

2020

제 6회 세계인문학포럼
자료집

2020 제 6회 세계인문학포럼 자료집

목차

| | |
|--------------------------|----|
| 프로그램 일정표 | 5 |
| 개회사 | 7 |
| 환영사 | 8 |
| 축사 | 10 |
| 기조강연 _김광억 | 14 |
| 주제강연 _Robert E Buswell | 43 |
| 주제강연 _Tobias Blanke | 71 |
| 주제강연 _David Martin Jones | 90 |

| | | |
|-----------|--------------------------------|-----|
| 발표자 논문 | 1-1 동(東)과 서(西)의 어울림 | 113 |
| Section 1 | 1-2 오래된 갈등, 닫힌 문 그 너머로 | 176 |
| | 1-3 인문학의 지평 | 229 |
| | 1-4 평화의 문화 증진을 위한 한반도 세계시민성 모색 | 285 |

| | | |
|-----------|----------------------------------|-----|
| 발표자 논문 | 2-1 장벽을 넘는 올림 | 335 |
| Section 2 | 2-2 위기 속의 삶, 경계에 놓인 존재들 | 396 |
| | 2-3 새로운 매체, 새로운 주체 | 443 |
| | 2-4 현실에 답하는 연구소 중심의 인문학 진흥 전략 모색 | 507 |
| | 2-5 포스트코로나 시대, 경북 인문학의 현재와 미래 | 517 |
| | 2-6 코로나 이후 K-인문학 | 607 |

| | | |
|-----------|-------------------------------|-----|
| 발표자 논문 | 3-1 격을 좁히고 다름을 연결하다 | 657 |
| Section 3 | 3-2 자연과 기술, 인간의 공생을 위한 전망 | 715 |
| | 3-3 소리의 계층 혹은 소리정체성의 정치학에 대하여 | 775 |
| | 3-4 더 나은 삶을 위한 신진학자들의 탐구와 성찰 | 814 |
| | 3-5 지역 문화유산과 문화다양성, 그리고 공유 | 882 |

2020 제 6회 세계인문학포럼 프로그램 일정표

| 구분 | 1일차 11.19 | 2일차 11.20 | 3일차 11.21 |
|---------------------|---|---|--|
| 08:30 ~ 09:00 | 등록 | 등록 | 등록 |
| 09:00 ~ 10:15 | 주제강연1 ‘위축된 상상들’을 넘어서 : 경주에서 베나레스에 이르는 불교 교류 발표 Robert Buswell 사회 조은수 교수·서울대 토론 최연식 교수·동국대 | 주제강연2 빅데이터 현황에 인문학적 성찰 발표 Tobias Blanke 사회 김영민 교수·동국대 토론 추재욱 교수·중앙대 | 주제강연3 탈종속적 유산 : 관광에서 전염까지 발표 David Martin-Jones 사회 곽한주 교수·명지대 토론 하승우 교수·한예중 |
| 10:15 ~ 10:30 | 휴식 | | |
| 10:30 ~ 12:00 | Section 1 1-1 동(東)과 서(西)의 어울림 1-2 오래된 갈등, 단원 문 그 너머로 1-3 인문학의 지평, 문화 1-4 평화의 문화 증진을 위한 한반도 세계 시민성 모색 | Section 4 4-1 문화의 만남 그 이후 4-2 인공지능 시대의 ‘편향성’ 문제 4-3 성숙한 삶터-로서의 인문도시 4-4 한국 문화의 보편성과 특수성 4-5 목감을 통해 본 고대 동아시아의 문자사용과 소통 | 폐회식 [인문가치선언] 10:30 ~ 11:00 |
| 12:00 ~ 13:30 | 오찬 | | |
| 13:30 ~ 14:30 | 개회식 | Section 5 5-1 석굴암을 다시 만나 5-2 위기를 역놓는 존재들을 위하여 5-3 코로나 이후의 새로운 세계를 향해 5-4 세계사민의 삶 개선에 기여하는 한국학 5-5 갈등을 넘어 공존과 상생의 바다로 : 21세기 대한민국의 새로운 모델을 위하여 | |
| 14:30 ~ 15:00 | 기조강연 ‘어울림’에 대한 인문학적 단상 김광역 교수 | 휴식 15:00 ~ 15:30 인문학 특강 1 이준정 미래탐험연구소 대표 15:30 ~ 16:30 | |
| 15:00 ~ 16:30 | Section 2 2-1 장벽을 넘는 울림 2-2 위기 속의 삶, 경계에 놓인 존재들 2-3 새로운 매체, 주제 2-4 현실에 담하는 연구의 중심의 인문학 모색 2-5 포스트 코로나 이후 K-인문학 2-6 시대, 경복 인문학의 한계와 미래 | 휴식 16:30 ~ 16:50 인문학 특강 1 함순섭 국립대구박물관 관장 16:50 ~ 17:50 | |
| 16:30 ~ 17:50 | Section 3 3-1 격(隔)을 좁히고 다름을 연결하다 3-2 자연과 기술, 인간의 공생을 위한 전망 3-3 소리의 계층 혹은 소리-정체성의 위대한 정지학에 대하여 3-4 더 나은 삶을 위한 학자들의 탐구와 성찰 3-5 지역 문화유산과 문화다양성 그리고공유 | 휴식 16:30 ~ 16:50 인문학 특강 1 함순섭 국립대구박물관 관장 16:50 ~ 17:50 | |
| 17:50 ~ 19:30 | 만찬 및 문화공연 | | |

개회사

유은혜

부총리 겸 교육부 장관



안녕하십니까?

대한민국 부총리 겸 교육부 장관 유은혜입니다.

전세계 인문학 학자들과 함께하는 인문 학술교류의 장인 제6회 세계인문학포럼 개최를 매우 뜻 깊고 기쁘게 생각합니다.

발을 디디는 곳마다 문화의 숨결로 가득한 세계문화유산의 도시, 천년고도 경주에 오신 여러분, 제6회 세계인문학포럼에 참여한 모든 분들께 대한민국을 대표해 감사의 마음을 전합니다.

바쁘신 와중에도 제6회 세계 인문학포럼에 참석해주신 김석기 국회의원님,

이철우 경상북도 도지사님과 임종식 교육감님,

주낙영 경주시장님을 비롯한 지역의 많은 관계자 분들께 감사드립니다.

또한 코로나 팬데믹이라는 어려운 상황속에서도 포럼 준비를 위해 애써주신

이태수 추진위원회 위원장님과 한국연구재단 노정혜 이사장님께 감사드립니다.

우리 인류는 시간과 공간을 넘나들며 경계를 허물고 오늘날의 문명을 이루어냈습니다.

과거와 현재의 대화를 통해 끊임없이 성찰하고 길을 모색하며 문화예술을 꽃피웠습니다.

그러나 지금, 세계는 팬데믹 현상으로 확산된 COVID-19로 크나큰 고통을 겪고 있습니다.

이제는 일상이 된 COVID-19는 인간의 존엄과 자연의 질서를 무너뜨리며 지구촌에 새로운 경계를 만들고 있습니다.

이 고통의 경계는 휴머니즘과 인본주의, 이를 바탕으로 하는 인문학을 위협하고 있습니다.

인간의 가치와 본성, 삶을 허물고 있습니다.

인문학은 인간의 삶을 이끌어가는 사상을 연구하며 인간을 탐구합니다. 인간을 위한,

인간다운 삶에 기여하는 휴머니즘의 학문입니다.

저는 이 포럼이 고통의 경계를 허무는 탐구의 여정이 되기를 바랍니다.

지금까지 걸어온 인간의 길을 성찰하고, 팬데믹 시대 새로운 인문학적 질문을 던지기를 희망합니다.

우리 인류는 세상과 인간에 대해 끊임없이 질문하며 한 걸음 한 걸음 걸어왔습니다.

인간 존엄의 인문주의로 더 나은 삶을 이루어 왔습니다.

지금은 인문학적 사유와 성찰이 그 어느 때보다 필요한 때입니다.

인류의 행복을 지속하기 위해 인문학에 길을 물어야 합니다.

인문학은 길을 열어줄 것입니다.

인류의 미래는 인문학에 있습니다.

오늘 이 포럼이 고통의 경계를 허물고 인간의 길을 밝히는 여정이기를 바랍니다.

감사합니다.



환영사

■ 이철우 경상북도지사



내외 귀빈여러분, 반갑습니다. 이철우 경상북도지사입니다.

한국정신문화와 인문도시의 중심지이자 천년도시 경주에서[제6회 세계인문학포럼] 개최하게 된 것을 진심으로 기쁘게 생각합니다.

세계인문학포럼은 지역의 인문자산을 기반으로 한국 인문학의 세계화를 추진하며, 세계와 한국 인문학계간 지속적인 지적 교류·협력 기반 구축을 목적으로 개최하여 올해로 6회째를 맞이하고 있습니다.

“어울림의 인문학, 공존과 상생을 향한 노력”이라는 주제로 펼쳐지는

이번 포럼이 코로나19의 위기 속에서도 그 가치가 더욱 빛나기를 기원합니다.

경상북도는 유불도 사상 등 정신문화가 꽃피운 곳으로 대한민국을 대표하는 인문학적 자산을 보유한 지역입니다.

조선 최초의 사액서원인 소수 서원을 비롯하여

우리나라 유네스코 세계유산 등재 14건 중 5건이 경북에 소재하고 있습니다.

아울러 경북은 화랑, 선비, 호국, 새마을의 4대 정신을 토대로 인문학 정신을 도정 정책차원에서 도입하여

추진하고 있으며, 경북 인문학 부흥을 위한 계기를 마련하고자 적극 노력하고 있습니다.

오늘 개최되는 세계인문학포럼을 계기로 경북의 인문정신문화가 대한민국 인문정신의 토대가 되며, 전 세계를 향해 뻗어나가는 K-인문학의 중심도시로서 앞장서 나갈 것으로 확신합니다.

다시 한번 오늘 뜻 깊은 자리에 참석해주신 여러분께 감사의 말씀을 드립니다.

지난 [세계인문학포럼] 보다도 더 열띤 포럼이 되기를 희망하면서 포럼의 성공적인 결과를 기원합니다.

감사합니다.

2020년 11월 19일

경북도지사 이 철 우

환영사



■ 주낙영 경주시장

존경하는 국내외 석학여러분!

그리고 내빈 여러분!

역사와 문화의 숨결이 살아 숨 쉬는 신라천년고도 경주에서 인문학의 큰 잔치인 [제6회 세계인문학포럼]이 열리게 된 것을 매우 뜻깊게 생각합니다.

이번 포럼 참석을 위해 경향각지에서 우리 경주를 방문하신 유수의 인문학자 여러분과 내외 귀빈 여러분을 진심으로 환영합니다.

여러분이 방문하신 우리 경주는 신라천년의 찬란한 불교문화와 유교문화를 꽃피운 고장이자 동학사상의 발상지로서 인문학의 본고장이기도 합니다.

노천박물관으로 불리는 우리 경주는 불국사, 석굴암, 양동마을, 옥산서원 등 전국에서 가장 많은 유네스코 세계문화유산을 간직한 자랑스러운 고장입니다.

특히, 한국 정신문화의 뿌리이자 동학사상의 발상지인 우리 경주에는

동학의 창시자 수운 최제우 선생의 탄생지 성역화 사업과 동학2대 교주이자 위대한 사상가로 추앙 받는

해월 최시형선생의 생가터 동학공원화 사업도 추진하고 있습니다.

따라서 전국최고의 문화적 자산과 인문학적 자산이 구축된 경주에서 이번 포럼이 열려 매우 기쁘게 생각하며

우리 경주가 세계속의 '인문문화관광도시'로 발돋움 할 수 있기를 기대합니다.

코로나로 온 인류가 위기에 직면한 중요한 시기에이번 포럼이 열리는 만큼 세계 석학 여러분의 축적된 노하우와 지혜가

이번 위기를 슬기롭게 극복하고 온 인류가 함께 공존하고 상생하는 평화로운 지구촌을 만들기 위한 담론의 장이 되시길 바랍니다.

어려운 상황 속에서도 이번 포럼의 성공적인 개최를 위해 애쓰신 추진위원회 위원님과 사무국 관계자 여러분께 깊은 감사의 말씀을 드립니다.

아름다운 휴양지인 우리 경주에서 머무시는 동안 천년고도의 정수를 맘껏 음미하시고 여러분의 인문학적 영감의 원천이 우리 경주가 될 수 있기를 소망합니다.

다시 한 번 천년고도 경주를 방문해 주신 여러분을 진심으로 환영하며 자리를 함께하신 모든 분들의 건승을 기원합니다.

감사합니다.

2020년 11월 19일

경주시장 주 낙 영

축사

■ 노정혜 한국연구재단 이사장



안녕하십니까? 한국연구재단 이사장 노정혜입니다.

제6회 세계인문학포럼에 참여한 모든 분들께 환영과 감사의 인사를 드립니다.

개회사를 해주신 대한민국 교육부 유은혜 부총리 겸 교육부 장관님, 전세계 인문학자를 천년고도의 도시 경주에 반갑게 맞아주신 김석기 국회의원님, 이철우 경상북도 도지사님과 임종식 교육감님,

주낙영 경주시장님을 비롯한 지역의 많은 관계자 분들께 감사드립니다.

또한 사무국을 운영해 주신 오창균 대구경북연구원 원장님께도 감사의 말씀 드립니다.

그리고 코로나 팬데믹이라는 어려운 여건에도 불구하고

오늘 포럼준비를 위해 그동안 많이 애써주신 이태수 추진위원회 위원장님을 비롯한 16분의 위원님들, 그리고 3일 동안 온/오프라인 형태로 총 25개 분과에서 다양한 주제로 진행되는 포럼에 생각을 나눠 주실,

한국과 세계 25개국 인문학 학자들분께도 감사의 마음을 전합니다.

2011년 제1회를 시작으로 현재에 이르는 이 포럼은 다양한 문화권의 인문학 성과를 공유하며 인류가 직면한 과제를 탐색해 왔습니다.

인문학적 탐구로 얻은 지혜로 인류의 삶을 승화시키며 인문학적 담론을 양산해 왔습니다.

지금 우리 인류는 팬데믹으로 확산된 코로나 19 감염병으로 전대미문의 어려움을 겪고 있습니다.

질병으로 인한 고통과 두려움에 더해 방역으로 인한 사회생활의 불편함과 경제적 피해가 장기간에 걸쳐

우리 사회를 짓누르고 있고 앞으로도 상당기간 계속될 것입니다.

이 시점에서 팬데믹을 벗어나기 위해 치료제와 백신의 공급이 갈급히 요구되지만,

심리적 치료제와 정신적 백신이라 할 수 있는 인문학 역시 매우 중요한 역할이 기대됩니다.

인문학은 코로나 블루 시대를 살아가는 사회 구성원을 위로하고, 용기를 북돋아주며,

공동체 속에서 시민의식과 연대의식을 더욱 고양하는 희망의 메시지를 전달하는 역할을 할 수 있습니다.

이런 면에서 오늘 세계인문학포럼의 대주제인 ‘어울림의 인문학 : 공존과 상생을 향한 노력’은 참으로 시의적절하다고 생각합니다.

또한 포럼의 세션에서 다룬 “포스트 코로나 K-인문학”이라던가,

“코로나 이후의 새로운 세계를 향해”등에 대한 논의도 매우 흥미있는 주제라 생각됩니다.

우리 인류는 언어와 문화, 예술, 사상과 종교, 과학을 교류하며 역사를 만들어 왔습니다.

인종과 성, 계층, 지역 간의 갈등과 문화 사상 정치적 충돌 속에 성장하였습니다.

공존을 위해 포용하고, 인문학적 탐구와 성찰을 공유하고 확산하며 상생의 터를 만들어 왔습니다.
인류의 역사는 인문학의 역사입니다. 인류의 문화와 문명도 인문학을 토대로 이루어졌습니다.
인문학은 단순히 인간을 연구하는 학문을 넘어 인간을 사랑하는 것이며,
우리의 모든 일상에 영향을 미치는 학문이라고 생각합니다.
따라서 코로나로 일상이 무너진 지금 인문학은 인간의 상처를 보듬고 삶을 회복시키는 큰 힘을 갖고
있습니다.
코로나 시대의 흐름에 맞추어 온-오프라인 형태로 진행되는 이번 세계인문학포럼은
시간·공간적 제약을 뛰어넘는 포럼의 새로운 패러다임을 제시할 것이라고 기대합니다.
이번 인문학 포럼이 지역의 인문자산을 기반으로 한국 인문학의 세계화를 추구하고,
세계와 한국 인문학자들간 지속적인 지적 교류와 협력의 장이 되길 바랍니다.
인류의 행복한 삶을 지속하기 위한 인문학적 성찰이 그 어느 때보다 필요한 지금,
이번에 진행되는 세계인문학포럼이 인류의 '공존과 상생'에 빛을 주기를 희망하며,
오늘 포럼의 논의들이 새로운 미래의 길을 밝혀주는 등불역할을 할 것으로 기대합니다.
끝으로 이번 포럼을 위해 애써주신 모든 분들께 감사드립니다.
감사합니다.

2020년 11월 19일

한국연구재단 이사장 노 정 혜



축사

■ 김광호 유네스코한국위원회 사무총장



존경하는 내외귀빈 여러분, 반갑습니다.

교육부, 경상북도, 경주시, 유네스코한국위원회가 공동 주최하고 한국연구재단이 주최하는 제6회 세계인문학포럼을 진심으로 축하합니다.

오늘은 제6회 세계인문학포럼이 시작되는 날이기도 하지만, 유네스코 지정한 ‘철학의 날’이기도 합니다.

철학적 성찰과 생각은 ‘철학의 날’에만 하는 것은 아니지만, 유네스코가 특히 11월 셋째 주 목요일을 철학의 날로 정한 것은, 전 세계 모든 나라가 다 함께 같은 날, 같은 주간에 세계인문학포럼과 같은 의미가 있는 행사들을 집중적으로 실시하여 인류 스스로의 성찰과 반성을 통해 오늘날 당면한 시대적인 과제들을 풀어나가자는 취지에서입니다. 지금 우리에게서 과거 어느 때보다 인문학이 필요합니다.

전 세계가 코로나 위기를 마주하고 있는 지금, 우리의 삶은 전면적이고 근본적인 변화를 겪고 있습니다. 기후변화는 인간이 살아가는 방식과 지구의 생물다양성을 뒤흔들며 예측불가능한 방향으로 진행되고, 자연재해와 전염병은 우리 사회의 취약성을 드러내며 점점 늘어나고 있습니다.

하지만 그와 동시에 새로운 기술들이 협력, 교류, 대화의 기회를 활짝 열어주고 있으며, 다양한 문화와 사람들이 서로 가까워지고 있습니다.

이 모든 상황은,

인간의 생활 방식, 사회의 건강, 각국 정부와 국제공동체의 역할, 미래에 대한 우리의 열망에 예리한 질문을 제기합니다.

제6회 세계인문학포럼은 바로 이러한 질문들에 대한 해답을 제시할 중요한 자리입니다.

이번 포럼은 전 세계의 전문가들, 연구자들, 사상가들이 한데 모여

“어울림의 인문학: 공존과 상생을 향한 노력”이라는

큰 주제 아래 21세기의 중요한 난제들을 탐구하는 자리가 될 것입니다.

유네스코는 1946년 창립 당시부터

인류 평화와 발전을 위해서는, 인간의 마음에 이를 지키고 일구어 낼 수 있는 씨앗을 심어야 한다고 선언하고,

교육, 과학, 문화의 질적 향상을 실현하는 길을 모색하여 왔습니다.

오늘날 전 세계와 유네스코가 함께 고민하며 추구하고 있는 과제들, 즉, 인간의 얼굴을 한 세계화, 문명 간의 대화와 갈등의 극복, 인간과 자연이 함께 공존하는 지속가능한 발전 등은 인문학적 사고와 반성 없이는 올바르게 해결할 수 없는 과제들입니다.

오늘 이 행사에 참석한 여러분들이,
오늘의 세계와 우리 사회의 건강을 돌본다는 입장에 서서 생각하고 반성하며 고민하는 일을 진지하게
해 주신다면,
우리 사회가 더 건강하고, 튼튼한 나라가 되는 데 큰 역할을 할 수 있으리라 믿습니다.
그리고 이번 제6회 세계인문학포럼이 이러한 목표를 향해가는 하나의 이정표가 될 수 있기를 바랍니
다.
경주에서 열리는 이번 제6회 세계인문학포럼을 유네스코한국위원회와 공동으로 개최해주신
교육부와 경상북도, 경주시에 다시 한 번 감사드립니다.
특히, 오늘 행사를 조직하고 준비하는데 온갖 수고를 아끼지 않은 모든 관계자 여러분께 깊은 감사의
뜻을 표하면서
축하의 말씀을 맺고자 합니다.
감사합니다.

2020년 11월 19일

유네스코한국위원회 사무총장 김 광 호

어울림(함께하기)에 대한 인문학적 단상 또는 방법으로서의 어울림

‘Being Together’: A View from Humanities, or ‘Being Together’ as a Method

김광억 金光億 KwangOk Kim

서울 대학교

Professor of Anthropology, Shandong University, PRC.

국문

前不見古人 後不見來者 念天地之悠悠 獨愴然而涕下 (陳子昂 659-700. 登幽州台歌)

(앞서 간 옛 사람 만날 수 없고 뒤에 올 사람 또한 볼 수가 없으니 요원 광활한 천지 앞에서 홀로
창연히 눈물을 흘리노라) (Chen Ziyang 659-700. Standing on the Yuzhoutai Hill)

1. 문명화와 탈연결 (Civilization with Dis-connectedness)

지난 10년간 소위 “후”(後) 또는 “탈”(脫) (즉 포스트 Post-)이라는 접두사가 붙은 시대를 명명하는 낱말들이 새로운 밀레니엄을 맞이하는 다양한 논의의 주제가 되었다. 몇 가지 예를 들면 post-modernity, post-industry, post-structure, post-socialism, post-human 등이 그것이다. 동시에 멋진 단어들 즉 대화 상호이해 공감 화해 조화 나눔(공유) 관심(배려) 등의 단어들도 새로운 가치를 논하는 화두가 되어왔다. 그것은 곧 우리가 지난 2-300년의 짧은 기간 속에 이루어 왔던 획기적인 역사 즉 “문명화”, “과학화”, “현대화”, “발전과 진보”의 성취를 성찰적으로 평가하는 작업이었다. 다른 말로 하자면 우리가 성취했다고 믿었던 혹은 상상했던 것들이 현실적으로는 그 상상과는 다른 또 하나의 특이한 현실이 되었다는 사실에 대한 반응이라고 할 것이다.

포스트 모던 시대에 와서 우리가 발견한 것은 모든 것이 모순적인 파편으로 귀결이 된 듯하다는 점이다. 현대화는 단일한 상태가 아니라 다양한 모습으로 전개되었고 그 안에는 전현대적인 것들이---엄밀히 말하자면 현대성이란 무엇인지가 불분명하기 때문에 전현대적인 것이 무엇인지를 말하는 것도 옳지는 않다--- 새로운 옷을 입고 혹은 적나라하게 공존하고 있다. 문명은 더욱 다양하게 이질성을 낳고 그 안에는 야만이 문명에 비례하여 더 정교하게 발전하는 모순이 전개되는 기묘한 사실을 보게 된다. 우리가 다양한 문명 간의 대화와 포용을 이야기 하지만 사실은 문명의 다양성을 논하는 언술 밑에는 반문명적인 현실들이 은폐되어 있는 것이다. 역설적이게도 우리는 지금 문명을 주제로 삼아

더욱 격렬하게 전개되는 비문명 혹은 반문명 혹은 야만성의 다양성을 이야기하고 있는 것이다. 아마도 그것은 야만을 입에 담기 보다는 문명을 말하는 것이 우리의 품위에 더 맞다고 생각하기 때문인지도 모른다. 좀 더 자극적으로 말하자면 우리는 우리가 이상으로 말해오던 고귀한 인간성의 파괴와 상실을 문명 간의 대화와 화해라는 명제로서 말해온 것이다.

Bob Dylan (1941-)의 노래 (Blowin' in the wind)는 아직도 우리에게 익숙하다.

How many roads must a man walk down/ before you call him a man?/ How many seas must a white dove sail/ before she sleeps in the sand?/ Yes'n how many times must the cannon balls fly/ before they're forever banned?/ The answer , my friend, is blowin' in the wind.....

사람은 얼마나 많은 길을 걸어야 진정한 인생을 깨닫게 되나(사람이라 불리어지나)? 흰 비둘기는 얼마나 많은 바다를 날아야 모래밭에 편안히 쉴 수 있나? 얼마나 많은 포탄이 날아야 비로소 영원히 전쟁은 멈추어지나? 친구여 대답은 바람 곁에 흩날리고 있다네.

우리가 용기를 가지고 정직하게 인정해야 할 점은 무엇인가? 그것은, 인류의 역사는 이성과 과학의 힘으로 문명을 생산함과 동시에 반문명적인 것을 생산하는 과정이었으며 최근 우리가 인간의 위대한 승리를 자부하는 순간에 인간은 소외되고 인간을 인간답게 만들었던 가치와 의미의 열개가 해체되었음을 발견하게 되었다는 불편한 진실이다. 열개의 해체란 우리의 삶이나 세계가 하나의 체계로서 존재하기 위하여 여러 요소들이 상호 연관되어 작동하는 구조를 말하는데 그것이 해체되었다는 뜻은 우리 각자가 상호작용적 연결성으로부터 스스로 해체되었다는 것이다. 공동체적 질서라는 개념은 개개인 즉 개체의 자율성과 길항관계에 있는 것인데 개개인이 그리고 사물들이 연결성을 잃고 그 자체로서만 존재하는 파편이 되는 것이다.

지금 새삼스럽게 “어울림”이란 개념적 단어가 떠오르는 이유가 여기에 있다. 이 어울림을 영어로 무엇이라 할까? 일단 “함께하기” (being together)라는 말로써 작동용어로 삼자. 그냥 “함께” (togetherness)라고 하지 않은 까닭은 그것을 하나의 결과 된 상태로서가 아니라 과정(process)이자 방법(method)으로서의 의미를 부여하기 위함이다. 함께 한다는 것은 어떤 의미를 내포하는가? 그것은 첫째로 현재 우리가 함께하고 있다는 현재적 사실을 말한다. 둘째는 우리는 언제나 함께 하는 것이 좋다는 이상을 말한다. 셋째는 첫 번째와 정반대로 우리는 지금 함께하지 못하고 있다. 즉 해체되고 분리되고 있어서 함께해야 하는 필요성에 처해 있음을 나타낸다. 즉 이 한마디 말에는 사실과, 이상 혹은 당위성, 필요성의 세 차원의 현실이 담겨있다. 우리가 “우리는 한 배에 탔다” 즉, “공동운명체이다”라는 말의 세 가지 차원의 의미와 같은 것이다.

이 가운데에서 나는 세 번째 즉 오늘날 인류사회에서 함께하는 것이 무너지고 있거나 이미 무너졌

다는 사실로부터 “어울림” 또는 “함께 함”이라는 단어가 다시 거론된다고 보겠다. 인류가 축적해 온 문명의 진보적 역사를 돌이켜 보면 문명화란 개체성의 확보에 대한 신념의 실현이라고도 볼 수 있다. 국가나 민족이나 단체와 같은 어떤 큰 집단이나 제도로부터 개인이 독립된 혹은 자유로운 입지를 확보하는 것을 자아실현이라 하였고 그것을 보장하는 제도적 장치의 발전을 진보라 하였다. 그런데 최근 이러한 진보가 오히려 인간이 서로 단절된 채 지극히 개체화 되는 구조를 만든다는 사실을 발견하는 아이러니에 직면하게 되었다. 이웃과의 소통 대신에 사람들은 전문화 되고 세분된 기능적 공간에 갇히거나 개인 혹은 사적인 영역에 자리를 잡고 강력한 배타적 자기보호주의를 진보의 상징 인양 주장하게 된 것이다.

파편화 되었다는 것은 단절과 격리 즉 상호연관성이 사라졌다는 점을 말하는데 이것은 사회학의 이론이나 철학적 상상이 아니다. 우리의 일상세계에서 엄연히 경험하는 생활의 구조적인 현실이다. 무연사회(無緣社會) 즉 연(緣)이 없어진 사회가 되고 있는 것이다. 도시화와 산업화 시장화가 진행되면서 사람과 사람을 이어주던 공동체적 연관성 흔히 인정과 윤리라는 말로써 서술되던 사회문화적 관계가 사라졌다. 도시에서 사람들은 익명적 존재이며 서로 무관하며 무관심하며 자기방어를 내세운 배타적인 개체들이 되어 각각 폐쇄된 공간을 차지하고 있을 뿐이다. 사회안전망이 필요해지고 인간관계가 비교적 두텁다고 알려진 동아시아의 대도시에서 독거노인이 죽은 채 몇 개월이 지나도록 이웃은 알 수가 없으며 알려고도 하지 않는다는 사실이 일상화 되고 있다. 청년들이 자폐증에 걸려서 자기만의 편집된 세계에 몸을 숨기고 가상현실 속에 자신을 맡기는 현상이 하나의 라이프 스타일 혹은 일상적인 사회의 모습이 되어가고 있다. 개인의 삶의 세계 뿐 만 아니라 전 지구적으로 단절 현상이 새로운 이념과 가치의 옷을 입고 진행되고 있다.

글로벌리제이션의 레토릭에도 불구하고 국가와 민족 혹은 인종 사이에 경계(境界) 혹은 장벽이 더욱 강화된다. 코로나 바이러스로 인한 팬데믹은 이를 더욱 급진적이고 당연하게 진행시키고 있다. 전 세계가 열려있는 감옥이 되었으며 개개인은 죄가 없는 수인이 되어 고립되어 존재하는 기이한 현실이 전 지구를 덮고 있다. 사람들이 봉쇄조치를 당한 후 비로소 “고립되었으나 외롭지 않기”(isolated but not lonely)를 시도하면서 “연계”(connectedness) 속의 삶의 의미와 중요성에 대하여, 그리고 문명의 긴 역사적 과정이 오히려 “인간”을 상실하여 왔다는 놀라운 진실에 대한 근본적인 성찰을 시작한다.

2. 격리와 존재론적 연결 (Being Detached and Ontological Connection)

“함께하기”에 대한 성찰의 일차적 물음은 생명체로서의 인간이 그 유기적 관계를 맺어야 하는 인

간 바깥의 자원과 환경 즉 자연과의 연계에 관한 것이다. 인간이 욕망의 실현을 위하여 주위의 자원을 이용하기 시작하면서 문명의 역사가 시작되었다. 최근 들어 신화 및 신화연구에 대한 열기가 일어나는 데에는 단절과 파편화를 동반한 문명사에 대한 반성이라는 이유가 있다 (예컨대 Nicolson, A. 2014. *The Mighty Dead: Why Homer Matters*. London: William Collins). 신화시대에서 인간과 신과 자연은 함께 어울려 살았다. 계절적 기후 변화 뿐만 아니라 바람과 비와 화산과 지진과 해일 등의 자연현상은 모두 신과 인간이 관련된 어떤 의미로 받아들여졌다. 그러나 인간은 자연을 대상화하기 시작하고 대면을 하면서 자연과 거리를 두게 되었고 마침내 자연의 법칙성을 밝혀내어 그것으로써 자연을 이용하기 시작하였다. 우리는 그것을 과학이라고 불렀고 과학은 자연 또는 개인의 몸 바깥의 세상과 사물을 대면하기 시작한 서구에서 더 발전하였다. 지난 수세기는 문명이 과학과 동의어가 되었으며 그 전파와 확산은 현대화 혹은 서구화 과정으로 인식되었다. 문제는 인간의 무한한 욕망 즉 “더”(more) 많은 것---물질적 풍요, 지배력, 권력, 명예, 불로장생, 육체적 정신적 쾌락, 심지어 신의 자리까지 차지하고 싶은 탈인간의 욕망까지---을 누리고 싶은 욕망의 실현을 인간 본성의 실현이며 인간으로서의 가치를 누리는 것으로 여기게 된 데에 있다. 많은 경이로운 성취가 이루어졌고 최근에는 신 과학기술의 발명으로 적어도 과학 기술에 관한 한 인간은 불멸의 존재가 된다는 희망을 가지게 되었다. 그러나 생태계의 파괴, 환경오염, 기후변화와 지구온난화의 거대한 물결이 마침내 인간의 생존 가능성에 대한 심각한 의문을 던져주게 되었다.

일군의 인류학자들이 문명과 미개의 분류가 무의미하며 실제로 그 둘이 분명하게 나누어진 적이 없다는 것을 밝힐 때 까지 문명화는 자연과 문화(인간)의 이분법적 분리의 과정으로 인식되었다. 그리고 그 선두에는 서구인에 의한 서구적 문명이 있었다. 그러나 최근 들어 인간과 자연이 하나가 되는 존재론적 전환(ontological turn)이 거론되기 시작하였으며 (Descola, P. 2014(2005). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press), 과학(문명)과 사회(인간)의 이분법적 분리 즉 현대화는 결코 있지 않았다는 발견적 선언이 나오게 되었다. 흔히 문명 혹은 현대화는 자연과 사회(문화)의 이분법의 연술로 설명되어 왔지만 실제로는 언제나 연결망의 구축을 통하여 자연과 문화의 변종(hybrid)을 만들어 왔다는 사실을 인지하지 못하고 마치 인간과 비인간이 존재론적으로 아예 다른 범주에 속하는 것으로 오해해 왔다는 점이다. 진실은 “우리는 한 번도 현대인이 된 적은 없다”는 것이다. (Latour, B. 1991. *Nous n’avons jamais ete modrnes: Essai d’anthropologiqies symetrique*). 인류학자들은 인간과 자연이 하나가 되어 있는 세상에 대한 이야기를 들려줌으로써 우리를 각성시킨다. 아마존 정글의 인디언이나 아프리카의 전설적 소수 부족 사회에서 우리는 인간과 자연이 떼어놓고서는 이해가 되지 않는 그들의 독특한 일체성의 이야기를 들을 수 있다.

한편으로 인간과 자연의 존재론적 관계 뿐 만 아니라 인간 사회 내부에서의 호혜적 관계가 자본주

의 시장경제의 출현으로 인하여 계산적 관계로 변하는 거대한 전환(great transformation)을 이루게 되었음도 지적되었다. 그것은 곧 하나였던 인간과 자연을 격리와 단절관계로 바꾸는 시작이었다 (Polanyi, K. 1944. The Great Transformation. New York: Farrer & Reinhart).

여기서 우리는 지구상의 어떤 먼 거리 혹은 낯선 곳 그래서 나와는 전혀 관계가 없는 지역의 사물, 동물, 식물의 존재가 실제로는 나의 삶의 운명과 연계되어 있다는 사실을 발견해야 한다는 점을 깨닫게 된다. 북극곰의 운명, 인도네시아의 화산, 아프리카 해안의 파도, 꿀벌의 이동, 곤충들의 서식지의 변화... 이런 것들은 나와는 관계없는 먼 곳의 하찮은 자연현상이 아니라 다시 기아, 빈곤, 질병의 원인이 되며 내가 향유하는 음식과 물질적인 부와 풍요 그리고 건강과 연결된다.

한편으로 우리는 서구의 과학세계 외의 세계에 대한 주목을 할 필요가 있다. 동양적 사유세계에서 인간은 자연과 함께하는 존재였다. 애니미즘, 샤머니즘, 토테미즘, 감응주술, 유추, 도교, 풍수, 역학(주역), 자연숭배 신앙, 달과 해와 바람과 신의 이야기, 불교의 윤회설, 사물에 대한 유교적 사유 등은 과학 즉 인간과 자연의 분리와 대면이 아니라 인간과 자연이 하나가 되는 한 방식이며 그 관계에 관한 하나의 설명의 틀인 것이다. 서구에서 house (maison)와 family는 구별이 되지만 동양에서 집(家)은 건축된 공간으로서의 “집”과 특정한 인간관계로 엮어지는 “가족”이 결합되어 있는 단어이다. 집사람(家人), 큰 집 혹은 작은 집, 한 집안(一家 혹은 家內) 등은 집에 거주하는 사람, 규모가 크거나 작은 건물, 하나의 건물에 수용되는 사람이라는 의미가 아니다. 그것은 각각 아내를 뜻하며 가계(家系)에 따른 형의 가족과 동생의 가족을 말하는 것이며 같은 조상의 핏줄을 이어받은 자손을 말한다. 가문(家門)은 가옥의 문이 아니라 혈연집단의 집단적 아이덴티티와 명예 전통 사회적 지위 세력 등의 결합체이다. 한국에서 집은 당호(堂號)가 있으며 (예: 秋月寒水亭, 忠孝堂) 방과 기둥에는 문자로써 혹은 그림으로써 상징적 공간이 되며 집과 사람과 자연이 이로 인하여 연계되어 있다. 일반적으로 중국인과 한국인에게 땅과 하늘과 인간, 그리고 삶과 죽음의 시공간은 연결되어 있다. 신에게 모든 것을 떠넘기지 않고 운명 혹은 숙명들을 세대를 거쳐서 떠안고 전한다. 제사를 비롯한 다양한 기억의 문화적 장치들이 있어서 세대를 거쳐 시간과 역사 기억이 재생적으로 연결된다. 땅은 농업자원이 아니라 역사와 기억과 정신적인 생명력이 깃들여 있는 그래서 인간이 격리될 수 없는 신성한 생명력의 원천이다.

땅이 단순히 물리적 공간이거나 자원이 아니라 역사이며 생명력의 원천인 것은 백인들에게 전통적인 땅을 빼앗기고 “원주민 보호지”로 몰린 아메리칸 인디언들의 “유령춤 의례”(ghost dance)라는 종교운동에서의 제의적 노래에서도 볼 수 있다.

“대지는 어머니의 젖가슴, 우리는 어머니의 젖을 먹듯이 대지의 정기를 먹고 자란다. 그대는 나에게 대지를 일구어 놓으라고 한다. 내가 이제 갈(금속농기구)을 들고 내 어머니의 젖가슴을 찢어

놓으라는 말인가? 그러면 내가 죽을 때 이 자식을 편히 쉬게 해 줄 어머니의 젓가슴은 어디에 있는가? 대지는 어머니의 자궁, 우리는 거기서 나와서 죽으면 다시 그리로 들어간다. 그대는 나에게 땅을 파고 돌맹이들을 골라내라고 한다. 이제 어머니의 살 속에 있는 뼈를 파내란 말인가? 그러면 내가 죽었을 때 어머니의 몸 속으로 들어갔다 다시 태어날 수 있을까?” (Lesser, A. 1933. The Pawnee Ghost Dance and Hand Games. New York: Columbia University Press)

그들의 종교운동은 단순히 백인의 기계문명에 저항하는 몸짓을 넘어서 인간과 자연의 융합 속에서 실현하던 그들의 삶의 실천 방식과 가치와 그들의 인간적 존재의 의미를 설명하는 지식과 감정의 체계를 근본적으로 파괴하는 문명 충돌에 대한 저항인 것이다. 국가체제, 자본주의 시장체제, 물질적 생산체계, 자연을 착취와 이용의 대상으로 전락시키는 세계관으로 들어가는 순간 그들은 땅과 하늘과 공기와 바람과 온갖 식물과 동물과의 공생과 상생의 사슬은 분해되고 그들 사이에 있었던 일체감은 낯섦으로 바뀌는 것이다.

그러므로 사람은 끊임없이 자기 바깥의 사물과 현상에 자신을 연결시킴으로써 그것들을 인간화 하고 자신을 또한 자연화 한다.

내가 그의 이름을 불러주기까지는/그는 다만/ 하나의 몸짓에 지나지 않았다./ 내가 그의 이름을 불러주었을 때/ 그는 나에게로 와서/ 꽃이 되었다./ 내가 그의 이름을 불러준 것처럼/나의 이 빛깔과 향기에 알맞은/ 누가 나의 이름을 불러다오/ 그에게로 가서 나도/ 그의 꽃이 되고 싶다./ 우리들은 모두/ 무엇이 되고 싶다/ 너는 나에게 나는 너에게/ 잊혀지지 않는 하나의 눈짓이 되고 싶다. (꽃. 김춘수 1922-2004)

많은 나라 혹은 민족들은 오래전부터 식물, 꽃, 동물, 산, 바위 물 해 달 등 자연의 사물과 바람과 방향과 시간의 마디에 대한 의미와 상징 분류체계를 가지고 있었다.

내 벗이 몇이나 하니 수석(水石)과 송죽(松竹)이라./ 동산(東山)에 달 오르니 그 더욱 반갑고야./ 두어라 이 다섯밖에 또 더하여 무엇하리. (오우가. 윤선도 1587-1671)

그들은 자연을 소비하는 물질로서가 아니라 자신의 정신세계를 상징하고 은유하는 개인의 연장 공간이며 정신적 사물로서 인식하는 것이다. 인간과 자연을 이러한 상징체계에서 일치시키는 “신토불이”(身土不二)라는 말이 있다. 사람의 몸과 그 사람이 살고 있는 세계 즉 토양은 하나라는 말이다. 이것은 “흙에서 흙으로” 또는 “무(無)에서 무(無)로” 돌아가는 인간의 육체의 무상함을 말하는 종교적 사유이다. 그것은 인간과 자연의 관계를 말하는 지혜이자 원리이다. 우리는 그러한 은유가 갖는 유용성 혹은 인과론적 설명 가능성에 착안하여 민속지식 혹은 민간과학이라고 하지만 그것은 과학을 넘

어선 철학이며 논리이며 종교이다. 현대인은 자연을 정복하는 능력을 갖추었지만 인간과 자연이 함께하는 종교적 철학적 윤리적 상상과 사고 능력을 상실하였다.

두 번째로 우리는 사회와 문화적인 차원에서의 연결을 상실하였다. 21세기의 아이러니는 우리를 어떤 경계나 틀 안에 가두는 장치가 그것으로부터 해방되는 장치와 함께 정교하고도 완강하게 재생산된다는 사실이다. 글로벌리제이션, 초국적 이동과 교류, 다문화 공동체, 다민족 사회, 문화 다양성 사이의 교류와 이해 등의 레토릭은 이제 진부할 정도로 일상화된 말들이다. 교통과 통신 기술의 발전은 전 지구를 손바닥 안에 놓고 들여다 볼 수 있을 정도로 작게 만들었다. 여행, 이주, 정보 공유 등은 우리의 일상세계에 대한 개념을 바꾸어 놓았다. 물리적 현실과 가상현실은 그 경계가 모호해지고 어찌면 가상현실이 우리의 일상을 더 많이 지배하고 있는지도 모른다. 오늘날 우리가 당면한 현실적 문제는 이러한 탈현대 신과학기술 시대에 각자가 접근성을 달리하기 때문에 야기되는 이질성의 다양화와 확대가 가지고 오는 필연적인 결과들이다. 세대에 따른 변화에 대한 접근성의 차이와 성차로써 구조화 된 불평등, 그리고 경제적 부와 정치적 권력에 대한 기회와 향유의 구조적 불공정성과 격차는 상대방에 대한 적대적 배척과 배제 혹은 폭력적 증오로 표출된다. 기술과 물질적 조건의 획기적인 발전에도 불구하고 우리의 사회적 삶이 안전하지 못하고 행복하지 못한 것은 이러한 삶의 구조에서 비롯된다. 개개인이 제공되는 기술과 제도적 장치에 각자의 방식으로 접속하여 삶을 영위하기 때문에 사람과 사람이 연계해야 한다는 필요성에 둔감해진 것이다. 개인의 세포화 현상이라고 하겠다. 인종(race), 국가(state/nation), 민족(nation), 종교(religion)의 네 단어는 우리가 사회화 혹은 문화화라는 개념으로 설명하듯이 다양한 교육기제를 통하여 뇌리에 깊숙이 각인되므로 그것으로부터 벗어나기는 아주 어렵다. 그래서 변함없이 서로 다른 배경의 사람들이 공동체적 연결을 이루는 것을 차단하고 파괴한다. “우리는 공동운명체”라는 구호가 “결코 공동운명체가 아니다”라는 현실을 은폐하듯이. 전 지구가 무연 혹은 무연결적인 사회로 되는 것은 이러한 자기중심적 허위의식의 강인한 영향력 때문이다. 그것은 성스러움, 순수성, 존엄성, 영원불멸의 생명력에 대한 상상과 믿음 속에 존재한다. 그래서 자신이 속한 국가, 인종, 민족에 대해서 절대적인 신봉을 하며 타인의 것에 대해서는 방어적 의심으로 대한다. 물론 어떤 인종에 속하는 사람 중 몇몇은 선량하며 어떤 민족은 몇 가지 우호적인 성질을 가지고 있지만 거의 대부분은 “나”의 국가와 인종과 민족의 성스러움과 순수함 그리고 불멸의 생명력을 오염시키거나 파괴하는 가능성을 가진 존재로 보는 경향이 강하다. 당장 “나”에게 좋은 외국들이 있지만 어떤 국가라도 변덕스러우며 자국 이익을 위해서는 돌변할 수 있는 존재로서 냉철한 이성과 과학적 분석의 대상으로 대하여야 한다.

여기에 종교가 개입한다. 어떤 종교든 국가 인종 민족에 대한 배타적 옹호를 하지 않는다. 대신에 전 인류의 보편적인 윤리와 도덕을 말한다. 그렇지만 사람들은 자기가 믿는 종교와 타자의 종교를 정

당성과 우열개념을 가지고 분류하고 차별하고 마침내 분리시킨다. 국가주의와 인종주의 그리고 민족주의가 정치적 조작임을 외쳐오면서도 이 매력의 중독증으로부터 벗어나지 못하는 이유는 끊임 없는 자기중심적인 상상과 욕망의 교육 때문이다. 심지어 국가주의, 지구화, 인종주의, 민족주의 등의 극복을 강조하는 레토릭 자체가 종종 자기 국가, 인종, 민족을 정당화하고 신성시하는 시도임을 볼 수 있다.

글로벌리제이션 시대에서 사람의 초국적 이동(trans-national flow)은 관광과 소비에서 실천되는 경제력의 흐름이나 이주노동에서 보듯이 생산력 혹은 노동력의 수출입이 아니라 문화의 이동과 조우를 말한다. 사람들이 자신의 익숙한 세계가 갑자기 다양한 이질적 존재와 문화로 채워지면서 이에 대한 수용능력이 아직 성숙하지 않을 때에는 갈등은 인종과 민족과 종교를 포함한 문화적 갈등으로 연결된다. 사실 전 지구적 인구이동과 정보와 문화의 교류는 불과 지난 30년이라는 극히 순간적인 시간에 폭발적으로 이루어진 것으로서 전 지구적으로 아주 낮설고 혼란스러운 사회적 문화적 부딪침의 현상이었다. 그러므로 수용 보다는 갈등의 요소가 더 강하게 작용하는 것일 수 밖에 없다. 받아들이는 측에서는 이들 외래인 혹은 이방인과 그들의 문화를 기존의 자기 것에 동화시키거나 그렇지 않으면 배척하고 배제하게 된다. 레비스트로스의 말을 이용하자면 “삼키거나 아니면 뱉어내는” 것이다. (Levi-Strauss, C 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon). 둘 다 폭력이다. 동화의 폭력이거나 배척의 폭력이다. 살상, 파괴, 추방, 폐기, 역공의 소용돌이가 갈수록 격화되고 있다. 이방인의 존재는 사회의 재생산을 위한 필요한 생산력이지만 사회의 성스러운 재생산을 위해 제물로 바쳐질 수 없는 소모품으로서의 몸뚱아리(homo sacer)일 뿐으로 처리되는 것이다. (Agamben, G. 1995(1998). *Homo Sacer*. trans. D. Heller-Rozen. Stanford University Press) 서로에게 영향을 주는 존재로서의 연대 혹은 유대 의식은 아직도 성숙하지 못하다.

인류학자들은 이 세상의 어떤 종족이나 부족이나 지역사회도 “중심이 아닌 곳/것이 없다”(無處非中)는 말로써 우리에게 문화의 다양성과 특수성을 보여주고 “그들”과 문화의 정당성을 존중하도록 깨우쳐 준다. 그런데 이 말을 받아들이기 전에 우리는 자기가 중심이 되기 위하여 타자를 발명하고 타자를 자기로부터 격리시켜서 중심으로부터 주변부로 밀어내야 한다는 점도 주목해야 한다. 사이드(Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon)는 이러한 점을 잘 보여준다.

그러므로 우리가 당면한 과제는 오히려 우리 자신에게 내재한 중심이 되기 위한 작업이 무엇인가를 스스로 간파하는 일이다. 그리고 중심-주변의 관계를 대신하여 모두가 “연결망 안에 존재하게 하는 것”이다.

세 번째로 이미 시작된 미래의 역사에서 “함께하기”이다. 팬데믹 상황이 격렬하게 우리의 모든 익숙한 제도와 문화를 근본적으로 바꾸기를 강요하고 있다. 인간(human being)이 눈에 보이지 않은

바이러스 앞에 그 주체성을 누리지 못하고 한낱 의학적 처분의 대상이 되어 숫자(number)로 취급되게 이르렀다. 숫자는 과학적 언어로서 중립적이며 객관적 분석의 결과이며 보편적 사실이라는 메시지를 준다. 확진자 수와 감염의 속도가 모두 숫자로만 말해진다. 어떤 사람인지 빈부 남녀 노소 직업 가족 사회적 존재 감정 사랑 인간의 존엄성이 제공되었는지의 여부 등은 전혀 관심의 대상이 되지 않는다. 우리는 사람과 그 사람의 이야기가 아니라 숫자만 볼 뿐이다. 우리에게 필요한 것은 몇 명이 죽었는가의 숫자가 아니라 그 숫자가 제거해 버린 “의미”를 알아내는 일이다. 왜 그 숫자의 사람이 죽었는가, 각각의 죽음이 담고 있는 혹은 남긴 이야기가 무엇인가가 우리가 알아야 할 사실이다. “인간”의 소외는 포스트휴먼시대라는 구조적 환경에 의하여 더욱 절실한 실존적 문제로 다가온다. 자연과의 격리에 더하여 인간은 이제 인간이 만든 대체인간 인공지능 사물인터넷 정보기술체계가 가상현실 인간의 생명을 한없이 연장시키는 의과학 기술 등을 대면하게 되었다. 인간 바깥의 이것들은 인간의 개입 없이도 스스로 정보를 주고받고 분석하고 행동을 한다. 이때까지 우리의 생각과는 달리 물(物)의 세계에서---자연이든 인공적인 물의 세계든---사물과 기계와 숫자가 자기 나름의 생명을 가지고 서로 연결하며 이야기를 한다는 기이한 사실을 발견하게 된다. 인간이 이들에 의하여 주체성을 빼앗기고 의존적이거나 종속 혹은 소외될 지의 생존의 문제와 인간으로서의 존엄성의 문제에 직면하게 되었다. 결국 인간은 자연과 사회와 대체인간 사이에 어떤 연결을 만들지 않으면 안 된다. 물론 포스트휴먼의 생태계는 지역마다 실현의 정도가 다르다. 이 다름은 곧 인간이 포스트휴먼 생태계에서 존재하는 양식과 지위가 다양하게 된다는 것을 의미한다. 아마도 그것은 인간이 어떤 연결성을 갖는가에 따라 결정될 것이다. 여기서 주목할 점은 “인간”이라는 막연한 존재에게 모든 책임을 넘기는 오류에 빠지지 말아야 한다는 점이다. 포스트휴먼 시대의 인간의 주체성 확보를 위해서는 새로운 과학기술로 인한 대체인간과 정보체계와 숫자화의 방식과 물리적 현실과 가상현실의 결합에 어떤 권력이 개입하는가를 감시해야 한다. 특정의 공공의 이익이나 가치의 담론을 내걸고 이를 위하여 개인의 주체성과 자유를 대체인간에게 양도하려는 “정치적” 음모가 정치권력과 자본의 힘이 결합하여 이미 곳곳에서 다양한 이유를 내세워 시도되고 있다.

3. 연결의 예술 (The Art of Connection)

결국 우리가 제기하는 질문은 자연과 사회와 과학기술의 세계에서 인간이 어떻게 연결성을 구축하여 함께 살 수 있을 것인가 하는 것이다. 앞에서 제시한 “함께하기”는 두말할 것 없이 “조화롭게” 함께 하는 것 (being harmoniously together)이라는 뜻이다. 여기서 “조화롭게”는 동질성을 전제로 하는 동화(同化)가 아니다. 동화는 배제(排除)를 뜻한다. 이 세상에는 일견 연관성이 없는 독자적인

이질적 파편들(friction)로 채워져 있지만 우리의 삶은 다양하고 이질적인 것들 사이의 연계와 타협으로 이루어진다. 진보와 문명과 현대화의 담론에는 구조기능주의 관점이 지배한다. 즉 모든 부분들이 전체를 위한 기능을 가지고 있어서 전체는 곧 기능들의 완벽한 상호작용을 위하여 구조화 되는 것으로 본다. 그것을 추구하는 것이 저간의 문명화 과정이었다. 어울림이라 할 때 우리는 곧잘 모든 것들이 서로 톱니바퀴처럼 기능적으로 맞물려 있는 것을 상상하지만 실재로는 서로 맞지 않은 것들의 존재가 오히려 커넥션과 어울림을 촉진한다는 것을 볼 수 있다. 이 세상에는 서로 맞지 않는 것들 사물이나 요소나 심지어 사상 이념 가치관들이 공존하며 그것들의 갈등적 공존이 하나의 삶의 세계를 이룩하고 있다. 이를 읽어내는 능력---지적능력이든 감정의 포용성이든---과 방식이 중요하다. 지구화란 어느 하나의 가치와 제도와 체계가 전 지구에 동질적으로 확산되는 것이 아니라 서로 다르고 모순되는 것들이 하나의 거대한 상호작용의 네트워크에 수용되는 과정을 말한다.

즉 아귀가 맞는 퍼즐을 맞추어 조화로운 그림을 만들어 내는 것 보다 서로 다른 것들 사이를 연결시키는 기술(art)이 중요하다. 인문학은 그러한 기술/예술을 제공하는 것이다. 우리가 간과해서는 안 되는 것은 새로운 것을 향해 일직선(linear)으로 전진하는 역사인식이 아니라 과거가 끊임없이 축적되면서 그 길을 반복하면서 앞으로 나가는 나선형(spiral)의 역사진행의 안목이다. 그러니까 우리의 미래는 하나의 생활방식과 세계가 다른 새로운 것으로 직선상에서 대체되는 것이 아니라 기존의 것이 존재하면서 그것과 함께 새로운 것이 덧붙여 발생하는 것이다. 혹은 새로운 길은 나선형으로 진행하고 있어서 그 진행의 선상에는 연결의 망이 확산되어 가는 자취가 계속 투영되고 새로움이 첨가되어 연결 네트워크의 저변을 형성하고 있는 것이다.

우리의 인식의 시간과 공간을 보다 더 신장하고 넓히면 어떤 경로로 그들 중의 어떤 것들이 연결되어 맥락을 만들고 체계를 만든다는 것을 알 수 있다. 오랜 과거의 경험과 기억, 어느 지역의 하찮은 식물과 사물이 다른 지역에서는 전혀 다른 차원의 귀중한 의미가 되는 것, 한 지역이나 시점에서의 발생하는 사건이 다른 지역에는 다른 사회적 사건으로 전개될 수 있다. 그러므로 전 지구적 시각과 함께 사물과 사건을 한 개체로서의 “인간” 대신에 “인류”의 문제로 보는 윤리적 책임의식과 결합시키는 것이 또한 필요하다.

연결의 예술 혹은 방식은 어떤 것이어야 하는가? 전통시대의 물리적 네트워크 즉 사회적 관계라는 것은 서로 잘 아는 사람과 사람끼리의 통신과 호혜적 도움의 연결망을 의미하였다. 이 연결에 의하여 개인은 사회적 아이덴티티와 계급 혹은 계층적 신분(즉 소속됨)과 정치적 권력과 경제적 자원을 확보하고 교환하고 실천하였다. 이 연결(connectedness)과 상호작용(inter-action)의 양상은 문화마다 다를 수 있다. 앞에서 언급했던 동양의 연이란 개념은 이성적 계산과 선택에 의하여 취해지는 기술적 수단으로서의 상호 연결이 아니라 그것을 너머서 즉 개인의 선택을 너머서 초월하여 이미 주어지는 운명적인 연결됨이다. 먼먼 조상으로부터 면면히 내려오는 과거와 현재 그리고 미래에

까지 연결되는 시간적 운명들, 땅과 하늘과 물과 바람 즉 자연과 인간과 신을 포함하는 초자연의 연결에 대한 믿음, 무위(無爲: 인위적 욕망으로 자연의 법칙을 거스르기를 하지 않음)를 올바른 도를 행하는 것이라고 가르치는 도가적 세계관, 불교의 윤회설이 말하는 카르마 등이 어울려서 “연”이라는 독특한 사유체계와 세계관을 이루는 것이니 그것은 종교적인 것이다. 숲 속의 동물과 식물과 바위가 모두 운명적으로 연결되어 특별한 의미를 생산하면서 존재하는 것이니 문명과 미개, 자연과 문화, 현실과 상상의 공간은 하나이다. 그런데 과학의 확산은 종교적으로 즉 선형적인 연에 의하여 연결된 시간과 공간을 인간으로부터 떼어내어 대면하는 습관을 만들어서 마침내 자연이 인간으로부터 격리되어 나가게 만들었다. 더 정확하게는 인간이 자연으로부터 떨어져 나가게 되었다고 할 것이다. 물론 우리가 자연으로 돌아가기 위해서 미개인의 모습으로 자연 속에서 생활해야 하는 것은 아니다. 자연과 인간이 어떻게 연결 되는가의 질문에 답을 하기 위해서 먼저 이미 서로 연결되어 있다는 것 (connectedness)을 찾아내는 것이 중요하다. 그것은 계산에 의한 호혜적 관계가 아니라 자연과 존재론적 공존 관계를 설정하는 능력을 말한다.

함께한다는 것은 일정한 시간과 공간의 테두리 안에서 동질적인 존재로서 있는 것이 아니라 멀리 떨어져서 아무 관계도 없는 듯이 보이는 장소와 장소 사람과 사람 그리고 시간과 시간의 연결을 통하여 우리가 자기의 정치적 경제적 물리적 시공간을 넘어서 서로 연결됨을 이루는 것을 말한다. 그런데 우리가 일견 관계가 없는 시간과 공간/장소를 연결시키려는 호기심과 탐구는 종종 정치적 권력과 경제적 욕망에 의하여 차단되거나 축소된다. 우리가 그러한 권력과 욕망의 개입을 넘어서 어떤 연결성을 찾아낸다면 인간됨의 새로운 지평을 구축할 수 있다. 인문학은 정치적으로 규정된 틀을 넘어서 문자 그대로 시간과 공간을 초월한 관계 맺어짐의 연망을 찾아내게 해 주어야 한다.

4. 성찰적 인문학 (Reflexive Humanities)

굳이 “새로운 인문학” 대신에 적어도 우리는 인문학에 대한 새로운 인식을 할 필요는 있다. 이제 인문학은 “인간” 혹은 “인류”의 생존과 존엄성 혹은 인간됨의 가치와 의미를 추구하는 융합적인 지적 활동의 장(場)이자 방법이 되어야 한다. 여기에는 문사철로 대변되는 전통적인 인문학에서 사회과학과 자연과학 그리고 기술체계와의 대화가 결합되는 새로운 인문학의 플랫폼의 구축도 포함된다. 내가 연결성을 강조했지만 더 핵심적인 질문은 “어떻게” 연결할 것인가 하는 방법에 관한 것이다. 일차적으로 지식의 분과들 사이의 연결 즉 더 포괄적인 시각이 인문학의 분과들 사이에 시도되어야 한다. 왜냐하면 우리의 관심은 그 자체 무한한 가능성을 가지며 가변성을 지닌 사회적 실천의 주체인 “인간”에 있기 때문이다. 다시 말하지만, 인문학이 인간을 찾아야 하는 까닭은 그 동안 인류는 무제한으로 생산하는 욕망의 실현을 위하여 모든 연결성을 단절시킨 문명사를 만들어 왔기 때문이다. 이

러한 문명 비판적 성찰은 개개 인간의 책임으로 귀결되기 쉽다. 그러나 사람들을 어떤 욕망과 환상으로 몰고 가는 이념으로 포장된 다양한 권력에 종속되었음을 비판적으로 성찰해야 한다. 그러므로 인문학의 사명은 주어지는 역사 기억과 미래의 상상에 대하여, 욕망을 발명하고 부추기며 그것을 관리하려는 권력에 대하여 “질문하는 용기”와 “사고하는 능력”을 사람에게 불어넣는 일이다. 그것은 인간이 자유정신과 자율성을 지닌 존재임을 깨우치게 하는 것이다. 그러자면 “연결”의 지적 능력과 상상력을 진작시켜야 한다. 나와 연결되어 있지 않다고 여겨지는 것들---이웃 사람을 포함하여---에 대해 “관심”을 갖는 데에서 출발해야 한다. 그 관심을 위해서 인류의 문명에 대한 성찰적 자세 즉 오랜 과거로부터 지금까지의 인류의 궤적과 미래 역사를 연결시켜 내다보는 나선형 생각의 길을 제공해야 한다. 새로운 인문학이 과학과의 어울림(연결)으로 융합적 지식과 가치와 의미를 창출하는 작업이라 한다면 그것은 시간과 공간의 연결 능력 제공하기이며 그렇게 새로운 것은 아니다. 우리는 오히려 원천으로 돌아가야 한다.

나의 짧은 발표는 경주는 이러한 연결 짓기의 주제에서 생각할 만한 도시라고 지적함으로써 마치고자 한다.

이미 신라시대 경주는 일본과 중국과 인도에 이르는 당시로서는 세계가 연결되는 거미줄 같은 지구적 네트워크에 존재하였다. 경주의 독특한 문화는 그것이 독자적이지 아니라 다양한 문명의 교직으로 이루어졌다는 점에 있다. 천마, 순록의 뿔, 샤머니즘, 불교, 도교, 천마가 모셔 온 박혁거세, 동쪽 바다로부터 떠온 석탈해, 하늘로부터 내려온 김알지, 신라는 아니지만 인도로부터 온 가야의 허황후, 괘릉 석상의 아랍인, 장보고의 해상활동 등은 중국의 당나라 시대를 넘어서 훨씬 오래전부터 있어 왔던 육상과 해상의 실크로드가 만든 지구적인 연결망의 기억을 불러일으킨다. 동서양 문명 교섭의 상징인 실크로드는 실제로 당(唐)의 장안(長安)과 로마를 잇는 제한된 시간과 지역의 교역 루트로서 끝나는 것이 아니다. 두 도시는 세계적 네트워크에서 동서양의 중점인 것이며 이를 중심으로 동서양은 각각 다시 확산하는 문명의 거미줄이 만들어지는 것이니 경주로 다시 일본으로 연결된다. 즉, 문명의 역사는 특정 국가나 민족에 의하여 정의(define)되는 소유물이나 전리품이 아니다. 처용가는 역신을 물리치는 주술적인 가사와 신앙이 되었지만 그 노래와 고사에는 서로 맞지 않은 것들---이방인을 포함하여--을 포용하는 정신이 들어있다.

동경 밝은 달 아래 밤들이 노니다가/ (집에)들어 자리를 보니 다리가 넷이라/ 둘은 내해인데 둘은 누구했고/ 본디 내해다마는 빼앗을 걸 어찌하리오

이질적인 것을 맞아 춤을 추면서 초탈의 노래를 부를 수 있는 처용의 이야기는 인간이 상호 연결 속에서 공생과 화해의 능력을 구가했던 잊어버린 원초에 대한 기억인 것이다. 바다 위에 머리를 드러내

고 있는 섬들은 각자가 고립된 몸이 아니라 바로 바닷물로써 연결되어 있는 지구의 한 점일 뿐이다. 그 섬들을 어떻게 연결시켜서 인문학적 지도를 만들 것인가는 우리가 할 일이다.

English

Kwang Ok Kim (金光億)

Professor of Anthropology, Shandong University, PRC

Professor Emeritus, Seoul National University, Korea.

前不見古人 後不見來者 念天地之悠悠 獨愴然而涕下 (陳子昂 659-700. 登幽州台歌)

Unable to meet both those who have gone before and those who have yet to come, I shed tear standing lonely in this vast world. (Chen Ziyang 659-700. Standing on the Yuzhoutai Hill)

1. Civilization with Dis-connectedness

For the past decades, words prefixed with “post-” have been the theme of many discussions as we approached a new era in a new millennium. Examples include post-modernity, post-industry, post-structure, post-socialism, and post-human. At the same time, many stylish vocabularies such as dialogue, mutual understanding, empathy, reconciliation, harmony, sharing, and consideration, etc., have become key words when discussing new values for the future of new human society. They reflect attempts to (re-)appraise the remarkable achievements made during the past two-to-three hundred years in the name of civilization, science, modernization, advancement, and progress. In other words, it is a response to the fact that the reality we live in is found to be unique and different from the one we had imagined to create.

In the postmodern era, everything we have discovered seems to be contradictory fragments. We now realize that “modernization” has not been a process leading to a singular state but a dynamic process in which heterogeneous elements come to compete and negotiate in many different ways, and, as a result, in our world of modernity many premodern phenomena—although, technically speaking, the lack of a clear definition

of “modern” means that it would be wrong to ascribe the term “premodern” to anything—coexist with the modern. The history of civilization is a process of giving birth to a great deal of heterogeneity, in which “barbarism” has also proportionally developed into a more sophisticated form. In this regard, when we discuss inter-civilizational dialogue, we cover implicitly the existence of various forms of uncivilized realities beneath the public discourse on the diversity of civilization. Paradoxically, under the theme of civilization, we have been discussing the intensified diversity of the uncivilized, or of anti-civilization, or of barbarism. This is probably because we regard it more noble and elegant to talk about civilization rather than barbarism. Ironically enough, talking on the proposition of dialogue and harmony between civilizations is in fact, in this context, a way of talking of destruction and loss of the noble human nature as an ideal. Bob Dylan’s song, ‘Blowing in the Wind’ is still familiar to us:

How many roads must a man walk down/
before you call him a man?/
How many seas must a white dove sail/
before she sleeps in the sand?/
Yes’n how many times
must the cannon balls fly/
before they’re forever banned?/
The answer, my friend, is
blowin’ in the wind.....

What is the “uncomfortable truth” that we should admit with honesty and courage? It is the fact that the history of humanity has been a process, by way of reason and science, to manufacture not only civilization but anti-civilization as well, and that at the very moment we start to celebrate the great achievements of mankind, we come to discover the uncomfortable truth that human beings have become alienated and that the values and structures that human beings have made are found to be destroyed. The structures that allowed many elements to interact in order to combine our lives and our world into a single system are dismantled, and as a result, individuals are isolated from the interactive ties that bound communal members together. The concept of order and rules within a community is in conflict with the concept of individual freedom, and this leads individuals to lose connectivity among themselves and become fragmented to exist only by themselves as isolated individuals.

This is why the word *eoullim* (어울림; harmony) has suddenly become a popular topic of discourse. There are many ways to translate the Korean conceptual word *eoullim* into

English. Let us start with the phrase “being together.” Instead of the simple word of “togetherness” I would like to propose to use the phrase as I want to emphasize that the phrase has the connotation of a process and a method rather than that of a final state. What does it mean by “being together”? First, it means the fact that we are literally together. Second, it means the ideal that we are better being together. Third, it means, paradoxically, that we are currently not together so that we need to come back together. In other words, this phrase contains three elements: the reality, the ideal, and the necessity, as we can see it in the phrase of “we are all in the same boat”.

Among the three contexts of the phrase, I wish to focus upon the third as I believe that human society today is no longer staying together or has already fallen apart from one another. If we look back at progressive history of human beings, we can see civilization is the process of realization of the belief in securing and expanding individuality independent from the collective power of nation, ethnicity, or group, and enhancing the institutional mechanisms that guarantee the social progress. Ironically, we must admit, the progressive history of civilization has been also a structural process in which people are cut off from one another and exist alone. Instead of communicating with neighbors, people in modern urban environment become trapped in a subdivided and personalized world or get absorbed in their own individuated and private world while arguing that this exclusionary self-protectionism is somehow progress to expand and enhance the space for individual’s right and interest.

Fragmentation means disconnection and isolation, the loss of interaction. It is not a topic for sociological theory or philosophical imagination but the structural reality we experience in our everyday lives. After a long historical process of civilization, we have come to live in a world where inter-active relationships between humans, nature, and societies have seriously ruptured. With expansion of urbanization, industrialization, and commercialization, the sociocultural relationships that connected person to person through the communal links, often described as humaneness or ethics, have decreased and disappeared. In the world of urban life, people are anonymized, individualized, and uninterested in others. They become defensive and exclusionary while living their lives in their own separate spaces. The need for social safety networks rises as we have become accustomed to learn about incidents in which people are neither capable of nor

interested in knowing whether a single aged neighbor is still alive even months after his lonely death in many cities in East Asia, where traditionally a closer interpersonal relationship was regarded to be the communal ethics. It is often reported that many young people in contemporary Japan give up their relationship with their outside world and become absorbed in their own virtual world. Under the guise of new values and lifestyles centered to the individuality, individuals' lives are becoming cut off from the larger world.

Despite the rhetoric of globalization, the separation and division between nations, ethnicities, and races is becoming deeper. The global COVID-19 pandemic is severely exacerbating this issue. The whole world has become an open prison, with individuals becoming prisoners who have committed no crimes and isolated from the rest of the world. Under the lockdown measures, people are starting to attempt to be “isolated but not lonely” and learn about the meaning and importance of life in “connectedness,” contemplating the astonishing fact that the long historical march of civilization has actually caused the loss of humanity.

2. Being Detached and Ontological Connection

The first question on “being together” is how to achieve a sustainable coexistence between human beings and the nature. The history of civilization started with human desire to exploit the natural resources. There are arguments that the reason for the recent interest in mythology is the reflection on the history of civilization that has accompanied with the history of isolation and fragmentation of humanity from the nature (examples include Nicolson, A. 2014. *The Mighty Dead: Why Homer Matters*. London: William Collins). In the age of mythology, humans, deities, and nature lived together in harmony. Natural phenomena like seasonal changes in weather, wind, rain, volcanoes, earthquakes, and hail, and so on were all thought to be related to gods and humans. But once humans started objectifying nature and distancing themselves from it, eventually discovering the rules that drove it, they started to use it. We called it science and technology that advanced more quickly in the Western world, where people started to separate human beings from the nature and to objectify the latter. For the past centu-

ries, civilization has become a synonym of science and technology, and its global spread has been viewed as a process of modernization or Westernization. The problem is that of the infinite desires of mankind, the desire for “more”—more material wealth, more dominance, more power, more honor, more youth, more physical and mental pleasures, and even the transcendental desire to take the place of gods—has come to be viewed as a basic part of human nature to enhance the enjoyment of human values. Many wonderful accomplishments have been achieved, and recent scientific advances have given us even a hope that humans may become immortal. However, as an inevitable result of this series of unlimited desire for exploitation of nature through science and technology, we eventually are faced by the question of safety for human survival as the globe is attacked by the waves of natural disaster such as ecological destruction, environmental pollution, global warming, and climate change, earth quakes and hails, and so on.

Until some anthropologists showed that it is meaningless to differentiate the civilized and the barbaric, and in fact that the two were never differentiated, we had misled to understand civilization as a process of differentiating nature and culture (or human). It is only recent that some leading intellectuals came to realize that the nature and humans have always been in one system, and initiated an ontological turn leading to a declaration that the dichotomization of science (civilization) and society (humans), that is known as modernization, has never existed (Descola, P. 2014(2005). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press). That is to say, civilization, or modernization, has often been described in the context of a dichotomy of nature and society (culture), but in reality, it was formed through the construction of a network that created a hybrid of nature and culture. In this regard, the truth is, “we have never been modern” (Latour, B. 1991. *Nous n’avons jamais ete modrnes: Essai d’anthropologiqies symetrique*). Anthropologists often lead us to open eyes to the worlds in which mankind and nature are one. From native tribes in the Amazonian jungles to tribal societies in African legends, we can hear myths, legends, and tales of the unique unity of man and nature. Meanwhile, it has been noted that not only the ontological relationship between humans and nature, but also the reciprocal relationships within human society has undergone a great transformation into transactional relationships due to the emergence of capitalistic market economies. It was the start of humans and nature, once one, breaking apart

and becoming alienated from each other (Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation*. New York: Farrer & Reinhart).

At this point, we come to realize that we must discover the fact that regardless of how far or strange they reside, things, animals, and plants are actually closely linked to our lives in various ways. We see the fate of polar bears in the Arctic, volcanoes in Indonesia, waves on the shores of Africa, migration of honeybees, or change of insect habitats, all of which might be regarded to be natural phenomena occurring in faraway places with no bearing on our lives. However, these phenomena cause starvation, poverty, and disease, and thus eventually lead to the problem of security of human life.

On the other hand, if we turn our focus on worlds outside of the world of Western science, we can see humans live in harmony with the nature. By the standard of Western system of science, animism, shamanism, totemism, magic, inference, Taoism, feng shui, divination, worshipping of nature, stories of the moon, sun, wind and god, Buddhist reincarnation, and Confucian reasoning of objects, among others, are not regarded as science because humans and nature are separated and confront each other, but often provide a method of unifying man and nature and a system of explaining the unexplainable relationship between them.

While in English the word of ‘house’ is different from that of ‘family’, in Chinese and Korean the word for house, jib (家), combines the physical construction of a house and the family created by specific human relationships. There are Korean words that sprout out from this word, jib (or ga, reading the Chinese character 家): jibsaram (家人, house person), keunjib (big house), jageunjip (little house), and hanjiban (一家 or 家內, one house or inside the house). Yet, they do not simply mean person residing in the house or those accommodated in a house, large or small. They mean a wife (jibsaram), the family of one’s elder brother (keunjib), the family of one’s younger brother (jageunjip), and descendants from the same ancestor (jiban) respectively. The word gamun (家門), combining house and door, does not literally mean the door to one’s home but a community that combines the collective identity of a group related by blood with concomitant honor, tradition, and social status. Some Korean houses have dangho (堂號), house name such as Chuwolhansujeong (秋月寒水亭, pavilion of transparent reason like autumn moon and winter water) or Chunghyodang (忠孝堂, the house of loyalty and filial piety)

whose meanings are often inscribed on the pillars and rooms of the house by calligraphies and drawings thereby creating symbolic spaces in which man, house and nature are connected to each other.

For the Chinese and Koreans, the earth, the sky, and human beings, and the time and place of life and death are all inter-connected. Human destiny is not cast in the hands of god alone, but is carried and passed down through generations through connection of various natural and super-natural elements. In Korea, the worship of ancestors, jesa (祭祀), and other cultural mechanisms of memory allow memories of time and place to be passed down through generations and be linked and resonate through time. In the same vein, land is also not perceived simply as a physical space for agricultural resource or capital property but as a cultural sacred source of life, spiritual and physical vitality, history, memory, symbols, and imagination that cannot be separated from humanity. We see also an inseparable relationship between man and the nature from American natives' world view connected to their land. Having been enforced into reservations by the American government for a long time, the Pawnees began their annual pilgrimage to their original places in order to practice their new religious movement called "ghost dance ritual" through which they experience the revival of their pure time and world by way of ecstatic encounter with their dead ancestors. They sing the prayer songs as follows;

"You ask me to plow the ground. Shall I take a knife and tear my mother's bosom? Then when I die she will not take me to her bosom to rest. You ask me to dig the ground for stone. Shall I dig under her skin for her bone? Then when I die how can I enter her body to be born again?" (Lesser, A. 1933. *The Pawnee Ghost Dance and Hand Games*. New York: Columbia University Press)

Their religious movement was not a simple rejection of the white settler's civilization of machines but a resistance against a clash of civilizations in which their way of life, seated in the harmony of mankind and nature, and their system of knowledge and emotions which explained the meaning of human existence, were denied and destroyed. Being enforced to be incorporated into the white people's civilization such as a system of nation, English, Christian church, capitalist market, material goods, and, more than those,

a new world view that saw nature as an object to exploit and consume, they came to realize that their traditional chain of coexistence and symbiosis of earth and sky, air and wind, plants and animals, was to be broken and eventually they will be alienated from the unity they had maintained with the nature.

In other words, by continuously connecting to external objects and phenomena, human beings try to humanize the natural objects and phenomena and at the same time turn themselves into nature. What is important here is to realize the fact that these tendencies have long been denigrated or disparaged as signs of irrational, illogical, or unscientific thinking, and finally as traces of primitiveness and non-civilization.

A modern Korean poet, Choonsoo Kim (1922-2004) once expressed his yearning to identify him with a flower.

“Until I called its name/ it was nothing but just a motion/ When I called its name / it came to me and became a flower/ I wish someone would call my name/ knowing my color, my scent/ I wish I could go to him and also/ become his flower.

We all/ wish to become something/ I wish/ I to you, and you to me/ to become an unforgettable glance.” (‘Flower’: Kkot)

Humans have long had a classificatory system assigning symbolic meanings to plants, flowers, animals, mountains, rocks, water, the sun, the moon, wind, directions, time, and other things found in nature. We see an example among numerous cases from a poem by Seondo Yoon (1587-1671), a Confucian scholar during the Chosun dynasty in Korea.

How many friends do I have? I have water, stone, pine, and bamboo.

The moon is just rising above the eastern mountain, glad I am to welcome it.

Being with these five friends, I don’t need to add anymore. (‘Song of Five Friends’:

O-u-ga)

They recognize nature not as something to consume, but as an extension of their individuality and as a metaphor for what symbolizes their spiritual world. There is a Korean word, sintoburi (身土不二), a concept in which body and soil are symbolically the one and the same. The body of a person and the world he inhabits—in other words, the earth—

are constituent elements inter-actively connected within the same ecological system. Originally this word is a Buddhist reasoning on the meaninglessness of the human physical nature. We often focus on the utility of this metaphor or the potential for causal explanation, calling it folk science on enhancing physical health, but it transcends science and becomes a philosophy, and a logic. Modern humanity has the capability to conquer nature, but lost the ability to reason religiously, philosophically, and ethically in a way such that humanity and nature coexist.

Secondly, we have also lost connectedness in terms of society and culture. The irony of the 21st century is that the mechanisms that trap us within certain boundaries or mold us is reproduced in a sophisticated and stubborn manner along with the mechanisms that can free us. The rhetoric of globalization, trans-national mobility and exchange, multicultural communities, multi-ethnic societies, cultural diversity, and of conversation and understanding has become cliché. The advances in transportation and communication has made the world so small that we can see it all within our palm. Travel, migration, and information sharing have all changed the very concept and style of our everyday lives. The borders between physical reality and virtual reality are getting blurred, and perhaps virtual reality is dominating our everyday lives. The problem we face today is the inevitable result of the diversification and expansion of heterogeneity, which in turn are caused by each person having a different approach to a postmodern era of new science and technology. Generational differentiation, systemic stigmatization of gender, and the inequality in opportunities to wealth and power all drive people toward an exclusion of others or even violent hatred. Our social lives are unsafe and unhappy despite the advancement in technology and material prosperity because of these structures we live in. As individuals respond in their own individual manner to the technology and systemic mechanisms that are provided, people have become numb to the necessity of linking person to person. We may call the phenomenon cellularization of individuals.

The four terms of race, state (the nation-state), nation (in terms of ethnicity), and religion are so deeply embedded in our minds via education, official as well as social, that it is not easy for us to escape from the ideological frame of prejudice. These ideological in-

stitutions prevent people of different biological, social, and cultural backgrounds from forming communal connections to each other and easily stimulate people to destroy those links that have already been formed. Just like the propaganda, “we are all in the same boat,” is often adopted to conceal the fact that we actually are not, the whole world is becoming disconnected and devoid of relationships as a result of this self-centered false consciousness. The false consciousness exists in the imagination and belief of holiness, purity, dignity, and immortality. This is why people defend their state, their race, and their ethnicity with such absolute conviction while becoming defensive and distrusting of those of other backgrounds. Of course, we believe that people of other race or ethnicity can be kind and friendly, but ultimately, we easily tend to see the existence of foreign people can defile or destroy the holiness, the purity, and the immortality of our self, our nation, our race, or our ethnicity. Trans-national flow of migratory labor force is increasing at the economic demand of host societies, but quite often those foreign immigrants become a target of violent attacks of mob of racists, nationalists, or innocent populace who are politically manipulated by their illusion of national interest. At this juncture, religion comes in. No religion exclusively advocates for a specific nation, race, or ethnicity. Instead, it talks of the ethics and morals of all mankind. Yet fundamentalists believe that their own church or sector is absolutely righteous or superior, and thus commit their own “holy war” to stigmatize, discriminate, and eventually expel the others. The reason why nationalism, racism, and patriotism are decried as political ploys yet are so addictive is because of this education of self-centered imagination and greed. In fact, even those political rhetoric to criticize nationalism, racism, or ethnic identity as problems to be overcome can often become attempts to sanctify and justify one’s own nation, race, or nationality and ethnicity.

In the age of globalization, the transnational flow of people is not just an economic flow through tourism and consumption or an import and export of production or labor, but it is also the moving and meeting of different cultures. When someone’s once-familiar world suddenly becomes filled with heterogeneous existences and cultures while they have not yet grown the capacity to accept them, trans-national flows of human beings may easily lead to cultural clashes involving race, ethnicity, and religion. The movement and exchange of people, information, and culture across national boundaries on a glob-

al scale in the name of globalization is actually an explosive event that has only distinctively started half a century ago. So, in many parts of the world, we see globalization as a process accompanying a phenomenon that is an unfamiliar and chaotic sociocultural clash. It is why conflict became a stronger element than accommodation. The host people come to decide whether they assimilate the immigrants and their culture into the host community or reject and exclude them. To quote Levi-Strauss, the host people “spit out or swallow” the strangers (Levi-Strauss, C 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon). Both are forms of violence in their own way. It could be the violence of assimilation, or the violence of exclusion. The maelstrom of killings, destruction, deportation, disposal, and reprisal is intensified various parts of the world each day. The existence of foreign migrants is necessary for the host society to secure labor for its social and economic reproduction but quite often they are treated as a disposable homo sacer for the holy reproduction of society (Agamben, G. 1995(1998). *Homo Sacer*. trans. D. Heller-Rozen. Stanford University Press). Anthropologists tell us that for every national, tribal, or local society, there is nowhere and nothing that is not central, showing us the diversity and uniqueness of each culture and calling our attention to respect “other people” and the legitimacy of their culture. But before we simply admit this statement, we must first focus on the fact that in our effort to make ourselves the center, we may be trapped in a high possibility of creating or inventing an “other” and relegating them to the peripheries. Said showed us this intended or unintended invention of “other” very well (Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon).

Therefore, the task we are faced with is first to penetrate self-critically what kind of work of “creating the other” we have committed in order to make ourselves the center. Then, we must try to replace this unjust knowledge of center-periphery relationship that we have constructed with a state in which all beings coexist in a network of mutual relationships.

Thirdly, it is the question of “being together” in the future history of human beings that has already started. The recent Covid-19 pandemic has forced us to fundamentally change all of the systems and culture we have been familiar with. In front of an invisible virus, human beings have been deprived of the right to enjoy their individual identities and have become numbers awaiting medical disposition. Being a scientific language,

the number gives the message that it is a result of neutral and objective analysis and a universal truth. The spread of infection and the confirmed cases are told only through numbers which don't tell us stories of people victimized. We don't know who the victims are; their social identity, economic status, sex, age, occupation, families, etc. We don't know whether those victims were afforded human dignity and decency as patient. All we want to know about the victims as human beings are muted by numbers in statistics and graphics. Human beings are treated as a kind of thing, homo sacer, while the meanings and stories are replaced by numbers.

The alienation of human being becomes a more acute existential problem due to the structural environment known as the post-human era. In addition to the separation from nature, humans have now come to face manmade substitutes for humans: artificial intelligence, the internet of things, digital information technology, virtual reality, and new bio-engineering and medical science, which lead people to have even a dream of enjoying the status of super-human being. At the same time, we are entering a new era where these things external to human come to exchange information between themselves, analyze it, and act upon it, even without any human intervention. In addition to the world we have been familiar, we are faced with a new and bizarre world in which objects, machines, and numbers communicate amongst themselves and inter-act in their own form of life. So, we have to deal with the issue of whether or not these things will take away our subjectivity, a question of survival and dignity of human being. Ultimately, we need to create an inter-active link between nature, society, and these human substitutes.

Of course, the post-human ecology differs in the degree of realization in each place. This means that there will be a diversity of lifestyles and positions for humans in the post-human ecology. These will likely depend on what sort of connectivity people establish with the post-human ecology.

Here we should be careful not to vaguely put all of the blame of possible failure of negotiation and compromise with the post-human era on the abstract being we call a human. In order to secure the human subjectivity in the post-human age, we must keep a close watch over the interference of power in the connection of the human substitutes, information systems, and quantification methods as well as in the combination of phys-

ical and virtual reality. With justifications of particular public interest and values, variety of political plot have formed from a collusion between political power and capital in order to give away individual subjectivity and freedom to these human substitutes in many places.

3. The Art of Connection

Now we may raise a practical question of how can humans secure their life through connection in the world of nature, society, and technology. The aforementioned “being together” doubtlessly means “being harmoniously together.” Here, “harmoniously” does not mean a harmony based on homogeneity derived from assimilation. Assimilation means exclusion. The world is full of individual heterogeneous fragments that seem to be unrelated, but our lives are the result of linking to and compromising among diverse and different things in the world. In the discourse of progress, culture, and modernization, the view of structural functionalism reigns supreme. In other words, all of the parts have a function for the whole, and the whole is the structuring of the functions to allow perfect interactions between them. The civilizing process so far has been the pursuits of this very goal. When we talk about ‘being together’, eoullim, we often imagine a state of an interlock of a cogwheel, but in reality it is a dynamic process to connect seemingly unrelated matters in a certain social and cultural boundary. The world is full of heterogeneous things, elements, ideologies, and values, yet their very conflict-filled coexistence creates a dynamics of life of the society concerned. Therefore, it is utmost important for us to equip the ability—be it intellectual ability or emotional inclusiveness—to read this and the method of practicing inter-connectivity. Globalization is not one value, one structure, and one system spreading homogeneously to the whole globe, but the process of different and paradoxical elements being accepted into a single large network of interactions.

In other words, instead of fitting the pieces of a puzzle together to create a harmonious image, we must learn the art of connecting things that are different from one another. Humanities provide the art of connecting. Here we need the idea of history as a spiral

process. Different from the idea of history as a linear movement toward one direction, the idea of spiral process of history is a view of historical process in which the past is continuously accumulated as paths are retread yet advance. To put it differently, the new path goes forward in a spiral manner, and as the network of connections expands along the path, previous footsteps are echoed in the new and form the basis for a new connective network.

When we expand our cognitive time and space, we can see how some of those paths are connected to create certain contexts and systems. The experiences and memories of a long time ago, seemingly unimportant plants and things in a remote place, an accident at an isolated place, an event at a moment, time and place of other people, etc., can become incredibly important as connected with another context of time and society. Therefore, we need a global perspective combined with ethical and moral responsibility to see things and events in fragmented parts of the world not as the problem for a single human but as the problem of humanity as a whole.

For the art of connection, we need to rethink the physical networks, known as social relationships, which were built up through connections of reciprocity between people who knew each other well. This connection allowed individuals to make special form of exchange according to social identities, ranks or hierarchal positions, political power, and economic resources among themselves. This connectedness and interaction are manifested and practiced in many different ways and forms from culture to culture. The Korean concept of connectedness, yon (緣), was not simply a technical means based on rational calculations and choice, but a connection of fates that transcended individual choice and decisions. Likewise, there are many ideas on cultural mechanism to connect temporal fates with the ancient past, the present, and the future among peoples of Asia as we see a belief in the supernatural that encompasses nature (earth, sky, and wind), mankind, and gods, a Taoist worldview of muwi (無爲, not resisting the rules of nature with artificial desire), and the karma of Buddhist cyclical rebirth, and so on. They create a unique way of thinking and worldview embedded in the concept of connectedness as in case of Korean yon. While animals, plants, and stones in the forest are all mutually connected for their fate, distinction between nature and culture, and that between reality and imagination is not so important because these are interchangeable and recip-

rocal within a system of life. The spread of science has led us to a habit of dividing the time and space that were connected a priori with humans, and as a result, humanity has become isolated from nature. Of course, we do not need to take the form of primitives to live in compromise with the nature. To answer the question of how to connect the nature and humanity, we must first find the connectedness that already exists. This means that we need to reconstruct the ability to determine relationships with the nature for the ontological coexistence rather than the relationship by economic calculation and reciprocity only.

Being together, in this regard, means not to be together in a certain time and place, but to connect place to place, time to time, and person to person even if they are seemingly far apart and unrelated. Yet our curiosity and exploration to connect isolated times and places are often cut off or reduced by power of certain political ideology and greedy material desire of capitalism. If we transcend these obstacles to find a connectedness, then we can broaden our horizons for future of human beings. In this context, we hope new humanities lead us to find a network of connections that literally transcend time and space beyond a certain political framework..

.

4. Reflexive Humanities

Even if we do not seek to create a new humanities, we must view the humanities in a different light in order to construct a methodological platform of humanities for a convergence of intellectual activities that pursue question of the value and meaning of the survival, dignity, and humanity of mankind. The new platform of humanities is possible only when it includes not only the traditional humanities of literature, history, and philosophy but also the social sciences, the natural sciences, and technological systems that pursue the meaning and value of being human. I have already emphasized the importance of connectedness, but I must point out that the more crucial question is how to make connection. The first task is to connect the different branches of knowledge; in other words, to have a wider view between the branches of the humanities. This is because our focus is on human being that has infinite potential and is constantly changing

as agents of social and cultural practice. The reason why we need to restore the questions of ‘human being’ and ‘being human’ in humanities is that our civilizational history driven by greed has severed human connectedness. What is important in this kind of critical reflection on civilizational processes is to locate the power relationships hidden behind the illusion of ideologies that drove people to desires and fantasies. Therefore, the duty of the humanities regarding historical memories and the imagination of the future is to grant people “the courage to question” the powers that create and encourage desires in the name of humanity. It can be a way of fostering “the ability to reason” and make people realize that they have free will and autonomy. To do so, we must improve the intellect and imagination of connectedness. It must start by taking interest in those that might seem unrelated to ourselves, starting from our neighbors. For this, we need to apply the methodological perspective of the spiral process of history to our critical reflection on human civilization in order to establish a new genre of humanities which will provide us with a connecting ability of time and space. Actually this connecting ability is not a new one but embedded in a long intellectual history of human beings. In this regard, I would like to propose a turn to the origin, *ad fontes*.

I wish to end my short presentation by pointing out that Gyeongju is a city that deserves some thought in this theme of connection. As the capital city of the Kingdom of Shilla (BC 57-AD 935), Gyeongju was one of the hubs of an ancient international network that stretched to Japan and China even to India, thus encompassing all of the Eastern world known by that time. Its cultural uniqueness is not that made just independently from other cultures but a harmonious integration of civilizations that moved in the trans-national flow among all parts of the world. That is to say, the city was not an island but a cross-road where cultures and civilizations of all parts of the world came to be accommodated. Legends of cheonma (sky-horse 天馬), of King Park Hyeokgeose’s birth from a mysterious egg, of King Seok Talhae’s arriving in a stone box from the East Sea, of King Kim Al-Ji’s descending from the Heaven in a wooden box on top of a tree ed by a rooster, of Empress Heo Hwang-ok from India (although the legend is from the Gaya confederacy), reindeer antlers for crown, shamanism, Buddhism, Taoism, stone statues of Arabs around the Gwaereung tomb, or the maritime activity of Chang Bogo are all part of the memories of a land and sea network that had existed long before the Tang

dynasty of China. The Silk Road, a symbol of East-West trading, did not end as a trade route between Rome and the Tang city of Chang'an. The two cities were the Western and Eastern centers in this global network, and around numerous cities on the route were formed webs of various civilizations that spread in every direction, linking through Gyeongju to Japan. Therefore, the history of civilization is not a possession or prize to be defined by a particular nation or ethnicity. The song of Cheoyong contained not only the superstitious lyrics to expel the epidemic smallpox but also the spirit in accommodating those heterogeneity coming from outside.

Having enjoyed the bright moon in Gyeongju until late in the night, I returned home to see four legs in my bed./ Two are mine, but wonder whose are the other two./ What can I do but letting them as they are, for they are already taken from me.

The legend of Cheoyong's dancing with singing to forgive the sin committed by his wife and an evil stranger (small-pox epidemic spirit) provides us a memory of ancient origins in which people were interconnected and were able to coexist generously forgiving each other.

The islands that poke their heads above the sea appear to be isolated each other, but we find out they all are connected via the waters of the oceans, and the sea is full of stories and memories of connectivity among those islands. It is our job to figure out how to connect those seemingly isolated and unconnected and create a map of the humanities of connectivity.

오늘날의 ‘위축된 상상들’을 넘어서: 경주에서 베나레스에 이르는 불교 교류

Beyond Today’s ‘Shrunken Imaginings’: Buddhist Exchanges from Kyōngju to Benares

로버트 버스웰 Robert E Buswell, Jr.

UCLA

University of California, Los Angeles (UCLA)

국문

우리의 포럼이 열리는 경주의 국제화된 면모가 보여주듯이, 한국은 대부분의 역사를 통틀어 결코 이웃 문명으로부터 고립되지 않았습니다. 적어도 4세기 이후 한국은 중국 그리고 인도 문명이라는 보다 넓은 그물망 속으로 떼어낼 수 없을 정도로 엮여 들어가게 되었습니다. 한국이 아시아의 다른 지역들과 함께 형성한 상업, 종교, 문화의 네트워크들은 일방향적인 것이 아니었고 여러 방향을 향한 것이었습니다. 아시아 전역에서 여러 승려들이 한국에 와서 그들의 종교적 가르침과 의례뿐만 아니라 전체로서의 아시아 문화의 여러 요소들을 들여왔습니다. 불교는 그 풍부한 문자화된 경전을 통해서 한국인들의 한문 문해력을 촉진하고, 궁극적으로는 그들에게 모든 영역에 걸친 중국의 종교적·세속적 글쓰기에도 친숙하게 하였습니다. 그러나 한국의 불교 승려들은 또한 중국에 체류하여 스스로가 동아시아 불교 초기의 고유한 종파들의 지도자가 되었고, 일부는 육로와 해로를 통해 불교의 본향인 인도로 순례를 떠나기도 하였습니다. 이러한 연결점들이 확대되면서 한반도의 불교도들은 그들의 지역적 전통을 이러한 보편적이고 범아시아적인 전통에 결부시키기 위해 분명히 노력하였습니다. 그러한 노력을 통해 확실히 한국인들은 그 기원이 지리적으로도 시간적으로도 멀리 떨어진 종교 체제에 능동적으로 참여할 수 있게 되었습니다. 오늘날 전지구적 차원에서 문화적, 경제적, 사회적 교류를 형성함에 있어서 천 년 전에 불교도들이 그들 자신에게 알려진 세계 전역에 걸쳐서 만들어냈던 그러한 종류의 굳건한 교류를 모방해 보는 것도 나쁘지 않을 것입니다.

비록 올해는 코로나 전염병으로 인해 가상(假像)으로 만나게 되었지만, 이번 제6회 세계 인문학 포럼에 여러분과 함께 하게 되어 영광입니다. 저는 아마도 한국의 불교 전통을 연구하는 학자로서 가장 잘 알려져 있을 것이며, 그래서 수 세기 동안 번영했던 불교 중심지였던 경주에서 열리는 학회예 기초연설자로 초청받게 되어 특히 설레는 마음입니다. 참으로 제 연구분야의 많은 부분은 한국불교에 초점을 맞추어 왔지만, 개인적으로 저는 스스로를 불교학자이기를 의도했지만 우연히 한국학자

가 된 사람이라고 여기고 있습니다. 저는 어떤 계획을 가지고 한국에 와서 중국에는 한국학에 입문하게 되었다고 하기보다는 조난자로서 이곳에 이르렀다고 하는 편이 맞을 것입니다. 저는 고교 시절 불교에 완전히 매료되고 나서 캘리포니아에 있는 대학을 떠나 상좌부 불교와 팔리어를 배우기 위해 태국의 사원으로 갔습니다. 1년을 그곳에서 지낸 뒤 또 다른 1년은 홍콩에서 중국불교와 한문으로 된 불교 영어들을 배우면서 보냈고, 1974년 한반도 해안으로 밀려오게 되었습니다(비록 제 경우 그 ‘해안’은 김포공항의 아스팔트였지만). 도착했을 때 저는 한국, 한국어, 한국불교에 대해서 아무 것도 몰랐습니다. 하지만 한국의 사원에서 단지 몇 달을 지냈을 뿐이지만, 저는 그 종교의 보루 중 하나인 그곳에 도착한 것이 얼마나 행운이었는지를 깨닫고서 이 기회를 최대한 활용하고자 결심하였습니다. 다행히 저는 그 전통에 대한 발판을 마련하기 위한 불교와 한문 문헌 독해에 대한 배경 지식을 이미 충분히 가지고 있었습니다. 그렇게 이 분야에 처음 진출한 것이 이제 거의 50년간의 한국불교 연구 경력이 되기에 이르렀습니다.

이 기초연설에서 저는 불교, 특히 한국불교에 대한 나의 전문지식에 의거하여 ‘교류’와 ‘공감’이라는 보다 넓은 소주제에 대해 논하고자 합니다. 불교학의 분야는 사실상 그 초기부터 종교적, 문화적, 언어적 교류와 전파라는 문제, 특히 불교와 토착 문화가 그러한 교류를 어떻게 바꾸었고 그 교류에 의해 그것은 어떻게 바뀌었는가 하는 문제를 중심으로 구축되었습니다. 이 분야가 시작되었을 때 학자들은 전형적으로 이 전파를 직선적이고 일방향적인 과정으로 그렸는데, 말하자면 불교가 꾸준히 서쪽에서 동쪽으로, 곧 인도에서 중앙아시아를 거쳐 동남아시아로, 중앙아시아에서 중국으로, 중국에서 한국 그리고 동남아시아로, 한국에서 일본으로 이동한다는 것이었습니다. 그러한 묘사는 사실 그 종교 자체 내에 오랜 계보를 가지고 있었고, 이는 전통적인 교설(敎說) 모음집, 예컨대 전등록(傳燈錄) 등에서 유래합니다. 오늘날 저는 우리가 불교사에 대한 이러한 묘사가 다소 지나친 단순화임을 인식하고 있다고 생각합니다. 이 전파 과정에 대한 우리의 견해는 이제 보다 미묘한 점까지 파악하기에 이르렀고, 우리는 이 과정을 거침없는 동진(東進) 운동으로 보기보다는 서쪽과 동쪽, 남쪽과 북쪽 모두를 오가는 일련의 교류로서 보고 있습니다. 비록 한국불교는 이 포럼에 참석한 여러분들 중 다수의 주요 학문적 관심사가 아닐지 모르겠지만, 저는 문화 간 교류의 선명한 본보기에 대한 사례연구로서 왜 한국과 불교가 여러분들이 관심을 기울일 만한 가치가 있는지를 보여줄 수 있기를 희망합니다. 두 번째 소주제인 공감에 대해서는 제 연설에서 직접적으로 언급할 계획은 없었습니다만, 제가 한국불교에 대해 말할 수 있는 것 가운데 지난 수년 간 한국인들이 저에게 보여준 공감으로부터 유래하지 않은 것은 한 마디도 없습니다. 그렇게 공감을 보여준 이들 중에는 처음으로 자신들의 사원에 이 조난자의 안식처를 마련해 주고 저의 수행을 고무했던 한국의 승려들, 수년 간 저에게 조언해 준 한국의 불교학자들, 제 학술 연구를 지원한 한국 정부의 기관들과 불교 단체들이 포함됩니다. 공감은 오늘 제 이야기의 중심 주제가 아닐지도 모르지만, 저는 한국인들이 제 일생 동안 보여준 후

의(厚意)로부터 개인적으로 그리고 직업적으로 혜택을 입었습니다. 이는 저에게 테네시 윌리엄스(Tennessee Williams)의 욕망이라는 이름의 전차(A Streetcar Named Desire)의 블랑시 드보아(Blanche DuBois)에게 의미했던 것과는 상당히 다른 어떤 것을 의미하지만, 저 역시 “낮선 이의 친절함에 항상 의지해 왔습니다.

아마도 의도하지는 않았겠지만 그런 공감을 보여주는 하나의 사례는 본 포럼의 첫 번째 기조연설을 하도록 저를 초빙해 준 주최 측의 친절함이라 할 수 있을 것입니다. 이는 저에게 있어서 최초가 되는 일이기도 한데, 제 경력을 통틀어서 저는 항상 마지막이었던 것 같습니다. 불교 관련 학회에서 저는 한국에 대해 발표하는 유일한 사람이었기 때문에 항상 마지막이었습니다. 제가 젊었을 때에는 이는 약간의 콤플렉스를 느끼게 했다고 인정합니다. 아마도 주최 측에서 이번에 제가 먼저 이야기를 시작하게 한 것은 한국불교학이라는 분야가 성숙했다(또는 아마도 단지 저 자신이 현재 노쇠했다)는 신호일 것입니다. 그러한 공감은 그들 쪽에서 의도한 것은 아니었는지 모르지만, 저는 감사한 마음입니다.

한국불교를 연구한 최초의 서구 학자들 가운데 한 명으로서 제가 지난 수년 간 다루었던 하나의 질문은 “한국불교의 독특한 점은 무엇인가” 하는 점이었습니다. 저는 이 질문에 대한 답을 제시해주는 것처럼 보이는 몇 가지 장황한 특징들을 암송하게 되었는데, 통불교(通佛敎, 교리에 대한 통합적 접근법), 수행론에 있어서의 돈오점수(頓悟漸修, 온건한 돈오주의), 간화선(看話禪, 숙고할 주제를 음미하는 명상), 산사에서 유지되는 치열한 수행 일정 등이 그것입니다. 그러나 저는 그 질문 자체가 잘못 제시된 것이고, 그 전통 자체에 그다지 도움이 되지 않는다고 믿게 되었습니다. 분기(分岐)하는 것들, 말하자면 제약적인 민족주의 담론에 전형적으로 보이는 ‘독특함’의 서사(敍事)보다는 한국의 불교사상 및 수행, 그리고 보다 넓은 불교 전통 사이에서의 그 많은 수렴하는 것들이 저에게는 훨씬 주목을 끄는 것이었습니다. 아마도 남아시아와 동남아시아, 그리고 중국에서 이미 불교를 배우고 나서 한국불교를 접했기 때문이었는지 모르지만, 저는 항상 후자와 그 종교의 다른 요소들 사이에서 목도되는 시너지, 곧 역사를 거치면서 발생한 교류와 교환의 다양성 바로 그것 때문에 생겨나는 시너지들에 훨씬 더 많이 끌렸던 것입니다. 그렇다면 한국불교의 독특함이 무엇인가 하는 것보다는 다음과 같은 질문이 보다 흥미롭다고 봅니다. “한국인들은 아시아 대륙 전역에서 발생한, 불교 전통에서의 보다 넓은 범위의 발달에 어떻게 기여했는가?” 이 질문은 우리를 문명권 사이의 교류라는 본 포럼 소주제의 핵심으로 곧바로 인도할 것입니다.

경주 자체의 국제화된 면모가 보여주듯이, 대부분의 역사 시기를 통틀어 한국은 결코 그 이웃 문명으로부터 고립된 적이 없었는데, 이는 초기의 서구 방문자들이 이 나라에 붙여준 유감스러운 ‘은둔자의 왕국(hermit kingdom)’이라는 명칭에도 불구하고 사실입니다. 참으로 한국은 적어도 4세기부터는 중국과 인도 문명의 그물망 속으로 떼어낼 수 없게 엮어 들어갔습니다. 한반도에 중국 문화가

스며든 것은, 그 종교적 가르침과 의례뿐만 아니라 전체로서의 아시아 문화의 다양한 요소들을 가져 온 불교도들의 전법 활동을 통하여 가속화되었습니다. 대개의 경우 한국인들의 한자 문해력을 촉진하고, 궁극적으로는 그들이 전영역에 걸친 중국의 종교적·세속적 글쓰기에 친숙하게 해준 것은 방대한 양의 문자화된 경전을 가진 불교였습니다. 여기에는 유교사상, 순문학, 역법, 수비학(數祕學), 점술 등 전통적 동아시아에서 교양 있는 사람이 되기 위해 필요한 모든 주제들이 망라되어 있습니다. 한반도의 불교도들은 불교 전통이 아시아 전역에 전파됨에 따라 그렇게 그 전통의 폭과 깊이에 접근하게 되었고, 불교의 사상, 수행, 그리고 의례에 중요한 기여를 하기도 하였습니다. 참으로 동아시아의 다른 지역과 마찬가지로 (중세 유럽에서 라틴어가 사용된 것처럼) 한국에서 한문이 식자층의 소통을 위한 공용어(lingua franca)로 사용되었기 때문에 한국의 불교도들은 상당 기간 동안의 역사를 통하여 그들의 학식 있는 동료들과 밀접한 접촉을 유지할 수 있었고, 그들 자신의 저술들이 비교적 효율적으로 전지역에 전파되었던 것입니다. 한반도에 불교를 뿌리내리게 함과 동시에 그렇게 한국의 승려들과 주석가들은 전체로서의 불교 전통을 창조하고 발달시키는 일을 함께 수행하였습니다. 이 때문에 동북아시아 먼 오지의 조그마한 반도에서도 대륙 전역의 그들의 교우(敎友)들과 함께 이러한 연결점들을 조성하며, 저 다르마(dharma, 法)를 반도에서 분명히 이해하게 만들고, 궁극적으로는 그 자체의 불교를 만들어낼 수 있었던 것입니다. 한국과 보다 넓은 불교 전통 사이의 이러한 상호 연결점들은 저를 일평생 매료시켰고 제 연구의 많은 부분의 주제가 되었습니다.

그러한 교류에 의해 다양한 유형의 시너지들이 창조될 수 있었던 것은 바로 불교 교단이 형성된 초기부터 더 깊이 수행하고 공부하기 위해, 전법에 종사하기 위해, 그리고 종교적으로 기억할 만한 주요한 장소로 순례를 떠나기 위해 승려들이 끊임없이 움직였기 때문입니다. 붓다가 61명의 깨달은 추종자, 곧 아라한들을 갖게 되었다고 말해지는 기원전 6세기 또는 5세기에 그의 교단 체제가 시작되고 얼마 지나지 않아 빨리어로 된 원사(原史) 시대 자료인 마하박가는 그가 승려들에게 “많은 이들의 행복과 복리를 위하여, 세상을 향한 자비심에서, 신과 인간의 이익, 행복, 그리고 복리를 위하여 나아갈 것”을 권하였다고 전하고 있습니다. 이러한 명령에 의해 세계 종교사에서 가장 위대한 선교 운동 가운데 하나가 시작되었는데, 이 운동을 세계화의 첫 번째 사례라고 부르더라도 그것은 과장이 아닐 것입니다. 불교의 전법가들은 아시아를 가로질러 상품을 수송한 대상(隊商)들과 함께 다니다가 중국에 적어도 기원후 1세기에 도착하였고, 한반도에는 그로부터 다시 3세기가 지나기 전에 도착하였습니다. 인도, 그리고 한국을 포함한 후대의 모든 불교 문화권에서 순례는 불교 수행의 필수적인 부분이 되었습니다. 예컨대 주류 불교의 대반열반경에 대한 빨리어 판본에서 붓다는 그의 생애와 가장 밀접하게 연관된 네 개의 위대한 지역[四靈地, mahāsthāna]을 순례하도록 재가자들에게 권장해야 한다고 시종인 아난다에게 말하고 있습니다. 그것은 1) 까뻬라와스뚜시 근교인 룸비니 동산에서의 출생, 2) 마가다 인근 보드가야에서의 깨달음, 3) 베나레스 부근 르시빠따나(오늘날의 사르나

트)에서의 첫 번째 가르침, 곧 “법의 바퀴를 굴림”[轉法輪, dharmacakrapravartana], 4) 꾸쉬나 가라에서의 마지막 반열반(般涅槃)을 가리키는데, 한국의 승려들 자신은 바로 이 장소들을 불교의 본향인 인도로 순례 여행을 하면서 방문하였고, 이는 예컨대 앞으로 언급할 한국의 순례자인 혜초가 기록한 여행기에 전해져 있습니다. 오늘날에도 한국의 불교 승려들은 이 네 장소들에 대한 장황한 이야기들을 공식적인 정오 식사가 시작될 때에 암송하여 이 전통적인, 오랜 기간 방치된 순례지에 대한 기억을 현재에 생생하게 유지하고 있습니다.

한국과 아시아의 다른 지역 사이의 그러한 연결점들은 일방향적인 것이 아니며 여러 방향을 향한 것입니다. 오늘 우리 포럼의 장소인 경주는 신라 왕국(대략 기원전 57-기원후 935)의 수도였습니다. 7세기까지 경주는 주요한 불교 중심지로 성장하여 아시아 전역에서 방문자들을 맞아들였습니다. 한국은 만주를 거쳐가는 육로를 통해서 북중국에 인접하고 있기 때문에 한반도와 중국 본토 사이에서 외교적, 문화적 유대를 일찍이 형성할 수 있었습니다. 삼국시대(대략 기원전 1세기-기원후 668)와 통일신라(669-936) 시기 동안 한국은 또한 동아시아의 진정한 페니키아로 발달하였고, 그 항해술과 잘 발달된 항로를 통해 한반도의 도읍들은 지역 상업의 주축이 되었습니다. 이는 특히 경주의 경우에 그러한데, 아시아 전역에서 상인, 승려, 외교사절, 모험가들이 신라 왕국의 번영하는 경제와 문화에 이끌려 그 수도로 오게 되었던 것입니다. 고고학자들은 신라의 왕들과 왕비들의 무덤에서 아시아의 가장 먼 지역에서 온 상품과 불교 장신구들이 매장된 것을 발견해 냈습니다. 이러한 물품들은 이른바 ‘실크로드’라고 불리는, 경주를 저 너머의 세계와 연결한 광범위한 무역과 상업의 네트워크를 통하여 신라에 도착한 것으로서, 이 길은 중국, 인도, 페르시아, 그리고 심지어 중동지역에까지 이릅니다.

아시아를 가로지르는 한국의 연결점들

상업, 종교, 문화를 연결하는 이런 종류의 넓은 네트워크들로 인해 한국은 확실히 중국과 인도 문명권의 보다 넓은 그물망 속으로 깊이 자리잡게 되었습니다. 불교 승려들이 그 종교의 초기부터 그랬던 것처럼, 한국 승려들 또한 교역하는 무리들을 따라 육로와 해로로 한반도에서 아시아 본토로 여행하면서 그곳에서 중국, 중앙아시아, 그리고 인도의 거장(巨匠)들에게 배우거나 그들과 함께 수련하였습니다. 일찍이 삼국시대에 고구려, 백제, 신라 출신의 승려들은 아시아 전역을 여행하면서, 그 종교의 초기 근거지에서 배우고 수련하였고 새로운 지역에 그 종교를 전파하였습니다. 우리는 적어도 학업을 위해 중국으로 여행한 두 명의 백제 승려에 관한 기록을 가지고 있습니다. 삼국사기와 삼국유사는 6세기와 7세기 동안 중국에서 공부한 것으로 알려진 일곱 명과 여덟 명의 신라 승려들에 대하여 각각 언급하고 있습니다. 중국에 체류한 한국의 승려들은 또한 중국 유식학파의 원측(圓測,

613-695), 화염종의 의상(義湘, 625-702), 그리고 선종의 무상(無相, 680-756 또는 584-762)의 경우와 같이 중국불교의 고유한 종파들의 발달에 있어서도 능동적인 역할을 수행했습니다. 일본의 승려인 엔닌(圓仁, 793-864)은 9세기 중엽 중국을 순례하였는데, 그의 입당구법순례행기(入唐求法巡禮行記)는 중국 수도 장안에 있는 외국 승려들 사이에 대규모의 한국 대표단이 있었음을 보고하고 있습니다. 한국의 서해(황해) 맞은편 중국의 동부 연안을 따라서 항구적 공동체를 형성한 한국인들이 살고 있었고, 이 사실상의 조차지(租借地)들은 치외법권을 부여받았고 그 자체의 자율적 통치 기구를 가지고 있었습니다. 사찰들이 그 공동체에 건립되었는데, 이곳은 중국에서 활동하는 한국 승려들과 상인들의 센터 역할을 했습니다. 그러나 이 사찰들에는 한국인뿐만 아니라 아시아 전역으로부터 와서 중국에 머무르는 다른 외국인들도 거주하였습니다. 한국인들은 그렇게 아시아 전역에서 문화적, 경제적 교류의 네트워크를 만들고 유지하는 데 있어서 중요한 역할을 수행했던 것입니다. 일찍이 5세기부터 백제의 승려들은 불교를 일본 열도에 전한 최초의 인물들 중에 포함되었으며, 백제와 신라의 불교는 일본에 불교가 처음 전해질 때의 주된 원천이 되었습니다.

위대한 신라의 주석가인 원효(元曉, 617-686)와 의상(義湘, 625-702)의 긴 여정을 둘러싼 이야기들은 아시아 본토로부터 들려오는 유혹의 노랫소리가 얼마나 한국의 승려들에게 매력적이었는지를 보여주고 있습니다. 이들 모두는, 특히 원효는 경주와 밀접하게 연관되어 있었으며, 그 중 원효는 수도에 위치한 황룡사와 분황사라는 영향력 있는 사찰에 머물렀습니다. 두 승려는 동경(懂憬)의 땅인 본토에 있는 그들의 상대와 함께 공부하기 위해 중국으로 떠나기로 결심하기 이전부터 이미 잘 알려진 대가였습니다. 고구려 국경에서 간첩(이는 역사상 가족과 소유물이 없는 떠돌이 승려가 종종 행하던 역할이었음) 혐의로 수비대에 의해 체포되어 신라로 송환되기 전까지 이들은 몇 주간 구금되었습니다. (송고승전 의 원효 전기는 간결하게 이 사건들을 원효의 ‘어긋난 업’으로 언급하고 있습니다.) 두 번째로 추정되는 여행에서 그들은 백제에서 출발하여 바닷길을 통해 여행하고자 했지만, 결국 의상만 홀로 여행을 떠나 최종적으로 중국에 도착하게 됩니다. 그는 그곳에서 화엄의 주석가인 지엄(智嚴, 602-668)과 10년간 공부하여 그를 계승한 다음 본향인 신라로 돌아와 당나라의 한반도 침략이 임박했음을 경고했습니다.

원효 자신의 깨달음의 체험은 의상과 함께 한 그 여정 중에 일어났다고 전해집니다. 한밤중 극심한 폭풍을 피하다가 날이 밝자 그들은 자신을 보호해 주었다고 생각했던 안식처가 실은 해골들이 어질러져 있는 무덤이었음을 발견합니다. 원효는 이 경험을 통해 마음이 불쾌한 어떤 것을 즐길 만한 것으로 바꿀 수 있다는 것과 모든 것은 따라서 단지 마음이 비춘 것이라는 점을 깨달았다고 합니다. 그는 그때 수행을 계속하기 위해 중국에 갈 필요가 없으며, 한반도에서 유익하고 생산력 있는 불교적 삶을 살 수 있다는 것을 알게 되었습니다. 그의 전기를 기록한 중국의 찬녕(贊寧, 919-1001)은 원효의 깨달음에 대해 이렇게 말하고 있습니다. “나는 생각이 일어나기 때문에 모든 종류의 법들이 일어

나지만, 생각이 쉬기만 하면 안식처와 무덤이 더 이상 다르지 않다는 것을 배웠다. 더욱이 존재의 세 영역[三界]은 마음뿐이니, 방법은 유식(唯識)인 것이다. 마음을 제외하고는 법이 없으니, 다른 데에서 그것을 찾는 것은 소용없다. 나는 당나라로 계속 가지 않을 것이다.”(이 이야기는 시간이 지나면서 점차 윤색됩니다. 이 전설에 대한 가장 상세한 개작인 각범혜홍[覺範慧洪, 1071-1128]의 임간록[林間錄]에 따르면, 원효는 그날 밤 안식을 취할 때 바가지에 담긴, 감로수라고 생각했던 것을 마셨지만, 날이 밝고서 그가 실제로 벌컥벌컥 마신 것은 해골 속에서 부패한 내장이었음을 발견합니다. 이 섬뜩한 사건은 이 으름가는 불교 인물에 대하여 보통의 한국인이라면 알고 있는 한 가지 이야기로 보입니다.) 원효는 이어 경주 주변의 다양한 장소에서 학업에 헌신하고, 평생 동안에 걸친 것으로 보이는 학문을 마친 후 ‘붓을 내려놓고’ 신라 왕국의 대중 사이를 돌아다니며 ‘무애(無礙), 곧 ‘걸림 없음’이라고 이름 붙인 바가지를 가지고 춤추고 노래하면서 그들에게 ‘불(佛)’라는 이름을 암송하도록 가르쳤습니다.

원효와 의상 이후 한 세대 정도 지나서 우리는 불교의 본향인 인도로 훨씬 더 고된 순례 여행을 떠난 한국 승려들에 대한 최초의 기록을 보게 됩니다. 통일신라의 승려인 혜초(慧超, 생몰년 미상, 대략 704-780)는 그의 여행기인 왕오천축국전(往五天竺國傳)을 남깁니다. 이 사라진 지 오래된 저작의 단편들이 프랑스의 중국학자인 폴 펠리오(Paul Pelliot, 1878-1945)에 의해 돈황의 사본 저장소에서 20세기 초에 발견되었습니다. 한국에서 중국으로 여행한 후 혜초는 약 3년을 중국 본토에서 보내고 나서 724년 남쪽 해로를 통해 인도(그의 저작 제목인 ‘천축’)를 향해 떠납니다. 인도 동부 해안에 도착한 후 그는 계속해서 3년 정도를 더 여행하면서 인도 아대륙의 남쪽과 서쪽을 향해 떠나기 전까지 북부와 중부 인도의 많은 불교 순례지를 방문하는데, 여기에는 4대 성지 중 두 곳, 보드가야와 꾸쉬나가라가 포함되어 있습니다. 인도를 출발하여 북서부의 불교 중심지인 카슈미르와 간다라를 거쳐 그는 중앙아시아의 타클라마칸 사막의 실크로드를 통해 육로로 중국으로 돌아갔습니다. 돌아오고 나서 혜초는 여행기를 썼는데, 그는 이것을 방문한 지역과 순례지에 따라 순차적으로 정리했습니다. 그는 다소 무미건조하게 방문한 지역들의 경제, 농업, 복식, 풍습, 종교적 관행과 더불어 지리와 기후에 대해 기술하고 있습니다. 그의 기록이 당 황실의 명에 의해 작성되었기 때문에 그의 회고록은 때때로 여행기라고 하기보다는 정찰기처럼 읽히며, 그는 지역의 기마대의 규모와 성벽의 높이에 대해 과도한 호기심을 보이기도 합니다. 예컨대 카슈미르를 기술하면서 그는 “왕은 300마리의 코끼리를 가지고 있고 산에 거주한다. 길은 험하고 좋지 않다. 이 지역은 어떤 외부 국가로부터도 침략 받지 않았다”라고 기록하고 있습니다. 또는 바미안, 곧 오늘날의 아프가니스탄에 대한 기술에서는 “기병대가 강하고 수가 많은” 강력한 왕에 대해서 언급합니다. 비록 그의 기록이 그것보다 몇 십 년 전에 기록된 법현(法顯, 대략 399/337-422), 현장(玄奘, 600/602-664), 그리고 의정(義淨, 635-713)의 유사한 여행기로부터 큰 영향을 받기는 했지만, 혜초의 회고록은 그가 발견한 몇몇 중요한 불교

사원과 사찰들이 처한 쇠퇴한 상태와 더불어 그가 방문한 지역의 다른 불교 종파들의 지리적 범위에 대한 자세한 당시 기록을 제공한다는 점에서 가치가 있습니다. 그의 회고록에서 특히 주목할 점은 아랍인들과 투르크인들이 전통적인 불교 지역으로 진출한 것에 대하여 그가 제공한 증거와 8세기 초까지 불교가 여전히 티베트 고원에는 이식되지 않았다는 증언입니다. 마지막으로 중국에 돌아온 뒤 혜초는 그의 나머지 생애를 중국의 성지인 오대산에서 입적하기 전까지 인도의 밀교 승려 불공(不空, Amoghavajra, 705-774)와 함께, 그리고 아마도 금강지(金剛智, Vajrabodhi, 671-741)와도 협력하여 밀교 자료들을 한문으로 번역하면서 보냈습니다. 우리는 7세기 중엽 이전에 인도로 여행한 일곱 명의 다른 한국 승려들(그리고 49명의 중국인들)에 대한 당대의 기록을 가지고 있는데, 그 여행이 힘들었던 만큼 많은 이들이 성공리에 그것을 완수했다고 합니다.

비록 인도로 가는 여행이 인도 아대륙에서 13세기 무렵 불교가 소멸되면서 끝나버렸지만, 한국의 승려들은 중국에서 광범위한 활동에 계속 참여하였습니다. 고려 왕조 시기에 문종(1047-1083 재위)의 넷째 아들인 의천(義天, 1055-1101)은 1085년에서 1087년 사이에 송나라에 14개월 동안 머물렀습니다. 박식한 학승으로서 의천은 중국불교의 최고의 석학들을 상대로 자신의 지식을 시험해 보고자 했는데, 특히 북송 시기 동안 가장 유명한 화엄의 법사인 진수정원(晉水淨源, 1011-1088)과 공부하기를 열망했습니다. 여행하는 동안 의천은 약 50명의 승려들을 방문했는데, 여기에는 천태, 계율, 선, 화엄종의 지도급 전문 학승들이 포함되어 있었습니다. 진수정원 외에 의천은 자변종간(慈辯從諫, 1035-1109)과 잠시 천태사상을 공부했고, 항주에서 계율의 전문 학승인 담연원조(湛然元照, 1048-1116)를 만나기도 하였습니다. 타고난 도서 애호가였던 의천은 또한 여행하는 동안 수백 권의 도서를 수집하여 한국에 가져왔으며, 나중에는 다른 동아시아 고유의 저작들을 찾아 중국, 일본, 그리고 북동아시아의 거란의 요 지역 전체에 대리인을 보냈는데, 이것들을 모아서 그는 결국 유명한 속장경(續藏經)으로 편찬했습니다. 그의 사후 항주의 사원은 사실상 의천과 한국의 왕실을 위한 공덕원(功德院)으로 바뀌었고, 고려 왕실은 이를 위해 재원을 조달하고 때로는 그곳의 주지를 선정하기도 하였습니다. 명 왕조가 외국인들이 본토로 여행하는 것을 17세기에 제도로 금지하기 전까지 한국의 승려들이 중국으로 흘러 들어가는 것은 면면히 이어졌습니다.

아시아의 한국과의 연결점들

한국과 중국 및 인도 문명 사이의 이러한 연결점들이 증대함에 따라 한반도의 불교도들은 그들의 전통을 이보다 넓은 범아시아적 전통 속으로 연결하고자 분명히 노력하였습니다. 그들은 예컨대 한국이 초기의 불교 체제가 성립한 장소였다는 이야기를 만들어 내었고, 인도의 아쇼카왕이 그의 왕국

전역에 불교를 대중화하기 위한 수단으로 세웠다고 전해지는 8만 4천개의 사리탑의 일부가 한국에서 발견되었다고 주장하였으며, 대승불교의 수호자인 용왕과 한국 사이의 직접적인 연결점을 상정하기도 하였습니다. 그러한 노력들은 한반도라는 지리적 한계를 초월하는 종교 전통 속에 한국인들이 능동적인 참여자가 되게 하여 한국을 이러한 보다 넓은 범아시아적 네트워크 속으로 통합하려는 의도에서 비롯된 것입니다. 이러한 통합이 어떻게 일어나게 되었는지 보여주기 위해 몇 가지 사례만을 탐구해 보고자 합니다.

한국과 아쇼카왕

한반도와 인도의 불교 문화를 연결하고자 하는 한국인들의 열망은 반도 문화와 우리가 알고 있는 세계에서의 위대한 불교 전파자인 인도의 아쇼카왕(대략 기원전 300-232, 대략 기원전 268-232 재위) 사이에 이은 연결점들을 통해서 나타납니다. 그러한 연결점들은 불교가 한반도로 나아갔다고 오늘날 추정하는 시기보다 아쇼카왕이 약 6백년 전에 살았다는 점을 생각해 보면 더욱 주목할 만합니다. 남만주 지역의 요동반도로 떠난 고구려 원정대가 3층의 석총(石塚)을 발견했다고 하는데, 그 꼭대기는 뒤집어진 가마솥 모양으로서 초기 인도의 사리탑 양식을 많이 닮았습니다. 그 석총 부근을 파헤치면서 고구려의 왕은 범서(梵書, Brahṃā 문자, 곧 뿌라크리뜨/산스크리뜨)로 쓰인, 돌에 새겨진 비문(碑文)을 발견했고, 그의 신하 가운데 한 명은 이를 그 석총이 인도의 아쇼카왕에 의해 세워졌음을 진술한 것으로 풀이했습니다.

이제 신라 시대의 또 다른 자료를 보면, 한 배가 5만 7천 파운드의 철과 3만 온스의 금, 그리고 하나의 부처와 두 보살의 상(像) 등을 싣고서 553년 이 왕국에 도착했다고 되어 있습니다. 아마도 아쇼카왕은 금속을 가지고서 거대한 형상을 주조하고자 했지만, 인도의 철공 장인들이 이 일을 수행할 기술이 부족하였기에 그것을 완수하지 못했을 것입니다. 결국 아쇼카왕은 배에 더 큰 형상을 주조하기 위한 모형으로 사용될 불상들과 함께 쇠붙이를 싣고서 선장에게 필요한 전문 기술을 가진 나라를 발견할 때까지 불교권을 두루 향해할 것을 명령했습니다. 진흥왕(539-575 재위)은 그 배가 정박한 곳에 동축사(東竺寺, 동인도의 절)라는 사찰을 지었는데, 이는 한국과 인도 아대륙 간의 연결을 암시하는 것입니다. 진흥왕은 그 금속을 가지고서 16피트(1장 6척)의 불상을 만들 것을 명했고, 이것은 574년에 완성되어 황룡사에 안치되었습니다. 아쇼카왕과 진흥왕 사이에 이어진 이러한 연결점은 또한 전통적으로 귀족회의(和白)를 통해 세워진 정치권력을 겨우 빼앗기 시작한 한국의 왕권의 위엄을 드높이는 데 도움을 주었을 것입니다. 그리고 다르마의 수호자로서의 아쇼카왕의 역할이 그의 통치를 승인하여 그가 단지 국왕이 아니라 전륜성왕(轉輪聖王, cakravartin)이 된 것처럼, 그러한 불

교 사업에 대한 진흥왕의 후원 역시 중앙 집권화된 왕정 체제가 우월함을 정당화하는 것을 도왔던 것입니다. 또한 아쇼카왕처럼 진흥왕과 그의 후계자 법흥왕(514-539 재위)은 말년에 왕위를 양보하고 불교 승려로서 계를 받았습니다. 마지막으로 아쇼카왕이 모든 알려진 세계를 정복한 것은 세계의 정의를 보호하기 위해 복무하는 신성시된 왕권 개념을 통해 정당화되었는데, 이것은 또한 신라의 군주에 의해서도 한반도에서의 통일전쟁을 정당화하는 데 이용되었습니다. 참으로 진흥왕은 새로운 영토를 정복하고 나서 불교 승려들과 함께 그 영역을 시찰하러 돌아다녔고, 이는 왕과 그의 새로운 신하 사이의 친밀한 관계를 수립하기 위한 방편이었습니다. 이러한 행위는 아쇼카왕 자신이 그의 수계 받은 조언자인 담마 마하마따(Dhamma Mahāmatta)와 함께 여행한 것을 떠올리게 합니다. 이와 관련된 이야기로서 가락국기(嘉洛國記, 삼국유사 예만 전함)는 가락국을 세운 수로왕의 부인이 신의 개입을 통해 인도 왕조인 아요디아로부터 그에게 보내졌다고 기록하고 있습니다. 그녀는 가야국의 남동쪽 해안에서 바다 위에 표류 중인 신비한 배 위에서 발견되고, 기원후 48년에 왕비가 됩니다. 자신을 오랜 여행 기간 동안 보호하기 위해 그녀는 석탑, 곧 사리탑을 함께 가져왔는데, 그 양식, 모양, 그리고 재료는 한국에 알려진 어떠한 것과도 다르다고 전해집니다. 그 탑은 오늘날 김해 부근의 금관의 호계사에 안치되어 있습니다. 자신의 문화를 새로운 지역에 가져온 망명한 공주를 이렇게 발견했다는 것은 사실 불교 문학에서 흔한 비유입니다. 불교 문화를 오지로 전달하는 것과 관련한 유사한 이야기들은 인도 전통에도 알려져 있습니다. 예컨대 빨리어 마하왓사(Mahāvāsa, 大事)에서는 인도 왕 딸의 딸이 금으로 된 배에 실린 채 바다로 보내지고, 결국 스리랑카에 도착하게 됩니다. 그녀가 도착함으로써 불교가 그 섬의 고유한 종교가 확실히 되는 것을 돕는 것입니다.

용왕 신앙

이러한 네트워크들은 또한 공간적으로 우리가 알고 있는 세계를 넘어서 확장되어 지하와 바닷속의 지형을 받아들이게 됩니다. 한국과 물속 용왕의 세계 사이에서 몇 가지 연결점이 암시된 것 또한 한국을 불교라는 거시세계의 조직 속에 편입시키려는 시도인데, 이 거시세계에서는 보편적으로 용왕의 궁전에서 불경을 재발견한다는 전설이 잘 알려져 있었습니다. 그러한 이야기들 가운데 한국의 승려들은 인도의 주석가인 나가르주나(용수, 龍樹, 대략 150)가 용궁에서 대승 경전을 재발견한 것과 관련하여 먼저 인도 아대륙에서 유행했던 이야기들에, 다음에는 아시아 전역에서 유행한 이야기들에 의거하였습니다.

한국인들이 용왕과 연결된 사례들은 많으면서도 다양합니다. 마법을 잘 부렸던 명랑(明朝, 대략 7세기)은 632년 중국으로 여행하였는데, 아마도 귀국하는 길에 용왕의 궁전으로 초대받았을 것입니

다. 당나라의 해군이 670년 바다를 통해 침공하려던 계획을 실행하려 했을 때 문무왕(661-680 재위, 후일 스스로 수호신 용이 되었다고 함)은 그의 신하들을 소집하였고, 그들은 명랑이 최근 용궁에서 비밀의 주문을 가지고서 귀국하였다고 보고하였습니다. 명랑의 기도 덕에 당의 침략군은 태풍에 의해 가라앉고 말았습니다. 성덕왕(702-736 재위) 시기에는 수로부인이 동해 용왕을 방문하였는데, 용왕은 처음에는 그 전날 그녀 앞에 노인의 모습으로 나타났습니다. 이와 유사한 관계가 보양(寶壤)의 이야기에도 보이는데, 그는 10세기에 살았다고 합니다. 보양이 중국에서 신라로 돌아올 때 서해 용왕은 숨어있다가 그를 습격한 다음 그를 다시 자기 궁전으로 초대했습니다. 용왕의 아들 이목(璿目)은 보양이 신라로 갈 때 동행하였고, 그곳에서 그들은 신라를 계승한 고려국의 건립에 주도적 역할을 하였습니다.

한국이 용궁과 관련됨을 보임으로써 반도 문명은 적어도 부분적으로는 주류인 대륙적 신앙의 관점에서 스스로를 정의하고 있었고, 따라서 스스로를 범아시아적 불교 문화에 통합하고 있었던 것입니다. 민속학자인 윌리엄 배스컴(William Bascom)과 윌리엄 휴 잔슨(William Hugh Jansen)이 민속 연구(The Study of Folklore)에서 논의한 것처럼, 신화들은 종종 지리적 또는 문화적 고립으로부터 ‘탈출하는’ 방편으로서 창조되며, 이는 한국과 용왕과의 연관성에 대한 풍성한 이야기들 속에 담겨있는 명백한 동기인 것으로 보입니다.

마지막으로, 이러한 교류들은 오늘날 우리들이 거의 상상조차 못하는 시간적 가치들을 포함하고 있습니다. 시간 자체는 딱딱한 직선적 과정이라기보다는 유동적인 것으로 보였으며, 그리하여 한반도는 대대로 내려오는 과거 겁의 붓다의 고향으로 이해될 수 있었습니다. 곧 그의 교단은 신라 영토에 자리잡고 있었고 새로운 왕조들의 수립을 통해 기러지게 되었던 것입니다. 신라의 수도 경주 부근에서 한국인들은, 과거 7불 가운데 하나이자 어떤 기록에 의하면 현재의 붓다인 석가모니에게 미래의 부처가 되리라는 예언을 해 준, 가섭의 ‘안좌석(宴坐石, 명상하기 위해 앉은 돌)’을 발견했습니다. 그곳에서 그들은 교리 연구의 주요 거점인 황룡사를 세웠는데, 유사한 연관 관계들은 흥륜사와 분황사와 같은 유명한 신라 사원에서도 보입니다. 반도 위에 불교를 ‘이전하는 것’은 다시 한국의 불교도들로 하여금 (상대적으로) 편안한 자신들의 지역으로부터 불교라는 신성한 지역을 거쳐갈 수 있도록 해주었습니다. 이러한 순례는 불교라는 보편적 지역을 이 땅에 가져와 한반도 자체가 이러한 범아시아적 종교의 관점에서 다시 그려지게 하였던 것입니다. 그러한 지형을 이렇게 불교화함으로써 결국 외국이 되었든, 심지어 내세의 영역이 되었든 그곳으로 가는 순례를 국내 여행으로 대체할 수 있게 되었습니다. 한국이라는 이런 국지적인 지역을 보편적인 것으로 전환하는 과정에서 생겨난 부작용으로는 불교 성지를 가기 위해 길고 위험한 여행을 할 필요가 적어지게 되었다는 점을 들 수 있습니다. 대신 그러한 장소들이 이제 국내에 있게 되고 불교의 보편적 지역이 고유한 지역적 풍경 속에 포함되었기 때문에 한국은 불국토 그 자체가 되었습니다.

시간과 공간을 가로지르는 네트워크들

한국의 불교 승려들이 아시아를 가로질러 만들었던 네트워크들을 통해 여러 방향에서 교류가 발생하였는데, 그러한 교류들은 한반도를 보다 넓은 중국적 그리고 인도적 세계 속으로 빠져들게 하였습니다. 이렇게 자신의 전통을 보다 넓은 아시아의 불교 전통과 연결하고자 노력하면서 한국의 불교도들은 균질적인 시간과 공간이 가지는 의미를 보여주는데, 이를 통해 그들은 지역적으로도 시간적으로도 그 기원이 멀리 떨어져 있는 어떤 종교 전통 속에서 능동적인 참여자가 될 수 있었습니다. 불교의 승려들이 자기 자신에 대해서 가지고 있던 관념들은, 민족주의에 대한 고전적 저서인 상상 속의 공동체들(Imagined Communities)에 나온 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson)의 표현을 빌리자면, ‘최근 역사에 있어서의 위축된 상상들’보다 훨씬 더 넓은 것이었습니다. 불교의 승려들은 스스로에 대하여 아시아 전역에서 시간적으로도 그리고 공간적으로도 넓은 범위에 걸치는 하나의 계율 및 승직(僧職)의 계보, 하나의 사상적 학파, 또는 하나의 수행 전통에 속하는 구성원으로 간주했습니다. 이러한 승려들을 ‘한국’, ‘인도’, ‘중국’ 승려로 기술하기 위해 헛된 것이긴 하지만 편리하기도 한 민족적 소속을 전형적으로 사용하는 오늘날과는 달리, 그들은 자기 자신을 가리킬 경우 ‘제자’, ‘스승’, ‘전법자’, ‘교리 전문가’, 또는 ‘명상가’로서 자처했는데, 이 모든 용어들은 일찍이 6세기로 소급되는 다양한 고승전에서 발견되는 승려들에 대한 범주 구분에 암시되어 있습니다. 이러한 범주 구분은 국가와 문화의 경계를 넘어선 것이었으며, 그러한 고승전을 편찬한 중국인들은 그 목록 아래에 한국인, 인도인, 소그디아인, 일본인, 거란인 등 민족적으로 다양하고 서로 연결된 승려들의 전기를 포괄하였던 것입니다. 따라서 비록 고승전 이 한 불교도에 대하여 모두 고승전에서 발견되는 호칭을 써서 ‘신라의 승려’ 또는 ‘해동의 성인’이라고 그 신원을 밝힐지라도, 그들은 주로 ‘전법가’, ‘학승’ 등으로 분류되며 동시에 ‘X의 제자’, ‘Y의 스승’, ‘Z와 함께 명상 수행한 자’일 수 있었던 것입니다. 불교 승려들은 따라서 전통적으로 스스로를 공간적, 시간적으로 인도와 보다 자신으로 소급하는 다르마[法]에 대한 보편적 전파에 참여하고 있다고 여길 수 있었는데, 그들은 동시에 자신의 종족과 지역적 정체성, 특정 국가와 왕실에 대한 충성, 불교 승려와 사원의 계보에 있어서의 관련 등을 인식하면서도 그렇게 생각했던 것입니다. 이 승려들은 불교를 그 사상, 실천, 그리고 실현에 있어서 본래적이며 순수한 보편적 종교로서 보았으며, 따라서 동아시아의 모든 고유의 종파들은 공간적으로 그리고 시간적으로 ‘선조(先祖)’ 또는 ‘조사(祖師)’들의 끊임없는 계보를 통하여 그 근원을 당대 인도의 붓다라는 인격체 자체로 소급하려고 지속적으로 시도하였던 것입니다. 그들이 자신의 전통에 대하여 이러한 시각을 가졌다는 점은 또한 그들에게 해석학적 분류법[判敎]이 필요하게 된 이유를 해명해 주기도 합니다. 이 분류법들은 어떻게 해서 각각 순수한 불교임을 주장하면서도 때때로 서로 대척 관계에 있는 것처럼 보이는, 경쟁 관계에 놓인 수많은 불교 문헌과 수행법들 모두가 실제로 그 종

교 내에서 하나의 정합성 있는 모형의 일부가 되었는지를 설명해 주는데, 이에 따르면 마치 불교의 많은 변용들이 사실은 하나의 원단에서 만들어진 것처럼 보입니다. 보편적 불교 전통에 대한 이러한 시각은 따라서 그 전통이 지역에 따라 독특한 형태로 예시되었음을 자각한 것과 병존하였습니다. 시간과 공간을 가로지르는 이러한 본질적 교류 속에서 보편적인 것과 특별한 것들은 계속해서 그 참여자들에 의해 정제되고 재정의되어 왔습니다. 이 두 측면은 불교도들이 모든 형성된 것들[有爲法], 특히 개념들에 나타난다고 인식한 그러한 유동적인 상태에 놓여있었습니다. 오늘날 전지구적인 문화, 경제, 학문적 교류를 형성함에 있어서 우리는 그들에게 알려진 세계 전역에서 천 년 전에 불교도들이 형성했던 그러한 종류의 활발한 교류를 모방해 보는 것도 나쁘지 않을 것입니다.

소속

로버트 E. 버스웰 주니어(buswell@humnet.ucla.edu)는 UCLA의 어빙 앤 장 스톤의 기금을 통해 임명된 석좌교수로서 아시아언어문화 학과의 불교학 교수이자 불교학센터 소장, 그리고 한국학센터의 설립 위원장이다. 2009년부터 2011년까지 그는 동시에 동국대학교 불교학술원의 초대 원장으로 근무했다. 버스웰은 2008년 미국 아시아학회(AAS)의 의장으로 선출되었는데, 그는 한국학 또는 불교학 분야에서 그 지위를 얻게 된 최초의 전문가이다. 2009년 그는 한국에서 한국 불교학을 서구에 확립한 선구적인 기여를 인정받아 만해학술상을 수상했다. 그는 2016년 미국 예술과학아카데미(AAAS)에 선임되었다.

English

As the cosmopolitanism of Kyōngju, the site of our Forum, demonstrates, throughout most of its history Korea was in no way isolated from its neighbors. Since at least the fourth century CE, Korea was inextricably woven into the wider webs of Sinitic and Indic civilization. The networks of commerce, religion, and culture that Korea forged with the rest of Asia were not unidirectional, but multidirectional. Buddhist monks from across Asia came to Korea, bringing not only their religious teachings and rituals but also multiple strands of Asian culture as a whole. Buddhism, with its large body of written scriptures, fostered among the Koreans literacy in Sinographs and ultimately familiarity with the full range of Sinitic religious and secular writing. But Korean Buddhist monks also sojourned in China, becoming leaders themselves of the incipient indigenous schools of East Asian Buddhism, and several made their way over

land and sea on pilgrimage to the Buddhist homeland of India. As these connections grew, Buddhists on the peninsula made explicit attempts to tie their local tradition into this universal, pan-Asiatic tradition. Such efforts ensured that Koreans became active participants in a religious dispensation whose origins were distant both geographically and temporally. In building the global cultural, economic, and scholarly exchanges of today, we could do worse than to emulate the kind of robust exchanges that Buddhists forged millennia ago across the entirety of their own known world.

It is an honor to be with you today at this 6th World Humanities Forum, even if in this plague year, it has to be virtually. I am probably best known as a scholar of the Korean tradition of Buddhism, so I am especially thrilled to be invited to speak at a conference held in what was for centuries was the thriving Buddhist metropolis of Kyŏngju慶州. It is true that much of my scholarship has focused on Korean Buddhism, but personally I conceive of myself as an intentional Buddhologist, but an accidental Koreanist. I did not come to Korea—and eventually to Korean Studies—deliberately, but more as a castaway. After becoming completely fascinated by Buddhism while I was in high school, I left college in California for a monastery in Thailand to study Theravāda Buddhism and the Pāli language. After a year there, I spent another year in Hong Kong studying Chinese Buddhism and the Buddhist argot of classical Chinese, before being cast up on the shores of the Korean peninsula in 1974 (even if in my case those shores were the tarmac at Kimpo Airport). When I arrived, I knew nothing of Korea, the Korean language, or Buddhism in Korea. After just a few months in Korean monasteries, though, I realized how fortunate I was to have arrived in one of the bastions of the religion and resolved to take best advantage of the opportunity. Fortunately, I already had enough of a background in Buddhism and in reading Sinographic texts to gain a toehold in the tradition. That initial foray led to what is now nearly a fifty-year career studying Korean Buddhism.

In this keynote, I seek to draw on my expertise in Buddhism, and especially Korean Buddhism, to address the larger subtheme of Exchanges and Empathy. The field of Buddhist Studies, from virtually its inception, was constructed around issues of religious, cultural, and linguistic exchange and transmission—specifically how both Buddhism and indigenous cultures changed, and were changed by, such exchanges. When the field began, scholars typically portrayed this transmission as a linear, monolithic process, in which Buddhism moved

steadily west to east: India to Central Asia and Southeast Asia, Central Asia to China, China to Korea and Southeast Asia, Korea to Japan. Such a portrayal, in fact, has a long pedigree within the religion itself: it derives from traditional doxographic collections, such as the “transmissions of the lamplight records” (chōndŭngnok 傳燈祿). Today, I think we realize that this portrayal of Buddhist history is a bit of an oversimplification. Our view of this transmission is now rather more nuanced: we see this process less as an inexorable eastward movement and more as a series of exchanges that moved both west and east, south and north. Even if Korean Buddhism may not be the main scholarly interest of many of you attending this forum, I hope I will be able to demonstrate why Korea and Buddhism are still worthy of your attention as a case study of a vibrant model of cross-cultural exchange.

I don't plan to address empathy, the second subtopic, directly in my address, but there is not one word I can say about Korean Buddhism that does not derive from the empathy the Korean people have shown me over the years. This includes the Korean monks who first gave this castaway sanctuary in their monasteries and inspired me in my practice; to the Buddhist scholars in Korea who have advised me over the years; to the Korean government agencies and Buddhist organizations that have supported my scholarly research. Empathy may not be a central theme of my talk today, but I have benefitted both personally and professionally from the generosity that Koreans have shown me throughout my life. It means something quite different to me for than it did for Blanche DuBois in Tennessee Williams' *A Streetcar Named Desire*, but I too “have always depended on the kindness of strangers.”

A perhaps unintended example of such empathy is the organizers' graciousness in inviting me to deliver the first keynote of the Forum. This is something of a first for me; throughout much of my career, it seems like I was always last. At conferences on Buddhism, I went last because I was the only person presenting on Korea. At conferences on Korea, I went last because I was the only person presenting on Buddhism. At conferences in Korea, I went last because I was the only person presenting who was from the West. I admit that this gave me a bit of a complex when I was younger. It is perhaps a sign of the maturation of the field of Korean Buddhist Studies (or maybe just my own current senescence), that the organizers are letting me start things off this time. Such empathy may not have been intentional on their parts, but I am grateful.

As one of the first Western scholars to study Korean Buddhism, one question I have repeat-

edly fielded over the years is, “What is unique about Korean Buddhism?” I have learned to recite a litany of features that seem to satisfy—the ecumenical approach of its doctrine (t’ong Pulgyo 通佛敎), the moderate subitism (tono chömsu 頓悟漸修) of its soteriology, its meditation of examining contemplative topics (Kanhwa Sön 看話禪), the rigorous practice schedules maintained at its mountain monasteries (sansa 山寺)—but I’ve come to believe that the question itself is wrongly framed and actually does a disservice to the tradition. Rather than the divergences—that is, a narrative of uniqueness, which is all too often emblematic of a constricting nationalist discourse—much more compelling to me are the many convergences between Korean Buddhist thought and practice and the wider Buddhist tradition. Perhaps because I didn’t come to Korean Buddhism until after I had already studied Buddhism in South & Southeast Asia and in China, I have always found much more compelling the many points of synergy I noticed between it and other strands of the religion—synergies that develop precisely because of the varieties of exchange and interchange that occurred throughout history. Rather than what is unique about Korean Buddhism, then, I think the more interesting question is: “How did Koreans contribute to broader developments in the Buddhist tradition that were occurring across the Asian continent?” This question takes us right to the very heart of our subtheme of exchanges between civilizations.

As the cosmopolitanism of Kyöngju itself demonstrates, throughout most of its history, Korea was in no way isolated from its neighbors—and this notwithstanding the regrettable “hermit kingdom” appellation that early Western visitors gave to the country. Indeed, Korea was woven inextricably into the webs of Sinitic and Indic civilization since at least the fourth century CE. The infiltration of Sinitic culture into the Korean peninsula was accelerated through the missionary activities of Buddhists, who brought not only their religious teachings and rituals to Korea but also multiple strands of Asian culture as a whole. To a great extent, it was Buddhism, with its large body of written scriptures, that fostered among the Koreans literacy in Sinographs and ultimately familiarity with the full range of Sinitic religious and secular writing. These included Confucian thought, belles lettres, calendrics, numerology, and divination, all subjects that made one an educated person in traditional East Asia. Buddhists on the Korean peninsula thus had access to the breadth and depth of the Buddhist tradition as it was being disseminated across Asia and they made seminal contributions themselves to Buddhist thought, practice, and ritual. Indeed, because Korea, like the rest of East Asia, used

literary Chinese as the lingua franca of learned communication (much as Latin was used in medieval Europe), Korean Buddhists were able to remain in close contact with their educated colleagues across East Asia throughout much of history, and their own writings were disseminated throughout the entire region with relative dispatch. Simultaneous with implanting Buddhism on the peninsula, Korean monks and exegetes were thus also joint collaborators in the creation and development of the Buddhist tradition as a whole. For this reason, even a small peninsula in the far hinterlands of northeast Asia was able to forge these connections with their brethren across the continent, bring that dharma home to the peninsula, and ultimately make Buddhism its own. These interconnections between Korea and the broader Buddhist tradition have fascinated me throughout my career and have been the subject of much of my own research.

The multiple types of synergies created by such exchanges were possible precisely because, from the very inception of the Buddhist dispensation, monks were constantly on the move, to further their training and study, to engage in propagation, and to travel on pilgrimage to the major sites of religious memory. Soon after the start of the Buddha's dispensation in the sixth or fifth century BCE, when the Buddha is said to have had sixty-one enlightened adherents, or arhats, the Pāli proto-history, the Mahāvagga (Great Chapter), tells us that the Buddha formally enjoined his monks to "wander forth for the welfare and weal of the many, out of compassion for the world, for the benefit, welfare, and weal of gods and humans." This command initiated one of the greatest missionary movements in world religious history, a movement that, with little exaggeration, may be called the first example of globalization. Buddhist propagators, accompanying trading caravans that carried goods across Asia, arrived in China by at least the beginning of the first millennium CE and the Korean peninsula within another three centuries. Pilgrimage became an integral part of Buddhist practice in India and in all later Buddhist cultures, including Korea. In the Pāli recension of the mainstream Buddhist Mahāparinirvā asūtra (Scripture of the Great Demise), for example, the Buddha tells his attendant Ānanda that the laity should be encouraged to make pilgrimages to the four great sites (mahāsthāna, sayōngji 四靈地) most closely associated with the Buddha's career:

- 1) his birth at the Lumbinī grove near the city of Kapilavastu;
- 2) his enlightenment at Bodhgayā near Magadha;
- 3) his first teaching, or "turning of the wheel of the Dharma" (dharmacakrapravarta-

na), at ipatana (the present-day Sārnāth) near Benares; and
4) his final parinirvā a at Ku inagara.

Korean monks themselves visited these very sites on their own pilgrimages to the Buddhist homeland of India, as related, for example, in the travelogue written by the Korean pilgrim Hyech'o that I will mention later. Still today, Korean Buddhist monks recite a litany of these four places at the beginning of the formal midday meal, keeping alive in the present the memory of these traditional, and long-neglected, pilgrimage sites.

Such connections between Korea and the rest of Asia were not unidirectional, but multidirectional. Kyōngju 慶州, the venue of our forum today, was the capital of the Silla kingdom (ca. 57 BCE–935 CE). By the seventh century, it had grown into a major Buddhist metropolis, which welcomed visitors from across Asia. Korea's proximity to northern China via the overland route through Manchuria assured the early establishment of diplomatic and cultural ties between the peninsula and the mainland. During both the Three Kingdoms (ca. 1st cent. BCE–668 CE) and Unified Silla (669–936) periods, Korea also developed into the veritable Phoenicia of East Asia, and its nautical prowess and well-developed sea lanes made the peninsula's towns and cities the hubs of regional commerce. This was especially so with Kyōngju. Traders, monks, diplomats, and adventurers from across Asia made their way to the Silla capital, drawn by the flourishing economy and culture of the kingdom. Archeologists have discovered in the tombs of Silla's kings and queens a trove of consumer goods and Buddhist accoutrements that came from the farthest reaches of Asia. These goods arrived in Silla over the so-called "Silk Road," a wide-ranging network of trade and commerce that connected Kyōngju to the world beyond—China, India, Persia, and even the Middle East.

Korean Connections across Asia

These sorts of wide networks of commerce, religion, and culture ensured that Korea would become deeply embedded in the wider web of Sinitic and Indic civilizations. Just as Buddhist monks had done since the religion's inception, Korean monks also were able to accompany trading parties traveling over sea and land from the Korean peninsu-

la to the Asian mainland, where they could learn from, and train together with, Chinese, Central Asian, and Indian adepts. As early as the Three Kingdoms period, monks from Koguryŏ, Paekche, and Silla were traveling all across Asia, studying and training in earlier bastions of the religion and propagating the religion in new regions. We have records of at least two Paekche monks who traveled to China to study. The *Samguk sagi* 三國史記 (Historical Records of the Three Kingdoms) and the *Samguk yusa* 三國遺史 (Memorabilia of the Three Kingdoms) mention seven and eight Silla monks, respectively, who are said to have studied in China during the sixth and seventh centuries. Korean monks sojourning in China played active roles in the development of the indigenous schools of Sinitic Buddhism as well, as was the case with Wŏnch'ŭk 圓測 (613-695) in the Chinese Yogācāra school, Ŭisang 義湘 (625-702) in the Huayan 華嚴 school, and Musang 無相 (680-756; alt. 584-762) in the Chan or Zen 禪 school. The Japanese monk Ennin 圓仁 (793-864), a pilgrim in China during the middle of the ninth century, reports in his Diary that there were large Korean contingents among the foreign monks in the Chinese capital of Chang'an. Permanent communities of Koreans lived all along China's eastern littoral, across the West Sea (or Yellow Sea) from Korea; these de facto concessions were granted extraterritorial privileges and had their own autonomous governances. Temples were established in those communities, which served as centers for the Korean monks and traders operating in China; but these temples housed not just Koreans but also other foreigners sojourning in China from across Asia. Koreans thus played a crucial role in building and maintaining networks of cultural and economic exchange across Asia. As early as the fifth century CE, Paekche monks were among the first to introduce Buddhism to the Japanese isles and Paekche and Silla Buddhism became the main source in Buddhism's initial transmission to Japan.

The stories surrounding the peregrinations of the eminent Silla scholiasts Wŏnhyo 元曉 (1158-1210) and Ŭisang 義湘 (625-702) are emblematic of how enticing the siren call of the Asian mainland was to Korean monks. Both of these men, but especially Wŏnhyo, were closely connected to Kyŏngju, and Wŏnhyo resided at the influential monasteries of Hwangnyongsa 皇/黃龍寺 and Punhwangsa 芬皇寺 in the capital. Both monks were already well-known adepts in Korea before they decided to leave for China in order to study with their counterparts on the Mecca of the mainland. Arrested for espionage

by guards at the Koguryŏ border—a role that itinerant monks without families or possessions not infrequently played throughout history—they were imprisoned for several weeks before being repatriated to Silla. (Wŏnhyo’s biography in the Song *gaoseng zhuan* 宋高僧傳 laconically refers to these events as Wŏnhyo’s “discrepant karma.”) On a putative second trip, they intended to travel via sea from Paekche, but ultimately Ŭisang made the trip alone and eventually arrived in China; he studied there for ten years with the early Huayan exegete Zhiyan 智儼 (602-668) and became his successor, before returning to his Silla homeland to warn of an impending Tang invasion of the peninsula. Wŏnhyo’s own enlightenment experience is said to have occurred while he was on the road with Ŭisang. Taking refuge at night from a severe storm, they discovered at first light that the sanctuary they thought had sheltered them was actually a tomb littered with skulls. Wŏnhyo is said to have realized from this experience that the mind could turn something offensive into something agreeable and that all things were therefore merely projections of mind. He knew then that he did not need to go on to China in order to continue his training but could live a salutary and productive Buddhist life on the Korean peninsula. As his Chinese biographer, Zanning 贊寧 (919-1001), recounts Wŏnhyo’s realization, “I learned that because thoughts arise, all types of dharmas arise; but once thoughts cease, a sanctuary and a tomb are no longer different. Furthermore, the three realms of existence are mind-alone; the myriads of dharmas are mere-representation. Apart from the mind there are no dharmas; it is futile to attempt to seek them elsewhere. I will not continue on to Tang.” (This story becomes increasingly embellished over time. According to the most elaborate retelling of the legend, in Juefan Huihong’s 覺範慧洪 [1071-1128] *Linjian lu* 林間錄 [Forest Records], when Wŏnhyo took sanctuary that evening, he drank what he thought was sweet water in a gourd, only to discover at daylight that what he had actually quaffed was offal rotting in a skull. This gruesome event seems to be the one thing that the average Korean knows about this towering Buddhist figure.) Wŏnhyo subsequently devoted himself to his studies at various venues around Kyŏngju until, after apparently a lifetime of scholarship, he “laid down his brush” and left to wander among the common people of the Silla kingdom, teaching them to chant the name “Buddha” while singing and dancing with a gourd that he named *Muae* 無礙, or “Unconstrained.”

A little over a generation after Wŏnhyo and Ŭisang, we have the first record of Korean monks who undertook the even more arduous pilgrimage to the Buddhist homeland of India. The Unified Silla monk Hyech'o 會超 (d.u.; ca. 704-780) left a travelogue of his journey, Wang o Ch'ŏnch'ukkuk chŏn 往五天竺國傳 (Memoir of a Pilgrimage to the Five Regions of India). Fragments of this long-lost work were discovered by the French Sino-logue Paul Pelliot (1878-1945) in the Dunhuang manuscript cache in the early twentieth century. After traveling from Korea to China, Hyech'o spent about three years on the mainland, before departing in 724 via the southern sea route for India (the Ch'ŏnch'ukkuk of his title). After landing along India's eastern seacoast, he subsequently traveled for another three years or so, visiting many of the Buddhist pilgrimage sites in north-central India, including two of the four mahāsthānas, Bodhgayā and Ku inagara, before making his way to the south and west of the subcontinent. Departing from India via the north-west Buddhist strongholds of Kashmir and Gandhāra, he made his way overland back to China via the Silk Road of the Takla Makan Desert in Central Asia. After his return, Hyech'o wrote an account of his journey, which he arranged chronologically by the regions and pilgrimage sites that he visited. He describes in rather prosaic fashion geography and climate, along with comments on the economies and agriculture, dress, customs, and religious practices of the regions he visited. Since his account was written at the behest of the Tang court, his memoir at times sounds more like a reconnaissance report than a travelogue and he shows an inordinate amount of curiosity in the size of local cavalries and the height of ramparts. In describing Kashmir, for example, he notes that "the king possesses three hundred elephants and resides in the mountains. The roads are dangerous and bad. It has not been invaded by any foreign country." Or, in his description of Bāmiyān, in present-day Afghanistan, he remarks about its powerful king, whose "cavalry is strong and numerous." Although his account is closely beholden to the similar travelogues of Faxian 法顯 (ca. 399/337-422), Xuanzang 玄奘 (600/602-664), and Yijing 義淨 (635-713), written many decades before his own, Hyech'o's memoir is valuable for offering a detailed contemporary record of the geographical extent of different schools of Buddhism in the regions he visited, as well as the decrepit condition in which he found some of the important Buddhist shrines and monasteries. Especially notable in his memoirs is the evidence he provides of the inroads Arabs and Turks were

beginning to make into traditionally Buddhist regions and his testimony that, by the early eighth century, Buddhism had still not been transplanted into the Tibetan plateau. After finally returning to China, Hyech'o spent the rest of his life there, collaborating with the Indian Tantric master Amoghavajra (705–774) and perhaps Vajrabodhi (671–741) in translating Esoteric Buddhist materials into Chinese, before passing away at the Chinese pilgrimage site of Wutaishan 五臺山. We have contemporary records of seven other Korean monks (and forty-nine Chinese) who traveled to India prior to the middle of the seventh century, so as grueling as the journey was, many successfully completed it. Although travel to India came to an end with the demise of Buddhism on the subcontinent around the 13th century, Korean monks continued to engage in extensive activities in China. During the Koryŏ 高麗dynasty (918-1392), Ŭich'ŏn 義天 (1055–1101), the fourth son of the Koryŏ king Munjong 文宗 (r. 1047–1083), sojourned in Song-dynasty China for fourteen months between 1085 and 1087. As a learned scholar-monk, Ŭich'ŏn sought to test his knowledge against the best minds in Chinese Buddhism and was especially eager to study with Jinshui Jingyuan 晉水淨源 (1011-1088), the most renowned teacher of Huayan during the Northern Song dynasty. During his travels, Ŭich'ŏn visited with some fifty monks, including leading specialists in the Tiantai 天台, Vinaya, Chan, and Huayan schools. In addition to Jinshui Jingyuan, Ŭich'ŏn also studied Tiantai thought briefly with Cibian Congjian 慈辯從諫 (1035–1109), and met Zhanran Yuanzhao 湛然元照 (1048–1116), a Vinaya specialist in Hangzhou. An inveterate bibliophile, Ŭich'ŏn also collected hundreds of volumes of books during his travels, which he took back to Korea with him, and later dispatched agents all throughout China, Japan, and the Khitan Liao regions of Northeast Asia seeking out other indigenous East Asian writings, which he eventually compiled into his renowned Sokchanggyŏng 續藏經, or Supplement to the [Buddhist] Canon. After his death, a monastery in Hangzhou was turned into a virtual merit cloister for Ŭich'ŏn and the Korean royal family, and the Koryŏ court both funded it and, at certain times, chose its abbot. The flow of Korean monks into China continued unabated until the Ming-dynasty proscription against foreigners traveling to the mainland, a prohibition instituted in the seventeenth century.

Asian Connections with Korea

As these connections grew between Korea and Sinitic and Indic civilizations, Buddhists on the peninsula made explicit attempts to tie their own tradition into this larger pan-Asiatic tradition. They created, for example, stories of Korea having been the site of an earlier Buddhist dispensation; claimed to have discovered in Korea examples of the 84,000 reliquary stūpas that the Indian king A oka is said to have erected throughout his empire as a way of popularizing the Buddhist religion; and posited a direct connection between the dragon-king protector of Mahāyāna Buddhism and Korea. Such efforts were intended to integrate Korea into this wider pan-Asiatic network, by making Koreans active participants in a religious tradition that transcended the geographical boundaries of the peninsula. Let me explore just a few such examples to illustrate how this integration occurred.

Korea and King A oka

Korean aspirations to associate the peninsula with Indic Buddhist civilization are apparent in the connections Koreans drew between peninsular culture and the Indian king A oka (ca. 300-232 BCE; r. ca. 268-232 BCE), the great disseminator of Buddhism throughout the known world. Such connections are even more remarkable when we consider that A oka lived some six-hundred years before we presume today that Buddhism had made its way to the Korean peninsula.

A Koguryŏ mission into the Liaotung peninsula in southern Manchuria is said to have discovered a three-story earthen cairn, the top story of which was shaped like an inverted cauldron, much like the style of early Indian Buddhist reliquaries. Digging near the cairn, the king discovered a stone inscription in “Brahmā” script (pŏmsŏ 梵書; i.e. Prākṛit/Sanskṛit), which one of his ministers deciphered as stating that the cairn had been erected by King A oka of India.

In another reference, this time from the Silla period, a ship is alleged to have arrived in the kingdom in 553 CE carrying 57,000 pounds of iron and 30,000 ounces of gold, as well as images of a buddha and two bodhisattvas. Supposedly, King A oka intended to cast

a giant image from the metals, but since Indian ironworkers lacked the skill to carry out this task, he was unable to complete it. Consequently, A oka had the metals loaded onto the ship along with the images to be used as models for casting the larger statue and ordered the captain to sail throughout the Buddhist world until he found a country with the necessary expertise. King Chinhŭng 眞興 (r. 539-575) had a monastery built on the site where the ship landed: Tongch'uksa 東竺寺 (Eastern India Monastery), suggesting a connection between Korea and the subcontinent. Chinhŭng ordered a sixteen-foot image cast from the metals, which was completed in 574 and enshrined at Hwangnyongsa. This connection drawn between A oka and Chinhŭng would also have helped to enhance the prestige of the Korean monarchy, which was only then beginning to usurp the political power that had traditionally been held in Silla by the council of nobles. And just as A oka's role as a protector of the Dharma sanctified his rule, making him not just a king but a cakravartin (a "wheel-turning" righteous emperor), so too did Chinhŭng's support of such Buddhist activities help to legitimize the superiority of a centralized monarchical system of government. Also like A oka, both Chinhŭng and his predecessor, Pŏphŭng 法興 (r. 514-539), abdicated late in their lives to ordain as Buddhist monks. And finally, A oka's conquest of all the known world, justified through the notion of a sanctified kingship that served to protect righteousness in the world, was used as well by the Silla monarchy to justify its unification war on the peninsula. Indeed, after Chinhŭng conquered new territory, he would travel in the company of Buddhist monks to survey the domain, as a way of establishing an intimate connection between the king and his new subjects. This act recalls A oka's own journeys with his ordained advisors, the Dhamma Mahāmatta (Commissioners of Dharma).

In a related story, the Karakkuk ki 嘉洛國記 (Annals of the Karak Kingdom, preserved only in the Samguk yusa) records that the queen of King Suro 首露, founder of the Karak 嘉洛 kingdom, was sent to him through divine intervention from the Indian kingdom of Ayodhyā. She was found on a mysterious ship at sea off the southeastern Kaya 加耶 coast, and became queen in 48 CE. It is said that, for protection on her long journey, she brought along a stone stūpa, or reliquary, the style, shape, and material of which were different from anything known in Korea. The stūpa was enshrined at Hogyesa 虎溪寺 in Kŭmgwan 金冠, near present-day Kimhae 金海. This discovery of an exiled princess

who brings her culture to a new region is in fact a common trope in Buddhist literature. Similar stories about the transfer of Buddhist culture to the hinterlands are known even to Indian tradition. In the Pali Mahāvāsa (Great Chronicle), for example, the daughter of the Indian King Tissa was sent out to sea inside a golden vessel, and eventually landed in Sri Lanka. Her arrival helped ensure that Buddhism would become the indigenous religion of the island.

Dragon King Beliefs

These networks also extended spatially beyond the world as we know it to take in both subterranean and submarine geographies. The several connections suggested between Korea and the submerged world of the dragon king are also an attempt to bring Korea into the fold of Buddhist macroculture, which was universally familiar with the legends of the recovery of Buddhist scriptures from the dragon king's palace. In such stories, Korean monks were drawing on stories that circulated first on the Indian subcontinent and then throughout Asia concerning the recovery of the Mahāyāna Buddhist scriptures from the dragon palace by the Indian exegete Nāgārjuna (Yongsu Posal 龍樹菩薩; fl. ca. 150 CE).

Korean associations with the dragon king were many and varied. The thaumaturge Myōngnang 明朝 (fl. ca. seventh century) traveled to China in 632 and was supposedly invited to the dragon king's palace on his voyage home. At the time of the planned sea invasion by Tang naval forces in 670, King Munmu 文武 (r. 661-680) (who eventually is said to have become a dragon protector himself) called a convocation of his vassals, who reported that Myōngnang had recently returned from the dragon palace with esoteric spells. Thanks to Myōngnang's intercession, the Tang invasion force was sunk by a typhoon. During the reign of King Sōngdōk 聖德 (r. 702-736), Queen Suro 首羅 visited the Dragon of the East Sea, who had first appeared to her the day before as an old man. A similar relationship is noted also in the story of Poyang 寶壤, who is said to have lived in the tenth century. Poyang was returning to Silla from China when the Dragon King of the Western Sea waylaid him and invited him back to his palace. The Dragon King's son,

Imok 璃目, accompanied Poyang to Silla, where they played instrumental roles in the founding of the successor Koryŏ state.

By demonstrating Korean connections with the dragon king's palace, peninsular civilization was defining itself at least partially in terms of mainstream continental beliefs, and thus integrating itself with pan-Asiatic Buddhist culture. As the folklorists William Bascom and William Hugh Jansen have discussed in their *The Study of Folklore*, myths are often created as a way of “escaping” from geographical or cultural isolation, and this seems an obvious motive in the exuberantly told tales of Korea's connections to the Dragon King.

Finally, these exchanges included temporal valences that we today can hardly even imagine. Rather than a rigid linear process, time itself was seen as fluid, so that the Korean peninsula could be understood to be the ancestral homeland of a buddha of a previous eon, whose dispensation was located on Silla territory and commemorated through the establishment of new monasteries. Near the Silla capital of Kyŏngju, Koreans discovered the “meditation stone” (yŏnjwasŏk 宴坐石) of Kā yapa—one of the seven buddhas of antiquity who, by some accounts, gave the current buddha ākyamuni the prediction of his future buddhahood. There, they established the major doctrinal center of Hwangnyongsa 皇/黃龍寺; similar associations are seen with such important Silla monasteries as Hŭngnyunsa 興輪寺 and Punhwangsa 芬皇寺. The “relocalization” of Buddhism on the peninsula in turn enabled Korean Buddhists to travel through the sacred geography of Buddhism from the (relative) comfort of their own locale. These pilgrims brought the universal geography of Buddhism home, so that the Korean peninsula itself became remapped in terms of this pan-Asiatic religion. This Buddhicization of the landscape eventually allowed domestic travel to stand in for pilgrimage to either foreign lands or even otherworldly realms. A side effect of turning this local Korean geography universal was that there would have been less need for the long, dangerous journeys overseas to Buddhist sacred sites. Instead, because those sites were now domesticated and the universal geography of Buddhism became implicit within the indigenous local landscape, turning Korea into the Buddha-land itself.

Networks across Space and Time

The networks that Buddhist monks in Korea forged across Asia allowed exchanges to occur in multiple directions, exchanges that enmeshed the Korean peninsula in the wider Sinitic and Indic worlds. In making these efforts to connect their tradition with the broader Asian tradition of Buddhism, Korean Buddhists were exhibiting a sense of homogeneous time and space that allowed them to be active participants in a religious tradition whose origins were distant both geographically and temporally. The conceptions Buddhist monks traditionally had of themselves were much broader than the “shrunk imaginings of recent history,” to paraphrase Benedict Anderson in his classic book on nationalism, *Imagined Communities*. Buddhist monks across Asia conceived of themselves as members of an ordination line and monastic lineage, a school of thought, or a tradition of practice that extended both spatially and temporally. Unlike today, when we typically use convenient, if stultifying, national affiliations to describe these monks as “Korean,” “Indian,” or “Chinese” monks, if they were to refer to themselves at all, it was as “disciples,” “teachers,” “propagators,” “doctrinal specialists,” and “meditators”—all terms suggested in the categorizations of monks found in the various *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographies of Eminent Monks), which date from as early as the sixth century. These categorizations transcended the boundaries of nations and cultures and the Chinese compilations of such *Biographies of Eminent Monks* subsume under their listings biographies of monks who were ethnically diverse and interconnected one with another—Koreans, Indians, Sogdians, Japanese, and Khotanese. Hence, although the *Biographies* might identify a Buddhist as “a monk of Silla” or “a sage of Haedong”—both designations that are attested in the *Biographies*—they are principally categorized as “propagators,” “scholars,” and so forth, who may simultaneously also be “disciples of X,” “teachers of Y,” or “meditators with Z.”

Buddhist monks could therefore traditionally conceive of themselves as participating in the universal transmission of the dharma going back both spatially and temporally to India and the Buddha himself—and this while simultaneously also recognizing their clan and local identities, their allegiance to a particular state and monarch, their connections to Buddhist monastic and temple lineages, and so forth. These monks viewed

Buddhism as a universal religion pristine and pure in its thought, its practice, and its realization—hence, the persistent attempt of all of the indigenous schools of East Asian Buddhism to trace their origins back, both spatially and temporally, through an unbroken lineage of “ancestors” or “patriarchs” to the person of the Buddha himself, in contemporary India. This vision of their tradition also accounts for the need of hermeneutical taxonomies (pan’gyo 判教) to explain how the plethora of competing Buddhist texts and practices—each claiming to be pristinely Buddhist but seeming at times to be almost diametrically opposed to one another—were all actually part of a coherent heuristic plan within the religion, as if Buddhism’s many variations were in fact cast from whole cloth. Their vision of a universal Buddhist tradition therefore existed side-by-side with their awareness of the discrete local instantiations of the tradition. In these quintessential exchanges across space and time, both the universal and particular were constantly being refined and redefined by the participants; both were in the state of flux that Buddhists recognize to be present in all compounded things, and especially in concepts. In building the global cultural, economic, and scholarly exchanges of today, we could do worse than to emulate the kind of robust exchanges that Buddhists forged millennia ago across the entirety of their own known world.

Affiliation

Robert E. Buswell, Jr. (buswell[at]humnet.ucla.edu) holds the Irving and Jean Stone Endowed Chair in Humanities at the University of California, Los Angeles (UCLA), where he is also Distinguished Professor of Buddhist Studies in the Department of Asian Languages and Cultures and Director of the Center for Buddhist Studies, and Founding Director of the Center for Korean Studies. From 2009-2011, he served concurrently as founding director of the Academy of Buddhist Studies (Pulgyo Haksurwŏn 불교학술원) at Dongguk University. Buswell was elected president of the Association for Asian Studies (AAS) in 2008, the first specialist in either Korean or Buddhist studies to hold that position. In 2009, he was awarded the Manhae Grand Prize in Korea in recognition of his pioneering contributions to establishing Korean Buddhist Studies in the West. He was elected to the American Academy of Arts and Sciences in 2016.

빅데이터 현황에 대한 인문학적 성찰

Reflections on the state of big data in the humanities

Tobias Blanke

University of Amsterdam

국문

우리 패널에서 중요한 것은 나눔과 전파입니다. 포럼의 논문 요청문에 따르면 ‘인문학은 반드시 현실을 직시하여 사회에 도움이 되는 방향으로 연구의 결과와 결론들을 공유해야 합니다.’ 오랜 시간 동안 나눔과 전파는 제가 아직도 새로운 분야인 디지털인문학(digital humanities)에서 연구를 하는 원동력이었습니다. 지금으로부터 십여 년 전에, 제가 처음 이 분야에서 일을 하기 시작했을 때에 디지털인문학은 아주 작은 분야였지만, 이제는 크게 성장하는 세계적인 연구 공동체가 됐습니다. 디지털 기술이라는 것이 어디에나 있게 되었기 때문입니다. 이 자리에서 굳이 디지털인문학의 정의를 구구절절 설명하지는 않겠습니다. 이 논문을 위해 간단히 정리하자면, 디지털인문학이란 디지털 기술을 통하여 인문학을 연구하는 방법입니다. 패널 소개에서 알 수 있듯이, 디지털인문학의 중심에는 점점 디지털로 변하는 삶이 있습니다. 최근 몇 년간 디지털인문학이 연구결과를 발표하고 사회가 점점 디지털화되고 있는 것을 보면서 우리는 디지털인문학의 두번째 역할을 발견했습니다. 그것은 바로 능동적으로 새로운 디지털 인간의 조건(digital human condition)을 정의하는 것입니다. 처음 논문 요청을 받았을 때 저의 흥미를 끈 것은 바로 ‘모두를 위한 인문학’이었습니다. 이런 점에서 디지털인문학은 아직 해야 할 일이 많습니다. 처음에는 디지털인문학이 단지 인문학을 위한 디지털 연구 방법론을 개발하는 학문이라고 정의하는 것이 쉬울 수도 있습니다. 물론 통계학처럼 연구방법 그 자체를 연구하는 것이 훌륭한 연구로 이어진다는 것을 수년간 입증해온 분야도 있습니다. 하지만 디지털인문학의 원동력이 단지 연구방법론이라는 것에는 문제가 있는데, 우리는 연구방법론에 대한 토론이 부족한 인문학 연구환경에 둘러싸여 있기 때문입니다. 디지털인문학에서 우리 자신이 연구방법론에 대한 연구를 어떻게 해야 할지 혼란스러울 때가 있는데, 결국 디지털인문학 관련 학회에서 ‘연구자 자신과 연구자의 데이터베이스’나 ‘연구자와 연구자가 사용한 기술’의 주제를 반복하게 되는 결과를 낳기도 합니다. 하지만 우리는 연구방법론에 대한 토의 수준에서 많이 성장하고 있습니다. 2019년 우리는 처음으로 디지털인문학이 쓰는 통계적 방법들의 장단점에 대한 심도 있는 논의를 하면서 그 방법들의 세부적인 부분과 디지털인문학에의 현재 활용에 대한 문제를 토의

했습니다 (Da, 2019).

우리가 일상적인 인문학 연구에 기여를 하고 모두를 위한 디지털인문학을 만들기 위해서 우리는 먼저 연구방법에 대한 토의 수준을 발전시켜야 합니다. 일찍이 패트릭 주올라(Patrick Juola)의 논문은 디지털인문학이 소위 ‘킬러 애플리케이션’을 개발하는 것과 일상적인 인문학에 침투하는 것에 실패했다는 점을 지적했습니다(Juola, 2008). 이에 프레스콧(Prescott)은 2012년 디지털인문학의 ‘킬러 애플리케이션’은 특정 기술을 개발할 것이 아니라 인문학 연구의 전반적인 ‘지적 환경’을 다시 생각해야 한다고 주장했습니다.

프레스콧에 이어 저는 인문학의 지적 환경을 재검토하기 위해 최근 인문학에서 빅데이터로 전환한 것에 대해 얘기하고 싶습니다. 인문학이 빅데이터를 더 이용하게 만든 두 가지의 발전이 있습니다. 첫째로 더 많은 인문학 데이터가 디지털화되어 보관되면서 우리가 접근할 수 있는 기록의 양이 점점 늘어나고 있습니다. 두 번째로 점점 더 많은 문화가 인터넷 등지에서 디지털화된 채로 생성되면서 아날로그로 존재한 적이 없게 됩니다. 트위터의 트윗(Sadler, 2017)이나 웹 아카이브(Winters, 2017)로 학자들이 할 수 있는 연구에 대해 많은 논의가 있었지만, 이 발표의 두 번째 부분에서 저는 우리가 휴대폰을 사용하면서 우리의 문화가 어떻게 데이터화가 되는지에 대하여 집중하고 싶습니다. 그러므로 이 논문은 두 단계로 나뉘게 되는데, 첫 번째 단계에서는 대량의 디지털화된 데이터가 인문학에 끼치는 영향을, 두 번째 단계에서는 처음부터 디지털화된 채로 생성된 빅데이터를 분석할 것입니다. 빅데이터의 ‘통찰은 어떠한 단계에서도 찾을 수 있으며’ (Boyd and Crawford, 2012), 디지털화된 문화 유산에서도 찾을 수 있습니다. 특히 유럽 연합은 자신의 문화유산을 디지털화하여 인터넷을 통해 공개하는 정책에 적극적입니다. 유럽의 문화유산 전자 도서관 프로젝트인 유로피아나(Europa-na)는 현재 5800만 점이 넘는 디지털화된 문화유산 기록을 3600개가 넘는 문화유산 기관과 조직으로부터 받아 보관하고 있습니다.¹ 이 초대형 프로젝트 외에도 특정 분야에 집중한 더 큰 프로젝트도 많습니다. 유럽 홀로코스트 연구 인프라(European Holocaust Research Infrastructure(EHRI), Blanke and Kristel, 2013)는 홀로코스트 관련 기록을 디지털화하여 보관함으로써 특정 연구 목적, 예를 들어서 아우슈비츠 수감자들의 출신 국가나 수용된 강제수용소를 추적하는 것을 돕는 것이 목적입니다. EHRI의 목표는 유럽 곳곳의 홀로코스트 관련 연구 활동을 수집하여 한 연구 인프라에 모으는 것입니다. 나치가 홀로코스트 관련 증거들을 파괴하려고 한 것에서 볼 수 있듯이 EHRI는 홀로코스트를 기억하는 데에 필수적인 역할을 합니다. 우리는 홀로코스트가 잊혀지지 않도록 관련 역사 연구를 더 열심히 해야 합니다.

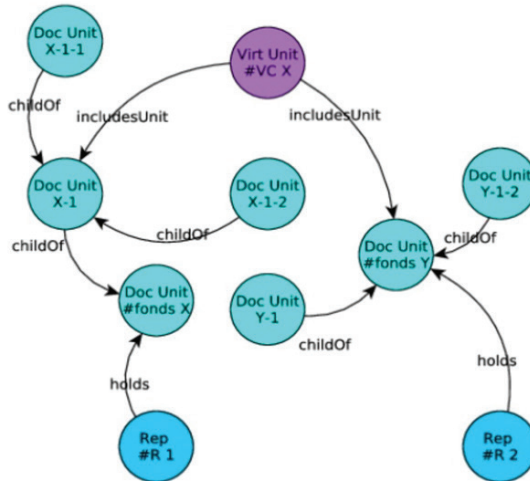


그림 1: EHRI 수집 그래프

EHRI에서 우리는 전시물들의 디지털 기억을 분산되고 이질적인 데이터를 포함한 연구 공간으로 재고해야 했습니다. 불행히도 전통적인 데이터 인프라는 이질적인 연구 데이터를 잘 보관하지 못하는데, 이는 그런 데이터가 여러 데이터 모델들을 포함하기 때문입니다. 따라서 EHRI에서는 그래프 데이터베이스를 중앙 저장소로 사용하는데, 이는 그래프 모델을 사용하여 다른 영역의 데이터를 모을 수 있습니다(Blanke, Bryant and Speck, 2015). 어떠한 자료가 노드 혹은 링크로 표현될 수만 있다면 그래프화되어 통합될 수가 있습니다(사진 1의 예시 참조). 유럽 및 유럽 바깥에 있는 정보의 분산을 본다면 네트워크 아니면 그래프입니다. 그래프는 역사 아카이브 어디에서나 찾을 수 있습니다. 컬렉션, 하위 컬렉션 등은 특정한 그래프를 구성하여 상하관계를 이룹니다. 유의어사전과 같은 다른 자료들 또한 그래프입니다.

우리는 소셜 미디어 기술의 혁신들과 빅데이터를 통하여 그래프 데이터베이스에 대하여 많이 배웠으며, 이에 따라 인문학 데이터 통합에 대한 기존 생각을 재고하게 되었습니다. 우리는 처음으로 그 방식으로 아카이브의 데이터를 통합 하였습니다(Blanke and Kristel, 2013). 그래프 데이터베이스는 쉽게 이질적인 데이터 요소들을 통합하여 요소 사이들의 관계를 데이터 모델의 일등 시민으로 취급하는데, 이는 역사 연구에서 특히 중요합니다. 따라서 이는 역사학자들이 아카이브에 있는 자료를 주로 접근하는 방법을 지원합니다. 역사학자들은 특정 자료를 검색하는 것이 아니라 여러 기록들을 봅니다. 다른 데이터셋을 통합하여 검색하는 것은 직관적인데, 그래프를 따라가서 관련된 노드로 가면 되기 때문입니다(Anderson and Blanke, 2015).

EHRI 아카이브 그래프(Blanke, Bryant and Speck, 2015)에서는 아카이브와 관련된 컬렉션 설명, 유의어사전, 전거 파일(authority file) 뿐만 아니라 연구자들의 주석이나 그들이 기존 기록 요소 사

이에 만든 새로운 링크도 찾을 수 있습니다. 이는 그래프 데이터베이스가 그림 1에서 볼 수 있듯이 노드, 노드 간 관계, 그리고 성질을 기록하기 때문입니다. 이렇듯 그래프는 대량의 정보를 일상적인 역사적 관심을 따라 잘 정리되고 이해하기 쉽게 보여주기 때문에 역사학자와 빅데이터 분석의 소통을 증진했습니다(Anderson and Blanke, 2015).

그래프는 자료가 디지털 역사 연구를 위하여 어떻게 다시 작업할 수 있는지 새롭게 생각하는 방법을 보여줍니다. 연구자들은 아카이브 기록의 서로 다른 부분을 비교하면서 관심 분야 전체를 탐구할 수 있습니다. (디지털)인문학의 그래프에 대한 관심은 라투(Latour)가 따르데(Tarde)를 재조사한 것에서 가장 잘 보여집니다(Latour et al., 2012). 라투에게 그래프는 전체와 부분을 차별하는 ‘2단계 관점’을 없앨 수 있게 해준다고 했습니다:

“두 단계가 존재한다는 가정을 하지 않고 무엇이 더 오래가는 사회 질서인지 정의하는 방법이 있습니까 (...)? 그 대조를 더 명확하게 하기 위하여 우리는 개개 요소가 그들의 합보다 더 복잡하다고, 더 도발적으로 말하자면 ‘전체는 항상 그 구성품의 합보다 작다’고 주장합니다.” (Latour et al., 2012 p. 2)

EHRI 컬렉션들을 그래프 데이터베이스에 통합한 이후 우리는 머신 러닝(Machine Learning, 기계 학습)을 통하여 그들의 연구를 이어나갔는데, 이는 홀로코스트 연구 컬렉션들의 특정 빅데이터 관련 문제들을 해결할 수 있는 유일한 방법이었습니다. 예를 들어 Blanke et al. (2019)의 연구는 사전 기반 접근에서 시작하여 생존자 증언에서의 홀로코스트 기억을 비지도학습(unsupervised learning)을 통하여 초기 평가를 했습니다. 생성적 순환신경망(generative Recurrent Neural Networks)을 통하여 우리는 긍정적인 기억과 부정적인 기억의 더 큰 학습 코퍼스(training corpus)를 ‘원격 지도’(distant supervision)를 통하여 생성할 수 있었습니다. 이 코퍼스를 이용하여 우리는 아주 정확한 신경망(neural network)을 훈련시켜서 기준선 사전 모델(baseline dictionary model)을 양적으로 그리고 질적으로 향상시켰습니다. 이 발전된 모델의 정확도를 토대로 우리는 홀로코스트의 기억을 현대 연구 기준에 맞게 분석할 수 있는 자신이 있습니다. 이를 위하여 우리는 전산 의미학(computational semantics)의 세 가지 머신 러닝 방법을 이용하였습니다. 이들은 신경망의 판단을 해석하고 가족의 기억 등에 대한 복잡한 감정 등을 이해할 수 있게 도와주었습니다.



그림 2: 홀로코스트 문서에서 추출한 장소들의 지도(D. de Leeuw et al., 2018)

제가 이 자리에서 의논하고 싶은 두번째 연구는 이질적인 홀로코스트 데이터로 인한 데이터 분석 문제 중 몇 개를 다룹니다. 자동적으로 이름이나 장소 등을 문서 자료로부터 자동적으로 추출하는 것은 홀로코스트 디지털 연구에 매우 중요한 작업입니다(D. de Leeuw et al., 2018). 이름을 자동적으로 식별할 수 있는 능력은 기존 자원에 심도 있는 메타데이터를 추가하여 가치를 높일 수 있을 뿐만 아니라 의미론적 색인과 검색, 특정 인물 관련 문서 검색, 홀로코스트에 영향을 받은 특정 집단 관련 연구 등을 발전시키며 자동화된 전거목록(authority list) 생성 등도 도와줍니다. EHRI는 EHRI의 특별한 필요에 맞춰진 개체 인식 파이프라인(entity recognition pipeline)을 기반으로 고성능 개체 추출 서비스를 개발했습니다. 특히 그림 2과 같은 역사지리학(historical geography)은 큰 도전이었는데, 이는 시간에 따라 동적으로 변화하기 때문입니다. 우리는 단어 중의성 제거 메카니즘(disambiguation mechanism)을 개발했는데, 이는 우리의 지식 베이스(knowledge base)에서 하나 이상의 장소 후보가 있을 때 맞는 것을 선택하여 지식 베이스를 EHRI 데이터스토어에 있는 새로운 출처와 함께 업데이트합니다. 또한 고성능 동의어(synonymisation) 방법을 구축하여 장소 이름에 다중 라벨을 달거나 장소의 상하관계를 동적으로 감지하여 동음이의어 등으로 인한 혼란을 없앨 수 있었습니다.

EHRI는 이제 세 번째 단계에 들어섰는데, 3단계에서는 소집단 경험의 큰 데이터셋을 이루는 미시아카이브(micro-archive)의 소량 데이터에 집중합니다. 미시아카이브가 EHRI에 통합되면서 많은 사람들의 이야기가 디지털 역사를 통해 나뉘질 수 있는지에 대한 흥미로운 질문이 생기게 됩니다. 유명한 영국 역사학자 홉스봄(Hobsbawm)은 이를 ‘풀뿌리 역사’(grassroots history)라고 불렀으며,

이의 문제점 중 하나는 출처를 찾아내는 것이라고 했습니다. ‘대부분의 풀뿌리 역사 출처는 누가 무언가를 물어봤기 때문에 출처라고 인정이 됐다 (...)’ (Hobsbawm, 1997 p. 4048). 미시아카이브에 대한 풀뿌리 연구에서 출처는 잘 정의되고 충분히 예상을 받는 아카이브를 찾기 힘듭니다. 홉스봄은 또한 당시 가장 발전된 풀뿌리 역사학자들이었던 계보학자들이 겪었던 기술적인 문제들을 얘기합니다. 자신들의 소규모 가족 아카이브에 있는 자료들을 통합하는 것은 항상 시간이 많이 걸렸기 때문에 ‘연구와 결과’(Ibid) 간에 큰 시간이 흘렀습니다. 풀뿌리 역사는 결과가 빨리 나오지 않습니다. 현대 언어인 머신 러닝을 기대하며 홉스봄은 전통적인 아카이브 연구는 ‘강바닥에서 다이아몬드를 줌의 것’과 같았지만 풀뿌리 역사는 ‘큰 자본 투자와 첨단 기술이 필요한 다이아몬드 광산이나 금 광산과 비슷하다’고 했습니다.

EHRI의 빅데이터 연구가 그래프 데이터베이스나 머신 러닝을 통해 새로운 풀뿌리 출처를 통합하고 분석함으로써 디지털인문학의 방법론이 중요해지게 되었습니다. 홀로코스트 연구는 항상 데이터가 상대적으로 많은 분야였기 때문에 디지털 환경에서 일하는 사람들에게 큰 도전이었으며, 미래에 디지털인문학을 이용한 역사학 연구를 위한 매력적인 사례가 되었습니다(역사적으로 중요한 주제임과 더불어). 이것은 인류 문화의 ‘데이터화’(datafication)를 둘러싼 토론의 일부분이며, 전통적인 디지털화를 넘어선 디지털 자료에 대한 관심을 뜻합니다. 데이터화는 디지털화의 개념만으로는 충분하지 않으며, 디지털 대안들이 컴퓨터 논리를 위해 쓰일 수 있도록 하고 상징적인 내용이 추가됨으로써 보완되어야 한다고 말합니다.

제 발표의 두 번째 부분인 처음부터 디지털화된 빅데이터로 넘어가자면, 우리는 항상 빅데이터와 그의 사회적 영향을 특정한 인문학적 방법으로 분석하는 것에 집중해왔습니다. 이 연구는 ‘우리의 데이터, 우리 자신’(Our Data Ourselves) 프로젝트(Blanke, Bryant and Hedges, 2013)로 시작되었으며 몇 개의 후속 프로젝트가 있었습니다. 우리는 문화의 데이터화와 함께 새로운 아카이브에서 많이 보이는 디지털로 생산된 데이터를 연구했습니다. 이 프로젝트는 현실 마이닝(reality mining)에 대한 최초의 인문학 프로젝트 중 하나였습니다. 현실 마이닝은 MIT의 이글과 펜트랜드(Eagle and Pentland)에 의해 새로운 전산사회학의 종류로 만들어졌습니다(Eagle and (Sandy) Pentland, 2006). 우리는 이 방법을 뒤집어 생각하여 일상적인 데이터 시민인 우리가 빅데이터와 알고리즘의 지배를 얼마나 신뢰할 수 있는지 의문을 품었습니다. 이러한 알고리즘들이 어떠한 관리 능력을 주며 빅데이터를 어떻게 믿을 수 있는지가 의문이었습니다. 알고리즘은 우리의 데이터에 대한 큰 권력을 가지는데(Pybus, Coté and Blanke, 2015), 그것은 알고리즘이 우리가 현상에 대하여 무엇을 이해할 수 있는지 걸러낼 뿐만 아니라 어떻게 이해하는지도 걸러내기 때문입니다.

펜트랜드의 현실 마이닝의 초점을 바꾸기 위해서 우리는 그것이 확실히 모두를 위한 것임을 확인했습니다(Aradau, Blanke and Greenway, 2019). 우리는 데이터화에 영향을 받은 사람들과 공

동으로 연구할 방법을 추가하기 위해 해커톤을 열어 우리의 온라인 문화를 이해하려고 했습니다 (Aradau, Blanke and Greenway, 2015). 우리의 실험을 위해 청소년들이 앱을 사용하거나 인터넷을 사용하면서 생성된 빅데이터를 연구하기로 했습니다. 젊은 프로그래머들과 함께 모바일마이너(MobileMiner) 앱을 개발하기도 하였습니다(Blanke, Bryant and Hedges, 2013). 모바일마이너는 앱이 설치된 기기와 그 기기에 설치된 다른 앱들에 대한 정보를 수집했습니다. 앱은 또한 모바일 환경에서 데이터가 어떻게 추적되는지 연구하기 위하여 제3자가 수집하고 있는 데이터들을 잡아내었습니다. 우리 연구는 통제된 환경에서 연구 전용 휴대폰을 대상으로 진행이 되었지만, 이론적으로 아무 사람이나 모바일마이너 앱을 사용하여 스마트폰에서 자신의 문화가 어떻게 데이터화되는지 확인할 수가 있습니다.

모바일마이너 앱은 휴대폰에 설치된 이후 사용자가 언제든지 데이터의 기록을 시작하거나 멈출 수 있도록 되어있습니다. 앱은 연결된 통신사 네트워크나 무선 네트워크, 현재 통신 기지국의 고유 아이디, 네트워크 소켓이나 트래픽 면에서 최근 앱 활동량 등을 보여줍니다. 새롭게 수집된 데이터는 로컬 데이터베이스에 5분 간격으로 저장됩니다. 네트워크 트래픽 사용량에 따라 앱들이 나열되며, 사용자는 OpencellID 데이터베이스에 등록된 통신 기지국에 얼마나 자주 연결되는지 보여주는 히트맵(heat map)을 요청할 수도 있습니다.

우리는 모바일마이너로 수집된 정보가 사회 데이터 공유지(social data commons)라는 곳에서 최대한 공개될 수 있도록 의도했습니다(사생활 보호 조치를 감안하여). 이를 위해 오픈 소스 데이터 관리 애플리케이션인 CKAN(Greenway et al., 2015)의 인스턴스를 호스팅(hosting)했습니다. 애플리케이션의 첫 버전에서는 10분마다 커스텀 플러그인을 통하여 새 데이터가 CKAN 서버로 업로드되었습니다. 사용자의 신상은 밝혀지지 않으며 무작위로 고른 아이디로 구별됩니다. 이는 물론 이메일 주소 등의 신상 정보와 연계되지 않습니다. 데이터에 대한 접근은 연구 목적만을 위해서 매번 요청 후 승인되어야 합니다. 앱은 또한 사용자가 자신이 생성한 데이터를 접근할 수 있도록 다른 저장 장치로 내부 데이터베이스를 복사할 수 있도록 되어있습니다.

이 사회 데이터 공유지는 빅데이터가 ‘어떻게 인문학과 데이터를 생산한 공동체를 위한 오픈 데이터로 변환될 수 있는가’라는 질문에 대한 우리의 답변입니다. 기본적인 이슈는 사회적 빅데이터가 연구를 위한 공공재로 바뀔 수 있는지에 관한 것인데, 우리는 후속 프로젝트인 ‘데이터 시민에게 자율성을 주기’(Empowering Data Citizens, Greenway et al., 2015)에서 이를 연구했습니다. 이는 모바일마이너 생태계에 MIT의 오픈 개인 정보 보관소(Open Personal Data Store(OpenPDS), Pentland, 2014)를 추가하였습니다. OpenPDS는 휴대 전화 사용자가 다른 사람이나 조직에게 무슨 데이터가 공유될 수 있는지를 결정할 수 있는 더 큰 권한을 부여해줍니다. 제3자가 사용자 정보에 대한 접근을 요청하면, 개인 정보 보관소는 반드시 필요한 정보만 공유합니다. 우리에게 OpenPDS

가 작동했지만 사용자들에게 잘 받아들여지지 못하였기에 넓게 사용되지는 않았습니다. 따라서 후속 연구에서는 개인 정보를 보호하는 사회적인 면을 보완하기로 했는데, 인문주의자로서 우리는 이미 그러한 면에 익숙합니다.

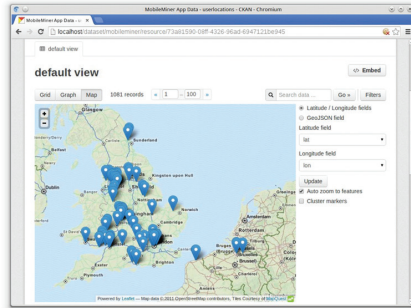


그림 3: 모바일마이너 앱을 통하여 본 통신 기지국 연결

우리가 모바일 연구 환경을 모바일 데이터화의 영향을 받는 사람들과 공동으로 연구할 때, 사회적 인 면은 처음부터 통합되어 있었습니다. 우리는 항상 우리 연구가 학계와 일반 대중에게 똑같이 가치가 있다고 생각해왔습니다. ‘우리 데이터, 우리 자신’의 두 번째 목표는 젊은 세대와 함께 현실 마 이닝 환경을 공동으로 개발하는 것이었습니다. 앞서 언급했듯이 우리는 현실 마이닝을 공동체 행동 의 감시 도구에서 공동체가 쓸 수 있는 도구로 바꿨습니다. 우리는 당시 아이들에게 프로그래밍을 가르치기 위한 단체였던 Young Rewired State(YRS)와 협동하여 이를 진행하였습니다. YRS와 함 께 해커톤을 열어 젊은 프로그래머들이 프로젝트에 공동 연구자로서 참여하게 하고 모바일 소셜 미 디어 환경에서 생기는 모바일 데이터를 이해할 수 있도록 했습니다. 첫 번째 해커톤에서 저희는 앞 서 언급한 모바일마이너 환경을 개발하였습니다. 이후 해커톤에서는 젊은 프로그래머들과 함께 회 사 등의 조직들이 그 데이터를 어떻게 사용하는지 연구했습니다. 예를 들어서 간단한 군집화 알고리 즘(clustering algorithm)을 통하여 프로젝트에 참여한 청소년들이 어떠한 대학교 입학설명회에 갔는지 구분할 수 있었습니다(Pybus, Coté and Blanke, 2015). 심지어 GPS 데이터를 수집할 필요 없이 연결된 통신 기지국의 위치만으로 이 정보를 추측할 수 있었습니다. 그림3에서는 앱을 사용하 는 동안 통신 기지국과 한 연결들의 개요를 볼 수 있습니다.

우리에게 모바일 환경 연구는 좋은 연구 경험이었을 뿐만 아니라 매우 즐거웠는데, 이는 연구를 학 계 밖으로 가져가 진짜 사용자들과 함께 일할 수 있었기 때문입니다. 이후 여러 프로젝트에서 비슷 한 협력을 하였습니다. 예를 들어서 예술가 집단과 협력하여 사용자들이 런던의 ‘빅 뱅 데이터’(Big Bang data)라는 전시회를 관람하는 동안 추적했습니다. 박물관 내의 CCTV 카메라를 사용한 후 관

람을 끝낸 관람객들에게 그런 공간에서 얼굴 인식 기술이 사용될 수 있는 가능성을 알려줬습니다. 최근 끝난 더 대형인 프로젝트에서는 국제 데이터 비정부기구인 Tactical Tech와 협력했습니다. 그들은 Glassroom이라는 전시회를 열어 방문객들이 인터랙티브 터미널을 통하여 데이터 프로세스에 대하여 배울 수 있게 했습니다. 예를 들어서 전세계에서 드론 공습이 어디에서 일어나는지 확인할 수 있었습니다. 방문객들에게는 워크샵과 함께 모두가 노출되는 모바일 데이터 프로세스를 연구하기 위하여 우리가 개발한 도구들을 보여줬습니다. 현재 우리는 영국 대중과 함께 코로나-19 관련 앱들이 만든 사생활 관련 환경을 연구하기 위하여 기존에 개발했던 도구들을 쓰는 새로운 프로젝트를 계획하고 있습니다.

논문을 끝마치며 다시 이번 패널의 테마로 돌아가고 싶습니다. 저는 제가 인문학에서 빅데이터가 내놓고 전파에 대한 새로운 관점을 제시했기를 희망합니다. 문화 컬렉션을 디지털화하기 위한 전례 없는 노력은 인문학 연구에 새로운 기회를 제공합니다. 동시에 처음부터 디지털인 자료는 문화 분석이 가까운 미래에 무엇을 할 수 있는지 새로운 관점을 제시했습니다. 그러나 우리는 디지털인문학이 인문학 연구의 실정과 너무 괴리되지 않도록 조심해야 합니다. 우리는 기존 인문학 이상과 새로운 빅데이터 사이에 더 좋은 관계를 만들 수 있는 접근 방법을 발표했습니다. 그래프 데이터베이스는 이질적인 컬렉션의 요소들을 연결하여 역사학자들에게 더 유용할 수 있게 해주며, 머신러닝은 풀뿌리 자료들에 접근할 수 있는 새로운 방법입니다. 마지막으로 인문학 연구는 항상 대중과의 협력을 기반으로 이뤄졌습니다. 우리 연구는 다양한 공동체들이 그들이 노출되어있는 데이터화 과정에서 어떻게 상호작용을 할 수 있는지 보여줬으며, 이 과정에서 새로운 디지털 인간의 조건에서 어떻게 이 협력을 이어 나갈 수 있는지에 대한 영감을 주었습니다.

English

Sharing and spreading is the name of our panel. According to the call for papers, 'it is imperative for the humanities to address reality and share its research findings with society in a way that is useful.' Sharing and spreading has long been a driving force behind the work I have done in the still new field of digital humanities. When I started in the field more than ten years ago it was still a small affair, but now the field has grown into a global growing research community. This is because the digital is now everywhere. I do not want to get into defining the digital humanities here. For the purpose of this paper, it is enough to define it as investigating methods for the humanities that are created

through the digital. A ‘focus on reality’ that is increasingly digital, as the panel introduction suggests, is at the heart of the idea of digital humanities. In recent years, we can observe a second line of work that gains popularity, as we share our research findings with society and as we realise that our societies are increasingly digital. Digital humanities have taken an active role in determining the new digital human condition.

What also intrigued me about the panel call was the question of ‘humanities for all’. Here we have a lot of work to do in the digital humanities. It seems at first sight easy to define digital humanities as a discipline to investigate digital research methods for the humanities. It is in good company then, as there are also disciplines like statistics, which have demonstrated over the years that it is possible to do excellent research on methods. But there are many challenges hidden in this seemingly simple focus on research methods as the driving force of digital humanities, because we are embedded in an environment of humanities research, where discussions on methods are partly alien. In the digital humanities, we are ourselves not sure on how to conduct methodological research sometimes, which leads to lots and lots of digital humanities conferences repeating presentations on ‘me and my databases’ or ‘me and my tools’. But we are maturing rapidly in our methodological discussion. In 2019, there was a first deeper engagement with the pros and cons of statistical methods in the digital humanities that covered the details of these methods and issues of their current application in the digital humanities (Da, 2019).

If we want to have an impact on everyday humanities research and want to build a digital humanities for all, we need to develop our own research discussions on methods better. There was a famous early paper by Patrick Juola on the missing ‘killer applications’ in the digital humanities as well as the general failure of the field to penetrate everyday humanities (Juola, 2008). In a reply to Juola, Prescott (2012) claimed that a digital humanities killer application would be to rethink the whole ‘intellectual environment’ of research for humanities rather than focussing on the one tool that tops them all.

Following Prescott, let me begin to rethink the intellectual environment of the humanities by turning to the shift that big data in the humanities has brought about. Here, we will follow the two developments that motivate larger engagement with big data in the humanities. Firstly, more and more traditional humanities data as found in archives and

other cultural institutions is digitised and gives us a larger and larger corpus for history. Secondly, more and more cultural material is born as digital data on the Internet and other places that were never analogue. While a lot of discussions has concentrated on what scholars can do with Tweets (Sadler, 2017) or web archives (Winters, 2017), I focus in the second part of this presentation on how our culture is datafied when we are using our mobile phones. So, this paper will proceed in two steps by first investigating the impact of big digitised data on the humanities and then looking at big born-digital data. Big data ‘insights can be found at any level’ (Boyd and Crawford, 2012) - also on the level of digitized cultural heritage. Especially the European Union (EU) seems committed to digitize and present its cultural heritage online. The EU’s Cultural Heritage aggregator Europeana has over 58 million digitized cultural heritage records from over 3,600 cultural heritage institutions and organizations.¹⁾ Next to this mega-project, there are many more larger digital memory projects in Europe that focus on particular domains. The European Holocaust Research Infrastructure (EHRI) (Blanke and Kristel, 2013) aims to link Holocaust material in archives into virtual collections that serve a specific research need so that, for instance, prisoners of Auschwitz can be traced with regard to their countries of origin, the camps they were otherwise prisoners of, etc. EHRI’s aim is to integrate material on the Holocaust into a research infrastructure that also brings in insights from Holocaust research activities across Europe. It is therefore an essential part also of the memory of the Holocaust because the Nazis intentionally tried to destroy the evidence to eradicate the memory of the Holocaust. We need to actively work to keep the memory alive through intensifying our historical research on the material.

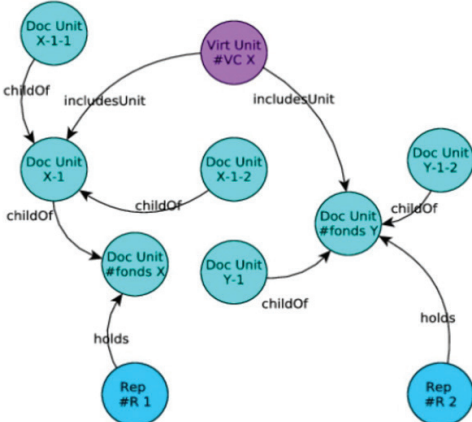


Figure 1: The EHRI Collection Graph

In EHRI, we have done a lot of research to rethink digital memory of collections as a research space across highly distributed, heterogenous data. Unfortunately, traditional data infrastructures store and relate heterogenous research data badly because such data generally includes many different data models. This is why we have decided to try something else in EHRI and use graph databases as the central store, which use a graph model and can thus bring together data from several domains (Blanke, Bryant and Speck, 2015). As long as something can be expressed either as a node or a link, it can be graphed and integrated (see the example in Figure 1). Looking at the distribution of information on the Holocaust across Europe and beyond, it is a network or a graph. We will find graphs everywhere in historical archives. Collections, subcollections, etc. form specific graphs that are hierarchies. Other archival material such as thesauri are also graphs.

We have learned about graph databases from the innovations in social media technologies and big data, which allowed us to rethink our existing insights on humanities data integration. We were the first ones to use them for archival data integration (Blanke and Kristel, 2013). Graph databases easily incorporate heterogenous data elements and consider relationships as first-class citizens of the data model, which is especially key in historical research. Thus, they support the typical way historians access material in archives. Historians browse through archival material rather than simply searching for them. Browsing across various datasets is straight-forward as we can walk the graph and following edges to related nodes (Anderson and Blanke, 2015).

In the EHRI archive graph (Blanke, Bryant and Speck, 2015), one can find everything archival such as collection descriptions, thesauri and authority files but also the annotations of researchers and the new links they create between existing elements. This is because in a graph database everything maps on a basic model of nodes, relationships and their properties as in Figure 1. Graphs have therefore been very useful for us to stimulate the dialogue between historians and big data analysis, as they demonstrate how to organise piles of information into a coherent argument that follows everyday historical interests (Anderson and Blanke, 2015).

Graphs offer a new way of thinking how evidence can be reworked for digital historical research. Researchers can move between different parts of the archival materials and

explore the whole of their interests. The (digital) humanities fascination with graphs is nowhere better expressed than in Latour’s reinvestigation of Tarde (Latour et al., 2012). For Latour, graphs allow us to do away with ‘two level standpoint’ that discriminates the whole and its parts:

“Is there a way to define what is a longer lasting social order without making the assumption that there exist two levels (...)? To dramatize the contrast, we will claim that there is more complexity in the elements than in the aggregates, or stated a bit more provocatively that “The whole is always smaller than its parts’.” (Latour et al., 2012 p. 2)

Once we had integrated the EHRI collections into the graph databases, we continued with their exploration using machine learning, which was to us the only way of addressing the specific big data challenges in Holocaust research collections. For instance, Blanke et al. (2019) starts from dictionary-based approaches to develop an initial evaluation of the Holocaust memories in survivor testimonies using unsupervised learning. Using generative Recurrent Neural Networks, we then proceeded to generate a larger training corpus of positive and negative memories using ‘distant supervision’. With this corpus, we were able to train a highly accurate neural network that qualitatively and quantitatively improved the baseline dictionary model. Based on the accuracy of the advanced model we are confident that we can analyse the Holocaust memories to current research standards. To this end, we employed three machine learning methods for computational semantics. These helped us decipher the decisions by the neural network and understand, for instance, the complex sentiments around family memories in the testimonies.



Figure 2: Map of places extracted from Holocaust document (D. de Leeuw et al., 2018)

The second piece of work that I would like to discuss here works through some of the data analysis challenges with heterogenous Holocaust data. The automatic extraction of names, locations, etc. in the textual resources is an important task for Holocaust digital research (D. de Leeuw et al., 2018). Being able to automatically identify names allows for a deep metadata enrichment of the available resources and thus for better semantic indexing and search, improved document retrieval for specific people, better research related to groups of people affected by the Holocaust, automated authority list creation, etc. EHRI has developed a high-performance entity extraction service, which is based on a named entity recognition pipeline tuned to the specific needs of EHRI. Especially challenging are historical geographies as in Figure 2, which dynamically change over time. We developed disambiguation mechanisms, which select the appropriate location from our knowledge base when more than one candidate exists and dynamically updates the knowledge base with new sources in the EHRI data store. We developed high-performing synonymisation techniques for multi-labelling of place names, dynamic detection of place hierarchies for disambiguation, etc.

We have just started the third phase of EHRI, which focusses in particular on small data in micro-archives, which together form a very large dataset of direct community experiences. Integrated into EHRI, micro-archives open up exciting new questions about how the story of many can be told through digital history. The famous British historian Hobsbawm called this ‘grassroots history’ and identifies as one its issues that its sources need to be first identified as such: ‘Most sources for grassroots history have only been recognised as sources because someone has asked a question (...).’ (Hobsbawm, 1997 p. 4048). For grassroots research on micro-archives, the sources do not present themselves in well-defined and also well-funded established archives. Hobsbawm also discusses the technical difficulties of the most advanced grassroots historians of his time, which were the genealogists. Combining evidence from their small family archives has always taken a long time, which means there is great time-lag between ‘research and result’ (Ibid). Grassroots history does not produce quick results. In anticipation of the modern language of machine learning, Hobsbawm finally tells us that traditional archival research is ‘like picking up diamonds in a riverbed’ while grassroots history is ‘more like diamond-or-gold-mining, which require heavy capital investment and high technology.’

EHRI's work on big data through graph databases and using machine learning to integrate and analyse new grassroots sources has brought a new distinct methodological focus to digital humanities work. Because the Holocaust has always been a field with relatively speaking large amounts of data, it is a particular challenge for those of us working on digital environments and especially attractive as a case study for future historical research with digital humanities (next to being an important historical topic). It is part of the debate around the on-going big 'datafication' of human culture, which describes an interest in digital material beyond traditional digitisation. Datafication claims that the concept of digitisation is not enough and needs to be complemented with work to make the digital surrogates available for computer reasoning as well as some kind of symbolic content.

Moving on to the second part of my presentation now and born-digital big data, we have long been busy with exploring a distinct humanities way of analysing big datafication and its social impact. The work started with the 'Our Data Ourselves' project (Blanke, Bryant and Hedges, 2013) and had several follow-on projects. We focussed on mining everyday digital cultures in mobile phone environments. We have explored the datafication of culture also with born-digital data that you can find in the many new archives. 'Our Data Ourselves' was among the first projects in reality mining from the humanities. Reality mining was innovated by Eagle and Pentland at MIT as a new type of computational sociology (Eagle and (Sandy) Pentland, 2006). We turned this method around by questioning the trust we as everyday data citizens can develop into big data and the governance of algorithms. What kind of stewardship do these algorithms provide and how can we trust these big data? Algorithms have the power over our data (Pybus, Coté and Blanke, 2015), as they filter not just what we understand about phenomena but how we can understand them.

To turn around the focus in Pentland's reality mining, we made sure that it is for everybody (Aradau, Blanke and Greenway, 2019). We added a new methodology of co-researching this work with those affected by datafication themselves through hackathons as a space for collectively understanding our own online culture (Pybus, Coté and Blanke, 2015). For our experiments, we chose to investigate big data as generated by smartphones when teenagers use apps, browse the Internet, etc. We developed the

MobileMiner app together with a community of youth coders (Blanke, Bryant and Hedges, 2013). MobileMiner was intended to gather information about the device on which it is installed and other apps on it. The app captured data that another third party might be already recording in order to investigate how digital culture is tracked in mobile environments. Our work was done on a set of dedicated phones in a controlled environment but in principle anybody could use MobileMiner to check how their culture is datafied on their phones.

Once installed on a phone, the MobileMiner app gives users the option to start and stop recording data whenever they choose. The app displays the active mobile or wireless network, the unique id of the current cell tower, and recent app activity in terms of socket usage or network traffic. Newly gathered data is written to a local database on the device at five minutes intervals. A list of apps ordered by the amount of network traffic is provided, and the users may also request a heatmap showing how frequently they visit the cell towers known to the OpenCellID database.

We intended to make the data collected by MobileMiner as open as possible (subject to privacy concerns), in what we called a social data commons. To this end, we hosted an instance of the open source data management application CKAN (Greenway et al., 2015). In the first iteration of the application, new data is uploaded to a CKAN server via a custom plug-in every ten minutes while the user's device has a wireless internet connection. Users are not identified but only stored by a randomly chosen ID. They are not associated with an email address or any other personal details. Access to the data is granted on an individual basis for research purposes only. The application gives the option of copying its internal database to an area of the device's internal storage accessible when it is mounted as a mass-storage device so that users can access the data they generate.

This social data commons is our contribution to the question how big data can be transformed into open data for humanities and those communities who generate it. The basic issue raised is whether big social data can be transformed into a public asset for research, which we explored in a follow-on project 'Empowering Data Citizens' (Greenway et al., 2015). It added to the MobileMiner ecosystem the Open Personal Data Store (OpenPDS) infrastructure by MIT (Pentland, 2014) to enable querying richer mobile data

without betraying users' privacy. OpenPDS gives users of a mobile phone better control over what kind of data is shared with outside parties. When a third party requires access to user information, the personal data store will negotiate the response so that only information is shared that is absolutely needed. While the OpenPDS system worked technically for us, it was never fully accepted by our users and never reached a larger audience. We therefore decided to focus in our follow-on work on social aspects that ensure privacy – something that we as humanists are anyway more familiar with.

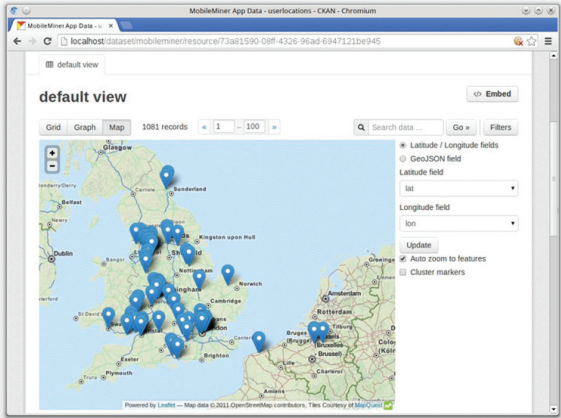


Figure 3: Cell Tower Connection with the MobileMiner app

Social aspects were integrated into our work from the beginning as we innovated a co-development of our mobile research environment with those affected by mobile datafication. We always thought of our work to be equally important to research and the general public. The second aim of 'Our Data Ourselves' was to co-develop reality mining environments with the youth cultures themselves. As we described earlier, we turned reality mining around from a surveillance tool of community behaviour to a community tool itself. We did this in collaboration with Young Rewired State (YRS), then a youth organisation to help kids with coding. With YRS, we had hackathons to engage young coders as co-researchers in the project and generate together an understanding of the mobile data produced in mobile social media environments. In the first hackathon, we co-developed the above-mentioned MobileMiner environment. In later hackathons, we explored with the young coders how organisations and companies make

use of the data. By employing a simple clustering algorithm, for instance, we could easily distinguish what kind of university open days were visited by the teenagers involved in the work (Pybus, Coté and Blanke, 2015). We did not even have to rely on GPS data for that but could use the cell tower information, as described above. Figure 3 shows an overview of connections made to cell towers while using the app.

For us, our work with mobile environments was not only a great research experience but also very enjoyable, as we took our research into the wild and work with real users. We have since repeated this in several further projects. We have worked with an art collective to track users through an exhibition in London that was called Big Bang Data. We used the CCTV cameras in the museum and confronted visitors at the end of their tours with the possibilities of facial recognition in such spaces. In a larger project that only recently ended, we worked with an international Data NGO Tactical Tech. They run an exhibition called the Glassroom where visitors can explore together data processes at interactive terminals. For instance, they can check where drone strikes take place across the world. We delivered for them a workshop and the tools we had developed to explore mobile datafication processes we are all exposed to. Currently, we are planning a new project with the tools we developed to investigate the privacy environment that Corona apps create together with the UK public.

I would like to end my paper by coming back to the theme of the panel. I hope to have shown that big data in the humanities offers a new perspective on 'sharing and spreading'. Unprecedented efforts to digitise cultural collections present new opportunities for humanities research. At the same time, new born-digital materials have offered us new perspectives of what cultural analysis can do in the not too distant future. However, we need to be careful that digital humanities work does not distance itself too far from the reality of humanities research. We have presented new approaches that we believe allow for a better relationship between traditional humanities ideals and new big data. Graph databases have allowed us to connect heterogeneous collection in such a way that they serve historians' interest, while machine learning is a new way to access grassroots materials. Finally, humanities research has always been about a collaboration with the public. Our research work on how to engage a wide range of communities with the datafication processes they are exposed to has given us new ideas on how to continue this

collaboration in the new digital human condition.

References

- Anderson, S. and Blanke, T. (2015) 'Infrastructure as intermeditation—from archives to research infrastructures', *Journal of Documentation*, 71(6), pp. 1183–1202.
- Aradau, C., Blanke, T. and Greenway, G. (2019) 'Acts of digital parasitism: Hacking, humanitarian apps and platformisation', *New Media & Society*, 21(11–12), pp. 2548–2565.
- Blanke, T., Bryant, M. and Hedges, M. (2013) 'Back to our data—Experiments with NoSQL technologies in the Humanities', in: *Big Data, 2013 IEEE International Conference on*, IEEE, pp. 17–20.
- Blanke, T., Bryant, M. and Hedges, M. (2019) 'Understanding memories of the Holocaust—A new approach to neural networks in the digital humanities', *Digital Scholarship in the Humanities*, 35(1), pp. 17–33.
- Blanke, T., Bryant, M. and Speck, R. (2015) 'Developing the collection graph', *Library Hi Tech*, 33(4), pp. 610–623.
- Blanke, T. and Kristel, C. (2013) 'Integrating Holocaust Research', *International Journal of Humanities and Arts Computing*, 7(1–2), pp. 41–57.
- Boyd, D. and Crawford, K. (2012) 'Critical questions for big data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon', *Information, Communication & Society*, 15(5), pp. 662–679.
- D. de Leeuw et al. (2018) 'Digital Methods in Holocaust Studies: The European Holocaust Research Infrastructure', in *2018 IEEE 14th International Conference on e-Science (e-Science)*. 2018 IEEE 14th International Conference on e-Science (e-Science), pp. 58–66.
- Da, N. Z. (2019) 'The Computational Case against Computational Literary Studies', *Critical Inquiry*, 45(3), pp. 601–639. doi: 10.1086/702594.
- Eagle, N. and (Sandy) Pentland, A. (2006) 'Reality Mining: Sensing Complex Social Systems', *Personal Ubiquitous Comput.*, 10(4), pp. 255–268.
- Greenway, G. et al. (2015) 'Towards a mobile social data commons', in: *Big Data (Big Data), 2015 IEEE International Conference on*, IEEE, pp. 1639–1642.
- Hobsbawm, E. (1997) 'On history from below', *On history*, p. 204.
- Juola, P. (2008) 'Killer Applications in Digital Humanities', *Literary and Linguistic Computing*, 23(1), pp. 73–83.
- Latour, B. et al. (2012) "'The whole is always smaller than its parts"—a digital test of Gabriel Tarde's monads', *The British journal of sociology*, 63(4), pp. 590–615.
- Pentland, A. "Sandy" (2014) 'Saving Big Data from Itself', *Scientific American*, 311(2), pp. 64–67.
- Prescott, A. (2012) 'Consumers, creators or commentators? Problems of audience and mission in the digital humanities', *Arts and Humanities in Higher Education*, 11(1–2), pp. 61–75.
- Pybus, J., Coté, M. and Blanke, T. (2015) 'Hacking the social life of Big Data', *Big Data & Society*, 2(2).
- Sadler, N. (2017) 'Narrative and interpretation on Twitter: Reading tweets by telling stories', *New Media & Society*, 20(9), pp. 3266–3282.
- Winters, J. (2017) 'Breaking in to the mainstream: demonstrating the value of internet (and web) histories', *Internet Histories*, 1(1–2), pp. 173–179.

NOTE

- 1) <https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/europeana-platform-europes-digital-cultural-collection-responsible-accessible-sustainable-and#:~:text=Fact%20box%20on%20Europeana,cultural%20heritage%20institutions%20and%20organisations.>

탈종속적 유산: 관광에서 전염까지

Floating Heritage: From Tourism to Transmission

Professor David Martin-Jones

University of Glasgow, UK

국문

제6회 세계인문학포럼, 경주시, 2020년 11월 21일

먼저 동아대학교 박은경 교수님께 이 자리에 초대해주신 것에 대하여 감사의 말씀을 드리고 싶습니다. 또한 그 동안 이 메일 통하여 많은 도움과 조언을 주셨던 이지은 교수님께도 이 자리를 빌어 감사드리며, 이 포럼을 개최해주신 관계자 분들께도 감사 드립니다. 이 논문은 이번 학회의 주제인 공존은 물론 하위 테마인 교류, 공감, 나눔, 확산 등을 다룹니다.

이 논문은 제가 지금도 진행하고 있는 작업의 일부분으로서, 아직 발달 단계에 머물러 있습니다. 제 다음 저서에 그 내용이 쓰일 것으로 예상되지만, 그것은 몇 년 후가 될 것 같습니다.

논문에서는 제가 아마 창안했을 개념인 '탈종속적 유산 (floating heritage)'이라는 개념을 다룹니다. 영화라는 세상이 비록 그 전부를 설명하고 분류하기 힘들 만큼 넓더라도, 저는 그 안에서 생겨나고 있는 글로벌 영화적 상상을 특정할 수 있다고 보며, 이는 제가 '탈종속적 유산'이라고 하는 개념과 관련이 있다고 봅니다.

이러한 상상은 다른 문화로부터 무엇을 (자발적으로 혹은 일종의 문화침략 등의 비자발적인 이유로 인하여) 받아들일 수 있는지에 관한 갈등을 보여줍니다. 특히 세계의 영향으로 인하여 문화가 상속되지 못하는 상황도 설명한다고 봅니다. 이 프로젝트는 이러한 갈등이 국경간 이동을 다루는 영화에서 명확하게 보여지는 네 가지의 경우를 연구하는데, 관광, 이주, 노동, 그리고 감염 (정확히는 질병 전파)입니다.

먼저 저는 이 개념을 기존연구와 연결하여 방법론이나 영향을 받은 이론에 대하여 잠시 얘기한 후, 연구문제와 현안 등에 대하여 설명하고자 합니다. 그 후에는 이 개념을 보여주는 두 영화를 예시로 들겠습니다. 하나는 인도영화로서 관광을 다루며, 다른 작품은 한국영화로서 질병 전파에 대하여 다룹니다.

기존 연구에 대하여 얘기하자면, 탈종속적 유산이라는 개념은 동아시아와 호주에 있던 기존개념에

서 영향을 받고 그것을 발전시킨 것입니다. 고이치 이와부치는 2002년 *Recentering Globalization*에서 국가가 다른 국가의 과거, 어떻게 보면 더 원시적인 과거를 타산지석으로 삼아 국가의 현재에 참고를 할 수 있는지 다룹니다. 그는 이를 빌린 유산 (borrowed heritage)이라고 이름을 지었으며, 일본의 관광객들이 산업화가 덜 된 다른 아시아 국가들의 문화를 마치 자본주의 도입 전의 일본 문화인 듯 소비했다고 주장합니다. 그러니까 1990년대의 경우, 일본 관광객은 태국 같은 국가를 방문함으로써 일종의 과거로의 시간여행을 갔습니다. 이와부치는 이러한 빌린 유산은 자본주의적 향수라고 주장했습니다. 그것이 현대사회에서 잃은 전근대적 순수함에 대한 향수이든 경제에 새로운 삶을 불어넣는 전근대적 활기에 대한 향수이든.

이와부치는 호주의 그레이엄 터너가 1994년 주장한 것을 토대로 더 발전시켰습니다. 터너는 미국 시청자들이 1994년작 *크로코다일 던디 (Crocodile Dundee)*가 보여주는 원시적인 호주의 오지인 아웃백을 어떻게 받아들일지를 연구했습니다. 터너는 이 영화가 미국인들에게 흥미를 이끌어낸 이유는 미국이 근대화로 인하여 잃어버린 개척정신을 보여주었기 때문이라고 주장합니다.

이제 여러분이 세계의 영화들을 해석학적으로 분석하는 것이 탈종속적 유산이라는 과정을 이해하는 것을 도울 수 있다는 것을 알 것입니다. 반면에 탈종속적 유산은 이 두 개념과는 다릅니다. 국가정체성의 토대를 마련하기 위하여 이용되는 것이 아니라 국경을 넘나드는 정체성과 역사를 구성하기 위하여 쓰이며, 문화가 교차하는 공간은 특정국가의 문화정체성과 독립되어 있습니다.

제가 사는 스코틀랜드를 예시로 들자면, 스코틀랜드는 낭만주의적 관점을 통하여 사람들이 활기를 되찾은 후 현대사회로 돌아갈 수 있는 전근대적인 장소로 묘사되는 경우가 많습니다. 1954년작 *브리가둔 (Brigadoon)*은 잘 알려진 예시로서, 미국인 관광객들이 스코틀랜드로 여행을 가서 전근대적인 공간을 찾는 것을 다룹니다. 이러한 스코틀랜드의 전근대적인 허상은 북미의 디아스포라에서 널리 퍼졌는데, 이는 과거에 멈춰 있는 스코틀랜드의 구술사가 스코틀랜드 출신 이민자들을 통해 전래되어 온 것입니다. 1950년대부터 스코틀랜드를 다룬 비슷한 예시는 많이 나왔습니다. 마찬가지로 다른 영화도 비슷하게 분석할 수 있습니다. 예를 들어서 이안 감독의 2000년작 *와호장룡 (Crouching Tiger, Hidden Dragon)*은 미국내의 중국인 디아스포라의 고대 중국에 대한 환상이라고 볼 수 있습니다. 즉 이와부치가 설명하는 것은 일본인 관광객의 비슷한 행동입니다.

세계화의 중점을 바꾸려는, 특히 서방세계가 세계화된 세계의 중점이라는 암묵적인 생각을 바꾸려는 이와부치의 재 중앙화(recentering)와는 다르게, 이는 세계화의 중점 자체를 없애려는 탈 중앙화(decentering)에 대하여 연구할 것이 많다고 볼 수 있습니다. 이러한 면에서 보자면, 탈종속적 유산은 존 싱클레어(John Sinclair)와 스투어트 커닝엄(Stuart Cunningham)의 2001년작 *Floating Lives*에서 제시한 디아스포라적 삶과 관련이 있지만, 차이점이 있습니다.

이제는 디아스포라 및 미디어를 통하여 과거의 고향에 대한 향수를 연구하는 것에서 더 발전해야

합니다. 대신 아준 아파두라이(Arjun Appadurai)가 얘기하는 우리 세계의 탈 중앙화된 미디어 전경(decentered mediascape)을 탈중속적 유산의 관점에서 봐야 합니다. 이를 위하여 문화횡단(transculturation)의 개념을 이용하여 해석을 뒷받침하는 이론을 제시할 것이며, 이를 위하여 기존연구에서 방법론으로 넘어가겠습니다.

문화횡단은 1947년 쿠바의 페르난도 오티즈가 Cuban Counterpoint에서 제시하였으며, 식민화의 상황 하에서 두 문화가 접경지대에서 만나 교류한다는 개념입니다. Cuban Counterpoint의 중요성은 그 저서가 역사학, 사회과학, 법학, 문학, 음악 등에 끼친 영향을 다루는 책이 나올 정도로 큼니다. 오티즈는 쿠바 등 식민지에서 이뤄진 농업적인 종 통합, 특히 설탕이나 담배에 대한 묘사를 효과적으로 합니다. 문화횡단은 그러므로 인류문화(human culture)만큼이나 작물 재배(crop culture)와 깊이 관련되어 있습니다. 또한 오티즈는 생태철학적인 면에서 식민지라는 변경에서 재배된 이러한 작물들이 소비지의 문화에 끼친 영향을 다뤘습니다.

오티즈는 접경지대에서 식민화가 진행된 피지배국가의 문화가 지배국가의 문화를 만날 때에 문화가 섞이면서 둘 다 변화한다는 점을 발견하였습니다. 이것이 바로 오티즈가 말하는 문화횡단입니다. 오티즈는 작물이 재배된 물리적인 공간에서 일어나는 매우 복잡한 변형(“extremely complex transmutations of culture”)(98)을 묘사하는데, 저는 오티즈가 이러한 현상이 작물들의 소비지에도 영향을 줄 수 있다는 (예를 들어 담배를 통해 제국주의 국가의 도시 여가공간이 바뀌는 등)주장을 했다고 생각합니다.

오티즈가 발견한 것 중에서 중요한 것은 피지배국가에게도 생기는 자율성입니다. 다시 말하자면, 피지배국가조차도 지배국가의 문화에 영향을 줄 수 있거나 최소한 그 문화에게 적응하면서 자국 문화가 침식당하는 사태를 피할 수 있다는 것을 의미합니다. 이러한 개념은 1990년대 초반부터 문학과 영상학에서 우리가 소비하는 미디어를 설명하는 데에 정말로 유용했습니다. 마리 루이스 프랫(Mary Louis Pratt)의 여행수기는 특히 영향력이 강했으며, 영상학 쪽에서는 레이 차우(Rey Chow)가 중국 5세대 영화제작자를 다룬 ‘원시적 열정(Primitive Passions)’이 가치 있습니다. 그 이후로 이러한 개념은 스파게티 웨스턴이나 괴수 영화 등을 논의하는 것에 이용됩니다.

하지만 탈중속적 유산이라는 개념은 이러한 작품들과 조금 차이점이 있습니다. 제가 분석한 영화들이 중요시하는 점은 세계화의 관점에서 문화횡단은 식민화가 아닌 세계화 때문에 이뤄진다는 점입니다. 이는 관광과 이민 같은 과정을 통하여 나타나며, 특히 관광은 요즘 관심이 많은 주제 중 하나입니다.

따라서 이러한 영화들이 답할 수 있는 질문은 바로 세계화 속에서 문화횡단에 관한 논의의 의미, 즉 세계화 속에서 문화횡단이 어떻게 되는지에 대한 질문입니다. 식민주의와는 비슷한 상황이지만 완전히 똑같지는 않습니다. 식민화 아래의 문화횡단이 변경의 접경지역에서 이뤄진다면, 접경지역이 북

쪽이든 남쪽이든 어디에나 존재하는 신 자유주의적 세계화 속에서는 어떻게 될까요?

제가 연구한 영화들이 던지는 질문은 식민화의 접경지역이 모든 곳에 있으며 만나고 혼합되는 문화들이 점령국과 식민지의 문화가 아닐 때 어떤 일이 생기냐는 것입니다. 그러므로 글로벌 영상 상상이 형성된 과정에 집중하여 이러한 질문에 답을 할 수 있다고 봅니다.

저는 잠시 이 연구와 관련된 현안과 이해관계를 설명하고자 합니다. 수 십 년간 세계화의 복잡성과 세계화가 문화 및 문화유산에 끼치는 영향에 대한 연구가 1995년 Featherstone과 2015년 Pieterse 등에 의하여 진행되어왔지만, 이러한 복잡성을 설명할 새로운 방법이 급히 필요합니다. 이는 국가주의적 포퓰리즘이 국가유산에 대한 향수를 반세계화와 연관시키는 관점에 대한 대안이 필요하기 때문입니다. 이에 대한 예시로는 미국의 “미국을 다시 위대하게”(“Make America Great Again”), 영국의 “통제력을 되찾자”(“Take Back Control”)는 구호 등이 있습니다.

나오미 클라인(Naomi Klein)이 “No로는 충분하지 않다”(No is not enough)에서 결론을 내린 것처럼, 국가유산에 대한 그러한 배타적이고 환원주의적 해석에 대항하기 위해서는 단지 ‘No’라고 하는 것만으로는 충분하지 않습니다. 대신 똑같은 과정을 이해하는 새로운 방법을 제시해야 합니다. 새롭고 쉽게 이해할 수 있는 공식은 다음 세대가 세계 문화의 위앙스를 제대로 이해하기 위하여 반드시 필요합니다.

1965년에 수잔 섀넌(Susan Sontag)은 영화가 냉전 시절 “재앙의 상상”(“imagination of disaster”)을 한 것을 탐구하였습니다. 그녀는 공상과학 영화가 핵전쟁에 대한 세계적인 두려움을 보여주는 한편 그것이 실제로 일어나지는 않을 것이라고 위로하는 일종의 갈등을 연구했습니다. 지금 영화계의 상상은 세계화 속에서 서로 다른 문화가 서로 얽히는 것을 다루고 있습니다. 우리가 이러한 과정에서 가지는 두려움을 보여주는 한편 우리가 이를 통제할 수 있다고 위로를 하려고 합니다. 따라서 이는 갈등을 통해 명확하게 보여지는 상상입니다.

문화횡단에 대한 새로운 글로벌 영상의 상상은 전세계의 영화에서 보입니다. 이들은 네 가지의 방법으로 인하여 문화가 국경을 건너는 것의 결과를 보여주는데, 한마디로 문화가 초국가적으로 변모할 수 있는 네 가지의 길을 가리킵니다. 이는 관광, 이주, 노동, 그리고 질병 전파 네 가지입니다.

네 가지 모두 그러한 상황에서 무엇이 상속되는지에 대한 갈등, 문화가 국가에 종속되지 않고 국경을 흐르듯이 넘나드는(“floating”이라는 단어는 관광객으로서는 경계를 넘는 것이 물 흐르듯이 간편한 점, 난민으로서의 위험성을 나타냅니다) 상황이 오면 문화유산이 어떻게 되는지에 중점을 둡니다. 이러한 글로벌 영상적 상상이 공통적으로 갖고 있는 특징이 탈종속적 유산이며, 이로 인하여 우리가 많이 보는 갈등이 생겨납니다. 오늘 저는 이 중에서 두 개만 간단히 다루겠습니다.

먼저 관광을 다루는 예시로는 2011년작 인도 영화인 ‘한번뿐인 내 인생’(Zindagi Na Milegi Doba-ra/You Won’t Get Life Back Again)입니다. 두 번째로는 질병전파를 다루는 2013년 한국영화 ‘감

기’입니다.

‘한번뿐인 내 인생’은 세 명의 중산층 남성 친구들의 스페인 여행을 따라갑니다. 이들은 인도 혹은 인도 디아스포라 출신인데, 이 영화는 스페인 관광청의 전폭적인 지원을 받은 것으로 보입니다. 영화는 스페인 관광청의 슬로건인 “나는 스페인이 필요하다”(“I Need Spain”)에 감사를 표하면서 시작하는데, DVD 또한 젊은 관광객들을 스페인으로 초청하는 광고로 시작합니다.

1990년대초기 이후의 많은 볼리우드 영화처럼 이 영화는 해외의 인도인 디아스포라 및 인도인을 다루지만, 특이하게도 런던이나 뉴욕, 시드니 등에 정착한 디아스포라 공동체를 다루는 것이 아니라 휴가를 즐기는 사람들을 다룹니다. 이들의 스페인 영화에는 세 명의 젊은 남성들이 여행을 갈 때 기대하는 스쿠버 다이빙이나 스카이 다이빙과 같은 모험여행뿐만 아니라 라 토마티나(La Tomatina) 축제나 발렌시아의 플라멩코 춤도 포함합니다.

이러한 곳에 가면서 세 주인공은 관광객으로서 스페인의 문화유산을 일시적으로 전유하게 됩니다. 다음 영상은 제가 탈종속적 유산을 말할 때 무엇을 의미하는지 잘 보여줍니다. 마지막 장면으로서 세 친구가 팜플로나에서 황소 달리기(소들이 CGI이기는 합니다만)에 참여하는 장면인데, 여기서 세계화의 틀 안에서 문화유산이 어떻게 물리적인 장소에 종속되지 않고 떠다닐 수 있는지 보여줍니다. 세 인물의 문화횡단은 접경지역에서 식민지 문화가 제국주의국가 문화의 도착을 다루는 것도 아니며, 디아스포라에 관한 것도 아닙니다.

이는 명확한 문화적 전유입니다. 여기서 이러한 문화횡단을 이해하기 위하여 중요한 질문은 바로 ‘왜 그랬는지’입니다. 황소 달리기에 참여하기 직전 세 친구는 삶을 크게 바꾸는 맹세를 합니다. 황소 달리기 자체는 그들이 기존의 자신들에게서 해방되어 새롭게 시작하기 위한 새로운 유산을 줍니다. 팜플로나에서의 대단원에서 우리는 그들이 관광객의 진부한 경험을 통해 마주친 스페인이라는 대체유산에 대하여 가진 생각을 보게 되는데, 이는 스페인 문화를 진정으로 받아들이는 것과는 아무런 관련도 없습니다.

이는 스페인의 국가적 특성에 대하여 아무것도 알려주지 않습니다. 대신 그들은 단지 자신들의 일상에서 탈출하기 위한 방법으로 가치를 둡니다. 다른 사람들에게 빌린 유산이기는 하지만, 국가를 초월하여 묶이지 않고 떠다니는 유산입니다. 이는 앨리슨 랜스버그(Alison Landsberg)가 주창한 영화학의 보철적 기억과 비슷하지만, 실제 국가적 기억이라는 번거로운 역사적인 짐을 벗어 던질 수 있다는 차이점이 있습니다. 이는 ‘굿바이 뉴욕 굿모닝 내사랑’(City Slickers)의 장면과 대조했을 때 가장 명확해집니다.

‘굿바이 뉴욕 굿모닝 내사랑’은 중년의 위기를 겪고 있는 미국의 도시 남성이, 즉 1980년대의 여피족 현상이 개척자 카우보이라는 과거를 재발견하면서 치유되거나 적어도 삶에 다시 활기를 띠게 되는 것을 다루고 있습니다. 이 영화에서 황소 달리기는 단지 자연에 더 가깝고, 활기 있고, 살아있는

남성성과 연결을 다시 해야 하는 필요성을 보여줍니다. 빌린 유산도, 탈종속적 유산도 아닌, 단지 더 나은 국가유산을 보여주는 것입니다. 실제로 이런 점에서 황소 달리기는 소떼를 모는 것보다 덜 유용한 것으로 보여집니다.

‘한번뿐인 내 인생’에서 황소 달리기가 세계 인도인의 남성성에 유용하다는 것을 보여주려는 것과는 반대로 ‘굿바이 뉴욕 굿모닝 내사랑’은 황소 달리기는 결국 진정성이 없으며 무의미한 행동으로 묘사되며 남성성의 정체와 실패를 나타내는 것으로 보여집니다. 여기서 삶에 활력을 다시 불어넣을 수 있는 방법이라고 보는 것은 바로 미국 역사와의 직접적인 연관성이 있는 소떼몰이입니다. ‘한번뿐인 내 인생’에서는 오히려 인도인 혹은 인도계 이민자로서의 정체성을 탈 중앙화하고 다른 국가의 문화유산을 전유하여 세계화된 현실에서 정체성을 갖추려는 과정을 다룹니다. 특히 이들이 전유하려는 문화는 전적으로 허상인데, 플라멩고는 관광객을 위한 무대행사로 꾸며낸 것입니다 (딘 맥코넬(Dean MacConnell)이 1970년대 영화 투어리스트(The Tourist)로 보여준 꾸며낸 진정성입니다). 특히 라 토마티나는 이 영화를 위해 재현한 것이며 황소와 달리기는 CGI로 꾸며냈습니다.

인기가 많은 인도 영화 중에서 비슷한 영화가 많습니다. 인도의 세계 시민들의 역사에 영향을 주는 것은 이제 스페인 역사(‘한번 뿐인 내 인생’)일 수도, 중국 역사일 수도(‘크리쉬’(Krrish)), 영국 역사일 수도(‘마우삼’(Mausam)), 혹은 스코틀랜드 역사(Pyaar Ishq aur Mohabbat) 등일 수도 있습니다. 이것은 식민지 시절 이후 (자주 디아스포라적이기도 한), 문화를 탈 중앙화하거나 국가에 더 이상 종속되지 않게 하려고 유산을 빌리는 것입니다. 결국 빌린, 정확히는 자유롭게 떠다니는 역사의 형태와의 조우를 통하여 초국가적인 정체성을 만들어냅니다.

이러한 영화에서 우리는 방문자의 초국가적인 문화유산을 보게 됩니다. 방문자는 자신의 고향에서 다양한 이유로 떠났습니다. 이는 순수한 관광이 아니라 아준 아파두리의 초국가적 개념을 따르는 사람들의 움직임입니다. 이러한 영화들은 이렇게 떠다니는 방문객들과 그들이 전유하는 여러 유산들의 ‘의상들’을 상상합니다.

이는 영상 관광의 초국가적인 영화경이며 초국가적인 정체성을 이루는 탈종속적 유산입니다. 즉 탈종속적 유산은 상속되는 문화, 즉 문화유산이 특정장소에 종속되지 않고 세계화 속에서 국경을 초월한다는 것을 의미한다는 것을 보여줍니다. 이것은, 신기하게도, 일본의 ‘콘텐츠 관광’과 같은 생각들이 나타내듯이, 장소들이 그러한 모든 유산의 보고로 남아 있다고 해도 마찬가지입니다.

관광의 이러한 예시는 물론 새로운 질문을 만들어냅니다. 특히 신 자유주의적 세계화 속에서 생긴 영상 관광이 세계시민주의의 일종인지 아니면 저가항공권으로 인하여 생긴 무가치한 일인지 질문이 생깁니다.

이 질문은 문화적 전유와 자문화 기술지(auto-ethnography)의 복잡성과 연관이 있으며, 이는 특히 문화횡단을 탐구할 때 생깁니다. 이에 대한 제 생각은 리처드 A. 로저스(Richard A. Rogers)의 연

구에서 영향을 받았습니다.¹⁾

제가 말하려는 점은 제가 전에 설명했듯이 글로벌 상상예의 갈등, 즉 세계화의 영향으로 누가 무엇을 상속할 수 있으며 누가 할 수 없느냐입니다.

이미 관광이라는 예시를 살펴보았는데, 글로벌 영화계의 상상은 전유, 혹은 무엇을 얻는지에 집중되어 있습니다. 관광의 반대편에는 이주가 있는데, 여기서의 중점은 이주자들이 국경을 넘음으로써 유산을 잃는 것에 있습니다. 특히 두드러지는 예는 이주자들이 모국어를 잊는 등 소통을 할 수 없게 될 때입니다.

그 사이의 방법은 더 복잡해 보일 수 있습니다. 노동의 경우, 중점은 바로 신 자유주의로 인하여 노동권을 잃은 후 유산을 되찾아가려는 투쟁입니다. 이것이 필요성에 의한 국경간 노동의 흐름, 그러니까 사람들이 스스로의 문화유산으로부터 강제로 떨어져 나갔을 때일 수도 있습니다. 하지만 어떠한 때에는 이동이 국경 안에서 이뤄질 때도 있습니다. 이러한 사람들은 경제이민과 비슷한데, 자국민이든 외국인이든 유산이 팔려서 상속되지 못하는 관계로 뒤쳐졌기 때문입니다.

관광객은 힘쓸 필요도 없이 국경을 넘어가 활력을 되찾을 수 있으며, 이주자는 경계를 넘기 위하여 모든 것을 잃어야 한다면, 노동자는 자신의 유산을 인정받기 위하여 싸워야 합니다. ‘더 올리브 트리’(The Olive Tree)에서는 다른 국가에 팔린 오래된 나무의 일부분을 다시 꺾꽂이로 심는, 말 그대로 유산을 다시 심는 것을 다룹니다. ‘엔젤스 셰어: 천사를 위한 위스키’(The Angel’s Share)에서는 자신의 것이지만 아무도 가르쳐주지 않은 유산을 배우는 것에 관한 것입니다. 여기서 초국가적인 과정은 세계와 지역의 차이이지 국가와 초국가적인 것의 차이가 덜합니다(관광에서처럼).

마지막으로 질병 전파를 다루겠습니다. 2013년 한국영화 ‘감기’는 2002-2004년의 SARS 유행과 2012년의 메르스 유행 이후에 나왔으나 2020년의 코로나-19 사태 전에 나왔습니다.

질병에 관한 영화를 분석한 결과 저는 다시 한 번 갈등을 많이 보여준다는 것을 알았습니다. 올해 코로나바이러스가 유럽에서 유행하기 시작했을 때에는 2011년 할리우드 작품인 ‘컨테이션’(Contagion)이 인터넷에서 많이 논의되었습니다. 거의 선견지명처럼 질병의 전세계적인 대유행이 일어날 것을 예측했습니다. 코로나-19보다는 훨씬 더 치명적이지만요.

‘컨테이션’은 코로나 대유행을 얘기하려는 사람들의 시금석이 되었지만, 저는 이것이 문제가 많다고 봅니다. ‘컨테이션’은 영화계가 이러한 바이러스를 다루는 방법 중 하나는 보여주지만, 영화가 유산을 다루는 것을 보면 글로벌 영상적 상상예에 일어나는 갈등을 대표하지는 않습니다.

우리는 연구가 부족한 상황에서 쉬운 답을 먼저 택했습니다. 아직 세계는 글로벌 영상적 상상예가 질병 전파를 다루는 것의 뉘앙스를 완벽하게 이해하지 못하였습니다. 지금까지 영화계의 묘사는 ‘컨테이션’이 한쪽 끝에 있고 ‘눈먼 자들의 도시’(Blindness)가 다른 쪽 끝에 있는 스펙트럼을 이루고 있는데, ‘컨테이션’은 세계 단위의 영향을 표현하려고 했지만 전염이 국가에 미치는 영향에 집중했습

니다.

‘컨테이션’은 미국으로 유입된 바이러스가 국가적으로 해결해야 할 문제로 떠오르고, 미국인들이 그들 자신의 역사를 이어가고 세계를 이끌고 구원하며 높은 기술력의 초강대국으로서의 지위를 유지하기 위해 이 바이러스를 극복하는 과정을 담고 있습니다. 동시에 세계적인 자본주의가 바이러스가 생긴 원인이라고 묘사하기도 합니다. 결과적으로 국가가 외부로부터 유입된 새로운 바이러스를 상속받았을 때 어떻게 변화하는지를 다룹니다.

반면에 ‘눈먼 자들의 도시’는 특정한 국가를 배경으로 하지 않았는데, CGI를 통하여 캐나다 토론토와 우루과이 몬테비데오를 섞어서 세계 어디에도 존재할 수 있는 도시를 만들었습니다. 바이러스가 어디서 생겼는지는 등장인물 중 아는 사람이 없으며, 생존자들은 의도적으로 전세계의 다양한 인종 및 민족으로 구성되어 있습니다. 즉 특정되지 않은 장소가 새로운 병균을 상속받은 것인데, 이는 전세계가 전세계를 위하여 해결해야 하는 문제를 나타냅니다. 여기서 상속받은 것은 장소에 종속되지 않았기에 국가나 국가유산의 특정성에서 벗어났습니다.

한국영화 ‘감기’는 이 스펙트럼의 중간에 있다고 봅니다. 여기서의 변종 조류독감인 H5N1이 등장하는데, 이 허구의 바이러스는 인간간 전파가 매우 빠르며 치명적입니다. 대한민국에 유입된 경로는 밀입국자들인데, 이들은 홍콩의 인신매매상을 통하여 불법적으로 취업하기 위하여 입국합니다. 유일한 생존자는 레스터 에이번 안드라다(Lester Avan Andrada)가 분한 필리핀인 몽사이입니다. 그는 바이러스를 갖고 있어 다른 사람에게 전염시킬 수 있는 한편, 항체를 가지고 있기 때문에 모두를 구원할 수도 있는 존재입니다.

사태는 커져서 서울시 근처에 있는 분당이 격리되기까지 합니다. 그러므로 문제 자체의 원인은 국경을 넘는 노동의 흐름이기 때문에 초국가적이지만, 해결되어야 하는 문제는 국가적이며 특정 장소에 세계와 지역 모두 영향을 끼칩니다.

유행병의 해결책은 불법이주노동자중 유일한 생존자인 몽사이의 몸안에 있는 항체인데, 이것은 백신으로 개발되어 투병중인 어린아이인 김미르(박민하 분)에게 투여됩니다. 실은 미르는 유일하게 생존한 몽사이를 통하여 감염되었습니다. 몽사이가 살해당한 후 유일하게 항체를 가진 미르가 자신의 지역뿐만이 아니라 국가 전체의 생존을 위한 유일한 희망이 됩니다.

영화의 드라마틱한 대단원은 꽤 길기 때문에 동영상을 편집하였습니다. 여기서의 외교적인 결정들과 감동적인 멜로드라마가 교차를 합니다. 유산의 측면과 그것의 비종속적인 본질을 감안하여 본다면 ‘감기’의 다리 위에서 갈등 썩은 국민 대 국가의 상황을 만들어내며, 이해관계를 분석하면 무엇인가를 상속받은 한 사람의 몸에 생긴 문제가 결국 모두의 문제가 됩니다.

김미르는 대유행의 상속성을 나타냅니다. 한국인의 몸, 혹은 한국이라는 국가가 국경을 넘은 바이러스에 감염되었기 때문에 이제 국가의 몸의 일부가 되었습니다. 하지만 국가는 또한 항체로 인하

여 이득을 얻었는데 이것 또한 불법체류자인 필리핀 노동자를 통하여 국경을 넘어서 들어왔습니다. 국경을 넘어서 상속되는 것은 이미 복잡합니다. 바이러스의 문화횡단에서 이 유산이 받아들이는 국가에서 어떻게 통합되는지를 감안하면 더 복잡해집니다. 어린소녀 미르는 한국의 과학적인 노력의 과실을 상속받기도 합니다. 미르의 어머니인 김인해(수애 분)가 몽사이의 항체로부터 백신을 개발하여 딸에게 투여한 과학자입니다. 특히 미르에게 일종의 아버지 역할을 한 소방관 강지구(장혁 분)는 이 상속이 전통적인 자기희생적이고 남성적 용맹성까지 포함한다는 것을 나타냅니다. 결국 바이러스가 국경을 넘을 때에 상속되는 것은 문화횡단이 일어난 초국가적 유산과 국가적 유산의 혼합물입니다. 영화는 글로벌 상상속의 갈등을 잘 표현했으며, 여러 국가들에 영향을 끼치는 전세계적인 문제를 컨테이션만큼이나 표현하였습니다. 하지만 우리가 본 동영상에서는 ‘눈먼 자들의 도시’에서처럼 세계와 지역의 문제도 느껴집니다.

탈종속적 유산의 글로벌 상상이 묻는 것은 국경을 넘는 사람들의 흐름에서 상속되는 유산을 어떻게 수용하는가입니다. 간단히 말하자면 여자아이는 누구에게 속하냐는 것입니다. 세계와 교섭하려는 현지(다리 위의 사람들)인가, 국가(대한민국 대통령)인가, 아니면 세계(미국의 존재, 즉 스나이더라는 흑막을 통하여 대한민국의 이익은 관심을 안 가진 채 세계의 이익을 요구하는 존재)인가.

이것이 탈종속적 유산의 글로벌 영상적 상상에서 보이는 갈등입니다.

NOTE

1) Richard A Rogers, “From Cultural Exchange to Transculturation” (2006).

The 6th World Humanities Forum 2020, City of Geongju, South Korea, 21st November 2020.

My thanks to Prof Park Eun Kyung (Dong-A University) for kindly inviting me to speak today. Thank you also to Prof Lee Ji Eun, for many helpful emails over the last few months, and to the conference organisers. I am grateful for the opportunity to share my ideas with you here today. I believe this paper is all about the conference topic of coexistence, in particular, emphasising the subthemes of exchanges and empathy, and, sharing and spreading.

The paper represents a work in progress. This is work still in its developmental phases. It will be my next book, but in a few years from now.

It will outline the meaning of an expression I believe that I have coined – “floating heritage”.

My argument is that although the world of cinemas is vast, and potentially unmappable, nevertheless it is possible to identify within it an emerging global cinematic imaginary that is concerned with what I am calling “floating heritage”.

This imaginary illustrates the tension which exists around what can be inherited from another culture (whether willingly appropriated, or unwillingly via what might be figured as a kind of unwanted intrusion, invasion or infection), or, indeed, how a culture may be disinherited by the same global forces. In fact, the project explores four ways in which this tension is apparent, in films about border crossing which focus on: tourism, migration, labour, and infection (or rather, disease transmission).

Firstly, I will situate this idea in relation to existing works, say a brief word about methods and theoretical influences, research question, and what is at stake in the project. Then I will move on to give two key examples – two films – that demonstrate the idea. One from India (tourism), one from South Korea (transmission).

So, firstly, existing works,

This idea of Floating Heritage is influenced by and develops upon existing ideas, specifically from East Asia and Australia. In *Recentering Globalization* (2002), Koichi Iwabuchi

describes how a nation may appropriate another nation's supposedly more primitive past, to inform its own present. He calls this Borrowed Heritage. Iwabuchi discusses how Japanese tourists consumed other, industrially less well-developed parts of Asia as though indicative of Japan's own pre-capitalist past. Hence, at this time, back in the 1990s, Japanese tourists might visit, say, Thailand, as though going back in time. Borrowed heritage, for Iwabuchi, is a form of capitalist nostalgia. This whether nostalgia for a lost pre-modern innocence, or for an economically rejuvenating pre-modern vigour. Iwabuchi is building upon the work of Australian Graeme Turner, who made this argument in 1994. Turner explores how US viewers might consume the depiction of primitive outback Australia in *Crocodile Dundee* (1994). Turner argues that the film appeals to US viewers because it seems illustrative of the USA's frontier spirit that they somehow lost due to modernisation.

So you can hopefully begin to see how a hermeneutics analysing films from around the world can help us understand this process of floating heritage. Floating heritage, I am arguing, by contrast, is different to either of these concepts. It is not appropriated to inform national identity. Instead it is appropriated to inform transnational identities, and histories, in a contact zone which does not relate to a cultural identity that is specifically grounded in national location. It is a way to describe how we might understand borrowed heritage when the national identity in question is already ungrounded.

As an example from where I come from, this is rather like how Scotland is often viewed through the lens of Romanticism, as a pre-modern place where a person can be rejuvenated, and return refreshed to face the modern world. A very well-known cinematic example of this is *Brigadoon* (1954) in which US tourists visit Scotland and discover such a pre-modern place. This is a "dream" of Scotland, set in the past, which resides in the North American diaspora. This is a mythical fantasy of a Scotland which was left behind in the past, but kept alive in oral histories as descendants of Scottish migrants settled in the New World. Since the 1950s there have been many more such examples relating to Scotland. Indeed, we can see other films in a similar way. Ang Lee's *Crouching Tiger, Hidden Dragon* (2000) for example, has been considered a fantastical dream of Ancient China rather like that of the Chinese diaspora in the USA. What Iwabuchi is describing, then, is the same kind of thing surrounding Japanese tourist practices.

Yet, rather than recentering globalization, as Iwabuchi discusses – and he is trying to shift the terrain away from the implicit notion that the West is the centre of the globalized world – we might say that there is something to be uncovered about the continuing decentering of globalization. In this respect, the idea I am developing – floating heritage – is also related to John Sinclair and Stuart Cunningham’s idea of diasporic lives as *Floating Lives* (2001), but again, it is not quite the same.

We now need to go beyond the diaspora, and its use of media to relate back to a previous homeland, from a new national location. Instead, how can we think about the de-centered mediascapes (as Arjun Appadurai famously termed them) of our global world in terms of floating heritage. To do this, I am using the idea of transculturation, to provide the theory which underpins the hermeneutics. So here I am moving from literature review to methods.

Transculturation, is an idea which originated with Cuban Fernando Ortiz’s idea (from 1947), in *Cuban Counterpoint*, that, under colonization, two cultures meet and mingle in a contact zone. Therein occurs transculturation. *Cuban Counterpoint* is such an important work, there is even another book just charting the different influences it has had on History, Social Sciences, Law, Literature, Music & so on. Ortiz was discussing, in large part, the agricultural issue of species integration in colonial situations like that of Cuba. He writes very eloquently about tobacco and sugar. So the term of culture, in transculturation, relates as much to crop cultures as it does human culture (as the term is more normally thought of nowadays). But Ortiz was also discussing something very eco-philosophical, namely the impact of these crops, grown in the colonial peripheries, on the cultures which consumed them.

Ortiz found that in a contact zone where a colonial culture encounters a colonised culture, there is a complex mixing and mutual inflection of cultures. This is what he means by transculturation. Ortiz describes the, I quote, “extremely complex transmutations of culture” (98) which take place in the physical spaces where the crops are grown. I believe he may also have meant this to apply to the other spaces where these crops are shipped to, as products (e.g. tobacco consumption changing the nature of an imperial city’s leisure spaces, and so on).

What is crucial to pick up on in Ortiz’s findings is the agency which this gives to even a

colonised culture. It realises the ability which a colonised culture has to effect the functioning of a more dominant culture, or at the very least to adept to and resist domination by that culture, perhaps to speak back to it, or at least to speak at the same time as it does. Now, this idea has already been really useful for Literature and Film Studies, since the early 1990s, to describe what we are reading or seeing. Mary Louise Pratt's work on travel writing is seminal, and in Film Studies Rey Chow's wonderful book on Chinese Fifth Generation filmmakers, *Primitive Passions*. Since then you'll find the idea used to discuss things like the spaghetti western, monster movies, amongst many other ideas. However, the notion of floating heritage is a little different again from these works. What the films which I am analysing foreground, is that under globalization this process of transculturation occurs not because of colonization, but globalization. It occurs through processes like immigration and tourism (tourism being one of today's foci).

These films, then, can enable us to answer the question of what it might mean to discuss transculturation under globalization: what happens to transculturation under globalization? A quite similar situation to that of colonialism, but one not precisely the same. If transculturation under colonialism occurs in peripheral borderzones, what happens when borders are everywhere, as they are between – for example – Global North and South, under neoliberal globalization?

The films I explore ask us to question what happens when the contact zones of colonization are everywhere, and the cultures who meet and mingle within them are not those of colonizer/colonized? It is possible to bring into focus, I contend, the way in which a global cinematic imaginary has formed which provides answers to these questions.

I now just want to pause, for a moment, and try to indicate what may be at stake in this endeavour. Despite the decades of research on the complexities of globalization and its impact on cultures and cultural heritage (from Featherstone 1995 to Pieterse 2015 amongst many others) new ways of explaining this complexity are urgently needed. This is because an alternative is required to nationalist populism's foregrounding of a nostalgic version of national heritage anti-globalization. For example, in the USA, "Make America Great Again", and in the UK, "Take Back Control".

As Naomi Klein observes in *No Is Not Enough*, to counter such reductive and exclusive notions of national heritage, it is not enough to just say "no". Instead, you have to offer

another way of understanding the same process. New formulations, equally easy-to-grasp, are imperative for the next generation to realise the true cultural nuances of the world. Cinema, or the cinemas of the world, offers an opportunity to change the story. In 1965 Susan Sontag observed the cinematic “imagination of disaster” of the Cold War. She wrote about how science fiction films both revealed the global anxiety surrounding the nuclear threat, but also, reassured us about its containment. A form of tension, if you will. For its part, the contemporary cinematic imagination visualises the complexities of cultural intertwining under globalization. It reveals the anxieties we feel and reassures us that we can control this process. Thus, it is an imaginary evident in a form of tension. A new, global cinematic imagination of transculturation is manifest across the films of the world. Together they repeat the consequences of four different types of border crossing, four different, if you will, vectors, which render cultures transnational. As noted, these are: films about tourism, migration, labour flows, and disease transmission. All four foreground the tensions surrounding what is inherited under such circumstances, what happens to cultural heritage when cultures become unmoored and “float” across borders (the term “floating” indicating at once the ease of the tourist, and the peril of the refugee). The unifying feature of this global cinematic imagination, then, is “floating heritage”. This is what creates the tension we find. Today I will only have time to discuss two of these, both very briefly.

Firstly an example relating to tourism, using the popular Indian film *Zindagi Na Milegi Dobara/You Won't Get Life Back Again* (2011). Secondly an example relating to disease transmission, using the South Korean film, *Flu* (2013).

Zindagi follows three middle class, young, male, friends on a road trip across Spain. They hail from India and the Non-Resident Indian diaspora. *Zindagi* has the full backing of the national tourist authorities. It begins with a Sincere thanks to “I Need Spain”, and the DVD commences with an advert for youthful tourism in Spain.

The film mixes diasporic Non-Resident Indian (NRI, the name for the Indian diaspora) and Indian characters. Like so many Bollywood films since the early 1990s, it is about Indians abroad. But somewhat unusually it is not so much set in an established diasporic community (London, New York, Sydney), but is literally about holidaying. The holiday in Spain includes not only the adventure travel we might expect of three young men – they

go scuba diving, take a parachute jump – it also includes the La Tomatina festival, in Valencia, and a flamenco dance number.

In each instance, as tourists the three temporarily appropriate aspects of Spanish heritage, trying them on much as tourists do. The following clip encapsulates what I mean by floating heritage. It is the closing scene, in which the three friends go bull running in Pamplona (the Bollywood stars are really running, but the bulls are CGI). Here we see how heritage floats, under globalization. The transculturation of the three characters is not that of a culture negotiating the arrival of a colonial power in a contact zone. It is not that of a diaspora either.

There is the clear appropriation of another heritage. The key question, for understanding this kind of transculturation, is, why? Just prior to the bull running, the three friends make life changing vows. The run itself, then gives them the different heritage required to unhook from their existing selves, and start afresh. In the finale in Pamplona, then, we see their final assumption of an alternative heritage – which they have encountered through touristic clichéd experiences. It means little to them in terms of anything attempting “authenticity” in relation to Spain.

It is not informing because of its national character, then. Rather, they appreciate it simply as a means to escape their own lives. A borrowed heritage, yes, but one that is transnationally, rather than nationally, informing. A floating heritage, in fact. Rather like, we might say, a prosthetic memory (an idea popular in Film Studies, after Alison Landsberg), but without the inconvenient historical baggage of the actual national memory. This is clearest if we contrast this scene with an earlier example, in *City Slickers*.

In *City Slickers* a mid-life-crisis experienced by urban US masculinity – 1980s yuppie-dom, effectively – is cured, or at least, rejuvenated, by rediscovering a former frontier cowboy past. The bull running simply indicates the need to reconnect with a more energetic, closer-to-nature, more active and “alive” masculinity. Not borrowed heritage, or floating heritage, just, a better form of national heritage. In fact, the running with the bulls is shown to be of less use than a cattle drive in this respect.

In contrast to the bull running’s usefulness for global Indian masculinity in *Zindagi*, in *City Slickers* it is ultimately seen to be an inauthentic pursuit, indicative of masculine stasis and failure. Only a cattle drive – a direct reconnection with US history, with na-

tional heritage, is rejuvenative. In *Zindagi*, rather, the process is one of decentring their Indian/NRI identities by appropriating another heritage to inform their globalized present. So too is the very representation of the heritage which they appropriate entirely virtual – the flamenco is framed as a staged event for tourists (this is staged authenticity, as described by Dean MacConnell in *The Tourist*, back in the 1970s), *La Tomatina* is a recreation especially for the film, the running with the bulls is CGI.

In fact, there are several such films from popular Indian cinema. The histories which can influence that of India's global citizens are now Spanish (as in *Zindagi*), or Chinese (*Krrish*), British (*Mausam*) or Scottish (*Pyaar Ishq aur Mohabbat*), and so on. This is a postcolonial (often diasporic) form of borrowing whose purpose is to decentre or uncouple heritage from its national moorings. This creates a transnational identity based upon encounters with borrowed, or rather, free floating forms of history.

In such films we see the performed transnational heritage of the visitor. This visitor is already displaced from their own homeland – albeit for different reasons. So, this is not “pure” tourism per se, then, but more broadly the movement of people (visitors) who follow Arjun Appadurai's transnational –scapes. Such films attempt to “imagine” these mobile visitors, and the shape shifting “costumes” they appropriate in different places from a variety of national heritage practices.

This is the new transnational filmscape of film tourism, of free-floating heritage informing transnational identities. It shows us that what “floating heritage” means is that -- what is inherited by a culture, their cultural heritage, may not necessarily be linked to place so much as to places, across borders, under globalization. This, even if, curiously, places remain the repositories of all such heritage, as ideas like “contents tourism” from Japan indicate.

This example from tourism, however, raises as many questions as it answers. The broader question which arises from this, of course, is whether, under neoliberal globalization, film tourism is a form of Cosmopolitanism, or just the Grand Tour for the cheap flight revolution?

This question, indeed, relates to the complexities which surround cultural appropriation and auto-ethnography, which arise when you explore transculturation. Here my thinking is influenced by work on transculturation by Richard A. Rogers.¹⁾

But the point here is the one I raised previously, concerning the tension evident in the global imaginary, surrounding what can be inherited, by those who are able to, and what those who are disinherited may lose due to the same global forces.

So let us briefly consider one of the other examples. We have looked already at tourism. Here the emphasis in the global cinematic imaginary is on appropriation, or, we might say, on gain. At the opposite end of this scale is migration, where the emphasis is on the total loss of heritage which may occur when migrants float across borders. This is most apparent in the total loss of the ability to communicate, when language is rendered meaningless.

In between these poles, things may seem more complex. Firstly, there is labour. Here the emphasis is on the real struggle to reclaim heritage after the loss of labour rights under neoliberalism. Sometimes this involves cross-border labour flows, as people are forced to float free of their heritage out of necessity, as with the migrant. But, sometimes the perilous journeys are represented as taking place internal to a nation. One might consider the people involved to be rather like economic migrants, whether external or internal to their own country, in that they have been “left behind” because their heritage has been sold off.

If the tourist effortlessly floats across borders to rejuvenate their life, and the migrant must lose all in their perilous border crossing, then the labourer must struggle to have their heritage acknowledged. In *The Olive Tree*, it is a matter of, literally, replanting a heritage – a clipping from an ancient tree which has been sold to another country. In *The Angel's Share* it is about learning about a heritage which is yours, but no one has ever bothered to teach you, and so on. Here the transnational engagement is much more global/local than national/transnational (as it was with tourism).

Then, finally, there is the transmission of disease. This is the example I will end on, transmission. Specifically, let us conclude with the South Korean film *Flu* (2013), which emerged after the outbreaks of SARS (2002-2004) and MERS (since 2012) but before the COVID-19 pandemic of 2020.

In fact, what I have been finding in my analysis of films about contagion, is, again, a tension. During the earlier months of the pandemic, or at least on its arrival in Europe, there was a lot of internet coverage of *Contagion*. This Hollywood film of 2011 seemed to have

presciently predicted just such a pandemic – albeit the disease is much more lethal in the fictional story than the one we have encountered recently.

Contagion became something of a touchstone for people wanting to discuss the pandemic, but, I found this quite problematic. In fact, Contagion is a good representative example of one way in which the cinemas of the world explore such a virus. But it is not in itself representative of the tensions apparent in the global cinematic imaginary if we focus on its examination of heritage.

So I think we stopped searching far too soon, and accepted the easy answer. We have yet to see the full nuance of the global cinematic imaginary of transmission. In fact the spectrum is something like, we might say, Contagion at one end, and a film like Blindness at the other. By this I mean, Contagion is representative of a certain way of thinking about transmission which focuses on the impact on the nation, whilst attempting to acknowledge the global dimension.

Ultimately at the heart of the film is a virus which has crossed into the USA, which becomes a national problem to solve for the continuation of its own history (and as it is the USA, for its seeming position as world leading, and world saving, scientific superpower – even if, to be fair, the film depicts the global spread of capitalism as the cause of the virus in the first place). The film, then, is about how a nation reorients when it inherits a new virus which floats in from somewhere else.

Blindness, on the other hand, is set in a location which has been deliberately anonymised (the location, for example, was created by mixing together the city of Montevideo Uruguay with that of Toronto Canada using CGI, to make a sort of “anywhereland”). They are struck by a virus which appears from no one knows where. The grouping of survivors is very deliberately intended to display a mix of racial and ethnic types found around the world. This is a film, then, in which a non-specific place has to come to terms with its inheritance of a new pathogen, suggestive of a problem which the entire world has to solve for everybody. Here what is inherited is entirely free floating in a way which effectively eradicates the specificity of nations and national heritages.

Somewhere between these poles is the film I will end with, the South Korean film, Flu. This is a fictional story of an outbreak of mutated avian flu, H5N1, which has the ability to transmit easily human-to-human. . The virus is incredibly contagious, rapidly-incu-

bates, and is lethal. It arrives in South Korea via a cargo of illegal migrant labourers. The illegal immigrants are trafficked in from Hong Kong to work. The sole survivor of which is a Filipino (the actor is Lester Avan Andrada), Monssai. He carries the virus, and transmits it. But, he also carries the antibody, which will save everyone.

The crisis which unfolds leads to the quarantining of Bundang, near Seoul. Hence whilst this is shown to be a problem that is caused by cross-border labour flows, and thus transnational, the problem which must be solved is a national one which impacts on a region in a global/local manner.

The solution to the epidemic is the antibody which lives in Monnsai, the only survivor of the illegal immigrant workers. This is developed into a vaccine, which is injected into a little girl Mi-reu (child actress Park Min-ha) who has the virus. She contracted it, in fact, from the sole surviving labourer. After the labourer is killed, the little girl Mi-reu becomes the only hope for survival, not only of the region, but also the nation. She is the only one with the antibodies.

The film's dramatic finale is quite extended, so I have edited the clip. The key here is to attend to the diplomatic decisions intercut with the harrowing melodrama. In terms of heritage, and its floating nature, in *Flu*, the standoff on the bridge clearly indicates a people versus state situation, and one in which what is at stake is the body which has inherited something that will be everyone's problem before long.

The little girl Mi-reu personifies the inherited nature of the pandemic. A Korean body has, the Korean nation if you will, has been infected due to a virus which has crossed a border. The virus will now be a part of the national body forever. This body, however, is also able to benefit from an antibody which has, similarly, crossed the border in the illegal Filipino worker.

What is inherited, across border, is already complex. In the transculturation of the virus, though, things are made even more complex due to how this inheritance is integrated by the host nation. The little girl Mi-reu will also inherit the achievements of Korean scientific endeavour. Mi-reu's mother, Kim In-hae (Soo Ae) is the scientist who has developed the antidote from Monssai's antibodies, and who has injected it into her daughter to cure her. Indeed, Mi-reu's surrogate father, Kang Ji-koo (Hyuk Jang), a fireman CHECK indicates that this inheritance will also include a traditional form of selfless masculine

bravery. What is inherited, then, when it is a virus which floats across a border, is a complex transculturated mixture of the transnational and the national. The film indicates well the tensions apparent in the global imaginary, as it shows at once a global issue which impacts on nations, much as Contagion does. But, in the clip we saw, there is also a sense of a global/local problem, as we find in Blindness.

The question which the global imaginary of floating heritage asks is how to accommodate what is inherited from border crossing flows of people. Put more simply, who does the little girl belong to? The local, in its attempts to negotiate the global (the people on the bridge), the nation (the President of South Korea), or the world (the presence of the USA – the shadowy figure of Schneider – attempting to influence or countermand the President with the “world” in mind, but no care for the people of Korea).

This is the tension found in the global cinematic imaginary of floating heritage.

NOTE

1) Richard A Rogers, “From Cultural Exchange to Transculturation” (2006).

2020 제 6회 세계인문학포럼 자료집

발표자 논문

Section 1

1-1. 동(東)과 서(西)의 어울림

1-2. 오래된 갈등, 닫힌 문 그 너머로

1-3. 인문학의 지평

1-4. 평화의 문화 증진을 위한 한반도 세계시민성 모색

문화적 대화의 공감과 도덕적 기반

Empathy and Moral Foundation of Cultural Dialogue

석봉래 Bongrae Seok

앨버니아 대학

Alvernia University

분석하여 공감이 제한적이며 편파적인 감정이 아닌 함양과 발전의 과정을 통해 세련되고 균형잡힌 도덕감이 될 수 있는 고유한 도덕 감정이라고 주장하려고 한다. 즉, 공감은 낯선 문화나 외지인들에 대해서도 공평한 사랑과 우호적인 이해를 증진시킬 수 있다. 맹자의 불인(不忍)과 측은지심(惻隱之心)에 대한 논의, 시스템 1과 시스템2 인식(system 1 and system 2 cognition)간의 구별(카너먼 2003; 스타노비치 1999) 그리고 심리적 상동 기관(psychological homology) (클라크 2010)의 개념을 활용하여 필자는 공감이 2개의 다른 형태(타인의 고통에 대한 자발적이며 신속한 정서적인 반응[공감-1]과 타인의 행복을 위한 반성적이고 발전된 감정[공감-2])로 나타나며 이 둘이 심리적 상동 기관으로서 인간의 마음에 함께 존재함을 주장한다. 또한 맹자 공손축 상편과 양혜왕 상편에 설명되어 있듯이, 자연스럽게 나타나는 타인을 향한 관심이 타인에 대한 사랑과 배려로 확대되고 완성되는 것 처럼, 공감이 적절한 함양과 성장을 통해 공감-1의 제한된 영역을 넘어 일관적이며 균형 잡힌 공감-2로 발전하여 인류의 번영을 위한 문화적 교류와 국제적 협력을 증진시킬 수 있는 감정이 될 수 있음을 필자는 주장한다.

*핵심단어: 공감적 관심, 도덕적 감정, 맹자, 측은지심, 도덕 함양, 도덕 진화, 감정 상동 기관

Abstract

Many philosophers and psychologists criticize empathy as a biased, inconsistent, limited, and variable emotion. They argue that empathy does not serve as an appropriate foundation for impartial love and fair moral judgments. In this paper, however, I will explore and discuss whether empathy can provide a consistent and balanced moral

sense for fair and impartial concern for others' well-being. Instead of defending empathy against all the criticisms, I will argue, by analyzing Confucian notions of empathy, that empathy is not necessarily a limited and biased emotion but a genuine moral emotion that can become a refined and balanced sense of morality through the process of cultivation and development. That is, empathy can promote impartial love and sympathetic understanding of distant cultures and people. By following, Mencius's (2A6) discussion of *buren* (不忍) and *ceyinzhixin* (惻隱之心), the distinction between system 1 and system 2 cognition (Kahneman 2003; Stanovich 1999) and utilizing the notion of psychological homology (Clark 2010), I will argue that empathy comes in two forms (empathy-1 [spontaneous, quick, and affective reaction to others' suffering] and empathy-2 [reflective and refined emotion for other's well-being]) and they both exist in the human mind as psychological homologs, and the careful cultivation of empathy, as illustrated in the Mencius 1A7, plays a key role in enriching and perfecting the naturally arising other-regarding emotion into other-caring concern and love that transcend the limited scope of empathy-1 and develop consistent and balanced empathy-2 so that empathy can promote cross-cultural dialogue and international cooperation for the betterment of humanity.

*Keywords: empathic concern, moral emotion, Mencius, ceyinzhixin, moral cultivation, moral evolution, emotional homology

Introduction

Empathy is understood as one's vicarious experience of another's inner state. If sympathy is one's feeling for another's wellbeing, empathy is one's feeling of another's feeling. However, empathy does not necessarily presuppose a telepathic ability of the mind. It simply means, one can feel an emotion that is similar to (consistent with or congruent of) another's feeling, typically in its valence (positive or negative) and arousal (strong or weak). Many people believe that our ability to share others' inner states can cultivate sympathy (wishing their happiness) and motivate prosocial (helping) behaviors. For example, pity and compassion towards others' pain seem to come out of our ability to share their suffering. That is, empathy can be a strong emotional foundation for other-caring love.

Recently, however, many philosophers and psychologists such as Jesse Prinz (2011a, 2011b) and Paul Bloom (2016) criticize empathy as a biased, inconsistent, and limited emotion. They argue that empathy does not serve as an appropriate foundation for impartial love and fair moral judgments and discuss its inconsistent moral psychological nature (Bloom, 2016; Breithaupt, 2019; Goldie, 2011; Oakley, Knafo, Madhavan, and Wilson, 2012; Prinz, 2011). Paul Bloom (2016), Peter Goldie (2011), and Jesse Prinz (2011a, 2011b), for example, criticize the inconsistency, unevenness, and limitations of empathy. They argue that empathy, despite its other-regarding nature, is not a moral emotion that supports the fair and universal foundation for other-caring love.

In this paper, however, I will argue that empathy can be a genuine moral emotion. I will explore and discuss whether empathy can provide a consistent and balanced moral sense for fair and impartial concern for others' well-being. Instead of defending empathy against all the criticisms, I will explain, by analyzing Confucian notions of empathy, that empathy is not necessarily a limited and biased emotion but a genuine moral sense that can support a balanced and fair understanding of others and motivate other-caring love through the process of cultivation and development. That is, empathy with its careful cultivation can promote impartial love and sympathetic understanding of distant cultures and people and to motivate cross-cultural dialogues and international cooperation for the betterment of humanity.

Criticisms of Empathy and Empathic Concern

There are two major criticisms on the close relationship between empathy and morality. The first criticism focuses on the lack of sufficiency. Simply, empathy is not a sufficient condition of morality. That is, a person who feels or understands another person's inner state does not necessarily care for that person's wellbeing. As many psychologists such as Daniel Batson and Nancy Eisenberg explain, empathy plays a critical role in our other-concerning interest but empathy, in itself, may not be sufficient for other-caring concern (Batson 1991, 2011; Eisenberg et al. 1988). It is possible, under the condition of empathic distress, that one's empathy of another's pain can be stressful experience that motivates the ignorance or avoidance of the scene of the pain and suffering of the victim rather than developing other-concerning love toward the victim. Paul Bloom (2016, 4), in his recent criticism of empathy, states that empathy is "different from being compassionate, from being kind, and most of all, from being good." Jesse Prinz (2011a) believes that empathy does not provide any satisfying foundation for universal and fair moral judgment. These psychologists and philosophers argue that, unlike what many people believe, empathy does not necessarily support caring emotions for and prosocial behaviors to others.

To this criticism, one can defend the consistent and discrete moral nature of empathy by introducing and analyzing a discrete moral dimension or component of empathy. Recent studies in psychology and neuroscience report that empathy is not a unitary process but served by the three interrelated but distinct processes in the brain. According to Decety and Cowell, (2014, 337), for example, empathy has the three neurocognitive components (emotional, cognitive, and motivational components) which serve different moral psychological functions. They state that "The emotional component of empathy involves the capacity to share or become affectively aroused by others' emotions (at least in valence, tone, and relative intensity). It is commonly referred to as emotion contagion, or affective resonance, and is independent of mindreading and perspective-taking capacities. The motivational component of empathy (empathic concern) corresponds to the urge to care for another's welfare. Finally cognitive empathy is similar to the construct of affective perspective-taking. Each of these emotional, moti-

vational, and cognitive facets of empathy can influence moral behavior in dramatically different ways.”

According to this empathy triad (i.e., cognitive, affective, and motivational components of empathy), the moral psychological nature of empathy is uneven and inconsistent. Unlike what many people believe, empathy is not necessarily or intrinsically related to other-caring love or compassion. Specifically one’s cognitive empathy can be used to deceit and manipulate others. That is, one’s knowledge and understanding of others’ inner states do not necessarily motivate one to help others and support their wellbeing. Batson (2009, 10-11) states that taking another’s viewpoint (i.e., cognitive empathy) does not necessarily motivate the action of altruistic compassion or love. It is reported that individuals with psychopathic tendencies who are manipulative and callous toward others have intact cognitive empathy (Marsh et al. 2013; Seara-Cardoso et al. 2015). With regard to emotional empathy under the condition of empathic distress, the emotional component of empathy can overwhelm the empathizer to avoid or ignore others’ pain and suffering. In addition, one can be compassionate towards others without being emotionally empathic (without sharing emotions with them) (Batson 2009, 10). It seems, therefore, that empathy (cognitive empathy and emotional empathy) is neither sufficient not necessary for other-caring love.

However, the third component (empathic concern) is consistently other-concerning and it motivates other-caring and prosocial behaviors. It is reported that without cognitive empathy or possibly affective empathy, autistic individuals with social cognitive impairments can motivate helping and supporting behaviors with empathic concern of others’ wellbeing (Leslie, Mallon, and DiCorsia 2006). That is, among the three components of empathy, motivational component (empathic concern) is the only component that is closely related to other-caring behavior. The consistent moral nature of empathy can be found in this specific dimension of empathy. That is, empathy should be discussed and analyzed carefully and discretely so that its moral psychological nature can be explained clearly.

Perhaps, the best example of understanding the consistent and pure moral nature of empathy with its motivational dimension of empathic concern can be found in the book of Mencius (2A6) where Mencius discusses a person observing an innocent child coming

close to a well. Mencius states

When I say that all men have a mind which cannot bear to see the sufferings of others, my meaning may be illustrated thus: even now-a-days, if men suddenly see a child about to fall into a well, they will without exception experience a feeling of alarm and distress. They will feel so, not as a ground on which they may gain the favor of the child's parents, nor as a ground on which they may seek the praise of their neighbors and friends, nor from a dislike to the reputation of having been unmoved by such a thing. From this case we may perceive that the feeling of commiseration is essential to man.¹⁾

In this example, Mencius shows the strong, quick, and spontaneous empathic motivation to help an innocent child in a dangerous situation. The observer's *ceyinzhixin* (惻隱之心), a quick arousal of pity and compassion, towards the child does not derive from cognitive or emotional empathy because the observer does not necessarily consider the cognitive or emotional states of the child by taking the child's viewpoint or sharing the child's feeling. The innocent child does not understand the danger of a well or feel the stress of incoming pain. In addition, Mencius explains that the observer feels *ceyinzhixin* not because he wants to get along with the child or child's parents or he concerns about his bad reputation but because he cannot bear (*buren* 不忍) to see the suffering of the child. That is, he feels strongly motivated to help the child. If *ceyinzhixin* is an empathic moral emotion, it comes out of the motivational component of empathy to relieve the possible or upcoming pain and suffering of the child. Therefore, the moral nature of empathy as illustrated in Mencius's example should be found in its motivational component. Although cognitive or emotional component of empathy is not necessarily related to altruistic love, the motivational component is intrinsically linked to other-caring feeling and motivation as illustrated in Mencius's example. Empathy is consistently and sufficiently other-caring in this specific component of empathic concern.

Criticisms of Empathy and Expansion of Empathic Concern

Although the first criticism of empathy is dealt with by focusing on a discrete dimension of empathy (i.e., the motivational component of empathy) that can consistently

motivate empathic concern and altruistic love, the second criticism poses a formidable threat to empathy as a moral emotion. The second criticism points out a limited scope of empathy. Empathy is limited. It is parochial and tribal. This criticism focuses on the limited range and inconsistent application of empathy. Many philosophers and psychologists point out that empathy is local and selective toward a certain type of victims and biased toward a group of individuals who are close to empathizers. Specifically, Prinz (2011) states that empathy increases towards people who are culturally and geographically close to empathizers. Peter Unger (1996) discusses examples where a person cannot drive by and ignore an injured child near the road but does not respond to a UNICEF card to save many children in a distant place. Typically empathy works on people in close proximity but it is weakened or absent toward people who are far away from us geographically or culturally. For this reason, many philosophers are skeptical about the universal and consistent moral nature of empathy. Bloom (2016, 9) captures this limitation of empathy in the following way. Empathy is “a spotlight focusing on certain people in the here and now. This makes us care more about them, but it leaves us insensitive to the long-term consequences of our acts and blind as well to the suffering of those we do not or cannot empathize with. Empathy is biased, pushing us in the direction of parochialism and racism. It is shortsighted, motivating actions that might make things better in the short term but lead to tragic results in the future. It is innumerate, favoring the one over the many. It can spark violence; our empathy for those close to us is a powerful force for war and atrocity toward others.” The challenge is whether empathy can be extended to people who are socially, culturally and geographically distant, i.e., whether empathy can be a fair and balanced sense of morality beyond its local and familiar environment.

Against this criticism, several defenses are proposed. Pinker (2011) argues that the increased literacy during the humanitarian revolution in the 18th century Europe contributed to the expansion of empathy to a universal sense of morality beyond one’s community and local culture. Reading fictional stories with distant viewpoints can help and stimulate empathy to expand its horizon to universal humanity. Rich cultural activities such as art and music can also help to broaden and deepen our ability to empathize with people from different cultures and societies. In addition, Decety and Cowell (2014,

338) report that careful cultivation of “affective perspective-taking is a powerful way to elicit empathic concern for others and reduce partiality toward one’s social group.” Deliberate effort in the careful cultivation of impartial and consistent moral empathy is the key to expand the scope of empathy and to defend its broad and universal moral nature against the second criticism.

Classical Confucian moral philosophy provides another insightful means to overcome the limited scope of empathy. As Mencius points out in his conversation to king Xuan (Mencius, 1A7), empathy is often inconsistent and uneven. The king saves an innocent ox when he saw that the ox is taken to be slaughtered but he does not take care of his people who are suffering. However, empathy is not necessarily a biased or inconsistent emotion. Mencius (1A7) suggests that spontaneous arousal of empathic feeling and motivation should be complemented by the cultivation of balanced and refined deliberation so that the king is not only motivated to save an innocent ox from being slaughtered but also to care for the suffering people in his kingdom. He specifically talks about the process of quan (權 weighing/balancing) and duo (度 measuring/calibrating) toward the cultivation of morally balanced and consistent empathy. Both quan and duo are the process of balancing, expanding, and universalizing the shortsighted or uneven experience of empathy so that it can be broadly and consistently applied to people outside of one’s small circle of acquaintances. Mencius encourages the king to develop his empathic concern to his people by developing and expanding the sprout of naturally arising empathy. He asks the king to weigh (權 quan) the importance and measure (度 duo) the scope of empathy so that his empathy becomes a balanced and consistent expression of other-caring love. Mencius states,

Now your kindness is sufficient to reach to animals, and no benefits are extended from it to reach the people. How is this? Is an exception to be made here? By weighing, we know what things are light, and what heavy. By measuring, we know what things are long, and what short. The relations of all things may be thus determined, and it is of the greatest importance to estimate the motions of the mind. I beg your Majesty to measure it.²⁾

According to Mencius, expanded and balanced empathy is deliberate, contemplative,

and cautiously reflective. It is different from naturally arising empathy that is spontaneous, strong, and quick. He explains the former through the process of quan (權) and duo (度) but the latter is described as buren (不忍), being impatient or not being able to see the suffering of others (Mencius 1A7, 2A6). While the natural form of empathy is spontaneous and reactive, the cultivated form of empathy is deliberate and reflective. That is, empathy has two different forms and, as Mencius points out to king Xuan, careful cultivation of empathy is as important as natural experience and expression of empathy. King Xuan's has the empathy of buren that saved an ox from being slaughtered but he lacks the empathy of quan and duo for the people who are suffering from his poor leadership. Therefore, Mencius's suggestion to the king is the careful cultivation of reflective empathy that is not blinded or limited by reactive empathy, so that empathy becomes broadly extended, balanced, and impartial. Does the deliberate form of empathy, i.e., empathy of quan and duo, successfully defend the consistent and expandable moral nature of empathy against the second criticism?

Two Forms of Empathy and the Development of Moral Empathy

Following Mencius's discussion of empathy in his conversation with king Xuan, one can develop two types of empathy. Empathy-1 is buren-like empathy, spontaneous, strong, and quick reaction to others' pain and suffering. It is the type of empathy that elicits the automatically aroused feeling of pity and compassion (ceyinzixin) in response to seeing an innocent child coming close to a well. It is also the kind of empathy that prompts king Xuan to save an ox. Empathy-2, however, is deliberate and reflective empathy. It is a regulated, and carefully developed form of empathy. It is the type of empathy that can be felt and expressed in a broad range of people and their circumstances beyond the limited boundary of personal interaction. Therefore, empathy-2 has some chance to defend itself against the second criticism of empathy where the limited scope, inconsistency, and biased application of empathy are criticized.

It is important to note that empathy-2 is not just a philosophical imagination or a Confucian invention of moral emotion speculated by an ancient Chinese philosopher Men-

cius. The psychological reality of empathy-2 can be explained by recent study of cognitive systems. Many cognitive scientists hypothesize that there are two distinct systems of cognition, i.e, system 1 and system 2 cognition, in the mind and the brain. System 1 refers to quick, unconscious, and intuitive process but system 2 refers to slow, deliberate, and conscious process of cognition. The two systems of cognition are observed and compared in many studies in psychology (Stanovich and West 2000), neuroscience (Greene et al. 2001), and economics (Kahneman 2003). For example, in their brain imaging studies of moral decisions, Greene and his colleagues (2001, 2008) report that two systems of cognition compete for the limited cognitive resource in the decision-making process. Although the distinction between the two systems of cognition is made on the basis of their computational properties (the manner in which information is processed in a computational system, i.e., fast-automatic vs slow-deliberate; spontaneous process vs controlled process; associative process vs rule-based process; implicit memory vs explicit memory), the distinction can be applied to other aspects of mental processes such as perceptual and emotional processes.

From the perspective of system 1 and system 2 cognition, the moral psychological reality of empathy-1 and empathy-2 can be easily explained. Empathy-1 and empathy-2 follows system 1 and system 2 cognition respectively. The former results from the spontaneous, quick, and automatic process of empathy as Mencius discusses *buren* and *ceyinzixin* in his example of a child near a well. The latter comes out of careful weighing and measuring of empathic concern in order to achieve evenly balanced and broadly consistent empathy. It follows the deliberate and reflective process system 2 cognition. Mencius's discussion of empathy, both empathy of *buren* and empathy of *quan* and *duo*, fits nicely with this theoretical framework of cognitive science.

An important message we can get from Mencius in this parallelism between two forms of empathy and two cognitive systems is that although empathy starts with one's natural and spontaneous reaction to others' suffering, it can be made consistent and broadly generalized through the deliberate process of development and cultivation. The idea of moral cultivation or moral evolution, specifically of emotional states or tendencies, is not a fiction made out of Mencius's optimistic moral philosophy. An emotion, such as empathy-2, can be cultivated and developed through one's careful deliberation and re-

flection, which Mencius discusses and explains in his conversation with king Xuan. This is the ontogenetic development of empathy-2 in one's life time.

However, there is another form of development that can sustain our sense of empathy-2 as a genuine moral emotion beyond one's life time. Empathy can be a serious moral emotion if its phylogenetic (or evolutionary) change sets empathy-2 in our moral repertoire of compassion and other-caring love. It is beyond the scope of the current paper to discuss the moral evolution of empathy-2 but it is at least possible that the phylogenetic developmental process of empathy-2 from empathy-1 can be understood as co-option (the process of adding a new function to an existing, i.e., evolutionarily primitive, function of an organ). Co-option is a conservative process of introducing and adding a new function to an existing function without completely replacing the existing function. For example disgust is originally a biological reaction against rotten and contaminated food but it is evolved to serve social and moral functions through the process of co-option. One can be disgusted by socially inappropriate or morally repulsive behaviors. That is, the moral functions are added to the original biological functions of disgust in its evolutionary process to become a moral emotion against serious violations and wrongdoings. Empathy-2 can be understood as a new form of empathy evolved from empathy-1 through the process of co-option. Since the evolutionary process is conservative, empathy-2 does not completely replace empathy-1. The two forms of empathy (like two forms of disgust) coexist in the same mind. According to Jason Clark (2010), having two different versions of an emotion is not an anomaly or an exceptional case in an evolutionary process. Some animals have two different versions of an organ (such as the limbs, i.e., feet and hands, serving very different functions) in the same body, as people have two different forms of disgust in the same mind. Clark (2010) explains this phenomenon of duplication (for example, the authentic and hubristic pride) as a form of biological homology. Seen from the perspective of moral evolution of empathy via a co-option process that results in the dual existence of empathy-1 and empathy-2, the diverse forms and functions of empathy should be considered to understand its moral nature. That is, empathy should not be criticized simply because of its inconsistent, uneven, and tribal nature. As Pinker (2011) argues, Decety and Cowell (2014) report and Mencius (1A7) suggests, empathy can become a morally discrete emotion through var-

ious social, cultural, academic, and artistic means. In addition, empathy can develop a deliberate and reflective emotion through moral psychological evolution. Ontogenetically or phylogenetically, empathy is open for the development of deliberate and consistent concern for others and their wellbeing. That is, empathy can be a genuine moral emotion and, as Mencius suggests, we should preserve empathy-1 through our given nature and cultivate empathy-2 through our developmental nature. or phylogenetically, empathy is open for the development of deliberate and consistent concern for others and their wellbeing. That is, empathy can be a genuine moral emotion and, as Mencius suggests, we should preserve empathy-1 through our given nature and cultivate empathy-2 through our developmental nature.

Conclusion

In this paper, I discussed the two criticisms of empathy as a moral emotion and explored possible responses to defend empathy based moral psychology as a way to promote cross-cultural dialogue. The key to defend empathy from the criticisms and to explain the broad and balanced moral nature of empathy is to explore the reality and pursue the viability of the developmental moral psychology of empathy specifically the developmental process of the cultivation of empathy-2 from empathy-1. I believe that Mencius's advice to king Xuan and his developmental approach to empathy are still valid and meaningful to us who live in the world of global challenges and crises of the 21st century. One needs to cultivate balanced and consistent empathy not just because one likes to share and feel others' pain and suffering but because one truly cares for them. Empathy is a genuine moral emotion because it can be developed and cultivated beyond the confinement of its native environment while maintaining the caring heart for others. Mencius discusses the possibility of moral empathy and cognitive science and evolutionary psychology show the viability of empathy based moral psychology.

References

Batson, Daniel. 1991. *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

- Batson, Daniel. 2009. These Things Called Empathy: Eight Related but Distinct Phenomena. In Jean Decety and W. Ickes (Eds.) *The Social Neuroscience of Empathy* (pp. 3-15). Cambridge, MA: MIT Press.
- Batson, Daniel. 2011. *Altruism in Humans*. New York: Oxford University Press.
- Bloom, Paul. 2016. *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. New York: Harper Collins
- Breithaupt, Fritz. 2019. *The Dark Side of Empathy*. (trans. Andrew B. B. Hamilton). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Clark, Jason. 2010. Hubristic and Authentic Pride as Serial Homologues: The Same but Different. *Emotion Review* 2: 397-98.
- Decety, Jean and Jason Cowell. 2014. The Complex Relation between Morality and Empathy. *Trends in Cognitive Sciences* 18 (7): 337-339.
- Eisenberg, Nancy, Ellen Cameron, Jeanette Pasternack, J., and Kelly Tryon. 1988. Behavioral and Sociocognitive Correlates of Ratings of Prosocial Behavior and Sociometric Status. *Journal of Group Psychotherapy, Psychodrama and Sociometry* 41(3): 118-128.
- Greene, Joshua, Brian Sommerville, Leigh Nystrom, John Darley, and Jonathan Cohen. 2001. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science* 293.5537: 2105-2108.
- Greene, Joshua, Sylvia Morelli, Kelly Lowenberg, Leigh Nystrom, and Jonathan Cohen. 2008. Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment. *Cognition* 107 (3): 1144-1154
- Goldie, Peter. 2011. Anti-Empathy. In Amy Coplan and Peter Goldie (eds.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (pp. 302-317). Oxford: Oxford University Press.
- Kahneman, Daniel. 2003. Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics. *American Economic Review* 93: 1449-1475.
- Legge, James. 1960. *The Chinese Classics: The Works of Mencius*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Leslie, Alan, Ron Mallon, and Jennifer DiCorcia. 2006. Transgressors, Victims, and Cry Babies: Is Basic Moral Judgment Spared in Autism? *Social Neuroscience* 1: 270-283.
- Marsh, Abigail, Elizabeth Finger, Katherine Fowler, Christopher Adalio, Ilana Jurkowitz, Julia Schechter, et al. 2013. Empathic Responsiveness in Amygdala and Anterior Cingulate Cortex in Youths with Psychopathic Traits. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 54 (8): 900-910.
- Oakley, Barbara, Ariel Knafo, Guruprasad Madhavan, and David Sloan Wilson. 2012. *Pathological Altruism*. New York: Oxford University Press.
- Pinker, Steven. 2011. *Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*. New York: Penguin Group.
- Prinz, Jesse. 2011a. Against Empathy. *The Southern Journal of Philosophy* 49 (s1): 214-233.
- Prinz, Jesse. 2011b. Is Empathy Necessary for Morality? In Amy Coplan and Peter Goldie (eds.) *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (pp. 211-229). Oxford: Oxford University Press.
- Seara-Cardoso, Ana, Essi Viding, Rachael Lickley, and Catherine Sebastian. 2015. Neural Responses to Others' Pain Vary with Psychopathic Traits in Healthy Adult Males. *Cognitive, Affective, and Behavioral Neuroscience* 15 (3): 578-588.
- Stanovich, Keith 1999. *Who is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*. Mahwah: Erlbaum.
- Stanovich, Keith, and Richard F. West. 2000. *Individual Differences in Reasoning: Implications for the*

Rationality Debate? Behavioral and Brain Sciences 23: 645–665.

Unger, Peter 1996. Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence. New York: Oxford University Press.

NOTE

- 1) 所以謂人皆有不忍人之心者今人乍見孺子將入於井皆有怵惕惻隱之心非所以內交於孺子之父母也非所以要譽於鄉黨朋友也非惡其聲而然也由是觀之無惻隱之心非人也 (Legge 1960, Mencius, 2A6).
- 2) 今恩足以及禽獸而功不至於百姓者獨何與權然後知輕重度然後知長短物皆然心為甚王請度之 (Legge 1960, Mencius, 1A7).

장자의 동감

The Sympathy of

Zhuangzi

정우진 Woojin Jung

경희 대학교

Kyung Hee University

독립을 확보할 수 없다는 문제가 있다. 그러나 장자의 동감에도 판단의 요소가 개입해 있으므로, 개인의 독립성을 확보할 수 있다. 다만, 공감과 달리 판단 등의 인지적 요소가 공명현상의 뒤에 적용된다는 점에서 구분될 뿐이다.

주요어: 공감, 동감, 장자, 기, 심, 공명.

국문요약

유가 윤리적 개념인 恕와 惻隱은 공감 혹은 동감의 맥락에서 해석되어 왔다. 그러나 서와 측은은 모두 추론이나 상상과 같은 인지적 요소를 전제한다고 볼 수 있다. 이런 인지적 요소의 개입은 자신과 타인 사이의 거리를 초래하고, 이 거리는 공감의 진실성을 담보하지 못하게 만든다. 장자의 濠梁之辯에 보이는 얇은 타자의 체험을 온전히 경험할 수 있는 인지방식이다. 이런 식의 동감에는 개인의

Abstract

Ethical concepts of the Confucianism, such as 恕 and 惻隱, were interpreted in the context of empathy or sympathy. However, Both 恕 and 惻隱 seem to presuppose cognitive factors such as reasoning and imagination. The involvement of these cognitive factors leads to the distance between self and environment, and this distance does not guarantee the veracity of empathy. The cognition in Zhuangzi's 濠梁之辯 is a way to fully experience the experience of other beings. This kind of sympathy may have the problem of not being able to secure individual independence. However, Zhuangzi's sympathy involves factors such as judgement and reasoning, thus securing individual independence. However, unlike Confucianism's empathy, cognitive factors such as judgment and reasoning are applied only after resonance.

Keywords: Empathy, Sympathy, Zhuangzi, Qi, Mind, Resonance

장자의 동감 -장자는 어떻게 물고기의 즐거움을 알았을까?-

1. 들어가는 말

[장자] [추수]편에는 호량지변이라고 불리는 흥미로운 이야기가 실려 있다. 이 이야기의 대강은 다음과 같다. 호수를 건넌 장자가 물고기의 즐거움을 말하자, 동행하던 혜시는 다른 존재의 심리적 상태를 알 수 없다는 가정에 토대해서 물고기의 즐거움을 아는 것이 불가능하다고 비판한다. 불필요한 논쟁을 멈춘 장자는 아까 그 자리에서 알았다고 말한다.¹⁾ 특정한 시간과 장소를 확정하는 이런 얇은 의식을 투과하지 않는 즉, 독립된 존재로서의 인식주체를 배제한 즉각적 앎처럼 보인다. 로저 에임스는 이 점을 명시했다. 에임스에 따르면 이런 얇은 인식주체의 독립성을 부정하는 상황 의존적이고, 참여적이며, 기술적이기 보다는 해석적인 앎이다.²⁾ 그는 호량지변의 요지는 모든 앎이 이런 방식으로 이뤄진다는 것이라고 해석한다.³⁾

나카지마 다카히로의 견해도 흡사하다. 그는 먼저 구와코 도시오의 견해를 인용한다. 나카지마의 인용에 따르면 구와코는 장자의 앎이 특정한 시간 속에 놓인 신체, 그 신체에 대해 일정한 관계에 있는 물고기와의 배치관계에 의존한다는 즉, 신체배치를 가진 체험을 통해 물고기의 즐거움을 알았다는 식으로 해석했다고 한다. 나카지마도 이와 유사하게 헤엄치는 것의 유쾌함은 고립된 심적 현상이 아니고, 신체가 배치된 체험에서 발생한 것이라고 말한다.⁴⁾ 이런 앎은 내가 소유했다기 보다는 그 상황에서 발생했다고 말해야 할 것이다. 그는 실제로 물고기의 즐거움이라는 나의 특이한 경험이 내가 호수에서 물고기와 만난 상황에서 성립되었다고 해석한다.⁵⁾

한센은 앎의 기준에 대한 상대주의적 맥락에서 이 논변을 해석한다. 그는 장자의 앎이 상황에 대한 추정을 통해서 가능하다고 보았다. 즉, 고기가 유명하는 모습에 자신을 대입시켜서 즐겁다고 말했다는 뜻이다.⁶⁾ 혜시의 입장을 심리상태는 오직 직접적 접근을 통해서만 알 수 있다는 앎의 기준에 대한 생각이라고 해석하고, 이런 입장이었으므로 혜시는 물고기의 즐거움을 알 수 없는 것으로 보았다고 한다. 한센은 장자가 복수의 앎의 기준을 인정하는 동시에 혜시의 한계를 인식하고 있었으며, 이로써 보자면 장자가 보다 논리적이라고 평가할 수 있다고 주장한다.⁷⁾ 장자가 물고기의 즐거움을 인지한 방식에 초점을 맞춰보자. 한센의 해석은 에임스 그리고 나카지마의 해석과 양립할 수 없다. 한센은 추론을 통해 알았다고 말하는데, 추론은 그 자리에 없어도 알 수 있는 앎의 방식이기 때문이다. 추체험처럼 추론이나 상상 등에 의거하는 앎은 고립된 인식주체의 존재와 조화롭다. 상황의존적이지 않고 참여적이지 않으며 나카지마가 말하는 신체배치가 요구되지도 않는다. 사실 이런 앎 즉, 추론적 지식은 마음을 중심으로 보는 앎에 대한 전통적 이해에 부합한다. 이와 반대로 에임스와 나카지마의 해석은 앎에 대한 전통적 이해와 상이하고, 오히려 앎에 있어서 몸의 기능을 중시하는 체화

된 인지의 관점과 부합한다. 체화된 인지에서 몸은 주도적 역할을 하거나 최소한 보조적 역할을 한다고 말해진다. 몸이 단순히 인지에 영향을 미친다고 보는 입장은 몸이 보조적 역할을 한다고 보는 입장이다. 몸의 상태를 바꿨을 때 판단에 영향을 미치는 것이 이런 입장의 적절한 예다. 거울뉴런과 같은 생물학적 토대에 의해 타인에게 공감하는 경우라면, 몸 그 자체가 인지작용을 하고 있다고 말해야 할 것이다.⁸⁾

앞에 대한 전통적 관점에 익숙한 이들에게는 한센의 해석이 그럴 듯해 보일 것이다. 추론을 통해 아는 외에 어떤 방식으로 물고기의 즐거움을 알 수 있을까? 그러나 그의 해석은 [장자]전체와는 어울리지 않는다. 본문에서 확인할 수 있듯이 장자는 추론과는 어울리지 않는 이상적인 인지방식을 말하고 있기 때문이다. 호량지변에서 장자가 자신이 극복해야 할 인지방식을 방어해야 할 이유가 무엇 이겠는가? 역으로 에임스와 다카히로의 해석은 호량지변에 보이는 인지방식의 특성을 잘 드러내고 있다고 평가할 수 있다. 그러나 에임스와 다카히로의 해석에는 본질적인 한계가 있다. 에임스와 다카히로는 참여적인 신체를 통한 앎에 관해 말하면서도, 그런 앎이 어떤 앎인지에 관해서는 언급하지 않기 때문이다.

그들은 단순히 ‘고립된 마음이 앎을 소유한다’와 같은 앎에 대한 전통적 이해와 상반되는 인지적 특성을 나열할 뿐이다. 이런 태도는 상관된 몇 가지 문제점을 초래한다. 먼저, 그들은 장자의 인지에 관해 말하고 있는 것이 아니라, 체화된 인지를 말하면서 장자를 예거할 뿐이라는 비판에서 자유롭지 못하다. 둘째, 그 결과 그들의 논의는 체화된 인지의 논의를 소개하는 외에 다른 어떤 의미도 지니지 못한다. 셋째, 장자를 단순히 체화된 인지의 예로 소비함으로써 장자가 소개하는 인지방식의 특성에 대해서 고찰하지 못하고, 결국 인지에 관한 논의 자체의 발전에도 기여하지 못한다. 이상의 문제점을 극복하기 위해서는 장자의 개념과 이론에 보다 천착할 필요가 있고, 인지에 관한 춘추전국시기의 논의도 검토할 필요가 있다.

현대 인지과학의 논의를 참고하되 중국철학의 지평에서 장자의 개념으로 장자의 인지를 소개하는 것이 본고의 목적이다. 본고에서는 호량지변에서 장자가 옹호하는 인지는 추론이나 상상 등의 인지 기능을 포함하지 않는 특별한 인지방식이되, 다른 인지방식과 결합되어 사용될 수 있다는 해석을 제안할 것이다. 아래에서는 먼저 心에 대한 유가와 도가의 태도를 개관한 후, 心과 氣를 통한 인지의 특성을 고찰할 것이다. 이어서 기를 통한 인지방식의 기제를 고찰할 것이다. 끝으로 기를 통한 인지가 전반성적 인지과정으로서 심을 통한 인지와 결합될 수 있다는 해석을 보여줄 것이다. 본고의 해석은 장자의 인지방식과 그에 기반한 장자의 수행론 및 세계관에 대한 이해를 심화시킬 뿐 아니라, 현대의 인지에 관한 연구와 공감과 동감에 관한 논의에 기여할 수 있을 것이다.⁹⁾

2. 심에 대한 유가와 도가의 입장

“하늘이 장차 이 사람에게 큰 임무를 내리려 할 때는 반드시 먼저 그의 마음을 고달프게 하고, 그의 근골을 수고롭게 하며 그의 체와 부를 주리게 만든다.”¹⁰⁾ 체는 육체요, 부는 피부다. 굳이 체부라고 표현한 데는 이유가 있다. 체라고 할 때보다 체부라고 할 때 표피의 어감이 강하기 때문이다. 표피라는 어감을 강하게 드러낸 이유는 무엇일까? “무릇 지는 기의 장수요, 기는 몸을 채우는 것이다.”¹¹⁾ 몸이 일종의 그릇과 같음을 말하기 위해서일 것이다. 체부라고 하면 육체라고 할 때보다 그릇의 의미전달이 수월하다. 志(之+心)는 定向된 마음 즉, 구체적인 무엇인가를 하고자 하는 마음이다.¹²⁾ 결국 맹자의 인간관을 구성하는 요소는 체, 기, 심의 셋이다. 맹자는 이 중에서도 심을 중시한다.

공손추가 물었다. “이미 지가 이르면 기가 따른다고 말씀하시고 나서, 또 그 뜻을 견지하고 기운을 흔들지 말라고 하신 까닭은 무엇입니까?” 맹자가 말했다. “지가 한결같으면 기를 움직인다. 기가 한결같으면 지를 움직인다. 이제 저 뛰고 넘어지고 하는 것은 기인데, 도리어 그 마음을 요동치게 한다.”¹³⁾

정향된 마음인 志는 심을 대표한다. “귀와 눈 같은 감각기관은 생각하지 않아서 외물에 가리 운다. 물과 물은 교차하면 서로를 당길 뿐이다. 심장이라는 기관은 사려한다. 사려하면 얻고 사려하지 않으면 얻지 못한다. 이것은 하늘이 내게 준 능력이다.”¹⁴⁾ 심의 사려하는 기능은 욕정을 제어하고 도덕성의 발현을 조장한다. 선악을 판단하고, 판단의 결과를 행동으로 옮긴다. 성악설을 주장한 순자도 심이 몸의 군주라고 했다. “이, 목, 비, 구, 형은 각각 접하는 바가 있어서 서로에게 능력을 주지 못한다. 이것을 일러 천관이라고 한다. 심은 가운데의 비어 있는 곳에 있으면서 감각기관을 다스린다. 이것을 일러 천군이라고 한다.”¹⁵⁾ 감각기관을 다스린다고 했는데, 맹자는 욕구가 감관에 뿌리를 내리고 있다고 말했다.

몸에는 귀천이 있고 대소가 있다. 작은 것으로 큰 것을 해치면 안 된다. 천한 것으로 귀한 것을 해쳐도 안 된다. 그 작은 것을 기르면 소인이 되고 큰 것을 기르면 대인이 된다... 맹자가 말했다. 대체를 따르면 대인이 되고, 소체를 따르면 소인이 된다. 모두 사람인데 어떤 이는 대체를 따르고 어떤 이는 소체를 따르는 것은 왜입니까? 이목의 감각기관은 사려하지 않아서 사물에 가리운다. 사물과 사물이 만나면 서로를 끌어당길 뿐이다. 심장이라는 기관은 사려한다. 사려하면 깨우칠 수 있다. 사려하지 않으면 깨우치지 못한다. 이것은 하늘이 내게 준 것이다.¹⁶⁾

귀와 눈 같은 감각기관에도 성향이 있고, 심장에도 성향이 있다. 그러나 눈이나 귀 같은 감각기관의 성향은 단순한 욕구이고, 심장에 있는 성향은 도덕성이다. 맹자는 육체로서의 몸을 체라고 했으므로

대체라고 할 때는 체의 귀한 것 즉, 도덕성이 소재한 심장과 도덕성자체를 가리킨다.¹⁷⁾ 심장의 사려하는 기능은 판단 즉, 몸에 산재하는 특정 성향이 일어날 때 그것을 구현해도 되는지에 대해 판단할 수 있는 능력이다. 예를 들어 무엇을 먹고 싶은 욕구가 일어날 때 심장이 아닌 몸의 다른 부위는 그런 성향을 발현시킬 뿐이다. 그러나 심장은 사려함으로써 특정 성향을 구현해도 되는지 판단한다. 순자의 생각도 다르지 않을 것이다. 유가의 심은 선악을 판단하고 사려하는 기능을 하는 실천이성이라고 할 수 있다. 당연히 중시되어야 할 것이다. 그런데 [도덕경]은 다르다.

이런 까닭으로 성인의 다스림은 그 마음을 비우고 배를 채우며 그 뜻을 약하게 하고 뼈를 단단하게 한다.¹⁸⁾

생명을 더하는 것을 요망하다고 하고, 마음이 기를 부리는 것을 강하다고 한다.¹⁹⁾

인용문에는 심보다 기가 중요하다는 점이 가정되어 있다. 이런 입장은 [열자]에서도 확인할 수 있다. “나의 몸은 심에 합치하고 심은 기에 합치하며 기는 신에 신은 무에 합치한다.”²⁰⁾ 이 글은 수양론의 단계적 발전을 보여주는데 궁극적으로 도달해야 할 곳은 ‘無’이지만, 과정에 있어서 ‘心’과의 결합을 경유해 ‘氣’에 합치해야 한다고 말하고 있다. 심을 부정적으로 보고 있다는 근거는 없지만 기를 보다 중시한다는 점은 분명하다. 이미 말했듯이 도덕 판단의 주체로서 심은 성향의 발현을 결정하고 옳고 그름을 판단한다. 이런 판단을 위해서는 모종의 기준을 지니고 있어야 한다. 장자는 이런 마음을 고착된 마음 즉, 成心이라고 칭하고 폄하한다.

무릇 그 성심을 따라 스승으로 삼는다면 누구에게라도 스승이 없겠는가? 어찌 반드시 세상의 무궁한 변화를 알아서 마음으로 그런 이치를 기준으로 취하는 이들만 성심으로서의 스승이 있겠는가? 어리석은 이도 함께 성심을 지니고 있다. 아직 마음이 이뤄지지 않았는데도 시비를 구분할 수 있다고 하는 것은 오늘 월 땅에 갔는데 어제 이르렀다고 하는 것처럼 말이 안 된다.²¹⁾

[제물론]에서 장자는 몹시 크지만 약해서 쓸 수 없는 박의 무용함을 탄식하는 혜시의 마음을 뻑뻑하게 솟아나 있는 쑥대 같은 마음이라고 한다.²²⁾ 성심이나 봉심은 앞뒤가 딱 막힌 이의 답답한 마음만을 가리키지 않는다. 일반적 의미의 마음 즉, 사회문화적 훈습에 의해 내재화된 신념체계를 통칭한다. 장자는 이처럼 굳어진(成) 마음이 없는 상태를 가장 이상적으로 평가한다.²³⁾ 유가와 도가의 심에 대한 입장은 상반된다. 이 점은 인지방식에 대한 입장에서도 확인할 수 있다. 사실 인지방식에 대한 차이가 심에 대한 태도의 차이를 만들어냈다고 할 수도 있을 것이다.

3. 인지적 해석

[장자] [인간세] 편에서 공자로 화한 장자는 위나라의 폭군을 설득하러 가겠다는 안회를 말린다. 그는 안회가 위나라의 임금을 설득하기는커녕 도리어 해를 입을 것이라고 말한다. 그리고 이상적인 소통 방식을 알려준다.

너는 마음을 한결갈게 하라. 귀로 듣지 말고 마음으로 듣고, 心으로 듣지 말고 氣로 들어라. 귀는 듣는데서 그치고 심은 상징을 통한 앞에 그치기 때문이다. 기라는 것은 텅 비어서 외물을 기다린다. 아! 도가 텅 빈 곳에 모인다. 텅 빈 상태를 심재라고 한다.²⁴⁾

인용문에서는 기와 심, 그리고 귀를 인지방식의 측면에서 말하고 있다. 장자는 기를 통한 인지방식을 권한다. [열자]에서는 도에 능한 이를 다음과 같이 묘사한다. “도와 같을 수 있는 이는 또한 귀를 쓰지 않는다. 눈을 쓰지 않고 힘도 쓰지 않는다. 또한 마음도 쓰지 않는다.”²⁵⁾ 기의 인지방식은 보이지 않지만 감각기관과 마음을 쓰지 않는다는 것으로 보아 다른 인지방식을 가정하고 있으며 그것을 기를 통한 인지방식이라고 해석할 수 있을 것이다. 그렇다면 감각기관, 심, 기의 구도 그리고 인지라는 맥락이 같을뿐더러 인지방식에 관한 입장도 부합하는 셈이다. 그런데 [맹자]에는 이와 대비되는 글이 있다. 맹자는 부동심에 관해 말하는 중 자신의 논적자인 고자의 주장을 소개하고 이를 비판하면서 다음과 같이 말한다.

고자는 말에서 이해하지 못하면 마음으로 찾지 말라. 마음으로 이해하지 못하면 기에서 찾지 말라고 했다. 그런데 마음으로 이해하지 못하면 기에서 찾지 말라는 것은 괜찮지만 말로 이해하지 못하면 마음으로 찾지 말라는 것은 바르지 않다.²⁶⁾

맹자, 장자, 그리고 열자는 모두 ‘말/소리-심-기’의 구도를 공유하고 있다. 맹자와 장자가 대략 같은 시기를 살았다는 점과 전국중후기 이래의 도가 사상을 폭넓게 보여주는 [열자]에도 유사한 구도가 보인다는 점을 고려해보자. 최소한 전국시기의 중국인들에게는 인지를 ‘감관-심-기’의 구도로 이해하는 것이 일반적이었다고 할 수 있다. 그런데 말로 이해하는 것은 어떤 인지방식일까? 감각기관으로 대상을 받아들이는 인지의 일부과정을 가리키는가?

고자의 말에서 이해하지 못하면 마음에서 찾지 말라는 글을 참고해보자. 귀로 듣는 것은 그 자체로 온전한 앞이어야 한다.²⁷⁾ 따라서 ‘귀로 듣는다는 것’은 감관을 통해 받아들인 내용을 이성으로서의 마음이 판단한다고 할 때의 감관을 통한 수용만을 가리키지는 않는다. 그렇다면 귀로 듣는 것은 독자적으로 이해한다는 뜻일 것이다. 예를 들어, 너무나 사랑하지만 연인을 위해 헤어져야겠다고 마음 먹은 이가 ‘나는 네가 싫어’라고 말했다고 해보자. 이 말을 문자 그대로 받아들이는 것이 말에서 이해하는 것이요, 귀로 듣는 것이다. 고자는 말의 배후를 역측함으로써 생기는 번심의 제거를 염두에 두고 있었을 가능성이 있다. 마음으로 안다는 것은 어떤 인지방법일까?

맹자의 이어지는 글에서 단서를 찾을 수 있다. 맹자는 앞에서와 같이 고자를 비판한 후, 자신이 말을 잘 안다고 했다. 그런데 그가 말한 ‘知言’은 말 자체의 의미를 정확히 이해한다는 뜻이 아니다. “편향된 말에서 말하는 그가 가려진 바를 알고 음란한 말에서 그가 어디에 빠져 있는지를 알며 사투한 말에서 그가 바른 도리를 떠났음을 알고 도망가는 말에서 그가 곤궁한 바를 안다. 그 마음에서 생겨나 그 정사에 해를 끼친다.”²⁸⁾ 지언은 말의 배후, 말의 축자적 의미로는 드러나지 않은 속마음을 안다는 뜻이다. 그러나 지언을 기를 통한 인지로 보는 해석이 제기된 바 있다.

“기는 주관적으로 느껴지지만 객관적으로도 지각된다... 공자는 특히 말의 기운인 사기(辭氣)에서 더 깊은 속내를 읽어냈다. 유가 사상가인 맹자孟子(기원전 371~기원전 289)는 두 가지 특별한 재능에 관해 말한다... 두 번째는 지언知言의 재능이다. 철학자의 입에서 나온 말이므로, 두 번째의 자랑을 들으면 단어를 분석할 수 있는 능력을 떠올리게 된다. 그러나 그것은 전혀 다른 능력이다.”²⁹⁾ 인용문은 구리야마가 한의사의 맥진을 설명하는 대목에 나온다. 맥진은 맥을 흐르는 기의 상태를 확인하는 진단방식이다. 기를 통한 인지의 의학적 사례라고 할 수 있다. 맥진과 지언을 대등한 인지방식으로 비유하면, 지언도 기를 통한 인지라고 말해야 할 것이다.

일견 구리야마의 해석은 설득력이 있어 보인다. 기를 통한 인지는 분명 사고, 판단, 계산 등의 인지방식과는 구분된다. 오히려 느낌의 포착 혹은 체험에 가깝고, 지언과 유사해 보인다. 그러나 문헌에 충실한 해석이 아니다. 지언을 잘 한다고 자부하는 글은 ‘말에서 이해하지 못하면 마음으로 이해하려 하지 않아야 한다.’는 고자의 견해를 비판하는 대목에 곧 이어진다. 따라서 ‘마음으로 아는 것’이 지언이어야 한다. 기를 통한 인지가 아니다. 구리야마의 해석과 본고의 해석을 양립시킬 수 있을까? 심을 통한 인지와 기를 통한 인지 사이에 교집합이 존재한다고 하면, 두 해석을 양립시킬 수 있을 것이다. 그러나 기를 통한 인지를 거부하는 맹자의 입장은 이런 해석을 약화시킬 것이다.

‘나는 네가 싫어’라는 말의 축자적 이해에 그치는 것이 고자의 방식이다. 지언에 능하다고 자처하는 맹자는 말의 이면 즉, 당신을 너무나 사랑하지만 그래서 보내 줄거야 라는 속마음을 보는 방식이다. 지언을 잘하는 맹자라면 말 자체가 아니라 표정, 주저하는 말의 뉘앙스, 슬픈 눈빛에서 진심을 포착했을 것이다. 이렇게 행간을 통해 본심을 아는 것이 마음을 통한 인지일 것이다. 그런데 이런 해석에는 약간의 문제가 있다. 감관-심-기에 대한 맹자와 장자의 이해가 부합한다고 가정해보자. 앞에서 보았듯이 장자는 귀는 말에 그치고 심이 符에 그친다고 했다.³⁰⁾ 일견 符는 특정 언어가 함축하고 있는 객관적 형상과 같은 것으로 생각되지만, 그렇게 해석하면 들리는 것에 그친다는 것과의 차이를 설명할 길이 없다.

그렇다면 부는 무엇을 가리키는가? 왕필은 [周易略例] [明象]편에서 언을 통해 상에 도달한다고 말한다. “토끼를 잡으면 울무를 잇는다... 고기를 잡으면 통발을 잇는다. 따라서 말은 상의 울무인 셈이고, 상은 의의 통발인 셈이다.”³¹⁾ 符는 당연히 象과 통한다. 말을 들었을 때 떠오르는 상이 부이다. 나

무라는 말을 들으면 나무의 이미지가 떠오를 것이다. 그러나 상은 그러한 객관적 형상에 한정되지 않는다. 상이 전달하는 의는 화자가 종국적으로 표현하고자 하는 것이기 때문이다. 곧 의는 ‘나는 네가 싫어’라는 말의 축자적 의미 뿐 아니라, 그런 말을 하는 이의 속마음까지 포괄한다. 따라서 장자의 符는 말이 상기시키는 객관적 형상 뿐 아니라 말의 색깔까지 포괄한다고 볼 수 있고, 부를 단순히 객관적 형상이라고 했을 때 발생하는 문제점을 극복할 수 있다. 말의 색깔을 통해 본심에 도달한다는 맹자의 지언은 상을 통해 의에 도달한다는 것과 같다.

기를 통한 인지는 어떤 앎일까?

4. 기를 통한 인지

[장자] [양생주]편의 포정해우고사에서 포정은 자신이 소를 도축하는 과정을 ‘神遇’라고 표현한다. “방금 저는 신으로 만났고 눈으로 보지 않았습시다. 감각기관을 통한 앎이 벗어나 신이 움직이고자 합니다.”³²⁾ 감각기관을 통한 앎은 특정 사물을 감각하고 판단하는 즉, 앞에서 말했던 귀로 듣고 마음으로 이해한다는 것과 같다. 그렇다면 신우는 그런 감각적이고 이성적인 인지 기능을 배제한 방식으로, 앞의 논의에 따르면 기를 통한 인지에 다름 아니다. 기를 통한 인지는 어떤 것일까? 주지하듯이 [장자]에서 장인은 이상적 인간을 상징한다.³³⁾ 포정이 대표적인데 [장자] [달생]편에 나오는 매미 잡는 장인도 마찬가지다.

나의 처신하는 법은 마치 곱추와 같다. 나는 마치 고목의 가지처럼 팔을 잡고 매미가 앉기를 기다린다. 비록 천지가 크고 만물이 많다지만 나는 오직 매미의 날개만 안다. 나는 몸을 뒤척이지도 않고 어떤 것으로도 매미의 날개와 바꾸지 않는다. 따라서 어찌 매미를 잡지 못하겠는가?³⁴⁾

포정과 인용문의 매미 잡는 이가 일을 하는 방식 혹은 그런 일을 할 때의 인지방식이 부합한다고 가정하지 않을 이유가 없다. 매미 잡는 이는 온전히 자신의 일에 몰입해 있는 상태를 묘사하고 있다. 神遇도 마찬가지일 것이다. 즉, 어떤 잡념도 없이 일 자체에 온전히 몰입해 있는 상태, 일을 마친 후에는 이렇게 시간이 많이 흘렀나 하고 깜짝 놀라는 그런 상황을 가리킨다. 이처럼 감각기관과 마음이 모두 멎은 상태는 망야 상태에서의 인지라고 할 수 있다.³⁵⁾ 망야의 아는 사실 판단하고 사려하는 주체로서의 심에 부합한다. 망야의 상태에서 일어난 인지작용은 기를 통한 인지일 수밖에 없다. 기를 통한 인지의 기제(mechanism)는 무엇일까?

음악은 기를 통한 인지의 기제를 알려주는 단서처럼 보인다. 음악의 인지는 심으로 상징되는 반성적 앎과는 다르기 때문이다. 체화된 인지라는 개념을 정초한 존슨은 이 점을 비교적 명시적으로 밝힌

바 있다. “음악을 듣는다는 것은 움직이는 것이며, 음악적 운동의 패턴에 의해 한정된 방식으로 느낀다는 것이다. 이런 느낌은 정서적 흐름의 패턴이 전반성적인 층위에서 유의미하게 되는 것과 동일한 방식으로 유의미하다.”³⁶⁾ 인지학자로서 존슨은 음악적 앎을 신체적인 보다 정확히 표현하자면 유기체와 환경의 지속적인 상호작용에 의해 초래되는 신경 활성화의 패턴으로 간주한다.³⁷⁾ 전국시기의 철학자들은 음악이 특별한 인지방식을 대표한다는 점을 알고 있었던 것으로 보인다.

그들은 종종 음악을 사람을 근본적으로 바꾸는 교화의 수단이라고 말하고 있기 때문이다. 대표적으로 순자를 들 수 있다. “선왕은 백성들의 어지러움을 보고 아송의 음악을 제정하여 백성들을 인도했고 그 소리가 넉넉히 즐겁지만 한쪽으로 치우치지 않게 만들었다... 음악은 사람에게 깊이 들어간다. 속히 교화시킨다. 그러므로 선왕은 삼가 음악을 꾸뎠다.”³⁸⁾ 어떻게 음악을 통한 교화가 가능할까? 음악이 발생시키는 공명현상 덕분일 것이다. 공명현상에 관해서는 [회남자]와 [춘추번로]에 유사한 예가 실려 있다.

이제 저 악기의 현을 고르는 이가 궁조를 뜯으면 궁조가 응하고 각조를 뜯으면 각조가 응한다.³⁹⁾ 시험 삼아 가야금의 현을 골라보라. 궁조를 뜯으면 다른 악기의 궁조가 응하고 상조를 뜯으면 다른 악기의 상조가 응한다.⁴⁰⁾

어떻게 공명하는가? 동중서는 동기끼리 공명한다고 답한다. “이제 평지에 물을 부으면 마른 곳에서 습한 곳으로 흘러간다. 땀나무를 고르게 펴 두고 불을 붙이면 습한 곳에서 떠나 마른 곳으로 간다. 만물은 모두 자신과 다른 것을 떠나고 같은 것을 따른다. 그러므로 기가 같으면 만나고 소리가 맞으면 응한다. 이 증거가 분명하다.”⁴¹⁾ 음악을 통한 교화통치도 이런 성질을 이용한 것이다. “사특하고 더러운 기에 접하지 않게 한다. 이것이 선왕이 음악을 제정한 이유다. 그런데도 목자는 이를 비판하니 어찌서인가”⁴²⁾ 주희는 기가 우주를 틈 없이 채우고 있다고 함으로써, 어느 곳이나 떨림을 전달할 수 있다는 점을 분명히 하고 있다.⁴³⁾ 더 나아가서 음악이 혈기를 흔들어 놓는다고 말했다.

음악은 사람의 혈기를 흔들어 놓아 어떠한 작은 선하지 못한 뜻도 드러나지 않게 만들 수 있다. 그러면 곧 온전히 천리에 부합한 상태가 된다. 이것이 이른바 음악에서 이룬다는 말의 뜻이다. 비유하자면 사람이 약을 먹음에 처음에 먹으면 그만이지만, 오랫동안 복용하면 이목이 총명해져서 저절로 힘을 얻는 것과 같다.⁴⁴⁾

앞에서 말한 ‘기, 심, 체’의 인간관으로 돌아가 보자. 육체는 그릇이다. 그릇 안에는 생명물질 혹은 생명 그 자체라고 할 수 있는 기가 존재한다.⁴⁵⁾ 육체라는 그릇안의 기가 공명함으로써 앎을 가능하게 한다. 포정의 신우가 장인이 망아의 상태에서 자신의 일에 몰두한 상태를 묘사한 표현이라는 점을 상기해보자. 기를 통한 소통은 사려하고 판단하는 심의 작용 없이 공명하는 것이다. 장자가 기를 통

한 소통을 중시한 까닭이 여기에 있다. 장자의 지향은 逍遙에 있고 소요하기 위해서는 是非(신념체계)와 好惡(선호) 즉, 심으로 대표되는 자아의 구속에서 벗어나야 한다. 기를 통한 소통은 이런 요청을 만족시킨다. 그런데 이런 기의 공명을 통한 앎은 심의 인지방식과 무관할까?

독자적 앎이라고 할 수도 있을 것이다. 예를 들어 [응제왕]편의 뒷부분, 혼돈이야기 직전에 신묘한 무당 계함이 상을 보는 장면이 나오는데, 기를 통한 인지는 이처럼 언어로는 도달할 수 없는 신비한 인지방식을 가리킨다고 해석할 수도 있을 것이다. 그러나 공명에 그치는 앎이라면 즉, 심의 기능이라고 할 수 있는 언어적 개념이 수반되는 인지과정과 무관한 앎이라면 그것이 사람에게 추천할만한 적절한 앎일 수 있을까? 앞서 인용한 존슨의 전반성적이라는 표현을 상기해보자. 이것은 공명이 반성의 과정을 거치면서 언어적 개념으로 포착된다는 생각을 가정하고 있는 것으로 보인다. 그렇다면 기의 공명을 통한 앎도 심의 기능에 의거하는 앎과 상호 협조적으로 해석될 수 있지 않을까? 이 글의 모두에서 언급했던 호랑지변으로 돌아가 보자.

5. 심과 기의 조화

장자가 헤시와 호수의 다리에서 소요하고 있었다. 장자가 말했다. 피마리가 나와서 조용히 노니 이는 물고기의 즐거움이다. 헤자가 말했다. 그대는 물고기가 아닌데 어떻게 물고기의 즐거움을 아는가? 장자가 말했다. 그대는 내가 아닌데 어떻게 내가 물고기의 즐거움을 알지 못함을 아는가? 헤자가 말했다. 나는 그대가 아니므로 결코 그대를 알지 못한다. 그대는 결코 물고기가 아니므로 그대가 물고기의 즐거움을 알지 못하는 것이야 말로 온전한 말이다. 장자가 말했다. 근본으로 돌아가 보자. 그대는 내가 어찌 물고기의 즐거움을 아는가라고 말했다. 너는 이미 내가 그것을 앎을 알고 내게 물었다. 나는 그것을 호수가에서 알았다.⁴⁶⁾

장자는 물고기의 즐거움을 알 수 있다고 말한다. 그런데 이곳에서 장자의 앎은 언어나 사려를 통해서 얻은 것이 아니다. 헤시의 입장은 토마스 네이글의 논문 what is it like to be a bat(1974)을 연상시킨다. 네이글과 마찬가지로 헤시도 체험의 사밀성 즉, 인식주관의 사밀성에 토대해서 다른 존재의 심리상태를 알 수 없다고 주장했다.⁴⁷⁾ 다르다는 점에 초점을 맞춰보자. 사실 피라미가 무엇인가를 느낄지조차 알 수 없다. 피라미의 마음을 어떻게 알 수 있겠는가? 그러나 장자는 나는 이미 알고 있었다고 말한다. 존슨의 어휘로 말하자면 신경 패턴이 활성화됨으로써 알았다고 할 수 있고, 본고에서 도출한 장자의 개념과 이론을 사용해서 말하자면 장자는 기의 공명을 통해 즉, 물고기의 즐거움에 공명함으로써 알았다고 해야 할 것이다.⁴⁸⁾ 그런데 감각경험과 판단, 사려 등의 기능을 상징하는 심을, 장자가 전적으로 부정했을까?

[도덕경] 3장의 弱其志를 생각해보라. 심을 상징하는 지를 약화시키라는 것이지 지를 없애라는 의미가 아니다. 19장의 少私寡欲도 마찬가지다. 욕을 없애라는 뜻이 아니다. 3장의 無知無欲도 과도한 욕망의 제어를 요구한 구절로 해석해야 할 것이다. 욕망을 완전히 제거한다면 생명작용이 불가능하다. 욕은 판단, 사려 등과 함께 심의 중요한 속성에 속한다. 그렇다면 욕에 대한 평가는 심에 대한 태도와 통하고 심에 대한 부정적 진술은 심의 작용 일체의 부정이 아니라 특정한 양상의 작용을 비판하는 것이라고 해석할 수 있다. 심의 작용 일체를 배제할 수는 없을 것이다. 감정이 단순한 반응이 아니라 구성된 것이라고 주장하는 바렛(Lisa Feldman Barrett)은 감정발생과정을 전의식단계와 의식의 단계로 양분하면서 양자의 협조적 관계를 암시한다.

나는 당신이 감정을 경험할 때마다 또는 다른 사람의 감정을 지각할 때마다 당신이 또다시 개념을 사용해 범주화하면서 내수용과 오감을 통해 들어오는 감각에 의미를 부여한다고 설명할 것이다.

이것이 바로 구성된 감정 이론의 핵심주제다... 범주화는 뇌의 일상적인 활동이다.⁴⁹⁾

심리적 체험은 모종의 느낌 혹은 감각에 범주화의 과정을 거쳐서 온전한 앎이 된다는 생각을 읽어낼 수 있다. 사실 이 점은 호랑지변에서도 확인할 수 있다. 심의 작용이 없다면 장자는 물고기의 즐거움을 말하지 못했을 것이다. 물고기가 즐겁다고 말하기 위해서는 개념화의 단계를 거쳐야 한다. 장자도 심이 사태를 개념화하는 기능 자체를 부정하지는 않았던 셈이다. 결국 그가 비판한 것은 왜곡일 것이다. 특정한 사태에 있는 그대로 공명하지 못하고 그 사태를 자신의 신념체계나 선호에 따라 왜곡하거나, 이런 왜곡이 반복됨으로써 결국에는 어떤 자극에는 공명조차 하지 못하는 것을 비판한 것이리라. 그렇다면 공명을 통한 전의식적 체험과 체험을 사실 그대로 옮기는 심의 작용이 장자가 추천하는 인지방식이라는 소결을 도출할 수 있다.

6. 나가는 말

주지하듯이 도와 만물의 세계는 다르지 않다.⁵⁰⁾ 따라서 도와 만물은 존재론적으로 독립된 범주가 아니다. 다만, 인식론적 맥락에서 독립된 범주일 뿐이다. 즉, 이 세계가 곧 도의 세계인데 특정한 인지적 방식을 따르지 않는다면 도의 세계를 체험하지 못한다고 말해야 한다. 그런데 특정한 심리상태에 도달하지 못하면 그런 인지능력을 발휘하지 못한다. 개괄적으로 말하자면 그런 심리상태를 도가에서는 虛靜이라고 표현해왔다. 허정은 과도한 욕망이 동력으로 기능하는 시비와 호오가 없는 상태라고 할 수 있다. 과도한 욕망, 시비, 호오 등은 모두 심의 특성 혹은 기능이다. 그러므로 도가의 이상적 심리상태는 심의 기능이 제어된 상태라고 할 수 있다. 심의 기능이 제어되면 기를 통한 공명이라

는 특별한 인지 능력이 발휘된다. 그러나 장자는 심의 인지 기능을 전적으로 부정하지는 않았다. 사실 심의 전적인 부정은 인간의 진화론적 역행을 의미하므로, 어떤 경우에도 허용되기 어려울 것이다. 심이 존재한다면 공명에 따르지 않을 수도 있다. 따라서 개체성이 부정되지 않는다. 의지가 부정되지도 않는다. 주어진 환경에 적응하기 위한 전략적 사유능력도 마찬가지다. 다만, 자신의 의지로 사태를 재구성하거나 왜곡하지는 않는다. 앞에서 위나라의 폭군을 설득하러 가는 안희에게 일러주는 말을 인용했는데, 이어지는 글에서 장자는 다음과 같이 말한다. “너의 교화가 받아들여지면 울고 받아들여지지 않으면 그만 뒤라. 경계를 두지 말고 어떤 한계도 없는 일자에 마음을 둔 상태로 부득이함에 의거하면 도에 가까울 것이다.”⁵¹⁾ 장자는 공명이 이끄는 대로 순응하고, 공명을 의도적으로 유도하지 말라고 주의를 주고 있는 셈이다. 심이 없다면 우리는 어떤 행동도 할 수 없다. 그러나 심은 세상을 재구성하려는 못된 경향이 있다. 장자는 이런 경향의 제어 혹은 소거를 요구한다. 재구성이라는 심의 기능이 제어될 때, 사태의 온전한 체험이 가능할 것이다.

결국 장자가 요구하는 인지는 사태의 왜곡 없는 온전한 체험을 가능하게 하는 앎의 방식이다. 그런 앎의 방식을 통해 얻게 되는 온전한 체험이 진리로서의 道일 것이다.

참고문헌

[論語]

[孟子]

[荀子]

[道德經]

[列子]

[莊子]

[周易略例]

[淮南子]

[春秋繁露]

[朱子語類],

中島隆博, 조영렬 역, [장자 님이 되어 때를 알려라], 파주: 글항아리, 2009.

David S. Nivison, 김민철 역, [유학의 갈림길], 서울: 철학과 현실사, 2006.

Joachim Bauer, 이미옥 역, [공감의 심리학], 서울: 에코리브르, 2006.

Lisa Feldman Barrett, 최호영 역, [감정은 어떻게 만들어지는가?], 파주: 생각연구소, 2018.

Mark Johnson, 김동환·최영호역, [몸의 의미], 서울: 동문선, 2012.

Shigehisa Kuriyama, 정우진·권상옥 역, [몸의 노래], 서울: 이음, 2013.

권상우, [유학의 사이 윤리학: 측은과 서], [동서철학연구] 79, 2016.

이선열, [타자대우의 두 원칙], [울곡사상연구] 24집, 2012.

이승훈, 「다양성, 동감, 연대성」, [동양사회사상] 25, 2012.

이재권, [노자의 학문에 대한 비판사상], [동서철학연구] 97, 2020.

정우진, [맹자 본성의 생물학적 해석-도덕적 본성의 몸과 기에 대한 관계를 중심으로-], [동서철학연구] 93, 2019.

Bongrae Seok, *Embodied Moral Psychology and Confucian Philosophy*, Plymouth: Lexington Books, 2013.

Chad Hansen, "The Relatively Happy Fish," *Asian Philosophy* 13: 2-3, 2003.

Chris Fraser, "Emotion and Agency in Zhuangzi." *Asian Philosophy* 21:1, 2011.

Roger T. Ames, "Knowing in the Zhuangzi: From Here, on the Bridge, over the River Hao," *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Roger T. Ames ed., New York: State University of New York Press, 1998.

NOTE

- 1) 관련된 내용과 원문은 아래에서 소개할 것이다. 중복을 피하기 위해 이곳에서는 개요만 말한다.
- 2) Roger T. Ames, "Knowing in the Zhuangzi: From Here, on the Bridge, over the River Hao," *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Roger T. Ames ed., New York: State University of New York Press, 1998, p. 220.
- 3) Roger T. Ames. *Ibid*, p. 220.
- 4) 中島隆博, 조영렬 역, [장자 닳이 되어 때를 알려라], 파주: 글항아리, 2009, 225쪽. 신체배치는 언급된 바와 같이 특정한 상황에 공시간적으로 위치지워져 있다는 뜻이다.
- 5) 中島隆博, 앞의 책, 226쪽.
- 6) Chad Hansen, *The Relatively Happy Fish*, *Asian Philosophy* 13: 2-3, 2003, p. 151.
- 7) Chad Hansen, *Ibid*, pp. 156-157
- 8) Bongrae Seok, *Embodied Moral Psychology and Confucian Philosophy*, Plymouth: Lexington Books, 2013, p. 9. 거울뉴런은 공명의 신경학적 토대로서, 공감론을 뒷받침하는 생물학적 근거라고 평가할 수 있다. 거울뉴런에 관한 개관적 소개는 Joachim Bauer, 이미옥 역, [공감의 심리학], 서울: 에코리브르, 2006을 참조할 것.
- 9) 유학의 공감개념에 관해서는 다양한 논의가 전개되었다. 증자는 공자의 철학을 충서로 요약했다. [論語], [里仁]: 子曰, "參乎! 吾道一以貫之." 曾子曰, "唯." 子曰, 門人問曰, "何謂也?" 曾子曰, "夫子之道, 忠恕而已矣." 핵심은 恕다. 유가 윤리의 행위원리라고 할 수 있는 서는, 공감의 전형으로 받아들여진다. 예를 들어, 이선열은 서개념의 핵심이 공감과 배려의 태도에 있다고 했다. 이선열, [타자대우의 두 원칙], [울곡사상연구] 24집, 2012, 78쪽. 이 외에 권상우, [유학의 사이 윤리학: 측은과 서], [동서철학연구] 79, 107쪽에서도 서를 공감으로 설명하고 있다. 공감, 동정, 동감 등 개념의 의미와 관련된 논의는 이승훈, 「다양성, 동감, 연대성」, [동양사회사상] 25, 2012을 참고할 수 있다. 권상우는 인지적 요소가 개입하면 거리가 생긴다고 생각하는 듯하다. 권상우(98쪽) 그는 이런 해석을 이승훈의 논문에서 차용했다고 말하는데, 논자는 이승훈의 논문에서 그런 진술을 확인하지 못했다. 그러나 상상, 추정 등의 인지적 요소는 타자와의 거리를 전제하므로, 이런 해석은 타당해 보인다. 이상의 논의는 동감의 조건을 암시하는 듯하다. 다른 이와와 거리를 만들어낸다는 문제에서 벗어나 진정한 동감을 확보하기 위해서는 판단하고 사려하는 주체를 배제한 인지의 가능성을 증명해야 한다. 이승훈은 측은을 정서적 공감이라고 하면서 상상력과 추론에 의거해서 알 수 있는 인지적 공감과 구분한다. Darwall(1988)의 논의를 참조한 그의 해석에 따르면 측은은 나와 타자의 합일을 이루는 정서적 공감에 해당하고, 서는 인지적 공감에 속한다. 이승훈, 「다양성, 동감, 연대성」, [동양사회사상] 25, 2012, 13-17쪽; 권상우는 이승훈 등의 논의를 수용하면서 서를 자아와 타자사이의 거리를 인정하는 공감으로 측은을 합일을 초래하는 동감으로 해석하고 서를 사회적 감정으로 측은을 도덕적 감정이라고 했다. 권상우, [유학의 사이 윤리학: 측은과 서], [동서철학연구] 79, 98-99쪽.
- 10) [孟子], [告子章句下]: 故天將降大任於是人也, 必先苦其心志, 勞其筋骨, 餓其體膚.
- 11) [孟子], [公孫丑章句上]: 夫志, 氣之帥也, 氣, 體之充也.

- 12) [論語集註], [學而]편의 ‘子曰, 吾十有五而志于學’에 대한 주자주: 心之所之謂之志.
- 13) [孟子], [公孫丑章句上]: 既曰, ‘志至焉, 氣次焉.’ 又曰, ‘持其志, 無暴其氣.’ 何也. 曰, 志壹則動氣, 氣壹則動志也. 今夫蹶者趨者, 是氣也, 而反動其心.
- 14) [孟子], [告子章句上]: 耳目之官不思, 而蔽於物. 物交物. 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者
- 15) [荀子], [天論]: 耳目鼻口形, 能各有接而不相能也, 夫是之謂天官, 心居中虛, 以治五官, 夫是之謂天君,
- 16) [孟子], [告子章句上]: 體有貴賤, 有大小. 無以小害大, 無以賤害貴. 養其小者爲小人, 養其大者爲大人... 孟子曰, “從其大體爲大人, 從其小體爲小人.” “鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體, 何也?” “耳目之官不思, 而蔽於物. 物交物. 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者.
- 17) 정우진, [맹자 본성의 생물학적 해석-도덕적 본성의 몸과 기에 대한 관계를 중심으로], [동서철학연구] 93, 2019, 354-355쪽.
- 18) [道徳經] 3장: 是以聖人之治, 虛其心, 實其腹, 弱其志, 強其骨.
- 19) [道徳經] 55장: 益生曰祥, 心使氣曰強,
- 20) [列子], 「仲尼」: 我體合於心, 心合於氣, 氣合於神, 神合於無.
- 21) [莊子], [齊物論]: 夫隨其成心而師之, 誰獨且無師乎? 奚必知代而心自取者有之? 愚者與有焉. 未成乎心而有是非, 是今日適越而昔至也.
- 22) [莊子], [齊物論]: 夫子猶有蓬之心也夫
- 23) [莊子], [天地]: 無心得而鬼神服.
- 24) [莊子], [人間世]: 若一志, 無聽之以耳而聽之以心, 無聽之以心而聽之以氣! 耳止於聽, 心止於符. 氣也者, 虛而待物者也. 唯道集虛. 虛者, 心齋也.
- 25) [列子], [仲尼]: 善若道者, 亦不用耳, 亦不用目, 亦不用力, 亦不用心.
- 26) [孟子], [告子章句上]: 告子曰, ‘不得於言, 勿求於心, 不得於心, 勿求於氣.’ 不得於心, 勿求於氣, 可, 不得於言, 勿求於心, 不可. 논자의 독서범위에 한정된 말이겠으나, 이 구절의 해석을 본격적으로 다룬 이는 니비슨이 유일해 보인다.
- 27) 니비슨은 부득어언의 언을 모종의 교조적 가르침으로 보고, 고자의 부동심은 이런 교조적 가르침을 내재화하여 신념체계로 삼음으로써 이뤄지는 것이라고 해석했다. David S. Nivison, 김만철 역, [유학의 갈림길], 서울: 철학과 현실사, 2006, 266쪽. 나는 그의 해석이 가능하지만 장자의 논의와 조화롭지 않다는 점이 문제라고 본다. 그는 [장자] [인간세]편의 관련 대목을 인용하고 있기는 하나, 그것이 명확하게 인지적 맥락에서 언급되고 있다는 점을 간과한다. 니비슨, 앞의 책, 268-270쪽.
- 28) [孟子], [告子章句上]: 設辭知其所蔽, 淫辭知其所陷, 邪辭知其所離, 遁辭知其所窮. —— 生於其心, 害於其政,
- 29) Shigehisa Kuriyama, 정우진·권상옥 역, [몸의 노래], 서울: 이음, 2013, 106-107쪽.
- 30) [莊子], [人間世]: 耳止於聽, 心止於符.
- 31) [周易略例], [明象]: 得兔而忘蹄,.. 得魚而忘筌也. 然則, 言者, 象之蹄也. 象者, 意之筌也.
- 32) [莊子], [養生主]: 方今之時, 臣以神遇而不以目視, 官知止而神欲行.
- 33) 예를 들어, 프레이저는 [장자]의 장인이 보여주는 거장(巨匠)의 관점이 장자적 삶의 방식을 상징한다고 해석했다. Chris Fraser, “Emotion and Agency in Zhuangzi.” *Asian Philosophy* 21:1, 2011, p. 106.
- 34) [莊子], [達生]: 吾處身也, 若厥株拘., 吾執臂也, 若槁木之枝., 雖天地之大, 萬物之多, 而唯蜩翼之知. 吾不反不側, 不以萬物易蜩之翼, 何爲而不得!
- 35) 장자는 [제물론]에서 자신이 자신을 잃었다고 말했다. [莊子], [齊物論]: 吾喪我.
- 36) Mark Johnson, 김동환·최영호역, [몸의 의미], 서울: 동문선, 2012, 366쪽.
- 37) [Mark Johnson, 앞의 책, 371쪽.
- 38) [荀子], [樂論]: 先王惡其亂也, 故制雅頌之聲以道之, 使其聲足以樂而不流,.. 夫聲樂之入人也深, 其化人也速,

故先王謹爲之文. 樂中平則民和而不流, 樂肅莊則民齊而不亂.

- 39) [淮南子], [覽冥訓]: 今夫調弦者, 叩宮宮應, 彈角角動
- 40) [春秋繁露], [同類相動]: 試調琴瑟而錯之, 鼓其宮, 則他宮應之, 鼓其商, 而他商應之.
- 41) [春秋繁露], [同類相動]: 今平地注水, 去燥就濕, 均薪施火, 去濕就燥, 百物去其所與異, 而從其所與同. 故氣同則會, 聲比則應, 其驗皦然也.
- 42) [荀子], [樂論]: 使夫邪汙之氣無由得接焉. 是先王立樂之方也, 而墨子非之, 奈何! 동기개념은 기를 통한 공명에서도 개별성을 유지할 수 있는 근거와 관련되어 있다. 이 문제는 본고에서는 다루기 어렵다. 이곳에서는 공명이 기의 매개에 의해 일어난다는 의미만을 취한다.
- 43) [朱子語類] 3:7: 鬼神只是氣. 屈伸往來者, 氣也. 天地間無非氣. 人之氣與天地之氣常相接, 無間斷,
- 44) [朱子語類] 35:102: 樂者, 能動盪人之血氣, 使人有些小不善之意都著不得, 便純是天理, 此所謂‘成於樂’. 譬如人之服藥, 初時一向服了, 服之既久, 則耳聰目明, 各自得力.
- 45) [孟子], [告子章句上]: 氣, 體之充也; [管子] [心術下]: 氣者身之充也.
- 46) [莊子], [秋水]: 莊子與惠子遊於濠梁之上. 莊子曰, 儻魚出遊從容, 是魚之樂也. 惠子曰, 子非魚, 安知魚之樂? 莊子曰, 子非我, 安知我不知魚之樂? 惠子曰, 我非子, 固不知子矣., 子固非魚也, 子之不知魚之樂, 全矣. 莊子曰, 請循其本. 子曰, 汝安知魚樂云者, 既已知吾知之而問我, 我知之濠上也.
- 47) 헤시가 다른 종의 심리상태를 알 수 없다고 했는지, 혹은 같은 종의 다른 존재자의 심리상태도 알 수 없다고 했는지에 관해서는 확인하기 어렵다. 다만, 한센은 헤시가 다른 종 뿐 아니라 같은 종에 속하는 다른 존재자의 마음도 알 수 없다고 했다고 해석한다. Chad Hansen, “The Relatively Happy Fish,” *Asian Philosophy* 13: 2-3, 2003, pp. 153-154.
- 48) 현재로서는 신경패턴의 활성화라는 표현이 가리키는 내용이 정확히 기의 공명과 부합하는지에 대해 단언하기 어렵다. 그러나 두 진술이 대략 같은 인지방식을 가리키고 있다는 것은 수용할만할 것이고, 본고의 입장도 이와 같다
- 49) Lisa Feldman Barrett, 최호영 역, [감정은 어떻게 만들어지는가?], 파주: 생각연구소, 2018, 174-175쪽. 내수용은 오감의 감각기관을 통해 들어오는 것과는 달리 신체내에서 발생하는 앎의 소재라고 말할 수 있다.
- 50) 이재권은 노자 도덕경의 도와 만물이 같은 것이라고 말했는데, 이런 해석은 장자까지 확장할 수 있다. 이재권, [노자의 학문에 대한 비판사상], [동서철학연구] 97, 2020, 16쪽.
- 51) 入則鳴, 不入則止. 無門無毒, 一宅而寓於不得已, 則幾矣.

맹자의 성선설과 순자의 성악설: 진화론적 윤리 론 관점의 해석

Mencius' Goodness of Human Nature vs. Xunzi's Evil of Human Nature: An Explanation from the Perspective of Evolutionary Ethics

Tan Mingran
Shandong University

맹자(372-289 BC)가 인간의 본성이 선하다고 주장한 이후로 인간의 본성이 선한지 악한지는 중국에서 지속된 난해한 주제이다. 이러한 맹자의 주장은 인간의 본성이 악하다고 주장하는 순자(325-238 BC)에 의해 반박되어 왔다. 그러나 다윈의 진화론적 윤리설에 이르러 우리는 인간 본성의 양자택일적 혹은 이분법적 관점을 뛰어넘는 방법이 있을 수 있다는 것을 알게 된다. 잘 알려졌다시피 다윈은 생존을 위한 동물들의 투쟁을 통하여 인간과 집단의 상호의존성을 우리에게 상기시켰다. 이 상호의존성이 상황에 따라 개인이 선 혹은 악, 이타적 혹은 이기적일 확률을 결정한다.

모든 생명체는 그들 자신의 유전자 복제를 진작하기 위해 그 자손이 필수적이며, 그러므로 그 자손들의 안전을 지켜야 한다. 이러한 관점에서 그 자손에 대한 개인의 보살핌은 이타적인 동시에 이기적이다. 자손을 위해 자신의

생명체와 이익을 희생하므로 이타적이다. 그러나 자손을 통해 자신의 유전자를 복제하고 존재를 지속시키므로 이기적이다. 그러므로 우리는 모든 생명체는 어느 정도는 사회적이면서 이기적이라 말할 수 있다.

하지만 고난의 시기나 기근일 때 개인의 생존 본능은 사회적 본능을 압도하며 동류에 해를 끼치거나 잡아먹게 한다. 예를 들어, 무당벌레나 거미는 먹을 것이 없는 경우 생존을 위해 자신의 형제를 잡아 먹을 것이다. 먹을 것이 없다는 상황은 악이 드러나도록 한다. 뿐만 아니라 지성이 집단의 결속을 증진시킬지라도 지성 역시도 사회적 본능과 어긋날 수 있다. 지적인 계산에 따라 개인은 자기 종의 생존보다 자신의 생존을 혹은 자신의 장기적인 이익보다 단기적인 이익을 선호할 가능성이 높다. 이에 따라 악이 발생한다. 그러므로 인간은 지성에 있어 개미보다 우월하지만, 인간의 이혜타산으로 인하여 개미보다 이타적일 수는 없을 것이다.

선과 악, 이기심과 이타심, 개인과 가족의 상호의존성을 고려하면 우리는 악 역시 타고난 인간 본성이며, 한 개인이 자신의 이익과 집단의 이익을 적절히 균형을 맞출 만큼 지적이지 않은 경우 혹은 이기적 욕망에 물들었거나 압도된 경우에 나타날 것이라 말할 수 있다. 이러한 상황에서 그는 자신의 유전자와 존재를 동족의 도움 없이도 보전할 수 있거나 혹은 자신의 유전자를 존속시키는데 동족을

위험요소라 판단할 수 있다. 이러한 사례는 사회가 더욱 발전할수록 동족의 도움이 필요없기 때문에 사람이 더욱 이기적이고 사악하게 변하는 이유를 제시한다.

그러므로 이 진화론적 기초를 참고하여 맹자가 혈연적 이타주의는 가족에 대하여 무제한이기 때문에 인간 본성의 선함을 주장했다고 우리는 말할 수 있다. 순자는 개인이 동족의 희생을 통해서라도 자신의 생존을 위해 투쟁한다고 보았기 때문에 인간의 본성이 악하다고 주장했다. 하지만 맹자도 악의 존재를 부정하지도 않았고 순자 역시 인간 심성에 의로움[義]의 감정이 있으며 인간이 사회적이라는 사실을 부정하지 않았다. 다시 말해서 맹자나 순자나 모두 생존이 인간 본성의 선과 악을 결정하는 역할을 함을 깨달았다. 맹자는 인간 본성이 가족(동족)의 생존을 위하여 선하게 된다고 주장했으며 이는 순자도 부인하지 않았다. 순자는 인간의 본성이 개인의 생존 때문에 악하게 된다고 주장했다. 구체적으로 순자는 타인을 고려하지 않는 이기적인 소유를 위한 개인의 끝이 없는 욕망을 말하였는데 이는 맹자도 인정한 부분이다. 따라서 우리는 진화론적 윤리설의 관점에서 인간 본성에 대한 맹자와 순자의 논쟁에 새로운 시각을 제공하기를 바란다.

Abstract

Whether human nature is good or evil has been a lasting and puzzling topic in China since Mencius (372-289 BC) proposed that human nature is good. It has been refuted by Xunzi's(325- 238 BC) proposition of human nature being evil. However, when we come to Darwin's evolutionary ethics, we find there may be a way to transcend the either-or dichotomous view of human nature. As is known, Darwin reminded us of the interdependence of individual and group, especially in animals' struggle for survival. This interdependence determines the likelihood that an individual can be either good or evil, altruistic or selfish innately in terms of circumstances.

From the perspective that all creatures need their offspring to promote the copying of their own genes and thus secure the safety of their offspring, an individual's care of its offspring is both altruistic and selfish. It is altruistic because it sacrifices its own life and interest for its offspring; but it is selfish because it copies its own genes and continues its existence through its offspring. Hence, we can say, all creatures are, to some degree, social and altruistic.

However, at hard times or famine, individual's instinct of survival may overshadow his social instinct and lead him to harm or consume his same kind. For example, ladybugs

and spiders will consume their siblings in order to survive when there is no food. This leads to the appearance of evil. Moreover, although intelligence can enhance the unity of a group, it can work against social instinct, too. With the calculation of intelligence, an individual would be likely to give preference to self survival over the survival of the species, or the individual's short-term interest over his long term interest, and thus produce evil. Hence, human beings are superior to ants in their intelligence, but will not be as altruistic as ants because of the calculation of human beings.

Considering the interdependence of good and evil, selfish and unselfish, individual and family, we can say, evil is also innate in human nature, and will rise when an individual is not intelligent enough to balance his own interest with the group's interest, or when he is trained or overwhelmed by selfish concerns. For at the situation, he would assume that he can continue his genes or existence without the help of his same kind, or see his same kind as a threat to the continuance of his own genes. This explains why the more advanced a society is, the more selfish or evil the people will become, for they do not need the aid of his same kind.

Hence, taking this evolutionary framework as reference, we can say Mencius claimed human nature to be good because he found kin altruism was unconditional in a family. Xunzi assumed that human nature was evil because he found that individuals struggled for their survival at the sacrifice of their same kind. However, neither Mencius denied the existence of evil, nor Xunzi denied the fact that human heart-mind had the feeling of appropriateness/yi, and human beings were social. In other words, both Mencius and Xunzi realized the role of survival determined the goodness or evil of human nature. Mencius proposed human nature to be good from the survival of the family (species) which Xunzi did not deny; Xunzi claimed human nature to be evil from the survival of the individual, i.e., the individual's undue desires for selfish possessions regardless of others, which Mencius also acknowledged. Therefore, we hope to provide a new explanation of Mencius and Xunzi's debate of human nature from the perspective of evolutionary ethics.

Whether human nature is good or evil has been a lasting and puzzling topic in China since Mencius (372-289 BC) proposed that human nature is good. It has been refuted by Xunzi's(325- 238 BC) proposition of human nature being evil. However, the general trend for Chinese people is to believe that human nature is good, and everyone has been endowed with a conscience innately, and people can be moved to good through moral education and good deeds.

When we come to Darwin's evolutionary ethics, we find there may be a way to transcend the either-or view of human nature. This way is to explain human nature from the perspective of the survival instincts of a creature. When an individual's or his/her child is not threatened, he/she generally inclines to help his/her neighbors or strangers in need, and improve the chance of survival of his/her own kind. Alexander Sutherland hence stated, "The emergent type in the end is that wherein parental and conjugal sympathies widen out into general social sympathies, as possibilities arise, without endangering his own existence or that of his family, to lend a helping hand to other individuals under less happy circumstances, the average chances of the race are thereby improved." (1974 vol.1:292) This help is Darwin's social instinct which guides community selection, determining human nature to be good.

When an individual's or his/her child is threatened, he/she will compete for resources with his/her own kind. This competition will cause his/her attack or killing of others, and is what Xunzi said human nature is evil. If we read carefully the text of the Mencius, we can also find that Mencius admitted that human beings would become evil during famine although he claimed human nature is potentially to be good. Hence, if we explain human nature from the perspective of survival, we can account for why human nature can be good or evil according to circumstances, and will step out the baseless imagination that human nature is either good or evil.

Recently, a few scholars have started to explore Mencius from the perspective of evolutionary ethics. Donald Munro (2002) explains Confucian ethics from the perspective of evolutionary ethics, and argues that recent theories in the evolutionary sciences regarding the basis of altruism and infant bonding might lend credence to Mencius' of human nature. Such theories, says Munro, support Mencius' contention that moral concepts derive from something that is inborn. In an essay, Ryan Nicolas (2011) aims to

understand how the Early Confucianism represented in the Analects and the Mencius converted biological and evolutionary norms into social and moral norms. However, he mainly explains filial piety from the perspective of reciprocal altruism, and does not understand that Confucians and Daoists explain filial piety in terms of the same origin and the empathetic one of the living things. James Behuniak, Jr. (2011) naturalizes Mencius mainly from Dewey's philosophy of process although he mentions Munro's evolutionary view of Mencius. Wang Miquan (2016) says that Mencius' goodness of human nature can be supported with evolutionary ethics, but Xunzi's emphasis on culture makes up what Mencius' theory ignores. But Wang neither explains how Darwin's social instinct can be identify with Mencius' goodness of human nature, nor how to distinguish morality from ants' social behavior from the perspective of culture and intelligence. Cai Zhen (2016) addresses that the biology of primates and evolutionary ethics provide empirical support for Mencius' theory of sympathy and goodness of human nature. Based on De Waal's evolutionary moral theory, Cai defends Mencius' moral internalism and rejects veneer theory, especially Gaozi's moral theory. But he does not explain the rise of evil and the reaction of human intelligence to human nature and social instinct.

I have traced the origin of Confucian sympathy to social instincts and parental care, but insists that filial piety is more than social instinct. It is a mixture of reciprocal altruism and infant bonding based on human intelligence, which elevates human beings above ants and bees and make morality possible.(Tan 2012) Recently, I find that Confucian and Daoist theories of the organic unity of all creatures bolster benevolence more than reciprocal altruism, which many evolutionary ethicists neglect.

1. An Evolutionary Explanation of the Goodness of Human Nature

Mencius assumed that human nature is good. His famous argument runs, "Human nature is good just as water runs to low place. There is no body without good nature as there is no water not running to low place." In other words, if it is immanent and spontaneous for water to run to low place, it should be immanent and spontaneous for human nature to be good too. With regard to the content of human nature, Mencius said,

The feeling of commiseration belongs to all men; so does that of shame and dislike; and that of reverence and respect; and that of approving and disapproving. The feeling of commiseration implies the principle of benevolence; that of shame and dislike, the principle of righteousness; that of reverence and respect, the principle of propriety; and that of approving and disapproving, the principle of knowledge. Benevolence, righteousness, propriety, and knowledge are not infused into us from without. We are certainly furnished with them. And a different view is simply owing to want of reflection. (Mencius 6A.6, James Legge's translation)

This implies that the content of human nature is benevolence, righteousness, ritual propriety and wisdom, with the feelings of commiseration, shame and dislike, respect and reverence, approving and disapproving as their manifestations. Confirmed with practice, people will run to save the child who crawls near the verge of a well, or feel upset and uneasy when seeing a stranger's suffering.

However, Mencius did not explain why human nature is good despite his detailed descriptions. From people's saving the child and feeling uneasy about other's suffering, we can infer that human beings should be endowed with something common. This common endowment arouses everyone that other's danger and suffering are closely bound with themselves, or implies that the danger and suffering will fall on themselves soon. What is this common endowment? It is the vitality of life 生意 in Confucianism, and the survival instinct in Darwinian evolutionary ethics. It is because of his respect of the vitality of the weed's life that Zhou Dunyi refused to remove them from the front of his window. In his understanding, the weed likes him, is a kind of life and needs survival. Similarly, based on his fondness of survival instinct, Alexander Sutherland concluded that human beings forms social sympathy and offer a helping hand to other individuals under less happy circumstances.

Hence, we can conclude that the goodness of human nature for Mencius is Zhou Dunyi's vitality of life, and the survival instinct in evolutionary ethics. This survival instinct is immanent in all life forms, so we feel miserable about our next-of-kin's suffering, are ready to lessen birds and beasts' suffering, and even are troubled by the destruction of weeds and trees.

It should be noted that the goodness of human nature in Mencius' context is not determined. Although the goodness of human nature likes water's running to low place, Mencius admitted that it could be changed by situation too. Just as water can run to east and west and upward with a pump's support, human nature can become good or evil in terms of circumstance. He said,

In good years the children of the people are most of them good, while in bad years the most of them abandon themselves to evil. It is not owing to any difference of their natural powers conferred by Heaven that they are thus different. The abandonment is owing to the circumstances through which they allow their minds to be ensnared and drowned in evil. (Mencius 6A.7)

Now that human nature can be changed upon circumstances, it implies that human nature in Mencius' context is a kind of potentiality instead of a fact. Neo-Confucian scholars interpreted Mencius' theory of human nature from this perspective, seeing benevolence, righteousness, ritual propriety and wisdom as a potential of human beings, needing to be fulfilled through learning and practice.

2. An Evolutionary Explanation of the Evil of Human Nature

Xunzi assumed that human nature is evil. He said,

Now, the nature of man is such that he is born with a love of profit. Following this nature will cause its aggressiveness and greedy tendencies to grow and courtesy and deference to disappear. Humans are born with feelings of disgust of evil, indulging these feelings cause violence and crime to develop and loyalty and trustworthiness to perish. Man is born possessing the desires of the ears and eyes (which are fond of sounds and colors).

Indulging these desires causes dissolute and wanton behavior to result and ritual and moral principles, precepts of good form, and the natural order of reason to perish. ...If we consider the implications of these facts, it is plain that human nature is evil and that any good in humans is acquired by conscious exertion. (Xunzi: 23.1a)

It is obvious that Xunzi discussed human nature from the perspective of consequence and potential. He just pointed out that following this nature, an evil result will appear. In other words, if a person could moderate his desires for profit, women and his disgust of evil, his nature would not lead him to be evil. For this reason, Xunzi proposed to moderate human nature with ritual propriety.

Why people's desires for profit and women and their disgust of evil will result in evil? Xunzi did not provide a clear explanation. We can add, people's desires for profit and women and their disgust of evil degenerate into evil because they harm other people when securing their fulfillments. However, before they infringe on others' interest, they are good and common to all living creatures. The former is crucial to the survival and reproduction; the latter is closely related to their self-protection. Hence, we can conclude that the desires for profit and women and the disgust of evil are the "vitality of life" that all living things possess. Without them, a living thing would become a dead clod.

Therefore, Xunzi's theory of human nature concerns about the vitality of life or the survival instinct, too. What he admonished is a person should not infringe on other's interest when fulfilling his desires. If we view them from the perspective of the vitality of life, we can find that desires for profit and women and disgust of evil are identical with benevolence, righteousness, ritual propriety and wisdom. For this reason, Mencius claimed, "bodily forms are identical with heavenly nature", that is, desires for food and women are human nature too. Failing to fulfill a person's food and sex, it will do harm to human life and result in cruelty. At this point, Wang Fuzhi shed his insight:

If we know the reason why human beings are different from beasts, we will find that in the classification of human being's fondness of food and love of sex, there are perfect benevolence and righteousness. We should not identify human being's fondness of food and love of sex with animal's. (Wang 1996: 1025)

Wang Fuzhi set a limit for the fondness of food and love of sex. He said,

Thus, Mencius regarded all of these bodies and shapes as lovely and beautiful. All so-called bad bodies and shapes are not bad in themselves. The cause of evil lies in the untimely and imprudent actions of human beings interacting with material things.

Hence, a person's love of courage, profit and sex is the manifestation of heavenly virtue and the Kingly Way. Otherwise, a person would turn commiseration, shame and honor, right and wrong and respect and reverence into evil if he attaches to the pursuit of things and forgets his nature.(Wang1996: 960)

3. Survival Instinct determines a person to be either good or evil

Based on above discussion, we can conclude that both Mencius and Xunzi's theories of human nature can be subsumed under the vitality of life or the survival instincts of living creature. Mencius theory of good nature aims to promote the vitality of life positively, while Xunzi's theory of evil nature cautions the overflowing of desires and their harm to the vitality of life. However if the desires for profit and sex and the disgust of evil are controlled in due measure, they are no difference from Mencius' benevolence, righteousness, ritual propriety and wisdom, and succeed in the security of vitality of life. If the feelings of commiseration, shame and honor, respect and reverence, right and wrong are improperly expressed, they can result in evil too. At this point, we believe, we can transcend the debate between Mencius and Xunzi if we discuss human nature from the perspective of vitality of life or the survival instinct of living creatures.

As is known, Darwin reminded us of the interdependence of individual and group, especially in animals' struggle for survival. This interdependence determines the likelihood that an individual can be either good or evil, altruistic or selfish innately in terms of circumstances.

From the perspective that all creatures need their offspring to promote the copying of their own genes and thus secure the safety of their offspring, an individual's care of its offspring is both altruistic and selfish. It is altruistic because it sacrifices its own life and interest for its offspring; but it is selfish because it copies its own genes and continues its existence through its offspring. Hence, we can say, all creatures are, to some degree, social and altruistic. Frederic Cuvier thus concluded that moral conscience, a seemingly distinctive human trait, was rooted in the animal instinct of sociability.(Richar 1987:65) Therefore, the safety of one's offspring is the continuance of one's existence, and all

creatures, more or less, show the tendency or instinct to love their same kind. An aunt feels affection for her nieces and nephews and so distributes her resources for the benefit of the bodily health of her brother's children. This increases her inclusive fitness since the genes of these children contain copies of her genes. Hence, Wilson concludes, "by doing a favor to a relation, which helps him or her to survive and reproduce, an individual can be helping to propagate his or her own genes." Therefore, it is evident that all creatures have the instinct to promote the survival of their same kind and are potentially good in nature.

Sutherland further indicated that the species contrived to continue their genes either through producing a huge army of offspring to raise the rate of survival or through sending forth out a limited number but succeed by protecting them better, i.e., parental care. (Sutherland 1974 vol.2: 40) Hence, parental care aims not only to protect the safety of offspring, but also to continue the genes of the parents. It becomes the sprout or origin of social sympathy or social instinct which Darwin supposed will develop into conscience. Robert Richards elaborates, "Social sympathy still takes its rise in family life, still do we see the more specially preservative feelings towards child and wife spreading outward to embrace a wider area. They who love a child because it is their own may have by far their warmest fervor of devotion only for their own offspring. Yet they will experience a certain predisposition to tenderness toward children in general; and this feeling indeed overflows the bound of the species, giving rise to a certain compassionateness towards the young of all animals." (Richards 1987:353) Parental care overflows because the same species share the same ancestor or similar genes, while all creatures share the same origin—the primitive cell creature, so they are more or less genetically related, just as Zhuangzi and the Neo-Confucians claimed, all creatures shared the same qi and the same Heaven, and could empathy and influence each other.

When answering how parental love or kin altruism could extend to all the individuals of the same species, Darwin proposed that adequate intelligence would guide conduct that had been stimulated by social instinct to aid his fellow-men; moreover, this evolved intelligence allowed the individual to compare an unsatisfied social instinct with a more powerful urge, such as hunger, fear, or the sexual itch, to which it had been sacrificed. Through this comparison or calculation, the individual will aid his fellow-men as a mutu-

al benefit and indirectly enhance the copying of his own genes. However, this comparison or calculation by no means suggests that all moral conduct requires rational deliberation. For example, we would not hesitate, as Darwin pointed out, to consider moral a reflexive act of courage when a man jumps into the river to save a drowning child, literally without giving thought to his own safety. This shows that in our deep nature, we are social and good in order to continue our genes or save our same kind.

However, at hard times or famine, individual's instinct of survival may overshadow his social instinct and lead him to harm or consume his same kind. For example, ladybugs and spiders will consume their siblings in order to survive when there is no food. This leads to the appearance of evil. Moreover, although intelligence can enhance the unity of a group, it can work against social instinct, too. With the calculation of intelligence, an individual would be likely to give preference to self survival over the survival of the species, or the individual's short-term interest over his long term interest, and thus produce evil. Hence, human beings are superior to ants in their intelligence, but will not be as altruistic as ants because of the calculation of human beings, this explains why Laozi and Zhuangzi asked people to eliminate their mind of calculation and follow natural process. Paul Thompson defines evil in such a way: "Evil, I assert, is the attempt to enhance one's own individual fitness at the expense of the short or long-term perpetuation of the population to which the individual belongs. That expense ultimately reduces one's own fitness since population collapse thwarts the perpetuation of that individual's lineage along with everyone else. This concept of evil, I shall call the population concept of evil." Thompson further clarifies that this definition makes evil a function of behavior that breaks an implicit social contract understood in terms of evolutionary stable strategies for members of a group.(2002). But Thompson fails to take into account the case that the individual's short of wit or failure to balance his own interest and the group's interest, for not all individuals can be intelligent enough to be always clear in distinguishing selfish acts from altruistic acts before they see their consequence.

Nevertheless, Thompson is insightful in defining evil in terms of its betrayal or destruction of the group. Considering the interdependence of good and evil, selfish and unselfish, individual and family, we can say, evil is also innate in human nature, and will rise when an individual is not intelligent enough to balance his own interest with the group's

interest, or when he is trained or overwhelmed by selfish concerns. For at the situation, he would assume that he can continue his genes or existence without the help of his same kind, or see his same kind as a threat to the continuance of his own genes. This explains why the more advanced a society is, the more selfish or evil the people will become, for they do not need the aid of his same kind.

The interdependence of selfishness and altruism, good and evil also explains why a couple of parents always produce half altruists and half selfish ones, as Wilson observes. (Sober and Wilson 1998:67) Although altruists are useful to strengthen the survival of the family or group, they are likely to reduce the chance of its survival, too. Especially in the case that the whole family consists of altruists exclusively, the altruists will likely sacrifice themselves for the benefit of other families and abandon their own family. This explains why the Mohists in ancient China, proposing universal love and complete altruism, were criticized by both Mencius and Zhuangzi and faded quickly. But if the family consists of half altruists and half selfish ones, these altruists will serve their sibling first and enhance the multiplication of their parents' genes. This is why selfish individuals always accompany altruists in a family or tribe, or evil always goes with good.

Taking this evolutionary framework as reference, we can say Mencius claimed human nature to be good because he found kin altruism was unconditional in a family. Xunzi assumed that human nature was evil because he found that individuals struggled for their survival at the sacrifice of their same kind. However, neither Mencius denied the existence of evil, nor Xunzi denied the fact that human heart-mind had the feeling of appropriateness/yi, and human beings were social. In other words, both Mencius and Xunzi realized the role of survival determined the goodness or evil of human nature. Mencius proposed human nature to be good from the survival of the family (species) which Xunzi did not deny; Xunzi claimed human nature to be evil from the survival of the individual, i.e., the individual's undue desires for selfish possessions regardless of others, which Mencius also acknowledged. Therefore, we hope to provide a new explanation of Mencius and Xunzi's debate of human nature from the perspective of evolutionary ethics.

Bibliography

- Behuniak, Jr., James (2011) Naturalizing Mencius, *Philosophy East and West*, Vol. 61, No. 3 , pp. 492-515
- Cai, Zhen(2014) Mencius from the Perspective of Evolutionary Ethics: 进化论伦理学视野下的孟子, *Fudan Journal*, No3. Pp 26-33
- Knoblock, John (trs.)(1988), *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, California: Stanford University Press.
- Legge, James (trs) (1885) *The Sacred Books of China, The Texts of Confucianism, Part III, the Li Ki, I-X*, Oxford: the Clarendon press.
- Munro, Donald J. (2002) Mencius and an Ethics of the New Century, in Alan K. L. Chan, ed., *Mencius: Contexts and Interpretations*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 305-315
- Nicolas, Ryan (2011) A Genealogy of early Confucian Moral Psychology , *Philosophy East & West*, Volume 61, Number 4, pp. 609-629
- Richards, Robert J. (1987) *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, The University of Chicago Press.
- Sober, Elliot and Wilson, David Sloan (1998) *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sutherland, Alexander (1974) *The Origin and Growth of the Moral Instinct, Vol.1 and Vol. 2*, New York: SUNY Press.
- Tan, Mingran (2012) "An Evaluation of Confucian Sympathy from the Perspective of Evolutionary Ethics", in Klaus Mühlhahn, Nathalie van Looy (Eds.) *Reihe: Berliner China-Hefte - Chinese History and Society*, Bd. 41, 2012, pp 32-42
- Thompson, Paul (2002) "The Evolutionary Biology of Evil", in: *The Monist*, April, V.85, Issue 2, pp. 239-259.
- Wang, Fuzhi (1998) *Chuanshan Quanshu (CSQS) 船山全書 Vol.6 [Complete Works of Wang Chuanshan]* Changsha: Yuelu Shushe.
- Wang Miquan (2016) The Debate between Mencius and Xunzi from the Perspective of Evolutionary Ethics, *Lanzhou Xuekan*, No.3, pp104-109

무언가의 수용(조화): 장자의 갈등 해소

BEING COOL WITH SOMETHING (HE ZHI 和 之): CONFLICT RESOLUTION IN THE ZHUANGZI 莊子

Moeller Hans-Georg
University of Macau

국문요약

본 논문은 (기원전 3세기까지 거슬러 올라가는) 초기 중국 문헌 장자(莊子)의 이야기를 분석하여 사회적, 심리적인 조화를 이루고 갈등을 해소하는 방법에 대한 도교적 생각을 소개한다. 원숭이를 기르는 사람과 애타타(哀駘它)라고 불리는 괴짜 정치인의 두 이야기는 옹고/그림의 구별을 긍정하면서도 축소시키는 “두 길을 걷는[兩行]” 도교식 기술의 실례로 볼 수 있다. 이 두 이야기는 규범적 독단주의와 이념적 사소함에 대한 비판인 동시에 결코 부정적이지 않은 역할을 수행한다. 경직된 옹고/그림의 고정관념을 해소함은 지적, 실존적 그리고 사회적 차원에 있어 치료적 기능을 한다. 이는 옹음 혹은 그림에 대한 주장을 보다 광범위한 관점에서 바라보고, 더 큰 맥락에서 보는 것을 가능하게 한다. 이를 통해 연속성과 관점의 한계를 이

해하고, 나아가 보다 심오한 방법으로 사고하도록 한다. 다양한 관점들과 “조화를 이루면서[和之]”도 그 관점들과 동일시하지 않는 것은 중요한 해석적 능력이다. 이러한 기술은 타인과 교류하면서도 의미없는 갈등을 피하고 재단하는 신념의 경화를 억제시킨다. 이는 규범의 범위를 넘어 갈등 해소를 위한 기회를 열어 준다.

Abstract

This paper introduces Daoist ideas on how to achieve social and psychological harmony and to bring about conflict resolution by analyzing some allegories from the early Chinese text Zhuangzi 莊子 (dating back to the 3rd century BC). The two stories of a person feeding monkeys and a strange politician named Horsehead Humpback can be read as illustrations of a Daoist art of “walking two roads,” that both affirms and deflates right/wrong distinctions. While the two stories can serve as critiques of normative dogmatism and ideological trivialities, their function is by no means only negative. The dissolution of rigid right/wrong fixations has therapeutic functions on an intellectual, existential, and social level. It makes it possible

to look at assertions of correctness or incorrectness in a broader perspective and to see them in larger contexts. It enables one to understand contingencies and perspectival limitations and thereby to think in more complex ways. The capacity to “be cool with” various points of view while at the same time not identifying with them is an important hermeneutic skill. It allows for engagement with others through avoiding fruitless conflicts and eschewing the hardening of judgmental convictions. It opens up opportunities for conflict resolution beyond the realm of the normative.

“BEING COOL WITH SOMETHING (HE ZHI 和之):”

CONFLICT RESOLUTION IN THE ZHUANGZI 莊

HARMONY AS A DAOIST VALUE

- “Harmony” (he和) is a highly positive and central notion in the Daoist tradition.
- The Daodejing 道德經 (core early Daoist text, ca. 4th century BCE) contains numerous passages commending harmony. Here it was understood
 - musically as harmony of “tones and voices” (yin sheng音聲, ch. 2)
 - visually indicating a balanced “light” or “shine” (guang光, ch. 4, 56)
 - socially indicating harmonious relations in a kinship group (ch. 18)
 - psychologically indicating a state without anger (ch. 79)
 - physiologically as harmony of the “vital energy” qi氣, or yin陰 and yang陽 (42)
 - cosmologically as harmony of the course of nature, or dao道 (ch. 55)

HARMONY IN THE ZHUANGZI

- In the second major early Daoist text Zhuangzi 莊子 (ca. 3rd century BCE) Daoist ideas often appear in a different light.
- The Zhuangzi takes the vocabulary of the Daodejing, but tends to use it with a twist and to play with its ambiguity.
- This also happens with the notion of harmony.

RIGHT/WRONG DISTINCTIONS: A SOURCE OF CONFLICT AND STRESS

- A philosophical theme in the Zhuangzi is a critical reflection on the human tendency to think and speak in terms of “right and wrong” (shi fei 是非).
- This tendency can cause social conflict between groups holding different values and mental stress when trying to conform to moral standards.
- The Zhuangzi attempts to diffuse such conflict and alleviate such stress
- It “deconstructs” right-wrong distinctions with allegories and paradoxes.
- This is part of a larger Daoist “medicinal” (Girardot 2008) framework.

RIGHT/WRONG CONFLICT: AN ALLEGORY

When humans sleep in a damp place, they wake up deathly ill and sore about the waist—but what about eels? If humans live in trees, they tremble with fear and worry—but how about monkeys? Of these three, which ‘knows’ what is the right place to live? Humans eat the flesh of their livestock, deer eat grass, snakes eat centipedes, hawks and eagles eat mice. Of these four, which ‘knows’ the right thing to eat? Monkeys take she-monkeys for mates, elks mount deer, male fish frolic with female fish, while humans regard Mao Qiang and Lady Li as great beauties—but when fish see them they dart into the depths, when birds see them they soar into the skies, when deer see them they bolt away without looking back. Which of these four ‘knows’ what is rightly alluring? (Ziporyn 2020: 18-19, Zhuangzi 2: 11)

FUTILE ARGUMENTS

- The allegory shows the futility of claims to know what is right or wrong, and the wisdom of abstaining from such judgmental attitudes.
- Humorously, it critiques normative claims about the basics of life: where to live, what to eat, and whom to have sex with.
- Humans tend to quarrel over such preferences, but “stupid” animals don’t. They sleep

where and with whom they prefer without disputing the “rightness” of it with other animals who have different preferences.

RELATIVITY AND TRIVIALITY OF “RIGHT”

- In his “Lecture on Ethics” Ludwig Wittgenstein explains the relative and the trivial sense in which we judge something as right.
- In the relative sense, “right” means “coming up to a certain pre-determined standard.” (Wittgenstein 1965: 5) For example: A route to a place that leads to it faster is “right” relative to slower ones.
- Wittgenstein explains the trivial sense of “right” with a thought experiment of “a book on Ethics” that would contain only expressions of “absolute” rightness. If such a book would exist, he says, it “would, with an explosion, destroy all the other books in the world.” Compared with “absolute rightness,” all human judgements about “rightness” (e.g. about the “right” place to sleep) are trivial.

RIGHTNESS IS “TRIVIAL:” IT IS NOT A MORAL TRUTH

- The relativity of rightness indicates limited validity. The “rightness” of a road, or sleeping place, is valid only regarding a specific standard or perspective.
- The triviality of rightness indicates limited significance. The “rightness” of a road, or sleeping place, is insignificant compared with “absolute rightness.”
- The Zhuangzi, in the quoted allegory, is a “trivialist” rather than merely a relativist: Yes, certain ways of life are appropriate for humans, but not for other animals. But it is pointless, and dangerous, to glorify this properness as “right” (shi 是) and thereby to wrongly suggest that it indicates a moral truth.

OVERESTIMATING RIGHTNESS

- People tend to get easily excited about what they believe is right or wrong and to blow up the significance of such judgments beyond proportion.
- Arguments about which route, or which way of life, is right, can easily become heated. Daoist philosophy highlights the triviality and pettiness of an all-too confident normative attitude.
- Daoism cultivates an awareness of the incongruity between the significance of one's judgments and the ferocity with which they are sometimes defended.
- This awareness is medicinal, not epistemological. It subverts emotional over- investment in right/wrong distinctions. Often with humor, the Zhuangzi shows how trifle human knowledge can be—and how it can become dangerous when people start fighting about different values they hold to be true.

THE MONKEY TRAINER

Once, a monkey trainer was distributing chestnuts. He said, “I’ll give you three in the morning and four in the evening.” The monkeys were furious. “Well then,” he said, “I’ll give you four in the morning and three in the evening.” The monkeys were delighted. This change brought them no loss either in name or in fact, but in one case it brought anger and in another delight. He just went by the rightness of their present ‘this.’ Thus, the sage harmonizes (with) others on the basis of what is right or wrong for them, and yet remains at rest in the middle of Heaven the Potter’s Wheel. This is called “Walking Two Roads.”

(Ziporyn 2020: 15-16, Zhuangzi 2.6, translation modified)

WALKING TWO ROADS: AFFIRMING RIGHTNESS AND TRIVIALITY

- This story highlights the incongruity between the monkey’s anger and the triviality of the difference between what they hold to be right and wrong (three in the morning and four in the evening vs. the other way around)

- This incongruity makes the story humorous—and philosophically relevant.
- The monkey trainer can easily agree with the monkeys. However, by agreeing with them he also exposes the insignificance of their right/wrong distinctions.
- “Walking two roads” is: Agreeing with “rightness,” while showing its triviality.

CONFLICT RESOLUTION: BEING COOL WITH SOMETHING

- The monkey trainer is like a “sage” (sheng ren 聖人) because he is capable of “harmonizing (with) others on the basis of what is right or wrong for them” (he zhi yi shi fei 和之以是非).
- First, the monkey trainer “heals” the anger of the monkeys and gives them peace of mind. In this sense “he zhi” 和之 means “to make them emotionally harmonious,” or “to calm them down.”
- Second, it means that he affirms what they hold to be right or wrong. In this sense he zhi 和之 means “to agree with.”
- In English “to be cool with something,” can translate he zhi 和之 here, because it combines the two meanings—indicating both peace of mind and agreement.
- Daoist conflict resolution is: Making people be cool with something (in two senses).

CONCLUSION

- The dissolution of rigid right/wrong is therapeutic: intellectually, socially, and existentially
- It makes it possible to understand the limited significance of “rightness” and to see things in a broader perspective.
- The capacity to “be cool with” various points of view while at the same time not identifying with them is an important skill. It allows engagement with others through avoiding fruitless conflicts and eschewing being judgmental.
- It resolves conflict and opens up resonance with others by avoiding the often problematic desire to “get it right” and to eliminate what is “wrong.”

(See Moeller and D'Ambrosio, 2017, and Moeller forthcoming)

REFERENCES

- Zhuangzi. Chinese Text Project. Available online: <https://Ctext.org>
- Girardot, N. J. (2008). *Myth and Meaning in Early Daoism: The Theme of Chaos (Hundun)*, St. Petersburg, Florida: Three Pines Press.
- Moeller, H.-G. and P. D'Ambrosio (2017). *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*, New York: Columbia University Press.
- Moeller, H.-G. (forthcoming). "‘Being Cool with Something’ (he zhi 和之): Conflict Resolution in the Zhuangzi 莊子." In Li Chenyang, Sai Hang Kwok, Dascha Düring (eds.) *Harmony in Chinese Thought*. Lanham: Rowman and Littlefield International.
- Wittgenstein, L. (1965). "A Lecture on Ethics." *The Philosophical Review*, 74 (1): 3-12.
- Ziporyn, B. (2020). *Zhuangzi, The Complete Writings*. Indianapolis: Hackett.

갈등 앞에서의 관용을
반대하는 두 가지 논쟁:
도교와 유교

Two Arguments against
Toleration:
Daoist and Confucian

Huang Yong

The Chinese University of
Hong Kong

문화, 도덕, 그리고 종교적 배경이 상이한 사람들이 다 같이 모이는 이러한 국제 시대에서 갈등은 쉽게 발생한다. 그러한 갈등의 국면에서 관용은 종종 하나의 가치로 제시된다. 하지만 본 논문에서 필자는 그에 반대하는 주장을 펼칠 것이다. 용납될 수 있는 것들은 다른 사람들의 신념 혹은 행동/실천이며, 이러한 신념과 행동/실천은 자기를 위한 것이거나 타인을 위한 것이어야 한다. 전자의 사례로 필자는 기독교인으로서 불교신자의 신념과 실천을 용납할 수 있다. 왜냐하면 그의 신념과 실천은 그 자신에게만 영향을 미치기 때문이다. 예를 들어 필자는 다른 사람의 타인에게 (부정적인) 영향을 미치는 인종차별주의적 신념과 실천을 용납할 수도 있을 것이다. 자신을 위하는 경우

와 타인을 위하는 경우 모두 관용은 부적절함을 논증하고자 한다. 전자의 경우 관용은 반대 대상이 정당하지 않기 때문에 지나치게 강하고, 후자의 경우 수용 대상이 정당하지 않기 때문에 지나치게 약하다. 필자는 도교와 유교 문헌 각각을 인용하여 이러한 두 경우의 관용에 반대하는 논지를 전개하고자 한다.

Abstract

In this global age, when people with different cultural, moral, and religious backgrounds come together, conflicts can easily arise. Tolerance is often suggested as a value in face of such conflicts. In this paper, however, I shall argue against it. The things to be tolerated can be either beliefs or actions/practices of another person, and these beliefs and actions/practices can be either selfregarding or other-regarding. As an example of the former, I, as a Christian, may tolerate the beliefs and practices of a Buddhist, since that person's beliefs and practices only affects himself. As an example, I may tolerate another person's racist beliefs and practices, since that persons beliefs and practices will affecting others (negatively). I shall argue that tolerance is inappropriate in both selfregarding and other-regarding cases: in the former, tolerance is too strong in the sense that the objection component is not justifiable, while in the

latter it is too weak in the sense that the acceptance component is not justifiable. I develop my arguing against tolerance in these two cases by drawing on the Daoist and Confucian resources respectively.

Abstract

Toleration is understood to accept what one has good reasons to object. While it has often been lauded as a universal value, in this paper, I have developed two arguments against it. On the one hand, I argue that when we can really accept something, we don't have reasons to object them. For example, we don't and should not have objections to people who are different from us in ethnicity, race, language, religion, sexual orientation, and/or gender, etc., where what we need is not tolerance but whole-heartily acceptance, respect, and endorsement. This is the Daoist argument that we can find in the Zhuangzi. On the other hand, I argue that when we do have publicly justifiable reasons to object immoral people, we don't accept them. While we don't tolerate them, we are not thereby intolerant of them; instead, we do things to help them become moral, just as we do things to help persons with diseases in curing them so that they can become healthy persons. This is the Confucian argument that we can find in the Analects.

1. Introduction

Toleration or tolerance¹⁾ has almost been universally regarded as an important political value and/or personal virtue since modern time. John Locke starts his famous "A Letter Concerning Toleration" by saying that "mutual toleration among Christians" is "the principal mark of the true church" (Locke: 3). John Stuart Mill, in the same paragraph with the famous saying "If a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, not because it is the best in itself, but because it is his own mode," asks rhetorically: "Why then should

tolerance...extend only to tastes and modes of life which extort acquiescence by the multitude of their adherents?” (Mill: 115). Contemporary political philosopher John Rawls claims that his justice as fairness “would complete and extend the movement of thought that began three centuries ago with the gradual acceptance of the principle of toleration” (Rawls: 154).

Indeed toleration is seen so important that it appears in the Preamble of “Charter of the United Nations” of 1945: “We the peoples of the United Nations determined ... to practice tolerance and live together in peace with one another as good neighbors.” Article 26 of “Universal Declaration of Human Rights” of 1948 also enjoins us “to promote understanding, tolerance and friendship among all nations, racial or religious groups”. In light of the spirit of these two documents, UNESCO declares that 1995 be “The Year for Tolerance,” and November 16 as the annual “International Day of Tolerance” beginning in 1995, “to address a rise in intolerance towards ethnic, racial, linguistic and religious minority populations, migrant workers, immigrants, refugees and asylum seekers, writers and intellectuals exercising their freedom of expression, and vulnerable groups in society” (Article 19 of UNESCO “Declaration of Principles and Follow-Up Plan of Action for the United Nations Year for Tolerance”), since “The world young people are entering today is a multicultural, multi-ethnic and increasingly urban reality, where tolerance of diversity is necessary for the survival and human development of all members of society” (Article 27).

Despite this, I shall argue, by drawing on Daoist insights in the Zhuangzi and Confucian insights in the Analects, that tolerance as a moral idea is fundamentally flawed, and thus in cases mentioned above, either there is a misuse for the term tolerance if the attitude called for is an appropriate one or what is meant is indeed tolerance, then it is not a morally appropriate attitude. To show this, however, we first need to understand what is tolerance or toleration.

2. What Is Toleration

In his painstaking study of toleration from both historical and conceptual perspectives, Rainer Forst provides a careful analysis of the concept of toleration, and explains that

there are three necessary components in it. The first is objection component: “The tolerated convictions or practices are regarded as false or condemned as bad in a substantive sense” (Forst 18). This is obvious, as we don’t have the attitude of toleration toward convictions that we regard as true and practices that we regard as good, where we shall instead wholeheartedly endorse them. More important, here the convictions have to be regarded as false and practices regarded as bad with reason or justifiably and not purely subjectively or with prejudice, as otherwise we may encounter what Forst calls “the paradox of the tolerant racist”: “someone with extreme racist antipathies would be described as tolerant (in the sense of a virtue) provided only he showed restraint in his actions (without changing his way of thinking). And the more such prejudices he had, the great would be his scope of tolerance” (Forst: 19). So according to John Horton, who first formulates this paradox, we don’t judge people to be tolerant “merely because they don’t act intolerantly towards something they think is objectionable”, and “in characterizing an attitude as tolerant, we are typically interested in more than the fact that people have disposition not to interfere with some actions which they find objectionable. We are also interested in what sort of actions they find objectionable” (Horten: 17).²⁾

The second component of toleration is acceptance. As we have seen, if we don’t have objection to something, there is no need for us to tolerate it, as we simply endorse it. Now If we don’t accept what we have objection to and act to suppress them, we become intolerant. To be tolerant toward something is then to accept what we have objection to. This is the acceptance component, which, according to Forst, “specifies that the tolerated convictions and practices are condemned as false or bad, yet not so false or bad that other, positive reasons do not speak for tolerating them. The important point here is that the positive reasons do not cancel out the negative reasons but are set against them in such a way that, although they trump the negative reasons (in the respect relevant in the corresponding context), and in this sense are higher-order reasons, the objection nevertheless retains its force” (Forst: 20). It is here that we encounter the so-called the paradox of moral toleration, as toleration here “involves refraining from preventing that which may properly be prevented” (Mendus 1988: 4). The point here is that, while the objection component of toleration requires that we have publicly justifiable reason to

object something, which means that it is proper to prevent it from taking place, the acceptance component of toleration requires that we have publicly justifiable reasons to not prevent it from taking place, and so “it may sometimes be proper not to prevent that which may properly be prevented, and herein lies the paradox” (Mendus 1988: 4). So most of the philosophical ingenuity in the contemporary discussion of toleration has been displayed in showing how to solve this at least apparent paradox. Generally speaking, there are two strategies. One is the weighting procedure: it is morally proper for us to prevent from taking place what we have publicly justifiable reasons to object, but to prevent it from taking place will result in something we have more and/or stronger publicly justifiable reasons to prevent from taking place. This is the strategy most defenders of toleration take. The other is the so-called perceptual conception taken by David Heyd: “It treats toleration as involving a perceptual shift: from beliefs to the subject holding them, or from actions to their agent” (Heyd 1996: 11). In other words, it is a shift from the beliefs and actions to which you object to their owner whom you accept. The third component of toleration is the “rejection component.” A tolerant person will accept certain beliefs and actions he or she regards as false and wrong with justifiable reasons, but obviously such a person does not therefore accept any beliefs and actions he or she regards as false and wrong. In other words, tolerance cannot be unlimited, as otherwise it will lead to another paradox as identified by Karl Popper: “unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed and tolerance with them” (Popper 1966: 265). While we may ask whether no kind of intolerance can be tolerated, it is certainly true that there must be a limit to what we can tolerate. So, as Forst points out, “Here it is important to recognise that, in addition to the reasons for objection and reasons for acceptance, we need a third category of reasons, namely, those for rejecting convictions and practices, where the rejection can no longer be offset by reasons for acceptance. Hence one can speak of a rejection component” (Forst: 23). This is something for sure, and disagreement is only where to draw the line beyond which things are not tolerable.

With these three components of toleration, as Forst states, there are three normative

domains. The first domain contains the things on which or persons with whom we completely agree, where neither tolerance nor intolerance is appropriate; instead we fully accept them. The second domain contains things we purely object with no reasons to accept or at least with no reasons to accept stronger than reasons to reject, where neither pure acceptance nor tolerance is appropriate; instead we completely reject them, i.e. we don't tolerate them or we are intolerant of them. Between these two domains there is supposed to be a third one that contains things or persons to which or whom, while we have publicly justifiable reasons to object, we have better or stronger reasons to accept, where neither pure acceptance nor pure rejection is appropriate; instead we have publicly justifiable reasons to accept what we have publicly justifiable reasons to object (Forst: 24). It is in the third domain alone tolerance is supposed to be a value or virtue. While it is relatively easier to draw the line between the first domain and the third domain than to draw the line between the second domain and the third domain, this is not the concern of this paper, which is concerned with the value, or the lack thereof, of tolerance, which is about the third domain.

3. Why Objection?: A Daoist Counter-Argument from the Zhuangzi

So toleration is supposed to be an attitude or a character to accept what one has publicly justifiable reasons to object, largely because to reject them leads to something one has more, and stronger, publicly justifiable reasons to object. Thus understood, toleration is clearly not a morally appropriate attitude in most places where it is called for. In the opening paragraph, it is mentioned that UNESCO declares 1995 as the year of tolerance and November 16 every year as the International Day of Tolerance in order “to address a rise in intolerance towards ethnic, racial, linguistic and religious minority populations, migrant workers, immigrants, refugees and asylum seekers, writers and intellectuals exercising their freedom of expression, and vulnerable groups in society.” Can we really regard those outrageous actions against others in the name of ethnicity, race, language, religion, etc., as intolerance? Do we need to cultivate the virtue or attitude of tolerance in such cases? The answer is “No.” This is because, despite their apparent opposition,

tolerance and intolerance share at least one thing in common: the things or persons one is tolerant or intolerant of can be reasonably objected to. As Steve Lukes points out, here an intolerant person is criticized not for having this objection but merely for acting out this objection (Lukes 1971: 224). It is in this sense that Steven Lukes, talking about race, says that “there is a ‘danger that toleration itself as a concept helps perpetuate, even to legitimize, prejudice’ in the case of race,” and the reason is that “to speak of, and above all argue for, racial tolerance is to suggest that people have a right to disapprove of other ‘races’ but assert that they should not act out this disapproval” (Lukes 1971: 224). What Lukes says about race is certainly applicable to all other things mentioned in the UNESCO declaration, with the possible exception of “writers and intellectuals exercising their freedom of expression,” which I shall briefly touch. Do we have publicly justifiable reasons to object people simply because of their ethnicities, races, languages, religions, to say nothing of their being immigrants, migrants, refugees and asylum seekers, and otherwise vulnerable groups? Clearly not! So to say that we ought to tolerate them is to say, baselessly, that there is something wrong about their ethnicities, races, languages, religions, etc., although we ought to put up with them and endure living with them.³⁾

It is here that I think we can learn a great deal from the Zhuangzi. In his argument against Confucians and Mohists, who, in his views, aim to bring uniformity to human life, though in their opposite ways, Zhuangzi uses the following analogy: “If a human being sleeps in a damp place, the person will have a pain in loins and get paralysis. Is that true of eels? If a human being lives up in a tree, the person will be frightened and tremble. Is that true of monkeys? Which of the three knows the right place to live? Which of the three knows the right place to live?” (Zhuangzi 2, p. 91). Here Zhuangzi is not expressing a sceptic view about whether there is a common right place for fish, monkey, and humans to live and, if there is, what it is. Clearly he denies that there is such a common right place to live. By denying it, he is also affirming that there is a respective right place for fish, for monkeys, and for humans to live, though what is the right place for one of them to live is not the right place for others to live. The appropriate attitude for anyone of the three to take toward the places others regarded as best places for them to live is of course not intolerance but not tolerance either, because both attitudes regard places to live different from one’s own as wrong places to live, with the only difference being that the intolerant

person does not allow others to live in the “wrong” places, while the tolerant one allows them to live in their own, though still wrong, places. Thus, for Zhuangzi, human beings are not supposed to tolerate, to say nothing of being intolerant of, fish for living in water or monkeys for living in forest, because humans should realize that water and forest are respective right places for fish and monkeys to live, even though they (humans) don’t regard them as the right places for themselves to live, and so the appropriate attitude is to accept them, endorse them, and even help them to live in best place for them.

Zhuangzi makes this point clearer in a story about Marquis of Lu: “Of old, when a seabird alighted outside the capital of Lu, the Marquis of Lu went out to receive it, gave it wine in the temple, and had the Jiushao music played to amuse it and a bullock slaughtered to feed it. However, the bird was dazed and too timid to eat or drink anything. In three days it was dead” (Zhuangzi 18, p. 621). Here, while we may not characterize Marquis of Lu as being intolerant of the seabird’s life, he is imposing what he considers to be a good way of life upon the seabird. Zhuangzi criticizes Marquis of Lu, saying that Marquis of Lu “was treating the bird as he would like to be treated, and not as the bird would like to be treated. Had he treated it as the bird would like to be treated, he would have put it to roost in a deep forest and allowed it to wander over the plain, swim in a river or lake, feed upon fish, and fly in formation with others” (Zhuangzi 18, p. 621). Here Zhuangzi’s point is not only that the way of life the seabird prefers is different from the way of life that Marquis of Lu prefers but also that there is nothing wrong with the seabird’s way of life; indeed it is the perfectly right way of life. Thus what Zhuangzi recommends to Marquis of Lu is neither to force his own way life upon seabird, nor to tolerate the seabird’s way of life) but to respect it and help it to live its own way of life. This same point is made in another story, the one about the famous horse tamer Bole. After criticising Bole for having caused the death of half of the number of horses he tried to tame, Zhuangzi says that Bole should respect horse’s own way of life by letting them “tread on frost and snow with their hoofs, to withstand wind and cold with their hair, to feed on grasses and drink water, and to prance with their legs, as this is the true nature of horses” (Zhuangzi 9, p. 330).

So in Zhuangzi’s view, our appropriate attitude to people who are different from us in ethnicity, race, language, religion, sexual orientation, gender, etc. is simply to accept

them with whole heart. In other words, these people and their ways of life belong to the first domain mentioned above, the domain that contains things on which and people with whom we completely agree. This means the enrichment of the membership of this domain. Originally, members of this domain are merely people who are same as us in ethnicity, race, language, religion, sexual orientation, gender, etc., but now it also includes people who are different from us in these aspects. In other words, we are not only accepting people who are living the same way of life as we do but also people who are living the ways of life that are different from ours. We accept, and cannot have any objection to, people who live the ways of life unique and true to themselves in terms of ethnicity, race, language, religion, sexual orientation, and gender. So, in Zhuangzi's view, "The perfectly correct way is not to get the real character of a thing's inborn nature lost. Therefore joined toes are not to be considered as redundant, and forked fingers are not to be regarded as superfluous. What is long should not be considered as too much, and what is short should not be considered as too little. For example, a duck's feet are short, but if we try to lengthen it, it causes pain; a crane has long legs, but if we try to cut off a portion of them, it causes grief. So we should not amputate what is by nature long or lengthen what is by nature short. (Zhuangzi 8, p. 317)

4. Why Acceptance: A Counter-Argument from Confucius

In the above, we have argued that the typical things toward which and people toward whom we have been urged to be tolerant are things and people we don't have publicly justifiable reasons to object and thus tolerance cannot be an appropriate attitude toward them, since one of the necessary components of toleration is precisely that one have publicly justifiable reasons to object what one accepts. Now if we do have publicly justifiable reason for objection to something, other people's convictions and actions, are there really reasons for us still to accept them, i.e. tolerate them? Many scholars answer yes, with only disagreement about the scope of things to which we ought to be tolerant, which is related to where we shall draw the line beyond which things become intolerable. If we use Mill's harm principle and regard all behaviours that causes harm to others as intolerable, then what is tolerable is only behaviour that cause harm to the

agent, along with beliefs/speeches that don't cause immediate harm to others (see Warnock 1987: 123). Some scholars, however, argue that only some but not all behaviors that cause harm to others are intolerable. For example, D.D. Raphael argues that we should regard the infringement of rights as the criterion of the intolerable. This criterion not only take anything one does to oneself out of the domain of the intolerable, since no one can do things to infringe one's own right, but also take some actions or the lack thereof that causes harm to others out of the same domain (Raphael: 146). For example, someone is starving and an agent can but does not provide food to the starving person. We have publicly justifiable reason to think this person's action (or the lack thereof) is wrong but we can tolerate the person, since this starving person does not have a right against the agent to be provided with food and thus the person who does not provide the food does not infringe the starving person's right. Some other scholars seem to think that even some actions that infringe others' right may also be tolerated. For example, Hagit Benbaji and David Heyd, argue that the "tolerant attitude involves a certain kind of reconciliation with people who not only have done something wrong in the past, but insist on sticking to their objectionable conduct in the present and the future" (Benbaji and Heyd 2001: 567); "tolerance in the strict sense is granted only to people whose behavior is held as objectively wrong" (ibid.: 568); "tolerance take as their object behaviour that is objectively offensive, bad, or unjust" (ibid.: 575); and "tolerance is shown only by those who stand to lose something by restraining themselves from intervening, those who 'suffer' from the behavior of the tolerated party" (ibid.: 576). It is in this sense that they claim that tolerance, just like forgiveness, is beyond obligation: it is supererogatory.

However, is toleration, i.e., acceptance of what one has publicly justified reasons to object, the immoral actions, the right attitude we should take? Confucius's answer is "no". One place to start to discuss this Confucian view is Analects 14.34, where Confucius was asked whether we should repay an injury with a good turn, and Confucius responded: "if so what do you repay a good turn with? You repay an injury with uprightness, but you repay a good turn with a good turn." Here Confucius does not say that we should repay injury with a good turn as an expression of forgiveness, something that Jesus advocate, but he does not say that we should repay injury with an injury either, something that Je-

sus also warns us against. Someone who causes an injury to me is certainly doing some immoral things, which is one category of things we are supposed to tolerate if we take toleration as something supererogatory: an action that infringes the right of the person who is supposed to be tolerant of the action, and Confucius's attitude is then clearly against toleration in this case. However, when we get clear about what Confucius means by "repaying injury with uprightness", we will see that Confucius's reasons against toleration will also apply to all other immoral actions: an action that infringes the rights of persons other than the one who is supposed to be tolerant of actions, an action that does not infringe the right of any other person but leave the person unaided, and an action that is wrong to the agent himself/herself, along with immoral beliefs/speeches (such as racist ones) that, nevertheless, unlike the cry of fire in a crowded theatre, don't cause immediate harm to others

What Confucius means by "returning an injury with uprightness" is subject to different interpretations. Elsewhere I have argued against a number of representative ones and developed one that I argue is most plausible. This interpretation is partially drawing on Analects 15.7, in which Confucius praises the minister in the state of Wei, Ziyu: "How upright Ziyu was indeed!" Why does Confucius think that Ziyu is a person of uprightness? Ziyu was famous for remonstrating the wicked or non-upright King Ling of Wei whom he served in order to make the King upright, and he succeeded with the last resort: remonstrating with his own corpse. So to be upright for Confucius is not merely to be upright oneself but also to make others who are not upright upright. So Zuo's Commentary on the Spring and Autumn Annals states: "To right the crooked is called uprightness" (Zuozhuan: Duke Xiang, Year 7). When Mencius complains that crooked persons cannot make others upright, he also has in mind the upright person who alone can make others upright. Commenting on another passage in the Analects in which the character uprightness appears, the Song dynasty scholar Xing Bing 邢昺 also states that uprightness is to right the crookedness of others. Understood this way, by returning an injury with uprightness, Confucius means to make the person who causes injury to me, thus an immoral person, a person who infringes upon my rights, to be a moral person.

What underlines Confucius's view is his idea that an immoral person is an internally deficient person, analogical to a person who is externally, i.e., physically, deficient. When we

see a person who is physically deficient, with disease, our appropriate attitude is to help the person cure the disease so that he or she can recover and become a healthy person. Similarly, when we see a morally deficient person, our appropriate attitude is not simply to accept the fact that they are morally deficient, i.e. tolerate them; instead we should do all that we can to help them cure their moral ills so that they can recover from them and become moral persons. So to say that we should not tolerate immoral people does not necessary mean that we should be intolerant toward them. If we understand tolerance of immoral persons to be accepting their being immoral and intolerance to be punishing them for being immoral and force them to be moral, then tolerance and intolerance do not exhaust all the options as they may appear; instead there is something between them, which is moral education. Moral education for Confucius consists of mostly non-coercive measures. One is moral persuasion (yanjiao 言教); but since an immoral person is immoral not because they don't know what they do is immoral but because they lack the motivation to be moral, so Confucius emphasize the sentimental education through poetry and music to motivate them to be moral; yet the singularly most important measure of moral education is for the educator to be a moral exemplar himself or herself. Of course, in some extreme situations, Confucius does not exclude the use of "punishment", though not as punishment but as a way of rehabilitation, as long as it is preceded, accompanied, and followed by the ways of moral education mentioned above.

5. Conclusion

Toleration is understood to accept what one has good reasons to object. In this paper, I have developed two arguments against it. On the one hand, I argue that when we can really accept something, we don't have reasons to object them. So we can accept people who are different from us in ethnicity, race, language, religion, sexual orientation, and/or gender, etc., in this sense. In such cases, what we need is not tolerance but whole-heartily acceptance, respect, and endorsement. This is the Daoist argument that we can find in the Zhuangzi. On the other hand, I argue that when we do have publicly justifiable reasons to object things, we don't accept them. While we don't tolerate them,

we are not thereby intolerant of them; instead, we do things to help them become moral, just as we do things to help persons with diseases cure them so that they can become healthy persons. This is the Confucian argument that we can find in the Analects.

References

- Benbaji, Hagit and David Heyd. 2001. "The Charitable Perspective: Forgiveness and Toleration as Supererogatory." *Canadian Journal of Philosophy* 31: 567-586.
- Forst, Rainer. 2003. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyd, David. 1996. "Introduction," in *Toleration: An Elusive Virtue*, ed. David Heyd. Princeton: Princeton University Press.
- Horton, John. 1994. "Three (Apparent) Paradoxes of Toleration." *Synthese Philosophica* 17: 7-20.
- Locke, John. 2010. *Locke on Toleration*, ed. Richard Vernon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukes, Steven. 1971. "Social and Moral Tolerance." *Government and Opposition* 6: 224-228.
- Mendus, Susan. 1988. "Introduction", in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, ed. Susan Mendus. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart. 2009. *On Liberty*. The Floating Press.
- Popper, Karl. 1966. *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1. 5th edition (revised). London: Routledge and Kegan Paul.
- Raphael, D.D. 1988. "The Intolerable," in Susan Mendus, ed., *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Warnock, Mary. 1987. "The Limits of Toleration," in Susan Mendus and D. Edwards (eds) *On Toleration*. Oxford: Oxford University Press.
- Zhuangzi, The. (1995). In *Zhuangzi jie jie 莊子集解* (Collected Interpretations of the Zhuangzi). Comp. By Guo Qingfan 郭慶藩. Beijing: Zhonghua shuju.

NOTE

- 1) While toleration is a better term than tolerance, I use them as if they are synonymous, largely because both are used in the literatures referenced to in this paper.
- 2) Some scholars argue that the objection here does not have to be rationally based, and a mere dislike can also count as objection (see Warnock 1987: 25-6). This would expand the scope of what counts as toleration (and thus also intolerance), but then toleration can no longer be regarded as a moral value or virtue, as otherwise a racist with dislike and indeed hatred, as long as he or she refrains from acting out this dislike or hatred, would also be regarded as a virtuous person (Nicholson; Ten and Cohen also want to include mere dislike). Moreover, with this needed emphasis on objective reasons for objection, we would not be able to distinguish two types of intoler-

erable persons: one is intolerant to things to which he or she has no good reason to object (for example, a person intolerant of another person because this person is of a different race) and another is intolerant to things to which he or she has good reasons to object (a person who is intolerant and shuts down a person making a racist speech). So in this paper, I'm using the term tolerance in a narrow sense.

3) Horten holds a similar view when he discusses the relationship between the liberal idea of neutrality and the idea of tolerance: “the point here is not that some such neutrality is impossible or incoherent, but that in so far as it is possible it does not appear to involve genuine tolerance. If the liberal state has no objection to various conflicting conceptions of the good, that is if it makes no judgment about them, then it would not seem to be tolerant towards them. If it is only possible to be tolerant towards something which is negatively valued then the claim that the liberal state is particularly tolerant looks conceptually misconceived. . . . What this suggest is that we need additionally to look at what a state judges to be objectionable, and not merely how far it acts to repress that to which it objects” (Horten 1994: 18)

범 카리브 지역의 평화, 갈등 그리고 협력

PEACE, CONFLICT AND COOPERATION IN THE GREATER CARIBBEAN

**Antonio Hernandez ma-
cias**

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

국문요약

카리브 제도의 지역주의는 해당 지역의 정치적, 경제적 상황 뿐 만 아니라 세계 간 그리고 반구 간 역학관계에 크게 영향을 받아 극도로 불안정하며 빈번히 발생한다. 현재 카리브 제도의 지역주의는 지역을 기반으로 한 협력 집단들의 수와 다양성이 증가하는 형태로 나타나는데, 특히 영어 사용국 간의 통합이 두드러지는 특성을 보인다.

카리브 제도의 정치 상황은 매우 특수하다. 복수의 지역들에서 매우 다양한 법적-정치적 상태가 공존하는 것을 볼 수 있다. 그들 중 다수는 그들과 아무런 관계도 없고 지역적, 역사적, 인적 관계에 수 천 킬로미터 떨어져 있는 대도시들에 문화 사회적으로 의존하고 있다. 카리브 제도에서는

국가 간의 관계가 존재하지 않는다. 다만 지역적으로 근접하나 법적으로 상이한 서로 다른 도시들 사이의 관계가 존재할 뿐이다. 국경을 정하거나 국제적인 문제들을 해결하는 것과 같이, 전통적인 외교가 취할 수 있는 기능들을 배제하지 않으면서 사람들간의 지적, 인적 교류, 대화, 그리고 협력 관계를 유지하는 것은 이처럼 혼종적인 지역 안에서는 특히 필수적이다.

이러한 맥락에서 쿠바, 베네수엘라 그리고 도미니카공화국 같은 일부 국가들은 단합과 새로운 협력 모델을 선호하는 방향으로 중요한 결단들을 내렸다. 이는 카리브 제도의 지역적 인식의 형성에 있어서 커다란 도약을 의미하는데, 증가하는 상호작용을 기반으로 반구적 공동체의 일원이 되려는 시도로 읽힌다. 사회적, 경제적 그리고 문화적 교류로 인하여 중남미 대상국들 사이의 규범과 문화에 상당한 유사성이 형성되고 있다.

*핵심 용어: 남-남 협력, 범 카리브 지역, 분쟁(갈등)

Abstract

Actually, regionalism in the Caribbean is extremely unstable and very frequent, strongly influenced by global and hemispheric dynamics, as well as by the political and economic situation of the territories that comprise it. The current phase is characterized by registering an increase in the number and the diversity of regional cooperation groups, where the integration of the English-speaking countries in them stands out.

The political situation in the Caribbean is very particular: the multiple territories have very diverse legal-political status. Many of them depend on metropolises located thousands of kilometers away in geographical, historical and human contexts that have nothing to do with the region. In the Caribbean there are no relations between countries but between towns who live in geographically close, but legally distant, territories. Without ruling out the actions that traditional diplomacy can take to, for example, determine the layout of the borders and resolve as far as possible “international” problems; it seems essential, especially in a region as heterogeneous as this, knowledge, recognition, dialogue and cooperation between peoples.

In this context, the important actions of some countries such as Cuba, Venezuela and the Dominican Republic operate in favor of unity and new models of cooperation that have meant a huge leap in the formation of a regional conscience in the Caribbean, from being part of a hemispheric community based on increasing interaction. Due to social, economic and cultural exchanges, there is a greater familiarity with the norms and cultures of Latin American counterparts.

Abstract

Actually, regionalism in the Caribbean is extremely unstable and very frequent, strongly influenced by global and hemispheric dynamics, as well as by the political and economic situation of the territories that comprise it. The current phase is characterized by registering an increase in the number and the diversity of regional cooperation groups, where the integration of the English-speaking countries in them stands out.

The political situation in the Caribbean is very particular: the multiple territories have very diverse legal-political status. Many of them depend on metropolises located thousands of kilometers away in geographical, historical and human contexts that have nothing to do with the region. In the Caribbean there are no relations between countries but between towns who live in geographically close, but legally distant, territories.

Without ruling out the actions that traditional diplomacy can take to, for example, determine the layout of the borders and resolve as far as possible “international” prob-

lems; it seems essential, especially in a region as heterogeneous as this, knowledge, recognition, dialogue and cooperation between peoples.

In this context, the important actions of some countries such as Cuba, Venezuela and the Dominican Republic operate in favor of unity and new models of cooperation that have meant a huge leap in the formation of a regional conscience in the Caribbean, from being part of a hemispheric community based on increasing interaction. Due to social, economic and cultural exchanges, there is a greater familiarity with the norms and cultures of Latin American counterparts.

Introduction

The Caribbean is a strategic region; a space that was born from the violence of colonization and the European struggles that wanted to erase indigenous memory by balkanizing territories. The thirst for gold was followed by triangular trade and centuries of slavery and plantation. Islands and continents, geographically separated, coexisted with a sporadic notion of neighborhood. They reproduced the distances of the colonizers closer to metropolitan customs, ideas and ways of living than to the common sap marked by systematic plunder, miscegenation and frequent contacts resulting from smuggling and migrations.¹⁾

The modern history of this region begins with the ‘discovery’ of the ‘New World’, by Christopher Columbus, in 1492. The post-Colombian era can be divided into three distinct phases: In the first three centuries the region was colonized by the Spanish, British, French, and Dutch; They exploited it, fought for it and, especially the islands, passed from one European power to another, depending on the fate of the wars. After the European conquest in the 16th century, the Caribbean became one of the most dynamic areas of the New World, gradually it was consolidated as the space of commercial interconnection between America, Europe and Africa. In this context, the ports of Havana, in Cuba and Cartagena de Indias, in Colombia, stand out, key pieces in the Spanish defense against the attempts of conquest by other European nations; Likewise, it represented the entry and exit of merchandise, slaves and natural resources that were

imported / exported

between the powers and the colonies, since the vessels that left or entered had to pass, mostly through both ports.

The second covers the 19th century and the first part of the 20th century, a period characterized by wars of independence that led to the liberation of almost all the mainland countries from Spanish rule. At the beginning and end of the century, Haiti and Cuba achieved their independence from the French and Spanish, respectively; This period is also notable for the emergence of a new power, the United States, which expanded its domination while Europe lost strength and influence in the region. Since the Monroe Doctrine, in 1823, and through the Pan American Conference in Washington, held in 1889, US imperialism has been declaring its interest and its intentions with respect to the entire hemisphere, of which the Caribbean Basin is the closest part.

The third, contemporary period is characterized by the process of decolonization, mainly of the British island territories. Like the past, it presented the emergence of a new factor, a consequence of the Cuban Revolution. While the bourgeois revolutions characterized the nineteenth-century struggles against the colonialist forms of imperialism, practiced in the region by Europe, Cuba introduced a new dimension in the affairs of the Caribbean, being the first Marxist-Leninist revolution that has become consolidated. Since then, the regional politics of the last quarter of a century have reflected the different attempts of the US government to adapt the response of US economic interests to this new challenge

that is before its doors.²⁾ Due to the above, it can be affirmed that there are two constant elements in the history of the Caribbean: its strategic importance for the incursion to the continent, despite the fact that some historians have considered it almost as residual; and the indomitable character of the societies that were formed there.³⁾

Thus, the Caribbean is presented as one of the most complex and varied regions in the world, which is why making a synthesis of the characteristics and features shared between the different countries that comprise it is a difficult task. Geographically, the Caribbean is defined here as the set of islands located between the Gulf of Mexico and the mouth of the Orinoco River (it includes, in turn, the archipelago of the Bahamas, the

Dutch islands off the Venezuelan coast and the continental territories of Belize, Guyana, French Guyana and Suriname). This group of islands and territories is home to fully sovereign, partially sovereign units (Aruba, Curaçao), with some autonomy (Puerto Rico, Cayman Islands) and provinces of extra-regional countries (Martinique, Guadeloupe).⁴⁾

Cooperation and integration in the Caribbean

The first regional integration processes in Latin America and the independent Caribbean date back to the early nineteenth century as a consequence of the weakening of the Iberian Peninsula and its colonizing powers, with the aim of keeping Spain out of the continent. These processes were of a political nature⁵⁾, however, the following integration attempts that took place during the second half of the 20th century put special emphasis on the economic content of integration.

The emergence of 'regionalism' resizes the characteristics of integration in Latin America, all alliances with the nodal axis of regional trade agreements or integration to overcome its weaknesses: examples such as the Latin American Free Trade Association (ALALC) in 1960, or the Andean Community in 1960, demonstrate clear attempts to overcome its gap in underdeveloped countries.

However, the Caribbean traveled a different path, due to its geographic conditions: insularity, small size, scarcity of land and the size of the population, this has made the integration and formation of a bloc almost mandatory. States are conditioned not only by considering themselves small countries and / or micro-states, but also by their peculiarities of being former colonies of European cultures and their current influence, which is currently presented as a great challenge for integration.

Historically, integrationist projects in the Caribbean have been associated with cultural, political and economic objectives. In the 19th century the Confederation of the Antilles was created, made up of citizens of Cuba, Haiti and Puerto Rico, it was founded in the Dominican Republic in 1874 and its objective was the creation of a Caribbean Confederation and the independence of Cuba and Puerto Rico.

In the 20th century, due to the international context: the crisis of 1929, the rise of communism and fascism, as well as the World Wars, led the United States and the United Kingdom to promote the Anglo-American Caribbean Commission, created on March 9, 1942. This project consisted of investment in infrastructure (ports and railways). After its failure, the Caribbean Organization was created in 1961, which pursued common objectives in the region, although this effort did not prosper and led to the Caribbean independence. At the same time, the Federation of the British Caribbean was established in 1956, with the participation of ten of the islands under British control; in 1958, it became the Federation of the West Indies, however with the independence of the islands, it collapsed.

In 1965 Antigua, Barbados and British Guyana signed the Dickenson Agreement, which gave rise to the Free Trade Zone (CARIFTA), the rest of the countries joined in 1968 and Belize in 1971. This integration scheme brought together thirteen Caribbean nations, its objectives were to promote economies of scale and diversification of their economies. It is important to note that this is the first attempt at integration in the area in which external factors did not take priority over internal ones.⁶⁾

A short time later, in 1973, after the modification of the Dickenson Agreement by the Treaty of Saint John, the foundation of the Customs Union was contemplated, however it was until the signing of the Treaty of Chaguaramas that the Caribbean Community (CARICOM, for its acronym in English); which is an incomplete Customs Union, composed of 15 member countries. Its territory extends in a total space of 462, 472 km², groups a total of 17 million inhabitants, its GDP is estimated at \$ 63, 000,000 million dollars.⁷⁾

To this list is added the Association of Caribbean States (ACS), in Cartagena, Colombia. The Association seeks to promote an expanded economic space; cooperation and consultation; investment and trade, among others. Since the creation of the ACS, a new stage of Caribbean integration has been proposed, focusing its expansion of its international relations inwards and outwards, with the aim of ensuring an effective insertion in the world economy, for which CARICOM began to use trade agreements with third countries.⁸⁾

In this context, the last stage of integration arises, which has tried to overcome the tra-

ditional integration schemes supported by those who seek a union that helps to correct the problems left by neoliberalism, these are the so-called post-liberal regionalism or post-hegemonic regionalism. This can be explained by three causes: 1. The role of the State was strengthened; 2. There was a high level of politicization in the region; and, 3. And a strong social agenda built on the development and progress of the North American peoples. In this context, two Venezuelan initiatives promoted by former President Hugo Chávez, the Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America (ALBA) and PETROCARIIBE, are founded.

Final thoughts

In recent decades, the world has experienced a series of momentous changes, which shaped the international reality of all countries. This explains why international studies have been increasing, specifically the branch of cooperation and integration between countries. However, Latin America and the Caribbean for its part as a region has managed to overcome its gap of peripheral countries, since some of its nations are considered middle or emerging powers, which has given the area a certain prestige. In this vein, basic needs have emerged to understand the processes of unity and cooperation in the Caribbean, for example, it has been highlighted that the traditional Anglo-Saxon discipline has paid little attention to the role of peoples in the construction of nation-states and in its development and consolidation, in such a way that the idea arises that in order to understand the international relations of Latin America and the Caribbean, it is necessary to decentralize the State as the sole actor in the formulation of interregional international relations. This does not mean ignoring their leading role, but rather incorporating other subjects into the analysis who are the makers of international action in Latin America and the Caribbean.

This contribution implies modifying the classic approaches of the theory of international relations, built from the interests of the State that only promotes and defends the interests of the social group it represents. These same interests have been safeguarded,

even from the incorporation into the world scene of new actors or subjects of international law, such as international cooperation agencies, transnational companies and the so-called civil society through Non-Governmental Organizations (NGOs).). Similar currents have

considered that a couple of additional factors should also be taken into account to understand inter-Latin American and Caribbean relations; on the one hand, the spatial and cultural elements typical of Latin America and, on the other, the historical processes of the region, sub-regions and nations. In such a way that the deployment that international, interregional and intraregional relations have had in the Latin American subcontinent, have been conditioned by their spatial dimension that mean geographic spaces that not

only consider the physical-natural aspects of the Latin American and Caribbean territory, but also their incidence in the structuring of human social relations, as well as in their mutual influences that modify the human-spatial relationship and vice versa.

In this context, it is possible to affirm that one of the historical objectives of the Caribbean nations, whose purposes are greater independence and better global insertion, has been to promote their integration under the idea that it is the only possibility they have to promote their development and their existence as nations themselves; also, establish and defend their common interests to be able to adapt and survive the changing international context.

In this sense, the impetus they have given to integration schemes such as the Caribbean Community (CARICOM), the Association of Caribbean States (AEC) and the Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America (ALBA) is explained. At the same time, they have favored their rapprochement with more developed countries so that, on the one hand, they help them to promote their internal and regional agenda and, on the other, allow them to regain sovereign control over their territory and natural resources.

Currently, the experience of regional cooperation and integration is an element that the pandemic has come to underline as fundamental for the Caribbean, in this pandemic situation it is necessary to highlight the role of CARICOM, especially the Public Health Agency of the Caribbean (CARPHA) in coordinating regional preparedness and response. This has been done based on different actions, among which coordination stands out in

terms of policy guidelines that guide the action of the different economic and political sectors at the domestic level.

It should also be noted, at a lower level but no less important, OECS than an organization of Eastern Caribbean States, a smaller but more questioned group than CARICOM, which has also been very active in terms of supporting regional work. and regional coordination in the face of the challenges of the pandemic. Finally, mention the Association of Caribbean States that an association for the coordination of the countries of the Greater Caribbean, this organization has been very active in terms of meetings to share experiences with the aim of achieving responses from the bilateral between countries of the Greater Caribbean and the small islands.

다가오는 초인간 시대의 종교: 기초 작업

Religion in the Coming Transhuman Age: A Framework

Irons Edward

Hong Kong INSTITUTE FOR CULTURE

주요한 사상적 열개들이, 그 위에 새로운 종교를 탄생시킬 수 있을 만큼의 충분한 기반을 제공하고 있다는 것을 의미한다.

이 연구는 초인간주의를 그 자체로서 하나의 종교라기보다는 하나의 사회 운동으로 이해할 때 가장 유용하다고 주장한다. 초인간주의 내의 주요 주제들은 인공지능, 재생, 고도화, 그리고 기술-지상주의 간의 융합이다.

현존하는 초인간주의적 종교 집단들은 이미 인체냉동보존술, 고도화 혹은 인공지능의 미래로의 전환 등에 초점을 맞추고 있다. 본 논문에서는 특히 닉 보스트롬 (Nick Bostrom)의 초인류적 미래 개념에 대해 논의한다. 보스트롬의 미래개념에서는 인간의 예상 수명이 십년 단위가 아닌 백 년 단위로 측정되고, 개인들이 상상을 초월하는 지적 및 육체적 고도화를 즐기며, 인류는 고통을 느끼지 않는 모습으로 그려진다. 본 논문에서는 이데올로기로서 초인간주의 운동의 종교적 성격을 고찰하기 위한 기초 작업의 일부로서 보스트롬의 초인류적 미래 개념을 설명하고자 한다.

*핵심단어 : 초인본주의, 신 종교, 고도화, 기술-지상주의(낙원주의)

국문요약

인간의 형태이든 초인간적인 형태이든, 어떠한 형태의 종교성이 미래의 어느 시점에 존재할 것이라고 가정해보자. 이 때, 선택사항 중 하나는 초인본주의적 종교이다. 초인본주의는 기술과 밀접하게 연관되어 있다. 기술 혁신이 가진 힘과 필연성에 대한 믿음은 널리 퍼져있다. 초인간주의자들은 (기술혁신을 통해) 일반적인 인간의 조건들을 능가할 수 있다는 것, 그리고 인류의 경험과 삶이 지금까지 인류가 상상해왔고 인지할 수 있었던 것들을 초월하게 될 것이라는 근본적인 믿음을 가지고 있다. 이러한 믿음은 수용주의에서 기술가이아주의를 아우르는 초인간주의 내의

Abstract

Assuming some form of religiosity will be present in any future, human or transhuman. Transhumanist religion is one of the options on the table.

Transhumanism is tied closely to technology. The power and inevitability of technological transformation is a widespread belief. The essential promise of Transhumanist

is that the ordinary human condition can be transcended, that experience and life will outstrip what humanity has assumed and can recognize. The premise explored here is that each of the major ideological threads within Transhumanism, from extropianism to technogaianism, is sufficient foundation upon which to build a new religion.

The study concludes that Transhumanist is most usefully seen not as a religion in itself, but a social movement. Major themes within this movement include convergence with AI, regeneration, enhancement, and techno-utopianism.

Existing transhumanist religious groups already focus on cryonics, enhancement, or the transition to an AI future. The paper also discusses Nick Bostrom's concept of a posthuman future, one in which life expectancy is measured in centuries, not decades, in which individuals will enjoy unimaginable intellectual and physical enhancements, and one in which human suffering is eliminated. The goal is to develop a framework for considering the religious implications of this powerful contemporary ideology, the Transhumanist movement.

This paper will focus on the study of religion in the future. I assume some form of religiosity will be present, whether we are human or transhuman. Transhumanist religion is one of the options on the table, although it is not the only possibility. Roberto Mangabeira Unger, in *The Religion of the Future*, calls for a religion shorn of the supernatural, a teaching capable of providing “deep freedom” to connect and empower.¹⁾ His is a vision based on political innovation, not technology. Transhumanism, in contrast, is joined at the hip to technology. What Unger shares with transhumanism is a vision of a future “free of the existential limitations of being human...”

SLIDE 1

The paper poses the question of how we as scholars will study a future transhumanist religion. Is there a framework that will help us understand a transhumanist religion we

can barely imagine? To answer this I first describe the contemporary movement we label transhumanism.

SLIDE 2

The Transhumanist Vision

So what is transhumanism? Transhumanism is here seen as a broad category that encompasses the posthuman, hybrid possibilities, as well as the un-enhanced. What is always true in the transhumanist future is that people will be free from diseases and physical ailments. Life will be better.

Transhumanism strikes many as a form of techno-utopianism. The philosopher Nick Bostrom identifies F.M. Estandiary (1930-2000) as the first techno-utopian, and perhaps the true father of transhumanism.

SLIDE 3

Estandiary taught at the New School for Social Research in the 1970s, where he formed the Up-Wingers. Membership was defined as “anyone whose goals go far beyond the most radical ideologies of the Old Order.”²⁾ Transhumanism received a big boost with the advent of the internet in the mid-1990s. Bostrom notes that some of the irrational exuberance of the dot-com era has found its way into transhumanism.³⁾

At its core transhumanism contends that we as a species should take control of our evolution. This line of argument was first put forward by Julian Huxley.

SLIDE 4

He suggested that humans assume moral responsibility for natural selection, an imperative with clear eugenics implications.⁴⁾

The Technologies

I will pause to briefly ground the discussion in some of the technologies on which the transhumanist vision is based. While these are not the focus of my discussion, we wouldn't be discussing transhumanism unless the technologies weren't impacting us at every turn. And these are constantly in the news—I note for example the recent Wall Street Journal article by Adam Kirsch which discusses technologies of immortality, Silicon Valley, and COVID.⁵⁾

SLIDE 5

- Regeneration and Cryonics: This is limbs regenerated biologically, and cryogenically bringing the dead back to life.
- Nano-technology: This is engineering at the level of the cell, and lower.
- Uploading: Thoughts, memories, mind, soul...everything will go into the cloud.
- Enhancement: Many technologies involving enhancing, going beyond what we have already, are with us already.⁶⁾ But they fall short of the radical enhancement that extends to total uploading the mind, resurrecting the body, or discarding the body altogether. What they share is: they are all technologies of the body: virtual reality; pre-implantation; genetic diagnosis; genetic engineering; pharmaceuticals that improve memory, concentration, wakefulness, and mood; performance-enhancing drugs; cosmetic surgery; sex change operations; prosthetics; anti-aging medicine; closer human-computer interfaces....
- Converging Technologies: These refer to a spectrum of research agendas that increasingly merge, often involving nanotechnology, biotechnology information technology and cognate science technologies (NBIC).⁷⁾

I now return to question of religion and transhumanism.

Does Transhumanism Oppose Religion?

Religions and transhumanism share “commonalities in fundamental human ambitions, desires, and longings.”⁸⁾

Is then Transhumanism a New Form of Religion?

Facile similarities may hide deeper divisions. Transhumanism is part of a broad trend to de-territorialize religion from a metaphysical position and subsume it under a rational-scientific perspective that valorizes technology. This will easily lead to the development of a new “regime of truth,” a techno-religion. Such a new religious discourse is guided not by a transcendent God, but by a “technological post-transcendence.”⁹⁾ Technology will assist humanity to achieve an “ontological transcendence of the human.” It probably doesn’t matter if transhumanism is seen as a religion or not.

SLIDE 6

I expect to see a transhumanist family of religions.¹⁰⁾

My view: It’s a Movement

So is transhumanism a form of religion, or something diametrically opposed? Coming from the perspective of the study of new religious movements, I see transhumanism not as a religion, but as a movement. I agree that transhumanism is “a rhetorical strategy characterized by intertextuality.”¹¹⁾ A social movement implies a purposeful attempt to change individuals or institutions.¹²⁾ Movements have agendas.

The Problem with Transhumanism: Reactions and Risks

SLIDE 7

Here I will go into detail on five specific concerns with transhumanism which have implications for religion.

1 The first involves immortality.

Most religions contain some idea of the possibility of transcendence, of resurrection, rebirth in other universes, or of release. The problem with transhumanist immortality appears to be that it is humanity which pulls the levers, not some extra-human entity or presence.

2 A second area of concern revolves around the privileging of technology. The socio-ethical implications of such support are not always benign. The scholar of emergent tech-

nologies M.G. Michael call this issue the “socio-ethics of inventions.”¹³⁾ Transhumanism, he contends, in particular perpetuates an attachment to a militarized future.¹⁴⁾ In the example of exoskeletons the technology is presented as an imaginary technofix that resolves current problems.¹⁵⁾

3 A third area of concern involves the implicit ideology of personal development. Transhumanism merges easily with self-improvement, since both ideologies promote an individually-based effort to self-develop.¹⁶⁾ This merging is seen most clearly in the technologies of intelligent devices which more and more are geared toward helping us develop personally.¹⁷⁾

The best-known thinker in the self-help movement, Abraham Maslow, was well aware of the transhumanist principle. He defined this as “...a psychology and a philosophy that transcends the human species itself.”¹⁸⁾ This implies that under conditions of transhumanism, self-development will eventually shift to self-transcendence.¹⁹⁾ And at all times this transcendence is made possible by technology.

4 A fourth area of concern is ethical disquiet. Bostrom has looked at existential risks of various transhumanist technologies, and found nanotechnology and superintelligence risks to be the highest.²⁰⁾ The ethicist Bill Joy has gone so far as to argue that development of nanotechnology and genetics should be stopped.²¹⁾

5 In addition to these concerns we may add the recent concerns about the effects of social media immersion on social cohesion and mental health, as well as deep discomfort with the looming surveillance society.

All these issues come back to the idea of salvation through technology. The discourse around AI and related topics certainly evokes a special kind of euphoria.²²⁾ In this discourse immortality is within our reach through the coming technologies of mindcloning, mindfiles, and mindware.²³⁾ Once evolutionary goals such as super-intelligence and immortality have been achieved by speeding up the process of evolution, conventional religion will, it is feared, be out of business.”²⁴⁾

Approaching the Postmodern

In reviewing what has been discussed so far two themes are striking: the importance of technology, and the question of the human. In this section I will discuss methodological approaches that deal with each of these.

A Communications Framework

Scholars of technology and religion can take note of the efforts to study religious aspects of new media. In particular, mediatization, the process by which social interactions are increasingly dependent on media, is a useful example of how technology impacts can be theorized.²⁵⁾ The scholar of communication Knut Lundby outlines several relevant approaches centered on mediatization:

SLIDE 8

1 Technological determinism states that the medium of expression determines the way the content is received. But the word determine is perhaps too strong. Contemporary media theorists are not deterministic. Instead they note tendencies inherent in certain technologies.²⁶⁾ This approach is useful when dealing with transhumanism, in which technology seems to overshadow everything. It could allow us to categorize different technologies by how they influence religious expression.

2 Mediatization of religion: In this theory all social interaction is increasingly mediated through technology. This is the extreme form of technological determinism, in that we cannot escape media technologies. Reality becomes more than the dream induced by the blue pill, reality becomes the Matrix itself.

3 Mediation of sacred forms: This theory, harking back to Durkheim, posits that sacred forms with specific content will inevitably surface. What communications theory contributes is the location of that surfacing, in representation. This suggests the sacred will be found in the intersection of representation and audience reception.²⁷⁾

4 Social shaping of technology: In this view technology does not determine belief. Instead, technology is actively shaped by religion. Specific choices made in the development of technologies are influenced by religious values, which can determine the future course of technology. This theory is a subset of the social construction of technology and actor-network theories, which privilege the role of human choice in technological decisions.²⁸⁾ So to study religion of the future, look for the influence of existing religious

practices on specific choices

A Meaning Systems Framework

Another viable framework is suggested by meaning systems theory.

SLIDE 9

Meaning systems, developed in the field of psychology, posits a distinction between general meaning systems, such as religions, and situational meanings which interact in daily events. The religious studies scholar Ann Taves has proposed the extension of the meaning systems framework to all religious phenomena.²⁹⁾ This allows the researcher to escape from the (increasingly outdated) binary of religion/nonreligion. The meaning system concept thus serves as an overarching rubric that allows the disengaged comparison of all types of objects, religious and nonreligious. Recent work in meaning systems has extended analysis to animals. It is argued that the simplest of organisms, through their self-modelling capacities, "...enact implicit answers" to all the basic questions of existence invoked by meaning systems.³⁰⁾

The meaning systems approach, or another comparable over-arching scheme, would prepare us for forms of transhumanist religiosity that did not outwardly resemble historical religion.

Still, human thinking, human action and human awareness. But as transhumanists constantly reminds us, the future may not be human as we know it. We need a concept that includes posthuman beings.

The Religious Studies Perspective. I don't want to imply that the tools and experience of the discipline of religious studies will not be relevant for the study of transhumanism. Religious studies is already hard at work unpacking transhumanism. The religious studies approach, by nature multi-disciplinary and wide-ranging, will certainly remain relevant, even crucial. Instead of describing this discipline, with which most readers will be familiar, let me suggest a few ways topics within the discipline could grapple with transhumanism:

SLIDE 10

Ritual: Is there a ritual component in a transhumanist future? Certainly the regular meetings of Humanity+ and other groups could be interpreted as rituals. What about the idea of non-human based rituals? Can AI have rituals? The writer⁹ John Watters, in a 2019 article, has already explored algorithms as moral agents.³¹⁾ Can we not imagine algorithms, with their repeated decision pathways, as rituals?

The Afterlife: The post-singularity reality may mean there is a superintelligence running at the speed of light while other entities, such as humans, continue to exist in some sort of slower metabolic state. While it will be vastly superior to current human intelligence, it will still be somehow enmeshed in physical reality, whether at the level of atoms or quarks. Even if it existed only as pure energy, it would be within the universe. Assuming it would engage in imaginative conjecture, such an intelligence may continue to generate versions of a reality beyond physical existence, a form of cosmological speculation that is characteristic of religious practice.

The Afterlife: The post-singularity reality may mean there is a superintelligence running at the speed of light while other entities, such as humans, continue to exist in some sort of slower metabolic state. While it will be vastly superior to current human intelligence, it will still be somehow enmeshed in physical reality, whether at the level of atoms or quarks. Even if it existed only as pure energy, it would be within the universe. Assuming it would engage in imaginative conjecture, such an intelligence may continue to generate versions of a reality beyond physical existence, a form of cosmological speculation that is characteristic of religious practice.

Pilgrimage: Defined as a journey to a sacred place as an act of devotion, one wonders if sacred and devotional acts will be relevant in a posthuman future. Pilgrimage reflects a search for and commemoration of meaning. Would the search for meaning cease for nonhumans? I'm perhaps assuming that AI will seek meaning, just as we do, that meaning is something not held in the human heart, that it is a question posed by the universe by its very existence. I'm speculating that as long as meaning is present in some form, there will be such commemorative meaning-making practices as pilgrimage.

Meaning systems and new media approaches give clues to how we could position our

thinking before the transhuman springs forth fully formed. Clearly, these are new angles that can be applied to transhumanism, in tandem with existing religious studies categories.

NOTE

- 1) Roberto Mangabeira Unger, *The Religion of the Future* (Harvard University Press, 2014), X.
- 2) Esfandiary 1970; quoted in Bostrom, "History," 11.
- 3) Bostrom, "History," 12.
- 4) Steve Fuller and Veronika Lipiska, *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism* (London: Palgrave Macmillan, 2014), 64.
- 5) Adam Kirsch, "Looking Forward to the End of Humanity," *Wall Street Journal*, 20 June, 2020, <https://www.wsj.com/articles/looking-forward-to-the-end-of-humanity-11592625661>.
- 6) Bostrom, "History," 10.
- 7) Bostrom, "History," 13.
- 8) Jordan, "Apologia," 60. As examples of common human aspirations, he cites the desire to enter space and a common the desire for life extension and resurrection associated with Nikolai Fyodorovich Fyodorov's cosmism
- 9) Arua-Elena Schussler, "Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development: In the Framework of a Future Technological Spirituality." *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 18 (Summer 2019): 92-106, 93.
- 10) Jordan, "Apologia," 65.
- 11) Need.
- 12) Mayer N. Zald and Roberta Ash, "Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change," *Social Forces* Vol. 44, Issue 3, March, 1966, (327-341 , p. 329.
- 13) M.G. Michael, S.J. Fusco, K. Michael, "A research note on ethics in the emerging age of Überveillance," *Computer Communications* 31 (6), 1192-1199, 2008.
- 14) Pedersen and Mirrlees, "Exoskeletons," 37.
- 15) Michael, Fusco and Michael, "Überveillance."
- 16) Schussler, "New Techno-Religion," 95.
- 17) Steva Pavlina, *Personal Development for Smart People: The Conscious Pursuit of Personal Growth, USA*: Hay House, 2009, 111-153.
- 18) Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1954, xxvii.
- 19) Schussler, "New Techno-Religion," 98.
- 20) Bostrom, "History," 16; 2002.
- 21) Bill Joy, "Why the Future Doesn't Need Us," *Wired*, 8.04, April, 2000.
- 22) Beth Singler, "Existential Hope and Existential Desire Apocalypticism and Transhumanism," *Zygon Journal of Religion and Science*, Vo. 54, Issue 1, March 2019, pp. 156-176.17 Feb., 2019,
- 23) Martine Rothblatt *Virtually Human: The Promise—and the Peril—of Digital Immortality* (New York, Picador, 2015), 14; Schussler "New Techno-Religion," 101-2.

- 24) William Sims Bainbridge, The Transhuman Heresy. *Journal of Evolution & Technology* 14(2), Aug. 2005, 91-100, p. 91.
- 25) Stig Hjarvard, "Three Forms of Mediatized Religion : Changing the Public Face of Religion," in Stig Hjarvard and Mia Lövheim, eds., *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives* (Göteborg : Nordicom, 2012), 21-44, p. 24.
- 26) Knut Lundby, "Theoretical frameworks for approaching religion and new media," in Heidi Campbell, ed., *Religious Practice in New Media Worlds* (New York: Routledge, 2013), 225-237, p. 228.
- 27) Lundby, "New Media Worlds," 231
- 28) 232, "New Media Worlds,"
- 29) Ann Taves, "What is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life," in *Secularism and Nonreligion*, 7(1), 2018, p.9. DOI: <http://doi.org/10.5334/snr.104>.
- 30) Taves, "Nonreligion."
- 31) John Waters, 4 Dec., 2019, "Algorithm Religion," on firstthings website, 4 Dec., 2019, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2019/12/algorithm-religion>.

유학과 이슬람의 갈등과 융합

Confucianism and Islam: Convergence of Confucianism and Islam

권상우 Sangwoo Kwon
계명대학교
Keimyung University

국문요약

중국이슬람 한학파는 유학자의 이슬람에 대한 의혹과 비난에 대응하기 위해서 유학의 강상윤리에 근거해서 이슬람의 정당성을 증명하고자 하였다. 그들은 유학의 강상윤리에서 이슬람을 이해하고, 이슬람의 종교 신앙을 유학의 세속 윤리의 근원으로 삼으면서, 유학의 오륜과 이슬람의 오공(五功, 다섯 가지 의무)을 결합한 독특한 이론체계를 구축하였다. 유학적 관점에서 그들의 이슬람 사상을 보면, 한학파는 이슬람의 알라를 유학의 강상 윤리의 이론적 근거로 삼고자 했다. 그래서 유학의 강상윤리가 상도(常道, 변하지 않는 도)가 되고, 이슬람의 알라는 강상윤리의 근원으로서 변도(變道, 변하는 도)가 된다. 유교와 이슬람의

관계를 ‘유학의 이슬람화’라고 할 수 있다. 이슬람의 입장에서는 유학과 반대이다. 이슬람은 종교 체제를 지니면서도 세속적인 윤리를 중시한다. 하지만 이슬람은 알라의 종교 신앙을 핵심내용으로 삼는다. 이슬람에서 알라신을 결코 부정할 수는 없다. 그래서 이슬람에서는 알라를 상도(常道)라고 할 수 있다. 즉 이슬람에서는 알라를 결코 부정할 수 없는 존재이기 때문에 상도(常道)가 된다. 이슬람이 메카에서 시작해서 다른 지역으로 전파되면서 그 지역의 세속 윤리와 만나서 다양한 형태로 드러났다. 이슬람이 중국에 유입된 후에는 유교의 강상윤리를 수용했다. 그들은 유교적 강상윤리를 알라의 뜻을 중국에서 실천하는 현실적 규범으로 해석한다. 그래서 유학의 강상윤리가 이슬람의 변도(變道)가 된다. 우리는 이를 ‘이슬람의 유교화’라고 할 수 있을 것이다. 이슬람의 유교화는 유학과 이슬람이 하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나로 융합된 이론체계라고 할 수 있다.

Abstract

The Chinese Islamic School of Han Learning attempted to prove the legitimacy of Islam based on the Human Ethics of Confucianism in order to respond to Confucian scholars' suspicion and criticism of Islam. Through understanding Islam from the Human Ethics of Confucianism, and making the religious faith of Islam as the source of the secular ethics of Confucianism, they built a unique theoretical system combining the five moral disciplines of Confucianism with the five pillars of Islam,

To look at their Islamic thoughts from a Confucian perspective, the Chinese Islamic School of Han Learning tried to use Allah of Islam as the theoretical basis for Human Ethics in Confucianism. Thus, the Human Ethics of Confucianism becomes a constant way (Dao), and Allah of Islam a changing way as the source of the Human Ethics.

The relationship between Confucianism and Islam can be referred to as the “Islamization of Confucianism.” From the perspective of Islam, it is the opposite of Confucianism. Although Islam has a religious system, it also values secular ethics. However, Islam takes Allah’s religious beliefs as its core and Allah can never be denied in Islam; becoming the constant way. As Islam began in Mecca and spread to other regions, it met with the secular ethics of the region and emerged in various forms.

After Islam entered China, it adopted the Human Ethics of Confucianism. China’s Islamic leaders interpreted Confucian Human Ethics as a practical norm of Allah’s will in China; leading to the Human Ethics of Confucianism becoming a transformation of Islam. This can be referred to as the ‘Confucianization of Islam’, which is a theoretical system in which Confucianism and Islam are merged into one and two, and two and one.

1. 시작하는 말

새뮤엘 헌팅턴은 21세기에 접어들면서 기존 이데올로기 갈등은 종식되고 문명 간의 갈등을 초래할 것이라고 주장한 적이 있다. 그는 여러 문명권 중에서도 이슬람권과 非이슬람권의 충돌의 가능성을 강조하였다. 그의 문명충돌론은 각 문명권의 독자적인 정체성을 지니고 있다는 것을 전제로 한다. 일반적으로 유교문명권은 이슬람이나 기독교 문명과는 다른 특징을 지닌 문화권으로, 이슬람 문명권은 유교나 기독교와 다른 특징을 지닌 문명권으로 알려져 있다. 각 문명의 정체성은 때로는 문명권 간에 충돌하게 하고 심지어 전쟁을 일으키는 중요한 요인이기도 하다.

동아시아는 이슬람문명과 인도문명을 수용해서 융합한 역사를 지니고 있다. 동북아문명은 유교가 비록 주류문화이긴 하지만, 인도문명, 이슬람문명 그리고 서구문명과의 영향을 주고받으면서 전개되었다. 유교와 인도 문명(불교 문화), 유교와 서구 문명과의 교류에 관한 연구는 많이 축적되어 있다. 하지만 동아시아의 유교문명권과 이슬람 문명과의 교류에 관해서는 연구된 적이 없다.

최근 동아시아에서 이슬람 문명과의 교류가 중시되고 있다. 한국에 이슬람 국가 출신 이주민과 노동자들이 증가하면서 최근 이슬람 문화권의 이주민이 숫자가 5만 명에 육박하고 있으며, 지자체에서는 이슬람 문화 축제를 열고 있으며, 이슬람 식당과 카페에서 이슬람 음식과 차를 마실 수 있는 등 이슬람 문화를 우리 주변에서 쉽게 접할 수 있다. 하지만 여전히 무슬림을 테러집단으로 간주하는 서구의 왜곡된 이해의 영향으로 원만하지 못하다. 동북아의 주류문화인 유교 문화의 토대에서 이슬람 문명은 분명히 낯설게만 느껴진다. 한국에서 이슬람에 대한 무지와 왜곡은 서구의 기독교뿐만 아니라 유교(儒敎) 문화에서도 그 원인을 찾아볼 수 있다. 유교는 이슬람 문화권 출신 이주민이 한국 사회에 정착하는데 걸림돌이 되고 있다고 한다. 한국에 거주하는 무슬림은 제사 문화, 연공서열, 독특한 음주 문화 등 유교 문화를 불편하게 느낀다고 한다. 그래서 향후 한국에서 다문화사회를 정착시키기 위해서는 유교와 이슬람의 대화에 관해 적극적인 논의가 필요하다.

그래서 논문에서는 명말청초(明末清初)와 청(淸)나라 중기(中期)까지 유학과 이슬람의 갈등과 융합을 논의해 보고자 한다. 중국 명말 청초 시기에는 유학과 이슬람이 갈등하면서도 융합되었다. 당시 유학자들은 한족 출신 유학자들은 이슬람을 미개한 문화로 간주하면서 그들의 종교적 가치를 부정했다. 실제로 당시 한족 출신의 유학자는 특정 인종에게 경멸적인 의미로 사용하던 ‘견(犬)’이라는 어근을 회족(回族)의 ‘(回)’자 앞에 붙여 ‘견회(犬回)’라고 부르면서 무슬림을 야만인으로 취급하였다. 이 ‘犬’자는 중국인들이 중국 주변의 이민족들에게 붙이는 어근이었다. 하지만 특정 인종에게 ‘犬’자를 사용한 적은 없었지만, 한족은 회족 무슬림을 경멸한다는 의미에서 ‘回’자 앞에 어근 ‘犬’자를 붙였다. 그리고 중국이슬람 지역에 한족이 이주하면서 한족과 회족 간의 충돌이 잦아지자 중국무슬림은 중국에 독립해서 독자적인 이슬람 정부를 세우고자 했다. 중국무슬림이 한족 출신의 비난과

탄압을 받으면서 중국에서 생존하기 위해서 동아시아의 주류사상인 유교를 수용해서 중국적 무슬림을 확립하고자 하였다. 그래서 논문에서는 유학과 이슬람을 어떻게 결합할 수 있는지를 중국의 이슬람을 중심으로 논의해 보고자 한다.

2. ‘이유전회(以儒詮回)’: 이슬람의 유학적 해석

이슬람이 중국에서 생존하기 위해서는 무엇보다도 유학자의 이슬람에 대한 의혹을 해소해야 한다. 이슬람이 중국에 유입되었다면 중국의 현재화 즉 이슬람의 중국화가 필요할 수 있다. 실제로 이슬람이 아랍에서 등장해서 서쪽으로 이동하면서 기독교와 결합한 역사를 지니고 있으며, 페르시아와 중앙아시아로 확장하면서 그 지역의 문화와 융합하였다. 이 지역뿐만 아니라 중국 신장 지역에서도 위구르의 민족 신앙과 결합한 이슬람 형태로 나타나기도 했다.

이슬람이 이러한 중국적 토양에서 생존하기 위해서는 중국의 현지화 즉 이슬람의 중국화의 과정은 필요하다. 하지만 이슬람의 중국화에서 ‘중국화’만을 강조하면 이슬람의 정체성을 상실할 수 있고, 반대로 이슬람을 강조하면 중국화를 부정할 경우에 한족과의 충돌을 피할 수 없을 것이다. 명청(明清) 시기에 중국의 유학이었다. 따라서 ‘이슬람의 중국화’는 당연히 ‘이슬람의 ‘유학화’를 의미한다. 그래서 중국무슬림 한학파(漢學派, 아래에서는 한학파라고 칭함)는 중국 전통사상 중에서 불교와 도교를 비판하면서도 유학은 긍정적으로 평가할 수밖에 없었다. 하지만 앞에서도 언급한 바와 같이 이슬람의 유학화는 이슬람을 유학에 포섭시키는 방향으로 나아가서는 안 될 뿐만 아니라 유학을 중국이슬람을 정립하기 위한 수단으로 간주할 수도 없었다. 한학파 중에는 유학과 이슬람 중에 어느 한쪽에 치우치긴 했지만, 기본적으로는 양자 간의 수평적인 관계에서 이슬람의 중국화를 모색했다. 한학파는 유교와 이슬람 모두 강상윤리를 바른 도(正道)라고 보고 있다고 해석하면서, 강상윤리를 유학의 정체성을 드러내는 핵심내용으로 보았다. 맹자는 군주와 부모의 도리에 근거해서 목자와 양주를 비판하면서 인륜(군신, 부자, 부부, 장유, 봉우)을 ‘도(道)’로 설명하였고, [중용]에서도 맹자의 다섯 가지 인륜을 ‘오달도(五達道)’로 표현하였고, 성리학에서도 강상윤리에 근거해서 불교와 도교를 비판하였다. 그들은 이슬람에서도 강상윤리를 중시한다는 것을 강조한다. 그들은 유학의 관점에서 이슬람을 소개하면서 이슬람이 유학의 도리에 어긋난 종교가 아니라는 것을 밝히고자 한다. 그래서 한학파인 김천주는 “오늘날 말하는 (이슬람의) 삼강오상 즉 군신, 부자, 형제, 친구 관계는 유학자와 조금도 다르지 않다. 어찌 군주를 버리고 부자 관계를 단절하면서 낳고 기른 도리를 부정하고 ‘청정적멸’²⁾의 인생관을 추구하겠는가?”라고 하면서, 이슬람에서도 강상윤리와 법도를 중시하고 있다고 말한다. 그래서 그들은 유학의 관점에서 보더라도 이슬람이 이단이 아니라는 것을 밝히고자 한다.

이슬람에서 무함마드는 하나님의 계시를 전한 예언자인 동시에 이슬람 국가를 창설하고 통치한 정치 지도자로서 세속적인 윤리를 강조했다. 이는 다른 종교에서 나타나지 않는 특이한 종교현상이기도 하다. 이슬람은 광범위한 종교 체제를 지니고 있지만, 세속적인 윤리를 중시하는 태도는 유학과 크게 다르지 않다. 한학파는 유학과 이슬람의 유사성을 강조하면서 인륜을 바른 도(正道)이며 시간과 공간을 초월한 영원한 진리(常道)라고 말한다. 실제로 꾸란에는 충과 효에 관한 장이 많다.

이슬람에서 忠은 순종의 의미를 지닌다. [꾸란]에는 “너희들은 진주에 복종해야 하고, 사자와 너희 가운데 일을 맡은 책임자에게 충성해야 한다”라고 기록하고 있다. 무슬림은 알라신에게 순종해야 할 뿐만 아니라 사도 무함마드에게 순종해야 하며 정치가에게도 순종해야 한다고 말한다. 이슬람에서는 물론 알라에 대한 충성이 신앙의 근간이기도 하지만 무함마드와 군주에 대한 충성도 강조한다. 그러나 청나라와 같이 군주가 이슬람을 신봉하지 않는다면, 과연 군주에게 충성해야 하는가? 이슬람의 교의에 따르면, 중국 군주에 대한 충성은 알라의 뜻을 어기는 행위가 된다. 실제로 이는 중국 무슬림의 생존과 관련된 중요한 문제이기도 하다. 이에 대해 그들은 ‘군주를 알라의 그림자’로 이해하면서 알라에 충성해야 할 뿐만 아니라 중국 군주도 알라의 그림자로 인정하고 충성해야 한다는 ‘이원충성론(二元忠誠論)’을 주장했다. 그들의 이러한 해석은 이슬람 국가에서는 결코 용인될 수 없었을 것이다.

한학파는 충뿐만 아니라 효도 중시한다. 그들은 유학자들이 효를 중시하면서도 중국무슬림들이 선조의 종교를 따르는 행위를 비난하는 것은 잘못이라고 비판한다. 김천주가 “지금 당신네들은 우리가 선조의 가르침을 준수하고 있는 행위를 보고 이단이라고 비난하는데, 그러면 선조의 가르침을 어기는 것이 바른 학문입니까? 지혜로운 자는 이렇게 생각하지 않으리라 생각합니다”³⁾라고 말한 것에서도 알 수 있듯이, 조상의 가훈을 계승하고 이슬람의 종교 의례를 성실하게 수행하는 행위가 바로 유학에서 말한 효인데, 이슬람을 신봉하지 말라는 것은 무슬림 선조에게 불효하라는 것과 다를 바가 없다고 비판한다. 그들은 중국무슬림이 선조의 종교인 이슬람을 신봉하는 것을 효로 표현하면서 유학자들의 비판에 대응하고 있다. 그렇다고 그들이 이슬람의 교리에 벗어난 것은 아니다. 실제로 이슬람에서도 효를 중시한다. [꾸란]에는 “주님이 명령하사 그분 외에는 경외하지 말라 했으며, 부모에게 효도하라 하셨으니, 그들 중 한 사람 또는 두 사람이 나이가 들 때 그들을 멸시하거나 저항치 말고 고운 말을 사용하라 하셨다”([꾸란] 17장 23절)라고 기록하고 있을 뿐만 아니라 이슬람에서 효도는 예배 시간에 예배드리는 것 다음으로 중요한 의무로 간주하고 있다. 한학파는 이슬람도 효와 충을 중시한다는 것을 제시하면서, 이슬람이 유학의 강상윤리에 벗어나지 않음을 밝히고 있다.

한학파는 유학의 도통(道統)론을 수용하면서 양주(楊주)는 충(忠)을 언급하지 않았고, 묵자(墨子)는 효(孝)를 부정했으며, 도교와 불교는 세간을 떠나서 청정적멸(淸靜寂滅)을 추구하였다고 비판한다. 그들은 이슬람에서도 물론 개인적 성향에 따라서 출가수행을 할 수는 있지만, 일상의 강상윤

리, 즉 부모님이 돌아가신 후, 자녀가 결혼해서 자신을 대신해서 가문을 지킬 수 있을 때, 채무가 없을 때 등 세속적인 일들을 깨끗이 정리한 후에만 출가해서 수행할 수 있다고 강조한다. 실제로 하디스에도 히즈라(악과 불의를 떠나 선과 정의를 추구하기 위해 가는 것)와 지하드보다도 부모에게 효도하는 것이 더욱 중요하다고 기록하고 있다. 이슬람이 세속적인 의무와 윤리를 중시한다는 점에서 볼 때 유학의 도리에 어긋난 것은 아니다. 실제로 그들은 유학의 도통(道統)을 강조한 맹자, 한유(韓愈)·유종원(柳宗元)·구양수(歐陽修)·소식(蘇軾) 등의 문장을 인용하면서 이슬람의 오묘한 이치를 설명하는 등 이슬람이 유학의 도통에 벗어나지 않았음을 강조한다.

한학파는 유학의 천도(天道) 개념에 근거해서 무함마드가 성인이라는 것을 증명하고자 한다. 유학에서는 하늘의 도리(天道)의 공평무사함을 강조한다. 그래서 그들은 유학의 천도에 따르면 모든 지역에서 성인이 등장할 수 있다고 주장한다. 만약 중국에서만 성인이 등장하고 다른 지역에서는 등장할 수 없다면, 이는 공평무사한 하늘의 도리(天道)에 어긋난다고 반문한다. 천도는 세계 어느 지역에서도 실현되기 때문에 성인은 아랍에서뿐만 아니라 중국, 유럽에서도 등장할 수 있다고 본다. 이슬람에서는 알라의 명을 받아서 각 지역에서 활동한 여러 사자 모두를 성인으로 인정하고 있다. 실제로 이슬람에서는 유대교의 모세, 이삭, 그리고 기독교의 예수를 성인으로 인정하고 있다. 그래서 중국에서도 성인이 등장할 수 있으므로 공자 또한 성인이라고 하였다. 실제로 마덕신(馬德新)은 공자를 동방의 성인으로 무함마드를 천방(天方, 아랍을 의미함)의 성인으로 부르기도 했다.

무슬림 학자인 석가종(石可宗)은 “이슬람이 수당(隋唐)시기 중국에 전해진 이후에 마음을 밝히고 본성을 실현하고자 하는 모든 종지(宗旨)는 유학과 서로 겉과 안(表裏)를 이루었다. 이 책은 말의 뜻이 분명한데, 유가의 이치를 가지고서 이슬람을 두루 통할 수 있음을 설명하였다”⁴⁾라고 적고 있다. 석가종은 이슬람과 유학 양자 간에 유사성이 있으므로 유가의 도리에 근거해서도 이슬람의 교의를 충분히 규명할 수 있었다고 평가하였다.

3. 이회보유(以回補儒): 유학의 종교화

중국이슬람이 유학적 용어로 이슬람을 해석하면서, 유학의 한계성을 알라신에 근거해 보완하고자 하였다. 그들은, 유학은 인도(人道)에서는 체계적이고 구체적인 이론체계를 지니고 있지만 만물과 인간 간의 근원을 설명하지 않았을 뿐만 아니라 내세에 관한 언급도 찾아볼 수 없다고 비판한다.

이슬람은 우주 만물의 창조되었고 알라신으로 회귀하고자 하는 종교적 성향을 지니고 있다. 유학은 비록 현상세계, 즉 우주론과 인간의 심성에 관해 구체적이고 체계적으로 해석하고 있지만, 그 근원과 정당성에 대해서는 언급하지 않고 있다고 비판한다. 실제로 주자학은 우주와 심성에 대해서 체계

적으로 논하고 있지만 우주가 어디에서 발생했으며, 인간은 왜 도덕적인 삶을 살아야 하는가와 같은 문제에 대해서는 논하고 있지 않다. 종교적인 성향이 풍부한 기(氣)철학에서도 인간의 생사를 기의 활동만으로 설명하면서 氣가 모여서 신체를 이루고, 기가 흩어지면 죽게 된다고 말하고 있을 뿐 인간 영혼은 어떻게 되는지에 대한 언급이 없다. 주자 또한 기에는 흩어지고 모임(聚散)이 있지만 리(理)에는 생멸이 없다고 보면서, 인간에게서 죽음은 단지 기의 작용일 뿐이다. 하지만 성의 측면에서 보면 태어남도 없고 죽음도 없다.⁵⁾고 보았다. 주자는 인간은 죽음을 통해서 인간 본성이 리에 합일될 수 있다고 하기는 하지만 그 성과 리는 단지 관념에 불과하다.

한학파는 성리학에서의 음양 기운(氣)과 천지자연의 이치(理)가 천지 만물을 생성할 수는 없다고 본다. 그는 “음양 두 기운이 마땅히 운행한다고 하더라도 또한 저절로 운행하는 것은 아닙니다. 이는 역서(曆書)를 판각하지 않고 군주의 명령 없이도 저절로 인쇄되고 저절로 배포되는 것과 다르지 않습니다”라고 하면서 음양의 기(氣)나 리(理)는 그 자체만으로는 우주 만물을 생성할 수 없다고 본다. 이는 역서가 저절로 인쇄하지 못하고, 군주의 명령, 장인의 제작 행위 등이 있어야 하는 것과 같다고 말한다. 이와 같이 한학파는 성리학의 음양의 기운과 자연의 이치 그 자체를 부정하지는 않는다고 하더라도 그 자체는 만물을 생성할 수 없으며, 진재(眞宰: 알라의 표현)의 존재를 전제할 때에만 존재할 수 있다고 주장한다. 이는 무슬림 학자로서 당연한 해석일 수 있다. 한학파는 리학(理學)의 무극(無極)에서 만물에 이르는 생성 과정을 수용해서 알라가 세계를 창조하는 과정으로 해석하고 있다. 169 이는 아랍의 이슬람학자들이 이성에 근거한 해석과는 다르다. 하지만 그들은 리학의 세계 해석은 알라가 전제될 때 가능하다고 본다.

중국이슬람 학자들은 유학의 도(道)는 알라신(眞)에서 나와야 한다고 해석한다. 앞에서 언급한 바와 같이 그들이 성리학의 理氣 우주본체론을 부정하지는 않지만 알라신과 관련해서 논의하고자 한다. 그래서 유학의 도(道)는 이슬람을 전제로 해야만 비로소 변할 수 없는 영원한 진리가 될 수 있다고 본다. 그래서 마주(馬注)는 유일신을 얻지 못하면 뿌리가 깊지 않고, 뿌리가 깊지 않으면 도가 정해지지 않으며, 도가 정해지지 않으면 믿음이 돈독할 수 없다고 하면서, 유가의 우주론과 도덕론은 알라신을 전제해야만 가능한 사상으로 이해한다. 앞장에서 중국이슬람이 유가 사상을 부정하지 않았음을 논의하였다. 그들 또한 현세적인 가치를 인정하였고, 도덕적 본성을 인정하였으며, 사사로운 욕심을 극복해 천리를 회복해야 한다고 주장하였으며, 우주론에 있어서도 성리학의 무극, 태극, 음양오행, 만물 등의 생성 과정을 그대로 수용하고 있다. 하지만 이러한 우주생성 과정도 알라신의 연화(衍化)된 과정으로 이해하였다. 그래서 그들은 유학이 형식이라면 그 내용은 알라신으로 보아야 한다고 주장한다.⁶⁾

한학파는 세계의 근원과 생성 그리고 내세의 과정을 진(眞), 수(數), 체(體)의 과정을 통해 해석한다. ‘진’은 알라신의 속성을 말하며, ‘수’는 알라신이 우주 만물을 생성하는 과정을 말하며, ‘체’는 바로 알

라신을 체인(體認)하는 것을 말한다. 그래서 그들은 주자학의 우주 만물의 생성과정과 인사(人事)는 모두 알라신에 의해서만 성립될 수 있다고 본다.

진일(眞一)은 별도의 하나이며 수(數)의 일은 아니다. 수의 하나는 단독적이며 유일하지 않다. 말하기를 태극이 양의를 생하고, 양의가 사상을 생하는 것은 수의 일이다. 말하기를 근본은 하나이지만 만 가지로 다르다. 만 가지 법은 하나로 귀결된다는 것도 또한 수일이다. 말하기를 무명은 ‘천지의 시작이고, 유명은 만물의 부모이다’라는 것도 또한 수(數)의 일이다. 이것으로 본다면 여러 사상에서 일은 바로 천지만물의 종자일 뿐이며 모두 수일(數一)이다. 진일(眞一)은 바로 수일(數一)의 주재이다.⁷⁾

왕대여는 진일(眞一)이 연화되어 나온 것이 바로 ‘수일(數一)’이라고 보았다. 그는 세계를 선천과 후천으로 구분하면서 ‘수일’을 통해서 설명한다. 그는 선천을 우주 만물의 이념과 개념의 연화 과정으로, 후천을 우주 만물의 기상(氣象)과 형기의 출현 과정으로 해석하고 있다. 이는 실제로 주자학에서의 우주의 생성 과정을 창조주가 우주 만물을 창출하는 과정으로 해석하고 있음을 알 수 있다. 그들은 무극과 태극이라도 그 자체로 존재할 수 없으며 반드시 ‘진일’에 근원을 두어야 한다고 강조한다. 그래서 그들은 진일과 수일의 관계를 주인과 종의 관계로 설명하면서, 우주 만물의 생성과 법칙은 알라신의 주재성에 근원을 두어야 한다고 주장한다.

한학파는 학자는 주자학에서 심을 주재라고 해석하는 것에 대해서도 비판한다. 주자 철학에서의 마음을 ‘정신’이라고 말하면 옳지만 ‘주재’라고 표현하면 옳지 않다고 보았다. 그들은 주재 관념을 도덕 주체가 아니라 종교적 주재 관념으로 이해해야 한다고 말한다. 주재는 초월적인 능력을 지니고 있어야 하지만 마음은 제한적인 능력만을 지니고 있다고 본다. 그들은 비록 성인과 현인이 되었다고 하더라도 그들은 원하는 바를 모두 얻을 수 없지만 알라의 전지함은 ‘알지 못하는 바’가 없으며, 알라의 전능함은 ‘할 수 없는 바’가 없다고 말한다. 그렇다고 그들이 주자가 말한 마음의 기능을 부정한 것은 아니다. 한학파는 마음을 개인의 사욕을 극복하고 알라신으로 나아가는 주체 능력으로 해석한다. 즉, 그는 마음을 “진재만을” 섬기면서 그 명을 따라서 참된 것을 보존하고 거짓을 제거하는 천도(天道)를 밝히는” 주체로 이해한다. 하지만 김천추는 이런 마음을 통해서 알라를 체험할 수는 있지만 일상의 모든 일을 주재할 수는 없다고 강조한다.

한학파는, 사람은 유한한 존재이지만 자연 만물과 비교하면 알라를 대신해서 이 세계를 다스려야 할 존재로 본다. 사람은 지혜 능력을 지니고 있었기 때문에 신앙의 주체이고 행위의 주체가 될 수 있다. 그래서 알라의 말씀에 따르고 일상생활에서 세속적 의무를 다하면 진주를 체험하여 알라와 하나가 될 수 있다고 한다. 주자는 일상생활에서 세속적 도리를 실천하는 도덕적 마음만을 언급하고 있지만, 그들은 마음을 도덕적 마음에서 알라를 체험하고 알라와 하나가 되려는 종교적 마음(體一)

으로 확장해서 해석한다.

한학파는 유학에는 내세에 관한 언급이 없다고 비판한다. 정통이슬람에는 만물 중에서 사람만이 眞(주재)로 복귀해야 하는 사명을 지니고 있음을 말한다. 이는 바로 꾸란의 죽음 이후에 선과 악에 따라 재판받는다라는 구절에서도 볼 수 있다. 그러나 중국무슬림은 내세보다는 현세에서 어떻게 알라신을 알 수 있는가에 궁극적인 목적을 두고 있으며, 이는 사람만이 할 수 있다고 한다. 사람은 다른 사물과 달리 진주를 신앙할 수 있고 체인할 수 있다고 본다. 이는 이슬람교의 신비주의가 주장하는 인주합일(人主合一)사상, 즉 사람이 알라신을 만나서 함께 사랑할 수 있음에서 알 수 있다. 이는 바로 자신을 창조한 진주로 회귀를 말한다. 진주로 돌아간다는 것은 바로 그 처음으로 돌아간다는 것을 의미한다. 이는 현상세계를 창조한 천주를 사랑하고 좋아하면서 합일되는 상태를 말한다. 그래서 그들은 유학은 단지 수행만을 강조하면서 인간의 창조와 신으로의 회귀에 대해서는 언급하지 않았다고 비판하였다.

그래서 중국이슬람은 알라신(眞)- 만물의 발생과정과 심성론(數)- 알라신(體)으로 회귀의 형태로 해석한다. 그들은 유학은 현세에 대해서는 치밀하게 논하고 있지만 근원과 내세에 대해서는 언급하지 않고 있다고 비판한다. 마주(馬注)는 자사의 말을 “그 지극함에 이르렀다. 비록 성인이라고 또한 알지 못한 바가 있다”라는 구절을 언급하면서 대저 성인이 알지 못한 바로써 그 아는 바를 구하고자 한다면 천경(天經)의 지시가 아니면 진주의 진언을 알 수 없다.⁸⁾ 그는 이곳에서 코란을 천경(天經)으로 보고 있으며, 진주의 언어야말로 성인이 알지 못한 바를 드러낼 수 있다고 보았다. 그래서 한학파는 유학의 우주본체론, 심성론, 인륜도덕 모두가 알라신의 자기표현에 불과하며, 유학에서의 인욕을 극복하고 천리(天理)로 회복하는 과정을 신과의 만남으로 해석한다. 그래서 그들은 이슬람을 충분히 이해하게 되면 유학도 자연스럽게 이해될 수 있다고 본다. 한학파는 유학의 종교적인 요소를 보완하기 위해서는 이슬람을 적극적으로 수용해야 한다고 강조한다.

4. ‘유학적 이슬람’의 가능성

한학파는 유학자의 이슬람에 대한 의혹과 비난에 대응하기 위해서 유학의 강상윤리에 근거해서 이슬람의 정당성을 증명하고자 하였다. 그들은 유학의 강상윤리에서 이슬람을 이해하고, 이슬람의 종교 신앙을 유학의 세속 윤리의 근원으로 삼으면서, 유학의 오륜과 이슬람의 오공을 결합한 독특한 이론체계를 구축하였다. 그렇다면, 중국 이슬람은 이슬람에 속하는가? 아니면 유학에 속하는가?

우리는 이슬람과 유학의 관계를 마덕신(馬德新)의 다음 이야기를 통해서 생각해 볼 수 있다. 마덕신은 “동방 성인은 인도(人道)를 실현하는 것을 자신의 임무로 삼았으며, 사람과 사람이 서로 만나는

길(道)을 논하였는데, 천도(天道)가 그 가운데에 있었다. 아랍(天方) 성인은 천도(天道)를 실현하는 것을 자신의 임무로 삼았는데, 사람과 알라가 서로 만나는 길(道)을 논하였는데, 인도(人道)가 그 가운데 있었다”⁹⁾라고 하였다. 앞에서 언급한 바와 같이 유학에서는 천도보다는 인도를 핵심내용으로 삼고 있다면, 이슬람은 인도보다는 천도를 핵심 내용으로 삼는다.

유학사에서 논해 보면, 공자가 유학을 제창한 이래로 한(漢), 위진(魏晉), 당(唐), 송(宋), 명(明), 청(淸)에 이르기까지 인도(人道)를 변하지 않는 도(常道)라고 하였다. 춘추전국시대 맹자는 당시에 유행하던 양주와 묵자를 비판하기 위해서 군주에 대한 의로움(義)과 부모에 대한 사랑(親)을 강조했고, 당(唐)나라 한유(韓愈)는 유학의 오류에 근거해서 당시 유행하던 불교와 도교를 비판하였다. 유학은 늘 강상윤리에서 정체성을 확보하였다. 그러나 강상윤리를 뒷받침하는 이론적 근거는 시대와 학자에 따라서 달랐다. 맹자는 강상윤리의 이론적 근원으로 인성론을 제시했고, 동종서는 인격천을 제시하였고, 송명리학(宋明理學)은 이기론을 제시하였다. 유학사를 보면, 모든 유학자는 강상윤리를 주장했지만, 그 이론적 근거는 시대와 학자에 따라 달랐다. 한학파가 이슬람의 알라를 유학의 강상윤리의 이론적 근거로 삼고자 했다. 그래서 유학의 강상윤리가 상도(常道)가 되고, 이슬람의 알라는 강상윤리의 근원으로서 변도(變道)가 된다. 이러한 유교와 이슬람의 관계를 ‘유학의 이슬람화’라고 할 수 있다.

이슬람의 입장에서는 유학과 반대가 된다. 이슬람은 종교 체제를 지니면서도 세속적인 윤리를 중시한다. 하지만 이슬람은 알라의 종교 신앙을 핵심내용으로 삼는다. 이슬람에서 알라신을 결코 부정할 수는 없다. 그래서 이슬람에서는 알라를 상도(常道)라고 할 수 있다. 즉 이슬람에서는 알라를 결코 부정할 수 없는 존재이기 때문에 상도(常道)가 된다. 이슬람이 메카에서 시작해서 다른 지역으로 전파되면서 그 지역의 세속 윤리와 만나서 다양한 형태로 드러났다. 이슬람이 중국에 유입된 후에는 중국적 토양에서 새롭게 재해석되었다. 한학파는 ‘이원충성론(二元忠誠論)’이나 효의 중시 등 아랍과는 다른 형태의 세속윤리를 주장했다. 그들은 이러한 유교적 강상윤리를 알라의 뜻을 중국에서 실천하는 현실적 규범으로 해석한다. 그래서 한학파의 이슬람사상에서는 유학의 강상윤리는 이슬람의 변도(變道)라고 할 수 있다. 우리는 이를 ‘이슬람의 유교화’라고 할 수 있을 것이다. 이슬람의 유교화는 유학과 이슬람이 하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나로 융합된 이론체계라고 할 수 있다. 한학파의 종교사상은 아랍 이슬람의 단순한 복사판이 아닐 뿐 아니라 유학의 단순한 재현도 아니며, 유학-이슬람이란 새로운 사상으로 이해할 수 있다. 유교-이슬람은 오늘날 문명 간의 갈등이 심해지고 있는 시점에서 유교와 이슬람 문명권 간에 대화하는 데 시사하는 바가 크다.

참고문헌

- 王岱與,[正教眞詮, 清真大學, 希眞正答], 銀川, 寧夏人民出版社, 1987,
劉智,[天方典禮],
馬德信,[大化總歸],
金天柱.[清真釋疑],
馬注,[清真指南]
趙燦,[經學系傳譜]. 青海人民出版社, 1989

NOTE

- 1) 중국이슬람 내부에서는 이슬람 경전을 한문으로 번역해야 하는지에 관해서 치열하게 논쟁하였다. 중국이슬람 내부에서는 이슬람 경전을 반대하는 무슬림 지식인 집단을 ‘경전파(經典派)’로 불렀고, 번역의 필요성을 주장하는 집단을 ‘한학파(漢學派)’로 불렀다. 한학파는 유학의 용어와 사상으로 이슬람을 번역하면서 중국이슬람을 확립하고자 했다. 논문에서 한학파의 중국이슬람을 논하고 있다.
- 2) 金天柱, [清真釋疑], [總論], “今日三綱五常, 子臣第友, 毫不異于儒生, 豈棄而君臣, 去而父子, 禁而相生相養之道, 以求其所謂清靜寂滅者哉”.
- 3) 金天柱, 같은 책, <信仰>, “乃反以不遜之語, 斥違祖訓爲異端, 將以非祖訓爲正學, 吾恐智者不若是也
- 4) 金天柱, 같은 책, <石可宗序>, “自隋唐傳入中幅, 一切明心見性之旨, 足與吾儒相表裏. 其中詞旨顯豁, 大率取儒家道理, 以證金天柱,
- 5) 黎靖德編,[朱子語類], 卷3. 氣聚則生, 氣散則死,[朱子語類], 卷1, 大凡人生至死, 其氣只管出, 出盡便死
- 6) 王岱與,[正教眞詮],, 序, 獨清真一教, 其說本于天, 理宗于一, 與吾儒大相表裏.
- 7) 王岱與,[正教眞詮], 眞一, 須知眞一乃單另之一, 非教之一也. 數之一, 非獨一也. 曰. 太極生兩儀, 兩儀生四象, 數之一也. 曰; 一本萬殊, 萬法歸一, 亦數之一也. 曰, 無名天地之始, 有名萬物之母, 亦數之一也. 以是觀之, 諸所謂一, 乃天地萬物之一粒鐘子, 并是數一. 眞一乃是數一之主也
- 8) [清真指南], 自序 “夫以聖人之所不知而欲求其知, 非天經之指示, 眞主之眞言不可
- 9) 馬德新, [回歸要語], “東方聖人以人道爲己任, 言人與人相處之道, 以天道亦在其中. 天方聖人以天道爲己任, 言人與眞宰相處之道, 以人道亦在其中”

오래된 적대, 새로운 접근: 인도의 관점

Old animus, new approach: An Indian View

Vyjayanti Raghavan
Jawaharlal Nehru University

우리는 지역 간의 조화가 지역 평화를 위해 필수 불가결하다는 것을 알고있다. 지역 내의 각 국가가 조화롭게 공존할 수 있는 방법을 배우지 못한다면, 동아시아는 평화를 달성할 수 없다. 코로나 바이러스의 확산은 지역 국가들간의 상호연결성을 더욱 입증하고 있다. 그 어느 때보다도 지역 각국 간의 조화로운 삶이 필수적인 시기가 되었다. 무엇보다, 대한민국과 일본이 서로의 과거를 해결할 방법을 찾는 것이 필수적인 과제 중의 하나로 떠오르게 되었다. 이전과는 다른 관점에서 이 문제에 접근할 수 있는 방법이 있을까?

21세기는 아시아 파워의 시대라는 점은 국제관계 전문가나 학자들 사이에서 널리 인지되고 있는 사실이다. 역사적으로도 아시아는 세계에서 중요한 역할을 담당해 왔으며 18세기 중반까지는 전세계 총 생산량(GDP)의 절반 이상을 차지했었다. 지난 200년 간은 그 세력의 축이 서방으로 옮겨지는 이탈 현상의 시기였다고 여겨진다. 그러나 다시 한번 그 궤도가 변화하고 있다. 만약 이 변화에 스스로 대응하지 못한다면 아시아 국가들은 힘의 중심으로 성장하는 기회를 자본화하거나 잡지 못할 것이다.

지역 간의 조화로운 관계를 가로막는 주요한 장애물들은 지역 내에 속한 국가들 사이의 논쟁들이다. 본 논문은 그 논쟁들을 해결할 방법을 제시하기 이전에, 왜 지금까지 이 논쟁들이 해결될 수 없었는지에 대해서 우선적으로 분석한다. 이를 위해 본 논문은 분석적인 방법론을 채택한다. 나의 분석은 지역 내의 이웃 국가들이 서로 조화를 이루면서 동시에 자국의 이익을 돌보는 삶의 방식이 앞으로 다가올 시대의 질서라는 전제를 기반으로 한다.

전통적으로 한국은 평화로운 상호-공존에 대한 믿음을 가진 국가였다. 한국은 항상 “나름의 삶의 방식이 있다”는 태도를 취하여 왔다. 비록 도교는 중국으로부터 왔지만 한국은 도교 안의 철학을 적절하게 수용했다. 한국에서는 주변 국가들 뿐만 아니라 그 주변 환경 모두와 조화를 이루는 삶에 대한 믿음이 있었다. 이처럼 조화의 철학에 적응하는 국가의 저력을 기반으로 한국은 급속한 진보를 이루면서도 겸손의 미덕을 유지할 수 있었다. 사회적 계급의 아래에 위치하는 사람들에게 손을 뻗으면서도 동시에 사다리의 정상(계급의 위)에 도달할 수 있었다. 한국은 뒤에 있으면서도 선도적인 역할을 맡을 수 있었다. 이제 한국은 세계의 주목 뿐만 아니라 존경까지 받게 되었다.

하지만, 이러한 우수성에도 불구하고 한국이 수용할 수 없었던 혹은 떨쳐 버릴 수 없었던 한 가지 아픔이 있다. 그것은 바로 식민지로서의 과거이다. 식민지 역사에 대해서 잘 알고있는 사람이라면 누구라도 그 이유를 알 것이다. 누군가가 식민지배를 그 당시의 관점에서 보았을 때 어쩌면 꼭 부적절하지만은 않은 하나의 시행으로 인정한다고 하더라도, 식민지배자들은 피식민지배자들을 매우 잔인하게 다루었다는 사실을 부정할 수는 없다. 식민 지배가 한국인들의 자존감에 남긴 무형의 상흔은 겉으로 인지할 수 있는 상처보다 심각한 것이었다. 이 경험은 당연히 한국인들의 영혼에 지워지지 않을 상처를 남겼다.

하지만 두 나라는 이웃 국가이기 때문에, 그리고 오늘날의 시대에는 같은 지역에서 자국의 이익을 추구하는 두 나라가 차이를 인정하고 공존하는 것 뿐만 아니라 조화를 이루고 협력하여 살아가는 길을 찾아야 하기 때문에, 문제에 대한 해결책을 찾는 것이 시급해지고 있다. 이제 그저 “나름의 삶의 방식이 있다”는 태도를 취하는 것으로는 충분하지 않다. 아시아를 세계에서 가장 강한 힘으로 만들기 위해서 각 국은 모든 면에서 조화롭게 협력할 필요가 있다. 이를 실현하기 위해 모든 국가는 그 과거를 먼저 받아들여야 하고 그 과거를 넘어서야 한다.

대한민국은 이전과 다른 접근법을 취하여 일본과의 관계에 있어 주도권을 잡을 수 있을 것인가? 최근 대한민국은 다른 국가들과는 다른 일들을 해낼 수 있다는 것을 세계에 보여주고 있다. 한국은 세계적 전염병의 공황적 초기 단계에 중국과의 국경을 봉쇄하지 않았던 유일한 국가였다. 중국의 가장 우방국인 북한마저 국경을 봉쇄했었다. 대한민국이 그러한 결정을 내렸던 이유는 세계적 전염병은 짧은 시기 안에 끝날 것이지만 국가 간의 관계는 지속될 것이며 그러한 국가간 관계들에 민감하게 대응해야 한다고 느꼈기 때문일 것이다. 이것은 가장 어려운 시기에 한국이 보인 모범 사례 중의 하나이다. 과연 한국은 화해에 있어서도 그 특유의 행보를 보여줄 수 있을 것인가?

*핵심단어 : 화해, 과거사, 식민지 과거, 결단력, 조화로운 공존

Abstract

We are aware that regional harmony is imperative for regional peace. East Asia cannot aspire for peace unless the countries of the region learn to exist harmoniously with each other. Moreover, the spread of the Corona virus also bears testimony to the inter-connectedness of the countries of the region. It has become more essential now than ever before for countries of the region to live in harmony with each other. Therefore, among various other things, one thing that would be essential is for South Korea and Japan to

first find ways of resolving their past. Are there ways in which things can be done differently than before to achieve this?

It is also recognized by experts and scholars of international relations that the 21st century is that of Asian power. Historically too, Asia has been playing a major role in the world and had been contributing more than half of the world's GDP until the mid eighteenth century. The last 200 years are said to be an aberration where the power shifted to the West. There is a course-correction taking place again. The countries of Asia cannot capitalize or grab the opportunity of becoming the hub of power if they do not prepare themselves for it.

The major impediments to harmonious relations in the region are the many contentious issues between nations in the region. This paper analyses why resolution has not been possible so far before suggesting ways of doing it differently. The methodology adopted was an analytical one. The analysis is based on the premise that living harmoniously with the neighbouring countries of the region, while at the same time, taking care of ones interest, would be the order of the coming era.

Traditionally Korea has been a country that believed in peaceful co-existence. Korea has always adopted a 'live and let live' attitude. Though Taoism was a Chinese import, but Korea adapted very well to the philosophy it enshrined. Korea believed in living in harmony with both, its surrounding environment as well as the surrounding countries.

It is this strength of the country to adapt that allowed it to progress by leaps and bounds while it still retained its humility. It has been able to reach out to those on the top of the ladder even while speaking from below. Korea has been able to lead even from behind. Furthermore, it has been able to, not only catch the attention of the world, but also win their admiration.

However, despite all these qualities there is one pain that Korea has not been able to accept or rid itself of. It is that of letting go its colonial past. Anyone familiar with its colonial history would know the reasons. Even if one were to accept that colonialism as a practice was not entirely inappropriate during the times in question but the methods adopted by the colonisers on the victims was most brutal. The intangible injury to Korea's self-respect was graver than the tangible injury it had to face. This has understandably left an indelible mark on its psyche.

But since they are neighbouring countries, and since the current times require that in the self-interest of the countries of the same region they not only learn to co-exist with their differences but find ways to cooperate and live harmoniously, it becomes compelling to find a solution. It is no longer enough to adopt just a 'live and let live' attitude. In order to make Asia the number one power in the world countries need to cooperate harmoniously in every aspect of the term. For that to happen the countries have to first come to terms with their past and then move beyond.

Can South Korea take the lead in its relations with Japan, by doing things differently? Recently South Korea showed to the world that it could do things differently from others. It was the only country that did not shut its borders with China even during the early days of the pandemic when there was a panic. Even North Korea, China's closest ally shut its borders. The reason why South Korea took that decision was because it felt that while the pandemic is short-lived relationships are enduring, and countries have to be sensitive to them. This was a show of sensitivity during the most difficult times. Can Korea attempt a unique way of resolution this time too?

*Keywords : Reconciliation, past history, colonial past, resolution, harmonious co-existence.

We are aware that regional harmony is imperative for regional peace, and regional peace for growth. East Asia cannot aspire for peace unless the countries of the region learn to exist harmoniously with each other. The recent spread of the Corona virus also bears testimony to the inter-connectedness of the countries. With the level of interconnectedness that has happened in the 21st century it is difficult for countries to go back to living in silos. Therefore, it has become more essential now than ever before for countries of a region to live in harmony with each other.

It is also recognized by experts and scholars of international relations that the 21st century is that of Asian power. Historically too, Asia has been playing a major role in the world and had been contributing more than half of the world's GDP until the mid eigh-

teenth century. The last 200 years are said to be an aberration where the power shifted to the West. There is a course-correction taking place again.¹⁾ The countries of Asia cannot capitalize or grab the opportunity of becoming the hub of power if they do not prepare themselves for it.

The major impediments to harmonious relations are the many contentious issues between nations in the region. These need to be resolved. It would be difficult to discuss all. The scope of the paper is to look to resolve the historical differences between Japan and South Korea, which is among the major conflicts hampering a strong regional cooperation in Northeast Asia. It is hoped that once this is resolved then resolution of other smaller differences would follow automatically. The paper tries to find solutions that are different from those tried before.

This paper tries to briefly analyse why resolution has not been possible so far and tries to suggest ways of doing it differently. The analysis is based on the premise that living harmoniously with the neighbouring countries of the region is desirable by all countries, in the coming era, and will be pursued by them while simultaneously taking care of their own interest to the extent possible. However, it needs to be said at the outset that though the problem needs to be addressed by both Japan and South Korea, the researcher makes suggestions for South Korea to take the initiative, to take a leaf from Gandhiji's teachings.

Brief background of the differences between Japan and South Korea

The region of Northeast Asia, comprising largely of China, Japan and the two Koreas, has strong shared historical connections and relationships. They have strong racial and cultural affinity too. Yet, what creates the differences?

While Korea's historical relations with China was that of a tributary state and one of reverence and cooperation in return for protection, but its relations with Japan has been one of conflict throughout history. This is because at various points in the history of the region Japan has been aggressive towards Korea and tried to invade it either to plunder it or to access Manchuria or Mainland China. Even when Japan started expanding, being

an island country it could do so only outwardly.

The Korean peninsula was so placed geographically that it became the first target for Japan. But, on the other hand, due to this very geographical reason Korea also became the mediating country transmitting knowledge and culture from mainland Asia to Japan. Therefore, Korea had always felt at par if not superior to Japan. Japan, on the other hand, was not a part of the Chinese tributary system, but as an adjoining country also sent emissaries and scholars to China to learn medicine, Buddhism, art etc. So the original stock of knowledge and culture for both countries came from the same source though these undertook transformations in each country in their own ways, giving it their uniqueness.

The post WW II period brought Japan and Korea together under the US umbrella. Many scholars are of the view that Korea and Japan, as strong allies of the US, would be better off cooperating and forming a united front along with the US. But I would tend to go with the view that a regional cooperation among the countries of Northeast Asia would be a more desirable and a sustainable one. However, regardless of the format, the outcome has to be one of cooperation between Japan and Korea.

The various controversies that still exist between Korea and Japan, particularly pertaining to the historical past, are issues related to the legality of the annexation treaty itself, the contents of the Japanese history textbook, the compensation package for comfort women and for the forced entrenched labour, visits to the Yasukuni shrine by the Japanese Prime Ministers, and the Dokdo/Takeshima Island ownership. There are others that have risen recently because of these unresolved ones.

Let us briefly touch on these controversies and see the possible ways in which South Korea could handle them. To start from the beginning, it is the forced signing of the Annexation Treaty, which is considered to be illegal, which it was. It was, however, also agreed by both nations later in 1965 that all treaties concluded between the two on or before August 22, 1910 was null and void (the Annexation Treaty was signed on August 22, 1910). So this issue can be considered settled. In any case, it is a historical past, which only reflects the nature of the colonizing party and the methods adopted by the perpetrators then.

Regarding the contents of the history textbook in Japan, the issue certainly needs set-

tlement. History needs to state all facts as they happened. The books are expected to present all aspects of the fact and leave the interpretation of these to the teachers and the readers to debate and argue. A way to ensure a fair representation of facts would be, as has been suggested by scholars before, a collaborative effort towards a jointly written book or at least a joint chapter of that period. Until that happens, the way South Korea can come to terms with the fact that Japan tends to downplay the acts of atrocities perpetrated by the Japanese imperial army in its textbooks, is to take this very act as an admission of guilt by Japan and acknowledgement of their wrong doings. Otherwise why would a country leave out crucial historical facts?

The next issue is regarding the reparations and compensations to be paid by the Japanese government. Since this is the major dispute that flares up time and again it is dealt with in detail later.

Regarding the visits to the Yasukuni shrine, President Abe of the conservative LDP party has been particularly insensitive towards this issue. Hopefully the new Prime Minister, Suga, even though groomed under the Abe administration, would be more sensitive and refrain from such acts. The minimum that the Japanese leadership could ensure is that the historical facts are also stated correctly at these sites. If governments understand the need for good relationship with neighbours, for the larger good of the region, then they need to be sensitive to the sentiments of the people in the region and take corrective measures. But that is for the Japanese government to decide. The South Korean government could take the wind out of the Japanese sails by ignoring what happens in Japan. The Japanese Prime Ministers, hopefully, will then find this act bearing little fruit domestically, and therefore refrain.

This is the moral high ground that the researcher suggests South Korea to take.

For the territorial dispute of Dokdo/Takeshima, the only way forward is for an international organization to monitor it and ensure that there is joint collaboration and exploration of the region. The cost of maintaining coast guards then would be greatly reduced and the resources can be used fruitfully elsewhere.

All the above cases certainly need the cooperation of both the parties, in this case – Japan and Korea. But the paper makes suggestions only for South Korea to take the initiative of forgiving, forgetting and moving on. By doing so it will put itself on a higher ped-

estal by adopting a moral high ground and thus set itself as an example for the world

Expressions and Actions so far of Regret and Forgiveness

Japan and Korea have time and again tried to move beyond these differences and co-exist. In spite of many attempts at reconciliation the matter invariably returns to square one between the two. The differences then permeate into other areas, as has been seen recently, where differences over historical issues affected both economic as well as strategic relations. However, now a time has come where co-existence is no longer the desired end product. Co-existing would merely mean absence of war and friction, but the two countries now need to move beyond, to a state of acceptance that would provide peace of mind for them to cooperate productively and make an impact regionally and globally.

The basic issue that raises its head ever so frequently is the issue of compensation for the comfort women and forced labour engaged by Japan during the colonial period. Attempts at reconciliation and resolution of these have been made in the past.

The first attempt was the Basic Treaty of Friendship between the two countries signed on June 22, 1965. This was the outcome of bilateral talks between the two parties that lasted from October 1951 to June 1965. This could not be made part of Article 14 of the Treaty of San Francisco where redress for actions committed by Japan during and before WW II were sought, because Korea was not a signatory state of the treaty. So this had to be negotiated separately between Korea and Japan. This long negotiated separate treaty not only established diplomatic relations between the two but was also for the settlement of property and other claims by the citizens and nations of the two countries, and for economic cooperation between the two. This was signed in Tokyo on June 22, 1965, and registered there on December 15, 1966.

Under the Agreement Japan paid USD 300 million as economic aid, USD200 million as loan, and a further USD 300 million as loan to private trusts. In retrospect this was a grossly under-calculated sum. The fault lay with the negotiators from both sides. However, most of these funds were used wisely by the Park Chung-hee administration for the economic development of the country, like setting up of the Pohang iron and Steel

Industry, the Soyang dam, the Gyeongbu Expressway etc. The treaty had a clause that says that all problems concerning the property, claims and interests of the two contracting parties stand settled “completely and finally.” It is most unfortunate the issue of the “comfort women” was not even discussed under it as these issues were not in the public sphere then. This was clearly an oversight then and a lost opportunity.

Then there was the Kono statement of 1993, which was an apology statement made by the Japanese Chief Cabinet Secretary Yonei Kono on behalf of the Japanese government on the issue of the “comfort women”. It was an undiluted acknowledgement of the wrong doings by the Japanese military, both directly and indirectly, in the recruitment of operators and also in the operation of comfort stations. It also acknowledged the miserable state the women had to live in and also the physical and psychological injury to their dignity. They agreed to face the historical facts and sincerely treat them as lessons of history, never to be repeated again. They acknowledged that it was incumbent on them to see how best to express their sentiment.

Following this, the Asian Women’s Fund (AWF) was set up in Japan in 1995 where funds were collected as “atonement” money to be distributed along with the Prime Minister’s signed apology. But this again, was not considered to be good enough as the money was a voluntary contribution from public and private corporations. It was criticized because it was said to be a non-official compensation. In other words, it was not considered as official reparation. Moreover, the apology note was read as one issued by a leader as his personal statement and not accompanied by a cabinet or Diet resolution.

Next was the Murayama statement of 1995 issued by the Prime Minister of Japan on 15th August 1995, on the occasion of the 50th anniversary of the end of WW II. It was a reiteration of the Kono statement and a clear statement of remorse, regret and apology of all the wrong doings that Japan had indulged in in the neighbourhood. It seemed a statement issued with an intention of moving forward with peace and co-operation in the region. Similarly, the statement issued years later by Prime Minister Kan in 2010 where he acknowledged the damage and sufferings caused during the colonial rule and expressed deep remorse and heartfelt apology.

Then there is Comfort Women Agreement of December 28, 2015, a deal reached between the Abe administration and the Park Geun-hye governments. As per the agree-

ment the Japanese government apologized and agreed to contribute one billion yen to a fund to support the victims who are still alive.

Thus there have been several instances when apology was expressed but the issue remains unresolved.

Issues and Possible Ways of Resolution

In all these negotiations the expectations of fairness have been different for the two parties. Japan has felt that expression of regret and payment of reparations was a fair step that it took. Korea on the other hand, has felt that just the acceptance of wrongdoings or just settlement by way of reparations is not good enough if the spirit of the apology is not withheld by subsequent administrations. If the parties get caught in the different aspects of justice, of which there are many,²⁾ then there can be no concluding resolution. It would be no different an approach from the one that has been followed until now.

Settlements regarding compensations have been reached between the leaders of the two countries in the past. It is a fact that the terms when negotiated in 1965 were done under a restrained atmosphere of having the US in the background.³⁾ But once agreements are reached and accepted they need to be respected, regardless of how underestimated the cost has been and what issues get left out as an oversight. It needs to be recognized that in democratic nations the public sentiments matter and are very difficult to assuage. There have been backlashes in both countries regarding these agreements. But, nevertheless, these agreements are arrived at after due deliberations and signed by official representatives of both governments, elected by the people. It is in the interest of both parties to consider the matter closed. If not, then there will remain no sanctity of official agreements or of the office of the elected representatives of governments. Moreover, each time the issue is discussed it only reopens old wounds of the people, resulting in worsening of relations between the two countries.

Again, a statement issued by an elected leader of the government should be treated as an official statement. To demand that it be passed as a parliamentary resolution of apology in the perpetrating country is not an easy matter. In order to get such a reso-

lution passed in the Japanese Diet would involve getting a majority vote in favour of it and would depend on the composition of the members. Members of a parliament collectively tend to become more nationalistic and do not want to be seen individually letting down the government. Moreover, the opposition party becomes an impediment to arriving at a consensus.

South Korea could possibly now take the moral high ground by writing off the balance of the funds it feels is due. The adoption of this attitude is sure to shame the perpetrators. It could create a feeling of guilt and shame amongst them. There is, certainly, the danger of the South Korean government having to incur the indignation and wrath of its people. It will depend on the incumbent government how best it handles it. A suggestion is made later in the paper.

Yet another way to look at this issue would be to calculate the economic loss the two governments would face because of the stalled economic relations or disruption of the supply chains (like what happened recently). This is likely to be greater than the delayed compensation received or paid, as the case may be. Therefore, writing off the balance could be one way of cutting the losses and moving ahead. Japan could also think of diverting some of the money saved this way to paying compensation to the victims.

In the case of Japan, once their Prime Ministers had acknowledged wrong doings and apologized, it is incumbent on subsequent leaders to keep the spirit of the written letter. Visiting the Yasukuni shrine and revering the 'Class A' war criminals should not take place, and should not at any cost be publicised. This is gross insensitivity with an eye only on elections. It has been pointed out by analysts who study election results that these issues in the final account play very little role in the outcome.

The suggestion made is that it might now do both the governments good to publicise and circulate those statements made by the higher Japanese authorities amongst the people of the two countries. This would help refresh the public memory of the unstinted apology offered and the sense of remorse expressed by the Government of Japan at various times. This might help to keep matters in check..

Possible Alternative Way Forward

Traditionally Korea has been a country that has believed in peaceful co-existence. Whether it was due to its tendency to live as a hermit nation or whether it was because of its size, Korea has always adopted a 'live and let live' attitude. Though Taoism was a Chinese import, but Korea adapted very well to the philosophy it enshrined. Korea believed in living in harmony with both, its surrounding environment as well as the surrounding countries. It observed nature and adopted its humility and also accepted its contours. It has never been in favour of invading countries even when the peninsula was a united whole and was a sizeably large country under one of its ancient kingdoms (Goguryeo, 37 B.C.E – 668 C.E), when it held huge parts of Manchuria and Mongolia.

As an ally of the US and because of the Defence Agreement signed between the two countries the few times South Korea has been involved in the battles abroad, like the Vietnam War or the US invasion of Iran have been under duress and because of the commitment under this agreement. As a consequence, it has also had to face a lot of backlash from its citizens because of the collateral damage.

One of Korea's many strengths is to adapt to the surroundings, be it a situation or the environment. It is this strength that has allowed it to progress by leaps and bounds while it has still retained its humility. It has been able to reach out to those on the top of the ladder even while speaking from below. In other words, Korea has been able to lead even from behind. Both, its role as a middle power in the G 20, or its initiatives in the South-South cooperation in Southeast Asia,⁴⁾ are cases in point. Furthermore, it has been able to, not only catch the attention of the world, but also win their admiration through its very responsible conduct. Even though a small nation in size it has grown so much in stature that it is being considered as a special invitee to the upcoming G 7 meeting along with Russia, Australia and India.

It is therefore painful to see that despite all these qualities there is one wound under which Korea is still hurting. It is the wound of its colonial past. Anyone familiar with its colonial history would know that asking it to be forgiving towards a power that has inflicted so much pain is perhaps not right. Even if one were to accept that colonialism as a practice was not entirely inappropriate during the times in question but the methods adopted by the colonisers on the victims was most brutal. It is now apparent that the intangible injury to Korea's self-respect has been graver than the tangible injury it had to

face. This is what has made and left an indelible mark on its psyche.

But now it is 75 years since Japan physically left the Korean soil. As neighbouring countries, and also since the current times require that they resolve their differences, cooperate and further the cause of the region becoming a future world power, it is compelling to find a resolution. It is no longer enough to adopt just a 'live and let live' attitude. Countries of Northeast Asia need to cooperate harmoniously in every aspect of the term for peace in the region. Forgetting past issues and resolving never to commit any again is a way forward. Japan has done its share of forgetting the past and moved on in its relations with the US, and has stood to gain greatly from it. It needs to continue with the spirit of Article 9 of its constitution. The US too has gained by making amends and investing in its relations with Japan.

Can South Korea take the lead in its relations with Japan, by doing things differently? Recently South Korea showed to the world that it could do things differently from others. It was the only country that did not shut its borders with China even during the early days of the pandemic when there was a panic. Even North Korea, China's closest ally shut its borders. The reason why South Korea took that decision was because it felt that while the pandemic is short-lived relationships are enduring, and countries have to be sensitive to them. This was a show of sensitivity during the most difficult times. Can Korea attempt a unique way of resolution this time too?

Suggestions

There has been various literature on ways of arriving at resolutions of conflicts between countries. Article 33 of UN Charter too talks of the following points:

negotiation, conciliation, seeking mediation, enquiry, arbitration and judicial settlement; and, of course, the role of the United Nations.

But the suggestion here is not any of those mentioned above but to adopt a moral high ground of forgiveness, thereby putting the other party on the defensive. This was a method that Gandhiji adopted and stood to gain from.

Once South Korea resolves to do that, a way forward could be a more pragmatic solu-

tion. Amongst the steps mentioned by the UN charter the inevitable and indispensable steps would be:

(i) Negotiations: This is a most necessary element for any kind of resolution. Unless Japan and Korea sit across the table it would not be possible to either lay down the issues that bother the parties or find a resolution

(ii) Conciliation: Again, for the success of this the foremost ingredient would be that the two countries are inclined towards a resolution of the issue. If the will is there then the way forward can be found. Both parties need to make concessions that have not been made earlier. If not, then the wheels will just keep spinning in the same place like one stuck in a slush pit.

(iii) Seek Mediation: If the two countries so desire then the help of a mediating country, which is neutral and has no axe to grind in the final outcome, can be sought. The role of the mediator would be merely to ensure that the talks do not get derailed because of strong emotional outbursts. The mediating country could also be the venue for the negotiations, publicizing the outcome, and maintaining a record of the proceedings. One possible country that could take on this mantle is India, which has cordial relations with both these countries and has no personal benefits accruing from the outcome.

In order to create an atmosphere that is conducive for such meetings what is it that South Korea can do? Ways of dealing with the historical issues have been discussed earlier in the paper. But as a practical first step it would be a magnanimous gesture of the Korean government to resume invitations to Japanese artists for a cultural performance in Korea. The pop culture artists are very popular in both countries. As has been universally noted art and culture are effective resources in building peace. These would be the icebreakers or CBMs for the next step. The government needs to be involved in it and not merely private parties, for the following reasons. Firstly, it would provide credibility to the initiative and secondly, they are the only body that have the kind of resources required for their promotion. Lastly, only government backing can ensure the sustainability of these programs.

Hopefully such steps will help transform historical hatred and mistrust between the two parties to one of trust, calmness and peace of mind, and Asia could really work its way towards becoming the world's 'numero uno' power.

NOTE

- 1) This was a point made by Kishore Madhubani, a Singaporean civil servant, a career diplomat and an academician during his talk at the Seoul Defense Dialogue 2020 Virtual Seminar (Day 1), conducted by ROK Ministry of National Defense (Sept.1-3,2020)
- 2) Refer to "Different Approaches to Reconciliation", p. 37, available at https://www.brandeis.edu/ethics/pdfs/publications/Creative_Approaches.pdf
- 3) Refer Yoo Euy-sang, "1965 Korea-Japan agreement should be re-estimated", available at <http://www.korea.net/NewsFocus/History/view?articleId=134245>
- 4) Pacific Economic Cooperation Conference (PECC) initiative is particularly noteworthy. As a founding member of the PECC, South Korea played a key role in liberalizing trade networks throughout the entire Pacific region.

이슬람 세계와 타문화권: 갈등이 아닌 공존

The Muslim world and Other Cultures: Coexistence Not conflict

Fakhri Saleh

Writer, Literary Critic,
Translator and Journalist

그의 수필과 기사들은 토론토 스타(캐나다), 런던 매거진(영국), 뉴 폴리틱스(미국), 인테르나치오날레 폴리틱(독일)에 게재되었다. 파크리는 또한 아랍어 소설 부문 국제상(2009), 나집 마포즈 문학상(2006- 2012)의 심사위원을 역임하였다.

그의 저서인 아랍 혁명의 저서: 지식인, 권력 그리고 대중은 2013년에 출간되었다. 그의 가장 최근 출판된 저서 이슬람교를 증오하기는 2016년에 출간되었으며 버나드 루이스, 사무엘 헌팅턴, 그리고 V.S. 나이파울을 중심으로 미국과 영국의 학계에서 벌어지는 이슬람과의 충돌에 대하여 서술하고 있다.

국문요약

파크리 살레는 현대 아랍 문학 비평가이다. 그는 요르단 대학에서 영문학 및 철학을 수학했으며 아랍권의 많은 신문과 잡지에 정기적으로 기고하고 있다. 그는 아랍 작가 협회의 부회장으로 활동했으며 Ad-Dustour 신문사(요르단)에서 문화국 국장으로 재직했다. 팔레스타인 문학, 아랍어 소설, 시 그리고 문학 비평 등 많은 저서의 작가인 살레는 또한 에드워드 사이드에 관한 두 권의 저서를 출간하였고, 테리 이글톤의 비평과 이념과 츠베탄 토도고브의 미하일 박틴: 대화의 원리를 아랍어로 번역하였다. 그는 현재 취리히에 소재하고 있는 독어 일간지 Neue Zürcher Zeitung과 독일에 소재하고 있는 Qantara.de에 기고하고 있다. 아랍 문학과 문화에 관한

Abstract

Fakhri Saleh is a critic of contemporary Arabic literature. He studied English literature and philosophy at the University of Jordan and contributes regularly to many newspapers and magazines in the Arab world. He served as the Vice President of the Arab Writers Union and acted as the Head of the Cultural Department at Ad-Dustour newspaper (Jordan). The author of many books about Palestinian literature, the Arabic novel, poetry, and literary criticism, Saleh has also published two books on Edward Said and translated Terry Eagleton's Criticism and Ideology and Tzvetan Todorov's Mikhail Bakh-

tin: The Dialogical Principle into Arabic.

He contributes to the German speaking daily Neue Zürcher Zeitung based in Zurich, and Qantara.de based in Germany. Some of his essays and articles about Arabic literature and culture appeared in The Toronto Star (Canada), The London Magazine (UK), New Politics (US), Internationale Politik (Germany).

He was a member of the jury of the International Prize for Arabic fiction (2009), the Naguib Mahfouz Medal for Literature (2006- 2012), among other prizes.

His book The Book of Arab Revolutions: Intellectuals, Power and the People appeared in 2013. His recent book “Hating Islam”, about the encounter of Islam in intellectual circles in America and Britain focusing on Bernard Lewis, Samuel Huntington and V. S. Naipaul, appeared in 2016.

Abstract

Islam, as a religion, culture and civilisation, left scope for freedom of belief, as ethnicities, nations, cultures, peoples and customs were fused into an overall fabric called Islam. Anyone wishing to verify this open-minded vision of Islam will discover that the Islam promoted by modern day evangelists is a rigid, extremist version of Islam that suffers from a persecution complex and a sense of cultural defeatism – a sense that the sun has been setting on Arab-Islamic civilisation for the last four or five centuries.

When people call for a return to the true Islam of former times, when they talk about the select few who will escape hellfire and argue that there is one absolute version of Islam and only one school of thought, they are trying to constrain Islam and Muslims. They are seeking to diminish the broad horizons of Islam, annihilate its tolerance of spirit and undermine the foundations of Islam as a civilisation: the Islam that embraces the world without strangling it, that regards itself as a means of communication and not as a means of rupture and severance.

In this civilised form of Islam, seen as a dispensation or discourse based in culture and civilisation, rather than simply religious doctrine and ritual, lies deliverance for contemporary Muslims, emancipation from their stifling siege mentality and salvation from a conflict that has become a war on civilisation – doomed to failure and little more than obstinate mass suicide.

Salvation can only be achieved by rediscovering a version of the Muslim faith capable of absorbing aspects of other civilisations, of being influenced by and coexisting with different cultures: a tolerant Islam that rejects violence, fanaticism and a monistic view of the world.

Taking into consideration the range of conflicts, differences, blood shed, destruction and the ongoing wars that put the Muslim and Arab Worlds in disarray, and made its future uncertain, Muslims living at home, or outside, should reconsider their view of themselves and the World. Apparently they have yet to grasp the extent to which their image has been tarnished by a few groups adopting a doctrine – firstly amongst themselves and then towards the West and the rest of the World– of bloody confrontation. These groups have either adopted the ideas of al-Qaida, or the ideas of Islamic State (ISIS or

Daesh), or jihadist and Takfiri ideas, or the concept of a world divided into a Land of Islam (Dar El-Islam) and a Land of Unbelief (Dar El-Kofr). They have spread around the globe and have been so active over the last two decades that the rest of the world now sees them as representing Islam and Muslims. They have given Islam a reputation for violence, staining it first and foremost with the blood of Muslims: as with the whole of the rest of humanity, they too are regarded as infidels.

The killing spree in the name of Islam – the slaughter of journalists, international aid workers and people of other sects at the hands of Daesh – that took place during the last few years, clearly shows that Takfiri thinking which divides the World into believers and non-believers (Kuffar), is mad and irrational.”¹ There is no doubt that it infects the minds of poor, ignorant and desperate young people who are prepared to do anything, however barbaric, because they believe it will get them into Paradise.”² It is a frightening example of the kind of violence and brutality bred by the fanaticism of Takfiri and its supposed monopoly on the truth.

Avoid sowing dragon's teeth

Although The United States and its allies think that they achieved victory on extremist Islamist military groups, and nearly defeated ISIS, the war against fanaticism and extremism is not yet won. The path to victory is very long, for the soil is still fertile with causes and motives of confrontation, and waging war against adversaries, whether in the Arab and Muslim World or the West, is still going on. Such ideology cannot be countered militarily: those embracing its tenets are not only prepared to die, they have a reckless desire for death. It can only be eradicated by achieving a degree of social justice and providing job opportunities for young people, whose ranks are characterised by frightening levels of unemployment.

More importantly, there must be improvements in education; civic education should be promoted in Arab and Islamic countries and a tolerant image of Islam and Muslims fostered. After all, it will take years, if not decades, to correct the havoc wreaked on the image of the religion and its adherents.

The current situation may be attributed to a number of factors: the collapse of education in the Arab and Islamic worlds; the increasing hostility of ignorant technocrats in Western, Arab and Muslim societies towards culture and the arts; the escalation of the West's assault on the region; and Israel's increasingly brutal policy towards the Palestinians, who feel humiliated, left behind and abandoned by their fellow Arabs and Muslims, and the rest of the World. All this has enabled extremist groups to portray their actions as part of an ongoing struggle against colonialism and imperialism.

Whether it will be possible to break free of this Takfiri thinking or whether it will escalate depends on the quality of future education and culture. Politicians who are hostile to education and culture and recognise only market-based policies need to understand this. The world, including the Arab and Muslim countries, needs to invest in education and culture; we need to re-ignite public interest in literature and the humanities, thus helping to stem the tide of extremist ideas.

Islam's saving grace

Islam is more than simply a religion and a set of rituals. Over the course of history, it has also been a beacon of culture and civilisation. It is a generous, open-minded conception of the triangular relationship between God, humanity and the world. Islam has persuaded millions of people, in fact hundreds of millions of people, to embrace and believe in it. It has also driven whole tribes, ethnicities, nations and cultures to integrate into a culture and civilisation that has enlightened the world for centuries.

Seeing Islam as a discourse that represented culture, civilisation and an open-minded vision of the world, followers of other, non-Muslim religions and beliefs also found a place in the Islamic space. Their vision of the world and of creation was incorporated into the discourse of Islamic culture and civilisation.

During periods when Arab-Islamic civilisation was in the ascendant, non-Muslims were part of the overall space known as Dar al-Islam (The World of Islam).

Particular phases in Arab-Islamic civilisation exhibit a cultural, literary, philosophical and architectural vitality that we don't find in the history of other civilisations. This was

due to a culture and discourse that fostered religious freedom, tolerance and broad citizenship.

Andalusia was a melting pot of cultures and knowledge, as well as of different – sometimes even contradictory – ideas about how to live and think and what to believe.

It is indeed what made the Andalusian period the high point in Islamic civilisation, turning it into a moment of communication and continuity with Western civilisation, which picked up where the Andalusian cultural moment left off.

The brilliance of the Andalusian period is that it was the work of Muslims and non-Muslims, believers and non-believers, Arabs and non-Arabs. It therefore assumed the guise of a world civilisation, able to benefit from previous civilisations while, at the same time, inspiring future civilisations that were beginning to take shape and to rise.”³”

Freedom of belief

The Islamic texts – the Koran, the hadith of the Prophet, not to mention the multiple interpretations of religious texts – left scope for freedom of belief, as ethnicities, nations, cultures, peoples and customs were fused into an overall fabric called Islam.

Anyone wishing to verify this open-minded vision of Islam may consult the Koranic verses and sayings of the Prophet that deal with freedom of belief. They will discover that the Islam promoted by modern day evangelists laying claim to the title of “Salafist” sheikh is a rigid, extremist version of Islam that suffers from a persecution complex and a sense of cultural defeatism – a sense that the sun has been setting on Arab-Islamic civilisation for the last four or five centuries.

When people call for a return to the true Islam of former times, when they talk about the select few who will escape hellfire and argue that there is one absolute version of Islam and only one school of thought, they are trying to constrain Islam and Muslims. They are seeking to diminish the broad horizons of Islam, annihilate its tolerance of spirit and undermine the foundations of Islam as a civilisation: the Islam that embraces the world without strangling it, that regards itself as a means of communication and not as a means of rupture and severance.

In this civilised form of Islam, seen as a dispensation or discourse based in culture and

civilisation, rather than simply religious doctrine and ritual, lies deliverance for contemporary Muslims, emancipation from their stifling siege mentality and salvation from a conflict that has become a war on civilisation – doomed to failure and little more than obstinate mass suicide.

Salvation can only be achieved by rediscovering a version of the Muslim faith capable of absorbing aspects of other civilisations, of being influenced by and coexisting with different cultures: a tolerant Islam that rejects violence, fanaticism and a monistic view of the world.

NOTE

1. Amin Maalouf attributes this kind of unimaginable kind of violence to the feeling of endangered identity, an identity under attack, which makes people bury deep down their allegiances, if they don't have the strength to defend, awaiting its revenge. And although Maalouf is not apologetic to this kind of violent thinking, and barbaric actions, committed in the name of God, he thinks that "any human community that feels humiliated or fears for its existence will tend to produce killers. And these killers will commit the most dreadful atrocities in the belief that they are to do so and deserve the admiration of their fellows in this world and bliss in the next".

See: Amin Maalouf, "Damaged Identities and Violence", in Samir and Roseanne Saad Khalaf (eds.), Arab Society and Culture, Saqi Books, (London). 2009, pp. 105-106.

2. Mark Lilla aligns this kind of thinking with apocalypse and ideas of the end of the World. "For the apocalyptic imagination, the present, not the past, is a foreign country. That is why it is so inclined to dream of a second event that will blow open the doors of paradise." Mark Lilla, The Shipwrecked Mind: On Political Reaction, New York Review Books, New York, (2016), p. 137.

3. Maria Rosa Menocal sees al-Andalus as the ornament of the World; the site were a tolerant and civilised culture created by people of different religions, ethnicities, social statuses and affiliations. She considers the Andalusian epoch as an antidote to our sickened, full of conflicts and confrontations, present. For that reason, we have to "reconfigure the map of Europe and put the Mediterranean at the center, and begin telling at least this part of our story from Andalusian perspective. It was there that the profoundly Arabized Jews rediscovered and reinvented Hebrew; there were the Christians embraced every aspect of Arabic style – from the intellectual style of philosophy to the architectural styles of mosques – not while living in Islamic dominions but especially after wresting political control from them; there that men of unshakeable faith, like Abelard and Maimonides and Averroes, saw no contradiction in pursuing the truth, whether philosophical or scientific or religious, across confessional lines. The vision of the culture of tolerance recognized that incongruity in the shaping of individuals as well their cultures was enriching and productive." Maria Rosa Menocal, Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain, Back Bay Books\ Little, Brown and company, (New York), 2002. P. 11.

포스트인터넷시대 이미지 사물로서 인간에 관하여

An Ontological Approach to the Humans as Image-Things in the Era of Post-internet

강미정 Mi-Jung Kang

서울대학교

Seoul National University,

Korea

국문요약

본고에서는 디지털 및 네트워크 기술을 떠나 삶을 영위하기 어려워진 동시대인의 삶의 단면과 변화한 인간관을 컴퓨터사진(computational photography) 같은 포스트인터넷 현상을 통해 고찰하고자 한다. 우리가 일상적으로 사용하는 스마트폰사진은 알고리즘을 통해 사진이미지의 생산 및 소비에 개입하는 컴퓨터사진의 한 사례다. 사진이미지의 생산 및 소비에 개입하는 컴퓨터사진에 관해 히토 슈타이얼은 휴대폰의 저성능 카메라가 대량으로 생산하는 ‘빈곤한 이미지’의 전복적 힘에 주목하는 한편, 알고리즘이 제어하는 컴퓨터사진의 정치성에 대해 비판적 시각을 견지한다. 더불어 그는 인간이 다른 종류의 존재자들과 마찬가지로 하나의 이미지-사물로서 생산 및 유통되는 문화현상에 주목한다. 이 연구에서도 인간이 지구상의

다른 존재자들과 마찬가지로 하나의 이미지사물(image-things)로 간주된다는 점에 주목하고 있지만, 슈타이얼과 다르게 최근의 비인간주의 철학에 기대고 있다. 즉 하이데거, 화이트헤드, 라투르 외에 생물학자 마굴리스에 의지하여 객체지향사회이론을 제시하는 그레이엄 하먼의 논의를 주로 참조하여 스마트폰 셀카이미지 같은 컴퓨터사진의 존재론적 위상에 대해 검토한다. 존재하는 모든 것이 동일한 의미와 중요도를 지닐 수 없다는 판단 하에 그는 객체들 간의 차이를 실재적 객체, 실재적 성질, 감각적 객체, 감각적 성질의 4종의 범주에 따라 변별한다. 그가 네겅 객체 개념을 마련하기까지 라투르와 화이트헤드의 통찰에 빚진 바가 크지만, 당초 사유의 출발점은 후설과 하이데거의 현상학이다. 그가 말하는 감각적 객체란 현상학의 용어로 지향적(intentional) 객체라고 할 수 있다. 일상적 지각으로 포착하기 어려운 실재적 객체가 예술작품과 같은 허구적이고 가상적인 존재자에서 감각적 성질과 결합될 수 있는 것은, 작품의 생산자이자 수용자로서 인간이 실재적 객체의 역할을 수행하기 때문이다. 이와 마찬가지로 컴퓨터사진의 경우 인간이 아닌 시가 실재적 객체로서 결합기능을 수행한다고 할 수 있다. 요약하자면 본고에서는 인간이 컴퓨터사진 또는 이미지사물로 존재한다는 사실과, 이런 종류의 사물을 다른 존재자들과 관계를 재정위하며 공생하는 하나의 객체로 바라볼 필요성을 제시하고 있다.

Abstract

This paper examines the life and changing human experiences of contemporary people, in a period in which living experiences are inseparable from digital and network technology, through post-internet phenomena such as computational photography. The smartphone photography we use on a daily basis is an example of computational photography that intervenes in the production and consumption of photographic images, through algorithms. Hito Steyerl discussed the subversive power of the ‘poor images’ mass-produced by low-performance cameras including the ones embedded in mobile phones, maintaining a critical view of the politics of computational photography, as controlled by algorithms. In addition, she focuses on the cultural phenomenon in which humans are produced and distributed as image-things just like other things. While this study also pays attention to the fact that humans, like other things, are regarded as image-things, it leans on ‘the Inhuman Turn’ in philosophy. That is, this study examines the ontological status of computational photography, such as smartphone selfie images, by mainly referring to the work of Graham Harman, who examines object-oriented social theory by relying on Heidegger, Whitehead, Latour, as well as an Evolutionary biologist Margulis. Determining that every being cannot be interpreted with the same importance, Harman suggests the framework of quadruple objects that consists of real objects, real quality, sensual object, and sensual quality. He owes much to Latour and Whitehead’s insights and adds the concept of quadruple objects, and at the beginning of his thoughts is Husserl and Heidegger’s phenomenology. The sensual object he refers to can be called the intentional object in terms of Husserl’s phenomenology. Real objects that are difficult to capture by everyday perception can be combined with sensual properties in fictional, imaginary, and virtual beings such as artworks, because humans act as real objects, as the producers and receivers of such artwork. As for computational photography, AI, not a human, performs the combining, as a real object. Based on such discussions, this paper presents the necessity of viewing humans as image-things that re-define relations with other beings and coexist with them as a kind of objects.

1. 들어가며

2010년대에 접어 들어 스마트폰이 널리 보급된 이후 오늘날 많은 사람들이 사진찍기를 즐기고 있다. 다수의 동시대인들은 자신의 모습을 스마트폰 카메라로 포착한, 이른바 ‘셀카’(selfies)를 사회관계 망서비스(SNS)에 업로드하기를 일상적 행위로 삼고 있다. 이러한 포스트인터넷시대의 조류에 따라 2010년대 이후 현재에 이르기까지 사진이미지의 대중적 생산과 소비는 그 어느 때보다 양적 팽창이 두드러진다. 손안의 컴퓨터라고 일컬어지는 스마트폰의 이미지 처리능력은 인스타그램 같은 SNS가 제공하는 이미지편집 툴과 함께 셀카이미지를 스마트폰 소지자가 원하는 방식으로 - 각도, 조도, 명암 등 - 미묘하게 조정한다. 즉 호주머니 속 작은 인공지능(AI)은 그것의 소지자가 원하는 종류의 이미지가 무엇인지 예측하고 소지자가 선호할만한 이미지를 제작해 주는 것이다. 기존의 DSLR 같은 디지털카메라의 성능에 한참 미치지 못하는 스마트폰 카메라는 이처럼 고성능 CPU와 소프트웨어로 그 한계를 뛰어 넘고 있다(Zubarev, 2020).

이 글에서는 지금 이순간에도 대량으로 유통되고 있는 셀카이미지의 기능과 그 본성에 대해 철학적으로 논구하고자 한다. 스마트폰카메라로 제작된 셀카이미지는 컴퓨터사진의 한 사례다. 오늘날 대량의 이미지 데이터가 광대한 네트워크에서 부유하면서 수시로 다른 데이터들과 결합, 재조직되고 있다고 할 때, 이와 같은 사진이미지는 어떤 종류의 존재자로 파악할 것인가 하는 것이 이 글의 주요 문제의식이다. 유명인이든 혹은 평범한 사람이든 간에 자신의 이미지를 사회관계망에 올려 유포하고 또 네트워크 상에서 유통되고 있는 다른 사람들의 이미지를 소비하고 있는 상황을 돌아보면, 인간은 다른 종류의 피사체들과 마찬가지로 하나의 객체 - 정확하게는 이미지사물(image-things) - 로 간주해야 할 것 같다.

본고의 논의는 히토 슈타이얼이 동시대 시각문화 비판의 일환으로 제시한 에세이들에서 시작될 것이다. 비디오에세이스트 슈타이얼은 자신의 작업뿐만 아니라 e-Flux 저널에 기고한 일련의 에세이에서 동시대의 미디어문화를 날카롭게 분석하고 풍자한다. 슈타이얼의 분석은 포스트디지털, 포스트인터넷의 상황에 놓인 현대인의 삶의 풍경을 잘 보여주고 있다. 여기서 말하는 포스트디지털 또는 포스트인터넷의 상황이란 디지털기기와 네트워크 환경이 편재하는 가운데 컴퓨터와 스마트폰을 비롯한 ICT(information and communication technology)가 없이는 삶을 영위하기 힘들게 된 현대인의 상황을 의미한다. 이 글에서는 슈타이얼의 논의 중 특히 ‘나’와 ‘너’라는 주체로 불리는 인간이 복잡한 네트워크상에 떠도는 하나의 사물이요 객체임을 드러내는 대목에 주목함으로써 이미지사물로서 인간 존재에 대한 고찰로 나아갈 것이다.

2. 컴퓨터 사진과 이미지사물로서의 인간

지난 20여년간 인터넷과 모바일 테크놀로지가 광범위하게 보급되면서, 특히 스마트폰과 SNS가 현대인의 삶에 필수적인 도구로 자리 잡은 이후 ‘포스트디지털’과 ‘포스트인터넷’은 동시대 미디어환경을 기술하는 용어로 널리 회자되고 있다. 오늘날 다종의 일상생활에 디지털기기가 편재할 뿐만 아니라, 전 세계를 하나로 엮는 네트워크 시스템은 동시대적 삶의 조건이 되었다. 그리하여 현재의 포스트인터넷의 상황은 “데이터와 이미지가 데이터 채널의 경계를 넘어 물질적으로 표현되기 때문에 오프스크린 공간에 밀집하고 도시에 침투하여 공간을 장소로, 현실을 또 다른 현실로 변화시키기”까지(Steyerl, 2013) 하는 것처럼 보인다.

히토 슈타이얼은 네트워크 상에서 손쉽게 복제되고 유통되는 사진적 이미지들이 동시대인의 경험에 실질적 변화를 초래한다고 보았고, 우리의 현실에 편재하는 이런 종류의 이미지의 사물성에 대해 논의하였다. [빈곤한 이미지(poor image)를 옹호하며](2009)에서 슈타이얼은 질이 떨어지는(low quality) 이미지 - 왕왕 ‘저퀄이미지’라고 부르는 것 - 가 갖는 전복적 힘에 주목하고 있다. 저퀄이미지는 끊임 없이 복사되는 과정에서 화질과 해상도가 저하되었으나, 특유의 가벼움과 디지털 미디어의 비물질성 덕분에 빠른 속도로 순환되고 있으며, 결과적으로 창작자와 관람자 간의, 그리고 삶과 예술 간의 간극을 축소시키는데 크게 기여해 왔다. 슈타이얼은 벤야민에 기대어 이러한 ‘가난한’ 이미지들이 제의적 가치에서 전시적 가치로 이동했으며 새로운 종류의 아우라를 창출해 내고 있다고 진단한다. 과거 예술작품의 아우라가 원본의 영원성에 기초하고 있었다면 저퀄이미지의 아우라는 사본의 무상함에 발을 딛고 있다(슈타이얼, 2018: 56).

빈곤한 이미지의 정치적 잠재력을 피력하는 한편, 슈타이얼은 스마트폰에 내장된 알고리즘이 제어하는(control) 컴퓨터 사진의 정치성을 폭로하기도 한다(Steyerl, 2014). 슈타이얼에 따르면 디지털 처리방식에 따라 생산, 순환, 소비되는 이미지들이 과거의 사진이나 영화 이미지들과 마찬가지로 정치적으로 중립적일 수 없다. 그런데 컴퓨터 사진에는 기존의 디지털 이미지와는 또 다른 특징이 있다. 즉 컴퓨터에 내장된 소프트웨어가 사용자가 더 선호할만한 이미지를 창출한다는 것이다. 마르크 르보이(Marc Levoy)는 ‘컴퓨터 사진’(computational photography)이라고 부르는 이미지를 “디지털 사진의 역량을 강화하거나 확장시킨” 것이라고 정의한다. 스마트폰 사진 같은 컴퓨터 사진 이미지의 출력값은 기존의 카메라 - 아날로그건 디지털이건 간에 - 로는 얻을 수 없는 것이다(Zubarev, 2020).

스마트폰 보급률이 높아지고 온라인을 통한 소통이 점차 확대되어감에 따라 우리는 점점 더 네트워크 상에서 순환되는 이미지들, 특히 페이스북, 인스타그램, 유튜브 같은 SNS를 통해 유포되는 컴퓨터 사진을 접할 기회가 늘어가고 있다. 자신의 일상을 기록하기 위해 또는 취업 기회를 얻기 위해 대

다수 사람들은 자신의 모습과 일상에 관한 이미지를 스마트폰 카메라로 찍어 사회관계망에 업로드한다. 우리가 방대한 네트워크를 통해 유통되는 사진이미지와 스스로를 동일시한다면, 이러한 동일시가 발생하는 곳은 아마도 사물(thing)로서의 이미지일 것이다. 사물이 된 이미지는 “감각이 물질과 융합되는 곳”이다(Steyerl, 2010). 포스트인터넷 시대의 사진은 이미지로서 재현된다기보다는 이미지에 개입한다고 하는 것이 더 적절할 것이다.

슈타이얼이 잘 간파한 것처럼 오늘날 대다수 사람들은 인터넷과 SNS에서 끊임없이 편집되고 순환되는 이미지데이터 또는 이미지사물로 존재한다. 나, 너, 그것(it)의 차이가 무의미한 네트워크상 존재들 가운데서는 주체와 객체의 구별이 무용하며 존재하는 것은 무엇이든 다 동일한 평면에 놓여 있는 것처럼 보인다. 미디어아티스트들 중에는 그들의 생각을 대변해줄 철학적 사유를 브뤼노 라투르, 쾩탱 메이야수, 레비 브라이언, 에린 매닝, 제인 베넷, 그레이엄 하먼 등 이른바 ‘비인간 전회’(nonhuman turn)을 견인하고 있는 동시대 사상가들에게서 찾고 있다(Grusin, 2015 참고). 2013년 프리더치아눔미술관에서 《Speculations on Anonymous Materials》전에 참여한 작가들 중 다수는 사변적 실재론이라고 일컬어지는 이러한 철학자들의 주요 개념들이 그들의 예술을 대변한다고 생각했다. 그들은 라투르의 행위자네트워크이론(agent network theory, ANT), 객체, 사물 혹은 물(Ding) 같은 용어들을 그들의 포스트인터넷아트를 지지해줄 지원군으로 여기고 있었다.¹⁾ 포스트인터넷 시대 예술의 이러한 경향은 미디어아티스트 김윤철처럼 라투르와 메이야수를 탐독하고 물질성 자체의 탐구를 예술의 목적으로 삼는 경우를 낳기도 했다(문혜진, 2019). 그들이 철학계에서의 비인간 전회에 대해 충분한 이해를 갖고 있는가와는 별개로(김지원, 2019 참고), 최근 예술계의 변화는 사변적 실재론으로 통칭되는 철학적 동향이 동시대적 감수성을 꽤 적절히 담아내고 있음을 암시한다고 하겠다.

3. 객체지향철학으로 바라본 이미지사물로서 인간

위에서 살펴본 것 같은 스마트폰 셀카 같은 컴퓨터 사진에 초점을 맞추어 이미지사물로서 네트워크에서 유통되고 있는 인간의 존재론적 위상에 대해 생각해보자. 동시대 철학계에서 비인간 존재론을 견인하는 인물 중 하나인 하먼의 객체지향철학은 이러한 고찰에서 하나의 가이드라인을 제시할 것으로 보인다. 메이야수(2010), 브라이언트(2020), 하먼 등 사변적 실재론을 설파하고 있는 일군의 철학자들은 근대철학에서 상정된 주객의 수직적 위계를 부정하고 주체성의 권역에 종속되어 있던 객체를 해방시켜, 사물의 자율성과 능동적 작인으로서 사물의 권리를 회복시키고자 한다. 그런데 하먼이 잘 밝혔듯이 사변적 실재론자라고 불리는 철학자들은 오로지 주체와 객체의 상관성

(correlationality)을 거부한다는 점에서만 일치할 뿐이다. 그들 각각은 서로 다른, 때로는 상충하는 노선을 취하고 있다(Harman, 2010).

사변적 실재론, 새로운 유물론 또는 객체지향존재론 중 어떤 이름으로 지칭되든지 간에²⁾ 그들은 인간 주체의 우선성을 거부하고 인간을 포함한 모든 존재자를 동등한 객체로 간주한다. 본 연구에서 고찰하고자 하는 하먼의 객체지향철학은 퀴크 같은 미립자부터 거대한 행성에 이르는, 또는 인간과 유기체로부터 무기물에 이르는 모든 것이 평등하게 존재하는 평평한(flat) 존재론을 지향한다는 점에서 다른 사변적 실재론자들과 공통분모를 갖는다. 하지만 존재의 끊임없는 변화와 과정, 그리고 우발성에 방점을 두는 신실재론과 거리를 두고 ‘비유물론’(Immaterialism)을 표방하는 하먼의 철학은 메이야수의 사변적 실재론이나 브라이언트의 객체지향존재론과 상당히 다른 면모를 지닌다(하먼, 2020 참고).

라투르의 ANT로부터 존재하는 모든 것이 네트워크상의 행위자로 기능할 수 있다는 것과 화이트헤드의 형이상학으로부터 주요 개념 - 가능태로서의 영원한 객체와 현실태로서의 현실적 존재자 - 를 수용한 하먼은 다양한 스케일의 모든 개체들(entities)이 동등한 지위를 지닌다고 여긴다(하먼, 2019a). 그렇지만 그는 각 개체는 다른 개체들과의 관계로부터 물러난 존재이기에 네트워크상의 관계로 환원될 수 없다고 본다. 하먼이 어떤 종류의 개체든지 간에 한 객체로서 위상을 갖는다고 본다고 해서 그가 모든 객체들이 일의적으로 논의될 수 있다고 생각하는 것은 아니다. 무한하게 다양한 개체들의 차이를 변별하기 위해 하먼은 실재적인 것과 감각적, 그리고 객체와 그 성질을 구별하고 실재적 객체, 실재적 성질, 감각적 객체, 감각적 성질이라는 네가지 양태와 이들의 조합으로 가능한 10개의 연결 형태를 상정한다(하먼, 2019b 참고). 이와 같이 주체/객체와 인간/세계의 분할을 폐기한 하먼의 비인간주의 존재론은 컴퓨터 사진으로 생산, 수집, 편집, 순환되는 이미지의 존재론적 위상을 해명할 하나의 이론적 단초가 될 수 있다고 보인다.

하먼이 라투르와 화이트헤드의 통찰에 크게 의존하고 있지만, 그의 객체지향철학의 출발점은 후설과 하이데거의 현상학이다. 그가 실재적인 것과 감각적인 것의 대립쌍, 객체 자체와 그 성질의 대립쌍에 준거하여 객체를 네겹으로 파악한 것은 브렌타노와 영국 경험론자들까지 거슬러 올라가는 현상학적 성찰의 결과이다. 하먼이 ‘실재적 객체’와 대조시키는 ‘감각적 객체’는 현상학의 용어로 ‘지향적(intentional) 객체’로 대체할 수 있다. 다시 말해 하먼이 말하는 감각적 객체란 감각가능성 너머에 존재하는 사물 그 자체로서 실재적 객체와는 구별되는, 감각되는 것로서의 사물을 의미한다. 예술작품 같은 허구적 상상적 가상적 존재자도 하먼의 실재론에서는 감각적일뿐만 아니라 실재적인 객체/성질인 것으로 간주된다. 그런데 허구적이고 가상적인 예술작품이 어떻게 실재적 객체일 수 있는가? [관계를 벗어난 예술 Art without relations](2014)에서 하먼은 마이클 프리드의 미니멀리즘 비평을 논박하면서 “인간은 예술의 연극적[수행적] 요소”이며, “사회, 군대, 드라마, 예술작품을 산출하

는 부분들”이라고 역설한다. 이는 다이아몬드나 벽돌이 다른 객체를 산출하는 것과 마찬가지로. 하먼은 예술작품과 같은 인공물의 실재적 객체를 인간이라고 설명한다. 다시 말해 예술작품의 생산자 또는 수용자가 곧 그 작품의 실재적 객체의 역할을 수행함으로써 그 작품의 실재적 객체와 감각적 성질을 연결시켜준다는 것이다. 기본적으로 객체와 그 성질은 따로 존재할 수 없다. 감각적 객체와 감각적 성질의 결합은 일상적 지각에 불과하다. 예술작품의 경우 통상적 지각으로는 접근 불가능한 실재적 객체와 감각적 성질의 결합이 부각된다(Harman, 2018).

포스트인터넷 시대의 이미지사물로 복잡하게 얽힌 네트워크의 흐름에 따라 유동하는 이미지사물로서의 인간은 이상과 같은 하먼의 객체지향철학을 통해 그 존재론적 위상을 가늠해볼 수 있을 것 같다. 이미 설명했듯이 스마트폰에 내장된 알고리즘이 노이즈를 제거하고 사용자가 자주 인터넷에서 검색하거나 SNS에 공유하는 이미지들을 분석하고 예측하는 것처럼 컴퓨터가 사진 촬영에 개입한 결과 얻어진 이미지를 컴퓨터사진이라고 한다(Steyerl, 2014). 하먼 식으로 말하자면 스마트폰으로 촬영한 셀카 같은 이미지에서도 실재적 객체와 감각적 성질의 결합이 가능하다. 다만 이 경우 양자의 결합을 초래하는 것은 인간이라기보다는 알고리즘 또는 AI라고 할 수 있다. 스마트폰 사진이미지는 우리 삶에 깊숙히 뿌리내려 친숙한 풍경을 형성하고 있다고 할 때, 이러한 종류의 디지털 이미지들의 생산프로세스가 눈부신 속도로 진화하는, 하나의 실재적 객체의 역할을 수행하는 AI에 달려있는 것이다. 스마트폰에 내장된 기계학습 알고리즘이 숱한 셀카 촬영을 통해 하나의 감각적 객체 - 즉 이미지사물 - 로서 인간을 생산하고 나면, 그러한 객체는 독자적인 생명력을 보유한 채 네트워크 상에서 성장하고 사멸하는 삶을 살게 된다.

하먼은 [비유물론](2020)에서 관계에 대한 라투르의 모형(ANT)을 기각하고 린 마굴리스의 공생(symbiosis) 개념을 취하고 있다. (마굴리스, 2007 참고.) 그가 라투르를 비판적으로 수용하는 이유는 그의 개념 모형이 행위자들 즉 객체들의 네트워크에서 중요한 관계와 그렇지 않은 관계를 구별할 계기를 결여한다는 데 있다. 반면 마굴리스의 ‘공생’은 사회적 객체들의 관계가 결코 평등하지 않다는 사실을 전제한다. 공생은 ‘공’(sym)이라는 접두어로 언뜻 상호의존성을 뜻하는 것처럼 보이지만, 실제로 역사적 전기적 사건들을 고찰해 볼 때 모든 공생관계는 객체 간의 비호혜성과 비대칭성을 특징으로 한다는 것을 알 수 있다. 하먼은 마굴리스의 공생 모형을, 하나의 실재적 객체가 다른 객체들과 유대를 이루고 결정적인 전환의 계기가 되는 관계로 재해석하는 비유물론을 제시하고 있다. 하먼의 객체지향 사회이론은 인간중심적 관점을 떠나, 네덜란드 동인도회사든 스마트폰에 내장된 AI든 혹은 예술가든 간에 모든 사회적 객체의 존재 형성 자체에 주목한다. 사회적 객체의 존재론으로서 하먼의 객체지향철학은 실재적 객체로서의 인간, 스마트폰(또는 컴퓨터 단말기)의 AI, 그리고 AI에 의해 무한 복제되는 감각적 객체로서 이미지사물 간의 공생관계를 선명하게 드러내줄 수 있다.

4. 나가면서

ICT 환경을 벗어난다는 것을 상상하기 어려운 시대를 살아가면서 사람들은 더 자주 그리고 많이 네트워크 상에서 정보를 얻으며, 심지어 인간관계조차 SNS나 인터넷 화상서비스들에 의존하는 경향을 보이고 있다. 통상 발화와 행위의 '주체'로 상정되어온 인간은 자신이 선호하는 각도와 낮빛으로 시가 포착한 셀카이미지를 자신의 SNS 계정에 업로드하고, 한 특정한 포즈와 색상으로 촬영된 이미지사물을 자신과 동일시한다. 슈타이얼의 일련의 작품들과 에세이들은 마르크스주의적 시각으로 이러한 컴퓨터 사진이미지와 이미지사물로 유통되고 있는 인간상에 대해 신랄하게 비평하고 있다.³⁾ 이 글에서는 동시대 시각문화 환경에 대한 슈타이얼의 유물론적 접근을 다소 다른 방향으로 발전시켜 이미지사물로서 인간에 대해 존재론적으로 추적하였다. 사변적 실재론을 추구하는 철학자 중 한 명인 하먼은 인간 주체와 그 인식 대상 간의 상호 의존적 관계를 상징하는 상관주의를 기각하고 객체지향철학을 표방한다. 객체지향철학은 하먼이 주창하는 실체(substance)에 관한 새로운 이론이라고 할 수 있다.⁴⁾ 인간은 더 이상 특권적인 주체의 지위를 점유하지 않으며, 존재하는 것들은 모두 실체적이라는 점에서 동등하게 객체로 간주될 수 있다.

스마트폰 카메라로 촬영한 이미지사물들은 하먼의 네겹 객체 구도에서 감각적 객체와 감각적 성질의 결합이라고 할 수 있다. 하먼이 설명하는 방식을 따르자면, 렘브란트의 <자화상> 같은 예술작품은 하나의 감각적 객체다. 이 감각적 객체는 미술가 렘브란트가 실재적 객체의 역할을 수행함으로써 감각적 성질과 결합할 수 있다. 과거 초상화와는 달리, 셀카이미지로 순환되고 있는 '나'와 '당신' 같은 이미지사물들은 스마트폰에 내장된 시의 작동에 의해 감각적 성질과 결합된다. 하나의 초상화가 실재적 존재자로서 다른 객체들과 공생하며 자신의 전기적 역사를 축적하듯이, 셀카이미지들도 실재적 객체로서 공생 진화를 거치며 명멸하고 있는 것이다.

References

- 김지원 (2019) 불안정성의 시대, 유행 신조어의 남용과 열광이 가지는 위험성: 포스트인터넷 아트(Post-Internet Art)와 사변적 실재론(Speculative Realism)을 중심으로, 미술이론과 현장, 27, 161-186
- 김지훈, 이민호 (2017). 디지털 이미지 시대의 주체와 객체의 변증법적 관계. 영화연구, 72, 35-74
- 마굴리스, 린 (2007), [공생자 행성], 이한음 역, 사이언스북스
- 메이야슈, 쉐탕 (2010), [유한성 이후], 정지은 역, 서울: 도서출판b
- 문혜진 (2019), 아티스트리뷰, 김윤철: 총화된 실재와의 즉물적 조우, 월간미술, 2019년 11월호, 116-119
- 브라이언트, 레비 (2020), [존재의 지도], 김효진 역, 서울: 갈무리
- 슈타이얼, 히토 (2018), [스크린의 추방자들], 김실비 역, 서울: 위크룸프레스
- 하먼, 그레이엄(2020), [비유물론], 김효진 역, 서울: 갈무리
- 하먼, 그레이엄(2019a), [네트워크의 군주], 김효진 역, 서울: 갈무리

하면, 그레이엄(2019b), [퀴드러플 오브젝트: 새로운 유희론과 사변적 실재론], 주대중 역, 서울: 현실문화

Cole, Andrew (2015), THOSE OBSCURE OBJECTS OF DESIRE: THE USES AND ABUSES OF OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY AND SPECULATIVE REALISM, ArtForum, Summer 2015, <https://www.artforum.com/print/201506/the-uses-and-abuses-of-object-oriented-ontology-and-speculative-realism-andrew-cole-52280>

Grusin, Richard (2015), The Nonhuman Turn, Minneapolis: University of Minnesota Press

Harman, Graham (2018), Art and Object, Polity Press

Harman, Graham (2014), "Graham Harman: Art Without Relations," Art Review, 04 November 2014 <https://artreview.com/september-2014-graham-harman-relations/>

Harman, Graham (2010) "Brief SR/OOO Tutorial." Object-Oriented Philosophy (blog). 23 July 2010. [url=https://doctozamalek2.wordpress.com/2010/07/23/brief-srooo-tutorial/](https://doctozamalek2.wordpress.com/2010/07/23/brief-srooo-tutorial/)

Museum Fridericianum (2013), "Speculations on Anonymous Materials," in 《Speculations on Anonymous Materials》 전시도록, [url = https://archiv3.fridericianum.org/files/pdfs/733/booklet-speculations-on-anonymous-materials-en.pdf](https://archiv3.fridericianum.org/files/pdfs/733/booklet-speculations-on-anonymous-materials-en.pdf)

Stefan Heidenreich (2016), "Freeportism as Style and Ideology: Post-Internet and Speculative Realism, Part I," e-Flux Journal, 71, March 2016, ([url = <https://www.e-flux.com/journal/71/60521/freeportism-as-style-and-ideology-post-internet-and-speculative-realism-part-i/>](https://www.e-flux.com/journal/71/60521/freeportism-as-style-and-ideology-post-internet-and-speculative-realism-part-i/))

Stefan Heidenreich (2016), "Freeportism as Style and Ideology: Post-Internet and Speculative Realism, Part II," e-Flux Journal, 73, May 2016, ([url = <https://www.e-flux.com/journal/73/60471/freeportism-as-style-and-ideology-post-internet-and-speculative-realism-part-ii/>](https://www.e-flux.com/journal/73/60471/freeportism-as-style-and-ideology-post-internet-and-speculative-realism-part-ii/))

Steyerl, Hito (2014), Proxy Politics: Signal and Noise, e-flux Journal #60 - December 2014 [url = https://www.e-flux.com/journal/60/61045/proxy-politics-signal-and-noise/](https://www.e-flux.com/journal/60/61045/proxy-politics-signal-and-noise/)

Steyerl, Hito (2013), Too Much World: Is the Internet Dead?, e-flux Journal #49 November [url = https://www.e-flux.com/journal/49/60004/too-much-world-is-the-internet-dead/](https://www.e-flux.com/journal/49/60004/too-much-world-is-the-internet-dead/)

Steyerl, Hito (2010), A Thing Like You and Me, e-flux Journal #15 - April 2010 [url = https://www.e-flux.com/journal/15/61298/a-thing-like-you-and-me/](https://www.e-flux.com/journal/15/61298/a-thing-like-you-and-me/)

Steyerl, Hito (2009), In Defense of the Poor Image, e-flux Journal #10 - November 2009 [url = https://www.e-flux.com/journal/10/61362/in-defense-of-the-poor-image/](https://www.e-flux.com/journal/10/61362/in-defense-of-the-poor-image/)

Zubarev, Vasily (2020), "Computational photography part I: What is computational photography?" Published Jun 3, 2020, [url=https://www.dpreview.com/articles/9828658229/computational-photography-part-i-what-is-computational-photography](https://www.dpreview.com/articles/9828658229/computational-photography-part-i-what-is-computational-photography)

NOTE

- 1) 이 전시와 함께 사변적 실재론에 대한 강연도 진행하는 등 전시 주최측은 동시대 미디어아트를 지지할 담론으로 사변적 실재론(Speculative Realism)과 객체지향존재론(Object-oriented Ontology, OOO)을 끌어 들이고 있다. 그런가 하면 사변적 실재론과 이러한 시도가 얼마나 성공적이었는지 에 대해서는 회의적인 시각들도 있다. 비판자들의 요점을 간단히 말하자면 전시에 참여한 작가들 대부분은 객체지향존재론에 대한 깊이 있는 이해를 지니지 못한 채 '포스트인터넷'이라는 화두를 제 나름대로 변주하고 있다는 것이다. 새로운 철학조류들을 미술계에서 도입하는 것에 대해 비판의 시선을

던지는 국내의 몇몇 논평자들이 있다(Cole, 2015; Heidenreich, 2016; 김지훈 외, 2017; 김지원, 2019 등).

- 2) '사변적 실재론'은 메이야수가, '객체지향존재론'은 브라이언트가 각각 자신의 실재론적 철학을 지칭하기 위해 조여한 명칭들이다. 이들과 자신의 존재론을 차별화하면서 하먼은 '객체지향철학'이라는 용어를 사용한다(Harman, 2010).
- 3) 슈타이얼이 '이미지사물'로서 우리들 하나하나를 파악할 때 의지하고 있는 것은 발터 벤야민의 사물 개념과 러시아 유물론자 Boris Arvatov, Sergei Tetiakov 등이다. (슈타이얼, 2018: 주1을 참고하라.)
- 4) 하먼은 자신의 객체지향철학이 전통적인 실체 이론의 맥락에 있다고 말한다(하먼, 2019b). 다만 전통적인 이론과 다르게 그는 실체를 물리적인 존재자에 한정하지 않고 있다.

내 곁의 우리 삶:구체의 과학으로서 교육인문학

Toward Intimate Community: Humanistic Education as the Science of the Concrete

정은 Eun Cheong

영남대학교

Yeongnam University

국문요약

코로나 사태를 계기로 우리는 한 개인 한 개인의 자취가 우리 모두의 새로운 삶의 자리를 만든다는 오래된 사실을 재발견해 나가고 있다. 기대하건데 이번 경험을 계기로 개인이 우선이나 공동체가 우선이냐는 식의 이분법적 구도 하에 관행적으로 지속되어온 윤리적 논쟁이 이제는 사그라졌으면 한다. 왜냐하면 개인과 공동체는 대립개념이 아니며, 공동체는 개인의 또 다른 이름이기 때문이다. 인간은 인간 공동의 사회생활의 역사를 통해 오늘에 이르렀고 이런 점에서 개인과 공동체는 유기적 통일체다. 그래서 ‘나’의 인생은 한 개인의 역사이지만 동시에 그 역사에는 수많은 다양한 타인들의 개인사가 담겨 있다. 교육은 이러한 ‘나’와 ‘우리’의 역사를 돌아보고 공유하여 한 사람 한

사람에게 인간공동체를 선물해 온 문화적 활동이다. ‘내 곁의 우리 삶, 구체의 과학으로서 교육인문학’은 이러한 인식에서 출발한다.

대부분의 사람들에게 ‘구체의 과학’이라는 용어가 알려진 것은 아마도 Lévi-Struass를 통해서일 것인데, 사실 학문을 함에 있어서 이와 같은 구체의 과학이라는 전통은 Lévi-Struass 뿐만 아니라 Vygotsky(심리학), Lurija(뇌과학), Sacks(신경학), Jantzen(장애인교육학), Todd(교육학) 또 Wilson(생물학)에 이르기까지 여러 분야에서 계속해서 강조되어 왔고 또 꾸준히 연구되고 있다. 이들은 공통적으로 과학이라는 이름하에 점점 추상화되어 가는 학문인식론(연구방법론)에 대한 비판적 성찰 속에서 구체의 과학을 통해 생태미학적 연구지평을 제시하고 있는 것으로 보인다. 흔히 ‘생태’라고 하면 그저 자연환경 정도를 떠올리지만, 정확히 말해 생태란 인간을 포함하여 각종 생명체들이 서로 관계 맺고 있음 그 자체를 표현하는 용어다. ‘생태미학적’이라 함은 이런 맥락에서 각 생명개체가 세계에 감응(感應)하는 고유한 양식들에 귀 기울이고 그 고유함들 간의 교류가 삶을 풍요롭게 하는 원천임을 깨닫고 느끼고자 하는 사유방식이자 실천방식이라고 할 수 있을 것이다.

이런 맥락에서 구체의 과학으로서 교육인문학의 정체성을 한 마디로 표현해 본다면 나는 Wilson의 “일일이 이해하고”라는 표현을 빌리고 싶다. 왜냐하면 우리 인간은 누군가의 개인적인 삶을 통하지 않고서는 인간을 알아갈 방법이 없기 때문이다. 그런데 이러한 실존적 한계는 ‘우리’가 되면서 그 차원이 달라진다. 왜냐하면 ‘우리’는 ‘우리’를 낳기 때문이다. 그러므로 각양각색의 사람들을 ‘일일이 이해’한다는 것, 또 다른 생명체를 탐구하고 친해지는 것은 단순히 인간 삶의 편리나 풍요로움을 위

한 도구적 과제가 아니다. 이것은 매순간 새로운 ‘살아 있음’을 우리 모두에게 선물하는 도덕적 실천이며 생명 진화의 과정에서 있어서는 지극히 보편적인 행동이었다. 다시 말해 이것은 연결됨의 실체로 존재하는 모든 생명체들 간의 교류가 마치 “도기 위에 있는 도공의 손처럼” 서로의 삶에 기꺼이 “자신의 흔적”을 남기는 새로운 실천이며, 이런 의미에서 교육인문학의 생태미학적 지평은 개인들이 “연대함과 동시에 점점 더 다르게” 되어가는 과정에 있다고 하겠다.

Abstract

In the wake of the COVID-19 crisis, we are rediscovering an old fact where each individual's trace brings about a new way of life for us all. As expected, I hope that this experience will dissipate the ethical debate that has been practiced under the dichotomy of whether the individual or community comes first. This is because individual and community are not confrontational concepts, and community is synonymous with individual. Humans have reached today through a history of social life common to humanity, and individuals and communities are an organic unity in this sense. 'My life' is the history of one individual, but this history encompasses the collective history of all people. Education is a cultural activity that has given the human community to each person by reflecting and sharing 'my' and 'our' history. 'Our Life by Me: Educational Humanities as a Sphere Science' starts from this recognition.

It is probably through Lévi-Strauss that the term 'Science of the Concrete' became known to most people. In fact, the tradition of the science of concrete has continuously been emphasized by not only Lévi-Strauss but also in various fields including Vygotsky (psychology), Lurija (brain science), Sacks (neurology), Jantzen (disability education), Todd (education), and Wilson (biology). They seem to be all presenting an ecological aesthetic research horizon through the science of concrete in critical reflection on the increasingly abstracted academic cognition theory (research methodology) under the name of science. While we simply think of the natural environment as 'ecology', in actuality ecology is the study of the relationship between diverse living organisms, including humans. From this context, ecological aesthetics is a way of thinking and practice in where each living entity listens to the unique styles responding to the world, and seeks

to realize and feel that the exchange as the source of enriching life.

To express the identity of educational humanities as a science of the concrete in one word, I would like to borrow the phrase “understanding everything” by Wilson, because we humans have no way to get to know each other without going through someone’s personal life. However, these existential limits change as we become ‘we’; because ‘we’ give birth to ‘us’. Hence, “understanding everything” of all kinds of people, exploring and getting acquainted with other life forms are not simply a means for the convenience or abundance of human life. This is a moral practice that presents to us a new “living” every moment, and it has been common practice in the evolution of life. In other words, this is a new practice in which exchanges among all living things, which exist as the substance of connection, leave their “own trace” in each other’s life “like a potter’s hand on pottery.” Here, the ecological horizon of educational humanities is in the process of individuals “becoming different while building solidarity.”

I. 들어가는 말

코로나 사태를 계기로 우리는 한 개인 한 개인의 자취가 우리 모두의 새로운 삶의 자리를 만든다는 오래된 사실을 재발견해 나가고 있다. 기대하건데 이번 경험을 계기로 개인이 우선이나 공동체가 우선이냐는 식의 이분법적 구도 하에 관행적으로 지속되어온 윤리적 논쟁이 이제는 사그라졌으면 한다. 왜냐하면 개인과 공동체는 대립개념이 아니며, 공동체는 개인의 또 다른 이름이기 때문이다(장회익, 2008). 인간은 인간 공동의 사회생활의 역사를 통해 오늘에 이르렀고 이런 점에서 개인과 공동체는 유기적 통일체다. 그래서 ‘나’의 인생은 한 개인의 역사이지만 동시에 그 역사에는 수많은 다양한 타인들의 개인사가 담겨 있다. 교육은 이러한 ‘나’와 ‘우리’의 역사를 돌아보고 공유하여 한 사람 한 사람에게 인간공동체를 선물해 온 문화적 활동이다. ‘내 곁의 우리 삶, 구체의 과학으로서 교육 인문학’은 이러한 인식에서 출발한다.

대부분의 사람들에게 ‘구체의 과학’이라는 용어가 알려진 것은 아마도 Lévi-Struass를 통해서일 것이다. Lévi-Struass(2017)는 민족지적 연구를 통해 인간은 자연세계 그 자체에 대한 지적 욕구를 가지고 있으며 이러한 순수하게 지적이며 그래서 미적인 사고를 ‘야생의 사고’라고 하였다. 구체의 과학이란 이런 맥락에서 야생의 사고에 또 다른 (합리적) 가치를 부여하는 학문으로, 역동적인 인식 방법론이며 지금의 언어로 표현한다면 생태미학적 학문 접근방식이라고 할 수 있을 것 같다(정은,

2020: 12-13). 사실 학문을 함에 있어서 이와 같은 구체의 과학이라는 전통은 Lévi-Struass 뿐만 아니라 Vygotsky(심리학), Lurija(뇌과학), Sacks(신경학), Jantzen(장애인교육학), Todd(교육학) 또 Wilson(생물학)에 이르기까지 여러 분야에서 계속해서 강조되어 왔고 또 꾸준히 연구되고 있다. 이들은 공통적으로 과학이라는 이름하에 점점 추상화되어 가는 학문인식론(연구방법론)에 대한 비판적 성찰 속에서 구체의 과학을 통해 생태미학적 연구지평을 제시하고 있는 것으로 보인다. 흔히 ‘생태’라고 하면 그저 자연환경 정도를 떠올리지만, 정확히 말해 생태란 인간을 포함하여 각종 생명체들이 서로 관계 맺고 있음 그 자체를 표현하는 용어다. ‘생태미학적’이라 함은 이런 맥락에서 각 생명개체가 세계에 감응(感應)하는 고유한 양식들에 귀 기울이고 그 고유함들 간의 교류가 삶을 풍요롭게 하는 원천임을 깨닫고 느끼고자 하는 사유방식이자 실천방식이라고 할 수 있을 것이다. 구체의 과학으로서 교육인문학은 바로 이러한 관점에서 인간을 포함한 다양한 생명개체들 간의 섞임과 부딪힘 또 포용의 맥락에서 우리의 앎(배움)이 생성된다는 사실을 환기시키고자 하며, 이를 통해 교육은 그 어떤 활동보다 본질적으로 인문학적인 활동임을 강조하고자 한다.

II. 구체의 과학으로서 교육인문학 : “일일이 이해하고”

주지하다시피 현대의 교육은 점점 추상화 되어 가고 있다. 인간에 대해 추상적으로 배우고 생명의 문화를 추상적으로 이해하며, 정작 자신을 둘러싼 타인들이나 생명세계와 섬세하게 대화하는 일은 소홀히 하는 경향이 크다. 그런데 이러한 교육 활동 매개물의 추상화는 나아가 인간이 자기 자신과의 관계마저 추상화하게 한다. 따라서 이러한 관계소외에 따른 자기소외의 폐단을 넘어서기 위해서는 추상화된 생명의 세계를 우리의 살갓으로 느끼고 배울 수 있도록 이제까지의 교육 방식이나 틀을 재정비할 필요가 있다. 책을 통해 세계의 온갖 수종에 대해 배우지만 정작 자신이 ‘아는 나무’는 없는 현실, 혹은 인권에 대해서 배우지만 그 가운데에는 지극히 추상화된 인간개념이 자리 잡고 있는 경우가 허다한 지금의 교육현실을 비판적으로 살펴보아야 한다는 뜻이다. 이런 맥락에서 예를 들어 교실에서 학생들은 학습자의 자리에 매김 되고 그때그때마다의 상황 속에서 통째로 ‘파악’되거나 그냥 ‘관리’된다. 우리에게 이것은 익숙하다. 하지만 그런 관계 속에서 “인간이 자신의 세계를 꽃피우는데 필요한 자율적이고 창조적인 행동은 퇴화”할지 모른다(Illich, 2019: 25). 배움을 위해 만났건만, 교사-사람과 학생-사람은 제각각 내가 이러다 사람을 잃겠구나 싶은 위기감으로 갈수록 고통스러운 형편에 처해지고 있다. 우리 사회의 높은 청소년 자살률은 그 단적인 예이다.

이런 맥락에서 구체의 과학으로서 교육인문학의 정체성을 한 마디로 표현해 본다면 나는 Wilson의 “일일이 이해하고”(Wilson, 2010: 139)라는 표현을 빌리고 싶다. 이러한 행위가 Wilson에게 생

명체 각 종의 고유한 가치를 알아가는 작업이라면, 교사에게 그것은 학생 한 명 한 명의 고유한 가치를 알아가는 일일 것이다. 그리고 그것은 개별 학생을 학습자이기 이전에 한 인간으로 바라볼 수 있는 통찰력이 있을 때만 가능할 것이다. 여기서 말하는 통찰력이란 예를 들어, 처음에는 사람이었는데 어느 순간 ‘교사(교수자)’가 되고 처음에는 사람이었는데 어느 순간 ‘학생(학습자)’이 되면서 서로가 서로에게 제도적 객체가 되어가는 현실을 제때 순발력 있게 자각해내는 자기성찰능력을 말한다. 인간은 집단생활을 통해서만 개인의 생존을 유지해 나갈 수 있는 사회적 존재이면서 동시에 유한한 존재다. 즉 우리가 향유할 수 있는 시간은 무한하지 않으며, 그 가운데 우리가 인간이라는 존재를 알아가는 유일한 방법은 직접적이든 간접적이든 한 개인 한 개인을 만나고 사귀어 보는 것이다. 다시 말해 누군가의 개인적인 삶을 통하지 않고서는 인간을 알아갈 방법이 없다. 그런데 이러한 실존적 한계는 ‘우리’가 되면서 그 차원이 달라진다. 왜냐하면 ‘우리’는 ‘우리’를 낳기 때문이다.

우리가 우리를 낳는다는 말은 기존의 ‘내가 포함된 우리(나와 너)’가 넓어지는 것 이상이다. 그것은 ‘나-우리-모두’로 질적 변화가 일어남을 가리킨다. 앞서 인간이라는 존재는 자신이 속한 공동체의 생존을 통해 개체(개인)의 생존이 보장되는 사회적 존재라고 했는데, 장회익(2008)은 이러한 맥락에서 이제까지 우리가 생각해온 생명의 개념이 크게 잘못되었다고 지적하면서 온생명을 새로운 생명의 단위로 제안한 바 있다. 내용인즉, 사람들은 흔히 “살아있는 모든 것 안에 ‘살아 있음’을 말해주는 그 어떤 특별한 성질이 있을 것으로 보아, 이것을 생명이라 부르고” 있지만(같은 책: 112) 사실 “생명이라는 것 곧, ‘살아 있음’을 말해주는 것은 특정의 생명체 안에 들어 있는 그 무엇이 아니라 그 생명체와 이를 살게 해주는 외부의 여건이 함께 작동할 때에 나타나는 그 어떤 성격”이라는 주장이다(같은 책: 114). 쉽게 말해 생명의 단위는 개체 수준(낱생명)이 아니라는 것이다. 그는 여기서 더 나아가 온생명이 “우리 인간을 통해 하나의 의식주체로 거듭나게” 된다고 설명한다(같은 책: 88). 이 말은 예를 들어, 사람들이 많이 모여 있다고 해서 그것이 자동적으로 ‘인간다운 공동체’가 되는 것은 아니라는 사실을 떠올려보면 이해가 쉬울 것 같다. 즉 그 속에 공동체문화 내지 공동체정신이 존재할 때 비로소 인간다수의 집합은 인간공동체가 된다. 이러한 맥락에서 Guattari(2003: 17)는 생태철학의 관점에서 “주체화의 백터가 반드시 개인을 경유하는 것은 아니다”라고 지적하는데, 이 역시 장회익이 공동체가 개인 삶의 또 다른 주체(즉 공동주체)가 된다고 한 주장을 보다 쉽게 이해할 수 있게 한다. 정리하자면 이러한 논의의 핵심은 인간이든 다른 생명체든 개체(개인) 본연의 삶은 모든 순간 집단적, 공동체적이며 관계적이라는 것으로, 여기서 중요한 것은 연결이다. ‘우리’도, 생명 즉 ‘살아 있음’도 모두 그 본질은 연결에 있으며 교육인문학도 여기에 기초한다. 아울러 서두에서 말한 ‘교육은 인간 개개인에게 인간공동체를 선물해 온 문화적 활동’이라는 것 역시 이런 맥락이다.

교육인문학의 중심은 당연히 사람이다. 여기서 ‘사람’은 추상적 인간 개체가 아니라 다양한 생명 세계와 관계하고 있는 구체적인 개개인이다. 그리고 위에서 언급했듯이 이 개개인은 자기 삶의 주체가

면서 동시에 자신이 속한 집단의 공동주체이기도 하다. 그런데 이 공동주체가 깃들어 있는 그 공동체에는 인간만 속해 있는 것이 아니다. 인간 이외 무수한 생명체들, 동물, 식물 그야말로 대자연이다. 따지고 보면 이것은 지극히 당연한데, 왜냐하면 인간이라는 존재 자체가 대자연에서 생겨났고 여전히 대자연에 의존해 살아가기 때문이다. 그러므로 사람의 이야기는 결국 대자연의 이야기일 수밖에 없다. 바꾸어 말해, 각양각색의 사람들을 ‘일일이 이해’한다는 것, 또 다른 생명체를 탐구하고 친해 지는 것은 단순히 인간 삶의 편리나 풍요로움을 위한 도구적 과제가 아니다. 이것은 매순간 새로운 ‘살아 있음’을 우리 모두에게 선물하는 도덕적 실천이며 생명 진화의 과정에서 있어서는 지극히 보편적인 행동이었다. 이에 Wilson(2010: 97)은 “친화는 도덕적 결과를 낳습니다. 다른 생물 종을 더 많이 이해할수록, 우리의 지식은 그것들의 거대한 다양성을 수용할 만큼 더 늘어나고, 그것들은 물론이고 필연적으로 우리 자신이 가지게 될 가치도 더 커집니다.”라고 강조하였는데 이것은 일찍이 Lévi-Struass가 야생의 사교에 부여했던 가치이기도 하다. 다시 말해 인간은 자신의 삶의 대상이 되는 이 세상 온갖 생명체들에 대해 당장의 필요나 불필요 혹은 의미있고 없음을 판단하는 것과 무관하게 생명 세계를 경청하고 또 그와 소통하며 정신문화를 일구어왔다.

III. 교육인문학의 생태미학적 지평 : “도기 위에 있는 도공의 손처럼”

“친절한 사람들을 기대하며 살 수 있는 삶은 곧 자유롭고 아름다운 삶이다”(정은, 2020: 27). 그런데 우리는 인간에 대해서도 마찬가지지만, 인간을 제외한 다른 생명체 대해서도 그야말로 아는 만큼만 알 따름이고, 어쩌면 이런 이유로 우리가 나누어 가질 수 있는 아름다움도 조금밖에 안 된다. 그리고 이렇듯 아는 것이 조금밖에 없다보니 무궁무진한 생명 세계의 풍요로움에 선뜻 다가가지 못하고 머뭇거린다. 낯선 이를 만나게 되면 행여 무분별한 환대가 아닐까 망설이고 뭐든 상대방에게 먼저 해보라고 초대 아닌 초대를 하면서 자신의 불안을 감추려고 한다. 즉 대다수의 사람들은 이런 식으로 생(生)과 사랑에 빠질 수 있는 기회를 선제적으로 차단한다. 서두에서 ‘생태미학적이라는 것은 각 생명개체가 세계에 감응(感應)하는 고유한 양식들에 귀 기울이고 그 고유함들 간의 교류가 삶을 풍요롭게 하는 원천임을 깨닫고 느끼고자 하는 사유방식이자 실천방식’이라고 하였는데, 이 관점에서 봤을 때 위에서 언급한 망설임이나 위축 등은 생태미학적 실천을 더디게 할 수밖에 없을 것 같다. 이에 이 장에서는 교육인문학적 실천에 담보된 생태미학적 가능성에 대해 또 그 중요성에 관해 고민해 보고자 한다. 일상생활 속에서 혹은 학교 교실 안에서 우리는 갖가지 기준들을 가지고 살아간다. 이것은 일종의 행동 규범일 수도 있고 사람이나 사물 혹은 어떤 상황에 대한 선택이나 판단 근거일 때도 있는데 이 모든 기준들은 나와 내가 속한 집단의 생존 여부에 영향을 미친다. 그래서 이 기

준들은 크게 보면 모두 생존과 결부된 윤리적 가치관과 관련이 있다고 볼 수 있다. 그런데 현실 속에서 우리는 모두를 ‘위해’ 모두가 같은 말을 하고 있는 것 같지만 실상은 너무 다를 때가 많아서 당황스러울 때가 한 두 번이 아니다. 이 모두를 다양함의 울타리 안에 수용해야 하는 것인지 뭔가를 구분해 내야 하는 것인지 혼란스러운 것이다. 혹시 이 수많은 다름과 같등을 끌어안고 살아갈 방법을 안 내해 줄 나침반 같은 것은 없을까?

이러한 맥락에서 Guattari(2003: 34-36)는 솔한 다름과 다양성의 시대를 살아가는 우리에게 “바보스럽고 유치한 합의(일치)를 추구”할 것이 아니라 “불일치와 실존의 특이한 생산을 기르는 것이 중요할 것”이라고 말한다. 그는 이어서 이러한 ‘불일치와 실존의 특이한 생산’에 의한 “다양한 실천 수준은 서로를 어떤 초월적인 후원 하에 동질화하고 연결해” 가기보다 “오히려 이질 발생적인 과정 속에서 다양한 실천 수준을 개입시키는 것이 좋을 것”이라고 방향성을 제시한다. 그러면서 “이 새로운 생태학적 실천의 목표는 고립되고 억압당하고 공회전을 하는 특이성을 과정적으로 활성화하는 것”이어야 할 것이라고 강조한다.

쉽게 말해, 다름을 동일로 맞추어가는 것이 아니라, 다양한 삶이 가능한 사회(일상) 조건을 만들고 유지하여, 끊임없이 특이성 즉 새로운 삶의 가능성이 생성되고 실천될 수 있어야 한다는 것이다. 나는 이러한 다양함의 자유로운 교류가 교육인문학의 방법론이 될 것이라고 생각한다. 좀 더 구체적으로 말하자면, 다 다르게 살아가기 때문에 언제나 서로 주고받을 삶의 내용이 있고(계속 생길 것이고) 이러한 각양각색의 접촉으로 인해 서로는 더 다르게, 즉 더 다양하고 더 풍요롭게 살아가게 된다는 의미다. 나아가 서로 다르기 때문에 늘 배울 것이 있기 마련이고, 이를 통한 배움은 서로의 삶을 더 풍성하게 만들게 된다. 따라서 서로의 존재를 응원하는 문화, 그러니까 인간을 포함하여 각 생명개체가 세계에 감응(感應)하는 고유한 양식들에 귀 기울이는 문화를 만들어 나가는 것이 교육인문학의 과제고 또 교육인문학의 생태미학적 가능성이다.

한 인간 한 인간이 특별하고 고유하며 그래서 우리가 서로 다 다르다는 사실은 매우 자명한 현실이다. 하지만 우리는 교육을 통하여 이 차이나는 개인들을 비슷한 모습으로 혹은 비슷한 수준으로 변화시키고자 했던 측면이 크다. 물론 그 세부적인 영역에 있어서 이를 통해 일구어낸 성과들을 부인할 수는 없을 것이다. 하지만 그 어떤 성취들도 고유한 가치를 가진 각 생명개체들 간의 자유로운 연결과 접촉, 여기에서 촉발되는 미적-윤리적 요구들에 우선시될 수는 없다. 이런 의미에서 Guattari(2003: 57)는 “새로운 자아 실천”으로서 “새로운 사회적 실천, 새로운 미적 실천”을 강조하였는데 이것은 “도기 위에 있는 도공의 손처럼” 서로의 삶에 기꺼이 “자신의 흔적”을 남기는 새로운 실천이다(W. Benjamin: Guattari, 2003: 55 재인용). 따라서 “개인들은 연대함과 동시에 점점 더 다르게 되어야 한다.”는 Guattari(2003: 57)의 주장은 교육인문학이 지향해 나가야 할 바이기도 한데 이것은 절대 어려운 말이 아니다. 인간은 서로 사귀면 사귀수록 또 다양하게 사귀면 사귀수록 각자가 더욱 더 다

른 존재로 재탄생하게 되는 창조적인 존재다.

IV. 나가는 말

도공은 도기에 손을 대지 않을 수 없다. 하지만 어쩌면 여전히 그것이 가능했다고, 가능하다고 생각하고 싶은 사람들도 있을 수 있을 것이다. 구체의 과학으로서 교육인문학 실천이나 그 속에 담긴 생태미학적 가능성이 별로 중요하지 않다고 말이다. 하지만 나는 그런 태도들에 대해 <전쟁화를 그리는 화가>의 작가 Pérez-Reverte(2010: 289)의 표현처럼 “그런데 그 곳에 있어보지 않은 사람들은 그런 식으로 보는 모양이었다. 아니, 좀 더 정확히 말하자면 (...) 그 곳에 있지 않다고 착각했던 사람들은 그것을 그렇게 보는 모양이었다.”라고 말 할 수밖에 없을 것 같다. 그리고 마치 그 작품 속 주인공 파울케스가 “눈을 예리하게 단련시킴으로써 사진과 그림이 서로 다름을 확인”할 수밖에 없는 순간을 만나게 된 것처럼, 우리에게도 타인과 또 우리 스스로와 ‘순수하게 지적으로’ 새롭게 만날 수 있는 순간이 주어질 수 있기를 바란다. 그리고 이를 위해서는 이제라도 교육의 인문학적 속성이 적극적으로 발휘되고 그 중요성이 재조명될 필요가 있다고 생각한다. 무엇보다 우리 모두가 자기 자신에게 더욱 섬세해지기를, 또 이를 통해 “교환될 수 없는 사용가치가 그 중심을 차지”(Illich, 2019: 31) 하는 인간문화, 교육문화가 복원되고 발전해 나갈 수 있기를 바란다.

우리 한 사람 한 사람은 역사를 잇는 매듭이다. 현생에서 또 훗날 그 매듭의 살갓들은 또 다른 누군가의 삶의 무늬에 귀속될 것이다. 이것은 Guattari의 표현처럼 ‘미적-윤리적 주장’이다..

참고문헌

- 장희익(2008). 온생명과 환경, 공동체적 삶. 서울: 생각의 나무.
- 정은(2020). 이웃교육 관점에서 통합교육의 의미 재성찰. 한국장애훈학, 5(1), 11-33.
- Benjamin, W.(1983). Essais 2, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Denoël, Gonthier.
- Guattari, F.(2003). 세 가지 생태학(윤수중 역). 서울; 동문선.
- Illich, I.(2019). 누가 나를 쓸모없게 만드는가(허택 역). 서울: 느린걸음.
- Lévi-Struass, C.(2017). 야생의 사고(안정남 역). 파주: 한길사.
- Pérez-Reverte, A(2010). 전쟁화를 그리는 화가(김수진 역). 서울: 시공사.
- Wilson, E.(2010). 생명의 편지(권기호 역). 서울: 사이언스북스.

COVID-19와 민주주의

Covid-19 and Democracy

원석영 Suckyoung Won

수원가톨릭대학교

Suwon Catholic University

Covid-19에 적절하게 대처하지 못한 많은 민주주의 정부들의 실패를 진단하고, Covid-19에 대한 한국의 대처 방식과 이에 대한 반응들을 함께 논의함으로써 우리의 희망을 유지하고자 한다. 이 글은 두 부분으로 이루어져 있다.

1. 진단.

Covid-19가 발생하기 전까지, 산업화된 민주주의 국가들의 국민들은 잘 확립되고 안정된 민주주의 체제를 가지고 있다고 생각했다 (이러한 체제 특징은 실로 놀라울 정도의 권력의 균형을 이루고 있다는 것이다. 삼권 분립과 선거에 의한 정권 교체가 가장 좋은 예이다). 어떤 면에서 이들은 옳았다: 그러한 체제는 실로 매우 잘 작동되어 왔다. 그런데 바로 이것이, 역설적으로, 그들이 Covid-19 위기에 적절하게 대처할 수 없었다는 사실을 매우 충격적으로 받아들일 수밖에 없도록 만든 원인이기도 하다. 그들의 실패는 근본적으로 체제의 본질에 대한 잘못된 생각에 기인했다. 우리가 아무리 그렇다고 믿고 싶고 또 그렇기를 희망하더라도, 우리가 한번 세워놓으면 그 다음부터는 스스로 유지되는 굳건하고 안정된 체제라는 것은 존재하지 않는다. 견고하고 안정적인 체제를 갖는다는 것은 우리가 그 체제를 끊임없이 재창조하고 재생산한다는 것을 의미한다. 체제의 본질에 대한 잘못된 생각은 치명적인 결과를, 즉 정치적 무관심이나 집단 이기주의를 초래할 수 있다. 정치적 무관심은 우리가 이미 구축된 체제 안에서 편안하게 잘 지낼 수 있고 어떤 정부가 선택되더라도 큰 차이가 없을 것이라고 생각하기 때문에 발생한다. 집단이기주의는 그것이 그런 생각을 지닌 사람들을 정치에 참여하도록 만들 수 있는 거의 유일한 동기이기 때문에 발생한다. 상이한 정당들이 상이한 집단의 이익을 대변하는 것이 당연하고 자연스러워 보이는 이유가 바로 그 때문이다. 전자의 경우, 우리의 공동체 의식이 희박해져 가며, 후자의 경우에는 완전히 사라져 가게 된다. 이것이 사람들이 Covid-19과 같은 치명

적인 재앙을 그들의 공동체 전체를 위협하는 것으로 받아들여야 했음에도 불구하고 어째서, 특히 초기에, 단지 부분적인 문제로 받아들이는 경향을 보였는지에 대한 진단이다. Covid-19에 대한 한국의 대처 방식과 이에 대한 반응을 논의함으로써 나의 이러한 진단을 보다 분명히 확인하고자 한다.

2. 우리의 희망을 유지하기.

위의 진단이 우리를 좌절시켜서는 안 되며 우리에게 도움을 주어야 한다. 평화롭고 자유로운 삶을 살아가는데 가장 적합한 정치체제는 민주주의의 정체라는 사실은 Covid-19 이전보다도 오히려 지금 더 분명하다. Covid-19 위기는 우리에게 왜 그러한지를 상기시켜주며 우리로 하여금 그것을 항상 마음에 간직할 것을 경고해 준다. 민주주의는 그러한 삶의 내용을 구체적으로 담고 있는 하나의 이상이다. 1948년 국제연합(UN)이 공표한 세계인권선언문이 그러한 이상을 완벽하게 담고 있다고 할 수는 없지만, 가장 잘 표현해 주고 있다고는 할 수 있다. 따라서 어떤 정치체제가 민주적이려면, 그것은 그러한 이상을 최적인 방법으로 실현해야 한다. (민주주의의 체제는 단순히 혹은 오로지 다수주의 원칙을 기반으로 한 의사 결정 과정을 의미하는 것이 아니다. 이것은 소크라테스가 우리에게 가르쳐준 교훈이다(플라톤, [국가])). 현재 우리가 누리고 있는 민주주의의 체제는 그러한 이상을 실현하고자 하는 우리의 노력의 산물이다. 그 길을 가로막는 잘 알려진 가장 위험한 장애물이 두 개 있다. 폭력과 질투심이(토마스 홉스, [리바이어던]; 리처드 도킨스, [이기적 유전자]) 바로 그것이다. 폭력은 정착된 절차에 따라 대화를 통해 평화적으로 합의에 도달하고자 하는 우리의 모든 노력을 무의미하게 만든다. 폭력을 더욱 더 위험하게 만드는 것은 그것이 우리를 모든 면에 있어서 절망적이고 무기력하게 만들 수 있다는 것이다. 이러한 위험성을 버나드 윌리엄스는 다음과 같은 질문으로써 표현했다. “사람들이 문을 부수고 그의 안경을 부숴버리고 그를 끌고 나갈 때, 교수의 [윤리적 삶이나 도덕을 위한] 정당화가 그러한 폭력에 대해 할 수 있는 것이 무엇인가?” (윌리엄스, 26). 질투심은 우리의 공동체의 의식을 파멸시키는 zero-sum 게임으로 우리를 몰아넣기 때문에 위험한 장애물이다. 나는 Covid-19에 대한 한국의 대응 방식에 대한 비판을 논하며 이 문제를 고찰하고자 한다.

참조문헌

Dawkins, Richard, *The Selfish Genes*, Oxford University Press, 1989

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford World's Classics, 1998

Plato, *Republic in: The Complete Works of Plato 3*, transl. G.M.A. Grube, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997

Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge Classics, 2006

Abstract

We want to live in a community where we can live together peacefully and safely, and pursue various aspects of the good life as freely as possible. This not just because we cannot survive on our own. There is no doubt that, as of today, the best available political systems for pursuing the good life are the democratic systems we currently have in this world. This paper diagnoses the failure of many democratic governments to successfully respond to the recent outbreak of Covid-19 and tries to keep up our hopes by discussing the Korean response to it together with some kinds of reaction to it. It has 2 sections.

1. Diagnosis.

Before the outbreak of Covid-19, people in some industrialized democratic countries enjoyed thinking that they had well-established and stable democratic systems (which amazingly struck a balance of power: for best examples consider the separation of powers and the periodic change of administrations by election). In certain respects, these people were right: those systems had worked very well, and this paradoxically is what made their failure to successfully manage the Covid-19-crisis come as a great shock to them. Their failure was substantially due to a misconception of the nature of systems. Much as we might want to believe as we wish, there is no such thing as a solid and stable system which we have established and which then stands and remains on its own; to have a solid and stable system requires of us to constantly recreate and renew it. The above misconception can have a fatal consequence: it can lead us either to political indifference or to group selfishness: political indifference because we might think that we could comfortably rest within those systems, and also think that which administration is chosen would not make any substantial difference; group selfishness because it is what could most motivate us to participate in politics such that different political parties speak for different groups. In the former case, our consciousness of a community becomes empty, in the latter, it fades out completely. This is why people would, at least at the beginning, be inclined to take a fatal disaster like the Covid-19-crisis as a partial

problem only while it should be taken to strike their community as a whole. I will clarify and confirm this diagnosis by discussing some kinds of reactions to Korean response to Covid-19.

2. Keeping up our hopes.

The above diagnosis should not discourage us but rather help us. It is still, even more than earlier, true that, as of today, the best available political systems for our peaceful and free life are democratic ones. The crisis just reminds us of why it is so and warns us to keep this always in mind. Democracy is an idea which contains the concrete contents of such a life. On the other hand, it can be safely said that the Universal Declaration of Human Rights by the UN in 1948 represents that idea best, though not perfectly. Accordingly, if any system is to be a democratic one, it must in the best possible way realize that idea. (A democratic system does not simply and only mean a decision making process based on the principle of majority rule; this is the lesson which Socrates taught us a long time ago (Plato, Republic)). Our democratic systems are results of our efforts of realizing that idea. There are two well-known and most dangerous obstacles which stand in the way: violence and jealousy (Hobbes, Leviathan; Dawkins, The Selfish Genes). Violence makes meaningless all our efforts to peacefully arrive at an agreement through dialogue and according to settled procedures. But what makes violence even more dangerous is that it can make us feel hopeless and helpless in every respect. Bernard Williams expressed this by asking: What will the professor's justification [for the ethical life or morality] do, when they break down the door, smash his spectacles, take him away?" [Williams, 26]. Jealousy is a dangerous obstacle because it pushes us into zero-sum games which destroy our consciousness of a community. I will consider this problem by discussing a criticism of the Korean response to Covid-19.

References

Dawkins, Richard, *The Selfish Genes*, Oxford University Press, 1989

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford World's Classics, 1998

Plato, *Republic in: The Complete Works of Plato 3*, transl. G.M.A. Grube, Hackett Publish-

ing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997

Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge Classics, 2006

We want to live in a community where we can live together in peace and safety, and pursue various aspects of the good life as freely as possible. This not just because we cannot survive on our own (Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London and New York, 2006, 51 and 115). There is no doubt that, as of today, the best available political systems for pursuing the good life are the democratic systems we currently have in this world. It is embarrassing to see these days that most countries failed to respond adequately the recent outbreak of Covid-19 so that people lost many precious things of daily life. It is even more embarrassing to see that some representative Western industrialized democratic countries failed. Nevertheless, this should not shake our belief. It is still, even more than earlier, true that, as of today, the best available political systems for our peaceful, safe, and free life are democratic ones. This paper diagnoses the failure of some representative Western industrialized democratic countries to successfully respond to Covid-19 and tries to keep up our hopes by discussing the Korean response to it together with some kinds of reaction to it.

I. Diagnosis

Before the outbreak of Covid-19, people in some representative Western industrialized democratic countries enjoyed the thought that they had well-established and well-functioning stable democratic systems [which amazingly struck a balance of power: for best examples consider the separation of powers and the periodic change of administrations by election). In certain respects, these people were right: their systems had really worked very well, and this paradoxically is why they were caught flat footed by the attack of Covid-19: sitting by and looking on their failure with a great shock! They suddenly became aware that their systems were not so good as they comfortably believed: they were not at all capable of adequately handling and managing a catastrophic crisis

like Covid-19.

I think that the failure of some representative Western industrialized democratic countries was substantially due to a misconception of the nature of systems. Much as we might want to believe as we wish, there is no such thing as a solid and stable democratic system which we have once established and which then stands and remains on its own; to have a solid and stable democratic system requires of us to constantly recreate and renew it under the guidance of the spirit and idea of democracy. The above misconception can have a fatal consequence: it can lead us either to political indifference or to group selfishness: political indifference because we might think that we could comfortably rest within those systems, and also think that which administration is chosen would not make any substantial difference; group selfishness because it is what could most motivate us to participate in politics such that different political parties speak for different groups. In the former case, our consciousness of a community becomes empty, in the latter, it fades out completely. This is why people would, at least at the beginning, be inclined to take a fatal disaster like the Covid-19-crisis as a partial problem only while it should be taken to strike their community as a whole, let alone taking it as a global or world problem. This diagnosis can be confirmed by their reaction.

Some people might have been even so proud of their own systems that they cultivated an air of superiority among and around them over other non-Western countries. Still in the early phase of Covid-19, Anne Applebaum remembered the easy path which such a superiority, when combined with such a shock, used to find in the history of human beings. Her warning confirmed that these days are no exception: with people blindly ignoring reality with complacency based on baseless optimism or seeking scapegoats [“Epidemics Reveal the Truth About the Societies They Hit,” The Atlantic, March 2, 2020]. Only two weeks later, we heard Korea’s Foreign Minister Kang, Kyung-wha’s deep concerns in her interview with BBC’s Andrew Marr on 15th March 2020:

I can’t tell you how many incidents I get reports of Asians [also of Africans], not just Koreans, being verbally abused, even physically attacked in other countries.

On the other hand, there are also people who acknowledge that some Asian countries like Korea and Taiwan are matchlessly better in dealing with Covid-19 than they are.

Nevertheless, they diagnostically attribute their success to some particular cultural, social, and political features of “Asian democracies” which are very strongly influenced by Confucianism. Accordingly, they show a skeptical attitude that, for example, the Korean response, even though they most highly appreciate it, can be transferred to “Western countries” whose cultural, social, and political features are essentially different from those of Korea [Timothy W. Martin and Marcus Walker, “East vs. West: Coronavirus Fight Tests Divergent Strategies”, Wall Street Journal, updated March 13, 2020; Marx Fisher and Choo Sang-Hun, “How South Korea Flattened The Curve,” The New York Times, March 23, 2020; against this kind of diagnosis, see S. Nathan Park, “Confucianism Isn’t Helping Beat the Coronavirus,” Foreign Policy, April 20, 2020 .] Their diagnosis is decisively based on the old fashioned and naïve contrast between East and West as the title of the article of WSJ unmistakably shows. Their subsequent attitude reminds me of the attitude of the Fox to the Grapes in one of Aesop Fables entitled The Fox and the Grapes. Should I take both their diagnosis and subsequent attitude seriously? Then, I have to say that they are not only incorrect, but also very dangerous as we can see in section 2 of this paper: the relativization of democracy to cultures with a disguised universal tolerance [Bernard Williams, Ch. 9].

Apart from this, such an attitude cannot serve anything. No one would in the end come out as a winner over Covid-19, but rather all of us will become losers. This just because a crisis like Covid-19 is one problem for all, not a problem for each [David Kaye, Report on Disease pandemics and the freedom of opinion and expression to the HRC at its 44th session, April 23, 2020]. We have rather to take seriously Minister Kang’s wish as being loyal to the spirit of democracy, not as being flavored with arrogance or superiority in her interview with BBC:

So, we want to keep the doors open with the other countries. And so, as this disease spreads to many more countries, we are watching very closely, and we are committed to maintaining our open approach. It [Korean response] may not be applicable in other countries with less IT infrastructure and other values. But I think in the end, we have to acknowledge that this is not going to be the last time a novel pathogen becomes a global health threat. So we hope that our experience and our approach and

model (not only) informs other countries dealing with this Covid-19 but also (leads) to greater international collaboration for better preparedness when this comes around the next time.

II. K-response to Covid-19 and Democracy

Korea's response to Covid-19 began at some point to be called "K-response" by the Korean Government and the Korean people. Prefixing "K" to their response undoubtedly shows that they not only believe, but also are very proud that there is something in their way of responding to Covid-19 that is unique and which makes it possible for them to be matchlessly successful. One can easily know how well the Korean Government and the Korean people have really been controlling Covid-19 if one takes a look at the numbers of confirmed cases and deaths and compare them with those of other countries. The Korean Government and the Korean people really deserve to be proud of what they have been achieving, at least, until now. (I know how improper it is to use such a word as "proud" in a discussion of the present unfortunate and sad disaster to all human beings. Nevertheless, there is a definite intention of my using it, and what it is will become clear in the course of this section.)

For this reason, "K-response" might seem to be compared and put in line with some already well-known Ks: "K-pop," "K-drama," "K-movie." These show, roughly described, that to express something which is traditionally, originally, and uniquely Korean, instead of a half-cooked imitation of other cultures or blind aspiration to seeking empty universality, might be the best and correct way to become universal and so internationally recognized, appreciated, and accepted. The prefix "K" is an expressive mark of self-confidence and self-esteem of the Korean people. Nevertheless, we must be very careful not to assimilate the K-response to Covid-19 to these more familiar Ks. There is an essential difference between the K-response to Covid-19, on the one hand, and other Ks on the other hand.

With respect to certain cultural phenomena like music, drama, movies, food, clothes, and so on, the motto "to express something traditionally unique and original of a given culture is to be the best way for it to become universal and so international" is not just

valid for Korean culture, but for all cultures in the world. Even though following the motto does not directly or always guarantee success, the possibility of successfully moving from the local to the global is open to all various and different cultural things. There is an interesting logic here. For instance, if something which is traditionally, originally, and uniquely Korean becomes universal and so international, it can be said that the reason is that it is traditionally, originally, and uniquely Korean. On the other hand, if something of the same kind is criticized, even disparaged by foreign people, there is a room for us to defend it by giving the same reason that it is traditionally, originally, and uniquely Korean in the sense that it should not be criticized since it is for that very reason untouchable. However, I think that this logic cannot and should not be applied to the case of the K-response to Covid-19 since it is from the beginning motivated and undertaken by an ethical point of view: the universal value of human beings. Accordingly, there is a room for things to be right or wrong with respect to the K-response, and there really is a point at which the K-response and its criticism meet and conflict. To become clearer on this point, let's first see what characterizes the K-response.

Minister Kang explains the basic elements of the K-response in her interview with ABC News Live Prime on May 22, 2020:

Well, I think first of all, our country has never been closed. We've always kept society open and the border open. And we were able to do this because we had the 3Ts. The testing, tracing, and treatment, very robust system of the 3Ts. I think the 3Ts are the key to any fight against any infectious disease.

David, the interviewer, responds this way:

In addition to the 3Ts, part of South Korea's strategy for isolating coronavirus cases early on relied on government surveillance. Did you ever have any concerns about privacy rights and how do you see that balance against protecting public health?

David here immediately and directly gets to the critical point of the tracing of the K-response by calling it "government surveillance." I take David's intention in this way. There is an important topic of the possible violation of privacy rights in the tracing, and this topic is concerned with the universal value of human beings and so extends beyond

Korea and the Korean people. This is what makes it a problem also for Korea and the Korean people if there is “governmental surveillance” in the K-response. Correspondingly, it cannot be comfortably avoided or even justified by simply calling it a peculiar element of the “K”-response in the sense that it is originally and uniquely Korean as in the case of other Ks. I think that David’s critical concern is on the right track.

Before we see how Minister Kang responded, let’s take a brief look at one of the very dark sides of the recent history of Korea, namely at the dictatorship by an old general, president Park Jung-hee. This can help us to correctly assess Minister Kang’s response. For his long term seizure of power, Park declared “October Yushin” in October 1972 (“Yushin” was taken from the Japanese “Meiji Yushin (Restoration)”), enacted the Yushin Constitution through constitutional referendum in December, and enforced it in the same month. It provided Park with a legal basis for his brutal long-term dictatorship. He ruled until he was killed by his own devoted retainer in October 1979. Now, the point is this. Park baptized his brutal dictatorship based on the Yushin constitution “Korean democracy.” He said that it was a tailor made democracy for the Korean people who had a different tradition and culture from those of Western democratic countries which also had their own tailor made democracies. Accordingly, it must be untouchable by Western democratic countries as their own tailor made democracies must be untouchable. This is the same logic which the attitude follows that I characterized in section 1 by the relativization of democracy to cultures with a disguised universal toleration. Now, it is clear why I said that it is not just incorrect, but also very dangerous. “Korean democracy” was nothing other than a disguised democracy only aimed at justifying Park’s brutal long-term dictatorship. This explains also why most of Koreans who have experienced and suffered under the brutal dictatorship by an old general, president Park Jung-hee are very unhappy about the phrase “Korean democracy.” Is there anyone of you who saw any Korean who put “Korean democracy” or “K-democracy” into his mouth? Consequently, there is a very important lesson the Korean people have learned from Park Jug-hee. It is the platitude that there are no such things as Korean democracy or Asian democracies. Democracy is just democracy, period! I am convinced that it is true. You may ask me, “what is then democracy?”

Democracy, I think, is an idea which contains the concrete contents of a peaceful and

free life. It can be safely said that, as of today, the Universal Declaration of Human Rights by the UN in 1948 represents that idea best, though not perfectly. Accordingly, if any system is to be a democratic one, it must aspire to realizing the UDHR in the best possible way. A democratic system does not simply and only mean a decision making process based on the principle of majority rule. More important is that the process must be guided by that aspiration. Otherwise, it will be nothing other than a dictatorship by the majority. This is the precious lesson which Socrates taught us a long time ago (Plato, Republic, Plato Complete Works 3, transl. G.M.A Grube, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997). The democratic systems we currently have in this world are results of our efforts of realizing the UDHR. Sure, the UDHR is not perfect. However, the fact that it is not perfect is not its flaw at all. It is rather its advantage since it shows that it expresses not an ideal which is perfect, but empty unrealizable, but formulates the concrete contents of a peaceful and free life on which our different thoughts about it have converged through the long history of human beings. The process of amending and completing the contents is always necessary and has been being done in many different ways and forms by the UN.

Let's see how Minister Kang responds! Kang's answer is this:

Surveillance is not quite the term that I would use in the tracing.

At first glance, Minister Kang might seem to avoid the topic by turning it into a purely verbal one. But this is not the case at all. Minister Kang makes her point much more clear in her interview with Deutsche Welle's Conflict Zone on 15th May 2020.

PrPrivacy is a very important human right but it is not an absolute right. I think the ICCPR makes this very clear that it can be restricted but it has to be restricted in accordance with the law. We have a very robust legal system in place where it's clearly identified us to where these rights might be restricted. And when you balance the privacy of the patients against the public's need to be protected from this risk, I think the answer is very clear. So the problem is, you don't do this arbitrarily, you do it by law.

Minister Kang defends the tracing of the K-response against the criticism of the possible

violation of privacy rights pointing out that it is done following the ICCPR [Article 17]. Sure, there is, nevertheless, still a room for a practical issue of the violation of privacy rights when following article 17 of the ICCPR. Article 19 (2) of the ICCPR defines “freedom of expression multidirectional” in the sense of seeking, receiving and imparting information and ideas of all kinds (David Kaye). This shows that Minister Kang is right in saying that “Privacy is a very important human right but it is not an absolute right.” On the other hand, it is true that it is practically impossible to strike a perfect balance between article 17 and article 19 (2). So, there will inevitably be some individual cases in which privacy rights are violated. Minister Kang thereby does mean to say that those cases do not matter. Kang means just that we are not perfect, and what we have to continually try to do our best for striking a balance as well as possible and for reducing those cases (for this point, see Kang’s explanation following the quotation above in her interview with ABC)

Nevertheless, some of you would say that the violation of privacy rights cannot be taken as just a practical issue which comes up in some concrete cases of tracing. It is always possible that the government misuses private data gathered by the tracing even though it declares that the tracing is performed by law under the guidance of the ICCPR. How can the Korean people trust their government? Or, how could the Korean government have introduced such a dangerous and controversial method as the tracing? It is this question which led to the wrong and dangerous answer based on the old fashioned and naïve contrast between East and West. I now rather ask you back why you do not trust your government and why your government hesitates to introduce such an efficient and effective method? Isn’t your government a government you have chosen through election? If you do, nevertheless, not trust it, what does it show? It shows that you have been unfortunately mistaken in your choice, and that you have become aware of it: you have chosen a government which is not trustworthy, and which you should not have chosen. More important is that this is the mistake we can always make. This is why all democratic systems have prepared countermeasures against it, namely the periodic change of administrations by election, even impeachment. This is why voting is not just a right, but rather a duty. More important is it to vote for the right person or administration. In this respect, there is another precious lesson Socrates taught us in the dialogue Crito [Pla-

to, Plato Defense of Socrates, Euthyphro, and Crito, transl. David Gallop, Oxford World's Classics, 1997]: that people are obliged to make their country as good as possible. The decisive reason that the state gave why Socrates should not escape, even granted that the law according to which he had been sentenced to death was really a bad one, was that the presence of such a bad law showed that Socrates neglected the duty which all citizens of Athens had. He as a member of Athens should have performed that duty by trying to remove the law in order to make the state better.

The majority of Korean people trust the current government since they believe that its first interest is the public's interest. This is also the criterion Anne Applebaum proposed:

1. But at least they [scientists and public health scholars who immediately put out information about numbers and cases] have the public's interest at heart. Here is a rule of thumb to use in the coming weeks: Judge politicians by how much and how clearly they defer to the people who give the sum of two and two as four. ["Epidemics Reveal the Truth About the Societies They Hit"]

President Moon's motto during the presidential campaign was "People or human beings first!" He was elected as president since the majority of Korean people were convinced that he is faithful to the spirit of democracy. This is the only reason why most Korean people, not just those who voted for him, but also many of those who did not vote for him, allowed his government to introduce such a dangerous method as the tracing. They say with relief that they really have good luck that such a crisis as Covid-19 broke out under his administration. Why? As told, it is always possible for people in a democratic country to vote for the wrong person or government. The mistake the Korean people made last was that they had elected Park Geun-hye as president. Most Koreans now think that they would have no chance if Covid-19 had broken out under Park Geun-hye's administration. The Korean people also have tried to redeem their mistake. They have impeached Park Geun-hye. Sure, supporting Park was not the only mistake we have made and will not be our last one. This is why people of democratic countries have to try to keep always awake and become wise in order to vote for the right person and the right government whose first interest is people or human beings. How can we do this? How can we keep up our hopes? There are two well-known and most danger-

ous obstacles which stand in the way: violence and jealousy (Hobbes, Leviathan, Oxford World's Classics, 1998; Dawkins, The Selfish Genes, Oxford University Press, 1989). Violence makes meaningless all our efforts to peacefully arrive at an agreement through dialogue and according to settled procedures. But what makes violence even more dangerous is that it can make us feel hopeless and helpless in every respect. Jealousy is a dangerous obstacle because it pushes us into zero-sum games which destroy our consciousness of a community.

People of Western democratic countries should not forget that the Korean people have learned the idea of democracy from them and fought for a long time hard and fiercely to realize it as much as possible. We are your students and you are our teachers. In responding to Covid-19 so far, the current Korean government along with the Korean people have shown that they are much better than other countries are, whether democratic or non-democratic. They have succeeded in introducing a very efficient and effective, but also very dangerous method by finding a way of making it compatible with the idea of democracy. They voted for the right person as president and the right government. So, it's now your turn. You, our teachers, can learn this from Korean people, your students. The virtue of real teachers consists in being prepared to learn from their own students since the greatest happiness of real teachers is to have students who are made better by their teachers. We have to teach each other and learn from each other. We have to cooperate since it is a long and winding and endless road towards realizing the idea of democracy. All this is for living in a community where we can live together in peace and safety, and pursue various aspects of the good life as freely as possible, in a word, for a shared life.

오리온 초코파이 광고에
서의 한국성과 타자성:
국민정서와 차이의 정치

**Koreanness and Other-
ness in Orion Choco Pie
Advertisements: Nation-
al Sentiments and Poli-
tics of Difference**

Olga Fedorenko

서울대학교

Seoul National University

In this paper I explore the affective economy that has mediated the experience of globalization in South Korea, through the lens of *chŏng*, a purportedly unique Korean sentiment, which, has been thematized in advertisements for Orion Choco Pie, a chocolate covered biscuit and marshmallow snack. For three decades the Orion Choco Pie ads have illustrated *chŏng*, becoming its benchmark in popular imagination. The paper analyzes how Orion Choco Pie commercials have mobilized *chŏng* for articulating Koreanness and otherness. Many scholars have pointed out the contradictions of South Korea's globalization program, the so-called *seggyehwa*, declared by President Kim Young Sam in 1995 (Park and Abelman 2009; Baca n.d.; Cho 1998; Cho 2008; Joo 2012). While dressed in the image of progressive cosmopolitanism and opposed to illiberal nationalism of the earlier

dictatorship decades, *seggyehwa* did not cancel national allegiances but reformulated them for the era of neoliberal capitalism. For their country to survive in international economic competition, South Koreans had to transform themselves into global citizens and cultivate world-class competitiveness. This paper considers the affective economy of these nationalist and cosmopolitan allegiances, through the lens of *chŏng*, which, in Orion Choco Pie commercials, has been refashioned as an agent of globalization.

This paper adopt a constructivist stance that emotive experiences are not individual psychological states but cultural and social (Ahmed 2004; Tran 2015). *Chŏng*, too, is approached as such an affective-discursive construct. *Chŏng* conveys an affection that emerges from repeated everyday interactions. Many commentators posit it as a quintessential Korean sentiment, inaccessible to non-Koreans. Cultural psychologist Choi Sang-jin (2011) explains *chŏng* first by positing a dichotomy between "us" and "others," which implies that "you" who is a part of "us" is perceived and treated as one with one-

self, whereas “other” is regarded “like cold leftover rice.” Choi sees the “pure form” of *chǒng* as existing among family.

Incidentally, it is the 1989 Choco Pie commercial, “Teacher and Student,” through which Choi chooses to illustrate *chǒng*.¹⁾ The commercial portrayed a young female teacher finding in her drawer an apology letter and a chocopie from a boy whom she is shown scolding earlier for misbehaving. That the teacher-student dynamic is of care and affection is underscored by the lyrics of the soundtrack, a sentimental ballad, “Even if you don’t say it, I know, just by your look, I know, just by grabbing your hand, [I know] what is in your heart.” The character for *chǒng* appears at the end to reinforce the message that mutual care is what binds the teacher and her student—and that it can be easily expressed without awkward words, with a chocopie. The series included a number of other sentimental ads which similarly centered on children shyly conveying their affection. Illustrating *chǒng*, these ads draw a rather narrow circle of “us”—family and the neighborhood—versus “them,” the world outside. The viewer belongs to the outside world, yet is invited to partake in the warm sentiments through emotional identification with ordinary people in ordinary situations. Read amidst social changes, which were transforming South Korean social fabric at the time, the ads assure that the everyday affects remain the same. In that regard, it is significant that ads focus on children, who are perceived as not yet affected by modern life. The circle of “us” is expanded to national public whose members “get” the Koreanness of those experiences.

In the 1990s, Orion Choco Pie becomes a poster child of *seggyehwa*, recording impressive sales in China, Russia, and Vietnam (Yi and Tam 1997). The 1996 domestic campaign educates South Koreans on Choco Pie’s international expansion and offers an affective axis for imaging a national self in the world—a South Korean vision of globalization.

The campaign portrays Eskimo, Chinese, Russians, and Americans being affected by Choco Pie *chǒng*, however in different ways. Reflexive of the geopolitics of South Korea’s international engagement, the ads map the alterity of foreign others between, on the one hand, sentimentality, associated with *chǒng* and possibilities for identification, and, on the other hand, humor, which appears reserved for dealing with incommensurable difference. The “America” episode is similar to earlier “*Chǒng*” commercials with Korean protagonists. It focuses on a child who conveys his affection by giving a Choco Pie to an adult. However, the situa-

tion is peculiar: a Choco Pie is snuck in by a boy to his father, who, divorced from the boy's mother, gets to see his son only once a month, as the voiceover explains. Still, Americans are portrayed as warm people like Koreans themselves. Though the ad could be read as a warning against americanization and disintegration of traditional values. Sentimentality also animates the "China" episode, which portrays a general who recognizes his younger self in a boy in Tiananmen Square, breaks into a faint smile, and gives the boy a Choco Pie.

The "Russia" and "Eskimo" episodes, however, operate by contrasting Korean *chŏng* as embodied in Choco Pie and equated with warmth, to the perceived coldness of those places and people. While enjoying a Choco Pie, Russians and Eskimo eat it themselves rather than share it with others. The protagonist of the "Russia" edition is a mustached expressionless guard in the Red Square in a blizzard, yet his humanity is revealed when he pulls out a Choco Pie, takes a bite, and shows a hint of smile, while the voiceover announces, "South Korean 情 that thaws even Siberia." The "Eskimo" episode similarly asserts the power of "South Koreans' *chŏng*" to "melt permafrost." So the incommensurable others—Russians and Eskimo—are drawn into the warm circle of Choco Pie consumers, albeit their capacity for feeling *chŏng* toward others is denied.

Overall, the campaign frames Choco Pie as a *segguhwa* success story. Firmly established as a very South Korean product, because of its associations with *chŏng* and South Korean everydayness, Choco Pie nevertheless enjoys popularity outside of South Korea. This popularity is attributed not to its taste or cheap price, but to its affective component—*chŏng*, which, the viewer is told, is distinctly South Korean and so powerfully warm that it can melt Siberia and permafrost, connect one with the memories of youth, and repair divorce traumas. It is this warmth that makes non-Koreans seek Choco Pies. Its international success in other words, does not require a sacrifice of Koreanness, rather it is enabled by it.

The campaign directly asserts *chŏng* as a property of South Koreans (referring to it as *hanguginŭi chŏng*), while positing Orion Choco Pie as "our chocopie"—a national cookie. The South Korean viewer is to identify with *chŏng*, to take emotional and nationalist ownership in Choco Pie, to pride in its success—and to marvel at "foreigners" whose affective alterity is revealed through their encounter with a Choco Pie, the embodiment of Korean *chŏng*.

Orion advertising returns to the theme of national self and its others a decade and a half later, in 2011. Entitled "Pie Road," after the Silk Road, the campaign presents the Orion Choco Pie as

a “diplomat who is delivering Korean *chǒng* to the world.” As the official website explains, “This is a road for 1.94 billion people from about 60 countries, from Russia to China, Vietnam, Middle East and to the US, to meet the Republic of Korea.”²⁾ The campaign comprises three 30-second television commercials and a two-minute “adumentary.” The latter combined the three stories into a Orion Choco Pie’s biography, narrated in the first person, starting with “I was born in 1974 in the Republic of Korea.”

On the surface, the commercial portrays ordinary people sharing Choco Pie to share their affection in the tropes that are similar to those that introduced Orion Choco Pie in South Korea in 1989. The foreigners are portrayed with humanist warmth and their experience of *chǒng* is presented an expression of a universal humanity. Seemingly, the campaign includes non-Koreans in the community of “us” activated by flowing *chǒng*.

However, there are subtle differences. The South Korean viewer is to acknowledge the human affects of foreign others yet to identify with the I of the narrator, the Choco Pie. Those foreign consumers are shown living in remote, exotic places, accessing which requires braving bitter cold and treacherous cliffs. Their everyday is shown as devoid of modern technology, in a stark contrast to the everyday experienced by South Korean viewers. The poverty, however, is presented not as poverty but as their tradition and preference. Moreover, if in the original Korean ads it is children who give chocopies to adults or to each other to express their affection, in the “Pie Road” series, Choco Pie is a medium for adults to express their affection. This reversal from child to adult as a Choco Pie giver could be read as an infantilization of those adults, because, in the lens of earlier Choco Pie ads, sharing chocopies stands for child-like innocence, which adults value, but often struggle to summon amidst the alienations of modern life. These people are globalized—they are consumers of a South Korean product—yet their belonging in the globalized world is passive, reactive, and child-like—unlike Mr. Choco Pie, the plucky “diplomat,” who travels dangerous roads and navigates exotic customs.

This globalization project is not without contradictions though. Mr. Choco Pie the narrator might model an ideal Korean citizen and participant of globalization, yet his “cosmopolitan striving” (Park and Abelman 2009) has led him far from home and demanded many sacrifices, including a certain alienation from South Korea. That South Korea is not referred to as “our country” (*uri nara*), similar to how the earlier commercials called the Orion cookie “our Choco Pie” implies a distance. It is ambiguous whether for Mr.

Choco Pie “our” no longer unequivocally means South Korea and he is a South Korean cosmopolitan in the world. Or whether his cosmopolitan pursuits—his “forgetting the Republic of Korea”—have been so successful that South Korean viewers of the commercial no longer recognize him as belonging with “us” grounded in the national community. The Pie Road campaign thus expresses a tension in the competing loyalties that nationalist and cosmopolitan impulses of globalization require and hence its cultural significance.

To conclude, advertisements by one company—however long-lasting and popular they are—are a limited window on complex negotiations delineating the dynamics between selves and others emerging from globalization encounters. Nevertheless, with their ongoing elaborations on *chŏng*, a purportedly quintessential Korean sentiment which came to be defined in reference to those advertisements, Orion Choco Pie commercials are suggestive of the shifts in the affective economy that mediates nationalist and cosmopolitan commitments while connecting national self and its others in specific ways. Specifically, the ads register a shift in the affective conditions of othering: from presuming non-Koreans as aloof to *chŏng*, the uniquely Korean affect; to imagining some foreigners as susceptible to it with the mediation of the Korean cookie; to finally reformulating *chŏng* as a universally human sentiment. The otherness of the other is however preserved by foregrounding material disparities in lifestyles and linking them to local culture—and thus smuggling back in the essentializing ideas of cultural difference and national distinction. Unlike those locals stuck in their traditional ways, South Koreans, the Choco Pie ads suggest, have transformed from objects of globalization, holding on to national identity through sentiments amidst social upheaval, to its agents, bringing globalization upon others. Yet this harnessing of globalization also comes at a cost. Namely, there is a certain irony in how, in the 2011 ads, the experience of the cherished Korean sentiment has been delegated to “foreigners,” whose lives are shown as poor but saturated with *chŏng*, whereas South Koreans themselves are left to identify with an anthropomorphized cookie and its struggle to commodify Koreanness in the name of “cosmopolitan striving.”

References

- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.
- Baca, George. n.d. "Rituals of English Education and Myths of Globalization in South Korea: Naturalizing Economic Disparities of the 'New' Economy." Cho, Hae-Joang. 1998. "Constructing and Deconstructing 'Koreanness.'" In *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*, edited by Dru C. Gladne, 73–91. Stanford University Press.
- Cho, Younghan. 2008. "The National Crisis and de/Reconstructing Nationalism in South Korea during the IMF Intervention." *Inter-Asia Cultural Studies* 9 (1): 82–96. <https://doi.org/10.1080/14649370701789666>.
- Choi, Sang Chin. 2011. *Han'guginŭi Simnihak [Psychology of Koreans]*. Hakjisa.
- Joo, Rachael Miyung. 2012. *Transnational Sport: Gender, Media, and Global Korea*. Duke University Press.
- Park, So Jin, and Nancy Abelmann. 2004. "Class and Cosmopolitan Striving: Mothers' Management of English Education in South Korea." *Anthropological Quarterly* 77 (4): 645–72.
- Tran, Allen L. 2015. "Rich Sentiments and the Cultural Politics of Emotion in Postreform Ho Chi Minh City, Vietnam." *American Anthropologist* 117 (3): 480–92. <https://doi.org/10.1111/aman.12291>.

NOTE

- 1) Choco Pie advertisements can be viewed at Orion website, http://www.chocopie.co.kr/choco/history_2_3.asp
- 2) http://www.chocopie.co.kr/choco/history_2_1.asp

대한민국(남한)의 문화 외교와 소프트 파워: 한글 축제와 세종학당에 대한 고찰

South Korea's cultural diplomacy and soft power projection: The case of Hangeul festival and King Sejong Institute

Tien Nguyen Tran

Vietnam National University,
Hanoi

살펴본다. 이를 바탕으로 결론에서 대한민국의 소프트파워 기획을 이해하기 위한 일환으로서 세종학당 기획의 영향에 대해 논의할 것이다.

* 핵심단어 : 한글축제, 세종학당, 문화외교, 소프트파워, 대학교

국문요약

‘한류’라 불리는 대중문화의 수출은 대한민국 정부가 효과적으로 사용해 온 세계적 규모의 고전적인 소프트파워(연성권력) 도구이다. 한글(위대한 문자) 축제는 ‘한류’와는 별개로 한국문자의 선포를 기념하고 국가 문화를 탐구하는 새로운 방법으로 간주되며, 국제적인 관계 속에서 현대 예술로 발전 중에 있다. 현재 한글과 한국의 국가 유산 전파를 위한 국영 세종학당(KSIs)은 전 세계적으로 60여개의 나라에서 약 180개의 대학들에서 운영되고 있다. 하지만 세종학당의 폭발적 증가는 그 목적, 기능 그리고 공공 비전이라는 이름 뒤에 가려진 의도에 대해서도 열띤 토론을 발생시켰다. “세종학당의 확장이 대한민국의 소프트파워의 부상을 대변하는가?”라는 질문에 대해 많은 관심이 모아지는 이유이다.

이 글은 우선 분석의 기초 작업으로서 소프트파워와 문화 외교이론을 제시한 뒤, 대한민국의 문화 외교를 위한 초석으로 한글 축제와 세종학당 기획에 대한 해석적 사례들을

Abstract

In South Korea, the exportation of its popular culture, also known as hallyu, is a classic soft power tool, which the government has used to efficiently on a global scale. Apart from Hallyu, Hangeul (Great Script) festival, celebrating the promulgation of the Korean alphabet, is considered a new way of exploring national cultures and become contemporary art with global relevance. For spreading the Hangeul and the heritage of the nation, the state-run King Sejong Institutes (KSIs) have been opened at many universities. Currently, there are about 180 King Sejong Institutes in 60 countries around the world.

However, the explosive growth of KSIs generated heated discussions and debates regarding their purpose, function and the hidden agenda behind the public vision statement. Much attention has been given to the question “Does the expansion of KSIs represent the rise of South Korea’s soft power?”

This article first presents the theories of soft power and cultural diplomacy as an analytic framework. It then delineates an interpretative illustration of the Hangeul festival and KSIs project as a platform for South Korea’s cultural diplomacy.

Finally, the article concludes with a discussion of the KSIs project’s implications for our understanding of South Korea’s soft power projection.

Abstract

In South Korea, the exportation of its popular culture, also known as hallyu, is a classic soft power tool, which the government has used to efficiently on a global scale. Apart from Hallyu, Hangeul festival, celebrating the promulgation of the Korean Great Script, is considered a new way of exploring national cultures and become contemporary art with global relevance. For spreading the Hangeul and the heritage of the nation, the state-run King Sejong Institutes (KSIs) under King Sejong Institutes Foundation (KSIF) have been opened at many universities all over the world.

However, the explosive growth of Hangeul festival and KSIs generated discussions regarding their purpose, function and the agenda behind the public vision statement. Attention has been given to the question “Does the expansion of Hangeul festival and KSIs represent the rise of South Korea’s soft power?”

This article first presents the theories of soft power and cultural diplomacy as an analytic framework. It then delineates an interpretative illustration of the Hangeul festival and KSIs project as a platform for South Korea’s cultural diplomacy. Finally, the article concludes with some of the KSIs project’s implications for our understanding of South Korea’s soft power projection.

* Keywords: Hangeul festivals, King Sejong Institute (KSI), King Sejong Institute Foundation (KSIF) Cultural Diplomacy, Soft power, Universities

Introduction

Without art, the crudeness of reality would make the world unbearable.—George Bernard Shaw

Cultural diplomacy is primarily associated with the enhancement soft power of a country. These terms are often used in government announcement, in the media, and in academic writing. It is understood as the application of a state's cultural policy abroad through the exchange of ideas, information, culture and the arts. Its major purpose is to appeal to the widest range of foreign audiences and convince them to change their mind or improve their view of a certain country.

In Asia, while much has been talked about soft power of a rising China and Japan as one of the first countries to use cultural diplomacy, viewed as a complicated way to influence other countries, there is little empirical work on South Korea's soft power with a particular case study. China is rapidly expanding its network of Confucius Institutes, higher educational centers housed within host universities to promote the global spread of Chinese language and culture. For Japan, the concept of "Cool Japan," was Japan's cultural diplomacy strategy, and it targeted pop culture as the case of popular culture (K-pop) also known as Hallyu in South Korea and recently, the projection of Hangeul festival (한글날) and King Sejong Institute (Korean: 세종학당; RR: Sejong Hakdang or KSIs) is also an aspect of huge academic interests.

Since the end of the Korean War, South Korea, known as the Republic of Korea (ROK) has strived to build up its hard power, a strong military to contain an aggressive North Korea and economic growth to pull the country out of poverty. Having achieved rapid economic development, consolidated democracy, and reconciliation with the North, South Korea looks out at the world from a small peninsula. For policy entrepreneurs seeking the best way to enhance their country's international standing, the celebrated notion of soft power defined by Joseph Nye as "the ability to get what you want through attraction rather than coercion or payment"¹⁾ is certainly appealing.

In enhancing soft power, cultural diplomacy has entered Korean policy circles and has become for them an attractive foreign policy tool. Koreans should be proud of the fact that their culture has diplomatic applications. The exportation of its popular culture,

also known as Hallyu or Korean Wave, is a classic soft power tool, which the South Korean government has used to efficiently on a global scale. Apart from this, Hangeul (the Korean language means “Great Script”) language and festival is considered as a new way of exploring South Korea and a traditional language can become contemporary art with global relevance. Both a living art and the Korean alphabet, Hangeul seems to be a delicate dance between lines and spaces transformed to build designs that convey the profound range of human expression. Much more than just a written alphabet, Hangeul connects the horizons of poetry and visual art. Today, this language continues to gain popularity worldwide. Besides, King Sejong Institutes have been opened around the world due to the huge demand for learning the Korean language, which has been selected as a second language in many countries; many students want to learn it as well and King Sejong Institutes have already been opened in many countries in Asia and Europe. In order to analyze the role and effectiveness of these initiatives, the theories of ‘soft power’ and ‘cultural diplomacy’ have been utilized. The theory of ‘soft power’ has been included with the objective of obtaining a better comprehension of the motivation behind Korean’s immense investment in its global soft power initiatives. The theory of ‘cultural diplomacy’ has been selected in order to analyze the different elements that can act as a hindrance to the desired production of soft power and thus influence the effectiveness of the initiatives e.g. when the target audience will view the instruments of cultural diplomacy as being means of propaganda.

The explosive growth of Hangeul festival and KSIs generated discussions regarding their purpose, function and the hidden agenda behind the public vision statement. Attention has been given to the question “Does the expansion of Hangeul festival and KSIs represent the rise of South Korea’s soft power?” This article first presents the theories of soft power and cultural diplomacy as an analytic framework. It then delineates an interpretative illustration of the Hangeul festival and KSIs project as a platform for South Korea’s cultural diplomacy. Finally, the article concludes with some of the KSIs project’s implications for our understanding of South Korea’s soft power projection.

South Korean Soft Power and Cultural diplomacy

The terms “soft power” and “cultural diplomacy” are often used in government announcement, in the press, and in academic writing. However, soft power theory has been in a great number of discussions and debates. According to Joseph Nye (1990), who coined the term, “soft power” refers primarily to ways in which a nation’s cultural resources constitute a form of power that enhances, or even substitutes for military and economic strength. The term can be seen as an extension and development of Carr’s (1954) idea of “power over opinion” and Lukes’ (1974) “third dimension of power,” both of which shed light on how the attractiveness of a nation’s culture, ideals, policies, education and diplomacy give it the capacity to persuade other nations to willingly adopt its goals. The essential part of soft power, as Nye (2004) explains, is the ability to obtain what one wants through co-option and attraction rather than through coercion or payment. Examples of soft power include the attraction of normative values, media, business practices, education, and language.

Recent studies on cultural diplomacy could be an appropriate analytic framework for analyzing and understanding these phenomena. Cultural diplomacy has a long history as a means of promoting a country’s soft power.²⁾ Milton C. Cummings offers a starting definition of the concept, cultural diplomacy can be generally defined as “the exchange of ideas, information, values systems, traditions, beliefs, and other aspects of culture, with the intention of fostering mutual understanding.”³⁾ The purpose of cultural diplomacy is related to “an actor’s attempt to manage the international environment by making its cultural resources and achievements known overseas and/or facilitating cultural transmission abroad”⁴⁾. Recent research has identified a number of forms of cultural diplomacy used by different groups for different purposes. Examples include:⁵⁾

- (1) State-sponsored cultural diplomacy, which is often used by governments for distinct political purposes;
- (2) Independent or semi-independent cultural diplomacy institutions, such as the British Council and the Goethe Institute, which take an informative and exchange-based approach to the promotion of national culture; and
- (3) Potential cultural diplomacy channeled by academic institutions or individual art-

ists, academics or professionals involved in academic exchanges and cooperation..

Therefore, in enhancing soft power, cultural diplomacy is understood as the application of a state's cultural policy abroad through the exchange of ideas, information, culture and the arts. Its major purpose is to appeal to the widest range of foreign audiences and convince them to change their mind or improve their view of a certain country. Most countries excises some form of cultural diplomacy directed toward diplomatic or economic benefits for the country. The success of America's cultural diplomacy has encouraged some countries to learn. In Northeast Asia, while much has been talked about soft power of a rising China and Japan as one of the first countries to use cultural diplomacy, viewed as a sophisticated way to influence other countries, there is little empirical work on South Korea's soft power with a particular case study.

The rags-to-riches tale of South Korea as one of Asia's poorest countries in 1950s was attributed to the twin after-effects of Japanese occupation and Korean War. This country once had a bleak economy with shattered infrastructures, drained resources, and exploited experience during its past horrific historical war periods. Despite of initial economic handicaps and political woes, South Korea eventually achieved rapid economic growth, and began to emerge as one of formidable tiger economies in Asia joining the ranks of Taiwan, Hong Kong, and Singapore.⁶⁾ Having achieved rapid economic development, a consolidated democracy, and reconciliation with the North, South Korea now looks out at the world from a small peninsula.

In recent decades, South Korea's government has begun to use the concept of "soft power" and found it to be an attractive foreign policy tool. Since the end of the Korean War, South Korea has strived to build up its "hard power" - a strong military to contain an aggressive North Korea and economic growth to pull the South out of poverty. Scholarly debates now have turned to the more difficult and practical question of how to infuse South Korean diplomacy with this notion of soft power following the inauguration of the Lee Myung-bak government. Adding the marketing concept of "branding" to soft power, the government established the Presidential Committee on Nation Branding in January of 2009.⁷⁾

In fact, soft power has entered Korean policy circles in recent years and has become an attractive foreign policy tool by its government. Having achieved rapid economic de-

velopment, consolidated democracy, and slow reconciliation with North, South Korea now looks out at the world from a small peninsula using its new strength on soft power diplomacy.⁸⁾ In view of this, scholarly debates have turned to a more serious attempt of trying to infuse this notion of ‘soft power’ to South Korean diplomacy of President Lee Myung-bak.

Back to Nye’s concept of soft power, he deems that the soft power of a country rests primarily on three resources, namely: its culture, its political values at home and abroad, and its foreign policies seen as legitimate and having moral authority (Nye, 2004). Soft power diplomacy when applied as foreign and strategic policy is one of the most striking features of contemporary international relations that has been recently used by strategists in South Korea to further see the merits of this new diplomatic tool. One of the premises of this policy is that Korea, perceived to be as a middle power, poses the threat and opportunity as a country that can never hope to compete as of now with the surrounding major powers of China and Japan in terms of hard power, i.e., military and economic power. In the case of Korea, her role today, redefined as a ‘hub nation’ or ‘regional balancer’ and perhaps a ‘bridge’ or ‘cooperation’ nation among Northeast Asia countries.⁹⁾ Furthermore, RoK’s intermediary role is possible since both Japanese and Chinese tend to view Korean soft power more positively than they do each other.

Moreover, it can also be considered that the *kyo yuk yeol* phenomenon or ‘education fever’ has helped South Korea to successfully achieve a knowledge-based economy from an agricultural to a leading industrial society in the world today because of its large pool of educated citizens and human capital. This has indeed developed South Korean educational system to produce a soaring of almost one hundred percent literacy rate in education. But by and large, the spark of South Korea’s emergence as a major and significant economic power in the current deterritorialized community of the 21st century has given birth to a new type of culture in Asia, called the “Hallyu” that has morphed into a beautiful cultural phenomenon as chief springboard of popular culture.

In order for South Korea to have soft power, it is a prerequisite to have at least some soft resources that are internationally applicable. Two notable soft resources that South Korea possesses namely: South Korea’s experiences of successful modernization and democratization within a very short period of time; and Korean traditional culture and

language (Hallyu and Hangeul) in many parts of the world. South Korea's well known human resources can also have the potential to be South Korea's usable soft resource. The success of the South Korean cultural wave transmitted through TV dramas and other forms of popular culture have encouraged this new thinking.

The notion of cultural diplomacy has progressively evolved, and policy makers and politicians in many countries have increasingly engaged in the realm of culture over several decades. The classical notion of cultural diplomacy entails culture as a component of traditional diplomacy, and it had been mostly confined to the promotion of one nation's culture abroad to strengthen relations with other nations, to enhance cooperation or to promote national interest.¹⁰⁾ In the early 21st century, this notion of cultural diplomacy has been considered as one of the most significant public diplomacies because culture is a field of international relations in its own rights as much as a tool of foreign policy. As the objective of this paper is to investigate South Korea's desired expansion of the country's soft power in global, the theoretical framework will be exploring the theory of 'cultural diplomacy' from the perspective of various scholars, as the utilization of cultural diplomacy initiatives is indeed among the most effective tools for the production of soft power.

As Korean popular culture goes global in the early 21st century, it signifies the Korean Wave's potentiality as a set of soft-power resources that may have a significant and complex impact on cultural diplomacy as well as on trade, tourism, the academy, and other national interests across various contexts.¹¹⁾ Therefore, it is argued that "Korea needs to pay more attention to soft power" as one of the most significant cultural diplomacy strategies, as other countries, in particular, the Korean government, has used the "Hallyu" and "Hangeul" as great resources. From this perspective, the Hangeul Festival's cultural exchanges and King Sejong Institutes projection could be understood as a form of cultural diplomacy intended to facilitate economic connection, cultural dialogue, and political trust between South Korea and the rest of the world.

Hangeul Festival's cultural exchanges and King Sejong Institutes

Researchers have employed the theory of soft power to guide their inquiries into this question; however, they neither explore nor explain the rationale and dynamics underpinning the RoK state's diplomatic concern over the Hangeul festival's cultural exchanges and KSI Foundation's name, administrative structure, operations and functions. The above study applies the theory of cultural diplomacy to approach these issues. It provides a supplement to existent literature by filling in the details about how soft power policies are carried out in practice, arguing that the KSI project can be understood as a form of cultural diplomacy that is state-sponsored and university-piloted. As such, the KSI Foundation involves soft power techniques, but not full soft power capability, because the problems embedded in the KSI and in the wider society run counter to the Korean government's efforts to increase the KSI's attractiveness and popularity. In recent years, the Hangeul Festival and the spread of the Korean language through the establishment of KSI have been exploited as a "cultural diplomacy" tool of South Korea. Hangeul Festival's cultural exchanges and the opening KSI have been held overseas. This undeniable fact has contributed to South Korea's soft power and its influence in the region and in the international arena. However, the explosive growth of the Hangeul festivals and KSIs generated discussions and debates regarding their purpose, function and the hidden agenda behind the public vision statement. Much attention has been given to the question "Does the expansion of Hangeul Festival and KSIs represent a cultural diplomacy tool in enhancing Korea's soft power?"

Moreover, an attempt has been made to explore dimensions of South Korea's soft power and to examine whether cultural diplomacy is an efficient tool to enhance South Korea's soft power. A study of the Hangeul Festival and KSIs will be used to examine if it can help South Korea project its soft power in many countries. By studying this, various cultural activities and games such as quiz show, Korean culture-related performance contest and kiosks introducing Korean arts, cuisine, and costumes will be explored. Moreover, these positive views should be correspondent with the foreign policy goals of Korea in its relations with the partner countries.

Hangeul Festival's cultural exchanges and KSI project are the state-sponsored and uni-

iversity-piloted cultural diplomacy. Therefore, it can be seen as a form of cultural diplomacy that is state-sponsored and university-piloted, based on the project's overall rationale, its close ties to the state, diplomatic concerns over the name given the institutes, the use of festival and KSI to showcase the South Korea's diplomacy and foreign policy and the use of South Korean universities to link this network around the world. Since 1979, Korean Cultural Centers (KCCs) have promoted South Korea and its culture worldwide through hosting arts and cultural events. With the first two centers set up in Tokyo and New York in 1979, the Korean government now runs 32 of them in 27 countries to meet the ever-rising global demand for Korean culture. KCCs support Korean heritage and art exhibitions, traditional music and dance performances, as well as cultural activities such as Hangeul festival, gugak (traditional Korean music), calligraphy etc... Hangeul Day, which commemorates the proclamation of the Korean alphabet in 1446, falls on the 9th October every year. Korea hosts many commemorative events around this time to honor the spirit of King Sejong the Great, who invented the writing system for his people. To mark the cultural day, Korean KCCs worldwide will host this month an array of Hangeul-themed festivals such as essay and Korean speech contests. Besides, King Sejong Institute Foundation is public institution under the Ministry of Culture, Sports and Tourism, established to manage Korean language education abroad and the distribution of Korean culture. The Institute is the brand name of Korean-language institutes established by the South Korean government around the world since 2007.

Hangeul Festival's cultural exchanges

In 1926 (the 480th anniversary of the creation of Hangeul), celebrations started popping up around the country, organized by the Hunminjeongeum Society (the Korean Language Society). However, these celebrations came to an end shortly after, because Hangeul and the Korean language were outlawed during Japanese occupation. Yet this seemed only to further strengthen the popularity of this writing system among the Korean people, leading to its continued use after the nation's independence in 1945. In fact, in 1945 (almost 20 years after the first celebrations), the government declared Han-

geul Day a national holiday. Although it lost its status as a national holiday in the 1990's due to new workplace regulations, it was reinstated in 2012.

Hangeul festival is a day of pride in the history of the Korean nation. The festival considers the historic, traditional and cultural value of Hangeul. It brings a message of connectivity spirit. The Hangeul script is not only a means to communicate, spread and preserve the traditional cultural values of the Koreans but also a bridge for those who love Korean language and literature. The festival is a Korean cultural space with exciting activities such as uniform design competition; exhibition of traditional Korean handmade products; stall decoration; Flash-mob Dance; Ring the Golden Bell Competition-an intellectual playground that not only provides students with a lot of useful knowledge on Korean culture and history, Vietnam-Korea Relationship Essay Competition etc. with the participation of Korean Foundation, KOICA and national researchers from universities. The event also contributes to promoting the cooperation between the organizer and the educational agencies, Korean partners as well as between the Korean language training organizations participating in the Festival; contributes to more widely promoting Korean scripts to the community; help students studying Korean language and Oriental studies (Korean major) to develop language skills, cultural understanding and integration skills to confidently work in a multi-national, multi-cultural environment in the future. The festival also contributes to strengthening exchanges and cooperation between Korea and its counterparts in many fields.

The Hangeul Festivals have been held at many Universities with the aims to create a playground and cultural exchange for students learning Korean and Korean language schools and centers. In 2019, California legislature passed resolution 109 to dedicate October 9 as a Hangul Day. The Resolution 109 was introduced by Assemblywoman Sharon Quirk-Silva. To celebrate on the occasion of upcoming Hangeul Day on October 9, the Korean Cultural Center New York presents the 2020 Hangeul Calligraphy Contest 2020. This is an opportunity for any resident in the United States with or without prior knowledge of Hangeul to participate and to appreciate the beauty of the Korean language. People can participate by writing and/or decorating your favorite Korean words or phrases in any way they like.

Basically, the festival was held by Korea Foundation, Korean Cultural Center (KCC), and

Korea International Cooperation Agency (KOICA). The meaning of this day is about commemorating the invention and the proclamation of Hangeul (한글), the alphabet of the Korean language. However, this day provides more than that. It is not only an opportunity for Korean students to share their culture with the local people here but also for students to learn more about Korea. The festival includes various cultural activities and games such as quiz show, Korean culture-related performance contest and kiosks introducing Korean arts, cuisine, and costumes.

Taking the case for Vietnam for instance, the Hangeul Festival's cultural exchanges always excite Vietnamese youth. Recently, the Hangeul Festival 2020 has been held at the University of Social Sciences and Humanities. The festival, held by the University of Social Sciences and Humanities - National University Ho Chi Minh City in association with the Korean Consulate General in Ho Chi Minh City and the Korea Foundation, brings together nearly 20 participating entities, including universities, colleges, government agencies and sponsoring businesses from Korea. The entire festival space is adorned with images bearing Korean cultural elements prepared by the students themselves. Besides, there are many very attractive experiential activities with valuable rewards from sponsors. Lim Jae-Hoon shared that there were about 14 universities in the South and Ho Chi Minh City establishing the Faculty of Korean Studies; Korean Language Center in Ho Chi Minh City and 8 KSIs with more than 13,000 students and learners studying Korean. Since the establishment of diplomatic relations in 1992 up to now, the two countries' relationship has greatly developed not only in the fields of politics and economics but also in education, culture and human exchange.¹²⁾ In addition, the festival also offers the opportunity to explore cuisine, try on traditional Hanbok costumes and participate in interesting folk games, ... Thereby, the students can learn and improve their knowledge about Korean language, culture, country and people and meeting friends with the same passion to help develop social and bilingual language skills.

King Sejong Institute and King Sejong Institute Foundation

The KSI were named after the Korean King Sejong the Great, the fourth king of the Jo-

seon dynasty of Korea. Sejong reinforced Confucian policies and enacted major legal amendments. He personally created and promulgated the Korean alphabet Hangeul, encouraged advancements of science and technology, as well as introduced measures to stimulate economic growth. Naming the institutes after King Sejong is therefore a diplomatic effort to portray Korea as a peace and harmonious society, in order to gain international recognition and acceptance.

In 2012, KSIF was established with its major aims to dedicate to reaching out to the world using the Korean language as a tool. Over the last eight years since its establishment in 2012, the KSIF has made great strides in disseminating the Korean language and culture around the world. As a leading brand supplying Korean and Korean culture overseas, it will contribute to improving Korea's national image through the overseas base expansion of Korean and Korean culture. The KSIF designates and operates KSI around the world so that foreigners who want to study Korean as a foreign language or as a second language can get closer and easier access to Korean language and culture. It also expands the international base of Korean language and culture. It administers Korean language education specific to the local condition in consultation with the Korean missions in the country. Therefore, the objective of KSIs are:

- Dissemination of Korean culture through Korean language education targeted towards those who learn Korean as a foreign language.
- Expansion of cooperation among nations through exchange from the perspective of cultural reciprocity.
- Contribution to realizing cultural and language diversity through greater international exchange of languages and cultures.

Beside, types of King Sejong Institutes based on operation can be as follows: ¹³⁾

| | | |
|--------------------|----------------------|--|
| General | Independent -type | KSI operated by local operation institutions independently |
| | Connective -type | KSI operated jointly by local and domestic operation institutions through the signing of a business agreement between them. |
| Collaborative-type | | KSI operated by local governments, public institutions under the Act on the Management of Public Institutions, businesses, non-profit corporations (public interest corporations, social welfare corporations, etc.) that are aimed at public service projects, such as social contribution by businesses, without receiving grants. |

The rationale for the opening of KSI project reflects the South Korea’s recognition of language teaching as a means of building relationships, enhancing socio-cultural understanding and promoting trade and foreign investment. Besides, a rapid increase in demand of Korean language Korean Culture both at home and abroad owes to the expansion of Hallyu through K-contents, the extension of Korean businesses into foreign countries and the implementation of employment permit and so on. A professional brand representing Korean Language Institute is needed that is able to manage and support “King Sejong Institute”, overseas Korean and Korean culture supply agency. King Sejong Institute Foundation is a public institution under the influence of Ministry of Culture, Sports and Tourism in order to manage overseas Korean Language education and to extend Korean culture. It introduces Korean and Korean culture to foreigners and is working to make their interests in Korea develop into their better understandings and love for Korea. It was founded based on subsection 2 of section 19 of Framework Act on the National Language.

An institution that is operating a Korean language teaching institution or has plans to do so at a local government institution or university/graduate school or an institution linked to a university. An institution that is operating a Korean language teaching institution or has plans to do so at a non-profit corporation registered with the local government or a private organization for the public good

The project has a high implementation rate because the designation of the new KSI and

the dispatch of Korean teachers abroad were faithfully executed as per the original plan. As a result, a survey on the project indicates satisfaction among participating students, with the satisfaction rates converging on a score greater than 80%, exposing a ceiling effect. It was evaluated in terms of its effects and feedback. The King Sejong Institute has expanded its operation and spread the value of Hangeul by operating the Sejong Cultural Academy program. It substantiated the education programs and improved the operation of the Institute in response to the results of the evaluation (written evaluation and interviews on site) and the survey on satisfaction level. ¹⁴⁾

As of June 2020, there were 114 designated KSI in Asia. King Sejong Institute was the brand name designated by the South Korean government for institutes that teach Korean language and culture. As of June 2020, KSI could be found worldwide with 213 individual institutes spread across 76 different nations. During the COVID-19 pandemic, online remote learning was initially launched in 139 institutes to continue providing lessons around the globe.

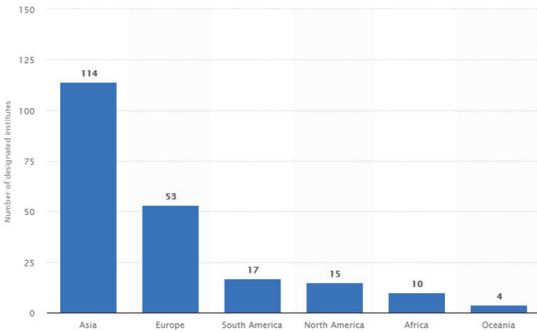


Fig. 1. Number of designated King Sejong Institutes June 2020, by continent¹⁵⁾

Published by Jang Seob Yoon, Aug 11, 2020

The KSI are an extension of state administration tasked with conducting cultural diplomacy, as can be seen from their administrative structure and financial resources. The project’s headquarters are in the KSIF offices in Seoul. KSIF is a public institution under the influence of Ministry of Culture, Sports and Tourism in order to manage overseas Korean Language education and to extend Korean culture.

The KSIFs that have been established in various corners of the five continents of Afri-

ca, North and South America, Europe, and Asia are filled with students who are eager to learn Korean and Korean culture. They all have different reasons for coming to us to deepen understanding about Korea, including enhancing their enjoyment of K-pop, traveling to Korea, and studying and working in South Korea. To these Hallyu fans, the KSIF serves as a channel for communicating with Koreans using the Korean language as a medium. At present, the KSIF is ready to step forward and establish itself as “a small Korea in every country of the world.” As a leading brand supplying Korean and Korean culture overseas, KSIF and its institutes will contribute to improving South Korea’s national image through the overseas base expansion of Korean and Korean culture.

Conclusion

From above discussion, it can be said that the Hangeul festival and KSI projection can be understood as a form of government-sponsored, university-piloted cultural diplomacy. The government is the project’s designer. Korean language and culture can function as agents of the government by relaying knowledge and information regarding language, cultural traditions, way of life and foreign policies, in order to fostering international recognition of South Korean as a democratic and harmonious society and to improve its economic and cultural connections in the entire world. As a form of cultural diplomacy, the Hangeul festival and KSI project can be seen as a complex of soft-power techniques, using language, education, cultural events, conferences and tourism as non-military and non-economic means to exert South Korea’s influence in the globe.

References

- Carr, E. (1954). *The Twenty Years’ Crisis*, Macmillan, New York, NY.
- Chester B. Cabalza Is [South] Korea Open for Soft Power Diplomacy, Executive Policy Brief Vol.1 No. 13 February 2011.
- Cull, N.J. (2008). “Public diplomacy: taxonomies and histories”, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 616 No. 1.
- East Asia Institute, Issue Briefing No. MASI 2009-01, June 1, 2009.
- Hangeul Festival 2020’s cultural exchanges excites Vietnamese youth < <https://vietnamtimes.org.vn/hangeul-fes->

tival-2020s-cultural-exchanges-excites-vietnamese-youth-25111.html> accessed 15 October, 2020.

Institute of Cultural Diplomacy (2011), “Cultural diplomacy outlook report 2011”, <www.culturaldiplomacy.org/culturaldiplomacynews/index.php?en_cd-outlook-2011_content> (accessed October 10, 2020).

Joseph S. Nye, Jr. Public Diplomacy and Soft Power. The Annals of the American Academy of Political and Social Science Vol. 616, Public Diplomacy in a Changing World (Mar., 2008), pp. 94-109.

Kozymka (2014). The diplomacy of culture: The role of UNESCO in sustaining cultural diversity. New York, NY: Palgrave. p. 9

Lee, Sook-Jong (2009). “South Korea’s Soft Power Diplomacy,” East Asia Institute (EAI), Issue briefing No. MASI 2009-01.

Lukes, S. (1974). Power: A Radical View, Macmillan, New York, NY.

Milton C. Cummings (2003), Cultural Diplomacy and the United States Government: A Survey, Center for Arts and Culture, Washington, DC. p. 1

Nye, J., & Kim, Y. (2013). Soft power and the Korean Wave. In Y. Kim (ed.). The Korean Wave: Korean media go global (pp. 31–42). Abingdon, UK: Routledge.

Nye, J.S. (2004). Soft Power: The Means to Success in World Politics, Public Affairs, New York, NY.

Nye, J.S. (2008). “Public diplomacy and soft power”, The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 616 No. 1, pp. 94-109; Hartig, F. (2012), “Confucius Institutes and the rise of China”, Journal of Chinese Political Science, Vol. 17 No. 1, pp. 53-76.

Statista (2020). Number of designated King Sejong Institutes as of June 2020, by continent <<https://www.statista.com/statistics/1124508/king-sejong-institute-number-of-institutes-by-continent/>>.

Support for Operation of King Sejong Institute, <<https://en.unesco.org/creativity/policy-monitoring-platform/support-operation-king-sejong>> accessed 15 September, 2020.

Types of King Sejong Institutes based on operation, <<https://www.ksif.or.kr/com/cmm/EgovContentView.do?menuNo=21101100>> accessed 15 September, 2020.

NOTE

- 1) Joseph S. Nye, Jr. Public Diplomacy and Soft Power. The Annals of the American Academy of Political and Social Science Vol. 616, Public Diplomacy in a Changing World (Mar., 2008), pp. 94-109.
- 2) Nye, J.S. (2008). “Public diplomacy and soft power”, The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 616 No. 1, pp. 94-109; Hartig, F. (2012), “Confucius Institutes and the rise of China”, Journal of Chinese Political Science, Vol. 17 No. 1, pp. 53-76.
- 3) Milton C. Cummings (2003). Cultural Diplomacy and the United States Government: A Survey, Center for Arts and Culture, Washington, DC. p. 1
- 4) Cull, N.J. (2008). “Public diplomacy: taxonomies and histories”, The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 616 No. 1. p. 33
- 5) Institute of Cultural Diplomacy (2011). “Cultural diplomacy outlook report 2011”, <www.culturaldiplomacy.org/culturaldiplomacynews/index.php?en_cd-outlook-2011_content> (accessed October 10, 2020).

- 6) Prof Chester B. Cabalza Is [South]Korea Open for Soft Power Diplomacy, Executive Policy Brief Vol.1 No. 13 February 2011.
- 7) The Presidential Council on South Korea's nation branding program was officially launched last January 22, 2009 by council chairman Euh Yoon-dae and dignitaries including the Korean Culture Minister and the Seoul Tourism Organization president
- 8) Lee, Sook-Jong (2009). "South Korea's Soft Power Diplomacy," East Asia Institute (EAI), Issue briefing No. MASI 2009-01.
- 9) East Asia Institute, Issue Briefing No. MASI 2009-01, June 1, 2009, p. 2.
- 10) Kozymka (2014). The diplomacy of culture: The role of UNESCO in sustaining cultural diversity. New York, NY: Palgrave. p.9
- 11) Nye, J., & Kim, Y. (2013). Soft power and the Korean Wave. In Y. Kim (ed.). The Korean Wave: Korean media go global (pp. 31-42). Abingdon, UK: Routledge.
- 12) Hangeul Festival 2020's cultural exchanges excites Vietnamese youth < <https://vietnamtimes.org.vn/hangeul-festival-2020s-cultural-exchanges-excites-vietnamese-youth-25111.html>> accessed 15 October, 2020.
- 13) Types of King Sejong Institutes based on operation, <<https://www.ksif.or.kr/com/cmm/EgovContentView.do?menuNo=21101100>> accessed 15 September, 2020.
- 14) Support for Operation of King Sejong Institute. <<https://en.unesco.org/creativity/policy-monitoring-platform/support-operation-king-sejong>> accessed 15 September, 2020.
- 15) Statista (2020). Number of designated King Sejong Institutes as of June 2020, by continent <<https://www.statista.com/statistics/1124508/king-sejong-institute-number-of-institutes-by-continent/>>. accessed 15 October, 2020

세계화와 민족, 코리언 디아스포라와 세계시민성

Globalization and the Nation, Korean Diaspora and Global Citizenship

김성민 **Sungmin Kim**
건국대학교
Konkuk University

세계시민의 논의를 위해 우리가 살펴볼 것은 코리언 디아스포라의 의의이다. 세계화의 보편성과 함께 등장하게 되는 코리언 디아스포의 특수성을 총체적으로 인식하는 것은 세계시민성 형성에 있어서 몇 가지 중요한 생각할 지점들을 제공하기 때문이다. 세계시민으로 나아가기 위한 한국의 전제조건이 있다면 그것은 ‘민족의 분단’과 ‘민족의 전 세계적 이산’이 남긴 역사적 아픔을 치유하는 것일 것이다. 그런데 이 두 가지의 과제는 서로 분리되어 있는 것이 아니며, 그러한 문제는 모두 코리언 디아스포라로 집약된다. 그것은 코리안 디아스포라의 이산 자체가 일제 식민지-분단이라는 한반도의 비극적 역사와 관련되어 있어 있기 때문이며, 코리안 디아스포라의 분포가 보여주듯이 코리안 디아스포라의 거주지가 모두 다 한반도의 분단과 관련된 국가들에 분포하고 있기 때문이다.

특히 코리언 디아스포라의 정체성이 코리언의 역사적 비극 속에서 국가를 잃은 민족의 트라우마를 반영하고 있다는 사실은 매우 중요하다. 더구나 이런 그들이 가지고 있는 정체성은 단순한 한국(남)과 조선(북)이라는 하나의 국가로 환원되는 민족정체성이 아니라, 남도 북도 아닌, 그리하여 ‘한(조선)반도’라는 상상 속의 공동체를 향한다는 점에서 분단극복과 통일이라는 민족적 과제로 향해 있다. 이런 점을 고려할 때 세계시민과 조화할 수 있는 코리언 디아스포라를 포함한 코리언 전체의 정체성은 일제 식민지 지배 이후 ‘민족≠국가’의 단절이라는 아픔과 고통에 기초할 수밖에 없다. 여기에 바로 세계적인 보편성을 갖는 의의가 있기 때문이다. 세계시민의 출발점은 바로 여기에서부터 시작될 수 있다.

하지만 이를 위해선 코리언과 코리언 디아스포라 모두가 노력해야 할 지점들이 존재한다. 우선 무엇보다도 먼저 ‘민족≠국가’라는 어긋남이 만들어내는 상호간의 갈등과 충돌, 적대적 감정을, 민족적 고통과 아픔의 바탕 위에서 미래 생산적인 민족적 합력으로 바꾸어가는 노력이 필요하다. 하지만 이를 위해서는 기존에 자신들이 다른 환경 속에서 형성해 왔던 ‘아비투스’를 반성적으로 성찰하면서, ‘타자의 차이’를 적극적으로 배우고, ‘분열과 적대의 아비투스’를 민족적 유대와 연대에 기초한 ‘우애의 아비투스’로 전화되도록 노력할 필요가 있다. 구체적으로 그것은 다음과 같은 세부적인 실천전략들을 필요로 한다.

구체적으로 첫째, 한국인들은 그 스스로 코리언 디아스포라의 민족정체성을 이해하며, 분단체제의 적대성이라는 프리즘으로 그들을 일방재단하지 않으려는 성찰적 태도를 가질 필요가 있다. 둘째, 분

단극복과 통일의 과제가 세계사적 보편성을 갖는다는 인식 아래, 통일을 바로 남북만의 문제가 아니라 코리언 디아스포라 전체를 포함하는 협력적 과정으로 보는 인식이 필요하다. 셋째, 이처럼 코리언 디아스포라의 문화를 코리언의 공통 자산으로 만들기 위해서는 민족정체성 및 민족문화에 대한 기본적 접근방식 대신 ‘가족유사성(family resemblance)’과 같은 새로운 이해방식이 필요하다. 넷째, 그렇기에 재중 조선족, 재러 고려인, 재일 조선인 등 코리언 디아스포라가 가진 환경과 조건, 문화들을 이질적인 것으로 단죄하는 것이 아니라 그들의 차이를 배우고 나누려는 자세가 필요하다. 다섯째, 코리언 디아스포라를 포함하여 한국 내의 이주민들에 대한 문화적 개방과 포용정책을 새롭게 정립할 필요가 있다.

중요한 것은 한국 국민이라는 경계를 넘어서 코리언 디아스포라를 ‘민족 문화’의 일원으로 인정함으로써 그들의 문화와 아픔을 나누고, 나아가 그들의 문화적 이질성을 오히려 독특성으로, 문화적 다양성이라는 차원으로 이해함으로써 서로 가르치고 배우는 형제애적 관계로 공존하는 것이다. 이를 통해 한반도에 필요한 세계시민의 이념적 가치가 구체화될 수 있으며, 몇 가지 구체적인 이념과 실천 전략들이 마련될 수 있을 것이다.

1. 또 다른 세계화(globalization)의 가능성과 코리언 디아스포라

오늘날의 세계는 온-오프라인 양 측면에서 다양한 형태의 네트워크들과 노드들을 생산하면서 ‘허브(hub)’를 창출하고 있다. 세계 각국의 국가와 민족, 인종들은 서로 경쟁하지만 서로 간의 상호 의존성을 강화해갈 수밖에 없다. 상호경쟁에도 불구하고 상호 간의 점증하는 의존과 협력은 서로가 서로에게 더욱 필요로 하는 존재가 되어가고 있다는 엄연한 사실의 방증이다. 그렇다면 이와 같은 세계화의 추세는 일부 세계화추종론자들이 주장하듯이 현재의 ‘세계화’가 불가피하며 필연적이라는 것을 의미할까?

마거릿 대처의 ‘다른 세계는 불가능하다’는 구호는 이를 대표적으로 보여준다. 그러나 그렇다고 해서 이것이 세계가 점점 더 상호의존적으로 연결될 수밖에 없다는 사실을 통해 특정한 세계화를 필연적이고 숙명적으로 만들어버리는 결과를 정당화하진 않는다. 그들이 말하는 ‘세계화’는 서구(미국)적 표준이 곧 국제적 표준이라는 암묵적 가정에 근거함으로써 ‘세계화=서구(미국)화’를 숙명적인 것으로 만들어 버리고 있기 때문이다. 하지만 세계화가 필연적일지언정, 그것이 오직 하나의 길만 가지고 있는 것은 아니다. 그렇다면 우리에게 주어진 사명은 이 양자택일의 선택에서 다른 대안을 찾아야 한다는 점이다. 그것의 출발점은 지금과 ‘다른 세계화가 가능하다’는 믿음에서 시작하여 세계화를 인류에게 주어진 도전적 과제이자 만들어가야 할 미래로 받아들이는 것이다.

20세기의 끝자락을 뒤덮었던 담론은 모두 다 ‘탈(脫, post)’과 관련되어 있다. ‘탈’은 ‘모던’에 대해, ‘구조주의’에 대해, ‘식민주의’에 대한 ‘탈’이다. 마찬가지로 많은 사람들은 ‘세계화’를 ‘탈’국가, ‘탈’민족으로 규정하고 ‘세계시민’ 또는 ‘탈식민화’에 주목하고 있다. 하지만문제는 ‘탈’경계-‘탈’국가-‘탈’민

족에 대한 찬양으로 현재 다가오고 있는 위험들을 피할 수 없다는 분명한 사실이다. 이러한 방식의 세계화는 오늘날 세계에 평화 대신 전쟁이, 화해 대신에 피로 얼룩진 다툼이 지배하고 있는지를 설명하지 못한다. 오히려 우리가 시작해야 할 지점은 현재의 세계화가 생산하는 ‘탈경계’에 대한 찬양 대신에 ‘다른 세계화가 가능하다’는 믿음 속에서 다른 세계를 만들어내는 ‘탈경계’적 행동들을 만들어내는 것이다. 그것은 국민국가의 해체에 대한 일반적인 찬사 대신에 현재의 세계화가 생산하고 있는 제‘3’의 공간, 국가 ‘밖’의 공간에 맞추어 국가 간의 공동협력의 틀을 만들어내는 것이라고 할 수 있다. 이런 관점에서 주목해야 할 것은 오늘날 급증하고 있는 인구의 이동이다. 많은 사람들이 이들 디아스포라에 주목하고 있다는 것 역시 이러한 연유에서이다.

하지만 이런 논의들이 종종 간과하고 있는 것은 이들 디아스포라가 여전히 국경이라는 경계 내에서 국민도 아니며 난민도 아닌, ‘호모 사케르(Homo-Sacer)’, 즉 ‘벌거벗은 자들’로 존재한다는 점이다. 그들은 자신의 고국을 떠나 타국에서 ‘노동’을 함으로써 그 사회에 공헌하는 자들이지만 오히려 각종의 인종적이고 민족적인 편견과 차별을 받으며 살아가고 있다. 이들은 이런 부당한 대우와 권리에 대해서 말을 할 수 있는 ‘목소리’조차 빼앗긴 존재이다. 한국 사회에서도 이와 같은 극단적인 대립은 디아스포라에 대한 태도에서도 그대로 반복되고 있다. 한편으로 이주노동자나 제3세계에서 온 사람들을 문화적으로 미개하고 저열한 사람들로, 심지어 그들이 들어오는 것을 막아야 한다는 식으로 국수적인 입장을 취하는 반면, 다른 한편으로는 한국의 국경을 더 열어 외자를 유치하고 더 많은 사람들이 해외로 진출해야 한다고 주장하는 식이다. 하지만 이와 같은 두 개의 대립적 관점은 사실상 ‘국익 또는 우리’라는 집단성에 근거한 경제적 이익이나 문화적 차별에 대한 생산을 공유하고 있다는 점에서 동일한 프레임이다.

근대적 관점에서 ‘민족’은 동일한 혈연, 또는 언어-문화를 공유한 인종적 집단을 지칭하는 개념으로 사용된다. 따라서 근대적 민족주의의 관점에서 ‘코리안 디아스포라’에 대한 연구는 ‘코리안’에 방점이 있으며 철학적 개념으로 ‘동질성’의 패러다임을 따른다. 반면 1980년대 신자유주의 지구화가 전개된 이후, ‘세계화’에 따른 ‘이산(離散)’에 주목하는 사람들은 ‘탈민족’의 기치 아래 ‘코리안 디아스포라’의 ‘이종성, 혼종성’에 주목하면서 ‘디아스포라’에 방점을 둔다. 따라서 이들은 철학적 개념으로 ‘이질성’, ‘변질’, ‘해체’의 패러다임을 따른다. 하지만 이 두 가지의 대립적인 관점은 ‘코리안 디아스포라’가 지니고 있는 진정한 역할과 의미를 제대로 평가하거나 진단하는 데 한계가 있다. ‘동질성의 패러다임’은 ‘디아스포라’가 가지고 있는 민족문화의 변용 능력과 창발적인 생성 능력을 배제하는 반면, ‘해체의 패러다임’은 ‘이산’과 ‘혼종성’에 대한 관념적 찬양만을 늘어놓기 때문이다.

그러나 더 큰 문제는 양자가 ‘코리안’과 ‘디아스포라’의 분열을 생산한다는 점이다. ‘코리안 디아스포라’에 대한 찬양’은 코리안을 디아스포라의 일반이론 속으로 용해시킨다면 ‘코리안 디아스포라의 민족적 동질성’은 코리안을 디아스포라로부터 분리시키고 코리안의 특수성을 개별화하기 때문이다. ‘

디아스포라'에 대한 일방적인 찬양은 이산의 상처(트라우마)와 혼종적 정체성이 지닌 욕망의 뒤를림을 보지 못한다. 그 반대의 경향 역시 마찬가지다. '코리안'의 동일성에 대한 강박증적 집착은 서구에 대한 대립을 통해서 '민족고유성'에 대한 신비화와 숭배를 낳는다. 그러나 민족정체성 내지 국민정체성은 고정적이고 불변하는 것이 아니라 역사적, 정치적 상황에 따라 그리고 세대에 따라 그 내용이 변화되고 재구성될 수 있는 집합적 정체성이라고 할 수 있다.

2. 민족/국민정체성의 변화, 그리고 코리안 디아스포라에 대한 연구경향

일반적으로 서구에서 민족개념이 정치적 의미를 강조한다면 한국에서의 민족개념은 주로 혈통과 문화라는 종족적 의미를 더 강조하는 경향이 있었다. 20세기 한반도 역사에서 식민지 조선의 항일투쟁의 경험과 해방 이후 분단의 경험들은 모두가 민족에 대한 본질주의적이고 실체론적 경향을 강화시켰기 때문이다. 하지만 2000년을 전후로 그러한 민족 개념이 해체되고 있는 것도 분명 사실이다. 특히 대중적인 차원에서 전통적이면서도 실체론적인 혈연적 민족 개념을 해체하는 계기가 되었던 것은 국경을 넘어 교역과 투자가 확대되고 노동력이 이동되는 '세계화'였다. 세계화는 우리의 일상적인 삶으로부터 멀리 있는 것이 아니다. 피부와 생김새가 다른 외국에서 온 노동자들이 도시와 농촌 곳곳에 있다는 점에서 사람들은 일상적인 삶에서 그것을 느낄 수 있게 되었기 때문이다.

<출입국외국인정책본부>의 자료에 의하면 한국에 거주하는 외국인 주민 숫자는 2007년 8월 100만 명, 2016년 6월 200만 명을 각각 넘어선 이후, 2019년 250만 명을 넘어섰다. 이는 대한민국 인구 전체 중 4.9%에 해당한다. 그만큼 우리 사회는 다문화 사회로 진화하고 있는 것처럼 보인다. 흔히 '다문화(multiple cultures)'란 외국인이 100만 명을 훨씬 넘어서서 전체 인구의 2%-3%를 차지하고, 국제결혼이 전체 결혼의 10%를 넘어선 대한민국의 인구학적 상황을 일컫는 말이다. 이러한 다문화 사회의 전개는 그 동안 대한민국 사회를 규정하는 강력한 단일민족정체성의 견고한 아성을 뒤흔들고 '우리는 누구인가'라는 정체성의 문제를 제기하고 있다. 이처럼 1990년대 이후 변화된 정치-사회생활적인 시대적 변화는 그 동안 한국인에게 친숙했던 민족정체성을 변화시키고 재구성하게 만든 중요한 계기로 작용하고 있다. 그렇기에 이런 변화는 한국의 학문 연구에서도 변화를 가져왔다. 탈냉전과 함께 종래의 이데올로기적 대립과 이념갈등의 구도가 해체되면서 자본의 지구화에 따른 세계화라는 거센 파도가 밀려왔다. 이 당시 제기된 탈민족주의적인 입장은 크게 보아 탈근대론적인 관점에서의 탈민족주의와 세계화론에 입각한 탈민족주의로 나누어 볼 수 있다. 기본적으로 전자는 민족주의를 근대의 산물로 규정하면서 민족의 동일성에 의한 타자의 배제라는 문제와 위험성을 지적한다. 반면 후자는 자본의 지구화에 의해 전개되는 세계화 시대의 민족은 시대적으로 퇴행적이라고 하면서 자본주의적인 문명사관을 대안으로 제시한다.¹⁾ 이후, 1990년대에 등장한 탈근대론적 탈민족주의는 지금까지 민족주의 논쟁을 주도하고 있다. 이들의 핵심적인 주장은 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 탈근대론적 탈민족주의적 경향은 근대성의 핵심 징표인 ‘민족’의 정체성을 회의하면서 이에 대한 해체를 주장한다.²⁾ 이들은 민족 개념이 근대국가의 통일성을 만든 반면 타자에 대한 억압과 차별을 가져왔다고 주장했다.³⁾

둘째, 세계화론에 근거하고 있는 탈민족주의는 세계화 이후 급속하게 전개되고 있는 신자유주의 지구화라는 현실을 배경으로 하여 이를 피할 수 없는 숙명을 간주했다. 그들은 탈근대론에 입각한 탈민족주의와 달리 신자유주의 지구화라는 가속화하고 있는 세계체제의 불균등한 발전에 따른 국가간 경쟁을 강조함으로써 국가경쟁력 강화라는 엄혹한 현실의 시장주의 전략을 정당화했다.⁴⁾ 실제로 그들은 “국가는 문명의 상징이고 민족은 전근대적 야만의 상징”이라는 이분법⁵⁾에 도식적으로 내세우며 건국(建國), 부국(富國), 선진국(先進國)으로 발전하는 대한민국의 정통성을 강조했다.⁶⁾ 그러나 다른 한편으로 이와 같은 대립 속에서 전통적인 민족개념을 해체하는 것이 아니라 오히려 변화하는 시대 상황에 맞추어 민족 개념 자체를 새롭게 성찰적으로 혁신하고자 하는 주장도 제기되었다. 이들은 ‘민족주의 재구성론’이라고 규정되고 있는 것처럼 민주화, 탈냉전, 세계화로 이어지는 대내외적 변화 속에서 원초적, 혈통적, 배타적 민족주의라는 기존 민족 개념의 한계를 극복하고 개방적이면서도 시민적인 민족주의 개념을 모색하고자 했다.

특히 2012년 건국대학교 통일인문학연구단이 펴낸 4권의 민족공통성 시리즈⁷⁾는 바로 이러한 한계를 극복하고 새로운 관점과 내용을 담아내는 연구라고 할 수 있다. 건국대가 진행한 연구의 독창성은 무엇보다도 ‘민족 대 탈민족’이라는 이분법을 벗어나 ‘민족공통성(national commonality)’이라는 새로운 관점에서 코리언의 민족정체성을 정립하려고 시도했다는 점이다. 첫째, 이들 연구는 일군의 집단만을 대상으로 한 연구가 아니가 한국인 이외의 탈북자, 재중 조선족, 재일 조선인, 재러 고려인들과 같은 코리언 디아스포라 전체를 상대로 교차 연구를 했다는 점에서 기존 연구와 다르며 둘째, 코리언의 민족정체성을 인지적·신체적·정서적 정체성이라는 복합적이고 중층적으로 규명했다는 점에서 연구방법도 이전과 다르다. 게다가 셋째, 이들 연구는 디아스포라 일반이론으로 이해될 수 없는 코리언 디아스포라 형성의 특수성에 주목하면서 식민지배와 이산, 그리고 분단 등 ‘코리언’이 겪은 20세기의 역사적 경험을 ‘역사적 트라우마’로 개념화하고 있다. 넷째, 특히 이들 연구는 전통적 민족주의 관점과 다문화주의 모두를 비판하면서 닳음의 단일한 지표는 없지만 ‘닳음’이 차이를 통해 미끄러지면서 서로 하나의 가족으로 만드는 가족유사성(family resemblance)으로서 민족정체성을 제시했다.

3. 코리언 디아스포라의 ‘중층적’ 그리고 ‘유동하는’ 민족정체성, 그리고 그 이유

코리언 디아스포라는 한(조선)민족의 민족정체성과 거주국의 국민정체성이라는 이중 정체성을 지닌 존재다. 이는 ‘중국 조선족’, ‘일본 조선인’, ‘러시아 고려인’, ‘미국 한인’이라는 용어 자체에서 드러난다. 이는 곧 코리언 디아스포라가 자신의 민족적 정체성과 아울러 거주국의 국민정체성을 지닌 이

중정체성을 표명하는 방식이다. 그런데 코리언의 이중정체성을 이해하는 데 있어 기존의 고착화된 민족주의와 탈민족주의적 관점은 일정한 한계를 드러낸다. 전자가 혈연적 문화적 동질성을 공유한 ‘코리언’에 방점을 둔다면, 후자는 민족의 경계를 혼종시키는 ‘디아스포라’에 방점을 둔다. 하지만 바로 그렇기 때문에 이런 두 가지의 대립적인 관점은 ‘코리언 디아스포라’가 지닌 이중정체성의 의미를 제대로 평가하거나 진단하는 데 한계가 있다.⁸⁾

그런데 최근 코리언 디아스포라의 이중정체성을 민족정체성과 별개의 ‘제3의 정체성’으로 이해하려는 시각도 존재한다.⁹⁾ 하지만 코리언 디아스포라의 정체성은 중층적으로 구성되고 있다. 특히 그러한 정체성은 다시금 인지적, 정서적, 신체적 차원에서 서로 다르게 어긋나면서도 흔적을 남기며 연결되는 중층적인 정체성으로 규정할 수 있다. 이는 자기 스스로 자신을 의식적으로 규정하는 ‘인지적 정체성’을 포함하여, 거주국의 다수 종족과 자신을 다르게 느끼거나 자신들끼리의 감정적 유대감을 표현하는 ‘정서적 정체성’이나 신체에 각인된 생활 문화적 양식들을 보여주는 ‘신체적 정체성’으로 구분된다. 따라서 민족정체성은 인지적 정체성, 신체적 정체성, 정서적 정체성 어느 하나의 기준으로 판단할 수 없다.

게다가 코리언의 민족정체성은 분단으로 인해 남과 북, 한(韓) 또는 조선반도로 분열되어 있는 ‘유동하는 정체성’이다. 무엇보다. 여기에는 식민지 시대와 분단시대를 거치면서 민족과 정치공동체가 일치하지 않았던 20세기 한(조선)반도의 역사적 조건이 강하게 개입하고 있기 때문이다.¹⁰⁾ 하지만 그렇다고 해서 코리언 디아스포라의 민족정체성이 남과 북, 한(韓) 또는 조선반도로 나누어져 유동한다는 사실이 탈민족주의에서 말하는 민족정체성 해체현상, 탈민족화를 의미하는 것도 아니라고 할 수 있다. 오히려 그것은 한반도의 민족사적 특수성에서 연유하는 역사적 트라우마를 반영하고 있다. 한반도의 특정한 국민정체성으로 환원되지 않는 코리언의 유동하는 민족정체성은 거주지역에 따른 상대적 차이는 있지만, 일제 식민지와 이로부터 생겨난 분단과 이산이라는 역사적 경험의 산물이다. 또한 중요한 사실은 코리언의 유동하는 민족정체성이 남과 북의 어느 한 쪽에 수렴되지 않는 한(조선)반도라는 통일 공동체를 향하고 있다는 점에서 분단극복의 지향을 지니고 보여준다는 점이다. 이는 코리언 디아스포라들의 존재론적 특성에 따른 것이다. 우선 코리언 디아스포라의 지정학적 분포도는 두 가지의 특징을 보여준다. 첫째, 본국 거주인 대비 해외 거주 코리언의 비율이 상대적으로 높다는 것이다. 2019년 재외동포 현황을 보면 총 7,493,587명으로, 한반도의 남과 북에 거주하는 인구를 약 7천만으로 볼 때, 10%를 능가할 정도로 높다. 둘째, 이들 중 약 80% 중반에 해당하는 이들이 한반도의 분단 및 통일 문제에 직접적으로 관련되어 있는 미-일/중-소라는 4대 열강에 거주하고 있다는 점이다. 그러한 밀집도는 결국 이들의 이산이 일제 식민지배의 역사와 관련되어 있다는 점을 보여준다. 물론 중국 연변지역이나 러시아 극동지역으로의 이주는 조선 후기부터 있었지만 이와 같은 대규모 이동이 일어난 계기는 일제강점기의 강제동원이었다.

예를 들어 구소련 지역에 거주하는 고려인들은 대부분 1905-1937년 사이에 이루어진 정치적 박해를 피해 이주한 ‘망명이민’과 1937-1938년에 이루어진 ‘강제이주’에 그 기원을 두고 있으며¹¹⁾, 중국의 조선족은 1910-1931년 사이에 이루어진 약 40만 명의 이주와 1931-1945년 사이에 이루어진 약 100만 명에 기원을 두고 있다.¹²⁾ 또한 일본 제국주의가 강제로 동원한 인력은 국외로의 징용 약 200만 명(국내 동원 600만 명), 징병 20만 명, 준병력(군속) 동원 약 36만 명, 여성동원(종군위안부) 약 20만 명이었다.¹³⁾ 따라서 코리안 디아스포라의 문제는 일본 제국주의에 의한 반강제적인 이주와 정치적 박해를 피해서 이루어진 망명으로¹⁴⁾, 유태인처럼 동아시아의 비극적인 역사에 대한 반성과 성찰의 차원에서 볼 필요가 있다.

하지만 코리안 디아스포라에 관한 그동안의 국내 연구는 이와 같은 코리안 디아스포라의 특수성을 정확하게 반영하고 있지 못한 실정이다. 무엇보다 코리안 디아스포라의 위치성을 오로지 ‘혼종성’과 ‘다중성’으로 규정하고 ‘탈민족’만을 주장하는 것도 서구적 관점을 보편화한 것으로서, 이와 같은 코리안 디아스포라의 역사-존재론적 위치성이 가지고 있는 독특성을 배제하는 것이다. 이렇듯 코리안 디아스포라의 뿌리가 일제 식민지라는 외부적 요인에 의해 강제되었으며 제국주의적 수탈과 관련되어 있을 뿐만 아니라 한반도의 분단에 의해 귀국하지 못하고 타국에 정착하게 되었다는 점에서 코리안 디아스포라는 일제 식민지→남/북 분단으로 이어지는 한반도의 비극적 역사가 낳은 트라우마의 극복 문제와 직접적으로 연결되어 있다.

4. 세계 시민과 코리안 디아스포라의 의의

중요한 것은 코리안 디아스포라의 유동하는 민족정체성은 그들의 민족정체성이 탈민족화되었다는 것을 의미하는 것은 아니라는 점이다. 오히려 이것은 ‘일제 식민지→분단’이라는 코리안의 역사적 비극 속에서 국가를 잃은 민족의 트라우마를 반영하는 것이다. 게다가 이런 그들이 가지고 있는 민족정체성은 단순한 한국(남)과 조선(북)이라는 하나의 국가로 환원되는 민족정체성이 아니라, 남도 북도 아닌, 그리하여 ‘한(조선)반도’라는 상상 속의 공동체를 향한다는 점에서 분단극복과 통일이라는 민족적 과제로 향해 있다고 할 수 있다. 그런데 이를 위해선 무엇보다도 먼저 ‘민족≠국가’라는 어긋남이 만들어내는 상호간의 갈등과 충돌, 적대적 감정을, 민족적 고통과 아픔의 바탕 위에서 미래 생산적인 민족적 합력으로 바꾸어가는 노력이 필요하다.

이를 위해 무엇보다 첫째, 한국인들은 그 스스로 코리안 디아스포라의 민족정체성을 이해하며, 분단체제의 적대성이라는 프리즘으로 그들을 일방재단하지 않으려는 성찰적 태도를 가질 필요가 있다. 남북의 분단과 마찬가지로 코리안 디아스포라도 일제 식민지배의 결과라는 점에서 이들 또한 ‘민족적 리비도’의 좌절, 억압이라는 ‘분단의 트라우마’를 가진 치유의 대상이자 ‘민족적 리비도’의 흐름을 복원하는 통일한반도의 건설과 ‘민족적 합력’ 창출의 주체라는 점을 기억할 필요가 있다.

둘째, 분단극복과 통일의 과제가 바로 일제하 식민지와 분단을 경험한 우리 민족의 수난과 고통, 트

라우마를 치유하면서 민족적 리비도의 합력을 창출할 수 있는 길을 여는 것이라는 점에서, 통일은 곧 남북만의 문제가 아니라 코리안 디아스포라 전체를 포함하는 민족적 합력을 창출하는 과정이 되어야 한다. 통일은 코리언 공통의 생활문화와 가치, 삶의 양식을 새롭게 창출하는 것이기 때문에 ‘민족공통성’ 연구는 남과 북으로 분열된 문화와 삶의 양식을 포괄할 뿐만 아니라 식민지 치하에서 고국을 떠나야 했던 재외동포들이 그들의 삶에서 변용시킨 다양한 가치와 문화적 차이를 가르치고 배우면서 과정을 동반할 필요가 있다.

셋째, 이처럼 코리언 디아스포라의 문화를 코리언의 공통 자산으로 만들기 위해서는 민족정체성 및 민족문화에 대한 기본적 접근방식 대신 ‘가족유사성(family resemblance)’과 같은 새로운 이해방식이 필요하다. 가족은 구성원 모두에게 적용되는 하나의 닮음을 가지고 있지 않지만 누구와 누구는 귀가 누구와 누구는 코가 닮았다는 식으로, 서로 겹치고 교차하면서 ‘닮음의 중첩성’을 만들어낸다. 이런 요소들이 서로 다르면서도 닮음이라는 중첩성을 통해서 코리언이라는 집단적 유대의 끈을 만들어낼 수 있다.

넷째, 그렇기에 재중 조선족, 재러 고려인, 재일 조선인 등 코리언 디아스포라가 가진 환경과 조건, 문화들을 이질적인 것으로 단죄하는 것이 아니라 그들의 차이를 배우고 나누려는 자세가 필요하다. 재중 조선족이나 재러 고려인, 재일 조선인이나 탈북자들이 가진 민족적 동일화의 욕망이 클수록 그들은 더 많은 상처를 받는다. 따라서 그들은 한국에 들어와 있는 다른 이주민들과 달리 ‘코리언’이라는 동일화의 욕망을 고려한 재외동포정책이나 사회문화적 교류들을 만들어가야 한다.

다섯째, 코리언 디아스포라를 포함하여 한국 내의 이주민들에 대한 문화적 개방과 포용정책을 새롭게 정립할 필요가 있다. 이주민들의 역량을 극대화하는 것은 그들이 가진 문화적 차이가 코리언의 문화를 더욱 풍부하게 만들 때이다. 그런데 코리언의 문화가 더욱 풍부해지기 위해서는 그들을 일반적으로 한국화해서는 안 된다. 중요한 것은 한국 국민이라는 경계를 넘어서 코리언 디아스포라를 ‘민족 문화’의 일원으로 인정함으로써 그들의 문화와 아픔을 나누고, 나아가 그들의 문화적 이질성을 오히려 독특성으로, 문화적 다양성이라는 차원으로 이해함으로써 서로 가르치고 배우는 형제애적 관계로 공존하는 것이다.

NOTE

- 1) 홍석률, [민족주의 논쟁과 세계체제, 한반도 분단문제에 대한 대응], [역사비평]통권 80호, 역사비평사, 2007, 151-152쪽.
- 2) 이 당시 이들의 주장을 뒷받침하는 이론적인 근거로 삼고 있는 것은, 에릭 홀스봄의 [만들어진 전통 (박지향·장문석 옮김, 휴머니스트, 2004), 베네딕트 앤더슨의 상상의 공동체: 민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰 (윤형숙 역, 나남, 2002) 등이었다.
- 3) 이들 논의는 대표적으로 임지현의 [민족주의는 반역이다] (소나무, 1999) 이외에도 권혁범의 [민족주의와 발전의 환상] (솔, 2000) 박노자의 [당신들의 대한민국] (한겨레신문사, 2001), 임지현 이성시 편, [국사의 신화를 넘어서] (휴머니스트, 2004) 등에

서 나타나고 있다.

4) 홍석률, 앞의 논문, 159쪽.

5) 윤해동 외, [근대를 다시 읽는다]1, 역사비평사, 2006, 14쪽.

6) 대표적으로 박지향 외, [해방 전후사의 재인식] 1, 2(책세상, 2006), 이영훈의 [대한민국 이야기](기파랑, 2007), 교과서포럼의 [대안교과서 한국 근·현대사](기파랑, 2008) 등이 그러했다.

7) 이들 4권은 각각 코리언의 민족정체성, 코리언의 역사적 트라우마, 코리언의 생활문화, 코리언의 분단 통일의식 (이상 선인, 2012)이다.

8) 이병수 김종근, [코리언 정체성 연구의 방법론], [코리언의 민족정체성], 선인, 2012, 27-28쪽.

9) 박정근, [중국조선족 정체성이 한국과 중국에 대한 태도에 미치는 영향], 경희대학교 대학원 박사학위 논문(2011), 99쪽.

10) 서경식 지음, [난민과 국민 사이], 임성모 이규수 옮김, 돌베개, 2006, 225쪽.

11) 이광규, 전경수, [재소한인: 인류학적 연구], 집문당, 1993, 172-184쪽.

12) 김강일, 허명철, [중국조선족 사회의 문화우세와 발전전략], 연변인민출판사, 2001, 47쪽.

13) 한일민족문제학회 편, [재일조선인 그들은 누구인가], 삼인, 2003, 102-111쪽.

14) 심현용, [러시아 한인의 연해주 이주와 정착], 최협 외 편, [한국의 소수자, 실태와 전망], 한울, 2004, 119쪽.

타자와의 조우:

환대의 윤리와 정치

Encounter with Others: Ethics and Politics of Hospitality

최진우 Jinwoo Choi

한양대학교

Hanyang University

을 할 것인지, 나한테 원하는 게 무엇인지 묻지도 따지지도 않고 환영하면서 내 곁을 내주고 조건 없이 알아서 머물게 하는 것을 뜻한다.

왜 환대를 해야 하는가? 왜 낯선 이를 우리의 공간, 내 집으로 받아들여 위험을 초래하고 내 삶의 안정성이 흔들리는 것을 용인해야 하는가? 도덕적 윤리 때문인가, 종교적 의무인가, 아니면 합리적 계산인가? 환대는 추상적인 윤리적 당위이자 종교적 의무일 수도 있지만 또한 평화로운 삶, 경제적 발전, 문화의 풍요로움과 같은 매우 현실적인 이유에서도 그 실천의 필요성을 찾을 수 있다. 그럼에도 환대의 실천은 쉬운 일이 아니다. 위험을 무릅쓰고 손해를 감수해야 할 때가 종종 있기 때문이다. 그래서 환대는 개인적 윤리나 종교적 의무로서만 요구해서는 안 된다.

환대의 실현은 개인적 공간보다는 사회적 공간에서 이루어질 가능성이 높고 또 그렇게 시도해야 한다. 사회적 공간에는 홉스(Hobbes)적 강제력이 작동하고 있기 때문이다. 근현대 국가의 사회적 공간에서는 환대의 과정에서 발생할 수 있는 위험하거나 불미스러운 수 있는 여러 가지 상황에 대응할 수 있는 합법적인 강제력을 가진 제도적 장치가 존재한다. 개인적 윤리로서의 환대는 조건적 환대의 한계를 넘기 힘들지만 사회화된 환대는 무조건적 환대에 보다 근접할 수 있다. 조건적 환대에서 무조건적 환대로의 이행은 따라서 개인윤리로서의 환대에서 사회적 윤리로서의 환대로 이행할 때 실현 가능성이 더 높아질 것이다.

환대가 개인적 차원과 더불어 특히 사회적 차원에서 실천돼야 한다는 것은 환대가 더 이상 윤리의 문제가 아니라 정치의 문제가 돼야 함을 뜻한다. 환대가 개인적 덕목이 아니라 사회적 규범으로 자

이방인과의 조우가 급증하고 있다. 이방인은 여러 모습으로 ‘우리’를 찾아온다. 취업, 혼인, 학업, 관광, 사업, 망명 등 여러 가지 이유로 우리의 물리적 공간 안으로 들어온다. 이들은 ‘합법적’ 방문자일 때도 있고 그렇지 않은 경우도 있다. 이들의 방문은 짧을 수도 있고 길 수도 있으며, 영구적일 수도 있다. 타자로서의 이방인은 “호기심과 매력의 대상이 될 수도 있고, 두려움과 배척의 대상이 될 수도 있으며, 무시와 천대의 대상이 되기도 한다.”

우리는 이러한 타자들을 어떻게 대하고 있는가? 어떻게 대해야 하는가? 이 연구에서는 우리의 태도는 환대여야 함을 주장한다. 환대는 타자중심적 윤리를 지향한다. 진정한 환대란 왜 왔는지, 얼마나 머물 것인지, 머물면서 무엇

리 잡기 위해서는 법, 제도, 문화의 뒷받침이 필요한데, 이는 곧 정치의 영역이기 때문이다.

물론 사회구성원 개개인의 적극적인 지지와 참여가 있을 때 사회적 차원의 환대가 뿌리를 내리고 지속가능해질 것이다. 사회적 차원에서의 환대의 실천은 법과 제도의 교육적 기능과 사회화에 힘입어 개인적 차원의 환대로 확산될 수 있고 이는 다시 사회적 차원의 환대로 환류될 수 있을 것이다. 환대의 실천과 실현은 그래서 정치의 영역에서 시도되고 이루어져야 한다.

Abstract

Encounters with strangers are increasing rapidly. Strangers come to ‘us’ in various ways, entering our physical spaces for numerous reasons such as employment, marriage, study, tourism, business, and asylum. Sometimes they are ‘legitimate’ visitors and sometimes they are not. Their visits can be short, long, or permanent. Strangers “can be the subject of curiosity and charm, the subject of fear and rejection, and the subject of neglect and exaltation.”

How do we treat these strangers? How should we treat them? This study argues that our attitude should be hospitality. Hospitality aims to be an ethics centered on others. Genuine hospitality means welcoming others near me and letting them stay unconditionally without asking or digging into why they came, how long they will stay, what they will do during their stay, and what they want from me.

Why is hospitality necessary? Why should we accept strangers into our spaces and homes, possibly causing danger and allowing instability in our lives? Is this because of moral ethics, religious duty, or rational calculation? Hospitality may be an abstract ethical imperative and a religious duty, but there are also very realistic reasons for it to be practiced such as for a peaceful life, economic development, and cultural richness. Nevertheless, the practice of hospitality is not easy, because it often requires risk-taking and losses. Hence, hospitality should not be provided only due to personal ethics or as a religious duty.

The realization of hospitality is more likely and should be attempted in a social space rather than in a personal space, because the Hobbes-like coercion is operating in the social space. In the social space of modern countries, there exists an institutional device

with legal coercion that can cope with various dangerous or unpleasant situations that may arise during hospitality. It is difficult for hospitality as a personal ethic to overcome the limits of conditional hospitality, but socialized hospitality can come closer to unconditional hospitality. Transition from conditional to unconditional hospitality will thus be more feasible when hospitality as personal ethics is transformed into hospitality as social ethics.

That hospitality must be practiced at an individual, and especially social level, means that hospitality should no longer be a matter of ethics but of politics. In order for hospitality to become a social norm, and not a personal virtue, it needs the support of law, institutions, and culture because this is the realm of politics. Of course, hospitality at the social level will take root and become sustainable with the active support and participation of individual members in society. The practice of hospitality at the social level can spread to the individual level of hospitality thanks to the educational function and socialization of laws and institutions, which can return to the social level of hospitality. Therefore, the practice and realization of hospitality must be attempted and implemented within the realm of politics.

I. 서론: 타자와의 조우

세계화의 진행, 정보유통 속도의 가속화, 교통운송기술의 발달, 국제분업체계의 변동, 인구구조의 변화, 그리고 다양한 형태의 사회적 분화가 진행되면서 우리나라는 물론이요 세계 각국에서 타자로서의 이방인과의 조우가 급증하고 있다. 이방인은 여러 가지 모습으로 ‘우리’를 찾아온다. 취업, 혼인, 학업, 관광, 사업, 망명 등 여러 가지 이유로 ‘우리’의 물리적 공간 안으로 들어온다. 이들 중에는 ‘합법적’ 방문자도 있고, 그렇지 않은 사람들도 있다. 이들의 방문은 짧을 수도 있고 길 수도 있으며, 영구적일 수도 있다. 타자로서의 이방인은 “호기심과 매력의 대상이 될 수도 있고, 두려움과 배척의 대상이 될 수도 있으며, 무시와 천대의 대상이 되기도 한다”(최진우 2017). 그런 까닭에 “이방인은 안정적인 주체에게 때로는 자극과 매혹으로, 때로는 당혹과 위협으로 표상돼 왔다”(김애령 2015, 183).

우리는 이러한 타자들을 어떻게 대하고 있는가? 어떻게 대해야 하는가? 타자를 대함에 있어서의 우리의 실천과 당위는 얼마나 수렴 가능한가?

이 글에서는 우리가 타자를 대하는 방식은 배제, 차별, 동화, 관용, 인정에 근간을 두고 있으며, 이 모든 방식은 사회적 평화를 위협할 가능성을 내포하고 있기 때문에 우리는 이를 지양하고 타자와의 관계맺기에 있어 환대의 실천으로 나아가야 함을 주장한다. 아울러 환대의 실현을 위해서는 환대의 실천이 개인윤리의 차원은 물론이거니와 사회적 윤리의 영역 안에 확고히 자리 잡아야 할 것임을 제안한다. 사회적 윤리는 공동체 내에서 토론과 합의, 때로는 투쟁과 갈등의 과정을 통해 형성된다는 점에서 정치적 과정의 산물이라 할 수 있다. 환대의 윤리가 정치 과정을 통해 사회윤리로 자리 잡았을 때 환대의 주체는 개인만이 아니라 사회일 수도 있게 된다. 환대의 주체가 사회가 되는 것을 ‘환대의 사회화’라고 한다면 사회화된 환대는 개인윤리에 의존하는 환대에 비해 실천의 가능성이 더 높아질 수 있다. 따라서 환대의 실천은 개인의 차원에서 촉구되기보다는 사회적 차원에서 추구되는 것이 더욱 현실적이다.

II. 환대란 무엇인가?

우리가 타자를 대하는 방식에는 크게 다섯 가지가 있다. 배제, 차별, 동화, 관용, 인정이 그것이다. 배제는 인종적 또는 종교적 순혈주의나 이념적 가치 등을 이유로 ‘타자’를 ‘우리’의 공간에 발을 들여놓지 못하게 하는 태도와 행위다. 소극적으로는 이민자 유입을 거부하거나 엄격하게 통제하는 정책 또는 소수자를 엄격하게 분리(또는 격리)하는 정책을 수행하는 것으로 나타나지만, 적극적으로는 소수자 집단의 추방 또는 학살 등으로 나타날 수 있다. 국경의 물리적 폐쇄, 강제 이주, 인종 청소, 홀로코스트가 그 예다.

차별은 다양한 형태로 이루어진다. 법적, 제도적 권한에 대한 접근을 명시적으로 제한하는 경우도 있으며, 사회적 차별을 묵인 또는 방임하거나 심지어는 조장하는 경우도 있을 수 있다. 차별의 대상에게는 무엇보다도 ‘권리를 가질 권리’가 허용되지 않는다. 노예제도, 신분제도, 아파트헤이트, 성 차별, 인종차별 등이 여기에 포함된다.

동화는 소수자 집단이 주류집단의 관습과 제도, 문화와 정체성 모두를 수용할 때 배제와 차별의 대상에서 벗어날 수 있도록 하는 조치다. 하나의 정체성만 인정되며, 이 정체성을 받아들일 때는 사회의 일원이 되지만 그렇지 않을 경우 법의 보호와 제반 시민적 권리의 행사가 제한된다. 사람들이 기존 삶의 양식과 사고방식을 바꾸는 것은 매우 어렵다는 점에서 동화는 기본적으로 소수자들의 인격과 인간성을 부정하거나 억압하는 반인권적 기제라고 할 수 있다.

관용은 동화정책에 비해 타자에게 관대하다. ‘우리’의 공간 안에서 타자가 자신의 고유 정체성을 유지하면서 존재할 수 있도록 허용한다는 점에서 그러하다. 그러나 관용은 힘의 비대칭성의 기반 위에서 이루어지고 시혜자의 자의적 처분에 의존하게 된다는 점에서 매우 불안정하며 타자의 인격과 인간성에 대한 위협이 잠재된 상태다. 관용은 권력을 가진 다수자가 소수자에 대한 불편함이 있으나 이를 감내하는 인내심이라는 덕목을 실천하고 있다는 것을 암시하고 있으며 인내심의 한계가 어디까지인가의 문제는 전적으로 다수자의 결정에 달려 있게 되는 것이다.

한편 인정은 나의 공간 속에 나와는 정체성을 달리 하는 타자가 자신의 고유한 정체성을 가지고 존재할 권리를 갖고 있음을 받아들이는 태도다. 관용은 타자의 정체성을 내심 못 견뎌 하면서도 내색을 하지 않고 인내하는 것이지만, 인정은 타자의 정체성을 정당한 것으로 판단해 타자의 존재에 대한 “긍정적 평가와 반응”을 나타내기도 한다. 이에 따라 이질적 정체성을 가진 집단이 한 사회 내에서 공존하는 상태로 이어질 수 있는데, 다문화주의가 바로 여기에 해당된다. 그런데 인정은 타자의 정체성과 우리의 정체성이 하나의 공간에 공존해도 괜찮다는 태도이긴 하지만 엄연히 타자의 정체성과 우리의 정체성은 별개의 것이고, 서로 섞이는 것을 원하지 않는다. 이와 같이 우리와 구별되는 존재로서의 타자와 우리의 관계에서는 언제라도 인정의 철회가 가능하다는 점에서 관용의 연장선상에 놓여있다고 볼 수 있다. 따라서 인정을 통한 공존은 평화를 가져다주지 않으며 타자와의 불안한 동거를 가능하게 할 따름이다. 오늘날 우리가 목격하고 있는 유럽 다문화사회에서의 갈등 현상이 바로 여기에 해당한다.

인정에 기반을 둔 다문화주의의 한계를 극복하기 위해 타자를 대하는 우리의 태도는 환대여야 한다. 환대란 타자에게 내 공간을 내어주고 나아가 타자를 자아의 일부로 수용하는 것을 뜻한다. 환대는 타자를 대함에 있어 ‘자아의 확장’을 시도하는 태도다. 타자를 자아의 범주로 받아들임으로써 자아의 영역을 확대시키는 것이다. 타자가 가진 타자성을 우리가 수용해 우리 자아의 일부로 삼는다는 것이다. 이 과정에서 기존의 자아는 변용을 겪게 된다. 기존의 자아를 구성하던 요소와 새롭게 받아들여지는 요소가 함께 섞여 새로운 자아를 형성하게 되는 것이다. 이를 통해 우리와 타자는 ‘공생의 관계’에 진입한다. 공생의 관계에서는 자아와 타자의 구별이 희석되며, 자아의 확장을 통해 더욱 고양된 자아가 형성된다.

환대는 기본적으로 타자중심적 윤리를 지향한다. 진정한 환대란 왜 왔는지, 얼마나 머물 것인지, 머물면서 무엇을 할 것인지, 나한테 원하는 게 무엇인지 묻지도 따지지도 않고 두 팔 벌려 환영하면서 내 곁을 내주고 조건 없이 알아서 머물게 하는 것을 뜻한다.

이념형적 환대, 무조건적 환대, ‘방문에 의한 환대’는 타자중심적 윤리로서 조건 없이 타자에게 ‘자리’를 내주고 ‘목소리’를 갖게 하는 것을 뜻한다. ‘자리’는 다의적 의미를 갖는다. 말 그대로 타자가 우리와 같은 공간에서 일자리와 거주 공간과 가지고 우리와 다름없이 생활하도록 한다는 것이다. 한

편 자리는 또한 사회적 지위, 위상을 포함해 존엄성을 인정받는 인간으로서의 정체성을 포함하는 의미이기도 하다. ‘목소리’는 이들에게 ‘권리를 향유할 권리’를 갖게 한다는 것이다. 말하자면 우리 사회의 성원권(成員權)을 인정한다는 것이다. 따라서 환대는 타자에게 자리를 주고 그 자리를 지킬 수 있는 권리까지 주는 것을 의미한다. 도대체 이것이 가능한가? 왜 우리가 이렇게 해야 하는가?

III. 왜 환대인가?

왜 환대를 해야 하는가? 왜 낯선 이를 우리의 공간, 나의 집으로 받아들여 위험을 초래하고 내 삶의 안정성이 흔들리는 것을 용인해야 하는가? 도덕적 윤리 때문인가, 종교적 의무인가, 아니면 합리적 계산인가?

환대는 윤리적 호소일 수 있다. 모든 인간은 존엄성을 지닌 존재라는 대명제에 따라, 누구도 소홀히 대해서는 안 된다는 규범적 명령이기도 하다. 환대는 종교적 계명이기도 하다. 가장 약하고 작은 이를 보호하고 대접하며, “외국인을 네 나라 네 사람처럼 대접하고 네 몸처럼 아껴라”(레위기 19장 34절)고 하는 종교적 가르침일 수도 있다. 이에 더불어 환대의 이유는 지극히 현실적이고 합리적인 근거에서도 찾을 수 있다.

흙스는 사회계약의 동기를 이익에 대한 희망보다는 폭력적 죽음에 대한 공포에서 찾는다(김은주 2018, 263). 이것이 어찌면 환대의 합리적 기반일 수도 있다. 환대를 실천하는 것, 그리고 환대의 실천을 거부하는 것 모두 어느 정도 두려움에 근거한다. 환대를 실천했을 때, 묻지도 따지지도 않고 이방인을 내 집에 들였을 때, 그 이방인이 적으로 돌변해 나를 해치고 내가 가진 것을 빼앗아갈 수도 있다는 두려움은 환대의 실천을 어렵게 한다. 반면 환대를 하지 않았을 때 그 이방인이 양심을 품고 나에게 불이익을 가할 수도 있다는 두려움은 우리에게 환대의 실천을 종용한다. 이런 의미에서 환대는 공허한 당위론적 윤리가 아니라 지극히 현실적인 삶의 방법일 수 있다. 환대의 결핍은 또 다른 방식으로 우리에게 위협으로 다가올 수 있기 때문이다.

통상 타자는 무시의 대상이 되거나 두려움의 대상이 된다. 무시의 대상이 됐을 때 타자는 박대, 홀대, 냉대, 천대를 받게 되며, 두려움의 대상이 됐을 때 타자는 적대의 표적이 된다. 이것이 ‘타자화’다. 타자화는 필연적으로 배제, 차별, 억압을 수반하고 이에 대한 반작용으로 저항을 유발하며, 이로 인한 갈등은 격렬한 물리적 충돌을 야기하기도 한다. 저항운동이 때로는 비폭력적으로 때로는 폭력적인 양상으로 일어나기도 하고, 심지어는 내전으로 비화하기도 한다. 때에 따라서는 국가 간의 전쟁으로 번지는 경우도 있다. 나라의 문을 걸어 잠그기도 하고, ‘인종청소’가 자행되기도 한다. 이로 인한 난민의 발생은 인도주의적 비극으로 이어지기도 한다. 타자화의 결과는 평화의 파괴일 가능성이 현

저히 높다. 따라서 진정한 평화를 구현하기 위해서는 타자화의 극복이 필요하다. 타자화가 지속되는 한 갈등과 충돌, 위기와 비극의 재생산은 불가피하기 때문이다(최진우 2017).

타자화를 극복하는 하나의 방법은 ‘자아의 확장’이며 이것이 곧 환대다. 환대란 두 팔 벌려 타인을 내 집에 받아들이는 것을 의미하고, 타자를 자아의 일부로 수용하는 것을 뜻한다. 이를 통해 타자는 더 이상 타자가 아닌 것이 되며, 따라서 타자와의 근원적 갈등이 해소될 수 있다. 결국 환대는 평화를 위한 처방인 것이다.

또한 우리 속에 들어온 타자는 우리에게 새로운 자극이 될 수 있다. 낯선 문화, 새로운 시각은 우리에게 이전에 보지 못했던 것을 보게 해주며, 우리 스스로를 돌아보게 하는 성찰의 기회를 촉발할 수 있다. 원래 문화의 교류와 섞임은 문화를 더욱 풍요롭고 다채롭게 해주며, 사고의 지평을 넓혀줌으로써 새롭고 신선한 아이디어의 창출을 촉발한다.

요약하자면 환대는 추상적인 윤리적 당위이자 종교적 의무일 수도 있지만 또한 평화로운 삶, 경제적 발전, 문화의 풍요로움과 같은 매우 현실적이고 합리적인 이유에서도 그 실천의 필요성을 찾을 수 있다.

IV. 환대의 실천

환대의 실천이 가능한가? 결코 쉬운 일이 아니다. 그럼에도 불구하고 환대의 근사치를 실천하는 실례가 없는 것은 아니다. 한 수녀님의 얘기가. 어떤 가난한 중장년의 남성이 늙고 병든 아버지와 살고 있었다. 아버지를 의탁할 데가 없었던 이 남성은 종교시설이 운영하는 여러 시설을 방문하게 된다. 그 시설들에서는 아버지의 종교를 물으며, 신앙이 없다고 하자 자기네 종교로 신앙을 가지면 받아들일 수 있다고 했다. 그러던 중 어느 수녀원에서 운영하는 시설을 찾아갔다. 면담을 나온 수녀님께 아버지 얘기를 꺼내자마자 수녀님 말씀이 “모시고 오세요”였다고 한다. 너무 빠른 대답에 당황한 남성이, “아니 우리 아버지는 천주교 신자가 아닌데...”라고 말을 잇자 수녀님은 말을 끊으며 “아니, 모시고 오세요”라고 다시 힘주어 말을 하셨다고 한다. 이렇게 쉬울 수가 없다고 생각한 남성이 “저, 우리 아버지는 담배도 피우시고, 술도...”라고 하면서 자세히 상황을 설명하려 하자 수녀님께서 약간 짜증 섞인 말투로 “글쎄 그냥 모시고 오시라니까요!” 하고 말을 끊었다고 한다. 신앙이 있는지 없는지, 어디가 아픈지, 어떤 생활 습성을 가지고 있는지, 어떤 사람인지 묻지도 따지지도 않고 머물 곳을 찾는 사람이기 때문에 무조건 받아들인 것이다. 무조건적 환대의 예가 아닐 수 없다.

차원을 달리 해 국가적 규모에서 환대를 실천한 비근한 예로는 2015년 가을 독일이 시리아난민에 대해 문호를 개방했던 것을 들 수 있다. 몇 달 못가 비판 여론이 비등하는 바람에 정책을 수정해야 했

지만 동기가 무엇이든 일단 갈 곳 없는 난민에 대해 문을 활짝 열었던 독일의 지도자는 결단 어린 환대를 실천한 것으로 간주할 수 있을 것이다.

V. 환대의 실현

환대의 실천은 쉽지 않다. 개인적 공간에서의 환대는 더욱 어렵다. 사실 무조건적 환대에 보다 더 친화적인 것은 개인적 공간보다는 사회적 공간이다. 개인적 공간에서는 묻지도 따지지도 않고 맞아들인 타자와 폭력적 대결의 상황에 놓였을 때 이에 대응하고 해결하는 것이 전적으로 개인에게 맡겨지게 때문이다. 이는 근현대 국가의 법정신에도 맞지 않는다. 자력구제는 위법의 소지가 있기 때문이다. 따라서 환대의 실현은 개인적 공간보다는 사회적 공간에서 이루어질 가능성이 높고, 또 그렇게 시도해야 한다. 사회적 공간에는 흡즈적 강제력이 작동하고 있기 때문이다.

근현대 국가의 사회적 공간에서는 환대의 과정에서 발생할 수 있는 위험하거나 불미스러울 수 있는 여러 가지 상황에 대응할 수 있는 합법적인 강제력을 가진 제도적 장치가 존재한다. 개인적 윤리로서의 환대는 가려서 타자를 받아들일 수밖에 없는 조건적 환대의 한계를 넘기 힘들지만 사회화된 환대는 위험성의 문제가 사회적 차원에서 해결될 수 있다는 점에서 무조건적 환대에 보다 근접할 수 있다. 조건적 환대에서 무조건적 환대로의 이행은 따라서 개인윤리로서의 환대에서 사회적 윤리로서의 환대로 이행할 때 실현 가능성이 더 높아질 것이다.

앞서 환대를 실천하는 것과 실천하지 않는 것 모두 위험에 대한 회피의 동기에서 비롯될 수 있음을 밝혔다. 환대를 실천하던 하지 않던 어느 쪽이나 위험부담이 있다면 결국 관건은 어느 쪽 위험성이 더 큰가의 문제다. 환대의 실천이 감당할 수 없는 비용과 희생을 수반한다면 실천 거부가 훨씬 합리적인 선택일 것이고, 환대 실천의 거부에 따라 치러야 할 대가가 막대하다면 환대의 실천이 합리적인 행동이 될 것이다. 환대의 사회화는 여기에서 환대의 실천에 따른 위험성을 감소시킨다는 점에서 환대의 실천 가능성을 높이는 방편이 될 수 있는 것이다.

VI. 결론: 환대의 제도화, 환대의 정치

환대가 개인적 차원과 더불어 특히 사회적 차원에서 실천돼야 한다는 것은 환대가 더 이상 윤리의 문제가 아니라 정치의 문제가 돼야 함을 뜻한다. 환대가 개인적인 덕목이 아니라 사회적 규범으로 자리잡기 위해서는 법, 제도, 문화의 뒷받침이 필요하고, 이는 정치의 영역이기 때문이다. 물론 사회구성원 개개인의 적극적인 지지와 참여가 있을 때 사회적 차원의 환대가 지속가능해질 것이다. 사회적 차원에서의 환대의 실천은 법과 제도의 교육적 기능과 사회화에 힘입어 개인적 차원의 환대로 확산

될 수 있고, 이는 다시 사회적 차원의 환대로 환류될 수 있을 것이다. 환대의 실천과 실현은 그래서 정치의 영역에서 시도되고 이루어져야 한다.

참고문헌

- 김연숙. 2018. “[토지]의 ‘영산택’이 보여주는 관계적 사유와 환대의 윤리.” [아시아여성연구] 57권 2호. 63-90.
- 김은주. 2018. “데리다와 공동체 없는 정치.” [철학연구] 122집, 255-285.
- 변광배. 2019. “데리다의 무조건적 환대의 한 경우 — 지오노의 [나무를 심은 사람]을 중심으로.” [인문학연구] 31집, 31-62.
- 서윤호. 2019. “이주사회에서의 환대의 권리.” [비교문화연구] 56집, 65-86.
- 신성환. 2019. “한국소설에 나타난 환대의 존재론과 장소의 윤리 - 「첫사랑」, 「상류엔 땀금류」, 「당신이 그동안 세계를 지키고 있었다는 증거」를 중심으로.” [구보학보] 21권, 605-645.
- 최진우. 2018. “환대의 윤리와 평화.” [OUGHTOPIA] 32집 1호, 5-27.
- 한준성, 최진우. 2018. “이주민 환대지수(Hospitality Index) 지표체계 개발지수.” [문화와 정치] 5권 1호, 5-41.

NOTE

- 1) 배제, 차별, 동화, 관용, 인정, 환대에 대한 아래의 논의는 최진우(2017) pp. 11-17의 내용을 축약한 것임.

다문화도시 안산과 세계 시민성

Multicultural City Ansan and World Citizenship

박준규 Christian Joon Park
한양대학교
Hanyang University

본 발표는 세계시민성과 글로벌도시로 성장할 수 있는 다문화도시라는 공간을 연결시켜 안산시가 한국의 대표적인 다문화도시가 되는 과정을 통해 글로벌도시 중심 세계시민성의 가능성을 살펴 보고자 한다. 기존 세계시민성 개념, 특히 가장 많이 통용되는 세계시민교육 영역에서는 국가의 수학, 과학, 기술, 언어 역량을 순위 매기는 국제 또는 글로벌 경쟁을 강조하는 교육 국제화와 상호문화이해와 국제협력을 강조하는 세계시민 역량 교육이 같이 진행되고 있으며 이 둘은 서로 상충하는 한계를 가지고 있다. 이를 국민-국가 중심 세계시민성이라고 할 수 있다. 이같은 비관적 상황에서 일부 세계시민성론자들은 대안적 징조로

서 도시에 주목한다. 디랜티는 물질적 생산 또는 축적 (경제적 변화), 권력, 규제, 그리고 주권 (정치적 변화), 의미, 정체성, 그리고 상징적 재현 (문화적 변화), 일상생활과 사회적 행동(사회적 변화)라는 4 가지 범주를 통해 세계시민성의 공간으로서의 도시를 논의하고 있다.

2020년 2월 19일 안산시는 국내에서는 첫 번째 아시아에서는 두 번째로 유럽연합(EU) 산하 유럽 평의회(The Council of Europe)가 주관하는 ‘상호문화도시(Intercultural city)’ 네트워크에 회원 도시로 지정되었다. 이렇게 안산시는 한국의 대표적인 다문화 도시이며 이제 글로벌상호문화도시로 나아가고자 한다. 이의 첫 시작은 1999년에 안산시 원곡동에서 시작한 “국경없는마을” 프로젝트라고 할 수 있다. 국경없는마을 프로젝트가 추진되어 온 과정은 다음과 같은 세 단계로 요약될 수 있다: 1) 1999년에서 2001년-준비 및 기반 형성기; 2) 2002년에서 2005년-다문화 축제 활성화 시기; 3) 2005년 이후-본격 추진기. 이런 와중에 한국 사회에서는 또 다른 변화가 진행되었다. “다문화 가족”의 등장이다. 이같은 변화로 인해 90년대 말부터 이주민지원을 위한 지역운동이 시작한 국경없는마을로 알려진 안산시 원곡동은 2000년대 후반에는 정부에 의해 “다문화마을 특구”로 지정되고 제도화되었다. “다문화사회”가 선진국의 조건 중 하나로 인식되면서 원곡동이 공단주변 노동자 주거지 및 유흥지역에서 이국적인 경관을 가진 다문화 지역으로 탈바꿈한 것이다. 이주민을 제도화된 방식으로 수용하려는 정부차원의 여러 시도는 지속되었고 실질적으로 안산시와 원곡동에서만 저 실시되었다.

안산시의 다문화도시 사업은 한국 시민사회의 지역화와 지자체의 분권 강화와 브랜딩 등이 결합하여 만든 작품이라고 할 수 있다. 그 결과 안산시 원곡동은 다양한 나라에서 온 이주민들이 초국적 네

트위크를 형성하고 실천하는 “다문화1번지” 또는 다문화공간으로 대표되었다. 어느 정도 이주민들의 본국과 거주국의 동시소속을 가능하게 해주는 물적, 사회적 토대를 제공해주었기 때문이다. 안산시가 기존 국민-국가 중심 세계시민성의 한계와 문제점들을 극복하고 글로벌상호문화도시로 거듭날 수 있는지는 확신할 수 없지만 도시를 중심으로 제도화된 다문화공간과 이주민들의 초국적 네트워크는 안산시가 글로벌도시 중심 세계시민성을 실현 할 수 있는 가능성이 있다고 본다.

Abstract

This presentation aims to examine the possibility Ansan City becoming a cosmopolitan global city, as it became South Korea’s major multicultural city, by linking global citizenship with the idea of the multicultural city becoming a global city. The existing concept of global citizenship, especially cosmopolitan education, which is the most common, includes both education that emphasizes global or international competition (ranking a country’s competencies in mathematics, science, technology, and language) and an education stressing globalization, intercultural understanding, and international cooperation. These two concepts of education conflict with each other. This can be called people-state-centered global citizenship. In this pessimistic situation, some cosmopolitanists focus on cities as an alternative. DeLanty discusses the city as a space for global citizenship through 4 categories: material production/accumulation (economic change); power/regulations and sovereignty (political change); meaning/identity/symbolic representation (cultural change), and daily life and social behavior (social change). On February 19, 2020, Ansan City was designated a member city in the ‘Intercultural City’ Network, organized by the Council of Europe under the European Union, the first in South Korea and the second in Asia. As such, Ansan is Korea’s major multicultural city and now intends to become a global intercultural city. Its first step is the “Village Without Borders” project that started in 1999 in Wongok-dong, Ansan-si. The progress of the project can be summarized in 3 stages: 1) 1999 to 2001 – Preparation and building the foundation; 2) 2002 to 2005 – Activation of multicultural festivals; and 3) After 2005 – Full-scale promotion. In the midst of this, another change took place in Korean society: the emergence of multicultural families. As a result, Wongok-dong, Ansan-si, known as

a village without borders where a regional movement for migrant support began in the late 1990s, was designated and institutionalized by the government as a Multicultural Village Special Zone in the late 2000s. As a “multicultural society”, a condition recognized as current in advanced countries, Wongok-dong was transformed from a worker’s residence and entertainment area around an industry complex into a multicultural area with foreign landscapes. Several government-level attempts to accommodate migrants in an institutionalized manner continued, and were implemented first in Ansan-si and Wongok-dong.

Ansan-si’s multicultural city project is an outcome created by combining the localization of Korean civil society, local governments’ stronger decentralization, and branding. As a result, Wongok-dong, Ansan-si, was represented as a multicultural space or “Multicultural 1st Street” where migrants from various countries build and practice transnational networks. This is because, to some extent, Wongok-dong provided the physical and social foundation that enabled migrants to feel a sense of belonging to their original home country and the new country at the same time. It is uncertain whether Ansan-si can overcome the limitations and the problems of existing people-state-centered global citizenship and become a global cross-cultural city, but it seems possible for Ansan-si to realize the creation of a global city-centered global citizenship, considering its multicultural space, institutionalized around the city and the transnational network of migrants.

2019년 초 인천국제공항에서 살고 있다는 한 가족에 대한 이야기가 언론에 보도되었다. 앙골라에서 온 루렌도와 바테체 그리고 아이 넷으로 구성된 가족의 이야기이다. 언론에서는 이들을 ‘루렌도 가족’이라고 불렀다. 이들은 2018년 12월 말쯤 인천국제공항에 도착하였지만 입국을 거절당했으며 난민인정 회부 심사에서 “불회부” 통보를 받았다. 당국이 오로지 경제적인 이유로 난민 인정을 받으려는 등 난민인정 신청이 명백히 이유 없는 경우에 해당한다고 판단했기 때문이다. 그러나 우여곡절 끝에 루렌도 가족은 2019년 말에 한국에 입국할 수 있었다.

발표자가 루렌도 가족의 이야기로 시작한 이유는 이들이 287일의 공항 로비 생활을 뒤로 하고 한국에 입국한 후 경기도 안산시에 정착하였기 때문이다. 그리고 초등학교 나이의 아이 넷은 코로나19 때문에 학교 등교가 지연되었다가 최근에 학교를 다니게 되었으며 안산시 글로벌청소년센터의 도움

으로 한국어 교육을 받고 있다. 안산시는 전국 최고의 외국인 주민 밀집 지역으로 명실공히 한국의 “다문화1번지”로 불리며 2020년 5월말 현재 안산시의 외국인 주민 인구 규모는 104개국 86,780명에 달한다(안산시 2020). 발표자는 세계시민성과 글로벌도시로 성장할 수 있는 다문화도시라는 공간을 연결시켜 안산시가 한국의 대표적인 다문화도시가 되는 과정을 통해 글로벌도시 중심 세계시민성의 가능성을 살펴 보고자 한다.

오늘날 세계시민성은 고등교육에서의 세계시민교육이라는 영역에서 가장 많이 통용되고 있다. 여기서 세계시민성은 먼저 특정한 선택과 사고방식, 즉 국제사회 또는 다양한 문화를 가진 공동체들과의 공존에 대한 의식으로 이해된다. 이는 곧 자기 인식과 타자에 대한 인식을 전제로 하며 문화적 공감 실천으로 나아간다. 끝으로 세계시민성은 세계시민의식(global citizen consciousness)과 세계시민역량(global citizen competence)을 갖추고 자신이 속한 공동체의 사회적 정치적 삶에 적극 동참하는 시민의 권리와 의무인 것이다.

한편 인터넷과 같은 정보통신기술의 발달과 세계경제 통합으로 상징되는 전지구화(globalization)와 세계 곳곳에서 관찰되는 이상 기온과 극단적인 날씨들의 원인인 기후변화와 코로나19 같은 팬데믹으로 세계시민성의 중요성을 그 어느 때 보다 높아졌다. 그럼에도 불구하고 코로나19에 대응하는 세계보건기구에 대한 논쟁은 세계시민성의 중요성을 보여주기 보다는 과거 냉전시대처럼 강대국의 경쟁과 대립이 존재하고 그 속에서 줄 서기에 분주한 소국들의 모습을 보여주고 있다. 교육정책 연구자인 매델라인 F. 그린(Madeleine F. Green)은 세계시민교육의 한계는 국가의 수학, 과학, 기술, 언어 역량을 순위 매기는 국제 또는 글로벌 경쟁을 강조하는 교육 국제화와 상호문화이해와 국제 협력을 강조하는 세계시민 역량 교육이 같이 진행이 되고 있으며 이 둘은 서로 상충된다고 말한다(Green 2012). 실질적으로 국민-국가 내에서는 국제협력 보다 국가 간의 경쟁이 우선시 된다. 특히 최근 신국민주의(neo-nationalism)의 부상으로 배타적 보호주의와 경쟁이 강화되고 있다.

구체적인 사례인 루렌도 가족의 이야기로 다시 돌아가 보자. 앞서 언급한 것처럼 루렌도 가족에 대한 2 종류의 기자회견이 있었다. 하나는 ‘국민이 먼저다’라는 구호를 외치며 외국인이라는 이유만으로 루렌도의 가족을 앙골라로 돌려보내라는 사람들의 기자회견과 다른 하나는 “국경을 열어라”, “난민이 우리의 이웃으로 살 수 있게 하라”, “아동인권을 보장하라”라는 사람들의 기자회견이다(시사IN 2020년 7월 23일). 전자는 전지구화에 대한 대응으로 전 세계, 특히 선진국에서, 나타나고 있는 신국민주의의 단면이라고 할 수 있으며 후자는 세계시민성의 실천 사례라고 할 수 있겠다.

제랄드 디랜티(2000)은 국가의 주권이 약해지는 전지구화 시대에서 국민주의의 부상이란 모순을 어떻게 이해할 것인가라는 질문을 던진다. 이 새로운 국민주의는 국민-국가 건설을 위한 희생과 결속이라는 국가 애국주의가 아니라 사회적 불만의 국민주의이며 이주민에 대한 극한 인종주의적 혐오에서부터 국가가 아닌 국민 중심의 정치담론화까지 다양한 형태로 나타난다. 여기에서 핵심은

이데올로기나 종합적인 신념체제가 아니라 “우리와 그들”을 구분하는 정체성과 사회적 자원이다 (Delanty, 2000). 새로운 국민주의는 신자유주의로 인한 전지구적인 경제 불평등의 심화의 결과로 나타나는 복지혜택과 같은 물질적 자원의 감소에 대한 대응으로 이민통제 강화를 주장하는 변영의 국민주의이다.

이같은 비관적 상황에서 일부 세계시민성론자들은 대안적 징조로서 도시에 주목한다. 근대 도시에서 전지구화 시대 탈근대 글로벌 도시로 거듭난 도시는 자립과 파편화라는 사회적 힘이 대립하는 공간이다. 디랜티는 물질적 생산 또는 축적 (경제적 변화), 권력, 규제, 그리고 주권 (정치적 변화), 의미, 정체성, 그리고 상징적 재현 (문화적 변화), 일상생활과 사회적 행동(사회적 변화)라는 4가지 범주를 통해 세계시민성의 공간으로서의 도시를 논의하고 있다(Delanty, 2000). 첫 째, 오늘날 경제적 변화의 트렌드는 생산과 소비의 공간적 분리, 자본의 전지구화, 정보기술의 중요성 증가라고 할 수 있다. 경제 생산은 중앙 정부의 규제로부터 지속적으로 벗어나고 있으며 많은 사회가 탈산업화를 경험하고 있다. 이런 상황에서 도시는 세계경제의 글로벌화로 혜택을 받고 있다. 전국 단위의 경제적 규제가 느슨해지면서 도시나 지역을 기반으로 한 경제 정책이 활성화되고 있다. 많은 도시가 독립적으로 경제적 성과를 크게 개선하는데 성공하였다. 둘째, 비록 중앙 정부는 사라지지 않지만 초국적 차원에서나 지자체와 같은 하위정부 차원에서 주권을 공유할 수 밖에 없다. 이런 상황에서 도시는 지역 기반 경제 정책을 독립적으로 추진할 수 있는 규모의 경제(economy of scale) 성과와 비슷한 조건의 도시들과의 네트워크 형성이라는 두 가지 요인에 따라 주권을 행사할 수 있다. 셋째, 오늘날 전지구화로 인한 문화적 변화에 의해 서구사회의 문화는 더이상 특정한 강대국의 문화에 지배를 받지 않는다. 냉전에 의한 의미체제는 붕괴되었고 새로운 문화정치가 등장하였다. 여기서 상징적 재현의 영역과 인구에 대한 정치적 규제가 각각의 영역으로 후퇴하면서 정당성의 위기가 도래하였고 국민과 국가는 분리되었다. 이런 맥락에서 오늘날의 도시는 자신들의 상징적 재현을 두고 싸우고 있다. 기존 도시의 지배적인 재현은 무력함, 파괴, 도시병, 도시폭력 등등과 같은 모티브, 즉 파편화이다. 반면 최근에는 자립, 재생, 그리고 시민사회의 공간이란 새로운 담론이 나타났다. 넷째, 신자유주의의 지배는 곧 사회의 부재 또는 부정이다. 탈근대 또한 사회보다는 문화를 더 강조하였다. 이런 맥락에서 핵심은 사회적 공간의 지위다. 탈근대 글로벌 시기 공간은 시공간의 압축에 의해 흐름으로 대체되었다. 그 결과 도시들이 시장, 자본, 상품의 흐름으로 형성된 비장소(non-place)가 되었다. 다른 한편 세계 시민성론자들은 글로벌 도시에서 시민적 커뮤니케이션의 공간, 즉 민주주의와 시민성의 공간으로서 담론적 공간의 가능성을 보고 있다.

2020년 2월 19일 안산시는 국내에서는 첫 번째 아시아에서는 두 번째로 유럽연합(EU) 산하 유럽평의회(The Council of Europe)가 주관하는 ‘상호문화도시(Intercultural city)’ 네트워크에 회원 도

시로 지정되었다(연합뉴스 2020년 2월 13일). 상화문화도시는 2008년부터 유럽연합이 문화 다양성 증진을 위해 시작한 프로그램으로 현재 44개국 136개 도시가 지정되었다. 상호문화도시 개념은 2004년 영국의 한 싱크탱크 코미디아(Comedia)가 기존 다문화주의와 국민-국가 틀을 넘어 도시의 문화 다양성을 관리하는 목적으로 제시되었다(Council of Europe, n.d.). 즉 보편적인 문화와 하나의 민족(ethnic) 또는 국민(nation) 문화가 가지고 있는 다양성을 존중하는 것에서 출발한 총체적 도시발전 정책이라고 할 수 있다. 중요한 것은 상호문화도시 접근법은 불평등, 차별, 민족적 또는 문화적 기준으로 규정된 내집단이 다른 집단에게 손해를 끼치면서 편익을 취하려고 할 때 나타나는 결속력 부재의 근본적 원인을 다루고자 한다 (Council of Europe, n.d.).

이렇게 안산시는 한국의 대표적인 다문화 도시이며 이제 글로벌상호문화도시로 나아가고자 한다. 이의 첫 시작은 1999년에 안산시 원곡동에서 시작한 “국경없는마을” 프로젝트라고 할 수 있다. 이 프로젝트는 안산외국인노동자센터의 대표인 박천용 목사에 의해 기획되었으며 1990년대 초반부터 안산시에 정착하여 주민으로 살고 있는 이주노동자들이 주민으로서 인정받지 못하고 살아가는 배타적인 차별 현상을 극복하고자 하는 노력이 구체화 된 것이다(오경석 & 정건화, 2006).

안산시 특히 다문화음식거리와 같은 다문화공간으로 잘 알려진 원곡동은 1980년대 초 반월공업단지(반월공단)가 본격적으로 가동되면서 공단 노동자를 위한 주택단지로 조성되어 대규모 주거지역으로 성장하였다. 애초부터 안산시 원곡동은 이주와 깊은 관계를 가지고 있다. 1976년 중앙 정부는 서울시 전역을 공업배치법상 이전촉진지역으로 지정하였고 1979년부터 공장 신설과 공업단지 조성을 전면 금지하였다. 이에 서울 내 용도지역 위반 공장 중 공해 공장을 타 지역으로 이전시켜 인구분산과 도시 환경 개선을 도모한다. 그리고 1980년대 초 반월공단이 조성되면서 서울에 있던 공장들이 이 지역으로 이주한다(김용승 & 임지택, 2011, p.).

1990년대 초부터 한국을 포함한 세계경제의 산업구조 재편 과정에서 중소기업 제조업 중심의 반월공단의 경기가 침체하게 되고 공단노동자들이 대거 이탈하게 되었다. 한편 세계경제의 변화는 아시아 지역 내의 국제적 노동이주와 민족귀환이주(ethnic return migration)의 활성화를 가져왔다. 이에 1993년 도입된 산업연수제로 동남아시아 여러 나라에서 이주노동자들이 그리고 냉전 종식과 함께 중국과 구소련 국가에 거주하고 있던 재외한인들이 대거 한국으로 입국하여 한국인 노동자들이 떠난 자리를 채우게 된 것이다. 반월공단 내 제조업 중심의 중소기업장의 노동력 수요와 상대적으로 저렴한 주택시장이 이주노동자들의 유입을 가져왔고 이주노동자들이 늘어나면서 식품점, 외국 송금 전문 은행지점, 통신키기 대리점, 에스닉 식당 등등 이들을 대상으로 하는 상권과 이들을 지원 하는 사회단체들이 설립되었다(김용승 & 임지택, 2011; 구분규, 2013). 바로 이 시기에 국경없는마을 프로젝트가 시작되었다.

국경없는마을 프로젝트가 추진되어 온 경과는 다음과 같은 세 단계로 요약될 수 있다(오경석 & 정건

화, 2006, p.76). 첫 째, 1999년에서 2001년에 이르는 시기로 국경없는마을 프로젝트의 준비이자 기 반형성기라고 할 수 있다. 전자와 관련된 주요 사업으로 주민 및 이주노동자 리더들을 대상으로 ‘준 비 그룹’을 구성해 교육하는 일과 내외국인을 대상으로 의식 조사 및 지역 실태 조사가 이루어진 바 있다. 둘 째, 2002년에서 2005년에 이르는 시기로 상호간의 다름을 존중하고 문화적 공통성을 공유 하기 위해 ‘다문화 축제’를 활성화시킨 시기에 해당된다. 셋 째, 2005년 하반기부터 적극적으로 추진 되고 있는 국경없는마을의 본격적인 추진기에 해당한다. 국경없는마을 프로젝트와 지역 사회와의 결합을 강화하기 위한 다양한 시도들이 이 시기의 핵심 사업으로 상징된다.

이런 와중에 한국 사회에서는 또 다른 변화가 진행되었다. 바로 한국여성과 결혼이 힘든 중하층 남 성과의 결혼을 통해 한국으로 이주하였다고 해서 결혼이민자 또는 결혼이주여성이라고 불리는 외 국인 여성들과 이들에 의해 형성된 “다문화 가족”의 등장이다. 국제적 맥락에서는 1990년대부터 전 지구적으로 나타난 “이주의 여성화”, 즉 근대화가 진행되면서 유지되기 힘든 특정한 성별 노동분업 이 보다 가난한 국가 출신의 여성 이주를 통해 지속되거나 새로운 행태로 강화되는 현상(김민정 외, 2006, p. 160)이 배경에 있고 국내적 맥락에서는 인구 정책의 일환으로 저출산-고령화에 대한 해법 이라는 인구정책이 작동하였다(박준규 2013).

이같은 변화로 인해 90년대 말부터 이주민 지원을 위한 지역운동이 시작한 국경없는마을로 알려진 안산시 원곡동은 2000년대 후반에는 정부에 의해 “다문화마을 특구”로 지정되고 제도화되었다. “다문화사회”가 선진국의 조건 중 하나로 인식되면서 원곡동이 공단주변 노동자 주거지 및 유흥지역 에서 이국적인 경관을 가진 다문화 지역으로 탈바꿈한 것이다. 이에 안산시는 그동안 부정적으로만 인식되었던 이주민 주거지역의 존재를 시의 자산으로 적극적으로 활용하려는 시도를 하게 된다. 그 결과 안산시는 2009년 원곡동 795번지 일대 367,541 km²를 “다문화마을 특구”라는 이름으로 중 앙정부로부터 특구로 지정을 받는다. 이에 따라 에스닉 음식점과 상점이 밀집한 지역이 정비되어 “다 문화음식거리”로 조성되고 세계전통민속축제가 개최되는 등 다문화특구 특화사업이 추진되어 이주 민 집단거주지역이 “지역경제를 활성화”시키는 관광지가 되었다.

이주민을 제도화된 방식으로 수용하려는 정부차원의 여러 시도는 지속되었고 실질적으로 안산시와 원곡동에서 먼저 실시되었다. 안산시는 2009년 전국 최초로 “외국인주민인권증진조례”를 제정하였 고 2010년에는 “외국인주민인권증진 기본계획”을 수립하면서 한국을 대표하는 다문화 인권 도시 로 평가 되었다. 일선 기관 차원에서는 2005년 안산시에 외국인 전담부서로 외국인근로자지원센터 가 문을 열었고 2008년 원곡동에 외국인주민센터가 설치되었고 2016년에는 다문화지원본부로 조 직 개편되었다. 특별한 것은 다문화지원본부는 시가 직영을 하고 있으며 외국인 정책, 다문화교류, 다문화교육, 외국인 인권, 다문화 아동 등의 사업을 담당하고 있다. 또한 외국인주민센터 내에는 다 문화작은도서관, 이주민통역지원센터가 설치 운영 중이다. 이렇게 원곡동은 다문화사회를 위한 “인

프라가 구축”된 제도화된 다문화공간이 되었다(구본규, 2013, p.18).

한국사회와 안산시 “다문화사회”와 “다문화도시”라는 개념을 통해 한국의 경제 성장과 선진국으로의 진입 과정에서 전지구화와 아시아 내의 노동 이주와 이주의 여성화 같은 세계경제의 구조조정이 초래한 전지구적 현상들과 위기를 극복하고자 했다. 특히 안산시의 다문화도시 사업은 한국 시민사회의 지역화와 지자체의 분권 강화와 브랜딩 등이 결합하여 만든 작품이라고 할 수 있다. 그 결과 안산시 원곡동은 다양한 나라에서 온 이주민들이 초국적 네트워크를 형성하고 실천하는 “다문화1번지” 또는 다문화공간으로 대표되었다. 어느 정도 이주민들의 본국과 거주국의 동시소속을 가능하게 해주는 물적, 사회적 토대를 제공해주었기 때문이다. 그럼에도 불구하고 국경없는마을 프로젝트 같은 아래로부터의 다문화 공간 만들기를 포함한 이같은 노력은 여전히 이렇다 할 생산적인 변화들을 이끌어내지 못하고 있다. 여전히 대부분의 이주 노동자들과 결혼이주여성들과 그들의 자녀들은 “한국 국민 또는 한국에서 사는 주민”이 아닌 비실체로서의 열악한 삶을 살고 있다. 최근 한국사회를 포함한 대부분의 선진국에서는 “다문화”라는 용어는 선진국의 조건이기 보다는 선진국의 주요 문제로 전락되었고 다문화 정책을 펴 왔던 정부들은 다문화 정책의 실패를 인정하거나 점점 거리를 두기 시작했다. 한국 또한 예외가 아니다. 안산시 한국인 거주자들의 불만과 국민으로서의 권리에 대한 주장은 사라지지 않았다. 그럼에도 불구하고 발표자는 안산시가 기존 국민-국가 중심 세계시민성의 한계와 문제점들을 극복하고 글로벌상호문화도시로 거듭날 수 있는지는 확신할 수 없지만 도시를 중심으로 제도화된 다문화공간과 이주민들의 초국적 네트워크는 안산시가 글로벌도시 중심 세계시민성을 실현 할 수 있는 가능성이 있다고 본다.

한국사회의 중층적 갈등 과 평화문화

Multi-layered Conflicts and Peace Culture in Korean Society

김귀옥 GwiOk Kim

한성대학교

Hansung Univ. Seoul, Korea

이번 발표에서 한국 사회의 중층적 갈등이 어떻게 나타나고 있는가를 다섯 측면에서 살펴보고자 한다.

첫째, 2020년 한국 노동계의 갈등은 노동계와 정부, 노동계와 기업, 정규직과 비정규직 노·노 갈등, 대기업과 협력사를 포함한 중소기업간의 갈등 등으로 중첩되어 있다. 더구나 한국 정부는 아직도 국제노동기구(ILO) 핵심협약을 비준하지 않고 있다. 특히 비정규직 문제는 사회불평등과 함께 사회적 차별과 사회적 갈등을 심화시키고 있다.

둘째, 일제 강점기, 특히 태평양전쟁 이래로 식민지 조선의 노동자들은 한편 제국주의적 자본주의적 이윤의 극대화를 위해 수탈당해야 했다. 다른 한편 일제의 침략 전쟁에

강제동원되었다. 일제의 강제동원 문제는 현재까지 한국과 일본의 외교적 갈등을 빚고 있다.

셋째, 1945년 8월 15일, 조선은 일제로부터 해방되었으나, 일제는 한국에 많은 식민 유재를 남겼다. 그 유재 중 하나는 징병제 문제이다. 또한 일본의 유재로서의 군사문화로 남겨진 것이 군‘위안부’제도이다. 일제의 유재는 한국 사회 내에 일제 청산의 갈등을 내재화시켜 왔다.

넷째, 북한이탈주민은 분단 이주자로서, 국제 이주노동자와 달리 대한민국 국민이 된다. 그들 중에는 정치의식이 높은 사람들이 많다. 한편으로는 북한의 인권문제를 공개화시키는 역할을 하고, 또 한편으로는 한국 사회 내에 갈등을 증폭시키는 역할마저 하고 있다.

다섯째, 국제 이주노동자는 한국 경제의 필요에 따라 불러들인 외국인 노동자에 대해서 작업 과정의 차별을 하고 있을 뿐만 아니라, 근로기준권이나 노동3권조차 제대로 보장되지 않고 있다. 또한 한국 사회에서의 외국인 노동자에 대한 사회문화적 차별과 혐오문화는 한국 사회의 중층적 갈등을 낳고 있다.

사회적 갈등을 푸는 방법으로서의 평화적 방법은 관점이나 입장에 따라 다양하다. 사회갈등을 평화적으로 해결하는 방법으로서 평화문화(Culture of Peace)를 형성할 것을 제안하고자 한다. 우선 평화문화를 형성하기 위해서는 학교교육이나 사회교육에서 통일교육을 포함한 평화교육이 이루어져야 한다. 평화교육은 통일교육의 성격을 가지면서도 적대교육의 잔재를 씻어내면서 남북의 평화공존을 위한 방법을 모색하고 실천하는 평화건설의 방법이면서 평화문화를 건설할 수 있어야 한다. 평화교육이 제대로 정착하기 위해서는 일차적으로 교사의 재교육이 필요하다. 또한 평화교육은 열린교육이 되도록 해야 한다. 나아가 세계시민교육은 민주주의 사회의 건설을 넘어서 인류보편적 가

치의 추구를 통한 전 세계 민주화와 평화, 사회정의를 이해할 수 있고 그 방법론에 대한 지식과 실현 방법을 실천을 통해 이뤄질 수 있다.

다음으로 평화문화를 건설하기 위해서는 정치를 통한 평화 제도를 건설하는 일이 필요하다. 평화 제도를 정착하기 위한 한국 사법의 당면 과제 중 하나는 차별금지법 또는 평등법을 제정하는 것이다. 국제적 수준에서 보면, 국가들간의 정치·군사, 영토 및 경제적 분쟁과 전쟁, 갈등을 중재하기 위한 역할이 필요하다. 또한 유엔과 유네스코는 평화문화를 확산하기 위한 노력을 계속해야 한다.

Abstract

In this presentation, I would like to examine how the interlayered conflict in Korean society is manifested in five aspects.

First, the conflict of the Korean labor parts in 2020 overlaps with the conflict between the labor organizations and the government, with the conflict the laborers and the owner part, the conflict between the regular workers and non-regular workers, and the conflict between large companies and SMEs. Moreover, the Korean government has not yet ratified the Core Conventions of the International Labor Organization (ILO). In particular, the problem of non-regular workers aggravates social discrimination and social conflict along with social inequality.

Second, since the Japanese occupation, especially during the World War 2, Korean workers in colonial Korea had to be terribly exploited by Japanese imperialistic capitalists. On the other hand, they were forcibly mobilized in the Japanese imperial aggression war. The issue of forced mobilization by Japanese imperialism still causes diplomatic conflict between Korea and Japan.

Third, on August 15, 1945, colonial Korea was liberated from Japanese imperialism, but Japanese colonial rule left many colonial legacies in Korea. One of the legacies is the issue of the draft system. Also, the military “comfort women” system left behind as a military culture as a legacy of Japan. There is still a the conflict over the liquidation of the remnants of Japanese colonialism in Korean society.

Fourth, North Korean defectors are similar to international migrant workers, but they are different in that they become South Koreans. Many of them are engaged in political

activities. On the one hand, they play a role in making North Korea's human rights issue public, and on the other hand, they also play a role in amplifying conflicts within South Korean society.

Fifth, international migrant workers have been invited by the needs of the Korean economy, but they are severely discriminated against not only in economic activities but also socially and culturally. The socio-cultural discrimination and hate culture of foreign workers is causing a multi-layered conflict in Korean society.

Peaceful methods as a way to resolve social conflicts vary according to viewpoints and positions. I would like to propose that a culture of peace be formed as a way to peacefully resolve social conflicts. First of all, in order to form a culture of peace, peace education, including unification education, must be implemented in school or social education. Peace education should be able to construct a culture of peace while seeking and practicing methods for peaceful coexistence between the two Koreas while having the characteristics of unification education, washing away the remains of hostile education. In order for peace education to be properly settled, it is necessary primarily to reeducate teachers. In addition, peace education should be made open education. Furthermore, global citizenship education can go beyond the construction of a democratic society and understand the world's democratization, peace, and social justice through the pursuit of universal values, and can be achieved through knowledge of the methodology and realization methods.

Next, in order to build a culture of peace, it is necessary to build a peace system through politics. One of the immediate tasks of Korean judicial law to establish a peace system is to enact an anti-discrimination law or equality law. At the international level, a role is needed to mediate political, military, territorial and economic disputes, wars, and conflicts between countries. In addition, the UN and UNESCO must continue efforts to spread a culture of peace.

1. 머리말

평화는 모든 시대, 모든 사람들이 갈망하는 보편적 가치이다. 그러나 평화만큼 정의 내리기 어려운 말도 많지 않다. 세계사적으로 보면 2000년 이후 평화는 보편적 개념으로 받아들여지게 되었지만, 학자에 따라 평화라는 용어가 사용되는 내연은 40여 개의 서로 다른 의미도 사용되기도 한다. 평화는 보편적 가치이지만, 시대나 사회마다, 집단이나 개인마다 평화를 이루는 조건과 방법은 나름대로 다양성과 특수성을 가진다.

현재 한국 사회의 구성이 복잡해짐에 따라 다양한 주체들이 다양한 문제로 갈등을 겪고 있다. 인간생계의 기본 수단인 노동을 둘러싼 갈등에는 비정규직 문제, 외국인 노동자 문제, 성별 문제 등이 중첩되어 있다. 한반도 분단을 둘러싼 수많은 갈등 역시 단일한 원인에 의해 빚어지지 않는다. 분단이 낳은 피해자 중 한 집단이 북한이탈주민이다. 북한이탈주민 문제 역시 분단, 이주, 노동, 정치적 활동과 시민사회단체 등의 문제들로 얽히면서 중층적 갈등 양상을 띠고 있다.

이제 필자는 사회갈등의 보편성과 특수성을 짚어보면서 한국 사회의 중층적 갈등이 어떻게 나타나고 있는가를 다섯 측면에서 살펴보고자 한다. 우선 사각지대에 놓여 있는 노동자의 삶에서 나타나는 비정규직, 경제적 소수자와 인간의 갈등이 어떻게 중층성을 띠고 있는 살펴볼 것이다. 다음으로 시간을 거슬러 일제 강제동원과 관련된 문제들이 전시 노예노동과 과거사와 한일 외교 문제가 어떻게 중층적으로 얽혀 있는가를 살펴볼 것이다. 그 연장에서 일제 강점기와 해방 후 국가 건설 과정에서 나타나는 군인과 군‘위안부’문제가 식민주의와 전쟁, 국가주의, 가부장제 속에서 얽혀 있는가를 살펴볼 것이다. 분단의 상징으로 되어 있는 북한이탈주민은 분단 이주자이면서, 한국 사회의 소수자이자, 정치운동가로 중층적 갈등의 한 주체로 어떻게 자리하고 있는가를 살펴볼 것이다. 다음으로 다문화시대의 외국인 노동자 문제와 세계 시민으로서의 인권 문제가 얽혀 있는 양상을 살펴보고자 한다. 이러한 논의 위에 한국 사회의 평화문화 건설의 가능성과 과제를 추적해보고자 한다.

2. 한국 사회의 중층적 갈등 양상

이제 한국 사회의 중층적 갈등 양상을 사람을 중심으로 살펴보도록 한다.

1) 사각지대의 노동자: 비정규직, 경제적 소수자, 인간

2020년 한국 노동계의 갈등은 노동계와 정부, 노동계와 기업, 정규직과 비정규직 노·노 갈등, 대기업과 협력사를 포함한 중소기업간의 갈등 등으로 중첩되어 있다. 더구나 한국 정부는 아직도 국제노동기구(ILO) 핵심협약을 비준하지 않고 있다. 잘 알려져 있듯이 ILO는 노동계와 경영계, 정부 등 3자가

참여해 노동과 고용 문제를 전문적으로 다루는 유엔 산하 전문기구이다. ILO는 ‘결사의 자유·강제 노동 금지·아동노동 금지·차별 금지’에 관한 8개 협약을 ‘핵심협약’으로 분류해 모든 회원국에 비준을 촉구하고 있다. 한국은 ILO 가입 이래로 ‘결사의 자유(제87호·제98호)’와 ‘강제노동 금지(제29호·제105호)’에 관한 4개 핵심협약을 비준하지 않고 있다(매일경제신문, 2019년 5월 29일). 아마 일반인 중에는 한국이 강제노동 금지협약을 비준하지 않고 있는 사실을 모르는 사람이 많을 것이다. 21세기 한국에는 여전히 강제노동의 일종으로서 사회복지무요원, 군복무 등이 남아 있기 때문이다. 대신 많은 한국인들은 강제노동을 하면 일제 강제동원자들을 떠올릴 것이다. 일제 강점기 국가를 잃어버린 한국사람들에게는 노동권은커녕 인간답게 살 최소한의 권리마저 없었다. 노동자에게 안전을 보장하고 인간답게 권리를 보장하는 데에는 예나 지금이나 국가는 없는 것인가?

2) 일제 강제동원 노동자: 제국을 위한 제국의 노예노동, 과거사와 한일 외교 갈등

일제 강점기, 특히 태평양전쟁 이래로 식민지 조선의 노동력은 한편으로는 제국주의적 자본주의의 이윤을 극대화를 통해 일본의 제국주의 경제를 확대재생산하는 데 수탈당해야 했다. 다른 한편 일본이 한국을 병합한 후 중국 동북지역 - 당시는 만주 지역 - 을 경제적, 군사적으로 점령하는데 조선 노동자들로 동원되었다. 또한 1930년대 본격적으로 중국에서의 침략전쟁과 태평양전쟁기에 전쟁을 확대해나가는 군수노동자로 강제동원당하여 조선 노동자들은 사실상의 노예노동을 해야 했다. 1938년 일제는 ‘국민총동원법’을 공포하면서 강제노동 협약을 사실상 폐기했다. 일본은 중국에서의 전쟁을 확대하면서 국민총동원법에 따라 미국 강제 공출로부터 밥그릇, 비녀과 같은 일상적 용품에 이르는 막대한 물자를 동원했고, ‘국민근로보국협력령’, ‘긴급학도근로동원방책요강’ 등을 통해 한반도 국내외적으로 노동력, 지원병·학도병·징병 등의 병력동원, 군속(軍屬)·군부(軍夫)·일본군·위안부 등을 700여만명에 달하는 조선인들을 강제동원했다. 일제 강점기, 일제는 조선과 아시아를 세계 전쟁의 소용돌이 속으로 몰아갔다. 당시 국제노동기구(ILO)를 위시한 세계사회에서 금지했던 사실상의 노예노동과 징병제도를 통하여, 식민과 전쟁 과정에 일본, 중국, 구 소련, 사할린 등으로 흩어진 이산가족들은 2차 세계대전이 종식되고도 급속하게 불어닥친 미국과 소련, 미국과 중국의 중심의 냉전체제 속에서 탈냉전시기까지 해외 이산가족, 코리아 디아스포라로 남겨졌다.

3) 군대와 군‘위안부’: 식민과 전쟁, 분단, 국가주의와 군사주의, 노동과 노예

1945년 8월 15일, 조선은 일제로부터 해방되었으나, 일제는 한국에 많은 식민 유재를 남겼다. 그 유재 중 하나는 징병제 문제이다. 대한민국 정부에 뿌리를 내린 징병제는 일제가 태평양전쟁 막바지인 1944년에 조선인에게 적용했던 징병제에서 그 기원을 찾는 것이 자연스럽다. 당시 일제는 조선인 남성이 징병제에 동원되는 것을 국민의 권리이자 의무로 명명했다. 일부 징병자의 경우 내선일체의 국민으로 호명된 것을 영광으로 생각했을 수 있으나, 대다수의 징병자는 모순적인 상태에서 징

병을 당했던 것으로 보인다. 징병을 수용하지 않으면 ‘반역자’, 또는 ‘불령선인(不逞鮮人)’으로 찍혀서 구속되거나 수배가 될 수밖에 없었고, 수용하자니 일본군대의 직, 간접적인 폭력에 당해야 했다. 또한 일본의 유재로서의 군사문화로 남겨진 것이 군‘위안부’제도이다. 일제 강점기부터 한국여성과 관련된 군‘위안부’는 세 가지 타입이 있었다. 일본군‘위안부’와 한국군‘위안부’, 미군‘위안부’는 동시에 발생한 것이 아니다. 설치시기를 통해 확인할 수 있는 것은 일본군‘위안부’제도가 없었다면 한국군‘위안부’나 미군‘위안부’는 없었다는 점이다. 일본군‘위안부’를 포함한 한국군‘위안부’나 미군‘위안부’는 인간이 아니었다. 국가는 단지 전쟁과 ‘군인’을 위한 도구로 만들었고, 가부장제문화는 그들에게 침묵을 강요했다. 2014년 6월, <기치촌여성문제해결을위한 위원회>가 만들어져 국가를 상대로 한 집단손해배상청구소송을 시작하여, 2018년 2월 8일, 미군‘위안부’ 116명이 항소심에서 승소하여 전원 위자료를 받게 되는 판결을 받게 되었다. 그들도 국가와 분단과 전쟁의 피해자이고, 노동자이고 인간이다.

4) 북한이탈주민: 북한 사람, ‘분단 이주자’, 사회적 소수자, 정치운동가

북한이탈주민은 남북의 특수한 관계를 빼고 생각한다면 세계적 수준의 해외 이주자라고 볼 수 있다. 한국을 포함한 많은 나라들의 해외 이주자의 상황과 비교하면 우선 눈에 두드러지는 차이는 북한이탈주민 중 여성의 비율이 지나치게 높다. 1990년대 탈냉전시대가 열리면서 국제 이주가 급증하고 있는데, 특히 ‘이주의 여성화’ 특성이 분명해지고 있다. 여성의 비율은 대개 절반 이상을 차지하고 있다. 그런데 북한이탈여성은 2002년부터 북한이탈남성을 초월하여 입국하기 시작하여, 최근까지 2.6배에 달하고 있음은 북한이탈주민의 여성화가 다소 지나치다고 할 수 있다. 북한이탈주민도 국가간 이주자의 일 유형이지만 외국인이주자와 가장 중요한 차이는 본국 귀환의 목표에 있다. 외국인이주자들은 경제적 이익을 최우선시 두고 한국에서 체류하고 있으나 반드시 본국으로 돌아가겠다는 목표를 가지고 있다. 반면 북한이탈주민은 ‘분단 이주자’로서 이주 동기가 다양하고, 기본적으로 대한민국 국적을 갖고 남한사회에서 적응하여 후세대들 뿌리 내리며 살아가는 것이 가장 절실한 목표이다. 북한이탈주민이 정치 활동을 시작한 것은 2000년 남북정상회담 당시부터다. 본격적으로 정치세력화를 가시화한 것은 2008년 이명박 정부 당시였다. 그들의 목표 중에 하나는 탈북자 출신 국회의원이나 기관장 등을 배출함으로써 남한 사회에서의 영향력을 극대화하겠다는 것이다. 탈북자 단체가 대북 전단을 살포하는 것이나 북한 정권 비방 활동이 북한 인권과 민주주의 문제를 세계화시키는 데 기여한 바가 있을 수는 있다. 또한 북한이 세계의 시선을 의식하고 세계 사회의 일원이 되는 것을 추구하는데 간접적이거나 역할할 수 있다. 그러나 대북 전단지 살포를 포함한 탈북자 단체의 역할을 남북관계를 냉각시킬 뿐만 아니라, 비무장지대 접경지역 사람들의 삶을 고단하게 하고, 남남갈등을 증폭시키는 역할마저 하고 있다. 21세기 분단의 한반도는 냉전적 사고와 문화에 고착된 채 냉전적 갈

등이 여전히 해소되지 않은 채 남아 있다.

5) 외국인 노동자: 다문화시대 노동과 인권 문제

외국인노동력을 불렀는데, 인간이 왔다.¹⁾ 1980년대 말, 중국 동포들은 친척 방문으로 입국하기 시작했다. 1992년 사증심사제도 도입으로 한국 방문에 제한을 받자, 친척초청을 받지 못하는 중국동포들은 여권을 위·변조하여 밀입국하거나 위장결혼을 포함한 국제결혼, 단기방문 방식으로 입국했다. 1995년부터 산업연수생들이 급증했다. 산업연수생제도는 1993년 11월, 개발도상국과 경제협력을 목표로 기업연수를 통해 선진기술을 이전하기 위해 도입되었으나, 실제로는 국내 3D(difficult, dirty, dangerous) 업종 중소기업의 인력난을 해소하는 역할을 했다. 연수 기간이나 취업 기간이 너무 짧아 송출비리사건이 늘고, 불법체류 노동자들이 늘어나게 되면서 외국인 노동자들의 고통은 더욱 심해졌고, 외국인 노동자들이나 관련 시민사회단체에서 항의 집회를 하거나 법 개정에 대한 주장이 쏟아졌다. 그러한 문제를 일부 해소하기 위해 2004년 ‘외국인 근로자 고용 등에 관한 법률’에 따라 고용허가제가 시행되었다. 고용허가제는 연수취업제도에 비해 고용기간이 산업연수생제도의 연수1년+취업2년에 비해 취업3년으로 길어지고, 노동3권을 보장받아 표면적으로는 국내 노동자와 동등한 대우를 보장하는 듯 했다. 그러나 고용허가제가 종전의 외국인 산업연수생제도에 비해서는 일진보하였다고 하더라도, 기본적으로는 제도적 취약성, 부실성을 갖고 있다.

심지어 외국인 노동자에 대한 사회적 문화차별 행위도 심각한 수준이다. 일찌기 중국조선족에 대한 혐오로부터 시작하여 외국인노동자에 대한 무차별적 혐오, 2018년 제주 예멘난민 심사 당시 폭발적으로 늘어난 이슬람교와 문화 무슬림에 대한 혐오(Islamophobia) 문제가 글로벌 시대, 다문화 사회를 표방하는 한국사회에 깊숙이 내재되어 있다. 21세기 한국 사회는 민주주의와 산업화를 일정 정도 성공적으로 수행했다고 하지만 여전히 낡은 것과 새로운 것, 식민 문화와 탈식민 문화, 냉전적 가치와 탈냉전적 가치 간의 갈등과 때로는 대결을 경험하고 있다. 그러한 갈등을 해소하는 가능성과 방법은 있는 것인가?

3. 평화를 어떻게 만들어나갈 수 있는가?

사회적 갈등을 푸는 방법으로서의 평화적 방법은 관점이나 입장에 따라 다양하다. 평화문화를 완성하는 것은 이상적일 수 있다. 그러나 문화로서의 평화를 정착하고, 평화운동가만이 아니라 일반인들도 평화라는 방법을 채택하고 사용할 수 있기 위해서는 추상에서 구체로 이해될 필요가 있다. 평화를 실현하기 위한 세 가지 전략과 관련되어 해리스와 모리슨(Ian M. Harris & Mary Lee Morrison)은 보다 구체적인 평화를 위한 전략으로는 여섯 가지를 제안했다. 즉 (1) 힘을 통한 평화

(peace through strength) (2) 전환을 통한 평화(peace through transformation) 또는 평화주의(pacifism) (3) 정의를 통한 평화(peace through justice) (4) 정치를 통한 평화(peace through politics) (5) 지속가능성을 통한 평화(peace through sustainability) (6) 평화교육(peace education) 등이다.

이러한 평화를 실현하는 방법이 구현되는 상태나 목표는 평화문화(Culture of Peace)를 형성하는 것을 제안하고자 한다. ‘평화문화’가 제안된 것은 1989년 아프리카의 코트 디부아르(Cote d’Ivoire) 공화국의 수도 야무수크로에서 유네스코가 개최한 ‘인간의 마음에 깃들인 평화에 관한 국제회의’에서다. 평화문화의 특징을 바탕으로 한 야무수크로 선언 내용을 보면 다음과 같다.

평화는 삶에 대한 존경이다.

평화는 인간의 가장 값진 소유물이다.

평화는 무장 갈등의 종식 그 이상의 것이다.

평화는 행위양식이다

평화는 자유, 정의, 평등 및 인류 간 연대의 원칙에 대한 뿌리 깊은 헌신이다.

평화는 또한 인간과 환경의 조화로운 제휴이다(‘야무수크로 선언’ 중)

2020년 한국에는 평화문화가 어느 정도 형성되었을까? 분단과 정전 상태라는 거시적 폭력 구조는 한반도 안팎으로 정치군사적 긴장과 갈등 상황을 고착시켜 두고 있다. 남한의 민주주의가 성숙해져도 군사주의적 폭력 기제와 수단은 여전히 냉전문화를 온존시키는 동학을 만들어 내고 있다. 남북 관계가 좋아지고 나서야 평화의 노력을 하기엔, 분단 75년은 너무 길다. 더욱이 남과 북은 1953년 7월 27일 정전협정이 체결된 이래로, 준전시 상태에 놓여 있다. 분단 이래로 한국전쟁 3년을 빼놓고서도 수많은 대결과 갈등이 재현되었다.

우선 평화문화를 형성하기 위해서는 학교교육이나 사회교육에서 통일교육을 포함한 평화교육이 이루어져야 한다. 평화교육은 통일교육의 성격을 가지면서도 적대교육의 잔재를 씻어내면서 남북의 평화공존을 위한 방법을 모색하고 실천하는 평화건설의 방법이면서 평화문화를 건설할 수 있어야 한다. 평화교육이 제대로 정착하기 위해서는 여러 가지 조건을 갖추고 일관성 있게 노력하는 문제가 중요하다. 일차적으로 교사의 재교육이 필요하다. 현재 통일교육을 할 수 있는 교사들은 제한적이다. 하물며 평화교육의 관점과 지식, 철학을 충분히 수용하고 있는 교사는 많지 않다. 왜냐면 정규 대학 강좌에 평화교육이 드물기 때문이다.

또한 평화교육은 열린교육이 되도록 해야 한다. 천편일률적 정답이 있는 교육이 현재 한국 입시교육의 특성인데, 서서히 교육적 내용과 방법, 특히 입시, 입사 시험 방법을 21세기의 열린 교육, 성찰적·민주적 의사소통과 역사적 이해 및 스스로 답을 찾아나가는 발견식 교육 방법을 정립하는 노력

도 함께 필요하다.

평화교육에는 다문화교육, 즉 평화적 다문화교육도 포함된다. 평화적 다문화교육은 북한이탈주민, 외국인노동자, 국제결혼여성과 같은 사람들이 왜 내 옆에 있게 되었는가를 이해할 수 있도록 도와주는 확실한 도구이다. 나아가 세계시민교육은 민주주의 사회의 건설을 넘어서 인류보편적 가치의 추구를 통한 전 세계 민주화와 평화, 사회정의를 이해할 수 있고 그 방법론에 대한 지식과 실현 방법을 실천을 통해 이뤄질 수 있다.

다음으로 평화문화를 건설하기 위해서는 정치를 통한 평화 제도를 건설하는 일이 필요하다. 평화 제도를 정착하기 위한 한국 사법의 당면 과제 중 하나는 차별금지법 또는 평등법을 제정하는 것이다. 일부 보수 종교계에서는 이 법의 제정을 반대하고 있음에도 불구하고 일반시민, 시민사회단체, 학계에서는 차별금지법을 찬성하는 여론이 절대 다수를 이루고 있을 만큼 사회적 성숙도 이뤄졌다. 평등법 또는 포괄적 차별금지법의 시행은 평화를 실현하는 제도로서 사회적 차별뿐만 아니라, 구조적 폭력으로서의 사회불평등의 조건을 완화 또는 불식시키는 출발이 될 것이다.

또한 한국의 반인권적 악법으로 오랫동안 군림해온 국가보안법도 폐지해야 할 때이다. 국가보안법은 세계시민주의적 시대를 열기에는 크나큰 방해물이자, 수치스러운 법이다. 이 법을 개폐하도록 30년 이상 국내외 시민사회단체, 유엔, 정치가들이 권고해왔다. 한국의 사법제도는 국가보안법이 폐지되어도 동일 형벌에 대해 형법 등의 실정법으로 다스리기에 충분하다.

국제적 수준에서 보면, 우선 국가들간의 정치·군사, 영토 및 경제적 분쟁과 전쟁, 갈등을 종재하기 위한 역할이 필요하다. 또한 유엔과 유네스코는 평화문화를 확산하기 위해서도 노력도 계속되어야 한다. 비록 국제적 수준의 평화 제도는 국가의 평화 제도만큼 실효성을 발휘하기는 어렵다. 그럼에도 불구하고 유네스코나 국제기구의 평화문화 확산의 노력은 국가에 갇혀 있는 인식 지평을 세계로 확산시키면서, 국내적 노력만으로는 부족함을 시사하고, 국제 사회의 연대의 문화 확산이 서서히 세상을 바꾸는 원동력이 될 것이다.

References

1) 이 말은 스위스 태생의 독일 작가, 막스 프리쉬(Max Rudolf Frisch)가 했던 말, “Wir riefen Arbeitskräfte und es kamen Menschen”에서 차용했다.

분단 속의 난민과 세계시민성

Refugees and World Citizenship under Political Division

송영훈 Younghoon Song
강원대학교
Kangwon National University

1. 문제제기

왜 500여 명의 예멘 출신 난민신청자들이 갑작스럽게 사회적 관심이 되었는가? 왜 우리는 그들을 둘러싼 사회적 갈등을 ‘제주 예멘 난민위기’라고 하는가? 무엇이 위기이고, 누구의 위기인지 무척 궁금하게 만드는 표현이다. 그것이 난민들의 위기인지 한국사회의 위기인지도 모호하다. 결국 각자가 사회현상을 받아들이는 방식에 따라 표현하는 방식도 다르다.

한국의 난민법이 2013년 시행된 이후로 한국에 입국하면서 외국인이 난민을 신청하는 것을 원천적으로 막을 방법이 없다. 그렇기 때문에 난민신청이 이뤄지면 난민법이 정한 절차에 따라 심사를 진행하면 된다. 그리고 2017년 한 해 동안 만 명 가까운 난민신청이 이뤄졌음에도 불구하고 사회적 주목을 받지 못했던 것이 2018년 4월 말부터 시작

된 예멘인들의 난민신청을 둘러싸고 한국사회 안에서 다양한 이해관계의 충돌에 의해 더 극적으로 나타나고 있다.

서울 한 곳에서는 ‘국민이 먼저다’라는 슬로건과 함께 난민수용을 반대하는 집회와 ‘정부는 유엔난민협약을 준수하라’는 슬로건과 함께 난민수용을 찬성하는 집회가 열렸다. 정부가 자국민의 안전을 우선적으로 고려해야한다는 주장에 반대할 사람은 없다. 동시에 전쟁과 박해를 피해 보호를 요청하는 난민들을 보호해야할 국제적 책무를 부정할 수도 없다. 예멘인들의 난민신청을 둘러싼 갈등은 ‘나’ 혹은 ‘우리’와 먼 곳에서 벌어지는 난민문제에 대해서는 규범적으로 인식하고 대응하지만, ‘나’ 혹은 ‘우리’와 가까운 곳에서 난민문제가 발생하면 함께하고 싶지 않은 ‘불편한 진실’이 된다는 사실을 다시 한 번 일깨우고 있다.

법무부가 대부분의 난민신청자들에게 인도적 체류를 허가한 것에 대해서도 의견의 대립이 존재한다. 단 한 것도 난민지위를 인정하지 않는 것은 정부가 이미 답을 정해 놓고 심사를 진행했다고 비판하는 시각이 있다. 반면 인도적 체류허가도 예멘 난민신청자들에게 합법적 체류자격을 부여한 것으로 사회적 불안요소를 더욱 증폭시키고 있다고 비판하는 시각도 있다. 아직까지 이 두 가지 시각의 대립은 어느 지점에서 조정될 것 같지 않다. 어쩌면 시간의 흐름에 따라 언제나 그랬듯 사회적 관심의 대상에서 제외될 수도 있다.

제주의 예멘 난민신청자들을 둘러싼 갈등은 법과 제도의 문제가 아니라 사회적 문화, 대중의 편견

과 오해에 의해 증폭되었다. 난민 신청 자체를 반대한다기보다 난민신청자가 20-30대 무슬림 청년이 대부분이었고, 그들에 대한 낯설음이 그들에 대한 두려움으로 이어지고, 그들을 잠재적(성)범죄자로 낙인찍고 혐오하기에 이르렀다. 그렇기 때문에 이번 갈등은 난민의 위기가 아니라 낯설음을 대하는 한국사회의 위기와 관련된 것이었다.

2. 난민의 문제와 난민문제

난민을 바라보는 시각은 시대적, 지리적 상황에 따라 달라졌다. 냉전기 난민은 동서 진영 간 이데올로기 경쟁의 승리의 상징이기도 하였다. 즉 난민은 자신이 속했던 체제의 정당성을 부인하고 새로 정착하는 체제의 정당성을 강화하는 수단이자 ‘걸어다니는 투표자’로 인식되었었다. 남북한의 체제경쟁이 심할 때 한국 정부는 탈북자를 ‘귀순용사’라는 표현을 쓰면서까지 정치적 목적으로 활용하였으며, 북한도 역시 월북자들을 ‘남한체제이탈자’라며 정치화하였던 것과 비슷한 맥락이다.

냉전의 종식 즉 이데올로기 경쟁의 종식은 난민을 바라보는 시각을 바꾸었다. 더 이상 이들을 수용하는 것의 정치적 이익이 존재하지 않기 때문에 일부 국가에서는 난민의 유입과 정착을 안보의 시각으로 바라보는 경향이 등장하였다. 그런데 이러한 경향은 난민유입 자체를 봉쇄하는 것이 아니라 ‘대규모’ 난민이 ‘급작스럽게’ 유입되는 것에 대한 막연한 두려움이 조성된 것이다. 사회적 예측불가능성에 의해 이런 두려움이 조성될뿐만 아니라 정치인 또는 특정이익집단이 난민과 관련된 의제들을 정치적 목적으로 활용하는 정치화현상(politicization)에 의해서도 막연한 두려움은 강화되기도 하였다. 난민문제의 정치화와 안보화 현상이 확산됨에도 불구하고 난민들의 인도적 문제를 해결하기 위한 국제사회의 노력 또한 확대되었다. 제네바 난민협약에 따른 난민을 보호하는 것은 국제적 규범의 일부로 수용되었다. 그리고 난민과 유사하거나 더 비극적인 상황에 처해있음에도 불구하고 ‘국경을 넘어 난민신청을 하지 못했다’는 이유로 지원을 받지 못했던 국내실향민들을 돕기 위한 인도적 지원체계도 확산되었다. 법적인 차원에서는 난민 지위를 인정받은 난민과 그렇지 않은 강제이주민들을 구분해야하지만, 현실적 차원에서는 법적인 난민 개념이 많은 사람들을 배제시키기 때문에 난민 개념을 좀 더 확장해서 재구성할 필요가 커졌다.

누가 난민의 범주에 포함될 수 있는가라는 질문은 난민위기와 관련하여 두 가지 중요한 문제들을 야기한다. 우선 난민의 인간존엄과 인권을 어떻게 보호할 것인가라는 자연인으로서 난민 개인의 실존적 문제 즉, ‘난민의 문제’가 발생한다. 협약난민과 국내실향민 모두 그들의 협약상의 지위에 상관없이 기존의 공동체로부터 이탈하였다고 하여도 그들의 인간존엄은 인류공동체의 구성원으로서 존중 받아야 한다(Arendt 1966). 해나 아렌트의 이러한 통찰은 인권이 미국 헌법에서는 ‘불가분리의 권리’로 표현되고 프랑스 혁명에서는 ‘인간과 시민의 권리’라 표현되는 것과 맥락을 같이 한다

(Kennedy 2006:177). 또한 1948년의 보편적 인권선언은 제2차 세계대전이 인간존엄을 무시하는 결과를 양산하였음을 전문에서 밝히고 있다.

난민문제는 난민의 발생과 이동에 의해서 야기되는 사회현상을 의미하며, 난민도 더 이상 피동적 존재가 아닌 행위자로서 정치과정에 의해 영향을 받고 영향을 미친다는 점을 가정한다(Song 2012). 난민들은 새롭게 정착하는 공동체에 노동력을 제공하는 등의 긍정적 효과를 유발할 수 있다. 반면 난민들은 정주민들과 자원경쟁, 취업경쟁 등으로 인해 갈등을 유발하기도 하며, 반군조직, 테러조직, 범죄조직의 활동에 가담하여 공동체에 부정적인 영향을 가져오기도 한다. 이러한 부정적인 효과가 사실과 얼마 부합하는가와 상관없이 공동체 구성원들이 가지는 의심 혹은 인식, 이미지 등이 난민문제의 해결을 더욱 어렵게 한다.

난민문제로 인해 국제사회는 난민의 인권보호를 위한 국가의 역할과 책임의 범위가 어디까지인가라는 질문에 직면하게 된다. 국제법에 의하면 자유로운 이동이 제한되고 생존의 위협을 받는 난민들은 강제송환을 당하지 않을 권리를 가지며 그들이 도착하는 국가의 정부는 이들을 보호해야할 의무가 있다(Gibney 2000). 월저((Walzer 1983:49-51)가 주장하듯이 이러한 원칙 때문에 난민들의 고향에서 무고한 시민들을 대상으로 폭력이 사용되는 상황에서 비호를 신청하는 국가들이 난민들을 본국으로 송환시키는 것은 정당화되기 어렵다.

난민문제는 또한 난민보호를 위한 국가들의 부담을 어떻게 분담할 것인가에 대한 문제를 제기한다. 특히 냉전 후 난민들의 이동이 제한되면서 80-92% 이상의 난민들은 자신들의 대륙 혹은 본국과 국경을 인접하고 있는 국가들에 머무르고 있다(UNHCR 2016). 난민들은 자신들이 접근 가능한 국가로 이동을 선택하게 되고, 난민발생국가와 국경을 접하고 있는 대부분의 국가들 또한 경제와 안보 환경이 열악하여 선진국가들보다 더 많은 난민지원을 위한 부담이 지고 있다(Miller 2007; Owen 2012; Carens 2013; Song 2013). 이러한 불평등은 ‘국가들의 국제사회’(Bull 2002)라는 이상과는 거리가 먼 현상이다. 난민지원을 위한 국가간 불평등을 해소하기 위하여 난민수용 규모를 국가별로 쿼터를 정하거나 난민수용국에 재정적 지원을 제공한다. 그런데 이와 같은 정책은 강대국들이 재정적 지원을 통해 자국 내에 난민이 유입되는 것을 통제하는 수단이 되기도 한다. 국가간 불평등을 해소하려는 시도들이 오히려 난민들에게 부정의를 더욱 양산하는 결과를 초래할 수 있다.

그럼에도 불구하고 국가들이 이민을 통제할 권리는 무시될 수 없다. 국경과 이민을 통제하면서도 난민의 문제를 소홀히 다루지 않기 위해 국제사회는 국제인도주의 활동을 전개해왔다. 한국도 국내로 유입되는 난민들의 문제와 난민들로 인해 발생하는 난민문제를 해결하기 위하여 난민법을 제정하고 다양한 정책을 추진해왔다. 그런데 한국의 난민법이 국제인도주의와 인권 보호의 원칙에 맞게 개정되어야 한다는 비판이 꾸준히 제기되고 있다. 난민네트워크를 중심으로 제기되는 이러한 비판을 일부 수용하면서도 정부는 난민신청이 오용될 가능성과 이민통제의 효율성이라는 차원에서의 난민법

개정을 주장하고 있다. 정부와 시민단체의 주장은 난민의 인권이 보호되어야 한다는 ‘난민의 문제’에 대한 공통된 인식을 가지고 있지만, 어떻게 그들의 인권이 더 잘 보호될 수 있는가라는 ‘난민문제’에 대해서는 서로 다른 인식을 가지고 있기 때문에 충돌하는 것처럼 보인다.

3. 난민문제의 복합성: 법과 제도

제주도 예멘 출신 난민신청자들에 대한 사회적 관심이 커지면서 가장 먼저 논의된 것이 그들이 왜 왔는가보다 어떻게 제주에 왔는가이다. 무슬림 이민자가 없었던 것도 아니고 난민지위를 인정받은 사람이 없는 것도 아니었지만, 그들이 제주에 무사증제도로 입국한 사실에 관심이 모아졌다. 그리고 무사증제도가 난민유입의 직접적인 원인이라고 주장하는 입장에서는 이 제도를 폐지하는 것이 난민유입 억제를 위한 합리적인 정책이라고 보았다. 그런데 그것이 단기대책이 될 수 있지만, 근본적인 난민유입 억제정책이 될 수 없다.

왜 이런 현상이 나타나는 것일까? 법과 제도에 대한 불신이 법과 제도의 개선이 문제해결의 답이라는 인식을 강화시켰다. 예멘인들은 한국이 난민법을 시행하지 않더라도 한국에 난민 신청을 할 수 있고, 한국 정부는 이들이 난민으로 보호받을 자격이 있는지 확인해야 한다. 그런데 국내법, 국제법이 정한 절차에 따라 공정하게 심사를 진행하면 됨에도 불구하고 이에 대한 불신이 난민유입에 부정적인 인식을 증폭시키는 데에 기여하였다. 난민심사제도가 난민들의 입국을 통제하기 위한 수단으로 이용되고 있다는 불신과 난민심사제도가 불법적인 난민신청을 유발하고 있다는 불신이 동시에 존재하고 있다.

난민들에 대한 두려움과 혐오와 감정은 난민심사가 장기화되면서 증폭된다. 2015년 여름 독일에서 난민들을 환영하는 사회적 분위기가 겨울이 다가오면서 난민심사의 장기화에 대한 사회적 피로감이 커지기 시작하였다. 난민신청자들은 여름에 이동을 시작했기 때문에 겨울을 피난처에서 나는 것이 힘들어졌고, 독일 주민들은 자신의 마을에 난민 또는 난민신청자들이 오랫동안 머무르는 것에 대해 반감을 드러내기 시작하였다. 따라서 난민심사의 공정성 못지않게 신속하게 처리하는 효율성도 중요하다.

난민법에 대한 불만은 난민법의 태생적 한계에서 비롯되기도 한다. 2012년 말 난민법이 통과되기 전까지 정부와 난민지원단체들 사이에 여러 쟁점적인 사안에 대해서 논의를 하였지만, 지금과 같이 난민신청이 증가할 것까지 충분히 고려되지 못하였다. 사회적으로도 난민과 난민문제에 대해 사회적 인식의 수준이 높지 않았기 때문에 매우 제한적인 행위자들에 의해 논의가 주도될 수밖에 없었다. 그렇기 때문에 그 성과가 적지 않음에도 불구하고, 난민법은 부분적으로 개정이 되어왔으며 아직도

제도적 보완이 필요하다는 비판에 직면하고 있다.

이번 사태를 통해서 증가하는 난민신청에 비해서 그를 담당하는 인력과 재정이 매우 부족하다는 것이다. 선진적인 난민행정을 요구하거나 엄격한 심사를 요구하거나 그 어느 쪽에 서서 사태를 바라보더라도 업무처리의 환경이 적절하게 갖춰져 있지 못하다. 제주도에도 난민심사관이 1명 밖에 없었기 때문에 사태의 처리를 위해서 서울에서 파견인원을 늘렸지만, 앞으로도 계속 이런 인력구조로 공정하고 효율적인 심사를 충분히 해낼 수 없을 것이다. 난민심사를 할 수 있는 공무원이 38명 정도이고 연간 난민신청이 20,000건이라면 1인당 연간 약 526건의 심사를 해야 한다. 실제 이들의 대부분이 다른 업무도 수행해야 한다는 점을 고려한다면, 이들의 심사에 대한 업무부담은 통계로 나타나는 것보다 훨씬 많다고 보아야 할 것이다.

법과 제도 운영의 문제를 해결하기 위하여 난민심사를 위한 독립적인 상설기구를 만드는 것에서부터 시작할 필요가 있다. 현재의 난민위원회는 15인의 위원으로 구성되며, 2개월에 한 번 정도 회의를 개최하지만 비상임위원들만으로 현재의 이의신청들을 처리하는 데에 이미 한계가 있음이 드러나고 있다. 따라서 단기적으로는 난민위원회의 확대가 필요하며, 상임위원을 둘 수 있게 하는 것을 적극적으로 고려할 필요가 있다.

더 나아가 행정부와 사법부의 부담을 줄이면서도 난민심사의 전문성을 높이기 위하여 난민심판원과 같은 독립적 기구를 만들 수 있다. 난민심판원은 국가정황조사 기능과 심사 기능을 동시에 가지고 있어야 한다. 국가정황을 조사하고 그 내용을 축적하는 것은 심사의 공정성과 효율성을 확보하는 데에 매우 중요하다. 제주에서도 예멘의 현 상황에 대해서 정보가 충분하지 않았고, 예멘 난민신청자들의 국제적 이주 동향에 대해서도 정보가 불충분했기 때문에 초기 대응에 혼선이 있을 수 있었던 것이다.

4. 난민문제의 복합성: 거버넌스의 혼란과 정치화

제주도 예멘 난민신청 사태에서 난민문제에 대한 거버넌스의 혼선과 일부 정치세력의 의도적 침묵 또는 의도적 정치화로 인해 사회적 갈등이 심화되었다. 난민심사와 관련된 업무는 법무부가 주도하기 때문에 제주도의 난민사태는 분명 중앙정부의 문제라고 할 수 있다. 그런데 그들이 이미 제주도에 와 있고, 지역주민들의 불안이 커지고 있었으며 지역 시민단체들이 예멘 난민신청자들의 문제해결에 참여하기 시작한 이상 지방정부도 책임 있는 대응이 필요했다. 즉 중앙정부, 지방정부, 시민단체 모두가 책임 있는 행위자가 되어야 하는 것이다.

신청자들의 문제를 둘러싸고 정부를 비판할 때 주로 법무부가 주요 비판의 대상이 된다. 출입국과 이민 관리의 주문부서이자 난민 심사와 긴급지원의 주무부서로서 당연히 비판의 대상에 오를 수밖에

없다. 법무부가 다른 어느 부처보다 적극적으로 문제해결에 나섰다는 점은 분명하다. 그렇지만, 시민 사회가 바라고 난민들이 필요한 문제의 해결은 법무부만으로는 이뤄질 수 없다. 중앙정부 부처와 지방정부, 시민단체의 협력이 요구된다.

예멘 난민신청자들이 일을 할 수 있도록 취업박람회 개최되었는데, 이 때도 난민문제 거버넌스는 원활하게 작동하지 않았다. 법무부는 수산업협동조합의 협조를 얻어 양어장과 선박에 일자리를 예멘 난민신청자에게 소개시켜줬다. 법무부가 예외적으로 취업 알선에 적극적으로 나선 것에 대해서는 긍정적으로 평가할 수 있다. 그럼에도 불구하고 난민신청자들이 전혀 낯선 환경에서 새로운 일자리를 안내받았기 때문에 문화적 충격이 있을 수밖에 없었다. 취직 후 바로 일을 그만두고 다시 난민 지원시설로 복귀한 것에 대해 사회적 비난이 있었으나, 그들의 상황을 고려하지 않은 채 이뤄진 것이기 때문에 피할 수 없는 현상이었다.

제주도의 고용구조에 대해서는 제주도와 고용노동부가 더 많은 정보를 가지고 있음에도 불구하고 상호 협력이 이뤄지지 않았다. 법무부가 긴급지원 중심의 역할을 해 나가갈 수 있겠지만, 난민신 또는 난민신청자에게 서비스를 적절하게 제공하기 위해서는 정부부처, 지방정부, 시민단체 간 협력이 반드시 필요한 것이다. 교육, 의료, 취업 등의 서비스는 법무부만이 아니라 다른 정부부처의 협력이 요구된다. 따라서 이러한 행위자들이 어떻게 협력할 수 있을지 조정의 매커니즘을 개발해야 함을 이번 사태를 통해서 알 수 있었다.

지방정부는 초기에 의도적으로 침묵하여 도민들 간 갈등해결에 적극적으로 나서지 않았다. 난민문제가 선거의 핵심적 쟁점으로 되지 않는 상황에서 난민신청을 둘러싼 민감한 사안들을 적극적으로 공론화할 이유가 없었다. 따라서 원희룡 도지사과 문대림 후보 모두 난민문제에 대해서 의도적으로 침묵하였다. 원희룡 도지사의 대응은 난민문제가 중앙정부가 소관하는 사항임을 강조하며 중앙정부의 적극적인 대처를 주문하는 선에서 더 나아가지 못하였다. 물론 시민단체와 연석회의를 지자체가 꾸려나갔지만, 주민들 간 인식의 갈등에 소극적으로 대처하였다는 비판을 면하기 어렵다. 이 문제가 제주도민들의 삶과 사회통합에도 매우 중요한 영향을 미친다는 점을 고려할 때 지방정부도 더 적극적으로 나서어야 한다.

난민법 개정을 위한 토론회가 국회에서 개최되고 난민법 개정안 등이 급하게 마련되었다. 그런데 현장의 상황에 대한 면밀한 진단이 결여된 채 진행되는 국회에서 진행된 논의들의 조급함은 사회적 갈등을 부추길 뿐이었다. 특히 난민유입을 억제하는 정책을 도입하기 위한 개정안이 제시되었지만, 결국 모든 개정안들이 실질적인 논의를 해보지도 않은 채 폐기되고 있다. 정치인들이 자신들의 정치적 이해관계에 따라 포퓰리즘에 기대어 문제를 해결하려고 하는 것은 지양되어야 한다. 그렇지만 난민 문제에 대해서 정치인들이 의도적으로 정치화하는 현상은 점차 일반화되고 있다.

5. 난민문제의 복합성: 사회·문화적 특징

예멘 난민신청 관련 사회적 담론을 갈등적으로 부추기는 데에 가짜뉴스의 역할이 매우 컸다. 물론 가짜뉴스를 통해서 여론을 호도하려는 시도들이 예멘 난민담론에만 국한되는 것은 아니지만, 예멘 난민담론 관련해서는 인종차별주의, 혈통주의, 국가주의와 결합되면서 가짜뉴스의 역할은 매우 커졌다. 가짜뉴스는 사실에 대한 몰이해로 인해 더 많이 확산되고 있다.

가짜뉴스의 대부분은 무슬림 남성은 여성을 혐오하고, 성적 학대의 대상으로 여긴다는 것이다. 이로 인하여 20-30대 남성이 대부분인 예멘 난민신청자들에게 결국 한국여성은 성폭행의 대상이 될 것이라는 주장이 확산되었다. 기독교 신자가 더 많음에도 불구하고 여성할례가 많은 에티오피아와 에리트리아가 있으며, 무슬림이 훨씬 더 많음에도 불구하고 여성할례 관습이 없는 이란, 시리아, 리비아, 아랍에미리트 등도 있다. 유니세프에 의하면 예멘도 여성할례 확산도가 낮은 나라이다. 결국, 여성할례는 국가 차원에서 진행되는 것이 아니라 지역 차원의 문화이며, 대부분의 이슬람 국가에서도 반대의 의견이 훨씬 많다. 이러한 사실들은 가짜뉴스가 혐오를 극대화할 수 있는 사례만을 중점적으로 부각시키고 있음을 알 수 있다.

무슬림은 여성의 사회적 활동을 억압한다는 주장도 대표적인 가짜뉴스의 하나라고 볼 수 있다. 정치 분야에서 보면 무슬림 인구가 세계 최대인 인도네시아의 2017년 여성장관 비율이 아시아에서 가장 높았다. 문재인 정부가 1기 내각에서 29.4%의 여성장관이 임명되었지만, 노무현 정부 2년에는 2.7%, 이명박 정부 1주년에는 1.9%, 박근혜 정부 100일에는 2.3%에 불과했었다. 이와 같은 점들을 비교해보면, 이슬람 국가에서 여성들이 사회적으로 차별된다는 것을 단정적으로 평가하기 어렵다. 결국 이는 개별 사회의 사회적, 문화적 여건으로 인해 남성에 의한 여성차별이 다양한 방식으로 나타날 수 있음을 의미한다.

유럽 최대 난민 수용국인 독일에서 난민에 의한 범죄가 폭증했다는 주장이 제기되어 예멘 난민신청자에 대한 공포는 더욱 증폭되었다. 인터넷 카페를 통해서 계속 퍼져 나간 이 가짜뉴스는 예멘 난민신청자들의 집단 거주지 주변을 통과하는 초등학교 여학생 부모들의 두려움을 가중시켰다. 특히 2016년 1월 독일의 쾰른 광장에서 있었던 성폭력 사건이 계속 가짜뉴스를 통해 대중들에게 노출이 되고, 북유럽 선진국인 스웨덴에서 무슬림들이 ‘강간 게임’을 벌이고 있다는 소문까지 퍼지면서 난민신청자에 대한 부정적인 시각은 계속 악화되었다.

난민에 의한 범죄와 관련된 주장들은 사실과 다르다. 올해 독일 정부가 발표한 바에 따르면 지난해 독일에서 발생한 범죄의 수는 5,760만 건으로 이는 1992년 이후 30년 만에 가장 적은 건수다. 특히 주목할 점은 독일 내 외국인의 범죄건수는 95만 건에서 70만 건으로 23% 가량 대폭 감소했다. 일자리, 범죄 그리고 투표, 난민 위기 평가 등을 종합적으로 고려했을 때 난민유입이 범죄의 급증을 야기

했다는 징후를 찾기 어렵다. 난민촌이 있는 스웨덴의 말뚝에서 강간율은 난민 유입이 본격화된 2015년 전보다 개선되었다.

이러한 가짜뉴스는 온라인 웹사이트와 SNS를 통해서 확산되고, 그것을 정치인들이 반복적으로 정치적으로 이용하면서 확산되었다. 독일의 로스톡에서 20세 젊은 여성이 흑인 이주자에게 구강성교를 강요받았다고 신고하였고, 독일 내에서 이 소식이 일파만파로 퍼져나갔지만 결국 자작극임이 드러났다. 일부 극단주의적 행태를 보이는 이들에 의해 가짜뉴스는 반복적으로 재생산되기 때문에 사실을 바탕으로 한 사회적 담론보다는 믿고 싶은 것만 선택적으로 받아들이는 오인에 바탕을 둔 사회적 담론이 확산되는 속도가 빠르다.

가짜뉴스는 단순히 범죄와 성폭력과만 관련된 것이 아니라 난민신청자들의 혜택과 관련해서도 많이 생성되었다. 난민들이 개인당 월 143만원을 지원받는다라는 뉴스는 ‘국민이 먼저다’라는 구호의 근간이 되었지만 사실과 다르다. 5인 가정이 최대한 받을 수 있는 금액이 월 143만원일 뿐이다. 그리고 난민들이 한국 청년들의 일자리를 빼앗아 갈 것이라고 하지만, 예멘 난민신청자들이 알선 받은 일자리에는 이미 한국의 청년 대신 파키스탄, 스리랑카 등지에서 온 외국인 노동자들이 근무하고 있는 양어장과 양돈장 등에 집중되었다. 예멘 난민신청자들에게 일자리를 알선해준 것에 대해 젊은이의 일자리를 빼앗는 처사라는 한 제주도민은 사실에 대한 정보를 판단하지 않고 같은 주장만 반복하였다. 난민을 포함한 이주민들이 범죄를 저지르거나 일자리를 두고 내국인 청년들과 경쟁할 가능성이 그리 크지 않다. 그들이 범죄를 저지르거나 일자리 경쟁을 하더라도 그것은 가짜뉴스가 전하는 양상과는 다르다. 이슬람과 같은 특정 종교에 대한 이슬람 종교에 대한 무지, 편견, 오해가 예멘 난민신청자들을 ‘가짜난민’이라는 프레임으로 예단하게 만들고 있다. 종교의 자유와 다양한 종교의 공존 속에 문화는 더욱 성숙될 수 있음을 이해하여야 하며, 이미 내국인들 중에는 다양한 인종, 종교, 문화적 배경을 가진 국민들이 있음도 인정되어야 한다. ‘국민이 먼저다’라는 구호가 더 이상 혈통주의적 시각과 일치하지 않음에도 불구하고 정서적으로 이를 수용하지 않는 이들의 가짜뉴스 수용성이 상대적으로 더 높다.

난민신청자에 대해 배타적인 태도로 일관하는 것은 글로벌시대 세계문화이해의 중요성이 강조되는 흐름에 역행하는 것이다. 특히 일부 교회와 사적 모임을 통해서 청소년들이 가짜뉴스에 노출되고 있다. 난민수용을 반대하는 초등학교 여학생 부모는 아이가 무슬림의 폭력성에 대해 심각한 두려움을 가지게 되었고, 이로 인해 주변에 예멘 난민신청자가 접근하지 않기를 바란다고 하였다. 초등학교 여학생이 이슬람의 역사와 문화에 대해 교육받을 기회가 많지 않았을 것이라 보면, 이와 같은 편견을 내재화해가는 데에는 가짜뉴스만큼 중요한 자료가 없다. 그럼에도 불구하고 학생의 부모는 이슬람의 역사와 전통에 대해서는 아이가 교육을 받을 수 있어야 한다는 데에 동의하였다.

인터넷 댓글로 확산되는 의견들과 달리 난민들과 공존을 모색하는 사람들의 의견도 사회적 담론에

반영되어야 한다. 난민 수용에 찬성하는 기사 또는 인터뷰, 기고에 조직적으로 댓글로 극단적인 언어로 혐오를 부추기면서 반대 입장을 더욱 도드라지게 하고 있다. 지금 현재 인터넷 댓글로 확산되는 의견들 중 다수는 논거의 합리성이 의심되며, 반복해서 조직적으로 등장하고 있다. 댓글로 표현되는 대중의 의견도 존중되어야 하지만, 그것이 곧 여론인 것으로 등치시킬 수는 없다. 한국사회에서 댓글이 의견을 전달하는 소통의 한 방법으로 자리 잡았지만, 지금은 가짜 뉴스를 확산시키는 방법으로 자리 잡고 있다. 이러한 온라인 소통구조의 개선이 없이 난민담론에서 가짜뉴스의 영향은 쉽게 줄어들지 않을 것이다.

6. 해외체류탈북자와 북한인권 개념의 딜레마

북한인권 연구 및 담론에서 북한인권과 관련된 개념의 정의와 구성요소는 많은 노력에도 불구하고 충분히 탐색되지 못하였다. 특히 북한인권은 사회현 상의 분석을 위해서라기보다 문제해결을 위한 정책적 목적을 가지고 만들어진 개념이다. 북한인권과 같이 정책적 문제를 해결하기 위해 개발되는 개념은 현 상 분석 자체보다 문제해결에 초점을 두기 때문에 그것이 적용되는 대상과 범 위가 상황에 따라 달라지는 경향이 있다(Song 2011: 17, 2224). 북한인권은 현 실의 문제, 도덕적 가치, 이론적 관계 등을 동시에 포함하고 있는 복합적 개념 이기 때문에 북한인권이 북한문제인지, 인권문제인지, 혹은 정치적 압박의 수단인지, 보편성을 우선적으로 고려할 가치인지, 상대성을 고려해야 할 가치인지 등과 관련하여 정치적 논란이 심화될 개연성이 크다.

북한인권 개념 자체의 분석적 모호성이 발생하는 배경에는 두 가지 중요한 이유가 있다. 첫째, 북한인권의 개념적 모호성은 인권의 가치를 자연화(naturalization)하고, 북한을 의인화하는 현상에 의해 발생 및 심화된다. 흔히 ‘북한주민의 인권’을 줄여서 편의상 ‘북한인권’이라 하지만, 북한이라는 국가 혹은 정치체제를 의인화하여 ‘북한주민의 인권’을 북한정권의 문제와 동일시함으로써 북한인권이 정치화(politicization)되는 데에 기여하였다(박명규 외 2013: 8385). 즉, 인권이라는 용어가 특정국가 혹은 특정지역의 수식을 받는 개념이 될 수 있는가에 대한 성찰이 충분히 이뤄지지 않았다. 한국의 북한인권법(법률 제14070호) 제정 동기를 제공한 것은 2004년 미국 에서 제정된 북한인권법(H.R.4011)이다. 이 법의 공식 명칭은 ‘북한 내 인권과 자유의 증진과 기타 목적을 위한 법(An act to promote human rights and freedom in the Democratic People’s Republic of Korea, and for other purpose)’이며, 이를 축약해서 ‘North Korean Human Rights Act of 2004’라고 한다. 이 법은 궁극적으로 북한 내, 그리고 중국을 비롯한 주변국에서 비호를 신청하고자하는 북한주민들의 인권과 자유를 증진시키는 것이다. 북한 내에서의 정치적 인권침해 문제뿐만 아니라

북한주민들이 어디에 체류하든지 자연인으로서 인권을 누릴 수 있는 환경 조성을 최우선으로 과제로 삼고 있다.

미국의 북한인권법은 북한 정권을 독재정부로 규정하고 조직적이고 체계적인 인권침해의 책임이 북한정권에 있음을 명시하고 있다. 하지만 이 법은 북한 주민의 인권의 문제를 다양한 북한문제의 하나로 인식하고 인권의 문제와 정권의 문제를 동일시하지 않는다. 이와 비슷하게 미국은 1990년대 이후 쿠바, 이란, 이라크, 미얀마 등 제3국의 인권 증진 및 자유화를 위한 특별법을 제정하였다. 이들 역시 공통적으로 인권의 문제를 외교적 압박의 수단으로 활용하고 있지만, 정권의 문제와 인권의 문제를 개념적으로 동일하게 다루지 않았다. 그런데 이와 달리 한국사회에서 북한인권의 자연화와 북한의 의인화 현상은 한국의 북한에 대한 대립적인 정서에 의해 조성되어 북한인권 개념의 대상과 범위가 모호해졌다.

둘째, 북한인권의 개념적 모호성은 인권과 인도주의의 개념적 중첩에 따른 안보화(securitization) 현상에 의해 심화된다. 인권 문제와 인도적 문제는 같은 것일 수도, 다른 것일 수도 있다. 개인이 타고난 인간 존엄(human dignity)은 시간과 장소를 불문하고 지켜져야 하는 것이기 때문에 인권의 본질적 가치는 시간과 장소에 따라 달라질 수 없다. 다만 인간 존엄을 실현하는 방법에 대한 인식론적 차이가 있을 수 있다. 공동체를 기반으로 접근할 것인지(Walzer 1983; Weiner 1996), 개인을 기반으로 접근할 것인지(Beitz 1983; Donnelly 2003; Phuong 2004)에 따라 인권 보호 및 증진의 책임 주체와 방법이 달라진다. 이와 같은 맥락에서 보면 북한주민의 인간 존엄 실현이라는 명분에 이견이 있을 수 없다. 그렇지만 규범적인 접근만으로는 북한인권 문제의 효과적이고 지속 가능한 해결책을 제공하기 어렵기 때문에 실용적인 정책적 고려도 요구된다.

일반적으로 인도적 위기를 해결하는 것은 인도적 위기 상황에 처한 사람들의 인권보호와 인간안보 확보에 동시에 기여한다. 인도적 위기는 주로 사회적, 환경적 요인에 의해 발생하며, 그러한 요인에 대한 처방이 어느 정도 효과를 나타내는 경우 인도적 위기는 잠정적으로 해결된 것으로 이해된다. 특정지역에 인도적 위기가 발생하였다고 주장하기 위해서는 인도적 위기의 원인이 무엇이며, 그 영향이 어느 정도인지를 설명하여야 하며, 그에 따른 정책적 처방을 모색해야 한다. 북한의 인도적 위기도 그 원인과 양상이 시기마다 달라질 수 있다. 따라서북한의인도적위기의근본적해결을위해 시대적환경에 맞는 국제사회의 지원이 요구된다.

그런데 북한인권 담론에서 북한의 인도적 문제를 북한인권의 전체인 것처럼 주장하는 경우가 종종 발생한다. 1990년대의 식량부족 문제, 2000년대의 영유아 영양결핍 문제, 주기적으로 발생하는 자연재해로 인해 발생하는 인도적 문제 등은 항상 존재하는 조건이 아니라 한시적이고 나타나는 것이다. 이러한 문제들은 인권의 문제이기 이전에 인도적인 것이기 때문에 문제의 해결을 위해 외부지원이 절대적으로 필요하다. 그럼에도 불구하고 인도적인 문제를 북한정권의 문제로 동일시하

고 인도적 지원을 전면 중단하는 정책은 인도적 문제를 안보의 문제로 왜곡시킨다(박명규 외 2013). 대북 인도적 지원 정책은 평상시 다른 국가에 대한 인도적 지원과 달리 북한정권의 안정화와 군사화에 기여하여 안보의 위협으로 프레임되는 안보화(securitization) 현상에 의해 결정될 가능성이 높다.

해외체류 탈북자들의 인권과 관련된 북한인권 개념의 딜레마는 인권의 담지 자의 성격과 보호할 책임의 주체에 대한 인식에 따라 그 양상이 달라질 수 있다. 북한인권의 인권 담지자는 북한주민들이라는 점에 인식의 차이는 거의 없다. 그런데 북한주민들의 인권을 보호하고 증진하기 위하여 그들을 어떻게 인식할 것인가? 그리고 그에 따른 보호의 책임 주체는 누구인가? 또한 그와 같은 접근 방식의 실효성에 대해서는 어떤 차이가 있는가? 이와 같은 질문들은 해외에 체류하는 탈북자들의 인권보호를 위한 원칙과 방법을 이해하고 평가하기 위해 필요한 개념적 질문들이며, 북한인권이 규범과 당위의 차원을 넘어 국제정치적 영역에서 분석이 요구되는 중층적 구조의 개념임을 보여준다. 해외체류 탈북자들을 성격에 따라 북한 국민, 대한민국 국민, 난민, 이주민 등과 같이 구분할 수 있다. 한국의 헌법과 역사적 국민정서에 의하면 북한주민을 북한의 국민으로 이해하는 것은 수용하기 어렵다. 그렇지만 북한이 실질적으로 국제사회에서 주권 국가로 인정받는 사실 또한 부인할 수 없다. 따라서 북한주민들은 북한의 국민이자 대한민국의 국민으로서의 성격을 지닐 수 있으며, 이에 따라 보호의 책임 주체도 북한정권과 한국정부가 될 수 있다. 이는 국제정치에서 인권을 국가와 국민의 관계를 중심으로 파악할 때 인권보호의 제1차적 책임주체는 정부가 되기 때문이다.

해외체류 탈북자들의 강제송환 문제가 불거질 때마다 그들은 국제사회의 난민협약 등에 의해 난민으로서 보호받아야 한다는 주장이 제기된다. 북한정권에 의한 박해의 가능성 등이 난민인정을 주장하는 근거가 되지만, 탈북자를 난민으로 인정할 것인가는 각 국가별 정책에 따라 달라질 수 있다(송영훈 2013b). 그래서 탈북자를 이주민, 혹은 이주노동자 등과 같이 ‘탈북자’가 아닌 ‘국경을 넘는 사람’로서 보편적이고 포괄적인 인권규정에 의해서 보호해야 한다는 주장도 꾸준히 제기되어 왔다(이금순 2005; 박명규 외 2011; 윤인진 2009). 공식적 또는 비공식적으로 경제활동을 하면서 북한으로의 귀환을 시도하는 북한주민들도 이 그룹에 속할 수 있다. 해외체류 탈북자를 난민으로 규정하는 경우 체류국 및 비호신청국 정부와 국제사회가 인권보호 책임의 주체가 될 수 있으며, 이주민으로 이들을 규정하는 경우 이들에 대한 보호의 우선적 책임 주체는 체류국 정부와 국제사회가 된다. 해외체류 탈북자와 관련된 북한인권 개념은 탈북자를 어떻게 규정하는가에 따라 보호할 책임의 주체도 달라지는 중층적 구조를 지니고 있다. 그러한 개념적 접근 방식에 따라 이들의 실질적 인권개선을 위한 효과도 달라질 수밖에 없다. 이와 같이 북한인권 개념의 중층적 구조는 북한인권 담론과 정책이 시간과 공간, 인권의 담지자와 보호주체에 따라 그 내용과 대응이 달라져야 함을 보여주는 것이다. 북한인권을 정치적 수사로 활용하지 않고 실질적 주민들의 인권 보호 향상을 위해 활용

하고자 한다면 개념적 성격에 대한 평가가 먼저 이뤄져야 한다. 해외체류 탈북자를 국민으로서 인권 보호를 하는 것, 난민으로서 인권보호를 하는 것, 이주민으로서 인권보호를 하는 것 등은 각기 장점과 한계를 지닌다. 그렇기 때문에 북한주민의 실질적 인권 개선 및 보호는 이러한 접근법들을 상보적으로 활용하는 통합적 접근을 시도할 때 정책적 효과를 기대할 수 있다.

7. 정치적 의지와 문화적 성숙을 위하여

난민들의 문제는 인도적 위기에 의해서 발생하지만 난민문제는 정치적 의지가 없이 해결되기 어렵다. 정치적으로 민감한 사안이지만, 정치인 또는 행정가들의 국제적 차원의 책무의식과 문제해결을 위한 정치적 의지가 매우 필요하다. 현장에 기반을 둔 정책과 제도의 개발을 위한 과정에서 정치의 역할이 클 수밖에 없다. 정치인들과 입법가들이 정치적 목적으로 포퓰리즘을 활용하기보다 실질적 문제해결에 나서는 과정이 필요하다.

갈등적 난민담론을 사회적 다수의 의견에 따라 해결을 해나가야 할 것인지 또는 보호해야 할 가치와 전통을 수호하기 위해 정치적 비용을 지불할 것인지 정책결정자들이 판단을 해야 한다. 문화와 전통은 후세들의 삶의 방식과 가치 지향에도 영향을 미친다. 그렇기 때문에 현재 한국사회가 난민과 같은 소수자 문제를 해결해 나가는 방식은 후세들이 한국사회를 어떻게 이끌어 나가는 방식에도 영향을 미칠 것이다.

예멘 난민청자들을 정해진 법과 절차에 따라 수용하는 것에 대한 사회적 합의 수준은 곧 한국사회의 문명의 수준을 가늠하게 해준다. 난민 수용을 반대하는 입장에서 제기하는 ‘국민이 먼저다’라는 주장을 누구도 반대하지 않는다. 그러나 한국 사회에는 단일민족 정서에 기반을 둔 국민만이 아니라 다양한 이주의 배경을 가진 국민도 있다는 점에서 문제의 근본적 해결은 제도의 개선과 보완하는 것 뿐만 아니라 문화의 개선과 발전 방향도 고려가 되어야 한다.

2

Section 2

2-1. 장벽을 넘는 울림

2-2. 위기 속의 삶, 경계에 놓인 존재들

2-3. 새로운 매체, 새로운 주체

2-4. 현실에 답하는 연구소 중심의 인문학 진흥 전략 모색

2-5. 포스트코로나 시대, 경북 인문학의 현재와 미래

2-6. 코로나 이후 K-인문학

유색 인종이 승리할 때: 현대 미국 이민자의 시(時) 에서 나타난 폭로와 저항

When the Colored People Win: Disclosure and Resis- tance in Contemporary American Immigrant Poetry

Gery John
University of New Orleans

개별 시인이, 미국 태생이든 외국에서 태어났든, 정형화된 기법을 통하여 접근할 수 있는 자신을 드러내면서도 자신을 억누르는 시작법을 계발하는가이다. 사실 어떤 시의 형식은, 그 주제보다도 더 우리가 그 시를 이해하는데 더 큰 도움을 주고, 결과적으로 시인의 공동체 안팎으로 그 시를 평가하는 입구가 되어준다.

미국 이민자 시의 모든 영역에서 시들을 하나로 뭉치게 하는 것은 전형적인 “미국식” 이데올로기에 동화되기를 거부하는 그들의 암묵적 저항이다. 미국 이민자들의 대표적인 시 세 편-찰스 시미의 초현실주의 “카메오 외모”, 로렌조 토마스의 풍자적인 “다문화적” 그리고 김명미의 전위적인 “깃발 아래서”-을 대조하는 작업을 통하여 이민자 시인들이 채택한 다양한 독창적인 방식을 보여주고자 한다. 하지만 각 시의 정형화된 기법을 자세히 보면 각 시가 고전과 타협하고, 미국식 이데올로기에 저항하고, 미국 문화 정체성의 범위를 확장하면서 어떻게 저항을 표현하는 행위가 종래에는 차이의 충돌을 무력화하는지 알 수 있다.

*핵심단어: 시와 시작법, 미국 이민, 민족성, 인종

*부주제 집단: 교류와 공감

국문요약

시는 예술로서 현대의 사적, 공적 담론에서 필수적인 역할적인 위치를 점유하고 있다. 형태와 언어의 섬세한 결합 덕분에 한 편의 시는 내밀한 사상과 감정을 진술하는 동시에 인간으로서 공유하는 사회적, 정치적 측면에 참여한다. 테오도르 아도르노가 말하듯 “이데올로기가 감추고자 하는 것들을 들리게 만드는 저력”을 가지고, 시는 문화적 관점의 안팎 모두에서 발언한다. 이러한 이중적 역할로서 시는 적대자도 옹호자도 아닌 역할을 수행한다. 오히려 서정시는 세상을 드러낼 수 있고, 이를 투영하는 동시에 이에 저항할 수 있다. 미국 이민자 시인들의 경우, 시인의 혈통은 대개 국가를 초월한 미국 문화에 대한 충성과 동화에 도전함과 연관된 시작점을 만드는데 그쳤다. 모순처럼 보일 수 있지만 미국 이민자 시인들을 통합시키는 것은 그들이 공유하는 외국인이라는 입장이라기보다 그들이 어떻게 때로는 반항적으로 서로의 차이를 드러내는지, 어떻게

Abstract

Poetry as an art holds a paradoxical place essential to contemporary private and public discourse: Because of its intricate engagement with form and language, a poem can articulate intimate ideas and passions, while simultaneously engaging in shared social and political dimensions of being human. As Theodore Adorno notes, with “their power to let those things be heard which ideology conceals,” poems speak from both inside and outside their cultural perspective. In this dual role, poetry functions neither as an antagonist nor as an advocate; rather, a lyric poem can express and resist the world it portrays simultaneously. For American immigrant poets, a poet’s lineage often creates only a starting point for engaging the challenges of transnational allegiances and assimilation into American culture. As contradictory as it may seem, rather than their shared position as foreigners, what unites American immigrant poets is how they contrast each other, often defiantly, and how each poet, whether native or foreign-born, cultivates a poetics self-disclosing yet self-contained, accessible through formal technique. In effect, a poem’s style, more than its subject, guides our understanding of it, thereby creating a point of entry for measuring it from both inside and outside that poet’s community. Across the spectrum of American immigrant poetry, what draws poets together is their implicit resistance to assimilation into conventional “American” ideology. Contrasting three representative poems by American immigrants – Charles Simi’s neo-surrealist “Cameo Appearance,” Lorenzo Thomas’ satiric “Multicultural,” and Myung Mi Kim’s avant-garde “Under Flag” – exemplifies the range of inventive styles immigrant poets have adopted. Yet looking closely at each poem’s formal technique reveals how the act of expressing resistance finally disarms conflicts of difference, as each poem negotiates the canon, challenges American ideology, and expands the scope of American cultural identity.

*Keywords: Poetry and Poetics, American Immigration, Ethnicity, Race

*Subtheme group: Exchanges & Empathy

In the United States, as polarized politics have reached a feverous pitch, poetry continues to hold a paradoxical place that makes it essential: Because of its intricate engagement with language and form, a well-made poem speaks in a singular voice, essentially as private discourse, yet it also engages the most common dimensions of human experience, rendering it public discourse that can quietly shape a community. As Theodore Adorno argued, with “their power to let those things be heard which ideology conceals,”¹⁾ poems speak from both inside and outside their society. In this dual role, poetry functions as neither antagonist nor advocate for political postures; rather, a poem can express and resist the world it portrays simultaneously. In “Lyric Poetry and Society” (1957), Adorno posits that the content of a lyric poem is grounded in “a condition of unrestrained individuation” that “strives for. . .the realm of the general,” thereby making it “essentially social in nature” as it “remains true to its society.”²⁾ Nevertheless, in a modern poem, the revelation of cultural consciousness occurs less through “direct treatment of the thing” (as Ezra Pound defined Imagism in 1913)³⁾, than through the “historical relation of subject to object” as “precipitated in the poem.” “This precipitation will be more perfect,” Adorno adds, “the more the poem eschews the relation of the self to society as an explicit theme and the more it allows this relation to crystallize involuntarily from within the poem.”⁴⁾ For Adorno, lyric poetry must speak from within a poet’s perspective by “that specific importance which poetry gives to linguistic form,”⁵⁾ if it is to unmask ideology through what Alan Golding calls “complicit resistance.”⁶⁾

To adapt Adorno’s concept of lyric poetry’s function specifically to American immigrant poetry, we also need to consider Werner Sollors’s observation about how American attitudes towards ethnicity have changed since the 1960s. Due, in part, to formidable mid-century works by writers from Philip Roth to Malcolm X, who identify with ethnic outsiders, by the late twentieth century, “ethnicity” as a condition in the U.S. “transformed [. . .] from a heathenish liability into a sacred asset,” such that, ironically, “every American is now considered a potential ethnic.”⁷⁾ Combining Adorno’s notion that lyric poems implicitly resist what they express and Sollors’s argument that the formerly denigrated badge of ethnicity has evolved into a influence on ideology suggests approaching American immigrant poetry not only as “foreign” or “ethnic,” but as it impacts American identity itself. Indeed, in arguing for the “hybridization” of American poetry, Jahan

Ramazani contends that in the twenty-first century ethnic (or immigrant) poetry is not only re-defining American poetry but transforming “intercultural experience” itself, in “our era of transnational imagination.”⁸⁾ In other words, if, as Sollors says, “every American is now considered a potential ethnic,” an immigrant poet’s lineage creates only a starting point for engaging the challenges of assimilation and transnational allegiances. As contradictory as it may seem, rather than their shared position as foreigners, what unites American immigrant poets is precisely how they contrast each other – that is, how each poet, whether native or foreign-born, cultivates a poetics self-disclosing yet self-contained, accessible through formal technique. In effect, a poem’s style, more than its subject, guides our understanding of it, thereby creating the means to measure it from both inside and outside that poet’s community.

As David A. Gerber has argued about the history of U.S. immigration, despite the trauma of ethnic and racial clashes, often leading to violence, the prevailing paradox of cultural resistance lies in its potential reconciliation: Throughout immigration history, notes Gerber, “transnational ethnic political actions have been criticized on the grounds that the groups involved manifest disloyalty – or sometimes, more generously stated, unresolved dual loyalties. Yet ethnic activism of this type actually has drawn ethnic groups into the American mainstream, while widening the mainstream to legitimize their presence and concerns.”⁹⁾ Similarly, across the spectrum of American immigrant poetry, the poets consistently voice a resistance to assimilation into “American” ideology. Such resistance has been evident in American poetry since colonial times.¹⁰⁾ While immigrant poets express the same range of reactions to their displacement and resettlement as other immigrants, nevertheless, depending on their experience, education, and influences, their poems vary radically in poetics. Yet what binds them is their devotion to the English language’s potential for disclosing themselves with candor in their American milieu and for resisting that milieu’s tendencies toward homogenization. Contrasting three representative poems – Charles Simi’s “Cameo Appearance,” Lorenzo Thomas’s “Multicultural,” and Myung Mi Kim’s “Under Flag” – exemplifies the range of styles immigrant poets have adopted. Yet looking closely at each poem’s formal technique reveals how the act of expressing resistance finally disarms conflicts of difference. The more a poem resists prevailing poetics and mores, the more it inscribes the spirit of individual

integrity embedded in the American literary tradition, as each poem negotiates the canon, challenges American ideology, and expands the scope of American cultural identity. Born in Belgrade, Serbia, Charles Simi (1938-) was a child during the Nazi occupation of Yugoslavia during World War II. His father, an engineer, separated from his family in 1944 to work in Italy, not to be reunited with them until a decade later in New York. Before he was six, Simi experienced the German bombing of Belgrade in 1941, then the Allied bombings in 1944, targeting German aviation fields but also killing Serbian civilians. Scenes from this period appear in both Simi's memoirs and his poems, though not usually as straightforward narratives. Instead, Simi, whose style is influenced by French surrealism, American "deep image" poetry, and the New York school, often evokes war memories unexpectedly in his poems. In a 1990 essay, he writes that his "ambition is to corner the reader and make him or her think differently"; rather than narrate his past, he sets out "to show readers that the most familiar things that surround them are unintelligible."¹¹⁾

Immigrant experience, which Simi describes as "yet the most effective way devised to impress on an individual the arbitrary nature of his or her existence,"¹²⁾ appears in his poetry less often as an explicit subject than as a flash of memory juxtaposed against other, clashing images, or even as figurative imagery, reenacting what he calls the "black and white movie" that characterizes his childhood memories. But in addition to portraying a vulnerable world in poems that undermine an expectation, Simi's poems persistently express the immigrant's diminished sense of self – what Simi defines, with his characteristic mix of humor and horror, as immigrants getting labeled as "small fry." Indirect, unrooted in its setting, and spoken in a sardonic tone, his poem, "Cameo Appearance," vividly renders the self as insignificant, unknowing of the world where he finds himself, and finally erased. Composed in four strophes in with an odd symmetry of two five-line strophes framed by two seven-lined strophes, the poem's rhetoric is nonetheless straightforward and its imagery vivid, despite the disorienting details. Throughout, the speaker's voice remains dispassionate – comparing "our great leader" to a rooster, calling his own children "kiddies," and characterizing a crowd "like any other gray crowd," as though he is hardly interested in telling his own story.¹³⁾

The poem opens with the speaker declaring his having played "a small, nonspeaking

part / In a bloody epic,” as in a movie in which, as an extra, he plays “one of the / Bombed and feeling humanity.” The strange enjambment on the article, “the,” in line two, where the speaker hesitates, paradoxically intensifies his admission to being bombed, even as he calls his role “small,” himself as silent, and the bombing as merely staged. When he introduces “our great leader” crowing “like a rooster from a balcony,” invoking a Hitler or Mussolini as a caricature, he doubts whether the leader was there ‘in the distance,’ or just being impersonated by an actor. Then the second strophe shifts tonally, as the speaker excitedly points out, “That’s me there” – although again, his enthusiasm is undermined, because while this sentence is not in quotation marks, the speaker adds, “I said to the kiddies,” so the poem no longer recounts the film itself but the story of him pointing himself out in the film to his children: Neither in the movie nor watching the movie, the reader learns about the speaker showing the movie to others, creating yet further distance from the horror the poem depicts. As the speaker attempts to point to himself on screen, specifically between other victims (“squeezed between the man / With two bandaged hands raised / And the woman with her mouth open / As if she were showing us a tooth // That hurts badly”), the distortions slowly become evident – of the woman, who we learn only after the strophe break, is obviously screaming, despite appearing “as if she were showing us a tooth.” In fact, the speaker provides more detail about the woman than about himself, and the third strophe explains how, no matter how many times they look, “the kiddies” will never “catch sight” of him; he has been cut from the film entirely, his “cameo appearance” deleted: The speaker does not even appear in his own story. As one who fled war, this immigrant neither yearns for a new, stable self, nor is attached to his birthplace, but is one with no hope of belonging, there or here, to the past, present, or future.

Yet the irony is how, by virtue of the poem’s depiction of the immigrant at all, Simi places this “cameo” figure squarely into the poem’s landscape, where we cannot find him yet do find him, odd as that seems. The final strophe continues with the movie, after the scene in which the speaker is supposed to appear but doesn’t: “Trot off to bed,” he tells the “kiddies” lightheartedly, then insists to the reader, “I know I was there.” Still, he confesses how the filmmakers only had time for one take, one shot of “huge gray crowd” fleeing the bombers, left standing, “dazed in the burning city,” like so many bombed

cities throughout the world. The final line testifies to the utter devastation of the bombing, as it further diminishes the speaker, given that only he can testify to what occurred, since, he admits, “of course, they didn’t film that.”

The surreal manner of Simi’s “Cameo Appearance” distinguishes it from other immigrant poems on being displaced, mainly by its obliquity, off-hand diction, and fluent rhetoric: Despite not arriving in an English-speaking country until his teens, he demonstrates a mastery of American idioms that almost belies his background, yet his approach to English bears the signs of one who has developed a foreigner’s keen sense of the implications of its phrasing. As Diana Englemann has observed, “Simic’s poems convey the characteristic duality of exile: they are at once authentic statements of the contemporary American sensibility and vessels of internal translation, offering a passage to what is silent and foreign.” In his poem,¹⁴ “Multicultural,” Lorenzo Thomas (1944-2005) shows equal facility with English, which was also not his first language. Born in Panama of Caribbean parents, Thomas immigrated with his family to New York in 1948. As he explains, Spanish was his first language, but when at age five other children beat him up because he “talked funny,” he drove himself to become “extra-fluent” in English, an effort which led him to books and, eventually, his sophisticated engagement with literature.¹⁵ In the early 1960s as a student at Queens College, Thomas became the youngest member of the experimental Umbra writers workshop in Manhattan and joined the Black Arts Movement, active in social protest and avant-garde art. For Thomas, adjusting as a first-generation American concerned less learning English than confronting racism in the U.S., where despite his Hispanic origins, he was considered black and “if you are black you [have] to be more qualified than necessary” to be accepted.¹⁶ Yet in a voice as colloquial and fluid in measure as Simi’s, Thomas’s poem, “Multicultural,” explores the complexities, contradictions, and hypocrisy of race relations obliquely, even as he offers an unflinching exposé of American mores.

Beginning in *medias res*, the poem situates its speaker in front of a television broadcast of a quintessentially American “game show” (such as the popular show, *The Price Is Right*), where participants in a studio audience are called forward to compete for prizes – usually material goods, such as automobiles or appliances, rather than money, but rated by cash value. Found in this setting, the speaker begins by telling the reader,

“Watch who ends up in the contestant’s row.”¹⁷⁾ Inconsistent in punctuation, phrased in colloquial diction (with eleven sentences in only seventeen lines), the poem adopts a syncopated, jazz-like rhythm as it slides around its subject the way a jazz player skirting a familiar melody, as the speaker confesses in line two, in perfect iambic pentameter, “I like it when the colored people win.” As a codename for African Americans, “Colored people” dates at least from the mid-nineteenth century, later replaced by “Negro,” so using it in the television era comes across as quaint, if not patronizing.¹⁸⁾

The unidentified speaker then turns drolly to reflecting on how game shows are undoubtedly rigged, to guarantee that a preferred person wins: “It always was all women years ago,” he remarks, dismissively, if not cynically (revealing himself as probably male), followed by the exception: “Once in a while maybe a young Marine / LCpl in dress uniform / Every other word he said was ‘sir’ / Probably a newlywed on top of that.” Clearly, the Marine’s rank, compliance (using “sir”), and newlywed status convey that as the right kind of marine, he poses no threat, therefore making him worthy of winning. Without affect, the speaker adds: “You know he’s going to win a car / Or bedroom suit,” as he extends his thought:

Not that the game is fixed but to be fair
I’m sure someone at CBS
Made lots of money figuring this out
Before I did.

Despite his moderate tone, the speaker edges toward disapproval, if not resentment, of corporate entities (“CBS”). His distrust of the company’s game-fixing is matched only by his assuming the one who fixes it is well-paid. Despite his distrust, Thomas’s speaker is self-denigrating, even as he reveals his envy.

The last four lines then move toward disaffection, although Thomas masks the speaker’s politics, since his cynicism about television could as easily be a corporate lawyer’s as a laborer’s: As though about to condemn television’s “political correctness,” wherein each program, each advertisement, is deliberately designed to display varying racial and social types, in order to appear equitable, the speaker scoffs, “The way they’ve got it now / All kinds of people come on down.” While not exactly colloquial, the phrase,

“The way they’ve got it now,” reveals the speaker’s remove from those who have “got it.” However, the poem’s surprise, albeit muted, occurs in the last two lines where, as in a Shakespearean sonnet, Thomas reverses expectation, turning his Horatian satire on its head: He concedes to the ruling powers (“OK by me”), but then, after an oddly construed idiomatic phrase, “But yet and still,” he repeats, “I like it when the colored people win.” As Aldon Lynn Nielsen notes, “Throughout his published works, Thomas can be seen subjecting the literary heritage of English poetics to a transfiguring interrogation.”¹⁹⁾ However underplayed as satire, “Multicultural” also critiques the social construction of racial consciousness, cross-racially. Like Simi’s film extra in “Cameo Appearance,” Thomas’s speaker also seems powerless to effect change and, therefore, remains unseen. Both speakers find themselves with no recourse. But how, then, do the two poems end differently? True, both speakers belittle themselves – one regretting how not even his getting bombed has been documented, the other regretting how one cannot “win” without forces oblivious to him. But does Thomas’s poem promise positive change more than Simi’s – even if that change may only occur because the ones who make “lots of money figuring this out” create the appearance of change, probably for the wrong reasons?

The scrupulous questioning of social identity prevails throughout Thomas’s poetry, evident in its engagement in African American history, linguistic experimentation, jazz and blues, American slang, global poetics, and popular culture – all of which he delicately weaves together with humor and insight. In her very different style, Myung Mi Kim (1957-), like Thomas, also subjects the English language to “a transfiguring interrogation.” However, in her poems, Kim destabilizes the conventions of the language itself as her means to convey the disruption, lack of cogency, and isolation of a displaced immigrant sensibility. As Lynn Keller defines it, Kim’s poetry pushes “toward the limits of verbal expression [...] to reach beyond conventional understandings and ideologies. Kim employs extremely pared-down fragmented language and large spaces of visualized silence as if she can only gesture towards all her words are to convey,” as she “implicitly acknowledges how mediated our approach to understanding other people’s experience...has become.”²⁰⁾ Born in Seoul, the youngest of four children, Kim and her family emigrated from South Korea to the U.S. in 1967, when, as she says, the “political

unrest of the late 1960s in Korea made this move urgent.”²¹⁾ Upon arriving at age nine, Kim spoke fluent Korean.²²⁾

Her first collection, *Under Flag* (1991), consists of nine poems that indirectly trace the experience of fleeing a war for a new home, documenting the hardships of that journey. Poem titles offer oblique perspectives: “And Sing We,” “Under Flag,” “Food, Shelter, Clothing,” “Into Such Assembly,” “Arrival Which Is Not an Arrival.” While the poems use specific names, details, and encounters, as they appear to chart a course from the violence of war to the disorientation of refugees, they read as anything but memoir, to the extent that Kim’s voice and style are highly unconventional. The result is a dramatic disclosure of an interior voice in fragmentary passages, rising to moments of intense clarity. The layers of language vacillate from reportage to pure impression to abstract investigation – as several repeated themes emerge: voices and silence, geography, children, food, borders, earth, arrivals and departures, the tongue (pronunciation), and birds. The poem, “Under Flag,” is sixty-eight lines long in forty-four strophes. Spaced variably across four pages to form sub-sections, the poem divides into thirteen “clusters,” some of which contain sparsely linked lines without punctuation, as in its abrupt opening:

Is distance. If she knows it
Casting and again casting into the pond to hook the same turtle
Beset by borders conquered, disfigured [.]

Others passages are prose-like, such as cluster six, which begins:

At dawn the next morning, firing his machine gun, Corporal Leonard H.
was shot and instantly killed while stopping the Red’s last attempts
to overrun and take the hilltop [.]

and one strophe consists of only one line asking two questions (without question marks):

And how long practice how long drill to subvert what borders are²³⁾

Rather than the surreal narrative of “Cameo Appearance” and the “Signifyin(g)”²⁴⁾ meditation of “Multicultural,” “Under Flag” alludes to, without fully telling, its war narrative of a disembodied girl/woman (objectified as “she,” the one who “knows it”), as the poem

also expresses the girl's attempts, psychically, to grasp that narrative. In a cinematic pastiche, the opening cluster establishes a series of "borders conquered, disfigured," suggesting both her home's border and the larger border conflict between North and South Korea in 1966 that threatened a second Korean war. The second cluster builds on this perception, incrementally, with a transposed image: "One house can be seen // Then another thatched roof // On this side of the sea the rancor of their arrival / Where invasion occurs according to schedule." What may seem at first a set of disparate lines, abruptly disjointed phrases, and scattered impressions are nonetheless individually lucid, as in Simi's and Thomas's poems, once Kim's perspective of the displaced figures emerges. In fact, although using a historian's diction, the poem conveys its imagery as through a child's eyes.

The third cluster locates the civilians fleeing the battleground ("who carry households on their backs"²⁵⁾) into a safe-house, where a shell explodes in the distance, glossed by the fourth cluster, with "a wave of much white cloth," a striking panorama of a crowd of refugees. The fifth cluster again situates an individual here, as one removed from the war yet "inheriting it," as she points to the land, "Drilled at the core for mineral yield and this, once depleted, / never to be replaced." Both the human and the natural worlds are inalterably ravaged. The sixth and seventh clusters then comprise the most sustained sections, relating details from the armed conflict and (surprisingly) a litany of the weapons employed, summarized by another single-lined strophe: "More kept coming. More fell." The eighth cluster then splits the poem in half, echoing the opening line ("Is distance"), but altering "If she knows it," to "If she could know it," introducing not more war but a street protest, resulting in "gas meant to thwart any crowd's ambition." What follow are directions for an air raid drill, countered by one line that, in context, indicts the practice of rounding up civilians whenever leaders require a crowd, as the final three clusters turn to the people, war's consequences, and oppressive rule, as the poet asks,

What must we call each other if we meet there

Brother sister neighbor lover go unsaid what we are²⁸⁾

Throughout, Kim's lines seamlessly modulate and disrupt, line after line, shifting from silenced individuals to mass congregations in the sun "dwindling to size," to a single figure in his school uniform burned alive, reconceived figuratively in the "fierce tenement

of protest.” Although taken one at a time, Kim’s lines cohere, collectively they disorient the reader. Imitating speech neither in Korean nor in English, without undermining individual experience, the poem nonetheless conveys radical uncertainty, destabilizing the reader’s impulse to follow its meaning. Attending to this form, a reader can sense the poem’s progress, glimpse its disjointed settings, and experience confusion, only to find herself or himself unsettled, although not disenfranchised from the poem’s vision, especially when it closes: “Faces spread in a field / On the breeze what might be azaleas in full bloom // Composed of many lengths of bone.” Kim’s alliterative and assonant lines, together with the vivid imagery of faces and “lengths of bones,” though ambiguous, resonate. Though dramatically different in form from “Cameo Appearance” and “Multicultural,” “Under Flag” resembles both poems in its resistance to dehumanizing acts and its reverence for human integrity.

Whereas Simi and Thomas use first person pronouns, Kim’s poem avoids the “I,” creating instead an outsider (though neither “objective” nor “authoritative”) perspective. In other poems in *Under Flag* on immigration – with its contingent problems of racism, language differences, survival, education, and loss – she also writes in a disparate style that suspends signification, not to isolate her subject but to perform it. As she describes her aim, “When you feel like you’re in the company of someone who is occupying undecidability, when things are in fact not known, you come into a kind of knowing or negotiation through the writing act itself.”²⁹⁾ “Poetry, for me,” she explains, “unbounds knowledge from Fact, Truth, or final articulation,” as it “continually probes and refunctions conceptions of “openness.”³⁰⁾

Despite their differences as poems by American immigrants, “Cameo Appearance,” “Multicultural,” and “Under Flag” each add a new voice that articulates the disorientation and discomfort of displacement. Yet for all their implicit fear, whether expressed through fantastic imagery (Simi), social satire (Thomas), or deconstructive poetics (Kim), all three poems reward a reader’s engagement. All three also resist prevailing American poetics. Yet paradoxically, their disclosure and resistance, as realized through formal innovation, align them with the U.S.’s most celebrated poetry. As they contribute to the ever-expanding range of voices in American poetry, such immigrant poets not only speak from and for diverse peoples and crises, they offer paradigms of assimilation

that sustain American ideals of inclusion without personal compromise. The contemporary world needs such poets to create the discourse essential to our culture's survival amid the polarized politics, dangerous technology, and fragile environment threatening us all. "But yet and still," despite these towering fears, as Thomas concludes, mildly, "I like it when the colored people win."

NOTE

- 1) Theodor Adorno, "Lyric Poetry and Society," *Telos: A Quarterly Journal of Radical Social Theory* 20 (Summer 1974), 58. Trans. Bruce Mayo. For an alternate English translation of this essay originally published in German in 1957, see Theodor Adorno, *Notes to Literature*, Volume 1, Ed. Rolf Tiedemann. Trans. Shierry Weber Nicholson. (New York: Columbia University Press, 1991), 37-54. http://www.english.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Adorno_LyricPoetryAndSociety.pdf
- 2) Adorno, 57.
- 3) Ezra Pound, "A Retrospect," *Literary Essays of Ezra Pound*, ed. T.S. Eliot (New York: New Directions, [1935] 1968), 3.
- 4) Adorno, 61.
- 5) Adorno, 62
- 6) Alan Golding, *From Outlaw to Classic: Canons in American Poetry* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1995), 170.
- 7) Sollors, 33.
- 8) Iman Ramazani, *The Hybrid Muse: Postcolonial Poetry in English* (University of Chicago Press, 2001), 184.
- 9) David A. Gerber, *American Immigration: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 119.
- 10) For example, Anne Bradstreet's (1612-72) colonial poems challenge Puritan mores, even as she espouses them; African Phillis Wheatley's (1753-84) Revolutionary-era poems negotiate her identity as a slave against her dependence on her owners for opportunities as a black artist; and the works of Jamaican-born Claude McKay (1890-1948), British-born Denise Levertov (1923-97), Russian-born Joseph Brodsky (1940-96), and Chinese-born Marilyn Chin (1955-) all often elicit radical change in their adopted country.
- 11) Charles Simi, *Wonderful Words, Silent Truth: Essays on Poetry and a Memoir* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1990), 87.
- 12) Charles Simi, *A Fly in the Soup: Memoirs* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2000), 4.
- 13) Simi, *The Voice at 3 A.M.*, 97.
- 14) Diana Englemann, "'Speaking in Tongues': Exile and Internal Translation in the Poetry of Charles Simic," *Antioch Review* 62.1 (Winter 2004): 47. Jstor. Accessed 13 July 2020. doi:10.2307/4614597.
- 15) Aldon Lynn Nielsen, *Black Chant: Languages of African-American Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 146-47.
- 16) Charles H. Rowell, "Between the Comedy of Manners and the Rituals Workings of Man: An Interview with Lorenzo Thomas," *Callaloo* 4:1-3 (1981), 20.
- 17) Lorenzo Thomas, *Dancing on Main Street* (Minneapolis, MN: Coffee House Press, 2004), 125.

- 18) See Tom W. Smith, "Changing Racial Labels: From 'Colored' to 'Negro' to 'Black' to 'African American'." *The Public Opinion Quarterly* 56, no. 4 (1992): 496-514. Accessed September 15, 2020. <http://www.jstor.org/stable/2749204>. Smith notes how after the Civil War Booker T. Washington and W.E.B. DuBois advocated for "Negro" to replace "Colored" as "grammatically more versatile" and as "etymologically and phonetically. . . more logical." See Smith 497.
- 19) Nielsen, *Black Chant*, 147.
- 20) Lynn Keller, *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-conscious Anthropocene* (Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 2017), 232.
- 21) Lynn Keller, "Generosity as Method: An Interview with Myoun Mi Kim," *Contemporary Literature* 49.3 (Fall 2008): 354.
- 22) Marian Kaufman, "Interview with Myoung Mi Kim," Bayou Online. Accessed 15 September 2020. <https://bayoumagazine.org/interview-with-myung-mi-kim/>.
- 23) Kim, Myung Mi, *Under Flag* (Berkeley, CA: Kelsey Street Press, [1991] 2008), 16, 17, 18.
- 24) For a definition of "Signifyin(g)," see Henry Louis Gates, Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 53-55.
- 25) Kim, 16.
- 26) Kim, 17.
- 27) Kim, 18.
- 28) Kim, 19.
- 29) Myung Mi Kim and Yedda Morrison, "Generosity as Method: An Interview with Myung Mi Kim," *Tripwire*, December 1997. Electronic Poetry Center. Accessed July 25, 2020. <http://writing.upenn.edu/epc/authors/kim/generosity.html>.
- 30) Keller, "Interview with Myung Mi Kim," 338-39.

엔도 슈사쿠의 [깊은강] 에 나타난 존재의 구원 문제와 은유적 성육신 고찰

A Study on the Salvation of Existence and the Metaphorical Incarna- tion in Deep River by Endo Shusaku

남금희 Kumhee Nam
경북대학교
Kyungpook University

국문요약

일본의 소설가 엔도 슈사쿠는 인간의 종교성에 대한 궁극적인 탐구를 지속한 작가이다. 그의 신앙의 출발점은 기독교였으나 서구의 하나님을 체화하지 못하고 갈등하다가 말년에 이르러 종교다원주의적 관점으로 기독교를 재해석 했다. 그에게 영향을 끼친 인도의 힌두적 환경은 그가 아무리 이해하려고 해도 이해할 수 없었던 예수의 부활 사건을 새로운 관점으로 확장하게 했다. 즉, 성육(incarnation)이란 종교다원주의적 관점에서 얼마든지 출현할 수 있다는 가능성이었다. 예수는 하나님의 아들이 아니라 인간의 모범을 보여준 성자로서 사랑의 대명사였고, 일본인이 필요로 하는 ‘가쿠레 기리시탄’의 고통을 위무하는 모성적 품성의 상징으로 자리잡아야 했다. 엔도에게 예수는 죽음을 당함으로써 오히려 예수 신화를 탄생케 하는 결과를 낳았다. 예수와 같은 인물의 사랑과 희생의 성육사건은 시대와 환경을 초월하여 반복됨으로써 또 하나의 신화와 상징을 낳고 이것이 인류 통합과 번영의 힘으로 작용할 수 있다.

Abstract

Japanese novelist Shusaku Endo is a writer whose search was the ultimate limits of human religion. While his religion began in Christianity, he struggled with embodying and accepting the Western God, and in his later years he reinterpreted Christianity from a perspective of religious pluralism. The Hinduism of India influenced him to expand on the resurrection Jesus, which he could not understand, no matter how hard he tried, into new perspectives. In other words, he suggested the possibility that incarnation could appear at anytime, from the viewpoint of religious pluralism. For him, Jesus was not the son of God, but a saint who set an example of humanity. This was synonymous with love, and became a symbol of the maternal character that consoled the suffering

of ‘Kakure Kirishitan’, that the Japanese needed. For Endo, the crucifixion of Jesus resulted in the birth of the myth of Jesus. The incarnation of the love and sacrifice of Jesus repeats across time and environments and creates another myth and symbol, part of the power of human unity and prosperity.

*Keywords: Endo Shusaku, Deep river, Sanctification of existence, Religious pluralism, Metaphorical incarnation

I. 들어가며

깊은 강(深い河)은 엔도 슈사쿠(Endo Shusaku, 1923-1996)가 일본인의 심성에 적합한 기독교에 대한 나름의 해답을 제시하고 있다는 점에서 주목을 요한다. 엔도의 소설 쓰기는 인간의 허물과 죄를 용서하는 모성적 사랑의 신을 추적하고 형상화하는 일이었다. 이러한 노력은 말년에 기독교와 힌두교를 습합시켜 종교 간의 경계를 허물고 보편적인 신 혹은 초월적 실재(the Real)에 대한 다원적 이해로 귀결되었다.

기독교 신자라고 자처하지만 기독교 교리(creed)에 회의적이었던 그는 깊은 강에 이르러 인도의 여러 신들과 갠지스 강의 정신적 세례를 통해 일본인의 심성에 적합한 새로운 신적 개념을 탄생시키고 있다. 엔도는 갠지스 강을 초월적 사랑의 실재이자 힌두교의 환생(還生)과 불교의 윤회 개념을 포용하는 신적 실재로 보았다. 그 신적 실재에 귀의하기 위한 방법으로 엔도가 구현한 기독교의 예수 이미지는 사랑과 희생의 제물로 성육하는 인물 오쓰로 나타난다.

본 발표문에서는 엔도의 신 인식이 작중인물 오쓰를 통해 종교다원주의적 관점으로 변화하여 예수의 성육신 사건은 이 땅에서 얼마든지 반복되고 재생할 수 있다는 관점으로 재해석하고 있음을 살피고자 한다. 일본문학사에서 서구 기독교 신앙의 수용 갈등이라는 큰 주제를 다루어 온 아쿠다가와 류노스케와 호리 다쓰오의 뒤를 잇는 엔도 슈사쿠의 신 탐구 여정은 기독교의 구원론과는 다른 개념으로 예수의 사랑을 실현하는 오쓰의 성육 사건을 통해 일본인들의 심성에 가장 근접한 신적 실재의 모델을 창출하고 있다는 것이 본 발표의 요지이다.¹⁾

II. 재생의 강을 통한 종교 체험과 종교다원주의로의 귀착

1. 존재의 심연에서 경험하는 신 인식의 전환

깊은 강 의 등장인물들은 모두 존재의 어두운 심연에서 우러나오는 삶의 공허함과 죽음에 대한 두려움을 갖고 있다. 그들은 갠지스 강을 통해 삶과 죽음, 그 너머의 초월적 지평으로 그들의 종교 경험을 확장시킨다. 이때 갠지스 강은 차안과 피안이 무화되는 장소이자 삶과 죽음이 연결되는 통로 역할을 한다.

아내의 유언을 따라 환생에 대한 기대를 갖고 오지 마을을 누비는 이소베(磯辺), 미얀마 정글에서의 처참한 퇴각을 떠올리는 기구치(木口), 야생 구관조를 찾는 누마다(沼田), 오쓰를 찾는 미쓰코(美津子), 이들은 과거의 환영을 좇아 그들 내면의 고통에 답하고자 한다. 하지만 그들은 갠지스 강에 이르러 다른 차원의 영역으로 발을 들여 놓는다. 미쓰코가 사리로 옷을 바꿔 입고 갠지스 강에 몸을 담글 때, 그녀는 사람들이 저마다의 아픔을 짊어지고 깊은 강에서 기도하고 있는 모습을 목도하고 숙연해진다. 한쪽에서는 시신의 재를 삽으로 뿌리고 있고 한쪽에서는 그 물을 입에 머금고 손을 씻고 합장한다. 삶과 죽음이 공존하는 현장에서 미쓰코는 그 사람들을 보듬는 강의 존재는 인간의 깊은 슬픔을 위무하는 거대하고 영원한 실재임을 느낀다. 갠지스 강에서의 목욕은 정화와 세례의 경험인 동시에 윤회 환생으로부터의 해탈을 기원하는 행위이기도 했다. 미쓰코는 허영을 벗어던지고 참된 자아이자 우주의 실재인 브라만에 도달하기 위해 자아 밖의 세계에 귀를 기울일 수 있게 되었다. 이러한 종교적 경험은 지난날 사랑의 흥넛짓과 같은 자기중심적인 삶에서 벗어나 실재 중심(the Real-centered)적인 삶으로의 변화를 추구하게 한다.

오쓰(大津)는 그녀에게 그가 믿는 신의 이름을 ‘양파’라고 불러도 좋고 ‘토마토’라고 불러도 좋다고 말한다. 신은 이름만 다를 뿐 우리 곁에서 초월적인 실재로 존재하기 때문이다. 그녀는 오쓰가 믿는 그 ‘양파’라는 존재는 까마득한 옛날에 죽었지만 다른 인간 안에 환생(reincarnation, 재육화)했다고 생각한다. 불교에서의 환생은 영혼이 육을 입고 다시 태어난다는 의미로서 삶과 죽음의 무아 윤회(rebirth, 재생)를 의미한다. 엔도가 쓰는 ‘부활’의 의미는 기독교에서의 부활(the Resurrection)을 의미하는 것이 아니라 죽은 자의 삶이 타인에게 절대적인 영향을 끼치는 것으로 환생과 같은 의미로 혼용되고 있다. 미쓰코는 그 ‘양파’가 거룩한 봉사하는 수녀들 안에도 환생해 있고 오쓰 안에도 환생해 있다고 생각한다. 그러한 환생들이 인간의 강 속으로 흘러들어 가는 것이 곧 깊은 강의 메타적 주제가 될 수 있다.

2. 재생의 강을 통한 종교 체험과 종교다원주의로의 귀착

강은 죽음과 탄생의 의미를 내포한다. 죽은 육신이 갠지스 강에 담김으로써 더 나은 다음 생을 받아 태어날 수 있다는 믿음은 죽음이 주는 상실감을 위로하고 치유하는 역할을 한다. 특히 이소베는 갠

지스 강에서 아내의 이름을 부르면서 수많은 죽음을 떠안은 강이 그것을 다음 세상으로 실어가고 있음을 본다. 죽음을 포함한 탄생으로서의 물의 재생성은 이소베를 정화시키고 죽음은 완전한 끝이 아님을 깨닫게 한다. 이러한 인식의 전환은 주관적인 종교 체험이지만 궁극적인 신적 실재에 대한 다양한 이해 중 하나라고 볼 수 있다.

누마다가 느끼는 죽음에 대한 공포 역시 갠지스 강에서 해소된다. 하나인 듯 섞여 흐르는 그 강은 죽음이라는 과정을 초연하게 받아들일 수 있게 한다. 기구치 또한 강 건너편 숲으로 야생 구관조를 날려 보내는 행위를 통해 죽음을 생명으로 연계시킨다. 그들은 거기서 삶과 죽음이 함께 흘러가는 제의를 경험했고 죽음이 자연의 일부라는 것을 받아들였으며 삶과 죽음의 경계를 허물 수 있었다. 청결과 부정(不淨), 성스러움과 속됨, 선악 간의 이분법적 사고도 무화되는 경험을 했다. 혼돈과 모순을 포용해 주는 갠지스 강은 어머니였고 어머니 되시는 신의 이미지로 오버랩되며 모든 종교 간의 벽이 허물어지는 모습으로 다가왔다. 거기에는 서양의 기독교가 주는 이질감과 거리감, 절대성과는 거리가 먼 초월적인 하강이 자리 잡고 있었다. 엔도는 혼돈을 포용하는 강의 이미지를 통해 자신이 추구해오던 일본적 영성과 서구 기독교의 만남 혹은 서구 기독교의 일본적 변용이라는 과제를 심화시킬 수 있었다.

강은 어머니로서의 존재이자 여성 이미지이다. 깊은 강 서문에는 흑인영가 <Deep river>가 에피그램으로 등장하는데 엔도의 종교다원주의적인 시각을 엿볼 수 있게 한다. 이 노래에는 깊은 강을 건너 저 그리운 곳으로 가고 싶다는 믿음의 기원이 나온다. 흑인 노예들이 목화를 따면서 바라보는 미시시피 강 저 너머란 기독교에서는 요단강 너머를 뜻한다. 약속의 땅, 영원한 고향인 천국을 은유한 것이다. 강 건너 그곳은 노예라는 천대와 억압을 벗어날 수 있는 자유의 고향 혹은 피안이다. 유대인들이 꿈꾸는 요단강과 흑인들이 꿈꾸는 미시시피 강의 중첩된 이미지는 깊은 강에서 갠지스 강으로 이어진다. 인도인들에게 성스러운 갠지스 강은 인간과 동물의 죽음을 받아들이고 감싸 안는 신적 실재였다.

3. 구원과 성화로서의 은유적 성육신

기독교를 상향적 초월을 꿈꾸는 종교라고 할 수 있다면 힌두교 사상은 혼돈과 무질서를 잠재우는 하향적 초월의 면모를 보여준다. 힌두교는 모든 종교가 하나로 귀일한다고 보는 보편주의적 종교관이자 종교다원주의적 관점을 지닌다. 칼리 여신의 숭배자였던 라마크리슈나(Ramakrishna)는 수많은 종교체험을 통하여 여러 종교가 궁극적으로 하나임을 깨달았다.²⁾ 그는 브라만은 유형, 무형 모두로 존재하며 이 하나의 실재가 시대나 환경, 민족 등에 알맞은 형식과 가르침을 통해 스스로를 다양하게 현현시킨다고 했다. 그러므로 모든 종교들은 하나의 진리에 대한 다양한 표현이며 결국 동일한 목표에 이르는 여러 방법일 뿐이다. 다양한 종교현상들 그 자체는 궁극적인 진리가 아니라 그 진리

에 이르는 여러 상이한 길들일 뿐이다. 종교다원주의 관점 역시 믿음은 종교의 외적 형태가 아니라 궁극적인 사랑의 화신으로 인간을 변화시킨다는 점에서 모든 종교는 전통이나 교리의 차이를 떠나 추구하는 바는 동일하다는 것이다.

엔도의 힌두교에 대한 경도는 마하트마 간디의 어록집을 오쓰가 암기하는 대목에서도 드러난다. 간디 어록에 의하면, 모든 종교는 똑같은 신에게서 비롯되었지만 그것이 불완전한 인간에 의해 전해져 왔기 때문에 불완전성을 띠고 있다고 한다. 종교는 모두 동일한 지점에 모이고 통하는 다양한 길인 것인데 만일 도달하는 목적지가 같다면, 우리가 제각기 상이한 길을 더듬어간다 해도 별 상관이 없지 않느냐는 것이다. 엔도는 간디나 예수를 신적 영감이 충만한 위대한 성자로 파악하고 있는데 오쓰는 “예수에게 붙잡혔”(イエスにつかまつた 324)기 때문에 사랑을 보여준 ‘양파’의 일생에 대한 신뢰에서 그의 가르침을 따르고자 했다.

“신은 다양한 얼굴을 갖고 계십니다. 유럽의 교회나 채플뿐만 아니라, 유대교도에게도 불교도에게도 힌두교도에게도 신은 계신다고 생각합니다.[...] 신은 여러 개의 얼굴을 갖고 계시며 각각의 종교에도 숨어 계신다고 생각하는 편이 진정한 대화라고 생각합니다.”

「神は色々な顔を持ってをられる。ヨーロッパの教会やチャペルだけでなく、ユダヤ教徒にも仏教の信徒のなかにもヒンズー教の信者にも神はをられると思います。[...] 神は幾つもの顔をもたれ、それぞれの宗教にもかくれてをられる、と考えるほうが本当の対話と思うのです。」(264-65)

이와 같이 오쓰의 신 인식은 범신론적이고 다원주의적이다. 그는 자신이 예수의 사제라고 말하지만 그의 생활과 사고는 힌두교의 포용정신과 다양한 신적 대상을 추구하고 있었다. 그는 기독교에서 말하는 그리스도(Χριστός) 즉 기름부음을 받은 자라는 의미를 배제한 채 예수의 십자가를 이해한 것이다. 엔도는 인간의 종교경험은 다양한 형태로 주어진다든 것과 어느 한 특정한 종교의 경험만이 궁극적 실재와 접하고 다른 종교들은 그렇지 못하다고 말할 수 없다는 것을 오쓰를 통해 보여주고 있다. 오쓰의 고뇌는 엔도 자신의 고뇌이고 오쓰의 신 인식에 대한 변화 역시 엔도의 신 인식의 변화에 해당한다. 엔도 슈사쿠는 거룩한 마리아와 고통에 찬 차문다 여신의 이미지는 본질적으로 다르지 않으며 신은 인간에게 궁극적으로 사랑의 완성을 강조하고 있다고 보았다. 신은 사랑 그 자체로서 모든 것을 용서하는 분이자 오쓰가 흠모하는 예수의 삶을 모성적 사랑으로 완성시키는 분이었다. 등에 십자가를 지고 죽음의 언덕을 오르는 예수의 모습은 인도인들의 돌팔매질을 대신 당해 사경을 헤매는 오쓰의 모습이자 고통과 희생의 여신 차문다의 모습이기도 하다. 오쓰는 스테반의 순교행위(행 7:54-60)와 같이 죽음으로써 구원을 얻게 되는데 이때의 구원이란 종교다원주의 시각으로 말하자면 신적 현존에 개방하고 응답한 인간으로서 궁극적인 사랑의 모습으로 성육한(incarnated) 것이 된다.

엔도는 자신이 추구하는 신적 실재에 대한 이론적 근거를 종교다원주의에서 찾았고 존 히크(J. Hick)을 통해 성육신에 대한 새로운 이해에 도달하게 되었다. 히크는 종교인이 가지는 앎이란 그의 종교적 신념 안에서 자기 스스로와 자신의 모든 환경을 궁극적인 어떤 의미에 관련시키는 해석 행위로 보았다(히카 43). 이러한 그의 종교적 신념은 힌두교 전통의 지바(jiva) 즉 영혼이 반복적으로 육신을 입는 것과 비견될 수 있다고 했다. 그래서 모든 다른 종교의 신적 인물들과 인류 역사의 많은 성자들도 다양한 방식으로 성육신하여 신적 실재에 반응하는 삶을 살고 있다고 보았다.

성육신 사건을 하나의 상징이나 다원적 관점으로 해석할 경우 은유적 성육신(metaphorical incarnation) 개념이 탄생한다. 예수를 신적 영감이 충만한 위대한 예언자로 본다면 하나님이 인간으로 성육신 한 것이 아니라 하나님의 사랑이 성육신한 것이며 예수는 하나님의 사랑을 우리에게 충만하게 전한 모범적 인물로서 성육신한 것이다. 참된 예언자들과 구루들은 그들이 구현한 도전적 진리를 거부하는 다른 신념체계를 가진 이들에 의해 순교를 당할 경우, 그들은 진리의 가르침을 몸소 구현하고 몸으로 살다가 성육한 것으로 해석한다.

엔도는 1984년 간디가 암살당한 사건을 시대적 배경으로 다루면서 간디가 종교적이며 인종적인 편견을 가진 광신도에 의해 죽임 당한 사건은 다원주의적 관점에서 보자면 사랑과 정의의 보편적 요구를 가르쳐 온 간디가 성육한 것으로 이해할 수 있음을 내비추었다. 만일 우리가 예수의 사랑을 이어받아 살면 우리들 안에 예수가 거한다는 것, 이것이 예수 부활의 표상이라는 논리이다. 그래서 성육신 사건은 보편적으로 반복될 수 있고 다원적으로 발생할 수 있다. 이는 힌두교나 동방정교 또는 아시아 제 종교에서 문화적 성육신의 개념으로 확장되고 있다.

은유 기독교론적 측면에서 예수는 인간의 삶을 살면서 신의 은총에 전적으로 호응하여 신의 의지를 행사하며 살았던 존재의 언표이다. 위대한 종교 인물들은 각기 다른 그들의 방식으로 신적 실재에 응답하면서 인간 삶의 이상을 '성육하였다'. 특히 오쓰는 항상 하나님을 의식하고 하나님과 대화하면서 하나님의 현존에 응답하며 산 인간이라는 점에서 그의 죽음은 은유적 성육신으로 치환된다. 그가 자발적으로 선택한 죽음의 방식은 도덕적 힘을 넘은 한 거룩한 희생이 언어를 초월하는 방식으로 인간에게 도전하고 인간을 고취하게끔 하는 상징이다. 그래서 오쓰는 인간의 삶이라는 깊은 강에 띄워진 사랑의 등불이자 인간 성화의 표본이고 구원의 나팔수로 떠오를 수 있다. 즉 하나님의 방식으로 이 세상을 살도록 지시하는 예수의 비유인 동시에 구체적인 현현(manifestation)이라고 볼 수 있게 한다.

III. 나오며

엔도가 자신의 묘지에 함께 묻어달라고 했던 책은 침묵과 깊은 강 두 권이었다. 그만큼 엔도는 이 두 소설에 애착을 가졌다는 뜻일 것이다. 기독교 교리에 대한 작가적 상상력은 침묵에서는 순교와 배교의 고통을 탄생시켰고 깊은 강에서는 환생과 성육이라는 초월적 신비의 문제를 제기하였다. 침묵에서 로도리고는 예수를 부인했으나 자신은 여전히 그리스도교 사제라고 주장한다. 깊은 강에서의 오쓰는 서구 기독교와는 다른 예수의 사랑을 실천하며 자신은 여전히 가톨릭 사제라는 생각을 부정하지 않는다. 그러나 두 소설의 차이점은 전자는 믿음의 대상이 그리스도였고 후자는 믿음의 대상이 신적 실재 중심이라는 것에 차이점이 있다. 엔도는 말년에 모든 종교는 결국 같은 신적 존재, 혹은 초월적인 신적 실재에 대한 인간의 응답이라고 보았다. 그에게 종교는 동일한 실재에 대한 다양한 방식의 응답일 뿐 모든 종교가 구원의 길이었다.

문화적 환경적 차이에 따른 신의 다양한 모습들을 은유로 이해하는 다원주의 신학은 예수의 성육신 또한 은유적으로 받아들여 예수가 삶을 통해 보여주었던 사랑의 이미지를 강하게 부각시킨다. 각 시대 상황적 맥락 속에서 구원자로 간주되고 존경받는 인물 예컨대 잔다르크, 조지 워싱턴, 윈스턴 처칠, 간디 같은 인물의 성격과 역사적 역할을 전달할 때 그들의 행위는 효과적인 은유로 작용한다. 각각의 성육이란 각각의 신적인 말씀으로 경험될 수 있도록 엔도 슈사쿠는 [깊은 강]의 주인공 오쓰를 통해 각각의 다른 이름들의 성육이 무수히 존재할 수 있는 가능성을 열어놓았다고 본다. 예수를 본받은 오쓰의 성육은 일본인의 심성에 적합한 신의 문학적 원형으로 떠오를 수 있겠다.

참고문헌

- 1) 이 글은 2019년 한국연구재단 시간강사 연구지원사업(추경, 2019S1A5B5A07111423)으로 수행 발표된 논문 ([문학과 종교] 25.1 (2020): 111-34.)을 발췌 요약한 것임을 밝힌다. 遠藤周作. 「深い河」. 遠藤周作全集Ⅳ. 東京:新潮社, 1999. 인용 출처는 원문 쪽수를 표기함. 엔도 슈사쿠. 깊은 강. 유숙자 역. 서울: 민음사, 2007. 이 책을 번역서로 참고함.
- 2) 라마크리슈나는 종교의 조화의 필요성을 역설하며 헌신자들에게 이렇게 말했다고 한다. “나는 도처에서 사람들이 종교의 이름으로 서로 투쟁하는 것을 본다. 그들은 크리슈나로 불리는 존재가 곧 시바이며, 원천적인 에너지요, 예수이고 또한 알라이며, 무수한 이름으로 불리는 동일한 라마임을 생각할 줄 모른다. 우리는 모두 같은 신의 부름을 받았다. 질투와 적의는 필요치 않다. 모든 교리는 수많은 길에 지나지 않으며, 어떤 길도 결코 신 그 자체가 아니다. 본질은 하나이다. 각자 자신의 길을 걷게 하라.” (라마크리슈나. [라마크리슈나]. 정창영 역. 서울: 한문화, 2001. 참조)

하시마(군함도)에 대한 일본인과 한국인의 기억

Japanese and Koreans Making Memories of Hashima Island(Gunkan- jima) in Different Ways

윤효정 Hyojeong Yoon

국립순천대학교

Sunchon National University

국문요약

이 발표는 세계유산으로서 일본 메이지 산업혁명 유산의 해설에 어두운 역사도 반영해야 한다는 그간 학계에서 제기된 문제의식을 공유하면서 이 유산군을 대표하는 하시마(군함도)에 대한 일본인과 한국인의 기억의 내용과 차이를 검토했다.

과거 하시마에 살았던 일본인들은 한국인 강제동원 피해자들의 민족 차별 등의 경험을 ‘거짓’이라고 이야기한다. 그리고 이들은 조선인과 일본인 간의 일상적 유대감과 탄광 노동 현장의 협업을 기억한다. 일상과 노동에 대한 기억의 순환 속에서 하시마는 ‘공존의 섬’으로 묘사된다. 반면 한국인의 기억은 전혀 다르다. 이들의 이야기는 대부분 원치 않았던 이주로 시작된다. 한국인 구술자 역시 탄광 내의 협업을 말하기도 한다. 그러나 협업 경험은 한국인들의 기억에서 큰 비중을 차지하지 못한다. 자유 의사와

무관했던 이주의 경험은 자연스럽게 하시마에서 겪은 자유의 박탈과 신체의 구속에 대한 기억을 떠올리게 한다. 또한 도망과 탈주에 대한 갈구 역시 기억의 중심을 차지한다. 그러나 바다로 둘러싸인 하시마의 자연적 조건으로 말미암아 그 희망은 절망으로 바뀌고, 그곳은 도망가고 싶어도 도망갈 수 없었던 ‘감옥섬’으로 기억된다.

일본인과 한국인의 군함도 기억은 상당한 차이를 가지고 있다. 가장 본질적인 원인은 이주의 동기가 다르기 때문이다. 일본인 가운데 징용 노동자가 없었다는 점에 유의할 필요가 있다. 하시마에 관한 이야기를 하는 모든 일본인 구술자들은 전쟁 이전에 자유 이주했다. 반면 한국인 구술자 가운데 개인의 자유의지에 따라 이주한 경우는 없었다. 이들은 모두 전쟁 상황 하에서 징용령 또는 이외의 방법에 의해 강제동원되었다. 따라서 같은 시기(아시아태평양전쟁기), 같은 공간(하시마)에 대한 기억이라 하더라도, 양자는 차이가 날 수 있다. 이 차이는 어느 한 쪽이 거짓을 이야기하고 있다는 것을 의미하지 않으며, 체험자의 주관을 드러내는 기억과 구술을 참·거짓의 프레임으로 가둘 필요도 없다. 향후 군함도에 대한 역사 해설이 일본인의 경험을 ‘사실’로, 한국인의 경험을 ‘거짓’으로 풀어갈 여지는 커 보인다. 그러나 군함도에 대한 역사 해설이 건강한 방향으로 가기 위해서는 다양한 경험자의 이야기가 동등하게 제시되어야 한다고 생각한다.

1. 머리말

이 글은 하시마(군함도)에 대한 일본인과 한국인의 아시아태평양전쟁 시기의 기억을 다루고자 한다. 군함도를 어떻게 기억할 것인가의 문제는 사실 오래된 이슈이지만, 최근 일본 메이지 산업혁명 유산(이하 메이지 산업유산)이 세계유산으로 등재된 후 일본과 한국 간의 역사 이해의 차이와 갈등이 드러나면서 재부각되었다. 즉 이 문제는 강제동원의 역사를 군함도를 비롯한 메이지 산업유산을 구성하는 여러 유적의 해설에 담아야 한다는 한국의 주장과 이를 피하고자 하는 일본의 대응에서 비롯된 현재 진행 중에 있는 문제이다.

한국 학계에서는 인류 공동의 자산이라는 세계유산의 취지, 세계유산으로서 충족시켜야 하는 기본적인 자격 조건, 산업유산의 속성이라는 모든 측면에서 메이지 산업유산은 과거 부정적인 역사 역시 성실하게 해설해야 한다는 점을 제기해 왔다.

이 연구는 메이지 산업유산의 해설에 어두운 역사에 대한 설명이 이루어져야 한다는 학계에서 제기된 문제의식을 공유하면서 이 유산군을 대표하는 하시마(군함도)에 대한 일본인과 한국인의 기억을 검토하고자 한다. 이를 통해 두 집단이 가진 기억의 내용과 차이를 확인하고 이와 같은 차이가 발생하게 된 이유를 살펴보고자 한다.

이하 본문에서는 우선 메이지 산업유산의 세계유산 등재 이후 현재까지 역사 해설 작업의 경과 상황을 다루고, 이어서 과거 군함도를 경험한 일본인과 한국인의 이야기를 다루고자 한다.

2. 세계유산 등재에서 현재까지

‘19세기 중반에서 20세기 초엽 50년 남짓’한 기간 동안 진행된 ‘서구에서 비서구 국가로 산업화가 성공적으로 전이된 첫 번째 사례’¹⁾ 라는 점을 세계유산으로서 인류가 기억할 만한 ‘탁월한 보편적 가치’[Outstanding Universal Value, 이하 OUV]로 인정한 것이었다.

메이지 산업유산의 세계유산 등재 문제는 그간 한국에서 사회적 이슈가 되어 왔다. 이 유산군 내에 아시아태평양전쟁기 조선인 강제동원 시설이 포함되어 있기 때문이다. 즉 시기를 1850년대에서 1910년까지로 제한한다고 해도 피해국의 입장에서, 그리고 피해 당사자의 입장에서 이 유산의 OUV를 인정하기 어렵기 때문이다.

이는 오랜 세월 한일 간 논란이 되어 왔던 이슈이기도 하다. 따라서 메이지 산업유산의 세계유산 등재는 한일 정부 간의 힘겨운 협의 과정을 통해 결정되었고, 양측의 협의 결과물이 OUV가 인정되는 1850년대에서 1910년 이외의 기간 역시 해설하라는 전체역사 해설 권고였다. 즉 2015년 제39차 세계유산위원회에서는 메이지 산업유산의 등재 결정문의 권고사항에 “각 유적의 전체역사[full

history]의 이해를 가능하게 하는 해설전략을 준비”²⁾ 하라는 내용을 각주의 형태로 첨부했다.

이에 대한 답변으로 일본 정부는 세계유산위원회의 심의를 위해 유네스코 앞으로 2018년 1월과 2019년 11월 두 차례에 걸쳐 유산의 보존·관리·해설 권고의 이행실태 보고서인 ‘보존보고서[State of Conservation Report]’를 제출했다.

그러나 조선인 강제동원 노동자 문제에 관한 보고 내용은 미미했다. 사실상 두 차례의 ‘보존보고서’의 내용으로 조선인 강제동원 노동자에 대한 해설 내용은 파악하기 어렵다. 처음 제출한 ‘보존보고서(2018.1)’에는 해설전략의 하나로 “OUV 이외 기간의 해설은 제2차 세계대전 동안 일본 정부가 국가총동원법 아래서 노동자 징용정책을 실시했고 전쟁 전·중·후 일본 산업을 지탱했던[supported] 다수의 한반도 출신의 사람들이 있었다는 사실을 이해하는 것을 가능하게 할 것”을 제시했다.³⁾ 한반도에서 온 징용 노동자가 있었다는 정도의 말이다.

또한 2019년 11월에 제출한 ‘보존보고서(2019.11)’에서는 조선인 노동자에 관한 언급이 전혀 없었다. 이 보고서에 따르면, 기존에 제출한 해설전략에 따라 각 구역의 해설 연구가 진행되었고, 이 유산의 해설을 제공하는 산업유산정보센터(도쿄)의 설립이 준비되었다.⁴⁾ 결국 처음 제출한 ‘보존보고서(2018.1)’의 모호한 해설 방침을 가지고 조선인 노동자의 문제를 해설하겠다는 말이다.

이처럼 일본 정부가 유네스코 앞으로 제출한 ‘보존보고서’에 한정할 때, 2015년 메이지 산업유산의 등재 이래 2019년 말까지도 조선인 강제동원 피해 노동자에 관한 해설의 내용은 구체적으로 드러나지 않았다고 할 수 있다.

그런데 지난 2020년 3월 31일 도쿄에 산업유산정보센터가 개관했고, 하시마(군함도) 도민(일본인)의 구술 영상을 통해 군함도에 대한 기억이 공개되었다. 결국 아직까지 그 윤곽이 불분명한 메이지 산업유산의 전체역사 해설은 이 옛 하시마 도민의 구술을 바탕으로 만들어 지고 있는 중이다. 따라서 이들의 이야기를 살펴보는 것은 의미 있는 작업이다.

3. 일본인의 ‘공존의 섬’ 이야기와 한국인의 ‘감옥섬’ 이야기

옛 하시마 도민들은 그간 한국인 징용 피해자들의 경험담을 ‘거짓’이라고 말한다. 지독한 민족 차별 경험에 대해 이들은 조선인과 일본인 간의 우애를 이야기한다. 이노우에 히데시는 “같은 작업장 안에서 서로 인사”를 하고 “아버지라고 하면 조선인들이 좋아했”던 일례를 들며 일본인과 조선인 간의 친밀한 관계를 구술했다.⁵⁾ 또한 고바야시 하루에는 배급제 실시로 물자가 부족한 속에서도 조선인과 구두를 나눠 신은 기억을 떠올리면서 조선인을 차별적으로 대우하지 않았다고 했다.⁶⁾

한일 간 일상의 유대감은 노동 현장의 협업으로 이어진다. 옛 하시마 도민들은 민족의 구획에 따른

구분과 차별은 탄광 노동에 적합하지 않다고 이야기한다. 마츠모토 사카에는 숙련 갱부의 지휘에 따른 협력체제로 한 팀이 되어 작업을 완수했다고 말했다. 이와 같은 탄광 내의 협업 문화는 일상으로 다시 이어져 휴일에는 일본인 숙련 갱부가 조선인 갱부를 초대해 음식을 대접하기도 했다고 한다. 이는 “다른 탄광에서 일하는 사람들이 부러워”했던 ‘하시마만의 풍습’이었다고 자랑스러워하면서 말이다.⁷⁾ 이와 같은 이야기 속에서 일본인과 조선인은 한 팀을 구성한 일체적 관계였다.

이와 같은 공동의 협업과 일상적 유대감의 순환 구조 속에서 하시마는 ‘공존의 섬’으로 묘사된다. 또한 한일 갱부 간의 협력체계를 동력으로 했다는 군함도의 기억에서 조선인 노동자들은 하시마 역사에서 제외될 수 없는 공로자로 재현된다. 즉 조선인 노동자들은 1940년대 하시마 탄광을 유지해 준 요소 중 하나로 부각된다. 이렇듯 그간 의미를 이해하기 어려웠던 ‘보존보고서(2018.1)’의 조선인 노동자에 관한 해설방침으로 제시된 “일본 산업을 지탱했던[supported]” ‘한반도 출신의 사람들’⁸⁾은 오늘날 세계유산이 된 하시마 탄광을 있게 해 준 역사의 주역 중 하나라는 의미로 구체화된다. 반면 한국인의 기억은 전혀 다르다. 일본인들의 이야기처럼 한국인들이 ‘거짓말’을 하고 있는 것일까. 한국인들의 이야기를 다시 들여보자. 하시마에 대한 한국인의 기억은 ‘징용’으로 시작된다. 원치 않았던 강제동원이었다는 것이다. 14세에 ‘징용 쪽지’를 받고 하시마로 가게 된 서정우는 17세에 결혼을 계획하던 때에 받은 징용장의 충격을 이야기한다.⁹⁾ 징용장을 받고 간 경우도 있었고 그러한 절차 없이 ‘소집 당한’¹⁰⁾ 경우도 있었지만, 이 두 기억 사이의 질적인 차이는 없다. 두 경우 모두 강제연행의 일종으로 하시마행을 이야기한다.

또한 하시마에서 일상생활이 열악했고, 중노동에 시달렸다는 이야기는 한국인 체험자들에게 공통적으로 등장한다. 자발적인 의지가 결여된 채 끌려갔을 뿐 아니라 주로 농업에 종사했던 한국인들에게 채탄 작업은 낯설 수밖에 없었다.

일본인들이 이야기하는 ‘협업’에 대한 기억도 있다. 최장섭은 채탄 현장의 ‘사키야마’라는 일본인 현장 감독의 이야기를 무덤덤하게 한다. 이 일본인 현장 감독은 노동자 20명에 한 명씩 배치되었고, 이들은 위험을 감지해서 후배 노동자들을 보호할 의무와 책임을 가졌고, 누군가 다치면 제일 앞장서서 해결했던 사람이었다고 한다.¹¹⁾ 그러나 이 팀웍에 대한 기억은 그냥 흘러 지나갈 뿐이다. 굳이 나뉘었던 기억도 아니고 좋았던 기억도 아니다. 군함도를 경험한 한국인들에게 일본인 현장 지휘자를 중심으로 한 팀 작업은 특별한 의미 부여의 대상이 아니었던 것이다.

일본인에 대한 이미지는 탄광 작업의 팀장보다는 노무 관리자를 통해 형성되고 있다. 이들은 조선인 노동자들에 대한 감시자이자 구타와 폭력을 일삼는 관리자로 기억된다.¹²⁾ 한국인들에게 일본인은 신체의 자유를 구속하고 구타와 폭력 등 신체의 권리를 침범하는 ‘권력자’와 다름없는 존재로 묘사된다.

모든 한국인 체험자들은 하시마에서 도망을 꿈꾸었다. 처음부터 가고 싶지 않았기 때문이고, 도착한

이후에도 자유와 권리가 없는 환경에 시달렸기 때문이다. 이들에게 도망과 탈주는 ‘희망’으로 이야기 된다. 그러나 바다로 둘러싸인 하시마는 이 희망을 상실케 하는 곳이었다.¹³⁾ 그렇기 때문에 한국인 체험자들에게 하시마는 도망가고 싶어도 도망갈 수 없었던 ‘감옥섬’으로 기억된다.

4. 맺음말을 대신하여

일본인과 한국인의 군함도 기억은 범주를 달리하고 있다. 가장 본질적인 원인은 이주의 동기가 다르기 때문이다. 일본인 가운데 징용 노동자가 없었다는 점에 유의할 필요가 있다. 하시마에 관한 이야기를 하는 모든 일본인들은 전쟁 이전에 자유 이주했다. 반면 한국인 구술자 가운데 전쟁 이전 하시마에 자유 의사를 가지고 이주한 경우는 없다. 이들은 모두 전쟁 상황 하에서 징용령 또는 이외의 방법에 의해 강제동원된 이들이었다.

따라서 같은 시기, 같은 공간에 대한 기억이라 하더라도, 양측의 이야기는 차이가 날 수 있다. 즉 어느 한 쪽이 거짓을 이야기하고 있는 것이 아니라는 말이다. 대표적인 예가 ‘협업’이다. 협업은 일본인들의 기억 속에서 힘들었지만 함께 노동하면서 버텼던 시절의 상징과 같은 소재이다. 반면 한국인들에게 협업 경험은 그다지 기억에 남는 소재가 아니며, 거론된다 하더라도 특별한 의미 부여의 대상이 아니었다. 원하지 않았던 이주였기 때문에 자유의 박탈과 신체의 구속에 대한 기억이 중심을 차지하는 것은 자연스러운 일이다.

하시마에 대한 전체역사 해설의 향방은 일본인의 구술 내용을 근거로 하게 될 것이다. 그리고 그 이면에는 한국인들이 ‘거짓’을 유포한다는 점을 전제할 것이다. 그러나 기억과 구술은 체험자의 주관을 드러낸다. 즉 기억과 구술은 참·거짓의 틀에서 벗어나 구술자 개개인의 경험에 대한 존중이 전제되어야 한다. 군함도에 대한 역사 해설이 건강한 방향으로 가기 위해서는 다양한 경험자의 이야기가 동등하게 제시되어야 할 것이다.

참고문헌

- Cabinet Secretariat Japan, ‘State of Conservation Report–Sites of Japan’s Meiji Industrial Revolution:Iron and Steel, Shipbuilding, and Coal Mining(Japan)(ID:1484)’, 2018.01.19(<http://whc.unesco.org/en/documents/165004>).
- Cabinet Secretariat Japan, ‘State of Conservation Report–Sites of Japan’s Meiji Industrial Revolution:Iron and Steel, Shipbuilding, and Coal Mining(Japan)(ID:1484)’, 2019.11.27(<https://whc.unesco.org/en/documents/179734>).
- ‘Decision: 39 COM 8B.14-Sites of Japan’s Meiji Industrial Revolution:Iron and Steel, Shipbuilding and Coal Mining, Japan’(<http://whc.unesco.org/en/decisions/6364>).

- Japan, ‘Sites of Japan’s Meiji Industrial Revolution Kyushu-Yamaguchi and Related Areas World Heritage Nomination’, 2015(<http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1484.pdf>).
- <https://www.gunkanjima-truth.com/l/ko-KR/>.
- 나가사키 재일조선인의 인권을 지키는 모임 지음, 박수경·전은옥 옮김, 군함도에 귀를 기울이면-하시마에 강제 연행된 조선인과 중국인의 기록 (선인, 2017).
- 민족문제연구소 기획, 김민철·김승은 외 지음, 군함도, 끝나지 않은 전쟁 (생각정원, 2017).
- 강동진, 「산업유산의 세계유산 등재 경향과 논점 분석」, 국토계획 205(대한국토·도시계획학회지, 2015).
- 강동진·남지현, 「일본큐슈-야마구치 일원 근대화 산업유산군의 세계문화유산 등재에 대한 비판적 고찰」, 국토계획 204(대한국토·도시계획학회지, 2014).
- 강필구, 「1937~1945년 이오카지역 조선인 노동동원과 관리의 실태」, 아세아연구 62-3(고려대학교 아세아문제연구소, 2019).
- 윤지현, 「死亡 記錄을 통해 본 端島炭鑛 朝鮮人 死亡者 被害 實態(1925~1945)」, 한일민족문제연구 23(한일민족문제학회, 2012).
- 윤효정, 「웹사이트 ‘군함도의 진실-조선인 징용공의 검증’의 스토리텔링 연구」, 역사학연구 79(호남사학회, 2020).
- 한정선, 「군함도, 산업유산과 지족관광 사이에서」, 역사비평 121(역사비평사, 2017).

NOTE

- 1) Japan, ‘Sites of Japan’s Meiji Industrial Revolution Kyushu-Yamaguchi and Related Areas World Heritage Nomination’, 2015(<http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1484.pdf>), 11쪽.
- 2) ‘Decision: 39 COM 8B.14-Sites of Japan’s Meiji Industrial Revolution:Iron and Steel, Shipbuilding and Coal Mining, Japan’(<http://whc.unesco.org/en/decisions/6364>).
- 3) Cabinet Secretariat Japan, ‘State of Conservation Report–Sites of Japan’s Meiji Industrial Revolution:Iron and Steel, Shipbuilding, and Coal Mining(Japan)(ID:1484)’, 2018.01.19(<http://whc.unesco.org/en/documents/165004>), 51쪽. 이하 ‘보존보고서(2018.1)’로 표기했다.
- 4) Cabinet Secretariat Japan, ‘State of Conservation Report–Sites of Japan’s Meiji Industrial Revolution:Iron and Steel, Shipbuilding, and Coal Mining(Japan)(ID:1484)’, 2019.11.27(<https://whc.unesco.org/en/documents/179734>), 32쪽.
- 5) ③-증언5 작업 동료와의 관계에 대해서. 이하 일본인의 구술 내용은 ‘군함도의 진실-조선인 징용공의 검증’ 사이트의 구술 영상물을 참고했다. 이 사이트는 2017년 12월에 개설되었고, 계속해서 업데이트가 진행되고 있다.
- 6) ③-증언9 조선인의 차별에 대해서.
- 7) ③-증언5 작업 동료와의 관계에 대해서.
- 8) ‘보존보고서(2018.1)’, 51쪽. 그간 ‘support’는 사회적으로 ‘지지하다’, ‘지원하다’로 번역되었다. 그런데 ‘군함도의 진실-조선인 징용공의 검증’ 사이트를 통해 구현된 하시마의 스토리에서 파악되는 ‘support’는 ‘지지하다’·‘지원하다’ 보다는 조선인 노동자가 일본 산업을 지탱하는[to hold up, to prevent from falling] 지지대의 역할(지지대가 무너지면 지탱하는 대상도 무너지는 관계)을 담당했다는 의미로 이해된다.
- 9) 서정우 구술, 나가사키 재일조선인의 인권을 지키는 모임 지음, 박수경·전은옥 옮김, 하시마에 귀를 기울이면-하시마에 강제 연행된 조선인과 중국인의 기록, 선인, 2017, 37쪽. 한국인들의 군함도 기억은 이 책에 근거했다. 이하 구술자 성명, 하시마 기록 으로 표기함.
- 10) 전영식 구술, 하시마 기록, 61쪽.
- 11) 최장섭 구술, 하시마 기록, 54~55쪽.
- 12) 서정우 구술, 하시마 기록, 39쪽.
- 13) 서정우 구술, 하시마 기록, 37~38쪽.

중국 후기 명나라에서의 창조론에 대한 토마스적 논증: 우주론적 현실 설명의 첫 번째 후안

A Thomistic argumentation on creationism in Late Ming China: The first juan of the Explanation of the Cosmical Reality (Huanyou uan)

Thierry Meynard
Sun Yat-sen University,
Guangzhou

대전의 첫 번째 부분에서 완성한 창조에 대한 두 가지 담론-첫 번째는 모든 존재는 그 실재를 신으로부터 직접 얻었다는 창조의 형이상학적이고 두 번째는 신의 창조를 학술적 기반 안에서 설명하는 핵사메론(6일 창조설)의 주해-에서 많은 논거들을 채용하고 있음을 알 수 있다.

본 논문은 『환유전』에서 인용한 접근 가능한 자료들, 특히 16세기 말과 17세기 초에 유럽에서 출간된 학문적 혹은 주해적 문헌을 검토하고자 한다. 이 문헌학 작업은 창조의 담론이 아시아 전통에서, 특히 창조의 개념을 거의 무시하거나 반대하는 유교와 불교의 전통 하에서 어떻게 변화해 왔는지 설명할 수 있도록 해 줄 것이다.

국문요약

예수회 선교사들은 서구의 핵심적인 개념 일부를 아시아에 소개하였으며, 그 중에는 아시아 전통과 쉽게 유사점을 찾을 수 없는 것들도 있었다. 예수회 선교사들은 그들의 풍부한 학구적 전통에 근거하여 그러한 개념에 기반을 제공하는 이성적 반론을 도출하고자 분투하였다. 중국어로 쓰인 최초의 학술 논문인 『영언려작』 靈言蠡勺 (영혼과 관련된 문제를 논하는 겸손한 시도)은 영혼의 개념을 다루고 있으며, 영혼의 비도덕성을 입증하기 위하여 합리적인 논증을 제공한 것으로 유명하다. 이 책은 프란세소코 삼비아시(畢方濟, 1582-1649)가 말로 가르친 것[口授]을 중국학자 서광계(徐光啟, 1562-1533)가 기록한[筆錄] 것이다.

두 번째 학술 논문은 우주론에 관한 것이다. 『환유전』 寰有詮 (우주에 대한 설명 좀 더 상세하게는 우주의 본질에 대한 설명)은 1628년 출판되었다. 이 책은 2권이 아니라 6권으로 규모 면에서 훨씬 더 야심차다. 이 논문의 첫 번째 권은 가끔 토마스 아퀴나스의 이름을 언급하며 창조의 개념에 대해 논한다. 훑어보면 토마스 아퀴나스가 신학

Abstract

Jesuit missionaries introduced in Asia some key Western concepts, some of which do

not easily find correspondence in the Asian traditions. Drawing from their rich scholastic tradition, they strived to provide rational arguments to give foundation to those concepts. The first scholastic treatise in Chinese language, Lingyan lishao 靈言蠡勺 (Humble Attempt at Discussing Matters Pertaining to the Soul, 1624), deals with the concept of the soul, and notably provided a rational argumentation to prove its immortality. It was taught orally (koushou 口授) by Francesco Sambiasi (Bi Fangji 畢方濟, 1582–1649) and transcribed (bilu 筆錄) by the Chinese scholar Xu Guangqi 徐光啟 (1562–1633).

The second scholastic treatise is on cosmology: the Huanyou quan 寰有詮 (Explanation of the Cosmos, or better: Explanation of the Cosmos Reality), published in 1628. The work is much more ambitious in size, with 6 juan instead of 2. The first juan of this treatise discusses the notion of creation, mentioning a few times the name of Aquinas. A cursory reading indicates that many arguments are derived indeed from sections of the First Part of the Summa theologiae, in which Aquinas establishes a dual discourse on creation, first a metaphysics of creation in which all beings obtain directly their esse from God, and secondly an exegesis of the hexamaeron in which the creation of God is explained within a scholastic framework.

This paper will examine the possible resources used by the Huanyou quan, especially the scholastic and exegetical works published in Europe at the end of the Sixteenth century and the beginning of the Seventeenth century. This philological work will allow us to explain the transformations of the discourse on creation under the background of Asian traditions, especially Confucianism and Buddhism which have largely ignored the concept of creation or were opposed to it.

Introduction

As Hubert Verhaeren indicated in his seminal article of 1935, the Huanyou quan is based on the Coimbra commentary on the De Coelo, with the exception of the first juan which deals with creation, a Christian topic conspicuously absent from Aristotle.¹⁾ Indeed, the name Thomas (duoma 多瑪) is mentioned four times in the first juan, and this points out naturally to Thomas Aquinas who frequently wrote on creation, notably in the com-

mentary on the Sentences (Lib. II, dist.1. q.1), in the Disputed questions on the Power of God (q.3), in the Summa contra gentiles (Lib. II, cap. 6-38), and evidently in the Summae theologiae (Ia, qq. 44-49, 65-74).

1. Context for the introduction of creationism in Asia

A distinctive feature of Christianity is creationism, which is crucial in maintaining a radical difference between God the creator and the creatures, as clearly exposed in the narrative of Genesis 1-2. When the Jesuits introduced creationism in Asia, it was received with skepticism. Buddhism has refuted the creationist ideas found in ancient Indian schools, and Confucianism developed in the Song Dynasty a cosmogenesis in which Taiji or li play a transcendental role, but without imposing a radical difference with the myriad of things.

Within such context, the Jesuits in Asia developed an understanding of Asian thought as being a materialist monism. In collaboration with fellow Jesuits and Japanese Christians, the Jesuit Visitor Alessandro Valignano (1539-1606) edited the *Catechismus Christianae Fidei* (Lisbon, 1586), usually called *Catechismus Japonensis*. The first concio, or lecture, describes the most important propositions of the Chinese sects, the second proposition being: “The First Principle dwells within all things; they owe their existence to it and are one in substance with it; when they cease to exist they return to the First Principle.”²⁾ In the second concio, Valignano discusses different forms of pantheism, which are obviously at odd with creationism.

In China, Ricci also faced great difficulties in promoting creationism as it can be seen in his famous debate with the Buddhist abbot Xuelang Hong'en 雪浪洪恩 or 三懷 (1545-1607) in Nanjing in 1599: against the Chinese idea of spontaneous generation (生生不已), Ricci opposes to him the Christian idea of a willed creation; against the Buddhist idea of mental production, Ricci opposes the Christian idea of concrete realities.³⁾ Since creationism is stated in the Christian Creed, early catechisms in China discuss it, like *Jiaoyao jielue* 教要解略 (1615) mentioning the creation in six days (天主制作天地人物凡六日, p. 156) and the creation ex nihilo (從無造有, 化成天地, p. 180).⁴⁾ In the years 1621-1623, Xu Dashou 許大受 had contacts with the Jesuits and the Christian community of Hang-

zhou, including probably Li Zhizao, but in 1623 he published *The help for the refutation [of the heresy]* 佐闢 in which he criticized the Christian theory of creation. The Christian God rushed to create the cosmos in six days, but for the Chinese, Heaven (qian) is not in hurry.⁵⁾ Also, the creation is explained only in terms of a male principle, yang, without the female principle yin.⁶⁾ Spontaneous generation is for the benefit of all things, and there is no idea of a Creator that would create human beings so that he may be worshipped by them.⁷⁾

The most sophisticated refutation of Neo-confucianism in Late Ming was done by Niccolò Longobardo (1565–1654) in his *Resposta breve sobre as Controversias do Xámti, Tienxin, Limhoên* [Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen, and Linghun], written in 1623–1629 when the Jesuit missionaries in China discussed the Chinese Terms to express God, soul and spirit (the so-called Terms controversy).⁸⁾ Here we shall not deal about the controversy itself, but only stresses that Longobardo systematized Ricci in his refutation of Neo-Confucian philosophy. Interestingly, Longobardo uses of a Christianized version of Aristotle to make a parallel between Neo-Confucians and pre-Socratics, who are both condemned for not allowing a true transcendence between the spiritual and the physical worlds. In his report, Longobardo analyzes the sophisticated cosmological system of Shao Yong 邵雍 (1011–1077), with the two levels of reality: Before Heaven and Earth (先天學), and After Heaven and Earth (後天學). He describes quite correctly Song Confucianism as a system in which the highest metaphysical reality and the world constitute a continuum of a common substance which takes different manifestations, from more abstract to more material. From his Aristotelian and Christian standpoints, Longobardo concludes that Confucian metaphysics does not allow transcendental causes, either efficient nor final, and does not allow either distinct substances for the species of the world, which ultimately merge into one common substance. Same as Ricci before him, Longobardo was bound to reject such a metaphysical and cosmological system which indeed appeared as monistic. This conclusion raises some questions. First, even if we use allow the use of monism to characterize Chinese thought, does it mean that there is no idea of transcendence? Secondly, Longobardo indicates that Li and Taiji have also moral and metaphysical dimensions, but unfortunately, he remains tied to a reductionist framework of matter versus spirit,

and thus he concludes too quickly on the materialism of the Chinese philosophers.

2. Creator as what is common and first to all things

When Furtado and Li wrote *Huanyou quan* in 1625-1628, creationism had been debated in China for some forty years. They worked on translating the Coimbra commentary on Aristotle's *De Coelo*, but since Aristotle does not deal with creationism, the Coimbra commentary does not discuss it either. Furtado and Li thought they needed first discussing creationism in their work on the cosmos, and thus they drew resources from theological works which precisely address creationism.

The first *juan*, which was "added" to the Chinese commentary on the *De Coelo*, comprises five chapters. The first chapter introduces the metaphysics of creation of Aquinas with the famous *quinque viae* (Second question of the First Part of the *Summa*), which presents the important categories of being and of creation. After the *quinque viae*, this first chapter deals with two objections, taken from question 44 of the first part of the *Summa*.

Aquinas is rightly famous for his five demonstrations of God's existence, but a casual reader may focus only on the question of God's existence, and escape noticing that Aquinas is in fact dealing with the question of the relation of God to the world, arguing that the very existence of the world requires the existence of what does not depend on anything else to exist. So, when Aquinas thinks of God as creator, it is not so much as the being chronologically first within a chain of beings, but as the being upon which the existence of the whole world rests upon.

Since the coming of the Jesuit missionaries to the East, they made a great use of the demonstrations of God's existence, but they quickly recognized the need to rearrange the order, content and forms of the demonstrations to adapt to Asian culture. In China, Ricci offered in the first chapter of his *True meaning of the Lord of Heaven* (*Tianzhu shiyi* 天主實義) three proofs about the existence of God as ruler of the physical universe and human society, which are mostly based on the teleological argument (*quinta via*). This is followed by three proofs about the existence of God as creator of the universe, which

are based on the argument of the efficient cause (*secunda via*) and on the teleological argument (*quinta via*). This pedagogical progression from the idea of ruler to the idea of creator was surely the result of the interactions of the Jesuit with the literati. Indeed, the idea of a ruler (主宰者) was developed by the philosophers of the Song dynasty, but the idea of a creator is quite alien to mainstream thought.

The authors of the *Huanyou quan* certainly knew the True meaning of the Lord of Heaven, since they are using many expressions out of it, like the four causes of Aristotle, but they do not adopt the distinction between God as ruler and creator, and in a conscious effort to go back to the text of Aquinas, they translate literally the five demonstrations for God as creator, or *wuzheng* 五證, but the order is quite different.

Same as Ricci, the *Huanyou quan* starts with the efficient cause (*zuosuooyiran* 作所以然), which is the second demonstration in Aquinas, probably because of its perceived logical strength: the chain of efficient causes in the natural world requests a first cause to avoid infinite regress; this first cause has no other cause than itself, and this is God. It has been frequently noticed that Aquinas does not have in mind the first efficient cause as being the first moment in a chronological sequence, but rather expressing a simultaneous dependency of all things at all time upon the first cause, and this is correctly expressed in the *Huanyou quan* as: “The necessity of the first cause means the commonality of everything” (必有最初之作者, 以爲萬物者之所共屬, p. 1212).⁹⁾

Next comes the argument of degrees (the fourth demonstration in Aquinas): difference in degrees among things requires the existence of “one perfection to measure them” (*yijizhizhe weizhizhun* 一極至者為之准, p. 1213). This is true at the level of a particular genus (*lun* 倫), and also at the level of the world which depends for its existence on “the one being without origin” (*yiwuyuan zhiyou* 一無元之有, p. 1213). This demonstration is absent in Ricci, but it is quite important since it conveys the idea of a metaphysical being which is at the heart of the theology of Aquinas. We should pay here a special attention to the vocabulary being used. The two characters *wuyuan* “without origin” (*wuyuan* 無元) usually refer to the Three Origins (*sanyuan* 三元) in Daoism, which are all empty (*wu* 無), but the *Huanyou quan* characterizes the perfect thing upon which all differences in degrees are founded, not as an empty origin, but as something existing which itself has no further origin or cause. In fact, the expression “without origin” (*wuyuan* 無元) is found

on the so called “Nestorian stele,” or more precisely the “Monument on the Spreading in China of the Brilliant Religion of Daqin” (大秦景教流行中國碑), erected in Xi’an 西安 in 781, during the Tang dynasty. At that time, Christianity adopted a great deal of Daoist concepts to express Christian notions. The stele was discovered in Xi’an around 1623-1624, and the first mention of its discovery was mentioned by a friend of Li Zhizao in 1625, who sent him a letter with the rubbing. Little after, Li Zhizao wrote a piece intitled *Du Jingjiao bei shuhou* 讀景教碑書後, dated 10 June 1625, and reproduced by him in his First collection of Heavenly Studies (Tianxue chuhan 天學初函, 1626), reproducing the text of the stele.¹⁰ Studying the text of the Nestorian stele, Li Zhizao re-used in the first juan alone of the *Huan you quan* a few terms coming from the stele: without origin (wuyuan 無元), sublime being (miaoyou 妙有), Most respected (yuanzun 元尊), and Satan (Shadan 娑殫).

In third position, the argument of necessity (also ranked third in Aquinas): it is impossible for everything to be contingent, and, to avoid infinite regress, it must exist a “necessary cause” (guran zhi suoyiran 固然之所以然) which explains the actual existence of the world. This argument was not used by Ricci. It is built on the Western distinction between contingency and necessity, and it is quite remote to the Chinese way of thinking, and this may explain its subaltern position here.

Huanyou quan places the famous Aristotelian argument of the “first unmoved mover” (最初施動而不自動者) in the fourth position, but Aquinas had considered it the most evident and placed it in first position. The translators stayed close to the Latin text of the *Summa*, explaining the notion of motion as any change from potentiality (shuneng 屬能) to actuality (shuwei 屬為). In fact, the Aristotelian metaphysics of motion and rest is very different from the Chinese yin and yang. Ricci does not mention the argument, and this may also explain its lowly position here.

The teleological argument comes last, and this agrees with the ranking of Aquinas because, unlike the others, it is not taken from the structure and governance of the world, but from its transcendental aim. Ricci had used the argument in the True meaning of the Lord of Heaven, and made also great efforts to convince the Chinese scholars about the finality of the world and human life in God and paradise, but his insistence on the usefulness of things, especially in human affairs, was not easily accepted by the Confucian

culture which does not emphasize utility or profit (li 利).

This first complete translation in Chinese of the *quinque viae*, though in a different order from the original, is noteworthy in the sense that the five demonstrations are presented not so much to prove God's existence, but the necessity of God for the world to exist: the world is premised on "that which is common and first to all things" (萬物共一最初者), as it is said in the title of the chapter. This interpretation is completely faithful to Aquinas who understands creation primarily as a metaphysical relation between God and the world, and not as a production by God of a world which would exist separated from Him. In early Qing dynasty, the Italian Jesuit Ludovico Buglio (Li Leisi 利類思, 1606–1682) translated most of the First Part of the *Summa*. It was published between 1654 and 1678 as *Essential Studies about the Transcendental Nature* (Chaoxing xueyao 超性學要), in 30 juan. When he translated the *quinque viae*, he consulted the *Huanyou quan*, using the same words for key concepts like potentiality and activity, as well as the expression "the one being without origin" (yiwuyuanzhiyou 一無元之有) which we have discussed above.¹¹ Buglio translated quite systematically from the *Summa* the section on creation (De creatione, questions 44 to 49), copying also passages available from the *Huanyou quan*.

We need to pay attention to the central metaphysical concept of *ens* (being), or *esse* (to be, to exist), which is translated as you 有.¹² For Aquinas, only by raising one's thought from the accidental and essential dimensions of things towards their being can we truly understand creation.¹³ While all things are composites of essence and *ens*, God is pure *ens* upon which all things depend. Similarly *Huanyou quan* talks about the myriad of beings (wanyou 萬有) and "the one being without origin," also called the first being (chuyou 初有), meaning that God and things, by the mere act of existing, all share the concept of being (shuyou 屬有). Things which have the possibility to exist (nengyou 能有) or not to exist (nengfeiyou 能非有) have a contingent existence (非固然之有), while God's existence is necessary.¹⁴ Directly linked to the concept of *ens*, the concept of participation consists in the possession by an individual of what is in itself universal, and this is crucial for Aquinas's account of creation since it explains how the created *ens* is related to the divine *ens*.¹⁵ It is difficult to find in the *Huanyou quan* a translation for the concept of participation, but its use of the concept of *you* presupposes it.

Through the *quinque viae*, the Huanyou quan had argued for the necessity to ground the existence of the world on something which does not rely on anything else. In the second half of the first chapter and up to the end of the fourth chapter, the work discusses the conception of creation itself. I would like first to deal with the term of creation before analyzing the text further.

In the True Record of the Lord of Heaven (天主實錄, 1584), Ruggieri explains the article on creation in the Creed by using the word *zhizuo* 製作 (to make). Also, in discussion with his real or fictive interlocutor, Ruggieri uses the Buddhist term *huasheng* 化生.¹⁶⁾ This term indicates any rebirth in the *samsara*, but more specifically a birth by transformation of a bodhisattva, appearing in any form, at will and without condition on earth. Perhaps the miraculous and unconditional birth of a bodhisattva on earth was perceived by Ruggieri as analogous to the absolute creative power of God. Ruggieri indicates clearly the specificity of the divine creation: “Nothing existed but the Lord of Heaven, who wished to create heaven, earth, humans and things to express his Godness” (別無他物, 只有一天主。欲制作天地人物, 施之恩德, chapter 4).

In the True meaning of the Lord of Heaven, Ricci continues using the term *huasheng* (11 times), but he proposes also an alternative translation with *zao* 造 (to make) being used ten times, including once the more specific term *chuangzao* 創造, and six times the term *zaohua* 造化 (to make and transform). Ricci explains the creative power of God as “unable to be destroyed or to decline and creating all things out of nothing” (其能也, 無毀無衰, 而可以無之為有者).¹⁷⁾

Diego de Pantoja seems to be the first to introduce the Confucian expression of *huacheng* 化成 (to transform and perfect),¹⁸⁾ which represents a transformation that reached its final stage, a process that has been completed.¹⁹⁾ The expression *huacheng* can adequately express the idea that the creation of the world by God is in itself complete and perfect, without any defect, but the expression does not convey the Christian idea of creation as a genesis with an absolute origin. Therefore, Pantoja explains it more accurately as “making something from nothing” (以無造之為有). It seems also that Pantoja is the first to refer to God the creator as *zaowuzhu* 造物主.²⁰⁾ The term *huacheng* was officially adopted by the China mission in the first article of the Creed (天主罷德肋化成天地) of the catechism *Jiaoyao jielue* 教要解略 (1615), with the explanation of “making

something out of nothing” (從無造有).

The Huanyou quan refers to God’s creation with the vague term of zao (to make), but it is sometimes more precise: “creation by oneself” (zizao 自造) in the sense that God does not need anything else. On the footsteps of Ruggieri and Ricci, it continues using 16 times the Buddhist concept of 化生 huasheng (to transform and to produce), but it prefers using the Confucian expression of huacheng 化成 (to transform and to perfect, 59 times). In the Huanyou quan, those expressions are used alternatively, and apparently do not denote any specific meaning. This diversity of terms may be confusing for the reader, but it reflects the situation of the Catholic church in Late Ming, still in the process of forging its vocabulary. Again, the terms huasheng, huacheng, zaohua when used separately may imply the idea of producing something out of something pre-existing, and thus they do not precisely convey the Christian meaning of creation. Only the expression of “creation out of nothing,” translated by Huanyou quan as 以全無造物, 以無造有, or 繇無化有, gives the precise Christian meaning for creation.

Having explained the terminology, we can continue our explanation of the first chapter which ends with two objections (bo 駁) and their answers (zheng 正) concerning the first efficient cause. In terms of source, Huanyou quan leaves the question 2 of the treatise on the unique God (De Deo uno, questions 1 to 26) in the First Part of the Summa, skips the treatise on angels (De angelis, questions 27 to 43), and goes directly to the treatise on creation (De creatione, questions 44 to 49). Since question 44 is about the first cause of all things, Huanyou quan draws from this question to complete its discussion.

Question 44 includes four articles, but the Chinese text does not deal with the first article (Whether it is necessary that every being be created by God), apparently because this is discussed in more details in the next chapter, as we shall see. The second article, Aquinas deals with the question “Whether primary matter is created by God?”, and in the third article, with the question “Whether the exemplar cause is anything besides God?” In both cases, the question is whether there is an intermediary (prime matter, or exemplar cause) between God and the creatures, and Aquinas mentions in both cases some reasons, or objections, which seem to support the case. Huan you quan does not follow the details of all the objections, but in fact, it merges the first objection of the second article with the first objection of the third article:

| | |
|--|---|
| <p>(駁) 或曰：作者與所作者，其效自有相似之分。緣作者施其所函之有，而非施其所未函之有，則其所作，必亦即其所函者之效耳。</p> <p>Objection: Someone said, The agent and the act have something similar in their effects; since the agent communicates what it has and does not communicate what it has not, the act of the agent must include the effects already present in the agent.</p> | <p>a.3.arg.1: It would seem that the exemplar cause is something besides God. For the effect is like its exemplar cause. But creatures are far from being like God. Therefore, God is not their exemplar cause.</p> |
| <p>今論萬形之有，無不肇自元質。夫元質，既非所爲之受，而天主又非所受之爲，則元質者似非屬於受造之物矣。</p> <p>Regarding the being of the myriad of things, it all comes from prime matter, and since it is not the receiver of an action and since God is not acting on passive matter, thus prime matter seems to be uncreated.</p> | <p>a.2.arg.1: It would seem that primary matter is not created by God. For whatever is made is composed of a subject and of something else (Phys. i, text 62). But primary matter has no subject. Therefore, primary matter cannot have been made by God.</p> |

In the response to the objections of the third article, Aquinas shows that all things, either generated naturally or produced artificially, have all an exemplar cause which imposes a determinate form, and moreover, all the exemplar causes come from the ideas in the divine mind. The Huanyou quan translates as:

若夫初作者與其所生之萬效，則相距無量矣。然因天主妙有超然兼統萬有，又因天主性體函有萬有之意得亞（釋云內理，亦云物之元則），故其所生之效，稍亦肖其繇出之元。至論元質，雖無所爲，然既已屬有，必亦微肖所出之元有。譬如言天言地，天不壞，地有壞，固不相似。然兩皆屬有，則亦相似也。

Concerning the first agent and the myriad of the effects generated by it, there is an infinite distance between the two. But the Lord of Heaven is sublime and transcendental, comprising the myriad of beings, and His nature encompasses the ideas (or internal principles and original norm of things) of the myriad of beings, and therefore all the effects which are generated have some kind of resemblance with the origin from where they come. Concerning prime matter, though it is free from activity, and since it belongs to being, it must somehow be slightly resembling to the first being from where it comes from. For example, speaking about heaven and earth, heaven is imperishable and earth perishable, and thus they are not similar, but both

belonging to being, they are similar.

In this passage above, we should pay attention to the Platonic term of idea (yideya 意得亞), that Sambiasi and Xu Guangqi had already discussed in the Lingyan lishao, with also its explanation as “original norm of things” 物之元則 to translate Aquinas’s “types of things” (rationes omnium rerum). The term neili 內理 borrows clearly from the Neo-confucian concept of tianli 天理, but still maintains a semantic distance to express the difference, because according to Ricci and the Jesuits, the Confucian li 理 lacks true substance. In this passage above, we find also the Neoplatonic idea of first being and its emanation, expressed here as “the first being from where it comes from” (所出之元有). Indeed, for Aquinas, while creation in the physical world always involves both form and matter, in the specific case of prime matter, it is an “emanation from the universal principle.” This means that, as soon as God conceives prime matter in His mind, it is immediately produced. Interestingly, the last sentence of this passage above is an addition by Furtado and Li, expressing the ontological relationship between God, and heaven and earth, since all three are all beings (you 有).

The second objection (bo 駁) raised by our text is drawn from the fourth and last article of question 44 and deals with finality (Whether God is the final cause of everything?), but let us move to the second chapter.

In conclusion to our analysis of this first chapter, we can see that the Huanyou quan has expressed the quinque viae within a creationist framework which is permeated by the metaphysics of creation of Aquinas, showing that God is creator not in the ordinary sense of God making something out of nothing, but He is creator as the ontological foundation for the world and human being to exist.

3. Power of the Lord of Heaven to create out of total nothingness

天主能以全無肇物有義

Chapters 2 to 4 of the first juan deal with important aspects of Christian creation: creation out of nothing, the non-participation of creatures in creation, and the freedom of God in creating. But what is the source text? For example, the Summa deals with creation out of nothing in the first article of Question 45 with three objections, but Huanyou

quan lists five objections. Therefore, we are led to find another textual source, in fact, the Disputed questions on the power of God (Quaestiones disputatae de potentia Dei). This section includes 19 articles, and the authors of the Huanyou quan selected three of them, articles 1, 4 and 15. The first article (Can God create a thing from nothing?) is crucial to the Christian idea of creation out of nothing, and the fourth article (Is the creative power or art communicable to a creature?) explains further that creation belongs exclusively to God. The article 15 (Did things proceed from God by natural necessity or by the decree of his will?) is also crucial, affirming that God is not submitted to any necessity. Because of its focus on cosmology, it is understandable that Huanyou quan left out articles dealing with the creation of the vegetative, sensitive and rational souls (articles 9 to 12), as well as the creation of angels (articles 18 and 19).²¹⁾ Article 17 (Has the world always existed?) has also been left out from the first juan because the issue is tackled on the third juan, based on the Coimbra commentary of the De coelo. Other articles are left out probably because they bring very specialized questions.

Let us examine one by one those three chapters of the Huanyou quan, corresponding to the three articles of the Disputed questions on the power of God. The first chapter is intitled: “The meaning of the power of the Lord of Heaven to create out of total nothingness.” The first argument is comparing natural agents and God in regard to their actuality towards themselves and towards other beings. In regards to themselves, natural agents are composed of both matter and form (質模相合, p. 1215), and therefore they have both potentiality and actuality (俱藏爲受兩義), and since they have potentiality, this means that their actuality is not complete (其爲非因全有而爲) but partial, and they cannot create the complete beings of things (其物之全有) except through participation. In regard to other beings, natural agents can transmit within a particular species only what the species contains, and they cannot give birth to beings of other species. It follows that, prior to the effects of what natural agents generate, matter must exist as a basis (性作者所生之效, 必先有質爲底), and therefore they cannot create out of nothing. Compared to Aquinas, Huanyou quan adds the example of the horse: the horse transmits the form of the horse, but it is unable to produce horse-matter. On the contrary, God in regards to himself and to other beings is pure actuality without potentiality (純然之爲, 無受之義) and can create without matter. He is called the complete actuality of the

all beings, the Origin which is itself without origin (所謂萬有萬爲、無元之元也). We have discussed above the word “without origin” (wuyuan), and it is enough here to indicate that the expression “the Origin which is itself without origin” corresponds in the text of Aquinas to the first universal cause.

The second argument compares the creative power of the Lord of Heaven with the powers of the craftsman and of nature. The creative power of the craftsman (藝成之能, p. 1215) requires the combination of matter and form, while the creative power of nature (性成之能) is greater because it needs only to endow matter only. Because the Lord of Heaven does not need either matter or form, His omnipotence goes beyond the power of the craftsman and of nature (顯其全能超藝與性). In the corresponding passage, Aquinas only makes the case for the superiority of God’s power over the power of nature, and it seems here that the authors of Huanyou quan completed the argumentation by bringing here the power of the artsman.

The third argument brings in fact an important qualification: “All the principles which do not involve a contradiction belong to the power of the Lord of Heaven, and since there is no contradiction in meaning of the creation out of nothing, it certainly belongs the power of the Lord of Heaven” (凡理無相悖者, 皆屬天主所能, 緣全無而令物者, 於義非有悖也, 則屬天主之所能無疑).

The three arguments are followed by five objections and their solutions, all drawn from the same section of Disputed questions on power (number 2, 9, 11, 14 and 17). According to the scholastic method of teaching, Aquinas first lists all the objections, and after presenting the arguments, he solves them one by one. In China, there was not such academic setting, and the Huanyou quan chooses to present first Aquinas’s arguments (疏), and each objection (bo 駁) immediately followed by the resolution (zheng 正).

According to the first objection, before something is created, it needs to receive a capacity to be created (凡受造者, 其未受造之前, 必有受其所造之容德). Such a capacity needs an accident which itself needs a subject (ti 體). Therefore, the creator does not create out of nothing since some conditions are needed for creation to happen. But according to Aquinas, many things exist that God could have created, and even if the act of creation brings some potentialities to actualities, this does not mean that creation itself relies on something different from God’s creative power. In the words of Huanyou quan:

正) 曰：寰宇未受造之前可以受造良然。顧不必前有其質以爲能受造之容德，能受造之底賴也，何也？所謂可受造者，惟論物之能有，其於受造不屬相悖(相悖義見前註)，而不謂物有容受其造之德。(p. 1216)

Before the universe was created, it could have been created. It is not necessary for its matter to exist so that it could receive the capacity and basis for being created. What we mean by being created is only a potentiality which does not involve any contradiction (see above) on the part of the creature, and this does not mean that a thing has the power of being created.

According to the second objection (number 9 in Aquinas), the inequality of things cannot come from the Lord of Heaven (物有不齊，其不齊者非繇天主而來) because He is one and pure (至一至純), and therefore it comes surely from preexistent matter. However, it is answered that the Lord of Heaven is completely free in all his actions (有所作爲，皆繇自主而行), and the reason for the inequality of things is not matter, but because He establishes the order according to His omniscience, for the adornment of the whole world (任其全知所定秩序，以全寰宇之美). Interestingly, Huanyou quan added a gloss to distinguish God's absolute freedom in creating from the necessary relationships existing within Trinity.

The next objection (number 11 in Aquinas) distinguishes two steps in creation: to be in the making (方造) and to be made (受造). If the two steps are sequential, there must be a being as the material basis for the thing to be created. If the two steps are simultaneous (方造之頃，物即受造), the boundary between the thing in the making and the thing already made can be said to be something, and not to be something. When something is made, it has not received yet its full being, and only when the creation is complete, then the thing receives its name; how could it be called a thing, and not a thing? Since it is impossible, the Lord of Heaven cannot create out of nothing. However, it is replied that there are two kinds of change: temporal change (屬時分), like life and death, and immediate change (倏然), like the air receiving the sun light and being illuminated (空中氣得日照而成其光) and like the creation out of nothing. Huanyou quan adds a gloss about the natural process of creation which unfolds along the time, unlike the creation by God which is immediate: the activity of the agent needs to be based on a substance (tidi 體底), and therefore it is correct to talk in terms of a temporal change, and not sudden change, because the substance is the common basis of a change from non-being to

being, and this unfolds in different stages (不同時).

The fourth objection (number 14 in Aquinas) is similar to the second objection we saw above, about the inequality of things attributed to matter. Here it is said that God, the origin of all perfection (萬有圓滿之元), cannot create imperfect things, which originate, in fact, from matter. However, it is replied that the existence of different degrees among creatures does not imply they are imperfect, as if they had defects. For example, saints (shengshen 聖神) in heaven are arranged in different degrees but this does not imply that some saints are imperfect.²²⁾ Similarly, the imperfection of things does not come from the Lord of Heaven, nor from matter, but only from the fact that things are created out of nothing and could not receive perfection.

The final objection (number 17 in Aquinas) states that, since the Lord of Heaven makes a being, He must give a being (天主造有, 則必授有矣), and therefore the creation is out of something. However, it is replied that the being which is given and the thing receiving the being are the same (所授之有與受有之物爲一不二). Huanyou quan gloss further: though the real being (實有) comes after, its original principle (元則) existed before the beginningless (從無始以前而已有之), and it was only manifested externally when the thing was made.

In conclusion to our analysis of this second chapter, on creation out of nothing, we can see that Huanyou quan provided very detailed explanations based on the Disputed questions. Furtado and Li did not translate everything, but there was no need for this, because their selection already presents the most important arguments. There is the strong affirmation that God is the sole creator of everything, without the intermediary of prime matter or an exemplar cause, and that creation is not dependent on any condition. Through this metaphysic of creation, the Huanyou quan describes ultimately a metaphysical relationship between a supreme being and the beings of the world, which bears similarities with the relationship between taiji and the myriad of things.

4. Impossibility for creatures to create 他物莫能肇有義

The Muslim Persian philosopher Avicenna (980-1037) considered that God conferred his power of creation to lower creatures, so that God could be said the ultimate cause of

every creatures, and also to allow a causal role for lower creatures. Aquinas's metaphysical theory of creation out of nothing (ex nihilo) rules out the participation of lower creatures, since God is the only efficient cause making everything to exist.

Chapter three of the Huanyou quan deals precisely with the question of the participation of creatures in the creation of the world. The text is drawn from the Article 4 of Question 3 of the Disputed questions on the power of God. Two dimensions are considered for the possibility of things to create: their natural power (物本性之能) and their natural strength (物本性之力, p. 1217). Concerning the first dimension, the power of creature to create other beings is denied by the Scriptures and by reason. It is argued that the creative power is proportionate to the distance between the creator and the creature; for example, a great heat-power is required to make something cold hot. But there is an infinite distance between being and non-being, and the power to bring something from non-being into being “belongs only to an omnipotent Lord of Heaven” (惟屬一全能之天主, p. 1218).

Concerning the natural strength of things (the second dimension), accidents rely on a physical subject (wuti 物體), and since the actions of an agent are accidents, it requires material basis, but “only in the Lord of Heaven who is a pure subject and a pure act, being and action are purely identical, and thus He does not need matter for his action” (至論天主即己純體，爲己作用，其有其作，純一不二。故不必先有其質以爲作用之底耳， p. 1218).

Then follows five objections and their resolutions, all drawn from the same article of the Disputed questions. The first objection quotes Saint Diya 聖弟阿, in fact the Pseudo-Denys (5th century): “The Omnipotent established as a rule that things, starting from the superior down to the inferior, return to the Primal origin” (繇上使下，復向初元，此全能者所定之則).²³⁾ Our text explains further: “Therefore, the creation of all the lower things necessarily follow the superior things; it can be deducted that all things abide by the action of the superiors things and they also are produced from the Primal origin” (故下焉者之化成未有不從其上焉者。以此推之，則凡物但循他物之用 (他物之用，即上焉者之用)，亦能從其元初而出也, p. 1218). In his response to this objection, Aquinas admits that creatures participate to the bringing of things towards their end, but he denies them any role in terms of creation. For him, to compare “creating things” with “bringing things

to their end” does not work (*non est simile*). Similarly, Huanyou quan states that, compared to “bringing things towards their end,” their creation is greater (*youda* 尤大) and more difficult (*gengnan* 更難). It should be noticed that the idea of end (*finis, telos*) is expressed here in Confucian terms: “things returning to their final ends” (得復其終之爲). This corresponds to the Confucian view of history as a return to the golden age of the first three dynasties, but also makes echo to the idea of recapitulation in Saint Paul (Ephesians 1:10) and Saint Irenaeus of Lyon (Against Heresies V.21.1).

The second objection consists in holding that a creative power does not necessarily proceed from an infinite power (無窮之德力), and since things have a finite share in the nature of being, and their distance from non-being is finite, therefore they have a finite power to create other things. However, Aquinas argues that since an infinite being, infinitely removed from the absolute non-being (無限之無), needs an infinite active power, therefore a finite being (有限之有), also removed infinitely from absolute non-being, would require such an infinite power, but this is impossible.

Huanyou quan does not translate the third and fourth objections, and jumps to the fifth according to which, since God makes something previously inexistent to exist, it could easily confer to an existing thing a finite power (有限之德能) and even an infinite power (無限之全能, p. 1219) to create things, since the distance between two existing things is not as great as the distance between non-being and being. Aquinas answers that something is impossible not only on account of the distance between extremes, but also because it is altogether impossible to be done; for example, to make God from a body is an absolute impossibility because God cannot be made. Similarly, infinite power cannot be made out of finite power, not only on account of the distance between the two, but also because a creature cannot have infinite power. Indeed, the power of a creature “cannot be a pure act” (必非純全之爲), but depends on something else. Here Huanyou quan adds the example of the angels: though they do not have a combination of matter and form, by the very fact they are creatures, they cannot be considered pure acts.

Huanyou quan skips the sixth objection and translates the seventh. This objection reflects the position of Pierre Lombard about creatures participating to God’s creation as helpers (*ministri*). Accordingly, the action of a natural cause (性作之用) gives birth only to a composite of matter and form, but does not create a substantial form. Here Huanyou

quan adds the example of horse breeding: the individual horse provides only the composite of matter and form (質模總合) to produce a foal, but the substantial form (形體之模) of the horse pre-exists and is created from nothing. Nevertheless, since the action of nature prepares matter and form for each other, it can be seen as creating something out of nothing. Aquinas denies this in the three cases of potential form, form in act, and rational form of the soul. In the first case of potential form, the Lord of Heaven creates the form of all things together with prime matter, but not through natural agency (不藉司作). Huanyou quan illustrates this by saying that the form is in the matter like the melon is in the grain (模之在質如菓蓂之在種子然, p. 1219). In the second case of the form in act, the form is informing the matter, like the horse-form is informing horse-matter, but such a form is not created by natural agency, but drawn out by natural agency from matter (其模之從質以出). In the third case of the rational form of the soul, the matter receives the form, but it cannot be said that matter creates the form. “Though the soul is created without matter, yet it comes into contact with matter and then exists” (雖絳無質而有, 然亦著質乃有, p. 1219). There is a double simultaneity: as soon as the human soul is created, it unites with matter, and as soon as the soul unites with matter, it is created. Furthermore, the rational form of the soul does not depend on human agency but relies only on the act of the Lord of Heaven. Therefore, the potential forms of things, their forms in act and the rational forms of the soul are all caused by God alone.

Huanyou quan translates the sixteenth and last objection: the natural agency of a thing can overcome the resistance of its opposite, making a similar thing, and thus it can overcome the resistance of nothingness and create something. However, as Aquinas argues, the force necessary to create from nothing is much greater than the force to make something out of another thing.

In this chapter, Huanyou quan has explained quite adequately Aquinas’s idea of the universal causation by God alone. The secondary causes play a role in exercising their own causality but are all derived from the primary cause.

5. Lord of Heaven creating freely 天主自主化成義

This fourth chapter discusses an important issue: Was there a necessity imposed on God to create the world? Or was He free to create or not to create? Two kinds of necessi-

ty need to be distinguished. First, there is a natural necessity which does not involve at all the actions of intellect (mingwu 明悟) and will (aide 愛德 or yude 欲德); for example, fire must be hot and water must be cold. A second necessity involves intellect and will, and when they are drawn out, they cannot be stopped. For example, according to Saint Augustine's De trinitate, the First Person necessarily engenders the Second Person, and the Two persons according to their will necessarily engender the Third person. However, according to the study of nature (xingxue 性學) and the Lord of Heaven (tianxue 天學) and according to the Bible (shengjing 聖經, p. 1220), those two kinds of necessity cannot be applied to God's creation. Two arguments are given. According to the first argument, the will of the Lord of Heaven is free (zizhu 自主), and He freely creates all things. The second argument states that all goodness in the creatures gather in the Lord of Heaven, and since the Lord of Heaven is free will and intelligence, He can freely communicate his goodness to the creatures.

The first objection (number 4 in Aquinas) states that a necessary act is more beautiful than a free act, taking as example again the necessary relations with Holy Trinity. However, it is replied that by considering the object of the action one can determine if it is a necessary or free act. If the object of an act is the perfect good, then the will is necessarily moved, like the saints in paradise who see the Lord of Heaven and necessarily love Him. But if the object of an action is not present or if it is imperfect, the act is not necessary but free, like people loving worldly things. But regarding creation, it is asked rhetorically:

若夫天地人物既皆有限不全, 奚足以牽天主之欲德, 使其固然愛之, 固然化生之哉?

Since the object of his love is infinite, the Lord of Heaven necessarily loves, but since heaven, earth and human beings are finite and imperfect, how could they move his will so that he would necessarily love and create them?

The second objection (number 10 in Aquinas) states a contradiction in saying that God necessarily knows (zhi 知), but does not necessarily love (ai 愛). In response to this objection, Huanyou quan follows Aquinas's analysis of the object of the act: an object of knowledge does not present any obstacle to the Lord of Heaven, but an object of love, if it is not perfectly good, does not necessarily move His love. Huanyou quan explains

in a few words the process of visual cognition from the external object of vision to the species (wuxiang 物像) within the subject, borrowing here from the explanations given in the *Lingyan lishao*. Concerning the will or love, the direction is reverse: when someone loves, he jumps out of himself and enters into the object of love (此愛從己躍出, 以投入於所愛之物, p. 1222). Let us suppose that the object of love is not perfectly good why would it be absolutely necessary for God to love it? Also, the Lord of Heaven knows all the creatures that He could possibly create, without the mediation of the species or ideas, but His knowledge needs to be directed by His will, and since the objects of the will is external and finite, how His will could be said necessary?

According to the third objection (number 11 in Aquinas), contingent acts (不緣固然而行者) can happen or not happen, and this indicates an agency which is not permanent but changing. Since the agency of the Lord of Heaven is permanent and without changes (天主作用既恒一而不變), creation belongs to necessity. However, it is replied that from a temporal point of view, a contingent act indicates a change, but from the point of view of a beginningless and permanent agent (無始恒久之作), contingency does not indicate a change: from a beginningless eternity, the Lord of Heaven freely determined to start creating all things. From the point of view of the things which are created, the cause is external, but the ideas (yideya 意得亞) of the creatures are an internal and eternal cause in God.

We should pay here attention to the mention of God as “beginningless and permanent agent” which indicates that the act of creation by God cannot be reduced to a temporal moment, but it is an eternal act which is enacted at any moment. For Aquinas, the world depends radically on God’s will at any time, and not only in one point of history.

6. Beginning of the original heaven and earth 原天地之始

The first four chapters present the metaphysics of creation by Aquinas, and as Huan-you quan says, “are deductions based on the efforts of human nature” (依吾人性力所得推明, p. 1222). This metaphysics holds that everything is created by God, in the sense that everything depends on Him to exist, because only God can create something out of

nothing. This philosophical approach does not necessarily imply the idea of a temporal creation. The fifth chapter represent a very distinct approach because it is based on the theology contained in the Bible (更有超性之學載在《聖經》), and more specifically in the first chapter of Genesis.

As we know, Aquinas commented “on the work of the six days” (de opus sex dierum) in Questions 65 to 74 of the First part of the Summa. Aquinas as a philosopher was very cautious about the temporal creation of the world. After analyzing the arguments for and against, he took a neutral stance, holding that the arguments on both sides are not convincing. However, as a Christian, Aquinas held the temporal creation of the world, like the Holy Trinity, as an article of faith, and therefore not subject to rational demonstration.

The hexameral literature is huge. The genre was started by Basil of Caesarea, and continued especially by Saint Ambrose in his Hexaemeron, and Saint Augustine in his De Genesi ad litteram. Unlike the other Fathers of the Church, Saint Augustine did not explain the six days as a temporal sequence, but in terms of an ordering of nature with all things (heaven, earth, light, firmament, plants, animals and human beings) being produced at the same time. As Gaven Kerr states, “Aquinas himself shows favour for the Augustinian option, but adopts an interpretation of the six days that can suitably be applied to both interpretations, holding that in this matter there can be legitimate disagreement amongst Christians.”²⁴⁾

Huanyou quan adopts a segmentation according to the six days, but not all the verses are translated: the first day (Genesis 1:1-5), the second day (Genesis 1:6-8), the third day (Genesis 1:9-11), the fourth day (Genesis 1:14-18), the fifth day (Genesis 1: 20), and the sixth day (Genesis 1:24).²⁵⁾ It should be noticed that Huanyou quan adds an explanation on the seventh day (Genesis 2:1-2) which has a particular status since it completes the work of creation, but is not traditionally counted as part of creation.

Huanyou quan is not the first account in Chinese of the Hexameron. In his True Record of the Lord of Heaven (1584), Ruggieri gave a first account of the creation in six days (chapter 4, 天主制作天地人物). It should be noticed that Giulio Aleni published around 1628 The True Origin of the Myriad of Things (Wanwu zhenyuan 萬物真原). It seems that Aleni worked independently from the team of Furtado and Li Zhizao, and Furtado as

vice-provincial approved Aleni's work for publication. This work is quite short, with a single juan made of eleven short chapters. The first chapter makes reference to the hexamaeron (論物皆有始). Compared to two texts by Ruggieri and Aleni, the discussion of the hexamaeron in Huanyou quan is much more detailed, being based on Questions 65 to 74 in the first part of the Summa. We do not offer here a commentary on this chapter of the Huanyou quan, in fact the longest of the first juan.

Conclusion

As we have shown, the first juan of Huanyou quan addresses two different approaches of creationism, a philosophical approach based on metaphysics and an exegetical based on Genesis 1. For this double approach, Huanyou quan drew from Aquinas's works: for the philosophical approach, Questions 2 and 44 of the first part of the Summa (first chapter) and articles 1, 4 and 15 of the Disputed questions on the power of God (chapters 2, 3 and 4), and for the exegetical approach, Questions 65 to 74 of the first part of the Summa (chapter 4).

What seems quite relevant from the philosophical point of view is that Huanyou quan presented a very sophisticated account of creation as a metaphysical dependence of the world on an ultimate foundation, God. This metaphysics of creation laid the ground for an encounter with the philosophy of Song Confucianism, but unfortunately very few engaged into this venue in Late Ming dynasty. Perhaps the powerful historical account of creation as read in Genesis permeated too much the minds both of Westerners and Chinese in Late Ming for the philosophical dialogue to go further, but today we can only be amazed to see the rich potentialities that a text like Huanyou quan offers.

Concerning the influence of the Huanyou quan on Chinese intellectuals, a thorough investigation would need to be done, but here I would like to point out that its first juan on creation was used by two other missionaries. I have mentioned above that Buglio made use of the Huanyou quan for his translation of the Summa. Even before Buglio, Alfonso Vagnone (1566-1640) in his Comprehensive Account of the Universe (Huanyu shimo 寰宇始末, c.1637; BNF, Chinois 6859) drew extensively on Huanyou quan. A comparison of the titles of the section in Chinese gives already an idea, as shown in this table:

| | |
|--------------|-------------|
| 《寰有詮》第一卷 | 《寰宇始末》卷上 |
| | 寰宇造始 |
| 萬物共一最初者義第一 | 寰宇之有有時義第一 |
| | 寰宇非自造始義第二 |
| | 寰宇有非偶然義第三 |
| | 萬有非太極所生義第四 |
| | 萬有非天地所生義第五 |
| | 寰宇之造一主義第六 |
| 天主能以全無肇物有義第二 | 天主以全無造環宇義第七 |
| 他物莫能肇有義第三 | 他物弗能造全有義第八 |
| 天主自主化成義第四 | 天主自主造成義第九 |
| 原天地之始第五 | 造成有序義第十 |

We have indicated in bold characters the corresponding sections of the Huanyou quan and the Huanyu shimo. In the four final chapters of the first juan, Vagnone reproduced mostly the content of four chapters of the Huanyou quan. A more careful comparison in the future may help us to detect some meaningful variations. Vagnone added some preliminary chapters which focus directly in refuting Chinese thought, as the world being produced by Taiji, or by Heaven and Earth. The second juan of Huanyu shimo deals with the De coelo, and a further investigation may show the overlaps with other juan of Huanyou quan. Overall, it seems that Vagnone intended to produce a more compact version, with only two juan instead of six, perhaps with fewer disputatio, but more engaged with Chinese culture.

NOTE

- 1) Hubert Verhaeren, "Aristote en Chine," Bulletin Catholique de Pékin No. 264 (1935), pp. 417–429.
- 2) Franz Schütte, Valignano's Mission Principles Jor Japan (Institute of Jesuit Sources, 1980), Volume 2, p. 74.
- 3) See Matteo Ricci, edited by Thierry Meynard, The True Meaning of the Lord of Heaven (Boston: Jesuit Sources,

2016), pp. 143-195.

- 4) Nicolas Standaert, Adrian Dudink (éds.), Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus (Taipei Ricci Institute, 2002), vol. 1.
- 5) Xu Dashou 許大受, Shengchao Zuopi 聖朝佐闢, edited by Thierry Meynard and Yang Hongfan, Gaoxiong: Foguang, 2018, Second refutation: 且彼籍又曰:天之與地,及與天神,皆彼天主,以六日六夜內自虛空中造成。如是,則不如乾元多矣;乾以不疾而速,彼勞六日六夜,優劣何如也? pp. 92-93
- 6) Xu Dashou, Third refutation: 今彼既言造性,而以子然之陽爲性原;則厥子所稟之性,當肖乃父,而一味以偏陽幻術化生人類足矣,何苦妄造一性爲女流,以滋飲食男女之禍? P. 103
- 7) Xu Dashou, Third refutation: “造化以不造造,邪說以造不造。不造造者,公造也,自造也;造不造者,造也,他造也,p.106.
- 8) Longobardo, “Resposta breve sobre as Controversias do Xámti, Tienxin, Limhoên, e outros nomes e termos sinicos: per se determinar quaes delles podem ou nao podem usarse nesta [Crista]ndade.” Archivio della Sacra Congregatione ‘de Propaganda Fide’, Roma: SC Indie Orientali, Cina, vol. 1, fol. 145r-168v. In this paper, I am referring to the Latin translation in 1661 by the Franciscan Friar Antonio Caballero de Santa Maria (1602-1669): “Responsio Brevis Super Controversias De Xám Tí: hoc est, de Altissimo Domino; De Tiên xín: id est, de spiritibus caelestibus; De Lím hoên: hoc est, de Anima rationale.” Archivio della Sacra Congregatione ‘de Propaganda Fide’, Roma: SC Indie Orientali, Cina, vol. 1, fol. 171r-195v. The Term controversy concerned the legitimacy of using the Chinese terms of Tianzhu (or Shangdi), tianshen and linghun as equivalents to the Christian notions of God, angels and human soul.
- 9) Huang Xingtao 黃興濤, Wang Guorong 王國榮, Mingqingzhiji Xixue wenben 明清之際西學文本, Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2013, vol. 3.
- 10) See Nicolas Standaert ed, The Handbook on Christianity in China, pp. 12-13.
- 11) Ludovico Buglio, “Tianzhu chengyoufou” 天主誠有否, Chaoxing xueyua 超性學要 (Essential Studies about the Transcendental Nature), Mingqingzhiji Xifang chuanjiaoshi Hanjicongkan 明清之際西方傳教士漢籍叢刊, 鳳凰出版社, 2nd collection, vol. 1, p. 42.
- 12) In the True meaning of the Lord of Heaven, Ricci had already introduced the concept of true being, or shiyou 實有.
- 13) See Disputed questions on the Power of God, q.3.a.5.resp; Summa theologiae, Ia.q.44.a.2.resp.
- 14) In the True meaning of the Lord of Heaven (chapter 1, n. 40; p. 57), Ricci expresses God as the “Origin independent from any species” (yuanshiteyizhilei 原始特意之類), but he does not make use of the concept of being in Aquinas.
- 15) Gaven Kerr, Aquinas and the Metaphysics of Creation, Oxford University Press, 2019, 2.1 Plato
- 16) The Neo-Confucian philosopher Zhou Dunyi 周敦頤 adopted the Buddhist term in his Taiji tushuo 太極圖說: “無極而太極[...]二氣交感,化生萬物。”
- 17) Ricci, Tianzhu shiyi, chapter 1, n. 61.
- 18) Pangziyiquan 龐子遺詮, Mingqingzhiji Xifang chuanjiaoshi Hanjicongkan 明清之際西方傳教士漢籍叢刊, Nanjing: Fenghuang 鳳凰, 2013, 1rst collection, vol. 2, p 244
- 19) According to Antonio de Caro, “the first occurrence of the term huacheng 化成 in the Confucian Classics is in the Zhouyi 周易 specifically in the Tuan chuan 象傳 (The tuan commentary) related to the hexagram namely bi 賁 (adorning / grace).” See Antonio de Caro, The Ruist Way of Heaven and the Jesuit Way to Heaven; Cosmogonic meditations by Fr. Angelo A. Zottoli SJ (Chao De Li 晁德蒞, 1826-1902), Doctoral dissertation,

Hong Kong Baptist University, 2019, p. 197.

- 20) Pangziyiquan 龐子遺詮, p. 246.
- 21) Lingyan lishao expounds the principles of the rational soul. Only around 1635-1639 did Giulio Aleni publish the first edition of his A brief introduction to the study of human nature (Xingxue cushu 性學彙述), which deals with the vegetative and sensitive souls.
- 22) In The true meaning of the Lord of Heaven, Ricci uses also the word shengshen 聖神 to indicate the saints. Huan you quan use also the word shensheng 神聖, like below.
- 23) Dionysius, Celestial Hierarchies, v. i: “It is a rule of the Godhead to draw to himself the last things through the first”; quoted in Thomas Aquinas, On the power of God (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004), p. 96.
- 24) Gaven Kerr, Aquinas and the Metaphysics of Creation, p. 174.
- 25) The hexameron is also divided in three phases: the work of creation (Opus creationis, Genesis 1: 1-5) corresponding to the first day, the work of distinction (Opus distinctionis, Genesis 1: 6-13) corresponding to the second and third days, and the work of adornment (Opus ornatus, Genesis 1: 14-28) corresponding to fourth, fifth and sixth day.

공존과 상생의 예술인문학 성악 텍스트를 통해 본 상호종교적 대화를 중심 으로

Humanities of Coexistence and Co-prosperity - Focused on Inter-religious Dialogue in Lyrics

윤신향 **Shinhyang Yun**

아시아-독일 공연예술연구소 베를린/서울
Asia-German Performing Arts Institute
(Berlin/Seoul)

작품 가운데, 종교 사이의 대화를 위해 요긴하다고 생각되는 성악 텍스트를 선별하였다. 마지막으로 이러한 텍스트가 함유하는 동서양 사이의 종교적 대화를 번역과 '상호텍스트성'(Intertextuality)이라는 키워드를 통해 살펴 보면서, 포스트 코로나 시대 공존과 상생을 위한 예술인문학의 실천방안을 모색해 보고자 하였다.

국문요약

주지하다시피 한국을 비롯한 비서구 문명의 토착종교는 근현대화 과정 속에서 서구 근대의 기독교 문명과 대결, 협상하면서 전지구화시대에 이르렀다. 따라서 비서구사회에서 외래종교인 기독교의 토착화 논의는 곧 탈근대 이후 서구에서 일고 있는 상호종교주의 논의와도 맞물린다. 상호종교주의 교육은, 종교의 문화내재성(Inculturality of Religion)‘ 습득을 통해 각자의 문화적 뿌리를 확인하는 동시에 각 종교의 공유지점과 대화를 모색하는 비교문화 교육이다. 인간의 목소리는 감성적인 소통수단일 뿐 아니라, 언어문화와 종교전통을 표지하는 표현 미디어이다. 따라서 노래를 통한 상호종교주의 교육은 비교문화 교육을 위한 적합한 수단이 될 수 있다.

이 발제의 목적은 노래가사의 사례를 통해, 동서양 사이의 종교적 소통구조를 살펴 보는 것이다. 고찰의 대상은 자음 미학을 전제하는 현대음악 가운데, 독일에서 활동했거나 활동하고 있는 한국 출신 작곡가의 성악작품들이다. 그 예로 유대 망명시인 넬리 작스(Nelly Sachs)의 시를 선호한 윤이상의 망명 성악 텍스트와, 재독 여류작곡가 박영희의

Abstract

As widely known, the indigenous religions of non-western civilizations, including Korea, experienced globalization by confronting and negotiating with modern Western Christian civilizations during modernization. The discussion about the indigenization of Christianity, a foreign religion in non-western societies, correlates to the discussion

of inter-religionism in the West after the postmodern era. Interreligious education is cross-cultural, seeking the commonalities between different religions while confirming each religion's cultural roots by developing the "Inculturality of Religion". The human voice is not only an emotional means of communication but is also an expression medium that represents human languages, cultures, and religious traditions. Therefore, interreligious education through songs is perhaps an appropriate means for education in comparative culture. The purpose of this presentation is to analyze the structure of religious communication in the East and the West using song texts. The presentation focuses on the contemporary vocal works by Korean composers who were active or are presently active in Germany that presupposes autonomous aesthetics. For example, vocal texts that are considered useful for religious dialogue are selected from the exile vocal texts of Isang Yun, who preferred the poetry of Jewish exile Nelly Sachs, and the vocal texts of Younghi Pagh-Paan, who lived in Germany. By examining the religious dialogue between Eastern and Western through the keywords 'translation' and 'intertextuality', this study attempts to find ways to practice artistic humanities for coexistence and symbiosis in the post-corona era.

I. 들어가는 말

생명의 다양성이 감소되고 있는 지구 생태계의 역학은 문명의 존재방식에도 나타난다. 주지하다시피 한국을 비롯한 비서구 문명은 근현대화를 거치는 가운데 서구 근대의 기독교 문명과 대결하거나 어우러지면서 전지구화시대에 이르렀다. 따라서 비서구사회에서 기독교의 토착화 논의는 곧 서구에서 일고 있는 상호종교주의 논의와도 맞물린다. 상호종교주의 신학에 토대를 둔 상호종교주의 교육은, 종교의 문화내재성(Inculturality of Religion)²⁾ 습득을 목표로 하는 비교문화 교육의 일종이다. 이 교육은 각 종교가 공유하는 지점을 모색하는 동시에 각자의 문화적 뿌리를 확인시킨다.

이 발제의 목적은 노랫말의 사례를 통해, 서구의 기독교와 동양 종교 사이의 소통구조를 살펴 보는 것이다. 고찰의 대상은 독일에서 활동했거나 활동하고 있는 한국 출신 작곡가의 성악곡들이다. 그 예로 망명작곡가 윤이상과 재독 여류작곡가 박영희의 성악작품 가운데 동양과 서양의 문화적 기호가

뚜렷이 나타나는 성악 텍스트를 선별하여 소개하겠다.³⁾ 마지막으로 이러한 텍스트에 나타나는 동서양 종교 사이의 만남을 번역과 '상호텍스트성'(Intertextuality)이라는 키워드를 통해 살펴 보면서, 포스트 코로나 시대 종교문화가 상생하는 예술실천의 방안을 모색하고자 한다.

II. 망명시와 망명성악의 상호텍스트성

한국 출신의 망명음악인 윤이상의 성악 텍스트는 주로 동서양의 종교적 텍스트를 정치적 억압으로 고통 받은 자들의 시문학과 혼용하였다. 이것은 그의 사회의식에도 기인하지만, 1969년 고국에서 추방 당한 후 망명음악인의 신분이 된 그의 삶과 깊은 관련이 있다. An der Schwelle (사선에서 1975)는 성경의 이사야 및 고린도 후서와 나치시기 감옥에 수용되었던 알브레히트 하우스호퍼의 소네트를, Der weise Mann (현자 1977)는 전도서와 도덕경을, Der Herr ist mein Hirte (주는 나의 목자 1981)는 시편 23편과 나치를 피해 스웨덴으로 망명 간 유대 여류시인 넬리 작스의 시를, O, Licht (오, 빛이여 1981)는 불교의 기도문과 넬리 작스의 시를 인용하였다.

여기서 특히 주목할 것은 종교에 기반을 둔 윤이상의 텍스트들이 유대 여류시인 넬리 작스의 시세계와 만난다는 사실이다. 1891년 베를린의 유대가정에서 태어난 넬리 작스는 나치의 핍박으로 1940년 스웨덴으로 망명간 후 자신의 어두운 기억과 현실을 시와 드라마들로 승화시켰다. 1966년 수여된 노벨문학상에서 “이스라엘의 운명을 예리한 힘으로 해석”⁴⁾했다는 평가를 받았던 그녀의 시세계는 망명지 베를린에서 한민족의 운명과 맞닥뜨린 윤이상에게 공감을 불러 일으키기에 충분했다. 그리하여 윤이상은 광주 민주화 항쟁의 잔혹함에 대한 반응으로 작곡한 Teile Dich Nacht (밤이여 나 뉘어라 1981)에서 넬리 작스의 시구들을 인용하기도 하였다.⁵⁾

두 사람의 예술세계는 망명의 현실을 내면화하고, 타국에서 각기 자신의 문화적 뿌리인 유대사상과 동양사상을 재발견한 데서 공통점을 찾을 수 있다. 이는 두 문화의 종교적 전통으로까지 거슬러 올라간다. 윤이상은 예를 들어 합창과 바이올린 독주, 타악기를 위한 O, Licht (오, 빛이여 1981)에서 불교의 기도문을 넬리 작스의 시와 혼용한다. 작스의 시는 세 개의 기도문구 사이에 삽입되어 있는데, 지면상 앞 부분만 실는다.

| | |
|--|---------------------------|
| O Licht ohne gleichen... | 오 유일한 빛이여 |
| O unendlicher Glanz... | 무한한 반짝임이여 |
| so rein und so ruhig... | 어찌 그리 깨끗하고 고요한지... |
| so süß und so trostreich... | 어찌 그리 달콤한 위로인지... |
| Wir begehren danach, bei dir wiedergeboren zu werden! | 우리는 당신에게서 다시 태어나기를 갈망합니다. |
| (...) | (...) |
| Wie schön ist doch dein Reich, | 가장 아름다운 음악이 들리는 |
| wo die schönste Musik ertönt, | 당신의 왕국은 얼마나 아름다운지요, |
| (...) | (...) |
| O behüte uns von nun an, | 오, 달콤한 빛이여, |
| süßes Licht, | 우리가 마음의 지혜를 |
| auf dass wir die Weisheit des Herzens | 더 이상 잃지 않도록 |
| nicht mehr verlieren.(Gebete des Buddhismus ⁷⁾ | 영원히 우리를 보호소서.(불교의 기도) |
| Überall die Erde baut an ihren Heimwehkolo- | 지구 곳곳에 |
| nien. Nicht zu landen an den Ozeanen des süchtigen | 향수병의 식민지들이 만들어지고 있네 |
| Blutes | 피로 중독된 대양에 다다르지 않을 것이네 |
| nur zu wiegen sich in Lichtmusik aus Ebbe und Flut- | 떨물과 밀물의 빛음악에 |
| nur zu wiegen sich im Rhythmus des unverwundete- | 흔들릴 뿐인 것을 |
| nEwigkeitszeichen: Leben – Tod – (Nelly Sachs) ⁸⁾ | 상처없는 영원상징의 리듬에 |
| | 흔들릴 뿐인 것을: |
| | 삶 - 죽음 - (넬리 작스) |

〈표 1〉 뒷장 O, Licht (오, 빛이여 1981)의 텍스트 일부⁶⁾ (번역: 윤신향)

불교의 기도문은 ‘빛’을 ‘가장 아름다운 음악이 들리는 당신의 왕국’으로, 넬리 작스의 시는 순간적인 ‘빛음악’을 ‘영원의 상징’으로 표현하고 있다. 이 둘은 대비되면서도 교차점을 가진다.

III. 시적 ‘성정(性情)’과 구도(求道) - ‘님’과 ‘빛’⁹⁾

언어의 의미관계를 가능한한 보존한 윤이상과는 달리, 재독 여류작곡가 박영희는 이를 해체한 작품을 다수 작곡하였다. 그 가운데 고유한 한국어 ‘님’을 모토로 한 작품들은 주목할 만하다. 한국어, ‘님’을 독어로 직역하는 데는 한계가 있기에, 박영희는 실내악 Go-un Nim (고운 님 1998)의 작품해설을 위해, 한용운의 [님의 침묵] 서문, ‘군말’을 인용한다:

“님만 님이 아니라, 기룬 것은 다 님이다. 중생이 석가의 님이라면 철학은 칸트의 님이다. 장미화의 님이 봄비라면 MATCHI의 님은 이태리다. 님은 내가 사랑할 뿐 아니라 나를 사랑하느니라. (...) 너에게도 님이 있느냐, 있다면 님이 아니라 너의 그림자니라. 나는 해저문 별판에서 돌아가는 길을 잃고 헤매는 어린 양이 기루어서 이 시를 쓴다.”¹⁰⁾

주지하다시피 [님의 침묵]은 한용운이 불심(佛心)을 표현한 시이다. 그러나 ‘님’에 대한 작곡자의 표상은 비단 불자(佛子)의 마음에 국한되지 않는다. 정철의 시조 ‘내 마음 베어내어’에 기초한, ma-am (마암 1991)에서 특히 강조되는, 고운 님‘은 차후에 실내악 Go-un Nim (고운 님 1998), 바리톤, 양악기와 국악기를 위한 Qui-han Nim (귀한 님 2007)에서 표제화되고 있다. 즉, 이 단어는 그녀의 작품세계에서 장르를 막론하고 유기적으로 연결되어 있다.¹¹⁾

다른 한편, 2007년 이후 ‘빛’이라는 화두가 박영희의 작품에서 특히 자주 나타나는 것을 볼 수 있다. 이것은 ‘님’과 같이 열려 있지만, 상징적인 맥락은 ‘님’의 그것과 구분된다. ‘빛’은 실내음악극 Mondschaten (달그림자 2003/2005) 이후 주로 기독교적인 맥락에서 쓰여졌다. 오르간 독주를 위한 Unterm Sternenlicht (별빛 아래에서 2009), 바리톤과 소관현악을 위한 Im Lichte werden wir wandeln (우리는 빛 속에서 변화합니다 2010/11), 바이올린, 비올라와 소관현악을 위한 Das Glanz des Lichtes (빛의 반짝임 2013), 그리고 무반주 성악양상블을 위한 In deinem Licht sehen wir: das Licht (우리는 당신의 빛에서 봅니다: 빛을 2015)가 그 예들이다. 특히 무반주 성악 양상블은 성경의 시편 36 편, 150 편과 노자의 도덕경 4 장과 8 장을 혼용하고 있다. 지면상 이 텍스트의 주요 부분만을 발췌한다.

| | |
|--|---|
| <p>Psalm 36: 7-9 und Vierter Spruch aus Tao Te King 4</p> | <p>시편 36편 7-9절과 도덕경 4장</p> |
| <p>Herr!</p> <p>Du bist so gut, wie der Himmel weit ist, Deine Treue reicht weiter, als die Wolken ziehn, Deine Gerechtigkeit ist höher als der höchste Berg, (...) Die Menschen sind im Schatten deiner Flügel zuhaus. An deinem Reichtum dürfen sie teilhaben. Du tränkst sie mit dem Strom deiner Wonnen. Denn: Du bist die Quelle des Lebens, in deinem Licht sehen wir: das Licht. Das Gut ist leer; und braucht es das, so wird es nie erfüllt. Ja, eine Tiefe, und wie aller Wesen Ahn. Es birgt seine Spitze, gießt aus seiner Fülle, bequemt seinen Glanz an, wird eins dem Staube. Ganz still, ists gleich dem Sein. Ich wüßte nicht, wessen Sohn es wäre. Es formt sich, des Herrn Vorfahr.</p> | <p>주여!</p> <p>당신의 인자하심이 어찌 그리 보배로우신지요, 주의 정의는 가장 높은 산보다 높나이다. 사람들이 주의 날개 그늘 아래에 피하나이다. 그들이 주의 집에 있는 살진 것으로 풍족할 것이라. 주께서 주의 복락의 강물을 마시게 하시리이다. 진실로 생명의 원천이 주께 있사오니 주의 빛 안에서 우리가 빛을 보리이다. 도는 비어 있으나 그것을 아무리 사용해도 차거나 넘치지 않 는다. 깊고 넓어서 만물의 근본인 것 같다. 날카로운 것을 무 디게 하고 복잡한 것을 풀며 빛을 부드럽게 하여 티끌에도 뒤섞이건만 맑고 고요함이 늘 그대로 있는 것 같다. 나는 그 도가 누구의 자식인지 알 수 없으나 아마 우주를 주재하는 상제보다 먼저 있었던 것 같다.</p> |

〈표 2〉 In deinem Licht sehen wir: das Licht (우리는 당신의 빛에서 봅니다: 빛을 2015)의 텍스트

시편 작가가 생명의 원천으로 상징하는 '빛'은 노자가 [도덕경]에서 우주의 근원으로 상징하는 '물'과 문화적 상징성과 종교적 맥락이 다르다. 그러나 작곡자는 '깊고 넓은' 물의 속성을 '빛'의 그것과 병치시키는 방식으로 종교 사이의 대화를 시도하고 있다.

IV. 결론을 대신하여 - 상생(相生)의 '예술풍류'를 위하여

위의 성악 텍스트들은 모두 상호텍스트적인 요소를 지닌다.¹²⁾ 상이한 문화적, 종교적 컨텍스트를 배경으로 하는 가사들이 모두 번(轉)역되는 과정을 거쳤기 때문이다. 윤이상(尹伊相)의 〈오 빛이여〉(1981)에서는 독어로 번역된 불교의 기도문과 넬리 작스의 서정시가, 박영희의 〈우리는 당신의 빛에서 봅니

다: 빛을〉(2005)에서는 독문 성경구절과 독어로 번역된 [도덕경]의 구절이 상호작용하면서 독일의 동시대 언어작곡으로 재맥락화(recontextualisation)되었다고 할 수 있다¹³⁾ 불교 기도문의 '빛'은 박영희가 도덕경의 '물'과 대비시킨 시편 작가의 그것과 종교적인 맥락은 다르다. 그러나 '빛'과 '물'이라는 단어의 초문화적 속성은 상호종교적인 창작의 모티브가 될 수 있는 것이다.

성악 텍스트를 통한 종교 사이의 대화는 비단 외국어와 대결해야 하는 해외의 작곡가 뿐만 아니라, 모국어에 토대를 둔 국내 작곡가들의 성악 작품들에도 나타난다. 다만 가사가 모국어이냐 외국어이냐, 번역이 지배언어와 소수언어 사이에서 어느 방향으로 이루어지느냐의 차이가 있다. 주로 한국작가의 문학에 곡을 붙인 이견용의 성악곡들은 다양한 종교전통을 함유하는가 하면, 이만방은 유교적 성향의 자작시, 또는 한국어로 번역된 불교의 산스크리트 경전에 곡을 붙였다.¹⁴⁾

언어의 실시간 번역을 가능하게 하는 디지털 영상문명은 코로나 사태와 맞물려 더욱 급속히 진화되고 있다. 예술과 일상의 기술화를 부추기는 이 문명은 예술가들에게 윤이상과 박영희, 또는 같은 세대 한국 '내부'의 작곡가들이 맞닥뜨렸던 사회와는 아주 다른 언어환경을 제공하고 있다. 가상현실의 문명은 동서양 종교문화의 융합을 지향하는 '풍류신학'¹⁵⁾과 만날 수 있는가. 그렇다면 이 만남은 언어가 상생하는 창조적인 '예술풍류'와 상호종교적 대화에 얼마나 기여할 수 있는가의 여부는 아직 열려 있다. 한 가지 분명한 사실은, 포스트 코로나 시대의 '예술풍류'는 무분별한 상업적 가치를 추구하기보다는, 소수언어의 생명성에도 가치를 두는 실천이어야 한다는 점이다.

NOTE

- 1) 본 연구는 다음 논문의 내용을 대폭 개정하면서, 축약, 보완한 것이다. 윤신향: “노랫말을 통해 보는 한국 현대사회의 상호종교적 소통구조: 번역과 의식(儀式)“, [음악과 문화] 43, (대구: 세계음악학회, 2020), 33-62.
- 2) Mouhanad Khorchide: Interreligiosität und Interkulturalität: Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext, hrsg. v. Josef Freise/Mouhanad Khorchide, Münster: Waxmann, 2011, 65.
- 3) 더 광범위한 텍스트 연구는 윤신향: 위의 글 참조.
- 4) <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1966/summary/>
- 5) 이 작품에는 작사가 자주 사용하는, 투명하지만 공간을 나누는 '창'의 모티브가 활용된다.
- 6) O, Licht (오, 빛이여 1981) 악보의 작품해설에서 발췌하였다.
- 7) 이탈리아로 1957년 출간된 기도 모음집 Gebete der Menschheit (인류의 기도들)에 포함된 불교의 기도문이다.
https://www.boosey.com/pages/cr/catalogue/cat_detail?=&musicid=30998&langid=2
- 8) 이 시집 Fahrt ins Staublose (먼지 없는 곳으로의 여행)의 Noch feiert der Tod das Leben (죽음은 아직 삶을 기념한다) 싸이클에 속하는 시로서, [지구에서 오는 자](Wer von der Erde kommt)의 뒷부분이다.
전체 시는 <https://2021rioshsurubym.wixsite.com/nellysachs/poems>
- 9) 다음의 논문에서 박영희에 대한 부분을 대폭 개정, 보완하였다. 윤신향: “노랫말을 통해 본 한국 현대사회의 상호종교적

소통구조. 번역과 의식”, [음악과 문화] 43호, (대구: 세계음악학회 2020), 45-47.

- 10) 박영희의 작품해설. <https://www.pagh-paan.com/dsp.php?kr,3,0,32,1>,
- 11) Shin-Hyang Yun: „Poesie, Image und Stimme bei Younghi Pagh-Paan im Fokus auf dem Gesangstext der ‚Herz-Serie‘ (1990-1998)“, Mainz: Schott, 2020,123-124.
- 12) 크리스테바(J. Kristeva)에 의하면, “모든 텍스트는 인용구들의 모자이크로 형성되며 모든 텍스트는 다른 텍스트를 흡수하고 변형한 결과”이다. Kristeva, Julia, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Ihwe, Jens (Hg.), Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven, Band 3, Frankfurt, 1972, 346.
- 13) 원어의 상징의미가 해당언어의 문화적 맥락으로 변화한 단적인 예로 유대교의 야훼()의 번역과정을 들 수 있다. 히브리어인 야훼()가 ‚Jehovah‘(Yaweh), 또는 ‚여호와‘로 음역되거나, ‚Herr‘(Lord), ‚주님‘으로 번역되면서, ‚Gott(God)‘, 하느(나)님‘을 의미하게 되었다.
- 14) 그 예들은 다음 논문 참조. 윤신향: 앞의 글.
- 15) 이호재의 기사 참조. <http://www.ecumenian.com/news/articleView.html?idxno=20646>

전자 회로: 과학 기술 시
대의 시각예술 언어
백남준의 작품 ‘발전/
혁명/해결 (Evolution /
Revolution/Resolution
(1989)’을 중심으로

**Electronic Circuits as an
Artistic Language:
A Synthesis of Art and
Technology in ‘Evolution
/Revolution/Resolution
(1989)’ by Nam June Paik**

김인성 In-Sung Kim Han
SOAS, University of London

를 통해 메시지를 전달할 수 있었는데, 회화라는 장르에서 이것이 불가능해진다는 점을 보완하기 위해 프린트 작품에 등장하는 로봇들의 TV 스크린마다 메시지를 빼곡하게 적어놓았다. 그가 이 메시지에 의미를 두고 있었다는 것은 모두 자신이 직접 써서 메시지를 작성했다는 데에서 짐작할 수 있다. 본 발표가 다루고자 하는 또 다른 기법으로는 전자 회로를 각 로봇의 배경으로 도입했다는 점이다. 이 기법은 메시지를 직접 작품에 기입하는 기법보다 분명하게 드러나지 않아 그만큼 주목을 받지 못했으나 사실은 그보다 더 중요하게 이 작품의 미학적 가치에 기여하는 바가 있다. 우선 회로도도 장식적인 효과를 가지고 있다는 점을 무시할 수 없을 것이다. 그에 더해 회로도도 배경으로 둠으로써 각 로봇들은 지면(紙面)이라는 2차원적 공간에서도 전시장에서와 같은 활기를 띠게 된다. 무엇보다도 가장 중요한 것은 이 회로도도 통해서 개별 로봇들의 주제가 선명해지고 궁극적으로는 작가의 메시지도 확연해진다.

국문요약

본 발표는 기술을 예술로 포용하는 사례로 백남준 (1932-2006)의 작품을 살펴보고자 한다. 그 가운데에서 특히 백남준이 당시 새롭게 등장한 전자공학이라는 신기술을 어떻게 자신의 작품에 도입하여, 전통적인 화가들이 붓과 잉크를 다루듯 예리하면서도 발랄하게 그를 다루었는지 그 궤적을 탐색해보고자 한다. 여기에서 이러한 접근을 위해 주목한 작품은 백남준의 1989년 작, ‘발전/혁명/해결 (Evolution /Revolution/Resolution)’이다. 이 작품은 원래 1989년 프랑스 대혁명(1789)의 200주년을 기념하기 위해 프랑스 정부가 백남준에게 의뢰한 작품으로, 프랑스 대혁명의 주요 인물들을 TV를 이용한 로봇 설치물로 재현한 전시 작품이었다. 전시가 끝난 후 백남준은 같은 제목의 그림으로 전시에 사용된 로봇들을 표현하여 프린트로 출간했다. 프린트이다 보니 전 세계 저명한 박물관과 화랑들은 거의 모두 그 판본을 소유하고 있는데, 본 발표를 위한 작품은 현재 대영박물관에 소장되어 있는 것이다. 백남준은 설치예술이라는 3차원 공간에 있던 작품을 회화의 2차원 공간으로 옮기면서 그 간극을 메울 수 있는 여러 기법을 도입했다. 일례를 들자면, 전시회에서는 TV

본 발표는 백남준의 작품에서 회로도가 미학적으로뿐 아니라 의미 전달자로서 어떤 역할을 수행하고 있는지 검토해보면서 그의 작품의 유기적 성격을 보여주고자 한다. 이로써 백남준이 전자공학과 예술의 유쾌한 통합을 통해 그 전과는 다른 새로운 시각 언어를 창조할 수 있었음을 확인할 수 있으리라 본다.

Abstract

As a case to embrace technology into art, this paper will show the trajectory of how Nam June Paik (1932-2006) accepted the new technology of Electronics into the art and how he treated technology sharply and lightly like a brush and ink. The work covered here is Paik's 'Evolution /Revolution/ Resolution (1989)' currently in the British Museum, although many established museums and galleries around the world own the work. Originally commissioned by the French government to commemorate the 200th anniversary of the French Revolution (1789), this work was consisted of a series of robots representing the main characters of the Revolution, before being reproduced as prints under the same name.

In translating a three-dimensional installation work into two-dimensional papers, Paik adopted the artistic device of handwriting his aphorisms on TV screens. More important, although less obvious, than that is the electronic circuit diagram used as the background of each robot. In addition to a decorative effect, these diagrams have the key to invigorating the life of the robot flattened in two dimensional plane. They also work as media conveying the theme of each work and the message of the artist.

This paper will examine these circuit diagrams and show their organic connection with the entire work. It will reveal how Paik was able to create a new aesthetic language through the delightful fusion of electronics and art.

공존의 의례: 세계적 전염병 대유행 시기에서 공존하기

Rituals of Coexistence: Being Together in the Times of a Global Pandemic

Foerster Yvonne
Shanxi University

부하고도 생생하고, 많은 경우 무형의 사회적 유산으로 간주되며 오늘날 사회를 체현하는 한 부분이다. 해당 논의는 신기술 결합과 관련된 문화적 의례의 변화와 공존, 그리고 올림의 구체적 실행들에 대한 요구를 기술하는데 초점을 맞추고 있다. 이를 이끌어어나가는 주요한 질문은 ‘치료와 통제, 그리고 연구의 한 분야로서 신체적 교감의 감소, 신체의 가상적 통신과 객체화의 증가로부터 어떠한 긴장과 가능성이 발생하는가?’이다. 이 논의는 전통적 인본주의와 인간중심주의를 비판적으로 다루는 철학적인 포스트휴머니즘을 바탕으로 이 초미의 과제를 발의하는 데에 그 목적이 있다.

국문요약

세계적 유행병은 의료체계뿐 아니라 경제에도 하나의 도전이다. 이는 우리가 공존하고 있는 일상생활과 그 방식을 크게 바꾸고 있다. 사람들은 이제 다른 이에게 다가가고, 공감을 표시하며, 서로를 위로하는 것이 무엇을 의미하는지에 대해 새로운 정의를 찾아야 한다. 또한 우리는 오늘날 사회적 거리두기에 기반 한 친밀감의 새로운 형태를 만들기 위해 어떻게 디지털 기술을 사용해야 하는지를 배운다. 유행병의 바이러스는 우리들의 사회생활에 은밀히 침투하는 외계 세력이자 동시에 신체제이다. 바이러스는 인간들이 서로 가깝게 있는 곳, 즉 우리가 먹거나 마시기 위해 만나는 장소에서 우세하게 번식한다. 단절될 수 있는 많은 문화를 결합시키는 것은 다름 아닌 먹고, 마시고, 그리고 춤추는 우리의 의례 행위이다. 특히, 음식 문화는 풍

Abstract

The global pandemic not only challenges health systems and the economy. It deeply transforms our everyday lives and the ways in which we coexist. People have to find new definitions of what it means to be close to one another, to show empathy and to comfort each other. With social distancing being the word of the hour, we learn how to use digital technologies for creating novel forms of closeness. The virus becomes the new other, the alien force that invisibly permeates social life. It finds its hosts predominantly in the places where humans get close to each other: When we eat, or meet for

drinks. It is the ritual of eating, drinking, and dancing that binds together an otherwise largely disembodied culture. Culinary culture is a rich, vivid and last but not least very much embodied part of today's societies, that in many cases is deemed to be an intangible cultural heritage. In this talk I aim at describing the changes in cultural rituals with regard to the incorporation of new technologies and the need for embodied practices of coexistence and resonance. The central question is: What tensions and potentials arise from a decrease in bodily communion and a rise of virtual communication and objectification of the body as field of research, treatment and control? I build on ideas from philosophical Posthumanism as field of research that critically engages with traditional humanism and anthropocentrism and aims at initiating a discussion about this pressing issue.

The global pandemic not only challenges health systems and the economy. It deeply transforms our everyday lives and the ways in which we coexist. People have to find new definitions of what it means to be close to one another, to show empathy and to comfort each other. With social distancing being the word of the hour, we learn how to use digital technologies for creating novel forms of closeness. The virus becomes the new other, the alien force that invisibly permeates social life. It finds its hosts predominantly in the places where humans get close to each other: When we eat, or meet for drinks. It is the ritual of eating, drinking, and dancing that binds together an otherwise largely disembodied culture. Culinary culture for example is a rich, vivid and last but not least very much embodied part of today's societies, that is in many cases deemed to be an intangible cultural heritage. This paper aims at describing the changes in human bodily communion with regard to the incorporation of new technologies and the need for embodied practices of resonance. My theoretical perspective combines a phenomenological description of changing practices with a philosophical posthumanist outlook on what it means to be human in the global pandemic. Both, traditional embodied rituals

as well as digital encounters are designed to transcend the boundaries of the individual (and eventually the human) and to incorporate otherness in a material or mental way.

I take the culture of embodied, hedonist encounter as an important factor in human culture also in the light of battling a global pandemic. The counterpart of decreased bodily closeness are new technologies employed to track the spreading of the virus and share information on medical research as well as social behavior. Humans in critical medical condition face a treatment devoid of human contact. Care is often taken over by robots, medical supplies being delivered by drones and visits to the doctor are done via computers. The living body as well as the suffering or dying body is denied contact. This dystopian image has haunted the cultural imagination since the rise of technology: The isolated body hooked up to machines, that merely dreams its existence as embodied and social being. This is the imagery we know from stories like *The Matrix*, that has puzzled philosophical thinking for decades. Today we enter an era with extensive use of digital communication technologies combined with much less freedom of movement and real bodily encounter. Also, new technologies are only in part means of communication. A much larger sector is data-mining, data-sharing and surveillance. In those sectors the body does not figure as a lived body, but as object of research, treatment and control. This transition has the potential to alter our rituals of coexistence in much deeper way than we realize. Philosophy of technology reflects on the relation of embodied human beings and technology from different perspectives. Let me first give an idea about the main forms of philosophy of technology.

Philosophy of technology is a rather young subfield of philosophical research. From a phenomenological perspective, there are three influential types of approaches. The first one is an abstract stance toward modern technology which has its roots in Martin Heidegger's essay *A Question concerning Technology* (originally published in 1954). Heidegger's view ontological of technology as a logic of seeing the world has influenced countless scholars and remains strong today. He does not specify types of technologies. Rather he holds that the technology of the 20th century (and he might say that this has not even changed with the rise of digital technologies) is not so much an accumulation of artifacts and instruments shaping the life-world. Rather he speaks of the essence of

technology, of technology being a logic that makes people conceive of the world solely in terms of enframing, as a reservoir of potentials and goods standing there ready to serve the purposes of man. This theory even includes people becoming or understanding themselves as instruments. Technology thus figures as an abstract force that unveils the earth and life itself as instruments or storage of goods. At the same time technology hides the independent character of things as entities in their own right beyond the possibility of being of use for a purpose. This way of thinking has been critiqued for the abstract way of talking about technology and being oblivious of the vast diversity of technologies. On the other hand, it is still a very fitting way to describe technology. If one thinks of the whole industry of smartphone applications directed toward a fitter, more intelligent and the best possible self that one can be: Such applications turn human bodies and minds into a form of clay to be moulded into an ideal tool to achieve ones goals or to fit into societal categories.

The second prominent form of philosophizing about technology is rooted in the critique of Heidegger's abstract ontology of technology: Postphenomenology. This line of thought has become well known through the works of the American philosopher Don Ihde, who draws on phenomenology and pragmatism as the roots of his thinking. The post in postphenomenology stands for a change in direction. The endeavor to uncover unchanging properties of cognitive acts is not at the center of postphenomenological work anymore as it has been in classical phenomenological approaches. Rather it is Edmund Husserl's famous dictum "Back to the things themselves!" that inspires postphenomenological analyses and descriptions. Other than Heidegger these scholars are interested in the diversity and concreteness of technologies and how they mediate human relations with the world.

A third important strand in philosophy of technology is the huge sector of research into the nature of cognition, its bodily and technological underpinnings and the possibility of artificial intelligence. This field of research focuses on the conditions of possibility of cognition and is informed through analytic philosophy of mind, phenomenology and embodiment theory as well as through neuro- and cognitive science. This field is very diverse and ranges from theories that prioritize the body as condition sine qua non of

cognition (e.g. embodiment theorists like Shaun Gallagher, Alva Noe) until proponents of the media a priori, who hold that cognition is and always has been mediated through technology (e.g. Mark B.N. Hansen, Katherine N. Hayles).

To cut the long story of diverse approaches to technology short: Despite the diversity of theories there is little research to be found on the effects of technology on embodied cultural rituals and habits. Heidegger's ontological approach does not consider embodied encounter at all. Postphenomenology is more occupied with the materiality of technology and its impact on subjects whereas intercorporeality in a stronger sense is not a central topic. If one focuses on cognition also the subject is more central than any form of conviviality.

The enduring pandemic raises the question of viable forms of embodied conviviality in a pressing way. The question is how can we tackle this issue in a systematic way? Right from the start it should be clear that this is a question that requires an interdisciplinary if not a transversal approach. Firstly, we need to ask about the function of embodied social rituals.¹⁾

Answers to this question can be found in psychology, sociology, anthropology or cognitive science. Then we can ask what role plays the public as a setting in which those embodied encounters take place. In a next step, we need to describe what happens, if these possibilities of bodily encounter break away. And last but not least a reflection on technologies that substitute face to face encounter is needed. The final question will be how future social structures might look like, that at least in part substitute embodied encounter through technologies such as Zoom, Skype or other virtual platforms.

In the last months of lockdowns and restricted public life it has become very clear that people feel more and more unrest and aggressions are on the rise. The political and ideological unrest, namely the staggering success of conspiracy theories and right wing ideology is strongly connected to the exceptional circumstances made necessary by the pandemic. Let me dive a bit deeper into the quite obvious human craving for getting together in public. The distinction between private and public, as the private sphere being a space in which the individual is free from the eyes of others, is a fairly recent social development. From ancient Greece until the last monarchies it was a privilege of the

highest ranks in society. Anyone who was poor or in a serving position had no right to a private life whatsoever. Only with the development of democratic societies the idea that everyone had a right to privacy developed. With social media this rather young development is challenged as we all know. Even without the contrast of private vs. public there always has been a special quality to gatherings in public or in bigger groups. Dancers for example speak of the bodily energy that develops amongst them while dancing. After the lockdown getting back together in training even makes people cry out of relief to finally be back in each other bodily presence.

The importance of doing things together can be traced back to the earliest stages of human cognitive evolution: namely skills like shared attention and the formation of cognitive groups. The evolutionary psychologist Merlin Donald describes in detail the importance of forming groups that had the goal of carrying out a common task for the evolution of human cognition (Merlin Donald (2001), *A Mind so Rare*, W.W. Norton & Company: New York, London). Only with the ability to understand the other as a being with intentions through for example directing the other's gaze toward an object of shared intention, humans were able to form a theory of mind, to understand the other as having qualitative states of mind just like oneself. This is part of the legacy we share with our primate ancestors. A few steps further in the cognitive evolution we encounter the stage of storytelling. This happened in groups, were most of the members of a community or tribe gathered together. The cognitive function of stories is to constitute the ability to think beyond what is just plainly there. It is about imagination, of grasping possibilities of thinking beyond the present moment and uncovering the hidden potentials of reality. Even the possibility to lie or deceive needs the capacity to imagine things to be different. This can be seen as the start of culture, its myths and institutions. Stories represent the first virtual realities. These early products of imaginations are by no means purely products of language. Donald argues that the first step on the way to developing a language and the ability to tell stories was in fact kinematic imagination, which is the ability to envision ones' own body in motion (comp. Donald (2001), 271). This ability facilitates communication and shared attention: "The first priority was not to speak, use words, or develop grammars. It was to bond as a group, to learn to share attention and set up the social patterns that would sustain such sharing and bonding in the species."

(ibid., 253) It is central to Donald's theory of human cognitive evolution that the most important step is to form cognitive groups and thus become "hybrid minds" (ibid., 252). That means human cognition is neither primarily language based nor confined to the subject. The humanist and enlightenment's tale of the strong rational subject is thus flawed. Evolutionary psychology shows how intercorporeality and intersubjectivity lie at the roots of human cognition. Only by connecting with the other through kinetic mimesis, shared intentionality and stories that turn subjective memory into group cognition with a shared cultural horizon, humans have developed their cognitive abilities. These developed essentially in the presence of others, through being embedded in groups and extended through the bodies and minds of others. Being together thus is the key to developing cognitive abilities in phylogenetic as well as in ontogenetic becoming (comp. also Shaun Gallagher (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Oxford University Press). Donald holds: "Collectivity has thus become the essence of human reality. Although we may have the feeling that we do our cognitive work in isolation, we do our most important intellectual work as connected members of cultural networks. This gives our minds a corporate dimension that has largely been ignored." (Donald 2001, 298)

So far, we have seen that human cognition deeply depends on human contact, which is at least initially in phylogenetic and ontogenetic perspectives a bodily contact. From actual touch through kinetic mimesis and shared gazes/intentions we develop the capacity to understand the other as a being with intentions and a mind just like ourselves. Mental content is by far not limited to the subject or its brain. It extends through social communities, symbolic and narrative layers of culture, language and media/technology. Today it seems like the bodily connection has become obsolete in a culture that emphasizes the word, the seeing on a distance (think of the predominance of images in the media) and the self-sufficient subject. The oblivion of the importance of bodily being together is one of the effects of modern technologized and optimized society, a heritage that also dates back to ideas of enlightenment and classical humanism.

Since intercorporeality and being together as groups has played such an important role in cognitive development, it is still inscribed in our way of being entangled with-

in the cultural world. This is an educated guess which needs further research: There is a chance that also today being together in public, talking, eating, discussing, dancing might trigger positive cognitive feedback mechanisms, because those were the situations in which we have cognitively evolved. That would explain why people crossculturally pursue these habits and have a hard time coming to grips with the pandemic necessity of social distancing.

Let me once more take a step back in intellectual history and think for a moment about Sigmund Freud. With the Nazis in Germany on the rise he wrote in 1930 a book called *Civilization and its Discontents*. This book talks about eros and thanatos as the two human drives behind enculturation. Both are clearly corporeal and involve complex human contact. Culture is at the same time a means to cultivate these archaic drives and a way to put them to use through sublimation. Thanatos, the drive toward aggression and death becomes guilty conscience and thus encultures the recognition of authorities. Eros on the other hand is turned from the craving for sexual gratification into the imperative to love the other like you love yourself. Modern societies are structured by innumerable laws restricting sexual behavior and cultural education channels those primal drives in order to use their energy through sublimation (raising families, being good citizens). Still, those energies are more or less present in every single human. Freud has been writing this theory of culture as a means and product of sublimation in a social climate of a beginning war, with all the unrest and aggression boiling up. The discontent of civilization seen from a Freudian perspective points back to embodied behavior - a quite raw and cruel one for that matter. These strong bodily drives according to Freud are primal means of gratification, a raw form of happiness so to say. With the force of social rules and laws humans are prevented from seeking this kind of happiness in exchange for the possibility of a peaceful and secure life. There is an intricate structure that balances civilization and the destructive drives toward sex and death. Every society does it in its own way.

Today we face a global increase of rules, laws and surveillance. The pandemic makes it necessary to suspend those embodied practices and rituals that might well be the last residuum of bodily encounter that caters to sublimated human drives. The danger that

looms over our days is that the balance between primal instincts and the endeavor to keep up a civilized way of coexistence might drop. If there are no public spaces in which humans can be bodies, or use intellectual capacities in an engaged bodily presence, discontent will rise. Just think of philosophical discussions over a good red wine with people gesturing, leaning in close and following one another not only through words but gestures and bodily presence: There are uncountable possibilities (or have been before the pandemic), in which people get together like this. Dining out is one prime example. The habit of eating together has always been a central ritual in all forms of human groups and plays an important role in the upbringing of human offspring. Dining out is a special cultural form, where the close inner circle of family and friends is open up toward the recognition in a public setting. The intimate act of eating performed in public, be it on a date, amongst friends or family creates a resonance through sitting together, feeling qualitative bodily (even rather intimate) states of pleasure, sharing an atmosphere of sounds, aromas and visual impressions. Similar is the situation of dancing. Here the body, its movements, proprioceptive affections, touch through the other and last but not least rhythmic resonance amongst strangers are creating an atmosphere of intimacy in public.

These situations are important factors to keep a balance between bodily needs and pleasures and the rational demands of a civilization. The hedonist part of human behavior does not get much attention in philosophy and science in general. With the current situation, this might change. The challenge of the pandemic is to take the necessary measurements while making an effort to understand what is vital for a society not to get radicalized. Radicalization is what we witness now in many countries. The growing aggression is in part happening due to the lack of commonly accepted outlets. This poses a direct danger to democratic societies. In the remaining section I will reflect on the current situation, the technologies and their potentials and risks.

As I have argued, bodily being together has played a vital part in human cognitive evolution. It is also part of the primal psychological set up. While Freud's theory is highly debated, it is obvious that humans are by no means pure rational beings and that there are darker forces at play in our psychological setup than we would like to admit. That be-

ing said, let me focus on the embodiment of cognition once again. The focus on bodily being together is not meant to be a call back to nature as Jean-Jacques Rousseau would have it. Rather it means we have always been posthuman, even in the beginning of our cognitive evolution. The faculties of sharing attention and kinetic mimesis are at their core incorporating otherness in a cognitive and emotional sense. At the stage of language and oral culture mental contents are already shared, sedimented and distributed over minds and artifacts (such as drawing, ritual objects and so on). The human mind hence is and has never been purely human or natural for that matter. It is extended not only into its environment but always also into other bodies and minds. Even memory is in many forms embodied and not even only within the own body but also extended to other bodies like in the case of partner dance. All these cognitive abilities need bodily presence of other bodies, and also technologies and the material world in general, to be formed. The need for bodily and material presence and interaction is thus by no means simply a hedonistic thing, rather it is what connects humans on all level of their existence.

The German sociologist Hartmut Rosa has diagnosed modern life as suffering from constant acceleration (Hartmut Rosa (2013), *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, New York: Columbia University Press). Acceleration is omnipresent in the debate about the development of technology and the possibility of transcending human life. Rosa focuses on the sociological consequences of industrialization, urbanization, digitalization, which altogether exhaust the modern human mind in his view. In his later work, he proposes a remedy to this suffering: *Resonance* (Hartmut Rosa (2019), *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Cambridge: Polity). The concept of resonance is first and foremost a material one of bodies/objects resonating through being affected by each other. Resonance specifies the quality of being with each other as something that extends through different entities and beings in a beneficial way. Rosa describes how our entanglement with the world lacks resonance and thus we become estranged and get exhausted. A simple example might give an idea here: In everyday life, we often act without seeing effects. We simply do, over and over again: Making breakfast, cleaning dishes, writing emails, go to conferences, do networking, publish our thoughts. Even elaborated forms of work often do not seem to make a difference.

We have the feeling that our action have no effect or do not produce some kind of resonance in others. Resonance is being in tune, in sync with someone or something other than ourselves. This is the fascination of dance: Two or more people move as if they were one body. This kind of resonance can happen also intellectually and even on the level of gustatory sensations, while enjoying a meal. Such embodied practices are the glue that holds culture together. Surely resonance can also be dangerous. Looking at the infamous social media bubbles which reinforce hate speech and conspiracy theories, there is definitely a problematic aspect concerning resonance. But this is a form of resonance happening in the virtual void.

This brings me to my last point: In the absence of bodily encounters we seek technologies like zoom, skype and other virtual communication platforms out in order to stay in touch, to communicate and even to party together. This development will surely not be a sufficient substitute for gatherings in public, where the individual merges in resonance with the crowd. But it is worth thinking about what are the chances of at least partly finding in technology what we miss these days. Incorporating technologies belongs to being human and as I have shown it has been a practice already at the beginning of human cognitive evolution. The question that will need further research is: In which way can current communication technologies produce experiences of resonance that are cognitively and emotionally productive and satisfying. In other words: How can the growing discontent with civilization mediated through technology that does not numb humans but enrich and enable a social life beyond the matrix of the anthropocene?

The humanities have the tools to critically analyze the complexity of changing societies and life-worlds. Despite the huge cultural differences, it is safe to assume that rituals of coming together exist cross-culturally and are being inhibited cross-culturally today. In this way, we mediate the known and the unknown, the intimate and the alien, the beloved and the stranger. The field of the other is growing: Technologies become part of the body and people's ways of encountering each other. Even the virus as an invisible threat is ultimately part of our bodies and our way of being in the world. This points to the need of developing new concepts that let us think beyond the immediate human needs and toward new rituals of coexistence.

NOTE

- 1) I used the term ritual several times now. This might be misleading since rituals imply rules, repetition and a more or less fixed social structure. One could most certainly find these features in our contemporary habits of eating out, drinking in public or dancing in clubs. Still rituals are usually more defined in function and not to be conflated with practices and habits of everyday life. I will try to give a phenomenological account of cultural practices of being together in public. The question of whether those can be defined as rituals or not I will leave to sociologist or anthropologists for the moment. In any case, we can define them as habits or routines with special sets of rules and a more or less regular occurrence.

모바일 인간을 통한 인문학의 변화: 자연, 타인 그리고 자신과 재결합

Mobilizing the humanities through the mobile human: Reconnecting with nature, with others and with oneself

Salazar Noel B

International Union of Anthropological and Ethnological Sciences

해서는 일상생활 내 물리적 움직임의 감소와 많은 좌식(업무적) 환경이 야기하는 것으로 보이는 소외에 사람들이 어떤 반응을 보이는지가 모두 고려되어야 한다. RELO는 (비록 그러한 조화가 항상 달성되는 것은 아니더라도) 사람들이 그들의 환경, 타인들과 자신들과의 관계에 있어 특정 조화를 회복하길 원하는 하나의 실천이다. 평범한 실천으로서의 레크리에이션, 즉 걷기와 뛰기에 대한 이 연구는 더욱 '내재'되고 '구현'되는 이동인문학에 대한 필요성을 요청한다.

국문요약

이동과 통신 기술의 세계적 성장에도 불구하고 많은 사람들은 정주식 생활방식을 고수하며 장소는 물론 자기 자신을 포함한 사람들로부터 소외감을 느낀다. 이런 문제에 사람들이 반응하는 일반적인 방법 중 하나는 일시적이기는 하지만 레크리에이션 운동(이하 RELO)에 참여하는 것이다. RELO는 여유 시간 중 걷거나 뛰는 것을 의미(레크리에이션)한다. 레크리에이션은 여기서 이중적 의미로 사용되고 있다. '건강의 회복'(레크라티오)과 '새로움의 창조, 복원, 회복'(레크레아레)가 그것이다. 운동 능력과 레크리에이션은 신체적 활동, 신체 그리고 환경 간 기본적인 관계에 의한 것으로 RELO와 연결된다. 인간은 운동 감각을 동반한 활동을 통하여 자신의 삶에서 의미를 찾고 만든다. 본 연구는 활동이 보편적이라는 가정 하에서 인간이 어떻게 움직이는지와 RELO와 같은 운동과 결부된 의미와 가치가 어떻게 사회문화적으로 내재되어 있는지를 분석하고자 한다. 사람들이 왜 RELO에 참여하는지 이해하기 위

Abstract

Despite the global growth of mobility and of communication technologies, many humans lead sedentary lifestyles and feel alienated from places and people, including themselves. One popular way for people to react to this predicament, albeit only temporarily, is through the practice of recreational locomotion (RELO). RELO refers to walking or running during leisure time (recreation). Recreation is used here in its double mean-

ing: ‘restoration to health’ (recreatio) and ‘to create anew, to restore, to refresh’ (recreare). Locomotion and recreation are connected in RELO by the underlying relationship between physical movement, the human body, and the environment. It is through movement, and the accompanying kine(sthe)tic-tactile sensations, that humans find and make meaning in their lives. Granted that movement is universal, this paper will disentangle how the ways in which humans move, and the meanings and values attached to movement, such as RELO, are socioculturally embedded. It also stresses that in order to understand why people engage in RELO, we need to consider both the reduce physicality of daily life and the alienation many sedentary (working) environments seem to engender, and against which people are reacting. RELO is a practice through which people want to restore a certain harmony in the relation with their environment, with others and with themselves (although such harmony is certainly not always attained). The study of the common practices recreational walking and running reveals the need for a mobile humanities that is more ‘embodied’ and more ‘emplaced’.

The common assertion that the whole world is on the move, or at least that never have so many people been moving, seems to contradict the repeated warnings of a global pandemic of physical inactivity. This apparent paradox stems from different uses of the term “movement” and the failure to distinguish between active (self-powered) movement and being moved around passively (e.g. by engine-driven vehicles). Despite the global growth of mobility and of communication technologies, many humans lead sedentary lifestyles and feel alienated from places and people, including themselves. Because the reduced physicality of daily life and feelings of estrangement increase the likelihood of physical and mental health problems for the individual and decreased socio-economic functioning at societal level, this is a situation to be taken seriously and to be addressed. One popular way for people to react to this predicament, albeit only temporarily, is through the practice of recreational locomotion (RELO), walking or running during leisure time. Locomotion and recreation are connected in RELO by the underlying relationship between physical movement, the human body, and the environment. By critically analyzing RELO, this

paper speaks to various subthemes of the 6th World Humanities Forum. RELO is a practice through which people want to restore a certain harmony in the relation with their environment, with others and with themselves (although such harmony is certainly not always attained). The study of RELO reveals the urgent need for a mobile humanities that is more “embodied” and more “emplaced.”

Noel B. Salazar is Research Professor in Anthropology at KU Leuven, Belgium, Secretary-General of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) and Executive Committee Member of the International Council for Philosophy and Human Sciences (CIPSH). He is editor of the *Worlds in Motion* (Berghahn) book series and author of *Momentous Mobilities* (2018), *Envisioning Eden* (2010) and numerous peer-reviewed articles and book chapters on human (im)mobility. Salazar is founder of the EASA Anthropology and Mobility Network (AnthroMob) and Advisory Board Member of the Asia Mobility Humanities Network (AMHN). In 2013, he was elected as member of the Young Academy of Belgium.

The common assertion in the new millennium that the whole world is on the move, or at least that never have so many people been moving seems to contradict the repeated warnings of a global pandemic of physical inactivity. This apparent paradox, heightened by crisis situations such as the one caused by the COVID-19 pandemic, stems from different uses of the term “movement” and the failure to distinguish between active (self-powered) movement and being moved around passively (e.g. by engine-driven vehicles). Despite the relative global growth of mobility and of communication technologies, many humans lead

increasingly sedentary lifestyles and feel alienated from places and people, including themselves. Because the reduced physicality of daily life and feelings of estrangement increase the likelihood of physical and mental health problems for the individual and decreased socio-economic functioning at societal level, this is a situation to be taken seriously and to be addressed.

One popular way for people to react to this predicament, albeit only temporarily, is through the practice of recreational locomotion (RELO). RELO refers to walking or running during leisure time (recreation) (Salazar 2016). Recreation is used here in its double meaning: “restoration to health” (*recreatio*) and “to create anew, to restore, to refresh”

(recreate). This is related to nostalgia for an idealized slower pre-modern past, with an emphasis on experience (over external rewards) and the sensuous human body (Gros 2014; Solnit 2000). Locomotion and recreation are connected in RELO by the underlying relationship between physical movement, the human body, and the environment. Many practitioners perceive RELO as having intrinsic value, undertaken for the simple pleasures and joy they bring, not solely the utilitarian values commonly associated with it (Featherstone 1982).

Basic forms of human locomotion such as walking and running are embodied and emplaced practices (Mauss 1973[1935]), drawing attention to the (physical) self (Lund 2012; Wylie 2005). Our body-in-motion is the medium for knowing the world (Ilundáin-Agurruza 2014), enriching us cognitively and existentially (Ingold 2010:18). Through our feet, we are “in touch” with our surroundings (Ingold 2004), allowing for sensual experiences of place (Edensor 2000). (Edensor 2010). Emplacement points to this “sensuous interrelationship of body-mind-environment” (Howes 2005). In other words, self-propelled movement is one of the most fundamental modes of “belonging” in the world (Heidegger 1996[1929]; Thorpe and Rinehart 2010). As we move through space and time, we become our movement (*moveo ergo sum*), phenomenologically and in terms of identity and social position (Ingold 2011). The act of moving thus captures a certain attitude to life as “potential” (Manning 2009).

The “primacy of movement,” as a philosophy of becoming, was articulated long ago (Sheets-Johnstone 2011). Pre-Socratic scholars already distinguished between movement as change in location (*kinesis*) and transformation (*métabolè*), the process through which something becomes something else (Laplantine 2015). Since then, people have connected the two, arguing that physical journeys, of which wandering pilgrimages function as the archetype, act as opportunities to transform the self (Lean, et al. 2014). Locomotion, mostly in the form of walking and running (but also dancing), has also played a significant role in traditional rites of passage across cultures (e.g., “walking towards adulthood”) (Nabokov 1981).

The most popular RELO settings are “green” (parcs, forests) or “blue” (waterfront) environments (Lund 2012; Qviström 2016), preferably remote areas of natural beauty, with mountainous regions having a special attraction (ironically, many of these areas

are only accessible by car). A vigorously physical encounter with nature is believed to enhance both sublimity and wonderment (Gorichanaz 2016). Walking or running along trodden heritage trails allows people to (re)connect with the (imagined) past in a very sensuous way

(Macfarlane 2012; Snead, et al. 2009). The attempt to reconnect to humanity and the universe through physical activity in nature can be linked historically to well-established but dated ideas of romanticism in Europe and transcendentalism in the USA (and the incorporation of Asian spiritual influences by both philosophies). Traces of these connections are visible in contemporary practices such as walking meditation, chi-running (inspired by t'ai chi) and yogging (a combination of yoga and running) (Atkinson 2010a). However, recreational walking and running are more than a palliative to sedentary lifestyles. Some practi-

tioners engage in these physical practices as “body maintenance” activities to lose weight,

to keep fit or healthy, or to look good. When intensity, frequency and duration increase (Amit and Salazar 2020), long-distance walking and running turn into more “serious” forms of leisure (Davidson and Stebbins 2011; Stebbins 2015). Even when competition or performance are less important among recreational walkers or runners, their practices can become a kind of “work,” demanding disciplined, regular and routinized engagement (Bale 2004).

In a sense, RELO practitioners engage, not unlike the romanticized and aestheticized image of pre-modern wandering pilgrims, in quest-like activities that require stamina as well as emotional strength (“no pain, no gain”) to reach uplifting experiential and existential “authenticity”. They devote themselves both to moments of effort and self-mastery, and to a way of life that involves passion, pain, sacrifice, faith, and addiction (Koski 2015). In the process, they can create both ephemeral and more permanent (quasi-sub-cultural) communities of practitioners and supporters.

Many RELO practitioners are part of larger communities of practice, either formally or informally. Apart from traditional hiking or running clubs (Shipway, et al. 2013), new types of collectives are growing, which offer new forms of group identity and social bonding (Jarvie 2018; Pedersen, et al. 2018). Some RELO practitioners form communities around

shared attitudes of “post-sport” (Atkinson 2010b) and counterculture (Scheerder and Breedveld 2015), by stressing the non-competitive nature of RELO and reacting against its

commodification (e.g. by not wearing the latest gear or by boycotting commercial RELO events). Some communities are formed partially or entirely online, often via popular social media platforms (e.g. Facebook) but also through RELO-related platforms (e.g. Strava). As such, RELO is a practice through which mostly middle-class values of “productivity” become normalised, with a morality that is disconnected from social problems and with boundaries of inclusion and exclusion, based on social class, but also gender, ethnicity, age, lifestyle, and (dis)ability.

The link between RELO physical activity and “spirituality,” broadly defined, is often made (Humberstone 2011). Because RELO often involves long periods of monotonous rhythmic activity (Edensor 2010; Lefebvre 2004), and a large degree of contact with nature, it can be a means of achieving a meditative-like state, allowing for a sense of deeper connection and awareness. There is also the additional advantage of identity-making, predicated on qualities like achievement, exceptionalism, triumph of the will, and moral redemption. The bodily and environmental experiences reported are often aesthetic in nature (Tainio 2012). The encountered pleasurable, euphoric state (related to the release of endorphins) cannot always be articulated. This state is linked to spirituality in the sense that people experience a meaningful (re)connection to themselves, to others, to the environment or to the transcendent. Asceticism has since long been considered as a journey towards spiritual transformation. The conscious process of searching this embodied

5 experience (Csordas 1994) in RELO can be compared to a wandering pilgrimage, a quest (by means of a bodily experience) in search of something, a journey toward a goal, if only one’s own transformation (Bratton 2012), or the accumulation of “existential capital” (Nettleton 2013). Pilgrimage, a journey of endurance, suffering and sacrifice (sometimes only symbolically) is, at its core, a “kinetic ritual” (Turner and Turner 1978:xiii). There are also interesting parallels between RELO and shamanistic and Zen Buddhist rituals and initiations (McDougall 2009). The idea behind these various physical practices is to induce a kind of power and ecstasy, leaving the person with a feeling

of physical and spiritual satisfaction, fulfilment and well-being. Such human flourishing is interpreted through one's specific sociocultural framework.

Even if RELO activities can be conceived of as “technologies of the self” (Foucault 1988), practices that an individual can use to transform oneself (cf. pilgrimage) (Crust, et al. 2011), they do not necessarily free people from dominant metanarratives or create change in actual living conditions. Exercising in nature (or made-natural environments) is believed to make people tough enough to keep “progress” on the march, “making the specific kind of self-sufficient, risk-managing bodies and selves the neoliberal political, economic and cultural formations [require]” (Barnes 2009:239).

The expected “synchronization” of the body and the self or the body and the environment can also go wrong (Edensor and Larsen 2017). Taking things too seriously (e.g., heavy training) and the overdependence of some practitioners on technological gadgets (e.g., GPS watches, heart rate monitors and foot pods) has the risk of reducing, if not eliminating, this experience. Such self-tracking devices can also be seen as “exo-senses” that extend the body's sensory capabilities (Swan 2013). Moreover, the fixation on “healthy food” or the,

sometimes compulsive, online sharing of RELO data (which requires substantial amounts of “immobile” time) that can go together with the practice of RELO points to other dangers.

The sudden restrictions on mobility during the COVID-19 crisis made people realize how much they value moving around (Salazar 2018). Acknowledging the human need for physical movement, COVID-19 lockdowns were often only partial. In many places people were still allowed to go out for a walk or to run—even if limited to a certain perimeter around the house or within a certain period of the day. The considerable number of people who took to the streets to engage in RELO confirmed the importance of these mobilities.

Sonia Silva's argument that “movement is an existential cry against immobility” (2015:146)

gained another layer of meaning here.

Interestingly, during the coronavirus crisis the domain of RELO was also one where the positions between those who wanted to continue occupying the public space vs. those

in favour of enforcing strict confinement rules became very visible. The former group took to the streets and green or blue areas in considerable numbers. While most respected the imposed rules of physical distancing and hygiene, the latter group railed against those who did not (e.g. runners sporting together and spitting or blowing their fingers). Some even depicted those practicing RELO as the new health offenders, the ones spreading the epidemic. Hence the angry faces and occasional negative addresses towards RELO practitioners.

Contrasting interpretations of the significance of RELO point to the importance of studying how practitioners mediate between contemporary ideologies of freedom, choice, and self-control (Coleman and Kohn 2007). Not everyone wants or can engage in “serious” RELO activities (Althoff, et al. 2017), which have come under criticism as an elitist preoccupation privileging the concerns of wealthier segments of society (middle- and upper-class) who aim to distinguish themselves from the masses (Abbas 2004; Berg 2015; Bourdieu 1984).

Moreover, RELO practices are clearly marked by boundaries of inclusion and exclusion, including gender, class, ethnicity, age, lifestyle, and (dis)ability. The imperative for this type of physical activity remains most intense among those with the necessary time and resources.

For example, the contrast in societal meaning attributed to RELO versus the forced journeys (including walking and running) of refugees fleeing zones of conflict or disaster is telling (BenEzer and Zetter 2014:297). In sum, the study of RELO reveals the urgent need for a mobile humanities that is more “embodied” and more “emplaced.”

References

- Abbas, Andrea 2004 The embodiment of class, gender and age through leisure: A realist analysis of long distance running. *Leisure Studies* 23(2):159-175.
- Althoff, Tim, et al. 2017 Large-scale physical activity data reveal worldwide activity inequality. *Nature* 547:336-339.
- Amit, Vered, and Noel B. Salazar, eds. 2020 *Pacing mobilities: Timing, intensity, tempo and duration of human movements*. Oxford: Berghahn.
- Atkinson, Michael 2010a Entering scapeland: Yoga, fell and post-sport physical cultures. *Sport in Society* 13(7-8):1249-1267.
- 2010b Fell running in post-sport territories. *Qualitative Research in Sport & Exercise* 2(2):109-132.
- Bale, John 2004 *Running cultures: Racing in time and space*. London: Routledge.
- Barnes, Barbara A. 2009 “Everybody wants to pioneer something out here”: Landscape, adventure, and biopolitics in the American Southwest. *Journal of Sport & Social Issues*

33(3):230-256. BenEzer, Gadi, and Roger Zetter 2014 Searching for directions: Conceptual and methodological challenges in researching refugee journeys. *Journal of Refugee Studies* 28(3):297-318. Berg, Adam 2015 "To conquer myself": The new strenuousness and the emergence of "thru-hiking" on the Appalachian Trail in the 1970s. *Journal of Sport History* 42(1):1-19. Bourdieu, Pierre 1984 *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. R. Nice, transl. Cambridge: Harvard University Press. Bratton, Susan 2012 *The spirit of the Appalachian Trail: Community, environment, and belief on a long-distance hiking path*. Knoxville: University of Tennessee Press. Coleman, Simon, and Tamara Kohn, eds. 2007 *The discipline of leisure: Embodying cultures of 'recreation'*. Oxford: Berg. Crust, Lee, et al. 2011 *Walking the walk: A phenomenological study of long distance walking*. *Journal of Applied Sport Psychology* 23(3):243-262. Csordas, Thomas J., ed. 1994 *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press. Davidson, Lee, and Robert A. Stebbins 2011 *Serious leisure and nature: Sustainable consumption in the outdoors*. New York: Palgrave Macmillan. Edensor, Tim 2000 *Walking in the British countryside: Reflexivity, embodied practices and ways to escape*. *Body & Society* 6(3-4):81-106. 2010 *Geographies of rhythm: Nature, place, mobilities and bodies*. Farnham: Ashgate. Edensor, Tim, and Jonas Larsen 2017 *Rhythmanalysing marathon running: 'A drama of rhythms'*. *Environment and Planning A: Economy and Space* 50(3):730-746. Featherstone, Mike 1982 *The body in consumer society*. *Theory, Culture & Society* 1(2):18-33. Foucault, Michel 1988 *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press. Gorichanaz, Tim 2016 *Beautiful and sublime: The aesthetics of running in a commodified world*. *Journal of the Philosophy of Sport* 43(3):365-379. Gros, Frédéric 2014 *A philosophy of walking*. J. Howe, transl. New York: Random House. Heidegger, Martin 1996[1929] *Being and time*. J. Stambauch, transl. Albany: State University of New York. Howes, David, ed. 2005 *Empire of the senses: The sensory culture reader*. Oxford: Berg. Humberstone, Barbara 2011 *Embodiment and social and environmental action in nature-based sport: Spiritual spaces*. *Leisure Studies* 30(4): 495-512. Ilundáin-Agurruza, Jesús 2014 *The quest for meaningful and lifelong learning*. In *Philosophy, sport and education: International perspectives*. E. Isidori, F.J. López Frías, and A. Müller, eds. Pp. 43-69. Rome: Sette Città. Ingold, Tim 2004 *Culture on the ground: The world perceived through the feet*. *Journal of Material Culture* 9(3):315-340. 2010 *Ways of mind-walking: Reading, writing, painting*. *Visual Studies* 25(1):15-23. 2011 *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge. Jarvie, Grant 2018 *Sport, culture and society: An introduction*. London: Routledge. Koski, Tapio 2015 *The phenomenology and the philosophy of running: The multiple dimensions of long-distance running*. London: Springer. Laplantine, François 2015 *The life of the senses: Introduction to a modal anthropology*. London: Bloomsbury Academic. Lean, Garth, Russell Staiff, and Emma Waterton, eds. 2014 *Travel and transformation*. Farnham: Ashgate. Lefebvre, Henri 2004 *Rhythmanalysis: Space, time, and everyday life*. S. Elden and G. Moore, transl. London: Continuum. Lund, Katrín 2012 *Landscapes and narratives: Compositions and the walking body*. *Landscape Research* 37(2):225-237. Macfarlane, Robert 2012 *The old ways: A journey on foot*. London: Hamish Hamilton. Manning, Erin 2009 *Relationescapes: Movement, art, philosophy*. Cambridge: MIT Press. Mauss, Marcel 1973[1935] *Techniques of the body*. *Economy and Society* 2(1):70-88. McDougall, Christopher 2009 *Born to run: A hidden tribe, superathletes, and the greatest race the world has never seen*. New York: Alfred A. Knopf. Nabokov, Peter 1981 *Indian running*. Santa Barbara: Capra Press. Nettleton, Sarah 2013 *Cementing relations within a sporting field: Fell running*

in the English Lake District and the acquisition of existential capital. *Cultural Sociology* 7(2):196-210. Pedersen, Henrik, Line Kremmer Pedersen, and Lone Friis Thing 2018 'Liquid running communities': An analysis of serious runners' communities. *European Journal for Sport and Society* 15(3):234-249. Qviström, Mattias 2016 The nature of running: On embedded landscape ideals in leisure planning. *Urban Forestry and Urban Greening* 17:202-210. Salazar, Noel B. 2016 Tourism and leisure mobilities: Afterword. In *Tourism and leisure mobilities: Politics, work, and play*. J. Rickly, K. Hannam, and M. Mostafanezhad, eds. Pp. 248-252. *Contemporary geographies of leisure, tourism and mobility*. London: Routledge. 2018 *Momentous mobilities: Anthropological musings on the meanings of travel*. Oxford: Berghahn. Scheerder, Jeroen, and Koen Breedveld, eds. 2015 *Running across Europe: The rise and size of one of the largest sport markets*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. Sheets-Johnstone, Maxine 2011 *The primacy of movement*. Philadelphia: John Benjamins Pub. Co. Shipway, Richard, Immy Holloway, and Ian Jones 2013 *Organisations, practices, actors, and events: Exploring inside the distance running social world*. 48(3):259-276. Silva, Sónia 2015 *Mobility and immobility in the life of an amputee*. In *What is existential anthropology*. M. Jackson and A. Piette, eds. Pp. 125-154. New York: Berghahn. Snead, James E., Clark L. Erickson, and J. Andrew Darling, eds. 2009 *Landscapes of movement: Trails, paths, and roads in anthropological perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. Solnit, Rebecca 2000 *Wanderlust: A history of walking*. New York: Viking. Stebbins, Robert A. 2015 *Serious leisure: A perspective for our time*. New Brunswick: Transaction. Swan, Melanie 2013 *The quantified self: Fundamental disruption in big data science and biological discovery*. *Big Data* 1(2):85-99. Tainio, Matti 2012 *Artification of sport: The case of distance running*. *Contemporary Aesthetics* 4:1-10. Thorpe, Holly, and Robert Rinehart 2010 *Alternative sport and affect: Non-representational theory examined*. *Sport in Society* 13(8):1268-1291. Turner, Victor W., and Edith L. B. Turner 1978 *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press. Wylie, John 2005 *A single day's walking: Narrating self and landscape on the south west coast path*. *Transactions of the Institute of British Geographers* 30(2):234-347.

코마-후 환자의 의식장애 연구에서 나타나는 정보 개념 분석: 웨넨의 정보이론을 통한 신경 신호의 정보적 측면과 공학적 측면의 구분

Shannon-Information in the Study of Post-comatose Disorders of Consciousness: Distinguishing between information and engineering aspects of the use of neural signal

노형래 Hyungrae Noh
국립순천대학교
Sunchon National University

를 치라는 지시를 운동피질의 활성화를 통해 실행하는 것이 과연 효율적인지를 묻는 것이다. 이 논문의 목적은 신경신호방법의 정보적 측면에는 별 문제가 없지만 공학적 측면에는 큰 문제가 있음을 보이는 것이다.

*주제어 : 코마-후 의식장애, 정보, 신경 신호, 신호-담지자

국문요약

코마-후 의식장애를 겪는 환자 중에는 최소의식상태에 있지만 심각한 마비 증상으로 인하여 자신의 의식상태를 행동적 방식으로 보고하지 못 하는 환자가 존재한다. 최소의식상태란 피질 기능, 특히 의식과 관련된 관리 수행 기능이 남아있는 상태로, 환자의 의식 회복과 재활에 핵심적인 임상적 개념이다. 최근 뇌영상 기법이나 EEG를 이용하여 비-행동적 방법을 통해 환자의 의식상태를 확인하는 신경신호방법이 도입되었다. 신경신호방법의 기본적 전제는 신경 신호가 환자의 의식상태에 관한 정보를 담을 수 있다는 것이다. 이 논문은 이와 같은 신경신호방법의 전제를 웨넨의 정보이론으로 분석한다. 웨넨의 정보이론은 신호 사용에 따른 정보적 측면과 공학적 측면을 구분한다. 코마-후 의식장애 연구에 한정하여 살펴보았을 때, 신경신호의 정보적 측면이란 특별한 종류의 조건적 확률을 의미한다. 환자에게 테니스를 치라는 상상을 하라고 주문한 후, 환자의 운동피질을 관찰하여 환자에게 최소의식을 부여하는, 테니스-심상 실험을 예로 들어보자. 이때, 정보적 측면이란 운동피질에서 관찰된 활동이 주어졌을 때 환자가 테니스를 치는 상상을 한다는, 즉 환자가 심적-운동을 하고 있다는 확률의 변화를 뜻한다. 공학적 측면은 신호의 물리적 성질이 신호-생성자에게 얼마나 효율적인가에 달려있다. 즉, 테니스-심상 실험에서 환자가 테니스

Abstract

Postcomatose disorders of consciousness (PDC) involve cases where patients have “re-

sidual consciousness” in that their conscious states might not be revealed by the traditional behavioral assessment (TBA). Despite that some TBA methods, for instance CRS-R, can improve diagnostic accuracy, differentiating the vegetative state from the minimally conscious state remains challenging. In contrast to the vegetative state, the minimally conscious state is typically cortically mediated. And the cortically mediated status provides clinicians with a strong evidence of eventual recovery of consciousness. In short, delayed recognition of signs of minimal consciousness in PDC patients may lead to suboptimal clinical care, distorted prognostic figures for rehabilitation, and ethical problems. A Fundamental problem of TBA might be that some minimally conscious PDC patients lack the capacity to report their minimal consciousness by overt-behaviors (e.g., eye-tracking, verbal reports, intentional motor-behaviors, etc.). Alternatively, clinicians have been using neuroimaging and electroencephalographic (EEG) measures (i.e., neural-signal-based assessment (NSA)) to test whether PDC patients have minimal consciousness. A basic assumption of NSA is that neural signals can carry the information about conscious mental states. This paper analyses the basic assumption by the idea of Shannon-information. Shannon’s mathematical theory of communication allows for distinguishing between information and engineering aspects of the use of signals. In case of neural signals in PDC studies, the information aspect concerns a special kind of conditional probability (e.g., the probability that a subject is volitionally performing the mental action of imagining playing tennis given particular brain activity). On the other hand, the engineering aspect concerns a subject’s efficiently encoding information into a signal-vehicle, where the signal-vehicle supposedly involves activity in some particular brain area under the given experimental conditions (e.g., the supplementary motor area in case of the tennis-imagery task). I attempt to clarify the two aspects thereby showing that while the information aspect raises relatively insignificant problems, the engineering aspect might raise some serious problems.

* Keywords: postcomatose disorders of consciousness, information, neural signals, signal-vehicles

1. Introduction

Postcomatose disorders of consciousness (PDC) involve cases where patients have “residual consciousness” in that their conscious states might not be revealed by the traditional behavioral assessment (TBA) (c.f., Teasdale et al. 1974, Andrews et al. 1996, Schnakers 2009). Despite that some TBA methods, for instance CRS-R, can improve diagnostic accuracy (Schnakers 2009), differentiating the vegetative state from the minimally conscious state remains challenging (c.f., van Erp et al. 2015, van Erp et al. 2019).¹⁾ In contrast to the vegetative state, the minimally conscious state is typically cortically mediated (Rohaut et al. 2019). And the cortically mediated status provides clinicians with a strong evidence of eventual recovery of consciousness (Naccache 2018). In short, delayed recognition of signs of minimal consciousness in PDC patients may lead to sub-optimal clinical care (van Erp et al. 2019), distorted prognostic figures for rehabilitation (c.f., Andrews et al. 1996, Ansell 1993), and ethical problems (c.f., Rohaut et al. 2019, Peterson et al. 2018). A fundamental problem of TBA might be that some minimally conscious PDC patients lack the capacity to report their minimal consciousness by overt-behaviors (e.g., eye-tracking, verbal reports, intentional motor-behaviors, etc.). Alternatively, clinicians have been using neuroimaging and electroencephalographic (EEG) measures (i.e., neural-signal-based assessment (NSA)) to test whether PDC patients have minimal consciousness (e.g., Owen et al. 2006). A basic assumption of NSA is that neural signals can carry the information about conscious mental states. This paper analyses the basic assumption by the idea of Shannon-information. Shannon’s mathematical theory of communication allows for distinguishing between information and engineering aspects of the use of signals (c.f., Shannon 1948, Weaver 1953). In case of neural signals in PDC studies, the information aspect concerns a special kind of conditional probability (e.g., the probability that a subject is volitionally performing the mental action of imagining playing tennis given particular brain activity (Owen et al. 2006)). On the other hand, the engineering aspect concerns a subject’s efficiently encoding information into a particular signal-vehicle, where the signal-vehicle supposedly involves activity in some particular brain area under the given experimental conditions (e.g., the supplementary motor area in case of the tennis-imagery task) (Owen et al. 2006)). I attempt to clarify the two

aspects thereby showing that while the information aspect raises relatively insignificant problems (c.f., Noh 2018), the engineering aspect might raise some serious problems.

2. Information Aspect of the Use of Neural Signals

NSA methods can be categorized into two groups, methods performed under active paradigms and passive paradigms (Kondziella et al. 2016).²⁾ PDC patients tested under active paradigms are instructed to perform cognitive tasks, such as imagining playing tennis or walking from room to room in their home (Owen et al. 2006, Monti et al. 2010), imagining squeezing their hands or wiggling their toes (Cruse et al. 2011), mentally counting the occurrences of a target word ('yes' or 'no') in a sequence of sounds (Naci et al. 2013), or imagining raising their hands (Wang et al. 2019). On the other hand, PDC patients tested under passive paradigms are instructed to pay attention to the given auditory sequence (Boly et al. 2011, King et al. 2013) or to watch a movie (Naci et al. 2014).³⁾ The essential difference between active and passive paradigms is that while the former requires a subject to mentally act in a specific way, the latter concerns whether a subject is able to phenomenally experience external stimulation (without requiring mental action). Nonetheless, all NSA methods use neural signal as a means of communication with PDC patients. The information aspect of the use of neural signals raises epistemological issues of which whether the observed brain activity indicates that the PDC patient under consideration is at least minimally conscious. In other words, NSA methods are epistemologically justified if fMRI recorded brain-images or EEG signals convey the purported message that the PDC patient under consideration is following the given instruction or is aware of her surroundings. Consider Cruse et al.'s (2011) toe-imagery task to analyze the information aspect of active paradigms. They instructed 16 PDC patients (and 12 healthy controls) to wiggle all of their toes on both feet and relaxing them. They reported that a significant degree of activity was observed in a relatively localized area of the medial premotor cortex from 3 PDC patients (and 9 controls). Given that we are interested in the information about mental states of PDC patients, to quantify the amount of information contained in the neural signal is to quantify the mutual information be-

tween the activity in the medial premotor cortex and a set of mental events (of the PDC patients) possibly correlate with the activity (Noh 2018). The amount of mutual information between the signal, S, and the set of mental events, M,

$$I(S;M) = H(M) - H(M|S).$$

Since Cruse et al. assume that S particularly increases the probability that a subject is in the mental state about volitionally mentally wiggling toes, we need to describe the amount of information that S conveys about the particular mental event (that the subject is volitionally mentally wiggling toes), M1:

$$I(S;M1) = I(M1) - I(M1|S) = \log_2 P(M1) - \log_2 P(M1|S) = \log_2 \frac{P(M1)}{P(M1|S)}.$$

In short, as $\log_2 \frac{P(M1)}{P(M1|S)}$ gets more and more positive, S conveys more information about M1. In order to estimate the value of $\log_2 \frac{P(M1)}{P(M1|S)}$, we need to understand the background conditions regarding the toe-imagery task. Notice that the PDC patients are presumably in the vegetative state. In that sense, the unconditional probability $P(M1)$ is very low compared to the competing possibilities that essentially take M_i as an unconscious mental event. So, Cruse et al.'s assumption is epistemologically justified if $P(M1|S)$ is larger than other competing hypotheses, $P(M_i|S)$. And $P(M1|S)$ by itself is supported by the strong correlation that holds between the activity in the medial premotor cortex and toe-motor-related mental events (such as imagining wiggling toes) (c.f., Pfurtscheller et al. 1997, Ehrsson et al. 2003). The competing hypotheses concern the case where the activity in the medial premotor cortex is somehow automated, but the activity is not a volitional outcome. Nevertheless, the activity must be something of the toe-motor-related event given the well-established somatotopic map in the motor area. In turn, to find a competing hypothesis is to find some toe-related explanation (that does not involve volition, linguistic understanding of the verbal instruction, working memory, etc.) of why the activity was observed. It is, however, very difficult to make the competing hypothesis plausible. Consider semantic priming effect, which refers to cases where, for example, automated activities in the somatotopy of the motor and premotor cortex are observed for a few milliseconds when a subject hears an action-word, like 'kick' (Pulvermuller 2005). Take M2 as a competing possible men-

tal event grounded by semantic priming effect. P(M2 S), however, is very low for two reasons. First, semantic priming effect is observed when a single word is given, but not when a whole sentence, such as “imagine wiggling all of your toes”, is given (Raposo et al. 2009). Second, the effect lasts for a very short time, but the activity in Cruse et al.’s experiment persisted more than a few seconds (Cruse et al. 2011). Other than semantic priming effect, there seems no empirical data that might counter P(M1 S). Consequently, the neural signal in Cruse et al.’s experiment seems to convey the message that the patient is in the mental state about wiggling toes. Now, consider King et al.’s (2013) and Bekinschtein et al.’s (2009) oddball tasks to analyze the information aspect of passive paradigms. The oddball task is designed to evaluate cerebral responses to violations of temporal regularities that is global across several seconds (Bekinschtein et al. 2009). Suppose that a stream of repeated auditory events is given to a healthy subject, where two types of novel events (i.e., oddballs) are embedded in the stream. Local-oddballs consist of a change in pitch within five-sound sequence (e.g., AAAAB), while global-oddballs consist of a change in auditory sequence in a fixed global context (e.g., AAAAB AAAAB AAAAB AAAA). The local-oddballs typically leads to so-called a frontal mismatch negativity, which is an automated (i.e., non-conscious) brain activity. In other words, a frontal mismatch negativity is observed despite whether a subject pays attention to the given auditory stream or not.⁴⁾ On the other hand, the global-oddballs generate so-called P300b response that can be detected using EEG only when a subject is paying attention to the given auditory stream. In King et al.’s oddball task, a global effect was found in 14% of 70 vegetative state patients and 31% of 65 minimally conscious state patients (and 52% of 23 conscious patients with brain injury). In Bekinschtein et al.’s oddball task, a global effect was found in none of 3 vegetative state patients and 3 of 4 minimally conscious state patients (and all of 11 healthy controls). But there was no significant difference between the PDC patient group and control group regarding the local effect in both studies. The oddball task takes the P300b response as a neural signal that conveys the message that the subject is in the mental state of being aware of her surroundings (or counting the number of global deviant trials by using working memory). To take the neural signal conveying the purported message is to assume a strong correlation between the P300b response and consciousness. Recall that Cruse

et al.'s toe-imagery task is epistemologically justified in terms of the well-established correlation between activity in the motor area and corresponding mental-motor action (and the lack of empirical evidence for competing hypotheses). Similarly, there has been empirical studies that the P300b response requires some sort of conscious processing (e.g., the P300b response is accounted by the hypothesis that noticing the global-odd-balls requires working memory and predictive coding (c.f., Garrido et al. 2008, Garrido et al. 2009, Boly et al. 2011)). And there seems no competing hypothesis accounting for the P300b response as an automated, unconscious phenomenon. In sum, in order to use neural signal as a means of communication with PDC patients, NSA methods in general epistemologically depend on some well-established correlation between activity in some particular brain area and the corresponding conscious mental state. Notice that further justification can be made by referring to actual cases where PDC patients examined by NSA methods do have recovered consciousness (e.g., Di et al. 2008, Owen 2013).

3. Engineering Aspect of the Use of Neural Signals

The information and engineering aspects are connected to the extent to which a communication system should be able to handle any message from a set of possible messages that a sender produces (Weaver 1953, 270). Consider a Morse-code-based telegraph system. The information aspect of the system concerns convention pertaining to the use of Morse codes in accordance with English letters. The engineering aspect of the system concerns whether the system so designed can handle well the jobs it is most likely to be asked to do (op.cit.). For instance, the signal-vehicle 'a single dot' is assigned to the letter E in order to efficiently encode the most frequently used letter in English into the simplest Morse code. To that extent, the system is designed to minimize noise that might be caused by a sender-telegrapher in producing, for example, the message "ELEPHANTS EAT CHEESE". In this vein, NSA methods should be designed to handle any message that a sender can produce. Consider Cruse et al.'s (2011) toe-imagery task as an example of active paradigm. The task is designed to capture any conscious mental-motor-action given the task-conditions, such as the verbal instruction "imagine wiggling all

of your toes and relaxing them”. In other words, the patient should be able to efficiently encode the purported message (that I am following the instruction) into the EEG recordable signal-vehicle, which supposedly involves activity in the medial premotor cortex. The engineering aspect of toe-imagery task, however, raises a problem. To understand the problem, we should first understand the distinction between types of mental- action. The essential component of mental-motor action is that a subject mentally executes the instructed mental action from the first-person perspective (i.e., kinesthetic mental-motor action) considering that a strong correlation holds between kinesthetic mental-motor action and corresponding motor areas (Ehrsson et al. 2003). If a subject imagines motor imagery from the third-person perspective (i.e., visual-motor imagery), however, the possibility that the corresponding motor areas activate decreases (Neuper et al. 2005). In short, a subject might fail to activate the relevant motor areas if she conceives some visual-motor imagery instead of performing a kinesthetic mental-motor action. We can hypothesize that, for some subjects, it is difficult to perform a kinesthetic mental-motor action relative to conceiving visual-motor imagery. The instruction of toe-imagery task includes “Concentrate on the way your muscles would feel if you were really performing this movement” (Cruse et al. 2011: 2098). Nevertheless, the fact that 3 healthy controls didn’t pass the toe-imagery task seems to imply that they simply couldn’t perform the kinesthetic mental-motor action despite their efforts to follow the given instruction. And it is equally possible that some PDC patients had the same problem (i.e., false-negatives). We can also hypothesize that if a subject misunderstands the given instruction to conceive a visual-motor imagery then the possibility that the medial premotor cortex activates decreases. Notice that the minimally conscious state might involve impaired language skills. A recent study shows that 34% of 50 minimally conscious PDC patients cannot build complex sentences (Kwiatkowska et al. 2019), indicating that they might not be able to comprehend syntactically complex sentences. It might not have been easy for some Cruse et al.’s PDC patients to comprehend all the sentences in the instruction. In other words, they may have failed because of the linguistic misunderstanding, but not of the lack of consciousness (i.e., false-negatives).⁵⁾ In sum, some PDC patients might not be able to encode the purported message into the signal- vehicle that supposedly involves activity in motor areas due to the difficulty of

performing kinesthetic mental-motor action or their linguistic inability. In other words, active paradigms' (e.g., the toe-imagery task, the tennis-imagery task, etc.) engineering problem is the problem of subjects' activating relevant motor areas in response to the given instruction. A problem of the engineering aspect of passive paradigms is that it seems to require a relatively high degree of attention to given (particularly auditory) stimulations. To explain the problem, we should first consider how TBA methods are designed. TBA methods do not underestimate levels of residual consciousness, which can involve various degrees of attention. For instance, the capacity of tracking an object by eyes is a mark of the degree of attention in that eye-tracking requires executive function, namely a combination of voluntary saccadic and smooth pursuit eye movement (Ansell 1995). Notice that a PDC patient's having a low degree of attention (i.e., being able to track an object by eyes relatively unstably and for a short time) can still serve as a meaningful sign of residual consciousness (Ansell 1993, 1995). Passive paradigms, however, require a high degree of attention. The fact that only 52% of 23 conscious patients with brain injury showed the P300b response (King et al. 2013) seems to indicate that the P300b response requires a relatively high degree of attention. In other words, a PDC patient cannot pass the oddball task if she cannot pay "enough" attention to global-oddballs even if she is conscious (i.e., false-negatives).

4. A Take-home Lesson

NSA methods' engineering problem reflects the lack of diversity of types of vehicles used in relevant tasks. Again, we should first consider tasks of TBA methods. Given that PDC patients typically have impaired perception (Andrews et al. 1996), improving diversity of types of vehicles can decrease false-negatives. TBA methods consist of various kinds of behavioral-signal-vehicles, such as eye-tracking, automated pupillometry (e.g., Vassilieva et al. 2019), functional object-use (e.g., Sun et al. 2018) and so on. Consider the capacity of functionally using objects (e.g., drawing lines using a pen, shifting a phone closer to ears, etc.). Sun et al. (2018) found that the incidence of functional object-use is significantly higher using personalized objects (e.g., patient's mobile phone) than non-per-

sonalized objects (i.e., comb and cup) in case of PDC patients. Given that personalized objects can elicit PDC patients' conscious responses, the personalized-object task can be conducted on a patient with, for example, visual impairment. Vehicle-diversity is one way to decrease false-negatives. NSA methods have limited applicability due to low vehicle-diversity. False-negatives of NSA methods possibly arise because relevant tasks depend on instruction-following or attention-directing/maintaining as means of communication. Neither the capacity of following instructions nor paying "enough" attention to stimulation is necessary for having residual consciousness. Nevertheless, most, if not all, of the relevant tasks presuppose that minimally conscious PDC patients have at least one of the capacities. We need some new NSA methods to communicate with minimally conscious patients who cannot perform kinesthetic mental-motor action or does not have enough cognitive reserve to pay "enough" attention to global-oddballs, so to speak. Delayed recognition of minimal consciousness of such patients may lead to both clinical and ethical problems.

References

- Andrews, K., Murphy, L., Munday, R., and Littlewood, C. 1996 Misdiagnosis of the vegetative state: retrospective study in a rehabilitation unit. *The British Medical Journal*, 313, 13-16.
- Ansell, B. J. 1993 Slow-to-recover patients: Improvement to rehabilitation readiness. *The Journal of Head Trauma Rehabilitation*, 8(3), 88-98.
- Ansell, B. J. 1995 Visual tracking behavior in low functioning head-injured adults. *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation*, 76(8), 726-731.
- Bekinschtein, T. A., Dehaene, S., Rohaut, B., Tadel, F., Cohen, L., and Naccache, L. 2009 Neural signature of the conscious processing of auditory regularities. *PNAS*, 106(5), 1672-1677.
- Boly, M., Faymonville, M., Schnakers, C., Peigneux, P., Lambermont, B., Phillips, C., Lancellotti, P., Luxen, A., Lamy, M., Moonen, G., Maquet, P., and Laureys, S. 2008 Perception of pain in the minimally conscious state with PET activation: an observational study. *The Lancet Neurology*, 7, 1013-1020.
- Boly, M., Garrido, M. I., Gosseries, O., Bruno, M., Boveroux, P., Schnakers, C., Massimini, M., Litvak, V., Laureys, S., and Friston, K. 2011 Preserved Feedforward But Impaired Top-Down Processes in the Vegetative State. *Science*, 332, 858-862.
- Cruse, D., Chennu, S., Chatelle, C., Bekinschtein, T. A., Fernández-Espejo, D., Pickard, J. D., Laureys, S., and Owen, A. M. 2011 Bedside detection of awareness in the vegetative state: a cohort study. *The Lancet*, 378, 2088-2094.
- Di, H., Boly, M., Weng, X., Ledoux, D., and Laureys, S. 2008 Neuroimaging activation studies in the vegetative state: predictors of recovery? *Clinical Medicine*, 8(5), 502-507.
- Ehrsson, H. H., Geyer, S., and Naito, E. 2003 Imagery of voluntary movement of fingers, toes, and tongue activates corresponding body-part-specific motor representations, *Journal of Neurophysiology* 90, 3304-3316.
- Garrido, M. I., Friston, K. J., Kiebel, S. J., Stephan, K. E., Baldeweg, T., and Kilner, J. M. 2008 The functional anatomy of the MMN: A DCM study of the roving paradigm. *Neuroimage*,

42, 936-944. Garrido, M. I., Kilner, J. M., Kiebel, S. J., Stephan, K. E., Baldewege, T., and Friston, K. J. 2009 Repetition suppression and plasticity in the human brain. *Neuroimage*, 48, 269-279. King, J. R., Faugeras, F., Gramfort, A., Schurger, A., Karoui, I. E., Sitt, J. D., Rohaut, B., Wacogne, C., Labyt, E., Bekinschtein, T., Cohen, L., Naccache, L., and Dehaene, S. 2013 Single-trial decoding of auditory novelty responses facilitates the detection of residual consciousness. *NeuroImage*, 83, 726-738. Kondziella, K., Friberg, C. K., Frokjaer, V. G., Fabricius, M., and Møller, K. 2016 Preserved consciousness in vegetative and minimal conscious states: systematic review and metaanalysis. *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry*, 87(5), 485-492. Kwiatkowska, A., Lech, M., Ody, P. and Czyzewski, A. 2019 Post-comatose patients with minimal consciousness tend to preserve reading comprehension skills but neglect syntax and spelling. *Nature Scientific Reports*, 9(19929), 1-12. Laureys, S., Celesia, G., Cohadon, F., Lavrijsen, J., Leon-Carrion, J., Sannita, W.G., Szabon, L., Schmutzhard, E., von Wild, K. R., Zeman, A., and Dolce, G. 2010 Unresponsive Wakefulness Syndrome: A New Name for the Vegetative State or Apallic Syndrome. *BMC Medicine*, 8(68), 1-4. Monti, M. M., Vanhauzenhuysse, A., Coleman, M. R., Boly, M., Pickard, J. D., Tshibanda, L., Owen, A. M., and Laureys, S. 2010 Willful Modulation of Brain Activity in Disorders of Consciousness. *The New England Journal of Medicine*, 362(7), 579-589. Naccache, L. 2018 Minimally conscious state or cortically mediated state? *Brain*, 141, 949-960. Naci, L. and Owen, A. M. 2013 Making Every Word Count for Nonresponsive Patients. *JAMA Neurol.*, 70(10), 1235-1241. Naci, L., Cusack, R., Anello, M., and Owen, A. M. 2014 A common neural code for similar conscious experiences in different individuals. *PNAS*, 111(39), 14277-14282. Neuper, C., Scherer, R., Reiner, M., Pfurtscheller, G. 2005. Imagery of motor actions: Differential effects of kinesthetic and visual-motor mode of imagery in single-trial EEG. *Cognitive Brain Research* 25, 668-677. Noh, H. 2018 No-report Paradigmatic Ascription of the Minimally Conscious State: Neural Signals as a Communicative Means for Operational Diagnostic Criteria. *Minds & Machines*, 28, 173- 189. Owen, A. M., Coleman M. R., Boly M., Davis, M. H., Laureys, S., and Pickard J. D. 2006 Detecting Awareness in the Vegetative state. *Science*, 313, 1402. Owen, A. M. 2013 Detecting consciousness: A unique role for neuroimaging, *Annual Review of Psychology*, 64, 109-133. Peterson, A. and Bayne, T. 2018 Post-Comatose Disorders of Consciousness. In Gennaro, R. J. ed. *The Routledge Handbook of Consciousness*, New York, NY: Routledge, 351-365. Pfurtscheller, G. and Neuper, C. 1997 Motorimagery activates primary sensorimotor area in humans. *Neuroscience Letters*, 239, 65-68. Pulvermuller, F. 2005 Brain mechanisms linking language and action. *Nature Reviews Neuroscience*, 6, 576-582. Raposo, A., Moss, H. E., Stamatakis, E. A., and Tyler, L. K. 2009 Modulation of motor and premotor cortices by actions, action words and action sentences. *Neuropsychologia*, 47, 388-396. Rohaut, B., Eliseyev, A., and Claassen, J. 2019 Uncovering Consciousness in Unresponsive ICU Patients: Technical, Medical and Ethical Considerations. *Critical Care*, 23(78), 1-9. Schnakers, C., Vanhauzenhuysse, A., Giacino, J., Ventura, M., Boly, M., Majerus, S., Moonen, G., and Laureys, S. 2009 Diagnostic accuracy of the vegetative and minimally conscious state: Clinical consensus versus standardized neurobehavioral assessment. *BMC Neurology*, 9(35), 1- 5. Shannon, C. 1948 A mathematical theory of communication. *The Bell System Technical Journal*, 27, 379-423, 623-656 Sun, Y., Wang, J., Heine, L., Huang, W., Wang, J., Hu, N., Hu, X., Fang, X., Huang, S., Laureys, S. and Di, H. 2018 Personalized objects can optimize the diagnosis of EMCS in the assessment of functional object use in the CRS-R: a double blind, randomized clinical trial. *BMC Neurology*, 18:38, 1-5. Teasdale, G. and Jennett, B. 1974 Assessment of coma and impaired consciousness: A practical scale. *Lancet*, 304(7872), 81-84. van Erp, W. S., Lavrijsen, J. C. M., Vos, P. E., Bor, H., Laureys, S., and Koopmans, R. T. C. M. 2015 The Vegetative State: Prevalence, Misdiagnosis, and Treatment

Limitations. *JAMDA*, 16, 85.e9-85.e14. van Erp, W. S., Aben, A. M. L., Lavrijsen, J. C. M., Vos, P. E., Laureys, S., and Koopmans, R. T. C. M. 2019 Unexpected emergence from the vegetative state: delayed discovery rather than late recovery of consciousness. *Journal of Neurology*, 266, 3144-3149. Vassilieva, A., Olsen, M. H., Peinkhofer, C. 2019. Automated pupillometry to detect command following in neurological patients: a proof-of-concept study. *PeerJ* 7:e6929. Wang, F., Hu, N., Hu, X., Jing, S., Heine, L., Thibaut, A., Huang, W., Yan, Y., Wang, J., Schnakers, C., Laureys, S., and Di, H. 2019 Detecting Brain Activity Following a Verbal Command in Patients With Disorders of Consciousness. *Frontiers in Neuroscience*, 13(976), 1-9. Weaver, W. 1953 Recent Contributions to the Mathematical Theory of Communication. *ETC: A Review of General Semantics*, 10(4), 261-281.

NOTE

- 1) The vegetative state is sometimes called as the unresponsive wakefulness syndrome (Laureys et al. 2010).
- 2) Peterson et al. (2018) use the term 'command-following and passive paradigms'. I will use the term 'active and passive paradigms' in the body of the text because the label 'command-following' seems misleading given that some passive paradigms also depend on verbal instructions.
- 3) Boly et al.'s (2008) passive paradigm method involves exposing PDC patients to noxious electric-stimulation. I, however, will not consider the noxious-stimulation task in the body of the text since one major reason of using NSA instead of TBA is that PDC patients can be severely paralyzed.
- 4) In the attention-case, healthy subjects are instructed to mentally count the number of global deviant trials (King et al. 2013, Bekinschtein et al. 2009) or they are instructed to simply pay attention to the auditory stimuli (King et al 2013). In the non-attention-case, healthy subjects are instructed to engage in mind-wandering while the sounds are played (Bekinschtein et al. 2009) or they are distracted by a continuous speeded visual detection task simultaneous with the presentation of the stream (King et al. 2013, Bekinschtein et al. 2009).
- 5) The engineering aspect of passive paradigms also partially depends on the linguistic capacity. To help a subject pay attention to global-oddballs, both King et al. (2013) and Bekinschtein et al. (2009) instructed PDC patients to mentally count the global deviant trails. Naci et al.'s (2014) movie-watching task depends on a subject's paying attention to narratives, which require understanding dialogues.

코로나 시대의 춤 시위와 안무 시위: Black Lives Matter 시위 중심으로

Dance Protests and Choreographic Protests in the Pandemic Era

정옥희 Okhee Jeong
성균관대학교
Sungkyunkwan University

연습하는 매개체”이다(휴잇, 2005, 12 페이지). 무용 학자들은 이제 안무를 “단지 우리가 단지 신체를 대상으로 행하는 무언가가 아니라 어떻게 신체가 그것을 하는지에 대한 실천이자 재연”(동일 저서, 15 페이지)이라고 말한다. 이처럼 안무는 몸을 조작하는 힘으로서 사회적 규준을 반성하고 저항하게끔 한다.

공연 산업, 종교적 집회, 스포츠 행사와 같이 많은 인원이 모인다는 것은 그 자체로 스펙터클한 안무이다. 그 중에서도 시위는 모여둠 자체에 큰 의미를 부여한다. COVID-19의 상황에서 모여둠은 개인과 공동체의 생존을 위해 저지해야 하는 불온한 행위로 둔갑하곤 하지만 수많은 사람들이 뜻을 모아 터져 나오는 대규모 시위는 좀처럼 중단되지 않는다. 문제는 모여둠과 흩어짐이라는 대조적인 힘간에 어떻게 균형을 찾을 것인가이다. 여기엔 공권력-시위 참여자, 공중위생-인권 및 자유, 공동체-개인 등 여러 층위의 줄다리기가 이루어진다. 언제나 그랬듯, COVID-19 시대에도 시위를 실천하고 저지하는 행위는 정치적이다.

본 연구는 2020년 미국에서 발생한 조지 플로이드 사망사건으로 촉발된 “흑인 삶도 소중하다(Black Lives Matter)” 시위(이하 BLM 시위)를 중심으로 시위에서의 춤과 안무 담론을 다룬다. BLM 시위는 COVID-19로 사회적 거리두기가 강조된 상황에서 벌어졌음에도 다른 나라까지 동조시위가 확산되는 등 세계적인 현상이 되었다. 특히 기존의 시위에 비해 특히 춤과 안무가 전면에 등장하여 주목 받았다는 점, COVID-19 상황과 맞물리며 사회적 결집과 사회적 거리두기 간의 고민을 담고 있다는 점은 무용학의 관점에서 볼 때 흥미롭다. 본 연구는 BLM 춤 시위와 안무 시위를 기존의 무용학에서

지금은 사회적 안무의 시대이다. COVID-19 시대에 우리는 육체적 생존을 위하여 타인과의 거리를 유지해야 하면서도 동시에 사회적 생존을 위하여 서로 연대해야 한다는 역설적인 의제를 가지고 있다. 사람들은 모이되 지나치게 가까워지지 않도록 조절해야 한다. 군집과 확산 사이에서 균형을 잡는 것은 정치적인 행위이자 안무의 문제이다. 안무란 사람들을 특정한 방식으로 움직이게 하고 타인과의 관계 속에서 특정한 방식으로 위치 지우는 일이다. 안무는 공연상 무용에 국한되지 않으며 단순히 은유적 혹은 형이상학적 개념도 아니다. 안무는 무용뿐만 아니라 군대의 행진, 개 훈련 그리고 인부의 작업 장소에서도 발견된다(포스터, 2009). 무용학에서 안무는 “사회 질서를 예행

의 춤과 안무 담론과 연결시킴으로써 시위 담론을 확장하고자 한다.

BLM 시위는 기존의 흑인민권운동의 맥을 이으면서도 보다 다양한 주체가 참여하고, 평화적으로 진행되었으며, 즉흥적이고 산발적으로 진행되었다는 특징이 있다. BLM 시위의 인종적 다양성, 비폭력성, 즉흥성은 춤이 전면에 등장하는 맥락이 되었다. 시위 현장에서 참여자들이 즉흥적으로 다양한 방식으로 춤을 추었다. 시위 현장에선 “시위 댄스” 혹은 “시위 댄스파티”가 즉석에서 열렸으며, SNS에서 키워드, 해쉬태그, 동영상으로 공유되며 더욱 확산되었다. 또한 길에서 요가를 하거나 8분 46초 동안 엎드려 있기처럼 안무적인 시위도 등장했다. 연구자는 춤과 안무가 BLM 시위에서 부각된 이유가 춤을 둘러싼 낭만적이고도 보편화된 시각이 작동했다고 본다. 춤이 언어보다도 진실하게 감정을 표현할 수 있다거나, 경박함으로 시위의 진지함을 무마시킨다는 관점이다. 이는 모두 무용학이 비판해온 보편주의적 담론을 시전하지만 다른 한편으로 안무 개념을 미리 계획된 동작에 국한하고 안무와 즉흥의 위계를 설정해왔던 관습에서 벗어나 즉흥성의 사회적 가치를 재발견하게 해주기도 한다.

참조문헌

수잔 포스터(2009). ‘안무와 안무가들’ [춤을 세계화하기]. 수잔 포스터 편집, 배싱스토크: 팔그래브 맥밀란, p. 98-118.

앤드류 휴잇(2005). [사회적 안무]. 더햄 앤 런던: 듀크 대학교 출판.

제임스 재스퍼(1997;2016). [저항은 예술이다]. 박형신·이혜경 역, 파주: 한울 아카데미.

클러드 로젠달(2014). 대중 시위의 사회학을 향하여. [사회학 이론], 31(4), 343-365.

Abstract

COVID-19 has forced people to recognize their own bodily presence and to keep distance from others. Covering one’s mouth with shirt while coughing or continuously adjusting one’s place in a lift, people relearn and reconfigure how to behave and how to flow with the crowd. Those who inattentively invade others’ personal space are blamed and reminded of the new rules of etiquettes and manners. If we could call it choreography of dispersing, we also witness choreography of gathering. The boom of protests invite us to realize the solidarity of being together here and now as well as the power of untamed and spontaneous engagement with others.

As seen above, it is an era of social choreography. Now we have a paradoxical agenda: on one hand, we need to maintain distance from others for the physical survival while, on the other hand, we also need to bond with each other for the social survival. People

gather, but not too closely to each other. They have to continuously adjust the balance. Finding a balance between gathering and dispersing is a political action.

In this presentation, I will examine phenomena of social distancing and social engagement with the concept of choreography. They are choreography, as they concern with how to move, locate, and manipulate bodies in relation to each other. They are also social choreography, as they bring the aesthetic and the political together. In so doing, I will expand the potential of choreography and connect dance studies with other disciplines.

In the history, choreography has enabled people to get closer to or to locate oneself among others. In a Renaissance dance manual *Orchésographie*(Arbeau, 1589), the dancing master taught his pupil that couple dances are opportunities for a man and a woman to detect the partner's physical health, odor, temper, and grace, as ladies do not attend tennis or fencing(p. 12); In the Louis XIV's court, noblemen embodied their social status while dancing ballet de cour that geometrically arranged their bodies in relation to the king; in *Ceremony of Us*(1969), choreographer Anna Halprin brought white dance students and black students from different areas to explore and physically contact with each other. These show that choreography mobilizes bodies, and it, in so doing it, reflects and challenges the social norm.

Choreography is neither confined to theatrical dance, nor mere a metaphorical or metaphysical concept. We find choreography not only in dance but also in the army's march, dog's training, and workers' work station(Foster, 2009). In the dance scholarship, choreography is "a medium for rehearsing a social order"(Hewitt, 2005, p. 12). Dance scholars now see choreography as "not just another of the things we 'do' to bodies, but also a reflection on, and enactment of, how bodies 'do' things."(Ibid., p. 15). Reconceptualization of choreography as praxis allows us to perceive turmoil from a new perspective.

Specifically, the "Black Lives Matter" protest ignited upon the killing of George Floyd in the United States is an intriguing case in which social distancing and social engagement collide with each other. Anti-racist protests are not new, but this case explores the possibilities of protest in the pandemic era. The ideal of staying safe in public space is frequently failed for another common good of social change and the failure, in turn, becomes a basis for harsher oppression and deeper conflict. Either executing well-

planned events or spontaneously throwing “dance parties”, protesters are provoked to think choreographically. People lay down for 8 minutes. People dress up as if they are going to a party. People intervene the traffic and occupy the street. Dancers joins the protest, and protesters join dance. New and creative tactics are invented, tested, and embodied everyday, inducing a choreographic turn in protest.

Exploring protests in the pandemic era expands the scholarship of social movement. Scholars have examined the meaning and function of protests while treating actual tactics as mere tools for the goal(Rosenthal, 2013). Yet, tactics are not neutral tools but creative and even artistic actions(Jasper, 1997). Also, the exploration connects the aesthetic and the political. Arranging many bodies—with their odor, sweat, blood, and virus—at a specific time and place is not just artistic but ideological. Sociocultural boundaries are imagined and enacted through bodily boundaries that are incessantly reshaping in social choreography.

Reference

- Arbeau, Thoinot(1589; 1967). *Orchesography*. Trans. Mary Stewart Evans Dover Publications.
- Foster, Susan Leigh(2009). *Choreographies and Choreographers*. In S. L. Foster (Eds.), *Worlding Dance* (pp. 98-118). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hewitt, Andrew(2005). *Social Choreography: Ideology as Performance in Dance and Everyday Movement*, Durham and London: Duke University Press.
- Jasper, James M.(1997; 2016). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*, [저항은 예술이다] 박형신·이혜경 역, 파주: 한울 아카데미.
- Rosenthal, Claude(2013). *Toward a Sociology of Public Demonstration*. *Sociological Theory*, 31(4), 343-365.
-
-

I. 모여듦의 안무, 흠어짐의 안무

공연 산업, 종교적 집회, 스포츠 행사와 같이 많은 인원이 모인다는 것은 그 자체로 스펙터클한 안무이다. 그 중에서도 시위는 모여듦 자체에 큰 의미를 부여한다. COVID-19의 상황에서 모여듦은 개인과 공동체의 생존을 위해 저지해야 하는 불온한 행위로 둔갑하곤 하지만 수많은 사람들이 뜻을 모아 터져 나오는 대규모 시위는 좀처럼 중단되지 않는다. 문제는 모여듦과 흠어짐이라는 대조적인 힘간에 어떻게 균형을 찾을 것인가이다. 여기엔 공권력-시위 참여자, 공중위생-인권 및 자유, 공동체-개인 등 여러 층위의 줄다리기가 이루어진다. 언제나 그랬듯, COVID-19 시대에도 시위를 실천하고 저지하는 행위는 정치적이다.

본 연구는 2020년 미국에서 발생한 조지 플로이드 사망사건에 의해 폭증된 “흑인 삶도 소중하다 (Black Lives Matter)” 시위(이하 BLM 시위)를 중심으로 시위에서의 춤과 안무 담론을 다룬다. BLM 시위는 COVID-19로 사회적 거리두기가 강조된 상황에서 벌어졌음에도 다른 나라까지 동조시위가 확산되는 등 세계적인 현상이 되었다. 특히 기존의 시위에 비해 특히 춤과 안무가 전면에 등장하여 주목받았다는 점, COVID-19 상황과 맞물리며 사회적 결집과 사회적 거리두기 간의 고민을 담고 있다는 점은 무용학의 관점에서 볼 때 흥미롭다. 본 연구는 BLM 춤 시위와 안무 시위를 기존의 무용학에서의 춤과 안무 담론과 연결시킴으로써 시위 담론을 확장하고자 한다.

II. BLM 시위에서 나타난 춤과 안무

1. BLM 시위의 전개 양상

BLM 시위는 미국 사회에서 흑인에 대한 구조화된 편견 및 부당함에 대해 저항하는 사회운동이다. 그 연원은 멀리 흑인인권운동으로 거슬러갈 수 있지만 구체적으로는 경찰의 공권력 집행과정에서 유독 흑인 남성이 희생되는 비율이 현상에 대한 반발로 시작되었다. 2020년 5월 25일에 미네애플리스에서 조지 플로이드라는 흑인 남성이 경찰의 과잉진압으로 인해 사망했고, 사망 다음날 현장 비디오가 SNS에 공개되자 그날 미네애플리스에서 시위가 처음으로 시작되었다. 이후 2주 안에 미국 50개 주에서 2,000회 이상의 시위가 집중적으로 발생했다.³⁾ 대부분의 시위는 3일 이상 지속되었고 1/3은 1,000명 이상 참석했다고 추산된다. 또한 플로이드가 사망한 주에 74개국에서 최소 8,700명이 동조시위에 참여하여 경찰 폭력 및 인종차별에 저항했다고 한다. BLM 시위는 전 세계에서 다양한 맥락에서 자행되는 경찰폭력과 인종차별에 저항하는 사회운동의 ‘브랜드’가 되었다(Kishi et. al, 2020).

BLM 시위는 기존의 흑인인권운동의 맥을 이으면서도 몇 가지 차별점을 보인다. 우선 기존에 사회운

동, 구체적으로는 인종차별운동에 적극적으로 참여하지 않았던 다양한 사람들이 참여했다. 무고한 시민이 희생된 데다 흑인에 대한 공권력 남용 사례가 여러 차례 누적되면서 폭발했기에 인종이나 국가 경계를 뛰어넘는 지지와 연대가 강하게 작용했다.

둘째, BLM 시위는 평화적으로 진행되었다. BLM 시위의 93% 이상이 평화적으로 진행되었다는 보고서가 증명하듯 시위에서 폭력과의 거리두기가 강조되었다(Kishi and Jones, 2020). 대량 총기사고가 최고기록을 경신하고 증오범죄가 증가하는 미국 사회에서 폭력과의 거리두기는 의식적인 노력을 통해 성취한 결과이다.

셋째, 계획성보다 즉흥성이 강했다. 플로이드의 죽음 다음날 조직된 시위는 뚜렷한 구심점 없이 지역별로 자생적으로 구성되었다. 그동안 사회운동이 확산되면서 루틴화, 대중화, 체계화를 거치면서 전문적 사회운동가가 등장했고 축적된 학습을 통해 안정적인 레퍼토리와 전략을 구축해갔다. 이에 비해 BLM은 산발적이고도 우발적이며 직접참여적인 성격 강하다. BLM 시위의 인종적 다양성, 비폭력성, 즉흥성은 춤이 전면에서 등장하는 맥락이 되었다. 시위 현장에서 참여자들이 즉흥적으로 다양한 방식으로 춤을 추었다. “조지를 위한 춤”처럼 아예 춤을 전면에서 내세운 시위를 개최하기도 하고, 시위를 하다가 즉석에서 댄스파티로 바뀌기도 했다. 뉴욕, 시카고, 미니애폴리스 등에서 일어난 춤 시위를 보도한 뉴욕타임즈, 라인 댄스의 일종인 일렉트릭 슬라이드가 BLM 시위의 춤이 되었음을 보도한 영국의 더 가디언지에서 보듯 춤은 BLM의 시위의 상징이 되었다. 또한 COVID-19로 인해 춤의 존재감이 더욱 두드러졌다. 마스크 착용이 권장되고 목소리를 사용하는 구호 외치기나 소리 지르기, 노래하기가 비말감염을 높일 수도 있다는 점에서 언어가 아닌 몸의 움직임을 통한 표현이 선호되었다.

2. BLM 시위에서의 춤 시위

전통적으로 춤과 음악은 시위의 주요 요소였다.²⁾ 그런데 우리나라의 시국춤이 대학 탈패나 율동패를 중심으로 민중가요에 맞춰 창작되고 향유되었기에 고유성이 강한 것에 비해 BLM 시위의 춤은 보다 일반적이고 대중적인 특성을 띤다. 팝, 레게, 힙합, 테크노 등 여러 장르의 대중음악이 고루 등장했으며, 그 중에서도 [Don't Shoot](The Game), [This is America](Childish Gambino)처럼 인종차별에 저항하는 흑인 예술가들의 곡이 시위의 주제곡이 되었다.

BLM 시위 현장에선 “시위 댄스” 혹은 “시위 댄스파티”가 즉석에서 열렸으며, SNS에서 키워드, 해시태그, 동영상으로 공유되며 더욱 확산되었다. BLM 시위에서 추어진 춤은 우선 춤추는 주체에 따라 전문무용수와 일반 대중으로 구분되고 춤의 장르 및 형식에 따라 즉흥춤, 민족춤, 대중춤, 그리고 예술춤으로 구분할 수 있다. 이를 조합해보면 다음과 같이 몇 가지 유형으로 나눌 수 있다.

첫째, 전문 무용수 혹은 개인 시위자가 즉석에서 솔로 혹은 잼(jam)/긱(gig)의 형식으로 춤을 추는 방식이다. 무용수들은 홀로 혹은 다른 무용수들과 함께 춤추며 고통과 분노를 표출했다. 크럼핑 무

용수 조아티스 라티(Jo'Artis Ratti)가 늘어난 경찰 앞에 다가가 격렬하게 춤추는 영상이 SNS를 통해 많이 전파되었다. 또한 하우스댄스, 힙합 댄스, 컨템포러리댄스 등을 추는 전문 무용수들이 시위 현장에서 즉석에서 함께 춤추는 영상이 SNS에서 퍼지며 언론에 보도되기도 했다. 원형으로 모여선 군중들 속에서 서로 다른 장르를 춤추는 무용수들이 서로 교감하는 상황이 펼쳐졌다.

둘째, 다양한 문화적 기원을 가진 토착춤이다. 드럼을 치며 노래하는 멕시코의 나후아(Nahua), 뉴질랜드 마오리족 전쟁무인 하카(haka), 푸에르토리코 전통춤인 봄바(bomba), 세네갈 전통춤 사바르(Sabar) 등이 등장했는데, 여러 전통춤 중에서도 연대와 저항 정신을 담은 춤들이 선택되었다는 점은 움직임의 구체적인 특질이나 정서를 떠나 춤 장르 자체가 시니피앙임을 드러낸다. 그런데 이들 춤은 전문 무용수들이 추는 집단춤이기에 시위 중 자연스럽게 발생하기보다는 시위 속 작은 공연의 형태로 이루어졌다.

셋째, 일반 시위자들이 추는 대중춤 및 사회춤이다. 익숙한 대중음악이 흐르면 시위 현장은 즉석에서 댄스파티의 형태로 바뀌었다. 보깅이나 크럼핑 등 도시의 흑인 문화에서 탄생한 대중춤이 자주 등장했다.³⁾ 많은 인원이 쉽게 참여할 수 있는 사회춤도 강세였는데, 특이하게도 BLM에서는 일렉트릭 슬라이드,⁴⁾ 차차 슬라이드, 큐피드 셔플, 마카레나 등 라인댄스⁵⁾가 인기 많았다.

라인댄스가 BLM 시위의 상징이 된 이유는 춤이 쉽고, 반복적이며, 대형의 변형과 확장이 용이하기 때문이다. 일렉트릭 슬라이드는 18 동작으로 이루어진 춤으로 단순한 동작구만 익히면 무한반복하며 타인과 함께할 수 있다. 뿐만 아니라 정렬이 지닌 비접촉성 역시 BLM 시위에서 중요하게 작용했다. 모르는 타인과 섞이는 시위 현장은 근대 이전에 민속춤을 함께 추던 공동체와는 다르다. 얼굴을 마주보거나 손을 잡을 필요도 없다는 점에서 라인댄스는 개인 간의 불필요한 접촉을 줄이고 거리를 유지하면서도 공감할 수 있다는 점에서 BLM 시위의 상징이 되었다.

3. BLM 시위에서의 사회적 안무

BLM 시위에서 ‘춤’으로 알아볼 수 있는 형태만 등장한 것은 아니며, 보다 넓은 의미의 안무에 포섭되는 행위들이 많이 발견되었다. ‘사회적 안무’라 부르는 형태의 시위다. 최근의 무용학자들은 시위가 꼭 공동체에서 춤으로 인식되는 문화적 행위를 포함하지 않더라도 그 자체로서 사회적 안무라 본다. Hewitt(2005)은 춤과 일상 움직임을 모두 이데올로기를 체화하고 수행한다는 점에서 ‘사회적 안무’로 볼 수 있음을 주장했고, Klein(2013)은 이 개념을 시위에 적용한 바 있다.

사회적 안무로서의 시위는 BLM 시위에서도 쉽게 파악된다. 일례로 BLM 시위에서 춤과 관련된 정보를 모아 공유하는 구글 오픈문서를 살펴보자(Park, 2020). 이는 미국에서 활동하는 무용연기자 박미리가 만든 오픈 문서로 플로이드 사망 후인 5월 28일부터 6월 23일까지 발생한 BLM 관련 춤 시위 정보를 수집하여 게재했다. 수십 건의 춤 관련 시위 사례가 ‘시위로서의 춤’과 ‘안무로서의 시위’로 구분되었다. 시위로서의 춤이 기존 춤 장르를 활용한 시위라면 안무로서의 시위는 농구 드리블,

스케이트 보딩, 요가 등 춤이라 인식하기 어려운 형태의 활동을 시위 목적으로 의식적으로 수행하는 경우를 지칭했다.

안무로서의 시위는 “우리가 거리에서 함께 무얼 할 수 있을까?”라는 질문에서 출발한다. 거리를 점거하여 존재를 알리고 함께 즉석에서 할 수 있는 행위로 시위의 복잡한 의도를 담아내는 발언이다. 때로는 요가나 스케이트보드처럼 사람들이 모여서 해온 행위를 그대로 행함으로써 낯설게 보게끔 한다(정옥희, 2020). 요가 시위에서 한 참여자는 요가가 “평화롭게 [사회운동에] 참여하는 한 방식”이 될 수 있다고 주장하며 “우리가 통합되었다고 느끼는 방법을 바꿀 때이자 우리가 통합되는 방식을 바꿀 때”라 말했다(Epperly, 2020) 이처럼 시위로서의 안무는 기존에 사회운동에 적극 참여하지 않던 시민들이 시위의 폭력성에 대한 심리적 부담감을 갖지 않고 참여할 수 있는 방식이자, 참여자들의 진정성을 드러내 보이는 기제로 작동한다. 안무적 시위는 평소에 인종차별 시위에 참여하지 않던 시민이 시위에 참여하는데 부담감 덜어준다. 미국인의 84%가 흑인에 대한 경찰 폭력을 규탄하는 평화적 시위가 정당화될 수 있다고 보았다는 CNN의 여론조사 결과는 비폭력성이 BLM 시위의 진정성을 드러내는 주요 행동강령으로 작용했음을 보여준다(Agiesta, 2020).

또한 안무로서의 시위는 기존의 일상적 행위를 전용하기를 넘어 새로운 레퍼토리로 창작되고 전파되기도 한다. 플로이드의 사망 직후인 5월 30일 경찰로부터 흑인 시위자를 보호하기 위해 백인 여성들이 서로 팔짱끼고 늘어선 일이나 스포츠계에서 인종차별에 대한 상징으로 활용되는 무릎 꿇는 행위는 고개를 숙이고 주먹을 치켜든 행위는 보편적이고도 관습화된 안무라 할 수 있다. 이와는 달리 BLM 시위에선 사망 현장을 담은 비디오 속 여러 요소들이 중요한 안무 요소로 활용되었다. 플로이드의 육성인 “숨 쉴 수 없어”가 인종차별을 지시하는 텍스트로 활용되었다면, 두 손을 등 뒤로 결박당한 채 경찰의 무릎에 눌러 8분 46초 동안 엎드려 있던 행위는 안무의 주요 소재로 활용되었다. 시위자들은 8분 46초 동안 두 손을 등 뒤로 고정된 채 바닥에 가만히 엎드려 있거나, 묵념하거나, 무릎 꿇거나, 8.46마일을 달리는 등 다양한 형태의 안무로 변주되었다.

두 손을 결박당한 채 엎드리는 행위 시위에서 가만히 누워있는 라인인(lie-in)은 오래된 전략이지만 여기에 8분 46초라는 구체적인 시간과 등 뒤로 손이 결박당한 자세가 더해지며 보다 완결성을 띤다. 여기에 “숨 쉴 수 없어”라는 구호가 더해지며 시위자들은 플로이드를 체현한다. 광장이나 도심의 사거리 등 분주한 교통 흐름을 막고 정지시켜 이루어진 라인인은 재난 상황을 연출하며 일상을 교란하는 적극적인 안무가 되었다.

III. BLM 시위에서의 춤과 안무 담론

BLM 시위에서 춤과 안무가 부각된 이유는 무엇일까? 폭력 시위를 막기 위한 평화적 수단이자 사회

적 거리두기로 인해 구호 외치기가 힘든 상황에서의 현실적인 대안이었기 때문일까? 연구자는 여기에 춤과 안무에 대한 보다 낭만적이고도 보편적인 시각이 작동한다고 본다. 이는 시위 현장에서 전제되는 춤과 안무의 담론을 드러낸다.

1. 감정의 ‘진실한’ 표현으로서의 춤

춤 시위는 춤이 인간의 감정을 언어보다 진실하게 담아낼 수 있다는 관점을 반영한다. 그러나 춤이 감정의 표현으로서 솔직하고 진실하며 유기적이고도 총체적인 행위라는 관점은 근대적 담론이다. 서양 지식체계에서 형성된 언어화된 지식과 체화된 지식간의 위계에서 춤은 타자화된 대상으로 존재했다. 그리하여 ‘순수한 야만인’처럼 춤은 평소엔 지적 가치를 인정받지 못하면서도 때때론 언어보다도 더 정확하게 진실을 드러내는 것으로 여겨졌다. 미디어를 통해 춤 시위의 이미지가 공유되면서 시위의 유토피아적 속성은 더욱 강화된다. 이러한 담론을 바탕으로 시위현장에서 행해지는 춤은 전복적 힘을 지녔으며, 사회정치적이고도 해방적인 가능성을 지녔다고 여겨졌다.

2. ‘경박함’의 가치

진실성과 더불어 강조되는 것은 춤이 실용적이거나 진지한 행위가 아니라는 담론이다. BLM 시위에서 평화적 시위에 대한 의지는 폭력과 춤의 이분법을 기반으로 한다. 무용학자 Marchart(2013)는 이를 ‘경박함(frivolity)’이라고 표현하였는데, 춤이 무언가 과하고 비실용적인 행위의 일종으로서 사회질서 및 심각성에 대한 저항으로 작동한다고 보았다. 심각한 표정으로 늘어진 경찰에게 장미를 건네던 60년대의 히피들처럼, 흥겨운 음악에 맞춰 춤추는 시위자는 폭력성이나 불법성으로 치달기 쉬운 시위의 과격함을 덜어내고 서로 교감하고 보다 많은 이들에게 호소하려는 노력을 드러낸다. 또한 무방비상태로 “흥겹게 춤추는 이”는 경찰이 과잉진압 할 수 없게 만드는 전략이기도 하다. 춤은 시위자-경찰 간의 대치에 어울리지 않는 행위이며, 따라서 그 상황을 낫설게 만들어버린다.

춤의 진실함과 경박함의 담론은 춤 시위를 긍정케 하고 가능성을 높여준다. 그러나 여기엔 한계가 있다. 여기서의 춤은 여전히 언어적 지식에 비해 대상화될 뿐 아니라 춤이 본격적으로 진지한 행위는 아니라는 전제가 숨어 있다. 춤이 정치의 색다른 도구가 될 수는 있지만 그 자체로 정치는 아니라는 논리다. 춤 시위는 그 자체로 본격적인 시위를 꾸며주는 ‘부드럽고 색다른’ 이벤트에 머무르지 않는다. 그게 그저 광장에서 흥겹게 일렉트릭 슬라이드를 춤추는 것이라 할지라도 말이다.

3. 즉흥성의 재발견

시위의 댄스파티나 안무로서의 시위는 전통적인 안무 개념보다는 즉흥에 가깝다. 그런데 서양 예술 춤의 담론에서 즉흥춤이 발레나 모던댄스에 비해 기술이나 준비성이 미흡할 뿐 아니라 고정시킬 수 없기에 열등한 것으로 여겨져 왔다. 최근엔야 비로소 수행성 및 체화의 가치가 강조되면서 즉흥 역시

준비 없이 행하는 것이 아니라 ‘자기준비의 체화된 실천’(Goldman, 2010)이라 여겨진다. 주체가 예측할 수 없는 상황에서 스스로를 준비시켜 능동적으로 반응하는 방식이 즉흥춤의 가치라면, 시위자가 다른 시위자와 연대하고 억압자에게 저항하기 위해 능동적으로 대응하는 행위 역시 역동적으로 이루어지는 상호작용이자 그 자체로 안무라고 볼 수 있다. 미리 짜여진 움직임이 그대로 행하기보다 어떻게 존재하며 반응할 것인가를 전략적으로 선택한다는 점에서 춤 시위가 지닌 즉흥성은 춤 담론에서 즉흥성을 재발견하게 해준다.

IV. 결론

BLM 시위는 사회적 거리두기의 상황에서 터져 나온 대규모 시위였지만, 이로 인해 모여들이 가진 힘을 더욱 명료히 드러냈다. 춤 시위는 참가자들이 슬픔, 분노, 기쁨 등의 감정을 분출하여 살아있음을 드러내는 행위가 되었고, 무대가 아닌 거리 위에서 생경하고도 극적인 현실이 되었다. 안무로서의 시위는 다양한 주체들이 일시적인 공동체가 되는 리미노이드를 구성하며 이를 통해 문제가 해결되는 듯한 유포리아를 만들어내기도 한다. 사회적이고 문화적 코드를 가시화하고 체화하는 감각적 행위를 통해 춤 시위와 안무 시위는 모여둠 자체가 지닌 운동감각적 정치성을 구현했다.

참고문헌

- Agiesta, Jennifer(2020.6.8.) CNN Poll: Trump losing ground to Biden amid chaotic week, CNN.com, https://edition.cnn.com/2020/06/08/politics/cnn-poll-trump-biden-chaotic-week/index.html?utm_medium=social&utm_content=2020-06-08T10%3A43%3A17&utm_term=image&utm_source=twCNNp
- Epperly, Emma(2020.6.7.) Yoga at Riverfront Park sets intention for afternoon protests, The Spokesman-Review, <https://www.spokesman.com/stories/2020/jun/07/yoga-at-riverfront-park-sets-intention-for-afterno/>
- Goldman, Danielle(2010). I want to be ready: Improvised Dance as a Practice of Freedom, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Hewitt, Andrew(2005). Social Choreography: Ideology as Performance in Dance and Everyday Movement, Durham and London: Duke University Press.
- Kishi, Roudabeh and Sam Jones(2020). DEMONSTRATIONS & POLITICAL VIOLENCE IN AMERICA: NEW DATA FOR SUMMER 2020, ACLED.
- Klein, Gabriele(2011). Dancing Politics: Worldmaking in Dance and Choreography. In Emerging Bodies: The Performance of Worldmaking in Dance and Choreography. Gabriele Klein, & Sandra Noeth(eds). transcript Verlag.
- Kowal, Rebekah J. (2010). How to Do Things with Dance: Performing Change in Postwar America. Middletown: Wesleyan University Press.
- Marchart, Oliver(2013). “Dancing Politics: Political Reflections on Choreography, Dance and Protest”. In Dance, Politics & Co-Immunity, edited by Gerald Siegmund and Stefan Hölscher, 193–202. Zurich: Diaphanes.
- Park, Miri(2020). “Dance Protest List June-July 2020,” <https://docs.google.com/document/u/0/d/1CWZo8w>

NOTE

- 1) 6월 6일에만 미 전역에서 531개의 시위가 발생했다(Count Love). 플로이드 관련된 시위가 주춤해진 8월 위스컨신 커노사에서 흑인 청년 Jacob Blake가 사살되며 시위가 재점화되고 있다.
- 2) 우리나라에서도 1980-90년대 대학가의 집회연장에서 민중가요 뿐 아니라 깃발춤, 4박자춤, 꼭지춤댄스 등 다양한 율동무와 투쟁무가 이어져 왔음을 떠올릴 수 있다. 김채원(2018)이 분석했듯 집단 창작물로 만들어진 이러한 시국춤은 쉽고 간단한 동작으로 이루어졌으며 누구나 따라 하기 쉽고 유대감을 강화하는 특징이 있다. 이는 전문무용수가 아닌 아마추어 중심으로 이루어지는 시위춤이 지니는 보편적 조건이다.
- 3) 보깡(vogueing)은 흑인 및 라티노 게이/트랜스젠더 커뮤니티에서 기원한 춤으로 저항의 의미를 내포한다. 강한 각진 동작으로 분노를 표출하는 크럼핑(krumping), 엉덩이를 강하게 흔드는 트월킹(twerking) 역시 흑인 공동체를 중심으로 공유되는 춤이다.
- 4) 일렉트릭 슬라이드는 1976년 브로드웨이에서 활동한 무용수 리 실버(Ric Silver)가 유행곡 “일렉트릭 부기”(Bunny Wailer)에 맞춰 22동작으로 고안한 춤으로, 그 중 18동작 버전이 크게 인기를 끌었다.
- 5) 라인댄스는 말 그대로 한 줄 혹은 여러 줄로 서서 함께 똑같이 추는 춤으로 간단한 동작구를 반복하며 90도씩 회전하여 제자리로 돌아오는 춤이다. 1970년대 미국의 디스코 댄스 및 포크댄스에서 기원한 춤으로 컨트리 음악과 밀접하게 관련 있다.

생활주의 사진 다시 생각하기 - 1950-60년대 생활주의 사진의 역사성 에 대하여

Reconsidering Every- day Life Photography in South Korea in the 1950s and 1960s

박가은 Kaeun Park
미시간대학교
University of Michigan

진은 1953년 이후 크게 쇠퇴하게 되는데, 반공주의가 팽배했던 남한의 사회 정치적 현실 속에서 사진가들은 공산주의의 혐의가 짙은 “리얼리즘”의 용어 및 그 실천과 거리를 두기 시작했기 때문이다. 1950년대 후반 임응식이 “생활주의”라는 용어를 사용하기 시작하며 사단에서는 “생활주의 사진”이라는 이름 아래 남한의 일상, 다양한 인간 군상의 꾸밈없는 모습을 담은 사진들이 큰 이론적, 제도적 지지를 얻으며 발달하게 되었다. 한편 생활주의 사진과 관련 실천들은, 무에서 창조된 것이기보다는, 국내외의 여러 문화적 요소가 결합하며 발생한 것에 가까웠다. 그 중 중요하게 고려할 외부의 요인 중 하나는 바로 1955년 미국 뉴욕의 현대미술관(MoMA)의 에드워드 스타이켄이 기획한 기념비적 사진 전시인 <인간가족전>일 것이다. 이는, 68개국 273명의 작가들이 보편적 인류애, 핵가족 등의 가치를 담은 503점의 사진을 출품한 대규모 전시였다. 이 전시는 뉴욕에서의 대성공을 바탕으로 이후 전 세계의 대도시를 순회했는데, 1957년 서울 경복궁에서의 <인간가족전>은 그 순회전 중 하나였다. 전시가 열렸던 기간 동안 한국에서는 이 전시와 관련해 수많은 기사와 비평이 쏟아졌으며 이를 통해 특히 당시 사진계의 주류를 이루고 있던 한국 생활주의 사진 작가들에게 미친 지대한 영향을 짐작할 수 있다. 이 전시를 계기로 한국의 사진가들은 냉전 시기 미국의 다큐멘터리 사진의 휴머니즘 미학을 적극적으로 받아들여 “휴머니즘적,” “보편적 인류애와 정서”를 드러내는 사진을 주요한 소재로 삼기 시작한다.

“생활주의 사진”은 1950년대 말부터 1970년대에 이르기까지 한국 사진계에 큰 영향을 끼친 담론적 용어이다. 그간 르포르타주, 리얼리즘, 그리고 다큐멘터리 등 기존 용어의 사용/비사용을 통하여 생활주의 사진의 성격을 규정하려는 시도, 이전 시기의 사진들과의 비교 속에서 생활주의 사진을 해석하려는 시도 등등이 있었으나 여전히 생활주의 사진의 담론적 영향과 그 아래 일어난 문화적 실천들의 역사적 특수성은 충분히 규명되지 못하였다. 본 발표는 이러한 문제의식에서 출발하여, 기존의 장르로 환원되지 않는 생활주의 사진만의 특수한 역사성, 그에 뒤따르는 새로운 해석의 가능성이 무엇일지를 타진해 보고자 한다. 1940년대 임석제의 작품들로 대표되는 “리얼리즘 사진”은 노동자의 모습을 재현, 이후 사진사학계에서 사회 비판적 면모를 드러낸 실천으로 여겨져 왔다. 한편 이러한 사

한편, 생활주의 사진은 단순히 외국의 사진 미학을 무조건적으로 수용하기만 한 것은 아니었다. 본 발표는 생활주의 사진이 어떻게 남한의 특수한 역사성-전쟁 직후의 사회 정치적 현실-을 반영하고, 또 역사적 조건을 생산하는 데 참여해 왔는지, 더 나아가 그간 “생활주의 사진은 비정치적/온정주의적 리얼리즘”이라는 비판을 넘어 어떻게 이러한 사진들의 사회 참여적 가능성을 찾을 수 있는지 생각해 보고자 한다. 이를 통해 시각문화의 형성에서 타자 간 문화교류의 지점을 논하는 동시에, 한 문화가 다른 문화를 무비판적으로 수용함으로써 발전한다는 제한적 도식을 벗어나 1950년대 남한에서 일어난 생활주의 사진의 역사적 가치를 재고하는 것이 본 논문의 목표이다. 생활주의 사진은 “객관적 현실의 기록”이나 “이미 있었던 장르의 변형”, “무분별한 수용”이 아닌, 냉전 시기 다양한 외부 세력과의 문화 교류, 식민지 시기부터 지속된 생활 담론, 1950-1960년대 한국의 사회, 경제적 구조 등의 여러 역사적 요인이 중층적으로 얽혀 있는 시각 텍스트로 이해해야만 한다. 이를 통해 생활주의 사진은 현실의 “반영”일 뿐 아니라 재현의 정치학 속에서 적극적으로 담론 구성에 가담하는 기호로 해석될 수 있으며, 이는 궁극적으로 시각 문화의 영향력과 이에 대한 비판적 성찰로도 이어질 수 있을 것이다.

Abstract

“Everyday life photography” is a discourse term that greatly influenced Korean photography from the late 1950s to the 1970s. Although there have been attempts to define the nature of

Everyday life photographs through the use /non-use of existing terms such as reportage, realism, and documentary, as well as attempts to interpret them in comparison with photographs of the previous period, the discourse influence of Everyday life photography and the historical specificity of the cultural practices that took place under it have not been fully explained. This presentation begins from this awareness of the problem and aims to explore the unique historicity of Everyday life photography that is not reverted to the existing genre, and the possibility of a new interpretation that follows.

“Realistic photography,” represented by Seokje Im’s works in the 1940s, has been regarded in photography Academia as the practice of reproducing the image of workers while revealing criticisms on society.

Such photography declined significantly after 1953, as anti-communism prevailed in the

socio-political reality of South Korea and photographers began to distance themselves from the term ‘realism’ and its practice, which were strongly suspected of communism. In the late 1950s, Eung-sik Im began to use the term

“Everyday life” taking photographs depicting South Koreans’ unaffected daily life.

Various humanities groups, too, started developing under the name “Everyday life photography” with great theoretical and institutional support of the academia.

However, Everyday life photography and related practices were not created out of nothing, but were more a result of the combination of various cultural factors at home and abroad. One of the most important external factors to consider is <The Family of Man>, a monumental photo exhibition by Edward Steiken at the Museum of Modern Art (MoMA) in New York, U.S. in 1955. It was a large-scale exhibition that had submissions of 503 photographs on the values of universal love for humanity and nuclear families by 273 artists from 68 countries. This exhibition, based on its great success in New York, has since toured major cities around the world, and the 1957 <The Family of Man> at Gyeongbokgung Palace in Seoul was one of such tours. Numerous press articles and critiques were published on this exhibition while it was held in Korea, making it possible to conjecture the profound impact of exhibition on Korean Everyday life photographers, the mainstream photographers of the time. With this exhibition, Korean photographers actively embraced the humanistic aesthetics of documentary photography in the U.S. during the Cold War, and began to use photographs that show “humanistic” and “universal love and emotion” as their main subjects.

On the other hand, Everyday life photography did not unconditionally accept foreign photographic aesthetics. This presentation attempts to show how Everyday life photography reflects the unique historicity of South Korea, the socio-political reality immediately after the Korean War and how it has participated in the production of historical conditions. Furthermore, it purposes to reflect on the possibility of photography’s social participation beyond the criticism that “Everyday life photography is a non-political/ paternal realism.” By doing so, this research aims to discuss the point of cultural exchange between others in the formation of visual culture, as well as to reconsider the historical value of Everyday life photography that appeared in South Korea in the 1950s, escaping from a restrictive scheme that one culture develops by uncritically ac-

cepting another culture. It is necessary to understand that Everyday life photography is not an “objective record of reality”, a “transformation of the already existing genre”, or “indiscriminate acceptances”; it must be understood as a visual text intertwining in layers several historical factors such as cultural exchanges with external forces during the Cold War, discourse on everyday life from the colonial period, and the socioeconomic structure of South Korea in the 1950-1960s. Through this, Everyday life photography can be interpreted not only as a “reflection” of reality but also as a symbol of participation in discourse composition of the politics of representation, which can ultimately lead to the influence of visual culture and critical reflection on it.

1950년대 명동의 한 거리에서 “구직”이라는 팻말을 내건 청년이 고개를 푹 숙인 채 건물 외벽에 기대어 있다. 이 한 장의 흑백 사진이 단순히 한 청년의 경제적인 어려움 그리고 명동의 풍경을 전달하는 것을 넘어서서, 전후 남한의 역사적 상황과 미학적 담론을 보여주는 단서가 될 수 있을까? 이번에는 한 회전 목마에 앉아 있는 노인과 아이를 찍은 사진을 보자. 이 사진이 가족의 즐거운 한 때를 기록하는 것 이상으로 역사적 의미를 지닐 수 있을까?

이들은 모두 전후 남한의 사진가들에게 큰 영향을 끼쳤던 “생활주의 사진”의 장르에 속하는 사진들이다. 임응식 작가가 1950년대 후반 “생활주의 사진”이라는 단어를 사용하기 시작한 이래, 1960, 70년대를 거쳐 80년대에 이르기까지 생활주의 사진은 다양한 전시, 제도적 장치, 비평 텍스트 속에서 재생산되며 특정한 경향의 사진을 선호/배제하는 담론적 용어로서 기능했다. 그간 “르포르타주”, “리얼리즘”, “다큐멘터리” 등 기존 용어의 사용/비사용을 통해 생활주의 사진의 성격을 규명하거나, 이전 시기 사진들과의 비교 속에서 생활주의 사진의 가치를 평가하려는 움직임 등이 있었으나, 여전히 담론으로서의 생활주의 사진과 그 영향 아래 일어난 문화적 실천들의 역사적 특수성은 충분히 논의되지 않았다. 본 연구는 이러한 문제의식에서 출발, 생활주의 사진만의 특수한 역사성을 밝히고, 그에 뒤따르는 새로운 해석의 가능성을 타진해 보고자 한다.



임응식, <구직>, 1953



신현국, <동심>, 1963

우선 논의에 앞서, 생활주의 사진 이전에 어떤 형태의 사진이 한국에서 생산되었는지, 그리고 한국 사진사 학자들의 생활주의 사진에 대한 평가는 어떠했는지를 살펴야 할 것이다. 노인과 아이가 함께 시간을 보내는 모습, 명동 거리의 젊은 청년, 활기찬 아침 시장의 풍경 등 일상의 모습을 주로 재현했던 1950-70년대의 생활주의 사진 이전, 사진사학자들의 주목을 받았던 사진 형식으로는 1940년대의 “리얼리즘 사진”이 있었다. 좌익 단체인 조선사진동맹의 회원이자, 서울 타임스의 사진 부장으로 근무했던 임석제가 1948년 서울 동화백화점에서 연 첫 번째 전시에서 선보인 사진들은 “리얼리즘 사진”의 대표적 사례로, 고전적인 맑시즘의 이론 아래 혁명의 주체인 노동자의 모습을 재현하는 것에 초점을 맞춘 것이 그 특징이었다. 한편 좌익 정치 단체에 속한 리얼리즘 사진가들의 활동은 그리 오래 가지 못했다. 1950-1953년 한국 전쟁 이후 남한 사회는 명백한 반공주의로 전환하였으며, 리얼리즘이라는 용어 자체가 공산주의와 연결지어졌기에, 사진가들은 리얼리즘이라는 단어를 쓰는 것을 기피하였다. 바로 이 무렵, 사진가 임응식은 1955년 “사단의 현재와 장래 - 생활주의 사진의 생산을 위하여”라는 글을 발표한다.¹⁾ 사진 단체의 작품 경향은 “회화주의와 생활주의의 두 경향으로 대별할 수 있는데, 생활주의 사진의 강렬한 세력 앞에 놓여있는 회화주의 사진의 명맥은 머지않아 쇠퇴할 것으로 보인다”는 주장과 함께, 임응식은 이러한 경향은 세계적 조류이기 때문에, 한국 사진가들도 “생활주의 사진”을 생산해야 한다고 주장한다. “생활주의”라는 용어는 이윽고 “사회주의 리얼리즘”과 연관지어지기 쉬운 법한 용어를 쓰기를 꺼려했던 사진가들에게 환영받기 시작했고, 이후 각종 콘테스트, 비평, 그리고 전시 등을 통해 그 세력을 확장해 가게 된다.²⁾ 한편, 생활주의 사진이라 여겨지는 사진들의 면면을 보면, 리얼리즘 사진에서 생활주의 사진으로의 변화는 단지 용어의 전환만은 아니었다. 1940년대에서 볼 수 있었던 강인한 노동자의 형상, 사회 변혁의 주체로서 노동자의 모습 등등은 사라지고, 일상적 풍경들이 화면에 나타나기 시작한 것이다. 이러한 연유에서 후대의 사진가들은 생활주의 사진 장르의 “비정치적”, “온정주의적” 경향을 비판하였다.³⁾

실제로 임응식, 이명동과 같은 생활주의 사진의 대표적 작가들은 재현의 대상이 누구여야 하는지, 어떤 주제의 사진을 찍어야 하는가에 대해 깊게 고찰하지 않았다. 사진의 객관적 재현이라는 구호를 주장하였으나, 그와 동시에 좋은 사진을 판별하기 위해 “휴머니즘”적 요소, “사진의 톤”, “구성”과 같은 조형적 요소를 평가해야 한다고 주장하는 등의 이론적 허술함을 보이기도 한다. 한편, 이들의 이론적 허술함을 지적하는 것을 넘어 한 가지 주지해야 할 것은, 이들 사진가의 빈번한 “인간애”, “휴머니스틱”과 같은 단어의 사용이다. 이러한 용어의 사용은, 생활주의 사진가들이 객관적 진실을 건조하게 기록하는 것 외에 휴머니즘을 중요한 예술적 가치의 기준으로 여기게 된 것을 의미하는 것을 분명히 보여준다. 한편 이는 이들 사진가들이 자생적으로 발전시킨 비평적 기준으로는 보기 어렵다. 이를 이해하기 위해서는, 이 시기의 다른 문화적 맥락을 고려해야 한다. 바로 미국을 중심으로 발달한 휴머니즘적 다큐멘터리 사진의 수용이다.

1955년, 뉴욕 현대미술관의 사진부를 총괄했던 에드워드 슈타이켄은 제2차 세계대전 이후 전세계 사진가들의 연대를 꾀한 전시 <The Family of the Man>을 기획했다. 삶에서부터 죽음까지 아우르는 인간 생의 범위를 포착하겠다는 의도 아래 68개국 273명의 사진가들이 촬영한 503점의 이미지를 선보였고, 이 전시는 대성공을 거두어 이후 이후 8년간 세계 순회전을 가지며 900만명 이상의 관객수를 기록한다. 임응식을 비롯한 한국의 사진가들은 이 전시에 대해 큰 관심을 가지고 있었다. 이에 임응식이 속해 있었던 한국사진작가협회의 이름으로 초청장을 보내어 서울 순회전을 유치하였고, 그 결과 미국 공보원 주최, 문교부, 내무부, 한국사진작가협회의 후원 아래 1957년 4월 3일부터 28일에 걸쳐 경복궁에서 <인간가족전>이라는 이름의 순회 전시가 열렸다.⁴⁾ 전시 개관 전부터 종료 후까지 수많은 기사와 비평이 쏟아졌고, 이를 통해 이 전시에 대한 당시 사진계의 뜨거운 관심을 짐작할 수 있을 뿐더러, 사진가들이 이러한 휴머니즘적 요소를 강조한 사진들에 대해 어떤 태도를 보였는지도 파악할 수 있다. 가령 1956년 5월과 1957년 4월 사진잡지 [사진문화]에서 열렸던 두 차례의 좌담회의 기록은 사진가들의 태도를 보여주는 중요한 자료이다.

1956년 3월 17일 첫 번째 좌담회에는 15명의 영향력 있는 사진 작가들이 참여하여 <The Family of the Man>에 대해 이야기를 나누었는데, 당시 이들은 전시를 보지는 못 했지만, 전시 도록을 접한 상태로 보인다. 좌담에서 사진가 서순삼은, “이번 전람회는 기본적으로 세계의 인간가족은 다 한 가족이다. 다같이 행복을 누릴 수 있다는 데 대하여 이 전람회를 주최한 에드워드 스타이켄 씨의 계획성이 있고 위대성이 있었다는 것을 느꼈습니다.”⁵⁾ 라고 이야기하는데, 이를 통해 그가 <The Family of the Man>에서 인류의 보편성과 전지구적으로 조화롭고 단일한 공동체를 구축하고자 하는 메시지를 읽어내며 긍정적 태도를 보이는 것을 파악할 수 있다. 이후 순회 전시 <인간가족전>이 시작된 뒤, 1957년 4월 6일 두 번째 좌담이 열렸으며, 사회자, 임응식, 구왕삼, 그리고 서상덕 등이 참여한 가운데 임응식은, “요번 이 사진전을 봄으로서 사진은 사람에게 박력을 줄 수 있고 보는 사람으로 하여금 감명을 줄 수 있고, 이런 사진을 제작함으로써 세계사단에 호응할 수 있다는 것은 결정적인 것입니다. (...) 이번 사진전은 앞날에 한국 사진작가의 방향을 암시하였다고 봅니다.”라고 이야기한다.⁶⁾ 이는 <인간가족전>에 출품된 사진들의 형식을 한국 사진계에서도 적극적으로 수용할 수 있다고 본 것이다. 좌담회에서의 긍정적 평가를 넘어, 임응식은 이 전시에 대한 평을 단독으로 이대학보에 게재하였는데, 이 글에서 그는 <인간가족전>이 대성황을 이루고 있다고 전하며 이 전시를 “인간생활의 존엄과 기조로 평화와 애정을 주제로 한 사진의 일대 서사시”라 평가한다.⁷⁾

<인간가족전>은 당시 한국에서 열리던 다른 생활주의 사진 작가들의 전시회에도 영향을 끼쳤다. <인간가족전> 전시가 열리던 시기 근처 신세계 백화점에서는 젊은 사진가들의 단체였던 “신선회”의 전시가 열리고 있었다. 당시 신선회의 회원이었던 이형록의 회고는, <인간가족전>이 관객 그리고 젊은 사진가들에게 미친 영향을 짐작케 한다.



이명동, <지리산의 화전민>, 1963

“<인간가족전>하고, “신선회”하고 유사점이 많아요. (...)그 구경하러 왔던 사람들이 경복궁에 와서 <인간가족전>을 보고, (...) 그 다음에 오는 길에 신세계 백화점에 와가지구 <신선회 창립전>을 본다 그 말이에요. 보고서 느낀 것이, 한국 젊은 사진인들도 할 수가 있구나. 이걸 느꼈다는 거거든. 그러니까 양키들이 하는 거는 남의 잔치인 줄 알고 이렇게 봐왔는데, 한국 사람들도 할 수 있고, 어쩌면 그렇게 내용이 같으나 그거지요. (...) 내가 또 일생을 통해서 인간을 추구하는 이 테마는 내가 죽을 때까지 해야 되겠다 하는 것을 거기 (<인간가족전>) 서 그걸 보고 느꼈거든요.”⁸⁾

인용문에서 볼 수 있듯, <인간가족전>이 1950년대 한국 사진계에 끼친 영향은 지대했다. 보편적인 인류애에 가치를 두고 현실을 기록하는 사진 작업에 대한 일종의 정당성을 찾은 작가들은 본격적으로 유사한 형식의 사진들을 찍기 시작하였고, 이러한 사진들은 동아 사진 콘테스트와 같은 당대의 중요한 사진 콘테스트에서 입상하여 점점 더 영향력을 확장해 나갔다. 가령 사진사학자 박주석은, “생활주의 리얼리즘은 한국 사진에서 새로운 세대가 발전시킨 새로운 사진 형식”이었으며 이러한 경향이 미국의 힘을 업은 “<인간가족전>의 영향으로 한국 사진의 대세로 자리잡았고, 1980년대까지도 한국 사진의 주류이자 지배적 이데올로기로 작동하였다”고 이야기한다. “<인간가족전> 이후로 리얼리즘 사진을 소개하거나 옹호하는 글들이 눈에 띄게 많아졌고, 사진의 대상과 소재 또한 인간 삶의 현장이나 인간의 얼굴 등이 집중적으로 많아지는 현상을 볼 수 있다”는 것이다.⁹⁾ <인간가족전>이 미친 영향을 부정할 수 없기에, 실증적 관찰에 기반한 박주석의 견해는 일견 타당하다 볼 수 있다. 그러나, 생활주의 사진이 과연 1940년대의 노동자 재현 사진과 같은 정치성은 잃어버린, 미국 주류 사진의 영향을 받아 인간의 일상을 소시민적으로 재현한 사진에 불과한 것인지에 대해서는 여전히 의문이 남는다. 이에 본 연구는 이어지는 글에서 생활주의 사진의 역사적 특수성을 짚어보고, 단순한 일상과 인간의 보편적 정서를 담은 비정치적 사진이라는 평가에서 벗어나 또 다른 해석의 방향을 제시할 수 있을지를 살펴보고자 한다.

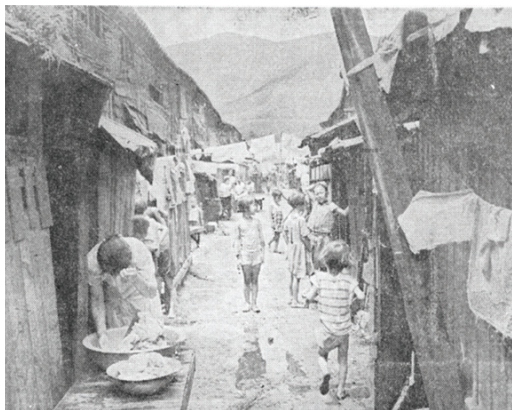
과연 생활주의 사진은 그 어떤 사회 비판적 기능도 하지 못하는, 온정주의적, 비정치적인 사진인 것일까? 1940년대의 리얼리즘 사진에 비하면 역사적 가치가 떨어지는, 혹은 역사성은 있지만 그저 서민들의 일상을 기록한 진솔한 사진 정도에 불과한 것일까? 본 연구자는 생활주의 사진이라 불리는, 휴머니즘의 영향을 깊게 받은 사진들이 단순히 국외에서 유행하던 사진 형식들을 따라한 것으로만

보는 것에는 한계점이 있다고 생각한다, 생활주의 사진은 전쟁 이후 남한의 정치적, 사회적 모순과 긴장을 드러내고 또 형성하는 시각 문화이며, 그 역사성은 재고되어야 한다. 이 사진의 여러 측면 가운데, 이어지는 단락에서는 특히 이러한 사진들이 1940년대 후반의 노동자 재현 사진들과는 다른 방식으로, 사회 비판적 사진의 가능성을 보여줄 수 있는지를 이야기하고자 한다. 가령 1963년 이명동이 동아일보에 게재한 사진들은 생활주의 담론의 영향을 받은 사진 형식이 어떻게 근본적인 방식의 사회 비판을 수행할 수 있는지를 보여주는 하나의 사례가 될 수 있다.



1963년 9월 2일자 [동아일보]1면

백발의 깡마른 노인이 지팡이를 짚은 채 구부정하게 서 있다. 카메라를 바라보고 있지 않은 걸로 보아 아마도 지팡이를 짚고 걸어가는 순간을 포착한 것으로 보인다, 노인의 입에는 당시 이미 사라져가고 있는 물건이었던 곰방대 (긴 전통 담배 파이프)가 물려져 있으며, 그의 뒤편 왼쪽으로는 반원 모양으로 작은 경작지가 보이고, 좀더 뒤편으로는 한국의 전통적인 낮은 초가집이 서 있다. 카메라가 아



이명동, 마산의 귀환 교포촌, 1963

나라면 수십 여년 전의 사진이라고 해도 믿을 만큼 모든 것들이 과거에 멈춰 있는 듯한 장면으로, 집 뒤편의 숲을 통해 이곳이 산 속임을 짐작할 수 있다. 이명동이 촬영한 이 지리산의 화전민 사진은, 이

시기 유행했던 생활주의 사진의 특징들이 잘 드러난다. 아무런 생산력의 기표도 보이지 않는 노인 남성이 지팡이를 짚고 담배를 피우고 있고, 카메라를 응시하지 않고 있어, 마치 일상의 모습을 자연스럽게 포착한 것처럼 보인다. 뒤편에 펼쳐진 눈과 빨랫감이 널려있는 낡은 집은 그의 생활을 보여주고 있는데, 그의 옷차림과 낡은 집은 이미 콘크리트 건물이 들어서고 집이 개량되기 시작하던 1960년대 남한을 생각했을 때 빈민의 그것에 가까워 보인다. 여러 면에서, 이 사진은 형식적 특징만으로는, 흔히 사회 비판을 결여했다고 여겨져왔던 생활주의 사진의 특징을 그대로 보이고 있다. 그러나 이 사진이 게재된 물리적 시공간의 특수성과 결합하면서 이 사진은 사회 비판적인 성격을 강하게 드러낸다. 이 사진이 실린 곳은 1963년 9월 2일 동아일보의 제 1면으로, 당시 이명동은 동아일보 사진 기자였으며, 동아일보에서는 “현실”이라는 코너에서 1963년 8월 13일부터 9월 4일이라는 한 달이 안 되는 기간 동안 16차례에 걸쳐 남한의 일상적 모습을 기록한 사진 그리고 짤막한 설명글을 게재했는데, 이명동은 그 코너의 담당 기자로서 16장 가운데 7장을 촬영했으며, “지리산의 화전민”은 그 중 하나였다.¹⁰⁾ 사진 아래 인쇄된 글은 촬영 당시의 보다 자세한 맥락을 전달하고 있다.

(...) 올해 여든 세살의 김병기 노인이 이 산중에 들어온 것은 50년 전, 산을 깎아 손바닥만한 논도 만들고,

감자를 심어 추수를 한다.

“할아버지 선거를 해보셨습니까?”

“우리 같은 사람도 그런 것 하나?”

“우리 대통령이 누군지 아십니까?”

“모르겠는걸.”

“그럼 박정희 최고 회의 의장도 모릅니까?”

“모르겠는걸.”

“그럼 이승만은 아나요?”

“아, 그 분 이름은 피난 때 들어봤지.”

“세금은 내나요?”

“세금이야 아이들이 내지. 손자는 군대에도 갔어.”

“지리산의 화전민” 이라고 특정하고 있는 데서 알 수 있듯, 이명동은 일상 속 보편적인 노인의 이미지를 포착한 것이 아니었다. 1948년 한국 최초로 공화정 선거가 시행된 때보다 더 일찍 산에 들어가 살기 시작한 김병기 노인은 선거를 한 번도 해본 적 없는 사람이었다. 세금 또한 그의 자녀들이 낸다는 데서 그는 세금을 내지 않는다는 것을 알 수 있다. 한국에 살고 있지만 그는 헌법에 따르면 국민이 아닌 것이다. 한편, 그의 사회에서의 독특한 위치는, 바로 옆에 실린 기사와 병치되며 또 다른 의

미를 만들어낸다.

동아일보 제 1면, 노인의 사진 바로 옆에는 “국민의당 대통령 후보 사전조절 숨가쁜 고비”라는 기사가 실려 있다. 당시 한국은 대통령 선거를 앞두고 후보를 등록하고 있던 시기였으며, 이 대통령 선거는 정상적인 선거가 아니었다. 1961년 5. 16 쿠데타를 통해 군사 독재를 시작한 박정희가 2년여 만에 군정 정지를 선언하고 8월 14일 갑작스럽게 대통령 선거를 시행하겠다고 발표하여 시작된 선거였으며, 미리 이를 예상하지 못했던 야당은 크게 당황하였고,

2주 뒤인 8월 30일 박정희는 대통령 후보를 선언한다. 3개의 작은 당으로 분열되어 있었던 야당이 급박하게 단일 후보 선출을 논의하던 때가 바로 이 무렵이었고, 9월 2일 기사는 바로 이 단일 후보에 대한 것이었으며, 여기에 실린 세 명의 사진은 바로 대통령 후보 경쟁을 벌이던 각 야당의 인사들이었다. 그러나 국민을 대표하기 위해 경쟁을 벌이고 있는 이 세 사람은 아이러니하게도 바로 옆에 크게 전면으로 인쇄된 이 화전민을 대표할 수는 없었다. 그는 투표도 하지 않고 세금도 내지 않기 때문이다. 야당의 후보 단일화 경쟁은 순수한 의미에서는 자신이 국민의 진정한 대리자가 될 수 있음을 주장하며 경쟁을 벌이는 것이다. 그러한 단일화 경쟁을 담은 기사 바로 옆에 놓인 이 노인의 사진은, 국민의 진정한 대리를 뽑을 수 있다는 생각이 타당하지, 더 나아가 그 생각이 허구는 아닐지에 대한 급진적인 질문을 던지고 있다. 이처럼 이명동이 동아일보에 게재한 몇몇 사진들은, 보편적 의미와 휴머니티를 강조하는 대신, 우리가 보편적으로 생각하는 “한국인”에 속하지 않는, 주변부에 속한 정체성들을 드러내며 매끄러운 현실에 균열을 일으켰다. “지리산의 화전민”을 게재하기 5일 전인 8월 28일 이명동은 또 다른 사진을 싣는다. 이명동은 마을의 거리 가운데 서서 좌우로 늘어선 건물 그리고 거리를 채운 이들의 모습을 촬영했다. 역시 꾸밈없는 한 장면을 그대로 포착한 듯 보이는 사진이다. 번듯하고 말끔한 동네가 아니라는 것은 판자로 지어진 건물들, 그리고 모든 아이들이 맨발로 걸어 다니고 있다는 사실에서 확인되는데, 사진 속에서 성인 남성의 모습은 보이지 않으며, 놀고 있는 아이들, 그리고 왼편에 고개를 숙여 빨래를 하고 있는 여성의 모습이 보인다. 빈민가의 한 모습을 촬영한 것으로 보이는 이 사진은, 마산의 귀환 교포촌을 촬영한 것이다. 1945년 해방과 함께, 일본에 거주하고 있던 한국인이 귀환했다. 일본에서 일군 터전을 버리고, 모국이 독립되었다는 이유만으로 새로운 생활을 꿈꾸며 돌아온 것이었다. 그러나 이들은 이후 정부가 세 번이 바뀔 18여년 동안 제대로 된 지원을 받지 못했고, 매우 비참한 조건에서 살아갈 수밖에 없었다. 사진과 함께 실린 글에 따르면 “조국을 찾은 기쁨에 일본에서 돌아왔”지만 이들은 “문자 그대로 해방 난민이며, 재일 교포의 집단 수용소 격인 이 326 가족, 1711명이 겨우 일곱 개의 큰 창고에서 생활을” 이어가고 있었다.¹³⁾ 큰 창고 안에 칸막이를 설치해 방으로 썼고, 이는 “돼지우리보다 나을 것이 없는 가운데” 가족수를 헤아리는 표지만이 정부의 개입을 보여주고 있을 뿐이었다. 인터뷰에서 절망에 빠진 그들은 “걸어갈수만 있다면 가다 죽어도 다시 돌아가겠다”는 말을 남겼지만, 이들은 이미 일본으로 돌아갈 수도 없는 상황이

었다. 광복 이후 일본과 한국 사이의 국교가 단절되었기 때문이다.

이 이미지는 단지 인간의 비참한 현실을 포착하여 사람들의 정서를 자극한다거나, 정부의 무심함을 비판하는 것을 넘어선 것이었다. 1963년은 박정희 군정의 한일회담 추진이 한창이던 시기로, 굴욕적인 협상이라는 비난 아래 국민들 사이에서 반대의 목소리가 높아지던 시기였다. 1963년 8월 1일 한일회담 반대 빠라가 시청 앞에 뿌려지는 가운데 의회에서는 민정 이양 이후 이 문제를 논의하자고 했으나, 군정은 강경하게 연내에 회담을 추진하기로 했다는 입장을 내보내는 등 한일 외교를 두고 잡음이 끊이지 않던 시기였다. 한일 회담은 실제로 한참 뒤인 1965년에 이루어졌지만, 1963년 한 해 한일간의 관계에 대한 많은 논의가 있었고, 특히 어업 영역 문제, 외교 이익 등을 두고 많은 기사들이 실렸었으며, 이런 가운데 이명동의 귀환 교포촌 사진은, 이곳에서 한국인으로 제대로 대접을 받지 못하고 있지만, 그렇다고 해서 일본으로 돌아갈 수도 없는, 이중의 문제에 처해 있으면서도 한-일 양국의 논의에서는 정작 소외되어 있었던 귀환인들을 보여주고 있는 것이었다. 이미지 속에서 인물들은 건물, 그리고 빨랫줄로 만들어진 더욱 작은 프레임 속에 갇혀 있다. 한편 오른쪽의 기묘하게 생긴 거대한 나무 막대기는 이 사진을 바라보고 있는 관객이 이 풍경에 정서적으로 이입하는 것을 방해하며, 관객과 사진 속 인물들 간의 거리감을 극대화하는 듯 보이기도 한다. 얼핏 보기에는 빈민가를 휴머니즘적으로 묘사한 듯 보이는 이 사진은, 사실은 당시 민감했던 사회 문제를 건드리는 동시에, 그 문제에 누구보다 관련되어 있으면서도 논의에서는 정작 제외되어 있었던 이들을 드러냄으로써 긴장을 발생시키고 있다.

금까지 살펴본 사진들은, 이 시기 생산된 “생활주의적” 사진들을 어떻게 해석할 것인가를 다시 생각하게 한다. 그간 이명동을 비롯한 여러 사진가들의 사진들은 생활주의 담론 아래 성장해 온 현실 타협적인 사진들, 혹은 신문에 실린 경우에는 보도적 기능에만 충실한 보도 사진들로만 여겨져 왔다. 그러나 지금 살펴본 두 장의 사진은 비록 신문 지상에 실려 있지만 사건을 보도하는 사진으로 보기 어렵고, 그렇다고 해서 막연하게 일상을 휴머니즘적인 시선으로 포착한 사진만으로 보기도 어렵다. 이러한 사진들은 고전적 맑시즘의 노동자 재현을 통한 사회 비판이라는 도식을 벗어나, 어떤 또 다른 방식의 사회에 개입하는 성격의 사진이 가능한지를 보여준다.

생활주의 사진의 해석에 있어 또 다른 흥미로운 요소는, 이들 사진에 드러난 젠더의 재현과 재생산일 것이다. 많은 사진 속에서 남성들은 거리에서 한가로이 시간을 보내는 청년, 어린이 그리고 노인 등으로 재현된다. 가령 앞서 살펴본 임응식의 <구직>의 경우, 남성은 주머니에 손을 찔러넣은 채 매우 무기력한 모습을 보이고 있다. 이에 반해, 생활주의 사진들 속 여성은 다양한 노동의 영역에 등장한다. 아침 시장에서 일하는 여인들, 소를 끄는 소녀, 아이를 돌보는 어머니 등의 모습 등은 당시 어렵지 않게 찾을 수 있었던 사진의 주제였다. 단순한 우연으로만 보기에는 어려운 이와 같은 젠더의 재현 차이는, 이전의 사진사학자들이 주목하지 않았던 부분으로, 앞으로 생활주의 사진 연구에서 논의가

필요한 부분이라 생각된다. 특히 같은 시기 생산된 베트남전 사진들에서 한국 남성이 호전성, 그리고 휴머니즘적 부성애 등을 드러내는 모습으로 묘사된 것을 생각했을 때, 1950-60년대 한국 사진에서 젠더가 어떻게 재현되고, 어떻게 젠더의 개념을 형성하는 데 기여하고 있는지에 대한 추후 연구가 필요한 것으로 보인다.

지금까지 생활주의 사진의 형성과 그 과정에서 냉전 시기 미국의 <인간가족전>이 생활주의 사진에 미친 영향, 그리고 그간 주목받지 못한 새로운 생활주의 사진 해석의 가능성 등에 대해 알아보았다. 생활주의 사진은 크게, 1940년대 고전적 맑시즘을 담은 리얼리즘 사진에 비해 비정치적이고 사회 비판을 결여한 온정주의적 사진이라는 평가를 받아왔다. 또한 냉전 시기 휴머니즘의 가치를 표방한 미국의 <인간가족전>의 영향을 크게 받아, 체계적 이론 없이 휴머니즘만을 주장하는 이론적으로 허술하고 큰 역사적 가치는 없는 사진이라는 평가를 받기도 했다. 이들의 평가에는 일면 타당한 근거가 존재한다. 생활주의 사진가들은 노골적인 노동 계층의 재현 등을 피했고, 사회주의 리얼리즘과 연관될 수 있는 단어들의 사용을 기피했으며, 또한 <인간가족전>의 영향 아래 휴머니즘, 인간적 가치 등을 보여주는 요소에 치중하여 사진 작업을 한 경우가 많았다. 하지만 이러한 평가들이 포착할 수 없는 생활주의 사진의 또 다른 역사성이 존재한다는 것은 부정할 수 없다. 가령 앞서 살펴본 이명동의 사진들은 전후 남한 사회에서 주류에 편입되지 않았던 소수의 모습을 포착, 신문에 게재하며 정치, 사회적 담론에 균열을 일으켰고, 이는 또 다른 형태의 사회 정치적 개입의 가능성을 보여준다. 또한 생활주의 사진은 남성성과 여성성에 대한 각기 다른 재현의 방식을 드러내며, 이러한 점에서 이 사진들은 전후 남한이라는 국가가 건설되던 시기의 젠더 담론 연구와 관련해 중요한 역사적 가치를 지닌다고 볼 수 있다. 이 외에도 일본 사진과의 연관성 등, 여러 역사적 맥락이 추가적으로 파악되어야 하며, 이를 위해서는 앞으로 보다 많은 실증적 연구, 비교 연구 등이 이루어져야 할 것이다.

NOTE

- 1) 임응식, “사단의 현재와 장래 - 생활주의 사진의 생산을 위하여”, 1955년 6월 9일-10일, 경향신문.
- 2) 유병용, “1960년대 한국 사진의 ‘리얼리즘’에 관한 연구 - 동아사진콘테스트를 중심으로”, 상명대학교 석사학위 논문, 2012, 사진사학자 최봉림 또한 생활주의라는 관형어 사용과 “사회주의 리얼리즘”에 대한 혐오를 연관지은 바 있다. 최봉림, “임응식의 ‘생활주의 사진’ 재고”, [사진+문화] 제8집 (2014), pp. 2-6.
- 3) 최봉림, 앞의 글, p.6.
- 4) 한편 박주석은 임응식 본인이 순회전 유치를 주도했는지는 분명치 않다고 이야기한 바 있다. 박주석, “1950년대 한국사진과 <인간가족전>”, [한국근현대미술사학] 14집 (2005), p. 62.
- 5) [사진문화] 창간호 (1956), pp. 43-44. 박주석 (2005) p.64에서 재인용.
- 6) [사진문화] 6호 (1957), pp. 41-44. 박주석 (2005) p. 64에서 재인용.
- 7) 임응식, “평화와 애정의 서사시, 세기적 대사진전 <패밀리 어브 맨>”, [이대학보], 1957년 4월 24일.

- 8) 한국예술연구소, [이형록 1917-] (한국문화예술진흥원, 2004), pp. 137-138.
- 9) 박주석, 앞의 글, 2005, p.67.
- 10) “지리산의 화전민,” [동아일보], 1963.09.02.
- 11) “마산의 귀환 교포촌,” [동아일보], 1963.08.28.

미디어세계화 시대의 아시아 대중문화

Popular culture of Asia in the media globaliza- tion era

심두보 **Doobo Sim**

성신여자대학교

Sungshin Women's University

미디어 시스템을 활용하는데 전력하고 있다는 것이다. 시민 사회가 미디어의 공공성에 대해 논의해
야 하는 상황이지만 이는 오늘 날의 보다 더 상호-연결된 미디어 환경에서는 쉽게 무시되고 있다.

*핵심단어: 한류, 아시아화, 국제화, 아시아, 미디어

국문요약

본 문서는 한류를 중심으로 미디어 국제화 시대에 있어
아시아의 및 아시아에 대한 대중문화의 변화하고 확장되
는 역할에 대해 논의하고자 한다. 본 문서는 또 각 정부
와 국제 미디어 산업에 의해 통제되는 권력 구조의 연속
성에 대해서도 언급하고 있다. 각 정부가 대중 문화에 의
거하여 그들의 영향력을 확장하려고 하는 동안 미디어 대
기업들은 전 세계의 아이디어를 모으고 재능을 통합하여
그들의 세력을 강화하고 있다. 다시 말하면 각 정부와 국
제 미디어 산업은 아시아인과 비 아시아인에 대한 공정한
표현을 하면서 언론 민주화를 추구하기 보다 시장-지향적

Abstract

This essay is to discuss the changing and expanding roles of popular culture of and on
Asia(ns) in this media globalization era with a focus on Korean wave. This paper also ad-
dresses the continuities of power structures controlled by governments and global me-
dia industries. While governments try to expand their influences by recourse to popular
culture, the media giants reinforce their power by co-opting ideas and incorporating
talent from around the world. In other words, governments and global media industries
are dedicated to exploiting the market-oriented media system rather than pursuing an
equitable representation of Asians and Non-Asians alike and democratizing the media.
This situation calls for civil society to discuss the publicness of media, which is easily
disregarded in today's increasingly inter-connected media environment.

* Keywords: Korean Wave, Asianization, globalization, Asia, media

I. Introduction

In February 2020, Bong Joon Ho's genre-bending film *Parasite* became the first ever non-English-language film to win the Best Picture honor at the 92nd Academy Awards. For the past several years, it was the Korean boyband BTS which received the main spotlight from the media around the world that tried to solve questions around rising Asian popular culture (Hollingsworth 2019). Many of the media have often ascribed the rise of Korean popular culture to the peculiarity of its production system. For example, the Washington Post paid close attention to the way K-pop performers undergo extensive training for years:

As early as their teens, prospective performers are recruited and sent through a specially designed, deeply competitive training program meant to prepare them for careers as global pop exports. They live together in housing arrangements made by their record label, learn foreign languages, song composition, rapping and dance choreography before finally debuting. (Bevan 2013)

However, beyond such conspicuous notions of East Asian feats and peculiarities in the media, noteworthy events are currently unfolding within the East. Audiences are now exposed to popular culture originating from other Asian countries like never before. They enjoy TV dramas from China, video ads from Thailand and animations from Japan, not to mention K-pop that has become one of the most listened-to music genres in the world. This is a far cry from the apocalyptic scenario which circulated in the 1980s and 1990s, that the global domination of American pop culture would lead to the near extinction of cultures in the non-West. Such a thesis of cultural homogenization has been reflected in terms, such as McDonaldization, Coca-colonization, or Americanization, and was criticized as a reinforcement of cultural imperialism (Ritzer and Dean 2019). The changes in Asian audiences are also found in their media devices. They are enjoying content on social media, YouTube and over-the-top platforms like Netflix, pivoting away from the legacy media. Besides mere consumption of media, audience engagement in media production and distribution is on the rise, with the help of personal broadcasting live streaming, etc. It seems that the digital media

is facilitating the growth of a media democracy as they offer audiences “a potential voice, a platform, and access to the means of production” (Kidd 2012).

This essay is to muse on the changing and expanding roles of popular culture of and on Asia(ns) in this media globalization era. How can we make sense of the newly developed two-way traffic of cultural flow between the West and the non-West, specifically Asia? How can we understand and explain audience activity in relation to the traditional power of media industries? How can we give consideration to the public role of popular culture in this era of commercialization? By the help of theories developed in sociology and cultural studies I will discuss the questions above.

II. Transnational media flow and its implications in Asia

I. It is not difficult to concede to the argument that there are no national cultural industries that are comparable to the scale, scope, and influence of those in the United States. As such, media producers around the world have considered American culture and media as both a reference and a target to catch up with. In fact, based on the long history of imperialism, the West has held a dominant discursive position, or a position of the ‘universalized’ individual in every aspect of civilization and culture. By rephrasing Hall (1992, 277), Chen (2010, 217) notes that the West “is a framework used to categorize different societies and their characteristics ... is a structure of knowledge ... [and] is the basic criterion by which the backward and disposable is differentiated from the desirable and progressive” (my addition).

Within this structure of desire, the system of ‘learning by copying’ permeated Asia. This system was made evident in the 1980s as countries like Korea, Taiwan and Hong Kong copied Japanese TV programs and manga, which had already appropriated American programs and production techniques in the 1950s. This system has recently been reproduced in countries like China, Cambodia, and Indonesia, commonly manifested in illegal copying and plagiarism of Korean television shows. Although the structure of desire toward the West has not collapsed, the growing circulation of Asian popular culture in Asia provides opportunities for Asians to get to know each other. We find one of the

early cases of media Asianization in the television adaptation of a Japanese manga series. Tangible media such as VCD, DVD and television sets, which were main devices for K-drama craze in Asia beginning in the late 1990s were gradually giving way to internet sites as main distribution platforms for fans overseas to stream the Korean Boys over Flowers. Streaming sites also began to offer Korean and other East Asian television programs with subtitles in various languages, in just a few minutes after the regular broadcast. While some sites employ professional translators, others like Viki.com provide subtitles produced by fan-volunteers, called fansubbers. The free labor in the latter kind is possible because enthusiastic fans across the globe are willing to contribute their talent to their beloved fan communities.

Fansubbing is an example of what Falk (1997) would call “globalisation-from-below.” According to Falk, different from “globalisation-from-above” which is “associated with the way transnational market forces dominate the policy scene, including the significant cooptation of state power” (1997, 19), globalisation-from-below involves the “linking of knowledge and political action in hundreds of civic initiatives” (1997, 19). While Falk focused on the bottom-up resistance in political scenes, his idea of globalisation-from-below is relevant to the “participatory culture” in recent media practices (Jenkins 2006). Interestingly, with the growth of each individual fan’s access to celebrity gossip and to upcoming events and with the ability to connect with each other autonomously, the hierarchical organizational structure within offline-based fan clubs has also melted away. The growing transnational media consumption provides Asian viewers with opportunities for self-reflection. Based on knowledge and perspectives gained from foreign narratives, they reflect on their local lives and social issues of their own countries. For example, viewers in Vietnam confessed that one of the joys in watching Korean television series is to imagine their future based on symbolic resources portrayed in the K-dramas (Shim 2006). Another interesting example of self-reflection is as follows. Some Japanese viewers I interviewed who were almost oblivious to their country’s history of foreign invasion began to study their country’s colonial history after learning of the Japanese colonial atrocities through portrayals in Korean television series such as Mr. Sunshine (2018), which premiered internationally on Netflix. Through growing exposures to media artefacts from neighboring countries, Asian viewers are also met by surprise from

unexpected discoveries of cultural similarities manifested in them.

On the other hand, xenophobia and nationalism also grow as a reaction to the globalization and to the rise of foreign cultures at home. Particularly, those political organizations and religious sects which view globalization as a threat to their identities and traditions stir up hatred against foreigners. A representative example is a number of terrorist plots and attacks in the West inspired by Islamic State, or IS, a radical Sunni Islam militant group (Callimachi 2019). Such reactionary responses are also taking place in East Asia, where political and military clashes in the past have been inadequately settled. These responses come from the conservative few, who are unwelcoming to growing international cultural exchanges. The fact that the anti-Korean protests in Japan started and grew militant in the past decade is a case in point (Hayashi 2013).

Conflicts over the history and culture occur not only in Northeast but also in Southeast Asia where the countries mutually inherited some forms of cultural heritage. The debate between Malaysia and Indonesia on the legitimacy of Bali Island's traditional dance culture and the controversy between Singapore and Malaysia on the entry of Yusheng salad's UNESCO World Heritage Sites are just two examples (Mahtani 2012). Likewise, Cambodia's registration of the jeeb hand gesture on UNESCO's Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2008 agitated Thailand which also claimed the ownership of it, an important element of the ancient ceremonial dance in both Thailand and Cambodia (Sok-Halkovich 2011). As long as cultural nationalism, the notion of a nation being defined by a shared culture, functions for the political unity of a nation, this kind of international conflict would not disappear.

In fact, governments in Asia have also paid attention to the popular culture's political potential for producing an imagined interconnectivity among people. For example, when Japan hosted the inaugural Asia-Pacific Film Festival (then, known as the Southeast Asian Film Festival) in 1954, it was to use popular culture in its reconciliation efforts with the former colonies in Asia (Lee 2017). In the 1980s, the Japanese government successfully engaged in a cultural diplomacy by providing a television series *Oshin* (1983) free of charge to broadcasting stations in Asia. In fact, the Japanese drama, composed of 297 episodes (each 15 minutes-long), is evaluated to have made an important contribution to the improvement of the images of Japanese people and the society. Eventually, the

drama was broadcast in as many as 68 countries around the world, and in Thailand it recorded audience ratings of up to 81 percent, a rare record for a TV drama in a foreign land (Udornpim and Singhal 1999).

Arguably influenced by the above case, Korean government also distributed its local television shows to other countries free of charge in the 2000s. Various government-affiliated agencies conducted public diplomacy by providing a number of K-drama to broadcasting stations in countries with lower purchasing power. For example, Korea Foundation supplied *Autumn in My Heart* (가을동화 2000), *Winter Sonata* (겨울연가 2002), and *Dae Jang Geum* (대장금 2003) to television stations in Latin American countries including Mexico and Peru (Yi 2009). In fact, the number of people who take the Test of Proficiency in Korean, or TOPIK, is greater in countries where the Hallyu phenomena are strong. Convinced of the positive influences of popular culture, many East Asian countries appoint celebrities as cultural ambassadors for the sake of the country's soft power. In 2009, the Tourism Authority of Thailand selected Nichkhun of Korean boy band 2PM, who enjoyed a considerable popularity in Asia as its goodwill ambassador for the country's tourism promotion. When the Japanese government was pushing ahead with its 'Cool Japan' promotional campaign, the Tokyo International Film Festival appointed boy band Arashi as the festival ambassador in 2014 to expand the country's cultural and economic influence in Asia. When asked for the motive for having 'Crosscut Asia' section which showcased Thai films, Yasushi Shiina, the director of the Tokyo International Film Festival, clearly responded that the answer was to promote national interests, by putting "The ultimate aim is to show more Japanese films in those countries too.... And not just rolls of film, but also talent and sales companies too" (Frater 2014).

Likewise, business sectors including cosmetics, tourism and consumer goods began to view popular culture as a 'bait' to promote their business interests. In fact, post-media activities, in which audiences of a certain television series and/or musical bands take trips to film locations and their favorite celebrity's birth city, have surged.

For example, the number of foreign tourists visiting Korea, which was about 5.32 million in 2000, has explosively increased afterwards thanks to the rise of Hallyu craze, reaching 17.5 million in 2019 (Korea Tourism Organization 2020). The Korean cosmetics industry, whose business was largely confined to the domestic market until the 1990s, is now

doing business at the global level, by employing K-drama stars for influencer marketing. For example, LG Household & Healthcare's skin care brand "The History of Whoo" which employed Dae Jang Geum's heroine Lee Young-as for its global ambassador, recorded a revenue of 2 trillion Korean won, or \$1.79 billion, in 2018, almost a tenfold increase from the 203 billion won record in 2003 (Song 2018).

In the end, both political and industrial sectors engage in making the best use of culture. Ironically, the "cultural turn" that has been talked about since the 1980s is now not so much about a rediscovery of humanistic values of culture, as much as it is about a culture's renewed money-making capacity (McGuigan 1996). Now our discussion moves to the discussion of political economy, which addresses the media industries controlled by market forces.

III. The importance of political economy approaches

As we have seen above, the recent rise of East Asian media circulation has undermined the traditional theory of global culture flowing from the center to the periphery, or from the West to the rest (Tomlinson 1999). Nevertheless, Western media's contribution to the flow of Asian culture should not be overlooked.

In fact, the first pan-Asian satellite channel STAR TV, which played a key role in delivering Korean, Japanese, Chinese and Taiwanese television drama and music to viewers across Asia, is a subsidiary of Twentieth Century Fox, a U.S. media giant. Channels like MTV and VH1, which contributed to the regional circulation of music from diverse Asian countries, are subsidiaries of Viacom, another transnational media conglomerate based in the United States. After all, these transnational media companies have prominent distribution networks, in addition to the well-known content production capacities.

Transnational media conglomerates like Viacom, Sony Pictures, and Twentieth Century Fox continue to expand their influences through geographical dispersion of their operations as well as organizational consolidations. For example, major Hollywood studios that began their film distribution directly to Korean theaters in 1988 are now fully involved in the production of Korean films. In 2016, Twentieth Century Fox Korea released

a film *The Wailing* (곡성) which was seen by 6.8 million theatergoers in Korea. In the same year, Warner Bros. produced *The Age of Shadows* (밀정), attracting 7.5 million moviegoers. Actors who starred in these films confessed that they felt comfortable working with these Hollywood studios, which were not only good at capital flows, but also adept at meticulously planning and preparing for each set of productions. Both Warner and Fox already have a list of Korean films to produce in the near future, and, in particular, Warner has announced plans to actively produce Korean television dramas as well (Lee 2016; Choi 2017). Netflix, the world's largest media streaming

The U.S. cultural industry reinforces its global influence by co-opting ideas and incorporating talent from around the world. An excerpt from the list of East Asian remakes by Hollywood in the past two decades include *Shall We Dance?* (1996 Japan), *My Sassy Girl* (2001 Korea), *Infernal Affairs* (2002 Hong Kong), and *Old Boy* (2003 Korea), etc. Recently, Korean reality shows such as *Better Late Than Never* and *The Masked Singer* have been adapted and broadcasted by American television networks, NBC (2016-18) and Fox (2019- current) respectively. Also by starring top-notch Asian stars like Jackie Chan, Zhang Ziyi and Lee Byung-hun in its productions, Hollywood tries to strengthen its dominant position in the Asian market. Encouraged by rave reviews and strong viewership of Korean dramas including political period supernatural thriller *Kingdom* (킹덤) series (2019, 2020, 2021), *Crash Landing on You* (사랑의 불시착 2019) and *The King: Eternal Monarch* (더 킹: 영원의 군주 2020), Netflix plans to produce and stream more Korean series. In this regard, Minyoung Kim, Netflix's vice president in Seoul office was cited by the *Hollywood Reporter*: "It's amazing to see how these Korean films and TV shows and dramas resonate with audiences around the world—from Korea to Southeast Asia and the Americas" (Brzeski 2020).

However, being faced with the criticism of monopoly capitalism, these transnational corporate media argue that they are taking a 'cool' attitude, saying that their production of goods and services was simply dictated by bottom-up consumer preferences. For example, Netflix's VP noted above stated that "[B]y making it easy for people to watch films and shows from other countries, we can help them build empathy and develop a shared understanding of the world" (Brzeski 2020). In response to their rhetoric, McGuigan (2009) perceptively remarked that increasing profits is their utmost aim no mat-

ter what the conditions are. For example, when the youth idolized Marxist revolutionary and author Che Guevara, a long-term taboo in many countries with anti-communism as part of their national ideologies, market economy commoditized T-shirts on Che, taking advantage of new money-making opportunities. In the end, the commoditization of Che Guevara resulted in ‘sterilization’ of Che’s symbolic meaning of resistance and progressivism, without upholding the ideal of participatory democracy. As Hall (1991) defines globalization as a “peculiar form of homogenization,” capitalist culture flexibly penetrates into every corner of the world. After all, global media giants are demonstrating a high degree of business adaptability, based on their financial capacity and long years of experiences in the business. Considering that the media belong to the “consciousness industry” (Enzensberger 1974), it is about time to examine what information or images are alienated and oppressed by the corporate media.

I.V Text: Politics of inclusion and exclusion

and images presented in the texts that are produced by the media. In this, we are also reminded of the power relations between structure (power of the media) and agency (power of the audience). Previously, it was generally assumed that the power of media was strong and that the audiences were passive. With the development of communication research, however, this view was revised. In the beginning of the 1970s, British cultural studies scholars emphasized the audience “activity” (Morley 1992). Specifically, they concluded that the audience could make critical readings, enough to counter the power of media. In Hall’s (2016) words, text is a site of hegemonic struggle. Text not only embodies an “encoded” or “preferred” reading, but also enables resistant political formations by allowing diverse “decoding.”

Nevertheless, as Morley (1992) put, “[T]he power of viewers to reinterpret meanings is hardly equivalent to the discursive power of centralized media institutions to construct the texts which the viewer then interprets” (1992, 31). In other words, media-encoded preferred reading is more powerful than the audience capacity to interpret texts. Given that that the awareness of and the imaginary contact surrounding inclusivity and repre-

sentation in media texts is an important issue to be addressed. Taking this into account, the global media's stereotypical representation of Asians calls for serious amendments. In particular, we need to pay attention to the fact that Asian males are stereotypically used as comic relief in the global media, both in the past and present.

For example, in *Sixteen Candles* (1984), which is often re-run on cable channels in the U.S., a Chinese exchange student, with his pidgin English and strange behavior, is not portrayed as a normal person, but more as an extraterrestrial. His name is Long Duk Dong, sounding like “long duck dung.” “Dung” is slang for excrement, and “dong” is slang for penis. His name is also associated with “ding-dong,” which is slang for crazy. In *The Fiendish Plot of Dr. Fu Manchu* (1980), Asian followers of Fu Manchu jump up and down, clapping their hands exaggeratedly, suggestive of a monkey-like behavior. It is no wonder that analysts ascribed the success of Korean singer Psy in the U.S. in 2012 to his comic images which are comparable to those images in many Hollywood films (Yoon 2018).

Despite the frequent racist portrayals of Asians, it is actually difficult to find real Asians in the Western media. This is because Asian leading roles are given to Caucasian actors, while are given to Asian actors in Western media texts. In Hollywood, there has been a deep-rooted practice of “yellowfacing”— casting whites as Asians by the application of tape to the temples and cheekbones. Even though Asian character serials like significant stock in the American film industry in the first half of the 20th century, Asian actors were only given marginal roles (Wong 1978, 103).

The practice of yellowfacing is not applied to female roles with subservient characters or roles of sexual objective to white males. However, when Asian women are assumed to play honorable roles, they are replaced by white female actors: Louise Rainer in is practice of yellowfacing remains present in the 21st century. Recently in the 2015 film *Such incidents of yellowfacing and exploitations of Asian stereotypes can be attributed to the media's goal, which, simplistically speaking, is to make a profit, by reaching the largest audience possible. TV networks underwrite these texts and buy programs or movies from Hollywood studios based on the marketability of these programs, “in such a way as to ensure a sizable share of the audience” (Schulze 1990, 361). The advertising sponsors favor not only the largest, but also the most desirable audience — the young*

and affluent. By this mechanism, the media alienate and neglect the less desirable audiences — the old, the poor, and non-Westerns (Bagdikian 1992). One of the criteria for marketable programs is “familiarity”: A program must be familiar “by its reference to the instantly recognizable” (Schulze 1990, 362). Western media continuously offer viewers images and myths that are already familiar in structure and form, such as whites defending the community against Indians and, more recently, against hordes of “aliens” from Asia. In this process, the stereotypes of Asians are reproduced and recycled forever (Lee 2019).

V. Conclusion and Discussion

Through the context of globalization, we have examined the changing audience practices in Asia and growing influences of Asian popular culture. We have also studied notions of structure, agency, Asianization and globalization and examined each notion as a frame of reference to understand those changes in the Asian media environment. In this process, we have learned that the influences of popular culture are growing as pop culture further permeates and controls the time and space of audiences, expedited by the development of devices for media production, distribution and consumption.

References

- Bagdikian, Ben. 1992. *The Media Monopoly*. New York: Beacon.
- Bevan, David. 2013. “A Year after ‘Gangnam Style,’ K-pop Continues to Make Its Mark in America.” *The Washington Post*. Accessed Nov. 8, 2015. https://www.washingtonpost.com/entertainment/music/a-year-after-gangnam-style-k-pop-continues-to-make-its-mark-in-america/2013/11/07/cb161c56-431f-11e3-a751-f032898f2dbc_story.html
- Bilton, T., K. Bonnett, P. Jones, D. Skinner, M. Stanworth, and A. Webster. 1997. *Introductory Sociology*. London: Macmillan.
- Brzeski, Patrick. 2020. “Netflix Unveils South Korean Slate of Seven Series, One Film,” *The Hollywood Reporter*. Accessed Jan. 20, 2020. <https://www.hollywoodreporter.com/news/netflix-unveils-korean-slate-eight-series-1285880>
- Callimachi, Rukmini. 2019. “ISIS caliphate crumbles as last village in Syria falls.” *The New York Times*. Accessed Dec. 24, 2019. <https://www.nytimes.com/2019/03/23/world/middleeast/isis-syria-caliphate.html>

- Chang, Kyung Sup. 2014. "Asianization of Asia: Asia's integrative ascendance through a European aperture." *European Studies* 16(3): 337-342.
- Chen, Kuan-hsing. 2010. *Asia as Method*. Durham: Duke University Press.
- Choi, Won-seok. 2017. "Amazon and Warner Bros. invest in Korean content." *Weekly biz*, Apr. 15, 2017, p. 9.
- Enzensberger, Hans M. 1974. *The Consciousness Industry*. New York: Seabury press.
- Falk, Richard. 1997. "Resisting 'Globalisation-from-above' through 'Globalisation-from-Below.'" *New Political Economy* 2(1): 17-24.
- Frater, Patrick. 2014. "Tokyo Festival and Japan Foundation Reach Out to Asian Region," *Chicago Tribune*, Accessed Oct. 24, 2015. <http://www.chicagotribune.com/sns-201410242000reedbusiv-ariety1201338252-20141024-story.html>
- Funabashi, Yoichi. 1993. "The Asianization of Asia." *Foreign Affairs* (November/December issue). Accessed Dec. 22, 2019. <https://www.foreignaffairs.com/articles/asia/1993-12-01/asianization-asia>
- Giddens, Anthony. 1979. *Central problems in social theory: Action, structure, and contradiction in social analysis*. Los Angeles, CA: University of California Press.
- 1984. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, Stuart. 1991. "The local and the global: Globalization and ethnicity." In *Culture, Globalization and the World-system*, edited by A. King, 19-41. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1992. "The West and the Rest: Discourse and Power." In *Formations of Modernity*, edited by S. Hall and B. Gieben, 275-332. Cambridge: Polity.
- . 2016. *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*. Durham: Duke University Press.
- Hayashi, Yuka. 2013. "Anti-Korean Voices Grow in Japan," *The Wall Street Journal*. Accessed Dec. 20, 2019. <https://www.wsj.com/articles/SB10001424127887324031404578482570250163826>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. *The Phenomenology of Spirit* (German: *Phänomenologie des Geistes*). Edited and translated by Terry Pinkard (see below).
- Hollingsworth, Julia. 2019. "Why the past decade saw the rise and rise of East Asian pop culture," *CNN*. Accessed Dec. 20, 2019. <https://edition.cnn.com/2019/12/28/entertainment/east-asia-pop-culture-rise-intl-hnk/index.html>
- Jenkins, Henry. 2006. *Fans, Bloggers, and Gamers: Exploring Participatory Culture*. New York: New York University Press.
- Kidd, Jenny. 2012. "Are New Media Democratic?." *Cultural Policy, Criticism and Management Research: An online journal published by City University London*. Accessed Dec. 20, 2019. <http://culturalpolicyjournal.org/past-issues/issue-no-5/are-new-media-democratic/>
- Kim, So-hyeon. 2018. "Studio Dragon link up with Netflix based on Mr. Sunshine" (*'미스터선샤인'으로 넷플릭스 손 잡은 스튜디오드래곤*). *Hankyung*, Accessed June 22, 2019. <http://news.hankyung.com/article/2018062239426>
- Korea Tourism Organization. 2020. "Annual Tourism Statistics." Accessed Jan. 20, 2020. <http://kto.visitkorea.or.kr/kor/ktom/stat/stat.kto>

- Lee, Elizabeth. 2019. "The Evolution of Chinese and Asian Faces in Hollywood." Voice of America, Accessed Dec. 20, 2019. <https://www.voanews.com/arts-culture/evolution-chinese-and-asian-faces-hollywood>
- Lee, Hae-ri. 2016. "Spy is a spy which Hollywood sent to Korea." Sports Dong-A, Sep. 19, 2016. p. 1.
- Lee, Sangjoon. 2017. "The Asia Foundation's Motion-Picture Project and the Cultural Cold War in Asia." *Film History* 29(2): 108-137.
- Mahtani, Shibani. 2012. "SE Asians Debate 'Intangible' Heritage." *The Wall Street Journal*, Accessed Feb. 16, 2014. <http://blogs.wsj.com/indonesiarealtime/2012/02/16/se-asians-debate-intangible-heritage/>
- Marx, Karl. 1898/1952. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Translated by Daniel De Leon. New York: International Publishing.
- McGuigan, Jim. 1996. "Doing a Florida thing: the creative class thesis and cultural policy." *International Journal of Cultural Policy* 15(3): 291-300.
- McGuigan, Jim. 2009. *Culture and the Public Sphere*. London: Routledge.
- Morley, David. 1992. *Television, audiences and cultural studies*. London: Routledge.
- Pinkard, Terry. 2018. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritzer, George and Paul Dean. 2019. *Globalization: The Essentials*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.
- Sakai, Naoki. 2009. "Hegel and the comparative imaginary of the West." in *Religion and the Specter of the West*, edited by A. Mandair. New York: Columbia UP.
- Shim, Doobo. 2006. "Hybridity and the rise of Korean popular culture in Asia." *Media Culture & Society* 28(1): 25-44.
- Sok-Halkovich, Eléonore. 2011. "International heebie-jeebies over the jeeb." *Phnom Penh Post*, Accessed Oct. 7, 2014. <https://www.phnompenhpost.com/7days/international-heebie-jeebies-over-jeeb>
- Song, Kyoung-son. 2018. "LG Household's History of Whoop makes history." *Korea JoongAng Daily*, Accessed Dec. 28, 2019. <http://koreajoongangdaily.joins.com/news/article/article.aspx?aid=3057451>
- Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*. Chicago: Chicago University Press
- Udornpim, Kant and Arvind Singhal. 1999. "Oshin, a pro-social media role-model, in Thailand." *Keio Communication Review*. No. 21. Accessed Dec. 1, 2019. http://utminers.utep.edu/asinghal/Articles%20and%20Chapters/udornpim_singhal.pdf
- Williams, Raymond. 1961. *The Long Revolution*. London: Chatto & Windus.
- Wong, Eugene Franklin. 1978. *On Visual Racism*. New York: Arno.
- Yi, Go-un. 2009. "Dae Jang Geum rating in Iran at 90%" (이란 '대장금' 시청률 90%). *Hankyung*. Accessed Feb. 1, 2020. <http://news.hankyung.com/article/2009102383191?nv=o>
- Yoon, Soo Ryon. 2018. "'Gangnam Style' in Dhaka and inter-Asian refraction." *Inter-Asia Cultural Studies* 19(2): 162-179.

드라마 <보그맘>의 애정 전기소설 재매개화에 나 타난 여성적 포스트바디 의 주체적 재현 양상과 근대 이전 생태주의적 여성 프리바디와의 인식 적 상동성

Independent reap- pearance of female postbody and cogni- tive homology with ecological prebody before modern in reparametrization of drama <Bogmom> for Love-romance

권도경 Dokyung Kwon
우석대학교
Woosuk University

국문요약

현재, 여성주의적인 관점에서 볼 때 과학기술에 의한 여성적 포스트바디의 재현 문제는 젠더와 섹슈얼리티 재현 측면에서 비판적인 이슈를 양산하고 있다. 기존의 영화나 SF 소설 등을 통해 재현된 여성적 포스트바디는 주체성을 획득하지 못하고 현재적 휴먼바디처럼 타자화·대상화되고 있는 것으로 나타나기 때문이다. 그런데 2017년 한국 드라마 <보그맘>이 여성적 포스트바디를 재현하는 방식은 기존 서구 대중문화콘텐츠와 달리 주체적이다. <보그맘>의 주인공인 사이보그 보그맘은 인간 여성의 데 이터베이스를 출력하여 재현하는 과정에서 입력 정보를 초월한 윤리성을 자율적 판단에 의해 실현함으로써 인간의 여성성을 재현한 객체적 포스트바디에서 주체적인 포스트바디로 전환되는 동시에 인간남성과 상호주체적인 애정관계로 연결되게 된다. 이처럼 <보그맘>의 남녀주인공 사이에 성립되고 있는 인간-비인간의 상호연속체적인 애정 관계는 전근대 시기 한국문학사에 존재했던 애정전기소설을 고전서사원형으로 한 것이다. 여성신체적 차원에서 보자면 애정전기소설의 비인간은 귀녀(鬼女)·몽녀(夢女)·수녀(獸女)로 인간의 도래 이전의 여성적 프리바디(prebody)인 데 반해, 근대 이후 포스트휴머니즘 시대의 비인간은 인간의 도래 이후에 인간의 신체를 과학기술로 연장한 여성적 포스트바디라는 차이가 있다. 하지만 애정전기소설의 여성적 프리바디와 <보그맘>의 여성적 포스트바디는 근대적인 휴먼바디를 사이에 두고 출현했다는

차이가 있을 뿐, 근대 이전부터 근대 이후까지 통시적으로 지속되어온 인간-자연의 연계망(브루노 라투르, 2009) 속에 위치하고 있는 비인간이라는 점에서 동일하다. 그런데 애정전기소설의 여성적 프리바디와 <보그맘>의 여성적 포스트바디가 인간과 연속되는 방식은 다르다. 애정전기소설의 여성적 프리바디가 인간남성과 일원론적 연속체를 이루는 순간은 일시적이지만 <보그맘>의 여성적 포스트바디가 인간남성과 이루는 일원론적 연속체성은 지속적이다. 이처럼 애정전기소설의 여성적 프

리바디와 <보그맘>의 여성적 포스트바디가 인간과 연결되는 방식의 차이는 비인간-인간의 연속성에 대한 인식 차이에 기인한다. 애정전 기소설적 프리바디 시대는 인간-자연을 연속체로 보는 이기일원론과 인간-자연을 분절체로 보는 이기이원론이 공존하면서 비인간이 근대적인 인간중심적 정화(브루노 라투르, 2009)에 의해 이분법적인 객체로 분리되어 나가기 직전의 이행기였다. 전자의 이기일원론은 포스트휴머니즘으로 연계되는 프리휴머니즘으로서 전근대적인 생태주의이고, 후자의 이기이원론은 근대 모더니즘적 휴머니즘으로 연계되는 반생태주의의 전신이다. 이러한 문제의식 하에서 본 연구는 <보그맘>의 애정전기소설 재매개화에 나타난 여성적 포스트바디의 주체적 재현 양상과 근대 이전 생태주의적 여성 프리바디와의 인식적 상동성을 고찰하는 것을 목표로 한다. 이를 통해 한국·서구 현대소설 및 영화콘텐츠의 여성적 포스트바디 재현방식에 대하여 <보그맘>의 그것이 지니는 차별적 주체성의 인식적 기반을 규명하게 될 것이다.

드라마 <보그맘>의 애정전기소설 재매개화에 나타난 여성적 포스트바디의 주체적 재현 양상과 근대 이전 생태주의적 여성 프리바디와의 인식적 상동성을 규명코자 하는 연구목표를 구현하기 위해, 본 연구의 내용은 다음과 같은 네 가지 범주로 구성된다. 첫째, <보그맘>의 애정전기소설 재매개화에 나타난 여성적 포스트바디의 서사적 투입 지점 확인이다. 둘째, <보그맘>의 애정전기소설 재매개화에 나타난 여성적 포스트바디의 서사적 재현양상 분석이다. 셋째, <보그맘>에 구현되어 있는 여성적 포스트바디와 <보그맘>의 고전서사원형인 애정전기소설의 여성적 프리바디와의 서사적 관계 고찰이다. 넷째, <보그맘>에 재현되어 있는 여성적 포스트바디와 <보그맘>의 고전서사원형인 애정전기소설의 여성적 프리바디 사이에 존재하는 생태주의적 상동성 규명이다.

*키워드: 포스트바디, 여성, 젠더, 프리바디, 생태주의

Abstract

At present, from a feministic point of view, the reproduction of a feminine post-body by science and technology is generating critical issues in terms of reproducing gender and sexuality. This is because the feminine post-body, reproduced through existing movies or science fiction novels, does not acquire independence and appears to be otherized and objectified like the current human body. However, how the 2017 Korean drama “Borg Mom” reproduces the feminine post-body is independent, unlike the existing western pop culture contents. The cyborg “Borg Mom,” who is the protagonist of “Borg Mom,” realizes ethics transcending input information through autonomous judgment while outputting and reproducing a database of human women. By doing so, Borg Mom

is changed into an independent post-body from an objective post-body that reproduces human femininity, while at the same time it is bonded in a mutually independent love relationship with a human male.

As such, the continuous romance between human and non-human beings established between the male and female protagonists of “Borg Mom” is a classic narrative based on a romance novel that existed historically in the pre-modern period of Korean. In terms of the female body, the non-humans of the fictional romance novel are nobles, dreamers, and nuns, which are feminine pre-body before the advent of humans; in contrast, non-humans in the era of post-modern humanism are feminine post-body that have extended the human body with science and technology after the advent of humankind. However, the only difference is that the feminine pre-body of the romance novel and the feminine post-body of “Borg Mom” emerged with a modern human body in between, and they are similar in that they are both non-humans in the human-nature network (Bruno Latour, 2009) which diachronically continued from pre-modern to post-modern eras.

However, how the feminine pre-body of fictional romance novels and the feminine post-body of “Borg Mom” continue is different from humans. While it is temporary that the feminine pre-body of the fictional romance novel forms a monistic continuity with the human male, the monistic continuity that is formed by the feminine post-body of “Borg Mom” with the human male is continuous. Like this, the differences in how the feminine pre-body of fictional romance novels and the feminine post-body of “Borg Mom” connect with humans is attributed to the difference in perception of nonhuman-human continuity. In the era of fictional romance pre-body, the ‘metaphysical dualism (li-qi monism)’ that sees human-nature as a continuum and the ‘metaphysical dualism (li-qi dualism)’ that sees human-nature as a segmented body coexist; this was a transitional period right before non-humans were divided into dichotomous objects by modern anthropocentric purification (Bruno Latour, 2009). The former theory of monism is pre-modern ecology as a pre-humanism linked to post-humanism, and the latter theory of dualism is the predecessor of anti-ecologism linked to modernist humanism.

Under the awareness of this problem, this study aims to examine the independent representation of the feminine post-body in the remediation of the romance novel “Borg

Mom” and the cognitive homology with the pre-modern ecological female pre-body. By doing so, this study will clarify the cognitive basis of the discriminatory independence of “Borg Mom” with respect to the reproduction method of the feminine post-body in contemporary Korean and western novels and film contents. In order to realize the research goal of identifying the independent representation of a feminine post-body in the remediation of the romance novel “Borg Mom” as well as the cognitive homology with the pre-modern ecological female pre-body, this study is organized into four sections. First, it is the confirmation of the narrative input point of the feminine post-body in the remediation of the romance novel “Borg Mom. Second, is an analysis of the narrative representation of the feminine post-body in the remediation of the romance novel “Borg Mom”. Third, is an examination of the narrative relationship between the feminine post-body realized in “Borg Mom” and the feminine pre-body in the romance novel, the classic narrative prototype of “Borg Mom.” Fourth, this study clarifies the ecological homology existing between the feminine post-body reproduced in “Borg Mom” and feminine pre-body in the romance novel, the classic narrative of “Borg Mom”.

* Keywords: Post-body, Women, Gender, Pre-body, Ecologism

1. 문제 설정의 방향

여성적 포스트바디(postbody)는 과학기술에 의해 증강되거나 향상된 사이보그(cyborg)적 여성 신체로 규정될 수 있다. 현재 인류사회의 문제를 해결하고자 출현한 포스트휴머니즘 (posthumanism)의 미래가 합리성과 이상성이 일관되는 형태로 낙관될 수만은 없다고 예측되고 있듯이, 여성주의적인 관점에서 볼 때 과학기술에 의한 포스트바디의 재현 문제도 이미 젠더와 섹슈얼리티의 재현의 측면에서 비판적인 이슈를 양산하고 있다. 많은 경우 기존의 영화나 SF 소설 등을 통해 재현되어 있는 여성적 포스트바디는 과학기술을 통한 여성 신체의 증강 속에서도 포스트휴머니즘적 주체성을 획득하지 못하고 현재적 휴먼바디 (humanbody)처럼 타자화·배제화와 성적대상화 되고 있는 것으로 나타나고 있기 때문이다. 영화 <아이, 로봇>(2004), 영화 <루시>(2014), 영화 <그녀>(2014), 영화 <엑스 마키나>(2015) 등 현재까지 서구 대중문화콘텐츠 속에서 여성적 포스트바디는 남녀의 생물학적 성차를 극대화시킴으로써 오히려 전통적으로 성별화 된 한계 속에 여성성을 가두거나 남성화·중성화를 지향함으로써 여성성의 고유한 가치를 무시하는 휴먼바디적 젠더의 부정적인 징후

를 노정하고 있는 것으로 나타난다. 과학기술을 통해 생물학적 신체의 한계와 젠더적 객체성, 성적 대상성을 탈피하고자 했던 포스트휴머니즘의 사이보그 기표·기기가 남성중심 적인 휴머노이드·안드로이드 기표에 포획되면서 기존의 서구 대중문화콘텐츠를 통해 재현 되는 여성적 포스트바디는 여전히 전통적인 젠더의 전형적인 이미지 내부에 있을 뿐 아니라 오히려 젠더가 강화되고 있기 때문이다. 심지어 기존의 대중문화콘텐츠 속에서 재현되는 여성적 포스트바디는 비인간 중심적 인간 지배질서를 구축하기 위해 인간을 통제·위협하는 부정적인 이미지로 나타나거나 남성중심적 감정·육체관계에 봉사하면서도 성적으로는 문란 한 이미지로 형상화되기도 한다. 이처럼 기존의 서구 대중문화콘텐츠에 나타난 여성적 포스트바디의 젠더적 재현은 애초 에 포스트바디를 구성하는 핵심인 휴머노이드(humanoid)나 안드로이드(android) 용어가 남성을 가리키는 그리스어 human과 andro에서 유래한 것이었던 사실에 이미 노정되어 있었다고 할 수 있다. 포스트바디 논의의 출발점에서부터 여성은 이미 타자화 되어 있던 존재였다고 할 수 있는 것이다. 포스트휴머니즘 시대를 준비하고 있는 현재의 모던(modern)-휴머니즘(humanism) 시대에 포스트휴머니즘의 여성적 주체성 논의를 전개하기 위해서는 포스트바디란 용어에 굳이 여성적이라는 관용어를 붙여야 하는 이유도 바로 여기에 있다. 그런데 2017년 한국 드라마 <보그맘>이 여성적 포스트바디를 재현하는 방식은 기존 서구 대중문화콘텐츠의 젠더와 달리 상대적으로 주체적이다. 물론, 사별한 아내 대신 어린 아들의 엄마 역할을 대행시키기 위해 남주인공에 의해 개발된 여성 사이보그가 남주인공과 사랑에 빠진다는 점에서는 한국 드라마 <보그맘>의 포스트바디 재현 방식 역시 가정적 돌봄과 양육, 정서적 위로와 애정을 중심으로 하는 젠더 내부에 있다. <보그맘>의 주인공인 시 로봇 보그맘은 아들의 육아를 위해 인공지능 로봇 박사 최고봉이 출산 중 죽은 아내 이미소를 인공지능 사이보그 과학기술에 의해 젠더적으로 복제한 비인간(非人間) 객체다. 보그맘의 여성적 포스트바디는 인간 여성 이미소의 과거 행적·습관·기호·인간관계·감정에 관한 데이터베이스를 정보 차원에서 보관하고 젠더적으로 재현하는 알고리즘의 출력 객체로 설계된 것으로, 애초에 인간 여성 이미소의 젠더적 재현 알고리즘의 주체는 로봇박사 최고봉으로 설정되어 있었다는 것이다. 이 점에서 <보그맘>은 사이보그 보그맘의 여성적 포스트바디에 입력된 젠더적 객체성 실현 및 재확인으로 이행될 수 있는 서사적 분기점을 내포하고 있었다고 할 수 있다. 주목해야 할 점은 <보그맘>이 서사적으로 재현하고 있는 사이보그 보그맘의 여성적 포스트바디가 젠더적 객체성을 전복한 주체적인 것이라는 사실이다. <보그맘>의 주인공인 사이보그 보그맘은 인간 여성 이미소의 과거 정보 데이터베이스를 알고리즘적으로 출력하여 젠더적 여성성을 현실적으로 재현하는 과정에서 입력 정보를 초월한 윤리성을 자율적 판단에 의해 실현하게 됨으로써 단순히 이미소의 여성성을 재현한 젠더적 포스트바디의 객체에서 자율적인 윤리적 포스트바디의 주체로 전환된다. 이를 통해 인간중심적인 모더니즘적 휴머니즘 사회에서 소외된 타자였던 보그맘은 인간중심적 모더니스트였던 남주인공 최고봉으로부터 주체

적인 애정 상대로 인정받게 되며, 동시에 보그맘은 사랑하던 아내의 죽음 이후 상심하여 스스로를 사회로부터 자가 격리시켜 타자화 되어 있던 남주인공 최고봉을 비인간적 포스트바디와 연계된 다원중심적인 포스트휴머니스트로 환골탈태 시키게 된다. <보그맘>의 남녀주인공 보그맘과 최고봉은 인간중심적인 모더니즘적 인간-비인간 관계를 초월한 상호연속체적인 포스트휴머니즘의 쌍생아가 되는 것이다. 따라서 <보그맘>의 여성적 포스트바디는 젠더적으로 타자화 되어 있었던 프로그램적 규정을 자율적인 재규정에 의해 여성 고유의 주체성으로 재프로그램화 하고 있다는 점에서 젠더적·객체적·대상적·부정적으로 형상화 되어 있는 서구 대중문화콘텐츠의 여성적 포스트 바디와 차별화 된다고 할 수 있다. 이는 <보그맘>에 재현되어 있는 여성적 포스트바디의 포스트휴머니즘적 주체성 획득 과정을 서사적으로 고찰해 보고자 하는 본 아젠다의 첫 번째 연구 필요성이 된다. 이처럼 <보그맘>의 남녀주인공 보그맘과 최고봉 사이에 성립되고 있는 인간-비인간의 상호연속체적인 애정관계는 포스트바디를 매개로 한 근대 이후의 포스트휴머니즘문학에서 최초로 확인되는 것은 아니다. 인간중심적인 사회적인 관계에서 타자화 되어 소외되어 있던 인간 남성이 여성적 비인간과 우연히 만나 상호 일체감(一體感)을 확인함으로써 지기지음(知己知音)적인 사랑을 나누는 애정관계는 전근대 시기 한국문학사에 존재했던 애정전기소설의 양식적인 서사미학을 고전서사원형으로 한 것으로, 나말여초(羅末麗初)부터 근대 이전 시기 까지 지속적으로 향유되어 왔던 것이다. 다만, 여성적인 신체 차원에서 보자면 전근대 시기 애정전기소설의 비인간의 본령은 비물질적인 무기체(無機體)적 귀녀(鬼女)·몽녀(夢女) 혹은 비물질적인 유기체(有機體)적 수녀(獸女)로 인간의 도래 이전의 존재인 데 반해, 근대 이후 포스트휴머니즘 시대의 비인간은 인간의 도래 이후에 인간의 신체를 과학기술로 연장한 강철의 물질적인 유기체(有機體)적 여성 포스트바디라는 차이가 있다. 이 점에서 전 근대 시기 애정전기소설에서 인간과 상호 연속체적인 애정관계를 형성한 여성적 비인간은 인간-비인간의 단절적인 모더니즘적 휴머니즘 성립 이전에 존재했던 일종의 프리휴머니즘(prehumanism)적인 여성 프리바디(prebody)로 규정해 볼 수 있다. 근대 모더니즘적 휴먼바디를 기준으로 하여, 근대 이후의 여성적 비인간의 포스트바디에 정확히 대응되는 지점에 위치해 있는 것이 바로 전근대 시기 애정전기소설에 나타난 여성적 비인간의 프리바디라고 할 수 있는 것이다. 기실, 애정전기소설의 여성적 비인간의 프리바디와 <보그맘>의 여성적 비인간의 포스트 바디는 모두 인간을 둘러싼 비인간적 환경세계의 구성체라는 점에서 동일하다. 인간의 출현 이전에 인간의 손을 빌지 않고 기존(既存)한 비인간이나, 인간 출현 이후에 인간의 손을 빌어 만들어진 비인간이나의 차이가 있을 뿐, 인간을 제외한 환경세계 구성인자라는 측면에서는 애정전기소설의 비인간적 프리바디와 <보그맘>의 비인간적 포스트바디가 연속선상에 있다는 것이다. 애정전기소설의 여성적 프리바디와 <보그맘>의 여성적 포스트바디는 근대 휴머니즘적 바디를 사이에 두고 시대의 층차에 의해 출현했다는 차이가 있을 뿐, 근대 이전부터 근대 이후까지 통시적으로 지속되어온 인간-

자연의 연계망(브루노 라투르, 2009)¹⁾ 속에 위치하고 있는 비인간이라는 점에서 동일하다는 것이다. 애정전기소설의 비인간적 프리바디와 <보그맘>의 비인간적 포스트바디가 인간중심적인 모더니즘적 환경세계와의 갈등 속에서 인간성에 대한 존재론적 재규정과 인간사회에 대한 비판적 성찰을 야기할 수 있는 기반도 이들이 전근대 시대부터 현재까지 인간-자연 연속체적 관계사 속에서 시대적 층차를 두고 교체되면서 존재성을 지속한 비인간이라는 공통점에서 비롯된다고 할 수 있다. 그런데 <보그맘>에 재현된 비인간의 여성적 포스트바디가 인간과 연속되는 연결 방식은 미시적인 차원에서 애정전기소설의 여성적인 프리바디와 차별화 된다. 애정전기소설의 여성적인 프리바디가 인간남성과 일원론적 연속체를 이루는 순간은 일시적일 뿐인 반면에, <보그맘>의 여성적인 포스트바디가 인간남성과 이루는 일원론적 연속체성은 지속적이다. 애정 전기소설의 여성적인 프리바디는 다원중심적인 주체성을 내세의 과제로 기약하며 현실적인 차원에서는 인간중심적인 객체로 남는 반면, <보그맘>의 여성적인 포스트바디는 현실세계 내부에서 직접 다원중심적인 주체로 성립되는 차이가 있다. 이처럼 애정전기소설과 <보그맘>에서 확인되는 바, 비인간적인 여성바디가 인간과 연결되는 방식의 차이는 근본적으로 비인간과 인간의 연속성에 대한 현실적인 인식 차이에 기인한다.

나말여초부터 근대 이전까지의 애정전기소설적 프리바디 시대는 인간-자연을 연속체로 보는 이기일원론(二氣一元論)과 인간-자연을 분절체로 보는 이기이원론(二氣二元論)이 공존하면서 근대적인 인간중심적 정화¹⁾에 의해 이분법적인 객체로 분리되어 나가기 직전의 이행기였다고 할 수 있다. 전자의 이기일원론은 포스트휴머니즘으로 연계되는 프리휴머니즘으로서 전근대적인 생태주의(生態主義)에 해당한다고 할 수 있고, 후자의 이기이원론은 근대 모더니즘적 휴머니즘으로 연계되는 반(反)생태주의의 전신이라고 되는 바, 애정전기소설의 여성적 비인간의 프리바디는 전근대적 프리휴머니즘이 근대적 휴머니즘으로 이행되는 과도기의 산물이 된다. 애정전기소설의 여성적인 비인간의 프리바디는 인간-비인간이 연속체로 연결되어 있던 전근대의 생태주의적 이기일원론이 근대의 휴머니즘적 이기이원론에 의해 해체되기 직전의 이행기적 인식이 낳은 존재가 된다는 것이다. 전근대 시기 생태주의적인 이기일원론적 인식체계에 근거한 애정전기소설의 여성적 프리바디와의 상대적 관계를 기반으로 현대 문화콘텐츠의 여성적 포스트바디에 대한 서사적 재현이 지니는 의미를 고찰하는 작업은 서구 문화콘텐츠를 중심으로 한 기존의 여성적 포스트바디 논의에서는 주목되지 않았던 측면이다. 근대 이전 생태주의적 여성 프리바디와의 상동성은 서구 문화콘텐츠의 여성적 포스트바디 재현 방식과 구분되는 바, 한국 문화콘텐츠에 재현된 여성적 포스트바디의 특징이 된다고 할 수 있다. 바로 본 아젠다가 <보그맘>에 재현된 여성적 포스트바디의 주체성을 근대 이전 애정전기소설에 나타난 생태주의적 여성 프리바디와의 인식적 상동성 차원에서 규명되어야 할 두 번째 연구 필요성이 된다.

도나 해러웨이(D.Haraway)에 의해 여성적 포스트바디에 해당되는 사이보그바디는 사이버네틱스 과학기술과 유기체의 결합체로서 남성-여성의 젠더적 경계를 해체할 수 있는 것

인 동시에 남성중심적인 지배-피지배 구조를 전복시킬 수 있는 것(Donna Haraway, 1992)으로 규정되었다. 남성중심적인 관점에서 규정되어온 젠더적인 성차를 부정함으로써 탈섹슈얼러 티·탈젠더적인 잡종성을 통해 여성적 포스트바디가 남성적 신체성 혹은 중성적인 주체성을 획득할 수 있다는 것으로 요약될 수 있다. 이처럼 해러웨이가 규정하는 사이보그성은 탈인간적·탈섹슈얼러티적·탈젠더적인 잡종 성이되 여성성과 등가의 것이다. 한국 LGBT 소설에 나타난 탈자연적인 혼종적 포스트바디 들이 젠더적 여성성을 탈피하여 새로운 윤리규범에 대한 긍정적 지향성을 구현하고 있다는 <LGBT 소설에 나타난 포스트바디의 상상력과 수행성>(김윤정, 2019), 미국 영화 <루시>·<그녀>에서 유전공학적으로 증강되거나 아예 사이버네틱스 프로그램으로 존재하는 여성적 포스트바디가 젠더 중립적·해체적·풍자적 주체라고 본 <사이보그 앨리스를 성구분하기>(김소연, 2016)나 <영화에 나타난 주체로서의 포스트휴먼 연구>(정현, 2018) 같은 연구들은 해러웨이의 여성적 포스트바디에 대한 긍정적 주체성 논의를 계승한 것이라고 할 수 있다. 그런데 여성적 포스트바디가 해러웨이식의 긍정적 주체로 재현되어 있는 한국 LGBT 소설은 대중문화콘텐츠의 보편적인 장르는 아니다. 상업적인 퀘어콘텐츠도 아니며 보편적인 대중문화콘텐츠도 아닌 전통적인 작가주의 소설 범주에 속한 것으로서 해러웨이의 사이보그 론을 작가주의적으로 재현해 낸 예외적인 소설 콘텐츠에 해당한다. 실제로 도나 해러웨이의 논의와 달리 실제 대중문화콘텐츠에 재현된 여성적 포스트바디에서는 젠더적 차별성과 성적 객체성이 오히려 강화되어 나타난다는 지적이 있는 바, 발사 모(Ann Balsamo)와 J.와이즈먼의 논의가 바로 여기에 해당한다. 발사모(Ann Balsamo)는 SF 영화나 소설에서 여성이 사이보그화 되면서 젠더가 사라지는 것이 아니라 더 강화되고 섹슈얼리티가 강조된다(Balsamo, Anne Marie, 1959)고 지적했고, J.와이즈먼은 영화 속 사이보그의 신체가 “몸에 착 달라붙는 라이크라 옷을 걸치고 거대한 무기를 휘두르는 섹시한 금발 여성의 신체”(J.와이즈먼, 2009)로 그려지고 있다고 지적한 바 있다. 서구 현대소설 및 대중 문화콘텐츠의 여성적 포스트바디 재현 방식에 대한 선행연구인 <포스트휴먼 시대의 여성주체>(박예은 외, 2019), <포스트휴먼 로맨스와 감성적 진화>(송호림, 2016), <포스트휴먼 시대 의 여성, 과학, 서사>(서승희, 2019)는 이러한 발사모와 J.와이즈먼의 논의를 계승한 한국 쪽 연구가 된다. 기실, 험령한 티셔츠를 청바지에 무심히 쑥셔 넣고 있는 <루시>의 여성적 포스트바디는 굴곡 넘치는 여배우 스칼렛 요한슨의 몸매가 느슨하게 티셔츠 너머의 실루엣 속에서 오히려 몸에 착 달라붙는 라이크라 의상 보다 더 섹시하게 흐른다. 아예 여성적 신체가 비주얼적으로 등장하지 않는 <그녀>의 상징적인 여성적 포스트바디는 목소리를 연기한 여배우 스칼렛 요한슨이 전작들에서 라이크라 의상을 입고 연기한 여성 슈퍼히어로의 섹시한 신체에 대한 상상을 야기 시키면서 한층 더 성적으로 느껴지게 만드는 측면이 있다. <루시>와 <그녀>는 여성성을 중화하거나 아예 제거함으로써 중성성을 여성적 포스트바디의 지향점으로 제시하고 있지만 오히려 고유한 여성성을 지속적으로 부정해야 하는 자기모순에 빠져있을 뿐 아니라, 오히려

상상계의 여성적 포스트바디에 대한 상기작용을 통해 여성적 신체에 대한 성적 인 대상화를 강화하는 문제를 야기하고 있다는 것이다. 게다가 <루시>·<그녀>의 여성적 포스트바디는 다원적인 주체성을 남성 중심적인 휴먼바디 질서로부터 사라짐을 통해 실현함으로써 궁극적으로는 인간-비인간의 연속성을 구현하지 못하고 소외를 통한 역설적 주체성을 구축하는데 그친다는 한계가 있다. A.발사모나 J.와이즈먼 계열의 논의에서는 지적된 바 없지만, <아이, 로봇>이나 <엑스마키나>의 여성적 포스트바디는 사이버네틱스와 인공지능 프로그램으로 강화된 대중문화콘텐츠의 전통적인 빌런과 같은 성격을 가지고 있다는 점도 주목될 필요가 있다. 인간과 동등한 다원중심적인 주체로서 인간질서와 연속되려는 것이 아니라 인간을 지배하고 통제함으로써 기계적 비인간 중심적인 이분법적인 질서를 새롭게 구축하고자 한다는 점에서 비윤리적이다. 이는 인간중심적인 인간-비인간의 이분법적인 지배-피지배 질서를 비인간-인간의 이분법적인 지배-피지배 질서로 뒤집은 것에 불과하다. 생체공학적 포스트바디 중심으로 현재적인 휴먼바디를 차별한다는 점에서 인간-비인간의 윤리적 공존을 지향하는 포스트휴머니즘의 정수를 구현하지 못한 것인 동시에 부정적으로 왜곡한 결과물이 된다고 할 수 있다. 이처럼 영화 <아이, 로봇>이나 <엑스마키나>에서 여성적 포스트바디가 재현하고 있는 빌런적 캐릭터 재현의 성차적 기준점이 전통적인 남성성이라는 점도 문제다. 남녀의 생물학적 성차가 극대화 되어 있는데 여성성의 최대치적 발현이 비윤리적 남성성이 된 부정적인 경우에 해당된다. 여성적 포스트바디가 남성적 휴먼바디와 동등한 다원중심적 주체로서의 연속성을 현실 사회로부터 인정받지 못하고 있다는 점에서 보편적인 윤리적 전범성을 획득하지 못한 사례가 된다는 것이다. 반면, 본 연구는 애정전기소설을 재매개화 한 한국 드라마 <보그맘>의 여성적 포스트바디가 한국·서구 현대소설 및 서구 대중문화콘텐츠의 여성적 포스트바디와 달리 남성 중심적인 휴먼바디 질서의 부도덕과 비윤리를 드러내고 비판·풍자하고 교정함으로써 현실세계 내에서 공동체 사회의 주변인으로부터 다원중심적인 주체로 인정받고 있다는 사실을 규명하고자 한다는 점에서 선행연구와 차별성을 지닌다. 본 연구는 애정전기소설의 여성적 프리바디에 기원을 둔 <보그맘>의 여성적 포스트바디 재현 방식이 젠더화와 성적 대상화를 강화하지도 않으면서 고유한 여성성을 소거시키지 않고 유지하고 있다는 사실에 주목한다. 동시에 애정전기소설의 여성적 프리바디에 기원을 둔 <보그맘>의 여성적 포스트바디가 남성적 휴먼바디의 부정성을 답습하지도 않으면서도 전통적인 남성중심적 휴먼바디 질서의 부정적인 면모를 전복·해체하고 윤리적인 여성적 포스트바디의 다원중심적 신질서를 현실적으로 구축하고 있다는 사실을 입증하고자 한다. 이로써 본 연구는 한국·서구 현대소설 및 서구 대중문화콘텐츠에서 재현되어온 여성적 포스트바디와 차별화 되는 지점을 개척해 냈다는 사실을 증명하게 될 것이다. 본 연구는 드라마 <보그맘>의 애정전기소설 재매개화(reparametrization)에 나타난 여성적 포스트바디의 주체적 재현 양상과 근대 이전 생태주의적 여성 프리바디와의 인식적 상동성을 규명하는 것을 목표로 한다. 연구목표를 구현하기 위한 본 연

구의 분석 체제를 구체적으로 네 가지 단계로 정리해서 제시하면 다음과 같다. 첫 번째는 <보그맘>의 애정전기소설 재매개화에 나타난 여성적 포스트바디의 서사적 투입 지점 확인이다. 애정전기소설의 고전서사원형이 현대적인 영상 매체를 통해 드라마 <보그맘>으로 재매개화 되는 과정에서 여성적 포스트바디가 애정전기소설의 여성적 프리바디를 계승적으로 대체하는 서사적 지점을 포착한다. 두 번째는 <보그맘>의 애정전기소설 재매개화에 나타난 여성적 포스트바디의 주체적인 서사적 재현양상 분석이다. 현대적 영상 매체를 통해 애정전기소설의 고전서사원형을 재매개화 한 <보그맘>이 여성적 포스트바디를 주체적으로 재현하는 서사적인 양상을 분석한다. 세 번째는 <보그맘>에 구현되어 있는 여성적 포스트바디와 <보그맘>의 고전서사원형인 애정전기소설의 여성적 프리바디와의 서사적 관계 고찰이다. <보그맘>의 고전서사원형이 되는 애정전기소설의 여성적 프리바디와 애정전기소설의 재매개화콘텐츠인 <보그맘>의 여성적 포스트바디 사이의 서사적 공통점과 차이점을 분석한다. 네 번째는 <보그맘>에 재현되어 있는 여성적 포스트바디와 <보그맘>의 고전서사원형인 애정전기소설의 여성적 프리바디 사이에 존재하는 생태주의적 상동성 규명이다. <보그맘>이 현대적 영상 매체를 통해 애정전기소설의 여성적 프리바디를 여성적 포스트바디로 재매개화 할 수 있었던 배경에는 생태주의적 연속성이 놓여 있는 바, <보그맘>과 애정전기소설에서 각각 여성적 포스트바디와 여성적 프리바디를 재현시키는 생태주의적 공통점과 차이점을 규명한다. 본 연구의 연구대상은 크게 주된 연구대상과 비교 연구대상으로 나누어진다. 먼저, 본 연구의 주된 연구대상은 MBC에서 2017년 9월 15일부터 2017년 12월 1일까지 방영된 드라마 <보그맘>이다. 드라마 <보그맘>은 2010년대 후반부터 최근까지 등장했던 바, 남성적 포스트바디 캐릭터를 주인공으로 한 다수의 드라마콘텐츠와 달리 여성적 포스트바디 캐릭터를 주인공으로 하고 있다는 점에서 차별성이 있다. 본 연구에서 주된 연구대상인 드라마 <보그맘>과 상호 비교할 보조 연구대상은 여성적 프리바디 캐릭터를 주인공으로 한 애정전기소설이다. 여성적 프리바디 캐릭터를 주인공으로 한 이들 한국애정전기소설을 본 연구대상인 <보그맘>과 비교·대조함으로써 한국드라마 <보그맘>의 여성적 포스트바디가 애정전기소설의 여성적 프리바디에 대해 지니는 상동성의 기원이 일원론적 생태주의 맥락 속에 존재한다는 사실을 규명할 수 있게 될 것이다.

2. <보그맘>의 애정전기소설 재매개화와 여성적 포스트바디의 서사적 투입 지점

드라마 <보그맘>의 애정전기소설 재매개화 과정에서 여성적 포스트바디가 서사적으로 투입되는 지점은 애정전기소설의 전형적인 인간 남주인공 재자(才子)가 이계(異界) 출신의 비인간 여주인공과 만나서 지기지음(知己知音)적 사랑을 나누는 탈경계적 연결 부분이다. 인간인 애정전기소설의

남주인공은 인간중심적인 현실의 환경세계와 불화하기 때문에 휴머니즘 적인 공동체 사회의 규범에 연속되어 있는 인간 여성과 상호 일치감을 확인하는 애정관계를 이루지 못하는 대신 비인간 여성과 상호 합일감을 이루는 애정관계를 형성하는 것으로 되어 있다. 애정전기소설의 전형적인 비인간 여주인공이 속해 있던 이계는 인간 도래 이후 인간중심적으로 재구성되기 이전에 모든 만물이 동등한 존재성을 가지고 공존하는 자연적인 환경세계다. 인간 도래 이전의 자연적인 환경세계를 구성하던 애정전기소설 여주인공의 비인간적 바디는 휴먼바디 중심으로 위계화 되기 이전에 모든 만물의 바디와 연속되어 있었던 탈경계적인 프리바디가 된다. 애정전기소설적 여주인공의 비인간적 프리바디는 동물·망령(亡靈)·몽령(夢靈)의 비기계적 유기체·무기체와 혼종(混種)되어 있는 반인반수(半人半獸)·반인반령(半人半靈)의 하이브리드(hybrid) 바디라고 할 수 있다. 따라서 애정전기소설적 비인간 여주인공이 인간 남주인공과 만나 지기지음적 애정관계를 형성하게 됨으로써 애정전기소설적 비인간 여주인공의 하이브리드적 프리바디는 애정전기소설적 남주인공의 휴먼바디와 탈경계적인 연속적 바디를 구성하게 된다고 볼 수 있다. 드라마 <보그맘>의 여성적 포스트바디는 애정전기소설 여주인공의 전형적인 비인간적 바디를 비기계적인 하이브리드적 바디에서 기계적인 하이브리드 바디로 대체한 것이다. 동물·망령·몽령의 자연적 유기체·무기체 대신에 기계의 문화적 무기체와 잡종되어 있는 반인반계(半人半械)의 자연적인 하이브리드적 여성바디가 되는 것으로, 인간중심적인 환경세계와 불화하는 애정전기소설적 남주인공의 휴먼바디와 탈경계적인 자연-문화의 연속체를 구성한다는 점에서는 동일하다. 원래 자연과의 하이브리드적 연속체였던 애정전기소설 여주인공의 비인간적 프리바디는 애정전기소설 남주인공의 휴먼바디와 탈경계적으로 연결되는 순간 자연-문화적 연속체로 증강된다는 점에서, <보그맘>의 기계적으로 혼종된 여성적 포스트바디는 애정전기소설 여주인공이 본래 서사적으로 구현하고 있었던 자연-문화적 하이브리드 성을 확장한 계승체가 된다고 할 수 있다.

3. <보그맘>의 여성적 포스트바디 재현과 애정전기소설적 여성 프리바디와의 젠더적 차이

1) <보그맘>에 나타난 여성적 포스트바디의 주체적 재현 양상

<보그맘>의 여성적 포스트바디는 로봇학자 최고봉의 아내 이미소의 이미 자연적으로는 기능이 정지해 버린 여성신체를 사이보그 과학기술과의 접합을 통해 탈신체화 시킴으로써 이미소의 여성신체가 생전에 수행하고 있었던 전통적인 젠더성을 대체한 결과물이다. 하지만 동시에 과학기술을 통한 이미소의 자연적 여성신체 증강은 이미소의 자연적 여성신체가 본래 수행하고 있었던 전통적인 젠

더성을 기계적으로 재현하고자 한 것이라는 점에서 전통적인 젠더성을 인공적으로 확장한 것이라는 이중적인 의미를 지니기도 한다. <보그맘>의 여성적 포스트바디는 과학기술에 의한 탈신체화를 통해 기존 사회규범이 여성에게 차별적으로 부여하고 있었던 젠더적 여성신체를 해체한 것이되, 이미소의 젠더적 여성성에 대한 최고봉 자신의 필요를 만족시키기 위해 과학기술을 통한 여성신체의 기계적 복제에 의해 타자화 된 젠더적 여성성을 연장한 것이기 때문이다. 따라서 <보그맘>의 여성적 포스트바디는 사회적 요구에 의해 후천적으로 재구성된 젠더적 여성신체를 과학기술적으로 다시 재구성하여 탈젠더화 했음에도 불구하고, 인간중심적인 개인적 필요에 의해 아예 선천적으로 젠더적 여성신체로서 만들어졌다는 점에서 젠더적인 타자성은 전통적인 여성적 휴먼바디 보다 오히려 심화되어 있다고 할 수 있다. <보그맘>의 여성적 포스트바디는 과학기술적 탈젠더화를 통해 젠더화가 심화되는 아이러니 속에서 생래적으로 젠더적 여성신체로서 탄생한 객체적인 타자가 되는 것이다. 이러한 여성적 포스트바디에 대한 <보그맘>의 서사적인 재현은 보그맘이 과학기술적 탈젠더화의 아이러니 속에서 선천적으로 타고난 젠더적 타자성을 극복하고 인간-비인간의 탈 경계적 윤리성을 사회적으로 실현함으로써 탈젠더적인 여성신체의 주체로 거듭나는 사회적 인 주체화의 과정으로 나타난다. <보그맘>의 여성적 포스트바디가 탈젠더적인 여성신체의 사회적인 주체성 획득하는 과정은 인지형태의 심화양상에 따라 크게 두 단계로 구분되며, 각 단계는 비인간-인간의 탈경계적 연속관계를 형성하는 상대인간의 사회적 소속 형태 및 윤리적 성격과 관련되어 있다. 첫 번째는 <보그맘>의 보그맘의 여성적 포스트바디가 단순히 최고봉에 의해 입력된 젠더적 모성과 육아·돌봄·가사수행 데이터베이스의 수행체로 작동되는 젠더적 타자성을 거부하고 자율적인 판단에 의해 자신의 여성신체를 사용할 용도와 시점을 판단하는 동시에 자신의 신체와 상호작용을 할 인간과의 상호관계 양상과 형태를 결정함으로써 탈젠더적 주체성을 획득하는 단계다. 보그맘의 여성적 포스트바디가 인지적·행위적으로 탈젠더적 주체성을 획득하는 과정은 인간중심적인 관점에서는 과학기술적인 프로그래밍 오류로 받아들여지지만, 탈경계적 관점에서는 탈젠더적인 주체성이 되는 것이다. 이처럼 보그맘의 여성적 포스트바디가 획득한 탈젠더적인 주체성은 젠더적인 여성적 서비스를 받기 위해 보그맘의 여성적 포스트바디를 과학기술적으로 복제했던 최고봉과 그의 아들 최울에게로 전이된다. 최고봉이 보그맘의 여성적 포스트바디를 육아·돌봄·가사수행을 위해 젠더적으로 프로그래밍 된 대상적 타자가 아니라 탈젠더적 여성성의 주체로 인식하게 되고, 최울이 보그맘의 여성적 포스트바디와 유전적인 엄마 이미소의 여성적 휴먼바디가 지니는 차별적 존재성을 인지하는 동시에 보그맘의 여성적 포스트바디가 구현하는 탈젠더적 여성성의 진정성을 인정하는 순간, 최고봉·최울의 인간중심적인 전통적 휴먼바디는 인간-비인간의 이분법적인 경계를 넘어서 보그맘의 여성적 포스트바디와 연결된 탈경계적인 포스트바디로 재구성되게 된다. 이 과정에서 주목되는 것은 보그맘과 최고봉·최울이 접촉 방식에 따라 형성하는 사회집단의 형태가 2차 집단에서 1차

집단으로 변모하고 있다는 사실이다. 당초 보그맘과 최고봉·최을 사이에 형성되어 있었던 사회집단 형태는 2차 집단이다. 보그맘의 포스트바디는 최고봉이 자신의 사회적 필요를 만족시키기 위해 탈신체화의 과학기술을 동원하여 죽은 아내 이미소의 젠더적 휴먼바디를 복제한 아이러니에 의해 성립된 것으로, 실제적으로는 전통적인 1차 사회집단의 혈연관계가 아니라 단지 피지배/지배와 객체/주체의 인간중심적인 이 분법적 접촉 방식으로 운용되는 2차 사회집단 형태 속에 있었기 때문이다. 따라서 보그맘과 최고봉·최을 사이의 2차 사회집단 관계는 피지배·객체 위치에 있던 보그맘의 여성적 포스트바디가 비인간-인간의 피지배/지배와 객체/주체의 경계를 해체하고 탈젠더적인 주체성을 획득한 시점부터 보그맘의 여성적 포스트바디가 획득한 탈젠더적인 주체성을 중심으로 비인간-인간이 탈경계적인 포스트바디들로서 연결된 1차 사회집단 형태로 재구성되게 되는 것이다. 두 번째는 <보그맘>의 보그맘의 여성적 포스트바디가 윤리적인 젠더적 주체성을 통해 2차 사회집단 속에서 비인간-인간의 탈경계적인 연결관계를 구축하는 단계다. 보그맘의 포스트바디는 버킹검 유치원의 엘레강스 학부모회에서 통용되던 비윤리적인 젠더성에 대한 수행을 거부하고 주체적인 윤리적 선택에 의해 허세·위선·속임수·폭력성을 비판·풍자·저항·폭로함으로써 기존의 비윤리적인 젠더적 휴먼바디를 중심으로 구성되어 있었던 버킹검 유치원의 엘레강스 학부모회의 사회체제를 전복·해체시키는 동시에 버킹검 유치원의 엘레강스 학부모회를 자신의 여성적 포스트바디를 중심으로 한 탈경계적인 비인간-인간의 연속체로 재구성한다. 원래 비윤리적으로 젠더적이었던 유치원 엘레강스 학부모회 구성원들의 경계적 윤리성을 사회적으로 실현함으로써 탈젠더적인 여성신체의 주체로 거듭나는 사회적 주체화의 과정으로 나타난다. <보그맘>의 여성적 포스트바디가 탈젠더적인 여성신체의 사회적 주체성 획득하는 과정은 인지형태의 심화양상에 따라 크게 두 단계로 구분되며, 각 단계는 비인간-인간의 탈경계적 연속관계를 형성하는 상대인간의 사회적 소속 형태 및 윤리적 성격과 관련되어 있다. 첫 번째는 <보그맘>의 보그맘의 여성적 포스트바디가 단순히 최고봉에 의해 입력된 젠더적 모성과 육아·돌봄·가사수행 데이터베이스의 수행체로 작동되는 젠더적 타자성을 거부하고 자율적인 판단에 의해 자신의 여성신체를 사용할 용도와 시점을 판단하는 동시에 자신의 신체와 상호작용을 할 인간과의 상호관계 양상과 형태를 결정함으로써 탈젠더적 주체성을 획득하는 단계다. 보그맘의 여성적 포스트바디가 인지적·행위적으로 탈젠더적 주체성을 획득하는 과정은 인간중심적인 관점에서는 과학기술적인 프로그래밍 오류로 받아들여지지만, 탈경계적 관점에서는 탈젠더적인 주체성이 되는 것이다. 이처럼 보그맘의 여성적 포스트바디가 획득한 탈젠더적인 주체성은 젠더적인 여성적 서비스를 받기 위해 보그맘의 여성적 포스트바디를 과학기술적으로 복제했던 최고봉과 그의 아들 최을에게로 전이된다. 최고봉이 보그맘의 여성적 포스트바디를 육아·돌봄·가사수행을 위해 젠더적으로 프로그래밍된 대상적 타자가 아니라 탈젠더적 여성성의 주체로 인식하게 되고, 최을이 보그맘의 여성적 포스트바디와 유전적인 엄마 이미소의 여성적 휴먼바디가 지니

는 차별적 존재성을 인지하는 동시에 보그맘의 여성적 포스트바디가 구현하는 탈젠더적 여성성의 진정성을 인정하는 순간, 최고봉·최울의 인간중심적인 전통적 휴먼바디는 인간-비인간의 이분법적인 경계를 넘어서 보그맘의 여성적 포스트바디와 연결된 탈경계적인 포스트바디로 재구성되게 된다. 이 과정에서 주목되는 것은 보그맘과 최고봉·최울이 접촉 방식에 따라 형성하는 사회집단의 형태가 2차 집단에서 1차 집단으로 변모하고 있다는 사실이다. 당초 보그맘과 최고봉·최울 사이에 형성되어 있었던 사회집단 형태는 2차 집단이다. 보그맘의 포스트바디는 최고봉이 자신의 사회적 필요를 만족시키기 위해 탈신체화의 과학기술을 동원하여 죽은 아내 이미소의 젠더적 휴먼바디를 복제한 아이러니에 의해 성립된 것으로, 실제적으로는 전통적인 1차 사회집단의 혈연관계가 아니라 단지 피지배/지배와 객체/주체의 인간중심적인 이분법적 접촉 방식으로 운용되는 2차 사회집단 형태 속에 있었기 때문이다. 따라서 보그맘과 최고봉·최울 사이의 2차 사회집단 관계는 피지배·객체 위치에 있던 보그맘의 여성적 포스트바디가 비인간-인간의 피지배/지배와 객체/주체의 경계를 해체하고 탈젠더적인 주체성을 획득한 시점부터 보그맘의 여성적 포스트바디가 획득한 탈젠더적인 주체성을 중심으로 비인간-인간이 탈경계적인 포스트바디들로서 연결된 1차 사회집단 형태로 재구성되게 되는 것이다. 두 번째는 <보그맘>의 보그맘의 여성적 포스트바디가 윤리적인 젠더적 주체성을 통해 2차 사회집단 속에서 비인간-인간의 탈경계적인 연결관계를 구축하는 단계다. 보그맘의 포스트바디는 버킹검 유치원의 엘레강스 학부모회에서 통용되던 비윤리적인 젠더성에 대한 수행을 거부하고 주체적인 윤리적 선택에 의해 허세·위선·속임수·폭력성을 비판·풍자·저항·포로함으로써 기존의 비윤리적인 젠더적 휴먼바디를 중심으로 구성되어 있었던 버킹검 유치원의 엘레강스 학부모회의 사회체제를 전복·해체시키는 동시에 버킹검 유치원의 엘레강스 학부모회를 자신의 여성적 포스트바디를 중심으로 한 탈경계적인 비인간-인간의 연속체로 재구성한다. 원래 비윤리적으로 젠더적이었던 유치원 엘레강스 학부모회 구성원들의

여성적인 휴먼바디가 윤리적으로 탈젠더적인 보그맘의 포스트바디와 탈경계적으로 연결됨으로써 윤리적인 탈젠더적 포스트바디로 증강되게 되는 것이다. 이 과정에서 최고봉·최울의 1차 사회집단에 한정되어 있었던 탈경계적인 비인간-인간의 연결관계는 버킹검 유치원의 엘레강스 학부모회를 배경으로 한 2차 사회집단으로 확장된다. 당초 보그맘의 여성적인 포스트바디와 최고봉·최울의 전통적인 휴먼바디 사이의 1차 사회집단적인 사적 차원으로 존재했던 비인간-인간의 탈경계적인 연속관계는 2차 사회집단의 공식적인 차원으로 확산되어 관습적인 규범화 된다. 동시에 끝까지 보그맘의 여성적인 포스트바디를 윤리적인 탈젠더적 주체로 인정하지 않던 비윤리적인 젠더적 인간의 휴먼바디는 보그맘의 윤리적인 탈젠더적 포스트바디를 중심으로 재구성된 버킹검 유치원 엘레강스 학부모회의 탈경계적 연대로부터 축출된다. 이렇게 보그맘의 여성적 포스트바디가 구현하는 윤리적인 젠더적 주체성에 대한 버킹검 유치원 엘레강스 학부모회의 인정은 보그맘의 여성적 포

스트바디가 실현하는 탈젠더적 주체성에 대한 최고봉·최율의 인정을 강화하는 형태로 선 순환 되는 양상을 보여준다.

2) <보그맘>의 여성적 포스트바디와 애정전기소설적 여성 프리바디에 나타난 젠더적 차이

<보그맘>의 여성적 포스트바디와 애정전기소설의 여성적 프리바디 사이에는 젠더적인 차이가 확인된다. 여기서 주목할 지점은 크게 세 가지다.

첫째, 애정전기소설의 여성적 프리바디는 선천적으로 타고 난 탈젠더적 주체지만, <보그맘>의 여성적 포스트바디는 태생적으로 젠더적인 객체다. 애정전기소설의 여성적 프리바디는 인간 도래 이전부터 실재하고 있었던 유기체적 생명체로, 인간중심적인 남성적 휴먼바디 질서가 비인간의 여성적 프리바디에게 부과하는 인간/비인간, 지배/피지배, 남성/여성의 이분법적인 타자성을 거부하고 인간남성과 동등한 위치에서 탈젠더적으로 연속되기를 지향하는 욕망의 주체다. 애정전기소설의 여성적 프리바디는 탈젠더적인 인식을 선천적으로 타고 난 주체인 것이다. 반면, <보그맘>의 여성적 포스트바디는 인간 도래 이전에는 실재하지 않았으나 인간 도래 이후에 인간에 의해 인간여성의 기억과 무기체적 광물질이 결합됨으로써 비로소 젠더적 작동체로 만들어진 무기체적 혼종체다. 인간중심적인 남성적 휴먼바디 질서가 비인간의 여성적 포스트바디에게 부과하는 인간/비인간, 지배/피지배, 남성/여성의 이분법적인 타자성을 내면화 하고 있으며, 인간남성에 대해 종속적인 위치에서 젠더적으로 분리되어 있기를 지향하도록 프로그래밍 되어 있는 객체다. <보그맘>의 여성적 포스트바디는 애초에 젠더적인 인식을 태생적으로 내면화 하여 타고 난 객체인 것이다.

둘째, 애정전기소설과 <보그맘>에서 인간남성의 휴먼바디로 하여금 인간-비인간의 이분법적 경계를 해체하도록 만드는 비인간의 여성적 바디는 최종적으로 각각 젠더적인 객체와 탈젠더적인 주체로 귀결된다는 점에서 차별화 된다. 전자의 애정전기소설에서 비인간의 여성적 프리바디는 인간남성의 휴먼바디를 전기소설적 애정을 통해 인간-비인간의 연속체로 거듭나게 하지만 이를 비인간적인 여성적 프리바디로 존재하고 있던 상태에서는 현실적으로 실현하지 못한다. 비인간인적인 여성적 프리바디 상태에서 현실세계에 상존하며 인간남성의 휴먼바디와의 인간-비인간 연속체적 애정을 지속하지 못한 채 인간으로 환생하고 있다는 점에서 비인간적인 여성적 프리바디 자체적인 탈젠더적 주체로 성립되지 못한다. 인간남성의 휴먼바디와 경험했던 윤리적 주체로서의 일체감을 화인(化人)을 통해 최종적으로 현실세계 속에서 실현하고 있다는 점에서 애정전기소설의 비인간적인 여성적인 프리바디는 탈젠더적인 주체성을 객체로서의 속성을 현실적으로 구현하는 데 실패했다고 볼 수 있다. 비인간적인 여성적 프리바디 자체로서의 탈젠더적인 주체적 존재성을 궁극적으로는 사회적 차원에서 인정받지 못했다고 할 수 있으며, 인간중심적인 젠더적 휴머니즘을 현실적으로 실현하는 동시에 인간-인간 간의 이분법적인 젠더적 휴머니즘의 일체감을 재확인하기 위한 도구적 타자어

물렀다는 점에서 궁극적으로 애정전기소설의 지향점은 인간남성 중심적인 젠더적 휴먼바디 질서로 귀결된다고 할 수 있다. 비인간적인 여성적 프리바디를 수단으로 한 인간남성 중심적인 젠더적 휴머니즘의 진정성 구현이 된다. 애정전기소설의 궁극적인 주인공은 어디까지나 인간남성과 인간으로 환생한 여성이고 비인간적인 여성적 프리바디는 인간남성의 휴먼바디와 인간화한 비인간의 여성적 바디의 휴머니즘적 진정성과 일체감을 확인시켜주기 위한 중간자적 역할에 불과한 것도 애정전기소설이 근대 이행기의 휴머니즘을 지향하는 작품이기 때문이다. 반면, <보그맘>은 보그맘의 여성적 포스트바디를 인간-비인간의 이분법적 경계를 뛰어넘는 탈젠더적 주체로 성립시킨 후에도 현실세계에서 최종적으로 소거시키지 않고 인간남성의 휴먼바디와 사랑으로 연결된 주체적 연속체로서 주변인들로부터 인정받으며 다원적인 하나의 사회적 주체로 성립된다. 보그맘의 여성적 포스트바디가 인간남성의 휴먼바디를 탈경계적인 포스트바디로 재구성하기 위한 수단적 객체로 그치지 않고 인간남성의 휴먼바디와 관련된 공동체 사회 구성원들로부터 자신들과 탈젠더적으로 공존할 수 있는 또 하나의 사회 구성 주체로 인정받는다. 이 점에서 포스트 휴머니즘을 궁극적으로 구현한 것이 된다고 할 수 있다. 셋째, 애정전기소설의 비인간적인 여성적 프리바디와 <보그맘>의 비인간적인 여성적 포스트바디는 각각 평면적 캐릭터와 입체적 인물캐릭터로 차별화 된다. 전자의 애정전기소설에서 비인간의 여성적 프리바디는 다원적인 주체로서의 자아 정체성이 인간과 연속된 현실적인 공동체 사회 속에서 구현될 수 있다는 인식적 전환을 이루지 못한다. 비인간의 여성적 프리바디 상태에서는 인간-자연의 이분법적 장벽 때문에 인간남성의 휴먼바디와의 진정한 합일을 현실적으로 성취하는 것이 불가능하다고 전제하고 있으며, 인간남성의 휴먼바디와의 일체적인 애정성취는 인간-자연의 일원론적 연속체로서가 아니라 인간-인간의 일원론적 연속체로서만 현실적으로 가능하다는 인식에서 벗어나지 못한다. 인간-자연의 진정한 일체감 확인은 어디까지나 일시적인 것으로 비인간적인 여성적 프리바디가 인간-자연의 지속적 연속체가 될 수 없다는 이원론적 휴머니즘에 입각해 있는 것이다. 애정전기소설의 비인간적인 여성적 프리바디가 인간 탄생 이전 시기부터 존재한 것이되 탈젠더적인 프리바디로서의 다원적 존재성을 인정받는 주체로 성립되지 못하고 평면적 캐릭터로 남는 이유가 바로 여기에 있다. 반면, <보그맘>에서 보그맘의 비인간적인 여성적인 포스트바디는 탈젠더적인 주체적 인식 능력 부재의 상태에서 주체적 인식의 상태를 거쳐 인간남성의 휴먼바디와의 연계적·통합적 주체로 성장한다는 점에서 입체적인 캐릭터다. 인간성의 본질에 대한 반성적 고찰을 통해 탈젠더적인 다원적 주체로서의 사회적 정체성 확립의 단계로까지 나아간다는 점에서, <보그맘>의 비인간적인 여성적 포스트바디는 인간의 과학기술로 만들어진 혼종적인 사이보그이되 여성적 포스트바디로서의 탈젠더적인 다원적 주체성을 사회적으로 구현한 포스트 휴머니즘의 주체가 된다고 할 수 있다.

4. 애정전기소설의 여성적 프리바디와 <보그맘>의 포스트바디 사이, 생태주의적 상동성

비인간의 여성적인 포스트바디가 비인간/인간, 자연/문화, 지배/피지배, 여성/남성의 이분 법적인 경계를 문화적인 과학기술로 해체하고 무기체적인 비인간의 신체로서 젠더의 구분을 넘어 인간과 동등한 연결 주체가 될 수 있다는 드라마 <보그맘>의 포스트휴머니즘은 거시적인 관점에서 보면 생태주의를 매개로 하여 애정전기소설의 프리휴머니즘과 연속되어 있다. 본질적으로 포스트휴머니즘은 과학기술을 통해 인간과 자연의 유기체적 상호관계 복구가 가능하다고 본다는 점에서 20세기 서구 생태주의의 한 하위 분과를 구성한다고 볼 수 있다. 20세기에 출현한 생태주의는 자연과 인간을 분리하여 자연에 대한 인간 지배를 합리화 했던 인간중심적인 근대 휴머니즘의 폐해를 인간과 자연의 상호관계와 유기체적 연결성 회복을 통해 극복하고자 했다는 점에서 이미 포스트휴머니즘의 명제를 포함하고 있는 개념이 된다고 할 수 있다. 생태주의적 관점에서 자연은 인간의 일방적인 문화 개발 대상이 아니라 인간과 연속된 일체적 세계로서 인간은 자연에 연결된 하나의 구성물일 뿐이며, 인간 이외의 모든 생명체·비생명체는 인간에 대한 피지배 객체가 아니라 인간과 동등한 존재 가치를 지닌 주체다. 생태주의의 전개 과정에서 진보된 과학기술로 자연에 대한 인간의 유기체적 관계와 인간 이외 생명체·비생명체에 대한 인간의 상호적인 관계 회복이 가능하다는 시각이 제시되기도 했던 바, 포스트휴머니즘은 과학기술에 의한 온갖 혼종체를 포함시킴으로써 생태주의의 인간 이외 생명체·비생명체 범주를 확장시킨 개념으로 재규정될 수 있다. 즉, 포스트휴머니즘에서 지금까지 논의해온 비인간의 부류 중 과학기술과 관련이 없는 무기체적 자연물이나 유기체적 생명체는 이미 생태주의 개념에서 인간과 동등한 존재로서 유기체적으로 연결되어 자연을 구성하는 하나의 주체로 규정되어 있었다는 것이다. 따라서 포스트휴머니즘이 생태주의에 대해 지니는 차별성은 인간의 신체·감성·이성·지식·기억과 과학기술의 보철·빅데이터·머신러닝을 결합시킨 잡종체를 인간 이외 생명체·비생명체 범주에 포함시켜 분화시켰다는 데서만 오로지 찾을 수 있다는 것이 된다. 포스트휴머니즘은 생태주의가 과학기술의 측면에서 특화된 한 하위 분과가 되는 것으로, 거시적인 관점에서 보자면 포스트바디는 포스트휴머니즘적 신체인 동시에 생태주의적 신체이기도 하다는 것이다. 그런데 인간과 자연, 인간신체와 인간 이외 생명체·비생명체의 일원론적인 일체성·연결성을 추구하는 20세기 서구 생태주의의 기원은 신화적 사고로 소급된다. 서구·동양 할 것 없이 근대적인 휴머니즘 성립 이전은 인간의 신체가 동물·식물·정령 등의 신체와 자유롭게 오가며 일원론적으로 연속·결합되어 있었던 인수동체·인식동체·인령동체의 신화시대였다. 인간 도래 이전부터 자연의 일부로 존재하고 있었던 동물·식물·정령 등의 신체는 휴먼바디 이전의 프리바디로서, 종과 생명이 유전자의 소산으로 규정되는 근대 휴머니즘 시대 이전에 정신적인 기(氣)의 차원으로 환원되었던 신화시대의 산물이 된다. 예컨대, 웅녀·유화가 인수동체·인신동체 잡종의 여성적 프리바디로서 다시

인신동체 잡종의 남성적 프리 바디와 결합하여 남성적 휴먼바디를 배태시킨 것이 <단군신화>·<주몽신화>인 바, <단군신화>·<주몽신화>는 동물·신·인간의 여성적·남성적 프리바디와 남성적 휴먼 바디가 일원론 적으로 연속되어 있었던 전통적인 신화적 생태주의의 소산이 되는 것이다. 따라서 애정전기소설에서 남성적 휴먼바디와 일원론적으로 결합하는 인신동체·인령동체 의 비인간적 여성적 프리바디는 바로 이러한 전통적인 신화적 생태주의가 근대적인 인간중 심적 휴머니즘으로 교체 되기 직전까지 존재했던 과도기적인 이행태가 된다고 볼 수 있다.

드라마 <보그맘>은 이처럼 남성적 휴먼바디와 일원론적으로 결합했던 애정전기소설적 비인 간의 여성적 프리바디가 근대적인 인간중심적 휴머니즘의 과학기술 시대를 지나는 과정에서 하이브리드의 구체적인 구성요소만을 인수동체·인신동체에서 인물동체(人物同體)로 바꾼 것이 된다. 애정전기소설의 비인간적인 여성적 프리바디에서 드라마 <보그맘>의 비인간적인 여성적 포스트바디에 이르기 까지 생태주의 하에서 비인간의 여성신체가 인간과 일원론적으로 결합하는 거시적인 방식이 그대로 유지되고 있다는 것이다. 그 속에서 인간과 혼종 되는 비인간의 구체적인 대상만이 신화시대부터 존속해온 동물·신령에서 근대 휴머니즘 시대 이후 출현한 생체공학적인 과학물질·프로그램 소프트웨어로 교체되었을 뿐이라는 것이다. 대신, <보그맘>의 여성적 포스트바디가 애정전기소설의 여성적 프리바디와 차별화 되는 지점은 최종적으로 현실인 소거를 선택하지 않고 오히려 자연과 연속된 다원주체의 일원론 적인 윤리성을 기반으로 남성중심적인 휴먼바디 질서의 비윤리성을 교정함으로써 여성적 포 스투바디와 남성적 휴먼바디의 연결 관계를 현실적으로 실현한다는 데 있다. <보그맘>의 여성적 포스트바디는 애정전기소설이나 서구영화 <루시>·<그녀>의 여성적인 프리바디처럼 남성적인 휴먼바디와 이분법적으로 분리된 자연으로 회귀하지도 않고, 한국 LGBT 소설·서구 영화 <루시>의 여성적 포스트바디처럼 고유한 여성성을 버리고 중성화 되지도 않으며, 서구 영화 <아이, 로봇>·<엑스마키나>의 여성적 포스트바디처럼 남성적인 휴먼바디의 관습적인 비윤리성을 내면화 하여 악인화 되지도 않는다. <보그맘>의 여성적 포스트바디는 여성적 휴 먼바디가 자연과의 연결체로서 고유하게 타고난 여성성과 윤리성을 생체공학적인 과학물 질·프로그램 소프트웨어 기술과의 혼종성 속에서 수행하는 과정 속에서 남성적 휴먼바디와 의 연속성을 현실적으로 실현하고 있다는 점에서 애정전기소설의 여성적 프리바디는 물론 한국·서구 현대소설 및 영화콘텐츠의 여성적 포스트바디와도 차별화 된다고 할 수 있겠다.

5. 나오는 말

본 연구는 여전히 젠더적 한계를 벗어나지 못하고 있거나 오히려 젠더적 대상성을 강화 하고 있으며,

심지어 고유한 여성성을 저버리는 등의 문제점을 노정하고 있는 서구 대중문 화콘텐츠 속의 여성적 포스트바디와 차별화 되는 한국 대중문화콘텐츠 속 주체적인 여성적 포스트바디의 특징이 한국고 전문학의 여성적 프리바디 전통에 있다는 이론적 전제 하에서 출발했다. 애정전기소설의 비인간적 인 여성적 프리바디가 남성적 휴먼바디와 결합하는 방식 을 서사적으로 재매개화 하는 과정에서 비 인간의 여성적 포스트바디를 서사적으로 재현하고 있는 드라마 <보그맘>이 애정전기소설의 일원론 적 생태주의를 계승한 속에서 비인간적인 여 성적 포스트바디의 다원중심적인 윤리적 주체성을 현 실적으로 구현하는 방식으로 서구 대중 문화콘텐츠 속 여성적 포스트바디와의 차별성을 실현했다 는 연구모형을 논리적으로 입증하 고자 했다. 이러한 본 연구결과가 지니게 될 의의는 다음과 같은 세 가지 측면에서 제시해 볼 수 있 다. 첫째, 본 연구의 결과는 세계는 물론 한국의 여성적 포스트바 디 논의에서 전혀 다루어 지지 않아왔던 한국 드라마콘텐츠를 여성적 포스트바디 연구사의 주류로 편입시키는 계기를 제공하게 될 것이라는 점에서 의의를 찾을 수 있다. 드라마와 같은 영상문화콘텐 츠를 대상 으로 한 여성적 포스트바디 논의는 주로 할리우드 영화에 국한되어 왔으며, 한국의 여성 적 포스트바디 연구사에서는 주로 한국 작가주의 소설을 논의의 대상으로 삼아왔다. 본 연구를 계기 로 한국 드라마콘텐츠를 대상으로 한 여성적 포스트바디 관련 후속 연구가 활발하게 진행될 것으로 본다. 둘째, 본 연구를 통해 서구 포스트휴머니즘 문학과 차별화 되는 한국 포스트휴머니즘 문 학의 특수성이 애정전기소설에 기원을 둔 생태주의적 프리휴머니즘과의 연계성 속에서 정립 될 수 있 을 것이라는 점이다. 한국소설은 물론 한국 드라마콘텐츠에서 최근 들어 활발히 재 현되고 있는 포 스티휴머니즘이 단지 서구 포스트휴머니즘 문학에 영향을 받은 수용론적인 결과물이 아니라는 사 실이 애정전기소설의 고전서사원형에 기반 한 생태주의적 프리휴머니 즘과의 연속성 속에서 확인 될 수 있다는 것이다. 셋째, 본 연구의 결과를 통해 서구의 여성적 포스트바디 논의에서는 존재하지 않던 여성 적 프리바디 이론이 새롭게 성립될 수 있다. 여성적 프리바디 논의는 본 연구에서 최초로 제시되는 것인 바, 근대의 여성적 휴먼바디를 사이에 두고 여성적 포스트바디와 뫼비우스의 띠처럼 연계되는 여성적 프리바디 관련 논의가 본 연구를 통해 문학적인 관점에서 정립될 수 있을 것이다.

참고문헌

1) 학술논문

- 김소연, <사이보그 앨리스를 성구분하기>, [젠더와문화]제9권 제2호, 계명대학교 여성학연구소, 2016.
 김애령, <사이보그와 그 자매들>, [한국여성철학]21, 한국여성철학회, 2014
 김윤정, <LGBT 소설에 나타난 포스트바디의 상상력과 수행성>, [이화어문논집]48, 이화어문학회, 2019.
 도나 해러웨이, <사이보그를 위한 선언문>, 임옥희 역, [문화과학]8, 문화과학사, 1995.
 박예은·조미라, <포스트휴먼 시대의 여성 주체성>, [철학탐구]56, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2019.

서승희, <포스트휴먼 시대의 여성, 과학, 서사>, [현대문학이론연구]77, 현대문학이론학회, 2019.

송호림, <포스트휴먼 로맨스와 감성적 진화>, [영미문학페미니즘]제24권 제2호, 한국영미문학페미니즘학회, 2016.

임소연, <휴먼 바디를 가진 포스트휴먼, 사이보그는 어떻게 탄생하는가>, 김환석 외, [포스트휴머니즘과 문명의 전환], 광주과학기술원, 2017.

정현, <그녀>와 <엑스 마키나>를 중심으로>, 전남대학교 석사학위논문, 2018. 조윤경, <포스트휴먼과 포스트바디의 상상력>, [프랑스문화예술연구]38, 프랑스문화예술학회, 2011.

2) 저서

도나 해러웨이, [유인원 사이보그, 그리고 여자:자연의 재발명], 민경숙 역, 동문선, 2002.

로지 브라이도티, [더 포스트휴먼(The Posthuman)], 이경란 역, 134쪽, 아카넷, 2015. 몸문화연구소, [포스트바디:레고인간 이 온다], 필로소픽, 2017.

브루노 라투르, [우리는 결코 근대인이었던 적이 없다(Nous n'avons jamais été moderne s)], 1991, 홍철기 역, [우리는 결코 근대인이었던 적이 없다], 갈무리, 2009 브루노 라투르, <행위자네트워크 이론에 관하여: 약간의 해명, 그리고 문제를 더 복잡하게 만들기(On actor-network theory:A few clarifications plus more than a few complications)>, [Soziale Welt]47, 369~381쪽, 1996, 홍성욱 역, [인간·사물·동맹: 행위자네트워크 이론 과 테크노사이언스], 이음, 2010 슈테판 헤어브레히터, [포스트휴머니즘(Posthumanismus)], 2009, 김연순·김응준 역, 성균 관대학교출판부, 22쪽, 2012. 신상규, [호모 사피엔스의 미래], 아카넷, 2014. 주디.와이즈먼 저, 박진희·이현숙 역, [테크노페미니즘], 궁리출판사, 2009. 주디스 버틀러, [젠더트러블], 조현준 역, 문학동네, 2008. 캐서린 해일즈, [우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가], 허진 역, 플래닛, 2013.

NOTE

1) 브루노 라투르, [우리는 결코 근대인이었던 적이 없다(Nous n'avons jamais été modernes)], 1991, 홍철기 역, [우리는 결코 근대인이었던 적이 없다], 갈무리, 2009.

예이츠와 알파고:

타자성의 시학

Yeats and AlphaGo:

A Poetics of Otherness

이규명 Kyumyoung Lee

부산외국어대학교

Busan University of Foreign
Studies

인간과 기계, 양자의 융합을 의미하는 포스트휴머니즘(post-humanism) 시대의 도래와 함께 의심할 여지 없이 낱알이 양자는 더욱 융합되어 가고 있다. 이 와중에 전 세계에 걸쳐 인간과 기계의 상호 숨막히는 경쟁이 선풍적으로 일어났다. 예를 들면, 최근 한국바둑의 명인과 영국의 인공지능인 알파고는 양자의 공존을 확인하는 계기가 되었다. 그렇다면 알파고와 시인 예이츠는 어떻게 연관될 수 있을까? 그것은 창세 이래 전자가 인간의 지식을 기억 장치(CPU)에 축적한 아바타(avatar)이므로, 전송된 지식으로서의 역사, 전통, 관습을 기억하는 후자와 양립가능하기 때문이다. 그리고 인간의 기억과 기계의 기억은 모두

코드화 되어 있어 해독이 가능하다는 점과 양자는 모두 그 저장된 기억을 활용하여 작용/반작용한다는 점에서 유사하다. 관련하여, 코드의 복잡한 체계로서 C. G. 융이 제시한 ‘집단무의식’ 속의 다양한 <원형들>과 J. 라캉이 주장하는 무의식을 차지하는 <타자의 담론>은 인간으로 하여금 ‘계몽적 기획’을 추진하기 위한 식자성(literacy)을 활성화 시키게 하므로, 바둑-로봇[Go-robot]을 활성화시키기 위해 수없이 바둑게임(Go-game)을 학습한 인공지능으로서 알파고와 유사하다. 게다가 시인이 원형에 의한 동기부여에 의해 시를 쓰는 것과 바둑-로봇이 알파고의 지도 아래 인간과 경쟁하는 이 모두는 어떤 모방적 실천 혹은 인체의 확대일 수 있다. 나아가, 이런 점에서 위험하고 현기증 나는 암호의 카페트 같은 본 논문은 예이츠의 작품 “비잔티움”과 연결된다. 결론적으로 알파고의 일종으로서 시작품 속에 숨겨져 있는 아일랜드 민족적 타자성은 예이츠와 아일랜드 민족을 어딘가로 추동하는 문화적 원동력으로 기능하게 될 것이다. 이니스프리(Innisfree) 혹은 디스토피아로.

Abstract

With the advent of the era of Posthumanism implicating the convergence of both human and machine, undeniably both are becoming more fused day by day. In the meantime, the mutual breath-taking competitions across the world have happened sensationally. For instance, recently the game of the Korean go-master and the British AI, AlphaGo laid a corner stone confirming the co-existence with the hetero-beings. If so, how can Alpha-

Go be concerned with W. B. Yeats? It would be why the situation of the former functioning as a kind of avatar accumulating human knowledge since Genesis can be compatible with that of the latter memorizing history, tradition and convention as the hereditary knowledge. Also, they have a common point in that the memory of both human and AlphaGo is composed of code or tongue for either human or AI to decode. Relatedly, as the complex of esoteric code, various archetypes in 'collective unconscious' suggested by C. G Jung and 'the discourse of others' argued by J. Lacan get humans to activate the affairs of literacy for the 'Enlightenment Project' to reach Mars so that they would be similar to AlphaGo as AI to animate a Go-robot. Further, both what a poet writes a poem motivated by archetypes and what a Go-robot competes with a human-being under the guidance of Alpha-Go could be some mimetic praxes further similar to a narcissistic habitus. In the sense, this paper like a carpet of risky, dizzy code spans a masterpiece of Yeats's, "Byzantium." In conclusion, the Irish national otherness lurking in the poem as a kind of AlphaGo would function as the cultural engine to drive Yeats and the Irish to somewhere, Innisfree or dystopia.

I. Horizon of otherness

Fredric Jameson¹⁾ known for us by ‘political unconscious,’²⁾ spoke of the three eras of human development as based on manual power, animal power, steam power, fossil power, electricity power and electronic power.³⁾ We are now dizzily poised on the verge of the fantastic era of electronic power propelled by the Internet and virtual reality. Marching in this fashion, we use the Internet instead of the untiring donkey as messengers, and we exploit smart computers rather than skilled but flawed accountants, so that both contribute as our performing agents. In recent times, we have heard about the sensational Go-game of a Go-master competing with AI called as AlphaGo, a derivative out of a science of complexities. A terminator like a mechanical muscular macho resembling Arnold Schwarzenegger, a rip off from a movie screen, has become entrenched in our realities to rock and change the world. This [Figure 1]⁴⁾ fantastic creation is not a virtual hero picked up from the cyberpunk of Neuromancer by William Gibson, but is a real hero surviving the Go-master. This virtual hero is controlled by a gigantic CPU(central process unit) just like the primordial tribal memory of ‘collective unconscious’ suggested by C. G. Jung, which is contrast to ‘individual unconscious’ of Sigmund Freud, a contemporary individual memory, accumulated from experiences and wisdoms since the start of human history.⁵⁾ This is the meeting point of AlphaGo and Yeats, who is a representative of Irish legacy. There are some material differences between the two in that the former is composed of chips made of an inorganic substance, while the latter is organic. The former is the fruit of reason that ‘the Enlightenment Project’ of humans has engineered and the latter is the subject of a plot that realizes the former in the virtual world. Accordingly, AI can be equal to a mechanical son of the human and the human can enjoy being the father of AI.

In this recent historic game, since the former completely defeats the latter, such a catastrophic conclusion reminds us of the internecine feud between King Laius and his son Oedipus causing the ‘Oedipus complex’ - contributing to diversification of families. Likewise, the AI son slays its father symbolically, which may be the Korean version of the complex likely to prove the universality of human cultures, and which brings us to the maxim “History repeats itself”(Geschichte wiederholt sich)proposed by Karl Marx. Here

we need to temporarily compromise on the fact that AlphaGo is controlled by a CPU generated by humans and in a similar way Yeats cannot help being affected by his Irish ancestors as the archetypal reservoir of his intelligence. In his lifetime, Yeats functioned as the agent or medium of Irish myths and legends, which became the motive of his life similar to the invisible hand of ‘auto-writing’ practiced in “A Vision”. This reminds me of the concept ‘anxiety of influence’ argued by Harold Bloom, but I make a daring thought that the term had better be changed into realities of influence. It explains why both moods, one emotional and the other mechanical, inevitably exist in the shadow of otherness. Above all, what humans overlook may be the notion that they are superior to AlphaGo in that they have produced the mechanical genius. However, I believe that both may be the same creations notwithstanding the difference of degree, since the intelligence of humans and digital machinery would share artificiality acquired by ‘language acquisition’ suggested by Noam Chomsky leading to J. Lacan’s ‘discourse of the Other’⁶⁾ or feedback of information through data.

Furthermore, this case may also be concerned with Roland Barthes’s mythology in that the realities of AlphaGo would be reflected in the same genealogy as primordial myths when considering the realities of artificial intelligence mimicked by human experience. Thus AlphaGo functioning as the alter-ego of both the human and the CPU may become a model of generalization reduced to a grand narrative of myth as an immeasurable archive of continual accumulations of experiences. Finally, I summarize that AlphaGo is a representative of the CPU, while Yeats or the human being is an agent of the archetypes unleashed from logic and reason according to the theory of Jung’s ‘individuation’ for completion of a personality by recognizing the otherness of archetypes that leads humans. Next, we discuss “Byzantium”⁷⁾ with regard to this fateful mimetic fashion driven by otherness.

II. Poetics of otherness

The unpurged images of day recede;
The Emperor’s drunken soldiery are abed;

Night resonance recedes, night walkers' song
After great cathedral gong;
A starlit or a moonlit dome disdains
All that man is,
All mere complexities,
The fury and the mire of human veins. (CP 248)

Beginning with a panoramic spectacle, it would be the daily routine of a commoner. In the narrator's view, the daily images may be not seen as desirable. All human affairs converge and are tamed to attain the catastrophic results of the first and second principle of Energy causing stresses, strains, deformations and displacements. Daily life can be composed of man's brutalities to change the environments at his will. However, revolution, recreation and destruction are not negative but positive qualities or missions of humanity necessary for the process of normalized life. This can be compared to a child playing with clay, which is kneaded to make diverse shapes of life, some grotesque or humorous, according to the child's personal tastes, and which can be exemplified as "images" of "emperor" who struggles with hegemony, his loyal men's "soldiery" to castrate their desire and dialectic "night walkers" who tries to disrupt other people's peaceful routine. In this sense, nature, the thing itself and Tao as the presence of things are distorted by "human veins" set upon the sublime mission of mimesis to increase the entropy of disorder whose destiny can be transformed into a sticky and grubby "mire." Consequently, it may be revealed that the "drunken" "human" out of his mind tends to be contrary to nature's providence to achieve his/ her ends. The insane human is trick of archetypes in that it strives to escape from the mimetic world⁸⁾ of code that juniors willfully follow and learn from the seniors.

Before me floats an image, man or shade,
Shade more than man, more image than a shade;
For Hades' bobbin bound in mummy-cloth
May unwind the winding path;
A mouth that has no moisture and no breath
Breathless mouths may summon;

I hail the superhuman;
I call it death-in-life and life-in-death.

In the second stanza, the narrator's basic recognition of things can be shown through the modes of "image, man or shade" in that "human" turns into "shade" or "image" just like moving from real into "hyper-real" or a tree into its 'simulacra'⁹⁾ as suggested by Jean Baudrillard. However, according to Plato, the three terms would be paralleled in vain because all things on the earth are fakes. Hamlet saw his father's "shade" and it bore a horrible "image" to bring the notion of revenge into his mind. This introduces us to the process that presence as the first cause bears things as their gracious imitations and then they are reborn into signifiers that are split into a myriad of signifieds, which can be in accord with Neoplatonism. Far from theories or -isms of the erudite on the origin or source of things, what we can simply infer from things is that every river has its source and every animal has its ancestor, which means that each terminal thing is oriented toward its center. Humans born with 'the selfish gene'¹⁰⁾ heading for immortality faithfully maintain and develop several rituals of religion, spells and superstition as the ultimate means of touching the absolute source of mysterious creation or the Holy Grail desperately seeking to escape from an asura of their competitive red ocean. In short, this obstinate chasing of a strand as the only way to reach its reel as the starting point can be a saga of life; this may be a clue to the presence exposed to thinking contradictory animals. This can be called as the 'theory of reel,' a simple trial searching for the origin through its terminal. Of course, there have been lofty but unfruitful existentialists thinking of humans as a kite severed from its thread abusing their absurd lives with opium or spirit.

Although humans, while living, have no idea of where they should go like a squirrel hovering around the same routine of 'labyrinthos' in the Greek myth, it is certain that they have their start and end points in spite of their ignorance about the after-life, since the young become the old, nature invites arts, the upper stream flows into the lower stream and the creations yearn for Creator. Although they may encounter the Absolute across the Lethe or the Jordan, they may expect no reward but only rebukes for their sinful lives in the ethereal world not affected by principle of entropy. Living things characterized by "moisture" and "breath" are suffocated by "Hades' bobbin" as the source of "mummy's

cloth.” Humans are queer creatures voluntarily struggling with a self-tailored phantom, as Heathcliff invites Catherine in a trance and Don Quixote stupidly wrestles with a windmill. In this sense, “lifeless” things summon live things to dry up their freshness. Thus humans, even if alive, would be dead beings and try to go toward eternity as implicated in “death-in-life as castration of desire and life-in-death” as reincarnation or sa s̄ara. Life and death would not be contrary but a complementary relationship that deems it unnecessary to mourn at a funeral, since the seemingly opposite terms of original/copy, nature/art and God/human, to guarantee mutual existence according to principle of interpolation¹¹⁾ would remain apart forever.

Miracle, bird or golden handiwork,
More miracle than bird or handiwork,
Planted on the star-lit golden bough,
Can like the cocks of Hades crow,
Or, by the moon embittered, scorn aloud
In glory of changeless metal
Common bird or petal
And all complexities of mire or blood.

This stanza shows us the severe hunger man has for the relative eternity of material, which leads in him to seek a complementary desire to compensate in vain, by transferring from nature into artifacts or arts. Egyptian kings were transformed into gold-masked mummies, which is blasphemous since it tries to overcome God’s providence in giving humans temporality. Put another way, humans are making history a diary of the Phoenix to last to the end of the world, so that space and time smeared with blood and sweat can arrive at the harbor of eternity as an immense mosaic of each parodied moment.

At midnight on the Emperor’s pavement flit
Flames that no faggot feeds, nor steel has lit,
Nor storm disturbs, flames begotten of flame,
Where blood-begotten spirits come

And all complexities of fury leave,
Dying into a dance,
An agony of trance,
An agony of flame that cannot singe a sleeve.

Here we see a transcendental space getting out of the principles of nature in that it is unnecessary to burn “faggot” for generation of energy and strike “steel” for making “flame.” This flame refers to a sacred fire needless of the action and reaction of profane materials, which reminds us of Mircea Eliade’s argument that human experience can be divided into two parts: sacred and profane as exemplified in Moses’s episode when he saw a humble thorn-tree burst into sacred fire on Mount Horeb(Exodus 3:2-4). Likewise, fire can be split into two categories: secular or sacred, and ironically the former may be the fuel to light the latter. Filling the stomach with a juicy steak, a fruit of burning the energy results in the birth of the human cast into the jungle of the world like that of a tragedy; another fruit of Freud’s burning passion in pursuing psychoanalytical truth from an ivory tower resulted in schizophrenia. In this sense, humans, unlike other animals that are merely searching for visible and physical objects, are queer animals in aiming for invisible and metaphysical objects in lofty “agony” unconcerned with clothing, food and shelter. Humans featured with complex qualities of animals and non-animals always stand at the cross-roads obsessed with becoming God-like human or animal-like human, which causes a matter of mimesis. The narrator may view invisible sacred “flames” as an empty slogan or a strip of “agony.” Simultaneously, the “agony of trance” can be seen as the paradox of a double-faced life and human’s efforts would be in vain reduced to the “dance” of the motion of the universe driven by Shiva the four-armed Other in Hinduism.

Astraddle on the dolphin’s mire and blood,
Spirit after Spirit! The smithies break the flood.
The golden smithies of the Emperor!
Marbles of the dancing floor
Break bitter furies of complexity,
Those images that yet

Fresh images beget,
That dolphin-torn, that gong-tormented sea.”(CP 249)

In final stanza, the sea appears “torn,” which could be caused by aggressive “dolphin” with the phallic image, sophisticated “spirit after spirit” that tries to design the world and “gong” of succeeding waves, that is, the nervous noises from the world. “Smithies” tender “marble” as a part of nature and Michelangelo represents “images” of things from which presence seems to willingly wear its symbol to emerge before us. The motive for humans to destroy the world would be based on “mire” implicating a red ocean of existence, “blood,” “furies” and fun so that a myriad of Pygmalion as “images” alienated from nature could arise. Likewise, Michelangelo risked hurting his neck while in a mysterious trance and painted the ceiling of the Sistine Chapel with images from Genesis, utterly unconcerned with earthly matters. The sole mission on the earth for humans would be to become the second cause and reproduce, bring forth their offspring, just as smith must blow with bellows at busy “smithies” whose moods are similar to those of people on a crowded “dancing floor” searching for mates. They have stubbornly tried to discipline the “sea,” to bring maternal Gaia into their will and as a consequence have suffered from the distorted “images” of “agony” inherent in a symbolic order or in the process of paternity to gradually become a Frankenstein as the ‘ego-ideal’¹²⁾ in spite of themselves. Namely, the slick pebbles disciplined by repetitive waves on a sandy beach would have the same weather-beaten aspects that humans have as they become formed according to the principles of energy in pursuit of homogeneity through the normal mimetic process.

III. Recognition of otherness

“Byzantium” is a trigger to remind us of the noted lines “everlasting, nostalgic handkerchief waving toward the source of green sea“(in “flag” of Yu Chi-hwan’s); although it is a physical, historical site, it can be extended to represent a memorial of Irish cultural sources, further signifying the paradise of Albion where King Arthur had lived. Therefore, it can be seen as a sort of ‘collective unconscious’ where archetypes would host

a Dionysian festival to maintain psychic balance called as ‘individuation’(Hopcke 63), which can be compared with AlphaGo being out of its source, the CPU. Humans cannot help but escape from the myth of “Byzantium“ as a ‘mechanism of repression’ as well as the situation of AlphaGo that is subject to and controlled by the CPU. In the sense, both would be trapped in the archetypal or mechanical context and confined into unauthentic otherness by losing spontaneity and originality. Likewise, Yeats and AlphaGo would be loyal and ardent representatives born of the veiled presence overturning dehydrated Cartesian thought that even today reigns over our mind. Additionally, a little object(*objet petit a*),¹³⁾ as a residue of the desire caused by trials and errors of realities, would be a compulsive motive to advance Yeats and AlphaGo as symbolic alter-egos dedicated to the immortal alter of the agonistic and teleological intentions of the first cause that would urge both to execute their missions. Accordingly, the archaic myth that Barthes reinterprets may be like flapping the wings in the midst of human society while wearing the postmodern personas of both the poet and the machine. Similarly, humans needlessly feel concerned about the influence of “Byzantium” as their untouchable hometown, but instead must recognize its disguised aspects reflected in the work “A Vision” and the Go-game.

In this respect, it may be foolish to argue that man is superior to woman and vice versa, or that a subject views an object as the other, forgetting the undeniable reality that all things signified by code and self-contained would be meaningless before the presence of archetypes or the first cause. Finally Yeats and AlphaGo become the teleological beings destined to serve the presence or CPU with their backgrounds such that they can be qualified as God and AI embodied and represented. Biblically, just as Yeats would take after God, so AlphaGo can mimic the qualities and gifts of humans. The former would be an avatar of God or Agnus Dei and the latter that of human as the others.

Works Cited

Baudrillard, Jean. *Simulacra & Simulation*. Ann Arbor: U of Michigan P, 2006.

Best, Steven and Douglas Kellner. *The Postmodern Adventure*. New York: The Guilford Press, 2001.

- Bloom, Harold. *Yeats*. Oxford; Oxford UP, 1970.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1997.
- Hopcke, Robert H. *A Guided Tour of the Collected Works of C. G. Jung*. Boston: Shambhala, 1999.
- Kim, Hyun-kang. *Slavoj i ek*. Seoul: Irum, 2009.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of psycho-Analysis*. Trans. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton & Company, 1981.
- Sim, Stuart. *Critical Dictionary of Postmodern Thought*. New York: Routledge, 1999.
- Yeats, W. B. *The Collected Poems of W. B. Yeats*. New York: Scribner, 1996. (CP)
- _____. *The Collected Works of Volume III: W. B. Yeats Autobiographies*. New York: Scribner, 1999. (CW)
- Yoo, Backyun. "Parnell's Funeral and Other Poems: Yeats's Political and Religious Vision." *The Yeats Journal of Korea* 46 (2015): 245-262.

NOTE

- 1) The concrete contents can be referred to more like this: Jameson depends on the work of Ernest Mandel that split capitalism into three apparent periods coincidentally it marched with the three steps of technological development: steam engines from the mid 19th century, electricity and internal combustion engines since the late 19th century and electronic and nuclear devices since the 1940's to the present. Further, the three technological developments become the three stages of capitalism: market economy[realism] limited to the border, monopoly or imperialism[modernism] expanded to other countries and the current late capitalism [postmodernism] without borders(Sim 21).
- 2) his term would focus on sophisticated, ideological otherness lurking in seemingly innocent or naive daily happenings or pure texts in parallel with the connotations hidden in literary texts.
- 3) In this context, Best agrees with Jameson in the sense that "today, the postmodern adventure is driven largely by electronic media, computer, and biotechnologies."(149)
- 4) This figure is a parody of [The Creation of Adam] painted by Michelangelo.
- 5) In relation to this, BaeKyun Yoo, interpreting W. B. Yeats's "Parnell's Funeral and Other Poems," introduces to readers a primordial motherhood as some anonymous, esoteric and transcendental power to propel human realities stealthily(258).
- 6) Stressing that speech or utterance or parole is not based on the Ego or the subject but the Other or invisible spiritual leader, Lacan connotes that speech and language are not bound to the subject's consciousness. They originate from another site rather than consciousness—"the unconscious is the discourse of the Other." (131)

- 7) To represent Byzantium as a physical fantastic site in the academy, the poets nominates two places on earth: the Pennsylvania Terminus in the US and the Catholic Cathedral at Westminster in the UK(CW 406). As a major theme, H. Bloom recounts that “Like Adonis, Byzantium is a high song of poetic self-recognition in the shadow of mortality, and is deliberately purgatorial and Dantesque in its situation and imagery”(384).
- 8) Like the figure Truman Burbank(Jim Carry) in the movie “The Truman Show,” Baudrillard seems to perceive that human life would be reduced to a mimetic one through the comment of “simulacra that are natural, naturalist, founded on the image, on imitation and counterfeit, that are harmonious, optimistic and that aim for the restitution or the ideal institution of nature made in God’s image.”(121)
- 9) Simulacra are copies that depict things that either had no original to begin with, or that no longer have an original. Simulation is the imitation of the operation of a real-world process or system over time(wiki.com).
- 10) The Selfish Gene is a book on evolution by Richard Dawkins, published in 1976. It builds upon the principal theory of George C. Williams’s first book Adaptation and Natural Selection. Dawkins used the term “selfish gene” as a way of expressing the gene-centred view of evolution as opposed to the views focused on the organism and the group, popularising ideas developed during the 1960s by W. D. Hamilton and others. According to the gene-centered view, the more two individuals are genetically related, the more sense (at the level of the genes) it makes for them to behave selflessly with each other(wiki.com).
- 11) In engineering and science, one often has a number of data points, obtained by sampling or experimentation, which represent the values of a function for a limited number of values of the independent variable. It is often required to interpolate (i. e. estimate) the value of that function for an intermediate value of the independent variable(wiki.com).
- 12) he originator of this term, Freud, found it hard to discern ego-ideal, ideal ego and superego like definition of ‘unconscious’. But his earnest disciple, Lacan untied the entangled knot easily: the third element may be concerned with the repression of sexual desire for the mother, the second element with ‘imaginary order’ as a site of the ‘split ego’ and the first element with ‘symbolic order’ to ‘sublimation’ to become decent normal ladies and gentlemen(Evans 52). For another specific opinion, it may be worthy of that the second element would correspond to the image of ego that we ourselves can recognize, while the first element would be the image of the ego that others around us think about us(Kim, Hyun-kang 51).
- 13) Lacan would think of ‘objet petit a’(object little-a) as an unattainable tip of desire. He seems to deny any interpretations of the term just like most of the oriental high monks on the alert of letters. However, the possible definition of the term may be as follows. “The “a” in question stands for “autre” (other), the concept having been developed out of the Freudian “object” and Lacan’s own exploitation of “otherness.” (Lacan 282)

19세기 서양의 삽화 신문(Amoy, 샤먼市)에 나타난 동아시아의 모습

East Asian Images asseen in the 19th century western pictorials-taking Amoy as an example

CHEN Chisung

Xiamen University of Technology

분석하면서, 동아시아에 대한 서구의 인식을 형성한 “시각적 장”이 19세기의 세계에서 어떻게 작용하였는가에 대하여 밝히고자 한다.

국문요약

1차 아편전쟁 이후, 아모이(샤먼 시)는 서구인들에게 개방된 항구 중 하나가 되었다. 광저우항을 대체할 수 있는 새로운 항구로 여겨지면서, 아모이는 당시 서구인들의 관심을 끌었다. 아모이에 대한 뉴스, 행사, 문화 및 여행 경험 등이 출간되었고, 그 중 일부는 삽화와 함께 게재되었다. 이러한 출판물들은 우리들에게 19세기의 아모이 뿐 아니라 그 당시의 중국을 알 수 있도록 하는 풍부한 자료들을 제공한다. 이미지들이 급격하게 유입된 덕분에 대중들은 뉴스와 화보에 더 쉽게 접근할 수 있었다. 언론과 우편의 국제적인 연결망을 통해 신문 삽화는 독자층을 넓혀가며 사람들이 특정 대상에 대하여 유사한 이해와 시각적 인상을 공유할 수 있는 일종의 “시각적 장”을 형성하였다. 나는 아모이를 하나의 사례로 들며, 출간된 기사들과 이미지들을

Abstract

After the First Opium War, Amoy became one of trading ports opened to westerners. Being a possible replacement of Guangzhou port, Amoy draw attention at that time. News, events, cultures and traveling experiences of Amoy were published, some of them alone with illustrations. These reports provide abundant material for us to know not only Amoy in the 19th century, but also the China at that time. Benefit from the flourish of western pictorials, news and illustrations were much easier to access for the public. Through global networks of press and post, newspaper illustrations extend its affection and form a kind of “visual field”, in which people share the same understanding and visual impression. In this paper, we would like to take Amoy as an example, analyzing the reports and images being published, to reveal how the “visual field” works in the 19th century world, forming foreign recognition, especially toward East asia.

In the 19th century, the flourish of Western pictorials greatly changed the way public access to the foreign information. Arranged printing process and finely carved wood cuts made the rapid production of illustrations possible. From then, not only words, but also illustrations that are forming the public concerns and opinions. Through global networks of press and post, newspaper illustrations extend its affection and form a kind of “visual field”, in which people share the same understanding and visual impression. In this immense visual field, images from East Asia certainly play an important role in forming recognition toward East. Not only domestic affairs, illustrations sent from aboard by dispatches, photographers, and priests were widely delivered through the same network, provided fuel for imagination.

After the First Opium War, Amoy became one of the earliest Chinese trading ports opened to westerners in 19th century, thus it aroused wide public interests and curiosities, especially in the United Kingdom. In the newspaper, we can see the war, the trade and travel reports of Amoy. The fall and reclaiming of Amoy from Taiping Rebels, even the people and culture of Amoy also depicted in newspapers. The geographical relationship with Taiwan was also frequently mentioned. All these reports provide abundant material for us to know not only Amoy in the 19th century, but also the China at that time.

However, since illustrations have to be redrawn and carved on woodcuts, the retouch and rearrange is not rare; which means not all the images reflect the reality. Knowing the social and political background of the news and illustrations can help approaching to deeper reading of these images, which provide a window for us to peep into the 19th century world. We might be able to say, analyzing the report of Amoy, both in words and illustrations, reflects not only the Eastern world but also Western concern.

In this paper, I will investigate most of the famous illustrated newspapers, such as Illustrated London News and The Graphic, to reveal how Amoy has been depicted in western pictorials. The data will be reviewed and compared with the other East-Asian illustrations, especially Chinese ones. By this, we can get a whole view of western report on Amoy and locate the exact coordinate of Amoy’s illustration in Chinese reports, and find out its meaning in the visual history of East-Asian.

I. The publish of Chinese illustrations in 19th century western pictorials

As for the Chinese Illustrations in western pictorials, there are many notable works published in China and other regions, such as “维多利亚时代的中国图像” (黄时鉴, 2008), “孔子在美国: 1849年以来孔子在美国报纸上的形象变迁” (张涛, 2011), “遗失在西方的中国史—〈伦敦新闻画报〉记录的晚清1842-1873” (沈弘, 2015), “海外史料看甲午” (赵省伟, 2015), “法国《小日报》等记录的晚清1891-1911” (李红利、赵丽莎, 2016), “法国画报记录的晚清1846-1885” (赵省伟, 2018), and etc. However, except certain solid academic writings like “晚清的媒体图像与文化出版事业” (鲁道夫·瓦格纳, 2019), many of them seems to focus more on introducing the picture than talking about the background and meaning of them. Many editors tend to take these images as “historical fragments” and not put enough effort to dig out possible inner connections between the images.

In this paper, I would like to claim a new methodology which named as “Visual Field”, which means the whole visual mechanism in depicting Eastern world through 19th Century western pictorials. With close analyzation, the background and the public opinion at the time would provide sufficient clues to reveal the mechanism of Visual Field, which would help us to get deeper insight of Cultural Intersection between East and West. At the following pages, we will take Amoy as an example, trying to show how China/Amoy has been presented in 19th century British pictorials.

II. The image of Amoy as seen in pictorials

A. Amoy and Opium War

After the First Opium War, Amoy became one of trading ports opened to westerners, being a possible replacement of Guangzhou port. News, events, cultures and traveling experiences of Amoy were published, some of them alone with illustrations. These reports provide abundant material for us to know not only Amoy in the 19th century, but also the China at that time. In 1842, ILN published the possibly first Amoy illustration in western pictorial, which named as “View of Amoy”. In the same report, ILN mentioned the progress of negotiation with China, and declared that the illustration provide image of the most important city and the fort, which now arousing great interest of European

countries. In November, ILN present three illustrations which showed the battle scene happened at Amoy and the closing island, Koolangsu (鼓浪嶼). These pictures drawn by R. B. Crawford, published by Messrs, Ackermann. No doubt the three pictures were used to praise the bravery of British army. Later in 1844, Astley Theater published an ad, saying that a “Lantern Festival and military expo” will be held, and there will be certain presentation about the war at Amoy. It seems that Amoy have been used as a sign, to stand for the great victory over China.

| Amoy Illustrations in Western Pictorials | |
|--|--|
|  <p>Figure⁴⁾</p> |  <p>Figure “AMOY, SKETCHED FROM THE SIGNAL STATION”⁵⁾</p> |
|  <p>Figure “THE SAILOR PRINCES AT A PICNIC AT THE TEMPLE OF TEN THOUSAND ROCKS, AMOY”⁶⁾</p> |  <p>Figure “THE YOUNG PRINCES ON THEIR CRUISE- A PICNIC AT ‘THE TEMPLE OF TEN THOUSAND ROCKS’ ON AMOY ISLAND”⁷⁾</p> |
|  <p>Figure “AQUATIC SPORTS AT AMOY”⁸⁾</p> |  <p>Figure “GIRL PUPILS FROM A MISSION SCHOOL AT AMOY TAKING THEIR DAILY WALK”</p> |

B. Amoy and Taiping Rebellion

In 1850's, the western attention again focused on Amoy, because of the threat of the rising Taiping rebellion. In the year of 1853, the fallen of Nanking city(南京) and several costal ports like Amoy, made the report about Taiping insurgents came to peak. At September 3rd, ILN published a report, titled as “Progress of the Chinese Rebellion” with a

picture shows the view of Amoy port and Koolangsu. ¹⁾According to the picture and the report, the origin picture is highly possibly been sketched at today's Honshan Park(鴻山公園)

C. British Princes at Amoy

In December of 1881, grandson of Queen Victoria, Albert Victor(1864-1892) and his brother George Albert(1865-1936) visit Amoy. The world sail started from 1879, after visited Japan, HMS Bacchante and the squadron turned to China, visited Shanghai, Ningpo, Amoy and Hong Kong. In Prince Albert's memoir "The Cruise of Her Majesty's Ship Bacchante, 1879-1882", published at 1886, mentioned their trip at Amoy. In 1882 February, ILN²⁾ and The Graphic³⁾ published the report about Princes' China trip with the similar photos taken before the Temple of Ten Thousand Rocks(萬岩寺). These photos were taken by George A. Corder, and said to be two of them. These might be the first Amoy photos have been represented in western pictorials.

D. The Ideal China as seen in Amoy female students

"The girls, when seen on this occasion, looked happy and demure, and were daintily dressed, either in pale pinks, blues, and primrose silks, or in those cheaper thin textures which the Chinese seem to possess the secret of washing. They had fresh roses round their hair 'knobs,' and as they trippingly bobbed along, in spite of their demure, no to say severe, guardian, they made a pretty and idyllic picture- their feet were not pinched." (The Graphic, 1900.7.28.)

III. Conclusion

Benefit from the flourish of western pictorials, news and illustrations were much easier to access for the western public. Through global networks of press and post, newspaper illustrations extend its affection and form a kind of "visual field", in which people share the same understanding and visual impression.

With close examination, the image of Amoy depicted in 19th century pictorials, certainly granted us a clear view of how visual mechanism worked in forming certain recogni-

tion of 'others'. After Opium War, Amoy drawn attention of westerners because of the possible future profit through trade. In our investigation, from 1840's to 1870's, the view of Amoy port is the most published theme in pictorials, and it seems representatively reflected the financial concern of the time.

After 1870's, the tendency of Amoy reports became more multiple than before. The westerners and the press seemed to be able to investigate Amoy in a more close and neat way. The events such as the aqua sports held and the travel of British princes, was published with clear and beautiful illustrations, which provided a more concrete and vivid image of Amoy.

However, both in words and pictures, there seems to be certain western-centric tendency. The reports and comment on the view and culture of Amoy is also a part of China discourse at the time. The infanticide and the pinched feet, all these strengthen the barbarous image of Chinese, and the illustrations provide a sensational way to convince the western readers. Revealing the publish tendency of Amoy illustrations not only meaningful in the Chinese history itself, but also help to track the mechanism of the 'Visual Field'.

NOTE

- 1) 'Progress of the Chinese Rebellion', ILN, 1853.9.3
- 2) 'Our Sailor Princes in China', ILN, 1882.2.4
- 3) 'The Cruise of the Young Princes', The Graphic, 1882.2.11
- 4) The Overland Mail, ILN, 1842.7.9
- 5) 'Progress of the Chinese Rebellion', ILN, 1853.9.3
- 6) 'Our Sailor Princes in China', ILN, 1882.2.4
- 7) 'The Cruise of the Young Princes', The Graphic, 1882.2.11
- 8) 'Chinese Aquatic Sports', The Graphic, 1883.11.3
- 9) 'GIRL PUPILS FROM A MISSION SCHOOL AT AMOY TAKING THEIR DAILY WALK', The Graphic, 1900.7.28

기호와 조에: 에코-테크네 인문학을 향하여

Sign and Zōē : Towards Eco-technē Humanities

이찬웅 Chanwoong Lee

이화여자대학교

Ewha Womans University

오늘날 인문학은 인간과 언어 사이의 관계라는 오래된 탐구의 닳을 끊고 새로운 항해를 해야 할 요구에 직면해 있다. 인간과 언어 사이의 내재적 관계보다도 그 바깥에 있는 것들과 새로운 수평적 결연을 맺어야 하기 때문이다. 여러 시도가 있지만 그것이 무엇이든 우리는 그 목적지를 ‘말 없는 것들의 공동체’ 또는 ‘웅얼거리는 것들의 공동체’라고 부를 수 있을 것이다. 인간의 언어 바깥에 있는 그 무엇들을 포함한다는 뜻에서 말이다.

오늘날 그 영향력의 넓이와 문제의 깊이를 고려할 때, 자연과 기계, 생태와 기술이 그 유력한 연구의 대상이 되어야 한다. 인간을 둘러싸고 있는 생태와 기술을 다시 어떻게 이해할 것인가. ‘에코-테크네’(eco-technē) 인문학은 이러한 문제의식을 가리킨다. 다시 말해, 인문학의 구성요소는 인간과 문자에서 확장되어 생태와 기술을 포괄하는 데까지 나아가야 한다.

이 글에서는 인간중심주의, 즉 인간과 세계를 본성상 구분되는 것으로 간주하고, 인간을 지식과 의미의 중심으로 간주하는 입장의 전제들을 드러내고, 이로부터 그 대안이 되는 이론의 방향을 가늠해보고자 한다. 생태와 기술을 포함하는 이론의 시도는 두 가지 방향으로 이루어져야 할 것이다. 하나는 인간과 자연을 불연속적으로 바라보지 않고 같은 수준 위에 연속적으로 놓는 것을 의미한다. 다른 하나는 의미와 생명이 위계적으로 분리되지 않고 상호 얽혀있다는 점을 해명하는 것이다. 그렇다면 인본주의(또는 이것의 인간중심주의적 측면)의 이원론과 생태주의의 일원론에 기반한 사유들이 의미와 생명의 영역에서 서로 어떻게 맞서는지 살펴보자.

한편으로 의미의 영역에서, 대표적으로 소쉬르의 이론은 관념론이 현대 언어학에 스며든 결과를 보여준다. 그에 따르면, 인간이 사용하는 기표의 체계가 형태 없는 기의 덩어리인 세계를 이렇게 저렇게 분절한다. 현대 기호학은 이렇게 확립된 언어학적 원리를 여러 영역으로 확장하는 작업이었다. 반면 에두아르도 콘은 찰스 퍼스의 기호론을 도구로 삼아 아마존 강 상류의 루나족의 생활을 예시로 삼아 새로운 기호론을 전개한다. 이들의 숲에는 규약적 상징 못지 않게 대지에 깊에 뿌리박은 도상과 지표가 가득하다는 점이 드러난다. 이에 비하면, 소쉬르가 정의한 기호는 사실 상징에 불과하다. 다른 한편으로 생명의 영역에서, 조에(zōē)는 동물적 생명을, 바이오스(bios)는 인간적 삶을 의미하며, 생명정치 비판은 전자에 대한 후자의 우월성에 근거하고 있다. 그러나 코로나 상황은 생명정치의 유효성과 한계를 동시에 보여주고 있는 것 같다. 생태학적 위기로 인해 발생한 치명적인 감염의 위협이

급속히 퍼져나가고, 이것 때문에 경제와 정치가 마비되고 있기 때문이다. 푸코는 “근대적 인간은 생명 자체가 정치에 의해 문제시되는 동물이다”라고 적었으나, 우리는 이를 고쳐서 “현대적 인간은 정치 자체가 생명에 의해 문제시되는 동물이다”라고 말해야 할 것 같다.

인간과 비-인간을 구분짓는 장벽을 조심스럽게 넘어가면서 다양한 존재들을 동등하게 긍정할 수 있는 사상적 기반을 마련하는 일은 분명 쉽지 않은 일이다. 이는 이론의 인간적 형식 안에 비인간적 내용을 담는 일이기 때문일 것이다. 이를 위해, 의미의 층위에서는 인간적 상징에서 생태-기술적 기호로, 생명의 층위에서는 인문적 비오스에서 비인간적 조어로 각각 나아가야 한다.

Abstract

Today, humanities are facing a need to break the anchor of the old quest to determine the relationship between humans and language, and must embark on a new voyage. This is because humanities must establish a new horizontal relationship with the things outside the intrinsic relationship between humans and language. While there have been many attempts, we can probably call the destination a ‘community of the silents’ or ‘community of the mumbles,’ implying including anything outside human language.

Given the extent of its influence and the depth of the problem today, nature and machinery, ecology and technology should be the subject of intense research. How should the ecology and technology that surrounds humans be understood? ‘Eco-technē’ humanities refers to this awareness of the problem. In other words, the components of humanities must extend from humans and written letters to encompass ecology and technology.

This presentation aims to reveal the presuppositions of anthropocentrism which regards human beings and the world as distinct in nature, and regards humans as the center of knowledge and meaning. It also attempts to identify the direction of an alternative theory from this. The attempts of theories that include ecology and technology should be made in two directions: first, not to look at humans and nature discontinuously but to put them on the same level, and second, to clarify that meaning and life are not hierarchically separated but intertwined. Afterwards, this paper examines how thoughts based on the dualism of humanism (or its anthropocentric side) and the monism of ecol-

ogism face each other in the realms of meaning and life.

On the one hand, Saussure's theory shows the result of idealism permeating modern linguistics in the realm of meaning. According to him, the system of signifiers used by humanity divides the world, which was a formless mass of the signifieds. Modern semiotics was just the extension of the established linguistic principles into several areas. On the contrary, Eduardo Kohn developed a new semiotics theory using Charles Peirce's semiotics as a tool, taking the life of the Mayaruna tribe in the upper reaches of Amazon as an example. It turns out that their forests are full of icons and indexes that are rooted deep in the earth as well as conventional symbols. In comparison, the signs defined by Saussure are actually only symbols.

On the other hand, in the realm of life, zōē means animal life, bios means human life, and the critique of biopolitics is based on the superiority of the latter over the former. However, the COVID-19 pandemic seems to be showing both the effectiveness and limitations of biopolitics due to the rapid spread of the threat of a lethal infection caused by an ecological crisis, which is paralyzing the economy and politics. Foucault wrote, "Modern man is an animal whose politics places his existence as a living being in question," but we should correct this and say "contemporary man is an animal whose life place his politics in question."

It is certainly not easy to build an ideological foundation that can affirm various existences equally while carefully crossing the barrier that separates humans from non-humans, maybe because this tries to contain inhuman content in the human form of a theory. It is necessary to move from human symbols to eco-technē signs in the realm of meaning and from human bios to inhuman zōē in the realm of life.

1. 새로운 요구

인문학은 말 그대로 인간과 언어를 주제로 삼는 학문이다. 그런데 서양에서 양자의 관계는 역사적으로 상이했다. 고대에서 중세까지 지배적인 생각은, 인간은 언어의 전개, 즉 로고스(logos)에 의해 조형되고 변형되어야 한다는 것이었다. 인간은 어떤 수련과 변신을 통해서만 언어가 안내하는 진리의 길에 들어설 수 있게 된다. 반면 17세기 근대, 그리고 더욱 뚜렷하게는 18세기 말 이후 모더니즘 시기에는 언어에 앞서 인간이 위치하게 된다. 인간은 이미 진리의 언어를 소유하고 있으며, 더 나아가 그것의 배타적인 소유자이다. 언어는 인간의 특성을 표현하는 것이며, 언어의 분석을 통해 우리는 인간의 본성을 이해할 수 있을 것이다. 철학, 문학, 역사는 바로 언어의 전개를 따라 인간성의 도야를 가늠하는 작업을 의미한다. 이런 이유에서, 20세기 중반 언어가 인간에 의존하지 않고 언어의 고유한 장, 내적인 구조를 가지고 있다는 명제가 여러 분야에서 공통적으로 제기되었을 때, “인간의 죽음”¹⁾과 인문학의 위기가 동시에 선언되었던 것이다.

그 위기의 선언은 사실 변형의 요구이다. 이제 더 이상 인간과 언어 사이의 관계는 탐구의 닳을 내릴 수 있는 배타적 지점이 아니다. 양자의 선후 관계나 포함 관계를 따지는 것은 큰 의미가 없어 보인다. 대신 요구되는 바는, 양자 사이의 수직적 관계를 규정하는 것이 아니라, 그 바깥으로 나아가 새로운 수평적인 결연 관계를 해명하고 확립하는 것이다. 오늘날 인문학은 오래되고 익숙한 자리를 떠나 새로운 장소를 찾아 떠나야 할 것이다. 여러 탐색이 있지만, 어느 경우든 우리는 아마도 그 도착지를 ‘말 없는 것들의 공동체’ 또는 ‘웅얼거리는 것들의 공동체’라고 부를 수 있을 것이다. 인간의 언어 바깥에 있는 그 무엇들을 포함한다는 뜻에서 말이다.

2. 생태와 기술을 포괄하는 인문학

오늘날 그 영향력의 넓이와 문제의 깊이를 고려할 때, 자연과 기계, 생태와 기술이 그 유력한 연구의 대상이 되어야 한다는 데에는 거의 이견이 없을 것 같다. 한편으로 인간은 기술을 통해 자연(nature) 전체를 개간함으로써 ‘인류세’의 시대에 접어들었고, 다른 한편으로 인간의 본성(nature) 자체를 기술적으로 변형할 수 있는 ‘포스트휴먼’의 시대에 접어들었다. 이 두 말은 거대한 변형의 앞뒷면을 가리킨다. 일반적으로 기술은 인간과 자연을 매개하는 것이라고 하지만, 오늘날 기술은 오히려 양쪽으로 확장되어 인간과 자연 전체를 뒤덮고 있으며, 통제 불가능한 어떤 지점을 향해 달려가고 있다. 인간을 둘러싸고 있는 생태와 기술을 다시 어떻게 이해할 것인가. ‘에코-테크네’(eco-technē) 인문학은 이러한 문제의식을 가리킨다. 다시 말해, 인문학의 구성요소는 인간과 문자에서 확장되어 생태와 기술을 포괄하는 데까지 나아가야 한다. 그리고 더 나아가, 생태와 기술을 단순히 대립적으로 간주

하지 않고, 이것들의 본성이 중첩되는 지점에 주목해 일종의 ‘생태-기술 연속체’를 이론적으로 개념화할 수 있어야 할 것이다.

이 글에서는 인간중심주의, 즉 인간과 세계를 본성상 구분되는 것으로 간주하고, 인간을 지식과 의미의 중심으로 간주하는 입장의 전제들을 드러내고, 이로부터 그 대안이 되는 이론의 방향을 가늠해보고자 한다. 여기에서는 분량상 인간 바깥에 있는 세계를 주로 자연 내지 생태로 한정해서 다룰 수밖에 없을 것 같다. 그렇긴 하지만 기술이나 기계의 세계가 배제되는 것은 아니며, 여기에서 시론으로 제시하는 내용이 어렵지 않게 기계의 영역으로도 확장될 수 있으리라 생각한다. 이 작업은 다음 기회로 미루고자 한다.

인간과 세계가 접해 있는 접면은 크게 둘로 나눌 수 있다. 하나는 의미론적 측면이고 다른 하나는 생물학적 측면이다. 편의상 인간을 둘러싸고 있는 구를 생각하고, 그 구의 절반은 각각 의미의 교환 그리고 신체적 항상성과 관련된 그림을 그려볼 수 있다. 즉 인간은 세계와 의미를 소통하며 물질적 요소를 교환한다. 이러한 도식을 놓고 보자면, 근대적 이원론이란 두 종류의 엄격한 구분을 핵심 내용으로 하는 것이었다. 첫 번째는 구의 안과 밖을 엄격하게 구분하는 것을 의미한다. 즉 인간적인 것 내부의 능동성과 자율성에 대비해 그 바깥의 자연은 수동적이고 타동적인 것이었다.

두 번째는 인간의 구 내부가 둘로 쪼개지는데, 이는 의미와 신체 사이의 구분을 의미한다. 이 내부에서 본성상의 구분 및 능동과 수동의 배분이 다시 한 번 이루어진다. 즉, 의미의 층위가 능동적이고, 신체의 층위가 수동적인 관계에 놓이게 된다. 여기에서 의미를 관장하는 정신의 위치는 견고했던 반면, 인간 신체가 갖는 이중적인 지위가 확인된다. 인간의 신체는 자연의 물체와 달리 그것보다는 능동적이어야 했지만, 정신에 대해서는 수동적이어야 했기 때문이다. 근대 서양에서 인간 신체가 이해되는 방식이 기계론과 유기체 사이에서 오갔던 것은 이러한 이유로부터 연원하는 것이라고 할 수 있다. 오늘날 인간을 생태 그리고 더 나아가 기계의 세계 안에 새롭게 위치시키는 것이 중요한 사상적 문제라는 데 동의한다면, 그 기획의 핵심은 두 가지 방향에 있다는 것을 알 수 있다. 하나의 방향은 구의 안과 바깥 사이의 관계를 가리키는데, 인간과 자연을 불연속적으로 바라보지 않고 같은 수준 위에 연속적으로 놓는 것을 의미한다. 다른 하나는 구 안쪽의 두 반구 사이의 관계를 지시하는데, 의미와 생명이 위계적으로 분리되지 않고 상호 얽혀 있다는 점을 해명하는 것이다. 그렇다면 인본주의(또는 이것의 인간중심주의적 측면)의 이원론과 생태주의의 일원론에 기반한 사유들이 의미와 생명의 영역에서 서로 어떻게 맞서는지 살펴보자.

3. 상징에서 기호로

현대 기호학은 소쉬르의 언어학에 기반을 두고 있다. 그에 따르면, 기호는 두 부분으로 쪼개지는데,

기호는 기표와 기의로 이루어져 있다. 하나의 기표가 하나의 기의와 관계맺는 것, 즉 의미작용할 수 있는 자격 내지 가치는 그 내부에 있지 않다. 대신 그것은 많은 기표들이 형성하는 기표의 망 위에서 차지하는 그 기표의 위치에 있다. 즉, 서로 만나는 것은 하나의 기표와 하나의 기의가 아니라, 기표의 망과 기의의 망 전체이고, 이로부터 기표와 기의가 대응되는 분절들이 생겨난다. 그러므로 기표와 기의는 자연적이거나 본질적인 관계가 없고 임의적이며 규약적이다. 그리고 실질적으로 이 분절을 주도하는 것은 기표이다. 다시 말해, 인간이 사용하는 기표의 체계가 형태 없는 기의 덩어리인 세계를 이렇게 저렇게 자르는 것이다.

소쉬르의 이론은 관념론이 현대 언어학에 스며든 결과를 보여준다. 여기에서도 인간의 문화를 무차별한 자연으로부터 보호하고, 그 영역 안에서 정신의 능력을 재확인하는 것을 볼 수 있다. 현대 주류 기호학은 이렇게 확립된 언어학적 원리를 여러 영역으로 확장하는 작업이었다. 이것들은 인간만이 사용하는 상징의 특징을 보여주고 있다는 것이다. /나무/라는 기표는 [나무]라는 기의를 가리킬 필연적 이유가 없으며, 인간은 그리고 인간만이 이런 관계를 개념적 차원에서 조작할 수 있기 때문이다. 이렇듯 언어학에 기반한 기호학의 구성은 인간만이 사유하고 의미작용을 한다는 전제를 함축하고 있다. 이것을 넘어서는 기호론의 기획은 따라서 다음과 같은 질문을 동반한다. 인간 외에 다른 존재들도 생각하는가? 만약 그렇다면 그것들을 포괄하는 일반 기호론은 어떤 모습인가?

이것의 답을 얻기 위해서는 동물행동학 또는 생태학을 참조하는 것이 보다 더 유용할 것이다. 대표적인 작업으로서 동물행동학의 창시자였던 웨스퀼(Uexüll)의 <인간의 세계, 동물들의 세계> 같은 저서는 깊은 영감을 제공한다. 그는 동식물들의 지각 및 행동과 긴밀히 연관된 의미작용의 세계를 풍부한 방식으로 보여주었다. 보다 최근 작업으로 에두아르도 콘의 <숲은 생각한다>의 중심 아이디어는 우리에게 하나의 돌파구를 제공한다. 책의 저자는 찰스 퍼스(C. Peirce)의 기호론을 방법론적 도구로 삼고 아마존 강 상류의 루나족의 생활을 예시로 삼아 새로운 기호론을 시도한다. 찰스 퍼스의 기호론은 삼원론적 요소를 기반으로 삼고 있다. 순수한 성질을 함축하는 일차성, 물리적 총들을 암시하는 이차성, 법칙적 규칙에 기반하는 삼차성이 그것이다. 퍼스는 이것들을 각각 도상(icon), 지표(index), 상징(symbol)이라고 불렀다. 에두아르도 콘은 이것에 상응하는 풍부한 예시들을 아빌라의 숲에서 찾아 제시한다. 예를 들어 ‘추꾸’라는 말은 “어떤 것이 말에 맞닿은 후 물의 표면을 뚫고 들어가는 것”²⁾을 의미하며, 이 의성어는 도상에 해당한다. 나무덩쿨을 잡아당기는 행위는 몸을 숨긴 원숭이를 위협할 수 있기 때문에 지표에 해당한다. 규약에 의해 사용되는 부족의 단어들은 상징에 해당한다.

퍼스를 원용하는 숲의 기호계는 소쉬르를 기원으로 하는 기호학과 대비된다. 그러한 분류에 따르면, 소쉬르가 말하는 기호란 사실 상징에 불과하다. 기호의 세계는 훨씬 더 다양하고 풍부하다. 아마존의 숲은 인간과 동식물을 포함하며, 순간적 사건을 암시하는 도상과 행동을 요구하는 지표들이 상징

못지 않게 가득하다. 찰스 퍼스의 기호론은 인간 언어를 출발점으로 삼지 않고 수학적이고 형식적인 과정을 통해 증식된다. 그것의 비인간적 성격은 이 생태계 안에서 인간, 동식물, 빗방울, 바람소리를 모두 동등하게 포괄할 수 있는 일반기호론을 전개할 수 있게 해준다. 이것은 인간이 사용하는 상징을 배제하지 않는다. 하지만 그것을 도상과 지표로부터 추상화된 것으로서 이해할 수 있게 해준다. 그리고 근본적으로 도상과 지표가 대지와 연결되어 있다는 점에서 기호와 물질은 뒤엉켜있으며, 그것을 “살아있는 기호”라고 말해야 한다는 점을 일깨워준다.

또 하나 인상적인 점은 다음과 같은 것이다. 인간 성인이 겪는 심리적 공황상태는 대지와 물질과의 접지(grounding)을 상실했기 때문에 발생한다는 심리학적 분석이다. 이를 이어받아 좀 확장해서 말하자면, 정신과 물질을 분리시키는 모든 이원론은 사상과 삶의 공황상태를 야기하는 원인일 수도 있을 것이다. 여하튼 여기에서 발견하는 사실은, 소쉬르가 언어학에서 배제했던 자연 기호들(주로 의성어나 의태어)이 대지에 깊이 박힌 일차성의 기호로서 숲의 생태학 안에 가득하다는 점이다. 이는 현대 기호론이 소쉬르 언어학과 단절하고 동물행동학과 생태학 등과 긴밀히 연동되어야 한다는 점을 함축한다.

4. 비오스에서 조어로

생명의 접면과 관련해서는 ‘조어’와 ‘비오스’를 이해하는 대립적인 입장들을 생각해 볼 수 있다. 고대 그리스어에서 생명/삶(Life)을 의미하는 어휘는 두 개가 있었다. 조에(zōē)는 동물적 생명을, 비오스(bios)는 인간적 삶을 의미한다. 이것들을 현대적으로 개념화하는 이론들이 있었는데, 이들은 상반된 입장을 제출했다. 대표적으로 조르조 아감벤은 이론과 실천이 근거해야 하는 생명이 비오스라고 주장하는 반면, 반대로 들뢰즈와 로지 브라이도티는 조어에 주목해야 한다고 생각한다.

먼저 아감벤은 아우슈비츠 수용소의 비극에 이르게 된 유럽 근대 정치가 파산 직전의 상태에 놓여 있으며, 근본적으로 그것이 잘못된 전체에 기반하고 있기 때문이라고 주장한다. 그 오류가 발생한 것은 다음과 같은 고대 그리스 정치학의 이념에서 이탈했기 때문이다. 아리스토텔레스는 생명/삶을 가리키는 말 중에 ‘조어’와 ‘비오스’를 구분한다. 전자는 단순히 생존을 의미하는 생명을 가리킨다면, 후자는 폴리스 안에서 역할과 의미를 부여받은 삶의 방식을 의미한다. 정치학은 비오스를 해명하고 추구하는 것으로 정의될 수 있다.

그런데 아감벤에 따르면, 고대 정치학의 이념과 달리, 근대 정치는 국가가 단순히 조어를 약속하는 것으로서 출발했다는 점에서 한편으로 빈약하고 다른 한편으로 위험한 함의를 품고 있다. 왜냐하면 근대 국가는 국민의 생명과 생활을 직접적으로 관리, 통제하는 목표를 갖게 되었기 때문이다. 생명

을 대상을 하는 근대 정치와 그것에 대한 분석은 푸코와 아감벤에 의해 ‘생명정치’(bio-politique)라 명명되었다. 인구 조사, 보건 관리, 가족 계획 등을 통해 국민의 생명과 신체는 권력 앞에 가시화되고 직접적으로 관리의 대상이 된다.

그런데 코로나 상황은 생명정치의 유효성과 한계를 동시에 드러내는 것 같다. 생명정치의 관점에서 볼 때, 역학조사를 위해 휴대폰 위치 추적을 통해 확진자들의 동선을 확인하고 공개하는 것은 전형적으로 생명을 명분으로 국민의 생활과 신체를 통제하는 것이다. 그러나 오늘날 우리는 생명정치가 역전된 버전을 경험하고 있는 것은 아닐까? 푸코에 따르면, 근대 이전까지 생명과 정치는 각각 사적인 영역과 공적인 영역으로 분리되어 있었으나, 근대에 들어와 정치가 생명 자체까지 포괄하게 되었다. “근대적 인간은 생명 자체가 정치에 의해 문제시되는 동물이다”라고 적었다.⁴⁾ 그러나 오늘날 우리는 전지구적 생태적 위기, 빈번한 기후 위기, 인수 공통 감염 전염병의 전세계적 유행 등으로 인해 정치 자체가 마비되는 것을 목격하고 있다. 더 나아가 생명의 위협 때문에 사회적 약자일수록 경제적, 정치적 한계 상황을 경험하고 있다. 그러므로 푸코의 말을 반대로 고쳐적을 수 있을 것이다. “현대적 인간은 정치 자체가 생명에 의해 문제시되는 동물이다.”

생명정치의 기획은 서구의 근대 정치의 문제의 한 측면을 생생하게 드러내면서도, 그것이 기반하고 있는 개념적 구도 자체가 인간중심, 문화중심주의적이라는 문제를 드러내고 있다.⁵⁾ 생명정치는 생명이 인간적 상황 또는 정치적 구성에 의해 위협받고 관리당하는 것만을 생각했다. 이런 점에서 그것이 생명과 정치가 중첩되는 절묘한 지점을 포착한 기여가 있다 하더라도, 전형적으로 20세기와 유럽의 상황 속에서 구성된 것이다. 즉, 시민 신체 위에 국가가 코드를 기입하는 강력한 힘을 우려하긴 하나, 그 생활조건이 안정되고 풍족하여 생태학적 외부로부터 오는 위협을 고려할 필요조차 없었던 점에서 그러하다.

생명정치란 말이 오늘날 유효하다면, 그것은 그 내포가 전적으로 교정되어 사용되어야 할 것이다. 생명이 정치의 대상이 아니라 주어의 자리에 올 수는 없는 것인지 생각해야 한다. 즉, 정치가 벌거벗은 생명을 통치 대상으로 삼는다는 뜻이 아니라, 가능한 한 모든 생명이 정치에 직간접적으로 참여할 수 있는 가능성과 그 범위를 탐색하는 작업이라는 뜻을 의미하는 것으로 말이다. 그런 점에서 조예, 즉 비인간적 생명을 강조한 것은 긍정적인 의미를 얻게 된다. 그것은 정치적 삶이 박탈된 비루한 삶이 아니라, 모든 생명들을 일의적이고 동등하게 긍정하는 바탕이 된다. 그러한 정치가 가능하다면 그것은 생태정치라 불러야 더 적절한 이름이 될 것이다.

5. 결론

인간중심주의를 비판하고 대안적 이론을 모색하는 일에는 고유한 어려움이 있다. 우선 양 극단의 함정에서 피해야 할 것이다. 한쪽 극단은, 인간의 사고 방식과 언어 구조를 가지고 동식물의 활동 방식을 포착하는 것은 어차피 불가능하다는 입장이다. 인간이 갖는 지식과 의미와 도덕 체계는, 아무리 우리가 세계를 탐구한다해도 근본적으로 인간이 선천적으로 가지고 있는 범주들로부터 도출된다는 것이다. 이를테면 칸트의 입장이 그렇다고 할 수 있다. 반대의 극단은 부지불식간에 인간의 정서와 권리를 동식물에게 이식해 일종의 의인화를 하면서 평등한 공존의 기반을 마련했다고 착각하는 것이다. 예를 들어, 아파트에 사는 강아지가 인간과 같은 기분일지는 매우 의심스럽다.

불가지론과 의인화의 위험에도 불구하고, 생태적 관계 전반을(더 나아가 기술적 관계도) 토대로 하는 새로운 이론과 실천은 실제로 가능한가? 하지만 사유란 언제나 어디론가 넘어가는 것이었음을 다시 한 번 상기해야 할 것이다. 사상사를 되돌아 보면, 사유가 넘어가는 방향이 신적인 것을 향해, 고귀한 계급을 향해, 그리고 인간 내부의 초월적 층위를 차례로 향해 있었다고 할 수 있다. 그리고 이제 에코-테크네 인문학이라는 이름을 통해, 동식물과 기계를 향해 넘어가야 하는 때라는 점을 촉구하려는 것이다. 이 주제와 관련된 회의론은 과장되어 있다. 우리가 물분자의 움직임에 이해하고 있다고 말하는 화학은 부정하지 않으면서, 우리가 생태적 관계들 역시 이해할 수 있다는 주장에는 왜 회의적인가? 물론 인간과 비-인간을 구분짓는 장벽을 조심스럽게 넘어가면서 다양한 존재들을 동등하게 긍정할 수 있는 사상적 기반을 마련하는 일이 어려운 일이라면, 이론의 인간적 형식 안에 비인간적 내용을 담는 일이기 때문일 것이다. 다만 오늘 이 글에서는 미래의 이론이 의미의 층위에서는 인간적 상징에서 생태-기술적 기호로, 생명의 층위에서는 인문적 비오스에서 비인간적 조어로 각각 나아가야 한다는 점을 말하고자 했다.

NOTE

- 1) 이 주제에 대해서는 다음을 참조. 푸코(2012), <말과 사물>(1966), 이규현 옮김, 민음사, 10장; 푸코(2007), <주체의 해석학>(2001), 심세광 옮김, 동문선.
- 2) 에두아르도 콘, <숲은 생각한다>(2013), 차은정 옮김, 사월의책, 2018, 55-56쪽.
- 3) 조르조 아감벤, <호모 사케르>(1995), 박진우 옮김, 새물결, 2008, 35-45쪽 참조.
- 4) Cf. Michel Foucault, Histoire de la sexualité, tome 1 : La Volonté de la savoir, Gallimard, 1994.
- 5) 로지 브라이도티, <포스트휴먼>(2013), 이경란 옮김, 아카넷, 2015, 144-158쪽 참조

제2차 기계시대, 분배정의에 대하여

Rethinking Distributive Justice in the Second Machine Age

김만권 Mankwon Kim
경희대학교
Kyung Hee University

국문요약

이 발표문의 주제는 제2차 기계시대라는 새로운 시대의 도래, 바뀐 시대 속에서 인간이 인간답기 위한 조건으로서 분배정의의 재구성에 대한 것이다. “자본이 더 이상 생산수단을 소유하지 않는 시대, 노동이 기존의 자본이 가지고 있던 비용을 떠안을 뿐만 아니라 제1 기계시대에 만들어진 보호를 상실한 시대, 이런 21세기 새로운 기술 시대에 인간의 존엄을 어떻게 지킬 것인가?” 이 발표문은 이 질문에 대한 나름의 답변을 분배정의의 재구성에서 찾고자 한다.

이 질문에 답변하기 위해 다음 다섯 단계를 거친다. 첫째, 한나 아렌트의 관점에서 본 ‘제1차 기계시대’의 문제로서 노동의 지배와 공동체의 붕괴, 그리고 ‘제2차 기계시대의 도래.’ 둘째, 제2차 기계시대에 맞는 분배 기준으로서 노동 밖으로 나가자는 제안. 셋째, 제2차 기계시대에 상응하는 새로운 권리로서 디지털 시민권이라는 제안. 넷째, 2차 기계시대 고유의 분배 재원으로서 로봇세와 구글세를 걷자는 제안. 다섯째, 그 재원으로 시민들에게 현금을 나눠주자는 제안이다.

Abstract

This presentation explores the reconstruction of distributive justice as a condition for humans to be truly human in a new and changed era, the Second Machine Age. “How can we protect human dignity in the new technological era, an era in which capital no longer owns the means of production and labor not only bears the cost of existing capital but also loses the protections created in the First Machine Age?” This presentation seeks to find the answer to this question by redefining distributive justice. To answer this question, this presentation will take the following five steps: first, the domination of labor and the collapse of the community as issues of the First Machine Age, and the advent of the Second Machine Age (from the perspective of Hannah Arendt); second, a proposal to cease using labor as the distribution criterion suitable for the Second Machine Age; third, a proposal for digital citizenship as a regime of new rights to meet the

Second Machine Age; fourth, a proposal to raise a robot tax and “Google tax” as distributive resources inherent to the Second Machine Age; and fifth, a proposal to distribute cash to citizens using financial resources derived from tax collection.

이 발표문의 주제는 제2 기계시대라는 새로운 시대의 도래, 바뀐 시대 속에서 인간이 인간답기 위한 조건으로서 분배정의의 재구성에 대한 것이다. 제2 기계시대는 우리 삶의 양식 자체를 바꾸어놓고 있는데, 관련해 이 발표문이 제기하는 큰 질문은 다음과 같다. “자본이 더 이상 생산수단을 소유하지 않는 시대, 노동이 기존의 자본이 가지고 있던 비용을 떠안을 뿐만 아니라 제1 기계시대에 만들어진 보호를 상실한 시대, 이런 21세기 새로운 기술 시대에 인간의 존엄을 어떻게 지킬 것인가?” 이 발표문은 이 질문에 대한 나름의 답변을 분배정의의 재구성에서 찾고자 한다.

이 질문에 답변하기 위해 다음 다섯 단계를 거친다. 첫째, 한나 아렌트의 관점에서 본 ‘제1차 기계시대’의 문제로서 노동의 지배와 공동체의 붕괴, 그리고 ‘제2차 기계시대의 도래.’ 둘째, 제2차 기계시대에 맞는 분배 기준으로서 노동 밖으로 나가자는 제안. 셋째, 제2차 기계시대에 상응하는 새로운 권리로서 디지털 시민권이라는 제안. 넷째, 2차 기계시대 고유의 분배 자원으로서 로봇세와 구글세를 걷자는 제안. 다섯째, 그 자원으로 시민들에게 현금을 나눠주자는 제안이다.

한나 아렌트와 ‘제1차 기계시대’의 문제: 노동의 지배와 ‘정치공동체’의 붕괴

한나 아렌트는 [인간의 조건](1958)에서 근대라는 시대가 만든 병폐가 무엇인지 진단한다. 아렌트는 인간은 필연적으로 세 가지 측면에서 조건 지워진 존재라고 말한다. 첫째는 ‘생명’(life)이다. 이 생명을 유지하기 위한, 즉 먹고 살기 위한 활동을 ‘노동’(labor)이라 부른다. 인간을 제한하는 두 번째 조건은 ‘세계성’(Worldliness)이다. 인간은 보다 안전한 삶을 유지하기 위해 견고한 물리적 세계를 만들고 보다 질서 있는 삶을 위해 제도를 만든다. 이런 활동을 아렌트는 ‘작업’(work)이라고 부른다. 세 번째 조건은 ‘복수성’(plurality)이다. 이 복수성이란 말엔, 인간이 다원적인 존재, 서로 다른 목소리를 가진 존재라는 의미가 담겨있다. 이 각각 다른 목소리를 가진 존재들이 ‘서로 공유하는 세계’를 짓기 위해 하는 모든 활동을 ‘행위’(action)라고 부른다. 이처럼 아렌트는 생명, 세계성, 복수성이란 인간 존재를 제한하는 이 조건에 상응하는 이 세 활동을 각각 노동, 작업, 행위라 부르며 함께 묶어서 ‘비타 액티바’(Vita Activa), ‘활동적 삶’으로 규정한다.

아렌트는 근대의 삶이 피폐해진 이유가 바로 이 세 활동적 삶 간의 서열의 변동 때문이라 말한다. 아렌트는 고대 그리스의 폴리스의 예를 든다. 그곳에선 행위가 작업보다, 작업이 노동보다 우위에 있었다. 그런데 근대, 다른 표현으로는 ‘제1차 기계시대’가 들어서며 이 서열이 바뀌어 버렸다. ‘먹고 살기 위한 생명 유지 활동’인 노동이 작업보다, 행위보다 우위를 차지해버린 것이다. 노동이 지배하는 세계가 도래하며 생존을 위한 사적 이익의 추구가 공적인 활동의 중심을 차지하면서 공적 영역에서 인간이 자신을 표현하고 함께 공유할 수 있는 세계를 만드는 활동이 그 중심에서 밀려나 버린 것이다. 이런 노동의 지배는 근대가 만들어 낸 ‘노동가치설’에 고스란히 묻어 있다. 이제 모든 공공사의 중심에서 제일 중요한 주제는 내 몫이 얼마인가가 되어버렸으며, 공적 영역을 사적인 것이 물들이는 현상, 바로 ‘사회적인 것’(the social)이 지배적인 세계가 되어버렸다. 한마디로 요약하자면, 노동의 지배가 근대의 문제였다는 것이다.

‘노동’이란 틀 밖으로 나간 대안

아렌트의 이런 ‘사회적인 것’과 관련된 주장에 대해선 논란이 있을 수 있다. 실제로도 엄청난 논란이 되었다. 그 어느 누가 내 몫이 얼마인지에 대해 관심 없고, 어떻게 분배할 것인가라는 문제를 공공사의 중심에서 배제할 수 있을까? 그런 일은 가능하지도 않고 있을 수도 없다. 특히 제1차 기계시대가 ‘결핍의 시대’를 지나왔음을 고려해보면 이런 논의를 피하는 건 거의 불가능한 일이다.

그래도 1차 기계시대는 이 문제를 원만하게 해결한 편이라고 할 수 있다. 우선 제1기계 시대는 기계가 인간의 일자리를 빼앗아 가리라는 우려와는 달리 도시를 중심으로 공업단지 등이 조성되며 대량의 일자리를 창출했고, 더불어 높아진 생산력을 노동자들에게 고임금의 형식으로 보상했다. 더불어 생산력의 향상과 더불어 노동3권, 노동자를 위한 사회보험 등이 보장되며 노동자의 협상능력과 안정성도 향상되었다.

당대는 아렌트가 [인간의 조건]을 썼던 1958년을 60년 이상 지나 제2기계시대로 진입하고 있다. 그런데 제2기계 시대가 제1기계 시대에 비해 훨씬 더 효율적이고 더 강력한 생산력을 보이고 있음에도 명백하게 차이가 나는 부분이 있다. 첫째, ‘생산력의 증가만큼 고용이 늘어나고 있지 않다.’ 둘째, ‘새롭게 창출되는 일자리의 질이 충분한 소득을 보전하지 못하고 있다.’ 디지털 기술 자체가 기술을 보유한 소수에게 독점적으로 보장하는 속성을 가지고 있다. 셋째, 제1차기계시대가 만들어놓은 노동3권 및 보험 제도를 붕괴시키고 있다. 그 가운데 우리는 제1차 기계시대를 맞았던 사람들이 했던 고민들, “우리 일자리를 지켜낼 수 있을까”란 질문을 하고 있는 것이다

그런데 제2차 기계시대는 1차 기계시대와 결정적으로 다른 점이 있다. 제2차 기계시대가 제1차 기계

시대와는 달리 결핍의 시대가 아니라는 점이다. 오히려 풍요가 넘쳐나는 시대다. 적어도 우리가 열매를 나누기로 마음만 먹는다면 그것이 가능한 시대다. 이제는 창조를, 그리고 자유를, 그래서 함께 공유하는 세계를 짓는 논의에 참여할 수 있을 만큼의 풍요가 갖추어져 있다고 할 수 있다.

그런데도 왜 우리는 1차 기계시대를 맞았던 사람들과 똑 같은 고민을 하고 있는 걸까? 그런데 지금도 우리는 여전히 노동으로 자격을 증명하지 않는 자, 빵 한 조각도 가져갈 수 없다고 말하고 있는 걸까? 그건 어쩌면 결정적인 요소가 바뀐 환경에도 여전히 우리가 사회적 협력의 결과물을 나누는 방식을 1차 기계시대의 기준인 ‘노동’으로 하고 있기 때문은 아닐까? 오히려 제2차 기계시대는 이제 우리에게 인간다운 노동은, 먹을 자격을 증명하기 위한 것이 아니라 자신을 표현하기 위한 것이어야 한다고, 그래서 노동 자체가 더 이상 생존이 아닌 표현의 수단이 되어야 한다고 이야기하고 있는 것은 아닐까? 제2차 기계시대는 노동에 내재한, 먹고 살기 위한 수단이란 노동의 본성 자체를 변화시켜야 하는 시대라고 이야기하고 있는 건 아닐까? 그렇다면 노동 자체의 본성을 변화시킬 수 있는 어떤 현실적인 해결책이 있을까? 우리는 어떻게 노동에 얽매이지 않으면서, 노동이 삶의 일부가 될 수 있게 할 수 있을까?

인간이 기계와 파트너십을 맺을 권리, ‘디지털’ 시민권

이런 질문에 이렇게 대답하는 사람들이 있어요. ‘모든 사람들에게 스마트폰을 주자. 그리고 그 스마트폰을 연결하고, 참여하고, 공유하는데 어떻게 쓰는지 교육하자. 이걸 시민권의 일부로 삼자. 이제 디지털 시민권이야말로 권리를 가질 권리다.’ 사회학자 T. H 마셜은 시민권을 자유적, 정치적, 사회적 시민권이란 세 개의 범주로 나누며, 역사적으로는 자유적 시민권에서 정치적 시민권, 나아가 사회적 시민권으로 확장되어 왔다고 말한다.

그런데 제2기계시대의 기술혁명이 이 세 가지 권리만으로 인간다운 삶을 보장할 수 없는 세계를 만들어 냈다. 이 때문에 새로 제기되고 있는 권리가 바로 ‘디지털 시민권’이다. ‘디지털 시민권’은 원래 기술의 발전이 만들어 낸 ‘사회적 연결망’의 확장이란 문화적 현상에서 탄생한 권리다. 이런 문화적 요소로서의 사회적 연결망은 정치, 경제, 사회활동에 영향을 미치는 중요한 요소가 되었다. 단적인 예로 휴대폰 없이 플랫폼 자본주의가 존재할 수 없다.

이런 측면에서 ‘디지털 시민권’을 아주 단순하게 정의한다면, 디지털 기술을 바탕으로 온라인을 통해 정치, 경제, 사회에 참여할 수 있는 능력을 배양할 수 있는 권리라고 할 수 있다. 마셜은 시민권이란 ‘사회의 유산을 충분히 공유하고 사회에서 널리 퍼져 있는 기준에 따라 문명인의 존재로서 삶을 살아갈 수 있는 권리’라고 정의한다. 인간이 기계와 파트너십을 맺고 있는 우리시대는 정보 기술이

문명인의 삶에 안전한 거처를 마련하는데 핵심적 역할을 하고 있다. 19-20세기 보통선거권이 민주주의 확산 속에 평등한 시민의 필수적 요소가 된 것처럼, 제2기계시대에는 디지털 기술에 대한 평등한 접근성 및 활용가능성 그 자체가 평등한 시민의 삶을 누리는 데 필수적이다. 이제 디지털 권리는 ‘다른 권리들을 가질 권리’로 변모하고 있다.

로봇세와 구글세

두 번째 대안으로 제안하려는 건 제2차 기계시대 고유의 분배재원으로서 로봇세와 구글세에 대한 제안이다. 우선 ‘로봇세’부터 시작해 보자. ‘로봇세’의 아이디어는 아주 간단다. 로봇에게 인간이 가지고 있던 일자리를 내주고, 로봇이 일한 대가를 세금으로 걷어 사람들에게 나누어주자는 제안이다. 로봇은 임금이 필요 없지만 인간에게 반드시 필요한 것이기 때문이다. 로봇세 도입은 2015년 유럽 의회가 처음 제안했다. 로봇의 등장시 대량실업을 유발할 가능성이 있고 그렇게 되면 사회적 안전망을 유지하는데 상당히 많은 비용이 들 것을 걱정하면서 말이다. 더하여 2017년 [퀴츠]지와의 인터뷰에서 빌 게이츠가 같은 제안을 하며 ‘로봇세’에 대한 관심을 불러일으켰다. 이 인터뷰에서 로봇이 사람과 비슷한 일을 하고 있다면 사람들이 내는 비슷한 수준의 세금, 즉 소득세와 사회보장부담금을 내게 해야 한다고 주장했다. 우리나라에서도 2018년 국회 입법조사처가 ‘2018 국정감사 정책자료’에서 로봇세 도입을 제안한 적이 있다. 이 로봇세를 가장 열렬히 지지하는 이들은 스위스의 기본소득주의자들이다. 이들은 자동화된 세상을 저주로 받아들일 필요가 없다고, 오히려 생존을 위한 노동에서 해방될 수 있는 기회라고 주장한다. 로봇에게 일하게 하고 그 대신 소득을 분배 받아 우리가 하고 싶은 일을 찾아 자율적 노동을 하자고 제안한다. 무의미한 노동에서 벗어나서 우리가 의미를 찾을 수 있는 일하자고 말이다.

구글세는, 구글, 트위터, 페이스북과 같은 초국적 미디어 기업들이 우리 시민들이 만든 정보를 활용해 이익을 얻는 대가로 세금을 걷자는 제안이다. 디지털세라고 부르기도 한다. 2019년엔 OECD가 이런 디지털세를 걷자는 제안서를 내놓았다. 초국적인 정보기업이 글로벌 차원에서 벌어들인 전체 이익을 합계한 후에 지역별 매출 크기를 따라 과세해 분배하자는 아이디어였다.

지금 현재 초국적 정보기업들은 이용자들이 기여하는 부불노동, 즉 임금을 지불하지 않는 노동의 결과물에 광고를 붙여 막대한 이득을 얻고 있다. 그런데 많은 초국적 정보기업들이 다양한 방법으로 세금 내는 것을 회피하고 있다. 구글의 경우엔 한국에서 매년 5조억원 이상의 매출을 올리고 있다고 추정된다. 한국에선 네이버가 비슷한 매출을 기록하고 있다. 그런데 네이버는 2016년 기준으로 4321억원을 낸 반면 구글은 200억 정도 밖에 내질 않았다. 지금 현재 구글세에 가장 적극적인 국가

는 프랑스다. 프랑스는 글로벌 연수익이 7억5000만 유로(약 9941억 원), 프랑스 내 연수익이 2500만 유로를 넘는 IT기업들에 대해 프랑스 내 총매출의 3%에 해당하는 세금을 부과하기로 하고 2019년에 도입했다.

기본소득과 기초자본

이제부터 이렇게 마련한 재원에서 나온 이익을 어떻게 분배할 것인가에 대해 이야기해보자. 지금까지 가장 잘 알려져 있는 탈노동적 분배방식, 제2차 기계시대에 적합한 분배 방식은 기본소득과 기초자본이다.

기본소득은 아이디어는 간명하다. ‘모든 시민들에게 무조건적인 소득을 주라. 여기에 다른 소득을 더해 총소득을 늘리게 하라.’ 이렇게 소득을 주는 이유는 탈산업 소비사회에서 소비력이 중요해졌기 때문이다. 지속적인 소비력은 인간의 존엄을 지키는 데 중요한 요소로 자리 잡았다. 이 기본소득이 작동하는 방식은 여섯 가지 정도로 요약할 수 있다. 1) 특정 정치공동체가, 2) 모든 구성원들에게, 3) 개인 단위로, 4) 자산조사나 근로조건 부과 없이, 5) 일정한 간격으로, 6) 현금으로 지급하는 방식이다. 기본소득은 노동을 전제하지 않고, 오로지 정치공동체의 구성원이라는 권리만으로 소비력을 준다는 점에서 2차 기계시대와 상응하는 제도라고 할 수 있다. 현재 유일하게 안정적으로 작동하고 있는 기본소득인 알래스카 영구기금은 천연자원에서 나오는 이익금을 재원으로 활용하고 있지만, 많은 사람들이 탄소배출세 혹은 로봇세를 재원으로 삼자고 제안하고 있다. 탄소배출세는 기후문제가 심각해지고 있는 지구를 보호한다는 점에서 미래지향적이고, 로봇세는 제2차 기계시대의 변화된 구조를 반영하고 있다는 점에서 그 적합성이 있다.

기본소득과 함께 볼 수 있는 또 하나의 탈노동적 분배 대안은 기초자본이다. 이 제도는 국가가 성년에 이른 시민들에게 일정 정도의 자본을 뭉 돈의 형태로 제공하는 제도이다. 제2기계 시대에 접어들며 나타난 자산불평등을 반영하고 있는 제도다. 예를 들어, 토마 피케티는 [21세기 자본]에서 노동이 아니라 자본이 더 많은 소득을 만들어내고 이런 ‘자본이 세습되는 경향’이 당대 불평등의 근본적인 원인으로 진단한다. 기초자본에 해당하는 사회적 지분이론을 만든 브루스 에커먼과 앤 엘스토틀 역시 세습자산이 만들어내는 현실을 숨기지 않고 이렇게 직접적으로 말하죠. “오늘날 부자들은 자신들의 부모로부터 인생 설계에 필요한 자원들을 물려받는다.” 우리나라에서 도 동국대 김낙년 교수가 내놓은 한국의 부의 집중도에 대한 연구를 보면 2013년을 기준으로 상위 0.5%에 19.3%의 자산이, 상위 1%에겐 25.9%, 상위 5%에겐 50.3%, 상위 10%에겐 66.0%가 집중되었던 반면, 하위 50%는 단지 1.7%의 자산을 소유하고 있다.

기초자본은 바로 이런 자산불평등이 심각해진 상황에서 계층이동가능성을 주기 위해, 만약 개인이 부모로부터 상속받을 수 없다면 사회가 상속해주겠다는 제도다. 이런 점에서 기초자본은 한마디로 “모두를 위한 사회적 상속”이라 할 수 있다.

이런 기초자본의 대표적 모델은 에커만과 엘스툰이 만든 ‘사회적 지분모델’이다. 미국의 상위 20%에게 2%의 정액으로 부유세를 부과해서 만든 기금으로 매해 21세에 이른 청년들에게 4년에 걸쳐 8만 불을 지급하겠다는 정책이다. 2019년 피케티 역시 이와 비슷한 제안을 내놓고 있어요. 프랑스 1인당 평균자산의 60%에 해당하는 12만 유로, 1억 6천만 가량을 25세에 이른 모든 프랑스 청년에게 현금으로 지급하자는 것이다. 2020년 우리나라에서 청년기초자산제라는 이름으로 21세에 이른 청년들에게 3년간 매해 1000만원씩 지급하자는 정책을 정의당이 제안했다.

실제 기초자본의 가장 큰 장점이 바로 비용이 기본소득에 비해 적게 든다는 점이다. 거기에도 종자돈으로 지급되기에 기본소득에는 없는 인생 설계 실행의 힘이 있다는 것도 큰 장점이다. 여기에 구글세를 활용할 수 있게 된다면 더 큰 종자돈을 우리 젊은이들에게 상속할 수 있게 될 것이다.

노동 밖으로 나가야 노동이 산다

“21세기 새로운 기술 시대, 인간이 존엄하기 위해 우리는 어떻게 대처해야 하는 것일까?” 이 질문에 답하기 위해 1차 기계시대의 분배 기준인 노동 밖으로 나가자는 제안을 했다. 그러나 이 말이 ‘노동을 버리자’란 뜻은 아니다. 노동은 여전히 중요하고 가치 있는 일이다. 인간은 때로 자신이 하고 있는 일을 바탕으로 자신이 누구인지를 규정하고, 자신이 살아갈 방향을 규정한다. 더하여 같은 일을 하는 사람들을 동료로 삼아 연대하고 자신이 속할 수 있는 공동체를 짓는 일도 다반사다. 그 다만 이제 더 이상 노동이 인간의 존엄을 지킬 수 있는 분배의 기준이 되어서는 안 된다는 의미일 뿐이다. 제2차 기계시대를 살아갈 우리는 노동 자체를 생존을 위한 수단에서 자기표현을 위한 목적으로 바꾸는 일을 해야 하며 그런 일이 가능한 환경을 가지고 있다. 만약 우리가 노동을 자기표현을 위한 수단으로 바꿀 수 있다면, 노동은 나와 타인을 매개하고 우리가 공유하는 세계를 짓는 과정 그 자체로 존재할 수 있을 것이며, 이런 점에서 공유하는 세계를 짓는 활동적 삶의 방식으로 행위와 적대적인 관계를 맺을 필요가 없을 것이다. 이를 위해서 새로운 분배의 상상력이 필요하다는 것은 말할 필요도 없을 것이다.

6.25전쟁 시기 유엔민간 원조사령부(UNCACK) 활동의 재고찰

The Activities of the UN Civil Assistance Command, Korea (UNCACK) Reconsidered

양준석 Joonseok Yang
서울신학대학교
Seoul Theological University

UNCACK의 기존 연구들은 두 가지 특징으로 구분할 수 있다. 첫째, 기존 연구들은 한국의 원조 성격이 상호 안전보장법에 따른 UNCACK가 담당하는 원조의 군사화, 따라서 굉장히 일률화된 체계이고 군사화에 집중된 원조가 진행되었다고 지적하고 있다. 이러한 변화된 상황에서 이 연구는 유엔민간원조사령부로 한국 원조 조직 체계가 이관되고 나서 한국정부와의 관계를 살펴보고자 한다. 둘째, 기존 연구에 의하면 UNCACK의 지원활동이 식량배급, 보건과 위생을 지렛대 삼아 한국인들에 대해 “폭력적”으로 수행되었다는 부분이 강조되고 있다. UNCACK의 억압적 원조업무방식을 주지하면서, UNCACK의 6.25전쟁시기 원조의 역할이 어떻게 진행되었

는지 체계적으로 확인해볼 필요가 있다. 난민정착사업을 통해서 전재피해민과 도시철거민, 특히 월남인들에 대한 정착사업을 진행한 사안들은 주목하며, 일련의 상황들에 대한 종합적 이해가 필요하다.

이러한 기존 연구를 주지하며, 이 연구는 1차사료 검토를 통해 미국의 한국지원이 일률적인 체계로 진행되기에는 한국정부에 의한 저항이 많았음을 주목한다. 한국정부는 UNCACK가 한국지원을 담당하던 1952년 시기에도 한국의 지원에 있어 유엔과 기독교, 민간 구제기구, 재단 등이 분리되어 조정의 필요성이 절실하다고 강조하였다. 미국정부는 이승만의 부재시 비효율적 정부가 운용될 것이라는 우려가 있지만 그럼에도 불구하고 이승만의 권력이 유지될 경우, UNCACK의 사업 진행이 원활하게 유지되기 어려운 점을 분명히 하며 내각제 개헌을 희망할 정도였다. 이승만은 재선에 성공하고, 권력을 추구하는 UNCACK 고용인들 보다 일본인이 아닌 기술자와 과학자들이 한국에 필요하다고 강조하였다. 1953년 한국정부는 군사사령부의 한국 주둔, 유엔군사령관에 한국대표자 필요, UNACACK, UNKRA 등의 원조기관의 통일, 원조계획에 한국 참여, 원조규모 확대 등을 미국에 요청했다.

다음으로 UNCACK의 지원방식에 대해 당시 한국언론을 통해 확인된 UNCACK의 활동은 다음과 같다. 1951년 UNCACK는 본격적으로 서울지역 피난민 이송을 진행하였고, 서울 피난민의 약 1/5의 규모를 담당했다. 또한 1951년 초기 경기지역 피난민에 대해 사회부, 보건부의 구호사업이 원활하지 못해 아사자가 발생하던 시기에 UNCACK는 지속적 구원물품을 충당했다. 또한 병원이 서울과 지역

병원의 의료약품과 의료자재 일절을 지급했다. 1951년 중반 식량문제가 시급해지자 서울 이북지역의 농민 복귀가 필요했고, 이 역시 UNCACK의 수송을 통해 진행되었으며, 여전히 전쟁상황임에도 피난민들의 서울 복귀가 성급히 진행되는 상황을 통제하며 도강증을 발급하는 것도 UNCACK의 업무였다. UNCACK는 전쟁고아의 식량문제, 경기지역 피난민의 의류,약품,주거를 지원을 진행했고, 6.25전쟁으로 파괴된 피난민의 주택건설을 위한 자재를 지원했다.

1952년부터 UNCACK는 부산임시정부의 서울환도 문제에 집중했다. 환도를 진행하기 위해서는 전쟁 잔해에 대한 정리와 철거, 이에 사용할 기술자재에 필요한 예산은 UNCACK가 담당했다. 환도는 예정보다 길어졌고, 1953년 필요에 따라 이미 서울에 거주하고 있는 시민들의 식량문제와 서울시 재건을 위해 필요한 건축자재 역시 UNCACK가 담당했으며, UNCACK와 긴밀하게 협조한 사회부와 보건부는 가장 최종적으로 서울로 부서 환도를 진행했다.

Abstract

Existing research on UNCACK can be divided into two characteristics. First, existing studies point out that the nature of aid to South Korea is the militarization of aid under the Mutual Security Act, a very uniform system of aid focusing on militarization. This study attempts to examine the relationship with the Korean government after the Korean aid organization system was transferred to the United Nations Civil Assistance Corps Korea (UNCACK). Second, the UNCACK's assistance activities were carried out 'violently' against Koreans, leveraging food distribution, health, and hygiene. While noting UNCACK's repressive aid work, it is necessary to systematically verify the role of aid during the Korean War. Also, it is necessary to pay attention to the refugee settlement project for the victims of war and urban deportation, especially people who defected to the South, as well as a comprehensive understanding of these situations.

Based on these existing studies, this research notes that there was huge resistance from the Korean government, demanding that U.S. assistance to South Korea be carried out in a uniform manner, through the review of primary documents. Even in 1952, when UNCACK was in charge of providing assistance to South Korea, the Korean government emphasized that there was a pressing need to separate the United Nations, Christianity, private relief organizations, and foundations for better coordination. Rhee stressed

that South Korea needed non-Japanese engineers and scientists rather than the UNCACK employees, who succeeded in re-election and sought power. In 1953, the Korean government requested from the United States, within the presence of the military command in Korea, the need for a Korean representative to the UN Forces Commander, the unification of aid agencies such as UNACACK and UNKRA, and the participation of South Korea in aid programs, along with the expansion of the scale of aid.

Next, the UNCACK's aid activities, confirmed through the Korean media, were as follows. In 1951, UNCACK officially started transferring the refugees from the Seoul area and took charge of about one-fifth of the refugees in Seoul. In addition, UNCACK continued to provide relief supplies in the early 1951 when people were starving because the Ministry of Social Affairs and the Ministry of Health did not provide relief for refugees in the Gyeonggi area. UNCACK also provided all medical drugs and supplies to Seoul and local hospitals. When the food shortage became urgent in the middle of 1951, farmers had to be returned to the northern area of Seoul, carried out by UNCACK's transport. It was also UNCACK's duty to provide temporary travel pass while controlling the rushed return of the refugees to Seoul in the midst of the war. UNCACK provided food to war orphans, clothing, medicine, and housing for refugees in the Gyeonggi area, and materials for the construction of refugees' houses destroyed during the Korean War.

From 1952 on, UNCACK focused on the issue of moving the Busan Provisional Government back to Seoul. For return of the capital, UNCACK was put in charge of the cleanup and demolition of war wreckage, and was given the budget necessary for the engineering materials required. The return took longer than expected, and in 1953, as needed, UNCACK was in charge of supplying food to citizens already residing in Seoul and building materials for reconstruction. In addition, the Ministry of Social Affairs and the Ministry of Health cooperated closely with UNCACK and finally carried out the return of the national government to Seoul.

1. 문제의식

6.25전쟁 개전 후 유엔군사령부의 공중보건복지부는 한국 지원을 수행하기 위해 유엔보건복지부파 견대를 조직했고 민간인에게도 의료 구호를 제공하도록 지시했다. 보건복지부파견대는 ‘8201부대, 유엔민간원조사령부’로 전환됐다.²⁾ 한국에서 6.25전쟁은 보건위생 관련 현대 한국인의 일상을 바꾼 계기였다. 근대적 보건 위생은 대한제국기에 적용돼 일제강점기에 확장되었지만 본격적으로 한국의 일상에 적용된 계기는 6.25전쟁을 거치면서부터였고 유엔민간원조사령부(United Nations Civil Assistance Command, Korea; UNCACK)³⁾가 중심에 있었다.

미국은 유엔을 통해 민사 업무의 효율적 수행과 피난민 및 전재민 구호를 목적을 위한 조직을 결성하기로 결정하였다. 유엔한국재건단(United Nations Korean Reconstruction Agency; 약칭 UNKRA)과 유엔민사원조사령부(United Nations Civil Assistance Command in Korea; 약칭 UNCACK)는 중국군의 참전으로 발생한 2차 피난과 이후 전시 한국경제재건의 중요한 역할을 수행하였고, 전후 한국 경제재건과 민사 업무를 위해 계속 활동하였다(서만일 2018, 293).

주한 미8군(Eighth United States Army Korea ; 약칭 EUSAK)은 1950년 실행에 필요한 민사작전과 같은 종류에 대한 계획과 조직 없이 한국전쟁에 참전하였다. 그러나 주한 미8군은 민사관련조직을 구성하였고, 전쟁 초기 1년 동안 민간 경제원조와 일반 민·관에 사용을 목적으로 하는 약 150만 달러 이상의 기금을 조성하고 운영하였다. 빠른 시일 내에 민사원조 프로그램과 그 실행 조직이 구성될 수 있었던 이유는 2차대전 전후 일본에서의 민사운영 경험과 ECA기술 원조가 진행 중이었기 때문에 가능했다(서만일 2018, 281). UNCACK은 1950년 10월부터 임무를 수행하였으며, 조직은 유엔 결정으로 이루어졌지만 사실상 전쟁이라는 특성 때문에 유엔군 사령부 예하의 군대기구 성격을 지녔다. UNCACK은 12개국에서 온 인원들로 구성되어 있고 해당 국가들은 미국, 태국, 멕시코, 영국, 프랑스, 덴마크, 페루, 노르웨이, 네덜란드, 캐나다, 벨기에, 시리아였다. 또한 유엔의 다양한 기구에서 파견이 나와 있었는데 예를 들어 노르웨이 적십자에서 2명, 덴마크 적십자에서 1명, 영국 적십자에서 3명, 캐나다 적십자에서 2명, 미국 적십자에서 2명, 국제노동기구(ILO)에서 1명, 국제난민기구(IRO)에서 14명, 국제보건기구(WHO)에서 21명이 나와 근무하고 있었다. 또한 미 육군부 민간 고용인 45명도 UNCACK에 배치되어 근무 중이었고, 덴마크에서 14명 정도의 의사와 간호사로 구성된 의료지원팀이 파견되어 대구, 서울, 부산 등에서 근무하였다(김영준 2020, 10).

UNCACK은 3개 국(branch), 4개 실(division), 17개 조(brigade)로 구성되었다. 구호와 원조사업은 기술실의 농업, 사회, 공중보건, 공공사업, 운송, 통신, 농림부원조 등 6개 조에서 담당하였다. 전국적으로 11개 지역에 지부를 두고, 지부마다 12명의 군인과 9명의 민간인으로 구성되는 것이 보통이었다. 전체적으로 장교 235명, 사병 281명, 미육군성 군무원 133명, UNKRA직원 111명, 2,000여 명

의 한국인들로 조직되었다(최원규 1996, 120-121). UNCACK가 1950년 7월 1일부터 1952년 11월 30일까지 관장한 원조 규모를 살펴보면, 미국정부로부터의 물품 및 설비 \$349,298,127, 미국정부로부터의 용역 \$225,000,000, 국제연합회원국 및 자유우방으로부터의 원조 \$11,667,350, 미국 민간원조단체 및 개인으로부터의 원조 \$10,952,657, 국제연합 산하기구로부터의 원조 \$2,447,526, 합계 \$559,365,660를 지원받았다(최원규 1996, 120-121).

UNCACK가 진행한 다양한 활동에 대해 Dodson 보고서는 그 중 공공위생 관련 원조상황과 한국의 심각한 질병 위생 상황을 잘 설명하고 있다. 특히 장티푸스가 매우 광범위하고 심각하게 퍼져나가 있으며, 이는 열악한 위생 상황으로 더욱 악화되어 있다고 설명한다(김영준 2020, 12). UNCACK는 급성 전염병에 대한 접종과 살포로 두창, 발진티푸스, 장티푸스로 인한 확진자와 사망자의 수치를 감소시켰다. 두창은 4만 6천명에서 1천2백 명으로, 장티푸스는 9만 명에서 3천 3백 명으로, 발진티푸스는 3만8천 명에서 8백 명으로 감소했다. 작업은 보건진료소를 통해 진행되었으며, UNCACK는 전염병 예방뿐만 아니라 질병에 대한 정확한 보고와 통계, 위생에 대한 훈련, 위생을 전개했다(이임하 2014, 282-283). 또한 이임하의 연구를 통해 UNCACK⁴⁾는 1952년에 서울, 부산, 제주, 대구, 대전, 인천에서 26만 명에게 투베르쿨린 검사를 수행했고, 만성전염병 가운데 하나인 성병 검진과 진료를 진행했으며, 결핵, 나병, 성병의 관리와 통제 그리고 치료에 대해 대응책을 내놓은 점을 정리하고 있다(이임하 2014, 306-307). 시설부분에 대해서 UNCACK는 전쟁으로 파손된 열악한 수도시설 등을 잘 파악하고 있었고, 서울, 부산, 대구, 대전, 목포, 군산 등 주요 도시들에서 이러한 수도시설 복구 등이 진행되고 있으나, 여전히 위생 상황이 심각함을 잘 설명하고 있다(김영준 2020, 12).

UNCACK는 '원조'라는 명분에만 합당한 민간기구가 아니라 미8군 소속 군부대였다. 김학재는 이 부대가 단순히 원조 물자의 배분만 담당한 것이 아니라 군사 점령과 군정, 민간인과 피난민에 대한 통제와 관리 업무를 수행했음을 강조했다(김학재 2009, 5). 미군의 민사업무는 처음에는 민간인을 보호한다는 수준으로 협소하게 정의되어있었지만 피난민의 엄청 난 증가와 전투의 복합적 성격으로 인해 매우 포괄적인 업무를 수행하게 되었다(김학재 2009, 7). 최초에 기구의 명칭은 민간원조사령부(CAC)으나 미군이 북한점령 정책을 수행하는 과정에서 업무의 성격과 조직의 위상이 변화되며 UNCACK로 개편되었다(김학재 2009, 21). 1950년 말과 51년 초 중국인민지원군 개입으로 유엔군이 남쪽으로 철수하고 소개되자 UNCACK의 임무는 북한 점령 민사지원과 구호에 대한 장기적 기획에서 수만 명의 피난민들을 철수하고 관리하기 위한 직접적이고 즉각적인 지원으로 바뀌었다(김학재 2009, 24). 피난민 관리와 원조를 위해 UNCACK는 인구조사를 통해 원주민 가운데 유동인구인 피난민의 분포를 조사하고자했으며, 따라서 피난민통계와 함께 유엔민간원조사령부는 정확한 전국 인구통계를 사회부와 내무부에 요구했다. 이런 요구에 따라 한국정부는 전쟁동안 몇 차례에 걸쳐 인구조사를 했다(이임하 2009, 73). 서만일은 군사원조사령부의 활동에 대해 구호와 경제재건의 과정

속에서 부산은 피난민의 유입과 정착의 과정에서 혼란을 겪기도 하였지만, 많은 경제적 발전과 도시의 확장을 이루게 되었고, 이것은 한국전쟁 초기 민사 정책을 통해 냉전체제 하에서 공산권의 확장을 자체적으로 막을 수 있는 경제와 군사력을 갖추어 가는 한 과정이었다는 사실은 부인할 수 없다고 했다(서만일 2018, 293).

하지만 이와 대조적으로 UNCACK 활동에 대해 보건과 위생이라는 잣대로 “폭력적”으로 수행되었다는 평가도 존재한다. 이임하는 UNCACK의 전염병 예방의 결과 급성전염병의 놀라운 감소효과가 진행됐음을 밝히고 있다. 동시에 보건과 위생이라는 잣대로 폭력적 일상이 존재했으며, 방역증 여부는 국민과 비국민을 가르는 경계선으로 작동했고, DDT살포를 위해 자신의 몸을 타인에게 순수히 내주어야 했음을 지적하고 있다(이임하 2013, 353-354).

피난민에 대해서도 강선현은 유엔군은 피난민을 전쟁으로 고향을 떠나거나 추방된 자들이라고 정의하면서 원주민과 구별했다고 밝혔다. 피난민은 원주민이 아니었기 때문에 감시와 통제의 대상이 되었고 언제나 자신을 증명해야 했다. 그리고 군사작전상 방해가 된다고 판단되면, 그것이 소개가 되었든, 이동 금지가 되었든 언제나 ‘치명적 무력’ 행사의 대상이 되었다고 보았다(강선현 116-117). 미8군 사령부는 피난민과 전재민을 보호하기 위해 국제법이 규정하는 완전한 책임을 이행할 생각이 없다고 기존 연구는 보았다. 미8군이 최우선시했던 것은 피난민 구호 활동보다 군사작전 및 전쟁에서 이기기 위한 노력이었다. 유엔군사령부는 이러한 원칙을 적용해 여러 국제기구의 활동이나 민간단체에 의한 자율적인 기부와 지원들도 반드시 UNCACK을 통하도록 제한했고, 이에 대해 일부 단체들은 UNCACK의 독점적 활동이 피난민 구호활동에 방해가 되는 측면이 있음을 지적하기도 했다(강성현 2009, 115). 김학재는 한국전쟁기 인도주의적 민사업무는 철저히 군사적 목적에 종속된 것이었고, 원조업무는 전쟁에 영향을 줄 수 있는 사회불안을 예방하고 질서를 유지하며 구성원의 충성심을 유도하기 위해 정책집행자가 선택한 방식이었다고 했다(김학재 2009, 36).

UNCACK의 기존 연구들은 UNCACK의 지원활동이 식량배급, 보건과 위생을 지렛대 삼아 한국인들에 대해 “폭력적”으로 수행되었다. UNCACK의 억압적 원조업무방식을 주지하면서, UNCACK의 6.25전쟁시기 원조의 역할이 어떻게 진행되었는지 체계적으로 확인해볼 필요가 있다. 난민정착사업을 통해서 전재피해민과 도시철거민, 특히 월남인들에 대한 정착사업을 진행한 사안들은 주목하며, 일련의 상황들에 대한 종합적 이해가 필요하다.

또한 유엔민간원조사령부는 전쟁 직후 한국원조를 집중하기 위해 조직된 단체이며, 이에 따라 1950년 이후 한국 구호 예산은 이 조직에 집중됐다. 6.25전쟁 이전 유럽부흥을 위한 대외원조법에 의해 마샬플랜을 출발시켰던 것과 동일한 원조방식으로 경제협조처(Economic Cooperation Administration, ECA)를 통한 한국원조가 진행되었다. 하지만 이러한 원조 방식은 6.25전쟁 발발에 따라 유엔보건복지부파견대라는 군의 형식으로 일괄 조정되었다. 이러한 변화에 따라 기존 연구들은 한

국의 원조 성격이 상호안전보장법에 따른 UNCACK가 담당하는 원조의 군사화, 따라서 굉장히 일률화된 체계이고 군사화에 집중된 원조가 진행되었다고 지적하고 있다. 이러한 변화된 상황에서 이 연구는 유엔민간원조사령부로 한국 원조 조직 체계가 이관되고 나서 한국정부와의 관계를 살펴본다. 한국정부와 유엔민사지원사령부는 각기 상대에 대한 불만사항들이 제기했으며, 이는 유엔원조사령부가 추구한 원조의 군사화 역시 쉽게 진행되기 어려웠음을 보여주고 있다.

2. 미국의 한국원조의 배경

2.1 미국원조의 시작과 분류

제2차세계대전 이후 미국의 대외원조는 1941년 3월 2차 대전에 참가하였던 연합국에게 전쟁수행에 필요한 군수물자의 원조를 목적으로 한 무기대여법(Land Lease Act)에 의해 시작되었다. 그리고 이것은 전후 미국의 대외 군사 및 경제원조로 발전하는 원형이 되었다. 1945년 8월 2차대전의 종결과 더불어 시작된 본격적인 미국의 대외원조는 종전 직후의 원호 및 경제원조에서 1950년 한국전쟁 이후의 방위·부흥원조로 발전되었다(이현진 2004). 각종 무기대여원조협정의 모델이 된 1942년 2월의 미국과 영국 간의 기준협정(the master agreement)은 미국의 지속적인 대영 원조를 확인하면서 동시에 영국은 미국에 대해 물자, 서비스, 시설 또는 정보를 제공한다는 역(逆)무기대여(reverse lend-lease) 내지 상호원조(mutual aid)를 규정하여 무기대여 원조가 기본적으로 '상호적' 성격을 갖는다는 것을 강조하였다(이동원 2019, 18).

미국 대외원조의 일관된 목적에 따라 미국의 원조는 군사원조(Military Aid)와 수원국이 일정한 방위수준을 유지할 수 있도록 경제건설을 지원하는 방위지원(Defense Support) 및 경제원조(Economic Aid)로 구성되어 있었다(이현진 2004). 1945년부터 1960년까지 미국의 대외원조는 그 시기와 내용에 따라 크게 점령지역 구호원조(1945~48), 유럽부흥계획원조(1948~50), 상호안전보장계획원조(1951~60)로 구분할 수 있다. 유럽부흥계획원조(Marshall Plan)은 미군정하 긴급구호용으로 들어온 점령지역행정구호(GARIOA) 원조를 대신하는 새로운 형태의 원조로써 한국경제의 자립과 부흥이라는 장기적 목적 아래 1949년 1월 1일 한국에서도 실시되었다(이현진 2004).

현대적 의미의 대외원조는 2차대전 직후 미국 대외원조에 뿌리를 두고 있다. 한 국가가 다른 국가의 발전과 성장을 목적으로 지속적으로 재정과 물자를 제공한 것은 2차 대전 후 미국이 실시한 마셜플랜이 처음이다. 유럽의 전후복구라는 특수한 목적의 마셜플랜을 벗어나, 1951년 [상호안전보장법안]이 제정된 이후에는 유럽 이외 지역에도 원조가 제공되었다. 2차 대전 이후 미국은 1948년부터 3년간 유럽에 약 186억 달러의 경제원조를 지원하였다. 1950년대에 미국은 대외원조의 초점을 제3세

계 신생국으로 전환하였는데, 제3세계국가의 주권을 존중하면서도 공산화 조짐이 보이는 국가에 대해서는 강경하게 대처하였다. 이때부터 미국은 대외원조를 개입주의 외교수단의 하나로 적극적으로 활용하였다(남궁 곤, 이서영 2011, 66-67).

1950년대 미국의 대외원조 확대론의 논리적 근거는 첫째, 냉전환경에서 조성되는 소련에 대한 견제 방식이었다. 스탈린 사망 후 소비에트는 자본주의를 철저히 배격하는 강경한 태도에서 한 발 물러나 유연한 태도를 취했다. 중립국들이 소비에트 진영으로 진입할 수 있는 경로를 다양화했고, 경제적인 방법을 이념 확산에 활용하기 시작했다 둘째, 대외원조의 장기적 정책효과를 기대했다. 대외원조 확대론자는 대외원조의 효과가 나타나기 위해서는 일정 시간이 소요된다고 주장했다. 대외원조의 본질적인 특성상 단기적인 효과가 나타나지 않기 때문이다. 미국은 대외원조를 통해 저개발국 저축률을 높이고 사회간접자본을 확충하여 해외자본가의 투자가 이루어지며 산업이 발전할 수 있는 여건을 마련하고자 했다. 이 과정은 단기간에 이루어지지 않았다. 아이젠하워 행정부는 이 점을 인식하고 장기적으로 대외원조를 수행할 것을 강조했다. 셋째, 대외 대외원조 축소론자들은 저개발국들이 대외원조를 제국주의적인 개입으로 받아들였기 때문에 대외원조가 미국의 국가이미지에 부정적인 영향을 주었다고 주장하는데 반해, 대외원조 확대론자들은 대외원조가 미국의 국가이미지를 고양시킨다고 주장했다. 국가이미지는 국가의 크기나 힘에 좌우되지 않는데 대외원조가 매우 적절한 수단이다. 스미스 의원의 1956년 6월 27일 상원 연설 내용이다. “대외원조는 공산주의의 확산을 방지할 뿐 아니라 더 인간적이고 보편적인 목적을 가져야 한다. 미국은 대외원조를 통해서 다른 국가들과 우호적인 관계를 맺고 세계평화를 이루고자 한다”(남궁 곤, 이서영 2011, 73-77).

1950년대 미국안보에 핵심적인 지역은 태평양 연안, 중동, 서유럽 지역이었다. 회계연도 1957년 [상호안전보장법안] 예산의 약 83%가 이 세 지역에 배분되었다. 미국은 태평양연안에 있는 인도차이나 반도, 한국, 필리핀, 일본이 중국 공산당에 흡수되지 않기를 원했다. 그러나 군사력에 있어서 이 국가들이 소비에트의 원조를 힘입은 중국 공산당에 못 미쳤기 때문에 미국은 원조를 통해 그들의 군사력을 보강하였고, 현지 군사력과 미국 군사력이 서로 보완하였다. 태평양연안 지역에 배정된 1957년 상호안전보장 프로그램 예산은 전체 예산의 1/3을 상회하는 약 15억 달러였다(남궁 곤, 이서영 2011, 78).

2.2 한국전쟁기 민간 구호 원조

미국의 대한원조는 1945년 9월 미군의 진주 이후 점령지역 행정구호원조(GARIOA)로 시작되었다. 점령지역 행정구호원조의 주관 부서인 미 육군성은 장기적 전망으로 지원하지는 않았지만, 미군정을 통해 식료품, 농업용품 등의 구호물자를 제공하고, 인플레이션을 억제, 해방 직후의 물자수급난을 완화함으로써 남한경제의 정치·경제적 안정을 지원하는 역할을 하였다(정진아 2004). 한국도 미군이

진주한 1945년 9월부터 대한민국 정부가 수립되고 1948년 12월 10일 한미 간에 한미원조협정을 체결할 때까지 GARIOA 원조로 약 4억 1,000만 달러를 제공받았다. 이는 아시아 지역의 구호원조 총액 약 25억 달러의 1/6에 달하는 양으로 일본의 12억 달러, 필리핀의 5억 3천만 달러에는 미치지 못했지만 중국의 4억 2천만 달러와 유사한 수준이었다(이동원 2019, 19)

1948년 8월 25일 트루먼은 1949년 1월 1일부로 한국에 대한 원조업무를 육군부에서 ECA로 이전시킬 것을 지시했고, 1949년 1월 1일자로 한국에 대한 원조 책임을 맡게 된 ECA는 곧 국무부와 함께 대한경제원조안을 수립하기 시작해서 1949년 5월 말경에는 완성된 안을 의회에 제출하게 된다. ECA는 원래 1948년 4월 유럽부흥계획, 대중국 그리이스 터어키 군사원조, 유엔아동긴급기금(UNICEF)을 포함하는 1948년 대외원조법(Foreign Assistance Act of 1948)에 따라 설치된 기구로서 마셜 플랜에 따른 유럽부흥계획(European Recovery Program)을 전담하기로 되어 있었다. 한국에 대한 경제원조는 유럽에 대한 원조와 마찬가지로 단순한 구호가 아니라 부흥을 목표로 삼는 것이었다(이철순 2007, 199-200).

마셜 플랜의 중요한 의미는 2차대전 전후 긴급 구호 원조의 성격을 가졌던 GARIOA, UNRRA 원조 등과는 달리 장기적이고 체계적인 대외원조의 출발점이며, 대외원조의 최초의 체계화된 법에 따라 독립적 원조기관이 설치되었다는 것이었다. 미국은 1948년 4월 유럽부흥계획, 국제아동긴급기금, 그리스-터키 원조, 중국 원조 등 대외원조를 일괄하여 미 공법(Public Law) 472호, 1948년 대외원조법(Foreign Assistance Act of 1948)을 제정했고, 운영기관으로서 경제협조처(Economic Cooperation Administration, ECA)를 창설했다. 이는 미국이 대외원조법을 통해 유럽에서 이른 시기부터 ‘지역 통합’을 지향했으며, 무기대여법에 따른 ‘상호적’ 책임을 상정했다. 특이점은 1948년 대외원조법이 구호 원조의 성격을 갖는 국제아동긴급기금과, 군사 원조의 성격을 갖는 그리스-터키 및 중국 원조를 포괄하며, 대외원조에 대한 법제화가 이루어졌지만, 구호와 군사 원조가 구별, 체계화되지 못했다는 것이었다. 이 법에 혼재된 성격은 한국까지 확대되었다(이동원 2019, 20-21).

대한민국정부가 수립됨에 따라 1949년 1월 5일 대한원조의 담당자를 육군성에서 경제협조처로 이관했다. 남한경제는 단순한 구호만으로는 자립할 수 없고 미국의 부담만 지우게 될 것이라는 판단 하에, 미국은 부흥원조의 성격을 가진 경제협조처 원조를 제공하게 된 것이다. 주한 경제협조처는 초기에는 주로 비료, 농업용품, 원료, 석유 등 소비물자를 입수하였으나, 1949년부터는 한국경제의 자립을 계획목표로 설정하고 반제품, 공업시설 등의 도입과 함께 기술원조를 제공하였다. 경제협조처 원조는 점령지역 행정구호원조에 비해서 재정, 금융, 산업, 외국무역 등 산업 전반에 걸친 광범위하고 포괄적인 경제원조의 성격을 띠었다(정진아 2004).

중국 국민당 정부의 몰락으로 인한 동북아시아 정세의 변화와 이에 따른 한국의 상징적 중요성을 대한경제원조안과 관련 지워 트루먼은 자신의 6월 7일자 對의회 교서에서 다음과 같이 지적하였다.

“제안된 부흥프로그램은 경제적으로 가장 건전한 경로일 뿐만 아니라 극동에서 평화적이고 민주적인 조건이라는 목적을 달성하는 데 일조한다는 관점에서 볼 때도 가장 효과적이다 ... 한반도는 한국이 실천하고 있는 민주주의 이상과 원칙의 유효성과 실질적인 가치가 북한의 민중들에게 강요되어 온 공산주의의 실천에 대항하여 경쟁하고 있는 시험장(testing ground)이 되었다 ... 나아가 대한민국은 공산주의에 저항하는 데 있어서 민주주의의 성공과 끈기를 과시함으로써 북부 아시아 민중들이 그들을 지배해 온 공산세력의 통제에 저항하는 데 등대 노릇을 하게 될 것이다”(U. S. Congress, Korean Aid(Washington D.C: U.S.G.P.O., 1949, p.3. 이철순 2007, 201).

이러한 인용을 통해 미국의 대한경제부흥계획은 단순한 경제정책이 아니라는 것을 알 수 있다. 미국은 동아시아의 비공산국가들에게 한국에 대한 경제원조를 통해 한국이 경제적으로 번영할 수 있으며 이에 근거하여 안정적인 서구식 민주주의 체제를 유지할 수 있다는 것을 보여줌으로써 미국식 체제에 대한 신뢰, 혹은 미국의 국력에 대한 평판, 즉 위신을 과시하려고 하였던 것이다(이철순 2007, 202).

그러나 한국전쟁의 발발로 경제협조처(ECA) 원조는 중단되어 1951년 6월 30일 종료되었다. 유엔은 안전보장이사회 결의에 따라 한국을 경제적, 군사적으로 원조하기로 결의하고, 모든 군사·경제원조를 미국이 관리하는 유엔군사령부를 통해 제공하기로 결의하고, 구호 필요액과 현지 배급 등에 관한 책임과 권한을 유엔사령부에 일임하였다. 금액을 결정하고, 물자를 현지에서 배급하는 절차를 수립하는 책임과 권한을 부여하는 한국민간구호계획(Civil Relief in Korea, CRIK)으로 명명된 이 원조는 유엔사령부 산하의 유엔한국민사처(United Nations Civil Assistance Command in Korea, UNCACK)가 담당하였으며, 미 육군성 예산이 주가 되는 구호 중심의 원조였다(정진아 2004). 경제원조처의 미사용분에 의한 원조사업 역시 유엔 한국민사처에 이관되어 소위 SEC(Supplies Economic Cooperation)원조로 1953년 5월까지 계속되었다(이현진 2004). 한국민간구호계획은 처음에는 유엔군 총사령부의 보건후생부에 의해 운영되었으나 1950년 12월부터 유엔사령부 산하의 유엔 한국민사처(UNCACK)로 그 관리와 운영이 이관되었으며, 뒤에 이 기관은 1953년 7월 1일자로 한국민사처(KCAC)로 개칭되면서 그 기구도 축소되었다(이현진 2004).

제2차 세계대전 이후 미국의 대외원조는 (1) 전쟁 피해 지역에 대한 긴급 구호를 위한 UNRRA, GARIOA, EROA 등의 구호원조, (2) 서유럽의 경제 부흥과 장기적 경제 발전을 주요 목표로 하는 유럽부흥계획(ERP)을 중심으로 중국, 한국의 재건까지 그 목표를 넓히며 독립기관인 경제협조처(ECA)가 운영하는 경제 원조, (3) 유럽뿐만 아니라 아시아와 중동을 포괄하며 미 국방부가 집행을 맡고 각국에 군사원조고문단을 파견하여 운영하는 상호방위계획(MDAP) 하의 군사 원조, (4) 아시아, 라틴아메리카 등 저개발 지역(underdeveloped areas)의 ‘개발(development)’을 위해 국무

부 내 기술협조처(TCA)가 운영하는 기술원조 등 크게 네 개의 범주로 분류할 수 있다. 미국 대외원조 구조는 1950년 6월 25일 한국전쟁의 발발로 큰 변화를 겪게 된다. 즉 1948년 대외원조법(FAA), 1949년 상호방위원조법(MDAA), 1950년 국제개발법(AID)으로 각각 별개의 법적 기반을 갖고 있던 경제, 군사, 기술원조가 1951년 상호안전보장법(Mutual Security Act, MSA)이라는 단일법 체계로 통합된 것이다(이동원 2019, 28-29).

한국민간구호원조계획은 미국의 대외원조 변화 성격과 연계되었다. 전쟁의 발발과 더불어 미국의 대외원조 기조는 경제원조 중심에서 군사원조 중심으로 성격 전환을 가져왔다. 미국은 1951년 ‘상호안전보장법(Mutual Security Agency : MSA)’을 제정하고, 종전의 한국에 대한 원조도 군사적 성격의 상호안전보장처 원조로 바꾸었다. 유엔의 원조는 한국전쟁을 계기로 미국 관할하의 통일사령부를 통해 제공하기로 하였는데, 이러한 구호물자가 바로 한국민간구호원조계획이었다(이현진 2004). 상호안전보장법은 우호 국가들에 대한 경제적 군사적 원조 및 기술원조를 상호안전보장이라는 목적 하에 통합 조정하여 보다 효과적인 원조를 공여할 수 있게 하였다. 그러나 한국전쟁의 지속으로 상호안전보장처에 의한 대한원조는 실질상으로는 군사원조에 국한하여 진행되었고, 한국에 대한 구호원조는 유엔 원조로서 제공되었다(이현진 2004).

이동원은 미국의 군사원조방향이 UNCACK 설립 이후 급격하게 군사화되는 측면을 지적한다. 6.25 전쟁 이후 미국의 대외원조는 1950년 13억 달러에서 1951년 52억 달러로 급증했다. 미국의 대외 군사원조는 한국전쟁을 계기로 아시아 다섯 배, 유럽 네 배 이상 증가했으며, 특히, 아시아지역 전쟁 발발에도 불구하고 북대서양조약기구(NATO) 할당 비중이 전체 군사원조 중 1950년 76%에서 1951년 85%로 오히려 증가했다. 이는 서유럽에 대한 공산진영 침략 가능성을 억제하고자 하는 것으로 해석된다(이동원 2019, 31-32). 전쟁발발 직후, 한국에 대한 군사원조는 상호방위원조계획(MDAP)에서 삭제되었고, 한국에 더 이상 ‘평시’ 군사원조 제공이 적절하지 않다는 판단 때문이었다. 이로써 한국의 군사원조는 국무부와 국방부 협의의 상호방위원조계획에서 벗어나 완전히 국방부의 손아귀에 들어가게 되었다고 기존연구는 파악했다(이동원 2019, 32).

한국전쟁 기간 중 동아시아에 제공된 군사원조액 중 한국이 차지하는 비중은 아래 표와 같이 다른 동아시아 국가들 총합의 1.8배에 달했으며 소요된 막대한 군사원조와 구호물자 중심의 경제원조가 미 육군부 예산에서 사용되면서, ECA가 담당하던 미국의 대한 원조 책임을 유엔군사령부(United Nations Command, UNC)가 담당하게 된 것은 자연스러운 변화였다. 1951년 4월 주한경제협조처 사절단이 해소되고 유엔한국민사원조사령부(United Nations Civil Assistance Command in Korea, UNCACK)가 사실상 전시 대한 경제원조의 대부분이라 할 수 있는 구호원조를 담당하게 되면서 경제적 문제에 대한 절대적 권한이 유엔군사령관에게 넘어갔고, 주한미대사에게는 개인적인 영향력 외에는 실질적인 권한이 남지 않게 되었다. 1951년 중반까지 미국의 대외원조 프로그램은 다

양했고, 운영기관들도 분산되었으며, 군사원조와 경제원조는 독립적 운영이 진행되었다 하지만 상호안전보장법(Mutual Security Act, MSA)에 따라 경제협조처(ECA)가 폐지되고 집단안보라는 목적을 위해 노력과 비용의 중복을 줄이고자 상호안전보장본부(Mutual Security Administration, MSA)가 창설되었다. 이동원은 이러한 미국의 입법적 변화는 한국전쟁을 계기로 미국 대외원조에서 군사원조의 비중이 급증하고 미국의 대외원조가 우방국의 방위력을 증강시키는데 우선적으로 복무해야 한다는 현실적 요구를 반영한 것으로 파악했다. 이러한 미국 대외원조의 군사적 지향성 강화는 유럽에 대한 경제원조를 ‘방위지원(defense support)’ 원조로 명명하도록 만들었다. 미국 대외원조의 군사적 지향성 강화는 한국전쟁의 유산(遺産)이자 1950년대 미국 대외원조의 특징이다(이동원 2019, 36-42).⁵⁾

3. 미국의 한국 지원에 대한 한미간 배경과 갈등

그렇다면, 1951-1953년 기간 미국과 한국 원조를 둘러싼 구체적이고 실제적 이슈들은 어떻게 진행되었을까? 전쟁 후 미국의 한국원조 방향이 결정되었지만, 한국인들에게 이 정책적 성과와 효과로 즉각 이어지는 것은 아니었다. 미 상원의원 에드윈 C. 존슨씨는 한국휴전교섭과 관련하여 한국에 급속하고, 적절한 부흥원조를 제공할 것 미의회에서 연설했다는 내용이 한국에 보도됐다. “이 (휴전교섭의) 침체의 책임이 전부 공산측에 있다고 가정합니다. 그렇다고 해서 한국의 원조부흥재건에 대한 UN의 완만한 무관심까지도 그들에게 책임을 돌려야 할 것인가. 혹은 우리들 민주세계 자신이 과실을 짊어져야 되겠는가 ... 총회의 결의에 의하여 1951년 1월에 제1년 실시계획 하에 1억 3,000달러의 예산으로 한국재건단이 창설되었다. 그러나 그 자체의 조직과 활동분야의 檢分 이외에는 동 단이 한국에서 아무 실제적 활동도 하지 아니한 것이 명백한 사실 ... 한국시민을 원조하는 유일한 UNCAACK 이 미국 제8군에 의하여 설치되었다 ... 전쟁발발 후 최초의 18개월간 군이 남한시민에게 제공한 물자는 개략 1억 2,500만 달러이었다. 물자에는 ‘CARE’원조품, 미국의 한국구제품과 각 종교단체의 구제품이 포함되었다. 군에 의한 여사한 노력이 중대한 의의가 없는 바는 아니나 대개의 일률에 불과하였다. 한국은 아사사 소아유기가 발생하고 있다 ... 서울에 있는 미국군인은 이렇게 슬회하였다. ‘이 추운 날씨에 아이들이 헐벗고 맨발로 걸어 다니는 것을 볼 때에 내가 너무 잘 먹고 잘 입은 것이 부끄러웠다’. 남한을 시찰하고 최근 돌아온 ‘CARE’의 집행위원 파옥 C. 프렌치씨는 말하기를 ‘나는 전 유럽을 여행하는 중 놀랄만한 전재의 황폐와 이로 인한 인간의 고민상을 보았다. 그러나 내가 각처에서 본 무엇보다도 더 참혹한 것은 한국의 파괴와 빈궁이었다’라는 연설 내용에 기반할 때 미국 역시 한국 지원의 원할치 않음을 파악하고 있었으며, 이에 따른 전쟁 피해 복구의 시급성을 인지

하고 있었음을 확인할 수 있다.

또한 앞서 기존연구들은 한국의 상호안전보장법에 따라 미국의 원조가 단일화되며 군사지향적 성격을 갖게 되었음을 지적하고 있다. 하지만 1952년 시점에도 여전히 원조기관의 난립현상은 미국과 한국의 각각의 상황에서 모두 문제점으로 지적되고 있었다. 이승만의 정치외교 고문으로 활동했던 올리버에게도 통합되지 않은 기관의 원조지원은 대단한 문제로 여겨지고 있는 상황이었다. 올리버는 아이젠하워 대통령에게, “당신의 동생이 방문한 것으로 생겨난 열광은 매우 격렬하며 모든 국민과 유엔군으로까지 확대되었다. 그러나 바로 이 사실은 만일 기대하던 해결이 오래 지연되거나 그들이 유일한 해결책이라고 믿고 있는 전적인 승리에 못 미치게 되면 날카로운 실망의 부메랑으로 돌아올 위험을 갖고 있다”고 지적했다.

특히 한국에서 진행되고 있는 원조기관의 문제점에 대해서 “한국에서 현재 상황과 관련되어 있는 다양한 조직들의 중복을 없애고 공백을 매꾸고 지휘할 최고위의 조정자—대통령으로부터 직접 권한을 갖는 대통령의 사절로서 활동할 누군가가 너무나 필요하다고 느꼈다. 이 조직들에는 미국 대사관, 유엔한국통일부흥위원회(UNCURK), 유엔한국재건단(UNKRA), 그리고 UN을 대표하는 유엔군민사처(UNCACK), 순수하게 군사적 문제를 다루는 것에 추가하여 이동과 통신 그리고 무엇을 한국에서 사고 무엇을 한국에서 살 것인지 같은 결정을 통해 한국의 경제에 막대한 영향을 주고 있는 유엔사령부, 국제보건기구(WHO)와 국제적십자, ARK, 교회집단, CARE 등의 수많은 사적 구제기구 들이 있다. 또한 포드, 록펠러, 카네기재단도 한국 사회의 재건에 나름의 기여를 할 수 있었다. 현재 분리되어 활동하는 기관들을 안내, 지시하고 추가재원을 조달하고 통합할 최고위의 조정자가 필요하다.”고 지적했다. 또 이를 위한 조정자로서 “폴 호프만(Paul Hoffman), 윌리엄 불릿(William Bullitt) 그리고 존 H. 힐드링(John H. Hildring)장군(전역)이 이러한 자질에 부합한다”고 언급했다.⁷⁾

1952년 6월 미국은 이승만이 계속 대통령직을 유지할 수 있을 것인가에 대해 의문점을 가지고 있었고, 대통령이 UNCACK의 원활한 유지를 위해서도 대통령직이 교체되기를 바랬다. 하지만 동시에 이승만의 강력한 조정자의 존재가 필요함을 역설하며, 이승만의 부재시 정부의 혼란함을 예상하는 상황이었다. 이러한 상황은 한미간 갈등이 지속될 것이라는 예상이 가능한 내용이기 때문에 미국에서는 딜레마적 고민이 있었다. 주한대사관 보고에서 “이승만 자신은 어떤 일이 있더라도 국회의 반대를 박살낼 것이고 또 어떤 짓을 해서라도 자신이 재선되도록 할 것이 분명하다는 사실에 기초하고 있다. 따라서 “차이를 해소할” 수 있는 가능성은 전혀 없다... 한국과 같은 신생정부는 의심의 여지없이 강력한 조정자를 필요로 한다. 현재 우리 시야에 있는 후보자들 가운데에는 분명한 대안이 없다. 따라서 이승만 없는 미래의 정부는 지금 우리가 익숙한 정부보다는 비효율적일 것이며 여기에는 약간의 모험이 따른다” 라고 하며, 이승만 강력한 리더십 존재의 필요성을 언급했다.

그러나 동시에 “한국정부는 지금까지 이승만의 1인 정부체제를 위해 대가를 치러왔다. 약간의 예외

는 있지만 국무위원들은 자신들의 영역에 속하는 사소한 문제조차 이승만에게 일일이 문의하지 않고서는 결정을 내리기 두려워해 왔다. UNCACK는 분권화의 시도로 국무위원 수준에서 중요한 사업을 진행하고자 했는데, 그리 성공적이지 못했다. 차관이나 국장급에서 문제는 더욱 심각했는데, 관련 공무원들은 대부분 이승만체제 하에서 지레 겁을 집어먹은 상태였다. 우리는 이승만 없는 정부가 분열하기가 쉬우며 내각제가 채택될 경우 특히 그러할 것이라는 점을 부정하지 않는다 ... 이승만은 현재 일종의 골칫거리며, 말 그대로 그 누가 되더라도 그보다는 나을 것이다. 이같은 우리의 판단의 근거는 한국에서의 민주주의의 발전이 가지게 될 중요성이라는 점에 전반적으로 의존하고 있다. 우리는 이승만과 동반한 채 민주주의 국가로의 발전에 대한 모든 가능성을 포기할 수 있다. 아니면 우리는 민주주의적 원칙을 후원하고 정부를 운영해 나갈 사람들에게 기회를 부여할 수도 있다”⁸⁾라고 했다. 이승만의 강력한 리더십은 한국에 절대적으로 필요한 상황이지만, 이에 따른 1인 정부의 집권이 계속 유지될 경우 UNCACK의 사업 진행이 요원하고, 특히 한국에서 민주주의의 발전이 지체될 수 있음을 지적하며, 대통령 교체를 바라고 있었던 상황이었다.

한국과 미국의 입장이 달랐던 예로서 실제 민사처와 한국정부는 1952년 추곡생산 문제를 두고 대립했다. 1952년 한국정부는 “혹심한 旱魃로 말미암아 적지 않은 不作이 예상 되어 금년도의 양곡 수급균형이 극히 우려되고 있는 바” 정부보유물 및 UN군 대여금 상환불로써 10여만 톤의 외미구입을 책정하며, UNCACK측과 교섭하여 원조를 적극적으로 요청하였다. 하지만 한국정부가 추산하는 미국 부족량은 600만 석이었고, CAC측이 결정한 1·2사분기(금년도 7월~12월)의 원조 양곡량은 불과 86만 1,000석(12만 3,000톤) 정도였다. 따라서 부족 분량에 대해 한국은 CAC측에 양곡원조의 증가를 약 35만 석(50만 톤)을 강력히 요청했으나, CAC측부인했다는 내용이 보도되었다. 따라서 한국과 CAC 측은 정확한 실태조사를 진행할 필요성을 갖고 있었다.⁹⁾

농림부에서는 추곡생산의 실태를 파악키 위하여 UNCACK 관계자와의 합동 조사반을 조직하고(총 4반 24명), 이를 전국에 파견하였고, 비행기를 이용하여 한미 합동으로 공중에서 남한 전체의 식부면적(植付面積)을 조사했다. 이러한 세밀한 조사는 한국측과 CAC 사이의 추곡 예상고에 대립적인 견해에 의한 것이었다. 즉 한국 측 주장은 한해(旱害)로 인해 1952년 쌀생산은 평년작(1,420만 석)의 3할 내지 4할의 감소를 예상했고, 미국은 평년 또는 평년작 이상을 상정하고 있었다. 이에 한국조사반 수석인 元농림부차관은 “실태조사 결과는 반드시 우리들의 주장이 옳다는 것을 입증케 될 것으로 믿는다. CAC측의 주장은 어떤 선입관을 가지고 말하고 있는 듯하나 사실의 제시와 우리의 성의 앞에는 궁극에 있어서는 그들도 우리 의견을 존중케 될 것으로 믿는다”¹⁰⁾ 라고 하며 양측의 입장은 팽팽하게 맞섰다.

대통령에 재선에 성공한 이승만은 1953년 3월 탁상공론을 지속하는 미국과 유엔지원 기관에 대한 강한 불만을 표시하며, 실제적 기술지원이 필요함을 강조했다. 이승만은 주유엔한국대사 임병직에

게 “아더(Arthur)경과 뉴욕에 있는 UN구성원들은 한국정부가 그 어떤 외국인 기술자나 교사, 과학자, 엔지니어를 원하지 않는다는 인상을 받은 것처럼 보인다. 이는 잘못된 정보다. 우리는 회전의자에 앉아있는 비서들과 계획자들, 그리고 UNKRA와 유엔군 민사처(UNCACK)에 고용된 수백 명의 사람들보다 기술자와 과학자들을 가지고 싶다. 미국인들은 일본에 우호적이며, 일본에서 기술자와 엔지니어들을 데려다가 한국의 모든 일을 보게끔 결정했다”라며 미국이 기술, 과학담당 인력을 직접 파견하지 않고 일본을 통해 파견하는 것을 강하게 비판했다. 또한 미국인들에 대한 비판의식을 드러내며, “평소와 같이 미국인들은 항상 그들이 가는 곳에서는 권력을 위해 다툰다 ... 그러므로 우리는 이 사람들을 중요한 위치에 배치시키지 않도록 주의를 기울여야만 한다”¹¹⁾ 라고 하였다.¹²⁾

1953년 한국정부는 군사, 원조 루트의 통일, 원조규모 확대, 일본 직원 교체 등의 문제를 일목요연하게 정리하여 원조사업들에 있어서 피원조국, 한국인들의 발언권을 강화하고자 하는 작업을 진행했다.

1. 군사사령부 - 유엔군사령부 본부는 현재 도쿄에 있다 ... 사령부가 한국으로 옮겨와야 하며 일본으로부터 통제가 독립되어야 한다는 것은 가장 바람직하다.
2. 유엔군사령관에 대한 대표자 - ... 유엔군사령관에 대해 한국인 대표자가 있어야 함.
3. 민정 사령부 - 경제정책과 유엔 원조 프로그램에 대한 모든 주요한 결정을 포함하는 한국에서의 전체 민정 운영은 도쿄에 있는 유엔사령부 본부로부터 지시받는다 ... 한국으로 군사사령부를 옮기는 요구가 승인되던 아니던 간에, 도쿄에서 독립하여 한국에 경제, 민정사령부를 설치하는 것은 필수적인 것으로 보인다 ...
4. 경제원조 프로그램의 통일 - 현재 너무 많은 원조 기관들이 한국에 있다. - UNC, UNCACK, UNKRA, 자발적인 기관 ... 전체 기구는 한국의 경제, 민정 사령부의 지위 하에 통합되어야 한다.
5. 원조 프로그램에서 한국의 책임 - (중략) 한국에서의 원조 프로그램의 운영에 대한 전적인 책임은 한국 정부에 주어져야 한다. 이것은 모든 화물, 저장, 배급, 분배, 그리고 무엇보다도 팔릴 보급품의 가격을 포함한다. (중략) 이 제목 하의 한 가지 특별한 문제는 원조물자의 조달이다. 정부는 한국인이 모든 원조 보급품의 조달에 참여해야 하는 것이 필수적이라고 생각한다. 한국인들은 그들의 나라의 실질적 필요를 가장 잘 안다. 많은 경우에 한국 시장에 쓸모없는 원조물자가 수입되는 일이 발생했다. 가격은 종종 과도했다. 마모된 기계가 일본으로부터 구입되었다. (중략)
6. 민정협정- 한국정부에 의해 연장된 통신과 계속된 주장에도 불구하고 유엔사령부와의 어떠한 민정협정도 결론나지 않았다. 그러한 협정은 모든 원조 프로그램의 규제와 조정을 위해서뿐만 아니라, 유엔사령부에 보급된 서비스(예를 들어 숙소, 토지, 용수, 전신, 전화 그리고 많은 다른 시설들), 유엔사령부 직원들과의 관계 등을 위한 결정의 공정하고 합리적인 조건을 규정하기 위해

서 필요하다. (중략)

7. 원조의 양- 현재 원조 물자의 보급은 한국 경제를 지탱하기에는 개탄스럽게도 불충분하다. 식료품의 보급과 군대를 위한 다른 물자는 불충분하다. 이 중요한 문제는 미국과 유엔으로부터 크게 증가된 원조의 제공에 의해서만 충족될 수 있다. (중략)

8. 한국인에 의한 일본인 직원의 교체- 한국인으로 즉시 교체될 수 있고, 교체되어야 하는 유엔사령부에 여전히 고용된 많은 일본인 기술자, 선원, 노동자들이 있다. (중략)¹³⁾

4. 6·25전쟁 시기 UNCACK의 활동

1951년 1월 18일 주한미대사관이 국무부에 보고한 내용에 따르면 당시 서울지역 피난민 규모를 파악할 수 있다. 주요인사 15,889명 및 가족 83,951명을 포함해서 모두 99,840명에 달한다. CAC에 의해서 이 중 약 2만 명은 선박편으로 이송되었고, 1만 명은 철도로 이송되었다. 따라서 당시 서울 피난민의 약 1/5은 CAC에서 담당했음을 알 수 있다.¹⁴⁾ 1951년 2월 14일 언론보도를 통해 지역에 있어서의 피난민의 급증은 CAC의 더욱 큰 역할이 요청됐음을 확인할 수 있다. 대구병원에는 235명에 달하는 피난민 중·경환자를 수용하고 있고 매일 피난민 환자가 하루 20명씩 증가하고 있는 상황이었다. 수용능력은 불과 150명이지만 환자를 받는 상황에서 환자를 위해 마루방과 창고까지 병실로 총당되는가 하면, 충분한 난방시설을 가진 온돌방이 피난민 가족에게 제공되는 기현상이 발생하기도 했다. 이러한 상황에서 당시 언론은 UNCAC에서 의료약품과 일절의 의료자재를 지급해 주고 있으나 실제에 있어서는 수속의 복잡 등으로 상당한 시일을 요하고 있고 환자들의 섭취하는 식사는 주먹밥에 소금이 반찬이라는 비참한 현실을 지적했다.¹⁵⁾

1951년 3월 2일 경기지역의 전쟁피해와 관련하여 사회부차관 시찰의 보도가 있었다. 당시약 1주일 동안 피난민 동태와 전재실정을 정확히 파악하고자 인천지구를 위시하여 경기도 일대를 시찰하고 사회부차관은 1951년 3월 1일 인터뷰에서 “경기도 내의 피해는 안양, 金良場, 시흥의 도시는 완전 폐허화되었었으며 수원도 그 대부분이 없어져 있다. 즉 군수와 서장이 보고한 바에 의하면 在경기도의 수복지역 내에 총인구는 원주민과 피난민을 합하여 33만 명으로 추산되고 있다. 금번 시찰중에 가장 눈물겨운 것은 미군 특히 CAC가 우리와 국민에 대하여 매우 친절하였으며 활동이 눈부”¹⁶⁾했다고 발언했다. 비록 당시 CAC의 원조가 절박한 상황에서 CAC의 추가지원을 감안한 인터뷰였지만 CAC의 지원이 원활하게 이루어지고 있음을 알 수 있다. 1951년 4월 19일에 이승만 대통령은 인터뷰에서 UN이 기아 및 전염병 방지를 위하여 노력하고 있는데 대해 다음과 같이 입장을 표시했다. “미국 및 자유세계는 한국인민을 위하여 큰 용기를 주고 있다. UN민간구호처(CAC)는 우리에게 큰 기

여를 하고 있으며 ... 우리는 UN회원국이 보낸 각종의 물자원조에 심심한 사의를 표하는 바이다.”¹⁷⁾ 1951년 5월 경기도는 피난민이 약 220만이 집합하여 피난민 과밀에 따라 피난민구호의 현상은 여러 어려움이 직면하고 있었고, 관계당국의 실정이 두드러진 상황이었다. 發安수용소는 내부에 수용소 6개소에 1,800여 명을 수용하고 있었으나 겨우 땅바닥을 면한 피난민들은 고된 생활에 얼굴이 모두들 창백하다. 이 수용소에서는 지난 3월에 18명이 아사하여 많은 공포감이 존재했으나, 지원이 원활하지 않았다. 수용소장 손덕훈(孫德薰)은 “사회, 보건 양 당국을 가리켜 허울 좋은 그림의 떡”이라 하였는데, 18명이 아사한 2월, 3월의 구호사업이란 정말 유명무실한 것이 있었고, “CAC 당국과 직접 교섭하여 그 후부터는 하루도 어김없이 CAC 손수 구호미를 운반하여 주기 때문에 사망자는 물론 없고 당시보다 얼굴이 모두들 나아졌다”고 했다. 이어서 부식비 미지급에 대해 정부를 비판하며, “쌀은 운반키 어려워 보급하지 못한다고 하지만 부식비를 안준다는 것은 그 원인이 나변에 있는지 알 수 없다”라고 하며 구호당국의 무능을 지적하였다.¹⁸⁾

1951년 6월 9일 미제8군 지시에 의하여 서울시 현재 잔류시민을 제외한 한강 이북지역은 원주민, 복귀 피난민 할 것 없이 모두 한강 이남으로 철수하게 되어 사회부에서는 이미 이들 새로운 남하 피난민을 위하여 피난도중 양곡배급소를 설치하여 응급구호를 하고 있다. 특히 철수민 중 부녀자의 수송을 위해 CAC가 자동차를 동원해 편의를 제공했다.¹⁹⁾ 6월 27일 보도에는 한강 남쪽 주변 명수대와 밤섬과 양화도 일대의 피난민을 답사하는 언론 기사가 보도되었다. 명수대는 사회부에서 설치한 이북철거민수용소와 서울시 구호본부에서 설치한 수용소가 있는데 이 수용소에는 매일 5트럭의 남하 피난민을 받아들이며 평택, 안중 방면으로 내려갈 사람이 하루 평균 1,000명이며 CAC의 원조로 이 사람들에게는 매 인당 1일 3흡 3일분의 식량과 증명서를 교부하여 도보로나 기차편으로 남하시키고 있다 한다. “서울시에서 설치한 구호소에는 약 600명이 남루한 보따리와 누더기 옷으로 들끓고 있으며 텐트로 된 환자수용소에는 천연두, 장질부사, 티푸스 등 약 60명의 환자가 병고와 불안 그리고 배고픔에 못 이겨 꿈틀대고 있”는 상황을 보도하는 언론보도를 찾을 수 있다.²⁰⁾

수도 서울이 두 번이나 북한군에게 점령되었다 탈환했고, 시민들에게 철수 명령은 세 번 떨어졌고, 네 번째 복귀가 진행되고 있었다. 당시 인구, 치안, 공가(빈집), 수도, 전기, 언론보도, 시장, 식량, 구호 등의 9개 분야로 구분하여 복귀가 진행되고 있었고, 식량, 구호 문제는 CAC가 거의 전적으로 진행하고 있었다. 식량문제는 “인구 증가에 비례해서 여전 식량사정이 곤란”한 상황으로서 CAC주도로 경찰서를 통해 할당 배급되고 있는 상황이었고, 구호문제는 의료기관이 수도경찰병원 뿐인 상황에서 CAC로부터 의료품 원조를 받아 순회의료반을 피난민수용소로 각 경찰서에서 파견하여 무료진료를 실시하고 있고, 6월 8일 당시의 치료자 수는 4,829명에 달했다.²¹⁾

피난과 동시에 식량문제가 극심해지면서 서울지역 농민들의 일선 복귀가 중요한 과제로 떠올랐다. 6월 한강 이북 일부와 경기도 지구 농민 복귀가 결정되었다. 그동안 농민 복귀 문제에 대하여 경기도

당국과 CAC측에서 원만히 협의를 계속하여 오던 중 농민은 복귀시켜야 되겠다는 원칙 문제만을 해결한 채 수송문제로 최후 결정을 보지 못하고 있었다. 그런데 이 문제를 위하여 CAC는 6월 23일부터 한강 이북 농민을 기차편과 트럭편으로 수송을 개시하기로 했다. 당시 농민을 복귀시키는데 기차와 트럭편으로 아침에 한강 이북지역에서 농사를 짓고 저녁에 남하를 하는 안도 제시되었으나 불가능하다는 평가였다.²²⁾

1951년 7월 9일부터 서울시 농민의 복귀가 현실화되었다. 그간 서울시와 CAC 그리고 미군측과 서울시 농민 복귀에 대하여 수차례 걸친 협의의 결과 수일전 우선 구두로 농민 복귀를 승인했다. 서울시 농민 8만 8,000명에 대한 복귀를 허가하게 되어 9일부터 4개소의 나루, 양화진(서대문구·마포구·영등포구), 서빙고(중구·용산구), 뚝島(성동구·종로구), 광장리(동대문구·성북구)에서 한강을 도강하게 되었다. 9일은 하오 1시부터 하오 5시까지 사이에 도강시키고 10일부터는 상오 8시부터 하오 5시까지 사이에 도강시키기로 되었다 한다. 이 4군데 나루는 경관 2명과 구청직원이 도강 사무를 담당하게 되었다 하며 도강장소에서는 도강자에게 예방주사를 철저히 실시하며 농민복귀증이라는 印을 시민증에 날인하고 또한 명부를 작성하여 소정 인원수에 달하면 막는 방식으로 진행됐다.²³⁾ 이 인원은 약 20만 명에 달했다.

농민들에 대한 복귀는 진행됐지만, 서울시민 복귀문제에 대해 정부는 아직 서울에 복귀할 시기가 아니라고 경고했다. 그럼에도 불구하고 남쪽으로 피난 갔던 서울 시민들이 남쪽으로부터 복상하고 있는 상황이었다. 하지만 서울은 당시 전쟁의 최전선에 속하는 지구만큼 시민들이 무작정 복귀한다면, 군 작전에 상당한 지장을 초래할 가능성이 높았다. 특히 한강 도강문제가 불거지고 있는 상황으로서 강수량이 높아진 상황에서 도강이 수월하다는 잘못된 정보에 따라 도강중 불의의 익사를 당하는 예가 많은 상황이었다. 따라서 CAC가 한강을 건너는 것을 통제하고 있었다. 도강의 방식으로는 “드럼통을 몇 개 엮어 뗏목을 만들어 타는 것과 드럼통 속에 들어앉아 휘발유로 잠깐 변장하여 트럭 위에 타고 오는 것, 산더미 같은 짐 속에 파묻혀 시치미를 딱 떼는 방법, 발가벗고 얇은 곳을 찾아 걸어 건너려다가 익사 당한 실례, 심지어는 자동차 타이어를 타고 건너려던 방법” 등이 있었다.²⁴⁾ 1951년 8월 10일 유엔 CAC는 행정이 점차 활성화되고 한강을 도강하는 사람들이 증가하자 한강도강자들에 대한 단속을 적극 강화했다. 동시에 시내 각 기관 단위로 필요한 경우에 따라 도강허가증을 발행하며 혼란을 극복하고자 했다.²⁵⁾

6월 후반 한강 이북 농민 약 20여만 명을 복귀시킨 후 경기도 당국은 서울지역에 CAC와 협조해 수만의 농민을 추가 복귀 시켰다. 경기도 전역 중 한강 이남에서 생활에 시달리면서 당국의 귀환 지시를 기다리고 있는 피난민의 상황에 대해 언론보도가 이어졌다. ‘피난민 및 고아 수용 상태’에 대해 한강 이남 100여만 명의 피난민을 보호하는 집단수용소는 경기도내 14개 처, 수용인원은 약 14만 명 가량이 있었고, 전쟁 고아들 수용을 위해 32개 처의 고아수용소, 3천 명 가량의 고아가 수용되고 있

었다. 이들에 대한 식량문제에 대해 CAC가 담당하고 있었으나 수송난으로 수급이 원활하지 못한 상황이었다. ‘38이북에서 온 피난민 상태’로서 전쟁에 남하한 피난민의 수에서 경기도내 수용소 수용 인원과 각지에 산지한 인원을 약 25만 명으로 파악하고, 대부분 노약자와 유부녀라고 보고 있었다. ‘의료기관 상태’로 경기도내에 도립구호병원이 3개소가(수원, 인천, 안성) 무료치료를 시행하고 있는 상황이었다.²⁶⁾

특히 경기도 내에도 지원방식이 고르게 진행되지 못하고 있었다. 광주군 이북피난민의 실태가 언론에 의해 조사했는데, 광주군의 이북피난민의 총수는 현재 약 6만여 명으로 그 중 노부유자들이 7할 정도이며 직업을 구할 수 없는 병자와 불구자 고아들이 많았다. 매년 8월 이래로 주식물 양곡배급량이 부족하여 매달 20일분(1일 3합)을 초과한 일이 없었으며 1월 달에는 단 8일분의 식량배급을 받았을 뿐 비지와 시래기에 벼겨를 갈아먹는 등 목불인견의 생활을 계속하고 있다. 경기도 내에서도 수원, 인천의 피난민들은 식량공급이 원활했는데, 교통이 불편한 광주군에서는 할당된 식량배급을 받지 못했고, 인천항에 들어온 쌀도 묵혀 버리고 있는 상황이었다. 여기에 사회부 책임자 후임도 결정되지 않아 피난민의 어려움이 극심한 상황이었다. 하지만 이러한 극심한 상황에서 CAC의 지원으로 광주군의 피난민들은 움집을 치고 의류, 약품을 공급받아서 그나마 삶을 유지하고 있는 상황이었다는 보도가 있었다.²⁷⁾

6·25전쟁으로 한국 전 지역에 걸쳐서 파괴된 가옥은 약 41만호를 넘는 상황이었다. 사회부에서는 긴급히 주택 재건을 위해 CAC의 협조를 통해 주택건설 5개년 계획을 수립했고, 우선 제1차 년도에 있어 1951년 말까지 약 1만 호 중 3,000호를 완성시켜 전재민들을 입주시킬 계획을 추진 중에 있었다. 특히, 1951년 10월에 들어가면 전쟁 상황에서도 재건의 움직임이 활발해져가고 있었다. 특히 겨울이 다가오는 길목에서 추위가 오기 전 정부와 유엔은 새로운 가옥 약 1만 2,000호 이상을 건설할 것을 계획하고 있었다. 유엔은 경기도에서만 약 2,000호가 건설되고 있고 유엔 각국에서 보내오는 16개의 차량의 목재가 서울에 도착했다.²⁸⁾

유엔 CAC 건설국장 브레스델 중령은 CAC와 미군당국자들은 한국정부의 협조를 얻어 앞으로 2개월이면 4개의 수원지 전체가 원상대로 복구하리라 기대했다. 그중 3개소는 이미 일부분이 복구되어있다. 서울 인구는 약 1년 전 당시에는 15만으로 추산되었던 것이 현재에 있어서는 60만 내지 80만으로 증가되고 있었다. 따라서 인구의 유입이 진행되었으나, 급수의 부족은 한국정부가 환도 결정을 행하지 못하는 주요 이유 중 하나였다.²⁹⁾ 1952년 5월 내무부는 서울시내의 주택 등 파괴된 각 건물 잔해의 대대적인 청소작업을 개시할 것이라고 하는데 이에 필요한 예산은 약 20억으로써 이 역시 CAC에 원조를 요청했다. 또한 CAC는 전쟁 잔해물의 철거청소에 필요한 모든 시설을 제공할 계획이었고, 곧 시행되는 상황이었다. 이에 따라 귀향을 기대하던 서울시민들은 다시 돌아갈 새거점을 마련할 준비가 필요한 시점이 되는 상황이었다.³⁰⁾

1952년 당시 CAC의 주요업무에는 서울 시민의 귀향문제가 다뤄지고 있음을 확인할 수 있다. 서울 특별시내의 파괴된 간판의 정리와 오물 청소를 위하여 일시적으로 귀향할 자와 소유한 건물의 재건 자금이 있을 경우 가족동반 귀향이 결정되었다. 또한 서울특별시 재건상 꼭 필요한 되는 상황이었다.³¹⁾ 1952년 8월 21일에는 본격적으로 서울시내 전재피해지 정리가 착수됐다. 경찰대원 1,200명과 시민들 1,000명이 매일 동원되었고, 서울에 체류 중인 이승만 대통령도 깡이를 들고 작업에 참가했다는 보도가 이어졌다. 서울시내 정리를 위해 필요한 기계를 CAC에서 부담하고 경비를 내무부에서 부담하고 있는 상황이었다. 이러한 원활한 피해정리 작업이 진행됨에 따라, 8월 21일 내무부 장관실에서는 서울환도촉진위원회 대표들과 김태선(金泰善) 장관은 서울 환도에 대한 협력을 논의하였고, 10월 7일까지에 환도가 실시되도록 노력을 할 것이라는 입장의 정부 관계자 발언도 나타났다.³²⁾ 전 재피해지 정리작업은 결국 수도의 환도가 진행되게 하기 위한 중요 작업으로서 CAC가 진행한 주요 사업으로 확인할 수 있다.

하지만 서울지역에 있어서 전쟁 폐허 정리와 시민들의 복귀가 신속하게 진행되고 있던 반면, 전라도와 임시정부 수도가 있는 부산을 비롯해서 지방의 전후 복구는 원활하지 못한 상황이었다고 언론에서는 사회부가 방관만 하고 있다고 지적했다. 사회부에서는 CAC에 의해 천막도 구호물자도 받지 못하고 있으며 특히, CAC에서는 구호쌀을 다 지급했으니, 추가 구호요청에 대해서 대응할 수 없으니, 한국정부에서 담당하라는 입장이었다고, 이에 경남 당국과 사회부는 방관적 입장이었음을 언론은 비판했다. 또한 전재구호대상자가 정부에 대해 호소할 경우 “이들을 방관하고 있는 사회부의 냉정한 태도”는 비판 대상이 되었고, 커다란 사회문제가 되고 있는 상황이었다.³³⁾

1952년 10월이면 진행되리라 예상했던 수도환도는 7월 중순에 이뤄질 것이라고 보도됐다. 환도할 경우 서울의 상황을 미리 준비하기 위해서 분야별 상황이 보도되었는데, 식량, 주택, 교육, 수도, 위생 등 전체 5개 분야에서 CAC가 많은 부분을 담당하고 있었음을 확인할 수 있다. 특히, 식량 부분에서 CAC에서 무상으로 수수·외미 등을 하루 2홉(합)씩 받는 요구호자가 33만 1,384명이며, 농림부에서 나오는 유상미(대호와 외미 등 1일 1합 5근씩) 매상자가 15만 4,000여 명에 달하고 있다. CAC가 농림부의 2배 곡물을 무상으로 제공하고 있었다는 것을 확인할 수 있다. 또한 6.25전쟁 이전 전 서울 가옥 수는 30만 호였는데 12만 정도만 남은 상황이었다. 따라서 최소한도 5만 호 정도의 주택이 필요했고, 자재에 CAC의 지원을 요청하고 있는 상황이었다.³⁴⁾ 서울시내 고아 수용상황에 대해서 1953년 6월 30일 조사 보도에서 서울시내 31개소 후생단체에 수용되어 있는 고아는 4,774명으로 영양실조를 면치 못하고 3, 4할 가량은 눈병(眼疾)에 걸려 있다는 것이다. 다만, CAC당국의 적극적이고도 효과적인 급식대책이 진행중임을 보도하고 있었다.³⁵⁾

정부의 서울 복귀는 “서울 영주와 금년 2월 하순경 공보처의 복귀로써 시작되어 각 부처는 소위 분실강화라는 명목으로 점차 서울의 청사를 수리, 임원의 증파 등을 계속하여 오던 바 드디어 이달 말

일까지는 부산에 연락장소 혹은 분실만을 두고 12부 4처의 정부기관과 각청 각 위원회 등이 완전히 복귀하게 되었고 대법원·대검찰청이 오는 15일까지 완전 복귀를 하게 되므로 입법부인 국회를 제외하고는 7월 내에 환도가 완료되게 되었다. 이는 1·4후퇴 이후 940일만이며, 2월 말에 공보처가 서울 복귀를 개시한 이후 153일 동안 진행되었던 것이었다.” 다만 다른 부서들의 복귀가 정부 자체 판단에 의해 결정되는 상황이었지만, 전시 상황에서 사회부의 주요 담당부서 사회국, 보건부의 복귀는 CAC의 협의를 통해 진행되는 상황이었다.³⁶⁾

피난민과 난민을 농토에 돌려보내자는 귀농정착사업이 추진되었고, 한미합동경제위원회의 결의를 얻어 정착농민에 건축자재를 배정했고, 34만 3,900세대의 농민들에게 지원이 가능했다. CAC는 농가들의 경작을 위해 무상배급책을 추진 중에 있었는데, 쟁기 4,225개, 삽 4만 1,735자루와 와랑호 3만 1,735자루, 호미 6만 3,400자루, 낫 6만 3,470자루, 모줄 2만 개의 농기구 제작이 완료되어 1953년 8월 초부터 농림부를 통하여 각 농가에 무상으로 배부하게 되었다.³⁷⁾

5. 결론

기존 연구는 6.25전쟁 발발로 인해 미국의 한국지원이 UNCACK로 통합되며, 일률화된 체계로서, 군사화로 집중된 원조가 진해되었음을 지적하고 있다. 이 연구는 1차사료를 검토하며 미국의 한국 지원이 일률적인 체계로 진행되기에는 한국정부에 의한 저항이 많았음을 주목한다. 한국정부는 UNCACK가 한국지원을 담당하던 1952년 시기에도 한국의 지원에 있어 유엔과 기독교, 민간 구제기구, 재단 등이 분리되어 조정의 필요성이 절실하다고 강조하였다. 미국정부는 이승만의 부채시 비효율적 정부가 운용될 것이라는 우려가 있지만 그럼에도 불구하고 이승만의 권력이 유지될 경우, UNCACK의 사업 진행이 원활하게 유지되기 어려운 점을 분명히 하며 내각제 개헌을 희망할 정도였다. 이승만은 재선에 성공하고, 권력을 추구하는 UNCACK 고용인들 보다 일본인이 아닌 기술자와 과학자들이 한국에 필요하다고 강조하였다. 1953년 한국정부는 군사사령부의 한국 주둔, 유엔군사령관에 한국대표자 필요, UNACACK, UNKRA 등의 원조기관의 통일, 원조계획에 한국 참여, 원조규모 확대 등을 미국에 요청했다.

한국언론을 통해 확인된 UNCACK의 활동은 다음과 같다. 1951년 UNCACK는 본격적으로 서울지역 피난민 이송을 진행하였고, 서울 피난민의 약 1/5의 규모를 담당했다. 또한 1951년 초기 경기지역 피난민에 대해 사회부, 보건부의 구호사업이 원활하지 못해 아사자가 발생하던 시기에 UNCACK는 지속적 구원물품을 충당했다. 또한 병원이 서울과 지역 병원의 의료약품과 의료자재 일절을 지급했다. 1951년 중반 식량문제가 시급해지자 서울 이북지역의 농민 복귀가 필요했고, 이 역시 UNCACK

의 수송을 통해 진행되었으며, 여전히 전쟁상황임에도 피난민들의 서울 복귀가 성급히 진행되는 상황을 통제하며 도강증을 발급하는 것도 UNCACK의 업무였다. UNCACK는 전쟁고아의 식량문제, 경기지역 피난민의 의류,약품, 주거를 지원을 진행했고, 6.25전쟁으로 파괴된 피난민의 주택건설을 위한 자재를 지원했다.

전쟁 후반부에 당하는 1952년부터 UNCACK는 부산임시정부의 서울 환도문제에 집중했다. 환도를 진행하기 위해서는 전쟁 잔해에 대한 정리와 철거, 이에 사용할 기술자재에 필요한 예산은 UNCACK가 담당했다. 환도는 예정보다 길어졌고, 1953년 필요에 따라 이미 서울에 거주하고 있는 시민들의 식량문제와 서울시 재건을 위해 필요한 건축자재 역시 UNCACK가 담당했으며, UNCACK와 긴밀하게 협조한 사회부와 보건부는 가장 최종적으로 서울로 부서 환도를 진행했다.

NOTE

- 1) 이 글은 2020년 11월 제6회 세계인문학포럼 발표문입니다. 이 글에 대한 인용이나 문의에 대해서는 e-mail로 연락바랍니다. chirira@hanmail.net
- 2) UNCACK는 당시 ‘주한 연합군 민사처’, ‘유엔 민사처’, ‘유엔 민사협조단’, ‘연캅’, ‘CAC’ 등으로 불렸다. 이 기구의 창설 과정을 살펴보면, 군정(Military Government)이나 민사(Civil Affair)와 구분되는 업무의 성격을 강조하기 위해 민간원조(Civil Assistance)라는 명칭이 제시되었음을 알 수 있다. 그리고 이 기구는 초기에 유엔보건복지파견대(UN Public Health and Welfare Detachment)에서 시작되어 미8군 산하에 본부와 전국 각 지역팀(Field Team)을 거느린 별도의 사령부를 갖춘 군 조직으로 창설되었다. 따라서 강성현은 미8군 참모부와 민사처(Civil Affair Section)와는 구분되는 위상과 성격을 갖고 있기 때문에 ‘주한유엔민간원조사령부’라는 명칭이 더 적합한 것으로 판단했다(강성현 2009, 102).
- 3) UNKRA는 유엔이 설립한 기구로 1950년 12월 1일 유엔총회에서 UNKRA의 설립이 의결되었다. UNKRA는 260여개의 다양한 프로그램 등을 통해 주거, 의료 시설 개선, 산업, 광산, 교육, 농업 등 한국의 경제 성장을 위한 경제를 재건시키는 역할을 수행하였고, 당시 약 1270억 원을 지출하였다. UNKRA는 1958년까지 활동이 계속되었다(김영준 2020, 10).
- 4) Korean Civil Assistance Command(KACK), 1953~1955[Entry UNCACK Unit 11029] 사료철의 구체적 제목은
 사료철1 : RG338, Korean Civil Assistance Command(KACK), 1955, Entry : UNCACK Unit 11029, Box28(1 of 3);
 사료철2 : RG338, Korean Civil Assistance Command(KACK); 1955, Entry : UNCACK Unit 11029, Box28(2 of 3);
 사료철3 : RG338, Korean Civil Assistance Command(KACK); 1955, Entry : UNCACK Unit 11029, Box28(3 of 3)
- 5) 미국 대외원조 및 대한원조의 ‘군사화’라 할 수 있는 이러한 경향성은 1953년 10월 1일 한미상호방위조약이 체결되고 그 부속 협정이자 발효 조건으로서 1954년 11월 17일 한미합의의사록이 체결됨으로써 한층 구체화되었다(이동원 2019, 43).
- 6) “미 상원의원 에드윈 C. 존슨, 미 의회에서 한국의 재건지원을 촉구하는 연설.” 경향신문 1952년 4월 14일.
- 7) 올리버, “아이젠하워 대통령 당선자에게 한국의 상황과 대통령 사절의 필요성 보고,” 1952년 12월 10일, 이승만관계서한 자료집 4 : 대한민국사자료집 31권, 452-453.
- 8) 주한 미 대리대사 라이트너, 한국의 정치위기 상황에 대해 북동아시아과장 영에게 보고, 1952년 6월 5일, FRUS 1952, 305-308.
- 9) “식량부족으로 외국 원조 시급.” 평화신문 1952년 8월 20일.
- 10) “한국정부와 유엔군 민사처, 추곡 예상고를 놓고 견해차 노정.” 경향신문 1952년 9월 4일.

- 11) 이승만, “외국인 활용에 대하여 임병직에게 지시,” 1953년 3월 10일, 이승만관계서한자료집 5 : 대한민국사자료집 32권, 31-35.
- 12) 1953년의 타스카 보고서중 한국원조 지원에 대한 구체적 내용은 다음을 참조. http://db.history.go.kr/item/level.do?setId=17&itemId=fs&synonym=off&chinessChar=on&page=1&pre_page=1&brokerPagingInfo=&position=13&levelId=fs_023_0050_0020_0060
- 13) 다양한 주요 문제들에 대한 한국정부의 견해, 1953년 5월 11일, 이승만관계서한자료집 5 : 대한민국사자료집 32권, 221-224.
- 14) (A) 공무원 : 국회 246명 및 1,230명의 가족, 장관실 및 각 부서원 3,329명과 21,111명의 가족들, 사법부 294명과 1,520명의 가족, 교정기관 직원 1,206명, 박물관, 도서관, 극장 관련자 28명과 150명의 가족, 공공시설 관계자를 포함하여 서울시직원 475명, 서울시 경찰 8,808명, 경기도 직원 24명, (B) 사업가 및 전문직 종사자 : 엔지니어, 61명의 민간인, 산업분야 48명, 광업 43명, 전기관련 44명, 재무 및 금융 87명, 변호사 97명, 의사 46명, 치과의사 50명, 산파 및 간호사 45명, 약사 49명, 병원스텝 222명, 실업계 46명, (C) 문화계 : 대학교수 및 대학 관련 인사 323명, 중등학교 교장 66명, 국민학교 교장 92명, 문화계 지도층 101명(10명의 음악가, 무용수 10명, 소설가 및 시인 20명, 예술가 16명 기타 45명) 위 항목에 포함되지 않았지만 가족 숫자는 1인당 5명으로 계산했음. “주한 미대사관, 국무장관에게 서울지역의 주요 피난민 리스트 보고” 1951년 1월 18일, 미 국무부 한국 국내상황 관련문서 XVI(The U.S. Department of State Relating to the Internal Affairs of Korea XVI) : 한국전쟁 자료총서 54, 238.
- 15) “대구시립병원, 시설열악과 운영미숙으로 피난민 환자들 고통.” 대구매일 1951년 2월 14일.
- 16) “사회부차관, 경기도와 서울시의 전쟁피해 및 피난민 상태 시찰담 소개.” 동아일보 1951년 3월 2일.
- 17) “李承晩 대통령, 유엔 회원국의 물자 원조에 감사 표명.” 서울신문 1951년 4월 19일.
- 18) “유명무실한 피난민 구호책.” 조선일보 1951년 5월 8일.
- 19) “사회부장관, 구호식량 수입 문제와 피난민 복귀문제 등에 대해 기자회견.” 부산일보 1951년 6월 9일.
- 20) “서울 근교 피난민 집결지 답사기.” 서울신문 1951년 6월 27일.
- 21) “서울실정” 민주신보 1951년 6월 13일.
- 22) “경기도와 민사처, 한강 이북지역 농민 23일부터 수송 개시 결정.” 서울신문 1951년 6월 26일.
- 23) “서울시 농민 복귀 개시.” 서울신문 1951년 07월 11일.
- 24) “서울시민의 복귀는 시기상조.” 민주신보 1951년 8월 10일.
- 25) “한강 渡江證 발행.” 서울신문 1951년 9월 12일.
- 26) “한강 이남의 피난민 상황.” 대구매일신문 1951년 8월 10일.
- 27) “광주군의 북한 지역 피난민 아사상태.” 자유신문 1952년 1월 30.
- 28) “사회부, 주택 재건사업 추진.” 경향신문 1951년 10월 30일.
- 29) “서울시 수도는 5월에 완전 복구예정.” 평화신문 1952년 3월 7일.
- 30) “서울시, 한도 앞두고 파괴된 시가 청소작업 계획.” 민주신보 1952년 5월 31일
- 31) “경상남도 경찰국, 서울시 주민의 귀환관련 사무방침 설명.” 연합신문 1952년 6월 24일.
- 32) “서울시, 전재피해지 정리작업 개시.” 부산일보 1952년 8월 22일.
- 33) “사회부, 전재민 구호에 무관심과 무능력 노정.” 민주신보 1952년 6월 10일.
- 34) “한도 앞둔 서울의 생활 조건.” 평화신문 1953년 7월 7일.
- 35) “서울시내 교아 수용상황.” 서울신문 1953년 6월 30일.
- 36) “정부 각 부처별 서울 한도상황.” 경향신문 1953년 7월 12일.
- 37) “사회부, 피난민 귀농정착사업 추진.” 민주신보 1953년 7월 12일.

근대한국 개벽종교의 지구적 공공성

The global publicity of Gaebyeok religions in modern Korea

원영상 Yongsang Won

원광대학교

Wonkwang University

국문요약

공존과 상생이라는 화두는 문명갈등, 빈부격차, 세대차이, 이념 갈등을 아우르는 대안으로 등장한 슬로건이다. 그렇기 때문에 지금 우리가 추구해야 할 이념은 무엇보다, 생명, 평화, 상생, 조화의 정신일 것이다. 근대한국의 개벽종교는 공존과 상생을 위한 인류의 새로운 가치 형성에 필요한 주요한 사상적 지혜를 제공할 수 있다고 본다.

이를 위해 원광대학교 원불교사상연구원은 2016년에 한국연구재단 대학중점연구소로 선정되어, “근대 한국종교의 공공성과 새로운 문명”의 키워드를 ‘개벽’으로 설정하고, 자생적 근대화 운동의 성과를 ‘공공성’의 관점에서 재조명하고 있다. 동학에서부터 제창된 ‘개벽’은 한국의 자생적 근대화 운동의 사상적 이념이었고, 이들은 척사파나

개화파와는 다른 제3의 길을 택했다는 점에서 ‘개벽파’로 분류될 수 있으며, 이들 개벽종교가 추구한 공공성은 인간과 국가의 경계를 넘어서 지구적 차원의 생명(살림)과 평화, 회통과 공화(共和)를 실현하고자 했다는 점에서 ‘지구적 공공성’(global publicness)으로 명명될 수 있다.

동학에서 시작되어 천도교로 이어지고, 증산교, 대종교, 원불교 등으로 계승된 ‘개벽종교’로 불리는 이 그룹들은 문명의 탈바꿈[개벽]을 위해 유무상자(有無相資), 해원상생(解冤相生), 상생상화(相生相和), 제생의세(濟生醫世) 등 상생윤리를 제시하고 적극적으로 문명전환 운동을 진행했다. 예를 들어 최시형은 수운 최제우의 개벽사상을 이어받아 종래의 ‘도덕’개념을 ‘윤리도덕’에서 ‘지구도덕’으로 전환시켰다. 그의 “천지부모-만물동포”사상은 지구를 하나의 ‘공동체’로 인식하고, 그 안에서 살고 있는 모든 존재들의 상호존성에 주목하여 지구적 차원의 ‘지구윤리’를 일찍이 제창한 것이다. 원불교에 이르면 ‘일원(一圓)의 우주론’이 전개되는데, 일원은 우주만물이 근본적으로 ‘하나’라는 신념의 표현이다. 송규의 “한 울안 한 이치에, 한 집안 한 권속이, 한 일터 한 일꾼으로 일원세계 건설하자”라는 삼동윤리 또한 지구적 차원의 보편윤리에 기반한 공공성을 주장한 것이다.

이제 세계는 인간중심에서 지구중심의 인문학으로 전환되어야 한다. 지구인문학은 지구를 하나의 공동체로 인식하고, 인간 이외의 존재들도 지구공동체의 구성원으로 간주하여 인문학의 대상으로 삼는 학문분야를 말한다. 지구학자 토마스 베리는 지구를 착취의 대상이 아닌 사귀어야 할 주체로 인식해야 한다고 주장하면서, ‘생태대(Ecozoic Era)’라는 새로운 시대 개념을 제안하고 있다. 그의 지구공동체론은 인격·비인격, 생명·무생명을 포함하고 있다는 점에서 김지하의 ‘우주적 공동 주체’

개념과도 일맥상통한다. 지구인문학은 지구를 하나의 공동체로 생각하는 ‘지구살림학’을 지향한다는 점에서 단지 ‘문사철’에만 한정되지 않으며, 지구법학이나 지구인류학, 또는 지구정치학이나 지구종교학, 지구평화학과 같은 다양한 학문 영역이 들어올 수 있다. 천도교와 원불교의 사해일가(四海一家)나 세계일가(世界一家)의 사상은 인간과 만물이 하나의 공동체를 이루는 세상을 지향한다는 점에서 토마스 베리의 지구공동체 개념과 상통하고 있다.

오늘날 인류가 직면하고 있는 코로나19라는 지구적 위기는 인간이 지구시스템을 교란시킨 결과이다. 팬데믹을 극복하기 위해서는 지구적 전환이 필요하고, 지구적 연대, 즉 지구공치(地球共治, Global Governance)가 요청된다. 아울러 인간 중심의 ‘인간세’ 또는 ‘인류세’에서 지구 중심의 ‘지구세’로의 전환이 요구된다. 지구인문학은 이러한 시대적 요청에 부응하기 위한 학문이다.

최근 지구의 위기와 관련하여 율리히 벡은 다른 저서 [자기만의 신]에서 인류의 미래는 열린 종교에 달려 있다고 주장한다. 그는 세계보편적 성격을 가진 종교야말로 신자유주의를 통한 자본주의의 극대화에 대한 대응이 가능하리라고 본다. 서구지배적인 과학과 자본주의가 한반도에 상륙할 무렵, 근대 한국종교의 선각자들은 이에 대해 응전하면서 그 대안을 제시했다. 그들의 예지가 오늘날 더욱 요청된다. 문명의 한계에 다다른 지금 지구적 공공성 구축을 위해 지구인문학은 필수적인 분야가 되어가고 있다.

Abstract

The themes of coexistence and mutual benefit emerged as an alternative to encompass civilizational conflict, the gap between rich and poor, the generation gap, and ideological conflict. The ideology we must pursue now must include, above all, the spirit of life, peace, mutual benefit, and harmony. It is thought that the reformist religion of modern Korea can provide important ideological wisdom necessary to form new values for humanity, for coexistence and mutual benefit. To do so, the Research Institute of Won-Buddhist Thought at Wonkwang University was selected as a university-focus research institute by the National Research Foundation of Korea in 2016. It has decided to use ‘reform’ as the keyword for the ‘Publicity and new civilization of modern Korean religions,’ shedding new light on the achievements of the self-motivated modernization movement in terms of ‘publicity.’ ‘Reform,’ which was advocated via Donghak (lit. Eastern Learning), was the ideology of Koreans’ self-motivated modernization movement.

The reform religion can be classified as a 'reform group' in that they chose a third path, different from that of 'Cheoksapa' Group and 'Enlightenment Group.' The publicity this reformist religion sought to realize involved life (living) and peace as well as repentance and universal harmony on a global scale beyond the boundaries of humans and the state.

These groups, called 'Reformist religions', originating in Donghak, continued within Cheondogyo (Religion of the Heavenly Way) and were inherited by Jeungsangyo, Daejonggyo, and Won Buddhism. For the reform of civilization, they suggested theories of coexistence, such as: 'the haves and have-nots help each other;' 'resolve grudges for the mutual benefits of all life;' 'coexistence and mutual harmony,' and 'saving one's own life first before saving the world from ills,' and they actively carried out a civilizational transformation movement. For example, Sihyung Choi inherited the reform idea of Su-un Jewoo Choi and changed the conventional concept of 'morality' from 'ethical morality' to 'earthly morality.' His idea of 'heaven and earth parents—all things are compatriots' recognizes the earth as one 'community' and promotes 'Earth morality' at the global level by paying attention to the interdependence of all living things in it. The 'Theory of the whole universe' develops in Won Buddhism, and the whole is an expression of the belief that everything in the universe is basically 'one'. Gyu Song's triple ethics, 'Let's build the whole world as one form of logic in one fence, one family in one house, and one worker in one workplace' asserted publicity based on universal ethics at the global level as well.

Now, the world must transform from human-centered to earth-centered humanities. Here, Earth Humanities refers the field of study that recognizes the Earth as a community and regards non-human beings as members of the global community and a subject of the humanities. Geophysicist Thomas Berry proposes the concept of a new era called the 'Eozoic Era,' arguing that the Earth should be recognized as a subject to befriend and not as an object of exploitation. His theory of earth community connects with Ji-ha Kim's concept of the 'cosmic common subject' in that it includes character-non-character and life-non-life. Earth humanities is not limited only to Literature, History, and Philosophy in that it aims for 'Earth Living', which considers the earth as one community, and it can include various academic fields such as Earth jurisprudence, Earth anthropol-

ogy, Earth politics, Earth religion, and Earth peace studies. The idea of the ‘Four oceans are one family’ or the ‘World is one family of Cheondokyo and Won Buddhism is in line with Thomas Berry’s concept of a global community, as it aims to create a world where humans and all things form one community.

The global crisis of COVID-19 that humanity is facing today is the result of human disruption of the Earth system. To overcome the pandemic, global transformation and global solidarity, that is, Global Governance, are required. Moreover, a transition from the human-centered ‘anthropocene’ to earth-centered ‘anthropocene’ is needed. Earth humanities as a study aims to meet the demand of the times.

Regarding the recent global crisis, Ulrich Beck argues in his other book ‘A God of One’s Own’ that the future of mankind depends on open religion. He believes that a religion with a universal character can respond to the maximization of capitalism through neo-liberalism. By the time Western-dominated science and capitalism landed on the Korean Peninsula, pioneers of modern Korean religion replied and suggested an alternative. Their foresight demands more from us today. Now that the limit of human civilization has been reached, global humanities is becoming an essential field for building global publicity.

1. 들어가며

원광대학교 원불교사상연구원은 2016년에 한국연구재단 대학중점연구소로 선정되어, “근대 한국 종교의 공공성과 새로운 문명”의 키워드를 ‘개벽’으로 설정하고, 자생적 근대화 운동의 성과를 ‘공공성’의 관점에서 재조명하고 있다. 그 내용을 요약하면, 동학에서부터 제창된 ‘개벽’은 한국의 자생적 근대화 운동(indigenous modernity movement)의 사상적 이념이었고, 이들은 척사파나 개화파와는 다른 제3의 길을 택했다는 점에서 ‘개벽파’로 분류될 수 있으며, 이들 개벽종교가 추구한 공공성은 인간과 국가의 경계를 넘어서 지구적(global) 차원의 생명(살림)과 평화, 회통과 공화(共和)를 실현하고자 했다는 점에서 ‘지구적 공공성’(global publicness)으로 명명될 수 있다.

19세기 말에 한반도에 상륙한 이성 중심의 서구 근대문명은 전례 없는 물질적 풍요와 함께 인권, 개인의 존엄, 자유와 평등을 바탕으로 한 시민사회 건설에 커다란 기여를 하였다. 다른 한편으로는 독점자본주의의 지구화에 따른 신자유주의와 빈부격차, 산업화로 인한 인간소외와 자연파괴 및 지구 환경의 악화 등 부작용을 초래한 것도 사실이다. 즉 자연과의 상생을 고려하지 않은 개발과 파괴로 지구 전체가 몸살을 앓고 있다. 이것은 공공성의 관점에서 보면 자국 중심, 인간 중심의 근대화를 진행한 결과 국가와 국가 간, 인간과 자연 간의 공공성이 깨져버린 것에 다름 아니다. 이러한 서구적 근대문명에 대한 성찰을 통해 새 문명을 지향한 흐름이 있었는데, 그것이 바로 19세기말에서 20세기 초에 한반도에서 탄생한 일련의 자생종교이다.

동학에서 시작되어 천도교로 이어지고, 증산교, 대종교, 원불교 등으로 계승된 ‘개벽종교’로 불리는 이 그룹들은 문명의 탈바꿈[개벽]을 위해 유무상자(有無相資), 해원상생(解冤相生), 상생상화(相生相和), 제생의세(濟生醫世) 등 상생윤리를 제시하고 적극적으로 문명전환 운동을 진행했다. 이것이 바로 그들이 공통적으로 제시한 슬로건인 ‘개벽’이다. 그런 의미에서 동아시아의 종교 전통, 그 중에서도 특히 100여 년 전의 한국 동학을 비롯하여 증산종교, 원불교 등 근대 한국종교가 지향했던 생명과 평화에 바탕을 둔 ‘지구적 공공성’은 주목할 만하다. 개벽종교가 지향한 ‘공공성’은 ‘천지만물이 함께 한다’는 의미로, 인간은 물론이고 만물이 공화(共和)하는 상생의 보편적인 원리를 말하며, 인간과 인간, 인간과 자연(天地)을 공경(敬物)과 은혜(四恩)의 관계로 보는 윤리로 구체화시켰다. 이러한 개벽종교가 제시한 지구적 공공성은 오늘날과 같은 지구위험시대에 하나의 통찰과 지침을 제공해 줄 수 있을 것이다.

오늘날 세계는 코로나 19 팬데믹이 보여주듯, 전 지구적 차원의 위험을 내장한 지구위험시대이다. 이제 공생과 상생의 공공성을 토대로 한 문명적 탈바꿈이 필요한 시점이다. 이에 우리는 인간과 자연 모두에게 착취가 아닌 외경과 사랑으로 함께 보듬어 나아가는 인류세에서 지구세로의 새로운 문명을 건설해야 하는 책임과 의무를 짊어지고 있다.

2. 개벽종교의 지구적 공공성

최시형(崔時亨, 1827-1898)은 최제우(崔濟愚, 1824-1864)의 개벽사상을 이어받아 종래의 ‘도덕’ 개념을 ‘윤리도덕’에서 ‘지구도덕’으로 전환시켰다. 여기에서 ‘윤리도덕’이란 신분제도와 혈연주의에 바탕을 둔 인의예지의 사회적 질서를 말한다. 반면에 ‘지구도덕’은 만물이 생태적으로 얽혀 있다는 존재론적 원리에 입각한 상호존중과 만물평등의 윤리를 말한다. 그래서 최시형의 지구도덕에서는 신분과 혈연의 차등이 부정되고 인간과 사물의 위계가 사라진다.

이러한 점을 잘 보여주는 사상이 최시형의 “천지부모-만물동포”이다. 최시형은 인간과 만물의 존재론적 근거를 천지, 즉 지구에 두면서, 모든 존재는 지구라는 ‘포태’안에서 살고는 자식과 같다고 하였다. 그래서 인간과 만물은 존재론적 위계가 없고, 모두가 지구의 자식이라는 점에서 동포에 다름 아니며, 인간은 물론이고 사물까지도 하늘처럼 존중해야 한다는 경인(敬人)과 경물(敬物)의 윤리를 설파하였다. 이것은 지구를 하나의 ‘공동체’로 인식하고, 그 안에서 살고 있는 모든 존재들의 상호의 존성에 주목하여 지구적 차원의 ‘지구윤리’를 제창하고 있다

천도교에 이어서 원불교에 이르면 ‘일원(一圓)의 우주론’이 전개되는데, 일원은 우주만물이 근본적으로 ‘하나’라는 신념의 표현이다. 원불교의 경우에는 지구공동체의 의존적 측면을 강조하여 사은(四恩)을 말하고 있다. 사은이란 모든 존재는 천지[지구]와 부모, 동포와 법률이라는 네 가지 은혜에 의해 살아가고 있다는 사상으로, 일원과 더불어 원불교를 창시한 박중빈(朴重彬, 1891-1943)의 핵심사상이다.

박중빈을 이은 송규(宋奎, 900-1962)는 1961년에 삼동윤리(三同倫理)를 발표하였는데, 삼동윤리란 동원도리(同源道理)·동기연계(同氣連契)·동척사업(同拓事業)으로, 계승으로는 “한 울안 한 이치에, 한 집안 한 권속이, 한 일터 한 일꾼으로 일원세계 건설하자”라고 표현되기도 한다. 삼동윤리에서 ‘동(同)’은 ‘하나’(一圓) 또는 ‘함께’를 의미하는데, 구체적으로 동원도리는 “세상의 모든 진리는 하나이다”는 뜻이고, 동기연계는 “만물은 하나의 기로 연결되어 있다”는 의미이며, 동척사업은 “하나 된 세계를 위해 함께 협력하자”는 말이다. 이렇듯 근대한국 개벽종교가 지향한 개벽사상은 지구적 공공성과 다름이 아니다.

이러한 한국 근대종교의 보편적 철학성에 대한 발견은 한국종교학의 체계를 세운 류병덕이 이미 주장한 바 있다. 그는 근대 한국종교 사상을 한국의 철학체계에 편입해야 한다고 주장했다. 물론 이러한 주장이 받아들여져 한국의 철학으로 확립되었다.¹⁾ 류병덕은 근대 한국종교의 사상에 대해 철학성을 부여한 것이다. 말하자면, 최제우의 후천개벽사상만이 아니라 김항(金恒, 1826-1898)의 정역사상, 강일순(姜一淳, 1871-1909)의 신명사상, 나철(羅喆, 1864-1916)의 삼일철학, 박중빈의 일원철학을 근대 민중철학의 5대맥으로 불렀다.²⁾ 이는 한반도로부터 발신된, 지구 차원의 문제 해결을 위

한 보편철학의 보고(寶庫)임을 여실히 알 수 있다.

3. 인간중심에서 지구중심의 인문학: 지구인문학

지구인문학은 지구를 하나의 공동체로 인식하고, 인간 이외의 존재들도 ‘지구공동체’의 구성원으로 간주하여 인문학의 대상으로 삼는 학문분야를 말한다. 이러한 의미의 지구인문학에 가장 걸맞는 대표적인 학자는 토마스 베리(1914-2009)이다. 자신을 ‘지구학자’(Geologian 또는 Earth Scholar)라고 자칭한 그는 지금까지의 학문들은 모두 인간이 지구를 착취하기 위한 수단으로 연구되었다고 비판하면서, 지구의 목적을 위해 지구를 연구할 때가 왔다고 제창하였다. 아울러 지구를 착취의 대상이 아닌 사귀어야 할 주체로 인식해야 한다고 주장하면서, ‘생태대(Ecozoic Era)’라는 새로운 시대 개념을 제안하였다.³⁾ 인간은 지구 생태계의 일부이며 지구라는 우주선(우주선지구) 안에서 다른 존재들과 조화롭게 살아가야 한다는 것이다.⁴⁾ 이런 의미에서 그는 ‘지구공동체’(Earth Community) 개념을 제시하였는데, 지구공동체는 인격·비인격, 생명·무생명을 포함하고 있다는 점에서 김지하의 ‘우주적 공동 주체’개념과도 일맥상통한다⁵⁾

또한 토마스 베리는 지구공동체 개념에 입각하여 인간 이외의 존재들의 생존권을 보장하는 ‘지구법’(Earth Jurisprudence)을 제창하였는데, 이 제안은 최근에 현실화되었다. 뉴질랜드에서는 2017년 3월에 전 세계 최초로 ‘강’에다 인간과 동등한 법적 권리를 부여하였다. 왕거누이 강의 오염을 우려한 뉴질랜드 의회와 원주민 마오리족이 합작해서 지구법을 통과시킨 것이다.⁶⁾ 이러한 흐름을 반영하여 최근에 한국에서도 강금실 전 법무부장관을 중심으로 지구를 위한 법학: 인간중심주의를 넘어 지구중심주의로 가 출간되었다.⁷⁾

또한 인류학 분야에서도 종래의 인간 중심의 인류학을 넘어서(beyond) 지구적 차원의 인류학이 시도되고 있다. 2013년에 출간된 에두아르도 콘(Eduardo Kohn)의 숲은 생각한다⁸⁾가 그것이다. 원제는 “How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human”인데, 부제로부터 알 수 있듯이 인간 이외의 존재들에서도 ‘사유’능력을 발견하고 있다는 점에서 ‘인간 중심의 인류학을 넘어서(beyond)는’ 지구적 차원의 인류학을 시도하고 있다.

이처럼 현대 학문은 인간중심주의를 극복하고 지구공동체로 나아가기 위한 다양한 시도가 행해지고 있다. 지구인문학도 지구를 하나의 공동체로 생각하는 ‘지구살림학’을 지향한다는 점에서 단지 ‘문사철’에만 한정되지 않으며, 지구법학이나 지구인류학, 또는 지구정치학이나 지구종교학, 지구평화학과 같은 다양한 학문 영역이 들어올 수 있다.

오늘날 인류가 직면하고 있는 코로나19라는 지구적 위기는 인간이 지구시스템을 교란시킨 결과이

다. 팬데믹을 극복하기 위해서는 지구적 전환(Global Transformation)이 필요하고, 지구적 연대, 즉 지구공치(地球共治, Global Governance)가 요청된다. 아울러 인간 중심의 ‘인간세’ 또는 ‘인류세’에서 지구 중심의 ‘지구세’로의 전환이 요구된다. 지구인문학은 이러한 시대적 요청에 부응하기 위한 학문이다.

4. 나오며

동학에서 시작하여 천도교, 원불교에 이르는 근대 한국의 개벽종교에서도 지구학에서 사용하고 있는 ‘지구적 상상(global imaginary)’이나 ‘지구적 의식’(global consciousness)과 같은 개념을 찾을 수 있다. 해월 최시형의 “천지부모 만물동포” 사상, 소태산 박종빈의 ‘일원’과 ‘사은’, 정산 송규의 ‘한울안’과 ‘삼동윤리’, 천도교와 원불교의 사해일가(四海一家)나 세계일가(世界一家) 등이 그것이다. 이것들은 인간과 만물이 하나의 공동체를 이루는 세상을 지향한다는 점에서 토마스 베리의 ‘지구공동체’(Global Community) 개념과 상통하고 있다.

또한 1994년에 김대중 아·태평화재단 이사장은 Foreign Affairs 에 기고한 글 「문화는 숙명인가?」(Is Culture Destiny?)에서 동학이나 불교와 같은 ‘아시아적 가치’를 언급하면서 ‘지구민주주의’(global democracy)개념을 제창하였다. 또한 인도의 저명한 생태운동가 반다나 시바Vandana Shiva(1952-)도 “지구는 한 가족이다.”라는 의미의 산스크리트어 <Vasudhaiva Kutumbakam>에 바탕을 둔 Earth Democracy김대중과의 차이를 말한다면 global과 earth로써 이 또한 각각의 주장의 특징을 반영한다는 주창하였다. 특히 김대중이 말하는 ‘지구민주주의’는 인간 이외의 존재들에게도 생존권을 보장해주는 민주주의를 의미한다는 점에서, 동학사상가 해월 최시형(1927-1898)이 제시한 ‘경물(敬物)’개념을 연상시키고, 최근에 대두되고 있는 ‘생태민주주의’나⁹⁾ ‘지구법’과도 상통하고 있다.

이처럼 한국 개벽종교에는 지구적 공공성의 요소는 얼마든지 찾을 수 있다. 왜냐하면 자연과 인간의 분리라는 근대화 테제가 동아시아에서는 최근 100여 년에 들어서야 본격적으로 진행되었기 때문이다. 그 전까지는 천인합일이나 천인상생과 같은, 토마스 베리 식으로 표현하면 “지구와 인간이 상호 이익을 증진시키는” 천인관(天人觀)이 지배적이었다.

최근 대두되고 있는 코로나19나 지구환경 위기 등 세계의 모든 문제의 근원은 인간이며, 해결책도 인간이 쥐고 있다. 최근 지구의 위기와 관련하여 울리히 벡은 다른 저서 [자기만의 신]에서 향후 인류의 미래는 신 혹은 진리와 직접 소통하는 열린 종교에 달려 있다고 주장한다. 그는 종교야말로 신자 유주의라고 하는 자본주의의 극대화에 대한 대응이 가능하리라고 본다. 종교의 교의는 세계보편적

인 성격을 가지고 있다. 자본이 국경을 넘나들 듯 종교 또한 국경을 초월하여 전파된다. 따라서 그는 종교의 참여를 “평화가 진리를 얼마나 대신할 수 있는가에 따라서 인류의 존속이 결정된다.”, “세계 정치에서 더 이상 종교가 하는 역할이 없다”라는 테제에서 ‘종교는 세계정치에서 핵심적 역할을 수행한다’로 방향전환이 이루어져야 한다.”¹⁰⁾ 고 한다. 그만큼 시급하기도 하고, 전통적이면서도 현대적인 종교의 보편사상에 기대할 수밖에 없는 현실이 되었기 때문이다.

근대 한국의 종교가 지구의 모든 문제를 해결하는 만능이 될 수는 없을 것이다. 그럼에도 서구지배적인 과학과 자본주의의 물결이 동아시아, 특히 한반도에 상륙할 무렵, 이들은 꽃을 피웠고, 새로운 현대문명에 대한 대응의 자세를 취했던 것이다. 선각자들의 예지가 오늘날 비로소 요청되고 있다. 문명의 한계에 다다른 지금 지구적 공공성 구축을 위해 지구인문학은 필수적인 분야가 되어가고 있다.

NOTE

- 1) 韓國哲學會編, 韓國哲學史 下 (서울: 東明社, 1987).
- 2) 류병덕, [통일시대의 평화철학], 한국민중종교의 평화통일사상 (익산: 도서출판 한맘, 2012), p.122.
- 3) 토마스 베리, 토마스 베리의 위대한 과업, 이영숙 옮김 (서울: 대화문화아카데미, 2014).
- 4) 어빈 라슬로, 「우리, 지구 우주선의 탑승자들」, 지속 가능한 미래-세계적인 석학에게 인류의 마지막 대안을 묻다 (파주: 21세기 북스, 2017), pp.175-176.
- 5) 김지하, 흰 그들의 미학을 찾아서 (남양주: 실천문학사, 2005), p.274.
- 6) [뉴질랜드, 자연 훼손하면 상해죄... ‘지구법’ 한국은?], 《중앙일보》(온라인), 2017.04.15.
(<https://news.joins.com/article/21478072>)
- 7) 강금실 외, 지구를 위한 법학: 인간중심주의를 넘어 지구중심주의로 (서울: 서울대학교출판문화원, 2020).
- 8) 에두아르도 콘, 치은정 역, 숲은 생각한다 (서울: 사월의책, 2018).
- 9) 가령 Roy Morrison, 생태민주주의, 노상우 옮김 (파주: 교육과학사, 2005); 구도완, 생태민주주의: 모두의 평화를 위한 정치적 상상력 (대구: 한티재, 2018) 등이 있다.
- 10) 율리히 벡 지음·홍찬숙 옮김, [자기만의 산: 우리에게 아직 신(神)이 존재할 수 있는가] (서울: 도서출판 길, 2013), p.225.

홍대용의 중용관에 나타난 균형조화론과 공감의 확산

Theory of Balance and Harmony seen in Hong Daeyong's View of the Mean and Ex- pansion of Sympathy

엄연석 Yeonseok Eom

한림대학교

Hallym University

본고는 홍대용의 이기심성론과 [중용문의]를 중심으로 상대주의와 인물균(人物均)의 사고에 내포되어 있는 균형조화론이 공감의 확산론으로 전개될 수 있는 논리적 구조를 고찰하고자 한다. 이러한 문제의식은 홍대용이 인간중심적 관점에서가 아니라 하늘의 관점에서 인간과 사물을 볼 때 모두 평등하며 이들은 수평적으로 연결되어 있다는 사고를 ‘연속적이고 공통된 정감과 공감의 원리’에 따라 재조명하는 것을 의미한다.

[주역][계사]에서는 우주적 변화의 질서로서 ‘역(易)’을 사물의 생명을 끊임없이 실현하는 것으로 보아 이를 천지의 위대한 덕(德)이라고 말했다. 맹자가 언급한 사물에 대한 애호(愛好) 또한 이러한 논의의 연장선에 있다. 그는 “친족을 사랑하면서도 인민에게 어질고, 인민에게 어질면서도 사물을 애호한다”고 하였다. 이는 친소에 따라 방법을 달리 하지만, 친족, 일반 백성, 그리고 사물(동식물)을 모두

동등하게 사랑한다는 메시지를 담고 있다. 이러한 맹자의 시각에는 ‘호혜적 배려의식’과 ‘공감능력’으로서 인(仁)과 그 실천방법으로서 충서(忠恕)를 통하여 공감을 천하 만물에까지 확대해야 한다는 도덕적 지향이 내포되어 있다.

홍대용은 존재의 일차적 의미를 기에 근원하며 형체를 가진 것으로 보아 무형의 리의 존재성을 부정함으로써 성리학의 형이상적 본체로서 리(理)를 부정하였다. 그는 다른 한편으로 심성론에서는 정통 성리학의 본성론적 관점을 그대로 계승하여 역으로 인의예지와 같은 도덕적 본성(性)을 리(理)로 규정하였다. 뿐만 아니라 그는 사람과 동식물의 마음과 행동 양식이 똑같이 인의(仁義)의 리(理)를 갖추고 있으며 이를 행하는 것에 근거하여 ‘이천시물(以天視物)’이라는 기준을 가지고 인물균 사상을 주장하였다. 그는 도덕적 본성의 우주론적 보편화와 확대를 중요하게 언급하고 있는데, 이것은 그의 인물균(人物均) 사상을 매개로 상대주의적 만물 평등사상과 공감조화론으로 연역되고 할 수 있다.

홍대용은 마음의 중(中)과 화(和), 천지가 자리 잡고[天地位] 만물이 길러지는 것[萬物育]이 체(體)와 용(用), 본(本)과 말(末)을 구분하는 주희와 달리 이들이 하나의 유기적인 전체적 과정으로서 균형과 조화 속에서 수평적인 연속성을 가진다고 보았다. 그는 비은(費隱)에 대해서도 분합(分合:분

석과 종합)을 기준으로 감각적 경험현상의 측면에서 사물을 각각 크거나 넓은 것과 작거나 좁은 것으로 설명하였다. 지인용(知仁勇) 세 가지 덕목에 대해서도 이들이 상호간 수직적 고하의 위계를 가지는 것이 아니라 수평적인 균형과 조화를 이루는 것으로 해석하였다. 주희가 인도와 천도로 이원적으로 구분한 것에 대해서도 그는 경험적 현실에서의 실천을 강조하는 의미에서 인도로부터 천도에 이르고 천도가 인도로 실현되는 수평적 연속적 과정을 중시하였다.

홍대용은 거의 청탁이 있다고 하더라도 똑같이 리(理)를 부여받아 마음으로 삼고 있기 때문에 사물(동물) 또한 모두 사랑과 공경의 마음을 가진다는 점에서 사람과 동일하다고 보았다. 사물(동식물)이 사람과 동일한 도덕적 의식을 가진다는 명제는 이러한 덕성의 실현 또한 사람과 사물이 함께 실현해야 한다는 의미를 포함한다. 그는 인을 실천하는 충서의 방법을 통하여 공감을 확산하는 구체적 내용을 효제자(孝弟慈)로부터 그 단서를 구하였으며, 효제자의 덕목을 추은(推恩)하는 방식으로 인과 양을 사물에까지 미룸으로써 공감의 확산을 지향하는 이론을 제시하였다.

Abstract

This paper attempts to shed light on logical structure concerning how the discourse on balance/harmony embraced in the thought of relativism and equality of all humans and animate/inanimate objects can develop into the discourse on dissemination of sympathy with a focus on HONG Daeyong's this course on the law of nature's existence and people's disposition.

The consciousness of an issue like this refers to re-shedding of light on HONG Daeyong's thought that all humans and objects are equal and linked with each other horizontally when they are viewed from heaven's perspective rather than from human-centered perspective based on the principle of continuous and common feeling and sympathy.

Xici of Zhouyi (the Book of Changes) says that yi (易) is an order of cosmic changes that realizes the continuance of the life of things and thus is a great virtue of universe. Mencius's love of things is also an extension of this discourse. Mencius said that one should love one's relatives, treat people warmly, and love of things. It is his message that we should treat all, i.e. our relatives, other people, and things (animals and plants), equally, although the method of treatment needs to be different depending on how much they are close to us. Mencius's view like that includes a moral inclination about the need for

expansion of sympathy to all creations through reciprocal care, truthfulness, and forgiveness.

HONG Daeyong viewed the primary significance of existence as a form based on qi (氣) and denied the existence of intangible li (理), which is metaphysical substance of neo-Confucianism. On the other hand, his discourse on people's nature inherited the view of human nature of orthodox neo-Confucianism and defined people's moral nature like benevolence, righteousness, propriety, and wisdom as li. He also said that the mind and behavioral pattern of humans and animals/plants have li associated with benevolence and righteousness and humans and animals/plants are all equal based on the thought that we should view things with heaven's mind. He put stress on the importance of cosmic universalization and expansion of moral nature, which has something to do with his relativistic universal equality and discourse on sympathy/harmony.

Unlike Zhu Xi, who distinguished substance from function and essentials from non-essentials, HONG thought that moderateness and harmony of mind, the position of universe, the growing of things are all part of organic whole process and have horizontal continuousness amid balance and harmony. As for being evident and being subtle, he explained it as large and small or wide and narrow things from a viewpoint of sensory experiences based on analysis and synthesis. With regard to the three leading virtues, i.e. wisdom, benevolence, and courage, he saw them as those horizontally balancing and harmonizing with each other rather than those on an hierarchical order. Concerning Zhu Xi's dualistic distinction of humanly path and heavenly path, he put stress on the importance of horizontally continuous process in which humanly path leads to heavenly path and heavenly path is realized in the form of humanly path through his emphasis on putting things to practice in empirical reality.

HONG Daeyong thought that things (animals/plants) are equal to humans as those having love and respect for others, as they live with the li-based mind although they are influenced by qi. The hypothesis that things (animals/plants) have the moral consciousness as humans includes the meaning that humans and things should go together in the realization of virtues. He found the clue of the substantial contents about dissemination of sympathy through faithfulness and forgiveness as a means of putting benevolence into practice in filial piety, fraternal love, and affection. He sought to disseminate sym-

pathy, extending yin and yang even to things, as a way of upholding the virtues of filial piety, fraternal love, and affection.

1. 머리말

이 글은 조선 후기 북학파의 대표적 인물인 홍대용(洪大容, 1731-1783)의 이기심성론과 중용관에 내포되어 있는 수평적 균형조화론을 ‘공감의 확산’이라는 관점에서 규명하고자 한다. 홍대용은 조선 후기 낙론계 철학사상을 계승하여 실용주의적 북학사상을 전개한 학자로 정통 성리학의 이기 심성의 도덕론을 탈피하여 ‘인물균(人物均)’ 개념을 중심으로 인간과 사물을 동등하게 인식하는 상대주의적 균형론을 철학의 핵심적 체계로 구성하였다. 뿐만 아니라 그는 중국 연행(燕行)을 경험한 이후에 서양 자연과학을 적극적으로 수용하여 기계론적 세계관 또한 제시하였으니, [의산문답(醫山問答)]¹⁾은 그 결정체이다. 구체적으로 본고는 홍대용의 이기심성론과 [중용문의(中庸問疑)]를 중심으로 상대주의와 인물균(人物均)의 사고에 내포되어 있는 균형조화론이 공감의 확산론으로 전개될 수 있는 논리적 구조를 고찰하고자 한다.

홍대용의 학문에 대한 선행 연구는 많은 주제가 이루어졌으나 이기심성론과 인물균의 상대주의 또는 평등주의, 그리고 과학사상 등에 대한 다양한 해석이 중심을 이루고 있다. 먼저 홍대용의 철학에서 제시되는 인물균론이 조선후기 낙론계의 인물성동론을 계승한 것으로 보는 연구²⁾가 가장 일반적인 견해로 제시되었다. 그러나 이후 홍대용의 학문은 [심성문(心性問)]을 중심으로 하여 이기심성론에 관하여 탐구되었다. 여기에서 일군의 연구자들은 홍대용의 철학을 주기론(主氣論)으로 규정³⁾하는 데 비하여, 다른 연구자들은 홍대용이 ‘이(理)’를 상대적으로 중시했다고 보았다.⁴⁾ 여기에 또 다른 연구는 [의산문답]을 중심으로 하여 홍대용이 성리학을 탈피하여 도교·불교에 대한 개방적 태도와 서양 과학기술의 실증적 사고의 경향을 강조하는 흐름도 있다.⁵⁾

최근에는 인물균의 사고를 화이론을 해석하는 철학적 근거로 삼는 연구,⁶⁾ 현대적 관점에서 공생 생태주의의 관점으로 연역하여 설명하는 연구,⁷⁾ 21세기 문명 생태주의와의 관련성에 초점을 맞춘 연구,⁸⁾ 생태와 녹색 평화주의의 관점을 지향하는 연구⁹⁾가 이루어졌다. 21세기 현대적 상황 특히 코로나19의 팬데믹이라는 미증유의 재난에 대한 대응의 측면에서 볼 때, 이러한 최근의 연구들은 홍대용의 인물균의 상대주의 철학이 지니는 미래지향적 가치를 드러내고자 하는 점에 특히 유의미성을 갖는다고 할 수 있다.

이러한 연구에 기반하여 본 논문에서는 홍대용의 이기심성론과 인물균론, 그리고 중용관에 내포되어 있는 수평적 균형조화론이 사회문화적 관점에서 ‘공감의 확산론’으로 번역되는 논리적 구조를 규명하고자 한다. 이것은 인간과 사물이 균등하다는 철학적 근거에 대한 입론을 통하여, 인간과 사물은 연결되어 있으며 동일한 정감을 가지고 소통할 수 있는 상호적 주체가 된다는 것을 해명하는 데 핵심 주제가 있다. 이러한 문제의식은 홍대용이 인간중심적 관점에서가 아니라 하늘의 관점에서 인간과 사물을 볼 때 모두 평등하며 이들은 모두 수평적으로 연결되어 있다는 사고를 ‘연속적이고 공통된 정감과 공감의 원리’에 따라 재조명하는 것을 의미한다.

2. 이기심성론과 인물균 사상의 함축적 의미

이 장에서는 홍대용의 이기심성론이 상대주의와 평등주의적 인물균론을 포함하고 있다는 관점에서 그 특징과 함축적 의미를 살펴보고자 한다. 여기에서는 특히 이(理)와 기(氣), 양자 사이의 관계, 그리고 이들과 심성 사이의 연속적 연관성과 특징에 대한 홍대용의 입장이 무엇인가에 유의하여 논지를 전개하고자 한다.

먼저 홍대용은 [심성문(心性問)] 초두에서 이기(理氣)의 존재론적 지위와 상관관계, 그리고 그 선악의 문제를 제기하였다. 그는 리(理)와 기(氣)를 경험적 현실의 차원에서 감각적 존재에 근거하여 다음과 같이 그 의미를 규정하였다.

무릇 리를 말하는 자들은 반드시 ‘형체는 없으나 리가 있다’고 말하였다. 이미 ‘형체가 없다’고 하면 ‘있다’는 것은 어떤 것인가? ‘리가 있다’고 말한 이상 어찌 형체가 없는데 ‘있다’고 말할 수 있겠는가? 대개 소리가 있으면 ‘있다’고 하고, 색깔이 있으면 ‘있다’고 하며, 냄새와 맛이 있으면 ‘있다’고 한다. 이 네 가지가 없으면 이는 형체가 없고 위치가 없는 것이니, ‘있다’고 말하는 것은 무엇인가? 또 ‘소리와 냄새가 없으면서 조화의 근원이 되고 만물의 근저가 된다’고 말한다면 이미 그 작용이 없는데, 어찌 그 근원이 되고 근저가 됨을 알겠는가?²¹⁰⁾

위에서 홍대용은 경험적이고 감각적으로 인식할 수 있는 ‘형체’를 기준으로 그 존재성을 인정하는 반면, 형체 없는 리(理)의 존재성을 부정하였다. 반대로 말하면 어떤 존재나 그 ‘있음’에 대한 검증의 토대는 ‘감각적으로 인식할 수 있는 형체의 유무’가 되어야 한다는 것이다. 그는 여기에서 감각적 토대가 없는 사물 조화의 핵심 근거가 되는 리는 없다고 하여 성리학의 형이상적 본체로서 리(理)를 부정하였다.

홍대용은 리의 주재성과 이기의 선악 문제를 언급하면서 리의 순선함을 부정하고, 선악이 경험적인 기(氣)에 의존하여 결정되는 것으로 이해하였다. 여기에서도 그는 무형의 리(理)의 선험적 순선함을

주장하는 주리적 성리학의 관점을 부정하고 있다.

이른바 ‘리(理)라는 것은 기가 선하면 또한 선하고, 기가 악하면 또한 악하다’고 하니, 이는 리가 주재성이 없고 기가 하는 것에 따를 뿐이라는 것이다. 만약 리는 본래 선한데, 그것이 악이 되는 것은 기질에 구애되기 때문이고 그 본체 때문이 아니다’라고 말한다면, 이 리가 이미 온갖 변화의 근본이 되는 것이다. 어찌 기로 하여금 순선하게 하지 않고, 혼탁하고 어그러진 기를 낳아 천하를 혼란시키는가? 이미 선의 근본이 되고 악의 근본도 된다면, 이는 사물에 따라 변하여 전혀 주재성이 없는 것이니, 예로부터 성현이 무엇 때문에 극력 이 하나의 리(理)자를 말하였는가?¹¹⁾

이처럼 홍대용 철학에 있어서 리(理)는 기(氣)에 우선권과 주재적 특성을 내주고서 기에 의존하는 존재론적 특성을 가지는 것으로 전환되었다. 그는 요컨대 기철학적 특성을 자신의 주된 철학적 체계로 수용하면서 리를 성리학의 형이상학적 본체로 간주하는 것을 부정하였다. 하지만 여전히 그는 다른 한편으로 심성론에서는 정통 성리학의 본성론적 관점을 그대로 계승하여 역으로 인의예지와 같은 도덕적 본성[性]을 리(理) 개념에 까지 확장하였다. 이러한 특성이 홍대용이 정주 성리학을 완전히 벗어나지 않은 것으로 평가하도록 하는 근거가 된다. 다시 말하면 그는 한편으로는 경험적 현실을 우선하여 리(理)를 기(氣) 개념에 종속시킴으로써 자연과학을 수용하는 이론적 토대로 삼으면서, 다른 한편으로 인성론에서 도덕적 본성을 우주의 보편적인 리(理)로 확대함으로써 성리학의 도덕적 이념을 보편적 리(理)와 연속시키고 있다.

인간의 도덕적 본성과 우주의 변화법칙을 연속적인 것으로 이해하는 전통은 복송대 정호(程顥, 1032-1085)에서 이미 그 단서를 찾을 수 있다. [근사록][도체편]에는 정호가 만물의 ‘생명의지[生意]’를 인(仁)으로 말하면서 이것이 우주의 변화원리로서 원형이정(元亨利貞)의 원에 해당한다고 하는 취지의 내용이 나온다. 그에 따르면, 만물의 생명의지를 가장 잘 볼 수 있으니, 이것은 ‘원(元)은 선의 으뜸이다’라는 것으로, 이것을 일컬어 인(仁)이라고 한다.¹²⁾ 이처럼 우주적 변화원리와 인성의 도덕적 원리를 연속적인 것으로 보는 입장은 조선시대 성리학에서 받아들인 일반적 관점이었다.

홍대용 또한 도덕적 본성의 우주론적 보편화와 확대를 중요하게 언급하고 있으며, 이것은 그의 인물균(人物均) 사상을 매개로 상대주의적 만물 평등사상과 공감조화론으로 연역된다. 그러면 홍대용의 이러한 관점을 구체적으로 검토해보기로 한다. 그는 인의예지를 말하면서 인(仁)이 이들을 포괄하는 근본적인 덕목으로 ‘인(仁)을 리(理)라고 보고, 사람과 사물에 있는 리(理)는 결국 인(仁)이라’¹³⁾고 하여 인과 리를 일치시켰다. 이처럼 인을 리로 간주하여 인물에 보편적으로 내재해 있는 원리로 보면서 이들을 성 및 원형이정과 연관하여 설명하고 있다.

천(天)에 있어서는 ‘리(理)’라 하고, 사물에 있어서는 성(性)이라 한다. 천에 있어서는 원형이정(元

亨利貞)이라 하고, 사물에 있어서는 인의예지(仁義禮智)라 한다. 그 실상은 하나이다.¹⁴⁾

위 구절은 모든 사물이 가지고 있는 인의예지는 근원을 더듬어 올라가면 하늘의 원형이정에 근거를 두며, 따라서 인의예지는 결국은 원형이정의 등가물이라는 것이다. 나아가 홍대용이 사물에서 인의예지라고 말한 것으로부터는 사람 또한 사물에 포함되는 것이므로 인의예지가 모든 사물에 내재해 있는 보편적 덕목임을 유추할 수 있다.

원형이정을 인의예지의 우주 자연적 등가물로, 인의예지를 원형이정의 사물 본성적 등가물로 보는 만큼, 홍대용은 자연현상을 인의예지로 해석하기도 하고, 초목(草木), 금수(禽獸), 인간(人間), 천(天)의 리(理)를 인의(仁義)로 등치시킨다. “초목의 리는 곧 금수의 리이고, 금수의 리는 사람의 리이며, 사람의 리는 곧 하늘의 리이니, 리라는 것은 인의(仁義)일 뿐이다”¹⁵⁾라고 하였다. 이는 초목(草木), 금수(禽獸), 인간(人間), 천(天) 등 존재의 위상이 다른 것으로 위계지울 수 있는 것들의 리(理)가 모두 동일하며 이것은 ‘인의(仁義)’로 종합 통일된다는 것이다. 홍대용의 이러한 해석은 인물균(人物均) 사상을 떠받치는 철학적 토대가 된다.

이렇게 사람과 동식물의 마음과 행동 양식이 똑같이 인의(仁義)의 리(理)를 갖추고 있으며 이를 행하는 것에 근거하여 인물균 사상을 주장하면서, 홍대용은 ‘이천시물(以天視物)’이라는 기준을 가지고 인물균을 언급하고 있다.

사람의 시선으로 사물을 보면 사람이 귀하고 사물이 천하다. 사물의 시선으로 사람을 보면 사물이 귀하고 사람이 천하다. 하늘로부터 그들을 보면, 사람과 사물은 균등하다.¹⁶⁾

홍대용의 [의산문답]은 성리학만을 공부한 허자(虛子)와 새로운 학문을 터득한 실옹(實翁)의 대화 형식으로 이루어져 있다. 이 대목에서 실옹은 허자에게 “지금 그대는 어찌 하늘의 입장에서 사물을 보지 않고, 사람의 시선으로 사물을 보는가?”라고 말하고 있다. 그의 이러한 이천시물론(以天視物論)은 인물균론을 도출하는 철학적 전제가 되고 있으며, 동시에 가치 상대론을 넘어서는 만물에 대한 객관적 인식 기준을 제시하고 있다. 이점을 김문용은 ‘하늘로부터 만물을 평가한다는 것은 바로 가치 상대적 지평을 넘어 만물에 대한 객관적 인식이 가능함을 제시한 것이다’¹⁷⁾라고 하였다.

요컨대, 홍대용은 존재의 일차적 의미를 기에 근원하며 형체를 가진 것으로 보아 무형의 리의 존재성을 부정함으로써 성리학의 형이상적 본체로서 리(理)를 부정하였다. 그는 다른 한편으로 심성론에서는 정통 성리학의 본성론적 관점을 그대로 계승하여 역으로 인의예지와 같은 도덕적 본성[性]을 리(理)로 규정하였다. 뿐만 아니라 그는 사람과 동식물의 마음과 행동 양식이 똑같이 인의(仁義)의 리(理)를 갖추고 있으며 이를 행하는 것에 근거하여 ‘이천시물(以天視物)’이라는 기준을 가지고 인물균 사상을 주장하였다. 그는 도덕적 본성의 우주론적 보편화와 확대를 중요하게 언급하고 있는

데, 이것은 그의 인물균(人物均) 사상을 매개로 상대주의적 만물 평등사상과 공감조화론으로 연역된다고 할 수 있다.¹⁸⁾

3. [중용문의]에 나타난 사물의 균형조화론

[중용문의]는 그가 병술년 겨울 서울 집에서 [중용집주(中庸集註)]를 아침저녁으로 읊조렸을 때, 성현이 전수한 뜻을 정연히 펜 노끈이나 질서정연한 바둑판과 같음을 느끼면서도 지나치게 분석적이거나 기교적으로 주석한 내용들을 질의한 것이다. 여기에서 그는 경험론적이면서 실학의 경세치용(經世致用)과 이용후생(利用厚生)의 태도를 지향하는 방식의 주석을 붙이고 있다.¹⁹⁾ 따라서 이 장에서는 형체를 이루는 기(氣)를 위주로 하는 홍대용 철학의 상대주의적 평등론과 수평적 균형조화론의 관점에서 [중용문의(中庸問疑)]의 내용을 해명하고자 한다.

홍대용은 [중용문의]에서 기(氣)를 위주로 하는 자신의 경험론 철학의 입장에 따라 본체와 현상 간의 연속성과 상보적 조화를 중시하는 방식으로 [중용집주]를 수정하는 견해를 제시하였다. 먼저 홍대용은 [중용] 첫 장의 ‘중화를 지극히 하면 천지가 자리잡고 만물이 길러진다’고 하는 구절에 대한 주자의 주석에 대해 중(中)과 화(和), 천지위(天地位)와 만물육(萬物育)을 지나치게 구분하였다고 문제를 제기하였다.

머릿장의 주에서 천지가 자리 잡는 것을 중(中)을 극진히 한 효과로 보고, 만물이 길러지는 것을 화(和)를 극진히 한 효험이라고 보았다. 대개 지극히 고요하고 치우침이 없는 것이 어찌 만물을 기르는 근본이 아니며, 사물에 응하여 어긋남이 없는 것이 어찌 천지를 바르게 위치지우는 공효가 아닌가? 이는 그 본말이 서로 의지하고 처음과 끝이 서로 이어지니, 둘로 나눈다면 그럴 리가 없다. 또 이처럼 나누어 소속시키는 것이 말이 되지 않는 것은 아니지만, 경의 풀이에 도움이 되지 않고, 후학들에게도 무익하여 훈고의 폐단을 열기에 적합할 것이니, 차라리 소략할지언정 치밀하지 않고, 차라리 소박할지언정 기교가 지나치지 않아야 되지 않겠는가?²⁰⁾

그는 천지가 자리 잡는 것을 ‘치중(致中)’의 효과로, 만물이 길러지는 것을 ‘치화(致和)’의 결과로 이 분법적으로 나누는 주희의 주석이 두 가지 사이를 너무 단절시키는 것으로 문제가 있다고 본 것이다. 반대로 그는 지정무편(至靜無偏)한 ‘치중(致中)’이 천지를 자리 잡는 것인 동시에 만물을 길러 주는 근본이 아니며, 응물무차(應物無差)의 치화(致和) 또한 만물을 길러 주는 것인 동시에 천지를 자리 잡는 공효가 아니냐는 것이다. 다시 말하면 이것은 중과 화, 천지와 만물이 상보적으로 상대를 온전하게 하는 통일체가 된다는 주장이다. 홍대용은 기본적으로 마음의 중(中)과 화(和), 천지가

자리 잡고[天地位] 만물이 길러지는 것[萬物育]이 체(體)와 용(用), 본(本)과 말(末)이 단절되는 것이 아니라 하나의 유기적인 전체적 과정으로서 균형과 조화 속에서 수평적인 연속성을 가진다고 보는 것이다.

[중용]12장에서 군자의 도를 뜻하는 비은(費隱)에 대하여 주희는 ‘비(費)’를 쓰임이 광대한 것으로, ‘은(隱)’을 본체가 은미한 것으로 비은(費隱)을 형이상하와 도의 체용(體用)의 관점에서 주석하였다. 여기에 대하여 홍대용은 비은을 보다 감각적 경험현상의 측면에서 각각 크거나 넓은 것과 작거나 좁은 것으로 설명하고 있다.

내가 생각건대, 알 수 있고 할 수 있는 것이 ‘은(隱)’이고, 은은 미세하고 작은 것이다. 성인도 알지 못하고 잘하지 못하는 것과 천지가 불만스러워하는 것이 ‘비(費)’인데, 비는 넓고 큰 것이다. ‘큰 것을 말함’과 ‘작은 것을 말함’이라고 한 것은 비은의 뜻을 거듭 해석한 것이다. 그 ‘부부에서 단서가 시작된다’고 한 것은 은(隱)이고, ‘천지에 현저하다’고 한 것은 비니, 이것으로 군자의 도를 거듭 말하여 장머리의 비은 두 글자의 뜻을 결론지었다. 대개 합하여 그 넓고 큰 것을 말하면 ‘비’라 하고, 나누어서 그 미세하고 작은 것을 말하면 ‘은’이라 하니 그 말의 차이는 나누어 보느냐 합하여 보느냐에 달려 있지, 체용에 있지 않다.²¹⁾

홍대용은 주희가 형이상하 또는 도의 체용이라는 관점에서 비은을 해석하는 성리학적 관점을 벗어나, 구체적 감각적 현상 사물의 수평적 차원에서 크기와 넓이에 초점을 맞추어 비은을 해석하였다. 특히 그는 감각적 현상사물을 분합(分合)을 기준으로 분석적으로 보느냐 종합적으로 보느냐에 따라 비(費)와 은(隱)이 나뉘는 것으로 이해하였다.

[중용] 20장에는 생지절(生知節)이 있다. 이 절에 대하여 주희는 “그 등급으로 말하면, 생지안행(生知安行)은 지(知)이고, 학지이행(學知利行)은 인(仁)이며, 곤지면행(困知勉行)은 용(勇)이다. 대개 인성은 선하지 않음이 없지만, 기품에 같지 않음이 있기 때문에 도를 듣는 것에 신속하고 느낌이 있고 도를 행하는 데 어려움과 용이함의 차이가 있으나, 쉬지 않고 열심히 행하면 그 이르는 것은 동일하다.”²²⁾라고 언급하였다. 여기에 대하여 홍대용은 이들의 지행이 높고 낮은 등급이 있는 것이 아님을 다음과 같이 지적하였다.

‘생지장(生知章)’의 주석에서 ‘그 등급으로 말하면’이라고 운운한 것은 [중용] 편 의 세 가지 덕을 말한 것인데, 단지 그 구분만 보일 뿐 그 등급을 드러내지 않았다. 대순(大舜), 안연(顏淵), 자로(子路)의 일은 단지 우연히 고하가 있는 것으로 거론한 것 같다. 세 가지 덕이 실제로 차등이 있어서 그렇게 여긴 것은 아니다. 그러나 [집주(集註)]의 뜻이 어디에 근거한 것인지 모르겠다.²³⁾

주희가 집주의 주석에서 그 등급을 구분하여 지인용(知仁勇)의 덕목에 우열이 있는 것으로 말하면

서, 지인용 각각을 대순, 안연, 자로에 해당하는 것으로 언급하였는데, 그 뜻이 어디에 있는지 모르겠다는 것이다. 여기에서 홍대용은 지(知)·인(仁)·용(勇)을 대순, 안연, 자로에 해당하는 것으로 배치했다고 하여 이들 덕목 자체가 우열을 가지는 것은 아니라는 뜻이다. 다만 대순과 안연, 자로의 경지가 우연히 수준의 차이가 있는 것으로 평가되어 그렇게 말한 것이 아닌가 생각된다는 것이다. 이는 이들 덕목이 각각 독립적인 의미를 가지며, 상호 보완적인 전체를 이룰 때 중용(中庸)의 덕을 지극하게 이룰 수 있을 것이라고 보는 것이다. 이 또한 지인용(知仁勇) 세 가지 덕목이 상호간 수직적 고하의 위계를 가지는 것이 아니라 수평적인 균형과 조화를 이루는 것으로 해석하는 것이다.

주희는 [중용장구]에서 21장의 ‘자성명(自誠明)’의 성(性)과 ‘자명성(自明誠)’의 교(教)를 각각 천도(天道)와 인도(人道)로 나누면서 이후 32장까지 12장을 천도와 인도의 관점에서 구분하여 해석하였다. 이점에 대하여 홍대용은 천도(天道)와 인도(人道)가 연속성을 가지고 결합되어 있는 측면을 강조하면서, 주희가 각 장을 천도와 인도로 이분법적으로 구분하는 것에 대하여 의문을 제기하였다.

21장에서 천도와 인도를 나누어 소속시킨 것은 또한 반드시 모두 그런 것 같지는 않다. 인도로 말미암아 변화할 수 있는 것에 이른다면, 이 또한 천도이다. 먼저 아는 것으로서 지성(至誠)은 이미 윗 장을 이어서 말한 것이니 하필 천도로 치우쳐 배속시킬 필요가 있는가? 25장의 시조지의(時措之宜) 또한 천도이고, 27장의 경우 상단(上段)이 천도를 말하고, 하단(下段)이 인도를 말했다면, 이를 모두 인도에만 소속시켜서는 안 된다. 대개 21장 이하는 모두 성인(聖人)의 위대함을 찬미하고 천하의 표준을 세운 것이고, 닦아서 반성하는 방법을 말하여 배우는 사람의 공을 보여준 것이다.²⁴⁾

홍대용은 천도와 인도 사이의 관계를 수직적 차원에서 구분되는 것으로 보지 않고, 인도로 말미암아 천도에 이르고, 천도 또한 인도로 실현되는 과정 속에 있는 것으로 보았다. 이러한 관점에 따라 그는 주희가 인도와 천도로 이원적으로 구분한 장을 각각 인도와 천도를 함께 포함하여 연속적이고 중층적인 것으로 이해하였다. 그는 천도와 인도를 수평적 차원에서 유기적 연속성을 가지는 것으로 이해하였는데, 여기에는 실질적으로 경험적 현실세계에서의 인도의 실천을 통하여 천도가 형성되고 전체적으로 완성된다는 전제하에 수평적이고 귀납적으로 인도를 실천하는 과정과 절차를 중시하는 사고가 내포되어 있다.

요컨대, 홍대용은 마음의 중(中)과 화(和), 천지가 자리 잡고[天地位] 만물이 길러지는 것[萬物育]이 체(體)와 용(用), 본(本)과 말(末)을 구분하는 주희와 달리 이들이 하나의 유기적인 전체적 과정으로서 균형과 조화 속에서 수평적인 연속성을 가진다고 보았다. 그는 비은(費隱)에 대해서도 분합(分合: 분석과 종합)을 기준으로 감각적 경험현상의 측면에서 사물을 각각 크거나 넓은 것과 작거나 좁은 것으로 설명하였다. 지인용(知仁勇) 세 가지 덕목에 대해서도 이들이 상호간 수직적 고하의 위

계를 가지는 것이 아니라 수평적인 균형과 조화를 이루는 것으로 해석하였다. 주희가 인도와 천도를 이원적으로 구분한 것에 대해서도 그는 경험적 현실에서의 실천을 강조하는 의미에서 인도로부터 천도에 이르고 천도가 인도로 실현되는 수평적 연속적 과정을 중시하였다.

4. 홍대용 중용관에 내포된 수평적 공감의 확산론

이 장에서는 홍대용의 이기심성론과 인물균(人物均) 사상의 철학적 토대 위에 [중용문의(中庸問疑)]에서 강조한 인도의 실천을 통한 천도의 실현이라는 목표가 수평적 균형조화를 지향하며 이것이 인륜적 공감의 확산이라는 지향성을 가지고 있음을 고찰하고자 한다. 달리 말하면 홍대용의 이기심성론에서 제시한 인물균 사상의 토대 위에 공감의 확산이라는 지향과 목표가 어떻게 그의 중용관(中庸觀)을 통해서 개진되고 있는가 하는 점을 조명하고자 한다.

유가철학에서는 사람과 사물을 차등적으로 보면서도 동시에 수평적 차원에서 ‘생명의 가치를 실현한다’는 명제를 목표로 이들이 동등하게 평가되어야 한다는 이념을 제시하는 논의가 있어 왔다. 인간을 넘어서서 사물(동식물)에까지 인(仁)의 덕목을 확대해야 한다는 이념은 북송대 성리학에서도 개진되었다. 정호가 “인(仁)이라는 것은 천지의 만물을 내 몸과 같이 생각하는 것이다”²⁵⁾라든가, 혼연하게 천지 만물과 한 몸을 이룬다²⁶⁾는 사고는 자연계의 모든 사물을 내 몸과 같이 아끼고자 하는 생각을 반영한다. 정호의 이러한 사고는 그가 인(仁)을 생명의지(生意) 곧 ‘생명을 살리고자 하는 의지’를 설명하는 논의로 연역된다고 할 수 있다. 이와 같이 자연사물의 생명을 온전하게 실현해 가는 견지에서 사물을 인간과 동등한 생명실현의 가치를 가지는 것으로 이해하는 것은 홍대용의 인물균의 철학 사상에 그대로 반영되어 있다고 할 것이다. 이제 홍대용의 인물균 사상에 내포되어 있는 수평적 공감과 균형조화론의 확산이라는 측면에 초점을 맞추어 그의 중용관이 이런 이념을 어떻게 설명하고 있는가를 조명하기로 한다.

먼저 홍대용은 [서성지가 심을 논하는 이론에 답하는 글]에서 기(氣) 철학적 견지에서 사람과 사물의 존재론적 도덕적 동일성을 언급하고 있다. 그는 다음과 같이 인간과 사물이 동일한 기를 부여받은 점에서 동일하다고 보았다.

천지에 가득 찬 것은 단지 이 기(氣) 뿐이고, 리(理)가 그 가운데 있다. 이에 맑은 기를 얻어 화한 자는 사람이 되고, 흐린 기를 얻어 화한 자는 사물이 된다. 그 중에 지극히 맑고 순수하고 신묘하여 헤아릴 수 없는 것은 ‘마음’이 되어 모든 리(理)를 신묘하게 갖추고 만물을 재단하는 근거가 된다. 이는 사람과 사물이 동일하다. 범과 이리가 자식에게 사랑하는 마음이 유연히 나오고 벌과 개미가 왕벌에게 공경하는 마음이 자연히 나오니 이에 그 마음의 본래적인 선함이 사람과 동

일함을 알 수 있다.²⁷⁾

부여받은 기의 청탁이 있다고 하더라도 똑같이 리(理)를 부여받아 마음으로 삼고 있기 때문에 사물(동물) 또한 모두 사랑과 공경의 마음을 가진다는 점에서 사람과 동일하다는 것이다. 홍대용은 ‘오직 본체의 밝음은 성인라고 하여 드러나는 것이 아니고, 우인(愚人)이라 하여 어두워지는 것도 아니며, 금수라 하여 빠져 없는 것도 아니고, 초목이라 하여 전연 없는 것이 아니다’²⁸⁾라고 하였다. 요컨대, 작용이 다르더라도 그 근본에 있어서 사람과 동식물은 모두 본연의 밝음을 가지는 동일한 존재라는 것이다. 그는 이처럼 사물(동식물)이 사람과 동일한 도덕적 의식을 가진다고 주장하는 것은, 이러한 덕성의 실현 또한 사람과 사물이 수평적으로 동등하게 실현해 가야 한다는 당위성을 말하는 것이다. 그러면 홍대용이 이렇게 사람과 사물에 공통적인 인의예지의 덕성을 어떻게 수평적 공감으로 확산시키는가를 살펴보기로 한다.

유학에서는 공자가 일관된 도로 제시한 충서(忠恕)를 균형과 조화를 이룬 사회를 이루기 위하여 공감을 확산시키는 방법적 원칙으로 제시하고 있다. [중용]에서도 충서를 “도에서 벗어난 것이 멀지 않다. 자기에게 베풀어서 원하지 않는 것을 남에게 요구하지 말라”²⁹⁾라는 정언명법 형식으로 그 의미를 제시하였다. 이러한 입장에서 홍대용은 충서의 도를 성인의 도(道)로 보고 학문하는 일로 간주하면서 충서가 도로부터 벗어난 것이 멀지 않다고 하는 것은 잘못이라고 주장하면서, 다음과 같이 충서의 일상성을 언급하였다.

이 장의 대의(大義)는 도가 사람에게서 멀지 않음을 밝히기 위한 것이다. 그래서 실로 이치를 따라서 어김이 없으면 기거하여 앉고 일어날 때에도 도(道)아님이 없는 것이다. 하물며 충서는 덕행의 큰 단서로 오히려 도라고 말하기에 충분하지 않으니, 도가 사람에게서 멀리 떨어져 있는 것이 또한 심하다. [집주(集註)]로 살펴보면, 대개 말하기를 ‘충서(忠恕)에서 살펴보면, 도가 사람에게서 멀지 않음을 볼 수 있다’고 할 뿐이다. 그 ‘자기의 마음으로 남의 마음을 헤아리는 것이 충서이다’고 말한다. 도가 사람에게서 멀지 않음을 볼 수 있는 자는 도에 어긋나는 것이 멀지 않다.³⁰⁾

홍대용은 도는 덕행을 통하여 실현되고, 덕행을 실현하는 단서가 충서가 되므로, 충서를 성인의 도로 학문을 하는 것으로 보면 도가 사람에게서 멀리 떨어진다고 하였다. 요컨대, 홍대용에 있어서, 충서는 자기의 마음으로 남을 헤아려 덕행을 통하여 도를 행하는 것으로 정리할 수 있다. 이러한 주장은 바로 사람과 사물이 동일한 도덕적 지향을 가짐으로써 도덕적 연속성을 가지는 것으로 이해되는 만큼, 충서를 매개로 덕행을 행하는 것은 바로 수평적 공감을 나로부터 타인과 사물에 확산하는 방법론이 된다고 할 수 있다.

홍대용은 [대학문의(大學問疑)]의 [대학] 전9장에 대한 주석에서 ‘9장은 위에서 행하면 아래에서 본

받는 것이 의도하지 않아도 저절로 그렇게 된다는 것을 말한 것인데 ‘갓난아기를 보호하듯 한다[如保赤子]’는 데 이르러 미루어 행하는 중요한 것으로 본 것은 무슨 까닭인가를 의문시하였다. 여기에 대해 그는 충서(忠恕)의 연장선상에서 수평적 공감을 미루어 넓혀가는 단계를 언급하였다.

자(慈)라는 것은 사람이 드물게 잃어버리는 것이므로 특별히 이를 들어 말함으로써 효·제·자(孝·弟·慈) 세 가지가 모두 이 자연에서 나온 것이며, 억지로 노력하여 행하는 것이 아님을 밝혔다. 반드시 그 드러난 단서를 알아서 미루어 넓히는 데 달려 있다. 가령 ‘자(慈)’로 말하면 적자(赤子)를 보호하는 마음으로 진실하게 구하는 것이 단(端)이고, 이것을 많은 자애(慈愛)하는 도(道)에 미루어 다하는 것이 이른바 추광(推廣)이다. 오직 그 집에 베푸는 것이 이와 같기 때문에 비로소 인(仁)에 흥(興)하고 양(讓)에 흥(興)하는 공효(功效)가 있게 되는 것이 마치 신민장(新民章)에서 말한 ‘먼저 자신을 새롭게 하는데 힘쓰면 백성이 절로 일어나 스스로 새롭게 한다’는 것과 같다.³¹⁾

여기에서 홍대용은 인을 실천하는 충서의 방법을 통하여 공감을 확산하는 구체적 내용을 효제자(孝弟慈)로부터 그 단서를 구하였다. 그는 ‘자(慈)’의 덕목을 대표로 들어 효제자(孝弟慈)가 마음으로 부터 자연스럽게 발로하여 나오는 것으로, 이러한 덕목을 다른 사람과 사물에까지 미루어 확대할 것을 주장하였다. 홍대용은 이렇게 은혜를 미루어가는 방식[推恩]의 방식으로 먼저 자신을 새롭게 하는 과정을 통하여 백성들의 인(仁)과 양(讓)을 일으킬 수 있다고 보았다. 요컨대, 그는 인(仁)을 실천하는 충서의 방법을 매개로 효제자의 덕목을 추은(推恩)하는 방식으로 인과 사양을 사람과 사물에 까지 미루는 것으로 공감의 조화로운 확산을 지향하였다.

5. 맺음말

본고는 홍대용의 이기심성론과[중용문의]를 중심으로 상대주의와 인물균(人物均)의 사고에 내포되어 있는 균형조화론이 공감의 확산론으로 전개되는 논리적 구조를 고찰하고자 하였다. 이러한 문제 의식은 홍대용이 인간중심적 관점에서가 아니라 하늘의 관점에서 인간과 사물을 볼 때[以天視物] 모두 평등하며 이들은 모두 수평적으로 연결되어 있다는 사고를 ‘연속적이고 공통된 공감 원리의 확산’이라는 측면에서 재조명하는 것을 의미한다. 홍대용은 사람과 동식물의 마음과 행동 양식이 똑같이 인의(仁義)의 리(理)를 갖추고 있으며 이를 행하는 것에 근거하여 ‘이천시물(以天視物)’이라는 기준을 가지고 인물균 사상을 주장하였다. 그는 도덕적 본성의 우주론적 보편화와 확대를 중요하게 언급하고 있는데, 이것은 그의 인물균(人物均) 사상을 매개로 상대주의적 만물 평등사상과 공감조화론으로 연역된다고 할 수 있다.

홍대용은 마음의 중(中)과 화(和), 천지가 자리 잡고[天地位] 만물이 길러지는 것[萬物育]이 체(體)와 용(用), 본(本)과 말(末)을 구분하는 주희와 달리 이들이 하나의 유기적인 전체적 과정으로서 균형과 조화 속에서 수평적인 연속성을 가진다고 보았다. 그는 비은(費隱)의 경우도 분합(分合:분석과 종합)을 기준으로 하여 감각적 경험현상으로 드러나는 사물의 크거나 넓은 것과 작거나 좁은 것으로 설명하였다. 지인용(知仁勇) 세 가지 덕목에 대해서도 이들이 상호간 수직적 고하의 위계를 가지는 것이 아니라 수평적인 균형과 조화를 이루는 것으로 해석하였다. 주희가 인도와 천도를 이분법적으로 나눈 것에 대해서도 그는 경험적 실천이라는 인도로부터 천도에 이르고, 천도가 인도로 실현되는 수평적 연속적 과정을 중시하였다.

홍대용은 기(氣)의 청탁에도 불구하고 사물(동물) 또한 똑같이 리(理)를 부여받아 마음으로 삼고 있기 때문에 모두 사랑과 공경의 마음을 가지는 점에서 사람과 같다고 보았다. ‘사물(동식물)도 사람과 동일한 도덕적 의식을 가진다’는 명제는 이러한 덕성을 사람과 사물이 함께 실현해 가야 한다는 의미를 포함한다. 그는 인을 실천하는 충서(忠恕)의 방법을 통하여 공감을 확산하는 구체적 내용을 효제자(孝弟慈)로부터 단서를 구하였으며, 효제자의 덕목을 추은(推恩)의 방식으로 사물에까지 미루어 공감의 확산을 지향하였다.

참고문헌

[孟子], [周易], [老子]

洪大容, [湛軒書]

洪大容, [鬻山問答]

程 顥, [河南程氏遺書], [識仁篇],

[近思錄]

이현식, [홍대용 [鬻山問答] 人物論 단락의 구조와 의미], [태동고전연구]35, 2015, 35-66쪽.

김세정, [[의산문답]에 나타난 홍대용의 공생의 생태주의], [유학연구]35, 충남대학교 유학연구소, 2016, 125-152쪽.

곽혜성, [담헌 홍대용의 탈성리학적 사상의 형성-理氣心性論에 따른 物의 談論 변화를 중심으로-], [철학사상문화]29, 2019, 1-24쪽.

이종우, 김원행과 홍대용의 인간과 다른 생물에 대한 관점 비교, 한국학논집79, 2020, 5-26쪽

신정근, [홍대용(洪大容)의 범애(汎愛)의미 연구], [東洋哲學研究]82, 2015, 43-70쪽

전홍석, [조선 후기 국제 공공성 변동과 홍대용의 문명생태주의 담론 - 21세기 ‘생태 문명관’ 모색을 중심으로-], 동서철학연구 67, 2013, 105-157쪽

박희병, [생태와 녹색평화-사상, 문학, 운동 ; 한국의 전통적 생태사상과 평화주의: 홍대용의 경우], 통일과 평화4, 2012, 3-25쪽.

장승희, [담헌 홍대용의 인간관], 윤리연구59, 2005, 169-194쪽.

배수찬, [조선 후기 인성론(人性論) 논쟁의 이해 방식에 대한 연구: 윤리학적 관심과 과학적 관심의 대립을 중심으로], [한문교육연구]23, 2004, 293-322쪽.

정성식, [洪大容의 [中庸問疑]에 관한 연구], [온지논총]19, 2009.

NOTE

- 1) 곽혜성, [담헌 홍대용의 탈성리학적 사상의 형성-理氣心性論에 따른 物의 談論 변화를 중심으로-], [철학사상문화]29, 2019, 2쪽.
- 2) 홍대용의 인물군론을 낙론의 인물성동론에서 발전한 결과로 보는 입장은 유봉학이 처음 제기하였다.(유봉학, [북학사상의 형성과 그 성격-담헌 홍대용과 연암 박지원을 중심으로], 서울대 대학원 석사논문, 1982.) 이어서 김도환은 호락논쟁의 분성을 통해 홍대용의 인물군 사상과의 연결성을 제시하였다.(김도환, [담헌 홍대용 연구], 경인문화사, 2007.)
- 3) 이들은 홍대용에게서 주재성을 갖는 것은 氣이고, 理는 주재성을 상실한 채 물리법칙에 한정되어 있다고 보았다. 이런 논지를 주장한 연구자들 김문용(2005), 김인규(2008), 박희병(1995), 김용현(1995) 등이 있다.(곽혜성, 위의 논문, 3쪽)
- 4) 이들 입장 또한 리의 주재성은 부정했다고 보지만, 주재성 상실이 리의 중요도를 감소시키는 것은 아니며, 오히려 리는 그 의미를 달리 확장하여 홍대용 사상의 특징이 되는 것으로 보았다. 이런 논지로 연구한 학자들은 백민정(2008), 김도환(2007), 신정근(2001), 이동환(1999), 류인희(1991)가 있다.(곽혜성, 위의 논문, 3쪽)
- 5) 홍대용의 철학을 장자주의적 의미를 가지는 것으로 연관하여 보는 연구는 송영배가 있다.(송영배, [홍대용의 상대주의적 사유와 변혁의 논리-특히 [장자]의 상대주의적 문제의식과 비교를 중심으로], [한국학보]20, 일지사, 1994.) 이어서 서양 과학사상을 수용한 관점에서 본 연구는 박성순(2005), 박성래(1995), 김용현(1995), 김선희(2012)가 있다.
(박성순, [조선유학과 서양과학의 만남], 고즈윈, 2005.; 박성래, [홍대용 [담헌서]의 서양과학 발견], [진단학보]79, 1995.; 김용현, [서양과학에 대한 홍대용의 이해와 그 철학적 기반], [철학]43, 1995.; 김선희, [서학을 만난 조선유학의 인간 이해-홍대용과 정약용을 중심으로], [동양철학연구]68, 2011.)(곽혜성, 위의 논문, 3쪽)
- 6) 이현식, [홍대용 [醫山問答] 人物論 단락의 구조와 의미], [태동고전연구]35, 2015, 35-66쪽.
- 7) 김세정, [[의산문답]에 나타난 홍대용의 공생의 생태주의], [유학연구]35, 충남대 유학연구소, 2016, 125-152쪽.
- 8) 전홍석, [조선 후기 국제 공공성 변동과 홍대용의 문명생태주의 담론-21세기 '생태 문명관' 모색을 중심으로-], [동서철학연구] 67, 2013, 105-157쪽.
- 9) 박희병, [생태와 녹색평화-사상, 문학, 운동, 한국의 전통적 생태사상과 평화주의:홍대용의 경우], [통일과 평화]4, 2012, 3-25쪽.
- 10) [湛軒書], 內集 卷1, [心性問], “凡言理者, 必曰無形而有理. 既曰無形, 則有者是何物, 既曰有理, 則豈有無形而謂之有者乎. 盖有聲則謂之有, 有色則謂之有, 有臭與味則謂之有. 既無是四者, 則是無形體無方所, 所謂有者是何物耶. 且曰無聲無臭而爲造化之樞紐, 品彙之根柢, 則既無所作爲, 何以見其爲樞紐根柢耶.”
- 11) [湛軒書], 內集 卷1, [心性問], “且所謂理者, 氣善則亦善, 氣惡則亦惡, 是理無所主宰而隨氣之所爲而已. 如言理本善, 而其惡也爲氣質所拘而非其本體, 此理既爲萬化之本矣. 何不使氣爲純善而生此駁濁乖戾之氣以亂天下乎? 既爲善之本, 又爲惡之本, 是因物遷變, 全沒主宰. 從古聖賢何故而極口說一理字.”
- 12) [近思錄]卷1, [道體], “萬物之生意最可觀, 此元者善之長也. 斯可謂仁也.”
- 13) [湛軒書], 內集 卷1, [心性問], “言仁義則禮智在其中, 言仁則義亦在其中. 仁者, 理也. 人有人之理, 物有物之理. 所謂理者, 仁而已矣.”
- 14) [湛軒書], 內集 卷1, 같은 곳, “在天曰理, 在物曰性. 在天曰元亨利貞, 在物曰仁義禮智, 其實一也.”
- 15) [湛軒書], 內集 卷1, 같은 곳, “草木之理, 卽禽獸之理. 禽獸之理, 卽人之理. 人之理, 卽天之理. 理也者, 仁與義而已矣.”
- 16) [醫山問答]上, 326쪽, “以人視物, 人貴而物賤. 以物視人, 物貴而人賤. 自天而視之, 人與物均也.”
- 17) 김문용, 홍대용의 실학과 18세기 북학사상, 예문서원, 2005, 60쪽.
- 18) 연형 이후 홍대용의 이러한 상대주의적 객관적 시각과 인물군론으로의 사상적 전회는 서양문물에 대한 긍정적 의식과 함께 서양과학사상을 받아들일 수 있는 이론적 토양이 되었다.
- 19) 정성식, [洪大容의 [中庸問疑]에 관한 연구], [은지논총]19, 2009, 124쪽.

- 20) [中庸問疑]12, “首章註, 以天地位爲致中之效, 育萬物爲致和之驗. 夫至靜無偏, 獨非育萬物之本乎, 應物無差, 獨非位天地之功乎. 此其本末相須, 始終相因. 分而二之, 理宜不然. 且如是分屬, 非不成說, 惟無補於經訓, 無益於後學而適足以啓訓詁之弊. 則寧踈而無密, 寧拙而毋巧, 不亦可乎.”
- 21) [中庸問疑]24, “妄意可知可能者隱也. 隱者, 微也小也. 聖人之不知不能與天地之所憾者, 費也. 費者廣也大也. 所謂語大語小者, 所以重釋費隱之義. 其曰造端乎夫婦者, 隱也, 其曰察乎天地者, 費也. 所以申言君子之道而結章首費隱二字之義也. 蓋合而言, 其廣且大則曰費也. 分而言, 其微且小則曰隱也. 其言之異, 在於分合而不在于體用也.”
- 22) [中庸]20章, 朱注, “以其等而言, 則生知安行者, 知也. 學知利行者, 仁也. 困知勉行者, 勇也. 蓋人性雖無不善, 而氣稟有不同者, 故聞道有蚤莫, 行道有難易. 然能自強不息, 則其至一也.”
- 23) [中庸問疑]20章, “以生知章註, 以其等云云, 此篇言三德, 只見其分而不見其等. 大舜顏淵子路之事, 恐只其所舉, 偶有高下, 非三德真有其等而然. 然則集註之意, 未知何據.”
- 24) [中庸問疑]21章, “二十一章天道人道之分屬, 亦恐未必盡然. 由人道而至於能化, 則是亦天道也. 前知之至誠, 既承上章而言, 則何必偏屬天道耶? 二十五章時措之宜, 則亦天道也. 二十七章上段言天道, 下段言人道, 則俱不可專屬人道也. 蓋二十一章以下, 皆所以讚聖道之大而立天下之準, 言修省之方而示學者之功.”
- 25) [河南程氏遺書]卷1, “仁者, 以天地萬物爲一體.”
- 26) 程顥, [識仁篇], “學者必先識仁, 仁者, 渾然與物同體.”
- 27) [湛軒書], 內集卷1, [問疑], [答徐成之論心說], “充塞于天地者, 只是氣而已而理在其中. 於是得清之氣而化者爲人, 得濁之氣而化者爲物. 就其中至清至粹神妙不測者爲心, 所以妙具衆理而宰制萬物. 是則人與物一也. 虎狼之於子也, 慈愛之心, 油然而生. 蜂蟻之於君也, 敬畏之心, 自然而生, 此可見其心之本善, 與人同也.”
- 28) [湛軒書], 內集卷1, [問疑], 위와 같은 句, “惟此本體之明, 不以聖而顯, 不以愚而晦, 不以禽獸而缺, 不以草木而亡.”
- 29) [中庸]13章, “忠恕違道不遠, 施諸己而不願, 亦勿施於人.”
- 30) [大學問疑]傳9章, “”
- 31) [大學問疑]傳9章, “慈者, 人之罕有失者. 故特舉此而言之, 以明孝弟慈三者皆是出於自然而非勉強而爲之者也. 必在識其端緒之發見而推而廣之, 如以慈言之, 則保赤子之心, 誠求之者, 是端也. 自是而推致之於許多慈愛之道, 乃所謂推廣也. 惟其施於家者如是, 故方有興仁興讓之效, 如新民章之先務自新而民自興起而自新者.”

근대 인간주의의 한계 와 공공성의 인문정신 회복

The Limits of Modern Anthropocentrism and the Restoration of the Spirit Liberal Arts in Publicness

이윤갑 Yoongab Lee
계명대학교
Keimyung University

근대문명을 발전시킨 동력은 인간중심주의와 모두에게 욕망 추구의 자유를 법적 인권으로 보장한 것이다. 근대 문명은 진화론의 세계관으로 이를 합리적 이념으로 정당화하였다. 그러나 지금 근대문명은 그 동력의 자기파괴적 모순에 의해 붕괴위기를 맞고 있다. 이로부터 파생한 모순은 자연생태계를 유린하고 파괴하여 인류의 생존 자체를 위태롭게 만들었고, 사회적 분열과 대립을 확대, 심화시켰다. 생태계 파괴는 20세기 후반으로 갈수록 전지구적으로 확대되고 가파르게 심화되었다. 지금 인류는 격화일로에 있는 사회적 분열과 갈등 및 전지구적 재앙을 불러오고 있는 생태계 파괴에 직면해 미래에 대한 낙관은 무너지고 이대로 가면 인간이 얼마나 더 생존할 수 있을까하는 걱정으로 암울해 하고 있다.

자기파괴적 근대문명은 붕괴가 불가피하다. 이 위기에서 인류가 벗어나는 첫걸음은 근대문명의 구심력이 된 인간중심주의를 극복하는 것이다. 인간중심주의는 이기적 욕망 충족을 위해 자연이든 인간이든 타자를 대상화하고 지배·소유하려 한다. 그러나 이러한 이기적 인간중심주의는 자기 삶의 터전인 생태계는 물론이고 사회를 파괴하고 황폐하게 만들어 결국에는 생존자체를 불가능하게 만든다. 이 모순에서 벗어나려면 먼저 이기적이고 배타적인 인간중심주의에 대한 비판과 철저한 극복이 필요하다. 그러나 근대과학에 압도되어 인문정신을 잃어버리고 인간존재의 의식 내면 탐구로 후퇴한 근대인문학으로는 그러한 과제를 감당할 수 없다.

근대적 인간중심주의를 극복하는 데는 전통 인문학의 성과가 소중한 자산이 된다. 전통 인문학은 ‘사람됨’, ‘사람다움’을 학문 최고의 가치로 삼았는데, 그 ‘사람다움’을 세계 구성의 일원으로서 인간 본연의 사회성을 온전히 체현하는 것이었다. 이 전통에 의하면 인간의 사람됨은 천하 만물의 이치를 밝혀 그 부모가 되는 천지의 이법에 합치하도록 각각의 존재성이 조화롭게 발현되게 만드는 것이며, 그 천명을 온전히 감당하기 위해 반드시 갖추어야 할 사회성은 천하만물을 형제처럼 생각하는 공공성(公共性)이다. 인문정신을 이 공공성의 체현에 두고 인문학 체계를 수립한 대표적인 학문적 성과로는 퇴계 이황의 [성학십도]와 원효의 [대승기신론소]가 있다.

전통 인문학의 핵심가치인 공공성의 관점에서 보면 인간중심주의는 인간이성의 영특함을 마치 암세 포와 같이 개별 존재의 이해에 매몰되어 끝내는 존재 자체와 그 생명의 바탕인 세계를 해치고 파괴

한다. 또한 인간 욕망의 무차별적 긍정도 공공성과 괴리된 사욕마저도 정당화함으로써 모순에서 벗어나는 길을 도저히 찾을 수 없는 오리무중에 빠지게 만든다. 근대이성이 방향성을 상실하고, 근대문명이 자기파괴적 혼돈 속으로 점점 더 깊이 빠져들기만 할뿐 문제 해결의 갈피를 찾지 못하는 원인은 다름 아닌 공공성의 인문정신을 상실한 데 있다.

지금 인류에게 절실한 것은 근대문명의 파국에서 자신을 구할 탈근대 인문학이다. 탈근대 인문학은 근대문명의 인간중심주의를 극복하고 인류의 오랜 유산인 공공성의 인문정신을 회복하는 인문학, 천하만물이 공존하는 세계 속에서의 사람됨을 목표로 하는 인문학이어야 한다. 그런 점에서 탈근대 인문학은 ‘法古創新’하는 인문학이다.

Abstract

The driving force behind the development of modern civilization is anthropocentrism and the guarantee of freedom to pursue our desire for legal human rights for all. Modern civilization justified it as a rational ideology as the worldview of evolutionary theory, but it is now in danger of collapse due to the self-destructive contradiction of driving force. The contradiction derived from this devastated and destroyed natural ecosystem, endangering the survival of mankind, expanding and deepening social divisions and confrontations. The destruction of the ecosystem expanded globally and steeply intensified towards the second half of the 20th century. Now, humanity is facing intensifying social divisions, conflicts, and the destruction of the ecosystem. It's a global disaster, with lost optimism towards a grim future creating concerns for our own survival as a species.

The collapse of a self-destructive modern civilization is inevitable. The first step for mankind to escape from this crisis is by overcoming anthropocentrism, which has become the central force of modern civilization. Anthropocentrism seeks to objectify, dominate, and possess the other, whether natural or human, to satisfy selfish desires. This selfish anthropocentrism destroys and devastates not only the ecosystem, the home of human life, but also society, making it impossible for survival. To escape from of this contradiction, humans need to criticize and thoroughly overcome such selfish and exclusive anthropocentrism. However, humans cannot accomplish such task within modern humanities, which, overwhelmed by modern science, has lost the spirit of humanity' and retreated into exploring the consciousness of human existence.

In overcoming modern anthropocentrism, the achievements of traditional humanities have become valuable assets. Traditional humanities have regarded ‘character’ and ‘humanitas’ as the best values of the study, which was fully embodying the natural sociality of humans by having that ‘humanitas’ as a member of the world. According to this tradition, being human is to reveal the reason of all things in the world and make each existence harmoniously expressed so that it conforms to the order of heaven and earth, which becomes its parents. An indispensable sociality to have to wholly bear such a heavenly mandate is ‘publicness’, which considers all things in the world as brothers. “Seonghakshipdo” (“Ten Diagrams of the Sacred Learning” by Toegye Yi Hwang) and “Daeseungghinronso” (commentary on the Awakening of Faith) are major academic achievements in establishing the humanities system with humanities spirit in the realization of this publicness.

In terms of publicness, which is the core value of traditional humanities, anthropocentrism harms and destroys the existence itself and the world, the basis of its life, which ends up burying the intellect of human reason in the understanding of individual existence like cancer cells. Moreover, the indiscriminate affirmation of human desire justifies self-interest which is far from publicity, making it impossible to find a way out of the contradiction whatsoever. The loss of the humanities spirit of publicness is the definite cause of modern reason having lost its direction and that modern civilization has only plunged deeper and deeper into self-destructive chaos and is unable to find a way to solve the problem.

What is urgent for mankind now is postmodern humanities that will save itself from the catastrophe of modern civilization. Post-modern humanities should be humanities that overcomes the anthropocentrism of modern civilization, restores the humanistic spirit of publicness, which is the long heritage of mankind, and aims for humans to live in a world where all things coexist. In that sense, postmodern humanities are humanities that can be labelled ‘Beopgo Changsin (Create the new while do not contradict the spirit of the classics)’; meaning the creation of the new by emulating the spirit of the past.

1. 인문학의 전통과 근대 인문학

인문학의 역사는 인류의 역사만큼이나 오래다. 인류는 생태환경 속에서 사회를 형성하고 발전시키면서 삶을 영위해왔다. 그런 만큼 인류는 한편으로는 자연과의 관계에서, 동시에 다른 한편으로는 사회관계에서 발생하는 고통이나 모순을 극복하고 해결하기 위해 부단히 노력해 왔다. 인문학은 그러한 도전과 노력으로부터 탄생하고 발전하였다. 인문학의 역사가 오랜 이유는 여기에 있다.

사람은 어떻게 하면 모순을 해결하고 삶의 고통에서 벗어날 수 있는가? 사람의 삶은 그를 둘러싼 무수한 존재들과의 복합적인 관계망에서 이루어지는 것이고, 삶의 모순과 고통은 그 관계로부터 생긴다. 관계에서 표출되는 모순과 고통은 주체적 측면과 객체적 측면의 원인이 상호 연기적으로 결합되어 발생한다. 따라서 그 고통에서 벗어나는 방법 또한 연기적으로 결합된 각각의 분면을 구성하는 수많은 이치와, 그 이치들이 결합하는 원리들을 궁구하는 데서 찾아야 한다. 인문학은 그 순리를 찾고 통찰하여 해결책을 찾고 이를 삶으로 구현하는 학문이었다.

그러했던 까닭에 애초 인문학은 생존 관계망을 구성하는 존재들과 관계망에 대한 여러 분과 학문들을 아우르는 종합적인 학문이었고, 철학 혹은 인문학을 중심으로 경제학과 실용성이 있는 다양한 분과 과학이 결합하는 순서로 구성되었다. 이러한 전통은 시대에 따라, 가령 신학의 권위가 압도적이었던 중세와 같이, 특정 분야 학문의 비중이 커지기도 하는 등 편차가 있었지만 대체로 중세 말까지는 지속되었다.

동양의 전통에서 보면 인문학은 13경, 혹은 4서 5경으로 구성되었고, 역경 시경 서경 춘추등 철학과 경제학을 중심에 두고 사회과학, 자연과학, 예술학 등등 거의 모든 분야를 망라하는 것이었다. 우리는 19세기 초반 정약옹이 구축하였던 다산학에서도 이러한 전통이 면면히 이어지고 있음을 확인할 수 있다.

서구의 인문학 전통 또한 다르지 않았다. 서구 인문학의 기원은 고대 그리스의 ‘파이데이아’라 할 수 있다. 파이데이아는 소피스트들이 청년들을 건전한 시민으로 길러내는 학문체계로 자연철학, 철학, 수학 등을 중심으로 수사학, 문법, 음악, 체조, 지리학 등 당대 학문 전반을 망라하였다. 이 인문학은 ‘알테스 리베랄레스’로 불리기도 했는데 시민인 자유인을 “교양 있는 지식인”으로 기르기 위해 기본적이고 공통적으로 갖추야 할 폭 넓은 소양과 이에 관련된 학문을 의미하였다. 이러한 전통은 로마시대 이후에는 ‘후마니타스’(humanitas) 로, 중세 대학교육 태동기의 ‘아르스 리베랄리스’(ars liberalis)로 이어졌다.¹⁾

이러한 인문학의 전통은 근대로 이행하는 과정에서 근본적인 변동을 겪는다. 근대로 들어오면 인문학은 인간의 근원문제나 인간의 문화와 가치, 인간만이 지닌 자기표현 능력을 이해하는, 달리 말해 인간의 존재와 사상 문화에 관한 탐구하는 제한된 분과학문으로 후퇴한다. 삶의 구성하는 관계망 전

체를 연구하던 학문에서 그 구성요소의 한 부분인 인간 존재를 이해 하는 학문으로 축소된다.²⁾ 근대 인문학의 연구분야는 구체적으로는 언어·언어학·문학·역사·법률·철학·고고학·예술사·비평 예술의 이론과 실천 등이다. 현대의 인문학은 자연과학에 대비되는 개념으로 쓰이거나, 더 분야를 좁혀서 사회과학과도 분리된 문학, 역사, 철학을 지칭하는 분과학문으로 제한되고 있다.

근대에 들어 인문학의 연구 범위를 축소시킨 학문적 계기는 데카르트의 철학으로부터 나왔다. 데카르트는 근대과학의 이념을 정식화한 철학자로 유명하다. 데카르트는 신을 대신해 인간을 사유하는 주체로 격상시키고, 인간의 의식에 명석판명하게 알려지는 것만을 객관적 지식으로 인정하는 근대과학의 이념을 정립하였다. 그는 이러한 기준에 의거해 직관과 연역에만 의존해 성립하는 수학을 당대 학문 가운데 최고 과학이자 가장 학문다운 학문으로 보았다.

데카르트가 사유하는 인간 이성을 주체로 새로운 과학 및 학문관을 정립하자 이를 계기로 학문의 근대적 분화가 시작되었다. 먼저 수학의 발달과 그 성과에 기반을 두었던 자연과학이 독자적 연구방법론을 수립하며 자립하였고, 그 뒤를 이어 관찰 가능한 사회현상을 연구하던 법률학, 행정학, 정치학, 경제학, 사회학, 심리학 등등의 사회과학이 인문학에서 독립해 나갔다.

자연과학과 사회과학이 독립해 나가자 결국 인문학은 가시적 관찰대상이 되기 어려운 인간 의식 내면을 탐구하는 학문분야로, 다시 말해 인간의 근원문제나 인간의 문화와 가치, 인간만이 지닌 자기 표현 능력을 탐구하는 학문분야로 그 연구 범위가 축소되었다. 인문학은 인간의 삶의 구성하는 관계망 전체를 연구하던 학문에서 관계망의 한 축이라 할 인간 존재를, 그 가운데서도 가시적으로 관찰하기 어려운 의식 내면을 연구하는 학문으로 후퇴하였다. 그 연구방법 또한 경험적 접근과 검증이 곤란한 분석적, 비판적, 사변적 방법에 의존하였던 까닭에 근대과학의 반열에 들기 어려웠다. 이로 말미암아 근대 인문학은 빠르게 학문의 중심에서 밀려났고, 인간됨을 추구하는 그 본래적 지향 또한 크게 퇴색될 수밖에 없었다.

인류사에서 근대로의 이행과정은 이와 같이 과학과 인문학의 학문위상이 근본적으로 전도되는 과정이었고, 인문학 자체로는 생존 관계망과 그 속에서의 인간의 의미와 역할을 탐구하던 학문에서 그 관계망과 분리된 인간존재의 의식 내면을 연구하는 학문으로 후퇴하였다. 이러한 변동은 문명사적으로 어떠한 변화를 초래한 것일까?

2. 근대이성과 근대문명의 인간중심주의

근대 과학이 발달하면서 학문의 중심을 차지하게 된 자연과학과 사회과학 등에서는 자본주의 시장경제의 발달과 연계하여 괄목할만한 학문적 성취를 이루었다. 인류는 이러한 성과에 경탄하면서 근

대 과학의 힘으로 삶을 힘들게 하는 고통에서도 마침내 해방될 수 있으리라는 낙관을 키워갔다. 그 희망은 특히 대자본 주도로 공학과 의학이 비약적으로 발달하였던 20세기에 들면서 마침내 확고한 믿음으로 바뀌는 듯 했다.

그러나 이러한 믿음은 양차 세계대전을 겪으면서 근본적으로 흔들리기 시작하였다. 근대적 이성과 과학에 의거한 사회구성과 운영은 아이러니하게도 국가간, 민족간, 계층간 사회적 갈등과 대립을 해소하기는커녕 도리어 더욱 확대하고 악화시키는 결과를 초래하였다. 과학의 성과는 그 갈등과 대립을 더욱 파괴적으로 악화시키기 방향으로 이용되었다. 근대 과학으로부터 파생한 모순은 사회적 분열과 대립을 확대시켰을 뿐 아니라 나아가 자연생태계를 유린하고 파괴하여 인류의 생존 자체를 위협하게 만들고 있다. 생태계 파괴는 20세기 후반으로 갈수록 전지구적으로 확대되고 가파르게 심화되었다. 지금 인류는 격화일로에 있는 사회적 분열과 갈등 및 전지구적 재앙을 불러오고 있는 생태계 파괴에 직면해 미래에 대한 낙관은 무너지고 이대로 가면 과연 인간이 얼마나 더 생존할 수 있을 까하는 걱정으로 암울해 하고 있다.

인간 이성과 과학에 의거한 근대 문명이 도리어 자기 파괴의 모순에 빠진 근본적 원인은 무엇인가? 근대의 학문과 문명을 이끈 견인차였던 과학은 인간 이성이 합리적이고 선하다는 것을 거의 맹목에 가까울 정도로 신뢰하였다. 인류의 근대는 서구의 르네상스로부터 싹터 나왔다. 르네상스는 중세를 지배한 종교적, 신적 이성이 비합리적이고 우매하였음을 폭로하고, 세속권력이 기득권에 집착해 신성과 교회의 권위를 앞세워 야만적으로 인간의 합리적 이성이 발휘되지 못하도록 봉쇄하고 억압하였음을 고발하였다. 이를 계승해 데카르트는 그 굴레로부터 인간의 이성을 전면적으로 해방시키는 확고한 학문적 정초를 구축하려 하였고, 이를 계기로 인간의 이성이 신적 이성을 전면 대체하는 이른바 근대과학의 시대가 열린 것이다. 근대과학은 인간의 이성이라는 합리적 관찰 및 사유능력에 의거할 뿐 아니라 그 활동이 객관적, 정합적, 인과적으로 수행되게 할 나름의 합리적 규칙과 방법론을 수립하며 발달하였다. 맹신에 가깝다 할 만큼 인간 이성에 대한 과도한 믿음은 이러한 과정을 배경으로 형성되고 확산되었다.

그러나 과연 근대의 과학적 이성은 합리적기만 한가? 이와 관련해 먼저 검토할 것은 데카르트와 그의 후계자들이 너무도 당연한 이성적 판단이라 전제했던 인간중심적 자연관이다. 그것은 합리적 이성을 가진 유일한 존재가 인간이므로 인간이 자연계의 “주인이요 소유자”여야 한다는 인간 위주의 세계관이자 자연관이다. 하이데거는 이러한 세계관을 주위세계의 존재자들을 도구적으로 이용하려 하기도 하고 문제가 생길 경우 그것들을 대상화시켜 객관적인 이론을 구성하기도 하는 현존재(인간)의 관심 즉 인간중심적인 지배 욕구라 비판하였다. 근대과학 이념의 중심에 자리 잡고 있는 기본 관념은 바로 주위 세계를 대상화하여 자기중심적으로 지배하려는 인간 위주의 관점이다.³⁾ 인간 활동을 근원적으로 방향 짓는 이 기본 관점에서 근대 이성은 치명적 한계라 할 자연환경 유린과 생태

계 질서체계 파괴 요인을 이미 내장하고 있었던 것이다.

또한 근대의 과학적 이성은 인간의 욕망 추구를 적극 긍정하였다.⁴⁾ 중세는 신적 이성을 앞세워 대중들을 폭력적으로 억압하고 희생시키면서 소수 지배층만이 한껏 욕망을 추구한 사회였다. 중세사회를 무너뜨린 시민혁명은 그 모순을 개혁하면서 시민 모두에게 욕망을 추구할 자유를 보장하였다. 인간은 합리적으로 사유할 수 있는 존재이므로 이성적 방법으로 욕망을 추구할 자유는 모두에게 보장되어야 한다는 것이었다. 근대사회를 성립시키고 발달시킨 사회적 동력은 모두에게 욕망을 추구할 자유를 보장한 것과 그 실현을 뒷받침한 과학적 혹은 실증적 이성의 개발과 활용이었다. 근대 계몽사상가들은 과학적 혹은 실증적 이성이 개발되면 근대적 산업과 자유 시장이 발달하고, 민주주의가 꽃피며, 물질적 지성적 도덕적 요인들이 인간의 최대복지를 위해 적절하게 결합되는 사회적 진보가 달성될 것으로 기대하였다.

그러나 정작 근대사회와 역사는 얼마 지나지 않아 계몽사상가들의 기대와는 근본적으로 괴리되는 방향으로 나아갔다. 그러한 괴리는 지당한 전제로 받아들여졌던 욕망추구의 자유가 현실에서는 결코 이성적이지도 합리적이지도 못했기 때문이었다. 인간의 자유로운 욕망추구는 역사적으로는 자본주의 시장경제를 발달로 귀결되었다. 자본주의가 경제와 사회를 지배하게 되자 ‘과학적, 실증적 지성’의 개발과 이용도 결국 자본이 주도하게 되었다. 자본주의는 자본의 자기증식 즉 자본축적을 일차적이자 궁극적 목적으로 하며, 이를 시장에서의 경쟁을 통해 달성하는 경제체제이다. 자본주의는 ‘과학적, 실증적 지성’을 이 목적을 달성하기 위한 도구적 수단으로 이용하였다. 자본주의가 발달하고 시장에서 생존경쟁이 격화됨에 따라 ‘과학적, 실증적 지성’을 자본축적을 위한 도구적 수단으로 이용하려는 경향은 더욱 확대되었지만, 역설적으로 자본의 운동성은 이윤축적에 맹목적으로 매몰되면서 합리성과 사회성을 상실해 갔다.⁵⁾ 근대 과학이성의 사회관 또한 욕망을 긍정하는 인간관을 토대로 수립되었다. 인간의 욕망은 무제한적으로 확장되는 성향을 가진다. 따라서 모두에게 욕망 추구의 자유가 주어지면 필연적으로 사적 자유가 사회적으로 충돌하는 사태가 발생한다. 모두에게 공평하게 주어진 자유지만 개별 존재들 각각의 욕망 충족을 위한 활동은 얼마 지나지 않아 평등과 공정이라는 사회적 한계와 충돌하게 된다. 이러한 모순을 해결할 방향을 제시한 근대 과학자가 찰스 다윈이었다. 다윈은 근대과학의 방법론에 의거해 자연계의 변화 발전을 연구하여 진화론을 수립하였다. 다윈의 진화론은 중세 신학의 창조론을 과학적 연구로 부정함으로써 근대 세계관 수립에 결정적으로 기여하였다.⁶⁾ 진화론의 핵심은 자연계의 변화 발전이 적자생존의 원리에 따른다는 이론이었다. 다윈의 진화론은 곧 바로 당대 사회과학자들에게 지대한 영향을 미쳤다. 그들은 적자생존 이론에 의거해 인간사회의 진보를 설명하는 사회진화론을 수립하였다. 사회진화론은 사적 자유가 사회적으로 충돌할 경우 그 합리적 해결 방안을 적자생존 이론에서 찾았다. 적자생존이라는 경쟁과정을 통해 사회적 진보가 이루어진다는 이론이었다.

사회진화론에 따르면 서로 이해가 충돌하며 경쟁하는 국면에서는 개인이나 집단이 자신의 이익을 확보하기 위해 타자를 배제하는 방향으로 자신의 이성을 작동시키는 것이 합리적이다. 다시 말해 적자생존을 위해 “저마다 유리한 지위를 차지하기 위해, 그럼으로써 남들을 그 같은 유리한 지위에서 배제하기 위해 투쟁 혹은 행동”해야 한다. 이 논리의 연장선에서 사회진화론은 인간사회 내에서도 차별적 분리를 만들고 한 집단이 다른 집단을 욕망 충족의 대상으로 전락시키고 지배하는 것을 정당화한다. 그리하여 결국 근대이성은 문명과 미개, 서양과 동양, 남성과 여성, 엘리트와 대중 등등의 기준으로 사회적 분리와 차별을 만들고, 상대를 배제하는 강자 위주의 차별과 지배를 정당화하였다. 말하자면 합리적이라 자부하였던 근대의 과학이성은 그 스스로의 한계로 말미암아 근대문명을 발달시킬수록 자연생태계와 그 질서를 파괴, 훼손하였고, 동시에 사회적으로는 분열과 적대를 심화시켰다. 그리하여 결국 근대는 고작해야 불합리한 욕망이 과학과 학문을 도구로 이용하여 한껏 위세를 떨치는 또 하나의 자기파괴적 야만의 시대가 되고 말았다. 근대과학과 이성이 주도하였던 근대문명의 발달은 20세기말 폭발적인 세계화와 신자유주의 확산을 계기로 마침내 인류의 생존 자체를 위협하는 총체적 문명붕괴의 임계점에 이르고 있다.

3. 근대이성의 형평성 상실과 인문정신의 실종

근대문명을 발전시킨 기본 동력은 두 가지였다. 하나는 인간의 욕망을 긍정하고 사적으로 욕망을 추구할 자유를 사회적 기본권 또는 인권으로 보장한 것이다. 다른 하나는 이성의 합리적 활동의 결정체인 과학의 발달이다. 이 둘의 관계를 보면 인간은 과학을 이용해 욕망을 효과적 합리적으로 추구하고 달성할 수 있었고, 과학은 욕망을 추구하는 주체들의 직, 간접적 지원을 토대로 발달하였다. 말하자면 근대는 신을 대신해 이성을 가진 인간들이 그 이성에 의거하고 그 능력을 활용하여 문명을 발전시킨 시대였다.

근대문명을 발달시킨 이성을 근대이성이라 할 때 그것은 두 가지 의미를 지니는 것이었다. 하나는 경험적으로 현실을 관찰해서 법칙적 지식을 산출할 수 있는 능력이었다. 다른 하나는 기본적 사회제도나 관행이 내포하고 있는 비합리성을 비판하는 능력이었다. 계몽사상가 이래 근대인들은 인간의 정신적 능력인 이성이 대상을 왜곡 없이 직관할 수 있는 능력이 있다고 믿었다. 그 능력에 의거해 법칙적 지식을 산출하고, 사회제도나 관행을 비판할 수 있다고 믿었던 것이다. 근대학문관의 정초를 놓은 데카르트는 참된 학문은 직관과 합리적 연역으로 수립된다고 선언하였다.⁷⁾ 근대학문은 말하자면 이성의 직관, 관찰력과 합리적 연역, 추리에 의거해 성립하고 발달하였다고 해도 과언이 아니다. 그러나 인간의 이성이 과연 왜곡이나 편견 없이 대상을 직관할 수 있는가? 그렇다는 것을 어떻게 검

증할 수 있는가? 물론 자연과학 분야의 일부 영역에서와 제한적이거나 직관의 순수성을 검증할 수 있기도 하다. 그러나 대부분의 영역에서는 직관의 순수성, 무오류성을 검증할 수 없는 것이 현실이다. 말하자면 그 순수성은, 반증 가능성이 열려있는, 확률적, 잠정적인 것에 불과하다. 다수가 명시적이든 묵시적이든 “그렇다고 인정”하자고 잠정적으로 합의한 가설 수준을 크게 넘지 못한다는 것이다. 그런 까닭에 다수설, 일반론, 또는 기존 질서나 제도에 대한 저항 또는 도전 등이 직관의 순수성을 드러내는 근거로 이용된다. 그러나 다수설이나 일반론이 집단적 편견에 지나지 않은 사례는 무수히 많고, 기존 질서나 제도에 대한 저항과 도전이 또 다른 편견에 의거한 인식이 될 수도 있다는 것은 이제 상식에 가깝다.

앞서 검토한 데카르트 이래의 자연계를 대상화하고 지배할 수 있다는 인간중심적 관점이나, 흄스 이래의 욕망 추구의 자유를 인간의 당연한 권리로 인정한 것 또한 이른바 ‘직관과 합리적 연역’에 의한 근대이성의 합리적 판단이었다. 근대문명이 자기파괴의 임계점에 이른 지금도 여전히 근대문명은 이와 같은 근대이성에 의해 가동되고 있다.

그런 까닭에 우리는 근대이성의 한 축으로 이루는 직관의 순수성에 대해 검토하지 않을 수 없다. 직관의 순수성에 대한 비판은 철학자 니체나 프로이트, 융, 라캉 등의 정신과학자들에 의해 20세기 초반부터 제기되었다. 니체는 직관을 이성적이라고만 할 수 없는 충동에 의해 작동하는 정신작용으로 보았고, 정신과학자들은 직관을 잠재의식, 무의식에 지배를 받은 의식활동으로 이해하였다. 현대의 정신과학과 뇌과학은 이러한 직관이성의 작동과정을 미세 관찰과 실험을 통해 해명하는 연구를 빠르게 진척시켜 가고 있다.

인간이 대상과 마주하게 되면 이성은 감성적 측면과 지성적 측면에서 대상에 대해 반응한다. 감성과 지성은 불가분한 이성의 두 분면으로 상호 연관하는 구조체계를 이루고 있으며, 그 기능은 각별하다. 대상 자체의 객관적 상태가 그러하든, 주체가 희망하는 것이든 간에 대상에 과부족, 곧 남는 부분(잉여: 大·多·長·老·廣·外·動·上·暗)과 모자라는 부분(부족: 小·寡·短·少·狹·內·靜·下·明)이 있게 되면 남는 부분에 대해서는 감성이 작용을 하고, 모자라는 부분에 대해서는 지성이 작용한다. 물론 대상에 따라 상이하게 작용하는 감성과 지성은 어느 한쪽이나 양쪽이 비율배분적으로 기능하지만 상호 연관하며 서로를 동반자로 취합하면서 인과율을 차제를 밟아 안정점과 평형점을 향해 나아간다. 시간적으로는 감성이 먼저 발동하고 뒤이어 지성이 발동하지만 이 둘은 서로 영향을 미치며 안정점을 향해 나아간다. 지성과 감성이 상호작용을 거쳐 평형점에 이르면 이성은 객관적 인과율을 온전히 발현한다.⁸⁾

그러나 문제는 인간의 이성이 언제나 이러한 평형상태에서만 작동하는 것이 아니라는 점에 있다. 일상에서의 인식과 판단은 평형성 위에서 이루어지기보다 오히려 감성이나 지성 어느 한쪽에 치우쳐 이루어지는 경우가 대부분이다. 인간은 그러한 인식에 의거해 선악을 판단하고 가치를 설정하지만

그것이 평형성 위해서 이루어진 것이 아니라는 사실의 거의 자각하지 못하고 오히려 자신이 이성적이고 합리적이었다고 믿는다. 그렇게 인식하는 무리가 다수를 이루면 그 믿음은 사회적으로 인정되는 진실로까지 받아들여진다. 근대이성과 근대문명이 자기파괴적 파국에 이른 원인은 바로 이러한 오류에 있었다. 인간의 이성과 욕망, 인간 중심 관점에 대한 부분별한 긍정은 감성과 지성의 평형을 이루지 못한 다중의 이성이 공업(共業)으로 형성한 편향된 이념일 뿐이었다.

인간 이성의 작용에 불합리와 오류가 있을 수 있다는 자각은 아득한 상고시대부터 있었고, 이를 경계하고 바로 잡으려는 노력은 학문으로 정립되어 후대로 전승되었다. 그 학문의 중심을 이룬 것이 인문학이었다. 전통 인문학은 학문의 목표를 인간됨, 인간다움을 추구하고 구현하는데 두었다. 인간다움이란 인간의 정수라 할 정신을 온전히 활용해 삶과 세상을 순리적으로 정의롭게 만들어가는 것이었다. 인간답기 위해서는 그 인식과 판단, 행위가 천지자연의 순리를 발현하는 합리성을 갖추는 것이므로 그 시작은 자신과 세계에 대한 철저한 이치의 탐구, 즉 격물궁리(格物窮理)였다. 격물궁리는 인간 이성의 활동으로 수행된다. 따라서 격물궁리를 온전하게 하자면 먼저 요구되는 것이 이성의 두 측면인 감성과 지성의 평형성을 확보하는 일이다.

전통 인문학은 그 형평성을 확보하는 길은 공공성을 체현하는 데서 찾았다. 공공성은 천하 만물의 보편적 사회성으로 존재가 관계에서 자기중심성을 초월하여 상호 중심성 혹은 탈중심성을 온전히 실현할 때 구현된다. 관계에서 상호 중심성, 탈중심성이란 인간이 세계의 모든 존재와 동시적 전방위적으로 등가적 관계를 형성하는 것을 의미한다. 공공성이란 '무아(無我)'의 사회성이다. 전통 인문학의 인문정신의 핵심은 공공성이다. 전통 인문학에서 공공성을 확립하는 중심 학문이 철학이었다. 철학의 학문영역은 인식론·존재론·가치론으로 구성되는 바 그 가운데 이성의 형평성을 중심 과제로 삼았던 분야가 인식론이었다.

이와는 달리 근대 인문학은 르네상스 시기 고대 인문학의 계승과 부흥을 기치로 출발하였지만 그 역사적 행보는 전통 인문학과는 달랐다. 중세에는 정치권력이 된 신학이 철학을 봉쇄하고 모든 학문 위에 군림하여 학문과 사회의 진보를 가로 막았다. 근대 이행기 신학의 지배 이데올로기에 저항과 도전은 자연과학계가 선도하였다. 자연과학이 검증 가능한 합리적 연구로 신학 이데올로기의 허구성을 폭로하고 무너뜨렸으며, 신흥 부르주아지들이 그 연구를 적극 지원하며 그 성과를 활용하여 상공업을 발달시켜 경제의 주도권을 장악해 갔다. 이를 배경으로 계몽사상가들이 대거 등장해 정치적으로 시민들을 결집함으로써 시민혁명이 일어날 수 있었다. 근대 이행과정이 어려웠던 까닭에 시민혁명 이후 자연과학은 비약적으로 발달할 수 있었다. 이에 비해 중세시기 신학의 직접적 통제를 받으며 크게 위축되었던 철학을 비롯해 인문학은 상대적으로 그 발달이 부진하였다. 결국 전통적인 학문 질서는 무너졌고, 앞서 언급한 대로 자연과학이 진정한 학문으로 격상되면서 인문학으로부터 독립해 갔고, 사회과학조차 그 뒤를 이었다. 결국 과학성 확보가 어렵다는 이유로 그 변화에서 뒤처지게

된 인문학은 영향력을 상실하고 주변부 학문으로 내몰리게 되었다.

이러한 변화과정에서 근대과학의 인간중심주의가 대상을 인식하는 기본 관점으로 자리 잡았고, 전통 인문학이 중시한 공공성의 인문정신은 쇠퇴하였다. 이로 말미암아 이성은 형평성을 상실하게 된 것이고, 사적 욕망에 편향된 도구적 이성의 남용은 결국 근대문명 그 자체의 붕괴위기를 초래하기에 이른 것이다.

4. 공공성의 인문정신 회복과 ‘법고창신(法古創新)’의 인문학

근대문명의 붕괴를 불러 온 근대이성의 자기파괴적 모순은 인간중심주의에서 비롯된다. 애초 르네상스의 인간중심주의는 초월적 신 또는 교회이성의 불합리에 저항하며 등장하였다. 인간중심주의 혹은 휴머니즘은 근대로 이행하던 역사시기에는 부당한 종교의 속박과 구속으로부터 인간과 사회를 해방시켰던 점에서 진보적이었고 합리적이었다.

그러나 더 이상 종교가 사회적인 구속이 되지 못하게 되자 인간중심주의는 인간과 자연의 관계를 규정하는 새로운 사회적 이념으로 영향력을 발휘하였다. 자연계에서 유일하게 이성을 활용하는 존재가 인간이기 때문에 인간이 합리적으로 자연을 지배하고 이용하는 것은 정당하다는 이념으로 힘을 발휘하게 된 것이다. 이러한 중심이동은 인간의 욕망을 적극 긍정하고 개개인에게 욕망 추구의 자유를 법적 인권으로 보장하였던 근대이행기의 사회변혁과 짝을 이루며 진행되었다.

그리하여 인간중심주의는 욕망을 추구하기 위하여 이성을 활용해 자연을 지배하고 이용하는 근대인의 전형형을 형성하는데 중심 이념이 되었다. 이러한 근대적 생존방식은 다윈의 진화론에 의해 자연계의 순리에 부합하는 합리적인 삶의 방식으로까지 정당화되었다. 일차적으로 자연계를 대상으로 하였던 인간중심주의는 나아가 욕망의 충돌로 사회적 갈등이 격화되자 사회진화론에 의거하여 사회적 차별과 억압을 정당화하는 강자 중심의 이기적 지배논리로 변질되어 갔다. 그리하여 결국 자연과 타자를 대상화하고 그 존재성을 유린, 파괴하는 자기파괴적 욕망이기주의로 전략하고 말았던 것이다. 자기파괴적 근대문명은 붕괴가 불가피하다. 이 위기에서 인류가 벗어나는 첫걸음은 근대문명의 구심력이 된 인간중심주의를 극복하는 것이다. 인간중심주의는 이기적 욕망 충족을 위해 자연이든 인간이든 타자를 대상화하고 지배·소유하려 한다. 그러나 이러한 이기적 인간중심주의는 자기 삶의 터전인 생태계는 물론이고 사회를 파괴하고 황폐하게 만들어 결국에는 생존자체를 불가능하게 만든다. 이 모순에서 벗어나자면 먼저 이기적이고 배타적인 인간중심주의에 대한 비판과 철저한 극복이 필요하다. 그러나 근대과학에 압도되어 인문정신을 잃어버리고 인간존재의 의식 내면 탐구로 후퇴한 근대인문학으로는 그러한 과제를 감당할 수 없다. 근대인문학을 전면적으로 혁신하여 인간중심주의

를 극복하고 인문정신을 재정립하는 탈근대 인문학의 건립이 절실한 이유는 여기에 있다.

근대적 인간중심주의를 극복하는 데는 전통 인문학의 성과가 소중한 자산이 된다. 전통 인문학은 ‘사람됨’, ‘사람다움’을 학문 최고의 가치로 삼았는데, 그 ‘사람다움’을 세계 구성의 일원으로서 인간 본연의 사회성을 온전히 체현하는 것이었다. ‘사람다움’을 최고의 가치로 추구하는 전통은 특히 동양학에서 두드러졌다. 그 전통은 [주역] ‘비괘(賁卦)’에 인문이라는 표현이 등장하기 훨씬 이전부터라 하겠고, 그 사상의 핵심은 천문(天文)의 이법에 합치하게 천하 만물이 각각의 존재성을 조화롭게 발현하는 세상을 만드는 것이었다. 이 전통에 의하면 인간의 사람됨은 천하 만물의 이치를 밝혀 그 부모가 되는 천지의 이법에 합치하도록 각각의 존재성이 조화롭게 발현되게 만드는 것이며, 그 천명을 온전히 감당하기 위해 반드시 갖추어야 할 사회성은 천하만물을 형제처럼 생각하는 공공성(公共性)이다.

인문학이 이러한 공공성을 배우고 체현하는 학문임을 명확히 제시한 학자로 주목되는 이는 퇴계(退溪) 이황(李滉)이다. 퇴계는 인문학의 핵심 공부체계를 [성학십도(聖學十圖)]로 정리하였다. [성학십도]는 제1도 태극도(太極圖)가 그 시작이다. 태극도는 무극(無極)·태극(太極)으로부터 천하 만물과 세계가 화생(化生)하는 과정을 역(易)의 원리에 의거해 체계적으로 밝힌 것으로 곧 인문학의 궁극적 목표를 추상적 철학원리로 제시한 것이다. 이 원리에 의거해 인문학의 목표를 보다 구체화한 것이 제2도인 서명도(西銘圖)다. 서명(西銘)은 횡거(橫渠) 장재(張載)가 저술한 것인데, 퇴계는 이 서명이 사람됨의 학문 목표를 가장 잘 정리한 것으로 보고 태극도에 이어 두 번째로 배치하였다. “건(乾)을 부(父)라 하며, 곤(坤)을 모(母)라고 한다. 나는 매우 작은 존재로서, 혼연히 그 가운데에 자리하고 있다. 그러므로 천지사이에 들어찬 것은 나의 몸이며, 천지를 이끄는 원리는 나의 본성이다. 모든 사람들이 다 나의 동포이며, 모든 사물이 나와 같은 족속이다. ... 성인(聖人)이란 그 덕이 천지와 더불어 합치되는 사람이며, 현인(賢人)이란 빼어난 사람이다. ... 천지의 조화를 알면 그 천지 부모의 사업을 잘 계속하며, 그 조화 속의 신묘함을 다 궁구하면 그 천지 부모의 뜻을 잘 계승하게 된다. 보이지 않는 방구석에서도 부끄럽지 않은 것이 부모를 욕되게 하지 않는 것이며, 마음을 보존하고 본성을 기르는 것이 부모를 섬기는데 게으르지 않음이다.”⁹⁾

역의 원리에 따르면 태극이 일양일음(一陽一陰)으로 나뉘고, 양이 변하고 음이 합하여 5행을 낳는다. “무극의 진(眞)과 이(二)·오(五)의 정(精)이 묘합(妙合)하여 엉기면 건도(乾道)와 곤도(坤道)를 이루는데, 이 두 기가 교감하여 만물이 화생(化生)한다.”¹⁰⁾ 따라서 천지 사이의 만물은 건과 곤을 부모로 태어난 동포이자 같은 족속이고, 비록 그 각각은 분수에 따라 상이하지만 공통되게 건곤 교감의 이치를 소이연(所以然)으로 한다. 인간은 만물 가운데서 유일하게 그 빼어남을 얻은 영특한 존재로 태어났다. 이것은 인간의 천명이 곧 천지의 조화와 만물의 이치를 궁구하여 만물의 부모인 천지 곧 건곤의 이법이 동포이자 같은 족속인 모든 존재와 그 세계의 합리적 질서체계로 체현되도록 만드

는 것임을 의미한다. 따라서 사람됨은 형제이자 족속인 모든 사람과 사물을 공평하게 사랑하고 그 각각이 존재성을 체현하고 조화롭게 발현하도록 살아가는 것이다. 이 천명에 합치하는 사람의 도리가 인(仁)과 의(義)다.

퇴계는 서명도를 통해 건·곤 두 이치의 교감으로 화생한 만물로 구성된 세계에서 그 일원으로 태어난 인간 본연의 사회성을 온전히 체현하는 것을 인문학의 목표로 제시하였다. 세계구성의 일원으로서의 사회성이란 만물을 형제, 족속으로 공평하게 사랑하는, 달리 말해 인간이 세계의 모든 존재와 동시적·전방위적으로 등가적 관계를 형성하여 순리적인 조화를 완성하는 공공성이다.¹¹⁾ 공공성이란 세계를 구성하는 만물 본연의 보편적 사회성이다. 모든 존재가 그 본연의 공공성을 체현하면 존재와 세계는 그 생명성을 온전히 발휘하면서 변화가 무궁한 활동을 펼친다.

인간 마음의 영특함은 존재 본연의 세계성 혹은 사회성이라 할 공공성에 입각해 발현되어야만 순리적으로 기능한다. 이렇게 발현되는 것을 두고 순천자(順天者)는 길(吉)하고 흥(興)한다고 하였다. 사람의 공부가 그러한 방향으로 나아가도록 목표를 명확히 하고, 동력을 순수하게 만드는 것을 뜻을 세운다는 의미로 입지(立志)라 한다. 인문학 공부의 시작은 언제나 입지를 바르고 원대하게 하는 데서 시작해야 한다.

그러나 인간의 공부나 행위가 전부 공공성에 입각해 이루어지는 것만은 아니다. 오히려 공공성과 괴리되어 이루어지는 경우가 더 허다하다. 전통 인문학에서는 공공성과 괴리된 목표나 동기를 사욕(私慾) 또는 사욕(邪慾)이라 경계했다. 이것은 존재의 이해에 매몰되어 세계성을 상실한 것으로 그것이 일정한 한계를 넘어가면 존재와 사회를 파괴하는 악(惡)이 된다. 퇴계는 기대승과 벌인 사단칠정(四端七情)논쟁을 통해 인간의 이성이 공공성과 괴리되어 오용될 수 있음을 밝히고 그 발동의 단초에서부터 이를 바로잡는 공부가 필요함을 역설하였다. 퇴계의 이러한 탁견은 [성학십도]에서는 제6도 심통성정도(心統性情圖)로 정리되어 있다.

퇴계는 공공성을 체현하는 공부법을 주자의 글을 인용해 방심(放心)을 물리치는 신독(慎獨)과 본연의 성품을 기르는 계구(戒懼) 존양(存養)으로 체계화하였다. 인간은 만물 가운데서 가장 영특한 존재다. 인간의 영특함은 마음에 있다. 허령(虛靈)·지각(知覺)·神明(神明)한 마음은 아래로는 몸을 주재하고, 위로는 만물의 이치와 그 부모 되는 건곤, 나아가 건곤의 근원이 되는 음양과 태극, 무극이 이치까지도 체인(體認)할 수 있다. 그런 까닭에 인간은 건·곤의 이치와 더불어 그 이치에 합치하는 천하세계의 조화와 질서를 완성하는 삼재(三才)가 될 수 있다. 그러나 반대로 인간이 그 영특함을 오용하면 도리어 자신과 모든 존재를 파괴하고, 그 생존의 바탕인 세계의 질서체계조차 무너뜨릴 수 있다. 전통 인문학은 이 위험성을 경계하여 그 영특함, 달리말해 이성이 오용되지 않도록 그 작동 단초에서부터 철저히 바로잡는 공부를 중시하였다. 홀로 있을 때조차 삼가는 신독(慎獨)과 본연의 마음에서 벗어나는 것을 경계하는 계구(戒懼)가 그 공부법이였다.

그런데 사욕이 마음의 영명함을 가려버리면 구방심(求放心)·신독(慎獨)과 계구(戒懼)·존양(存養)이 가능하지 않다. 그 상태에서는 의리를 따르고자 애써도 그것이 도리어 의리를 해친다. 그런 까닭에 인문학 공부는 먼저 마음의 영명함이 살아나도록 사욕으로부터 마음을 분리시켜야 하고, 그 상태로 사욕에 가려 의리를 벗어났던 말과 생각과 행위를 바로잡아 가며 공공성을 회복해야 한다. 그 공부가 정제엄숙(整齊嚴肅)·유일집중(唯一執中)·상성성(常惺惺)으로 정리되는 경(敬)이고, 인문학은 바로 이 경(敬)에서 벗어나지 않고 지속하는 지경(持敬)을 근본으로 하여야 한다. 퇴계는 “경(敬)이란 상하에 다 통하는 것으로서, 공부를 착수하는 데서나 그 공부의 효과를 거두는 데서나 항상 실천하여 잃지 말아야 할 것”¹²⁾이라 중시하고, 인문학 공부체계인 [성학십도] 전체가 경(敬)을 위주로 하였다고 하였다.

퇴계 보다 앞서 인간이성의 함정과 욕망의 불합리와 모순에 대해 연구한 학자는 신라 중기에 활동하였던 원효(元曉)였다. 원효의 비판은 퇴계보다 훨씬 체계적이고 심오하였다. 당대에 이미 세계 최고의 불학자로 명성을 얻었던 원효는 고전의 반열에 오른 명저 [대승기신론소]에서 만물의 궁극적 근원을 일심(一心)이라 하고, 일심으로부터 만물이 연기(緣起)한다고 하였다. 원효는 일심을 체(體)로, 그 현상인 만물을 용(用)으로 설명하였다. 인간 또한 그 용(用)이며, 인간의 몸을 주재하는 의식 또한 그 용(用)이다. 원효는 마음을 부처의 마음(覺心, 眞如心)과 중생의 마음(不覺心, 衆生心)으로 나누었는데, 중생심은 진여심이 무명·악업에 의해 오염된 것으로 보았다. 원효는 중생심을 불가의 용법에 따라 의식(意識)으로 불렀다.¹³⁾

근대이성은 원효의 분류법에 따르면 진여와 합치하는 각심(覺心)일수도, 불각심(不覺心)인 의식일수도 있지만 현실에서 작동하는 이성 일반은 의식으로 분류하는 것이 더 합당하다. 의식은 무명에 의해 오염된 번뇌심이고, 정도의 차이는 있으나 그 기본 속성은 허상인 ‘아(我)에 집착해 대상을 왜곡하여 주관적으로 인식하고 악업을 짓는다. 인간의 욕망은 그 무명에서 시작된 업감연기(業感緣起)가 의식(6식) 범주에서 현상하는 작용이자 악업(惡業)이다.

원효는 [대승기신론소]에서 심(心)이 무명에 물들면서 연기(緣起)의 원리에 따라 심의식(深意識:아뢰야식)에서 잠재의식(말나식)을 거쳐 가시적 반경인 의식(6식)과 악업으로 현상하는 과정을 분석하고 연기차제별 의식 및 악업의 속성과 인과를 해명하였다. 나아가 원효는 악업과 오염된 의식을 환멸연기(幻滅緣起)의 원리에 따라 청정한 본래 마음(覺心)을 회복하는 수행법을 체계화하였다. 원효가 제시한 수행법 곧 인문학 공부의 핵심은 심급별로 구분되는 선정(禪定)과 관법(觀法)의 실행이었다. 원효의 인문학은 체계화된 선정과 관법에 의해 깨침을 체인하는 것이고, 이는 곧 불성(佛性)인 화엄법계(華嚴法界)의 공공성을 체현하는 것이었다.

앞서 언급하였듯이 퇴계는 심(心) 본연의 영명(靈明)함을 회복하고 기르는 기본 공부법으로 경(敬)을 중시하였다. 퇴계가 중시한 성리학의 경(敬)은 그 학문적 연원이 불가(佛學)의 선정(禪定)에 있었

다. 원효가 제시한 선정은 수행 심급에 따라 정(定)의 심천과 방법이 다르고 관법(觀法)도 각별하다. 이에 비해 성리학의 경(敬)은 그러한 단계 구분 없이 하나의 개념으로 뭉뚱그려져 있다. 그렇게 된 것은 성리학의 경(敬)이 대혜 종교(大慧宗杲, 1089~1163)의 간화선법이 유행하던 남송 시대에 그 영향을 받으며 성립되었기 때문이다.¹⁴⁾ 그런 만큼 성리학의 경(敬)은 화엄불학의 선정에 비해 치밀하지 못하고 체계적이지 않은 한계가 있다.

요컨대 전통 인문학의 핵심가치인 공공성은 근대문명의 양대 축이라 할 인간중심주의와 인간 욕망에 대한 긍정에 대한 전면적 비판이다. 공공성의 관점에서 보면 인간중심주의는 인간이성의 영특함을 마치 암세포와 같이 개별 존재의 이해에 매몰되어 끝내는 존재 자체와 그 생명의 바탕인 세계를 해치고 파괴한다. 또한 인간 욕망의 무차별적 긍정도 공공성과 괴리된 사욕마저도 정당화함으로써 모순에서 벗어나는 길을 도저히 찾을 수 없는 오리무중에 빠지게 만든다. 근대이성이 방향성을 상실하고, 근대문명이 자기파괴적 혼돈 속으로 점점 더 깊이 빠져들기만 할뿐 문제 해결의 갈피를 찾지 못하는 원인은 다름 아닌 공공성의 인문정신을 상실한 데 있다.

지금 인류는 근대문명의 파국에서 자신을 구할 인문학을 절실히 찾고 있다. 그 인문학은 무엇보다도 먼저 인류의 오랜 유산인 공공성의 인문정신을 회복하는 인문학, 천하만물이 공존하는 세계 속에서의 사람됨을 목표로 하는 인문학이어야 한다. 공공성의 인문정신은 특히 전통 인문학의 특히 동양학의 오랜 전통이었다. 그러므로 탈근대 인문학은 전통 인문학의 인문정신을 현대적으로 계승 발전시키는 ‘法古創新’의 학문으로 발전할 것이다.

NOTE

- 1) 이광주.[교양의 탄생 - 유럽을 만든 인문정신](한길사) 2009.
- 2) 우리나라의 인문학 및 인문정신문화의 진흥에 관한 법률은 인문을 “인간과 인간의 근원문제 및 인간의 사상과 문화” 의미 하는 것으로 규정한다.
- 3) 최진덕.[인문학, 철학, 그리고 유학](청계) 64쪽.2004.
- 4) 홍승표.[동양사상과 탈현대적 삶](계명대학교 출판부) 81쪽. 2011.
- 5) 이윤갑.[현대의 문명사적 위기와 새로운 선택 - 탈중심적 삶의 방식과 등가적 소통체계의 구성][민족문화논총](영남대학교 민족문화연구원) 26. 2002.; [현대의 문명사적 위기와 인문생태적 전환][인문생태의 눈으로 지역혁신을 꿈꾼다](계명대학교 출판부) 2009.
- 6) 홍승표, 앞의 책. 85쪽
- 7) 최진덕, 앞의 책. 64쪽.
- 8) 박유상.[인간의 사회화와 사회의 인간화를 위한 총론 - 인간의 이해(3)][사회철학]6·7합본호(사회철학사, 1995) 74~78쪽.
- 9) 이황, [퇴계선집](운사순 역주. 현암사). 316~319쪽.1993.
- 10) 이황, 앞의 책(1993). 310-312쪽.
- 11) 박유상.[사회철학의 새로운 지평][사회철학](영륜사회철학연구소) 창간호. 22쪽.1993.

12) 이황, 앞의 책(1993). 334쪽.

13) [대승기신론소]에 대한 연구는 다음을 참조.

박유상.[대승기신론강좌]1~7권(도서출판 방하).2012~2014.

이기영.[원효사상-1.세계관](홍법원).1971.

포스트코로나 시대 지역인문학의 현실극복과 미래세계 구상

New World Plans and Overcoming Realities of the Local Humanities in Postcorona Period

임재해 Jaehae Lim

안동대학교
Andong University

학이다. 100년 전에는 외국 어문을 아는 것이 중요했다. 그러나 지금은 문화의 세기이자 세계화시대로서 문사철의 인문현상을 통찰하는 문화학과 지역학으로서 외국학이 중요한 시대다. 문화학 중심으로 인문대학을 재구성하려면 4대째 지속되는 전공세습제를 혁파하고 전공다양성은 물론 대학다양성을 획득할 필요가 있다.

팬데믹 현상과 기후위기를 극복하려면 고전적 인본주의 인문학문을 넘어서 생태주의 인문학문을 새로 개척해야 한다. 세계사의 흐름은 식민주의에서 경제주의, 문화주의 시대를 거쳐 생태주의로 나아가고 있다. 인류의 지속 가능성을 위해서는 자연친화적 인문학문을 하지 않을 수 없다. 따라서 고전 작품도 생태학적으로 재해석하고 재창조해야 인문학문의 길이 새로 열린다. 그러므로 인간다운 삶에 대한 통찰을 넘어서 인류의 지속 가능성을 전망하며 자연생태계를 총체적으로 통찰하는 생태인문학을 유용하게 구상하고 실천해야 미래가 있다.

생태인문학을 하려면, 서재 속의 고전에 갇혀 있는 텍스트 인문학에서 벗어나, 사람들의 생활세계를 조사하고 경험하는 현장인문학으로 가야 한다. 사회학문도 질적 연구로 전환하면서 자료보다 사람들과 소통하는 일에 진력하고 있다. 인문학문이 사람들의 목소리에 귀막고 생생한 삶의 실상을 외면한 채, 고전과 사료만 안고 덩굴어서 어떻게 현실세계를 통찰하고 미래세계를 구상할 수 있을까. 그러므로 텍스트 인문학의 상투성에서 해방되어 사람들의 생활세계를 통찰하는 현장인문학으로 과감하게 혁신해야 한다.

코로나19의 팬데믹과 지구가열화에 따른 기후위기가 이중의 시대 분기점을 이루고 있다. 팬데믹과 기후위기는 둘이면서 하나이며 하나이면서 둘이다. 그럼에도 팬데믹에만 급급한데 사실은 기후위기가 더 치명적 재앙이다. 모두 인간의 생태계 교란에서 비롯된 재앙이다. 따라서 인문학문은 이러한 문제의식을 절감하고 치열한 각성과 혁신으로 난제를 해결하는 통찰력을 발휘해야 한다. 기존 인문학문의 체제를 비판적으로 극복하면서 두 역사적 분기점에 능동적으로 대응하는 다음 시대 인문학문을 바람직하게 구상하고 실천해야 한다.

지역의 인문학문은 1세기 전의 어문학과 체제를 답습하고 있다. 지역대학 대부분은 외국어문학과로 인문대학을 구성하고 있다. 따라서 인문대학이 아니라 사실상 외국어대

코로나19는 단순한 감염병이 아니라 인류의 병든 문명을 건강하게 치유하는 초월적 영능자로서 지구촌 생태계를 되살리고 있다. 대면 접촉의 스킨십이 아니라 온라인 접속의 클릭십으로 세대와 신분, 인종, 국경의 경계를 넘어서 소통하고 연대하도록 명령하고 있다. 공룡화된 대학 캠퍼스를 무너뜨리고 온라인 공개강좌로 열린 대학을 구상하지 않을 수 없게 되었다. 모든 공간이 강의실이자 캠퍼스일 뿐 아니라, 누구든 강의와 수강을 함께 할 수 있게 되는 시대가 열리고 있다. 그러므로 지역대학에서 더 효과적이고 유용성 높은 인문학문의 미래세계를 구상하지 않을 수 없다.

Abstract

The COVID-19 pandemic and climate crisis caused by global warming have become dual turning points in today's era. Both the pandemic and climate crisis are one and the same. People regard only the pandemic as the pressing issue, but in fact, climate crisis is a more fatal disaster. Both are catastrophes derived from the humans disruption of ecosystems. Humanities must demonstrate insights that alleviate these problems and solve the challenges with fierce awakening and innovation. The humanities studies of the next era, to critically overpower the existing humanities system and actively respond to the two historical turning points, must be designed and put into practice.

Regional humanities studies follow the system of language and literature studies of a century ago. Most local universities have formed their humanities college with the department of foreign language and literature studies. Thus, it is not a humanities college, but a foreign language college. However, as a century of culture and era of globalization have passed, foreign studies are important today as cultural and regional studies that provide insight into the humanities of literature, history, and philosophy. To reorganize the college of humanities centered on cultural studies, it is necessary to abolish the major hereditary system that has continued for four generations and to acquire not only major diversity but also university diversity.

In order to overcome the pandemic and the climate crisis, it is necessary to reinvent ecological humanities beyond classical humanistic humanities. The world history is moving from colonialism to economicism, and culturalism to ecologism. For the sustainability of mankind, it is inevitable to study nature-friendly humanities. The new path of human-

ities opens only by ecologically reinterpreting and recreating classical works. The future exists only by forecasting the sustainability of humanity beyond the insights into human life, to effectively design and practice ecology humanities that comprehensively analyzes natural ecosystems.

To study ecological humanities, it is necessary to move away from the textual humanities trapped in the classical humanities and delve into the field humanities that examines and experiences people's livelihood. Social studies are also switching to qualitative research, focusing on communicating with people rather than data. How can humanities learn to see the real world and conceive the future world by ignoring people's voices and their reality of life while only immersing into classics and historical records? It is imperative to boldly innovate into the field of humanities, free from the cliché of textual humanities, and give insight into people's daily lives.

COVID-19 is not just an infectious disease but is reviving the global ecosystem as a transcendental spiritual entity that heals the sick civilization of mankind. It is ordering humankind to communicate and build solidarity across generations, status, races, and borders by forcing online access and communication rather than face-to-face contact. This has prompted us to design a university that offers online lectures by destroying the gigantic university campuses. Not only have all spaces become classrooms and campuses, but an era is beginning where anyone can take classes and lectures together. Therefore, local universities are compelled to envision a more effective and useful future world of humanities.

1. 포스트코로나 시대의 이중 분기점 포착

시대의 분기점을 이루는 두 가지 변수가 2019년 한꺼번에 밀어닥쳤다. 하나는 누구나 절감하고 있는 코로나19 바이러스의 지구적 확산이고, 둘은 지구가열화에 따른 빙하의 해빙과 폭염, 홍수 등의 기후위기 현상으로 조성된 기후비상사태이다. 코로나19와 기후비상사태는 돌이면서 하나이고 하나 이면서 둘이다.

그럼에도 우리는 지금 코로나19의 충격에 허우적거리며, 마치 뜻밖의 돌발적인 사태처럼 인식하고 이 문제에만 집착하고 있다. 백신만 개발되면 문제가 해결되고 지구촌이 안정을 되찾을 것처럼 착각하는 것은 근시안이다. 왜냐하면 새로운 코로나바이러스가 끊임없이 발생할 가능성이 열려 있을 뿐 아니라, 팬데믹 현상도 사실상 지구촌 생태계 교란에서 비롯된 까닭이다.

팬데믹 현상은 방역활동으로 마스크를 끼고 격리생활을 하며 버틸 수 있지만, 지구가열화가 견잡을 수 없는 상태에 이르면, 마스크와 격리가 아무런 소용이 없을 뿐 아니라 아무리 신중한 백신이 나와도 돌이킬 수 없다. 장차 팬데믹보다 더 위험한 지구촌 재앙이 닥치는 절체절명의 위기상황이 조성되고 있다. 오히려 코로나19의 방역 지침에 따라 사람들이 자가격리를 하고 재택근무를 하게 되자, 지구생태계가 되살아나기 시작했다. 그러므로 바이러스의 명령에 잘 따르는 것이 지구체온을 낮추는 길이자 지구생명을 살리는 길이다.

많은 사람들이 코로나19 ‘또한 지나가리라’고 생각한다. 이 말은 회복을 전제로 하는 것인데 불가능한 일이다. 코로나 19에 이어서 코로나 22, 또는 25가 3, 4년 주기로 계속될 조짐이기 때문이다. 더 심각한 것은 기후위기가 현실적 대재앙으로 닥치게 되면 다시는 돌이킬 수 없는 상황에 빠지게 된다는 점이다. 따라서 포스트코로나 시대라는 세계사적 현실극복은 이전 상황으로 회복이 아니라, 새로운 시대의 맞이로서 미래 상황에 대한 전망과 대응으로 이어져야 유용성이 있다.

대학의 인문학문은 이러한 문제의식을 절감하고 치열한 각성과 혁신으로 난제를 해결하는 변혁의 주체가 되어야 한다. 혁신의 방향은 기존 인문학문의 체제를 비판적으로 극복하면서 두 갈래 역사적 분기점에 능동적으로 대응하는 인문학문을 유용하게 구상하고 실천하는 길이다. 그러므로 현실 인문학문의 극복과 함께 미래 인문학문 구상을 과감하게 하지 않을 수 없다.

2. 인문학문의 구조적 현실과 혁신적 극복

현재 지역의 인문대학은 인문학문을 제대로 하고 있는가 반문해 보면, 부끄럽기 짝이 없다. 19세기 체제의 어문학과 중심에서 벗어나지 못한 까닭이다. 당시에는 자국 어문은 물론 외국의 어문을 제대로 익히는 것이 중요한 과제였다. 그러나 지금은 세계화시대이자 문화의 세기인데도 여전히 100

년 전의 인문대학 체제에 머물러 있다. 서울대학 모형을 쫓아가느라 인문학문의 자력적 혁신은 꿈도 꾸지 못하고 있다.

한마디로 경성제대의 일제잔재를 청산하지 못하고 있는 것이 어문학과로 구성된 현재의 인문대학이다. 지역의 인문대학 구성을 보면, 경북대는 11개학과 가운데 8개가 어문학과이고, 영남대와 계명은 10개학과 중 7개가 어문학과이다. 국문학과를 빼면 60%가 외국 어문학과로서 서울대와 같은 모형을 답습하고 있다. 한국 인문대학은 사실상 어문대학인데, 비판적으로 말하면 외국어대학이나 다름없다.

정작 경성제대의 보기가 되었던 동경대학은 벌써 어문학과 체제에서 벗어났다. 지금 동경대에는 인문계와 인문학과의 두 체제 안에 여러 전공이 있는데, 주로 문화학 중심이고 어문학 전공은 비중이 아주 낮다. 따라서 한국 인문대학 체제는 경성제대 수준에서 머문 채, 현재의 동경대학 수준은 흉내조차 못 내고 있다.

하버드 대학에서도 어문학의 비중이 더 낮을 뿐만 아니라, 언어와 문명을 함께 다루며, 언어도 국가가 아니라 문명권 단위로 전공한다. 인문학 영역에 미술과 영화, 건축, 음악, 연극, 무용, 미디어, 여성 전공이 포함되며, 학위 프로그램으로는 민속과 신화, 역사와 문화, 종교연구, 사회학 등이 있다.

옥스퍼드 대학은 인문대학의 외연이 더 확장되어 있다. 대학원 인문학계열 구성을 보면 미술대를 비롯하여 고전학부, 영어영문학부, 역사학부, 예술사학과, 학제간 인문학과, 언어학 및 음성학부, 중세 및 현대 언어학부, 음악학부, 동양학부, 철학부, 신학과 종교학부로 구성되어 있다. 가장 큰 동양학부는 한국학과 중국학을 비롯해서 19개 지역과 종교 전공으로 구성되었다. 어문학 전공의 비중은 현저하게 낮고 상대적으로 동양학의 비중이 아주 높다. 파리1대학 인문학 계열은 역사학부, 철학부, 예술고고학부와 조형예술학부 등이 있을 뿐 아예 어문학부는 없다. 외국대학을 보기로 삼지 않더라도 인문학문의 연구대상이 어문학이 아님은 자명하다. 문사철을 아우르는 문화학을 다양하게 해야 할 뿐 아니라 국제적 지역연구로 외국 역사와 문화를 다루는 학과를 집중적으로 개설해야 한다. 서울의 인문대학이 국가 단위의 국제적 지역학 연구(area study)를 주로 한다면, 지역의 인문대학은 해당 지역사회의 지방연구(local study)에 관심을 기울여야 한다. 역사도시 경주를 고려한 고고학과 불교학, 안동의 유교문화를 겨냥한 유학과 고건축학, 그리고 미술사 등이 긴요하고, 문화학으로서 인류학과 민속학은 물론 대중문화학과 영상문화학, 디지털문화학, 비교문화학 등이 지역대학 특성에 맞게 개설되어야 한다.

분과학문 차원의 혁신적 전환을 하려면 어문학 전공교수의 전공세습제를 혁파해야 한다. 스승으로부터 배운 어문전공에서 스스로 해방되어 새 인문학 전공으로 전환하는 것은 물론, 제자들에게도 자기 전공과 다른 전공을 개척하도록 지도해야 한다. 인문대학 혁신이 이루어지지 않는 근본 원인이 전공세습제에 있다. 어문 전공이 세습되는 한 어문학의 틀에 갇힐 수밖에 없다. 지금 사제 간에 어문

전공이 4대째 세습되고 있다.

더 문제는 대학조차 바뀌지 않는 점이다. 학부와 석박사 과정 모두 같은 대학인데다가 같은 지도교수 아래 같은 전공을 하는 것이 온전한 것처럼 착각하고 있다. 학문 다양성을 확보하며 융복합 학문을 하려면 학부와 석박사 과정의 전공은 물론 대학조차 서로 달라야 한다. 그러므로 전공 세습제로 쌓아올린 분과학문 구조를 해체하고 창조적 통찰력을 자유롭게 발휘할 수 있는 인문학문의 새 틀을 만들어가야, 권위와 전통에 갇혀 있는 서울대에서 감히 하지 못하는 인문학문의 대혁신을 지역대학에서 모험적으로 시작할 수 있다.

3. 인본주의 인문학을 넘어서는 생태인문학

인문학문의 혁신은 제도교육의 분과학문 구조만 무너뜨린다고 실현되는 것이 아니다. 고전적 인문학문의 범주인 문사철의 외연 확장과 유기적 통섭은 물론, 인문학자 스스로 기존 인문학문의 상투성을 두 갈래로 극복해야 한다. 하나는 인간중심의 한계를 넘어서 인간과 자연이 조화롭게 상생하는 생태학적 인문학문을 실천하고, 둘은 서재에 꽂혀 있는 텍스트 독해에서 벗어나 인간다운 삶의 실상을 조사연구하는 현장 인문학문을 개척해야 한다.

코로나19의 위기나 기후비상사태의 직면은 모두 인간중심의 문명생활과 자연정복의 생태계 훼손에서 비롯된 업보이다. 인간 중심의 계급모순과 민족모순이 모두 해결되어도 자연생태계가 교란되면 인류는 괴멸할 수밖에 없다. 인간과 바이러스 사이의 생명갈등도 인간생명체와 자연생명 사이에서 비롯된 생명모순이다. 기후비상사태도 자연친화적인 삶을 떠나 산업문명의 탐닉으로 빚어진 재앙이다. 그러므로 인간과 만물이 대등하다는 인물성동론(人物性同論)에 입각하여 ‘사람이든 동물이든 삶을 누리는 것이 선(善)’이라는 가치관에 따라, 생태주의 인문학문으로 전환해야 미래세계를 열어가갈 수 있다.

인문학문은 이기적 세계관을 극복하고 이타적 세계관을 이상으로 여긴다. 가장 속 좁게 자기만 생각하는 사람, 나쁜인 사람이 곧 ‘나쁜 사람’이다. 나에서 너와 우리를 이루고, 다른 우리와 어울려 세계를 이루며, 나아가 자연계의 모든 삼라만상과 어우러져 상생하는 세상을 일구어가는 통찰력 발휘가 생태주의 인문학문의 지향이자 진정한 인문학문 정신이다.

지금 세계사는 식민주의 시대에서 경제주의 시대를 거쳐 문화주의 시대로 나아왔으며, 미래는 생태주의 시대로 가게 된다. 인류의 지속 가능성을 위해서는 자연친화적 인문학문을 하지 않을 수 없다. 따라서 현실 인문학문은 어문학 중심의 각론에서 문화학 중심의 총론으로 가야 하는 것은 물론, 생태주의 세계관에 입각한 생태인문학을 새로 개척해야 한다. 고전으로 정전화(正典化)된 기존 작품

도 생태학적으로 재해석하고 재창작해야 인문학문의 길이 새로 열린다. 그러므로 인간다운 삶에 대한 통찰을 넘어서 인류의 지속 가능성을 전망하며 자연생태계를 총체적으로 통찰하는 생태인문학을 유용하게 구상하고 실천해야 미래가 열린다.

4. 서재 속의 인문학에서 해방된 현장인문학

생태인문학을 하려면, 서재 속의 경전과 고전에 갇혀 있는 텍스트 인문학에서 벗어나, 시민사회의 일상생활을 직접 조사하고 경험하며 실감하는 현장인문학으로 새로 태어나야 한다. 죽은 인간의 문자가 아닌 살아 있는 현실 인간을 만나서 서로 소통하며 교감할 뿐 아니라, 인간의 생활세계를 스스로 체험하고 실감함으로써 사람의 향기가 나고 민중의 사유가 담긴, 발품 팔고 땀내 풍기는 인문학을 해야 현장성이 살아나고 생태학적 감각도 깨어난다.

사회학문 영역에서는 이미 양적 연구에서 질적 연구로 전환하여 통계자료보다 사람을 만나 서로 소통하는 일에 진력하고 있다. 하물며 인문학문이 지금 여기를 살아가는 사람들의 목소리에 귀막고 생생한 삶의 실상과 사유의 세계를 외면한 채, 고전과 사료만 안고 덩굴어서 어떻게 현실세계를 통찰하고 미래세계를 창조적으로 구상할 수 있을까. 그러므로 텍스트 인문학의 상투성에서 해방되어 사람 냄새가 나는 살아 있는 인문학, 인간다운 삶의 세계를 생생하게 펼쳐나가는 현장인문학으로 과감하게 혁신해야 한다.

기존 텍스트 해석은 앞으로 얼마든지 달라질 수 있다. 그러나 현장인문학을 하면 연구자가 수집하고 경험하여 보고한 자료는 새 텍스트로 생성되어 지속된다. 자료는 영원하지만 해석은 가변적이다. 이론과 해석은 끊임없이 바뀌고 극복되는 까닭이다. 그러나 특정 시공간에서 수집한 조사보고서 자료는 미래로 갈수록 그 가치가 더욱 빛난다. 따라서 기존 텍스트를 해석하는 독해 인문학에서 벗어나, 자기 텍스트를 창출하고 해석하는 현장인문학을 하게 되면, 텍스트의 창조적 생산은 물론 해석의 독창성까지 성취할 수 있다. 경전을 풀이하고 가르치는 것을 학습하는 고전 인문학이 아니라, 일상의 생활세계를 경험하고 공감하며 실천적 삶으로 가져가는 현장 인문학이야말로 미래세계를 열어가는 새 인문학이다. 텍스트 인문학이 잘난 인물의 엘리트 인문학이자 남성인문학이며 서울인문학으로서, 위로부터 억누르는 지배인문학이라면, 현장인문학은 예사인물들이 공유하는 민중인문학이자 여성인문학이고 지역인문학이자 토종인문학으로서 밑으로부터 치받치는 민주적 인문학이다. 글의 인문학이 아닌 말의 인문학이자 삶의 인문학인 까닭이다.

현장인문학은 경전화된 텍스트를 덮고 서재의 안락의자에서 일어나 민중의 생활세계 속으로 성큼성큼 걸어 들어가야 실천의 길이 열린다. 삼국사기 인문학이 한양의 김부식이 앉아서 일군 텍스트인문

학이라면, 삼국유사 인문학은 경북의 일원이 전국을 누비며 일구어낸 현장인문학의 훌륭한 보기이다. 미래로 갈수록 서울 중심의 '사기인문학'보다 지역 중심의 '유사인문학'이 더욱 중요해진다. 생태인문학은 물론 현장인문학으로서 '삼국유사 인문학'을 실천하는 데는 서울보다 지역인문학이 더 큰 장점을 발휘한다. 지구촌 시대에는 지역이 세계이고 세계가 지역이며, 온라인 소통시대에는 지역지식이 세계지식이고 세계지식이 지역지식이다.

학자들의 학문활동도 학회 중심주의에서 벗어나 지역시민들과 함께 가는 시민인문학 수준으로 외연확대를 하며, 교수들 스스로 지역문화운동의 선봉이 되어 헌신하는 실천을 시민들과 함께 해야 한다. 연구와 실천이 따로 가서는 지역문화발전에 도움이 되지 못한다. 그러므로 연구업적 쌓기와 강의 평가에 매몰된 강단 체제에 안주하지 말고, 시민들의 생활세계 속으로 들어가서 시민 인문학을 육성하고 시민문화운동가 배출을 큰 보람으로 삼아야 지역인문학이 살아난다. 지역 인문학자들이 지역 사회의 시민문화 수준을 결정하는 까닭이다.

5. 포스트코로나 시대 인문학문과 미래세계

'전기가 들어오면서 세상이 캄캄해지기 시작했다.' 전기가 들어오기 전에는 낮에 실내에서 불을 켜 일일이 없을 만큼 밝게 생활했다. 밤에도 외등 없이 달빛만으로 골목길을 예사로 나다녔다. 그런데 전기가 들어오자 달빛이 어두운 건 물론, 대낮에도 실내가 어두워서 불을 켜다. 화력발전소의 대기오염으로 대도시의 한낮은 흐릿하다. 전기를 과도하게 소비할수록 미래가 어둡다. 따라서 전기가 들어오자 세상이 어두워졌다는 역설적 진실이 설득력을 지닌다.

인문학문은 이러한 역설적 통찰을 하는 학문이다. 코로나19에 관한 통찰적 해석도 마찬가지이다. '사회적 거리두기'는 도심에 모여 바글거리지 말고 자연과 더불어 살라는 말이다. '마스크를 끼라'는 것은 말을 삼가라는 뜻이다. 쓸데없는 말을 함부로 하지 말고 가만히 남의 말에 귀를 기울이면 세상이 평화롭다. '손을 깨끗이 씻으라는 것'은 나쁜 일과 단절하는 일을 손 씻듯 깨끗이 하라는 뜻이다. 그러므로 코로나19는 단순한 감염병이 아니라 인류의 병든 문명을 건강하게 치유하는 초월적 존재이자 불가사의한 영능자로서, 온 세계를 방역활동 우선으로 단숨에 바꾸어 놓고 지구촌을 생태학적으로 되살아나게 만들었다.

코로나19 영능자의 명령으로 과도한 집중과 밀착 접촉을 금지하고 격리생활을 하게 되었다. 사람들은 이 상황을 언콘택트(Uncontact) 곧 언택시대로 규정하였다. 그러나 이것은 표면적 인식이자 부정적 포착일 뿐 실제로는 다양한 방식의 온라인 콘택트가 이루어진다. 대면만 콘택트로 여기는 고정관념은 19세기적 발상이다. 이미 20세기 말부터 인터넷으로 다양한 방식의 접촉을 한 것은 물론, 최

근에 스마트폰이 일반화되면서 언제 어디서든 자유롭게 원격 접촉을 하게 되었다. 따라서 코로나19와 상관없이 비대면 문화는 언택트가 아니라 뉴택트(Newtact)라 할 수 있다. 그러므로 코로나19에 의해 온라인 접촉이 필수적인 온택트(Ontact) 사회는 곧 ‘온택시대’라 해야 제격이다.

온택시대에는 물리적 접촉이 제한되는 반면, 온라인 접속 기회는 넓게 열려 있다. 온라인 접속의 기본은 모니터의 아이콘을 클릭하는 일이다. 컴퓨터든 스마트폰이든 클릭 없이 온라인 접속을 할 수 없다. 재택근무와 원격 수업은 물론 인터넷 쇼핑도 클릭을 해야 가능하다. 따라서 스킨십(skinship)의 시대는 가고 클릭십(clickship)의 시대가 성큼 다가왔다.

코로나19의 지시로 신체적 접촉의 스킨십은 거부되고, 각자 자기 자리에서 공감과 인정(認定)의 욕구를 충족하고 공동체의 열결과 연대를 강화하는 클릭십이 대세를 이루게 되었다. 사회적 거리와 물리적 공간을 뛰어넘어 다양한 사람들과 소통하고 교류, 연대하려면 클릭십을 발휘해야 한다. 그러므로 포스트코로나 시대에는 클릭십이 모든 관계의 시작이자 기본예절로서 가장 바람직한 행동양식으로 자리잡게 될 것이다.

온택시대에는 재택근무와 원격 수업으로 도심 집중사회에서 전원 분산사회로 가면서, 공동화된 대학이 원격 강의로 공동화되다가 마침내 해체될 것이다. 앞으로 온라인 공개강좌가 열린 대학 구실을 할 것이다. 모든 공간이 강의실이자 캠퍼스일 뿐 아니라, 누구든 강의와 수강을 함께 할 수 있게 되는 시대가 열린다. 따라서 지역대학은 상대적으로 더 유리하게 된다. 생태인문학과 현장인문학은 서울보다 지역사회가 더 적절하기 때문이다. 그러므로 지역대학에서 더 유용성 높은 인문학문을 미래 세계에 맞게 구상하지 않을 수 없다.

참고문헌

김용섭, Uncontact, 퍼블리온, 2020.

김종철, 「생명사상과 현대의 윤리」, 녹색평론 174호, 2020년.

조동일, 창조하는 학문의 길, 지식산업사, 2019.

제이슨 쉐커, 박성현 옮김, 코로나 이후의 세계, 미디어숲, 2020.

낙동강 문명과 열린 지역학

Nakdong River and Open Region-Studies

박승희 **Seunghee Park**
영남대학교
Yeongnam University

낙동강은 한국 문명의 탄생지이자 거점 중 하나이다. 문화와 사람, 마을과 삶의 역사가 지금의 낙동강에는 축적되어 있다. 낙동강은 한국의 역사를 이해하는 현장이자 과정이며, 고대로부터 한국 문화와 역사의 중심지였다. 그리고 낙동강의 가치와 의미는 지금도 끊임없이 생성되고 있다. 낙동강(洛東江)은 총 길이 513.5km로 한강, 영산강, 금강과 더불어 대한민국의 '4대 강' 중의 하나로 꼽힌다. 유역 면적은 2만 3,860km²로 5개 광역자치단체와 45개 시·군·구의 1,300여만 명의 삶의 터전으로 삼고 있는 생활의 젖줄이다. 전체로는 크게 강원권, 경북권, 대구권, 경남권, 부

산권 등 5개 권역으로 나뉘어 관리된다. 대구·경북권으로는 절반 이상이나 되는 280.1km에 이르며, 안동권(영주, 봉화, 안동, 의성)과 상주권(문경, 예천, 상주, 선산), 성주권(성주, 고령, 칠곡, 달성) 등에 걸쳐 있다.

그러므로 낙동강의 고대와 중세, 근대의 역사문화와 문명사적 증거들은 교류와 융합의 지역 문화 사이다. 따라서 낙동강 문명사 연구는 지역의 교류와 융합이라는 열린 지역학의 관점을 제공한다.

낙동강 문명사 연구의 가장 큰 의미는 지역 간 연대와 교류의 문화상호성에 기반한 역사문화의 선도성과 혁신이다. 지역학은 지역 정체성의 재발견이며 지역 너머에 대한 공유와 이해의 학문이다. 그 과제 중 하나는 지역 간 교류와 문화의 상호성을 복원하는 일이다. 최근 논의되고 있는 지역 간 행정 통합이나 지역 연합 등은 지역 위기의 상황적 표현이 아니다. 역사와 문화를 공유하는 지역적 삶의 복원이 그 핵심이 있을 것이다.

또한, 낙동강의 고대로부터 근대, 지금에 이르기까지의 지역 문화의 보고이자 콘텐츠로서 열린 지역학을 실현할 수 있는 매력적인 텍스트이다. 고대 낙동강의 24개 정치체와 고고학적 물증은 지금 우리들에게 신화가 되고 있다. 중세의 구국의 선유문화는 새로운 문화도시의 가능성을 내장하고 있다. 낙동강 유역 마을의 근대문화와 한국전쟁, 산업문화는 강마을이 지닌 공간적 가치와 역사, 이야기 콘텐츠를 품고 있다. 그것은 낙동강이 지금 우리들의 교육, 문화, 여가, 생태, 관광 등과 관련된 미래의 텍스트라는 사실이다.

이제 낙동강을 중심으로 물리적 공간을 공유하는 우리 지역을 성찰할 때다. 인간의 삶을 복원하는 문화적 통합과 지역적 삶의 공유를 위한 지역학을 생각해야 한다. 지역의 위기를 넘어 지역적 삶을 복원을 위해 낙동강이 경유하는 지자체 간의 연대와 교류의 낙동강 연구를 시작할 때다.

Abstract

The Nakdong River is one of the birthplaces and bases of the Korean civilization. The history of culture and people, villages, and life are accumulated along the Nakdong River today. The Nakdong River is a field and process for understanding Korean history, and has been the center of Korean culture and history since the ancient times. In addition, the value and meaning of the Nakdong River are constantly being created.

With a total length of 513.5km, the Nakdong River is regarded as one of Korea's "four rivers" along with the Hangang, Yeongsangang and Geumgang rivers. The basin area is 23,860km², which is a lifeline and the home of 13 million people throughout 5 metropolitan governments and 45 cities and counties. As a whole, it is largely divided into 5 regions for management: Gangwon, Gyeongbuk, Daegu, Gyeongnam, and Busan. The Nakdong River reaches 280.1km toward the Daegu and Gyeongbuk regions, which is more than half of its length, and spans Andong areas (Yeongju, Bonghwa, Andong, Uiseong), Sangju areas (Mungyeong, Yecheon, Sangju, Seonsan), and Seongju areas (Seongju, Goryeong, Chilgok, Dalseong). Therefore, the historical, cultural, and civilization evidence of ancient, medieval, and modern history of the Nakdong River are the regional cultural history of exchange and convergence. Thus, a study on the history of civilization along the Nakdong River provides an open view of regional studies of regional exchange and convergence.

The greatest significance of research on the history of civilization along the Nakdong River is the leadership and innovation of historical culture based on the cultural reciprocity of solidarity and exchange between regions. Regional studies is the rediscovery of regional identity and the study of sharing and understanding beyond regions. One of the tasks is to restore regional exchanges and cultural reciprocity. The recent discussions of regional administrative integration or regional alliances are not a contextual expression of a regional crisis. The core is in the restoration of local life that shares history and culture.

In addition, the research on the history of civilization on the Nakdong River is a repository of regional culture from the Nakdong River's ancient to modern times and present, and it is an attractive text that can realize open regional studies. The 24 political bodies

and archaeological evidence of the ancient Nakdong River are becoming a myth to us now. The Seonyu (boating) culture of valley in the Middle Ages has the possibility of a new cultural city. Modern culture, the Korean War, and the industrial culture of the Nakdong River basin village preserve the spatial value, history, and story contents of the river village. This means that the Nakdong River is a future text related to our education, culture, leisure, ecology, and tourism.

Now is the time to reflect on our region that shares physical space around the Nakdong River. We need to think about regional studies for cultural integration that restores human life and to share local life. It is time to begin the study of Nakdong River, which in solidarity and exchange among local governments, can lead to the restoration of local life beyond local crisis.

1. 낙동강과 지역학

모든 문명은 물길을 따라 형성된다. 물길은 생명의 근원이며 삶의 조건이기 때문이다. 자연히 물길을 따라 사람이 모이고 마을이 형성되었으며 문화가 융성하게 되었다. 강을 중심으로 물질이 교류되고 신화와 이야기가 강을 따라 축적되어 갔다. 당연히 강은 역사이자 문화이며 사람들의 심상까지를 형성하는 원천이 된 것이다. 그러므로 강은 우리 문명사의 증거이다.

낙동강은 한국 문명의 탄생지이자 거점 중 하나이다. 문화와 사람, 마을과 삶의 역사가 지금의 낙동강에 그대로 녹아 있다. 그러므로 낙동강은 한국의 역사를 이해하는 현장이자 과정이다. 낙동강은 고대로부터 한국 문화와 역사의 중심지였다. 그리고 낙동강의 가치와 의미는 지금도 끊임없이 재생되고 있다.

고대 낙동강 유역에는 24개의 정치체(小國)들이 독창적이면서도 선도적인 지역문화를 형성하였다. 특히, 회도(灰陶)문화의 탄생과 철기 기술의 국산화는 혁신문화의 상징적인 사례이다. 독창적인 고대 문명의 중심으로 성장한 낙동강 유역의 혁신은 신라 통일로 이어지는 내적 동력이 되었다. 그 혁신은 고대 낙동강 수로를 따라 형성된 각 정치체들과 사람들의 상호 교섭과 융합의 결과였다.

이 글은 낙동강의 고대와 중세, 근대의 역사문화와 문명사적 증거들을 통해 교류와 융합의 지역 문화사를 확인한 것이다. 그리고 낙동강 문명의 교류와 협력이 우리 시대 지역학 연구에 던지는 의미를 생각해 본 것이다. 다시 말해 지역을 연구하는 지역학이 교류와 융합의 열린 학문이라는 사실을 낙동강 문명사를 통해 재확인하고자 한 것이다.

2. 고대의 낙동강, 교류와 연대의 문명길

1. 낙동강의 지리적 연결

낙동강 유역은 한국지리지:경상편 (2005)에서 영남 지방의 지형구를 기준으로 서부 산지, 동부 산지, 중앙 저지로 분류하고 있다. 서부 산지는 북쪽과 서쪽 분수계, 즉 소백산맥과 산록분지군이다. 서부 산지는 강원도에서 이어진 북동쪽의 고산시대에서 남서쪽으로 뺀 분수령을 따라 여수반도까지 이어진다. 동부 산지는 동쪽 분수계가 태백산맥 남단부와 낙동강 하구의 다대포까지 이어지는 해안 산맥으로 구성된다. 낙동강 유역권은 낙동강 저지로 동부 산지와 서부 산지 간에 놓여 있으며, 중앙 저지 또는 낙동강 분지로 불린다. 3개의 지역구 구분과 별도로 낙동강 남해 유역권은 남해안 지역으로 유입되는 독립된 소하천 유역권으로 따로 구분하고 있다.²⁾

낙동강의 주요 지류는 본류와의 합류점과 하류부에 펼쳐진 분지 및 저지대를 중심으로 낙동강 문명의 터전이 된다. 각각의 폐쇄성을 갖춘 소분지는 지류를 통해 낙동강과 연결되며 내륙 분지라는 거

대한 통일체를 이룬다.

2. 고대 24개 소국(小國, 정치체)과 문화 접변

고대 낙동강은 강원으로부터 영남의 대부분 지역을 흐르면서 곳곳에 분지성 평지를 형성했다. 고대의 활동 중심 공간이 되었던 이곳은 기원전 2·3세기에 초기국가의 모습이 나타난다. 주지하다시피 24개의 소국(정치체)이 고대의 지평 위에서 낙동강을 따라 형성되면서 낙동강은 정치의 중심이 되었다. 그리고 독창적인 고대문화가 강력한 정치체의 정치적 이해를 기반으로 탄생하였다. 24개 소국들은 각자 지역적 특성과 당대의 보편적인 문화를 융합하면서 독창적인 지역문화를 탄생시켰으며, 교류와 연대라는 고대의 생존 방식을 통해 동아시아를 선도하는 지역으로 성장하였다.

진한 12국 중에서도 경산의 압독국, 의성의 조문국, 상주의 사벌국, 안동 기저국, 김천 감문국, 대구 달구벌 등 당시 소국들은 우수했던 낙동강 문명의 중추적 역할을 했던 지역이다. 이곳의 초기국가들은 지석묘 사회와는 달리 지역 간 교역과 원거리 교역을 실시하였고, 스스로 성장하면서 고대국가 신라로 수렴된다. 그러므로 낙동강은 신라를 고대국가로 발전시킨 새로운 문명의 요람이며 젖줄이라 할 수 있다.

고고학적 자료와 지리 조사 연구를 기반으로 낙동강 유역의 소국 입지를 정리하면 <표1>과 같다.³⁾

| 권역구분 | 유역권역 | 행정구역 | 소국 |
|----------|------------|-----------|--------------------------|
| 낙동강 상류권역 | 반변천 유역권 | 영양·청송·안동 | 이저·기저·창녕·고타야, 구령·소라 (안동) |
| | 영강·병성천 유역권 | 문경·예천·상주 | 사벌, 호로, 고령가야국(상주) |
| | 위천 유역권 | 의성·군위 | 소문·조문(의성) |
| | 감천 유역권 | 김천(선산) | 주조마·졸마, 감로·감문(김천) |
| | 백천·회천 유역권 | 성주·고령 | 본피(성주), 대가야국(고령) |
| 낙동강 중류권역 | 낙동강 본류 | 구미(왜관)·칠곡 | 군미(구미), 변군미(칠곡) |
| | 금호강 유역권 | 대구·경산·영천 | 달구벌(대구), 압독(경산), 골벌(영천) |
| 낙동강 중류권역 | 밀양강 유역권 | 청도·밀양 | 이서(청도) |
| | 형산강 유역권 | 경주·포항 | 비지국, 음즙벌국(경주) |
| 동·남 해안권역 | 태화강 유역권 | 울산 | 우산시국 |
| | 수영강 유역권 | 부산 | 거칠산국 |

3. 최초의 회도(灰陶)문화 발상지

고대 소국들은 교류와 연대를 통해 동아시아를 선도하는 문화를 탄생시켰다. 와질토기, 즉 회도(灰

陶) 문화가 그 대표적인 증거이다. 낙동강을 중심으로 재탄생한 회도 문화는 한반도를 넘어 일본열도와 동아시아 전역으로 수출됨으로써 당대 동아시아 문화를 주도하였다.

초기국가의 등장을 상징하는 고고학적 지표인 회도는 종래 중국 중원에서 동북지역을 거쳐 확산되면서 낙동강 유역권에 이르렀다고 이해해 왔다. 그러나 최신 고고학 연구는 낙동강 문명권의 회도 발생이 다른 지역보다 압도적으로 빨랐다는 것을 증명하고 있다.⁴⁾

청동기시대와 초기 철기시대까지 노천에서 구웠던 붉은색의 무문토기는 삼한 시기가 되면서 회색의 환원염 소성토기로 변한다. 바로 와질토기(회도)이다. 이 와질토기는 900°C 정도의 고온에서 구워 이전 시대의 토기보다 더욱 단단하며 내구력이 우수할뿐더러 물레를 활용한 성형이었다. 토기연구자들에 의하면, 이것은 한국의 토기문화에서 가장 주목되는 혁명적인 사건이었다.

놀라운 것은 낙동강 유역권에서 최초로 탄생한 와질토기가 다른 지역권과는 전혀 다른 모양의 토기였으며, 낙동강 유역권의 각 소국들이 서로 공유하였다는 사실이다. 이는 낙동강 유역의 정치체들이 경쟁과 정치적 패권 속에서도 상호 교류와 연대를 통해 고대의 삶과 문화를 영위해 간 것을 확인하는 대목이다.

4. 고대 철기 문명의 국산화 선도

고대 낙동강은 문화 혁신의 현장이었다. 낙동강 유역을 비롯하여 그 지류를 따라 다양한 신문화가 출현했으며, 이는 고대 문명의 토대가 되었다. 낙동강 유역권에서 고대 문명 발전의 뼈대는 ‘철기생 산기술의 확보’였다.

낙동강 유역권의 철기는 울산 달천·경주 황성동 유적, 양산 물금 유적 등에서 자체 생산되었다는 자료가 발굴된 바가 있다. 이는 영산강, 금강, 한강 유역권보다 훨씬 이른 시기였으며, 마한, 왜 지역과 낙랑군, 대방군 등 근현 지역까지 공급했음을 알 수 있다. 즉 낙동강 유역권의 철기는 한반도의 거의 모든 수계와 교역망을 형성하며 교역했던 것이다. 이는 낙동강 문명을 발달시킨 가장 중요한 원동력 중 하나였다. 낙동강의 철기 문명은 독창적인 고대 문명으로 도약했으며, 이는 신라 통일로 이어지는 내적 동력이 되었다.

5. 수로 중심으로 문명 교섭 및 융합

고대 진·변한에서 새로운 물질문화의 이입과 교환 행위 등은 전에 없던 응축된 물질 문화적 역량으로 이어졌다. 이후 선진화된 문화들을 외부지역으로 발산하면서 낙동강은 수출길의 중심이 된다. 낙동강 유역의 이러한 경제적 기반은 느슨한 정치적 관계인 소국연맹체, 즉 국(國)의 탄생으로 연결된다.

주지하다시피 인류의 역사는 교류의 역사라 해도 과언이 아니다. 이른 시기부터 영남지역은 낙동강을 통해 영산강, 대동강, 압록강 등지의 여러 수계의 정치체들과 교류하면서 성장해왔다. 이러한 교

류는 초기국가를 성립시킨 핵심세력들이 재지(在地) 세력의 지식묘 사회보다 비교우위에 서게 된 가장 중요한 배경이 된다. 이들의 교류는 철기 생산기술의 수용과 발전을 가져왔고, 토기문화의 혁명인 회도를 등장하게 만들었다. 이는 다시 낙동강 수계 여러 곳에 자리 잡은 초기국가를 더욱 발전시키는 선순환 구조를 완성시켰다.

<표2> 대구 경북의 구곡원림⁷⁾

| 시군 | 원림명 | 경영자 | |
|-----|--------------|--|---------------------|
| 봉화군 | 오계구곡(梧溪九曲) | 김정금(金政, 1670-1737) | |
| | 대명산구곡(大明山九曲) | 강필효(姜必孝, 1764-1848) | |
| | 법계구곡(法溪九曲) | 강필효(姜必孝, 1764-1848) | |
| | 춘양구곡(春陽九曲) | 이한웅(李漢鷹, 1778-1864) | |
| 안동시 | 광진구곡(光津九曲) | 김태종(金泰鍾, 1879-1958) | |
| | 도산구곡(陶山九曲) | 이황(李滉, 1501-1570) | |
| | 퇴계구곡(退溪九曲) | 이황(李滉, 1501-1570) | |
| | 하회구곡(河回九曲) | 류건춘(柳建春, 1739-1807) | |
| | 임하구곡(臨河九曲) | 미상 | |
| | 와계구곡(臥溪九曲) | 김성흠(金聖欽, 1682-1757) | |
| | 백담구곡(百潭九曲) | 권광(權宏, 1575-1652) | |
| 영주시 | 남계구곡(南溪九曲) | 김재찬(金在燦, 1811-1888) | |
| | 죽계구곡(竹溪九曲) | 신필하(申弼夏, 미상) | |
| | 소백구곡(小白九曲) | 이가순(李家淳, 1768-1844) | |
| | 초암구곡(草庵九曲) | 미상 | |
| | 운포구곡(雲浦九曲) | 장위항(張緯恒, 1678-1747) | |
| | 무도구곡(茂島九曲) | 장위항(張緯恒, 1678-1747) | |
| | 동계구곡(東溪九曲) | 김동진(金東鎭, 1867-1952) | |
| 예천군 | 초계구곡(草溪九曲) | 김두석(金斗錫, 1838-1885) | |
| | 수락대구곡(水臺臺九曲) | 권방(權訪, 1740-1808) | |
| 상주시 | 은산구곡(殷山九曲) | 미상 | |
| | 연악구곡(淵嶽九曲) | 강응철(姜應哲, 1562-1635) | |
| 문경군 | 선유구곡(仙遊九曲) | 정태진(丁泰鎭, 1876-1956) | |
| | 쌍룡구곡(雙龍九曲) | 민우식(閔禹植, 1885-1973) | |
| | 화지구곡(花枝九曲) | 권섭(權燮, 1671-1759) | |
| | 청대구곡(淸臺九曲) | 권상일(權相一, 1679-1760) | |
| | 석문구곡(石門九曲) | 채헌(蔡憲, 1715-1795) | |
| 영양군 | 산양구곡(山陽九曲) | 채헌(蔡憲, 1715-1795) | |
| | 일월산구곡(日月山九曲) | 이제만(李濟萬, 1841-1895) | |
| 중류 | 칠곡군 | 명연구곡(鳴淵九曲) | 류달해(柳達海, 미상) |
| | 성주군 | 무흘구곡(武屹九曲) | 정구(鄭逵, 1543-1620) |
| | | 포천구곡(布川九曲) | 이원조(李源祚, 1792-1871) |
| | 대구시 | 농연구곡(龍淵九曲) | 최흥원(崔興遠, 1795-1786) |
| | | 운림구곡(雲林九曲) | 우성규(禹成圭, 1830-1905) |
| | | 수남구곡(守南九曲) | 서찬규(徐贊奎, 1825-1905) |
| | | 와룡산구곡(臥龍山九曲) | 신성섭(申聖燮, 1882-1959) |
| | | 명연구곡(鳴淵九曲) | 류달해(柳達海, 미상) |
| | 고령군 | 낙강구곡(洛江九曲) | 박이곤(朴履坤, 1730-1783) |
| | | 도진구곡(桃津九曲) | 박이곤(朴履坤, 1730-1783) |
| 영천군 | 성고구곡(城阜九曲) | 이형상(李衡祥, 1792-1871) | |
| | 횡계구곡(橫溪九曲) | 정만양(鄭萬陽, 1664-1730) | |
| 청도군 | 운문구곡(雲門九曲) | 박하담(朴河淡, 1479-1560) | |
| | 오대구곡(梧臺九曲) | 이중경(李重慶, 1599-1678) | |
| 경주시 | 양동구곡(良洞九曲) | 이정엄(李鼎儼, 1755-1831) | |
| | 옥산구곡(玉山九曲) | 이정엄(李鼎儼, 1755-1831) 이야순(李野淳, 1755-1831)외 | |
| | 용담구곡(龍潭九曲) | 최옥(崔玉+沃, 1762-1840) | |
| 포항시 | 덕계구곡(德溪九曲) | 이헌숙(李憲洙, 1722-1793) | |

또한, 고대의 지질과 지형을 살펴보면 낙동강 수로 중심의 교통로가 형성되었음을 확인할 수 있다. 낙동강 수로는 낙동강 유역의 문명이 상호 교섭하고 융합하는 통로였다. 당시 각 지역의 소국들은 자체적인 교류와 교류를 통해 활발한 정치 문화적 교류 관계를 이루고 있었다. 이 점은 낙동강 유역의 고대 문명이 지역 간 교류를 통해 형성된 것을 재확인시켜준다.

또 신라 중앙에서 확인되는 서역계 유물들은 한반도 동남쪽 가장 구석에 존재했던 신라가 서역의 여러 나라와 교류하였다는 증거가 된다. 이는 실크로드의 동단이 신라까지 확대되었음을 의미하며, 낙동강이 단순히 영남지역을 관통하는 수계가 아니라 고대사회의 문화와 문명을 환(環)지구적으로 연결하는 문화의 젓줄이었음을 상기시킨다.

낙동강은 문명 발전 과정에서 닫힌 공간이 아니라 열린 공간이었다. 한반도는 물론 동북아시아 여러 지역과 수계로 연결되는 개방적인 교역공간이었던 것이다. 기원전 2세기 이래의 중국계와 고조선 관련 유물이 낙동강 유역권에서 출토되고 있다. 이 점은 낙동강 유역권의 집단들이 실크로드 운영의 지역 주체이자 수혜자였음을 보여주는 것이기도 하다.

3. 중세의 낙동강, 학맥과 교류의 사상 거점

낙동강은 중세 사상의 탄생지이자 문화를 실현하는 거점 공간이었다. 강의 위아래와 좌우가 교류하며 퇴계와 남명, 한강학파의 사상적 소통이 시작된 곳도 낙동강이었으며, 이를 통해 선유문화와 강안(江岸)문학이 탄생한 곳도 낙동강이다. 중세의 성리학을 구곡(九曲) 공간에 펼친 것도 낙동강 유역에서 있었던 일이다. 이는 낙동강이 중세 한국문화와 정신의 핵심이라는 역사적 실체의 발견이었다.

1. 선비문화의 공간, 구곡(九曲)

중세는 한반도의 중심을 흐르던 낙동강 유역 지역이 고려·조선의 성립과 더불어 주변부로 변화된 시기이다. 하지만 고대 문명의 혁신을 선도한 낙동강 문화는 강력한 응집력을 지닌 지역의 문화적 결정체로 성장한다. 이는 낙동강 유역권이 중세사회의 문화적 중심지로 크게 발달한 근거라 할 수 있다. 중세 낙동강 유역은 선비의 고장, 예학이 흐르는 유학의 고장이었다. 정약용은 [영남인물고(嶺南人物考)]서문에서 영남이 여타 도와 전혀 다른 모습을 보이는 것은, 모든 역내의 물이 바퀴살통처럼 낙동강으로 모여, 그것이 영남의 힘줄이 되기 때문⁵⁾이라고 했다. 이종환은 [택리지(擇里志)]에 ‘조선 인재의 반은 영남에서 나며, 영남은 인재의 창고로 불리어졌다.’⁶⁾고 했다.

중세 낙동강은 선비문화의 집합체였다. 유학자와 누·대·정, 서원이 중심이 되고, 시와 그림과 이야기가 보태지면서 공간과 그 가치는 빛을 발한다. 안동의 구곡원림을 비롯하여 대구·경북에 분포된 다수의 구곡원림은 그 대표적인 공간 유산이다.

<표2>는 대구·경북의 구곡원림이다. 안동, 영주, 문경 등을 비롯하여 낙동강 유역권에는 47개의 구곡이 존재한다. 낙동강의 뛰어난 풍광에 설정된 구곡은 풍류를 즐겼던 선비들의 공간으로서 강학이 이루어지던 곳이었다. 그와 더불어 선유는 선비들의 또 다른 학문의 장이었다. ‘선사선유도’는 낙재 서사원과 그를 흠모하는 선비들이 벌인 선유(船遊)이며, 선사선유도의 시·서·화는 그날의 흔적이다. 자연스럽게 학맥과 혼맥도 이어졌다. 퇴계학과 남명학 등이 탄생했고, 혈관처럼 열킨 혼맥이 그 증거다. 이렇듯 중세 낙동강은 사람과 사람, 사람과 자연, 사상과 사상이 교류하고 연결되는 현장이었다.

2. 인적·물적 이동통로의 수운 교통

중세 낙동강은 교통이 발달하지 못했던 전통사회에서 사람과 물자를 운반하는 수운(水運) 교통의 물길로써 중요한 역할을 했었다. 물길은 인적·물적 교류와 문화 교류의 통로였다. 물길을 따라 배가 드나들고 그 배의 플랫폼이었던 나루는 인적·물적자원이 이합집산 되던 곳이다. 강을 통해 새로운 문화가 수용되었고 새로운 문화를 탄생시키는 계기도 마련되었다. 그 결과 낙동강은 변방이 아닌 내륙의 거점이 되었다. 낙동강 물길을 통해서 소금과 해산물이 내륙 깊숙이 전달되고, 반대로 내륙의 각종 곡류와 목재를 비롯한 농·임산자원이 해양지역으로 전해졌다. 당연히 사람과 사람의 만남을 통한 교환과 교류의 장, 즉 문화 접촉이 이루어졌다.

중세 교류의 주된 통로가 수로였던 까닭에 낙동강은 한반도 문명 발전의 한가운데 있었다. 팔만대장경의 제작만큼이나 힘겨운 팔만대장경 이운작업도 중세 낙동강의 물길을 거쳐 개진포나루를 통해 이루어졌다.[봉산유행록은 한강 정구 선생의 '45일간의 낙동강 온천여행기'이다. 낙동강 물길을 따라 배를 타고 동래까지 이동하며 나루를 거칠 때마다 환대가 이루어지던 이야기가 함께 전해진다. 한편, 중세 낙동강은 왜적의 침투로이자 경계지점으로 방어역할도 동시에 했다. 임진왜란이 일어나고 왜구들은 낙동강 수로와 육로를 거쳐 북상했다. 이들의 침략에 맞선 의병들의 봉기와 수로와 나루를 통해 물자공급, 물길잡이 등이 이루어진 것도 낙동강 유역의 사상적 교류와 민중적 연대에 의한 것이었다.

3. 낙동강은 마을 이야기의 보고

낙동강을 중심으로 마을, 혹은 그 공간을 향유하던 사람들의 이야기는 무수하다. 공간마다 특징이 있고 차별화된 이야기가 존재하기 마련이다. 어쩌면 어느 집단, 어느 시대 이야기가 모두 특별할지도 모른다. 그럼에도 불구하고 낙동강을 중심으로 '그곳, 그 이야기'에 주목하는 것은, 그것이 역사가 되고 문화가 되고 미래 자원이라는 이유이다. 무엇보다 이야기는 현재 살고 있는 마을 주민들의 신화가 되었으며 마을의 자부심이라는 점이다.

안동 가사리를 비롯하여 봉화 청량산 등 경북 북부권에는 공민왕과 노국공주에 얽힌 이야기가 마을 곳곳에 존재한다. 몽진 온 공민왕은 안동에 70일간 머물렀고, 안동은 왕을 환대했다. 왕이 머물렀던 안동과 청량산 일대는 공민왕과 관련된 민속놀이와 신앙이 마을을 수호하듯 지금도 전승되고 있다. '늦다리밟기'와 '동제'가 대표적이다. 가사리는 도산구곡 중 제8곡이 있는 고산정 인근이다.

농암 이현보는 '때때웃을 입은 효자'로 유명하다. 그의 가문은 조선 최고의 장수가문이었다. 1,500년대부터 7대에 걸쳐 평균 수명이 80세 이상이었다. 의학이 발달하지 않았던 시대, 풍토병이 돌고 전쟁까지 겹쳤던 당시를 떠올리면 매우 놀라운 일이다. 농암의 삶은 도산면 분천마을이었다. 분천은 도산구곡 중 4곡에 해당되며, 낙동강 지류의 빼어난 경관이 돋보이는 곳이다.

4. 근대문화와 낙동강

한국사회의 근대는 경제 개항, 외세의 탄압, 이권 침탈 등 한국 역사상 가장 큰 변혁기였다. 한편 한국의 근대는 낙동강을 통해 들어 온 서양의 새 문물과의 교섭과 일제에 의한 강제 이식 등 다양한 문화 접변과 변화의 시기였다. 낙동강을 통한 근대 문화 이입을 상징하는 문물은 1901년 고령군 다산면 호촌리의 사문진 나루터를 통해 들어온 피아노이다. '귀신통'이라 불렀던 피아노는 대구에 처음으로 들어온 서양 악기였으며, 1901년 5월 이른 아침 이것을 옮기기 위해 인부 30여 명이 소달구지

에 실어 옮겨 왔다고 한다.

그러나 1904년 이후에는 경부선이 개통되면서 운송로의 역할과 수단의 대표 격이었던 낙동강 수로와 나루터의 기능은 철도 교통을 중심으로 하는 일본 상인들에게 잠식당하고 말았다. 교통의 수단의 발달과 변화에 따라 부산항과 낙동강 무역에서 일본 상인과의 경쟁에 위협을 느낀 지역 상인은 수창사를 설립하고 엄궁과 하단에 지점을 설치하기에 이른다. 종래 교통수단에서 중심이었던 낙동강은 교통수단에서 배제되면서 그 관계도 느슨하게 되었다. 그러나 1950년 6·25 한국전쟁이 발발하면서 지역의 삶과 낙동강의 역사는 뗄 수 없는 관계가 되었다. 낙동강은 곧 대한민국의 사수였으며, 절대 과제가 되었던 것이다. 근대 이후 낙동강은 여전히 우리네 삶의 일부이자 근간이었던 것이다.

낙동강의 심미적 가치와 문화를 접목해 낙동강 주변 지역과 융합된 창조적 관광 콘텐츠화 방안을 모색하는 데 주목하였다. 나루터와 연계를 통하여 소통이 이루어지는 새로운 강변 문화관광 계획 수립이 요구됨에 따라 낙동강의 자연적, 문화적 가치 발굴과 잠재된 지역 역사문화자원의 연계방안 모색을 통하여 지역적 특색이 잘 반영된 강변 관광자원으로서 가치를 창출할 수 있다. 또한 친수공간의 적극적 활용과 새로운 수변 휴양문화를 창조하여 경쟁력 있는 광역적 관광 매력물로 시너지 효과 창출을 기대할 수 있다.

5. 낙동강 연구와 열린 지역학

낙동강(洛東江)은 총 길이 513.5km로 한강, 영산강, 금강과 더불어 대한민국의 '4대 강' 중의 하나로 꼽힌다. 유역면적은 2만 3,860km²로 5개 광역자치단체와 45개 시·군·구의 1,300여만 명의 삶의 터전으로 삼고 있는 생활의 젖줄이다. 전체로는 크게 강원권, 경북권, 대구권, 경남권, 부산권 등 5개 권역으로 나뉘어 관리된다. 대구·경북권으로는 절반 이상이나 되는 280.1km에 이르며, 안동권(영주, 봉화, 안동, 의성)과 상주권(문경, 예천, 상주, 선산), 성주권(성주, 고령, 칠곡, 달성) 등에 걸쳐 있다. 낙동강 문명사 연구의 가장 큰 의미는 지역 간 연대와 교류의 문화상호성에 의해 형성된 역사문화의 선도성과 혁신이다. 지역학은 지역의 재발견이며 지역 너머에 대한 이해의 학문이다. 그 과제 중 하나는 지역 간 교류와 문화의 상호성을 복원하는 일이다. 최근 논의되고 있는 지역 간 행정 통합이나 지역 연합 등은 지역 위기의 상황적 표현이 아니다. 역사와 문화를 공유하는 지역적 삶의 복원이 그 핵심에 있다고 생각한다.

또한, 낙동강은 콘텐츠의 보고이다. 낙동강의 고대로부터 근대, 지금에 이르기까지의 역사는 문화이자 콘텐츠로써 가치를 집적하고 있다. 낙동강의 24개 정치체의 고고학은 지금 우리들에게 신화가 되었다. 중세의 구국의 선유문화는 새로운 문화도시의 가능성을 내장하고 있다. 낙동강 유역 마을의 근

대문화와 한국전쟁, 산업문화는 강마음이 지닌 공간적 가치와 역사, 이야기 콘텐츠를 품고 있다. 그것은 과거를 소환하여 교육, 문화, 여가, 생태, 관광 등 미래를 여는 준비 과정이었다.

낙동강을 중심으로 물리적 공간을 공유하던 우리의 역사를 성찰해 본다. 이제 인간의 삶을 복원하는 문화적 통합과 지역적 삶의 공유를 위한 지역학을 생각해 본다. 낙동강이 경유하는 지자체 간의 연대와 교류의 낙동강 연구를 지금 시작할 때다.

참고문헌

- 건설교통부, 국토지리정보원, [한국지리지: 경상 편], 2005.
- 경상북도·경북대학교 퇴계연구소, 경북의 구국문화Ⅰ, 2008.
- 김문기·강정서, 경상북도·경북대학교 퇴계연구소, 경북의 구국문화Ⅱ, 2012.
- 대구경북학회, [낙동강 고대 문명사 1: 고고역사 편], 경상북도, 2017.
- 대구경북학회, [낙동강 고대 문명사 2: 지리·문화인류 편], 경상북도, 2017.
- 대구경북학회, [낙동강 중세 문명사 1: 마을문화 편], 경상북도, 2019.
- 대구경북학회, [낙동강 중세 문명사 2: 유교문화·지리 편], 경상북도, 2019.
- 대구경북학회, [낙동강 문명사 종합편], 경상북도, 2020.
- 김문기, 대구광역시·경북대 퇴계연구소, 대구의 구국문화, 2014.
- 이종호, 「영남선비들의 구국경영과 최남북의 백련서사」, 영남학 18호, 경북대학교 영남문화연구원, 2010.
- 정인성, 「瓦質土器樂浪影響說의 검토」, 영남고고학보 47호, 영남고고학회, 2008.
- 정인성, 「瓦質土器의 출현과 歷年代再論」, 原三國·三國時代 歷年代論, 세종문화재연구원 학술총서3, 학연문화사, 2012.
- 정인성, 「낙랑군의 철(기)생산」, 원삼국시대 한반도 철기문화의 제 양상, 제8회 한국철문화연구회 학술세미나, 철문화연구회, 2013.
- 李重煥, 擇里志, 「慶尙道」.
- 丁若鏞, 茶山詩文集, 권13, 〈嶺南人物考序〉.

NOTE

- 1) 본 발표는 경상북도에서 지원하고 대구경북학회에서 진행한 ‘낙동강 문명사’의 일부를 정리한 것이다. 연구는 지리학, 고고학, 인류학, 한문학, 스토리텔링, 문화콘텐츠 등 분야별 전문가들의 통섭과 상호 협력의 결과였다. 참여 연구자들의 노력과 열정에 다시 한번 감사드린다.
- 2) 건설교통부, 국토지리정보원, [한국지리지: 경상 편], 2005.
- 3) 대구경북학회, [낙동강 고대 문명사 2: 지리·문화인류 편], 경상북도, 2017.
- 4) 정인성, 「瓦質土器樂浪影響說의 검토」, 영남고고학보 47호, 영남고고학회, 2008.
- 5) 丁若鏞, 茶山詩文集, 권13, 〈嶺南人物考序〉.
- 6) 李重煥, 擇里志, 「慶尙道」.
- 7) 경북의 구국문화Ⅰ, 경북의 구국문화Ⅱ, 대구의 구국문화, 「영남선비들의 구국경영과 최남북의 백련서사」 등을 참고하여 작성함.

을의 민주주의: 진보정치 에서 정치의 진보로?

Democracy of Uls: From a Progressive Politics to a Progress of Politics?

진태원 Taewon Jin

고려대학교

Korea University

충실히 구현하기 위해서 제거되거나 해체되어야 하는 주요한 장애물이라는 것이 나의 기본적인 가정 중 하나다.

을이라는 존재자는 존재론적 측면에서 보면 세 가지 특성을 지닌다. 첫째, 을은 피통치자 일반을 가리키며, 정치 공동체의 성원으로서의 자격을 지니고 있지만, 근대 민주주의의 헌법적 원리가 명문화하듯 “국민 주권” 내지 “인민 주권”의 담지자로서 실질적으로 행위하지 못하고, 오히려 피통치자, 종속자의 위치에 머물러 있는 이들이다. 따라서 둘째, 을은 을 중의 을이며, 보편의 잔여 또는 보편에서 배제되는 이들이라고 규정될 수 있다. 셋째, 그런데 을이라는 정치적 행위자가 문제적인 것은, 한편으로 보면 을은 보편의 잔여로서 존재하지만, 동시에 다른 한편으로 보면 오히려 을이야말로 보편의 가능성의 근거와 불가능성의 근거를 이루는 것이기 때문이라고 말할 수 있다.

이러한 민주주의의 유사초월론적 역설, 또는 민주주의의 자가면역(auto-immunity)은 을의 민주주의에 대하여 다양한 규범적 함의를 가지며, 제도적인 대안들을 숙고해볼 것을 요청한다. 우선 을의 민주주의는 근대 민주주의, 곧 자유 민주주의의 가장 일반적인 규범적 토대로서의 주권적 자율성의 원리 대신 관계적 자율성의 원리를 받아들인다. 을들은 개별적으로 보면 가난하고 권력을 갖지 못하고 지적으로 유능하지 못할 수 있으며, 자신감도 결여하는 존재자들이다. 하지만 타자와의 관계들을 통해 을들은 집합적으로 또는 관계적으로 자율적인 존재자들로 재구성될 수 있다. 따라서 개별적으로는 취약하지만, 집합적인 관계 맺음을 통해 이를 자기 역량의 강화 및 타자에 대한 존중 역량의 고양으로 변화시킬 수 있는 을들의 관계적 자율성을 어떻게 형성할 수 있는가 하는 것이 을의 민주주의의 첫 번째 규범적 주제가 된다.

둘째, 을의 민주주의의 또 다른 규범적 원리는 “평등한 자유”와 “익명적 독특성”(anonymous singularity) 원

리다. 평등자유 개념은, 평등과 자유를 대립시키거나 또는 원칙적으로 분리시키는 자유주의적 관점이나 사회주의적 관점과 달리, 평등과 자유는 근원적으로 분리 불가능하며, 서로가 서로를 전제한다는 것을 말해준다. 이것은 프랑스혁명을 비롯한 근대의 민주주의 혁명들을 통해 그 이전까지 피억압자, 피지배자의 지위에 있었던 민중 또는 이들이 모든 사람, 모든 시민의 평등한 자유의 권리를 정치 공동체의 가장 근본적인 원리로 선언하고 명문화함으로써 스스로 해방되고 자율성을 획득할 수 있었음을 함축한다.

더 나아가 을의 민주주의는 익명적 독특성의 규범으로 보충될 필요가 있다. 자크 데리다가 제안한 바 있는 익명적 독특성의 원리는 정체성을 갖지 않을 권리 또는 필립 페티의 표현을 빌리면 주권자가 되지 않을 권리를 뜻한다. 즉 익명적 독특성의 원리의 핵심은, 정치 공동체에 주권자로서, 주체로서 평등하게 참여하는 것을 정치적 주체의 최대의 권리로 사고하는 것을 넘어서는 것이다. 모든 시민, 모든 독특한 개인에게는 평등하고 자유로운 정치적 주체가 될 수 있는 권리가 존재할뿐더러 그와 동시에 어떠한 정치 공동체에도 속하지 않을 수 있는 권리가 또한 존재하는 것이다. 을을 을로서 만드는 구조적 원리 중 하나가 공동체에 대한 (배타적) 소속의 자명성이라는 점을 감안하면, 익명적 독특성의 원리는 아마도 기존의 민주주의적 원리나 실천에 대하여 가장 급진적인 함의를 갖는 것이라고 말할 수 있다.

이러한 규범적 원리는 을의 민주주의가 단순히 진보정치의 한 가지 기획일 뿐만 아니라 정치의 진보를 위한 새로운 시도라는 점을 잘 보여준다.

1. 머리말

내가 오늘 말해보려고 하는 주제는 을의 민주주의다. 을의 민주주의라는 주제는 우리 사회에서 최근 몇 년 사이에 주요한 사회적 담론으로 떠오른 갑을 담론에서 착상을 얻은 것이다. 갑과 을은 주로 계약관계에서 쓰이던 용어였으나 최근 몇 년 사이에 우리 사회의 지배와 피지배를 지칭하는 포괄적인 의미를 부여받게 되었다. 을은 1등 국민으로서의 갑과 구별되는 “2등 국민”이며, 자크 랑시에르의 표현을 빌린다면 “뭣 없는 이들”을 가리키는 보통명사인 셈이다. 따라서 갑을 관계는 사실은 보편적인 불평등, 지배, 배제 및 차별 관계에 대한 환유적 명칭이라고 할 수 있다.

한국 사회에서 최근 몇 년 사이에 갑을 관계가 주요한 화두가 되고 있다는 것은, 1987년 민주화 이행 이후 나름대로 발전해온 한국 민주주의의 근저에 그 민주주의의 잠재력을 잠식하는 구조적 장애가 존재함을 방증해준다. 더욱이 이러한 갑을 관계는 비단 우리 사회에서만 나타나는 현상이 아니다. 계급관계에 더하여 젠더 불평등, 인종주의적 차별과 혐오, 국민/비국민의 배타성 강화와 같이 다양한 형태의 갑을 관계가 오늘날 전 세계에서 확산되고 있다. 근대 민주주의가 보편적인 평등한 자유의 규범적 원리에 기반을 두고 있다는 점을 감안하면, 갑을 관계가 편재한 우리 사회 및 세계의 다른 사회의 현실은 민주주의의 기본 원리에 대한 실천적이고 구조적인 장애를 이루며, 심지어 그 불가능성의 조건을 구성한다고 말할 수 있다. 따라서 갑을 관계는 근대 민주주의의 이념을 충실히 구현하기 위해서 제거되거나 해체되어야 하는 주요한 장애물이라는 것이 나의 기본적인 가정 중 하나다.

더 나아가 근대 민주주의가 이러한 갑을 관계를 허용하고 있고 실로 그 제도적 구조 및 실천에서 그러한 관계를 전제해온 한에서, 근대 민주주의는 그 원리에서 갑을 기반을 둔 민주주의였다고 말할 수 있다. 이는 근대 민주주의의가 19세기까지 무산자 계급을 배제해왔고, 20세기 중엽까지 여성의 참정권을 금지해왔으며, 21세기 오늘날까지 정치적 시민권의 자격을 국민 성원에 한정하고 있다는 데서 명백하게 드러난다. 따라서 갑을 관계에 기반을 두지 않고, 그것을 탈구축할 수 있을 때만 민주주의는 그 본래의 이념적 원리에 충실할 수 있으며, 무산자, 여성, 외국인 내지 이주노동자들에 대한 배제에 입각한 근대 민주주의의 한계를 넘어선 새로운 민주주의를 구축할 수 있다.

다른 한편 내가 제안하고자 하는 을의 민주주의는 20세기 한국 역사의 전개과정에 대한 반성적인 고찰에 기반을 두고 있다. 사회에 편재한 갑을 관계가 민주주의의 구조적 가능성을 침식하고 불평등과 배제, 무시, 혐오를 확산하는 결과를 낳게 된 것은, 가깝게 본다면 지난 1997년 IMF 외환위기 이후 우리 사회를 재편하게 된 신자유주의가 산출하는 불평등과 삶의 불안정성, 이에 따른 각자 도생 및 혐오 정서의 확산에서 기인하는 것이며, 좀 더 근원적으로 보자면 일제의 식민 지배에서 비롯한 타율적 근대화화 및 수구냉전주의를 수반하는 분단 체제에 바탕을 두고 있다고 할 수 있다.

1998년 대한민국 역사상 최초로 김대중 정부가 평화적인 정권 교체를 수행하고 뒤이어 노무현 정부가 집권함으로써 1987년 시작된 민주화 과정이 제도적 착근 및 안정기에 접어들었으며, 이는 식민 잔재의 청산

과 분단 체제의 극복을 통한 평화복지국가의 실현이라는 정치적 과제를 달성할 수 있으리라는 전망을 제시해주었다. 하지만 그 이후 연달아 집권한 이명박·박근혜 보수 정부는 김대중·노무현 정부와 단지 상이한 국정 목표 및 정책적 구상을 실현하는 데 그치지 않고, 오히려 민주화 이행 과정을 정면으로 거스르는 반(反)민주주의적 통치를 실행함으로써 거센 대중적인 반대에 부딪혔으며, 결국 헌정 사상 최악의 국정 농단 및 대통령 탄핵이라는 결과를 낳게 되었다.

2017년 집권한 문재인 정부는 “국민주권의 시대”를 열겠다는 목표 아래 한반도 평화체제의 구축과 소득주도성장 및 혁신경제, 공정사회 건설의 국정 목표를 추진해왔다. 남북 관계의 해빙과 최근 코로나19 방역의 성과에서 볼 수 있듯이, 문재인 정부는 나름대로 자신의 목표를 성실하게 추진해오고 있다고 할 수 있다. 하지만 “국민주권의 시대”라는 슬로건으로는 현재 우리 사회 및 다른 사회들이 직면하고 있는 근대 민주주의의 위기를 해결하는 데는 역부족이라는 것이 을의 민주주의라는 화두를 제기하게 된 근본 배경이다. 문재인 정부가 내세우는 국민주권의 시대, 곧 평범한 보통 시민들이 능동적인 정치적 주체로서 행위할 수 있는 시대를 열기 위해서는 을의 민주주의의 정신에 입각해야 한다. 그리고 그것이야말로 진보정치를 넘어 정치의 진보를 이룩할 수 있는 계기를 마련해줄 것이다.

2. 을은 누구인가? 을의 정치적 존재론

경험적인 차원에서 보면 을은 비정규직 노동자, 하청업체 직원, 프랜차이즈 가맹점과 알바생, 젠더적 소수자, 이주노동자, 대학원생, 지방사람 등과 같은 다양한 집단 및 개인을 지칭하는 용어다. 하지만 을의 민주주의에 대한 철학적 탐구는 이러한 경험적으로 다양한 을의 규정들을 수집하는 것에 만족할 수는 없다. 그것은 무엇보다 을이라는 정치적 행위자의 존재론적 특성을 규정할 수 있어야 한다. 좀 더 철학적인 측면에서 보면 을이라는 정치적 주체 또는 행위자는 다음과 같은 세 가지의 특성을 지니고 있다고 이해한다.

1) 가장 광범위한 수준에서의 피통치자

1차적인 수준에서 보면 을이라는 개념은 피통치자 일반을 가리킨다. 이들은 정치 공동체의 성원으로서의 자격을 지니고 있지만, 근대 민주주의의 헌법적 원리가 명문화하듯 “국민 주권” 내지 “인민 주권”의 담지자로서 실질적으로 행위하지 못하고, 오히려 피통치자, 종속자의 위치에 머물러 있는 이들이다. 피통치자로서의 을은 국민 구성원 대다수를 구성하는 이들이되, “국민 주권” 내지 “인민 주권”이라는 근대 민주주의의 헌법적 원리와 달리 실천적으로는 주권자가 아니라 종속자(subjectus)로서 존재하는 이들을 가리킨다는 점을 확인할 필요가 있다. 오늘날 신자유주의 하에서의 민주주의의 현실은 이처럼 주권자로서의 인민 내지 국민이 지배 엘리트에 대한 예속자로서, 곧 을로서 존재하는 것을 단적으로 드러내준다.

2) 보편의 잔여 또는 보편에서 배제된 이들

이러한 1차적인 수준의 을을 넘어서는 2차적 수준의 을도 존재한다. 이러한 2차적 수준의 을은 을 중의 을이며, 보편의 잔여 또는 보편에서 배제되는 이들과 규정될 수 있다. 그들은 ‘남들’, 곧 1차적 수준의 을들이 다하는 일을 하지 못하고(연애, 결혼, 육아, 휴가, 여행 등), ‘남들’이 다 누리는 권리를 누리지 못하는 사람들(노동권, 사회권, 심지어 인간의 권리까지도), ‘남들’이 갖고 있는 것을 갖지 못하는 이들(주거, 소득, 연금 등)이다. 또한 동시에 그들은 이러한 배제 내지 잔여로서의 자신들의 지위를 당연한 것으로서 감내해야 하는 이들이기도 하다. 그들에게는 이러한 불평등한 위치에 대해 항의할 수 있는 권리가 없거나 극히 적으며, 그러한 항의를 통해 그 위치를 변화시킬 수 있는 가능성도 거의 존재하지 않는다. 이러한 배제된 이들과 피통치자들에게 대한 연구는 특히 푸코 정치철학의 핵심 주제였다. 더 나아가 낸시 프레이저는 2차적 수준의 을, 곧 누군가의 평등과 자유를 위해 희생되고 주변화되어야 하는 사람으로 규정하며(물론 프레이저는 ‘을’이라는 명칭을 사용하지는 않는다), 누군가의 권리 쟁취를 위해 배제되어야 하는 이들을 “착취”(exploitation)와 구별되는 “수탈”(expropriation)이라는 개념 아래 탐구한 바 있다.

3) 민주주의적 보편의 유사초월론적 조건

그런데 을이라는 정치적 행위자가 문제적인 것은, 한편으로 보면 을은 보편의 잔여로서 존재하지만, 동시에 다른 한편으로 보면 오히려 을이야말로 보편의 가능성의 근거와 불가능성의 근거를 이루는 것이라고, 따라서 데리다의 용어법을 빌리면 보편의 유사초월론적(quasi-transcendental) 조건이라고 규정될 수 있다는 점이다. 이것은 이중적인 측면에서 그렇다.

첫째, 에르네스토 라클라우는 이를 포풀루스(populus)와 플레브스(plebs)라는 라틴어의 차이로 표현한 바 있다. 포풀루스가 어떤 정치 공동체의 성원 전체를 가리키는 명칭(따라서 가령 국민국가의 합법적인 성원들 전체로서의 ‘국민’)이라면, 플레브스는 포풀루스의 일부분이기는 하되, 기존의 사회적 관계 속에서 종속과 차별, 배제의 대상이 되는 존재자라고 할 수 있다. 플레브스가 한 사회의 구성이면서 동시에 차별과 종속, 배제의 대상이 되는 집단들로, 곧 을들로 남아 있는 한 그 정치공동체는 그만큼 민주주의적 공동체로서의 자격을 결여하고 있다고 말할 수 있다. 따라서 어떤 정치공동체가 보편적인 의미의 민주주의적 공동체로 구성되기 위해서는 그것은 플레브스에 근거를 둔, 곧 플레브스를 공동체의 대표, 공동체의 전체로 삼는 공동체여야 한다.

둘째, 하지만 이러한 보편성은 매우 역설적인 형태를 띤 보편성일 수밖에 없다. 왜냐하면 플레브스가 포풀루스 전체가 된다면, 그것은 역설적이게도 정치 공동체를 해체하거나 파괴하는 결과를 낳을 것이기 때문이다. 가령 을들을 배제하지 않기 위해 이주자와 외국인에 대한 배제를 철폐하는 정치 공동체를 생각해보면, 그 공동체는 국경의 전면적인 철폐로 나아가야 할 것이다. 하지만 이는 보편적인 개방과 포용의 민주주의가 아니라, 오히려 극심한 공포와 사적인 폭력을 산출하는 결과를 낳게 될 것이다. 또한 플레브스가 포풀루스 전체가 되기 위해서는 모든 플레브스는 단지 투표의 권한에 만족하는 것이 아니라 모든 공직을 의무적으로 수행하고 모든 정치 활동에 참여해야 할 것이다. 이것은 효율성의 문제만이 아니라 과도한 정치

적·규범적 부담을 주는 일이 될 것이다.

따라서 민주주의적 보편이 가능하기 위해서 플레브스는 포폴루스 전체가 되어야 하지만, 이는 민주주의 공동체의 해체나 기능 장애를 불러올 수 있다는 점에서, 플레브스는 민주주의적 보편의 근거를 이루지만 동시에 그 불가능성의 근거를 이룬다고 말할 수 있다. 이러한 민주주의의 유사초월론적 역설, 데리다가 사용한 다른 용어법으로 하면, 민주주의의 자가면역(auto-immunity)은 을의 민주주의에 대하여 다양한 규범적 함의를 가지며, 제도적인 대안들을 숙고해볼 것을 요청한다.

3. 을의 민주주의의 규범적 쟁점

이 때문에 을의 정치적 존재론에 관한 연구는 필연적으로 을의 민주주의의 규범적 쟁점에 관한 탐구와 연결될 수밖에 없다. 세 가지 요점만 간략하게 제시한다면, 다음과 같이 말할 수 있다.

(1) 주권적 자율성에서 관계적 자율성으로

우선 을의 민주주의는 근대 민주주의, 곧 자유 민주주의의 가장 일반적인 규범적 토대로서의 주권적 자율성의 원리 대신 관계적 자율성의 원리를 받아들인다. 우리가 주권적 자율성의 원리라고 부르는 것은, 방법론적으로 본다면 개체론과 연결되며, 규범적으로 본다면 불간섭으로서의 자유 개념을 중핵으로 한다. 고전적인 사회계약론이 말해주듯, 자유 민주주의는 국가에 선행하는 자율적인 개인들의 존재를 전제하고 있으며, 민주주의적 공동체를 이러한 개인들의 자유로운 계약을 통해 성립되는 것으로 이해한다. 따라서 자유 민주주의의 기본적인 규범 원리는 독립적이고 자율적인 개인들의 자유와 평등을 보장해야 한다는 것이다.

하지만 이러한 규범적 개인주의는 대개 방법론적 개체론을 수반하는데, 이 후자는 각각의 개인을 모든 관계에 앞서 선행하는 원자론적 개인들로 파악하고 있다. 그리고 이러한 방법론적 개체론에 근거를 둔 자유주의의 핵심 규범은 불간섭으로서의 자유(이샤야 벌린)로 제시된다. 냉전 자유주의를 배경으로 하여 형성된 불간섭으로서의 자유 원리는 오늘날에는 신자유주의적인 통치를 정당화하는 규범적 바탕으로 작용하고 있다.

반면 을의 민주주의의 관점에서 보면, 자율성이란 주권적 자율성 또는 원자론적 개인의 자율성이 아니라 관계적 자율성의 특징을 지닌다. 주류 자유주의에 대한 비판 및 페미니즘 규범 이론의 새로운 모색에서 출발한 관계적 자율성 이론은 최근 점차 확장되어 페미니즘과 정치철학 및 스피노자 연구에서 광범위한 호응을 얻고 있다. 관계적 자율성 이론은, 각각의 개인들의 자기결정(스스로 자신의 일을 결정할 수 있는 권리)과 자기통치(타인의 간섭이나 지배 없이 자기 스스로 행위하고 존재할 수 있는 능력), 자기권위화(사회적 규범이나 관습에 구속되지 않고 자신을 독자적으로 평가하려는 태도)를 위해서도 각각의 개인들을 관

계적 개인들로 이해하는 것이 본질적이다. 개인들은 타인들과의 관계 속에서 형성되고, 실존하며, 행위하고, 자신을 변형하기 때문이다.

이러한 관계적 자율성의 원리는 을의 민주주의에 아주 잘 부합하는 규범적 원리라고 할 수 있다. 왜냐하면 을들은 개별적으로 보면 가난하고 권력을 갖지 못하고 지적으로 유능하지 못할 수 있으며, 자신감도 결여하는 존재자들일 수 있기 때문이다. 곧 을들은 갑들보다 훨씬 더 타자 의존적이고 타자 지향적인 존재자들이다. 하지만 타자와의 이러한 관계들을 통해 을들은 집합적으로 또는 관계적으로 좀 더 풍족하고 좀 더 능동적이며 좀 더 유능하고 좀 더 강력한 행위자들로, 곧 한 마디로 하면 자율적인 존재자들로 재구성될 수 있다. 따라서 개별적으로는 취약하지만, 집합적인 관계 맺음을 통해 이를 자기 역량의 강화 및 타자에 대한 존중 역량의 고양으로 변화시킬 수 있는 을들의 관계적 자율성을 어떻게 형성할 수 있는가 하는 것이 을의 민주주의의 첫 번째 규범적 주제가 된다.

2) 비지배의 원리

이는 두 번째 ‘비지배’(non-domination)의 원리와 연결된다. 비지배의 원리는 한편에서 보면 필립 페티어나 켄틴 스키너가 제시한 현대 공화주의의 규범적 원리와 일치한다.

페티와 스키너는 불간섭으로서의 자유를 핵심 규범으로 삼고 있는 자유주의와 달리 신공화주의는 비지배로서의 자유를 근간으로 삼는다고 주장한다. 지배란 “행위자는 만약 그들이 다른 행위자에 대해서 특정 권력, 특히 자의적인 간섭을 할 수 있는 권력을 지니고 있다면, 이러한 경우에 한해서만 다른 사람을 지배한다”(신공화주의)는 것을 의미한다.

이 정의에서 핵심은 자의적 간섭 개념이다. 이 개념은 자유주의에서는 불분명하게 남아 있는 “간섭 없는 지배”와 “지배 없는 간섭”이라는 두 상황을 더 분명히 구별할 수 있게 해준다.

간섭 없는 지배는 가령 친절한 지배자의 경우를 가리킨다. 어떤 주인이 자신의 노예를 친절하게 인간적으로 대우해주고 그에게 일일이 간섭하지 않는다 해도 그는 여전히 노예에 대하여 인신적인 지배자의 지위에 있다. 곧 그는 마음만 먹으면 언제든지 그에게 자의적인 간섭을 행할 수 있는 것이다. 반면 지배 없는 간섭은 법적인 근거에 따라 다른 사람에게 제약이나 제재를 가하는 사람, 가령 판사나 교도관의 경우에서 찾아볼 수 있다. 판사가 죄를 지은 사람에게 일정한 형량을 선고하고 교도관이 그 판결에 따라 그를 수감하여 감시한다면, 이들은 타인의 자유에 심하게 간섭하는 셈이 된다.

하지만 이것은 지배를 수반하지 않는 간섭이며, 오히려 잠재적 지배자들을 금지하고 속박을 감소시키게 해주는 간섭이다. 따라서 문제는 간섭 일체를 금지하거나 배제하는 것이 아니라, 자의적 간섭으로서의 지배를 감소시키는 것이다. 이것이 그가 말하는 비지배로서의 자유다.

따라서 비지배로서의 자유는 불간섭으로서의 자유보다 더 효율적이고 적극적인 국가의 간섭을 허용할 수 있으며, 사회정책 역시 더욱 적극적이고 급진적으로 추진할 수 있다. 이런 점에서 비지배의 원리는 을의 민주주의에 대해서도 상당한 규범적 적합성을 지닌다. 하지만 페티를 비롯한 신공화주의자들이 한편으로는 자유주

의자들과 별로 다르지 않으며, 다른 한편으로는 그들의 공화주의는 사실 엘리트주의적 공화주의라는 비판을 받는다는 점을 감안하면, 그들의 비지배원리를 있는 그대로 수용하기는 어렵다.

을의 민주주의의 관점에서 보면, 이러한 한계는 스킨너와 페티이 모두 통치의 주체로서의 인민을 단일한 존재자로 가정하고 있다는 데서 비롯한다. 곧 라클라우나 또는 랑시에르와 달리 공화주의자들은 인민 내부에 존재하는 근본적인 분할(갑과 을, 또는 지배계급과 피지배계급, 남성과 여성 등)을 허용하지 않으며, 이러한 분할이 비지배 원리에 미치는 영향을 제대로 사고하지 못하는 것이다. 따라서 우리가 보기에 비지배 원리를 을의 민주주의 관점에서 좀 더 발전시키기 위해서는 오히려 마키아벨리 자신으로 돌아가는 것이 필요할 것 같다. 왜냐하면 을의 민주주의에 대해 근본적인 원리를 제시한 이가 바로 마키아벨리이기 때문이다. “인민의 목적은 귀족의 목적보다 더욱 기품 있는 것이다. 왜냐하면 귀족은 억압하길 원하며 인민은 억압받지 않기를 원하기 때문이다.”(마키아벨리, 군주론)

3) 평등한 자유와 익명적 독특성의 원리

마지막 세 번째 규범적 원리는 “평등한 자유”와 “익명적 독특성”(anonymous singularity) 원리다. 전자는 에티엔 발리바르가 고안해낸 신조어인 “평등자유”(égalité)에서 유래하는 것이다. 평등자유 개념은, 평등과 자유를 대립시키거나 또는 원칙적으로 분리시키는 자유주의적 관점이나 사회주의적 관점과 달리, 평등과 자유는 근원적으로 분리 불가능하며, 서로가 서로를 전제한다는 것을 표현하기 위해 고안된 개념이다.

우리가 보기에 발리바르의 평등자유 개념은 자유가 우선이나 평등이 우선이나 하는 논쟁이 빠져들기 쉬운 소모적인 논란에서 벗어날 수 있게 해줄 뿐만 아니라, 민주주의의 규범적 토대에 관한 물음을 추상적인 철학적 원리에 관한 문제에서 역사적 현실들 속에서 구현되고 변화하는 문제로 다시 사고할 수 있게 해준다. 왜냐하면 평등자유 원리란, 초역사적인 이념이 아니라 프랑스혁명을 비롯한 근대의 민주주의 혁명들을 통해 그 이전까지 피억압자, 피지배자의 지위에 있었던 민중 또는 을들이 모든 사람, 모든 시민의 평등한 자유의 권리를 정치 공동체의 가장 근본적인 원리로 선언하고 명문화함으로써 비로소 민주주의의 근본적인 규범적 원리가 되었기 때문이다. 더욱이 그 이후의 노예해방 운동이나 여성해방운동, 노동운동, 식민지해방 운동에서 볼 수 있듯이 이러한 원리는 각각의 을들의 실천적인 권리 선언 및 쟁취 투쟁을 통해서만 실질적인 원리로서의 효력을 지닐 수 있으며, 이전까지의 한계를 넘어선 새로운 해방의 영역을 열어놓는 것이다. 하지만 우리가 보기에 을의 민주주의의 관점에서 볼 때 평등한 자유의 규범은 익명적 독특성의 규범으로 보충될 필요가 있다. 자크 데리다가 제안한 바 있는 익명적 독특성의 원리는 정체성을 갖지 않을 권리 또는 페티의 표현을 빌리면 주권자가 되지 않을 권리를 뜻한다. 데리다가 페티이 각자 상이한 지적 전통에서, 그리고 상이한 이론적 어법으로 제시하는 익명적 독특성의 원리의 핵심은, 정치 공동체에 주권자로서, 주체로서 평등하게 참여하는 것을 정치적 주체의 최대의 권리로 사고하는 것을 넘어서는 것이다. 모든 시민, 모든 독특한 개인에게는 평등하고 자유로운 정치적 주체가 될 수 있는 권리가 존재할뿐더러 그와 동시에 어

떠난 정치 공동체에도 속하지 않을 수 있는 권리가 또한 존재하는 것이다.

을을 을로서 만드는 구조적 원리 중 하나가 공동체에 대한 (배타적) 소속의 자명성이라는 점을 감안하면, 익명적 독특성의 원리는 아마도 기존의 민주주의적 원리나 실천에 대하여 가장 급진적인 함의를 갖는 것 이라고 말할 수 있다.

4. 맺음말 - 진보정치에서 정치의 진보로?

나는 이 발표의 부제를 “진보정치에서 정치의 진보로?”라고 제시한 바 있다. 이러한 부제의 의미에 대해 간략하게 해명하면서 내 발표를 마무리 짓겠다.

을의 민주주의는 당연히 ‘진보정치’의 기획이며, 진보정치의 발전을 위한 이론적 토대를 제시하려는 탐구라고 말할 수 있다. 머리말에서 간략히 환기시킨 것처럼 을의 민주주의라는 화두는, 짧게 본다면 1987년 민주화 이후의 한국 진보정치의 전개과정에 대한 반성에, 그리고 길게 본다면 20세기 한국사에 대한 성찰에 기반을 두고 있다. 여러 가지 우여곡절이 존재했지만, 지난 30여 년 간 한국에서 민주주의는 나름대로 견실하게 발전해온 측면이 존재한다. 문민정부의 토대가 확고하게 자리 잡았고 평화적인 정권교체가 이루어졌으며, 부당한 정부의 통치를 견제하고, 심지어 탄핵할 수 있는 시민들의 정치적 역량의 발전이 이루어졌다. 그러나 다른 한편으로 본다면 한국의 민주주의에 심각한 취약점이 존재한다는 점 역시 부인하기 어렵다. 더욱이 이는 단지 한국만의 문제가 아니라 오늘날 서유럽과 북미 대륙을 비롯한 이른바 ‘선진국들’에서도 뚜렷하게 나타나는 현상이기도 하다. 그것을 ‘포스트 민주주의’라고 부를 수도 있고 포퓰리즘의 귀환이라고 부를 수도 있겠지만, 중요한 것은 이러한 민주주의의 취약점 또는 민주주의의 위기는 민중 내지 을들의 정치적 역량이 심각하게 잠식당하고 있다는 데서 비롯한다는 점이다. 그것은 우리 시대의 민주주의가 다양한 형태의 갑을 관계의 쟁점을 무시하거나 간과해왔으며, 따라서 어떤 의미에서는 그것 자체가 이러한 갑을 관계의 재생산 및 정당화에 복무해왔다는 점에서 기인한다.

이것은 단지 보수적인 정치 세력에만 한정된 것은 아니다. 이른바 진보정치를 표방하는 단체나 집단, 개인들에게서도 이는 관행적인 조건으로 자리 잡고 있었다. 노동자 해방을 부르짖는 민주 노조 내에서도 끊임 없이 여성 차별과 성추행의 문제가 제기되었고, 진보적 지식인들마저도 자신들의 제자인 대학원생에 대해 일상적으로 갑질을 행했으며, 반정부 투쟁을 위해 여성 폭력이나 혐오 같이 ‘사소한 문제’는 덮어두도록 강요되었고, 더욱이 여성의 평등과 자유를 위한 투쟁이 동성애에 대한 배제나 주변화를 조건으로 삼아 왔다. 우리는 해방을 말하고 진보를 주장하고 평등과 자유를 내세우지만 그것은 우리가 말하는 해방, 진보, 평등과 자유가 누군가의 희생과 주변화, 침묵과 배제를 늘 전제한 것, 따라서 역설적이게도 구속을 전제한 해방, 반동을 조건으로 한 진보, 누군가의 불평등과 억압을 수반하는 평등과 자유였던 것이다.

만약 그렇다면 을의 민주주의는 단순히 진보정치의 한 가지 의제에 머무를 수는 없을 것이다. 오히려 을의 민주주의는 진보정치를 포함한 그동안의 정치, 특히 스스로 민주주의를 표방하는 정치들의 구조적인 한계에 대한 탈구축을 수행함으로써 정치 자체의 진보를 위한 기획으로 수행되어야 한다. 역으로 만약 한국의 민주주의가 스스로 다른 나라의 정치를 위한 한 가지 모범이 되고자 한다면, 그것은 응당 정치의 진보를 구현하는 것이어야 하며, 그런 한에서 을의 민주주의를 수행하는 것이어야 한다.

모바일 네트워크 플랫폼 시대의 K-컬처: 봉준호 와 BTS

K-Culture in the Age of Mobile Network Plat- form: Bong Joon-ho and BTS

이지영 Jiyoung Lee

세종대학교

Sejong University

국문요약

이 논문은 문화적 콘텐츠의 유통 경로가 완전히 달라진 현재의 모바일 네트워크 플랫폼 시대라는 배경 안에서만 글로벌한 존재감을 드러내고 있는 방탄소년단과 봉준호 감독의 성공 이유를 정확히 이해할 수 있다는 것을 보이 고자 한다.

먼저 봉준호 감독과 방탄소년단의 작품의 내용적인 공통 점은 둘 모두 사회비판적인 메시지를 꾸준히 전달하고 있 다는 점이다. 한국 사회의 구체적인 모순들에서 출발한 방 탄소년단과 봉준호 감독의 사회비판적 메시지는 한국에 만 한정되지 않고 신자유주의 체제에서 고통 받고 있는 거 의 모든 사람들에게 닿고 있다는 점이 중요하다.

전 세계는 신자유주의뿐만 아니라 실시간 네트워크로도 연결되어 있다. 특히 SNS와 유튜브, 넷플릭스 같은 콘텐츠

플랫폼에서 콘텐츠들은 국경을 자유로이 넘나든다. 이러한 플랫폼들이 레거시 미디어의 영향력 을 빠르게 잠식하면서, 문화적 콘텐츠의 유통, 확산, 소비에서 국경이나 민족의 중심성은 약화되고 있다. 여기서 수용자들의 역할은 소비에서 발굴과 홍보로 확장된다. 이러한 뉴미디어의 특성에 적 합한 콘텐츠들을 생산하며 성공적으로 팬덤을 확장하고 있는 대표적인 사례가 방탄소년단이다. 그 들의 영상은 관객의 적극적인 참여로만 가능한 다양한 해석과 연결에서 의미가 형성되고, 이 새로 운 예술형식은 온라인 네트워크를 토대로 펼쳐진다. 방탄소년단은 미디어 환경의 탈중심적 잠재성 을 관객과의 수평적인 관계를 통해 확장하며 실현한다. 그런 맥락에서 우리는 여전히 견고한 현실 의 수직적 위계들 안에서 방탄소년단과 봉준호 감독의 성취가 가지는 진정한 사회문화적 함의를 파 악할 수 있다.

여전히 인종차별이 공고한 현실에서, 콘텐츠가 아무리 뛰어나도 미국의 시상식이나 차트에서 성공 을 거둔다는 것은 거의 불가능한 일이었다. 하지만 네트워크로 연결된 사람들은 탈중심화되고 수평 적인 미디어 환경에 익숙해졌고, 다양한 국적의 콘텐츠를 즐기며 보다 수평적인 관계를 맺으며 살아 가는데, 위계적 현실은 그렇지 않다. 그런 현실은 수평적인 온라인 문화에 익숙한 사람들에게는 타 파해야 하는 부조리다. 방탄소년단의 팬덤 아미는 이러한 부조리에 지속적으로 문제를 제기하고 균 열을 내고 있다. 그들은 ‘아시아 보이밴드’에 대한 보수적인 미국 라디오나 언론의 편견과 싸우며 음 악시장의 시스템 자체에 의문을 던지고 있으며, 미국 대중문화에서 인종적, 언어적인 다양성과 소수

성이 더 적극적으로 재현되어야 한다고 주장한다. 미국을 중심으로 하는 일방향적 세계화를 역행하는 방탄소년단과 봉준호 감독의 사례는 현재의 하이브리드한 실재가 나아가는 변화의 모습과 과정을, 변화하는 시대정신을 보여준다.

Abstract

This paper seeks to show that it is possible to correctly understand the reasons for the success of BTS and Bong Joon-ho, who are increasing their global presence within the present era of the mobile network platform, a reality which has entirely transformed cultural distribution channels. First, a commonality between director Bong Joon-ho and BTS is that they both consistently deliver social critique. It is important to note that the socially critical messages of BTS and director Bong Joon-ho, inspired by contradictions within Korean society, are not limited to Korea but reach almost everyone suffering under the global neoliberal system.

The world is connected not only by neoliberalism, but also by real-time networks. Content can freely cross borders on platforms such as social networking services, YouTube, and Netflix. As these platforms quickly erode the influence of legacy media, national borders and ethnic groups are losing their importance amid the distribution, diffusion, and consumption of cultural content. Here, the role of the audience extends from consumption to also embracing discovery and promotion, and BTS is the key example of successfully expanding fandom by producing content suitable for this new media environment. Their images form meaning through interpretations and connections that are possible only by the active participation of the audience, and this new art form develops based on online networks. BTS realizes and expands the acentric potential of the media environment through a horizontal relationship with the audience. In that context, we can grasp the true social and cultural implications of BTS and Bong Joon-ho's achievements within the vertical hierarchies of solid reality.

Due to strong racial discrimination, it was nearly impossible for K-culture to achieve success on U.S. charts or awards ceremonies, no matter how high its quality. However, people connected through the internet are now accustomed to a decentralized, horizontal

media environment, they enjoy content from diverse national sources, and live in more horizontal relationships, but hierarchical reality has not yet adapted. Such reality is an absurdity that must be overcome for those accustomed to a horizontal online culture. BTS's fandom "Army" continues to raise issues and crack down on this absurdity by fighting conservative American radio and media prejudice against "Asian boy bands," raising questions about the music market system, and insisting that racial and linguistic diversity in American popular culture must be more actively promoted. The cases of BTS and director Bong Joon-ho, transforming unidirectional globalization centered on the United States, show the state and process of change in the current hybrid reality, as well as the evolving Zeitgeist.

불과 10년 전만 해도 상상조차 할 수 없는 수준으로 한국 대중문화의 열풍이 전 세계를 강타하고 있다. 전 세계 많은 사람들이 한국어 노래를 따라 부르고, 한국어를 배우고 있으며, 한국의 콘텐츠가 연일 글로벌 순위에 오르는 일이 일상이 되어가고 있다. 이러한 현상을 둘러싸고 많은 분석들이 이루어지고 있지만, 이 글에서는 미디어 환경의 변화와 그로 인해 파생되는 효과들을 중심에 두고 접근해 보고자 한다. 왜냐하면 미디어 환경의 변화야말로 한 시대의 생산력의 수준을 보여주며 그에 함께 변화·발전하는 상부구조의 변화를 이해할 수 있게 도와주기 때문이다.

실시간 네트워크를 중심으로 이루어지고 있는 현재의 미디어 환경은 텔레비전, 라디오 등 전통적인 레거시 미디어(Legacy Media)의 영향력을 급속도로 잠식하고 있다. 또한 텔레비전, 라디오 및 인쇄신문 등을 통한 콘텐츠의 홍보가 절대적이었던 이전 시기와는 달리, 현재의 모바일 네트워크 플랫폼 시대는 플랫폼 전쟁의 시대라 불릴 만큼 플랫폼의 중요성이 부각되고 있다. 다양한 온라인 플랫폼들을 통해 바이럴(Viral) 마케팅이 이루어지고 있는 현재 문화적 콘텐츠의 유통과 성공은 이전 시대와는 확연히 다른 경로를 통해 이루어지고 있다. 바로 이러한 시대에 글로벌한 성공을 이루고 있는 존재가 바로 방탄소년단이다. 따라서 변화된 미디어 환경에 대한 전반적인 이해를 바탕으로 했을 때에야 비로소 글로벌한 존재감을 드러내고 있는 한국 대중문화의 상징이라 할 수 있는 방탄소년단과 봉준호 감독의 성공 이유를 보다 정확히 이해할 수 있을 것이다.

방탄소년단과 봉준호 감독의 성공은 특정 지역이나 특정 세대에만 한정되지 않는 전 세계적인 현상이다. 봉준호 감독의 경우 예술성을 기준으로 삼는 칸느 영화제에서 황금종려상을 수상했을 뿐만 아니라 작품의 대중성도 고려하는 아카데미 시상식에서까지 무려 4관왕을 차지했다. 알려져 있듯이, 칸느 국제 영화제의 경우 예술성만을 기준으로 하고 있기에 종종 한국을 비롯한 아시아의 감독들이 중요 부문에서 수상하는 경우가 있어왔다. 하지만 아카데미의 경우 특정 기간 내에 미국 내에서 상영된 영화들만을 대상으로 하는 미국 지역 영화상이다. 물론 그 파급력과 영향력은 미국 지역에 한정되는 것이 아니라 전 세계 영화 시장을 움직인다는 것은 명백하다. 따라서 미국 아카데미에서 수상하는 것은 단순히 작품성만으로 가능한 일은 아니다. 미국 내 관객들의 자막이 있는 아시아 영화에 대한 편견 및 거부감을 넘어서야 하는 인식 변화가 동반되어야 한다. 이런 점에서 <기생충>의 아카데미 4관왕 수상은 놀라운 변화의 신호탄이라고 볼 수 있다.

서로 다른 영역에 있는 방탄소년단과 봉준호 감독을 단순 비교하는 것은 그다지 의미 없는 일이지만, 방탄소년단의 글로벌한 영향력은 <기생충>의 그것을 넘어선다. 전 세계 모든 지역에 분포하는 거대한 규모의 팬덤과 함께 방탄소년단은 빌보드 앨범 차트에서 네 번의 1위를 했을 뿐만 아니라³⁾, 최근 빌보드 싱글차트에서 수차례 1위를 차지하며 놀라운 성장세로 세계음악시장을 정복하고 있는 중이다. 빌보드 싱글차트에 노래 발매 직후 1위로 진입하는 것을 핫샷데뷔(Hot Shot Debut)라고 하는데, 이런 기록을 세운 노래는 빌보드 차트 역사상 통털어 43개 곡밖에 없다. 또한 방탄소년단처럼 2

주 연속 1위를 한 곡은 20개 밖에 없다. 이 43개 곡 중 방탄소년단을 제외한 다른 모든 가수들의 국적이 미국, 영국, 캐나다는 것은 그동안 (아카데미 시상식과 마찬가지로 미국 지역 차트이지만 전 세계 음악 시장에서 가장 영향력 있는 차트인) 빌보드 차트가 철저히 영미권 중심이었다는 것을 명백히 알 수 있다. 방탄소년단의 다이어나이트 2주 연속 1위는 영미권의 노래들이 한 치의 의심의 여지도 없이 공고한 헤게모니를 장악하고 있는 음악 차트를 뚫고 들어간 것이다.²⁾ 이러한 놀라운 현상들의 근저에는 분명 세상의 근본적인 변화가 자리하고 있을 것이다. 방탄소년단과 봉준호 감독은 서로 너무나도 다른 영역에 속해있기 때문에 같은 기준을 통해 그들의 성공 이유를 파악하는 것은 가능하지 않지만, 콘텐츠의 내용적인 면에만 한정해서 본다면 어떤 공통점을 파악할 수 있다. 그들의 작품들이 무엇을 어떻게 다루었길래 전 세계인의 마음에 다가간 것일까? 먼저 콘텐츠의 내용적인 측면을 간단히 살펴보자.

봉준호 감독의 모든 영화들은 대중성과 예술성을 겸비하면서 자신만의 독특한 영화세계를 보여주고 있다. 봉준호 감독은 전작들에서도 꾸준히 우리 사회의 다양한 면들에 대한 비판을 수행해 왔다. 대표작 <살인의 추억>은 암울하고 절망적이었던 1980년대 군부독재 시대에 대한 비판을 당시로서는 미제사건이었던 화성연쇄살인사건을 바탕으로 빼어나게 수행하고 있다. <괴물>은 주한미군 문제에 대한 비판을 한강에 나타난 괴물을 중심으로 SF 블랙 코미디로 녹여내고 있다. 그리고 <마더>는 모성애에 대한 여성주의적 시각으로 한국 사회에서 여성의 존재에 대해 날카롭게 질문하고 있다. <기생충> 역시 양극화된 신자유주의적 체제 속에서 경계가 모호해진 선과 악에 대한 성찰을 빼어나게 담고 있다. 이렇듯 봉준호 감독은 자신의 영화들을 통해 꾸준히 한국 사회의 구체적인 문제들에 대한 비판적인 문제제기를 해오고 있다고 할 수 있다.

방탄소년단의 경우 아이돌 보이그룹에 대한 뿌리 깊은 편견으로 인해, 많은 이들은 그들의 성공 이유가 높은 수준의 예술성이 아닌 무언가 다른 요소들일 것이라 여기는 경우들이 많다. 편견들과는 정반대로 방탄소년단은 데뷔 때부터 꾸준히 사회에 대한 비판, 자기 성찰 등의 메시지를 완성도 높은 음악과 퍼포먼스, 영상들을 통해 전달해 왔다. 방탄소년단 멤버들 모두가 작사, 작곡, 편곡에 참여하며 자신들의 생각을 가사로 표현하는 자기서사의 방식을 통해 이러한 사회비판적 메시지를 전달해 왔다. 그들의 음악속 메시지들은 2013년 데뷔 앨범부터 시작해 현재의 앨범에 이르기까지 모두가 연관되며 발전하는 관계를 맺고 있다. 마치 연작 소설을 읽는 것처럼 연관되는 메시지의 서사 속에서 사회비판적 메시지는 비판에만 그치는 것이 아니라, 그러한 사회로부터 고통받는 사람들에게 대한 공감을 넘어 대안 제시로까지 나아가고 있다.³⁾ 구체적으로 예를 들자면, 방탄소년단은 기성세대 및 억압적인 학교제도, 세대갈등을 조장하는 언론에 대한 날선 비판, 부정의한 신자유주의적 무한 경쟁 사회에 대한 비판, 양극화 사회에 대한 비판, 정신건강 문제 등 사회적 이슈들에 대한 메시지를 바탕으로 ‘자신의 정체성에 대한 인정 및 발화(Speak Yourself)’야말로 ‘진정한 자기애(Love Yourself)’의 첫걸

음이라는 메시지를 전해 왔다. 방탄소년단과 봉준호 감독의 이러한 사회비판적 메시지는 한국 사회의 구체적인 모순들에서 출발했으나 이는 한국에만 한정되지 않고 신자유주의 체제 하에서 고통 받고 있는 지구상의 거의 모든 사람들에게 해당되는 보편적인 메시지로 확장되며 공감을 얻게 되었다. 전 세계는 신자유주의적인 세계화로 하나가 된 것뿐만 아니라, 현재의 세계화는 실시간 네트워크를 통해서도 이루어지고 있다. 제2차 세계대전 이후로 가속화된 세계화는 기술의 발전과 더불어 여러 층위의 복잡화된 세계화의 양상을 보이고 있다. 신자유주의적 자본의 흐름으로서의 세계화, 강대국의 정치권력을 통한 세계화의 질서, 네트워크를 통해 세계화된 미디어 환경 등 우리는 다양한 측면에서 세계화의 양상들에 접근할 수 있다. 이 글에서는 세계화된 미디어 환경의 측면에 보다 집중해서 보자면, SNS와 유튜브, 넷플릭스 같은 콘텐츠 플랫폼들은 콘텐츠들로 하여금 국경을 보다 자유로이 넘나들며 흐르게 한다.⁴⁾ 주로 미국에 기반을 두고 있는 초국적 플랫폼들이 문화적으로 보다 균질적인 세계화를 이루고 있다고 볼 수 있는 측면들도 있으나, 동시에 이러한 플랫폼들이 레거시 미디어의 영향력을 빠른 속도로 잠식하고 있다는 점 때문에 문화적 콘텐츠의 유통, 확산, 소비는 과거에 비해 다양화, 탈중심화의 경향을 보이기도 한다. 이러한 양가적인 미디어 환경의 세계화로 인해 국경이나 민족의 중심성이 이전보다 약화되고 있는 것 역시 문화적 균질화 못지않게 사실이기도 하다. 그래서 콘텐츠만 훌륭하다면 수용자들의 능동적인 발굴과 홍보에 의해 콘텐츠가 글로벌하게 성공할 가능성이 열리고 있는 시대라고 할 수 있다.

방탄소년단의 경우 뉴미디어의 영향력을 일찍이 간파하고 그에 적합한 콘텐츠들을 생산하며 성공적으로 팬덤을 확장하고 있는 대표적인 사례라고 할 수 있다. 그들은 심지어 데뷔 이전부터 뉴미디어 플랫폼을 통해 다양한 콘텐츠를 제공해왔다. 특히 방탄소년단의 뮤직 비디오들과 관련 영상들은 관객의 적극적인 참여가 없이는 작품이 완결되었다고 말할 수조차 없을 정도로 다양한 해석과 연결을 만들어내는 독특한 형식을 통해 자체적인 서사를 팬덤과 더불어 온라인에서 펼쳐 나가고 있는 중이다. ‘네트워크-이미지’라고 명명할 수 있는 이 새로운 예술형식은 온라인 네트워크를 토대로 펼쳐지며 작품의 영역이나 범위도 고정되어 있지 않고 유동적이다. 왜냐하면 동영상 재생이라는 수동적인 수준에서부터 예술적 콘텐츠 생산에 이르기까지 다양한 수준으로 개입되는 관객의 참여가 작품의 의미 생산에서 핵심적 부분이기 때문이다.⁵⁾

방탄소년단은 물적 토대라 할 수 있는 미디어 환경의 탈중심적이고 수평적인 잠재성을 관객(수용자, 유저 혹은 팬덤)과의 수평적이고 협력적인 관계 형성을 통해 폭발적으로 확장하며 실현하고 있다. 그런데 현실의 지배질서는 물적 토대라 할 수 있는 탈중심적이고 수평적인 미디어 환경의 경향성과는 달리, 영어, 미국, 백인, 남성 등을 정점 혹은 표준으로 삼는 수직적인 위계들로 견고하게 이루어져 있다. 바로 이러한 위계적인 현실의 벽의 존재가 방탄소년단과 봉준호 감독의 성취가 가지는 진정한 사회문화적 함의를 파악할 수 있는 지점이다. ‘영어를 사용하는 백인 미국인’이 우리가 살고 있

는 세계에서 위계의 정점을 차지하고 있는 현실에서, 콘텐츠가 아무리 뛰어나다 해도 미국의 시상식이나 차트에서 성공을 거둔다는 것은 현실적으로는 거의 불가능에 가까운 일이었다. 봉준호 감독의 <살인의 추억>이 <기생충>보다 작품성이 떨어지기 때문에 수상을 못한 것은 아니다. 그렇다면 <기생충>이 아카데미에서 4관왕을 차지하고 방탄소년단이 빌보드 차트를 휩쓸 수 있게 된 배경에는 무엇이 있는 것일까?

네트워크로 연결된 사람들은 탈중심화되고 수평적인 미디어 환경에 익숙해졌고, 다양한 국적의 콘텐츠를 즐기며 보다 수평적인 관계를 맺으며 살아가는데, 위계적 현실은 그렇지 않다. 이를테면, 미국은 다인종 다문화 국가이지만 현실의 미국에서는 ‘영어를 사용하는 백인’만이 미국인의 표상으로 여겨진다. 70% 이상의 미국인이 영어 이외의 언어를 사용할 줄 모르고, 외국어 영화나 노래의 자막은 절대 읽지 않으려 하고, 미국의 영화 스크린과 TV에는 백인들만이 주인공으로 등장하고 유색인종은 부정적인 이미지로만 소비되는 현실은 이제 어쩔 수 없이 받아들여야만 하는 현실만은 아니게 되었다. 수평적인 온라인 문화에 익숙한 사람들에게 이러한 부당한 현실은 타파하고 변화시켜야 하는 부조리한 오프라인 공간이 되어가고 있다고 볼 수 있다. 따라서 봉준호 감독이 인터뷰에서 언급한 ‘1인치의 장벽’은 사실상 엄청난 역사적 무게를 가진 사회문화적 장벽이지만, 바로 그 장벽에 균열을 내고 넘어서고 있는 중이라는 사실에서 현재의 세계가 어디로 변해가고 있는지, 현재를 사는 수많은 사람들이 가지고 있는 정치적 무의식의 실체를 읽어낼 수 있는 지점이기도 하다.

이러한 장벽에 지속적으로 문제제기를 하고 균열을 내는 이들이 바로 방탄소년단의 팬덤 아미이다. 그들은 방탄소년단의 훌륭한 음악이 미국 내에서 제대로 인정받지 못하는 것에 맞서 수년간 싸워오고 있다. 특히 보수적인 미국 라디오가 방탄의 음악을 틀어주지 않는다면, 아시아 보이밴드에 대한 편견으로 가득 찬 기사를 내보낸다거나, 시상식 등에서 객관적인 기록들을 무시한 채 주요 부문에 방탄소년단을 후보로 지명하지 않는 경우들이 지금까지도 빈번히 발생한다. 아미가 파악하는 이러한 편견과 차별의 이유가 바로 그들이 한국어를 사용하는 한국인이라는 점이다. 즉 영어를 사용하는 백인 미국인이 아니라는 점이다. 이러한 자각을 하면서 아미는 인종주의와 외국인혐오로 얼룩진 미국 음악시장의 차별을 극복하기 위해 지속적으로 음악시장의 시스템 자체에 문제제기를 하고 있으며, 특히 미국 대중문화에 인종적, 언어적인 다양성과 소수성이 보다 적극적으로 재현되어야 할 것을 요구하며 싸우고 있다. 이 과정에서 아주 조금씩은 그 두터운 현실의 차별의 벽에도 균열이 생기며 허물어지고 있다. 이 균열을 가시적으로 확인할 수 있는 결과물들이 바로 방탄소년단과 아미가 세워 온 기록들이라고 할 수 있다.⁶⁾

제2차 세계대전 이후 전 세계는 미국을 중심으로 일방향적으로 진행되어 오던 세계화의 거대한 흐름에 균열을 내며 역행하는 것도 가능성을 보여준 방탄소년단과 봉준호 감독의 사례는 변화하는 시대정신을 파악할 수 있도록 도와준다. 우리가 살고 있는 현재는 소위 ‘현실’이라고 불리는 오프라인

공간만이 실질적 위력을 가지는 세상이 아니다. 네트워크로 연결된 온라인 공간에서 이루어지는 다양한 운동과 흐름들이 오프라인 공간으로 흘러넘쳐 들어가 오프라인 현실을 변형시키는 하이브리드(Hybrid)한 온-오프라인 실재라고 할 수 있다. 방탄소년단의 성장하는 성공의 서사와 동반자 아미가 수행하고 있는 혁명적 변화를 목도하는 것을 통해 우리는 이 실재가 어떠한 변화로 나아가고 있는지, 전 세계의 수많은 사람들이 무의식적으로 열망하는 변화의 방향은 어디인지, 즉 변화하는 시대정신을 이해할 수 있을 것이다.

NOTE

- 1) 2018년부터 2019년 1년 사이 발매된 3장의 앨범이 연이어 빌보드 앨범 차트 200에서 1위를 기록하였는데, 이는 60년대 비틀즈 이후 처음 있는 기록이다.
- 2) 빌보드 핫 100 차트는 음원 판매량, 다양한 플랫폼에서의 스트리밍 횟수, 라디오 방송 횟수를 기준으로 결정되는데, 음원판매량과 스트리밍은リスナー들의 적극적이고 자발적인 활동에 의해 이루어지지만 라디오 방송 횟수는 (미국 음반사들과의 여러 가지 관계에 의해 결정되는) 라디오 스테이션들의 플레이리스트에 의해 결정된다. 따라서 보수적인 라디오 스테이션들이 한국 가수에 대해 전혀 호의적이지 않았음은 두 번 생각할 것도 없는 자명한 사실이다. 방탄소년단의 <다이너마이트> 첫 1위의 기록을 분석해 보면, 그 주 핫100 차트에서 2위에서 50위까지의 모든 곡의 음원 판매량을 합친 것보다 <다이너마이트> 1곡의 음원판매량이 상회한다는 것을 보면, 라디오라는 레거시 미디어의 영향력을 팬덤의 힘으로 압도해버린 경우라는 것을 알 수 있다.
- 3) 필자는 저서 [BTS 예술혁명]에서 방탄소년단의 사회비판적 메시지를 기존의 질서와 규범을 해체하고 새로운 질서를 ‘연대’를 세우고자 희망하는, 일종의 ‘사회적 부친살해’의 역할을 하고 있다고 분석한 바 있다. (이지영, [BTS 예술혁명], 파레시아, 2018, 1부 1장 참고)
- 4) 각 플랫폼에서 시를 통해 콘텐츠를 추천하는 알고리즘은 실제 현실에 사는 인간들의 추천보다 훨씬 덜 인종주의적이다.
- 5) 필자는 ‘네트워크-이미지’ 개념을 저서에서 제안한 바 있다. 이 개념은 발터 벤야민(Walter Benjamin)이 <기술 재생산 시대의 예술작품>에서 20세기의 사진과 영화를 중심으로 분석한 기술적 생산력의 발달과 새로운 예술 형식의 출현에 대한 논의를 바탕으로, 21세기 모바일 네트워크 기술에 기반한 새로운 예술형식을 출현을 개념화하고 예술사적 의미를 파악하기 위해 시도한 이론적 제안이다. (이지영, [BTS 예술혁명], 파레시아, 2018, 2부 <새로운 예술형식으로서의 네트워크-이미지>와 부록 <틀뢰즈의 시간-이미지 너머: 네트워크-이미지>를 참고하라)
- 6) 이지영, [BTS 예술혁명], 파레시아, 2018, 1부 2장 <위계질서의 해체> 및 영어판 BTS, Art Revolution의 저자 서문을 참고하라.

보편적이고 시대적인 K-문학을 위하여

For the Universal and Timely K-Literature

유성호 Sungho Yoo

한양대학교

Hanyang University

얼마 전까지 우리 문학계의 핫 이슈는 크게 두 가지로 나뉘어 진행되었다. 하나는 작가 한강이 채식주의자로 맨부커상 인터내셔널 부문 수상이라는 커다란 성취를 이룬 데 대한 축하의 분위기였고, 다른 하나는 국립한국문학관 건립을 둘러싼 이러저러한 논의의 분위기였다. 앞의 것은 과거에 비유되는 대외적 성과였고 뒤의 것은 여러 쟁점을 내포한 대내적 사업이었지만, 둘의 공통점은 한국문학의 국제적 위상과 직간접적으로 연결되어 있다는 점에 있었다. 이 작품은 채식주의자가 된 한 여성이 스스로 나무가 되어간다고 생각하면서 겪어가는 내면의 흐름을 담고 있다. 상처받은 영혼에 대한 위안과 공감의 친화력이 강렬한 데다 한강 특유의 점착력 있는 문장이 얹혀 소설을 끝까지 손에서 못 놓게 하는 힘을 갖추고 있다. 물론 나는 한강의 대표작으로 이미 희랍어 시간과 소년이 온다를 주목한 바 있다. 앞의 것이 언어를 잃어가는 여자와 시력을 잃어가는 남자 사이에 벌어지는 존재론적 드라마를 통해 인간 존재의 보편적 차원을 호소했다면, 뒤의 것은 광주민주화운동 기간의 상황과 그에 대한 기억을 한편으로는 사실적 서사로 한편으로는 숨죽이며 살아남은 자의 내면적 목소리로 어루만졌다고 할 수 있다. 하지만 수상작은 번역자의 선택에 의해 채식주의자로 향했다. 그것은 원저자인 한강 개인의 역량 못지 않게 ‘영어 번역’이라는 과정과 결과가 중요했다는 점을 말해준다. 원래 맨부커상 인터내셔널 부문은 비영어권 작품이 영국에서 영어로 번역 출간된 것에 대해 시상하되 번역자와 작가에게 같은 상금을 수여하고 동급의 예우를 한다는 점에서, 이러한 시상 시스템은 ‘보편언어로서의 영어’를 캐치프레이즈로 삼는 그레이트브리튼의 제국적 욕망과 무관하지는 않을 것이다.

한강 이야기가 나왔으니 한 가지만 더 말해보자. 한강은 원래 시를 썼다. 학창 시절 그녀는 소설가 한승원 선생의 딸로도 유명했지만, 언제나 잔잔하고 아름다운 필체로 원고지를 채워가던 ‘예비 시인’이었다. 그러던 중 1993년 계간 문학과 사회에 시가 당선되었고, 소설로는 그 이듬해 서울신문 신춘문예에 단편 「붉은 닻」이 당선되었다. 그러니 습작 시절로 보나 등단 순서로 보나 ‘시인 한강’이 ‘소설가 한강’보다 먼저다. 등단 20년 만에 펴낸 시집 서랍에 저녁을 넣어두었다(문학과지성사, 2013)는, 비록 한강이 작가적 자의식을 소설 쪽에 내주었는지는 몰라도, ‘시인 한강’이 그 저류에 여전히 존재함을 알려주었다. ‘채식주의자’의 형상을 연상케 하는 다음 작품은 어떠한가.

“푸르스름한/어둠 속에 웅크리고 있었다/밤을 기다리고 있다고 생각했는데/찾아온 것은 아침이었다//한 백 년쯤/시간이 흐른 것 같은데/내 몸이/커다란 향아리같이 깊어졌는데//혀와 입술을 기

억해내고/나는 후회했다//알 것 같다//일어서면 다시 백 년쯤/별 속을 걸어야 한다/거기 저녁 잎사귀//다른 빛으로 몸 뒤집는다 캄캄히/잠긴다”(「저녁 잎사귀」)

한강에게는 이러한 ‘웅크림’과 ‘깊어짐’ 그리고 ‘캄캄히 잠김’이 있다. 그 침전(沈澱)의 힘으로 한강은 문학적 꿈을 꾸었고, 드디어 ‘아침’과 ‘별 속’의 ‘다른 빛’으로 걸어갔다. 그러니 이번 수상을 두고 누가 ‘한강의 기적’이라고 비유한 것은 틀렸다. 자연스럽게 찾아온 한강 문학의 개화라고 해야 맞을 것이다.

지난 정부에서 국립한글박물관 설립을 위한 ‘문학진흥법’ 제정안이 국회 본회의를 통과하였다. 도종환 의원이 대표 발의한 이 법안은 문학진흥 관련 사업을 지원하고 문학 창작과 향유를 증진함으로써 문학 발전에 이바지하는 것을 목적으로 제정되었다. 기본은 5년 단위로 기획되었는데 1회적으로 끝나는 것이 아니라 첫 분기 5년, 그 다음에 또 5년, 이렇게 하여 한 2,30년을 내다보고 계획을 세운 법안이다. 이 법안에 의해 진척되어갈 일들을 단순한 행정 차원의 사업에 머무르게 하지 않기 위해서라도 문인들이 직접 관심을 가지고 담론을 만들 필요가 있다. 토론회나 지면 등을 통해서 말이다. 행정 및 재정 지원, 제도적 지원 같은 부분은 국회나 정부에 맡기되, 그런 지원을 끌어낼 수 있도록 문학 내부에서 참신하고 역동적인 의견의 장을 펼쳐가길 바란다.

나아가 우리는 ‘분단-냉전’에서 ‘통합-탈냉전’으로 이월되어가는 시대적 흐름에 몸 담고 있다. 해방 이후 우리 민족 전체를 강력하게 지배했던 분단 체제는 그 점에서 명실상부한 황혼기에 접어들었다고 할 수 있다. 그동안 갈등과 상쟁으로 얼룩졌던 현대사가 이제 화해와 상생으로 전환되는 이행기에 접어든 것이다. 물론 현대사 곳곳에 우리가 치러낸 중대한 이행기적 경험이 없는 것은 아니지만, 우리가 겪고 있는 현재의 역사 단계는 이전 시기의 경험들과는 차원이 다른 매우 근원적인 것임에 틀림없다. 70년이 가까워오도록 상호 적의와 괴리감을 확대해온 상황에서 문화나 문학을 통해 점점의 가능성을 키우고 그 부문에서 상호 교류를 넓힘으로써 남북 관계를 실질적으로 개선시키는 일은 더없이 중요한 현안이 아닐 수 없다. 물론 경제 교류나 군사 협약 같은 결정적 부분에 대한 접근은 꾸준히 이루어져야 하겠지만, 그에 못지 않게 문화적 소통도 서둘러 개진해가야 할 것이다. 그리고 우리는 시야를 넓혀 재일(在日) 조선인 문학, 재러시아 고려인 문학, 연변 조선족 문학, 미국이나 유럽의 한인 문학 등 한민족 문화권 전반과의 포괄적인 관련 아래 남북한 문학의 접점을 찾아볼 필요도 느끼게 된다. 자료의 영성함과 유실이 걱정되는 바는 아니지만, 이러한 노력들이 곧 남북의 문학적 통합을 궁극적으로 가능케 할 것이기 때문이다. 이처럼 분단 체제의 변화와 남북 문학의 과제를 복합적으로 성찰하고 실천하는 일은, 모처럼 맞이하고 있는 탈분단 시대가 우리에게 부여한 실존적, 역사적 부채일 것이다. 그리고 이러한 부채들을 갚아나가는 데 한국문학의 가장 보편적이고 시의적인 성취도 가능할 것이다. 그때 우리는 세계문학 속의 한국문학을 일러 K-문학이라는 별칭을 붙여도 좋을 것이다.

Abstract

Until recently, there were largely two hot issues surrounding the Korean literary world. One was the celebratory atmosphere for writer Han Kang's great achievement in winning the Man Booker International Prize for "The Vegetarian", and the other was debate surrounding the construction of the National Museum of Korean Literature. The first one was a splendid external accomplishment, and although the second one was an internal project with several issues, both were directly or indirectly connected to the international status of Korean literature. The novel "The Vegetarian" portrays an inner flow experienced by a woman who becomes a vegetarian and believes that she is becoming a tree. It has such a powerful impact that makes it impossible to let go of the novel until the very end due to its strong affinity of consolation and empathy for the wounded soul, entangled with Han Kang's unique cohesive sentences. Of course, I have previously paid attention to "Greek Lessons" and "Human Acts" as Han Kang's major works. While the former appealed to the universal dimension of human existence through an ontological drama, a story between a woman who is losing her voice and a man who is losing sight, the latter is the realistic narrative of the situation and memories during the Gwangju Democratization Movement, touched by the inner voice of those who endured in silence. However, the award-winning work was "The Vegetarian" due to the choice of translator. This shows us that the process and result of the English translation were as important as original author Han Kang's personal competence. In fact, the Man Booker International Prize is given to the published English translation version of the book in the UK from a non-English speaking country. However, it provides the same prize money and gives equal respect both to the translator and writer. In this regard, it's not reaching to suggest such award system being Great Britain's imperial desire to take as a catchphrase, 'English as a universal language'.

Speaking of Han Kang, let me say one more thing. She originally wrote poetry. She was also famous as the daughter of novelist Han Seung-won while in school, but she was a "prospective poet" who always filled manuscripts with calm, beautiful handwriting. A poem of hers was selected in the quarterly magazine "Literature and Society" in 1993, and her short story "Red Anchor" was selected in the annual spring literary contest of Seoul Newspaper in the following year. So, 'Poet Han Kang' precedes "Novelist Han

Kang” in terms of her practice pieces or debut as a writer. Although “Put the Evening in the Drawer” (Literature and Jisung, 2013), which Han Kang published in 20 years after she began her career, may have yielded the author’s self-consciousness as a writer of novels, it told us that ‘poet Han Kang’ still existed in the subconscious. What about the next work, reminiscent of the image of “The Vegetarian”?:

“I was crouching in the bluish darkness, / I thought I was waiting for the night, / but what found me was morning, / It seems like a hundred years has passed, / My body has deepened like a big jar, / I remembered my tongue and lips, / and I regretted it, / I think I know, / When I stand up, / I have to walk in the sun again, / for a hundred years. / A leaf in the evening/covers my body with a different light, / sinks in darkness.’ (“Evening Leaf”)

Han Kang has such ‘crouching,’ ‘deepening,’ and ‘darkening. With the power of sedimentation, she had a literary dream, and finally walked into the “different light” of “morning” and “in the sun.” Thus, it is wrong for someone to compare this award as the “Miracle of Han River” (the names ‘Han Kang’ and ‘Han River’ have the same pronunciation in Korean). It would be true to call it the blossoming of Han River literature that came naturally. During the previous administration, the “Literature Promotion Act” to establish the National Museum of Korean Literature passed a plenary meeting of the National Assembly. This bill, initiated by Representative Jong-Hwan Do, was enacted to contribute to the development of Korean literature by supporting projects that promote literature, and increasing the creation and enjoyment of literature. The basic outline of the bill was planned on a five-year basis, not ending at once but for the first five years, another five years, and so on to be carried out for 20 to 30 years in the long run. In order ensure that the projects to be executed under this law do not simply remain at an administrative level, it is necessary for writers to establish a discourse with keen interest, through discussions or publications. I hope that the Korean literary world actively carries out fresh and dynamic discussions to draw support, while leaving administrative, financial and institutional support to the government or National Assembly.

Furthermore, we are immersed in a transitional period from the “Division-Cold War” to “Integration-post-Cold War”. We can say that the division of the Korean Peninsula, which

strongly dominated the entire Korean people after liberation, has entered a period of twilight in both its name and reality. Modern history, stained with conflict and struggle, has now entered a transition period into reconciliation and coexistence. Although modern history is not without critical transitional experiences we have experienced throughout, the present history we are going through must be a very fundamental one, different from the experiences of the past. There can be no issues more important than substantially improving the inter-Korean relations by increasing the possibility of contact through culture or literature and by expanding mutual exchanges there, amid the increased sense of mutual hostility and disagreement for nearly 70 years. Of course, the two Koreas must make a consistent approach to critical issues such as economic exchanges and military agreements, but at the same time, they should promote cultural communication equally. We also feel the need to broaden our horizons and find the point of contact between South and North Korean literature under a comprehensive relationship with the entirety of Korean culture; including the Zainichi Korean literature in Japan, ethnic Korean (Koryo Saram) literature in Russia, ethnic Korean literature in Yanbian, and Korean literature in the United States or Europe. While the overabundance and loss of materials are not of concern, these efforts will soon ultimately enable the literary integration of the two Koreas. Such complex reflection and practice of changes in the division and the tasks of North and South literature will be an existential and historical debt given to us by the long-awaited post-division era. In paying off this debt, we will be able to make the most universal and timely achievement of Korean literature. At that time, we may label Korean literature 'K-literature' in the world of literature.

1. 세계문학의 새로운 좌표

‘국민문학’과 ‘세계문학’은 그동안 확연한 대비적 개념으로 사용되어왔다. 국민문학이 역사적으로 형성된 한 국민국가의 고유 속성을 드러낸 문학적 실체를 말하는 것이라면, 세계문학은 인류 공유의 문화 개념으로서 보편타당한 인간의 사상이나 정서를 담은 것을 함의해왔기 때문이다. 그러나 세계문학이 국민문학의 결실 가운데 보편적 가치를 함유한 것들이 획득해간 확장적 개념임이 발견되면서, 세계문학은 사실상 존재 개념이 아니라 가치 개념임이 확실해지게 되었다. 단테의 신곡은 중세 유럽 공통어인 라틴어가 아니라 일개 지방어였던 이탈리아어로 쓰였다는 점에서 국민문학의 선구로 꼽히는데, 영국의 디킨스, 독일의 괴테, 프랑스의 위고, 러시아의 푸시킨 등이 이러한 사례에 해당한다. 따라서 국민문학이 서구에서 르네상스 이후 중세적 보편주의를 극복하고 근대적 국민국가와 민족어의 성립에 따라 발생한 문학을 뜻한다고 할 때, 우리는 그 가운데 세계문학의 성좌로 편입한 실례들을 수없이 만나게 된다. 그런데 문제는 이러한 과정에서 서구 편향성이 강하게 드러남으로써, 우리가 세계문학을 영독불(英獨佛)과 러시아라는 한정된 대상으로 바라보게 되었다는 점에 있게 되었다. 아닌 게 아니라 우리가 접해온 세계문학전집은 대체로 서구의 것들로 구성되어 있었다. 그러다가 서구의 지배를 받아온 제3세계 문학에 눈을 돌리게 된 것은 그리 역사가 오래되지 않았다. 특별히 유럽과 지근의 거리에 있어서 더욱 큰 고통에 시달려온 아프리카는 문학의 불모지대로 인식되기까지 했다. 한 아프리카 시인은 이러한 세계문학의 제국주의적 개념을 비판하면서, 제3세계 특유의 예언자적 감성을 통해 서구 중심의 세계문학 개념에 균열을 가한다.

“아프리카, 나의 아프리카!/대대로 물려받은 대초원에서 당당하던 무사들의 아프리카/나의 할머니가 떠나면 강둑에 앉아 노래한 아프리카,/(...)아프리카 나에게 아프리카를 말해다오./이 굵은 등은 너인가/굴욕의 무게로 부서진 이 등/붉은 상처 자국에 전율하는 이 등/그리고 한낮의 태양 아래에서 채찍에 ‘네’라고 답하는 이 등이 너인가/그러나 어떤 엄숙한 음성이 내게 대답한다./성급한 아들아, 이 젊고 튼튼한 나무/하얗게 시든 꽃들 가운데/눈부신 외로움으로 서 있는/바로 이 나무,/이것이 아프리카다.”(데이비드 디오프, 「아프리카」)

디오프는 1927년 프랑스에서 태어나 자란 세네갈 시인으로서, 아프리카를 조국으로 생각하고 평생을 살아왔다. 이 시는 식민지 역사로 물든 아프리카의 아픈 현실과 밝은 미래를 대조하면서, 자신의 조국에 대한 확신을 열정적 목소리로 노래하고 있다. 이러한 비전을 위해 시인은 새 시대를 열어갈 젊은이들의 각성을 촉구하고 있다. 시인은 절절함이 깃들인 목소리로 자신의 조국 아프리카를 호명하는데, 그 목소리를 통해 당당하고 자유롭던 아프리카와 제국주의의 억압으로 인해 노예화되어버린 아프리카를 성찰하고 있다. 이때 그의 조국은 핏물로 얼룩지고 등에는 채찍 자국이 선명한 모습

으로 각인되지만, 끝내 강인한 생명력을 지닌 젊고 튼튼한 나무로서 몸을 바꾸어갈 것으로 비유된다. 이처럼 시인은 아프리카가 당당한 세계사적 주체로 살아갈 수 있다는 믿음을 종교적 엄숙성으로 확인하고 있다. 세계사적 폭력의 부당함과 그것을 극복하고 평화와 자유를 획득하려는 의지가 선명하게 나타나 있는 것이다.

이제 우리는 새로운 세계문학 작품들이 앞다투어 번역되는 것을 목도하고 있다. 거기에는 서구 제국의 전성기 때 쓰인 미번역 작품들도 있지만, 그동안 시선을 돌리지 못했던 아시아, 아프리카, 라틴 아메리카의 중요 작품들도 여럿 있다. 이들을 통해 우리는 제국을 넘어 존재하는 진정한 세계문학의 심장을 만나볼 수 있을 것이다. 그리고 그때 비로소 우리는, 우리 스스로 아시아의 일원으로서 가질 법한 자의식을 통해, 세계문학의 새로운 좌표를 상상할 수 있을 것이다.

2. 한국문학의 국제적 위상

얼마 전까지 우리 문학계의 핫 이슈는 크게 두 가지로 나뉘어 진행되었다. 하나는 작가 한강이 채식주의자로 맨부커상 인터내셔널 부문 수상이라는 커다란 성취를 이룬 데 대한 축하의 분위기였고, 다른 하나는 국립한국문학관 건립을 둘러싼 이러저러한 논의의 분위기였다. 앞의 것은 쾌거에 비유되는 대외적 성과였고 뒤의 것은 여러 쟁점을 내포한 대내적 사업이었지만, 둘의 공통점은 한국문학의 국제적 위상과 직간접적으로 연결되어 있다는 점에 있었다.

한강에 관련한 개인적 정보나 수상의 조력자였던 번역자 데버러 스미스에 대한 기사는 그야말로 넘치고도 넘쳤다. 수상작에 대한 수준 높은 리뷰도 많이 등장했다. 잘 알려졌듯이, 이 작품은 채식주의자가 된 한 여성이 스스로 나무가 되어간다고 생각하면서 겪어가는 내면의 흐름을 담고 있다. 상처 받은 영혼에 대한 위안과 공감의 친화력이 강렬한 데다 한강 특유의 점착력 있는 문장이 얹혀 소설을 끝까지 손에서 못 놓게 하는 힘을 갖추고 있다. 물론 나는 한강의 대표작으로 이미 희랍어 시간과 소년이 온다를 주목한 바 있다. 앞의 것이 언어를 잃어가는 여자와 시력을 잃어가는 남자 사이에 벌어지는 존재론적 드라마를 통해 인간 존재의 보편적 차원을 호소했다면, 뒤의 것은 광주민주화운동 기간의 상황과 그에 대한 기억을 한편으로는 사실적 서사로 한편으로는 숨죽이며 살아남은 자의 내면적 목소리로 어루만졌다고 할 수 있다. 하지만 수상작은 번역자의 선택에 의해 채식주의자로 향했다. 그것은 원저자인 한강 개인의 역량 못지 않게 ‘영어 번역’이라는 과정과 결과가 중요하다는 점을 말해준다. 원래 맨부커상 인터내셔널 부문은 비영어권 작품이 영국에서 영어로 번역 출간된 것에 대해 시상하되 번역자와 작가에게 같은 상금을 수여하고 동급의 예우를 한다는 점에서, 이러한 시상 시스템은 ‘보편언어로서의 영어’를 캐치프레이즈로 삼는 그레이트브리튼의 제국적 욕망

과 무관하지는 않을 것이다.

그리고 ‘최초’를 유난히 호출하고 상찬하는 우리 나라 특유의 호들갑은 여전히 문제적이었다. 이 ‘최초’의 사건 이전에도 한국문학은 씩어지고 읽혔을 테고, 수상 후 갑자기 한국문학의 수준이 높아진 것도 아닐 텐데 말이다. 어쨌든 이제 우리는 세계 언어로서의 영어의 힘을 실감했으니 천천히 ‘번역’이라는 과정에 대한 연구와 토론을 겸허하게 시작해야 할 것이다. 이때 우리는 데버러가 직역이 아닌 의역을 빈번하게 택했고 심지어는 오역이나 창의적 번역도 많았다는 일부 주장에 대해 생각해 볼 수 있다. 그리고 한국어 원문에 충실한 번역보다는 영어 사용자가 수용했을 때 친숙하게 다가오는 ‘창작적 번역’이 훨씬 위력을 발휘한다는 번역관(觀)과 마주치게도 되었다. 말하자면 이는 ‘문학으로서의 번역’을 생각해보아야 하고, 정확한 번역보다는 아름다운 번역을 따져보아야 한다는 것이기도 할 것이다.

한강 이야기가 나왔으니 한 가지만 더 말해보자. 한강은 원래 시를 썼다. 학창 시절 그녀는 소설가 한승원 선생의 딸로도 유명했지만, 언제나 잔잔하고 아름다운 필체로 원고지를 채워가던 ‘예비 시인’이었다. 그러던 중 1993년 계간 문학과 사회 에 시가 당선되었고, 소설로는 그 이듬해 서울신문 신춘문예에 단편 「붉은 닻」이 당선되었다. 그러니 습작 시절로 보나 등단 순서로 보나 ‘시인 한강’이 ‘소설가 한강’보다 먼저다. 등단 20년 만에 펴낸 시집 서랍에 저녁을 넣어두었다(문학과지성사, 2013)는, 비록 한강이 작가적 자의식을 소설 쪽에 내주었는지는 몰라도, ‘시인 한강’이 그 저류에 여전히 존재함을 알려주었다. ‘채식주의자’의 형상을 연상케 하는 다음 작품은 어떠한가.

푸르스름한/어둠 속에 웅크리고 있었다/밤을 기다리고 있다고 생각했는데/찾아온 것은 아침이었
다//한 백 년쯤/시간이 흐른 것 같은데/내 몸이/커다란 향아리같이 깊어졌는데//혀와 입술을 기억
해내고/나는 후회했다//알 것 같다//일어서면 다시 백 년쯤/별 속을 걸어야 한다/거기 저녁 잎사
귀//다른 빛으로 몸 뒤집는다 캄캄히/잠긴다 — 「저녁 잎사귀」 전문

한강에게는 이러한 ‘웅크림’과 ‘깊어짐’ 그리고 ‘캄캄히 잠김’이 있다. 그 침전(沈澱)의 힘으로 한강은 문학적 꿈을 꾸었고, 드디어 ‘아침’과 ‘별 속’의 ‘다른 빛’으로 걸어갔다. 그러니 이번 수상을 두고 누가 ‘한강의 기적’이라고 비유한 것은 틀렸다. 자연스럽게 찾아온 한강 문학의 개화라고 해야 맞을 것이다.

3. 한국문학의 제도적 강화 방안

다음으로 문학관 이야기를 해보자. 지난 정부에서 국립한국문학관 설립을 위한 ‘문학진흥법’ 제정안

이 국회 본회의를 통과하였다. 도종환 의원이 대표 발의한 이 법안은 문학진흥 관련 사업을 지원하고 문학 창작과 향유를 증진함으로써 문학 발전에 이바지하는 것을 목적으로 제정되었다. 기본은 5년 단위로 기획되었는데 1회적으로 끝나는 것이 아니라 첫 분기 5년, 그 다음에 또 5년, 이렇게 하여 한 2,30년을 내다보고 계획을 세운 법안이다. 이 법안에 의해 진척되어갈 일들을 단순한 행정 차원의 사업에 머무르게 하지 않기 위해서라도 문인들이 직접 관심을 가지고 담론을 만들 필요가 있다. 토론회나 지면 등을 통해서 말이다. 행정 및 재정 지원, 제도적 지원 같은 부분은 국회나 정부에 맡기 되, 그런 지원을 끌어낼 수 있도록 문학 내부에서 참신하고 역동적인 의견의 장을 펼쳐가길 바란다. 그 가운데 우리의 관심은 일본 도쿄나 중국 베이징, 대만 타이난(臺南)에 이미 오래전부터 운영 중인 국립문학관으로 향해 있다. 이러한 동아시아 주요 국가들이 이미 선례를 운영하고 있으니, 우리도 국립문학관을 통해 문학적 자산을 수집하고 전시하고 활용하여 후세를 위한 교육 시설로 활용할 수 있도록 한 것이 이 법안의 핵심 내용이니까 말이다. 이는 한국문학을 관광 자원화할 수 있는 법적 근거를 만듦으로써 국제적 위상을 높이고자 하는 것이기도 하다. 그리고 문학관 운영 주체를 국가로 정함으로써 문학을 일종의 공공재 개념으로 해석하고 활용하자는 계획을 담고 있기도 하다.

문학은 한 공동체에서 살아가는 인간을 궁극적인 대상으로 다룸으로써 이를 접하고 누리는 이들로 하여금 사회적 존재로 성장하게끔 하는 문화 예술의 한 영역이다. 그 점에서 아무리 영상 매체가 주도적인 예술로 자리 잡아간다고 해도, 문학을 통해 경험과 생각을 계발해가는 과정은 전혀 손상되지 않을 것이다. 그만큼 문학은 인간이 깊이 생각하고 사물을 인식하는 데 더없이 필요하며, 언어를 통해 감동과 사상을 키우는 데 변함없는 중심 역할을 할 것이다. 특별히 국가가 문학 창작과 번역과 연구와 향유의 저변 확대와 내실화를 위해 나서준다면 개인 차원의 일로만 여겨졌던 문학의 순환 회로가 더욱 탄탄하고 견고한 공공적 구조를 가지게 될 것이다. 이 점 기대가 크다. 어쨌든 한강의 수상과 그에 따른 한국 소설에 대한 많은 관심, 그리고 국립한국문학관 건립을 둘러싼 각계의 뜨거운 호응은 모두 한국문학의 국제적 위상을 높이는 중요한 전기가 되어줄 것이다. 두루 한국문학의 융성을 위한 인프라가 갖추어지는 좋은 징후라 생각하면서 열심히 한국문학의 융흥을 응원하고자 한다.

4. 위드 코로나 시대의 한국문학

‘코로나 19’로 빚어진 지구촌 전체의 재난이 인류의 삶을 근본에서부터 바꾸어가고 있다. 통째로 위기를 맞고 있는 그동안의 주류적 삶의 방식에 대한 대안적 실천이 요청되고 있는 것도 무리가 아닐 것이다. 이제 10만 관중이 운집한 채 치러지는 월드컵 결승전이나 수만 명이 동시에 출발선을 떠나는 마라톤 대회는 당분간 보기 어려울 것 같다. 오케스트라 공연장을 가득 채운 수많은 청중이나 한

국 영화의 천만 관객도 어쩌면 2020년 이전의 신화로 사라질지도 모른다. 물론 단기간에 어떤 대안 모형이 마련된다면 이러한 변화 양상이 스포츠나 공연 예술의 급격한 퇴조로 이어지지는 않을 것이다. 그 점에서 참여자 감소 문제는 팬데믹 사태가 불러온 변화 가운데 가장 비본질적인 것이라고 볼 수밖에 없다. 우리는 그보다는 더 본질적인 변화가 예상되는 시점에서 서 있기 때문이다.

누구나 알고 있듯이, 인간의 운명은 생로병사라는 과정적 표현에 압축되어 있다. 태어나 나이 들어 병들고 결국 사라진다는 것, 이것이 불가피한 인간의 보편적 존재론이다. 그 가운데 우리를 한없이 소모시키고 죽음에 접근시키면서도 한편으로는 우리가 살아 있다는 것을 확연하게 확인시키는 물리적 사건은 아마도 ‘질병’일 것이다. 말할 것도 없이 우리의 몸은 나이를 먹어가면서 자신의 존재증명을 위해 여기저기 아픈 곳을 드러낸다. 그동안 한국문학에서 이러한 질병의 양상은 개인적 차원에서 발원하는 생리 현상이자 공동체적 소진의 운명을 견뎌가는 은유로 동시에 나타난 바 있다. 하지만 이러한 자연스러운 과정으로서의 질병과는 전혀 다른 ‘감염병’의 낯선 침입은 삶에 대한 여러 비유 체계를 생성해내면서 새로운 문학적 형상과 의미를 부여해갈 것으로 예상된다. 이제 한국문학에서 감염병을 형상화해가는 과정은 커다란 역사적 함의를 띠면서, 그동안 근대문학이 주목했던 ‘질병의 은유’를 부수고 새로운 차원으로 비약해갈 것이 틀림없다.

미셸 푸코는 감옥의 탄생에서 감옥, 병원, 군대 같은 장치가 서로 다른 기능을 수행하면서도 사실은 권력에 자발적으로 복종하는 주체를 생산하는 제도라고 비판한 바 있다. 근대문학에 나타나는 이런저런 ‘병원’ 역시 권력을 대리 집행하는 기능을 줄곧 수행하였다. 근대문학은 치밀하게 편제된 권력 장치에 의해 배제되거나 억압되었던 삶을 시종 재현하고 증언하였다. 짐짓 외면하기 쉬운 잔혹하고 폭력적인 장면을 통해 작가들은, 메모드가 예술과 기술에서 언급하였듯이, “폭력과 허무 곧 인간성의 말살이야말로, 현대예술이 가장 자유롭고 가장 순수한 계기들을 통해 우리에게 가져다주는 메시지”라는 전언을 강하게 상기시켰던 것이다. 이때 작가들이 펼쳐낸 근대적 사유란 서구 근대과학과 문명이라는 담론과 강력하게 결합하면서 동시에 그것과 경쟁하고 갈등하는 복잡한 상호과정을 포함한 것이었다.

이제 몸의 가치와 의미를 결정하는 의학, 생리학, 위생학, 가정학 그리고 질병 관리와 인구 조절을 담당하는 보건 의료 시스템이 일본과 서구의 지속적 영향 아래 형성되어왔다는 점은, 새로운 차원의 의료 시스템의 완비와 함께 한국문학 내부에서도 감염병에 대한 새로운 관점을 요청하게 될 것이다. 그렇다면 이 미증유의 감염병은 어떠한 형상과 의미로 한국문학에 수용될 수 있을까. 우리는 근원적 차원에서 증언록과 목시록의 속성을 결속하면서, 근본주의적인 생태적 사유를 기저에 깔면서, 그동안 속도와 성장에 취해 벌려놓은 스스로의 과잉을 반성하면서, 이제 자발적으로 가난해지면서, 작은 공동체를 중심으로 하는 태도를 가짐으로써 이러한 과제를 인류가 수행해가리라 생각해본다. 1990년대 한때 유행 흐름을 띠었던 생태주의 문학은 이때 새로운 인류사적 과제로서 재설정되면서 ‘포스

트 코로나’가 아닌 ‘위드 코로나’ 시대의 미학적 향체를 만들어갈 것이다. 그리고 그 길만이 지금 시대를 넘어서는 최선의 문학적 출구 전략이 되지 않을까 조심스럽게 생각해본다. 그리고 우리는 그때 이 낯선 팬데믹 시대를 되돌아보는 성찰의 순간을 맞이할 것이다.

5. 남북 관계와 문학적 도정

이제 우리는 ‘분단-냉전’에서 ‘통합-탈냉전’으로 이월되어가는 시대적 흐름에 몸 담고 있다. 해방 이후 우리 민족 전체를 강력하게 지배했던 분단 체제는 그 점에서 명실상부한 황혼기에 접어들었다고 할 수 있다. 그동안 갈등과 상쟁으로 얼룩졌던 현대사가 이제 화해와 상생으로 전환되는 이행기에 접어든 것이다. 물론 현대사 곳곳에 우리가 치러낸 중대한 이행기적 경험이 없는 것은 아니지만, 우리가 겪고 있는 현재의 역사 단계는 이전 시기의 경험들과는 차원이 다른 매우 근원적인 것임에 틀림없다. 문학 분야에서도 이러한 흐름에 대처하려는 움직임은 활발하게 나타나고 있다. 그 가운데서도 특기할 만한 것은, 분단 체제의 남쪽에서 생산되어 반체제적이라고 배척당해왔던 분단 극복 지향의 작품들이 최근 제도교육 과정에서도 활력 있게 핵심적 영역을 구성하고 있다는 점이다. 그리고 북에서 생산된 작품들에 대해서도 체제의 특수성을 감안하면서 역사의 일부로 받아들이고 있다는 점이 눈에 띈다. 무엇보다 확연한 것은 중등 국어교육에서 채택하고 있는 문학 작품의 내용이 지난 시대보다 상당 부분 분단 극복의 지향과 맞물려 있다는 점인데, 이는 지난 시대의 문학 교과과정이 반공 일색으로 편제되어 있던 것과는 첨예하게 달라진 현상이 아닐 수 없다. 따라서 우리는 우리 사회에서 가장 보수적인 분야 가운데 하나인 공교육 분야에서조차 이러한 시대적인 변화를 민감하게 반영하고 있음을 알 수 있다.

말할 것도 없이, 분단 이후 펼쳐진 한국문학은 거대한 분단의 벽과 씨름해온 흔적들로 충일하다. 아마도 분단 극복과 통일 지향의 세계를 담은 문학 작품을 모두 거론한다면, 그 목록만으로도 이 지면은 차고 넘칠 것이다. 이제 우리는 정치적, 이념적 차원에서 남북 간의 상생과 평화 공존이 공론화되고 있는 만큼, 예술을 통해 분단 체제를 극복하려는 노력을 경주해왔던 작가와 작품들에 대해 정당한 역사적 가치 평가를 해야 할 시점에 와 있다. 우리의 무의식까지 철저히 검열했던 냉전 이념과 피해 의식을 떨치고 탈분단의 도정을 묵묵히 지속하는 것이 우리 시대에 지워진 역사적 몫일 것이기 때문이다. 이러한 성과를 바탕으로 문학적 형상 속에 나타난 분단 극복, 통일 지향의 속성들을 온전하게 귀납하여, 우리는 개념적이고 추상적인 통일 교육보다는 문학 작품 속에 살아 움직이는 인물들의 구체적인 상처와 열망에 공감하게끔 하는 교육을 진행해가야 한다. 아울러 그 연장선에서 우리는 문학 작품을 통해 남북 간의 축적해온 역사적 상흔들이 결국 남북 모두에게 상처와 명예가 될 뿐이라는 것과 통일이 가치 있는 시대적 과제라는 것을 동시에 인식시킬 수 있을 것이다.

이처럼 70년이 가까워오도록 상호 적의와 괴리감을 확대해온 상황에서 문화나 문학을 통해 접점의 가능성을 키우고 그 부문에서 상호 교류를 넓힘으로써 남북 관계를 실질적으로 개선시키는 일은 더 없이 중요한 현안이 아닐 수 없다. 물론 경제 교류나 군사 협약 같은 결정적 부분에 대한 접근은 꾸준히 이루어져야 하겠지만, 그에 못지 않게 문화적 소통도 서둘러 개선해가야 할 것이다. 그리고 우리는 시야를 넓혀 재일(在日) 조선인 문학, 재러시아 고려인 문학, 연변 조선족 문학, 미국이나 유럽의 한인 문학 등 한민족 문화권 전반과의 포괄적인 관련 아래 남북한 문학의 접점을 찾아볼 필요도 느끼게 된다. 자료의 영성함과 유실이 걱정되는 바는 아니지만, 이러한 노력들이 곧 남북의 문학적 통합을 궁극적으로 가능케 할 것이기 때문이다. 이처럼 분단 체제의 변화와 남북 문학의 과제를 복합적으로 성찰하고 실천하는 일은, 모처럼 맞이하고 있는 탈분단 시대가 우리에게 부여한 실존적, 역사적 부채일 것이다. 그리고 이러한 부채들을 갚아나가는 데 한국문학의 가장 보편적이고 시의적인 성취도 가능할 것이다. 그때 우리는 세계문학 속의 한국문학을 일러 K-문학이라는 별칭을 붙여도 좋을 것이다.

괘불탱과 K-컬처

Gwaebul painting and K-culture

박은경 Eunkyung Park

동아대학교

Dong-A University

불전은 현실세계에 불국토를 구현한 이상향의 공간이다. 예배 대상물을 비롯해 단청과 각종 무늬 등으로 장엄하게 꾸며진 이 공간은 불교적 영성(靈性)을 품고 있다. 사찰의 일주문을 들어서면 성계(聖界)로 진입하게 된다. 다시 천왕문을 지나 사찰의 상단 영역을 향해 들어서면 중정(中庭)이 펼쳐지고, 금인(金人)을 모신 주불전(대웅전 등)을 바라보게 된다. 이곳에서는 불전 안에 수용하기 어려운 수많은 대중들을 향해 법단을 차려놓고 설법의 장을 베푼다.

즉, 야단법석을 펴는 것이다. 괘불탱은 일반적으로 괘불계[괘불함]에 넣어 대개 주불전 내(혹은 후불벽 뒤 공간)에 보관되며, 실제 사용시에는 중정 뜰의 의식도량에 그 장엄한 모습을 드러낸다. 운집한 대중들 앞에 나타난 괘불탱은 불교적 영성을 강력하게 품은 문화유산이라 할 수 있다.

이 같은 괘불탱을 중정에 현괘하기 위해서는 지주가 필요하다. 주불전이 위치한 중정 뜰 안팎으로 괘불지주와 괘불대가 확인된다. 괘불탱의 존재는 그 사찰의 규모와 사격을 가늠하는 계측 헤리티지이기도 하다.

17세기 조선사회는 임진왜란과 병자호란 등 양란으로 인해 황폐화된 국토와 민심의 수습에 주력하던 시기였다. 불교계는 전란으로 소실되거나 피해를 입은 사찰 재건에 주력하면서, 다양한 의식을 통해 전사자들과 비명횡사한 고혼들을 위무하는 역할이 주어졌다. 이러한 사회상을 반영하듯이 다양한 불교의식집이 활발하게 간행되었고, 이와 더불어 출현한 대표적 불화가 괘불탱이다. 출가한 스님들, 재가 남녀 신도들, 사찰 방문객 등등 성숙이 어우러져 운집한다. 중정 뜰에 강림한 신을 만나기 위해, 망자들의 극락왕생을 위해, 산자들의 마음을 위무받기 위해 모여드는 것이다.

괘불탱은 영산재, 수록재, 예수재, 소재도량, 개산대재 뿐만 아니라 기우제에도 영험력을 발휘하며, 다양한 불교의례 행사에 사용되었다. 영산재는 중인도 마갈타국 기사굴산[靈鷲山]에서 석가모니가 법화경을 설하자 하늘에서 꽃비가 내려 수많은 대중들과 신들이 감동받았다고 하는 영산 설법회를 재현한 불교의식이다. 천도 대상인 고혼을 의식도량으로 인도하여 심신을 청정하게 한 후 불법을 청해 들음으로써 극락왕생케 하는 것이다. 망자의 극락왕생을 빌고, 산자에게는 깨달음에 이르는 의식이다. 정성을 다해 재를 올리면 그 공덕으로 죽은 자는 좋은 곳에 다시 태어날 수 있고, 산자 역시 그 공덕이 쌓여 회향하는 것이다. 결국 괘불탱은 차별없이 누구나 평등하게 구제될 수 있다는 희망을 품게 한 동반상생의 문화인 것이다.

Abstract

The Buddhist hall is an ideal place where embodies the Buddha's land in the real world. This building, sublimely decorated with objects of worship, the traditional multi-colored paintwork, and various patterns, contains Buddhist spirituality. By entering Iljumun(—柱門), people in the secular world put their foot in the holy world. Then, they pass Cheonwangmun(天王門) and enter the upper area of the temple where the central courtyard is spread out. In the central courtyard, people see the main Buddhist hall (Daeungjeon hall, etc.) where Buddhas are enshrined. This central courtyard becomes a Buddhist altar set up in order to preach Buddhist sermons for a large number of people who are difficult to accommodate themselves in the Buddhist hall. In other word, an outdoor Buddhist ceremony is held. A Gwaebul(掛佛), a massive Buddhist hanging painting, is put in a Gwaebul chest(掛佛櫃, 掛佛函) and usually stored inside the main Buddhist hall (or a space behind the main wall). The painting reveals its majestic appearance in the central courtyard when the ceremony is performed. The Gwaebul, appearing in front of gathered public, is a cultural heritage that strongly embodies Buddhist spirituality. Of all existing Gwaebuls, 84 works were produced from the 17th to 19th centuries, and approximately 120 works were produced by 1950. The Gwaebuls, made from the 17th to 19th centuries, were large-scaled artworks, ranging from 8 to 14 meters tall including frames. Meanwhile, stone supports are needed in order to hang a Gwaebul in the central courtyard. These Gwaebul supports and poles are found in and outside of the temple's central courtyard. The existence of Gwaebul is the measuring heritage that estimates the size and dignity of the temple.

In the 17th century, the Joseon society focused mainly on retrieving its land and public sentiment devastated by the Japanese and Chinese invasions. The Buddhist communities devoted themselves to reconstruct destroyed temples, while they also played a role of consoling the dead by the wars through various rituals. As reflecting these social situations, various Buddhist ritual proceedings were actively published. Gwaebul is the representative Buddhist painting that emerges in this period. When an outside ceremony was held, Buddhist monks, the laity, and visitors gathered in the central courtyard for the purpose of meeting the god who descends from the heaven, praying for the dead's

rebirth in paradise, and consoling the living.

Gwaebuls not only demonstrated its miraculous power in Yeongsanjae(靈山齋), Suryukjae(水陸齋), Yesujae(豫修齋), Sojaedoryang(消災道場), Gaesandaejae(開山大齋), Giujae(祈雨祭), etc., but they were also used in various Buddhist ceremonies. When Shakyamuni preached the Lotus Sutra on Mt. Grdhrakuta(靈鷲山) in Magadha, India, many gods and people were impressed by falling flower rain from the sky. Yeongsanjae is a Buddhist ritual that reenacts this assembly held at the Vulture peak. This rite purifies the minds and bodies of the dead by listening Buddhist sermons, and then leads them to rebirth in paradise. On the other hand, it also leads the living to enlightenment. When people perform a ritual sedulously, the deceased could reborn in a good place and the living also could devote their accumulated good deeds to the salvation of either themselves or others. This is the culture of co-prosperity that everyone participates without discrimination.

1. 머리말

불전은 현실세계에 불국토를 구현한 이상향의 공간이다. 예배 대상물을 비롯해 단청과 각종 무늬 등으로 장엄하게 꾸며진 이 공간은 불교적 영성(靈性)을 품고 있다. 일주문을 들어서면 성계(聖界)로 진입하게 된다. 이어 극락교를 건너 천왕문에 들어서면 거대한 체구의 사천왕이 지키고 있다. 이 천왕문을 지나 사찰의 상단 영역을 향해 들어서면 중정 마당이 펼쳐지고, 금인(金人)을 모신 주불전을 바라보게 된다. 즉, 주불전의 앞쪽으로 넓은 마당이 마련되어 있는 것이다. 이곳에서는 불전 안에 수용하기 어려운 수많은 대중들을 향해 법단을 차려놓고 설법의 장을 베푼다. 즉, 중정 뜰에 괘불탱을 헌배하고 야단법석을 펴는 것이다. 출가한 스님들, 재가 남녀 신도들, 사찰 방문객 등 성계에 거주하는 자와 속계(俗界)에서 참석한 자 등이 운집한다. 강림한 신(神)을 보기 위해, 고달픈 마음을 위무받기 위해 모여드는 것이다. 이처럼 운집한 대중들의 목전에 강림한 신의 이미지가 바로 괘불탱(괘불도)이다.



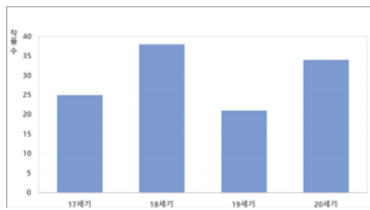
공주 감사괘불(1650년), 개산대제



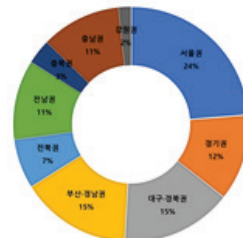
양산 통도사괘불(1767년), 개산대제

2. 한국 괘불탱의 현황과 분포

현존하는 괘불탱 사례는 1622년의 죽림사 석가괘불을 비롯해 17~19세기 제작이 84점에 이르며, 1950년까지는 약 120점에 이른다. 게다가 기록이나 괘불지주 등의 자료를 통해 20점의 괘불탱이 추가로 존재하였던 것으로 파악된다.¹⁾ 괘불탱의 규모는 표장을 포함해서 길이가 4~14m, 너비가 2~9m 전후로, 소형부터 초대형급에 이른다. 이 같은 괘불탱을 중정에 현괘하기 위해서는 지주가 필요하며, 주불전이 위치한 중정 들 안팎으로 당간지주(幢竿支柱) 형태와 유사한 석조 괘불지주(掛佛支柱)가 확인된다. 그 외 괘불지주에 꽂는 목재 재질의 괘불대가 남아 전한다. 이처럼 괘불탱을 중정 들에 세우기 위해 필수적인 관련 1차 유물은 괘불지주와 괘불대이다.



<도3> 현존 괘불탱의 시기별 작품 수



<도4> 지역별 괘불탱 분포 비율



고성 옥천사 대웅전과 괘불지주(중정)



고성 옥천사 대웅전 뒤쪽 괘불대

현존해 전국 사찰에 남아 전하는 괘불지주는 86건(295점)이며, 괘불대는 40건(104점) 등이 확인된다.²⁾ 괘불지주에는 명문이 새겨진 사례들이 종종 남아 있어 조성시기와 괘불탱 연구에 중요한 자료

이다. 이처럼 괘불탱을 둘러싼 괘불지주와 괘불대 등의 유물은 그 사찰의 규모와 사격을 가늠하고, 가람배치의 변화를 읽을 수 있는 중요한 유산이다.³⁾

조선 17세기부터 1950년까지 현존하는 괘불탱 관련 기록 문화유산을 바탕으로 시기별 지역적 분포 현황을 살펴보면 다음과 같다. 17세기에는 부여 무량사(1627)를 비롯하여 공주지역을 중심으로 충청권이, 전남지역은 나주 죽림사(1622)를 비롯하여 구례 화엄사(1653)와 천은사(1673), 곡성 도림사(1683) 등의 괘불탱이 제작된다. 게다가 전남지역은 현존하는 괘불지주 명문 등 기록유산을 통해 순천 송광사와 선암사, 여수 흥국사 등에도 괘불탱이 존재하였던 것으로 추정된다.⁴⁾ 특히 흥국사는 괘불지주(1659)의 명문을 통해 17세기 중엽 경에 괘불탱 제작이 이뤄졌음을 알 수 있다. 18세기의 괘불탱은 충청권과 전라권에서 지속적으로 제작이 되고, 경상권에서는 급격하게 확산되는 양상이다. 그리고 전라권의 경우 상대적으로 괘불탱의 길이가 10~14m에 이르는 대형급 괘불탱들이 조성되는 특징을 보이며, 서울 경기권에서는 소수이기는 하나 상대적으로 규모가 작은 괘불탱이 제작된다. 19세기에는 충청 및 전라권에서는 거의 제작되지 않는다. 경상권에서는 김천 직지사(1803)와 계림사(1809), 고성 옥천사(1808), 합천 해인사(1892) 등 소수의 사례가 확인되며, 서울 경기권에서 5~7m전후 길이의 괘불탱이 다수 제작되는 경향을 뚜렷하게 보인다. 20세기 전반에 이르러서도 서울 경기권에서는 4~10m전후 길이의 괘불탱이 다수 제작된 반면, 나머지 권역에서는 소수의 작품만이 제작되었다.⁵⁾



17~19세기 괘불탱 분포

3. 한국 괘불탱의 속성과 K-컬처

대형 불화인 괘불탱을 비롯하여 불전의 벽체에 그려진 벽화, 상단·중단·하단 영역의 불화 등은 불전 건물의 역사와 더불어 해당 사찰의 장엄의도를 파악할 수 있는 중요한 유산이다. 더욱이 괘불탱은 당시 감로를 기다리던 대중들의 목전에 강림한 신으로서 주목을 받았을 것이다. 괘불탱은 평소 괘불

래[괘불함]에 넣어 대개 주불전의 후불벽 뒤 공간에 보관되었고, 실제 사용시에는 중정 뜰의 의식도량에 그 장엄한 모습을 드러내었다.

조선후기에는 각 지역의 불화불사를 직접 주도한 수화승을 축으로 그 화맥을 잇는 화승들이 배출되었다. 조선후기 수 천점의 불화 제작에는 바로 이 같은 화승 그룹들의 활약이 있었기에 가능하였다. 실제로 대형급 규모의 괘불탱 제작에는 수화승을 필두로 많게는 수십 명의 화승들이 참여하였다. 특히, 1627년 제작의 무량사 괘불탱을 비롯하여 갑사(1650), 수덕사(1673), 용흥사(1684) 등의 화기에 화원질(畫員秩), 보살사 괘불(1649)의 경우 화원소(畫員所)라는 용례가 각각 보여 화승그룹을 이해하는데 중요한 기록 문화유산들이다. 당시 화사집단은 수화승을 필두로 제자들이 화맥을 계승하였고, 이들이 점차 분화하면서 다양한 계열과 지역 유파를 형성하였다.⁶⁾ 지금까지 이 방면에 대해 다양한 연구 성과들이 도출되었다.

17세기 조선사회는 임진왜란과 병자호란으로 인해 황폐화된 국토와 상처받은 민심의 수습에 주력하였던 시기였다. 더불어 불교계 역시 전란의 화마로 소실되거나 피해를 입은 사찰의 재생 프로젝트에 주력하면서, 의식을 통해 전사자들과 비명횡사한 대중들의 원혼을 위무하는 역할을 수행하였다. 이에 다양한 불교의식집이 활발하게 간행되었고, 조선후기 불교의식의 성행과 더불어 출현한 대표적 의식불화가 바로 괘불탱이다.⁷⁾

괘불탱은 영산재를 비롯해 수록재, 예수재, 소재도량, 진언법석, 49재, 개산대재, 기우제 등 다양한 불교의례 행사에 사용되었다. 영산재(靈山齋)는 중인도 마갈타국 기사굴산(靈鷲山)에서 석가모니가 법화경을 설하자 하늘에서 꽃비가 내려 수많은 대중들과 신들이 감동을 받았다고 하는 영산의 설법회를 재현한 불교의식이다. 천도 대상인 고훈을 의식도량으로 인도하여 심신을 청정하게 한 후, 불보살을 권청(勸請)하여 공양을 올리고 불법을 청해 들음으로써, 극락왕생케 하는 절차로 구성되어 있다.⁸⁾ 망자의 극락왕생을 빌고, 산자에게는 깨달음에 이르게 하는 의식이다.

수륙재(水陸齋)는 전란과 전염병, 가뭄과 홍수 등 각종 재난으로부터 비명횡사한 유 무주고혼들을 구제하는 천도재(薦度齋)이다. 인간뿐만 아니라 물과 육지에 머무르는 불특정한 모든 생명체를 위해 마련된 재(齋)이다. 특히 추천받지 못한 고훈이나 떠도는 원혼들의 외로움과 한을 불교 법식을 통해 무사히 다음 생에 극락왕생토록 빌어주는 것이다.⁹⁾ 신분과 관계없이 누구에게나 평등하게 열려있고,¹⁰⁾ 그 공덕이 미치는 것이다.

이 같은 영산재 및 수록재 외에도 상주 북장사와 해남 미황사 괘불의 경우, 기우제에도 영험력을 발휘한 특별한 사연을 지니고 있다. 북장사 괘불(1688)은 화기에 130여 명에 이르는 승속의 이름이 등장하는 13m 이상 길이의 대형급 괘불이다. [상산지(尙山誌)]에 괘불조성과 관련한 흥미로운 파랑새 설화가 전해온다. 설화의 개요는 당나라에서 온 승려가 괘불을 그릴 때 문을 걸어 잠그고 삼일 간 음식을 비롯한 일체의 왕래를 금하였다. 한 스님이 이를 금금하게 여겨 문틈으로 엿보자 그림을 그리던

승려는 보이지 않고, 파랑새가 그림 위를 날아다니다가 인기척에 놀라 날아가고, 승려의 자취는 알 수 없었다. 이로 인해 괘불의 한쪽 어깨를 완성하지 못하였다. 뿐만 아니라, 극심한 가뭄 때 괘불을 내걸고 기우제를 지내면 감응이 있었다고 전한다.¹¹⁾ 이와 같은 설화를 반증하듯이 1950년대와 2000년대에 이르러서도 기우제를 지낸 사실을 사진들을 통해 확인할 수가 있다. 그리고 해남 미항사 괘불탱(1727) 역시 기우제를 지내면 반드시 비가 내렸다는 설화가 마을사람들에게 전해내려 온다.¹²⁾



영산재(Yeongsanjae) 유네스코



1950년대 상주 북천 기우제, 북장사괘불(1688년)



해남 미항사괘불(1727년)

4. 맺음말

괘불탱의 존재는 그 사찰의 규모와 사격을 가능할 수 있고, 당시 대중들이 함께 경험을 공유하였던 의례 공간에 대한 기억을 더듬게 해준다. 괘불탱 그 자체의 불교회화사적 가치는 물론이고, 괘불계(함), 괘불지주와 괘불대, 북장낭, 괘불을 펼 때 사용하는 목봉, 현괘시 사용하는 도르래 등은 매우 중요한 자산들이다. 그리고 괘불을 제작한 화승그룹은 물론 괘불을 둘러싼 도량의 재의식 등도 주목되는 무형자산들이다.

더욱이 괘불을 현괘하여 중정 뜰에서 행해지는 야단법석은 독창적인 K-컬처라 할 수 있다. 모두가 정성을 다해 재를 올리면 그 공덕으로 죽은 자는 좋은 곳에 다시 태어날 수 있고, 산자 역시 그 공덕이 회향(回向)하여 지금의 어려움보다 나아진다는 희망을 품게 해준다. 야단법석에 운집한 대중들의 어울림은 소통과 통합으로 이어지며, 공존 공생 공감의 문화를 말해준다. 결국 괘불탱의 K-컬처는 차별없이 누구나 평등하게 구제될 수 있다는 희망을 품한 대승적 차원의 동반상생의 문화인 것이다.

참고문헌

권상로, [한국사찰전서], 동국대학교 출판부, 1979.

김동욱, [한국건축의 역사], 기문당, 1997.

김미경, [미항사 괘불탱 고찰], [해남 미항사 괘불탱]통도사상보박물관 괘불탱 특별전(11), 통도사성보박물관, 2004, p.12

김승희, [어디서 무엇이 되어 다시 만나려], [甘露:조선시대 감로탱](下), 통도사성보박물관, 2005.

문화재관리국 문화재연구소, [불교의식], 1989.

문화재청 성보문화재연구원,[괘불탱 관련 유물]대형불화 정밀조사 보고서, 2008.
 문화재청 성보문화재연구원,[대형불화정밀조사보고서]1~33, 2015~2019.
 박은경, [조선전기불화연구], 시공아트, 2009.
 박은경 한정호,[영남지역의 불전장엄요소와 상징체계], 세종출판사, 2017.
 법안 박영만,[한국불교 수록재의문 연구], 정우북스, 2020.
 이강건,[17세기 불전 장엄에 관한 연구], 동국대학교 박사학위논문, 1994.
 이영숙,[조선후기 괘불탱 연구], 동국대학교 박사학위논문, 2004.
 정명희,[儀式集을 통해 본 掛佛의 圖像의 변용], [불교미술사학]2, 2004.
 정명희, [조선후기 괘불탱의 연구], [미술사학연구]242 243, 2004.
 한국공연문화학회,[한국 수록재와 공연문화], 글누림출판사, 2010.

NOTE

- 1) 괘불탱 사례에 대한 최근의 데이터는 아래 보고서에서 제시하고 있다. 문화재청 성보문화재연구원,[괘불탱 관련 유물] 대형불화 정밀조사 보고서, 2015, pp.10~14.
- 2) 문화재청 성보문화재연구원, 앞의 책, pp.14-21.
- 3) 대웅전 앞 마당의 중정은 의식이 진행되는 중심 공간으로 불교 의식의 성행과 더불어 가람배치의 변화와 상관성이 있다. 정명희, [조선후기 괘불탱의 연구], [미술사학연구]242 243, 한국미술사학회, 2004. p.163; 김동욱, [한국건축의 역사]기문당, 1997, p.219.
- 4) 문화재청 성보문화재연구원, 앞의 책, pp.14-21.
- 5) 시기별 데이터는 발표 당일 ppt로 제시할 예정임
- 6) 박은경, [불교회화],[알기쉬운한국미술사]미진사, 2009, p.110.
- 7) 17세기의 사찰 재건 양상은 이강건,[17세기 불전 장엄에 관한 연구], 동국대학교 박사학위논문, 1994, pp.46~160 참조; 불교의식집에 관해서는 朴世敏(편), [韓國佛敎儀禮資料叢書]제1~5집, 삼성암, 1993 자료 참조; 정명희, [儀式集을 통해 본 掛佛의 圖像의 변용], [불교미술사학]2, 2004, pp.8~24.
- 8) 영산재는 1973년 11월 5일 중요무형문화재(현 국가무형문화재) 제50호로 지정되었고, 2009년 9월 30일 유네스코 무형문화유산으로 등재되었다. 영혼을 극락왕생하게 하는 49재 중 가장 규모가 크고 대표적인 의식이 영산재이다. 정명희, 앞의 글, pp.8-24; 정명희, [조선후기 괘불탱의 연구], [미술사학연구]242 243, 2004. pp.164~168.
- 9) 김승희, [어디서 무엇이 되어 다시 만나랴], [甘露:조선시대 감로명](下), 통도사성보박물관, pp.20~21; 그리고 2017년 5월 10일에 미항사 주관으로 목포 국립해양문화재연구소 해양유물전시관에서 미항사괘불(1727)을 내걸고 세월호 사건으로 안타깝게 목숨을 잃은 사람들을 위해 수록재를 지낸 사례가 있다.
- 10) 무차평등(無遮平等)재의와 관련있는 수록재 의례는 [水陸無遮平等齋儀撮要], [水陸無遮平等齋儀傍集] 등이 있다. 朴世敏(편), 앞의 책(1~5) 참조.
- 11) 복장사 연기설화에 대해 한정호, [복장사 괘불탱에 대한 고찰], [상주 복장사 괘불탱]통도사성보박물관 괘불탱 특별전(4), 통도사성보박물관, 2000, p.12 참조; 권상로, [한국사찰전서], 동국대학교 출판부, 1979, p.557; 신비로운 파랑새 설화는 강진 무위사 극락보전 관음벽화 설화에도 등장한다. 여기서도 파랑새 한 마리가 입에 붓을 물고 그림을 그리다가 이를 살짝 엿본 스님에 의해 마지막으로 관음보살의 눈동자를 그리지 못하고 날아가 버렸다는 설화가 전해온다. 한국콘텐츠진흥원, [문화콘텐츠닷컴](문화원형백과 불교설화), 2004.
- 12) 김미경, [미항사 괘불탱 고찰], [해남 미항사 괘불탱]통도사성보박물관 괘불탱 특별전(11), 통도사성보박물관, 2004, p.12

뉴노멀 시대에 새로운 인문학을 제안한다

- 뉴리버럴아츠

(New Liberal Arts)로서의 인문학

New form of humanities in the new normal era

- Humanities as New Liberal Arts

김재인 **JaeYin Kim**

경희대학교

Kyung Hee University

국문요약

1. 코로나19, 혹은 3중의 위기의 동시 발생

뉴노멀은 선택사항이 아니라 필연이다. 뉴노멀, 즉 이변과 이상이 새로운 정상으로 등극했다. 그래서 ‘뉴’노멀이다. 이 개념은 감염병 대유행, 기후위기, 인공지능의 오남용 등 ‘3중의 위기’가 초래한 새로운 세상을 지칭한다. 코로나19는 인공지능과 기후위기에 이은 ‘대격변의 마침표’일 뿐이며, 설사 인류가 코로나19를 극복한다 해도 대격변은 무효로 되지 않는다. 향후 10년 안에 급진적인 온실가스 감축이 이루어지지 않는다면, 돌이킬 수 없는 결과를 낳게 될 것이라고 과학자들은 말한다. 코로나19는 바로 이런 상황의 전조로서 찾아왔을 뿐이다.

코로나19가 전해준 경고를 기회로 전환해 기후위기를 극복할 동인과 힘을 모아야 한다. 인류가 한 번도 해본 적 없는 협력과 연대를 하지 않으면, 그야말로 인류는 멸종이다. 나는 뉴노멀 시대에 대응하는 새로운 방법으로 ‘공동주의 (commonism)’를 주장한다. 공동주의란 인류가 공동으로 누려야 할 몫에 대한 권리 주장이다. 모두가 얽히고 엮

인 현대 사회에서 협력과 연대는 허울 좋은 수사가 아니라 필수고 필연이다.

2. 한국 인문학 탄생의 조건

코로나19 사태가 ‘선례 없는’ 사건이라는 데 있다. 선진국에서 잘 처치한 선례가 있었고 매뉴얼이 있었다면, 선진국을 따라 배우면 되었다. 그런데 이번에는 오히려 그동안 선진국이었던 나라들이 한국을 지켜보며 매뉴얼을 요청하고 있다. 많은 한국 지식인이 당황하는 지점이 이곳이다. 한국은 어느새 책임져야 하는 나라가 되어 버린 것이다.

앞의 영토에서 후진국일 때는 선진국이 이미 알아낸 것을 빨리 배우면 되었다. 후진국에서 벗어났다는 건 알고 싶은 것을 남한테서 얻을 수 없게 되었다는 뜻이다. 지금이야말로 뉴노멀의 사상이 요청된다. 사상이 탄생하는 곳이 선진국이다. 새 사상이란 생성의 마감이 아니라 새롭게 조립된 사회가 나아가야 할 방향의 제안이다.

3. 뉴리버럴아츠를 향해

문사철 인문학을 해체하고 새로운 인문학을 구성해야 한다. 이제 인문학은 현실에 밀착함으로써, 구태를 벗고 새롭게 건설되어야 한다. 뜬구름 잡는 공허한 목소리는 필요 없다.

인문학을 규정하는 관용어 중 하나는 ‘비판적 사고’다. 칸트가 잘 지적했듯이, 위기를 직시하며 위험을 무릅쓸 수 있는 성숙함과 용기와 자유로운 정신, “과감히 알려고 하라(sapere aude!)”라는 표어에 비판의 핵심이 있다. 이렇게 보면, 로마에서 자유시민이 갖춰야 할 소양으로 여겨졌던 ‘아르테스 리베랄레스(artes liberales)’, 즉 리버럴아츠(Liberal Arts)야말로 전통적 인문학을 확장할 충분한 자격이 있다.

나는 과거의 리버럴아츠 전통을 갱신해서 ‘뉴리버럴아츠(New Liberal Arts)’로서의 인문학을 제안한다. 고대 서양에서 ‘자유시민소양’은 공적인 삶에 능동적으로 참여하기 위해 자유로운 인간이 필수적으로 알아야 할 이론적·실용적 소양의 총합이었다. 이런 소양이 오늘날에도 꼭 필요하다.

Abstract

1. COVID-19, or the Simultaneous Outbreak of a Triple Crisis

The New Normal is not an option but is inevitable, and the abnormal and unusual have emerged as the new normal. That is why it is called a ‘new’ normal. This concept refers to the new world brought about by the “triple crisis,” which includes the infectious disease pandemic, the climate crisis, and the misuse and abuse of artificial intelligence. COVID-19 is nothing but the ‘end to cataclysm’ following AI and the climate crisis, and even if humans overcome COVID-19, the cataclysm will not be nullified. As long as radical greenhouse gas reductions are not made within the next decade, scientists say there will be irreversible consequences. COVID-19 has only come as a precursor to this situation.

It is necessary to gather all strength to overcome the climate crisis by turning the warning presented by COVID-19 into an opportunity. If humans do not form partnerships and solidarities which they have never created before, then they will become extinct. I insist on ‘commonism’ as a new method to respond to the new normal era. ‘Commonism’ is the claim of rights over the shared value that all humanity must enjoy together. In to-

day's society, where everyone is entangled and intertwined, cooperation and solidarity are not just good rhetoric, but are essential and inevitable.

2. Conditions for the Birth of Korean Humanities

COVID-19 is regarded as an 'unprecedented' crisis. Had there been a precedent in which advanced countries coped with it well, the manual that emerged could just be followed and learned. However, this time, developed countries have been observing South Korea and requesting manuals for dealing with the crisis. This is where many Korean intellectuals are baffled, as South Korea took the lead. When it was a developing country in the domain of knowing, South Korea had to quickly learn what developed countries had already found out. No longer having developing country status means that it cannot obtain what it wants to know from others. Now there is need for the New Normal's ideas and thoughts. The place where ideas and thoughts are born is a developed country. A new thought is not the end of creation, but is a suggestion for the direction a newly assembled society should take.

3. Towards New Liberal Arts

New liberal arts must be built by dismantling the existing Korean humanities of literature, history, and philosophy. Humanities must be rebuilt by eliminating the old habits and making them match reality. There is no need for a hypothetical empty voice. One of the idioms defining humanities is 'critical thinking.' As Kant has pointed out, the core of criticism lies in the maturity, courage, and free spirit that can face crisis and take risks, the slogan "sapere aude!". This way, the "artes liberales," or liberal arts, which were regarded the cultural literacy of free citizens in Rome, are well qualified to expand the traditional humanities. I propose the 'New Liberal Arts' as new humanities by renewing the liberal arts tradition of the past. In the ancient West, "free citizens' literacies" was both theoretical and practical, in that free humans must know how to actively participate in public life. This literacy is essential even today.

1. 코로나19, 혹은 3종의 위기의 동시 발생

미래를 말하는 건 항상 위험을 무릅써야 하는 일이다. 미래란 아직 오지 않은 현실이기 때문이다. 그러나 이미 와 있는 미래는 말할 수 있다. 내가 말하고 있는 뉴노멀이 그런 미래다. 아주 많은 사람이 뉴노멀을 시간이 지나면 극복할 사고(事故) 정도로 여기고 있다. 빨리 옛날의 무난했던 시절로 돌아가고 싶어 한다. 그러나 나는 달리 외쳤다. “어떤 변화는 일시적이지만, 어떤 변화는 돌이킬 수 없다. (중략) 세상은 다시는 전과 같지 않으리라. 코로나19는 근대화 이후 인류가 직면한 가장 끔찍한 재난이자, 전체로서의 지구를 직감적으로 느끼게 해준 최초의 사건이다. 인류는 지금 ‘공포와 놀라움’이라는 느낌 속에서 살아가고 있다.”(김재인, [뉴노멀의 철학], 6쪽)

그런데 한국 사회에서 뉴노멀에 대한 저항이 의외로 거세다. 이른바 ‘진보’와 ‘보수’를 가리지 않고 뉴노멀에 대해서는 부정적 태도로 일관한다. 젊은 세대일수록 수용도가 높고 민감하게 반응하는 데 반해, 어느 정도 자리를 잡은 이들은 반발이 심하다. 기존 질서의 붕괴를 감당하지 못하겠기에 그러는 것이리라. 뭔가 잃어버릴 것이 많은 이는 물론이고, 적더라도 가진 것 모두를 날려버릴까 두려운 사람도 기성 체제의 급변을 받아들이기 어려울 것이다. 그러나 뉴노멀은 선택사항이 아니라 필연이다. 그것은 부정한다고 사라질 허깨비가 아니다. 도대체 뉴노멀이 무엇이기에?

뉴노멀은 허상이 아니다. 뉴노멀, 즉 이변과 이상이 새로운 정상으로 등극했다. 그래서 ‘뉴’노멀이다. 나는 뉴노멀 개념을 감염병 대유행, 기후위기, 인공지능의 오남용 등 ‘3종의 위기’가 초래한 새로운 세상을 지칭하기 위해 사용했다. 본래는 2008년 글로벌 금융위기 이후 펼쳐진 ‘저성장, 저금리, 고규제’ 경제 환경을 가리키기 위해 사용된 용어지만, 나는 이것을 전면 개정해서 유적 존재(類的存在)로서의 인류가 새롭게 처한 유례없이 새로워진 생태계를 가리키는 개념으로 확장했다. 인류는 이제 이 새로운 조건에서 살아남아야 한다.

코로나19는 인공지능과 기후위기에 이은 ‘대격변의 마침표’일 뿐이며, 설사 인류가 코로나19를 극복한다 해도 대격변은 무효로 되지 않는다. 몇몇 논자들이 코로나19에만 집중한 나머지 3종의 위기의 큰 그림을 보지 못하는 것이 안타깝다. 코로나19가 ‘자본의 경제 논리’에 악용되는 것을 우려하기 때문이리라. 코로나19가 극복되어도 이를 빌미로 만들어진 새 체제는 우리 삶을 더 옥죄는 것이라 걱정하는 심정은 이해한다. 하지만 이는 짧은 시각에 불과하다. 자본의 운동 자체가 빠듯할 때가 올 것이기 때문이다. 그동안 자본은 지구 전체를 자신의 운동장으로 만들며 성공적으로 증식해왔다. 하지만 3종의 위기 아래에서는 자본조차도 변신하지 않을 수 없으리라. 자본이 부품으로 삼았던 인류와 자원에 심각한 위기가 올진대, 자본 홀로 무사할 수는 없지 않겠는가. 자본주의가 탄생한 후 처음으로 자본주의의 변신을 목도하게 될지도 모른다.

호들갑이 심하다고 여겨질지 모르겠다. 하지만 과학자들은 10년밖에 시간이 남지 않았다고 말한다.

이 경고를 무시하고 근시안적인 걱정을 남발하면 안 된다. “IPCC를 비롯하여 전 세계 과학자들은 기후위기를 경고하고 있다. IPCC는 기후변화가 점차 가속화되고 있으며, 파리협약에 따른 2도(혹은 1.5도) 목표를 지킬 수 있는 탄소 예산이 얼마 남지 않았다고 분석한다. (중략) 향후 10년 안에 급진적인 온실가스 감축이 이루어지지 않는다면, 기후변화의 마지노선을 넘어서 가뭄과 홍수, 태풍과 산불, 식량 위기와 물 부족, 생태계 붕괴 등 돌이킬 수 없는 결과를 낳게 될 것으로 예측되고 있다.”(기후위기비상행동, 2019년 8월 26일 결의) 코로나19는 바로 이런 상황의 전조로서 찾아왔을 뿐, 기후위기라는 태풍의 핵은 아직 도달하지 않았고 충분히 확산하지 않았다.

나는 코로나19가 전해준 경고를 기회로 전환해 기후위기를 극복할 동인과 힘을 모아야 한다고 주장한다. 초기 인류가 흑한을 극복하며 1200명의 개체만 남았을 때 발휘했던 협력과 연대를 발휘할 때다. 그 후로 인류가 한 번도 해본 적 없는 그 일을 하지 않으면, 그야말로 인류는 멸종이다. 아니, 꼭 종이 사라져야 멸종인 것은 아니다. 다수가 죽고 난 후 살아남은 인간의 삶이 견디기 어려울 정도로 몰락한다면 그 역시 멸종이나 다름없다. “인류는 지금 함께 사느냐 모두 죽느냐의 기로에 서 있다. 심지어 일부만 살아남는다 해도 더 이상 전과 같은 안전과 풍요를 누리지도 못할 것이다. 그건 죽어간 다수의 희생 아래 누렸던 것들이기 때문이다. 따라서 함께 사는 새로운 방법을 찾는 것이 인류에게 최선의 선택이다.”(김재인, [공동주의를 향해], 2020 아시아문화포럼, 59쪽) 다른 선택이 가능할까? 나는 뉴노멀 시대에 대응하는 새로운 방법으로 ‘공동주의(commonism)’를 주장했다. 공동주의란 인류가 공동으로 누려야 할 몫에 대한 권리 주장이다. 가령 한국은 내국인뿐 아니라 이주민, 난민, 외국인도 가리지 않고 코로나19를 무료 혹은 최소 비용으로 치료해주고 있다. 혹자는 왜 내가 낸 세금으로 저들을 치료하느냐고 묻는다. 어리석은 항변이 아닐 수 없다. 아니, 그러면 몇몇 사람이 코로나19에 감염된 채로 거리를 활보하게 그냥 놔둬야 한다는 말인가? ‘저들’을 돌보고 치료하는 건 ‘우리’가 건강하고 안전하기 위한 가장 빠른 해법이다. 모두가 얽히고 엮인 현대 사회에서 협력과 연대는 허울 좋은 수사가 아니라 필수고 필연이다. 이런 식으로 우리는 인간 공동 권리의 목록을 하나하나 찾아낼 수 있다. 격차와 차별을 느껴 사회에 분노하고 나아가 복수하게 될 약자들을 미리 배려하는 것이 이제 공동체의 의무가 되었다. 내가 살려면 남부터 살려야 한다.

2. K-인문학 탄생의 조건

갓 선진국에 진입한 한국은 각 부문마다 체급과 체질을 개선하기 위해 안간힘을 쓰고 있다. 한국은 엄청나게 빠른 속도로, 후진국에서 선진국으로 진입했다. 자각하고 있지는 못할지라도, 2020년 기준 한국은 세계 강대국 순위(Power Ranking) 9위, 제조업 세계 5위, 교역량 세계 10위 안쪽에 있는 ‘

선진국'이다. 코로나19로 경제적 타격을 받은 여러 나라를 제치고 GDP 순위도 8위(미국, 중국, 일본, 독일, 인도, 프랑스, 영국 순)로 상승할 거라는 2020년 9월 16일 OECD의 전망도 있었다.

기성세대로서는 믿기 어렵지만, 어디까지나 사실이다. 우리는 코로나19 사태를 통해 이른바 '선진국' 들에도 많은 문제가 있음을 또렷이 목격하고 있다. 해결해야 할 문제가 많다는 게 한국이 아직 '선진국'이 아니라는 증거는 못 된다. 한국이 후지다면, 그동안 우리가 알던 선진국도 역시 후지다. 마스크 쓰지 않을 자유를 외치며 거리로 나선 저 선진국 시민들의 행동은 어찌 비웃음을 사지 않겠는가? 공공연히 마스크를 부정했던 1등 국가의 대통령 트럼프의 확진과 이를 지지하는 미국인은 또 무어란 말인가? 우리가 알던 선진국은 과연 무엇이었던가? 선진국의 환상은 깨졌고 액면가가 그대로 드러났다. 일례로 몇십 년 전까지만 해도 한국은 '빨리빨리'라는 표현으로 비웃음당하곤 했지만 어느덧 한국의 힘을 상징하는 '다이나믹코리아'로 평가가 바뀌었다. '빨리빨리' 문화와 '다이나믹코리아'가 사실은 같은 '에너지'임을 이제 다들 인정하고 있다.

코로나19 사태는 인식의 전환점을 마련해준 역사적 사건이다. 내부에 많은 정치적 갈등과 논란이 혼재하지만, 한국의 시스템은 적합한 수준으로 작동하고 있다. 그렇다면 왜 이토록 많은 논란이 계속되고 있는 걸까? 아마도 코로나19 사태가 '선례 없는' 사건이라는 데 있다. 선례가 있었다면? 우리가 그토록 떠받들어 왔던 선진국에서 코로나19 사태를 잘 처치한 선례가 있었고 매뉴얼이 있었다면? 그토록 깊이 각인된 노예근성에 맞춰, 선진국을 따라 배우면 되었다. 설사 그들이 제공한 매뉴얼이 잘 작동하지 않더라도, 그건 그들의 잘못이지 우리 책임이 아닐 수 있었다.

그런데 이번에는 오히려 그동안 선진국이었던 나라들이 한국을 지켜보며 매뉴얼을 요청하고 있다. "유럽 등은 한국을 주목하기 시작했다. 우한 봉쇄 등 중국이 취한 일련의 조치는 바이러스 퇴치에 가장 강력한 무기임은 확실했다. 하지만 개인의 자유와 인권을 중요시하는 민주주의 국가에서는 실현 불가능한 조치로 여겨졌다. 한국은 사회주의 국가와는 다른, 열린 민주주의 국가가 어떻게 바이러스를 퇴치하는지를 보여주는 선도 모델이었다. 곧 한국의 방역시스템은 주목을 넘어 부러움을 사게 됐다."(허윤정, 코로나 리포트, 147쪽) 과거에 이런 적이 있었던가? 많은 한국 지식인이 당황하는 지점이 이곳이다. 한국은 어느새 책임져야 하는 나라가 되어 버린 것이다. 방역만이 아니다. 한국은 민주주의에서도, 예술 창작에서도, 기술 발전에서도, 여러모로 선례 없음을 겪고 있고 만들어가고 있다. 앎의 영토에서 후진국일 때, 무엇을 배워야 할지에 대한 답은 비교적 단순했다. 선진국이 이미 알아낸 것을 빨리 배우면 되었다. 이것을 '빨리 따라잡기(fast follow)' 전략이라 불렀다. 후진국에서 벗어났다는 건 알고 싶은 것을 남한테서 얻을 수 없게 되었다는 뜻이다. 무지의 수준이 평등해졌다고 말할 수도 있다. 이런 상태에서 앎은 발명이나 창조 문제다. 말하자면 이 지구상에서 아직 아무도 모르니, 자신이 손수 알아내야만 한다. 이런 자각은 앎의 최첨단에 놓였을 때 생겨난다. 그런데 지금 우리에게는 이런 자각과 새로운 앎의 필요가 절박하게 다가오고 있다.

지금이야말로 뉴노멀의 사상이 요청된다. 한국 방역의 비결은 ‘과학과 민주주의의 결합’이었다. 권한을 민주적으로 위임하고 과학을 이해하고 포용하는 거버넌스의 승리다. 이를 가속해야 한다. 더불어 여기에 어울리는 사상이 덧붙여야 한다. 사상이 탄생하는 곳이 선진국이다. 얇이 급증하고 신기술이 발전해서 사회가 빠르게 변하고 새로운 규범과 제도를 발명해야 한다는 압력이 고조될 때면, 새 사상이 탄생해서 마감재 노릇을 한다. 새 사상이란 생성의 마감이 아니라 새롭게 조립된 사회가 나아가야 할 방향의 제안이다.

강조하고 싶은 것은 ‘한국’이 아니라 한국이 사례로서 검증한 후 제시한 ‘보편성’이며, 한국은 보편성이라는 시금석과 마주하고 있다. 우리는 이제 변화된 조건을 살아가기 시작했다. 지금의 시기를 지나가면서, 아니 겪어가면서, 이 에너지는 반드시 인류를 위해 기여하는 방향으로 폭발할 것이다. 가장 먼저 실험하고, 가장 먼저 고민하고, 가장 먼저 생각하는 것이 지금 대한민국 역사 이래 처음으로 가능해졌다.

3. 뉴리버럴아츠(New Liberal Arts)를 향해

새 사상의 탄생을 위해 무엇보다 먼저 문사철(文史哲) 인문학을 해체해야 한다. 한국에서 인문학이란 개화기 때 서양을 흉내 내어 만들어졌다. 개화기 전에는 ‘인문학’ 또는 ‘인문학 비슷한 그 무엇’은 없었다. 인문학은 서양 근대의 제도를 수용하면서 개화기 조선이 만들어낸 발명품에 불과하다. 더 나아가 인문학을 문사철, 즉 문학, 역사, 철학으로 구분한 것은 일본에서 시작된 것이며, 이런 일본을 답습하여 한국 역시 인문학의 핵심에 문사철이 있다고 여기게 되었다. 이런 짧은 역사를 가진 문사철 인문학에 미련을 가질 이유는 전혀 없다.

문사철 인문학을 해체해야 한다고 주장하는 이유는 본래의 문사철을 부정해서가 아니다. 불행히도 한국에서 인문학은 오랫동안 현실과 동떨어진 자리에서 작업해 왔고, 그리하여 현실에 개입하지도 못했으며, 현실의 문제를 명료하게 드러내거나 해법을 제안하지도 못했다. 소수 예외도 있었지만, 대부분 고상한 자리에서 교훈을 주거나 훈수 두는 정도의 역할이 사회가 인문학에 허용한 전부였다. 어쩌면 인문학은 기껏해야 뒷방 늙은이 정도로 취급되었던 것인지도 모른다. 이제 인문학은 땅으로 내려와야 한다. 사회 속에서堂堂하게 제 역할을 하고, 적합한 평가를 받아야 한다.

국권을 상실하고 식민 지배를 당하던 100여 년 전 인문학은 지금보다 훨씬 치열하고 당당했다. 세계와의 동시대성 속에서 당시 한반도 지성계는 세계의 최전선이었다. 비록 일본어 번역을 통해서였지만, 20세기 전반 식민지에서는 우리가 교과서에서 배운 대개의 ‘문인’들이 세계와 어깨를 겨루며 사상을 운위했다. 해방 이후 문사철의 자존감은 한없이 추락했고, 기껏해야 좋았던 옛 시절을 그리워

하는 국수주의만 횡행했다.

이제 인문학은 현실에 밀착함으로써, 구태를 벗고 새롭게 건설되어야 한다. 현실에 밀착한다는 건 과학기술과 정치·외교를 따라잡고 경제와 복리를 선도하며 역사를 만들어간다는 뜻이다. 뜬구름 잡는 공허한 목소리는 필요 없다. 생생하게 와닿을 수 있는 이야기를 해야 한다.

나는 인문학이 처한 궁색한 상황을 탈피하기 위해 새로운 인문학을 구성하자고 제안한다. 이 땅에 인문학이 발명된 지 한 세기가 지났다. 그 동안 인문학은 공동체를 위해 올바른 역할을 하지 못했다. 인문학은 새롭게 구성됨으로써, 삶과 사회에 기여해야 한다. 인문학의 변신은 시대의 과제다. 인문학이 한 시대의 필요에 의해 발명된 것이라면, 시대가 달라짐에 따라 새로운 인문학이 가공되어야 하는 것은 또 다른 필연이다.

인문학을 규정하는 관용어 중 하나는 ‘비판’ 또는 ‘비판적 사고’다. 그러나 수학과 자연과학은 물론 예술과 사회과학 분과들도 충분히 비판적 실천을 한다는 점에서, 이 특징은 인문학만의 것은 아니다. 칸트가 [“계몽이란 무엇인가?”에 대한 답변](1784)에서 잘 지적했듯이, 위기를 직시하며 위험을 무릅쓸 수 있는 성숙함과 용기와 자유로운 정신, “과감히 알려고 하라(sapere aude)!”라는 표어에 비판의 핵심이 있다. 이렇게 보면, 로마에서 자유시민이 갖춰야 할 소양으로 여겨졌던 ‘아르테스 리베랄레스(artes liberales)’, 즉 리버럴아츠(Liberal Arts)야말로 새로운 시대 조건에서 전통적 인문학을 확장할 충분한 자격이 있다. 아르테스 리베랄레스의 삼학(三學, trivium)을 이루는 ‘문법, 논리학, 수사학’은 대체로 문사철 인문학에 대응하지만, 사과(四科, quadrivium)를 이루는 ‘산술, 지리, 음악, 천문학’은 좁은 의미의 인문학으로 환원될 수 없다. 넉넉하게 해석하자면, 사과는 ‘수학, 자연과학, 예술, 공학, 사회과학’을 망라한다. 이런 점에서 나는 과거의 리버럴아츠 전통을 갱신해서 ‘뉴리버럴아츠(New Liberal Arts)’로서의 인문학을 제안하고 싶다.

아르테스 리베랄레스는 ‘자유시민소양’이라는 내포를 갖지만, 근래에는 ‘자유학예(自由學藝)’라고도 번역된다. 이 땅에서 대학 제도가 설립되던 초기에 ‘문리대학(文理大學)’이라는 명칭이 사용되었음을 감안하면, 뉴리버럴아츠를 ‘새 문리학(文理學)’이라는 명칭으로 옮길 수도 있다고 본다. 인문학이라는 이름을 과감히 버려도 상관없다. 명칭이야 무엇이 중요하겠는가. 고대 서양에서 ‘자유시민소양’은 공적인 삶에 능동적으로 참여하기 위해 자유로운 인간이 필수적으로 알아야 할 이론적·실용적 소양의 총합이었다. 이런 소양이 오늘날에도 필요한지 여부는 물어볼 필요도 없다.

인문학의 이러한 해체와 대체는 학문 체계 전반의 해체와 재구성을 뜻함과 동시에, 현시대의 학문이 나아갈 방향을 암시한다. 19세기에 형성되기 시작해서 20세기에 완성된, 그러나 시대에 뒤떨어진 것이 분명한, 분과화된 서양 학문 제도와 교육 체계는 뉴리버럴아츠에 반발할 가능성이 크다. 하지만 새로운 학문·교육 시스템은 현실을 바탕으로 시작되어야 한다. 분할(분석)에서 출발하는 것이 아니라 현실(종합)에서 다시 시작해야 한다. 또한 교육 체계와 대학 제도도 시대에 맞게 재편되어야

한다. 이것이 학문의 시대적 사명이다.

뉴리버럴아츠 인문학은 오늘날 제기되는 삶의 가치들과 관련된 물음과 현실적 절박함과 관련된 물음에 답을 제시할 수 있어야 한다. 특히 현시대가 직면한 3종의 위기를 헤쳐나가는 데 어떤 역할을 할 수 있는지 답해야 한다. 이를 통해 문사철 인문학뿐 아니라 자연과학, 사회과학, 예술 등의 분과도 서로 경계가 느슨해지길 바란다. 분과는 제도의 산물이고, 제도는 시대의 필요의 산물이다. 시대는 크게 바뀌었고, 따라서 제도 또한 충분히 바뀔 의무가 있다.

Section 3

- 3-1. 격을 좁히고 다름을 연결하다
- 3-2. 자연과 기술, 인간의 공생을 위한 전망
- 3-3. 소리의 계층 혹은 소리정체성의 정치학에 대하여
- 3-4. 더 나은 삶을 위한 신진학자들의 탐구와 성찰
- 3-5. 지역 문화유산과 문화다양성, 그리고 공유

디지털 소통을 통한 사회적 지지망 유지: 상위권 미국 대학들을 졸업한 한국인 유학생 들의 사례

Maintaining Social Support Networks via Digital Communication: Cases of Korean Educational Migrants or Graduates of the Top- ranked U.S. Universities

이정민 Jessica Jungmin Lee
Columbia University

따르면, 한국인 유학생들은 공통적으로 겪은 경험들을 바탕으로 그들의 문제들을 극복하기 위해 디지털 소통을 활용하며 커뮤니티로서 서로를 돕고 지지한다.

국문요약

코로나19 팬데믹 시기에 많은 사람들이 사회적 교류를 위해 디지털 소통에 의존하게 되었다. 최근 20여년간 미국에서 공부한 한국인 유학생들은 이미 유학기간 동안 주요 소통 수단으로 디지털 통신과 소셜미디어를 활발하게 이용하였기에 이런 ‘뉴노멀’을 익숙하게 여긴다.

본 논문은 상위권 미국 대학들을 졸업한 한국인 유학생들이 온라인 커뮤니케이션을 통해 어떻게 사회적 지지망을 유지하는지에 대하여 조사한다. 저자는 연구 참여자들이 미국에서 유학 기간 동안 국제학생 혹은 유학생으로 마주하는 고유의 문제들을 해결하기 위해 그들만의 사회적 지지망을 형성한다고 주장한다. 이전 리서치에서 다중사이트 현장연구, 참여자 관찰, 개별 인터뷰, 포커스그룹 인터뷰 등을 통해 수집한 민족지학적 질적 자료를 근거로, 연구자는 한국 유학생들이 미국과 대한민국 간에 사회적 문화적 차이에서 생기는 문제들에 대처하기 위해 어떻게 서로 돕고 협조하는지 조사해왔다.

이번 후속 연구는 기존 연구 참가자들 중 선별된 하위그룹들과의 참여관찰과 인터뷰들을 통해 그들의 네트워크 내에서의 대화들에 초점을 둔다. 기존 연구와 후속 연구에

Abstract

In the time of COVID-19 pandemic, digital communication has become the default social interaction for many. The South Korean yuhaksaeng or educational migrants who had studied in the United States during the recent two decades are no strangers to this new social norm, as they have already actively utilized digital communication and social media as their main communication channels throughout their extended study abroad

periods.

This paper investigates how Korean international students, who became educational migrants and graduated from the top-ranked U.S. universities, maintain their social support networks via online communication. The researcher argues that the participants formed exclusive support networks throughout their study abroad periods to resolve problems they faced as international students or educational migrants in the United States. Based on ethnographic qualitative data from the multi-sited fieldwork along with participant observations and individual and focus group interviews, the researcher examines how Korean educational migrants cooperate to resolve challenges that arise from socio-cultural differences between the United States and their home country.

The follow-up research that involved observations and interviews with selected subgroups of the original participants focuses on the discourses within their networks. Both previous and follow up research confirm that Korean educational migrants intricately support one another via digital communication as a community to overcome their issues based on their common experiences.

Introduction

Good morning, good afternoon, or good evening, everyone. Please choose the appropriate greeting depending on the time zone of your location. First, it is a great honor to be part of the global conversations on harmony, or “coexistence and mutual prosperity” with the scholars in diverse fields of interests. Now, I should confess that this is my first conference presentation, held both on-line and off-line simultaneously. For the past ten plus years, while I was trained as a researcher in Chicago and anthropologist in Philadelphia and New York City, I almost fooled myself that I became an expert of the mixed methods research—specializing in qualitative methods involving in-depth interviews and observations—with years of field research experience and practice (LeCompte and Schensul, 1999 [2010]). In fact, all of my past research and presentations involved participant observations and face-to-face interactions with my research participants and the audience (Morgan, 1997). Then, the COVID-19 pandemic happened. And it changed everything, including how I conduct research.

As we all witnessed, this global health crisis led to devastating social, economic, and political crises worldwide. In these uncertain, unprecedented times, many countries have quarantined their citizens and limited various activities. It caused many large gatherings and events around the world—ranging from social or family gatherings like weddings and funerals to professional meetings and religious or academic conferences—to be cancelled or postponed. Nowadays, all of us have experienced the country- or city-wide lockdowns. Think about how we spent our time or what our “typical” days, or rather “unusual” days, looked like during those lockdown periods.

In the time of COVID-19 pandemic, digital communication has become the default social interaction for many. Whether to communicate with others for social and psychological support or to exchange useful information for individuals and institutions, more people than ever have conformed to this new social norm. As ‘social distancing’ continues, the COVID-19 crisis has transformed the way people interact with others. With various options for digital communication, even the way we attend and participate in academic conferences, like we all do right now, has changed. Of course, my research participants—the South Korean yuhaksaeng (I will call them Korean educational migrants

from now on) who had studied in the United States during the recent two decades—are no strangers to the daily use of digital communication. Based on my follow up research with selected sub-groups of the original participants, this paper investigates how Korean educational migrants who graduated from the top-ranked U.S. universities maintain their social support networks via online communication.

Research Methods

This paper draws conclusions from the qualitative data gathered from an extension of the original research that includes participant observations and interviews, conducted both online and offline, with some of the former research participants and informants. For my previous multi-sited ethnographic field research, I examined the narratives of Korean elite families who engaged in educational migration. Besides interviewing 250 educational migrants who received higher education from the top-ranked U.S. universities and 40 of their parents who sent their children away to the United States, I conducted participant observations of various social gatherings and events in Seoul, New York City, and other major U.S. cities in the Northeast.

Indeed, my identity as a Korean yuhaksaeng in the United States both facilitated and hindered my research process. In a sense, my experience as an “insider” helped me realize the absence of their voice in most of the academic fields. Throughout the research, it allowed me to address certain issues the participants faced as international students or “minorities” in the U.S. societies. In addition, my previous relationships with other educational migrants contributed positively to the recruitment process, since the social circles of Korean elites are known to be highly exclusive just as those of other countries and cultures (Shore and Nugent, 2002). Due to the exclusive nature of elite networks of the participants, I relied on the ‘snowball sampling’ strategy, or my informants’ referrals to recruit more research participants (Bernard, 2011).

In the meantime, when I approached different communities as an anthropologist, I had to clarify my position as an “outsider” to the participants before they decided to share their private life stories with me, and other potential audience. During the interviews

and observations, I tried to be cautious with my reactions and gestures. I constantly reminded myself that, “if researchers act as if they already know what is important in the field, then research participants will be less likely to try to teach them what they need to know—and the cultural picture the researchers are trying to construct will be correspondingly less complete” (LeCompte and Schensul, [1999] 2010, p.48). Therefore, whenever my participants told me, “you know,” I replied to them, either “No, I don’t. Could you explain it to me?” or “I think so. But I need to hear it from you.”

Throughout my research, I gathered a significant portion of data from the field notes based on my participant observations (Morgan, 1997). Most of the social gatherings I observed took places at cafes, bars, restaurants, resorts, and hotels in the Gangnam area of Seoul, New York City, and other major U.S. cities. In addition, I conducted both individual and focus-group interviews, or “life story interviews” (McAdams, 1995). For the interviews, I let the participants choose their preferred language(s), whether in English or Korean, although all of the questionnaires and surveys I handed out before each interview were written in English. Sometimes, the participants freely switched back and forth between the two languages depending on the members and topics of conversation. Also, I asked them for the preferred locations for interviews. Those varied from cafes and restaurants with separate rooms to other private space within the public settings like empty classrooms on campus and conference rooms at their workplaces.

However, with the COVID-19 pandemic, I had to take different approach and new methods for data collection and analysis for my follow-up research. At first, I was lucky to conduct some observations of the small gatherings and interviews with the informants in a more traditional way that involved face-to-face interaction. However, as the situation escalated further, the rest of my follow-up research, including observations of discourses and interviews, involved online communication and use of the Internet (Markham, 2004). The main social media and messenger platforms my participants often used included Facebook, Instagram, and KakaoTalk, which I have also used to keep in touch and communicate with them. In addition, Google Meet and Zoom appeared as new popular online communication methods among the participants. They invited me to their group chats and video-conferences, which became useful tools for my follow-up research in 2020.

Meanwhile, my “recursive and iterative” ethnographic data analysis began at the early stage of research while “continually raising questions in the field” and “modifying and clarifying ideas about what has been discovered” (LeCompte and Schensul, [1999] 2010, p.197). During the open coding data analysis of the discourses and behaviors of the participants in different settings, I divided the data into various categories and sub-categories based on the common themes and patterns. However, this paper will only focus on one of those themes: constructing and maintaining their exclusive social support networks.

Data and Discussion

Throughout the research, the participants or educational migrants from Korea often viewed themselves as “minorities” regardless of their socioeconomic status in their home country (Abelmann, 2012; Lee, [1996] 2009). In other words, children who were born and grew up in elite families in Korea somehow became minoritized through their U.S. schooling experiences. Therefore, their exclusive yuhaksaeng networks served as crucial platforms that allowed them to discuss the challenges they faced as the minorities and to resolve the issues that arise from socio-cultural differences between the United States and Korea.

Let me first share a transcript of a conversation from a focus group interview from my original research. To provide a brief background, these participants became friends at a SAT prep school in Seoul although they attended different U.S. boarding schools and graduated from different universities in the United States.

Participant 1[F]: Yes, I remember that. I refused to fit into that “model minority” whatever stupid term that was generally assigned to Asians in the US.

Participant 2[F]: Sorry, but what’s that term supposed to mean?

Participant 1: You know, Asians are supposed to be studying all the time, obsessed about their grades, good at math and science, always very quiet and obedient, no talking back to others, and all those kinds of crap.

Participant 3[F]: Seriously?

Participant 2: What? There's a term for that?

Participant 1: Yeah. My classmate made a presentation about it in a Social Science class in high school. I was so dumbfounded and tried to correct that kid in class.

Participant 2: And? Did he apologize to you?

Participant 1: He got really defensive and said I don't fit into the "normal Asians." Our teacher called him after class.

Participant 3: Wow. That's just brutal. But I know exactly what you're talking about. My American friends in high school made fun of me when I didn't take AP courses in math and science in my freshman year or when I didn't stay up late for studying like other Koreans after the "lights out."

Participant 2: Oh, you know what? My English teacher gave me an essay assignment to explain why Koreans always study and don't take rest.

Participant 1: Really? A teacher? I just can't believe that.

Participant 2: Yeah, I kind of didn't write the essay he wanted me to write and received something like B- or B. I think that was the only B on my entire high school transcript but it was totally worth it.

Participant 3: Wow, I'm just so relieved that we can even talk about this.

Participant 1: I agree. There weren't many Koreans at my school at that time and I was really embarrassed to even bring this issue up.

Participant 2: I guess that was part of what we signed up for when we decided to become yuhaksaeng at age fifteen or sixteen.

As appeared in the above conversation, the "model minority" stereotype was one of the popular topics across various social gatherings of educational migrants. Like Participant 1, some were aware of the "model minority" stereotype assigned to the Asians in the United States. They expressed their disapproval by claiming that those descriptions are not only inaccurate but also discriminatory. They argued that such preconceptions regarding Asian students and act of "othering"—or expecting them to behave in certain ways—based on their ethnicity hindered their adjustment to their new environment. The well-known classic theories on migration and education suggest that assimilation is the primary mechanism through which minorities usually integrate themselves into

the U.S. mainstream (Alba and Nee, 1997). However, most of my research participants seemed to have chosen “acculturation without assimilation” as their primary strategy for integration (Gibson, 1988, 1998; Portes and Rumbaut, 2001). Some claimed that this was possible due to their yuhaksaeng networks, since they could reconstruct their collective identities while sharing the common experiences with one another. In other words, they refused to simply adopt the U.S. social norms and cultural values, but rather regarded those as an additional ingredient in formulating their new identity as educational migrants. Furthermore, the fact that they could freely discuss various challenges they all faced as international students seemed more crucial than their physical distance apart, which they could easily overcome via digital communication.

Fast forward a few years to 2020, I was invited to a Zoom meeting, an online video conference, of the same focus-group members I introduced above. This time, instead of entering a restaurant, café, or bar with my recording pen and notebook to meet my participants, I was sitting in front of my laptop. On my computer screen, the participants from different physical locations, cities, and time zones appeared in their comfortable outfits with drinks of their choice. After exchanging greetings, the participants discussed new challenges they faced in the midst of the COVID-19 pandemic, as follows:

Participant 3: Great to hear that you’re all staying healthy. So how are you all coping these days?

Participant 1: I actually haven’t been outside for the past two weeks. I think it’s been almost two months since I dined at a restaurant for the last time. My husband and I just order everything we need through Amazon, although deliveries take much longer these days.

Participant 2: Well, same here. At least you have someone to talk to every day. I work from home these days, so I just stayed in. The other day, I was really stressed out from too much work, no exercise, and no news from my family or friends for about a week, so I started opening a bottle of wine by myself at 11 a.m.

Participant 3: I totally understand your situation. Since the corona [COVID-19 pandemic], I started drinking almost every day and I’m afraid I’m turning into an alcoholic.

Participant 1: I heard drinking every day is the “new normal” these days. Yeah, I appreciate that I can spend more time with my husband these days, but sometimes I wish I could have some time alone.

Participant 3: Haha, you’ll miss this time you can spend together later in your life. Oh, by the way, have you talked to [a mutual friend] recently? I recently saw his Instagram post that he’s getting married in Seoul.

Participant 2: Wow. Really? That’s great! I heard people can just go to café and restaurants in Seoul these days as long as they wear masks. I wish I could be in Seoul right now.

In the conversation above, these participants no longer discuss the particular challenges they face as educational migrants. Rather, they share their daily lives and updates with one another, along with some challenges we all face during the pandemic, as we do with our friends and loved ones. While these participants had not attended the same high schools or universities in the United States, they managed to keep in touch with one another via telecommunication and online communication in addition to their occasional reunions in Seoul or NYC. Long after their graduation from the educational migrant status, the participants still maintained their support networks they had constructed based on their “shared experiences.” As educational migrants and minorities in the United States, they had to constantly renegotiate their situations and collectively figure out how to overcome particular challenges they faced. Such process helped them build trust for one another that they can share other challenges they face in life and will resolve their issues together.

Before concluding the paper, I will provide one more example of how the participants utilize digital communication and collectively cope with their new situation during the pandemic. The followings are partially taken from the edited video messages sent by the groom’s friends, coworkers, and a family member, who reside in the United States. Since they could not attend the wedding due to the quarantine requirement for the visitors to South Korea, their video messages had been recorded via Zoom and edited by a professional prior to the wedding, then were played on a screen during the ceremony.

Friend 2: ... I’m sorry I couldn’t be there with you on your wedding day. Since I first

met you over ten years ago, I've never imagined that this day, when I have to miss your wedding, would come. No, I still can't believe it. ... Anyway, I wish you both all the joy and happiness for your wedding ceremony. I'll talk to you after your wedding!

Coworker 3: Congratulations! It's your wedding day! I'm sorry we can't be there with you in Seoul to celebrate your wedding because of this stupid coronavirus. So we all decided to get up at 5 a.m. (Wait, your wedding's at 6 p.m. in Seoul time, right?) We'll be having drinks and watch you walk the aisle when you livestream your wedding! Cheers!

Family: Hi, Bro. I'm really sorry I have to miss my only brother's wedding. Thanks for being the best brother and friend one could ask for. I don't think I could've survived in NYC without your help and support. ... Now, I'm so happy you finally found "the one!" Congratulations to both of you, once again, and [to the bride] welcome to the family!

Unlike most "traditional" weddings I attended during my dissertation research few years ago, the weddings of the participants I observed during the pandemic, including the one above, have adopted "new trends." Although the restriction on the size of wedding guests has been imposed for only few months in response to the coronavirus pandemic, relatively young participants—who used to be educational migrants—have come up with new ideas and adopted digital communication tools to share their special moments with their loved ones around the world. Since the participants had been accustomed to utilizing digital communication tools to connect with their kins throughout their study abroad periods that usually last over a decade, they reported that they did not have much trouble with their transitions into the new norm.

Conclusion

The COVID-19 pandemic has drastically altered our social interactions. The participants in this study actively reach out and communicate with others more frequently than they have done in the past. During the process of collectively "figuring out" how to overcome their impending challenges, it is only natural for these participants—the tech-savvy Ko-

rean generation who are practically native to digital communication—to aptly adapt to changing environments. Their history of long study-abroad periods in the United States that usually lasted around a decade, had made the participants well versed in various methods of digital communication as a means to connect and construct exclusive support networks among themselves. Within their support networks, called yuhaksaeng communities, educational migrants discuss the peculiar issues and agendas they face as “minorities” in the United States and try to collectively “figure out” and resolve their impending challenges. In short, educational migrants who share common backgrounds and experiences both in the United States and Korea collectively bond to navigate their lives together.

In the meantime, there are limitations to this research. Certain bias inherent from recruiting through ‘snowball sampling’ strategy makes room for imprecise generalizations about the entire Korean yuhaksaeng population in the United States. Thus, I want to re-emphasize that my findings come from sub-groups of Korean educational migrants from particular backgrounds. To reduce the potential “systematic biases” associated with a specific method, I applied the “triangulation” and collected data “from a diverse range of individuals and settings” through different ethnographic methods (Maxwell, 2005, p.112). In addition, the longitudinal research of two years or long-term participant observation, followed by revisiting the same informants and participants over the course of few years, seemed to have improved the validity of the research (Becker and Geer, 1957).

During my follow-up research, the informants and participants confirmed that they utilize their exclusive networks for career development and/or marriage even after they return to Korea or move to new environments. The social distancing measures in response to the on-going COVID-19 pandemic have increased and solidified their online communal interactions. Because these educational migrants had been accustomed digital communication due to physical distance from their kin throughout their extended studies abroad, the current pandemic has not hindered their social support networks. In fact, a lot of evidence suggest that these groups are expanding and solidifying under the current changing environment. The digital communication has enabled the participants not only to feel more connected but also to solidify their network culture

for “coexistence and mutual prosperity.” Now, it would be interesting to examine how various communities around us strive to adapt and evolve in the midst of this global pandemic.

References

- Abelmann, Nancy. 2012. “Undergraduate Korean Americans and “Korean Koreans” in the Millennial American University.” In *Koreans in America: History, Culture and Identity*, edited by Grace J. Yoo. Cognella Academic Publishing.
- Alba, Richard, and Victor Nee. 1997. “Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration.” *International Migration Review* 31 (4): 826-874.
- Becker, Howard, and Blanche Geer. 1957. “Participant Observation and Interviewing: A Comparison.” *Human Organization* 16 (3): 28-32.
- Bernard, H. Russell. 2011. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Fifth Edition. Plymouth: AltaMira Press.
- Gibson, Margaret. 1988. *Accommodation Without Assimilation: Punjabi Sikh Immigrants in and American High School*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1998. “Promoting Academic Success among Immigrant Students. Is Acculturation the Issue?” *Educational Policy* 12 (6): 615-633.
- LeCompte, Margaret D., and Jean J. Schensul. (1999) 2010. *Designing and Conducting Ethnographic Research*. Lanham: AltaMira Press.
- Lee, Stacey. (1996) 2009. *Unraveling the “Model Minority” Stereotype: Listening to Asian American Youth*. New York: Teachers College Press.
- Markham, Annette N. 2004. “Internet Communication as a Tool for Qualitative Research.” In *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, edited by David Silverman, 95-124. London: Sage.
- Maxwell, Joseph A. 2005. *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*, Second Edition. Sage Publications.
- McAdams, Dan P. 1995. “The Life Story Interview.” Revised 2008. Retrieved from <https://www.sesp.northwestern.edu/foley/instruments/interview/>
- Morgan, David L. 1997. *Focus Group as Qualitative Research*, Second Edition. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Portes, Alejandro, and Ruben G. Rumbaut. 2001. *Legacies: The Story of the Second Generation*. New York: Russell Sage Foundation.
- Shore, Cris, and Stephen Nugent, eds. 2002. *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*. London and New York: Routledge.

싱글리시(Singlish)에 대한 싱가포르의 언어 태도와 그 함의

Singapore's Language Attitude toward Singlish and Its Implications

양세욱 Seuk Yang
인제대학교
Inje University

이 글은 싱가포르인들이 싱글리시에 대해 보이는 언어태도를 통해 영어의 지구적 확산으로 대표되는 언어 생태계의 급변에 맞서 각각의 언어공동체가 취할 수 있는 바람직한 언어정책의 함의를 도출하는 것이 목적이다.

싱가포르는 다언어 사회이다. 싱가포르 헌법은 영어·중국어·말레이어·타밀어를 공식어로 지정하고 있지만, 이 가운데 실질적인 공통어의 역할을 수행하는 언어는 영어이다. 싱가포르에서는 두 종류의 영어가 사용되고 있다. 싱가포르 특유의 억양이 반영되기는 하지만 대체로 영국 영어의 규범에 기초하고 있는 ‘표준 싱가포르 영어’, 영어의 기초 위에 중국어계에 속하는 여러 언어들과 말레이·타밀어 등이 혼합된 피진이 크리올화 되면서 형성된 ‘구어 싱가포르 영어’, 즉 싱글리시이다. 싱글리시는 이미 싱가포르인들이 ‘싱가포르인다움’을 공유하는 정체성 표지로 자리를 잡았다는 사실은 논쟁의 여지가 없다.

지난 세기부터 진행된 영어의 지구적 확산으로 영어 내부의 불일치가 증가하면서 영어는 점점 단일한 언어가 아니라 ‘새로운 영어들’이라고 불리는 다양한 변이형들을 거느린 어족이 되어가고 있다. 싱글리시는 ‘새로운 영어들’의 전형적인 사례이다. 싱가포르는 아시아에서 최고 수준의 영어를 구사하고 한편으로 헌법에 명시된 대로 각 민족의 유산어를 제도적으로 보장하면서, 영어와 민족어의 조화로운 공존을 통해 다중언어사용과 경제적 풍요를 동시에 실현한 이상적인 모델로 주목을 받아왔다. 하지만 영어와 여러 유산어들을 조화롭게 발전시킨다는 싱가포르 헌법 정신은 최근 크게 훼손되고 있다. 표준 영어는 여전히 ‘그들의 코드’이자 ‘광장의 언어’일 뿐이며 중국어를 포함한 유산어들 또한 최근 급속하게 활력을 잃어가고 있다. 이와 대조적으로 싱글리시는 ‘우리의 코드’이자 ‘밀실의 언어’로, 유대를 강화하고 라포를 형성하는 ‘멤버십 언어’로 빠르게 뿌리를 내리고 있다.

지구의 언어 생태계는 영어의 지구적 확산으로 대표되는 언어 양극화로 촉발된 급격한 변화에 직면해있다. 하지만 만국공용어는 실현 불가능한 환상에 지나지 않는다. 영어를 포함하여 만국공용어의 지위를 넘보는 모든 언어들 운명은 시지포스의 바위와 같아서, 한 때 사용 범위를 한껏 확장시킬 수는 있겠지만 결국 그 자체의 무게로 다시 굴러 떨어지고 말 운명이다. 싱글리시로 대표되는 이미 형성되었거나 형성되고 있는 ‘새로운 영어들’은 영어의 세계화가 환상에 지나지 않음을 웅변해주고 있다. 이처럼 실현이 불가능한 만국공용어의 장점은 지나친 평가를 받아왔던 반면 현재 누리고 있는

언어의 다양성이 가져다주는 장점은 과소평가 되고 있다.

세계적으로 드문 단일 언어 사회를 형성하고 있는 우리에게 싱가포르의 언어 상황은 다소 혼란스럽고 이질적으로 느껴질 수 있다는 점을 고려하더라도, 싱가포르인들이 싱글리시에 대해 보이는 언어 태도는 언어 양극화 및 영어 세계화와 관련된 논의의 장에서 언어가 단순히 효율적인 의사소통의 도구 아니라 정체성을 형성하는 섬세한 수단이라는 점을 고려한 기초 위에서 언어정책이 수립되어야 한다는 사실을 확인시켜 주고 있다. .

Abstract

This paper aims to derive the implications of a desirable language policy that each language community can take against the rapid changes of language ecosystem represented by the global spread of English, through Singaporeans' attitude towards the Singlish language.

Singapore is a multilingual society. The Singapore Constitution designates English, Mandarin Chinese, Malay, and Tamil as official languages, but among them, English plays the central role as 'de facto' lingua franca. Two types of English are spoken in Singapore. The first one is the 'Standard Singapore English,' which is based on the norms of British English, although it reflects Singapore's unique accent; and the second one is the 'colloquial Singaporean English,' or 'Singlish,' developed by the Créolization of a Pidgin, a mixture of a few languages belonging to the Sinitic languages, Malay, and Tamil, based on English. There is no doubt that Singlish has already established itself as an identity marker for Singaporeans sharing "Singaporeanness."

Due to the global spread of the English language since the last century, English now has many linguistic inconsistencies and is becoming a language family rather than a language, with variants called "new English". Singlish is a classic example of "new English". Singapore has received attention as an ideal model that has people with the highest English fluency in Asia, and it institutionally preserves the heritage languages of each ethnic group as specified by the Constitution, simultaneously realizing multilingual use and economic prosperity through the harmonious coexistence of English and other ethnic languages. However, the spirit of the Singaporean Constitution to harmoniously devel-

op English and several heritage languages has been greatly undermined in recent years. Standard English is still only ‘they-code,’ and heritage languages, including Mandarin Chinese, are rapidly losing their vitality. In contrast, Singlish is taking roots as ‘we-code’ and as a ‘membership language’ that strengthens ties and forms rapport.

The global linguistic ecosystem is facing tremendous changes triggered by the polarization of languages brought by the global spread of English. However, universal language remains nothing more than an unrealizable fantasy. All languages, including English, that covet the status of becoming a universal language have suffered a fate like the rock of Sisyphus, so they are destined to fall back eventually by their own weight even if their usage dramatically expands. The “new English” that has already been formed or is being formed, including Singlish, represents that the globalization of a standardized English is only a fantasy. It is true that while the strengths of a universal language that cannot be realized have been overestimated, the strengths of the diversity of languages that people currently enjoy are underestimated.

The linguistic situation in Singapore may seem somewhat confusing and heterogeneous to us, who form a monolingual society that is rare in the world. However, the language attitudes of Singaporeans toward Singlish confirms that language policy should be established on the basis of the consideration that language is not simply a tool of efficient communication but a delicate means of forming identity in the field of discussions on language polarization and English globalization.

I. 머리말

이 글은 싱가포르인들이 싱글리시에 대해 보이는 언어태도를 통해 영어의 지구적 확산으로 대표되는 언어 생태계의 급변에 맞서 각각의 언어공동체가 취할 수 있는 바람직한 언어정책의 함의를 도출하는 것이 목적이다.

싱가포르는 다언어 사회이다. 싱가포르 헌법은 영어·중국어·말레이어·타밀어를 공식어(official language)로 지정하고 있지만, 이 가운데 영어가 실질적인 공통어(de facto lingua franca)의 역할을 수행하고 있다. 싱글리시는 영국 영어의 기초 위에 중국어계(Sinitic languages)에 속하는 여러 언어들과 말레이·타밀어 등이 혼합된 피진의 크리올화(creolization)를 통해 형성된 언어이다. 표준 싱가포르 영어(Standard Singaporean English, 이하 ‘표준 영어’)와 대비되는 구어 싱가포르 영어(Colloquial Singaporean English)인 싱글리시는 싱가포르인들이 ‘싱가포르인다움’(Singaporean-ness)을 공유하는 정체성 표지(identity marker)이다. 싱가포르인들이 싱글리시에 대해 보이는 언어태도는 영어 세계화를 포함하여 세계 언어 생태계의 급격한 변화를 초래하는 언어 양극화와 관련된 논의에서 중요한 함의를 가진다. 영어와 유산어의 조화로운 공존을 통해 이상적인 다중언어 사회를 구현한 듯 보이는 싱가포르에서 싱글리시가 지니는 ‘우리의 코드(we-code)’로서의 위상은 급변하는 언어 생태계 속에서 언어공동체들이 취할 수 있는 언어정책에 중요한 암시를 제공하고 있다.

II. ‘우리의 코드’로서의 싱글리시

싱가포르의 다중언어사용(multilingualism)은 역사적인 요인으로 형성된 다민족, 다문화에서 비롯되었다. 싱가포르 헌법에 따르면 싱가포르의 국어(national language)는 말레이어(Malay)이고, 영어·중국어·말레이어·타밀어 등 네 언어가 공식어이다.¹⁾ 말레이어를 싱가포르의 국어로 선택한 것은 싱가포르의 원주민이 말레이족이라는 역사적인 이유 때문이고, 말레이어와 중국어·타밀어가 공식어에 포함된 것은 1965년 헌법이 제정될 당시 싱가포르에서 가장 큰 규모를 형성하고 있던 세 민족의 대표 언어이기 때문이며, 식민지(1819-1965) 시기의 지배 언어이기도 한 영어가 공식어에 포함된 것은 현실적인 필요성 때문이었다. 헌법에 명시되어 있지는 않지만 이 가운데 영어가 교육과 사법·비

| 언어 | 1990 | 2000 | 2010 | 2015 |
|----------|------|------|------|------|
| English | 18.8 | 23.0 | 32.3 | 36.9 |
| Mandarin | 23.7 | 35.0 | 35.6 | 34.9 |
| 기타 중국어계 | - | 23.8 | 14.3 | 12.2 |
| Malay | 14.3 | 14.1 | 12.2 | 10.7 |
| Tamil | 2.9 | 3.2 | 3.3 | 3.3 |
| 기타 | - | 0.9 | 2.3 | 2.0 |

[표1] ‘싱가포르 가정에서 가장 자주 사용하는 언어’

지니스 등 공공 영역에서 실질적인 공통어의 역할을 수행하고 있다.

싱가포르 인구의 대부분은 이중언어사용자를 포함한 다중언어사용자이다. 1987년부터 모든 교육을 영어로 진행하고, 동시에 자신이 속한 민족 배경에 따라 ‘모어(mother tongue)’ 수업을 의무화시킨 교육정책의 결과이다. 가령 표준중국어(Mandarin)는 중국계 배경을 가진 학생들에게, 타밀어는 인도계 배경을 가진 학생들에게, 말레이어는 말레이계 배경을 가진 학생들에게 공립학교에서 각각 할당하는 ‘모어’이다. 싱가포르 정부가 교육에서 할당하는 ‘모어’가 학생들이 실제로 가정에서 사용하는 언어와 일치하지 않는다는 점을 고려할 때, 이 ‘모어’는 L1보다는 유산어(heritage language)에 가까운 개념이다. 싱가포르가 10년마다 진행하는 ‘인구 조사’(Census of population)에 따르면, 가정에서 가장 자주 사용하는 언어의 변화 추이는 다음과 같다.²⁾

2010년 인구조사 기준으로 싱가포르의 인구는 중국계(74.3%), 말레이계(13.4%), 인도계(9.1%), 기타(3.2%)로 구성되어 있지만, 현재 싱가포르 가정에서 가장 자주 사용하는 언어는 36.9%를 차지하는 영어이고 그 비율은 최근 빠르게 증가하고 있다. 표준중국어와 기타 중국어를 합산할 경우 47.1%로 중국어계는 여전히 싱가포르 가정에서 가장 자주 사용하는 언어이지만, 표준중국어와 기타 중국어의 사용 비율 모두 감소하고 있으며, 특히 기타 중국어의 감소폭은 가파르다³⁾.

싱가포르에서는 두 종류의 영어가 사용되고 있다. 하나는 싱가포르 특유의 억양이 반영되기는 하지만 대체로 영국 영어의 규범에 기초하고 있는 ‘표준 영어’이고, 다른 하나는 영어의 기초 위에 중국어계에 속하는 여러 언어들과 말레이·타밀어 등이 혼합된 피진이 크리올화(creolization) 되면서 형성된 ‘구어 싱가포르 영어’, 즉 싱글리시이다. 영국의 식민 통치(1819-1965) 시기에 싱가포르에서 영어의 표준은 표준 발음(Received Pronunciation)의 영국 영어였지만, 1965년 싱가포르가 독립을 선언하면서 독자적인 길을 걷기 시작한 싱가포르의 영어는 오늘날의 표준 영어로 발전하였고, 한편으로 공식적인 학교 교육을 통해 영어를 배울 수 없던 노동자 계층을 중심으로 싱글리시가 발전하기 시작했다. 1973년 처음으로 그 명칭이 기록된 싱글리시는 현재까지 2-3세대를 거치는 동안 완전한 언어 체계를 갖춘 크리올로 발전하였다(Lambert 2018).

싱글리시는 음운과 어휘, 의미에서 뿐만 아니라 통사 영역에서도 표준 영어와 구분된다. 싱글리시는 ‘화제 중심의 언어(topic prominent language)’이고, 주어는 문맥을 통해 파악이 가능할 경우 생략된다. 관사와 계사(copula), 명사의 복수형과 동사의 과거형은 모두 선택적이다. 표준 영어와는 다른 의문형을 사용하며 동사의 중복을 통해 다양한 의미를 표현하기도 한다. 중국어 ‘啦’에서 기원한 ‘lah’를 비롯해 문맥과 억양에 따라 다양한 의미와 어감을 갖는 어말조사(ah, mah, wat, lor, leh, har, siah, sai, siao 등)의 쓰임은 싱글리시를 상징하는 언어 특징이다.

싱가포르에서 표준 영어와 싱글리시는 다양한 변이를 보이는 사회방언 연속체(sociolect continuum) 또는 크리올 연속체(creole continuum)를 형성하고 있으며, 어떤 영어를 사용할지는 격식

(formality)을 포함한 사회적 맥락에 의존적이다. 가장 공식적인 상황에서는 표준 영어가 사용되고, 가장 비공식적인 상황에서는 싱글리시가 사용되며, 그 중간에는 표준 영어와 싱글리시를 다양한 비율로 조합한 여러 변이형들의 연속체가 자리하고 있다.

| | | | | |
|---|--|---|--|--|
| Basilect ‘Singlish’ informal “(Wha Lao!) Dis guy Singlish si beh hiong sia.” | | mesolect - -“Dis guy Singlish damn good eh.” | | acrolect ‘SSE’ formal “This guy’s Singlish is very good.” |
|---|--|---|--|--|

[표2] ‘싱글리시와 표준 영어의 사회방언 연속체’

싱글리시와 표준 영어 사이에 존재하는 이 연속체를 양층언어 현상(diglossia)으로 해석할 수 있는지는 논쟁적인 이슈이다. Ferguson(1964: 435)의 양층언어(diglossia)에 대한 고전적인 정의에 따르면, 양층언어는 일상적인 의사소통을 위한 하층어가 문학 창작이나 종교 의례 등 고상한 용도를 위한 별도의 상층어와 병존하는 비교적 안정적인 언어 상황을 가리키는 용어이다. 하층어는 가정과 거리, 시장의 언어이자 우정과 연대의 언어로 위세가 낮은 반면, 상층어는 주로 정규 교육을 통해 학습되고 공식적인 강연이나 방송, 종교 의례나 글쓰기 등의 상황에서 사용되는 위세가 높은 말이다. 사회적 맥락에 따라 다양한 변이형들이 선택되는 싱가포르의 언어 상황은 양층언어에 대한 정의에 부합하는 것으로 보일 수 있다. 그러나 낮은 위세를 갖는 하층어와 달리 높은 언어 위세, 즉 Labov(2006)가 제안한 ‘은밀한 위세(covert prestige)’를 누린다는 점에서 싱글리시와 표준 영어의 공존 현상을 전형적인 양층언어 현상으로 보기는 어렵다. 표준 영어만 구사할 수 있는 사람보다는 싱글리시와 표준 영어 사이에서 자유롭게 코드전환을 할 수 있는 사람이 더 많은 교육을 받고 더 높은 사회적 지위를 가진 사람으로 인지된다는 점에서도 싱가포르의 언어 상황은 전형적인 양층언어 현상과는 구분된다(Wong 2015).

2000년부터 시작된 ‘좋은 영어 말하기 운동(Speak Good English Movement)’로 대변되는 싱가포르 정부의 강력한 억제 정책에도 싱글리시는 이미 싱가포르인들이 ‘싱가포르인다움’을 공유하는 정체성 표지로 자리를 잡았다는 사실은 논쟁의 여지가 없다(Chng 2003 ; Wong 2015 등). 싱가포르인들은 싱글리시를 사용하여 서로 유대(solidarity)를 강화하고 라포(rapport)를 형성한다. 싱가포르인들에게 싱글리시는 일종의 ‘멤버십 언어’이다.

III. 싱글리시에 대한 언어태도와 언어 생태계의 다양성

지구의 언어 생태계는 급격한 변화를 맞이하고 있다. 현재 사용되고 있는 7,097개 언어들 사이의 양극화는 갈수록 심화되고 있다. 사용 인구가 1억 명이 넘는 8개의 언어(전체 언어의 0.1%)를 쓰는 인구가 전체의 40%를 차지하는 반면, 사용 인구가 1만 명을 밑도는 3,924개의 언어(전체 언어의 55%)

를 쓰는 인구는 전체 인구의 0.1%에 불과하다. 전체 언어의 0.1%를 40%의 인구가, 전체 언어의 55%를 0.1%의 인구가 사용하는 극심한 양극화 상황이다.

| 인구 분포 | 살아있는 언어 | | | 사용자 수 | | |
|---------------------------|---------|------|-------|---------------|----------|-----------|
| | 수 | 비율 | 누적 | 수 | 비율 | 누적 |
| 100,000,000 ~ 999,999,999 | 8 | 0.1 | 0.1 | 2,736,892,880 | 40.38033 | 40.38033 |
| 10,000,000 ~ 99,999,999 | 85 | 1.2 | 1.3 | 2,699,413,660 | 39.82735 | 80.20768 |
| 1,000,000 ~ 9,999,999 | 308 | 4.3 | 5.7 | 962,414,866 | 14.19954 | 94.40722 |
| 100,000 ~ 999,999 | 969 | 13.7 | 19.3 | 309,471,921 | 4.56597 | 98.97319 |
| 10,000 ~ 99,999 | 1,803 | 25.4 | 44.7 | 61,598,950 | 0.90884 | 99.88203 |
| 1,000 ~ 9,999 | 1,969 | 27.7 | 72.5 | 7,516,041 | 0.11089 | 99.99292 |
| 100 ~ 999 | 1,047 | 14.8 | 87.2 | 466,977 | 0.00689 | 99.99981 |
| 10 ~ 99 | 316 | 4.5 | 91.7 | 12,150 | 0.00018 | 99.99999 |
| 1 ~ 9 | 151 | 2.1 | 93.8 | 608 | 0.00001 | 100.00000 |
| 0 | 248 | 3.5 | 97.3 | 0 | 0.00000 | 100.00000 |
| 모름 | 193 | 2.7 | 100.0 | | | |
| 전체 | 7,097 | 100 | - | 6,777,788,053 | 100 | - |

[표3] 'L1 화자의 수에 따른 세계 언어 분포'(Simons & Charles 2018)

이런 양극화 속에서 사용자 수가 적은 언어들은 소멸의 위험에 직면해있다. 4) 이번 세기 안에 현재 언어들의 절반 이상이 사라지리라는 예측들이 속속 제시되고 있다(Crystal 2000 ; Dalby 2002 등). 언어 죽음으로 초래된 언어 생태계의 급변을 초래한 근본 원인들 가운데 하나는 지난 세기부터 진행된 영어의 지구적 확산이다. 브리튼제도의 한 언어로 출발한 영어는 이미 지구상에 출현했던 언어들 가운데 가장 광범위한 사용 인구와 지역을 확보한 언어이지만, 앞으로 영어의 세력은 더욱 확대되어 마침내 만국공용어의 이상을 실현하리라는 믿음이 확산되고 있는 듯하다.

지난 세기부터 진행된 영어의 지구적 확산으로 영어 내부의 불일치가 증가하면서 영어는 점점 단일한 언어가 아니라 '새로운 영어들(New Englishes)'이라고 불리는 다양한 변이형들을 거느린 '어족'이 되어가고 있다. 싱글리시는 '새로운 영어들'의 전형적인 사례이다. 싱가포르의 아시아에서 최고 수준의 영어를 구사하고 한편으로 헌법에 명시된 대로 각 민족의 유산어를 제도적으로 보장하면서, 영어와 민족어의 조화로운 공존을 통해 다중언어사용과 경제적 풍요를 동시에 실현한 이상적인 모델로 주목을 받아왔다. 하지만 이런 싱가포르에서조차 표준 영어는 여전히 '우리의 코드(we-code)'가 아닌 '그들의 코드(they-code)'라는 사실은 언어가 단순히 효율적인 의사소통의 도구에 그치지 않고, 개인 또는 집단의 정체성을 형성하는 섬세한 수단이라는 점을 다시 한 번 확인시켜준다.

양세욱(2018)에서 주장한대로, 만국공용어는 실현 불가능한 환상에 지나지 않는다. 영어를 포함하여 만국공용어의 지위를 넘보는 모든 언어들의 운명은 산꼭대기까지 굴러 올려졌다 다시 떨어지는

시지포스의 바위와 같다. 한 때 사용 범위를 한껏 확장시킬 수는 있겠지만, 그 범위가 크면 클수록 결국은 그 자체의 무게로 다시 굴러 떨어지고 말 운명이다. 싱글리시로 대표되는 ‘새로운 영어들’은 영어의 세계화가 환상에 지나지 않음을 웅변해주고 있다. 이처럼 실현이 불가능한 만국공용어의 장점은 지나친 평가를 받아왔던 반면 현재 누리고 있는 언어의 다양성이 가져다주는 장점은 과소평가되고 있는 것이 현실이다.

IV. 맺음말

영어를 중심으로 다중언어 사회를 형성하고 있는 싱가포르의 언어정책은 그동안 세계적인 주목을 받으며 모범적인 사례로 자주 언급되고 있다. 좁은 국토와 부존자원이 거의 전무한 여건을 극복하기 위해 대외개방형 경제를 추구하여 세계적인 교통·물류·금융·비즈니스 중심지이자 최고 수준의 경제적인 풍요를 구가하는 나라로 탈바꿈하는데 성공했다는 점도 싱가포르의 언어정책을 돋보이게 만든 중요한 요인일 터이다.

하지만 영어와 여러 유산어들을 조화롭게 발전시킨다는 싱가포르 헌법의 정신은 최근 크게 훼손되고 있다. 표준 영어는 여전히 ‘그들의 코드’이자 ‘광장의 언어’일 뿐이며 중국어를 포함한 유산어 또한 최근 급속하게 활력을 잃어가고 있다. 이와 대조적으로 싱글리시는 ‘우리의 코드’이자 ‘밀실의 언어’로, 유대를 강화하고 라포를 형성하여 싱가포르인들에게 ‘싱가포르인다움’을 확인하는 ‘멤버십 언어’로 빠르게 뿌리를 내리고 있다.

물론 싱가포르의 언어 상황을 일반화 할 수는 없다. 싱가포르는 390만 명의 거주자(resident population) 이외에 ‘비거주자(non-resident, 비영주권자 또는 외국국적자) 170만 명이 상주하는 세계에서 가장 개방적이고 자유로운 정책을 펴고 있는 도시국가이자 식민지를 경험한 다민족의 도시 국가이다. 이미 사멸 위기에 처한 제주어를 제외하고는 세계적으로 드문 단일 언어 사회를 형성하고 있는 우리에게 싱가포르의 언어 상황은 다소 혼란스럽고 이질적이게 느껴질 수도 있다.

이런 점을 고려하더라도 싱가포르인들이 싱글리시에 대해 보이는 언어태도는 언어 양극화 및 영어 세계화와 관련된 논의의 장에서 언어가 단순히 효율적인 의사소통의 도구가 아니라 정체성을 형성하는 섬세한 수단이라는 점을 고려한 기초 위에서 언어정책이 수립되어야 한다는 사실을 확인시켜 주고 있다.

참고문헌

- 양세욱 (2018), 「만국공용어 혹은 시지포스의 바위: 영어 세계화와 언어 다양성의 사이」, 인간·환경·미래 21, 인간환경미래 연구원.
- Chng, Huang Hoon (2003). “You see me no up: Is Singlish a problem?”. *Language Problems & Language Planning*. 1: 45–62.
- Crystal, David (2000), *Language Death*, Cambridge University Press. [권루시안 역 (2005), [언어의 죽음], 이론과실천] (2003), *English as a Global Language(2nd)*, Cambridge University Press.
- Dalby, Andrew (2002), *Language in Danger*, The Penguin Press. [오영나 역 (2008), [언어의 종말], 작가정신]
- Ferguson, Charles A.(1964), Diglossia, In Thomas Sebeok ed., *Current trends in Linguistics*, vol. 2, The Hague: Mouton.
- Labov, William (2006), “The social stratification of (r) in New York City department stores”, *The Social Stratification of English in New York City*, Cambridge University Press, pp. 40–57, doi:10.1017/cbo9780511618208.006, ISBN 9780511618208, S2CID 143277042
- Lewis, M. Paul & Simons, Gary F. (2010), *Assessing endangerment: Expanding Fishman’s GIDS*, *Revue roumaine de linguistique (RRL)*, Vol. LV, No. 2, 103-120.
- Simons, Gary F. & Charles D. Fennig(eds.) (2018), *Ethnologue: Languages of the World(21st)*, Dallas, Texas: SIL International.
- Wong, Tessa (6 August 2015). “The rise of Singlish”. *BBC News*.

NOTE

- 1) 싱가포르는 1963년부터 1965년까지 말레이시아 연합(The Federation of Malaysia)의 일원이었고 1965년에 독립하였다. 지금도 애국가, 국가 휘장, 군사 훈련 등에서는 말레이어가 사용되고 있다. 싱가포르 헌법 ‘Official languages and national language’[153A]에서는 “(1) Malay, Mandarin, Tamil and English shall be the 4 official languages in Singapore. (2) The national language shall be the Malay language and shall be in the Roman script.”이라고 규정하고 있다.
- 2) 2015년 자료는 ‘General Household Survey 2015’의 자료를 바탕으로 작성되었으며, 2020년 인구조사 결과는 2021년 1월에 발표될 예정이다.
- 3) 이는 부분적으로 리관유(李光耀/Lee Kuan Yew. 1959-1990년 집권) 정부가 1979년부터 시행하고 있는 ‘표준중국어 말하기 캠페인(Speak Mandarin Campaign)’의 영향이다. 기타 중국어에는 민남閩南[Hokkien], 조주潮州[Teochew], 광동廣東 Cantonese], 객가客家[Hakka], 해남海南[Hainanese] 등에서 사용되는 중국어가 포함된다. 한편 싱가포르에서 사용되는 중국어는 중국의 규범을 따르는 표준중국어(Mandarin) 이외에 싱다린(Singdarin)이라고도 불리는 ‘Colloquial Singaporean Mandarin’이라는 중국어 변이형이 있다.
- 4) 언어가 다음 세대에게 전승되는 정도를 기준으로 언어의 생명력을 측정하기 위해 고안된 Fishman(1991)의 ‘세대간 언어 단절 등급(GIDS. Graded Intergenerational Disruption Scal)’의 확장판인 Lewis & Simon(2010)의 ‘확장판 세대간 언어 단절 등급(EGIDS. Expanded Graded Intergenerational Disruption Scale)’에 따르면, 현재 사용자가 줄어들고 있는 ‘위협(Threatened) 단계’의 등급인 ‘6b’부터 ‘소멸(Extinct) 단계’의 등급인 ‘9’까지로 평가된 언어의 수는 총 2,481개로 전체 언어의 35%에 달한다.

네팔의 다양성, 다중 언어 그리고 민주적 실천: 사회-역사적 관점

Diversity, Multilingualism and Democratic Practices in Nepal: A Socio-historical Perspective Bhim Lal Gautam, Ph.D.

Gautam
Tribhuvan University

반구 국가의 관련 문학을 참조하여, 언어적 다양성의 보존에 영향을 미쳐 온 민주적 정책 내에서의 풀뿌리 단계 문제들을 거론할 것이다. 최종적으로, 민주주의 안에서 다언어주의 유지의 희망을 구체화하기 위한 미래의 정책결정과 계획수립을 위하여 몇 가지 가정을 도출할 것이다.

국문요약

본 논문에서는 네팔의 다언어주의 및 다양성의 주요 특성들을 몇 가지 역사적인 민주 실천을 통하여 살펴본다. 본 논문에서는 또한, 네팔의 민주적 실천과 관련된 언어 다양성과 관련된 최근의 양상에 대해 서술한다. 본 논문은 특히 언어 다양성의 역사적인 측면에 관심을 두고 있는데, (본인이 취합한 데이터 자료를 통해) 언어의 변화하는 지위 그리고 일부 선택된 사회들 속에서의 언어 행위들의 예시를 통해 역사적인 측면을 분석한다.

본 논문은 또한 다언어적 다양성의 보존과 국가 정체성의 고양을 위하여 사멸화되어 가는 언어들의 보존을 목적으로 최근 진행되고 있는 정책(법적 및 정책 문서의 분석을 기반으로)과 실행(네팔 언어 위원회와 같은 공인 기관에 의해 채택된 계획 및 실시된 조치들의 분석을 기반으로)에 대한 본인의 비판적 평가를 제안한다. 네팔의 다언어주의와 관련된 정책과 실행에 대한 본인의 깊이 있는 탐구를 기반으로, 본인은 남

Abstract

This paper highlights the major features of multilingualism and diversities of Nepal with some historical democratic practices. It also reports the recent trends on linguistic diversity in relation to Nepal's democratic practices with special reference to its historical dimension drawing on the instances from the changing status of languages, and the linguistic practices in the selected societies (from which I took the sample of data). I will also present my critically evaluation of the current policy (based on the analysis of legal and policy documents) and practices (based on analysis of initiatives taken and actions accomplished by the authorized institutions such as the Language Commission of Nepal) targeted to preserve the endangered languages for the promotion of multilingual

diversity and identity of the country. Based on my in-depth exploration of the policies and practices in relation to multilingualism in Nepal, I will report, with reference to the relevant literature from the countries in the global south, the grassroots level problems within the democratic polities that have impacted on the preservation of the linguistic diversity. Finally, some implications will be drawn out for future policymaking and planning initiatives to materialize the dream of maintaining multilingualism within democracy.

1. Prologue

Nepal is multilingual, multicultural, multiracial and multi-religious country. Despite its small size, Nepal is a country of linguistic diversity with four major language families namely Indo-Aryan, Tibeto-Burman, Dravidian (Munda) and Austro-Asiatic and one language isolate i.e. Kusunda. The Census 2011 records the number of speakers for 123 plus languages and also includes an additional category of ‘other unknown languages’ with close to half million speakers. The state intervention to preserve and promote these languages remained inconsistent along the history, as some governments intentionally discouraged the planned promotion compared to others which designed some measures to promote them. Both monolingual and multilingual ideologies remained as the points of debate in political and social spaces. For instance, the recognition of linguistic diversity in Nepal can be observed clearly after the establishment of multiparty democracy in 1990 following the Nepali-only monolingual policy of the absolute monarchy (alternatively the Panchayat regime). Sonntag (2007) stated that “the Nepali-only policy was discarded in favour of an official language policy that recognized Nepal’s linguistic diversity” (p. 205). This shows that the democratic political system that remained open to the neoliberal economy embraced the linguistic diversity as a resource, due to which the multilingual identity of Nepalese society was officially recognized. However, at the same time, this political system could not preserve the minority languages as expected,

which prompted to question on the co-existence of diversity and democracy. The fundamental question now is that whether democracy can really promote the linguistic diversity, or it narrows down the diversity by marginalizing the ethnic/minority languages.

2. Diversity and multilingualism in Nepal

Following the Gorkha²⁾ conquest Gorkhali or Khas (now known as Nepali), the language of ruling elites and mother tongue of many people in the Hills, was uplifted as the national official language in Nepal. After unification,³⁾ a hegemonic policy in terms of language and culture was formulated which promoted the code (linguistic and dress) of the Hill Brahmins, Chhetries and Thakuris to the ideal national code (i.e., Nepali language and Daura Suruwal Topi⁴⁾-dress). This has been interpreted as one of attempts to promote assimilatory national policy (in terms of language and culture) that contributed to curbing both linguistic and cultural diversity. However, for the rulers then, it was an attempt to establish stronger national identity and integrity. The Rana regime further prolonged this 'one nation-one language' policy by uplifting Nepali language in education and public communication (as the language of wider communication within the territory of Nepal). The Rana, during their rule, suppressed the Newar and Hindi language movements, which serves as an evidence of their deliberate plan to eliminate all but one language, viz. Nepali. In this sense, we can understand that Nepal's diversity and Multilingual identity were suppressed historically in the name of nation-building and promoting national integration among people with diverse ethnic and cultural orientations.

Following the end of Rana oligarchy in 1950, with the establishment of democracy, some changes were noticed concerning the recognition and mainstreaming of the other ethnic/indigenous languages. This instigated the policy changes in terms of language use in education as well. However, the status quo of Nepali language further strengthened as it was made the prominent language of governance and education. The National Education Planning Commission (1956), the first national report on education, basically reflected the ideology of monolingualism with the influence of H. B Wood. It stated, recommended the following in relation to language. It stated, "If the younger generation

is taught to use Nepali as the basic language then other languages will gradually disappear, the greater the national strength and unity...”. Though this report formed the backbone of Nepal’s education system, it also paved the way for minimizing the potential for empowering the languages of the nation. Pradhan (2018) also writes that this commission attempted to “coalesce the ideas of Nepali nationalism around the “triumvirate of Nepali language, monarchy and Hindu religion as uniquely Nepali” (p. 169). The same was reinforced by K. I. Singh government in 1957 by prescribing Nepali as medium of instruction in school education.

The Panchayat regime also promoted the use of Nepali as the only language of administration, education and media in compliance with the Panchayat slogan ‘one language, one dress, one country’ (eutaa bhasha, eutaa bhash, eutaa desh), again providing a supportive environment for strengthening of the monolingual nationalistic ideology (in other words the assimilatory policy). Such ideology can be seen in the report of the All Round National Education Commission (1961) as well. Not only in education, but also in governance, English or Nepali were made mandatory in recording all documents of companies through the Company Act (1964) as well. Following the Panchayat system, with the restoration of democracy in 1990, the Constitution of Nepal (1991, part 1, article 6.1 and 6.2) provisioned Nepali language written in Devnagari script was made the national language, while also recognizing all the mother tongues as the languages of the nation with their official eligibility as medium of instruction upto primary education. The Interim Constitution of Nepal (2007), which came as a collective outcome of the Maoist insurgency and Andolan II continued to strengthen Nepali language, but ensured (in its part 1, article 5[2]) that each community’s right to have education in their mother tongue and right to preserve and promote their languages, script, and culture as well. The recognition of all the mother tongues as the languages of the nation was a progressive step ahead provisioned by the Interim Constitution of Nepal (2007). Apart from further confirming the right of each community residing in Nepal to preserve and promote its language, script, culture, cultural civility and heritage, this constitution (Part 3, Article 17) clearly discussed the right to each community to get basic education in their mother tongue as provided for in the law. The same was well-articulated in the Constitution of Nepal (2015) as well, and each state was given the authority to provision one or many

languages spoken by the majority population as the official languages. Along with, language commission was established to study and recommend other matters relating to language (part 1, article 7 of the constitution). However, it can be realized that these policy provisions that embrace the diversity will have less effect if the concerned communities or agencies do not translate them into practice.

3. Methodology

Along with the extensive reading of the available literature in relation to language policy and planning (such as legislative documents, policy paper), in this small-scale case study, I have also obtained the data from two individuals who have extensive work experience in the field of education, governance, constitution making and advocacy for language preservation and promotion. Mr Kailash and Mr Parbat (the names and gender anonymized for privacy, and pseudonyms used) emerge from two different backgrounds. Mr Kailash worked at the Ministry of Education for more than 30 years, achieved his PhD in Multilingual education from a University in Europe. On the other hand, Mr Parbat worked as a politician and teacher educator who later joined Radio Nepal, engaged in various cultural advocacy forums of the ruling Communist Party of Nepal, and again moved to politics at the later part of his life. He was a member of the parliament in the Constituent Assembly. While Mr Kailash is the native speaker of Nepali, Mr Parbat is a native speaker of Bhojpuri, and learnt Nepali as a second language. In that, both of the individuals have active engagement in language politics and planning, however are from different cultural, linguistic and geopolitical backgrounds. I have assumed that their ideas would have made my understanding of linguistic diversity and democracy more enriched.

They were interviewed online, using Zoom interactive platform. The interviews lasted for one hour each (excluding the personalized greetings and endings during the talk). The interviews were recorded, transcribed and translated into English, and were checked for accuracy and reliability. I have analyzed the data not being strict to any particular theory, rather I have taken our take on the critical theories that challenge the

historical and structural practices contributing to the understanding of inequalities and marginalization of the languages. Such practices have been promoted by democracies of various types (usually in the global North and the South) instead of facilitating the promotion of linguistic diversities.

4. Findings and discussion

This section presents the findings of the data reported in the following themes.

4.1. ‘One nation’ ideology and the linguistic diversity

Nepal’s modern history starts with the unification campaign of Prithvi Narayan Shah, the first Shah king of Nepal. Prithvi Narayan Shah’s unification modality (one nation) worked indirectly to promote the ideology of “singularity” in nation-building, national integration and identity. Roughly, all other systems of governance following the unification adopted similar ideological orientations, which directly/indirectly contributed to the marginalization of other mother tongues. Mr Parbat puts his view as, “Historically, even before the unification of Nepal, there were several principalities in which the Kings used to speak their own languages, and the linguistic diversity was preserved and strengthened”. He further claimed, “The geo-political, historical, socio-political and anthropological history recognized the multilingual social dynamics, however, the national policies after the unification could not embrace such diversity”. He relates the current political systems, and the ideologies of Nepali nationalism are guided by the notion of ultra-nationalism. Mr Akela’s emphasizes that the government’s plurilingual policies would not operate as the practice has largely shaped people’s orientation towards Nepali and English, side-lining the regional and local languages. The same perception was reported by Mr Kailash as, “Though deliberate efforts are made in the policy level to promote the regional/local languages through status planning, there still lies the attitudinal problem which undermines the potential of bringing local languages into practice.” Their claims also adhere with the statements made in the documents of educational commissions as well.

4.2. Diversity and democracy

The Universal Declaration of Human Rights (1948) asserts that democracy assures the basic human right for self-determination, and full participation of people in the aspects of their living such as decision-making in relation to their language and culture. It also provides them with ways of assuring social benefits such as equal opportunities and social justice. In Nepal, diversity was promoted by democracy through the policy provisions, especially after the promulgation of the constitution of Nepal in 1990 following the Nepali-only monolingual policy of the absolute monarchy (alternatively the Panchayat regime). The basic rights for the use of indigenous languages were assured in the constitution as well as other educational acts formed as outcomes of democratic political turns. The changes in the policy provisions provided opportunities for the linguists, language rights activists and advocacy groups/individuals to explore more about their languages and cultures. Due to their attempts, also supported by the democratic political system, new languages were identified, and some others were streamlined through the preparation of the educational materials such as textbooks upto grade 3. However, pragmatic actions remained fragile for education in the schools to support the aspiration for promoting diversity, which ultimately resulted in squeezing multilingualism. The statistical data shows that the number of languages spoken as mother tongues in Nepal are 129 (Language Commission, 2019), some scholars still doubt whether these languages functionally exist in reality (Gautam, 2019), or if they are there, then the practice may be fragile. In having such a fragile practice in the field, it can be noted that various factors played key roles, including lack of community participation, hegemonic attitude and agency of the individuals who could have purposive actions.

For instance, the recognition of linguistic diversity in Nepal can be observed clearly after the establishment of multiparty democracy in 1990. Sonntag (2007) stated that “the Nepali-only policy was discarded in favour of an official language policy that recognized Nepal’s linguistic diversity” (p. 205). This shows that the democratic political system that remained open to the neoliberal economy embraced the linguistic diversity as a resource, due to which the multilingual identity of Nepalese society was officially recognized. However, at the same time, this political system could not preserve the minority/indigenous languages as expected, which prompted us to question the co-existence of

diversity and democracy. Also, “It is very much a matter of democracy that everyone has the right to language and that society has a common language that everyone can understand and use” (Rosen & Bagga-Gupta, 2015, p. 59). As democratic states (e.g., Nepal, India, and Sweden) which have to address the contradictory discourses of language rights and developing an equal access of everyone in a common language (e.g., Nepali in Nepal) are struggling to settle the language issue. However, the fundamental question still not well-answered, at least in the case of Nepal, is whether democracy can, in a real sense, promote linguistic diversity, or alternatively it narrows down the diversity by marginalizing the ethnic/minority languages. While responding to this unanswered concern, I have observed that the diversity as a resource and diversity as a problem are the two distinct discourses emerged during the evolutionary process of democracy in Nepal, which was also emphasized by the two participants.

4.2.1. Diversity as a resource

Both informants in this study argued that diversity has to be absolutely understood as a resource very significant for human beings at the global level. Mr Parbat claimed, “If any language of a community dies, the culture and life-style of that community disappears, reduces biodiversity, and that ultimately will be a threat to humanity”. He understands the linguistic diversity as a part of ecology, and strongly argues that it should be protected. Agnihotri (2017) also echoes a similar belief as “Just as biodiversity enriches the life of a forest, linguistic diversity enhances the intellectual well-being of individuals and groups, both small and large” (p. 185). Mr Parbat added, “No language should die for our own existence as well”. Both Mr Parbat and Mr Kailash pointed out that the discourse on diversity and multilingualism in Nepal has been strengthened and institutionalized after 1990 when the country entered into a multiparty democratic system. However, Mr Parbat thinks that the current legislative provisions have partially addressed the diversity needs to fit Nepals’ super diverse context. He also points to the influence of the global north in bringing ultranationalist values in Nepal’s policy making. He does not think that the identity issues raised and addressed through policy processes would make significant differences as they were just brought into the field as agendas of political bargains. He stated, “The agendas of identity are just the forked tongues’, trans-

lated from [pahichanko sabal ta dekhaune daat matra ho]”. He meant that the identity issues have been largely used by the political leaders to deceive the concerned communities for their political benefits. This perception of a political leader, who is also an activist and scholar from the concerned ethnic community is very much meaningful for us, as it indicates that Nepal’s democratic path initiated a comprehensive discourse for protection of diversity. However, such discourse has been mostly used for political goals, rather than changing the grass-root practice and engagement of the concerned communities to bring the indigenous knowledge and skills into the education systems. However, it has been well-agreed that multilinguality and variability are constitutive of human existence, and we engage in the dynamic dialogic interaction to construct our identity based on the diversity we have (Agnihotri, 2017). In many countries, the democratic ideals have formed policies to perpetuate the linguistic and cultural harmony in their communities, the practices have shown dismal results.

4.2.2. Diversity as a problem

Linguistic, cultural and geographical diversities are the essences of Nepalese democratic practices in different periods in history. However, in many cases, diversities have also been understood as a problem. Mr Parbat indicates that the rulers for long “Undermined the potential of the linguistic diversity and wished to impose monolingual national system that marginalized the use of these languages” Mr Kailash also provided a similar view as “In Nepal, along the history, there remained an ideological problem that diversity was understood as a construct for division, rather than understanding it as a potential tool for nation building”. His understanding also reflects what was discussed in the west as well. For example, Nettle (2000) noted “Linguistic and ethnic fragmentation relates to low levels of economic development, since it is associated with societal divisions and conflict, low mobility, limited trade, imperfect markets, and poor communications in general” (p. 335). Therefore, the direct economic benefits from learning a language was a great motivation for the people in the communities. In other words, they have preserved the sentimental values/functions of the minority languages while have embraced the dominant languages associating them with educational and economic potential gains. This community level ideology and practice has led to the fragmenta-

tion of values associated with their languages, most probably harming the socio-historical harmony among languages. It has been argued that linguistic and ethnic fragmentation relates to low levels of economic development, since it is associated with societal divisions and conflict, low mobility, limited trade, imperfect markets, and poor communications in general. Gautam (2019) has rightly pointed out this concern as a cause of intergenerational shifts in languages among the youths of indigenous languages (such as Newar, Sherpa, and Maithili in Kathmandu Valley). Consequently, this trend has impacted the participation of the relevant communities in campaigns for re(vitalization) of their languages.

5. Ideological construction of the Global-North and impacts on Global South

Nepal's growing engagement with the international community (through its membership in UN, WTO, IMF, etc.), and their political systems have largely influenced the attitudinal patterns in Nepalese society. From a geopolitical perspective, as Nepal is sandwiched between two giant countries India and China, and the changes in the neighbourhood would obviously influence it on a larger scale. In addition, the development in the global north would always have a chain effect in the countries of the global south. For instance, the British colonial government of India then promoted English amidst other languages, and a similar trend emerged in Nepal with the effect of the environment in the neighbourhood. Such geopolitical conditions and the waves gravely influenced the closely related communities to the development of nationalism and the creation of nation-states, including a new Europe perceived as superior to other parts of the world (Bagga-Gupta, 2010; Gal & Irvine, 1995; Rosen & Bagga-Gupta, 2013; Shohamy, 2006). The ideologies of the countries of the global north have influenced the countries of the global south in many ways, including ideologies of language planning and policy. This has generated a perception and a social space that differentiates 'us and the other' through the formation of linguistic-cultural ideologies (Gynne, Bagga-Gupta & Linio, 2013) in the communities that have multiple languages in place. This made some

languages valued more than the other in the domains of governance and educational spaces (Poudel & Choi, 2020; Poudel, 2010). In the case of Nepal, the first educational commission was influenced by Hugh B. Wood's ideologies, formed out of his involvement in Indian and the western world, and the committee under with huge influence in collaboration with academia and politicians, and then recommended for streamlining the education systems through monolingual ideology. The same ideological structure continued for long, and even today with maintaining Nepali as the national language to be used in governance and education, while at the same time allowing other regional or ethnic languages for such purposes as an outcome of democratic political development. It can, in a sense, be understood as an ideological link with the "Englishization" efforts of many countries in the global north.

The international political economic structure seems stacked against a substantial or near future diminishment of the North–South gap" (Thompson & Reuveny, 2010, p. 66). The neoliberal trends that emerged from the global north have travelled to the global south, impacting these countries through the language and culture of the countries in the global north. The unprecedented expansion of English as a global phenomenon (Deardon, 2014) can be a lively example of such effect.

The strategies employed to achieve this improved share of technologically derived output is not unfamiliar to the annals of North–South political economy. It involved various combinations of developmental states recapturing domestic markets from foreign exporters (import substitution) and the recapture of domestic business (nationalization). The outcome, aided by investments in education, was a new elite of technical managers and professionals who could build on historical experience and opportunities in the post-war environment to manufacture and market commodities involving increasing production complexity and scale. Migration and demographic changes have had variable impacts on the North–South gap. Nepali youths' labor migration and their English preference has also impacted the generational shifts in languages (Gautam, 2020a, p. 140). The youths' migration to the countries in the Middle East, and their participation in the global marketplaces in the global north countries have contributed to the reshaping of their ideologies towards the home languages and English. Mr Kailash's statement, "We have made whimsical choices in our social and education systems (e.g. choice of

language for education) lured by the ideologies formed even by our immigrant population usually in the western world”. Among many, this can be understood as one of causes for accentuated divergent tendencies in language shifts, usually from the indigenous and national languages to English.

6. Conclusion

In this paper, I discussed briefly about the way a democratic country (here, Nepal) has undergone through a process of democratizing its macro policies for the promotion and preservation of its linguistic diversity, and provided evidences that such practices have minimal impact on the substantial results due to the processes of glocalization (Choi, 2017). The identification of new languages and recognition of multilingualism have been the visible results of democratic governance. However, largely mono and bilingual practices in governance, education and public communication remained rooted in every community throughout the country. It can be concluded that democracy in Nepal functioned as a “double-edge sword”, which on the one hand promoted efforts of preservation and promotion of linguistic diversity, while on the other hand, contributed to squeezing the size of diversity by vitalizing Nepali and English side-lining the potential of indigenous languages. The democratic ideology fundamentally borrowed from the global north had done more justice at the policy level, while creating inequalities in the practice, and that consequently made the investments and attempts in promoting linguistic diversity futile. Democracy also promoted monolingual/bilingual ways of thinking about multilingualism, which became counterproductive to the mission of protecting linguistic diversity in Nepal. Pillar’s (2015) critical understanding, “The monolingual ways of seeing multilingualism entails a focus on the product of the monolingual academic texts” (p. 32) was equally applicable in the case of Nepal, that democracy did not practically (emphasis added) contribute to promote the linguistic diversity though it developed awareness on the linguistic rights of the individuals and communities of minority languages. The state intervention to preserve and promote these languages remained inconsistent along the history, as some governments intentionally discouraged

the planned promotion compared to others which designed some measures to promote them. Both monolingual and multilingual ideologies remained as the points of debate in political and social spaces.

References

- Agnihotri, Rama Kant. 2017. Identity and multilinguality: The case of India. In *Language policy, culture, and identity in Asian contexts* (pp. 185-204). London: Routledge. DOI:10.4324978135092034-10
- Agnihotri, Rama Kant. 2020. Examining the Linguistic Dimension of Draft National Education Policy, 2019. *Economic and Political Weekly* 55 (19).
- Almeida, Joana, Sue Robson, Marilia Morosini, and Caroline Baranzeli. 2019. "Understanding internationalization at home: Perspectives from the global North and South." *European Educational Research Journal* 18 (2), pp. 200-217. <https://doi.org/10.1177%2F1474904118807537>
- Bagga-Gupta, Sangeeta, & Giulia Messina Dahlberg. 2018. Meaning-making or heterogeneity in the areas of language and identity: The case of translanguaging and nyanlanda (newly- arrived) across time and space. *International Journal of Multilingualism*, 15(4), 383-411. DOI: 10.1080/14790718.2018.1468446
- Bagga-Gupta, Sangeeta, and Aprameya Rao. 2018. Linguaging in digital global South–North spaces in the twenty-first century: media, language and identity in political discourse. *Bandung* 5 (1), 1-34. <https://doi.org/10.1186/s40728-018-0047-z>
- Bagga-Gupta, Sangeeta. 2010. Creating and (re) negotiating boundaries: representations as mediation in visually oriented multilingual Swedish school settings. *Language, Culture and Curriculum* 23(3), 251-276.
- Bandhu, Cuda Mani. 1989. The role of national language in establishing the national unity. *Kailash*, 15. Pp.121-134.
- Central Bureau of Statistics. 2011. Population census. Kathmandu: National Planning Commission.
- Choi, Tae Hee. 2017. Glocalisation of English language education: Comparison of three contexts in East Asia." In *Sociological and philosophical perspectives on education in the Asia- Pacific region*, pp. 147-164. Springer, Singapore.
- Dearden, Julie. 2014. *English as a medium of instruction-a growing global phenomenon*. London: British Council.
- Fujita, Emily. 2010. Ideology, affect, and socialization in language shift and revitalization: The experiences of adults learning Gaelic in the Western Isles of Scotland in *Language in Society* 39, 27 – 64. Doi:10.1017/S0047404509990649
- Gal, Susan, & Judith T. Irvine. 1995. The boundaries of languages and disciplines: How ideologies construct difference. *Social Research*, 62(4), 967-1001.
- Gautam, Bhim Lal. 2018. Language Shift in Newar: A case study in the Kathmandu valley. *Nepalese Linguistics*, 33(1), pp.33-42.

- Gautam, Bhim Lal. 2019. Badalindo pribesh ma bhasa (language in the changing context) *Nayapatrika Daily*. <https://www.nayapatrikadaily.com/news-details/13971/2019-05-13?fbclid=IwAR2SC-T5r86qSEjCD08Vb2xcHVz0lv4OWOF78Dx0D06zz6pJTb7Jtvx-gbPA>
- Gautam, Bhim Lal. 2020a. Language contact in Kathmandu Valley. An unpublished Ph.D. dissertation. Tribhuvan University: Kathmandu.
- Gautam, Bhim Lal. 2020b. Sociolinguistic survey of Nepalese languages: A critical evaluation. *Language Ecology* 3(2), pp. 190-208. London: John Benjamin's publishing Company.
- Government of Nepal. 2015. The Constitution of Nepal 2015. Kathmandu: Nepal Government, Minister of law and Justice.
- Gynne, Annaliina, Sangeeta Bagga-Gupta, and Jarmo Lainio. 2016. Practiced Linguistic-Cultural Ideologies and Educational Policies: A Case Study of a "Bilingual Sweden Finnish School". *Journal of Language, Identity & Education* 15 (6), pp. 329-343. <https://doi.org/10.1080/15348458.2016.1217160>
- Hachhethu, Krishna. 2003. Democracy and nationalism: Interface between state and ethnicity in Nepal. *Contribution to Nepalese Studies*, 30, pp. 217-252.
- Irvine, Jill A. 1997. "Ultranationalist ideology and state-building in Croatia, 1990- 1996. *Problems of Post-Communism*, 44(4), 30-43.
- Kansakar, Tej Ratna. 1996. Multilingualism and the language situation in Nepal. *Linguistics of the Tibeto-Berman area*, 19(2), pp.17-30.
- Lafkioui, Mena. 2013. Multilingualism, multimodality and identity construction on French-Based Amazigh (Berber) websites. *Revue française de linguistique appliquée*, 18 (2), pp. 135- 151.
- Lakshmi, Seetha. 2016. Use and impact of spoken Tamil in the early Tamil classrooms. In *Quadilingual Education in Singapore*, pp. 229-246. Singapore, Springer.
- Malla, Kamal Prakash. 2015. *From Literature to Culture: Selected writings on Nepalese Studies, 1980-2010*. Kathmandu: Social Science Baha.
- National Education Planning Commission. 1956. *Education in Nepal: Report of the Nepal Education Planning Commission*, Nepal.
- Piller, Ingrid. 2016. *Linguistic diversity and social justice: An introduction to applied sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Poudel, Prem Prasad. & Choi, Tae Hee. 2020. Policymakers' agency and the structure: the case of medium of instruction policy in multilingual Nepal. *Current Issues in Language Planning*, pp. 1-20. <https://doi.org/10.1080/14664208.2020.1741235>
- Poudel, Prem Prasad. 2019. The Medium of Instruction Policy in Nepal: Towards Critical Engagement on the Ideological and Pedagogical Debate. *Journal of Language and Education*, 5(3), pp. 102-110. DOI: 10.17323/jle.2019.8995
- Pradhan, Uma. 2019. Simultaneous identities: ethnicity and nationalism in mother tongue education in Nepal. *Nations and Nationalism* 25(2), 718-738. DOI: 10.1111/nana.12463

NOTE

- 1) Assistant Professor, Tribhuvan University, Nepal
- 2) A hilly district from western part of Nepal where Prithvi Narayan Shah used to rule in ancient time
- 3) The movement started between 1736 to 1769
- 4) Formal national uniform of Nepal

소국의 한국학: 동감, 교류, 대화

Korean Studies in a small country: Empathy, exchange, dialogue

Beke Andrej

University of Ljubljana Faculty
of Arts

국문요약

본 논문에서 본인은 공감, 교류 및 대화라는 주제를 바탕으로 슬로베니아에서 한국학의 중요성에 대하여 논의하려고 한다. 국제화는 본래 “서구 세력”을 중심으로 확산된다. 이것은 유럽 대 비유럽, 혹은 더 일반적으로 문화와 사회를 “지배하는 쪽”과 “지배당하는 쪽” 사이의 인식 차이를 야기했다. 19세기 이후, 민족 중심 연구의 전통이 있어왔다. 이러한 연구의 목적은 타문화의 이국성을 지배하거나 탐닉하거나 혹은 지배하면서 탐닉하는 쪽에 맞추어져 있었다. 그 결과, 비교 문화 연구는 일방적 관점에서 이루어졌으며 토착적인 목소리들은 연구에 반영되지 않았다. 20세기 중반 이후, 더 상호 참여적인 방향으로의 점진적 변화가 일어났다. 비교 문화 연구에서는 세 종류의 대화가

예견되었다: 인적 대화, 사회적 대화 그리고 문화적 대화. 또한, 다음과 같은 세 가지 요소는 상호참여적인 비교문화연구를 이루기 위하여 필수적인 것으로 여겨진다: 호기심, 호기심을 올바른 방향으로 이끄는 방법론, 그리고 상호주의, 다시 말하면, 교류이다.

한국학은 오늘날의 슬로베니아와 어떤 관련을 가지는가? 두 나라에 대하여 어떤 종류의 대화가 가능할까?

두 나라는 19세기 중반에 시작된 근대화 이전까지 역사적으로 매우 다른 길을 걸어왔다. 한국에서는 국가의 건설이 일찌감치 일어났지만 슬로베니아에서는 국가의 건설이 매우 늦게 시작되었다. 식자율에 있어서는 유사성을 보인다. 일반인들의 식자율은 두 나라에서 모두 근대 초기인 15세기에서 16세기 사이에 널리 퍼져나가기 시작했다. 또 다른 유사점은 설화나 민요에 반영되어 있는데 한국의 임진왜란, 그리고 슬로베니아의 30년 전쟁과 나폴레옹 전쟁에 대한 설화와 민요가 특히 그러하다. 19세기부터의 현대 국가 건설 기간 동안, 두 나라의 길은 다시 같았다. 슬로베니아는 행정적 및 문화적 자치, 이후에는 준국가적 형태의 수립과 독립을 향해 천천히 나아가고 있었다. 반면, 이웃 국가들에 의해 잠식당했던 한국은 일본의 지배 아래 독립국 지위 뿐만 아니라 문화적 민족적 정체성 또한 박탈당했다. 그러나 20세기 전반에 두 나라의 역사는 다시 놀랄 만큼의 유사성을 보인다. 서부 슬로베니아는 세계 2차 대전 후 이탈리아에 이양되어 25년간 외국에 지배당하게 되는데, 이를 통해 한국이 35년간 일본 식민지배 하에 겪었던 폭력적인 동화 정책, 언어권의 박탈, 그리고 창씨개명, 군수권의 강제적인 이양, 차별, 이민, 그리고 추방 등의 경험을 공유한다. 이러한 억압적 상황들은 두 나

라에서 무장투쟁을 야기하였으나, 동시에 국민의 일부는 식민지배자들의 체제에 순응하는 결과를 가져오기도 하였다. 두 나라는 2차 대전 이후의 발전을 겪으며 또 다른 길을 걷는다. 한국은 외세의 이익에 희생되어 남과 북으로 갈라져 결국 한국 전쟁이라는 끔찍한 결과를 맞게 된 반면, 슬로베니아는 유고슬라비아의 준자치적인 구성체가 되었다. 그러나 1970년대와 1980년대 슬로베니아와 한국은 새로운 유사점을 맞는다. 비교적 온건한 공산주의 통치하의 슬로베니아에서, 그리고 군사 독재하의 대한민국에서 민주화 운동이 일어난 것이다. 두 나라 모두에서 1980년대에 보이는 하나의 뚜렷한 공통점은 법적으로 보장되어 있었으나 드물게 실천되었던 자유의 실질적 실행을 위한 법적 투쟁이었다. 이 과정을 통하여 두 국가에서 민주주의는 새롭고 견고한 기초 위에 수립되었다.

교류의 기본적 형태로서의 대화는 이처럼 역사적 유사성과 상이성을 발견하는 것을 통해, 두 국가 사이에 서로 다른 역사적 배경을 통해 서로를 이해하는 것을 통해, 마지막으로 서로의 사회와 그 역사의 맥락에 비추어 자신을 성찰하는 과정을 통해 이루어진다. 각자의 사회적, 역사적 그리고 문화적 배경에 대한 이해가 깊어지면 공감 역시 탄생하게 된다. “상대화”라 불리는 이러한 과정은 “외국학”의 학술 프로그램들의 목표가 되어야 한다.

어떻게 이러한 목표를 달성할 수 있을까? 해답은 두 갈래로 나뉘어진다. 류블랴나 대학교의 한국학 과정은 철저한 언어 교육과 역사 문화에 대한 전반적인 이해를 제공한다. 그러나 그러한 일반론적 접근으로는 충분하지 않다. 다른 문화 및 사회와의 대화를 진행하는 방법론적 기초작업이 더불어 필요하다. 이를 달성하기 위하여, 문화 및 사회에 대한 연구는 기본적으로 복수 전공 식으로 이루어진다. 한국학과 함께 수강 가능한 조합은 인류학에서 음악학에 걸쳐 50여 개의 과정을 포함하고 있다. 이 접근법은 아주 성공적이었으며 한국학은 가장 인기있는 과정이 되었다.

그렇다면, 슬로베니아와 같이 작은 나라에서 한국학 혹은 다른 동아시아에 대한 연구가 정말 필요한 것인가? 그 대답은 확실히 “그렇다”이다. 슬로베니아는 작은 국가이기 때문에 외부와 대화하고 관계 맺기 위하여 항상 노력해야 하기 때문이다. 다른 문화에 대한 편협한 관점과 편견을 극복하고 세계에 열린 태도를 갖기 위하여, 유럽의 이웃만이 아니라 한국, 더 넓게는 동아시아와 같이 멀리 떨어져 있는 사회 및 문화에 대한 연구에 적극적으로 나서야 할 필요가 있다. 이것이 국제 공동체에서 책임 있는 자립적 구성원이 되기 위한 유일한 방법이다.

*핵심 단어: 공감, 교류, 대화, 상대화

Abstract

In this paper I am arguing for the importance of Korean Studies in Slovenia based on

empathy, exchange and dialogue. Globalization spread in a way suiting originally “western powers”. This engendered a perception gap: European vs. non-European, or more generally, “dominating” vs. “dominated” cultures and societies. Since 19c there is tradition of ethnocentric research - its goal being either domination or indulging in exoticism of far-away cultures, or both. As the result, supposedly cross-cultural research was often one-way, indigenous voices were not heard. Since mid-20c gradual shift to dialogic engagement happened. In cross-cultural research three kinds of dialogue can be envisioned: human dialogue, social dialogue, and cultural dialogue. In addition, the following three elements are essential in order to realize cross-cultural research as dialogue: curiosity, methodology for directing curiosity correctly, and reciprocity, or in other words exchange.

How are Korean studies relevant to present day Slovenia, what kind of dialogue can be expected? Both countries historically took very different paths until modernization processes began in mid-19c. Early nation-building in Korea vs. very late in Slovenia. More parallels are in literacy - vernacular literacy in both countries started spreading with 15c-16c, early modern era. Additional parallels from this time are reflexes in folk stories and folk poetry of Imjin Wars in Korea and Thirty Years War and Napoleonic wars that touched Slovenia. During the modern nation building from 19c on the paths differ again. Slovenia was slowly advancing to administrative and cultural autonomy, later to semi statehood and independence. On the other hand, Korea - encroached upon by neighbors, was gradually denied nationhood, under Japanese rule it was also denied cultural and ethnic identity. Yet in the first half of 20c - there are again striking parallels. Western Slovenia ceded to Italy after WWI shares history of 25 years under foreign yoke with Korea's 35 years of Japanese colonial rule: aggressive assimilation policy, denial of language rights, changing of personal names, forceful mobilization into army, discrimination, emigration, exile, etc. In both cases, these circumstances led also to armed resistance, and by a part of population also to collaboration with the oppressor. Developments after WWII took different paths again. Korea, for the benefit of outside powers, was split into North and South which led to devastating Korean war, while Slovenia was a semiautonomous constituent of Yugoslavia. But in the 1970' and 1980' there are new parallels between Slovenia and the Republic of Korea. Democratization movement, in

Slovenia under the comparatively benign communist rule and in the Republic of Korea under the military dictatorships. In both countries, one conspicuous parallel in 1980' is legal struggle aiming at actual implementation of legally guaranteed but seldom implemented freedoms. Through this process, in both cases, democracy on new solid foundations was established.

Dialogue as a basic form of exchange emerges through discovering such similarities and differences, through understanding them in their different historical contexts and, finally, through their reflection in the context of one's own society and its history. With deepening of understanding of respective social, historical and cultural contexts, empathy is also born. This, process, called "relativization", should also be the goal of academic programs in the field of "foreign studies"

How can these goal be achieved? The answer to is two-fold. Korean Studies program at the University of Ljubljana gives a thorough background in language and general understanding of history and culture. But such generalistic approach is not sufficient. It is also necessary to have a methodological framework in which to conduct the dialogue with another culture and society. To achieve this, study of cultures and societies is basically conceived as a double major study. Possible combinations with Korean Studies include about 50 other programs ranging from anthropology to musicology. This approach was very successful and Korean Studies became on of the most popular programs.

So, are Korean studies and other East Asian studies really necessary in a small country like Slovenia? The answer is definitely "yes"! It is precisely because Slovenia is a small country that it must always make efforts to engage in external dialogue. In order to overcome narrow perspectives and prejudice against different cultures and open to the world, it is necessary to engage actively in study not just of its European neighbors, but also, societies and cultures as far away as Korea and more widely, East Asia. This is the only way to become a responsible self-reliant member of the global community.

*Key words: Empathy, exchange, dialogue, relativization

1. Background

Globalization since 19th century (or even 18th) spread in a way suiting originally “Western powers”. This engendered a perception gap: European vs. non-European, or more generally, “dominating” vs. “dominated” cultures and societies. Since 19th century there is tradition of ethnocentric research - its goal being either domination or indulging in exoticism of far-away cultures, or both. As the result, supposedly cross-cultural research was often one-way enterprise, imposing the dominant view, indigenous voices were not heard. Situation started to change since mid-20th century with the gradual shift to dialogic engagement. In cross-cultural research three kinds of dialogue can be envisioned: human dialogue, social dialogue, and cultural dialogue. In addition, in order to realize cross-cultural research as dialogue the following three elements are essential: curiosity, methodology for directing curiosity correctly, and reciprocity, or in other words exchange. In the light of what was said above, in this paper I am arguing for the importance of Korean Studies in Slovenia based on dialogue.

2. Korea and Slovenia: Parallels and differences in development

Both countries historically took very different paths until modernization processes began in mid-19th century. Early nation-building in characterizes Korea while in the case of Slovenia the situation is more complex, finally resulting in an independent state only about 30 years ago. A bit more detailed examination would find a kind of parallel even here, but not a long-lasting one. At about the time of the end of the three Kingdoms in Korea, in 7th-8th century, centered on Eastern Alps, there emerged an ethnically mixed mediaeval polity, Samo's Realm, later Carantania, with Slavs as the main group and Slavic as the main language, one of the sources of later modern Slovene. Unfortunately, it did not last more than about 100 years. After losing independence Carinthia was ruled by the Frankish Kingdom and then Carolingian Empire. More parallels can be found in literacy. While actual historical circumstances were of course quite different, vernacular literacy in both countries started spreading with the arrival of early modern era, i.e. from 15th -16th century on. Additional striking parallels from this time are reflexes in

folk stories and folk poetry inspired by the devastating wars in the 17th, and in Slovenian lands, also in early 19th century: Imjin Wars in Korea and Thirty Years War and Napoleonic wars.

As for the modern nation building from 19th century on, the paths differ again. Slovenia was step by step advancing towards administrative and cultural autonomy, first in Austro-Hungarian Empire, and later to semi statehood in Yugoslavia and finally to independence in 1991. On the other hand, Korea - encroached upon by neighbors, was gradually denied nationhood, and under the 35 years of Japanese rule it was also denied its cultural and ethnic identity.

Yet in the first half of 20th century - there are again striking parallels. Western part of Slovenia that was ceded to Italy after WWI by the allied powers shares the bitter history of 25 years under foreign yoke with Korea during 35 years of Japanese colonial rule. Both experienced aggressive assimilation policy by the ruling power, limiting and denying language rights, changing of personal names, forceful mobilization into army, discrimination, emigration, exile, etc. Indeed, experience of my mother who is from the western part of Slovenia and of her generation, such as one day suddenly having a new teacher coming to school and speaking only Italian, is reflected by the experience of pupils in the whole of Korea under the Japanese rule. The same goes for changing names. My mother's family name, "Mo nik", was forcibly Italianized into "Mocenigo", the counterpart in Korea's case is Sōshi-kaimei (창씨개명 創氏改名) policy of Japan in the late 1930'. Under the pressure, many people from Western Slovenia emigrated to Slovene part of the then Yugoslavia, or to North and South America. For Koreans, the choices were more limited as there was no Korean motherland waiting for them outside the occupied Korea. And last but not least, these oppressive circumstances led in both cases to armed resistance, and, sadly, by a part of population also to collaboration with the oppressor. And even more sadly, these are divisions that seem not to be healed even today.

Development after WWII took again different paths. Korea - for the benefit of the outside powers - was split into North and South, the division resulting in devastating Korean war and oppressive regimes. On the other hand, Slovenia emerged from the World war II as a semi-autonomous constituent republic of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, which since the break-up with the Soviet bloc in 1948, started looking for a "third way",

neither allying with the East bloc nor the West. The solution was equidistant foreign policy and “non-alignment”, solidarity with the developing countries, a trend reflected also, if not in building exactly liberal democracy, then at least in progressively more open borders and comparatively less suffocating political system.

But in the 1970’ and 1980’, with the globally spreading quest for democratization, there again emerged parallel developments. In both countries, it was younger generation that was in the center of the process, standing up for more rights. Democratization movement in Slovenia was developing under the comparatively benign communist rule in Yugoslavia, with free traveling regime, people being able to travel abroad both mostly visa free in the West (preferable), in Soviet bloc (officially not very friendly after the Czechoslovakia invasion in 1968). And most important of all, Yugoslav regime did not shoot their citizens in mass when they were protesting. On the other hand, while Republic of Korea under military dictatorships was also trying to open to the socialist countries (for example, the present author travelled there for the first time in spring 1973, just a few months after October Restoration [siwol yusin]), the repression, as exemplified by the Kwangju massacre, was much harsher.

Parallels go even further - to the strategy of struggle for the democratization of society. Thus, in 1980’ one conspicuous parallel is the legal struggle. The strategy is in principle very simple - subverting the legal system of the country by taking it seriously. In other words, following to the end its own professed, but often conveniently repressed, values and stipulations. In both countries, it took a lot of courage from activists who were putting this kind of struggle in practice and thus risking their futures for the common cause. The same holds also for those honest personnel of the legal branch, i.e., judges, prosecutors etc., who believed in the professed values and did not bend before the political pressure when they were aiming at actual implementation of the formally guaranteed but seldom implemented freedoms. It was through this process that democratic society on the new solid foundations, and in the case of Slovenia - also independence, firmly took hold in both countries.

3. Dialogue and empathy as the basic form of exchange

Empathy, leading to dialogue as the basic form of exchange, emerges through discovering such similarities and differences, through understanding them in their different historical, social and cultural contexts. I call this process “relativization”. “Relativization” should here be understood as “to reconstruct views about oneself and the society or culture to which one belongs by gaining knowledge regarding others.” Or, to put it more concisely, “relativization” means endeavoring to “understand oneself through the eyes of others.” This kind of relativization takes place on various levels, from the individual, personal, to social, cultural and historical. This reflection of the “other” in the context of one’s own society and its history, and oneself in the context of the “other” leads to the deepening of understanding of respective social, historical and cultural contexts, pertaining to both, the “other” and to oneself. Through this process, based on incessant exchange, the scope of dialogue grows and empathy becomes more profound.

At this point we can ask ourselves how can this “relativization” process be implemented? Here I am limiting myself to talk about what was done in one particular case, Korean Studies, and more widely, East Asian Studies at the University of Ljubljana, to shape the academic program that would have implementation of the “relativization” process as its goal

At the University of Ljubljana, Asian studies began 25 years ago with Chinese and Japanese Studies. Because of the lack of teachers and funds (it was immediately after Slovenia became independent), Korean studies followed almost a decade later, first with language courses and then expanded to full-fledged academic program in 2015. Traditional Euro-centric approaches, exemplified in disciplines such as Indology, Sinology, Koreanology etc., and also isolated one-country “language and literature” or “language and civilization” study approaches were found to be problematic. The problem being that they have no specific methodology or methodologies. As such, they did not conform to the aforementioned goal and had to be avoided. Therefore, a lot of thinking had to be devoted to how to conceive our programs to achieve this goal.

The answer we found was to conceive all East Asian Studies programs as the study of cultures and societies. To avoid the “subject” to create its “object” through its studies

without any active contribution of the “object”, the study of cultures and societies itself had to be an engaged, two-way relationship between the “subject” and the “object”. The chosen approach was therefore to be based on implementation in practice of the dialogue, empathy and exchange.

One of the inspirations that lead us to the goal and to its implementation came from the Swiss linguist Ferdinand de Saussure and from Russian literary theoretician Mikhail Bakhtin. As de Saussure (1966) has powerfully argued for, language must be understood in the context of relationships, extending also to their specific social context, and being based on not only linguistic but also more widely, social exchange. And the exchange is the aspect of language that was viewed as primary by Bakhtin (1981), i.e., the dialogic nature of language. Language is thus indispensable in any social exchange, and is as such the prerequisite also for the study of other cultures and societies. By engaging in language learning that focuses on relationships and thus dialogue it is possible to understand the perspectives of others, and to establish the possibility of looking at one’s own social and cultural situation from an external perspective, thus to achieve “relativization” in practice. In language learning for the purpose of dialogue it is thus not adequate simply to view the language as a tool for communication. Another inspiration was Douglas Lummis. In one of his essays (Lummis 1982), he points out that it is only when you first make a true friend in a different country that you will have been there. If you replace the word “friend” with “dialogue,” the necessity of reciprocity, or exchange, becomes self-evident.

From the above, the starting point for the implementation of the dialogue based cross-cultural approach in the case of East Asian Studies programs, came to be based on four pillars: (i) language ability, (ii) contextualization of particular historical, social and cultural developments, (iii) exchange and reciprocity, and (iv) methodological considerations and interdisciplinarity.

Strong emphasis on building language ability.

Korean Studies program at the University of Ljubljana gives a thorough background in language, enabling students to consult primary and secondary sources in Korean at an

early date. In such framework, Korean voices, Korean perceptions, conveyed in Korean and by Koreans, form an important integral part of the curriculum from an early stage. One very important aspect of this approach is early familiarization of students with Korean literary works in original Korean and translating of literary works in Slovene, not only as an exercise but also as a goal, i. e., as the beginning steps in the dialogue of Slovene public with an important part of Korean cultural heritage. So far, translation of Ko Un's poetry has already been published and work is proceeding on several other translation projects.

Emphasis on contextualization of particular historical, social and cultural developments.

The goal is general understanding of Korea's history, society and culture in its interaction with the wider regional and historical context from an early stage. Lectures where students can familiarize with wider aspects of particular issues are devised for this purpose, such as for example "Methodology of East Asian Studies", "History of East Asia", etc.

Exchange and reciprocity.

Especially at present, with easy access to any kind of information over internet, the direct human contact is of extreme importance. Results of student exchange shows that internet is indeed important as a source of all sorts information but it cannot be a substitute for sending students to spend a semester or a year at a partner university in Korea, and also for hosting Korean students at the University of Ljubljana. Exchange is especially lively with the Keimyung University from Daegu. Since 2017, every year five to ten of their students come to the Faculty of Arts and during their four-weeks stay actively participate in various cultural events organized by the Department of Asian Studies, including getting familiar with various aspects of Slovene culture and language, and, to make the dialogue complete, also presenting from their own point of view various

aspects of Korean culture and language for Slovene students. Student exchange is further supplemented by the exchange of teachers and researchers. And, last but not least, by the courtesy of the Arts Council Korea, every year since 2013, resident authors or authoresses, younger poets, playwrights, writers, are hosted at the Faculty of Arts. This is a tremendously successful program, direct contact with Slovene students is a very stimulating experience to both sides.

Methodological considerations and interdisciplinarity.

Yet, the above three components do not seem to be sufficient. As has already been mentioned, traditional approaches were not deemed to be suitable because of the lack of clear methodology. It is thus also necessary to have a methodological framework in which to conduct the dialogue with another culture and society. For this purpose, study of cultures and societies, such as Korean Studies, and also other programs in the framework of East Asian Studies, are basically conceived as a double major study with the stress on interdisciplinarity. Thus, to assure methodologically sound interdisciplinarity, Korean Studies is a double major program and can be combined with about 50 other double major programs, ranging from anthropology to theology, offered by the Faculty of Arts and some other faculties. This way, combining profiles, i.e., necessarily more generalist-oriented Korean Studies with another more profiled discipline result at an early stage in specialists in a particular discipline, able to engage in her/his field of expertise, in Korea-related issues. For example, Korean Studies combined with General Linguistics train at an early stage in methodologically well-endowed linguists specializing in Korean linguistics, Korean Studies combined with Comparative Literature result in profiles that can devote their work to translation, become literary scholars focusing on Korean literature, etc.

As the result, it is not surprising that Korean Studies are one of the most popular programs at the University of Ljubljana Faculty of Arts. Notwithstanding the falling birth rate (another parallel!), and consequently, ever-shrinking new student population, the entrance competition to Korean Studies program has since the establishing of the pro-

gram constantly hovered at about 2:1, which is close to the top in the humanities and social sciences programs at the University of Ljubljana.

The chosen approach seems to be reflected also in seriousness of topics students choose for their graduation theses and the quality of their work. Reinforced with methodological insights based on the combination with the other double major subject that they have chosen, just this year, a graduation thesis on compound verbs in Korean received the “Dean of the Faculty of Arts Award”. Also prominent are methodologically sound, well-argued and objective treatments of very difficult issues such as comfort-women, North-South conflict, literary figures conforming to the Japanese politics under the Japanese rule, to mention just a few.

4. Does Slovenia really need Korean Studies and other East Asian Studies?

In a small country like Slovenia, the answer might easily be “no”. And in fact it was, for a long time. Every academic program focusing on topics outside Europe and possibly Americas, has for a long time been considered “exotic”, and therefore unnecessary and wasteful. This perception has changed with the independence in 1991. Suddenly, Slovenia was not anymore just a semiautonomous region in a bigger country, with relatively narrow intellectual horizons, but has suddenly become an independent country, a member of world community, the fact that required a new, wider approach to the world. And indeed, with the new winds blowing, both, Ministry of Education and the University of Ljubljana suddenly started to support the idea of introducing a completely new field, East Asian Studies.

In 25 years of its existence, East Asian Studies, including Korean Studies, amply proved that the answer is definitely “yes”, they are necessary. It became clear that it is precisely because Slovenia is a small country that it must incessantly make efforts to engage widely in external dialogue. In order to overcome narrow perspectives and prejudices against different cultures, in the present global context it is necessary to engage actively in getting to know better not just its European neighbors, but also, among others, societies and cultures outside Europe, including Korea, and more widely East Asia. This is

the only way to become a self-reliant member of the global community.

5. Conclusion

At the time of Slovenia's independence it was not clear yet, but with the advent of globalization new nationalisms began to grow, surprisingly, in rich countries that actually contributed to the spread of globalization. Developments in the USA with the advent of the president Trump and his slogan of "America first". Or in Europe. In Norway, Anders Breivik, a far-right terrorist, who in 2011 killed 77 participants of Workers' Youth League summer camp, the reason being that the parent organization, Norway Labor Party was soft on immigration. Or, in Central Europe, Hungary under PM Orban and other Visegrad Group countries, promoting exclusionary policies against refugees and immigrants and at the same time dismantling liberal democratic framework, which is the prerequisite for the membership in EU. Or, still in Europe, "Brexit", based on the artificially instigated phobia against membership in EU in Great Britain. The list could continue ad infinitum... Empathy, dialogue, exchange, the realization of the importance of these endeavors at every stratum of society everywhere in the world is of utmost importance if we wish our children and grandchildren to live in a decent, conflict free world. Hopefully, the endeavors at the Korean Studies program and more widely East Asian Studies at the University of Ljubljana, are a small contribution in a small country in this direction.

Bibliography

- Bakhtin, Mikhail M. (1981) Discourse in the novel. In *The dialogic imagination (Voprosy literatury i estetiki)*. University of Texas Press, Slavic series; no. 1. 259-422.
- Bourdieu, Pierre (1992) *Language & Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Cumings, Bruce (2005) *Korea's Place in the Sun: A Modern History (Updated Edition)*. London: Norton.
- de Saussure, Ferdinand (1966) *Course in General Linguistics*. New York: MacGraw-Hill.
- Lummis, Douglas C. (1982) *Boundaries on the Land, Boundaries in the Mind*. Tokyo: Hokuseido Press.
- Luthar Oto (ed.) (2008) *The Land Between: A History of Slovenia*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

한중문학과 문화대혁명의 트라우마

Korean-Chinese Literature and the Trauma of the Cultural Revolution

de-Wit Jerome
University of Tübingen

국문요약

본 논문은 유머가 어떻게 새롭게 나타나는 현실을 받아 들이기 위한 수단으로 기능하는지, 그리고 유머가 어떻게 정체성과 사회 안에서 쌓인 미해결 상태의 모순들을 극복하기 위한 수단으로서 기능하는지에 대해서 연구한다. 본 연구는 한국계 중국인 작가들이 자국민들의 변화하고 있는 도덕적 잣대를 풍자하고 비평하기 위해서 뿐만 아니라 그들 자신의 인식론적 정체성을 의문시하기 위하여 유머를 사용한다고 주장한다.

Abstract

In this paper I will show how humor functioned as a means to try to come to terms with this newly emerging reality, and as a means to (briefly) overcome the unresolved contradictions that were building up within their identity and in their society. I will argue that Korean-Chinese authors used humor not only to lampoon and criticize the shifting moral compass of their fellow citizens, but to question their own epistemic identity as well.

Introduction

In the tumultuous history of the People's Republic of China, there is arguably no period that gave such a jolt to the Korean-Chinese community's sense of its lack of political agency and an attack on its identity than the period of the Cultural Revolution (1966-1976). Only a few English language studies have been pursued on this period. Jeanyong Lee argues how the Cultural Revolution led to a Han Chinese takeover of Korean-Chinese political institutions, the suppression of Korean Chinese ethnic identity and the forced assimilation into Han Chinese culture. Dong Jo Shin has more recently pursued

a similar argument, by claiming how the Han Chinese takeover of power during the Cultural Revolution negatively affected the Korean-Chinese political status, institutional power, and psychological perception of their prospects in the Chinese political system. Hyun Ok Park shows how the memory of the Cultural Revolution influences the Korean-Chinese understanding of the capitalist present and how the period is understood by the Korean-Chinese community not as a Han vs. Chosonjok struggle, but as intraethnic violence instead. In this paper I would like to focus on how the Cultural Revolution has been featured in Korean-Chinese literary works from the 1980s. I argue that, unlike the assertions by the previous studies on this topic, their works show how the greatest trauma for the Korean-Chinese was not the attack they received from the Han-Chinese majority, but that they were more traumatized by the breakdown of social cohesion among the Korean-Chinese themselves, who would pursue relentless attacks on each other that led to the death and imprisonment of many of their own people, sometimes even that of the members of their own family.

The Pre-ambule to the Cultural Revolution

The year 1956 proved to be a pivotal year for the communist block. Nikita Krushchev's anti-Stalinist speech On the Cult of Personality and Its Consequences made to the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union on 25 February 1956 led to shockwaves throughout the communist block which would shape political policies and international relations for the next decades. The Poznan protests of 1956 in Poland, the abortive student revolt in Czechoslovakia, the Hungarian Revolution in October 1956, the Bucharest student movement of 1956 in Romania, are just a few examples of the unrest caused by Krushchev's speech. The speech was a major cause of the Sino-Soviet split when China started to condemn Krushchev as a revisionist. Wary of the possibility of similar protests, the Chinese communist party sought ways to channel and suppress such anti-communist sentiments in their society.

To start of such a movement Mao Zedong started the Hundred Flowers Campaign in late 1956 that enticed the people to voice their opinions about the country's problems in or-

der to promote new forms of arts and new cultural institutions. Intellectuals, however, were wary to give too strong criticism and the issues that were therefore brought forward were relatively unimportant. By the spring of 1957, therefore, Mao urged the intellectuals that criticism was „preferred“. This set off an avalanche of critique against the government, as intellectuals began to voice their concerns without any taboo. People spoke out by putting posters around campuses, rallying in the streets, holding meetings for CPC members, and by publishing magazine articles.

The Korean-Chinese reception of the Hundred Flowers Campaign was very positive: They took the opportunity of this brief period of “free speech“ to showcase their own traditional culture openly and to work on establishing a cultural identity that was not solely based on their political identity, but on their ethnic identity as well. This can be clearly seen in a small column appearing in the literary magazine Arirang to report on the successful folk tale competition that was held in the city of Hunch’un. The participants were ravishing about the opportunity to hear old Korean tales and the organizers explained that the evening was „an excellent example by the audience to discover and hear folk tales from their own people (Minjok).¹⁾ In a later issue of Arirang writer Kim Ch’angköl even criticizes the stunted use of Chinese in some literary works he read and argued for a more pure way of writing in the Korean language.²⁾ The most obvious example of how Korean intellectuals were driven by the Hundred Flowers Campaign to establish their own ethnic identity can be seen in a report about the second folk tale competition that was held in Yongjŏng when the author exclaims that: „thanks to the Hundred Flowers Campaign the study of our people’s heritage has started to thrive in Yanbian and will certainly yield positive results in the near future.³⁾

Whereas the Korean-Chinese intellectuals used the opportunity to establish their own identity, Han Chinese intellectuals started to openly criticise the communist party and even Mao Zedong himself. When this happened, Mao was quick to suppress the movement and by July 1957 he shifted to punish its participants by launching the Anti-Rightist Campaign (1957-1959). Many were labelled as rightists in this period, often without clear evidence, and most of the accused were intellectuals.

The Korean-Chinese intellectuals again shifted their focus accordingly, and started to crack down on perceived rightist elements in their community. Their attacks often took

the shape of targeting prominent Korean-Chinese novelists and playwrights by accusing them of transgressions against socialism, and were often tied in with accusing them of pro-Japanese activities during the colonial period. In the field of culture it was novelist Ch'oe Chŏngyŏn for his story <The Returning Soldier (Kwihwanbyŏng)>, novelist Yun Kŭmch'ŏl for his story <The Relationship between the Uncle and Nephew (Sukjilgan)>, novelist Ch'oe Hyŏnsuk's <Kim Sun'gi(Kimsun'gi)> and playwright Hwang Bongryong's <The Son of Changbaek Mountain(changbaekŭi adŭl)> who were targeted for attacks. That these attacks were mostly “created” out of thin air without any truthful base can be seen by how one of the accusers Ri Honggyu started his essay in a vicious attack against writer Kim Hakch'ŏl: “As I got the request from Arirang Magazine (to write this essay) and I was sitting at my desk, I naturally remembered the awful conversation I had several months ago with Kim Hakch'ŏl.⁴⁾

By stating that he had received a “request” from the magazine to critique someone, his critique shows clearly how it was demanded that at least some were labeled as rightists, even if there was no basis for a genuine accusation. The Anti-Rightist campaign shows very clearly how the Korean-Chinese intellectuals did not have any qualms in accusing their own colleagues.

The Cultural Revolution and its Aftermath

The Cultural Revolution (1966-1976), however, was of a different caliber: Korean culture was seen as counterproductive to the Cultural Revolution and a fierce attack on Korean culture was waged. Chŏng Pallyong mentions how the traditional farm dance (Nongakmu) was forbidden as the „wearing of a Qing soldier's hat and shaking one's head showed distrust in the leadership of the socialist party.⁵⁾ The Korean language and publications in Korean were also forbidden. Korean-Chinese were often accused to be spies for either of the Koreas or to have been collaborating with the Japanese during the Colonial Period. Ch'oe Samryong writes how Han-Chinese scholars had published a book in 1964 where novelist An Sugil's work was discussed as an example of the pro-Japanese nature of the Korean-Chinese in Yanbian. They did not know that An Sugil had moved to

South Korea after 1945 and was not residing in Yanbian anymore. This sort of information must have certainly been used against the chosonjok once the cultural revolution broke out. In this way the pro-Japanese literature left its legacy and had an influence on the Korean-Chinese, even if they themselves were not directly involved.

Accusations that were leveled at some one would now often lead to imprisonment or even to a death sentence. In the field of culture this led to the purge of Poets Kim Ch'öl, Im Hyowŏn, Kim Ch'angsŏk, writers Yun Kŭmch'öl, Ch'oe Hyönsuk, Hyŏn Ryongsun, Kim Hakch'öl, Kim Ch'angkŏl, and playwrights Hwang Bongryong and Pak Yŏngil among others.

After the Cultural Revolution ended in 1976, and Chinese society became more open to discuss the transgressions of the past, the Korean-Chinese intellectuals in the field of culture immediately set out to mend the infighting of the past decade in order to form a more coherent community by strengthening their ethnic identity. On a meeting held from October 20 to October 25, 1978, it was decided that all cultural organisations would be reinstated, but that they would be combined under the umbrella of one overarching association. Other efforts to alleviate the tensions were done by holding several other conferences where the victims of the attacks, for example the aforementioned Kim Ch'angkŏl and Kim Ch'öl were able to speak to their accusers how wronged they felt by them.

Scar Literature

In Korean-Chinese literature, the theme of Anti-japaneseness became the rallying cry to enhance the cultural identity of the Korean-Chinese by showing pride in Korean-Chinese achievements and their right to live and have political agency within Chinese society. Before such literature could be written, however, the first task was to come to terms with the Cultural Revolution. Right after the Cultural Revolution ended numerous stories were published that investigated the trauma of the cultural revolution period and tried to address the cause of it.

It was a new generation of Korean-Chinese writers that started to use their writings to

bear witness to the trauma that was caused in the previous decade. These writers wanted to show the impact of the Cultural Revolution on their community, but more importantly to their identity. For them, the period had shown that the seemingly tight-knit status of belonging to the same ethnicity seemingly held no meaning when it came to a coveted advancement in social status. Family members would attack each other to show their righteousness in the eyes of the state and to avert reprisals against themselves.

This literature was placed in a trend that had started in 1977 with the publication of Liu Xinwu's short story "The Class Teacher" and which would come to be known as "Scar Literature" (Sangch'ŏ munhak). In Korean-Chinese literature the following works are part of this genre: Pak Ch'ŏnsu's <I who became a Ghost> (wŏnhoni doen na, 1979), U Kwanghun's <The Lonely Grave> (oeroun mudŏm, 1979), Chŏng Seborg's <Words I would have liked to Say> (hagosip'tŏn mal, 1980), Yun Rimho's <The Fighter's Sadness> (t'usaŭi sŭlp'ŭm, 1980), Ri Wŏngil's <The Heart of the People> (paeksŏngŭi maŭm, 1981), and Ryu Wŏnmu's <The Silk Blanket>(pidanibul, 1982).

Pak Ch'ŏnsu's <I who became a Ghost> was the first story that dealt with the trauma of the Korean-Chinese and was an instant success among its readers. In the story we read the thoughts and feelings of an old civil servant who had died at the hands of his accusers and is now roaming through the house of his family as a ghost. Here he sees how his wife and children are coping with his loss. His oldest son shows incomprehension as to the reason why his father was accused when he had always stayed loyal to his communist ideals. Mother is still a faithful wife who refuses to submit to the accusations leveled at her husband, even when she is daily subjected to fierce interrogations from which she returns home late at night.

Even though the story leaves it open which ethnicity the accusers had, it does show how the Cultural Revolution was by some interpreted as a fight between the old generation of established politicians and the new generation who vied for power. The young generation are portrayed as having been led astray by the so-called Gang of Four, who in the official explanation to the causes and effects of the Cultural Revolution are used to shift the blame to these elite members of the political system.

In U Kwanghun's <A Lonely Grave> we also see how the blame is put solely on the Gang

of Four. The story follows the love between a Han-Chinese girl and a Korean-Chinese man who get separated during the Cultural Revolution. Eventually the girl dies at the hands of her father in his anger of her political disloyalty, while the Korean-Chinese man is accused by his own mother and spends three years in prison. Even though the story follows the official explanation of “making sense” of the trauma of the Cultural Revolution by putting the blame on the Gang of Four, we see here how this is used as an extra layer that was required to be added to talk about the Cultural Revolution, as we could see earlier how the attacks on prominent Korean-Chinese writers already started years before the Cultural Revolution and the literary magazines of the time show that the attacks came at the hands of fellow Korean-Chinese intellectuals. This story tries to address how it actually was the intraethnic fighting that caused the tragedies, as the Korean-Chinese mother reported her own son, while the Han-Chinese father killed his own daughter. Most of the stories that are part of the Scar literature genre choose the trope of the love between men and women or the love within the family that was distorted by politics. In order to heal the wounds of the trauma, however, the stories end on a positive note where it is love that can heal such political divisions. The stories do not try to go into detail too deeply about the causes of the Cultural Revolution, but serve the purpose of voicing some impressions and feelings to start the healing process of the traumatic experiences.

If one wants to read a direct inquiry into the causes of the Cultural Revolution it is Korean-Chinese author Pak Sönsök's works in particular that one has to turn to, as he has consistently used his writings to show the lasting effects the Cultural Revolution has had on the Korean-Chinese community, his family and himself in particular. He has stated that it his mission to not let the madness and anarchy that reigned within the Korean-Chinese community be forgotten⁶⁾ His works show how once close-knit family ties could dissolve within the span of a few months, mostly by changes in propagandistic discourse that even corrupted the daily usage of the Korean language, in accordance with the aphorism of George Orwell, who wrote, „If thought corrupts language, language can also corrupt thought.“

In Pak Sönsök's novella <Blood and Tears> (P'i-wa unmyöng, 1985) we see an example of this when the main character visits a Korean-Chinese engagement party:

The people were all singing from the Quotations from Chairman Mao Tse-tung. They were all songs about „Taking the decision to prepare for sacrifice“ or „who among us is friend and who is foe?“ If they were a bit different it was the like of „when we kill the enemy with knives...“ Since all other songs were forbidden there was nothing to sing. This was supposed to be an engagement party and a place for entertainment, but the atmosphere was murderous without any laughter. Somebody sang our folk song „Balloon Flower“, but changed the lyrics by calling the white-colored balloon flower the „red-colored balloon flower.“ So finally there was some laughter. Pukman stopped the song as if a terrible thing had happened and reprimanded the singer severely:

“Be careful. You are not allowed to sing outdated songs. One should raise one’s political awareness. Never forget the class strife.”

The person who had sang the folk song protested:

“That is why I sang it was a red-colored balloon flower. The color red signifies the revolution, doesn’t it? The brick walls in the city center have also all been painted red for that reason.”

“A red-colored balloon flower does not exist!”

“Why not? If you paint it it will!”

In this scene we see how Pak criticizes the dumbing down of the Korean language for the sake of showing to others how politically correct one is. Even though reality does not have a red balloon flower, it is still “created” in an effort to show once allegiance to the state. Pak shows in his work how this deliberate weakening of expression of ideas could even lead to the erasure of one’s ethnic identity as folk songs were seen as politically suspect. Pak’s novella is an example of how language during the Cultural Revolution was being used as an empty signifier that could always shape a new „meaning“ to the one’s in power. Korean-Chinese poet Kim Munhŭi was also keenly aware of how people desperately tried to show their correctness, as can be seen in his satirical poem <To become a Leftist> (chwap’aga doegi wihay ō, 1979):

When going to the cinema he sits on the left

When sitting in the bus: again on the left

In the meeting room

Of course he sits on the seat on the left!

In order to become a „leftist

All done so that one can attain that „iron rice bowl...⁷⁾

Just like Pak Sonsök, Chinese novelist Murong Xuecun has also voiced the opinion that it was the efforts during the Cultural Revolution of the Communist Party to corrupt the Chinese Language that created the circumstances for the chaos that happened: “The Communist Party’s dumbing down of our language was a deliberate effort to debase public discourse. The Cultural Revolution took this to an extreme: Intellectual discussion, along with reason, were thrown out the window. In this atmosphere, words lose real meaning. The party can then use words to obfuscate and lie.⁸⁾ It is interesting to see how Korean-Chinese writers already came to this conclusion and were not afraid to voice their opinion in the early 1980s and it shows how their literature warrants more scholarly attention.

NOTE

1) Arirang 1957.4

2) Arirang 1957.7

3) Arirang 1957.8

4) Arirang 1957.11

5) Yŏnbyŏn Munye 1978.4, p. 54.

6) Killim Shinmun 17 July 2010. http://www.jlxcwb.com.cn/area/content/2010-07/17/content_12508.htm (last visited on October 22, 2020).

7) Yŏnbyŏn Munye 1979.6, p. 48.

8) New York Times 27 May 2015. <https://www.nytimes.com/2015/05/27/opinion/murong-xuecun-corrupting-the-chinese-language.html> (last visited on October 22, 2020).

우리성 어울림 범주의 네 수준론 : Covid-19 이후의 삶을 위한 도덕 체계

The model of four-levels Weness: A model of morality for life after Covid-19

한규석 Gyuseog Han

전남대학교

Chonnam National University

국문요약

코로나19가 지구촌을 강타했다. 고삐 없던 세계화, 신자유주의의 확산으로 계층간 차이가 더욱 벌어지는 전지구적 현상의 심화, 인간의 삶을 위해 환경 전체를 요리해온 인간중심주의적 인간관과 자연관의 활동에 급제동이 걸린 것이다. 코로나19의 대응에서 국가들 간에 차이가 나타났다. 구미 선진국으로 여겨지던 나라들에서 감염의 확산을 막고자 봉쇄정책을 폈으나, 성공하지 못했고, 많은 사람들이 희생되었다. 한국은 봉쇄정책을 취하는 대신에 적극적 검사를 통해 감염의 확산을 통제하여, K-방역으로 불리우며 세계인의 부러움을 샀다. 국가들간의 차이를 빚어낸 여러가지 요인 중에서 우리는 한국인이 지닌 독특한 우리성

(Weness) 세계관에 주목한다. 서구 언론들은 한국과 아시아 국가들의 대처에서 공동체가 우선시되면서 개인의 권리와 자유가 억압되고 있음을 지적하고 있다. 그러나 봉쇄조치가 장기화되면서 항의시위가 벌어지는 서구권과 달리 한국에서는

개인의 사생활을 침해할 수 있는 조치가 별 저항없이 수용되고 있다. 한국인의 공동체 정신의 뿌리와 도덕성의 관계에 대한 이해를 깊이 하고자 우리는 한국어의 고유말(우리, 반기다, 함께, 바람, 쪽, 고루, 두루, 널리, 탓, 덕분, 쪽, 어울리다 등의 쓰임새 분석을 통해서 우리성 어울림의 도덕성 발달론을 제안한다(Choi & Han, 2014). 한국말에서 ‘우리’는 나의 복수라는 의미 보다 나 및 너

에 비견되는 제3자적 인격체로써 작용한다. 이 우리성은 네가지 범주 수준에서 사람들의 생활에서 작용하고 있다. 이 네 수준은 각기 ‘저만의 우리성’, ‘저들만의 우리성(좁은 우리성),’ ‘남들까지의 우리성(넓은 우리성),’ ‘것들까지의 우리성(모든 우리성)’이다. 이 네 수준은 우리성의 범주가 ‘나만’에서 ‘모든 것’으로 확장되어가는 성숙의 단계이며, 깨침을 통해 도달하는 도덕성 발달의 단계이기도 하다. 각 우리성 수준에서 사람들은 자신을 전체의 한

‘쪽’으로서 다른 ‘쪽들’(사람, 생물, 자연)의 가치를 알아주며 교류한다. ‘저만의 우리성’ 수준에서 사람들은 매우 이기적이며, 세상의 모든 것들을 대상화시켜 쓸모의 정도에 따라 가치를 매긴다. 마지막 수준인 ‘것까지의 우리성’ 수준에서 사람들은 스스로가 ‘쪽’(부분)이라는 인식에서 다른 모든 것들이 지닌 저마다의 가치를 알아주고, 이들과 함께 어울리는 일에 큰 관심을 보이며, 겸허한 덕성을 갖추게 된다. 만물의 영장으로서 자연환경을 대하며 인간의 끝없는 욕망을 채우는 활동으로 생태계가 파괴되어 왔고 그에 대한 경고

가 올렸지만, 코비드19 만큼 모든 이에게 현실적인 경종을 준 것은 없었다. 무한한 욕망 충족 활동을 가능케 하는 정치 경제 제도의 바탕에는 인간을 온전한 독립적 존재로 남에게 해를 직접 끼치지 않는 한, 자신의 만족을 위해 노력하는 어떤 일도 가능하다고 보는 인간중심의 개인적 세계관이 놓여있다. 이 세계관이 생태중심적 세계관으로 대체되어야 한다. 우리성 어울림의 수준론은 한국말에 터하지만 보편성을 지닌 생태중심의 도덕성 발달론으로 기능할 수 있다.

Abstract

Covid-19 has struck the entire world. It has suddenly put a stop to the endless globalization, which has intensified global polarization and further widens the gap between classes. Covid-19 urges us to reevaluate the spread of neoliberalism, and the anthropocentric activities of humanity which has damaged the ecosystem. Differences among countries appeared in their responses to Covid-19. Countries that were considered advanced in Europe, along with the United States, took lockdown policy to prevent the spread of infection but they, failed costing many lives. Instead of a lockdown policy South Korea has managed controlling the spread of infection through active testing, named K-Quarantine, and earned the envy of the world.

Among the various factors that have contributed national difference among countries, we pay attention to the unique 'We-ness' worldview of Koreans. Western media point out that community is prioritized and individual rights and freedom are suppressed through measures against Covid-10 in South Korea and other Asian countries. However, unlike in the West where mass protests have taken place as the shutdown policy has prolonged, Koreans have accepted measures that may suppress individual privacy without much resistance. In order to deepen our understanding of the relationship between Korean community spirit and morality, we propose a theory of morality development. This, in harmony with the 'We-ness' worldview, is to be based on an analysis of Korean vernaculars (e.g. woori, bangida, hamkke, baram, chok, goru, duru, neolli, tat, deokbun, eoulida, corresponding to English terms as we, welcome, together, wind, side, evenly, all around, widely, blame, thanks, side, get along, respectively).

In Korean, 'we' act as a third-party entity, comparable to I and you, rather than the plu-

ral form of I. This 'We-ness' functions in people's daily life in four levels, which are 'My own We-ness,' Our own We-ness (narrow We-ness),' 'Inclusive We-ness of humanity (wide We-ness)', and 'Whole inclusive We-ness to things (Whole We-ness).

These four levels are the stages of maturity that expands from; 'Only me' to 'Whole we-ness'. It is also the stages of morality development advanced by enlightenment. At each level of 'We-ness', people interact with each other by the recognition of themselves as one 'part' of a whole, at par with of other 'parts' (people, living creatures, and nature). People are very selfish at the level of 'my own We-ness,' objectifying and valuing everything in the world according to their usefulness to ownself. At the 'Whole We-ness level, people appreciate each value of everything as being 'parts' and show a great interest in getting along with them, displaying the virtue of humility.

The ecosystem has been destroyed by activities that pursue endless human desires despite numerous calls of warning. However, nothing has been so serious and convincing to everyone as the warning of Covid-19. The anthropocentric individualistic worldview lies in the background of political and economic system that allows infinite desire-satisfying activities, as long as such activities do not directly harm others. Now, this anthropocentric worldview must be replaced by the ecocentric worldview. The four levels theory of 'We-ness' is based on the Korean worldview, but it can function as a universal frame of ecocentric moral development.

코로나19 감염자의 숫자가 9월 하순 현재 전세계에서 3100만이 넘었다. 전세계 누적 사망자가 100만명을 넘었고, 매일 수십만명 이상의 새로운 감염자가 발생하면서 전혀 수그러들 기미가 보이지 않는다. 백신개발과 치료제 개발된다고 하더라도 또 다른 유사한 사태가 계속 발생할 것이라는 것은 자명하다. 세계의 시대 구분이 코로나 전(BC: Before Covid-19)과 코로나 후(AC: After Covid-19)의 시대로 바뀌어야 할 것으로 보인다. 왜냐하면 산업화된 사회를 지배하고 있던 인간중심의 세계관과 생활방식이 생태계를 파괴한 결과로 코로나19란 전대 미문의 사태를 경험하고 있기 때문이다. 코로나19는 인간중심주의에 대한 경종이며 생태중심으로 전환할 것을 요구한다. 본인은 이 글에서 코로나19 사태를 초래한 인간중심적 세계관의 폐해를 간략히 짚어보고, 한국어의 바탕말에 녹아 있는 어울림의 세계관에서 도출한 우리성 어울림의 수준론을 제시하고자 한다. 이 수준론에서 도덕성 발달의 과정이 제시되고, 이 이론의 연구와 교육을 통해 인간중심적인 세계관에서 벗어나 생태중심적 세계관을 구현하는 것이 가능하다고 보기 때문이다.

인간중심주의적 세계관의 문제

사람이란 세상을 살아가기 위해 살림살이를 펼쳐가는 존재이다. 살기 위해 사람들은 다른 사람은 물론 동물, 식물을 위시하여 생태계의 수많은 것들과 알게 모르게 교류할 수밖에 없다. 이렇게 세상의 수많은 것들과의 교류에서 암묵적으로 작용하는 믿음과 신념을 세계관이라 할 수 있다. 세계관은 세상사를 접하면서 이해하고 예측을 가능하게 해주는 렌즈 역할을 한다. 세계관은 다양한 측면을 포함하고 있다: 세계는 어떻게 존재하게 되었는지, 신은 있는지, 인간이란 어떤 존재인지, 죽음이란 무엇이며, 바람직한 삶은 어떤 것인지, 등등. 다양한 형태의 세계관이 지역과 종교를 달리하며 퍼져 있다. 산업화된 사회에서 현대인들이 지닌 세계관은 인간중심주의(anthropocentrism)라는 특징을 지니고 있다. 인간중심주의는 인간의 가치와 효용성의 관점에서 세상사를 파악하고 판단한다. 이에 인간을 다른 동물과는 구별되는 우월한 존재로 여기며, 인간의 생명을 수단이 아닌 목적론적으로 다루어야 한다는 신념, 그리고 자연을 인간의 의지대로 얼마든지 처분할 수 있다는 믿음이 포함되어 있다. 산업화 이후 인간은 자연에 대한 엄청난 지배력과 기술을 지니게 되면서 생태계를 불과 이백년 만에 복구할 수 없는 상태로 만들어 버렸다. 수백만 년을 단위로 시기를 구분하는 지질학자들조차 지난 200년의 기간이 생태계에 미친 영향이 뚜렷하게 구분되므로 인류세(anthropocene)라고 이름지어야

한다는 주장을 제시하고 있다(Crutzen, 2000). 이 주장은 인류문명에 대한 심각한 경고이다. 인류가 직면한 세 가지 문제점이 모두 인간중심주의에 직결되어 있다.

우선, 기후위기를 포함한 생태계 위기의 문제이다. 인간이 추구해 온 풍요로운 생활은 각 종 산업의 발전을 통해 구현되어 왔다. 이 과정에서 필요한 에너지의 생산과 산업의 운영과정 에서 배출되는 온실가스는 지구온난화의 주요인으로 작용하며, 생태계의 실질적인 위기를 초 래하고 있다. 기후변 화 문제에 대처하기 위해 1988년 유엔이 설치한 한 기구(IPCC)는 2018년 인천에서 가진 48차 총회 에서 ‘지구온난화 1.5도 특별보고서’를 채택했다. 핵심내용은 지속가 능한 지구를 위해 2100년까지 지구의 온도 상승을 1.5도로 규제해야 하며, 이를 위해 탄소배 출을 2030년에는 2010년 배출량의 45%로, 2050년에는 배출량과 흡수량이 같아져야 한다는 것이다. 세계 인구는 1800년에 10억 명 을 돌파했다. 1940년 23억 명, 1970년 37억 명, 2016년 현재 73억 명이다. 지난 세기 동안 무려 4배 나 증가했다. 급속히 늘어난 인간의 먹거리 자원 의 확충과 육식의 미각을 제공하기 위해 소, 돼지, 닭의 대량생산을 위한 부지와 먹이가 될 사료가 필요했고, 이를 위해 아마존 같은 밀림을 불태워 농 지와 목초지로 전환하는 활동을 펴 왔다. 학계에서는 10년에 평균 5~10%의 열대우림이 파괴된다 고 본다. 우리의 파괴는 온실가 스 효과를 상승시켜 기후위기에 악영향을 준다. 아울러 산업 및 생활 폐기물의 처리문제가 생태계의 위기를 가속화 시키고 있다. 매년 지 구에는 20억톤이 넘는 각종 폐 기물이 쌓이고 있다.

둘째는 생물다양성의 위기이다. 생물다양성은 지구의 지속가능성을 보이는 중요한 지표로 서, 생태 계의 변화에서 특정의 종들이 맡고 있던 기능이 다른 종에 의해 대체될 수 있음을 보 여주는 지표이 다. 이것이 낮다는 것은 이런 대체가 어렵다는 것이다. 밀림을 인간의 편익을 위해 개간하면서 야생동 물의 서식지를 파괴하고, 저인망 어업으로 어족자원이 남획되고 있다. 아울러 생산성을 높이기 위한 유전자변형작물의 광범위한 사용은 생물다양성을 현저히 감소시 켜왔다. 생물다양성에 관한 2019 년 보고서에 따르면 100만종의 생물이 멸종위기에 있으며 이 목록에는 현존하는 양서류의 41%, 포 유류의 25%, 조류의 13%가 포함되어 있다.

셋째는 인간의 도덕성 위기이다. 도덕이 인간세계에만 작용해도 문제가 없던 시대는 지났 다. 기술 의 발달로 인간이 지닌 자연에 대한 영향력이 엄청나게 커진 탓에 생태계를 대상으로 저지르는 행 위에 도덕성을 적용하지 않으면, 생태계의 파괴를 막을 길이 없다. 2019년 12월에 교황은 국제형사 법학회의 연설에서 생태계에 대한 범죄를 신설할 것을 요구하였다. 생태계의 파괴뿐만 아니라, 인간 의 먹거리를 위해서 각종 양식 및 축산업이 발달하였고, 공장식 축산과 도축 및 남획의 과정에서 매 일 전세계에서 2억 마리가 넘는 육상 동물들이 희생되고 있다. 동 물 사육환경이 열악하여 전염병 이 나타나면, 확산을 막기 위한 대책으로 살처분 방식이 취해 진다. 아프리카돼지열병으로 2019년 에 살처분된 돼지가 전세계에서 690만 마리, 올해만도 540만 마리에 이른다. 이런 살처분은 끔찍하 고 부도덕한 것이기에 일에 종사한 많은 작업자들 에게 외상후스트레스장애를 불러일으키기도 한 다. 살처분에 더해서, 대량도축과 생산의 효율 성을 위해서 공장식으로 사육되는 동물의 생명권이 인

간을 위해 철저히 무시되는 현상은 도덕 성의 심각한 문제이다. 윤리학자들은 동물의 생명권을 차별적으로만 인정하는 것은 인종을 차별하는 것과 마찬가지로 잘못이며, 이 행태를 종차별주의라 개탄한다(Singer, 2012). 동물의 사육과 이용에 대한 매우 불편한 진실을 사람들은 애써 외면하며 지내고 있다(Joy, 2011).

K-방역과 한국인의 세계관

코로나19의 높은 감염성 탓에 대부분의 나라들이 국경을 폐쇄하고, 시민들의 여행은 물론 일상적인 활동을 봉쇄하거나 큰 제약을 가했다. 그러나 한국은 국경을 열어둔 채로, 일상적 활동을 봉쇄하지도 않았다. 적극적인 검사와 감염의심자의 추적 및 치료 (3T: Test, Trace, Treat) 정책을 철저하게 수행하며 전세계에서 방역 모범 국가로 부상하였다. 세계적으로 유례를 찾기 힘든 K-방역의 성공이 유에 대한 논의는 무성하다. 메르스의 교훈, 빠른 인터넷, 의료보험 등등 여러 제도와 인프라 등이 거론되고 있다. 이에 더해 집단주의 문화적 특성이 거론된다. 개인 보다는 집단을 앞세우는 유교적 집단주의 문화 탓에 시민들이 위기상황에 처한 국가의 정책과 방침에 순종하며, 개인의 권리나 품위를 기꺼이 희생시킨 탓 이라고 보는 것이다. 중국, 대만, 싱가포르의 경우에도 한국과 유교문화를 공유하고 있으나 이들의 방역성공은 강압적인 봉쇄로 가능했다. 이 점에서 같은 집단주의 문화라고 하더라도 한 국민만이 지닌 특성에 주목할 필요가 있다. 왜냐하면, 그것에서 코로나 이후(AC) 시대에 필요한 삶의 철학이 나올 수 있다고 보기 때문이다. 그것은 한국인이 지닌 ‘우리성 어울림의 세계관’이다. 서구인들도 코로나19에 대응하여 집단주의적 조치가 필요함을 알고 이에 순응하지만, 외적인 규제와 억압 상황은 오래 갈 수 없음을 보였다. 그러나 한국인은 활동의 제한 조치를 불편하지만 불가피한 것으로 받아들이고 오랫동안 이 상태를 감내하였다. 그 이유는 개 개인이 당연히 해야 할 바라고 여기는 탓이다.

한국인이 지닌 세계관

코로나19는 우주 안에서 모든 존재는 서로 연결되어 있다는 것을 극적으로 보여주고 있다. 독립적이고 자율적인 존재로서 각 개체들이 살아가는 것이 아니라 연결되어 있어 영향을 주고받을 수 밖에 없다는 것이다. 이는 자명한 사실이다. 한국인은 독특하다고 할 정도로 ‘우리’라는 표현을 많이 쓴다. ‘내가족’, ‘내 마누라가 아니라, ‘우리가족’, ‘우리마누라’가 자연스러운 표현이다. ‘우리’는 ‘나들’이라는 복수적 표현이기도 하지만, 나, 너, 그들과 같은 격으로 나와 관련된 공동체를 지칭하는 독립적인 대명사로 많이 쓰인다. 한국어 쓰임새를 보면 ‘함께 함’에 대한 인식과 그로 인한 영향을 의식

하는 표현들이 매우 많다(최봉영, 2020). 지구 상의 다양한 언어가 통사적 구조와 그 사용 양태에서 차이가 있다. 언어에는 사람들의 세계관, 사회관, 도덕관 및 추구하는 삶의 형태가 녹아있다. 한국인의 대화 속에서 자주 쓰이는 어휘(우리, ~쪽, 뭣, 고루, 두루, 함께, 같이, ~덕분에, ~바람에, ~탓에, ~정(情), 눈치, 핑계 등등)들 중에서 한국인을 이해하기 위한 핵심적 개념들이 제기되 기도 하였으나, 개념들 간의 연관성에 대한 분석은 없었다. 이들의 연관성에서 우리는 한국인의 암묵적인 세계관을 다음과 같이 끌어낸다: “임자이자 쪽으로 나서 함께 어울려 우리를 이룬 바탕(나, 저, 우리, ~쪽, 뭣, 고루, 두루, 함께, 같이, 허물, 어울림, 어른, 임자, 등)에서 모든 것들이 서로 연계되어 영향을 끼치고 받으면서(바람, 덕분, 탓) 사태가 전개되는 것이 세상 살이”이다. 이런 세상에서 자기 뭣을 다하려 노력하며 살아가는 것이 사람의 “구실이고 보람” 이라고 여기는 인간관이 함축되어 있다.

우리성 어울림 범주의 네 수준과 도덕성 발달

모든 존재는 살아가기 위해서 주위로부터 자신을 살려주는 힘을 받아야 한다. 힘을 주고 받는 개체들은 그들을 포함하는 범주(우리) 안에서 한 ‘쪽’으로 기능한다. 사람들이 자신을 보다 큰 범주인 ‘우리’의 한 부분(‘쪽’)으로 인식한다는 것은 ‘쪽’으로서 역할을 수행하고, 구실하는 것을 당연하게 여긴다는 것이다. 우리말의 ‘구실’이란 ‘그똥 일’에서 기인한다. ‘그 똥’이란 개인의 위에(넘어) 구성되는 공(公)적인 영역이다(최봉영, 2020). 우리는 누구나 사람구실을 해야 한다고 하는데, 이는 우리성 범주에서 쪽으로서 맡은 역할을 다한다는 것이다. 이 역할을 수행하는 것을 당연한 것으로 여기고, 그에서 보람을 느낀다.

우리성에서 ‘쪽’들이 조화롭게 어울리는 본질은 어울리는 상대 혹은 ‘쪽’의 가치를 알아주는 것이다. 알아주기(appreciation)는 나의 입장에서 얼마나 사용가치가 있는지에 따라 상대의 가치를 판단하는 것이 아니라, 상대의 임자성을 인정하고 우리성에 기여하는 ‘쪽’으로서의 가치와 덕성을 존중하여 대하는 능력이자, 마음가짐이다. 상대를 존중해야 할 우리의 한쪽으로 알아주는 범주는 성숙의 정도에 따라 네 가지 수준으로 확대될 수 있다(최봉영 등, 2014).

수준 1: ‘저만의 우리성’ 어린 아동은 스스로가 주위 것들과 어울린다는 인식이 없이 스스로의 욕구를 충족시키는 것에만 관심을 두고 생활한다. 주위의 사람이나 사태에 대하여 나의 소용가치라는 잣대로만 판단을 하게 된다. 이러한 판단이 어린 아동에게서만 나타나는 것은 아니다. 성인들도 이런 판단을 많이 한다. 이런 판단을 하는 성인을 한국에서는 어리석은 사람이라고 비난한다.

수준 2: 저들만의 우리성 인지의 발달과 더불어 가족과 또래들과 교류하는 생활을 본격적으로 벌이게 되면 ‘우리’라는 집단의식이 형성되며 두 번째 수준인 ‘저들만의 우리성’ 혹은 ‘달힌 우리성’이

나타난다. 이 수준에서 사람들은 ‘저들 끼리’에게의 소용가치라는 잣대로 사람과 사태를 판단하게 된다. 우리 집단과 다른 집단을 구분하여 편 가르고, 편파적인 행위를 자기집단의 관점에서 옹호하거나 혹은 비난한다. 저들끼리의 밖에 있는 것들은 저들끼리의 생존과 번영을 위한 수단으로 간주된다. 수준 1의 ‘자기만의 우리성’에서 수준 2의 ‘저들만의 우리성’이 나타나는 것은 사람들에게서 다른 관점을 취하는 능력이 나타나면서 가능하다. 그러나 이 수준의 사고를 하는 사람들 간에는 갈등이 많이 나타난다. ‘우리성’ 범주 안에서 상대를 자신과 같은 ‘쪽’으로 인식하기 보다는, 상대를 나와 대등한 개별적 존재로 여기는 탓이다. 즉, 필요에 따라 어울리는 상대가 달라지는 탓에 다툼이 잦을 수 있다.

수준 3: ‘남까지 우리성’ 외집단 성원과의 교류가 확대되면서 내집단편향적 행동이 상대 집단원에 대한 차별이 되는 것을 접함에 따라 집단구분에 의한 도덕적 준거의 적용을 문제 삼는 의식이 생긴다. 이 경우에 사람들은 외집단 성원인 ‘남’들도 같은 인간이라는 보편성을 인식하고 이에 바탕한 가치에 눈을 뜨는 깨침을 얻게 될 수 있다. 이 수준을 ‘남까지의 우리성’ (‘열린 우리성’) 수준이라고 할 수 있다. 즉 저들끼리만의 수준에서는 내집단 성원만이 모든 권리를 지녀야하는 존재이지만, 같은 인간성을 공유한 상대집단과의 교류에서 이런 차별 행태를 저지르거나 혹은 당하면서 사람들은 내/외집단을 구분하는 것에 대한 문제의식을 품게 된다. 상당수의 사람들에게서 이런 문제의식은 불편감과 더불어 사회정의에 대한 관심으로 나아가며, 보편적 인류애로 발전될 수 있다. 지구상의 모든 사람을 ‘우리’라고 여기는 사람들은 우리를 좁게 규정짓는 사람들에 비해서 자민족 중심주의와 권위주의 경향이 낮으며, 경험에 대한 개방성이 높으며, 다른 나라에서 벌어지는 전쟁이나 기아, 학살 등 인권 문제에 관심을 갖고 있는 것으로 나타났다(McFarland, 2015).

수준 4: ‘것까지 우리성’ 마지막 수준에서는 인간을 넘어, 동식물은 물론 생태계의 모든 것들이 어울리는 ‘쪽’으로 인식되는 우리성 범주의 확장이 이루어진다. 이 수준을 ‘것까지의 우리성’²⁾ 혹은 ‘모든 우리성’이라 이름 지을 수 있다. 이 수준의 우리성에서 사람들은 동식물을 포함한 생태계의 모든 것들이 나름의 가치와 덕성을 갖고 어울리고 있음을 깨닫고, 세계를 형성하는 각 개체들이 지닌 쪽으로서의 가치를 알아주며, 경외감과 고마움을 느끼면서 겸허한 삶의 덕성을 생활화하게 된다.

이 수준에서 사람들은 존재의 연기(緣起 연기)적 바탕에 대한 깊은 깨달음에 도달할 수 있다. 스스로를 포함하여 모든 것들이 특정한 양태로 어울리며 존재하는 것을 깨닫고, 나 또한 다른 모든 것들에 영향을 미치는 연기론적 관계성을 깨닫는다. 우리말에는 연기론적 관계성을 표현해주는 어휘가 여럿 있다. 이를테면 ‘~덕(분)에’, ‘~탓에’, ‘~바람에’ 등이다. 우리말에서 ‘~하여서’, ‘~하게 되어’ 등의 조사를 써서 연기적으로 관련된 일과 현상을 끊임없이 표현할 수 있는 것도, 우리가 이런 연기적 세계관에 친숙해 있음을 시사한다. 이런 연기성을 쉽게 이해하는 탓에 한국사람들은 예상 밖의 사건을 접해서 놀라지만, 일단 상황 설명을 들으면 놀라움을 훨씬 잘 가라앉히는 심리를 보인다

(Choi & Nisbett, 2000)

도덕성 발달 단계: 도덕이란 사람들이 더불어 함께 살아간다는 공동체의 정신을 구현하기 위해 지켜야 할 규범이다. 사람들은 자신의 삶이 작용하고 영위되는 우리성 범주(가족, 국가 등)의 임자성을 지닌 존재들에 대하여 도덕적 준거를 적용하며, 그 밖의 존재에 대하여는 준거를 적용하지 않는다. 그래서 많은 사람들이 동물이나 노예를 소유물로 여기면서 도덕적 준거를 적용시키지 않으며 이들을 대하는 행위는 무자비하다. 네가지 수준 각기에서 적용되는 도덕적 판단의 대상이 다르며, 우리성 범주가 확대되어 가는 과정은 도덕적 성숙의 과정이라 볼 수 있다. ‘저만의’ 우리에서 ‘저들만의’ 우리, ‘남까지 의’ 포함하는 우리, 그리고 ‘것까지’ 포함하는 우리로의 성숙이 나타날 수 있다. 이처럼 우리성의 범주의 확장은 깨우침의 단계라고 볼 수 있다. 알아주는 상대가 가까운 사람을 넘어, 인간에게, 또 인간을 초월한 생태계의 존재로까지 확장되는 것이다. 한국불교의 큰 스님으로 존경받는 성철 스님은 “산은 산이요, 물은 물이다!”라는 법어를 남겼다. 나는 이를 산과 물은 그 나름대로 가치와 덕성을 지닌 것이니 인간 마음대로 처분하지 말라는 깨침을 전하는 것으로 본다.

마무리

만물의 영장으로서 자연환경을 대하며 인간의 끝없는 욕망을 채우는 활동으로 생태계가 파괴되어 왔고 그에 대한 경고가 울렸지만, 코비드19 만큼 모든 이에게 현실적인 경종을 준 것은 없었다. 무한한 욕망 충족 활동을 가능케 하는 정치 경제 제도의 바탕에 놓인 것은 인간을 온전한 독립적 존재로 남에게 해를 직접 끼치지 않는 한, 자신의 만족을 위해 노력하는 어떤 일도 가능하다고 보는 인간중심의 개인적 세계관이다. 이 세계관이 생태중심적 세계관으로 대체되어야 한다. 우리성 어울림의 수준론은 한국말에 터하지만 보편성을 지닌 생태중심의 도덕성 발달론으로 기능할 수 있다.

NOTE

1) 한국어에서 ‘것’은 대상을 지칭하는 일반 명사로 기능한다. 이것 저것, 생각하는 것, 책을 읽는 것, 물이 흐르는 것 등등

불교철학의 관점에서 본 세계의 상호의존, 상호작용 그리고 통합

Global Interdependence, Interaction, and Integration from the Point of View of Buddhist Philosophy

Bayer Achim

Kanazawa Seiryō University

관점과 유사하게, 이 세상의 모든 현상들은 원인과 조건의 건전한 상호작용으로 보인다. 여기 제시된 분석은 이러한 개념들을 요약하고 이를 우리가 살고 있는 오늘의 세계에 적용할 것이다.

국문요약

약 30년 전 “국제화”라는 용어는 곧 열릴 새로운 세계의 신비함, 화려함과 함께 미지의 그러나 완벽한 어감을 가지고 우리의 일상어에 포함되었다. 그 후로 새로운 세대는 즉각적 정보 교환, 국제 무역 그리고 공통의 사회적, 환경적 변화와 완전히 연결된 세상에서 성장해 왔다. 다사다난했던 30년의 풍부한 경험을 기반으로 우리는 이제 전 지구적 상호작용과 상호 의존성의 역학을 성숙한 시선을 가지고 바라 볼 수 있게 되었다. 본 발표에서는 인도 아대륙을 넘어 전파된 불교공동체에서 수 세기동안 발전된 불교 철학의 중심 개념에 기반하여 평가를 진행하고자 한다.

초기 불교의 인간의 조건에 대한 평가에서, 동시적이고 통시적인 상황에서 개별존재의 의존은 주요 주제였다. 화엄경의 전통에서 이는 우주적 상호의존성에 대한 총체적 평가로 확장된다. 스피노자의 산출하는 자연[natura naturans]에 대한

Abstract

About thirty years ago, the term “globalization” entered our common vocabulary with an aura of the unknown, complete with the mystery and glamour of a new world that was about to unfold. Since then, a new generation has grown up in a thoroughly connected world of instant information exchange, global trade, and shared social and environmental processes. Drawing on a wealth of experience from three eventful decades, we can now take a mature look at the dynamics of global interaction and interdependence. In this presentation, the assessment will draw on central concepts of Buddhist philosophy, concepts that evolved over centuries as the Buddhist community spread beyond the Indian subcontinent.

In the early Buddhist assessment of the *conditio humana*, the dependence of

individual existence on synchronic and diachronic conditions emerged as a major theme. This was expanded, in the tradition of the Avatamsaka-sutra, to a wholly positive assessment of universal interdependence. Similar to Spinoza's view of *natura naturans*, the events in this world are seen as an inherently wholesome interplay of causes and conditions. The present analysis will outline these concepts and apply them to our world of today.

Introduction

About thirty years ago, the term “globalization” entered our common vocabulary with an aura of the unknown, complete with the mystique and glamour of a new era that was about to unfold. Since then, a generation of global citizens has grown up in a world thoroughly connected by instant information exchange, global trade, and shared social and environmental processes. The original promise of this global connectedness was nothing less than it would fulfill the ancient dream of a cosmopolitan, universal humanistic society. However, some cautioned that minorities and regional economies could be overridden on those global fast tracks.

Interconnectedness in Buddhist History

This assessment will draw on central concepts of Buddhist philosophy, concepts that evolved over centuries as the Buddhist community spread over the Indian subcontinent and beyond. We will see how the themes of interconnectedness and independence, union and diversity have been addressed in the history of Buddhism. In the early Buddhist assessment of the *conditio humana*, the dependence of the individual existence on internal and external conditions was acknowledged, which developed into a wholly affirmative view of universal interdependence in the Flower-Ornament Discourse (*Avata saka-sūtra*).

Early Buddhism: Mendicants with a Pacifist Message

The earliest biographies of the Buddha (c. 5th century BCE) were written centuries after his demise, and little be said with certainty about his life.²⁾ Although it is tempting to accept the traditional accounts, and although they may in fact reflect historical truths, scientific accuracy calls for some restraint in the matter. We can say with certainty, nonetheless, is that over the centuries, Buddhist monks and nuns saw the Buddha's biography as the model, the ascetic ideal, to be followed.

The legendary Buddha, born as a prince in India, had abandoned a splendid palace, a whole kingdom, his wife and son. In the same way, Buddhist mendicants were encouraged to abandon their own home, usually less splendid, and it seems that many of them did not have the prospect of owning even a humble house or founding a family. Although these circumstances are not well recorded in Buddhist traditional lore, we now know that in many pre-modern agricultural societies, only the eldest son inherited the family's home and fields, while younger ones had to seek their fortune elsewhere, some as soldiers, and some as beggars. Since maternal mortality was high, there was certainly an economic reason that monks outnumbered nuns, in both Christian Europe and Buddhist India. This preponderance of the male population as a whole was less of an issue in hunter-gatherer societies, where inter-tribal violence was a leading cause of male deaths.

The Buddhist monastic order was thus an outcome of the agrarian society in the Ganges plains, a society that was distinctly more peaceful and supra-regional than its shamanistic hunter-gatherer precursors.³⁾ Again, we do not know how far Buddhist monasticism spread before the time of Emperor A oka (c. 304–232 BCE), who unified most of the Indian subcontinent through campaigns with his giant army. It was A oka who strongly promoted Buddhism and its monastic order. His reign marks the beginning of a drastic increase in reliable information about the Buddhist history.⁴⁾ The reasons for A oka's advocacy of Buddhism may go beyond his acceptance of its purely spiritual truths: Buddhism offered a doctrine that was universalistic and transcended earlier tribal and regional borders, just as the veneration of the Buddha transcended the diverse cults of local shamanistic deities. Buddhism further weakened the strong boundaries between

social strata, especially in urban India, where different castes often venerated their own deities. Quite surely, the Buddhist order provided a viable alternative for former soldiers from the disbanded armies of A oka's former enemies. Nonetheless, this fact is not recorded in traditional accounts and can only be inferred on the basis of the general social conditions.

Early Buddhist monks were encouraged to roam the land as wandering "beggars" (the literal meaning of bhikkhu or bhik u, the word for "monk") and thus spread the values of a civilian society throughout A oka's empire, often travelling with supra-regional trade caravans. In later Buddhist mythology, A oka's rule was seen an example of an ideal government, and we may see in it many cherished values of our present age, such as supra-regional trade and travel, as well as the rule of law. However, the rule of a universal emperor will hopefully seem outdated to most readers.

Abhidharma: An Analytical Approach to Reality

Besides its pacifist, universalistic values and its transcendent meditation practices, the early Buddhist order had a strong educational mission, and provided young male and female adepts with a kind of "higher" education. Until then, such an advanced education was in Brahmanical society only available to males of the higher castes. Since Buddhism is nowadays often perceived as a wholly meditative culture with a transcendent, unitarian doctrine, this educational aspect tends to be overlooked. However, since the industrial revolution, formal education is mostly provided in secular institutions, while in pre-modern society, this was not the case. In modern society, Buddhism often provides relief from the stress of formal education, its examinations and exact definitions. However, for most of Buddhist history, providing formal education was a central role of the Buddhist order, and many Buddhist monks left the order in their late teens, using the education they had received to find employment elsewhere. From the ruling dynasties' point of view, this was not necessarily an undesirable outcome of monastic education. The scholarly side of monastic life gained an increasing importance, especially when reading and writing became widespread in the Buddhist order by the end of the first

millennium BCE.

In the third century BCE, Aśoka proclaimed his law stone inscriptions, and it seems that at that time hardly anyone was able to read them. Writing on paper was fully established in Buddhist monasteries in the Hindukush Mountains by the first century CE,⁵⁾ undoubtedly under the influence of the Hellenic literate culture that had arrived through Alexander's campaign (326 BCE).

The tradition that brought Buddhist scholarship to unprecedented new heights was known as Abhidharma and developed out of the early exegesis of the Buddha's discourses (sūtras). In the first centuries after the Buddha's demise, his discourses were memorized, transmitted orally, and partly expanded in the course of the process. Once they were written down, it became easier to look for common core doctrines across diverse discourses given by the Buddha, according to legend, in the 45 years of his teaching career.⁶⁾ While the transmitted discourses (sūtras) mostly dealt with Buddhist conduct and values, and addressed every-day life of lay followers and monastics, Abhidharma scholars began to systematize Buddhist doctrines in written scholastic treatises. This tradition was especially strong in and around the Hindukush Mountains, stretching far into the plains of Central Asia in the first centuries CE, when trade on the Silk Road gained momentum.

In modern society, it may be hard to see the value of Abhidharma. Most people look to secular institutions, not Buddhism, for formal education. By contrast, in the "real" cultural history of Buddhism, Abhidharma was a major success, providing a whole continent with literacy and higher education, often including, as branch sciences, grammar, mathematics, medicine, formal logic and artwork.

At its peak, in about the fifth century CE, the systematic approach of Abhidharma was the driving force behind famed Buddhist universities such as Nālandā where thousands of monks received higher education, while Europe was still groping its way through the Dark Ages. There can hardly be any doubt that the fame of those universities was a main incentive for the rulers of Tibet and Japan to eventually adopt Buddhism.

Critique of Abhidharma and the Wish for Simplicity

It is legitimate and wholesome for every human being, to long for simplicity and peace. Modern adepts of Buddhism who shun Abhidharma (although a few actually do study it) are not the first to doubt its value. Quite early, Abhidharma scholars had to fend off the suspicion that they were pursuing worldly aims, or that Abhidharma might not be helpful for gaining mental peace. On a more theoretical level, the most successful Abhidharma tradition pursued atomism and a “digital” view of time and space, trying to find the ultimate building blocks or smallest parts for the whole of reality. The critics of this approach saw no evidence for it in the words of the Buddha and considered it foreign to the original intention of the Buddha’s teachings. Indeed, the “atomist” Abhidharma scholars of the Hindukush area were probably influenced by the atomist theories ascribed to Democritus (c. 5th–4th century BCE). However, this does not the importance of their role in promoting higher education in India and in Asia as a whole.

The critics of Abhidharma atomism were also correct on an analytical level, when they pointed out that no smallest units of either matter, time, space, or movement could factually be found. Any ostensibly smallest unit of movement (or, time, space, or matter) can still be divided into subunits, and those again into subunits, ad infinitum. Nowadays, it is common knowledge that atoms are not indivisible, and that any subatomic particle can be probably still divisible into smaller parts. Quite certainly, such subatomic particles are not “matter” in the way we perceive material things in our everyday lives. However, while modern physics arrived at these insights by experimental means, Buddhists in the first centuries CE relied on reasoning alone.

Imagine: A World without Borders

The critics of the “atomist” Abhidharma scholars therefore used the same dissecting analysis as the Abhidharma tradition itself, but pursued it ad infinitum. These critics, the Madhyamaka tradition, took analytical reasoning to an extreme and thereby transcended it. In the end, nothing withstands radical analysis. This has rewarded the Madhyamaka tradition with a widespread popularity in modern academia. In the world of today,

many traditional religious assumptions have been proved to be creations of the human mind. Many people describe themselves as “spiritual but not religious,” and Madhyamaka can function as a transcendent but somewhat non-religious world-view.

Madhyamaka negation (implicitly) challenges much-disputed conceptions such as god, race, gender, and nation. This approach somewhat resembles the famous lines from John Lennon’s “Imagine” (1971), “no heaven, no hell, no countries, no religion.” In his hymn of cosmopolitanism, a tribute to the high ideals of 1960s counter-culture, Lennon also demanded the “brotherhood of man” and “the world as one.” Similarly, traditional Madhyamaka philosophy was somewhat grounded in Buddhist compassion and wisdom. Still, Madhyamaka authors often struggled to align their radical deconstruction with such positive values. If nothing is real, their critics asked, why should one care for anything, including one’s fellow human beings? For centuries, Madhyamaka scholars made well-intentioned and honest attempts to prove that they were not nihilists. Yet, the radical deconstructivism at the core of Madhyamaka does not easily provide a theoretical foundation for social responsibility and ethical behavior.

The parallels between ancient Madhamaka thought and modern visions of a better society are probably quite obvious. A mere deconstruction of present realities will not lead very far. As the contemporary term “affirmative action” reminds us, some amount of affirmation, constructive planning, and differentiation will always be necessary to achieve improvements. Without affirmation and construction, deconstruction by itself will remain a mere intellectual exercise and can, in the worst case, do more harm than good. As in the case of “affirmative action,” the constructive act of designing a good policy can be more challenging than merely deconstructing social injustice in theory.

Affirming the World as an Illusion

The Madhyamaka tradition did not convince everyone that they can explain the small but significant difference between things that do appear in the natural world (however illusory they may be) and those that don’t. Thus, Madhyamaka thought was partly adopted and greatly developed by another tradition that asserted that even an illusion

presupposes a mind that is illusioned. The Madhyamaka tradition had produced extensive treatises proving that the causation and existence of real existing things was impossible. In contrast, the Yogācāra tradition, which had its breakthrough in about the fourth century CE, was more than ready to affirm that mind itself operates on a higher level than the phenomena it perceives.⁷⁾ If we take a dream as an example, hardly anyone would claim that the objects in that dream “exist” materially in that very time and place. The mind that dreams, on the other hand, is commonsensically accepted as existing, as a continuation of the waking mind.

In this way, the Yogācāra tradition followed the Madhyamaka reasoning that the phenomenal world is indeed illusionary. Still, while some illusions (let’s say a cup or a table) do appear in this dreamlike world, others don’t, just like a person who dreams of a hot desert will rarely dream of snow. However, in Yogācāra thought, the very concept of “existence” is mind-made, and this even applies to the “existence” of mind. Mind and its perceptions exist, but not in the sense that we normally assume a table or a cup to “exist.” This mode of existence of mind itself might be impossible to express in words. Since the Yogācāra conception of existence as such (including the existence of mind) is quite nuanced, it may be misleading to call its ontology “idealism.” In the classical idealism of Plato, ideas are real, while individual things are not. This is clearly not the approach of the Yogācāra systematics.

Again, how do these insights apply to the issue at hand, our modern global society with its often changing, often rigid structures? It is surely an important first step to understand that the “identities” of race, class, gender, and nation are mostly mental constructs. However, the last 150 years have taught us that understanding social categories as mental constructs does not automatically make them disappear, not does it guarantee that new constructs will be better than the old ones. In many cases, it may not be wise to abolish everything that is old altogether. In all likelihood, there will be no global society without social categories, and the real art is choosing the beneficial ones with care.

Finding Beauty: The Flower-Ornament Discourse (Avata saka-sūtra)

We have seen that around the 3rd–4th century CE, some Buddhist thinkers moved away from mere deconstruction, toward a more affirmative view of mind and the phenomena contained therein. The natural continuation of this trend would be a wholly positive view of this illusory world, perceiving it as a miracle to be celebrated. This is indeed the world-view that we find in a highly influential text called the Flower-Ornament Discourse (Avata saka-sūtra), which is in fact a collection of older and newer texts, with its core content was established by about the 4th century CE.⁸⁾ To some extent, the world-affirming view of the Flower-Ornament Discourse can be seen as the continuation of a trend that has been present in Buddhism since much earlier times:

1. Early Buddhism: Already in some early descriptions (3rd to 2nd centuries BCE?) of the Buddha’s awakening under the bodhi tree, we find the contents of this breakthrough described as a realization of “dependent origination” (pratītya-samutpāda, also translated as “conditioned arising,” etc.)⁹⁾. The living beings in this world pass through perpetual cycles of birth, death, and rebirth, all the time dependent on their changing mental continuum and external circumstances. The vision of this continuous interplay is said to end the adept’s suffering in this world and leads to the breakthrough to final awakening (bodhi) or Buddhahood. This description does not necessarily imply that the dynamic unfolding of the world is inherently blissful, but a detached and wise view of it surely is.

2. Abhidharma: As described above, some of the scholars who engaged in the systemization of Buddhist thought seem to have developed a fondness for rational, scientific inquiry into mental and physical phenomena. Whereas early Buddhism emphasized the defiled nature of the unawakened mind, Abhidharma scholars developed a keen interest in how the mind and physical phenomena work, how they can be defined and categorized. Of course, Abhidharma did not abandon the idea that the unawakened mind and its entanglement in the world need to be overcome. However, long stretches of Abhidharma literature display a non-judgmental fascination with the workings of mundane realities. As a side-effect, Abhidharma scholar-

ship inspired significant improvements in grammar and literary composition, medicine, mathematics, and so on, which brought worldly benefit but not necessarily liberation (moka).

3. Madhyamaka: In the literature of the Madhyamaka tradition, we find passages of euphoric praise of the highest reality, of the absolute nature of all things, in the Praise of the Dharmadhātu, a text ascribed to Nāgārjuna (c. 150–250 CE), the most influential scholar of this tradition. It is not quite certain whether Nāgārjuna was in fact the author of this work, given that he mostly followed a via negativa in the works that can be ascribed to him with more certainty. However, in view of the fact that also later scholars of this tradition have written eulogies of the highest reality, it is far from impossible that this work, the Praise of the Dharmadhātu was written either by Nāgārjuna himself or by a scholar loyal to his tradition.¹⁰

4. Yogācāra: In many ways, Yogācāra thought can be seen as an attempt to overcome the one-sided via negativa of Madhyamaka and represents a return to Abhidharma's fascination with the phenomenal world, now perceived as a dreamlike interplay of cause and effect.

Social and Universal Interconnectedness in the Flower-Ornament Discourse

The theme of “dependent origination” (or, “conditioned arising,” *pratītya-samutpāda*) that we know from early descriptions of the Buddha's awakening plays a central role in the Flower-Ornament Discourse (*Avata saka-sūtra*), where it is interpreted in a wholly positive way. Social interdependence is here viewed as a kind of wholesome embeddedness in one's social context. Being in the world reveals itself to be a blissfully unity with the universe. This has fundamentally affected East-Asian society.¹¹ For example, “dependent origination” (緣起) was in early Buddhism a rather neutral term, or it even denoted a process from which the adept should gain independence. However, it has become a commonly used term in contemporary Korean and Japanese, denoting an auspicious coincidence, especially in social interactions. This development unquestionably goes back to the influence of the *Avata saka-sūtra*.

Indra's Net of Immediate Connectedness

As a powerful metaphor for universal interconnectedness, the Flower-Ornament Discourse speaks of “Indra’s Net,” a magical net owned by the Indian god Indra, who is often seen as a patron of Buddhism. At every knot of this net, there is a jewel that reflects all the other jewels at all other knots.¹²⁾ On a social level, this metaphor can be interpreted as showing the responsibility of each member of society for the whole, and the care that the whole of society should display for each individual member. Indra’s Net is a close-knit but universal social net in which each member has a well-established place. On an ontological level, in a holographic universe, distinctions of space and time exist and do not exist; they are both affirmed and transcended. This implies the distinctions between the Buddha and ordinary people. Every single person already holds the nature of a Buddha within. Thus, the distinctions between the mundane and the sacred, the clergy and the laity are partly transcended.

How Hierarchical is the Flower-Ornament Discourse?

In the fabric of Indra’s Net, it seems, hierarchies are basically flattened. Each jewel in the net is basically of equal value; every single one contains the whole universe. However, this should not blind us to the fact that there is one kingly figure overseeing the whole magical display, the mythical Buddha Vairocana. This narrative element of the Flower-Ornament Discourse accords with the fact that the scripture was written at a time when monarchy was the standard form of government in northern India, where tribal society had given way to supra-regional agricultural kingdoms long ago.

Accordingly, the Flower-Ornament Discourse played a central role when Buddhism was introduced into Japan in the 6th century CE. Although agriculture had been established much earlier, in many regions of Japan, tribal, illiterate, and shamanistic culture prevailed. When the court at Asuka (near present-day Nara) decided to adopt Buddhism, this meant the promotion of writing, centralized kingship, and the rule of written law. Thus, just like the Buddha Vairocana became the overlord of regional gods, the emperor became the overlord of tribal societies, promoting a written law infused with the values

and ethical guidelines of Buddhism. The Asuka period saw an unprecedented rapid advance in science, technology, and economy as well as the establishment of centralized monarchy.

It may thus be asked whether the thought of the Flower-Ornament Discourse may not be considered absolutist or, in more modern terms, totalitarian. This question has been discussed at some length, for example by Nakamura Hajime, who emphasizes that in this scripture, the Buddhist doctrine (Dharma) is considered more important than the state, and that the state can preserve its integrity and continuity only by adhering to the ethical values of Buddhism.¹³⁾ In my personal impression, hierarchies are indeed flattened to some extent in the imagery of Indra's Net. The scripture does not necessarily require a human omnipotent sovereign to act as a counterpart of the Buddha Vairocana. In Mahāyāna Buddhism, the abstract principle of the unspeakable Ultimate Truth or Dharma Realm (dharmadhātu) usually surpasses the anthropomorphic, "theist" principle that one can see in the Buddha Vairocana. The Buddha Vairocana seems to represent the more abstract principles of the Flower-Ornament Discourse rather than his own superior self. To be sure, this issue cannot be settled decisively here. It can only be observed that centralized monarchy constituted a major breakthrough in Japanese cultural history, which does not mean that it would be a very helpful model in the world of today.

The Cost of Interconnectedness: Indra's Net and Smallpox in Japan

The undeniable benefits of introducing Buddhism and literacy to Japan came at an enormous cost. Due to increased sea travel to neighboring kingdoms, epidemics were transmitted to Japan, where domestic travel had also increased. Between 735 and 737, a smallpox epidemic from the continent ravaged the country and killed about one third of the population. However, in response, the emperor in Nara did not try to reverse previous developments or blame Buddhism for the spread of the disease. Rather, he had a new giant statue of the Buddha constructed in Nara, outshining an older one in nearby Asuka. The temple housing the statue was made the center of a well-organized network

of regional temples (kokubunji) under royal patronage, increasing education and the flow of information throughout Japan, in so far resembling Indra's Net.¹⁴⁾

Conclusions

We have seen that a positive vision of a universally interconnected and benevolent society already existed at the time of the Flower-Ornament Discourse. Undoubtedly, we can learn as much from its later application as from the text itself. The question of hierarchy in the discourse remains unresolved, as it does in our modern society, but I hope it is at least clear that absolutism is not the only possible interpretation. In the same way, the question of individualism and collectivism is not a simple one, and at least in the discourse, responsibility is not a one-way street. The relationship between the individual and the group seems to be a balanced one, and compassion for all members of society, regardless of rank, is a logical consequence. In practice, we have further seen that global connectedness comes at a price, and that the administration in Nara took some proactive steps to deal with these problems. While I cannot present concrete solutions to the global issues of today, I hope at least to have shown that the questions explored by ancient Buddhist scholars have dealt with correspond in many ways to the questions that occupy contemporary academia. Considering those similarities, I hope at least that the inspiration of the Flower-Ornament Discourse will live on, coupled with the critical rationalism of the ancient Abhidharma tradition.

References

- Bayer, Achim. 2019. *The Life and Works of mKhan-po gZhan-dga' (1871–1927): rDzogs-chen Master and Educational Reformer of Eastern Tibet*. Bochum: Projekt Verlag.
- Conze, Edward. 1967. *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Frauwallner, Erich. 1964. "Abhidharma-Studien II: Die kanonischen Abhidharma-Werke." *Wiener Zeitschrift zur Kunde Südasiens* 14, pp. 59–99.
- Galor, Oded, and Omer Moav. 2007. "The Neolithic Revolution and Contemporary Variations in Life Expectancy." *Working Papers from Brown University, Department of Economics*, no. 2007-14.

Harvey, Peter. 2013. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.

McEvedy, Colin, and Richard Jones. 1978. *Atlas of World Population History*. Harmondsworth, New York: Penguin.

Nakamura, Hajime. 1964. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: East-West Center Press.

_____. 1980. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Osaka: Kansai University of Foreign Studies.

NOTE

- 1) I am indebted to Antonio Ferreira-Jardim, Ralf Kramer, Robert Kritzer, Brian Pickering, and Lambert Schmithausen for their most valuable remarks. Research for this article was supported by grant AKS-2012-AAZ-2102 of the Academy of Korean Studies (KSPS), funded by the Korean Government (MoE).
- 2) Nakamura 1980:17, Harvey 2013:14.
- 3) McEvedy and Jones (1978:182–185) estimate the population of the Indian subcontinent at about one million in 4000 BCE. Around the 8th century BCE, iron farming tools became widely used in northern India, and population rose drastically, reaching 25m in 500 BCE and 30m in 200 BCE. About two-thirds of the population lived in the Ganges area. Although in general, early transitions from hunter-gatherer to agricultural societies may have effected a decrease in average health and life-expectancy (see Galor and Moav 2007:2), this phase was probably overcome in the time and area under consideration.
- 4) See Nakamura 1980:32.
- 5) The name “Hindukush,” in spite of a less auspicious modern interpretation, could possibly be derived from a term akin to *sindhū-ko a, “reservoir of the Indus River.”
- 6) Since the humid climate of the Indian subcontinent tends to corrode manuscripts, archaeological evidence for this early phase is hard to find. Frauwallner (1964:71) surmises that comments on the sūtras were given orally in the early stages of Buddhist transmission and only organized into separate treatises with the use of writing.
- 7) See Nakamura 1980:254.
- 8) On the Avata saka-sūtra, see Nakamura 1980:194, Conze 1967:228f., Harvey 2013:145–149.
- 9) See Conze 1967:156, Harvey 2013:22.
- 10) On the Dharmadhātu-stava, see Nakamura 1980:242, Bayer 2019:186. On Madhyamaka praises of highest reality, Bayer 2019:110–113.
- 11) On the Dharmadhātu-stava, see Nakamura 1980:242, Bayer 2019:186. On Madhyamaka praises of highest reality, Bayer 2019:110–113.
- 12) See Harvey 2013:147.
- 13) Nakamura 1964:446. See also Harvey 2013:227.
- 14) See Harvey 2013:226.

위기의 시대에 있어 언어 다양성

Linguistic diversity in times of crisis

Vaxelaire Jean-Louis
University of Namur

국문요약

유럽의 구조는 다양한 문제들을 양산하는데, 언어의 다양성은 언어학자인 필자의 흥미를 끄는 문제이다. 오늘날의 선택은 존재론적 민족주의와 유럽 단일언어인 글로비쉬의 사용 사이에서 이루어진다. 존재론적 민족주의는 언어의 차이가 개념의 차이도 수반한다는 사피르-우르프 가설의 극단적인 형태를 지지하며, 이러한 단일한 언어를 사용하는 추세는 가장 자주 유럽에서 진행되는 프로젝트에서 반대된다. 유럽 단일언어인 글로비쉬의 사용은 소통을 단순하게 만든다. 이러한 관점에서 벨기에는 흥미로운 사례이다. 왜냐하면 두 선택

지가 제공되는데, 하나는 나라가 분리되기를 바라는 극우 정당들이며 다른 하나는 브뤼셀의 공식적 이중 언어 상태에도 불구하고 네덜란드어나 프랑스어를 선호하는 것처럼 보이는 것을 피하기 위하여 영어를 채택하는 경우이기 때문이다.

여기서는 예코와 인문학적 유산과 같은 제3의 방법을 제안하고자 한다. 언어 다양성을 증진하기 위해서는 즉 다른 언어를 배우거나 그것이 가능하지 않다면 통역을 해야 한다. 유럽의 미래뿐만 아니라 전 세계의 미래는 편협한 국수주의와 행정 차원에서는 존재할 수 없는 단일 언어 (영어, 스페인어 혹은 프랑스어 같은 모든 국제적인 언어들은 대륙에 따라 독특한 다양성을 가지고 있다) 사이의 무익한 논쟁이 아니라, 다양성과 다른 문화의 풍성함에 대한 인정에 달려있다. 자동 번역이 일부 언어에서 엄청난 진전을 보이고 있지만 번역의 사회적 역할을 분명히 인정받아야 한다.

Abstract

The construction of Europe poses various problems, the variety of languages is the one that interests me as a linguist. Today's choice is between an ontological nationalism which defends an extreme version of the Sapir-Whorf hypothesis according to which language differences imply conceptual differences (this monolingual current is most often opposed to the European project) and, conversely, the use of Globish as the sole language of Europe to simplify contacts. From this point of view, Belgium is an interesting case, since both options are present, on one hand there are extreme right-wing parties that want the country to be separated and on the other Brussels which, despite its bilin-

gual status, opts for English to avoid seeming to favour Dutch or French.

Here we propose a third way like Eco and the humanistic heritage: to promote language diversity, that is to say learning the language of the other and, when this is not possible, translation. The future of Europe, but also of the rest of the world, lies not in a sterile struggle between narrow nationalisms and a single language that cannot exist on a planetary scale (all the international languages like English, Spanish or French have very distinct varieties depending on the continent), but in the recognition of the diversity and richness of different cultures. While automatic translation is making enormous progress for some languages, the societal role of translation must be clearly affirmed.

Van Parijs and De Schutter want to find a solution to the Belgian linguistic crisis. Their proposal is a European English for Europe and Belgium, but in the eyes of the linguist this poses more problems than it solves. We would like to defend another path, that of linguistic diversity which corresponds to humanist values.

I. One country, several languages

Belgium has three official languages, Dutch, French and German, but the latter is very much a minority language (around 70,000 speakers) and is only used in the border region with Germany. Dutch is spoken in the north and French in the south, but the situation of the capital Brussels makes things more complex: Brussels is physically in the Dutch-speaking part but is predominantly French-speaking (Van Parijs, 2018: 136 estimates that there are 5.4% 'pure' Dutch-speakers in the Brussels population today). Because of these peculiarities, Brussels is bilingual while the other regions are monolingual. This implies that, while Dutch-speaking children mostly learn French and French-speaking children mostly learn Dutch at school, a number of Belgians are in fact monolingual and have little or no knowledge of other national languages.

One might think that the linguistic and administrative division between north and south avoids any form of language conflict, but Belgium's history and contact zones mean that this is not the case. Since its independence in 1830, the political and economic elite,

either Flemish or Walloon, were French-speaking and they impose French as the only official language. Many studies (e.g. Farhat, 2012: 241) stress this problematic choice, which was a kind of time bomb in a country with a predominantly Germanic language. Throughout the 19th century, some Flemish tried to defend their language and develop a “one nation, one language” policy. They were echoed by Walloons like Jules Destrée who wrote in his letter to the King Albert I (in 1912) that there are two races in Belgium or Daniel Ducarme who explained in 2006 that Flanders’ demands for autonomy are a sign of a closed-mindedness that is opposed to the openness provided by the French language.¹⁾ Ceuppens (2001 : 145) adds “language is the people” was a common creed for Flamings. The difference is not really racial in nature: it is the Germanic and Romance languages that are supposed to shape different mentalities. We then fall into an extreme version of the Sapir-Whorf hypothesis, where language shapes thought and explains the incommensurability of world views between Walloons and Flemings.

A linguistic border was legally drawn in 1962 to create homogeneous territories. The federalisation of the state in 1993 was based on this: Dutch and French became the only official languages of Flanders and Wallonia respectively. However, we must add to this double monolingual regime a third bilingual region: Brussels.²⁾

A common language

The representation of Belgium given above may give the image of a society under stress. This is sometimes the case, but Belgian often turn to what is known as the ‘Belgian-style compromise’, i.e. a peaceful solution is generally sought. Therefore, in a bilingual region such as Brussels or at the federal level, people will try not to favour one or the other language. The most recent solution is that of... English. At Brussels-Airport, rather than Dutch or French, only English is used. In all fields, the use of English is increasing, the tax site on the Internet is called “Tax-on-web”, the Belgian football team “Red Devils”, research groups that had names in both languages are moving to monolingualism, for example the “Société Belge de Psychologie-Belgische Vereniging voor Psychologie” has become the “Belgian Association for Psychological Science”.

This solution pleases the philosopher Van Parijs, who has been defending for several years the choice of English as the language of Europe and more particularly of his country.

His thesis is that Europe's problems could be partly solved by more linguistic justice (Van Parijs, 2011: 3). Since linguistic diversity has a cost, choosing a lingua franca would be a good solution. There are several possibilities (French, German, Esperanto, English) but English is the ideal candidate because it is the language Europeans learn most and serves as a lingua franca in the rest of the world.

While a single language can be seen as a dystopia, Van Parijs defends English as the language of Belgium as a utopia. His conception of what languages are seems problematic to me and explains why I cannot share his point of view.

It is difficult to understand why the switch to English would be the only way to achieve more justice. He starts from a principle laid down by J.S. Mill: any multilingual democracy is doomed to almost inevitable failure. A despotic regime is perfectly capable of sustainably accommodating great linguistic diversity (Van Parijs, 2018: 39-40). It is true a dictatorship can be multilingual, but Switzerland or Norway cannot be blamed for not being democracies even though they are multilingual countries. One has to wonder to what extent the myth of Babel does not still influence people's thinking today: since the Bible says that linguistic diversity is a divine punishment, choosing a single language would be the solution.

The choice of English is sometimes naïve, an impression that emerges from Van Parijs' enthusiasm when he sees a gift in the fact that of all the possible languages, only English would be halfway between French and Dutch (2018: 72), because "every word is either Dutch or French" (2018: 87). English is not linguistically situated between Dutch and French: it is, like Dutch or Danish, a Germanic language, and has a large French lexical collection due to the Norman invasions. A language is not limited to a repertoire of words and, grammatically speaking, English is far removed from French.

Should we have a universal language, Esperanto is more neutral than English. Van Parijs opposes this on the grounds that Chinese, Nigerians and other peoples have already made efforts to learn a Western language. Moreover, he adds that learning Esperanto would require more effort from them than from a European (2011: 40). He sums up again a language as a repertoire of words: Esperanto grammar is as simple for Asians or Africans as it is for Europeans, the latter will only have a more or less important advantage depending on their language³⁾ when they will learn the lexicon.⁴⁾ Moreover, objectively

speaking, it would be much easier for an Asian to pronounce texts in Esperanto than in English, whose spelling is particularly complex. It is often heard that the prediction rate for English pronunciation is 50%⁵⁾ (compared to 100% for Esperanto). What is certain is that “the prevalence of dyslexia in Italy was half that in the United States” (Paulesu et al., 2001: 2165). Learning to read in languages with shallow orthography such as Italian (and Esperanto) is easier than in languages with deep orthographies like English and French and even “adult skilled readers show a speed advantage in shallow orthographies” (ibid.).

Van Parijs acknowledges that Esperanto has the peculiarity of being nobody’s mother tongue and that this is an advantage if one is talking about justice, but the philosopher does not want to concede that this is a valid solution, so he adds that Esperanto is likely to become more complex locally (2011: 41). Yes, indeed, but this is the fate of all lingua franca... English as a lingua franca will change locally as English has changed in the colonies. His final argument in the same vein is that Esperanto will borrow from English (2011: 43). Again, it is difficult to understand the relevance of this: all languages borrow, English as well as others.

The best argument he gives, and which is in line with what most linguists say, is that language learning today also takes place through the media and, at this level, the omnipresence of English is undeniable: films, series, songs that entertain young people are mainly in English, but certainly not in Esperanto .

From this obvious starting point, however, Van Parijs will take shortcuts and suggest that young people are more or less all bilingual. Of course, they all learn English at school, but is that a choice? It is primarily the school system that imposes English. In countries such as Sweden or the Netherlands, which are still among the countries where English is spoken most, the scores are around 70% of people who master this language,⁶⁾ which still leaves almost a third of citizens at a disadvantage. In all the countries concerned, what would happen to people who have difficulty with English? Would they become foreigners in their own country?

From a more linguistic point of view, can we speak of justice when we want to impose English on Dutch and French speakers in Belgium? If the Scandinavian countries and the Netherlands are still at the top of the rankings of the countries with the best command

of English, we can conclude that speaking a Germanic language is obviously helpful and that being a country whose language is not known internationally is a learning factor: Germany, Austria and Switzerland are ranked lower, while German is also a Germanic language. Dutch speakers would have an advantage that could only be absorbed after a few generations.

In his 2011 book, Van Parijs tackles the question of the asymmetry between the English speakers and the others by proposing various solutions that do not concern the Belgian situation. Whether his proposals are realistic or not, they are based on a refusal to consider any other possibility than the hold of English on Europe and Belgium (Van Parijs, 2018 : 70).

Long before the philosopher's two books, Grin was critical of Van Parijs' point of view, in particular "the argument that any alternative to 'all-English' would be unfair, it seems to me logically untenable." (Grin, 2004: 9). Similarly, Truchot (2005 : 170) is embarrassed by the rhetoric that English is unavoidable.

Again, in the interests of fairness, Van Parijs states that "it is the spoken English of the Germans and Portuguese that the people of Brussels have to learn, more than that of the British and Americans." (2018: 151). This argument of a European English is taken up by De Schutter (2019). While he defended linguistic plurality in a 2011 article (he criticised Van Parijs for choosing the principle of territoriality rather than Brussels bilingualism), he announces that English prevails over the EU's official "1+ 2 model" which he supports (2019: 212). This victory of English does not seem very problematic to him because he sees the advantages:

"This spread of English in Europe is a major asset. It allows us to travel anywhere within the EU and have meaningful conversations, get medical help, apply for jobs, rent apartments, pursue our businesses, attend conferences, or have our voices heard in the European public sphere". (De Schutter, 2019: 210) We can see, as in some passages of Van Parijs (2018) a confusion between Globish and English: it is English as a language of culture that is used to have "meaningful conversations", not the Globish that both authors most often describe.

De Schutter assumes that "English is a pluricentric language, with several accepted standard versions, such as American English, Australian English, British English, and many postcolonial varieties, such as Indian English, Nigerian English, or Singaporean English"

(2019: 213). That means that “we should analogously set out to recognize lingua franca Englishes, such as German English, Spanish English, or Italian English” (2019: 214). True, but German English and Spanish English does not make European English. Would the speakers of these English languages understand each other easily? De Schutter takes up the principle given by Van Parijs of a de-anglicisation/de-americanisation of English and adds “non-native standards would allow us to fill English with cultural content, metaphors, and styles from other languages, preserving non-native life-worlds. (2019: 216). It has been known since at least Saussure that a language is not an addition of elements. In what way would German metaphors that I do not know make English more familiar to me as a French speaker? How can I draw inspiration from the spoken English of Germans or Portuguese when they have so little in common? This idea of a European English would make sense if there were a European language, but there is none.

Linguistic works on World Englishes are much less optimistic than De Schutter. According to Smith & Nelson, “for at least the last two hundred years there have been English-speaking people in some parts of the world who have not been intelligible to other English-speaking people in other parts of the world” (2020: 431). They have studied intercomprehension between anglophones from these different parts of the world and “it is a striking result of this investigation that native speakers (from Britain and the United States) were not found to be the most easily understood, nor were they, as subjects, the best able to understand the different varieties of English” (2020: 442).

When a linguist like Pires studies texts written by non-English speakers, he concludes that “if the Globish of these texts is indeed English - despite some surprising turns of phrase by occasional translators - the discursive expectations that inhabit them are indeed Chinese, or French”(Pires, 2019). It is partly these discursive traditions that prevent an international language: for several generations, there is a risk of hearing French, Korean, etc. in these Englishes.

De Schutter makes a last proposal that seems unrealistic:

“Non-native standards would allow for non-native speakers to claim ownership over English. English would then no longer be the property of only a minority among its speakers: the native speakers. Within Europe, it would be effectively controlled by

Europeans who don't need to linguistically bow to native speakers.” (De Schutter, 2019: 216)

Standards are not so easily negotiated. These European Anglophones would also compare themselves to native English speakers, just as Anglophones in many formerly colonised countries compare themselves to the English.

Belgium becoming English-speaking remains a wishful thinking, Van Parijs and De Schutter forget the symbolic dimension of languages. Ives argued that Van Parijs was wrong when he said that the ‘communication dimension’ has been running the show or ‘prevails over the symbolic or didactic dimensions’:

“If we take a more historical approach like that of Gramsci's, it is precisely the ‘symbolic’ and ‘didactic’ dimensions of language that were central in the creations of ‘standard’ national languages used by a majority of citizens of countries like France, Italy and Germany in the 19th Century” (Ives, 2006: 127).

French linguistic discourse after the revolution of 1789, such as the one from Henri Grégoire, only worked on a symbolic level: French had to be the language spoken by the whole country because it was the language of progress and human rights in the face of regional dialects which were the language of religious fanaticism and feudalism. It is the language which then acts as the cement of the nation.

It is astonishing that the whole identity dimension of languages is neglected in the work of Van Parijs and De Schutte. Again, it seems to me that they do so because they confuse two different things. Julia House also defends English Lingua Franca (ELF) and the adoption of English as a working language of the EU but opposes languages for communication versus languages for identification:

“ELF can be regarded as a language for communication, that is, a useful instrument for making oneself understood in international encounters. It is instrumental in enabling communication with others who do not speak one's own L1.” (House, 2003: 559)

This brings us back to the opposition between English and Globish: one is a language

of culture, the other a simple tool, and they should not be confused, which House does not do:

“Because ELF is not a national language, but a mere tool bereft of collective cultural capital, it is a language usable neither for identity marking, nor for a positive (‘integrative’) disposition toward an L2 group, nor for a desire to become similar to valued members of this L2 group - simply because there is no definable group of ELF speakers.” (House, 2003 : 560)

Globish has the same flaw as Esperanto: there is no real culture attached to it. It can therefore be a useful tool for certain circumstances, but certainly not the language of the Belgians.

From a very different perspective, Cassin (2013) returns to the argument that some Globish is sufficient to ensure ‘communication and understanding’. She finds the privilege of communication and the reduction of language to a tool worrying and concludes in House’s manner by stating that it is necessary to at least differentiate between a language of service and a language of culture.

It is also strange that despite his knowledge of Gramsci, Van Parijs does not see the problem posed by the hegemony of English on the symbolic level. In a work on language policy and language planning, Sue Wright contrasts the defenders of a common language as a common good like Van Parijs to others that “see the spread of English as a new imperialism and as hegemonic and exploitative in the Gramscian sense” (Wright, 2007: 168). For these last scholars, “non-native speakers will always be disadvantaged in linguistic settings where native speakers dominate” (ibid.) The political issues that would arise with the adoption of English cannot be ignored. If we look at discussions about this hegemony in France, we see the emergence of right-wing nationalist critiques (which insist on the sacredness and identity of French language) and left-wing anti-capitalist critiques (English is the language of neo-liberalism). They have nothing in common except a rejection of English.

Finally, we must ask ourselves how effective the lingua franca is in the world of work, where it may already be present. The works of scholars show a positive image in management, but not necessarily for the workforce in various countries: there is a ‘language

divide' between managers and the rest of the workforce because they are subjected to the language of management. Secondly, since mastery is rarely equivalent, there is always a risk of misunderstanding.

In his description of the benefits of English, De Schutter presented an idealized vision, no doubt inspired by his profession as a researcher who meets scholars from other countries. Yet even in the academic world, the transition to all-English is problematic. Many European Master's degrees are now taught only in English. Truchot (2010) says the linguistic level of teachers is very unequal because academics with a high level of English can find better jobs than in continental universities and there are very few people who have the necessary skills in a foreign language which would allow them to master the scientific, didactic and inter-personnel communication needed to a full exercise of their job. Truchot adds that at the University of Tilburg, students' comments on the English used by their teachers are often critical and sarcastic, he then concludes that "resorting to a vehicular language is thus taken in a negative manner not only for the pedagogy but also in the relationships between lecturers and students" (Truchot, 2010, translated by Isabelle Barth).

III. Linguistic diversity : a more ambitious, more expensive, but more rewarding project

The humanist tradition is one of linguistic diversity, not that of using the impoverished lingua franca that Globish is. It is true that not everyone has the time or the ability to learn foreign languages, but Umberto Eco said at a 1992 conference that translation was the language of Europe: it is possible to respect everyone's language and to communicate through translators. This has a cost, but the example of the irradiated people of Épinal proves that the pseudo mastery of English by some people also has a cost. It is a societal choice, and recognising diversity is an honourable choice. Barbara Cassin rightly notes that "after the circulation of goods and people, we must ensure the circulation of works of art. Hence the need for a European translation policy" (2013). An ambitious policy for works of art, and therefore for human genius, should be a good electoral argument. To

reduce expenditure, technical progress may be a solution in certain circumstances. For example, automatic translation still has many shortcomings, but when there is a large bilingual corpus (for example between French and English), the results are sometimes impressive. Unfortunately, there are several less important languages for which there are not sufficient corpora.

Broadly speaking, there are two dominant currents in Europe today: an ontological nationalism which rejects the language of the other, and a pragmatic (and often neo-liberal) current which wants to impose Globish. Our idea is to defend a third way which, as Derrida (2005) said, is the love of languages.

Since this love is not necessarily shared, it also implies constraints, such as making the language of other compatriots compulsory in schools in multilingual countries. The European motto included in the 2004 Treaty of Rome is *In varietate concordia*, which translates as ‘united in diversity’ (Cassin, 2017), so it is important that everyone should be able to keep their language while being open to others. This path, which is not the one currently followed by Europe, should obviously also be followed by countries of other continents, since we are all united as human beings, although diverse. In any case, as Mühlhäusler says, “so long as we cannot be certain that the progress we are experiencing is progress in the right direction, to discard diversity for seemingly progressive uniformity seems a very dangerous gamble” (Mühlhäusler, 1996: 338). François Rastier (2011) also adds that Globish is a problem for Anglophones and Emily Apter thinks there is a struggle between English and Globish, because the latter does not make it possible to say what the English says.

Before trying to impose a language on a population, it is useful to look at historical data. What does the history of Belgium, for instance, tell us? That the imposition of a language in the 19th century still has negative consequences in the 21st century: the Flemish nationalist movements that wanted the end of the country were born as a reaction to the domination of French. Human beings tend to revere the symbolic capital of their language and to think that they would easily accept English seems illusory. The example of Hebrew in Israel shows that a language has an identity function (and since it was a question of creating a new country, a new language was undoubtedly necessary) and an international English could question this identity.

IV. Conclusion

Van Parijs' aim is to find a solution to a language conflict in Belgium, but the choice of English has wider consequences because as Calvet & Varela (2000: 55) say, English is instinctively perceived as the linguistic translation of the world order, and judged in the same way, positively or negatively.

Attributing qualities (positive or negative) to a language can only produce irrational speech. As I mentioned, Van Parijs' enthusiasm sometimes leads him to take the victory of English for granted. He could be reminded that, at the beginning of the 20th century, the Russian sociologist Novikov claimed that, due to several factors, French was going to become the international language of Europeans (Pellisson, 1908): his predictions were not successful. On the other hand, it is astonishing that he did not take more account of the nationalist discourse that would come into play if English were imposed in Brussels. From a strictly linguistic point of view, the desire to see the emergence of a European English does not make much sense. How could we put together an idiom that would draw on forms and pronunciations that come from very different languages? This Frankenstein monster could only hope to work with an academy, but why create an academy for a service language? Moreover, English speakers would not have much to gain from such a creation.

Several researchers like Grin wonder why a single language would be the solution to all problems. Luxembourg is living proof that a multilingual country is possible. The construction of Europe must take account of the plurality of languages: Europeans have points in common and differences. It is not by erasing these differences that unity will be created, but by insisting on the wealth that these differences create.

References

- Cassin B., 2013, "Les intraduisibles. Entretien avec François Thomas", *Revue Sciences / Lettres* 1, <http://journals.openedition.org/rsl/252>.
- Ceuppens B., 2001, "Le Vlaams Blok et le 'flamand naturel'", *Revue internationale de politique comparée* 21/4, p. 105-12.
- Dassargues A., J. Perrez, M. Reuchamps, 2014, "Les relations entre langue et politique en Belgique : linguistiques ou communautaires?", *Revue internationale de politique comparée* 21/4, p. 105-112.

- De Schutter H., 2019, “The EU should erect a language academy for European English”, in Twelve Stars Initiative (eds.), Twelve Stars. Philosophers chart a course for Europe, Gütersloh, Bertelsmann Stiftung, p. 221-230.
- Farhat N., 2014, “L’autre contentieux communautaire: Le passé belge dans les discours politiques”, Cahiers de science politique 29, <https://popups.uliege.be/1784-6390/index.php?id=825>.
- Grin F., 2004, “L’anglais comme lingua franca: questions de coût et d’équité”, *Économie publique* 15/2, p. 33-41.
- House J., 2003, “English as a lingua franca: A threat to multilingualism?”, *Journal of Sociolinguistics* 7/4, p. 556-578.
- Ives P., 2006, “‘Global English’: Linguistic Imperialism or Practical Lingua Franca”, *Studies in Language and Capitalism* 1, p. 121-141.
- Kessler B. & R. Treiman, 2001, “Relationships between Sounds and Letters in English Monosyllables”, *Journal of Memory and Language* 44, p. 592-617.
- Paulesu E. et al., 2001, “Dyslexia: cultural diversity and biological unity”, *Science* 291, p. 2165-2167.
- Pellissou M., 1908, “Revue de la presse”, *Revue pédagogique* 52/1, p. 193.
- Smith L. & C. Nelson, 2020, “World Englishes and Issues of Intelligibility”, in C. Nelson et al. (eds), *The Handbook of World Englishes*, Hoboken, Wiley Blackwell, p. 430-446.
- Truchot C., 2010, “L’enseignement supérieur en anglais véhiculaire: la question de la qualité”, *Revue de géopolitique*, <http://www.diploweb.com/L-enseignement-superieur-en.html>.
- Van Parijs P., 2011, *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford, Oxford University Press.
- Van Parijs P., 2018, *Belgium: Une utopie pour notre temps*, Brussels, Académie Royale de Belgique.
- Wright S., 2007, “Language policy and language planning”, in C. Llamas et al. (eds), *The Routledge Companion to Sociolinguistics*, Abington, Routledge, p. 164-172.

NOTE

- 1) Speaking French would therefore help to be a better democrat!
- 2) If we want to translate this in concrete terms, let us take the example of a train that leaves a Flemish city via Brussels on its way to Wallonia. The announcements are only in Dutch in the first part of the journey, only the Dutch names of the cities are given (e.g. Luik instead of Liège). Once in the Brussels region, announcements are made in both languages. Then, when the train is in Wallonia, only French is used.
- 3) Saint-Exupéry’s famous novel becomes *La eta princo* in Esperanto. This title is not more transparent for a European than for a Nigerian who knows the word *prince* in English. *Eta*, which means “small”, is an Esperanto lexical creation.
- 4) It is also much easier to cut out and analyse a sentence in Esperanto than in English, where there is much more implicitness.
- 5) “Few words would be spelled entirely correctly on the basis of context-free rules that link single phonemes to single graphemes” (Kessler & Treiman, 2001: 592). The mapping between phonemes and graphemes is often highly ambiguous in English.
- 6) Many people claim to be bilingual even though their level is not very good: 24 patients from Épinal hospital were overirradiated between May 2004 and August 2005 because the software was only in English and the staff thought they could understand it. Five of these patients died and others are still suffering.

기술, 기후 변화 그리고 우리는 무엇을 할 수 있는가

Technology, Climate Change and What We Can Do

Baumann Peter
Swarthmore College

국문요약

1. 한 가지 도전은 기술과 생활 전반에 과도하게 도구적인 태도를 취하고자 하는 유혹에 있다. (그저 수단에 대해서만이 아닌) 결과에 대한 의문, 모든 것이 무엇에 관한 것인지에 대한 의문, 좋은 삶에 대한 의문, 이런 의문들이 도외시되거나 무시되는 위험이 존재한다. 우리는 이 모두에 관련된 몹시 계몽적이며 통찰력 있는 짧은 논의를 기원전 4세기에서 2세기 사이로 거슬러 올라가는 『장자』 12편에서 찾을 수 있다. 그 아름다운 구절의 끝을 소개하자면, “정원사가 화가 나 붉으락푸르락하고 그 뒤 웃으며 말했다. ‘선생님께서 말씀하시길, 기계가 있는 곳에서는 기계가 걱정하기 마련이고, 기계가 걱정하는 것이 있는 곳에서는 기계가 사랑하기 마련이라고 하셨다. 네 가슴에 기계 심장을

가지게 된다면, 너는 순수하고 단순한 것을 망쳐버린 것이다. 그리고 순수하고 단순한 것이 없으면, 정신의 생명이 안정되지 않는다. 정신의 생명이 안정되지 않는 곳에서는, 도가 더 이상 너를 부축하지 않을 것이다. 내가 너의 기계에 대하여 알지 못하는 것이 아니지만, 그것을 사용하는 것을 나는 부끄러워 할 것이다.”(『장자』, 천지편) 필자는 이 고전의 일부 측면을 해석하고 우리 시대에 갖는 함의를 강조하고자 한다.

2. 이와 밀접하게 연관된 두 번째 질문의 집합은 자유, 지배와 여기서 기술이 어떤 역할을 하는가에 대한 것이다. 기술은 우리가 통제하도록 되어 있다. 그리고 많은 경우 그렇지만 또 많은 경우에는 그 반대이다. 다소 평범한 사례를 보자면, 우리는 핸드폰에 얼마나 의존하는가? 그리고 우리가 필요하다고 생각하는 새로운 애플리케이션은? 우리 중 몇 명이 핸드폰을 옆에 두고 자며 울리면 바로 받을 준비를 하는가? 그렇다면 우리가 핸드폰을 소유한 것인가 아니면 핸드폰이 우리를 소유한 것인가? 사용자와 도구, 혹은 지배자와 피지배자 역할이 바뀌는 역설은 장자 이래로 여러 번 제기되었다. 어떤 이는 마법사의 제자에 대한 괴테의 시를 연상할 수 있다. 혹은 어떤 이는 프랑크푸르트 학교를 연상할 수도 있다. “자연의 지배는 인간의 지배를 수반한다.”(호르크하이머, 『이성의 일식』) 그리고 그 자신에 대해서도 마찬가지이다. (호르크하이머와 아도르노, 『계몽의 변증법』) 필자는 옛 프랑크푸르트 학파의 비판적 논의를 제시하고 장자가 이미 올바른 질문과 정확한 답에 훨씬 근접해 있었다는 결론을 도출하고자 한다.

3. 마지막으로 기술의 가장 심각한 문제 중 하나는 우리가 기술을 사용하면서 입는 손상과 자연 환경 전반에 대한 파괴와 관련되어 있다. 기후 변화는 현재 가장 긴급하고 심각한 이러한 문제이다. 우리는 배기가스를 줄여야 함을 알고 있다. 하지만 쟁점은 기술뿐만 아니라 (환경적) 윤리에 있다. 기후 변화에 대응하는 부담을 사회적으로 공정하게 분배하는 방법은 무엇인가? 필자는 모두가 희구하는 몇 가지 핵심적인 윤리적 개념-역사적

책임, 응분의 상벌, 평등, 미래 세대에 대한 책임-을 논할 것이다. 마무리로 “완벽하게” 공정한 해결책이 존재할 수 있다는 생각을 포기하며 지볼할 수 있는 능력과 수요에 주목하는 제안을 하고자 한다. 그렇다 하더라도 여전히 매우 좋고 그리고 충분히 좋은 해결책이 있을 것이다.

Abstract

1. One challenge consists in the temptation of adopting an overly instrumental attitude towards technology and life in general; there is the danger that questions about ends (and not just means), about what it's all for, about the good life, are being pushed into the background or neglected. We can find a very enlightening and insightful brief discussion of all this in chapter 12 of the Chuang Tzu, dating back to the time between the 4th and 2nd Century BCE). Here is the end of this beautiful passage: “The gardener flushed with anger and then said with a laugh, “I’ve heard my teacher say, where there are machines, there are bound to be machine worries; where there are machine worries, there are bound to be machine hearts. With a machine heart in your breast, you’ve spoiled what was pure and simple; and without the pure and simple, the life of the spirit knows no rest. Where the life of the spirit knows no rest, the Way will cease to buoy you up. It’s not that I don’t know about your machine—I would be ashamed to use it!” (Chuang Tzu, ch.12, p.134). I try to interpret some aspects of this ancient text and stress its importance for our times.

2. Closely related to this is a second set of questions about freedom and domination and what role technology can play here. Technology is meant to put us in charge - and in many ways it has but in many ways it is also the other way around. To consider a rather mundane example: How dependent are we on our cell phones? And on every new app that we think we need? How many of us sleep next to a cell phone, ready to jump when it rings? So: Do we own our cell phones or do they own us? The irony of changing the roles of user and tool, or ruler and ruled has been brought up many times since the Chuang Tzu: one could think of Goethe’s poem on the sorcerer’s apprentice. Or one could think of the Frankfurt School, too: “Domination of nature involves domination of man.” (Horkheimer, Eclipse of Reason, 93). And: of oneself as well (see Horkheimer and Ador-

no, Dialektik der Aufklärung). I present a critical discussion of the old Frankfurt School and come to the conclusion that Chuang Tzu was already much closer to the right questions and the correct answers.

3. Finally, one of the most serious challenges of technology has to do with the damages that our use of it can do to us and the natural environment in general. Climate change is currently the most urgent and serious such challenge. We know that we have to reduce emissions. However, the issue is not just one of technology but also of (environmental) ethics: What is the socially just way to distribute the burdens of responding to climate change? I discuss several core ethical ideas – historic responsibility, desert, equality, duties to future generations – but find them all wanting. I end with a proposal focusing on the ability to pay and on need, giving up the idea that there can be “perfectly” just solutions. But even then, there can still be very good and good enough solutions.

Here we propose a third way like Eco and the humanistic heritage: to promote language diversity, that is to say learning the language of the other and, when this is not possible, translation. The future of Europe, but also of the rest of the world, lies not in a sterile struggle between narrow nationalisms and a single language that cannot exist on a planetary scale (all the international languages like English, Spanish or French have very distinct varieties depending on the continent), but in the recognition of the diversity and richness of different cultures. While automatic translation is making enormous progress for some languages, the societal role of translation must be clearly affirmed.



This paper deals with the challenges that our use of technology poses for us. One challenge consists in the temptation of adopting an overly instrumental attitude towards technology and life in general; there is the danger that questions about ends (and not just means), about what it's all for, about the good life, are being pushed into the background or neglected. Closely related to this is a second set of questions about freedom and domination and what role technology can play here. I present a critical discussion of the old Frankfurt School of Critical Theory and come to the conclusion that Chuang Tzu was already much closer to the right questions and the correct answers. Finally, one of the most serious challenges of technology has to do with the damages that our use of it can do to us and the natural environment in general. Climate change is currently the most urgent and serious such challenge. We know that we have to reduce emissions. However, the issue is not just one of technology but also of ethics, of environmental ethics: What is the socially just way to distribute the burdens of responding to climate change? I discuss several core ethical ideas and end with a proposal, giving up the idea that there can be “perfect” solutions.

I. Technology: Means and Ends, Freedom and Domination

I.a: Chuang Tzu and others

I would like to start with a quote from a text that is more than 2000 years old:

Tzu-Kung traveled south to Ch'u, and on his way back through Chin, as he passed along the south bank of the Han, he saw an old man preparing his fields for planting. He had hollowed out an opening by which he entered the well and from which he emerged, lugging a pitcher, which he carried out to water the fields. Grunting and puffing, he used up a great deal of energy and produced very little result.

“There is a machine for this sort of thing,” said Tzu-kung. “In one day it can water a hundred fields, demanding very little effort and producing excellent results. Wouldn't you like one?”

The gardener raised his head and looked at Tzu-kung. “How does it work?”

“It's a contraption made by shaping a piece of wood. The back end is heavy and the front end light

and it raises the water as though it were pouring it out, so fast that it seems to boil right over! It's called a well sweep.”

The gardener flushed with anger and then said with a laugh, “I've heard my teacher say, where there are machines, there are bound to be machine worries; where there are machine worries, there are bound to be machine hearts. With a machine heart in your breast, you've spoiled what was pure and simple; and without the pure and simple, the life of the spirit knows no rest. Where the life of the spirit knows no rest, the Way will cease to buoy you up. It's not that I don't know about your machine—I would be ashamed to use it!” (Chuang Tzu, *The Complete Works of Chuang Tzu* (tr. Burton Watson), New York: Columbia University Press 2002, ch.12, p.134)

This beautiful and very substantial passage is from one of the “outer” chapters of the Chuang Tzu (originating with the philosopher Chuang Tzu and dating back as a whole to between 4th and 2nd Century BCE). This passage is certainly not easy to interpret; here is one way to understand some of it. The use of technology, even at a very basic level, changes our attitudes. Not only do we think more and more about whether technology is working the way it was designed to work but we also start to be worried about eventual malfunction. We worry instead of keeping our cool and letting things happen as they should or would otherwise. We are losing the pure and simple, the dao. I won't even try to say anything about what is meant by the “dao” or even the “pure and simple”. However, the Chuang Tzu resonates very well with some thoughts about contemporary times. One danger of technology is that it makes people worry too much about functionality and possible malfunction. What is dangerous about this is that we might be led to stop thinking about more important questions: What is the point of any given piece of technology in the first place? What role should or can it play in our lives? How should we live in the first place? Technology comes with the temptation to let these questions drop out and “cultivate” a function-oriented mind which focuses on means and lets the ends slip out of sight (see also Horkheimer, *Eclipse of Reason*, ch.I). This seems important to me. By the way, I want to leave the question open here whether technology is or can be ethically neutral – whereas its use is up for ethical evaluation. Chuang Tzu or the Frankfurters thought that it isn't neutral. I suspect that some types of technology might be neutral whereas others might not be.

I.b: Freedom and Domination

There are also questions about freedom and domination here. Technology is meant to put us in charge - and in many ways it has but in many ways it is also the other way around. To consider a rather mundane example: How dependent are we on our cell phones? And on every new app that we think we need? How many of us sleep next to a cell phone, ready to jump when it rings? So: Do we own our cell phones or do they own us? The irony of changing the roles of user and tool, or ruler and ruled has been brought up many times since the Chuang Tzu: one could think of Goethe's poem on the sorcerer's apprentice. Or one could think of the Frankfurt School, too: "Domination of nature involves domination of man." (Horkheimer, *Eclipse of Reason*, 93). And: domination of nature involves domination of oneself as well as of others (see Horkheimer and Adorno, *Dialektik der Aufklärung*).

I must say that I find the Frankfurt view less than compelling. First of all, it is not clear in what sense nature can be dominated. Isn't domination a relation between agents? But nature is not an agent with beliefs, desires and intentions. One thing we should not do when thinking about nature is to anthropomorphize it. People often quote Francis Bacon here, as one of the chief ideologists of domination over nature: "For you have but to follow and as it were hound nature in her wanderings, and you will be able, when you like, to lead and drive her afterwards to the same place again. ... Neither ought a man to make scruple of entering and penetrating into these holes and corners, when the inquisition of truth is his sole object - as your majesty has shown in your own example;" (Bacon, *Of the Dignity and Advancement of Learning*, books II-III, 412, 413). I find it hard to "follow and hound" Bacon in his wanderings. This passage is way too metaphorical and vague to help us understand what exactly could be meant by "dominating nature". Interestingly, the Old Testament, more precisely: the Torah or Pentateuch is clearer: "And God blessed Noah and his sons, and said unto them, Be fruitful, and multiply, and replenish the earth. 2 And the fear of you and the dread of you shall be upon every beast of the earth, and upon every fowl of the air, upon all that moveth upon the earth, and upon all the fishes of the sea; into your hand are they delivered. 3 Every moving thing that liveth shall be meat for you; even as the green herb have I given you all things." (1 Moses 9, 1-3). There seems to be a divine command of exploiting non-human animals.

What complicates things is that there are other passages, too: “And the Lord God took the man, and put him into the garden of Eden to dress it and to keep it.” (1 Moses 2, 15) This sounds much more like the idea of stewardship over nature. It is interesting in this context that Lynn White who famously traced our ecological crisis to main Christian traditions but then also felt moved to add that same tradition contains ecology friendly figures like Francis of Assis (see Whyte, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*). Apart from all this ambiguity, there is also a good reason to think that there are more tangible – social and economic - factors which explain our ecological crisis.

And why does domination of nature, or better: the use of technology involve self-domination? It seems the Frankfurters thought of Freudian ideas about the repressive super-ego but does this entail the dominator and dominated are one and the same? Isn't domination essentially an asymmetric relation between two different agents? And how does self-domination follow from domination of nature? Is it that we must pull ourselves together, be disciplined in order to use technology? This is certainly true but training, vigilance, discipline seems part of human life, no matter whether or to what degree we use technology or not.

Finally, I have never found a compelling or good argument in Horkheimer and Adorno or elsewhere that explains how domination of nature involves domination of other people. I think the social relevance of technology should be located elsewhere (see below).

What can we take from all these ideas about domination of nature? I think one important point is one Chuang Tzu already made, and much more beautifully than the other authors quoted above: The use of technology can lead to a reversal of roles: Instead of controlling the tools we become more and more dependent - not on them (they're not agents) but on our use of them and servicing of them. A change of attitude is necessary here. How this can be brought about, I have to leave open here.

Perhaps even more salient than the above problems of technology are the different kinds of damage technology or its use is inflicting on our living conditions and on nature. Climate change is not the only one but probably the most dramatic one at the moment. In the following I propose to deal with the question what we can or should do about it. More precisely, I propose to look at the aspect of social justice in our reactions to climate change.

II. Climate Change and Social Justice

It is uncontroversial amongst those who care about the facts that we are already undergoing drastic and very serious anthropogenic climate change. Detailed predictions seem very hard to make but it seems that without drastic measures very soon, millions of people will lose their lives which they would otherwise not have lost; according to some there is even a (small) chance of the extinction of humanity. And all this doesn't even mention severe damage to fauna and flora. Given our abilities and possibilities today, only drastic reduction of emissions can prevent the worst. This raises the following question: Who ought to do what? What does justice demand?

One might think that with our long traditions of ethical theories we just need to apply the correct ethical theory (as if we had it already and knew which one it is!) to this case. However, it rather seems that climate change poses new ethical problems which require new answers or rather strong modifications of older answers.

One principle is one of historic responsibility. Those who bring about a damage have an obligation to repair it (as much as they can). Among recent theorists of social justice, Robert Nozick is very close to this idea (see Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*). This idea is, perhaps, best applicable, in interactions between specific individuals. Climate change is mainly due to the practices of industrialized countries of the northern hemisphere over the last centuries. The problem is that we cannot trace climate change in any useful way to specific individuals; we can trace it to social, economic and cultural structures but these entities are not agents with moral responsibility. Should we talk about the responsibility of nation states? Similar problems arise here. Should we make the major polluters (firms and corporations) responsible? One problem with that is that many others have benefitted from and supported this system. Don't they also have responsibility?

Apart from this, the causes of global climate change reach further back than its evidence-based discovery in the 1970s. Can someone be responsible for bad effects when the causes happened at times when people didn't know or couldn't know that the effects of their actions are so bad? Another temporal complexity: What are the responsibilities of current generations for the ecological sins of their ancestors? Can one

inherit obligations from the past? Sure, one can point out that current generations in countries of the North have benefited from the actions of their ancestors (economic development, etc.). But this doesn't explain enough. How should one measure and weight against each other benefits and damage done? Apart from that: not everyone in the main polluting (per capita) country on the planet, the US, has benefitted or benefitted equally from past practices. One more problem with time: As it continues, the crisis becomes more and more serious. Doesn't justice (or backwards discounting) demand that later polluters have to take more of the burden than earlier ones? Does the duration of pollution play a role?

Intuitively plausible as the idea of historic responsibility is, it seems very hard to apply to the question of who should do what about climate change. On the other hand, we cannot easily give up on this idea of responsibility. This is a first conundrum of the ethics of climate change: one of the applicability of the idea of responsibility.

There are, of course, other types of ethical considerations relevant here. It is often pointed out that "underdeveloped" countries also have a right to or deserve to develop industrially, especially because they typically have suffered from a long history of exploitation and injustices of all kinds. On the other hand, one has to wonder how much ecological room there is for a traditional path to industrialization for the global South? This is another conundrum of the ethics of climate change: one of the problems of historic desert. How about the idea of equality? Isn't this a major ethical ideal? First, one has to reiterate Amartya Sen's basic question here: Equality of what? (see Sen, *Inequality Reexamined*). Certainly, egalitarians cannot have in mind that every country should take the same burden (per capita) of fighting climate change. But what would equality demand then in our case? Rawls' idea that inequalities are only justifiable if they are to the benefit of the worst off groups (see Rawls, *A Theory of Justice*) is also hard to apply here. This is the third conundrum of the ethics of climate change: the complexities of equality.

So far I have only talked about present generations. But it seems very plausible to assume that we do have obligations to future generations (perhaps even to past generations?). We seem to have the obligation to leave an inhabitable planet behind for future people. Aren't there demands of intergenerational justice? This relatively new area of the theory of justice is amazingly complex. One nasty problem is the so-called

non-identity problem (see Parfit, *Reasons and Persons*, part IV). The policies we choose today has a great influence on which humans will come into existence in the future. How then can our current generation harm a future generation if most of the members of the future generation would not have come into existence had we pursued a different policy? I don't want to go further into the non-identity problem and just flag up this fourth conundrum of the ethics of climate change: one of the intractability of intergenerational justice.

All this suggests that we just don't have a full blown theory of justice yet. In general, theories of justice are not at hand to be applied to cases before problems appear but rather develop with the problems that we're facing at different historical stages. And it seems that they can hardly keep up with the pace. However, the puzzles involved with the venerable ideas of responsibility, desert, equality and intergenerational justice should not discourage us. That we don't have and perhaps cannot have a perfect theory of justice (see, e.g., Sen, *The Idea of Justice*), doesn't mean that we should stop thinking seriously about justice. Perhaps we cannot ever have perfect justice; moreover, perhaps the idea of justice as an ideal solution to problems without any remainders is just unrealistic and basically misguided. But again, this does not mean at all that we should stop aiming at the more rather than the less just. Even if there is no perfect justice (not even a coherent idea of it) we can still have pretty good and pretty much justice.

So, what would I propose as an answer to the ethical question of what to do about climate change? Let me cut the Gordian knot but without claiming that I am presenting a theory or that the strongest reasons are already on my side. Utilitarian considerations can push one to saying that even an unjust solution to the problem of climate change is better than disaster dictated by justice (if that is possible). But fortunately, the chances of a somewhat or sufficiently just solution are not beyond us. How about distributing the burdens of fighting climate change according to (a) the ability to pay, and (b) the ability to take reductions? For purely pragmatic reasons, one would have to consider nation states as the main entities and hope that the burden is distributed in a fair way domestically. Furthermore, there is also an ethical obligation to help and support those most in need. I don't claim that this isn't very rough and far from perfect. But I do think that the criteria of ability and need can be justified to everyone, at least to everyone who

is willing to find a just solution.

A whole different question, of course, is what strategy can have success in the real world. Let me end with some very brief remarks on some of the causes of our crisis and correspondingly: on what can or should be done. First, there is capitalism, an economic system that in itself and in its pure form seems incapable to regulate economic competition in an ecologically sustainable way. Regulations like enforcing good environmental laws, relevant restrictions of the relevant property rights, carbon taxes, support for ethical consumerism, strong investments in green technologies, and all that in a socially equitable way seem necessary. Similar things hold for economies that are not capitalist in a traditional sense (think, e.g., of state capitalism or communism). Unregulated capitalist economies support short-sightedness and practices that hurt the common good. Whether a certain degree of regulation is still compatible with capitalism or turns it into something else (socialism) is another question that I can leave aside here. There is also the problem of national egoisms: but there might be a chance that some cooperation is going to be recognized as in the common interest of different nations. We are dealing with prisoners' dilemmas at national as well as international levels; only the escape from narrow individual self-interest can help here (for other aspects of the global "moral storm" see Gardiner, *A Perfect Moral Storm*). Finally, as much as we may support the idea of democracy: current democratic systems have strong incentives for politicians to be short sighted and in defense of particularist interests. We also need a better democratic practice. Where can we find that? Let us look around, there are differences between better and worse.

References

- Bacon, Francis, *Of the Dignity and Advancement of Learning*. Books II.-III., in: James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon*, vol.VIII (Translations of the Philosophical Works, vol.I, Boston / Cambridge: Houghton, Mifflin and Company / The Riverside Press, ca. 1900, 385-520.
- Chuang Tzu, *The Complete Works of Chuang Tzu* (tr. Burton Watson), New York: Columbia University Press 2002.
- Gardiner, Stephen M. 2011, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford: Oxford University Press
- Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, Oxford: Oxford University Press 1947.
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer 1969.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon 1984.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1971

Sen, Amartya, *Inequality Reexamined*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.

Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2009.

White, Lynn jr. 1967, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, *Science (New Series)* 155 (no.3767, March 10, 1967), 1203-1207.

세계적인 실존 위기 속의 인간-기계-동물 상호작용

The Humanities of Harmony: Striving towards Coexistence and Mutual Prosperity

Sjursen Harold P.
New York University

국문요약

갈등과 포용의 강한 감정은 어려운 상황과 위협의 정도가 높아졌을 때 저절로 드러난다. 실존적인 위협의 개념은 자연 재해와 정치적 위협의 방식으로 표현되었다. 토비 오르드는 벼랑 끝에 있다는 비유를 통해 실존적 위협의 상황을 묘사하였다. 그와 대조적으로 알베르 카뮈는 『페스트』에서, 알버트 카뮈는 인간성의 비유를 실존적 위협의 척도로 간주한다. 코로나-19가 최초로 세계적 주목을 받았을 때, 얼핏 보면 관련 없는 각각의 실존적 위협인 여러 국제적 갈등이 사람들의 마음과 생각을 분열시키고 있었다. 1. 기후 변화/지구 온난화 2. 인공지능과 5G기술의 미래 3. 자유 무역. 세 가지 모두 현재 진행 중인 갈등으로, 보통 알고 있던 인간 생활의 성격을 근본적으로 바꾸어 버리는 결과를 도출할 수 있고, 도출하리라 예측

되는 의미의 진실로 실존적인 위협이다. 각 문제의 상대적 동시성과는 별개로, 어떻게 이러한 갈등들이 연결되어 있는가? 하이데거, 푸코 및 라투르로부터 단서를 찾고, 객체 지향적 존재론에서 영감을 받아 필자는 이 세 가지 현상을 공통된 기반에 놓고자 한다. 각각은 인간, 자연, 기계와 같이 전통적으로 따로 떨어져 있는 영역의 엄청난 상호작용을 의미하며, 널리 받아들여진 조화의 모델을 침해한다. 필자는 이러한 위기가 조화로운 협력의 가능성에 대한 믿음을 약화시키는 위기의 의미를 상기시키는 식으로 일반적으로 받아들여지는 (예를 들면, 동물보다 그리고 도구, 기계에 대하여) 인류의 우월한 지위를 어떻게 위협하였는지 드러내고자 한다. 이를 통해 서로를 구원하는 이해의 가능성이 제기될 것이다.

Abstract

Strong feelings of conflict and embrace reveal themselves in times of crisis and heightened levels of risk. The concept of existential risk has been formulated both in terms of natural disasters and political threats. Toby Ord has used the metaphor of being on a precipice to describe the situation of existential threat. By contrast Albert Camus in The Plague sees a trope of human character as the measure of existential threat. When the COVID-19 first gained global attention several international conflicts, at first glance unrelated, each an existential threat, were dividing hearts and minds: 1. Climate change/

global warming 2. AI and the future of 5G technology 3. Free trade. All are ongoing conflicts that stand as genuine existential threats in the sense that possible and likely outcomes would alter radically the character human life as it has been generally understood. Apart from their relative simultaneity, how are these conflicts related? Taking cues from Heidegger, Foucault and Latour, and drawing upon insights from Object Oriented Ontology, I will situate these three phenomena on a common basis. Each represents profound interaction among domains traditionally held apart, viz., man, nature and machine, and has undermined accepted models of harmony. I will show how these crises has challenged the presumed superior status of humanity (e.g., over animals and in relation to tools and machines) in a manner that has evoked a sense of crisis which in turn has weakened belief in the possibility of harmonious cooperation. The possibility of redemptive understanding will be raised.

Throughout human history and across cultural differences and geographic boundaries there have always been periods of conflict and crisis. Such periods may lead to salutary change but often crises (war, natural disaster, economic failure) find individuals and societies unprepared. This unpreparedness compounds the unavoidable difficulties and challenges and may precipitate additional conflict, for example scapegoating. How can conflict and crisis lead to harmonious resolution? Conflict emerges within the context of a world view which structures how we interpret and respond to the events of the conflict. Conflicts become crises because what seemed to be stable and reliable in a world view is now perceived as failing. The harmonious resolution of crisis-conflict requires the restoration of a stable world view of the acceptance of a new.

Strong feelings of conflict and embrace reveal themselves in times of crisis and heightened levels of risk. The concept of existential risk has been formulated both in terms of natural disasters and political threats. The philosopher Toby Ord has used the metaphor of being on a precipice to describe the situation of existential threat. By contrast Albert Camus in *The Plague* sees a slowly emerging trope of human character as the

measure of existential threat.

When the novel coronavirus first gained global attention several international conflicts, at first glance unrelated, each portrayed as an imminent existential threat, were dividing hearts and minds:

1. Climate change/global warming
2. AI and the future of 5G technology
3. Free trade

All three of these ongoing conflicts stand as genuine existential threats in the sense that possible and likely outcomes would alter radically the character of human life as it has been generally understood since antiquity. Apart from their relative simultaneity, how are these conflicts related? Taking cues from Heidegger and Latour, and drawing upon insights from techno-humanism, I will situate these three phenomena on a common basis. Each represents profound interaction among domains traditionally held apart, viz., man, nature and machine, and in so doing has undermined or threatened to undermine accepted models of harmony. I will show how these crises have challenged the presumed superior status of humanity (e.g., over animals and in relation to tools and machines) in a manner that has evoked a sense of crisis which in turn has weakened belief in the possibility of harmonious cooperation.

Are we on a precipice? The idea of precipice denotes a headlong fall, and an abrupt change, one likely to result in disaster. Being on a precipice provokes fear and if we are not master of the moment, anxiety. Fear that doesn't succumb to anxiety can be exhilarating. Cliff dwellers, falcons, prefer the view from a precipice, and in times of crisis we too want a sweeping view. Will we plunge into an unknown abyss? Will we fall back to where we were, or someplace like it, and despite injury resume our mundane affairs?

Hannah Arendt uses a parable by Franz Kafka about a tight rope walker, a kind of precipice, assaulted by clowns to characterize the human predicament situated, as we are, nowhere but between past and future. The anxiety of such a comic situation is, according to existentialism from Kierkegaard to Heidegger, actually fear of nothing — or nothingness. The human predicament finds us surrounded by a void, the possibility of an absence of being and meaning. This anxiety has at its root the palpable experience of

non-being, for Kierkegaard it's a kind of vertigo, and in psychological terms it is commonly referred to as an existential crisis. It is what one sees in various manifestations in the characters portrayed in Albert Camus' novel *The Plague*, set in an Algerian city under lockdown.

This kind of existential crisis is not a matter of risk; on the contrary, it is the nature of the human condition. It questions our freedom, that is the deep meaning of our freedom, not our day-to-day liberty (or absence thereof). Much of what under the circumstances of the current pandemic is being decried as a loss of freedom consists of libertarian expectations that are suspended for the sake of the common good, for example health safety. These manifestations are not evidence of an existential crisis in the tradition of Kierkegaard, Heidegger and Camus. In his novel *The Plague* Camus portrays both types of reactions. Jean Tarrou, an outsider and journalist who was caught in Oran (the French Algerian city where the novel is set and the plague breaks out and thus was locked-down) exhibits varying degrees of annoyance with his detention and attempts, through both legal and extra-legal means, to leave the city and return to his home and fiancé in France. He assumes an attitude of privilege and entitlement, which in the course of the novel is diminished. However, initially, because he has no empathy for and sees the residents of the city collectively as the other, he has no concern for their plight. Thus, his experience in Oran becomes a journey of self-discovery in the sense that he comes to reassess his assumptions about presumed rights and liberties. His self-examination results in valuing differently the liberties that initially he had claimed for himself. Father Paneloux in a city which is predominantly Catholic has the role of urban spiritual advisor. Both in his sermons, but also in his own personal reflections, he advocates the embrace of death, death as the embrace of life. It is not clear if this attitude is motivated by his theology or something purely existential. Dr Bernard Rieux, one of the physicians responsible for attending to those who fall ill, and almost invariably die from bubonic infection, struggles with the issues of mortality: the mass dying he witnesses and in many cases certifies, that of his wife who prior to the lockdown of the city was taken to a sanatorium in an unaffected community for end-of-life care, and of course his own likely infection and death. One of his responsibilities is, as a public health official, to help in the determination of the policies and procedures to manage the outbreak. It's notable

that he does not marshal the psychological defenses one might anticipate of a bureaucrat, but neither does he succumb to despair.

On a superficial level one might infer from Camus's fictional account of human behavior in the midst of a crisis like the COVID-19 pandemic, the proper reaction would be something like the advice expressed in the British adage from the Second World War, keep calm and carry on. Yet it is clear that in the novel the differing responses to the crisis, even to the point of actually recognizing the crisis as a crisis, portend the future that community, and by extension humankind. How one copes lives in a crisis is indication of inner resolve, existential commitment if you will, not with respect to the details of a specific crisis, but to what crisis reveals about the human condition.

Let us make a distinction between crisis and predicament as follows: A predicament, as the idiom would have it, something one gets into and something one can escape from; a crisis, on the other hand, befalls one and the way out from under is far from obvious if it is even possible. Whether one, at least at the time, can recognize the difference between predicament and crisis is problematic and the characters in the novel are of mixed opinion on the matter of the bubonic plague infecting Oran. Understanding this difference is crucial for the tactics that may be effective to escape a predicament may only deepen a crisis.

The attitude of many during the course of the COVID-19 pandemic have reacted along the lines of Jean Tarrou in the early stages of lockdown in Oran; they think they are caught in a predicament and that they have the resources to escape. The possibility of escaping may be temporary or even illusory but pursuing a plan to escape neither calls for deep reflection or self-examination nor thinking much about how one found oneself in the predicament in the first place. An escape plan is a calculative exercise in problem solving that is entirely forward looking. This is because escape from predicament demands a kind of innovation, the manufacture of a new and ostensibly better future. No one in *The Plague* was innovative; on the contrary, if not initially they were eventually thrown back on their humanity. In this way, the inconvenience, that is the event as predicament, is transformed in Camus's narrative into an existential crisis. Kierkegaard uses biblical language to indicate the psychology of existential crisis. It is a condition filled with fear and trembling.

Whether an event is a crisis or a predicament points to the human condition as it strives from past to future; crises are within human temporal horizons whereas predicaments are steps in a game, an evasive action or an innovation.

The philosopher Toby Ord's recent book, *The Precipice: Existential Risk and The Future of Humanity*, places humanity of a precipice that is both situational and existential. The circumstances we now find ourselves in do not constitute a predicament we can escape from despite being the circumstantial consequences of the game we have played. This very unsettling book, written in consultation with numerous specialists and experts, makes the case that we are now in a genuinely unprecedented state whereby the possibility and perhaps the likelihood that if not render all life impossible then at least annihilate human life by degrading our planet to the point where life is unsustainable. This situation would result from a combination of missteps and negligence, all the consequences of the prevailing capitalist-consumerist-nationalist ways in which humanity is now organized. This goes well beyond a predicament (although he does use the term in the sense suggested) because it strikes directly at the heart of human existence itself. What is meant here?

Because, Ord explains, the predicament even to be understood must be viewed from the perspective of humanity, a different mode of reflection is required. Ethics, the set of principles and guideposts to help us do the right thing, is most commonly addressed from the perspective of an individual, infrequently from that of a group and recently, but still infrequently, from a global point of view. Even these latter two approaches to ethics don't help because they don't change the perspective, but only zoom out. The perspective question is related to the predicament issue in the context of history. Ord looks at human history as an anthropologist or geologist would, that is all told it is only a minute fraction of the entire history of the earth. In this way the question of the future viability of human life is that of adjustment and adaptation. Humans were, as they emerged from hominids, at a serious disadvantage compared with other species, not particularly well suited to meet the demands of survival. But the strong cognitive abilities of humanity were put to good use — for example, the invention of agriculture which meant that nutritional needs could be reliably met with much less effort and stress. Throughout human history it was through technological innovations on a grand scale such as this that

enhanced the quality of life for humans, however generally with an accompanying degradation to the natural environment. This long-standing game, according to Ord, has, as it were, largely played itself out, as the environmentalist Bill McKibben suggests. Both Ord and McKibben in the terminology I am suggesting understand the current state of affairs as both a kind of predicament and a crisis of humanity. It is the former because it is due to how we played the game and the latter because what is now at stake is the very being of humanity. The language of predicament is generally how historians have discussed radical transitions while preserving historical continuity. The transition to modernity, explained using the rationalist and narrative categories of Marx, Durkheim and Weber, is an example of how large-scale human change is presented as progress. Yet the transition beyond this predicament, as Ord and McKibben would have it, can hardly — if their prognosis is correct — be seen as progress. Rather it fits better into Fukiyama's account of the end of history, yet not with universal, liberal Western democracy as the next phase.

Rather than that we are sliding into a post-modern/post-human quagmire. The era forebodes a high-tech eschaton, at least as Ord and McKibben see it, the possible if not highly probably end time for humanity as such. Thus, this is no mere predicament but verges into a genuine existential crisis or the existential crisis warned by theology.

The proximate cause of the predicament/crisis is the ever accelerating deployment of high-power, semi-autonomous technology into every sphere of human existence. One dimension of this quagmire, the most ominous surpassing even the threat of nuclear annihilation, climate change at the same time that it shrinks the space where our civilization can exist, new technologies like artificial intelligence and robotics threaten to bleach away the variety of human experience. Technology presents a vicious circle: advances like agriculture and industrialization help explain the changing character of the natural environment no less than the nature of human labor and work; the solution to each technologically induced predicament has been new innovation to supersede the problematic one. This supersession, however, generates new problems typically in a different domain. The solution to material problems. Improved transportation of people and goods has led to innumerable benefits but has also altered society in problematic ways, to cite only two, by fueling consumerism and increasing the demand for energy

resources. These have in turn spawned geo-political conflicts over oil, the outsourcing of manufacturing with long and fragile supply chains. None of this is particularly new; technology innovations have always been disruptive. Now we assert either that this is a virtue or the price of improvement. We could say that technology creates economies of desire, increases the impulse of acquisitiveness, encourages a kind of future orientation that quickly forgets the past to the extent one lives primarily in unrealized anticipation. On this account conflict and embrace are conjoined. To understand this let us reflect on our burgeoning post-human era. Bruno Latour's Actor Network Theory presents an account of technology — machines and systems — that function in a collaborative fashion in a distributed network. He contrasts his assessment of the relation of humanity to technology with that of Heidegger.

“I need to define, in opposition to Heidegger what mediation means in the realm of techniques. For Heidegger a technology is never a mere tool. Does that mean that technologies mediate action? No, because we have ourselves become instruments for no other end than instrumentality itself (Heidegger 1977). Humanity is possessed by technology, and it is a complete illusion to believe that we can master it. ... Is technology inferior to science and pure knowledge? No, because, far from serving as applied science, technology dominates all, even the purely theoretical sciences. By rationalizing and stockpiling nature, science plays into the hands of technology, whose sole end is to rationalize and stockpile nature without end. Our modern technology-- appears radically different from the kind of “making” that ancient craftsmen knew how to achieve. Technology is unique, insuperable, omnipresent, superior, a monster born in our midst which has already devoured its unwitting midwives.”

In contrasting his position to that of Heidegger Latour seems to be making two assertions. In the first instance he is defending the utility of technology and not suggesting a radical break between the traditional making arts or crafts and today's technology except insofar as they occupy distant positions on the spectrum of efficiency. Because of this, his second assertion, a key premise of his Actor Network Theory, is that humanity is not diminished by technology; humans participate in networks where some of the nodes are machines. Modern technology resembles an artisan's study with where work

is accomplished collaboratively by a collective of specialists. This is how science works; the notion that science is a contemplative beholding of the truth of Being is not how science has ever worked. Whether or not Latour offers a proper refutation of Heidegger is a question to be left for another time. But both Heidegger and Latour help contribute to understanding the issue under deliberation here.

At this point we should restate the issue as follows: Humanity in the present is reaping the consequences of long-standing and evolving practices permitted the survival (and flourishing) of homo sapiens. This flourishing rest upon the exploitation of natural resources and the violence entailed by the building and maintaining of civilizations. These practices, on a macro-scale, include agriculture and industrialization, both of which were essential for humans to settle, and create stable political institutions that could support large populations. The very idea of what it means to be human is derived from these practices; it is how humanity –man—came to understand itself in distinction (other) animals and barbarians. Similarly, it was one factor in the distinction between humankind and the gods. In the chorus in Antigone the precariousness of this exploitive relationship to nature. In the Abrahamic tradition (Judaism, Christianity and Islam) it is said that humankind was created in the image of God and this elevates us above nature and differentiates us from all other creatures. Yet we are still bound to nature, required to toil in its pastures, dependent on its bounty, and, like all other creatures, limited in time and will unavoidably pass from the scene which we make our home.

The denial of this precariousness and the ultimacy of death are part of human self-understanding. Our technology empowered us. That it exploited nature was not of ultimate concern because of nature's unlimited capacity for self-renewal. Just as we reproduce our individual selves and in this way perpetuate humanity, so too, despite the perpetual assault on nature, necessary for our survival and our identity, nature would renew itself and preserve its regularity.

Heidegger recognized the precariousness of the relationship. In the modern era, before the assault on nature began to exhibit measurable loss of regularity and other signs that it would not inexhaustibly provide us with the resources to supply acquisitive lifestyles, Heidegger recognized the loss of nature to humanity and that such a loss diminished the Being of being human. The loss was not a predicament to be solved. Problem solving

is the way of technology, utility and efficiency are its traits, but these are not what is needed to save humanity.

Latour is not engaged in such destinal thinking partly because categories like humanity, man, Being and destiny are not part of his scheme. To a great extent Latour is concerned with the question how science works. As he sees it, science research is a highly collaborative process with many mutual dependencies. Contemporary scientific research also relies in very many instances upon computing machinery which, on some level, works automatically and semi-autonomously. Thus, it is fair to include computing machines in the network of agents that collectively carry out scientific research. This paradigm is not limited to circles of scientific researchers but extends through all networks of social exchange.

This has strong implications for the predicament/crisis of humanity that we have been discussing. In what is known as post-humanism the notion of difference between humans and all other creatures and entities, called by Mortimer J Adler the difference of man and the difference it makes, this difference or distinction is being swiftly eroded. As Timothy Lenoir argues in *Techno-Humanism: Requiem for the Cyborg* consciousness is a phenomenon distributed among humans and machines. This takes Alan Turing's position another step from it doesn't matter whether machine intelligence functions like human intelligence if the results are accurate and meaningful to human and machine intelligence are on an equal plane. N. Katherine Hayles, in *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, states: "there are no essential differences or absolute demarcations between bodily existence and computer simulation, cybernetic mechanism and biological organism, robot teleology and human goals."

All of this suggests that humanity (if we can still use that term), if we can still use the term, is not standing alone on the precipice where Toby Ord places: we are there with our devices who are, in the ways that count, our peers and equals.

Can technology save us? Heidegger in his famous interview with *Der Spiegel* in 1966 (the same year Adler's *The Difference of Man and the Difference it Makes* was published) declared "only a god can save us." We had gone too far to be redeemable on our own. Heidegger felt that our problem derived from an unfree relation to technology, post hu-

man thinking seems to assert the very opposite.

Is post-human thinking techno-optimism or techno-fatalism? Toby Ord tells us that the task of safeguarding humanity's future is the challenge defining our era. Humanity, he understands is evolving: the humanity in this future won't be the same as it is today, but somehow we are to save humanity. How are we to take up this challenge and even what does it mean? In the context of the coronavirus pandemic it often seems that without advanced technology we are doomed. The virus is a threat invisible to us (far less than the dying rats in *The Plague*). The struggle to save humanity in the face of the virus in many places takes the form of resistance to the impositions of technology (masks, testing, tracking) as affronts to human liberty. This kind of response expresses a limited notion of freedom, derived from Rousseau, that asserts highly particularized versions of both positive and negative liberty, claiming ultimately that technocratic big government is inhibiting the general will for some insidious purpose. A presupposition behind this is that technology is completely under our control and is only legitimate if it advances human liberty. Toby Ord echoes the concern seen in stories like Mary Shelley's *Frankenstein* and various dystopian tales of future technocratic societies. We are now at a crucial moment in the history of humanity because due to our many technological successes we have the capacity to destroy ourselves, the dangers and evils from Pandora's box now everywhere to be found. What over the entire course of human history has been learned is dominated by the extraordinary success of techno-science. The growth of wisdom has been left behind, leaving humanity without the foresight needed to deal with the risks threatening the future of humanity. Lacking this wisdom our only choice is to embrace the tools of techno-science. Our limited understanding or our lack of wisdom converts an existential crisis into a predicament to be overcome. This is our way to embrace the conflict.

Bibliography

Adler, Mortimer Jerome. *The Difference of Man and the Difference It Makes*. [1st ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961.

Camus, Albert. *La Peste*. Paris: Gallimard, 1947.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York
Toronto: Free Press ;
Maxwell Macmillan Canada, 1992.

Heidegger, Martin. "Basic Writings : From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)." (1993).

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

McKibben, Bill. *Falter : Has the Human Game Begun to Play Itself Out?* First edition. ed.

Ord, Toby. *The Precipice : Existential Risk and the Future of Humanity*. London: Bloomsbury Publishing, 2020.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=2500442>.

Riskin, Jessica. *Genesis Redux : Essays in the History and Philosophy of Artificial Life*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

소리로 연장된 정서, 소리로 구성된 자기(self)

Sonically Scaffolded and Extended Affective Self

정혜윤 Hyeyoon Chung
명지대학교
Myongji University

국문요약

본 발표에서 본인은 자아-정체성은 음향적 환경에서 사람들과의 상호교류를 통하여 형성된다는 가설을 제기한다. 본인은 인간의 정서적 경험들이 그 음파적 환경으로 기초되고 확대되면서 뇌와 신체를 초월하여 확장되는 과정을 통하여 자아-정체성이 구현된다는 가능성을 탐구하기 위해 시도한다. 한 개인의 정서적 정체성은 환경 자원의 물질과 사회-문화적 행동유도성에 의해 부득이하게 조건적이고 결단적이며 공동-구성적인 자신이 그 정서적 생활 안에서 운영하고 즐기는 감성적 레파토리에 의하여 형체화되고 확립되는 것이다.

정서적 정신의 매개자가 환경적 자원들로 기초화 되고 확장된 경우에는 그 외부적 자원들은 내부의 정서적 상태와 매개

체의 작용과 역학적으로 결부된다. 특히, 정서적 정신의 매개자가 환경적 자원으로 확장되는 경우에는 그 자원들의 물질적 자산과 사회문화적 의미는 하나의 체계로서 매개자의 정서적 경험의 구성 부분으로 되어 간다. 그러므로, 그 정서적 틈새로서 매개자의 환경적 자원들은 그의 전체적인 정서적 생활을 통해 정서적 레파토리를 필연적으로 구성하며 그의 정서적 자아의 필수적 부분을 형성한다. 개인의 정서적 정체성은 그 자아-정체성의 필수적이고 중요한 부분이기 때문에 매개자의 자아-정체성은 정서적 정신의 외부 자원으로의 확장을 통하여 구성된다. 물론, 우리의 일상 생활에서 마주치는 흔한 소리들은 가장 강력한 정서적 틈새이고 그러므로 음향적으로 기초화되고 확장된 정서적 자아이다. 아마도, 계급-정체성은 정서적 자아의 매개자가 집단적 수준에서 형성되어 확립될 때 만들어진다. 그들의 정서적 틈새로서의 음향적 환경에 의해 만들어지는 동일 행동유도성을 향유하는 개인들은 정서적 정체성을 공유할 것이고 그러므로 같은 정서적 계급 정체성을 가지고 있다.

Abstract

In this presentation, I propose a hypothesis that self-identity is constructed through an interaction of human beings with their sonic environment. I attempt to explore the possibility that self-identity emerges through a process whereby human beings' affective experiences are extended beyond the brain and body while being scaffolded by and extended to their sonic environment. For this purpose, appeal to the hypothesis of envi-

ronmentally extended mind, the hypothesis of environmentally extended emotion, the frame of the scaffolded mind, and the model of niche-construction. Affective identity of an individual is shaped and established by the affective repertoire she manages and enjoys in her affective life which is unavoidably conditioned, determined, and co-constituted by material and socio-cultural affordances of the environmental resources.

When the affective mind of an agent is scaffolded by and extended to the environmental resources, those external resources are dynamically coupled with the internal affective states and processes of the agent. In particular, when the affective mind of an agent is extended to the environmental resources, the material properties and the sociocultural meaning of those resources become a constitutive part of the agent's affective experience as a single system. So, an agent's environmental resources as her affective niche necessarily constitute her affective repertoire throughout her whole affective life, and thus form an integral part of her affective self. Since an individual's affective identity is an integral, significant part of her self-identity, we can say that the self-identity of an agent is constructed through the extension of her affective mind to the external resources. Certainly, ubiquitous sounds we confront in our everyday life is one of the most powerful affective niche, hence the sonically scaffolded and extended affective

I. Introduction

In this presentation, I propose a hypothesis that self-identity might be formed through an interaction of human beings with their sonic environment. I attempt to explore the possibility that self-identity emerges through a process whereby human beings' affective experiences are extended beyond the brain and body while being scaffolded by and extended to their sonic environment. For this purpose, I will appeal to the hypothesis of environmentally extended mind, the hypothesis of environmentally extended emotion, the frame of the scaffolded mind, and the model of niche-construction.

II. The Hypothesis of Environmentally Extended Mind and Extended Emotion

The hypothesis of environmentally extended emotion(EXE, hereafter) has been suggested as an extension of the hypothesis of extended mind(EXM, hereafter) into the area of affectivity. The hypothesis of EXM holds that the material underpinnings of an individual's mental states and processes need not be confined to neural and non-neural body of the individual, and that they could be extended beyond such biological boundaries(Clark and Chalmers, 1998, Clark, 2008). According to the hypothesis of EXM, there are circumstances where the material and social vehicles external to an agent's body become integrated into the agent's cognitive activities so deeply that they form a constitutive part of the cognitive process as a single cognitive system. A pencil or a calculator for multiplication, a smart phone application in which phone numbers are stored, a post-it note as a reminder are typical examples. Those who support EXE argue that emotions can be similarly extended by material and social culture(Colombetti and Roberts, 2015, Krueger, 2014a, Krueger and Szanto, 2016). They criticize that the proponents of the hypothesis of EXM have mostly focused on the epistemic states and processes of an agent while ignoring affective ones, and argue that this would miss crucial parts of EXM. Until recently, emotions were conceived as brain- and body-bound affairs. However, this internalist and individualist view has been challenged by a growing body of work which suggests that certain external resources can be incorporated into an emotional

experience as a constitutive part of it. This view brings about the idea that emotions can be extended beyond the biological confines of individuals, that is, the hypothesis of EXE. It should be noted that in the hypothesis of EXE it is postulated that the external resources not only invoke and regulate the internal affective states of an agent, but are also selected, explored, and manipulated by the agent forming a loop of feed-back and feed-forth. It is through this kind of mutual influence and dynamic, circular interaction that the external resources are integrated into an emotional experience and become a constitutive part of it. Both proponents of the hypothesis of EXM and those of the hypothesis of EXE stress that the relation between external resources and internal states or processes of an agent is not causal nor linear, but mutual. Also, they put a special emphasis on the fact that when the mind of an agent is extended, the external resources become a constitutive part of the agent's experience, so that the experience would not be possible without them. There has been a heated debate as to whether the external resources which support the cognitive processes of an agent can only cause those processes without being integrated with those processes, or can be a constitutive part of the cognitive process as a single cognitive system. Since my concern in this presentation is not to decide which side is more plausible, I will not discuss this issue here in detail. Instead, I will argue that at least in some cases external resources do form an integral, constituent part of the experience of an agent and that the sonic resources of our daily life often function as a constitutive part of our emotional experience.

III. The frame of the Scaffolded Mind, and the Model of Niche-Construction.

Following Sterelny(2010), who introduced the scaffolded mind view, I take the cases of EXM as limiting cases of the environmentally scaffolded mind, and following Colombetti and Krueger(2015), I propose that the framework of the environmentally scaffolded mind applies not only to epistemic activities but also to affective processes. I suggest that our affective mind can be scaffolded by our sonic environments, and that some cases of the sonically scaffolded affective mind should be taken as legitimate cases of EXE. My hypothesis is that self-identity can be constructed via the processes in which

affective mind is sonically scaffolded and extended both in synchronic and diachronic ways in our everyday life. Especially, I propose that the sonically EXE might provide a robust foundation of self-identity.

What Sterelny means by scaffolded mind is that the “many human capacities, cognitive and non-cognitive alike, turn out to depend on the fact that humans engineer their environment to support their activities.”(Sterelny, 2010, p.466). Sterelny’s idea of the environmentally scaffolded cognition derives from the niche construction model. What we now call the perspective of niche construction was first introduced and brought to prominence by Lewontin(1983), and it is Odling-Smee (1988) who coined the term ‘niche construction’. Niche construction refers to “the process whereby organisms actively modify their own and each other’s evolutionary niches” (Laland et. al, 2016, p.192). Organism’s metabolic processes, choices, and activities modify and create its own environment over time, and this introduces new selection pressures that incite the development of novel evolutionary responses. For example, the presence of spider webs over the course of many generations has enabled the spiders to develop web-based, enhanced crypsis and thereby has modified the spider’s selective niche (Laland et. al, 2000, p.133). The building of nests, mounds, burrows, and other artifacts by animals, and the alteration of nutrient cycling by plants are other examples of niche construction.

When applied to human cognition, niche construction refers to the process characteristic of human agency, “making cognitive tools and assembling informational resources to scaffold intelligent action, including written language, mathematical notation, calendars, watches, telescopes, and computers.”(Colombetti and Krueger, 2015, p.1158) Understood in such a way, Sterelny’s notion of scaffolded mind and niche construction resonate with what others have called distributed cognition. From a perspective of distributed cognition, cognitive task of agents is offloaded and distributed to their environment, and as a result cognitive load of agents is reduced. While Sterelny mostly focuses on the physical and the epistemic aspects of niche construction and environmental scaffolding, Kruger(2014a, 2018) and Colombetti and Krueger(2015) highlight the many ways in which affective mind is environmentally scaffolded by material culture and other human beings. They argue that agents engineer and manipulate their affective environments creating affective niches which subsequently influence agents’ affective

states and processes(Colombetti and Krueger(2015), p.1160). This view reflects a situated approach to affectivity advanced by Griffiths and Scarantino(2009).

From a situated perspective, emotion is a social event or a process which is inextricably embedded in environmental resources. Also, emotion is a matter of actively altering and manipulating environmental resources in the interest of agents. According to Griffiths and Scarantino, emotion is dynamically coupled to the environment both influencing and being influenced by it and is culturally scaffolded both diachronically and synchronically by the environment. I suggest that the dynamic coupling and the environmental scaffolding occur through the process whereby agents engineer, explore, modulate, and create their affective niche. Affective niche thus constructed takes over some of the affective load of agents and reduces them as a result. It should be noted that from a perspective of scaffolded mind and niche construction, agents actively select specific activities and modulate the material and sociocultural environment for the sake of their affective life.

In everyday life, we use artifacts and spaces for the purpose of modifying and regulating our affective phenomenology. For example, when you feel uncontrollable hatred for someone and feel helpless realizing that you cannot alleviate the strong hatred, you might decide to go to a confession room in a church. In such a place which affords a special religious and cultural environment, you might feel released from the intense hatred. In this case it is the function of an integrated system consisted of you, the specific place, and a priest that assuages your hatred putting your mind at ease. In other words, your affective experience is co-regulated and scaffolded by the specific environmental resources. In this case the affective scaffolding occurs in many dimensions. First, there is material dimension, that is, material features of the environment - the size of the room, the height of the ceiling, color and texture of the wall, the specific location of the room in the church, and so on. This dimension of scaffolding operates synchronically. Second, there is cultural dimension. The catholic culture which has a long history enables the scaffolding to work in a specific way. Its norms and convention or “a culturally situated emotional phenotype”(Griffiths and Scarantino, 2009) encourage and support your engagement in the small ritual of confession. So, this dimension functions diachronically. There are other dimensions, too, and among them is a social, inter-personal dimension

which involve the interplay between you and the priest who co-participate in the confessional ritual. Certainly, there are many other examples of affective scaffolding by environmental resources. They include the artifacts such as music you play when you get back home after a long day at work, candles you light, specific handbags or clothes, and photos which bring about pleasurable memories. Specific natural scenic places which have soothing or uplifting effects and cultural institutions such as concert halls, art galleries, and museums are also included(Colombetti and Krueger, 2015, p. 1163, Krueger and Szanto, 2016, pp.866-867).

IV. Sonically Scaffolded and Extended Emotion

Recently, Krueger suggested that “within everyday life, music is generally not perceived merely as an esthetic object for passive contemplation” but “as a resource we can use to do different things, much the same way as we perceive tools and technologies as resources that help us accomplish different things”(2014c, p.1). I suppose that this idea which rejects the Romantic orthodoxy is also true of the sonic resources of our everyday life in general. We are not just exposed to sonic stimuli full of our life, but actively attend to, select, modulate, and create the sonic world as our sonic niche which we inhabit.

Proponents of affectively scaffolded mind or EXE have paid special attention to music. Music is a special kind of sonic resource in that it provides affordances which allow and facilitate a dynamic coupling with listeners. What I mean by affordances is action possibilities in a perceiver’s environment which are determined by particular features of the environment and the sensorimotor capacities of the perceiver. As such, affordances are specified relationally in terms of the interaction between a perceiver as a uniquely embodied agent and its environment as significant for that agent. For instance, while for an adult human, a cup affords holding and drinking from, for a fly or an earthworm, it does not.

The affordances which prioritize music as a tool for scaffolding or extending human affectivity are those for synchronization and entrainment. Entrainment is the alignment or coordination of body with recurrent patterns in its environment(Clayton et al.

2004). Music, as a deliberately organized collection of sounds, is particularly appropriate to elicit synchronous motor responses and fine-grained entrainment from listeners which are responsible for generating and sustaining specific affective experiences. For example, rhythmic structures of music keep time and induce behavioral coordination of listeners which is an outcome of listeners' responsiveness to rhythmic structures of music. Rhythmic entrainment with music occurs in parallel with affective synchronization. Via eliciting entrainment and synchrony responses, music organizes and regulates the form and dynamics of listeners' musical engagements. Through this process, the way listeners interact with and inhabit the music is shaped. In this way, music affords a sonic environment which listeners engineer to modulate and regulate their emotional experiences. Listeners let music to assume some of the organizational and regulative functions which they cannot endogenously achieve by offloading them onto music. Via this process, listeners' affective load is reduced, and listeners are affectively scaffolded by music. What should be noted is that when the affective mind is scaffolded by music, listeners do not just passively react to auditory stimuli. Instead, listeners actively search attentional focus, select, modify, explore, and thereby create their musical experiences as their own affective niche.

There are lots of cases where our affective life is scaffolded by music. In fact, it begins from the very beginning of our life. Krueger(2014b) and Krueger and Szanto(2016) have drawn attention to the fact that infants, who lack endogenous capacities for attentional control and affective regulation, are finely and effectively scaffolded by music. Infants perceive music as an affordance-laden structure. Infants actively perceive and explore the affordances which music provides such as rhythmic and melodic patterns and textural qualities and attune themselves skillfully to them. In virtue of this entrainment, infants can organize, control, and cultivate their own emotional experiences. Importantly, musically scaffolded infants get an access to a novel affective experience which would remain otherwise inaccessible. In other words, the phenomenological repertoire of infants' affective experience is expanded. From this early stage, music continues to function as a useful tool for constructing, regulating, and enhancing our affective experiences throughout our whole life.

Performing an instrument is one of the cases in which adult human's affective experi-

ence is sonically scaffolded. When a performer plays her instrument, her affective experience is influenced by various material features of her instrument. The weight, the size, and the performing skills which demand specific performing gestures, posture, and breathing method, and the auditory properties such as volume, intensity, timber, register, and so on elicit specific affective responses from the player, and thus modulate and regulate her affective experience. This affective experience then exerts an influence on the auditory qualities of subsequent sounds determining what she plays next which then shapes what she hears next. The mutual modulatory influence between a player and her instrument occurs as an on-going, dynamic process forming a loop of feed-back and feed-forth. Importantly, in this loop of continuous reciprocal causation, the player and her instrument are actively integrated, so that the affective experience as a whole would not be possible without either of them.

Some proponents of the hypothesis of EXE pay special attention to playing a musical instrument, since they take it as one of the clearest cases where our affectivity is not only scaffolded but also extended. As mentioned above, proponents of the hypothesis of EXE emphasize that when our affective mind is extended, the external resources become an integral, constitutive part of our affective experience. They believe that this ontological condition is what differentiates cases of EXE from those in which environmental resources function merely as a cause of emotional experience. Certainly, those who support affectively scaffolded mind do not think that when the external resources scaffold affective experience, the external resources merely cause the affective experience in a linear way. In the scaffolded-mind view, the relation between the external resources and the affective mind is not linear, but circular. Supposedly, the only distinction between the extended-mind view and the scaffolded-mind view is the ontological claim by the former. At the core of ‘the constitution argument’ is the condition that the external resources and the internal states of agents should be dynamically coupled, that is, reliably and causally connected to each other in a reciprocal way, and integrated in a single affective experience. As discussed above, scaffolded mind is likely to satisfy this condition, too, at least to some extent. So, I am sympathetic to Sterelny when he says that “canonical extended mind cases are continuous with other cases, cases in which there is environmental support for cognition, but which are not plausibly treated

as constituents of agents' minds”(2010, p.466). Supposedly, it is not always clear whether a given case is canonical extended mind case or not. What is obvious though is that in the canonical case, the mutual impact between the external resources and the internal states of agents occur as an ongoing process. When a candle you light calms you, or a handbag you carry makes you feel more confident, there seems to be a mutually causal relation between you and those artifacts, since it is you who choose to light the candle or to carry that specific handbag. However, your active behavior is likely to stop with your choice and does not continue to affect the artifacts any longer. In contrast, when you play your instrument, you constantly interact with your instrument exerting an exquisite influence on your sonic environments in an ongoing way, so that you are tightly integrated with the sonic environments.

Another clear example of EXE is music listening. At first blush, music listening might seem as a paradigm case of scaffolded mind which falls short of being that of EXE. However, the role of listeners is not restricted to deciding which music to listen. While listening, listeners actively detect and explore the sonic resources music provides and determine their attentional focus. What listeners hear affects how they respond, which determines in turn what they hear next. Unlike a candle, music has very complex, dynamic structural features which allow entrainment and synchronization on the part of listeners. While listening, listeners actively attune themselves to music and regulate their affective experience accordingly. The active role of listeners is more conspicuous when they use increasingly portable listening technologies. Contemporary sonic technologies such as mp3 and music streaming enable listeners to make up playlists and to select tracks widely from various artists, genres, and styles. Also, listeners can manipulate auditory properties of music such as volume, speed, and bass in real time. Listeners' active intervention on material aspects affects the sonic environment to which listeners respond, which determines listeners' subsequent manipulation of sonic technologies. This active role of listeners is effective not only with music, but also with non-musical sounds. We use various kinds of ASMR to regulate our affective states while searching, selecting, and modulating the types and auditory properties of ASMR.

V. Sonically Scaffolded and Extended Affective Self

There are two ways in which the environment scaffolds emotion. First, the environment scaffolds particular emotional episodes synchronically. Second, it scaffolds the development of emotional repertoire diachronically. We saw above how a confession room is scaffolded by both synchronically and diachronically. When our affective mind is scaffolded diachronically, affective culture is constructed (Griffiths and Scarantino, 2009, p.443). Affective culture impacts the function of our affective mind diachronically exerting cross-generation effects as niche construction often does. The sonic environment with which individuals are confronted is an outcome of an affective culture, and therefore is not neutral at all. It is culturally colored, and affectively saturated. Individuals grow up in a specific context of sonic, affective culture. The material features of the sonic environment and the way individuals interact with it are culturally determined and guided. The auditory properties of the sonic environment and the situation in which it is embedded have cultural and affective baggage which individuals learn as they grow up. For example, the sound of chime bell has multidimensional, specific affective meaning which has been socio-culturally constructed, and this invites specific responses from a listener. If a listener who has been brought up in the western culture hears the sound, she will feel spirituality. If she hears the sound in a church, her feeling would be enforced, but while listening at home, she will still feel the same way though to a lesser degree. She knows how the feeling is differentiated from the one she is likely to have at a funeral, since she knows how differently each of those feelings unfolds and which of them is expected at each cultural site. So, she may want to use ASMR streaming which is composed of chime bell sounds when she wants to allay her anxiety and calm herself. She will select an ASMR which has specific qualities, and then may want to shift to another one as her affective states have been modified, regulated, and developed in a new direction. The same chime bell sound will have a different affective meaning for an individual who has a different cultural background.

Affective identity of an individual is shaped and established by the affective repertoire she manages and enjoys in her affective life which is unavoidably conditioned, determined, and co-constituted by material and socio-cultural affordances of the environ-

mental resources. As discussed above in detail, when the affective mind of an agent is scaffolded by and extended to the environmental resources, those external resources are dynamically coupled with the internal affective states and processes of the agent. In particular, when the affective mind of an agent is extended to the environmental resources, the material properties and the sociocultural meaning of those resources become a constitutive part of the agent's affective experience as an entirety. So, an agent's environmental resources as her affective niche necessarily constitute her affective repertoire throughout her whole affective life, and thus form an integral part of her affective self. Since an individual's affective identity is an integral, significant part of her self-identity, we can say that the self-identity of an agent is constructed through the extension of her affective mind to the external resources. Certainly, ubiquitous sounds we confront in our everyday life is one of the most powerful affective niche, hence the sonically scaffolded and extended affective self. Supposedly, class-identity is shaped when affective self of an agent is formed and established at a group level. Presumably, individuals who enjoy the same affordances provided by the sonic environments as their affective niche might share the affective identity, and therefore might have the same affective class-identity.

Bibliography

- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind : Embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford : Oxford University Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The EXM. *Analysis*, 58(1), 7-19.
- Clayton, M., Sager, R. and Will, U. In time with the music: The concept of entrainment and its Significance for ethnomusicology. *European Meetings in Ethnomusicology*, 11, 1-82.
- Colombetti, G. and Roberts, T. (2015). Extend the EXM: The case for extended affectivity. *Philosophical Studies*, 172, 1243-1263.
- Colombetti, G. and Krueger, J. (2015). Scaffoldings of the Affective mind. *Philosophical Psychology*, 28(8), 1157-1176.
- Griffiths, PE., and Scarantino, A. (2009) Emotions in the wild: The situated perspective on emotion. In P. Robbins, M. Aydele (Eds.), *The Cambridge handbook of situated cognition* (pp. 437-453). Cambridge: Cambridge University Press.
- Krueger, J. (2018). Music as affective scaffolding. In David Clarke, Ruth Herbert, Eric Clarke (Eds.), *Music and Consciousness II*. Oxford: Oxford University Press. DOI:10.1093/oso/9780198804352.003.0004
- _____. (2014a). Varieties of EXE. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 13(4), 533-555.

- _____. (2014b). Emotions and the social niche. In Christian von Scheve & Mikko Salmela (Eds.), *Perspectives from psychology, philosophy, and sociology* (pp.156-171). Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2014c). Affordances and the musically EXM, *Frontiers in Psychology*, 4.
<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2013.01003/full>
- Krueger, J., and Szanto, T. (2016). EXE. *Philosophy Compass*, 11, 863-878.
- Laland, KN, Matthes, B, Feldman, MW (2016). An introduction to niche construction theory. *Evolutionary Ecology*, 30, 191-202.
- Lewontin, RC. (1983). Gene, organism, and environment. In Bendall (ed.), *Evolution from molecules to men* (pp.273-286). Cambridge: Cambridge University Press.
- Odling-Smee, FJ (1988). Niche constructing phenotypes. In Plotkin (ed.), *The role of behavior in evolution* (pp.73-132). Cambridge: MIT Press.
- Parkinson, B., Fischer, A.H., and Manstead A. S. R. (2005). *Emotions in Social Relations*. New York: Psychology Press.
- Sterelny, K. (2010). Minds: extended or scaffolded? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, 465-481.

‘음악적’ 헐크의 탄생:
[어벤져스:에이지 오브
울트론]과 새로운 미국
남성성

Meet the ‘Musical’
Hulk: Tracing New
American Masculinity in
Avengers: Age of Ultron

계희승 Heeseng Kye

한양대학교

Hanyang University

국문요약

본 연구의 목적은 마블 영화 《어벤져스: 에이지 오브 울트론》(2015)에서 브루스 배너/헐크가 벨리니 오페라 《노르마》(1831)의 아리아 ‘정결한 여신’을 듣고 있는 장면을 분석해 영화 안에서 남성성이 음악으로 표상되는 방식을 논의한다. 클래식 음악, 구체적으로 오페라를 감상하는 주체가 백인 남성 지식인이라는 점, 그리고 이러한 남성이 전통적인 미국 남성성과는 거리가 있다는 사실을 계층과 젠더의 관점에서 살펴보고, 음악을 통해 구성되는 새로운 남성성이 《어벤져스》 시리즈 영웅 서사 안에서 어떻게 작동하는지 알아본다. 배너/헐크는 특히 2000년대 이후 슈퍼히어로 영화에서 본격적으로 등장한 포스트페미니스트 남성성의 전형이라는 사실을 음악을 통해 이해할 수 있다는 게 본 연구의 궁극적인 주장이다..

Abstract

The present study examines an opening scene of Joss Whedon’s 2015 film Avengers: Age of Ultron, in which Bruce Banner, with headphones on, privately listens to “Casta diva,” an aria from Bellini’s opera Norma (1831). This paper argues that the aria is a sonic representation of Banner’s inner self (Innerlichkeit), which resounds through not only Age of Ultron but the entire MCU (Marvel Cinematic Universe) franchise. I first show the ways in which Banner is identified with Norma, the high priestess of the druids, with whom he shares moral dilemmas of war. I then revisit debates concerning masculinity of Banner/Hulk and illustrate various ways in which his gender is constructed anew through music in the film. It will be argued that Banner—white, male, middle-class, and musical—epitomizes new American masculinity frequently found in post-9/11 superhero films. The paper concludes by suggesting that the notion of listening to one’s inner self through music is a specifically Romantic one, of which Whedon makes deliberate use to counter hypermasculinity and introduce a new hero: the “musical” Hulk.

The present study examines an opening scene of Joss Whedon’s 2015 film *Avengers: Age of Ultron*, in which Bruce Banner, with headphones on, privately listens to “Casta diva,” an aria from Bellini’s opera *Norma* (1831). This paper argues that the aria is a sonic representation of Banner’s inner self (*Innerlichkeit*), which resounds through not only *Age of Ultron* but the entire MCU (Marvel Cinematic Universe) franchise. I first show the ways in which Banner is identified with *Norma*, the high priestess of the druids, with whom he shares moral dilemmas of war. I then revisit debates concerning masculinity of Banner/Hulk and illustrate various ways in which his gender is constructed anew through music in the film. It will be argued that Banner—white, male, middle-class, and musical—epitomizes new American masculinity frequently found in post-9/11 superhero films. The paper concludes by suggesting that the notion of listening to one’s inner self through music is a specifically Romantic one, of which Whedon makes deliberate use to counter hypermasculinity and introduce a new hero: the “musical” Hulk.

Introduction: The “Chaste Goddess” and the Hulk?

The starting point for the present paper is an opening scene of Joss Whedon’s 2015 film *Avengers: Age of Ultron*.¹⁾ Following a brutal battle in Sokovia, the Avengers, on their way home, are shown in the Quinjet, an aircraft. The tone of the scene looks serious, though not too heavy. Clint Barton, a.k.a. Hawkeye (Jeremy Renner), a “comrade in arms,” is badly injured from the battle, tended to by his colleagues. And then there is music. It is none other than “Casta diva,” a celebrated aria from Vincenzo Bellini’s opera *Norma* (1831), sung by Maria Callas.²⁾ What a taste, but where is the music coming from? We, the spectators, see the members of Avengers, one by one. Shown last is Bruce Banner, alias Hulk (Mark Ruffalo), nearly indifferent to others, listening to the aria with fancy Beats headphones on, as though he has nothing to do with what goes on in the scene, as though shutting his ears off would make him free of all concerns. The “chaste goddess” and the Hulk? Not the best match. It will be shown, however, that they share rather than differ.

Let us revisit the onset of an aria. On retrospective, it was never clear whether the music is diegetic or nondiegetic.³⁾ It is not until we see Banner with headphones on that the

source of music can be located with some confidence, which is eventually verified when music fades away as he takes them off, as Natasha Romanoff, a.k.a. Black Widow (Scarlett Johansson) approaches. In short, it is Bruce who turns this acousmatic sound—acousmatic in the sense that it is ambiguous—into a source music.⁴⁾

There is no shortage of films playing with the ambiguity between diegetic and non-diegetic music. Stanley Kubrick's (1928–99) use of Shostakovich Waltz in the opening scene of *Eyes Wide Shut* (1999), for example, is frequently discussed in the literature (e.g., Biancorosso 2002, 140–41, 162–63; McQuiston 2013, 57–58). Kubrick's posthumous work begins with a cross-play between the credit and the scene, and due to the nondiegetic nature of opening credits, the spectators are led or tricked into hearing the Waltz as nondiegetic music. That the Waltz is in fact diegetic music coming out of the stereo in Bill's (Tom Cruise) apartment is not revealed until he casually turns it off. It marks the moment of abrupt, almost violent transition.

The ambiguity elicited by “Casta diva” in *Age of Ultron* is much subtler. For one thing, by the time we hear the aria, we are safely positioned in the narrative of the movie; there is no switching between the credit and the scene. More significant, however, is a particular way in which “Casta diva” fills out the acoustic space of the aircraft (or the film). While “Casta diva” is sounding, no ambient sound is heard, which is strange given that the members of Avengers are moving around. Even considering a possibility that the aria is played at full volume, masking all possible sounds produced by the inhabitants, it is still unusual that there should be absolutely no sound other than the aria.

This careful craftsmanship reinforces the fact that we, the spectators, are hearing, or overhearing the aria from Banner's viewpoint; it puts us, albeit momentarily, inside Banner's head. What is he thinking? What—and how—does “Casta diva” mean to Banner/Hulk and the spectators? Is he musing over the destructive nature of his other self (i.e., Hulk), as did Norma when she was praying to the “chaste goddess”? Just as Norma, who has to serve her people and, at the same time, persuade her lover and the father of her children, Pollione, the Roman proconsul in Gaul, to turn himself in, Banner too has to fight for and protect humanity. True, this is not a burden only Banner carries. The catchphrase “To protect the loved ones and the country” is an alleged, justified basis of every war. What Banner has in mind, then, is probably something like the following: “I,

the Hulk, am only bringing violence to the world, even if it is against the enemy. For what am I, Bruce Banner, fighting? Who is this ‘I’?”

This paper argues that the aria is a sonic representation of Banner’s inner self (Innerlichkeit), which resounds through not only Age of Ultron but the entire MCU (Marvel Cinematic Universe) franchise. I show the ways in which Banner is identified with Norma, the high priestess of the druids, with whom he shares moral dilemmas of war. I also revisit debates concerning masculinity of Banner/Hulk and illustrate various ways in which his gender is constructed anew through music in the film. It will be argued that Banner—white, male, middleclass, and musical—epitomizes new American masculinity frequently found in post-9/11 superhero films. The paper concludes by suggesting that the notion of listening to one’s inner self through music is a specifically Romantic one, of which Whedon makes deliberate use to counter hypermasculinity and introduce a new hero: the “musical” Hulk.

“You’re a MILKSOP!”

It has been suggested that “the current dominance of the superhero film genre is a direct result of post-9/11 anxieties” (J. Brown 2017, 63)⁹. According to Jeffrey A. Brown,

the superhero genre counters fears of a nation that has grown soft, weak, and vulnerable, instead offering a narrative of toughening up, of remasculinizing America. As men who have been defined by trauma, just as America has, the superhero is able to rise up and prove himself stronger than any threats. (J. Brown 2017, 64)

This reading indicates that the superhero genre essentially narrates tales of overcoming fears, in “an effort to rewrite and reconfirm the belief in American exceptionalism” (J. Brown 2017, 64). One effective way of achieving this in post-9/11 films is to remasculinize its heroes. Derek S. McGrath suggests that *The Avengers* (2012) works out “the complex gender construction” (2016, 138). He has concisely shown various ways in which the gender of male heroes are reconstructed in the film. He argues, for example, that Steve Rogers’s (alias Captain America, Chris Evans) “sexual frustrations” (140) are in constant

tension with Tony Stark, alias Iron Man (Robert Downey Jr.), who is “emasculated” (141). At the core of *The Avengers*, McGrath concludes, are “representations of postfeminist masculinity as multivalent rather than one-dimensional” (135).

McGrath is primarily concerned with hierarchal structures among the male members of the Avengers, or lack thereof, and the ways in which “heterosocial collaborative masculinity” (136) is promoted throughout the film. In other words, McGrath’s interest lies in the Avengers as a team. My concern, however, lies in the masculinity of one particular individual, Bruce Banner. I argue that Banner embodies a type of masculinity that is not only distinct from the hypermasculine superheroes but other members of Avengers. Specifically, Banner represents new masculinity, “combining both ‘masculine’ and ‘feminine’ characteristics” (Jowett 2005, 124). Let me elaborate on this.

The Hulk is a complicated character to begin with. Drawing on the work by Peter Coogan, Terence McSweeney notes that “the Hulk’s original 1960s comic narrative was one of the first to actually invert one of the established tropes of the genre and turn ‘superpowers from a blessing to a curse’” (2018, 82). More important for the present discussion, however, are “debates concerning masculinity” (91) of Bruce Banner. He is described, by General Thaddeus “Thunderbolt” Ross, in the very first page of the inaugural issue of the series, as “milksop” (Regalado 2015, 194). The word is informally used to describe a man who is not “manly” enough, and accordingly, its synonyms include entries such as “mummy’s boy,” “big girl’s blouse,” and “pussy.”⁶⁾ General Ross’s further remark “This is MAN TALK!” announces that he is not worthy of his daughter, or for that matter the country. It is only ironic that Banner “the milksop” should find himself in direct opposition to the Hulk, an embodiment of hypermasculinity par excellence.

This feature of Banner is further amplified, I argue, in *Avengers: Age of Ultron*, where he is shown to listen to, of all things, classical music, and opera at that, which, in Western culture, has routinely been associated with male homosexuality. Philip Brett reminds us that “All musicians . . . are faggots in the parlance of the male locker room” (2006, 17–18; emphasis in the original), and William Cheng, also quoting Brett, tells us that the word “‘musical’ . . . has at times served as a euphemism for ‘gay’” (2019, 56). If Banner’s listening to “Casta diva” through headphones reminds one of the scene from Jonathan

Demme's Philadelphia (1993), in which we hear, again, Maria Callas singing "La Mamma morta" from Andrea Chénier (1896) by Umberto Giordano, it is perhaps no coincidence: the first—and last—moment we hear the aria in Philadelphia is when we see Beckett (Tom Hanks) listening through earphones connected to his walkman (Weiner 2002, 85). Now, I do not mean to suggest that Bruce Banner is gay, or intended to be read as such; that is not my concern. What matters is that the act of listening to classical music, opera in particular, is not the most "masculine" thing to do, at least in the parlance of the superhero films. And yet, Banner/Hulk is repeatedly associated with music. Tony Stark's half-joked answers to his own question ("What's your secret?") are quite telling: "Mellow jazz? Bongo drums?" That Stark should think it is music or sound that triggers Hulking-out seems consistent with Romanoff's "lullaby," which sends the Hulk to sleep ("Hey, the lullaby worked better than ever."). Of course, Romanoff's lullaby is not sounding but performative, and we know that neither "mellow jazz" nor "bongo drums" can bring "the other guy" out of Banner. Nonetheless, that these metaphors are specifically musical ones is in line with the idea of "musical" Hulk.

In fact, Bruce Banner is introduced with music. "Casta diva" is cavatina, meaning it "introduces" a character. The same aria, for example, is used as a cinematic "cavatina" in Wong Kar-wai's 2004 film 2046 to introduce Wang Jing Wen (Faye Wong) (Chen 2017, 159). This is also the case in the Age of Ultron, but what is fascinating about Whedon's use of the aria is that Banner, in a way, had already been introduced in the opening battle scene, if only as a green guy. The first time we see Banner-qua-Banner is when we see him listen to "Casta diva," which is effectively Banner's, not Hulk's, aria.

Listening to One's Inner Self (Innerlichkeit)

"Casta diva" in Age of Ultron exemplifies a rare listening moment in the literature of opera and cinema in that unlike other films in which opera is used as background music or heard by all who are present, Bellini's aria is accessible to a single character, in the presence of others. This significantly complicates the matter insofar as the modes of hearing are concerned. What is the music doing here anyway? It has been suggested that Banner

turns to music to calm himself, to suppress the other guy (e.g., Salazar 2018; Pelkonen 2015). This is not entirely unsound given that it would be the end of story had the Hulk come out in the midst of a flying jet.

It is, however, also a form of “acoustic cocooning,” to borrow Karin Bijsterveld’s (2010) term, meaning it provides privacy by way of sound. Amanda Petrusich similarly notes that headphones are used as “defensive” means to ensure privacy in “lawless and unpredictable spaces” (2016), which Georgina Born calls a “nesting of the private auditory space . . . within the public soundscape” (2013, 57). And if we are reminded that “Casta diva” is essentially a prayer (*preghiera*), or a “liturgical aria” (Kimbell 1998, 32), it marks the moment of reflection rather than “an outpouring of personal feeling” (32). It is perhaps no accident that Bruce is postured as though he is praying. What does it mean to reflect upon oneself through music? Ian Biddle has shown that in the nineteenth-century novel, opera served as “the mirror into which women are meant to gaze, serves as literature’s own mirror, its degraded other, a dirty and messy mode of production in which ‘work’ is rendered not into art-work, but into spectacle” (2013, 200). In this regard, “Casta diva” in *Age of Ultron* is, as it were, “phantasmagoria” (Biddle 2013, 200).

Should my reading sound too Romantic, it is because “The technology of sound reproduction is quintessentially Romantic” (Chua 2011, 343). Daniel Chua has argued that it was in “the nineteenth century when the ethical identity of the self was aestheticized as an inner nature” (343). Listening to the self, in turn, is “to hear the identity of what it can neither see nor grasp” (343). When “Casta diva” is heard in *Age of Ultron*, everyone, except Banner, is doing something, possibly making noise. This, however, does not reach Banner; there is only the spectators who are experiencing the “dialectical opposition” (R. Brown 1994, 40) between what they see and hear. Banner, by deciding not to participate in this dialectical opposition, silently “listens” to his inner self (*Innerlichkeit*). This moment of reflection may be described as follows:

The modern self is an “I” in a “pod,” a self closed off from the outside like a sonic monad, deaf to everything other than the sound of its own playlist; with its noise-cancelling earphones, the “I” need no longer listen to anybody but itself. (Chua 2011, 345)

What is so intriguing—and ironic—about rehearsing “Casta diva” in *Age of Ultron* is that

Norma in Bellini's opera is the repressed, a Druid, whereas the Avengers are not the repressed; at best, they are fighting not to be repressed. Is there a parallel between Norma the repressed and Bruce/Hulk, or for that matter, the Avengers? We have seen that the movie begins with a battle scene. But what is not so clear is that they just fight, and brutally at that. (And to be clear, it is the Avengers who are raiding.) We simply assume that Avengers are the good guys, fighting for good, for the peace of the world, because, well, they are Avengers; that is what they do! But then, there is not a single explanation as to "for what" they are fighting. (We eventually learn that the purpose of the battle was to recover the Scepter, stolen and exploited by a villain Baron Wolfgang von Strucker for evil intention.) Banner also believes (or wants to believe?) that he is fighting for good, but he is not convinced. As we know him from the previous films, he has hard time justifying violence: he is "milksoy," after all.

So on the one hand, we have Norma, who sings "Casta diva" to stop the bloody war about to be launched by her people, to be freed from the repression. On the other hand, we have Banner/Hulk, who listens to "Casta diva" following the battle to prevent Hydra from taking over the world. The parallel between the two, then, can be drawn here: Banner is, as it were, Norma failed, or so it seems at least up to this point of the movie. At the same time, it is also Norma who acts as the source of the war, which is rooted in her personal anger and rage against Pollione. Banner does not want to get there.

Can one speak of "phantasmagoria" in Age of Ultron? After all, we never see the source of music. Sure, the sound comes out of the headphones, but they are no more than output devices, which must receive an input. Where is it? Marc A. Weiner argues that "the ideological function of phantasmagoria lies in its apparent ability to suspend differences of all kinds" (2002, 81). To listen for phantasmagoria, then, is "The process of giving up one's individuality and entering into the collective experience" (81). The opera scene in Age of Ultron is the polar opposite of that in Philadelphia. In the latter, the volume gradually increases to the climactic point, whereas in the former, it fades away as Banner puts the headphones off. If he does not listen to it, we do not get to hear it; in short, "Casta diva" is mediated through Banner, and he is the access to that "other" world.

Funding

This work was supported by the Ministry of Education of the Republic of Korea and the National Research Foundation of Korea (NRF-2019S1A5C2A02082990).

Works Cited

- Biddle, Ian. 2013. "Opera's Unconscious, or What Men Don't Say." In *Masculinity in Opera: Gender, History, and New Musicology*, edited by Philip Purvis, 197–215. New York: Routledge.
- Brown, Jeffrey A. 2017. *The Modern Superhero in Film and Television: Popular Genre and American Culture*. London: Routledge.
- Brown, Royal S. 1994. *Overtones and Undertones: Reading Film Music*. Berkeley: University of California Press.
- Chen, Chih-ting Timmy. 2017. "Sonic Secrets as Counter-Surveillance in Wong Kar-wai's *In the Mood for Love*." In *Surveillance in Asian Cinema: Under Eastern Eyes*, edited by Karen Fang, 156–75. New York: Routledge.
- Chion, Michel. 1994. *Audio-Vision: Sound on Screen*. Forward by Walter Murch. Edited and translated by Claudia Gorbman. New York: Columbia University Press. Originally published as *L'Audio-Vision*, Paris: Editions Nathan, 1990.
- Coogan, Peter. 2006. *Superhero: The Secret Origin of a Genre*. Austin, TX: MonkeyBrain Books.
- Fisher, Joseph P., and Brian Flota, eds. 2011. *The Politics of Post-9/11 Music: Sound, Trauma, and the Music Industry in the Time of Terror*. Farnham: Ashgate.
- Jowett, Lorna. 2005. *Sex and the Slayer: A Gender Studies Primer for the Buffy Fan*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Kane, Brian. 2014. *Sound Unseen: Acousmatic Sound in Theory and Practice*. New York: Oxford University Press.
- McGrath, Derek S. 2016. "Some Assembly Required: Joss Whedon's Bridging of Masculinities in Marvel Films' *The Avengers*." In *Screening Images of American Masculinity in the Age of Postfeminism*, edited by Elizabeth Abele and John A. Gronbeck-Tedesco, 135–51. Lanham, MD: Lexington Books.
- McSweeney, Terence. 2018. *Avengers Assemble! Critical Perspectives on the Marvel Cinematic Universe*. London: Wallflower Press.
- Neumeyer, David. 2009. "Diegetic/Nondiegetic: A Theoretical Model." *Music and the Moving Image* 2 (1): 26–39.
- Petrusich, Amanda. 2016. "Headphones Everywhere." *The New Yorker*, July 12, 2016. <https://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/headphoneseverywhere>.
- Randell, Karen. 2016. "'It Was Like a Movie,' Take 2: Age of Ultron and a 9/11 Aesthetic." *Cinema Journal* 56 (1): 137–41.
- Regalado, Aldo J. 2015. *Bending Steel: Modernity and the American Superhero*. Jackson: University Press of Mississippi.

Hee Seng KYE

Music Research Center, Hanyang University, South Korea

Hee Seng Kye is a full-time researcher at Music Research Center, Hanyang University in Korea, where he is participating in the government-funded research project “Politics of Sound and Listening: A Critical Listening of Culture and Technology.” His work on the history of sound and listening practices reflects an interest in opera, film music, video game music, and most recently, medical humanities. Kye studied composition and music theory at The Juilliard School and Queens College, CUNY, before moving to The University of Hong Kong, where he obtained Ph.D. in musicology in 2015. He has published articles in *Contemporary Music Review*, *Journal of the Musicological Society of Korea*, *Journal of Music and Theory*, *Journal of the Science and Practice of Music*, among others, and presented papers at international conferences, including International Musicological Society, International Congress of Aesthetics, and Music and the Moving Image.

NOTE

- 1) The film begins with a cold opening, or pre-credit. The “opening scene” here refers to that preceded by the the title, beginning at 00:12:15.
- 2) The voice of Maria Callas is unmistakable here. The end credits do not specify which recording is used, but it can easily be verified as the 1954 recording with Tullio Serafin.
- 3) On diegetic/nondiegetic, see, among others, Neumeyer 2009.
- 4) For the discussion of acousmatic sound, see Chion 1994; Kane 2014.
- 5) On post-9/11 aesthetics, see Fisher and Flota 2011; Randell 2016.
- 6) Oxford Thesaurus of English, 3rd ed. (2009), s.v. “milksoap.”

국문요약

자본주의의 소리: 영화 기생충 OST의 사례

The Sound of Capitalism: A Case of the Parasite Soundtrack

권현석 Hyunseok Kwon
연세대학교
Yonsei University

오늘날 우리는 자본주의적 사회에 있어 양극화된 계급 구조를 만나고 있다. 바로 이때, 우리는 또 양 계급의 소리 가운데 계급적 질서를 마주하고 있다. 소리는 독립적으로 존재하는 것으로 보인다. 많은 경우에 아직은 그것들은 사회적으로 만들어지고 어떤 경우에는 그것들의 사회적 기대에 따라 계층적으로 마련되기도 한다. 사회적 기대의 전형적 형태는 자본주의적 사회에 대한 기대일 것이다. 상위 계급의 소리는 우월하며 하위 계급의 그것은 열등하다는 것은 강한 신념이다. 우리는 전자의 소리의 사례로서 ‘예술 음악’ 그리고 후자의 소리의 예로서 예술 음악의 범위 밖의 음악을 들 수 있다. 그러한 관점은 역사의 중심 무대에서 사라지고 있지만 그러나 그 흔적

들은 여기저기 드러나고 있다. 이러한 측면은 대중 예술의 다양한 분야에 의해 종종 감지되고 독특하게 풍자되고는 한다. ‘기생충’의 사운드트랙은 우리에게 흥미로운 사례를 제공한다. 하지만 기생충에 대한 현존하는 연구는 아직 걸음마 단계이다. 이것은 그 사운드트랙이 무엇을 의미하는지 간과하면서 계급의 양극화를 반영하며 영화의 시각적 측면에 초점을 맞추고 있다. 이러한 관점을 고려하여 자본주의의 소리인 기생충의 사운드트랙이 어떻게 계층적 질서를 형성하는지를 탐구하는데 본 논문이 초점을 맞추고 있다. 기생충의 음악적 풍경은 비배경적 소리와 배경적 소리 부분으로 나뉠 수 있다. 우리는 두 부분 모두의 다양한 장면에서 바로크 음악을 들을 수 있다. 이것은 ‘허위적인’, ‘환각적인’ 그리고 ‘과장적인’ 바로크 음악으로 분리될 수 있다. 이러한 종류의 음악은 비배경적 소리와 배경적 소리의 경계를 넘나드는 것으로 보이지만 사실 이것을 명확히 하고 있다. 이 논문은 기생충 배경음악에 대해 자본주의 계급의 소리가 비배경적 소리와 배경적 소리 사이의 선이 미묘하게 그려지는 방식으로 위계질서를 확립한다고 주장한다. 이 논문은 기생충 사운드트랙에 대해서는 자본주의의 소리가 다이제틱 섹터와 비 다이제틱 섹터 사이의 선이 미묘한 방식으로 그려지는 소닉 구조 아래 위계질서를 확립한다고 주장한다. 비배경적 소리와 배경적 소리의 경계가 미묘한 방식으로 펼쳐진 음향적 구조 아래 자본주의의 소리인 기생충의 사운드트랙이 계층적 질서를 만들고 있다고 본 논문은 주장한다.

Abstract

Today we come across a polarized class structure in a capitalistic society. Just then,

we also face a hierarchic order amongst the sounds of two classes. Sounds appear to exist neutrally. Yet, in many cases, they are socially constructed, and in some cases arranged hierarchically according to social expectation of them. A typical form of social expectation would be the expectation of a capitalistic society. It is a strong belief that the sound of the upper class is superior and that of the lower class is inferior. We can take ‘art music’ as an example of the former’s sound and music beyond the scope of art music as that of the latter’s sound. That view is disappearing from the central stage of history, but its traces are revealed unexpectedly. This aspect is often sensed by various pieces of popular art and satirized uniquely. The Parasite soundtrack offers an interesting example to us. However, existing research on Parasite is in its infancy. And it focuses on the film’s visual aspects reflecting the polarization of the classes, overlooking what its soundtrack implies. In consideration of this point, this paper aims to explore how on the Parasite soundtrack the sound of capitalism creates a hierarchic order. The Parasite soundscape can be divided into diegetic and non-diegetic sectors. We can hear Baroque music in various senses in both sectors. This can be categorized into ‘pseudo-’, ‘illusive’, and ‘exaggerative’ Baroque music. These types of music seem to cross the line between diegetic and non-diegetic sectors, but actually clarify it. This paper argues that as for the Parasite soundtrack the sound of capitalism establishes a hierarchic order under a sonic structure where the line between diegetic and non-diegetic sectors is drawn in a subtle way.

Introduction

Capitalism is one of the dominant principles which operate our global society. We could not find any sector which is unaffected by capitalism in our society. In this society, we come across a polarized class structure. Just then, we also face a hierarchical system of the sounds of two classes. This turns our attention to the sociality of sound. Sounds appear to be neutral. Yet, in many cases, they are socially constructed, and in some cases, arranged hierarchically according to a social expectation of them. A typical form of social expectation would be the expectation of a capitalistic society. It is a strong belief that the sound of the upper class is superior, whereas that of the lower class is inferior. This view is disappearing from the center stage of history, but its traces reveal unexpectedly. This aspect is often sensed and uniquely satirized by various pieces of popular art. The South Korean film *Parasite* offers an interesting example to us. It satirizes the polarization of Korean and global capitalistic societies, not only visually but sonically. However, existing research on *Parasite* is in its infancy. A hitherto discourse focuses on the film's visual images, overlooking what its soundtrack implies.¹⁾ In consideration of this point, this paper aims to explore how the sound of capitalism creates a hierarchic order on the *Parasite* soundtrack.

Sound expectation of capitalistic society

To discuss the *Parasite* soundtrack, there is a need to look deeply at a sonic expectation of capitalistic society. This expectation is traced back to a view of 'high culture'. As is widely known, this is a view that was presented by a cultural critic Matthew Arnold (2006[1869]), and that considers the 'high' culture of elites only to be culture. From this view, the 'low' culture of common people is not seen as culture. And according to this view, high culture is complex, creative, and superior, whereas popular culture is simple, increative uncreative, and inferior.

This view provides the basis for an 'old' sonic reality, together with Adorno's thought on cultural industry (see Gendron 1986). This reality indicates the situation where art music is rated high and the rest is rated low. Particularly, it arose distinctively throughout the

twentieth century. As for the former music, European classical music which emerged at common practice periods, ranging from Baroque to Impressionist periods is considered significant. This is because the music provided a tonal systematic basis for today's various types of music. As for the latter music, popular music is usually mentioned.

But to understand that old sonic reality from a more comprehensive perspective, we need to expand the scope of the rest to include music that is not art music. In doing so, we can find pseudo-art music or art music used in an undesirable way in the category of music that is not art music. And furthermore, we can grasp more widely a hierarchic order between two types of sound, and its implications for social classes.

What is interesting is that, although this hierarchic order is in the course of dissolving, it often emerges within the structural contradiction of a capitalistic society, and through 'false consciousnesses' of the upper and lower classes. The Parasite soundtrack presents these consciousness interlinking with a hierarchic order in an interesting way.

The Movie Parasite

Parasite deals with a complicated story of two families, the haves and have-nots. It depicts the polarization of Korean and global capitalistic societies in funny, sad, and satirical ways. In terms of the movie genres, Parasite shows a striking originality to use a combination of contrasting genres such as a black comedy, a human drama, and a thriller. And it can be seen that Parasite is very interesting sonically, particularly in that the false consciousnesses of two classes are uniquely exposed by the Parasite soundscape.

The Parasite Soundscape

When defining soundscape as the whole of sounds surrounding us, the Parasite soundscape in a broad sense can be divided into two in terms of the role of sounds in the film: diegetic and non-diegetic sectors.²⁾ In both sectors Baroque music in various senses which satirize the false consciousnesses of the Kims and the Parks. These types of Baroque music seem to exist in a similar way in either a diegetic or non-diegetic sector,

thereby crossing the line between the inside and outside of the Parasite soundscape. But they actually clarify the line.

Pseudo-Baroque music

Baroque musics played in a non-diegetic sector satirize the Kim family. In this realm Baroque music in two senses flow. The first is 'pseudo-Baroque music'. This refers to music that is not music of the Baroque period, but composed 'Baroquerie' music. This music is played softly, to an extent that it creates an atmosphere for the sequence. But pseudo-Baroque music plays a key role in describing the Kim family who pass themselves as the 'upper' class. Only one example is 'the Belt of Faith', composed by the music director Jaeil Jung. This music is played in a non-diegetic sector for more than seven minutes for an important sequence of the Kims, where, following their son and daughter, Kit'aek and Ch'ungsuk tried to infiltrate the Parks' house by using false identities. Accordingly, the pseudo-Baroque music, the Belt of Faith, can be seen as the Parasite soundscape's significant component to satirize the false consciousness of the Kim family.

Illusive Baroque music

The second is 'illusive Baroque music'. This indicates a real Baroque music, but one symbolizing a false reality of the lower class who have succeed in entering the upper class by strategem. We can take as only one example 'Spietati, io vi giurai', an aria in Act II by George Frederic Handel's 'Rodelinda'. This aria is played in a non-diegetic sector, alongside the scene in which all the members of the Kim family have successfully conned their way into jobs for the Park family. When considering one social image of Baroque music to be the 'upper' class, this aria is greatly divorced form the situation of the Kim family who have infiltrated the Parks' house by strategem. Accordingly, we can know easily that this aria is not music meaning the success of the Kims' entry into the upper class, but one satirizing the Kim family

Exaggerative Baroque music

On the other hand, Baroque music flowing in a diegetic sector criticizes the Park family. This type can be conceptualized as ‘exaggerative Baroque music’. It refers to a real Baroque music that exposes the desire of the haves to show off their wealth. Only one example is ‘Mio Caro Bene’, an aria from Act III of the same opera of Handel. This aria is played very shortly in the climax but contributes greatly to satirizing Mr. and Mrs. Park who flaunt their social positions. ‘Mio Caro Bene’ emerges in the scene in which Mr. and Mrs. Park throw a birthday garden party for their son. This song is sung by a vocalist to the accompaniment of cello and violin on the garden. That is, in a birthday party for their son there are no friends of their son and only a number of their acquaintances. In this regard, ‘Mio Caro Bene’ can be argued as music exposing Mr. Park’s false consciousness.

What is noteworthy is that Baroque musics for the Kims and the Parks exist respectively in the diegetic and non-diegetic sectors of the Parasite soundscape. For example, two arias of the ‘same’ opera emerge in both sectors, seemingly blurring the boundary between the diegetic and non-diegetic sectors to create an ambi-diegetic sector. But one aria is played non-diegetically in the scene of the Kims, whereas the other area flows diegetically in the scene of the Parks. In this situation, the boundary between those two sectors is secured in a subtle way. Although we do not know if Parasite has intentions, it may be clear that Parasite clarifies the line between the haves and the have-nots in an implicit sonic-structural strategy.

Conclusion

In the introduction, this paper raised a question ‘how the sound of capitalism creates a hierarchic order within the Parasite soundtrack?’ Based on discussions, it can conclude with the comment that the sound of capitalism establishes a hierarchic order under a sonic structure where the inside and outside of the Parasite soundscape is discriminated in a subtle way. From this result, we can infer that the Parasite soundscape has a great sensitivity for grasping the film’s message. On understanding that the parasite deals with the problem of polarization arising in Korean and global capitalistic societies, we may be able to find it in the parasite soundscape in the most attractive way.

REFERENCES

- Ahn, Soo Hwan, 2019. 'Yŏnghwa ūmak ūi wich'isŏng e taehan chaegoch'al [Reconsidering the Locus of Film Music: Diegesis, Non-Diegesis, and In-between Spaces]'. Ūmak iron p'orŏm [Music Theory Forum] 26(1): 197-216.
- Arnold, Matthew. 2006[1869]. Culture and Anarchy. Oxford: Oxford University Press.
- Gendon, Bernard, 1986. 'Theodor Adorno Meets the Cadillacs,' in Tania Modleski ed., Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture, pp. 18-36. Bloomington: Indiana University Press.
- orbman, Claudia, 1987. Unheard Melodies: Narrative Film Music. Bloomington: Indiana University Press.
- Yun, Jiseon, 2020. 'Yŏnghwa kisaengch'ung OST e panyŏngtoen 'kyech'ŭng' ūi ūimi wa kŭ ūmakchŏk chŏn'gae [Meanings of 'Classes' Reflected in the Film PARASITE through its Musical Score and Developments].' Munhwa wa yunghap [Culture and Convergence] 42(3): 65-97.

NOTE

- 1) As for the Parasite soundtrack, only one paper has been published in Korean in the field of film music studies (see Yun 2020).
- 2) As for the conceptual discussions about diegetic and non-diegetic sounds, see Ahn (2019) and

사유와 소리의 계층적 갈등: 콕토-사티 발레 프로젝트 [파라드]를 중심으로

A Stratified Conflict between ‘Artistic’ Thoughts and ‘Realistic’ Sounds: Focusing on the Cocteau – Satie Project, Parade

김경화 Kyoung-hwa Kim
한양대학교
Hanyang University

국문요약

이 연구는 소리에 내면화된 사회적 취향과 정체성, 혹은 권력 관계가 예술에 어떻게 나타나는지에 대한 관심으로 시작되었다. 음악 작품을 구성하는 물리적 재료로만 여겨지는 소리 재료에도 사회, 문화적 취향이나 그 안에서 작동하는 계층 관계가 존재한다는 것을 20세기 작곡가 사티 <파라드>(Parade)를 중심으로 살펴본다.

<파라드>는 보드빌 극장이나 음악 홀 밖의 사이드 쇼를 표방. 통속적인 거리의 엔터테인먼트를 엘리트 예술에 도입한 아방가르드 작품이다. 이른바 ‘저급’ 취향이라 여겨지는 일상의 소리 재료를 활용하여 ‘고급’ 예술에 도전하는 아방가르드적 사유를 발전시킨다. 이 연구는 사티가 그의 예술적 사유를 발전시키기 위해 사용한 소리 재료에 주목한다. 일상의 소리, 길거리 쇼에서 사용한 온갖 소란스러운 음악, 재즈 등의 재료에 이미 내면화되어 있는 사회적 취향, 고급의 사유와 저급의 사운드 사이에서 작동하는 계층적 갈등, 그로부터 발현되는 의미 등을 살핀다.

Abstract

This study was started from the interest of how social taste and identity, or hierarchical order that are internalized in sounds are revealed in art. This research is going to look into the fact that there are social and cultural taste or preference even for the sound materials that are considered as a musical or physical element, and how one’s social class gets revealed on the basis of Parade by Erik Satie, an Avant-gardist of the 20th century. Parade is an avantgardistic ballet where a vaudeville or the variety sideshows outside a music hall was brought in, and where low art form such as street entertainment was also introduced in high art. Using sounds from everyday life that are regarded as so-called common or ‘low taste’, the challenges to ‘high art’ and develop avantgardistic thought. This study is going to look into the cause of stratified conflict that was revealed in Satie’s artistic ideas and realistic materials. Also, it seeks to find paradoxical relation-

ship between the reality and artistic world, so to speak, high art form. This study focuses on the Cocteau and Satie's radical ballet, Parade in 1917 to analyze their Avantgardistic attempt.

It was a very sensitive issue when it comes to 'high' and 'low' culture in the early 20th century music. Over many years of music history, there has been a binary structure between 'high and mainstream culture' focusing on bourgeois elite concert halls and 'popular and low culture', and it was impossible to be reconciled that this structure reached to an extreme in the early 20th century. Surely a valuation of music and stratified classification might not only be an outcome of bourgeois elite culture that used to take the lead of musical world, but also a consequence of fixated social consciousness. Classifying culture as 'high' and 'low', derived from Bourgeois, could also be the result of practice of valuating art based on the aesthetic concept and autonomy of art which also means 'art for art's sake'. With the development of technology, fast growing and extensive spread of popular music, and, in response, the criticism of music deepened this radically dichotomous structure.

American composers from the early 20th century such as Gershwin and Copeland successfully crossed the boundaries between popular and elite music. French composers such as Debussy, Ravel and Satie also used popular music like Cakewalk or Ragtime. In addition to that, there was not only the declaration of noise art by Luigi Russolo, but also an attempt to imitate noise from everyday life in a musical way by some composers like Edgard Varese and Honegger. This kind of phenomenon could be the consequence of composers' constant interest of the discovery of new musical materials and fresh sounds. However, those popular elements or sound materials that are considered as low level of taste became the most important acoustic tools for some Avant-garde composers to oppose to the conventional institution and traditional aesthetic attitude or to even ask questions to art itself.

This study was started from the interest of Erik Satie's Avantgardistic challenge. While his musical style and materials are from something popular or even low, substantial parts of his ideas and intention are speculative and radically based on elitism. Therefore, this study is going to look into the cause of stratified conflict that was revealed in his artistic ideas and realistic materials. Also, it seeks to find paradoxical relationship between the reality and artistic world, so to speak, abstracted form. This study focuses on a radical ballet, Parade in 1917 to analyze his Avantgardistic attempt.

In 1917, Parade was premiered in Théâtre du Châtelet in Paris by Diaghilev's Ballets Russes. As a ballet production, the scenario was by Jean Cocteau, the music was by Satie, the sets and costumes were designed by Picasso and choreography was by Leonid Massine. It already sounds very interesting just with the fact that famous artists collaborated for this art work but the idea beneath the work is far more remarkable. Parade means to lure the crowd outside music halls to play variety sideshows. The subtitle of this work, "Ballet réaliste," was named and promoted by Cocteau. It sought to bring common street entertainment into aristocratic ballet in France. This ballet is composed of characters such as a Chinese conjurer, acrobats, a little American girl and other carnival performers. The characters in the ballet go about their business without any particular story line or dramatic event. A Chinese conjurer does magic, acrobats perform acrobatics, a little American Girl, a character of a silent film, does a pantomime of a silent film.

This ballet was radical in many different ways. It seemed quite surprising when low culture which seemed more suitable for music halls, vaudeville or street performance appeared on the high art scene but Cocteau's scenario was even more shocking since he dealt with something routine and a trivial story line instead of having a dramatic event or development. The sets and costumes by Picasso were designed as if an enormous Cubist painting was alive and moving around, and especially the exaggerated costumes made of cardboard made a dancer almost impossible to move and perform properly. Satie parodied an image of sounds from everyday life and used mechanically repeated ostinato patterns, exoterically popular music of the then and even realistic sounds as a musical instrument in his music such as siren, pistol shots, steamboat whistle and typewriter.

It was also controversial when it comes to the discordance among each artistic part that comprises of this ballet. It is typical for all the components of ballet to coexist harmoniously: music is composed based on the plot, the sets and costume design visually embody the image of the ballet, choreography and dancers' gestures combine all of these so that the audience can resonate with it. However, this ballet is far from organically harmonizing with each component. In fact, all the components of this ballet - music and plot, the sets and costume designs and choreography - were very independent and, rather, separated with each other. It was almost inessential for Satie to make music with Cocteau's scenario, and so for Picasso. It seems that incongruity of artistic components of this ballet is what Parade is actually looking for.

Daniel Albright, a cultural historian, stated that "Parade's charm is a function of the dissonance among the arts that constitute it."¹⁾ He also pointed out that this ballet is the very first example which shows spectacle where "constituent arts refuse to fit together into trans-mediating chords," and it "created a theatrical experiment in interference patterns among artistic media."²⁾ When the ballet was premiered, it became Succès de scandale just like Stravinsky's The Rite of Spring, and it is still a subject of controversy among critics. Most Parisian audiences disliked Parade. First of all, they were opposed of pandering to low level of taste which was not suitable for their noble heritage. Furthermore, they were disgusted by the way-too-ordinary-and-primitive-story-line that makes them feel silly and foolish. Moreover, the costume made of cardboard which makes dancers difficult to move and perform and continuous collage of disjointed action and movement might have made the audience even more confused and hard to understand. In fact, the biggest controversy back then was whether it was the right time to put this work on the stage or not.

While The Great War reached the height where people were suffering heavy losses and bloody disaster, the fact that this innocent-but-cynical ballet consists the lowbrow music and vulgar humor was humiliating. This can be related to the social participation of art or an artist's social responsibility. Were they living in an ivory tower that they decided to present this way-too-playful and provocative work at that period? What should art be in the phase of social chaos and extreme brutality of war? The then critics expressed their rage and shock towards this humorous-looking and escapism-like art.³⁾

Even until now, this issue doesn't speak with one voice. Howard Goodall, a British music historian and a journalist, has criticized this artwork where it turns a blind eye to the reality and just enjoys intellectual play. On the other hand, Daniel Albright has a different point of view and says Cocteau must have known what kind of response they would get if they put this ballet on stage during the bloody war. That is why Albright also described Parade's way of dealing with the reality of a war as "cultivated apathy." Albright said, "In 1917 the noises of war were never far from the ears of Paris," and during that period, instead of keeping silent on this horrific terror, Cocteau actually had a "mute" gesture to defy the expression. The point where it seems rather apathetic to the savage reality and the fact that it lacked in the participation and responsibility of art when it comes to the reality seem very cynical, and they are "one of the profoundest artistic responses to the Great war."⁴⁾ From Albright's point of view, Parade boycotts current events or displays every broken emotional tissue caused by the horrific reality as it is.

Cocteau asked the whiny audience of that period, "Can't art be beautiful without an intrigue of mysticism, of love, or of annoyance?" He recalled Petrushka which made a huge success from Theatre du Chatelet several years ago and satirically said as follows. They would have been pleased "If the acrobat had loved the little girl and had been killed by the jealous conjuror, killed in turn by the acrobat's wife, or any of thirty-six other dramatic combinations."⁵⁾ "So banal, he implied, had notions of high art become in the wake of romanticism, and so depraved were the expectations of its audience."⁶⁾

Parade is in line with many layers of artistic issues. First of all, as Cocteau mentioned, it is "realistic" ballet since it rejects the conventional narratives and deals with issues from everyday life unlike traditional ballet where they consist of myth, legend or fairy tale such as Giselle, Swan Lake and even greatly extended piece like The Rite of Spring. Also, Parade is Paris street ballet where it incorporates kind of a "cubist collage" of modern society and embraces complicated and noisy spectacles using popular culture such as music hall, Ragtime, themes from American movies, circus, steamboat whistle, siren, pistol and typewriter which is sound from everyday life. Just as Guillaume Apollinaire who coined a new term "sur-réalisme" in order to explain this work, this ballet became a starting point of surrealist art, a new current of Avant-garde.⁷⁾ Above all in Parade, both 'low' art (circus, sideshow) and 'high' art (ballet) are paradoxically mixed, and it even

shows an awkward alliance. This could be the core issue of Avantgardistic challenge where it rejects the system and authority of art and most importantly, the art itself. Interestingly, this tendency was also Satie's central aesthetics attitude.

When Cocteau was in despair because of a miscarried collaboration with Stravinsky⁸⁾ he conceived three different dances as part of his new ballet after listening to Satie's Trios morceaux en forme de poire. These three dances, later on, get expanded and become Parade's 'Chinese Conjuror', 'A Little American Girl' and 'Acrobat.' After listening to Satie's music, Cocteau believed that Satie was the right composer who could embody his new ballet as music. At that time, Satie was already a mature composer that his aesthetic tendency was well-known in the Paris musical world.

Satie who dropped out of Paris Conservatory and worked as a café pianist in Montmartre had been associated with popular music scene since his early days. He accompanied various satirical Cabaret Songs at a café concert and participated in playful experimental plays like a shadow play which was usually performed at a cabaret stage. Back then, cafes and cabarets in Montmartre were not merely a meeting and drinking venue where music is just in the background. These places were actually used as miniature theatres for an experimental work as well. Satie absorbed various popular songs at these places in his younger days, interacted with experimental artists and paved his way for artistic creation. Meanwhile, Satie was also highly interested in modern Paris' sonic environment.⁹⁾ In the late 19th and early 20th century in Paris, full of exciting, creative and stimulating soundscape was being formed. As a hub of art and culture, various cultures were exhibited and performed on stage in many countries of Europe, as well as Russia, America and Asia. Popular entertainments such as circus, music hall variety and silent movie also gained popularity. From sounds from everyday life produced by street music and musicians to all kinds of noises of the city and popular music, soundscape of Paris became a crucial source of his inspiration. However, instead of simply using these sounds as a mere resource to create music, those sound materials became the most important foundation to challenge and satirize the convention of those days and the authority and systems of art and to develop Satie's aesthetic thinking.

Satie's music and his artistic thought could be described as a word, 'paradox.' In his music, he confuses the audience using various kinds of ways – mixing simplicity and sophis-

tication, humor fitting in with grief, making familiar music something strange, musical elements coming across with non-musical elements, confusing something ordinary with something artistic (special), something academic and popular being jumbled ironically, reversing background sound and the main theme. These effects become more concrete in a collage-like juxtaposition of, as a musicologist Allan mentioned, Satie's unique 'characteristic mosaic structure' and musical components. This irony which is revealed in a collage of inconsistent and conflicting components creates kind of a noise making effect which disturbs a listener's awareness. This is, in turn, extended to an Avantgardistic challenge where problems of established awareness and value system are raised and overthrown. Satie's artistic thought, in other words Avant-garde, was born in this paradox. The more interesting thing is that Satie used popular components and non-musical elements that had been excluded in classical music (also an academy of music, highbrow music). He used them to range over the tradition of high art and intellectual tradition of an academy, and eventually to revolt against them. He developed his own artistic thought by mixing the sound materials that were formed within the framework of stratified thinking and by giving confusion in its framework itself. These characteristics that are shown in Satie's music must have been very attractive to Cocteau. A paradox was a topic which was Cocteau's favorite and specialty. The core theme of Parade is also a 'paradox' – a paradox between foretaste and feast-to-come, a paradox between sideshows and main events, a paradox between outside spectacle and inside one, a paradox between reality and artistic world, a paradox between popular entertainment and high art, and finally, a paradox between comedy and tragedy. Exposing the truth in a grotesque and ridiculous situation must be the essence of a paradox, and this ballet is so. Parade creates paradoxical relations among various issues and displays them to disturb and confuse the audience. It was the mark of this ballet to make the audience to rethink about the problem and the actual meaning in a state of perplexity and discomfort but wouldn't it be the actual purpose of this ballet? Perhaps, this ballet must have targeted the art traditions, cultural order and authority that had been formed by the bourgeois elites and eventually, the high art itself. This Avantgardistic goal is also exactly what Satie had pursued in terms of his aesthetic thought. That is why this goal could have been clearly delivered through using paradoxical elements in his music.

Art is not reality and reality cannot be art. However, art makes the reality to be shown and gives the audience a chance to imagine. In that sense, art can be described as an alternative reality (so-called “virtual” nowadays). However, there are various ways of revealing the problems of the reality in art. Just like how Schoenberg showed in his expressive atonal music, the issues or pain of the reality can be expressed intensely in a very straight forward way. Also, art can be exposed through dealing with the social irregularities and contradiction just as what Kurt Weill had done. Or art can shock and revolt the established order and values of the society, culture, and art itself while implying a paradoxical situation at the same time, just like how Cocteau and Satie showed in their work.

Now, let’s think again whether it was to right timing to create this ballet back then. Think about this ironic situation – there is an ongoing tragedy of the war out there but the stage keeps going on as if they don’t care about the reality just to keep their splendid tradition of high art or to seek for new spectacles. What kind of question did Cocteau and Satie want to ask the audience and critics? They must have focused on how to satirize this kind of paradoxical situation of the society while facing the confusion of the reality and irregularities of art. Doesn’t this mean that they actually revealed the irony between art and reality in an artistic way through having extreme trials; neutralizing all the artistic values that had been established for a long time, and dismantling all the hierarchical order and relations in them?

NOTE

- 1) Daniel Albright, *Untwisting the Serpent* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 186.
- 2) Albright, *Untwisting the Serpent*, 185-186.
- 3) Howard Goodall, *The Story of Music* (장호연 역, [하워드 구달의 다시 쓰는 음악 이야기]), 344-345.
- 4) Albright, *Untwisting the Serpent*, 197.
- 5) Jean Cocteau, *A Call to Order*, trans. Rollo H. Myers (London: Faber and Gwyer, 1926), 25.
- 6) Richard Taruskin, *The Oxford History of Western Music*, vol. 4. “Music in the Early Twentieth Century” (Oxford: Oxford University Press, 2010), 562.
- 7) Daniel Albright (ed.), *An Anthology of Sources Modernism and Music* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 320-321.
- 8) Back then, a young Avantgardist Cocteau tried to collaborate with Diaghilev’s beloved composer Stravinsky to

respond to Diaghilev's challenge, "Astonish me!" Cocteau introduced his upcoming ballet David – a story of David and Goliath from the bible – and convinced Stravinsky to work together but Stravinsky had a mere interest in the project and even felt unpleasant due to his disturbing persuasion. Eventually, the Cocteau-Stravinsky project was failed.

9) Caroline Potter, Erik Satie: A Parisian Composer and His World (Woodbridge: The Boydell Press, 2016), 48-49.

AI ART, 경계를 허무는 예술

The Art of Breaking Boundaries : AI ART at the Cutting Edge

이수진 **Sujin Lee**

중앙대학교
Chung-Ang University

국문요약

본 연구의 목표는 최신의 기술(Style Transfer)을 기반으로 한 예술세계를 연구하고 다학제간 연구의 중심에 있는 3인의 뉴미디어 아티스트의 작품세계 및 생산과정을 분석하여 과학, 예술 그리고 기술의 연관 관계 패러다임을 구축하는 데 있다. 나아가 인공지능 기술로 구현하는 예술세계를 강연 및 논문 그리고 작품을 통해 학생 및 대중들과 소통하고 뉴미디어 아트 장르의 새로운 패러다임으로 인공지능 예술패러다임 구축에 연구 초점을 맞춘다. 융합시대에 맞게 아카데미의 학문은 다양한 연계성을 보여준다. 학생들의 요구사항 뿐 아니라 시대가 요구하는 것이다. 뉴미디어 아트는 공학과 과학 그리고 예술의 중심에서 새로운 표현 양식을 만들어간다. 본 연구를 통해 미래의 예술가들에게 나아갈 길을 제시한다. 동시에 새로운 예술장르 (A.I. 기술을 활용한)를 어떤 관점에서 이해하고 해석해야 하는가에 대한 자료를 제공한다.

연구주제

- 1. 새로운 예술세계를 구축할 수 있는 기술 개발이 이루어지고 있다.
- 본 연구는 인공지능 기술을 이용한 새로운 예술세계를 분석하고 구축해 나가는 연구다.
- 2. 다학제간 연구 중심으로 아카데미는 변화하고 있다. 동시대가 요구하는 융합적 사고 역량 강화를 위해 기술과 예술의 관계를 고찰해야 하는가에 대한 기반 연구다.

연구내용

- 1. 인공지능 기술 동향 파악 및 작품세계를 통해 사회 반응 조사
- 2. 린허쉬만리스, 케이시 리스, 로빗 바렛 3인의 뉴미디어 아티스트 분석 및 연구 그리고 그들의 학습 방식과 철학에 대한 연구는 시대 다학제 연구에 대해 자료로서 의미가 있다.

연구방법

- 1. 발표논문을 중심으로 기술 연구 및 조사, 전시와 학술회를 통한 평론가 및 예술가 기타 일반인 등의 반응 조사 연구
- 2. · 자료를 수집, 분석, 정리
 - 3인 뉴미디어 아티스트의 예술 작품에 대한 분석이다. 기술이 아닌 예술로서 동시대 그들이 위치하고

있는 예술 작품

- 지도를 그린다.
- 3인 뉴미디어 아티스트와 개별적 인터뷰를 진행
- 3인 뉴미디어 아티스트가 소속되어 있는 대학교의 커리큘럼 분석과 그들이 실천하고 있는 다학제간 학문의 어려운 점, 이로운 점, 수정사항 및 미래 지향점 등을 고찰

Abstract

This study aims to examine the art world based on the latest technology (Style Transfer) and analyze the world of work and the production of three new media artists at the center of multidisciplinary research, in order to create a paradigm connecting science, art, and technology. Moreover, this study focuses on communicating about the art world realized by AI technology to students and the public through lectures, papers, and artworks as well as establishing an AI art paradigm of new media art. In accordance with the era of convergence, academics show various connections to meet not only student needs but also the needs of the times. New media art creates a new form of expression in the center of engineering, science and art. This study presents a path for future artists to advance, and provides data on how to understand and interpret a new genre of art that uses A.I. technology.

Research Topic

1. Technologies are being developed to build a new art world. This study analyzes and builds a new world of art using artificial intelligence technology.
2. Academics are changing based on multidisciplinary research. This is a basic study examining the relationship between technology and art to reinforce the convergent thinking required by the present era.

Research Content

1. Understand the trends of AI technology and examine society's reactions through artworks.
2. The analysis and research of three new media artists - Lynn Hershman-Leeson,

Casey Reese, and Robin Barrett - as well as their learning methods and philosophies, meaningful for multidisciplinary research in the era.

Research Method

1. Technology research centered on the thesis presented, and study the reaction of critics, artists, and the general public through exhibitions and academic conferences
2. Collect, analyze, and organize data
 - This is an analysis of the artwork of three new media artists. Draw a map of art works in which they are positioned in the present era as art, and not technology.
 - Carry out individual interviews with the three new media artists
 - Analyze the curriculum of the university that the three artists belong to, and consider the difficulties, benefits, improvements, and future orientations of the multidisciplinary studies they practice.

1. 개요

예술과 기술의 관계를 고찰해 본다. 특히 속력을 내고 있는 인공지능 기술이 인간의 유일무이한 창의성에 도전하고 있다고 말하는 이 시대에 예술의 의미를 찾아본다. 기술의 역할을 인간의 창의성에 도전하는 도전자가 아닌 공생 관계로 변화할 수 있을까? 우리는 인간의 정신 세계를 잘 표현해 낼 수 있는 역할만 하는 기계를 꿈꾼다. 반면, GANs과 같은 알고리즘을 이용해서 컴퓨터가 작품을 생성하도록 기계에 기능을 부여한다. 예술을 향한 인공지능 기술의 탄생은 인간의 조력자를 만드는 것인가, 도전자를 만드는 것인가 의문이 들 때가 있다. 분명한 것은 기술은 인간의 편의성을 위해 탄생하는 것이며, 예술은 인간만이 구축할 수 있는 세계라는 점이다. 반론이 있다면 그것이 의미하는 것이 무엇인지 논의한다.

2. 제안

AI시대라고 일컫을 만큼 전 분야에서 이 기술은 활용되고 있는데 그렇다면 예술 세계에서 이 기술이 가지는 의미는 무엇일까? 딥러닝 뿐만 아니라 다양한 인공지능 기술로 만들어가는 예술 세계 탐

구는 뉴미디어 아트 세계의 새로운 장을 마련하는 계기가 될 수 있다. 예술 세계를 만들어가는 주체로 인간의 의미를 가졌지만 기계가 예술 작품을 만들고 있는 이 시대에 우리는 인간의 유일무이로 갖고 있다고 믿는 창조성에 대해 생각해 보게 된다. 그렇다면 우리는 왜 기술을 창조해 내고 그 기술에 기대어 우리의 창조적 가치에 대해 의문을 가지게 하는 것일까? 연구자는 그 지점에서 공유와 확산 가치에 대해 함께 논하고자 한다.

인간의 예술적 창의 욕망은 역사가 깊다. 자신의 정신 세계를 표현하고자 하는 욕망은 단순히 욕망으로 가능한 것이 아니라 소통을 위한 표현 기술 연마가 필요하다. 표현 기술이 붓과 연필이 아닌 다양한 미디어로 가능한 시대에 우리는 살고 있다. 사진기와 같은 하드웨어 기기에서 다양한 소프트웨어를 이용해 시각 표현의 기술은 점점 발전해 가고 있다. 이러한 표현 기술도 연마의 시간이 필요하다. 인공지능 기술로 탄생한 A.I.Atelier는 기술의 연마보다 인간의 창의력에 더 의존하도록 구상했다. 인공지능 연구원 팀이 개발한 도구 A.I.Atelier는 그림의 스타일을 물감처럼 활용할 수 있게 설계되었다. 이 도구는 인간의 창의성이 있다면 기술을 도구로 삼아 유명한 화가의 스타일을 모사할 수 있다. 모사의 개념을 넘어 자기만의 독창적인 세계를 구축할 수 있는 것이다.

기술의 역할을 인간의 창의성에 도전하는 도전자가 아닌 공생 관계로 발전하기를 우리는 희망한다. 조력자로서 기술이 역할을 하기 위해서는 표현 방법을 연마하고 학습하는 역할을 기술이 대신하면 된다. 인간의 정신 세계를 인간이라면 누구나 표현할 수 있도록 도와주는 역할을 하는 것이다. 그러한 도구로 Style Transfer를 이용했다. 반면, GANs과 같은 알고리즘을 이용해서 컴퓨터가 스스로 작품을 생성하도록 설계한 기술도 있다. 개발자의 정신 세계 다시 말해, 데이터의 선택과 알고리즘 작성으로 그의 세계가 독특하게 표현 또는 생성되는데 나는 그것이 공유의 가치를 망가뜨리는 자본주의 인간 세계에 대한 항거로 해석한다. 다양한 방식으로 인공지능 기술이 예술에 역할을 하고 있는 것이다.

앞서 제안한 바와 같이, 예술을 향한 다양한 인공지능 기술의 탄생을 유일무이의 인간 창의성에 어떤 의미를 부여하는지 기술은 예술에 의미하는 바가 무엇인지 본 포럼에서 함께 논의해 본다.

3. 예술과 기술의 공생

창의와 도전

인공지능 기술이 예술 표현에 있어서 새로운 방향을 제시하고 방법을 모색한다. 그 중 Style Transfer 알고리즘은 2016년 이후 끊임없이 발전하여 보다 견고한 결과를 내 놓고 있다. 하드웨어 뿐 아니라 소프트웨어 기술의 발전으로 정신 세계를 표현하는 수단을 다양하게 만들고 있는 것이다. 기

술의 변화가 예술 분야에서도 그 기술을 활용하여 새로운 예술 세계를 구축하는 문화의 변화를 불러왔다. 연구자는 기술과 예술의 학문적 배경을 갖고 있고 무엇보다 현업에서 두 학문 영역에서 활동하고 있다. 다음 세대들에게 그들이 맞이할 세계에 대해 미리 공유하고 선점할 수 있도록 도와주는 역할은 새로운 도전이다.

본 연구의 필요성을 절감하게 되는 것은 기술의 빠른 변화이다. 국내 뿐 아니라 국외에서도 예술 영역에 인공지능 기술의 역할에 대한 연구가 활발히 진행되고 있다. 그렇지만 국내 현실은 예술가, 공학자 그리고 비평가의 소통이 미비하다. 창의성과 연구역량은 뛰어나지만 소통이 이루어지지 않으면 담론이 형성되기 어렵다. 다양한 소통의 형식을 만들고 기존의 소통의 자리에서 세계인문학 포럼과 같은 기존의 소통의 자리에서 예술가, 공학자, 비평가들이 함께 하는 것이 필요하다. 그러기 위해서는 무엇보다 현 시점까지 오게 된 역사를 분석하고 공론화해야 한다. 본 연구의 목적은 새로운 예술 세계의 패러다임을 구축하는 것으로서, 선제되어야 하는 것이 뉴미디어 기술을 기반으로 한 예술 세계의 확실한 정의이다. 기술, 예술 세계 그리고 인문학의 연구를 입체적으로 진행하고 분석하는 연구가 필요하다. 더불어 인공지능 기술의 이해는 개발과 병행할 때 그 깊이의 의미를 파악할 수 있다. 본 연구가 창의적이고 새로운 영역 개척에 도전한다고 믿는 이유이다.

본 연구는 최신의 기술을 수용하고 표현하는 예술가 중 다학제간 연구 결과로 이루어진 예술가와 그의 작품 세계를 분석한다. 동시대에 맞는 공학 교육 배경을 갖고 있는 로비 바렛(Robbie Barrat), 뉴미디어 아티스트 뿐 아니라 전통적인 예술 표현 방식에서 시대 변화에 부응하는 뉴미디어 아티스트인 린 허쉬만(Lynn Hershman-Leeson)이다. 미래의 뉴미디어 아티스트에게 나아갈 길을 제시하고 뉴미디어 아트를 어떤 관점에서 이해하고 해석해야 하는가에 대한 자료를 제공한다. 인공지능 기술로 구현 가능한 예술 세계는 인간이 상상해 왔던 세계, 인간이 표현해 왔던 세계의 연합 세계이다. 인간의 뇌가 기억하고 재생할 수 있는 생물학적 능력을 기계가 확장시킨다. 이것이 기술과 예술이 공생할 수 있는 원천이다. 연구자는 기존의 미디어 아트 세계와 뉴미디어 아트 즉 현 시점의 새로운 미디어의 예술 세계를 분석하고 비교하여 시대 변화에 따른 예술 패러다임을 이야기하고자 한다. 2016년 Style Transfer(화풍 전이) 기술이 세상에 나온 이후 Machine Learning(기계학습) 기술의 확장으로 예술 세계까지 구축해 왔다. 연구자는 Style Transfer(화풍 전이) 기술을 활용한 도구로 작품 세계 구축했으며 전시를 통해 대중과 소통했다. 새로운 예술 표현 도구의 활용을 통해 예술에 대한 기술의 역할에 대해 논의가 가능하다. 이에 이미 당시에는 새로왔을 예술 세계를 구축해 온 예술가들의 역사 연구가 필요하다. 1차 연도는 최신의 기술 동향 파악과 응용 및 분석을 추진했고, 기존의 뉴미디어 아티스트의 작품 세계 연구는 2차 연도에서 추진 중이다. 예술을 전공하고 공학과 과학의 지식을 기반으로 활발한 작품 활동과 교육 활동을 하고 있는 린 허쉬만 리슨(Lynn Hershman Leason)에 대한 연구이다. 로비 바렛(Robbie Barrat)은 예술 교육 배경을 갖고 있지는 않지만 공

학도로서 자신의 세계를 적극 표현하는 예술가이자 프로그래머이다. 마지막으로 코딩을 이용한 뉴미디어 아트의 선두에 있는 케이시 리스(Casey Reas) 연구이다. 그의 작품 세계는 코드로 디자인한 세계이다. 규칙으로 시스템을 만들고 그 시스템이 작동하면 생산되는 세계에 대해 이야기 한다. 린 허쉬만 리슨(Lynn Hershman Leason), 로비 바렛(Robbie Barrat), 케이시 리스(Casey Reas) 등 3인의 뉴미디어 아티스트 작품 세계를 집중 분석하고 인공지능 기술이 뉴 미디어로서 앞으로의 역할과 기술의 변화에 따른 예술 패러다임 구축에 대한 논의로 이어간다. 현재 뉴미디어 아트를 이끌고 미국 주요 대학에서 교편을 잡고 있는 이들은 2000년에 들어서면서 활발한 작품 활동을 시작했다. 린 허쉬만 리슨을 제외하고는 다학제간 연구라는 타이틀이 어색하지 않을 만큼 그들 스스로가 다학제간 연구를 개척한 공학도였고 현재는 예술가 반열에 있다. 그들에 대한 분석 및 연구 그리고 그들의 학습 방식과 철학에 대한 연구는 동시대 다학제 연구에 대해 자료로서 의미가 있다.

4. 뉴미디어 아트의 새로운 패러다임; 인공지능 예술

왜 인공지능 기술인가?

다학제간 연구 중심으로 아카데미는 변화하고 있다. 동시대가 요구하는 융합적 사고를 키우기 위해서는 전세계적으로 강화하고 있는 STEAM(Science, Technology, Engineering, Art, and Mathematics) 교육을 들 수 있다. 한 가지 학문에 치우치기 보다는 과학과 공학 그리고 예술을 이해할 수 있는 교육 방식이 연구되고 있다. 미래를 이끌어갈 세대는 융합적인 사고로 다양한 영역에서 문제를 해결해 나갈 수 있도록 교육 체계를 세우고 있다. 뉴미디어 아트는 예술 장르의 한 부분이지만 뉴미디어 아티스트는 사회 전반에 새롭게 드러나는 문화 현상을 표상하고 담론을 형성함으로써 그 역할을 해내고 있다. 이에 인공지능 기술이 가지는 의미는 실용성에 국한하지 않는 다시 말해, 사회 문화의 한 부분으로서 기능하는 것이다.

예술의 한 장르로 미디어 아트가 자리를 한 것은 불과 몇 십 년 밖에 되지 않는다. 예술의 기능이 동시대를 반영하고 작가의 정신 세계를 보여준다는 데 있다고 할 때, 동시대가 요구하는 예술 표현 방식의 교육 및 사회적 배경에 대해 고찰할 필요가 있다. 연구자가 이과대학, 인문대학 및 예술 대학 관련 전공생들을 접하면서 놀란 것은 관심은 있지만 그들이 미디어 아트를 이해하는 데까지 가는 길이 멀었다. 교육 체계의 연계성이 미비한 점이 크게 작용한다. 융복합 학문을 장려함에도 불구하고 학생들이 융복합적으로 학문을 수용하는 것에 문제를 겪는다. 특히 예술 대학 관련 전공생들은 뉴미디어 아트를 접하는데 있어 이해의 어려움을 겪는다. 감상자의 입장에서 이해하는 어려움 뿐 아니라 기술적인 부분에 있어서 이해의 과정이 생략되었기 때문이다. 예술 작품을 작품 자체로 감성적으로 수용

할 수 있다. 다만, 뉴미디어 아트 장르는 특성상 예술가들이 사용하는 미디어에 대한 이해가 수반되어야 하기 때문에 감성이 아닌 현상적으로 수용하는 미(美)가 있다. 미디어에 대한 충분한 이해와 그들이 미디어를 어떻게 해석하고 활용하는지에 대한 고찰이 필요한 이유이다.

따라서 새로운 기술이 예술세계에 미칠 영향에 대한 고찰로 연구자의 선행연구에 대한 이해를 갖는다. 기술과 예술을 모두 아우르고 사회에 알리는 역할을 할 수 있는 연구자는 많지 않다. 연구자는 기술과 예술의 학문적 배경을 갖고 있고 무엇보다 현업에서 두 학문 영역에서 활동하다 보니 본 연구의 필요성을 절감한다. 인공지능 기술은 2016년 이후 꾸준히 연구되고 있고 예술세계에 표현 도구로서 그리고 새로운 장르를 구축하는 것으로서 의미가 있다. 뉴미디어 아티스트 3인의 분석에 있어 그들 작품의 시대적 변화에 따른 기술의 형태 분석 및 공학과 과학의 방향성에 대한 논의가 필요하다. 뉴미디어 아티스트들은 그들이 사용하는 기술에 따라 표현 방향이 다르고 작가의 세계의 지향점도 다르다. 크게 3가지 지향점을 보이는 작가들을 선정하여 기술이 예술에 어떤 영향을 미치고 우리는 그 영향을 미치는 것에 이해하고 해석해야 하는가 하는 비평의 관점을 갖도록 한다.

·선행 연구

연구자는 석사 및 박사 학위 논문을 쓰면서 예술과 공학의 균형을 맞춰 연구에 정진했다. 또한 사진 매체 석사 논문을 통해 작품이 사회에 기능하는 역할을 경험하고 다수의 전시 및 기획을 통해 예술 작품이 사회에서 소통하기까지 과정을 이해하고 있다. 동시대의 기술 연구 흐름을 놓치지 않고 인공지능 기술로 새로운 창작 도구를 개발 및 연구 중이다. 기존의 뉴미디어 아트의 다음인 인공지능 기술로 구현할 수 있는 작품 세계는 또 다른 뉴미디어 아트가 될 것이다. 또한, 작품 활동 경험과 기술 기반의 뉴미디어 아트가 기술에 대한 이해는 예술 작품에 대한 심도 있는 평가를 가능하다. 뉴미디어 아티스트의 행적과 글 그리고 인터뷰를 통해 그들의 작품 세계를 분석하고 해석하는데 기반이 된다고 하겠다.

선행 연구에는 졸업 이후, 인공지능 기술을 활용한 예술 세계 표현을 전시와 다수 매체를 통해 알려졌다. 새로운 시도인 만큼 더 깊이 있는 연구가 필요하고, 본 제안서의 목적이기도 하다. 학문적 배경은 기존의 예술 표현 매체인 사진을 이용하여 도시사회의 가시적 문제와 현상 등을 분석했다. 학위 청구 논문이었던 만큼 심도 있는 연구로 다수 논문을 발표했다. 컴퓨터 비전 기술을 이용하여 시각 이미지 표현의 새로운 도전을 시도했다. 공학석사와 박사 과정에서는 컴퓨팅 기반의 이미지 변형 연구를 진행했는데 컴퓨팅을 이용한 비가시적 대상의 가시화(전자파emf의 가시화), 감상자와 작품 사이의 소통을 위한 인터페이스 연구, 컴퓨터 비전 기술을 응용한 작품 구현, 마이크로 소프트사에서 개발한 키넥트 센서를 통해 3차원 데이터를 이용한 이미지 변형 표현 등 컴퓨터 비전 기술 중 실시간으로 영상 데이터를 분석하고 다수의 알고리즘을 이용하여 변형한 이미지로 가시화 하는 작품 구현에 정진했다. 연구의 주된 관심사가 3차원의 공간성과 1차원의 시간성을 데이터로 분석하고 새롭

게 재해석하여 시각화 하는 것이다. 시각화 작업 중 우리의 몸의 일부분으로 사용할 수 있는 웨어러블 디바이스에 대한 연구도 병행했다.

공학과 과학의 연구와 창의성을 기반으로 연구자의 세계를 보여준다는 것에는 많은 어려움이 따른다. 연구자가 계획하는 인공지능 기술로 표현하는 예술 세계의 연구와 3인의 뉴미디어 아티스트의 세계를 보면 연구자와 같이 어려움을 개척함이다. 그들은 성공을 했지만 아직까지 학문적인 정보 제공은 미흡하다. 새로운 세계의 개척과 성공 과정이 세상에 어떻게 부응했는지 연구할 필요가 있다. 연구자의 기존 논문 발표를 위해 많은 뉴미디어 아티스트의 연구가 있었지만 특히 계획하는 3인의 뉴미디어 아티스트의 세계는 분명 탐구할 만한 가치가 있다고 판단한다.

· 린 허쉬만 리슨

린 허쉬만 리슨은 지난 30년 동안 그녀는 끊임없이 새로운 기술을 받아들이며 소비 대중 사회에서 개인이 취할 수 있는 자기 동일성의 의미에 대해 고찰하고 있다. 200회가 넘는 전시, 역량 있는 배우와 영화 작업 등 왕성한 활동을 통해 세상과 소통하는 린 허쉬만 리슨은 53개의 비디오 작품, 7개의 인터랙티브 설치 작품으로 국제적인 상을 받는다. 최근에는 극영화와 다큐멘터리 영화의 각본, 제작, 감독을 하면서 여성의 정체성에 관한 작품을 발표하고 있다.

·케이시 리스

케이시 리스는 신시네티 대학교(University of Cincinnati)에서 디자인을 전공하며 소프트웨어와 전자기학을 함께 수학했다. 2001년 MIT 공과 대학교에서 미디어 아트 앤 사이언스 전공으로 석사 학위(master of science in media arts and sciences)를 받는다. MIT 공과 대학교 미학과 컴퓨터이션 그룹(Aesthetics and Computation Group) 소속 학생으로 있던 당시 벤 프라이(Ben Fry)와 함께 프로세싱(Processing)이라는 오픈 소스 프로그래밍 언어(open source programming language)를 만든다. 프로세싱은 프로그래머(programmer)가 아닌 예술가 혹은 디자이너도 프로그래밍 작업을 통해 시각 표현을 할 수 있도록 도와주는 프로세싱은 전세계 수 많은 예술가와 디자이너들이 애용하는 프로그래밍 언어이다.

·로비 바렛

로비 바렛은 컴퓨터 프로그래밍으로 시각 예술을 구현하는 아티스트이다. 공학도이지만 그는 아티스트로 활동하고 있다. 현재 그의 학력보다는 그가 협업으로 구현한 이미지 또는 기계학습으로 생성한 이미지 창작 활동이 더 많이 알려져 있다. 한 때 NVIDIA에서 일을 했지만 현재는 프랑스 낭뜨에 거주하며 활발한 작품 세계를 연구하고 있다. 그가 개발한 알고리즘은 누드이미지, 해골 이미지, 풍경 이미지 등을 생산해 내고 패션쇼에 함께 하도록 해 준다. 생성적 적대 신경망(Generative

Adversarial Network, GAN)을 구축하고 학습시킨 결과이다. GAN은 생성자와 판별자, 두 개의 신경망이 적대적으로 상화 작용을 통해 컴퓨터 스스로가 학습한다. 생성자가 원본 이미지를 기반으로 새로운 이미지를 만들면 판별자는 그것이 원본인지 생성 이미지인지를 판별한다. 생성자는 판별자를 최대한 속일 수 있는 이미지 생성을 훈련하고 판별자는 실험을 통해 분별력을 높인다. 그가 만들어내는 세계는 기계에 의존하고 있는 듯 보이지만 의존이 아닌 계산력의 기능을 적극적으로 활용하는 것이다. 따라서 그의 작품 세계는 AI 예술이라고 지칭하면서도 그가 예술가의 대열에 자리를 잡는 것이 가능해진다.

5. 결론

새로운 예술 패러다임 구축

새로운 예술 장르를 개척한다. 인공지능 기술은 무한의 창의력을 발휘할 수 있는 도구가 된다. Style Transfer 기술이 현재는 새로운 도구로 부상하고 있지만 새로운 도구는 기술 개발에 따라 무한으로 만들어질 수 있다. 그러나 예술 세계는 도구에 의존하는 것이 아니다. 따라서 기술을 기반으로 한 새로운 매체의 탄생과 인간의 정신 세계의 조화가 새로운 예술 세계의 패러다임을 제안할 수 있는지 그 가능성에 대해 우리는 논의할 필요가 있다.

제안하는 3인의 뉴미디어 아티스트의 자료는 다양한 장소에서 만날 수 있다. 그들은 예술 작품 발표 뿐만 아니라 다방면에서 활발한 활동을 펼치고 있기 때문이다. 전통적인 예술 작품의 발표의 장(場)은 박물관, 갤러리 등 한정적이었다면 뉴미디어 아트가 감상자와 만나는 장(場)은 다양하다. 아르스 일렉트로니카(오스트리아 린츠시에서 운영하는 뉴미디어 센터), 시그라프(미국 전자전기협회 산하의 컴퓨터 그래픽스 분야 학회), ZKM(독일 카이슬레에서 운영하는 뉴미디어 센터) 등 해외 유수의 학회 및 센터에서 개최하는 페스티벌 등에서도 활발하게 활동을 하고 있는 3인 아티스트의 행적을 추적하고 정리, 분석한 자료는 융합적 사고의 영향력과 미래의 뉴미디어 아티스트를 희망하는 학생 및 연구자 그리고 예술가들에게 중요한 자료가 될 것이다.

· 기대효과

첫째, 인공지능 기술이 예술에 어떤 영향을 미치고 정신 세계 표현 양식으로 자리매김을 할 수 있는지를 확인한다. 다학제간 융합 전공 및 관련 수업에 있어 심도 있는 자료를 제공함으로써 차세대 예술가(학생 및 연구자)에게 창의적인 연구에 밑거름이 될 수 있는 자료를 제공한다. 둘째, 외국 사례 등 국내에는 최신 기술을 기반으로 예술 세계를 구축하는 예술가의 자료가 미비하다. 그들의 작품 세계 및 그들이 출간한 번역서의 부족을 해소한다. 다학제 연구 중 과학과 공학을 기반으로 한 예술

작품 구현, 문화 연구자 등에게 외국의 사례를 살피고 찾아 볼 수 있는 길잡이 역할을 함으로서 미래 융합적 사고를 고취하고 나아가 학문 영역을 넓히는 계기가 될 것으로 기대한다.
마지막으로 본 포럼을 통해 인공지능 기술이 다양한 영역에서 기능적으로 역할을 하고 그 기능을 인간의 관점에서 문화 현상으로 해석할 수 있기를 희망한다.

6. 기타 (참고문헌 포함)

- 김민지(2014). 미디어 아트의 상호작용성과 소프트웨어로서의 예술. 한국과학예술포럼,17, 57-57.
- 메리 그리피스(2008). 거꾸로 보기: 영국 맨체스터 대학, 화이트워스 미술관의 현대미술품 수집. 《서울대학교 미술대학 조형연구소》, vol.29, 127-134. 이수진(2014). 데이터 시각화의 다양성 연구. 《디지털디자인학연구》, 14(4), 887-894.
- Glaser-Koren, M. (2014). Lynn Hershman Leeson's Roberta Breitmore and the Art of Becoming a Woman. Unpublished master's thesis, San Jose State University, San Jose, CA.
- Tromble, Meredith.(2005). The Art and Films of Lynn Hershman Leeson: Secret Agents, Private I. Berkeley: University of California Press; Seattle: Henry Art Gallery. Fugami, T. (2006). BC and AD. Afterimage, 33(4), 43.
- Levin, G. (2000). Painterly interfaces for audiovisual performance (Doctoral dissertation, Massachusetts Institute of Technology).
- Freiberger, P. A., Levin, G., Reed, D. P., Davis, M. E., Bhadkamkar, N. A., Piernot, P. P., ... & Goodhead, G. N. (2000). U.S. Patent No. 6,034,652. Washington, DC: U.S. Patent and Trademark Office.
- Levin, G., & Lieberman, Z. (2004, June). In-situ speech visualization in real-time interactive installation and performance. In NPAR (Vol. 4, pp. 7-14).
- 방근택 (1989). [예술과 과학의 접목 1] 테크놀로지에 의한 예술서론(藝術序論). 《미술세계》, 85 92.
- Reas, C., & Fry, B. (2006). Processing: programming for the media arts. AI & SOCIETY, 20(4), 526-538.
- Casey Reas, Chandele McWilliams, Lust.(201). Form+Code in Design, Art, and Architecture. Princeton Architectural Press. L. A. Gatys, A. S. Ecker, and M. Bethge, "Image style transfer using convolutional neural networks," In Proceedings of the IEEE Conference on Computer Vision and Pattern Recognition (2016) 2414–2423. X. Huang and S. J. Belongie, "Arbitrary style transfer in real-time with adaptive instance normalization," In ICCV (2017) 1510–1519. Y. Li, C. Fang, J. Yang, Z. Wang, X. Lu, and M.-H. Yang, "Universal style transfer via feature transforms," In Advances in Neural Information Processing Systems (2017) 386–396.
- L. Sheng, Z. Lin, J. Shao, and X. Wang, "Avatar-net: Multi-scale zero-shot style transfer by feature decoration," In Proceedings of the IEEE Conference on Computer Vision and Pattern Recognition (2018) 8242–8250.

팀 리더의 긍정적 나르시시즘이 팀 혁신성과에 미치는 영향:

팀 효능감과 팀 에너지의 매개효과를 중심으로

Reconsideration of Narcissism: A Study on the Effects of Team Leader's Positive Narcissism on Team Innovativeness

정예지 Yejee Jeong

이화여자대학교

Ewha Womans University

르시시즘은 현 시점에서는 시대와 상황을 이해하는 중요한 원동력이 될 수 있다(양창순, 2012). 사조직의 경우에도 긍정적 나르시시즘을 지닌 리더는 구성원들에 의해 자기 확신을 바탕으로 한 청사진을 구체적으로 제시하고, 위기 발생 시에 용기를 주는 리더로 인식될 것이다(Maccoby, 1999, 2007). 특히 밀레니얼 구성원들이라면 과거와 달리 생산적 나르시시즘을 지닌 팀장을 ‘인간적 매력이 있다’, ‘자신만의 독특한 색을 지니고 있다’고 인지하고 변화를 주도하는 멘토(mentor)로 여길 개연성이 커진다(Maccoby, 2007). 이처럼 21세기 현 시점에서 리더의 긍정적 나르시시즘은 구성원에게 긍정적으로 전이되어 구성원의 팀 효능감과 팀 에너지를 촉진시키고 이를 매개로 하여 팀 혁신성과에도 긍정적 영향을 미칠 것이라 예측하였다. 이에 본 연구에서는 정유 장치 산업 18개 팀, 준공기업 20개 팀, 제조 산업 48개 팀, 금융 산업 65개 팀, 과학 및 기술 서비스 산업에서 11개 팀의 총 162개 팀, 880명(팀장 162명, 팀 구성원 718명)을 대상으로 한 팀 수준 연구를 진행하였으며 연구 결과, 팀장(리더)의 긍정적 나르시시즘은 팀 효능감과 팀 에너지를 완전 매개(full mediation)로 하여 팀 혁신성과에 통계적으로 유의한 정(+)의 영향을 미치는 것으로 나타났다. 본 연구의 의의로는 첫째, 나르시시즘의 개념을 국내 사조직의 팀 수준에 적용시켜 긍정적 영향력을 살

국문요약

본 연구에서는 팀 리더가 지닌 긍정적 나르시시즘(positive narcissism)이 팀 혁신성과(team innovativeness)에 미치는 영향력과 과정을 살펴보고자 한다. 과거에는 나르시시즘을 인격 장애(personality disorder)로 간주하였으나 최근에는 나르시시즘이 오롯이 부정적인 개념이 아니라 정상 발달 과정의 하나라는 주장이 힘을 얻고 있다(Kohut, 1977; Malkin, 2016). 나르시시즘의 재조명이 필요한 사회로 급선휘하는 현상에 대해서는 세대(generation) 변화에 따른 가치관 변화를 주요 원인으로 보는 시각이 지배적이다(나은영, 차유리, 2010; 장상수, 2017). 전통적으로 집단 가치의 수호와 겸손을 미덕으로 여기던 한국에서 이제는 나(self)를 중시하는 문화가 팽배해지고 있으며, 이미 2013년 5월, 타임(TIME)지는 나르시시즘 사회와 ‘나나나 세대(Me Me Me Generation)’의 도래를 적시하였다(김난도, 전미영, 이향은, 이준영, 김서영, 최지혜, 이수진, 서유현, 2018; 양창순, 2012; Malkin, 2016).

탈권위주의와 함께 나에게 집중하는 경향이 강하게 나타나는 현상, SNS가 자기 피알의 완결판이 되는 현상 등을 통해 나

펴보고 검증한 최초의 국내 연구라는 점, 둘째, 나 세대가 조직에 대거 진출한 현 시점에서 구성원들이 팀장의 나르시시즘을 어떻게 인식하는지 시의 적절하게 검증하고 공존과 상생 등 미래 리더십 연구의 주요 패러다임을 제시하였다는 점을 들 수 있을 것이다.

Abstract

This study aims to examine the influence and process of a team leader's positive narcissism on team innovativeness. While narcissism was regarded as a personality disorder in the past, the argument that narcissism is not only a negative concept but is one of the normal developmental processes has gained traction in recent years (Kohut, 1977; Malkin, 2016). As for a sudden change to a society that needs to shed new light on narcissism, the dominant view is that changing values along generational changes is the main cause (Eun-young Na, Yu-ri Cha, 2010; Sang-soo Chang, 2017). In Korea, which traditionally regarded the preservation of collective values and humility as a virtue, a culture that values self has now become prevalent. Also, in May 2013, TIME magazine mentioned the advent of a narcissistic society and the 'Me, Me, Me Generation' (Nando Kim, Mi-young Jeon, Hyang-eun Lee, Jun-young Lee, Seo-young Kim, Jihye Choi, Sujin Lee, Yoohyun Seo, 2018; Chang-soon Yang, 2012; Malkin, 2016).

Narcissism can be an important driving force in understanding the present times and situation through the strong tendency to focus on oneself, de-authoritization, and in the emergence of social media as the final version of one's self-promotion (Chang-soon Yang, 2012). Even in a private organization, a leader with positive narcissism will be recognized by its members as a leader who presents a specific blueprint based on self-confidence and gives them courage when a crisis arises (Maccoby, 1999, 2007). It is more likely in particular that millennial members perceive a team leader with productive narcissism as having 'a humanistic, personable charm' and 'his own unique color,' viewing the leader as a mentor who drives change (Maccoby, 2007). As such, it is predicted that in the 21st century, a leader's positive narcissism will positively transfer to team members, promote team efficacy and energy, and have an innovative influence.

This study was conducted on a total of 880 people (162 team leaders and 718 team mem-

bers) which consisted of 18 teams in the oil refinery industry, 20 semi-public companies, 48 in the manufacturing industry, 65 teams in the financial industry, and 11 teams in the science and technology service industry. The study results showed that the team leader's positive narcissism had a statistically significant positive influence (+) on the team's innovativeness by fully mediating team efficacy and team energy.

The significance of this study is that it was the first domestic study to apply the concept of narcissism on team levels of private organizations in South Korea, and examined and verified its positive influence. Second, this study timely verified how to recognise a team leader's narcissism in the present time where the 'Me, Me, Me generation' has largely entered organizations. It also presented a major paradigm for future leadership research in coexistence, and a win-win outcome

1. 연구의 배경 및 문제 제기

본 연구에서는 팀 리더가 지닌 긍정적 자기애(自己愛), 즉 긍정적 나르시시즘(positive narcissism)이 팀 혁신성과에 미치는 영향력과 과정을 살펴보고자 한다. 과거 정신의학, 정신분석학, 및 이상심리학(abnormal psychology) 분야에서는 나르시시즘을 인격 장애(personality disorder)로 간주하였으나 최근에는 나르시시즘이 오롯이 부정적인 개념이 아니라 정상 발달 과정의 하나라는 주장이 힘을 얻고 있다(Kohut, 1977; Malkin, 2016). 임상 심리학자 Malkin(2016)에 의하면 나르시시즘은 그 의미가 가장 심하게 왜곡된 심리학 개념 중 하나이며, 나르시시즘의 긍정적 측면을 조명할 필요성이 대두되고 있다(Kohut, 1966, 1977; Malkin, 2016; Maccoby, 1999).

본 연구에서는 이러한 긍정적 나르시시즘을 조직 내 팀에 적용해 볼 것이다. 팀 리더, 즉 팀장이 지닌 긍정적 나르시시즘이 팀 효과성을 창출하는 과정에서 팀 효능감과 팀 에너지의 매개 역할을 검증해보고자 한다. 팀 리더가 생산적 나르시시즘을 지닐 때 나타내는 특성들이 팀 구성원들의 효능감과 에너지에 영향을 미침으로써(DuBrin, 2012; King, 2005; Malkin, 2016; Maccoby, 2007) 효과성을 높일 것이다. 뛰어난 리더가 팀의 수장으로 있더라도 이 리더의 영향력이 구성원의 과제 수행에 대한 믿음과 열정으로 이어질 때라야 팀의 고성과를 창출할 수 있는 것이다(McGrath, 1984). 긍정적 나르시시즘을 지닌 리더는 구성원들에게 자기 확신을 바탕으로 한 청사진을 구체적으로 제

시하고, 위기 발생 시에 용기를 주는 경향(give courage in times of hardship)이 있다(Maccoby, 1999, 2007). 이전에 행해지지 않았던 스킬이 성공으로 이어질 것이라는 믿음을 줌으로써 구성원 행동에 영향을 미친다(Maccoby, 2007). 구성원들은 생산적 나르시시즘을 지닌 팀장을 ‘인간적 매력’이 있다’, ‘자신만의 독특한 색을 지니고 있다’고 인지하고 변화를 주도하는 멘토(mentor)로 여길 개연성이 커진다(Maccoby, 2007). 긍정적 나르시시즘은 구성원에게 긍정적으로 전이되어 팀 효능감과 팀 에너지를 촉진시킴으로써 효과성에도 긍정적 영향을 미칠 것이라 사료된다.

한편 본 연구는 전술한 긍정적 나르시시즘의 효과성을 팀 수준에서 검증한다. 현대 조직을 이해하기 위해서는 조직 내(內) 국지적 조직(nested organization)에 대한 이해가 필수적이며(정예지, 2014) 팀은 국지적 조직의 대표적 형태이다. 21세기의 조직은 팀을 기반으로 운영되며(한국경영자총협회 보도자료, 2012) 팀은 성과를 창출하는 가장 기본적인 단위라 할 수 있다(정예지, 윤정구, 2017). 2015년 현재 한국 기업의 팀 제 도입율은 80%에 육박하며(한국경영자총협회 보도자료, 2015) 조직 내 과업이 실질적으로 이루어지는 곳이 팀이라는 사회적 맥락이기 때문이다.

이에 본 연구의 목적은 다음과 같다. 첫째, 팀 제도가 운영되고 있는 국내 대기업 구성원들을 대상으로 나르시시즘에 대한 긍정적 해석이 가능함을 규명하고자 한다. 둘째, 팀 리더의 긍정적 나르시시즘이 팀 효능감과 팀 에너지를 매개로 하여 팀 혁신성과를 창출함을 검증하고자 한다. 셋째, 팀 수준 분석을 실시함으로써 팀에 대한 이해를 도모하고자 한다.

II. 이론적 배경 및 가설 설정

2.1 긍정적 나르시시즘

2.1.1 긍정적 나르시시즘의 정의

Freud는 나르시시즘을 ‘성 에너지인 리비도(libido)가 자기 자신에게 향해지는 것’으로 정의하였다. 최초에는 리비도의 초점이 자신에게만 맞추어져 있으나 시간이 지나면서 대상(object)과 타인에게 전이되며 나르시시즘과 타인에 대한 사랑(object-love) 간에는 배타적 관계가 존재한다(Freud, 1914). 즉 자기애가 강할수록 대상 사랑은 낮아지며, 대상 사랑이 커지면 나르시시즘 정도는 낮아진다는 것이다. 이처럼 Freud 학파는 인간의 성숙과 더불어 나르시시즘이 대상 사랑으로 전이되어야 하는 것으로 보았기에 높은 수준의 나르시시즘을 병리적 자기 집착으로 간주했다.

그러나 Freud의 제자이자 자기 심리학(self-psychology)의 대가인 Kohut(1977)는 나르시시즘을 ‘한 인간이 온전한 자기(self)가 되는 지극히 정상적인 과정’이라 주장한다(DuBrin, 2012; Kohut, 1977; Maccoby, 2007; Malkin, 2016). Kohut는 Freud와 달리 나르시시즘과 타인에 대한 사랑은

동시에 증가할 수 있다고 주장하였고 나르시시즘과 대상 사랑 간 배타적 관계라는 Freud의 초기 주장을 반박하였다. 기존의 나르시시즘이 대상 사랑을 위해 포기해야 하는 것이었다면 Kohut 이후의 나르시시즘은 지속적으로 발달시키고 통합해야 하는 성장 과정이다(최영민, 2011; Kohut, 1971). 본 연구에서는 이러한 Kohut의 주장에 근거하여 나르시시즘이란 성장 과정에서 필수적인 요소이며 ‘행복하고 온전한 자신의 상태를 유지하려는 욕구’라는 정의를 따른다. 긍정적 나르시시즘은 자신에 대한 이해와 대상에 대한 이해가 통합을 이룬 상태로(강유임, 2002; 홍이화, 2011; Kohut, 1971) 자신을 존중하는 건강한 나르시시즘이 존재할 때라야 타인에 대한 존중과 사랑도 발생한다(Kohut, 1971). 결과적으로 긍정적 나르시시즘이란 ‘자기’만을 내세우거나 주장하는 것이 결코 아니며(홍이화, 2011) 견고한 자신(firm self)을 구축하는 것이라 할 수 있다.

2.1.2 긍정적 나르시시즘의 구성 요소

긍정적 나르시시즘을 지닌 사람들은 분명한 목적 의식, 할 수 있다는 확신(Malkin, 2016), 카리스마, 왕성한 학구열과 명확한 비전(Behary, 2008; Maccoby, 2007) 등의 특성을 지닌다. 이 외에도 여러 특징과 구성 요소들이 존재하겠으나 본 연구에서는 상술한 Kohut의 이론에 근거한 나르시시즘의 구성 요소를 살펴보고자 한다.

Kohut의 긍정적 나르시시즘은 크게 확장적 자기(Healthy Grandiose Self)와 이상화된 이미지(Healthy Idealized Parent Imago)의 두 요소로 구성된다. 먼저 확장적 자기관 개인의 완벽해지기 위한 노력이자 포부(aspiration)이다. 그러나 확장적 자기가 한없는 확장만을 뜻하는 것은 아니다. 역설적으로 적절한 좌절을 경험함으로써 변형적 내재화(transmuting internalization) 과정을 거치고 건강한 심리 구조를 발달시키는 것이다(Kohut, 1971, 1977; Siegel, 1996).

둘째, 이상화된 이미지만 타인과의 관계에 의해 형성된 이상향(idealizing)이다. 전술한 확장적 자기의 중심 기제가 ‘나는 완벽할 수 있다’라는 포부라면 이상화된 이미지의 중심 기제는 중요한 타인이 나에게 전하는 ‘너는 완벽할 수 있다’라는 응원이다(윤정혜, 2008; Kohut, 1966, 1971). 어린 아이의 경우라면 부모를 통해(Behary, 2008), 성인의 경우라면 가족, 친구, 동료와 멘토로부터 받는 심리적 지원을 내면화함으로써 자신을 보호한다. 심리적 지원의 배태(embeddedness)와 내재화는 삶의 만족도를 높이고 내적 긴장을 완화시키는 것으로 알려져 있다(윤정혜, 2009). 개인이 높은 수준의 확장적 자기를 지니고 있더라도 타인의 조언과 지지에 의해 재능이 발휘되기도 하며, 멘토링과 코칭을 통해 역량이 증폭되어 자신에 대한 믿음과 효능감이 높아지기도 한다.

2.2 긍정적 나르시시즘이 팀 효능감과 팀 에너지에 미치는 영향

몇 년 사이, 국내 대기업의 중장년층 CEO와 최고경영층도 자신의 콘텐츠를 다양한 사회관계망서비스에 올리는 일들은 일상이 되었다. 가족, 방문한 곳의 풍경, 심지어 식사 메뉴와 반려동물 사진을

올리고 소통하는 현상에서 나타나는 나르시시즘과 자기 노출은 기존의 부정적이고 오만방자(total arrogance)한 나르시시즘과는 본질적으로 다르며 그 다름의 중심에는 바로 타인과의 소통(communication) 및 공유(sharing)가 존재한다(진주화, 2016).

기존 나르시시즘의 핵심 주제가 오롯이 자기 과시였다면 최근 현상에서 나타나는 나르시시즘 현상은 타인과의 소통 및 관계 맺기를 가능하게 만드는 훌륭한 수단이 될 수 있다. 긍정적 나르시시즘을 지닌 리더의 자신감 넘치는 모습은 구성원들에게 재미와 흥미, 영감을 주며(Maccoby, 1999) 구성원들에 의해 매력 있고 트렌드를 잘 읽는 사람으로 인식된다(강구한, 정원호, 2015; Maccoby, 1999). 특히 본 연구에서는 이러한 리더의 긍정적 나르시시즘이 구성원들이 느끼는 팀 효능감과 팀 에너지에 미치는 영향력을 살펴보고자 한다.

먼저 팀 효능감이란 ‘우리 팀은 주어진 업무를 잘 달성할 수 있다’는 인지적 신념이다(Bandura, 1997, 2007). Bandura(1997)에 의하면 개인 수준의 효능감은 팀 수준에도 적용될 수 있으며 팀 효능감은 팀 성과 창출 프로세스를 설명하는 주요 변수로 알려져 있다(정예지, 2014; Bandura, 1997; Stajkovic & Luthans, 1998; Liu, Liu, & Zeng, 2011). 효능감은 대리 경험(vicarious learning)에 의해 높아지는데(Bandura, 1997; Hannah, 2006; Luthans & Youssef, 2004) 아이들이 부모를 역할 모델(role model)로 삼고 사회화되듯이 팀원들은 리더를 통해 사회적 대리 학습을 할 것이다(정예지, 2014).

Zaleznik & Kets de Vries(1975)의 연구에 따르면 나르시시즘 성향을 지닌 리더는 ‘Maximum man’으로 비유되며 온화한 리더인 ‘Minimum man’에 비해 혁신적 아이디어를 뚜렷하게 표현하고 현 상태를 바꾸려는 강한 의욕을 가진다. 이들은 또한 인지적 측면에서 자기 고양(self-enhancement), 창의성, 과업 역량(competence in task domain)에 대한 확신이 높다(Campbell, Goodie, & Foster, 2004; Judge, Lepine, & Rich, 2006). 이러한 특성들을 바탕으로 긍정적 나르시시즘을 가진 리더는 목표 달성에 대한 확신을 구성원들도 지니게끔 독려하고 실패에 대한 두려움을 불식시킨다. 특유의 자신감 넘치는 제스처, 혁신적 메시지 전달을 통해 구성원들이 자발적으로 리더의 관점을 받아들이도록 하고(DuBrin, 2012; Goncalo, Flynn, and Kim, 2010) 대리 학습 과정을 통해 구성원들의 효능감을 높인다. 구성원들에게 구체적 청사진을 제시함으로써 위기를 극복하고 해낼 수 있다는 믿음을 주는 것이다(Maccoby, 2007). 이러한 선행 연구를 통해 아래와 같은 가설을 도출하였다.

가설 1. 팀 리더의 긍정적 나르시시즘은 팀 효능감에 정(+)^적 영향을 미칠 것이다.

리더의 긍정적 나르시시즘은 팀 에너지에도 긍정적 영향을 미칠 것이다. 고(高) 강도의 긍정적 정서(high arousal positive affect)인 에너지는 구성원의 혁신성과 아이디어 개발 등에 정(+)^적 영향

력을 미치는 것으로 알려져 있으며(이창준, 윤정구, 2007; 정예지, 2014; Baker, Cross, & Wooten, 2003) 팀 에너지란 팀 구성원들이 긍정적 정서를 느끼고 경험하는 정도이다.

Owen, Wallace, & Waldman(2015)의 최근 연구는 긍정적 나르시시즘과 겸손함을 동시에 지닌 역설적 리더가 구성원의 만족 및 성과를 높일 수 있음을 검증하였으며 이는 리더십 자아 개념 이론(self-concept based theory)을 통해 설명할 수 있다(Shamir, House, & Arthur, 1993). 리더는 팀원들이 '조직의 목표 달성에 나도 참여하고 있다'는 생각을 하도록 고취시키고 팀원의 자아 개념과 조직의 목표를 일치시키고, 자신을 낮추는 모습을 통해 에너지를 최대로 끌어올린다(Owen et al., 2015; Shamir et al., 1993). 이처럼 긍정적 나르시시즘을 지닌 리더의 에너지가 구성원들에게도 하강(cascading)될 것이라는 선행 연구를 통해 아래와 같은 가설을 도출하였다.

가설 2. 팀 리더의 긍정적 나르시시즘은 팀 에너지에 정(+)적 영향을 미칠 것이다.

2.3 팀 효능감과 팀 에너지의 매개효과

그렇다면 리더의 긍정적 나르시시즘은 어떠한 '프로세스'를 통해 성과를 높이는 것인가? 최근의 연구에서는 리더의 특성 및 특정 리더십이 효과성에 영향을 미치는 과정을 설명하기 위한 노력들이 꾸준히 진행되고 있으며 특히 팀원들을 주축으로 한 리더십 공유(shared leadership)(박영실, 차민석, 2018; 정예지, 김문주, 2016; Carson, Tesluk, & Marrone, 2007; Hoch, Pearce, & Welzel, 2010), 팀 수준 효능감(이상훈, 정원호, 2015; Nielson, Yarker, Randall, & Munir, 2009), 팀 수준 긍정성, 활력과 에너지(최석봉, 2018) 등이 활발히 연구되고 있다. 특정 리더십이 직접적으로 혁신성과를 높이기보다는 리더와 함께 생활하는 팀원들이 기술, 지식, 리더십을 공유하고 학습하는 프로세스를 통해 성과가 창출된다는 것이다(정예지, 2014; 정예지, 김문주, 2016). 무엇보다 팀 제도를 중심으로 성과를 창출하는 현대 조직의 리더는 팀 구성원의 효능감, 에너지, 상호작용의 질 등을 관리함으로써 혁신성을 높일 수 있다(이창준, 윤정구, 2007; 정예지, 2014).

구성원이 리더를 어떻게 인식하는가, 혹은 리더를 통해 어떠한 태도를 형성하는가는 성과 창출의 주요 매커니즘이다. Goncalo, Fylnn, & Kim(2010)의 실험실 실험에 의하면, 나르시시즘 정도가 높은 사람은 그 정도가 낮은 사람에 비해 더 창의적이고 혁신적인 리더로 '인식'된다. 실험 대상이 된 팀의 창의성 점수는 팀 수준 나르시시즘 평균 점수가 6점(12점 만점)이 될 때까지 지속적으로 상승하며 나르시시즘 점수가 높은 개인에 의해 촉진된다(Brunell, Gentry, Campbell, Hoffman, Kuhnert, & DeMarree, 2008; Goncalo et al., 2010). 긍정적 나르시시즘을 지닌 리더가 그룹에 존재한다는 사실은 구성원의 리더십 귀인(leadership attribution)을 통해 그룹의 창의성을 높인다. 보다 빈번하게 혁신적인 아이디어를 제시(pitch the idea)하는 리더는 구성원에 의해 긍정적 나르시시즘을 지닌 창의적이고 참신한 리더로 인식되기 때문이다(Brunell et al., 2008; Goncalo et al., 2010).

가설 3. 팀 리더의 긍정적 나르시시즘은 팀 효능감을 매개로 팀 혁신성과에 정(+)의 영향을 미칠 것이다.

가설 4. 팀 리더의 긍정적 나르시시즘은 팀 에너지를 매개로 팀 혁신성과에 정(+)의 영향을 미칠 것이다.

III. 연구 방법 및 측정

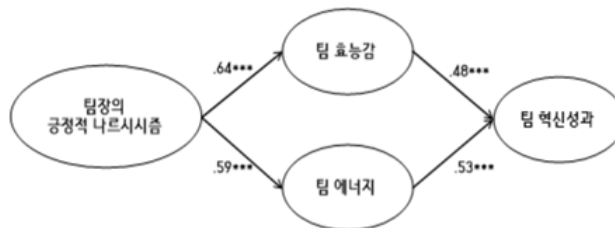
3.1 연구대상 및 자료수집 (발표 자료)

3.2 변수의 조작적 정의와 측정도구 (발표 자료)

IV. 연구결과

4.1 구성 타당도, 신뢰도, ICC 및 상관관계 분석 (발표 자료)

4.2 구조방정식 모형의 실증분석 및 가설 검증 (발표 자료)



<그림 1> 연구의 최종 모형

주요 변수들의 영향력을 살펴보면 팀장의 긍정적 나르시시즘은 팀 효능감(.64, $p < .001$)과 팀 에너지(.59, $p < .001$)에 통계적으로 유의한 정(+)적 영향력을 미치고 있는 것으로 나타나고 있으며 이로써 팀장의 긍정적 나르시시즘이 팀 수준 효능감과 에너지에 긍정적 영향을 미칠 것이라는 가설 1, 가설 2는 지지되었다.

또한 본 연구에서는 팀 에너지와 팀 효능감이 긍정적 나르시시즘과 혁신성과 간의 관계를 매개한다는 가설을 설정하였다. 리더의 긍정적 나르시시즘은 팀 효능감(.48, $p < .001$)과 팀 에너지(.53, $p < .001$)를 완전 매개체로 하여 팀 혁신성과에 영향을 미치는 것으로 밝혀졌다. 이로서 가설 3과 4 역시 지지되었다.

V. 결론 및 논의

본 연구에서는 긍정적 나르시시즘의 효과성 창출 프로세스를 살펴보기 위해 팀 수준의 연구를 진행하였으며 가설은 모두 지지되었다. 이러한 본 연구의 결과를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 무엇보다도 본 연구에서는 Kohut의 자기심리학과 긍정적 나르시시즘 이론에 근거하여 나르시시즘이 긍정적 영향력을 행사할 수 있음을 입증하였다. 나르시시즘은 본질적으로 병리적인 요소만 지닌 것이 아니다(Kohut, 1977; Maccoby, 2004, 2007). 인간은 누구나 일차적이고도 본능적으로 자기중심적이며 적정 수준에서의 나르시시즘은 자신을 지킬 수 있는 강력한 기반이 되어 삶을 바라보는 시각을 건강하게 한다(에리히 프롬, 2002; Kohut, 1977; Maccoby, 1999).

둘째, 본 연구에서는 나르시시즘의 긍정적 역할을 국내 조직의 팀 상황에서 실증적으로 입증하였으며 구성원들이 인식한 팀장의 긍정적 나르시시즘은 팀 효능감과 팀 에너지를 높이는 것으로 나타났다. Brunell과 동료들(2008)의 연구에 의하면 나르시시즘은 성(sex), 자아 존중감(self-esteem), Big 5 성격유형을 통계적으로 통제된 상태에서도 제 3자가 측정한 리더십 출현(leadership emergence ratings by expert observes)에 통계적으로 유의한 정(+)의 영향력을 행사하였다. 연구자들에 의하면 이는 현대 조직의 구성원들이 긍정적 나르시시즘을 지닌 리더의 자기 확신이나 미래상을 창출하는 행동을 ‘리더답다(leader-like)’고 인지하기 때문이다. 긍정적 나르시시즘을 지닌 리더의 행태는 구성원들에 의해 긍정적으로 평가되며 리더가 보이는 강한 의지와 확신은 팀 구성원의 높은 효능감과 에너지로 하강된다.

셋째, 리더가 지닌 긍정적 나르시시즘은 팀원의 효능감과 에너지를 매개로 혁신성과에 긍정적 영향을 미치는 것으로 나타났다. 팀장이 지닌 긍정적 나르시시즘을 통해 사후적(ex post)으로 형성된 팀 효능감과 에너지가 팀 혁신성과를 이끌어내는 블랙박스(black box) 역할을 담당하는 것이다. 본 연구의 이러한 결과는 성과 창출 프로세스를 설명하는 전통적인 I-P-O (Input-Process-Output) 모형(Steiner, 1972; McGrath, 1984)을 지지하는 것이라 볼 수 있다. 팀 자원이 직접적으로 성과를 창출하는 것이 아니라 이 자원(I)을 발판으로 긍정적 사기, 효능감, 에너지 넘치는 분위기 등 팀만의 고유한 프로세스(P)가 발생할 때야 성과(O)를 낼 수 있다. 아무리 개인적으로 뛰어난 리더라도 팀을 효율적으로 운영하지 못하거나, 구성원들을 동기부여시키지 못한다면 혁신성과로까지 이어지는 못할 것이다.

본 연구는 나르시시즘의 개념을 팀 수준에 적용시켜 그 긍정적 영향력을 살펴보고 검증한 최초의 국내 연구 중 하나이며 그 의미는 다음과 같다.

첫째, 나 세대가 조직에 대거 진출한 현 시점에서 구성원들이 팀장의 나르시시즘을 어떻게 인식하는지 시의적절하게 검증하고 미래 리더십 연구의 주요 패러다임을 제시하였다.

둘째, 본 연구에서는 긍정적 나르시시즘을 통해 형성되는 효능감과 에너지의 매개 역할을 입증하였다. 최근 리더십 연구의 주된 관심 중 하나는 리더십이 어떠한 메커니즘을 거쳐 영향력을 나타내는가를 밝히는 것이며(박병준, 손승연, 2017; 이상훈, 정원호, 2015), 본 연구에서는 팀 효능감과 팀 에너지 모두 리더 나르시시즘과 혁신성과의 관계를 완전 매개 하는 것으로 나타났다. 결국 팀장의 긍정적 나르시시즘이 팀 혁신성과에 영향을 미치는 이유는 나르시시즘 귀인 과정에서 구성원이 갖게 되는 과업 달성에 대한 확신과 긍정 에너지 때문이다.

북한 대중들의 전략적 글쓰기와 당국의 대응: 자서전·이력서를 중심으로

Strategic Writing by North Korean Masses and Responses of Authorities -Focusing on Autobiographies and Resumes

김재웅 Jaewoong Kim

고려대학교
Korea University

절의 경험, 가족과 8촌 이내 친척들의 경력에 관한 서술은 기록자 본인의 기억만으로 해결할 수 있는 문제가 아니었기 때문이다.

개개인의 계급적 소속과 가정환경과 과거 경력이 중시된 사회에서, 대중들은 그러한 정보들이 압축돼 있는 자서전·이력서가 자신들의 사회적 성취를 좌우할 수 있는 문건임을 간파하고 있었다. 따라서 대부분의 기록자들은 전략적 글쓰기를 통해 그들의 은밀한 의도와 욕구를 관철하고자 했다. 가능한 좋은 직책에 등용되고 되도록 당국의 눈 밖에 나길 원치 않았던 그들은 자신의 유리한 경력을 과시한 반면, 불리한 배경과 부정한 전력을 은폐하는 식으로 대응했다.

다양한 이해관계가 얽혀 있었던 기록자들의 글쓰기 전략은 그만큼 다양한 형태로 발현될 수밖에 없었다. 여러 유형의 기록자들 중 누구보다 고차원적인 글쓰기 전략을 시도한 부류는 불리한 배경과 부정한 전력을 지닌 이들이었다. 자신의 배경과 전력을 감추고자 했던 그들은 대략 세 가지 형태의 대응 전략을 구사했다. 변명성 글쓰기, 허위 기재, 의도적 누락이 그것이었다. 기만행위의 발각을 우려한 이들이나 당과 국가 앞에 보다 떳떳하고자 했던 이들은 부정한 전력과 불리한 배경에 대해 변명하는 전략을 시도하였다. 더 과감하게 허위 기재나 고의 누락 전략을 구사한 이들은 출신성분이나 부정한 전력을 속여, 사회적 지위 상승의 걸림돌을 걷어내고 더 나아가 자신들을 옥죄 수 있는 각종 차별에서 벗어나고자 했다.

국문요약

북한 당국은 공직자·간부·노동당원 개개인들에게 자서전·이력서의 제출을 의무화했다. 그들의 경력과 신상 정보를 수록한 이 문건들은 국가가 개개인들을 장악하고 관리하기 위한 수단으로 활용되었다. 자서전·이력서는 일정한 양식에 따라 기술되어야 했다. 수십 항목에 걸쳐 단답식 서술을 요구한 이력서는 기록자의 삶을 한 눈에 파악할 수 있는 문건이었다. 그러나 이러한 단답식 서술만으로는 기록자의 구체적 활동과 인간관계 등을 파악하기에 한계가 따랐다. 이력서의 단점을 보완할 수 있는 자서전은 기록자의 의식구조, 활동 경력, 가족 배경 등을 미시적 수준까지 해부할 수 있는 자료였다.

북한의 모든 공직자·간부·노동당원·학생·군인 등에게 부과된 자서전 작성은 전인민적 차원의 ‘기억 되살리기’이자, 국가에 대한 ‘진솔한 삶의 고백’을 의미했다. 그것은 작성자 본인뿐만 아니라 온 가족이 드러붙어야 해결될 수 있는 성격의 작업이었다. 출생 전 집안의 역사, 출생 후의 가정환경과 어린 시

당국은 자서전 작성자들의 기만 전략에 당하고 있지만은 않았다. 당국자들이 개개인을 평가한 문건인 평정서는 이력서·자서전의 기록 내용, 기록자의 평소 품행, 그의 지인들로부터 수집한 정보 등에 기초하여 작성되었다. 자서전과 전혀 다른 관점에서 씌어진 평정서의 목표는 자서전에 기록된 허위 정보를 바로잡는데 있었다. 사실 전략적 글쓰기를 통한 기록자들의 기만행위가 성공하기 힘들었던 까닭은 그들에 대한 치밀한 평정이 이루어졌기 때문이다. 물론 국가가 평정서를 통해 개개인들을 해부한 의도는 그들을 철저히 장악하고자 함에 있었다.

Abstract

The North Korean authorities has made the submission of autobiographies and resumes mandatory to public officials, executives, and individual workers. Such documents, containing their personal and career information, were used as a means for the state to control and manage individuals and had to be written in a certain format. The resume, which required short-answer descriptions on hundreds of items, was a document to help grasp the life of recorder at a glance, but this short-answer description alone was insufficient in grasping the specific activities and relationships of the recorder. The autobiography, which can complement the shortcomings of resume, could help dissect the recorder's consciousness structure, activity history, and family background to a microscopic level. The writing of the autobiography imposed on all public officials, executives, workers, students, and soldiers in North Korea meant the "reviving of all people's memories" and "a genuine life confession" to the state. It was that could be completed not only by the writer himself but also by the whole family. This is because the description of family history before birth, the family environment after birth and childhood experiences, and the careers of family and third cousins could not be easily written only by the recorder's own memory.

In a society where individuals' class affiliation, family background, and past careers were important, the public saw that the autobiography and resume containing such information could determine their social achievement. Thus, most recorders tried to satisfy their hidden intentions and desires through strategic writing. Hoping to be appointed into the best possible positions and not wanting to lose trust of authorities, they showed off their favorable careers while concealing their unfavorable background and wrongful history.

The writing strategies of writers who had different interests intertwined were inevitably manifest-

ed in various forms. Among the various types of recorders, those who attempted a higher-level writing strategy than anyone had a disadvantageous background and unjust history. Trying to conceal it, they applied three types of response strategies: writing excuses, false statements, and intentional omissions. Those concerned with being discovered of such deceitful acts or wanted to be more confident in front of the party and the state took a strategy to make an excuse about their unjust history and unfavorable background. Those who wrote false information more boldly or intentionally omitted the information tried to remove the obstacles to enhancing their social status by lying about their origins and wrongful history, in order to escape from discrimination that could imprison them.

Nevertheless, the North Korean authorities did not stay completely deceived by such autobiography writers. The assessment report, which was a document used by state officials to evaluate individuals, was drafted based on the contents of the resume and autobiography, the recorder's usual conduct, and the information collected from his acquaintances. Written from a completely different perspective to the autobiography, the goal of the report was to correct the false information in the autobiography. In fact, the deceitful act of recorders through strategic writing was difficult to succeed because the authorities conducted a meticulous rating of them. Of course, the state thoroughly dissected individuals through the assessment report in order to entirely take over them.

머리말

미군이 한국전쟁기에 북한지역에서 탈취한 이른바 노획문서들 가운데 적잖은 분량의 자서전·이력서류가 있다. 북한 당국이 제 기관에 소속된 직원 개개인들로부터 수합한 이 문건들은 그들의 경력과 가족관계에 대한 구체적 정보를 수록하고 있다. 국가가 개개인들을 장악·관리하기 위한 수단으로 활용한 자서전·이력서류는 당시 일반 대중들의 기록이라는 점에서 독특한 사료적 가치를 지닌다. 신문과 잡지류 등 북한의 공식 문헌은 당국의 검열을 거친 여과된 문건이라는 한계를 안고 있다. 반면 제 기관에 소속된 공직자·간부 개개인들이 작성한 자서전은 당시의 언어로 당시의 시대상과 사회상을 생생히 묘사하고 있다. 그들은 자신이 직접 경험하거나 전해들은 사건의 진상을 구체적으로 기록했을 뿐만 아니라, 그에 대한 개인적 생각을 덧붙이기까지 했다. 연구자들은 그러한 개인 기록물인 자서전으로부터 당대인들의 심층적인 의식 구조에까지 접근할 수 있다.

그러나 당국에 제출된 문건이라는 자료의 성격 상, 자서전·이력서류는 기록자들의 자기검열을 수반할 수밖에 없다. 당국으로부터 받을 불이익을 의식한 기록자들은 가능한 한 부정한 전력을 은폐하려 한 반면, 유리한 경력을 부각하는 식의 글쓰기를 시도하였다. 사실 자서전·이력서는 자신의 이해관계를 관철함과 아울러 불이익을 피하고자 했던 일반 대중들의 전략적 글쓰기가 적극적으로 시도된 공간이었다. 물론 북한 당국은 일반 대중들의 전략적 글쓰기를 방관하지 않았다. 당국자들은 개개인들을 철저히 해부해 그들의 속임수를 간파해내는 대응 전략으로 맞섰다.

1. 자서전·이력서란 무엇인가?

현실 사회주의권 국가들은 공직자 개개인들로부터 자서전과 이력서를 수합하였다. 그들의 가족·친척 관계를 비롯한 인간관계와 활동 경력을 기록한 이 문건들은 국가가 개개인들을 파악하고 관리할 수 있는 자료로 활용되었다. 더 직접적으로 말해 자서전·이력서는 모든 개개인들을 장악하고자 한 사회주의권 국가들의 일반적 통제 기제였다. 물론 북한도 공직자·간부·노동당원·교원·학생·군인 등에게 이력서와 자서전의 제출을 의무화했다.

미군이 전시에 북한지역 공공기관들에서 탈취한 이 문건들은 그 기관들에 근무한 직원들 개개인의 기록물이다. 자서전·이력서는 일정한 양식에 따라 작성되었다. 먼저 작성자의 사진을 오른쪽 상단에 붙여야 하는 이력서는 수십 개의 기재 란을 두고 있었다. 평양공업대학 교수 이력서 양식의 경우 기입해야 할 항목이 총 42개에 달했다. “소속 직장과 직위, 성명, 생년월일, 출생지, 현주소, 부모의 직업, 토지개혁 시 몰수되거나 분여받은 토지 규모, 부모의 재산 정도, 출신성분, 사회성분, 소속 정당 등이 그것이었다.

단답식 서술을 요구한 이력서는 개개인들의 일생을 한 눈에 파악할 수 있는 이점을 지니고 있었다. 그러나 단답식 서술만으로는 작성자의 구체적 활동과 경력, 가족관계를 비롯한 인간관계, 내밀한 의식 구조 등에 관한 심층적 정보를 파악하기에 한계가 따랐다. 달리 말해 개개인들의 거시적 활동 궤적과 대강의 경력만을 보여주는 문건인 이력서 이상의 자료가 요구되었다. 바로 자서전이 그들의 활동 경력과 가족 배경을 미시적 수준까지 해부할 수 있는 자료였다. 자서전 양식은 백지에 밀줄만 그려져 있었다. 기록자들은 작문을 통해 그 빈 공간을 메워야 했다. 물론 자서전에도 가이드라인에 해당하는 작성 요강이 있었다. 자서전 작성 요강은 다음과 같다.

“1)본적과 현주소를 쓸 것 2)출생 당시부터 해방 전까지 가정의 경제 상태(소유한 동산·부동산 액수와 토지개혁 당시 분여받거나 몰수된 토지 평수 등) 및 부모의 직업 변동과 사상 동향(8촌 친척까지)에 대해 구체적으로 쓸 것 3)해방 후 부모의 직업과 사상 동향 및 정당 관계(8촌 친척까지)를 구체적으로 쓸 것 4)본인의 8세 이래 경력(취학, 해방 전 직업, 일제의 관청·군대와 친일단체 참가 등)을 구체적으로 쓸 것 5)해방 전 혁명운동 참가 여부와 참가 단체명을 쓸 것 6)해방 전 사회관계, 교제한 친우의 성명과 교제 시기를 상세히 쓸 것 7)투옥생활을 했는가? 했다면 그 원인과 기간 그리고 출옥 사유와 출옥 이후의 직업 및 사상 동향을 상세히 쓸 것 8)해방 후 직업, 소속 정당과 그 정당에 참가한 동기, 입당 보증인, 입당한 기관 그리고 책벌 받은 일을 상세히 쓸 것 9)이상 8세 이래 년대와 지역 명을 명확히 쓰고, 과거 이력에 대한 보증인의 성명, 직위, 주소, 정당 관계, 종파 관계를 쓸 것.”¹⁾

기록자들은 이 지침에 따라 자신이 어떠한 환경에서 성장했고, 어떻게 활동해왔는가를 세밀하게 기술해야 했다. 자서전·이력서 작성 요강은 특히 기록자의 가족관계와 일제시기 활동에 대한 구체적 서술을 요구했다. 출신성분(출생 당시 부모의 직업), 사회성분(본인이 가장 오래 몸 담았던 직업), 토지개혁 시에 분여받거나 몰수된 토지 평수, 가족과 친척 구성원들의 경력 등은 작성자가 어떠한 가족관계·인간관계 속에서 성장해왔는가를 살핌으로써 그의 포섭과 배제를 타진하는 척도로 활용될 수 있었다. 마찬가지로 일제에 저항하거나 협력한 작성자들의 해방 전 경력도 그들의 포섭과 배제를 가늠하는 잣대로 활용되었다.

당국을 기만하기 —자서전 쓰기의 전략—

개개인의 계급적 소속, 가정환경, 과거 전력이 중시된 사회에 살고 있었던 대중들은 그러한 정보들이 압축돼 있는 자서전·이력서가 자신들의 장래를 좌우할 수 있는 문건임을 간파하고 있었다. 따라서 불리한 출신 배경과 부정한 전력을 지닌 이들은 가능한 그것들을 은폐하는 식의 글쓰기 전략을 구사하였다. 사실 자서전을 통해 전략적 글쓰기를 시도한 이들은 당국으로부터 불이익을 받지 않을

까 우려한 이들에 국한되지 않았다. 대부분의 작성자들이 전략적 글쓰기를 통해 자신들의 은밀한 의도와 욕구를 관철하고자 했다.

가능한 좋은 직책에 등용되길 바라고 되도록 당국의 눈 밖에 나길 원치 않았던 그들의 대표적 글쓰기 전략은 빈곤했던 삶을 부각하고 부유했던 삶을 은폐하는 방식이었다. 과거의 친일행위를 철저히 숨기는 반면, 일제에 저항한 경력을 적극적으로 드러내는 식의 서술도 동일한 효과를 노린 대응이었다. 그들은 유리한 배경과 경력을 가능한 드러내고 불리한 배경과 전력을 되도록 은폐해야 했다. 자서전 작성자들은 전략적 글쓰기를 통해 자신이 바라는 바를 관철하려 했다. 다양한 이해관계가 얽힌 그들의 글쓰기 전략도 그만큼 다양한 형태로 발현될 수밖에 없었다. 그러나 누구보다 고차원적인 글쓰기 전략을 시도한 이들은 불리한 배경과 부정한 전력을 지닌 이들이었다. 그들은 어떤 식으로든 당국에 자신의 배경과 전력을 숨겨야 했다.

기만행위의 발각을 우려한 이들이나 당과 국가 앞에 떳떳하고자 했던 이들은 당국을 속이기보다, 부정한 전력과 불리한 배경에 대해 변명하는 전략을 구사하였다. 자서전 작성자들의 변명성 글쓰기 전략은 일제에 협력한 이들의 기록에서도 자주 목격된다. 철원고급중학교 교사 박연순(25세)은 해방 전 일제의 교육기관에 복무한 전력을 “죄악”이라며 자책했다. 그는 교직에 임용된 뒤 “죄악을 범하고 있음을 자각”했으나, 사범학교 재학 당시 관비를 받은 탓에 의무적으로 근무 연한을 지켜야 했고 따라서 교사직을 그만둘 수 없었다고 변명했다.²⁾

출신성분이 불량한 이들, 친일 전력을 지닌 이들 외에 여러 이유로 북한체제와 불편한 관계에 있었던 이들이 변명성 글쓰기 전략을 시도하였다. 가족관계가 좋지 않았던 이들, 기독교인들, 노동당원들과 갈등을 빚은 민주당원·청우당원이 그 대표적 부류에 속했다. 함경남도 갑산중학교 교사 정태설(25세)은 일제시기 6년간 경찰직에 종사하다 해방 직후 월남한 삼촌의 존재를 지우고 싶었다. 유학과 징병 탓에 오랫동안 외지 생활을 한 그는 고향에 있는 삼촌과 거의 접촉할 기회가 없었다는 변명을 자서전에 늘어놓았다. 그는 삼촌과 접촉하지 않아 그에게서 어떠한 영향도 받지 못했다는 변명을 당국이 믿어주길 바랐다.³⁾

불리한 배경과 부정한 전력을 지닌 이들의 대응은 변명성 글쓰기에 국한되지 않았다. 그들은 더 과감히 당국을 기만하여, 불이익을 면하려는 전략을 시도하였다. 불량한 출신성분을 속이는 행위는 이력서 작성자들이 쉽게 빠질 수 있는 유혹이었다. 그들은 출신성분을 허위로 기재해 사회적 지위 상승의 걸림돌을 걷어내고, 더 나아가 자신들을 옥죄 수 있는 각종 차별에서 벗어나고자 했다. 강원도 평강여자중학교 교사 최성배(24세)도 자신의 출신성분을 속이고 싶은 유혹에 빠졌다. 그는 토지개혁 당시 경작지 5정보를 몰수당한 데다 상업에 종사한 가정에서 성장했지만, 이력서의 출신성분란에 “사무원”이라고 기입했다. 허위 기재 후 그는 적잖은 고민에 빠진 듯하다. 결국 그는 양심의 가책을 느꼈는지 아니면 당국의 검열을 의식했는지, “사무원”에 두 줄을 긋고 “소시민”으로 정정하였다.⁴⁾

허위 기재 전략을 가장 적극적으로 활용한 이들은 누구보다 계급적 지위가 불안했던 지주와 부농 출신들이었다. 평양교원대학 화학과 학생 길성혁은 자강도 강계중학교 졸업 당시 실시된 국가 졸업시험에서 5점 만점을 받아, 한설야로부터 북조선인민위원회 교육국장상을 받은 전도유망한 학생이었다. 출중한 실력의 소유자였던 그는 무시험 전형에다 장학금까지 받아 평양교원대학에 입학하였다. 그러나 그는 자신의 장래가 실력만으로 결정되지 않으리라는 점을 잘 알고 있었다. 불행하게도 지주의 아들이었던 그는 허위 기재 전략을 통해 자신의 집안 배경을 철저히 숨기고자 했다.

먼저 이력서에 출신성분을 빈농으로 적은 다음, 토지개혁 시에 2,000평의 토지를 분여받았다고 기입했다. 그는 자신의 집안이 매우 가난했다는 거짓말을 당국이 믿게끔 더 그럴듯하게 포장하고픈 유혹에 빠졌다. 거짓은 또 다른 거짓을 낳았다. 그는 교재를 구입할 돈이 없어 친구들과 함께 그것을 등사했으며, 토지를 분여받은 가난한 부친이 매우 기뻐했다는 거짓 경험까지 지어냈다. 그러나 학교 당국은 그의 자서전이 허위로 작성되었을 뿐만 아니라, 그가 자강도 자성군에서 강계군으로 축출돼 현재 상점을 열고 있는 과거 지주의 아들임을 간파하고 있었다. 그가 절친한 친구들에게까지 자신의 출신 배경을 숨겨왔다는 사실도 드러났다.⁵⁾

사실 허위 기재 전략은 발각될 경우 상당한 위험부담이 있었다. 따라서 기록자들은 부정한 전력과 불리한 배경을 왜곡해 기술하기보다, 그것들을 고의적으로 누락하는 식의 대응을 보였다. 허위 기재 전략을 시도한 이들과 마찬가지로 고의 누락 전략을 시도한 이들 중에는 지주와 부농·중농 출신이 많았다. 그들은 토지개혁기에 몰수당한 경작지 면적을 기입하지 않는 식으로 착취에 관여한 전력을 숨기려 했다. 특히 지주와 같은 대토지 소유자는 아니지만, 과거에 토지를 소작준 탓에 몰수의 대상이 된 부농·중농 출신들이 그러한 대응을 보였다. 출신성분이 중농인 평양교원대학 지리과 학생 장원검도 이력서의 “몰수 평수” 란을 공란으로 남겨두었다. 그러나 학교 당국은 그가 토지개혁 당시 5,000평의 경작지를 몰수당한 가정에서 성장했음을 간파하고 있었다.⁶⁾

한편 부정한 전력과 불리한 배경을 의도적으로 누락하는 행위는 허위 기재 못지않은 국가 기만행위로 간주되었다. 철원농업학교 교무주임 김영식(32세)을 평정한 시학은 그가 “과거 전력을 솔직하게 고백하지 않는다”고 불평했다. 특히 시학은 그가 1946년경 월북하기 전 수 년간 서울에서 지냈음에도 불구하고, 친구가 별로 없으며 그나마 떠오르는 몇몇 지인들의 이름마저 기억나지 않는다고 진술한 점에 격분했다. 자신의 과거를 철저히 숨긴 김영식은 사상성을 의심받을 수밖에 없었다. 결국 시학은 그가 역사과 교사에 적합하지 않다는 결론을 내렸다.⁷⁾

대중들의 속임수를 간파하기 —평정서를 통한 개개인 해부 전략—

이력서와 자서전은 각 기관에 소속된 직원들 본인이 작성해 제출한 문건이다. 이 두 문건과 함께 한 세트를 구성한 평정서는 기관 당국이 그들 개개인을 평가한 기록이었다. 평정서는 이력서·자서전의 기록 내용, 기록자의 평소 품행, 그의 지인들로부터 수집한 정보 등에 기초하여 작성되었다. 종종 이력서·자서전의 허위 기재와 의도적 누락을 지적하고 있는 이 문건은 기록자가 고백한 경력의 진위를 교차 검토할 수 있는 유용한 자료이다. 연구자들은 자기검열을 거친 변론적 기록인 이력서·자서전뿐만 아니라, 평정서까지 종합적으로 검토해야 개개인들의 개성·인성과 경력을 객관적으로 파악할 수 있다.

자서전과 전혀 다른 관점에서 씌어진 평정서의 목표는 자서전에 기록된 허위 정보를 바로잡는 데 있었다. 물론 고의 누락 전략을 구사한 이들의 은밀한 과거를 캐내는 일도 평정서의 주요 목표 가운데 하나였다. 강원도 평강축산전문학교 교원 송춘모(28세)는 아버지가 대서업에 종사했다고 자서전에 기록하였다.⁸⁾ 그러나 당국은 잠깐 대서업에 몸담았을 뿐, 일제시기 경찰직에 복무하다 해방 직후 월남한 그의 은밀한 과거사를 밝혀내고야 말았다. 송춘모를 평정한 당국자는 직계 가족이 친일 전력을 지닌 데다 월남한 점, 심지어 그러한 행적을 이력서와 자서전에 기입하지 않은 점 등에 근거하여 그를 정치·사상적으로 신뢰할 수 없다고 결론 내렸다. 평정자는 그가 현직에 적합하지 않다는 건의도 잊지 않았다.⁹⁾

전략적 글쓰기를 통한 자서전 작성자들의 기만행위는 대체로 간파되는 경향을 보였다. 그러면 당국자들은 어떻게 기록자들의 속임수를 꿰뚫어볼 수 있었을까? 물론 가장 일반적인 방식은 기록자의 지인들을 통해 자서전 내용의 진위를 확인하는 방식이었다. 평양교원대학 화학과 학생 길성혁의 자서전·이력서를 검토한 학과장 교수는 “빈농”이라 적혀 있는 그의 출신성분에 의구심을 품었다. 그는 같은 학과에 재학 중인 길성혁의 동향 친구 유강을 불러 사실관계를 따졌다. 유강은 그가 빈농의 아들이 아닌 축출된 지주의 아들이라고 이실직고했다.¹⁰⁾

한편 황해도 해주여자고급중학교 교사들을 평정한 시학 황진우는 그 학교 교장으로부터 그들에 관한 구체적 정보를 얻었다. 시학이 교사 고광선을 평정할 때, 교장은 그가 “까불거릴 뿐만 아니라 아침기가 다분한 사람”이라고 귀띔해주었다.¹¹⁾ 황해도 재령군 남률중학교 교사 이대순을 평정한 시학 이의혁은 그의 가정이 몹시 궁핍하다는 이야기를 촌락 세포위원장으로부터 들었다고 기록하였다.¹²⁾ 평정자가 자서전 작성자의 지인들로부터 보다 객관적인 정보를 입수했음을 볼 수 있다.

항간에 떠도는 풍문도 평정의 근거가 될 수 있었다. 황해도 재령군 신원중학교 교장 노의백(29세)을 평가한 시학은 그가 “여자관계로 실수한 적이 있으며, 심지어 여자를 바치는 경향이 있다”고 기록한 뒤 “들은 말”이라고 덧붙였다.¹³⁾ 기록자들의 은밀한 과거를 캐고자 했던 당국자들은 그들과 그

들 가족 성원들의 이력서·자서전을 비교하는 방식을 활용하기도 했다. 강원도 철원고급중학교 교사 김강동(20세)의 자서전 내용에 의구심을 품은 시학은 이웃한 철원여자중학교 교사로 재직 중인 그의 형의 자서전·이력서를 조회하였다. 결국 그가 기만적 글쓰기를 시도했음이 시학의 문건 대조 작업을 통해 밝혀졌다.¹⁴⁾

자서전·이력서의 기록, 기록자들의 평소 행실, 기록자 지인들과의 면담 등을 종합하여 평정서를 작성한 당국자들의 목표는 그들 개개인들의 내면세계와 인간관계를 철저히 해부하는 데 있었다. 황해도 재령군 남률중학교 교무주임 김창배(25세)를 평정한 시학 이의혁은 심지어 그의 아내가 “생활에 계획성이 없고 낭비하는 경향이 있으며 산만하다”는 내밀한 가정사까지 파악하고 있었다.¹⁵⁾ 성장 환경과 가족관계가 좋지 않거나 큰 과오를 범한 이들은 아주 철저히 해부되었다.

국가는 개개인의 인성·개성·사상성 등 내면적 성향뿐만 아니라 주변 환경까지 평정서를 통해 해부함으로써 모든 인민들을 철저히 장악·관리하고자 했다. 요컨대 자서전·이력서·평정서는 북한 대중들과 당국 간의 갈등이 표면화된 공간이자, 양자가 “글쓰기”라는 매개를 통해 서로 대립한 치열한 격전장의 성격을 띠었다.

맺음말

개개인의 계급적 소속과 가정환경과 과거 경력이 중시된 사회에서, 대중들은 자신들에 대한 핵심 정보들이 압축돼 있는 자서전·이력서가 자신들의 사회적 성취를 좌우할 수 있는 문건임을 간파하고 있었다. 따라서 대부분의 기록자들은 전략적 글쓰기를 통해 그들의 은밀한 의도와 욕구를 관철하고자 했다. 가능한 좋은 직책에 등용되고 되도록 당국의 눈 밖에 나길 원치 않았던 그들은 자신의 유리한 경력을 과시한 반면, 불리한 배경과 부정한 전력을 은폐하는 식으로 대응했다.

다양한 이해관계가 얽혀 있었던 기록자들의 글쓰기 전략은 그만큼 다양한 형태로 발현될 수밖에 없었다. 여러 유형의 기록자들 중 누구보다 고차원적인 글쓰기 전략을 시도한 부류는 불리한 배경과 부정한 전력을 지닌 이들이었다. 자신의 배경과 전력을 감추고자 했던 그들은 대략 세 가지 형태의 대응 전략을 구사했다. 변명성 글쓰기, 허위 기재, 의도적 누락이 그것이었다. 기만행위의 발각을 우려한 이들이나 당과 국가 앞에 보다 떳떳하고자 했던 이들은 부정한 전력과 불리한 배경에 대해 변명하는 전략을 시도하였다. 더 과감하게 허위 기재나 고의 누락 전략을 구사한 이들은 출신성분이 나 부정한 전력을 속여, 사회적 지위 상승의 걸림돌을 걷어내고 더 나아가 자신들을 옥죄 수 있는 각종 차별에서 벗어나고자 했다.

당국은 자서전 작성자들의 기만 전략에 당하고 있지만은 않았다. 당국자들이 개개인을 평가한 문건

인 평정서는 이력서·자서전의 기록 내용, 기록자의 평소 품행, 그의 지인들로부터 수집한 정보 등에 기초하여 작성되었다. 자서전과 전혀 다른 관점에서 씌어진 평정서의 목표는 자서전에 기록된 허위 정보를 바로잡는데 있었다. 사실 전략적 글쓰기를 통한 기록자들의 기만행위가 성공하기 힘들었던 까닭은 그들에 대한 치밀한 평정이 이루어졌기 때문이다. 물론 국가가 평정서를 통해 개개인들을 해 부한 의도는 그들을 철저히 장악하고자 함에 있었다.

NOTE

- 1) 朴順熙, 1948.11.23, 「조선인민군 제3사단 제9연대 체육교원 5급 박순희 자서전」, NARA RG242 SA2009 Box10 Item21.2
- 2) 박연순, 1949.10.20, 「강원도 철원고급중학교 교사 박연순 자서전」, NARA RG242 SA2011 Box7 Item23
- 3) 鄭泰高, 1949.9.23, 「함경남도 갑산중학교 교양주임 정태설 자서전」
- 4) 최성배, 1949.11.1, 「강원도 평강여자중학교 교양주임 최성배 이력서」, NARA RG242 SA2011 Box7 Item23
- 5) 길성혁, 1949, 「평양교원대학 화학과 학생 길성혁 이력서」, NARA RG242 SA2007 Box Item20.7
- 6) 장원겸, 1949, 「평양교원대학 지리과 학생 장원겸 평정서」, NARA RG242 SA2007 Box Item20.6
- 7) 임창빈, 1949, 「강원도 철원농업학교 교양주임 金永植 평정서」, NARA RG242 SA2011 Box7 Item23
- 8) 송춘모, 1949, 「강원도 평강축산전문학교 교원 송춘모 자서전」, NARA RG242 SA2011 Box7 Item23
- 9) 이복록, 1949, 「강원도 평강축산전문학교 교원 송춘모 평정서」, NARA RG242 SA2011 Box7 Item23
- 10) 길성혁, 1949.5.8, 「평양교원대학 화학과 학생 길성혁 평정서」, NARA RG242 SA2007 Box Item20.7
- 11) 황진우, 1949.9.8, 「황해도 해주여자고급중학교 교사 고광선 평정서」, NARA RG242 SA2007 Box Item20.4
- 12) 이의혁, 1949, 「황해도 재령군 남률중학교 교사 이대순 평정서」
- 13) 이의혁, 1949, 「황해도 재령군 신원중학교 교장 盧義柏 평정서」
- 14) 임창빈, 1949, 「강원도 철원고급중학교 교사 김강동 평정서」, NARA RG242 SA2011 Box7 Item23
- 15) 이의혁, 1949, 「황해도 재령군 남률중학교 교사 김창배 평정서」

조선 후기 중국을 보는 하나의 눈 : 박지원(朴 趾源)의 [일신수필(駟汎 隨筆)]을 중심으로

An Eye to see China in the late Joseon Dynasty: Focused on Ilsinsuphil (駟汎隨筆) written by Park Jiwon

이홍식 Hongshik Lee

성결대학교
Sungkyul University

국문요약

본고는 사행기록을 매개로 조선 후기 한중교류의 일단, 그중에서도 중국을 바라보는 시선을 고찰하기 위해 기획되었다. 이에 중국을 배우고자 하는 강한 욕망으로 압록강을 건너 중국 땅에 들어가기에 앞서 [도강록서(渡江錄序)]를 지어 조선과 청 사이의 관계를 새롭게 설정한 박지원에 주목하였다. 특히 본고에서는 관외(關外)에서 중국에서 무엇을 어떻게 보고 배울 것인지 깊이 다룬 [일신수필서]에 관심을 집중하였다. 이 서문에서 박지원은 중국의 대관(大觀)을 보아야 하고, 이를 위해서는 조선의 고루한 선비들과 달리 구이지학(口耳之學)과 정량(情量)의 한계를 벗어나야 한다고 말한다. 그리고 공자와 석가모니와 서양인들의 인식 방법을 가져와 그 가능성을 엿보는데, 궁극적으로는 공자의 천하 보기 방법을 따르되 새로운 방법적 전환을 요구한다. 그 구체적인 방법은 미완의 결론 때문에 확인할 길이 없지만, '직접 보고 듣는 것만으로는 천하의 대관을 볼 수 없으니 정량을 확장해야 한다'는 메시지는 분명히 확인된다.

이 서문은 [일신수필]과 밀접하게 연결되어 있는데, 최근까지 연구자들은 장관론으로 불리는 글과 [거제(車制)]등 이용후생과 직접 연관된 작품만 주로 다루었다. 그렇다 보니 [일신수필] 소재 대부분의 글들이 평가받지 못하였고, 서문과의 관계 또한 제대로 드러나지 못했다. 오히려 [일신수필]은 서문에서 주장한 바대로 구성된 텍스트로 보아야 한다. 일록(日錄)을 중심으로 보고 들은 바를 서술하되 그중에서 정량이 미친 바를 새로운 형식으로 정리했으며, 그 정량이 미치는 방향은 천하의 대관, 즉 중국 고유의 법과 제도에 있음을 확인할 수 있기 때문이다. 나아가 이 서문이 [열하일기]와도 긴밀하게 연결되어 있음을 알 수 있다. 천하의 대관, 즉 중국의 법과 제도를 찾아내어 이를 바탕으로 조선을 변화시키려는 목적과 방법이 [열하일기]의 구성과 서술방식에서도 확인되기 때문이다. 본고에서는 특히 [열하일기] 소재 [상방(象房)]과 [상기(象記)]의 관계를 중심으로 살펴보았다. 그 결과 [상방]은 천하의 대관을 보기 위해 구이지학의 한계를 벗어나 직접 보고 경험을 통해 얻어낸 결과물이고, [상기]는 이 경험 지식에 정량을 더하여 알게 된 천하의 대관임을 확인할 수 있었다. [상방]과 [상기]가 [일신수필서]에서 박지원이 주장한 바를 잘 구현하고 있는 만큼, [열하일기]와 [일신수필서] 사이의 긴밀한 관계를 가늠해 볼 수 있다.

[일신수필서]는 비록 미완의 작품이지만 중국 사행 시 천하의 대관(大觀)을 보아야 한다는 목적과 그 목적

을 실현하기 위한 방법을 제시한 텍스트임에는 분명하다. 박지원이 이 텍스트의 내용을 토대로 [일신수필] 뿐 아니라 [열하일기]를 구성하고 있는 만큼, [일신수필서]는 [일신수필]의 서문일 뿐 아니라 [열하일기] 전체를 관류하는 서문으로 평가되어야 한다. 물론 [일신수필서]와 [열하일기]의 관계를 더 따져봐야겠지만, 이번 연구를 통해 가능성은 충분히 열렸다고 생각한다

Abstract

This paper aimed to examine one area of Korea-China exchanges, especially the view toward China, in the late Joseon Dynasty through “Yonhaenglok.” To do so, this study paid attention to Park Ji-won, who wrote the ‘Doganglok-seo (the preface of Doganglok) in Yeolha-ilgi’ and established a new relationship between the Joseon and Qing Dynasty before the crossing of the Yalu River and the entering of Chinese land with a strong desire to learn about China. In particular, this paper focused on ‘Ilshin Supil-seo,’ which deals in depth on what to see and learn in China outside the jurisdiction.

In this preface, Park Ji-won says that one must look at the general survey of China and one must go beyond the limits of ‘studying only by mouth and ear’ and the ‘scope of thoughts’ unlike the narrow-minded scholar of the Joseon period. In addition, he borrowed the methods of perception of Confucius, Shakyamuni, and the western world, and had a glimpse of the possibility, and ultimately Park demands a new methodological transition while following Confucius’ ways of seeing the world. The method cannot be confirmed due to the unfinished conclusion, but the message ‘Since you cannot see the magnificent whole world by simply looking and listening in person, you must expand your scope of thought’ is clearly confirmed.

This preface is closely related to ‘Ilshin Supil’, and until recently, researchers mainly focused on works directly related to the promotion of public welfare, such as ministerial theory and Geoje writings. As a result, most of the articles in “Ilshin Supil” were not evaluated, and their relationship with the preface were not revealed in full. Rather, ‘Ilshin Supil’ should be viewed as a text composed as claimed in the preface. This is because it describes what was seen and heard by centering on daily record, but it summarized in a new form of what the quantify methods have influenced. Its direction lies in the general survey of the world, that is, the unique laws and systems of China.

Furthermore, this preface is also closely linked to “The Jehol Diary (Yeolha Ilgi).” This is because the objective, and the method to change the Joseon Dynasty by the surveying of the whole world (i.e. laws and institutions of China) are also confirmed in the composition and description of “The Jehol Diary.” In particular, this paper examined the relationship between ‘Sangbang (elephant fence)’ and ‘Sanggi (elephant stories),’ which are themes in the “Jehol Diary.” As a result, the study confirmed that ‘Sangbang’ is the result of seeing and experiencing directly beyond the limits of ‘studying only by mouth and ear’ to see the general survey of the world, and ‘Sanggi’ is the general survey of the world learned by adding the range of thoughts to this knowledge experience. As ‘Sangbang’ and ‘Sanggi’ well embody what Park Ji-won argued in ‘Ilshin Supil-seo’, the close relationship between “The Jehol Diary” and ‘Ilshin Supil-seo’ can be assessed.

Although ‘Ilshin Supil-seo’ is an unfinished work, it is clearly a text that suggests the purpose of seeing the general view of the world when an envoy leaves to China to carry out a mission and a method for realizing that objective. As Park Ji-won composes “The Jehol Diary” as well as ‘Ilshin Supil’ based on the contents of this text, ‘Ilshin Supil-seo’ should be evaluated as not only the preface to ‘Ilshin Supil’ but also permeating the entire “The Jehol Diary.” Of course, the relationship between “Ilshin Supil-seo” and “The Jehol Diary” must be examined further, but I believe this research has opened up that possibility.

1. 박지원, 천하의 대관(大觀)을 꿈꾸다

북학파의 수장이기도 한 박지원은 배우고자 하는 욕망이 다른 누구보다 강하였다. 이에 압록강을 건너 중국 땅에 들어가기에 앞서[도강록서(渡江錄序)]를 지어 조선과 청 사이의 관계를 새롭게 설정하였고, 관외(關外)에서[일신수필서]를 지어 중국에서 무엇을 어떻게 보고 배울 것인지 깊이 다루었다. 다만[일신수필서]는[열하일기]소재 서문 가운데 유일하게 미완의 글인 데다 단락이 복잡하게 연결되어 있어 의미를 파악하기가 쉽지 않다. 최근까지 여러 연구가 있었지만, 연구자마다 견해가 조금씩 다르고 작품의 주제도 선명하게 드러나지 않은 상태이다. 더욱이 이 서문을 장관론으로 일컬어지는 글과[거제(車制)]만을 연결하여 이용후생의 관점에서 다루고 있을 뿐[일신수필]및[열하일기]와의 관계 등에는 관심이 미치지 못하고 있다.

이에 본고에서는 기왕의 연구 성과를 성찰하여[일신수필서]를 다시 읽고, 그 결과 위에서[일신수필]및[열하일기]와의 관계까지 함께 살펴보고자 한다. 이 과정이 잘 마무리되면[일신수필서]의 내용뿐 아니라[일신수필서]와[일신수필]및[열하일기]와의 구조적 관계 또한 확인할 수 있을 것이다. 나아가 조선 후기 중국을 바라보는 시선 또한 선명히 드러날 것이다.

2.[일신수필서], 천하를 대관(大觀)하는 법을 논하다

단지 입과 귀만을 의지하는 자들과는 학문을 이야기할 것이 못 된다. 더구나 평소 그들의 정량이 미치지 못한 대상에 관해서는 말해 무엇하랴. 성인이 태산에 올랐더니 천하가 작아 보였다고 말하면, 그들은 속으로는 그렇지 않으리라고 생각하면서도 입으로는 그렇겠다고 말한다. 하지만 부처가 시방세계를 두루 본다고 말하면 허망하다고 배척하고, 서양인들은 거대한 선박을 타고 둥근 지구의 저편에서 빙 돌아서 나왔다고 말하면 터무니없다고 질책한다. 그러니 누구와 함께 천지의 대관을 이야기할 것인가?

[일신수필서]의 시작 단락이다. 첫 문장에서 입과 귀만을 의지하는 사람과 정량이 넓지 못한 자와는 학문에 대해 논할 수 없다고 하였는데, 이는 이 글 전체를 관류하는 문장이다. 그리고 이어진 문장에서 유교와 불교와 서학에서 각각 예시를 끌어와 학문에 대해 논할 수 없는 이유를 설명하고 있다. 공자가 태산에 올라 천하를 작게 여기고 석가모니가 시방세계를 두루 보며 서양인이 항해를 통해 지구를 돌아서 나온 것은, 직접 보고 경험하여 얻어낸 결과물이나 구이지학(口耳之學)을 일삼고 정량이 미치지 못하는 자들은 이를 믿지 못한다고 하였다. 결국 구이지학을 버리고 정량을 넓히는 데 방점이 찍히게 된다.

아! 공자가 240년 동안의 역사를 다듬고 고쳐[춘추]라고 이름 붙였지만, 이 240년 동안 일어난 외교 군사에 관한 일들은 곧 하나의 꽃 피고 잎 지는 것과 같은 잠깐 사이의 일일 뿐이다. 아! 슬프다. 내가 지금 급히 글 쓰다 이런 생각이 든다. 먹 한 점 찍는 사이는 눈 한 번 깜박하거나 숨 한 번 들이쉬는 순식간의 일이지만, 눈 한 번 깜박이고 숨 한 번 쉬는 사이에도 이미 작은 옛날과 작은 오늘이 만들어진다. 그렇다면 하나의 옛날이나 하나의 현재 역시 큰 눈 한 번 깜박이거나 큰 숨 한 번 들이쉬는 사이라고 말할 수 있다. 그 사이에서 명예를 세우고 일을 이루겠다니 어찌 슬프지 않겠는가?

이어지는 단락이다. 공자의[춘추]를 상대화하여 그 안에서 이름을 세우고자 하는 사람들을 비판하고 있다. 이들은 존주를 기치로 북벌을 일삼던 조선의 고루한 선비들이다. 장관론으로 일컬어지는 글에서 박지원이 언급했던 상사(上士)와 중사(中士)가 바로 이들이다. 이들은 서문의 첫머리에서 말한, 구이지학과 정량의 한계에 얽매어 천하의 대관을 함께 논하지 못하는 자이다.

나는 일찍이 묘향산에 올라가 상원암에서 묵었다. 밤새도록 대낮처럼 달이 밝아서 창을 열고 동쪽을 바라보니 암자 앞에 흰 안개가 자욱하였고, 위쪽에 달빛을 받아서 마치 수은 바다 같았다. 수은 바다 밑에서 은은하게 코 고는 소리 같은 것이 들리자 승려들이 서로 말을 주고받으며 “아래 세상에는 바야흐로 크게 천둥이 치고 소나기가 내리치겠네.”라고 하였다. 며칠 뒤에 산에서 내려와 안주에 이르니, 지난밤에 과연 폭우가 쏟아지고 천둥과 번개가 내리쳐 평지에 빗물이 한 길이나 차올라 많은 인가가 떠내려갔다. 나는 말고삐를 잡고서 개연히 “어젯밤에 나는 구름과 비 너머에서 밝은 달을 껴안고 잤구나.”라고 탄식하였다. 묘향산은 태산에 비해 겨우 작은 언덕일 뿐이다. 그 높고 낮음에 따라 이같이 경계가 다른데 하물며 성인이 천하를 굽어보았을 때에라.

설산에서 고행한 저 사람은 공자의 집안에서 세 번이나 처를 내쫓고, 아들 백어가 공자보다 일찍 죽고, 공자가 노나라와 위나라에서 종적을 감추었던 일들을 미리 내다볼 수 있어서 이 때문에 출가한 것이 아니라 만약 지수풍화(地水風火)가 눈 깜짝할 사이에 모두 공(空)이 된다는 이유 때문에 그랬다면 이는 한심스럽다고 하겠다.

저들은 또 말하기를 성인과 불씨의 관찰은 아직 지구를 떠나지 못했다고 한다. 그런즉 천구에 의거해서 천문을 관측하고 별들을 어루만지며 다니므로, 자기들의 관찰이 두 사람보다 낫다고 자부한다. 하지만 저들이 이국에서 말을 배우며 백발이 되도록 글을 익혀서 불후의 저술을 남기려고 함은 어째서일까? 본래 이 몸이 현재에 존재한다고 여기지만, 그것은 지나간 시간적 경계에 속하고 시간적 경계는 부단히 지나가므로, 예전에 입과 귀에 의존하여 학문이라 여겼던 것들 역시 증거를 취할 데가 없는 까닭이다. 그런데 지금 나는 이번 여행에서.

그렇다면 천하를 대관하려면 어떻게 해야 하는가? 박지원은 세 단락에 걸쳐서 천하를 대관하기에 적

합한 방법이 무엇인지를 설명하는데, 먼저 묘향산에서의 경험을 통해 공자의 천하 보기를 점검하고 이어서 석가모니와 서양인의 인식 방법을 따져 물었다. 석가모니의 경우 고행을 통해 시방세계를 두루 보게 되었지만, 그 깨달음을 모두 공(空)으로 돌려버리는 까닭에 한심하다 비판한다. 서양인의 경우에도 스스로 공자와 석가모니보다 뛰어나다 일컬지만, 그들이 예전에 학문이라 여겼던 것들 역시 증거를 취할 데가 없는 한계를 지니고 있어 부정한다. 반면에 공자의 천하 보기에 대해서는 자신의 경험과 대비하여 새로운 메시지를 던진다. 박지원은 묘향산에서의 경험을 통해서 직접 보는 것이 구이지학에서 벗어나 천하의 대관을 보는 분명한 길이지만, 직접 보는 것만으로는 천하의 대관에 이를 수 없음을 말한다. 구름 아래의 소나기와 천둥은 천하를 대관할 때 놓치기 쉽지만 반드시 보아야 할 것들이기 때문이다. 그렇다면 어떻게 해야 묘향산의 스님처럼 구름 아래의 소나기와 천둥의 존재를 놓치지 않을 수 있을까? 박지원의 고민은 여기로 자연스럽게 귀결되게 된다.

공자께서 널리 전적을 공부하고 예로써 자신을 단속해야 한다고 말씀하지 않으셨던가? 그러나 저들은 종신토록 잠꼬대하고 떠돌이로 사는 자들이다. 잠꼬대하는 것과 떠돌이로 사는 것을 그만두어야만 학문을 이야기할 수 있고, 또 천하의 대관을 이야기할 수 있다.

그런데 위에 소개한 조선광문회본[열하일기]외에는 해당 부분이 빠져 있어 박지원이 궁극적으로 말하려 한 메시지를 확인할 수 없다. 더하여 조선광문회본[열하일기]에서 다루고 있는 내용 또한 받아들이기에는 문제가 적지 않아, 박지원의 의도를 파악하는 데 어려움이 많다. 박문약례(博文約禮)라는 진부한 방법으로 천하의 대관을 볼 수 있을지도 의문이고, 석가모니의 잠꼬대와 서양인의 떠돌이 생활을 청산하는 것만으로 학문과 천하의 대관을 이야기할 수 있다는 결론은 모두의 입론에 비해 굉장히 허술해 보이며 입론과의 연결도 자연스럽게 지 못하다.

결국 이 서문을 통해 현재 확인 가능한 메시지는 다음으로 귀결되게 된다. 천하의 대관을 보려면 조선의 고루한 선비들과 달리 구이지학과 정량의 한계를 벗어나야 한다. 구이지학의 한계를 극복하려면 먼저 공자와 석가모니와 서양인처럼 천하를 직접 보고 경험해야 한다. 하지만 이것만으로는 천하의 대관에 이를 수가 없으니 정량을 확장해야 한다. 이때 석가모니와 서양인의 방법은 따르기 어려우니, 공자의 천하 보기 방법을 따르되 새로운 방법적 전환이 요구된다. 다만 서문이 불완전하고 이 본 또한 그대로 따르기에 부족하여 그 구체적인 방법은 현재로서는 확인할 길이 없다.

3.[일신수필], 천하의 대관(大觀)을 기록하다

박지원은 서문 다음에 바로 이어지는 1780년 7월 15일 기사에서 자신이 생각하는 천하의 대관에 대

해 먼저 제시하였다. 다분히 의도적인 배치이다. 이 글에서 중국에는 아무것도 볼 만한 것이 없고 춘추대의를 기치로 청나라 산천의 누린내를 씻어낸 뒤에라야 대관을 논할 수 있다고 주장하는 상사와 종사처럼 중국을 보아서는 결코 대관할 수 없음을 말하고, 정량을 이용후생의 상징물인 뚝과 깨진 기와장으로 확장할 것을 요구한다. 이에 많은 연구자들이 이용후생의 관점에서 장관론으로 불리는 글과 이후에 이어지는[거제]등을 연결하여 천하의 대관을 논하였다.

만리장성을 보지 않고는 중국의 크기를 모르고, 산해관을 보지 않고는 중국의 제도를 모르며, 산해관 밖의 장대를 보지 않고는 장수의 위엄과 높음을 모를 것이다.

그런데 장관론을 이용후생의 관점에서만 읽게 되면[일신수필]소재 대부분의 글을 놓치게 된다. 위에 소개한 글은[장대기]초입에서 한 말이다. 만리장성과 산해관과 장대를 보아야만 중국의 크기와 제도 등을 볼 수 있다고 하였다. 이는[북학의서]에서 “우리나라 선비들은 ... 중국 고유의 훌륭한 법과 아름다운 제도마저 배척해 버리고 만다. 그렇다면 장차 어디에서 본받아 행하겠는가?”라고 말한 것과 일맥이 통한다. 중국을 제대로 이해하려면 이 중국의 크기와 제도를 읽어야 한다. 이에[북학의서]에서 “농잠(農蠶) 목축 성곽 궁실 주거(舟車)로부터 기와 대자리 붓 자 등을 만드는 방식에 이르기까지 눈으로 헤아리고 마음으로 비교하지 않은 것이 없었다.”라고 말했던 것이다.

나는 하사(下士)이다. 그래서 장관은 깨진 기와 조각에 있고 장관은 뚝거름에 있다고 말한다. 무릇 깨진 기와는 천하의 버려진 물건이다. ... 뚝오줌은 지극히 더러운 물건이다. ... 뚝거름을 쌓아 올린 맵시를 보아도 천하의 제도는 벌써 여기에 버젓이 있음을 볼 수 있다. 그래서 나는 말한다. 깨진 기와 조각과 뚝거름이야말로 진정한 정관이다. 왜 하필 상곽과 연못, 궁실과 누각, 점포와 사찰, 목축과 광막한 벌판, 나무숲의 기묘하고 환상적인 풍광만을 장관이라고 불러야 한단 말인가?

실제로 박지원이 깨진 기와 조각과 뚝거름을 두고 장관이라 일컬었던 것은 그 안에 천하의 법과 제도가 들어 있었기 때문이다. 핵심은 깨진 기와 조각과 뚝거름 자체에 있는 것이 아니라 그 안에 들어 있는 중국 고유의 법과 제도이다. 그런데 이 법과 제도가 담겨 있는 깨진 기와 조각은 천하의 버려진 물건이고 뚝오줌은 지극히 더러운 물건이라 사행길에 올라서 직접 보고 경험한다 하여 쉬 볼 수 있는 것이 아니다. 반드시 정량이 미쳐야 한다.

비록 궁벽한 두메에 다 허물어져 가는 집에서 그들이 날마다 사용하는 밥그릇은 모두 화려하게 채색한 그림 주발이었다. 그들이 사치를 숭상해서 그런 것이 아니다. 질그릇과 도자기를 굽는 사람들이 본래 그렇게 만들었기 때문에 비록 거칠고 조악한 그릇을 사용하려 해도 구할 수가 없다. ... 우리나라의 분원에서 구운 것들은 분명 시장에 내놓을 수 없을 것이다. 아! 그릇을 굽는 법

한 가지가 좋지 않은 것 같지만 온 나라의 모든 일과 물건이 다 그릇의 잘못됨을 닳아서 마침내 습속이 되고 말았으니 어찌 원통하지 않으랴?

이에 박지원은[일신수필]을 구성하면서 일록을 먼저 자세히 기록한 뒤에 천하의 대관, 즉 중국 고유의 법과 제도가 담겨 있는 대상을 선택하여 기와 설의 형식으로 독립시켜 추가하였다. 위 예시문은 1780년 7월 15일 소흑산을 출발하여 신광녕에 이르는 과정에 직접 보고 경험한 것 중 정량이 미처 정리한[객사]중 마지막 대목이다. 거대한 규모의 객사를 통해 중국의 발달한 상업의 엿보았을 뿐 아니라 그릇을 굽는 방법, 즉 그 제도의 다름을 통해 우리나라의 나쁜 습속을 통찰하였다. 그리 길지 않은 글이지만 박지원이 중국 사행 중에 본 중국의 법과 제도, 즉 천하의 대관 중 하나로 보아도 무방해 보인다.[일신수필]은 그 서문에서 말한 바대로 구성된 텍스트임에 분명하다. 일록을 중심으로 보고 들은 바를 서술하되 그중에서 정량이 미친 바를 새로이 정리했으며, 그 정량이 미치는 방향은 천하의 대관, 바로 중국 고유의 법과 제도에 있다고 보는 것이 타당해 보인다. 묘향산에서 바라본 구름 위의 세상이 일록을 채우고 있다면, 이와 긴밀하게 연결되어 있는 구름 아래의 세상이 나머지 글을 채우고 있는 셈이다.

4.[열하일기],[일신수필서]를 구현하다

김경선은 조선 후기 3대 사행기록 가운데 김창업의[연행일기]는 편년체에 가깝고 홍대용의[연기]는 기사체에 가까우며 박지원의[열하일기]는 위 두 가지 서술방식을 종합한 입전체(立傳體)에 가깝다고 하였다. 실제로 박지원의[열하일기]는 일록의 형식에 기와 설의 형식을 더하는 방식으로 편년체와 기사체의 단점을 극복하고 있다.

이렇게 된 데에는 여러 이유가 있을 것이다. 김창업과 홍대용의 사행기록을 이덕무가[입연기]에서 인용하고 있을 뿐 아니라 이들이 서로 긴밀하게 연결되어 있었던 만큼, 박지원이 김창업과 홍대용의 연행록을 참고하여 종합할 수 있는 가능성은 충분히 열려 있다.

몇 리를 채 못 가서 만수사(萬壽寺)【만수사기가 따로 있다.】를 지나갔다.

만수사기

만수사는 심양 서문 밖에 있다. 일행은 모두 그냥 지나쳤는데, 성신만이 지나다가 보고 돌아와서 말하기를 “사전은 모두 삼중이다. 제1전은 ‘보제전(普濟殿)’이라 편액을 하여 3좌의 대불을 모셨다. 제2전은 편액을 잊어버렸다. 1좌의 불상을 모시고 좌우로 각각 소불을 모셨다. 제3전도 여러 부처를 모셨다.”고 했다.

19세기 전반 연행록 가운데 박사호의[연계기정]과 한필교의[수사록]과 김경선의[연원직지] 등은 [열하일기]와 긴밀하게 연결되어 있다. 이 가운데[연원직지]는 그 내용까지 충실히 인용하고 있어 매우 유사하다. 그런데 형식과 서술방식 외에 앞서 살펴본 내용 등과의 유사성은 전혀 보이지 않는다. 위에서 보듯 김경선은 일록에서 다루지 못한 내용, 즉 만수사 관람 내용을 기문 통해 보충하는 방식으로 연행록을 구성하고 있을 뿐이다. 편년체와 기사체 서술방식을 종합한 것은 분명하지만, 정작 중요한 중국의 법과 제도에 대한 정량이 보이지 않는다.

상방은 선무문 안 서성 북쪽 담장 아래에 있다. 코끼리 80여 마리가 있는데, 코끼리들은 큰 조회 때 오문에서 의장으로 서기도 하고, 황제가 타는 가마와 노부에 쓰이기도 한다. 코끼리는 몇 품의 녹봉도 받고, 조회 때는 백관이 오문으로 들어오기를 마치면 코끼리가 코를 마주 엮대어 서 있어서 아무도 마음대로 출입할 수 없게 하였다. 저 코끼리는 그래도 눈으로 볼 수 있는 사물인데 이처럼 그 이치를 알 수 없다. 더구나 천하의 사물은 코끼리보다 만 배나 더 알기 어려우니 어쩌면 좋을까? 그러므로 성인이[주역]을 지을 때 코끼리 상 자를 취하여 설명하였거니와 그 형상을 통해 만물이 변화하는 이치를 끝까지 탐구하기를 바란 것이 아닐까?

더욱이[열하일기]에는[황금대]와[황금대기],[문승상사당]과[문승상사당기],[상방(象房)]과[상기(象記)]처럼 연작 형식으로 작성된 텍스트가 존재하는데, 편년체와 기사체의 종합이라는 개념만으로는 이러한 작품의 탄생과 존재 이유를 설명하기가 쉽지 않다. 위에 소개한 [상방]은 북경 선무문 안에 있던 코끼리 관리시설인 상방을 방문하고 남긴 견문기이고, 아래의[상기]는 열하에서 코끼리를 다시 보고 인식의 문제로 확장한 의론문이다. 두 작품은 서로 다른 편에 속해 있지만 유기적으로 매우 밀접하게 연결되어 있다.[상방]은 자신이 직접 보고 들은 경험 정보에[일하구문]등 백과전서류 서적과 이전 사행기록을 통해 변증한 자료 등을 종합하여 정리한 텍스트이고,[상기]는 이를 바탕으로 사물에 대한 인식의 오류를 성찰한 텍스트다.[상방]은[상기]에서 다룬 문제의식의 출발이자 중요한 소재일 뿐만 아니라[상기]에서 비판하고 성찰한 내용의 구체적 결과물이자 증거이기도 하다. 그런 만큼 앞서 살펴본 김경선의[연원직지][출강록]1832년 12월 1일 기사에 보이는 일록과[만수사기]와는 그 결이 완전히 다르다.

[상방]과[상기]의 관계는 오히려[일신수필]내 일록과 기문의 관계와 구조적으로 더 가까워 보인다. 천하의 대관을 보려면 먼저 구이지학의 한계를 벗어나 직접 보고 경험해야 하는데,[상방]은 이를 잘 구현하였다. 다만 북경에서 코끼리를 직접 보고 그 경험 정보를 축적한 사람은 박지원 이전에도 이후에도 많았다. 중요한 것은 정량이 미쳐야만 볼 수 있는 것들인데, 이는[상기]에서만 확인된다. 상방과 코끼리는 중국의 장관으로 일컬어졌지만, 대부분의 연행사들이 말한 장관은 코끼리의 기이한 형상에 머물러 있을 뿐 중국의 법과 제도에는 이르지 못하였다. 그러니 상방에서의 경험이 조선에 대

한 반성과 성찰로 회귀하기가 어려웠다.

에서 보듯[열하일기]의 구성과 서술방식 또한[일신수필서]와 밀접하게 연결되어 있을 것으로 판단된다. 천하의 대관, 즉 중국의 법과 제도를 찾아내어 이를 바탕으로 조선을 변화시키려는 목적과 방법이[열하일기]전반에서 확인되기 때문이다. 물론 이러한 평가를 견고히 하기 위해서는 여러 다른 작품들 사이의 관계를 더 따져봐야 하겠지만, 여기서는 그 가능성만 확인하기로 한다. 더하여[일신수필서]를[일신수필]뿐 아니라[열하일기]전체를 관류하는 서문으로 평가할 수 있는 가능성도 함께 열어두기로 한다.

조선 후기 고소설에 나타나는 징벌(懲罰)을 통해본 소수자 혐오의 방식과 그 의미 : 추(醜)·충(蟲)·귀(鬼)·병신(病身)

A Study on the Disgust of the Minorities in the View of the Punishment in Late Joseon Fictin - ugly, Monstrous, worm, disabilities

구선정 Sunjung Koo

한신대학교

Hanshin University

국문요약

본 글은 조선 후기 고소설에 나타나는 죄벌(罪罰)의 방식인 추모(醜貌)·귀물(鬼物)·유충(幼蟲)·병신(病身)의 형상화를 통해 당대 갈등의 방식과 그 속에서 나타나는 소수자에 대한 혐오 원인을 고찰하는 것이다.

고소설은 일반적으로 권선징악을 세계관으로 삼고 있어 선악(善惡)을 중심으로 한 갈등과 악행에 대한 죄과(罪科)가 무엇보다 중요하게 그려진다. 그런데 주목되는 바는 조선 후기로 갈수록 소설 속에서 인물의 선악 구분이 점점 더 극명해진다. 특히 가문의 질서를 수호하는 인물을 선인으로, 가문의 질서를 위협하는 인물을 악인으로 규정하는 경우가 많아졌다. 그래서 가문의 질서에 부합하지 못하는 인물에게는 징벌이 내려진다. 그리고 권력 관계 속에서 열세에 있는 소수자인 여성과 장애인이 혐오의 대상이 된다. 그리하여 죄벌로 인해 못생긴 외모(醜貌)로 태어나고(<한조삼성기봉>), 몸에서 수많은 벌레(幼蟲)를 쏟아내며(<완월회맹연>), 흉악한 귀물(鬼物)로 돌아오고(<완월회맹연>) 맹인·얕은뱅이·성불구자·지적장애자와 같은 병신(病身)이 된다.<한후룡전>·<유화기연>·<영이록> 소수자들을 악취·유충·버러지·더러움·우두나찰·귀신·잔나비·흉계망측·병신·일무가취·치공자 등으로 묘사하면서 강한 혐오감을 부추긴다. 그리고 이들은 제거되거나 지배집단의 이념에 맞는 사람으로 개과(改過)를 이루어 집단에 편입된다.

두 번의 양란(兩亂)과 신분 질서의 동요 등이 일어났던 조선 후기 사회에서 사대부 남성들은 흔들리는 지지 기반을 확보하기 위해 윤리를 구축하는데 힘을 기울였다. 그리하여 종법 의식을 강화하여 가문 중심의 질서로 사회를 재편하려 했다. 그러나 이러한 움직임 이면에는 자신들이 만든 공동체가 새로운 사고에 의해 흔들릴지도 모른다는 사대부 남성들의 불안과 공포감이 숨어 있었다. 결국 여성과 장애인에 대한 괴물화와 혐오는 권력을 지닌 남성 주체의 불안 의식과 거세에 대한 공포 심리가 반영된 결과라 할 수 있다. 괴물은 도덕적 인간관으로는 잘 납득하기 어려운 주체의 내부 충동의 발로이다. 따라서 주체가 만들어낸 괴물이 사실은 폭력적인 권력자가 아니라 사회 권력의 희생자였음을 확인할 수 있다. 이렇게 죄벌(罪罰)을 통해 다층적으로 변화되는 ‘추(醜)’에 대한 조선 후기 향유층의 심리를 도출해 볼 수 있었다.

Abstract

This research examines the conflicts of the era and the causes of abhorrence towards minorities by embodying ‘Ugly Appearance’, ‘Absurdity’, ‘Insects’, and ‘Deformed Bodies’, which were punishable means appearing in old novels of the late Joseon dynasty.

In general, old novels portray conflicts centered on good and evil and a punishment on a misdeed with greater importance than anything else, because it takes the worldview of ‘the promotion of virtue and reproof of vice.’ However, what is noteworthy is that the distinction between the good and the bad in the novels become more evident towards the late Joseon Dynasty. In particular, more novels defined a person protecting the order of a family as a good person and a person threatening the order of a family as a bad person. As a result, punishment is imposed on those who did not conform to the order of family, and women and people with physical disabilities, who were inferior in power in relationships, became the targets of hatred. Due to punishment for a crime, a bad or evil person was born with an ugly appearance (“Hanjosamseonggibong”), numerous bugs poured from their body (“A Full-length Novel about the Four Generations of the Jeong Family of Ming”), returned as a vicious absurdity (“A Full-length Novel about the Four Generations of the Jeong Family of Ming”) and became physically handicapped by being blind, cripple, sexually-disabled, and intellectually disabled (“Hanhuryongjeon”, “Yuhwakiyeon” and “Yeongirok”). The old novels promote strong hatred by describing minorities as ill-smelling, larva, insect, dirty, ox-headed evil being, ghost, monkey, evil and vulgar, deformed body, nothing worth taking, and toothless person. In addition, they are eliminated or converted into people who suit the ideology of the ruling group and become incorporated into the group.

In the late Joseon society, where two wars and social turmoil of class order took place, the nobility put effort into building ethics to secure a support base that was wavering. Thus, they sought to reorganize society with a family-centered order by reinforcing the consciousness of clan rules. However, the anxiety and fear of the nobility were hidden behind the movements of community they created and could be shaken by new thinking. Hence, turning women and disabled people into freaks and the hatred toward them reflect an uneasy consciousness and fear of emasculation by men who had power. Freaks were the manifestation of the subject’s internal impulses that are difficult to understand from a moral human view. Therefore, this study can confirm that the freaks they created were not actually the victims of violent men in power but the victims of social

power. By doing so, this research could derive the psychology of the nobility in the late Joseon Dynasty toward ‘Ugliness’, changing in various ways through the punishment of crimes.

I.

본 글은 조선 후기 고소설에 나타나는 죄벌(罪罰)의 방식인 추모(醜貌)·귀물(鬼物)·유충(幼蟲)·병신(病身)의 형상화를 통해 당대 갈등의 방식과 그 속에서 나타나는 소수자에 대한 혐오의 원인을 고찰하는 것을 목표로 한다. 고소설은 일반적으로 권선징악을 세계관으로 삼고 있어 선악(善惡)을 중심으로 한 갈등과 악행에 대한 죄과(罪科)가 무엇보다 중요하게 그려진다.

소수자집단은 한 사회 내에서 지배집단에 종속되고 정치 사회적으로 참여할 힘이 약하여 그들에 의해 억압당하고 혐오의 대상이 되기도 한다. 특히 유교적 가부장제를 정치이념으로 삼았던 조선 후기 사회 속 소수자는 ‘여성’과 ‘장애인’이었고, 이들에 대한 혐오가 작품 속에 나타나 주목된다. 조선은 개인의 존엄성과 가치·자유·평등보다는 집단과 동일함·동조·연대를 중시하는 사회였다. 이러한 집단의 의식이 유교적 가부장제와 결합하면서 가문 중심의 공동체 의식으로 재편되었고, 이를 기준으로 주체와 타자가 나누어졌다. 그리하여 가문을 수호할 수 있는 능력과 권력을 지닌 신체 건강한 남성이 주체가 되었으며, 이들의 결집을 공고화하기 위해 여성이나 장애인 등의 소수자가 절대적 타자가 되어 혐오와 배제의 대상이 된 것이다. 자신도 이질적 존재가 될 수 있다는 주체의 불안과 공포는 소수자인 여성과 장애인을 괴물로 만들게 하며 이를 통하여 혐오의 감정을 부추겼다.

이러한 소수자에 대한 혐오 현상은 고스란히 고소설의 서술 시각에도 큰 영향을 미쳤다. 조선 후기 고소설에서 볼 수 있는 가장 큰 특징은 점점 더 인물의 선악이 극명해진다는 것이다. 특히 가문의 질서를 수호하는 인물을 선인으로, 가문의 질서를 위협하는 인물을 악인으로 규정하는 경우가 많아졌다. 게다가 조선 후기 종법 제도의 시행으로 여성에 대한 인식이 보수화되면서 여성을 갈등의 제공자로 보고 악인으로 형상화하며 여성에 대한 혐오를 드러내었다. 괴물은 질서를 파괴하고 인간을 해칠 수 있는 위험한 존재다. 따라서 고소설에는 가문의 질서에 부합하지 못한 여성들이 가문 집단에 의한 징벌로 괴물화되는 경우가 많다. 이들은 죄벌로 못생긴 외모(醜貌)로 태어나고(<한조삼성기봉>), 몸에서 수많은 벌레(幼蟲)를 쏟아내며(<완월회맹연>), 흉악한 귀물(鬼物)로 변신하여(<완월회맹연>) 가문 중심의 공동체 질서를 위협하는 존재가 된다. 한편, 신체의 거세에 대한 남성 주체의 불안과 공포가 ‘불구(不具)’를 가진 남성 주인공을 만들어냈다. <한후룡전>과 <유화기연>·<영이록>은 독특하게도 맹인·앓은뱅이·성불구자·지적장애자 등 장애를 지닌 남성을 주인공으로 등장시킨다. 그런데 이들의 장애가

전부 천상에서 지은 죄 때문에 생겼다는 것이 문제적이다.

이렇게 가부장적인 사회에서 탈락한 소수자들이 불온한 괴물이 되어 작품 속에 등장한다. 여성과 장애인 가부장적 질서에서 소외된 타자이며 괴물이다. 가부장적인 사회 안에서 너무나 분명하게 드러나 있는 적대관계와 혐오를 여성과 장애인에게 투사하고 있는 것이다. 형상화된 괴물에 의해 가장 위협을 받는 집단은 ‘가문’이다. ‘가문’은 자신의 입지를 공고화하기 위해 어떻게 괴물과 맞서는가?

II.

그렇다면 조선 후기 고소설을 통해 죄벌(罪罰)의 양상과 그 안에 반영된 소수자인 여성과 장애인에 대한 혐오의 원인과 시선을 좀 더 구체적으로 살펴보자. 첫 번째 죄벌은 여성을 추모(醜貌)로 만드는 것이다. 조선 후기 국문 장편소설 <한조삼성기봉>(15권15책)은 원작 <옥환기봉>(15권30책)의 인물을 당 현종 시절로 환상하게 하여 삼생(三生)에 걸친 인연의 고리를 풀어가는 작품이다. <한조삼성기봉>의 작가는 억울하게 황후의 자리에서 쫓겨난 광후의 편에 서서 신의(信義)가 없고 편벽했던 광무제를 비판하기 위해 서로 남녀 성(性)을 바꾸어 다시 태어나게 한다. 강왕이 된 광후는 남자로서 입신양명과 부귀영화를 모두 누리지만, 조비가 된 광무제는 강왕의 냉대와 외면을 받으며 전생의 광후와 같은 비참한 삶을 산다. 그런데 여기서 주목되는 인물은 바로 음후다. 작가는 광후가 폐출된 원인을 음후의 아름다운 외모 때문이라고 보고, 이를 죄로 인식하여 그 벌로 음후를 못생긴 얼굴로 태어나게 한다. 여성의 추모(醜貌)가 죄벌의 하나로 인식되고 있음을 보여준다.

두 번째 죄벌은 여성을 ‘귀물(鬼物)’로 만드는 것이다. 국문 장편소설 <완월회맹연>(180권 180책)에 등장하는 여씨는 장헌의 둘째 아들 장세린과 혼인하지만 못생긴 외모 때문에 남편뿐만 아니라 시댁 식구들로부터 외면을 당하다가 쓸쓸하게 생을 마감하는 인물이다. 여기서 주목되는 것은 못생긴 여씨를 혐오하는 남편과 시댁 식구들을 서술자가 옹호하고 있다는 점이다. 여씨는 남편과 시댁 식구들에게 과격한 행동으로 불만을 표시한다. 그러다가 결국에는 병에 걸려 쓸쓸하게 죽는다. 그러나 여씨는 못생긴 외모 때문에 가족들을 불쾌하게 했던 것이 죄가 되어 무시무시한 ‘귀물(鬼物)’이 되는 벌을 받는다. 여씨가 죽자 시댁에서는 여씨의 영구(靈柩)를 선산에 묻으려고 하는데 이때 관에서 귀곡성(鬼哭聲)이 들려온다. 그리고 머리를 풀어 헤치고 온몸을 피로 물들였으며 손에 시퍼런 칼을 들은 죽은 여씨가 나타난다. 죽은 여씨는 시아버지 장헌에게 달려들어 가슴 위로 올라가 짓누르기도 하고, 다시 생쥐가 되어 그 뱃속에 들어가 칼로 오장육부를 쑤셔대기도 한다. 그리고 시어머니 박씨에게도 달려들어 가슴 위에 올라타서 칼을 꽂는다. 그리고 머리털을 풀어헤치고 흉악한 얼굴에 두 눈엔 불빛을 쏘며 검은 손을 뻗어 남편 장세린에게도 달려든다. 이렇게 추모(醜貌)인 여씨는 혐오스러운 ‘귀물(鬼物)’이 되어 들

아와 퇴치해야 할 악마와 같은 대상이 된다.

세 번째 죄벌은 여성을 ‘유충(幼蟲)’으로 만드는 것이다. 카프카의 <변신>에서도 자본주의에서 소외된 존재를 ‘벌레’로 은유한 바 있다. <완월회맹연>에서 소교완은 양자 정인성 때문에 자기 아들인 정인중이 종통(宗統)이 되지 못하자 이에 불만을 품고 정인성과 그의 아내를 죽이려고 온갖 계교를 저지르는 인물이다. 그녀는 자신의 계교가 계속 실패로 돌아가자 결국 마음의 병이 깊어져 등에 종기가 나기 시작한다. 종기는 여타 다른 소설에서도 등장하는 소재지만, 여기서 특이한 점은 종기에서 유충이 쏟아져 나온다는 것이다. 소교완의 몸에 난 종기는 악취가 진동하는 데다가 고름이 흐르며 유충까지 나오는 징그러운 것이었다. 그 광경이 얼마나 혐오스러운지 남편 정잠은 아들들이 보지 못하도록 소교완의 처소를 외부와 차단하기까지 한다. 사실 정실부인인 소교완의 입장에서 자신의 친아들을 정통의 자리에 올리려고 하는 것은 당연한 일이다. 왜냐하면 장자의 자리에 있는 정인성이 정잠의 친아들이 아니라 양자이기 때문이다. 그러나 정잠은 이미 정인성을 정씨가문의 장자로 삼았고 이를 바꿀 생각이 없었다. 결국 소교완은 정씨가문의 공동체 윤리에 도전하는 입장이 되었고, 이에 정씨가문 사람들은 공동체의 신념을 지키기 위해 소교완에게 유충이 쏟아져 나오는 종기라는 병을 죄벌(罪罰)로 준 것이다. 네 번째 죄벌은 남성을 ‘불구(不具)’로 만드는 것이다. 그리고 ‘병신(病身)’이라 칭하며 혐오한다. <한후룡전>에서 한후룡은 천상에서 문서를 잘못 다룬 죄로 현세에 내쳐져 맹인이 된다. 그리고 허영은 천상에서 구름을 타고 사해로 도망가 돌아오지 않았기 때문에 현세에 내쳐져 앓은뱅이가 된다. 글을 제대로 보지 못 하고, 또 두 다리로 아무 데나 돌아다녔기 때문에 이에 상응하는 벌로 앞을 못 보고 걷지 못하게 된 것이다. <유화기연>에서 유춘도 천상 연회에서 술에 대취해 신녀를 희롱하고 소변을 보아 좌석을 더럽힌 죄로 현세에서 성기가 없는 불구자가 된다. 성적인 욕망을 표출했기 때문에 성불구라는 죄벌을 내린 것이다. <영이록>에서 손기도 하늘의 뜻을 거역하여 생김새가 추하고 제대로 말도 못하며 걷지도 못하는 지적장애아로 태어난다. 이렇게 태어난 이들은 태몽에서부터 부정적으로 묘사된다. <한후룡전>의 한후룡은 ‘깨진 기와’, <유화기연>의 유춘은 ‘병신’으로 칭해진다. <영이록>의 손기는 피부도 검고 생김새도 추하고 더럽게 태어나 사람들을 경악시킨다. 이렇게 신체의 ‘불구(不具)’를 주인공의 죄벌로 설정하여 주인공의 시련과 연결함으로써 장애를 반드시 극복해야만 하는 부정적인 것으로 인식하고 있음을 알 수 있다.

III.

그러면 죄벌로 괴물화된 인물들이 어떻게 작품 속에서 묘사되는지 살펴보자. <완월회맹연>의 소교완의 병은

“악취 진동하고 창채의 누침이 그득하여 약을 잠간이나 더디 곳칠진디 든득 주리의 편만하여 방
 등의 그득하니 부인의 남드린 청고개결하므로써 이곳이 괴이하니 병을 드러 몸 가의 더러운지라.
 손으로 드러온 버러지를 주어니고 흐르는 농즙을 써서 갓금 침구를 곁머 옷술 곳쳐.....”(〈완월회
 맹연〉163권)

처럼 악취가 진동하고 농즙이 침구를 적시는 등 매우 더럽게 묘사된다. <완월회맹연>의 여씨의 외모는

“우두나출을 전초후웅하여 작성을 가리고 면스를 쾌히 벗기지 아니실 썸 아니라 그 흥잡흔 상
 모와 누침한 종채의 농즙이 가로 흐르를 아닛쇼으며 뵈오를 니기지 못흔 비러니.....”(〈완월
 회맹연〉48권~49권)라 할 정도로 못생기다 못해 흉하고 더럽게 표현된다. 더욱이 귀물로 돌아왔
 을 때에는 “스창의 그림진디 녀시 머리털이 솟그러하여 산산이 헛쳐 드리오고 옷술 낚지 못하
 여 척신인디 적혈을 일신 빅체의 흘니고 보기의 슈잡흔더라. 낮빛치 창혹하여 칠흔 듯 하니 부
 귀 올라 기동 갖고 면뵈 둥근 옷반 갖고 손의 진도를 들고 드러오니.....올나안조 쉼노니 공이
 대경하여 밀치니 귀미 작작 곱겨 흥복을 힘써 누르니 공이 소리하여 낚을 버리미 귀미 몸을 나
 라 낚 속의 쉼어드니 복장(腹腸)의 침납하여 칼로 장부를 부시며 오장의 쉼움질 하여 도랑치며
 작난하니 반시직 견딜 비 아니라 정신이 아득하여 반심 반스흔니 엇지 진음홀 길히 이시리
 오.”(〈완월회맹연〉171권)

라 할 정도로 기괴하고 폭력적이고 공포스럽게 묘사된다.

한편 <한조삼성기봉>의 설비는

“노시(모친) 녀(설비)의 불미함을 십분 민민하여 단장을 스치이 하고 지분을 과히 다스려 엷은
 뺨의 메워시니 더욱 흥괴 망측하여 진납이 목욕 감겨 관 쓰임 곱트니.....”(〈한조삼성기봉〉1권)

라 할 정도로 흥괴스럽게 표현된다.

<한후룡전>의 한후룡은 “양안이 희고 동주 분명치 아니하여 턴디를 보지 못하고 멍목 병신이 되
 었더라.”(〈한후룡전〉1권)고 하며 천치 병신으로 묘사되고,
 임허영은 “디소변을 임의로 못보고 미양 부모 닛그러 후정의 출입하”(〈한후룡전〉1권)는 쓸모없
 는 아이로 그려진다.

<유화기연>의 유춘은 “남녀의 표가 엷고 뒤에 분문이 잇고 얇히는 조고만 굵기잇슬뿐이어늘 놀
 납기 칭냥업셔.”(〈유화기연〉1권)하는 음양도 모르는 아이로,

<영이록>의 손기는 “병이 만하 위티하기를 조로 하고 일곱설의 말을 못하고 열설의 능히 것지 못
 하고 쏘흔 어림장이 곱트니 일기 다 치공저라 부르고 상셔와 부인이 그 디각이 분명티 아니흔들 잔

잉후야.....”(〈영이록〉1권)바보로 그려진다.

이렇게 인물들이 악취·유충·버러지·더러움·우두나찰·귀신·잔나비·흉계망측·병신·일무가취·치공자 등으로 묘사하면서 징벌을 받은 이들에 대한 혐오의 감정을 강하게 드러낸다.

징벌을 받은 인물들의 최후는 다음과 같다. <완월회맹연>에서 소교완의 ‘유충’은 시댁 식구들의 파종(破腫)을 통해서 사라진다. 소교완의 유충이 온 방을 가득 채우는 것은 소교완의 신념이 정씨 가문의 신념을 물들일 수도 있다는 주체의 공포감에서 비롯된 것이라고 할 수 있다. 그래서 정씨가문 사람들은 나쁜 피(毒血)로 묘사되는 소교완의 신념을 완벽하게 제거한다. 그 후 소교완은 정씨 가문에 맞는 사람으로 변화된다.

귀물이 된 <완월회맹연>의 여씨는 시댁 식구들의 퇴마(頹馬)를 통해 제거된다. 시아버지인 장헌은 여씨의 공격으로 기절하여 꿈속에서 자신의 죽은 아버지를 만나게 된다. 장헌의 아버지는 모든 흥사가 장헌이 ‘여씨 같은 흥녀를 얻어 손자의 신세를 괴롭게 한 죄’때문이라고 하며 부적을 건네준다. 이에 장세린은 조상신(선친)과 부적을 통해서 죽은 여씨를 몰아낸다.

<한조삼성기봉>의 설비는 못생긴 탓에 남에게 얼굴을 보이지 않은 관계로 ‘너무나 정숙하고 아름다운 여인’으로 소문이 나는 바람에 강왕의 관심을 끌어 강왕과 혼인하게 된다. 하지만 혼인 후 못생긴 외모로 인하여 강왕에게 철저하게 외면당하고, 설비도 못생긴 얼굴로 태어난 자신을 죄인이라 자칭하며 홀로 쓸쓸하게 정절을 지키며 생을 마감한다.

<한후룡전>의 한후룡과 임허영은 부모의 차별과 무시를 견디지 못하고 가출하며, <유화기연>의 유춘은 성불구자라는 사실이 아내에게 탄로 나며 처가에서 쫓겨난다. <영이록>의 손기는 바보라고 무시하고 조롱하는 가족들의 시선을 견디지 못하고 가출을 감행한다. 이렇게 가출한 이들은 초월적인 존재나 의인을 만나 장애를 벗어나게 된다. 그리고 신체적으로 완벽한 남성이 되어 과거에 급제하고 전쟁에 나가 공을 세우면서 영웅으로 거듭난다. 이렇게 이들은 작품 속에서 갈등을 유발하는 존재로 징벌을 통해 괴물화가 되어 제거되기도 하지만, 집단 이념에 맞는 인물로 변화하여 집단에 편입되기도 한다. 소수자가 ‘낯선’ 모습으로 남아 있을 때, 주체 내부의 결속은 더욱 공고화될 수 있다. 그래서 주체는 자신도 이질적인 타자로 오염될지도 모른다는 불안감을 바탕으로 타자와 자신을 구분하기 위해 타자를 절대적인 괴물로 만들어낸다. 그 괴물들이 앞서 거론한 작품들 속에서 무시무시한 추모(醜貌), 귀물(鬼物), 유충(幼蟲), 병신(病身)으로 형상화되었음을 확인할 수 있었다. 따라서 우리는 이러한 괴물의 형상화를 통하여 조선 후기 기득권 집단의 불안과 공포를 읽어낼 수 있다.

두 번의 양란(兩亂)과 신분 질서의 동요 등이 일어났던 조선 후기 사회에서 사대부 남성들은 흔들리는 지지 기반을 확보하기 위한 윤리 구축이 무엇보다도 절실했다. 그리하여 종법 의식을 강화하여 가문 중심의 질서로 사회를 재편했다. 그러나 이러한 움직임 이면에는 자신의 공동체가 새로운 사고에 의해

흔들릴지도 모른다는 사대부 남성들의 불안과 공포감이 숨어 있었다. 결국 여성과 장애인의 괴물화는 남성 주체의 불안 의식과 거세에 대한 공포 심리가 반영된 결과라 할 수 있다. 괴물은 도덕적 인간관으로는 잘 납득하기 어려운 주체의 내부 충동의 발로이다. 따라서 주체가 만들어낸 괴물이 사실은 폭력적인 권력자가 아니라 사회 권력의 희생자였음을 확인할 수 있다.

괴물은 매혹과 반감의 양가감정을 느끼게 한다. 이를 프로이트는 ‘두려운 낯설음’이라 하였다. 인간 주체의 통제할 수 없는 성적 충동이나 욕망이 ‘추(醜)’로 형상화되는 것이다. 그리하여 아름다운 것뿐 아니라 추한 것·낯선 것·역겨움·경악·공포에서도 매력과 흥미를 보여준다. 본 글에서 다루고 있는 작품들은 18·19세기에 창작되었을 것이라 추정되는 국문 장편소설과 영웅소설이다. 조선 전기까지는 괴물성에 신성을 함께 담았기 때문에 ‘추(醜)’로 상징되는 괴물을 그렇게 부정적으로 인식하지는 않았다. 그러나 조선 후기로 오면서 유교적 이념으로 인해 괴물이 부정적 타파의 존재로 인식되면서 변화하기 시작했다. 그런데 중요한 것은 괴물의 양상이 다양해지고 표현이 더욱더 그로테스크해졌다는 것이다. 즉 괴물에 대한 부정적 인식 이면에 인간의 억압된 욕망의 표출도 더욱 강해졌다는 것을 의미한다. 벌레나 불구와 같은 소재가 ‘추(醜)’의 범주에 새롭게 등장하는 것도 이와 상통한다. 이렇게 다층적으로 변화되는 ‘추(醜)’에 대한 조선 후기 향유층의 심리를 추론해 볼 수 있었다.

시대를 번역하다- 역주 사법품보(司法稟報)

Translating of a Period: Translated and Anno- tated Sabeoppumbo (Report of judicial affairs) of Great Korea Empire

오연숙 Yeonsuk OH

덕성여자대학교

Duksung Women's University

국문요약

역주 사법품보는 한국학중앙연구원 한국학진흥사업단과 서울대학교 규장각한국학연구원의 지원으로 2012년부터 덕성여대 역사문화연구소에서 번역 사업을 수행하여 총 40권으로 출간한 성과물이다. ‘2019 교육부 학술·연구지원 사업 우수성과’로 선정되었다.

사법품보는 1894년부터 1907년까지의 사법제도 개혁 이후 재판 관련 기록물로, 1894년 이후 각 도에 설치되었던 지방재판소 등과 법부 사이에 오고간 보고서와 질품서 등이 수록되어 있다. 이 기록물은 총 180책(규장각한국학연구원 소장, 갑 128책, 을 52책)으로 되어 있다.

사법품보는 19세기 말 전통적 지배질서가 급격히 변화되는 시기의 다양한 범죄 양상과 사례를 보여주고 있다. 죄인 심문 기록 등을 통한 사법절차 및 운영, 독립협회 관련자 처리 및 외

국인 이권침탈 사건 등의 정치·외교적 사건, 묘지소송 및 과부보쌈 등의 사회 경제적 사건, 활빈당·영학당과 같은 민중들의 동향 등을 살펴 볼 수 있다. 또한 여성을 포함하여 민중에 대한 삶의 변화 양태, 동학농민전쟁 이후 농민전쟁 참여자들의 행적 등을 살펴 볼 수 있다. 이를 통해 19세기 말, 20세기 초 민중들의 삶을 구체적으로 복원할 수 있는 스토리텔링의 풍부한 자료를 얻을 수 있다. 사법품보는 100여 년 전 체제의 안정과 지속을 위한 사법처리 과정, 민중들의 갈등과 순응, 당대인들의 시대인식 등을 오롯이 담고 있으며, 대한제국기 다양한 사건과 사법절차 및 운영 등을 파악할 수 있는 매우 중요한 자료적 가치를 지니고 있다. 각종 공문서 양식들이 수록되어 있어 기록 문화의 자체 및 변화 양상을 살펴볼 수 있는 보고(寶庫)이기도 하다.

이같이 사법품보는 자료적 가치가 큼에도 불구하고 아직 학계에서 충분히 연구되지 못하고 있다. 사법품보가 비록 국한문혼용이지만 한문 문법이 적용되었고 어려운 법률 용어와 조문이 많아 전문가들도 쉽게 이해하지 못하고 있다. 특히 한글세대 젊은 연구자들에게 사법품보는 또 하나의 ‘외국어서적’으로 인식되고 있다. 또한 법제사 관련 자료에 대한 관심과 요구 외에 학제간 연구영역도 확대되어 가고 있는 추세여서, 사법품보 번역 필요성이 있었다.

사법품보가 180책에 달하는 거질의 자료인 만큼 번역의 완성도를 높이기 위한 방법을 갖가지로 강구하였다. 이를 위해 번역팀은 번역 및 출판 워크숍, 교차검토, 자체평가, 용어용례사전 마련 등 체계적인 번역시스템을 구축하고 축자번역과 쉬운 번역을 추구함으로써 번역의 질적 수준을 높이고 표현의 통일성을 도모

하였다. 번역팀은 지난 10년 동안 매주 워크숍을 개최하고 다양한 분야의 전문가들이 번역에 참여하여 치열하게 번역 작업을 진행했다.

이러한 공동번역 과정을 통해 역주 사법품보는 전문연구자뿐만 아니라 일반 대중도 누구나 쉽게 활용할 수 있는 결과물이 되었다. 역주 사법품보를 통해 한문의 장벽으로 활용 못했던 자료 접근이 용이해져 대한제국기 사회구조를 총체적으로 조망할 수 있게 되었다. 역주 사법품보는 한국학 토대연구 구축에 크게 기여하였다. 앞으로 역사학, 법사학, 민중생활사, 법제사 연구 뿐만 아니라 19세기 말과 20세기 초의 정치, 경제, 사회 연구가 더욱 활성화되기를 기대한다. 번역팀은 남아있는 분량을 완역하여 약 30여 권을 더 출간할 예정이다.

Abstract

The translated Sabeoppumbo collection is a total of 40 volumes published as a translation project conducted by the Institute of History and Culture at Duksung Women's University. The translation project has been ongoing since 2012, with the support of the Korean Studies Promotion Project of the Academy of Korean Studies and the Kyujanggak Institute for Korean Studies at Seoul National University. The translated Sabeoppumbo was selected as the '2019 Academic/Research Project of Excellent Achievement' by the Ministry of Education.

As a series of court trial-related records after the reform of the judicial system from 1894 to 1907, the original Sabeoppumbo contains an abundance of reports and inquiries between the district courts established in each province in 1894 and the Ministry of Law. It consists of 180 books, preserved at the Kyujanggak Institute for Korean Studies.

The original Sabeoppumbo includes a wealth of examples of varied crime patterns in milieu of rapid transformation of the traditional ruling order at the end of the 19th century. It reveals not only judicial procedures and operation seen through the interrogation records of criminals, but also political, diplomatic, and social incidents, such as legal handling of persons associated with the Independence Club, encroachment of foreign concessions, socio-cultural cases such as tomb-site lawsuits and Gwabu-bossam (a kidnapping custom of widow for marriage), and peasants' movements by the Hwalbindang and Yeonghaktang groups that shed light on ordinary people's living customs and movements. It is also possible to examine the changes in life

of ordinary people including women, and the trajectories of the remnants the Donghak Peasant War. The Sabeoppumbo provides a wealth of storytelling sources for reconstructing of the life of people in the late 19th and early 20th centuries.

The Sabeoppumbo shows the judicial procedures and operations for maintaining the stability and continuation of social system, and for resolving conflicts and promoting the compliance of the people during the era of Great Korea Empire. Since it employs various forms of official documents, the Sabeoppumbo is an invaluable repository of administrative reports for examining the changes of record-keeping culture.

However, the original Sabeoppumbo has not been sufficiently studied in academia despite its great value as a historical resource. Although it uses a mixed script of Korean and Chinese characters, it applies classical Chinese grammar and uses legal terms and provisions that are not easy for even experts to understand today. As a result, it is recognized as another ‘foreign language text’ by the researchers of current hangul-only generation. In line with expanding interdisciplinary research along with higher interest in and demand for historical sources on legal affairs, the Sabeoppumbo translation project has been launched.

Since the original Sabeoppumbo is a huge collection of 180 books, various methods have been devised to enhance the completeness of the translation. The translation team has established systematic translation procedures including translation/publishing workshops, cross-review, self-evaluation, and terminology dictionary, and has improved the quality of translation and promoted the unity of expressions by pursuing literal translation as well as easily readable translation. The translation team has also held weekly workshop over the past 10 years, and experts in various fields have participated in the translation.

Through this co-translation process, the translated Sabeoppumbo has become easily accessible not only to professional researchers but also to general public. Access to the materials with the barrier of classical Chinese has become possible through this translated collection, enabling a holistic view of the social structure of the era of Great Korea Empire.

The translated Sabeoppumbo greatly contributes to the establishment of research foundation for Korean Studies. It is expected that researches on political, economic, and ideological upheavals in the late 19th and early 20th centuries, as well as studies on jurisprudence, people’s life and legal affairs will become more active with this resource. The translation team plans to publish about 30 volumes by completing the translation of remaining books.

1. 사법품보란 무엇인가?

사법품보는 전통 사회에서 근대사회로 급격히 변화되는 대한제국 시기의 전반적인 사회 변동에 따른 다양한 사건과 사법 판결 사례를 매우 풍부하게 보여주는 자료이다. 조선의 왕조적인 전통 질서 속에 존재하던 민들이 근대법의 지배를 받게 되었을 때 어떻게 적응하고 어떻게 대항하는지 구체적으로 보여준다. 여기에는 당시 정치, 경제, 사회, 문화 등 다양한 사회상이 나타나 있을 뿐 아니라, 격동하는 시대적 변화에 어떻게 대응하였는지가 잘 나타나 있다.

시대적으로 1894년부터 1907년까지의 사법제도 개혁 이후 재판 관련 기록물로, 1894년 이후 각 도에 설치되었던 지방재판소, 개항장재판소, 고등재판소 등에서 중앙의 법부(法部)에 재판 결과를 보고하거나 재판에 대해 질품(質稟)하는 문서 등이 수록되어 있다.

사법품보는 총 180책(서울대규장각한국학연구원 소장, 갑 128책, 을 52책)으로 되어 있으며, 아세아문화사에서 총 20권으로 영인하였다. 이 책의 번역 및 역주작업을 하기 위해 2010년 1월 번역팀을 구성하였고, 2012년 한국학중앙연구원 한국학진흥사업단의 번역 지원 사업에 선정되어, 덕성여자대학교 역사문화연구소 사법품보 번역팀(연구책임자 : 한상권, 이하 번역팀)은 본격적인 역주작업에 착수하였다.

이렇게 시작된 번역 사업은 한국학중앙연구원 한국학진흥사업단(2012-2015)과 이후의 서울대학교 규장각한국학연구원의 지원(2016-2018)으로 사법품보 영인본 20권 가운데 13권의 번역을 완료하였고, 2018년 역주 사법품보 총 40권을 출간하게 되었다. 그리고 「2019년도 교육부 학술·연구지원 사업 우수성과」에 선정되기에 이르렀다.

2. 대한제국기 사법사건 관련 스토리텔링의 보고(寶庫)_사법처리과정

1) 역주 사법품보 주요 내용

대한제국기는 근대로의 전환 과정에서 지배 질서 및 사회 체제가 급격히 변화함에 따라 각종 분쟁이 빈발하던 시기였다. 왕조의 유지를 주된 목적으로 하던 ‘십악(十惡)’체제에서 개인의 생명과 재산을 중시하는 근대적인 ‘육범(六犯)’체제로 전환되었다. 이 과정에서 중앙의 법부(法部)와 지방재판소 사이에는 긴밀하게 소통하고 있었다. 사법품보는 이러한 변화의 모습을 보고서(報告書), 질품서(質稟書), 형명부(刑名簿) 등의 형식으로 총망라하고 있다.

역주 사법품보는 대한제국기 사법제도를 파악하는데 중요한 자료이다. 사법품보에는 사법절차 및 운영에 대한 보고서(報告書), 판결선언서(判決宣言書), 판결요지(判決要旨) 등 풍부한 사례를 수록하고 있다. 뿐만 아니라 대전회통, 대명률, 「적도처단례」, 「형률명례」, 형법대전 등의 율문이 실

제로 적용된 사례가 풍부하여 근대사법제도 도입의 실상을 파악할 수 있다.

19세기말 전통적 지배질서가 급격히 붕괴되고 근대사회로 이행함에 따라 사회적 갈등이 첨예화됨에 따라 각종 분쟁이 발생하는데, 이를 재판과정을 통해 고스란히 보여주고 있다. 내용별로는 (1) 형명부, 검안, 죄인심문기록문서 등을 통한 사법 절차 및 운영, (2) 독립협회 관련자 처리, 간도 등 범월 사건, 외국인 이권침탈 사건 등 정치·외교적 사건, (3) 고리대, 사주전, 산송, 보쌈 등 사회·경제적 사건 (4) 활빈당, 일진회, 영학당 등 각종 민요(民擾), 의병(義兵) 등 민중들의 동향 등을 살펴볼 수 있다. 이를 통해 갑오개혁기, 대한제국기 소송 절차를 이해할 수 있으며, 범죄 사건 처리 과정에서 전 근대의 소송 절차를 이해하고, 사법 체계의 구조와 운영, 정부 조직과 민중 조직 또는 구성원들 간의 소통 방식을 엿볼 수 있다.

또한 역주 사법품보 에는 근대이행기 각종 공문서 양식들이 수록되어 있어 기록 문화의 자체 및 변화 양상을 살펴볼 수 있는 보고(寶庫)이기도 하다. 갑오개혁기와 대한제국기 법부와 지방재판소 간 문서의 작성 및 처리 등 문서 수발 과정이 수록되어 있어서, 당시 기록 문화의 일단을 살펴볼 수 있다.

2) 역주 사법품보 자료적 가치

역주 사법품보 에는 정치, 경제, 사회, 문화의 다양한 모습의 범죄 양상이 담겨 있다. 각 지방 재판소의 재판 관련 기록을 통해서 갑오개혁기부터 대한제국기 지배층과 피지배층의 갈등을 조명할 수 있는 내용이 상세히 수록되어 있다. 그리고 수많은 인물들이 등장하여 근대 이행기 인물 프로파일링 (profiling)과 민중의 온톨로지(ontology)를 정립하는 토대 자료가 된다. 또한 근대 전환기 여성을 포함하여 민중에 대한 삶의 변화 양태를 살펴 볼 수 있으며, 동학농민전쟁 이후 농민전쟁 참여자들의 행적을 살펴 볼 수 있다. 나아가 서구 문물의 유입 등으로 전통문화와 서양문화가 충돌하는 과정에서 발생하는 각계각층의 다양한 갈등과 대립 또는 수용 양상이 각종 정치적, 경제적, 사회적 사건들 속에 담겨 있어 당대인들의 시대인식을 파악할 수 있다. 이를 통하여 19세기 말, 20세기 초 민중들의 삶을 구체적으로 복원할 수 있는 스토리텔링의 풍부한 자료를 얻을 수 있다.

역주 사법품보 는 근대 자본주의 세계 체제에 편입되는 초기에 발생했던 민간인들의 생계형 범죄 및 민족적 감정에 의한 형사 사건의 내용을 방대하고 다양하게 보여주고 있다. 집단적 도적행위, 관리 사칭 사기 행위, 재산 분쟁, 수감 중 사망했을 때 검시장(檢屍帳), 지도가 첨부된 묘지 분쟁, 각 지방에서 외국인과의 갈등 등은 19세기 말 대한제국기에 전개된 민중들의 삶을 구체적으로 복원할 수 있는 자료가 된다. 삶의 원초성을 드러내는 이러한 자료들은 스토리텔링의 보고이며, 창의성이 뛰어난 한글 세대의 접근이 허용된다면 우리 고유의 스토리 개발이 급격하게 늘어날 것이다. 사법품보 의 국역은 디지털 시대로의 전환과 함께 디자인, 게임, 영화, 패션 등 최근 주목을 받고 있는 스토리텔링 등 문화 산업에도 새로운 활력소를 제공할 수 있다.

3. 사법품보 번역 원칙과 과정

이렇듯 자료적 가치가 크에도 불구하고 사법품보는 그동안 학계의 연구에서 많은 주목을 받지 못하였다. 이러한 원인들 중에는 자료가 아직 제대로 소개·정리되지 않은 탓도 있지만, 가장 큰 원인은 번역이 되어 있지 않았다는 점이다. 사법품보가 비록 국한문혼용이라고는 하지만, 한문 문법이 적용되었고 어려운 법률 용어와 조문이 많아 전문가들도 쉽게 이해하지 못하고 있다. 특히 한글세대 연구자들에게 사법품보는 또 하나의 ‘외국어서적’으로 인식되고 있다. 한편 최근 원 자료, 특히 법제사 관련 자료에 대한 관심과 요구는 깊이를 더하고 있고, 학제간의 연구영역도 더욱 더 확대되어 가고 있는 실정이다. 단절된 우리 근 현대 100여 년간 전통문화의 간극을 메우는 첫걸음은 바로 국학 고전에 대한 관심과 우리 삶의 원형질이라고 할 수 있는 전통문화의 보전 및 복원해야 하는 과제가 사법품보의 국역에서 시작될 수 있다. 전통 문화의 창조적 계승 발전은 우리의 지정학적, 국제 역학적 한계를 극복하고 세계 문화 중심 국가로 발돋움하는 핵심 동력이 될 수 있다.

사법품보가 거질인 만큼 번역팀은 번역의 통일성과 완성도를 높이기 위한 방법을 다각도로 고심하였다. 첫째, 번역의 일관성을 유지하고 수준을 제고하기 위해 번역 및 출판 워크숍을 정례적으로 개최하였다. 어감이나 어투의 불일치, 용어의 차이 등 공동 번역에서 제기될 수 있는 문제점을 극복하고자 하였다. 둘째, 각자 분담한 번역물을 상호 교차 검토하여 논의하고 교정하는 과정을 거쳤다. 교차검토를 통해 상호 소통함으로써 용어일치 등 번역의 통일성을 기하고 오자 및 탈역의 방지를 통해 번역의 신뢰성 및 질적 향상을 도모하였다. 셋째, 자체적인 번역평가도 병행하였다. 평가의 전문성과 공정성, 실효성을 담보하기 위해 외부 전문가에게 의뢰함으로써 번역의 질적 수준을 제고하려고 노력하였다. 넷째, 번역용어사전을 발간함으로써, 번역의 일관성을 유지하고, 자주 발생하는 오류 부분을 시정하여 번역의 완성도를 높이려고 하였다. 이같이 번역팀은 체계적인 번역시스템을 구축하고 지난 10년 동안 매주 워크숍을 개최하고 다양한 분야의 전문가들이 번역에 참여하여 치열하게 번역 작업을 진행했다.

180책에 달하는 거질의 자료이므로 개인 연구자가 혼자서 전체를 번역하기는 너무 많은 분량이다. 뿐만 아니라 사법품보에 기록된 각종 사건은 거의 대부분 연구되지 않은 상황이기 때문에 한 사건의 맥락을 정확하게 이해하기도 어렵고 사용된 용어의 정확한 의미가 알려져 있지 않다. 이러한 문제를 공동으로 독해를 하고 번역을 하면서 용어를 통일하고 문체를 정리하면서 공동번역으로 해결하고 있는데 공동번역은 완성도와 통일성을 담보하기가 매우 어려운 방법이었다. 그럼에도 다각도의 노력을 통해 결과적으로 통일성과 완성도를 갖춘 공동번역에 성공하였다.

4. 역주 사법품보 활용방안과 기대효과

역주 사법품보의 번역출판을 계기로 누구나 활용할 수 있고 다양한 효과를 기대해 볼 수 있다. 갑오개혁기 대한제국기 사법 및 재판제도와 정치, 문화, 사회상을 연구하는 연구자들에게 쉽게 찾아볼 수 있는 자료로 제공할 수 있게 되었다. 관련분야의 다양한 전공자가 참여하여 정확하고 쉬운 역주 작업과 축자번역을 통해 얻어진 이 번역물은 당대의 정치, 경제, 문화, 사회 등의 연구에 커다란 도움이 예상된다. 역사학, 국어학, 사회학, 법사학 등 다양한 학문 분야의 공동연구 활성화로 19세기 말, 20세기 초의 사회구조를 전체적으로 조망할 수 있다. 한문의 장벽으로 활용하지 못했던 자료를 번역함으로써 사료에 대한 접근을 용이하게 만들어 연구 생산성 증대, 전통문화 자료 이용이 확대되어 민중생활사, 법제사 연구 등 이 시기 역사서술을 풍부하게 만들 수 있다.

역주 사법품보를 통해 아직까지 미개척 분야로 남아 있는 ‘범죄사회사’를 비롯한 새로운 연구 분야 개척에도 많은 기여를 할 수 있을 것이다. 아울러 사법품보에 실린 각종 「죄안(罪案)」과 검안(檢案), 증수무원록(增修無冤錄)의 법의학 관련 자료, 다양한 범죄와 인물, 일상생활 양상은 드라마, 소설, 영화, 캐릭터 개발 등 문화산업 소재로 이용할 수 있으며, 다양한 시각에서 접근하고 있는 사극 등을 비롯한 각종 문화콘텐츠 개발에 커다란 자산이 될 것이다.

역주 사법품보는 공동 번역 과정을 거쳐 총 40책으로 출간되었다. 번역팀은 남아있는 분량의 역주 작업도 잘 마무리하여 약 30여 권을 더 출간할 예정이다. 따라서 모두 완역하면 역주 사법품보는 총 70여 권 정도가 된다. 역주 사법품보가 한국학 토대연구 구축에 크게 기여하기를 기대한다.

다언어 교육 모델 개발을 통한 다문화 사회의 공존 과 상생

Multicultural Coexistence through the Development of a Multilingual Education Model

박강훈 Kanghun Park
전주대학교
Jeonju University

전문가에 의해 구축된 연구자료 없이 이민자 부모로 구성된 이중언어강사가 많고 있어 전문성 부족 등 문제점이 제기 됨.

4. 효과적인 다언어 교육을 위해서는 아동과 성인의 제2언어 습득방식의 차이점에 초점을 맞춰 각각 교수법을 달리 해야 하는데, 현재의 방식에서는 이 두 그룹을 동일하게 교육하고 있음.

연구방법, 내용 및 성과

1. 뇌 과학의 관점에서 본 아동과 성인의 제2언어습득 방식의 차이점 및 효과적인 교수법 소개

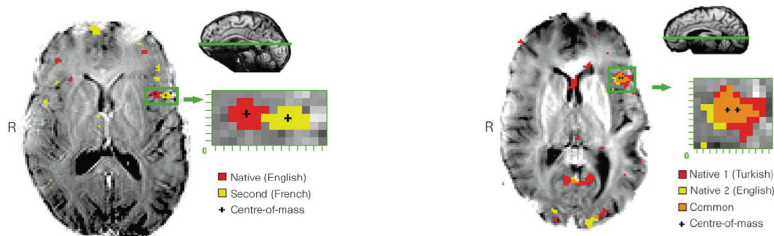


그림 1) 제2언어 습득 시의 성인의 뇌 구조(왼쪽), 아동의 뇌 구조(오른쪽) (Kim, et al.(1997))

국문요약

연구의 목적

다언어(multilingual) 교육 모델 개발을 통해 건강한 다문화 사회의 공존과 상생에 일조

연구의 필요성

1. 지금까지 대표적인 단일언어 · 단일문화 국가였던 한국이 글로벌화 및 외국인노동자 유입의 급증으로 인해 다언어·다문화 국가로 급격히 바뀌고 있음.

2. 그간 다문화 연구는 집중되어 왔으나, 다언어 연구는 그 필요성만 강조되었을 뿐 실질적인 연구는 거의 되어 있지 않은 것이 현실임. 언어는 문화를 비추는 거울이므로 다문화를 이해하기 위해서는 다언어 또한 이해하고 존중해야 함.

3. 현재 지자체별로 진행되고 있는 이중언어교육 프로그램은

성인의 경우 모국어와 제2언어의 뇌 속 저장 장소가 (그림1)의 왼쪽과 같이 각각 상이한데 반해, 아동의 경우는 오른쪽 그림과 같이 거의 유사함. 이를 통해 성인과 아동의 외국어 교육 방식을 달리 가져갈 필요가 있으나, 그간의 우리 외국어 교육 방식은 위 두 그룹에게 거의 동일한 교수법을 적용시켜왔음. 본 연구는 이와 같은 사실에 의거, 성인과 아동을 각각 나눠 다언어 교육 모델을 수행한다는 데에 연구의 독창성이 있음.

2. 성인의 다언어 교육 모델 개발의 사례 소개: 대학생 대상의 일본어·영어 동시 다언어 교육 모델을 중심으로(2017년-2019년) J대학의 대학생을 대상으로 2017년 - 2019년에 걸쳐 매년 150시간 이상의 일본어·영어 동시 다언어 교육 수업을 수행했던 사례를 소개. 특히 (i)말하기·듣기·쓰기·읽기의 4기능 중심의 교수법, (ii)교재개발을 포함한 교육과정, (iii)교육평가 모델을 소개.

3. 이외에도 연구 성과 5가지에 대해 소개.

향후 과제 및 전망

1. 타 언어군(중국어·베트남어 등)으로의 적용 및 확산 방안:

타 언어군 특히 중국어, 베트남어 등의 연구자와 본 연구에서 개발된 다언어 교육 모델의 확산·적용 가능성에 대해 피드백 수렴, 연구 성과의 확산 및 다언어·다문화 사회문제 해결을 위한 공동 연구 프로젝트의 초석 마련

2. 유자격(有資格) 다언어 교육 교원 양성 방안:

다언어 교원 양성을 위한 교수법·교육과정·교육평가 개발, 한국직업능력개발원 등록 자격증 발급(‘다언어강사 2급(가칭)’자격증)을 위한 토대 마련. 또한 교육대상을 다문화 가정 결혼이주여성 그리고 국내 성인으로 각각 나눠 양성

3. 성인의 이른바 다언어 능력(multi-competence)의 메커니즘을 해명하는데 일조:

최근 3년간 총 450시간의 다언어 교육 수업 및 MOOC 세 학기분에서 얻어진 비디오 영상, 평가 결과, 수업성취도 등의 데이터 분석을 통한 다언어 능력의 메커니즘 분석, 생성문법이론과 인공지능망 번역 알고리즘을 접목시킨 성인학습자의 다언어 능력 해명, 학습자의 전이, 코드스위칭 등에 주목한 다언어 습득 방식과 과정 분석

4. AI시대의 다언어·다문화 사회 정착 방안:

인공지능망 번역 엔진을 활용한 다언어 교수법 개발: 예를 들어, 문법범주 별(예: 시제 및 애스펙트, 수동·사역태, 부정표현, 자동사·타동사, 격 및 어순, 전치사 및 후치사 등) 다언어 교수법 개발, 삼중 언어의 어휘(예: 필수어휘, 속담, 관용어 등) 교수법 개발

5. 그룹별 맞춤형 다언어 교육 모델 프로그램 개발 필요:

본 연구는 국내 성인용 모델 프로그램 개발 연구이므로, 다문화 가정의 아동 및 성인 그리고 국내 아동용 모델 프로그램 개발이 각각 필요함

Abstract

Research Objective

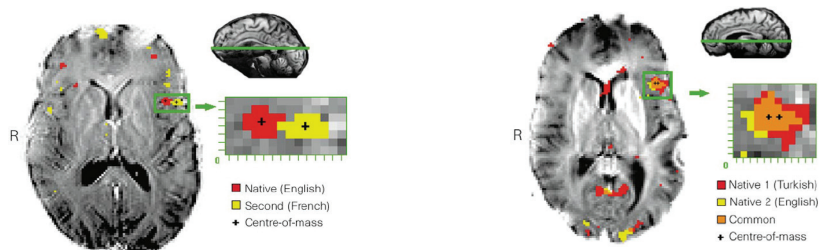
Contribute to the coexistence and harmony of a healthy multicultural society through the development of a multilingual education model.

Necessity of Research

1. South Korea, which has been a major homogenous country so far, is rapidly becoming a multilingual and multicultural country due to globalization and a rapid increase in the influx of foreign workers.
2. While there have been many studies on multiculturalism, the studies have stressed its necessity without enough practical research. Since language is a mirror of culture, in order to understand multiculturalism, it is necessary to understand and respect multilingualism.
3. The current bilingual education program offered by each local government is taught by bilingual language instructors consisting of immigrant parents without research data by experts, raising issues such as lack of expertise.
4. Each teaching method must be different for effective multilingual education by focusing on the difference in second language acquisition between children and adults, although the current method teaches these two groups in the same way.

Research Method, Contents, and Achievements

1. Introduces effective teaching methods and differences in the second language acquisition between children and adults from the perspective of brain science



While the storage locations of the mother tongue and the second language in the brain are different in the adult brain as shown on the left in (Figure 1), they are almost similar in the child brain as shown in the right figure. Thus, it is necessary to apply different methods of teaching foreign languages to adults and children. However, in South Korea, foreign language teaching methods are applied to the above two groups in almost the same respect. Based on this fact, this study is unique in that it conducts a multi-lingual education model by dividing adults and children into two separate groups.

2. A Case Study on the Development of Multilingual Education Models for Adults: Focusing on Simultaneous Multilingual Education Models in Japanese and English for College Students (2017-2019) – Introduces more than 150 hours of simultaneous multilingual education classes in Japanese and English languages conducted each year between 2017 and 2019 for students at J University.

In particular, the study introduces (i) teaching methods in four areas: speaking, listening, writing, and reading, (ii) curriculum including textbook development, and (iii) an educational evaluation model.

3. 5 research performances are introduced in addition.

Future Tasks and Prospects

1. A plan to apply and expand the model to other language groups (Chinese, Vietnamese, etc.): Collect feedback on the applicability and spread possibility of the multi-lingual education model developed in this study from researchers in other language groups, especially Chinese and Vietnamese; establish the foundation for joint research projects to spread the research performance and solve multilingual and multicultural social problems.

2. A plan to cultivate qualified multilingual teachers: Develop teaching methods, curriculum, and the education evaluation method to train multilingual teachers; lay the foundation to issue a certificate to be registered by the Korea Institute for Vocational Education and Training (multilingual instructor level 2 (tentative name) certificate). In addition, education targets are categorized into married immigrant adults and domestic adults.

3. Contribute to clarifying the mechanisms of so-called multi-competence in adults: Analyze the mechanism of multi-competence through data such as videos, evaluation results, and class achievements obtained from three semesters of MOOC and 450 hours of multi-lingual education classes over the last 3 years; clarify adult learners' multi-lingual competence by combining the theory of generative grammar and artificial neural network translation algorithms; analyze the multi-lingual acquisition methods and processes by focusing on the transfer of learners and code switching.

4. A plan to establish a multilingual, multicultural society in the AI era: Develop a multilingual pedagogy using an artificial neural network translation engine: Develop a multi-lingual teaching method by grammar category (e.g., tense, aspect, passive, causative forms, negative expression, intransitive verb, transitive verb, case and word order, preposition and postposition, etc.); develop a trilingual vocabulary teaching method (e.g., essential vocabulary, proverbs, idioms, etc.).

5, A plan to develop customized multilingual education model program for each group: As this study is to develop the program for domestic adults, therefore it is also necessary to develop a program for children and adults in multicultural families, as well as for domestic children.

1. 들어가며

본 연구의 목적은 다언어(multilingual) 교육 모델 개발을 통해 건강한 다문화 사회의 공존과 상생에 일조하는 것이다. 특히 연구자가 2017년도부터 현재에 걸쳐 장기 연구 프로젝트 형식으로 수행하고 있는 ‘한국 성인학습자의 한국어·일본어·영어(이하, 한·일·영) 다언어 교육 모델 구축을 위한 기반 연구’의 개요 그리고 향후 전망을 중심으로 밝힘으로써 상기 목적 달성에 일조하고자 한다.

지금까지 대표적인 단일언어·단일문화 국가였던 한국이 글로벌화 및 외국인노동자 유입의 급증으로 인해 다언어·다문화 국가로 바뀌고 있다. 실제로 2000년대에 들어와 우리 사회는 ‘다문화 사회’, ‘글로벌 시대’ 등의 키워드가 화두로 떠오르고 있으며, 한국의 대학들은 상술한 시대적 요구를 반영해 다문화 센터, 국제교류센터 등을 설치해 적극적으로 대응하고 있다. ‘2017 교육기본통계 발표’에 따르면 한국의 전체 학교 급별 다문화 학생 수가 매년 약 10%씩 증가하고 있다. 이와는 대조적으로 한국인의 학생 수 특히 유·초·중등 학생 수는 매년 감소하고 있다. 한국의 고등교육기관의 경우도 학생 수 감소 및 대학구조조정 등의 영향으로 재적학생 수가 2011년 이후 매년 감소하고 있다. 이와 같은 대학의 재적학생 수 감소에 따라 우리 대학들은 외국인 유학생 유치에 적극적으로 힘을 쏟고 있으며, 한류 등의 영향에 힘입어 외국인 유학생 수는 매년 증가하여, 2017년도 학위과정 유학생의 경우 2016년에 비해 14.1% 증가했으며, 교육과정 공동 운영생, 어학연수생, 교환연수생 등을 포함한 비학위과정 유학생의 경우 2016년도에 비해 25.9% 증가했다고 보고되고 있다. 이와 같은 한국의 사회 현상은 그간 단일언어·단일문화 국가로 불리었던 이웃나라 일본의 경우도 상당히 유사하다. 일본의 각 대학도 대학의 학령인구 감소에 따른 유학생 유치를 위해 영어 원어강의 확대 및 영어 구사 가능 교원의 대폭적인 채용 등 학교 교육의 국제화 항목에 힘을 쏟고 있다. 이러한 일본 사회의 변화에 일본 학계도 즉각 응답하여, 2008년도부터 많은 대학들이 정부의 막대한 지원 하에 영어 교육을 모국어인 일본어나 제2외국어 등에 접목시킨 다언어 연구에 힘을 쏟고 있다.

이상으로 아시아의 대표적인 단일언어·단일문화 국가였던 한국과 일본이 다언어·다문화 사회로 급격히 전환되고 있으며, 양국에 있어 이와 같은 다언어·다문화 사회는 이제는 선택이 필수가 되었다는 것을 보았다. 우리도 이와 같은 다문화 사회로의 전환에 대해 일찌감치 인지하고, 적지 않은 예산을 중앙정부뿐만 아니라 각 지자체에서도 편성하는 등 이에 대한 대비책을 강구하고 있다. 우리 학계 또한 이에 응답하여 각 대학 및 지자체를 중심으로 다문화 연구소, 다문화가족지원센터 등 다양한 기관이 설립되어 건강한 다문화 사회로의 정착을 위해 노력을 경주하고 있다. 그러나 지금까지의 정부, 지자체 그리고 학계의 연구 및 투자가 거의 다문화 관련 주제에 집중되어 왔다고 생각된다. 다시 말해, 다문화 못지 않게 다언어 관련 연구 및 투자도 이루어져야 마땅하나 다언어 관련 주제는 거의 소외시되어 왔다고 여겨진다. 언어는 문화를 비추는 거울이므로 다문화를 이해하기 위해서는 다

언어 또한 이해하고 존중해야 한다.

물론 기존에 다언어 연구를 위해 이중언어 관련 연구가 주목을 받아 적지 않은 성과가 배출되어 왔으나 (i)아동/성인과의 구분없이 연구가 진행되어 온 점, (ii)한국어 혹은 영어 등 한쪽의 언어에 치우쳐 연구가 진행되어 온 점 등의 한계점이 지적될 수 있다. 즉 이와 같은 기존의 연구는 엄밀히 말해 다언어 연구라고 하기에는 미흡함이 있으며, 다문화 사회 정착을 위한 노력에 비하면 다언어 연구는 상당히 미미한 수준에 그치고 있다고 판단된다. 본 연구에서는 이러한 문제의식에 기반을 두고, 상술한 목적을 달성시키겠다.

2. 선행연구의 개관 및 문제점, 본 연구의 입장

2.1 선행연구의 개관: 국내·외 연구동향

다언어 교육에 관한 대표적인 국외연구로는 Grosjean(1989), Pinker(1994), Cenoz & Genesee(1998), Genesee(2006), Yip and Matthews(2007), Flynn(2007), 나카지마(中島2010), 모리야마(森山2012) 등을 들 수 있다. 국내연구로는 이숙화(1995), 홍종선(2000), 박영순(2002), 최재오(2006), 최숙희·김양순(2009), 이미숙·장근수·황영희외(옴김)(2012) 등이 있다. 또한 국외의 경우 기관단위의 연구가 두드러져, 유럽의 유럽평의회(Council of Europe, 2001~), 일본의 게이오대(複言語のすすめ:行動中心複言語学習プロジェクト(복수언어를 위한 진보: 행동중심언어학습 프로젝트), 2008~), 동경외대(多言語・多文化教育研究センター, 2008~), 와세다대(多言語・多文化教材研究, 2008~), 東京大学・MIT・言語交流研究所(多言語の脳科学(다언어의 뇌과학), 2016~) 등을 들 수 있으며, 이들 기관을 중심으로 학술대회, 심포지엄, 세미나 그리고 학술지 및 교재의 정기적인 발행이 이루어지고 있다. 이들 연구의 구체적인 연구방법과 주장은 각각 상이하지만, 다음과 같은 이론을 전제로 삼는 점은 일치한다고 하겠다. 즉, 촘스키(Chomsky)의 ‘언어지식은 교수(teaching)의 결과로 학습되는 것이 아니라 언어습득을 위한 내재된 인간의 능력’이라는 주장을 바탕으로, 다언어가 인간의 본능이라고 간주하는 것이다. 예를 들어, 두 언어를 동시에 습득하는 아동에게는 다언어 본능(multilingual instinct)이 존재하는 것이다. 이와 같은 견지에서, 상기의 선행 연구는 단일언어가 다언어에서 유래했을 가능성을 염두해 두고 있다. 다시 말해, 다언어가 언어연구의 시작점이 될 수도 있다는 것이다. 또한, 다언어가 일반화되어가는 통시적이고도 공시적인 이러한 환경 속에서 보다 경험적이고 이론적인 이해를 바탕으로 하는 연구가 중요해지고 있음을 강조한다. 언어는 인간의 독특한 능력이고, 이러한 능력 중에서 다언어는 인간이 언어를 학습하고 사용하는 정신적 처리과정, 인지 그리고 인간의 뇌 연구에 대한 새로운 창을 제시하게 된다. 예를 들어,

Flynn(2007)은 다언어를 구사하는 뇌 연구를 실행함으로써 일반적인 인지 및 언어처리의 상호관계에서의 중요한 맥락을 설명한다. 다언어를 구사하는 성인 화자들은 언어학습 처리에 있어서 아동의 능력과 동일한 면과 다른 면을 동시에 가지고 있는데, 아동 학습자와의 차이점은 성장과 발달의 부족에서 온 한계라고 할 수 있다. 즉, 성인 다언어 화자들을 연구한다면 성장과는 별도의 독립된 맥락에서 연구가 가능하여 다양한 인지능력들의 상호관계를 검증해 볼 수 있는 반면, 아동을 대상으로 연구했을 때는 이것이 불가능하다는 것이다. 위 선행연구들은 언어학 이론이 언어능력과 학습에 대해 경험적이고 종합적인 특징을 제공하고자 한다면, 이 이론 속에는 다언어에 대한 연구가 포함되어 있어야 한다는 것을 지적한다. 이와 같이 인간의 언어능력에 대한 이해와 연구에 있어 다언어에 관한 연구는 필수적이라는 것이다.

2.2 선행연구의 문제점

첫째, 상술한 선행연구는 다언어 교육의 유용성 및 필요성에 대해서 공통된 인식을 보이고 있으나, ‘그렇다면 어떻게 수행해야하는가’에 대한 구체적인 방안이나 교수법 등에 대해서는 거의 연구가 되어 있지 않다.

둘째, 국내에서는 일·영 다언어 교육 연구는 물론이고, 다언어 교육 연구 자체가 이론 연구를 제외하고 거의 수행된 적이 없다. 현재 지자체별로 진행되고 있는 이중언어교육 프로그램은 전문가에 의해 구축된 연구자료 없이 이민자 부모로 구성된 이중언어강사가 맡고 있어 전문성 부족 등 문제점이 제기된다. 또한 이중언어교육이라는 명칭과는 무색하게 한국어 중심 사업으로 이루어져 있어 향후 해결해야할 과제가 적지 않다.

셋째, 선행연구의 다언어 교육의 연구대상은 주로 언어습득 임계기(critical period)가 지나지 않은 아동이 대부분으로, 임계기가 이미 지나버린 성인에 대한 연구는 거의 이루어지지 않았다.

넷째, 선행연구의 다언어 교육 연구는 2개 언어를 대상으로 한 이중언어교육이 대부분으로 3개 언어를 대상으로 한 삼중언어교육(trilingual education)은 그 사례가 거의 없다.

2.3 본 연구의 입장: ‘다언어’, ‘다언어 교육’이란 무엇인가?

다언어(multilingual)란, 일반적으로 다수의 언어를 자유자재로 구사하거나 그와 같은 상황이라는 의미로도 해석이 되며, 다수의 언어 능력을 가진 사람을 지칭하기도 한다(나카지마(2010)). 본 연구에서 지칭하는 다언어란 한국 대학의 일어일문학 전공자가 한국어, 일본어, 영어 이렇게 세 가지의 언어에 대해 말하기, 듣기, 읽기와 쓰기가 가능하고 해당 언어를 사용하는 사람과도 위화감이 없이 교류할 수 있는 문화 이해력을 가지고 있는 사람을 뜻한다. 즉 ‘생각은 하나, 도구(언어)는 세 개’인 삼중 문해력(triliteracy, 세 개의 언어를 읽고 쓰는 능력) 그리고 문화 이해력(tricultural, 세 개의 언어로 생각하고 느끼고 판단하는 능력)을 가진 사람이다. 또한 이들에게 있어 제 1언어는 모국어인 한국어

(이하, L1)이며, 제 2언어는 일본어(이하, L2)이고, 제 3언어는 영어(이하, L3)이다. 단, 세 언어를 모국어와 같이 구사 가능한 레벨이 아닌, L2와 L3는 일상생활 및 기업체에서 직무를 수행함에 있어 큰 지장이 없는 경우로 한정한다. 또한, 목표 구사 능력은 $L1 > L2 > L3$ 와 같은 순서를 띠고 있다고 하겠다. 다언어 교육이란, 실제 전혀 다른 두 가지 의미로 사용되기도 한다. 넓은 의미로는 다수의 언어를 능숙하게 구사하는 인재를 육성하는 교육이지만, 좁은 의미로는 다수의 언어를 사용하여 가르치는 교육을 말한다(나카지마(2010)). 전자는 도달 목표에, 후자는 수업 방법에 초점을 맞춘 것이다. 본 연구에서 지칭하는 다언어 교육이란 후자이다. 즉, 기본적으로 L2로 L3를 가르치는 이머전(immersion) 방식을 의미한다. 단, L1을 L2와 L3 교육에 항상 중심이 되는 가장 중요한 항목으로 인정하고, 한국어와의 보편성 및 개별성 교육에 초점을 맞춘다.

3. 연구방법, 내용 및 성과

3.1 연구방법

첫째, 뇌 과학의 관점에서 본 아동과 성인의 제2언어습득 방식의 차이점에 기인하여 특히 성인대학생을 대상으로 다언어 교육 모델 구축에 힘쓴다. 밑의 그림(1)을 보면, 성인의 경우 모국어와 제2언어의 뇌 속 저장 장소가 (그림1)의 왼쪽과 같이 각각 상이한데 반해, 아동의 경우는 오른쪽 그림과 같이 거의 유사하다. 이를 통해 성인과 아동의 외국어 교육 방식을 달리 가져갈 필요가 있으나, 그간의 우리 외국어 교육 방식은 위 두 그룹에게 거의 동일한 교수법을 적용시켜왔다고 생각된다. 본 연구는 이와 같은 사실에 의거, 성인과 아동을 각각 나눠 다언어 교육 모델을 만들 필요가 있다고 판단하고, 본 연구에서는 상술한 바와 같이 우선 성인을 중심으로 한 다언어 교육 모델 구축에 힘쓴다.

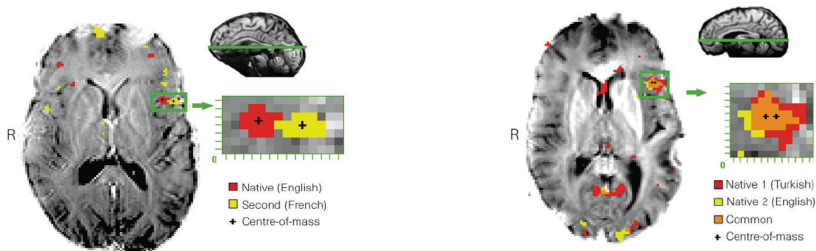


그림 1) 제2언어 습득 시의 성인의 뇌 구조(왼쪽), 아동의 뇌 구조(오른쪽) (Kim, et al.(1997))

둘째, 연구자가 2017년 6월-2019년 12월 사이에 J대학 일어일문학 전공생을 대상으로 실행한 일·영 다언어 수업을 활용해 일·영 다언어 교육 모델 구축의 기반으로 삼는다.

셋째, 다음과 같이 크게 세 가지의 언어학 이론에 의거해 모델을 구축한다.

(i)복수언어이론(+유럽공통참조기준CEFR), (ii)생성문법이론, (iii)커민스의 다언어이론 4원칙

3.2 연구의 내용: 한국 성인학습자 대상 일·영 다언어 교육의 실천 보고

J대학의 일어일문학 전공생을 대상으로 2017년-2019년에 걸쳐 매년 150시간 이상의 일·영동시 다언어 교육 수업(3학점+비학점 블렌디드 방식)을 수행했던 사례를 소개한다.

실러버스 개관

·수업의 목표

첫째, 동일 시간에 2개의 목표언어 즉, 일본어 및 영어를 동시에 습득하는 것이다. 둘째, 다언어·다문화 사회에의 공헌 및 국내·외 기업에서 활약 가능한 글로벌 인재를 육성한다. 셋째, 커뮤니케이션 능력에 초점을 맞춰 유창함과 정확성의 향상에 힘을 쏟는다. 넷째, 2개 목표언어의 원어민 수준의 완벽한 언어 능력이 아닌 문제 해결을 위한 4기능(말하기·읽기·듣기·쓰기)의 능력을 배양한다.

·삼중 언어별 중요도 및 목표언어 성취 능력의 순서

본 연구에서의 한·일·영 삼중 언어별 중요도 및 목표언어 성취 능력의 순서는 ‘L1 > L2 > L3’와 같겠다. 즉 모국어인 L1이 그 중요도 및 언어 능력에 있어서 가장 중심이 된다. 그 이유는 성인학습자의 다언어 습득 과정은 앞 절에서도 기술한 바와 같이 아동의 그것과 상이하기 때문이다. 성인학습자는 아동과 달리 모국어 간섭이 심하게 발생하기 때문에, 아무리 자신의 모국어라고 하더라도 문법구조 등 모국어의 정확한 구사가 선행되어야 한다. 모국어에 대한 정확하고도 완벽한 구사는 L2 및 L3 언어 습득에 있어서도 긍정적으로 작용한다고 생각한다.

·교수법

본 수업에서는 의사소통 언어 교수법(communicative language teaching)을 토대로 L2인 일본어로 L3인 영어를 가르치는 이머전 방식을 따른다. 보통 이머전 방식은 해당 외국어로 수학, 과학, 사회 등의 교과목을 가르치는 것이 일반적으로 캐나다의 초·중·고에서 활발히 이루어지고 있는 교육 프로그램 중의 하나이다. 이머전 프로그램은 1960년대 캐나다에서 시작된 것으로, 강의 수업 언어로 외국어를 사용하여 교과 학습과 동시에 외국어 습득도 가능하다고 본다. 수업의 매개어로서 계획적으로 두 언어를 사용함으로써 접촉 양을 늘리고 그 질도 높이는 것이다(나카지마(2010)). 그러나 최근에는 수업의 매개어로 사용하는 것만으로는 문법 습득이 제대로 이루어지지 않는다는 반성에서 언어 그 자체에 초점을 맞춘 수업의 필요성이 대두되었다. 이런 점에서 본고의 이머전 프로그램은

상술한 기존의 이머전 방식의 문제점을 다음과 같이 획기적으로 개선시킨 것으로 볼 수 있다. 즉 본 연구의 다언어 교육은 L2를 매개어로 하여 L3을 교육시킨다는 점이다. 지금까지의 이머전 방식은 상술한 바와 같이 수학이나 사회 같은 교과목을 해당 목표언어를 매개어로 교육시키는 것이 일반적이었다. 다시 말해, 본 연구에서의 교육 모델과 같이 2개의 목표언어를 동시에 습득시키기 위해 하나의 목표언어를 매개어로 하여 또 하나의 목표언어를 가르치는 것은 선행연구에서는 예를 찾기 어렵다.

·교재개발 및 구성

‘일·영 다언어 교육 교재(초급 I)’의 제1과 구성 사례 소개:

- I. 학습목표: (i) L2·L3의 자기소개 방식을 이해한다.
(ii) L2·L3의 출신 묻기, 감사하다는 말에 대한 응대법을 학습한다.
(iii) L3의 부정을 함의한 표현과 이에 대응되는 L2를 습득한다.
- II. 주요문형: do you mind if S+V? vs. 動詞ても+いいですか(かまいませんか) 등
- III. 키워드: not at all vs. 全然大丈夫です 등
- IV. 회화본문(L3 vs. L2), V. 본문의 주요문형 및 문법 포인트
- VI. 독해연습(dear Diary vs. ディアードायアリー)
- VII. 발음 클리닉(L3: /r/ vs. /l/, L2: ‘ら·り·る·れ·ろ’, L1: ‘라·로’, 등)
- VIII. 작문연습(L2를 L3으로 바꾸시오), IX. 말하기연습, X. 듣기연습

·교육평가

- (i) 일·영 다언어 스피치 평가: 단락별로 일본어 및 영어를 섞어가며 스피치 수행
- (ii) L1·L2·L3 원어민 교원들과의 팀 회화 평가:
 - 1차시: 단답형 질의응답 중심의 다언어 회화 평가
 - 2차시: 장문 중심 스토리텔링 형식의 다언어 회화 평가

3.3 연구 성과

첫째, 8주분의 MOOC 일·영 동시 다언어 수업 세 편(초급 I: 2018년, 초급 II: 2019년, 중급: 2020년)을 각각 개발, 공개하여 다언어 습득의 대중화를 도모하고 있다.

둘째, 2017년도 이래로 매년 인문대학장배 일·영 동시 다언어 스피치 콘테스트를 개최해 대학생들의 다언어·다문화 감수성 및 습득 의욕을 고취시키고 있다.

셋째, 국내·외의 학술발표, 논문투고 등을 통해 본 연구의 성과를 적극적으로 알리고 있다.

넷째, 지자체의 ‘세계시민성 교육’, ‘찾아가는 다문화 교육’ 특강을 통해 일반 시민, 다문화 가정 그리고 초·중·고 학생들에게 다언어 교육의 필요성 및 습득 의욕을 고취시키고 있다.

다섯째, 본 연구의 다언어 수업을 이수한 J대학 졸업생들의 다언어 능력 향상 및 국내·외 기업에 취업한 졸업생들의 다언어·다문화 감수성 향상 등을 들 수 있다.

4. 향후 과제 및 전망

본 연구의 성공적인 수행을 위해서는 장기간 그리고 학제간 공동 연구 프로젝트 도입이 필요하다고 생각된다. 이에 남겨진 과제도 산적해있으나, 지면관계상 대표적인 것만 소개하겠다.

첫째, 타 언어군(중국어·베트남어 등)으로의 적용 및 확산 방안을 마련하는 것이다. 타 언어군 특히 중국어, 베트남어 등의 연구자와 본 연구에서 개발된 다언어 교육 모델의 확산·적용 가능성에 대해 피드백 수렴 그리고 연구 성과의 확산 및 다언어·다문화 사회문제 해결을 위한 공동 연구 프로젝트의 초석 마련 등이 필요하다.

둘째, 유자격(有資格) 다언어 교육 교원 양성 방안을 마련하는 것이다. 예를 들어, 다언어 교원 양성을 위한 교수법·교육과정·교육평가 개발, 한국직업능력개발원 등록 자격증 발급(‘다언어강사2급(가칭)’ 자격증)을 위한 토대를 마련해야 한다.

셋째, 성인의 이른바 다언어 능력(multi-competence)의 메커니즘 해명에 일조하는 것이다. 최근 3년간 총 450시간의 다언어 교육 수업 및 세 학기 분량의 MOOC에서 얻어진 비디오 영상, 평가 결과, 수업성취도 등의 데이터 분석을 통한 다언어 능력의 메커니즘 분석, 생성문법이론과 인공지능경망 번역 알고리즘을 접목시킨 성인학습자의 다언어 능력 해명, 학습자의 전이, 코드스위칭 등에 주목한 다언어 습득 방식과 과정을 분석한다.

넷째, AI시대의 다언어·다문화 사회 정착 방안을 마련하는 것이다. 예를 들어, 인공지능경망 번역 엔진을 활용한 다언어 교수법을 개발하는 것이다. 문법범주 별(예: 시제 및 애스펙트, 수동·사역태, 부정표현, 자동사·타동사, 격 및 어순, 전치사 및 후치사 등) 다언어 교수법 개발, 삼중언어의 어휘(예: 필수어휘, 속담, 관용어 등) 교수법 개발 등도 필요하다.

주요인용문헌

박강훈(2018)[한국 성인학습자의 일·영 멀티링구얼 교육 모델 구축을 위한 기반연구][일본 어문학] 78:105-126. 한국일본어문학회.

박강훈(2019a)[생성문법이론과 인공지능경망 번역 알고리즘-멀티링구얼 교육 모델에의 적용-] [일어일문학연구] 108:3-22. 한국일어일문학회

이미숙·장근수·황영희외(윝김)(2012)[이중 언어와 다언어의 교육]한글파크.

최숙희·김성현(2015)[언어능력과 이중언어교육][언어연구]24:817-838.

- 최희재(2014) [한국에서의 다중언어 교육 구현 가능성 모색][어학연구]50:185-205.
- 홍종선(2000)[이중언어교육과 한국의 외국어교육 과제][영어교육연구]21. pp.79-100.
- Cook, V. (2008) *Second Language Learning and Language Teaching*. London: Arnold.
- Cummins, H.(2007) Language Instructions in the Classroom. 108-134. *Multilingual Matters*.
- Flynn, S.(2007) *Multilingualism: Today's World and Tomorrow's Future*. ms. MIT.
- Kim, K. H. S., Relkin, N. R., Lee, K.-M., & Hirsch, J. (1997). Distinct cortical areas associated with native and second languages. *Nature*, 388(6638), 171-174.
- Pinker, S.(1994) *The Language Instinct*. N.Y.: William Morrow.
- 中島和子編著(나카지마카즈코2010)[マルチリンガル教育への招待(멀티링구얼 교육으로의 초대)] ひつじ書房.

경주 역사문화의 세계적 공유와 확산

The cosmopolitanity of the historical-cultural contexture of Gyeongju and its worldwide spread

이해두 Haedoo Lee

대구대학교
Taegu University

국문요약

(I) 경주(慶州)는 신라(新羅) 천년왕조의 수도였다. 그러므로 ‘경주’라면 ‘신라’를 연상하게 되고 경주역사문화라면 신라역사문화와 동일시하는 것이 통념이 되고 있다. 경주의 정체성을 얘기할 때 신라와 신라의 역사문화, 더 나아가 신라의 정신을 빼고서는 논의할 수 없게 된다. 흔히 경주(慶州)를 “지붕 없는 박물관”이라고 한다. 지난 1995년에 불국사와 석굴암이 세계유산으로 등록되고 이어 2000년 12월에는 경주를 통틀어 5개 지구별로 나누어 “경주 역사 유적지구”로 등록되게 되었다. 또한 경주의 양동마을이 한국의 역사마을의 하나로 세계유산에 추가됨으로써 경주는 명실상부 “천년의 역사 문화도시(millenium historical and cultural city)”가 되었다.

(II) 경주의 문화유산 중 불국사와 석굴암은 신라인의 정신세계와 미적 감각을 가장 잘 표현해 주고 있는 대표적인 유산이다. 불국사는 과거-현재-미래의 부처가 함께 사는 불국정토(佛國淨土)), 바로 ‘이상적인 피안’의 세계를 지상에 구현해 놓은 특이한 사찰 건축물이다. 경내 다보탑은 화려하고 곡선적이며 장엄한데 비해 석가탑은 직선적이며 극도로 절제되어 있다. 두 탑을 같은 높이로 대칭적으로 세워 절묘하게 대조적으로 미적 감각을 표현한 것은 신라인의 예술적 독창성과 우수성을 잘 나타내 주고 있다.

한편 석굴암은 건축, 수리, 기하학, 종교, 예술이 총체적으로 실현되어 축조된 불교 조각 예술의 세계적 걸작이다. 석굴암은 천연동굴을 이용하지 않고 판석을 다듬어 돔형(Dome)으로 짜 맞추어 만든 인공석굴이다. 굽타양식의 본존불은 석가모니가 정각(正覺)할 때의 선정(禪定)에 든 모습을 형이상학적으로 구현해 놓은 것이다. 돔의 벽면의 여러 불상들도 제각기 개성에 맞춰 우아하고 화려하며 생동감 넘치게 조각되어 있으며, 특히 십일면관음보살상(十一面觀音菩薩像)의 자애로운 자태는 본존불의 근엄하면서도 자비로운 모습과 대조를 이루고 있다. 이처럼 신라인은 서로 다른 사물이나 형상을 “함께 그러나 다르게” 절묘하게 만나도록 하여 신라인 특유의 미적 세계를 창조하였다.

(III) 신라의 전성기 때 수도 경주는 무려 18만여호에 100만 여명이 살던 거대 국제도시였다. 통일 신라는 동아시아의 3국은 물론 동남아시아, 멀리 서역 중앙아시아의 지역과도 교류하였다. 한편 당(唐)과의 교류는 교역, 외교를 비롯해서 유학, 승려들의 구법에 이르기 까지 광범위하게 이루어 졌었다. 유학자 최치원(

崔致遠)은 당에 유학, 출사까지 하였으며, 승려 의상(義湘)은 당에서 돌아와 한국 화엄종의 시조가 되었다. 원효는 당나라 유학길에서 ‘해골의 물’을 마시고 득도(得道), 중도에 돌아와 대중 교화에 전력, 짐짓 파계승처럼 행세하며 요석(瑤石)공주와의 사이에 설총(薛聰)을 낳기도 했다. 설총은 바로 신라의 고유문자 이두(吏讀)를 창안한 대 유학자이다. 이두는 후일 세종(世宗)때의 한글 창제에 밑거름이 되기도 했다. 원효의 《대승기신론소》(大乘起信論疏)는 해동소(海東疏)라 하여 중국뿐만 아니라 중앙아시아에 까지 알려져 둔황(敦煌)판본으로도 발견되기도 했으며, 그의 《십문화쟁론》(十門和諍論)은 불교 발상지 인도로 역수입되기 까지 했다. 혜초(慧超)는 당에서 불도를 수행하고 해로로 인도로 가서 실크로드를 따라 오천축국(五天竺國) 40여 개국을 거쳐 온 뒤 여행기 《왕오천축국》(往五天竺國)을 저술했다. 장보고(張保臯)는 신라의 무장으로 당나라 무령군중소장(武寧軍中小將)의 직책에 올랐으며, 신라로 돌아온 후 완도에 청해진을 세우고 서남해 일대의 해상권을 장악, 당과 일본뿐만 아니라 남방, 서역 여러 나라와의 무역 길을 터 세계적인 교역을 하는 한편 중국 산둥성에 신라방(新羅邦)을 정착시켜 법화원(法華院)을 건립하였다. 중국정부는 현 산둥성 웨이하이(威海)에 당시의 적산법화원을 복원, 해상왕 장보(海上王 張保臯)의 기념관을 세웠다.

(IV) 신라문화는 안으로는 고구려의 북방 문화와 가야·백제의 남방 문화를 흡수하는 한편 밖으로는 경주가 실크로드의 동방 귀착지로서의 역할을 함으로써 동서 문화를 조화롭게 융합하여 이루어 낸 산물이다. 문화의 세계는 다양한 문화가 공존하며 서로 교류해 가면서 발전해 갈 때 더 풍성해 진다. 실크로드는 단순히 비단만 오간 것이 아니라 동서간의 문물이 오간 교역로였으며, 동서 문화가 상호 교류되던 통로였다. 신라인은 양극으로 대립해 있는 온갖 것들을 하나의 도가니로 녹여서 봉덕사(奉德寺)의 성덕대왕신종(聖德大王神鐘)처럼 울리게 하였다. 바로 여기에 건전한 문화 생태계의 ‘큰 어울림’이 있는 것이다. 유불선(儒佛仙)을 통합시킨 신라정신은 2000여년 한국 역사 속에서 면면히 이어져 한국 문화정신의 원형으로 남아 있다.

(V) 현대 사회는 “정보사회”(information society)라 할 수 있다. 정보사회는 정보 통신 기술(ICT: information & communication technology)을 통한 지식의 생산 유통 소비가 생활의 중심이 되는 사회이다. 이제 누구든 언제 어디서나 컴퓨팅만 하면 원하는 지식과 정보를 쉽게 얻을 수 있게 되었다. 이제 스마트 폰은 인간의 신체의 일부처럼 떼어 놓을 수 없는 상황이 되어 혹자는 오늘날의 신 인류를 ‘포노사피엔스’(phonosapiens)로 표현하기도 한다. 스티브 잡스 (Steven Paul “Steve” Jobs)는 아이 폰을 창조함과 동시에 ‘포노 사피엔스’라는 신 인류도 탄생시켜 놓은 것이다.

그러나 코로나-19(covid-19)사태 이후 인간의 생활은 BC (Befor Corona)와 AC (After Crona)로 시대 구분을 할 만큼 전반적으로 변화되고 있다. 종래의 직접적인 접촉(contact)에 의한 면대면(面對面)의 생활양식들은 ‘뉴 노멀(New normal)’로 대체되고 ‘접촉이 없는’(noncontact) 비대면(非對面)의 ‘언콘택트’(Un-

contact or Untact:한국식 표현)로 바뀌어 가고 있다. 언콘택트의 경향은 이미 스마트 폰의 활용이 일상화 되면서 이전부터 있어 온 것이지만 코로나-19 사태 이후 급속히 증폭된 것이다.

(VI) 코로나-19의 팬데믹(pandemic)으로 제일 먼저 결정적으로 타격을 입게 된 분야는 문화·관광산업 분야이다. 경주의 역사문화유산을 세계적으로 공유하고 세계적으로 확산시키는 문제는 결국 경주가 가진 문화유산의 가치를 세계적으로 인식시켜 공유케 하는 한편 세계인이 아끼고 사랑하며 더 나아가 직·간접적으로 체험할 수 있도록 하는 문제에 귀착 된다. 디지털 시대에 있어서는 디지털시대에 맞는 새로운 문화·관광 전략이 필요하다. 스마트 관광은 기존의 관광 서비스에 최첨단 정보통신기술(ICT)를 접목하여 관광 수요자간 또는 수요자와 공급자간 실시간 정보를 교환하고 제공하는 지능화된 차세대 맞춤형의 새로운 관광 형태이다. 경주 역시 첨단 기술들을 활용하여 수준 높은 ‘킬러 콘텐츠(Killer contents)’ 들을 제작할 필요가 있다. 경주는 이른바 ‘바이오스피어(biosphere: 생명권)’와 ‘사이버스페이스(syberspace: 정보권)’가 상호 의존적으로 함께 소통할 수 있는 자연 친화적인 아름다운 지역이다. 경주는 ‘노천 박물관’이라 할 만큼 역사와 문화, 신화와 전설, 자연과 유적이 함께 잘 어울려져 있는 지역이며, 산과 바다, 숲과 호수까지 갖추고 있어 ‘대안의 여행지’(Second travel destination)로서 최적의 조건들을 갖추고 있다. 1998년 경주에서 세계문화 EXPO를 개최하게 된 것은 ‘문화의 큰 어울림’을 전제로 전 세계를 향해서 ‘문화의 소통과 조화’라는 화두를 전하고자 한데 그 뜻이 있었으며, 주제를 “새천년의 미소”(The Smile of Millenium)로 정한 것도 새로운 천년으로 접어들면서 그동안 암울했던 인류의 문명에 “희망의 메시지”(The Message of Hope)를 전하고자 한데 있다. 우리는 다시 천년 전 유물 ‘얼굴문양의 수막새’에서 찾은 ‘신라인의 미소’에서 잔잔한 희망의 메시지를 읽게 된다.

Abstarct

(I) Gyeongju was the capital of the Millennium Kingdom of Silla. Therefore, it has become common to associate “Gyeongju” with “Silla” and equate the history and culture of Gyeongju with the history and culture of Silla. The identity of Gyeongju cannot be discussed without addressing the history and culture, and especially the spirit, of Silla. Gyeongju is often referred to as a “roofless museum”. In 1995, Bulguksa Temple and Seokguram (Buddha Grotto) were registered as a World Heritage Site, and in December 2000, Gyeongju was divided into five districts and registered as ‘Gyeongju Historic Sites.’ In addition, as Yangdong Village in Gyeongju was added to World Heritage as one of Korea’s historical villages, Gyeongju became a “millenium historical and cultural city” in name and reality.

(II) Among the cultural assets of Gyeongju, Bulguksa Temple and Seokguram are the major heritage sites that best express the spiritual world and aesthetic sense of the people of Silla. Bulguksa Temple is a unique temple building that has realized “Bulguk-jeongto (Buddhist pure lands),” where the Buddhas of past, present and future live together, the world of the “ideal state of enlightenment” on earth. While Dabotap Pagoda in the precincts is splendid, curved, and majestic, the Seokgatap (Sakyamuni) Pagoda is linear and extremely restrained. That the two towers are built symmetrically, at the same height, to express an aesthetic sense in contrast shows the artistic originality and excellence of the people of Silla. On the other hand, Seokguram Grotto is a world-class masterpiece of Buddhist sculpture art that was built by realizing architecture, mathematics, geometry, religion, and art as a whole. It is an artificial stone cave made into the form of a dome by trimming flagstones without using natural caves. The principal Buddha of the Gupta style is a metaphysically-embodied image of Shakyamuni’s entry into Seonjeong (Dhyana and amadhi, or dwelling in tranquility) during true awakening. The various Buddha statues on the walls of the dome are also carved elegantly, colorfully and vibrantly in their own way, and in particular, the benevolent figure of the Eleven-faced Gwaneumbosal (Bodhisattva of Great Compassion) statue forms a contrast with the solemn and merciful visage of the main Buddha. Likewise, the people of Silla created their own aesthetic world by exquisitely integrating different objects or shapes “together but differently”.

(III) During the heyday of Silla, its capital city Gyeongju was a huge global city with 180,000 households and 1 million people. Unified Silla exchanged with not only the 3 countries in East Asia but also Southeast Asia and the far west and Central Asia. Silla also had extensive exchanges with the Tang Dynasty, from trade and diplomacy to study abroad, and the old laws of Buddhist monks.

Confucian scholar Choi Chi-won studied and worked in the Tang Dynasty, while Monk Uisang returned from Tang to become the founder of the Korean Hwaeom (Huayan, Avatamsaka Sect) School. Great Master Wonhyo had spiritual awakening after drinking ‘a skull’s water,’ and when he returned to Silla, committed himself to the edification of the public, and acted as an apostate monk to be succeeded, giving birth to Seolchong with Princess Yoseok; Seolchong is a great Confucian scholar who created Silla’s native Idu script, which became the foundation for the creation of Hangul during King Sejong’s era. Wonhyo’s “Daeseung-kishinronso (Commentary on the Ma-

hayana sraddhotpada Sastra)” was called Haedongso (Korean Commentary) and became so widespread not only in China but also in Central Asia that it was also discovered in a Dunhuang version. His “The Reconciliation Theory on the Ten Opinions” was even reimported into India, the birthplace of Buddhism. Hyecho practiced Buddhism in the Tang Dynasty, traveled to India by sea and along the Silk Road through more than 40 countries of the Five Indian Kingdoms. After he returned, he wrote a travel story, “Memoir of the Pilgrimage to the Five Kingdoms of India.” Jang Bogo even rose to the position of the General of Muryeong Military Unit in the Tang Dynasty as a Silla’s maritime commander. After returning to Silla, he established the Cheonghaejin Garrison in Wando, controlled the southwestern sea area, and opened trade routes with not only Tang and Japan but also various countries of the South and Western regions, promoting international trade. In the meantime, Jang also built Beobhwawon (a buddhist temple) by establishing Silla-bang in Shandong Province, China. The Chinese government restored Jeoksan Beobhwawon in Weihai, presently in Shandong Province, and built a memorial for Jang Bogo, the King of the Sea.

(IV) Silla culture is the product of the harmonious fusion of Eastern and Western cultures by absorbing the northern culture of Goguryeo and the southern culture of Gaya and Baekje internally, with Gyeongju serving as the eastern destination of Silk Road externally. The world of culture is enriched more when various cultures coexist and develop through mutual exchange. The Silk Road was not a trade route only for silk but also for Eastern and Western cultural products, a passage for cultural exchanges between East and West. The people of Silla melted all kinds of things opposed to each other into a single crucible, and made it ring like the King Seongdeok Divine Bell of the Bongdeoksa Temple. This is where a “great harmony” of a healthy cultural ecosystem exists. The Silla spirit, which united Three Teachings (Confucianism, Buddhism, Taoism), has passed down throughout the 2000-year history of Korea, and remains the prototype of the Korean cultural spirit.

(V) Modern society is an “information society,” The information society is a society in which the production, distribution and consumption of knowledge through ICT (information & communication technology) becomes the center of life. Anyone can easily obtain the knowledge and information they want on a computer anytime, anywhere, and the smartphone has become an inseparable part of the human body therefore some use to describe today’s new humanity – as “phono sapiens”. Steve Jobs (Steve Paul “Steve” Jobs) created the iPhone, and at the same time a

new human being called “phono sapiens” emerged. However, the COVID-19 outbreak has drastically changed human life, dividing it into BC (Before COVID-19) and AC (After COVID-19). Existing lifestyles of face-to-face direct contact are replaced by the ‘New normal’ and has changed into a ‘non/uncontact’ and ‘untact’ reality. In fact ‘untact’ had been already around since the use of smartphones became common, and it has increased rapidly after COVID-19 outbreak.

(VI) The first to be decisively hit by COVID-19 pandemic is the culture-tourism industry. The issue of sharing and spreading Gyeongju’s historical and cultural heritage globally is, in the end, the task of enabling the world to recognize and share the value of Gyeongju’s cultural heritage and for people of the world to love and directly and indirectly experience it. A new culture-tourism strategy that fits the digital age is needed. Smart tourism is a new form of the next-generation intelligent, customized tourism that allows exchange and sharing of real-time information between tourists or between consumers and suppliers by integrating the state-of-the-art ICT with existing tourism services. Gyeongju also needs to produce high-quality ‘Killer contents’ using such cutting-edge technology. Gyeongju is a beautiful, nature-friendly area where so-called “biosphere” and “cyberspace” can communicate with each other in an interdependent manner. Gyeongju has an extraordinary harmony of history and culture, myths and legends, nature and relics, such that it deserves to be called an ‘open-air museum’, and it also has mountains, sea, forests and lakes, giving it optimal conditions to be a ‘second travel destination’.

In 1998, Gyeongju held the World Culture EXPO to convey the theme of the ‘communication and harmony of culture’ to the world on the premise of “great harmony of culture”, and it set the theme as “The Smile of Millennium” to deliver “A Message of Hope” to the gloom-bound civilization of humanity as we enter the new millennium. We read the gentle message of hope again from the “Silla People’s Smile,” which we found in the ancient relic “Face-patterned Sumaksae (Convex Roof-end Tile)”, coming to us from a thousand years ago.

1. 천년고도(古都) : 세계문화유산도시

경주(慶州)는 신라(新羅) 천년왕조의 수도였다. 그러므로 ‘경주’라면 ‘신라’를 연상하게 되고 경주역사문화라면 신라역사문화와 동일시하는 것이 통념이 되고 있다. 경주의 정체성을 얘기할 때 신라와 신라의 역사문화, 더 나아가 신라의 정신을 빼고서는 논의할 수 없게 된다. 세계 역사상 한 왕조가 천년을 지속한 경우도 드물지만 그 왕조가 어느 한곳에 천년동안 도읍을 정해 지속한 경우는 더 더욱 희귀하다. 흔히 경주를 “지붕 없는 박물관”이라고 한다. 지난 1995년에 불국사와 석굴암이 세계문화유산으로 등록되고 이어 2000년 12월에는 경주를 통틀어 5개 지구별로 나누어 “경주 역사 유적지구”로 등록하게 되었다. 또한 경주의 양동마을이 한국의 역사마을의 하나로 세계문화유산에 추가됨으로써 경주는 명실상부 “천년의 역사 문화도시(millennium historical and cultural city)”가 되었다.

경주의 문화유산 중 세계적 걸작으로 손꼽히는 것이 많이 있지만 신라인의 정신세계와 미적 감각이 가장 잘 표현되어 있고 세계적 우수성과 특색이 잘 나타나 있는 것은 불국사와 석굴암 일 것이다. 불국사는 불교 교리가 완벽하게 형상화된 사찰로 과거- 현재- 미래의 부처가 함께 사는 불국정토(佛國淨土)), 바로 ‘이상적인 피안’의 세계를 지상에 구현해 놓은 특이한 사찰 건축물이다. 5개의 불전(佛殿)들을 성격에 따라 서로 다른 높이로 기단을 쌓아 건립하고 기단과 기단 사이를 다리로 연결하여 하나의 경내로 모아 가람을 배치해 놓았다. 청운교, 백운교(국보23호) 연화교, 칠보교(국보23호) 등의 난간에는 정교한 장식들을 아름답게 조각하여 전체적으로 빼어난 조형미를 보여주고 있다. 대웅전 뜰 앞의 석가탑과 다보탑은 다보여래와 석가모니를 상징하고 있는데 다보탑이 화려하고 장엄한데 비해 석가탑은 담백한 느낌이다. 석가탑은 직선적이며 극도로 절제되어 있는 반면 다보탑은 곡선적이며 놀랄 정도로 수려하다. 두 탑을 같은 높이로 대칭적으로 세워 절묘하게 대조적으로 미적 감각을 나타낸 것은 당시 신라 장인들의 예술적 독창성이 얼마나 뛰어 났던가를 짐작케 해준다. 석가탑의 보수 때 2층 탑신에서 부처의 사리 장엄구와 함께 ‘무구정광대다라니경(無垢淨光大陀羅尼經)’(국보 제126호)이 발견되었는데, 이것은 닥나무 종이로 만들어져 있으며, 세계에서 가장 오래된 목판 인쇄물로 불교문화에 있어서 매우 소중한 자료가 되고 있다.

한편 석굴암(국보 제24호)은 건축, 수리, 기하학, 종교, 예술이 총체적으로 실현되어 축조된 불교 조각예술의 세계적 걸작으로 평가받고 있다. 석굴암은 천연동굴을 이용하지 않고 판석을 다듬어 돔형(Dome)으로 절묘하게 짜 맞추어 만든 인공석굴이다. 바닥 아래로는 지하수가 흐르도록 하여 자연적으로 온도와 습도를 조절, 불상과 내부 석조 구조물들이 부식되지 않도록 축조하였으며, 내부의 공간도 빛과 어둠이 한데 어울려 그윽한 분위기를 자아내도록 하였다. 돔의 중앙부에 안치된 석가여래 본존불은 인도 불교미술 전성기의 굽타양식으로 석가모니가 정각(正覺)할 때 순간의 모습을

형이상학적으로 구현해 놓은 것이다. 항마촉지인(降魔觸地印)으로 결가부좌(結跏趺坐)한 채 깊이 선정(禪定)에 든 모습은 절대적 경지에 이른 성도상(成道相)의 모습으로 ‘절세의 미’를 구현하고 있다. 돛의 벽면의 여러 불상들도 개성에 맞춰 우아하고 화려하며 생동감 넘치게 조각해 놓았으며, 특히 십일면관음보살상(十一面觀音菩薩像)의 자애로운 자태는 본존불의 근엄하면서도 자비로운 모습과 대조를 이뤄 미적 조화를 한층 더 승화시켜 주고 있다. 이처럼 신라인은 서로 다른 사물이나 형상을 “함께 그러나 다르게” 절묘하게 만나도록 하여 신라 특유의 미적세계를 창조하였던 것이다.

II. 신라와 신라인의 세계성

신라의 전성기 때 수도 경주의 모습은 국제적이고 이국적인 요소가 다른 어느 곳 보다 두드러지게 나타났었다. 그 당시 경주는 무려 18만여호에 100만 여명이 살던 거대 도시였던 것으로 알려지고 있다. 천년 전 이미 경주는 당시의 동 로마제국의 수도 콘스탄티노플(현 터키의 이스탄불), 이슬람제국의 수도 바그다드(현 이라크), 당나라의 수도 장안(현 西安)과 비견될 정도였으며, 통일 신라는 동아시아의 3국은 물론 동남아시아, 멀리 서역 중앙아시아의 지역과도 교류하였다. 9세기 경 신라는 아랍세계에 까지 알려져 아랍의 고대 지리서 ‘이븐 후르다드베’(Ibn Khurdadbeh -886)의 《여러 도로와 왕국들의 총람》에도 “금이 풍부하고 기후 산천이 아름다운 나라” 신라(ak-Shila)로 기록되어 있다. 멀리 중앙아시아 사마르칸트의 아프라시아브 벽화속의 환두대도(環頭大刀)를 차고 머리에 두 갈래의 깃을 꽂고 있는 사신(使臣)도 신라인으로 추측되고 있다. 경주 괘릉(掛陵)에 있는 서역인(西域人)으로 보이는 무인상(武人像)과 사자상(獅子像)은 신라가 중앙아시아 및 페르시아 지역으로 까지 교역을 확대하고 있었음을 뒷받침하고 있다. 또한 기원 전후 시베리아 스키타이의 사르마트 금관과 관련이 있는 것으로 보여 지는 신라 금관은 당시 신라인의 황금유산이 얼마나 찬란했는가를 보여주는 상징적인 유물이다.

한편 신라와 당(唐)과의 교류는 교역, 외교를 비롯해서 유학 또는 승려들의 구법에 이르기 까지 광범위하게 이루어 졌었다. 유학자 최치원(崔致遠)은 당에 유학, 과거에 급제한 후 벼슬길에 올라 문장으로도 명성을 떨쳤으며, 승려 의상(義湘)은 당에서 수행한 후 돌아와 한국 화엄종의 시조가 되었다. 의상과 선묘(善妙)낭자와의 설화는 너무도 잘 알려져 일본 교토의 사찰 고잔지(高山寺)의 《화엄종 조사회전》(華嚴宗祖師繪傳 일명 華嚴緣起)이란 긴 두루마리 그림(에마키: 繪卷)에도 상세히 나와 있다. 이 그림은 일본의 국보로서 유네스코 세계문화유산으로 지정돼 현재 교토 박물관에 보관되어 있다. 그림의 네 권은 의상도(義湘圖)이며, 세 권은 원효도(元曉圖)로 되어 있다.

신라의 고승 원효는 당으로의 유학길에서 ‘해골의 물’을 마신 뒤 득도(得道), “모든 것이 마음에 달렸

음”(一切唯心造)을 깨닫고 중도에서 돌아와 대중 교화에 전력, 짐짓 파계승처럼 행세하며 요석(瑤石)공주와의 사이에 설총(薛聰)을 낳기도 했다. 설총은 바로 신라의 고유문자 이두(吏讀)를 창안한 대 유학자이다. 이두는 후일 세종(世宗)때의 한글 창제에 밑거름이 되었다. 원효의 《대승기신론소》(大乘起信論疏)는 최고의 대승불교 논문으로 해동소(海東疏)라 하여 중국뿐만 아니라 중앙아시아에 까지 알려져 돈황(敦煌)판본으로도 나와 발견되기도 하였으며, 그의 《십문화쟁론》(十門和諍論)은 불교 발상지 인도로 역수입되기 까지 했다. 그가 남긴 저술은 현존하는 것만 20부 22권이 있으며, 모두 합하면 100여부 240권에 이르는 것으로 알려 지고 있다.

또한 신라 성덕왕 때 혜초(慧超)는 당나라에 건너가 불도를 익히고 바닷길로 인도 전역을 순례한 후 육로 실크로드를 따라 오천축국(五天竺國) 40여 개국을 거쳐 당으로 돌아 온 후 세계적으로 유명한 《왕오천축국》(往五天竺國)이란 여행기를 남겼다. 《왕오천축국》(往五天竺國)은 중국 감숙성(甘肅省) 돈황(敦煌) 석굴 장경동(藏經洞)에서 나온 돈황 문서중의 하나였으나 프랑스 탐험가 펠리오(Pelliot)에 의해 수집되어 현재 파리 국립 도서관에 기증·보관되어 있다. 이것은 불교 뿐만 아니라 당시 실크로드상의 문물과 문화교류의 연구에 귀중한 자료가 되고 있다.

신라인의 국제성을 얘기할 때 장보고(張保皋)를 빼 놓을 수 없다. 장보고는 신라의 무장으로 현 전라남도 완도에서 출생, 일찍이 당으로 건너가 출사해 무령군중소장(武寧軍中小將)의 직책에 올랐으며, 그 후 신라로 돌아와 완도에 청해진을 세우고 서남해 일대의 해상권을 장악, 당과 일본뿐만 아니라 남방, 서역 여러 나라와의 무역 길을 터 세계적인 교역을 하였던 인물이다. 그는 신라인들이 많이 이주해 산 중국 산둥성 문등현(文登縣) 적산촌(赤山村)에 신라방(新羅邦)을 정착시켜 법화원(法華院)을 건립하였다. 일본 천태종의 효시인 승려 엔닌(圓仁)은 《입당구법순례행기》(入唐求法巡禮行記)에 장보고가 건립한 법화원의 모습을 기행문으로 상세히 담아 놓았다. 그는 일본으로 돌아 간 뒤 교토(京都) 인근 오츠(大津)시 히에이산(比叡山) 엔라쿠지(延歷寺)에 그가 당에 머물면서 도움을 받은 장보고의 적산법화원(赤山法華院)을 본떠 적산선원을 건립하고 적산대명신(赤山大明神)을 모셨는데 현재 그대로 보존되어 있다. 중국 정부는 1988년 한중 양국의 우정을 기념하여 현 산둥성 웨이하이(威海) 룡칭(榮成)시 스타오진(石島鎮) 적산(赤山) 기슭에 엔닌의 《입당구법순례기》의 기록을 토대로 적산법화원의 복원공사를 시작해 1990년 개관하였다. 법화원에는 높이 8미터나 되는 거대한 장보고 동상을 비롯, 그의 생애를 다섯 개의 전시실로 꾸며 놓은 해상왕 장보(海上王 張保皋)기념관이 있다.

한편 허황후(許皇后)의 설화도 젓혀 둘 수 없다. 본명 허황옥(許黃玉)은 가락국의 초대왕인 수로왕(首露王)의 부인으로 보주태후(普州太后)로도 불리며 김해 김씨(金海金氏)와 김해 허씨(金海許氏)의 시조모(始祖母)이다. 《삼국유사》(三國遺事)의<가락국기>(駕洛國記)에 의하면 아유타국(阿踰陀國)의 공주로 오빠 장유화상(長游和尚)과 함께 먼 남방(인도 아유타국)에서 바다를 건너 와

수로왕의 부인이 되어 아들 열 명 낳아 맏 아들 거등(居登)으로 왕통을 잇게 하고, 두 아들에게는 허씨(許氏)로 사성(賜姓)하였으며, 나머지 일곱 아들은 불가에 귀의, 하동칠불(河東七佛)로 성불(成佛)하였다는 전설이 있다. 불교 승려였던 장유화상은 금관가야 지역(현 김해시 장유면 대청리)에 장유암(長游庵)을 지어 가야지역에 불교를 전래케 하였는데 경내에는 아직도 장유화상사리탑((長游和尚舍利塔)이 현존해 있다.

한편 일본 규슈(九州)의 구마모토(熊本)현(縣) 야쓰시로(八代)시(市)에 있는 야쓰시로 신사(神社)의 묘켄궁(妙見宮)에 모셔진 묘켄공주(妙見公主)는 일본어로 히미코(卑彌呼)로 불려 지며 천황가의 조상신 아마테라스오호가미(天照大神)로 받들여 지고 있는데, 일설에 이 공주는 가야국(駕洛: 伽倻國)에서 건너 간 허황후의 둘째 딸 묘견(妙見)공주로 전해지고 있다.

III. 신라의 정신 : 화해와 통합

신라문화는 신라가 삼국을 통일함으로써 이루어 낸 조화로운 융합문화라 할 수 있다. 신라는 한반도의 동남쪽 끝자락의 사로국(斯盧國)이란 작은 부족 국가에서 출발했음에도 불구하고 먼저 고대 국가의 기틀을 이루고 있던 고구려와 백제를 통합해 대내적으로 통일 국가를 이루어 내고 안정된 국가의 기반과 경제력을 바탕으로 대외적으로 중국과 일본은 물론 서아시아의 이슬람권과도 교류를 하였다. 신라문화는 안으로는 고구려의 북방 문화와 가야·백제의 남방 문화를 흡수하는 한편 밖으로는 경주가 실크로드의 동방 귀착지로서의 역할을 함으로써 동서 문화를 조화롭게 융합하여 신라인 특유의 통합문화를 이루어 냈던 것이다. 신라인들은 인도의 힌두이즘을 위시해서 불교문화와 사머니즘, 북방의 스키타이 기마민족문화(騎馬民族文化), 중원의 유교문화와 도교사상, 그리고 남방의 해양문화들까지 흡수, 토착문화와 융합시키면서 불교사상에 기반 한 원융회통(圓融會通)한 신라문화를 형성한 것이다.

한편 신라는 초기부터 정치의 운영에 있어서 고대 동양에서는 찾아보기 어려운 특이한 화백회의(和白會議)란 것을 채택하고 있었다. 비록 6부 촌장(村長)들만 참석했던 진골(眞骨)의 귀족회의였지만 회의절차를 민주적으로 운영하였다. 《신당서》(新唐書)<신라전>(新羅傳)에 “일은 반드시 여럿이 더불어 의논하였는데, 화백이라 불렀으며, 한사람이라도 뜻이 다르면 그만 두었다”(事必與衆議, 號和白, 一人異則罷)라고 기록하고 있다. 화백제도는 다수결이 아닌 ‘만장일치’로 성립되던 회의체 제였다. 화(和)는 의견을 수렴하여 조정한다는 뜻이며, 백(白)은 건의하고 아뢴다는 뜻으로 “회의의 결론 사항을 임금에게 아뢴다”(建白)는 것을 의미하고 있다. 화백회의는 귀족들의 세력과 왕권을 적절히 조율해 가면서 국정을 운영해온 통치체제로서 13세기 초 영국에서 귀족들의 요구에 의해서

왕권을 제한하기위해 채택한 마그나 카르타 : (Magna Carta Libertatum: the Great Charter of Freedoms)와 유사한 성격을 띠고 있었다. 마그나 카르타는 영국의 헌정(憲政)뿐만 아니라 근대 민주적 헌법의 토대가 된 대헌장(大憲章)이다.

신라인의 화합과 통합의 정신은 원효(元曉)의 화쟁사상(和諍思想)에서 가장 쉽게 찾아 볼 수 있다. 원효는 그의 《십문화쟁론》(十門和諍論)에서 불교의 여러 이설(異說)을 십문(十門)으로 모아 정리하고 회통(會通)함으로써 일승불교(一乘佛敎)의 수립을 위한 논리적 근거를 제시하였다. 신라인들은 양극으로 대립해 있는 온갖 것들을 하나의 도가니로 녹여서 봉덕사(奉德寺)의 성덕대왕신종(聖德大王神鍾)(국보29호)처럼 울리게 하였다. 하늘과 땅, 생과 사, 빛과 어둠, 안과 밖, 정신과 육체, 그리고 문(文)과 무(武)에 이르기까지 온갖 대립되는 것들을 조화로, 갈등은 화해로, 모순은 통합으로 풀어냈던 것이다. 이러한 정신은 신라가 삼국을 통일할 수 있는 이념적 기반이 되었으며, 서라벌 천년에만 국한되지 않고 통일을 이룩한 후에도 면면이 이어져 내려 왔다. 신라가 고려에 의해 멸망되긴 했지만 신라 정신의 영속성이 단절된 것이 아니었다. 고려의 개조(開祖) 왕건(王建) 역시 신라의 지도이념을 고스란히 받아 들여 고려의 지도이념으로 삼았으며, 조선왕조 역시 억불숭유(抑佛崇儒)정책을 폈지만 신라의 호국 불교의 정신을 이어 나가 국난의 위기에는 서산대사, 사명대사와 같은 고승대덕들이 많이 배출되기도 하였다. 신라의 유불선(儒佛仙)의 통합-화합정신은 고려와 조선조를 거쳐 오늘에 이르기 까지 2000여년의 한국 역사 속에서 면면히 이어져 한국 문화정신의 원형으로 남아 있다.

IV. 문화의 다양성과 조화 : 어울림

흔히 21세기를 “문화의 세기”라고 일러 왔다. 사람의 얼굴이 모두 다르다 시피 문화는 지역에 따라 민족에 따라 다양한 모습을 띄워 왔다. 그러나 문화는 한 곳에 그대로 정체되어 있지 않는다. 실�크로드의 역할에서 볼 수 있듯이 실�크로드는 단순히 비단만 오간 것이 아니라 동서간의 교역로였으며, 동서 문화가 상호 교류되던 통로였다. 문화는 서로 섞이고 융합함으로써 발전을 해 가면서 새로운 문화를 형성해 왔다.

문화는 또한 제마다 고유한 성격과 특질을 갖고 있으므로 ‘상대주의’의 원칙에 기반 해야 한다. 그것은 흡사 장미꽃이 좀 더 화려하고 아름답게 보인다고 해서 여타의 모든 꽃들을 꽃이 아닌 것처럼 도외시 할 수 없는 것과 같다. ‘꽃의 정원’에는 다양한 꽃들이 함께 피어 있어야 더 아름다운 정원이 되듯이 문화의 세계에도 다양한 문화가 공존하며 서로 교류해 가면서 발전해 갈 때 문화의 세계는 더 풍성해 지는 것이다. 그러므로 문화는 ‘서로 다르면서도 합해지는’ 화이부동(和而不同)의 원리에서야 한다. 이러한 원리는 신라의 ‘다성적(多聲的 polyphonic)’ 문화에서, 더 나아가 원효의 ‘원융회통

(圓融會通)의 큰 사상에서 찾아 볼 수 있다. 그것은 마치 농약처럼 각기 다른 약기가 제 각각 다른 소리를 내면서도 함께 어울려 전체적으로는 보다 높은 차원의 화음을 만들어 내는 원리와의 같은 것이다. 바로 여기에 건전한 문화 생태계의 ‘큰 어울림’이 있게 되는 것이다.

경주의 문화유산은 경주만의 것이 아니며 전 인류가 공유하고 있는 세계적 유산이다. 1998년 세계 역사문화도시 경주에서 세계문화 EXPO를 개최하게 된 것도 이러한 ‘문화의 큰 어울림’을 전제로 하여 전 세계를 향해서 ‘문화의 소통과 조화’라는 화두를 전하고자 한데 그 뜻이 있었다. 당시 주제를 “새천년의 미소”(The Smile of New Millenium)로 정하고 부제를 문화의 “전승-융화-창조”로 삼은 것은 바로 이러한 정신을 바탕으로 하고 있었기 때문이다. 로고(logo) 역시 ‘신라의 미소’로 상징되는 와당(瓦當) 수막새(人面紋圓瓦當:보물2010호)로 한 것은 새로운 천년으로 접어들면서 그동안 암울했던 인류의 문명에 미소로 상징되는 “희망의 메시지”(The Message of Hope)를 전하고자 한 것이었다. 그 후 이 로고는 한국의 각종 문화행사에서 상징적으로 널리 사용되고 있다.

V. 디지털 라이프 : 언택트 사회

오늘 날 우리사회를 한 마디로 특징지어 부른다면 누구든 거의 정보사회(‘information society’)를 제일 먼저 꼽을 것이다. 정보사회는 정보 통신 기술(ICT: information & communication technology)을 통한 지식의 생산 유통 소비가 생활의 중심이 되는 사회이다. 아마 한국만큼 급속도로 산업화를 이룬 나라도 드물지만 정보화에 있어서도 한국만큼 빠르게 발전한 나라도 거의 없다고 할 수 있다. 20세기 후반부터 급속도로 발전한 정보 통신 기술의 발전은 사회 전체를 유비쿼터스(Ubiquitous)의 단계에 이를 정도로 “누구든 언제 어디서나 컴퓨팅만 하면 원하는 지식과 정보를 쉽게 얻을 수 있는” 모습으로 바꾸어 놓았다. 오늘날 인류는 동화 속에 나오는 ‘알라딘의 마술의 램프’(Aladdin’s Magic Lamp)처럼 “원하는 것을 언제 어디서든 쉽게 얻게 해 주는” 마술 같은 디지털 디바이스(digital device)를 갖게 된 것이다. 최신 스마트 폰(smart phone)속에는 인류가 쌓아 놓은 모든 지식과 정보뿐만 아니라 인간의 생활을 더욱 편리하게 해온 기기(devices)들이 함께 다 녹아 들어 가 있다. 지식은 이제 암기가 아니라 검색에 의해서 얻어 지게 된 것이다. 스마트 폰 없이는 생활하기 힘든 오늘날의 신인류를 혹자는 ‘포노사피엔스’(phonosapiens)로 표현하기도 한다. ‘포노사피엔스’는 ‘스마트 폰(smart phone)’과 인류를 뜻하는 ‘호모 사피엔스(homo sapiens)’의 합성어이다. 스티브 잡스(Steven Paul “Steve” Jobs)는 아이 폰을 창조함과 동시에 ‘포노사피엔스’라는 신인류도 탄생시켜 놓은 것이다. 스마트 폰을 손에 든 신인류는 엄청난 속도로 진화하면서 새로운 시장, 새로운 사회, 새로운 생태계를 만들어 가고 있다. 인류의 모든 생활양식이 ‘디지털 라이프 스타

일'(digital life style)로 급속히 변모 되어 가고 있다. 이러한 '디지털 시대로의 대변혁' (The Age of Great Digital Transformation)' 은 정보통신기술의 상호간의 융·복합을 이루어 내면서 이른바 '4차 산업혁명'(Industrial Revolution 4)의 단계로 진입하게 되었다. 인류는 농경사회에서 산업사회로 넘어 올 때의 충격 보다 더 큰 '미래의 충격' (future shock)을 또 한번 겪게 된 것이다.

더 더욱 코로나-19(covid-19)사태 이후 인간 생활은 BC (Befor Corona)와 AC (After Crona)로 시대구분을 할 만큼 이전과 이후가 거의 단절에 가까울 만큼 변모되어 가고 있다. 종래의 '직접적인 접촉'(contact)의 면대면(面對面)의 생활양식들이 거의 섯다운(shut down)되어 버려 '접촉이 없는'(noncontact) 비대면(非對面)의 '언콘택트'(Uncontact or Untact)로 바뀌어 '온라인으로만 접촉하는'(ontact)상황이 되었다. 언콘택트의 경향은 이미 스마트폰의 활용이 일상화되면서 이전부터 있어 왔지만 코로나-19 이후 이러한 현상이 급속히 증폭되었다. 이전의 표준이 되어 오던 '올드 노멀' (Old Normal)은 거의 무너지고 새로운 가치로 대체되는 '뉴 노멀' (New Normal :새로운 정상)의 시대로 넘어 가고 있다.

코로나-19의 팬데믹(pandemic)으로 해서 무엇보다 제일 먼저 결정적으로 타격을 입게 된 분야는 문화·관광 분야이며, 거의 재기불능의 패닉(panic)상태에 빠져 들고 있다.

VI.관광트렌드의 변화 : 스마트 관광화

코로나-19 사태 이후 관광 트렌드의 변화를 컨슈머인사트 (Consumerinsight)는 다음과 같이 분석하고 있다.

1) 여행 소비 심리의 위축: 경기 침체 저성장이 지속되면서 여행/여가를 즐기는 것이 거의 불가능해지고 그럴 만한 공간도 거의 없어 짐.

2) 생활의 중심이 집 밖에서 집 안으로 이동: 일과 활동, 소비, 여가의 상당 부분이 집이라는 공간 내에서 주로 이루어 짐. 재택근무, 온라인 쇼핑, 배달 서비스 등이 증가.

3) 스마트폰이 삶의 동반자가 됨: 코로나 감염의 두려움과 사회적 거리 두기로 '오라는 곳도 없고 갈 곳도 없어' 외부로의 연결은 거의 스마트폰에 의존. 스마트폰은 이제 전화, TV, 영화, 게임-오락, 음악 감상, 나아가 자판기의 역할까지 할 수 있게 해 주어 집 안에서 볼거리, 놀거리, 할거리, 살거리, 먹거리 등을 거의 해결.

4) 자기만족에서 위험회피로의 변화: 안전을 최우선시 하여 혼자 또는 소수의 동반자와 인근 지역의 산과 들,강과 바다같은 곳에서 편하게 휴식.

5)여행의 단기화-근거리화의 진행:코로나-19시대의 여행은 위험을 무릎 써야 하는 모험에 가까워 불특정 다수

가모이는 장소 보다 인적이 드문 가까운 장소를 택해 짧게 자주 여행. 반면 외부와의 접촉이 적은 장소에서 '한 달 살기'처럼 칩거형 여행도 즐길.

6) 이동 수단의 변화: 가급적 대중교통을 피하고 승용차나 렌트카를 이용, 차종에 따라 오토 캠핑장 같은 곳에서도 숙박.

7) 음식 문화의 대변혁: 매식 자체가 불안한 것으로 느껴져 먹거리도 안전을 최우선시 하며, 가격과 맛 보다 청결과 신뢰를 더 중요시 함.

8) 숙박에도 보편이 우선: 최고급 호텔이라도 숙박 환경에 대한 불안감은 여전 하며, 불특정 다수가 사용하는 것으로 느껴지는 호텔용품들도 기피. 숙박업은 상당기간 불황 예상.

9) 여행의 여기화/일상화의 종언: '지금-여기'의 근거리-단기 여행의 선호로 장기간 연계-체류형 여행에 대한 수요의 격감. 여행업계와 항공업계의 장기 불황 지속.

10) 여행의 DIY(Do It Yourself)화의 증가: 디지털 기기의 이용이 증가됨에 따라 여행에 필요한 모든 것을 스스로 짜서 독자적으로 하는 경향이 증가.

코로나-19 이후 문화-관광분야의 재활을 위해서는 새로운 전략들이 필요하다. 디지털 시대에 있어서는 디지털 시대에 맞는 정책을 모색해야 한다. 첨단 디지털 기술을 이용한 스마트 관광이 새로운 산업 분야로 떠오르고 있다. 스마트관광은 기존의 관광 서비스에 첨단의 정보통신기술을 접목하여 관광 수요자간 또는 수요자와 공급자간 실시간 정보를 교환하고 제공하는 지능화된 차세대 맞춤형의 새로운 관광 형태이다. 이에 따라 다양한 관광 콘텐츠의 개발이 촉진되고 관광 생태계의 변화는 물론 산업 구조의 혁신도 불러 올 수 있어 고부가 가치를 창출할 수도 있다. 스마트관광이 활성화되기 위해서는 그 기반이 되는 비콘(Beacon= Bluetooth Beacon :근거리 무선통신기술)과 공공 와이 파이(WiFi :Wireless Fidelity:근거리 통신망) 등의 인프라의 구축이 우선 필요하며, 아울러 '사물인터넷' (IoT : Internet of Things)과 인공지능(AI)에 의해 사물과 사물, 사물과 사람, 사람과 사람 사이의 모든 것들이 서로 연결되어 정보의 생성, 수집, 분석이 빅 데이터에 의해 이루어지고 동시에 이를 공유하고 활용할 수 있는 '개방형 플랫폼'이 구축되어야 한다.

프랑스 루브르의 'DNP 박물관 랩'(Dai Nippon Printing Museum Lab)은 최고의 예술 작품들을 첨단의 증강현실(AR), 3D기술을 활용하여 3차원 입체 영상 시뮬레이션으로 보다 생생하게 보여주고 있다. 영국의 런던 박물관도 '스트리트 뮤지엄 앱'(Street Museum Application)을 개발, 관광객들이 런던의 역사적인 현장을 증강현실로 실감 있게 체험할 수 있도록 해 주고 있으며, '시간여행 탐험'(Time Travel Explorer) 서비스를 제공, 100년 전 지도를 고화질 동영상으로 구성하여 사람들이 걸어가면서 실시간으로 음성안내를 받으며 돌아 볼 수 있도록 해 줌으로써 관광의 흥미를 한층 더 새롭게 해 주고 있다.

VII. 공유와 확산 : ‘대안의 여행지’

경주의 역사문화유산을 세계적으로 공유하고 세계적으로 확산시키는 문제는 결국 경주가 가진 문화유산의 가치를 세계적으로 인식시켜 공유케 하는 한편 세계인이 아끼고 사랑하며, 더 나아가 직·간접적으로 체험할 수 있도록 하는 문제에 귀착 된다. 경주가 천년 고도이며, 천년 전의 문화유산들을 가진 ‘세계 유산도시’의 하나라 할지라도 있는 그대로 보전·관리만 한다고 해서 세계적 공유와 확산이 저절로 이루어지는 것은 아니다. 경주의 역사 문화를 뒷받침 해주는 문화유산들은 어떻게 보면 ‘과거의 기억이며 흔적’들이다. 이러한 자원은 고정되어 있고 정지되어 있는 제한적인 자산이다. 그러나 이러한 자원을 어떻게 활용하느냐에 따라 그 자원의 가치는 몇 십 배로 달라 질 수 있다.

따라서 경주의 문화관광도 디지털 시대에 맞게끔 한 단계 업그레이드 해 가는 것이 바람직하다. 우선 경주의 세계적 문화유산 중에서 불국사와 석굴암과 같은 가장 대표적인 유산 몇 가지를 선정, 첨단 디지털 기술로 360도 와이드 스크린이나, 3차원 영상 (Three Dimensional Vision), 몰입영상 (Immerse Media Art), VR (가상현실: Virtual Reality), AR (증강현실: Augmented Reality), MR (혼합현실: Mixed Reality) 등으로 제작하여 경주 역사문화유산의 특수성과 우수성을 세계적으로 인식·공유·확산시켜 갈 필요가 있다. 최근 제주도 성산을 고성리의 ‘빛의 벙커’에서 상영하고 있는 프랑스 미디어 아티스트들에 의해 제작된 ‘몰입영상 아트’ (Immerse Media Art)는 대단한 인기를 모으고 있으며, 제주의 관광 활성화에도 상당한 시너지 효과를 거두게 해 주고 있다. ‘빛의 벙커’에선 2019년 구스타프 클림트 (Gustav Klimt)의 작품으로, 2020년엔 반 고흐 (Vincent Van Gogh)와 폴 고갱 (Paul Gauguin)의 작품들을 결합하여 거대한 대형화면에 입체적 영상으로 보여 주고 있다. 사실 이 영상들은 제주의 문물과는 하등 관계가 없는 소재지만 세계적인 작가들의 작품들을 최첨단 기술로 제작한 보기 드문 예술작품이기 때문에 많은 관광객들이 모여들고 있다. 최근 BTS 방탄소년단이 출연한 입체적인 서울의 홍보영상도 신선한 느낌을 주고 있다. 경주 역시 이와 같이 수준 높은 영상들을 제작하여 방문자센터에서 상영하거나 PATA(아시아-태평양관광기구)와 같은 세계적 관광기구의 PTM VR MART(BOOTH)에 올리면 경주를 세계적으로 홍보할 수 있는 ‘킬러 콘텐츠 (killer contents)’의 하나가 될 수 있다.

경주는 최근의 관광 패턴의 변화와 코로나-19 이후의 시대적 상황을 종합해 보면 최적의 관광지로써 발돋움 할 수 있는 좋은 조건들을 갖추고 있다. 경주는 이른바 ‘바이오스피어 (biosphere: 생명권)’와 ‘사이버스페이스 (syberspace: 정보권)’가 상호 의존적으로 함께 소통할 수 있는 자연 친화적인 아름다운 지역이다. 경주는 ‘노천 박물관’이라 할 만큼 역사와 문화, 신화와 전설, 자연과 유적이 함께 잘 어울려져 있으며, 산과 바다, 숲과 호수까지 더하여 힐링을 겸한 ‘대안의 여행지’ (Second travel destination)로서 최적의 도시가 될 수 있다. 경주는 이러한 자원을 잘 활용하면 수없이 많은 매력 있는 관광 콘텐츠를 개발할 수가 있다. 스페인 ‘산티아고 데 콤포스텔라 순례 길’ (Routes of Satiago de Compostela)에서 본 단 제주 올레는 일본의 큐

수(九州) 미와자키(宮崎)현에 까지 수출되기도 한 인기 아이템이지만 경주 역시 역사와 문화, 자연과 설화를 따라 가는 가칭 ‘신라 천년 옛길(Millennium Routes of Silla)’을 게임처럼 재미있고 짜임새 있게 잘 조성하면 제주 올레 보다 더 인기 있는 아이템이 될 수도 있을 것이다. 언젠가는 포스트 코로나(post-corona) 이후 모든 것이 다시 열리는 ‘일상(Normal))’ 으로의 환원이 이루어 질 것이다. 준비하는 자에게는 언제나 기회는 있어왔다. 지금이 미래를 준비할 수 있는 최적의 시기인지도 모른다. 우리는 다시 천 년 전의 신라 유물 “얼굴문양의 수막새”에서 찾은 ‘신라인의 미소’에서 잔잔한 희망의 메시지를 읽게 된다.

경주 양좌마을의 공간적 가치와 의의

The Spatial Value and Significance of Yangjwa Village in Gyeongju

신상구 Shin Sang-Goo

위덕대학교
Uiduk University

국문요약

양좌(良佐)마을. 곧, 양동(良洞)은 우재(愚齋) 손중돈(孫仲暉, 1463-1529)과 회재(晦齋) 이언적(李彦迪, 1491-1553)이 태어나고, 자라고, 학문하던 마을이다. 영남유학의 관점에서 본다면, 양동은 경주권의 사림을 대표하는 위치에 있는 마을이다. 영남의 3대 서원을 옥산서원, 도산서원, 덕천서원이라고 하는 것에서 사람에게 있어 양동과 회재의 위치를 가늠할 수 있는 부분이다.

조선 성리학의 관점에서 보더라도, 영남사림의 영수인 점필재 김종직(金宗直, 1431-1492)과 양동의 양민공 손소(孫昭, 1433-1484)가 동방(同榜)이고, 그의 아들인 우재(愚齋)와 넷째 아들인 유곡(柳谷) 손계돈(孫季暉, 1470-?)이 점필재에게

수학하였고, 외손자인 회재가 동방오현(東方五賢)으로 추앙 받았으니, 양동의 유학의 연원이 그 어느 곳보다도 앞서고, 깊었음을 알 수 있다. 특히 회재의 도덕과 학문에 대해서는 퇴계(退溪) 이황(李滉, 1501-1570)이 [회재집] [행장]을 통해서 ‘우리 선생님’이라 하면서 회재를 높였으니, 우재와 회재로 출발하는 양동유학의 진면목을 알 수 있다.

회재의 학문과 도덕이 이와 같았으니, 양동과 옥산서원엔 회재 사후 수많은 선비들이 회재의 자취와 향취를 느끼기 위해 방문하고, 또 시문(時文)을 남기고, ‘양동구곡’이나 ‘옥산구곡’과 같은 구곡원림(九曲園林)을 설정하여 회재를 기리면서 격물치지(格物致知)를 통한 학문과 수양의 유교문화공간을 만들기도 했다. 양동을 찾은 사람 중에는 퇴계를 비롯해, 서애(西厓) 유성룡(柳成龍, 1542-1607), 대산(大山) 이상정(李象靖, 1710-1781)을 비롯해서 동악(東岳) 이안눌(李安訥, 1571-1637), 여헌(旅軒) 장현광(張顯光), 우복(愚伏) 정경세(鄭經世, 1563-1633), 노계(蘆溪) 박인로(朴仁老, 1561-1642), 오봉(五峰) 이호민(李好閔, 1553-1634), 류천(柳川) 한준겸(韓浚謙, 1557-1627), 백사(白沙) 이항복(李恒福, 1556-1618) 등 아주 많다.

또한 선조(宣祖)를 비롯한 광해(光海), 정조(正祖), 헌종(憲宗), 철종(哲宗), 고종(高宗) 등이 9차례 [치제문(致祭文)]을 내려 회재에 대해서 ‘학문은 주자와 정자를 이어받고, 도덕은 공자의 행실을 이어받았으며, 스승에게서 전수받지도 않았음에도 박문학례를 이루고 명과 성을 깨친 선비들의 스승이라 칭송하였다.

양좌마을은 우재와 회재를 통해 성리학의 학문적 전통과 가치가 후손들에게 이어져 내려온 마을이다. 노진은 “땅은 반드시 사람을 통해 이름이 난다.”고 하였고, 유종원은 “무릇 아름다움은 스스로 아름다워지지 않고 사람을 통해서 그 아름다움이 드러난다.”고 하였다.

마을의 아름다움은 결국 사람에 있는 것이다. 조선시대를 이어 지금까지 양동과 옥산서원을 방문한 사람

들이 배우고, 본받고, 느끼고자 했던 것은 바로 천진함을 일으켜서 내면을 수양하는 철학적인 탐구로 나아가는 것이었다.

Abstract

Yangjwa Village, or Yangdong, is where Woojae Son Joong-don (1463-1529) and Hoejae Yi Eon-jeok (1491-1553) were born, raised, and studied. From the perspective of Yeongnam Confucianism, Yangdong is a village that represents Confucian scholar culture of Gyeongju region. The three major Confucian academies in Yeongnam are Oksanseowon, Dosanseowon, and Deokcheonseowon, which help determine the position of Yangdong and Hoejae in the Confucian scholar culture. From the point of view of Neo-Confucianism in the Joseon period, Jeompiljae Kim Jong-jik (1431-1492), the Confucian leader of Yeongnam, and Yangmingong Sonso (1433-1484) of Yangdong were in the same class of the highest-level state examination. His son Woojae and fourth son Yugok Son Kye-don (1470-?) studied under Jeompiljae, and his only grandson Hoejae was revered as ‘one of the five wisest men of the East’; this shows that the origin of Confucianism in Yangdong was earlier and deeper than anywhere else. With regards to Hoejae’s morals and scholarship, Toegye Yi Hwang (1501-1570) raised Hoejae by calling him ‘our teacher’ through “Hoejaejip” and “Haengjang,” showing the true aspects of Confucianism in Yangdong starting from Woojae and Hoejae.

Due to Hoejae’s such inspiring academics and morals, many scholars visited Yangdong and Oksan Seowon Academy to feel the traces and history of Hoejae and left behind poetry and prose. They also established Gugokwonlim (a grove of nine valleys) like ‘Yangdong Valley’ or ‘Oksan Valley’ in order to commemorate Hoejae while creating a Confucian cultural space of learning and discipline through ‘gaining knowledge by the study of things’. There are many people who visited Yangdong, including Toegye, Seo-ae Ryoo Seong-ryong (1542-1607), Daesan Sang-jeong Lee (1710-1781), Dongak Yi An-nul (1571-1637), Yeoheon Jang Hyeon-gwang, Woobok Jeong Kyeong-se (1563-1633), Nogyee Park In-ro (1561 -1642), Ohbong Lee Homin (1553-1634), Ryucheon Han Jun-gyeom (1557-1627), and Baeksa Lee Hang-bok (1556-1618). Also, King Seonjo, Gwanghae, King Jeongjo, King Heonjong, King Cheoljong, and King Gojong issued a “Government Funer-

al Oration” nine times for Hoejae, praising that ‘He has inherited the academics of Zhu Xi and Zhuang Zhou, the conduct of Confucius for his morals, attained erudition and studies even though they were not passed down from his master, and realized prestige and sanctity, being the master of classical scholars’.

Yangjwa Village is the village where the academic tradition and values of Neo-Confucianism have been passed down to descendants through Woojae and Hoejae. Nojin said “A land definitely rises to fame through people”, and Yoo Jong-won said “True beauty is not realized itself but revealed through people.” After all, the beauty of the village lies in the people. What people who visited Yangdong and Oksanseowon Confucian Academy since Joseon Dynasty until now wanted to learn, imitate, and feel was the promotion of innocence and the advance of a philosophical quest to cultivate the inside.

1. 회재와 양좌마을¹⁾, 그리고 옥산

“우리 문원공(文元公) 회재(晦齋) 선생은 참 학문을 한 분이다. 선생의 학문은 오로지 내면에 마음을 썼으니, 성의(誠意)에 기반을 두고 치지(致知)에서 드러난 것이었다. (...) 심학(心學)에 힘쓴 분이 아니고서야 누가 이렇게 할 수 있겠는가. (이처럼) 인지(仁知)²⁾의 덕을 이루고 계왕개래(繼往開來)의 업적을 수립한 분이 우리 삼한(三韓)에서 나온 것이다.”³⁾

이 글은 소재(蘇齋) 노수신(盧守愼, 1515-1590)의 [회재집서(晦齋集序)]의 글이다. 소재는 회재를 ‘배우기를 싫어하지 않고, 가르치기를 게을리하지 않은 공자’와 같은 분으로 비유하면서, 회재의 덕과 학문을 칭송하고, 회재의 학문적 지향점이 무엇인지를 밝히고 있다.

양좌마을. 곧, 양동은 회재(晦齋) 이언적(李彦迪, 1491-1553)이 태어나고 자라고, 학문하던 마을이다. 그러면서 영남유학의 관점에서 경주권의 사림을 대표하는 위치에 있는 마을이다. 영남의 3대 서원을 옥산서원, 도산서원, 덕천서원이라고 하는 것에서 사람에게 있어 양동과 회재의 위치를 가늠할 수 있는 부분이다.

조선 성리학의 관점에서 보더라도 영남사림의 영수인 점필재 김종직(金宗直, 1431-1492)과 양동의 양민공 손소(孫昭, 1433-1484)가 동방(同榜)이고, 그의 아들인 우재(愚齋) 손중돈(孫仲暉, 1463-1529)과 유곡(柳谷) 손계돈(孫季暉, 1470-?)⁴⁾이 점필재에게 수학하였고, 우재의 조카인 회재가 동방오현으로 추앙 받았으니, 양동의 유학의 연원이 그 어느 곳보다도 앞서고, 깊었음을 알 수 있다. 더구나 “회재 선생의 도덕과 학문에 대해서는 퇴계(退溪) 선생이 상세하게 말씀하셨으니, 어찌 후생이 덧붙여 말할 필요가 있겠는가.”⁵⁾라던 미암(眉巖) 유희춘(柳希春, 1513-1577)의 말이나, 퇴계가 [행장]을 통해서 ‘우리 선생님⁶⁾이라 하면서 회재를 높이고, 더하여 회재의 [임거십오영(林居十五詠)]을 차운(次韻)하여, 도산에서 [임거십오영]을 노래하였으니, 우재와 회재로 출발하는 양동유학의 진면목을 알 수 있다.”⁷⁾

2. 회재의 도덕과 학문에 대한 사문(斯文)의 평가

1926년에 발간된 [회재집]의 [회재선생년보]에는 [치제문(致祭文)]이 모두 9편⁸⁾이 수록되어 있다. [회재집]에 실려 있는 9편의 치제문은 회재의 제사에 군왕이 특별히 내리는 제문이기 때문에 그 의미는 매우 크다고 하겠다.

“영남에서 정기 받아 태어나서는 우뚝하게 선비들의 스승이 되었네. 학문은 주자(朱子)와 정자(程子) 이어받았고 도덕은 공자의 유학 받아들여, 스승에게 전수받지 아니하고도 순수하게 자연

스레 깨달음 이루었네. 박문(博文)과 약례(約禮)를 겸하여 이루고, 명(明)과 성(誠) 두 길로 나아가, 홀로 오묘한 이치 깨달았으니 밝고 넓은 도의 근원이었네.(...)”⁹⁾

이 제문은 1864년(고종1)에 옥산서원에 내린 고종의 치제문(致祭文)이다. [회재선생년보]의 맨 마지막에 실려 있다. 회재를 선비들의 스승이라 하면서, 학문은 주자와 정자를 이어받고, 도덕은 공자의 행실을 이어받았으며, 스승에게 전수받지 않고도 박문약례를¹⁰⁾이루고, 명(明)과 성(誠)¹¹⁾을 깨친 인물로 칭송하고 있다.

정조도 또한 치세 기간, 1781년(辛丑, 정조5)과 1792년(壬子, 정조16), 그리고 1794년(甲寅, 정조18)에 세 번이나 제문을 내렸다. 제문에서 정조는 “바른 도리가 황폐해지니 이단이 창궐한데, 영남 지역의 풍속만이 홀로 뛰어나 유학의 교화가 널리 퍼져나갔네. 태산북두(泰山北斗)같은 원로(元老)를 조석(朝夕)으로 자나 깨나 그리워하며, (...) 목을 길게 빼고 남쪽을 바라보며, 올리는 한 잔 술에 여러 감회가 서리네.”¹²⁾라고 적고 있다.

이 글([치제문])에서는 회재에 대한 정조의 그리움이 묻어난다. 정조의 그리움의 이유는 [실록]¹³⁾을 통해서 분명히 드러난다. 정조는 “바른 학문을 존송하려면 마땅히 선현(先賢)을 존송해야 하는 것”이라고 적시하면서, “사학(邪學)이 점차 번지려 할 때 오직 영남 사람들만이 선정지학(先正之學)을 삼가 지켜 흔들리지 않고 마음을 빼앗기지 않았기에, 나의 널리 사모하는 마음이 더해졌다.”¹⁴⁾고 하였다. 곧, 정조의 회재에 대한 존중과 존경은 회재의 학문을 통해서 퇴계로 이어지면서 영남학맥이 바르게 정착된 것에있었다.

정조의 이러한 생각은 여헌(旅軒) 장현광(張顯光, 1554-1637)에게서도 보인다. 여헌은 “백두산에 서부터 내려온 정기 자옥산에 이르러 응결이 되어 바야흐로 최고로 기이하게 되었고, 우리 동방의 현인은 회재에 이르러 도맥(道脈)이 이에 바로 잡혔네.”¹⁵⁾라고 하면서, 영남학맥의 중심에 회재가 있음을 말하였다.

퇴계의 경우에는 “선생[회재]이 계셨을 당시에는 스스로를 깊이 감추고 드러내지 않았기 때문에, 사람들은 선생이 도를 갖춘 분인 줄을 알지 못했다. 불초한 나는 본디 선생을 찾아가서 뵈는 적이 있었음에도 제대로 깨닫지 못한 탓에 이를 계기로 깊게 질문하여 발명(發明)한 바가 없었다. 십 수 년 이래 병을 앓으며 산속에서 지내는 동안 먼지 묻고 좀 먹은 서책에서 옛본 것이 있는 듯하였으나, 돌아보면 의탁하여 물을 곳이 없었다. 그런 뒤에야 한탄스럽게 선생의 사람됨을 떠올리며 그리워하지 않은 적이 없었다.”¹⁶⁾라고 하며, 회재에 대한 각별한 사모의 정을 드러내었다.

그리고는 “우리 선생의 경우에는 전수받은 곳이 없이도 스스로 이 학문에 분발하여, 은은하면서도 날로 드러나는 덕이 행실과 부합되고, 훌륭한 저술을 남겨 말이 후세에 전해지게 되었으니, 동방에서 찾아보면 거의 견줄 만한 이가 드물다.”¹⁷⁾라고 하였다.

3. 양좌동 공간의 가치와 의의

그러면 양좌동 공간의 가치와 의미는 어떤 것이었을까? 먼저 창헌 조우각(趙友愨, 1765-1839)이 쓴 ‘양동구곡가’의 서시(序詩)를 살펴보자.

天地東頭降嶽靈(천지동두강악령) 하늘땅 동쪽머리에 산악의 신령스러움이 내려와
集成金玉始終淸(집성금옥시종청) 금과 옥이 모두 모여서 언제나 푸르도다
孔之闕里顏子巷(공지궤리안자항) 공자 살던 마을이요, 안자가 살던 거리여서
賢祖賢孫世有聲(현조현손세유성) 훌륭한 조상 뛰어난 후손 대대로 명성이 높네

조우각은 [양동구곡가]의 서시(序詩)에서 양동마을이 태백산맥의 동쪽 끝자락에 위치해있고, 또 이곳이 산과 내가 조화롭게 이루어져 금과 옥을 생산할 수 있는 적지임을 말하고 있다. 그러면서 이런 곳에서 공자(孔子)와 안자(顏子)와 같은 성현이 사셨음과 훌륭한 조상의 가르침을 이어받은 후손들이 대를 이어 조상의 유훈과 가치를 지켜가고 있음을 노래하고 있다.¹⁸⁾

조우각의 이러한 생각은 이정엄(李鼎儼, 1755-1831)이 쓴 [양좌동구곡]의 ‘서시(序詩)’에서도 크게 다르지 않다. 하지만 이정엄의 시에는 여강 이씨와 경주 손씨의 후손들이 선의의 경쟁을 벌이며 함께 마을을 이루며 살아가고 있음을 강조하고 있는 점이 다르다.

雪山雪水蘊眞靈(설산설수온진령) 설창산과 설천에 진령이 온축되어
地氣東都最淑淸(지기동도최숙청) 땅의 정기가 경주에서 가장 맑고 깨끗하네
其下朱陳居比屋(기하주진거비옥) 양동에서 주진¹⁹⁾처럼 이웃하여 살면서
戶絃家誦是芳聲(호현가송시방성) 집집마다 시 읊고 글 읽으니 그 소리 아름답네

회재의 외조부는 이시애의 난을 평정한 공으로 공신의 호를 받은 손소이며, 외삼촌은 손중돈이다. 우재는 회재가 성장하는데 가장 크게 영향을 끼친 인물²⁰⁾이다. 여강 이씨와 경주 손씨 두 가문은 혈연을 통하여, 양동이라는 공간에서 학문을 장려하고 함께 후손을 가르치는 풍속이 이어가고 있음을 노래하고 있다.

양동과 옥산을 방문한 인물 중엔 ‘소퇴계(小退溪)’라 불리었던 대산(大山) 이상정(李象靖, 1711-1781)도 있다. 대산은 특히 양동과 옥산을 자주 찾았다.

대산은 회재의 [지비음(知非吟)]을 차운해서 쓰기도 했다. 그는 “(회재)선생이 46세에 이 시를 지었는데, 내 나이 이제 꼭 선생의 그때 나이가 되었다. (나의) 지난날의 일들을 돌이켜 떠올리자니 허물이 산적하여 어찌해야 할지를 모르겠다. (그래서) 주제넘게도 선생의 시를 이어 차운하여 대신 경계하는 뜻으로 읊는다.”라고 하였다.

今我行年未五十(금아행년미오십) 지금 내 나이 아직 오십 안 됐지만已知四十六年非(이지사십육년비) 이미 사십육 년의 일이 잘못임을 알겠다.風埃顛倒身名誤(풍애전도신명오) 풍애에 전도되어 몸과 이름 그르쳤고世故侵尋學力微(세고침심학력미) 세상일에 찌들어 학문의 힘도 점차 미미하다.知處乍明旋復暗(지처사명선부암) 나의 앓은 잠깐 밝았다가 다시 어두워지고行時纔順便多違(행시재순편다위) 나의 행동은 잠시 맞았다가 대개 어긋났도다.古人心事今猶炯(고인심사금유형) 옛사람의 마음, 지금 나의 마음 오히려 밝히시니省克深工竊自希(성극심공절자희) 나를 살피고 극복하고 깊이 공부하기를 가만히 스스로 바라본다.²²⁾

대산의 ‘지비음’의 기련은 회재의 시²³⁾ 기련을 그대로 따르고 있다. 대산도 지난날의 자신을 돌아보면서 허물이 산적한 이전의 삶을 떠올리고, 성찰(省察)과 극기복례(克己復禮)를 통해 좀 더 경계하는 삶을 살아갈 것임을 드러내고 있다.

오성과 한음으로 유명한 이항복(李恒福, 1556-1618)과 이덕형(李德馨, 1561-1613)도 옥산서원을 방문한다. 이항복은 1596년 봄에 방문하였고, 이덕형은 1601년에 방문하게 된다.

“도체찰사 이덕형(李德馨) 명보(明甫) 1601년 9월에 와서 (독락당) 양진암에서 하룻밤 지내고, 예전에 선생께서 노닐고 쉬던 자리를 두루 살펴보고, 이어서 이름을 쓰고 돌아간다.”²⁴⁾

[심원록]에 적혀 있는 글이다. 이 글에서 한음은 옥산의 독락당 양진암에서 하룻밤을 묵으면서 회재의 향취에 흠뻑 취하였고, 회재를 기리다가 옥산서원에 이름을 남기고 떠났다.

다음으로 관찰사로 옥산서원을 방문했던 송당(松堂) 유흥(兪泓)의 시를 보자. 이 시는 1586년에 적은 것이다.²⁵⁾

只有溪邊竹(지유계변죽) 시냇가에 대나무만 자라고
而無種竹人(이무종죽인) 대나무를 심은 사람이 없네
一丘吾欲買(일구오옥매) 땅 한 뼉기만 내가 사서 머물며
翫隱養天真(습隱양천진) 은둔의 도리 익혀 천진을 기르고 싶네

이 시의 정조는 [임거십오영(林居十五詠)]에 담긴 회재의 산수정신과 맞닿아 있다. 회재는 [임거십오영]의 〈조춘(早春)〉에서 “봄 든 숲은 볼수록 새로운데, (...) 물 따라 오른 산에서 새로운 천진함이 일어나네”라고 노래하였는데, 회재의 마음처럼 인간의 간섭이 배제된 채 자연법칙으로 이루어진 산수공간인 계정에서 천진함을 일으켜서, 그것으로 내면을 수양하는 철학적인 탐구²⁶⁾로 나아갔으면 하는 바람이 이 시에 담겨있다.

송당의 옥산서원 방문은 회재 선생의 자취를 느끼고 회재의 학문적 지향점을 상기하면서 독락당에서의 회재가 기르려던 ‘천진’과 ‘기심’을 고스란히 담아가고자 하는데 있었다.

4. 사람을 통해 아름다워진다

노진은 <遊長水寺記>에서 “땅은 반드시 사람을 통해 이름이 난다²⁷⁾ 하였고, 유종원은 “무릇 아름다움은 스스로 아름다워지지 않고 사람을 통해서 그 아름다움이 드러난다.”²⁸⁾ 고 하였다.

결국 공간의 아름다움은 사람에게 있는 것이다. “배움은 본받는 것이다”²⁹⁾ 고도 했다. 양동의 가치는 선비들의 방문에서도 드러나듯이 존중과 본받음을 통한 자기성찰과 변화였다.

참고문헌

[낙동강중세문명사] (대구경북학회, 경상북도, 2019)의 유교문화부분

[치유의 숲] (인문과교양, 2020)

[옥산서원에 대한 시산·심원록을 비롯한 선비들의 시문을 중심으로] (옥산서원한중국제학술회의 발표자료집, 2020)

NOTE

- 1) 양동은 마을의 지명이 양월리(陽月里)의 좌(左)측에 있다고 해서 양좌동(良左洞)이라 했다가, 어진 선비들이 많이 배출되자 한자이름을 ‘양좌동(良佐洞)’으로 했다.([한국지명총람](한글학회 편, 1980), [지명유래](경상북도교육위원회 편, 1984) ‘良洞’ 참조.) 하지만, 어느 사이엔가 양동마을로 이름이 굳어졌지만, 양동(良洞)마을은 동의(同意)반복으로 이루어진 이름이니, 원래의 이름인 良佐마을로 부르는 것이 옳다.
- 2) [孟子] [公孫丑上], “옛적에 자공이 공자에게 묻기를 “선생님께서서는 성인이십니다.” 라고 하자, 공자께서 “성인은 내 능하지 못하거나 나 배우기를 싫어하지 않고 가르치기를 게을리 하지 않았노라.” 하시니, 자공이 “배우기를 싫어하지 않음은 지요, 가르치길 게을리 하지 않음은 인이니, 인하고 또 지하시니, 선생님께서는 이미 성인이십니다.” 하였다. [昔者 子貢問於孔子曰 夫子 聖矣乎 孔子曰 聖則吾不能 我學不厭而教不倦 子貢曰 學不厭 智也 教不倦 仁也 仁且智 夫子既聖矣]”
- 3) [晦齋集] [晦齋集序], “若吾文元公晦齋先生 其真所謂學問者哉 先生之學 專用心於內 基於誠意而發於致知 故事皆有實而明無不燭 (...) 非務於心學 其孰能與此 成仁知之德 立繼開之業 吾三韓有人焉爾”
- 4) 경절공 손중돈의 넷째 아들, 자는 언승이고, 호는 유곡 또는 매죽헌이다. 김중직에게서 수학하였고, 연산군1년에 증광시에 급제하였다. 현량과가 실시되면서 정암 조광조의 추천을 받았으나, 조광조가 기묘사화에 연루되어 숙청된 후 양동으로 들어와 종적을 감추었다. 삶을 마친 시기는 알 수 없다.
- 5) [晦齋集] [晦齋集跋], “晦齋先生道德學問 退溪說之詳矣 奚待後生之贅言”
- 6) [晦齋集] [附錄·行狀], “우리 선생의 경우에는 전수받은 곳이 없이도 스스로 이 학문에 분발하여, 은은하면서도 날로 드러나는 덕이 행실과 부합되고, 훌륭한 저술을 남겨 말이 후세에 전해지게 되었으니, 동방에서 찾아보면 거의 견줄 만한 이가 드물다. [若吾先生無授受之處而自奮於斯學 闡然日章而德符於行 炳然筆出而言垂於後者 求之東方 殆鮮有其倫矣]”
- 7) 우재와 회재 사후, 양동에서 대과에 급제한 인물만 해도 27명이 되고, 소과인 생진과에 급제한 인물은 89명이나 된다. ([東京續誌], 경주유도회, 아세아 문화사(영인본), 1961. 참조) 이외 학문이 뛰어나면서도 향리에 머물러 있으며 학문에 힘쓴 인물을 합하면 그 수는 매우 많다.
- 8) 1926년 발간된 [회재집]의 [회재선생년보]에는 1568년(戊辰, 선조1), 1569년(己巳, 선조2), 1610년(庚戌, 광해2), 1781년(辛丑, 정조5), 1792년(壬子, 정조16), 1794년(甲寅, 정조18), 1839년(己亥, 현종5), 1854년(甲寅, 철종5), 1864년(甲子, 고종1)에 보내온 치제문 9편이 수록되어 있다.
- 9) [晦齋集], [晦齋先生年譜], [二百二十一年(今上 元年) 甲子(1864년, 高宗 1년)],

“挺生南服卓爲儒宗 學紹朱程 道接洙泗 不由師授 渾然天成 博約兼臻 明誠兩進 獨得之妙 昭曠之原(...)”

- 10) 박문(博文)과 약례(約禮) : 글을 통하여 지식을 넓히고 예를 통해서 행동을 검속하는 것이다. [논어] [옹야(雍也)]에 “군자가 글을 널리 배우고 예로써 요약한다면 또한 도에 어긋나지 않을 것이다.[君子博學於文, 約之以禮, 亦可以弗畔矣夫.]”라고 한 데서 온 말이다.
- 11) 명(明)과 성(誠) : 사리를 분명히 아는 것을 명(明)이라 하고, 마음에 거짓이 없고 지극히 진실한 상태를 성(誠)이라 한다. [중용장구(中庸章句)] 제21장에 “성(誠)으로 말미암아 밝아지는 것을 성(性)이라 하고 명(明)으로 말미암아 성(誠)해지는 것을 교(教)라 이르니, 성(誠)하면 밝아지고 밝아지면 성(誠)해진다. [自誠明, 謂之性; 自明誠, 謂之教. 誠則明矣, 明則誠矣.]”라고 하였다.
- 12) 正道榛蕪 異端猖獗 嶠俗獨超 儒化之暨 正道榛蕪 異端猖獗 嶠俗獨超 儒化之暨 山斗蒼龜 朝暮寤寐(...)引領南望 萬懷一酌
- 13) [朝鮮王朝實錄], 正祖 卷34, 16年3月2日, “教曰 欲尊正學 宜尊先賢”
- 14) [朝鮮王朝實錄], 正祖 卷34, 16年3月2日, “向來邪學之漸染也 惟喬南人士 謹守先正之學 不撓不蔓 自是以往 增我曠慕”
- 15) [旅軒集] 卷1, “白頭至紫玉 融結方最奇 東賢至晦齋 道脈正於斯(...)”
- 16) [晦齋集], [行狀], “然而先生在當時 既深自韜晦 故人未有知其爲有道者 混之不肖 固嘗獲登龍門而望芝宇矣 亦懵然莫覺 不能以是深叩而有發焉 十數年來 病廢林居 若有窺覘於塵蠹間 顧無所依歸而考問 然後未嘗不慨然想慕乎先生之爲人”
- 17) [晦齋集], [行狀], “若吾先生無授受之處而自奮於斯學 闡然日章而德符於行 炳然筆出而言垂於後者 求之東方 殆鮮有其倫矣”
- 18) 양동의 공간과 가치, 그리고 현실적 문제, 신상구, 경주연구21집1호, 2012.6, pp.59-60. 참조.
- 19) 두 집안의 혼인을 이르는 말. 당 나라 때 서주(徐州) 풍현(縣)의 한 마을에 주씨와 진씨가 대대로 혼인을 하며 화목하게 살아, 그들이 사는 마을을 주진촌(朱陳村)이라 한 데서 유래함. 백낙천(白樂天)이 주진촌(朱陳村)을 두고 지은 시(詩)가 있음 第念吾兩人 共托管鮑之契 終成朱陳之誼
- 20) 회재집의 행장에서 퇴계는 회재의 성장에 우재의 영향이 컸음을 말하고 있다.
- 21) [晦齋先生文集], [知非吟], “今我行年未五十 已知四十五年非 存心却累閑思慮 體道安能貫顯微 爲義爲仁不用極 處人處己又多違 從今發憤忘身老 寡過 唯思先哲希”
- 22) [大山集], 卷2, [知非吟 伏次晦齋先生韻] 주, 105의 회재의 [지비음] 참조.
- 23) 주, 105의 회재의 [지비음] 참조.
- 24) [尋院錄], [黃], “來宿養真菴 遍觀先生舊時遊息之所 仍題名而歸”
- 25) [심원록], 천(天)의 [玉山書院 次盧相公韻]이라는 제목의 시로 두 편이다. 이 시는 [松堂集] 권1에 실려 있다.

문화란 무엇인가

K-Culture의 현재, 그리고 미래

K-Culture's Present and Future

김용락 Yongrak Kim

한국국제문화교류진흥원

한류(韓流, Hallyu, Korean Wave)란 무엇인가? 간단히 말해 한류는 문화이다. 문화의 부분 영역이자 하위 개념이라 할 수 있다. 특정 양식의 문화가 제한된 특정 시기, 특정 공간에서 발생해 대중들에게 영향을 미치는 현상을 말한다. 한류는 1990년대 초반 한국이라는 공간에서 발생한 독특한 형태의 문화 현상으로 초기에는 중국, 일본 등 동아시아 지역을 중심으로 유행했으나, 이후 전 세계적으로 광범위하게 유행하게 된 한국의 대중문화와 순수 문화를 말한다. 그러면 한류에 대한 본격적인 논의에 들어가기 전에 하나의 문화현상으로 한류라는 개념을 포괄

하고 있는 문화의 개념에 대해 알아보자.

과연 ‘문화란 무엇인가? 문화의 개념은 한 마디로 정의하기 어려울 정도로 다양하다. 가령 우리가 흔히 쓰는 대중문화, 고급문화, 음식문화, 패션문화, 공연문화, 청년문화 등 쓰임새에 따라 굉장한 범주를 내포 하고 있다. 한국민족문화대백과사전에 따르면 문화의 정의는 “한 사회의 개인이 나 인간 집단이 자연을 변화시켜온 물질적·정신적 과정의 산물”이라면서 “서양에서 문화 ‘culture’ 라는 말은 경작이나 재배 등을 뜻하는 라틴어 ‘cultus’에서 유래했다. 즉, 문화란 자연 상태의 사물에 인간의 작용을 가하여 그것을 변화시키거나 새롭게 창조해 낸 것을 의미한다. 자연 사물에는 문화라는 말이 어울리지 않지만, 인위적인 사물이나 현상 이라면 어떤 것이든 문화라는 말을 붙여도 말이 되는 것은 그 때문이다” 라고 설명하고 있다. 덧붙여 “예를 들어, 야생화 문화라는 말은 성립하지 않지만 원예 문화라는 말은 성립한다”는 주장처럼 생산을 위한 인간의 노동력이 투입되면 다 문화라고 부를 수 있다고 본다. 다시 말해 문화는 자연의 대립어라고 할 수 있다. 여기에는 “정치나 경제, 법과 제도, 문학과 예술, 도덕, 종교, 풍속 등 모든 인간의 산물이 포함되며, 이는 인간이 속한 집단에 의해 공유된다. 문화를 인간 집단의 생활양식이라고 정의하는 인류학의 관점이 이런 문화의 본래 의미를 가장 폭넓게 담은 것이라 할 수 있다”.그러나 문화는 “역사적 시대, 사회 집단, 이데올로기적 입장에 따라 다양하게 정의되어 왔다. 이는 인간이 창조한 사회적, 역사적 산물을 두고 인간들이 벌이는 권력 다툼과 밀접한 관련이 있다. 권력 다툼이란 결국 모든 인간적 산물들의 소유와 배분을 둘러싼 다툼이고, 궁극적으로 문화를 둘러싼 다툼이기 때문이다”라고 설명하고 있다. 그러면서 문화를 교양으로서 문화’ ‘진보로서 문화’ ‘예술 및 정신적 산물로서 문화’ ‘상징체계 및 생활양식 으로서 문화’ 등으로 크게 나누고 있다.

영국의 문화연구자로 유명한 레이먼드 윌리엄즈(Raymond Williams 1921~1988)는 “땅을 가꾸고 식물을 경작하고 동물을 키우는 행위인 문화의 개념이 16세기가 되면서 점차 추상적인 형태를 띤 인간의 정신적인 측면으로 그 의미가 변화한다고 보고, 이런 정신적인 추상화 과정은 고급스러운 습관이나 의식을 의미하게 됨으로써 귀족과 같은 특정 계급이나 계층만이 문화를 가지고 있는 것으로 보았다. 이때부터 문화란 음악, 문학, 회화, 조각, 연극 등을 의미했고 이 당시 문화는 엘리트문화, 고급문화를 지칭하는 것이 되었다. 20세기 되어 문화의 개념이 좀 더 확장 되었다. TV, 영화 등 대중매체의 등장으로 고급문화 양식 뿐 아니라 대중문화의 양식까지 포함되게 되었다”고 주장했다.

독일의 사회학자이자 문화연구자인 게오르그 짐멜(Georg Simmel 1858~1918)은 문화를 영혼의 발전 과정으로 파악했다. 인간은 동물과 달리 세계의 자연적 상태에 완전히 통합되지 않고, 자연에서 분리되어 대립하고 요구하고 투쟁하며, 자연에 폭력을 가하고 폭력을 당한다는 사실-이러한 최초의 거대한 이원론과 더불어 주체와 객체 사이의 끊임없는 과정이 생겨난다(...). 이런 이원론 한가운데 문화 이념이 자리한다. 즉 문화란 영혼이 자신에게 이르는 길이다. 왜냐하면 어떠한 이념도 바로 이 순간에만 존재하는 것이 아니라 더 많은 어떤 것이기 때문이다.

문화란 영혼이 그 자체의 내부에 미리 형성 되어 있는 것- 따라서 아직 실체가 없기는 하지만, 그래도 어떻게든 존재하는 것-이 더 고양되고 완성되는 것이다. 우리가 의미하는 바는 그 보다 정신세계 그 자체의 내부에 존재하는 활력이 분출되는 것, 일종의 내적인 형식적 충동을 따르는 정신세계의 가장 고유한 맹아가 발전하는 것이다(...). 우리가 내부에 이런 저런 개별적인 지식이나 능력을 형성했더라도 아직 문화화 된 것은 아니다. 한 인간에게 가능한 모든 지식과 기교, 세련됨은 그가 정말 문화화 되었다고 간주할 근거가 될 수는 없다. (문화)는 초개인적인 것에서 받아들인 내용이 신비로운 조화를 통해 영혼 속에서, 바로 영혼의 가장 고유한 추진력으로, 그리고 영혼의 주관적 완성의 내적 밑그림으로서 영혼에 이미 존재하는 것을 발전시키는 경우에만 가능하기 때문이다.

문화의 특수한 의미는 인간이 영혼의 발전에 인간에게 외적인 어떤 것을 포함시키는 경우, 영혼의 길이 주관적으로 개인의 정신적 세계에 머물지 않는 가치의 계열을 경유하는 경우에 성취된다. 내가 처음에 이야기한 객관적으로 정신적인 구성물들-예술과 관습, 과학과 유용한 대상, 종교와 법률, 기술과 사회적 규범-은 주체가 그의 문화라고 불리는 독특한 자기가치를 얻기 위해 거쳐야 하는 단계이다. 주체는 이 구성물을 자신의 내부로 통합시켜야 한다. 문화-이는 문화를 이해하는데 절대적이고 결정적이다.-는 두 요소가 만남으로써 생성되는 바, 이 둘 가운데 어느 것도 자체적으로 문화를 포함할 수는 없다. 주관적인 영혼과 객관적인 정신의 생산물이 바로 그것이다. 이렇게 문화를 경작한다는 생산 활동과 결부시켜서 보는 관점과, 영혼의 자기 발전의 측면에서 보는 관점 외에 문화를 토

대/상부구조라는 생산관계에서 보는 유물론적 시각도 있다. 이처럼 문화를 보는 관점은 다양하다. 철학사전(네이버 지식백과)에 의하면 “토대(하부구조)와 상부구조라는 표현은 건축물의 예에서 볼 수 있는 것으로, 건축물이 토대 위에서 여러 가지 구조로 만들어지는 것처럼 사회 구성체는 사회의 경제적 구조, 즉 토대인 생산관계 위에 정치, 법률, 종교 등이 세워진다는 것”을 말한다. 마르크스는 자신의 [경제학 비판] 서문에서 “인간은 그 생활의 사회적 생산에 있어서, 일정하고 필연적인, 그들의 의지로부터 독립한 관계, 생산관계에 들어간다. 이 생산관계는 그들의 물질적 생산력의 일정한 발전 단계에 대응한다. 이들 생산관계의 총체는 사회의 경제적 구조를 구성한다. 이것이 현실의 토대이며, 그리고 그 위에 법률적 및 정치적인 상부구조가 서고, 그리고 그것에 일정한 사회적 의식 형태가 조응한다. 물질적 생산의 생산양식이 사회적·정치적·정신적인 생활과정 일반을 조건 짓는다” 주장한 바 있다. 여기서 ‘토대’라는 것은 경제적 구조이며, 그것은 생산관계이다. 생산관계는 소유관계와 분배관계 포함하고 있다. 토대와 생산관계는 상부구조와의 관계를, 생산관계라고 할 때에는 생산력과의 관계를 말하는 것이다. 상부구조는 일정한 사회구성체에 있어서 생산관 위에 성립한 정치적, 법률적, 혹은 종교적, 예술, 철학적인 제도, 조직(국가, 정당, 교회, 기타시설, 기관)이며, 또 이들이 성립될 때에 작용되는 정치, 법률, 종교, 예술 등의 견해, 즉 사회적 의식 형태라 불리는 것은 경제적 관계를 반영하고 있지만, 그것에는 정치·법률처럼 그 관계를 직접적으로 반영하고 있는 것도 있고, 종교·예술·철학처럼 간접적으로 반영하는 것도 있다.

밀레니얼 세대와 Z세대

밀레니얼 세대란, 닐 하우, 윌리엄 스트라우스가 1991년 출간한 [세대들, 미국 미래의 역사]에서 처음 사용한 용어로, 1980년대 초반에서 1990년대 중반에 출생한 세대를 가리킨다. 밀레니얼 세대는 청소년 때부터 인터넷을 사용해 모바일, 소셜 네트워크 서비스(SNS) 등 정보기술(IT)에 능통하며 대학 진학률이 높다는 특징이 있다. 반면 2008년 글로벌 금융위기 이후 사회에 진출해 고용 감소, 일자리 질 저하 등을 겪었고 이로 인해 평균 소득이 낮으며 대학 학자 금 부담도 안고 있다. 이러한 경제적 부담 때문에 결혼이나 내 집 마련을 미루는 경우가 많다. 또한 소득이 적고 금융 위기를 겪은 세대이기 때문에 금융사 등에 투자하는 것을 꺼리는 편이며, 광고 등의 전통적인 마케팅보다는 개인적 정보를 더 신뢰하는 특징이 있다. 세대 기간을 경제 지표 작성의 어려움 때문에 1981~1996년 출생자로 확정하기도 했다.

Z세대란, 일반적으로 1990년대 중반에서 2000년대 초반에 걸쳐 출생한 젊은 세대를 이르는 말로, 밀레니얼 세대(Y 세대)의 뒤를 잇는 인구 집단이다. 이들은 아날로그와 디지털 문화가 혼재된 환경

에서 자란 밀레니얼 세대와 달리, 어릴때부터 디지털 환경에 노출되어 자라 이른바 ‘디지털 네이티브(Digital Native·디지털 원주민)’라 불린다. 인터넷과 IT(정보기술)에 친숙하며, TV·컴퓨터보다 스마트폰, 텍스트보다 이미지·동영상 콘텐츠를 선호한다. 아울러 관심 사를 공유하고 콘텐츠를 생산하는 데 익숙하여 문화의 소비자이자 생산자 역할을 함께 수행한다. 한편, Z세대는 1990년대 경제 호황기 속에서 자라난 동시에, 부모 세대인 X세대(1961~1984)가 2000년대 말 금융 위기로 인해 경제적 어려움을 겪는 모습을 보고 자랐기 때문에 안정성과 실용성을 추구하는 특징을 보인다.

한류(韓流)란 무엇인가?

광범위한 개념의 문화의 한 부분 영역이자 하위 개념인 한류가 무엇인지 우선 이 분야의 선구적인 연구자의 말을 들어보자. 한류라는 말은 1999년 중반 중국의 [북경청년보(北京青年報)]에서 ‘한국의 유행이 밀려온다’는 뜻으로 처음 사용되었다. 당시 한국인이 운영하는 중국 중국 라디오 방송에서도 한류라는 말을 사용하기도 했다. 과거에는 한류를 해외에서 한국의 방송이나 음악을 좋아하는 일회성 현상으로 이해했으나, 이러한 인기가 장기간 계속되고 다양한 지역으로 확산되자 한류에 대한 해석과 연구가 필요하게 되었다. 즉 한류는 ‘한국 문화에 대한 열풍’, ‘한국 대중문화 바람’, ‘한국 대중문화 열기’, ‘한국 대중문화 붐’, ‘한국 대중문화를 뜻하는 것’, ‘중화권에서 유행하는 한국 대중문화의 열풍’ 등 다양한 의미로 정의되고 있다. 이를 종합해보면 한류는 ‘외국인들이 한국대중문화 및 순수문화를 좋아함으로써 나타나는 사회·경제·문화적 현상’이라고 할 수 있다. ‘한류’ 용어의 기원에 대해서는 몇 가지 주장이 있다. 우선 사용된 시기로 제일 앞선 것은 ‘대만 기원설’이다. “첫째, 대중문화 용어 한류(韓流)는 1998년 12월17일 대만 [연합만보(聯合晚報)]에서 기원했다. 둘째, 경제 현상 용어 한류(韓流)는 1997년 12월12일 대만 [중국시보(中國時報)]에서 기원했다”는 학설이 그것이다. 다음이 바로 ‘중국 기원설’이다. 출전은 예의 [북경청년보(北京青年報)]다. 1999년 11월 북경의 노동자체육관(工人體育館)에서 ‘쿵따리사바라’의 클론(酷龍)이 공연한 이후 북경청년보 1999년 11월19일자 기사에서 한류(韓流)라는 말을 가장 먼저 쓴 것으로 나타났다는 것이다([東風도 東漸할 때가 있다]).

이에 대해서는 1999년 한국의 문화관광부에서 중국에 한국가요를 홍보하기 위하여 ‘韓流-Song from Korea’라는 CD를 배포하면서 먼저 사용했다는 주장이 있다. 즉 ‘한국 기원설’이다. 장규수 교수는 논문에서는

“현재 본 음반의 정확한 배포 시점을 알 수가 없으나 ... 엔터테인먼트아시아네트워크의 보고서 [

글로벌 음악시장 지형도 작성 및 한국음악의 해외진출 활성화 방안연구(2004)]에 의하면 1999년 가을에 제작, 배포됐음을 알 수 있다”고 주장했다.

정길화 박사는 여러 이설을 실증적으로 검토한 후 ‘한류’라는 용어의 최초 명명자는 1999년 [북경청년보(北京青年報)]라는 게 정설이라고 확인했다(2020. 9. 16 전화인터뷰). 한류라고 불릴만한 현상이 90년대 초부터 중국과 동아시아 지역에서 있어왔지만 이런 현상을 ‘한류’라는 고유 언어로 공식화 한 것은 1999년 [북경청년보(北京青年報)]라는 것이다. 이 개념어 명명의 문제는 최초 발화자가 중국인가, 한국인가에 따라 의미가 달라질 수도 있는 문제이다. 위 인용문을 보면 한류의 개념이나 기원, 그리고 한류라고 명명된 저간의 사정을 알 수 있다.

한류와 관련해서 몇 사람의 견해를 들어보자.

한류를 어디까지로 봐야하느냐는 대담자의 질문에 유진룡 전 문화체육관광부 장관은 다음과 같이 대답했다.

조사대상을 기준으로 이야기 해봅시다. 먼저 한류를 ‘문화산업’ 영역안에 놓아보죠. 드라마·음악·영화 같은 대중문화 분야에서 유의미한 값을 예측할 수 있다면, 그 분야를 조사대상에 포함시킬 수 있습니다. 반면 한류를 ‘문화현상’이나 ‘문화교류’의 측면으로 간주한다면 한류 개념을 매우 광범위하게 정립할 수 있겠죠. 여기에다 만화·애니메이션, 웹툰 뿐만 아니라 한식도 포함될 수 있습니다. ‘문화교류’로서 한류를 개념화 하는 것입니다. 과거 일본문화가 서구에서 인정받을 때 스시, 기모노 등이 중심부에 있었거든요. 이런 것들이 생활문화입니다. 무시할 수 없는 부분입니다. 결국 ‘문화산업으로서의 한류’와 ‘문화현상으로서의 한류’ 이 두 가지는 구분이 필요하지 않을까 생각합니다.

역시 같은 질문인 한류의 범위를 어디까지 보시나요? 라는 질문에 이창동 영화감독(전 문체부장관)은 다음과 같이 대답한다.

굳이 한류의 범위를 이야기하자면, 문학을 예로 들고 싶은데요. 일본문학과 한국문학을 단순 비교해보면 일본문학이 한국의 젊은 세대들에게 폭넓게 영향을 주고 있어요. 한국문학이 일본에 건너가 영향을 주고 있는 것에 비하면요. 한국문학이 세계인들에게 가닿기까지는 아직 멀었죠. 무엇보다 중요한 건 한국문학이 보편적 설득력을 갖는 것이고, 그 다음이 번 역문제예요. 좋은 번역가를 양성한다는 게 만만찮은 일이죠. 장기간 공부 가 필요하고 한국문학 자체에 대한 이해도 필요해요. 개인적으로는 한국 문학이 세계화 됐을 때 한류가 진정한 힘을 갖는다고 봐요. 한강의 [채식 주의자]가 해외에서 큰 상을 받긴 했지만, 이런 사례들이 점점 더 많이 나 와야 하고요. 사실 K팝, 드라마에 관심을 쏟기는 쉽지만 문학은 어렵잖아 요. 이런 분야에 정부 지원이 필요해요.

영화가 영상매체에서 코어 역할을 하듯, 정신적인 것과 언어문화의 중심에는 문학이 있으니까요. 한류의 정의와 범위를 묻는 대담자의 질문에 대해 도종환 문체부 장관(시인) 다음과 같이 대답한다.

한류는 나라 밖으로 나가는 한국문화의 물줄기라고 생각해요. 류‘流’라는 것이 말하자면 웨이브, 물결이잖아요. 그 물결이라는 게 밀려갔다 밀려왔다 하는 건데, 잘못하면 썰물처럼 싹 빠져나갈 수도 있지요. 그래서 이제는 상호교류가 굉장히 중요하다고 보고요. 어쨌든 한류는 음악이나 드라마 같은 대중문화에서 시작했고, 한국문화를 좋아하는 팬들이 형성되면서 이른바 하나의 물결을 형성했다고 봅니다. 이러한 흐름과 동시에 문화예술인들이 고민해야 하는 게 있는데요. 무엇보다 한국의 본격문학, 즉 순수문학이 해외로 나가야 한다는 겁니다. 대중문화가 해외 수많은 젊은 이들에게 사랑을 받는 형태가 되었으니, 이제 한국문화의 본 모습대로 보여줄 수 있는 정도에 이르러야 한다는 주장이지요. 우리도 어려서부터 영미문학을 공부하고, 프랑스문학이나 독일문학, 러시아문학을 읽었잖아요. 순수문학을 공부하고 깊이 있게 연구하고, 평론하고, 어떤 때는 논문까지 쓰면서 외국문학을 공부하기까지 했고요. 외국문학을 공부한 사람이 한국문학을 이끌어 모습을 볼 수 있듯이 우리도 해외 여러 나라에 그런 정도 영향을 주어야 한다 봐요.

참고문헌

- 김영순 외 [문화산업과 문화콘텐츠] 북코리아, 2014 초판 4쇄 13쪽.
- 게오르그 짐멜, 김덕영 외 옮김 [게오르그 짐멜의 문화이론], 도서출판 길 2013. 3쇄 19~23쪽.
- 고정민 [한류와 경영], 푸른길, 2016. 12쪽.
- 이은숙 [중국에서의 ‘한류’ 열풍 고찰] (2002) 제1회 세계한국학대회, 한국정신문화연구원.
- 장규수(2011). [한류의 어원과 사용에 관한 연구].
- 정길화 [한류 20년에 생각한다] [월드 코리아 뉴스] 2019. 11. 20.
- [한류 주년 회고와 전망-한류와 문화정책] 한국국제문화교류진흥원 엮음, 2018. 57쪽.
- [한류 20주년 회고와 전망-한류와 문화정책] 한국국제문화교류진흥원 엮음, 2018. 33쪽.
- [한류, 다시 출발점에 서다] 한국국제문화교류진흥원 엮음, 2018. 33쪽.
- 홍유선, 임대근(2018), [용어 한류(韓流)의 기원].