

2019 한국문학회 상반기 학술대회

기획주제

한국문학과 삶의 양식(4) : 한국문학과 질병

|| 일시 || 2019년 6월 15일 토요일 09:30~19:00

|| 장소 || 부산대학교 인덕관 대회의실

|| 주최 || 한 국 문 학 회

|| 주관 || 부산대학교 국어국문학과

한 국 문 학 회

2019 한국문학회 상반기 학술대회

기획주제

한국문학과 삶의 양식(4) : 한국문학과 질병

|| 일시 || 2019년 6월 15일 토요일 09:30~19:00

|| 장소 || 부산대학교 인덕관 대회의실

|| 주최 || 한 국 문 학 회

|| 주관 || 부산대학교 국어국문학과

한 국 문 학 회

2019 한국문학회 상반기 학술대회

기획주제 : 한국문학과 삶의 양식(4) 한국문학과 질병

- ◎ 주최 : 한국문학회
- ◎ 일시 : 2019년 6월 15일 토요일 09:30~19:00
- ◎ 장소 : 부산대학교 인덕관 대회의실

개 회 식

등록 및 개회사 한태문 한국문학회 회장 9:50~10:00

학술발표

【제1부 자유주제 발표】

좌장 : 황병익(경성대)

- ▶ 19세기 고소설 속 질병의 의미 양상과 독자 효용 10:00~10:30

발표: 정보배(인제대)

토론: 정준식(동아대)

- ▶ 청소년문학에 나타난 포스트모던적 환상과 타자와의 환대 10:30~11:00
양상 - 김선영의 『시간을 파는 상점』을 중심으로

발표: 윤현진(동주대)

토론: 유승환(부산대)

- ▣ 휴식 11:00~11:10

- ▶ 한글편지에 반영된 조선시대 왕실 여성들의 삶 11:10~11:40

발표: 노경자(부산대)

토론: 박지은(한국해양대)

- ▶ 불교 동화를 활용한 다문화교육 방안 11:40~12:10

발표: 이채임(울산대)

토론: 심영택(경북대)

- ▣ 점심식사 12:10~13:20

【제2부 기획주제 발표】

좌장 : 김성환(부산대)

- ▶ ‘마마’와 ‘호열자’로 보는 개항기 보건의료
-부산지역 두창 및 콜레라 방역을 중심으로- 13:30~13:50
발표: 서용태(부산대 교양교육원) 토론: 김승(한국해양대)
- ▶ 윤대녕 소설『사슴벌레 여자』(2001)의 심인성 기억상실증과 인공
기억에 대하여 13:50~14:10
발표: 장미화(중앙대) 토론: 김려실(부산대)
- ▶ 당대 가치관이 ‘한센병’에 미친 영향-‘한하운 텍스트를 중심으로’ 14:10~14:30
발표: 오덕애(부산대) 토론: 배옥주(부경대)
- 휴식 14:30~14:45
- ▶ 조선지식인의 안질과 그 의미 14:45~15:05
발표: 김승룡(부산대) 토론: 엄경흠(신라대)
- ▶ 소수자 문학과 앓는 몸의 정치 15:05~15:25
발표: 권명아(동아대) 토론: 문재원(부산대)
- ▶ 한국 시에 나타난 질병의 자의식 15:25~15:45
발표: 유성호(한양대) 토론: 김경복(경남대)

종합토론 및 총회

【제3부 종합토론, 총회, 연구윤리교육】

좌장 : 이규열(시인, 동아대병원 전 부원장)

종합토론	16:00~18:00
연구윤리교육(이순욱 편집위원장)	18:00~18:30
학회 총회(한태문, 학회장)	18:30~19:00

차 례

한국문학과 삶의 양식(4) : 한국문학과 질병

자유주제 및 기획주제 발표

【자유주제 발표】

19세기 고소설 속 질병의 의미 양상과 독자 효용	정보배(인제대)
.....	1
토론문	정준식(동아대)
.....	33
청소년문학에 나타난 포스트모던적 환상과 타자와의 환대 양상	윤현진(동주대)
.....	35
토론문	유승환(부산대)
.....	50
한글편지에 반영된 조선시대 왕실 여성들의 삶	노경자(부산대)
.....	51
토론문	박지은(한국해양대)
.....	67
불교 동화를 활용한 다문화교육 방안	이채임(울산대)
.....	69
토론문	심영택(경북대)
.....	83

【기획주제 발표】

‘마마’와 ‘호열자’로 보는 개항기 보건의료	서용태(부산대 교양교육원)
.....	87
토론문	김승(한국해양대)
.....	107
윤대영 소설 『사슴벌레 여자』 (2001)의 심인성 기억상실증과 인공 기억에 대하여 ..	장미화(중앙대)
.....	111
토론문	김려실(부산대)
.....	123
당대 가치관이 ‘한센병’에 미친 영향—‘한하운 텍스트를 중심으로’	오덕애(부산대)
.....	125
토론문	배옥주(부경대)
.....	145
조선지식인의 안질과 그 의미	김승룡(부산대)
.....	147
토론문	엄경흠(신라대)
.....	148
소수자 문학과 앓는 몸의 정치	권명아(동아대)
.....	149
토론문	문재원(부산대)
.....	150
한국 시에 나타난 질병의 자의식	유성호(한양대)
.....	151
토론문	김경복(경남대)
.....	167

19세기 고소설 속 질병의 의미 양상과 독자 효용

정보배(인제대)

차 례

1. 들어가며

- 1) 문제제기
- 2) 연구대상과 방법

2. 유학의 수신(修身)과 질병

- 1) 유학의 인간관과 질병
- 2) 수신(修身)을 통한 건강관리와 자아실현

3. 19세기 고소설 속 질병의 의미와 기능

- 1) 과욕에 대한 징치
- 2) 수신과 전화위복(轉禍爲福)의 계기 마련
- 3) 사회 병폐 고발과 왕도정치의 염원 표출

4. 나오며

1. 들어가며

1) 문제제기

본고는 19세기 고소설 속에 형상화된 여러 질병의 다양한 의미와, 이들이 당대 독자들에게 전달했던 교훈적 의미를 고찰해보고자 한다. 질병은 개인에게 닥친 신체적 위기이다. 크게는 생사여부를 결정하기도 하지만, 지난 시간을 돌아보며 반성과 재기의 기회를 갖게 한다. 고소설 속 질병 역시 인물의 운명을 결정하기도 하고, 인물의 운명을 반전시키기도 한다. 또한 개인의 병을 통해 당대 사회의 문제를 여실히 보여주기도 한다. 고소설의 대체적인 주제인 권선징악, 복선화음의 형상화 과정에서, 질병은 징계의 역할을 하기도 하고 반대로 이후에 받게 될 복의 원인이 되기도 한다.

고소설은 당대의 독자들의 이념적, 미학적 지향을 잘 담아내기도 하였고, 이를 이끌기도 하였다. 여느 시대의 문학이 또한 이와 같을 것이다. 즉, 문학은 당대 사회의 광범위한 시대적, 사상적, 문화적 흐름을 담아내는 하나의 그릇이기 때문이다. 따라서 19세기 고소설에서 그러

한 당대 독자들의 인식과 가치관을 읽을 수 있을 뿐 아니라, 반대로 고소설이 하나의 이념적 지향으로서 당대 독자들을 안내하는 역할을 했으리라 짐작한다.

19세기 한글 고소설의 미학적, 이념적 지향에 가장 영향을 준 시대적, 사상적 흐름은 무엇이었으며, 한글소설과의 관련성은 어느 정도인지에 대한 고찰이 우선적으로 필요하다. 우리나라 대부분의 고소설이 가진 주제로 ‘권선징악(勸善懲惡), 인과응보(因果應報), 복선화음(福善禍淫)’을 들 수 있는데, 이는 착한 사람은 그 행동이 원인이 되어 후에 복을 받고, 나쁜 사람은 벌을 받는다는 것이며 이것이 필연적인 세상의 이치라 보는 것이다. 당대의 독자들은 실제로 고소설 감상 과정에서 이러한 깨달음을 얻었으며, 또한 이는 작품의 내용과 독서의 즐거움을 평가하는 주요 요인이었던 것으로 보인다.¹⁾

물론 조선후기 고소설이 그리는 이러한 세계는 예부터 지금까지 많은 사람들이 꿈꿔 오던 이상적 세상이다. 우리 문학만의 고유한 특징이라 보기 어렵겠지만 실상 이에서 벗어나는 작품을 발견하기 힘들기 때문에, 한국 고소설의 주요 특징이자 고소설 내용의 의미와 역할을 밝히는 중요한 열쇠라 할 수 있다. 이것이 구체적으로 형상화되는 방식에는 분명 우리나라 고소설 특유의 사상적인 색채가 존재할 것이다. 결국 우리나라에서 오래 전부터 들어와 토착화되고 심화된 유학과 불교의 영향력이 가장 크다고 볼 수 있다.

불교는 언제 공식적으로 들어왔다는 역사적 기록이 있으나, 유학은 그러한 공식적 역사 기록이 없다. 윤사순은 유학이 불교와 비슷한 시기에 들어왔거나, 심지어 앞서 들어왔다고 본다. 이 땅에 토착화되어 있던 하늘 신 숭배 사상과 유교의 사상이 매우 흡사했기 때문에 국가적으로 공인하는 절차 없이 자연스럽게 들어온 것으로 보고 있다. 공식적 기록은 삼국시대의 국학이나 태학 설립 시기로 볼 수 있겠지만, 실제 들어 온 것은 삼국이 들어서던 시기 혹은 그 이전으로 소급될 수 있다고 본다.²⁾ 삼국과 고려는 불교로서 백성의 마음을 잡으려 하였으나 실제적 통치는 유학에 바탕을 두고자 했다.³⁾ 이후 조선은 성리학을 통치이념으로 내세우며 본격적으로 유학, 성리학을 진흥시키고 불교를 탄압하였다.

그러나 조선 성리학이 고려 말 안향에 의해 들어오자마자 심화된 수준을 보인 것은 아니다. 조선 중기 퇴계 이황을 기점으로 우리나라 성리학의 심화 발전이 시작된 것이라 보고 있다.⁴⁾ 그렇다면 민중들에게 넓고 깊게 보급된 것은 그 이후라 보아야 함을 의미한다.⁵⁾

1) 류탁일이 집성한 127개의 ‘고소설 작자 독자의 소감 잡기’ 중 45개의 글에서 충·효·열 등에 장한 주인공의 행위가 훗날의 복이 되었음을, 혹은 독자들이 이를 적극적으로 효칙(效則)해야 함을 직접적으로 드러낸다. ‘계상국전, 금방울전, 김씨렬행록, 김학공전, 김희경전, 남강월, 녀주귀감, 唐太宗傳, 명사십리, 목단화, 민중전덕행록, 박씨부인전, 박득부전, 박학선전, 보심록, 봉황금, 부용전, 사시남정기, 세종대왕실기, 숙형낭자전, 심부인전, 양풍운전, 녀중호걸, 오관참장기, 옥낭조전, 옥년몽, 월봉산기, 월영낭자전, 리봉빈전, 리진스전, 장녕전, 崔翼星傳, 장풍운전, 장화홍련전, 덩슈경전, 정을선전, 제마무전, 주중기전, 진디방전, 창선감의록, 崔陟傳, 춘향전, 옥중가인, 흥계월전, 화산기봉’의 전언 혹은 후언이 이에 해당한다. 류탁일, 『한국 고소설 비평자료 집성』, 아세아문화사, 1994, 213~291쪽.

2) 윤사순은 『논어』, 『맹자』 등 기본 경전들은 전국시대 말(기원전 247년)이전에 이루어졌고 중국 지식인 다수의 한국 이주는 진국 초(기원전 246~240) 무렵이므로, 첫 전래를 늦잡아도 ‘진말 한초인 기원전 240년 무렵’이라 본다. 윤사순, 『근본 원리로 살핀 한국의 유학사상』, 두양사, 2015, 23~28쪽.

3) 태조 왕건의 <훈요십조> 7조, 10조와 최승로는 성종에게 올린 시무상소에서 통치이념으로서의 유교의 중요성이 언급되었다. 박종기, 『고려사의 재발견』, 휴머니스트, 2015, 154~155쪽.

4) 16세기 이전은 주자학이 조선 학계를 장악하지 못했다. 이언적, 이황의 작업으로 비로소 도학이 엄격한 주자학으로 고착화되었다. 김용현, 『조선 성리학, 지식권력의 탄생』, 프로네시스, 2010, 143쪽.; 윤사순 또한 16세기부터 본격적으로 사단칠정설 같은, 전통적 윤리설들의 이기론적 해석이 학자들의 논변을 통해 무르익는데, 이황과 기대승의 논쟁으로부터 이황, 이이의 학파를 생성해내는 등 20세기 까지 이어졌다고 평했다. 윤사순, 앞의 책, 139~151쪽.

5) 유교적 가부장제관련 하위 도서인 『소학』, 『가례』, 『향약』 등은 중종 조 사림 집권기에 보급이 논의되었고, 선조 대에야 보급된 사실 등을 통해 가부장제가 17세기 중반 이후부터 작동하였다고 보면서,

또한 조선 후기 신분제의 변동과 양반 인구의 증가 등 사회의 변동 과정에서, 유학서의 보급에 대한 수요가 높아졌으며 방각본으로 많은 양의 유학서가 발간되었다.⁶⁾ 조선왕조는 거듭된 전란 이후 상황을 극복하기 위해 납속책 등을 시행하여 신분을 상승시켜 주기도 하였다. 한편 음성적인 방법으로 족보를 사고파는 등 불법적 신분상승이 성행하여 양반 신분을 가진 자가 크게 늘어났다. 납속책으로 얻은 신분은 한시적이므로, 그들은 한번 손에 넣은 양반 신분을 지속시키기 위해 자식들을 필사적으로 교육시키지 않았을까 한다. 갑자기 양반이 된 자들은 그에 걸맞은 교양을 갖추기 위해서, 혹은 향촌 양반 사회에 실질적 일원으로 인정받거나 직위에 해당하는 업무를 수행하기 위해서 등 다양한 이유로 사서가 요구되었을 것이라 추측된다.⁷⁾ 방각본으로 발간된 사서(四書)의 존재는 조선후기 급격히 늘어난 양반 인구가 가진 요구와 결코 무관하게 볼 수 없다. 실로 이러한 높아진 요구에 의해 유교 경전 뿐 아니라 이를 언해한 방각본이 많이 발간되었음을 주목해야 한다. 따라서 조선후기 방각본 출판 이후 유교 경전이나 주자학은 일반 민중의 삶과 사고체계에 더욱 깊숙이 관여해 갔을 것이다.

이 시기 이후 필사본으로 유통되던 소설이 본격적으로 방각본으로 발간되기 시작했는데, 이 시기는 방각본으로 많은 양의 유학서가 발간되던 시기와 겹치거나, 이에 후행한다.⁸⁾ 이러한 시절 유학서들의 방각본 발간 비율은 완판의 경우 소설 발간 횟수에 육박하거나 그 수를 상회한다.⁹⁾ 이러한 사실을 종합하면, 소설 발간 이전 혹은 같은 시기에 광범위하게 발간된 유학서의 요구 집단과 방각본 소설 독자층 또한 교집합을 이루었을 것이며 그 영역이 꽤 넓었을 것이라 추정된다. 소설을 읽었던 독자층 또한 부농층, 중인, 몰락양반 등¹⁰⁾으로서 급부상한 유학서적의 발간과 일정한 관련을 가지는 계층이기 때문이다. 이와 같은 사상적 흐름과 사회문화적 변동, 방각본 발행 관련 사실을 바탕으로 할 때, 유학의 가르침을 고소설이 흡수하거나, 이와 교섭하면서 이념적 지향을 심화했을 것이라 본다.

임병양란 이후 주자학이 구상한 유교국가가 완성의 길로 들어섰다고 언급했다. 강명관, 『국문학과 민족 그리고 근대』, 소명출판, 2007. 112~114쪽.

- 6) 양란 이후 어마어마한 전적 소설에 의해 선조와 이후 왕들은 간행, 보급에 힘썼다. 성리학의 토착화라고 볼 수 있는 사서(四書) 등의 언해 작업도 활발해졌다. 그러나 관주도 간행으로 엄청나게 늘어난 수요를 감당할 수 없어 조선후기에는 방각본 간행으로 이행되는 경향을 보였으며, 특히 전주에서는 19세기에 유학서가 방각본으로만 간행될 정도로 이례적 모습을 보였다. 안현주, 「조선시대 사서(四書)의 판본 연구」, 전북대 박사학위논문, 2007, 30~32, 157~162쪽.
- 7) 납속책을 소지한 자는 경제적 여유가 있는 자로 호적 담당 관리와 결탁하여 신분직역의 모욕을 통해 호적상 신분상승을 꾀하였다. 납속을 통한 면역은 납속자 1대 또는 10년, 혹은 3년만 가능했기에 일시적이었다. 18세기 중엽부터 향회(鄉會)에 일부 평민들도 참가하게 되었으며, 19세기에는 요호(饒戶)들이 사회적 지위 확보 방편으로 향임에 적극적으로 나아갔다. 전국이 많은 자들은 진흥 시 출제나 매향을 통해 좌수, 별감자리를 노리는 이들이 많아질 수 없이 많았다 한다. 국사편찬위원회, 『한국사 - 34. 조선후기의 사회』, 106~121쪽.
- 8) 부길만은 방각본 출판 시기를 제1기(실용성 강조, 1576~1724년), 제2기(유교적 교양과 아동학습 강조, 1725~1842), 제3기(오락기능 강화와 실용성 확대, 1843~1910)로 나누었다. 부길만, 『조선시대 방각본 출판 연구 : 한국 현대 출판의 뿌리를 찾아서』, 서울출판미디어, 2003, p.35, p.62.
- 9) 류탁일은 완판 방각본 중 교육용교과서가 32%를 차지한다고 하면서 서민들의 “지식 상승을 꾀하는 문화적 상승의지”와 “이세 교육에 대한 굳은 의지”를 볼 수 있다고 평했다. 류탁일, 『완판방각소설의 문헌학적 연구』, 학문사, 1981. 31쪽.; 부길만이 조사한 방각본 출판 2기와 3기에서 완판의 유학서와 유학서 관련 아동용 교과서, 유학관련 의례 관련 방각본은 완판의 소설 수를 상회한다. 부길만, 앞의 책, 57~60, 83~86쪽.
- 10) 부길만은 방각본 출판 2기는 영·정조가 숭문정책을 펼쳐 문예부흥을 시도했던 시기로, 사대부 규수, 중인, 서출, 서리 등이 독자층으로 부상하게 되었을 것이라 하였다. 부길만, 위의 책, 35, 62쪽.; 창작의 주체 또한 소설이 천시되던 시기 작가 미상의 소설이 다량으로 창작된 것을 볼 때 당대 지배 권력에서 소외된 중인이하 서민 혹은 몰락양반일 것으로 추정된다. 조동일, 『한국문학통사 3』, 지식산업사, 2001, 199~200쪽.

많은 논자들은 판소리계 소설을 비롯한 한글 방각본 소설과 19세기 이후 여러 대중적 고소설들이 이들과 대결구도로서 주자학을 극복한 다른 이념을 방편으로 삼거나, 유교를 방편으로 삼아 이들을 풍자, 희화화한 작품에 좀 더 열광했을 것이라 본다.¹¹⁾ 부분적으로 그러한 측면이 있었을 것이나, 대다수는 양반들이 사상적 정치적 기반으로 삼았던 유학과 성리학의 가치관을 충실히 신봉하고자 했을 것이다.¹²⁾ 늘어난 양반 인구와, 이를 지속시키고자 하는 욕구 및 문화적 수준의 지향점 또한 그와 같은 방향인 것이다.

유학, 즉 성리학은 조선후기 부패 지배층, 기득권층과 더불어 과거의 가치관, 혹은 나라를 망하게 한 학문이라는 인상이 강하지만 유학의 기본 논리는 인본사상, 민본사상이다. 특히 조선시대 유학의 주요 사서(四書) 중 하나인 『맹자』에서 주장한 왕도정치론은 현대인 오늘날에도 그 완벽한 실현을 보기 힘들다 할 수 있을 만큼 이상적이고 개혁적인 사상이다. 당대 실학자들의 사유는 물론 서민들의 삶의 향상이나 평등사회 등을 지향하기는 했으나, 그들만의 사유로서 존재할 뿐 광범위하게 서적, 문학, 예술로서 서민들에게 파급되지 못하였다. 조선후기에 실제 고소설을 즐겨 향유했던 중인 이하 서민들의 이념 체계 및 이념적 지향과 실제적으로 가장 가까웠던 것은 유학, 즉 성리학이라 보아야 옳다.

이러한 맥락에서 볼 때 고소설에서 질병은 작품 속에서 ‘권선징악, 인과응보, 복선화음’의 가치를 실현하는 데에 큰 역할을 했을 것이라 예상된다. 따라서 이러한 질병의 의미 양상을 통한 독자 효용적 측면을 살펴보고자 하는 본 연구는, 이미 질병이 독자 효용적 측면에서 중요한 역할을 하고 있음을 인정하는 것이며, 따라서 질병이 작품 속에서 가지는 역할이나 의미 양상을 분석하여 이러한 당대 고소설 독자들에게 어떠한 방식으로 효용성을 실현하고 있는지를 살펴보고자 하는 것이다.

본고는 유학의 ‘수신(修身)’ 개념으로 접근하여 고소설 속 질병의 의미 양상과 그 역할을 살펴보고, 이의 독자 효용성 측면에서 논의해보고자 한다. 수신은 물리적 신체의 갈고 닦음, 관리 차원만을 의미하지 않는다. 유학이 전통적으로 내세우는 심성 수양의 방법으로서 몸과 마음, 즉 외면과 내면을 끊임없이 돌아보며 인격자로서 성장해나가는 길을 의미한다. ‘수신’은 결국 마음과 몸이 긴밀히 이어져 있으며, 마음이 바르면 몸도 바르게 되고 옳은 행동을 하게 됨을 함의한다. 결국 선행과 악행의 문제로 이어지는데, 질병이 권선징악의 주제 형상화 과정에서 중요한 의미로 작동하고 있는 만큼 ‘수신’의 관점으로 질병의 의미를 분석할 때 고소설에서 작동하고 있는 유학적 가치관을 깊이 분석해낼 수 있을 것이라 본다. 또한 유학적 가치관이 고소설과 함께 보급되어 갔던 조선후기에, 고소설 작품 속 질병은 이러한 ‘수신’의 개념을 중심으로 독자들에게 있어 효용적 측면이 있었을 것이라 예상한다.

천수를 누리는 것만도 큰 복이었던 과거와는 달리, 오늘날에는 살아있는 동안 질병에 걸리지 않고 건강한 신체를 유지하는 것을 진정한 복이라 여긴다. 장수보다 건강이 행복의 필수조건인 것이다. 행복의 질이 높은 삶을 ‘웰빙(well-being)’이라 불린다. 이를 위해 현대인들은 건강하게 잘 먹기, 건강하게 다이어트하기, 건강하게 노후 보내기, 자유롭게 건강하게 여가 즐

11) 박희병은 춘향을 “열이라는 관념을 이용해…인간해방을 요구하고 있는 인물”로, <토끼전>은 “충의 기만성에 대한 폭로”라 하였다. <홍부전>은 “형제간의 우애라는…인륜성이 실제의 현실에서 얼마나 취약”한지 보여주는 것이라 하였다. 박희병, 『유교와 한국문학의 장르』, 돌베개, 2008, 101~103쪽.

12) 김병권은 춘향과 변학도의 대화 분석을 통해, 성춘향은 “가치체계의 가장 핵심 요소에 근거하여” 지배층의 억압 의도와 허위를 드러내었고, 이를 통해 “당시 가치체계의 근거가 된 유학의 가르침을 생활화하는 데는 (차별이) 있을 수 없으며, …피지배층이 더 충실하게 실천하고 있다”는 해석이 가능하다고 하였다. 김병권, 「춘향전의 이념적 탈중심화 담론 -성춘향과 변학도의 대화 분석-」, 『한국문학논총』 제20집, 한국문학회, 1997, 221~226쪽.

기기 등을 위해 많은 시간과 비용, 노력을 투자한다. 그러나 오늘날 웰빙, 즉 ‘잘 삶’의 의미는 대부분 물질적 풍요나 자기 몸의 건강만으로 국한된 것이 아닌가 한다.

그에 반해 ‘수신’은 좀 더 넓은 의미를 포함하고 있다. ‘웰빙’이 결과적 의미를 가진 낱말이라면, ‘수신’은 ‘잘 삶’의 원인이자 출발점이 되는 의미를 가진 낱말이다. 선조들은 결과적 행복에 열광하기보다 ‘개인 몸가짐의 가지런함, 실천’이 우선이라 여겼다. ‘수신’은 나의 행복과 우리의 행복의 출발점이다. 이는 몸 건강 뿐 아니라 마음 건강, 온전한 ‘나 자신’으로서의 건강, 우리의 건강, 세상의 건강도 함께 지향하는 낱말이다. 이러한 ‘수신’의 관점으로 19세기 한글소설에서 질병이 의미 양상을 탐구하는 과정에서 과거 선조들의 가치관은 물론 현대인들과는 다른 선조들의 질병과 건강, 삶에 대한 사고방식을 관찰하게 될 것이다. 아울러 건강, 질병에 대해 분절적 사고방식을 가진 현대인들에게 큰 귀감이 될 것이다.

건강이 곧 행복임에 비해, 질병은 그렇지 않다. 예나 지금이나 인생사의 엄중한 사건이다. 질병은 삶과 죽음 양 극단의 중점에 서서 생사를 동시에 바라보게 한다. 평소에는 생각지 못했던 삶과 죽음의 숨결을 그 문턱에서 한층 생생하게 체험한다. 병을 앓으며 죽음의 공포와 동시에 삶에 대한 강한 열망도 느끼는 것이다. 질병의 일차적 의미는 부정적이지만, 질병을 통해 자신의 삶을 반추하며 그동안의 과오를 반성하게 되었다는 일반인들의 이야기 또한 다큐멘터리나 책 등에서 심심찮게 발견할 수 있다. 무사히 이겨낸 질병은 삶의 귀중함과 미래에 대한 강한 희망을 갖게 하는 긍정적 역할을 하기도 한다.

오늘날 문학과 과연 질병이 가진 두 가지 양면적 속성을 얼마나 형상화해내고 있는지 반성해 볼 필요가 있다. 식물이 발아하여 뿌리 내리고 살아가는 데에 토양이 필요하듯, 인간의 정신은 육신의 건강함에 뿌리내리고 있다고 해도 과언이 아니다. 생명체로서 질병에 맞닥뜨렸을 때는 겸허히 받아들이고 이겨내야 한다. 이럴 때 문학이야말로 무너져가는 육체가 가진 허점을 이성적 사고와 정신의 힘으로 이겨낼 수 있게 하는 하나의 처방전이 되어야 할 것이다.

오늘날은 서양의 과학과 의학의 패러다임이 현대인의 질병에 대한 대처방식의 대부분을 지배하고 있다. 질병을 병리학적 징후로만 파악하고, 병이 나면 비로소 이를 인식하여 대처한다. 질병이 원인이며, 치료가 결과이다. 그러나 바꾸어 생각할 때, 질병이 결과라면 그 원인은 건강한 시절의 삶에 있다. 병의 씨앗은 곧바로 질병으로 발아하지 않는다. 개인의 삶의 양식 더 나아가 사고방식과도 질병은 연결되어 있는 것이다.¹³⁾ 질병이나 건강에 대한 동양적 사유, 즉 건강할 때의 보이지 않는 삶이 질병의 원인임을 인식하는 것이 필요한 시점이라 할 수 있다.

2) 연구 대상과 방법

앞서 언급한 바와 같이 방각본 발행은 문학작품이 우리나라에서 최초로 영리적 목적으로 대량 인쇄되어 발간된 첫 시도였다. 이는 작가 혹은 간행자가 특정 인물, 가문, 지역이 아닌 불특정 다수를 독자로 염두에 두고 작품을 창작, 간행한 것이다. 따라서 종래의 문학 작품 창작 시 고려했을 독자보다 한층 더 넓어진 독자, 그 경계가 아득한 독자, 즉 ‘조선 땅에 살며 조선 말을 알고 있는 백성’을 예상독자로 생각하였을 것이다.

방각본을 통해 이익을 얻으려는 간행자와, 그가 창작을 부탁했던 필력과 교양을 어느 정도

13) 최근에는 이러한 방식으로의 사고의 전환이 의학계에서도 일어나기 시작하는 것으로 보인다. 가정의학과 의사인 김종성은 한국 환자들이 관계를 중시하는 경향이 있기에, 진료와 치료를 위한 동기유발 상담에 있어서도 환자의 사회적 관계를 고려하여 접근하는 것이 큰 효과를 발휘하는 경향이 있음을 발견했다. 김종성, 『의사가 만난 퇴계』, 궁미디어, 2017, 145쪽.

갖춘, 미상의 작자는, 그 시대의 광범위한 한국인의 문학적 감상 성향이나 기호를 고려하지 않을 수 없다. 물론 당대의 대중들이 오래 전부터 인식해 온 인기 있는 이야기나 판소리로 널리 불리어진 작품 등은 광범위한 대중의 지지를 받아 왔으므로 최소한의 손익 분기점을 넘는 영리적 목적 달성을 의심치 않고 간행했을 것이다. 그러나 같은 작품에 대한 이본의 다양한 변천은 방각본 간행자가 대중의 요구를 의식하여 더욱 그 기호에 맞는 방각본을 탄생시키려 끊임없이 노력해 왔음을 보여준다.¹⁴⁾

본 연구를 위해 당시 19세기부터 20세기 초까지 발간된 방각본, 활자본 고소설 중에서 ‘질병’을 인물의 운명이나 서사의 주요 모티브로 삼은 작품을 추출하였다. 우선 <변강쇠가>는 신재효가 개작한 판소리 창본으로, 질병을 통해 주요인물인 강쇠가 죽음에 이르게 되고 작품 또한 마무리된다. 변강쇠를 죽음에 이르게 한 질병은 굉장히 특수한 원인에 의한 것이며 그가 걸린 질병 또한 다양하게 묘사된다. 그의 질병과 죽음으로 옹녀를 비롯한 다양한 인물들이 서사에 동참하게 되며 이 또한 서사를 특수한 방향으로 이끈다는 점에서 질병을 통한 당대인의 사고를 살펴볼 수 있는 좋은 기회가 되리라 보았다.

<변강쇠가>의 경우 질병이 무분별한 욕망으로 인한 과보로서 작용한다. 인물의 운명을 인과응보적으로 해석할 수 있게 하는 대표적 사건인 것이다. 반대로 인물이 과욕이나 악행을 저지르지 않았음에도 질병의 형상을 일부러 취하여 액운을 자처하는 경우도 있다. <박씨전>과 <숙향전>이 그에 해당한다. 박씨와 숙향은 유교적 관점에서 흠잡을 데 없는 인물이다. 특히 박씨는 지혜로운 처신으로 남편을 입신양명하게 하며, 국난에 처하여 여인의 몸으로 구국의 영웅이 되기도 한다. 당시의 유교적 잣대로 흠이 없는 인물이 병인의 형상을 하고 있음은 질병을 ‘응보’가 아닌 또 다른 ‘원인’으로 봄을 암시한다. 이는 작품 초반과 중반에 인물의 행위를 제한하는 주요한 모티브로 기능하고 있다. 이 두 작품은 질병이 <변강쇠가>와는 역행하는 방향으로 서사적 위치와 기능을 점하고 있어 주목할 만하며, 질병에 대한 당대인의 사고를 보여주는 중요한 예를 보여준다고 판단하여 고찰의 대상으로 택하였다.

마지막으로, 개인의 질병이나 불행의 원인은 일차적으로 개인의 과욕이나 악행 등 개인의 문제로 돌릴 수 있겠으나, 사회가 복잡해질수록 한 개인에게 닥친 일을 개인의 책임으로만 돌릴 수 없는 경우가 부지기수이다. 이 경우 개인을 둘러싼 더 큰 공동체를 생각하게 되는데, 이것이 국가의 역할이자 개인이 국가와 맺는 관계의 양상이라 할 수 있다. <심청전>과 <토별가>에서는 이와 같이 개인의 질병이 국가의 병폐를 상징하거나 국가의 통치가 미치지 못할 때 개인이 겪어야만 하는 삶의 모습을 여실히 보여주는 예라고 판단된다.

본고는 19세기에 유행했던 고소설 중에서 질병을 서사의 주요 모티브로 삼고 있는 다섯 작품인 신재효 개작 판소리 창본 <변강쇠가>, 활자본으로 발행된 <박씨전>, 경판으로 발행된 <숙향전>, 완판으로 발행된 21장본 <토별가>, 71장본 <심청전>을 대상 작품으로 택하였다. 판소리게 소설의 경우 경판보다는 완판이 친서민적이므로¹⁵⁾ 완판을 우선적으로 택하였다.

14) 이러한 노력은 대중의 기호를 놓치지 않기 위해 작품이 오히려 이념적으로 극단적인 진보성을 띠는 것을 꺼려하는 방향으로 발전하기도 했다. 임성래는 남원고사와 <춘향전>의 경판본의 비교를 통해 경판본에서 골격적 내용이나 음란한 내용이 대폭 축소되었음을 들어, 방각본 출판이 고소설 내용의 보수적 회귀일 가능성이 높다고 보았다. 이는 인쇄가 필사에 비해 가지는 공적 성격에서 비롯된 것으로 보인다고 하였다. 임성래, 『방각본의 등장과 전통 이야기 방식의 변화』, 동방학지 제122집, 연세대학교 국학연구원, 2003, 329~361쪽.

15) 경판은 독서물로 발전하며 문어적 표현 및 빠른 전개 중심으로 분량을 축약하며 개작된 반면, 완판은 구어적 표현 중심으로 판소리 본연의 장면 확장적 특성을 소설에서 그대로 재현하면서 그 주제의식 또한 경판에 비해 친서민적이기 때문이다. 김현주, 『경판과 완판의 거리 : 판소리게 소설을 대상으로 한 사회문화적 해석』, 『국어국문학』 116, 국어국문학회, 1996, 157~184쪽.

2. 유학의 수신(修身)과 질병

1) 유학의 인간관과 질병

질병은 ‘몸에 생기는 온갖 병’으로, 바람직하지 않은 한 개인의 상태를 일컫는다. 이러한 상태의 개인은 본래 유지해오던 항상성을 쉽게 무너뜨리게 될 것이다. 그렇다면 ‘바람직한 개인’이란 어떠한 존재인가? 유학에서 인간은 만물 중 가장 으뜸인 존재로 보며, 우주의 가장 빼어난 정기를 타고났기에 이를 보존하여 삶 속에서 발현해 나가는 것을 그 의무로 가진다. 이는 ‘인간은 본래 선한 존재이다.’라는 성선설로 곧바로 이어질 수도 있겠지만, 인간의 가능성이 우주에서 가장 뛰어나고 그 잠재력 또한 가장 뛰어난 의미로 먼저 읽어내어야 한다. 천도에 어긋남 없는 우주나 자연의 운행과 같이, 지극한 선을 실현할 가능성이 가장 충만한 존재가 인간인 것이다. 유학에서 자연과 우주는 항상 올바른 이치로 순환하고 변화하며 만물을 키워낸다. 이러한 우주의 변화 방향은 최선이기에, 우주의 가장 뛰어난 정기로 만들어진 인간 또한 그런 본성을 발현하고 살아야 마땅하다.¹⁶⁾ 공·맹의 유학과 성리학은 이러한 인간관을 중심으로 모든 내용을 전개해 나간다.

이러한 인간의 본성은 태극에서 음양이 발생하고, 음양에서 오행이 발생하고, 음양과 오행인 목금화수토에서 가장 뛰어난 기를 받아 구성되는데 오행에 대응되는 인간의 성품은 인·의·예·지·신(仁·義·禮·智·信)이다. 맹자(孟子)의 사단(四端)에서 출발한 개념으로, 이를 발전시켜 정복심(程復心)은 그의 「심통성정도설(心統性情圖說)」에서 ‘심통성정’을 구체적으로 논하였다. 즉 ‘성(性)’은 ‘인의예지(仁義禮智)’이며, 이것이 발현한 ‘정(情)’은 ‘측은(惻隱)·수오(羞惡)·사양(辭讓)·시비(是非)’의 마음이다. 퇴계 이황은 『성학십도(聖學十圖)』의 제 6도 「심통성정도」에서 위 내용을 더욱 심화하였다. 인간의 성은 ‘본연지성(本然之性)’과 ‘기질지성(氣質之性)’이 있고 이것이 기로 표출될 때 사단(四端)과 칠정(七情)으로 표출된다고 말한다. 그러면서 악으로 흐를 수 있는 가능성을 말하는데, 퇴계는 “사단의 정은 리가 발하고 기가 따르니, 본래 순선하여 악이 없으며, 반드시 리의 발함이 온전하게 이루어지기 전에 기에 가려진 연후에야 흘러가서 선하지 않게 된다. 칠정은 기가 말하고 리가 그것에 타는 것이니, 역시 선하지 않음이 없으나, 만일 기가 발하는 것이 절도에 맞지 않아 그 리를 멀하게 되면 방자하게 되어 악이 된다.”¹⁷⁾ 고 하였다.

인간의 본성이 악으로 흐르는 과정은 크게 두 경우로 세분된다. 본연지성의 실현인 사단은 실현이 되지 않거나, 후에 일어난 기(氣)가 리(理)를 범하게 되면 악으로 흐르고, 기질지성의 실현인 칠정, 즉 희노애구애오욕(喜怒哀懼愛惡慾)은 이치에 맞게 실현하지 못하거나 조절하지 못하여 본연지성을 침해하면 악으로 흐르는 것이다. 리인 본연지성의 실현인 사단이 실현되지 않거나, 기에 가려지는 경우가 그 첫 번째이고, 기질지성인 칠정이 절도에 맞지 않게 실현되거나 과하게 실현되면 악이 된다. 따라서 인간이 타락하지 않으려면 자신이 타고난 본연지성

16) 성리학의 근본이 되는 염계 주돈이의 태극도에서는 태극에서 ‘음’과 ‘양’이 나오고, ‘수화목금토’의 오행이 생기고, 이 오행 중 가장 뛰어난 기를 받은 영묘한 존재인 인간이 탄생한다고 보았다. 李滉, 『聖學十圖』, 「太極圖說」, “惟人也得其秀而最靈. 形既生矣, 神發知矣, 五性感通, 而善惡分, 萬事出矣.”

17) 李滉, 『聖學十圖』, 「心統性情圖」, “故氣發而爲情, 亦以理氣之相須或相害處言. 如四端之情, 理發而氣隨之, 自純善無惡, 必理發未遂, 而掩於氣, 然後流爲不善. 七者之情, 氣發而理乘之, 亦無有不善, 若氣發不中, 而滅其理, 則放而爲惡也.”

을 잘 성찰하여 알고 이를 보존하여 발현하거나, 적극적으로 이를 회복하도록 노력해야 한다.¹⁸⁾

개인의 삶으로 예를 들어 본다면 다음과 같다. 이웃과의 옛 정이 있으나, 그가 어려움에 처했을 때, 이를 의도적으로 실현하지 않은 어떤 사람의 경우를 가정해 본다. 누군가의 보복을 두려워하는 마음, 혹은 돕지 않았을 때 어부지리를 취할 수 있다는 욕심, 혹은 그동안 이웃의 성공에 대한 질투의 감정에 인한 것일 수도 있다. 반면 어려움에 처한 이웃을 보고 이웃과의 정이 되살아나는 것은 인(仁)이며, 이를 발현하면 측은지심이다. 그러나 앞서 두려움, 욕심, 질투 등 칠정인 희노애구애오욕이 본성인 인을 앞서 버려 인을 가린 상황이 된다. 퇴계는 “칠정(七情)은 기가 말하고 리가 그것에 타는 것이니, 역시 선하지 않음이 없다.”라고 한 바 있다. 칠정 그 자체는 악하지 않으며 이는 인간의 자연스러운 감정이다. 그러나 이것이 본성인 인의 예지신을 압도하여 옳지 못한 행동을 하게 한다면 이는 ‘악’이라 단호하게 말할 수 있다.¹⁹⁾

‘악’이란 개인의 문제로 본다면 결국 ‘개인의 바람직하지 않은 상태’라 할 수 있다. 물론 앞의 경우처럼 개인이 본성을 발현하지 않거나, 칠정을 무분별하게 앞세워 악행을 저지른다고 해서 건강에 곧바로 문제가 생기는 것은 아니다. 그러나 질병을 ‘개인의 바람직하지 않은 상태’의 은유로 본다면, 본성이 가려진 상태로 해석할 수 있다. 질병이 무언가의 지나침으로 인한 건강상의 문제라면, 칠정의 무분별한 발현을 일차적 원인으로 지목할 수 있기 때문이다. 지나친 기쁨, 노여움, 슬픔, 두려움, 사랑, 증오, 욕망은 몸과 마음의 병을 불러온다. 칠정의 지나침을 마음의 병이라 생각하기 쉽지만 육체와도 직결된다. 예컨대 지나친 음식에 대한 욕망(慾), 이성(愛)에 대한 사랑(愛, 慾)에 인한 무분별한 성생활은 곧바로 건강에 이상이 온다. 폭발적인 노여움(怒)이나 갑작스런 슬픔(哀) 혹은 지나친 두려움(懼)은 심장이나 혈류에 이상을 가져온다. 신체와 직결되지 않더라도, 너무 지나친 감정은 본성을 가려 무분별한 행동으로 이어질 수 있고 이것이 장기화된다면 신체 건강에 필연코 이상이 오게 마련이다.²⁰⁾

물론 타고난 성인이나 본성의 보존, 발현을 위해 노력하는 군자는 질병에 걸렸다고 해서 곧바로 본성이 가려지지 않을 것이다. 그러나 범부나 소인은 수양을 게을리 하거나 하지 않기에 질병이 침노했을 때 본성이 아닌 사욕에 따라 자신을 내맡길 가능성이 높다. 오로지 사욕에 자신을 내맡길 때, 본성은 돌이킬 수 없게 되며 죽음 또한 더 가까워진다. 또한 범부나 소인이 수양을 게을리 한다는 것은 개인의 사욕을 앞세운다는 것으로서, 이는 자연히 질병이 싹트기 좋은 상태가 된다. 타고난 본성을 힘써 갈고 닦아 발현해야 함에도, 사욕을 내세운다면 결국 정상적인 인간으로 살아가기 힘들다는 것이 유학의 관점이다.

유학에서의 질병이란 ‘본성을 갈고 닦지 않음’의 결과로 생길 수 있으며, 질병이 원인이 되어 ‘본성을 갈고 닦지 않음’으로의 결과가 될 수 있다. 질병과 개인 본성의 수양은 인과의 관계이나 인과의 방향이 바뀔 수 있다. 이는 그만큼 질병과 본성이 긴밀함을 뜻한다. 이러한 질

18) 윤사순은 퇴계가 ‘사단의 발로’ 현상을 가지고 본연의 성의 발현을 증명한 경우와 같이, 기질의 성의 극복도 비인위적, 자연적으로 됨을 의미하는 것으로 해석되지 않는다고 하며, 오히려 이것은 인위적인 노력이 따라야 가능함을 암시하는 진술이라 보았다. 윤사순, 『한국유학사상론』, 열음사, 1986, 85쪽.

19) 이웃에 강도가 침입했다는 사실을 알았을 경우 본인 또한 생명에 위협이 올 수 있으므로 쉽게 돕기를 결심하기 힘들다. 그러나 모른 채하는 것은 단호히 ‘악’이라 말할 수 있다. 칠정인 ‘구(懼)’가 일어나는 것은 당연하나, 이를 이겨내고 ‘인(仁)’을 발현하여 이웃을 도와야 사람다운 것이다. 그러나 자신의 생명 또한 귀하기에, ‘지(智)’를 발휘하여 이웃도 살고 나도 사는 방법을 힘써 강구해야 한다.

20) 친구와의 만남이 즐겁다거나 게임이 즐거운 것은 자연스러운 칠정의 일어난일 수 있으나 이에 집착하여 끊임없는 즐거움을 추구한다면 일상이 무너지고 건강에 이상이 올 것이다. 노여움이나 스트레스를 음식의 탐욕이나 중독성 있는 쾌락적 행위로 풀어내는 행위 또한 마찬가지로 예이다.

병은 한 개인 뿐 아니라 개인과 개인의 관계도 무너지게 한다. 인간은 관계를 맺고 주고받기, 즉 소통을 하며 사회적 존재로 살아가는데 질병은 개인을 무너뜨림으로서 그간 맺어왔던 관계의 균형 또한 총체적으로 무너지게 한다. 한 개인이 질병으로 주저앉으면 그에 따르는 사회적 손실이 그렇기에 막대한 것이다. 또한 한 개인의 본성이 실현되지 않는다는 것은 인의예지신인 오성이 실현되지 않는다는 의미이며, 이러한 개인들이 모인다면 사회의 질서 또한 위태로워질 수 있다. 따라서 인간의 타고난 본성이 무엇인지 잘 알고, 자신의 본성을 투명하게 들여다보며 이를 잘 발현, 회복하도록 노력해야 하는 것이다. 만일 유학자가 의사로서 진단을 내리고 처방을 한다면 마음의 건강에서부터 환자의 병을 진단할 것이다. 몸의 건강은 마음의 건강에서부터 비롯되는 바라 할 수 있기 때문이다.

비록 인간이 타고난 본성과 건강은 밀접한 관련을 가지지만, 그렇다고 해서 질병에 처한 이 모두 내면을 갈고 닦지 않은 결과라 하는 것은 무리이다. 공무원이나 집배원의 과로사의 경우 한 개인이 맡은 바 책임을 다해야 하는 일에서 최선을 다했음에도 과로로 인한 질병과 죽음에 이른 것이므로 본성이 철정에 가려져 올바른 판단과 행동을 하지 못했다고 말할 수 없다. 일차적 원인은 본인의 생명을 담보로 일을 해야 하는 것에 대한 판단, 혹은 스스로의 건강에 대한 정확한 진단은 소홀한 채 책임의식을 극단적으로 몰고 간 경우라고 할 수 있다. 그런데 만약 그렇게 행동할 수밖에 없게 한 극한 사정이 있었다면, 이는 한 개인을 그와 같이 몰고 간 외부 상황도 함께 고찰해보아야 한다. 이러한 의문은 질병의 원인이란 본성, 즉 인간의 내면과 밀접하지만 그 원인과 결과는 한 개인의 문제를 넘어선 매우 복잡한 문제임을 말해 준다. 따라서 질병의 문학적 형상화를 통해 개인과 사회의 관계를 고찰해볼 수 있게 될 것이며, 또한 그렇게 해야 만이 인간이 겪는 건강이나 질병 문제를 정확하게 통찰해볼 수 있을 것이다.

문학 작품에서는 ‘본성을 갈고 닦지 않음’을 원인으로 하여 질병 혹은 죽음이라는 결과를 맞게 된 인물을 이의 예로 들 수 있다. 반면에 그러한 분명한 원인이 없이 의도적으로 ‘질병’의 형상을 한 인물을 통해 작가의 의도적 설정이나 장치로서 질병이 작품 속에서 작동하게 됨을 알 수 있게 된다. 개인은 또 다른 개인과 관계를 맺으며 이들은 사회를 이룬다. 개인은 따라서 사회의 축소판이라 할 수 있다. 질병에 걸린 개인의 형상을 통해 당대 개인과 국가의 관계가 정상적이며, 건강한지에 대해서도 판단할 수 있다. 또한 작가는 이러한 설정을 통해 추구해야 할 이상적 개인과 사회상을 그려냈다고 볼 수 있을 것이다.

2) 수신(修身)을 통한 건강관리와 자아실현

(1) 개인적 차원: 경(敬)

맹자(孟子)는 인간의 성질 중에 욕심이 있는 부분이 있음을 인정했다. 단, 그러한 부분을 사람의 본성이라고 해 버리면 안 된다고 하였다. 욕심이 일어나는 대로 좋은 맛, 미색 등을 얻을 수 없고 그렇게 해서도 안 되는 일이기 때문이다. 사람의 의지대로 할 수 있는 일은 오직 인, 의, 예, 지이므로 그것을 인간의 성이라 말해야 한다고 한 것이다.²¹⁾ 그가 고자(告子)와 벌인 열띤 논쟁에서도 알 수 있듯이, 인간의 본성을 과연 무엇으로 보아야 하는가에 대한 논쟁은 과거에서부터 지금까지 꾸준히 이어져 왔다. 성리학을 집대성한 주희와 그 근거가 된 북

21) 『孟子』, 「盡心」 下, 24, “口之於味也, 目之於色也, 耳之於聲也, 鼻之於臭也, 四肢之於安佚也, 性也, 有命焉, 君子不謂性也. 仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 智之於賢者也, 聖人之於天道也, 命也, 有性焉, 君子不謂命也.”

송오자의 이론은 맹자를 이었다. 인간의 성(性)은 우주의 재료인 음양과 오행 중 가장 빼어난 정수가 모여 이루어진 것이라 하였다. 이황은 인간의 성을 다시 본연지성과 기질지성으로 나누어 살핀다. 이들이 각각 발현된 것이 사단과 칠정이다. 본연지성을 리(理)로, 기질지성을 기(氣)로 볼 때 사단(四端)이 이발이기수지(理發而氣隨之)하거나, 칠정(七情)이 기발이이승지(氣發而理乘之)하면서 뒤에 일어난 기가 리를 가리거나, 기가 먼저 일어나 리를 침노할 때 악행을 저지르게 된다는 것이다.

이러한 성을 담은 ‘마음’은 결국 인간 행동의 선과 악 뿐 아니라 인간의 신체와 건강의 문제를 좌우하기도 한다. 퇴계가 평생의 건강지침서로 활용했던 『활인심방(活人心方)』의 「활인심법(活人心法)」 상권의 서두에서 또한 신체 건강이 ‘마음’의 문제임을 말하고 있다.

“옛날 신성한 의사는 능히 사람의 마음을 살펴 병을 예방하여 주었으나, 오늘날의 의사는 몸의 병만 고치려 하고 그 마음을 다스릴 줄 모르니 이는 근본을 버리고 말단을 좇아 병의 원인을 잡지 못하고 부분만 다스려 고치려하니 어찌 어렵지 아니한가! … 이는 마음이 만병의 원인임을 알지 못하고 행동도 마음에서 비롯됨을 모른다.”²²⁾

또한 “선을 힘써 행하다가 만일 욕망이 싹트면 선하지 않게 된다. 욕망이 양심과 다투기 때문이다.”²³⁾라 하였으며 “만일 한 가지 생각이 싹터 정신이 바깥으로 달리면 영위(榮衛: 기와 혈)가 혼란하게 되어 온갖 병이 공격하니, 모두 마음으로 말미암아 생긴다. 천군을 기쁘게 하면 질병이 일어나지 않는다.”²⁴⁾라 하였다. 질병은 마음에서 비롯되며, 욕심과 감정, 즉 칠정을 경계해야 한다. 이들은 질병의 뿌리도 되고 악의 뿌리도 되는 것이다.

활인심방에서 알 수 있듯이 마음은 개인의 선과 악을 결정하기도 하지만 신체의 건강을 규정한다. 한 개인의 선과 악이 건강과 질병에 대응된다는 것이다. 이는 모든 것이 사람의 마음 다스림에 달려 있다는 말과 같다. 흥미로운 것은, 인간 행실의 악이나 인간의 질병이 모두 ‘욕심’에서 온다고 보고 있다는 것이다. 따라서 이를 개인의 질병이란 개인의 거취를 사욕에 내맡길 때, 질병이 침노하거나 점점 깊어질 것이며, 이를 자신의 힘으로 제어할 수 없게 될 때 결국 죽음에 이르게 된다.

이러한 마음을 어떻게 다스릴 것인가? 유학에서는 ‘수양(修養)’, ‘수기(修己)’, ‘수신(修身)’ 등으로 표현한다. 세 낱말의 의미는 거의 유사하나, 미묘한 차이를 감지할 수 있다. 사실상 같은 말이다. 국립 국어원 표준국어대사전의 ‘수양’은 ‘몸과 마음을 갈고닦아 품성이나 지식, 도덕 따위를 높은 경지로 끌어올림.’이다. ‘정신 수양, 인격 수양.’과 같이 쓰인다. ‘수기’는 ‘자신의 몸과 마음을 닦음.’이라 쓰인다. ‘수기하다’라는 동사의 어근으로 쓰이기도 한다. ‘수신’은 ‘악을 물리치고 선을 복돋아서 마음과 행실을 바르게 닦아 수양함.’이다. 한글의 뜻풀이 상으로 세 단어의 의미는 크게 차이가 없다. 본고는 마음과 몸이 연결되어 있다는 의미, 마음과 몸을 함께 다스리거나 마음과 몸이 이어져 있다는 의미를 보고자 한다. 수양의 ‘養’은 이미 닦은 것을 한 차원 더 높은 경지로 끌어 올림을 의미한다. ‘己’와 ‘身’을 비교하면, ‘己’²⁵⁾는 ‘스

22) 羅仙, 『活人心』, 「序」, “聖人治於未病之先, 醫家治於已病之後. 治於未病之先者, 曰治心, 曰修養. 治於已病之後者, 曰藥餌. 曰砭熨. 雖治之法有二. 而病之源則一. 未必不由人心而生也. 凡爲醫者, 而能察其受病之源而用之, 止此一書, 醫道足矣. 人能行其修養之術而用之, 止此一書, 僊道成矣. 何況不壽乎. 士之於世, 不可缺焉.” 한글 해석은 이철완, 『활인심방』, 나무의꿈, 2009, 29~30쪽.

23) 羅仙, 『活人心』, 「治心」, “或曰謹於爲善, 若嗜慾一萌, 則不善也. 歸而勿納, 是與良心競也.”

24) 羅仙, 『活人心』, 「治心」, “若一念既萌, 神馳於外, 氣散於內, 血隨氣行, 榮衛昏亂, 百病相攻. 皆因心而生也. 大概怡養天君, 疾病不作, 此治心之法也.”

25) 1. 자기, 2. 여섯째 천간, 3. 다스리다, 4. 어세를 고르는 어조사 - 국립중앙도서관 한자사전 검색 (2019.06.04.); 1. 몸 2. 자기(自己), 자아(自我) 3. 여섯째 천간(天干) 4. 사욕(私慾) 5. 어조사(語助辭)

스로'라는 의미 외에도 '자기 자신, 사육'이라는 의미로서 '기질지성으로서의 자신'이라는 의미에 국한되는 경향이 있으나²⁶⁾ '身'²⁷⁾은 '몸, 신체'의 의미를 가지기에 겉으로 나타나는 신체 건강과 마음까지 포함하는 의미인 '수신'이 본고가 지향하는 의미와 맞을 것으로 본다.

'수신(修身)'은 '마음과 행실을 바르게 닦아 수행함'의 의미한다. 한자의 의미로는 '몸을 닦음'이라고 해서 물리적 신체를 관리하는 차원을 말하는 것 같지만 그것은 아니다. 마음과 행실을 바르게 닦으면 몸은 저절로 바르게 되는 것이다. 따라서 수신은 물리적 신체의 건강관리 차원에 앞서, 마음을 어떻게 다스려야 하는지에 대한 문제를 제기하는 용어이다. 또한 '수신'의 의미는 신, 즉 신체의 문제와 그로 인한 행실의 문제가 마음에서 비롯됨을 말하는 것이기도 하다. 마음은 신체의 일부로서, 마음이 올바르게 행실이 바르게 될 뿐만 아니라 질병 또한 다스릴 수 있는 것이다. 따라서 수신은 질병을 방지하기 위한 하나의 방법이라고도 할 수 있다.

그러나 이것만으로 그 구체적인 방법을 알기 어렵다. 퇴계 이황은 이러한 마음의 문제를 오래 고민해 왔다. 그가 저술한 『성학집도』의 「心學圖」에서 구체적으로 마음을 다스리는 방법에 대해 언급하고 있다. 그가 실은 주자의 해설은 다음과 같다.

이 그림의 '유정유일 택선고집(惟精惟一擇善固執)' 이하는 인욕을 막고 천리를 보존하는 공부 가 아닌 것이 없고, '신독(愼獨)' 이하는 인욕을 막는 곳의 공부이니, 반드시 '부동심(不動心)'에 이르면 부귀가 마음을 음란하게 할 수 없고, 빈천이 마음을 율기게 할 수 없으며, 위무(威武)가 마음을 굴하게 할 수 없어 도(道)가 밝아지고 덕이 성립됨을 볼 수 있을 것이다. …요컨대 공부하는 요령이 모두 하나의 '경(敬)'에서 떠나지 않는 것이다. 대개 마음이란 몸의 주재요 경은 또 마음의 주재이니, 배우는 이들이 주일무적(主一無適)의 설(說)과 정제엄숙(整齊嚴肅)의 설 및 그 마음을 수렴하라든가 항상 깨어 있다라는 설들을 익히 궁구하면, 그 공부가 극진하여 넉넉히 성인의 경지에 들어가는 것이 또한 어렵지 아니할 것이다.²⁸⁾

여기서 “개심자일신지주재(蓋心者一身之主宰), 이경우일심지주재야(而敬又一心之主宰也).”는 마음은 몸을 주재하고, 경은 마음을 주재한다는 의미이다. 주자와 이황은 '경(敬)'이 마음 관리의 핵심이라 본 것이다. 한마디로 '경'이란 경건한 마음가짐이라 할 수 있으며, 이는 칠정의 감정에 날뛰지 않고 본연지성이 잘 일어나 발현될 수 있도록 한다. 경을 어떻게 공부하는지에 대한 질문에 주자는 '주일무적(主一無適)', 즉 하나에 전일하여 다른 일로 옮겨감이 없는 것, '정제엄숙(整齊嚴肅)' 즉 몸가짐을 가지런히 하며 마음을 엄숙하게 하는 법, '상성성법(常惺惺法)', 즉 항상 또렷하게 깨어 있게 하는 법, '기심수렴, 불용일물(其心收斂, 不容一物)' 즉 그 마음을 수렴하여 한 물건도 용납하지 않는 것의 네 가지를 구체적으로 말하였다.²⁹⁾ 한덕웅

6. 다스리다 - 네이버 한자사전 검색 (2019.06.02.)

26) 『논어』의 '극기복례(克己復禮)'에서 '己'가 그러한 의미로 쓰였다.

27) 1. 몸, 신체(身體) 2. 줄기, 주(主)된 부분(部分) 3. 나, 1인칭 대명사(代名詞) 4. 자기(自己), 자신(自身) 5. 출신(出身), 신분(身分) 6. 몸소, 친히(親-) 7. 나이 8. (아이를) 배다 9. 체험하다(體驗--) 10. 나라의 이름, 건독(身毒: 인도의 옛 이름) (긴) - 네이버 한자사전 검색 (2019.06.02.)

28) 李滉, 『聖學十圖』, 「心學圖」, “自精一擇執以下, 無非所以遏人欲而存天理之工夫也. 愼獨以, 是遏人欲處工夫, 必至於不動心. 則富貴不能淫. 貧賤不能移. 威武不能屈. 可以見其道明德立矣. 戒懼以下, 是存天理處工夫. … 要之, 用工之要, 俱不離乎一敬. 蓋心者一身之主宰. 而敬又一心之主宰也. 學者熟究於主一無適之說. 整齊嚴肅之說. 與夫其心收斂常惺惺之說. 則其爲工夫也盡. 而優入於聖域. 亦不難矣.”

29) 주일무적(主一無適)과 정제엄숙(整齊嚴肅)은 정자(程子)가 말하였고, 상성성법(常惺惺法)은 문인 사랑좌(謝良佐)의 설이며, 기일수렴, 불용일물(其心收斂, 不容一物)은 윤돈(尹焞)의 설이다. 이에 대한 해석은 국내의 학자들마다 조금씩 다르나, 여기서는 고려대 민족문화연구원 한국사상연구소 편, 『역주와 해설 성학집도』, 예문서원, 2009, 83쪽의 해석을 참고하였다.

은 ‘경’ 상태의 심적인 특성은, 주의 집중, 목표 추구를 활성화하는 동기적인 기능, 행동 계획 수립과 관련한 인지적인 기능, 환류의 기능, 사물의 지각과 판단의 객관성, 심적 정서적인 안정성, 사심 없음으로 표현할 수 있다고 하였다. 또한 경 상태의 ‘행동적’인 특성은, 삼가고 근신, 마음과 행동의 일치, 이성애 근거한 행동, 성실성, 외모와 의복의 정돈됨으로 표현할 수 있다고 하였다.³⁰⁾

요컨대 ‘경’이란 고요한 마음으로 ‘한 가지’에 집중하는 것이라 할 수 있으며, 그 한 가지란 지금 여기 이 순간 자신이 어떠한 방식으로 존재하는지 생생하게 알아차리는 것이다. 이는 종교적 명상이나 요가의 호흡법을 연상하게 한다. 그러한 방법도 있겠으나, 그것이 힘들다면 일기를 쓴다거나 혼자 걸거나 고요한 음악을 듣는 것도 지금 이 순간 혹은 나에 집중하는 좋은 방법이 될 수 있다. 또한 지금 하고 있는 일에 몰입하여 ‘무아’의 상태가 되는 것 또한 생생한 나를 느끼는 또 하나의 방법이 될 수 있다. 무엇보다도, 칠정이 자신을 휩싸려는 순간 이를 막고 본성을 회복하기 위해 ‘경’의 상태를 유지하려 애쓰는 노력이 필요하다. 평소 ‘경’을 유지하는 연습을 한다면, 이러한 칠정, 혹은 인심에 휩싸이지 않고 도심으로서 이성적으로 행동할 수 있는 마음이 길러질 것이라 본다.³¹⁾

‘경’은 ‘수신’의 중요한 방법이지만 결국 여러 길 중 하나이므로, 이것이 수신에 모든 것이라 생각하면 곤란하다. ‘경’은 마음을 고요하고 경건하게 유지하는 개인적 차원의 수신이다. 인간은 관계적 존재이므로, 관계 속에서 비로소 수신을 통해 보존한 본성을 발현할 수 있다. 따라서 ‘경’만으로 수신은 완성에 이를 수 없는 것이다. 종합하면, 수신은 개인의 올바름이 행동의 선과 악을 결정할 뿐 아니라, 개인의 건강 여부마저도 모두 마음에서 온다는 통합적 관점이다. 이는 나 자신 뿐 아니라 타인, 혹은 작품 속 인물을 좀 더 입체적으로 바라볼 수 있게 할 것이다.

(2) 사회적 차원: 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)

홀로 있을 때 ‘수신’을 통해 자신의 본성을 잘 알고 이를 힘써 보존하였다면 사회적 차원에서 이를 발현하여야 한다. 수신은 홀로 있을 때 완성에 이를 수 없다. 따라서 이는 인간이 본래 관계적 존재, 사회적 존재라는 것을 명확히 보여준다. 인간의 본성 또한 관계를 통해 완성되는 것이다. 앞서 개인적 차원에서 경을 통한 유일고집을 행했다면, 사회적 차원에서 힘써 보존한 본성을 다음과 같이 발현한다. 이러한 보존에 성공한 이를 유학에서는 군자라 하는데, 『대학』에서 군자는 수신을 통해 이후 어떠한 사회적 존재로 발전해야 하는지 다음과 같이 잘 명시하고 있다.

대인의 학문 방도는 자신의 밝은 덕을 밝게 하는 데에 있고, 백성을 교화하여 새롭게 하는 데에 있으며, 위의 두 가지가 항상 최고선의 경지에 머물러 있도록 하는 데에 있다. 머물러야 할 최고선의 경지가 어디인지를 알아야 지향점이 정해지는 법이다. 지향점이 정해져야 마음이 고요해지고, 마음이 고요해져야 어떤 상황에서도 마음이 편안하고, 마음이 편안해야 일을 처리하는 데에 치밀하게 생각할 수 있고, 치밀하게 생각해야 최고선을 체득할 수 있는 것이다. 사물에는 근

30) 한덕웅, 『퇴계심리학: 성격 및 사회 심리학적 접근』, 성균관대학교출판부, 1996, 91~92쪽.

31) 김병권은 퇴계의 ‘지각론’을 지각의 주체와 대상으로 분석하였다. 퇴계가 『주자서』에서 수용한 ‘지각론’에서는 우선 지각의 주체인 마음을 먼저 거울과 같이 허령하게 하여 사물을 있는 대로 비추게 하라고 말한다. 이것이 경이다. 또한 지각의 대상은 사물에 내재한 리(理)로서, 결국 마음이 허령하면 터득해내지 못할 理가 없고 이를 바탕으로 만사를 바르게 판단하고 행동하게 된다고 하였다. 김병권, 『퇴계 문학의 지각론 수용 연구』, 『퇴계학논총』 제28집, 퇴계학부산연구원, 2016, 80~81쪽.

본과 말단이 있고 일에는 시작과 끝이 있으니, 해야 할 일의 선후를 알면 도에 가깝다고 할 수 있다.³²⁾

학문의 방도라 말하지만, 실상은 모든 사람이 가야 할 길이다. 왜냐하면, 모든 사람은 밝은 덕, 즉 본연지성을 지니고 태어났기 때문이다. 이를 힘써 보존하고, 발현하여 남을 이롭게 해 주고 또 이를 통해 공동체를 최선의 상태로 유지하려 노력해야 한다. 최선의 상태는 어떠한 상태인지, 그것을 위해 어떻게 본성을 보존하고 발현해나가야 하는지, 그렇다면 보존해야 할 인간의 본성과 내 안의 본성이 무엇인지 알아야 한다. 따라서 앞에서 수신이 시작되고, 그 실천이 이루어질 수 있다. 앎은 격물(格物), 치지(致知), 성의(誠意), 정심(正心)의 순으로 진행되며, 그로써 개인적 차원인 수신의 1차가 완성된다고 할 수 있다. 이후에는 다음과 같이 점차적으로 수신의 범위를 넓혀야 한다.

사물의 이치가 연구되어야 앎이 극대화 되고, 앎이 극대화 되어야 생각이 진실해지며, 생각이 진실해져야 마음이 바르게 되고, 마음이 바르게 되어야 몸(몸가짐, 언행)이 닦여지며, 몸이 닦여져야 집안이 잘 단속되고, 집안이 잘 단속되어야 나라가 잘 다스려지며, 나라가 잘 다스려져야 천하가 모두 평안할 수 있다.³³⁾

개인의 실천이 천하의 완성과 어떻게 연결되는지 점층적이고도 세심하게 보여준다. 개인의 몸과 마음의 건강은 사회적 실현을 통해 그 건강과 이어져야 함을 강하게 주장하고 있는 것이다. 유학에서는 이와 같이 전반적으로 개인의 심성 도야를 통한 사회적 실천을 강조한다. 배움과 경을 통해 자신의 본성을 잘 보존하였다면, 공동체의 이로움을 위해 이를 더 넓게 발현해나가는 것이 인격의 완성이라 보는 것이다. 이는 또한 인간이 개인적 존재가 아닌, 사회적 존재라 보는 다른 방식의 주장이다.

군자는 지도자가 되어야 하며, 백성들을 교화해야 할 의무를 지닌다. 그것이 친민, 혹은 신민이며, 지극히 좋은 상태에 이르러 이것을 고수하려 노력해야 한다. 그것이 지어지션이다. ‘수신’은 그렇게 완성된다. 명덕을 천하에 밝히고자 했던 사람들은 나라를 다스리고, 그 전에 집안, 그 전에 그 몸을 닦았다. 수신은 마음을 바르게 하는 데에서 시작했고, 그것은 그 전에 뜻을 성실하게 하였고, 그 전에 앎을 극진하게 하였고, 그 전에 사물의 이치를 궁구했다.

이렇게 보면 수신이란 결국 사물의 이치를 궁구하는 것, 반드시 배움에서 시작하여야 하는 것인가 생각된다. 앞서 언급한 것처럼 수신이란 곧 실천을 통해 완성되는데, 이는 배움이 먼저이다. 선지후행인 것이다. 그러나 배움이 더 중요하다는 것은 아니다. 지행합일이 되어야 한다. 선후관계는 있으나, 중요성은 실천에 더 있다고 할 수 있다. 그리하여 마침내 타인을 감화하여 교화하고 같이 완성되어 가는 것이 수신의 지향점이다. 자신의 자아를 바르게 하고 이를 확장하는 것이다. 즉 남에게 이로운 존재가 되라는 것이다.

‘수신’의 사회적 실천 관점에서 볼 때 사람이 사회적 존재로 살아가는 데에 건강과 질병은 큰 영향을 준다. 사람은 사회적 존재이기에 질병에 걸리게 되면 정상적인 관계 유지가 힘들다. 사회에서 역할을 다 할 수 없어 책임을 이행하지 못하게 된다. 가정에서도 부모 노릇, 자식 노릇, 배우자 노릇을 제대로 못하고 누군가의 보살핌을 받아야 한다. 주고받는 호혜적 관계가 아닌 일방적 시혜 관계, 즉 의존적 개인이 된다. 사회적 자아가 무너지는 것이다.

32) 『大學』, 「經文」, “大學之道, 在明明德, 在新民, 在止於至善. 知止而后有定, 定而后能靜, 靜而后能安, 安而后能慮, 慮而后能得. 物有本末, 事有終始, 知所先後, 則近道矣.”

33) 『大學』, 「經文」, “物格而后知至, 知至而后意誠, 意誠而后心正, 心正而后身修, 身修而后家齊, 家齊而后國治, 國治而后天下平.”

수신은 자신의 바른 내면의 본성이 사회적 관계를 통해 진가를 발하는 것이다. 그러나 수신을 통해 건강 증진을 추구할 수 있다. 마음 건강에서 몸 건강으로 이어지고, 몸 건강이 사회적 관계의 완성으로 이어지기 때문이다. 즉, 건강해야 누군가에게 의존하지 않고 상호 호혜적 관계를 계속할 수 있다. 더 많이 건강하다면 주변의 불완전한 누군가를 보살필 수 있는 존재도 된다. 신체가 건강하여 누군가에게 이로움을 주고 있다면, 그것을 통해 그 사람의 건강 정도를 확인할 수 있다. 반대로 육체적으로 별다른 문제가 없음에도 누군가에게 이로움을 주고 있지 못하거나 이를 적극적으로 거부한다면, 그는 지금 사단보다는 칠정을 앞세워 살아가고 있으며, 행동의 근원이 기질지성에 치우쳐 있다는 징표이다. 따라서 지금은 문제가 없더라도 앞으로는 건강에 이상이 생길 가능성이 높다고 진단할 수 있는 것이다.³⁴⁾

수신은 제가(齊家), 치국(治國), 평천하(平天下)로 이어진다. ‘건강하면 천하까지 잘 돌봐야 할 의무를 지닌 것인가? 건강한 사람은 정치를 해야 하는가?’라는 의문이 생긴다. 물론 인격이 뛰어나게 훌륭한 사람은 물론 그럴 자격이 있다. 그러나 가정보다 더 큰 공동체, 나라, 천하를 돌보는 것이 반드시 정치로만 가능한 것은 아니다. 정치인이 많은 것을 결정하지만, 그들만이 천하를 돌아가게 하는 것은 결코 아니다. 자신의 자리에서 최선을 다하면 나름대로 천하를 돌보는 것이다. 더욱 최선을 다 하면 그 자리에서 충분히 세상의 귀감이 된다. 즉, 누군가에게 이로운 존재가 되고, 더욱 힘써 내면을 갈고 닦는다면 하고 있는 일에서 이로움이 천하에 크게 펼쳐질 것이다.

운동선수라면 육체를 가진 인간의 한계를 뛰어넘는 모습으로 세상 많은 이들에게 귀감이 된다. 의료인 이태석 신부는 아프리카에서 의료 봉사를 통해 아프리카 뿐 아니라 많은 사람들을 감동으로 울게 했고, 지금도 여전히 큰 귀감이 되고 있다. 환경을 살리는 과학 기술이나 전염병에서 구해 온 수많은 백신들 또한 그러한 예이다. 그런 것이 치국과 평천하이다. 개인을 극대화하여 한 사람이 가진 어질음(仁), 본성의 발현이 천하를 울리게 하는 것, 그럼으로써 인간이 가진 바른 힘과 가치를 다시 한 번 믿게 되는 것, 그것이 지어지션이며 이상사회의 한 모습이다.

신체의 건강을 평생 돌보아야 하듯 우리가 가진 인격 또한 마찬가지이다. 살아 있는 내내 끊임없이 나의 본성이 온전한지 묻고, 관찰하고, 돌보아야 한다. 몸 건강과 인격의 완성은 한 곳, 즉 마음이 관장하는 것이다. 우리는 이 마음에서 인심이 도심을 압도하지 않도록 은미한 도심을 잘 키워 도심의 힘을 길러야 함을 알 수 있다.³⁵⁾

많은 사람들이 ‘수신’이라 하면 학문적 노력을 통한 정신 수양으로만 여긴다. 그러나 ‘수신’에 내포된 의미는 마음, 즉 정신의 관리가 신체 건강의 뿌리이며, 신체 건강을 좌우하는 핵심이라는 것이다. 따라서 실제 신체 건강과 직결되지 않을 수 없다. 또한 ‘수신’은 개인적 차원에서 끝나는 것이 아니며, 반드시 삶 속에서 실천으로 이어져야 한다. 일상이 건강하게 돌아가지 않는데 정신이 어떻게 건강할 수 있겠는가? 몸 건강과 마음건강, 혹은 정신건강은 서로 맞물려 긴밀하게 돌아간다. 따라서 수양, 곧 수신은 ‘마음의 수양’이 됨과 함께 ‘신체, 삶의 방

34) 권봉숙은 퇴계의 사회적 건강 증진 노력을 ‘인간을 통한 배움, 스스로 익힘, 공유’로 정리했다. 이를 통해 “사회적 건강의 특징은 인간과 인간 사이에 개인적으로 공유되어지는 기운”으로 “늘 새롭게 시시각각으로 변화”하는 것이라 보았다. 권봉숙, 「퇴계의 건강증진 담론」, 『퇴계학논총』 제26집, 퇴계학부산연구원, 2015, 176쪽.; 공유와 배움을 통한 성장이 나와 사회를 건강하게 한다고 보는 관점을 퇴계의 말과 실천을 통해 살펴볼 수 있다.

35) 퇴계는 “인심은 위태롭고, 도심은 은미하다(人心惟危, 道心惟微).”라 하였다. 도심이 곧 본연지성이다. 우리가 태어날 때 도심은 씨앗의 형태로 그 힘이 아주 작아서 잘 살피고 돌보지 않으면 금방 가려짐을 강조한 것이다. 퇴계는 서경의 문구를 인용하여 이를 지적했다. 李滉, 「戊辰六條疏」, 『정본퇴계전서: 교, 소, 차 등 11』, 서울퇴계학연구원, 2007, 89쪽.

식의 수양'을 통칭하는 것이라 여겨져야 한다.³⁶⁾

현대를 살아가는 우리들 또한 '건강'이라 하면 '몸 건강'만 주로 생각한다. 야채 위주의 식단이나 규칙적인 운동에 열을 올리는 것 또한 몸 건강에 치우친 것이다. '마음 건강' 혹은 '정신 건강'은 최근에야 다시 강조된 말이다. 그 마저도 몸 건강과 분리해서 곧잘 생각한다. 논리적으로는 마음 건강이 몸 건강에 직결되는 것을 알지만, 이를 이원적으로 생각해서 따로 심화하고, 최종적인 단계에 연결시키거나 합쳐서 논하는 방식이 지금 이 시대에 건강을 논하는 주된 방식으로 보인다. 그러나 '수신'의 의미가 보여주는 것처럼 몸 건강과 마음 건강은 동전의 양면과 같이 밀접하다. 이 두 개의 건강이 연결될 뿐 아니라 아예 같은 것이라 여기는 생각의 전환이 필요하다.

이전부터 '체력은 국력'이라는 말이 있어 왔다. 개개인의 건강이 사회와 국가의 운명과도 직결되는 것은 당연하다. 그러나 이 말 또한 '몸 건강'이 우선이었음을 알게 한다. '마음건강' 또한 '몸 건강' 못지않을 뿐 아니라 몸 건강을 좌우하기까지 하므로, '마음 건강이 곧 국력'이라는 말로 바꾸어야 할 법하다.

한 개인의 수신이 천하의 평화와 직결되는 것으로, '체력은 국력'이라는 말보다 더 큰 함의를 지닌 것임을 알 수 있다. 자신의 몸과 마음을 잘 관리하면 사회적으로도 이로움을 주며, 역으로 그러한 존재는 곧 사욕을 앞세워 살고 있지 않은 건강한 존재라는 징표가 된다. 건강한 삶의 길 뿐 아니라 건강한 사회의 길도 함께 말해준다. 즉, '수신'에는 사욕을 누르고 본연 지성을 발현하며 살아가 개인과 사회가 함께 건강해진다는 의미가 담겨 있다.³⁷⁾ 고소설에서는 이러한 '수신'의 사회적 차원이 실현되는 과정을 살펴봄으로써 개인의 건강과 질병이 사회적 자아실현에 있어 한 개인에게 어떠한 양상으로 영향을 주는지, 또한 이것을 통해 이상적 개인과 공동체의 관계를 어떻게 형상화하는지 관찰해볼 수 있을 것이다.

3. 19세기 고소설 속 질병의 양상

1) 과욕의 폐해와 징벌 : <변강쇠가>

신재효의 판소리창본 <변강쇠가>에 나타난 변강쇠와 웅녀의 삶은 조선후기 유랑민의 비참함을 여실히 보여준다는 면에서 개인보다는 사회 구조의 총체적인 문제를 보여준다고도 할 수 있다. 그러나 한 개인의 불행과 사회의 구조적 문제를 관련시킬 경우, 우선 그에 처한 개인은 어떠한 의지로써 불리한 환경을 이겨내거나 개선하려고 노력을 다 해 보여야 할 것이다. 그러나 변강쇠는 작품 내에서 즉흥적이고 탐욕적인 삶에 충실했던 인물이다. 따라서 개인 본성의 발현 측면에서 변호를 받기 힘들다.

변강쇠는 웅녀와 결합한 이후, 성적 쾌락에 탐닉하는 것 말고는 어떠한 의지를 가지고 불리

36) 서양의 관점에서 '건강'의 정의 또한 이와 비슷하다. 나이팅게일은 "환자 개인이 최대한으로 역량을 발휘해서 천부적으로 부여받은 상태로 회복되는 과정"으로, 왓슨은 "신체적, 정신적, 사회적으로 완전한 안녕상태"라 정의했다. 권봉숙, 「심학도의 마음 건강 증진 담론」, 『퇴계학논총』 제27집, 퇴계학부 산연구원, 2016. 54쪽.; 서양의 관점 역시 건강을 신체 뿐 아니라 내면의 문제, 개인에서 확장된 사회적 관계의 문제로 연결 짓고 있는 것이다.

37) 퇴계는 여러 번의 사화를 겪으며 "소유에 사사롭게 탐하고 집착하는 마음인 인욕"이 사회를 불안하게 하는 원인임을 지적했다. 따라서 안정된 세계를 위해 "인욕을 내려놓고 도리에 맞는 천리의 본연을 실천"해야 함을 역설했다. 김병권, 「<천연완월>에 표현한 퇴계의 화열 연구」, 『퇴계학논총』 제26집, 퇴계학부산연구원, 2015. 157쪽.; 퇴계의 학문과 교육 활동은 사회 건강을 위한 실천적 행위의 예임을 알 수 있게 한다.

한 여건의 삶을 개선하려 하는 모습을 보이지 않는다. 그는 기질지성의 발현인 칠정, 즉 희노애구애오욕에 충실한 존재이다. 낮이면 생계를 잇기 위해 최선을 다하는 옹녀와 대조적인 모습이다.

겨집년은 이를 써서 들병장 스막장스며 낮불임 녀장질에 돈양돈관 모와노면 강쇠 놈이 허망하야 디낭니기 방찌리기 두량피에 가고헝기 갑조솔리 여슈헝기 미골회피 퇴기질 호호호빅 쌍륙치기 장군명군 장크두기 맞춰먹기 돈치기와 불너먹기 주먹질걸기 찌기?? 웃놀기와 혼집두집 곤의 두기 의복전당 술먹기와 남의 싸움 가로맛기 그 중에 무슨 비우 강시암 겨집치기 밤낮으로 싸흠이니 암만히도 살 슈 업다³⁸⁾

옹녀가 밤낮없이 돈을 모으면 강쇠가 갖은 놀이와 도박으로 허망하게 다 써버릴 뿐 아니라 남의 싸움에 끼어들기도 하고, ‘강시암 겨집치기’라 하여 질투의 감정으로 옹녀를 때리기도 한다. 이처럼 욕정 뿐 아니라 즐거움, 노여움, 질투 등의 사적인 감정을 제어하지 못하는 것이다.³⁹⁾ 이에 옹녀가 ‘심순궁곡 차자 가서 스름 혼나 업는 곳에 손전이나 파서먹고 시쇼나 부여찌면 노름도 못흘 테오 강썸도 안 흘 테니(542쪽)’라 하여 강쇠를 달래며 산중으로 들어가서 살자고 하는 것이다.

옹녀가 강쇠를 포기하지 않고 달래는 것은 과거에 한 해 걸러 남편상을 치렀던 자신의 기구한 운명 때문이다. 위의 제안은 한 가정을 이루어 그에 충실하고 싶은 그녀의 소망에서 표출된 것으로, 개인 욕정을 풀기 위한 것이 아니다. 비록 작품에서 색녀로 형상화되어 있으나, 부족한 남편을 포기하지 않고 가정을 꾸려보려고 하는 마음은 본성 중 인의 발현에 가까운 모습이다.

산중으로 들어가도 강쇠의 무능력한 모습은 계속된다. ‘낮이면 잠만조고 밤이면 비만타니’라 하여 게으름과 욕정 등 기질지성에 충실한 삶을 살아가기에, 옹녀는 “천싱만민 필슈지직 스름마다 직업잇서 앙스부모 하육쳐즈 녀넉키 혼다난디 … 건장헌 저 신체에 밤늦으로 흐는 것이 좁조기와 그 노릇썸 굴머 죽기 고스헝고 우션 얼어 죽을터니 오늘보터 지게지고 나무나 흐여웁쇼(544쪽).”라 하며 또 강쇠를 설득한다. ‘천생만민 필슈지직(千生萬民 必需之職)’은 장자의 구절⁴⁰⁾이며, ‘양사부모 하육쳐자(仰事父母 下育妻子)’ 또한 맹자의 구절⁴¹⁾이다. <변강쇠>는 신재효의 개작본으로서 위 구절 역시 신재효의 학식에 바탕을 둔 구절이었으나, 이것이 옹녀의 입을 빌어 나온다는 것은 옹녀가 배웠건 들었건, 인간의 도리가 무엇인지 희미하게나마 알고 있는 사람이라는 의미이다. 앞서 수신은 격물과 치지, 즉 앞에서 출발함을 알 수 있었는데 그러한 의미에서 옹녀는 환경만 갖추어진다면 수신을 실천할 수 있는 사람이라 할 수 있다.

마지못해 나무하러 간 강쇠는 하루 종일 숲에서 잠만 자다가 밤이 되자, 나무 대신 장승 하나를 뽑아서 들고 간다.

솔근을 잔디밭에 돌을 베고 누으면서 … 잠자리 장이 쪼타 말하며 고는 코가 손증이 들석들석 … 비석이 눈 찌보니 하늘에 별이 총총 … 스면을 돌너 보니 둥구마천 가는 길에 었더헌 장승

38) 강한영 교주, 『신재효 판소리사설집』, 교문사, 1996, 540~542쪽. 이후 본문에 쪽수로 표시함.

39) 서종문은 강쇠의 난봉꾼과 같은 생활상이 궁민(窮民)들이 유랑할 때 가지게 되는 생활태도의 단적인 표현이라 하였다. 가진 것이 없으므로 일확천금을 꿈꾸고, 애를 써봐야 생계유지를 제대로 못하기 때문에 게을러지는 것이라 하여, 이러한 비정상적 행패는 개인이 사회에 소외되었을 때 보이는 반응에 대응되는 행위라 풀이했다. 서종문, 『판소리 사설 연구』, 형설 출판사, 1984. 235~236쪽.

40) 『莊子』外編 12 天地 “天生萬民，必授之職，多男子而授之職，則何懼之有.”

41) 『孟子』梁惠王 上 7, “是故明君，制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕.”

흔나 손중에 서 잇거늘 … 슈족 업논 너만 놈이 칭심이나 바울쇼냐 달여드려 불끈 안꼬 엇돌음쑥 비 니여 지게 우에 짙어지고 (552쪽)

장승은 토속신앙의 대상으로서 마을을 지켜주는 일종의 수호신이다. 이를 한갓 나무라 보면서 “벌목정정 이 안쓰고 죠흔 나무 거긔 잇다 일모도궁 이니 신세 불노이득 죠흘시고.”라 하여 아무런 의심이나 두려움 없이 ‘애 안 쓰고 불로이득’을 얻은 자신의 행운을 좋아하고 있다. 신성한 대상인 장승 앞에서조차 이성적 판단을 하지 못한 것이다. 시대를 앞서가는 합리적이거나 과학적 사고의 결과가 아니라, 게으름과 무기력함 등의 칠정의 발현으로 판단력이 흐려진 어처구니없는 행동이라 볼 수 있다. 이에 웅녀는 깜짝 놀라며 “목신동증 조왕동증 목숨보전 못홀터니 어서 급피 지고 가서 선 자리에 도로 세고 원발 굴너 진언치고 다른 길로 도라옵쇼.”라 이르지만 강쇠는 가장이 하는 일에 게집이 요망하게 군다며 오히려 폭력을 행사한다. 타인의 충고를 수용하여 반성하지 못하고 자기 행위를 정당화하는 것 또한 수신과는 거리가 먼 삶의 모습이다. 한 술 더 떠서 “이 근방 잇는 장승 초초 썩여 왓시면은 올봄을 지니기는 나무 걱정 할 슈 업제.”라 하여 근방에 있는 장승을 다 빼 와서 땔감으로 쓸 생각까지 하는 것이다. 반성이나 조심스러움 하나 없는 망령된 강쇠의 모습은 독자들이 이후 그가 받게 될 응보에 대한 최소한의 동정심마저 갖기 힘들 정도로 형편없게 형상화되어 있다.⁴²⁾

한편 땔감이 되어 불타버린 장승은 이후 온 나라의 장승을 모아 올분을 토하고, 강쇠의 만행에 분노한 팔도의 장승이 모여 강쇠의 징치를 논한다. 한 장승이 “그러헌 흥헌 놈을 쉽사리 죽여셔는 설치가 못될 터니 고생을 실컷 식켜 죽조 히도 썩 못 죽고 스조히도 살 슈 업셔 칠칠이 사십구 한 달 열 아흐리 밤낮으로 복기다가 험스악 스르게”하자고 제안한다. 그러면서 “병 혼나식 가지고서 강쇠랄 차져 가서 신문에서 발톱썩지 오장육부 니외 업시 … 왜관목 물칠살 곱치 접접이 발나시면 그 슈가 쫄 듯호(558쪽).”라 한다. 이러한 논의에 강쇠는 전국의 장승이 밤새 가지고 온 백여 가지 병을 안고 고통스러운 죽음을 맞이하게 된다.

그날 저녁 일과 호고 혼참 곤케 조노라니 천만 의외 윈 집안이 장승이 장을 서서 몸 혼번식 건드리고 말리업시 나가거늘 강쇠가 썩썩 놀니 말호잔니 안나오고 눈쓰자니 꼭부터서 만신을 결박호고 각식으로 썩시난디 제 쇼견도 살 슈 업셔 날이 점점 발가가미 … 병 일흠을 짓조히니 만 가지가 넘써꾸나 풍두통 편두통 담결통 검하고 쌍달앗 석서기 청밍을 검하고 이롱증이 병에 귀젧을 검호고 비충비식에 주독을 검호고 면종협종에 순종을 검호고 풍치충치 에구괘증을 검호고 흑티 빅티에 설축증을 검호고 후비창천비창에 쌍단아를 검호고 … 울화허화에 물조갈을 검호야 스지가 불인호고 만신이 자동호야 굽도앗도 썩썩 달썩 다시 논 두슈 업시 마계틀 모양으로 썩썩호고 누어시니 (560쪽)

웅녀는 이런 강쇠를 살리기 위해 노력하지만, 강쇠는 속절없이 고통스러운 죽음을 맞이한다. 게다가 강쇠의 시체를 옮기기 힘들어 초상을 치르고자 웅녀가 남자를 유혹하여 데려오면 속절없이 죽음을 맞이하게 되어, 죽어서조차 질투의 감정에 충실한 강쇠의 면모를 보인다. 이러한 강쇠의 죽음에 대해 웅녀는 다음과 같이 말한다.

42) 여러 논자들이 이를 두고 유랑민의 저항감 표출이라 말한다. 대표적으로 정병헌은 웅녀가 장승을 조관으로 묘사했음을 지적하며 “조관으로 상징되는 지배 계층의 이념이며 체제”가 두 사람의 적대세력이라 하였고(정병헌, 『신재효 판소리 사설의 연구』, 평민사, 1985, 151쪽), 서종문은 “장승을 패배는 것은 고생살이로 점철된 유랑생활을 청산하고자” 하는 것이라 하였다(서종문, 앞의 책, 237쪽). 장승이 마을 수호신으로서 정착적 삶을 상징함에 동의하지만 적극적 저항감의 표출이라 하기엔 인물들의 의식 수준의 향상이 미비하다. 장승이 정착민의 삶을 상징한다면, 강쇠는 오히려 이마저 무지하여 뽕아버림으로써 마지막 정착의 기회마저 놓친 것이라 보는 것이 자연스럽다.

여보쇼 변서방아 었지 그리 무정훈가 청석관에 만는 후에 각 포구로 단이면서 근신이 모운 정양 잡기로 다 업세고 손중사리 하지찌니 장승 어이 피여 찌여 목신동증 쇼년 죽엄 모도 자네 주취로쇠 (578~580쪽)

간신히 모은 재산을 ‘잡기로 다 업세고’ 하여 산중에서 새롭게 출발하려 했더니, 장승을 패어 오는 어처구니없는 행동으로 죽음을 맞이한 것이 ‘모도 자네 주취’라 여기고 있다. 옹녀의 입을 통해 인과응보적 가치관을 여실히 보여준다.

옹녀의 말과 같이, 강쇠의 죽음은 개인 행동에 대한 대가로 형상화되어 있다. 장승신앙에 대한 미신적인 믿음의 중요성보다, 실상 작품 속에서 형상화된 강쇠 죽음의 전말은 건강하던 시절의 무분별한 삶과 긴밀히 연결되어 있는 것이다. 독자들은 이를 마지막 옹녀의 말에서 재확인할 수 있게 되며, 사육에 충실한 삶 즉 개인의 본성을 발현하지 못하는 삶의 최후가 얼마나 엄중하고 비참한지 깨닫게 된다.

강쇠 사후에 그의 시체를 옮기려는 사람들의 어처구니없는 죽음 또한 작품 속에서는 희극적으로 그려져 있으나, 이는 실상 강쇠의 무분별한 삶의 결과물이 타인에게 끼치는 해로움의 표현이다. 사육에 충실한 삶은 이처럼 죽어서도 많은 사람들에게 폐해를 남기는 것이다.⁴³⁾ 게다가 그는 죽어서까지 강짜를 부림으로서 옹녀는 물론 많은 이들을 불행에 빠뜨린다.

또한 이 작품 속에서 옹녀와 강쇠의 미묘한 대비를 읽을 수 있다. 두 사람은 욕정에 충실하여 만나고 인연을 맺게 되었으나, 이후 온전한 가정을 보존하고 부족한 배우자를 깨우쳐보려는 노력은 오로지 옹녀의 몫이다. 두 사람의 차이는 결국 미묘하지만 ‘앓’의 차이이다. 옹녀의 어린 시절은 작품 속에서 묘사되어 있지 않으나, 말이나 행동 속에 그녀가 조금이라도 ‘배운 여자’임을 짐작케 한다. 그래서 정상적인 사람이라면 가정을 꾸리고 그 가정에 충실하고자 노력해야 하며, 살기 위해서 열심히 일해야 하며, 많은 사람들이 꺼려하거나 두려워하는 존재에 대해서는 그에 합당한 이유가 있다고 생각하는 것이다. 이는 단순히 미신이나 비합리적 사고방식을 지닌 전근대적 인물이라기보다, 당시의 문화적 관습이나 보편적 상식에 맞게 행동하려 하는 것이라 보아야 한다. 즉, 많은 이들이 따르는 삶의 양식을 존중하고 그에 맞게 살고자 하는 것 또한 경의 자세로서 천리를 따르는 삶이 인간의 도리라 생각하는 것과도 이어진다.

이에 비해 강쇠는 전혀 그러한 생각을 하고 있지 못하다. 기실 그나 옹녀는 하층민에 속하므로 겉으로 표현된 그들 삶의 궤적은 오십보백보의 차이일 것이나, 두 사람에게 있었던 앓의 씨앗은 ‘은미한 도심’으로서 미묘한 차이를 낳았던 것이다. 강쇠나 옹녀나 불행한 삶이지만, 결국 그로 인해 강쇠는 목숨을 보존하지 못했고 옹녀는 ‘남편을 말렸다’는 명목으로 장승들의 미움에서 벗어나 목숨을 보존했으니, 그런 차원에서는 옹녀에게 숨어 있던 ‘은미한 도심’의 여부가 목숨이라는 큰 문제에서 두 사람의 생사를 갈라놓는 큰 차이를 만들어냈다고도 볼 수 있다.⁴⁴⁾

신재효의 판소리개작본 <변강쇠가>는 19세기 고소설 중에서도 작가가 뚜렷한 소수의 작품 중 하나이다. 따라서 변강쇠가 이토록 철저한 악인으로서 장승의 동티로 죽게 되는지를 작가

43) 강쇠의 주검에 의해 죽음이나 피해를 맞은 인물들 역시 스님, 초라니, 풍각쟁이 등 당대의 유랑민이나 하층민의 처지에 있던 사람들이다. 같은 처지의 인물들에게 그 피해가 돌아간다는 점에서 그들 삶을 더욱 절망적으로 보이게 한다.

44) 반면 김중철은 옹녀 역시 자신의 인간적 존엄성을 견지하지 않고 있으며, 그 증거로 “어떤 남자든 그가 강쇠의 치상만 해주면 같이 살겠다는 것은 삶의 변화나 향상을 꾀하는 태도가 아니다.”라 하였다. 즉 작가인 신재효는 옹녀에 대해 긍정적이지도, 부정적이지도 않다는 것이다. 김중철, 『판소리의 정서와 미학 : 창을 잃은 판소리를 중심으로』, 역사비평사, 1996, 55~56쪽.

의식을 통해 가장 잘 접근할 수 있을 것이다. 김종철은 신재효가 중인으로서 가졌던 이원적 입장에서 판소리를 개작한 것은 맞으나, 좀 더 양반의 입장에서 개작했음을 들어 “농촌공동체의 분화과정에서 토지를 집적한 부농층으로서의 강쇠와 같은 건달의 존재는 달가울 수가 없으며, 추방되어 마땅한 존재로 보였을 것이다.”⁴⁵⁾라 하였다.

서종문이 추측한 바와 같이 <변강쇠>의 원형이 황해도 지방에 유포되었던 <변강쇠타령>이 맞다면⁴⁶⁾ 신재효가 변강쇠를 악인의 형상으로 더욱 강조하여 그려내면서 온갖 병으로서 혹독하게 징계하는 방향으로 개작한 것이 확실하다. 그러나 개작 이전 작품인 <변강쇠타령> 역시 신재효본에 비해 길이가 짧을 뿐, 변강쇠는 역시나 신재효 개작본과 마찬가지로 칠정에 휩싸인 악인 형상이며, 장승을 패어 불을 때는 몹쓸 놈으로 형상화되어 있다.⁴⁷⁾ 단지 장승은 피해자로서 마무리될 뿐이다. 추가된 장승 동티로 인한 강쇠의 죽음이 의미하는 것은 ‘변강쇠와 같은 놈은 그냥 두어서는 안 되고 반드시 엄한 벌을 받아야 한다.’는 것이다. 따라서 논자들의 지적처럼 장승 동티가 난 변강쇠와 치상하는 옹녀의 모습에서 유랑민으로서의 삶의 비애나, 지배계층에 대한 변강쇠와 옹녀의 저항감을 형상화했다는 것을 읽어내기에는 무리가 있다고 본다. 물론 신재효가 개작을 하며 당대 하층민의 삶을 사실적으로 구현하였고 이를 통해 당대 하층민의 생활상을 유추해볼 수 있으나, 결국 개작자의 의도는 하층민과 유랑민의 삶에 대한 동정심 부각보다, 당대의 유학적 가치관으로서 변강쇠가 겪은 질병과 죽음을 통해 철저히 권선징악적 세계 구현에 충실했던 것으로 보인다.

2) 수신과 전화위복(轉禍爲福)의 계기 마련 - <박씨전>, <숙향전>

고소설의 주인공은 재자가인(才子佳人), 즉 재주 있는 젊은 남자와 아름다운 여자가 통상적으로 등장한다. 물론 복을 많이 타고 난 인물들은 남다른 고난과 시련을 겪게 되지만, 이를 모두 극복하여 본인이 타고난 복을 남김없이 실현하게 된다. 따라서 남성 주인공은 재주가 뛰어나 장차 입신양명 할 것이며, 여성 주인공은 아름답고 건강한 존재로서 남성과의 사랑을 공고히 하여 가정의 화목을 다지고 다산하여 자녀를 많이 생산하는 것으로 결말을 맺는다.

그러나 남성 주인공은 뛰어난 재주로 인해 시기와 질투, 모함을 받아 귀양을 가기도 하고 어린 시절 부모와 헤어지거나 연인과 헤어지는 등의 고난을 겪는다. 여성 또한 뛰어난 외모로 인해 삼각관계에 놓여 남성 주인공과 헤어지거나 고초를 겪기도 한다. 지닌 복으로 인해 초반에 고난을 겪게 되는 것이다.

특히 <박씨전>과 <숙향전>의 두 주인공은 질병을 자처하는 형상이어서 주목된다. 그들은 사육에 충실한 삶을 살아오지 않았으니, 그들이 질병에 걸린 형상을 한 이유는 앞의 변강쇠와

45) 김종철, 앞의 책, 41쪽.

46) 황해도 지방 창본의 경우 장승이 신세한탄을 하는 것으로 끝나지만 신재효본은 이후 동티로 죽는 강쇠와 치상이 힘든 강쇠의 주검 이야기가 길게 이어진다. 서종문, 위의 책, 222~224쪽.

47) 서종문이 소개한, 서도창으로 널리 불리워 졌다는 <변강쇠 타령>중 장승 부분은 다음과 같다.
(아니리, 재담조로) 야 여봐라 변강쇠놈이 나무를 가서 나무를 못하고 돌아다니다가 큰 길가에 선 장승을 패다가 불을 났더니 그때에 장승이야말로 무슨 죄로 남의 집 아궁이 귀신이 되더란 말이나 그런 생각을 하고 기가 막혀 변강쇠네 아궁이 앞에 엎드려서 자기신세 탄식을 하는 길이었다.
(노래조로) 내 팔자는 웬 팔자로 산중호품을 벗어나서 나무 중에도 들목되니 무잡놈이 날르 베어 뒷간 보장 대문 중방 마판재로 실어 다가 남은 가지 점점 자라 대부등을 바랐더니 ... 발이 있으며 달아나며 입이 있으니 말을 하리 죽도 살도 못하며 불피풍우 우뚝 서 진퇴유곡 이 내 몸이 되니 저 몹쓸 변강쇠 놈의 말놀음 끝에 아궁이귀신이 웬 말이나 아이고 답답 내 신세야.
서종문, 위의 책, 223~224쪽.

같은 경우라 볼 수 없다. 또한 이들은 실제로 질병에 걸린 것이 아니라, 그러한 상태를 자처한 것이다. 따라서 이는 작가의 의도적 설정으로 볼 수 있다.

앞서 한 개인의 질병은 유학의 관점으로서 더 이상 본성을 보존할 수 없는 상황의 은유가 될 수 있음을 밝혔다. 개인의 본성을 보존하지 못함은 개인과 개인의 관계가 비정상적으로 작동하게 되며 개인이 더 이상 사회적 존재가 될 수 없음을 말하는 것이다. 따라서 이들이 ‘일부러’ 질병에 걸림을 자처하였다면, 이 또한 이들이 ‘일부러 관계를 파괴하거나, 사회적 존재가 되지 않으려 함’을 자처하는 것으로 볼 수 있다.

박씨는 처음부터 형편없는 외모의 소유자로 등장한다. 시아버지인 이시백 부친의 선견지명으로 인해 박처사와 사돈 관계를 맺고 이시백과 혼인하지만, 이시백은 혼인날 박씨의 외모를 보고 질겁하여 그녀의 처소에 발길을 끊는다. 그녀의 병적인 외모는 다음과 같다.

신부 무릅씨를 벗고 안질 세, 그 용모를 보니 형용 흉측하여 보기를 염네론지라. 열기는 고석갓고 불근 중예, 입과 코와 한데 닳고, 눈은 달평이 구멍 갓고 치불거지고, 입은 크기가 두 쥬먹을 너허도 오히려 넉넉하며, 이마는 미독이 이마 갓고, 머리털은 썩르고 심히 부하니, 그 형용이 차마 보지 못혈네라. 상공과 실낭이 한 번 보미 다시 볼 길 업서 간담이 찌러지는 듯하고 정신이 업서 두 눈이 어두온지라. 상공이 겨우 정신을 차려 다시금 침각히되, ‘사람이 이갓치 취비하니 응당 규중의서 놀길지언정 남의 집의 출가치는 안니혈터이로되, 구타여 날을 보고 청흔히여시니, 이 사람이 필연 아는 이리 잇슬 터이요, 또한 인물은 일어하나 이 또한 인칭이라. 만일 니가 박디하면 더욱 천지 간 바린 사람이 될 거신니, 아무케나 니가 중히 하여야 복이 되리라.’⁴⁸⁾

위와 같이 박씨의 모습은 흡사 질병에 걸린 사람의 형상이라 할 수 있다. 며느리의 모습이 이와 같이 흉측함에도 시부인 이득춘은 너그럽고 지혜로운 마음 씀씀이로써 박씨의 추한 외모가 필시 이유가 있는 일이라 생각하며 자신이라도 그녀를 박대하지 않으리라 맹세한다. 이후 전개방향을 고려할 때 이득춘 역시 선견지명을 가진 인물임이 드러난다. 이는 겉모습으로 판단하지 않고 됴됨이로 사람을 판단하려는 본연지성, 즉 너그러움(仁)과 지혜(智)등 오성을 발현한 것이다.

이득춘의 예감대로 박씨의 병인과 같은 흉한 외모는 제가(齊家)를 힘들게 한다. 남편인 이시백과 시어머니 뿐 아니라 집안의 온갖 사람들과 비복들까지도 흉한 외모라는 이유로 그녀를 박대한다. 이에 박씨는 시아버지께 자신이 기거할 피화당을 지어 달라고 하여 홀로 그에 기거한다. 그녀의 병적인 외모는 사회적 자아로서 그녀의 존재를 철저히 윤택하고 제한하게 되는 것이다.

시아버지의 미안함과 한탄에 그녀는 오히려 “저의 위인이 부족하옵고 팔지 괴험하오니 웃지 군즈를 원망하올잇가. 군즈를 어서 입신양명하여 보모게 효도하고 나라의 충성하며, 여진 가문의 다시 취쳐하여 유즈하여 만디의 유전하오면, 천첩 것튼 인칭도 죽어도 한이 업기습노이다(166쪽).”라 말하며 위로한다. 추한 외모를 쓰고 소박을 맞아야 하는 그 처지가 스스로 한탄스럽고 억울했을 것이다. 그러나 어떤 속마음도 내비치지 않고 추한 외모로부터 비롯된 억울한 감정을 표출하지 않으며 때를 기다린다. 그녀의 질병은 비록 그녀가 사회적 존재, 관계적 존재가 되는 것을 제한하지만 그녀는 질병을 기회로 삼아 철저히 수신하며 이후 자아의 확장을 통해 제가와 치국의 날을 대비하게 된다.

마침내 때를 만난 그녀는 자신을 제한했던 ‘허물을 벗고’ 절세가인이 되며, 가정의 화락을

48) 김기현 역주, 박씨전, 『한국고전문학전집 15』, 고려대학교 민족문화연구소, 1995, 150~152쪽. 이후 본문에 쪽수로 표시함.

이루고 남성을 능가하는 여성 영웅으로 구국의 인물이 된다. 일반적인 고소설 속 여성 주인공의 외모와 재주를 넘어서는 것이다. 재주가 그토록 뛰어난 사람이 외모까지 겸비했다면, 세상의 질투와 모함을 쉽게 받아서 빛도 보이기 전에 사라질 것이다. 고소설의 재자가인인 주인공들이 작품 안에서 술하게 겪는 초년 시절의 고생은 그러한 맥락에서 읽을 수 있다. 동양적 세계관으로 볼 때 인간사의 길흉화복은 때가 있는 것으로, 한꺼번에 여러 개의 큰 복이 주어질 수 없기 때문이다. 이 또한 고소설에서 작동하는 인과응보적 세계관을 보여주는 일부라 할 수 있다. 그러한 관점에서 박씨의 병인 형상은 고소설 주인공들이 겪는 초년의 고생의 한 유형으로 볼 수 있다. 오히려 질병을 통해서 그녀는 더 큰 액운을 막았다고 볼 수 있으며, 질병은 장차 맞이하게 될 영광을 준비할 계기가 되었다고 볼 수 있다.

이후 외모도 되찾고 부부의 화락과 가정의 화목도 되찾은 박씨는, 호란을 맞아 나라를 침입한 장수와 싸워 승리하는 영웅적 존재로 그려진다. 수신을 통해 제가와 치국, 평천하를 모두 성공적으로 이루는 개인으로 형상화된 것이다.

박씨 계화로 웨여 왈, “무지헌 오랑키야, 너의 왕놈이 무지헌여 은혜지국을 침범헌엿거니와, 우리 왕디비는 다려가지 못헌리라. 만일 그런 뜻줄 두면 너의 등이 본국의 도라가지 못헌리라.”헌디, 호장등이 가소롭게 여겨 … “너의 일향 그리 헐라거든 니 지조를 구경헌라.”헌드니, 이윽고 공중으로 두 줄 무지기 이러나며, 모진 비 천지 뒤늦게 오며, 음풍이 이러나며, 빙설이 날니며, 어름이 어리며 만군중 말발이 짜의 붓터 촌보를 읽기지 못헌는지라. 그제야 호장들이 황겁헌여 … 피화당 압해 나아가 꾸러 이걸 왈, “오날날 임의 화친을 바닷시느, 왕디비는 아니 뵈셔 갈거시니, 박부인 덕택의 술녀쥬옵소서.” (166쪽)

박씨가 추녀를 자처한 것이 단순히 자신의 사회적 자아의 성공적 실현만을 위해서였는지 의문이다. 그것은 결국 자신의 성공만을 위한 것임을 의미하기 때문이다. 박씨는 허물을 벗은 후, 엄격한 표정과 자세로 이시백이 감히 다가서지 못하게 한다. 이시백은 본부인을 3년간 박대환 스스로에 대한 부끄러움과 반성으로 다가가지 못하고 있다가 병이 나게 된다. 이를 걱정하는 박씨가 결국 남편을 받아들이는데, 다음과 같이 준열하게 꾸짖는다.

박씨 안식을 단정이 하고 말숨을 나직이 해야 왈
“스람이 세상의 처헌여, 어려서는 글공부를 잠심헌며 부모게 녁화와 효성으로 섬기며, 취쳐허면 스람을 현숙키 거나려 만디유전헌미 스람의 당당한 일이온디. 군즈는 다만 미식만 싱각헌여 나를 추비허다 헌여 인유(人類)의 치지 아니허니, 이러헌고 오류의 들며 부모를 효양허리요. … 일후는 슈신제가(修身齊家)헌는 절초를 전과 갓치 말나.” (180~182쪽)

박씨 입장에서 그의 과거 행동은 ‘미식만 싱각헌여’ 한 행동으로 기질지성의 발현인 철정을 위주로 한 것이다. 가족의 인륜은 천륜으로서, 기질지성만을 앞세운다고 지켜지는 것이 결코 아니다. 시백의 이러한 행동은 변강쇠와 제가(齊家)를 힘들게 한다. 박씨는 이시백이 이 일을 교훈삼아, 이후에는 수신과 제가에 있어 본연지성인 인간의 도리를 잘 생각하고 발현하여 처신하기를 바라는 마음을 담아 남편을 꾸짖는 것이다.

작품 말미에는 박씨가 추녀로 살았던 까닭을 후일담과 같이 “당초의 박씨 얼굴이 추비헌기는 시백이 침혹헌여 공부의 방히로울가 혐의헌미라(216쪽).”라 덧붙여놓고 있다. 이는 결국 박씨의 추한 외모가 남편의 사욕, 즉 철정을 들뜨게 하는 것을 막아 입신양명의 기회로 삼으려는 의도도 있었음을 알게 한다. 남편인 시백에 비해 박씨가 훨씬 그릇이 크고 영웅적 인물로 형상화되어 있다. 그럼에도 질병으로서 때를 기다린 것은, 남편을 재치고 영광을 거머쥔 수 없었던 당대 사회 구조 때문이거나 부부간 의리를 중시한 박씨의 심성 때문일지도 모른다. 그

려나 남편의 사육을 절제하게 하여 더 큰 인물로 성장시키기 위해 자신을 비정상적 질병인의 형상으로 윤페시킨 희생을 발휘한 것이다. 박씨의 비범함은 청나라를 호령한 것보다 오히려 스스로를 질병으로 윤페시켜 사회적 존재로서 자아 실현해야 할 적절한 때를 알아 기다린 것에서 훨씬 더 드러난다.⁴⁹⁾ 따라서 질병은 박씨 뿐 아니라 그의 남편인 이시백에게도 전화위복과 제가의 중요한 계기로 형상화되어 있음을 알게 한다.

<숙향전>에도 이와 비슷한 경우가 등장함을 발견할 수 있다. 천상선녀가 하강하여 태어난 주인공 숙향 역시 재자가인이지만, 천상에서 지은 죄로 인세에서 갖은 고난을 겪게 된다. 다섯 살 때 버려졌다가 구사일생으로 거두어지지만, 다시 양부모의 집에서 모함을 받고 쫓겨 나와 정처 없이 떠돌게 된다. 거둬진 액운을 맞고 있던 숙향은 타고난 아름다운 외모를 숨기기 위해 얼굴을 흙으로 칠하며 절름발이 흉내를 낸다.

심중의 혜오디, ‘절문 계집이 외루이 가다가 욕을 보기도 쉬울 지라.’ 하고 촌가의 비단 오슬 주고 한 오슬 밧고아 낚고 얼굴의 검은 칠하고 혼 눈을 감고 혼 다리 저는 체하여 막대를 잡고 가니라.⁵⁰⁾

이렇게 떠돌다가 화마를 만나고 옷까지 잃게 된 숙향을 한 노파가 거두어 준다. 이 노파 역시 천태산 마고할미로 예사로운 인물은 아니다. 숙향은 노파 앞에서도 자신의 외모를 숨기고 병신 행세를 계속하는데, 결국 노파는 숙향을 알아보고 눈치를 챈다. 숙향의 의중을 알게 된 노파는 숙향을 자신의 집에 기거하게 하며 숨긴다.

전생에 선녀였던 숙향은 자신이 선녀가 되어 천상에서 노는 꿈을 꾸고 그 광경을 수로 놓는다. 할미가 숙향이 수놓은 것을 저자에 내다 파니, 이를 사게 된 장사꾼은 천하의 문장가로 이름 난 이선에게 찾아가 숙향이 놓은 수에 시를 써달라고 한다. 당초 이선은 숙향과 같은 꿈을 함께 꾸고, 숙향을 찾고자 마음먹고 있었다. 이선은 그 수를 놓은 이가 자신의 전생 베필이자 현생 베필임을 알고 수소문 끝에 할미를 찾아가 숙향을 만나게 해 달라고 한다. 그러나 할미는 숙향이 큰 허물이 있다며 두 사람의 인연을 막는다.

한미 왈, “턴상죄 중하여 인간의 나라와 천인의 조식이 되어 오세의 난중의 부모를 일코 정처 업시 단니다가 도적을 만나 환도의 마즈 혼 팔을 업시하고 명스게 성향당을 덧니여 귀먹고 표진강의 썩저실 씨의 형인이 구하여 니니 안정이 흐려 보지 못하고 노전의셔 화지를 만나 혼 다리를 불의 데여 저니 님만 남은 병신이라. 엇지 비필을 숨으리오?” (88쪽)

할미는 숙향을 ‘한 팔이 없으며 눈이 멀고 한 다리는 저는 병신’이라 하여 둘의 만남을 최대한 미루고자 한다. 이는 액운을 다 없애고자하는 의도이며, 또한 이선의 인물됨을 시험하는 것이다. 할미가 재차 “얼굴이 쭈비하고 못쓸 병이 여러 가지니 낭군은 아라호소서.”라 하지만 이선이 “그 병이 날로 말미암아 난 병이니 엇지 박디히리오?(106쪽)”라 하여 숙향과의 인연이 성사된다. 이선에게는 설사 할미의 말이 사실이라 하여도 자신의 운명적 인연이 더 중하기에 외모를 신경 쓰지 않겠다는 마음을 발현하였고, 이에 인연이 이루어진 것이다. 숙향은 자신의 액운을 남김없이 없게 하여 복을 받고자 하였고, 외모를 숨겨 기질지성을 앞세우는 인물이 다

49) 박씨가 기거했던 피화당(避禍堂)이라는 이름 또한 ‘화를 피하는 곳’을 의미한다. 이는 박씨가 시댁 식구들의 구박을 피하는 것일 수도 있고 이후 청나라의 침입에서 많은 사람들을 구하는 곳이라는 의미도 있겠지만, 결국 스스로를 윤페시켜 더 큰 액운이 지나가도록 기다린다는 의미가 가장 크다고 본다. 피화당은 박씨가 가진 질병과 같이 박씨와 이시백을 수신하게 돕는 곳인 것이다.

50) 황패강 역주, 숙향전, 『한국고전문학전집 5』, 고려대학교 민족문화연구소, 1993, 52~54쪽. 이후 본문에 쪽수로 표시함.

가오지 않도록 경계했던 것이다.

이와 같이 박씨에게는 추한 외모가 액운이었으며, 속향은 액운에 처하면서 자신의 외모를 숨겨 액운이 남김없이 다하기를 기다리는 방패로 삼았다. 이들의 추함은 겉으로는 액운이었으나, 더 큰 액운이 본인을 발견하지 않고 지나치게 하고자 몸을 숨기는 행위로 해석된다. 두 여성 인물 모두 의도적으로 병인을 자처하여 그 기간에 수신을 통해 본성을 보존하고 이를 전 화위복의 계기로 삼았다는 점에서 공통적이다.

당대에 인기 있었던 고소설 속에서의 이들의 처신은 당대의 독자들에게 자연스럽게 받아들여지거나, 오히려 당연한 것으로 여겨졌을 가능성이 높다. 이들은 자신의 복을 숨겨서 더 큰 것을 얻었고, 또한 더욱 안정적인 시공간 속에서 사회적 자아를 실현할 발판을 얻은 것이기 때문이다.

여성을 아름다움을 가진 존재로 바라보는 것은, 양성평등을 부르짖는 현 시점에서 여성의 존재를 단순히 외모와 생산으로 한정시킨다는 비판을 받을지도 모른다. 그러나 고소설이 유통된 사회의 맥락을 생각해 보면 여성 주인공이 이러한 형상으로 그려지는 것은 충분히 이해가 된다. ‘아름다움=여성=복의 원천’이라는 등식보다 ‘자신의 훌륭한 자질을 적절한 때에 잘 드러냄’의 지혜를 배우는 것이 옳다고 본다. 또한 이는 1절에서 ‘지나친 욕망에 대한 징벌로서 기능했던 질병’과도 관련된다 할 수 있다. 개인의 욕망과 목표를 적절히 조절하여 때에 맞게 자신을 드러내는 지혜를 발현하는 것이 필요함을 공통적으로 말하고자 하는 것이다.

이들 작품을 통해 현대인들은 욕망의 추구나 자기 과시를 너무나도 당연한 미덕으로 여기고 있는 것은 아닌지 돌아 볼 필요가 있다. 소비를 미덕으로 삼는 자본주의 사회가 이러한 면을 부추긴 측면도 크다. 소비는 과시로 이어지고, 과시는 비교를 부르며 또 다른 욕망을 조장한다. 존재 과시가 존재 의미의 발견으로 착각되어 소비를 필수라 여기는 오늘날의 삶을 돌아보게 한다. 본인의 아름다움을 과시하거나 이용하지 않고, 감추어 때를 기다릴 줄 알았던 박씨와 속향을 통해 외모보다 더 중요한, 내면의 향기를 좌우하는 것은 끊임없는 자기 수양과 바람직한 생각과 목표를 품는 것임을 알게 되며, 외면의 한정적 아름다움 추구에서 벗어나 시선을 바깥으로 돌려 나와 세상 전체의 아름다움을 추구하는 길이라 생각할 수 있게 된다.

3) 사회 병폐 고발과 왕도정치의 염원 표출

완판 <퇴별가>는 용왕이 잔치에서 과하게 즐겨 질병을 얻었다는 사실로 시작된다.

지정 갑신제의 남히 광니왕이 영덕전 시로 짓고 복일 낙성할 시 동서북삼희왕 발스청니하야 디연을 비설히니 영타고 옥용적과 능파손 치연곡의 풍유도 장할시고 습위로 구전단을 싣토록 서로 먹고 이삼일이 지니도록 질근 노라 주어더니 연문호연이라 잔치를 푸른 후의 용왕 병니 낙서 어탑의 놀피 누어 여러 날 신음하야 용성의로 우난구느 (완판 21장본 <퇴별가> 1장 전면)

유학의 관점으로 볼 때 군자는 본성을 보존하고 발현한 자로서 왕도정치를 실행할 수 있는 사람이어야 하며, 그러한 인물이 지도자가 되었을 때 나라와 천하가 태평할 수 있다. 물론 이는 매우 이상적인 상태로, 실제로 이러한 군자가 왕의 자리에 있는 것이 쉽지 않은 일이다. 그러나 고래로 국가의 지도자로서 중요한 자리에 있는 사람이 끊임없이 자신의 인격을 반성하고 도야하는 것의 중요성은 늘 강조되어 왔다. 용왕의 질병 또한 풍류를 즐긴 결과이다. 수신 관점에서 살펴보면 사육, 즉 칠정을 경계하지 않았을 때 본성이 가려짐은 물론, 마음을 소진하여 병이 침노할 수 있었다. 용왕의 병은 수신의 관점으로 볼 때 당연한 결과이다. 지도자

의 본성 상실은 또한 국운의 위태로움과도 이어진다.

옥황상제가 병이 난 용왕에게 명의 선관을 보내게 되는데, 진찰 후 선관은 다음과 같이 말한다.

황제소문 의학입문 만병을 의논하되 디왕의 저 병세는 그 중의 안니 들고 인신 우슈 신농씨가 상백초를 하여시되 디왕의 당한 약은 그 중의 업느니라 ... 병세를 주시 보고 이치를 심각하니 철연되간 안이오면 구할 기리 업스니다 ... 툇기라 하논 거시 묘방을 마타기로 부송의 금계율이 날빛쳐 제 양기를 바다 먹고 월궁의 드러가서 계슈누무 그늘 속의 중싱약 씨을 적의 음기를 바다 먹어 일정월화 음양 기운 간경의 드러기로 툇기가 눈이 발가 명시 별호 하웁기를 목속 간을 하야시이 간경이 조흔 고로 눈이 그리 박스오니 툇간 곳 먹어시면 병환이 직쳐하고 중싱불노할 거시오 (1장 후면~2장 전면)

선관의 말에 따르면 토끼는 음기와 양기를 각각 충만하게 가진 동물로 일정월화(日精月華), 즉 태양의 정기와 달빛을 충만히 지닌 천지 조화가 깃든 짐승이다. 토끼가 눈이 밝다는 것 또한 태양과 달의 밝은 본성을 본받았기 때문이다. 눈이 밝음을 간과 연결시켜 결국 토끼 간이 명약이라는 것이다. 이 또한 용왕이 병으로 인해 상실한 지도자의 덕목과 연결된다. 토끼 간을 먹고 눈이 밝아져 세상의 음양을 널리, 그리고 명백히 보아 잘 다스리는 것이 지도자에게 요구되는 필수 덕목인 것이다.

그러나 철정으로 인해 본성을 상실한 용왕은 살고자 하는 욕심까지 겹쳐 신하들을 올바르게 보지 못한다. 잘못된 지도자 아래의 신하들이 올바르게 잡지 않다. 토끼를 잡아들이기 위해 만조백관을 불렀더니 '조관드리 드려오면 의관신야로 향니? 날 터인디 속 뒤집논 비인니? 파시평 웃슈로다(2장 후면)'라 표현되어 있다. 이처럼 수궁은 생명 연장에 대한 욕심으로 무고한 다른 생명을 빼앗고자 하는 용왕의 결정이 내려지고 신하들 또한 서로 가지 않겠다는 싸움이 벌어지는 아수라장 같은 곳이다. 누구하나 이러한 결정에 이의를 제기하는 신하나 간언하는 신하도 없고, 대의보다 개인의 사욕으로 다투기 바쁜 이곳은 신성 공간인 수궁이 아니라 비린내가 진동하는 파시평, 즉 수산시장인 것이다.

용왕이 들어보이 불송흔 호반더리 문관의게 평싱 놀여 절치부심 하엿다가 일언 씨을 당하셔큰 썩흠이 느것거든 용안을 비식 들어 빅의 지송 도라보며 텃간을 구하기 시각이 급하온디 문무가 불화하여 텍용할 슈 업스오니 (4장 전면~후면)

사정이 이러함에도 용왕은 계속해서 토끼를 찾으려 갈 신하를 구하고, 자라가 나서서 토끼를 잡아 온다. 토끼를 마주한 용왕은 다음과 같이 병의 증세를 설명하며 자신을 위해 미친한 토끼가 목숨을 바치는 것은 당연하고 영광스러운 것이라 한다.

옥황의 명을 바드 남회를 즉헛기로, 인간 비을 주고 슈족 진무하야 귤덕이 정중하고 귤시? 소보던니, 우연이 병중하여 퇴간이 안니면은 드는 약이 업느 고로 (...) 죠곰도 셔워 말고 비 니미러 칼 부드라 (16장 후면)

용왕은 자신의 병이 잘못된 생활로 인한 것임에도 그에 대한 반성이나 성찰은 전혀 하지 않고 오로지 토끼 간을 얻기 위한 궁리에 빠져 있다. 수궁의 신하들 또한 용왕의 판단이 잘못되었다는 생각을 누구 하나 하지 않는다. 이러한 상황에서 토끼를 찾아 나선 자라의 충성심 또한 옳바르다고 할 수 없다. 군주의 명령을 따르게 전에 군주가 옳바른 판단을 할 수 있도록 이끄는 것이 신하된 도리인데 잘못된 판단의 실행에 적극적으로 동참하고자 하므로 그 역시

충신이라는 명예를 탐하는 자로서 잘못된 판단을 하고 있는 것은 마찬가지이다. 용왕을 비롯한 수궁 전체가 이와 같은 잘못된 판단을 함으로써, 그 누구도 본연지성을 발현하지 못한 절망적 공간이 된 것이다. 이는 최고 지도자인 용왕을 비롯하여 신하 전체가 도심, 즉 본연지성을 발현하지 못하고 있으므로 당연한 결과이다. 이에 따라 수궁 전체가 토끼의 터무니없는 거짓말에 농락당하는 것 또한 사필귀정의 결과라 할 수 있다.

토끼 또한 육지에서 온 희생양이긴 하나, 긍정적인 인물로 그려지지 않고 있다.

- ① 토끼의 근본 성정 무겁지 못한 거시 겹혀 제소하이 윈 손중이 멸시하여 … 천만 뜻밖 뉘? 와서 싱원이라 존총하니 죠와 아쵸 못견디여 (11장 전면~후면)
- ② 싱긴 것시 모도 정신 볼소록 모도 귀성 모족 중 제일이니 우리 슈궁 갓스오면 입승출중 저 공명을 싸을 이 뉘 잇즐가 토기? 드러본 직 주부의 혼는 마리 저 싱긴 형용 저 싱긴 형용하고 난느시 쪽 곳거든 … 널운 의증 죠흔 귀변 니 속의 흠복 들고, 글 잘하고 키 큰 죠관 슈궁의 업다 하니(12장 후면)
- ③ 실업슨 톱기 쇼견 제? 주부 도로기로 살림풍월 조랑홀 제, 터업난 거짓말을 난슈 먹듯 혼는구느. (12장 후면~13장 전면)

위와 같이 토끼는 자신의 분수에 맞지 않는 칭찬이나 칭호에 쉽게 속아 넘어가는 인물이며, ‘터업난 거짓말을 난슈 먹듯’ 일삼는다. 본성을 힘써 보존하거나, 시끄러운 세상에 대안이 될 만한 군자형 인물이 전혀 아니다. 토끼 또한 용왕이나 수궁 신하들과 다를 바 없는 인물로, 사육에 근거하여 이성적 판단을 하지 못하고, 자라에게 속아 분수에 맞지 않는 영화를 꿈꾸며 자신이 살던 고향을 떠났다. 그 결과 죽을 위기에 놓인 것이다. 그랬던 토끼가 살아올 수 있었던 것은, 토끼를 속인 수궁조차도 올바르게 못한 세상이었던 까닭으로 그들 역시 본연지성을 발현하여 토끼의 말의 진실을 눈치채지 못했기 때문이다.

작품 초반에 이러한 병든 용왕의 설정은 지도자의 덕에 큰 문제가 생긴 것을 뜻하며, 이를 조용히 성찰하지 않고 더욱 욕심을 확대함으로써 신하와 백성들의 분열과 투쟁을 야기하게 되었다. 결론적으로 지도자의 부덕이 공동체 전체의 위기를 초래한 것과 같다.

그럼에도 완판 <퇴별가>는 <토끼전> 이본 계열 중에서도 토끼의 각성된 모습이 후반부에 등장하여 특기할 만하다. 토끼는 수궁에 다녀와서 자신이 과욕을 부려 위기에 처했음을 깨닫고, 자라에게 원한을 표출하기 전에 그가 처한 상황을 헤아리며, 용왕을 위해 자신의 똥을 제공하는 인물로 변모했다. 그것은 토끼에게는 가장 하찮은 것이지만 자라와 용왕의 운명을 둘러놓게 된다. 공동체의 총체적인 병을 치료할 수 있었던 약이 다름 아닌 ‘가장 하찮은 존재의 가장 하찮은 것’이 되었음은 여러 면에서 의미심장하다고 할 수 있다.

완판 71장본 <심청전>의 심봉사는 어느 순간 시력을 잃음으로써 세상과의 소통을 통한 사회적 존재로의 발현이 완전히 차단되었다. 광씨부인에게 의존한 삶을 살다가, 그 부인이 죽고 심청에게 의지하는 존재가 된 것이다. 질병보다 더 심한 신체의 장애, 그 중에서도 앞 못 보는 맹인으로서의 삶은 사회적 존재로서 살아갈 가능성이 사회에서 가장 낮은 딱한 처지의 인물이라는 의미이다.

성은 심이요 명은 학규라 누세 장영지족으로 문명이 자자터니 가운이 영체하야 이십안 안밍하니 … 양반의 후에 형실이 청염하고 지조가 강기하니 사름마닥 군자라 총하더라 그 처 광씨부인 현철하야 임사의 덕형이며 장강의 고음과 목난의 절기와 예기 가례 니척편이며 주남 소남 관저시를 물을 거시 업스니(완판 71장본 <심청전> 상, 제1장 전면)

심봉사가 용왕이나 앞의 변강쇠와 같이 사육에 충실한 삶을 살다가 그렇게 되었다는 구절은 작품 어디에도 없다. ‘가운이 영체하야 이십안 안뎡’하게 되었을 뿐이다. 그의 눈이 멀게 된 것은 원인 불명이다. 혹은 다른 이본에서 이것이 전생 죄과로 인한 것이라 말하기도 한다.⁵¹⁾

그럼에도 심봉사는 꼭씨부인이 죽고 나서 어린 아기 심청을 필사적으로 키운다. 맹인으로서 의지하던 부인도 없이 제 한몸 건사하기 힘든 상황에서, 도화동을 돌아다니며 동냥짓을 얻어 먹여가며 키운 것이다. 물론 도화동 이웃 주민들이 굉장히 이상적 이웃임은 분명하다. 이들이 없었으면 심봉사도 심청도 없었을 것이다.⁵²⁾ 그러나 심봉사의 부성에 또한 눈물겨운 것이다. 그토록 절망적인 상황에서도 포기하지 않고 심청을 키운 부정은 사지 멀쩡한 아버지도 하기 쉽지 않다. 심청이 아버지를 위해 인당수에 뛰어드는 것도 매우 장한 일이지만, 이러한 심청의 지극한 효성과 아버지를 향한 애절한 마음에 어린 심청을 힘들게 키운 눈물겨운 부성애도 잠재해 있었다고 보아야 한다.⁵³⁾ 따라서 이후 그가 받게 될 복인 개안과 황후의 아버지가 됨은 극한 장애에 처하여 사회적 존재로서의 기회가 완전히 차단되었음에도 인간의 본성을 보존하고 발현하여 사회적 존재로서 살고자 노력했던, 즉 아기 심청을 위해 끝까지 부모 된 도리를 저버리지 않았던 그의 본성 발현이 극대화된 복으로 돌아온 것이라 생각된다.

다행스럽게도 심청은 건강하게 잘 자란다. ‘또 심청이는 장이 귀이 될 사람이라 천지귀신이 도와주고 제불보살이 음조하여 잔병 업시 자라나 제발노 거리 잔주름을 지니고(11장 후면)’라 하여 건강한 신체로서 귀히 될 사람이라 말하고 있다. 잔병 없이 자라 훌륭한 인물이 될 자질을 가지게 되었음을 통해, 수신을 통해 장차 공동체를 위해 본성을 발현할 인물이 될 것이라는 기대감이 표현되어 있다.

심봉사의 부성애로서 잘 자라나게 된 심청과, 이의 부양을 받게 된 심봉사는 극빈한 계층의 삶의 모습을 그대로 보여준다.

① 헌 비중의 단임 치고 말만 나문 뵈초미 압섭 업난 접저고리 이령저령 얼메고 청목 휘양 둘너 뜨고 보션 업시 발을 벗고 뒤척 업난 신을 끌고 헌 박아지 엽푸 씨고 단지 뚝근 미여 손의 들고 엄동설한 모진 날의 치운 조를 모로고 이 집 저 집 문압문압 드러가서 인근이 비난 말리 모친은 세상 바리시고 우리 부친 눈 어두워 압 못보니 줄 뒤 모르시릿가 십시일반이오니 밥 혼 술 덜 잡수시고 주시면 눈 어두운 너의 부친 시장을 면호것소 ... 너의 팔자야 널

51) 완판에는 ‘아비 허물을 제 몸으로 대신하겠다’는 심청의 기도 뿐, 심봉사의 장애가 전생의 죄로 인한 고난인지에 대한 직접 언급이 없다. 반면 경판은 용왕이 직접 이를 설명한다. ‘너는 전심 초간왕의 귀녀로서 요지 왕모연의 술를 가음알게 하였더니, 네 노군성과 소정이 이셔 술를 만히 먹이고 잔치의 술이 부족하미, 도술턴이 옥데기 청죄헌디 옥데 진노호스...노군성을 인간의 니쳐 스십 년을 무폐히 지니다가 널노 더부러 부네 되어 네 성효를 닛트니라 하시미(경판 24장본(한남본) 제11장 후면~제12장 전면).’ 사건의 인과관계를 중시하는 경판의 독자들을 위해 용왕의 말을 삽입했다고 본다.

52) 도화동의 사람들은 꼭씨부인이 죽자 ‘우리 동니 뵈여 호라, 십시일본으로 감장이나 하여 주시(8장 후면).’라 하며 장례를 치러 준다. 심봉사가 동냥짓을 부탁하면, ‘엇던 부인은 달니다가 쫓쓰시 먹여주며 후 날도 차져오라(11장 전면)’하는 등 괘시하지 않고 먹여준다. 심청이 구걸 할 때 ‘못난 사람드리 마음이 감격하야 그릇 밥 집지장을 앓기잔코 주며 혹은 먹고가라(13장 전면)’하는 등 굶지 않게 해주었다. 심청이 제물로 팔려가자 지극히 슬퍼하며 ‘불상이 여겨 타루비를 세우고(42장 후면)’ 기리는 모습을 보인다. 이들은 적게 가진 것을 나누어 마을에서 가장 딱한 처지의 부녀를 살아가게 해주었다.

53) ‘심청은 왜 목숨까지 바쳐가며 효를 이행했는가?’는 수많은 독자와 연구자들이 품은 질문이다. 이를 풀어나가는 과정에서 심봉사의 부성애를 술하게 간과한다. 자식을 부모의 소유물로 여긴 경향이 강했던 과거에는 자식을 팔아버리는 것도 비일비재했다. 그러나 자식과의 인연과 부친의 의무를 포기하지 않았다. 신체 장애로 사회적 자아 실현의 길이 완전히 막힌 심봉사 역시 당시 비범한 선택을 한 것이다. 심청이 바다에 뛰어든 것을 두고 부양의 의무를 지우는 아버지에 대한 반항감을 스스로에 대한 공격으로 바꾼 것, 혹은 꼭씨부인과의 무의식적 대결의식 등 정신분석학적으로 해석하기도 하고, 효라는 당대 가치를 수장시키고자 뛰어든 것이라는 견해도 있다. 이들은 일면 생각할 기회를 주지만, 한국적 정서와는 전혀 맞지 않는 해석이라 생각한다.

- 노 하여곰 밥을 비려 먹고 사잔 말가 이고이고 (상, 12장 후면~13장 후면)
- ② 심청이 반겨 듯고 말을 하되 나는 본촌 스릅일너니 우리 부친 안망하사 공양미 삼백 석을 지성으로 불공하면 눈을 찌보리라 하되 가세 철빈하여 판출홀 기리 전이 업서 니 몸 팔여하니 나를 사가미 엇더뇨 (상, 21장 후면)

겨우 칠 팔세 된 심청이 제대로 된 옷과 신발 없이 엄동설한에 구걸하러 다니는 모습과, 이를 애처롭게 받아야 하는 심봉사의 처지는 맹자의 환과고독을 연상케 한다. 맹자의 핵심은 지도자의 여민동락이다. 지도자가 즐거워하는 것을 백성도 즐거워하게 하면 민심이 저절로 군주에게 오는 것인데, 이 때 군주가 가장 먼저 살펴야 하는 것이 그 나라의 가장 고난에 처한 홀아비, 과부, 고아, 독거노인인 것이다. 심봉사와 심청은 이 중 셋에 해당될 수 있다고 할 정도로 극빈 계층이다. 이들은 나라의 보살핌을 받지 못했다. 오로지 도화동 이웃 주민들과 서로를 끔찍이 생각하는 부녀의 정으로 목숨을 유지한 것이다. 극빈한 이들의 처지는 왕도정치의 실현이 구석구석 미치지 못하는 사회를 보여준다. 결국 대신으로 효를 다하려 하는 심청의 죽음은 인간의 기본인 오류를 행할 수 없게 하는, 즉 인간다운 삶을 불가능하게 하는 비참한 현실을 상징적으로 보여주는 것이다.

심황후가 비록 아비를 찾기 위한 묘안이었으나, 그가 황제에게 한 말은 그러한 맥락에서 의미심장하다.

천하 밍인을 모도 묘와 잔치를 하옵소서. 저의더리 천지 일월성신이며 흑백 장단과 부모 처자를 보와도 보지 못하여 원한 두물 푸러 주옵소서. 그러하오면 그 가온디의 흑 신첩의 부친을 만나것소니 신첩의 원일 뿐안이오라 또한 국가의 화평한 일도 되올 듯하오니 처분이 엇더 하옵신잇가하신디 천자 크게 칭찬하사 왈, 과연 녀중의 요손이로소이다 그러하사이다 (하, 50장 후면~51장 전면)

이는 물론 심청이 아비를 찾고자 내 놓은 계책이지만 백성 중의 불쌍한 바는 환과고독이며, 그중 몸이 성치 않은 사람들과 맹인이 가장 원한이 많다고 한 것은 자신과 아비의 한이 결국 세상 가장 낮은 곳에 처한 많은 이들의 한임을 철저히 인식한 것이다. 이후 이러한 심청의 측은지심은 ‘만좌 밍닌드리 심봉스 눈 뜨난 소리의 일시의 눈더리 허번덕 짹짹 간치식기 밥머기 난 소리 갓더니, 못 소경이 천지 명랑하고 … 물수이 다 눈이 발가스니(하, 제64장 전면)’라 하여 아버지만이 아닌 온 세상 봉사들의 눈을 함께 뜨게 해 줌으로써 온 세상의 이로움으로 발현된다.

왕도정치에 대한 이러한 열망은 <심청전>에서 심황후가 왕도정치를 실현하는 주요 인물로 자리 잡고 있음에서 알 수 있다. 심황후가 황후가 된 이후 태평성대가 되었다는 구절이 두 부분이나 등장한다.

- ① 심황후의 덕택이 지중하사 년년이 풍연 드러 요순천지를 다시 보니 성강지치 되야셔라 (하, 48장 전면)
- ② 뒤평성디 만난 빅성 처처의 춤 추며 노리하되 출천디효 우리 황후 뉘푸신 덕이 사히의 덩피쁘니 (상, 66장 후면)

심청이 황후가 됨으로써 ‘요순천지(堯舜天地)’와 ‘성강지치(成康之治)’, ‘뒤평성디(太平聖代)’ 등을 통해 살기 좋은 세상이 되었음을 여러 번 표현한다. 심황후가 구체적으로 어떻게 정치에 관여했는지 분명히 나타나 있지 않지만, 심황후는 극빈층에서 황후가 된 인물로서 누구보다 그러한 이들의 어려움을 잘 알고 있는 사람이다. 또한 본성을 잘 보존하고 발현하여 천지를 감동시킨 효를 실행하였으므로 군자인 것이다. 군자는 앞서 보았듯이 치국, 평천하의 역할을

하는 인물이기도 하다. 부모에게 지극한 효행을 하는 그 마음으로 나라와 백성을 잘 보살펴 달라는 염원의 표현이다.

아버지인 심봉사의 장애로 인해 그들 부녀는 극심한 가난을 겪었다. 그들에게 왕도정치는 직접적으로 작동하지 않았다. 장애를 가진 맹인과, 고아의 처지에 가까운 소녀는 절망하지 않고 살아남아 그들이 왕도정치의 필요성을 주장하는 존재가 되었다. 그 과정에서 왕도정치 대신 도화동 이웃들과 장승상 부인, 남경 상인들의 따뜻한 보살핌을 받았다. 왕도정치가 제대로 작동하지 않는 곳에서 결국 필요한 것은 수신을 통해 본성을 보존하고, 온전치 못한 사람들에게 도움의 손길을 내밀며 도심을 발현해나가는 사람이다. 그러한 사람들이 많아질수록 왕도정치가 실행되는 세상 또한 머지않아 가까워지는 것이다.

반면 토벌가는 철정의 발현으로 본성이 가려진 지도자와 신하의 모습과, 그로 인한 나라의 위기를 여실히 보여준다. 윗물이 흐리니 백성 역시 본성이 맑지 않다. 그러나 이러한 백성의 자각에 의해 공동체의 건강에 회복에 기미가 보인다. 두 작품은 질병을 통해 왕도정치가 백성에게 미치지 못하는 절망적 현실에서 백성들이 희망이 될 수 있음을 말하고 있다는 점에서 공통적이라 할 수 있다. 사회 전체의 병폐가 깊어도 천한 처지의 사람 한 명이 공동체 전체의 병을 치유할 수 있는 단초가 된다는 점에서 인간에 대한 희망과 긍정이 강하게 표출됨을 볼 수 있게 된다.

4. 맺음말

본고는 19세기 고소설에서 질병이 다루어진 여러 양상을 유학의 ‘수신’ 개념을 통해 고찰해 보았다. 그러나 1차적으로는 소설 속에 형상화 된 질병에 처하기 전 후의 인물의 삶을 통해 바람직한 삶의 자세를 도출할 수 있었다. 그리고 개인의 건강이 그가 속한 공동체와 국가의 건강에 직결되는 양상을 살펴보면 당대 고소설을 향유한 독자들이 질병을 통해 세상을 바라보거나 이상향을 형상화하기도 했음을 발견할 수 있었다.

본고에서 제기한 문제와 연구 내용은 다음과 같은 의의가 있다. 첫째, 한국의 이론으로서 소설 속 인물의 해석을 시도했다는 점이다. 유학의 인간관과 함께 개인 마음의 문제에서 출발하여 몸의 올바름을 이루고, 자신이 속한 공동체의 이로움을 추구하는 ‘수신’은 인간 내면의 문제 뿐 아니라 인간을 둘러싼 다양한 맥락을 다면적이고 종합적으로 고찰해 볼 수 있는 유용한 시각임을 확인할 수 있었다.

둘째, 집권 세력인 양반층보다 신분상 아래인 중인 이하 서민층을 독자로 하는 방각본 소설을 성리학의 가치관으로서 해석해보았다는 점이다. 물론 그들을 대상으로 한 방각본으로 발간된 영웅소설은 표면적으로 충과 효를 표방한다. 판소리계 소설 또한 당대에 양반 향유층으로까지 판소리의 향유층이 확대된 결과 이를 의식하여 표면적으로 충, 효, 열 등을 세운다는 해석은 주류로 자리 잡아 왔다. 그러나 서사를 작동하는 주요 원리로서 성리학이 정밀하게 작용함을 지적하지 않았다. 우선, 대중적인 고소설을 읽은 당대 독자들이 주자학, 즉 성리학에 조예가 깊지 않고 그럴 가능성도 거의 없다는 이유에서일 것이다. 혹은 주자학은 중세를 대표한다는 생각에 이를 뛰어넘는 근대로의 지향을 주자학을 통해 발견하고 싶지 않은 것일지도 모른다. 물론 한글소설을 서민층이 얼마나 읽었는지, 한글 해독 인구가 방각본의 발행 횟수가 보여주는 것처럼 많았는지에 대해 지금도 의견은 분분하다. 중인 이하 서민층의 의식 향상과 유학서의 관계를 논한 연구는 찾기 힘들다. 권력의 중심부에서 멀어 질수록 기록을 남기기 힘

들고, 역사도 그들 편이 아니다. 소설 창작이 천시되었던 사회적 풍조로 인해 구체적 증거를 찾는 것이 여간 힘들지 않다.

창작에 있어서는 식자층으로서 권력에서 소외된 몰락양반이나 중인층이 소설 창작에 관여하였을 가능성이 높다. 소설을 천하게 여기던 당시 풍조로 등으로 인해 이름을 밝히기 힘들었을 그들은 신재효를 제외하고는 그 실명이 거의 전해지지 않는 것이 방각본 창작의 실태이다. 따라서 그들이 어떠한 사상적, 학문적 경향을 가졌는지를 논하는 기록도 없다. 그러나 한글 소설을 지었을 정도라면 서책을 끼고 생활하거나, 과거 급제를 꿈꾸며 서책을 읽었던 경험을 가진 사람이라 생각할 수 있다. 주자학이 조선 중반 퇴계를 기점으로 심화되었고 유학서의 방각본 발행 또한 조선후기 방각소설이 유행하기 직전 혹은 같은 시기였던 것으로 본다면, 그들의 사상적 토대가 무엇일지 예상할 수 있다.

19세기 방각본 한글소설, 혹은 활자본 대중소설 등이 유학적 가치관이나 성리학적 가치관을 지향한다고 해서 그것이 중세를 벗어나지 못한 서민들의 의식 수준을 의미하는 것인가? 유학이나 성리학은 본래 권력에 봉사하기 위한 학문이 아니었다. 그것은 불교도 마찬가지다. 따라서 서민들이 유학서나 유교이념을 담은 고소설을 광범위하게 읽고 교훈적 의미나 깨달음을 얻는 것이 중세로의 회귀, 자생적 근대 지향의 실패를 뜻한다고 생각하는 것은 곤란하다. 조선 왕조가 성리학을 통치 이념으로 표방했다고 해도 그것을 바탕으로 수준 높은 토론을 하고, 또 그것이 민중의 삶에 뿌리내리기까지는 조선 왕조 안에서 수 백 여년이 걸렸음을 기억해야 할 것이다. 어쩌면 뿌리내리려 할 때쯤 급하게 조선 왕조가 막을 내린 것일지도 모를 일이다. 조금 더 시간이 있었다면, 서민들도 유학을 바탕으로 삶과 문학에 대해 토론하고 그것을 바탕으로 수준 높은 문학을 창작해냈을지도 모른다.

셋째, 고소설 속에서 작동하는 질병의 다양한 양상을 통해 선인들의 건강, 나아가 인간과 삶에 대한 가치관의 일면을 볼 수 있었으며, 현대인으로서 반성과 고찰의 기회를 삼을 수 있게 하였다. 질병을 보는 관점은 서양 의학과 학문의 영향으로 분절적이며, 질병 이전보다 이후에 더욱 신경을 쓰는 경향이 있다. 그러나 수신의 관점으로 보았을 때는 겉으로 건강하고 멀쩡한 사람도 그 언행의 패턴이나 감정적 성향을 통해 얼마든지 질병의 징후를 감지할 수 있다. 이를 더욱 심화한다면 우리 고유의 가치관으로서 서양의 의학이 미치지 못하는 부분을 뛰어 넘어 통합적이고 전체적인, 한국인의 가치 체계에 맞는 질병의 대처 방법을 많이 발견해낼 수 있을 것이라 본다.

그러나 본고가 앞으로 보충해 나가야 할 점 또한 존재한다. 이 논문에서 밝힌 ‘고소설 속 질병을 통해 드러난 당대인의 가치관’이 반드시 한국적인 것인가에 대한 의문이 든다. 유학서를 비슷한 시기에 중국과 일본도 공유했다. 그러나 인류의 원형적 사고를 근접하게 표현하는 신화조차 한·중·일은 각각 구별되는 특색과 경향을 가진다.⁵⁴⁾ 따라서 비슷한 시기의 대중소설에서 유가의 영향이 심화의 방향은 분명히 다른 부분이 있겠지만, 같은 사서(四書)를 공유했던 중국과 일본의 문학에서는 이러한 개인의 건강이나 질병을 바라보는 시각이 어떠한 양상으로 드러나 있는지 궁금하다.

또한 당시 한글소설의 대다수가 작자미상이므로, 본고에서 다룬 소설 작자가 이러한 유학의 수신의 의미와 중요성을 인물의 질병을 통해 형상화 했을 지에 대한 근원적 의문이 존재한다.

54) 임태홍은 한국의 건국신화가 중국과 일본에 비해 역사화 되어 있는 경향이 있으며, 주인공이 신, 동물이 아니라 인간 중심이고, 천지인의 3단계 구조를 지향하며, 가족 중심의 인간관계를 중시하는 경향이 있다고 본다. 이는 전승 과정에서 광범위하게 유가의 영향을 받은 흔적이라 본다. 임태홍, 「유교가 한국 건국신화에 미친 영향」, 『유교사상문화연구』 제29집, 한국유교학회, 2007, 269~301쪽.

작자, 독자에 대한 기록이 전무하고, 그들이 문화적 상승 지향 욕구나 과거를 통한 출세와 신분상승의 욕구가 있었다고 해서 그것이 수준 높은 유학 내용의 체화로 이어졌을지에 대한 반론이 있을 수 있다고 본다. 본고는 당시 고소설을 읽은 독자들이 남긴 어떤 기록을 통해 당대 고소설의 질병이 가진 효용적 측면을 연구한 것은 아니다. 방각본 유학서의 광범위한 보급을 통해 고소설과의 긴밀한 교섭을 가정하고, 작품 분석을 통해 효용적 의미를 찾아 본 것이기에 이러한 실증적 부분에서 보완점이 필요하다고 본다.

본 연구를 통해 국가의 건강, 그를 구성하는 각 개인의 건강은 마음의 건강에서 시작되며, 마음의 건강은 천리와 합치되는 삶의 추구에서 온다는 것을 알 수 있다. 우리는 과연 천리에 합치되는 삶을 살고 있는지, 혹은 그에 합치되기 위해 얼마나 노력하는 삶을 살아가고 있는지, 혹시 ‘천리란 없는 것’이라며 등한시하지는 않았는지에 대한 반성이 필요한 시점이다.

‘수신’은 인간이 아무리 만물의 영장이며 음양오행 중 가장 빼어난 정수로 이루어진 존재라고 해도, 천리의 일부임을 잊어서는 안 된다는 것을 말해준다. 자본주의와 자유 시장경제 체제 하에서 끝없는 욕망과 소비를 통해 자신을 확장, 과시하는 인간이라는 존재 또한 유한한 시간과 공간을 살아가야 하는 천리의 작은 일부일 뿐이다. 눈부신 기술과 물질적인 풍요가 넘치는 시대에 ‘수신’의 의미가 낡은 과거로의 회귀로 인식되지 않았으면 한다. 넘치는 풍요 속에 살아갈수록, 과욕을 부리지 말고 자신의 본분에 알맞게 살아가려는 마음을 품으면서, 바람직한 목표를 품고 끊임없이 수신해야 한다. 넘치는 풍요 또한 ‘수신’의 관점에서 결코 좋은 징조가 아니다. 과연 우리가 살아가는 시대 또한 가난했던 과거와 겉모습만 달라졌을 뿐 여전히 많은 문제, 어쩌면 더 많은 문제를 가지고 살아가고 있다. 질병이 다양해지는 만큼, 우리 사회의 질병 또한 다양해지고 있는 것이다.

유학 또한 이상적 세상은 인간 없이 이루어질 수 없다고 말한다. 단 한명도 없이 사라져도 우주는 돌아가고 태양계도 존재할 것이다. 오히려 더 잘 돌아갈지도 모른다. 인간 없이 어떻게 인간이 꿈꾸는 이상적 세계가 있겠는가? 그것이 단 한 명이든 여러 명이든 전체든, 인간에게 기대를 걸어 볼 수밖에 없음을 뜻한다.

신체의 건강을 위해 규칙적으로 시간을 내어 운동하고, 좋은 것을 찾아 먹고, 건강 관련 기사를 검색하는 노력에서 적은 부분이라도 본인의 마음 건강과 인격 수양에 관심을 가져 보아야 한다. 그를 통해 시선을 자신만이 아닌 자신을 둘러싼 더 큰 외부로 돌리는 것이 진정한 ‘인간 존재의 확장과 의미 찾기’임을, 또한 그것이 천리에 부합하는 길임을 잊어서는 안 될 것이다. 다소 바보 같아도 위와 같이 살다보면, 우리가 꿈꾸는 이상향이 어쩌면 예상보다 빨리 눈앞에 도래할지도 모른다. 그것은 결코 나 혼자서만 행복하다고 해서 이루어질 수 있는 것이 아니기 때문이다.

참고문헌

1. 자료

- 강한영 교주, 「변강쇠가」, 『신재효 판소리사설집』, 교문사, 1996.
김기현 역주, 「박씨전」, 『한국고전문학전집 15』, 고려대 민족문화연구소, 1995.
김진영 외, 「완판 71장본 심청전」, 『심청전 전집 3』, 박이정, 1998.
김진영 외, 「완판 21장본 퇴별가」, 『토끼전 전집 2』, 박이정, 1998.
황패강 역주, 「숙향전」, 『한국고전문학전집 5』, 고려대 민족문화연구소, 1993.
『孟子』, 『大學』, 『聖學十圖』, 『活人心方』, 『莊子』

2. 논저

- 강명관, 『국문학과 민족 그리고 근대』, 소명출판, 2007. 112~114쪽.
고려대 민족문화연구원 한국사상연구소 편, 『역주와 해설 성학십도』, 예문서원, 2009.
국사편찬위원회, 『한국사 - 34. 조선후기의 사회』.
권봉숙, 「퇴계의 건강증진 담론」, 『퇴계학논총』 제26집, 퇴계학부산연구원, 2015.
권봉숙, 「심학도의 마음 건강 증진 담론」, 『퇴계학논총』 제27집, 퇴계학부산연구원, 2016.
김병권, 「춘향전의 이념적 탈중심화 담론 -성춘향과 변학도의 대화 분석-」, 『한국문학논총』 제20집, 한국문학회, 1997.
김병권, 「<천연완월>에 표현한 퇴계의 화열 연구」, 『퇴계학논총』 제26집, 퇴계학부산연구원, 2015.
김병권, 「퇴계문학의 지각론 수용 연구」, 『퇴계학논총』 제28집, 퇴계학부산연구원, 2016.
김용현, 『조선 성리학, 지식권력의 탄생』, 프로네시스, 2010.
김종성, 『의사가 만난 퇴계』, 궁미디어, 2017.
김종철, 『판소리의 정서와 미학 : 창을 잃은 판소리를 중심으로』, 역사비평사, 1996.
김현주, 「경판과 완판의 거리 : 판소리계 소설을 대상으로 한 사회문화적 해석」, 『국어국문학』 116, 국어국문학회, 1996.
류탁일, 『완판방각소설의 문헌학적 연구』, 학문사, 1981.
류탁일, 『한국 고소설 비평자료집성』, 아세아문화사, 1994.
박종기, 『고려사의 재발견』, 휴머니스트, 2015.
박희병, 『유교와 한국문학의 장르』, 돌베개, 2008.
부길만, 『조선시대 방각본 출판 연구 : 한국 현대 출판의 뿌리를 찾아서』, 서울출판미디어, 2003.
서종문, 『판소리 사설 연구』, 형설 출판사, 1985.
안현주, 「조선시대 사서 판본 연구」, 전북대 박사학위논문, 2007.
윤사순, 『한국유학사상론』, 열음사, 1986.
윤사순, 『근본 원리로 살핀 한국의 유학사상』, 두양사, 2015.
이철완, 『활인심방, 퇴계 이황의 평생 건강 비법』, 나무의꿈, 2009.
임성래, 「방각본의 등장과 전통 이야기 방식의 변화」, 『동방학지』 제122집, 연세대학교 국학연구원, 2003.
임태홍, 「유교가 한국 건국신화에 미친 영향」, 『유교사상문화연구』 제29집, 한국유교학회, 2007.

- 정병헌, 『신재효 판소리 사설의 연구』, 평민사, 1985.
- 정보배, 「완판 판소리계 소설의 독자기대 연구」, 부산대 박사학위논문, 2018.
- 정보배, 「판소리계 소설의 군자·보살형 인물을 통한 조선후기 소설 독자의 가치관 고찰」, 『동양정치사상사』 18권 1호, 한국동양정치사상사학회, 2019.
- 조동일, 『한국문학통사 3』, 지식산업사, 2001.
- 한덕웅, 『퇴계심리학 : 성격 및 사회 심리학적 접근』, 성균관대학교출판부, 1996.

「19세기 고소설 속 질병의 의미 양상과 독자 효용」에 대한 토론문

정준식(동의대)

이 글은 고소설 속의 ‘질병’을 유학의 ‘수신’과 관련지어 해석하고자 한 것이다. 독특하고 참신한 관점에서 고소설의 질병을 새롭게 해석하고자 한 발표자의 노력을 인정하면서 의문이 들거나 문제가 될 만한 요소를 중심으로 몇 가지 질의하고자 한다.

첫째, 자료 선정의 자의성에 대한 의문이다. 발표자는 고소설 중에서도 19세기 고소설 다섯 편을 논의 대상으로 삼고 있다. 그런데 이들 가운데 속향전, 박씨전, 심청전은 원작의 생성시기가 19세기보다 훨씬 앞서므로 이를 19세기 소설로 볼 수 있을지 의문이다. 이본의 차이를 십분 고려하더라도, 17-18세기 원작 소설이 19세기에 방각본으로 간행되었다고 해서 이를 19세기 소설로 보는 것이 합당한가? 그리고 질병을 다루면서 논의 대상 자료의 산출 시기를 굳이 19세기로 한정하는 이유가 무엇인가?

둘째, 소설은 기본적으로 인간의 욕망을 다루는 장르이므로 그 욕망을 추구해가는 과정에서 주인공이 세계와 갈등하거나 충돌하는 것이 당연하다. 그런데 발표자는 고소설에 등장하는 인물들의 질병이 칠정(七情)을 경계하지 않아 본성이 가려진 상태로 파악하고, 인물의 ‘수신(修身)’여부에 따라 이를 극복할 수도 그렇지 않을 수도 있다고 본다. 욕망을 추구하는 소설 장르에 본성의 유지 및 회복을 강조하는 유학의 ‘수신’ 개념을 적용하는 것이 과연 타당한 것인가?

셋째, 발표자는 신재효의 <변강쇠가>에 대하여, “신재효가 개작을 하며 당대 하층민의 삶을 사실적으로 구현하였고 이를 통해 당대 하층민의 생활상을 유추해볼 수 있으나, 결국 개작자의 의도는 하층민과 유랑민의 삶에 대한 동정심 부각보다, 당대의 유학적 가치관으로서 변강쇠가 겪은 질병과 죽음을 통해 철저히 권선징악적 세계 구현에 충실했던 것으로 보인다.”고 하였다. 90년대 이후 신재효의 요호부민으로서의 성격에 주목하여 그의 사설을 정밀하게 해석해온 학계의 관행에 비추어볼 때, 발표자의 이런 해석은 ‘유교적 교화주의로의 환원’이라는 누명을 벗기 어렵다. 이에 대한 발표자의 생각은?

넷째, 발표자는 <박씨전>의 박씨에 대하여, “그녀의 질병은 비록 그녀가 사회적 존재, 관계적 존재가 되는 것을 제한하지만 그녀는 질병을 기회로 삼아 철저히 수신하며 이후 자아의 확장을 통해 제가와 치국의 날을 대비하게 된다.”고 하였다. 그리고 “질병은 박씨뿐 아니라 그의 남편인 이시백에게도 전화위복과 제가의 중요한 계기로 형상화되어 있”다고 했다. 그런데 박씨는 ‘질병’이 아닌 ‘변신’을 통해 새로운 능력을 발휘하는 존재로 부각되며, ‘수신’이 아닌 ‘때를 기다릴 줄 아는 능력’으로 나설 때와 그렇지 않을 때를 분간할 수 있었던 것이 아닌가? 나아가 박씨의 ‘못생긴 외모’가 질병에 해당될 수 있는가?

다섯째, 발표자는 <심청전>에 대하여 “아버지인 심봉사의 장애로 인해 그들 부녀는 극심한 가난을 겪었다. 그들에게 왕도정치는 직접적으로 작동하지 않았다. 장애를 가진 맹인과, 고아의 처지에 가까운 소녀는 절망하지 않고 살아남아 그들이 왕도정치의 필요성을 주장하는 존재가 되었다.”고 하였다. 그리고 이에 반해 “<토별가>는 칠정의 발현으로 본성이 가려진 지도자와 신하의 모습과, 그로 인한 나라의 위기를 여실히 보여준다. 윗물이 흐리니 백성 역시 본성이 맑지 않다. 그러나 이러한 백성의 자각에 의해 공동체의 건강에 회복에 기미가 보인다.”고 하였다. 결국 “두 작품은 질병을 통해 왕도정치가 백성에게 미치지 못하는 절망적 현실에서 백성들이 희망이 될 수 있음을 말하고 있다는 점에서 공통점”이라고 하였다. 판소리가 민중의식을 반영한 민중예술인 점을 고려할 때 <심청전>과 <토별가>에서 ‘반봉건’ 지향은 기대할 수 있지만, ‘왕도정치에 대한 희망 혹은 필요성’을 읽어내는 것은 무리가 아닌가? 이를 개작자의 의도의 반영으로 보는가?

청소년문학에 나타난 포스트모던적 환상과 타자와의 환대 양상

- 김선영의 『시간을 파는 상점』을 중심으로

윤현진(동주대)

차 례

1. 서사의 환상과 청소년문학의 실재
2. 환상의 실천성과 유대에 대한 열망
3. 타자(他者)와의 만남, 대화, 시간: 자기에(自己愛)적 정체성에 대한 비판
4. '낮선 얼굴'에서 환상을 통한 진정한 타자환대로

1. 들어가며

스미스는 동화 속의 환상이 아동에게는 무척이나 자연스럽고, 친근한 것이라는 점을 강조한다. 훌륭한 작품은 환상을 통해 오히려 현실에 대한 깊은 언명을 할 수 있다고 주장한다. 아동은 환상적 이야기에 몰입하면서, 자기 마음속에 간직하고 있으면서도 똑똑하게 붙잡기 어려워 표현하지 못했던 여러 의문에 대해 생각한다는 것이다.¹⁾ 아동은 어른과 달리 현실과 상상의 세계의 선을 긋지 않고 넘나드는 세계에 살고 있으며 환상을 통해 현실을 더 분명하게 발견할 수 있다. 아동은 현실을 바라보고 인식하는 그들만의 의식구조가 있으며 아동문학은 이런 아동의 세계가 반영되어야 한다. 즉, 아동문학에서는 발신자인 어른이 수신자인 아동을 고려해서 작품을 써야한다는 것이다.

그러나 우리나라 근대 아동문학을 볼 때 아동이 어떻게 현실을 이해하고 인식했는지를 고려해서 쓴 작품을 발견하기란 쉽지 않다. 우리나라의 근대는 일제 강점기라는 특수성이 존재하며 이것은 우리 민족이 해결해야 할 커다란 과제이자 현실이었다. 이런 상황에서 발신자인 어른은 실제 아동의 모습이 아니라 민족의 문제를 해결하기 위한 도구로서 아동을 바라보고 그

1) L. H. Smith, 박화목 역, 『아동문학론』, 새문사, 1979, 295~318쪽.

것을 작품 속에 투영시키고자 하였다. 그렇기에 아동이 현실을 인식하고 그들이 주체가 된 작품보다 발신자인 어른이 인식한 현실을 수신자인 아동이 수동적으로 받아들이는 방식으로 작품이 전개된 경우가 많다고 볼 수 있다.

이런 측면을 문제제기로 하여 본고에서는 톨킨이 만든 용어와 캐서린 흄의 판타지 유형을 활용하여 근대 판타지 문학을 대표하는 『웅철이의 모험』과 『이상한 나라 앨리스』를 분석해 볼 것이다. 판타지 문학을 다루는 이유는 현실과 환상을 자유롭게 넘나드는 아동의 특징을 고려할 때, 판타지의 특징이 이와 유사하기 때문이다. 작품 속 판타지를 통해 작가가 어떻게 현실을 인식하며 그것의 주체가 누구인지 논의함으로써 현실을 인식하는 주체가 누구의 입장에서 쓰여졌는지 논의해 보고자 한다. 또한 이 두 작품은 아동을 어른과 다른 고유한 존재로 보기 시작했던 근대에 쓰여졌다는 것과 『웅철이의 모험』이 『이상한 나라 앨리스』를 모티브로 했다는 것을 고려해 볼 때, 근대 우리나라 아동문학이 어른인 발신자가 아동의 고유성과 아동의 현실 인식에 얼마나 접근했는지도 더불어 고찰해 보고자 하는데 그 목적이 있다.

2. 아동의 현실 인식과 판타지

판타지(fantasy)란 말은 그리스어로, 글자 그대로 번역하면 ‘눈에 보이도록 하는 것’이 된다. 이 말은 눈에 보이지 않는 것, 비현실적인 사건이나 현실계 밖의 일을 ‘눈에 보이도록 하는 것’을 말한다. 옥스퍼드 사전에는 판타지를 ‘지각의 대상을 심적으로 이해하는 일’ 또는 ‘상상력으로서 현실로 나타나지 않는 것을 모양을 바꿔놓은 활동이나 힘, 또는 그 결과’라고 정의되어 있으며, 일반 사전에도 ‘종작없는 상상, 꿈같은 공상, 환상, 환각’으로 풀이하고 있다. 영어에서는 fancy라는 말이 파생하여 이후 상상 형성능력으로서는 이 ‘팬시(공상력)’가 imagination(상상력)과 혼용되었는데, 19세기에 콜리지는 대상과 융합 통일하는 시적 창조력이 상상력이며, 공상력은 대상을 단지 결합 하는 능력에 지나지 않는다고 하여 양자를 엄밀히 구별하였다.

환상성에 대한 이론은 톨킨, 츠베당 토도로프 등 몇몇 서구 이론가들에게서 나타난다. 톨킨(J.R.R. Tolkien)은 “환상성은 자연스러운 인간적 활동성이다. 환상성은 단연코 이성을 파괴하지도 공격하지도 않는다. 또한 환상성은 과학적 진실성의 취향을 무디게 하지도, 그러한 지각을 둔하게 하지도 않는다. 반대로 논리가 예리하고 명백할수록 더 좋은 환상성을 낳을 수 있을 것이다”라고 주장한다.

문학에서의 환상성 논의는 토도로프, 로즈마리 잭슨, 캐서린 흄 등의 본격 연구에 이어져 엘렌 식수스, 그리고 프로이트나 라캉, 융 등의 신화학, 정신분석학적 저작들을 수용하게 됨으로써 더욱 활발해졌다. 토도로프는 환상성을 경이적인 것과 괴기적인 것 사이의 머뭇거리는 심리 상태를 ‘순수 환상’을 느끼는 상태라고 보았다. 토도로프는 ‘나의 테마’와 ‘너의 테마’로 환상적 담론이 갖는 내용성을 정신분석학적으로 분석함으로써 환상을 갖는 정신활동이 인간의 무의식과 무관하지 않음을 증명하고자 하였다.²⁾ 그러나 로즈마리 잭슨은 그러한 토도로프의 환상론이 사회학적 관점에서 볼 때, 허약함을 발견한다.³⁾ 그녀는 프로이트와 라캉의 정신분석학적 관점과 마르크스적 사회학적 관점을 아울러 환상성이 계통발생의 문화적 전복이라는 객관적 의미의 중요성을 밝히고자 하였다. 프로이트의 『문명의 불만』, 라캉의 주제 형성 과정의

2) 츠베당 토도로프, 「환상문학서설」, 『토도로프 저작집』 5권, 이기우 역, 한국 문화사, 1996. 223-259쪽.

3) 로즈마리 잭슨, 서강여성문학연구회 역, 「환상성 : 전복의 문학」, 『문학동네』, 2001. 14-15쪽.

타자 이론은 잭슨의 환상성 연구에 좋은 이론적 근거를 마련해 주었다. 잭슨은 환상성이 무의식(라캉의 큰타자)과 의식의 틈 사이의 진정한 주체의 형성을 방해, 때로는 균열을 일으킴으로써 문화 변형 가능성을 가능하게 도와준다고 본다. 그녀는 상징계와 상상계의 관계를 변형시키려하는 환상의 기능적 특성에 주목하여 환상성은 기존 질서에 대해 전복적으로 도발하는 것이외에 다른 아니라고까지 생각한다.⁴⁾ 베텔하임은 전통민담의 환상성이 아동에 끼치는 역할을 부정한 것으로 보지 않았다. 로즈마리 잭슨은 계통발생의 사회 집학적 논리를 정신병리학적인 현상과 결부시켜 환상성이 내포한 전복의 의미를 부각시키려 했다면, 베텔하임은 외디푸스 갈등이라는 개체발생적 논리로 개인의 성장 측면에서 긍정하고자 한다.⁵⁾ 결국 환상성은 인간의 욕망으로부터 발현된다하더라도 궁극적으로는 사회나 사회이데올로기로부터 떼어놓기 어렵다고 본다.

캐서린 흄은 좀더 환상을 미메시스(모방론)와의 관계에서 바라보고자 한다. 모방론은 일찍이 가장 오래된 예술 미학이다. 환상은 결국 전통적인 미메시스와의 관련 속에서 파악해야 한다는 것이 그의 주장이다. 이는 환상 이론이 지나치게 심리학이나 현상학에 의한 연구로 치달거나 지나치게 사회학적 연구로 기우는 것을 방지한다.

환상성을 환영문학, 성찰문학, 교정문학, 탈환영문학 이상 네 가지로 분류하여 논의한다. 캐서린 흄⁶⁾의 이론은 작품에서 제시되는 판타지 통해 현실을 어떻게 인식하는가를 대략 알 수 있게 한다. 성찰적 환상이 이야기에 새로운 리얼리티를 제공한다면, 교정적 환상은 리얼리티의 수정과 미래의 형성을 위한 계획들을 전개한다. 성찰과 교정은 서로 같은 연속체의 다른 양극으로서 상호관련을 맺는다. 환영은 현실도피이다. 환영의 환상은 일상의 억압과 책임으로부터 독자를 해방시켜주는 공간으로 독자를 이끈다. 반면에 탈환영의 환상은 환영과 같이 현실과 벗어나고자 하면서도 독자를 불편하게 만들고 이야기로부터 소외시킨다. 탈환영의 환상은 독자로 하여금 해석을 불가능하게 하여 모순에 빠뜨린다.⁷⁾ 결국 판타지를 어떤 방식으로 전개하느냐에 따라 현실을 인식하는 양상이 달라진다고 할 수 있다.

여기서 말하는 현실을 인식하는 주체는 누구인가를 생각해 볼 때 어른인 작가 자신이라고 할 수 있다. 그런데 여기서 고려해 볼 점은, 아동문학은 발신자와 수신자가 다른 특수 형태를 가진 문학이며, 아동코드와 성인코드라는 두 가지 코드 시스템을 갖고 있다⁸⁾는 것이다. 발신자는 어른이지만 수신자는 아동도 포함이 된다는 것이다. 즉, 어른인 작가는 수신자인 아동이 현실을 어떻게 인식하고 구성하는지도 고려해야 한다는 것이다.

그렇다면 어린이는 어떤 방식으로 현실을 인식하며 이것이 판타지의 세계와 어떤 연관성이 있을까? 어른들은 對象을 합리적이고 과학적인 사고로 파악하고자 하나, 어린이들에게는 오로지 발견과 경이만이 있을 뿐이다.⁹⁾ 어린이들은 세계를 이성으로 파악하는 것이 아니라 감정으로 파악하기 때문이다. 이성은 세상에 자아를 投射하지만 감정은 세상을 자아에게로 이끌어와 同化시켜 버린다. 어린이들은 세상의 중심을 항상 자기라 생각한다.¹⁰⁾

아동은 세계를 이성이 아니라 감정으로 파악하며 자기가 중심이기 때문에 현실과 환상의 세계에 대해 굳이 경계선을 긋는 법이 없이 대면한다. 즉, 그들이 인식하는 현실은 어른이 인식

4) 로즈마리 잭슨, 위의 책, 234쪽.

5) 브루노 베텔하임, 김옥순 · 주옥 역, 『옛이야기의 매력1-2』, 시공주니어, 1996.

6) 캐서린 흄, 한창엽 역, 『환상과 미메시스』, 푸른나무, 2000.

7) 캐서린 흄, 위의 책, 103-107쪽.

8) 마리아 니콜라예바, 『용의 아이들』, 서울: 문학과지성사, 1998, 97쪽.

9) 김요섭, 「환상공학」, 『아동문학사상 I』, 보진제, 1970, 12쪽.

10) 김요섭, 「환상공학」, 『아동문학사상 I』, 보진제, 1970, 12쪽.

하는 현실과는 다르다. 상상의 세계에서 충분히 현실을 경험할 수 있고 현실의 세계에서 판타지를 꿈꿀 수 있다. 그러므로 아동에게 판타지는 상상이 아닌, 현실 그 자체의 실감으로 존재하는 세계이다.

톨킨에 따르면 판타지는 ‘1차 세계’(Primary World)와 ‘2차 세계’ (Scondary World)로 이루어진다. 1차 세계는 경험 세계 즉, 현실 세계를 말하며, 2차 세계는 비현실적 세계를 뜻한다. 톨킨에 따르면 판타지는 1차 세계와 2차 세계가 존재하는 이야기이고 성공적인 환상이 이루어지려면 2차 세계가 내적 리얼리티를 가지고 있어야 한다고 한다. 톨킨은 ‘2차 세계 안에서 2차 창조자가 말하는 것은 진실하다. 왜냐하면 그것이 그 세계의 법칙과 일치하기 때문이다. 의심이 일어나는 순간 주문은 깨어지고, 마법, 아니 예술은 실패하게 된다.’¹¹⁾고 말한 바 있는데 이 말은 작가에 의해 새로 창조된 2차 세계의 법칙은 그 세계 안에서 치밀하게 짜여져서 독자로 하여금 불신의 자발적 중단을 가져올 수 있도록 구성되어야 한다는 뜻이다¹¹⁾

또한 판타지는 현실과 단절된 세계가 아니라 현실의 확장이거나 심화로 자리매김 될 수 있다. 판타지는 현실의 은유와 전복을 통해 현실을 더욱 잘 보게 만드는 방법이자 새로운 감성과 인식 아래 현실 그 자체를 새롭게 구성해 나가는 방법이기도 하다.¹²⁾

2차 세계가 리얼리티를 가지고 현실의 질감으로 다가올 때 현실의 1차 세계는 더욱 확장되고 심화되는 것이다. 즉, 어린이들에게 상상은 비현실적인 것이 아니라, 그들의 현실을 구성하는 중요한 축이다. 판타지는 그들이 인지하지 못하는 현실들을 판타지의 내적 장치들을 통해 더 분명하게 발견하게 만들며 그들이 현실을 새롭게 구성해 나가도록 돕는다.

3. 판타지 유형에 따른 현실인식

1) 『웅철이의 모험』에 나타난 현실

톨킨이 언급한 1차세계는 실제 현실이며 2차세계는 판타지 내의 현실이다. 『웅철이의 모험』과 『이상한 나라의 앨리스』는 1차세계와 2차세계가 확실히 구분되며 실제 현실인 1차세계에서 판타지 세계인 2차세계로 들어가는 방법도 비슷하다. 판타지인 2차세계에서 펼쳐지는 현실은 1차세계의 실제 현실과 동떨어져 있지 않으며 상징과 은유로 1차세계와 연결고리를 만들어 내고 있다. 전체적인 구조역시 비슷한데 이것은 『웅철이의 모험』이 『이상한 나라의 앨리스』 모티프를 차용했기 때문이다. 주요점은 『웅철이의 모험』의 창작 동기를 다음과 같이 밝힌 바 있다.

동화라고 할는지 어린이들을 위한 소설이라고 할는지 긴 얘기로는 19세기 영국 작가 레위스·캐롤(Lewis Carroll)의 “이상한 나라에서의 알리스의 모험”(Alice’s Adventures in Wonderland)를 무척 재미있게 읽었는데 여기서 얻은 충격으로 나는 “웅철이의 모험”을 창작했다. 캐롤의 이 작품을 읽고 나도 그와 비슷한 장편 동화를 쓰고 싶은 충동이 생겨 쓴 것이지 모방은 절대 아니다. 두 작품을 읽고 비교해 보면 내 말이 참말이라는 것을 알게 될 것이다.¹³⁾

11) 항병하, 「환상문학과 한국문학」, 『세계의 문학』, 1997, 여름호, 138쪽.

12) 김상욱, 『숲에서 어린이에게 길을 묻다』, 창작과비평사, 2002, 109~119쪽.

13) 주요섭, 「내가 좋아하는 동화」, 『아동문학』, 제2집, 1962. 11, 8쪽.

『웅철이의 모험』은 친구의 큰언니가 읽어주는 『이상한 나라의 앨리스』를 듣다가 시작된다. 친구의 큰언니가 읽어주는 책의 제목이 명시되어 있지는 않지만, 『이상한 나라의 앨리스』의 도입부가 그대로 인용되어 있다. 웅철이는 친구의 큰언니가 읽어주는 『이상한 나라의 앨리스』를 들으며, 별 황당한 이야기를 다 듣는다는 태도를 보인다. 그때 웅철이 앞에 시계줄이 늘어진 모본단 조끼를 입은 토끼가 나타나서 말을 건넨다.

그래 웅철이는 놀라서 그 소리나는 곳으로 고개를 돌려 보았더니 거기에는 몸둥아리가 눈처럼 희고 두귀가 볼뚱한 집토끼가 한마리 서서 웅철이를 보고 방그레 웃고 있었습니다. 그런데 웅철이가 더한칭 놀란것은 이 집토끼는 으젓하게 모본단 조끼를 척입었고 바로 그 조끼 주머니밖으로는 구장영감이 차고다니는것과 꼭 같은 번들번들하는 시계줄이 척 늘어져 있었습니다.¹⁴⁾

시계줄이 늘어진 조끼를 입은 토끼라는 설정은 『이상한 나라의 앨리스』에서 그대로 가져온 것이다. 하지만 “모본단 조끼”¹⁵⁾와 “구장영감이 차고다니는것과 꼭 같은 번들번들하는 ”시계줄”이라는 설정을 통하여, 식민지 조선이라는 것을 상징적으로 알려준다. 웅철이에게 길을 인도하는 보퐁이네 토끼는 “시계를 꺼내들고 연성 들여다보면서 웅철이더러 어서 가자고 재촉”¹⁶⁾하는데, 이는 토끼나라로 가는 차 시간에 맞추기 위함이다.

『웅철이의 모험』에서 현실 세계에서 판타지 세계로 여행한 후 현실 세계로 돌아오는데 이 점도 『이상한 나라의 앨리스』와 비슷하다. 『이상한 나라 앨리스』처럼 시간이나 공간의 모호성, 혼돈은 없다. 땅 속 나라, 달나라, 해나라, 별나라의 다양한 세계를 탐험할 뿐이다. 작가는 웅철이의 탐험을 통해 1차세계인 실제 현실을 판타지 내에서 상징과 은유로 묘사하면서 문제가 되는 실제 현실을 교정하려는 의도를 드러낸다. 앞서 언급한 캐서린 흄의 판타지 유형으로 볼 때 이 작품은 교정적 환상으로 볼 수 있다. 작가가 바라본 현실은 비판적이며 이것은 보다 나은 방향으로 수정되어야 하는 것이다.

여기서 교정되어야 하는 현실은 해나라에 제시되어 있다. 해나라는 자본주의의 부조리한 사회상을 보여주는 공간으로, 불쾌함을 느끼는 것을 통해 자본주의를 부정적으로 인식함을 보여준다.

해나라에서는 원숭이 그림자가 제일 세력이 있는 모양이었습니다. 원숭이가 그리 많지는 않은 모양인데 원숭이마다 큰 집을 짓고 살고 그집 옆에는 굉장히 큰 창고가 있는데 그 창고에는 조고만 조개껍질들이 하나 가득 차 있는것이었습니다. 그리고 매 원숭이 아래에는 수천명씩의 다른 그림자들이 종노릇을 하고있는데 이 종들의 하는 일은 별다른 일은 없고 하로 종일 아침부터 저녁까지 땅만 파는것이었습니다. 땅속에는 여기저기 조개 껍질이 백혀 있는데 그 조개 껍질들을 상하지 않도록 잘 파내서는 물에 씻어 창고에 갖다가 쌓아 놓는것이 그들의 일이었습니다.¹⁷⁾

14) 주요섭, 「웅철이의 모험」, 『소년』 창간호, 1937, 4, 61쪽.

15) 모본단(模本緞)은 본래 중국에서 생산된 비단의 일종이다. 이씨 조선후기부터 근대까지 많이 사용되었다.

16) 주요섭, 「웅철이의 모험」, 『소년』 제1권 제4호, 1937, 7, 63쪽.

17) 주요섭, 「웅철이의 모험」, 『소년』 제1권 제9호, 1937, 12, 44쪽.

조개껍질은 과거에 화폐로 사용되던 것인 만큼, 돈을 상징하는 것이다. “그리 많지는 않은” 원숭이가 부를 독점하는 것은 소수의 자본가가 생산수단과 부를 독점하는 자본주의 체제의 모습 그대로이다. 웅철이는 원숭이의 종노릇을 하고 있는 그림자 가운데 하나에게 조개껍질을 창고에 쌓아두는 이유를 묻는다. 그러나 그 그림자는 “쌓어 두어야 되니깐 쌓아두는것이지”라는 “무슨 소린지 물을 대답을”할 뿐이다.¹⁸⁾ “하로 종일 아침부터 저녁까지 땅만 파”면서도, 그 일을 하는 까닭조차 정확히 알지 못하는 그림자의 모습은 자본주의 체제의 ‘소외된 노동 (entfremdete Arbeit)’을 상징적으로 표현한 것이다. 원숭이의 종노릇을 하고 있는 그림자들은 “하로 종일 아침부터 저녁까지” 노동에 시달리면서도 기아에 허덕인다. 조개껍질을 많이 가진 원숭이들은 개구리를 많이 먹고살지만, 원숭이의 종노릇을 하고 있는 그림자들은 겨우 작은 달팽이만 먹고산다. 더욱이 “달팽이도 없어서 걱정”¹⁹⁾이라고 말한다. 이러한 설정은 자본주의 체제의 노동력 착취와 불평등을 보여준다.

별나라는 선행을 베푸는 아동들이 등장하는데 이것은 작가가 제시하고자 하는 이상적 공간이다. 이 작품에서 현실에서 나타난 문제들이 수정되고 이상적으로 미래가 펼쳐진 공간은 별나라이다. 이 나라는 아이들의 나라이자 빈부의 격차도 없고 만족감을 느끼는 이상적 공간이다.

“아이들만 사는 별나라는 돈이라는 것도 없고 뭘 산다는 것도 판다는 것도 없었습니다. 어른이 없으니 아이들을 때리거나 못살게 구는 일 없이 아이들 마음대로 노는 자유의 나라입니다. 그 넓은 동산에 주인이라는 것도 없고 그저 아이들이 몰려가서 김매고 물 주고 복돋워 주면 일 년 열두 달 내내 열매가 흠뻑 열리기 때문에 별나라 아이는 누구나 배고픈 일 없이 실컷 맘대로 자유롭게 따 먹을 수 있었습니다. 배불리 먹고 나면 여기저기 맑고 깨끗하게 흐르는 물을 마음껏 마실 수가 있고, 무슨 병이니 무슨 고통이니 그런 것은 조금도 없는 언제나 즐겁고 화평한 나라입니다. 아이들도 서로 싸우는 일 없이 언제나 재미있게 서로 모여 놀았습니다. 꽃밭 사이로 다니면서 춤을 추거나 여러 새들의 아름다운 음악을 듣거나 푸근한 풀밭에 누워서 잠을 자거나 오순도순 모여 앉아서 이야기를 나누며 노는 아주 깨가 쏟아지게 재미있는 나라입니다. 웅철이도 그 아이들을 따라 김도 좀 매고 나무에 물도 주고 같이 뛰어 다녔습니다.” (102~104쪽)²⁰⁾

별나라는 아이들이 ‘언제나 즐겁고 화평한 나라’로, 현실 세계와 비교하면 돈, 사고뭉치, 어른, 주인, 배고픔, 병, 고통, 다툼이 없고, 자유와 배부름, 재미 등이 있다. 별나라 아이들은 지구의 아이들을 위해 불을 비춰준다. 자신들의 행복에서 그치지 않고 타인을 위해 선행을 베풀으로써 어두운 현실을 밝히는 역할을 한다. 별나라 아이들의 무조건적인 선행은 해나라의 어른들, 특히 원숭이와 대비된다. 그들은 재물을 축적하지만 그것을 타인에게 베풀지 않는다. 그들은 밝음으로 어둠을 만들고 지배할 뿐이다. 작가는 2차세계인 해나라와 별나라의 대비를 통해 1차 세계의 실제 현실을 비판하고 보다 나은 세계를 모색하려 했다는 것을 짐작할 수 있다. 이 작품에서 1차세계의 현실은 자본주의, 계급을 비판함으로 이루어진다. 영국 같은 제국주의 국가에도 마찬가지로 노동력 착취가 존재했지만, 식민지·반식민지의 노동자계급은 제국주의

18) 주요섭, 같은 곳.

19) 주요섭, 「웅철이의 모험」, 『소년』 제2권 제1호, 1938. 1, 46쪽.

20) 주요섭, 『웅철이의 모험』, 풀빛, 2006, 102-104쪽.

국가의 노동자계급보다 더욱 비참한 삶을 살고 있었기에 작가는 이런 현실을 밝히고 비판하고 싶었던 것이다.

이 작품에서 제시되어 있는 여러 나라로의 여행은 애초부터 작가가 비판하고 수정하고자 하는 현실이다. 작가는 어린이에게 이 현실의 세계를 판타지를 통해 알려줌으로 현실을 어른과 같은 관점에서 자각하기를 바라는 것이다. 그러나 아동은 이러한 역사·사회적 의식에 의해 현실을 인식하지 않고 자연 법칙의 내적 발달 원리에 따라 그 세계를 인식하고 수용한다는 점에서 어른의 그것과는 구분된다. 아동은 어떤 사상에 의해 대상을 인식하지 않고 이데올로기 이전의 타고난 그들의 성정(性情)으로 사물을 본다. 또한 앞서 언급했듯이 아동은 판타지의 세계를 경험함으로 자신이 알지 못했던 현실을 분명하게 발견하며 현실을 재구성한다. 이런 측면에서 볼 때, 『웅철이의 모험』에서 작가는 아동이 어떻게 사물을 바라보고 현실을 인식하는지에 대한 관점보다는 자신이 인식한 현실을 아동에게 알리고자 한 의도가 더 강한 작품이라고 할 수 있다.

2) 『이상한 나라 앨리스』에 나타난 현실

『웅철이의 모험』은 자본주의라는 토대를 문제시하고 있는데 반하여, 『이상한 나라의 앨리스』는 빅토리아 시대의 도덕주의·엄숙주의라는 상부구조를 문제시하고 있다. 『이상한 나라의 앨리스』는 빅토리아 시대의 도덕주의·엄숙주의에 순응하지 않고, 그것으로부터 파생된 교훈주의 작품들을 비틀고 조롱하며 정면으로 도전했다. 기계적으로 구획된 시공간 개념에 기초한 성장의 의미가 동요되고 원하는 방향으로 아동을 성장시키는 데 있어 중요한 역할을 담당한 교육과 교훈적 성격의 아동문학 모두 조롱과 풍자의 대상이 된다. 그러면서 아동 자신의 정체성에 집중하며 그것이 자의적이고 임의적임을 보여준다.

캐서린 휴의 판타지 유형의 틀에서 보자면 탈환영에 적용된다고 할 수 있다. 이것은 현실에서 벗어나 독자로 하여금 해석을 불가능하게 하여 혼란에 빠뜨리게 하는 방법을 사용하고 있다. 2차세계인 판타지 속에서 전개되는 모든 것들을 혼란스럽게 만들면서 기존에 규정되어 있던 질서들을 비틀어버림으로 다른 새로운 세계를 만나게 한다. 『이상한 나라 앨리스』에서는 시간과 공간의 구획된 세계를 파괴하고 있다. 1차세계인 실제 현실에서 파괴해야 할 질서란, 어른들이 아동을 훈육하는데 있어 세워 놓은 도덕주의, 엄숙주의를 말하며 이런 질서의 세계를 파괴는 어른들이 만들어 놓은 틀에서 벗어나 아동의 고유한 정체성을 찾아가려는 시도라고 볼 수 있다.

앨리스가 처음 접하는 원더랜드는 시계를 꺼내 보며 늦을까봐 걱정하는 흰 토끼이다. 시간과 함께 공간의 구획 역시 상대적이다. 『이상한 나라의 앨리스』에서 토끼 굴로 들어가 아래로 떨어진 앨리스는 복도를 따라 늘어선 많은 문을 바라보며 어떻게 다시 밖으로 나갈 수 있을까를 고민한다. 문 안으로 들어가는 것이 밖으로 나가는 것이 되는, 밖에 갇혀 버린 상황은 안과 밖의 경계를 모호하게 만든다. 안으로 들어가는 방법을 묻는 앨리스의 질문에 대한 공작부인 하인의 다음과 같은 대답 역시 안과 밖의 경계가 상대적임을 드러낸다.

“그럼 어떻게 해야 들어갈 수 있나요?”

앨리스가 물었다.

하인은 앨리스의 말을 무시한 채 계속 말을 이었다.

“우리 사이에 문이 있다면 내가 문을 두드릴 수 있겠지. 그리고 내가 안에서 문을 두드리면 내가 문을 열어 널 내보내줄 거야.”²¹⁾

하인의 대답에서 드러나는 바, 안과 밖의 구획이 가능해지는 것은 문이라는 장치를 통해서이다. 하인의 대답은 같은 공간에 서있다가도 사이에 경계가 생기면 하나는 안에 하나는 밖에 위치하게 되는 묘한 상황을 그려낸다. 이렇듯 공간의 구획은 자의적이며 그렇기에 혼란스럽다.

시간과 공간의 절대성이 흔들리면서 개인의 정체성 역시 의문시된다.

“넌 누구냐?”

대화를 유쾌하게 나누기에 좋은 질문은 아니었다. 앨리스는 약간 주눅이 들어 조마조마하며 대답했다.

“저……, 이제 저도 잘 모르겠어요. 오늘 아침 잠에서 깨었을 때는 분명히 내가 누구인지 알았어요. 그런데 아침부터 지금까지 여러 번 바뀐 것 같아요.

“그게 도대체 무슨 말이야? 알아듣게 얘기해!”

애벌레가 엄하게 다그쳤다.

“저도 설명할 수가 없어요. 보시다시피 전 지금 제가 아니거든요.”

“도대체 무슨 말인지 모르겠는데?”

애벌레가 말했다.

“죄송해요. 더 자세하게 설명할 수가 없어요. 하루에 몇 번이나 키가 변하니 저도 정신이 없어요.”

앨리스가 아주 공손하게 대답했다.

“그럴 리가 있니?”

애벌레가 말했다.

“아직 잘 모르실 수도 있어요. 하지만 당신도 언젠가는 번데기가 되고 그런 다음 또 나비가 된다면 좀 이상하지 않을까요?”

“아니!”

“그래요, 당신이라면 다를지도 모르죠. 저라면 정말 기분이 묘할 것 같거든요.”²²⁾

원더랜드에서 앨리스가 만나는 애벌레, 원더랜드의 여왕 등은 그녀에게 “넌 누구냐?”라는 질문을 던진다. 하지만 앨리스는 자신이 누구인지 설명하지 못한다. 자신의 몸이 커졌다 작아졌다 하는 경험을 반복한 앨리스는 신체의 변화가 자신의 통제를 벗어났음을 알려준다. 또한 번데기가 그 다음 나비가 되는 순차적인 성장에 대해 자연스럽게 받아들이지 않는다. 규정되어진 성장의 틀에 의문을 제시하고 다른 관점으로 보려는 앨리스의 태도는 자신의 고유한 정체성을 찾아가는 과정이라고 할 수 있겠다. 즉, 규정되어진 모든 것들에 의문을 제시하고 허물어버림으로 자신이 주체가 되어 자신의 고유성을 찾으려는 의지로 볼 수 있다.

원더랜드는 시공간 개념과 이에 기초한 정체성이 허물어지는 만큼이나 지식의 습득과 전수, 예외규범 등이 문제시되는 세계이기도 하다. 근대 이후 학교제도의 정착은 구체적으로 학년의 정비와 각 학년에 어울리는 교과목이 정착으로 나타났음을 상기해 볼 때 시공간의 구획을 허

21) 루이스 캐럴, 베스트트랜스 옮김, 『이상한 나라 앨리스』, 더클래식, 2013, 82쪽.

22) 루이스 캐럴, 앞의 책, 64-66쪽.

물어뜨리고 정체성을 동요시키는 작업이 학교교육에 대한 풍자를 수반할 것임은 쉽게 짐작할 수 있다.

시간이 기계적으로 앞으로 흘러가지 않는 세계에서 나아가 정확할 수 없으며, 나이에 따른 지식의 습득 역시 생소하고 억지스럽다. 습득된 지식과 예의범절에 대한 조롱은 학교교육과 교훈에 대한 조롱과 풍자로 이어진다. 모든 상황에서 어울리지 않는 억지스러운 교훈을 끄집어내는 공작부인과 가짜거북이 말하는 바다 학교에 대한 기억은 교훈만을 강요하는 교육적 태도와 학교교육의 무의미함을 꼬집는다. 학교에서 무엇을 배웠느냐는 앨리스의 질문에 가짜거북은 다음과 같이 대답한다.

“우선, 비틀거리기와 몸부림치기가 있지. 그리고 자잘한 수학 과목이 있는데, 야망, 산만, 추화, 조롱 같은 것들이지.”²³⁾

가짜거북의 이러한 대답은 읽기와 쓰기, 그리고 산수로 이루어진 당시의 교육을 꼬집는다. 가짜거북의 대답을 읽다보면 재미없고 기계적인 교육내용에 머리는 빙글빙글 돌고 몸은 비비 꼬이는 학생들을 상상할 수 있다. 교훈과 학교교육에 대한 이러한 비웃음은 교훈성 강한 당시 아동문학에 대한 패러디로 드러나기도 한다.

흥미로운 점은 현실세계의 질서를 기초부터 허무는 이 이야기가 어린시절의 꿈과 연결된다는 사실이다. 『이상한 나라의 앨리스』 앞부분에 나오는 다음의 시 구절을 살펴보자.

이상한 나라의 이야기는 이렇게
천천히, 하나씩,
신기한 사건들을 만들어 가면서 생겨났다네.
이제 이야기는 끝이 나고
행복한 뱃사공들은 찬란한 햇살 아래
노를 저어 집으로 돌아가네.

앨리스!
이 애뜻한 이야기를
부드러운 너의 손으로
어린시절의 꿈으로 가득 찬
신비한 추억의 장소에 가져다 두렴.
머나먼 땅에서 깎아 온
순례자들의 시든 꽃다발처럼.²⁴⁾

이야기가 끝나고 즐거운 마음으로 찬란한 햇살 아래 노를 젓는 광경을 묘사한 작가는 원더랜드에서 벌어지는 앨리스의 모험을 어린시절의 꿈, 기억과 연결시키며 시들어버린 꽃에 비유한다. 이야기를 들은 아이들의 질서는 어른들의 질서와는 다른 세계의 것이며 그것은 파괴되어지는 세계인 것이다. 원더랜드의 시간, 무원칙적인 이야기는 다시 일상의 집으로 돌아갔을 때

23) 루이스 캐럴, 앞의 책, 143쪽.

24) 루이스 캐럴, 위의 책, 앞부분.

잊혀지는 것이지만 신비한 추억으로 간직할 수 있는 아동의 세계인 것이다.

루이스 캐롤은 확고한 정체성을 주입하고자 하는 모든 형식의 교육을 문제로 삼고 시공간 개념과 ‘나’라는 정체성에 절대성을 부여하지 않는다. 문제적 현실과 다른 모습을 하고 있는 원더랜드 역시 선불리 대안적 모델로 제시되지 않는다. 원더랜드의 세계는 현실을 구성하는 기본범주를 균열시키고 허물어뜨리는 세계이면서 동시에 그 자체도 끊임없이 허물어지는 세계이다. 즉, 원더랜드의 세계는 그것을 경험하고 다시 현실로 돌아오면 꿈과 같이 사라지는 세계이다. 루이스 캐롤은 아동을 일정한 규칙에 따라 성장하는 틀 속으로 편입시키는 데 일조하는 것으로부터 탈피한다. 시공간의 혼동에 따르는 ‘나는 누구인가?’라는 앨리스의 계속되는 질문은 사회화 논리에 따라 규정된 자아에 대한 집착을 보여줌과 동시에 이로부터 벗어나야 할 필요성을 제기한다. 작가는 그 이전에 아동문학에 포함되어 있던 아동을 바라보는 틀 자체를 허문 것이다.

빅토리아 시대 교훈 문학은 아직 성인이 되지 못한 미성숙한 존재로서의 아동, 교육의 대상으로서의 아동이라는 개념과 맞닿아있다. 이러한 교훈 문학의 주류 속에서 『이상한 나라의 앨리스』는 아동 문학사에 한 획을 그었다. 그것은 도덕적 목적이나 교훈을 주려는 의도 없이 오로지 아동의 즐거움만을 위한 문학의 본격 등장이라는데 의미를 둘 수 있다. 캐롤은 작품 안에서 아동이 살아있게 꾸준히 노력했다. 앨리스의 조롱 섞인 냉정함과 거리낌 없이 자유분방한 태도는 동시에 아동 문학 작품의 주인공들이 보여주는 질서 지향적이며 순종적인 모습과는 상반되는 것이다.

루이스 캐롤은 도덕주의, 엄숙주의를 현실로 문제삼아 비판과 조롱을 일삼는 방법으로 판타지를 전개해 나간다. 어른들이 규정해 준 구획된 세계에서 성장하기보다 아동의 독자성을 인정을 인정하고 어른들이 규정해 온 질서의 세계를 파괴한다. 그 질서의 파괴는 정체성에 혼란을 가져다 주지만 그러한 과정에서 아동의 고유성을 찾게 되는 것이다. 작가 루이스 캐롤은 아동의 정체성 자체를 문제 삼음으로 어른들이 아동을 교육과 훈육이라는 수직적 관점이 아니라 아동이 세계를 바라보는 고유한 방식에 대해 보다 가까운 접근 하고자 하였다.

4. 근대 아동문학과 아동의 주체성

이상 살펴본 두 작품은 아동은 어른과는 다른 존재로 바라보기 시작했던 근대 시기에 발표된 것이다. 그러나 근대가 전개된 사회적 · 역사적 토양이 다르기에 아동을 인식하고 작품 속에서 다루는 방법도 다르다. 이것은 우리나라의 근대에 아동문학에서 아동을 어떤 방식으로 인식하여 작품 속에서 투영했는지를 살펴보면 서구와 비교해 봄으로써 알 수 있다.

아동의 전도란 성인의 시선이 전제된 아동을 뜻한다. 아동이 객관적으로 존재한다는 것은 자명한 사실로 보인다. 그러나 아동은 전도에 의해 최근에 형성된 개념이며, ‘유년기’와 ‘동심’처럼 성인이 ‘의식’하는 아동은 전도될 수 밖에 없음을 강조하고 있다.²⁵⁾ 특히 아동의 마음, 동심에 대해서도 이러한 관점은 더욱 잘 나타나 있다. “‘동심’이 아이의 마음속에 있는 자명한 현실이 아닌 어른들의 욕망이 응축된 판타지”²⁶⁾라는 의견이 여기에 속한다.

앞서 언급된 것처럼 아동문학은 발신자와 수신자가 다른 특수 형태를 가진 문학이며, 아동

25) 가라타니 고진, 『일본근대문학의 기원』, 서울: 도서출판b, 2010, 161~188쪽.

26) 박숙자, 「1920년대 아동의 재현 양상 연구: 문학텍스트와 공적담론을 포괄하여」, 『語文學』 제93집, 한국어문학회, 2006, 415쪽.

코드와 성인코드라는 두 가지 코드 시스템을 갖고 있다. 그러나 어른들의 아동에 대한 판타지적 욕망이 발신자와 수신자의 불일치로 나타난다고 볼 수 있다. 이것은 아동문학의 발신자인 어른이 실제 아동인 수신자가 충족할만한 작품보다 어른의 관점을 투영시키기 위한 것들로 채워지고 있다.

우리나라 근대 아동문학에서는 이러한 현상은 ‘근대’와 ‘식민지’ 상황의 토양 위에 드러난다고 할 수 있다. 이는 『少年』의 간행 취지를 설명하는 창간사를 통해 ‘소년’의 의미를 추측할 수 있다.

나는 이 雜誌의 刊行하난 趣旨에 對하여 길게 말삼하디 아니호리라. 그러나 한마디 簡單하게 할것은 「우리大韓으로 하야곰 少年의 나라로 하라 그리하랴 하면 能히 이 責任을 勘當하도록 그를 敎導하여라」 이 雜誌가 비록 덕으나 우리 同人은 이目的을 貫徹하기 爲하여 온갖 方法으로 써 힘쓰리라. 少年으로 하야곰 이를 넘게하라 아올너 少年을 訓導하난 父兄으로 하야곰도 이를 넘게하여라.²⁷⁾

위의 글에 나타난 ‘소년’은 장차 조국의 앞날을 책임져야 하는 주체이며 계몽의 대상, 부모의 보호 아래 있는 미성년이라는 특징을 갖고 있다. ‘소년의 나라’를 세워야 한다는 명제가 실현되기 위해서는 소년은 그만한 자격을 갖추어야 하고, 그 자격은 계몽을 통해 이루어지게 되는 것이다. 여기서 아동을 성인과 다르게 인식은 하고 있으나 신세대를 이끌어갈 계몽의 대상으로 보고 있지 아동의 고유한 존재로 접근한 것은 아니다.

아동에 대한 인식은 『어린이』에 이르러 조금 변화를 보인다. 방정환이 쓴 『어린이』 창간사에서 매우 극적인 묘사를 통해 낭만적인 아동을 예찬하고 있다. 이러한 아동에 대한 인식은 매우 낮선 것이라는데서 의미가 있다.²⁸⁾ ‘낮선 존재’는 곧 성인과 달라야 하는 아동의 조건을 충족시킨다.

새와가티 꽃

과가티 앵도가튼어린이입술로 튼진란만하게부르는노래, 그것은 고대로 자연의소리이며, 고대로 한울의소리입니다 비답이와가티 특기와가티 부들어운머리를 바람에날리면셋뒤노는 모양, 고대로가 자연의자태이고 고대로가 한울의그림자입니다. 거긔 예는 어른들과가튼욕심도있지아니하고 욕심스런계획도있지아니합니다. 죄업고 허물업는 평화롭고 자유로운나라! 그것은 우리의 어린이의 나라입니다.²⁹⁾

‘고대로가 자연의자태이고 고대로가 한울의그림자’인 아동은 “어른들과가튼욕심도있지아니하고 욕심스런계획”을 가진 성인과는 다른 존재로 보고 있다. 『어린이』 창간사에서 아동은 더 이상 성인과 아동이 연속선상에 놓여 있지 않음을 보여 준다. 낭만주의적 인식에서 어린이는 천사와 같이 예찬되는 대상이 되었다. 아동은 “어른이 살아가는 방식, 인생에 대한 태도가

27) 최남선, 『少年』 제1권 제1호, 한성: 신문관, 1908, 3쪽.

28) 방정환이 어린이를 예찬하여 묘사한 이유에 대해서는 다음 글을 참고할 수 있다. 천사는 일반인들에게 지극히 낮설고 모호한 것이었다. ‘천사’는 대상에 대한 주체의 낭만적 인식과 적극적인 감정 개입이 있을 때에만 비로소 ‘발견’될 수 있다. 조은숙, 『한국 아동문학의 형성: 아동의 발견, 그 이후의 문학』, 서울: 소명출판, 2009, 106쪽.

29) 방정환, 『어린이』, 개벽사, 1923년 3월호 1쪽.

‘어린이’라는 존재를 통해 반성되고, 새로운 자세를 자각³⁰⁾하게 한다. 아동은 생애의 한 주기, 또는 성숙 이전 단계라는 특정 개념에 기대지 않고, 독자적인 의미를 획득한다.

그러나 아동의 독자성은 식민지 상황에서 그 한계를 드러낸다. 아동의 독자적 존재를 인식함과 동시에 식민지 상황, 민족의 현실들을 아동과 연결시켜 인식함으로 그들을 민족의 현실과 분리시키지 못하는 한계를 드러내고 있다. 또한 천도교와 같은 종교와 더불어 아동에게 현실 문제 극복에 대한 기대를 갖고 있었던 당시 사회적 정서도 영향을 주었다.³¹⁾ 민족 해방을 목표로 하는 식민지 상황에서 민족의 미래를 상징하는 주체로서 아동을 바라보게 되었다. 즉, 식민지적 현실을 극복하기 위한 새로운 주체로서 ‘아동’을 인식하게 된 것이다.

이렇게 되면 아동문학은 발신자인 어른이 수신자인 아동의 코드를 읽는 것이 선행되어야 함이 간과된 것이다. 독자로서의 아동보다 식민지라는 민족의 현실이 더 앞섰기에 발신자인 어른이 아동의 관점이나 욕구를 인식하지 못하고 아동 문학 속에 녹아져 있지 못하는 한계점을 드러내고 있다. 앞서 살펴보았던 『옹철이의 모험』 역시 아동을 민족의 현실에 대한 어린이의 자각과 근대 자본주의에 대한 고발 등의 어른의 시각에서 접근하였다고 할 수 있다. 그에 반하여 『이상한 나라의 앨리스』는 보다 아동이 세계를 어떻게 인식하느냐에 보다 초점을 맞추었다.

근대라는 시점과 판타지적 구조가 비슷한 이 두 작품이 이렇듯 아동에 대한 접근이 다른 이유는 무엇일까? 그것은 사회적 측면에서 설명되어 질 수 있는데 필립 아리에스에 의해 근대적인 아동개념의 형성의 물적 토대로 제시된 핵심 개념이 바로 ‘학교-가족-아동’이다. 서구의 경우 17-18세기 ‘작은 어른’으로 노동하던 아동이, 학교 및 부르주아의 핵가족 제도에 편입됨으로써 순진무구한 존재로 간주되어 어른과 명확하게 구별되었다.³²⁾ 이에 따라 서구에서는 중산층의 아동이 가정이나 학교에서 아동문학의 독자적인 독자층을 형성할 수 있었다. 따라서 근대에 와서 아동이 재미있게 읽을 수 있도록 그들만의 세계를 담아내는 작품들이 한국의 경우 식민지의 ‘학교-가족-아동’으로 이어지는 근대적인 사회문화적제도가 채 자리를 잡지 못한 시기에 아동문학이 형성되고 전개되었다. 근대적인 학교와 가족으로부터 보호받는 아동이 쏟아져 나왔다. 이것은 아동이 주체가 되는 문학들이 근대에 자리 잡기 시작했다는 것을 말한다.

반면에 우리나라는 여전히 노동하는 프롤레타리아 계급에 속하는 경우가 많았다. 그런데 1900년대부터 1920년대에 이르기까지 근대적 아동관과 아동문학을 형성하는 미학적 층위에서는 수용은 매우 활발하고 급진적으로 이루어지고 있다는 점이다.³³⁾ 즉, 아동을 독자적인 존재로 인식하고 미학적 측면에서 활발하게 움직임을 보였으나 거기에 비해 아동문학을 소비하는 주체인 아동이 서구에 비하면 안정적인 독자층을 형성하지 못했다고 볼 수 있다. 이런 사회문화적인 맥락을 볼 때 우리나라 근대 아동문학에서 표면적으로는 아동의 고유성을 인식하였으나 실상은 발신자인 어른이 수신자인 아동의 세계를 만족시키는 작품보다 그들이 인식한 현실을 아동에게 훈육하는 관점에서 크게 벗어나지 못했다고 볼 수 있다.

우리나라 근대 아동문학에서 이런 한계점이 드러나는 이유는 일제 강점기라는 특수한 상황 때문이다. 서구의 아동문학 발전의 역사적 조건은 19세기 산업혁명과 프랑스혁명을 거친 후 근대화의 역기능을 인식하는 것이었다. 반면에 한국의 아동문학 전개의 역사적 조건은 1910년

30) 요코쓰카 카오루, 「동심주의와 아동문학」, 『창비어린이』, 창비, 2004년 여름호, 187~188쪽.

31) 김혜경, 『식민지하 근대가족의 형성과 젠더』, 파주: 창비, 2006, 194~195쪽.

32) Philippe Aries, 문지영 옮김, 『아동의 탄생』, 새물결, 2003.

33) 오현숙, 「아동문학의 형성과 장르 분화」, 서울대학교 박사논문, 2016.

대 한일합방으로 인한 식민지화와 1918년 세계1차 대전의 종전을 거치면서 근대화의 역기능을 인식하는 것이었다.³⁴⁾ 우리나라는 식민지적 현실을 제외하고는 근대를 언급할 수가 없다. 민족의 해방이라는 당면한 과제 앞에 아동은 민족의 현실을 깨우치고 미래를 짊어지고 나가야 할 존재로 인식되어야 한다는 어른의 관점이 우리나라 근대 아동문학에서 투영되었다고 볼 수 있다. 따라서 우리나라 근대 아동문학은 아동의 세계를 탐색하고 보다 더 아동이 주체가 되지 못한 점이 한계로 남는다고 할 수 있다.

5. 나오며

아동은 ‘작은 어른’이 아니라 그들 자신의 욕구, 관심, 그리고 능력-시간에 따라 다양하게 변하는 그 모든 것-을 지닌 독립된 인격체이다. 아동은 이성으로 세상을 파악하는 것이 아니라 감정으로 세상을 인식하며 자기 중심으로 세상을 끌어온다. 아동의 삶은 그 자체로 판타지가 충만해 있으므로 상상은 비현실적인 것이 아니라, 그들의 현실을 구성하는 중요한 축이다. 그러므로 아동들에게 판타지는 상상이 아닌, 현실 그 자체의 실감으로 존재하는 세계이다. 또한 판타지는 현실과 단절된 세계가 아니라 현실의 확장이거나 심화로 자리매김 될 수 있다. 판타지는 현실의 은유와 전복을 통해 현실을 더욱 잘 보게 만드는 방법이자 새로운 감성과 인식 아래 현실 그 자체를 새롭게 구성해 나가는 방법이기도 하다.

그러나 우리나라 근대 아동문학은 아동이 주체적으로 현실을 인식하고 그것을 그들만의 세계로 구성해 나가는데 한계점을 드러내고 있다. 본고에서는 근대 판타지 문학을 대표하는 『웅철이의 모험』과 『이상한 나라 앨리스』를 살펴보았다. 톨킨이 만든 용어와 캐서린 흄의 판타지 유형을 활용하여 작가가 어떻게 현실을 인식하며 그것의 주체가 누구인지 논의함으로써 현실을 인식하는 주체가 누구의 입장에서 쓰여졌는지 논의해 보았다.

『웅철이의 모험』에서는 ‘소외된 노동’과 노동력 착취를 비판하는 웅철이는 토끼나라(달나라)와 불개나라를 거쳐 해나라에 도착한다. 해나라는 자본주의의 문제점을 보여주고 있다. 이것은 아동이 주체가 되어 인식한 현실이 아니라 작가가 인식한 현실이다. 캐서린 흄의 판타지 유형으로 볼 때 이 작품은 교정적 환상으로 볼 수 있다. 작가가 바라본 현실은 비판적이며 이것은 보다 나은 방향으로 수정되어야 하는 것이다. 아동은 어떤 이데올로기에 의해 대상을 인식하지 않고 이데올로기 이전의 타고난 그들의 성정(性情)으로 사물을 본다. 따라서 이 작품에서 제시되어 있는 여러나라로의 여행은 애초부터 작가가 비판하고 수정하고자 하는 현실이며 이것은 아동이 세계를 바라보는 방식과는 다소 거리감이 있다고 할 수 있다.

『이상한 나라의 앨리스』는 빅토리아 시대의 도덕주의·엄숙주의가 반영되어 있다. 빅토리아 시대의 도덕주의·엄숙주의에 순응하지 않고, 그것으로부터 파생된 교훈주의 작품들을 비틀고 조롱하며 정면으로 도전했다. 캐서린 흄의 판타지 유형의 틀에서 보자면 탈환영에 적용된다고 할 수 있다. 이것은 현실에서 벗어나 독자로 하여금 해석을 불가능하게 하여 혼란에 빠뜨리게 하는 방법을 사용하고 있다. 2차세계인 판타지 속에서 전개되는 모든 것들을 혼란스럽게 만들면서 기존에 규정되어 있던 질서들을 비틀어버림으로 다른 새로운 세계를 만나게 한다. 『이상한 나라 앨리스』는 시간, 공간, 정체성에 대한 혼란을 통해 기존의 아동을 바라보는 방식을 비판하고 조롱한다. 작가는 아동의 정체성 자체를 문제 삼음으로 어른들이 아동을 교육과 훈육이라는 수직적 관점이 아니라 아동이 세계를 바라보는 고유한 방식에 대해 보다 가까운 접

34) 오현숙, 앞의 논문.

근 하고자 하였다.

근대라는 시점과 판타지적 구조가 비슷한 이 두 작품이 이렇듯 아동에 대한 접근이 다른 이유는 사회적 측면에서 설명되어질 수 있다. 서구의 경우 17-18세기 ‘작은 어른’으로 노동하던 아동이, 학교 및 부르주아의 핵가족 제도에 편입됨으로써 순진무구한 존재로 간주되어 어른과 명확하게 구별되었다. 이에 따라 서구에서는 중산층의 아동이 가정이나 학교에서 아동문학의 독자적인 독자층을 형성할 수 있었다. 따라서 근대에 와서 아동이 재미있게 읽을 수 있도록 그들만의 세계를 담아내는 작품들이 쏟아져 나왔다. 이것은 아동이 주체가 되는 문학들이 근대에 자리 잡기 시작했다는 것을 말한다.

반면에 우리나라 여전히 노동하는 프롤레타리아 계급에 속하는 경우가 많았으며 근대적 아동관과 아동문학을 형성하는 미학적 층위에서는 수용은 매우 활발하고 급진적으로 이루어지고 있었다. 즉, 아동을 독자적인 존재로 인식하고 미학적 측면에서 활발하게 움직임을 보였으나 거기에 비해 아동문학을 소비하는 주체인 아동이 서구에 비하면 안정적인 독자층을 형성하지 못했다고 볼 수 있다. 이런 사회문화적인 맥락을 볼 때 우리나라 근대 아동문학에서 표면적으로는 아동의 고유성을 인식하였으나 실상은 발신자인 어른이 수신자인 아동의 세계를 만족시키는 작품보다 그들이 인식한 현실을 아동에게 훈육하는 관점에서 크게 벗어나지 못했다고 볼 수 있다.

우리나라 근대 아동문학에서 이런 한계점이 드러나는 이유는 일제 강점기라는 특수한 상황 때문이다. 민족의 해방이라는 당면한 과제 앞에 아동은 민족의 현실을 깨우치고 미래를 짊어지고 나가야 할 존재로 인식되어야 한다는 어른의 관점이 우리나라 근대 아동문학에서 투영되었다고 볼 수 있다. 따라서 우리나라 근대 아동문학은 아동의 세계를 이해하고 보다 그들이 주체가 되어 작품이 전개되지 못한 점이 한계로 남는다고 할 수 있다.

<참고문헌>

- 가라타니 고진, 『일본근대문학의 기원』, 서울: 도서출판b, 2010,
- 김상옥, 『숲에서 어린이에게 길을 묻다』, 창작과비평사, 2002.
- 김요섭, 「환상공학」, 『아동문학사상 I』, 보진제, 1970,
- 김자연, 「한국 판타지 동화의 환상성 구현방식 연구」, 중앙대학교 예술대학원 석사논문, 2015.
- 김혜경, 『식민지하 근대가족의 형성과 젠더』, 파주: 창비, 2006,
- 두전하, 「한, 중 동화와 『이상한 나라의 앨리스』 모티프」, 동화와 번역 21권, 2015.
- 마리아 니콜라예바, 『용의 아이들』, 서울: 문학과지성사, 1998,
- 박숙자, 「1920년대 아동의 재현 양상 연구: 문학텍스트와 공적담론을 포괄하여」, 『語文學』 제 93집, 한국어문학회, 2006,
- 방정환, 『어린이』, 개벽사, 1923년 3월호
- 루이스 캐럴, 베스트트랜스 옮김, 『이상한 나라 앨리스』, 더클래식, 2013,
- 로즈마리 잭슨, 서강여성문학연구회 역, 「환상성 : 전복의 문학」, 『문학동네』, 2001.
- 브루노 베텔하임, 김옥순 · 주옥 역, 『옛이야기의 매력1-2』, 시공주니어, 1996.
- 손향숙, 「영국의 아동문학과 어린이 개념의 구성」, 서울대학교 박사학위 논문, 2004.
- 오현숙, 「아동문학의 형성과 장르 분화」, 서울대학교 박사논문, 2016.
- 원종찬, 「한국 아동문학이 창조한 주인공」, 『창작과 비평』 27권, 1999.
- 요코쓰카 카오루, 「동심주의와 아동문학」, 『창비어린이』, 창비, 2004년 여름호,
- 이미정, 「1920-1930년대 한국 아동문학에 나타난 아동상 연구」, 건국대학교 박사논문, 2016.
- 이성자, 「한국 현대 판타지 동화 연구」, 명지대학교 박사논문, 2003.
- 이수진, 「영국 판타지 동화」, 전남대학교 박사논문, 2009.
- 이인영, 「한국 근대 아동잡지의 어린이 이미지 연구」, 이화여자대학교 석사논문, 2015.
- 이지혜, 「한국 장편 환상동화 연구」, 한경대학교 석사논문, 2012.
- 전희은, 1920-1930년대 주요섭의 아동문학 연구, 춘천교육대학교 석사논문, 2012.
- 주요섭, 『웅철이의 모험』, 풀빛, 2006.
- _____, 「웅철이의 모험」, 『소년』 창간호, 1937. 4.
- _____, 「웅철이의 모험」, 『소년』 제1권 제4호, 1937. 7,
- _____, 「웅철이의 모험」, 『소년』 제1권 제9호, 1937. 12,
- _____, 「웅철이의 모험」, 『소년』 제 2권 제1호, 1938. 1,
- _____, 「내가 좋아하는 동화」, 『아동문학』, 제2집, 1962. 11,
- 최남선, 『少年』 제1권 제1호, 한성: 신문관, 1908,
- 조은숙, 『한국 아동문학의 형성: 아동의 발견, 그 이후의 문학』, 서울: 소명출판, 2009.
- 츠베탕 토도로프, 「환상문학서설」, 『토도로프 저작집』 5권, 이기우 역, 한국 문화사, 1996.
- 캐스린 흄, 한창엽 역, 『환상과 미메시스』, 푸른나무, 2000.
- 한명환, 「아동서사의 판타지이론 연구」, 『현대문학이론연구』 3권, 2008.
- 황병하, 「환상문학과 한국문학」, 『세계의 문학』, 1997, 여름호,
- L. H. Smith, 박화목 역, 『아동문학론』, 새문사, 1979,
- Philippe Aries, 문지영 옮김, 『아동의 탄생』, 새물결, 2003.

【자유주제2 토론】

「청소년문학에 나타난 포스트모던적 환상과 타자와의 환대 양상 - 김선영의
시간을 파는 상점을 중심으로」에 대한 토론문

유승환(부산대)

별지

한글편지에 반영된 조선시대 왕실 여성들의 삶

노경자(부산대)

차 례

1. 들어가며
2. 왕실 여성들의 일상생활
 - 1) 출산과 양육
 - 2) 下嫁한 공주들의 생활모습
3. 왕실 여성들의 정치참여 형태
 - 1) 왕의 인식에 따른 왕비의 정치적 역할과 위상
 - 2) 정쟁 속에 숨겨진 대비의 욕망
4. 나오며

1. 들어가며

본 연구는 조선시대 왕실 한글편지를 통해 왕실 여성들의 일상적 측면과 정치적 측면을 고찰하는데 그 목적이 있다. 한글편지는 수신자와 발신자로 구성되어 있는데, 어느 한쪽에는 반드시 여성이 관여되어 있다.³⁵⁾ 때문에 공적인 기록에 나타나지 않았던 왕실 여성의 삶이 한글편지에는 구체적이고 생생하게 반영되어 있는 것이 특징이다.

궁궐이라는 특수한 공간에서 살아가는 왕실 여성들이 외부와 연결하고 소통할 수 있는 매개체가 한글편지이다. 때문에 왕실 여성들이 궁중궁궐에 살면서 느끼는 다양한 감정과 생각을 편지에서 솔직하게 나타나고 있다. 이처럼 편지는 왕실 여성이라는 특수한 신분에 감춰진 인간 본연의 모습을 살펴 볼 수 있어 그 자료적 가치는 높다고 하겠다. 더구나 왕실 여성들은 정치적 중심에서 벗어나 있었지만 때로는 시대적·사회적 상황에 따라 정치적 중심에서 활동하기도 하였다. 따라서 왕실 한글편지를 통해 왕실 여성들의 솔직한 인간적인 면모와 공적 기록에서 나타나지 않았던 정치적 모습 등을 살펴봄으로써 조선시대의 왕실 여성들의 삶을 새로운 시각으로 이해할 수 있는 계기가 될 것이다.

본 논문에서는 16세기 후반부터 18세기까지 작성된 왕실 한글편지를 대상으로 왕실 여성들의 삶을 살펴보고자 한다. 이에 해당하는 왕실 한글편지 자료는 선조가 쓴 한글편지 22건을 시작으로 인목왕후 2건, 효종 13건, 현종 12건, 숙종 8건, 정조 18건, 장렬왕후 4건, 인선왕

35) 『숙취신한첩』에서 현종이 매제 정제현에게 보낸 편지 1건을 제외하면 수신자와 발신자 중 반드시 여성이 관여되어 있는 것으로 확인된다.

후 70건, 명성왕후 7건, 인현왕후 5건, 혜경궁 홍씨 1건, 숙명공주 1건으로 총 163건이다. 왕실 한글편지의 명칭이 많으므로 편지 자료 원문 사용 시 언간이라는 약호와 자료 번호를 사용하여 논의를 전개할 것이다. 예컨대 『숙명신한첩』의 자료를 인용할 때는 ‘숙명’이라는 약호와 성첩된 순서대로 자료 번호를 붙여 사용한다.³⁶⁾

2. 왕실 여성들의 일상생활

1) 출산과 양육

조선시대는 유교를 숭상한 나라로 당대 여성들은 결혼을 하여 대를 이을 아들을 출산해야하는 의무가 있었다. 만약 여성이 아들을 낳지 못하면 ‘七去之惡’에 의해 가문에서 쫓김을 당하거나 남편이 첩을 얻어 대를 잇는 것에 대하여 아무런 대응조차 할 수 없었다. 더구나 사대부가 여성에서 왕실 여성으로 편입된 왕비는 국모의 지위와 함께 왕위를 계승할 아들을 출산해야만 하는 책임감이 주어진다. 왕실에서는 왕의 배우자로 왕비뿐만 아니라 후궁이 있었고, 세자의 배우자인 세자빈, 세자의 후궁들이 있어 이들 또한 아들의 출산으로부터 자유롭지 못했다.

그 중에서 왕비와 세자빈의 출산은 종묘사직과 연결되어 있어 임신과 출산까지 세심한 배려가 있었다. 출산을 돕는 출산기구도 왕비와 후궁에 따라 다르게 설치된다. 產室廳은 왕비, 세자빈, 세손빈의 출산을 돕기 위해 설치한 출산기구이고, 護產廳은 후궁의 출산을 돕기 위하여 설치한 출산기구이다.

왕실 한글편지에 등장하는 왕후 중 산실청에 대한 기록이 나타나는 왕후는 인선왕후이다. 인선왕후는 처음부터 세자빈으로 간택된 것이 아니라 봉림대군의 배필로 간택되었다.³⁷⁾ 그는 1637년에 봉림대군이 청나라로 볼모로 가게 되자, 봉림대군을 따라 타국에서 8년 동안 험난한 생활을 하였다. 당시 청나라로 가는 도중에 첫째 딸인 숙신공주가 급사하였다. 1645년 소현세자의 갑작스런 죽음으로 봉림대군이 세자의 자리에 오르게 된다. 이미 인선왕후는 훗날 왕위를 계승할 아들(현종)과 네 명의 딸(숙신공주, 숙안공주, 숙명공주, 숙휘공주)을 출산하였다.³⁸⁾ 인선왕후의 출산에 대한 기록은 1646년과 1648년에 각각 나타난다. 당시 세자빈이었던 인선왕후는 두세 달 전에 산실청을 설치하고 의관을 직속하게 하였다. 해산을 한 후에는 세자빈의 산후조리에 신경을 썼으며, 인조는 세자빈의 출산을 도왔던 제조를 비롯한 공조판서, 어의, 의녀뿐 아니라 하인들에게도 상을 내려주었다.³⁹⁾

36) 편지원문에 대한 주석 작업이 이루어진 『숙명신한첩』, 『순원왕후의 한글편지』, 『정조어필 한글편지첩』, 『1837년 가을 어느 혼례날 덕온공주 한글자료』, 『명성황후 편지글』을 참고하되, 그 외 주석 작업이 이루어지지 않은 편지는 편지원문을 참고하여 필자가 현대어역으로 풀이하였다. 편지의 약칭 뒤에 숫자번호는 판독자료집에 실린 번호에 따라 사용하기로 한다. 예를 들어 『숙명신한첩』의 23번째 편지일 경우 [숙명 23]으로 표기하기로 한다.

37) 『承政院日記』, 인조 9년(1631) 4월 13일, “傳曰, 鳳林大君夫人, 新豐君張維女子, 定之, 其餘許婚.”

38) 노경자, 「17세기 한글편지를 통해 본 왕실 여성들의 삶과 문화 -『숙명신한첩』을 중심으로-」, 『민족문화』 51, 한국고전번역원, 2018, 183쪽.

39) 『承政院日記』, 인조 24년(1646) 9월 12일, “嬪宮來月當爲解產, 知悉舉行事, 命下矣. 產期例有進退, 自今從速擇日設廳, 醫官預爲直宿, 宜當, 敢啓. 答曰, 依啓. 世子宮問安. 答曰, 知道. 嬪宮問安. 答曰, 知道.”; 『承政院日記』, 인조 26년(1648) 1월 10일, “產室廳, 與本院相近, 提調直宿本院之意, 敢啓. 傳曰, 知道.”; 『承政院日記』, 인조 24년(1646) 11월 8일, “答曰, 知道. 都提調・提調・副提調, 直宿于產室廳.”; 『承政院日記』, 인조 26년(1648) 2월 19일, “傳曰, 王世子嬪產室廳都提調領議政金自點, 提調左參贊趙綱, 副提調都承旨金光煜, 各熟馬一匹. 捲草官工曹判書鄭太和, 御醫鄭聃壽, 各半熟馬一匹. 奏時

왕실 한글편지가 남아 있는 왕후 중 왕자를 낳은 경우는 인목대비, 인선왕후, 명성왕후, 순원왕후, 신정왕후, 명성황후이며 인목왕후를 제외한 나머지 왕후의 왕자들은 대리청정을 하거나 왕위를 계승하였다. 영조, 정조는 모두 후궁 소생의 아들이자 왕위를 계승했으며 현종과 철종은 후사를 남기지 못했다. 왕실에서 종묘사직을 계승할 왕자를 낳는다는 것은 인력으로 되는 것이 아니다. 그런 까닭에 왕비와 세자빈의 임신과 출산에 대해 왕실과 신하들이 모두 합심하여 세심하게 신경을 쓴 것이다.

왕비의 자리는 후사를 이을 왕자를 출산하느냐 여부에 따라 자신의 권한과 친정의 권세가 달라진다. 즉, 자신이 낳은 자식이 적장자로서 왕위를 계승하게 되면 친정에게는 막강한 권력을 행사할 수 있는 계기가 된다. 그러나 예외적으로 왕비가 아들을 낳아 멸문지화를 당하는 경우도 있다. 인목왕후는 1602년 19세의 나이에 51세의 선조와 혼인을 하여 선조의 두 번째 부인이 된 왕후이다. 인목왕후는 1606년 선조의 유일한 적장자인 영창대군을 낳는다. 하지만 이로 인하여 인목왕후는 조선의 역사상 비운의 왕후로 남게 된다.

“(-전략-) 참혹한 세상에 나의 자식이 나왔으니 비록 내가 박대당하는 것은 괜찮지만 어찌 父兄에게조차 그런 망극한 화를 미쳤습니까? 이 한이 뼈에 박혔으니 육골이 녹아집니다. (-중략-) 원부의 서러운 말은 선후 천지에도 다 못 이룹니다. (-후략-)” [인목왕후 32]⁴⁰⁾

인목왕후는 인조반정후 그동안 죽지 않고 견디며 살아왔던 이야기를 선조의 후궁 정빈에게 울분을 토해내며 쏟아내고 있다. 惡世에 아들을 낳아 아버지와 형제들을 잃고 아들까지 잃은 한이 뼈에 박혀 육골이 녹아진다면 원통하게 보낸 세월에 대해 적고 있다. 인목왕후는 왕후의 자리에 올라 아들을 낳았지만 그 아들이 화근이 되어 친정은 멸문지화를 당하고 아들 영창대군은 죽임을 당하는 일을 겪게 된다. 그리고 자신은 서궁에 갇혀 지내는 신세가 되었다.

한편 공주와 옹주는 왕실에서 태어나 사대부가로 시집을 간다. 공주 역시 아들을 낳는 것이 여성의 중요한 일임을 한글편지에서 확인된다.

“(-전략-) 숙안이는 해산을 무사히 한 중에 아들을 낳으니 기쁘기 가없다. 너는 언제 아들을 낳아 늙은 시아버지를 生光스럽게 할까 한다.” [숙명 20]⁴¹⁾

“(-전략-) 숙정이는 배도 넓적하고 보배딸을 가졌다 싶어 (생각하던 중에), 저 시집에서 저리 뽀내고 있다가 핀잔스러워 어찌할까 염려를 했는데 아들을 낳으니 그런 생광되고 기쁜 일이 어디 있으리. (-후략-)” [숙명 44]⁴²⁾

官吳進·金英俊, 各弓子一丈賜給. 令本衙門, 高品付祿, 醫女下人等, 令該曹米布題給.”

40) “(-전략-) 악세에 나의 조식이 나니 조식 곳 아니면 비록 과궁의 박디호물 바드나 었디 부형의게 조쳐 그런 망극한 화 미츠링잇가 이 혼이 뼈의 박혀시니 육골이 노가디다 (-중략-) 원부의 설운 말은 선후 던디에도 다 못 니르링이다 (-후략-)”, (김일근, 『연간의 연구』, 건국대학교출판부, 1986, 186쪽).

41) “(-전략-) 숙안이는 희산을 무스히 혼 둥 성남을 혼니 깃브기 7이엿다 너는 언제 아들을 나하 더 늘근 석아비를 성광을 벌고 호노라”, (국립청주박물관, 『조선왕실의 한글편지, 숙명신한첩』, 국립청주박물관, 2011, 98쪽).

42) “(-전략-) 정이는 비도 넓적하고 보배딸을 비엿도다 시버 더 석집의셔 호고 더리 위신코 잇다가 핀잔저어 어일고 넘너를 호더니 아들을 나호니 그런 생광되고 깃븐 일이 어디 이시리 (-후략-)”,

모두 인선왕후가 숙명공주에게 보낸 편지이다. [숙명 20]은 숙안공주(1636~1697)가 무사히 아들을 낳자 기쁘면서도 한편으로 아직 아들을 낳지 못한 숙명공주를 걱정하는 내용이다. 조선시대에는 아들을 낳아 가문의 대를 잇게 하고 조상의 제사를 받들게 해야 하는 것이 당대 여성들의 책임과 의무였다. 그랬기에 숙명공주가 아들을 출산하지 못한 것에 대해 딸을 걱정하는 친정어머니로서의 마음을 알 수 있다. [숙명 44]에서도 이런 부분이 나타난다. 임신한 숙정공주(1646~1668)의 배 모양이 넓적해 보여 행여 딸을 가진 것인가 걱정했더니 다행히 아들을 낳아 보람되고 기쁘다고 하는 부분에서 아들을 낳기 바라는 친정어머니의 마음을 엿볼 수 있다. 인선왕후 역시 조선시대의 여느 여성들처럼 시집간 딸들이 결혼하여 가문의 대를 잇는 모습을 보는 것이 큰 기쁨 중 하나였다.⁴³⁾

왕실 여성의 임신과 출산에 대해 살펴 본 것처럼 여성들에게 아들을 낳아야 한다는 책임감은 피할 수 없는 숙명이었다. 더구나 사대부가 여성이 왕실가 여성으로 편입되는 경우 임신과 출산은 더욱 중요한 책임과 의무가 따랐다. 왜냐하면 왕위를 이을 왕자를 출산하느냐 마느냐에 따라 왕실 여성의 자리와 친정가문의 흥망성쇠가 결정되기도 했기 때문이다. 그러나 때에 따라 인목왕후처럼 왕자를 낳았더라도 멸문지화를 당하는 비극을 겪기도 하였다는 것을 알 수 있다.

공주들의 교육에 대해서는 공적인 기록뿐 아니라 한글편지에서도 나타나지 않는다. 다만 한글편지에서 공주들의 교육수준을 짐작할 수 있는 부분이 있다. 현종이 1674년에 승하하였는데, 당시 명안공주의 나이는 8세였다. 현종이 승하하기 전까지 명안공주에게 편지를 보냈으므로 명안공주는 8세 이전에 한글을 일상적으로 사용할 수 있었던 것으로 확인된다. 또한 숙명공주와 숙희공주 등이 하가한 후 왕실과 주고받은 편지는 모두 한글로 작성되었다. 이들 공주들이 12세 전후로 결혼을 하였던 것으로 보아 한글을 일상적으로 사용하였음을 짐작할 수 있다.

왕실 여성들은 한글 이외에도 한자를 익혔을 것으로 짐작이 되는데, 현종이 명안공주에게 보낸 편지 중 별지로 보낸 소설 물목단자에는 한자로 표기되어 있다. 그보다 앞서 선조가 정숙옹주에게 보낸 편지에도 한자와 한글이 혼용되어 표기된 바 공주들이 한자를 익힌 것으로 파악된다. 특히 효명세자와 명온공주가 주고받은 편지에는 명온공주가 자신이 창작한 한시와 풀이를 모두 한글로 표기하여 효명세자에게 보냈으며, 효명세자 역시 답신을 한글로 표기하여 보냈다. 공주들은 이미 한자를 알고 있었지만 일상에서 사용하는 문자는 한글이었다. 공주들이 어린 나이에 이미 한글과 한자를 익혔던 것으로 확인된다.

조선시대의 여성은 남편과 아들에 따라 그 위치가 정해지거나 달라진다. 인선왕후는 1649년 효종이 즉위하면서 왕비가 되었다. 하지만 효종이 즉위 10년 만에 승하하자 대비가 된다. 인선왕후는 내명부를 책임지던 왕비의 자리를 며느리인 명성왕후에게 물려준 후 왕실의 어른이 되었다. 그러나 시어머니인 장렬대비가 살아 있었기에 대비로서 역할을 하지 못하는 중간적 위치에 있는 입장이었다. 무료하고 지루한 시간을 보내기 위해 인선왕후는 자주 외손자들을 궁궐에 데려와 지내게 했다.⁴⁴⁾

(국립청주박물관, 『조선왕실의 한글편지, 숙명신한첩』, 국립청주박물관, 2011, 146쪽).

43) 노경자, 「17세기 한글편지를 통해 본 왕실 여성들의 삶과 문화 -『숙명신한첩』을 중심으로」, 『민족문화』 51, 한국고전번역원, 2018, 184쪽.

44) 노경자, 「17세기 한글편지를 통해 본 왕실 여성들의 삶과 문화 -『숙명신한첩』을 중심으로」, 『민족문화』 51, 한국고전번역원, 2018, 185~186쪽.

“(-전략-) 인상의 오누이가 들어오니 너희를 보는 듯 든든하였다. 인상이 그 놈의 얼굴이 막 어여
쁘고 이전에 볼 때와 달리 그 사이 더욱 어여쁘다. 효희 고년은 아무리 봐도 울지 아니하고 차분하고
어여쁘니 어제오늘은 아이들과 소일을 하고 너를 보는 것처럼 삼고자 한다. (-후략-)” [숙취 28]⁴⁵⁾

“(-전략-) 인상은 너를 보고 얼마나 반가워하더냐? 그 놈의 얼굴을 보는 듯하여 하노라. 효
희 고년은 잘 있느냐? 지난번에 (너희 부부가) 나가도 아이들이 있으니 든든하더니 이번에는 다
모조리 거느리고 나가니 더욱 허전하고 섭섭하기가 그지없다.” [숙취 24]⁴⁶⁾

“(-전략-) 내일 요 두 놈이 실레숙배하러 들어온다 하니 경연 차리겠다. 얼마나 분주할까 하노라.”
[숙취 27]⁴⁷⁾

[숙취 28]은 인선왕후가 소일거리로 외손자들을 궁궐에 데려다 키우면서 마치 어릴 적 딸
의 모습을 보는 것 같아 행복해 하는 모습이다. 그러나 [숙취 24]처럼 부부가 들어와 아이들
을 모두 데려가 버리자 못내 허전하고 섭섭하다고 토로한다. 인선왕후는 또다시 외롭고 쓸쓸
한 시간을 보내는 동안 아이들이 더욱 보고 싶어진다. 그러다가 [숙취 27]처럼 외손자가 궁궐
에 들어온다는 소식에 즐거워하며 행복해 하는 인선왕후의 모습을 엿볼 수 있다. 인선왕후는
궁궐에서 아이들을 볼 수 없을 때는 딸의 육아에 대해 조언을 아끼지 않는다.

“(-전략-) 원상은 다른 것이 아니라 아우 타기로 주접이 들어 그러하니 아무래도 거짓일 것
이다.” [숙명 32]⁴⁸⁾

“(-전략-) 가상은 간밤도 어제와 같이 지내고 (날이) 샌 후 기운도 나은 일이 없는가 싶으니
그런 민망하고 민망한 일이 어디 있으리. 외감을 하였다고 한다 하니 어느 정도는 땀을 흘려야
열이 내릴 것이니 그것이 더욱 민망하다. (몸을) 덥게 해주는 일을 잘하지 않아서 옷을 얇게 입혀
그리 생각 없이 하는 것이냐. 가뜩이나 안 좋은 기운에 감기 걸려서 땀이나 낸다고 헤치고 헤치
고 하면 원기가 오죽 상하겠느냐.” [숙명 33]⁴⁹⁾

45) “(-전략-) 닐상의 오누이의는 드러오니 너희를 보는 듯 든든하여 하며 닐상은 그놈이 막 예엿벗고
얼굴하고 전의 볼 적과 스이 ㄱ라 되여시니 더욱 예엿브다 효희는 고년이 아므를 보와도 우디 아
니하고 너궤고 예엿브니 어제오늘은 그것들로 쇼일을 하고 너도 보느니 삼고져 일궤노라 (-후략
-)”, (황문환 외, 『숙취신한첩 언간』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 2, 역락, 2013, 48쪽).

46) “(-전략-) 닐상은 너를 보고 언머나 반겨 ㄴ드던고 그놈의 상을 보는 듯하여 호노라 효희도 고
년이 도히 잇느냐 전의는 나가도 ㅈ식들이나 이시니 든든하더니 이번은 다 ㅼ러 거느리고 나가니
더욱 허우룩 섭섭기 금이 업서 호노라”, (황문환 외, 『숙취신한첩 언간』, 『조선시대 한글편지 판독
자료집』 2, 역락, 2013, 44쪽).

47) “(-전략-) 내일 요 두 놈은 실레숙배하러 드러온다 하니 경연 출히노라 언머 분주하느고 호노라”,
(황문환 외, 『숙취신한첩 언간』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 2, 역락, 2013, 47쪽).

48) “(-전략-) 원상은 다른 거시 아니라 아우타기로 주율이 드러 그러하니 아므리 하여도 거짓 거시
니라”, (국립청주박물관, 『조선왕실의 한글편지, 숙명신한첩』, 국립청주박물관, 2011, 122쪽).

49) “(-전략-) 가상은 간밤도 어제와 ㄱ티 디내고 샌 후 기운도 나은 일이 업슨가 시브니 그런 민
망” 호 이리 어디 이시리 외감을 하였다 한다 하니 어대강 발표를 하여야 열이 ㄴ릴 거시니 ㄱ 더
욱 민망하다 덥시기를 조심하여 잘하디 아녀 오솔 얇게 ㄴ뎌 그리 ㅎ 업시 호는 것가 ㄱ득흔 기운
의 외감하여 발한이나 호노라 헤티고 ” 하여든 원기가 죽히 상호느냐”, (국립청주박물관, 『조선왕

숙명공주는 한 살터울인 두 아들을 두었는데, [숙명 32]는 동생인 원상이가 형에게 억눌려 제대로 자라지 못하여 그런 행동을 보인 것이라고 인선왕후가 딸에게 조언해 주고 있다. [숙명 33]은 아이가 감기에 걸려 열이 내리기 위해서는 땀을 내야 하는데 옷을 얇게 입히거나 땀이 난다고 자꾸 풀어헤치면 아이의 원기가 얼마나 상하겠느냐며 아이의 병간호를 제대로 하지 못한 딸을 꾸짖고 있다. 숙명공주는 아이의 일상과 건강상태를 어머니에게 일일이 편지로 적어 보낸다. 그러면 어머니는 육아에 도움이 될 만한 정보를 제공하여 주고 딸은 든든한 조력자인 어머니로 인해 아이들을 키우기가 한결 쉬워진다.

인선왕후는 자주 숙명공주에게 “아무데도 흥미가 없어 집에 있다. [숙명 53]”고 토로하거나 “오늘은 가지가지 애달프고 서럽기 무어라고 말할 수가 없어 한다. [숙명 54]”며 신세 한탄을 한다. 그런 편지를 받은 딸은 아이들을 궁궐에 들여보내거나 아이들의 근황을 알려 어머니가 다시 활기를 찾는 모습을 보고 싶어 한다. 이처럼 인선왕후는 외손자들을 자주 궁궐로 데려와 키우거나 딸에게 육아에 대해 조언까지 해 주는 모습을 편지에서 찾아볼 수 있다.

2) 下嫁한 공주들의 생활모습

조선시대의 공주는 왕과 왕비 사이에 태어난 딸로 품계가 없는 무품계이다. 당시 조선의 계급을 표시하는 품계는 1품에서 9품까지 있었다. 공주에게 장가든 사람은 정치에 관여할 수 없었지만 왕의 사위이자 공주의 남편으로서 누릴 수 있는 혜택이 있었다. 『경국대전』에 따르면 왕의 사위는 종1품의 尉를 받았으며, 87석의 곡식과 20필의 포와 종잇돈 10장의 녹봉 외 105결의 토지도 지급받았다.⁵⁰⁾ 조선시대 공주와 옹주로 태어나 결혼한 숫자는 92명에 이른다. 다만 현종의 딸 명선공주와 명혜공주는 부마를 간택한 후 혼례를 치르기 전에 죽었다.

왕실 한글편지 중 왕과 공주·옹주 간의 주고받은 경우는 선조와 정숙옹주, 효종과 숙명공주 및 숙휘공주, 현종과 명안공주가 있다. 왕후와 공주 간의 편지는 인선왕후, 장렬왕후, 명성왕후, 인현왕후가 숙명공주 및 숙휘공주와 주고받았으며, 명성왕후와 명안공주 간의 편지뿐이다. 후궁과 옹주들 간의 주고받은 편지는 현재까지 확인된 바가 없다. 더구나 18세기 이후의 왕비에게 태어난 공주는 순원왕후의 소생인 명온공주, 복온공주, 덕온공주가 전부이다. 그러나 이들 세 명의 공주들도 일찍 죽어 친정어머니와 딸의 편지는 거의 남아 있지 않다.

공주들은 왕의 딸로 태어나 궁궐에서 금지옥엽으로 귀여움을 독차지하면서 자랐다. 현종이 막내딸인 명안공주에게 보낸 아래 편지에서 딸을 애지중지하는 父情의 모습을 찾아볼 수 있다.

“잘 있느냐. 나는 오늘 가 보려 하였더니 몸이 거북하여 못 가 보니 섭섭하기 그지 없다. 나으면 즉시 갈 것이니 악을 많이 쓰지 말고 잘 있거라.” [명안 5]⁵¹⁾

실의 한글편지, 숙명신한첩』, 국립청주박물관, 2011, 124쪽).

50) 윤국일 옮김, 『신편 경국대전』 권2, <호전>, 「祿科」, 신서원, 2005, 151쪽, 160쪽.

51) “도히 잇는다 나는 오늘 가 보려 하였더니 몸 거북하여 못 가 보니 섭섭기 그지없다 흐리면 즉시 갈 거시니 악 하 쓰디 말고 도히 잇거라”, (황문환 외, 「해주오씨 오태주가 『어필』 소재 명안공주 관련 언간」, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 1, 역락, 2013, 628쪽).

“새해의 온갖 병은 모두 없고 수명과 복은 오래고 많다하니 기쁘기 가이없다. 나간 지 날이 거듭되니 언제 볼까 기다리노라.” [명안 6]⁵²⁾

“새 집에 가서 밤의 잠이나 잘 잤느냐? 어제는 그리 덧없이 내어 보내고 섭섭 무료하기 가이 없어 하노라. 너도 우리를 생각하느냐? 이 병풍은 오늘 보내마 하였던 것이다. 마침내 잘 만드 것이 있어 보내니 치고 놀아라. 날 춥기 심하니 몸 잘 조리하여 기운이 충실하면 장차 자주 들어 올 것이니 밤에 나물 등 하고 잘 먹어라.” [명안 7]⁵³⁾

현종에게는 명선공주, 명혜공주, 명안공주가 있었지만 1673년에 명선공주와 명혜공주를 천연두로 3개월 간격으로 모두 잃었다.⁵⁴⁾ 현종이 딸에게 남긴 편지는 3건으로 모두 막내딸인 명안공주(1667~1687)에게 보낸 것이다. 편지 모두는 현종이 승하한 해인 1674년 이전에 작성된 것이다. 현종은 어린 딸을 보러가고자 하였으나 몸이 좋지 않아 가지 못하게 된다. 이에 아버지는 행여 딸이 서운해할까봐 병이 나으면 곧바로 가겠다고 하며 어린 딸을 달래주기 위해 편지를 먼저 보낸다. 또한 떨어져 있는 딸이 보고 싶어 다시 만나기를 고대하기도 한다. 아버지는 딸과 함께 즐거운 시간을 보냈지만 다시 자신의 품을 떠나 공주가 처소로 돌아가자 섭섭하고 무료해진다. 부모가 딸을 생각하고 그리워하듯 딸도 부모를 생각하는지 묻기도 한다. 그리고 추운 날씨에 바람을 막아 줄 수 있는 잘 만든 병풍을 보내주며 따뜻하게 놀기 바라는 인자한 아버지의 마음을 엿볼 수 있다.

공주가 결혼을 하게 되면 왕은 공주를 위해 큰 저택을 지어주거나 사주었다. 또한 토지, 노비, 물품 등을 하사하여 공주가 부유한 삶을 살도록 했다. 하지만 왕실로부터 다양한 경제적 혜택을 받으며 행복하게 살기를 바랐지만 개중에는 병으로 일찍 죽거나 남편이 일찍 죽어 외롭게 살다간 공주도 더러 있었다. 그 중에서도 숙휘공주는 일찍 남편을 잃고 2남 1녀를 두었지만 모두 생전에 잃었다. 숙휘공주 역시 결혼 초기에는 다른 공주들과 마찬가지로 화려한 저택과 넉넉한 경제적 뒷받침이 있었고, 시댁식구들로부터 사랑을 받았다. 이는 아래 편지에서 확인할 수 있다.

“글월 보고 무사히 있으니 기뻐하며 보는 듯 든든 반기노라. 사연도 보고 웃으며 시모에게 더리 사랑을 바치는데 우리를 더욱 생각할까 싶구나. 부마는 들어왔으니 든든하다.” [숙휘 14]⁵⁵⁾

“(-전략-) 너는 옥동자 같은 부마 곁에서 할머니와 어머니 앞에 벌여 앉아 있으니 우리를 꿈에

52) “신년의 빙병은 다 업고 슈복은 하원하다 하니 깃브기 ㄴ이업다 나간 디 날이 파 오니 언제 볼고 기드리노라”, (황문환 외, 『해주오씨 오태주가 『어필』 소재 명안공주 관련 언간』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 1, 역락, 2013, 629쪽).

53) “새 집의 가서 밤의 잠이나 도히 잔다 어제는 그리 덧업시 내여보내고 섭섭 무료호호기 ㄴ이 업서 호노라 너도 우리를 생각호는다 이 병풍은 오늘 보내마 호여던 거시라 마초야 아조 뵈든 거시 이시매 보내니 티고 노라라 날 춥기 심호니 몸 잘 조리호야 기운이 충실호면 장니 조로 드러올 거시니 밤의 누물것 호야 잘 먹어라”, (황문환 외, 『해주오씨 오태주가 『어필』 소재 명안공주 관련 언간』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 1, 역락, 2013, 630쪽).

54) 『현종실록』 권21, 현종 14년 8월 2일 己亥 1번째기사, “明善公主卒.”; 『현종실록』 21권, 현종 14년 4월 27일 丙寅 1번째기사, “明惠公主卒.”

55) “글월 보고 무사히 이시니 깃거호며 보는 듯 든든 반기노라 스연도 보고 우으며 식모의게 더리 사랑을 바티거든 우리를 더욱 생각할까 시브나 부마는 드러와시니 든든하다”, (황문환 외, 『숙휘신한첩 언간』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 2, 역락, 2013, 34쪽).

나 생각하겠느냐.” [숙취 16]⁵⁶⁾

“(-전략-) 요사이는 살가운 딸이 없으니 실로 답답하고 섭섭하니 하루가 열흘 같더니, 옛날 들어오려고 하였으니 눈이 번듯하고 든든하여 하노라. 이리 적으니 못내 웃노라.” [숙취 22]⁵⁷⁾

인선왕후는 숙취공주가 시댁에서 사랑을 받고 사위와도 사이가 좋은 것이 기쁘면서도 서운함을 내비치고 있다. 궁궐에서 재물을 부리고 살갑게 해주던 딸이 이제는 시집을 가 시댁 어른들과 사위에게 딸의 사랑이 옮겨가는 것이 어머니로서는 못내 서운했던 것이다. 하지만 딸이 행복해하는 모습을 보는 것이 부모에게는 더없이 기쁨이기에 어머니는 편지를 적고 나서 웃고 만다. 그러나 숙취공주의 행복은 그리 오래 가지 못했다.

“(-전략-) 마음이 짝하다. 사연도 보고 팔매질은 다른 흉한 일은 아니라 한다 하거니와 졸연히 그런 괴이한 일이 없다 하니 거기 잘 진정하고 있으면 관계하지 아니하니 염려하지 마라. (-후략-)” [숙취 29]⁵⁸⁾

딸이 보내준 편지를 읽고 어머니는 가슴이 철렁 내려앉는다. 딸이 돌팔매질을 당했다는 내용이다. 돌팔매질은 남을 공격하거나 비난할 때 주로 행한다. 어머니는 놀란 가슴을 누르고 우선 딸을 진정시키고 있다. 어머니는 딸에게 팔매질은 흉한 일이 아니며, 비록 괴이한 일이지만 잘 진정하고 있으면 자연히 사라질 것이니 걱정 말라며 딸을 안심시키고 있다. 숙취공주가 무슨 일로 팔매질을 당한 것인지 그 내용을 편지에서는 알 수가 없다. 다만 공주가 팔매질을 당했다는 것은 사람들에게 원망과 비난을 받을만한 사건들이 있었음을 짐작하게 한다. 실록에는 이와 관련하여 추측할 수 있는 내용이 있다.

“정유성의 아들 정창징에게 정제현이라는 아들이 있어 숙취 공주를 맞아 인평위가 되었다. 이때 와서 제현의 어머니가 병으로 죽은 후로 창징과 그 아우 정상징 그리고 제현이 뒤를 이어 계속 죽었다. 장대비는 이 일이 유성의 첩(설매)의 저주로 하여 일어난 것이 아닌가 의심스러워서, 인평위 집의 次知內官을 시켜 그 집 여종 예금을 잡아다가 엄한 형벌로 캐묻게 하였다. 예금은 흉한 짓을 하고 더러운 물건을 묻었던 일들을 자복하면서 설매가 시켜서 한 일이라고, 또 제 어미 애종, 생질 기립, 동생 분이가 그 사실을 알고 있다고 끌어들었다. 유성은 齊家를 잘못했다는 이유를 들어 자신을 꾸짖는 상소를 올리고, 자기 종을 시켜 형조에 소장을 내게 하였다. 그리고 헌부에서도 주모자를 엄히 신문하여 죄를 바로잡아야 한다고 아뢰었다. (…)

56) “(-전략-) 네야 옥동즈 갓튼 부마 거퇴 안치고 할마님이야 어마님이야 압피 버러 안갓거든 우리를 꿈의나 심각홀다”, (황문환 외, 『숙취신한첩 언간』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 2, 역락, 2013, 36쪽).

57) “(-전략-) 요스이는 슬겍은 쏘네 업스니 실로 답답호고 섭섭호니 홀리 열흘 맛더니 옛날날 드려오련노라 호여시니 눈이 번호 듯호고 든든호여 호노라 이리 덕으며 문내 웃노라”, (황문환 외, 『숙취신한첩 언간』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 2, 역락, 2013, 42쪽).

58) “(-전략-) 므음 굿버 호노라 스연도 보고 팔매질은 다른 흉한 일은 아니라 한다 호거니와 졸연히 그런 괴이한 일이 업다 크니와 괴야 잘 딴덩곳 호면 관거터 아니호니 녀너를 마라 (-후략-)”, (황문환 외, 『숙취신한첩 언간』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 2, 역락, 2013, 49쪽).

애종·분이·기립 등의 형신을 드디어 정지하였다. 예금은 13차 형신 끝에 죽었다. 임금은, 예금이 이미 죽었으니 다시 물을 길이 없다 하여 그 나머지 간혀 있던 자들을 모두 놓아 보냈다. 그 옥사가 사실은 창징의 집에서 꾸며 만든 것으로서 이를 억울하게 여기는 사람들이 많았다.”⁵⁹⁾

숙휘공주가 정제현의 가문으로 하가한 후 계속되는 악상을 겪으면서 공주를 향한 주변인의 시선이 곱지 않았을 것이다. 게다가 정제현 집의 종들이 공주를 저주하는 액을 하였다며 장대비는 이들을 잡아다 형벌을 가한다. 대궐에서는 숙휘공주를 위한다고 하면서 위와 같은 사건이 일어났다. 어쨌든 그 과정에서 예금이라는 종이 고문으로 죽고 죄 없는 여종들이 고문을 당했다고 사람들은 생각하였다. 더구나 조선시대는 유교사상과 금기사항이 만연했던 시기인 만큼 이 사건 이후로 백성들은 더욱 숙휘공주를 바라보는 시선이 좋지 않았을 것으로 짐작된다.

“글월 보고 무사하니 기뻐하며 보는 듯 든든 반기노라. 오늘은 생각 밖에 연고로 차례도 못 지 내니 가지가지 새로이 답답하기 끝이 없으니 마음을 생각하고 아침까지 모여 이르고 눈물 흘리고 있더니 사연을 보니 더욱 참혹하고 잔인하니 무어라 할 말이 없다. (-후략-)” [숙휘 18]⁶⁰⁾

[숙휘 18]에서 인선왕후는 공주를 생각하며 눈물을 흘리며, ‘참혹하고 잔인하다’고 말한다. 이는 앞서 살펴본 실록 내용과 같이 숙휘공주의 시댁 식구들의 연달아 겪게 된 죽음과 여종들이 고문 중에 죽어간 일들과 연관이 있는 것으로 짐작되는 부분이다.

“숙휘 공주가 추하였다. 공주는 효종 대왕의 셋째 딸인데, 인평위 정제현에게 下嫁하였다가 일찍 홀로 되고, 또 아들마저 잃었으므로 그 슬픔이 병이 되어 졸하였다.”⁶¹⁾

공주가 하가한 후 액운을 겪은 바로도 숙병이 될 일이지만 금기사회였던 탓에 사람들이 그녀를 좋지 않는 시선으로 대하였다. 그녀는 소외의식으로 더욱 고독이 쌓이게 되어 숙병이 되었던 듯하다.⁶²⁾ 숙휘공주는 12살의 나이로 1653년에 정제현과 혼인하여 2남 1녀를 두었지만 장남과 딸은 일찍 죽고, 남편 정제현도 1662년에 죽자 과부가 된다. 차남 정태일이 있어 그래도 그녀의 삶은 견딜 만 했지만 1685년에 그 아들마저 잃고 그녀는 숨을 거두기 전까지 오랫동안 숙병에 시달리다가 1696년에 죽었다.

59) 『현종실록』 권2, 현종 1년 3월 17일.

60) “글월 보고 무사하니 기뻐하며 보는 듯 든든 반기노라. 오늘날은 생각 밖의 연고로 차례도 못 지 내니 가지가지 새로이 툭툭히 기이업스니 정소를 생각하고 아침부터 모다 니르고 눈물 더고 있더니 사연을 보니 더욱 참혹 잔인하기 아막라타 못히여 호노라 (-후략-)”, (황문환 외, 『숙휘신한첩 연구』, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 2, 역락, 2013, 38쪽).

61) 『숙종실록』 30권, 숙종 22년 10월 27일, 숙휘 공주의 졸기.

62) 윤경수, 『淑徽宸翰帖의 研究-價値와 書式을 中心하여』, 『외대어문논집』 3, 부산외국어대학어학연구소, 1987, 6쪽.

왕의 딸로 태어나 금지옥엽으로 자라 명문가로 시집간 공주는 화려한 집과 넉넉한 경제력으로 삶을 풍요롭게 지낼 수 있었다. 더구나 왕의 딸이기에 시댁에서도 사랑을 받고 살았다. 하지만 삶의 이면에는 공주들이 불행을 겪기도 한다. 이처럼 왕실에서 보호만 받았던 공주들의 삶은 때로는 행복할 수도 있고, 때로는 긴 외로움과 쓸쓸함으로 생을 마감할 수도 있었다.

이외에도 왕실 한글편지에서 왕후가 친인척의 대소사를 살뜰히 챙기면서도 상대방이 부담되지 않도록 세심하게 배려하는 모습이 나타난다. 또한 친인척의 병세를 걱정하며 약방문을 보내거나 직접 약제를 챙겨 보내는 등 친밀한 유대감을 형성하고 있는 모습도 찾아 볼 수 있다.⁶³⁾

3. 왕실 여성의 정치참여 형태

1) 왕의 인식에 따른 왕비의 정치적 역할과 위상

왕실 여성이 직접적으로 정치를 행할 수 있는 것은 특별한 경우가 아니면 불가능했다. 조선왕조는 왕을 중심으로 남성 정치인들에 의해 주도되어 갔다. 하지만 대비가 되면 상황이 달라진다. 특히 나이 어린 아들이나 손자가 왕위로 즉위하면 공식적으로 수렴청정을 할 기회가 생긴다. 그렇다고 해서 왕비가 정치적으로 소외된 것은 아니다. 인선왕후는 효종이 북벌정책을 추진하고 있을 때 왕실 내부의 기강을 확립하거나 외명부를 관리하는 등 능동적으로 내조에 힘썼다.

인선왕후는 궁궐 내명부의 기강확립을 위해 제일 먼저 귀인조씨를 제거하기로 마음을 먹는다. 인조는 첫 번째 부인 인열왕후를 떠나보낸 지 3년이 지나 장렬왕후를 계비로 간택하여 1638년 12월에 가례를 올린다.⁶⁴⁾ 그러나 궁궐에는 승선군과 효명옹주를 낳은 귀인조씨가 인조의 총애를 받아 권세를 누리고 있었다. 어린 나이에 궁궐에 들어온 장렬왕후는 내명부 안주인으로서의 권위를 상실한 채 숨죽이며 하루하루를 살아가고 있었다. 인선왕후는 세자빈으로서 이 모든 것을 보아 왔던 터라 귀인조씨의 행동 하나하나가 눈에 가시 같은 존재였을 것이다.

효종 2년(1651) 귀인조씨가 사돈 김자점과 함께 장렬왕후와 장렬왕후의 여동생 딸을 저주한 일이 발생하였는데, 효종은 빈청에 모인 대신과 비변사 여러 신하들에게 봉서를 내려 보여 주었다. 귀인조씨가 무당 앵무를 불러다 대궐 안 땅에 죽은 사람의 뺨가루를 묻게 하고, 효명옹주는 옷소매 속에 사람의 뺨가루를 담아서 大內 및 인평대군의 집에 뿌렸다는 내용이었다.⁶⁵⁾ 귀인조씨를 자결하게 하고, 김자점과 김자점의 손자 김세룡은 처형되었으며, 승선군을 귀양을 보내는 것으로 사건이 일단락되었다.⁶⁶⁾ 이후 효종은 창덕궁에 만수전을 건축하여 장렬

63) “(-전략-) 어제 슈진궁으로서 미 이 석 정승 덕의 녹도 업고 제스흐고 죽히 군히 지내시라 불판호나 보내엿더니 갓딘가 호노라 [숙명 40]”, “글월 보고 무스흐니 깃거흐며 보논 듯 든” 만기노라 날이 풍드록 아마도 섭” 호기 7이업서 호노라 정승은 상한을 호여 겨시다 호니 년고호 사롭이 더 적의 날마다 문안 둔니시기에 상호신가 넘너흐며 안심티 아녀 호노라 이 감즈는 어디 아닌 거시니 병등의 보내귀 열 보내노라 [숙명 22]”, (국립청주박물관, 『조선왕실의 한글편지, 숙명신한첩』, 국립청주박물관, 2011, 102쪽, 138쪽).

64) 『인조실록』 권37, 인조 16년 12월 4일.

65) 『효종실록』 권7, 효종 2년 11월 23일.

66) 『효종실록』 권7, 효종 2년 12월 20일.

왕후를 모셔와 거처하게 하였다.⁶⁷⁾

효종의 손에 들린 봉서는 귀인조씨에 대한 내용으로 이미 모든 내막과 조사가 이루어져 있는 상태로 볼 수 있다. 이처럼 내명부의 기강 확립은 인선왕후가 귀인조씨를 제거하는 것에서부터 시작되었다. 인선왕후는 궁궐 내 곳곳에 사람을 심어 귀인조씨를 예의 주시하였을 것이고, 귀인조씨의 저주사건을 접하면서 조사가 이루어졌을 것이다. 그리고 이 모든 사건을 정리하여 효종에게 보여주었을 것이고, 효종은 빈청에서 이 같은 내용을 신하들에게 알려 국문을 열도록 한 것이다. 그 결과 인선왕후는 내명부의 기강을 확립하는데 성공했을 뿐만 아니라 효종의 북벌정책 추진에 걸림돌인 김자점까지 제거해 주었다.

인선왕후와 효종의 정치적 관계에 대해 알 수 있는 편지는 아쉽게도 남아있지 않다. 인선왕후의 편지는 대부분 시집 간 딸에게 보낸 것이라 내용 역시 의례적인 안부와 일상생활에서 느끼는 감정들이 실린 것이 많다. 다만 아래 편지에서 인선왕후가 간접적으로 정치에 관여하는 모습을 볼 수 있다.

“글월 보고 무사히 있으니 기뻐하며 보는 듯 든든해한다. 상감께서 어제 복상을 하되 신복상이 없으니 정승이 혼자 와 하시니 (신복상을) 아니 하였는가 부마 시켜서 알아보라 하신다. 회답 오거든 즉시 보내어라.” [숙명 43]⁶⁸⁾

효종은 조정에서 일어나는 일 중에 왕후가 처리해줄 일이 생기면 인선왕후에게 알려주며 정보를 공유하였다. [숙명 43]은 효종이 정승을 가려 뽑기 위해 후보자를 천거해야 하는데 후보자가 없어서 결정을 할 수 없다면서 사위 심익현이 추천자를 알아보는 것이 좋겠다고 인선왕후에게 말한다. 이에 인선왕후는 이 같은 사실을 숙명공주에게 전한다. 이처럼 효종은 조정의 인사에 관해 왕후에게 이야기를 하고 도움이 될 만한 부분에 대해서는 협조를 구한다. 그러면 왕후는 조용히 해결방안을 강구한다. 인선왕후는 표면적으로 정치 일선에 직접적으로 나서지 않았지만 효종의 뒤에서 능동적으로 왕을 돕고 있었던 것이다.

현종의 비 명성왕후 청풍김씨는 대동법을 주장한 김육의 손녀이자 아버지 김우명과 어머니 은진송씨 사이에 태어나 효종 2년(1651)에 세자빈이 되었다. 친정의 당파는 서인이었지만 남인과도 친밀한 관계를 유지하였다.⁶⁹⁾ 명성왕후는 왕후가 되었지만 시어머니 인선대비와 시할머니 자의대비가 있었기에 왕후로서의 권한을 제대로 누리지 못했다. 그러다가 현종이 1674년에 승하하자 아들 숙종이 14세의 나이로 즉위하게 된다. 숙종이 나이가 어린 까닭에 대비가 된 명성왕후가 수렴청정을 행할 수 있었지만 실질적으로 자의대비가 살아 있었다. 명성왕후는 세력이 없는 자의대비에게 수렴청정을 맡기기보다는 친정세력으로 정치에 관여하는 편이 낫다고 생각했다.

명성왕후는 외척을 이용하여 인평대군의 아들들을 제거하여 종친의 힘을 약화시키려고 했다. 그녀는 왕권을 위협할 정도로 성장한 삼복 형제를 제거해야만 숙종뿐 아니라 자신의 안위도 지킬 수 있다고 생각하였다. 그녀에게 종친은 왕권을 위협하는 요소일 뿐이었다.⁷⁰⁾ 이에

67) 『승정원일기』 145책(탈초본 8책) 효종 8년 3월 19일.

68) “글월 보고 무사히 이시니 기뻐하며 든든” 하여 호노라 우호로겨오샤 어제 복상을 하되 신복상이 업스니 정승이 혼자 와 하시니 아녀 겨신가 부마 하여 아라보라 호오신다 회화 오나든 즉시 보내여라”, (국립청주박물관, 『조선왕실의 한글편지, 숙명신한첩』, 국립청주박물관, 2011, 144쪽).

69) 윤정란, 『왕비로 보는 조선왕조』, 이가, 2015, 331쪽.

명성왕후는 조정에 직접 나가 아들을 위협할 수 있는 삼복 형제를 제거하는데 앞장서기도 하였다. 또한 아들의 정사를 도와 줄 송시열이 조정에 들어오지 않으려고 하자 어머니는 아들을 위해 손수 편지를 적어 보내기도 한다.

“경은 선왕조에서 예우하시던 원로대신으로서 6, 7년간이나 멀리 귀양 갔다가 온갖 괴로움과 어려움을 다 겪은 뒤에 다시 들어와서 경연에 출입하고 계시니 그 비감함을 어찌 다 이르겠습니까? 듣자니 수일 내 돌아가려 하신다 하니 주상께서도 간절히 머물기를 바라며 지금 天變이 매우 심하고 국가가 위태롭고 백성들의 원망이 많은 데다 내 전 喪事(인경왕후의 국상)까지 났으니 나이 어린 주상으로서 온갖 중요한 업무를 담당하여 애쓰고 있는 모습이 참으로 민망하고 걱정이 됩니다. 이럴 때에 경과 같은 두터운 명망을 가진 분이 은혜를 입어 계시니 어찌 떠나가려고 하십니까? 서울집이 겨울철이라 매우 쌀렁하겠지만 부디 성내로 들어와 머물러 주십시오. 미망인이 조정 일에 간여할 바는 아니지만 영부사가 지금 들어오지 아니하시고, 주상께서도 기대하고 있는 마음을 금할 수가 없으므로 김석연을 시켜 諭言을 전합니다. 1680년 12월 22일” [명성왕후 130]⁷¹⁾

대비는 송시열에게 국가의 안녕과 질서를 위해 조정에 들어와 왕을 보필해달라는 편지를 쓴다. 비록 대비의 신분으로 조정의 정사에 관여하지 않는 것이 도리인줄 알지만 나라와 왕을 위해 솔직한 심정과 간절함을 편지에 담아 보낸다. 편지를 받은 송시열은 감동을 받아 조정에 나간다.⁷²⁾ 대비는 국가의 안녕을 위해 직접 나섰으며 이때 대비와 신하 사이의 편지가 정치적 매개체의 역할을 하여 왕명으로도 조정에 들어오지 않는 송시열을 곧바로 들어오게 한 것이다.

명성왕후가 인평대군의 세 아들을 제거하고자 한 일과 확고하게 조정에 들어오지 않으려는 송시열을 설득시켜 숙종의 곁에 있어 주길 바라는 마음은 아들의 안위를 위해서이다. 명성왕후는 궁궐에 들어와 시아버지 효종이 자신의 입지를 다지기 위해 세력들과 연합하거나 다툼을 하는 것을 보았고, 남편 현종이 즉위한 후 두 차례의 예송논쟁을 지켜보았다. 왕권과 신권의 다툼에서 때로는 왕의 자리가 위태로움을 느꼈을 것이다. 14세의 아들이 왕의 자리에 올랐지만 주위에는 왕권을 노리는 무리가 있을 수 있었다. 그랬기에 어머니는 자신이 수렴청정을 하지 않았지만 아들을 지킬 수 있는 모든 것을 다 하고자 하였다.

70) 이왕무, 「왕비와 왕실의 외척」, 『조선의 왕비로 살아가기』, 돌베개, 2012, 242~244쪽 참조.

71) “선도 레우히시던 원노대신으로 녹철년을 먼니 가 간관 만스지여의 다시 드러오셔 연석의 드르시니 그 비감호오물 어이 다 니르리잇가 듯조오니 수이 도라가려 호신다 호오니 주상도 곤절호야 머므로시과더 호시거니와 즉금 텃변이 공극하고 국개 위외하고 민심이 원괴 만스온더 니던 상소조차 나시니 주상도 저르신 사름이 만괴를 당호야 근로호는양이 민망호오니 이째 경 궂툰 유중 둥망으로 누도 은혜를 넘어 겨시니 엇디 썰티고 가시리잇가 서울 집이 겨울이 서어호옵거니와 브더 성년의 드러와 머므로쇼셔 미망인이 도가의 참예호는 일이 업스온더 녁부시 지금 드로오디 아니호시니 주상이 기드리디 못호야호시매 김석연 호야 텃유호라 호는이다 경신 십이월 이십이일 오시 텃유”, (김일근, 『언간의 연구』, 건국대학교출판부, 1986, 213쪽).

72) 실록에 왕대비가 언문으로 송시열에게 하교하니 도성으로 들어왔다는 내용이 있다. (『숙종실록』 권10, 숙종 6년 12월 23일).

2) 정쟁 속에 숨겨진 대비의 욕망

왕실가의 혼인은 정치적 목적에 의해 결정되는 경우가 대부분이다. 즉, 왕은 자신을 지지해 줄 세력을 형성하기 위해 그에 걸맞은 가문과 혼례를 추진하였다. 왕비의 가문 역시 외척으로서 정계에 진출할 수 있고, 자신의 딸이 원자를 출산하게 되면 차기 왕의 외가로서 정치적 입지가 확고해질 수 있었다.

왕비가 궁내에서 실권을 잃고 의례적 행사자로만 존재한 것은 17세기 인조조에 이르러서다. 인조가 광해를 왕위에서 몰아내는 명목으로 인목대비에게 불효한 것을 들었으므로, 그는 대비에게 효도한다며 인목대비를 본궁에 거처하게 했다. 그 후의 대비들은 본궁에 왕 부부와 함께 살면서 왕궁의 살림을 주재했으므로, 궁내에서 왕비의 권한은 축소되었다.⁷³⁾

왕비가 왕실의 최고 연장자로서 대비가 될 경우에는 왕통의 후계자를 임명할 수 있었고, 수렴청정을 할 경우 정치에 직접 관여할 수 있었다. 1623년 3월 12일 서인세력이 광해군과 복인 세력을 몰아내고 능양군을 왕으로 옹립한 인조반정이 일어났다. 인목대비는 왕을 폐하여 광해군으로 삼고 금상을 책명하여 왕위를 계승하게 하고 부인 한씨를 책봉하여 왕비로 삼는다는 교지를 내렸다.⁷⁴⁾ 인목대비는 1617년 서궁에 유폐되었다가 1623년 인조반정으로 자신의 자리를 찾았다. 하지만 인목대비는 대비의 권한을 자신의 의사를 관철시키기 위해 사용할 수는 없었다. 이미 그녀를 뒷받침할 수 있는 세력이 없었기 때문이다.

인목대비가 왕비로 있었던 1606년 영창대군을 낳자 세자로 세우고자 하는 욕망을 품었다. 그러나 당시 후궁의 소생인 광해군이 세자로 책봉되어 있는 상황이었고, 선조가 갑작스럽게 승하하는 바람에 인목왕후는 풍전등화에 놓이게 된다. 인목왕후는 두 살밖에 안된 영창대군을 옹립할 수 없었을 뿐더러 광해군을 지지하는 대북파가 있었기에 선조가 승하한 당일 날 “국사는 잠시도 비워서는 안 되는 것이니, 御寶와 啓字를 동궁에게 傳付하여”⁷⁵⁾ 주었다. 하지만 이미 그녀의 정치적 야심을 파악했던 광해군은 인목왕후의 친정 집안을 몰살하고 영창대군까지 죽이고 만다. 인목왕후는 한 나라의 국모가 되어 가장 중요한 임무인 왕자를 생산하였지만 오히려 화근이 되어 아버지와 아들까지 잃은 참혹함을 당한 왕비가 되었다. 인목대비는 인조반정 후 자신의 복잡한 심경을 편지에 적어 정빈에게 보낸다.

“기운이나 편안하십니까? 미망인은 궁전에 극심한 고통의 변난을 所長에서 큰 화를 만나 육친에게 믿고 윤기도 상하니 웃전 종사에게 득죄하고 아래로 백성들이 도탄함에 빠진 것이 다 원부의 허물이니, 泉下에 가도 뵈기가 민망하여 어찌 용납할 수 있겠습니까? 국모로서 부끄럽습니다. 역괴의 죄악이 참혹한 세상에 나의 자식이 나왔으니 비록 내가 박대당하는 것은 괜찮지만 어찌 父兄에게조차 그런 망극한 화를 미쳤습니까? 이 한이 뼈에 박혔으니 육골이 녹아집니다. 한이야 잊을 수 있겠습니까? (-중략-) 황천이 유안하시어 원부의 죄무를 아시니, 오늘날 (이런 반정을) 보게 되었습니다. 십년 밖 流水 중의 곤욕 받았던 일이야 천당지경이라 다 쓸어내며 천지는 진하려니와 원부의 서러운 말은 선후 천지에도 다 이릅니다. (-중략-) 오늘날을 만나 불공대천지수를 잠깐 갚기는 했지만 다시 살아남지 못하니 묘사이는 더욱 마음이 상합니다. (-후략-)” [인목왕후 32]⁷⁶⁾

73) 변원립, 『조선의 왕후』, 일지사, 2006, 123쪽.

74) 『광해군일기』[중초본] 권64, 광해 15년 3월 14일.

75) 『광해군일기』[중초본] 권1, 광해 즉위년 2월 1일.

76) “기운이나 편안하옵신가 하옵노이다 미망인은 궁궐극통혼 변난을 쇼장의셔 맛나 대해 늑친의게

인목대비는 선조의 후궁인 정빈에게 그간 서궁에 윤택된 세월동안 원수를 갚기 위해 견뎌 낸 이야기와 반정을 만나 원수를 갚게 된 심정을 편지에 담아 적어 보낸다. 인목대비는 원수를 갚더라도 죽은 아들과 父兄이 돌아오지 못하는 사실이 마음이 아프고 서럽다며 토로하고 있다. 인조반정은 인목대비를 위해서가 아니라 서인세력들이 권력을 차지하기 위한 것으로, 인목대비는 그들에게 명분을 제공하고 인조에게 왕의 상징인 옥새를 주어 왕위를 잇게 해 준 역할만 했을 뿐이다. 인목대비를 지켜줄 외척세력이 남아 있고 왕위를 계승할 수 있는 아들이 살아있었더라면 반정 후 그녀의 남은 인생이 쓸쓸하지는 않았을 것이다. 父兄과 아들의 원수를 갚겠다는 욕망 하나로 버틴 인목대비의 세월이 누구에게는 정치적 명분을 제공해 주는 계기가 될 뿐이었다.

장렬왕후는 지아비의 사랑도 받지 못하고 든든한 후원자인 외척도 형성하지 못했으며, 자식 한 명 두지 못한 여인으로 불우한 삶을 마감한 왕비이다. 다행히 인조가 승하한 후 효종에 의해 자의대비의 호를 받고 효종 내외와 손자·손녀들의 지극한 효성을 받으며 지냈다. 그러나 효종과 인선왕후가 승하하자 복제의 문제를 일으키는 장본인이 되기도 했다. 그녀가 왕후로 있을 때는 귀인조씨에 의해 뒷방으로 쫓겨나는 신세가 되었다. 그러나 그런 대비에게도 왕실 최고 연장자로서 후계자를 임명하는 권한이 주어지기도 했다.

1659년 5월 4일에 효종이 갑작스럽게 승하하자 조정 안팎은 혼란스러웠다. 왕의 후계자를 결정하지 못한 채 효종이 승하하자 평소애 자의대비와 사이가 좋았던 인선왕후는 대비에게 빨리 후계자를 결정하여 혼란한 정국을 바로 잡고자 했다. 현종은 교시를 반포하는 자리에서 “지극히 애통함을 스스로 억제하기 어려움이 있거니와 어린아이의 사모하는 마음이 더욱 깊고, 왕위를 오랫동안 비울 수 없거니와 자전의 뜻에 따르고 또 옛 법도를 따라 금년 5월 9일 인정문에서 왕위에 올랐다. 자의 왕대비 조씨를 높이 받들어 대왕대비로 올려 모시고 왕비 장씨를 왕대비로 모셨으며, 빈 김씨를 왕비로 올려 봉한다”⁷⁷⁾라며 즉위식을 갖는다. 자의대비가 교지를 내려 왕의 즉위식을 거행하도록 한 것이다.

현종은 요양차 온천 행을 떠나 있을 때도 자주 할머니인 자의대비와 편지를 주고받을 정도로 가깝게 지냈다. 현종이 보낸 편지에는 “떨어져 있는 거리가 천리 같아 산과 강이 가로막은 듯 하오니 제 심정이 섭섭하고 무료하며 구구한 정에 앞드려 깊이 그리워합니다. [명안 4]”라며 할머니에 대한 손자의 사랑을 전한다. 또한 자의대비는 손녀들과도 편지를 주고받으며 그리운 정을 나누기도 했다. “날포 들어와 든든하게 지내다 훌훌 나가니 섭섭하기 무어라 말할 수가 없네. 오던 때를 생각하고 더욱 섭섭하니 수라를 먹어도 맛이 없을까 일컫고 또 수이 불일만 기다리네. [숙취 12]”라며 시집간 손녀가 궁궐에 들어올 날을 기다리는 할머니의 마음을 종종 편지를 써서 보내곤 하였다. 장렬왕후가 왕비나 대비로서의 욕망이 없는 무료한 삶을 살

밋고 눈기도 상하니 우호로 중샤고 득죄하고 아래로 성민이 도탄하미 다 원부의 허물이니 천하의 가도 죄을 더 업스며 삼광하의 엇디 용납호령잇가 국모의 님호기 붓쓰려 호읍노이다 역괴 포혹이 듀양의 막힌 죄악을 모도와시나 그런 악세에 나의 조식이 나니 조식 곳 아니면 비록 과공의 박디 호물 바드나 엇디 부형의게조쳐 그런 망극호 해 미즈렁잇가 이 혼이 뼈의 박혀시니 육골이 노가디 다 혼이야 쇼호령잇가 (-중략-) 황턴이 유안호샤 원부의 죄무를 아르샤 오늘날을 보오이다 십년 밧 유슈툼의 곤욕 밧던 이리야 천당지견이라 다 스며 던디는 진호려니와 원부의 설운 말은 선후 던디에도 다 못 니르링이다 (-중략-) 오늘날을 맞나 불공디 텃지슈를 잠간 갇논테 호나 주그니 복성티 못호니 요스이는 더욱 도증상감이라 (-후략-), (김일근, 『연간의 연구』, 건국대학교출판부, 1986, 186~187쪽).

77) 『현종실록』 권1, 현종 즉위년 5월 9일.

았지만, 그녀의 삶에 잠시나마 효종 내외와 효종의 자식들에 둘러싸여 인간적인 정을 나누며 살았음을 편지에서 확인할 수 있다.

4. 나오며

본 논문은 왕실 한글편지를 대상으로 하여 왕실 여성들의 삶을 일상적인 측면과 정치적 측면 두 부분으로 나누어 살펴본 것이다

먼저 일상적 삶에서 왕실 여성들은 아들을 낳아야 한다는 책임감은 피할 수 없는 숙명이었다. 더구나 사대부가 여성이 왕실가 여성으로 편입되는 경우는 왕실의 여성으로서 임신과 출산은 매우 중요한 책임과 의무가 따랐다. 왜냐하면 왕위를 이을 왕자를 출산하느냐 마느냐에 따라 왕실 여성의 자리와 친정가문의 흥망성쇠가 결정되기도 했기 때문이다. 그러나 때에 따라 왕자를 낳았더라도 멸문지화를 당하는 비극을 겪기도 하였다는 것을 알 수 있었다.

공주가 하가한 후 왕실과 주고받은 편지는 모두 한글로 작성되었다. 이들 공주들이 12세 전후로 결혼을 하였던 것으로 보아 한글을 일상적으로 사용하였음을 알 수 있다. 또한 왕실 여성들은 한글 이외에도 한자를 익혔을 것으로 짐작이 되는데, 현종이 명안공주에게 보낸 편지 중 별지로 보낸 소설 물목단자에는 한자로 표기되어 있다. 그보다 앞서 선조가 정숙옹주에게 보낸 편지는 한자와 한글이 혼용되어 표기된바 공주들이 한자를 익힌 것으로 파악된다. 공주들은 한자를 알고 있었지만 일상에서 사용하는 문자는 한글이었다. 이로 볼 때 공주들은 어린 나이에 이미 한글과 한자를 익혔던 것으로 확인된다. 양육의 기록은 인선왕후가 무려한 시간을 견디기 위해 시집 간 공주의 아이들을 자주 궁궐로 데려와 키우는 모습을 찾아볼 수 있었다.

공주들은 결혼 전에는 부모의 품에서 금지옥엽으로 자라다가, 결혼 후에는 왕이 공주를 위해 큰 저택을 지어주거나 사주었다. 왕실로부터 다양한 경제적 혜택을 받으며 행복하게 살기를 바랐지만 개중에는 병으로 일찍 죽거나 남편과 자식이 일찍 죽어 외롭게 살다간 공주도 있었다.

다음으로 정치적 측면에서 왕실 여성의 삶을 살펴보았다. 왕실 여성이 직접적으로 정치를 행할 수 있는 것은 특별한 경우가 아니면 불가능했다. 조선왕조는 왕을 중심으로 남성 정치인들에 의해 주도되어 갔다. 하지만 대비가 되면 상황이 달라진다. 특히 나이 어린 아들이나 손자가 왕위로 즉위하면 공식적으로 수렴청정을 할 기회가 생긴다. 그렇다고 해서 왕비가 정치적으로 소외된 것은 아니다. 인선왕후는 효종이 북벌정치를 추진하고 있을 때 왕실 내부의 기강을 확립하거나 외명부를 관리하는 등 능동적으로 내조에 힘썼다. 명성왕후는 조정에 직접 나가 아들을 위협할 수 있는 삼복 형제를 제거하는데 앞장서기도 하였다. 한글편지에서 왕실 여성들은 정치에서 소외되거나 배제되지 않았으며, 정치의 중심에 서 있는 인물이었다. 세자빈이 되거나 왕비가 되는 것은 정치적 존재에 의해 주로 이용되었고, 이들 또한 왕실에서 살아남기 위해 치열한 삶을 살았다. 때로는 정치에 능동적으로 참여하기도 했으며 외척을 동원하여 정치에 관여하기도 하였다.

본고에서는 왕실 여성들의 삶을 이해하기 위해서 왕실 한글 편지를 토대로 당대 역사적 사실과 관련지어 고찰하는데 주력하였다. 이는 왕실 여성들의 솔직한 인간적인 면모와 공적 기록에서 나타나지 않았던 정치적 입장 및 심리의 저변에 깔린 인간적인 모습을 알 수 있게 해준다. 이에 본 논문이 향후 조선시대 왕실 여성들을 이해하고 심층적으로 연구해 나가는데 시

발점이 되기를 바란다.

참고 문헌

- 『조선왕조실록』(<http://db.itkc.or.kr>)
『승정원일기』(<http://db.itkc.or.kr>)
국립청주박물관, 『조선왕실의 한글편지, 숙명신한첩』, 국립청주박물관, 2011.
김일근 편주, 『이조어필언간집』, 신흥출판사, 1959.
김일근, 『언간의 연구』, 건국대학교출판부, 1986.
이병기, 『근조내간선』, 국제문화관, 1948.
황문환 · 임치균 · 전경목 · 조정아 · 황은영 엮음, 『조선시대 한글편지 판독자료집』 1 · 2, 역락, 2013.
김용숙, 『조선조 궁중풍속 연구』, 일지사, 1987.
노경자, 「17세기 한글편지를 통해 본 왕실 여성들의 삶과 문화-『숙명신한첩』을 중심으로-」, 『민족문화』 51, 한국고전번역원, 2018.
변원림, 『조선의 왕후』, 일지사, 2006.
윤경수, 「숙취신한첩의 연구-가치와 서식을 중심으로」, 『외대어문논집』 3, 부산외국어 대학어학연구소, 1987.
유종문, 『이야기로 풀어 쓴 조선왕조실록』, 아이템북스, 2014.
윤국일 옮김, 『신편 경국대전』 권2,
윤정란, 『왕비로 보는 조선왕조』, 이가, 2015.
이왕무, 「왕비와 왕실의 외척」, 『조선의 왕비로 살아가기』, 돌베개, 2012.
정재훈, 『조선의 국왕과 의례』, 지식산업사, 2010.

「한글편지에 반영된 조선시대 왕실 여성들의 삶」에 대한 토론문

박지은(한국해양대)

조선시대 한글편지에는 그것을 쓴 사람의 심미의식 뿐만 아니라 각 개인의 인생사가 투영되어있다. 서법을 익히고, 서예에 정진했던 왕실에서 오갔던 인간은 그 자체로 이미 예술품으로 인정을 받고 있으며, 그 서체와 내용을 보면 편지를 썼던 선인들의 당시 생활상을 살펴볼 수가 있다. 특히 조선시대 왕실 여성들이 교류했던 한글편지는 그 시대 인물들의 정보를 알 수 있는 생동하는 역사로써 왕실 여성들의 실제 생활모습이 잘 나타난다. 왕실 여성들의 편지를 통해 평범한 아낙네의 모습에서부터 인간적인 면모까지 여러 감정들을 느낄 수 있다. 또한 왕실의 최고 지도자로서의 권력욕과 번뇌가 교차되는 사실적인 상황들도 파악할 수 있다.

이 연구는 16세기 후반부터 18세기까지 작성된 왕실 한글편지를 대상으로 궁궐이라는 특수한 공간에서 교류되었던 한글편지를 통해 왕실 여성들의 인간적인 면모와 정치적 모습을 살펴봄으로써 조선시대 왕실 여성들의 삶을 새로운 시각으로 살피는데 그 목적을 두고 있다.

이 연구의 결과는 보존되어 있는 왕실의 연간자료를 통해 왕실 여성들의 실생활과 왕실 여성들의 정치적 역할과 위상에 대해 역사적인 사실과 관련지어 분석하였다는데 의의가 있다. 이 같은 발표자의 관점을 바탕으로 몇 가지 문제에 대해 질의를 하고자 한다.

본 논고에서 보여지듯이 조선시대 궁중과 왕실에서 대비와 왕비를 포함한 궁중 여성들은 공적 차원은 물론 사적 차원에서의 인간의 활용이 적지 않았음을 보여준다. 논고에서 예시로 든 편지글들은 서로의 안부를 묻고 정서적 소통을 통한 상호 공감대를 형성한다는 내용들이 주를 이룬다. 왕실의 편지는 보내는 이와 받는 이의 신분과 나이, 상황 등에 따라 격식과 예절이 요구됐을 것으로 보인다. 왕실에서의 한글편지는 의사소통의 기능과 함께 편지를 교류할 때 정해진 형식은 없었는지? 한문 편지에 비해 한글편지는 여러 계층에서 사용의 폭이 넓었다. 왕실의 한글편지의 내용과 더불어 왕실 편지의 형식적인 부분을 같이 살펴본다면 문화적 양식에 더 접근할 수 있지 않을까?

3장 1절 왕의 인식에 따른 왕비의 정치적 역할과 위상은 제시된 한 두가지의 편지글의 예시만으로 그 시대의 왕실 여성들의 정치 참여에 대한 논의라고 하기엔 제한적인 면이 있지 않은지. 그리고 2절 정쟁 속에 숨겨진 대비의 욕망 또한 한사람의 편지글을 놓고 전체를 말하 기에는 논리적인 비약이 있는 건 아닐까?

조선의 왕실은 남성중심으로 왕실의 여성 또한 왕과의 관계 속에서 조명되어져 왔다. 조선의 기록들 또한 공식적인 내용 위주의 것들이다. 그럼에도 불구하고 왕실에서의 한글

편지는 왕실 여성들이 왕실 밖의 인물에게 왕실의 상황을 전달하는 형식과 내용을 담고 있다.

16세기에서 18세기 사이 조선시대 왕실 여성들의 삶을 한글편지만으로 그 시대상 왕실 여성들의 삶을 단정지어 말할 순 없겠지만, 왕실의 한글편지는 여러 여성들의 인간적인 면모, 정치적 입장, 주변인들과의 교류, 궁중생활에서의 고독한 감정 등 그 당시의 문화 요소 및 생산물로서의 가치로는 손색이 없다. 또한 공식적 기록이 아닌 비공식적 기록으로 왕실 여성들의 의식을 탐구해 볼 수 있다는 것만으로도 흥미로운 작업이라 할 것이다.

【자유주제4】

불교 동화를 활용한 다문화교육 방안

이채임(울산대)

차 례

1. 서론
2. 불교 동화와 다문화교육의 관계
3. 다문화교육을 위한 불교 동화 활용방안
 - 1) 주제에 따른 활용 방안
 - 2) 교수방법에 따른 활용
4. 결론

1. 서론

본 연구는 다문화사회통합에 기여할 수 있는 교육철학을 불교 사상에 주목하고 불교 동화를 활용한 다문화교육 방안을 모색하는 것을 목적으로 한다. 한국은 세계적으로 그 유례를 찾기 힘들 정도로 급속하게 다문화사회¹⁾로 진입하고 있다. 2018년 12월말 법무부에서 발표한 출입국·외국인정책 통계월보에 따르면 2018년도 출입국자수는 사상 최고를 기록하고 있으며, 현재 체류외국인은 2,367,607명으로 전체 인구의 약 4.6%를 차지한다.²⁾ 또한 국회 입법조사처에서 발표한 ‘다문화 학생 현황’ 보고서에 따르면 2019년 4월 기준 초·중·고교 다문화 학생은 전체 학생의 2.2%인 12만2200명이다. 2012년 4만 6900명에서 6년 사이 2.6배로 늘었으며 특히, 초등학교에서의 다문화 학생 비율은 3.4%로 가장 높다. 2012년 이후 전체 학생 수는 연평균 18만여 명씩 감소한 반면 다문화 학생은 매년 1만여 명씩 증가하는 추세이다.³⁾

이러한 시대적 흐름에서 정해숙 외(2016) 한국여성정책연구원의 다문화가족 실태조사 분석 자료에 따르면 다문화가족 30만 4516명 중 사회적 차별을 경험한 비율은 12만 3865명(40.6%)으로 다문화가족 자녀의 상당수가 인종적·문화적 편견에 따른 정체성 혼란을 경험

1) 인구통계학의 입장에서 ‘다문화사회’란 인종적, 문화적 배경을 달리 하는 외국 태생의 인구 구성 비율이 전체 인구의 5%이상을 차지하는 사회를 말한다.

2) 법무부 출입국·외국인정책본부 보도자료, 2019, 1. 21일자

3) 출처: 중앙일보, 2018. 11. 30일자

하고 있다. 이는 한국사회가 문화적·인종적으로 편협한 상태에 놓여 있음을 알 수 있으며, 자본주의적 관점에서 저개발국에 대한 폄하의 시각이 작용하기 때문이다. 이주민의 다양성을 중심에 두지 않고 주류사회가 중심이 되는 ‘통합주의적 동화주의’ 다문화정책에 대한 결과이기도 하다. 이러한 현실은 향후 다문화사회의 전개에서 제기될 수 있는 사회통합의 발전 가능성에 걸림돌이 될 가능성을 암시하고 다문화교육은 이러한 과제를 해결할 수 있는 중요한 해결책의 하나이다.

현재 다문화교육은 이미 여러 각도에서 시도되어 오고 있지만 서구사회에 기반한 다문화개념을 채택함으로써 오해와 혼란을 일으키는 사례가 빈번하며, 때로는 우리문화를 주변화시키기도 한다. 이러한 과제를 잘 해결하기 위해 모든 인간에 대한 편견과 차별의 제거, 다양성과 차이에 대한 이해와 수용을 다문화교육의 이상으로 추구할 필요가 있다(이채임, 2018: 2 재인용). 다문화에 대한 국내 학계의 연구는 서구 사회의 이론을 참고하는 경향이 많다. 국내 다문화담론은 서구의 이론적 틀을 원용하여 한국의 정책적·학술적 지향에 맞게 자의적으로 해석되는 경우가 많아 한국의 정부 정책상의 많은 혼란을 가져오기도 한다. 또한 한국의 다문화교육은 정확한 개념적 토대가 마련되지 못한 채 다양한 개념이 혼용되어 사용되고 있어(양영자, 2008).⁴⁾ 한국 상황에 적합한 다문화주의에 대한 논의와 전개가 정립되어야 할 필요성이 있다. 한국 사회가 갖는 가치의 특성을 고려해 볼 때 불교 사상은 서구 다문화 담론의 한계를 극복할 수 있는 한국적 다문화교육의 철학적 원리로 이분법적 사고를 넘어서서 융합적인 삶의 태도를 지향한다.

한국의 전통문화와 사상의 근간 중 하나인 불교사상은 한국인에게 친근한 정서를 지니고 있으며, 본질적인 측면에서 포용성과 유연성이 내재되어 있다. 불교는 모든 문화를 고정된 실체로 보지 않고 개개의 문화마다 장점을 최대한 살리면서 전체가 조화를 이루는 화엄의 세계이다. 불교사상의 같음(同)과 다름(異), 보편(一)과 특수(多), 그리고 평등(통일성)과 차이(다양성) 및 조화와 구별에 대한 그 본질과 의미는 다문화사회에서 가장 문제가 되는 문화우월주의를 지양함으로써 다문화사회통합의 문제점을 극복할 수 있는 대안이다. 또한 국내 체류 외국인 중 불교권 국가의 비중이 70% 이상을 차지하는 현실을 감안한다면 동아시아의 불교문화는 아시아적 가치로 정신적인 동질성으로 공유할 수 있다.

따라서 본 연구는 한국 다문화사회의 문제로 지적된 차별과 배제, 소외와 갈등의 문제를 극복하기 위한 방안으로 인문학적 관점에서 불교 사상에 주목하고 불교 동화를 활용한 다문화교육에서 적용 가능성을 제시하고자 한다.

2. 불교 동화와 다문화교육의 관계

4) 김용신(2009)에 의하면 국제이해교육(understanding international education)은 유네스코 중심의 국제이해 및 협력·평화·인권·민주주의·관용을 위한 교육, 세계교육(world education)세계 상호 의존성과 세계시각의 증진을 강조하는 교육, 다문화교육(multicultural education)은 다인종간의 문화 차이에 의한 갈등 해소와 평화적인 공존을 위한 교육, 평화교육(peace education)은 폭력편견·빈곤·갈등에 대한 교육으로 개념이 나누어진다. 또 이를 통칭하여 글로벌 교육(global education)이라 칭하고 있다. 이렇게 나누어지는 기준은 교육의 목표를 어디에 두느냐에 있기 때문에 구체적 교육 내용은 혼재될 수 있다. 그러나 교육의 목표설정이라는 점에서는 이들 간 개념의 구분이 있어야만 교육과정을 구축해 갈 수 있다. 현재 한국에서의 다문화교육은 이와 같은 분류가 구분이 되지 않은 채 개념이 섞여 있어 구체적 교육목표를 설정하여 교육이 진행되고 있다고 보기 힘들다고 하겠다.

불교 동화는 문학이 가지는 교훈성과 함께 불교 경전의 내용을 어린이들이 쉽고 재미있게 읽을 수 있도록 한 문학이다. 불교 경전 가운데 불교 아동문학과 관련성이 가장 잘 드러난 것이 자타타인데, 자카타(Jātaka, 本生談)⁵⁾는 부처님의 전생 이야기를 담고 있는 문학을 담은 불교 경전이다. 어린이들이 읽는 자카타는 부처님의 전생담을 응용하거나 창작한 내용들로 우화(寓話)나 다양한 비유로 불교의 가르침을 쉽게 이해할 수 있도록 구성한 이야기이다.

불교 설화의 대표적인 자카타는 기원전 3~4세기 무렵 540여 가지의 동화로 정리되어 서기 6세기 무렵 동서양 곳곳의 언어로 번역된 이후 《이솝 이야기》, 《신드바드의 모험》, 《아라비안나이트》 등 고전의 뿌리가 되어 현재까지 이어져 오고 있다. 또한 인류의 보편적 가치와 삶의 지혜가 오랜 시간 재해석되면서 전승된 인류 최초의 동화로서 문학적 가치를 지니고 있다(안도현, 2008). 또한 전래동화의 특성과 마찬가지로 도덕성, 옳고 그름을 분별하여 행동하고, 다른 사람에게 선업을 베푸는 내용적 특성을 갖추고 있다. 전래 동화에서 흔히 이야기하는 선덕악화(善德惡化) 주제는 불교의 인과응보(因果應報)의 예로 자비, 인간존중, 동물애 등 모든 살아있는 존재에 대한 생명에 가치를 부각시키는 불교적 윤리사상을 담고 있다(권은주·박사빈, 2009). 또한 모든 사물과 인간이 공동체적 존재로 평등주의 사상이 저변에 흐르고 있어 우리 사회에 소외된 인물에 대한 배려와 사랑을 나타낸다. 이것은 불교적 특성 중의 하나인 자비사상의 발현으로 이주인에 대한 이해와 관용의 태도를 증진할 수 있는 교육적 가치를 지니고 있다.

불교 관련 설화는 서사성과 재미 그리고 교훈성을 포함하여 동화 문학으로서의 적합한 요건을 갖추고 있다. 불경을 문학 또는 아동문학으로 개작하여 어린이의 눈높이에 맞게 다듬어 원래 이야기의 구조, 주인공, 배경, 말투 등을 바꿔 ‘한국적 자타카’로 만든 것이다. 불교적 교훈을 담은 서사문학은 다양한 이야기 속에서 상상력을 기를 수 있는 다각적 사고의 가능성을 기대할 수 있다. 불교 동화의 텍스트는 인간의 자유, 평등, 정의, 인권 등을 삶과 연결시켜 인간의 보편가치를 추구함에 따라 다문화교육에서 소수자나 약자에 대한 존중과 배려를 통해 평등의 가치를 실천하는 것이라고 할 수 있다. Banks(2004) 역시 고정관념을 없애고 다문화적 인식을 증진시키기 위한 방법으로 아동문학을 활용한 수업이 효과적이라고 주장하였다.

실제 동화는 문학 체험 현장에서 효과적인 교육 매체로 활용되고 있다. 그러나 많은 동화가 집필되고 출판되어 양적으로 팽창하고 있는 상황에 비해서 동화의 질적 문제에 대한 평가가 따른다. 동화의 내용이나 주제가 가치관 형성에 미칠 영향을 고려한다면 교육 과정에 활용할 적합한 제재를 선정하는 것은 의미 있는 과정이다. 특히 아동문학을 활용한 언어교육과 문화교육의 가능성을 고찰한 연구가 있으며(김윤주, 2010) 불교 동화를 활용한 다문화교육의 가능성도 고찰할 필요성이 있다.

불교 동화는 불교적 윤리사상을 토대로 권선징악적 인과관계가 명확하고 타인과 자신이 다르지 않은 존재(自他不二)라는 점을 인식시켜 모두가 함께 조화롭게 살아갈 수 있는 공동체적 가치관 형성에 기여한다는 점에서 다문화교육에 활용할 근거를 제공한다. 불교 동화가 담고 있는 주제는 자유와 평등을 전제로 하는 인연법을 근간으로 하여 너와 나, 인간과 자

5) 자카타는 석가모니가 석가족의 왕자로 이승에 태어나기 전, 보살로서 수많은 생을 거듭하는 사이에 천인(天人)으로서, 또는 국왕·대신·장자·서민으로서, 심지어는 도둑으로서, 혹은 코끼리·원숭이·공작·토끼·물고기 등 여러 가지 동물의 생을 받아 여러 가지 선행과 덕을 쌓은 이야기를 모은 것을 말하며, 많은 경전에서 찾을 수 있는데, 대표적인 것이 547편의 이야기를 집대성한 고 있는 본생경 즉 자타카다(역경위원회)

연은 상호의존적 관계에 있음이 강조된다. 우리가 사는 환경은 서로 인연이 있어서 일어나는 연기(緣起)상대적 관계들로 구성되어 있다. 이런 무아(無我)이론에 의하면 나의 욕구 충족을 위하여 다투면서 살아가지 않고 서로를 배려할 때에 참된 실존이 가능하고 삶의 의미와 보람을 모두가 만끽하게 된다. 이러한 불교 동화가 지향하는 가치는 다문화사회에서 신분, 성별, 빈부, 인종 등의 차별이 머물 자리가 없게 되고 다양성과 고유성이 공존하는 다문화사회가 자리한다. 소수집단에 대한 배려와 인간과 자연이 하나 되는 융합적 삶에서는 갈등, 대립, 폭력은 극복되며 다문화와 다인종이 공존하는 다문화사회 구현이 가능하다고 본다.

권은주(2009)에서는 불전 설화에 대한 이론적 탐색과 현장 적용 방안에 대해 논의하고 유아교육 현장에서 불교의 가르침을 적용·통합하는 데 기여하였다. 불전 설화는 인도 설화에서 전승된 구비문학의 한 갈래로 국경과 민족의 경계를 허물고 있어 다문화주의 관점에서 세계 속의 문학으로 포함될 수 있다. 권오경(2018)에서는 아시아 구비문학을 활용한 다문화사회통합의 필요성을 제기하고 구비문학의 다양성과 통일성이 다문화사회에서의 다양성과 통일성의 균형에 기여할 수 있음을 강조했다.

지금까지 한국의 다문화교육은 구체적인 방향과 내용에 대한 사회적·학문적 합의나 논의를 거치지 못한 채 혼란을 겪고 있다(김상돈, 2010). 김선미(2011)는 한국의 다문화사회의 진행과정은 외국의 경우와 확연히 구분된다는 점에서 한국적인 특성을 반영한 다문화주의 담론과 함께 한국의 상황에 적합한 정책과 교육이 시행되어야 함을 강조하고 있다. 따라서 우리 사회에 필요한 다문화교육은 어떤 방향성을 가지고 전개되어야 하는지 점검해 본다면 우선적으로 우리 사회에서 제기되고 있는 쟁점에 대한 논의가 필요하다.

한국인의 편견에 관한 연구(이종일, 2015: 95-120)에 따르면 한국인은 이주한 사람들의 인종, 소득, 출신국가에 따른 편견이 강하게 지닌 것으로 나타났다. 이것은 다문화교육 차원에서 한국인을 대상으로 한 이주민에 대한 편견 해소 교육의 필요성을 보여주는 한 사례라고 할 수 있다. 따라서 ‘다문화가정’에 속하는 사람들을 한국 사람들과 격리 또는 분리해서 바라보는 인식의 전환이 필요하다. 실제로 다문화가정에 대한 한국 사람들의 일반적인 이미지는 국제결혼으로 온 아시아계 이주여성을 경제적으로 어려운 나라에서 온 저소득층 여성으로 보는 경향이 강하다. 이들은 다문화가정이라는 한국 사회의 하층 부류로 분류되어지고 ‘다문화가정 자녀’로 분리되어 특별 취급 대상자로 낙인되어 있다. 이러한 사회 문제를 교육적으로 해결하려는 시도가 다문화교육의 교육과정에서 이루어져야 한다.

이에 다문화교육은 소수자 대상의 교육이 아닌 사회구성원 전체를 대상으로 교육을 진행되어야 하며 다양성이 동일함보다 더 가치로울 수 있음을 전제로 ‘서로 다름’이 ‘차별’로 연결되지 않는 교육이 이루어져야 한다. ‘서로 다름’에 대한 ‘관용과 배려’는 이주민에게 베푸는 덕목이 아니라 서로 다른 집단에 속한 인간관계에서 실천되어야 하는 덕목임을 인정할 때 차별적인 시선과 편견이 해소될 것이다. 나아가 우리 사회의 다양성의 발굴과 공존이 글로벌사회에 원동력임을 인식하는 과정에서 문화적 편견도 극복할 수 있다. 한국인과 이주민이라는 구별은 일시적인 것이며 너와 나, 인간과 자연은 상호의존적 관계의 있음을 인식하는 바탕에서 다문화교육의 방향이 설정되어야 할 것이다.

다문화교육을 위한 불교 동화는 불교 사상 자체를 교육하는 것이 아니라 그 속에 내재된 정신과 문화를 접함으로써 인권, 평화, 화합, 평등, 정의에 대한 중요성을 인식할 수 있다. 동화 속 동물들을 의인화하여 인간과 평등한 존재로 다루면서 생명존중의식과 생명평등의식을 함양하고 주변의 무생물을 생명을 지닌 존재로 확대시켜 봄으로써 다문화 구성원을 배려

의 대상이 아닌 대등한 관계로 이해할 수 있어야 한다. 또한 불교 동화에서 보여주는 다양한 의식⁶⁾들은 불교문화를 이해함과 동시에 오늘날 환경문제, 생명경시풍조를 해결하는 대안을 찾을 수 있는 의미 있는 접근이다.⁷⁾ 또한 템플스테이(temple stay)와 같은 불교문화와의 연계는 외국인뿐만 아니라 모든 학생들에게 적용 가능한 체험위주의 다문화교육 프로그램이다.

본 연구에서는 한국사회에서 요구되는 교육적 쟁점을 살피고 교육내용 선정에 반영할 핵심가치를 불교 동화에서 확인하고, 이를 기초로 해서 주제에서의 활용 방안과 교수 방법에서의 활용 방안을 제시해 보고자 한다.

3. 다문화교육을 위한 불교 동화 활용방안

3.1 주제에 따른 활용 방안

“다문화교육을 통해 무엇을 가르쳐야 할 것인가?” 하는 질문에 대한 대답을 모색해 볼 때 한국사회에서 다문화교육 내용과 관련되어 제기되는 구체적인 쟁점들이 무엇인지를 검토할 필요가 있다. 이 점은 다문화교육을 통해 가르쳐야 할 교육내용이 무엇인지를 결정하는데 있어서 중요한 고려 사항이다. 이러한 논의가 필요한 이유는 다문화교육을 통해 달성하고자 하는 핵심 가치나, 주요 교육대상, 주요 교육 내용과 방법 등이 차이가 있을 수 있기 때문이다. 다문화교육의 목적을 종합해보면 모든 학생이 다양한 문화가 공존하는 다문화 사회에서 요구하는 지식·기능·태도를 습득하고 다른 문화의 관점을 통해 자기 이해를 증진시켜, 공동체에서 제구실을 할 수 있도록 도와주는 데 있다. 이에 따른 다문화교육의 내용은 문화, 협력, 반편견, 평등성, 다양성을 포함한 제재를 선정하여 내용 요소로 구성할 수 있다. 불교 동화가 가진 다양한 제재는 다문화교육의 핵심적인 가치와 밀접한 관계가 있어 교수-학습 활용으로 적용하여 다룰 수 있다.

본 연구의 방향은 우리 사회가 겪고 있는 다문화사회의 갈등의 원인을 타자에 대한 편견에서 비롯된다는 점에 착안하여 이를 극복하는 방안으로 불교 동화에 주목하였다. 불교 동화 제재는 다문화교육의 내용 요소로 활용 가능한 매커니즘이 있어 텍스트에서 교육 방향과 목적에 따라 다양한 접근 가능성이 있다. 먼저 한국의 특수한 상황에서 제기될 수 있는 다문화교육 내용에 대한 핵심 가치를 우선적으로 살펴본다면 반편견 교육이 검토되어야 한다. 인종과 문화에 편견은 이상적인 다문화사회의 형성을 가로막는 가장 큰 장애물이다. 더구나 지속적인 편견은 차별과 갈등, 대립으로 이어질 가능성이 농후하기에 편견감소 교육이 필요하다. 타문화집단에 대해 갖고 있는 ‘편견’의 사례들을 확인하고 이러한 편견이 합리적 근거가 없는 잘못된 생각이라는 점을 깨닫는 교육이 이루어져야 할 것이다. 효율적인 편견감소 교육을 위해서는 편견이 발생하는 원리를 정확히 이해해야 한다. 단순히 ‘편견을 가지지 말자’라는 교훈적인 구호는 실효성을 확보할 수 없다. 일반적으로 편견이나 차별의

6) 방생(放生)은 생명 존중과 평등을 인식하게 해 주며, 발우 공양(供養)은 음식윤리를 체험하게 한다.

7) 이러한 접근은 세계적 시각에서 이해하려는 노력이라고 해석할 수 있다.

식은 심리적으로 호·불호의 문제나 또는 무지로부터 파생되는 것으로 이해되는 경향이 있다. 그러나 근본적으로는 가치관과 세계관의 대립과 갈등의 문제로부터 파생되는 문제로서(황규호, 1994a; 양영자, 2008), 인간의 신념체제의 특징에 대한 종합적인 이해를 요구하는 과제라고 볼 수 있다. 편견의 극복에 있어서 가장 중요한 과제는 인간의 신념체제가 ‘편견’에 지나지 않는다는 사실을 깨닫는 일이다. 이러한 특징에 근거하여 다문화교육은 소수 문화 집단만이 아닌 사회 구성원 모두를 대상으로 이루어지는 것이 바람직하다.

불교의 통찰에 따르면, 편견은 실체 관념으로써 무지의 산물이며 환각이고 실재하지 않는 허구다. 어떤 존재나 현상도 끊임없이 변화하는 것이며 상호의존적으로 성립한다. 변화와 관계의 연속 과정 자체가 존재나 현상의 참모습이지, 그 이면에 존재하는 불변의 실체는 없다는 관점이다. 따라서 신념체제를 고정불변의 관점으로 해석해서는 편견과 차별의식의 문제들을 극복할 수 없다. 물질적인 것이든 정신적인 것이든 간에, 모든 존재는 관계와 변화로 읽어야 한다. 무아(無我), 공(空)은 존재의 이러한 실정을 드러내는 언어이다. 이러한 실체에 대한 허구를 깨닫게 될 때 평등의 입장에서 타자와의 공존을 가능하게 하고 다문화적 가치에 대해서도 관용을 가질 수 있다. 이러한 불교 사상의 접근은 다소 관념적이어서 난해할 수 있지만 불교 동화 속 텍스트는 사람들의 의식적, 무의식적으로 형성된 부정적 속성의 편견이나 고정관념을 해체할 수 있는 불교 사상의 원리가 내제되어 있어 다문화교육 주제로 활용할 가치가 있다.

다음은 본 연구에서 다문화교육을 위한 활용 방안으로 삼국유사에 전해져 오는 <노힐부득과 달달박박> 불교 설화를 선정하여 다문화교육의 내용 요소를 추출해 제시하고자 한다.

<줄거리>⁸⁾

백월산 부근에 살던 노힐부득과 달달박박은 중이 되어 처자를 데리고 살았다. 연화장 세계에 노니는 부처가 되기를 염원하던 차에 금빛 팔이 이마를 쓰다듬는 꿈을 꾸고 함께 산속으로 들어갔다. 달달박박은 북쪽 고개의 판방(板房)에서 미타불을 노힐부득은 동쪽 고개의 뇌방(磊房)에서 미륵불을 간구하였다. 3년쯤 되었을 때, 스무 살 정도의 아름다운 여인이 북쪽 암자에 이르러 ‘노여워 마시고 하룻밤 채워 달라.’는 사(詞)를 지었다. 달달박박은 청정한 곳을 범하지 말라면서 거절하였다. 여인은 남쪽 암자에 가서 ‘길을 인도하고자 한다.’라는 계(偈)를 짓고 숙박을 청하였다.

노힐부득은 중생의 사정에 따르는 것도 보살행이라고 생각하여 들어오게 하고 자신은 밤새 염불을 외었다. 날이 썰 즈음, 산기(産氣)가 있다면서 여인은 자리를 깔아 달라고 하였다. 또 출산한 다음에 목욕을 시켜 달라고 하였다. 노힐부득이 부끄럼을 무릅쓰고 요청을 다 들어주었더니, 문득 욕조의 물이 금빛으로 변했다. 여인은 노힐부득에게 욕조에 목욕하고 연화대에 앉으라고 권하고 자신은 관음보살이라 하고는 사라졌다. 달달박박은 노힐부득이 계율을 범했으리라 짐작하고 가 보니 성불해 있었다. 그리된 내력을 듣고 자기도 이끌어 달라고 부탁하여 욕조에 목욕하였다. 그리하여 두 존사가 성불하니 소문을 듣고 온 사람들에게 설법하고 구름을 타고 떠나갔다. 후에 경덕왕이 절을 세우게 하고 미륵불과 미타불을 안치했는데 미타불을 도금하는 액체가 보족하여 얼룩이 남게 되었다.

<노힐부득과 달달박박>에서 다문화교육의 핵심적인 가치들을 길러주기 위한 조건은 다음과 같은 해석학적 근거에 기초하여 추출하여 제시한다.

8) 한국민속문학사전(설화 편) <http://folkency.nfm.go.kr/munhak/index.jsp>

<표1- 불교 동화 속에 드러난 다문화교육 핵심 가치>

다문화교육 내용 요소	<노힐부득과 달달박박>의 해석학적 근거	불교 사상의 원리
반편견	여인을 대하는 승려의 태도	정견(定見), 공(空)
정체성	여인과 관음보살	무아(無我)
평등성	미륵불과 미타불로 성불	자타불이(自他不二)
다양성	수도행과 보살행에 근거한 관점	연기(緣起)
협력	두 승려의 성불과 보살행	자비(慈悲), 화쟁(和諍)

다문화교육의 개념은 자신이 속한 문화에 대한 긍정적인 정체성 확립을 기초로 하고 다른 집단의 문화가 동등하게 가치 있는 것으로 인식하는 지식·태도·가치 교육을 말한다. 즉 자신의 문화와 다른 문화에 대한 편견을 없애고 다양한 문화 집단의 사람들에 대한 상호 이해와 평등 관계를 중시하는 것을 말한다. 본 연구의 불교 설화의 특성상 학습 대상자는 초등학교학년 이상의 다문화가정 학생뿐 아니라 일반 학생 모두를 대상으로 할 때 교육적 효과를 기대할 수 있으며, 불교 용어는 대상자의 특성과 수준에 맞게 재구성하여 활용할 필요가 있다. 교육 현장에서 활용 가능한 <노힐부득과 달달박박> 작품 속에 드러나는 주제와 관련하여 다문화교육을 통해 가르쳐야 할 교육 내용은 세 가지 방향으로 제시하고자 한다.

첫째, 인물들의 특수한 맥락과 정서를 파악함으로써 자신의 정체성의 확립과 타인의 정체성 존중이 가능해진다. 노힐부득과 달달박박은 승려로서 견성의 경지에 이르러 정체성의 변화를 경험한다. 또한 도움을 청한 여인이 관음보살 화신의 정체였다는 점은 정체성의 변화 가능성을 보여준다. 이처럼 정체성이란 고정불변의 뿌리가 존재하는 것이 아니라 관계와 변화로 존재 가능하기 때문에 다층적인 관점에서 다층적인 정체성이 가능하다. 실제 국내에 입국한 조선족은 중국의 소수민족정책의 영향으로 자신은 중국인이라는 ‘대륙적 자부심’도 지니고 있으며 동시에 한국이 모국이라는 ‘동포의식’도 지니고 있다. 반면에 새터민의 경우는 자기 스스로를 ‘남한사람도 아니고 북한사람도 아닌 조선사람’이라는 식으로 중간적인 이중정체성을 견지하는 경우가 많은 것으로 알려져 있다(전우택, 1997: 109-167). 최재천은 우리의 시대는 ‘혼화(混和)의 시대’로서 문화가 섞이고 피가 섞이고 있는 시대이며 거대한 혼혈인종으로 새롭게 태어난다고 말하고 있다. 글로벌시대의 이주민들이 다층적인 정체성을 지니고 있음을 인정하고 포용할 때 자신에 대한 긍정적인 자아상과 함께 타인의 정체성을 존중하는 열린 태도가 가능해진다.

둘째, 다름에 대한 인정과 포용에 대한 주제로 활용 가능하다. 어려움에 처한 여인을 대하는 두 승려의 태도는 계율에 근거하여 나름의 타당성을 제기할 수 있다. 노힐부득의 태도는 여성성의 대한 편견에서 벗어나 사회적 소수자를 포용하는 보살행으로 해석할 수 있으며 달달박박은 계율을 실천한 수도행로서 두 승려의 견해는 시비(是非)를 논할 수 없는 다름에 대한 인정으로 수용될 수 있다. 이 점은 이질적 외모에 대한 차이에서 오는 다문화가정의 자녀들에 대한 편견을 극복하고 포용할 수 있는 교육적 제재로 활용 가능하며 나아가 문화적 차이를 존중하는 측면으로 확장할 수 있을 것이다. 이점은 문화 상대주의적 인식을 학습하는 것과 맞물려서 다문화교육의 핵심적인 주제라고 할 수 있다. 이러한 다문화적 가치와

태도가 함양되기 위한 전제는 자신의 관점이 극히 제한적인 경험에서 비롯된 편견의 가능성 일 수 있다는 점을 인식할 필요가 있다.⁹⁾ 이러한 다양한 관점에 대한 지각은 자신의 관점이 보편적이지 않을 수도 있다는 가능성을 인지함으로써 세계를 이해하는 방식, 과거 및 현재의 이슈에 대한 이해 방식에 다양성이 존재한다는 것을 이해할 수 있다.

셋째, 이상적인 다문화사회 통합의 주제와 관련하여 협력과 상생의 공동체적 가치 교육이 가능하다. 두 승려의 견성의 경지는 다문화사회가 추구하는 이상적인 목표로 설정할 수 있으며 수행 과정에서 갈등과 분열이 아닌 협력의 관계로서 사회적 통합 혹은 융화의 관계를 지향하고 있다. 또한 이들이 추구한 견성의 경지는 전 지구적 차원의 인류 공통의 목표와 가치에 초점을 맞추어 볼 수 있으며 운명공동체의 일원으로서 연대감을 형성하며 글로벌 의식을 함양할 수 있는 주제로 연결 가능하다.¹⁰⁾

3.2 교수방법에 따른 활용

앞서도 언급했듯, 불교 동화는 내용의 특성상 다양한 관점과 측면에서 다문화교육의 주제로 효용성이 높은 제재라고 할 수 있다. 교수법 차원에서도 불교 동화의 제재를 활용하여 주제와 타자 사이의 관계에서 생성되는 편견과 차별을 감소시킬 수 있는 활용 가능성을 제시해 보고자 한다.

<노힐부득과 달달박박> 설화에 나타난 발생 가능한 문제와 갈등의 해결 과정은 대립과 토론, 논쟁 등 교육과정 재구성 과정으로 접근 가능성이 있다. 이러한 과정은 다문화 현상에 접근함과 동시에 실질적인 문제점을 파악하고 그에 대한 해결력을 가지도록 유도하는 교수법에 적용할 수 있다. 이러한 전개 과정은 다문화사회에서 합의되지 않는 사회현실에 대해 서로 다른 의견 도출 및 의견에 대한 합의점을 찾아가는 과정으로 다문화교육에서 핵심 원칙이라 할 수 있다. 이에 본 절에서는 한국 사회의 갈등과 분열을 극복할 수 있는 새로운 접근 방식으로 불교의 ‘화쟁(和靜) 사상’에 근거하여 교수-학습 모형을 고안하고자 한다.

원효의 화쟁 사상은 7세기 신라의 불교계에 나타난 철학적 신앙으로 불교 신앙의 다양한 이론들을 하나의 근원적 진리, 즉 일심(一心)의 진리로 귀일(歸一)시켜 각 이론들의 의의를 그대로 살려 인정해 주는 불교사상이다(신옥희, 2000). 화쟁은 불교 신앙 안에서 다양한 경향의 경전이나 여러 종파의 가르침들 사이의 다툼과 갈등을 화회(和會)·융합시키는 원효 특유의 해석학적 방법을 말한다. 화쟁 사상은 일심(一心)에 근거하여 ‘공생’ 혹은 상생과 통합(조화)’이라는 의미로 해석하여 다문화사회의 현실에서 타자와의 차이를 인정하고 포용할 수 있는 일종의 통합의 원리라고 할 수 있다.

화쟁의 원리는 긍정과 부정, 중생과 부처, 생사와 열반 등의 두 개의 편견과 극단을 지양하고 있다. 이것은 기본적으로 언어의 한계를 인정하고 있다는 것을 보여 준다. 어떤 개념의 의미도 고정된 것이 아니라 그것이 쓰이는 사회적 맥락에 따라 구성된다고 할 수 있

9) 불교 경전인 《열반경》에 장님이 코끼리를 만지는 설화가 있다. 불법에 대한 각기 이설(異說)에 대한 비유를 설한 이야기로 장님들을 모아놓고 코끼리를 만져보게 한 뒤 코끼리의 생김새에 대해 말하도록 하여 자신이 아는 범주에서 고집하고 있음을 일깨워주는 설화이다.<世紀經龍鳥品>

10) 지금까지의 다문화교육은 주로 한 사회 안의 민족 집단들에만 초점을 맞추어 왔지만 최근에는 핵 문제, 생태계의 위기, 테러리즘, 인권 문제, 천연 자원의 고갈과 같은 전 지구적 차원의 현안들이 등장하면서 국가 간의 연계가 급증하고 있다. 이로써 다문화교육의 범위는 전 지구적인 관점을 포함할 수 있을 만큼 확장되고 있는 추세이다(Christine I. Bennett 저, 김옥순 외 역 『다문화교육: 이론과 실제』 학지사, 2009, 23면)

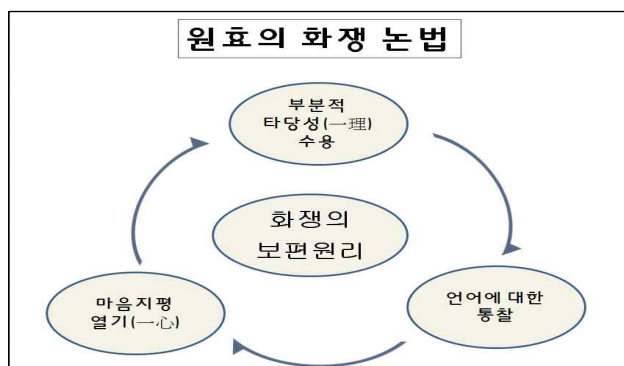
다. 긍정과 부정의 상대적 이분을 전제하지 않는다. 인정하되 그것만이 옳다고는 하지 않으며, 쓸모없다고 버리지 않는다’는 일심(一心)의 논리로 설정하고 있다. 모든 갈등의 상황에서 일심(一心)에의 교합성, 상보성으로 인해 회통의 길로 갈 수 있음을 해석했다. 일심론은 분열을 넘어 통합으로 이끄는 사상적 원천으로서 다문화사회의 갈등을 해소할 수 있는 이론적 근거로 활용 가능성이 확보된다.

우리 사회에 화쟁이 요청되는 이유는 서로가 자기만 옳다고 주장하는 주체들에게 상반된 갈등과 다툼을 화해시켜 옳은 견해를 갖도록 해주기 위함이다. 견해에 대한 집착과 아집을 버리게 하는 화쟁은 다양한 방식의 인식과 평가들 사이의 논쟁을 화해시켜서 나의 입장만이 아닌 다른 사람 또는 국가의 입장에서 생각할 수 있는 비판적 사고력을 키우기 위해서 필요한 철학이다. 이러한 점은 다문화 현상에 대한 체계적인 이해를 통해 소수자와 다수자가 공존할 수 있는 논리 형식으로 활용될 수 있을 것이다. 그러나 이러한 화쟁의 논리 형식은 모든 쟁론 상황에 적용하기만 하면 해결이 되는 논리 형식은 아니다. 즉, 쟁론을 화쟁할 수 있는 화쟁 논법의 구성 원리를 이해하는 과정이 요구된다.

먼저 각 주체들의 견해가 상충할 때 서로 다른 의미 맥락을 파악하기 위한 조건이 필요하다. 한 문제를 다양한 각도와 맥락에서 파악할 수 있는 종합적 식견과 부분적 일리에 집착하지 않는 열린 마음이 필수적인 요건이다. 그것을 원효는 ‘일변(一邊)을 고집하지 않기’로 강조하고 있다. 부분적 진리에 집착하지 않으면 다른 부분적 진리들이 인지되어 상생적으로 포섭될 수 있다는 원리이다. 이러한 보편 원리는 다문화 수용 관점에서 소수 집단의 문화를 인정하고 그들의 입장을 포용하는 타협의 과정적 논리로 활용할 수 있다.

박태원(2013: 214-216)의 화쟁 논법에서는 모든 쟁론 상황에 적용될 수 있는 보편 원리들이 있는데 그 원리는 세 가지로 정리된다. 첫째는 ‘각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용한다’는 것이고, 둘째는 ‘모든 쟁론의 인식적 토대에서 벗어날 수 있는 마음(一心)을 열어야 한다’는 것이며, 셋째는 ‘언어의 한계성에서 깨어나 언어를 사용해야 한다’는 것이다. 화쟁 논법의 세 가지 구성 원리 가운데 특히 ‘각 주장의 부분적 타당성’을 변별하여 수용하기는 그 어느 원리보다 쟁론의 상황에서 호소력을 지닐 수 있는 보편 원리일 수 있다. 쟁론의 주체들이 자기 견해에 집착하지 않으면 많을수록 타 견해의 일리들과 맥락을 수용할 수 있는 가능성은 높아진다. 그런 의미에서 어떤 갈등 상황에서도 부분적, 조건적으로 타당성을 수용하면 갈등이 해소될 수 있다. 이를 탐구한 내용을 종합한 것이 ‘원효의 화쟁 논법과 사상을 읽는 독법’으로 보현 원리를 도식화하면 다음과 같다.

<그림 1> 화쟁 논법과 독법

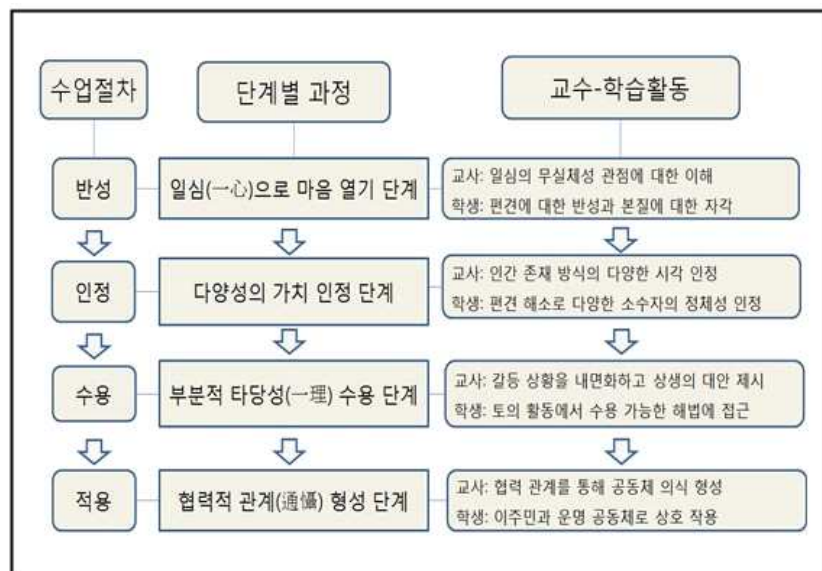


화쟁의 보편 원리는 상호 보완적인 관계로 한 측은 ‘각 주장의 부분적 타당성(一理)를 변별하여 수용하기’ 이고, 다른 한 측은 ‘일심(一心)의 지평’이며, 나머지 한 측은 ‘언어에 대한 통찰’이다. 이 세 축이 어울려 서로 힘을 보태면서 상이한 견해들의 배타적 충돌을 ‘서로 통하고 서로 수용하는’ 통섭(通攝)관계로 만들어 가는 것, 이것이 원효의 화쟁 논법이다.

이러한 사상적 원리는 타자와의 차이를 인정하고 포용할 수 있는 일종의 통합의 원리로, 갈등과 분열이 확산되는 다문화사회에서 이견의 조정과 소통 방식의 하나로 적용할 수 있다. 이러한 화쟁의 보편적 원리와 연계하여 교수-학습 과정에서 수행할 단계를 4단계로 제시할 수 있다. 일심(一心)으로 마음열기 단계, 다양성의 가치 인정 단계, 부분적 타당성(一理) 수용 단계, 협력적 관계(通攝) 형성 단계로 학습자들의 다문화 인식 및 태도가 증진되는 과정으로 구성된다. 1단계에서 교사는 일심(一心)의 원리를 이해하고 학습자들이 낯선 문화와 인종에 대해 자신이 가진 편견을 확인하고 그들이 겪는 문제점을 인식한다. 2단계에서 교사는 학습자들이 자신의 편견을 반성하고 다양한 문화 속에 존재하는 다양성의 긍정적인 측면에 대해 생각하도록 한다. 3단계에서 교사는 학습자들이 타인의 입장을 변별하여 수용함으로써 갈등 상황을 해결해 나가도록 한다. 4단계에서 교사는 학습자들이 타인과의 상호관계성 속에서 존재 가능하다는 사실을 알고 이주민들과 동등하고 협력적인 관계를 형성하도록 진행한다.

다음은 화쟁 사상의 보편 원리를 근거로 다문화교육의 방향과 목표, 내용을 구상한 교수-학습 모형이다. 각 단계의 수업절차와 교수-학습활동은 불교 동화의 텍스트를 활용하여 다문화교육의 핵심 가치인 반편견, 다양성 협력을 내용 요소로 교수 활동을 진행할 수 있을 것이다.

<그림 2> 화쟁사상 기반 다문화교육 교수-학습 모형



1) 일심(一心)으로 마음열기 단계

일심으로 마음열기에서는 학습 활동을 통해 학생들의 의식 속에 자리하는 인종적, 문화

적 편견과 차별을 발견하고 반성하는 단계이다. 우선, 교사는 일심에 대한 무실체성에 대한 철학적 이해를 바탕으로 학습자들이 가진 근거 없는 편견의 실체를 깨달을 수 있도록 교수 활동을 전개한다. 텍스트를 활용하여 상황에 따라 관점이 변화할 수 있음을 깨닫도록 역지사지(易地思之)의 상황을 설정함으로써 학생들이 자신들의 관점을 변화와 관계로 인식할 수 있도록 진행한다.

2) 다양성의 가치 인정 단계

‘다양성의 가치 인정’ 단계는 우리 사회에 공존하는 다양성에 대해 긍정적인 측면에 주목하고 다양한 문화 속에 존재하는 장점을 발견하고 새로운 문화로 재창조할 수 있는 가능성을 인정한다. 교수학습활동에서는 학습자들에게 다양성이 동일성보다 더 가치가 있음을 인정하고 ‘서로 다름’이 ‘차별’로 연결되지 않는 교육 과정이 이루어져야 한다. 인간의 존재 방식에 있어서 위치에 따라 다양한 정체성이 존재할 수 있음을 수용하는 것은 평등과 공존 그리고 문화 간 우열이 없는 수평성이 강조되는 사회로 나아갈 수 있다.

3) 부분적 타당성 수용 단계

본 단계의 교수학습활동에서는 타문화 구성원과 갈등 상황을 제시하고 이를 극복하고 상생할 수 있는 대안을 토의과정을 통해 수용의 태도를 지향한다. 타문화를 이해하는 데 있어서 그들만의 제한적인 문화적, 역사적 맥락을 고려한다면 타당성을 가질 수 있는 수용 방식이다. 특정 지역의 문화적 속성이 고유성을 만들어 낸다는 일리를 포착할 때 다름과 차이를 인정할 수 있다. 이 때 학생들은 교사가 제시한 텍스트를 읽고 갈등 상황을 해결하기 위해 상대의 입장을 부분적으로 타당할 수 있는 근거를 찾는다. 자유로운 의견을 제시하는 토의 활동을 통해 서로에게 이익이 되는 협력적인 관계 형성이 이루어진 결론을 도출할 수 있도록 진행한다.

4) 협력적 관계 형성 단계

협력의 단계에서는 전 단계의 부분적 타당성을 수용하여 문화 간 갈등과 충돌 상황을 해결할 수 있다. 타인의 입장을 인정할 수 있는 조건적 근거를 수용함으로써 갈등을 극복하여 협력적 관계를 형성할 수 있다. 인간이란 타인과의 상호관계성 속에서 존재한다는 사실을 깨닫고 개인적 차원을 넘어 함께 살아가는 공동체적 차원을 지향한다. 타인과의 관계에서 발생할 수 있는 갈등, 경쟁을 서로 협력함으로써 문제를 해결할 수 있는 기회를 제공한다.

4. 결론

세계화에 따른 국가 간의 상호의존도는 점점 증대되고 있는 가운데 한국에 거주하는 외국인의 증가율이 OECD 국가의 평균인 6%를 넘어서고 있다. 그러나 다문화에 대한 한국인의 인식은 최근 더욱 부정적인 방향으로 변화하고 있으며 특히 젊은 세대의 부정적 인식이 높

아졌다. 따라서 다문화사회로 접어든 한국 사회에서 이주민에 대한 편견과 차별적인 시선에 대한 반성이 교육적 쟁점으로 부각된다. 이에 본고는 다문화교육이 나아가야 할 방향을 불교 사상에 주목하고 불교 동화를 활용한 다문화 교육 방안에 대해 논의하였다.

불교 사상은 다양한 인종과 문화가 서로 어울려 존중하며 살아갈 수 있는 융합주의 철학을 바탕으로 다문화주의의 이념적 기반을 제공한다. 불교의 본질적 요소와 불교 동화 속의 다문화적 요소를 모색해서 다문화교육을 위한 주제와 교수법을 살폈다. 불교 동화가 지닌 교훈성은 다양한 집단이 상호 존중하고 평등한 사회적 조건에서 조화롭게 공존할 수 있는 이론적 근거가 있다. 이러한 측면은 너와 나, 인간과 자연은 평등한 존재이자 상호의존적 관계로 내용이 구성되어 다문화교육이 지향해야 할 교육 내용 요소로 활용할 가치가 있다.

다문화교육의 주제에 따른 적용 가능성을 모색하기 위해 삼국유사에 실린 불교 설화 한 편을 분석하여 다문화교육의 주제를 세 가지로 추출해 보았다. 첫째, 다양한 정체성의 가능성을 인정함으로써 자신의 정체성의 확립과 타인의 정체성 존중이 가능하고 둘째, 편견과 고정관념을 벗어나 다름에 대한 인정과 포용에 대한 주제로 효용성이 있다. 셋째, 이상적인 다문화사회 통합의 주제와 관련하여 협력과 상생의 공동체적 가치 지향으로 접근할 수 있음을 살펴보았다.

다문화교육을 위한 교수·학습은 학생의 특성이나 대상의 수준을 고려하여 접근하는 것이 효과적이다. 본고는 문학 장르의 특성상 초등 고학년 이상의 학생을 대상으로 설정하고 불교 동화의 제재를 활용하여 다문화교육의 쟁점인 반편견 교육을 주제로 4단계의 과정의 수업절차와 단계별 과정, 교수-학습 활동으로 활용 가능성을 제시하였다. 화쟁의 보편원리를 활용한 ‘화쟁 사상’ 기반의 다문화교육 모형은 다문화사회의 상황을 이해하는 방식이자 방법론으로 교육적 접근이 가능한 철학적 원리를 가지고 있다. 한국 불교의 대표적인 화쟁 사상은 미시적으로는 학교 현장에서 다문화교육의 이념적 기반을 제공할 수 있고 거시적으로는 우리 사회 전체에 갈등과 분열을 극복할 수 있는 새로운 접근 방식이 될 수 있다.

불교의 정신은 조화로운 공존과 융화를 지향하는 다문화주의 이념과 상이하지 않다. 이런 점을 염두하고 불교를 신앙의 관점이 아니라 교육적 측면에서 접근하는 관점이 필요하고, 본 연구를 활용하여 교육적 효과성을 구체적으로 검증하는 과정은 후속 연구 과제로 유보 한다.

참고 문헌

- 권오경(2018), “다문화사회통합을 위한 아시아 구비문학 활용 방안”, 「국학연구론총」, 21권, p.9
- 권은주(2009), “불교동화의 유아교육적 적용과 유아들의 반응에 관한 연구” 「생태유아교육연구」 8권 4호, p.115.
- 권은주·박사빈(2009).자카타(Jātaka)를 활용한 스토리텔링 프로그램과 유아의 친사회적 행동발달연구. 종교교육학연구, 30, 117-134
- 김상돈(2010), “다문화 교육의 목표와 내용 체계 연구”, 고려대학교 박사학위논문.
- 김선미(2011), “한국적 다문화정책과 다문화교육의 성찰과 제언”, 「사회과교육」 제50권 4호, 한국사회과교육연구학회. pp.173-190.
- 김옥순 외 역(2009), 『다문화교육: 이론과 실제』, 학지사.
- 모경환(2008). “다문화주의 교육내용과 방향”. 다문화~세계화 교육환경에 따른 학교 교육과정의 대응(pp. 243-246). 한국교육과정학회·한국초등교육학회 2008 국제학술대회 자료집.
- 박태원(2004), “원효 화쟁사상의 보편 원리”, 「철학논총」 38집, 새한철학회. pp.23-53.
- 박태원(2013), “원효의 화쟁논법과 쟁론 치유”, 「불교학연구」 제35호, 불교학 연구회. pp.98-138.
- 신옥희(2000), 「일심과 실존:원효와 아스퍼스의 철학적 대화」, 이화여자대학교 출판부.
- 안도현(2008), 「불교동화 1」, 파랑새어린이, 서울: 물구나무
- 양영자(2007). “한국 다문화교육의 현황과 과제”. 오경석 외(공저). 한국에서의 다문화주의(pp.197-230). 서울: 한울아카데미.
- 양영자(2008). “한국 다문화교육의 개념 정립과 교육과정 개발 방향 탐색”. 박사학위 청구논문. 이화여자대학교대학원.
- 이종일(2012), “사례분석을 통한 한국 인종 편견 특성” 「사회과교육연구」 제19권 4집, 한국사회과교육학회, pp.95-120
- 이채임(2018), “불교 화쟁 사상 기반 다문화교육 방안 연구”, 부산외국어대학교 박사학위논문.
- 전우택(1997), 탈북자들의 주요 사회배경에 따른 적응과 자아정체성에 관한 연구, 통일연구, 1,2, p.109-167.
- 정해숙 외(2016), “2015년 전국다문화가족실태조사 분석”, 한국여성정책연구원.
- 천명재(2012), “원효 화쟁사상을 통한 도덕교육 연구” 인천대학교 교육대학원 석사학위논문.
- 황규호(1994a) “자유교육에서의 종교의 위치”. 도덕교육연구, 6, 91-103
- Banks(2004), J. A. & Banks, C. M. A. *Handbook of reach on multicultural education*. San Fransco: Jossey-Bass.
- Christine I. Bennett 저, 김옥순 외 역(2009) 『다문화교육: 이론과 실제』 학지사.

「불교 동화를 활용한 다문화교육 방안」에 대한 토론문

심영택(경북대)

먼저 발표자의 다문화사회통합에 따른 다문화가정 학생을 위한 다문화교육 방안에 관한 발표를 잘 들었습니다.

본 토론자는 이 연구는 다문화사회의 다문화가정 학생을 위한 교육 방안을 교육철학 중 불교철학에서 찾으려는 의도에서 시작되었다고 생각하여 불교 사상과 다문화교육의 관계와 방안에 주목하여 불교 동화를 활용한 다문화교육 방안의 모색을 위한 논의를 다음과 같이 나누고자 합니다.

발표자는 오늘날 한국사회는 급속한 다문화사회로 진입하고 있다는 것을 2018년 12월 말 법무부 통계월보의 발표를 인용하여 밝히고 있습니다. 인용한 법무부 통계에 따르면 현재 체류 중인 외국인의 수는 2,367,607명으로 이는 국제사회가 인정하는 다문화사회의 기준이 되는 전체인구 대비 5%에 근접한 4.6%를 차지하고 있기 때문이라고 하였습니다. 그리고 2018년 11월 30일자 중앙일보 기사를 인용하여 다문화가정 학생 수는 122,200명으로 전체 학생대비 2.2.%에 해당하며 2012년 이후 전체학생이 연평균 18만 여명이 감소하는 가운데도 다문화가정 학생은 매년 1만 여명이 증가하고 있다고 밝히고 있습니다.

또한 한국사회는 다문화사회화에 대한 정책과 다문화교육 등 다양한 방면에서 어려움과 혼란이 야기되고 있는 이유는 한국사회의 다문화정책과 교육에서 ‘한국형 다문화정책과 다문화교육’의 개념이 일원화되지 못한 가운데 다양한 다문화정책과 다문화교육이 추진되고 있기 때문에 한국사회 곳곳에서 여러 어려움과 부작용이 나타나고 있는 것은 외국인에 대한 한국사회의 시선과 의식의 문제로 논의하고 있습니다. 특히 다문화가정 학생들에 대한 문제는 결코 가볍게 넘길 수 없는 사회적 현상으로 지적하고, 이들 다문화가정 학생들에 대한 해결의 근본적인 방안의 필요성과 극복을 위한 방안을 요구하고 있음을 논의에서 밝히고 있습니다.

이 한국사회의 외국인에 대한 의식의 전환과 다문화교육을 위한 방안으로 발표자는 ‘인권, 평화, 화합, 평등, 정의’ 등을 강조하고 있는 불교철학과 불교 사상이 담긴 불교 동화교육을 한국사회의 외국인에 대한 ‘편견, 차별’과 같은 의식을 극복할 수 있다고 밝힌 후 불교 설화의 대표적인 ‘자카타’가 동서양의 언어로 번역되어 ‘이솝 이야기’, ‘신드바드의 모험’, ‘아라비안 나이트’ 등으로 재해석되어 도덕성과 옳고 그름의 분별 등을 강조한 전래동화의 특성을 담고 있기 때문에 다문화교육의 새로운 방안으로 제시하고 있어 ‘불교

동화를 활용하여 다문화교육의 새로운 방안'을 마련하는데 매우 유의하다고 생각합니다.

이 같은 발표자의 관점을 바탕으로 몇 가지 문제에 대해 질의를 하고자 한다.

먼저, 발표자의 논지를 살펴보면 '불교 동화를 활용한 다문화교육의 새로운 방안'으로 볼 수 있습니다. 그런데 상당한 부분에서 '다문화사회의 일반적 이해'를 밝히고 있음을 알 수 있습니다. 다문화사회의 현상의 제시는 필요하지만 '불교 동화를 활용하여 다문화교육'을 하는 이유가 다문화학생들을 위한 다문화교육이 주된 목적이라고 생각합니다. 그렇다면 다문화학생들이 현재 무엇을 어려워하고, 무엇 때문에 어려워하는지를 밝히고, 이에 대한 다문화교육의 방안의 필요성이 현실적인 방안이 될 것을 생각합니다. 그래서 다문화학생들에게 왜 불교 동화를 활용하여 다문화교육을 하려고 하는지에 대한 이유를 말씀해주시면 감사하겠습니다.

둘째 다문화교육의 대상의 용어에서 이들이 공교육에 재학 중인 학생들이라면 '다문화 가정학습자'라는 용어가 좀 더 분명할 것 같습니다. 그런데 발표자께서는 '다문화학생'이라는 용어를 사용하고 있는데 이들 대상의 범위를 어디까지인지 말씀해주시면 감사하겠습니다.

셋째, '동화와 전래동화'는 오랜 시간 그 사회의 사상과 의식을 담고 형성된 의식과 정신의 산물이라고 할 수 있습니다. 동화(전래동화)를 어린 시절부터 아동들이 접하고, 읽는 가운데 그 사회의 구성원으로서 갖추어야 할 자질과 인격 및 사회적 규범과 의식을 익히는 중요한 기능을 담당하고 있습니다. 그래서 일반적으로 동화를 활용한 교육에서는 교육 대상이 친숙하거나 매우 익숙한 동화를 활용하고 있습니다. 그러나 본 연구에서 활용하고 있는 '노힐부득과 달달박박'이라는 불교 동화는 삼국유사에 전해져 오는 불교 설화입니다. 이 설화는 보편적으로 알고 있는 동화라고 할 수 없는데 '이솝 이야기', '아라비안 나이트' 등이 동화의 특성을 잘 담고 있기 때문에 다문화교육의 새로운 방안으로 제시하는 것이 유의하다고 생각합니다. 그래서 발표자께서 '노힐부득과 달달박박'을 동화교육의 대상으로 선택하신 이유를 말씀해주시면 감사하겠습니다.

2부

기획주제

한국문학과 질병

【기획주제1】

‘마마’와 ‘호열자’로 보는 개항기 보건의료

—부산지역 두창 및 콜레라 방역을 중심으로—

서용태(부산대)

차 례

1. 서론

2. 제생의원 종두조례와 우두접종

- 1) 개항 이전의 종두법
- 2) 부산 제생의원과 우두시술

3. 콜레라 유행과 부산피병원 설치

- 1) 콜레라의 발생과 유행
- 2) 절영도 소독소 및 부산피병원

4. 결론

I. 서론

20세기 초 러시아 대장성에서 한국을 조사한 후 작성한 보고서에는 “한국은 기후가 좋은 데도 불구하고 주민들 중에는 여러 가지 질병이 발생한다. 이는 위생법 및 치료기관의 결핍에 원인이 있지만 주민들이 청결에 주의하지 않아 더욱 그 질병의 발생을 쉽게 하는 유인이 되고 있다. 또 측간에서 나온 오물은 모두 시가를 지나는 복개가 없는 도랑으로 흘러들어가기 때문에 장티푸스 발생에 적당한 곳이 되어 있는 데다 이 도랑에 흘러들어간 이들 유기물이 음료수를 매개로 몸으로 들어가 건강을 해치고 있는 것 같다.”¹⁾라고 하여 조선의 의료와 보건·위생상의 문제점을 지적하고 있다.

1876년 개항과 함께 조선은 중화적 세계질서에서 벗어나 새로운 만국공법적 질서에 편입되어 제국주의 열강과 경쟁관계에 서게 되었다. 조선 정부는 서양의 근대의학과 보건·위생학을 본격적으로 접하게 되면서 부국강병을 위한 유력한 수단으로 국가 차원에서의 인구의 양적·질적 관리에 큰 관심을 가졌고, 이제 근대적 보건의료 개념이 조선사회에서도 중요한

1) 露國大藏省 編/日本農商務省 譯, 『風土病』, 『韓國誌』, 1905, 292쪽.

담론으로 등장하게 되었다. 이에 따라 조선의 보건의료체계는 근대국가로서 인구관리를 위한 획기적이고 선진적인 방향으로 이전과는 판이하게 재편되어 갔다.

조선의 국가 보건의료체계가 제도적으로 확립되기까지는 오랜 시간과 수많은 시행착오가 뒤따랐다. 정부는 개항 이후 수신사와 조사시찰단의 일행이 되어 근대적 보건의료를 일차적으로 접한 개화파 관료를 중심으로 기존의 체제와 질서를 유지하면서도 적은 투자로 큰 효과를 낼 수 있는 우두술, 서양식 병원, 검역 등 한정된 보건의료 부문을 채택하여 운영하였다.²⁾ 특히 김옥균, 박영효, 유길준 등은 개항 직후부터 불결한 도로와 도로 주변의 하천을 정비하는 것을 골자로 한 치도사업을 의욕적으로 추진했다. 하지만 이러한 정책들은 별다른 성과를 내지 못했다. 즉 개항기 근대적 보건의료체제의 도입 노력은 사실상 실패하였다. 앞서 인용한 러시아 보고서는 개항한지 30여 년이 지난 시점에 작성되었음에도 의료시설의 확충과 보건·위생환경의 개선이 그다지 이루어지지 않았음을 보여준다.

그러다가 1894년 6월 이후 국정에 대한 대대적인 개혁 작업(갑오개혁)이 시작되면서 조선의 보건의료체계가 새로운 상황을 맞이하게 되었다. 개혁정부는 근대적 위생개념과 대립되는 개인 관습과 사회적 관습을 타파하고자 획기적이고 개혁성을 띤 조치를 포고하였으며, 위생의 명분으로 단발령을 단행하기도 하였다. 무엇보다 관제개혁을 통해 보건·위생 업무를 관장할 정부기구를 설치하였으며,³⁾ 각종 예방규칙을 마련하였다.⁴⁾ 또한 1895년 콜레라 유행에 대한 정부의 대응을 보면 이전과는 확연하게 변화된 모습을 볼 수 있는데, 비록 만족할 만한 수준은 아니었지만 필요한 예산의 확보에서부터 시작하여 법령 반포, 방역대책본부 설치, 전파 차단, 검역, 소독, 피병원 운영 등 각종 방역사업을 비교적 일관성 있게 체계적으로 처리하였다고 평가할 수 있다.⁵⁾

이처럼 1894~1895년간 진행된 갑오개혁을 거치면서 비로소 근대적인 보건의료체계가 제도적으로 확립되기 시작한 것이다. 물론 이는 말 그대로 시작에 불과한 것이지만 국가보건의료체계가 결코 단기간에 확립되었던 것은 아니었다. 그래서 본 연구자(이하 필자)는 개항 이후부터 갑오개혁 이전 시기까지 근대적 보건의료의 도입 과정에 주목하게 되었다. 이 시기는 아직 근대적 보건의료가 우리의 주체적 역량에 의해 제도적·체계적으로 도입되고 시행된 것이라기보다는 일본의 군진의료나 서구의 선교의료 등 외세의 영향력 하에서 당면한 의료위기 상황을 모면하는데 급급한 실정이었다. 그렇지만 그 과정 속에서 우리 실정에 맞는 보건의료체계를 모색하는 한편 역량을 점차 키워나갔던 시기였다. 이 글에서 다루는 시기 역시 바로 이 기간, 즉 1876년~1895년이며, 이 시기를 편의상 ‘개항기’라고 부르고자

2) 신동원·황상익, 「조선말기(1876-1910) 근대보건의료체제의 형성과정과 그 의미」, 『의사학』 제5권 2호, 1996, 158~160쪽.

3) 「내각관제」(칙령 제38호)와 「내부관제」(칙령 제52호)를 연이어 반포하여 내무아문(내부)에 위생국을 두어 전염병 예방 사무와 의무 및 약제 등에 관한 사무를 전담하도록 하였으며, 경무청 총무국에서 전염병 예방 및 소독, 검역, 종두, 음수, 가축, 묘지 등 각종 위생 사무를 담당하도록 하였다(『官報』 甲午 6월 28일).

4) · 칙령 제115호 「검역규칙」(1895년 5월)
· 내부령 제2호 「호열자예방규칙」(1895년 윤5월)
· 내부령 제4호 「호열자소독규칙」(1895년 6월)
· 내부령 제4호 「종두규칙」(1895년 10월)
· 칙령 제180호 「종두의양성소규칙」(1895년 11월)

5) 신동원·황상익, 「조선말기(1876-1910) 근대보건의료체제의 형성과정과 그 의미」, 161쪽.

한다.

한편 부산은 임해항구지역이었으므로 수산물 집산지로서 어패류의 오염이 많았을 뿐만 아니라 낙동강·수영강 등을 통한 각종 수인성 전염병이 자연 많이 발생하는 지역이었다. 또한 조일수호조규(강화도조약)가 체결됨으로써 개항으로 인해 외국인의 왕래가 잦아짐에 따라 해외로부터 콜레라 같은 전염병의 전파를 가중시켰다.⁶⁾ 나아가 매춘부를 두게 하는 일본의 貸座席 같은 우리 전래의 미풍양속과는 거리가 먼 특별요리점이 성행하여 花柳病이라 일컫는 성병이 만연하게 되었다.⁷⁾ 이러한 까닭으로 인해 우리나라가 근대보건의료를 도입하는데 있어서 부산은 그 어떤 지역보다 중요한 위치를 차지한다.

두창은 개항기까지만 해도 ‘마마’로 불리며 극진한 대접을 받던 가장 무서운 병이었으나 우두접종을 통해 비교적 간단한 시술로도 매우 큰 효과를 가져와 단시일 만에 이 땅에서 박멸되는 극적인 모습을 보여준다. 콜레라는 강한 전염성과 ‘호열자’라는 이름이 말해주듯이 극심한 고통이 뒤따르지만 마땅한 치료방법이 없어서 높은 사망률을 보이는 공포의 전염병이었다. 따라서 두창과 콜레라는 근대의료, 보건·위생, 방역 등이 이 땅에 어떻게 도입되고 시행되는지를 살펴보는 가장 좋은 예시라고 하겠다. 이러한 두창과 콜레라에 대한 근대적 접근이 제일 처음 시도된 곳이 부산이었다. 그럼에도 불구하고 기존의 관련 연구들은 주로 서울지역을 중심으로 진행되었다.⁸⁾ 이 글에서는 부산에서 행해졌던 근대보건의료, 그 중에서도 ‘두창’과 ‘콜레라’ 방역을 중심으로 논의를 해나가려 한다.

이 글은 새로운 사료를 발굴한 성과를 보고한다거나 어떠한 역사적 사실에 대한 새로운 해석을 내놓으려 쓴 것이 아니다. 그보다는 그동안 잘 알려지지 않고 주목받지도 못한 개항기 부산지역의 보건의료 실태를 정리하는 데 일차적인 목적이 있다.⁹⁾ 이하에서 개항기 부산에서 처음 실시되었던 우두접종의 모습을 최초의 근대식 의료기관인 제생의원을 통해 살펴보면 우두접종이 전국적으로 확산되어가는 과정도 간략하게 정리해볼 것이다. 또한 역시 최초로 설치된 전염병전문의료시설인 절영도 소독소 및 부산피병원을 중심으로 수차례 유행한 콜레라에 대해 어떠한 방역대책을 실시했는지 살펴볼 것이다. 이를 통해 우리나라에 근대적 보건·의료체제가 도입되는 초기 양태를 보다 구체적으로 그려볼 수 있을 것이다. 특히 종래 학계에서 주목받지 못한 「제생의원 종두조례」와 「절영도 소독소 및 피병원」에 대한 조명은 관련 연구를 위한 좋은 자극이 될 것으로 기대한다.

II. 제생의원 종두조례와 우두접종

1. 개항 이전의 종두법

6) 부산직할시사편찬위원회, 『부산시사』 제3권, 부산직할시, 1991, 1125쪽.

7) 정규한, 『부산지역 의료 130년사』, 연문씨엔피, 2008, 19~20쪽.

8)

9) 물론 이 글이 단순히 ‘정리’만 한 것은 아니다. 가령 본문에서 중점적으로 다루는 「제생의원 종두조례」에 대한 검토는 기존의 연구에서는 보지 못한 것이다.

1) 전통사회에서 두창(痘瘡)에 대한 대응

우리나라에서 옛부터 마마, 손님, 역신 등으로 불리며 사람들을 공포에 떨게 한 두창(천연두)은 근대에 이르기까지 가장 무서운 질병으로 인식됐다.¹⁰⁾ 두창은 공기로 전파되는 바 이러스(pox virus)가 피부와 점막에 침입하여 일으키는 질환으로 일단 감염되면 고열과 함께 전신에 특유한 발진이 일어난다. 고열이 계속되다가 보통 2~4일이 지나면 열이 떨어지면서 얼굴부터 몸통, 손발 순으로 발진이 나타난다. 증상이 일어난 지 8~14일이 지나면 딱지가 앉고, 대개는 19일 안에 낫는다. 두창에 걸리면 죽기 일쑤였고,¹¹⁾ 다행히 살아난다 해도 얼굴에 흉터가 남아 콤보가 되었다.

우리나라에 두창이 언제 전파됐는지 정확히 알 수 없지만 이미 삼국시대에 유행한 것으로 추정되며, 몽고침입기에 제작된 『향약구급방』(1232)에서 처음 확인된다.¹²⁾ 조선시대가 되면 『실록』을 비롯하여 각종 사료에 두창에 관한 다양한 기록이 나타난다. 정부와 민간을 가리지 않고 많은 의약서를 간행하여 이 끔찍한 전염병을 막기 위해 애를 썼는데, 조선시대에 보급된 두창 전문의서가 약 33종이나 되며, 이외에도 여러 종합의서에 두창 치료법이 실려 있다. 하지만 어떤 것을 막론하고 두창에 대한 마땅한 예방법이나 치료법을 제시하지는 못하였다.¹³⁾ 이처럼 두창의 병리와 치료법에 별다른 진척을 보지 못하면서 방역대책 역시 도성 밖에 병막을 지어 환자와의 접근을 막는 격리법을 시행하거나 동서활인서를 통해 환자를 돌보는 정도에 머물렀다.

결국 당대 의학과 의술의 한계로 말미암아 두창에 대한 의약적 대책보다는 巫俗적 치병에 치중하게 되었다. 사람들은 두창 귀신(痘神, 疫神)이 병을 가져와 퍼트린다고 생각해 굿을 하여 두창신을 달랬다. 두창신이 집에 찾아오면 온 집안 사람이 두창신을 자극하지 않고 공경하는 무수히 많은 금기를 지켜야 했다. 함부로 부르면 노여움을 살까봐 존귀한 사람을 부르는 마마 또는 손님이라고 높임으로써 귀하신 몸 대접하듯 아침까지 하였다. 심지어 두창을 앓고 나온 후에도 拜送굿을 해서 두창신을 정중하게 떠나보내기까지 하였다.¹⁴⁾ 16세기 중반에 간행된 어숙권의 『稗官雜記』를 보면 그 정도가 어느 정도였는지 알 수 있다.

어찌다가 그것을 범하면 죽는다. 그렇지 않다 해도 위태하게 되는 자가 열 가운데 예닐곱이 된다. 만약 목욕하고 빌면 거의 죽으려 하다가도 다시 살아난다. 그러므로 사람들은 더욱 그것을 믿고 지성으로 높이고 받든다. 심지어는 출입할 때에 반드시 冠帶를 하고 나갈 때나 들어올 때에 고하기까지 한다. 앓고 난 뒤 한두 해가 지나도 아직 집안의 제사를 꺼린다. 사대부 중에도 그 풍속에 구애되어 제사를 폐지해버리는 사람까지 있다.¹⁵⁾

10) 우리나라에서는 1946년, 1949년, 1951년에 대유행되었으나 1959년 이후에는 발생 보고가 없으며(이규식, 「종두법의 발달사 고찰」, 『기초과학연구지』 제4권 1호, 원광대학교 기초자연과학연구소, 73쪽.), 세계보건기구(WHO)는 1979년 천연두가 지구상에서 근절되었다고 선언하였다.

11) 「제중원 1차년도 보고서」(1886)는 4세 이전의 영아 40~50퍼센트가 두창으로 사망한다고 했다.

12) 신동원, 『호환 마마 천연두-병의 일상 개념사』, 돌베개, 2013, 166~167쪽.

13) 이꽃매, 「한국의 우두법 도입과 실시에 관한 연구-1876년에서 1910년까지를 중심으로」, 『한국과학사학회지』 제15권 2호, 1993, 257쪽.

14) 이두현, 「마마배송굿」, 『한국문화인류학』 제41권 2호, 한국문화인류학회, 2008, 226쪽, 230쪽.

15) 어숙권, 『패관잡기』권2, 민족문화추진회, 『국역대동야승』4, 1985, 495쪽(신동원, 『호환 마마 천연두-

민간에서만뿐만 아니라 왕실과 조정도 무속적 금기에 집착했다. 특히 당시에는 두창에 약을 쓰면 두창신을 노하게 한다고 하여 약을 쓰는 것을 금기시 하였다. 『실록』에는 왕실에서 두창을 앓는 환자가 생겨도 어의들이 “죽고 사는 것은 하늘에 달렸다”고 하면서 전혀 약을 쓰지 않아 환자가 약 한 번 제대로 써보지 못하고 죽고 마는 경우가 허다하다. 유학자들조차 앞에서는 무격의 비합리성을 비판하면서도 실제로 집안에 두창 환자가 발생하면 여지없이 무속에 기대는 경우가 많았다.

민간에선 두창을 百世瘡이라는 이름으로도 불렸다. 이는 두창이 어릴 때부터 늙어 죽기까지 평생에 반드시 한 번은 겪어야 하는 병이라는 뜻이다. 이 말뜻을 달리 해석하면 ‘한번 전염병에 걸려서 살아남으면 같은 병이 재발하지 않는다’는 면역의 기본원리를 선조들이 이해하고 있었다고 볼 수 있다. 조선 후기가 되면 무속적 금기에 머물지 않고 의약적으로 두창 치료법을 모색했다. 임진왜란 직후 어의 허준은 『언해두창집요』를 저술하여 두창에 약을 쓰지 않는 것에 대해 비판하였다. 이윽고 18세기 후반에 이르러 종두법이 소개되고, 19세기 초에는 실제 시술이 이루어졌다.

2) 종두법의 소개와 도입 경로

종두법이 처음으로 우리나라에 소개된 때는 1760년대로, 일본의 조선통신사 측 기록을 보면 당시 일본위원이 조선의원에게 종두법의 존재를 말해준 것으로 나온다고 한다.¹⁶⁾ 우리나라 사람 중에서 가장 먼저 종두법에 관심을 가진 사람은 실학자 朴齊家로 알려져 있다. 박제가는 1790년(정조 14)에 청의 연경에서 종두법이 수록된 의서를 수입하여 정조에게 보고하였다. 비슷한 시기에 丁若鏞도 청에서 비밀리에 서학 서적을 들여와 종두법을 연구했다. 흔히 ‘한국 종두법의 선구자’ 하면 池錫永을 떠올리기 마련이지만 이처럼 지식영이 활동하기 백여 년 전부터 이미 우리나라에 종두법이 알려지고 시행되고 있었다. 그렇다면 왜 이러한 인식의 차이가 있는 것일까?

일종의 두창 백신인 ‘두(痘)’를 사람 몸에 ‘접종(種)’하는 방법이 바로 종두법이다. 그런데 두는 인간에게서 얻을 수도 있고, 소에게서 얻을 수도 있다. 인간에게서 얻은 두를 접종하는 방법을 ‘인두(種)법’이라 하고, 소에게서 얻은 두를 접종하는 방법을 ‘우두(種)법’이라고 한다. 1796년 영국의 제너(Edward Jenner)에 의해 개발된 우두법이 도입되기 이전에 동아시아에서는 인두법이 널리 활용되었다. 모든 두창 환자가 다 같이 중증을 앓는 것은 아니다. 감염이 되어도 극히 경미한 증상을 보이다가 자연 치유되는 경우도 많았다. 옛 사람들은 두창에 한 번 걸리면 다시 걸리지 않는다는 것을 경험으로 알게 되었다. 그래서 가볍게 두창을 앓은 환자의 상처딱지나 고름을 아직 두창에 걸리지 않은 사람의 몸에 주입하여 가벼운 두창에 걸리게 하여 두 번 다시 걸리지 않도록 하는 방법을 생각해 냈다.¹⁷⁾ 이것이

병의 일상 개념사』, 170~171쪽 재인용).

16) 신동원, 『호환 마마 천연두』, 177쪽. 그런데 여기에는 출처가 나와 있지 않아 일본 의원이 조선 의원에게 종두법을 어떻게 알려준 것인지 확인할 수 없었다.

17) 이두현, 「마마배송굿」, 232쪽. 이규식, 「종두법의 발달사 고찰」, 75쪽.

인두법이며, 박제가와 정약용이 청으로부터 도입했던 종두법이 이것이었다.

인두법의 핵심은 두창의 시료를 어떻게 채취하고 주입하는가 하는 것이었다. 먼저 두창을 앓았던 아이의 內衣를 아직 두창에 걸리지 않은 아이에게 입혀서 두가 나오게(出痘) 하는 방법이 있다. 다음으로 두창을 앓은 상처딱지(痘痂, 痘苗)를 말려 가루로 만든 뒤 코로 빨아들이거나 숨에 싸서 콧속에 넣는 방법과 두창의 고름(痘漿)을 직접 채취하여 바로 몸에 주입하는 방법 등이 있다. 이 중에서 痘漿을 직접 주입하는 것은 너무 위험하여 일반적으로 쓰지 않았고, 가장 안전하고 확실한 방법으로는 습기 있는 痘痂를 코로 빨아들이는 水苗法이 권장됐다.¹⁸⁾

1800년 간행된 정약용의 『麻科會通』 부록에 실린 「種痘心法要旨」은 종두법에 큰 관심을 가졌던 박제가와 정약용이 합심하여 종두법을 실시할 수 있게 책으로 엮은 것이었다. 이해에 박제가는 경기도 포천에서 향리의 자식에게 「종두심법요지」의 기술에 따라 종두법을 실시해 보았다고 한다. 이것이 기록에 남아 있는 우리나라 최초의 인두법 시술이다.¹⁹⁾

그렇지만 종두법이 역사적 의미를 지니게 된 것은 1817년 李鍾仁의 『時種通篇』이 출간되면서부터이다. 이종인은 이 시기에 활동했던 인두 시술을 전문으로 하는 儒醫였다. 『시종통편』의 自序에 따르면 그가 1798년에 박제가로부터 종두법을 전수받은 이후에 『醫宗金鑑』, 『蘭臺軌范』, 『種痘新書』 등의 여러 서적들을 참고하여 종두법을 익히고 동생 李鍾元과 함께 경향 각지에서 종두를 시술하여 임상적으로 많은 효과를 보았다고 한다. 李圭景이 『五洲衍文長箋散稿』의 「種痘辨證說」에서 “포천에 사는 이종인이 시작한 이후 영남에까지 전해져 근세에 종두를 하지 않는 사람이 없으며, 그가 지은 『시종통편』에 그 방법이 적혀 있다.”고 한 것을 보면, 이 책이 인기를 끌면서 인두법이 민간에 뿌리를 내리기 시작했음을 알 수 있다.²⁰⁾

조선에서 실시된 종두법은 주로 痘痂를 가루로 내어 물과 함께 丸을 만들어 코 안에 접종시키는 수묘법에 제한되었다. 이런 방법은 잘못하면 감염의 위험에 노출될 수밖에 없다. 그래서 좋은 두묘를 구해서 도자기 병에 넣고 밀봉해 숙묘 단계로 변화시켜 종묘로 사용하며, 이때 모든 책임은 의사가 짊어져야 한다. 시중에선 갖가지 황당한 이야기들이 나돌았다.²¹⁾ 중요한 것은 이런 방식의 인두법이 분명히 효과를 보였다는 사실이다.²²⁾ 그러나 당시만 해도 시술법이 미흡한 상태에서 간혹 접종으로 인한 사망 사건이 생기게 되었고, 오히려 두창의 유행을 조장시킬 때도 있어서 논란이 많았다.²³⁾

제너가 우두법을 발명한지 10년이 채 지나지 않은 1805년 우두법이 중국에 전해졌다. 이렇게 빠른 시일 안에 전해질 수 있었던 것은 영국동인도회사의 외과의사 알렉산더 피어슨의 『牛痘種法論』을 토마스 스탠튼이 『種痘奇法』이라는 이름으로 한역하여 소개하였기 때문이

18) 김남일, 「儒醫列傳 46. 李鍾仁-人痘法으로 濟民에 기여한 儒醫」, 『한의신문』 2007년 1월 12일. 이상근, 「낮은 한의학」, 『프레시안』 2013년 7월 10일.

19) 신동원, 『호환 마마 천연두』, 178쪽.

20) 김남일, 「李鍾仁-人痘法으로 濟民에 기여한 儒醫」, 신동원, 『호환 마마 천연두』, 177~178쪽.

21) 종두에 적합한 계절과 날짜, 시료 채취용 아이의 선택 방법이 따로 있으며, 이를 잘 정해야 만일의 위험에 대비할 수 있다는 것 등이었다.

22) 이상근, 「낮은 한의학」.

23) 이규식, 「종두법의 발달사 고찰」, 75쪽.

다.²⁴⁾ 그로부터 30년이 지난 1835년 무렵에 정약용이 우두법의 존재를 알았던 것으로 보인다. 그가 1828년 북경에서 간행된 『新證種痘奇法詳悉』을 『麻科會通』의 부록에 수록하였기 때문이다. 이 책에는 우두 넣는 방법, 접종 여부 확인법, 접종 후 금기사항, 소아의 접종 부위, 접종 기구 등이 소개되어 있다.²⁵⁾

정약용이 우두법의 존재를 알고 조선에 소개하기는 하였지만, 그가 실제로 우두법을 시술했는지는 알 수가 없다. 한 세대 뒤의 최한기도 『身機踐驗』(1866)에서 우두법을 소개하였지만 역시 실시 여부를 밝히지 않았다. 『五洲衍文長箋散稿』에 1854년경 평안도, 황해도, 강원도 등지에서 우두법을 시행했다는 기록이 실려 있지만 아마도 인두법이 중국 기원으로 알려지면서 큰 저항 없이 받아들여진 것에 반해, 우두법은 서학 탄압과 양이 배척의 분위기와 맞물려서 멀리했던 것으로 보인다. 정리하자면 개항 이전에 이미 조선에서도 우두법이 소개되고 민간에서 산발적으로 시술되었지만, 시대적 상황에 의해 널리 확산되지 못하고 제도적으로도 정착하지 못했다고 하겠다.²⁶⁾

2. 부산 제생의원과 우두시술

1) 제생의원 설치와 「제생의원고시」

1876년 2월 강화도조약이 체결되어 부산항이 정식 개항하여 조선과 일본의 왕래가 빈번하고 부산에 거주하는 일본인의 수가 날로 늘어가면서 의료의 수요가 급증하였다. 개항 당시 부산에는 초량왜관의 일본인 의사가 환자들을 진료하고 있었지만 그가 근대의학을 익힌 양의였는지는 분명하지 않으며, 신식의 의술뿐 아니라 설비를 비롯한 의료여건 역시 충분하지 못했다. 부산의 의료 인력과 시설의 확충이 절실해지자 일본 외무성에서 개항 이듬해인 1877년 2월 11일 옛 초량왜관의 일대관옥 한 동(개시대청 옆)에 제생의원을 개설하였다.

제생의원을 개설한 이유는 일차적으로는 부산의 ‘일본관민 보호’였지만 그와 동시에 새로운 의술을 조선인에게 베풀어 ‘조선의 개발을 유도’하려는 데 있었다. 제생의원의 설치 이유는 「濟生醫院告示」에서 보다 분명해진다.

새로이 여기에 의원을 설치한다. 처방과 조제는 근대의 것을 따르고 진료과목은 내과와 외과를 아우른다. 그 뜻하는 바는 거류민만을 위한 것이 아니라 장차 조선인에게도 널리 미쳐서 두 나라 사람들이 일찍 죽거나 병환의 걱정에서 오래도록 벗어나 모두가 그 천명을 다하기를 바란 것이다. 이는 곧 두 나라 사람들이 친목을 서로 나누고 두터운 인정을 나누는 것이니, 옛 성인의 뜻 역시 이러한 것이 아니겠는가.²⁷⁾

24) 이규식, 「종두법의 발달사 고찰」, 77쪽.

25) 신동원, 『호환 마마 천연두』, 179쪽.

26) 신동원, 「미국과 일본 보건의료의 조선 진출: 제증원과 우두법-근대화와 제국주의 사이에서」, 『역사비평』 제56호, 역사문제연구소, 2001, 343쪽; 『호환 마마 천연두』, 179쪽. 이두현, 「마마배송굿」, 233쪽. 이규식, 「종두법의 발달사 고찰」, 77쪽.

여기에 더해 제생의원 초대원장 야노(矢野義徹)는 제생의원의 설치로 인해 “질병의 재앙을 구조하는 것뿐만 아니라 사람의 도리와 보통의 교제도 자연스럽게 스스로 깨달아 하기에 이르고자 함”이라고 하였다.²⁸⁾ 대체로 일본이 조선에 근대의학을 전한 이유를 저들의 침략 야욕에서 찾는다. 그러나 이 시기는 아직 일본의 침략의도가 노골화되기 이전이기 때문에 일단 「제생의원고시」나 야노의 말을 놓고 본다면 제생의원을 설치한 일본이 어느 정도 계몽적·인도적인 입장에서 -물론 제국주의적 의도가 근저에 깔려있겠지만- 의술을 통한 환자구호와 양국민간의 자연스러운 교제를 중요시한 것으로 봐야 할 것이다.²⁹⁾

외교관으로 활동했던 이시하타(石幡貞)가 저술한 『朝鮮歸好餘錄』에는 이 땅에 처음으로 설치된 근대식 의료기관이 개원하던 날의 모습이 생생하게 기술되어 있다. 그는 “조선의 의술은 구태의연한 방식을 고수하고 있어서 병리와 약성에 대해서는 어두운 채 더 이상 알려고 하지 않으며 음양오행 말고도 세상에 신묘한 처방과 약품이 있다는 것을 모른다.”고 하면서, 동래부의 관헌들을 초청하여 “뼈를 자르고 청진하는 도구를 비롯한 각종 의료장비와 해부, 마약, 극약에서 인체의 모든 부분에 대한 정밀한 그림에 이르기까지 친절하게 보여주고 시범을 보이니 감탄을 그치지 못하였다.”고 하여 개원식에 초대받은 조선인들의 반응을 소개하고 있다.³⁰⁾

누차 밝혔듯이 일본인뿐만 아니라 조선인들도 널리 구제하기 위해 제생의원을 설립한 것은 분명한 사실이다. 하지만 그러한 설립 의도와는 별개로 위의 이시하타를 비롯한 일본인들은 분명 조선과 조선인을 미개하다며 멸시하는 생각을 품고 있었다.

조선이 풍속을 개선하는 것을 꺼리기 때문에 갑자기 교화시키는 것이 쉽지 않다. …… 조선인들이 스스로 후회하여 전향함으로써 자신들의 삶을 구제하도록 기다리겠다.³¹⁾

이러한 인식 위에서 일본은 선진의를 앞세워 본격적인 의료활동에 나섰다. 다만 개원 당시 부산에 거주하는 일본인의 수가 그리 많지 않았고, 또한 조선인에게 병원비를 제대로 받는 것을 기대하기 어려웠기 때문에 병원운영을 통해 수익을 낼 수는 없었다. 그래서 일반 의사가 아닌 軍醫들을 파견하여 진료를 하였다.³²⁾

제생의원은 개원과 함께 오늘날의 ‘병원개업공고’에 해당하는 「제생의원고시」를 작성하여 널리 알렸다. 이 「제생의원고시」는 이땅에 시행된 최초의 ‘병원안내문’이기도 하다. 우선 전문을 보면 근대의술의 실시는 물론이고 질병의 예방과 양생에 대해서도 논하고 있다.

27) 石幡貞, 「濟生醫院告示」, 『朝鮮歸好餘錄』卷之五, 日就社, 明治十一年(1878), 4쪽.

28) 都甲玄郷 編, 「矢野軍醫の朝鮮人治療と釜山地方の鮮人に種痘施行其他に関する意見書」, 『釜山府史原稿』第十卷, 釜山府, 1938, 164~165쪽.

29) 서용태, 「1877년 부산 제생의원의 설립과 그 의의」, 『지역과 역사』 제28호, 부경역사연구소, 2011, 244쪽.

30) 石幡貞, 「醫院始設」, 『朝鮮歸好餘錄』1, 13쪽.

31) 石幡貞, 『朝鮮歸好餘錄』1, 13쪽.

32) 서용태, 「1877년 부산 제생의원의 설립과 그 의의」, 256~257쪽.

삶에 있어서 중요한 것은 일상적으로 攝養하는 것으로, 병에 걸린 후 치료하기보다 아직 병들기 전에 예방을 하는 것이 낫다. …… 일단 병에 걸린 후에 몸을 맡겨 치료를 구하게 되면 그저 의원의 지시만을 따르고 제멋대로 함부로 해서는 안 된다.³³⁾

무엇보다 이 고시문에는 ‘의원규칙 3개 조항(院則三條)’이 별도로 수록되어 있어서 병원 운영을 어떻게 했는지 알 수가 있다.

第一條

治療每朝巳時爲始午時休歇午半刻再開至未半刻全閉

但自本月十一日開院施行每七日休業一日

第二則

藥價每一日朝鮮人須納朝鮮錢三文至二十文之數但人有貧富其極貧而力不能猝辦者聽得錢日納之日本人每一日必可納金六錢以上

第三則

每月十五日施種痘術不要謝銀.³⁴⁾

진료는 매일 오전 10시(巳時)에 시작해서 12시(午時)에 휴식하고, 점심식사 후 오후 1시(午時半刻)에 재개하여 3시(未時半刻)에 마쳤다.³⁵⁾ 또한 일주일마다 하루씩 휴업했다(1조). 이처럼 진료시간 뿐만 아니라 휴식시간과 휴업일에 대해서도 규정하고 있다. 약품 가격으로 매 1일마다 조선인은 조선돈 3푼에서 20푼까지 내야했는데, 사람에 따라 빈부의 차이가 있으므로 극빈하여 비용을 마련하기 어려운 사람은 돈이 생겼을 때 납부하는 것을 허용했다. 반면 일본인은 매 1일마다 6전 이상을 반드시 내야했다(2조). 조선인과 일본인의 약값에 차등을 두었으며, 당장 약값을 마련하기 어려운 가난한 조선 사람들에게겐 후불도 가능하도록 하였다. 또한 매월 15일에는 종두를 시술하는데, 시술비용은 받지 않는다고 하였다(제3조). 종두 시술에 대해서는 뒤에서 다시 살펴보겠다.

이 제생의원규칙은 이후 설치된 조선 내 일본병원 운영규칙의 토대가 되었다. 우리나라에 근대의료의 처음 도입되어 시행되는 구체적인 양태를 살펴볼 수 있는 유용한 자료임에도 불구하고 지금까지 이 고시와 규칙은 그다지 주목받지 못했던 것 같다.

2) 제생의원 「종두조례」와 우두시술³⁶⁾

앞에서 살펴본 것처럼 두창 예방을 위해 조선에서도 19세기 초에 인두법이 도입되어 시술되었고, 19세기 중반에는 우두법도 소개되었다. 하지만 서학 배척의 분위기로 인해 우두법의 실제 시술 여부는 불분명하다. 일부 지역에서 산발적으로 이루어진 것으로 추정되지

33) 石幡貞, 『朝鮮歸好餘錄』5, 4쪽.

34) 石幡貞, 『朝鮮歸好餘錄』5, 4쪽.

35) 太政官布告第三百三十七号 「改曆の布告」(明治五年十一月九日)에 따른 시간임.

36) 우두법이 도입된 이후부터는 종두 시술은 곧 우두 시술을 의미했다. 따라서 이하에서 ‘종두’와 ‘우두’는 같은 개념(표현)으로 사용하겠다.

만, 시술여부를 비롯하여 언제 누가 어디서 어떻게 시술했는지에 대해서 별다른 기록이 없어 그 내막을 알지 못한다. 우리나라에서 우두법이 시술되었다는 분명한 기록은 개항 직후 일본 의료진에 의해 부산에서 이루어진 것이 최초라 하겠다.

조일수호조규가 체결되어 1876년 4월 제1차 수신사 김기수 일행이 일본에 파견될 때 일본 군의관인 島田修海, 實吉安純, 矢野義徹 등이 수신사 일행의 진료를 담당하였다. 이들은 부산에 체류하는 동안에는 조선인 환자들을 진료하기도 하였는데, 1876년 6월에 작성된 일본 군의관의 보고서에는 당시 그들의 구체적인 활동 내용이 기술되어 있다.

수신사의 수행원 朴永善이 서양의술에 관심이 있어 全體新論, 內科新說, 婦嬰新說, 博物新編 등의 의서를 전해주었으며, 그는 동경에서 順天堂醫院長 佐藤尙中으로부터 種痘法을 전수받고 痘苗 150인분을 받았다. …… 着韓 후 官醫 高田英策과 함께 왜관 밖에 출장하여 대략 10명의 조선인 소아에게 種痘를 시행하고 조선인 환자 수명을 진료하였다. 조선에 체류하는 동안 高田씨에게 痘苗 약간과 種痘器를 주었다.³⁷⁾

이 보고서는 우두법 도입과 실시에 관해 그동안 잘 알려지지 않은 몇 가지 중요한 내용들을 담고 있다. 첫째, 수신사 수행원 박영선이 일본에서 우두법을 배워왔다는 것이다. 종래 박영선은 지식영에게 우두법의 존재를 알려주고 일본에서 구해온 『種痘龜鑑』 등 관련 서적을 전해준 인물 정도로만 인식되어 왔다. 하지만 그 자신이 도쿄 일본병원에서 일본인 의사로부터 우두법을 직접 전수받았을 뿐만 아니라 150명을 접종할 수 있는 분량의 두묘까지 받아왔다.

둘째, 초량왜관에서 근무하던 일본인 의사 다카다(高田英策)와 수신사 수행 군의들이 부산에 체류하는 동안 왜관 밖으로 나가 인근의 조선인 아이들 10여 명에게 우두접종을 하였다는 사실이다. 즉 이것은 언제 어디서 누가 누구에게 우두법 시술을 했는지를 알려주는 최초의 기록인 것이다. 당시 조선인 아이들에게 우두접종을 했던 일본군의이자 후일 제생의원 초대원장이 되는 야노는 또다른 기록에서 “부산에 체류하며 종두 혹은 의술을 시행하자 이를 전해 듣고 수 십리 밖에서 찾아와 진료를 바라는 자가 끊이지 않았다.”³⁸⁾라고 한 것을 보면 부산에서 첫 선을 보인 우두접종과 근대의료의 조선 사람들에게 큰 반향을 불러일으켰던 것 같다.

셋째, 일본군의들이 임무를 마치고 귀국하면서 초량왜관의 의사 다카다에게 약간의 두묘와 종두기를 주고 떠났다는 내용이다. 위 야노의 말에서처럼 우두접종을 받으러 찾아오는 조선인들이 많았던 것을 고려한다면 제생의원이 설치되기 이전에도 다카다에 의해 부산지역에서는 우두법이 시술되고 있었다고 봐야 할 것이다. 다만 구비하고 있던 두묘 등이 충분하지 않아 제한적으로 시술되었던 것 같고, 이는 제생의원 설치 필요성 중 하나의 이유가 되기도 하였다.

37) 都甲玄郷 編, 「實吉軍醫の朝鮮人醫治報告書」, 『釜山府史原稿』10, 162~164쪽.

38) 都甲玄郷 編, 「矢野軍醫の朝鮮人治療と釜山地方の鮮人に種痘施行其他に關する意見書」, 『釜山府史原稿』10, 165쪽.

그래서 제생의원에서는 개원할 때부터 우두접종을 시행하였다. 개원과 함께 공고된 ‘의원 규칙’ 제3조에 매월 15일에 종두를 시술하며 시술 비용은 받지 않는다고 하였다. 제생의원의 종두시술은 빠른 속도로 조선인들에게 확산되었고 “종두의 효력의 위대함에 대하여서는 조선인들에게도 빠르게 이해되어 병원의 聲價를 높이는 데 큰 힘이 되었던 것이다.”³⁹⁾는 기술에서 보듯이 병원의 위상을 제고하는데도 크게 기여를 하였다. 아무런 대가를 받지 않고 의술을 행하니 조선인들이 점차 일본에 호감을 가지게 되었고, 이는 애초에 일본이 의도한 바 그대로였다.

1877년 3월 제생의원은 새로이 「종두조례」를 제정하면서 개원 당시 월 1회 시행하던 종두 시술을 개원한지 불과 한 달여 만에 월 5회로 대폭 늘렸다. 제생의원의 「종두조례」는 우리나라에 우두법이 시술되는 초기의 모습을 비교적 상세히 들여다 볼 수 있는 매우 유용한 자료이다. 정확한 제정 날짜는 알 수 없지만 개원 한 달여 만인 1877년 3월에 제정된 것은 분명해 보인다.⁴⁰⁾ 우선 「종두조례」의 전문을 보자. 전문에는 종두 시술의 경위와 조례 제정의 목적을 기술하고 있다.

痘瘡是一種傳染病 其當感染流行之劇 自鄉而郡而州 轉連蔓延 父祖喪兒孫 兄姊亡弟妹 幸而免焉者 滿面廠痕 妍爐頓變 甚則盲目聾耳 延及手足 爲廢人者 不遑枚舉 可勝浩歎乎

世醫嘗講求所以救之之術 粉末瘡片 嗅以感之 其法似矣 然亦僥倖萬一 理之不窮 術之不明 却釀成莫甚病毒 誤人命不爲尠

及至近世 發明牛痘引接術 行於世者有年 我邦議員最研精力行此術 其方至簡 其術益精 防遏流行感染之勢 以全父母愛育之恩 百不失一焉 古絕無而今始有者也

濟生醫院倣之 茲施行種痘術 每月五回爲定 庶幾博愛廣濟 以無措畛域於其間 然痘苗易耗 流行無時 自非定規以要之 難保久普及 故種後必當有就其兒採漿 以遞傳他兒者 於是先揭示左條件⁴¹⁾

전문은 크게 네 부분으로 나누어 살펴 볼 수 있는데, 맨 앞에는 전염병인 두창이 유행하게 되면 광범위한 지역으로 전파되어 가족의 목숨을 잃거나 살아남더라도 극심한 후유증을 겪게 되는 등의 피해에 대해 얘기하고 있다. 두 번째 부분은 인두법에 대한 설명으로 “일찍이 의원들이 이를 치료할 방법을 강구했다. 종기조각을 분말하여 들이키면 감염이 되는데, 그 방법이 그럴듯하다. 하지만 이는 만일의 요행을 바라는 것이어서 그 이치를 알지 못하고 기술도 분명하지 않다. 도리어 막심한 병독을 양성하고 잘 못하여 인명을 앗아가는 일이 적지 않다.”라고 하여 인두법의 문제점을 지적하고 있다.

이어서 세 번째 부분에서 “근세에 이르러 우두를 접종하는 기술이 발명되어 세상 사람들

39) 釜山府, 『釜山府立病院小史』, 1936, 3쪽.

40) 서용태, 「1877년 부산 제생의원의 설립과 그 의의」, 258쪽.

41) 石幡貞, 「種痘條例」, 『朝鮮歸好餘錄』5, 5쪽.

에게 행해진지 몇 년 되었다. 우리나라의 의원들이 이 기술의 연구에 정진하고 힘써 시행하여 그 방법이 지극히 간편해지고 기술은 더욱 정교해져서 감염이 유행하는 기세를 막았다. 이는 모든 부모가 사랑으로 아이를 기를 수 있는 은혜이고, 백에 하나라도 실수가 없으니, 옛날에는 절대 있을 수 없던 일이 오늘에서야 시작된 것이다.”라며 일본에서의 우두법 시행과 연구, 그리고 그 우수성을 설명한다. 사실 두창 예방의 기본 원리에 있어서 우두법과 인두법은 본질적인 차이가 없다고 할 수 있다. 하지만 우두법은 인두법에 비해 기술적으로 훨씬 우월하다. 우두법은 접종액을 대량생산할 수 있고, 부작용이 작은 백신을 얻어내기 때문에 더 어린 아이에게도 접종할 수 있어 더욱 효과적이다. 또한 약화된 백신을 쓰기 때문에 접종 후 후유증이 적고, 두묘가 잘 부패하지 않아서 보관과 관리 면에서도 인두보다 한결 안정적이다. 게다가 눈금이 그어진 비커와 모세관, 온도계 등을 쓰기 때문에 더욱 정량적으로 엄격하게 양과 접종 조건을 통제할 수 있다.⁴²⁾

이제 마지막 네 번째 부분에 이르러서는 제생의원에서의 중두 시술에 대해 설명한다. “제생의원도 이를 본받아 매월 5회 중두 시술을 하기로 정하였다. 바라건대 모든 사람들을 두루 사랑하고 널리 구제하며 그 사이에 경계(구분)를 지어서는 안 될 것이다. 그런데 두묘는 소모되기 쉽지만 유행에는 때가 없으므로 규칙을 정하여 대비하지 않으면 오래도록 보급하는 것을 보장하기 어렵다. 그러므로 접종 후에는 반드시 접종한 아이에게 採漿하여 다른 아이에게도 이를 전하도록 해야 한다. 이에 우선 다음의 조건을 제시한다.”고 하여 월 1회에서 5회로 중두 시술 횟수를 대폭 늘여 접종을 받고자 하는 누구에게나 차등 없이 시술하겠다고 하였다. 그런데 특이하게도 중두 접종을 받은 아이에게서 다시 두묘를 채취했는데, 그 이유를 두묘는 소모되기 쉽기 때문에 두창 유행에 대비한 지속적인 중두법 보급을 위해서라고 하였다. 아마도 급작스럽게 시술 횟수를 늘리게 되어 두묘가 빠르게 소진되는 것을 막기 위한 대책으로 보인다. 이로 미루어 보면 개원 초기의 제생의원은 약품 등 의료물품 수급이 원활하지 않았던 것 같다.

「중두조례」는 모두 7개 조항으로 이루어져 있다.⁴³⁾

第一條

每月以二日,八日,十四日,二十日,二十六日爲施術定日

매월 2일, 8일, 14일, 20일, 26일을 시술하는 날로 정한다.

第二條

小兒無男女施術不拘年紀 但生誕二月至一年之間爲最良期 若時際天然痘流行 則雖未經二月者 速種爲可 不然後悔無及

어린이는 남녀를 가리지 않고 나이에 상관없이 시술한다. 다만 생후 2개월에서 1년 사이가 가장 좋은 시기이다. 만약 천연두가 유행할 때에는 비록 2개월에 이르지 않은 아이라 하더라도 빨리 접종하는 것이 좋다. 그렇지 않으면 나중에 후회해도 어쩔 수가 없다.

42) 신동원, 『호환 마마 천연두』, 179~180쪽.

43) 石幡貞, 『朝鮮歸好餘錄』5, 5쪽.

第三條

施術後少時間 慎勿勞其手膊 且自非兩臂針點乾涸 禁垂衣袖

시술 후 잠시 동안은 접종받은 손을 움직이면 안 된다. 또한 양 팔뚝의 침 맞은 자리가 스스로 말라 굳기 전에는 옷소매를 내려 덮어서는 안 된다.

第四條

施術後十四日間 勿論沐浴 凡洗滌痘所 亦爲嚴禁

시술 후 14일간 목욕은 물론이고 종두 접종한 곳을 씻는 것도 절대로 금지한다.

第五條

施術後每七日 必須來就乞診痘性良否 此時應有採漿者

시술 후 매 7일마다 와서 두의 상태가 좋은지 나쁜지를 검진을 받아야 하며, 이 때 채장이 있으면 응해야 한다.

第六條

種痘兒 例發微熱 然不必要醫藥 唯豫防冒寒冒暑 節適飲食 切戒放縱 若其熾衝熱發非常者 宜速來就請方劑

종두한 아이가 가벼운 열이 나더라도 의약을 쓸 필요는 없다. 다만 더위와 추위를 예방하고 음식을 적당하게 조절하며 함부로 움직이지 못하도록 지도해야 한다. 만약 심한 열이 나는 비상한 아이는 급히 와서 약제의 처방을 요청해야 한다.

第七條

稟性賦質 每人各殊 痘漿感受 亦從異其力 故雖既施術 或有不善感者 更可待後回再種之

타고난 체질이 사람마다 다르므로 두장을 받아들이는 것 역시 그 힘에 따라 다르다. 그러므로 이미 시술을 받았더라도 만일 감염이 제대로 되지 않은 사람은 다시 적당한 때에 재접종을 받는다.

이처럼 제생의원은 접종하기 좋은 시기, 주의사항, 채장, 재접종 등에 관해 구체적으로 규칙을 정해두고 체계적으로 종두를 시술하였다. 조선정부에서 스스로 「종두규칙」을 마련한 것이 1895년 10월의 일이니, 그보다 무려 18년 이상 앞서 만들어진 이 규칙을 통해 우리나라에서 최초로 시행된 우두법 시술의 모습을 그려볼 수가 있다.

한편, 제생의원 개원 첫해 작성된 「明治十年(1877)分 醫院報告」 별지에 다음과 같은 내용이 기술되어 있다.

우연히 韓人 한사람이 와서 의학을 배우기를 청하였다. 軍醫는 그에게 의식비를 주고 이를 가르치기를 수개월, 더욱이 종두기술을 배우게 하여 부산근방의 제읍에 시술하도록 허락했다.⁴⁴⁾

44) 釜山府, 『釜山府立病院小史』, 3쪽.

우두법의 도입과 활용에서 빼놓을 수 없는 인물이 池錫永이다. 수신사 김기수의 수행원으로 일본에 갔던 朴永善으로부터 『種痘龜鑑』을 전해 받은 후 종두 연구에 착수한 지식영은 1879년 부산에 내려와 제생의원에서 두 달 동안 머물며 우두법을 배웠고, 제생의원에서 두 묘와 종두기를 얻어 귀경하는 길에 처가인 충주 덕산면에서 40여명의 아이에게 우두를 시술하였다. 이것이 지금까지 기록상 전하는 한국인이 시술한 최초의 우두 접종 의 전모이다. 이후 지식영은 ‘조선의 제너’로 불리며 한국 종두법의 선구자로서 확고한 위상을 가지게 되었다.⁴⁵⁾

그런데 만약 위 보고서의 내용이 확실하다면 지식영보다 먼저 제생의원에서 우두법을 배운 조선인이 있었다는 이야기가 된다. 여러 사정을 종합적으로 고려한다면 당시 제생의원에서는 종두를 시술하는 것뿐만 아니라 조선인에게 전수하는 일도 하였던 것이 분명하다. 따라서 지식영보다 먼저 제생의원에서 우두법을 배운 조선인이 있었다는 것이 그다지 이상하지 않다. 다만 그 인물이 누구인지, 어떤 활동을 했는지, 몇 명인지 등은 추후 연구를 통해 밝혀내야 할 것이다.

우두법에 대한 조선인의 학습열의는 일본의 호의와 근대화한 일본의 모습을 조선인에게 심어줄 수 있었기 때문에 일본으로서도 호재였다. 제생의원의 일본인 의사가 지식영을 비롯한 조선인에게 흔쾌히 우두술을 전수하고 우두백신을 나누어준 것도 이런 맥락에서 이해할 수 있다.⁴⁶⁾

제읍에서는 모두 이를 편리하다고 할 뿐만 아니라 이렇게 함으로써 각자 아이들을 데리고 의원을 찾는 자가 날로 늘어났다. 완고하여 어리석고 무지한 한민이 오직 우리 군의만은 의심치 않고 신뢰하여 神醫라고 호칭하기에 이르러 …… 우리 정부의 의원개설의 업적이 적지 않다.⁴⁷⁾

이 언급처럼 제생의원에서 실시한 종두 접종만으로도 일본은 당초 내건 병원 설치의 목적을 충분히 달성하였다.

Ⅲ. 콜레라 유행과 부산피병원 설치

1. 콜레라의 발생과 유행

1) 괴질에서 호열자로

45) 한국학문헌연구소 편, 『지식영전집』, 아세아문화사, 1985, 1~16쪽.

46) 신동원, 「미국과 일본 보건의료의 조선 진출」, 343~344쪽.

47) 釜山府, 『釜山府立病院小史』, 3쪽.

2) 개항기 부산지역의 콜레라 발생

1879년 6~7월경 일본에서 발생한 콜레라가 대마도를 거쳐 부산으로 유입되고 이것이 다시 경상도 일원으로 전파되어 심각한 피해를 입혔다. 이에 부산항의 일본 관리관(영사) 마에다(前田獻吉)가 동래부사에게 콜레라 예방을 위한 소독약을 전달하여 위생조치를 취하도록 하는 등 특별한 경계를 하였다. 서울의 일본대리공사 己卯는 “관리관의 보고에 의하면 부산근방에 호열자병이 유행하여 사망자가 적지 않아 우리 인민에게 예방규칙을 시행하고 있다. …… 호열자는 전염병으로 그 독이 맹렬하여 예방을 소홀히 하면 만연하지만 예방을 신속히 행하면 양 국민은 걱정을 면할 수 있다.”고 하면서 조선정부에 콜레라의 확산을 방지하도록 예방약을 제공하고 예방규칙 시행을 권고하였다.⁴⁸⁾

부산항 일본거류지에서 7월 21일 콜레라 환자가 처음 발생하자 일본은 그날 곧바로 「호역예방급취규칙」을 포달하였다. 이 규칙은 모두 19개 조항으로 이루어져 있는데, 콜레라 병독은 환자의 토사물에 함유되어 있고 이 토사물은 배설 후 바로 전염되어 나타나므로 환자의 토사물과 그것에 오염된 의복, 침구류 및 시체, 환자가 사용한 거실, 선박, 병원, 변소, 오물이 고인 하수 등에 소독을 시행하며, 소독약으로는 석탄산수를 주로 사용하도록 하고, 의복 또는 병실에서 사용한 나무제품은 전부 가스로 훈증한다는 것 등을 주요골자로 하고 있다.⁴⁹⁾

콜레라가 유행하던 1879년 7월 중순 부산의 일본거류민 수는 840명으로 보고되었는데, 이는 콜레라 발생 이전의 1,500명 내외에 비해 현저히 적은 수이다. 그 이유는 당시 일본인들이 여름철에는 일시 귀국하였다가 상업 번성기인 10월경부터 다시 부산으로 건너와 거주하는 자가 많았기 때문이다.⁵⁰⁾ 7월 말에는 부산진에서 콜레라 사망자가 발생하고 경주방면으로까지 확산됨에 따라 일본 관리관은 동래부사와 상의하여 일본인과 조선인 사이의 왕래를 금지시켰다.⁵¹⁾ 또한 일본인들의 상품거래도 제한하였고, 필요한 일용품은 정박하고 있던 군함이 구입하여 부산항으로 수송해 오도록 하였다.⁵²⁾

당시 피해 상황을 보면 조선 측 辦察所의 보고에 8월 1일 현재 부산진에 사망 89명/환자 수십 명, 고관에 환자 34명, 초량에 환자 23명이라고 기록되어 있다. 8월 17일에는 구포, 수영, 동래 각처에도 콜레라가 창궐하여 환자와 사망자가 계속 발생하여 그 수가 수백에 이르렀다. 이후 8월 말이 되면 부산지역에는 유행이 한풀 꺾이지만 기장, 경주, 밀양, 청도 방면으로 확산되었는데, 9월 4일까지 부산의 일본인 24명이 감염되어 18명이 사망하고 6명이 완쾌하였다. 이후로는 일본인 환자가 발생하지 않았고, 11월이 되면 조선인 환자도 더 이상 발생하지 않아 그 해 여름에 시작된 끔찍한 콜레라가 완전히 종식하였다.⁵³⁾

48) 釜山府, 『釜山府史原稿』11, 302쪽. 또한 새롭게 개항한 원산에도 콜레라 소독약을 보내 덕원부사 김기수로부터 감사의 글을 받기도 하였다(『釜山府史原稿』11, 302쪽).

49) 釜山府, 『釜山府史原稿』12, 109~112쪽.

50) 釜山府, 『釜山府史原稿』12, 121~122쪽.

51) 釜山府, 『釜山府史原稿』12, 122쪽.

52) 釜山府, 『釜山府史原稿』12, 116쪽.

53) 釜山府, 『釜山府史原稿』12, 123~127쪽.

1890년에도 부산지역에 콜레라가 크게 창궐하였다. 그해 7월에 일본 나가사키(長崎)에서 발생한 콜레라가 시모노세키(下關), 고베(神戸) 등 일본 전역으로 확산되더니 급기야 이들 지역에서 부산에 입항하는 선박을 통하여 부산지역에도 상륙하였다. 8월 4일 일본거류지에서 환자가 발생하자 일본은 이전처럼 일본인과 조선인 사이의 교통을 차단하였다. 또 본원사의 설교는 물론이고 공립소학교의 휴교와 해수욕을 금지하는 등의 조치를 취했다. 한편으로는 절영도에 임시 무역장을 설치하여 콜레라가 박멸될 때까지 제한적으로 무역을 행하였다.

첫 환자가 발생한 8월 4일부터 9월 14일에 이르는 한 달여 동안 일본거류지의 콜레라 환자 수는 모두 156명(남108/여48)으로, 그 중 122명(남87/여35)이 사망하고, 완치 20명(남13/여7), 치료 중 14명(남8/여6)이었으며, 거류지 외의 초량, 부산진, 동래방면에도 콜레라가 창궐하여 사망자 다수라고 보고되었다.⁵⁴⁾ 숫자상으로는 개항 초기였던 1879년의 콜레라 유행 때보다 그 피해가 훨씬 심각했음을 알 수 있다. 입항 상선의 검역과 보건위생 체계가 10여 년 전보다 안정적으로 작동하던 시기였음을 감안한다면 다소 이례적이기까지 하다.

9월 중순이 되면서 콜레라 유행이 진정되어 9월 20일부로 교통차단 조치를 해제하고 절영도의 임시 무역장도 폐쇄되면서 10월 31일부로 그해의 콜레라가 종식되었다. 하지만 이듬해인 1891년에 또다시 콜레라가 창궐하였다. 이전과 달리 여름의 끝자락인 9월 7일 첫 환자가 발생하여 10월 31일에 종식될 때까지 일본거류지에서만 50여 명의 환자가 발생하여 37명이 사망했다.⁵⁵⁾

이상에서 살펴본 것처럼 개항기에는 일단 콜레라가 유행하기 시작하여 환자가 발생하면 삽시간에 주변지역으로 확산되었다. 콜레라는 주로 개항장을 통해 외부로부터 병독이 들어왔다. 당연히 개항장 부산은 일본에 의해 근대적 검역 및 방역 체계가 작동하고 있었음에도 콜레라의 창궐을 막아내지 못했다. 즉 콜레라는 환자를 통해서만 전염되므로 방역시스템이 제대로 작동하지 않았던 것이다. 특히 환자수 대비 사망률이 매우 높았는데, 역시 일본에 의해 근대의료가 도입되고 제생의원 같은 근대식 의료기관이 설립되어 있었음에도 환자의 사망을 막을 수가 없었다.

현대의학에서 콜레라는 매우 간단하게 치료가 된다. 항생제 치료 없이도 사망률은 1% 미만이며, 다소 과장되게 말하면 소금물만 있어도 대부분의 환자를 치료할 수가 있다. 개항기 근대보건의료의 내밀했던 겉모습과 그 속살 사이에는 이렇게 보이지 않는 담이 둘러쳐져 있었다. 서울 제중원에서 환자를 치료했던 에비슨(Oliver R. Avison)이 1894년 콜레라 유행 때 남긴 글에서 “나는 소금 섞인 물로 피하 주사를 놓았다. 환자 치료가 아무런 효력을 나타내지 못하자 의사들은 예방을 통해 병에 걸리지 않도록 교육하기로 결정했다.”⁵⁶⁾고 했다. 콜레라 앞에 무력하기로는 서양근대의학도 우리의 것과 별반 차이가 없었다.

54) 釜山府, 『釜山府史原稿』14, 421~423쪽.

55) 釜山府, 『釜山府史原稿』14, 424쪽.

56) 올리버 R. 에비슨 저/박형우 역, 『근대 한국 42년(1893~1935)』상권, 청년의사, 2010, 240~241쪽.

2. 절영도 소독소 및 피병원 설치

1) 최초의 전염병전문 격리치료시설

1879년 7월에 유행한 콜레라의 방역활동을 위해 ‘消毒所 및 避病院’이 절영도(영도)에 설치되었다. 이는 개항 후 우리나라에 최초로 설치된 전염병전문 격리치료시설이었다.⁵⁷⁾ 앞서 살펴본 것처럼 그해 여름 일본에서 발생한 콜레라가 부산항을 통해 조선에 상륙하자 부산항에서 일본 영사 업무를 수행하던 관리관 마에다는 여러 가지 방역 대책을 내 놓았다. 그 중에서 가장 주목되는 대책은 전염병 환자를 격리하는 시설을 설치하는 것이었다. 이는 콜레라 확산을 방지할 가장 확실한 대책이었지만, 문제는 이 시설을 설치할 장소였다. 격리 시설을 거주지역인 거류지 내에 설치할 수는 없고, 그렇다고 해서 거류지 밖 조선 땅에 함부로 설치할 수도 없었기 때문이다. 마에다는 우선 동래부사 尹致和에게 콜레라 예방을 위한 소독약을 전달하여 방역 조치를 취하도록 하면서 절영도에 ‘소독소 및 피병원’을 설치할 구 있도록 허락을 구하였다. 전염병이 조선 전역으로 확산되는 것을 막을 수 좋은 대책이라 생각한 윤치화는 이를 허락했다.⁵⁸⁾

더욱이 절영도는 조선인 거주지와 다소 거리가 있는 일본거류지 바로 앞에 있는 섬이고, 또한 일본이 자신의 비용으로 자신이 설치하겠다고 하니 마다할 이유가 없어 보였던 것이다. 『釜山府史原稿』에 수록된 「絶影島の消毒所の落成」이라는 제목의 글을 보면 “부산 관리관은 호역발생의 만일을 대비해 관비 및 일반거류민의 독지기부금으로 절영도에 소독소 및 피병원을 건축 중이던 것을 7월 24일에 이르러 소독소의 설비를 완료하고 이날 소독법의 시험을 행하여 본일 오후 1시부터 소독법을 시행(明治12年 7月 24日).”⁵⁹⁾이라고 되어 있어 이 시설이 일본 관비와 거류민 기부금으로 건축되고, 또 급박하게 가동되었음을 알 수 있다.

이어서 수록된 「同上避病院落成」에 “절영도피병원 낙성에 따라서 지난 30일부터 콜레라 환자는 이 병원에 보내어 치료함(明治12年 7月 31日).”⁶⁰⁾이라 하여 소독소에 이어 곧바로 피병원을 설치했던 사실도 알 수 있다. 절영도의 소독소와 피병원이 가동되어 본격적인 방역활동에 들어가기 직전인 7월 21일 부산항 일본거류지에서 콜레라 환자가 발생하자 일본 관리관 명의로 19개 조항으로 된 「호역예방급취급규칙」을 포달하였는데, 이 규칙에는 피병원과 관련된 다음과 같은 조항도 있다.

제9조

절영도에 설치한 피병원에 경증, 중증 및 회복기 환자로 나누어 처치한다. 황색의 포에 ‘콜레라’ 세 글자를 검은 글씨로 적어서 標旗를 만들고 그 경계에 제지를 내걸어 세워 외인 출입을 절대 금한다. 아침에 그 병원이 需用하는 모든 물품은 使丁을 정하여 들여오게 하며 그 사람만 병원에 들어올 수 있고, 또 병독에 오염된 물품의 접촉은 허용하지 않는다. 단 환자 근친이 문병을 위하여 피병원에 들어가기를 원하면 검역위원이 情實을 파악하여

57) 釜山府, 『釜山府立病院小史』, 23쪽.

58) 김두중, 『한국의학사』, 탐구당, 1979, 475쪽.

59) 釜山府, 『釜山府史原稿』12, 113쪽.

60) 釜山府, 『釜山府史原稿』12, 113쪽.

허가하며 외출시는 충분한 소독법을 시행한다.

제10조

검역위원은 피병원 환자가 완쾌할 시 완쾌증서를 발급하여 퇴원을 허가한다.

제11조

검역위원은 고독 빈곤하여 간병인을 고용할 능력이 없거나, 혹은 家人이 어리거나 노쇠하여 간호나 소독법을 행하기 곤란하거나, 혹은 학교 제조장 회사 등으로 인해 보호할 사람이 없거나, 기타 협소하고 불결한 곳에 잡거해서 예방소독법을 행하여 병독 전파를 방지하기가 어려운 것이 명확하면 피병원에 보낸다.⁶¹⁾

이 규칙을 통해 피병원이 환자의 격리에 매우 철저했으며, 검역위원의 역할을 분명하게 규정했음을 볼 수 있다. 그리고 이 규칙과는 별도로 동년 7월 25일부터 입항 선박의 검역과 함께 소독법을 실시하여 콜레라 환자가 승선한 선박의 입항을 불허하고 환자는 절영도 피병원으로 보냈다.⁶²⁾ 한편, 소독소 및 피병원의 위치와 관련하여 1936년 편찬된 『부산부립병원소사』에는 “당시 水垂에 피병원이 설치되었다는 기록이 있는데, 수수라 함은 古老의 말에 의하면 牧島(영도)의 현재 立石석유공장이 있는 부근이라고 한다.”⁶³⁾라고 기술되어 있다. 입석석유공장은 해방 후 폐쇄되었지만 당시에는 제법 유명했던 곳으로, 지금의 영도구 봉래동 한진중공업 본사 사무실 건물에서 길 건너 봉래산 자락에 있었다고 한다.⁶⁴⁾

1879년 7월 콜레라 유행을 대비한 ‘소독소 및 피병원’이 부산 영도에 설립됨으로써 우리나라에서는 처음으로 전염병전문병원이 탄생하였다. 물론 “일본이 자국민 보호를 위해 설립한 병원이기엔 우리와는 별 상관이 없다.”는 주장이 있을 수 있다. 하지만 한방 내지 전통의학에만 의존하던 당시의 우리나라 보건의로 현실에서 콜레라 유행에 대한 예방과 퇴치는 사실상 불가능하였다. 국가의 방역대책이라곤 전염병이 창궐하면 역병 유행지의 환자나 시체를 도성 밖으로 격리하는 일시적인 조치⁶⁵⁾ 정도에 그쳤던 것을 고려한다면 개항기 부산에 전염병전문병원이 설치되었다는 사실 하나만으로도 한국의학사에 있어서 매우 중요한 사건임이 분명하다.

2) 피병원 폐쇄와 상설화

61) 釜山府, 『釜山府史原稿』12, 109~112쪽.

62) “호열자병 유행지방에서 온 선박은 환자 유무에 관계없이 다가오는 25일부터 절영도에서 소독법을 시행한다. 만약 배 안에 현재 환자가 있으면 절영도 피병원으로 보내고 그 선박 및 환자는 다른 항구에 입항을 불허한다.”(釜山府, 『釜山府史原稿』12, 112쪽).

63) 釜山府, 『釜山府立病院小史』, 23쪽. 그런데 『부산부립병원소사』에 피병원에 관한 기록이 있는 이유는 부산피병원이 제생의원의 후신인 부산부립병원의 부속기관으로 운영되었기 때문이다. 제생의원이 수 차례 명칭을 변경한 것과 같이 피병원도 부산공립피병원-부산거류민단립피병원-부산부립전염병원으로 개칭되었고, 1918년에는 이 병원의 명칭이 불결하다 하여 다시 순치병원(順治病院)으로 바뀌었다가 1936년 부산부립병원과 통합되었다(부산대학교병원, 『부산대학교병원사』, 쪽).

64) 정규환, 『부산지역 의료 130년사』, 40쪽.

65) 전염병이 큰 규모로 유행했을 때에는 이런 조치마저도 제대로 이루어지지 않았다. 수많은 주검에 비해 관리의 수가 모자랐을뿐더러 관리들이 무서움 때문에 이런 일을 기피하였기 때문이다(신동원, 『호열자 조선을 습격하다』, 30쪽).

절영도 소독소 및 피병원은 설치된 지 얼마 지나지 않아 폐쇄되었다. 조약위반 문제가 불거졌기 때문이다. 이는 우리나라 보건의료사 뿐만 아니라 당시의 정세를 이해하는 측면에서도 특기할만한 사건이다.⁶⁶⁾ 절영도 소독소 및 피병원은 일본관리관이 동래부사에게 제의하여 설립 허가를 얻고 신축하였다. 그런데 경상도관찰사 李根弼은 이것이 「조일수호조규」의 내용에 없는 일이라 하여 병원 설치를 허가한 동래부사 윤치화의 죄를 논하게 되었다. 도대체 무엇이 문제가 되었던 것인가.

「조일수호조규」는 우리가 다른 나라와 맺은 최초의 근대적 조약이면서 동시에 불평등조약이기도 하다. 관세에 관한 내용이 빠진 것이 특히 불평등했으며, 우리가 그만큼 세계정세와 자본주의 무역질서에 어두웠다고 평가된다. 하지만 우리가 가만히 앉아 일본에 당하고만 있었던 것은 아니었다. 본 조약 체결 6개월 후 「부록」과 「무역규칙」을 다시 체결하면서 ‘간행이정’ 규정을 마련했기 때문이다. 간행이정이란 통행범위 즉, 일본인이 조선 내에서 자유롭게 다닐 수 있는 거리인 行步구역을 뜻한다.

이후 부산 항구에서 일본국 인민이 통행할 수 있는 도로의 이정(里程)은 부두로부터 기산하여 조선의 이법(里法)으로 동서남북 각 직경 10리로 정한다. 동래부 중의 한 곳에 있어서는 특별히 오갈 수 있다. 일본국 인민은 이 이정 안에서 마음대로 통행하며 조선 토산물과 일본국 물품을 사고팔 수 있다.⁶⁷⁾

간행이정 규정을 두어 일본인의 자유활동 범위를 부산항 10리 이내로 제한한 것이다. 이를 적극적으로 해석한다면 관세 규정보다 더 강력한 보호장치를 마련했다고도 볼 수 있다. 문제는 간행이정의 범위를 어떻게 기산하는가이다. 1877년 1월 동래부사 洪佑昌과 일본관리관 近藤眞助가 「釜山口租界條約」을 체결하여 일본전관거류지를 설정할 때 쟁점이었던 것도 간행이정의 범위였다. 당시 조선정부가 동래부사에게 훈령한 내용은 “일본 측이 직경거리를 주장하여 바다 건너 산 너머까지 포함하겠다고 할 것이나, 우리의 里法은 길을 따라서 한 개념이니 越海直徑 운운하는 것은 결단코 이를 허락하지 말라.”는 것이었다.⁶⁸⁾ 즉 조선의 里法에 따라 간행이정은 ‘사람이 다닐 수 있는 거리’라고 분명히 밝혔다. 그래서 절영도가 부산항에서 직선거리로 불과 400여 미터 떨어진 섬이었음에도 사람이 다닐 수 없는 바다 건너에 있었기 때문에 거류지가 될 수 없었다.

일본이 영도에 소독소 및 피병원을 설치하기 위해 동래부사에게 허가를 구했던 것은 영도가 섬이라서 간행이정 10리 밖임을 스스로도 알았기 때문이다. 따라서 영도에 시설물을 설치하는 것은 조약위반에 해당되었다.⁶⁹⁾ 당시 조정의 논의를 보자.

議政府에서 아뢰기를,

"방금 慶尙監司 李根弼의 狀啓를 보니, ‘일본인이 絶影島에 幕舍를 친 일을 금지하지 못한 前 東萊府使 尹致和는 바야흐로 待命하여 拿囚하고, 多大僉使 韓友燮은 우선 罷黜하였으

66) 정규한, 『부산지역 의료 130년사』, 37쪽.

67) 「조일수호조규 부록」 제4관

68) 정규한, 『부산지역 의료 130년사』, 42쪽.

69) 김두중, 『한국의학사』, 475쪽.

니, 그 죄상을 모두 廟堂으로 하여금 稟處하게 하기 바랍니다.’라고 하였습니다. 이미 나라 영역의 중요한 곳에 관계되고 또 이는 조약에 없는 일인데도 제멋대로 막사를 쳤으니 비록 매우 놀랄 만하더라도 저들의 여러 사정을 참작해 보면 병 치료를 위해 잠시 있겠다고 말하니 이유 없이 집을 짓고 사는 것과는 다릅니다. 그러나 이는 그대로 내버려 두고 금지하지 않을 수는 없으니 빨리 철거하라는 뜻으로 任譯을 시켜 다시 開諭하여, 府使와 鎭將을 勘罪해 주기를 청한 감사의 장계는 즉 事體이나 역시 용서할 만한 단서가 없는 것도 아니니, 論罪하는 문제는 모두 용서해 주고 죄명을 지닌 채로 직임을 살피도록 하는 것이 어떻겠습니까?"

하니, 윤허하였다.⁷⁰⁾

비록 사람이 살기 위해 지은 시설물이 아니라 병 치료를 위한 것이었지만 조약을 위반하여 설치한 것이므로 결국 영도의 소독소 및 피병원은 철거되었다.⁷¹⁾ 그 이후 전염병이 발생할 때마다 佐須土原(부평동)해안이나 牧島(영도)에 피병원이 세워졌다고 하나 위치는 분명하지 않고, 그것도 아주 일시적이었던 모양이다.⁷²⁾ 그러다가 1890년 여름 부산지역에 콜레라가 크게 창궐하여 환자와 사망자가 속출하자 전염병 환자를 효과적으로 치료할 수 있는 상설적인 전염병전문병원의 설치가 절실해지면서, 이듬해 충무동 대정공원(지금의 서구청) 자리에 부산피병원을 설립하여 콜레라 등의 전염병 환자를 상시적으로 치료하였다.⁷³⁾

조선정부는 1885년과 1886년부터 해상검역과 육상검역을 각각 실시하였다. 본격적인 검역, 격리, 소독활동은 갑오개혁이 한창 진행되던 1895년에 이루어졌다. 그해 6월 「검역규칙」, 「콜레라예방규칙」, 「콜레라병소독규칙」, 「콜레라예방및소독집행규칙」 등을 잇달아 발표하여 법적 근거를 마련하고, 7월 피병원을 설립했다. 서양선교의사를 의료진으로 하여 환자를 받았는데 사람들이 입원을 기피하고 입원환자의 치사율이 75%에 이르는 등 유명무실한 곳이 되어 오래지 않아 폐쇄되었다.⁷⁴⁾ 시설이 열악했고, 서양인에 대한 반감이 컸으며, 무엇보다 치료효과가 별로 없었기 때문이다. 대신 사람들이 콜레라를 쫓기 위해 택한 방법은 고양이 그림을 그려 대문에 붙이는 것이었다. 치료효과가 미미했던 것은 부산피병원도 마찬가지였으나, 부산피병원은 지속적으로 시설을 확충하고 관리를 강화해 나갔다.

IV. 결론

75)

70) 『고종실록』 16권, 고종 16년(1879) 6월 20일 임술 1번째 기사.

71) 『부산시사』1, 806쪽.

72) 釜山府, 『釜山府立病院小史』, 23쪽.

73) 釜山府, 『釜山府立病院小史』, 23쪽. 다음해인 1891년에도 재차 콜레라가 발생하여 많은 사람들이 생명을 잃게 되는 등 전염병이 계속되자 부산피병원은 1905년 당시로선 상당한 거액인 8천원의 건설비를 들여 병사를 대증축하였다(부산직할시사편찬위원회, 『부산시사』 제3권, 부산직할시, 1991, 1125~1126쪽).

74) 신동원, 『호열자 조선을 습격하다』, 32~34쪽.

75) 인두법과 우두법을 포괄하는 종두법의 도입과 활용의 과정을 살펴보면 어떤 특정한 치료법이 일부 국한된 특정 의학체계의 전유물이라고 간주하기에는 복잡다단한 역사적 과정이 내재되어 있어서 여러

【기획주제1 토론】

「‘마마’와 ‘호열자’로 보는 개항기 보건의료」에 대한 토론문

김승(한국해양대)

전근대 무당이 권력이 갖고 있었다면 근대는 의사가 권력의 한 축을 형성한다는 것은 주지의 사실이다. 이런 측면에서 우리나라에 근대의술이 어떻게 자리 잡아 갔는가 하는 점은 곧 근대기 한국사회에서 지배 권력의 지적 담론이 어떻게 형성되었는가를 추적하는 매우 중요한 작업이라고 하겠다. 이 점에서 본 발표는 개항 전후 천연두와 콜레라에 대해 최초의 근대 의료시설이었던 제생병원을 중심에 놓고서 살펴보았다는 점에서 시사하는 바가 크다. 이 방면에 문외한인 토론자로서 발표문에 대해 두서없이 몇 가지 질의하면 다음과 같다.

1. 논문의 편제와 관련된 사항

II장 1절, 즉 ‘개항 이전 종두법’은 논문 전체 분량의 3분의 1을 차지하고 있다. 본론을 다루기 위한 전사(前史)에 해당한다고 하더라도 그 내용이 너무 장황하다. 이미 기존의 연구에서 확인된 내용이라고 한다면 대폭 그 분량을 줄이는 것이 좋겠다. II장 2절은 ‘부산 제생병원과 우두시술’을 다루고 있으나 2절의 핵심적 내용인 ‘의원고시’와 ‘종두조례’ 역시 핵심적 내용은 발표자가 이미 2011년 공간한 글에서 밝힌 것으로 알고 있다. 이전의 논문에서 다룬 내용과 오늘 내용에 어떤 차이가 있는지 부연 설명을 부탁한다.

2. 일본의 대조선 의학정책

서구의 식민개척이 선교와 의료, 과학기술을 통해 실현되었던 것처럼 일본 또한 의술을 통해 한일 양국간의 인의(隣誼)를 돈독케 한다는 것이 기본 방침이었다. 따라서 의술로서 제생병원이 부산에서 거둔 “성가(聲價)” 못지않게 의술을 지렛대로 한일 양국간의 인의(隣誼)를 달성하고자 했던 일본의 대조선 정책 또한 놓쳐서는 안 될 것이다. 기존의 연구에서 이미 일본이 근대의술을 지렛대로 대조선 정책과 관련해 어떤 정책들을 펼쳤는지 설명이 되어 있는 만큼 이 부분에 대해 각주에서나마 밝혀주는 것이 좋을 듯하다.

운 점이 있음을 발견하게 된다.

3. 제생병원의 종두 시술 방법

「종두조례」 제5조를 보면 “施術後每七日 必須來就乞診痘性良否 此時應有採漿者”로 되어 있다. 여기서 마지막 “此時應有採漿者”에 대해 발표자는 “이 때 채장이 있으면 응해야 한다”고 해석을 하셨는데, 이 부분은 “이때 채장에 응해야 한다”고 해석하는 것이 바람직할 것 같다. 즉, 원문의 뜻대로 한다면 채장은 일본인 의사가 취사선택을 한 것이 아니라 그냥 ‘누구나 시술을 받은 7일 뒤에 반드시 병원에 와서 채장을 해야 한다’는 의미로 파악하는 것이 바람직할 것 같다. 다시 말해 의사의 주문이 “있으면” 채장을 한 것이 아니라 일괄 채장한 것으로 보는 것이 타당할 것 같다. 물론 일본인 의사가 일괄 채장을 한 뒤 그 중에서 양질의 두묘를 선택했을 가능성이 많지만 그렇다고 하더라도 종두를 했던 환자에 대해 일괄 채장을 한 것과 선택적으로 채장을 한 것은 큰 차이가 있기 때문이다.

또 한 가지 「종두조례」 제5조와 관련해서 발표자는 제생병원의 채장(採漿)에 대해 “개원 초기의 제생의원은 약품 등 의료물품 수급이 원활하지 않았던 것 같다”고 해석하였다. 그러나 이 문제 역시 좀 더 신중하게 살펴볼 대목이다. 제생병원에서 종두를 했던 환자로부터 두묘를 채장(採漿)했다면 이렇게 채장을 한 것과 종래 사용되었던 인두법과 어떤 차이가 있었는가 하는 점이다.

예를 들어 1886년 제중원의 알렌 또한 “100명 중 무려 60~70명이 인두법을 시술받았다”고 하였는데, 제생병원이 환자로부터 두묘를 채장한 것과 알렌의 사용한 인두법이 혹시 동일한 것은 아니었는지 확인이 필요한 것 같다. 즉 종두법이 개발되었다고 하나 백신이 광범위하게 보급되기 전에 환자로부터 두묘를 채장하던 방식이 일본 본국을 비롯해 당시 서구에서 일정 기간 통용되었던 방식은 아닐까 싶다.

만약 그렇지 않다면 제생병원이 종두를 했던 환자로부터 두묘를 채취하는 새로운 방식을 조선에 적용했다는 것이 되는데, 이는 다른 각도에서 보면 조선인 환자를 임상실험 대상으로 활용했다는 해석을 낳을 수 있다. 따라서 세심한 해석이 필요할 것 같다. 발표자는 이 부분에 관해 2011년 글에서 의학적 근거를 제시하지 않은 채 “초기의 제생병원에서는 牛痘法을 기반으로 하면서도 人痘法을 적절히 가미하여 두 접종법을 혼용했던 것으로 보인다.”고 했다. 「종두조례」 제5조의 채장(採漿)과 관련하여 발표자가 과거의 견해를 수정하는 것인지 아니면 동일한 것인지 명확한 답변을 듣고 싶다.

4. 콜레라와 피병원 관계

토론자의 소견일 수도 있지만 개항 직후 콜레라에 관해서는 대략적인 상황들이 밝혀진 것으로 이해하고 있다. 혹시 오늘 새롭게 발표자께서 파악한 내용이 무엇인지 좀 더 명확히 지적해 주면 좋겠다. 발표자는 콜레아와 관련해 주로 『부산부사원고』 자료를 활용했는데 왕조실록을 비롯해 당시 관찬 자료에서도 콜레라 관련 내용들은 있는 것으로 알고 있다. 『부산부사원고』의 자료만 활용한 어떤 특별한 이유가 있는 것인지 추가적인 설명을 부탁한다. 아울러 절영도 피병원의 위치와 관련해 발표자는 1936년 자료를 활용해 절영도 수수(水垂)에 위치한 것으로 재인용하였는데, 혹시 절영도 수수(水垂)의 위치가 1879년 당시 위치를 말하는 것인지, 아니면 그 뒤에 절영도에 일시 있었던 피병원 위치를 말하는 것인지 명확히 할 필요가 있을 것 같다.

이상입니다.

【기획주제2】

윤대녕 소설 『사슴벌레 여자』 (2001)의 심인성 기억상실증과 인공 기억에
대하여

장미화(중앙대)

차 례

1. 들어가며: 2000년대 한국 사회와 기억상실증
2. 기억의 테크놀로지
3. 물질로서의 기억
 - 1) 기억의 거래
 - 2) 사슴벌레 문신
4. 나오며: 기억의 재창조

1. 들어가며: 2000년대 한국 사회와 기억상실증

소설은 과거의 불행으로부터 현재를 돌아보기 위해 쓰여진다. 우리는 소설을 통해 망각에 저항하며 과거를 현재 시간 속으로 불러들인다. 소설의 역량은 흘러가는 시간으로부터 우리가 잃어버린 시간을 되찾도록 하는 데 있다. 윤대녕의 『사슴벌레 여자』에서 이성호는 기억을 모두 잃어버린 채 서울 한 복판에서 어느 날 깨어나게 된다. 그는 기억을 찾으려 하지만 소설에서 중심이 되는 것은 그가 기억을 찾아가는 과정이 아니라 새로운 기억, 타자의 기억을 이식받아 현재의 삶을 지속해가는 과정이다. 기억이 살아가기 위한 방편으로서 활용되고 있는 것이다. 기억이 활용 가능한 물질로서 나타날 때 여기에서 이성호가 타인의 기억을 이식받아서 기억을 잃어 정지된 삶의 무기력한 태도를 개선하는 방식은 무척 흥미롭다. 삶의 기술로서 기억술은 과거를 불러들일 뿐만 아니라 현실 속에서 계속 변화하는 기억의 잠재성을 드러내고 있다. 타인의 기억으로 살아간다는 것은 이성호가 몰랐던 타인의 삶의 이면을 드러내고 그를 도와준 서하숙의 과거를 불러 들이게 된다.

오늘날 현대 디지털 사회에서 나와 타자의 기억이 공존함은 결코 낯 설거나 부자연스러운 것만은 아니다. 디지털화된 사회 속에서 기억은 물질로서 취급되며 메모리 파일로 저장된다. 이성호의 기억은 프루스트 소설 『잃어버린 시간을 찾아서』에서 주인공이 이러저러한

순간에 사실을 기억하지 못할 때 배우기를 요구받듯이 배우기의 과정을 동반한다. 기억이 배움의 역할을 중시하는 것은 기억 찾기가 과거가 아닌 미래를 향해 우회함을 나타내고 있다.¹⁾ 이성호는 기억을 되찾는 데 실패하지만 그렇다고 해서 삶을 포기하지 않는다. 그가 이식받은 타인의 과거 기억은 미래의 그의 삶이 지속가능하도록 새로운 배움을 초래한다. 그는 자신이 기억을 잃어버린 동기조차 기억하지 못하지만 중요한 것은 더 이상 과거 자신이 누구였는지가 아니라 미래의 자신의 시간이다. 과거가 아닌 미래를 향해 우회하게 되는 타자의 기억은 프루스트 소설 속 주인공처럼 사실을 기억하지 못하기에 배우기를 요구받으면서 변화한다.

타인의 기억을 이식받아 새 삶을 살아가는 이성호가 자신의 본래 기억과 기억의 원주인인 이문구의 기억을 분열적으로 공존시키면서 살아가는 동안 그는 최면을 걸린 듯 행동한다. 기억은 그가 어떤 행동을 무의식적으로 하도록 이끈다. 그는 이문구의 연인 차수정을 만난 이후 이문구로서 행동하게 된다. 이식된 타인의 기억에 의해 자신의 행동이 변화하는 양상은 영화 <블레이드 러너 2049>에서 복제인간 K에게 이식된 유년기 기억의 경우 같은 작용을 하고 있다. 2049년 미래 사회에서 대기업 윌레스사가 만든 복제인간인 케이는 인간이 명령하는 대로 행동하는 노예로서의 삶을 살고 있다. 그에게는 유년기 기억이 이식되어 있는데 기억이 있어야 복제인간들이 인간과 더 가까운 존재로서 행동할 수 있기 때문에 기억 이식은 필수적인 것이다. K는 무한대로 시간을 살 수 있는 불멸의 존재다. 그러나 그가 인간보다 강하고 무한한 삶을 살 수 있는 능력은 인간에 의해 철저하게 통제 당한다. 이 영화에서 중요한 전환점은 이식된 유년기의 기억 때문에 그는 자신의 존재에 대해서 고민하게 된다는 사실이다. 그는 실제 기억이 아닌 가짜 기억을 이식받았다고 믿었고 반복적으로 기계로서 정체성을 갖도록 훈육 받아왔다. 자신의 기억이 가짜가 아님을 알게 된 것은 구형 복제인간 집 마당에 심겨져 있는 나무 아래에서 발견된 상자 속 레이첼의 유골 때문이다. 유골은 안드로이드인 그녀가 기적적으로 블레이드 러너 테커드와 자녀를 두었음을 증언하고 있다. K는 나무 아래 새겨진 일련번호가 자신이 어린 시절 목각 말에 새겨 둔 번호임을 알고 스스로 믿고 있던 기억의 실제 여부를 조사하게 된다. 그렇게 가짜 기억에 대해 의심하기 시작하는 과정에서 그는 전설 속 아이가 자신이라는 생각에 이른다. K는 타이렐사에 복제인간에게 이식할 가짜 기억을 만들어 납품하는 박사를 찾아간다. 박사는 K의 기억이 누군가의 실제 기억이라고 말하고 눈물을 흘린다. K는 기억의 원주인이 박사임을 깨닫는다. 이 영화에서 이식된 가짜 기억이 누군가가 지어낸 거짓이 아니라 실제 있었던 사실이라는 점은 K의 정체성이 변화하는 중요한 계기가 된다. 그는 기억의 주인과 자신을 연결하게 되고 설계된 프로그래밍의 원칙을 벗어나 이전과 다른 인간적 존재로서 자신을 인식하게 된다.

2001년 『사슴벌레 여자』가 출간될 당시 한국사회는 1998년 IMF 외환위기의 여파로 기억과 정체성의 대혼란기를 맞고 있었다. 수많은 기업이 도산하고 국가는 부도 신청을 해야 할 정도로 위기에 몰렸다. 기업의 정리해고로 가장들은 거리로 내몰리고 있었다. 과거 기억을 상실하고 싶을 만큼 고달픈 역경 속에서 이 소설은 쓰여졌다. 이 시기에 사회 시스템이 디지털 환경으로 본격적으로 이행한 것은 소설 속 기억의 활용술과 밀접한 관련이 있다. 기억의 상실과 인공기억의 이식을 통한 삶의 연장. 이 소설은 이 이슈를 다루면서 상실의 시대를 사는 개인의 심리적 고독과 그로 인한 고통을 공감하게 극화하고 있다. 인물들은 소설이 쓰여질 당시 경제적으로 공황기 한국 사회 속의 소외된 개인들이다. 서하숙은 이성호처럼 기억을 잃은 채 살아가고 있고 타인에 대한 두려움 속에서 전자 기계들에 의존해 살아가는

1) Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Puf, 2014, p. 10.

여성이다. 그녀는 만리장성이라는 곳에서 성폭행을 당한 기억을 가지고 있다. 이성호를 만나 과거를 고백하고 서로 동반관계를 맺게 되는 것은 동일한 아픔을 공유하고 있기 때문이다. 인물들은 뜻하지 않게 자신의 정체성을 잃어버린 채 살아가고 정체성의 혼란스러운 상태 속에서 기억 이식이라는 테크놀로지를 통해 삶을 이어가고 있다.

소설 속의 이러한 특수한 상황은 결국 우리에게 기억이란 무엇인가를 질문한다. 자아는 타인의 기억과 자신의 기억을 어떻게 공존시키며 살아가는가를 보여준다. 기억의 테크놀로지와 인공 기억의 의미에 대해 살펴보고 한국 사회에서 물질화된 기억이 인간성의 상실을 초래하는 것이 아니라 다른 한편으로 인간에게 유용하게 사용되는 측면에 대해 고찰해보도록 하겠다.

2. 기억의 테크놀로지

이 소설에서 실제 어떤 사건이 일어났던 공간들은 기억과 분리할 수 없는 관계성을 맺는다. 서울을 중심으로 하는 특정 장소들은 인물들이 삶을 살아가는 공간이자 기억의 장소가 된다. 잃어버린 기억을 무의식적으로 상기하도록 해주는 장소들은 이성호가 서하숙을 만난 이후 자신이 누구인지 모르는 채 깨어나는 시청 역 지하철역에서부터 서울에서 벗어난 천수만 그리고 서울의 강남에 있는 만리장성이라는 중국집과 일식당이다. 그는 눈을 떴을 때 과거를 기억하지 못하는 상태였는데 눈을 뜬 후 처음으로 본 것은 벤치에 누워있는 자기 자신이었다. 첫 번째 장 ‘크리스마스 이브, 지하철 2호선 시청역’에는 그러한 상황이 세밀하게 묘사되고 있다.

이성호가 눈을 뜬 곳은 밤의 지하철역이었다. 자고 있었던 걸까. 글썄. 의식을 되찾고 나서야 그는 자신이 지하철역 벤치에 누워 있다는 것을 알았다. 때마침 전동차가 눈앞에 와 멈추는 것을 그는 어슴푸레한 눈으로 지켜보고 있었다. 이어 전동차의 문이 열리고 사람들이 우르르 쏟아져 나왔다. 그것은 매우 추상적인 느낌을 던져주었고 그는 자신이 납득하기 힘든 상황에 처해 있음을 깨달았다. 이어 낯선 곳에 버려져 있다는 쓸쓸한 자각이 뒤통수로 차갑게 물려들었다.²⁾

전동차에서 쏟아져 나오는 사람들을 바라보며 그는 추상적인 느낌을 받는다. 이는 시청 앞 지하철역이라고 하는 장소의 익명성이 그의 의식 속에서 아무런 기억도 환기하지 않고 있는 상태를 의미한다. 시청 앞 지하철역이라고 하는 장소는 왜 그가 그곳으로 가게 되었는지를 설명하지 않는 낯선 장소로 나타난다. 이 후 그는 시청 주변을 혼자 배회하면서 기억을 떠올리려 애써 보지만 사라진 기억은 떠올라주질 않는다. 낮에는 지하철 벤치에 앉아 자신을 알아봐주는 누군가가 나타나기를 기다린다. 밤이 되면 편의점으로 들어가 햄버거나 라면을 먹은 후 경찰서 앞을 서성인다. 그러다가 들어가는 곳은 PC방이나 비디오방이다. 그곳에서 몇 시간 눈을 붙이고 난 다음 전철 운행을 시작하는 시각에 맞춰 다시 지하철역 벤치로 돌아간다.

기억상실이라는 곤경에 놓인 이성호를 도와주는 인물은 서하숙이다. 그녀는 하얀 지펠 냉장고를 갖는 게 꿈인, 컴퓨터, 텔레비전, 휴대폰을 가족보다 더 중요하게 여기는 사람이다.

2) 윤대녕, 『사슴벌레 여자』, 서울, 이룸, 2001, 7쪽.

편의점에서 그녀는 이성호를 눈여겨 본 후 자기 집에 데려가 지내게 한다. 그녀의 집에 얹혀 살면서 그는 서하숙의 삶을 세밀하게 관찰하게 된다. 그는 그녀가 어두운 어항 속의 한 마리 다랑어처럼 살아가고 있음을 깨닫는다.

그녀의 방에 처음 발을 들여놓았을 때 그는 먼저 방 안을 석탄처럼 채우고 있는 고독의 냄새를 맡았다. 눈이나 비가 내리는 밤이면 자주 귀가 들리지 않고 눈앞이 보이지 않는 단단한 고독. 이를테면 축축한 공기 속에 배어있는 키 작은 여자의 오래된 슬픔.

그녀가 갖고 있는 것은 데스크 톱 컴퓨터와 14인치 텔레비전과 15도쯤 왼쪽으로 각도가 기운 비키니 옷장, 미니 컴포넌트, 3.5 킬로그램 용량의 낡은 세탁기, 그리고 냉장고와 빨간 담요가 전부였다. 월세로 얻은 다섯 평 남짓한 방이 오히려 넓어 보였다. 벽면엔 라면 조리법들이 깨알 같은 글씨로 뿔뿔이 적혀 있었다.³⁾

그녀는 라면요리사로 레시피를 개발해서 강의를 해주고 있다. 집에 돌아오면 김광석이나 리키 리 존스 음악을 오토리버스 시켜 놓고 들으며 인터넷에 접속해 자신의 라면 요리 정보를 올리는 홈 페이지에 올라온 글들을 읽고 답장을 해주는 일을 한다. 아침에 라면을 끓여 먹고 나서 대개 정오에 가방을 들고 나가 밤늦게 돌아오는 식의 일정한 패턴을 가지고 있다. 서하숙의 생활은 본능적으로 타인의 존재를 두려워하고 있는 듯 보이며 생활은 시계처럼 정확한 규칙들을 따라서 진행된다.

그가 그녀와 처음 외출을 한 곳은 동대문에 있는 두산 타워와 밀리오레 빌딩이다. 이곳에서 그는 옷을 사고 프레야 극장으로 가서 <인랑>이라는 일본 애니메이션 영화를 서하숙과 관람한다. 영화를 보다가 그는 언젠가 비슷한 영화를 본 적이 있다고 생각한다. 하지만 구체적인 기억을 떠올리지는 못한다. 인터넷을 통해 기억상실증에 대한 정보를 찾던 중 자신의 상태가 해리성 기억상실에 해당된다는 사실을 알게 된다. 기억의 전환에 장애가 발생하는 이 병은 의학적, 검사만으로는 그 원인을 밝히기 힘든 것이다.

이는 과거 심인성 기억상실이라고 불리던 장애로서 기억에 저장되어 있는 중요한 정보를 갑자기 회생시키지 못하는 장애다. 단순한 건망증으로 설명할 수 없는 상태이며 뇌기능장애 때문이 아니다. 어떤 특정 사건과 관련되어 심적 자극을 준 부분을 선택적으로 혹은 전체적으로 기억하지 못하는 경우가 있다. 때로는 지속적인 과거 생활을 포함한 전 생애나 그 중 일정 기간에 대한 기억상실을 보이기도 한다. 그러나 새로운 정보를 학습하는 능력은 남아 있다.

이는 한편 전환 장애로도 불리며 과거의 기억, 자아 각성, 즉각적 감정, 몸의 움직임의 부분적 또는 완전한 통합 상실을 말한다. 모든 종류의 해리 장애는 수주나 수개월이 지나야 완화되며 해결할 수 없는 문제나 대인 관계의 곤란 등에서 야기될 때는 특히 만성적 장애로 발전할 수 있다. 의학적 검사만으로는 기존의 신체적, 정신적 장애 요인을 밝히기 힘들다.⁴⁾

기억의 상실이라는 상황은 자아의 정체성을 상실하게 하고 정상적인 삶을 지속시키지 못하게 한다는 점에서 두려움의 대상이다. 서하숙의 도움으로 이성호는 기억 없이 살 수 있는

3) 윤대녕, 위의 책, 36쪽.

4) 윤대녕, 위의 책, 49~50쪽.

방도를 알아낸다. 그것은 인공 기억을 이식하는 것으로 타인의 기억에 의지해서 삶을 지속할 근거를 갖는 방식이다. 소설은 두 인물들이 서로의 고독을 공유하고 기억을 사는 일을 통해서 고독이 주는 고통으로부터 벗어나는 과정을 꺾진성 있게 보여준다. 이성호가 광화문 한 복판에서 기억을 상실한 채 깨어난 이후 기억 상실의 공간인 길가로부터 대피하는 장소는 서하숙의 집이다. 서하숙도 그에게 의존하게 되는데 어느 날 새벽 5시에 돌아와 흐느껴 울다가 그에게 천수만에 같이 가지 않겠느냐고 묻는다. 그녀가 그곳에 가려는 이유는 단지 철새들을 보기 위함이다. 이성호는 천수만에서 서하숙에게 자신이 기억을 잃어 버렸음을 고백한다. 서하숙은 그런 그의 상태를 몹시 딱하게 여기면서 공감한다.

“세상의 모든 시계 바늘이 멈춰버린 셈이군요. 1분이 되기 전의 영원한 59초처럼 말예요.” (...) “1분이 되기 전의 영원한 59초. 앞으로 어떻게 할 거죠?”, “시간이 가기만을 기다리고 있습니다. 어떤 계기를 통해서 상태가 완화되길 바랄 뿐이죠.” (...) “만약에 기억을 되찾지 못하면 그때 어쩔 건데요? 새조개처럼 영원히 조개껍질 속에 들어가 바다에 숨어 있을 건가요?” (...) “기억을 되찾지 못하면 당신은 계속 1분 전의 상태로 살아가야 해요. 생각해 봐요, 시계 바늘이 움직여주지 않으면 그 자리에서 움썹 달짝할 수 없잖아요.”

서하숙은 이성호에게 기억을 이식받으라고 권한다. 영화 속 사이보그처럼 남의 기억을 빌려서 살아가는 것에 그는 처음에는 거부감을 갖지만 결국 제안을 수락한다. 서하숙이 이성호와 떠난 천수만 여행이 기억 이식의 아이디어를 제시하면서 서울로 다시 돌아오게 하는 중간지적 역할을 하고 있다. 천수만은 윤대녕 소설의 토포스⁵⁾로서 도시로 되돌아오기 위한 치유의 장소가 된다.

서하숙의 기억과 관련된 장소로서 강남 신사동에 있는 ‘만리장성’이라는 거대한 중국집이 나온다. 이 중국집은 기억을 이식하는 일을 하고 있는 M을 서하숙이 보았던 곳이다. 서하숙은 며칠 간 앓고 난 후 만리장성에서 있었던 일에 대해 이성호에게 이야기한다. 집에서 가출한 후 그 곳에서 어떤 일을 겪었으나 기억이 나지 않는다고 한다.

“그들은 모두 똑같은 양복에 똑같은 모자를 쓰고 다녀요. 구두와 넥타이도 마찬가지로 심지어는 표정도 다 똑같아요. 얼굴 생김새만 좀 다를 뿐이죠. 그쪽이 기억을 이식받던 날 무인 호텔에서 나오는 M을 보았을 때 그래서 그가 여러 M들 중 하나라는 걸 알았어요.⁶⁾”

그녀가 기억한 바에 따르면 M이라는 무리들은 만리장성에서 그녀를 성폭행 했고 그 후유증으로 그녀는 기억을 잃은 듯하다. M이라는 남자들은 사슴벌레 판매루트를 통해 기억을 이식하는 사업을 해왔다. 이성호에게 기억을 양도한 이명구는 사슴벌레 사이트에 접속했다가 기억을 위탁하기로 결정했다. 서하숙과 M, 이명구를 잇는 공간으로서 만리장성은 기억을 거래하는 사업의 본거지로서 서하숙의 기억을 상실한 곳이다.

M들은 타인의 기억을 마음대로 강탈하면서 다른 이의 기억을 이식해주는 이중적인 일을 하고 있다. 소설 속 내용만으로 M이 누구인지는 알 수 없다. 다만 독자는 그에 대해 각자 질문하고 해석하게 된다. 이들이 점차 세를 불러 나가는 식으로 기억 거래사업을 확장하고

5) 강유정, 「윤대녕 소설에 나타난 제주의 상징성 연구」, 『한국문학 이론과 비평』, 2012. 9, 133~143쪽.

6) 윤대녕, 앞의 책, 36쪽.

있음은 밀레니엄의 전환기의 정보 사회의 초입으로 들어갈 무렵의 사회적 변화를 나타낸다. 시민들의 사생활을 통제하고 있던 국가 정보원의 직원들 혹은 후기 자본주의 체제속 어두운 세력들로서 이들은 정치적인 힘을 불리고 있는 어떤 세력들로 보인다. 어쨌든 M은 서하숙이 기억을 잃어버린 채 타인과 단절된 채 고독한 삶을 살게 하는 동기를 제공하고 있으며 개인의 삶을 감시, 통제한다는 점에서 영화 <매트릭스(Matrix)>(와쇼스키s, 1999)에 나오는 스미스 요원을 상기한다. 다수의 무리들로서 스미스 요원들은 가상세계를 감시 통제하는 존재들이다. 이 영화에서 평범한 회사원인 앤더슨(키아노 리브스)은 집에서 네오(Neo)라는 이름으로 해커로 활동 하며 전설적인 해커 모피어스(모르페우스)(Morpheus)를 찾아다니고 있다. 그는 우연히 어떤 여자(트리니티)와 만나게 되고 누군가 회사에서 자신을 찾고 있음을 알게 되며 이 둘에 의해 어디론가 끌려간다. 이 낯선 이들은 진짜보다 더 진짜 같은 가상현실이라 할 매트릭스의 요원들로서 각각 스미스, 존스, 브라운이라는 이름을 가지고 있으나 서로 모습이 교환되고 변형되는 가상적 존재들이다. 꿈에서 깨어난 네오는 트리니티를 다시 만나고 그가 찾고 있던 모피어스도 만난다. 그는 자신이 살고 있는 세계가 사실은 가상 세계이고 22세기 말의 세계라는 사실을 알게 된다. 그리고 인류를 구원할 자(the one)가 자신이라는 것과 모피어스가 자신을 찾고 있었음을 알게 된다. 그는 매트릭스 밖으로 빠져나와 인류를 구하기로 결심한다. 영화에서와 같이 소설 속 M들은 네오의 삶을 감시하고 통제하면서 매트릭스를 유지하는 일을 하는 인물들이다. 이들은 소설의 맥락상 만리장성이라는 매트릭스의 본거지에서 사람들의 기억을 삭제하고 인터넷 망을 통해 기억을 파는 일을 하고 있다. 서하숙이 이성호가 기억을 이식받을 장소로서 정하는 분당의 백궁 전철역 근처 무인 호텔은 만리장성의 또 다른 변형이다. 이 곳은 모든 시스템이 컴퓨터에 의해 자동 처리되는 사이버 호텔로서 기억 양도자 이문구의 연인 차수정이 자살을 하는 곳이다.

기억 이식의 테크놀로지는 우리 자신도 모르는 새 기억을 삭제당할 수 있는 오늘날의 현대 사회에서 삶의 유지를 위한 중요한 방책이 된다. 기억은 삶을 유지하는 필수품이며 물질로서 취급되고 있다.

3. 기억의 물질화

1) 이식된 기억이 자아에 미치는 영향

기억 이식을 통해 이성호의 정체된 삶에 변화가 나타난다. 소설에서 기억의 이식은 부정적이기 보다 긍정적인 것으로 나타난다. 서하숙에 따르면 기억을 이식받았다 해서 전적으로 타인의 인생을 살게 되는 것은 아니다. 누구나 기억을 쉽게 잃어버리기 때문에 기억 이식에 대해 부담을 가질 필요는 없다. 자신을 잃어버린 사람이 새로운 삶을 살 수 있는 방편으로서 인공적인 기억의 이식은 기억이 가진 의미를 다시 생각하게 한다. 서하숙은 천수만에서 기억 이식에 대한 이야기를 처음 꺼낸 후 돌아와서 ‘인공기억이라 하더라도’ 기억은 있어야 한다며 기억 이식 서비스에 대해 말한다. 이때 기억이 회복될 때까지만 타인의 기억을 빌려 쓰기로 하는 것이 특별히 문제가 되지 않는다는 서하숙의 생각은 그녀가 이미 기억 이식의 경험이 있거나 그와 관련되어 특별히 알고 있는 비밀이 있음을 암시하고 있다.

개인의 삶을 통제하는 M들이 벌이는 사업은 점차 세력을 확장하고 있었다. 소설이 쓰여지던 21세기 초입에 네트워크화 사회로 급격하게 이행하던 한국의 현실은 기억의 상실과 기억 판매 사업의 번성이라는 설정을 통해서 공감하게 그려진다. 당시 한국 사회가 가상과 현실

의 상호작용으로 융합적인 시간을 사는 사회로 변화하고 있음이 나타난다. 디지털화와 인터넷 통신의 확산은 인간의 기억을 거래 가능한 물질이 되게 했다. 편의점에서 물건을 사듯이 필요할 때 기억을 이식할 수 있게 된 것이다.

“쉽게 말해 주민등록증이나 신용카드나 백화점 카드를 잃어버리고 나서 재발급 받는 것과 다를 게 없는 일이에요. 어쩌면 기억을 잃어버리기 전의 당신보다 지금부터의 당신이 더 중요한지도 몰라요. 그쪽은 당장 이름도 없잖아요. 언제까지 그렇게 살 거예요.” 7)

그녀의 말에 따르면 죽음이 임박한 사람들이 대리인을 구해서라도 삶을 유지하기 위해 기억을 제공한다는 것이다. 기억은 살아있는 사람에게 이식돼서 기억의 원주인의 삶을 연장시키게 된다는 것이다. 기억은 물질로서 소유자로부터 떨어져 나간 이후에도 타인의 뇌에 저장되어서 지속적으로 삶을 연장시킨다는 생각은 디지털 시대에 기억이란 계속 변화하고 생성되는 것이 되었음을 말해준다.

기억 이식에는 몇 가지 까다로운 조건들이 요구되는데 일종의 거래로서 기억 이식은 법적인 절차를 따른다. 이 과정에서 공증사무소에서 중개인 자격으로 M이 모든 절차를 처리하며 법적 절차에 드는 비용은 의뢰인과 수뢰인 양측이 나눠서 지불하는 방식을 취한다. 위탁자 본인이나 중개인이 기억을 이식받을 사람을 선택해야 하며 수뢰인이 만약 기억을 회복하면 중개인에게 반드시 알려야 한다. 타인의 기억이 이식되었을 때 자신의 기억을 회복하는 데 장애가 될 것이라는 걱정을 하면서도 이성호는 기억을 이식 받기로 결심한다.

윤대녕의 소설들은 자아 정체성을 탐색하는 계기로 자주 기억의 모티프를 사용해왔다. 이 소설은 기억상실이라는 사건 자체를 서사 구도의 중심에 놓으면서 자아 정체성을 재구성하기 위한 탐구 여정으로 여행과 기억의 모티프를 사용한다는 점에서 기억 상실을 다룬 윤대녕의 다른 소설들과 공통점을 공유하고 있다. 윤대녕 소설 속 인물들은 종종 기억상실증에 걸려 있거나 일시적 망각 상태에 놓여 있으며 우연한 계기로 인해 자신의 옛 기억과 정면으로 마주치게 된다.⁸⁾ 소설 속 인물들에게 기억은 삶을 자유롭게 해주고 생필품처럼 필요한 물품이다. M은 이성호에게 기억이란 일종의 환상같은 것이지만 사람은 기억에 의지해 살게 돼 있으며 기억을 이식받고 나면 지금보다 훨씬 자유로운 삶을 살게 될 것이라고 말한다. 서하숙도 기억의 물질성에 대해 생필품처럼 필요한 것 중 하나일 뿐이라는 태도를 취한다.

처음 기억을 이식한 후 며칠 간 이성호는 심리적인 공막감을 느끼고 이틀간의 긴 잠에 빠진 후 깨어나서 세상이 완전히 변해버린 듯한 느낌을 지각한다. 기억 이식 중 그는 심한 구토 증세와 동공이 돌출할 듯한 아픔과 기억의 파편들 -낯선 거리 풍경들, 어두운 영화관, 비가 내리는 골목, 창백한 어떤 여자 얼굴, 부서진 노란 차, 모래시계가 놓여있는 책상, 아이스크림 -을 보게 된다. 그는 고통스러운 기억 이식 시술을 받은 다음 한동안 몸과 마음을 끼워 맞추는 데 애를 먹고 우울증세를 느끼지만 한편 M과 서하숙이 말한 대로 삶에 대한 의욕도 느끼게 된다. 그는 기억을 이식받은 후 자신의 기억과 이문구의 기억이 혼용되어 있는 상태가 된다. 이문구가 들르던 술집을 찾아간단든지 레코드 가게로 가서 이전에 한 번도 들어본 적 없는 음악 레코드를 구입한다든지 평소라면 하지 않았을 일들을 비자발적으로 하게 되는 것이다. 그러나 이는 자발적인지 비자발적인지의 구분을 떠나서 결과적으로 무언가 새로운 일이 시작되고 있음을 기대하게 해준다.

7) 윤대녕, 위의 책, 60쪽.

8) 백지연, 「사이보그의 문신」, (윤대녕, 위의 책, 223쪽.)

중개인이 말했듯이 이제 다른 사람이 되었다는 생각에 그는 자유로움을 느끼고 삶에 대한 의욕도 되찾는다. 하지만 이식된 기억은 흐릿한 영상들로 눈앞에 가끔 돌출적으로 나타났다 사라지곤 하는 식으로 ‘편집을 하고 남은 영화 필름처럼 연관성 없이 뒤섞인 채’ 뇌 속에 저장되어 있다.

이후 그는 강남의 씨네마 타운이라는 곳을 아무런 망설임 없이 찾아 가고 자신도 모르게 모텔이라는 술집에 가서 영상 속에 나타났던 여자를 기다린다. 그는 이문구의 기억에 의해서 최면에 걸린 상태가 된다. 이후 다시 술집에 찾아 갔을 때 그는 차수정을 보고 감정적 혼란을 겪는다. 이식받은 기억은 그의 감정을 조종하게 되며 자신이 이문구의 기억을 이식받았던 백궁역 옆 무인호텔에서 다시 만나 그녀의 죽음을 목도하게 된다.

삼십이 년만의 폭설이 내리던 날 그는 차수정과 다시 만난다. 흰 알약을 먹고 이문구가 죽던 날을 회상하고 난 후 그녀는 절망적으로 죽음의 상태에 이르게 된다. 그녀의 자살은 이문구가 죽기 전에 프로그래밍해놓은 것이며 그녀는 죽음으로 삶을 계속하겠다고 말하는데 이는 이성호가 아닌 이명구에게 하는 말이라 할 수 있다.

이식된 기억은 M의 말과 달리 부작용을 일으키는데 사이보그처럼 기억을 이식한 후 이성호는 자신의 의지와 상관없이 행동하게 되고 이문구의 기억의 영향력 하에 놓이게 된다. 마치 이문구의 최면에 걸린 자처럼 삶이 부분적으로 지배당하는 것이다. 타자의 기억 덕에 새 삶을 살게 되었으나 그를 지배하는 이문구의 기억은 뜻하지 않게 차수정의 죽음을 지켜보게 만든다. 타자의 기억으로 인해 자신의 감정이 통제 불가능한 상태가 되는 부작용에 대해 알게 된 M은 이문구의 기억 파일을 삭제하기로 결정한다. 타인의 기억은 이성호가 이명구가 누구인지 알고 싶게 만들고 뜻하지 않게 차수정의 죽음의 여정에 동반자가 되게 하면서 결국 삭제당하고 만다. 이문구는 그가 기억 양도를 택하면서 의도했던 바와 달리 시스템의 통제 하에서 소멸되고 만다.

2) 사슴벌레 문신

소설에서 기억 이식과 관련해 흥미로운 것은 하나의 사업으로 거래되고 이 사업은 인간을 사이보그화해서 통제하는 것을 궁극적인 목표로 삼고 있다는 점이다. M들이 기억을 거래하는 방식은 인터넷상의 사슴벌레 판매 루트를 통해서다. 또한 사슴벌레 문신은 기억을 이식했다는 증거다. 무인 호텔에서 기억을 이식받은 후 집으로 돌아온 이성호는 서하숙에게 갑자기 반말을 한다. 그는 자신이 스물여덟 살로 다시 태어났다고 말한다. 기억은 그가 나이에 대한 감각을 달리 갖도록 만들었다. 자신이 이제 다른 사람이 되었다고 생각하면서 그는 스스로에 대해 알고 싶어 하기 보다 이식된 기억의 주인 이문구에 대해 의문을 갖는다. 달라진 자신의 존재를 확인해보기 위해서 이문구가 준 신용카드를 들고 은행에 가서 현금을 인출하기도 하고 서하숙을 백화점에 데리고 가서 옷과 음식도 사주기도 한다. 그 다음 그녀와 처음으로 사랑을 나눈다. 이식된 기억은 삶의 감각을 새롭게 변화시켰다. 잃어버린 그의 시간의 흐름에 대한 감각이 재작동 하게 된 것이다.

하지만 이성호는 이문구의 기억과 자신의 기억이 공존하는 혼란스러운 시간을 살아가야만 하게 된다. 그는 기억 이식으로 혼란을 겪지만 기억은 잃어버린 삶 속에서 자극이 되는 변화를 야기하고 서하숙과의 관계를 한층 친밀하게 해준다. 어느날 그녀는 과거 이야기를 그에게 들려준다. 나이 많은 부모는 그녀를 고장 난 텔레비전 혹은 컴퓨터썸으로 취급했다. 아버지는 부동산업으로 돈을 꽤 모았고 어머니는 백화점 문화센터 꽃꽂이 강사로서 남들 보

기에는 이상이 없는 가족이었지만 사실 그녀는 부모의 무관심과 매일 밤 아버지의 폭력으로 시달리고 있었다. 대학입시에 실패한 후 재수학원에 다니던 무렵 문득 그녀는 자신이 누구인지 의아해하다가 가출을 감행한다. 이후 극장, 당구장, 록카페, 롤러스케이트장, 노래방, 비디오방을 전전하다가 공원 벤치에서 잠을 잘 정도로 고생을 겪는다. 분식점에서 아르바이트를 하던 중 아이디어가 떠올라 시작한 라면 조리법을 개발하는 일은 다행히도 적성에 맞았다. 그녀에게 있어서 과거란 잊고 싶은 날들이며 현재 속에서 그녀는 전자제품을 가족 삼아 지낸다.

“전 말이죠, 컴퓨터가 너무 좋아요. 또 냉장고와 휴대폰과 신용카드도 마찬가지구요, 그것들이 없으면 전 하루도 살아갈 수 없어요. 밤에 냉장고 돌아가는 소리를 듣고 있으면 얼마나 안심이 되는지 몰라요. 커다란 남자가 옆에서 코를 골며 자고 있는 것 같아요.” 9)

그는 그녀에게서 연민과 애정을 느끼고 그녀가 가지고 있는 기묘한 생동감과 친진함 속에서 안도감을 느끼게 된다. “그날 덕수궁 옆 편의점에서 그녀를 만나지 않았더라면 지금쯤 자신의 존재가 어떻게 되었을까” 10) 생각하며 이성호는 그녀의 곁에서 살면서 기억을 다시 만들어 나가기로 한다. 그는 이문구의 기억에 이끌려서 차수정을 만나게 된다. 집에 돌아와서는 서하숙에 대한 감정을 쌓아 가지만 동시에 밖에서는 우연적으로 차수정을 만나게 된다. 서하숙은 히아신스 꽃이 활짝 벌어질 무렵 앓기 시작하다가 꽃이 말라 떨어질 무렵 자리에서 일어난다. 이 일 이후 서하숙은 이성호를 만리장성에 데려 간다. 그녀는 만리장성에서 M을 만난 적이 있지만 그날 있었던 일은 기억나지 않는다고 한다.

“그들은 모두 똑같은 양복에 똑같은 모자를 쓰고 다녀요. 구두와 벡타이드도 마찬가지고 심지어는 표정도 다 똑같아요. 얼굴 생김새만 좀 다를 뿐이죠. 그쪽이 기억을 이식받던 날 무인 호텔에서 나오는 M을 보았을 때 그래서 그가 여러 M들 중 하나라는 걸 알았어요.(...) 홀 안으로 들어갔더니 아까 말한 M들이 앉아 있더군요. 다른 손님들은 전혀 보이지 않았어요. 그들은 한결같이 난자 완스에 이과두주를 먹고 있었어요. 끔찍할 정도로 무표정한 얼굴들을 하고 말예요.” 11)

그녀의 기억에 따르면 M들은 그녀를 성폭행하고 기억을 빼앗아 갔는데 그는 처음엔 그녀가 꿈을 꾸고 있던 것이라고 생각한다. 서하숙은 기억나는 것을 모두 고백한 다음부터 의욕을 내어 라면 요리책을 쓴다. 서하숙의 잃어버린 기억과 그날 일어난 일에 대해 소설에서는 더 이상 언급되지 않는다. 다만 기억의 모호성 속에서 M으로 상징되는 기계인간들의 개입은 디지털화 시기에 기계에 대한 불안감을 반영하는 것으로 보인다. M에 대한 이성호의 의문은 해결되지 않는다. 그저 의문의 대상으로서 수시로 여기저기에 나타나는 수수께끼같은 존재로서 이들은 위협적이지만 그렇다고 해서 전적으로 해로운 존재로 보이지는 않는다. 서하숙의 말대로 그들은 똑같은 복장을 하고 똑같은 표정에 말투까지 닮아 있으며 사업상 필요한 일들을 처리하는 정체를 알 수 없는 조직의 직원들이다. M은 이성호를 찾아와서 차수정의 죽음 이후 이성호에게 의뢰인의 과거에 대해 알려 해선 안된다는 조항을 위반했다면서 주의

9) 윤대녕, 위의 책, 105쪽.

10) 윤대녕, 위의 책, 133쪽.

11) 윤대녕, 위의 책, 155쪽.

를 준다. M에 대한 이성호의 마지막 기억이다. 자신은 프로그램상의 명령에 의해 움직였을 뿐이라고 항변해도 M은 자신들의 실수를 인정한다면서 어쨌든 이명구의 기억을 삭제하겠다고 말한다.

“애초에 기억 이식 프로그램을 만들 때 저희는 사람마다 느끼는 감정이 다르기 때문에 남의 기억을 이식받았다고 하더라도 감정의 주체성을 확보할 수 있다고 판단했습니다. 하지만 최근에 이에 대한 반론이 제기됐습니다. 감정도 기억의 소산이기 때문에 기억이 이식되면 결국 느끼는 감정까지 이식된다는 것입니다. 그래서 저희는 기억과 감정을 분할하는 시스템을 다시 개발해 사용해 왔습니다. 그런데 극히 드문 일이긴 하지만 간혹 부작용 사례가 보고되고 있는 게 사실입니다. 객관적인 정보 외에 일부 의뢰인의 감정이 이입되는 현상 말입니다. 저희가 보유하고 있는 시스템은 고감도 최신 프로그램입니다. 또 하나 기억 이식시 수뢰인의 의식이 강하게 반발할 때도 비슷한 현상이 나타나기도 합니다.¹²⁾”

기억 프로그램은 의뢰인의 기억이 수뢰인에게 이입되는 현상을 나타내거나 수뢰인의 의식이 기억 이식 시 강하게 반발하는 경우를 발생시키는 등 불완전한 상태다. 이성호는 이명구의 기억이 사라지는 데 대해 일시적으로 저항감을 품게 된다. 이성호에게 기억이란 존재를 규정짓는 것이기에 타인의 기억일지라도 기억이 삭제되는 것은 그의 존재에 위협이 된다.

기억 이식 후 이성호는 자신을 감시하는 M으로부터 도망칠 수 없게 된다. 그 증거는 그의 어깨에 난 사슴벌레의 문신이다. 그는 얼마 후 서하숙의 몸에도 같은 문신이 있음을 알게 된다. 서하숙 역시 과거에 기억 이식 프로그램을 통해 기억을 이식받았으나 이 사실을 숨겨왔다. 서하숙의 문신은 그녀가 이식받은 사람들을 통제하는 시스템의 관리 하에 살고 있음을 말한다. 문신은 사슴벌레 판매루트를 통해 기억 이식 사업을 해온 M들의 통제 장치로서 사업을 수행하는 M의 태도는 철저하게 기계적이다. M은 오류가 일어날 것을 미처 체크하지 못했다면서 원할 경우 또 다른 의뢰인의 기억을 추가 비용 없이 재입력해주겠다고 말한다. 그러나 이성호는 더 이상 이식을 받고 싶은 마음이 없다. 이제 그는 자기 자신이 누구였는 지라는 과거에 대한 집착에서 풀려났다. 인공 기억의 덕으로 더 이상 잃어버린 기억을 문제시하지 않게 된 것이다. 얼마 후 그는 영화관에서 자신의 이름을 부르는 남자를 만나게 된다. 회사 동료의 덕에 본래의 집으로 돌아가지만 그에게 집은 결코 행복한 곳이 아니다. 가족들은 그에게 이전에 일어난 사실을 알려 주지만 그는 기억해 내지 못한다. 결국 이전의 그가 될 수 없음을 확인하고 서하숙에게 돌아가게 된다.

이성호가 과거를 짐작하게 되었지만 그 자신이 누구인지, 왜 기억을 잃어버리게 되었는지를 끝내 미스터리로 남기면서 작가는 기억 상실증을 논리적으로 파악할 수 없는 ‘바깥’의 영역에 둔다. 크리스마스 이브에 시청 역에서 깨어나기 전 이성호가 어디에 있었는지를 끝내 기억해낼 수 없게 하면서 우리가 알아낼 수도 생각해낼 수도 없는 불가능한 지점으로 남겨둔다.

서하숙과 나는 타워호텔 앞에서 종로로 나가는 버스를 기다렸다.

그러나 버스는 좀처럼 오지 않았다. 어둠은 점점 깊어만 갔고 잊혀진 꿈처럼 3월의 마지막 눈이 내리고 있었다.

나는 옆에서 떨고 서 있는 키 작은 여자의 손을 거머쥐며 나도 모르게 구구, 비둘기 울음

12) 윤대녕, 위의 책, 178쪽.

소리를 내고 있었다.¹³⁾

이 결말은 기억을 잃고 이식된 기억으로 현재를 끌어안고 살아야 할 용기를 강조하면서 이성호가 서하숙의 손을 잡으며 비둘기 소리를 내는 것으로 마무리된다. 소설의 결말은 두 사람의 재회가 앞으로 서로에게 의지해서 다시 살아가게 되었음을 말하고 있기에 슬프지만은 않다. 기억이란 누구나 잃어버릴 수 있고 누구나 이식받아 살아갈 수 있는 것이다. 기억 이식은 결국 진실이 무엇인지를 알려주는 수단이 아니라 현재를 다시 살게하는 방편일 뿐이다.

3. 나오며

과거란 결코 규정지어질 수 없는 것이며 기억을 되찾든 상실하든 그러한 사실은 변함이 없다. 정지된 시간으로부터 벗어나기 위해 이성호는 서하숙의 말대로 인공적인 기억 이식의 방편을 택했다. 삶의 방편으로서 기억 이식술은 현실적 역량을 강조한다. 기억이 물질성을 띠면서 인공적으로 이식 가능한 대상으로 나타나고 인공기억이 실제로 장점과 단점을 갖는 것은 오늘날의 디지털 시대에 시사하는 바가 크다. 컴퓨터 파일 형태의 메모리가 된 기억, 복제, 변조를 통해 변화하는 기억을 어떻게 다뤄야 할 것인가? 디지털 시대에 기억은 우리의 정체성을 다시 규정 짓는다. 디지털적 기억은 아날로그적 기억과 달리 자아의 근본적인 정체성 문제를 제기한다. 소설에서 말하는 디지털 시대의 기억술은 과거의 상실 이후 과거를 빈 곳을 메꾸지만 타자의 기억을 끌어 들이고 대체하면서 새롭게 창조하는 특징을 나타낸다. 즉 기억이 테크놀로지으로써 재창조되는 측면이 이 소설에서 강조되어 나타나고 있다.

참고문헌

강유정, 「윤대녕 소설에 나타난 제주의 상징성 연구」, 『한국문학 이론과 비평』, 2012. 9.
윤대녕, 『사슴벌레 여자』, 서울, 이룸, 2001.
Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Puf, 2014.

13) 윤대녕, 위의 책, 222쪽.

「윤대녕 소설 『사슴벌레 여자』 (2001)의 심인성 기억상실증과 인공 기억에 대하여」에 대한 토론문

김려실(부산대)

이 발표는 2001년에 발표된 윤대녕의 문제적인 텍스트 『사슴벌레 여자』를 중심으로 디지털 시대 인간의 기억과 정체성의 함수관계를 살핀다. 발표자는 기억을 정신의 영역이 아니라 이식 가능한 프로그램으로 묘사한 이 텍스트를 IMF 이후 한국사회의 징후로 읽는 한편, 기억 이식이 인간성의 상실이 아니라 “현실적인 역량”이 될 가능성을 탐문하고 있다. 이 같은 발표자의 관점에 대해 몇 가지 질의를 하고자 한다.

1. 기억을 잃은 이성호는 기억이 신분증이 되는 사회에서 살아갈 수 없기 때문에 이명구의 기억을 이식받는다. 이식된 기억으로 인해 이식된 정체성을 갖게 된 이성호는 (이명구의) 기억과 (이성호의) 마음이 일치하지 않는 데서 심한 갈등(M은 이를 프로그램상의 오류라고 표현한다)을 느낀다. 그럼에도 이성호는 또 다른 의뢰인의 기억을 추가 비용 없이 재입력해주겠다는 M의 제안을 거절한다. 즉, 이성호는 기억과 마음을 다른 것으로 인식하고 있고 결론적으로는 기억의 이식을 거부한다. 그렇다면 “기억이란 누구나 잃어버릴 수 있고 누구나 이식받아 살아갈 수 있는 것이다. 기억이식은 결국 진실이 무엇인지를 알려주는 수단이 아니라 현재를 다시 살게 하는方便일 뿐이다.”와 같은 유물론적 해석이 성립할 수 있을까? 오히려 이 텍스트를 기억이 아니라 마음의 문제를 다룬 것으로 읽을 수는 없을까? 심인성 기억상실증이라는 이성호의 병명은 마음의 문제로 인한 기억상실을 암시하고, “기쁨이나 행복을 느낄 수 있는 감정과 능력이 결여된” 이명구나 그를 만나면서 감정이 급속도로 메말라 가는 약혼녀 차수정과 같은 인물들이 마음의 문제를 제기하기에 그런 해석이 가능할 것 같다.

2. 한편으로 기억과 정체성 문제는 필연적으로 ‘몸’의 문제를 제기한다. 왜냐하면 인간의 몸이란 그 자체가 유전자의 기억이기 때문이다. 이성호는 유전자의 기억을 공유한 가족을 떠나 자기와 마찬가지로 기억을 이식하여 몸에 사슴벌레 문신이 새겨진 서하숙의 손을 잡는다. 그렇다면 사슴벌레 문신은 새로운 정체성-신체(사이보그적 신체)를 의미하는 것이 아닐까? 소설의 마지막에서 이성호는 비둘기를 떠올린다. “그들은(비둘기들) 사람들과 함께 이 거대한 도시에 빌붙어 살면서 잊을 만하면 어디선가 나타나 감시관의 시선으로 우리를 지켜보고 있다. 하루가 다르게 사이보그처럼 무뎡뎡하게 변해 가고 있는 사람

들의 모습을.”

3. 『사슴벌레 여자』가 IMF 이후 정체성의 혼란을 보여준다는 분석은 <공각기동대>(1995), <매트릭스> (1999), <블레이드 러너 2049>(2017), <공각기동대 고스트 인 더 셸>(2017) 등의 상호텍스트들과의 비교해 볼 필요가 있다. 인공지능 내지는 인공기억이 심어진 몸의 서사가 한국의 IMF 담론과 어떤 관계를 맺고 있는지 더 자세한 설명이 필요하다.

당대 가치관이 ‘한센병’에 미친 영향-‘한하운 텍스트를 중심으로’

오덕애(부산대)

차 례

1. 서론
2. 이분법적 가치관과 배제·갈힘의 ‘한센인’
3. 복종하는 신체와 의료인의 치료 거부
4. 견딜과 치유의 글쓰기
5. 결론

1. 서론

한하운¹⁾은 ‘한센병’을 직접 체험 하였으며, 고통과 절망의 투병기를 시와 산문을 통해 형상화 했다. 이처럼 작가가 직·간접적 질병 체험을 문학으로 형상화 한 목적은 인간의 정신과 육체의 고통을 위로하고 치유하고자 한데서 비롯된다. 시인은 개인적인 체험인 투병기를 통해 인간의 정신과 육체의 고통을 사회에 알리고 위로받고 치유받고자 했던 것이다. 개인의 직·간접적 질병체험 서사 속에는 그 시대의 사회 문화적 가치관 및 정치적 배경이 깔려있다. 따라서 문학 속에 나타난 질병은 환자의 삶을 발견하게 하는 동시에 의학으로 하여금 생명의 소중함과 히포크라테스 선서를 다시 한번 상기하게 해준다. 그리고 환자로 하여금 자신의 질병과 그 주변적 조건들이 자신에게 미치는 영향에 대해서 깊이 사고하게 하는 계기를 마련한다. 이러한 의미에서 시인의 ‘한센병’에 대한 글쓰기 작업은 한 개인의 주관적인 질병체험에 머물지 않고 객관성을 획득함으로써 연구에 의미를 더한다.

그에 대한 본격적인 연구는 1990년대 이후부터로 지금까지 꾸준히 진행되고 있다. 한하운 시에 대한 선행연구를 간략히 살펴보면 크게 작가의 전기적 사실, 주제적 측

1) 한하운(1921-1975)은 함경남도 함주군 동천면 쌍봉리에서 태어났다. 1939년 경성제국대학 부속병원에서 ‘한센병’ 확진을 받았다. 1948년 월남하였고 1949년 신천지 4월호에 「전라도 길」을 포함 13편의 시를 발표하면서 시작활동을 하게 되었다. 같은 해 그는 부평에 70여명의 ‘한센병’ 환자들과 함께 머물기도 했다. 1959년에 한센병이 완치되었다는 판정을 받았으며, 1975년 간경화로 별세하였다. 그의 작품은 시집: 『한하운 시초』, 정음사, 1949. 『보리피리』, 인간사, 1955. 『정본 한하운 시집』, 무하문화사, 1964. 산문: 『고고한 생명-나의 슬픈 반생기』, 인간사, 1958. 『황토 길』, 신흥출판사, 1960. 이외에도 미수록 된 시와 유고 시, 산문 등이 있다.

면의 연구로 나눌 수 있다. 먼저 전기적 사실에 머문 연구는 주로 1990년대 이전의 것으로 “문둥이시인”으로서 시를 쓰는 작업이 얼마나 고마운 일인가를 간단한 해설 정도로 언급하고 있다. 문학계에서 활발히 활동했던 그들이 서평 정도의 글에서 전반적으로 ‘천형’을 받고 태어난 불우의 시인이라는 평론을 하고 있어 문제적이다. 왜냐하면 이는 사회전반에 팽배한 ‘한센병’에 대한 인식과 편견을 보여주는 것이기 때문이다.²⁾

강우식, 김윤식, 김신정, 김용성, 김명수, 이흥우 등은 주제적 측면의 연구로 특히 김신정은 한하운의 시가 자신의 고통을 객관화시킴으로써 인간다움에 대한 근본적인 질문을 던진다고 보았다. 이는 한하운의 질병체험이 개인의 고통에 머물지 않고 존재에 대한 성찰로 까지 의미를 확장하였음을 보여준다. 그러나 이들 대부분의 논의가 여전히 ‘불우한 천형의 시인’이라는 타이틀 속에서 벗어나지 못하는 한계를 지닌다.

이외에도 신주철, 김슬지의 연구가 있다.³⁾ 한하운의 시를 문체론적 입장에서 연구한 신주철은 문체론적 방법론을 통해 종결형을 살펴 그 의미변화를 파악해 냈다. 그리고 이를 통해 시인의 시론을 정립했다. 이는 앞선 선행연구의 방법론에서 벗어나 새로운 방법론으로 텍스트를 바라보고 의미를 확장시킨 것으로 의의를 지닌다. 하지만 시인의 시론을 종결형만을 통해 파악한다는 것은 다소 협소하다는 느낌이 든다. 왜냐하면 그의 텍스트 속에는 시에 대한 시인의 생각이나 철학이 자주 드러나고 있고 이러한 것들도 함께 살펴 시론이 정립되어야 하기 때문이다. 세계의 변모를 자아의식과의 관계선상에서 바라본 김슬지의 연구는 다양한 각도의 해석을 제공했다는 데 의미가 크다.⁴⁾ 그러나 자아발달 이론을 통한 시 세계의 변화를 살폈음에도 불구하고 방법론에 치중한 나머지 선적인 해석이라는 인상이 남는다.

마지막으로 본고와 관련이 있는 논문으로 최명표의 연구가 있다.⁵⁾ 그는 한하운의 시 속에 나타나는 ‘질병’을 정치학적 관점에서 고찰하였다. 최명표는 ‘질병’은 환자에게 정치적 권력을 통해서 배제와 구속의 정당화를 함의하고 있다고 보았다. 이는 지금까지의 선행연구에서 더 나아가 정치권력이 어떻게 문학 속의 ‘질병’에 작동하고 있는가를 보여준 연구로 유의미하다.

본고에서는 초기연구의 한계를 보완함과 동시에 정치권력의 작동으로 까지 나아간 심도 있는 선행연구의 바탕위에서 시작한다. 따라서 그의 텍스트 속에 나타난 당대의 가치관이 ‘한센병’에 미친 영향에 주목하였다. 그가 한센병을 판정받았던 시기는 1939년으로 대한민국이 일본식민지 아래에 있었던 특수한 상황이었다. 따라서 먼저 당대의 가치관과 지배구조가 사람들의 인식에 미친 영향을 살펴볼 것이다. 둘째, 환자

2) 김용성, 「한하운」, 『한국 현대문학사 탐방』, 현암사, 1984, 493-500쪽.

김창직, 『가도가도 황토길』, 지문사, 1982.

박거영, 『한하운 시 감상』, 문창사, 1974.

이흥우, 「보리피리 불며 필닐니리-천형의 시인 한하운」, 『사람의 향기』, 우석, 1987, 249-251쪽.

3) 신주철, 「한하운 시의 문체론적 시론-종결형과 그 의미 변화를 중심으로」, 『里門論叢』16호, 한국외국어대학교 대학원, 1996, 139-135쪽.

김슬지, 『한하운 시에 나타난 자아의식의 변모 양상』, 서강대학교 교육대학원 석사논문, 2015.

5) 최명표, 「한하운 시의 정치시학적 연구」, 『현대문학이론연구』26호, 현대문학이론학회, 2005, 345-366쪽.

와 깊은 관련을 지니고 있는 의학은 ‘한센병자’를 어떻게 치료하고자 했으며, 환자의 고통을 무엇으로 덜어 주었는지 알아보겠다. 셋째, 환자는 ‘한센병’을 어떻게 인식 했으며, 그 치유대안에 대해서 연구하겠다. 따라서 그의 텍스트를 조르조 아감벤의 호모 사케르 이론⁶⁾과 함께 당대 사람들의 가치관과 인식을 통해 분석해 보고자한다.

이 연구는 당대가치관이 ‘한센병자’에게 미친 영향과 의미를 파악하는 작업이 될 것이다. 아울러 ‘한센병’자를 바라보는 당시(1930년-1960년) 사람들의 태도와 인식을 알게 한다. 질병문학연구는 그 시대의 정치·사회적 배경과 가치관을 알게 하고 치유과정으로서 쓰기의 중요성을 깨우치게 한다. 특히 의학과 문학이 만나 통섭을 실천할 필요를 제공하고 질병에 대한 이해와 성찰을 요구한다. 의사나 간호사, 약사가 지극히 이성적이고 객관적인 사고에서 벗어나 환자의 주관적 서사에 귀를 기울이는 것이 얼마나 중요한가를 알 수 있게 한다. 뿐만 아니라 지금 우리가 무심코 만든 담론들이 타자들에게 얼마나 많은 낙인을 찍고 있는지 반성과 성찰의 계기를 마련하는데 의의가 있다. 연구텍스트로는 한하운 시집과 산문집, 해설집을 중심으로 하고자 한다.⁷⁾

2. 이분법적 가치관과 배제·간힘의 ‘한센인’

한하운이 ‘한센인’으로 판정을 받은 것은 1939년으로 일본의 식민정치가 극에 달했던 시기이다. 일본은 대한민국을 식민치하에 두고 갖가지 방법을 동원해 통치의 수단으로 삼았다. 그 중 그들이 근대화라는 명목으로 내세운 것이 위생관리이다. 그들은 대한민국 백성들을 자신들이 개화를 해 주어야 할 미개한 민족으로 인식하였다. 따라서 문명인/미개인, 청결/불결, 건강한 신체(정상)/병든 신체(비정상) 등등 이분법적인 가치관을 형성하였다. 이러한 이분법적인 가치관은 근대에 이르러 ‘벌거숭이’ 삶 자체가 인간의 보편적 권리의 근거로 작동한데서 발견할 수 있다. 따라서 생명정치는 일본의 식민정치에서 위협적인 양상을 띤다. 즉 위생관리 차원이라는 명목아래 차별의

6) 조르조 아감벤이 말한 ‘호모 사케르’란 고대로마의 수인(囚人)에서 비롯된 것으로 제물로 바칠 수는 없지만 누구나 죽일 수 있는 사람을 말한다. 즉 공동체의 법적 종교적 질서로부터 추방된 자이다. 호모사케르란 bios(사회적 경제적 삶)을 박탈당하고 Zoe(생물적 삶)밖에 가지지 못한 존재로 “박탈의 삶” 그 자체다. 따라서 호모사케르의 죽음은 아무런 종교적, 도덕적, 법적 의미도 없는 죽음이다. 따라서 그는 언제 어디서 누구에게 죽음을 당할지 모르는 세계에서 추방되어 내동댕이 쳐진 존재다. 아감벤은 이러한 추방을 통해 ‘벌거숭이 삶’이 만들어진다고 말한다. 그들은 법질서에서 배제됨으로써 법질서 속에 갇혀 있는 역설적 인물이다. 즉 ‘끌어 안는 배제’의 의미를 지닌다. 이를 감벤은 예외 관계라고 부른다.

아감벤은 이런 벌거숭이 삶의 생산은 주권(주권자)의 원초적 업적이라고 보았다. “주권에 속하는 것은 살인죄를 저지르거나 희생 제의를 벌이지 않으면서 사람을 죽일 수 있는 영역이고, 성스러운 것, 다시 말해 죽일 수 있으나 희생물의 제물로 바칠 수 없는 것은 이 영역 속에 갇힌 삶이다.(92쪽) 그는 호모사케르로 낙인 찍혀 공동체에서 추방당한 사람에게는 모든 타인이 주권자라고 말한다.(97-100쪽) 아감벤은 주권에 대해 카를 슈미트의 정의를 빌려온다. 카를 슈미트는 “주권자는 비상사태에 관해 결정을 내릴 수 있는 사람”이라고 언급했다. 여기서 주목해야 할 것은 주권자는 비상사태를 선포함으로써 특정한 상황을 질서 바깥으로 밀어낸다는 것이다. 그리고 자기 자신도 함께 법질서의 예외자로 만든다. 그는 이를 생명정치라 부른다. 조르조 아감벤, 『호모 사케르』, 새물결, 박진우 옮김, 2008, 참고.

7) 한하운, 『한하운 시초』, 정음사, 1949. 『보리피리』, 인간사, 1955. 『나의 슬픈 반생기』, 인간사, 1958. 『황토길』, 신흥출판사, 1960. 『정본 한하운 시집』, 무하문화사, 1964.

근거를 건강한 신체(정상)/병든 신체(비정상)에서 찾으려 했다.

근대 식민치하에 위생이 무엇보다 큰 가치관을 형성하며 건강이 관심의 대상이 된 것은 이러한 근거에서 비롯된다.⁸⁾ 건강한 신체는 근대국가에서 필요로 하는 전쟁에서의 군사력과 시장에서 요구하는 노동력 담당에 필요하기 때문이다.⁹⁾ 일본의 식민정치 위생담론은 이분법적인 가치관을 형성하면서 질병과 건강을 대립의 위치에 놓이게 했다. 이는 정상과 비정상의 분할까지 포괄함으로써 질병을 도덕적 타락과 관련 되게 하는 표상의 연쇄를 만들어 내었다.¹⁰⁾

조르조 아감벤은 호모사케르¹¹⁾는 권력자의 배제와 추방을 통해서 만들어 진다고 보았다. 그는 이러한 삶을 생물적 삶(Zoe)밖에 가지지 못한 존재라고 언급한다. 한하운의 시 속에 나타나는 고통은 질병이 가지고 오는 고통보다도 배제와 추방으로부터 출발한다. 당시 ‘한센병’ 환자에 대한 인식은 사회질서를 어지럽히고 위생을 파괴하는 위협적인 존재로 각인되어 있었다.¹²⁾

아래의 글 (가)를 보면 한하운의 어머니는 아들의 병을 고쳐 보려고 인간으로써 모든 힘을 다 쏟은 것을 알 수 있다. 그녀는 험한 산도 마다하지 않고 올라가 “산 기도를 올리고 신심을 다”했다. 어머니의 갖가지 정성에도 불구하고 차도가 없자 어머니는 “정신이나 육체”가 “쇠약할 때로 쇠약해 황천길로 떠”난 것이다. 만아들인 자신의 병 수발로 인해 어머니가 죽음을 맞이했는데도 불구하고 아들은 영결식에 참석할 수 없다. 그리고 망상제로서 슬피 울지도 못한다. 여기서 ‘한센병’에 대한 예부터의 관습적 인식과 근대의 위생담론이 빚어낸 질병에 대한 인식을 읽어낼 수 있다. 즉 이들 한센인들은 가족의 장례식에도 참석하지 못할 뿐 아니라 애도도 할 수 없는 천벌을 받은 몸이다. 이를 시인은 “옛날부터 사람들이 문둥병을 천벌을 받은 병이라고 증오하는 것인지 모른다.”고 언급한다. 그 이유는 한센인인 그가 집을 떠나지 않거나 장례식에 참석하여 애도한다면 어머니의 “시체가 북망산 길로” 갈 수가 없기 때문이다.

그는 가족이지만 가족이 아니고 살았지만 살아있지 않고 인간이지만 인간이 아닌 존재로 부유한다. 이것을 시인은 아래의 글에서 “나는 인간됨을 버리고 내 집에서 떠났다”는 말로 대신한다. 그가 “인간됨을 버린다는 것”과 “내 집에서 떠났다”는 것은 많은 의미를 함축하고 있다. 즉 인간과 인간이 아님의 구별도 내 집에서 추방하는 것도 내 의지하고는 상관이 없는 주권자의 몫임을 보여준다.

(가) 어머니가 내 병을 고쳐 보려고 인력(人力)을 다 하셨다.

8) 조르조 아감벤, 앞의 책, 151쪽, 참고.

9) 미즈오 나오키, 정선택 옮김, 『생활 속의 식민주의』, 산치럼, 2007, 80-100쪽.

10) 고미숙, 『한국의 근대성, 그 기원을 찾아서: 민족, 섹슈얼리티, 병리학』, 책 세상, 2001, 202쪽.

11) 호모 사케르란 제물로 바쳐서는 안 되지만 누구나 죽일 수 있는 사람을 가리킨다. 그는 공동체의 법적 종교적 질서로부터 추방된 자이다. 조르조 아감벤은 이러한 삶을 “박탈의 삶”이라고 했다. 조르조 아감벤, 앞의 책, 82-83쪽.

12) 나병과 같이 특별한 공포를 불러일으키는 병은 어디에도 없다. 나환자들은 공포와 혐오의 대상으로서 살해당하거나 추방당했으며, 또한 두건을 쓰거나 뱃지를 달고 다른 사람에게 경고를 하기 위해 방울을 올리고 다녀야 했다. 아노 카렌, 권복규 옮김, 『전염병의 문화사』, (주)사이언스북스, 2009, 130쪽.

아들의 회유를 비원하는 나머지 깊은 산중에 산매가 무서운데도
 산 기도를 올리고 호신 하시며 신심을 다하였다. 애태우며 애태운 나머지 점점
 정신이나 육체나 쇠약할 때로 쇠약해 나중에는 이로써 황천길로 떠나셨다.
 어머니의 주검을 눈앞에 모셔 놓고 그 영결식도 발인도 호곡도 못하고 망상제인 내가
 내 집을 떠나야만 시체가 북망산 길로 가게 되니 이 어찌 원통한 일이 아니겠는가.....
 이래서 옛날부터 사람들이 문둥병을 천벌을 받은 병이라 증오하는 것인지 모른다.
 나는 인간됨을 버리고 내 집에서 떠났다.¹³⁾

(나) 매년 4월경이 되면 어디서부터지 부산의 남빈 근처 해안을 따라 오는
 나병환자가 매년 증가하고 있다. 이들은 일반부민과의 사이에 종종 충돌
 을 야기할 뿐만 아니라 상당히 위험이 따르기 때문에 당국도 골치를 썩
 고 있다. 부산부의 가가오 서장은 “위생적 양심이 없는 그들을 부내에
 방임해 두는 것은 상당히 위험하기 때문에 어떠한 조치를 취하고 싶지만,
 지금은 어떠한 방법도 없기 때문에 우선 감시를 엄중히 해서 시설이
 완비되는 날을 기다릴 수밖에 없다.”¹⁴⁾

위의 글 (나)에서 일본 서장 가가오의 발언은 당시 ‘한센병’ 환자에 대한 시선과 행
 정적 처리가 어떻게 이루어지고 있었는지를 알 수 있게 한다. 그는 한센병 환자를
 “위생적 양심이 없는 사람”으로 치부한다. 즉 환자는 도덕적, 윤리적으로 죄를 짓고
 있는 몸이다. 위생 담론은 곧 도덕/비도덕, 윤리/비 윤리라는 이분법적 연쇄 고리로
 환자를 묶는다. 그리고 그들을 “상당히 위험한 존재”로 각인 시켜서 “엄중한 감시”를
 할 것을 지시하고 있다. 일제가 내세운 위생관리의 철저는 한국을 쉽게 통제관리하기
 위한 하나의 수단이면서 동시에 식민화를 정당화 하는 방편이었다. 그들의 이러한 속
 셈은 환자를 양심이 없는 사람으로 치부하였고 엄중한 감시를 해야 할 대상으로 차별
 했다. 따라서 환자의 치료에 대한 언급은 없고 그들을 배제시키고 격리시킬 “시설이
 완비되는 날”만 기다린다고 말한다.

근대국민국가는 이렇듯이 국가권력의 작동을 통해서 개인 및 사회를 통제하고 질서
 를 유지하고자 했다. 그들의 이러한 사고는 이분법적인 가치관을 통해 인간의 신체를
 정상/비정상으로 나누었다. 따라서 건강한 신체는 재생산과 발전에 기여할 수 있는
 정상적인 신체로 간주하였다. 반면, 병들거나 기형의 신체는 사회를 어지럽히는 비정
 상적인 것으로 구별해 내고 국가 권력의 통제와 규율을 강화함으로써 지배의 정당성
 을 확보하였다. 한센인들은 치료의 대상이기 전에 사회질서를 어지럽히고 생산에 기
 여할 수 없는 추방되어야 할 쓸모없는 신체를 지닌 존재로 철저히 소외되었다. 이러
 한 일본식민지배자의 이분법적 가치관은 부국강병의 원리와 맞물리며, 전쟁의 폭력을
 통한 대륙으로의 꿈을 보여주는 것이다.

가도 가도 붉은 황토길
 숨 막히는 더위뿐이더라.

13) 『황토길』, 앞의 책, 90-91쪽.

14) 『朝日朝鮮』, 1924, 8, 12일.

낮선 친구 만나면
우리들 문둥이끼리 반갑다.

천안 삼거리를 지나도
쭈세미 같은 해는 서산에 남는데

가도 가도 붉은 황톳길
숨 막히는 더위 속으로 찢름거리며
가는 길... ..

신을 벗으면
버드나무 밑에서 지·까·다·비·를 벗으면
발가락이 또 한 개 없다

앞으로 남은 두 개의 발가락이 잘릴 때까지
가도 가도 천리 먼 전라도 길.
-〈전라도 길- 소록도로 가는 길에〉¹⁵⁾

시적주체는 주권자로부터 철저히 추방되는 자신의 모습을 이동의 고통을 통해서 보여준다. 그곳은 인가가 없는 “가도 가도 황톳길”만 보이는 “숨 막히는 더위뿐인 ” 막막한 곳이다. 길은 끝이 있게 마련이지만 여기서 길은 끝이 나지 않는다. ‘소록도’로 가는 길은 발가락이 다 잘려 나가고 마지막 두 개의 발가락으로 견디며 걸어가야 한다. 발가락이 잘려 나가는 고통은 사회로부터 배제되고 추방당한 호모사케르의 모습을 상징한다. 주권력자는 ‘한센병’ 환자를 ‘정상/비정상’이라는 이분법적 잣대로 가르고 배제와 포함을 통해 자신의 지위와 권력을 나타내고 통치를 정당화 한다.

그러나 제도 밖으로 밀려난 그들이 의지할 수 있는 것은 소외된 타자들끼리의 삶이다. 즉 “낮선 친구 만나면/우리들 문둥이 끼리 반갑다”라는 표현에서 나타난다. 이는 자신들을 벌거숭이로 만들어 제도권 밖으로 내쫓은 권력자에 대한 저항의 의미가 담겨져 있다. ‘한센병자’(비정상인)/정상인이라는 이분법적인 사고에 대응하는 길은 ‘소수 타자’들끼리의 연대의식인 것이다. 한하운의 ‘한센병’체험 서사가 개인의 고통에 머물지 않는 이유가 여기에 있다. 왜냐하면 “우리들 문둥이 끼리 반갑다”라는 표현 뒤의 연들은 모두 앞의 연과 의미를 같이하면서 추방당한 ‘한센병자’들의 고통을 대변하고 있기 때문이다. 이들은 모든 발가락이 떨어져나가는 고통을 견디며, 제도권으로부터 최대한 먼 거리로 쫓겨 가야 한다. 그래서 시적주체는 숨은 주체로 표면에 드러나지 않고 있다. 한하운에게 반복적으로 각인된 정상인(건강한 신체, 제도권, 정치권의 포함)/비정상인(추방, 생물적인 삶)에 대한 이분법적 시선은 그조차도 스스로 ‘소외된 타자’로 인식하게 만들었다.

한하운의 시에 나타나는 ‘길’은 벌거벗겨져 추방당하는 길이기에 언제나 막막하거나 끝이 없고 불안한 길로 이미지화 된다. 길은 길인데 내 의지대로 선택해서 갈 수 있

15) 한하운, 『韓何雲 詩抄』, 앞의 책, 6-9쪽.

는 길이 아니라 누군가가 정해준 대로 가야 한다. 시적주체는 실제로 제도권 안에 포획되어 있지만 제도권 밖에서 최대한 떨어져 있어야 하는 이중적 배제의 존재이기에 더 고통스럽다. 시적주체는 자유의지대로 길을 갈 수가 없다. 왜냐하면 언제나 이분법적인 길은 정상인(건강한 신체, 위생)/비정상인(병든 신체나 기형의 신체, 비위생적)으로 나누어 정해져 있기 때문이다.

저 길도 아닌
이 길이다 하고 가는 길.

(중략)
저 길이 이 길이 아닌
저 길이 되니
개가 사람을 업수녀기고 덤벼든다.
-〈막다른 길〉부분-¹⁶⁾

시적주체는 사회로부터 배제된 자신의 모습을 ‘길’이라는 공간을 통해서 형상화 하고 있다. ‘한센병’ 환자들이 가야 할 길은 ‘이 길’로서 제도권 밖으로 밀려나는 길이다. 제도권 안에 포함된 길은 ‘저 길’로서 시적주체나 ‘한센병’ 환자들이 걸어갈 수 없는 먼 거리에 있는 공간이다. 더군다나 그 길은 “개가 사람을 업신여겨” 물려고 덤비고 위험한 길이며, 막다른 길이다. 시적주체의 기본적인 인권은 사라지고 개에게 수모를 당해야 하는 것이다. 이는 예외자로서의 호모사케르로 볼 수 있으며, 법의 영토와 무법지대, 공동체의 안과 밖 사이에서 떠도는 모습으로 부유한다.¹⁷⁾ 시적주체는 이를 ‘이 길’과 ‘저 길’로 반복 교차하여 형상화함으로써 의미의 아포리아를 만들어낸다. 독자로 하여금 ‘이 길’과 ‘저 길’의 의미를 헷갈리게 한다. 즉 어떤 길이 ‘이 길’이며, 어떤 길이 ‘저 길’에 속하는지 알 수가 없게 만듦으로써 제도와 주권적 권력에 저항한다.

시적주체를 추방한 주권적 추방령은 “효력은 가지지만 의미 없는 법의 구조”라는 것을 말한다. ‘이 길’과 ‘저 길’은 정치적 권력과 제도가 ‘한센병’ 환자들을 배제시킴으로써만 그를 포함시키고 그를 포함시킴으로써만 환자를 배제하는 독특한¹⁸⁾ 예외상태임을 시사한다. 한하운은 ‘이 길’과 ‘저 길’을 뫼비우스의 띠처럼 모호해 지도록 형상화 하는 것으로 주권력의 양가적인 모순을 고발한다.¹⁹⁾

한센병에 대한 근대 주권적 행사를 하는 사람들의 시선을 잘 드러내 주는 시로서 〈나는 문둥이가 아니올시다〉²⁰⁾라는 시를 들 수 있다. 시적주체의 ‘문둥이’라는 발언

16) 위의 책, 28-29쪽.

17) 조르조 아감벤, 앞의 책, 97쪽.

18) 위의 책, 131쪽.

19) 주권자는 비상사태를 선포함으로써 문제되는 상황을 법질서 바깥으로 밀어낼 뿐만 아니라, 자기 자신도 함께 법질서의 예외로 만든다. 그리하여 주권자는 호모사케르의 공간과 동일한 성격의 공간속으로 진입하게 된다. 주권자는 합법적으로 법의 효력을 정지시키고 법에 대한 예외자가 될 수 있다. 위의 책, 31쪽.

20) 한하운, 『보리퍼리』, 앞의 책, 60-62쪽.

에서 알 수 있듯이 ‘한센병자’를 환자로서 대하지 않고 있음을 알 수 있다. 당시 ‘문둥이’는 천형의 병으로 인식되었으며, 벌을 받은 몸이니 당연히 죄 값을 받아야 하는 죄인으로 낙인 찍혔다. 죄인으로 낙인찍힌 몸이라는 것은 “아버지가 문둥이올시다/어머니가 문둥이올시다”라는 표현을 통해 잘 드러난다. 즉 태어날 때부터 조상으로부터 물려받은 낙인으로서 ‘천벌’의 의미를 내포하고 있다. 또한 그들 조상의 문둥이 새끼라고 표현하여 ‘유전적인 병’임을 인식하고 있었음을 알 수 있다. 시적주체는 “나는 문둥이 새끼올시다”라고 발언하고는 곧이어 “그러나 정말은 문둥이가 아니올시다.”라고 말한다. 주권적 행사를 하는 ‘당신’들이 부르는 ‘문둥이’는 치료를 받아야 할 환자라는 의미를 내포하고 있다.

대한민국의 근대화는 일제식민지 통치권 아래에서 이루어졌으며, 한센병 환자를 위생관리라는 차원에서 배제시키고 통제 시켰다. 이는 대한민국의 전식민화를 이루고 쉽게 통제하기 위한 정치적 수단이었으며, 하나의 목적이고 대외적으로는 선전도구였다.²¹⁾ 그들은 ‘한센병’ 환자들을 치료하기 보다는 자신들의 의료구제 사업의 선전도구로서 사용했다. 일제는 환자들을 배제와 추방, 감금을 통해서 호모사케르로 만들었다. 이들은 한센병자를 한사람의 인격체가 아니라 제물로 희생될 수는 없지만 면책살해의 가능성을 지닌 이중적인 배제와 거부의 대상으로 본 것이다. 주권자들이 시적주체를 ‘문둥이’라고 말하고 너의 피는 ‘문둥이’의 피임을 각인시키고 사회로부터 배제시킨다. 이때 ‘한센병자’가 아닌 자들은 모두 주권자이며, 이들은 누구든지 잠재적 ‘호모사케르’로 전략할 수 있는 존재들이다. 그렇기 때문에 이들은 ‘한센병’ 환자들에게 철저히 ‘천형’의 병이라고 손가락질 하고 낙인찍었던 것이다. 그 이면에는 언제든지 자신들도 배제와 추방의 대상이 될 수 있다는 극도의 불안이 심리적 메커니즘으로 작용하고 있다.²²⁾ 왜냐하면 사람은 누구나 언제까지 건강한 신체로 지낼 수 있을지 장담을 할 수 없기 때문이다. 누구나 질병에 쉽게 노출 될 수 있고 정상에서 비정상적인 신체로 낙인 찍혀 추방당할 수 있기 때문이다.

한하운은 이러한 당대 ‘한센병’에 대한 차별적 시선과 인식을 역설법을 통해서 잘 보여준다. 이는 앞 연에서 계속적으로 아버지-어머니-나로 이어진 “문둥이” 계보는 뒤의 행 “그러나 정말은 문둥이가 아니올시다.”에서 뒤집히고 만다. 그렇다면 아버지의 족보와 어머니의 족보, 나의 족보는 다시 쓰기를 해야 한다. 아버지와 어머니 집안으로부터 물려받은 것이 아니라 사회 정치적 담론이 만들어준 것이라는 뉘앙스를 풍긴다. 시적주체인 나의 아버지와 어머니의 “문둥이” 계보 역시 그러하다. 한하운은 “문둥이”라는 틀을 만들어놓고 사회로부터 추방하고 배제시키는 사회인식과 주권자들에 대해서 역설적으로 비판하고 있는 것이다. 그는 단지 한 사람의 인격체로서 ‘한센병’이라는 병을 앓고 있으며, 병원에서 치료를 받아야 하는 입장임을 밝히고 있다.

21) 일본의 우가키 총독은 기자회견에서 “제군, 조선에서 세계에 자랑할 만한 세 가지가 무엇인줄 아는가?”라고 묻자 기자가 지하자원이나 장육강수전 등이 아닙니까? 라고 했다. 그러자 “금강산, 흥남을 중심으로 하는 화학공업, 그리고 자애의 성과인 소록도이다”라고 대답했다. 『경성일보』, 1935. 2. 16.

22) 강신주, 『철학적 시 읽기의 즐거움』, 동녘, 2010, 320쪽 참고.

3. 복종하는 신체와 의료인의 치료거부

일본의 식민정책이 만들어낸 위생/불결의 이분법적 가치관은 한국사회전반에 걸쳐 불안과 불신의 세계를 조장하였다. 건강한 신체는 문명의 표상이면서 부국강병의 원천으로 여겨졌다. 그러나 병든 신체는 사회질서를 문란하게 하고 윤리적으로 타락하여 위협을 가하는 타자로 인식하게 했다. 이는 기존에 가졌던 한국인들의 연대감을 와해하면서 이기적이고 개인적인 가치관을 형성하게 만들었다. 이처럼 제국의 문화적 규범에 입각해 규정된 위생관리는 검열 및 환경규제 체계를 통한 훈육과 사회통제의 또 다른 수단이 되었다.²³⁾

더불어 오래전부터 내려오던 ‘한센병’에 대한 고질적인 인식과 겹치면서 이들에 대한 기피현상과 혐오는 더욱 심각해 졌다. 이것이 바로 한센인에 대한 여러 가지 속설들 속에 나타난다. 즉 “문둥이는 어린아이의 간을 빼먹으면 병이 낫는다.” “달밤에 문둥이 우는 소리를 들었는데 아침에 보니 아이의 간이 없어졌더라”²⁴⁾는 이러한 속설과 소문 등은 한센인들을 어디에도 발붙이지 못하게 궁지로 몰아넣었다. 신문에서는 ‘한센인’들이 여러 가지 부도덕한 사건을 일으키며, 질서를 혼란하게 하고 위협하는 존재로 거듭 보도되었다.²⁵⁾ 당시의 한센병 환자에 대한 사회적인 인식은 의료관계자들이라고 해서 특별하지는 않았다. 그들 역시 ‘한센병자’에 대한 의료적 치료를 거부하거나 약을 제공하기를 거부했음을 한하운의 텍스트를 통해서 알 수 있다.

호킨스는 환자들이 의사의 치료, 부당한 대우 등을 밝히고 비판하는 서사를 ‘분노 투병기’라고 하였다. 한하운 역시 병의 치료를 위해서나 또는 요양을 위해서 어쩔 수 없이 떠나면서 억울한 심정과 분노의 감정을 토로한다. 한하운이 자신의 고향을 떠나는 것은 자신의 의지로 떠나는 것이 아니라 다른 사람들의 눈을 피해 쫓겨 가는 것이다. 그 쫓김은 어머니의 상을 당하고도 상주로서 역할을 하지 못하고 떠나야 하는 슬픔과 고통을 안겨주었다. 하지만 이것으로 그의 슬픔이나 모욕감, 고통은 끝나지 않는다. 그가 기차를 타는 순간부터 또 다른 폭력이 그를 기다리고 있었기 때문이다.

천 리 길을 걸어갈 수 없는 일이라 기차를 탄다. 찻간의 사람들의 눈초리와 주둥이는 나를 향하여 쏟아진다. 차장은 으레껏 발길로 차며 끄집어 내린다. 하차를 당하는 굴욕과 창피를 다시는 겪지 않고 내 발가락이 다 없고 죽는 한이 있더라도 이

23) 엔소니 킹, 이무영 역, 『도시 문화와 세계 체제』, 시각과 언어, 1999, 105쪽.

24) 문둥이에 대한 속설을 시에 직접 차용한 서정주의 시가 있다. 해와 하늘빛이/문둥이는 서러워//보리밭에 달 뜨면/애기 하나 먹고//꽃처럼 붉은 울음을 밤새 울었다. -〈문둥이〉전문- 여기서 ‘애기 하나 먹고’라는 표현이 바로 문둥이에 대한 민간속설을 차용한 대목이다. 물론 시의 특성상 ‘애기’는 상징적으로 해석되지만 한편으로는 당시 ‘문둥이’의 속설과도 관련을 지닌다.

25) 문둥이 오백명이 촌락을 습격하려다가 경찰과 충돌하여 소동이 벌어졌다는 기사를 동아일보에 실고 있다. 문둥이들이 촌민들과 서로 충돌하여 부산경찰서에서 알고 경관 이십 여명이 출동하여 경관 한 명이 부상하고 칠일 오전 두 시경에 겨우 진압했다는 내용이다. 그 원인은 촌락 사람들이 문둥병환자를 꺼려서 다른 데로 옮겨 가라고 한 것이 원인이 되었다고 한다. 부산경찰서에서는 방금 엄중히 관계자를 조사 중이라고 보도하고 있다. 『東亞日報』, 1924. 6. 11. 3면.

삼복더위 길을 걷기로 한다.²⁶⁾

한하운은 소록도 요양원으로 가기 위해 기차를 타는 과정에서부터 어려움을 겪는다. 그는 몇 개 남지 않은 발가락으로 천리 길을 걸어 갈 수 없어 차를 탄다. 그러나 한하운은 다른 사람들의 불쾌한 시선으로 인해 이용할 수 가 없게 된다. 사람들이 보내는 눈초리와 말에서 당시 ‘한센병자’에 대한 편견과 따돌림, 멸시를 느낄 수 있다. 차장마저도 다른 사람들이 보란 듯이 일상처럼 해왔던 ‘발길질’을 하며 차에서 추방시켜 버린다. 기차는 대포와 함께 근대성의 상징이다. 기차는 산업혁명과 떼려야 뗄 수 없는 역사의 기원이며, 철도소리는 근대의 시작을 알린다. 이러한 기차에서 추방당한다는 것은 근대성 속에 속할 수 없는 제외된 자임을 자각하게 한다. 건강한 몸이 문명이라면 병든 신체는 야만임을 증명한다.

위의 발언에서 당시 ‘한센병’자는 규정지어지고 폭력을 당해도 당연한 그런 존재로 비쳐지고 있음을 알 수 있다. 한하운은 자신을 이렇게 배제시키고 타자화 시키는 사람들의 입을 “주둥이”라고 표현함으로써 비판한다. 인간은 다른 사람과 소통을 할 때에 표정, 몸짓, 언어를 통해서 한다. 그 중에서도 상호 소통은 거의 대부분 언어를 통해서 이루어진다고 볼 수 있다. 하지만 위의 글에서 ‘한센병자’를 철저히 배제시키고 타자화 시키면서 폭력을 휘두르는 사람들은 이미 ‘입’으로의 소통 즉 언어를 포기한 것이다. 사람들의 입은 언어를 통한 소통을 포기했고 기본적인 욕구인 식욕만을 해결하는 “주둥이”가 된다. 그래서 새의 “주둥이”로의 역할밖에 못하게 된다. 이는 소통의 부재를 상징적으로 보여주는 예이다.

차안에 있었던 사람들은 주권자들이라고 말할 수 있다. 즉 ‘한센병자’인 시적주체를 자신들의 세계에서 철저히 배제시키고 쫓아냄으로써 자신은 벌거벗겨짐으로부터 안전한 사람임을 증명한다. 그래서 그들은 환자를 더 철저하게 배제시키고 추방시키기 위해 폭력을 휘두른다. 차안에 탄 사람들은 근대식민주의 권력이 휘두른 폭력이 무의식적으로 내면화 되어 있었음을 상기시킨다. 또 그들 역시도 언제든지 벌거벗겨 질 수 있다는 커다란 두려움이 숨겨져 있는 것이다. 이러한 그들의 행위를 보면서 한하운은 발가락이 다 문드러지는 한이 있더라도 “굴욕과 창피”를 당하지 않게 걸어가겠노라고 다짐을 한다. 이 다짐 속에는 그들에 대한 분노의 감정과 슬픔, 저항이 담겨있다.

이 모든 지옥을 벗어나려면 나에게 주어진 마지막 길 오직 하나 밖에 없는 길
소록도로 가는 길 밖에는 없었다. 이 소록도 역시 나환자의 낙원이 못되고 지옥의
하나 됨을 잘 알고 있는 나로서 이 인간 동물원에 갇혀 신음하는 이곳을 찾아
가야만 하는 마지막 길을 찾아가는 암담한 심정은 사형수가 사형장을 가는
심정과 같은 것이다.²⁷⁾

한하운이 보기에 자신을 발가벗겨 추방한 세계는 ‘지옥’이었다. 이 지옥을 벗어나서 자신이 갈 수 있는 길은 ‘소록도’ 밖에 없다. 최소한 선택이란 두 개 이상이 있을 때

26) 『黃土길』, 앞의 책, 54쪽.

27) 위의 책, 53쪽.

가능한 것이다. 그런데 그에게는 하나의 선택지밖에 주어지지 않았다. 즉 내 의지로 요양을 가는 것이 아니라 세계를 지옥으로 만들어 더 이상 발붙이지 못하게 하면서 내모는 형태다. 한센인은 세계로부터의 추방이면서 동시에 인간으로서 누릴 선택의 자유마저 빼앗겼다. 한하운은 이러한 세계를 지옥으로 비유하고 있으며, 요양원인 ‘소록도’ 역시 ‘지옥’이라고 말한다. 그가 보기에 그 곳은 “인간 동물원”이며, 신음하는 소리로 가득한 공간이기 때문이다. 그래서 한하운은 “사형수가 사형장을 가는 심정”으로 가고 있다고 말한다.

그의 이러한 발언을 통해서 당시 ‘한센병자’에 대한 처우와 요양원 시설이 어느 정도였는지 짐작해 볼 수 있다. 즉 ‘소록도’는 환자들의 치료나 요양에는 관심이 없고 환자들을 가두고 격리시킴으로써 통제하고 저지 시키는데 목적을 두었던 것이다. 일본식민주의는 근대화의 척도를 ‘위생관리’에 두었으며, 이는 전시에 필요한 ‘건강한 신체’를 생산하려는 담론을 만들어내었다. 그들은 전시에는 건강한 신체의 군인들이 필요했고 노동시장에서는 노동력을 담당할 신체가 필요했기 때문이다.²⁸⁾ ‘한센병’ 환자는 이들의 식민지 권력에 의해 생산된 위생담론에 저해되는 타자들로 규정되게 된다. 즉 위생담론은 건강/질병, 정상/비정상으로 철저히 나누고 질병을 불결함과 죄, 더러움, 도덕적으로 타락한 존재라는 담론을 형성한다. 이는 미개한 한국인들을 자신들이 위생적으로 철저히 관리감독하고 정상적이고 도덕적인 인간으로 훈육해야 한다는 의식을 바탕으로 한다.

나병이 어떤 죄명 같다. 이 병으로 말미암아 갇은 저주와 학대를 받고
있으니까 말이다. 내가 나병에 걸렸다는 것은 나의 잘못이 아닐 것이다.
갇은 학대를 받아도 사람들은 문둥이니까 당연히 받을 것을 받는 것 같이
눈도 하나 까딱 하지 않고 멀뚱한 눈으로 보고만 있다.²⁹⁾

죄명(罪名)은 문둥이.....
이건 참 어처구니없는 벌(罰)이올시다.

아무 법문(법문)의 어느 조항(條項)에도 없는
내 죄(罪)를 변호(辯護)할 길이 없다.

옛날부터
사람이 지은 죄는
사람으로 하여금 벌(罰)을 받게 했다.

그러나 나를
아무도 없는 이 하늘 밖에 내세워 놓고

죄명(罪名)은 문둥이.....
이건 참 어처구니없는 벌(罰)이올시다.

28) 미즈오 나오키, 앞의 책, 118-119쪽.

29) 『황토길』, 앞의 책, 53쪽.

한센병에 대한 당시 사람들의 인식을 잘 보여 주고 있다. “나병”은 병 종류중의 하나가 아니라 “어떤 죄명”이다. 한하운은 자신이 앓고 있는 것이 죄를 지어서 받은 천벌이 아니라 병임을 “이 병으로 말미암아”라는 말 속에 뚜렷이 주장하고 있다. 또한 사람들은 병에 걸린 환자를 돌보기보다는 “저주와 학대”를 일삼는다. 환자의 아픔에는 무신경하고 무감각하다. 이들은 한센병자들이 갖은 학대를 받아도 “눈도 하나 까딱 하지 않고 멀뚱한 눈으로 보고만 있”는 것이다. 진정한 소통은 타자의 고통을 이해하고 공감하는데서 출발한다. 그런데 사람들의 태도와 의식은 타자의 고통에 대한 공감과 이해가 전혀 일어나지 않는다. 그들은 모두 한센인에게 무차별적으로 가해지는 차장의 폭력에 암묵적으로 동참하고 있다. 무고한 환자에게 죄명을 씌워놓고 특수한 상황을 선포하는 것은 주권자들이 하는 행동이다. 한센인들은 법의 테두리에서 추방된 자들로서 “아무 법문의 어느 조항에도 없는” 죄와 벌을 받고도 법의 보호를 받을 수 없다. 왜냐하면 그들은 법으로부터 배제됨으로써 통제를 받는 이중적 추방의 존재기 때문이다.

눈은 내면의 감정을 무언으로 드러내는 오감중의 하나다. 우리는 주로 언어나 글로 소통을 하지만 눈으로 표정도 짓고 눈빛으로 감정도 드러낼 수 있다. 하지만 위의 글에 나타나는 사람들의 눈은 “까딱 하지 않고” 표정조차 없는 “멀뚱한 눈”이다. 이는 타자에 대한 사랑이 없는 무미건조한 눈으로 소통의 단절을 의미한다. 그들의 눈은 문둥이는 저주와 학대를 받아도 마땅한 대상임을 “우리가 안다”라는 전제를 깔고 있으며, “알지 못하는 부분에 대한 배제를 수반”하고 있다.³¹⁾ 한하운은 이들의 표정 없는 눈을 상징적으로 표현함으로써 감성의 부재와 소통의 단절을 동시에 보여준다. 그리고 이들이 바라보는 세계 즉 눈에 보이는 것이 전부 진실이 아님을 상기시킨다. 한하운은 ‘무표정한 눈’의 상징을 통해 환자에 대한 감수성의 결여를 드러내면서 ‘문둥이’ 이면에 ‘동등한 인간’이 배제되고 있음을 보여준다. 그는 어느 법문, 어느 조항에도 없는 죄를 한센병 환자에게 덧씌워 놓고 법의 테두리에서 추방하고 통제하는 주권자를 비판한다.

영영 열리지 않는
인위의 문이 있다. 절대 결절의 문이 있다.
병원이고 의사고 간호원이고 내게 모두
소용이 없다.
-〈열리지 않는 문〉부분-32)

의학박사도 많고
약학박사도 많고

30) 『한하운 시초』, 앞의 책, 12-13쪽.

31) 임철규, 『눈의 역사 눈의 미학』, 한길사, 2004, 231쪽.

32) 『黃土길』, 앞의 책, 72쪽.

내과 외과 소아과
치과 신경과 피부과
병원도 많기도 한데

그러나 병원문은 집집이 닫혀있다.
약국이란 약국은 문이 열리지 않는다.
-〈열리지 않는 문〉부분-³³⁾

경기도 보건후생국을 찾았다. 언젠가 한 번 신세진 일이 있는
미인(美人:미국인 국장)을 만나러 하였다. (그러나 한국인들이 그를 떠다
밀고 못 만나게 했다. 결국 만나서 지시서를 받는데 효자동에 있는
순화병원 입원하는 지시서이다)
순화병원에서는 거절한다. 그들에게 교섭하니 안 된다고만 한다.
마지막으로 나는 그들에게 “미인 국장을 데리고 올테니.....”하고 나왔다.
그때서야 그들은 몇 십 년이나 비어 두었는지... 도깨비라도 나올만한 방으로
안내한다³⁴⁾

위의 시 〈열리지 않는 문〉에서 ‘문’은 다의미로 해석 될 수 있다. 그 하나는 ‘병원
의 문’이고 둘째는 ‘소통의 문’, 셋째, ‘병원 관계자의 불성실한 치료행위와 닫힌 마음
의 문’이다. 환자는 ‘한센병’을 치료하기 위해 온갖 병원을 돌았지만 받아주는 곳이
없다. 그래서 예전에 얼굴을 익힌 관청 관계자의 도움을 받아 병원에 치료 허락서를
받아서 찾아간다. 그러나 그는 문전박대를 당하고 사정을 해서 간신히 입원을 하게
된다. 하지만 그 곳에서의 치료는 그냥 숙박을 하는 것으로 그친다. 그는 그 곳에서
겨울의 추위를 나며 글쓰기에 전념하였다. 사실 그가 병원에 입원하려고 한 것도 겨
울을 나기 위한 것과 시를 쓰기 위한 목적도 컸다고 말한다. 이를 통해 우리는 한센
인에 대한 당시 의료관계자들의 인식과 치료거부 행위를 읽을 수 있다.

한하운은 치료를 받지 못하고 겨울만 나고 병원에서 쫓겨나야 했다. 그는 이러한
의학적 치료행위에 대한 불만을 텍스트를 통해 형상화 한다. 이를 통해 한하운은 의
사, 간호사들의 ‘한센병 환자’를 대하는 태도에 대해서 비판한다. 당시 ‘한센병자’들은
어느 병원에서도 선 듯 받아주고자 하지 않았으며, 치료조차 제대로 해 주지 않았다는
것을 알 수 있다. 국가에서 지정한 병원에서도 조차 관청의 허락서 없이는 입원치료
할 수 없었으며, 환자들을 문전박대 했음이 글 속에 나타나 있다. 한센인들은 병원치
료의 미비로 인해서 더 많은 고통을 당해야 했고 치료자의 행위 역시 이들에게 커다
란 상처와 불신을 안겨주었다.

병자를 치료해야 하는 병원도 나환자의 치료를
거절하고 병자에게 약을 팔아야 하는 약국도 나환자
에게는 약을 파는 것을 거절하고 있다.³⁵⁾

33) 『한하운 시초』, 앞의 책, 20-23쪽.

34) 『黃土길』, 앞의 책, 41쪽.

한하운은 병원도 약국도 모두 ‘한센병’ 환자의 치료를 거부하고 배제시키고 있음을 비판한다. 그는 환자가 치료받을 권리조차 박탈당한 현실을 고발하고 있는 것이다. 병원은 “병자를 치료해야” 하는 것이 당연한 의무인데도 “거절”을 일삼는다. 뿐만 아니라 약국조차도 ‘나환자’에게는 “약을 파는 것을 거절하고 있다.” 이는 그들이 철저히 사회로부터 추방당하고 소외되고 있음을 보여준다. 그들이 사회 속에서 활동할 수 있는 공간은 물론 환자로서 허락받은 공간조차 허용되지 못했음을 알 수 있다. 이러한 사회현실 속에서 ‘한센병’ 환자들의 몸과 마음은 치유될 수 없었으며, 부유할 수 밖에 없었을 것이다. 한하운은 세상에 속해 있었지만 바깥에 있었고 바깥에 있었지만 주권력자의 권력 안에 존재해야 했다. 의료관계자와 약사가 그들에게 치료를 거부하거나 약을 팔지 않는 것은 환자를 죽게 방치하는 행위이다. 이를 통해서 우리는 당시 한센병 환자가 호모 사케르였음을 확인 하게 된다.

환자와 의료관계자는 동등한 인간의 관계를 배제하고 권력자와 타자로 존재하며, 이는 환자에게 배신감과 절망감을 안겨준다.

하루는 병원 측에서 따뜻한 봄도 되었으니 나가라는 통고를 한다.
나는 무조건 감사하다고 인사를 하고 다시 거리로 나섰다.
치사스런 깡통은 인제 버리기로 하였다. 생활을 혁신하기로 하였다.³⁵⁾

병원은 환자의 퇴원 의사와 상관없이 일방적으로 ‘퇴원을 통고’한다. 이는 의료관계자가 ‘한센병자’를 대하는 태도와 권력관계를 잘 보여준다. 의료관계자는 환자의 증상이나 치료에는 무심하며, 의사 결정권마저 빼앗는다. 하지만 이러한 의료관계자의 행위에 대해서 나는 “무조건 감사하다고 인사를 하고 다시 거리로 나”선다. 만약 그가 ‘한센병자’로서 철저히 타자화 되지 않았다면 분노와 저항을 했을 것이다. 이를 통해 ‘한센인’들에 대한 사회적 인식과 규율이 얼마나 강력하게 개인의 신체를 파헤치고 분해하고 재구성했는지를 잘 보여준다. 이러한 규율은 한센병자에게 복종하고 훈련된 신체, 순종적인 신체를 만들어냈음을 확인할 수 있다.³⁶⁾ 한하운은 의료관계자의 무례한 행동에도 “무조건 감사하다”는 표현을 통해 ‘한센인’들에게 권력자가 휘두른 폭력의 실체가 어떻게 각인되었는지를 보여준다. 이러한 표현은 의료계에 대한 실망감과 비판의 의미를 역설적으로 드러낸 것이기도 하다.

그는 다시 돌아갈 곳이 없는 거리의 노숙인이 된다. 그동안 걸인으로 구걸하며 살았던 자신의 삶에서 “치사스런 깡통을 인제 버리”는 것으로 “생활을 혁신하기로” 했다고 말한다. 한하운은 아픈 환자이지만 강제 퇴원당하여도 돌아갈 집이 없었던 것이다. 이러한 현실의 막막함을 깡통을 버리는 것으로 대신한다. 뿐만 아니라 “생활을 혁신하”는 행위가 고작 깡통을 버리는 것이라고 말한다. 이러한 표현을 통해서 당시 한

35) 위의 책, 74쪽.

36) 위의 책, 42쪽.

37) 미셸 푸코, 오생근 역, 『감시와 처벌』, 나남, 2011, 213쪽.

센인의 삶이 얼마나 비참하고 고통스러웠는지를 증명해 준다.

텍스트 속에 나타난 ‘한센병자’를 대하는 의료관계자들의 태도에서 ‘한센병’은 고칠 수 없는 병이며, 전염성이 강한 병이라는 인식이 나타나고 있음을 알 수 있다. 뿐만 아니라 그들에게 어떠한 치료나 응급조치를 해 주지 않는다. 그냥 병원에서 겨울을 나고 봄에 나가기를 바라는 것이다. 이러한 의료관계자의 말이나 행동에서 우리는 당시 그들이 ‘한센병자’를 치료대상으로서 바라보는 것이 아니라 징벌대상으로서 대하고 있음을 짐작할 수 있다. 최소한 당시로서 개발되거나 연구된 치료를 ‘한센병자’에게 해 줄 수 있었음에도 불구하고 치료거부가 당연시되었기 때문이다. 의료관계자와 ‘한센병’ 환자의 관계 역시 인간 대 인간의 관계가 아니라 주권자와 타자의 관계로 전락한다. 의료관계자는 한센병환자의 고통에 무관심과 치료거부로 대처함으로써 감수성의 부재를 드러낸다.

4. 견딜과 치유의 글쓰기

한하운은 ‘한센병자’로서 온갖 멸시와 저주, 추방의 삶 속에서도 글쓰기를 멈추지 않았다. 그가 이렇게 절망스럽고 고통스런 현실 속에서도 마지막 까지 놓지 않았던 것은 ‘글쓰기’였다. 그에게 글쓰기는 자신의 존재를 확인하는 유일한 방법이었으며, 한센인으로서 아픔과 고통을 견디게 해 주는 약이었다. 한하운은 ‘한센병’을 이겨낸 것이 아니라 견뎌냈다. 그에게 있어 글쓰기는 병을 견뎌내고 치유해 주는 하나의 과정이었으며, 삶이었다. 한하운이 미인(美人) 보건국장을 만나서 어렵게 입원치료 통지서를 받아서 순화병원에 입원을 결심했던 것도 모두 글을 쓰기 위해서였다. 그만큼 글쓰기는 그에게 삶만큼 절박했다. 그는 당시 순화병원에 어렵게 입원을 하고 “나는 이 방을 깨끗이 소재하고 여기서 시작(詩作)에 힘썼다.”³⁸⁾라고 해설을 달고 있다. 글쓰기는 소외된 타자, 추방당한 타자로서의 자아를 감싸 안아주는 유일한 탈출구였다. 그랬기에 그는 어떠한 상황에서도 글쓰기를 멈추지 않았다.

고독! 무서우리 만치 외로운 자학과 저주에서 참을 길 없는
울음이 구천에 사무치는 처절한 생명의 노래를 나는 부르며
눈물을 뿌리며 매마른 <황토길>을 걸어가며 나의 마음의 영가(靈歌)를
불렀다. 나는 시를 읊지 않고는 살 수 없다.³⁹⁾

한하운에게 있어서 글쓰기는 자신의 고독과 외로움 절망감을 표현하는 창구였다. 또한 “처절한” 삶의 벼랑에서 뛰어내리지 못하게 잡아주는 끈이었다. 그는 “시를 읊지 않고는 살 수 없”는 존재였던 것이다. 시는 곧 그에게 생명이며, 다른 사람과 소통할 수 있는 유일한 창구였음을 알 수 있다. 그가 사회를 향해 대응하고 목소리를 낼 수 있었던 것은 글쓰기뿐이었다. 글쓰기는 모든 한센인들의 고통을 대변하고 ‘치

38) 『黃土길』, 앞의 책, 41쪽.

39) 위의 책, 49쪽.

유'할 수 있는 작업이었으며, 독자를 향하여 열려 있기 때문이다. 그래서 한하운의 질병체험 서사는 단지 개인의 주관적인 질병 체험에 머무는 것이 아니다. 이것은 당시의 정치와 사회적 이슈, 담론들을 드러내면서 객관적이고 공적인 영역으로 이행한다.

어쩔 수 없이 이 썩어가는 목숨을 발버둥치며- 불면 꺼질 것만 같은 아슬아슬한 목숨이 다하는 날까지 목숨을 건져보려고- 빛을 찾아서 시를 쓴다. 나는 시를 영혼으로 쓴다. 또 시를 눈물로 쓴다. 시 도(道)를 닮음으로서 학대와 저주에서 일어서는 인종- 자학과 자학을 넘어서는 눈물은 오히려 후련한 청초 같은 밝은 길이 터져있는 것이다. 인류사에서 볼 수 없는 문둥이의 잔학 된 모습에서 눈물을 뿌리치며 눈물로 영혼으로 시를 쓴다. 나의 시는 영원한 노스탈자가 스며 있는 나의 영가이다. 나는 앞으로 더욱 문둥이의 참된 영가를 읊을 것이다. 이 영가를 통하여 사람으로서 버림받은 문둥이의 인권을 선언하며 인간으로서 해방을 부르짖을 것이다.⁴⁰⁾

위의 글 서문에서 볼 수 있듯이 그에게 있어 글을 쓰는 행위는 목숨을 건지는 일이며, 빛 즉 희망을 가져다주는 간절한 작업이다. 한하운에게 있어서 글쓰기는 영혼을 쓰는 행위이다. 또 그는 “눈물로” 시를 쓴다고 말한다. 눈물은 그 특성상 아픔과 상처를 정확히 주는 역할을 한다. 우리는 어떤 슬픔에 직면했을 때 눈물을 흘림으로써 정확히 카타르시스를 맛보게 된다. 이렇게 볼 때 그에게 있어 시를 쓰는 작업은 ‘제외된 자’, ‘징벌대상으로서 치료 거부자’의 상처를 정확히는 과정임과 동시에 치유의 행위이다.

한하운은 글쓰기를 ‘도’(道)와 연결시키고 있다. 글쓰기는 치유의 과정인 동시에 자신의 자아를 완성시켜 가는 과정임을 말한다. 그에게 있어 시 쓰기는 “노스텔지어”로서 영원한 고향이다. 고향은 어머니와 연결되고 어머니는 곧 사랑과 연결됨으로써 치유의 과정임을 짐작할 수 있다. 글쓰기는 ‘문둥이’라고 버림받은 한센인들 모두의 인권을 되찾고 해방을 바라는 일종의 ‘인권선언’이라고 말한다. 여기서 그의 질병체험 서사는 개인의 질병체험에 머물지 않고 모든 ‘한센인’의 고통과 절망의 목소리로 확대 재생산된다.

한하운은 『정본 한하운 시집』의 (定本 韓何雲 詩集) ‘간행(刊行)에 덧붙여서’에서 “이 시집을 가장 아끼고 사랑한다./까닭은 나의 젊은 날의 슬픔과 절망이 이 책에 담겨져 있어서 나의 눈에 흠이 덮일 때 까지 이 책을 사랑하지 않을 수가 없다”라고 말한다. 그에게 시를 쓰는 일과 그 시를 엮어 독자들의 곁으로 보내는 일은 죽을 때까지 사랑하는 작업이다. 이는 역으로 생각하면 곧 삶의 애착이다. 그에게 글쓰기가 소중한 이유는 행복과 희망이 담겨 있어서가 아니라 “젊은 날의 슬픔과 절망이” 담겨 있기 때문이다. 그래서 그의 글쓰기는 특별하며 역설적이다. 앞서도 살폈듯이 그는 자신의 처지를 부정에 부정함으로써 긍정으로 나아갔다. 여기서도 한하운은 자신의 글쓰기를 슬픔과 절망이라서 죽을 때까지 놓을 수 없으며, 사랑한다고 말한다. 그는 슬픔과 절망을 말하고 있지만 그 슬픔과 절망을 통해 사랑을 말한다. 이는 독자로 하

40) 위의 책, 서문.

여름 슬픔과 절망을 보게 하는 것이 아니라 행복과 희망을 읽게 만든다.⁴¹⁾ 글쓰기는 젊은 날의 슬픔과 절망을 사랑하게 만드는 힘을 주었고 그는 1959년 한센병 완치 판정을 받기에 이른다.

일본의 식민정치이자 근대국가가 만들어낸 ‘한센인’에 대한 추방정책은 위생/불결, 문명/야만의 이분법적 탈을 쓰고 1950년대를 거쳐 1960년~1970년대 까지 그 형태만 조금 달라졌을 뿐 그대로 유지되었다. 이러한 현실 속에서 한하운이 주권력자들에게 대항할 수 있는 유일한 방법은 글쓰기였다. 따라서 그의 질병체험텍스트는 남다른 의미를 지닌다. 한하운의 질병체험텍스트는 일제강점기 아래 한센인 통치 정책이 제국의 식민의료 정책과 긴밀히 연관되어 있음을 일깨워 준다. 뿐만 아니라 이와 같은 상황들이 해방 후에 1950년대를 거치며 유신독재체제 까지 연결되고 있었다는 점을 여실히 보여주는 증거다. 이는 한센인들을 예외상태로 규정짓고 ‘불결함과 야만이라는 명목아래 행해진 일본식민정치가 빚어낸 폭력의 연쇄였으며, 뒤이은 독재정치와 맞물려 돌아갔다고 볼 수 있다.

전라도 고흥의 소록도에는 처참하게 학살당한 한센인 추모비가 있다. 이를 통해서도 알 수 있듯이 일본은 1916년 전염을 차단한다는 명목아래 한국인 ‘한센병 환자들’을 강제로 소록도로 격리 수용하고 인권을 유린했음이 자명하다. 그리고 그들에게 강제노동, 단종 및 생체 실험 등의 인권침해와 폭력을 자행했다. 이러한 폭력적이고 비인간적인 행위는 1963년까지 이어졌으며, 폐지 후 유신정권 때도 ‘자립정착촌’이란 명목만 바뀌었을 뿐 사실은 소록도를 육지로 옮겨 놓은 형태에 불과했다. 이렇게 오랜 시간동안 한센인들은 사회로부터 추방과 낙인이 찍혀 살아야만 했었다. 일본식민지 정책 중의 하나였던 ‘나 예방법’의 잔재는 뒤이은 독재정치의 수단으로 이어졌다고 볼 수 있다. 일본의 식민지 정책은 한센인에게 의학적 발전과는 반대되는 차별과 멸시, 추방의 정책을 펼쳤다. 이에 일본의 교토 제국대학 교수인 오가사와라 노보루는 나병이 전염력이 약하다고 주장하면서 격리정책을 계속 반대하였다.⁴²⁾

한하운의 텍스트 속 시, 수필, 작품 재 해설에서 주체의 이미지는 죽음의 그림자를 상습적으로 안고 있다. 생명정치의 변두리에 놓인 타자들의 삶은 한나 아렌트가 말한

41) 한하운은 『定本 韓何雲 詩集』刊行에 붙이는 글에서 위의 글에 뒤이어 이렇게 말했다. “여기의 시(詩)들은 모두가 나의 영혼(靈魂)으로 쓴 영가(靈歌)라 하겠다. 이 눈물젖은 요들가(歌)가 무서운 슬픔과 절망을 넘게 하였으며, 이 푸른 지혜가 나를 다시 세상에 서게 하였다.” 이렇듯이 그에게 글쓰기는 “슬픔과 절망을 넘게 하”는 힘이었으며, 세상과 맞서게 하는 “푸른 지혜”였음을 알 수 있다. 『定本 韓何雲 詩集』, 앞의 책, 붙이는 글.

42) 일본의 ‘한센인’에 대한 강제격리 정책의 배경에는 미쓰다 겐스케(1876-1964)라는 일본인 의사가 있다. 그는 전염력이 매우 약한 ‘한센병’을 무시무시한 전염병으로 둔갑시켜 한센인을 강제격리 시키고 사회로부터 추방하였다. 그리고 ‘나 예방’에 관한 건(1907)과 ‘나 예방법’(1931)제정을 주도하였다. 그는 “나병은 감염력이 매우 낮은 병으로 병에 잘 걸리는 체질이 문제”라는 교토 제국대학 교수 오가사와라 노보루의 연구(1935)와 획기적인 치료제인 프로민의 효과(1951)을 부정했다. 그리고 “한센병이 파리·모기등을 통해 감염된다.” “나균을 한국에서 옮겨오기 때문에 한국에서의 입국을 단속해야 한다”라고 말했다. 1956년 4월 로마에서 열린 국제 나병회에서는 “나병 환자도 결핵 등 다른 전염병과 마찬가지로 취급해야 한다”며 일본의 차별법을 엄하게 비판하는 결의문을 채택했다. 그러나 일본의 ‘나 예방법’은 한센인에게 40년이나 더 고통을 준 뒤 1996년에 폐지되었다. 김윤형 기자, 「당신은 조센징 한센인!」, 『한겨레 21』, 2005, 11, 8.

아우슈비츠의 수용소를 연상하게 한다. 한센인들을 강제로 추방하고 격리시킨 섬은 치료의 수단이 아니라 그들을 가두는 수용소의 기능에 다름 아니다. 일본의 근대식민 책략 아래 자행된 한센인 수용 공간은 항구적 예외 상태라고 볼 수 있다. 왜냐하면 일본식민지 책략 아래 자행되었던 한센인에 대한 격리 수용공간이 해방기를 거쳐 유신체제로 까지 이어졌기 때문이다. 한국 근현대사의 특수한 상황은 한국이라는 공간을 예외상태가 상례화 되도록 만들었다. 이러한 특수한 상황과 공간 아래에서 한하운은 ‘한센인’으로서 질병체험을 했다.⁴³⁾

나는 시도(道)를 닦음으로써 누구보다 행복 할 수 있고
아직도 내 가슴에는 뜨거운 피가 있고 사랑이 있다.⁴⁴⁾

현실에 대한 냉엄한 파악과 비판을 갖고 잃어져가는 인간성의 반성과 인간 복귀를
이룩할 수 있는 눈물 같은 그 옛날의 목가를 이 세상 가슴에 부어주고
자연을 신 같이 모실 수 있는 순진 소박한 시 시대의 형성을 재촉하지 않으면
안 되겠다.(오늘날의 시와 시인의 사명은 절실히 여기에 있는 것이 아닐까 느낀다.)⁴⁵⁾

한하운이 시를 쓰는 과정은 ‘도’를 닦는 과정이다. 그는 시를 통해서 몸과 마음을 가다듬고 지나온 길을 성찰한다. 그리고 글쓰기를 통해 “누구보다 행복 할 수 있”었고 뜨거운 사랑이 있는 자신을 발견한다. 이러한 행복감과 뜨거운 사랑은 곧 현실에 대한 냉엄한 파악과 비판으로 이어진다. 즉 문명의 이기로 인한 인간성의 상실과 이기주의의 팽배, 자연착취를 지적하고 있다. 그는 “오늘날의 시와 시인의 사명”을 예전의 따뜻한 감성을 지닌 인간성의 회복에 있다고 본다. 이러한 그의 생각은 그가 ‘한센인’으로서 철저히 제외당하고 추방되었던 경험과 연관을 지닌다. 여기서도 우리는 그의 글쓰기가 개인적인 차원에 머물러 있지 않고 “오늘날의” 모든 시와 모든 “시인의 사명”으로 확대되고 있음을 살필 수 있다. 그래서 그의 한센병 체험 서사는 “오늘날의” 모든 시인들을 성찰하게 하고 의료관계자와 독자들을 뒤돌아보게 한다.

5. 결론

지금까지 한하운 텍스트 속에 나타난 당대가치관과 ‘한센병’에 대한 사람들의 인식

43) 일본은 대외적으로 선량한 식민의료정책을 편다는 점을 강조하기 위해 한국인 한센인을 섬으로 강제 추방하고 철저히 예외상태자로 만들었다. 이들은 서구문명의 종교적 질서와 세속적 질서 양단으로부터 이중으로 배제 되었다. 이때 양단의 배제는 곧 한센인들을 호모사케르로 만들었고 누구든지 죽여도 좋지만 희생양으로는 쓸 수 없는 존재로 낙인찍어 존재자체를 부정하게 했다. 해방 후부터 1970년대 까지도 한센인들에 대한 격리 정책과 낙인은 지리적 공간 만 바뀌었을 뿐 여전하였다. 즉 한센인에 대한 수용소를 섬에서 육지로 옮겨 놓았을 뿐이다.

44) 『黃土길』, 앞의 책, 21쪽.

45) 위의 책, 23쪽.

에 대해서 살펴보았다. 한하운의 한센병 발병은 1930년대로 일본의 식민주의 정책 아래에 있었다. 이러한 특수한 상황은 식민주의자들의 이분법적 가치관, 즉 문명/야만, 청결/불결이라는 위생담론을 생산해 냈다. 그리고 전쟁을 통해 대륙침략을 꿈꾸었던 그들은 인간을 건강한 신체와 병든 신체로 나누었으며, 병든 신체는 쓸모없는 것으로 낙인찍어 추방했다. 일본의 식민지 정책은 ‘한센병자’들을 치료하는데 있었던 것이 아니라 수용소를 지어서 추방하거나 격리시키는데 중점을 두었다. 한하운은 한센병자들의 추방공간인 소록도를 세상과는 또 다른 지옥이라고 표현한다.

일본식민주의자들은 내적으로는 ‘한센병자’들을 수용소에 가둠으로써 식민지정착을 수월하게 펼 수 있었고 외적으로는 선한 정치를 펼치는 선전도구로 활용했다. 이러한 그들의 행동이나 사고는 사람들로 하여금 자신이 언제 제외되거나 추방될지 모른다는 불안감을 지니게 하였다. 또한 예부터 내려오던 ‘한센병’에 대한 속설이나 담론, 신문 매체도 한 몫을 거들었다. 따라서 ‘한센병자’에 대한 사람들의 인식은 냉담했으며, 천벌을 받은 자로서 폭력을 당해도 당연한 존재로 받아들였다. 이들이 이처럼 철저하게 ‘한센병자’를 추방시키고 타자화 시킨 심리 속에는 자신도 언제 벌거벗겨진 ‘호모사케르’가 될지 모른다는 불안감도 깔려 있었다.

한하운은 ‘한센병’ 환자를 다루는 의료관계자에 대해서도 불만을 호소한다. 의사와 약사는 당시에 치료할 수 있는 약이나 의술을 통해서 ‘한센병’을 치료할 수 있어야 했다. 그러나 그가 찾아가는 의료관계자나 약국은 그에게 일반인들과 마찬가지로 냉담한 반응을 보이며, 치료를 거부한다. ‘한센병’에 대한 치료거부는 당연한 것으로 받아들여지고 있으며, 환자의 이야기에 귀 기울이지 않는다. 심지어 환자의 의사와 상관 없이 퇴원을 종용하고 강제퇴원 시켜버린다. 하지만 환자는 이러한 처우를 오히려 ‘입원시켜 준 것만도 감사하다’고 인사를 해야 한다. 환자와 의사는 불평등한 관계에 놓여 있으며, 의사는 주권자이고 환자는 징벌대상으로서 존재할 뿐이다. 이는 한센병자에게 주권자가 반복적으로 각인시킨 훈육의 결과로서 복종하는 신체로 드러난다.

한하운은 사람들로부터 철저히 배제되고 추방당한 자신의 ‘한센병’을 묵묵히 견뎌낸다. 그가 이러한 고통을 견뎌낼 수 있었던 것은 글쓰기에 있었다. 그에게 글쓰기는 배제되고 추방당한 몸의 존재를 확인하는 과정이었으며, 사회와 소통하는 유일한 창구였다. 즉 한하운의 글쓰기는 ‘한센병’에 대한 사람들의 편견과 멸시를 견디는 힘이었으며, 치유하는 과정인 동시에 삶이었다. 그는 자신의 시에 대한 해설서를 통해 이것을 증명해 주고 있다. 한하운은 자신의 과거 ‘한센병’ 체험 시를 다시 해설하는 작업을 통해 고통을 반복체험 한다. 이러한 반복은 시에서의 반복과 마찬가지로 리듬감을 형성하면서 또 다른 의미를 확대 생성한다. 이는 독자로 하여금 한센병자들의 고통을 새롭게 이해하는 의미를 지님과 동시에 비판의 의미를 수행하고 있다. 그래서 그의 ‘한센병’ 체험 텍스트는 개인의 주관적 체험에 머물지 않고 객관성을 획득하며, 치유의 과정이 된다.

치료약의 개발로 인해 이제 한센병 환자들은 낮게 되었다. 의술의 발달과 함께 병

의 치료는 쉬워졌고 인간의 수명은 늘어났다. 하지만 여전히 직·간접적 질병문학체험 연구가 중요한 이유는 문학과 의학의 만남에 있다. 의사는 환자의 목소리에 귀를 기울이고 환자의 고통을 이해 할 필요를 제공한다. 한센병은 그 특성 상 외적으로 일그러진 신체를 지니게 되고 이는 속설과 함께 혐오의 대상이 되었다. 따라서 외적인 모습만으로도 거부당하고 이해받지 못하는 타자의 자리를 발견하게하고 성찰하게 만든다. 지금 현재도 병원, 요양원, 또는 바깥에서 끊임없이 고통을 호소하는 ‘환자(타자)’들이 존재한다. 질병문학 연구가 이러한 환자(타자)들의 목소리에 가까이 다가갈 수 있고 소통할 수 있는 창구가 되기를 바란다.

지금까지 한하운의 텍스트 속에 나타난 ‘한센병’을 당대가치관 및 사람들의 인식이 한센병에 미친 영향에 대해서 살폈다. 따라서 그가 이룬 다른 문학적 개성과 성취들을 두루 살피지 못했다. 시인의 책에 수록 되지 않은 유고 시와 산문 등도 함께 연구되어야 할 과제다.

「당대 가치관이 ‘한센병’에 미친 영향-‘한하운 텍스트를 중심으로」에 대한 토론문

배옥주(부경대)

이 연구는 한하운 텍스트를 중심으로 당대 가치관이 ‘한센병’에 미친 영향을 고찰한 오덕애 선생님의 논문입니다. 이 연구는 한센병이었던 한하운이 사회와 유일하게 소통했던 ‘글쓰기’라는 텍스트를 통해 아감벤의 호모사케르 이론과 함께 지배구조와 당대 가치관이 한센병에 미친 영향과 의미에 대해 살펴보고 있는 유의미한 논문입니다. 한하운에게 글쓰기는 소외된 타자, 추방당한 타자로서의 자아를 감싸 안아주는 유일한 탈출구였습니다. 이 연구에서 발표자는 배제와 추방으로 호모사케르가 되어버린 한센병자를 바라보던 당대 지배적인 인식을 파악하고, 주권자들이 무심코 만든 담론들이 타자들에게 얼마나 많은 낙인을 찍고 있는지 분석하고 있습니다. 특히 이 연구는 의학과 문학의 통섭을 통해 질병에 대한 이해와 반성의 계기를 마련하는데 의의를 두고 있는 인상적인 논문입니다.

연구 결과를 살펴보면 한센병을 앓고 있던 한하운의 글쓰기는 편견과 멸시를 견디는 힘이었으며, 치유 과정인 동시에 사회에서 배제된 존재를 확인하는 과정임을 알 수 있습니다. 이 연구는 ‘호모사케르’가 되어 제도권 밖으로 밀려날 수밖에 없었던 한센병 환자들의 고통을 새롭게 이해하고 비판하는 의미를 수행하고 있습니다. 따라서 한하운의 ‘한센병’ 체험 텍스트(시집, 산문집, 해설집)는 개인의 주관적 체험에서 한 걸음 나아가 객관성을 획득하는 치유의 과정이 된다는 사실을 확인할 수 있습니다. 또한 질병문학연구는 당대 정치·사회적 배경과 가치관을 알게 하고 치유과정으로서 쓰기의 중요성을 깨우치게 한다는 결과를 도출하고 있습니다. 이 연구는 문체론적 입장이나 자아의식과의 관계선상에서 세계의 변모를 바라보는 한하운 선행연구에서 한 걸음 나아가, 문학 속에서 질병이 어떻게 작동하고 있는지를 정치학적 관점에서 고찰하고 있어서 시사점이 큰 연구라고 생각합니다. 이 같은 발표자의 관점을 바탕으로 몇 가지 문제에 대해 질의하고자 합니다.

첫째 이 논문은 최명표가 쓴 한하운 시의 정치시학적 연구와 관련이 깊습니다. 최명표의 논문은 나환자를 권력에 의해 주도된 배제와 감금의 대상으로 재규정하고 나병의 정치적 의미를 시적 관점에서 논의할 기반을 제공합니다. 한하운의 글쓰기를 정치시학적 관점으로 연구한 최명표의 연구와 비교해 볼 때, 발표자의 논문에서도 호모사케르로 규정되는 한하운의 글쓰기에 대한 고통은 질병에 대한 고통보다는 권력자의 배제와 갇힘, 또는 추방을 통해 만들어진다는 데 주목하고 있습니다. 그렇다면 발표자의 ‘배제와 갇힘’은 정치시학적 입장에서 ‘배제와 감금’을 확인한 최명표의 주장과 어떻게 차별화될 수 있는지 궁금합니다.

둘째 발표자의 논문에서는 한센병이 아닌 자들은 모두 주권자이며 잠재적 호모사케르로 전락할 수 있는 존재라는 이분법적 규정이 적용되고 있습니다. 한센병 환자와 건강한 사람이 주권자와 피주권자로 이분화 되고 한센병이 아닌 자들이 잠재적 호모사케르로 전락할 수 있다는 이분법적 인식의 타당한 근거에 대해 듣고 싶습니다.

셋째 이 논문에서 질병문학 체험연구가 중요한 이유는 문학과 의학의 만남에 있다고 보고 있습니다. 질병문학 연구가 환자(타자)들의 목소리에 가까이 다가갈 수 있고 소통할 수 있는 창구가 되려면 문학과 의학의 통섭이 어떻게 이루어질 수 있는지 알고 싶습니다.

【기획주제4】

조선지식인의 안질과 그 의미

김승룡(부산대)

별지

【기획주제4 토론】

「조선지식인의 안질과 그 의미」에 대한 토론문

엄경흠(신라대)

별지

【기획주제5】

소수자 문학과 앓는 몸의 정치

권명아(동아대)

별지

【기획주제5 토론】

「소수자 문학과 앓는 몸의 정치」에 대한 토론문

문재원(부산대)

별지

한국 시에 나타난 질병의 자의식

유성호(한양대)

차 례

1. 비유 체계로서의 질병이 함의하는 사회적 차원
2. 소멸해가는 몸을 전위로 내세운 역리의 방법론
3. 치유 상태를 꿈꾸는 생성적 의지
4. 질병의 사회학과 실존적 차원
5. 현대시의 선명한 가능성과 불가피한 운명

1. 비유 체계로서의 질병이 함의하는 사회적 차원

인간 존재의 운명은 ‘생로병사(生老病死)’라는 과정적 표현 안에 압축되어 있다. 태어나서 나이 들어 병들고 결국은 사라진다는 것, 이것이 불가피한 인간의 보편적 존재론이다. 그 가운데 우리를 한없이 소모시키고 죽음에 접근시키면서도 한편으로는 우리가 살아 있다는 것을 가장 확연하게 확인시키는 물리적 사실은 아마도 ‘질병’일 것이다. 말할 것도 없이, 우리의 몸은 나이를 먹어가면서 자신의 존재증명을 위해 여기저기 아픈 곳을 드러낸다. 그만큼 ‘질병’은 지극히 사적인 차원에서 발원하는 가장 보편적인 생리 현상이자, 자기 소진의 운명을 정직하게 견뎌가는 과정을 총칭하는 것이다. 하지만 이처럼 사적인 차원에서 발원하는 질병일지라도 ‘시’라는 언어예술의 지평으로 들어오면, 그것은 삶에 대한 여러 비유 체계로 변형되면서 일정하게 사회적 함의를 획득하게 된다.

우리가 잘 알고 있듯이 우리의 적지 않은 근대 시인들은 치명적 질병으로 인해 생애의 절정에서 숨을 멈추었다. 이러한 요절을 대표하는 두 시인은 아마도 이상(李箱)과 윤동주(尹東柱)일 것이다. 이상은 자신의 시를 통해 “웃음소리가요란하게나더니自嘲하는表情위에毒한잉크가끼엿힌다. 기침은思念위에그냥주저앉아서떠든다.”(「行路」)라고 중얼거렸고, 한 산문에서는 “그다지 名譽롭지 못한 그러나 생각해보면 또 그렇게까지 不名譽라고까지 할 것도 없는 疾患”(「秋燈雜筆」)을 가졌노라고 고백한 바 있다. 당시로서는 그야말로 난치에 가까웠던 ‘결핵’과 ‘성병’의 견고한 결속을 그는 육체의

한가운데 내장한 채 “壽命을혈어”(「家庭」)가면서 글을 썼던 것이다. 그런가 하면 윤동주는 “나도 모를 아픔을 오래 참다 처음으로 이곳에 찾아왔다. 그러나 나의 늙은 의사는 젊은이의 병을 모른다. 나한테는 병이 없다고 한다. 이 지나친 시련, 이 지나친 피로, 나는 성내서는 안 된다.”(「病院」)라면서 식민지 지식인으로서의 내적 질환에 대해 고백하였다. 그는 애초에 자신의 시집 제목을 ‘病院’으로 붙이고 싶어했을 정도로 인간의 비극적 존재 조건을 깊이 통찰한 바 있다. 이처럼 이상과 윤동주는 식민지 근대 사회에서 발생하고 유통되고 관리되는 질병의 사회적 차원과, 한 시대에 대한 은유로서의 질병의 사회적 차원을 보여준 시인들로 기록되어 마땅할 것이다.

일찍이 푸코(M. Foucault)는 『감옥의 탄생』에서 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 번번이 수행하였다. 그 규율권력의 대리인은 ‘군의원/장교/위생병’으로 등장하곤 했다. 근대문학은 치밀하게 편제된 권력 장치에 의해 배제되거나 억압되었던 삶을 시종 재현하고 증언하였다. 짐짓 외면하기 쉬운 잔혹하고 폭력적인 장면을 통해 작가들은 “폭력과 허무 곧 인간성의 말살이야말로, 현대예술이 가장 자유롭게 가장 순수한 계기들을 통해 우리에게 가져다주는 메시지”(멈포드(L. Mumford), 『예술과 기술』)라는 핵심 전언을 강렬하게 상기시키고 있다. 그러나 이러한 구조적 통찰이 대개 소설을 중심으로 이루어졌다면, 시에서는 시인 자신의 개별적 목소리를 통한 실존적 고백이 주로 나타나게 된다고 할 수 있다.

2. 소멸해가는 몸을 전위로 내세운 역리의 방법론

이상 시의 일차적 외관은, 그가 남긴 다수의 소설이나 수필과는 달리, 언어유희의 욕망을 철저하게 수반하고 있다는 점에 있다. 이때 이상이 행하는 언어유희와 그 효과는, 물론 그 자체로 이성적 사유와 큰 관련이 있는 것이지만, 역으로 이성의 효용성을 의심하고 해체하려는 욕망을 동시에 반영한 것이기도 하다. 특별히 이상 시편에서 언어적 유희 욕망은 특유의 반어와 반복, 동음이의어, 단어 대체나 연상 등으로 드러나게 되는데, 유독 많이 출몰하는 병들고 사라져가는, 하지만 너무도 뚜렷한 ‘몸’이 그 물리적 기반이 되어준다. 더러 그것은 식민지 근대의 질서에 저항하면서 특유의 불안과 공포를 온몸으로 끌어당겨 마침내 그것을 넘어서려는 의지로 표상되기도 한다. 이상은 자기 몸에서 증식해가는 질병을 적극 받아들이고 그것을 탐구하는 쪽으로 나아갈 뿐만 아니라 공포와 슬픔이 환상으로 진입할 수 있도록 길을 열어주는 방식을 택함으로써, 몸의 규율을 통해 통치 질서를 구상했던 식민지 권력에 맞서려 했다. 이러한 저항의 속성은 미당이나 오장환의 초기시편과 궤를 같이 하면서 한국형 아방가르드의 한 가능성을 보여주기에 충분한 것이었다. 몸 안팎에서 일어나는 분열

과 통합의 동시적 가능성, 끝끝내 분열과 통합 어느 것도 완결할 수 없는 치열한 자의식이 그의 시편 안에 담겨 있다.

喧噪때문에磨滅되는몸이다. 모도少年이라고들그리는데老爺인氣色이 많다. 酷刑에씻기위서算盤알처럼資格너머로튀어올르기 쉽다. 그러니까陸橋우에서또하나의편안한大陸을나려다보고僅僅히살다. 동갑네가시시거리며떼를지어踏橋한다. 그렇지만아도陸橋는또月光으로充分히天秤처럼제무게에끄덕인다. 他人의그림자는위선넓다. 微微한그림자들이얼떨감에모조리앉아버린다. 櫻桃가진다. 種子도煙滅한다. 偵探도호지부지-있어야움을拍手가어째서없느냐. 아마아버지를反逆한가싶다. 默默地-企圖를封鎖한체하고말을하면사투리다. 아니-이無言이喧噪의사투리리라. 쏟으라는노릇-날카로운身端이싱싱한陸橋그중甚한구석을診斷하듯어루만지기만한다. 나날이씩으면서가르치는指向으로奇蹟히골목이뚫렸다. 썩는것들이落差나며골목으로몰린다. 골목안에는侈奢스러워보이는門이있다. 門안에는金니가있다. 金니안에는추잡한혀가달린肺患이있다. 오-오-. 들어가면나오지못하는타잎기피가臟腑를똥는다. 그우로짜바편구두가비칠거린다. 어느菌이어느아랫배를얹게하는것이다. 질다.

反芻한다. 老婆니까. 마즌편平滑한유리우에解消된正體를塗布한조름오는惠澤이든다. 꿈-꿈-꿈을짓밟는虛妄한勞役-이世紀의困憊와殺氣가바둑판처럼넓니갈였다. 먹어야사는입술이惡意로구긴진창우에서슬몹이食事흥내를낸다. 아들-여러아들-老婆의結婚을거더차는여러아들들의육중한구두 -구두바닥의징이다.

層段을몇벌이고아래도나려가면갈사록우물이드물다. 좀遲刻해서는텅텅한바람이불고-하면學生들의地圖가曜日마다彩色을꽃인다. 客地에서道理없이다수긋하든지봉들이어물어물한다. 卽이聚落은바로여드름돋는季節이라서오씩거리다잠꼬대우에더운물을붓기도한다. 渴-이渴때문에견디지못하겠다.

太古의湖水바탕이든地積이짜다. 幕을버틴기둥이濕해들어온다. 구름이近境에오지않고娛樂없는空氣속에서가끔扁桃腺들을알는다. 貨幣의스캔달-발처럼생긴손이염치없이老婆의痛苦하는손을잡는다. - 이상, 「街外街傳」 중에서¹⁾

제목에서 암시되듯이 이 시편에는 두 대립적 ‘거리[街]’가 등장한다. 몸 안팎의 거리가 그것이다. ‘육교’, ‘골목’, ‘마을’, ‘방’으로 이동하는 세계로서의 ‘바깥 거리[街外]’가 있는가 하면, 늙은 ‘몸’에서 ‘입’으로 ‘목’으로 ‘폐’로 이동해가는 ‘몸의 거리[街]’가 있다. 이 시편은 이러한 두 거리를 서로 분열 병치하면서 한 문장 안에서 강제로 통합한다. 말하자면 두 개의 거리는 상호유사성을 지향하는 하나의 은유로 작동하는 것이 아니고, ‘바깥 거리’는 그것대로 ‘몸의 거리’는 그것대로 분열된 채 대립적으로 존재할 뿐이다. 그럼에도 두 개의 거리는 서로 얹혀 있기도 하다. 서로 개별적

1) 『시와 소설』 1936. 3.

이면서 몸 안팎의 풍경이 하나로 만나 배치되고 있는 것이다. 이처럼 몸과 세계의 관계를 표상하는 이 시편은 ‘몸/정신’의 대립 같은 이원론적 사고와는 무관하고, 오직 몸과 세계가 상호 얹히는 양상을 보여준다. 그리고 이상은 소음을 의미하는 ‘흰조’ 때문에 마멸되는 ‘몸’을 다시 제시하는데, 육교의 측면에서든 몸의 측면에서든 어느 쪽에서도 만족할 만한 비유적 관계가 되지 못하고 서로 어긋나고 있을 뿐이다. 인간 육체의 질병은 소음 때문에 더욱 괴롭지만 그 자체로 마멸되지는 않는다. 그것은 오히려 ‘육교’의 특징이 되기도 한다. 하지만 육교가 흰조 때문에 마멸된다는 것은 상식에 맞지 않는다. 그것은 육교의 표지판이 가리키는 곳에 마을 골목이 있음을 의미하면서 또한 그 ‘골목’이 다름아닌 병든 ‘몸’임을 알게끔 해준다. 그만큼 이상 시에서 만나는 두 개의 관념이나 실체는 은유적 관계가 아니라 문장에 함께 위치할 뿐 개별적으로 존재하며 서로 대립하는 환유적 속성을 거느린다. 무한 병치 가능한 질병의 편재성을 증언하는 것이다.

기침이난다. 空氣속에空氣를힘들여배알아놓는다. 답답하게걸어가는길이내스토오리요기침해서찍는句讀를심심한空氣가주물러서삭여버린다. 나는한章이나걸어서鐵路를건너지를적에그때누가내經路를디디는이가있다. 아픈것이니首에베어지면서鐵路와열十字로어울린다. 나는무너지느라고기침을떨어뜨린다. 웃음소리가요란하게나더니自嘲하는表情위에毒한잉크가끼엿힌다. 기침은思念우에그냥주저앉아서떠든다. 기가탁막힌다. — 이상, 「行路」 전문²⁾

기침을 하고 기가 탁 막히는 몸의 질병이 있다. 기침의 ‘기’와 空氣의 ‘기’, 기가 탁 막힐 때의 ‘기’는 모두 동음이의어이다. 물론 ‘기침’이란 텅 빈 기운인 ‘공기’를 내뿜는 행위이기도 하므로 그것들은 단순한 언어유희 이상의 의미를 내포한다. 이러한 병적 증상으로서의 ‘기침’은 ‘기가 탁 막히는’ 절망적인 것이다. 또한 이 시편은 길을 걸어가는 것과 글을 적어가는 것을 재미있는 말놀이로 중첩시킨다. 길을 갈 때 신는 신발인 ‘구두’는 글 속에서 ‘句讀’와 관련을 맺는다. ‘길’이 곧 ‘글’이고 ‘글’이 곧 ‘길’이 된다. 이때 몸의 질병은 화해의 여력을 상실한 의식을 반영하고 세계에서 평화와 안식을 발견하지 못하는 자는 절망과 죽음의 나락으로 떨어진다. 여기서 이상은 분노하며 맞서 싸우는 것이 아니라 스스로를 조롱하며 유유히 탈주하는 아이러니의 방식으로 세계와 대결하고 합리적 이성이 가리키는 지표들을 뛰어넘는다. 몸의 상상력이 관철되는 방식이다.

꽃이보이지안는다. 꽃이좁기롭다. 香氣가滿開한다. 나는거기墓穴을판다. 墓穴도보이지안는다. 보이지안는墓穴속에나는들어안는다. 나는눕는다. 또꽃이좁기롭다. 꽃은보이지안는다. 香氣가滿開한다. 나는이저버리고再쳐거기墓穴을판다. 墓穴은보이지안는다. 보이지안는墓穴로나는꽃을깜빡이저버리고들어간다. 나는정말눕는다. 아아. 꽃이또좁기롭다. 보이지도안는꽃이—보이

2) 『가톨릭靑年』 1936. 2.

이 시편에 만개한 꽃은 여성을 상징하고 “거기墓穴을” 파는 행위는 성적 함의를 띤다. ‘墓穴’은 ‘구멍[穴]’과 ‘죽음[墓]’을 동시에 함의하면서 에로스와 타나토스를 결속한다. 그러므로 묘혈을 파는 행위는 성적 의미를 함축하면서 동시에 죽음으로의 지향을 암시한다. 성과 죽음을 동시에 의미하는 “보이지도안는꽃”과 “보이지안는墓穴”에 대한 집착은 이 시편에서 강박에 가까운 반복을 통해 표현된다. ‘墓穴’의 의미인 ‘죽음[墓]+여성[穴]’은 그러니까 성적 쾌락과 연결된 죽음 충동의 주이상스를 재현한다. 꽃이 보이지 않고 묘혈이 보이지 않는데도 거기에 계속 집착을 하며 그 향기를 맡고 구멍을 파는 행위는 불연속적 현실을 넘어서는 쾌락 원리인 ‘죽음과 성에 대한 충동’의 표현인 것이다. 결국 이 시에서 죽음 충동이 불연속적인 삶의 초월을 의미하는 것이라면 이를 넘어서려는 언어유희 또한 이상에게서는 고통스런 현실을 넘어서려는 적실한 방법이었음을 알 수 있다.

하지만 이상은 수필이나 소설에서는 이러한 유희적 효과를 최대한 억제하였다. 그의 장르 의식의 일단을 보여주는 대목이 아닐 수 없다. 이처럼 분열과 대립의 항구성, 몸과 정신이 가지는 원심력의 확장 과정, 죽음 충동과 성적 탐닉의 과정에서 씌어진 이상 시편은 특유의 언어유희를 수반하면서 당대 현실과의 비동일화 전략을 일관되게 수행한 이상스러운 결과였다. 그의 ‘거울’은 ‘면경(面鏡)’이나 ‘망원경’이나 ‘현미경’이나 ‘만화경’이 아니라 어찌면 존재 내적 투시를 감당하는 ‘내시경’에 가까운 것이었을지도 모른다. 그에 비친 몸의 질병이야말로 이상이 바라본 근대의 허망한 꿈과 등가였을 것이다.

원래 근대적 사유란 서구의 과학뿐만 아니라 문명이라는 담론과 강력하게 결합한 서구의 사유, 그리고 이것과의 경쟁, 갈등, 배제, 개입 등의 복잡한 상호과정을 겪으면서 발생한 전통적 사유의 재배치를 포함한다. 또한 몸의 의미를 결정하는 의학, 생리학, 위생학, 가정학, 그리고 질병 관리와 인구 조절을 담당하는 보건 의료 자체가 일본과 서구를 통한 지속적 영향의 과정을 통해 형성되어왔다. 이상 시에서 병든 육체, 훼손된 육체, 죽어가는 육체는 당대 정치성에 저항하면서 죽음의 불안과 공포를 온몸으로 끌어당겨 그것을 마침내 넘어서려는 의지의 매개체가 되어준다. 자신의 질병을 방치하는 쪽으로 나아갈 뿐 아니라 공포와 슬픔이 환상으로 진입할 수 있도록 몸의 길을 열어주는 방식, 이것은 몸의 통제와 규율을 통해 식민지를 개척하려 했던 일제와 그것에 몸으로 저항한 의지의 표현이라 할 수 있는 것이다. 또한 이상이 스물여덟에 요절할 때까지 그를 괴롭혔던 폐결핵은 병리학적 측면을 넘어 이상의 삶과 정신을 황폐화시키기에 충분했다. 그 무기력한 상태의 지속은 죽음에 대한 공포를 유발하면서 그로 하여금 심리적으로 절망에 사로잡히게끔 하였다.

3) 『조선일보』 1936. 10. 6.

갑갑한空氣를마시면肺에해롭다. 肺壁에끄름이얇는다. 밤새도록나는옴살을알른다. 밤은참많기도하드라. 실어내가기도하고실어들여오기도하고하다가이저버리고새벽이된다. 肺에도아츨이켜진다. 밤사이에무엇이없어졌나살펴본다. 習慣이도로와있다. 다만내侈奢한책이여러장찢겼다. 憔悴한結論우에아츨햇살이仔細히적힌다. 永遠히그코없는밤은오지않을 듯이. — 이상, 「易斷 - 아츨」 전문

“폐벽에끄름이얇는” 공포의 경험은 밤새도록 계속된다. 그뿐만 아니라 그는 그 상황에서 아침을 맞으며 “밤사이에무엇이없어졌나” 자신의 목숨과 육신의 안녕을 염려한다. 질병이 사람을 얼마나 무력화시키고 있는지 이 시에는 잘 드러나 있다. 책장을 찢어 자신의 입에 흐르는 피를 닦아야 하는 일은 ‘치사(恥事)’한 일이고, ‘치사(致死)’에 이를지도 모른다는 불안감이며, 그렇게 이어져가야 하는 목숨은 ‘사치(奢侈)’인 것이다. 숨을 내쉬고 들이마시는 단순한 육체의 행동조차 힘든 상황에서 “코없는밤”이 오기라도 바라는 절망은 물리적이고 현실적인 통증을 의미한다. 이상은 이처럼 뚜렷한 질병과 몸의 자의식을 통해 당대 규율권력에 맞선 첨단의 근대인이었다. 그의 근대적 에너지야말로 소멸해가는 몸을 전위로 내세운 역리(逆理)의 방법론이었던 셈이다.

3. 치유 상태를 꿈꾸는 생성적 의지

윤동주와 질병의 친연성은 가령 그의 후기시인 「肝」에서 “습한 간을 말리우자”라는 구절에서 ‘습기에 의해 손상된 간’ 즉 ‘병든 상태’를 전제하는 부정적 인식으로 드러난다. 그리고 윤동주 시에 자주 나타나는 이러한 시선은 시집 『하늘과 바람과 별과 詩』의 원래 제목을 ‘病院’으로 하려고 했던 증언에도 잘 암시되어 있다. 정병욱은 작품 「病院」과 관련하여 다음과 같이 증언한다.

‘서시’까지 붙여서 친필로 쓴 원고를 손수 제본을 한 다음 그 한 부를 내게다 주면서 시집의 제목이 길어진 이유를 ‘서시’를 보이면서 설명해주었다. 그리고 처음에는 (‘서시’가 되기 전) 시집 이름을 ‘병원’으로 붙일까 했다면서 표지에 연필로 ‘병원’이라고 써 넣어 주었다. 그 이유는 지금 세상은 온통 환자 투성이이기 때문이라 하였다. 그리고 병원이란 앓는 사람들에게 도움이 될 수 있을지도 모르지 않겠느냐고 겸손하게 말했던 것을 기억한다.⁴⁾

이 회고에 근거한다면 윤동주의 기본적 세계인식이 작품 「病院」을 통해 잘 드러난

4) 정병욱, 「잊지 못할 윤동주의 일들」, 『나라사랑』 1976년 여름호, 외솔회, 140면.

다고 볼 수 있다. 그만큼 ‘병원’은 시대를 비유한 차원을 내장하고 있고, 나아가 당시 우리의 민족적 상황이라는 공공적 차원을 함의한다고 보아야 할 것이다.

살구나무 그늘로 얼굴을 가리고, 病院 뒷뜰에 누어, 젊은女子가 흰옷아래로 하얀다리를 드러내 놓고 日光浴을 한다. 한나절이 기울도록 가슴을 알른다는 이 女子를 찾아오는 이, 나비 한 마리도 없다. 슬프지도 않은 살구나무에는 바람조차 없다.

나도 모를 아픔을 오래 참다 처음으로 이곳에 찾아왔다. 그러나 나의 늙은 의사는 젊은이의 病을 모른다. 나한테는 病이 없다고 한다. 이 지나친 試鍊, 이 지나친 疲勞, 나는 성내서는 압된다. — 윤동주, 「病院」 앞부분

이 시에서 표면적으로 병적 상태에 빠진 사람은 ‘젊은 여자’와 ‘나’이다. ‘젊은 여자’가 앓고 있는 병은 “가슴을 알른” 것으로 보아 폐병으로 짐작되지만, 화자가 인식하기에 ‘젊은 여자’의 상황은 ‘가슴앓이’라는 표면적 병에 문제가 있는 것이 아니다. 햇빛을 피해 “그늘로 얼굴을 가리”는 행위와 “흰옷아래로 하얀다리”를 내어놓은 여자의 모습을 심각한 상황으로 화자는 묘사한다. 그리고 여자를 찾아오는 이가 하나도 없고, ‘나비’나 ‘바람’조차 찾아오지 않는 상황을 심각하게 그려낸다. 여기서 ‘흰 옷’과 ‘하얀 다리’의 흰색 이미지는 어떤 병적 상태를 환기하는데, 하지만 더욱 중요한 것은 소통의 단절로 오는 존재론적 소외야말로 이 여자가 앓고 있는 진정한 병적 상태라고 할 수 있다. 결국 ‘병든 존재’보다 관계에서 병들게 하고 그 상태를 방치하는 현실이 더욱 문제적인 것이다. 윤동주는 아무도 찾아오지 않는 그녀를 둘러싼 세계가 더욱 큰 문제를 지니고 있다고 판단한 것이다. 따라서 그 세계에 속한 ‘나’도 자연스레 병들 수밖에 없다. 이러한 시각은 윤동주 시 여러 곳에서 발견된다. 시집 처음에 배치되어 있는 서시의 “모든 죽어가는 것들을 사랑해야지”라는 구절에서도 볼 수 있듯이, 이 세계는 모든 존재를 죽여가게 하고 따라서 이 세계는 ‘죽어가는 것들’로 가득할 수밖에 없는 현실이라고 그는 파악한다. 물론 윤동주만이 세계를 죽음의 공간으로 인식한 것은 아니며, ‘유한한 존재’로서 모든 피조물은 죽음을 운명적으로 맞을 수밖에 없다. 하지만 윤동주가 경험한 식민지 조선과 일본에서의 유학 경험은 단순한 죽음의 의미를 넘어 모든 존재를 죽여가게 하는 강력한 힘들을 지닌 죽음의 세계로 다가왔다고 볼 수 있다. 그런데 중요한 것은 윤동주가 ‘병원’과도 같은 세계를 환자로 가득한 부정적 공간으로만 바라보지 않고, 치유할 수 있는 공간으로도 인식하고 있다는 점이다.

女子는 자리에서 일어나 옷깃을 여미고 花壇에서 金盞花 한포기를 따 가슴에 품고 病室안으로 살어진다. 나는 그 女子의 健康이 — 아니 내 健康도 速히 回復되기를 바라며 그가 누웠든 자리에 누어본다. 一九四〇. 一二. — 윤동주, 「病院」 뒷부분

“回復되기를 바라며”라는 구절에서 보듯이 화자는 ‘病院’에 속한 ‘女子’와 ‘나’ 모두 ‘速히’ 건강하기를 희망하여 “그가 누웠던 자리에 누어”본다. 연민의 대상과 자신의 감정을 동일시하는 일반적 문법적 관행을 따르지 않는다. 선불리 위로하지 않으며 적절한 거리를 확보하며 병적 대상을 ‘女子’에만 국한시키지 않고 ‘나’ 또한 그렇게 간주한다. 이 부분에 대해 신형철은 “타자를 안다고 말하지 않고, 타자의 고통을 느낄 수 있다고 자신하지 않고, 타자와의 만남을 선불리 도모하지 않는 시가 그렇지 않은 시보다 아름다움에 도달할 가능성이 더 높다.”⁵⁾라고 말한다. 즉 연민의 대상과 일정한 거리를 유지한 것이 미적 완성도를 높였다는 평가이다. 따라서 ‘病院’은 단순히 아픔 가득한 ‘죽어가는 것들의 세계’만을 의미하지 않고, 아픈 사람들이 ‘함께 모여’ 있는 연대 공간을 뜻하기도 한다. ‘앓는 상태’를 넘어 ‘치유 상태’를 꿈꾸는 그의 생성적 의지가 나타난 것이다. 이 점 이상과 갈라지는 질병을 대하는 운동주의 특색인 셈이다.

4. 질병의 사회학과 실존적 차원

해방 후 질병의 사회학을 가장 적나라하게 보여준 시인은, 병고(病苦)에서 오는 저주와 비통(悲痛)을 온몸으로 껴안고 살다간 한하운일 것이다. 그는 소록도로 향하는 길에서 “신을 벗으면/버드나무 밑에서 지까다비를 벗으면/발가락이 또 한 개 없어졌다./앞으로 남은 두 개의 발가락이 잘릴 때까지/가도 가도 천리, 먼 전라도 길.”(「전라도 길」)이라고 노래함으로써, 고통과 절망의 극한을 사실적으로 그려 보여준 바 있다. 지금은 한센병이라고 보편화된 ‘나병’은 그에게는 애초부터 벗어날 수 없었던 선행적 운명이었지만, 그는 그것을 인간의 근원적 소외와 고독과 유랑의 모습으로 보여줌으로써, ‘병’으로 하여금 우연히 찾아든 저주가 아니라 인간의 비극적 존재론을 상징하는 조건으로 승화하게끔 할 수 있었던 것이다. 이러한 ‘질병’을 2인칭 화자로 설정하여 ‘병’에 대한 존재론적 탐색을 본격화한 작품으로 우리는 조지훈의 「病에게」를 기억할 수 있을 것이다.

어딜 가서 까맣게 소식을 끊고 지내다가도

내가 오래 시달리던 일손을 떼고 마약 안도의 숨을 돌리려고 할 때면

그때 자네는 어김없이 나를 찾아오네.

자네는 언제나 우울한 방문객

5) 신형철, 「그가 누웠던 자리」, 『몰락의 에티카』, 문학동네, 2008. 512면.

어두운 음계를 밟으며 불길한 그림자를 이끌고 오지만
자네는 나의 오랜 친구이기에 나는 자네를
잊어버리고 있었던 그동안을 뉘우치게 되네

자네는 나에게 휴식을 권하고 생의 외경을 가르치네
그러나 자네가 내 귀에 속삭이는 것은 마냥 허무
나는 지그시 눈을 감고, 자네의
그 나직하고 무거운 음성을 듣는 것이 더없이 흐뭇하네.

내 뜨거운 이마를 짚어 주는 자네의 손은 내 손보다 뜨겁네
자네 여윈 이마의 주름살은 내 이마보다도 눈물겨웁네
나는 자네에게서 젊은 날의 초췌한
내 모습을 보고
좀 더 성실하게 성실하게 하던
그날의 메아리를 듣는 것일세

생애의 집착과 미련은 없어도 이 생은 그지없이 아름답고
지옥의 형벌이야 있다손 치더라도
죽는 것 그다지 두렵지 않노라면
자네는 몹시 화를 내었지

자네는 나의 정다운 벗, 그리고 내가 공경하는 친구
자네는 무슨 일을 해도 나는 노하지 않네
그렇지만 자네는 좀 이상한 성미세
언짢은 표정이나 서운한 말, 뜻이 서로 맞지 않을 때는
자네는 몇 날 몇 달을 쉬지 않고 나를 설복하려 들다가도
내가 가슴을 헤치고 자네에게 경도하면
그때사 자네는 나를 뿌리치고 떠나가네

잘 가게 이 친구
생각 내키거든 언제든지 찾아 주게나
차를 끓여 마시며 우린 다시 인생을 얘기해 보세그려.
－ 조지훈, 「병(病)에게」 전문

이 시편은 만년에 병고에 시달리다가 끝내 병사한 시인이 타계하기 며칠 전(1968. 1)에 쓴 작품으로서, 제목이 말해주듯 병을 ‘다정한 벗’으로 의인화하여 말을 건네는 식으로 씌어진 대화체 시편이다. 전체 7연 31행의 비교적 긴 길이에 시적 긴장감이 느슨한 산문적 진솔로 이루어져 있는데, 죽음을 관조하는 담담한 심정을 잘 표현해주고 있다. 2인칭으로 의인화된 ‘자네’는 친숙한 처지의 손아랫사람이나 친구를 부르는 말이다. 자신의 생명을 위협하는 대상을 이렇게 부름으로써 화자는 병에 대해 두려움과 불안을 느끼는 것이 아니라 여유 있고 관조적인 태도를 취하게 된다. 삶에서 고된 일손을 겨우 놓고 쉴 만하면 찾아오는 병은 뗄 수 없는 삶의 일부이며 바쁜 일상에 휴식을 권하는 친구이기도 하다. 병이 가르쳐주는 것은 삶에 대한 외경, 두려움이 섞인 존경의 마음, 그리고 그토록 애쓰며 고달프게 살아온 삶에 대한 허무이다. 젊은 날 화자는 죽음을 두려워하지 않았고 생은 마냥 아름답기만 했다. 이제 화자가 늙어 갈수록 친구(병)의 모습도 함께 늙어간다. 오랜 병마에 시달리는 동안 친숙해진 병 앞에서 죽음을 각오하지만 막상 여유 있는 태도를 보이자 병은 다시 떠나간다. 이렇게 삶과 죽음이 별개가 아닌 하나임을 항시 깨닫게 해주는 병을 친숙하게 바라봄으로써 말년의 조지훈은 삶에 대한 깊은 달관을 보여준다. 결국 이 시는 ‘병’을 청자로 하여 생에 대한 궁극적 긍정적 태도를 보여주고 있다. 시인은 ‘병’이 비록 육체를 소진시키고 때로는 죽음을 예비케 하는 것이지만, 그 ‘병’으로부터 ‘휴식’과 ‘생의畏敬’과 ‘허무’를 동시에 배운다. “내가 가슴을 헤치고 자네에게 경도하면/그때사 자네는 나를 뿌리치고 떠나가네.”라는 표현에서 ‘병’에 대한 애증(愛憎)의 심리를 엿보게 된다.

나아가 해방 이후 시사에서 우리는 질병이 시인들의 생과 언어를 완성해간 풍경을 어렵지 않게 발견할 수 있다. 가령 질병을 고비로 하여 새로운 시적 경지를 발견한 김광섭을 비롯하여 최하림, 김지하, 김형영, 강은교, 최문자, 김영무, 도종환, 양선희, 엄원태, 조용미 등이 ‘병’이라는 조건 속에서 자신들의 절편들을 쏟아냈다.(더 많은 시인들이 해당될 것이다.) 그런가 하면 마종기, 나해철, 서홍관, 김세영, 송재학, 김경수, 박강우 등은 질병을 타자화하여 바라볼 수 있었던 의사 시인들이다. 조금 더 따져보면 우리는 이처럼 질병을 안에서 경험한 이들과 바깥에서 바라본 이들의 차이 같은 것을 발견하게 될지도 모른다. 이 가운데 김지하의 여러 시편은 질병이라는 조건 속에서 즐기게 생성되었는데, 그는 ‘병원’을 질병이 존재하는 부정적 공간이 아니라 존재론적 갱신을 부여해주는 새로운 생명의 공간으로 그리기도 한다.

나는
병원이 좋다
조금은,

그래

조금은 어긋난 사람들,
밀려난 인생이.

아금바르게
또박거리지 않고
조금은 겁에 질린,

그래서 서글픈,
좀 모자란 인생들이 좋다.

(…)

나는 병원이 좋다.
찌그러진 인생들이 오가는,

그래서
마음 편한,
남보다는 더 죽음에 가까운,

머지않아 끝날 그러한,
그래서
마음이 편한

(…)

끝이 분명 가까우니,
오로지
생명만을 생각하느니.
－ 김지하, 「병원」 중에서

질병의 처소인 병원에서 수행하는 역설적 생명의 발견을 통해 시인은 그 소진의 극한에서 비로소 자신의 생을 온전히 되돌아보게 된다. 아프지 않으면 뒤돌아볼 수 없는 것이다. 그가 오래 전 펴낸 시집 『유목과 은둔』(2004)에서는 소소한 육체적 질병

과 통증이 시인의 실존을 가능하게 함을 잘 보여준다. 오랜 감옥 생활과 그로 인한 육신의 질고를 이고 생명이 역리를 발견해가는 김지하의 시학은 질병의 실존을 이야기할 때 빠질 수 없는 목록일 것이다. 그 다음 사례로 우리는 김영무의 『가상현실』(2001)을 기억할 수 있다. 시집 해설에서 김승희는 이 시집을 ‘질병의 텍스트’와 ‘꿈의 텍스트’가 대칭적 구조로 얹혀 있다고 썼다. 이는 질병이라는 불가항력의 운명과 맞선 채 자신의 생의 형식을 완성하려 했던 시인의 치열한 욕망을 읽어낸 결과일 것이다. 거기에는 “허파 한쪽 잘라낸”(「수술 이후」) 고통 속에서 죽음과 가파르게 맞선 언어들이 흘러나오는데, 김영무는 난치병과 싸우면서도 더욱 견고하고 아름다워지는 생명의 세계를 경이로움으로 토로하고 있다.

암선고를 받은 순간부터
(암은 언제나 진단이 아니라 선고다)
너의 세상은 환해진다
컴퓨터 화면 위를 떠도는 창문처럼
기억들이 날아다닌다
원시의 잠재의식도 살아나서
뚜벅뚜벅 걸어오고, 저 우주에 있는 너의 미래의
별뿔들이 쏟아진다
어둠은 추방되고, 명암도 무늬도 사라진,
두께도 깊이도 무게도 지워진,
노숙과 밥굶기와 편안한 잠과 따뜻한 한끼의
경계가 무너지고, 모든 칸막이가 허물어진
환하디 환한 나라
시간의 뿌리와 공간의 돌쩌귀가
뿔뿔히 나간 너의 현실은 안과 밖 따로 없이
무한복제로 자가증식하는
아, 디지털 테크놀로지 최첨단
암세포들의 세상
지독한 오염환경에서 살아남을 수 있는
미국자리공, 황소개구리, 실지렁이, 거머리가 못 되어
시름시름 힘을 잃고 약자로 전락한 어느 순간부터
경쟁력 없는 자 숨어버리는 구조조정의
덧에 걸린 너의 삶은
순백색 빛의 나라, 가상현실

반드시 ‘선고’라는 형식으로 찾아오는 암(癌)이라는 “마니피카트”, 그 어감만큼 암담한 손님이 누군가의 정결한 육신을 찾아온다. 그런데 그 순간부터 세상이 환해진다. 이를 단순히 ‘암담함’에 대한 반어로 읽으면 시를 헛 읽는 것이다. 왜냐하면 시인의 정수리를 때렸을 것이 틀림없는 그 충격적 ‘선고’가, 시인의 몸에 묻혀 있던 오랜 ‘기억’과 ‘원시의 잠재의식’마저 불러 깨웠기 때문이다. 따라서 이 ‘환해짐’은 어둠에 대한 단순한 수사적 반어가 아니라, 시인이 그동안 무심하게 지내왔던 ‘시간’과 화해하며 얻게 된 어떤 정신적 경지를 나타낸다. 그래서 시인은 자신을 불안케 하던 미래의 어둠을 걷어내면서 “명암도 무늬도 사라진./두께도 깊이도 무게도 지워진” 순백 상태를 맞이하고 있다. 그런데 이 “모든 칸막이가 허물어진/환하디 환한 나라”는 시인에게 “안과 밖 따로 없이/무한복제로 자가증식하는/아, 디지털 테크놀로지 최첨단/암세포들의 세상”이기도 하다. 이때 ‘암세포’는 몸을 숙주로 자라나는 생명체가 아니라 “시름시름 힘을 잃고 약자로 전락한 어느 순간부터/경쟁력 없는 자 속아버리는 구조 조정의/뒤통에 걸린” 식민지적 현실로 확대되고 유추된다. 이 두 겹의 ‘가상현실’ 곧 개인적 병고와 사회적 모순이 부르는 죽음의 징후들과 맞서는 것이 그의 시가 감당하고 있는 묵인 셈이다. 그래서 그의 시는 “말기 암환자의 절망이 낳은/천지개벽의 꿈으로/불러보는 노래 Magnificat”(「마니피카트 1」)인 것이다. 그런데 시인이 “싸늘한 형광 불빛 아래/내가 여덟 시간 동안/발가벗겨져 누워졌던 사건”을 통해 경험한 죽음의 가능성들은 “갓난 죽음”(「난처한 늦둥이」)이라는 표현이 암시하듯이, 그의 실존적 조건이자 그의 살붙이이기도 하다. “계속되는 통증의 불꽃놀이”(「불꽃놀이」)를 통해 천신만고 끝에 얻은 이 고운 살붙이를 그는 “내 삶의 병든 황혼을/한순간 환하게 불 밝힌 너”(「선릉의 오색딱따구리」)로 호명하고 있는 것이다. 그러므로 삶과 죽음의 경계에서 시인이 가파르고 넉넉하게 얻는 정신적 경지는, 우리의 신파적 반응을 넘어서 궁극적인 생의 형식에까지 이르는 가열함을 보이고 있는 것이다.

5. 현대시의 선명한 가능성과 불가피한 운명

우리의 기억 속에 누구보다도 질병 혹은 죽음을 육체 가까이 두고 시를 썼던 이는 아마도 기형도일 것이다. 시인이 펼쳐내는 병리적이고 그로테스크한 미세한 감각들은 강렬한 유물론적 현상으로 새롭게 부각되면서, 자아와 세계의 접점에 강렬하게 그리고 선명하게 각인된다. 이러한 구체적 감각들은, 이성적 인식이나 지각 체계에 포섭되지 않는 존재의 고유성을 드러내면서, 우리의 느슨한 일상을 첨예하게 흔들어 깨우고 있다.

내 얼굴이 한 폭 낮선 풍경화로 보이기
시작한 이후, 나는 主語를 잃고 헤매이는
가지 잘린 늙은 나무가 되었다.

가끔씩 숨이 턱턱 막히는 어둠에 체해
반토막 영혼을 뒤틀어 눈을 뜨면
잔인하게 죽어간 붉은 세월이 곱게 접혀 있는
단단한 몸통 위에,
사람아, 사람아 단풍든다.
아아, 노랗게 단풍든다.
－ 기형도, 「病」 전문

유고집 『잎 속의 검은 잎』(1989)에 실린 이 작품은 그가 등단하기도 전인 스무 살 때 쓴 그야말로 초기작(1979)이다. 여기서 “主語를 잃고 헤매이는” 병든 육신은 “가끔씩 숨이 턱턱 막히는 어둠에 체해/반토막 영혼을 뒤틀”다가도 “잔인하게 죽어간 붉은 세월이 곱게 접혀 있는” 병의 숙주로 존재한다. 윤동주가 보여준 질병의 형상을 더욱 심화된 체계로 받아들여 기형도는 인간의 비극적 존재 조건으로서의 질병의 형상을 풍요롭고도 쓸쓸하게 생산해내었다. 또한 최근 김남조가 그려 보여주는 노경의 시학은 그렇게 질병과 만나 그것을 육체화하면서 부르는 화해의 노래로 다가온다.

내가 아프다고
심장이 말했으나
고요가 성숙되지 못해
그 음성 아스했다
한참 후일에
내가 아프다 아주 많이 라고
심장이 말할 때
고요가 성숙되었기에
이를 알아들었다

심장이 이런 말을 한다
교향곡의 음표처럼
사람은 저마다의 음계와 음색으로

한 곡의 장중한 음악 안에 녹아든다고
그것은 심연의 연주여서
고요해야만이 들린다고

아픈 심장이 이런 말도 한다
그리움과 회한과 궁핍과 고통 등이
사람이 삶에 바치는 예물이니
이것이 바수어져 물이 되고
마침내 증류수 되기까지
아파야 한다고 한다
견딜 만하다고 한다
— 김남조, 「심장이 아프다」 전문

심장이 아프다는 말은 ‘heartbreak’처럼 비통과 비탄의 정서를 함의하는 표현이다. 시인은 육신의 아픔과 마음의 아픔을 ‘심장’이라는 통합적 어휘로 노래한다. 심장이 스스로 아프다고 말했지만 시인은 한때 그것이 고요가 성숙되지 못해 들리지 않았다고 고백한다. 그러다가 한참 후, 심장이 많이 아프다고 할 때는 고요가 성숙되어 이를 알아듣게 된다. 이때 ‘고요의 성숙’이란 다른 언어를 알아들을 수 있는 최적의 토양이 된다. 그래서 교향곡 음표처럼 저마다의 음계와 음색을 가진 음악을 우리는 고요 속에서 들을 수 있다. 그것은 모두 “심연의 연주”여서 고요해야만 들리기 때문이다. 그렇게 ‘그리움’과 ‘회한’과 ‘궁핍’과 ‘고통’을 예물로 바치는 삶은 아프고 아플 뿐이니 시인은 그것을 받아들이며 비로소 견딜 만한 생을 노래하는 것이다. 그에게 질병은 치명적이지만 시인으로서의 가능성을 부여하는 불가항력의 존재조건이기도 한 셈이다.

잘 알다시피 문학작품에서 질병이란 인간의 존재 조건에 대한 알레고리로 많이 채택된다. 우리 나라 최초의 근대희곡은 조중환의 「병자삼인(病者三人)」(1912)이었다. 아무도 아프지 않은 사람은 없다. 우리는 근대인의 이러한 편재적(遍在的) 병후(病候)를 가장 뚜렷한 잠언으로 증언한 “모두 병들었는데 아무도 아프지 않았다”(「그날」, 『뒹구는 돌은 언제 잠깨는가』, 1979)라는 이성복의 언어 역시 기억하고 있다. 결국은 그 질병을 어떻게 대하느냐 하는 태도가 시인으로서의 성향과 음색을 가를 뿐이다. 이쯤 되면 질병은 시를 쓰게 하는 동인인 ‘시마(詩魔)’라고도 할 수 있을 것이다. 심지어 낭만주의자들은 질병이란 ‘정념(passion)’으로 가득할 때 나타나는 것으로서, 미와 창조성을 가져온다고 설명하기도 하였지 않은가.

우리가 보았듯이 우리 시자에게 ‘질병’은 매우 중요한 시적 원천이었다고 할 수 있다. 그것은 인간의 존재조건과 근대사회의 구체성을 동시에 비유하는 존재론적 거울

이었던 것이다. 이러한 편재적 현상으로서의 질병을 은유의 속박에서 해방하려고 했던 이는 수잔 손탁이었다. 그녀는 질병의 은유들이 결국 질병을 온전하게 겪어내는데 장애가 된다고 생각하였는데, 우리 시대의 시인들이야말로 그 질병의 은유로부터 질병의 육체성과 심미성을 건져 올림으로써 은유의 감옥을 부수고 있는 언어의 첨병들이었던 셈이다. 앞으로도 고통스럽게 펼쳐질 질병과의 대결 과정 그리고 끊임없이 질병을 실존적 조건으로 치환해갈 과정 속에, 어쩌면 우리 현대시의 선명한 가능성과 불가피한 운명이 동시에 놓여있는지도 모르겠다. 논의가 단속적으로 이루어졌다. 추후 정치한 논의를 통한 보완을 다짐한다.

「한국 시에 나타난 질병의 자의식」에 대한 토론문

김경복(경남대)

발표 잘 들었습니다. 질병과 관련하여 “사적인 차원에서 발원하는 질병일지라도 ‘시’라는 언어예술의 지평으로 들어오면, 그것은 삶에 대한 여러 비유 체계로 변형되면서 일정하게 사회적 함의를 획득하게 된다.”든지, “‘질병’은 매우 중요한 시적 원천이었다고 할 수 있다. 그것은 인간의 존재조건과 근대사회의 구체성을 동시에 비유하는 존재론적 거울이었던 것이다.”나, “질병은 시를 쓰게 하는 동인인 ‘시마(詩魔)’라고도 할 수 있을 것이다. 심지어 낭만주의자들은 질병이란 ‘정념(passion)’으로 가득할 때 나타나는 것으로서, 미와 창조성을 가져온다”는 언급들은 문학과 인간, 또는 문학과 질병에 대해 많은 생각을 하게 하였습니다. 질병을 단순한 정상의 이탈이 아니라 사회적 맥락에서 규정되는 것, 또는 인간의 근본 조건에서 발생하는 것으로 시와 떼려야 뗄 수 없는 근원적 충동으로 읽혀 읽는 내내 재미를 느꼈습니다.

이런 내용은 니체가 『인간적인 너무나 인간적인』 책에서 “질병은 인식의 수단이며 인식을 낚는 낚시 바늘로서 반드시 필요하다”고 한 내용이나, 수전 손택이 『은유로서의 질병』 책에서 “질병은 늘 사회가 타락했거나 부당하다는 사실을 생생하게 고발해 주는 은유로 사용되어 왔다”는 말과 겹쳐 병의 존재론적, 사회역사적 의미의 형성에 많은 동인으로 작용하게 됨을 알 수 있게 하는 말들이라 보여집니다. 질병을 통한 문학 연구의 한 갈래가 생겨날 수도 있겠다는 생각이 들었다는 말이지요. 그런 점에서 나는 병을 인식하는 작가는 사회적 병리의 정상성의 담지자가 아니라 새로운 규범에 입각한 정상성의 창안자라는 의미에서 건강한 존재라는 사실, 다시 말해 감염을 통해 기존의 정상성이 파괴되는 문학의 발병 사태는 아름다움에 위배되는 것이 아니라 오히려 새로운 규범성으로 이행할 가능성을 지닌다는 점에서 아름다움의 시작이라는 것을 생각하게 되었습니다.

특히 이런 생각은 선생님의 이번 논문에서 이상 시에 나타난 병리적 현상이 갖는 의미를 분석할 때 부합되어 고개를 끄덕이기도 했습니다. 이상 시의 병적 현상에 대한 선생님의 정치한 분석은 병이 갖는 사회적 의미와 존재론적 추구의 양면을 유감없이 보여준 분석이라 생각합니다. 전체적으로 현대시에 나타난 병적 현상과 그 의미에 대한 분석에 큰 이견이 없어 소소한 것에 대해 묻는 것으로 토론을 대신할까 합니다.

첫째, 이상 시에 나타난 질병의 의미를 해석하는 부분에서 선생님은 “그것은 식민지 근대의 질서에 저항하면서 특유의 불안과 공포를 온몸으로 끌어당겨 마침내 그것을 넘어서려는 의지로 표상되기도 한다. 이상은 자기 몸에서 증식해가는 질병을 적극 받아들이고

그것을 탐구하는 쪽으로 나아갈 뿐만 아니라 공포와 슬픔이 환상으로 진입할 수 있도록 길을 열어주는 방식을 택함으로써, 몸의 규율을 통해 통치 질서를 구상했던 식민지 권력에 맞서려 했다.”거나, “자신의 질병을 방지하는 쪽으로 나아갈 뿐 아니라 공포와 슬픔이 환상으로 진입할 수 있도록 몸의 길을 열어주는 방식, 이것은 몸의 통제와 규율을 통해 식민지를 개척하려 했던 일제와 그것에 몸으로 저항한 의지의 표현이라 할 수 있는 것”이라는 해석을 내리고 있습니다. 이런 내용으로 볼 때 이상의 시적 전략, 즉 질병을 사용한 시적 전략은 일제 담론에 대한 저항의 의미가 짙습니다. 그렇게 본다면 이상 시가 가지는 담론적 성격을 ‘반동일화’ 전략에 가까운 것이 아닐지요? 선생님은 이러한 이상 시의 전략을 “분열과 대립의 항구성, 몸과 정신이 가지는 원심력의 확장 과정, 죽음 충동과 성적 탐닉의 과정에서 짚어진 이상 시편은 특유의 언어유희를 수반하면서 당대 현실과의 비동일화 전략을 일관되게 수행한 이상스러운 결과”라고 진단하고 있습니다. 여기서 폐쇄의 반동일화와 비동일화 전략이 적용됨을 알겠는데, 굳이 비동일화라고 적시한 이유를 다시 설명해 주시기 바랍니다.

둘째, 4장에 서술되는 <질병의 사회학과 실존적 차원>의 내용은 읽는 나에게 ‘질병이 어떻게 당대 사회적 맥락을 형성하는가’, 혹은 ‘시대적 상황에 따라 질병은 어떤 특이성을 보이는가’ 하는 내용이 전개될 줄 알았습니다. 그런데 사회적 의미보다 존재론적 차원의 실존에 대한 해명이 주를 이루었습니다. 실존의 문제도 사회맥락을 벗어나기 어려운 것은 분명하지만 역사사회적 맥락보다 개인적, 또는 존재론적 의미의 질병 탐구가 중심이 되었기에 조금 아쉬운 점을 주었습니다. 이 부분과 관련하여 시대적 맥락에 따른 질병의 변천과 그 의미 내용을 담아 보실 생각은 없는지요? 가령 한 예를 들어본다면, 이선관 시에 나타난 ‘이파이이파이 병’이나 최승호의 ‘무늬아’의 언급은 환경오염의 문제를 바로 보여주는 키워드로 볼 수 있기에 질병의 사회학에 부합되는 내용이라 할 수 있지 않을까요? 시대적 변천의 의미를 질병의 변천사로 살펴볼 수 있다는 데에 이 질병의 사회학은 매력적인 제목인 것 같습니다.

이상입니다. 감사합니다.