은…이 용맹스런 돈 페르난도 코르테스 대장을 도구로 택하시어 그를 통해 이 신세계에서 복음을 선포하기 위한 문과 길을 열게 하셨다. 이곳에서 가톨릭 교회는 수많은 영혼의 개종을 통해 같은 시기에 저주받은 루터가 옛 기독교 세계에 초래한 손실과 엄청난 해악으로부터 회복되고 그에 대한 보상을 받을 수 있었다."[30]

이 프란치스코회 선교사는 루터와 종교개혁을 '저주' 내지 완전히 부정하며 코르테스의 정복, 학살, 약탈 등을 로마 가톨릭 교회가 구세계에서 받은 '손실과 엄청난 해악'을 신세계에서 '회복'하는 '하나님'의 역사로 해석하고 있다.

이렇듯 서유럽이 '외부 세계'로 나아가 해외팽창, 제국주의, 서구중심주의의 길을 걸으며 종교의 이름으로 정당화하던 시기에 루터는 '내부 세계'로 들어갔다. 루터는 '칼과 나침반' 대신 '성서와 기도'로 인간 내면의 세계를 개척하여 하나님께로 나아갔다. 그것은 인간 구원의 길인 그리스도의 복음을 다시 발견한 것이었다. 루터는 '오직 성서'(sola scriptura), '오직 은총'(sola gratia), '오직 믿음'(sola fide), '오직 그리스도'(sola Christus), '만인사제주의'를 주장하는 종교개혁의 길을 걸었다. 루터의 종교개혁은 종교뿐만 아니라 "정치를 비롯한 사회의 모든 부문에 근본적인 개혁을 일으켰다." 즉 "서유럽의 해외 팽창은 무력과 과학기술을 앞세워 외부 세계로 나아갔지만, 루터의 종교개혁은 진리의 힘과 신앙으로 인간 내부 세계에서 하나님에게 나아갔다. 서유럽의 해외 팽창은 정복과 착취 등으로 다른 사람들을 희생시키면서 자기들만의 외적 욕구를 충족시키며 자신들만의 위기를 돌파해나갔지만, 루터의 종교개혁은 하나님의 은혜와 사랑으로 인류 전체의 내적 욕구를 충족시키는 가운데 평화롭게 인류 모두의 위기를 돌파해나가는 길을 제시하였다."[31]

이렇듯 "중세에서 근대 초기로 이행하는 서유럽 역사의 전환기"에 일어난 "두 가지 극적인 사건"은 "단번에 유럽 역사의 발전 과정을 영구히 바꾸어 놓았다."[32] 뿐만 아니라 세계 역사를 바꾸어 놓았고 현재까지 지구촌에, 한국의 정치와 종교에도 큰 영향을 미치고 있다. 루터의 종교개혁을 수용했다는 영국과 미국 등 프로테스탄트 국가들도 노예무역, 흑인 노예 학대와 착취, 제국주의적 지배 등에 가톨릭 국가들과 함께한 역사적 사실을 간과해서는 안 될 것이다.

5. '그리스도인'의 개혁: 종교개혁, 사회개혁, 정치개혁

루터는 물러서지 않았다. 성서에 근거한 자신의 주장을 철회하지 않았고 오히려 용감하게 주장했다. 1519년 수많은 군중이 모인 라이프찌히 토론에서 루터가 교황이나 성직자도 "오류를 범할 수 있는 한 인간에 불과"하다는 것, 개인의 양심을 지배하는 것은 인간이나 조직이나 전통이 아니라 하나님의 말씀인 『성서』라는 것을 주장했을 때 교황 레오 10세는 루터를 이단자로 기소했다.[33] 1520년 7월 24일 교황은 루터의 파문을 위협하는 교서를 공포하였다. 60일 이내에 주장을 철회하지 않으면 파문하겠다는 것이다. 교회 공동체로부터 추방되어 사회적으로 죽음을 당하고 구원의 가능성을 상실하는 "영원한 저주"를 받게 되는 "가혹한 형벌" 위협 교서에 대해 루터는 "적그리

30) 『복음 전도를 빙자한 폭력과 수탈의 역사』, 145.
31) 장문강, "마르틴 루터—종교개혁자의 정치사상", 강정인 외 엮음, 『서양 근대 정치사상사』(책세상, 2007), 95. 에드워드 맥널 번즈 외 지음, 박상익 옮김, 『서양문명의 역사』Ⅱ. (소나무, 1994), 562~578 참조.
32) 에드워드 맥널 번즈 외 지음, 박상익 옮김, 『서양문명의 역사』Ⅱ. (소나무, 1994), 549 참조.
33) 『서양문명의 역사』Ⅱ, 568~569.

스도의 교서, 그것도 저주스러운 교서"라고 반박했다. 정확히 60일째 되는 1520년 12월 10일 루터는 '성 십자가 교회'에서 동료, 학생들과 함께 교황의 교서와 수많은 로마 가톨릭 서적을 불태웠다.34)

루터는 그리스도계의 개혁을 촉구한 것이다. 루터는 면죄부 판매뿐만 아니라 그러한 그리스도교의 왜곡과 교회의 부패, 타락을 가져오는 로마 가톨릭의 근본 교리를 비판하며 개혁을 촉구했다. 루터가 의도한 것처럼 성서에 근거하여 토론하고 비판하고 개선했다면 평화롭게 문제가 해결되고 큰 발전을 할 수 있었을 것이다. 루터의 종교개혁은 사회개혁, 정치개혁 등으로 이어졌고, 그럴 수밖에 없는 것이 그리스도의 복음, 종교개혁적 신앙이었지만, 평화롭게, 그리스도인들답게 문제를 해결하지 못했다. 박해, 파문, 살인, 학살, 전쟁 등으로 이어졌다. 여러 동기에서, 반드시 신앙적이지만은 않은, 명분은 교회, 국가, 하나님 등을 내세우지만, 실제로는 이기적, 경제적, 정치적 동기 등에서 루터의 개혁 주장에 대해 찬성하고 반대하는 사람들이 적지 않았다. 루터는 어느쪽도 옳지 않다고 보았고, 어느 인간이나 집단, 권력이나 힘에 의지하지 않았다. 루터에게는 하나님만 의지하는 것이 "가장 중요한 것"이었다.

"이 모든 일 가운데서 첫째 가고 가장 중요한 것은, 비록 세상의 모든 권력이 다 우리의 것이라고 할지라도, 거대한 힘이나 인간의 이성을 믿고 일을 시작하지 않도록 아주 조심하는 것이다. 왜냐하면, 하나님께서는 우리 자신의 능력이나 이성을 믿고 선행을 시작하는 것을 용인하실 수 없고, 또 용인하시지도 않을 것이기 때문이다. 하나님께서는 이러한 행위들을 사정없이 짓밟아 버리신다."35)

이것은 성서에서 보듯이 명확하다. 시편 33편[16절]에 "많은 군대가 왕을 돕는 것이 아니고, 힘이 세다고 해서 용사가 구원받는 것이 아니다."라고 기록되어 있는 것과 같다. "그들은 하나님을 의지하기보다는 그들 자신의 힘을 더 의지했을 것"이기 때문에, "그들은 쓰러져야 했다."36) 루터는 황제 칼 5세를 상대하는 것은 인간이 아니라 '지옥의 왕들'을 상대하고 있는 것임을 유의해야 한다고 한다.

"이 문제에서 우리는 인간들을 상대하고 있는 것이 아니고 지옥의 왕들을 상대하고 있는 것임을 우리는 알아야 한다. 이 [지옥의] 왕들은 전쟁과 유혈로 세상을 채울 수는 있으나, 전쟁과 유혈이 그들을 이길 수는 없다. 우리는 육적인 힘을 신뢰하지 말고 겸손히 하나님을 신뢰함으로써 이 일을 행해야 한다...우리는 하나님을 두려워하는 가운데 지혜있게 행하자! 만일 우리가 하나님을 두려워하며 겸손히 행하지 않으면, 힘을 쓰면 쓸수록 우리의 파멸이 더 커질 것이다."37)

그러나 "세상의 모든 권력"과 "육적인 힘"을 가진 교황과 황제는 루터를 파문하고 박해하고 죽이고자 했다. 1521년 1월 3일 로마 교황은 하나님의 이름으로 루터를 파문했다. 같은 해 4월 루터는 보름스 제국의회에서 황제와 교황의 철회 요구를 거부했다. 5월 8일 황제는 제국 추방령을 선포했다. 루터를 "완고한 이단자...얀 후스보다도 열 배나 더 사악한자, 모든 교회와 세속적인 질서를

34) 김덕영, 『루터와 종교개혁: 근대와 그 시원에 대한 신학과 사회학』(길, 2017), 165~166.
35) LW 44, 125. WA 6, 405. 『루터 선집』9, 139.
36) LW 44, 125. WA 6, 405~406.『루터 선집』9, 139~40.
37) LW 44, 125~126. WA 6, 406.『루터 선집』9, 140.

파괴하는 자, 소란과 분열 그리고 전쟁과 살인의 원흉으로 낙인"찍고 국외 추방 등을 칙령으로 선포했다. 아무도 루터에게 음식이나 숙소를 제공해서는 안 되고, 루터는 체포하여 황제에게 보내야 했다. 루터의 저서를 읽는 자나 판매하는 자는 처벌된다. 루터의 저서에 포함된 "독" 때문에 루터의 저서들은 모든 사람들의 기억에서 지워져야 한다는 것이었다.[38]

루터의 저서들은 압수되고 불태워졌다. 루터는 핍박받고 프로테스탄트들을 위시해 많은 사람들이 피를 흘렸다. 그러나 루터도 루터의 저서도 지워지지 않았다. 루터의 종교개혁은 사회개혁, 정치개혁 등으로 퍼져나갔다. 루터가 주장한 복음은 성장하고 전파되며 영적 열매를 맺었다. 이것을 루터는 하나님의 역사로 이해했다. 1525년 독일에 농민 소요, 봉기, 전쟁이 일어났을 때 농민들의 호소에 답한 루터가 강조한 것도 동일한 것이었다.

"교황과 황제가 나를 반대했고 나에게 격노했었다...나는 결코 칼을 들지 않았고, 복수를 바라지도 않았다. 나는 음모도 반란도 시작하지 않았고, 오히려 내가 할 수 있는 한, 세상의 통치자들이 나와 나의 복음을 핍박한 자들일지라도, 그들의 권력과 명예를 보존하도록 그들을 도왔다. 나는 이 일을 하나님께 맡기고 항상 자신 있게 그의 손에 의지하기만 하였다. 하나님께서 교황과 모든 폭군들에도 불구하고 나의 목숨을 유지하도록 하셨을 뿐 아니라 - 그리고 이것은 나 자신도 고백해야 하는 것과 같이, 많은 사람들이 참으로 위대한 기적이라고 생각하고 있는데 - 나의 복음까지도 성장하고 퍼져 나가도록 하신 것은 바로 그것 때문이다."[39]

루터는 "하나님께 맡기고...그의 손에 의지하기만" 했는데 하나님께서 "복음까지도 성장하고 퍼져 나가도록" "위대한 기적"을 이루셨다는 것이다. 농민들의 문제도 칼, 권력, 음모, 반란으로 해결하려 하지 말고, 즉 세상의 권력이나 "육적인 힘"을 의지하지 말고 "겸손히 하나님을 신뢰함으로써 이 일을 행해야 한다"는 것이다. "만일 우리가 하나님을 두려워하며 겸손히 행하지 않으면, 힘을 쓰면 쓸수록 우리의 파멸이 더 커질 것"이라는 경고는 1517년이나 1521년이나 1525년이나 언제나 유효하다는 것이 루터의 일관된 주장이었다.

6. 개혁자 루터의 「95개 논제」[40]

루터의 면죄부 관련 「95개 논제」(또는 「95개조 반박문」)는 종교개혁을 일으키고 정치와 사회를 개혁하여 유럽뿐만 아니라 세계의 역사에 절대적 영향을 미쳤다. 루터 개인의 인생의 방향도 바꾸어 놓았다. 수도사와 교수로서 평이한 삶을 살 수도 있었지만, 파문 받고 박해 받고 살해 위협을 받게 되는 그리스도인의 길, 종교 개혁자의 길로 들어섰다. 아무도 예상하지 못했지만, 루터의 신앙, 복음의 재발견은 개인 구원에 그치고 교회 안에만 머무르지 않고 개혁으로 연결되고 있었다. 그리스도에 대한 믿음은 교회, 정치, 사회 등 인간 실존의 모든 영역에 "빛과 소금"의 역할을 하게 된 것이다.

면죄부는 로마 가톨릭의 지배 하에서 이미 오래 전부터 다양한 명목으로 판매되고 있었다. 로마

---

38) 루돌프 마우 지음, 권진호 옮김, 『복음주의 운동과 초기 개혁(1521~1532)』, 『KGE 교회사 전집』 II-5(호서대학교 출판부, 2015), 56.
39) LW 46, 31. WA 18, 313.
40) LW 31, 17~33. WA 1, 233~8.

가톨릭 교회는 “면죄 이해에 대한 구속력 있는 신학적 해명 없이 ‘거룩한 거래’를 계속 발전시켰고 탁월한 돈벌이 수단을 개발”하고 있었다.[41] 당시 20대의 젊은 알브레히트(Albrecht von Brandenburg, 1490~1545)는 이미 막데부르크(Magdeburg)의 대주교이면서 할버슈타트(Halberstadt)의 주교였지만, 겸하여 마인쯔(Mainz)의 대주교와 독일의 수석대주교까지 되고자 하였을 때, 교황 레오 10세는 마인쯔의 대주교직 임명 대가로 14,000굴덴[42], 교회법상에 금지된 겸직을 허용하는 대가로 10,000굴덴을 즉각 지불할 것을 요구하였다. 교황은 푸거 가(家)(die Fugger)로부터 알브레히트가 대출을 받아 지불하도록 중개한 뒤, 알브레히트의 영지에서 면죄부 판매를 허락하였다. 푸거가의 대리인이 테첼(Johann Tetzel, 1465경~1519)과 같은 면죄부 판매 설교가와 함께 면죄부를 팔아, 매일 면죄부 판매액의 절반은 대출 이자와 원금 상환에 사용하고, 절반은 성 베드로 성당 건립자금 명목으로 로마로 보내도록 교황은 조치하였다.[43]

이러한 로마 가톨릭 교회의 부패와 교황의 성직 매매, 정치-종교-경제의 유착(또는 정치 권력, 종교 권력, 자본 권력의 야합)의 내막을 루터는 알지 못했지만, 루터는 면죄부를 비판해 왔다. 「95개 논제」 게시 1년 전인 1516년 10월 31일 설교에서 면죄부를 비판했고 1517년 2월 24일 설교에서도 비판은 이어지고 있었다. 그러나 면죄부는 계속 팔리고 있었다. ‘현명한 자’ 프리드리히 선제후의 영내에서 면죄부 판매가 금지되자 비텐베르크 교구민들은 접경지역까지 가서 면죄부를 사 오고 있었다. 도미니크회 신부 테첼은 하나님의 은총을 ‘동전’과 바꾸는 설교로 “거룩한 상품”을 판매하고 있었다.

“교회에 세워진 교황의 문장(紋章)을 지닌 붉은 면죄 십자가는 그리스도의 십자가만큼 능력이 있다. 한 사람이 연옥에 있는 영혼을 위해서 돈 궤에 돈을 넣는다면, 동전이 바닥에 떨어져 짤랑거리는 순간, 영혼은 연옥으로부터 천국으로 들어갈 것이다. 면죄의 은총은 인간이 하나님과 화해하게 되는 은총이다.”[44]

면죄부 판매를 위한 교황의 십자가가 그리스도의 십자가 능력으로 연결되고, 면죄부의 ‘은총’이 하나님의 은총이 되었다는 도미니크회 신부의 설교였다. 면죄부의 ‘능력’과 ‘완전한 면죄’에 대한 설교도 퍼졌다.

“여러분은 이제 면죄부를 얻을 수 있으니, 그것의 능력을 통해 여러분은 살아 있을 때나 임종의 시간에 그리고 예측하지 못한 경우에, 여러분이 원할 때마다, 죄에 대한 형벌의 완전한 면죄를 얻게 된다.”[45]

---

41) 요아힘 로게 지음, 황정욱 옮김, 『종교개혁 초기: 청년 루터(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 『KGE 교회사 전집』 II-3, 4(호서대학교 출판부, 2015), 222.

42) 당시 저명한 교수의 약 50년 월급에 해당하는 돈.

43) Heinrich Lutz, *Reformation und Gegenreformation*(München: R. Oldenbourg, 1991), 3 Aufl., 24. Horst Rabe, *Deutsche Geschichte 1500~1600: Das Jahrhundert der Glaubensspaltung*(München: C. H. Beck, 1991), 212~213. 롤란드 베인톤 지음, 이길상 옮김, 『기독교의 역사』(크리스챤 다이제스트, 1997), 303. 장문강, “마르틴 루터—종교개혁자의 정치사상”, 강정인 외 엮음, 『서양 근대 정치사상사』(책세상, 2007), 108~109. 요아힘 로게 지음, 황정욱 옮김, 『종교개혁 초기: 청년 루터(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 『KGE 교회사 전집』 II-3, 4(호서대학교 출판부, 2015), 223.

44) WA 51, 538, 23ff. 요아힘 로게 지음, 황정욱 옮김, 『종교개혁 초기: 청년 루터(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 224 재인용.

45) H. Junghans(Hrsg.), *Die Reformation in Augenzeugenberichten*, Duesseldorf 1967, 44; W. Koehler, *Dokumente zum Ablassstreit von 1517*, 125f. 요아힘 로게 지음, 황정욱 옮김, 『종교개혁 초기 : 청년 루터

루터가 입수한 대주교의「면죄부 지침(Instructio summaria)」은 "상상도 할 수 없는 방식"으로 하나님의 은혜(은총)를 돈과 연결시키며,[46] "면죄부의 능력을 설교자들과 고해 신부는 부지런히 강조해야 하고, 신자들이 지체하지 말고 면죄부를 구입하도록 설득해야 한다."고 독려하고 있었다.[47]

1517년 10월 31일, 루터는 토론을 하기 위해「95개 논제」를 비텐베르크 성(城) 교회의 문에 게시하고, 마인쯔의 대주교 알브레히트에게도 공개토론 초대 서신과 함께「95개 논제」를 보냈다. 지역 관할 주교인 브란덴부르트의 히에로니무스 슐쩨(Hieronymus Schulze)에게도「95개 논제」를 보냈다.[48] 루터는 대주교에게 "온갖 헌신의 표현을 통해" 서신을 썼지만 대주교는 대답하지 않았다.[49] 알브레히트는 교황 레오 10세(재위 1513~1521)에게 논제를 보냈다.

"1(1).[50] 우리의 주님이며 스승이신 예수 그리스도께서 '회개하라'(「마태복음」 4장 17절)고 말씀하신 것 등은, 신자의 삶 전체가 회개여야 한다는 것을 뜻하신 것이다."

[Matth. 4, 17.] "1 Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo 'Penitentiam agite &c.' omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit."[51]

루터의「95개 논제」는 "주님이며 스승"(Dominus et magister)이신 "우리 예수 그리스도"(noster Iesus Christus)의 말씀인 마태복음 4장 17절로부터 시작한다. 예수만이 우리의 그리스도이시며, 오직 그리스도만 "우리의 주님이고 스승"이라는 '오직 그리스도'(sola Christus)의 원칙이 명시되고 있다. 예수 그리스도를 "주님이며 스승"으로 모시는 사람이라면 인간의 주장이나 전통이나 교회법 등이 아닌 하나님의 말씀인 성서에 근거해 토론하자는 '오직 성서'(sola scriptura)의 원칙이 적용되고 있다. 예수가 공적인 생애를 시작하면서 하신 첫 말씀인 "회개하라"에 대한 논의가 토론의 첫 출발이었다.

루터는 면죄부 판매자의 주장을 비판하며, 면죄부 판매 관련 교황의 행동을 비판한다. 성서와 로마 가톨릭의 주장 등에 대한 지식이 필요한 논제도 있지만 상식과 이성으로 어렵지 않게 판단할 수 있는 논제도 있었다.

"27(2). [면죄부] 궤에 돈 떨어지는 소리가 나자마자 영혼은 연옥 밖으로 튀어오른다고 말하는 자들은 [하나님의 교리가 아닌] 인간의 교리를 전파하고 있는 것이다."[52]

(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 224 재인용.

46) 요아힘 로게 지음, 황정욱 옮김,『종교개혁 초기 : 청년 루터(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 223.

47) W. Koehler, *Dokumente zum Ablassstreit*, Tuebingen/Leipzig 1902, 115f; 요아힘 로게 지음, 황정욱 옮김,『종교개혁 초기: 청년 루터(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 222 재인용.

48)『종교개혁 초기: 청년 루터(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 225. 1517년 10월 31일「95개 논제」게시에 대해 이의를 제기하는 가톨릭 학자에 대한 간단한 반론은 Loewenich 1986, 116 참조.

49)『종교개혁 초기: 청년 루터(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 225~226.

50) 관례적으로「95개 논제」에 1~95의 논제 번호를 붙이고 있으나, 루터가 게시한 라틴어 원문(WA)의 논제 번호는 1~25, 1~25, 1~25, 1~20으로 되어 있다. 이 글에서는 관례상 번호를 LW에서 쓰고 WA의 번호는 괄호 안에 기재한다.

51) LW 31, 25. WA 1, 233.

52) LW 31, 27~28. WA 1, 234. 장문강, "마르틴 루터—종교개혁자의 정치사상", 강정인 외 엮음,『서양 근대

“82(7). 교황이 베드로 성당을 건축하기 위한 거룩하지 못한 돈 때문에, 즉 가장 하찮은 이유 때문에 수많은 영혼들을 연옥에서 구해낸다면, 왜 교황은 가장 거룩한 사랑과 [연옥에서 구해져야 하는] 영혼들의 가장 긴박한 필요 때문에, 즉 가장 중요한 이유 때문에 영혼들을 모두 연옥에서 구해내지는 않는가?”

”86(11). 오늘날 교황은 세상에서 제일 부자인 크라수스보다 훨씬 더 부자인데, 왜 교황은 가난한 신자들의 돈이 아니라 자신의 돈으로 베드로 성당조차 짓지 않는가?“[53]

루터가 「95개 논제」를 대중도 읽을 수 있는 독일어가 아니라 식자(識者)들의 언어인 라틴어로 써서 게시하였다는 사실, 비텐베르크 성(城) 교회의 대문은 대학의 게시판 역할을 했다는 사실은 루터가 면죄부 판매에 대한 “학문적 토론만을 목적으로 했음”을 뜻한다. 루터가 “결코 테첼[테첼]을 공개적으로 비판할 의사가 없었다고 하는 사실”을 주목해야 한다.[54] 루터가 원하는 것은 면죄부 관련 학문적 토론과 문제의 해결이었기에 논제를 게시하고 알브레히트 대주교와 슐쩨 주교에게 「95개 논제」를 송부했던 것이다. 그러나 학문적 토론은 거부되었고 사태는 아무도 예상하지 못한 방향으로 전개되었다.

누군가 루터의 「95개 논제」를 독일어로 번역하여 출판했다. 전 독일로, 전 유럽으로 루터의 「95개 논제」가 퍼져나갔고 많은 사람들이 동조하고 지지했다. 루터는 이름 없는 수도사에서 “일약 유명인사”가 되었다.[55] 반면, 도미니크회 신부 요한 테첼과 연대한 도미니크회 형제들은 루터를 이단자라고 비난하는 설교를 했고, 교황청에 루터를 이단 혐의로 고발하기로 결정하였다. “루터는 3주 안에 화형을 당할 것”이라는 말이 퍼져 나갔다. 이단자 박해의 전통이 깊은 도미니크회 이단 심판관의 활동과 연결되어 있으므로 가볍게 여길 수 없는 “경고와 위협”이었다.[56]

7. 개혁자 루터의 ‘그리스도인’

루터는 교황의 파문을 받고 “이단”이라는 비난과 목숨의 위협을 받았지만, 항상 하나님께 기도하고 “하나님의 말씀”인 성서를 읽고 연구하는 가운데 로마 가톨릭의 신학적 공격과 다양한 박해를 견디어냈다. 이 과정에서 루터는 로마 가톨릭의 더 본질적인 문제들을 파악하게 되었고, 결국 로마 가톨릭 교회는 성서가 말하는 올바른 의미의 교회가 아니며, 교황은 적그리스도라는 인식에 이르게 되었다. 1520년에는 일반적으로 루터 종교개혁의 3대 문서라고 일컬어지는 『그리스도교계의 개선에 관하여 독일 그리스도인 귀족들에게』, 『교회의 바빌론 포로』, 『그리스도인의 자유』[57]등이 발행되고, 이른바 루터의 복음 또는 종교개혁의 3대 명제인, “믿음만으로 구원받는다”(“믿음만,

---

정치사상사』(책세상, 2007), 109~110.

53) LW 31, 32~33. WA 1, 237. “마르틴 루터—종교개혁자의 정치사상”, 110.

54) 에드워드 맥널 번즈 외 지음, 박상익 옮김, 『서양문명의 역사』Ⅱ. (소나무, 1994), 568.

55) *Ibid.*

56) 요아힘 로게 지음, 황정욱 옮김, 『종교개혁 초기: 청년 루터(1483~1521), 청년 츠빙글리(1484~1523)』, 235.

57) 『그리스도교계의 개선에 관하여 독일 귀족들에게』(An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520. WA 6, 404~69. LW 44, 115~217), 『교회의 바빌론 포로』(Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, 1520. WA 6, 497~573. LW 3~126), 『그리스도인의 자유』(Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520. WA 7, 1~38, 42~73. LW 31, 327~77).

sola fide"), "하나님의 말씀인 성서가 최고의 기준이다"("성서만, sola scriptura"), "모든 신자들이 다 하나님의 제사장(또는 사제)이다"(만인제사장주의 또는 만인사제주의)가 확고하게 되었다. 여기서는 개혁자 루터가 성서에 기반하여 파악한 '그리스도인'을『그리스도인의 자유』에서 고찰한다.

1) 주이며 종인 '그리스도인'

"그리스도인은 만물에 대한 자유로운 주이며, 누구에게도 예속되지 않는다.
그리스도인은 만물에 예속된 종이며, 누구에게나 예속되어 있다."[58]

루터는 서로 모순인 것처럼 보이는 두 명제로 '그리스도인'(Christenmensch)을 정의하고 있다. 루터는 "충돌하는 것처럼 보일지라도 짝을 이루고 있을 때 우리에게 훌륭한 교훈을 줄 수 있다"면서 그 근거를 바울의 고린도전서 9장과 로마서 13장에서 인용하고 있다. "나는 누구에게도 얽매이지 않은 자유로운 몸이지만, 많은 사람을 얻으려고, 스스로 모든 사람의 종이 되었습니다."[59] "서로 사랑하는 것 외에는, 아무에게도 빚을 지지 마십시오."[60] 이어 갈라디아서 4장[61]을 원용하면서, "사랑은 본성적으로 섬기며, 사랑하는 것에 순종한다. 그러므로 그리스도는 만물의 주일지라도 여자에게서, 또한 율법 아래 태어났으니, 자유인인 동시에 종이며, 신의 형상과 종의 형상 속에 있다."고 설명하고 있다. 이것을 이해하기 위해서는 "인간은 두 가지 본성, 즉 영적 본성과 육적 본성으로 이루어졌다"는 것을 알아야 한다.[62]

"영혼이라 불리는 영적 본성에서 인간은 영적이고 내적인, 새로운 인간이라 불리며, 살이라 불리는 육적 본성으로는 육적이고 외적인, 낡은 인간이라 불린다...
우선 내적 인간이 어떤 근거에서 의롭고 자유로운 참 그리스도인, 즉 영적으로 새로운 내적 인간이 되는지를 파악하자. 또한 어떤 외적 사물도 어떤 이름으로 판단되든 간에 그리스도인의 불의와 부자유뿐만 아니라 자유와 의를 선사함에 아무런 의미를 가지지 못한다는 것은 확실하다...

그러므로 육신이 성직자들처럼 거룩한 의복으로 치장하든 또는 거룩한 장소에 있든 또는 거룩한 일에 몰두하든 또는 기도하고 단식하고 어떤 음식을 억제하고 육신을 통해 육신 안에서 이루어질 수 있는 온갖 행위를 행할지라도 영혼에는 아무런 도움이 되지 않는다...
반대로 육신이 거룩하지 못한 의복을 입고 거룩하지 못한 장소에 있고 함부로 먹고 마시고 입으로 기도하지 않고 위에서 언급한 바 위선자들이 행할 수 있는 모든 일들을 간과할지라도 영혼에는 아무런 해를 끼치지 않는다."[63]

---

58) 마르틴 루터 지음, 황정욱 옮김,『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』(길, 2017), 308.
59) 고린도전서 9:19, [표준새번역 개정판(2001)]. 이하 동일.
60) 로마서 13:8.
61) "그러나 기한이 찼을 때에, 하나님께서는 자기 아들을 보내셔서, 여자에게서 나게 하시고, 또한 율법 아래에 놓이게 하셨습니다."(갈라디아서 4:4)
62)『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 308.
63)『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 308~309.

“모든 것을 제쳐두자. 사변과 명상 그리고 영혼의 노력을 통해 행할 수 있는 어떠한 것도 아무런 유익이 없다. 그리스도인의 삶, 의, 자유를 위해 단 한 가지만 필요하다. 그것은 신의 거룩한 말씀, 그리스도의 복음이다. 이것은 그리스도가 「요한복음」 11장에서 말한 것과 같다. ‘나는 생명이요 부활이니 나를 믿는 자는 영원히 살 것이니라.’ 또한 「요한복음」 8장에서 ‘아들이 너희를 자유롭게 한다면 너희는 진실로 자유로울 것이니라’, 「마태복음」 4장에서 ‘인간은 빵만으로 사는 것이 아니라 신의 입에서 나온 모든 말씀으로 사느니라’라고 말한 바와 같다. 따라서 우리는 영혼이 신의 말씀 외에 다른 것 없이도 살 수 있으며, 신의 말씀이 없이는 어떤 것도 영혼에 도움이 되지 못한다는 것을 확신해야 한다.”64)

“그리스도는 신의 말씀을 선포하는 것 이외에 다른 직무를 위해 온 것이 아니었다. 또한 사도들과 주교들, 사제들과 모든 성직 신분은 오직 말씀 사역을 위해 부름 받았고 세워졌다.”65)

2) 왕인 ‘그리스도인’

“그리스도를 믿는 우리 모두는 그리스도 안에서 사제와 왕이다. 이것은 「베드로 전서」 2장에서 다음과 같이 말한 것과 같다. ‘여러분은 선택된 족속, 획득된 백성, 왕적 사제, 사제적 왕이다. 이것은 여러분을 어둠에서 불러내어 그의 놀라운 빛으로 인도하신 분의 능력을 여러분이 선포하게 하려는 것이다.’
이 두 가지 권세는 다음과 같다. 첫째, 왕직에 대해 모든 그리스도인은 믿음을 통해 만물 위에 존귀하게 됨으로써 영적 권세를 통해 모든 사람의 주가 되었다. 그러므로 어떤 것도 그에게 아무런 해를 끼칠 수 없게 되었고, 만물이 그에게 예속되어 그의 안녕을 위해 도움을 주어야 한다. 이것은 바울이 「로마서」 8장에서 다음과 같이 말한 것과 같다. ’선택받은 자들에게는 모든 일이 협력하여 선을 이루어야 한다.‘ 또한 「고린도 전서」 3장에서는 ’삶이나 죽음이나, 현재의 일이나 장래의 일이나, 모든 것이 다 여러분의 것이다‘라고 말했다. 이것은 그리스도인이 만물 위에 세워짐으로써 육신적으로 소유하거나 사용할 능력이 있다는 것이 아니다. (일부 성직자는 이런 것에 광분하고 있다. 이것은 지상의 왕, 제후, 인간의 일이다.) 우리는 삶의 경험에서 우리 자신이 다른 사람에게 예속되어 많은 고난을 받고 죽는 것을 보기 때문이다. 오히려 처음 태어난 머리 그리스도와 모든 그의 거룩한 형제들에게서 보는 것처럼 각 사람이 그리스도인다울수록 더 많은 악과 고난, 죽음에 굴복한다.”66)[밑줄 : 인용자]

3) 영원한 사제인 ’그리스도인‘

“우리는 만물의 자유로운 왕일 뿐만 아니라 영원한 사제이니, 왕보다 훨씬 탁월하고 사제직으로 말미암아 신 앞에 나와 다른 자들을 위해 기도하고 우리 서로에게 신에 대한 일을 가르칠 자격이 있기 때문이다. 이것은 믿지 않는 사람에게 결코 양보할 수 없는 사제의 직무이기 때문이다. 그러므로 우리가 그리스도를 믿는다면 그가 우리를 획득함으로써 우리가 그의 형제, 공동 상속자, 공동

64) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 309~310.
65) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 321~322.
66) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 311.

왕이 되는 것처럼 또한 공동 사제가 됨으로써 확신을 가지고 믿음의 영을 토하여 신 앞에 감히 나와 '아바 아버지'라고 외칠 수 있고 서로서로 기도하고, 사제들의 가시적·육신적 직무에서 볼 수 있는 모든 일을 할 수 있다."67)[밑줄 : 인용자]

"누가 그리스도인의 드높은 권세를 이해할 수 있겠는가? 그는 그의 왕적 권세를 통해 만물과 죽음, 생명, 죄 등을 다스린다. 사제적 영광을 통해 신 곁에서 모든 것을 할 수 있으니, 신은 그가 기도하고 바라는 것을 행하기 때문이다. 이것은 다음과 같이 기록된 바와 같다. '하나님은 자신을 경외하는 자의 뜻을 행하며 그의 기도를 들어주고 그들을 구원한다.' 그는 행위를 통해서가 아니라 오직 믿음을 통해서만 이 영광에 도달한다.
여기서 누구든지 명백하게 볼 수 있는 사실은 그리스도인은 모든 사물로부터, 모든 사물 위에서 자유로운 인간이며 의롭고 안녕을 얻기 위해 어떤 행위도 필요로 하지 않고, 오직 믿음이 그에게 모든 것을 넘치도록 가져다준다는 것이다."68)

"여기서 당신은 물을 것이다. '교회 안에 모든 사람이 사제라면 우리가 사제라고 말하는 자들이 평신도와 어떤 이름으로 구별되는가?' 내 답변은 이것이다. 지금 몹쓸 관행으로 교회인이라고 불리는 자들을 나머지 그리스도인으로부터 구별해 작은 무리로 옮겨놓음으로써 '사제'와 '성직자' '영적인 자' '교회인'이라는 어휘에 불의가 가해졌다. 성서는 가르침을 받았거나 성별된 자를 '일꾼'(minister), '종'(servus), '관리자'(oeconomos)라고 부른 것 외에는 다른 차이를 두지 않는다. 그들은 지금 교황, 주교, 주라고 우쭐대지만 말씀 사역을 통해 그리스도 신앙과 믿는 자의 자유를 가르치기 위해 다른 그리스도인을 섬겨야 한다. 우리가 모두 똑같이 사제라는 것이 사실일지라도 봉사하고 가르칠 수 없으며, 우리가 할 수 있다고 하더라도 모든 사람이 공적으로 봉사하고 가르칠 필요는 없다. 바울은 「고린도 전서」 4장에서 이렇게 말한다. '사람들이 우리를 그리스도의 종이요 신적 신비의 관리인처럼 간주하기를 바란다.'"69)

4) 믿음과 사랑의 '그리스도인'

"그러므로 이 두 가지 말이 참되다. '선한 행위가 선한 인간을 만들지 않는다. 오히려 선한 인간이 선한 행위를 한다. 악한 행위는 악한 인간을 만들지 않는다. 오히려 악한 인간이 악한 행위를 한다.' 그러므로 언제나 모든 선한 행위 이전에 본성 내지 인격이 선해야 한다. 그러면 선한 행위가 선한 인격에서 뒤따라 나온다. 이것은 그리스도가 다음과 같이 말한 것과 같다. '악한 나무는 좋은 열매를 맺지 못하고, 선한 나무는 악한 열매를 맺지 못한다.'"70)

"그러므로 인간이 의롭거나 악하게 될 때 이것은 행위에서 시작되는 것이 아니라 믿음 또는 불신앙에서 시작된다. 이것은 지혜로운 사람이 다음과 같이 말한 것과 같다. '모든 죄의 시작은 신을

67) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 323.
68) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 323~324.
69) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 324.
70) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 330.

피하고 그를 신뢰하지 않는 것이다.' 또한 바울은 「히브리서」 11장에서 다음과 같이 말한다. '하나님께 나아가는 자는 믿어야 한다.' 그리스도도 같은 것을 다음과 같이 가르쳤다. '나무를 좋게 만들면 그 열매도 좋고, 나무를 나쁘게 만들면 그 열매도 나쁘다.' 이것은 마치 '좋은 열매를 맺으려는 자는 먼저 나무를 좋게 심어야 한다'라고 말하는 것과 같다. 그러므로 선행을 행하고자 하는 자는 행위가 아니라 믿음에서 시작해야 한다. 믿음이 인격을 선하게 만든다. 믿음이 아니고는 아무것도 인격을 선하게 만들지 못하고, 불신앙이 아니고는 어느 것도 인격을 악하게 만들지 못하기 때문이다."[71]

"그러므로 그리스도인은 자기 자신 안에서 사는 것이 아니라 그리스도와 자기 이웃 안에 살며, 그러나 믿음을 통해 그리스도 안에, 사랑을 통해 이웃 가운데 있는 것은 그리스도교적이 아니라(aut Christianum non esse, in Christo per fidem)는 결론을 내린다. 즉 믿음을 통해 자신을 넘어 신에게로 올라가며, 다시 사랑을 통해 자신을 지나 이웃에게로 내려오며, 그럼에도 언제나 신과 신의 사랑 안에 머문다. 이것은 그리스도가 「요한복음」 1장에서 말한 것과 같다. '너희는 하늘이 열리고 천사들이 인자 위에서 오르락내리락하는 것을 보게 되리라.'
이상이 당신이 보는 것처럼 우리 마음을 모든 죄와 율법, 계명으로부터 해방하는 영적이고 참된 자유에 대한 말이다 바울이 「디모데 전서」 1장에서 '율법은 의인을 위해 제정된 것이 아니'라고 말한 것처럼 이 자유는 하늘이 땅을 능가하듯 모든 다른 자유를 능가한다. 그리스도는 우리로 하여금 이 자유를 이해하고 지키게 만든다. 아멘."[72]

8. 루터의 통치자 비판

1) 교황과 황제 비판

1517년 루터가「95개 논제」로 교권의 대표자로 여겨진 교황의 면죄부 판매를 비판한 것은 이미 화형감이었다. 후스 등 루터 이전의 개혁자 내지 로마 가톨릭 비판자들의 운명이었다. 여러 이유로 교황은 1521년 1월 3일에 루터를 파문했다. 루터의 비판이든 개혁이든 무위로 돌아가고 이제 처형만 남은 셈이었다. 그러나 세속권의 대표자라 할 수 있는 신성로마제국 황제 칼 5세는 3월 6일자로 루터를 "그대로부터 나온 가르침과 서적에 관해서 그대를 심문하기 위해서" 보름스 제국의회로 소환했다.[73] 교황 대사의 반대가 있었지만 황제는 루터로부터 철회 선언을 받아내거나 아니면 제국법으로 이단 정죄를 하고자 하였다. 후스의 예를 들며 루터가 보름스로 가는 것을 만류한 사람들이 적지 않았다. 루터는 황제의 소환장으로 황제와 제국 앞에서 자신의 종교개혁적 주장을 펼 수 있을 것으로 기대했고, 보름스에 "벽돌이 있는 만큼 그렇게 많은 악마들이 그곳에 있을지라도" 가고자 했다.[74] 중도에 황제가 이미 3월 10일자로 루터의 서적을 압수할 것 등을 명령했다는 것을 알았지만,[75] 루터는 "그리스도는 살아계시며 우리는 지옥의 모든 문과 공중의 권세들의 의도에

71) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 331~332.
72) 『독일 민족의 그리스도인 귀족에게 고함/교회의 바빌론 포로에 대한 마르틴 루터의 서주/그리스도인의 자유에 대한 논설』, 344.
73) WA 2, 480. 토마스 카우프만 지음, 황정욱 옮김,『종교개혁의 역사』(길, 2017), 283 재인용.
74) *D. Matin Luthers saemtliche Schriften*, hg. v. J. G. Walch, 2. Auf., 15, 1828. 루돌프 마우 지음, 권진호 옮김, 『복음주의 운동과 초기 개혁(1521~1532)』,『KGE 교회사 전집』II-5(호서대학교 출판부, 2015), 45 재인용.
75) 『종교개혁의 역사』, 283.

거슬러 보름스로 들어갈 것"이라고 선언하고 보름스로 갔다.[76]

1521년 4월 17일 루터가 제국의회에 섰을 때, 교황대사 알레안더 등은, 루터는 "이미 알려진 이단"이므로 '심문'이 필요 없고 '철회'만 남았다고 합의한 상태였다. 황제의 대변인 에크(Johann von Eck)는 두 가지 질문에 답만 하도록 요구했다. 첫째, 진열해 놓은 루터의 저술들을 루터 자신의 것으로 인정하는지. 둘째, 자신의 저술들을 철회할 용의가 있는지. 루터가 생각한 질문과 심문 대신에 이단파문의 절차를 밟고 있는 것이며 단지 철회 요구를 받고 있는 것이다. 첫째 질문에 루터는 그렇다고 대답했고, 두 번째 질문에 답하기 위해서는 생각할 시간을 달라고 했다.[77]

1521년 4월 18일 두 번째 심문에서 루터는 "그리스도인의 대담함과 단호함"으로 준비해 온 말로 대답했다. 자신의 저술을 세 가지로 분류하여 철회 관련 답변을 끝냈을 때, 황제의 대변인은 루터를 비난하며 철회 여부를 묻는 질문에 명확히 대답하라고 요구했다.[78] 루터는 명확히 대답했다.

"나의 양심은 하나님의 말씀에 사로잡혀 있기 때문에, 나의 글에 대해 성서와 명확한 이성으로써 유죄임을 입증하지 않는 한(나는 교황이나 공의회 자체의 권위를 믿지 않는다. 그들은 자주 잘못을 범하며, 서로 모순이라는 것은 명백하기 때문이다), 어떤 것도 철회할 수도 없고 철회하지도 않겠다. 양심에 어긋나는 행동을 하는 것은 옳지도 않고 안전하지도 않기 때문이다. 하나님 저를 도우소서, 아멘."[79]

2) 선제후 프리드리히 비판

교황의 파문과 황제의 추방령을 받은 루터를 보호한 것은 작센의 선제후 프리드리히였다. '현명한 사람' 프리드리히(Fridrich der Weise)로 불리는 선제후는 루터의 목숨을 쥐고 있는 셈이었다. 프리드리히는 루터를 직접 만난 적도 없으나 루터에 대한 정치적, 재정적 지원을 아끼지 않았다. 그러나 루터는 선제후에게 아부를 하지도 않았고 명령을 거역했을 뿐만 아니라 비판까지 했다. 루터는 선제후의 성물(聖物) 사업을 비판했다. 흑사병이 창궐할 때 선제후는 루터가 피신하도록 했지만 루터는 남아 환자들을 돌봤다. 보름스 제국의회 이후 루터가 바르트부르크 성에서 은신 중에 비텐베르크에 소요가 일어났을 때, 프리드리히는 루터의 적대자 게오르크 공작(Georg der Bärtige, Herzog von Sachsen)의 위협 때문에 루터가 비텐베르크로 오는 것을 만류했지만, 루터는 게오르크 공작 영지를 경유해 비텐베르크로 가면서 선제후에게 편지를 보냈다.

"저는 이것을, 제가 선제후의 보호보다 훨씬 더 높은 보호 아래 비텐베르크로 가려한다는 것을 선제후 전하께서 아시게 하기 위해 썼습니다. 저는 선제후 전하의 보호를 요청할 생각이 없습니다. 저는 선제후 전하께서 저를 보호하실 수 있는 것보다 제가 선제후 전하를 더 보호할 것이라고 진실로 생각하고 있습니다...저는, 선제후 전하께서 아직 신앙에 아주 약하시다는 인상을 갖고 있기 때문에, 저는 결코 선제후 전하를 저를 보호하고 구해 주는 사람으로 간주할 수 없습니다."[80]

---

76) WA 7, 808~813. 루돌프 마우 지음, 권진호 옮김, 『복음주의 운동과 초기 개혁(1521~1532)』, 45 재인용.
77) 『복음주의 운동과 초기 개혁(1521~1532)』, 47~48.
78) 『복음주의 운동과 초기 개혁(1521~1532)』, 49~51.
79) WA 7, 838. Wrede Adolf ed., *Deutsche Reichstagsakten*, vol.2. (Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1896), 555. 『복음주의 운동과 초기 개혁(1521~1532)』, 51.
80) LW 48, 391.

"저는 이제 선제후 전하를 하나님의 은혜에 맡깁니다...만약 선제후 전하께서 믿으신다면, 하나님의 영광을 보실 것입니다. 그러나 전하께서 믿지 않으시기 때문에, 아직 보시지 못한 것입니다. 하나님께 사랑과 찬미를 영원히. 아멘."[81]

3) 농민전쟁 관련 통치자 비판

루터는 제후 등 통치자들의 착취가 농민 봉기와 전쟁의 원인이 되고 있다고 비판했다.

"[「농민 12개조」의] 다른 조항들은 사망세(death tax)[82]와 같은 경제적인 불의에 대해 항의하고 있다. 이러한 항의들도 또한 옳고 정당하다. 왜냐하면 통치자들이란 자기들의 이득과 이익을 위해 자기 신민들을 착취하기 위해서가 아니라 그들의 복지를 위해서 임명받은 것이기 때문이다. 통치자들이 몰수할 정도로 세율을 정하고 그들의 가죽을 벗길 정도로 세금을 징수한다면, 사람들은 오래 견딜 수가 없다.
농민의 밭에서 밀 줄기만큼 많은 금화가 열린다 한들, 통치자들이 오직 그만큼 더 많은 세금을 징수할 따름이고, 그 세금을 마치 하찮은 겨처럼 사치를 늘리는 데 쓰고, 농민의 돈을 통치자들의 옷, 음식, 마실 것과 건축물에 탕진한다면, 농민에게 좋을 것이 무엇이 있겠는가? 사치와 지나친 소비는 억제해서 가난한 사람도 자신을 위해 뭔가 지닐 수 있게 해야 하지 않겠는가?"[83]

『다른 농민폭도들에 대한 반대』 이후 루터에 대한 오해와 비방이 극심해졌을 때도 루터는 "최고의 심판주[하나님]"께서 제후들도 심판하실 것이라고 경고했다.

"만일 그들[제후들]이 그들의 권력을 남용하고 있다면,...그들은 자신의 댓가를 치룰 것이다. 왜냐하면, 제멋대로인 농민들을 처벌하기 위해서 제후들을 사용하고 계신 최고의 심판주[하나님]께서 제후들도 잊지 않으시고 계시며, 그들은 그분[하나님]을 피하지 못할 것이기 때문이다. 나의 책[『다른 농민폭도들에 대한 반대』]은 제후들이 받아 마땅한 벌에 대해서 말한 것이 아니라, 농민들이 받아 마땅한 벌과 어떻게 처벌받아야 하는가에 대해서 말한 것이다. 그것에 대해서 나는 아무도 속이지 않았다. 내가 그럴 시간과 기회가 있으면, 제후들도 공격할 것이다. 가르치는 것이 직책인 나에게는 제후도 농민과 똑같기 때문이다. 나는 이미 제후들에게 나의 인기가 별로 없게 하는 방식으로 그들을 충실히 섬겨 왔다. 그러나 그런 것은 상관 않는다. 나에게는, 성 요한이 말하는 것처럼 [마태복음 3:11], 그들 모두보다 큰 분이 계시다."[84]

"그들[제후들] 모두보다 큰 분" 하나님을 믿고 순종하는 루터는, 하나님께서 세속 통치자를 세우셨다는 성서의 말씀에 따라 "그들을 충실히 섬겨" 왔지만, 별로 "인기"가 있을 수 없었다. 하나님의 말씀을 "가르치는 것이 직책인" 루터에게는 제후든 농민이든 상관이 없다. 누구든 하나님의 뜻에 어긋나면 비판하고 공격할 것이며, "최고의 심판주"이신 하나님의 처벌을 경고할 것이다.

---

81) LW 48, 392~3.
82) 농민들이 11조에서 폐지를 주장한 세금. 소작인이 사망했을 때 영주에게 바치는 세금으로서, 관습에 따라 납부 방법이 결정되어 있었다. LW 46, 15.
83) LW 46, 22~23.
84) LW 46, 74~5.

9. 루터의 농민 비판과 평화 권고

1) 『다른 농민폭도들에 대한 반대』에서 루터가 농민들에 대해서 한 주장의 핵심은, 약탈과 살인을 하고 있는 농민들은, "하나님과 인간에 대항해서 세 가지 끔찍한 죄"[85]를 지었으므로, "영과 육이 죽어 마땅"하고[86], 따라서 "하나님의 진노를 행악자에게 집행하는 하나님의 종"[87]인 세속 통치자들의 제재를 받아야 한다는 것이다. 이러한 루터의 주장은 『평화 권고』에서 농민들을 비판하며 평화를 권고한 것과 연결된다.

"첫째, 그들[농민들]은 그리스도께서 '황제의 것은 황제에게 바쳐라'[누가복음 20:25] 하고 명령하신 바와 같이 그들의 통치자들에게 진실하고 성실하며, 순종하고 복종할 것을 맹세한 바 있다. 그리고 로마서 13장 [1절]도 '모든 사람은 세속 통치자들에게 복종하라'고 하고 있다. 이제 그들이 고의적으로 난폭하게 이 복종의 맹세를 깨뜨리고 자기의 통치자들에게 대항하고 있으므로, 신의 없고 맹세를 깨뜨렸으며 거짓말하고 거역하는 악당과 불한당이 대개 그런 것처럼, 육과 영을 상실했다. 성 바울은 로마서 13장 [2절]에서 통치자들에게 저항하는 자들은 심판을 자초하는 것이라고 말한 것은 그들에게 심판을 내린 것이다. 이 말씀은 조만간 농민들을 칠 것이다. 왜냐하면, 하나님께서는 사람들이 충성스럽고 의무를 이행하기를 원하시기 때문이다."[88]

당시 봉건제도 하에서는 모든 사람들이 이러한 충성과 복종의 맹세를 했으므로,[89] 루터는 통치자들에 대한 복종의 의무를 위반하고 약탈과 살인을 하고 있는 농민들을 비판한 것이다. 당시의 세속 정부인 통치자들에게 농민들과 같은 신민들이 복종해야 한다는 것은 루터의 두왕국론의 일관된 핵심 주장이었다. 이러한 두왕국론의 견해를 농민들에게 적용하여, 농민들이 통치자들에 대한 복종의 의무를 깨뜨려서는 안 되며, 그럴 경우 심판을 받을 것이라는 주장은 『평화 권고』에서 일관성 있게 주장되고 있다.

"여러분들이[농민들]이 하나님의 이름을 함부로 사용하고 치욕스럽게 하고 있다는 것을 증명하는 것은 쉬운 일이다. 하나님께서 진리가 아니시지 않는 한, 결국은 온갖 불행에 부딪히리라는 것도 전혀 의심의 여지가 없다. 왜냐하면, 여기 그리스도의 입을 통해서 말씀하신 '칼을 잡는 자는 모두 칼로 망할 것이다.'[마태복음 26:52]라는 하나님의 말씀이 있기 때문이다. 이것은 바로 어느 누구도 자기 자신의 폭력으로 권위를 침탈해서는 안 된다는 것을 의미하는 것이다. 오히려 바울은 '모든 사람은 세속 통치자들에게 두려움과 존경으로 복종하라'고 말하고 있다[로마서 13:1].[90]

루터는 『평화 권고』에서도 『다른 농민폭도들에 대한 반대』에서 근거로 제시한 바울의 로마서 13장과 십계명[91] 등을 근거로 농민들이 통치자들에 대한 복종의 의무가 있음에도 깨뜨렸다는 것을

---

85) "Dreherleh grewliche sunden widder Gott und menschen" *LW* 46, 49. *WA* 18, 357.
86) LW 46, 50. WA 18, 358.
87) LW 46, 52. WA 18, 359.
88) LW 46, 49~50. WA 18, 357~8.
89) LW 46, 50, n. 6.
90) LW 46, 24~5. WA 18, 302~3.
91) 여기서 루터가 인용하고 있는 십계명은, 출애굽기 2장 7절의 "너희는 주 너희 하나님의 이름을 함부로 부르지 못한다. 주는 자기의 이름을 함부로 부르는 자를 죄 없다고 하지 않는다."(표준새번역, 1993. "너

비판하며, 불행이 닥칠 것을 경고하고 있다.

2) 루터는 농민들이 <농민 12개조>에서 반란을 일으키는 이유로 제시한 것을, 성서에 비추어 볼 때, 정당하지 않다고 비판하였다.

“여러분은 통치자들이 악하고 견딜 수 없다고 한다. 그들은 우리에게 복음을 갖는 것을 허용 않는다는 것이다. 그들은 우리 재산에 부과하는 짐으로 우리를 너무 심하게 억누르고 있고, 우리의 육과 영을 파괴하고 있다고 한다.[92] 나의 대답은 이렇다. 통치자들이 사악하고 부당하다는 것이 무질서와 반란을 위한 변명은 되지 않는다. 왜냐하면, 악을 처벌하는 것은 모든 사람의 책임이 아니라 칼을 가지고 있는 세속 통치자들의 책임이기 때문이다.”[93]

농민들이 주장하는 논거는, 루터가 두왕국론에서 논해 온 바와 같이, 타당하지 못하다는 것이다. 세상의 악을 처벌하며 질서를 유지하는 것은 신민들이 아니라 하나님에 의해서 세워진 세속의 통치자들이기 때문에, 설령 농민들의 주장에 따라 통치자들이 악을 행하고 있는 것이 사실이라도,[94] 그것을 처벌할 권한은 농민들에게 있는 것이 아니므로, 그것을 이유로 반란을 일으킬 수 없다는 것이다. 농민들이 자신들의 주장을 변호하는 데 사용한 성서 자체가 반란을 금하고 있다는 것을 루터는 계속 논한다.
아울러, 농민들은 “세상적이고 세속적인 문제들”에만 관심을 가져 불만 속에 반란을 일으켰지만,[95] 루터는 복음으로 말미암아 부당한 억압을 받았음에도 반란을 도모하지 않았고, “이 일을 하나님께 맡기고 항상 자신 있게 그의 손에 의지하기만 하였다”고 강조했다.[96]

“이 참담하게 불행한 일에서 가장 나쁜 것은 양쪽이 모두 회복할 수 없는 치명타를 맞으리라는 것이다. 이 일이 일어나는 것을 내가 막을 수만 있다면 기꺼이 내 목숨을 내 놓고 죽을 수도 있으련만.”[97]
3) 루터는 “거짓 예언자들”이 농민들을 미혹했다고 비판하면서 “그리스도의 법”의 핵심과 이에 어긋난 농민들의 반란을 대조한다.

“이러한 구절들을 기초로 해서 보면, 어린 아이라도, 그리스도의 법은 우리에게 불의에 대항해서 싸우지 말고, 칼을 잡지 말고, 우리 스스로를 방어하지 말고, 스스로 복수하지 말고, 오히려 생명과 재산을 포기하고, 누구든 그것을 가지도록 하라고 말하고 있는 것을 이해할 수 있다. 우리는 필요한 모든 것을 우리의 주님 안에서 가지고 있고, 주님께서는 약속하신 것처럼 우리를 내버려두지 않을 것이다.[98] 수난! 수난! 십자가! 십자가! 바로 이것만이 그리스도의 법이다.[99] 그러나 지금 여

는 너의 하나님 여호와의 이름을 망령되이 일컫지 말라. 나 여호와는 나의 이름을 망령되이 일컫는 자를 죄 없다 하지 아니하리라.” 개역한글판, 1961)이다.
92) 이것은「농민 12개조」에 제시된 농민들의 논거를 루터가 요약한 것이다.
93) LW 46, 25. WA 18, 303.
94) 실제로 루터가「농민 12개조」에서 타당하다고 인정한 조항은, 목회자의 선택권을 요구한 제1조 정도이었다. 루터가 판단하기에 제2조는 “도둑질이고 노상강도짓”이고, 제3조는 “강도짓을 제안하는 것”이며, 나머지 8개 조항은 “복음 전도자”인 루터가 판단할 것이 아니고 “법률가들이 토의할 문제들”이었다. *LW* 37~9. *WA* 325~7.
95) LW 46, 35. WA 18, 321.
96) LW 46, 31. WA 18, 313. 각주 39로 인용된 문장 참조.
97) LW 46, 42. WA 18, 331.

러분은 허망한 이익을 위해 싸우고 있고, 외투에 이어 저고리까지 주기는커녕 외투를 되찾으려 하고 있다.[100] 그러면 여러분은 어떻게 죽고 생명을 포기하거나, 여러분의 원수들을 사랑하고 그들에게 선한 일을 하겠는가?"[101]

루터에게는 이러한 "그리스도의 법"을 어기고 있는 "그리스도인 연합"은 "그리스도인"이란 이름을 떼는 것이 당연했다.

"그리스도인 연합이여, 듣고 있는가? 이 법의 관점에서 어떻게 여러분의 계획이 성립되겠는가? 여러분은 악이나 불의를 참아 내려 하지 않고, 오히려 자유롭게 되어 오직 좋은 선과 정의만 경험하고 싶어 한다. 그러나 그리스도는 우리가 악이나 불의에 저항하지 말고 언제나 더 주고, 참아 내고, 가져가게 놔두라고 하신다. 이런 법을 지키지 않을 것이면, 그리스도인의 이름을 떼어내고, 여러분의 행동에 걸맞는 다른 이름을 자랑하라. 그렇지 않으면 그리스도 자신께서 여러분으로부터 자신의 이름을 빼앗을 것이다. 그것은 여러분에게 너무나 어려울 것이다."[102]

루터는 "그리스도인의 이름"으로 자신들의 반란을 합리화하는 것을 날카롭게 비판하며, "그리스도의 법"을 따르는 참된 그리스도인이 되라고 강력히 권고하고 있는 것이다.[103]

10. 맺는 말 : 한국 그리스도인의 바람직한 역할

1) 한국의 그리스도인과 교회는 한국사회와 지구촌의 구성원으로서 이웃과 사회공동체의 어려움에 동참하고 문제 해결과 위기 극복에 함께 힘써야 한다. 모범적이고 희생적인 역할이 바람직하다. 이것은 그리스도인과 교회가 사회와 정치에 어떠한 권리 주장 또는 요구를 하거나, 종교에 대한 주장을 하거나, 정치적 역할을 하기 전에 돌아보아야 할 문제이다. 한국사회와 지구촌의 구성원은 개인이든 집단이든 민주시민이자 공동체 구성원으로서 지켜야 할 의무, 최소한의 윤리적 역할에 대한 반성이다. 사회의 곤경에 무관심하거나 문제 해결에 도움이 안 되는, 또는 위기 극복에 오히려 장애가 되는 개인 또는 집단이 자신의 이익과 권리만 추구하고 어떠한 사회적, 정치적, 종교적 주장을 한다면 설득력도 없고 신뢰를 받기 어려울 것이며, 그러한 개인이나 집단에 대한 인식은 부정적이 되고 정치적 역할에 대한 지지도 받기 힘들 것이다.

---

98) 히브리서 13:5. "돈을 탐하지 말고, 있는 것에 만족하라. 하나님께서 '내가 너를 버리지 않을 것이고, 너를 떠나지 않을 것이다'(여호수아 1:5) 하고 말씀하셨기 때문이다." [*Stuttgarter Erklärungsbibel: Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers*]

99) "Leyden leyden, Creutz Creutz ist der Christen recht, des und keyn anders." 루터의 원고에는 "Creutz Creutz"로 되어 있으나, 인쇄본에는 "Creutz creutz"로 되어 있다.

100) 루터는 마태복음 5:40과 관련하여 이런 비유를 쓰고 있다. 우리말 성서에서는 "너를 송사하여 속옷을 가지고자 하는 자에게 겉옷까지도 가지게 하며"[개역한글판] 또는 "너를 걸어 고소하여 네 속옷을 가지려는 사람에게는, 겉옷까지도 내주어라."[표준새번역]고 번역하여, '속옷'과 '겉옷'으로 대비하고 있다. 성서 그리스어 원문은 'χιτών'과 'ἱμάτιον'인데, 각각 'tunic, a sort of shirt or undergarment'와 'garment, outer clothing, cloak'의 뜻을 가진 단어들이다. 루터는 이 단어들을 'Rock'(저고리, 웃옷, 재킷)과 'Mantel'(외투, 망토)로 번역하여 사용하고 있다. Friez Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*(Giesen: Brunnen Verlag, 1970). Trans. and Ed., Cleon L. Rogers, Jr., *A Linguistic Key to the Greek New Testament*(Grand Rapids, Michigan: Zondervan Co.,1980), 16. LW 46,29. WA 18,310.

101) LW 46, 29. WA 18, 310.

102) LW 46, 28~9. WA 18, 309.

103) 우리가 살펴본 것 이외의 예는 다음을 참고. LW 46, 30~1, 40~3. WA 18, 312~4, 328~33.

예를 들어 코로나19가 한국사회와 지구촌에 가져온 어려움과 위기를 극복하기 위해 모두 또는 대부분이 인내하며 노력하고 있는 상황에서 한국교회가 어떠한 역할을 하고 있는가, 어떠한 역할을 해야 하는가 하는 문제를 냉철히 숙고해야 한다. 정부가 공식으로 발표한 코로나19 감염 경로 중에서 종교시설 관련 감염이 차지하는 비율이 11%인데, 코로나19 확산에 교회의 영향이 있다고 인식하는 국민은 44%이고, 조사시점은 다르지만 비개신교인들의 77.5%가 교회가 감염병 확산과 관련이 있다는 통계가 있는 상황이라면, "사실과 인식 간에 차이가 있음"을 냉철히 봄과 동시에 한국교회가 교회다웠고 그리스도인들이 그리스도인다웠는지를 반성적으로 논의할 필요가 있다.104) 종교집단, 종교인의 역할에 대한 논의 이전에 사회 구성원, 민주시민의 역할에 대한 논의는 더 필요하고 근본적일 것이다.

2) 그리스도인은, 특히 그리스도인 집단은, 비기독교적, 반기독교적, 무신론적 주장, 사고, 사상, 철학 또는 종교 등을 이해하고 비판할 수 있음과 동시에 함께 대화하고 토론하며 인간과 사회의 문제 해결책을 모색할 수 있어야 한다. 최소한 사회의 지탄을 받지 않을 정도의 윤리적 삶과 사회적 의무 실천, 그리고 그리스도교와 다른 종교에 대한 기본적인 소양 정도는 기본 필수 조건이라 할 수 있을 것이다. 그리스도인 집단과 그리스도인들이 다른 종교집단과 종교인들보다 더 윤리적, 지성적, 모범적, 포용적이고 그리스도교적 사랑을 베풀 수 있는 것이 바람직하다.

예를 들어 호모 데우스론 같은 주장에 대해 배척이나 단순한 반론 제기 이상 더 학문적이고 지성적인 차원에서 비판과 토론, 대화를 할 수 있어야 한다. 유발 하라리나 헨리 키신저(Henry A. Kissinger)도 주장하듯 코로나19 대유행 이후 새로운 세계에 대처하기 위한 "지구적 연대와 협력"이 필요한데,105) 이러한 연대와 협력을 위해서는 다양한 가치관과 종교에 대한 이해를 기반으로 공동의 문제를 해결하는 노력이 필수적이다. 그리스도인들이 이론적 차원에서뿐만 아니라 실제적인 역할과 삶에서 더 정의롭고 사랑을 실천하는 가운데 고난을 극복하고 그리스도의 평안을 누리는 행복한 삶이 나타날 수 있는 것이 바람직하다.

3) 한국교회를 비롯한 오늘날의 모든 교회, 종교 집단들은 오쇼가 비판하는 '조직된 종교'와 '성직자들'의 종교가 되어선 안 된다. 루터의 종교개혁 정신을 오늘에 다시 살려야 한다.
오쇼의 주장에 무리한 점이 있을 수 있고, 오쇼의 삶에 납득하기 어려운 점이나 비판받을 면이 없는 것이 아니다. 그러나 오쇼의 비판이 그 동안 간과해 온, 또는 보고 싶지 않고 인정하기 싫은 정치와 종교의 문제점을 지적하고 있는 것도 사실이다. 오늘날의 모든 교회, 종교 집단들은 오쇼가 비판하는 '조직된 종교'와 '성직자들'의 종교가 되어선 안 된다. 오쇼의 비판과 같은 것을 넘어설 수 있어야 한다. 이것은 루터의 종교개혁 정신을 오늘날에 살리는 문제와 연결된다. 루터의 주장을 받아들인다는지 개신교에 속한다는지 하는 것이 오쇼의 비판을 뛰어넘고 루터의 종교개혁을 실천하고 있다는 것을 의미하지는 않을 것이다. 냉철한 자기 반성과 자기 비판에서 출발하는 개혁이 필요하다. "루터의 종교개혁에 맞먹는 수준의 개혁이 필요"한 것이 한국 개신교만은 아닐 것이지만, 한국 개신교에 대한 적지 않은 자성의 소리와 비판에 주목할 필요가 있다.

104) 임성빈,「코로나19와 한국교회의 과제들」,『KPI 이슈브리프』13(2021.5.26.), 1~4 참조.
105) 성석환,「코로나19시대 뉴 노멀의 윤리적 가치로서 '공동의 선'과 한국교회」,『기독교사회윤리』47(2020), 142.

“한국의 개신교는 종교성을 완전히 상실하고 세속주의, 기복주의, 물질주의, 배금주의, 성장주의, 대형주의, 경쟁주의, 집단주의, 배타주의, 적대주의, 세습주의 등 ‘적폐’의 온상이 된 지 이미 오래다. 한국의 개신교는 적폐의 다른 이름이라고 해도 지나친 말이 아닐 것이다...당시 기독교에 대한 루터의 비판에서 ‘로마 가톨릭교회’와 ‘교황’이라는 단어만 ‘한국 개신교’와 ‘개신교 성직자’라는 단어로 대체하면 그대로 한국 개신교에 대한 비판이 될 것이다.”[106]

4) 한국 그리스도인과 교회는 서구중심주의나 미국중심주의를 극복하고 루터의 성서중심주의, 하나님중심주의로 돌아가야 한다.
그리스도인과 교회는 코르테스의 길을 걸어선 안 된다. 정복, 학살, 약탈 등 제국주의의 길을 걸으며 종교적 합리화를 해선 안 된다. 멘디에타처럼 코르테스의 죄악을 그리스도교의 이름으로 정당화해서는 안 된다. 라스 카사스처럼 코르테스의 “사탄적인 탐욕”과 “엄청난 범죄들”을 비판하면서도 국수적인 입장이나 국가적 섭리론적 입장에서 인정해서도 안 된다.[107] 코르테스 이후 서구의 해외팽창과 제국주의적 세계 지배를 합리화하는 서구중심주의나, 제2차 세계대전 이후 세계 최강국의 자리를 차지한 미국의 지배를 합리화하는 미국중심주의는 정치적, 사회적 지배 내지 죄악을 기독교의 이름으로 또는 문명의 이름으로 정당화하고 영속화하는 역할을 할 수 있다. 이것은 그리스도교의 정신에도 어긋나고 루터의 종교개혁 정신과도 맞지 않는다. 성서가 명기하듯이, 한 하나님의 피조물이요 주님 안에 한 형제인 그리스도인들은 서구중심주의와 미국중심주의를 거부해야 한다.

일본인들의 야만적이고 잔인한 제국주의적 지배를 받다가 미군정의 지배를 받게 된 남한이 서구중심주의와 미국중심주의에 매몰되어 인식조차 못 하고 있다가 서구중심주의의 극복을 학문적 차원에서나마 일부 논의하게 된 것은 최근의 일이다. 미국 등의 선교사의 영향과 미국의 지배 아래 있는 남한의 교회들에서는 문제가 더 심각하고 해결이 더 어려울 수 있다. 그러나 한국의 그리스도인과 교회는 성서로 돌아가고 하나님의 뜻에 순종함으로써 서구중심주의와 미국중심주의를 쉽게 극복할 수도 있다. 그리스도인은 루터의 성서중심주의, 하나님중심주의로 돌아가 서구중심주의나 미국중심주의 같은 인간중심주의를 극복해야 한다.

5) 그리스도인과 교회의 정치적 역할은 루터의 종교개혁과 정치사상처럼 하나님과 성서가 근본이 되어야 한다.
루터의 종교개혁은 살아서 역사하시는 하나님에 대한 신뢰와 순종에서 출발했다. 하나님의 말씀은 성서에 있었다. 하나님만 믿고 의지하며 성서에 근거해 면죄부를 비판하고 교황을 비판했을 때, 루터의 종교개혁은 종교적 역할뿐만 아니라 정치적 역할도 하고 있었다. 루터는 로마 가톨릭 교회와 황제 등의 탄압 속에 사회적, 정치적 문제들을 해결하고 답하는 과정에서 하나님과 성서에 의지했다. 여기서 루터의 정치사상이 형성되었다. 다른 철학자나 사상가처럼 사회나 정치의 문제를 해결하기 위해 사색하고 연구해서 정치사상을 주장한 것이 아니라, 하나님의 뜻과 성서에 따라 정치과 관련된 문제를 해결하는 과정에서 ‘두 왕국’론 같은 정치사상이 나오게 된 것이다.[108]

---

106) 김덕영, 『루터와 종교개혁 : 근대와 그 시원에 대한 신학과 사회학』(길, 2017), 341.
107) 루이스 N. 리베라 지음, 이용중 옮김, 『복음 전도를 빙자한 폭력과 수탈의 역사』(새물결플러스, 2020), 139~144.
108) 장문강, “마르틴 루터—종교개혁자의 정치사상”, 강정인 외 엮음, 『서양 근대 정치사상사』(책세상, 2007), 108~114 참조.

이것은 하나님의 뜻이, 성서의 말씀이 교회나 대학 또는 수도원 같은 한정된 영역에 머물지 않고 정치를 비롯한 인간 실존의 모든 영역에 적용되어야 한다는 것을 의미한다. 이것은 「95개 논제」, 보름스 선언, 농민전쟁 관련 통치자 비판 등에서 일관되게 적용되었던 루터의 종교개혁정신, 정치사상이었다. 그렇기 때문에 루터의 종교개혁은 정치개혁, 사회개혁으로 열매를 맺을 수 있었고 그리스도인은 예수께서 말씀하신 "빛과 소금"의 역할을 할 수 있게 되었다. 그리스도인과 교회의 정치적 역할도 루터처럼 하나님에 대한 신뢰와 성서의 뜻에 기초할 때에 하나님의 뜻에 맞는 열매를 얻을 수 있을 것이다.

6) 그리스도인과 그리스도인 집단은 사욕이나 집단의 이익, 대중의 인기, 교세 확장 등을 위해 정치적 역할을 해서는 안 된다.
교회와 그리스도인의 모든 것이 하나님과 성서에 기초한다면 당연한 결론이겠지만 종교가 직업이 되고 수단이 되는 물질주의, 황금만능주의 사회 현실 속이라면 빠지기 쉬운 늪이기도 하다. 오쇼가 비판하는 '조직된 종교'와 '성직자들'이 종교의 이름으로 실제로는 정치적, 사적 이익을 추구하는 문제와도 연결된다. 한국의 역사를 보면, 해방 후 남북의 교회 지도자들은 "현실정치에 깊이 개입하기 시작"하여 정당을 조직하고, 정치적 영향력 행사를 위해 기독교 단체를 결성하고 정계에 직접 투신도 하였다. 미국의 영향 아래 "친기독교적인 이승만 정부"가 드러서자 "교회와 정부의 유착"이 큰 문제가 되었다.[109] 그런가 하면 "정교분리 원칙에 근거하여 사회참여와 담을 쌓고 지내면서, 정권에 대한 순종과 친미 · 반공이 교회가 견지해야 할 자세"라는 생각이 지배적인 교회들도 많았다.[110]

"루터는 자신의 인기를 고려하지 않고 자신의 양심을 따랐다. 그는 보름스에서 확립한 자신의 태도를 농민전쟁 처음부터 끝까지 계속 유지했다."[111]

루터는 정치의 영역에서든 종교의 영역에서든 자신의 사적인 이익을 추구하거나 대중의 인기에 영합하려고 하지 않았다. 루터에게는 하나님의 뜻과 성서의 가르침이 중요했기에 통치자든 피지배자 농민이든 인간의 생각이나 인기가 아니라 하나님의 뜻을 추구했고, 교황이든 황제든 성서의 가르침에 따라 비판을 한 것을 볼 수 있었다.

※ 루터의 저술(1차 자료)과 약어

D. Martin Luther's Werke: Kritische Gesamtausgabe. Ed. J. K. F. Knaake, G. Kawerau et al. 61 Vols. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883~1983. (WA)
Luther's Works. Ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. 55 Vols. Vols. 1~30, St. Louis: Concordia Publishing House; Vols. 31~55, Philadelphia: Fortress Press, 1955~86. (LW)
Martin Luther. Studienausgabe. 6 Vols. Leibzig: Evangelische Verlaganstalt, 1979~1999. (StA)

---

109) 한국기독교역사학회 편, 『한국기독교의 역사』 III(한국기독교역사연구소, 2009), 74.
110) 같은 책 219.
111) Walter von Loewenich, *Martin Luther: Der Mann und das Werk* (München: Paul List Verlag, 1982), Trans. Lawrence W. Denef, *Martin Luther: The Man and His Work* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 264.

「개혁자 루터와 ‘그리스도인’」에 대한 토론

최치원(고려대)

이 논문의 가치

- 루터의 1차 자료를 토대로 한, 정치사상연구에서 드문 훌륭한 연구임
- 저자의 글은 오늘날을 살고 있는 우리들에게 많은 생각할 거리를 제공하고 있음

이하 토론자의 지적 내지는 질문

1. 저자는 “현재의 세계가, 신중심적 세계관이 인간중심적 세계관으로 그리고 다시 데이터중심적 세계관에 의해 지배되고 있는 세계이자 기아, 역병, 전쟁을 잘 알고 있고 이를 작 막아내기에 오늘날 우리는 ‘스스로 신이 되려는’ 상황”으로 이해하고 이러한 “문제의식을 바탕으로, 그리스도인들의 ‘우리’ 관념에 근간이 되는 ‘그리스도인’을 논의”하고자 한다고 했는데, 데이터 중심적인 세계관이 무엇인지에 대한 논의가 없고 이와 연관해 ‘그리스도인’의 의미가 무엇인지에 관한 논의를 하고 있지 않음

1.1. 저자는 ‘우리’ 관념에 근간이 되는 ‘그리스도인’을 언급하는데, 무슨 의미인가?

2. 종교와 정치의 관계에 대한 저자의 문제의식과 훌륭한 설명에는 충분히 동의

- 예컨대 가장 최근의 조지 부시 전 미국 대통령과 전쟁, 아주 오랜 과거의 교황 우르바누스 2세와 제1차 십자군 전쟁
- 전체적으로 서유럽의 기독교 문명은 위기를 돌파하고 두려움을 극복했을 뿐만 아니라 세계를 정복하고 지배: 예컨대 코르테스는 아즈텍 제국의 수도를 포위 공격하기 전에 포고한 군령에서 ‘하나님’의 이름으로 자신의 전쟁에 대해 선언
- 루소의 시민종교에 대한 이중적 문제의식: ‘공화국으로 시민의 사랑을 향하게 하려는’ 시민 종교 혹은 ‘조국을 시민들이 뜨겁게 사랑해야 할 대상으로 삼고 국가에 봉사하는 것이 바로 수호신에게 봉사하는 일이라고 가르치는’ 시민 종교 vs. 잔인, 불관용, 살인, 학살, 전쟁으로 이끄는 시민종교

2.1 그러나 이러한 측면들 속에서 단지 “‘성스러운 신의 의지를 내세워 가장 세속적인 인간의 욕망들을 채우려 했던 사건’”의 측면만 보는 것은 너무 상투적이고 단순하지 않은가?

3. 저자는, “루터의 종교개혁을 수용했다는 영국과 미국 등 프로테스탄트 국가들도 노예무역, 흑인 노예 학대와 착취, 제국주의적 지배 등에 가톨릭 국가들과 함께한 역사적 사실을 간과해서는 안 될 것”이라는 점을 강조하면서도 전체적으로 루터의 사상과 행위에 대해 아주 긍정적인 가치를 부여하고 있음

- 예컨대: 서유럽이 ‘외부 세계’로 나아가 해외팽창, 제국주의, 서구중심주의의 길을 걸으며 종교의 이름으로 정당화하던 시기에 루터는 ‘내부 세계’로 들어갔다. 루터는 ‘칼과 나침반’ 대신 ‘성서와 기도’로 인간 내면의 세계를 개척하여 하나님께로 나아갔다

- 혹은 루터는 교황의 파문을 받고 “이단”이라는 비난과 목숨의 위협을 받았지만, 항상 하나님께 기도하고 “하나님의 말씀”인 성서를 읽고 연구하는 가운데 로마 가톨릭의 신학적 공격과 다양한 박해를 견디어냈다

- 혹은 “서유럽의 해외 팽창은 무력과 과학기술을 앞세워 외부 세계로 나아갔지만, 루터의 종교개혁은 진리의 힘과 신앙으로 인간 내부 세계에서 하나님에게 나아갔다

- 결론적으로 저자는 다음과 같이 주장함: 루터는 정치의 영역에서든 종교의 영역에서든 자신의 사적인 이익을 추구하거나 대중의 인기에 영합하려고 하지 않았다. 루터에게는 하나님의 뜻과 성서의 가르침이 중요했기에 통치자든 피지배자 농민이든 인간의 생각이나 인기가 아니라 하나님의 뜻을 추구했고, 교황이든 황제든 성서의 가르침에 따라 비판을 한 것을 볼 수 있었다.

3.1. 그러나 이러한 가치부여는 너무 일방적인 것은 아닌가? 그리고 오늘날의 세계와 연관해서 정치(사상)적으로 이러한 가치부여가 어떤 의미를 갖는지에 관해서 저자는 별로 관심이 없는 듯함

4. 이 맥락에서 결론 부분의 저자의 6개의 주장 역시 너무 추상적이거나 당위적이라는 인상을 지울 수 없음

- 교회의 “모범적이고 희생적인 역할이 바람직”하다 혹은 “냉철한 자기반성과 자기비판에서 출발하는 개혁이 필요하다” 혹은 “다른 종교집단과 종교인들보다 더 윤리적, 지성적, 모범적, 포용적이고 그리스도교적 사랑을 베풀 수 있는 것이 바람직하다” 혹은 “그리스도인과 그리스도인 집단은 사욕이나 집단의 이익, 대중의 인기, 교세 확장 등을 위해 정치적 역할을 해서는 안 된다” 등등은 기독교인이든 아니든 누구나 다 얘기할 수 있는 낡은 주제인데, 구태여 이러한 것을 결론에서 주장하는 것이 의미가 있을지 많은 회의감이 듦. 구체적이고 실현가능한 방안은 무엇인지?

- 예컨대 차라리 저자의 문제의식에 들어 있듯이 정말 “미국의 영향 아래 ‘친기독교적인 이승만 정부’가 들어서자 ‘교회와 정부의 유착’이 큰 문제가 되었다”면, 이에 대한 구체적인 해결방안이 제시되어야 하지 않을까 하는 생각이 듦

- 이상입니다. 잘 읽고 많이 배웠습니다. 논문 작성하시느라 고생하셨습니다.

배제인가 포섭인가:
제국의 역사편찬사업에서 ‘단군’을 다루는 법

이경미(동북아역사재단)

들어가며

조선총복부의 역사편찬 사업에 대해서는 식민사관에 대한 문제제기와 함께 오랜 논의가 있었다. 또한 비교적 최근에도 근대 사학사에 대한 반성적 맥락에서 일본의 근대역사학과 조선의 역사편찬 사업이 갖는 관계와 그 문제성이 검토되기도 했다. 본고에서는 이와 같은 연구 동향과 궤를 같이하면서도 제국의 역사편찬사업에서 조선의 정체성을 어떻게 다루었는가라는 근본적인 물을 던지고자 한다.

특히 총독부의 역사편찬사업은 중추원을 중심으로 추진된『조선반도사』편찬사업과, 후일 조선사편수회로 승격된 조선사편찬위원회가 조직되면서 출범한『조선사』편찬사업으로 나누어진다. 그런데 양자의 관계에 대해서는 전자가 ‘서술’을 중심으로 한 역사서였다는 점과 후자가 사료의 ‘편찬’을 목적으로 한 사업이었다는 점 외에는 달리 인식된 바가 없다. 오히려 ‘관’과 ‘학’이 합작한 사업이었다는 점에서 관여한 인맥으로나 사업의 목적으로나 연속된 것으로 이해하는 것이 일반적이라고 할 수 있다. 본고는 어떤 점에서는 이러한 기존의 이해에 동의하지만, 또 다음과 같은 맥락에서 양자의 꼭 같을 수 없는 측면을 중시한다.

주지하다시피 3.1운동이 야기한 충격은 막대했다. 1차대전이 끝난 후의 세계사조와 맞물려 일본의 식민지배에 대한 비판을 불러일으켰을 뿐만 아니라, 조선인이라는 ‘민족적 정체성’이 진정 얼굴을 지닌 항의로 가시화되는 분기점을 이루었다. 이러한 상황이 역사편찬사업에도 직간접적인 변화를 야기했다. 뒤이어 시작된 ‘문화정치’의 콘텍스트에서 조선의 정체성을 전처럼 쉽게 다룰 수 없는 변수가 되었기 때문이다.

본고에서는 이러한 변화를 당초 반도사에서 천명된 ‘동화’라는 목적과 조선사에서 내세워진 ‘학술성’이라는 가치의 전환으로 읽으면서 양쪽 사업에서 ‘단군’ 문제가 어떻게 다루어졌는지를 살펴보고자 한다. 이는 일본제국이 조선의 민족적 정체성이 어떻게 다루었는지 밝히는 동시에, 그 속에서 살았던 조선인들이 스스로의 정체성을 어떻게 자리맥임하려고 했는지를 이해하는 일이 될 것이다. 이를 위해 먼저 2장에서는 제국의 역사편찬이 ‘동화’에서 ‘학술’로 사업의 목적과 정체성을 옮겨간 양상을 3.1운동 이후의 문화정치의 콘텍스트를 배경으로 개관한다. 다음 3장에서는 반도사의 서술체계에서 단군을 다루는 방식이 ‘배제’를 핵심으로 했다는 점을 밝히고, 이와 대조적으로 조선사의 편찬방식은 단군의 ‘포섭’에 역점이 두어져 있었음을 분석한다. 마지막 결론에서는 제국이 설정한 ‘학술성’이라는 틀 속에서 제기된 최남선의 제안에 대해 기존의 관점과는 다른 고찰을 시도해보고자 한다.

3.1운동과 ‘동화’에서 ‘학술’로의 전환

이른바 ‘문화정치’가 시행되었던 시기 일본의 조선통치의 성격을 이해하는 일은 생각처럼 쉽지가 않다. 일본의 식민주의 정책이 ‘동화주의’를 기조로 했던 점은 익히 알려져 있지만, 이 동화라는

것 자체가 '평등'의 의미를 담기도 '억압'의 근거가 되기도 했던, 말 그대로 다의적인 용어로 존재했기 때문이다.[1] 문화정치가 시행되었던 시기만 해도 그렇다. 오히려 이 시기에 들어와 본래 갖는 다의성이 더 복합적으로 나타났다고 할 수 있는데, '강압적인 동화정책'으로 조선민중을 억압했던 '무단정치'를 비판하는 언어로서 '내지연장주의'와 '자치주의'가 동시에 주장되었기 때문이다. 전자의 경우 기존의 '동화주의' 방침을 탑승한 것이었지만, '법제적' 측면을 강조하면서 '문화적 정신적' 동화에 대해서는 '비판적'인 관점을 견지했다. 후자의 경우 동화주의와 배치되는 '분리주의' 방침을 지지했지만, 그렇다고 제국-식민지 관계 자체가 부정되는 것은 아니었다. 오히려 더 끈끈한 '결합'을 위해 분리해야 한다는 논리를 펴기도 했다.[2]

이와 같이 복합적인 담론상황에서 한 가지 공통점이 있다면, 그것은 3.1운동의 여파, 다시 말해 가시화된 '조선민중'에 대응해야 한다는 인식이다. 대응방식에 차이는 있을 수 있어도, 여기서 '조선의 정체성'을 어떻게 다루어야 하는가라는 문제의식이 성립된다. 이는 3.1운동이 일어나기 이전에는 결코 자각적으로 인식되지 않았던 문제이다. 조선은 물론 일본에게 중요한 존재로 있어오긴 했지만, '주권선-이익선'이라는 말에 잘 나타나듯이 어디까지나 군사안보적인 의미로 사유되었기 때문이다.[3] 그런 맥락에서 '한일병합'을 정당화했던 시혜적 문명화 논리에 매몰되었고 식민정책에 대한 1920년대에 들어서기 전까지는 극소수에 불과했다.

조선총독부가 추진했던 역사편찬사업도 이러한 시대적 맥락과 결코 무관하지 않다. '역사'를 다루는 사업의 성격상 그것은 '조선의 정체성'과 떼려야 뗄 수 없는 관계에 있기 때문이다.

총독부의 역사편찬사업이라 하면 1925년에 조직된 '조선사편수회'를 떠오르는 것이 일반적이다. 하지만 그 연원은 무단정치 시대까지 거슬러 올라간다.

1915년 5월 총독부에서 추진하고 있던 구관제도 조사사업이 중추원으로 이관되면서 '조선반도사' 편찬사업이 설립된 시점을, 식민지조선에서 제국에 의한 역사편찬사업이 시작된 시점으로 볼 수 있다. 이듬해 1월에는 중추원 구성원 중에서 15명이 사업의 임원으로 선출되었고, 3월에는 교토제대에서 미우라 히로유키(三浦周行)와 이마니시 류(今西龍)가, 도쿄제대에서 구로이타 가쓰미(黒板勝美)가 각각 촉탁으로 초빙되었다. 이렇게 체제를 갖춘 반도사 편찬사업은 7월에 사업의 '요지'를 세상에 알렸다.[4]

요지에서는 반도사의 목적이 '민심훈육'(民心薰育)에 있음을 밝히고 있다. 병합 이래 "백반의 제도를 쇄신"하고 그 "물질적 경영"에 주력해왔지만, 이제는 그와 함께 "인민의 지능덕성을 계발하여 충량한 제국신민으로서 부끄럽지 않은 지위"로 이끌어야 한다는 것이다. '충량한 신민'을 위한 민심훈육이란 도덕과 같은 교육적 가치를 내건 '동화' 사업에 다름이 아니다.

요지는 이어 "신부(新附)의 인민"에 대한 교육은 "모국에 충순한 사상을 양성"하기는커녕 도리어 "불평반항의 기풍을 조장"한다는 반대론을 든다. 이처럼 '교육'의 가치를 부정하는 입장은 "구미의 보통 식민지를 가지고 조선을 규율하는 편견"을 범하고 있는 것에 불과하다. 그것은 "지세가 현절(懸絶)하고 인종 또한 근본적으로 상이해서 영원히 종속(宗屬)으로 나뉘어 절대로 동화"될 수 없는 경우이다. "제국과 조선의 관계는 이와 달리 강역 서로 접하고 인종 서로 동일하고 제도에 있어서도 양자는 분립되지 않는다." 따라서 "그들을 무지몽매의 영역"에 억누르는 것보다 "교화

1) 일찍이 동화주의의 다의성을 지적 분석한 연구로, 駒込武, 『植民地帝国日本の文化統合』(岩波書店, 1996), 서론.
2) 이 복합적인 담론상황에 대해서는 이경미, 「비주권적 주체성을 둘러싼 콘텍스트의 탄생 -제국일본의 사회담론과 문화정치」, 『한림일본학』 34집, 2019.
3) 『衆議院第一回議事速記録』(1890), JACAR: A07050000300, p. 32.
4) 이하 별도 주기가 없는 경우 인용은 朝鮮總督府, 『朝鮮半島史編成の要旨及順序』(京城印刷所, 1916), pp. 1~5.

하여 인문의 영역으로 나아가게” 해야 한다.

반도사는 이와 같은 “교화를 목적으로” 한다고 하는데, 그것은 ‘지리적 인종적 동일성’에 근거한 ‘동화’를 목적으로 하는 것과 마찬가지였다. 요지는 사업의 목적을 밝히면서 그것을 세 가지 주안점으로 정리했는데, 그 첫 번째가 바로 “일선인(日鮮人)이 동족이라는 사실을 명확히 할 것”이었다. 다시 말해 “조선인 동화의 목적을 달성하는 것”이 반도사 사업에서 가장 중시한 목적이었던 것이다.

두 번째 주안점은 ‘한일병합’과의 관련성에서 제기된다. 조선에는 “오래된 역사서가 많이 존재하고 새로운 저작도 적지 않다.” 전자가 “독립시대의 저술”로 “옛꿈”을 상기시킨다면, 후자는 “재외 조선인의 저서와 같이 진상을 구명하지 않고 근거없는 망설”을 퍼붓는 경우를 말한다. 후자가 박은식의 『한국통사』(1915)를 염두에 두고 한 말이었다면, 전자의 경우 중추원 서기관장 고마쓰 미도리(小松緑)의 입으로 직접 언급된 바 있다. 고마쓰는 중추원 구성원에게 반도사의 편찬을 알리는 인사 자리에서 『삼국사기』와 『고려사』를 언급하면서 이들이 모두 “편찬 당시의 시대사상”에 구애된 것임을 강조했다. 요컨대 조선의 역사서는 모두 “현재의 입장”과 부합하지 않는다는 것인데,[5] 이를 요지에서는 더 명시적으로 지적한다. 즉 이들은 “병합과 연락없는 고사(古史)” 또는 “금일의 명세(明世)가 오로지 병합의 은혜로 주어졌음은 망각”한 책이라는 것이다. 따라서 두 번째 주안점으로서 “상고로부터 이조로 이르는 동안”의 정치사를 “빈약에 빠진” 과정으로 그려내는 반면 “금대(今代)에 미치는 성세(聖世)의 은택으로 비로소 인생의 행복이 완수되었음을 상세히 기술하도록” 강조했다.

‘현재의 입장’에 입각한 역사란 ‘당시의 사상’에 구애된 역사와 본질적으로 차이가 있는 것은 아니다. 이러한 모순점을 덮어두기 위해 마련된 것이 바로 세 번째 주안점이라고 할 수 있다. 반도사의 “편성은 신뢰할 수 있는 사실을 기초로 할 것”이라는 짤막한 문장만으로는 그 뜻이 명시적으로 드러나지 않지만, 이 점은 조선의 역사서와 대비하여 자신을 “공명적확한 사서”로 규정하는 인식과도 상통한다. 고마쓰 역시 이 점을 언급하는데, “공평무사한 기술”에서 는 거리가 먼 조선의 역사서와 달리 반도사의 “목적은 현재의 입장을 돌이켜 냉정한 태도로 허심탄회(虛心坦懷)하게 아첨하는 일 없이, 폄하하는 일도 없이, 만약에라도 편파적인 글을 쓰지 않고 오로지 역사상의 사실을 선의를 가지고 기술함으로써 유일무결한 조선사를 편찬하는 데 있다”고 강조했다.[6] 요컨대 반도사는 ‘사실’(史實)을 다루겠다는 선언이며 이 점에 조선의 역사서와 다른 ‘공정성’의 근거를 두었던 것이다.

이상 반도사가 스스로 내걸었던 목적을 정리하면, 그것은 첫째는 정신교육에 의한 제국신민화, 즉 동화, 둘째는 한일병합(제국주의)을 정당화하는 서사, 셋째는 사실에 근거한 학문적 공정성이라고 할 수 있다. 이 중에서도 ‘동화’는 맨 처음으로 제시될 정도로 ‘정당성이 자명한 가치’로 사유되고 있는 점이 중요하다. 이 점이 3.1운동을 겪어 ‘조선사’ 사업으로 거듭나는 과정에서 변화를 보였기 때문이다.

반도사 편찬사업은 1922년에 큰 변화를 겪게 되는데, 1915년부터 추진되어온 사업과 별도로 조선사 편찬사업이 설립되었기 때문이다. 조선사 편찬사업에 관한 준비는 1921년 말 “사이토 총독의 발안으로” 시작되었다.[7] 이듬해 6월 정무총감으로 취임한 아리요시 츄이치(有吉忠一)는 대학동창이자 미야자키(宮崎) 현지사 시절에 고분발굴조사로 친분을 쌓았던 구로이타가쓰미에게 협력을 요

5) 朝鮮総督府中樞院 編, 『朝鮮旧慣制度調査事業概要』(近澤商店印刷部, 1938), pp. 138~139.
6) 『朝鮮旧慣制度調査事業概要』(1938), p. 139.
7) 「絶対로 公平히 編纂-内鮮史家를 委員에 任命 五個年의 豫定으로 着手 中樞院書記官長 小田幹治郎氏談」, 『毎日申報』 1922년 12월 26일.

청했는데,[8] 앞서도 언급했듯이 구로이타는 반도사 사업에도 촉탁으로 관여했던 인물이었다. 하지만 중요한 것은 아리요시가 조선사 사업을 “새로운 계획”으로 인식하고 반도사와 별도로 설립을 추진했다는 점이다.

구로이타의 문하생으로서 후일 조선사 사업에도 참여하게 된 나카무라 히데타카(中村栄孝)의 회상에 따르면 반도사와 별도로 사업이 마련된 배경에는 3.1운동으로 달라진 상황이 있었다. “일본의 조선통치는 처음부터 동화주의를 정책의 근본으로 했다. 그 본지를 선명히 하기 위해 역사편찬[반도사 사업-인용자]을 기획했다고 할 수 있다.” 그러나 “만세사건이 일어나자 통치의 방침은 갑작스럽게 일대전환을 하게 되었다. 이른바 문화정치의 실시이다.” “이러한 전환기에 사이토 마코토는 문화정치의 사명을 짊어지고 총독에 취임했다.” 그는 조선의 “문화와 구관을 존중”한다는 취지가 담긴 유고를 냈는데, 이러한 상황은 ‘역사편찬’에도 영향을 미쳤다는 것이다. “조선반도사의 편찬이 그 후 얼마간 지속되면서도 끝내 마무리를 짓지 못했던 이유도 여기에 있었을” 것이라고 마카무라는 지적한다. “이러한 시기에 구로이타 박사는 총독부 당국으로부터 조선사의 편찬에 관한 새로운 계획을 의뢰”받았고, 반도사에서 조선사로의 전환이 일어났던 것이다.[9]

이리하여 1922년 12월 총독부는 훈령 제64호를 통해 ‘조선사편찬위원회’를 발족시켰다. 그 바로 다음 달에 열린 제1회 위원회에서 사이토와 아리요시(위원장 겸임)에 의한 사업취지 설명이 이루어지는데, 이때 ‘동화’를 강조했던 어조는 사라지고 그 자리를 메우듯 ‘학술성’을 강조하는 입장이 전면에 나타나게 된 것이다.

먼저 인사를 맡은 사이토는 조선에서 “그동안 볼만한 수사사업이 없었던 것은 아니”라고 언급한다. 그런데 과거의 수사사업을 부정하는 근거로 이제 ‘편찬된 당시의 시대사상’이나 ‘병합된 현재의 입장’이 강조되는 일은 없다. 다만 오로지 ‘학술성’이 결여되었다는 점만이 강조되는데, 그동안 “학술적 견지에 서서 지극히 공평한 편찬을 달성”한 사업은 없었다는 것이다. 이 점은 아시요시의 인사에서도 마찬가지였다. 역사편찬은 “공평한 학술적 견지에 서서 진행되어야 하는 것으로, 본 위원회는 그러한 태도를 본지(本旨)로 삼고 편찬에 임”한다는 점을 강조했다. 이들의 말을 통해 역사편찬의사업의 정체성이 ‘학술성’이라는 가치를 중심으로 자리매김된 것을 알 수 있다.[10]

앞서 보았듯이 반도사 사업에서도 학문적인 공정성은 사업의 주안점 중 하나로 언급되었다. ‘사실’(史實)에 근거한다는 점의 강조가 리스를 통해 ‘실증사학’을 수용했던 근대일본의 역사학의 특징과 관련이 있다는 점은, 사업을 이끌었던 구로이타의 경력을 보더라도 짐작이 가능하다.[11] 그런 의미에서 ‘학술성’은 조선사 사업만이 가진 특징이 아니라 역사편찬사업 전체를 이루는 기저였다고 할 수 있다. 한편 ‘동화’의 경우도 마찬가지다. 일본의 조선통치가 한 번도 ‘동화주의’의 틀에서 벗어나지 않았던 것처럼 조선사 사업이 아무리 입을 다물었다고 해도 그 입장을 역전시킨 것은 아니다.

그러나 중요한 것은 강약의 비중이며 그 변화를 뒷받침했던 시대상이다. 사업 취지 설명에서 나타난 변화는 나카무라의 회상대로 3.1운동을 계기로 한 담론변화를 배경으로 한다. 동화주의를 노골적으로 내세우지 못할 정도로 ‘조선의 정체성’에 민감해진 상황은 내지연장주의에서조차 문화적 정신적 정체성을 ‘존중’해야 하는 가치로 언급했던 상황을 통해서도 알 수 있다. 역사편찬사업에서 ‘동화’ 대신 ‘학술성’이라는 가치를 내세우게 된 것도, 이렇게 볼 때 결코 방편으로만 볼 수 없는

8) 中村栄孝,「朝鮮史の編修と朝鮮史料の蒐集－朝鮮総督府朝鮮史編修会の事業」,『日鮮関係史の研究(下)』(吉川弘文館, 1969), pp. 660~661.
9) 中村栄孝(1969), pp. 655~659.
10) 朝鮮總督府朝鮮史編修會 編,『朝鮮史編修會事業概要』(朝鮮印刷株式會社, 1938), pp. 9~11.
11) 永原慶二,『20世紀日本の歴史学』(吉川弘文館, 2003).

중요성을 갖는 것이다.

시대적 가치의 변화는 실제 사람들의 인식에 작용하여 행위를 이끌어낸다. 그것이 언설일 수도, 정책일 수도, 사업의 추진방식일 수도 있다. 이러한 관점에서 '동화에서 학술로의 전환'이 갖는 의의를 묻는다면, 그것이 실제 '조선의 정체성'을 다루는 방식에 어떠한 차이를 야기했는지 물어야 할 것이다. '단군'의 존재는 이러한 맥락에서 중요한 의제가 된다.

역사편찬사업과 단군

반도사와 '배제'의 서술방식

설립 후 인재를 충당하는 과정에서 반도사에는 구로이타 가쓰미, 미우라 히로유키, 이마니시 류 등 동경제대 출신 역사학자들이 촉탁되었다. 여기에 총독부 관료 오다 미키지로(小田幹治郎, 중추원 서기관)를 합친 4명이 편집주임을 맡았다. 편집주임은 반도사의 원고를 작성했던 실질적인 집필자라고 할 수 있다.[12] 반도사는 1922년 12월에 조선사편찬위원회가 발족한 이후에도 유지되었지만, 형식적으로 남아있었을 뿐 구체적인 진척이 있었던 것은 아니었다. 그러다가 결국 1924년 말쯤에 정식으로 폐지되었는데, 이에 따라 출간이 계획됐던『조선반도사』도 절반이상의 원고가 작성되었음에도 간행되지는 못했다.[13]

반도사의 목차는 총 6편으로 구성되었다.[14] 이 중 단군에 관한 기술이 포함된 것은 '제1편 상고삼한'으로 집필은 이마니시 류가 담당했다.[15] 제1편의 전체 구성을 보면 다음과 같다.

<표1> 제1편 상고삼한의 구성

<table>
<tr><td rowspan="9">제1편 상고삼한</td><td rowspan="6">제1기 원시시대</td><td rowspan="3">제1장 조선개국의 전설들</td><td>제1절 기자 개국 전설</td></tr>
<tr><td>제2절 단군전설</td></tr>
<tr><td>제3절 한민족(韓民族) 고유의 개국전설</td></tr>
<tr><td rowspan="3">제2장 고조선</td><td>제1절 조선반도의 원시주민</td></tr>
<tr><td>제2절 조선반도의 소국(小國)들</td></tr>
<tr><td>제3절 위씨조선</td></tr>
<tr><td rowspan="3">제2기</td><td rowspan="3">제1장 한(漢)의 군현설치</td><td>제1절 사군설치와 그 강역</td></tr>
<tr><td>제2절 한(漢)나라 소제(昭帝)의 개혁</td></tr>
<tr><td>제3절 낙랑의 융성</td></tr>
</table>

12) 반도사 사업은 크게 편집주임, 조사주임, 심사위원으로 나누어져 있었는데, 먼저 조사주임이 맡은 시기의 사료를 수집하고 서기관에게 3개월마다 조사결과를 제출한다. 서기관은 이를 편집주임에게 교부하고 편집주임은 이를 바탕으로 초고를 작성하는 순서로 업무가 분담되어 있었다. 성과물에 대한 최종적 권한은 편집주임에게 부여되었던 것이다.『朝鮮半島史編成ノ要旨及順序』(1916), pp. 8~10.

13) 반도사 폐지의 경위에 대해서는『朝鮮旧慣制度調査事業概要』(1938), p. 148.

14) 각 편의 제목은 다음과 같다. 제1편 상고삼한, 제2편 삼국(고구려·신라·백제), 제3편 통일호의 신라(당에 복속시대), 제4편 고려, 제5편 조선, 제6편 최근세사. 집필자는 순서대로 이마니시 류(제1,2,3편), 오기야마 히데오(荻山秀雄, 제4편), 세노 우마쿠마(瀬野馬熊, 제5,6편)가 맡았다.『朝鮮旧慣制度調査事業概要』(1938), pp. 145~147; 金性玟,「朝鮮史編修会の組織と運用」,『季刊日本思想史』76号(2010), p. 13.

15) 현재 파악이 가능한 것은 1~3편과 5·6편의 일부내용인데, 이는 친일반민족행위진상규명위원회에서 간행한『친일반민족행위관계사료집Ⅴ-일제의 조선사 편찬사업』(선인, 2008)에 한글번역으로 수록되어 있다. 본고에서 반도사의 기술은 이 책을 참조했다.

			제4절 대방군의 신설
			제5절 낙랑·대방의 쇠멸
		제2장 조선반도에서 한인(漢人)의 문화 및 사회상황	제1절 낙랑·대방의 문화
			제2절 낙랑·대방의 사회상황
		제3장 한종족(韓種族)의 나라들	제1절 마한
			제2절 진한·변한
	한영토시대		제3절 일본과 삼한의 관계
			제4절 예맥
		제4장 부여민족의 남하	제1절 부여민족
			제2절 고구려의 건국
			제3절 고구려의 강성 및 남진
			제4절 백제의 유래
			제5절 신라의 유래와 그 흥기
			제6절 백제·신라의 흥기에 대한 한(韓)나라들의 상황 가라국들의 기원
			제7절 일본과 신라 및 가라국들 간의 교통
			제8절 진구황후의 가라국들 보호

출전: 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), pp. 136~183.

제1편은 ‘원시시대’(제1기)와 ‘한영토시대’(제2기)로 나누어지고, 원시시대는 다시 ‘조선개국의 전설들’(제1장)과 ‘고조선’(제2장)으로 나누어진다. 전자에서는 기자조선과 단군조선, 그리고 신라, 가락국, 탐라로 전해지는 개국전설이 기술되어 있다. 후자에서는 고대 한반도의 민족구성과 정치권역의 분포를 논한 다음, 연나라 위만에 의한 조선국의 점령과 한(漢)나라 무제에 의한 위씨조선의 멸망까지의 과정이 기술되어 있다.

이어 제2기 한영토시대에서는 한(漢), 위(魏), 진(晉)을 거친 낙랑·대방군 시대의 흥망이 기술되는 한편, 그것과 쌍을 이루듯 북쪽의 부여(고구려)와 남쪽의 삼한(마한-백제, 진한-신라, 변한-가라·임나)의 발흥이 묘사된다. 그리고 마지막 ‘진구황후의 가라제국 보호’(제4장 제8절)에서 ‘신라정벌’에 대한 기술이 나타나면서 제1편은 마무리된다. 이 마지막 절을 통해 ‘삼한’과 ‘일본’의 ‘근접성’이 강조되는데, 이는 제2편 삼국(고구려·신라·백제)을 준비하는 기술로, 특히 삼한-일본 간에서 ‘조공관계’되어 있었던 듯 시사한다.

제1편의 전반적인 흐름은 이상과 같은데, 다음 세 가지 측면에서 반도사의 인식체계가 갖는 특징을 지적할 수 있다. 첫 번째는 ‘주체’의 측면이다. 역사서술에서 무엇을 주체로 보는지는 중요한 문제인데, 반도사에서는 그것을 ‘한민족’(韓民族)으로 설정했다. 한민족은 한족(漢族)과 만주족(滿洲族)이라는 ‘타자’를 통해 만들어지는데, 그 다음 두 번째로 강조된 것이 바로 일본민족과의 ‘동족성’이었다.

상대(上代, 중국 전국시대) 극동의 상황을 고찰하면 요수(遼水, 요하(遼河))·약수(弱水, 松花江) 사이에 부여종족이 거주하였는데 주변 민족보다 우수한 문화를 보유하였다. 부여와 같은 종족인 예맥은 압록강 상·중류 유역에서 조선반도 동부 중앙까지 거주하였으며, 조선반도 서북 대동강 북쪽은 열양(列陽)이라는 한(漢)·한(韓) 두 민족이 혼재하여 살던 땅으로 보인다. 그리고 그 남쪽에

예맥 서쪽에서 남쪽에 걸쳐 이른바 표조선(表朝鮮)의 땅에는 한민족이 거주하였으며, 바다를 사이에 두고 일본섬에는 일본민족이 거주하고 있었다. 그러나 부여·예맥·한(韓)·일본은 민족상 커다란 일단(一團)을 이루지만, 부여·예맥은 다시 말해 통고사족(通古斯族)으로 이른바 만주족으로 불러야 할 것이다. 이들과 한(韓)·일본 사이에는 분명한 단절이 있으며 지금 그 관계를 밝히기 위해 동서의 인종학자가 인정하는 이설 없는 인종수표(人種樹表)를 만들어야 한다.16)

중국 동북지방을 흐르는 요하와 송화강 사이에 거주했던 '부여족', 거기서 약간 내려온 압록강 부근에서 한반도 동부지방에 걸쳐 거주했던 '예맥족', 이 두 민족은 같은 퉁구스계열의 '만주족'으로 분류된다. 한편 대동강의 북쪽, 한반도 서북지방에는 '열양'이라 불리는 권역이 있었는데, 그곳은 '한민족'과 '한족'(漢族)이 잡거하는 지역이었다고 한다. 그리고 이 열양보다 남쪽, 예맥에서 보면 서쪽에서 한반도 남부에 걸친 지역을 '표조선'이라 불렀는데, 이곳이 '한민족'의 주요 거주지역이었다.

이처럼 각 생활권과 함께 '만주족', '한족', '한민족'이라는 세 종족이 부각된다. 이들 가운데 '한족'은 중국을 주요 무대로 사는 한반도의 침입자로 동족성의 범주에서 배제된다. 한편 '만주족'의 경우 한민족과 '민족상 커다란 일단'을 이루었다고는 설명이 붙여지기는 하지만, 인종적으로는 '분명한 단절'이 있는 존재로 간주된다. 즉 한족과 마찬가지로 한민족의 범주에서 배제된다. 이리하여 대동강 서남쪽에서 한반도 남부를 생활권역으로 '한민족'이라는 '역사주체'가 부각된다.

이어서 '한민족'과 바다를 사이에 두고 사는 '일본민족'과의 '동족성'을 강조하는 기술로 나아간다. 여기서 앞서 본 반도사의 첫 번째 주안점-동족이라는 사실-이 실제 기술에 반영된 상황을 확인할 수 있다.

한민족과 일본민족은 태고에 한 민족을 이루어 같은 한 지역에 거주하다가 대이주(大移住)의 결과, 하나는 조선반도에, 또 하나는 해도(海島)에 정주(定住)하여 그 거주를 달리하면서 많은 시간이 지나, 하나는 한민족이 되었고 다른 하나는 일본민족이 되어 구별을 낳았으나, 종족이 달라지지는 않았다. 두 민족이 조선-일본단(Korea-Japanese group)을 이룬다는 사실에는 동서의 학자들도 의견이 일치한다.17)

한민족과 일본민족은 고대에 하나의 민족이었다가 거주지역을 한반도와 일본열도로 나뉘게 되었다. 그러나 거주지역의 구분일 뿐 종족으로서는 어디까지나 같은 민족으로서 조선-일본단(Korea-Japanese group)을 이룬다는 것이다. 양 민족의 동족성은 '고대로의 복귀'(복고)라는 형식으로 한일병합을 정당화하는 논거로 활용되었다. 즉 두 번째 주안점으로서 한일병합 이후를 '은혜로운 성세'(聖世)로 묘사하는 인식이 여기서 준비되고 있는 것이다.

이상과 같은 특징은 한반도를 '남/북'으로 가르는 인식과도 관련이 있다. 이것이 반도사의 인식체계가 갖는 세 번째 측면이다. 남북의 구분 자체는 일선동조론만에 보이는 발상이 아니라 그 연원은 근대 초기 일본인종론에서 찾아진다. 독일인 의학자 벨츠(Erwin von Bälz)는 일본인을 '북방 몽골로이드'와 '남방 몽골로이드'로 구분했는데, 전자는 일본 상류층에 많은 유형으로 얼굴이 길고 신체가 길쭉한 점이 중국과 조선의 상류층과 유사하다고 하며 한반도를 경유해서 일본 서남지방으로 들어온 종족으로 보았다. 후자는 하류층에 많은 유형으로 얼굴이 동그랗고 팔다리가 짧은 점이 말레이인과 유사하다고 하며 해로로 규슈 남쪽에 들어온 종족으로 보았다. 이러한 구분은 인류학자 쓰보이 쇼고로(坪井正五郎)나 고가네이 요시키요(小金井良精)에게도 보이는데 이들은 외래 인종을 동아시아의 황인종(조선인)과 말레인으로 나누어 전자를 일본인의 기본요소로 보았다.

그런데 이들의 남북 구분에서 한반도는 그자체로 '북'으로 구분된다. 즉 한반도를 '가르는' 인식

---

16) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), p. 146.
17) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), p. 145.

과는 분명히 차이가 있는데, 이는 역사학자의 경우에서도 볼 수 있다. 예컨대 미야케 요네키치(三宅米吉) 한반도의 민족을 '몽고인종'으로 이해하고 이들이 일본으로 들어온 경위를 남쪽의 '말레이인'과 대비했다. 또한 야마지 아이잔(山路愛山)의 경우 일선동조론자로 알려지는데, 그는 선주민 고로봇쿠르와 아이누, 외래인종인 오월인종(呉越人種)을 넓은 의미의 일본인으로 이해했다. 오월인종은 중국대륙의 연안부에 거주했던 비한인종(非漢人種)과 만한형(滿韓型)으로 구성되는데, 야마지는 '만한형'을 좁은 의미의 '일본인'으로 이해했다. 만한형은 한반도의 '북부'에 거주했던 종족으로, 예맥→부여→고구려→백제로 남하하면서 일본으로 들어와 지배계층의 지위를 차지했다는 것이다. 즉 그의 동조론의 민족구성은 '만한형인 북방민족'과 '일본민족' 간의 동족성에 근거하고 있었다고 할 수 있다.[18)]

반도사의 '남/북' 인식은 이와 다르다. 앞서 보았듯이 반도사에서는 한반도를 가로질러 '남부'에 거주했던 '한민족', 특히 마한(백제), 진한(신라), 변한(가라·임나)을 구성한 "삼한 종족"을 "지금의 조선민족을 형성한 주체"로 보았기 때문이다.[19)] 이는 오히려 이마니시의 바로 윗세대인 도쿄제대 교수 호시노 히사시(星野恒)나 구메 구니타케(久米邦武)와 궤를 같이하는 인식이었다.

그렇다면 이상과 같은 인식체계를 갖춘 반도사 서술에서 '단군'은 어떻게 다루어졌을까. 제1편에서 단군 관련 기술은 제1기 제1장 '조선개국의 전설들'에 나온다. 제1장은 '기자 개국전설' '단군전설' '한민족 고유의 개국전설'로 나누어져 있는데, 이 중에서도 '단군전설'에 많은 분량이 할애되었다. 그만큼 중요한 문제로 인식되었다고 할 수 있는데, 구체적으로 다음 6개의 기사가 언급되었다.

<표2>『조선반도사』에 인용된 단군 관련 기사 내용

①	『위서(魏書)』에 따르면 요(堯)나라 때 단군왕검이 아사달에 도읍을 정해 조선을 세웠다.
②	『고기(古記)』에 따르면 옛날 제석(帝釋) 환인(桓因)이 아들 환웅(桓雄)을 인간세계로 내보냈는데, 환웅은 태백산 신단수(神檀樹) 밑에 내려와 신시(神市)를 열었다. 이때 곰과 범이 그에게 인간이 되기를 빌었는데, 그는 쑥과 마늘을 주어 백일동안 햇빛을 보지 않도록 가르쳤다. 범은 실패했고 곰은 여자가 되어 환웅의 아들 단군왕검을 낳았다. 왕검은 요임금이 즉위한 지 50년이 된 해에 평양에 도읍을 정해 조선이라 불렀고 다시 백악산 아사달에 옮겨 천오백년 동안 다스렸다. 그런데 주(周)나라 무왕(武王)이 즉위한 해에 기자(箕子)를 조선에 봉(封)했기 때문에 단군은 아사달에 숨어 산신(山神)이 되었다.
③	「왕력편(王曆篇)」에 고구려의 시조 동명왕은 단군의 자손(檀君之子)이라고 기재된다.
④	동명왕 출생담의 주(注)에 「단군기(檀君記)」에 따르면 단군은 서하(西河) 하백(河伯)의 딸 사이에 부루(夫婁)를 낳았고, 『삼국사기(三國史記)』에 따르면 해모수(解慕漱)는 하백의 딸 사이에 주몽(朱蒙)을 낳았으며, 따라서 부루와 주몽은 이모형제(異母兄弟)라고 기재된다.
⑤	『고기(古記)』에 따르면, 천제(天帝)가 내려와 도읍을 세웠는데 그 왕국을 북부여(北夫餘)라 불렀고 자신을 해모수(解慕漱), 아들을 부루(夫婁)라 불렀다.
⑥	「평양조(平壤條)」에 ②번을 본뜬 기사가 있는데, 다만 곰은 환웅(桓雄)의 손녀로 약을 마시고 사람이 된 것으로 기재된다. 또한 단군이 비서갑(非西岬) 하백(河伯)의 딸 사이에 부루(夫婁)를 낳았고 이를 동부여왕(東夫餘王)이라 불렀다고 한다.

출전: 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), pp. 140~144.

18) 일본인종론과 남북구분에 관해서는 小熊英二, 『単一民族神話の起源』(新曜社, 1995).; 金光林, 「日鮮同祖論: その実体と歴史的展開」, 東京大學博士學位論文(1997).
19) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), p. 159.

반도사는 단군전설에 관한 사료로 『삼국유사』에서 5개(①~⑤)의 기사와 『세종장헌대왕실록』 「전국지리지」에서 1개(⑥)의 기사를 인용했다. 각 기사에 대한 반도사의 해설은 다음과 같다. 먼저 ①②번의 기사와 관련하여 "『위서』는 물론 중국 원대(元代) 이전의 사료에 실린 단군 관련 기사는 전무하다"며, 기사 자체의 신빙성에 문제를 제기한다. ④번과 관련해서는, 기사의 내용에 따르면 부루와 주몽은 '이부형제'라고 해야 맞는데, '이모형제'라고 기술된 이유에 대해 추정을 시도한다. 동명왕(주몽)을 단군의 자손이라고 했던 ③번의 기사와, 부루를 해모수의 아들이라고 했던 ⑤번의 기사를 볼 때, 이모형제라는 표현은 "부루의 아버지인 해모수"를 "단군의 아들이자 주몽의 아버지로 해석"한 데서 나온 말이라는 것이다.[20] 즉 족보관계를 '단군→부루, 해모수→주몽'이 아니라 '단군→해모수→부루·주몽'으로 이해했다는 해석이다.

이어 족보의 시발점에 위치한 '단군'에 대해 다음과 같은 해석이 제시되었다.

단군왕검의 단군은 존칭이고 왕검은 이름이다. 왕검은 후대의 위씨조선 시대 평양을 가리키는 옛 이름으로, 이 이름은 한나라의 군현시대를 통해 오랫동안 유지되었으며, 고구려가 이를 평양으로 개명하여 그 때까지 계속된 것이다. 이 이름에 따라 평양의 지기(地祇)에 왕검선인(王儉仙人)이라고 칭하는 자가 있어서, 옛 지명인 왕험(王險)은 선인(仙人, 地祇)의 이름이었는데 여기에 훗날 단군의 존칭을 붙였던 것이다(선인의 이름은 험(險)이었는데 이를 검(儉)으로 고친 것이다). 왕검선인은 훨씬 예전부터 평양을 개창(開創)한 지기로서 그 지방에 전해지던 존재였을 것이다. 고구려 시대보다 앞선 시대의 전설적 신인(神人)을 본체로 한 것인데 아마 북부여의 해부루(解夫婁)였을 것이다. 이 원시적인 전설은 신인(神人)을 아버지로 신수(神獸)를 어머니로 하는 북방 제 민족의 시조 출생담에 공통적으로 나타나는 전설이라고 할 수 있다.[21]

먼저 위에서는 '단군'과 '왕검'을 구별하는데, '왕검'은 평양의 '지기'(地祇), 즉 그 땅을 다스리는 신(神)적 존재였던 '왕험선인'(王險仙人)의 이름에서 유래된 말로, 이 말은 동시에 '평양'이라는 지명을 가리키기도 했다. 왕검이 평양으로 개명된 것은 고구려 때 일이며, 평양의 지기 왕험선인은 후일에 '왕검선인'(王儉仙人)으로 불렸다. 왕검선인은 고구려보다 훨씬 이전에 평양을 개척한 전설적 신인(神人)으로 전해지는데, 이를 북부여를 세운 해모수의 아들 '부루'로 추정한다. 한편 '단군'은 본래 존칭이었다고 하는데, 그 말이 완검선인(부루)의 앞에 붙여지면서 '단군왕검'이라는 말이 성립되었다는 것이다.

이처럼 단군왕검의 '어원'-지명 및 명칭-을 밝히는 한편, '전설'에 대한 해석도 시도한다. 먼저 단군전설은 '북방민족'의 시조 출생담이 갖는 특징을 지니고 있다는 점이 지적되는데, 이는 위의 인용문 마지막에 드러나는 인식이다. 즉 '시조인 아버지를 신인(神人)으로, 어머니를 신수(神獸)'로 묘사하는 것이 '북방민족'의 시조전설의 특징이라는 것이다.

단군을 '북방민족의 전설'로 규정하는 서술방식은 앞서 살펴본 반도사의 인식체계와 함께 볼 때 중요한 함의를 갖는다. 즉 남부의 한민족을 역사의 주체로 세우면서 북부의 민족을 타자로 구분하는 인식에서 단군의 존재는 '배제된 공간'에 위치하기 때문이다. 명시적으로 언급하고 있지는 않지만, 기자전설을 '한족의 영향 하에 만들어진 전설'로 치부하는 논리[22]와 같은 방식으로, 단군은 북방 '만주족'의 전설로 간주되었다고 할 수 있다. 중요한 것은 그렇게 함으로써 '한민족'이라는 역사의 주체로부터 단군을 '배제'하고 있었다는 점이다.

---

20) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), p. 142.
21) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), p. 143.
22) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), pp. 139~140. 먼저 은나라의 기자가 조선에 갔다는 『한서』의 언급 자체가 은나라의 후예인 송나라에서 만들어진 전설로 간주된다. 그 연장선상에서 『위략』과 『삼국지』의 기사 또한 낙랑·대방시대에 만들어진 전설로 간주된다. 요컨대 기자전설은 모두 한족의 영향 하에서 만들어진 전설이라는 것이다. 이러한 해석을 통해 기자전설 또한 배제되었다.

이와 대조적으로 '한민족 고유의 개국전설'(제3절)에서는 신인과 신수와 '전혀 다른' 특징을 가졌음이 강조된다. 제3절은 다음과 같은 말로 시작한다. "개국신인인 단군의 전설은 본래 한민족과 아무런 관계가 없으며 우리 한민족은 북방민족이 가지고 있던 야비한 개국전설과 전혀 다른 매우 고상한 고유의 개국전설을 가지고 있다." 그렇다면 한민족의 개국전설은 어떠한 특징을 가진 것으로 설명되었을까. 반도사에서는 다음 세 가지 전설이 한민족의 고유한 특징을 보여주는 전설로 소개된다. 첫째로 진한에서 나온 '신라', 둘째로 변한에서 나온 가야·임나의 구성국이었던 '가락국', 셋째로 앞 두 가지 삼한계통과 예외적으로 제주도의 '탐라'이다.

먼저 신라에 관해서는 왕실을 구성한 세 가지 성씨의 시조에 관한 탄생설이 소개된다. 먼저 박씨의 시조이자 신라 초대 왕이 된 혁거세(赫居世)는 하늘에서 내려온 '자란'(紫卵)에서 태어났고 그 왕비 알영(閼英)은 우물가에 나타난 '계룡'(鷄龍)의 왼쪽 옆구리에서 태어났다. 석 씨의 시조 탈해왕(脫解王)은 왜국 동북쪽에 있던 다파나(多婆那)의 왕후가 낳은 '알'에서 태어났다. 김 씨의 시조 알지는 '계림'(鷄林)에서 닭 울음소리를 들은 탈해왕이 발견한 금함 속에서 나왔다고 전해진다. 이처럼 박, 석, 김 모든 성씨의 시조가 '난생신화'를 가졌다는 점이 부각되는데, 이는 가락국의 경우에도 마찬가지였다. 가락국의 시조 수로왕은 하늘에서 내려온 '황금알'에서 태어났고 그 왕비는 바다 건너편에 있는 왕국-일본을 시사-에서 왔다고 소개되었다.

한편 제주도 탐라의 시조의 경우 난생신화와 달리 그 탄생설이 소개된다. 이는 가락국 수로왕의 왕후를 '일본계'로 시사했던 것과 같은 맥락인데, 요컨대 '동족성'의 근거로서 소개되었던 것이다. 탐라의 시조는 한라산 기슭의 동굴에서 나타난 3명의 신인-양을나(良乙那), 고을나(高乙那), 부을나(夫乙那)-로 전해지는데, 이들이 사냥하며 지내던 어느 날 동해 바닷가에 일본의 사절이 나타났다. 이들이 들고 있던 나무함에는 일본왕의 딸 3명이 들어가 있었는데, 탐라의 신인 3명은 이들을 각각 배필로 삼아 나라를 세웠다는 것이다.

이상 보았듯이 반도사에서 '한민족'의 건국전설은 '난생신화'를 특징으로 갖는 점이 부각되었는데, 이는 '신인-신수'를 특징으로 갖는 '단군전설'과 대비시키는 의도를 가진 것이었다. 한편 난생신화와 함께 한민족계통의 시조들이 일본계통과 '혼인'한 경우를 강조하면서 '동족성'의 근거로 제시하려고 했던 점이 두드러졌다.

그렇다면 '백제'의 시조에 관해서는 어떻게 설명되었을까. 반도사는 백제를 세운 전신이 마한의 구성국 중 하나였던 '백제국'이었음을 언급하면서, 백제로의 통합 경위를 다음과 같이 설명한다. 즉 "북쪽 변방에서 부여종족인 자가 군장으로 나서서 백제국이 갑자기 발흥하자 형세는 크게 변하여 백제가 마한을 병합"하게 되었다.[23] 따라서 "백제국의 왕실은 부여에서 갈라져 나온 것"으로 "부여종족인 자가 나라를 열었다"[24]는 것이다.

이러한 맥락에서 『삼국사』에 기술된 온조(溫祚)에 관한 설이 소개된다. 백제의 시조 온조왕에 관해서는 고구려 주몽의 '친아들'이라는 설과 '의붓아들'이라는 설이 있는데, 어느 쪽이든 주몽이 부여를 나오기 전에 낳았던 아들 유류(孺留)를 후계자로 삼으면서 남쪽으로 도망 나왔다는 설명은 동일하다. 그리하여 마한에서 거처를 찾은 온조는 백제를 건국했다. 이처럼 "대륙에 있던 부여민족의 한 부족"이 "마한의 땅에 들어와 나라를"[25] 세웠다는 것은, 곧 '한민족'에 '북방계통'이 섞여 있다는 것을 의미한다. 이 문제를 반도사는 백제의 '왕실'과 백제를 구성했던 '민족'을 구분함으로써 해결을 도모한다.

삼국시대의 백제를 부여종족으로 볼 때, 왕실 및 일부 귀인(貴人)이 유래한 종족을 모든 백제인

23) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), pp. 156~157.
24) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), p. 173.
25) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), p. 174.

의 종족으로 보는 설은 적절하지 않다고 할 것이다. 이것이 백제가 고구려와 크게 다른 점인데, 고구려는 부여종족인 자가 동일종족 중 별족(別族) 안에 건국한 동종(同種) 및 다른 북방민족을 점차 포용하여 대국을 이룬 것이므로, 국가를 형성한 민족으로 본다면 백제는 마한민족의 나라이고 고구려는 부여 및 이와 유사한 북방민족의 나라로 한민족의 나라가 아니다. …백제가 가진 부여종족 부분은 처음 그대로 남아 더 늘지도 않았으며 훗날 낙랑의 백성들을 통합하게 되지만 대체로 마한종족의 나라로서 대백제(大百濟)로 성장했을 때 마한종족의 요소가 더욱 증가하여 마한종족의 나라라고 해도 손색이 없었다.[26)]

인용문에서는 '백제'와 '고구려'를 구분한다. '고구려'는 부여종족이 다른 북방민족을 포섭하며 강대해진 것으로 '부여종족의 나라'라고 할 수 있다. 반면 '백제'에서 '부여종족' 부분은 '왕실 및 일부 귀인'에서 유래한 것으로, 이는 건국 이후로 늘어나지 않았다. 따라서 나머지 대부분의 민족구성으로 볼 때 '마한종족의 나라'로 봐야 한다는 것이다.

이처럼 반도사에서는 끝까지 '북방계'를 '한민족 바깥'으로, 그런 의미에서 '역사의 외부'로 '배제'하려고 하는데, 그렇다면 여기서 백제보다 훨씬 더 '부여종족적인 나라'로 설명되어 있는 '고구려'는 당연히 한민족과 무관한 존재이어야 할 것이다. 앞서 단군기사 해설에서 보여준 '단군→해모수→부루·주몽'이라는 족보이해에 따르면, 고구려는 반도사 서술에 있어서도 '단군의 직계'로, 가장 완벽하게 배제되어야 하는 대상이었다고 할 수 있다.

이러한 관점에서 볼 때 고구려의 시조 주몽의 탄생설은 반도사의 서술이 갖는 모순점을 시사해준다. 다시 말해 반도사의 인식과 서술이 그 자체로 갖는 '내재적 모순'을 함축한다.

주지하다시피 난생신화는 반도사에서 언급한 신라나 가락국에만 보이는 전설이 아니다. 바로 '고구려'의 시조 주몽에게도 하백의 딸 유화가 낳은 '알'에서 태어났다는 '난생신화'가 전해지기 때문이다. 부여-고구려 계통에도 난생신화가 전해진다는 사실은 반도사에서도 언급하지 않았던 것은 아니었다. 주몽의 뒤를 이은 유리왕(瑠璃王)의 탄생설에서도 나타나는데, 반도사에서는 "이와 같은 시조 전설은 근대까지 만주 각 추장의 집안에 전해지고 있어, 청 황실 역시 이러한 시조전설을 가지고 있다"는 해설까지 달고 있었다.[27)]

그런데도 한민족에 고유한 전설의 특징을 난생신화에서 찾고, 이들과 일본민족의 동족성을 강조했던 반도사의 서술은 이미 그 안에 모순을 안는 구조를 지니고 있었다고 할 수 있다. 요컨대 반도사는 '한민족-만주족, 남-북, 난생-신인신수'라는 구도로 '한민족'을 내세워 일본민족으로 '동화'시키는 한편, '단군'을 '민주족-북-신인신수'라는 타자의 영역으로 '배제'시키는 서술방식을 취하고 있었다. 하지만 그것은 논리 정합성이 스스로 무너지는 '모순'을 이미 내재한, 그런 의미에서 성립과 동시에 붕괴를 피할 수 없는 역사서술이었다고 할 수 있다.

조선사와 '포섭'의 편찬방식

1922년 12월에 총독부 훈령 제64호를 통해 조직된 '조선사편찬위원회'는 1925년 6월 칙령 제218호를 통해 '조선사편수회'로 개편되었다.[28)] 이때의 개편은 조직적 위상을 높이는 데 초점이 맞춰진 것으로, 사업목적에 실질적인 변화는 없었다. 요컨대 '학술성'은 여전히 조선사 편찬사업의 정체성으로 표방되었다는 것이다.

앞 절에서는 '동화'를 목적으로 내세웠던 반도사 서술이 '단군'을 다루었던 방식의 핵심이 '배제'

26) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), pp. 174~175.
27) 『친일반민족행위관계사료집Ⅴ』(2008), p. 164.
28) 『朝鮮史編修會事業概要』(1938), pp. 29~30.

에 있었던 점을 밝혔다. 이 절에서는 동화보다 '학술성'을 내세우는 상황으로 바뀐 조선사 사업에서 '단군'을 다루는 방식에 어떠한 변화가 있었는지 살펴보고자 한다. 표제에 나타나있듯이 그거을 '포섭'의 편찬방식으로서 이해해보고자 하는데, 이는 '동화'라는 목적이 역사편찬사업에서 사리진 것을 의미하지 않을뿐더러 '역사'에 대한 일본의 지배가 느슨해진 것도 의미하지 않는다. 말하자면 질적 변화를 의미하는데, 단군문제가 다루어지는 방식의 차이를 통해 제국일본의 통치성 또한 더 깊은 층위에서 조명될 수 있을 것이다.

조선사 편찬사업에서 단군 문제를 둘러싸고 전개된 논의를 이해하기 위해서는 먼저 '강령'에 대한 이해가 있어야 한다. 편찬방침을 정한 강령은 1923년에 한번 만들어지고 1927년에 또 한 번 수정되었다. 조선사에서 모든 논의는 이 강령을 통대로 이루어졌고 단군 문제 또한 예외는 아니었다.

1923년의 강령은 조선사편찬위원회 제1회 위원회에서 구로이타에 의해 제출되었다. 자세한 경위는 알 수 없으나 동경제대 사료편찬괘 편찬사업을 본떠 만든 것이었다.[29] 조선사 사업은 '수집'과 '편수'로 나누어 진행되었는데, 반도사로부터 인계받은 수집 작업이 일단락을 짓고 본격적으로 편수 적업에 착수된 것이 바로 1927년이었다. 강령 수정은 이러한 사정을 배경으로 이루어졌다. 구체적으로 수정을 주도한 것은 편수타합회(編修打合會)의 멤버들로, 간사를 맡은 이나바 이와키치(稲葉岩吉)를 중심으로 수사관(修史官) 나카무라 히데타카와 쓰에마쓰 야스카즈(末松保和) 등 실무를 담당했던 인물들로 구성되었다. 이들이 만든 수정안에 구로이타나 이마니시 등의 조회를 거쳐 1927년 7월 조선사편수회 제2회 위원회에 제출되었다.

이하 단군 관련 논의를 이해하는 데 중요한 항목만 대조하면 다음과 같다.

<표3> 강령의 비교

	<1923년의 강령>	<1927년의 강령>
① 편년체	제1항 편찬의 형식은 편년체로 한다. 단, 필요에 따라 분류사(풍속, 종교, 문학, 예술, 가요 등)를 편찬한다.	제2항 편수의 체는 편년으로써 한다. 그 연차는 간지(干支) 및 왕 재위에 의하며, 일본 및 중국의 기년(紀年)을 주기(註記) 참조한다.
② 시대구분	제2항 편찬의 구분 제1편 삼국이전 제2편 삼국시대 제3편 신라시대 제4편 고려시대 제5편 조선시대 전기(태조~선조) 제6편 조선시대 중기(광해군~영조) 제7편 조선시대 후기(정조~갑오개혁)	제1항 시대구분에 의해, 편의상 다음 6편으로 나누어 편수한다. 제1편 신라통일이전 제2편 신라통일시대 제3편 고려시대 제4편 조선시대 전기(태조~선조) 제5편 조선시대 중기(광해군~영조) 제6편 조선시대 후기(정조~갑오개혁)
③ 연도불명	제3항 편찬의 체재(体裁) (3) 년·월·일이 불명한 것은 관계사항 다음에 유취(類聚)하여 강문(綱文)을 별도로 올린다.	제5항 사료의 년·월·일자가 불명한 것은 관계조항 아래 유수(類収)하여 강문을 별도로 올린다.
④ 해제	제6항 출판 (3) 주된 사료·사적(史籍)의 해제	

29) 『朝鮮史編修會事業概要』(1938), p. 14. 사료편찬괘(현 사료편찬소)는 1895년에 동경제대 문과대학에 설치된 기관으로 구로이타는 1901년에 사료편찬위원이 되어 『대일본사료』와 『대일본고문서』를 편찬했다. 국사과 교수로 임용된 이후도 사업에 계속해서 관여했다.

⑤ 비 편 년 체		제9항 제1편은 특별히 구래 편찬찬록(編纂撰錄)된 기록·사적(史籍) 기타 사료를 원문 그대로 유취수재(類聚收載)하여 편년체로 하지 않는다.

출전: 『朝鮮史編修會事業概要』(1938).; 「昭和二年七月十二日 朝鮮史編修會 第二回委員會 關係書類 朝鮮史編修綱領及ビ凡例」, 『朝鮮史編修會 委員會議事錄 大正十四年以降昭和三年ニ至ル』

먼저, 양쪽 강령 모두 '편년체'(①)를 기본방침으로 내걸고 있었는데, 뒤의 문장은 약간 수정되었다. 1923년에는 '분류사'를 편찬할 방침이 명기되어 있었지만, 1927년에는 이는 사라지고 '연차 표기법'에 대한 방침이 제시되었다. 1923년 당시 구로이타는 '분류사'를 편찬할 필요성에 대해 다음과 같이 설명하고 있었다. 조선사는 '편년체'를 원칙으로 하지만 사료 중에는 '연월에 의거하지 못하는 것'들이 다수 존재한다. 이들을 모두 가치 없는 사료로 치부할 수는 없기 때문에 따로 풍속, 종교, 문학, 예술, 가요 등 분류사를 마련해야 한다는 것이다.30)

이 점에서 분류사는 '연도 불명 사료'(③)와 그 성격이 겹친다. 이 항목에 관해서는 양쪽 강령 모두 '관계사항에 유취(類聚)하여 강문(綱文)을 별도로 올리는 방침'을 제시하고 있었다.

한편 '시대 구분'(②)을 보면 7편에서 6편으로 재편되었음을 알 수 있다. 이에 따라 '삼국이전'(제1편)과 '삼국시대'(제2편)는 '신라통일이전'(제1편)으로 통합되었고, '신라시대'(제3편)는 '신라통일시대'(제2편)로 명칭이 변경되었다. 이는 1927년의 강령 제9항 비(非)편년체(⑤) 항목과 관련해서 재편된 것이었다. 즉 1927년의 강령에서는 '신라통일이전'(제1편)에 한하여 '편년체를 취하지 않는다'는 방침이 제시되고 있었는데, 이 방침이 수립되면서 시대구분 또한 변경된 것이다. 뒤에서 살피겠지만, 결국 이 비편년체 방침은 다시 편년체로 번복되어 시대구분의 변경만 유지되었다.

마지막으로 '해제'(④)와 관련하여 1923년의 강령에서는 주된 사료에 대한 해제 출판이 계획되었지만, 1927년의 강령에서는 삭제되었다.

이상의 요점을 염두에 두고 먼저 1923년 1월 조선사편찬위원회 제1회 위원회에서 벌어진 논쟁에 대해 알아보도록 한다. 회의는 3일에 걸쳐 진행되었는데, 먼저 첫날에 구로이타에 의한 강령 제시가 있었고. 둘째 날부터 가결을 위한 논의가 이루어졌다. 이때 처음으로 '단군' 문제에 관한 논쟁이 일어난 것이다.

정만조	삼국이전이라고 되어 있는 것은 단군조선까지 포함된다고 이해해도 됩니까.
구로이타	이는 구분의 명칭으로 삼국이전이라는 명칭에 대해서는 더 연구할 생각입니다.
이능화	조선의 상대에는 단군조선과 기자조선, 그리고 위만조선이 있으니 삼국이전을 고대조선이라고 하면 어떻습니까. 그리고 발해는 어디에 들어갑니까.
이나바	지당한 말씀이지만 당시의 조선은 현대의 조선과 지역이 다릅니다. 현대의 조선에서 보면 한 지방에 한정된 명칭이기 때문에 오히려 삼국이전이라는 막연한 명칭을 붙이는 편이 좋을 것 같습니다. 발해에 관해서는 신라를 서술하는 곳에서 발해 및 이와 관련 있는 철리(鐵利)31) 등의 기사까지 수록할 생각입니다.
이능화	건국신화에 관해서는 민족의 정신을 발휘하는 것이니 꼭 수록했으면 합니다.
이나바	지당한 말씀입니다. 단군기사에 관해서는 숙고할 생각인데, 그 부분을 담당하는 이마니시 위원이 안 계시니 이대로 보류했으면 합니다.

30) 『朝鮮史編修會事業概要』(1938), p. 15.

가야하라	단군과 기자는 건국의 주요한 사항이기 때문에 망라하기로 했으면 합니다.
어윤적	저는 삼국이전을 삼국전시대, 삼국시대를 삼국후시대, 신라시대로 고치면 어떨까 합니다.
구로이타	전시대와 후시대로 하면 오히려 오해를 더 부르겠지요. 그리고 통일은 고려에서도 이씨조선에서도 말하니 특별히 신라에만 붙일 필요는 없을 것 같습니다.
	(중략)
오다 미키지로	저는 위원으로서 한 마디 하겠습니다. 이마니시 위원이 안 계시더라도 이는 단지 구분의 문제로, 그 명칭 같은 것은 언제든 변경할 수 있으니 구분에 이의가 없다면 이대로 결정하면 어떨까요.
이능화	조선에는 단군과 기자라는 두 성인이 있는데, 사가들은 기자만 중시하고 단군을 경시하는 경향이 있지만 단군도 동일하게 다루어지면 좋겠습니다.
이나바	구분의 명칭에 관해서는 이마니시 위원과 상담 후에 결정하기로 하고 보류하겠습니다.
구로이타	한 마디 하겠습니다. 단군과 기자의 기사는 사람에 따라 견해가 다르기 때문에 그 사료에 대해서는 의안 제6항의 3[④해제-인용자]에 든 해제를 붙일 생각입니다. 위원들 사이에서 의견이 다를 경우 그 의견들을 아울러 기재하도록 하겠습니다.
마쓰이 (위원장 대리)	의안 제3항[③연도불명-인용자]의 구분은 어떻습니까. (이능화 위원, 홍희 위원이 찬성의 뜻을 표함)[32]

둘째 날 논의는 조선인 위원과 일본인 위원 사이에 묘한 엇갈림을 보이는데, 정만조의 첫마디에 상징되듯이 조선위원들은 '삼국이전'으로 구분된 제1편에 '단군'에 관한 기사가 '수록'되는지의 여부를 문제 삼고 있었다. 이에 이나바나 오다는 문제를 '시대구분'과 그 '명칭'으로 국한해서 보려고 하고, '수록여부'에 대해서는 제1편의 담당자 이마니시의 부재를 이유로 답변을 미루려고 했다. 이렇게 논의가 엇갈리다 마지막 구로이타의 발언으로 상황이 마무리되었다.

구로이타의 발언의 요점은 단군 관련 기사는 강령 '제6항 3번'의 방침에 따라 다루겠다는 것인데, 이는 앞서 본 '해제'(④)에 해당하는 부분이다. 즉 단군 기사가 수록된 서적-예컨대 『삼국유사』와 같은 서적-은 별도로 해제를 출판하겠다는 의미이다. 이에 수록여부를 물었던 조선위원들의 발언이 멈추고, 이어 '제3항'에 대한 가결이 이능화와 홍희의 찬성을 얻어 이루어진 것으로 기록된다. 이때 가결된 제3항이란 '연도 불명 사료'(③)에 대한 방침을 의미한다.

그런데 다음 셋째 날 회의에서도 '수록여부'에 대한 문의가 다시 제기되었다.

아리요시 (위원장)	그러면 제1항[①편년체-인용자]은 원안대로 이의 없습니까. 없는듯하니 가결하겠습니다. 제2항의 1·2·3[②시대구분-인용자]은 이마니시 위원이 출석할 때까지 보류해도 되겠습니까.
어윤적	그에 대해 조금 여쭙고 싶은데 단군과 기자는 어떻게 다루실 생각입니까. 삼국이전에 수록되는 것으로 이해해도 되겠습니까.
구로이타	단군과 기자의 기사는 빠짐없이 기재할 생각인데, 이는 제3항[③연도불명-인용자]과 관계되기 때문에 편년사의 방침에 의해 저절로 결정되는 바입니다. 건국사료에서 연대가 불명한 것을 어디에 넣을지는 향후 상담해서 판단할 생각입니다.
이능화	이번에 공평하고 완전한 조선사를 편찬한다는 소식에 우리들이 크게 만족하는 바입니다. 우리 조선에도 예로부터 역사서적은 있어 왔는데, 신라·고구려·백제에도 이미 역사

31) 당나라 때 만주에서 활약했던 퉁구스계 부족을 말함.
32) 「第一回朝鮮史編纂委員会会議録」, 『朝鮮史編修會事務報告書』(1925)

	편찬이 있었습니다. 예컨대 신라에는 진흥왕 시대에 국사를 편수했고, 고구려에는 이문진, 백제에는 고흥 등의 사가들이 있었습니다. 고려에는 인종 때에 김부식이 『삼국사기』를 저술했고, 충렬왕 때에는 승려 일연이 『삼국유사』라는 야사를 저술했으며, 이씨조선에 이르러서는 『동국사략』, 『동사찬요』, 『동사강목』, 『동국통감』 등의 책들이 나왔는데, 『삼국유사』를 제외하고 모두 관선(官選)의 서적입니다. 단군기사는 『삼국유사』에 보이는 것이 최초입니다.
아리요시	이능화 위원에게 주의를 주겠는데, 단군문제에 대해서는 다른 날에 연구하기로 하고 오늘은 구분만을 심의하면 어떻습니까.
구로이타	편찬의 체재가 정해지면 그런 문제들은 저절로 결정됩니다.
오다 미키지로	이마니시 위원이 안 계신다고 결정을 유보하면 사무진행에 지장이 생기기 때문에 이참에 일단 원안대로 결정했으면 합니다.
어윤적	어제는 구분의 명칭에 대해서만 이의가 있었지만 오늘 설명을 듣고 이해했습니다. 저도 원안대로 결정했으면 합니다.
이능화	저도 동의합니다.
아리요시	모두 이의가 없다면 그렇게 하겠습니다. 없는듯하니 제2항은 원안대로 가결하겠습니다. 제3항은 원안대로 의의 없으십니까. 없는듯하니 이것도 가결하겠습니다.[33]

먼저 강령 제1항 '편년체'(①) 방침을 가결시킨 아리요시는 제2항 '시대구분'(②)에 관해서 이마니시의 부재로 결정을 유보한다는 전날의 방침에 동의를 구한다. 이때 어윤적이 다시 수록문제를 거론하면서 논쟁이 재개될 듯했는데, 바로 구로이타의 답변이 제시되었다.

그런데 구로이타의 발언은 전날과 전혀 다른 내용이었다. 앞서 보았듯이 전날 회의에서 구로이타는 단군 관련 기사는 '제6항 3번'에 의거하여 '해제'를 별도 출판하겠다는 방침을 제시했다. 그러나 셋째 날 회의에서는 갑자기 설명도 없이 '제3항'에 관계된 문서로 다루겠다는 방침을 제시한 것이다. 제3항이란 '연도불명'의 사료에 대한 지침으로 적당한 '관계사항'에 유취하여 강문을 올린다는 그 항목을 의미한다. 그렇기 때문에 구로이타는 편년사의 체재, 바로 앞서 이나바가 가결한 제1항 '편년체'가 정해지는 대로 해결된다는 점을 강조했던 것이다.

여기서 '편년체'라는 틀 안에서 단군을 다루려고 하는 의도를 읽어낼 수 있다. 이러한 체재는 사료편찬괘의 『대일본사료』와 동일한 것이기도 했고, 구로이타를 비롯한 당대 일본역사학이 '학술성'의 근거로 자부했던 편찬방식이기도 했다. 이에 따르면 이제 문제는 단군기사를 수록할 것인가의 여부가 아니라 관계사항을 무엇으로 볼 것인가로 성격이 바뀐다.

이와 같은 갑작스러운 변경에 당황했는지 이능화는 과거 조선에서 편찬된 역사서를 언급하면서 단군기사가 최초로 실린 『삼국유사』를 거론하려고 한다. 하지만 그 순간에 정무총감이자 위원장을 겸임했던 아리요시의 제재가 들어오면서 논쟁의 분위기는 사라진다. 이어서는 다시 한 번 편년체를 강조한 구로이타의 발언과 이마니시의 부재마저 불사한 오다의 제안이 나오면서 가결이 잇따라 이루어졌다. 이렇게 해서 1923년의 강령이 성립되었던 것이다.

그런데 1925년 10월에 열린 조선사편수회 제1회 위원회에서 이마니시의 의안(議案)이 제출되면서 강령에 대한 수정이 검토되기 시작했다.

의안	신라 문무왕 이전은 편년에 의거하지 않고 주로 과거에 편찬된 기록·사서를 그대로 유취하고자 함.
이유	편사의 체재는 제1회 위원회[1923년 편찬위원회 회의-인용자]의 결의에 준거해야 함은 물론 말할 나위도 없지만, 그럼에도 신라시대 문무왕 이전에는 삼국이 각각 특종한 기록을 보유하고

33) 「第一回朝鮮史編纂委員会会議録」, 『朝鮮史編修會事務報告書』(1925)

> 서로 연락을 결여하기 때문에 편년법을 적용할 수가 없다. 그러므로 편찬된 기록·사서를 그대로 유취하는 것이 가장 공평하고 학술적이다. 이것이 본 안을 제출하게 된 까닭이다.34)

이마니시는 한중일 고대사료 간의 연관성 결여를 이유로 제1편 '삼국이전'에 편년체를 적용하는 방침에 문제를 제기하고 신라 문무왕 이전은 '비편년체' 방침을 적용하는 것이 적합하다는 의견을 제시한다. 이에 따라 심의가 이루어지는데, 이마니시는 "역사는 '저술하지만 만들지 않는다'고 하지만, 더 나아가 '모으지만 저술하지 않는다'는 정도로 한다면 공평할 것"이라고 말한다.35) 즉 '이견'이 많은 고대사는 차라리 사료를 '있는 그대로' 드러내는 것이 '공평'하다는 것이다. 그는 비편년체로 하는 대신 제1편에 수록될 "일본, 조선, 중국의 사료들은 해제를 붙이기로 한다면 한층 더 편리할 것"이라고 덧붙였다. 이렇게 볼 때 이마니시의 제안은 단군기사를 해제로 출판하려고 했던 구로이타의 최초 방침과 상통하는 면이 있는데, 결과적으로 큰 반대 없이 받아들여졌다. 같은 자리에 있던 이능화와 권중현의 찬성도 앞서 일어난 논쟁에 비춰볼 때 개악은 아니라고 생각했기 때문인 것으로 보인다.

이마니시의 제안이 받아들여지면서 제1편의 시기구분이 재구성되었다. 앞서 언급했듯이 '삼국이전'(제1편)과 '삼국시대'(제2편)가 '신라통일이전'(제1편)으로 통합된 것이다. 이는 문무왕의 신라통일을 분기점으로 하자는 이마니시의 제안이 반영된 것이었다.

이리하여 1927년 7월 조선사편수회 제2회 위원회에서 시기구분에 대한 변경(②)과 제1편에 대한 비편년체 방식(⑤)이 반영된 수정 강령이 가결되었다. 동시에 여기서는 해제(④)에 관한 조항이 사라졌다.

그런데 비편년체 방식은 1930년 12월 5일의 타합회에서 또 다시 번복된다. 수집을 마친 편수회는 1927년부터 편수에 착수하고 있었는데, 인쇄를 코앞에 두고 이마니시로부터 또다시 제안이 들어왔기 때문이다.

> 제안　지난번에 결정된 제1편의 편찬 체재는 사료를 일본, 조선, 중국 3부로 나누고 각 부는 책자별로 조선 관계 사료를 채록하고 조항마다 적요(摘要)하기로 했었다. 지금 이 방침으로 진행한 결과를 보니 중복 기사가 거듭 보여 체재를 이루지 못하고 있다. 그러므로 이번에는 채록 사료를 3부로 나누는 것은 지난 결정대로 두되, 책자별 원칙을 폐지하고 각 부의 사료가 나타내는 연차에 따라 배열하고 각 연도의 적요를 제시하기로 한다.36)

제1편을 편년체로 하고 한중일로 나누어 사료를 배치하다보니 상호 중복이 심하다는 주장이다. 따라서 나라별 구성은 그대로 두되, 각 부의 사료는 편년체로 수록하자는 제안이다. 즉 편년체로 돌아가고 주장한 것인데, 이마니시의 제안에 대해 조선 위원들의 문의가 이어졌다. 특히 주목할 만한 것은 최남선의 질문인데, 1928년 12월부터 촉탁이 된 그는 편년체로 회귀하자는 이마니시의 제안에 "편년체로 정리할 수 없는 것들은 별편으로 수록"할 수 있는지 되물었다. 이에 대해 이날 회의에서는 "예, 맥, 옥저 등은 모두 별도로 수록하겠다"는 답변을 얻고 끝났다.

이리하여 1932년 3월 마침내『조선사』제1편이 출간되었다. 그렇다면 실제 간행된 제1편에서 단군기사는 어떻게 다루어졌을까.『조선사』제1편 제1권에는 나라별 기준에 따라 '조선'의 사료가 실렸는데, 목차는 편년체를 따라 '갑자 신라 시조 혁거세 거서간 원년'으로 시작한다. 아홉 번째 조항인 '갑신 신라 시조 혁거세 거서간 21년'부터는 신라와 함께 고구려의 연도 '고구려 시조 동명

34)「議案」,『朝鮮史編修會 委員會議事錄 大正十四年以降昭和三年ニ至ル』. 이마니시의 제안은『朝鮮史編修會事業概要』(1938)에는 누락되어 있다.
35)「朝鮮史編修會第一回委員會會議錄」,『朝鮮史編修會 委員會議事錄 大正十四年以降昭和三年ニ至ル』
36)「提案」,『朝鮮史編修會 昭和五年十二月 編修打合會議事錄』

성왕 원년'도 같이 병기되는데, 단군기사는 이 아홉 번째 조항부터 등장한다. 제1편은 연차순 '조항'이 목차를 이루고 이에 '본문'과 '사료'가 달리는 형식으로 구성되었다. 본문은 '강문'이라고도 불렸는데, 연도로 구성된 조항에 붙여진 '제목'의 역할을 한다. 사료는 말 그대로 수집한 사료를 발췌하여 수록한 '원문'을 의미한다.

제9항은 "이 해 신라가 금성을 쌓았다. 고구려의 시조 고주몽이 나라를 세웠다"는 본문으로 구성된다.[37] 이다음으로 사료가 나열되는데, 순서대로 출처를 보면 다음과 같다.

<표4> 제1편 제1권 제9항의 사료구성

No.	사료명	권명
1	三國史記	卷一新羅本紀一始祖赫居世居西干
2	三國史記	卷十三高句麗本紀一始祖東明聖王
3	三國史記	卷三十四志三地理一
4	三國遺事	王曆
5	三國遺事	卷一古朝鮮(王倹朝鮮)
6	三國遺事	卷一北夫餘
7	三國遺事	卷一東夫餘
8	三國遺事	卷一高句麗
9	東國李相國全集	卷三古律詩東明王篇幷序
10	高句麗好太王碑	[없음]

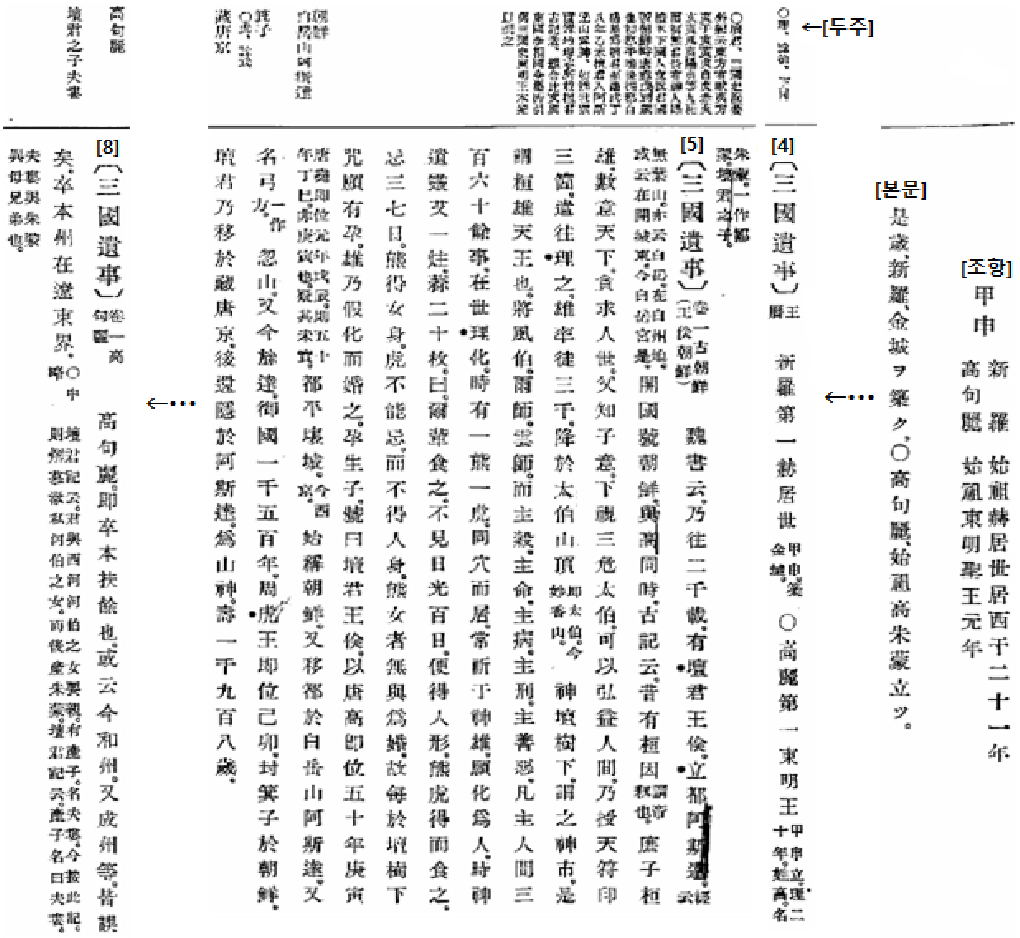
출전: 『조선사』 제1편 제1권(1975), pp. 8~19.

이 중에서 단군에 관한 언급은 네 번째 『삼국유사』의 기사가 시작하는 '왕력'부터이다. 이는 반도사에 실린 ③번 사료와 동일한 것으로 고구려의 초대 동명왕이 '단군의 자손'이라는 내용이 기술된다. 이를 필두로 단군과 부여계통(북부여-동부여-고구려)의 혈연관계를 시사하는 기사들이 이어지는데, 특히 다섯 번째 '고조선(왕검조선)'은 반도사 ①②번과 동일한 기사로, 단군왕검이 아사달에 도읍을 정해 조선이라는 나라를 세웠다는 『위서』의 내용과, 환웅의 강림과 웅녀와의 혼인으로 탄생한 단군왕검이 평양에 조선을, 백악산에 아사달을 만들었다는 『고기』의 내용이 기술된다. 그 다음으로 단군에 관한 언급은 여덟 번째 기사 '고구려'에 나오는데, 이는 반도사 ④번과 동일한 기사로 고구려와 졸본부여의 관계를 시사하는 내용에 이어 단군이 하백의 딸 사이에 아들 부루를 낳았다는 『단군기』와, 해모수가 하백의 딸 사이에 아들 주몽을 낳았다는 『삼국사기』의 내용이 기술된다.

이 세 개의 기사가 어떻게 수록되었는지를 보면 아래와 같다.

37) 朝鮮史編修會 編, 『朝鮮史』 第1編 第1卷(東京大学出版会, 1975), p. 8.

<그림1>『조선사』 제1편 제1권 제9항 단군 관련 기사



출전: 조선사편수회 편, 『조선사』 제1편 제1권(동경대학출판회, 1975)

위의 그림을 통해 조선사의 최종적인 '편찬방식'이 어떠했는지 알 수 있다. 가장 먼저 나오는 '조항'은 강령대로 연도 표기되는데, 그 다음으로 나오는 것이 '본문'이다. 연도순 조항이 조선사의 틀이었다면, 본문은 조선사의 내용을 구성한다. 제9항을 비롯해 제1편의 본문은 짧게 구성되었지만, '사료'가 빠지는 제2편부터는 길어지면서 이것이 사실상 '역사'를 구성된다.

이는 '조항-본문-사료'로 구성된 제1편과 제2편부터는 '조항-본문'으로 구성되었기 때문이기도 한데, 이에 대한 결정은 1930년 8월 22일의 제4회 위원회에서 이루어졌다. 여기서 구로이타는 제2편부터 "본문만을 인쇄하고 원문사료는 인쇄하지" 않기로 했음을 알리는데, "사료를 인쇄하면 분량이 무지막지하게 많아지기 때문에 막대한 시간과 비용"이 든다는 것이 그 이유이다.38) 그런데 이 문제와 관련해서는 1926년 12월 20일의 타합회에서 다르게 언급하고 있는데, 여기서 구로이타는 조선사 편찬의 목적이 단순한 '사료편찬'에 있는 것이 아니라 어디까지나 '역사편수'에 있음을 역설한다. '본문'과 '사료'의 관계 또한 이 맥락에서 설명된다.

조선사를 편년체로 만든다는 것은 단지 사료를 수집해놓는다는 의미가 아닙니다. 그 본문의 내용을 충실히 하고 요령을 잃지 않게 노력함으로써 그것만으로 하나의 조선사를 만드는 것으로, 본

38)『朝鮮史編修会事業概要』(1938), pp. 44~45.

문을 내세워 그 내용을 가리키는 사료를 참조시키는 것입니다. 사료를 편찬할 뿐만 아니라 조선의 편년사를 만드는 것입니다. 즉 조선사편수회이며 조선사료편찬회가 아닌 까닭입니다. 그러므로 출판할 때는 경우에 따라서는 본문만을 모아서 사료는 인용서목을 적어놓기만 해도 훌륭한 조선사가 만들어지는 것입니다. 그리고 본 회의 사업은 조선사의 본문을 편수하는 것이 주된 목적으로, 사료를 수집하는 것은 이 편수를 위해 하는 일입니다.[39]

구로이타가 이러한 이야기를 꺼낸 배경에는 12월 11일의 타합회에 제출된 이마니시의 의견서가 있었다. 이날은 나카무라가 기초한 강령 수정안에 대한 이마니시의 의견서가 공개되었는데, 이때의 이마니시는 앞서 본 비편년체 방식을 지지하는 입장에서 “나카무라안에 의해 작성되는 형식은 조선 사료의 편년적 편수이지 조선편년사가 아니기 때문에 이를 총독이 시인할 것인지” 걱정된다고 우려를 표명했다.[40] 구로이타의 발언은 이마니시의 문제제기를 의식했던 것으로 보이는데, 그렇다고 하더라도 ‘본문’과 ‘사료에 대한 그의 인식은 간과할 수 없는 중요성을 지닌다.

위 인용문에서 구로이타는 ‘편년체’를 기본으로 삼으면서도 그 목적이 단순히 사료를 수집하는 데 있지 않음을 지적한다. 그것은 ‘본문’만으로 하나의 ‘조선사’를 만드는 것으로, 이것이 조선사 사업이 단순한 사료편찬회가 아니라 ‘편수회’이며 ‘편년사’를 만드는 까닭이라고 강조한다. 따라서 ‘본문’은 그것만을 모아도 ‘조선사’가 만들어지는, 조선사편수의 목적이라고 주장했다. 요컨대 ‘조선사 만들기’의 장이란 바로 ‘본문’에 있다는 것이다.

이러한 관점에서 다시 제1편 제9항에 수록된 단군기사가 ‘위치한 자리’를 고찰해야 한다. 앞서 보았듯이 4번, 5번, 8번 사료에서 단군에 관한 언급이 나오는데, 4번의 경우 ‘왕력’에 수록된 그대로 ‘할주’(割註)에 ‘단군의 자손’이라는 문구가 실렸다. 5번의 경우 ‘고조선(왕검조선)’에 인용된 기사로, 단군에 대한 언급은 첫 번째 줄에 보인다. 즉 단군왕검이 요임금 시대에 아사달에 도읍을 정하고 조선을 건국했다는 내용이 기술되는데, 그 뒤를 『고기』에 전해진 환웅과 웅녀의 단군 출생 신화가 이어간다. 8번 ‘고구려’에서 단군은 다시 ‘할주’에서 다루어지는데, 이 또한 원본을 따른 것이었다.

이 외에도 ‘두주’(頭註)에서 단군이 다루어지는 경우가 있는데, 4번 할주 위에 다시 두주가 만들어지면서 요임금 시대에 신인(神人)이 내려와 조선국을 세웠다는 『삼국사절요』 「외기」의 내용과, 『세종장헌대왕실록』 「전국지리지」에 언급된 『단군고기』의 내용이 소개되었다. 특히 이는 『삼국사절요』 「외기」와 『동국이상국전집』에서 언급된 『구삼국사』 「동명왕본기」의 내용을 결합한 것이라고 설명되는데, 세종 때의 「전국지리지」에는 『단군고기』가 언급되지만, 이는 『삼국사절요』와 『동국이상국전집』을 본뜬 것에 불과하다는 암시를 놓고 있는 것이다. 그 요점은 『삼국유사』에도 나오는 『단군고이』에 대한 신빙성의 부정에 있었다고 할 수 있다.

이상에서 조선사에서 단군기사가 어떻게 다루었는지 살펴보았다. 앞서 구로이타의 발언과 함께 생각해볼 때 그것은 ‘조항’이나 ‘본문’을 피해가면서 ‘사료’나 ‘두주’로 위치시키는 방식을 취하고 있었음을 지적할 수 있다. 요컨대 조선사에서 단군은 ‘역사를 만드는 위치’(조항, 본문)에는 결코 진입하지 못하는 ‘주변적 위치’(사료, 두주)에 배치되고 있었다. 이는 단군전설을 한민족 고유의 난생신화와 구별된 북방계의 신인신수 전설로서 ‘배제’하는 방식과는 전혀 다른 것이다. 말하자면 그것은 ‘편년체=학술성’을 기준으로 한 틀 속으로, 그러나 어디까지나 ‘주변적 위치’로 단군을 ‘포섭’하는 편찬방식이었다고 할 수 있을 것이다.

---

39) 「大正15年12月20日 編修打合會議事錄」, 『朝鮮史編修會 大正15年以降 編修打合會書類綴』

40) 今西龍, 「中村氏案朝鮮史編修綱領及び凡例に就ての意見」, 『朝鮮史編修會 大正15年以降 編修打合會書類綴』.

맺으며: 최남선의 문제제기와 '사상'으로서의 단군

조선사의 편찬에는 후일담이 있다. 위원들 간에서 논란이 많았던 제1편 제1권 이후에도 간행은 계속되었는데, 1934년 7월 30일 제8회 위원회에서 다시 단군기사의 수록에 관한 문제가 제기되었기 때문이다. 이날 논쟁의 중심에는 최남선이 있었다.

회의는 먼저 구로이타의 잡무에 관한 설명으로 진행된다. 구로이타는 제2편부터 '조항-본문-사료' 체재에서 '사료'를 제외하게 될 문제와 관련하여, 이를 보충하기 위한 작업으로 '사료총간'을 간행할 계획을 언급하면서『승정원일기』『일성록』『종가문서』등이 대상이 되었음을 알렸다. 이에 최남선은 "구로이타 고문의 의견대로 실행했으면" 좋겠다고 말하면서 단군문제를 재론했다.

최남선	단군기자는 조선사에서 매우 중요한 부분임에도 불구하고 본 회의 조선사는 이를 수록해야 할 제1편에 할주나 두주로 밖에 보이지 않습니다. 잡무를 정리하는 경우에 정편이나 또는 보편으로서 단군기자에 관한 사실을 편찬하고 싶습니다.
이나바	단군이나 기자는 제1회 위원회에서도 논의한 바 있었고 우리들도 결코 등한시하지 않습니다. 항상 주의하지만 본 회의 편집방침으로 채용한 편년체 형식 하에서는 이를 수록할 장소가 없는 것입니다. 즉 어느 왕의 몇 년 몇 월 며칠에 이를 세울 것인지, 판연한 연차가 없기 때문에 우리는 고심고난을 느껴 수록할 수가 없었던 것입니다…
최남선	저는 제1회 위원회에서 있었던 일은 잘 모릅니다. 단군기자 문제를 등한시하지 않다니 매우 기쁜 말씀입니다. 이를 수록할 장소에 관해서는 결국은 기교적 문제인데요. 단군기자는 그 사실(史實)에만 집착하지 말고 그 사상적 신앙적으로 발전한 것을 묶어서 별편으로 편찬하는 편이 좋다고 생각합니다.
구로이타	단군은 역사적 인물이 아니라 신화적 인물로 사상적 신앙적으로 발전한 것이기 때문에 사상 신앙 방면에서 별도로 연구해야 할 것이지 편년사 안에서는 다루기 어려운 것입니다. 물론 이처럼 사상 신앙적인 것이 정치적으로 어떤 영향을 수반했는지는 매우 중요한 문제이지만, 만약 이를 별편으로 편찬한다면 동일하게 사상 신앙 방면에서 중요한 전개를 보이는 유교와 불교 또한 별도로 편찬해야 합니다. 이런 문제들 없이도 본 회의 사업은 자꾸 지연되니 이 점에서 최 위원의 양해를 구합니다.
최남선	애초에 단군기자는 역사적 인물인지 신화적 인물인지는 연구과제이지만, 적어도 조선인 사이에서는 역사적 사실로 인식되어 있습니다. 그런데도 본 회의 조선사에 이를 수록하지 않았던 것은 우리 조선인으로서 매우 유감한 일입니다. 이 때문에 본 회의 조선사는 조선인 사이에서 철저히 받아들여지지 않고 있습니다.
이나바	단군기자와 관련하여 우리 편찬자 측에서 편찬 경과에 대해 말씀드리겠습니다. 제1편의 조선사료에 단군기사를 수록하지 않았던 것은 기본사료로 결정, 채용한『삼국사기』에 해당 사실이 보이지 않기 때문입니다.…물론 단군과 관련해서는 고려 공민왕을 전후한 인물인 백문보(白文寶)가 단군의 연대에 대해 상소를 올린 것이 있습니다. 또한 이조 세종 때 이에 제사 지내는 일에 대해 여러 논의가 있었습니다. 제 생각에는 백문보나 세종이 나오는 곳에 이를 수록하면 어떨까 합니다. 요컨대 우리는 단군에 관해서 가능한 수록하려고 하지만, 편년사에서는 불가능한 것입니다. 별편은 더 상담했으면 합니다.[41]

먼저 최남선이 문제 삼고 있는 것은 제1편 제1권의 편찬방식이다. 그는 단군기사가 '할주'나 '두주'와 같은 '주변적 위치'에서만 다루어지고 있는 형편에 문제를 제기하면서, 이를 사료총간과 비슷한 형식으로 '별도로 묶어서 출판하는 방안'을 제시하고 있는 것이다.

이에 이나바로부터 기왕의 '편년체' 방침이 다시금 강조된다. 이를 '수록할 장소'가 없다는 이나바의 말은 '조항이나 본문'으로 수록할 수 없다는 뜻이며 따라서 고심 끝에 부차적 위치에 배치하

41)『朝鮮史編修事業概要』(1938), pp. 66~70.

게 되었다는 것이다. 이에 최남선은 '사실(史實)에만 집착하지 말라'고, 조선사 편찬이 의거하고 있는 '학술성' 자체에 문제를 제기한다. 물론 최남선은 실증적 역사방법 자체를 부정하고 입장은 것은 아니었다. 다만 여기서는 단군문제를 '사실'로서가 아니라 '사상'으로서 다루는 관점을 제기하고 있는데, 이 '사상으로서의 단군' 이해를 근거로 '별편'의 출판을 정당화하고 있는 것이다.

이는 편년체라는 틀 속에 주변적 위치를 할당받는 방식과는 확실히 다른 모습으로 단군의 '주체화'를 시도한 제안이었다고 할 수 있다. 그런 의미에서 제국의 일방적인 '포섭' 방식에 대한 '저항'의 의지를 읽어낼 수 있는 것이다.

단군을 사상으로서 다룬다는 최남선의 관점에 구로이타는 동조하는듯하지만, 별편 출판 자체에 대해서는 유교와 불교 등 기타 종교 사상에 대한 취급을 문제로 부정적 입장을 내비친다. 구로이타의 '동의'는 의미심장한 대목인데, 무엇보다 최남선의 '저항'이 결코 '학술성'이라는 틀을 뚫고 단군을 '조선사의 주체'로 세우는 시도는 아니었기 가능했을 것이다.

이어 연도불명 사료는 '관계사항'에서 다룬다는 기왕의 조항-1923년 강령 제3항, 1927년 강령 제5항-에 의거한 이나바의 제안이 제출된다. 그는 어디가 적절한 곳인지 물으면서 '백문보의 상소'와 '세종 때 제사 논의'를 관계사항의 후보로 올려놓은 것이다. 이같은 최남선과 이나바 사이의 공방에 대해서는 구로이타의 발언 외에 전자를 지지하는 오다 소교(小田省吾)와 후자를 지지하는 이능화의 답변이 제시된 후 향후 검토하기로 되었다.

실제 출간된『조선사』를 보면 결국 이나바의 제안, 그러니까 '편년체 방침에 따른 관계사항' 원칙이 채택되었던 것을 알 수 있다. 요컨대 "공민왕 24년 폐왕 원년의 조항에 마땅한 기사(백문보 졸거)를 검출해서 단군에 관한 옛 문헌을 채록"[42]하겠다고 보고된바 같이, 제3편 제6권 마지막 조항 '갑인 고려공민왕 24년(폐왕 원년)'에 백문보의 사망을 알리면서 그의 상소 내용이 다음과 같이 기술되었다.

천수(天數)는 순환하기에 돌아서 다시 시작한다. 7백년을 하나의 소원(小元)으로 3천6백년을 쌓아 일대 주원(周元)으로 한다. 이것이 황제와 왕패(王覇)가 리(理)하고 난(亂)하고 흥(興)하고 폐(廢)하는 주기이다. 우리 동방은 단군부터 지금에 이르기까지 이미 3천6백년, 즉 주원의 회차이다.[43]

앞서도 언급했듯이 조선사는 제2편부터 사료를 제외한 '조항-본문' 체제로 간행되었기 때문에 제3편에 수록된 위의 구절은 '본문'에 해당한다. 즉 여기서 처음으로 단군기사가 '역사'를 만드는 자리에 등장한 경우를 보게 되는데, 다만 위 인용문에서 알 수 있듯이 그 내용은 역사의 '시조적' 의미가 완전히 탈색된 것이었다.

42) 1935년 7월 5일 제9회 위원회에서의 보고이다.『朝鮮史編修事業概要』(1938), p. 71.
43) 朝鮮史編修會 編,『朝鮮史』第3編 第6卷(東京大学出版会, 1975), p. 478.

「배제인가 포섭인가: 제국의 역사편찬 사업에서 ‘단군’을 다루는 법」에 대한 토론

윤대식(한국외대)

이경미 선생님의 논문 「배제인가 포섭인가: 제국의 역사편찬 사업에서 ‘단군’을 다루는 법」은 이번 유권자 페스티벌 행사 주제인 ‘우리’(WE)의 아이덴티티에 관한 기원을 역사적, 사상적으로 다루고 있습니다. 현재 우리는 팬데믹이라는 초유의 상황을 지나가고 있습니다. 초유(初有)라는 의미는 역사상 최초의 전지구적 전염병이라는 뜻이 아니라, 현존하는 세대에게 전지구적 규모의 재해가 처음이라는 뜻입니다. 이로 인해 똑같은 위기 상황에 노출되었다는 점에서도 ‘민주적’이고, 그 해결과정에서 나타나는 여러 가지 현상들을 보며 ‘차별적’이라는 민낯도 분명히 볼 수 있는 드문 기회를 얻었습니다.

분명한 사실은 이제 더 이상 ‘우리’ 자신이 누구를 본받거나 누군가에게 열등감을 가질 필요가 없다는 점을 자각하게 되었다는 것입니다. 이른바 선진국이라는 서유럽-미국-일본의 정치 리더들과 국민들이 보여준 ‘비과학적’ ‘몰상식적’ ‘비합리적’인 행위들은 그 동안 이들에게 주눅 들어서 이들의 기준에 맞춰야만 ‘보편’의 타이틀을 얻을 수 있었고, 이들이 제시한 기준에 의해 재단되는 것을 당연한 것으로 받아들였던 우리의 정체성이 오히려 이들로 하여금 본받아야 하는 기준이 되어 버렸다는 사실을 깨닫게 하는 역사의 변곡점을 지나가고 있다는 생각을 갖게 합니다. 그것이 자민족 중심주의에 빠진 오만한 국수주의라고 비난받는다 하더라도 충분히 그렇게 자신할 만큼 우리의 성취는 어느덧 근대화의 완성단계에 온 것이 아닌가 판단됩니다.

상기한 판단의 근거 중 하나를 이 논문에서도 찾을 수 있습니다. 1919년 3.1운동은 일본 식민당국과 일본 내부적으로도 조선에 대한 무단적 식민정책이 완전히 실패했음을 증명하는 것이었고, 조선인의 독립과 자주에 대한 열망과 의지가 10년의 무단통치에도 전혀 누그러지지 않고 해외 임시정부의 수립으로까지 진행되는 주권회복의 노정을 드러낸 사건이었습니다. 그 결과 잘 알려진 사이토 총독에 의한 문화정치로 전환되었고, 내선일체의 식민지 동화정책으로 더 교묘해집니다. 안재홍이 적확히 간파했듯이 ‘殺氣에 떤 문화정치’였습니다. 그 저변의 의도는 조선소(朝鮮素), 조선색(朝鮮色)을 말살하고 민족의 역사와 정체성을 말살하는 것이었습니다. 그 방편 중 하나가 조선총독부의 주도 아래 진행된 조선사편수회의 조선사편찬 사업이었다는 사실 역시 잘 알려져 있습니다. 이경미 선생님은 바로 이 민족말살정책의 일환이었던 역사왜곡을 위한 조선사편찬 사업이 당대 일본의 관변사학자들이 받아들인 실증주의라는 역사학 방법론과 동반되어 ‘학술적으로’ 일관된 축출, 배제 또는 그것이 불가능하다면 왜곡, 변질을 합리화했음을 논증하고 있습니다.

독일 랑케류의 실증주의가 역사적 사실의 수집과 서술을 가치중립적으로 취급해야 한다는 과학적 방법론을 제창함으로써 역사학이 과학의 분파로 자리매김하는데 공헌했다는 기존 평가를 전제로 할 때, 일본 관학자들에 의한 실증사학은 과학적 역사학을 명분으로 사실에 대한 왜곡된 해석과 분석을 시도한 식민사학을 출현시켰습니다. 또한 한국의 역사에서 사실 외에 역사적 자료를 과학이라는 미명 하에 완전히 역사로부터 축출했습니다. 그 결과 단군조선-기자조선-위만조선이라는 고대 조선의 존재를 단지 신화적 소재로 치부하거나 식민지 사대근성의 원형으로 왜곡해버렸습니다. 본 논문에서도 지적하듯이 단군조선에 대한 기록, 사실 등은 어떤 경우에도 명백히 증명할 수 없는 한계성을 가지고 있는 반면, 그 오랜 시간을 기억과 전승을 통해 각인되었다는 점에서도 단순

한 신화, 전설, 상상의 관념이 아님을 입증할 수 있습니다.

특히 반도사 편찬과 조선사 편수 과정에서 기존 우리의 역사 서술방식인 편년체로 조선사를 편수하겠다는 기준을 설정함으로써 정확히 사실관계를 입증할 수 없는 고대사를 완전히 한국사에서 배제해 버렸던 것입니다. 사실 일본 관학자들이 주장하는 실증사학이란 것 역시 자국의 빈곤한 역사를 극복하고 제국으로서 지배력을 확고히 하기 위한 학문적 도구로 채택되었던 것이며, 객관성보다 민족주의 사상에 바탕을 둔 역사학이었기 때문에 랑케 실증주의 사학의 사실성과 객관성으로 포장된 것에 불과했습니다. 이러한 문제점을 본 논문이 아주 여실하게 증명하고 있다는 점에서 분석과 논증에 노고를 아끼지 않은 발표자에게 찬사를 보냅니다.

아래는 본 논문에서 보완하면 더 완성도가 높고 설득력을 확대할 수 있을 것으로 기대해서 정리한 내용입니다.

① p. 2 교토제대에서 미우라 히로유키(三浦周行)와 이마니시 류(今西龍)가, 도쿄제대에서 구로이타 가쓰미(黒板勝美)가 각각 촉탁으로 초빙

▶ 이들이 누군인지, 이들의 학문성향과 태도가 무엇인지를 간단히 소개해주면 좋을 듯 합니다. 여전히 일본의 근현대사 전공자들-일본의 연구전통에서-은 이 시기 자국 학자들이나 지식인들의 저작과 글을 필수적으로 독해하기 때문에, 그 긍정과 부정의 영향과 관계없이 이들이 어떤 위상을 지니고 있는지를 추론케 하는 몇 가지 지표를 같이 소개해주면 이해에 도움이 될 것으로 보입니다.

② p. 3 조선에는 “오래된 역사서가 많이 존재하고 새로운 저작도 적지 않다.” 전자가 “독립시대의 저술”로 “옛꿈”을 상기시킨다면, 후자는 “재외조선인의 저서와 같이 진상을 구명하지 않고 근거없는 망설”을 퍼붓는 경우를 말한다. 후자가 박은식의 『한국통사』(1915)를 염두에 두고 한 말이었다면, 전자의 경우 중추원 서기관장 고마쓰 미도리(小松緑)의 입으로 직접 언급된 바 있다.

▶ 재외조선인의 역사 저술작업이 박은식의 『한국통사』로부터 1930년대까지 지속적으로 진행되어 왔던 사실을 고려할 때, 이런 저술과 지적 작업의 일관성 내지 방향성 또는 연구전통에 대한 당대 일본 관학자의 인식이나 우리 지식인의 인식이 무엇인지를 간단히 각주로라도 정리해주면 좋을 듯합니다.

③ p. 5 반도사 사업에서도 학문적인 공정성은 사업의 주안점 중 하나로 언급되었다. ‘사실’(史實)에 근거한다는 점의 강조가 리스를 통해 ‘실증사학’을 수용했던 근대일본의 역사학의 특징과 관련이 있다는 점은, 사업을 이끌었던 구로이타의 경력을 보더라도 짐작이 가능하다.

▶ 위에서 잠깐 언급했지만, 일본 실증사학의 정체가 무엇인지도 근대일본의 역사학 성립과 맞물려서 간단히 소개해주면 좋을 듯합니다.

④ 본론에 해당하는 3. 역사편찬과 단군 부분에서 조선반도사와 조선사의 분류방식과 내용들을 소개하고 있는데, 반도사 서술에서는 단군을 철저히 ‘배제’하는 방향으로 진행되었다면, 조선사 편수에는 철저히 ‘동화’하는 방식을 취했다는 발표자의 대조는 인상 깊습니다. 그렇다면 조선사에서 단군조선을 동화시키는 방향으로 진행되었던 회의록의 발췌와 조선인 학자와 일본인 학자의 입장 대립을 부각시키는 장면에서 단군조선에 대한 민족주의 사학이 다루었거나 해석한 내용들 중 일부분이라도 ‘배제’와 ‘동화’로 해석할 수 있는 일본 관학자들의 편찬과 해석에 비교할 수 있게끔 소개해주면 어떨지 궁금합니다.

▶ 예를 든다면 신채호의 『조선상고사』나 안재홍의 『조선통사』 등에서 소개하는 사회언어학적-발생학적-유기체론적인 고대 사회의 출현과정, 성모사회, 아사달과 평양의 어원 해석 등등 민족주의 사학이 채택한 방법론도 사실상 과학적이기보다 관습적인 속성도 많이 나타나는데, 일본 관학자의 견강부회한 해석과 대조하면 그 해석상의 적절성을 추출할 수도 있지 않을까 추측해 봅니다.

이상입니다.

한국 근대화와 '우리 민족': 반성과 비판 뒤집어 보기

이나미(한서대)

1. 머리말: '민족성'와 '우리'

'근대화'란 서구화, 자본주의화, 과학화, 도시화, 합리화, 민주화 등의 여러 다양한 개념을 담는 복합적인 개념으로, 이때 근대화에 속한다고 여겨지는 요소들이 섞여 어떤 것이 희석되거나 정당화되는 효과가 생긴다.[1] 이 글에서는, 근대적인 것으로 여겨지지만 그 성격은 서로 매우 다른, 공화주의와 경제발전을 각각 강조한 안창호와 박정희를 근대화와 관련된 인물로 선정하여, 이 두 인물의 '우리 민족'과 관련된 담론을 분석하고자 한다. 안창호는 대표적인 공화주의자이며 박정희는 경제발전을 의미하는 '조국 근대화'[2]를 주장한 인물이다. 이 두 인물의 활동기간의 간격은 약 한 세대 정도이다. 따라서 이 기간이 흐르는 동안 '우리 민족'의 어떠한 특성이 계속 조명되고 있는지를 파악하여 그 내용을 재조명하고자 한다.

우리 민족의 특성 중에서는 특히 '단점'을 지적한 부분을 고찰하려 하는데 그 이유는 그간 기존의 우리 민족 연구가 주로 민족주의 연구에 치중하면서 우리 민족의 장점을 부각시키는 담론에 치중했기 때문이다.[3] 또한 우리가 우리 민족의 장점을 부각시킬 경우 그로 인해 무엇인가가 은폐되었을 가능성이 큰 반면, 단점의 부각은 그 위험성이 덜해지므로 우리 민족의 실체에 보다 더 접근할 수 있다고 생각되기 때문이다. 또한 단점에 대한 반성과 비판을 뒤집어, 그 단점이 사실상 장점을 어둡게 표현한 것은 아닌지 살펴보고자 한다.

본론으로 들어가기 전, 우선 항상 논란이 되는, '민족성의 실체'에 대해 짚고 넘어가고자 한다. 민족성의 강조는 자칫 국수주의자라는 오해를 불러일으킬 수 있다. 필자는 민족성의 존재 여부에 대해 그레고리 베이트슨의 '국민성(national character)' 개념에 의지하고자 한다. 그는, "서로 다른 문화적 배경을 가진 개인들에게 똑같은 상황은 결코 발생하지 않기 때문에 국민성과 같은 추상적인 것을 거론하는 것이 불필요하다"는 지적에 대해 이는 '학습에 대해 알려진 사실들을 무시'하는 것이라고 지적한다. "포유류와 인간 행동의 특징은 이전의 개인적 경험과 행동에 좌우된다"는 것으로 "따라서 상황과 함께 성격도 반드시 고려되어야 한다고 가정"할 수 있다는 것이다. 우리는 "학습된 성격의 중요성에 대해 알고 있으며, 이 지식은 부가적 '실체'를 고려하지 않을 수 없게 한다"는 것이다.

둘째, 국민성에 어떤 획일성이 있는가 하는 의심에 대해서는, "일단 획일성은 분명 없다고 인정"하고, 대신 "어떤 종류의 규칙성이 기대되는지를" 생각해보자는 것이다.

---

1) 특히 박정희의 '조국 근대화'에서 그런 성격이 두드러진다.

2) 박정희는 근대화의 과제로 1) 반봉건적 반식민지적 잔재 청산 2) 경제적 자립 3) 건전한 민주주의의 재건을 들었다(박정희 1962).

3) 물론 안창호는 우리 민족의 단점 보다는 장점을 훨씬 더 많이 언급했고 박정희 역시 1970년대 유신정권을 통한 자신의 장기집권을 합리화하기 위해 또한 10년 집권 기간 동안 축적해온 문화유산 발굴 및 연구 성과에 힘입어 1962년에 열거했던 단점들을 장점으로 탈바꿈시킨다. 예를 들면 1962년 글에서는 "지금은 우리 겨레가 크게 반성을 하지 않으면 안 된다는 것을 강력히 주장하고 싶다"고 했으며, 시종일관 조선 건국을 이성계의 군사쿠데타라고 하고 유교 신봉을 사대주의라고 했으나, 1970년대 글에서는 조선이 유교를 더욱 발전, 승화시켰다고 칭찬한다. 박정희의 민족주의에 대해서는 전재호(2000, 2018) 참조.

셋째, 국민성이 있다고 하더라도 이는 변화하는 것이기 때문에 고정적인 특성을 말할 수 없다고 할 수 있다. 이러한 주장에 대해서는, 변화도 물론 발생하지만 “변화의 방향은 필연적으로 이전 상태를 조건으로 해서 일어나기 때문에 과거에 대한 반작용적인 새로운 패턴들도 과거와 체계적으로 관계된다”는 것이다. 그리고 ‘체계적 관계’라는 주제에 한정한다면 “우리는 개인에게서 성격의 규칙성을 예측”할 수 있다고 그는 주장한다. 또한 “공동체가 어느 정도 평형에 도달하거나, 공동체가 인간 환경의 특성으로서 변화나 이질성을 수용”하는 것에는 ‘충분한 시간’이 필요하다는 것도 국민성을 발견할 수 있는 조건이 된다(그레고리 베이트슨 2006).

다음으로 ‘우리’ 개념에 대해 살펴보자. ‘우리’ 관념에 대해서는 천도교 이론가 이돈화가 ‘울’ 개념을 소개하여 설명하고 있다. 그에 의하면 울은 “양적 의미에서 범위를 표상하는 것으로 해석할 수 있다.”(이돈화『신인철학』)

> 즉, 공간상으로 본 무궁의 범위와 시간상으로 본 통삼계(과거, 현재, 미래)의 범위를 통합한 우주 전체를 가리켜 ‘울’이라 말한 것이다. 이 의미에서 ‘울’이라 함은 ‘우리’라는 뜻으로, 우리 집, 우리 민족, 우리 인류라고 하는 것과 같은 ‘우리’이니, 우리는 곧 나와 동류를 포함하여 말하는 것이므로 ‘한울’은 곧 ‘큰 나’라는 뜻으로 해석할 수 있다. 이를 한자로 말하면 ‘한울’은 ‘대아’라는 뜻으로 개체인 소아에 대하여 소아와 관계되는 ‘우리’를 대아라 이름한 것이다.

이돈화는 우리를 ‘대아’로 표현했는데, 중국에서 우리는 ‘아문(我們)’ 즉 ‘나들’로 표현된다. 이돈화의 우리는 ‘내가 확장된 것’이고 중국의 우리는 ‘내가 여럿 있는 것’이다. 어찌 되었든 ‘we’ 라는 표현이 한국에게는 ‘우리’로 있고 중국에는 ‘나들’이 그것을 대신하고 있는 것이다. 국한문으로 혼용으로 쓰여진 독립선언서는 조사만 한글로 되어 있어서 이 역시 우리를 ‘吾等(오등)’, ‘我(아)’ ‘吾人(오인)‘ 등으로 표현하고 있다.

박정희는 이와 관련하여, 우리에게 ‘나’라고 하는 것은 “대개 대화 속에서 ‘우리’라는 막연한 종파 속에 해소시켜 버리는 경향”이 있다고 지적한다. 그는 이에 대해 “뚜렷하고 굳센 자신에 대한 의식이 없이 그저 막연히 종족이나 가문에 대한 의식만이 있기 때문”이라고 해석한다. 유럽 사람들은 ‘나’를 크게 내세워 강조하는 반면, 우리는 ‘나’를 ‘소생(小生)’이라고 하고 더 나아가 그 ‘나’라는 것도 대화시 거의 생략한다는 것이다. 그러면서 이렇게 ‘나’라는 책임있는 자기 의식이 이룩되지 못해서 건전한 인격도 도의의 확립도 기대하기 어렵다고 했다(박정희 1962).[4)]

그러나, 이돈화의 표현대로 ‘우리’가 ‘울’과 관련된 것이라면 한국에서는 ‘우리’가 ‘나들’ 즉 ‘나의 복수’가 아니라 ‘큰 나’이며 또한 그 나에는 민족, 인류 뿐 아니라 우주 전체가 포함된 것이라는 것을 알 수 있다. 일찍이 우리 고전소설에서 백성이 ‘생령(生靈)’으로 표현되고 동학은 ‘사람이 하늘을 모셨다’고 했는데, 이때 한국의 ‘우리’ 개념은 ‘나들’을 넘어 우주적이고 신령한 의미라고 해석해도 될 듯하다.

최시형은 “일을 하는데 있어 사람은 다 특별한 기술과 전문적 능력이 있으니, 적재적소를 가려 정하면 공을 이루지 못할 것이 없”다고 하여 각 개인이 모두 특별한 능력을 갖고 있음을 강조했다(「吾道之運」). 최제우는 일찍이 모든 사람은 자신 안에 신을 모셨다고 했으며 하늘의 마음이 인간의 마음이라고 했다(天心卽人心). 최시형도 “내 마음을 공경함이 곧 한울을 공경하는 도를 바르게

4) 그러나 이후 1978년 글에서는 “우리는 개인과 국가를 대립시켜보아 온 서구에서와 달리 ‘나’와 ‘나라’를 언제나 하나의 조화로운 질서로 보아 왔으며, 오랜 공동 생활의 체험을 통해 국가에 대한 짙고 뜨거운 사랑을 간직해 왔다”고 평가한다(박정희 1978b). 박정희의 민족관 변화에 대해서는 전재호(2000, 2018) 참조.

아는 길”이라 했으며 “한울을 공경함으로써 모든 사람과 만물이 다 나의 동포라는 전체의 진리를 깨달을 것”이라고 했다(김용휘 2017). 즉 각각의 모든 사람, 모든 물체가 다 신성을 내포한 중요한 존재인 것이다. 이러한 자신(自信)은 자신(自神)으로 나아간다. 이돈화는, 미래의 종교는 ‘자기 안의 신(自神)’을 신앙하는 형태이며 천도교가 그러한 신앙 형태에 부합된다고 했다. 손병희도 인내천주의를 자신(自神) 또는 자천(自天)신앙으로 불렀다(조성환 2021).

2. 우리의 민족 인식5)

‘동학개미,’ ‘존봉준’ 등의 용어, 일본상품 불매운동, 김치유래 논쟁을 볼 때 한국에 민족주의 바람이 불고 있는 듯하다. BTS와 영화 <기생충>의 인기, 넷플릭스에서 시청 상위권을 달리는 우리 드라마들은 우리 문화를 종종 중국, 일본의 그것과 비교하면서 우리 것의 우수함을 증명하는 근거로 제시되곤 한다. 이러한 현상은, 한국인이 ‘민족주의적’임을 보여주는 증거들인가.

그러나 요즘 흔히 말해지는 ‘국뽕’과 같은 현재의 민족애 내지 민족주의는 아주 최근 현상이다. 벌써 ‘국뽕’이라는 용어 자체가, 민족주의적 감정의 과도함을 비판하고 그 위험성을 경계하고 있다. 과거 우리의 역사와 문화를 돌이켜 볼 때 한국인은 각자 가진 자신의 능력에 대한 확신은 큰 반면, 한국이나 한민족의 우수함에 대한 믿음은 별로 크지 않았다. 한국인은 많은 경우 자기 자신은 과대평가하는 반면, 자신이 속한 한민족은 과소평가한다. 적지 않은 이들이 자신은 본래 세계의 주류인 백인사회에 어울리는 사람이라고 생각하며 그들의 관심과 칭찬을 들어야 진짜 인정받았다고 느낀다. 얼마 전까지도 백인들이 지켜보는 가운데 길거리 공연을 한다든지 한식당을 차려 그들의 평가를 듣는 프로그램이 인기를 끌었다. <기생충>도 할리우드에 진출하여 각종 상을 휩쓸고 한국 드라마와 가수들이 백인들의 관심을 받으니 비로소 우리 민족의 특별함이 공감을 얻고 있다.

따라서, 필자가 보기에 한국인은 본래 민족보다는 각자 자신의 능력을 더 크게 생각한다. 그리고 그 능력은 주로 노력과 무관한 ‘타고난’ 능력이다. 한국 고전소설에서 주인공은 타고난 능력자인 반면 악인은 주로 노력을 하여 능력을 얻는 것으로 묘사될 정도로 노력은 우리에게 별로 가치있는 행위가 아니다. 최근 젊은이들 사이에서 ‘노오력’이란 말이 노력을 폄하하는 의미로 쓰이는 것도 같은 맥락인 듯싶다. 한중일 문화 모두 메리토크라시적 요소가 있고 이것이 동아시아 발전의 이유 중 하나이지만 그것이 중시하는 지점이 나라마다 각각 다르다고 생각된다. 후천적 노력에 의한 업적은 중국인들의 자부심이며, 노력의 과정 즉 성심(마코토)을 다하는 것은 일본인들의 자부심이다. 이를 시간적 흐름에 대입해보면, 출발점에 대한 자부심은 한국인, 과정에 대한 자부심은 일본인, 결과에 대한 자부심은 중국인이 강한 듯하다. 아버지의 원수를 갚기 위해 무술을 십수년 수련하여 결국 원수를 쓰러뜨리거나, 고된 노력 끝에 거부가 되는 것이 중국적 서사라면, 자신은 뛰어난 인재인데 그것을 알아보지 못하는 가족을 탓하거나 신분을 탓하거나 시대를 탓하다가 결국 기회를 만나 자신의 큰 인물됨을 세상에 드러내는 것이 한국적 서사다. 홍길동, 임꺽정, 장길산 등이 그러하다. 일본적 서사가 우동집이 변함없이 몇 대째 내려오는 것이라면, 한국적 서사는 맛의 비법을 개발하여 크게 성공하고 프랜차이즈를 내는 백종원식 스토리가 전형이다.

한국인은 노력으로 성취한 업적이나 노력 그 자체에 큰 가치를 두지 않는다. ‘인생은 한방’이라는 말이 자주 회자되는 것도 그 증거이다. 한국인들의, 자신에 대한 인식은, 자신은 본래 능력자인데 노력을 안했거나 부모를 잘못 만났거나 친구를 잘못 만났거나 때를 잘못 만났거나 나라를 잘못 만나서 성공하지 못했다는 것이다. 한국인이 세계에서 자살률 1위인 것은 어쩌면, 자신에 대한 인식과 자신의 세상 속 실제 모습 간 괴리가 너무 커서일 수 있다. 또한 한국인들이 생산하는 온갖

5) 이 장은 이나미(2021b)의 글의 일부를 수정, 보완한 것임.

이야기 컨텐츠가 기발하고 흥미로운 것도 자신에 대한 인식과 세상이 자기를 보는 인식 간 괴리를 메우기 위해 판타지를 키운 결과일 수 있다.

이는 아직은 근거가 매우 부족한 가설이고 또 이러한 인식의 틀을 가지고 각 민족을 재단하는 것은 예기치 않은 부작용을 낳을 수 있다. 그러나 이러한 점을 각 민족의 고유한 장점으로 인식하고, '긍정적 이질성'의 문화적 조화를 지향한다면 또 다른 흥미로운 관점이 되지 않을까 조심스레 제안해본다.

3. 못난 우리와 잘난 나

앞서 언급했듯이 한국인은, 자신은 특별하게 여긴 반면 자신의 민족은 그렇게 보지 않았다. 오히려 우리 민족에 대한 열등감이 컸다. 그래서 안창호는 다음과 같이 부르짖었다.

> 자기의 민족이 아무리 못나고, 약하고, 불미하게 보이더라도, 사람의 천연(天然)한 정으로 측은히 여겨야 함을 물론이거니와, 그 밖에 우리는 우리 민족이 처한 경우를 보아서도 측은히 여길 만하외다. 지금의 우리 민족이 도덕적으로, 지식으로, 여러 가지 처사하는 것이 부족하다 하여 무시하는 이가 있으나 우리의 민족은 무시할 민족이 아닙니다(「민족에게 드리는 글」).

더 나아가 한국인은 타국 사람을 대할 때보다 동포를 대할 때 더 경계심을 가졌던 모양이다.

> 우리가 미국 사람이나, 영국 사람이나, 어느 나라 사람을 대할 때엔 어떠한 공포심이 없습니다. 심지어는 내지의 일본인을 대할 때에도 공포심이 없습니다. 그런데 우리 한인이 한인을 대할 때에는 공포심이 있고, 질투심이 있음은 그 무슨 까닭입니까(「따스한 공기」).

자신을 믿는 믿음의 그림자는 타인을 불신하는 것이다. 안창호는 개인 자신의 영역과 개성을 중시해야 정의(情誼)를 기를 수 있다고 하면서 경계해야 할 것으로 타인불신을 들었다. 구체적으로 7가지를 제시했는데 첫째는 "남의 일에 개의치 말라"는 것이다. 우리는 "남의 허물이 있으면 이것을 적발하기를 좋아"하는데, "우리는 각각 자기 일만 살피고, 자기의 허물만 스스로 고칠 뿐, 결코 남의 일이나 허물에 개의치 말"라고 했다. 둘째, "개성을 존중하라"고 했다. "모난 돌이나, 둥근 돌이나 다 쓰이는 장처(長處)가 있는 법이니, 다른 사람의 성격이 나의 성격과 같지 않다 하여 나무랄 것이 아니"라고 했다. 셋째, "자유를 침범치 말라"는 것이다. "아무리 같은 동지라 하더라도 각 개인의 자유가 있는 것인데, 이제 남을 내 마음대로 이용하려다가 듣지 않는다고 동지가 아니라 함은 심히 어리석을 일"이라고 했다. "서양 사람은 비록 자기 자녀에 대하여도 무엇을 시킬 때에는 하겠느냐(Will you?)고 물어보는 의미로 말하여 그 자녀의 자유를 존중"한다는 것이다. 넷째는 "물질적 의뢰를 말라"고 했다. 우리들 중에는 "돈 같은 것을 달라는데 주지 아니하면 그만 틀어"지는데 "우리는 친구에게 물질적 의뢰를 하지 아니함이 옳고, 설혹 의뢰하였더라도 자기의 요구대로 되지 않는다고 정의를 상할 것은 아니"라고 했다. 다섯째는 "정의를 혼동치 말라"는 것이다. "부자·부부·친구·동지의 정의가 다 각각 다른 것"으로 "부자간의 정의와 친구간의 정의"는 다른 것이라고 했다. 또한 "같은 동지끼리라도 더 친한 사분(私分)이 있을 것"이므로 "누구는 더 사랑한다고 나무라지 말"라고 했다. 여섯째, "신의(信義)를 확수(確守)"하라는 것이다. "서로 약속한 것을 꼭꼭 지켜야 정의가 무너지지 않"으며, 약속을 안 지키면 서운한 마음이 생긴다는 것이다. 일곱번째 "예절을 존중히 하라"고 했다. "우리나라 사람들은 좀 친해지면 예절이 문란해"져 "친구간에

무례히 하는 것이 서로 친애하는 표가 되는 줄" 안다는 것이다. 그러나 무례는 호감을 주는 것이 아니라 염증을 생기게 한다고 했다(안창호 1946).

박정희는 우리 민족의 특징 중 하나로 '악성적 이기주의'를 들었다. "특히 우리 겨레에게는 다른 사람을 낮춰 보고 천하게 여기는 경향이 있다"는 것이다. 그는 "겨레의 단결을 가로막는 중요한 요소로서 '특별한 권세'라든가 '제잘난 생각'"을 들었다. "나는 너보다 돈이 많다든가 훌륭하다"고 주장한다는 것이다(박정희 1962).

> 자기가 하는 일은 모두 옳고 남이 하는 일은 모두 그르다는 생각, ... 자기가 연구하는 학문만은 높은 평가를 받아야 하지만 남이 하는 학문은 한 푼의 값어치도 없는 것이라는 생각, 이 모든 자기 만의 또는 자기와 같은 무리를 제일로 아는 생각들이야말로 이 사회의 질서를 어지럽히는 원인이라 하겠다.

그는 "아마 우리 겨레만큼 남을 위하는 봉사 정신이 부족한 겨레도 드물 것"이라고 한탄한다(박정희 1962).

> 우리 겨레에게 어째서 봉사 정신이 부족한가를 살펴보면 그것은 두말 할 것 없이 저마다 자기의 명예만을 채우자는 자기 제일주의의 결과라 하겠다. 남을 위하는 봉사 정신이 없고 그런 싹이 돋아날 수도 없는 형편이고 보니 더욱더 자기 욕심만을 앞세우게 되었다. 또 이를 위해서는 남을 헐뜯는 중상모략이 판을 치게 되었고 그것은 곧 이른바 파당 싸움의 원인이 되었던 것이다.

> 봉사란 두말 할 것도 없이 자기 희생을 요구한다. 봉사 정신에 불타면 불탈수록 그만큼 자기 희생을 더하게 되는 것이다. 희생이란 자기를 내세우기에 앞서 남을 위하는 것이다.

그는 "'살아도 같이 살고 죽어도 같이 죽는다'는 서로의 운명을 같이하는 겨레된 한 핏줄의 깨달음이 너무도 부족"하다고 지적한다. "우리 겨레는 하나로 뭉치는 마음이 모자라고 짝패를 짓는 마음이 강하다"는 것이다. "겨레를 사랑하는 마음이 없고 겨레의 이익에 대해서도 조금도 생각함이 없이 자기만의 욕심과 자기와 관계 있는 무리들의 수지타산에만 눈이 어두운 나머지 겨레 전체는 언제나 버림받았던 것이다."(박정희 1962)

그는 이러한 우리 민족의 특징을 언급하면서 '짝패'나 '무리'란 표현을 썼는데 이는 역설적으로 권력에 위협이 되는 '무리' 개념을 연상시킨다. 들뢰즈와 가타리는 '무리'를 '군중'과 구분한다(들뢰즈 · 가타리 2001). '군중'은 안전하게 다수 속에 묻혀 있으며 되도록 권력 중앙에 가까이 가고자 하고 가장자리에 있기를 꺼린다. 가장자리는 공격당하기 쉬운 위치이기 때문이다. 반면 '무리'는 "사냥하는 늑대"와 같이 자신이 "타자들과 함께 있을 때에도 혼자라는 점을 주목"한다. 동양의 화이부동의 덕성을 지녔다고도 할 수 있다. 그리고 이들은 늘 중앙에서 벗어나 가장자리에 있다. 가장자리에 있으면 외부의 공격에는 취약하나 내부 전체를 지켜보기는 용이하다. 교실에서 모범생은 주로 교사 바로 앞 가운데 자리에, 삐딱한 학생은 가장자리나 뒤에 앉는다. 가장자리에 앉은 학생은 교사의 경계 대상이다. 푸코에 의하면 이러한 교실의 배치는 권력자의 통제를 위한 것이기도 하다. 선생님들은 뒤에 앉아있는 이런 학생들이 신경 쓰인다. 이는 권력자도 마찬가지다. 경계 부분에 자리잡는 무리들은 중앙이 갖는 권력의 크기에 관계없이 자신들의 영향력을 갖는 이들이며 따라서 박정희가 경계하는 존재들이다.

4. 지도자 불신과 쑤군대기

자신에 대한 믿음은 타인이 자신보다 우월할 수 있다는 사실을 참을 수 없게 한다. 안창호에 의하면 한국인들은 자신 위에 지도자를 두는 것을 좋아하지 않는다.

> 근대의 청년들은 평등·동등설을 주장하면서 평생에 자기에게는 지도자를 두는 것이 모순된다고 생각하는 듯합니다(「민족에게 드리는 글」).

> 우리 사람은 지도자를 세우고 후원하기에 힘쓰는 것은 고사하고, 지도자가 세워질까 봐 두려워하여 지도자 될 만한 사람을 거꾸러뜨려 지도자 못 되게 노력하는 듯합니다(「민족에게 드리는 글」).

> 오늘 우리 사람들의 풍기를 보면 누구를 숭배한다, 누구의 부하가 된다 하면 수치 가운데 가장 큰 수치로, 욕 가운데 가장 큰 욕으로 압니다. 그러므로 어떤 사람을 자기 양심상으로 숭배하고 지도자로 만드는 이가 있지만, 옛날 베드로가 자기의 스승 예수를 모른다 한 것처럼 그 사람에 대해서는 숭배하지 않는 듯한 형식을 꾸미고 있습니다. 자기가 옳다고 인정하는 사람에게 대하여 누가 어떤 비난을 하든지 한 마디 변명을 제대로 못합니다.
> 그러므로 오늘 우리 사회에는 사람에게 대한 존경어가 없어지고 그 대신 모욕어와 무시어가 많이 번성하는 것 같습니다. 현시에 우리 사람들은 지도자라는 말조차 하기 싫어하고 듣기도 싫어하는 것 같습니다. 그러므로 지도자를 세워야 되겠다는 의견을 가진 사람이라도 그 문제를 가지고 공중을 향하여 발론하기를 주저합니다. 그 이유는 그 말을 해도 효과를 거두지 못하며, 자기를 지도자로 섬겨 달라는 혐의를 받고 군중에게 배척을 받을까 두려워하기 때문입니다.
> 아아, 슬프다! 내 말이 너무한지 모르겠지만, 오늘 우리 사회 현상은 과연 지도자를 원하지 않는 것이 극도에 달하였습니다(「민족에게 드리는 글」).

그런데 이는 달리 말하면 지배-복종의 심성이 아닌 세력균형적 심성이며, 이는 결과적으로 수평적 사회를 이루는데 기여한다.[6] 우리 민족은 유달리 평등에 관심이 많았고 독립선언에도 평등은 강조되었다. 조소앙이 작성하여 1918년 11월 만주에서 발표된 대한독립선언은, 민족간 평등, 평등한 부, 평등한 권리, 남녀빈부의 차별 없애는 것이 건국 정신이라고 강조했다.

지도자에 대한 믿음 부족과 타인에 대한 불신은 서로간의 싸움으로 이어진다. 안창호는 서양의 신문기자와의 대화를 소개했다. 기자는 한국인이 서로 싸우기 때문에 독립운동의 전망이 비관적이라고 지적했고, 이에 안창호가 "그대네 나라 사람들은 싸움을 더 많이 한다"고 답했다고 한다. 그러자 기자는, "우리는 싸우되 공론에 복종할 줄을 알므로 좋은 결과를 얻고, 그대들의 싸움은 시작한 뒤에 지는 편이 없는 것을 보니 공론에 복종할 줄을 모르는 싸움이라"고 했다는 것이다(안창호 1921). 안창호는 한국인이 '합동적'이 아니고 '분리적'이라고 보았다.

> 오늘 우리 대한을 보면 합해야 되겠다 하면서 어찌하여 합하지 아니하고 편당을 짓는가, 왜 싸움만 하는가 하고 서로 원망하고, 서로 꾸짖는 소리가 대한 천지에 가득 찼습니다. 이것만 보더라도 우리 대한 사람은 합동적이 아닌 분리적이라는 사실을 잘 알 수 있습니다(「민족에게 드리는 글」).

---

6) 베이트슨은 보완적, 대칭적 구조로 나눈다(베이트슨 2006).

안창호는, 한인들은 믿음보다 의심, 사랑보다 미움, 공경보다 무시, 축복보다 저주를 좋아한다고 했다. “입도둑,” “입방아” 등으로, 잘 될 일도 저주 때문에 망한다고 보았다. “나쁜 입방아가 우리 대한 사람의 큰 습관을 이루었다 하여도 과언이 아”니라고 했다(안창호 1923).

> 지금 우리 사회 중에 누가 무슨 말을 하든지, 누가 무슨 글을 쓰던지 그 말과 그 글을 정면으로 듣거나 보지 않고, 그 뒤에 무슨 딴 흑막이 있는가 하고 찾으려 합니다. 어떤 사람이 동지・친구라 생각하고 무엇을 같이 하기를 간청하더라도, 그 간청을 받는 사람은 이것이 또 무슨 협잡이나 아닌가 하고 참마음으로 응하지 아니합니다(「민족에게 드리는 글」).

그런데 이는 일반 평민이 아닌 상층계급의 탓이라고 그는 보았다.

> 슬프다! 우리 민족의 역사를 돌아보면, 우리 민족의 생활이 소위 하급이라고 일컫는 평민들은 실지로 노동을 힘들여 하며 살아왔습니다. 그런데 소위 중류 이상 상류 인사라는 이들의 생활은 농사나, 장사, 자신의 역작(力作)을 의뢰하지 않는 생활이었습니다. 때문에 그 생활의 유일한 일은 협잡이었습니다. 그네들은 거짓말하는 것이 자기의 생명을 유지하는 유일한 방법이었습니다. 거짓말하고 속이는 것이 가죽과 뼈에 젖어서 양심에 아무 거리낌 없이 사람을 대하고 일에 임함에 속일 궁리부터 먼저 하게 되었습니다. 이것이 후진인 청년에게까지 전염이 되어 대한 사회가 거짓말 잘하는 사회가 되고 말았습니다(「민족에게 드리는 글」).

박정희는 “개인 간에 서로 헐뜯고 업신여기는 일이 개인의 이익과 욕심을 도모하려는 데서” 나온다고 보았다. 또한 우리는 “패싸움과 자기 욕심을 위한 일에는 날뛰듯 발벗고 나서면서도 겨레가 다같이 누릴 수 있는 일에 대해서는 어째서 그렇게도 냉담한지 알 수 없는 노릇”이라고 한탄한다(박정희 1962).

그는 또한, 동양 정신 속에는 진정한 비판이 없고 물려받는 것과 물려주는 것만을 예사로 삼았다고 지적한다. 공자의 말이라면 무조건 옳은 것이라고 보았고 따라서 이런 이유로 조선시대 “백성의 마음 속에는 뚜렷한 비판 의식이 생겨나지 못하고, 뒷전에서 불평 불만만을 하게 되었다”는 것이다. 당파 싸움도 비판의 논쟁이 아니라 불평 불만이 쌓인 것이고 그것의 폭발 역시 비뚤어진 비정상적인 발산이라고 했다(박정희 1962).

한국인은 몸싸움이 아닌 말싸움에 능했으며 또한 박정희의 말대로 뒤에서 ‘쑤군대는 것’을 좋아했다. 안창호는 한국 사람은 “무슨 일에든지 찬성하고 반대할 때 정면으로 나서서 이론을 주장하지 않고 어두운 방 안에서 쑤군쑤군하여 서로 꾀고 이간하고 중상하는 휼책(譎策)을 사용하며 요언부설(謠言浮說)을 암전(暗傳)하기에 크게 힘”쓴다고 했다(안창호 1921). 알렌도 여인들이 다듬이질을 같이 하려고 모였다가 끝내면 남의 뒷 얘기를 한다고 한다. 조선 여인들처럼 은둔생활을 하는 사람들에게 남의 흉을 보는 것이란 매우 중요한 일이라고 그는 보았다(알렌 1999). 일본도 조선인은 “음흉하고 정치를 좋아하는 게으름뱅이”라고 평가했다(강동진 1987). 그러나 이는 신중하고 음흉하여 결국 혁명에 성공하는, 허균이 말하는 호민을 닮았다. 그리고 허균은 이러한 사람이 권력이 가장 두려워해야 한다고 경고한다(허균 “호민론”).

말싸움이나 쑤군거림은 한국인의 이야기 재주를 증명하는 것이기도 하다. 알렌은 한 가마로 몇 시간씩 가야할 때가 있는데 그럴 때면 가마꾼 중 한 명 쯤 이야기를 잘 하는 사람이 끼여 있어 그가 계속해서 이야기를 들려준다고 했다. 이렇게 해서 지루함을 잊게 하고 가끔 폭소가 터져 나오

게도 하며, 이렇게 상쾌한 기분으로 목적지까지 간다고 했다(알렌 1999). 그리피스는 천주교가 빨리 전파된 이유도 조선인들의 소통 능력 때문이라고 생각한다.

> 천주교가 이토록 빨리 전파된 이유를 찾으려 한다면 달레가 지적하고 있는 바와 같이, 그들의 풍습의 측면에서 이해할 수도 있다. 조선의 가옥을 보면, 어느 집이건 간에 거리를 향해 앉은 방이 있고 그 방안에서는 친구든 손님이든, 구면이든 초면이든 간에 모여 앉아 세상 소식을 말하고 듣고 또 논의한다. 이 자리에서는 비밀이 없다. 또 조선은 남의 얘기를 잘하고 빈들거리는 사람이 많은 나라여서 어떤 사건에 관한 소식이나 새로운 사상이 나타나면 초원의 불길처럼 퍼져 나간다. 천주교와 같이 그토록 놀라우리만큼 새로운 교리가 더구나 이미 학식이 높기로 이름난 사람들의 입으로 설교되자 이 교리는 즉시 민중들의 호기심을 불러일으켜 많은 사람들의 혀를 바쁘게 만드는 동시에 가슴에 불을 질러 놓았다(그리피스 1999).

5. 계획없고 게으른 우리

안창호는 한국인들이 아무 계획 없이 일하는 스타일이라고 지적했다. "우리의 병통(病痛)은 먼저 아무 계획도 정하지 않고 되는 대로 덤벼"보는 것으로 "계획은 정하지 않고 행여나 될까 하고 마구 해"본다고 했다. 어떤 이는 "혁명 사업을 언제 일일이 계획을 정하여 가지고 하나"고 말한다고 했다("따스한 공기"). 헐버트는 우리가 "돈이 있을 때에는 아까운 줄도 모르고 물쓰듯 하며 자기의 돈이 떨어지면 남의 돈이라도 쓰고자 한다"고 지적한다. 이는 한국인이 인색하지 않다는 장점을 지적하는 중에 나온 말이다(헐버트 2006).

박정희에 의하면, "우리나라 사람들은 '될대로 되라' '굿이나 보고 떡이나 먹자'는 식의 생각이 굳어져서 소극적인 체념에 파묻히고 만다." 그는 우리에게 한량 기질이 있다고 한다. "전통적인 경제 관념은 엄밀한 이해 타산을 따지는 것이 아니라 헤픈 '한량' 기질을 이룩"했다는 것이다. 또한 허세가 깃들어 있다고 보았다. 실제로는 가난하면서도 공연히 허세를 부리다가 대개 패가망신하게 되었다는 것으로, 이는 '거죽만 차리는 형식주의'에서 비롯되었다고 한다(박정희 1962).

> 우리나라의 전설에는 수전노를 욕하는 유머가 많이 있다. 그러한 사회 분위기 속에서는 저축 관념이 형성되지 못하고 그날그날 먹고 살면 그만이라는 순간을 즐기려는 생각이 깃들기 마련인 것이다.
>
> 이러한 분위기는 민요나 그 밖의 백성들의 노래 속에도 깃들어 있다.
>
> 가령 권주가라든가 수심가, 양산도 등에 나오는 것처럼 이 순간을 마음껏 즐겨 보려는 쾌락주의가 생겨났던 것이다. 흔히 말하는 '놀고 먹는 것'에만 관심이 컸으니 게을러질 수밖에 없는 노릇이다(박정희 1962).

헐버트도 조선인은 "인색하다는 말을 듣는 것을 가장 싫어"한다고 했다. "거짓말쟁이라든가 난봉꾼이라고 욕을 해 주면 그들은 일소에 부치지만 인색하다고 욕을 해 준다면 그것은" 큰 상처가 되는 말이라는 것이다. 그는, "한국인들은 의로운 일이라면 돈을 우습게 알고 쾌척하는 성질이 있는데 무엇보다도 이 점에 대하여는 우리도 칭송을 금할 수가 없다"고 했다. 그에 의하면 한국인은 "돈이란 돌고 도는 것이기 때문에 그냥 묶어 두어서는 안 되는 것이라고 생각하고 있다." 그는 "한국의 일반 국민들이 금전적인 행운의 기복을 절실히 느껴본 적이 있는지를 의심할 정도"라고 했다. 그리고 그는 조선인의 생활이 넉넉하기 때문에 절약하는 습성이 없다고 보았다(헐버트 2006).

한국인들이 검약하는 습성이 비교적 적은 데에는 하나의 경제적인 요인이 있다. 경지 면적에 대한 인구의 비는 일본이나 중국보다 적으며 따라서 한국이 외국인에 대하여 문호를 개방하지 않는 한 그들의 평균적인 생활 안정도 인접한 두 국가에 비하여 높을 것이다. 거지란 거의 볼 수 없으며 기록에 의하면 어디를 가나 쌀은 넉넉하여 여비를 갖지 않고서도 여행을 할 수가 있다고 한다. 바꾸어 말해서 동양의 어느 나라보다도 안정된 생활을 차리기가 수월하다. 한국인들은 지나친 궁상을 떨면서까지 검약하지 않아도 능히 살아갈 수가 있다. 순수하게 경제적인 면에서만 본다면 대원군의 쇄국 정책은 당연한 것이었으며 한국의 문호 개방은 그 결과적인 면에서 볼 때에 불행한 것이었다.

박정희에 의하면 민족 자본이 형성되지 못하고 정치 브로커가 활개치고 관권에 의존하는 경제적 폐단이 굳어져서 “건전한 경제 관념이 자라나지 못하고 되도록 일하지 않고 손에 흙을 묻히지 않는 불로 소득의 양반 경제 관념이 무사 안일주의를 길러 내어 게으른 민족성을 이룩했다”고 지적한다. 게으름은 후진국의 특징인데 ‘한국적인 게으름’은 “양반 관념에서 비롯되어 우리 역사에 뿌리 깊이 박혀 있는 특권 의식이나 노력하지 않고 이득을 보려는 생각과도 긴밀한 관계가 있는 것”이라는 것이다(박정희 1962).

6. 인정에 목마른 우리

박정희에 의하면 우리는 양반의식, 특권의식을 갖고 있으며, “우리나라에 조선시대 이래로 직업 관념이 박약하고” 모두가 관리가 되려고 한다고 지적한다. “그래서 지금 농민이 아들을 공부시킬 때에는 자기와 같이 손에 흙을 묻히며 일하지 않고 공짜로 먹는 벼슬(이를테면 법학과나 정치학과 등)을 하게 하려고” 한다는 것이다. 그는 우리가 “기술자를 업신여기는 경향”과 “관을 섬기고 백성을 낮춰 보는 생각”이 있다고 한다(박정희 1962).

사실상 한국인은 직업에 있어 귀천을 나누고, 보다 높아 보이는 일, 공적으로 보이는 일을 서로 하고자 했다. 따라서 독립운동 시기에 ‘지사’란 직업이 가장 인기가 있었다. 지사란 독립운동을 전문으로 하는 독립운동가인데 안창호는 이들을 ‘소비자’라고 불렀다. 즉 그는 독립운동을 하는 데 있어 모두 소비자뿐이고 생산자가 없다고 한탄했다. 서북간도, 러시아, 북경, 상해 등을 보면 독립운동을 하는 이 중 생산자가 없고 모두 소비자뿐이라는 것이다. 이는 독립운동 장래에 큰 문제라고 지적했다. 그러면서 만일 독립운동가들이 다 각각 생산자가 되어 그들의 수입이 임시정부의 금고로 들어오면 독립 사업도 잘 진흥될 것이라고 했다(안창호 1921). 따라서 그는 독립운동에 있어서도, 다양한 분야에 종사하는 것이 독립운동이 될 수 있다고 강조했다. 즉 공부, 농사, 상업에 종사하면 독립운동을 안하는 것으로 여겨 비난받기도 하는데 “총 메고 전장에 나선 사람만을 전쟁하는 사람이라 하고, 뒤에 남아서 군기(軍器)를 만들고 군량을 장만하는 사람을 전쟁하는 사람이 아니라” 하겠느냐고 반문한다(안창호 1927). 그러면서 누구든 한가지 이상의 전문 지식 또는 전문적 기술을 갖자고 주장했다(안창호 1926).

하와이 초기 이민자 중 한국인과 일본인과의 차이에서도 한국인의 이러한 고유한 특징은 드러난다. 일본인들은 더 나은 노동조건을 위해 종종 파업을 했는데 농장주들은 한국인 노동자들을 대체 인력으로 투입하여 그들의 파업을 무력화시켰다. 일본인 노동자들은 하와이에 노동자로 정착할 생각이었고 따라서 노동조건 개선이 매우 중요했다. 그러나 한국인 노동자들은 그곳에서 노동자로 평생 살 생각이 없었으므로 노동조건보다는 일시적으로 많은 급여를 받는 것이 더 중요했다. 또한

항일적인 입장에서도 일본인들과 협력할 이유가 없었다. 하와이 한국인 노동자들은 대체로 모두 미국 본토로 이주하였고 그들의 자녀는 대다수 전문직 종사자가 되었다(이나미 2021b).

이는 다른 한편 한국인은 자기계발에 관심이 많다는 것으로도 여겨진다. 안창호는 한국인이 '발전하기에 합당한' 성질을 가졌다고 보았다.

> 일본 민족은 섬나라 같은 성질이 있고, 중국 민족은 대륙적 성질이 있는데, 우리 민족은 가장 발전하기에 합당한 반도적 성질을 가진 민족입니다. 근본이 우수한 지위에 처한 우리 민족으로서 이와 같이 불행한 경우에 처하여, 남들이 열등한 민족으로 오해함을 당함에 대하여 스스로 분해하고 서로 측은히 여길 수밖에 없습니다(「민족에게 드리는 글」).

개인적 출세에 대한 관심은 인정욕구와 관련이 있다. 대체로 현실적인 중국인들은 타인의 시선에 관심이 없고 일본인은 주목받는 것을 오히려 부담스러워하는데 한국인은 봐주지 않는 것을 기분나빠한다. 종종 싸움의 원인이 되곤 하는 '무시한다'는 말도 '보지 않는다'는 뜻이다. 안창호에 의하면 한국인들은 특히 칭찬받는 것을 좋아한다.

> 동양 사람만 많이 부려본 미국 부인의 말에, 일본인은 매사에 일일이 간섭을 해야 하고, 중국인은 간섭하면 골을 내므로 무엇을 맡기고는 뒤로만 보살펴야 하고, 한국인은 다만 칭찬만 해주면 죽을지 살지 모르고 일한다 합니다(안창호 1920).

7. 체념과 평화주의

박정희는 우리에게 체념하는 특성이 있다고 한다. "유럽의 비극은 힘차고 억세게 운명적인 것과 대항하다가 장엄하게 쓰러지는 것이므로, 부정을 다시 부정해서 이를 이겨 내려는 힘과 긴장이 있는데 반하여, 우리나라의 슬픔이나 애수는 사실 비극이 아니라 가엾음이요 체념하는 새김질인 것"이라는 것이다. 유럽식의 억세고 헤쳐나가려는 비극의식이 한국에는 없고 "나약한 눈물과 값싼 동정이 있을 따름"이라는 것이다(박정희 1962). 다음의 글도 그러한 주장을 드러낸다.

> 그러면 우리나라의 대표적인 노래 하나를 들어 소극적인 체념이 고질화된 한 단면을 살펴보기로 하자.
>
> '아리랑' 하면 한국과 한국의 마음을 대표하는 가락이 아닐 수 없는데 그 노래의 가사를 세심하게 검토해 보면, '나를 버리고 가시는 임은 십 리도 못가서 발병난다'는 구절이 있다.
>
> 이 내용은 자기를 뿌리치고 떠나가는 임을 그리워하면서도 '여보, 날 두고 어디를 가오'하고 선뜻 막아서지를 못하고 혹시 십리쯤 가서 요행히 임께서 발병이라도 나서 돌아와 주었으면 하는 애처로움이 깃들어 있는 것이다.
>
> 유럽 사람들 같으면 따라나서든지 목에 매달려 못 가게 할 터인데 '십리쯤 갔다가 돌아오기를 바랄' 정도로 그리우면서도 말 못하는 나약함을 잘 나타내고 있는 것이다. 밀양 아리랑에 '정든 임 오시는데 인사를 못해, 행주치마 입에 물고 입만 빵긋'할 정도로 소극적이요, 표정이 없는 일면을 엿볼 수 있는 것이다.
>
> (중략)
>
> 대개 이러한 체념은 소극적인 현실 도피로 나타난다. 우리나라 노래는 슬프고 눈물을 자아내는 한편으로 탄식이 있고 좀 힘들면 '못 살겠다' '죽겠다'라는 말이 서슴지 않고 튀어 나온다.

> 이와 같은 현상은 조선 전제 정치 등살에 괴로움을 당하던 인생의 일단을 말해 주는 동시에 값싸게 삶을 포기하려는 나약한 인생 태도, 현실 도피를 무슨 고상한 일로 착각하는 패배 의식에서 비롯되는 것이다(박정희 1962).

유선영은 박정희 체제의 정신개조 프로그램이 감정문화를 어떻게 정향시킬 것인가 하는 기획도 포함하고 있음을 지적한다. 그리고 그 방향은 멜랑콜리나 센티멘털리즘이 아닌 건전명랑성이라는 것이다. 명랑성(cheerfulness)은 20세기 자본주의가 확산되고 노동의 가치가 중시되면서 장려되었다고 한다. 그 이전까지는 명랑성은 존중되는 감정이 아니었다는 것이다. 명랑성은 적극적이고 유능한 노동력의 표상이자 중산층의 행복을 재는 척도가 된다. 그리고 명랑성의 강조는 1930년대 파시스트 체제에서 정점을 이루었다고 한다. 박정희 체제의 명랑성 강조 역시 파시즘에서 표준을 삼은 감정문화이며 특히 일제식민지 시기 그 중에서도 전시체제에서 강조되었던 것이라고 한다(유선영 2008).

박정희는 이어 처용가를 예로 들어 소극적 체념을 비판한다.

> 그러나 우리 겨레의 이러한 소극적 체념은 벌써 신라의 향가 속에 깃들었다고 할 것이다. 처용가를 보면 그 끝에 '본디 내해였건만 아사날 어찌 할꼬'라고 탄식의 체념을 토로하고 있다. 이것은 처용이 잠깐 어디 나갔다가 돌아와서 자리를 보니 아내 옆에 딴 녀석이 들어 있어 그것을 보고 본디는 내 것이었는데 도적맞았으니 '어찌할꼬,' 할 수 없다고 체념해 버리는 민족성의 일단을 보여주고 있는 것이다.
>
> 과연 이런 경우에 유럽의 사나이라면 권총을 들어 둘을 다 쏘아 버렸을 것이 아닌가? 그렇다면 우리 조상들은 이처럼 못나도록 착했단 말인가?
>
> 이러한 체념은 대결 의식이 없고 후퇴하거나 굴복하는 인생 태도이며 운명에 순순히 굴복하는 태도라 하겠다. 따라서 운명을 개척하거나 새 길을 찾아보려고 하지 않으며 불가능한 것을 바꿔보려는 용기도 없었다.

아내가 다른 사내와 동침했다고 하여 둘에게 총을 쏘는 것은 우리 문화가 아니다. 부부간 갈등에 대해 최시형은 만일 아내가 화를 내면 남편은 "마음과 정성을 다하여 절을 하라"고 했다. "한번 절하고 두번 절하며 온순한 말로 성내지 않으면, 비록 도척의 악이라도 반드시 화할 것"라고 했다(『해월신사법설』, 부화부순). 최제우는 득도 후 부인을 대하는 태도가 달라졌으며 최초 포교대상이 부인이었다. 안심가에서 "거룩한 내집부녀"라는 표현을 썼으며, 실제로 여종을 며느리와 수양딸로 삼았다. 최시형은 며느리가 베를 짜는 것을 일컬어 '하늘님이 베를 짠다'고 했다. 그는 "부인은 한 집안의 주인"이며 "부인도통이 많이 나리라"고 했고 "지난 때에는 부인을 압박하였으나 지금 이 운을 당하여서는 부인 도통으로 사람 살리는 이가 많으리"라고 했다.

안창호 역시 "여자 가운데서 새로운 정신이 일어나 이번 독립운동에 사나이보다도 먼저 부인들이 시작하고 피를 흘리는 가운데서 끝끝내 유지해온" 것에 여성들을 존경하고 사랑한다고 했다. 그러나 그는 여성이 독립에 기여하는 것보다, 여성의 권리와 지위가 제대로 인정되는 것을 더 기뻐한다고 했다(안창호 1919). 박정희도 여성의 독립운동을 높이 평가했다. 그는 네루가 그의 딸 인디라에게 쓴 편지를 인용한다(박정희 1971).

> 독립운동을 위한 항쟁은 오랫동안 계속되어 여러 번 폭발을 보았다. 그 가운데서도 중요한 것은 1919년 봉기였다. 한국의 민중, 특히 젊은 남녀들은 우세한 적에 대항하여 용감하게 투쟁했다.

그들은 이렇게 그들의 이상을 위해 순사한 것이다. 일본의 한국인 억압은 역사 가운데서도 가장 비통한 일이었다. 한국에서는 대개 학교를 갓 나온 소녀들이 투쟁에서 중요한 구실을 하고 있다. 이것을 알면 아마 너도 마음이 이끌릴 것이다.

박정희는 이러한 편지를 본 인디라가 나중에 수상이 되었음을 상기시킨다. 여성의 적극적 권리주장과 관련하여 박정희가 칭찬한 여성은 춘향이다. 그에 의하면 변학도의 요구를 거절하고 기녀의 천가에도 예절이 있다고 대꾸하는 그녀는 "정조나 절개보다 인격이나 인간적인 평등을 요구하는 개성의 깨달음이 엿보이지 않는 바는 아니다."(박정희 1962)

박정희가 한탄한 한국인의 체념과 싸움 회피에 대해 헐버트는, "한국인은 매우 평화를 사랑하는 사람들로서 두 사람 사이의 싸움이 패싸움으로 변하여 난투극을 벌이는 예란 거의 없다"고 했다. 한국인은 화가 나면 본 정신이 아닌 것 같으나 "다소간이라도 술을 마시지 않고서 다투는 일이란 비교적 드물다는 점을 나는 지적하고 싶다"고 했다(헐버트 2006). 알렌은 한국인들이 싸움을 할 때도 소통이 중요한 구실을 한다고 보았다. 한국인들은 훌륭하고 당당한 입씨름꾼들로 실제로 치고받고 싸우기 보다는 주로 말로 싸운다는 것이다. 싸움이 심각해지면 싸움을 말리는 사람이 군중 속에서 나와 난폭한 행동을 하지 못하게 제지한다. 혹시 그가 말리는 데 실패하게 되더라도 당사자들이 코피를 흘리게 되는 것이 고작이라는 것이다(알렌 1999).

하멜이 보기에 조선은 감당해야할 전쟁을 회피하고 용맹한 군인이 모멸을 당하는 나라였다. 조선인들은 자신들이 가지고 온 총포와 도검을 녹여 농기구로 썼다. 반면, 똑같은 난파선을 받아들인 일본은 선원들로부터 조총 기술, 조선술, 항해술을 배워 난학(Dutch Science)이라는 학문체계를 완성했고 이것이 근대 일본의 개명에 결정적 기여를 한다. 또한 이러한 난학이 조선 침략의 유용한 도구가 되었다(신복룡 2002). 헐버트는, 한국은 중국처럼 장사를 못하고 일본처럼 전쟁을 못하지만 문화적 유산이 뛰어난 나라라고 소개하면서 왜 이러한 동방의 아일랜드가 역사 속에서 사라져야 하냐고 반문했다. 이러한 문화적 유산이 오늘날 한류로 빛을 보고 있다고 하겠다.

8. 맺음말

안창호는 "민족적 감정을 기초로 하여 이루어진 민족주의가 옳다, 옳지 않다 하는" 의견이 있지만, "어느 민족이든지 '우리 민족', '우리 민족'하고 부를 때에 벌써 민족적 감정을 기초로 한 합동이 천연적으로 있는 것"이라고 했다("민족에게 드리는 글"). 이 말은, 민족주의를 지향하는 것은 찬반의 논란이 있지만 민족적 감정까지 부정하기는 어렵다는 것을 의미한다.[7] 어떤 민족적 심성이 미래사회에 어울릴까.

필자는 우선 화이부동의 정신을 제안해본다. 이는 앞서 말한 한국인의 '자신주의'적 심성과도 맞는다. 화이부동(和而不同)은 『논어』의 「자로」에서 "군자는 다른 사람과 화합하되 뇌동하지는 않는다. 소인은 다른 사람과 뇌동하되 화합하지 못한다."(안외순 2018)는 구절에서 나온 말이다. 화이부동에 대해 하안(何晏)은 "군자는 조화로움을 마음에 두지만 개인의 관점이 각각 다르므로 부동(不同)이라고 한다"고 설명했고, 황간(皇侃)은 "화는 다투지 않음을 마음에 두는 것"이고 "부동은 세운 뜻이 각기 다른 것"이라고 해석했다(정상봉 2015). 군자는 모두가 조화로우면서도 각기 배움을 통해 세운 뜻이 같지 않다는 것이다. 이러한 화이부동의 의미를 정치 또는 사회관계와 관련하여 풀어보면, 개체성과 다양성의 강조, 비지배와 탈중심, 약육강식이 아닌 상호부조로 제시할 수 있다(이나미 2021a).

7) 한국 민족의 정체성 및 민족주의에 대해서는 이지윤(2010) 참조.

현재 한국의 공동체 운동가들 사이에서도 '무조건 단결하자'는 조직문화는 지양해야 한다는 주장이 제기되고 있다. 주요섭은 과거의 공동체가 개인을 구속하고 개성을 억압했다면 새로운 공동체는 '개체성을 살리는 자유의 공동체,' '개체 안의 정체성과 신명을 길러주고 고양하는' 공동체여야 한다고 주장한다. 현대의 공동체는 '대동단결(大同團結)'이 아니라 '화이부동(和而不同)'의 공동체여야 한다는 것이다. "한 사람 한 사람이 귀하게 자기실현하면서도" 서로 호혜의 그물로 연결된 네트워크가 바람직한 조직형식이라는 것이다(주요섭 2015).

둘째, '성찰적 민족주의'를 제안해본다. 한국인의 능력은 이제 충분히 전세계에 증명되었고 세계인이 찬탄을 아끼지 않으므로 이제는 겸손하게 우리를 돌아보고 자중할 때이다. 한국이 가장 힘들었던 시절, 안창호는 당시 유행했던 '개조론'을 제시하는데 이때 개조는 성찰과 회복을 의미했다. 즉 그의 개조론은 경쟁이나 사회진화론적인 것이 아닌, 상호부조, 평화, 생태회복에 강조를 둔 것으로, 그 바탕은 공자, 석가, 소크라테스, 톨스토이, 예수의 사상이다. 특히 요한과 예수가 크게 외친 말이 '회개'인데 이 회개가 곧 개조라는 것이다. 그가 말한 '회개로서의 개조'는 일부 다른 개조론자의 주장처럼 우리 민족성에 대한 비하나 부정이 아니다. 오히려 우리의 선조들은 개조의 사업을 잘 하여 문명과 행복이 있었으나 근대의 조상과 현대의 한국인들이 개조 사업을 하지 않았다고 비판했다. 또한 4대강사업 등 개발론으로 인용된 적 있는 그의 강산개조론 역시 개조를 회개로 본 것처럼 '자연의 회복'을 의미했다. 그는 강산의 개조를 통해 "산에는 나무가 가득히 서 있고, 강에는 물이 풍만하게 흘러"가며 "금수ㆍ곤충ㆍ어별(魚鼈)이 번식"되어야 한다고 했다. "울창한 숲 속과 잔잔한 물가에는 철인과 도사, 시인 묵객이 자연히" 생길 것이고 그렇게 되면 "그 민족은 자연을 즐거워하며 만물을 사랑하는 마음이 점점 높아"질 것이라는 것이다("개조"; 이나미 2021b).

셋째, 대결이나 대적이 아닌 통합적이고 시너지적인 민족주의를 제안해본다. 그레이브스나 켄 윌버는 인류 역사가 투쟁, 대결의 시대에서 시너지의 시대로 넘어갈 것을 예언했다. 그러나 그러한 시대는 아직 요원해 보인다. 중국인은 김치가 중국에서 유래했다고 하고 어떤 일본인은 한글이 일본에서 유래되었다고 주장한다. 그러나 한편, 우리는 오랜 세월 특별한 날에 먹어왔고 또한 이미 한국화가 많이 된 짜장면을 다행히도 우리 것이라고 주장하지 않는다. 짜장면 옆에 놓이는 단무지도 일본의 것으로 여기지, 우리의 것이라고 우기지 않는다. 이것을 넘어서, 짜장면을 만든 중국과 단무지를 만든 일본의 공로를 칭찬한다면 어떤 일이 벌어질까. 짜장면, 단무지, 김치가 평화롭게 식탁 위에 함께 있듯이 한중일이 평화롭고 조화롭게 공존하며 서로를 발전시키는 시너지 넘치는 민족주의를 꿈꿔본다(이나미 2021b).

참고문헌

강동진, 1987.『일본언론계와 조선』, 지식산업사
그레고리 베이트슨. 2006.『마음의 생태학』. 책세상
W. E. 그리피스, 신복룡 역, 1999.『은자의 나라 한국』, 집문당
김용휘. 2017. “해월 최시형의 평화사상”, 서울대 통일평화연구원 학술회의 논문집『한국인의 평화사상』, 서울대학교 통일평화연구원
박정희. 1962. “우리 민족의 나아갈 길”『한국 국민에게 고함』. 동서문화사. 2006.
박정희. 1971. “민족의 저력”『한국 국민에게 고함』. 동서문화사. 2006.
박정희. 1973. “우리에게는 훌륭한 자산이 있다” 수출의 날 치사『한국 국민에게 고함』. 동서문화사. 2006.
박정희. 1978a. “한민족의 긍지를 지니자”『한국 국민에게 고함』. 동서문화사. 2006
박정희. 1978b. “민족중흥의 길”『한국 국민에게 고함』. 동서문화사. 2006.
신복룡, 2002.『이방인이 본 조선 다시 읽기』, 풀빛
안외순, 2018. “다문화시대 동아시아 전통에 기초한 공존 가치”,『동방학』, 38집
안창호, 1919. “한국 여자의 장래”, 1919.6.6.
안창호, 1919. “개조”
안창호, 1920. “나라 사랑의 6대 사업”, 1920.1.5.
안창호. 1921. “정부에 사퇴하면서”
안창호. 1923. “국민대표회를 맞이하면서” 1923.1.24.
안창호. 1924. “민족에게 드리는 글”
안창호, 1924. “따스한 공기”
안창호, 1926. “나의 사랑하는 젊은이들에게”『동광』1926년 12월호
안창호, 1927. “나의 사랑하는 젊은이들에게”『동광』1927년 1월호
안창호. 1946. “무정한 사회와 유정한 사회” 『흥사단보』1946년 7월호.
H. N. 알렌, 신복룡 역, 1999.『조선견문기』, 집문당
유선영. 2008. “과민족화 프로젝트와 호스티스 영화”『국가와 일상』. 한울
이나미, 2021a. “‘화이부동’을 본 한국 공화주의”,『동방학』44집.
이나미. 2021b. “근대시기 한국인의 민족 인식과 민족주의” 원광대 HK+동북아시아인문사회연구소 제21차 학술회의『동북아 내셔널리즘의 형성과 변화』2021.3.4
이돈화.『신인철학』
이지윤. 2010. “한국 민족주의에 대한 다양한 해석의 가능성”『인간・환경・미래』4호
전재호. 2000.『반동적 근대주의자 박정희』. 책세상
전재호. 2018.『박정희 대 박정희』. 이매진
정상봉, 2015. “개인과 공동체의 관계에 대한 유기적 성찰”,『통일인문학』, 61집
조성환, 2021. “이돈화의 미래종교론”, 동학연구모임 발표문
주요섭, 2015.『전환이야기』, 모시는사람들
질 들뢰즈, 펠릭스 가타리, 2001.『천개의 고원』. 새물결
최시형.『해월신사법설』
허균. “호민론”
H. B. 헐버트, 신복룡 역, 2006.『대한제국멸망사』집문당

「한국 근대화와 ‘우리 민족’: 반성과 비판 뒤집어 보기」에 대한 토론

이지윤(서강대)

이 글은 안창호와 박정희라는 매우 성격이 다른 두 인물들이 ‘우리 민족’의 ‘단점’을 공통적으로 지적하는 담론들을 분석함으로써 우리 ‘민족성’이 지속적으로 조명되는 방식을 고찰하고 있다. 길지 않은 분량의 글에 상세한 전거들을 차분하게 풀어 놓은 글인데다, ‘국뽕’과 ‘혐한일뽕’처럼 민족과 관련된 열등감과 피해의식 그리고 그것의 전도된 형태가 역사적·사회적 담론과 인식의 기저에서 갈등을 빚고 있는 요즘 상황에 시기적절한 통찰을 제시하고 있어서, 토론자로서는 한편으로 공감하는 바가 컸고, 다른 한편으로 꽤나 난감하다. 제한된 시간 내에 제대로 논평하기에는 토론자의 역량이 태부족하기 때문이다. 먼저 이 글의 논지 전개에 대한 토론자의 단견을 정리하고 나서, 몇 가지 질문을 제기하는 방식으로, 토론자의 의무를 다하고자 한다.

첫째, 필자는 그레고리 베이트슨의 ‘국민성(national character)’ 개념을 논지 전개의 바탕에 둠으로써 자칫 본성론을 연상시키기 쉬운 ‘민족성’ 주장의 함정 대부분을 능란하게 피하고 있다. 이 글에서 ‘민족성’은 민족 구성원의 행동·생각의 원인이 되는 실체와는 무관하고, 과거의 경험과 행동의 누적에 따른 “학습된 성격”이며, 설령 실체로 상정된다고 하더라도 그런 학습의 결과에 따라 고려될 수 있는 “부가적 ‘실체’”일 뿐이다. 이런 ‘민족성’은 획일성이 아니라 규칙성, 변화를 거부하는 고정성이 아니라 이전 상태를 조건으로 한 반작용까지 포괄하는 체계적인 변화가능성을 갖는다. 요컨대 ‘우리 민족은 원래 이러하다’에서 ‘원래’가 삭제된다.

둘째, 이런 개념적 틀은 민족성을 거론하는 기존의 발언들, 예컨대 주요 분석 대상인 안창호와 박정희의 언급들이 민족성의 역사적·사회적 실체를 입증하는 것으로 해석되지 않을 가능성을 제기한다. 그들이 우리 민족은 ‘지도자를 불신하고 뒤에서 험담한다’, ‘계획이 없고 게으르다’, ‘인정받기에 목말라 있다’, ‘쉽게 체념해 버린다’라고 말했지만, 그것은 일차적으로, 변화될 수 있는 “학습된 성격”이다.[1] 나아가 이들의 발언들은, 근본적으로 당시 사회구성원들의 (일부 혹은 대부분의) 행동 패턴에 대한 관찰이고, 민족성은 자신들의 이해 방식에 따라 잠정적으로 상정된 “부가적 ‘실체’”이다. 즉, 구성원들의 규칙적인 행동 패턴과 본성으로서의 민족성의 연결 고리를 약화 혹은 차단시키면, 그 발언들은 ‘민족성’을 보여주고 입증하는 것이 아니라 우선 ‘민족성’을 보고, 파악하고, 그에 대해 말하는 특정한 방식과 연관된다.

셋째, 이 점이 이 글의 주요 논지가 전개될 수 있는 근거가 된다. 민족성에 대한 반성과 비판을 뒤집어 볼 수 있는 것, 민족성의 단점을 장점으로 재해석할 수 있는 것은, 안창호와 박정희의 발언들을 같거나 유사한 행동 패턴을 두고 달리 해석하는 발언들—자신들의 발언도 포함해서—과 대질시키는 데 바탕을 둔다. 베이트슨은 국민성에 “획일성은 분명 없다”고 전제했다지만, 그만큼이나 ‘민족성’에 대한 해석에 획일성은 없다고 말할 수 있을지 모르겠다. 그리고 민족성에 대한 상이한 해석들이 민족성 자체보다 직접적으로는 민족성이 해석되는 일종의 장을 가리킨다면, 우리는 이 민족성의 장에 어떤 규제적인 원리가 가능하고 바람직할 지를 생각해볼 수 있을 것이다. 토론자는

1) 사실 각기 다른 방향으로 민족성을 개조하려 했던 이들의 노력은 민족성이 갖는 변화불가능성의 뉘앙스와 거리가 멀다. 오히려 이들의 노력은 변화를 위해 ‘권력’이 침투해야 할 층위 및 강도와 관련이 있을 것이다.

필자가 결론에서 제시한 ‘화이부동의 정신’, ‘성찰적 민족주의’, ‘통합적이고 시니지적인 민족주의’를 그것으로 이해한다.

이상이 이 글의 주요 논지 전개를, 행간에 함축되어 있을 것이라 생각한 점들을 포함해서, 토론자가 보기에 일관되도록 정리한 것이다. 하지만 어쩌면 이 정리가 필자의 본래 생각과 차이가 있고, 토론자가 잘못 이해했을 공산도 있을 법하다.

토론자는 베이트슨의 ‘국민성’에서 출발해서 민족성 자체와 민족성에 대한 발언들을 구분하고, 이 구분이 필자 논지의 전개 바탕에 있으며, 결론에서 제시한 ‘대안’들의 의미를 설명한다고 이해했다. 하지만 이런 이해 방식이 이 글에서 명시적으로 나타나 있지는 않다. 해석의 발단이 된 베이트슨의 ‘국민성’도 민족성과 민족성에 대한 발언의 구분과 직접 관련이 있지는 않다. 다만 필자가 “민족성의 존재 여부”에 관련해서 ‘국민성’ 개념을 참조했고, 그와 관련해서 ‘국민성’은 민족성의 본질적·본성적 실체성과는 거리가 있으며, 이 개념에 바탕을 두고 필자가 안창호와 박정희의 “‘우리 민족’과 관련된 담론을 분석”하고, “‘우리 민족’의 어떠한 특성이 계속 조명되고 있는지를 파악”하고자 하기 때문이다. 따라서 이런 논지의 구도는 암묵적으로 본질적·본성적 실체가 아닌 민족성의 성격, 그리고 안창호·박정희의 담론과 그 민족성의 관계에 대한 일정한 논리적 전제를 상정하고 있다고 이해했다.

1) 그러나 예컨대 다음과 같은 표현들은 필자가 민족성의 담론이 아니라 민족성 자체에 좀 더 관심이 있는 것처럼 보이게 한다.

> 우리가 우리 민족의 장점을 부각시킬 경우 그로 인해 무엇인가가 은폐되었을 가능성이 큰 반면, 단점의 부각은 그 위험성이 덜해지므로 우리 민족의 실체에 보다 더 접근할 수 있다고 생각되기 때문이다(1).

> 따라서, 필자가 보기에 한국인은 본래 민족보다는 각자 자신의 능력을 더 크게 생각한다(3).

> 어떤 민족적 심성이 미래사회에 어울릴까.
> 필자는 우선 화이부동의 정신을 제안해본다 ……(13).

2) 필자는 안창호와 박정희의 담론을 통해 발견된 민족성의 특성이 시간적으로 어떻게 제한되는지, 즉 어떻게 형성되었고 어떻게 변화되었는지에 대해서는 별로 언급하지 않는다. 이는 분석대상과 주제에 집중하기 때문일 수도 있다. 그런데 글의 구성은 이 특성이 매우 오랜 과거부터 현재까지 이어져 오는, 마치 장기지속되고 있는 특성처럼 읽히게도 한다. 특히 2절 “우리의 민족 인식”이 그러하다. 최근의 사례는 물론 홍길동, 임꺽정, 장길산의 서사를 언급하는 이 절은 글 전체의 맥락에서 어떤 역할을 하는 것일까?

3) 필자는 민족성의 관한 담론들을 구체적으로 보여주지만, 담론과 발화자의 맥락과 의도의 차이는 상술하지 않는다. 그래서 “그 성격은 서로 매우 다른, 공화주의와 경제발전을 각각 강조한 안창호와 박정희”는 민족성에 관한 한 동일한 관찰을 보였고, 따라서 그들이 관찰한 민족성은, 설령 “장점을 어둡게 표현한 것”일지라도 “민족의 실체”에 접근한 것으로 읽힐 수 있다.[2)]

---

2) 물론 이 언급은 어떤 점에서는 과도하다. 필자는 민족성의 특성을 이루는 같은 항목에서도 안창호와 박정

마지막으로 어쩌면 필자가 구상하고 있지만, 아직 이 글에서는 서술되지 못한 것처럼 보이는 부분이라 짐작되는 점에 대해 질문을 드리고, 두서없이 장황하기만 한 토론문을 마무리하겠다.

1) 이 글의 제목은 "한국 근대화와 '우리 민족'"이다. 필자는 "'근대화'란 서구화, 자본주의화, 과학화, 도시화, 합리화, 민주화 등의 여러 다양한 개념을 담는 복합적인 개념으로, 이때 근대화에 속한다고 여겨지는 요소들이 섞여 어떤 것이 희석되거나 정당화되는 효과가 생긴다."라고 서두의 운을 뗀 다음, 공화주의와 경제발전이라는 근대적인 것을 주창한 안창호와 박정희의 '우리 민족' 관련 담론을 분석한다고 했다. 그리고 전반적인 글의 내용은 공화주의와 경제발전을 주창한 이들이 제시한 우리 민족성의 단점을 분석한다. '한국의 근대화(공화주의, 경제발전) — 우리 민족 — 민족성의 단점에 관한 담론'은 어떻게 연결되는 것일까?

2) 필자는 '국민성/민족성'과 함께 글의 바탕 개념이 되는 '우리'에 대해서 2-3쪽에 걸쳐 설명하고 있다. 우선 이 대목의 설명이 구체적으로 무엇을 의미하는지 토론자가 잘 이해하지 못했음을 고백하지 않을 수 없다. 아마도 토론자는 "한국에서는 '우리'가 '나들' 즉 '나의 복수'가 아니라 '큰 나'이며 또한 그 나에는 민족, 인류 뿐 아니라 우주 전체가 포함된 것"(2)이라고 했을 때, 이 '우리'가, 이 글의 주제인 '민족'과 어떻게 연결되는지, 이렇게 개념 정의했을 때 '우리 민족'에는 어떤 의미가 있는 것인지, 이후 박정희와 안창호에 대한 구체적인 논의와는 어떻게 연결되는 것인지를 파악하지 못한 것 같다. 글이 전반적으로 우리 민족의 민족성, 즉 '우리-민족-성'을 다루고 있다면, 모두 매우 포괄적으로 규정될 수 있는 각 항이 어떤 관계를 맺고 있는지를 서술해야 하지 않나 싶다.

희가 차이가 나는 발언을 했다는 점도 이야기하기 때문이다. 예컨대 10쪽. 하지만 이 대목에서도 발언의 맥락과 의도가 따로 설명되지는 않는다.

'We the People'과 그들
(We the People and the Other)

이국배(성균관대)

미국은 그리 크지 않아요.
당신과 나 같은 사람이 있을 만큼,
부자와 가난한 자 모두가 함께 있을 만큼,
미합중국은 그리 크지 않습니다.

— 존 스타인 벡, 『분노의 포도』

'We the People'1)과 국가의 신화

모든 국가에는 신화가 있다. 이러한 신화가 당시의 현실과는 크게 동떨어진 서사일지라도 정체(polity)의 의미를 구성하고, 방향 설정을 위한 당위가 되고, 때로는 현실이 된다. 철학자 에른스트 카시러(Ernst Cassirer)는 이렇게 묻는다. "현대 정치사상의 발전에서 가장 중요하고 가장 두려운 양상은 하나의 새로운 세력, 즉 신화적 사고를 가진 세력의 출현일 것이다. 우리의 현 정치 제도들 가운데, 몇 가지에서 신화적 사고는 이성적 사고에 대해 우세해 보인다. 단 기간의 격렬한 투쟁이 있은 후 신화적 사고는 명백하고도 결정적인 승리를 거둔 것 같이 보였다. 어떻게 이 승리는 가능하였던가?"2) 카시러는 폭압적인 독일 전체주의를 향해 이러한 질문을 던졌지만, 그가 새롭게 정착하게 된 신세계에서도 이와 같은 물음은 여전히 유효할 수 있음에 관심을 두지 않았다.

'위 더 피플'(We the People), "우리 합중국의 인민"이라는 미국 헌법의 첫 구절 역시 이러한 질문에서 자유롭지 않다. 역사의 현실이라는 관점에 서면, 헌법이 제정될 당시, '위 더 피플'의 수사는 극히 소수만을 위한 신화였고, 미래에 대한 기약 없는 약속이었다.

> 우리 합중국 인민(We the People of the United States)은 좀 더 완벽한 연방을 형성하고, 정의를 확립하며, 국내의 안녕을 보장하고, 공동방위를 도모하고, 국민 복지를 증진하며 우리와 우리의 후손들을 위한 자유와 축복을 확보할 목적으로 이 미합중국 헌법을 제정한다.3)

오늘날 '위 더 피플'은 '모든 인간은 평등하게 창조되었다'라는 독립 선언서에 따라 최소한의 형식적 평등을 안착시켰다. 이제 '위 더 피플'이란 어휘는 공교육의 교과서가 되었고, 다양한 시민교육 프로그램의 상징이 되었다.4) 최근 미국은 7월 4일 독립 기념일을 맞아 '위 더 피플'이란 제목

1) 이 글에서 'We the People' 이란 용어는 때로는 국민으로, 때로는 미국과 미국 헌법이란 의미로, 그리고 때로는 시민교육프로그램을 뜻하는 수사로, 구분을 하지 않은 채 일종의 은유(metaphor)로 사용하고자 한다.
2) Ernst Cassirer, 『국가의 신화』, 최명관 역, 도서출판 창, 2013, p. 20.
3) 가로 안의 영어 원본은 필자가 삽입. 미합중국헌법(The Constitution of the United States of America), 『세계의 헌법: 35개국 헌법 전문』, 1, 국회도서관, 2010, pp. 466~481.
4) '위 더 피플'이라는 이름의 다양한 시민교육 프로그램과 그 구체적인 내용에 대해서는 박희규, '고등학교용

의 시민 교육 애니메이션 시리즈를 넷플릭스(Netflix)를 통해 전 세계에 전송하기 시작했다. 이 애니메이션의 책임 프로듀서는 버락과 미셸 오바마(Barack and Michelle Obama)이다. 각각 독립적 주제로 구성된 이 프로그램은 행동하는 시민과 권리 장전, 3권의 분립, 연방정부 대 주정부, 이민과 납세라는 다양한 에피소드를 모두 10편의 시리즈 구성물로 전하고 있다.5)

최근 코로나 19로 인한 미국 팬데믹 피해 사망자의 수는 20세기 전장에서 사망한 미군 전사자의 수를 훨씬 뛰어 넘어 이제는 어느덧 70만 명을 향해 가고 있다. 이 과정에서 행정부의 수장과 주요 인사들이 코로나에 감염됐고, 총기로 무장한 채 '미장원에 갈 자유'을 외치던 일부 시민들은 한 때 백악관을 점령하기도 했다. 공공 의료 체계 지원을 철저히 부정하면서 전 세계와 멕시코에 공존 거절의 장벽을 쌓던 지도자는 백악관을 결국 떠나게 됐지만, 아시아계를 제외한 백인과 소수민족 간 사망자의 격차는 계속해서 커지고 있고,6) 수많은 시민들이 병원에 산소 호흡기가 없다는 이유로 플라스틱 봉지에 쌓여 세상을 떠나야했다. 남겨진 유족들의 상처는 당분간 쉽게 아물 것으로 보이지 않는다. 시민으로서의 자부심과 책임감을 불러일으키는 '위 더 피플' 애니메이션으로 미국 역사상 전무후무했던 재앙의 상흔을 그리 쉽게 지울 수 있을까. 프란시스 후쿠야마(Francis Fukuyama)는 지난해 이번 팬데믹으로 "미국의 자유주의는 유래 없이 심각한 타격"을 입었다며, "미국 사회가 정상궤도로 복귀하려면 수십 년이 걸리거나 거의 불가능할 것"으로 내다보았다.7) '위 더 피플'의 신화는 과연 종말을 고하고 있는 것일까.

'위 더 피플'의 고민은 교육용 역사와 이른바 성인용(adult version) 역사 간의 등급 구별이 불가피하다는 것에 있다.8) 어느 국가든 역사 교과서는 선택적 기억에 의존하는 경향을 갖는다. 그리고 그 선택적 기억은 신화를 창조한다. 문제는 성인용 역사가 선택적 기억에 의존하여 신화를 구성할 때이다. 때로 그러한 서사는 국가의 구성원들로 하여금 강력한 신념과 자부심을 고양한다. 하지만 역사의 진실에서 너무도 멀어진 기억에 근거하여 편협 되게 자리 잡은 국가에 대한 소속감은 언제나 타인(the Other)에 대한 지배의 정당화라는 목적을 계속해서 수행할 것이다. 그와 같은 수많은 사례들은 우리의 역사적 경험이 됐다. '위 더 피플'의 신화, 그것은 어떠한 형태로 승리의 서사가 되었나.

계급 없는 사회와 예외 국가

'위 더 피플'의 서사와 이것에 근거한 수정 헌법의 역사가 미국 역사에서 미래적 준거 틀의 역할을 수행했으며, 이에 따라 국내적으로는 시민권의 확대를 증진하는 동력으로 작동했었음을 부정하

<위더피플: 시민과 헌법>', 『법과인권교육연구』, 제 11권 제 2호, 2018을 참조.

5) 보다 자세한 내용은 Caroline Framke, "Netflix's 'We the People,' From Executive Producers Barack and Michelle Obama, Puts Optimistic Spin on Civic Duty: TV Review", *Variety*, July, 4. 2021과 www.netflix.com을 직접 참조.

6) Carla K. Johnson, Olga R. Rodriguez and Agelike Kastanis, "As US COVID-19 death toll nears 600,000, racial gaps persist", *Associate Press*, June 15, 2021. 또한 여론조사기관 퓨 리서치(Pew Research)에 따르면, 미국 내 라티노 가정에서 절반 이상이 가족 중 사망자가 발생했거나, 감염된 사례가 있는 것으로 조사됐다. 이에 대해서는 Luis Noe-Bustamante, Jens Manuel Krogstad and Mark Hugo Lopes, "Many Hispanics have had COVID-19 or lost someone to it", *Pew Research Center,* July, 15, 2021를 참조.

7) Francis Fukuyama, "Pandemic and Political Order", *Foreign Affairs*, June, 2020.

8) '계급 없는 미국사회'라는 전통적 주장에 대해 미국 역사학계에서 탁월한 반론을 펼쳐온 것으로 평가되는 낸시 아이젠버그(Nancy Isenberg)는 '미국 역사에는 별도의 성인용 버전이 있다'라고 주 장한다. 이에 대해서는 Nancy Isenberg, *White Trash: The 400-Year Untold History of Class in America*, London: Atlantic Books, 2016, pp. 27~36을 참조. 얼마 전 국내에서는 『알려지지 않은 미국 400년 계급사』(강혜정 역, 살림, 2019)라는 제목으로 번역, 출판되었다.

기는 힘들다. 물론 이러한 헌법 제정 자체에 대해서, 영국으로부터 재산과 권력을 지키기 위한 미국 토착 엘리트들의 최적의 정치적 방어책이었다고 보는 시각도 있다.[9] 이러한 준거 틀은 시간의 흐름 속에서 '언덕위의 빛나는 도시(a shining city upon the hill)와 청교도 필 그림 파더스(pilgrim fathers), 세계 최초의 근대적 민주주의 체제 완성과 인권의 보편성을 천명한 노예 해방, 그리고 세계인의 자유와 평등을 수호하기 위해 전체주의 악의 세력과 투쟁하는 미국이라는 신화 역시도 계속해서 창조해 냈다.

이러한 신화들은 두 가지 중요한 관념에 근거한다. 하나는 미국이 '계급 없는 평등한 사회(a classless equal society)'라는 관념이고 다른 하나는 그와 같은 이유로 유럽의 모든 나라들과 비교할 때 미국은 지극히 '예외적인 국가'(a exceptional country)이라는 생각이다. 이러한 관념 생성의 원인이 애초부터 자생적인 것이 아니었다. 너무도 잘 알려진 것처럼 알렉시스 드 토크빌(Alexis de Tocqueville)은 『미국의 민주주의』(*Democracy in America*, 1835)에서 봉건제가 없었던 미국은 유럽에 비해 상대적으로 평등하며, 어떠한 섭리에 따라 언젠가는 세계의 운명을 떠안게 될'예외적 위치'에 있다는 생각을 유럽인들에게 제공했다. "내가 미국에 머무는 동안 나의 관심을 끈 신기한 일들 가운데, 국민들 사이에 생활 상태의 전반적인 평등만큼 강렬하게 나를 놀라게 한 것은 없다"[10]라는 토크빌의 고백은 유럽 지식인들에게 적지 않은 충격이 되었다. 그리고 이러한 충격은 곧 '봉건제가 없었던 자본주의'라는 새로운 신화를 탄생시킨다. 이러한 신화는 1950년대 루이스 하츠(Louis Hartz)의 『미국 자유주의 전통』[11]으로 계승됐고, 90년에 들어와서는 세이무어 마틴 립셋(Seymour Martin Lipset)에 의해 『미국 예외주의』[12]로 부활한다. 립셋은 미국에서 사회주의 정당이 성공하지 못했던 이유를 월터 딘 번햄(Walter Dean Burnham)의 격언에 따라 봉건주의의 부재에서 찾는다. 즉 "봉건주의 없이는 사회주의도 없다(No feudalism, no socialism)"는 주장이다.[13] 이들에게 역사상 사회주의란 봉건적 억압에 대한 전복의 결과이다. 여기서 우리에게 논점 상 중요한 것은 사회주의의 생성이나 성공 여부가 아니라 봉건제의 유무일 것이다. 하지만 토크빌로부터 오늘날에 이르기까지 미국 사회 분석의 패러다임으로 작동하는 '봉건제 없던 사회'라는 관념은 당시의 역사적 사실에 근거한 경험적 자료를 제시하기 보다는, 봉건제가 없었기 때문에 건국 이후의 '미국주의(Americanism)' 갖는 평등하고도 공동체적인 문화적 특수성을 갖게 되었다고 주장한다. 여전히 전제의 근거는 제시되지 않고 있다. 립셋은 이렇게 말한다. "미국인들은 소수 인종으로서의 흑인을 제외하면 엄격한 세습적 계급이라는 관념을 수용한 적이 없으며, 나아가 최근 수십 년 동안에는 흑인들조차 이러한 관념을 수용하지 않고 있다. 근면, 야망, 교육 및 능력이 사회적 배경보다 성공을 위해 더 중요한 것으로 간주되었다."[14]

식민지 시기의 미국 사회가 완전히 탈 봉건적이거나 반(Non) 봉건적인 구조였는가에 대해서는 이론이 여지가 있다. 영국의 파견 영주가 있던 시절, 철학자 존 로크(John Locke)가 직접 작성한 캐롤라이나 기초 헌법(Fundamental Constitution of Carolina)에 따르면, 대지주는 4만 8천 에이커의 땅을 할당 받았고, 소지주에게는 2만 4천 에이커의 땅이 배분됐다. 이들은 정치적 권한이 전혀

---

9) Howard Zinn, *Young People's History of United States: Columbus to the War on Terror*, New York; Triangle Square, 1983, pp. 30~48을 참조.

10) Alexis de Tocqueville, 『미국의 민주주의』, 엄효선/박지동 역, 한길사, 2008, p. 59.

11) Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Harcourt: Brace, 1955.

12) Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, New York: W. W. Norton & Company, 1996.

13) 이에 대해서는 립셋의 위의 책 한국어판 『미국 예외주의: 미국에는 왜 사회주의 정당이 없는가』, 문지영 외 역, 후마니타스, 2006, p. 151를 참조.

14) 앞의 책, p. 109.

없는 농노(leetmen)를 활용하고 관리할 권한을 가졌다. 더구나 기본헌법 제 23조에는 "농노의 모든 자녀 역시 농노의 신분을 가지며, 그 후손 역시 그러하다"고 규정되어 있었다.[15] 이러한 관습적 규정은 1776년 새로운 헌법이 구성될 때에도 크게 다르지 않았다. 이 때 "하층계급을 독려하는 차원에서 자기 소유 토지가 전혀 없는 남자에게 50에이커 토지와 투표권을 주자는 제퍼슨의 제안은 헌법 최종 본에서 빠졌다."[16] 일정 수준 이상의 토지가 없는 자가 절대적 다수였으며, 따라서 이들에게는 투표권이 주어지지 않았다. 물론 여성과 노예는 고려의 대상이 되지도 않았다. 그 후에도 토지를 구매할 현금이 충분하지 않은 사람들은 무단토지점유자가 되거나 임차인이 되었고, 결국 합법적인 토지 소유자가 되지 못한 대다수 미국인들은 또 다시 소작농으로 전락하는 경우를 반복했다. 굳이 노예 소유를 고려하지 않을지라도 토지 소유에 근거한 생산의 방식과 농노의 현존, 신분의 세습과 관습법의 일반적 통용 등, 이와 같은 사실들을 충분히 고려한다면, 어떠한 근거로 미국에는 봉건제가 전혀 존재한 바 없다고 공공연히 강조할 수 있는지 의문스럽다. 당시 이와 유사한 사회구조를 가졌던 중남미 사회에 대해서는 그 사회가 지녔던 '반(semi) 봉건적 성격'에 대해 오늘날 이론가들 사이에 별다른 이견이 없는 것을 고려하자면,[17] 어떠한 근거로 헌법 제정 전후의 미국 사회와 중남미 지역 국가들 간의 사회 경제적 차별성에 대해 그토록 선명한 주장할 수 것인지 재론의 여지가 있다. 세상을 처음부터 다시 시작하고자 하는 의지와 희망은 아름다운 일일 수 있지만, 그 아름다움이 역사의 사실을 지울 수는 없을 것이다.

미국은 봉건제가 존재하지 않던 사회에서 탄생한 국가라는 관념은 계급 없는 세상의 시작을 알리는 전설이 되었고, 이는 미국이라는 나라의 유래 없는 예외성, 즉 미국 예외주의(American exceptionalism) 탄생의 신화로 발전한다. 미국 외교 사전(Encyclopedia of American Foreign Policy)은 미국의 예외주의를 "미국이 인류사에서 특별한 임무를 수행하는 비범한 국가라는 신념"[18]으로 정의한다. 일종의 선민사상으로 간주될 만한 이러한 생각은 17세기 존 윈트롭(John Winthrop)의 청교도 이주 신화의 결과이다. 이른바 메이플라워호를 타고 온 성스러운 필그림 파더스의 서사. 하지만 이러한 초기 청교도의 서사는 사실상 선택적 기억에 의존하는 신화일 수밖에 없다. 식민지 초기, 메사추세츠에 식민지를 건설한 필그림 파더스는 버지니아 지역 식민지 건설보다 무려 13년이 뒤져 있었다. 그럼에도 불구하고 버니지아의 이야기가 아닌 메사추세츠의 필그림 신화가 어떠한 이유에서 미국 최초의 이민 신화로 남게 된 것일까. 역사학자 아이젠버그의 결론은 간단하다. 이는 버지니아 지역이 메사추세츠와의 건국 신화 쟁탈전에서 패배한 결과이다.[19] 필그림 신화가 완성된 서사로 선 보이게 된 것은 세월이 한참 흐른 19세기에 들어와서다. 뉴잉글랜드 지역의 저명한 신화 작가들은 버지니아의 일관되지 않은 이야기 대신 근면한 직업윤리와 공동체를

15) Daron Acemoglu & James A. Robinson, 『국가는 왜 실패 하는가』, 최완규 역, 시공사, 2016. pp. 53~54.
16) Nancy Isenberg, 『알려지지 않은 미국 400년 계급사』, 강혜정 역, 살림, 2019, p. 173. 아이젠버그는 특히 존 로크의 기초 헌법이 갖는 특징에 대해 다음과 같이 서술하고 있다. "「기초헌법」은 단순히 노예제도를 지지하는 데서 그치지 않았다. 이는 반봉건적이고 철저히 귀족적인 사회를 조장하는 선언이었다. 작위를 가진 상류층과 장원의 영주에게 유리한 식민지 왕국을 만드는 데 많은 내용을 할애하고 있다. 이는 귀중한 토지라는 상품을 할당받은 확고한 계급 질서에 기초하고 있었다. 신설 카운티 각각은 다시 몇 개 구역으로 나뉘었다. 그리고 토지의 5분의 1은 자동으로 지배 지주에게 갔고, 다른 5분의 1은 식민지 귀족에게, 나머지 5분의 3은 작위가 없는 장원 영주와 일반 자영농에 해당하는 자유 보유권자에게 갔다....(중략)...캐롤라이나 헌법은 권력이 사회 상층에 있고, '다수가 참여하는 민주주의 수립을 피하려는' 모든 노력을 다했음을 분명히 보여주고 있다." 같은 책, p. 99.
17) Daniel C. Hellinger, *Comparative Politics of Latin America: Democracy at Last?*, London: Routledge, 2020을 참조.
18) Trevor B. McCrisken, "Exceptionalism", *Encyclopedia of American Foreign Policy*, Vol. 2, edited by Alexander DeConde, Richard Dean Burns and Fredrik Logevall(2nd.), New York: Scribner, 2002, p. 63.
19) Nancy Isenberg, 앞의 책, p. 35.

강조하는 필그림 서사를 선택했고, 그것은 미국인들의 삶을 규정하는 영원한 신화가 되었다. 프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신 사이의 “선택적 친화성(elective affinity)”을 강조한 막스 베버(Max Weber)는 자신도 의식하지 못했겠지만 결과적으로 보자면 이를 공증해 주는 역할을 수행한 것이다. 그런데 한 가지 중요한 역사적 사실이 있다. 이러한 사실은 필그림 신화가 단지 자의적인 선택의 결과였음을 더욱 선명하게 보여준다. 중요한 사실이란 “위대한 미국의 전설이 1630년대 이후 종교적인 이유로 메사추세츠 식민지에 온 사람이 채 절반도 되지 않는다는 엄연한 사실을 배제”[20]하고 있다는 점이다.

오늘날 미국인들에게 필그림 신화는 구원과 개척, 근면과 절제, 그리고 개인의 자유와 공동체적 삶의 상징이다. 유럽에서 신대륙으로, 신대륙에서 다시 서부로, 서부에서 세계 곳곳으로까지 선한 영향력을 전파해 가는 미국의 서사는 전 세계 인류를 구원해야 한다는 선교의 신화가 되었다. 하지만 그 이면에는 숨길 수 없는 역사의 진실이 존재한다. 영국 식민지 시절, 미 대륙은 하층민과 사회부적응자 처리를 위한 유럽 지배 계급의 정치적 하수구였다. 유럽에서 신세계로 내몰린 사람들은 식민지 시절부터 미국의 건국 이후까지도 계속되는 폭동에서 목숨을 잃거나, 또 다시 구속 되거나, 아니면 별다른 대가 없이 목숨을 버려야 하는 전선에 섰다. 그래도 살아남은 사람들은 또 다시 서부로 내몰려 무단토지점유자가 되었다. 이마저 적발될 경우에는 다시 또 소작농 신세가 된다. 물론 이러한 역사의 이면에도 여성과 노예는 이름조차 없다. 정치학자 로저 스미스(Roger M. Smith)는 이렇게 말한다. “미국 역사의 80% 이상의 기간 동안, 인종과 국적, 젠더의 영역에서 미국의 시민권이 완전 실현된 사례는 전혀 없었다. 같은 이유로 미국 역사의 2/3기간 동안에 대다수의 미국인은 불평등한 상황에 놓여 있었다.”[21] 미국 역사에서 여성의 대한 남성의 지배, 북유럽 인종의 소수민족에 대한 우위, 그리고 여타 종교에 대한 프로테스탄티즘의 우선성이 역사의 전면에서 사라진 경우는 단 한 차례도 없었다. ‘위 더 피플’의 역사는 언제나 ‘그들’(the other)의 역사를 별도로 남겼다. 결론은 이렇다. 백보를 양보하여 미국에 봉건제가 존재하지 않았음을 인정한다 할지라도, 그러한 사실이 미국의 역사에서 태생적 평등(born equal)을 보장해 주었던 경우는 전혀 없다고. 스미스는 거듭 강조한다. “토크빌과 뮈달, 그리고 하츠로 이어진 평등한 미국이라는 착각은 미국 실제 역사의 대부분이 소수 민족과 여성을 대상으로 한 불평등 이데올로기였으며, 이는 이를 가능하게 하는 견고한 위계적 지배체제 있었기 때문이었다는 사실로 대체되어야만 한다고.”[22]

물론 미국 예외주의가 미국 역사에서 나타난 ‘예외적 특징’만을 의미하지는 않는다. 인류의 자유와 평등을 보존하고 수호하는‘비범한’임무를 수행해야 하는 국가는 대외적 차원에서 ‘그들’(the other)과는 비교될 수 없는 ‘우월성’을 전제하고 있다. 스스로가 부여한 이와 같은 실존적 우월성은 비교적 오래되지 않은 과거에도 베트남에서, 그리고 아프가니스탄과 이라크에서 유감없이 발휘되었다. 부시 행정부시절 네오콘의 실질적 기획자였던 칼 로브(Karl Rove)의 이야기이다. “우리는 이제 제국이다. 우리는 행동을 통해 우리 자신의 현실을 창조한다. 우리가 현실을 창조하면 당신들은 그것을 연구한다. 당신들이 그렇게 연구할 때, 우리는 또 다시 현실을 창조한다. 바로 이것이 세계가 작동하는 방식이다.”[23] 과거 네오콘 진영이 보여준 일방적이고도 호전적인 미국 예외주의는 미국 역사에서 오랜 기간 한 축을 담당했던 잭슨주의적 이념(Jacksonian idea)의 한 형태이다. 하지

20) 위의 책, p. 37.

21) Rogers M. Smith, “Beyond Tocqueville, Myrdal, and Hartz: The Multiple Traditions in America”, *American Political Science Review,* 87(3), 1993, p. 549.

22) 위의 글, pp. 549~550.

23) Ron Suskind, “Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush”, *The New York Times Magazine*, Oct. 17, 2004. 이후에 이러한 발언이 문제가 되자, 칼 로브는 스스로가 이러한 발언을 한 적이 없다고 부정한다.

만 국제사회에서의 적극적인 정치적 개입은 포기했을지라도, 자국의 경제적 이해관계를 우선적으로 주장하는 또 다른 얼굴의 예외주의가 등장하기도 했다. 그런데 미국 우선주의(America First)라는 이 신상품 예외주의가 미국 예외주의를 자체적으로 붕괴시키는 데에 결정적인 역할을 하게 될 줄은 그 누구도 예상하지 못했다.

팬데믹과 미국 예외주의의 종말[24)]

미국의 예외주의는 미국인의 사고와 행동양식을 지배하고, 미국 외교정책의 구체적인 내용과 방법을 규정한다는 점에서 현실을 움직이고 작동시키는 '실재적 이데올로기'이다. 그렇다면 이러한 미국 예외주의는 미국인의 구체적인 삶에서 어떠한 방식으로 작동하며 발현될까? 재러드 다이아몬드(Jared M. Diamond)는 팬데믹이 창궐하기 이전『대변동』(Upheaval, 2017)에서 이렇게 말한다. "다른 국가로부터 배우려 하지 않는 미국의 태도는 '미국 예외주의'라는 믿음과 관계가 있다. 달리 말하면, 미국은 유일무이한 국가여서 다른 모든 국가에 적용되는 것도 미국에는 자동으로 적용되지 않는다는 믿음이다."[25)]

미국 예외주의에 대한 다이아몬드의 분석이 이번 코로나 19 사태 기간 중 미국인들이 보여 준 모습과 너무도 흡사했다는 사실이 미국 사회의 불행이다. 트럼프 행정부는 그 초기 대응에서부터 이번 사태와 관련해 다른 나라의 경험과 해결 방식을 전혀 배우려 하지 않았을 뿐 아니라 철저히 거부했다. 그런데 이러한 태도는 상당수 미국인들의 정서가 반영된 결과이기도 하다. 지난해 브루킹스 연구소의 한 조사 결과에 따르면, 미국 공화당 지지자의 80%는 여전히 코로나 바이러스의 위험성이 '제한적'이라고 생각했다. 과학자나 전문가에 대한 신뢰도 역시 민주당 지지자는 50%인 반면, 공화당 지지자들의 신뢰도는 39%에 그쳤다.[26)] 다이아몬드가 지적했듯이'정직한 자기 평가'를 하지 않는다는 것은 결국 문제의 원인을 다른 곳에서 찾는다는 뜻이다. "미국은 다른 나라와 다르며, 우월하다는 생각은 다른 나라의 경험이 이 나라에는 맞지 않는다는 관념으로 이어졌다."[27)] 이러한 고집에 사로잡힌 트럼프 행정부는 문제의 해결책을 '중국 때리기'에서 찾았고, 지원해야할 WHO를 오히려 문제의 원인으로 지목했다. 이러한 오판과 조치 없는 조처라는 방식의 결과는 팬데믹의 백악관 점령으로 나타났다. 미국만은 모든 것에서 예외적이라고 생각했던 전통은 이번 팬데믹 사태를 거치면서 종말을 고한 듯하다. 이러한 미국인의 정서를 반영하듯 지난해 미국의 언론과 학계에서는 미국 예외주의의 종말을 선언하는 기사와 글들이 연일 쏟아졌다.[28)]

오늘날 시민 교육의 표상이 되고 있는 '위 더 피플'의 이면에는 신화가 드리워져 있다. 이 신화는 선택적 기억을 근거로 한다. 다른 한편에서는 기억하고 싶지 않은 이야기가 '그들'(the other)의 서

---

24) 해당 부분은 2020년 하반기에 개최된 <사회와 철학 연구회 특별 심포지움>에서의 발표문 중에서 그 일부를 수정·보완하여 재구성한 것임을 밝힌다.

25) Jared Diamond, *Upheaval: Turning Points for Nations in Crisis*, New York: Little, Brown & Co., 2019, p. 379.

26) Marc Hetherington and Jonathan M. Ladd, "Destroying trust in the Media, Science, and Government has left America vulnerable to Disaster", *Brookings*, May 1, 2020.

27) Uri Friedman, "Why America Resists Learning from Other Countries", *The Atlantic*, May 14, 2020.

28) 대표적인 관련 기사와 언론 기고문들은 Zack Beauchamp, "The Coronavirus Killed American Exceptionalism", *Vox*, May 6, 2020; Karen J. Greenberg, "Covid-19 is Destroying the Myth of American Exceptionalism", *The Nation*, May 19, 2020; Robert B. Reich, "Pandemic has exposed American Exceptionalism as a Mirage", *The Fredrick News Post*, May 20, 2020; Jeremy Konyndyk, "Exceptionalism is Killing Americans", *Foreign Affairs*, Jun 8, 2020; Joseph S. Nye, "American Exceptionalism in the Age of Trump", *The Strategist*, Jun 12, 2020 등을 들 수 있다.

사로 남았다. 하지만 그들의 이야기는 시간의 흐름에 따라 점차 '위 더 피플'의 서사로 전환된다. 그리고 역사가 된다. 계급 없는 사회와 예외적인 국가. 이 신화는 이제 몰락의 도정에 섰다.

우리는 누구인가. 우리는 반세기를 넘어 이러한 신화와 함께 했다. 우리는 그들의 그들이었다. 그리고 지금은 커피 소비문화에서부터 거주지의 표기법에 이르기까지, 우리는 이제 그들이 됐다. 이제 우리는 어떠한 서사를 만들어 갈 것인가.

We the People of the Republic of Korea.*

참고 문헌 및 자료

1. 참고 문헌 및 논문

Acemoglu, Daron & Robinson, James A., 2016, 『국가는 왜 실패 하는가』, 최완규 역, 시공사.

Cassirer, Ernst, 2013, 『국가의 신화』, 최명관 역, 도서출판 창.

Diamond, Jared, 2019, *Upheaval: Turning Points for Nations in Crisis*, New York: Little, Brown & Co..

Hellinger, Daniel C., 2020, *Comparative Politics of Latin America: Democracy at Last?*, London: Routledge.

Isenberg, Nancy, 2016, *White Trash: The 400-Year Untold History of Class in America*, London: Atlantic Books.

_____________, 2019, 『알려지지 않은 미국 400년 계급사』, 강혜정 역, 살림.

Lipset, Seymour Martin, 1996, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, New York: W. W. Norton & Company.

___________________, 2006, 『미국 예외주의: 미국에는 왜 사회주의 정당이 없는가』, 문지영 외 역, 후마니타스.

Louis Hartz, 1955, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political*

Thought since the Revolution, Harcourt: Brace.
McCrisken, Trevor, B. 2002, “Exceptionalism”, *Encyclopedia of American Foreign Policy*, Vol. 2, edited by Alexander DeConde, Richard Dean Burns and Fredrik Logevall(2nd.), New York: Scribner.
Smith, Rogers M., 1993, “Beyond Tocqueville, Myrdal, and Hartz: The Multiple Traditions in America”, *American Political Science Review,* 87(3).
Tocqueville, Alexis de, 2008, 『미국의 민주주의』, 엄효선/박지동 역, 한길사.
Zinn, Howard, 1983, *Young People's History of United States: Columbus to the War on Terror*, New York; Triangle Square.
박희규, 2018, “고등학교용 <위더피플: 시민과 헌법>”, 『법과인권교육연구』, 제11권 제2호.

2. 언론 기사 및 기고문, 기타 자료

Hetherington, Marc, and Ladd, Jonathan M., 2020, “Destroying trust in the Media, Science, and Government has left America vulnerable to Disaster”, *Brookings*, May 1.
Reich, Robert B., 2020, “Pandemic has exposed American Exceptionalism as a Mirage”, *The Fredrick News Post*, May, 20.
Beauchamp, Zack, 2020, “The Coronavirus Killed American Exceptionalism”, *Vox*, May 6.
Framke, Caroline, 2021, “Netflix's ‘We the People,’ From Executive Producers Barack and Michelle Obama, Puts Optimistic Spin on Civic Duty: TV Review”, *Variety*, July, 4.
Friedman, Uri, 2020, “Why America Resists Learning from Other Countries”, *The Atlantic*, May 14.
Fukuyama, Francis, 2020, “Pandemic and Political Order”, *Foreign Affairs*, June.
Greenberg, Karen J., 2020, “Covid-19 is Destroying the Myth of American Exceptionalism”, *The Nation*, May 19.
Johnson, Carla K., Rodriguez, Olga R. and Kastanis, Agelike, 2021, “As US COVID-19 death toll nears 600,000, racial gaps persist”, *Associate Press*, June 15.
Konyndyk, Jeremy, 2020. “Exceptionalism is Killing Americans”, *Foreign Affairs*, Jun. 8.
Noe-Bustamante, Luis, Krogstad, Jens Manuel and Lopes, Mark Hugo, 2021, “Many Hispanics have had COVID-19 or lost someone to it”, *Pew Research Center*, July, 15.
Nye, Joseph S., 2020, “American Exceptionalism in the Age of Trump”, *The Strategist*, Jun. 12.
Suskind, Ron, 2004, “Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush”, *The New York Times Magazine*, Oct. 17.
미합중국헌법(The Constitution of the United States of America), 2010, 『세계의 헌법: 35개국 헌법 전문』, 1, 국회도서관.

「'We the People'과 그들」에 대한 토론

김주형(서울대)

학술회의의 주제는 '우리는 누구인가'임. 하지만 이 글은 '누구'의 문제보다도 우리가 '어떻게' 만들어지는가의 질문을 미국의 경우를 통해 던지고 있음. 개인적으로도 이렇게 바꾸어 묻는 것이 도움이 된다고 생각하는 편. '누구'를 규정하는 과정이 정치적 진공상태에서 일어날 수는 없는 일. 결국 '누가' '어디서' '왜' 그렇게 규정하는지를 물어야 함. 수행성(performativity)과 위치성(positionality)의 문제, 즉 정치성의 문제.

이 질문에 대한 저자의 접근법은 기본적으로 '폭로하기'(debunking)의 장르. 즉 '계급 없는 사회'와 '예외 국가'라는 '신화'가 누구에 의해서 언제, 어떻게 만들어졌는지, 그 과정을 추동한 '선택적 기억'이 어떻게 타자화와 지배로 연결되는지 등을 까발리는 것. 이 글이 자주 인용하고 있는 Nancy Isenberg의 연구가 그 대표적 사례.

그러한 폭로의 내용과 취지, 유용성 등에 대해 별다른 이견이 없음. 다만 논의를 더 풍부하게 만들기 위해서 한 가지 관점을 고려할 수 있다고 생각함. 즉 미국 예외주의와 같은 '정치적 허구'(political fictions)의 작동과 효과, 역할 등에 대해 더 고민할 필요가 있다는 생각. Edmund Morgan(1988)이 Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America에서 설득력 있게 보여주듯이, 주권재민(popular sovereignty)은 왕권신수설에 못지않게 '허구적'(fictional)이지만, 그렇다고 해서 권력자들이 사람들을 미혹하는 도구로 그 의미가 국한되지는 않음. 정치적 허구는 일단 자리를 잡으면 사람들의 사회적 상상(social imaginary)의 중요한 부분이 되어 좁은 의미의 정치적 이해관계를 넘어서는 힘과 규정력을 가지게 됨. 예컨대 주권재민이라는 '허구'가 자리 잡은 사회에서 통치의 실재가 이 원칙이 표방하는 바에서 너무 멀리 떨어져있을 경우 이 '허구'는 개혁과 저항의 준거가 될 수 있음. 즉 '허구'이지만 실체가 없는 '가짜'라고 치부할 수는 없음. 이 맥락에서 생각해보면 Isenberg와 같은 연구에 대해 물을 수 있는 질문은 이른바 '선택적 기억의 현상학'에 해당하는 것. 즉 누가 언제 어떻게 왜 특정 기억을 선택 및 누락하는 방식으로 서사를 구성하였는지에 더해, 이러한 선택적 기억이 어떻게 확산하고 또 어떤 방식으로 미국의 역사에 규정력을 행사했는지의 문제. 추측건대 이러한 특정한 계급적, 인종적 이해관계가 관철되는 과정이었다는 일반화는 지나치게 단순할 듯(Isenberg 혹은 저자가 이런 일반화를 하고 있다는 뜻은 아님). 뒤집어 말하면, 이러한 신화가 사실관계에 부합하지 않는 허구라는 점을 까발린다고 해서 과연 그 신화가 작동을 멈출 것인가의 문제이기도.

이 문제를 요즘 민주주의 이론에서 활발하게 연구되고 있는 정치적 대표의 문제와도 연계해볼 수 있을 듯. 이른바 구성주의자들이 강조하는 것처럼 정치적 대표는 양방향의 과정이라는 점. 정치적 대표라는 것을 개인이나 집단의 선호와 의지가 대표자에게 송출되고 대표자가 그것을 집어 올리는 과정으로 이해하면 대표자의 피대표자에 대한 '반응성'(responsiveness)이 가장 중요한 문제가 됨. 그러나 피대표자의 선호, 요구, 정체성이 대표자의 호명과 동원을 통해 (보다 정확하게는 그러한 호명과 동원의 경쟁을 통해) 비로소 구성되는 측면에 주목하면, 대표자의 동원 전략 못지않게 피대표자가 그러한 호명과 동원의 제안을 수락할 것인지의 문제, 즉 동일시(identification) 혹은 탈동일시(dis-identification)의 문제가 중요해짐. 즉 피대표자의 요구와 정체성이 사회학적/인구학적 요인에 의해 미리 정해진 것이 아니라 대표의 과정을 통해 수행적으로 구성된다는 것. 그렇다고

해서 정치적 대표가 대표자로부터 피대표자로 향하는 일방소통이 되는 것은 아님. 이 맥락에서 선거는 피대표자들이 대표자의 호명과 동원을 거부할 수 있는 힘, 또 이미 형성된 대표의 장(alignment)에서 떠날 수 있는 힘(dis-alignment 혹은 re-alignment)을 보여줄 수 있는 결정적인 계기. 이 관점에서 보면 지난 미국 대선에서 분명하게 드러난 것은 매우 많은 미국 국민들이 트럼프의 호명과 동원에 대한 수락을 철회하지 않았다는 점. 트럼프의 '실체'에 대한 '폭로'가 쏟아졌음에도 불구하고. 이것을 트럼프 지지층의 사회학적/인구학적 특성으로 환원할 수는 없음. 정치가 사회의 반영도 아니고 단순히 '리더십'의 문제도 아니기 때문.

마지막으로 글의 마지막 단락에서 짧게만 언급하신 한국에 대한 이야기를 좀 더 부연해주실 것을 부탁드림.

독일 통일과 'Wir sind das Volk': 'ﾠ우리는 인민이다(Wir sind das Volk)'에서 '우리는 한 민족이다(Wir sind ein Volk!)'로

임경석(경기대)

1. 들어가며

독일 통일은 20세기의 세계사적 축복의 한 사건이다. 이 통일은 그 누구도 예상하지 못했지만, 독일인들이 신속하고 주도적으로 강한 의지와 판단으로 관철하는 가운데 안정과 평화 속에 이룩한 독일 민족의 과업성취란 점에서 그 의미가 주목되고 있다.

금년 10월 3일에 통일 31주년을 맞는 독일의 통일모델이 우리의 헌법적 명령의 실현과 관련해 관심의 대상인 이유는 비록 전범국가로서 독일분단(1949~1989년)의 원인과 1989년부터 1990년에 벌어졌던 통일독일의 국제정세가 작금의 상황과 분명히 다름에도 불구하고 아래와 같은 계기들이 한반도 통일과제에 중요한 시사점을 제공하기 때문이다. 무엇보다도 통일독일은 그 진행과정을 보면, 1) '베를린 장벽의 붕괴'(1989)와 이후 동·서독의 통합과정에서 11개월이란 비교적 급작스럽고 짧은 준비 기간임에도 불구하고 민·정·관·군이 신속하게 사태를 맞이하고 대처했으며, 2) 기존 4강 전승국들(소련, 미국, 영국, 프랑스)이 독일통일국가 탄생을 반대하는 여론이 우세했음에도 불구하고 어떤 협상력으로 동의로 상황을 전환시킬 수 있었는지, 3) 동·서독 시민들의 적극적인 참여와 합의과정을 통해 이룩한 세계사적으로 그 유례가 드문 평화통일의 모범 사례를 학습할 수 있기 때문일 것이다.[1)]

대한민국의 헌법 전문에도 "(...) 조국의 민주개혁과 평화적 통일의 사명에 입각하여 (...)"[2)]란 구절이 강조되고 있다. 아울러 제4조에 따르면, "대한민국은 통일을 지향하며, 자유민주적 기본질서에 입각한 평화적 통일 정책을 수립하고 이를 추진한다."[3)]라고 헌법적 명령을 규정하고 있다. 또한 제66조 3항은 최고 통수권자인 "대통령은 조국의 평화적 통일을 위한 성실한 의무를 진다."[4)]라는 임무를 부과하고 있으며, 제92조 1항은 평화통일정책의 수립에 관한 대통령의 자문에 응하기 위하여 민주평화통일자문위원회의를 헌법기관으로 명시하고 있다.[5)] 더구나 1992년 2월 발표된「남북기본합의서」는 1972년 체결된「동·서독기본조약」을 모델로 채택하고 있다고 알려져 있기도 하다.

통일독일의 꿈은 이미 1969년 당시 서독의 수상이었던 빌리 브란트(W. Brandt)가 1972년에 완성한 '신동방정책'의 핵심으로 "현존하는 국경의 인정과 독일에 두 개의 국가가 존재하더라도 그 국가는 상호 외국이 아니며, 그 상호관계는 특수한 종류의 것"[6)]임을 공표하는 가운데 추진되고 있었다. 이러한 양국체제의 원칙은 이후에 서문, 10개조, 2개의 추가조항으로 구성되어 체결된「동·서독기본조약」에서 독일연방공화국(BDR)과 독일민주공화국(DDR) 양국의 주권과 영토를 상호

---

1) 임경석,「예멘 난민사태로 바라본 한반도 분단체제 극복의 허(虛)와 실(失) 한반도 분단체제를 극복하고 준비하는 과정의 암울한 일면」, 14~19쪽.
2) 윤지현 외 편집,『2008년 시험용법전』, 9쪽.
3) 윤지현 외 편집,『2008년 시험용법전』, 10쪽.
4) 윤지현 외 편집,『2008년 시험용법전』, 17쪽.
5) 윤지현 외 편집,『2008년 시험용법전』, 20쪽.
6) 전종덕,『독일 통일 -재통일인가 통합인가?』, 182쪽.

인정하는 ‘일 민족, 이 국가(one nation, two states)’란 체제인정을 확인하면서 출발하는 것이다. 특히 제6조에 따라 “독일민주공화국과 독일연방공화국은 각 국가의 주권이 각 국가의 영토 안에서만 행사될 수 있다는 원칙을 고수한다. 양국의 국내 및 대외 문제에 관해서 상대방의 독립과 자주성을 존중한다.”7) 이후 동·서독은 이 원칙을 준수하는 가운데 외교, 안보, 경제, 사회, 문화 등의 분야에서 통일로 다가서기 위한 다차원적 관점의 대화와 타협의 분위기를 풀어나가고 있었다. 특히 동·서독은 자유로운 이산가족의 만남과 더불어 베를린 장벽이 붕괴되기 2년 전인 1987년 호네커 동독의 서기장이 ‘특별한 형태의 관계(die Beziehungen von besonderer Art)’속에서 국가 원수로서 처음으로 서독을 국빈방문 한 이후에 ‘긴급한 가사문제가 발생한 경우 언제나 상호 방문’을 할 수 있도록 인도적 차원의 방문을 허용하기도 했다.

물론 이러한 독일 통일의 준비과정은 순탄치 않았다. 1949년 동·서독 분단 이후 독자 체제를 선언했던 동독은 약 260만에 달하는 이탈주민을 서독에 빼앗기자 그 대안으로 베를린장벽(167.8km, 302개 초소)8)을 착공 한 달 만인 1961년 8월 13일 건설한다. 현재 1989년 11월 9일 역사적인 베를린장벽이 무너지면서 일부 잔해만이 남아있는 이 역사적 상징물은 무수한 안타까움 속에 희생자들을 추모하고 기억할 뿐이다.

2. 라이프치히의 월요시위부터 베를린 장벽의 붕괴까지

동독의 라이프치히에 소재한 니콜라이교회(St. Nikolaikirche)에선 매 주 월요일 정기적으로 평화의 기도를 올렸던 곳이었다. 하지만 1989년 9월 4일의 이곳은 1,200여 명이 시위를 시작하게 된다. 이 시위의 직접적 계기는 1989년 5월 7일에 실시된 ‘지방선거의 부정에 대한 폭로와 자유선거의 요구’로 촉발된다. 이후 9월 25일엔 8천명이 넘는 참여자로 확산된 월요시위(Montagsdemonstration)는 점차 동독의 주요 도시의 시민들이 참여하며 전역으로 확대된다. 특히 동년 10월 7일에 진행된 ‘동독수립 40주년 기념일’에 참석한 소련의 서기장 미하일 고르바초프(M. Gorbachev)가 ‘브레즈네프 독트린’과의 거리선언을 통해 동독에서 발생하는 소련 주둔군의 개입을 거부했고 이에 고조된 수십만의 동독 주민들이 ‘평화혁명’의 행진물결로 이어지도록 만든다.

월요시위의 참가자는 10월 16일 12만 명에 달했고 사태의 심각성을 깨달은 절대 권력자인 에리히 호네커(E. Honecker) 서기장은 군부에 발포 명령을 내렸지만 군부가 시민의 편으로 돌아서면서 마침내 10월 18일 퇴진하여 망명한다. 10월 23일 월요시위에 참가한 30만 시민들은 대규모 구호로 ‘우리는 인민이다(Wir sind das Volk!)’를 외친다.9) 이 구호는 아직까진 동독 시민들이 동독 내부의 정치적 개혁만을 원했음을 의미한다. 그런데 대내외 사정 변화의 소용돌이 속에서 마침내 11월 9일 밤부터 다음 날 새벽에 걸친 역사적인 베를린 장벽의 붕괴와 함께 동독의 국외여행 자유화 조치10)가 실행된다. 당시 폴란드를 국빈 방문 중이던 헬무트 콜(H. Kohl) 서독 수상은 즉각적으

7) 전종덕, 『독일 통일 –재통일인가 통합인가?』, 186쪽.
8) 한국의 휴전선은 1953년 7월 27일에 성립한 '한국군사정전에 관한 협정'에서 규정된 경계선으로 그 길이는 모두 155마일(약 250km)로 동해안의 간성(杆城) 북방에서 서해안의 강화(江華) 북방에 이르는 분쟁지역이다.
9) 이 구호는 이후 12월 11일 60만 명이 참여한 월요집회가 되면 ‘우리는 한 민족이다(Wir sind ein Volk!)’, “독일, 하나의 조국(Deutschland, einig Vaterland)’으로 전환되며, 이후 동독 주민들의 구호요구가 통일로 급변한다.
10) 11월 9일 신임 공보담당 서기이자 정부 대변인인 권터 샤보브스키(G. Scchabowski)는 TV 생방송 기자회견에서 동독 시민들은 즉시 어떤 문제도 없이, 친족방문과 무관하게 서독방문을 허용한다는 취지의 발표를 한다. 이 발표가 보도되고 3시간 뒤에 동독의 국경경비대는 오보로 전달받고 국경을 봉쇄하려고 시도했지만 이미 통제 불가능한 상황 속에 베를린 장벽과 브란덴부르크 문이 개방되는 역사적 사건을 발생시

로 귀국하여 4개국 전승국의 정상들과 독일통일과 관련한 의견을 타진했고 아울러 동독의 신임 서기장인 에곤 크렌츠(E. Krenz)와의 통화에도 성공한다.

이러한 훈풍은 무엇보다도 동독에 주둔한 소련의 대내외 정책과 연관된다. 소비에트 체제는 이미 1979년 말부터 아프가니스탄 침공 이후 과도한 군사비의 지출과 곡물 흉작 및 계획경제 동력의 악화로 군비경쟁이나 사회주의 종주국으로서 동유럽 동맹국들에 대한 통제력을 상실하는 중이었다. 1985년 3월 소련 공산당의 서기장이 된 고르바초프가 추진한 '브레즈네프 독트린'의 폐지와 '페레스트로이카(Perestroika)'와 '글라스노스트(Glasnost)'의 개혁개방 정치로 인한 동유럽의 자유화 운동의 호기를 통해 동독의 민주화운동이 가능할 수 있었던 것이다.

아울러 이러한 동독의 열기는 이미 1981년부터 동유럽에 불어 닥친 개혁의 바람 역시 큰 훈풍의 역할을 수행한다. 1989년 중국의 '천안문 유혈사태'와 달리 동유럽의 폴란드는 레흐 바웬사(Lech Wałęsa)가 이끄는 자유노조가 마침내 총선에서 압승을 거두면서 폴란드 인민공화국을 붕괴시킨다. 뒤이어 헝가리도 8월에 사회주의 정권이 몰락하는데, 이미 동년 5월부터 국경개방을 실행했다. 오스트리아-헝가리 국경의 개방은 3만 명 이상의 동독 주민들이 처음엔 헝가리 정부의 승인을 통한 이주행렬과 곧이어 체코슬로바키아에 주재한 서독대사관을 이용한 탈주자들의 행렬을 서독 이송에로 이어지도록 만들었다.[11] 기록에 따르면, 1989년 베를린 장벽이 붕괴된 이 한 해 동안 서독 정부가 동유럽과 소련으로부터 서독에로 이주시킨 독일계 주민은 대략 54만 명에 달한다. 물론 이 시기 전에 동·서독 시민이나 독일 정부의 그 누구도 통일을 선언하거나 기대하지 못했음에도 말이다.

3. 통일을 위한 동·서독 내부의 움직임

서독 정부는 1989년 11월 9일 이후 통일로 가기 위해 우선 동독과의 통일협상을 추진하는 가운데 내부적으로 통일을 어떤 방식(점진적 통일 vs. 급진적 통일)으로 진행할 것인지를 논의했다. 당시 서독 기본법(Grundgesetz)에는 통일과 관련해 2개의 조항이 있었다. 기본법 제23조에 따라 동독을 서독의 연방체제로 편입하는 방안을 채택할 것인지, 아니면 단계적으로 점진적 통일방안인 제146조에 의한 통일을 수행할 것인지가 주요 쟁점이었다. 기민당(CDU)/기사당(CSU) 연정은 제23조인 분단 이전의 1937년 독일의회민주주의에 기반을 둔 재통일(Wiedervereinigung)을, 사민당(SPD)은 제146조인 동·서독의 현행 영토와 주민의 통합(Einheit)을 오랜 기조의 신동방정책에 따라 당론으로 채택했었는데, 결국 집권 연립정당의 입장인 제23조로 최종 결정을 하게 된다.[12]

다른 한편으로 동독 지역은 1990년 3월 18일 유권자 93.4%가 참여한 조기총선의 결과 48%를 획득한 서독의 기민련/기사련의 제휴세력이 주축이 된 '독일을 위한 연합(Allianz für Deutschland)을 중심으로 21.9%를 획득한 동독 사민당(SDP)과 16.4%를 득표한 동독의 과거 집권당을 계승한 민사당(PDS) 등이 다양한 통일공약을 제시했다.[13] 이후 동독 정부의 구성은 '독일을 위한 연합'과

키게 된다.

11) 베른트 외팅하우스외/김성원 옮김, 『독일 통일, 자유와 화합의 기적』, 106~113쪽.

12) 서독의 헬무트 콜 총리는 11월 28일 연방하원에서 '독일과 유럽의 분단극복을 위한 10개 방안(Zehn Punkte-Programm zur Überwindung der Teilung Deutschlands und Europas)', 즉 1) 즉각적인 인도주의적 조치, 2) 종합적 경제지원, 3) 양국 간의 협력 강화, 4) 조약공동체, 5) 연맹구조의 창설: 합법적 선거를 통해 선출된 정당성을 지닌 동독 정부를 전제로 한 국가연합, 6) 독일 통일 과정의 전체 유럽발전에로의 통합, 7) 개혁 지향적 동유럽 진영의 유럽공동체의 가입, 8) 유럽안보협력회의 과정의 이행, 9) 군축과 무기통제, 10) 독일 통일 안을 제안한다. 이 발표와 관련한 내용은 손선홍, 『독일통일 한국통일: 독일통일에서 찾는 한반도 통일의 길』, 59~60쪽을 참조할 것.

13) 전종덕, 『독일 통일 -재통일인가 통합인가?』, 250~254쪽을 참조할 것.

사민당의 연정을 통해 드메지리(L. de Maizière)가 총리로 취임하는 가운데 동독을 대표하는 통일협상을 진행하게 된다.

이 정부는 1990년 7월 1일 서독과 '경제사회통합조약'을 체결하고 동·서독 화폐의 교환비율도 논했다. 당시 막대한 대외 부채와 수출부진에 시달렸던 동독을 재건하기 위한 1호 정책은 다름 아닌 화폐통합이었다. 통일 독일은 나중에 유로화로 화폐개혁을 또 다시 단행하게 되지만, 당시 7월 1일 당일 460톤(275억 마르크 상당)에 달하는 서독의 지폐와 동전이 동독의 은행에 전달되게 된다. 연령에 따라 동독의 2,000~6,000 마르크까지는 1 대 1로 교환을 해주고 그 외 예금·해외재산 및 법인재산의 교환비율은 2 대 1 또는 3 대 1로 교환이 진행되었다. 동시에 동독 국가은행의 금고에 보관 중이던 동독 화폐는 모두 폐기된다.

이 밖에도 주요 안건으로 동독의 5개 주와 통일 독일의 수도문제, 218조 낙태법의 문제(거주지 원칙 vs. 행위지원칙, 동·서독의 이질성을 극복할 사회통합의 방향) 등 많은 이견에도 불구하고 8월 31일 마침내 독일통일의 최종 내용을 담은 동독의 국내절차가 마무리되고 그 발효를 합의한 10월 3일 독일연방공화국은 '통일조약(Vertrag zwischen Bundesrepublik Deutschland und der DDR über die Herstellung der Einheit Deutschlands Einigungsvertarg)'을 공표하게 된다. 이후 이 날은 '독일통일의 날(Tag der deutschen Einehit)'로 기념되고 있다.

4. 주도적인 '2+4조약'의 체결

서독 정부는 대외적으로 국제사회의 주변국들이 독일 통일을 협의하도록 주도했다. 1945년 8월에 체결된 '포츠담협정' 이후 분할 통치된 독일은 통일을 4개 승전국들과 주변국들로부터 최종 승인을 받기 위해 '2+4+35기구'를 1990년 2월 14일 캐나다의 오타와에서 외무장관회의로 개최한다. 이후 '2+4협상'을 실질적 회담기구로 구성하고 주요 안건을 해결하기 시작한다. 무엇보다도 대외적인 해결의 주요 안건(1990년 7월 16일, 독·소 코카서스 정상회담)은 다음과 같다. 1) 4개 전승국의 '베를린과 전 독일에 대한 권한과 책임'의 해제문제: 전승국은 그 권리를 포기하고 독일은 주권을 완전히 회복한다. 미래 독일 문제는 독일의 자율적인 결정에 맡긴다. 2) 통일 독일의 NATO 잔류문제의 약속과 이행. 3) 폴란드와의 동부 국경선문제(오데르-나이세 강 국경선의 확정)[14]. 4) 통일 독일의 병력과 ABC무기의 보유문제(독일은 ABC(핵·화학·생물) 무기를 포기한다). 5) 동독에 주둔 중인 소련군(34만 명)의 철수문제: 독일은 소련군 철수와 관련한 모든 비용을 부담한다.[15] 6) 소련군 점령기간 중 몰수(100 헥타르 이상 전범소유)한 재산의 소유권 문제 등.

독일은 이와 같은 대외문제를 '2+4 조약'이란 다자간 정치회담의 성공적 설득과 최종승인의 성과로 해결하게 된다. 그 성공의 요인은 대략 다음과 같이 요약될 수 있다. 1) 통일 독일의 문제해결에 적합한 최적의 전승참가국들로만 실질적 협의구성체를 구성하려는 의도를 관철시킬 수 있었고, 2) NATO의 잔류로 미국과 주변국 및 국제사회의 확고한 지지와 신뢰를 얻었고, 3) 더불어 통일 후 군비축소와 유럽공동체(EC)의 발전에 기여한다는 정상협약을 통해 강력한 통일의 반대국가였던 영국과 프랑스의 불가라는 입장을 선회시켰고, 4) 경제 위기와 연방의 결속력이 약화된 소련에 전폭적인 150억 마르크의 차관과 2억 2,000만 마르크의 신속한 생필품 지원으로 외교력을

14) 나치 독일이 폴란드를 침공하기 이전인 1937년 12월 31일 독일과 폴란드의 영토를 기점으로 주변국과의 영토 문제가 논의된 것이다. 이후 체코슬로바키아와의 주데텐란트 영유권의 인정문제도 합의하게 된다.
15) 철수한 35만 소련군을 위한 주택건설 비용, 재교육 지원비 등 공식적으로 소요비용은 125억 마르크(48억 유로) 규모였다. 하지만 『슈피겔』은 독일의 대소(對蘇) 지원 규모는 총 550억 마르크(211억 유로) 이상으로 추정했다.
참조. http://monthly.chosun.com/client/news/viw.asp?ctcd=D&nNewsNumb=202010100051

집중하여 절박한 소련의 합의를 절묘한 시점에 얻어내었다는 점이다.[16] 5) 특히 당시 콜 수상과 겐서 외무장관의 풍부한 다자간 협상력과 친밀한 대외 정상들과의 지속적인 우호관계도 적기에 포착한 통일 외교활동의 성과와 관련해 주목되어야 할 부분이다. 6) 끝으로 1989년 라이프치히 월요집회에서 촉발된 독일 통일의 주체인 동독 주민들의 민주화운동이야말로 통일이란 결실을 맺도록 만든 알파요 오메가이다.

5. 결론을 대신하며

이처럼 독일 통일은 그 누구도 예상하지 못했지만, 독일민족의 오랜 준비과정과 인내 및 노력의 산물이었다. 요약하자면, 이 통일은 동·서독의 시민들이 주도적으로 강한 의지로 염원하고 관철하려는 실천 속에서 국가 지도자의 신속하고 강력한 추진력의 합작품으로 이루어진 정치적 결단이자 전승국 4개국의 동의를 유도하는 가운데 평화적으로 이룩한 세계사적 과업이란 점에서 한반도 분단극복의 대표 모델로 그 의미가 충분하다. 무엇보다도 한반도 통일과 관련한 주요 화두 중 하나로 예상되는 통일비용의 문제에도 좋은 선례를 남기고 있다.[17] 이 논의는 크게 1) 통일비용의 규모[18] (시점, 통일 방식, 북한 주민의 소득 수준, 속도 등), 2) 조달방식(국채발행, 세금 인상[19], 통일 이후 기금의 조성(관광지 입장료나 통일복권 등) 및 사회보장보험료의 인상, 정부의 재정지출의 절약과 불필요한 분단 유지비용의 절약, 기업과 국제사회의 투자 유치 등 다양한 변수들에 의존하게 될 것이다. 또한 통일 이후에 예상되는 막대한 지출비용의 조달문제와 관련해 주요 투자분야와 관련된 유의할 사항으로 1) 북한지역의 재정건전성(북한의 임금과 연금수준에 맞는 투자)을 높이고 자유민주주의와 시장경제체제로의 전환을 유도하며, 2) 경제 규모의 지속적인 확대노력을 통해 북한 주민의 일자리 창출과 소득의 향상, 3) 북한주민의 연금, 실업수당 및 의료보험 등 사회보장비용 지원을 위한 재원의 확충, 4) 북한의 도로, 항만, 주택건설, 학교, 병원 시설 등 사회간접설비의 자본투자를 단계적으로 추진하는 방향설정, 5) 북한 이주민의 수용비용, 6) 북한의 대외부채 상환, 7) 통화단일화의 준비[20] 등 한반도의 내부문제만으로도 산적한 과제가 남겨져 있고 이러한 문제점을 사전 예방하는 데에도 독일의 경험은 많은 교훈을 제공하고 있다.

실제로 평화적이고 성공적인 통일독일의 과업이 급작스럽게 달성된 이후에 독일연방공화국이

---

16) 물론 이로 인해 '독일이 돈으로 통일을 샀다'는 보도가 자주 나오기도 하지만 한반도 역시 6자회담이나 남북한 통일에 필요한 재원을 갖추도록 준비해야 한다는 현실적 교훈을 상기시킨다.

17) 독일인들의 통일비용에 대한 인식의 변화는 크게 1) 통일비용의 부담 보다는 통일이라는 국가와 민족의 대업을 이루려는 것에 대한 자긍심이 더 크고, 2) 서독의 견고한 경제력과 동독인의 자유에 대한 자긍심의 발전이 동반되고 있었고, 3) 국제사회에서 통일된 독일연방공화국의 탄생에 대한 신뢰와 지지를 이끈 정치인의 결단력과 국가적 위상과 영향력의 고양이란 기대도 커짐으로써 극복될 수 있었다.

18) 대략 30년 정도로 3000~4000조원으로 예상하는바, 1년에 대략 100~133조원이 추정되고 있다. 물론 이러한 평가는 시기와 방식에 따라 매우 상대적일 수밖에 없고 이에 대한 상세한 자료와 논의는 나중으로 미루겠다.

19) 독일의 경우 직접세인 연대세, 담배세, 유류세 및 실업보험과 연금보험료 등의 인상 및 부가가치세의 인상이 이루어진다.

20) 북한은 총 한 번의 화폐개혁과 네 차례의 화폐교환 사업이 있었다. 통일부의 한 보도 자료에 따르면, 북한의 환율은 대한민국처럼 시장이 아닌 정부가 인위적으로 결정을 한다. 북한의 공식 환율은 실제 구매력보다 훨씬 높은 점이 특징이다. 대략 북한의 대미환율은 1달러당 98.4원 정도이다. 대한민국의 1달러에 대비되는 원의 환율은 대략 1100원을 중심으로 변동하는 수준이므로 환율로만 보면 북한의 화폐가 우리의 원화보다 더 가치가 높은 셈이다. 하지만, 실제로 거래되는 북한의 실 평가 환율은 완전히 다르다. 시장에서는 지난달 현재 달러당 환율이 8200～9000원 선에 이르는 것으로 전해졌다. 북한 정부가 발표하는 공식 환율보다 90배가량 차이가 나는 셈이다. 북한 정부는 자신들 화폐의 실제 가치보다 90배 정도 높게 가치를 매겨 공식 환율을 발표하고 있다고 볼 수 있다.
출처: http://www.asiae.co.kr/news/view.htm?idxno=2015060612585185562(검색일자. 2021.09.03.)

주목해야만 했던 산적한 주요 과제들을 해결하려는 절차와 방식 역시도 우리가 주목해야 하는 부분이다. 독일은 통일 31년을 맞는 현 단계에서 1) 외교와 안보문제, 2) 동독 행정기관의 공무원과 군사 분야의 통합, 3) 기본법의 개정(16개 주(Land)의 인구 700만 이상의 4개 주들(노르트라인-베스트팔렌, 바이에른, 바덴 뷔르템베르크, 니더작센)의 투표권 확대(작은 주들의 연합을 제한할 권리 투표수 확보), 수도와 의회 및 연방정부의 소재지 문제 등은 비교적 완만히 해결해 왔지만, 여전히 4) 과거 동독의 5개 주의 재정지원을 위한 연대협약(Solidarpakt I, II)의 이행과 종결의 과정, 5) 공산정권 치하의 불법 과거사 행위의 청산(동독비밀경찰 스타지의 문서보존)과 기본권 및 인권의 회복 절차의 실현, 6) 미해결된 재산 소유권의 문제(동독인들에게 부당하게 적용된 '미확정 재산규율법'의 문제), 7) 동독 기업의 민영화문제[21], 8) 동·서독 출신 시민들 간의 임금격차, 실업률, 주거권, 의사결정권 등의 심각한 격차로 인한 사회통합을 둘러싼 대립 상황 등 미완의 난제들 앞에 서있는 실정이다. 2021년 9월 26일 다가온 독일 총선에서 독일 시민들의 선택하는 향방 역시도 다가올 통일을 준비하는 한반도의 시민들에겐 많은 시사점을 제공할 사건으로 보인다.

21) 신탁청(Treuhandanstalt)은 동독의 전체기업 8,500여 개, 2만5000여 도·소매업, 8000여 호텔 및 자영업, 농지 230만 헥타르, 토지 190만 헥타르 등의 재산을 관리하고 판매했던 기구였다. 이 기구는 또한 사회주의통일당(SED) 및 슈타지(국가보안부·비밀경찰)의 보유재산과 은닉재산들도 찾아내어 관리하고 판매했다. 이러한 방식의 사유화 작업의 최종 결산에 따르면 구동독 산업체의 자산은 788억 유로의 적자였으며 동구권의 가장 부유한 국가였던 동독의 총재산이 마이너스였음이 밝혀지게 된다. http://monthly.chosun.com/client/news/viw.asp?ctcd=D&nNewsNumb=202010100051(검색일자. 2021.09.03.)

참고문헌

Grundgesetz für die Beundesrepublik Deutschland: https://www.gesetze-im-internet.de/gg/index.html

https://www.youtube.com/watch?v=ATXJT4stJbc(2020 한국인의 통일의식 주제: "단절의 시대, 통일의식 변화", 일자: 2020년 10월 13일 화요일, 14:00~17:40, ZOOM 화상회의, 서울대학교 통일평화연구원: http://tongil.snu.ac.kr/)

http://monthly.chosun.com/client/news/viw.asp?ctcd=D&nNewsNumb=202010100051(월간조선뉴스룸. 특집/ 독일 통일 30주년, 통일과 독일의 경제력 돈으로 통일을 샀다! 글: 박상봉 독일통일정보연구소 대표. 검색일자. 2021. 09. 03.)

http://www.asiae.co.kr/news/view.htm?idxno=2015060612585185562(아시아경제. 이승종의 환율이야기, 북한에도 환율이 있을까? 검색일자. 2021. 09. 03.)

베른트 외팅하우스외/김성원 옮김(2019),『독일 통일, 자유와 화합의 기적』, 국민북스.

사회와 철학 연구회 지음(2019),『한반도의 분단, 평화, 통일 그리고 민족』, 씨아이알.

손성홍(2016),『독일통일 한국통일: 독일통일에서 찾는 한반도 통일의 길』, 서울: 푸른길.

윤지현 외 편집(2008),『2008년 시험용법전』, 현암사.

임경석(2019),「예멘 난민사태로 바라본 한반도 분단체제 극복의 허(虛)와 실(失) 한반도 분단체제를 극복하고 준비하는 과정의 암울한 일면」,『사회와철학』, 2019. 4. 제37집, 1~22쪽.

임현진·정영철(2005),『21세기 통일한국을 향한 모색: 분단과 통일의 변증법』, 서울대학교출판부.

전종덕(2019),『독일 통일 –재통일인가 통합인가?』, 백산서당.

「독일 통일과 'Wir sind das Volk'」에 대한 토론

홍철기(서강대)

발표문의 부제가 잘 보여주듯이 독일의 통일 과정은 "우리는 인민이다(Wir sind das Volk)"에서 "우리는 한 민족이다(Wir sind ein Volk)"로의 전환으로 요약될 수 있을 것이다. '너희가 말하던 인민이 바로 우리다'라는 정치개혁에 대한 주장이 '우리는 하나의 인민이다'라는 통일의 실행으로 확장되어 이어지는 과정을 발표문은 요약적으로 잘 보여주고 있다. 이에 토론자는 다음과 같은 두 가지 질문을 던지는 것으로 토론을 대신하고자 한다.

첫째, 독일 통일은 그 과정이나 결과에서 '민주적'이었는가? "1989년 라이프치히 월요집회에서 촉발된 독일 통일의 주체인 동독 주민들의 민주화운동이야말로 통일이란 결실을 맺도록 만든 알파요 오메가이다"라고 발표자는 주장한다(5). 물론 서독의 의회민주주의가 동독의 공산당 독재를 대체했다는 큰 틀에서는 충분히 그렇다고 할 수 있다. 그래서 자신들의 대표자와 통치자를 자신의 손으로 뽑게 되었다는 점에서는 확실히 그렇다고 할 수 있겠다. 그런데 과연 통일이 결과적으로 구 동독지역의 시민들에게도 가치나 정당성 차원에서도 '민주적'인 것으로 받아들여졌는가 하는 점에 대해서는 의문을 갖게 된다. 여전히 "사회통합을 둘러싼 대립 상황 등 미완의 난제들"에는 민주주의와 관련된 쟁점은 포함되지 않는 것인지도 의문이다. 물론 이는 여러 가지 요인들이 작용하는 문제일 것이다. 예컨대 동독 지역 시민들의 민주주의에 대한 인식의 부족이나 지체의 문제가 지적될 수도 있겠고, 반대로 통일에서 (특히 물질적으로) 기대했던 것이 충족되지 않은 것에 대한 실망의 결과라고 말할 수도 있을지 모른다. 그런데 민주주의 이론가들은 민주주의가 인민에 의한 지배인 것은 맞지만, 그 지배자인 인민 자체의 경계는 어떤 의미에서든, 즉 절차적 정당성이나 참여의 자발성 등의 기준 모두에서 결코 '민주적'으로 결정되지 않는다고 지적한다. 이러한 관점에서 독일 통일의 과정과 결과에 대해서 민주주의의 관점에서 비판적으로 평가할 여지가 없는지에 대한 의문을 갖게 된다.

둘째, 인민 혹은 국민의 구성은 단순히 인종적인 동질성으로 환원되지 않는 등 분명히 포용성을 측면을 갖지만 또한 동시에 언제나 외부와 내부 모두에 경계를 설정하고 타자에 대한 배타성을 동반한다는 점을 부정하기는 힘들다. '우리가 인민이다'에서 '우리는 한 민족이다'의 구호의 사소한 문구수정이 정치적으로는 표현하는 바가 적지 않다는 점을 발표문이 잘 보여주고 있다. 그런데 다른 각도에서 보면 정치학자 뮐러(Jan-Werner Müller)의 주장에 따를 때, '우리는 인민이다'가 '우리만이 인민을 대표한다(Nur wir vertreten das Volk)'로 대치하는 자들이 바로 포퓰리스트들이라고 한다. 여기서 포퓰리즘이란 공동체 외부의 타자에 대해서 적대적일 뿐만 아니라 냉전 시기 서유럽에서 성공을 거둔 다원주의적 합의제 정치를 엘리트간의 야합이라고 비난하면서 내부의 적으로 지목하는 종류의 탈냉전 시대의 민주주의 정치 혹은 민주주의 정치에 대한 패러디를 의미한다고 한다. 사실 발표자의 최근 다른 연구('예멘 난민사태로 바라본 한반도 분단체제 극복의 허와 실')가 이 문제와 관련하여 더 직접적으로 연관된 주제('시민참여적인 통일담론의 확산')를 다루고 있기도 하다고 본다. 한국의 상황에 비추어보면 새터민을 비롯한 난민 일반에 대한 언론과 매체의 소비적 관심이나 공포·혐오가 마치의 동전의 양면처럼 작용하면서 일종의 우파 포퓰리즘의 정서적 토대를

이루고 있다는 인상을 받게 된다. 이러한 시각에서 통일과 통합에 의한 인민/국민의 재구성 과정이 촉발하거나 드러낼 수 있는 잠재적 배타성이나 적대의 문제에 대한 발표자의 생각을 듣고 싶다. 또한 현재 독일의 구 동독 지역에서의 포퓰리즘 문제의 현황에 대해서도 발표자의 의견을 구하고자 한다.