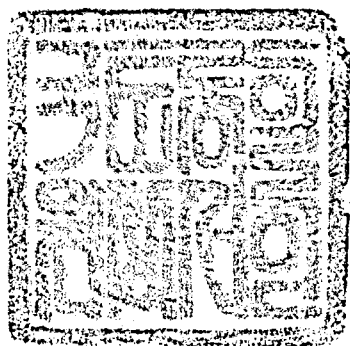


國統調 89-11-103

第10次 韓·中學術會議

分斷國家의 文化統合

1989



國土統一院

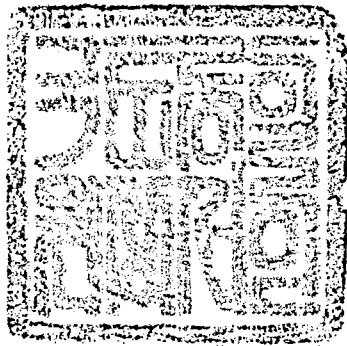
2001

國統調 89-11-103

第10次 韓·中學術會議

分斷國家의 文化統合

1989



國土統一院

目 次

開會辭	李泰旭 ...	i
致 辭	李洪九 ...	iii
第 1 會議 宗教와 體制統合		1
1. 體制統合에 關한 宗教의 役割	尹以欽...	3
2. 臺灣과 中國大陸 宗教變遷의 比較研究	瞿海源...	21
第 2 會議 言語와 體制統合		47
3. 南北言語의 乖離·異質化 過程의 特徵	李承旭...	49
4. 臺海兩岸的 言語發展：漢字「整理」와 「改革」	周行之...	73
第 3 會議 藝術과 體制統合		105
5. 南北韓接近에 있어서 映畫藝術의 寄與可能性	朴明珍...	107
6. 臺海兩岸的 文藝發展	李 明...	123
第 4 會議 政治文化와 體制統合		147
7. 韓國社會의 民主主義 危機와 政治統合의 限界	陳德奎...	149
8. 臺灣海峽兩岸의 政治文化 比較	陳鴻瑜...	187
附錄：會議別 討論要旨		213

開 會 辭

李 泰 旭

(西江大 東亞研究所長)

존경하는 李洪九 國土統一院長官, 鄒堅 中華民國 駐韓大使, 그리고 멀리 臺灣에서 第10次 韓·中學術會議 參席을 위하여 오신 趙春山 團長을 비롯한 中國學者 여러분, 또한 이 會議를 빛내주시기 위하여 바쁜 日程에도 불구하고 나와 주신 韓國學者 및 內外貴賓 여러분, 저는 第10次 韓·中學術會議를 주관하는 西江大學校 東亞研究所를 代表하여 深甚한 感謝의 말씀을 드립니다.

韓·中兩國은 지리적으로 가장 가까운 이웃이며, 역사적으로는 한 文化圈의 유대로 밀접한 관계를 이어 왔습니다. 그런데 兩國이 같은 심정으로 서로 이해하며 협조를 구하는 친근한 우방으로서의 關係를 갖게 된 역사적 사실은 兩國 모두 國土와 民族의 分斷으로 40餘年間 뼈아픈 고통을 같이 겪어 왔다는 것입니다. 韓·中學術會議도 分斷國으로서 갖는 공통된 學問的 關心事를 中華民國과 大韓民國 學者들이 자리를 같이 하여 研究, 討論하기 위하여 마련되었던 것입니다. 이같은 취지의 韓·中學術會議도 어언간 이제 10년의 역사를 기록하게 되는 주요한 年例學術會議로서 자리를 굳혔습니다. 이 會議를 준비한 한 사람으로서 마음이 흐뭇합니다.

이번 第10次 會議의 主題는 「分斷國家의 文化統合」으로 정했습니다. 共產主義國家는 그동안 누적되어 온 自己矛盾의 한계를 느껴 스스로 변혁을 시도하고 있으며, 그리고 國際環境에서도 많은 변화가 일어나서 새로운 和合의 분위

기가 조성되고 있습니다. 그러나 우리들의 경우와 같은 처지에 있는 東西獨을 포함한 民族分斷國의 共產圈側에서는 體制改革과 開放에 대단히 인색한 것 같습니다. 그러나 그들도 自由陣營의 우월성을 인정하기에 이르렀으며, 또한 우리들이 국제사회에서 중요한 位相에 있다는 것도 잘 알고 있습니다. 따라서 과거에는 같은 민족사이에 높은 벽을 쌓고서 접촉을 피하여 왔지만 이제는 소극적이거나 非政治的 분야에서 교류가 가능한 여건이 조성되어 오고 있습니다.

分斷 40여년 동안 思想과 理念을 달리하면서 살아 온 우리들은 民族의 同質性을 그대로 유지하여 오지 못했을 것입니다. 따라서 이번 學術會議에서는 宗教, 言語, 藝術 및 政治文化 分野에서 韓·中兩側의 專門家들이 모여 文化統合의 가능성을 比較 分析하려고 합니다. 이같은 分析과 討論을 통하여 分斷에서 오는 異質性을 밝힘으로써, 分斷된 民族사이의 이해를 증진시키는데 큰 도움이 될 줄 믿습니다.

끝으로 中國에서 오신 여러분께 드리는 부탁말씀은 비록 韓國에서 滯在하는 期間은 짧지만 더욱 서로간의 깊은 友好關係를 위해서 韓國社會와 韓國人을 이해하는데 좋은 계기가 되기를 바랍니다. 그리고 즐거운 旅程이 되시기를 祈願합니다.

이 會議를 후원해 주신 國土統一院 여러분과 西江大 東亞研究所의 여러분들의 勞苦에 감사드리며 開會辭를 마칩니다.

感謝합니다.

1989. 10. 23

致 辭

李 洪 九

(國土統一院 長官)

鄒堅 중화민국 대사님!

趙春山교수를 비롯한 중화민국 대표단 여러분!

李泰旭교수를 비롯한 우리 한국학자 여러분!

특히 오늘 여기에 나오신 원로교수님이신 李光麟·全海宗교수님!

오늘 열번째 맞는 韓·中分斷問題를 둘러싼 學術會議에 와서 축하의 말씀을 드리게 된 것을 대단히 반갑게 생각합니다.

특히 그 이유는 저 자신이 學校에 있을 때 여러번 이 회의에 특히 李相禹교수의 특별한 연구로 參加했던 사람이기 때문에 오늘 특히 감사의 말씀을 드리는 것입니다.

중국과 한국은 이웃 나라로서 數千年동안 대단히 가깝게 지내왔습니다.

그런데 제2차 대전이 끝난 이후 지난 40년동안 우연히 중국과 한국은 다같이 分斷國이란 어려움을 겪고 있습니다.

그런데 지금 또 여러분이 지적하신 것과 같이 世界史의 흐름이 하나의 전환점에 도달해서 共產主義라는 체제가 限界性을 나타내고 있는 그러한 역사의 새로운 시점을 맞게 되는데 대해서 중국도 그렇고 한국도 그렇고 여러가지 可能性을 발견하게 된 것입니다.

저희는 이 분단의 문제를 단순한 政治的 問題로 보지 않고 社會, 文化, 經濟

모든 면에서의 분단의 문제로 생각하고 있습니다.

그래서 바로 지난 9월 11일 우리는 「한민족공동체 통일방안」이라는 새로운 統一方案을 발표했습니다.

이 共同體 統一方案이란 바로 지금 제가 말씀드린 것과 같이 저희 南北關係에 있어서는 단순한 政治的 解決을 추구하는 것보다는 政治共同體 외에도 특히 經濟共同體, 文化共同體, 社會共同體를 만들어 나가겠다 하는 統一方案입니다.

바로 이러한 때에 제10차 韓·中學術會議가 열려서 특히 文化共同體를 어떻게 만들어 나갈 것인가 하는데 대해서 많은 論文이 발표되게 된 것은 저희로서는 대단히 다행스럽게 생각하고 있습니다.

이 회의의 결과는 中國의 統一, 또 韓國의 統一을 위한 아주 원대한 靑寫眞이 더욱 분명해지기를 기대하고 있습니다.

마지막으로 한가지 未來를 생각하면서 장기적인 希望이 있다면 저희는 한민족공동체를 생각하고 있고 또 중국에서 오신 여러분들은 중화민족의 공동체를 생각하고 계시겠습니까마는 조금 더 長期的으로는 우리 이 아시아에서 東北亞 細亞의 전체가 하나의 共同體가 되어서 다 함께 잘 살아 갈 수 있는 그러한 未來를 생각하는 것은 중요하다고 생각하고 있습니다.

제가 낮에는 여러분 회의하신 것을 같이 參席하지 못하고 저녁에 다시 와서 晚餐을 하면서 말씀을 해보기로 하고 우선 이회의를 祝賀하는 말씀만 드리기로 하고 제 말씀을 끝내겠습니다.

감사합니다.

1989. 10.23

第 1 會議 宗教와 體制統合

1. 體制統合에 關한 宗教의 役割

尹以欽(서울大 教授)

體制統合에 關한 宗教의 役割

—南北韓 關係를 中心으로—

尹 以 欽*

- I. 序論：問題의 性格
- II. 民族主義, 政治的 理念과 宗教
- III. 南韓과 北韓의 宗教
- IV. 結論：체제 통합에 對한 宗教에의 기대

I. 序論：問題의 性格

南北韓의 體制統合의 問題는 기본적으로 단일민족인 한민족이 인위적으로 분단되어 있는 것을 재통합하는 일에 관계된다. 따라서 우리의 주제는 宗教가 單一民族의식, 人爲的 分斷에서 오는 역사적 피해의식, 그리고 재통합을 바라는 民族的 熱望에 각각 어떤 영향을 줄 수 있는가 하는 문제를 그 안에 담고 있다. 우리의 논의 역시 이러한 맥락에서 진행되어야 할 것이다.

남북한의 체제통합은 우리 민족이 열망하는 이른바 民族統一을 이루는데 필요한 정치적 제도적 장치의 통합을 의미한다. 다시 말해서 체제통합은 민족통일의 수단이다. 그런데, 실제로 수단과 목적에 대한 분명한 인식이 없이 통일문제가 논의되기 때문에 여러가지 혼선이 나타나곤 한다.

하나의 사회체제는 특정한 정치적 이념을 그 뒤에 깔고 있다. 政治的 理念이나 宗教的 信念은 모두 당위적인 사상들이어서 역사를 특정한 방향으로 유도하려는 未來指向的인 성격을 갖는다. 미래지향적 태도에 따르면 민족통일은 내일의 이상사회를 건설하는데 절대로 필요하다. 다시 말해

* 宗教學, 서울대학교

서 정치나 종교의 당위론적 사상은 민족통일을 내일의 이상사회를 위한 수단으로 여긴다.

그러나 역사적으로, 分斷狀況에 처한 국민들은 내일의 이상사회를 위하여 민족의 통일을 열망하는 것이 아니라 인위적으로 분단된 민족을 다시 통합하여 그들이 단일민족으로 태어났다는 숙명을 재확인하려고 열망하는 것이다. 統一은 미래의 희망 때문이 아니라 過去의 宿命 때문에 추구되는 것이다. 이는 자연집단으로서의 民族共同運命體 意識에 의하여 통일이 일차적으로 추구된다는 사실을 의미한다.

이러한 통일의 일차적 동기가 사회적 행위로 나타날 때 특정한 이념이나 종교적 신념과 연합하게 되면서 목적과 수단의 관계에 혼선이 오게 된다. 특히 이 혼선은 南韓과 北韓의 서로 크게 다른 사회체제에서 오는 통일의 해석에 대한 이해의 차이에서 드러난다. 남북한이 서로 다른 정치적 이념과 체제를 가지고 있으면서도, 서로 통일을 추구하는 것은 민족 공동체 의식에서 비롯된다. 따라서 체제통합의 과제에 대한 종교의 역할은 (1) 남북한의 사회체제, (2) 민족공동체의식, (3) 종교적 신념의 삼각 관계에서 파악되어야 한다.

이러한 삼각관계를 논의하기 위하여 제 2장에서 종교가 한국의 민족주의와 세속적 정치이념과의 관계에서 얻어지는 문제점등을 살펴보고, 제 3장과 제 4장에서 각각 남한과 북한에서의 종교들이 갖는 문제들을 헤아려 보고, 끝으로 종교가 한국의 체제통합에 미치는 영향에 관하여 살펴보기로 하겠다.

Ⅱ. 民族主義, 政治的觀念과 宗教

앞에서 언급한 바와 같이, 남북한의 체제통합에 대한 종교의 역할은 기본적으로 韓國의 民族主義, 남북한의 체제를 근거시키는 政治理念, 그리고 宗教의 삼각관계에서 파악되어야 한다. 이를 위하여 현대사회에서 종

교사상이 갖는 기본적인 문제부터 살펴보기로 하자.

종교는 모든 인간이 그 속에서 삶의 안심입명을 얻을 수 있는 精神的 歸依處를 제공하여 주며, 인간역사가 지향하는 내일의 이상사회인 黃金時代를 약속한다. 이처럼 종교사상은 기본적으로 인간과 역사의 普遍的 理想을 추구하는 理想的 性向을 갖는다. 그러나 보편주의적 사상운동은 언제나 구체적인 역사적 상황과 그 시대적 요인들을 수용하면서 표현되기때문에 그 時代的 地域的 特殊性을 지니게 된다. 특히 현대사회에서 그 특수성은 소수민족의 民族主義로 나타난다. 종교가 고통받는 소수민족의 해방을 위하여 그 보편주의적 종교이상을 역사에 펼 때, 민족주의의 옷을 입게 된다는 사실을 우리는 오늘의 소수민족 분쟁지역에서 예외없이 찾아볼 수 있다. 19세기 이후의 한국종교들도 한국의 민족주의의 옷을 입게 된 것 역시 예외일 수 없다.

이처럼 종교사상은 본질적으로 그 안에 보편주의(universalism)와 특수주의(particularism)라는 이율배반적인 두 요인을 동시에 담고 있으며, 이를 우리는 종교사상의 이중운동(the dual movement of religious thought)라고 부르기도 한다. 종교는 본질적으로 이 이중운동을 지니고 있기 때문에, 언제나 종교행위에는 보편주의와 특수주의가 병행현상(parallelism)으로 나타난다. 따라서 어느 하나가 강조된다고 하여 다른 하나가 포기되는 법이 종교행위에는 없다는 사실을 주목해야 한다.

종교의 보편주의운동은 세속적 가치관과 사상, 그리고 세속적 제도를 넘어선 절대가치를 추구한다. 종교의 보편주의는 인간의 내면적 삶과 사회제도의 운영에 대한 자기반성의 절대적 기준을 제공한다. 이 기준에 의하여 종교는 세속적 가치에 정체되어 있거나 그속에서 타락하여 가는 개인과 사회의 영원히 새로운 쇄신을 유도하는 혁명적 기능과 인간 양심의 근거로서의 역할을 담당하게 된다.

이러한 종교의 혁명적 기능에 의하여 어떠한 세속적 제도나, 정치적 이념도, 그리고 어떤 세속적 학설이나 사상도 절대적인 기준 위에서 상대화

되어 버리게 된다. 종교적 보편주의는 그 어떤 세속적 체제나 정치적 이념과도 엄격한 의미에서 동등한 자격의 반려자가 될 수 없고, 다만 일시적 편의에 따라 손을 잡은 편의상 동반자일 뿐이다.

종교는 일시적 편의에 따라 정치체제와 세속적 이념들과 손을 잡는다. 그러나 그 선택은 기본적으로 종교사상과의 친화성에 따라 그 우선순위가 매겨진다. 비록 종교가 정치적 억압에 따라 세속적 요인을 수용하도록 강요당하는 상황에 있는 경우에도, 그 상황이 이완되는 순간 종교자체의 보편주의적 이상에 입각해서 세속사회에 대한 자체의 태도를 즉각적으로 재정비하게 된다. 일제하에서 한국의 종교들이 취한 태도들과, 동구라파에서 공산주의 체제의 변화와 종교의 태도를 상기해 보면 될 것이다. 종교와 사회체제가 보다 친근한 관계를 유지하는 서방 자유진영에서 역시 종교는 결코 세속질서에 만족하지는 못하고, 다만 대결의 양상을 넘었을 뿐 내면적 긴장이 언제나 존재한다. 그 긴장이 세속질서의 부패를 방지하는 종교의 보편주의적 운동의 기능이다.

종교가 민족주의의 옷을 입을 때, 정치적 성격을 보다 크게 지닐 가능성이 있다. 특히 소수민족의 해방과 관계된 민족주의는 그 자체가 정치적 운동이기 때문이다. 남북한의 체제통합에 종교가 관여할 때는 본질적으로 민족주의에 근거하지 않을 수 없다. 앞장에서 살펴본 바와 같이, 한국민족이 통일되어야 하는 이유는 어느 특정 종교의 보편주의이상 때문이 아니라, 본질적으로 하나의 민족이라는 공동운명체인식에서 오는 것이기 때문이다.

분단체제의 통합은, 그러므로 民族主義에 의하여 요청되고, 또 남북한의 전체 국민이 통일을 염원하게 되는 것이다. 한마디로 民族主義가 統一의 根本動機이며 原動力이다. 민족주의가 남북으로 갈라진 우리 민족을 하나로 묶어주는 연대감이며 접착제인 것이다. 바로 이 동기이며 원동력인 민족주의를 체제이념들과 종교가 각각 다른 입장에서 수용하고 있다.

여기서 우리는 韓國的 民族主義의 의미에 관하여 살펴볼 필요가 있다.

우리가 『韓國民族』이라고 할 때, 우리는 이 개념에 다음과 같은 몇가지 의미를 내포하고 있다. 첫째, 한국민족은 단일민족이라는 血緣共同體이다. 둘째, 우리는 言語共同體이다. 셋째, 오랜 역사를 지닌 歷史 및 文化共同體이다. 넷째, 오랜 역사를 통하여 한반도라는 제한된 지역에서 살아온 地域共同體이다. 다섯째, 특히 19세기에 밀려드는 제국주의의 횡포에 고통을 받아 온 우리 민족은 국제사회에서의 運命共同體라는 강한 의식을 갖게 되었다. 우리는 이 다섯 개념을 모두 한국민족이라는 말 속에 포함하고 있다는 점을 상기할 필요가 있다.

만약 우리가 쓰고 있는 민족이라는 개념에 위의 5가지 의미를 모두 포함하고 있다면, 이는 분명히 서양에서 전해온 “nationalism”과는 근본적으로 다른 의미 맥락을 갖고 있다는 사실이 명백해진다. 왜냐하면, 서양의 근대국가에는 우리와 같이 5가지의 의미를 모두 보유한 국민의 단위를 가진 나라는 없기 때문이다. 분명히 “민족주의”라는 말은 서양의 내쇼널리즘의 번역어인 것이 사실이다. 그러나 서양말에는 우리가 쓰고 있는 의미의 “민족주의”에 해당하는 말이 없다. 따라서 우리는 비록 단어는 서양에서 빌어왔지만 그 의미맥락과 의미내용은 전연 독자적인 것으로 쓰고 있다는 사실을 강조할 필요가 있다.

한국의 민족주의는 역사적으로 수동적인 맥락에서 인식되었고 또 표현되었다. 한마디로 한국민족은 혈연, 언어, 문화, 지역공동체의 운명을 타고난 自然集團인데 국제정치상황에서는 인위적으로 분리되어서는 안될 共同運命體라는 인식을 담고 있다. 이러한 단일자연집단이 국제사회에서 외부로부터 오는 압력에 의하여 존재의 위협을 받고 있기 때문에 이를 이겨내지 않으면 안된다는 生存動機의 집단 의식이 표현된 것이다. 그러므로 한반도 한국민족주의가 민족우월주의로 국제사회에 표현되어 본 적도 없으며, 제국주의나 소비니즘으로 연결되어 본 적도 없다. 하나의 단일자연 집단의 역사정황속에서의 자기 운명에 대한 주체적 각성이 우리에게서 한국민족주의라는 용어를 빌어 표현되고 있는 것이다. 이는 오늘, 南北의 分

斷狀況에서도 다르지 않다.

한마디로 한국의 민족주의는 특정한 정치적 이념이나 사상적 내용이 아니라 韓民族이라는 自然集團이 갖는 生存權의 自己覺醒이다. 그것은 사상의 내용이 아니라 사상이나 이념이전의 생존을 위한 충동이며 요청이다. 그것은 유기체적 자연집단의 存在論的 衝動이다.

이러한 衝動과 힘이 역사에 표현되기 위하여는 반드시 표현의 형식이 필요한 데, 그 형식이 바로 정치적 이념이나 종교적 신념으로 나타나게 된다. 남북의 분단상황에서 민족주의라는 충동과 힘이 정치적으로 표현되는 형식에는 공산사회주의와 자유민주주의라는 두 가지의 간단한 정치 이념형태로 나타난다. 그러나 이 충동과 힘이 종교적 신념으로 나타날 때는 매우 복잡한 모습을 지닌다. 따라서, 우리 사회에서 “종교”라는 일반개념을 사용하여 남북의 체제통합을 논의하여 온 지금까지의 태도는 복합적인 문제에 대한 이해에 별로 도움이 되지 못한다. 여기에 한국의 종교들이 “한국민족주의”를 수용하는 태도의 다양성과 연결하여서 이 문제를 이해해야 할 필요가 있다.

한국에는 기본적으로 네가지 유형의 종교들이 공존하고 있다. 첫째는 유교와 불교를 포함한 東洋古典宗教들이며, 둘째는 서양에서 온 基督教이며, 셋째는 한국자생 民族宗教들이며, 넷째는 巫俗과 같은 固有宗教들이다.

오랜 역사를 통하여 유교와 불교는 한국의 고전문화를 형성하는 데 주역을 맡아 왔기 때문에 현대사회에서 민족문화의 주체성을 찾는데 능동적으로 동참한다. 다만 이들은 민족문화의 주체성을 서력동점이후에 서양의 기술문화와 기독교, 그리고 정치체제가 들어오기 전의 한국전통문화의 맥락에서 찾으며, 그런 방향에서 민족주의를 받아들인다.

한 유기체적 존재가 그의 正體感을 갖는 데는 자기존재의 물리적 상태를 점검하는 길과, 자기의 내면적 가치관을 확인하는 두가지 길이 있다. 개인에게 있어서 그것은 건강진단을 하는 일과 자아의 발견이다. 민족에

게 있어서는 그것이 단일민족이라는 공동운명체의 확인과 민족의 文化傳統의 再確認으로 나타난다. 동양고전종교들은 바로 민족문화의 전통을 통하여 민족주의를 수용하는 것이다. 다만, 이 경우의 민족의 문화공동체 인식을 크게 강조하면서 상대적으로 혈연, 지연, 언어적 공동체성격은 약하게 인식된다. 따라서 불교와 유교의 사상으로 민족주의를 보호하는 데는 상당한 논리적 제약을 가지게 된다.

이에 더하여, 동양고전종교들은 현대사회체제에 대한 사상적 자체적응의 과정을 충분히 갖지 못하였기 때문에, 종교적 자기신념체계에 민족주의와 현대사상을 동시에 수용하여 사회체제에 대한 구체적인 대안을 제시하는 준비가 충분하지 못한 상태에 있다.

다음으로, 개신교와 카톨릭을 포함한 기독교는 한국의 현대정치사에서 강력한 사회세력으로 급속히 성장하였지만, 문화사의 견지에서는 아직 깊이 뿌리를 내리지 못하고 있다. 그것은 아직 기독교가 한국 전통문화의 외곽에 자리잡고 있다는 것을 의미한다. 그러므로 기독교는 아직 민족의 전통문화내용에 입각하여 민족의 통일을 논의할 수 없는 상태에 있다. 기독교 사상은 한국민족의 자연집단으로서의 단일체를 수용하는 데도 매우 까다로운 점이 있다. 따라서 기독교는 민족의 문화와 자연집단으로서의 성격을 배제하고 민족을 순수한 공동운명체로 받아들여지게 된다. 그것은 한국의 민족주의를 국제정치의 쟁점에서 인식하고 있다는 것을 의미한다. 이러한 인식은 정치적 성격을 다른 어느 유형보다 더 강하게 하여 준다.

기독교가 갖는 정치적 민감성에도 불구하고 남북의 분단상황을 극복하는 일에는 구조적인 취약점이 있다는 사실을 우리는 이미 앞의 논의에서 감지하게 된다. 그것은 기독교가, 유불의 동양 고전종교와 같이 강한 보편주의 성격을 가지기 때문에 순수한 민족주의적 사상동기(motif)를 갖지 못하는 점에서는 동일하면서도, 문화전통에 아직 참여하지 못한 상태이기 때문에, 남북의 전체 국민에게 文化的共同유대감을 가질 수 있는 근거를 제공하여 주지 못한다. 이에 반하여 유교가 아직도 인간관계의 위계질서

에 대한 존중과 기본예절의 내면적 규범의 역할을 북한에서도 하고 있으며, 불교사찰이 북한국민들의 정서적 휴식처를 제공하고 있다는 사실에 비교하여 볼 때, 기독교의 문화적 역할의 제약성이 쉽게 이해된다.

기독교의 강점은 고도의 정치적 적응력과 조직적 선교정책의 능력이라고 할 수 있다. 이는 기독교가 선교를 통하여 체제통합에 참여할 수 있다는 것을 의미하며, 또 사실상 한국의 기독교들은 이미 이러한 인식에서 북한 선교에 전력을 다하고 있다. 이는 민족의 통일이 과거의 운명에 근거한 것이 아니라 미래지향적 동기로 해석되는 가능성이 매우 짙다는 것을 의미한다. 이러한 성향의 통일의지는 자칫하면 통일에 걸림돌이 될 수도 있다.

세째로 한국자생종교들은 1860년 최제우가 東學教를 창교한 이후에 우후죽순과도 같이 태어났는데, 이들은 거의 모두 민족의 영광을 되찾는 민족적 열망을 종교적으로 표현하고 있다. 그리하여 그들 스스로가 民族宗教라고 부르고 있다. 민족종교들은 앞에서 살펴본 5가지의 민족주의 내용을 구체적인 교리체계로 담고 있다. 그리고, 동학에서 출발한 천도교는 3.1운동을 주도하고, 대종교는 만주에서 독립군 지원세력이었다는 사실에서 민족종교들의 민족주의에 입각한 정치적 활동의 모습을 알 수 있다. 그러나 민족해방의 정치적 운동에 깊이 관여하였던, 이 두 민족종교들은 해방이후 그 영향력이 크게 상실하였고, 상대적으로 같은 민족주의의 맥락에서 보다 종교적인 활동을 하던 종교들은 커다란 성장을 보여 주고 있다.

위에서 우리는 민족종교의 자체 한계를 엿볼 수 있다. 민족종교의 발생 동기는 매우 정치적인데 비하여 그들이 아직 사상적 정비의 과정을 충분히 갖지 못한 상태에서 계속되는 사회적 격변을 거치게 되었다. 따라서 민족주의적 동기를 이념적으로 충분히 개발하지도 못하였고 또한 그들의 이념을 현대사회체제에 적응할 수 있는 대안을 충분히 마련하지도 못하였다. 그러나 민족의 통일을 위한 근본적 “충동이며 힘”인 민족주의와 민족주체 의식의 사회적 실체라는 점에서 민족종교들을 우리는 주시해야 할 것이다.

네째로, 무속으로 대표되는 한국 고유신앙은 종교적 조직을 지닌 이른바 제도화된 종교(organized religion)가 아니라 단순한 신념체계전통(a tradition of belief-system)으로 전해져 내려온다. 조직을 갖지 못하기 때문에 남북의 체제통합에 이 전통을 대표하여 운동을 전개할 주체는 없지만, 우리 민족의 정신생활에 가장 오래 그리고 가장 광범위하게 영향을 주고 있기 때문에 남북한 국민에게 정서적 공동유대감을 주는 데 크게 공헌할 것이라는 사실에 주목할만 하다.

앞에서 우리는 민족의 통일을 위한 결합력이 민족주의라는 사실을 살펴보았다. 민족주의는 민족의 공동유대감을 확인할 수 있을 때, 비로소 체제통합을 위한 구체적인 작업에 작동이 될 수 있다. 공동유대감은 민족 문화의 전통 속에서만 가능한 것이다. 문화전통 밖에서 공동의 유대감을 찾아 강조하려는 것은 그 어떤 경우에도 부자연스러운 인위적 이데올로기의 횡포에 불과하다. 여기서 우리는 民族統一의 기술적 과정으로서의 體制統수를 爲한 第一原則은 民族의 文化傳統 위에 서야 한다는 점을 지적하게 된다.

다음으로 우리는 앞에서 5 유형에 속하는 종교들이 모두 체제통합을 위하여 장단점을 지니고 있다는 사실을 살펴보았다. 그런데 종교의 일반적 특성에 따라 모든 제도화된 종교들은 자기가 역사에 최종 해답을 약속한다는 확신을 갖기 때문에 체제의 통합 역시 자기 종교가 가장 효과적인 공헌을 할 수 있다고 주장한다. 그러나 객관적으로 볼 때, 어떤 종교도 가장 효과적인 공헌을 할 수 있다는 판단을 가질 수 없다. 다만 모든 종교가, 무속까지를 포함하여, 각각 독특한 공헌을 할 수 있다. 여기서 우리는 體制統수를 위한 第二의 原則은 多元主義(pluralism)에 서는 길이라는 점을 지적하게 된다. 이 多元主義原則은 체제통합에 참여하는 종교들의 태도에서 지켜야 할 원칙일 뿐만 아니라, 체제통합이 앞으로 지녀야 할 목표이며 내용이다. 체제통합의 목표와 이념으로서의 다원주의는 제국주의적이고 전체주의적인 독단론의 반대개념이다. 이는 모든 가치관과 세계관의

존재를 인정하면서도 어느 하나의 교조적 권위에 의하여 역사와 인간의 삶의 내용이 구체되는 것을 피하고 모든 가치관들의 상호관계의 조화스러운 질서를 추구한다.

체제통합은 의도적인 작업이며, 따라서 그것은 뚜렷한 목표가 있어야 한다. 이 의도적인 작업을 위하여는 전통문화에 입각한 상호 유대감의 개발과 다원주의원칙의 준수라는 두가지 원칙을 지켜야 한다. 이 두가지 원칙에 근거하여 체제통합에 따르는 다양한 의견들을 수립하고 체제통합에 걸림돌이 되는 여러가지 의견과 문제들을 정리하고 비판할 수 있어야 한다.

이러한 방향에서 남한과 북한의 종교들에 관한 문제를 살펴보기로 하자.

Ⅲ. 南韓과 北韓의 宗教

체제통합에 대한 종교의 역할을 논의하기 위하여는 먼저 南韓의 宗教의 狀況을 살펴보는 것이 중요하다. 왜냐하면 조금 있다가 살펴 보겠지만, 북한의 종교는 아직 매우 미약한 상태여서 남북한의 통일에 능동적으로 기여할 수 있는 처지에 있지 못하기 때문이다. 따라서 南韓의 종교들의 活性的 參與가 북한의 종교들에게까지 활력을 주게 될 것이다. 남한의 宗教文化의 특성은 한마디로 多宗教狀況이라 말할 수 있다. 대체로 통계에 따르면 改新教나 카톨릭을 포함한 基督教이 전체 인구의 20~25%를 차지하고, 佛敎가 거의 이와 동등한 비율을 점하고 있으며, 유교와 기타 종교들이 10%를 차지하여 전체적으로는 50%정도의 인구가 宗教人으로 나타나곤 한다. 지난 85년의 인구센서스를 포함해서 거의 모든 통계조사가 같은 결론에 도달하곤 한다.

그런데, 예를 들어, 儒敎人은 거의 모든 조사에서 2%以內에 도달하는데, 유교인의 정의에 따라서는 매우 의심스러운 수치가 아닐 수 없다. 1984年 겨울 본인과 한국갤럽조사연구소의 공동조사에 따르면, 조사응답

자의 91.7%가 儒敎的 信行에 따라 살고 있는 實踐的 儒敎人들이었다. (宗敎人口調査의 方法論 開發과 韓國人의 宗敎性向, 著者, 『韓國宗敎研究, 卷 2』, 1988년, p.73 참조) 모든 통계조사가 기독교는 정확하게 파악하고 있지만 유교와 같은 동양종교는 분명하게 파악하지 못한다는 점을 알 수 있게 된다. 이는 다시 말해서 外形的 宗敎人口의 量이 文化的 영향력의 정도와 정비례하지 않는다는 점을 나타내 주기도 한다. 앞에서 우리는 傳統文化에 대한 東洋古典宗敎와 基督敎가 크게 다른 영향력을 갖고 있다는 점을 보았는데, 종교의 문화에 대한 영향력은 전통문화에 대한 기여도와 정비례한다고 말할 수 있다.

앞장에서 언급했던 것과 같이 5 유형의 종교들이 우리사회에 공존하고 있다. 이처럼 종교전통에 따라 서로 분리될 뿐만 아니라 한 宗敎內에서도 정치적 태도에 따라서 保守宗敎세력과 急進세력으로 갈라지고 있다.

보수종교집단은 정치에서부터 초월하려고 노력하면서도 정치변화의 영향을 받게 될 뿐만 아니라, 선교차원에서는 매우 적극적인 정치활동을 벌이고 있다. 급진세력은 지금까지 거대한 보수진영으로부터 외면당하여 왔기 때문에 급진세력의 정치사회에 대한 영향력보다 오히려 자기 종교안에서의 정치적 영향력이 크게 약하다. 이처럼 종교들 자체 내에서 대사회적인 태도의 통일성을 갖지 못하는 상태에 있다.

이처럼 다양한 종교들이 공존하는 남한사회의 외적조건도 多宗敎상황으로 나타나고 한 종교의 내적상황 역시 多樣性을 띠고 있다.

다양한 남한의 종교들은 매우 활발한 北韓宣敎운동을 벌이고 있다. 주로 기독교가 주도하고 있는 統一論議와 北韓宣敎로 모든 종교들과 한 종교 안에서도 북한선교에 참여가능한 모든 집단이 동원되고 있다. 이 경우 統一과 宣敎의 관계가 매우 불분명한 상태에 이르게 된다. 통일을 위한 선교와 선교를 위한 통일의 구별이 불분명하기때문에 이는 多宗敎狀況에서 볼때 사회적 혼선을 가져오게 된다.

예를 들어서 남한에서 가장 활발하게 統一論議를 주도하여 온 한국교회

연합회 KNCC는 다른 보수진영의 교회보다는 他宗教에 개방적인 것은 사실이지만, 統一論議에 있어서 北韓의 기독교인들과 접촉하는데 열성적이면서도 한국의 이웃 他宗教와 연합하여 논의하는 일에는 소홀하다.

이처럼 체제통합에 필요한 북한선교의 문제는 KNCC에서 마저도 자기 종교 중심에서 벗어나지 못하고 있다. 이는 앞으로 南北이 통일된 후에도 오늘의 남한에서와 같이 많은 종교들이 독자적인 自己膨脹주의에 머물게 될 것이라는 점을 예측하게 해준다.

오늘날 한국의 종교들은 무절제한 自己膨脹主義에 빠져있다. 이러한 태도는 심심치 않게 종교간의 마찰의 증상을 보여서 전체사회에 위험부담을 주고 있다. 그러나 이러한 상황에서도 80년대에 들어오면서 우리 사회에서는 종교들이 점점 多宗教狀況에서의 새로운 질서를 모색하는 움직임이 활발해가고 또 전통문화의 재발견을 통하여 民族文化主體意識을 갖게 되었다. 禪과 단전호흡, 전통茶道, 탈춤과 전통음악등이 80년대에 널리 보급되는 현상이 이를 말해주고 있다.

민족문화전통성의 재발견과 다원주의 원칙이 서서히 한국의 종교계에서 인식되기 시작하고 있다. 우리의 과제는 이 두가지 원칙을 각 종교가 그들의 선교과정에서 어떻게 수용하는가 하는데 있다고 할 것이다.

民族文化傳統성과 多元主義라는 두 가지 원칙을 지키지 않을 때, 각 종교들은 그들이 대사회적인 행동에 있어서 道德的 權威를 상실하게 된다. 한국과 같이 아직도 열강의 영향에서 벗어나지 못한 민족이 自己正體感을 民族文化傳統에서 재확인하는 것은 당연한 일이기 때문에, 어떤 형태로든지 이를 거부하는 종교는 그의 보편적 이상을 문화전통에 뿌리내리지 못하게 된다. 그런데 전통문화에 대한 의미를 앞장에서 보았듯이 종교전통마다 다르게 해석한다. 종교들보다는 오히려 현재 韓國知性이 훨씬 중립적이고 객관적으로 韓國文化傳統을 이해하고 있다. 따라서 어떤 특정한 종교나 정치적 이데올로기가 아전인수격으로 民族文化傳統을 해석할 때 그 自己中心的 자의성 때문에 도덕적 권위를 사회에서 상실하게 된다. 다

원주의 원칙을 무시할 때 오는 독선과 독단 역시 사회에서 도덕적 권위를 상실하게 하여 준다.

이처럼 南韓에서 宗教와 정치적 이념은 우리사회의 높은 知性的 水準에 의하여 비판받고 있다. 한국사회에서는 정부를 비롯하여 종교에 이르기까지 모든 것이 비판의 대상이 되고 있다. 그만큼 개방된 사회이다.

그러나 北韓에서는 사정이 매우 다르다. 우선 北韓의 宗教는 지금 막 받아야 하는 매우 연약한 상태에 있다.

6·25 이후 북한정부는 과감한 종교박해정책을 펼쳤다(고태우, 『北韓의 宗教政策』(민족문화사)) 그리하여 사실상 종교가 없는 사회를 만들었다. 6·25 이후 80년대초까지 종교는 소수의 양심속에서만 남아있었다. 그러는 가운데에서도 外交政策的 필요에 따라 基督教연맹, 불교연맹, 그리고 天道教의 청우당등을 공식조직으로 명칭만 허용하였었다. 물론 海外에서의 국제종교집회에 대표들을 파견하기도 하였다. 그러나 우리가 건전한 상식에 의하여 종교라고 할 때는 정기적인 집회를 聖所에서 公式的으로 집행하는 것을 말한다. 적어도 한 국가 사회에 종교가 있는가 없는가 하는 문제일 때는 더욱 더 그러하다. 그러나 지금까지 우리가 아는 한 北韓에는 그러한 종교가 존재하지 않았다. 다만 1988년에 평양에 개신교 교회와 카톨릭 교회가 각각 하나씩 건립되었고 이 시범적 교회에서 극히 소수의 기독교인들이 예배를 본다. 우리는 아직도 북한의 종교인들이 쓴 신앙고백이나 생활수기와 같은 一次資料를 접하지 못하고 있다. 우리가 접할 수 있는 자료는 모두 첫째, 허가된 지역에 안내 받아가며 가서 보고 온 여행기에 실린 자료와 둘째, 북한 정부당국의 엄격한 심사를 거쳐서 발표된 기독교 대표들의 발표자료들이다. 이들 모두 북한의 신앙 생활의 一次資料가 될 수 없음이 분명하다.

작년부터 佛敎사찰에서 불교의 종교적 의례를 하게 되었다. 이처럼 북한은 분명히 금년 여름 대규모 국제회의에 참석하는 세계손님들에게 종교가 없는 사회라는 악명을 벗기 위하여 시범교회를 세우고 선교행사를

하게 되었다. 이는 다시 말해서 지금까지 북한에는 극히 소수의 종교인들이 있었으며, 이들이 가정에서 모여 이른바 「가정교회」의 예배를 보는 것이 허용되기도 하였는데, 이러한 예배는 일종의 準秘密集會의 성격에서 벗어나지 못하는 것이다. 이러한 준비밀집회의 단계를 1989년을 계기로 막 벗어나려고 하는 단계에 있다.

이처럼 북한은 철저하게 사회주의 이념의 실천수단으로 종교를 인식하고 있으며, 이것이 북한 정부수립 이후 오늘까지 변하지 않는 일관된 종교정책이다. 김일성의 主體思想 역시 民族主義가 포함되어 있다. 그러나 북한의 主體思想은 문화전통성에 입각한 민족의 자기각성을 유도하는 것이 아니라, 공산·사회주의 이념을 건설하는 團位集團으로서의 民族을 인식하는 것이다. 그리고 이러한 사상의 총체적 명칭이 김일성唯一思想이다. 전통문화는 필요한 경우에 선택적으로 唯一思想에 도움이 되는 것만 수용한다. 이처럼 김일성은 한국인의 민족의식이라는 生存動機를 사회주의 건설이라는 정치이념의 수단으로 만들었다. 실제로 북한은 전체국민에게 매우 높은 수준의 도덕적 기준을 지키도록 강요하고 있다. 소수 정예분자를 제외하고는 감당하기 어려운 이들 요구를 모든 국민이 수행하게 하기 위하여는 종교가 대중을 동원하는 방법을 그대로 쓰고 있다. 「아버이 수령」에 대한 경의와 교조주의적 지도, 다가올 천년왕국을 위한 열기와 같은 종교의 고전적 모습을 그대로 옮겨담고 있다. 한마디로 북한의 사회 자체가 類似宗教집단이다. 民族의 文化傳統이 왜곡되거나 거부되고, 강력한 교조주의적 획일사회인 북한사회와 체제통합을 이루기 위하여 南韓의 宗教들은 과연 어떤 역할을 할 수 있는 것일까?

Ⅶ. 결론 : 체제통합에 대한 宗教에의 기대

남북한의 체제통합을 위하여서는 무엇보다 양쪽체제의 경직성을 이완시키는 작업이 선행되어야 할 것이다. 이 일은 종교의 普遍主義的 운동만이

할 수 있다. 다시 말해서 宗教만이 政治的 理念의 경직성을 이완시키는 이른바 脫理念化(de-ideologization)를 할 수 있다. 왜냐하면 종교의 보편주의적 이상이야말로 人的良心의 대표적인 것이어서, 정치이념의 허구를 벗기는 양심의 소리가 될 수 있으며, 그것을 변혁시키는 힘을 갖기 때문이다.

그러나 종교들이 사회에서 인간양심의 보루의 역할을 다하기 위하여서는 民族文化傳統을 지키는 일과 多元主義元則을 지킬 수 있어야 한다. 이 두가지 원칙을 지키느냐 그렇지 않느냐 하는 것이 선교를 위한 통일과 통일을 위한 선교의 차이를 구별하게 하는 기준이 된다. 만약 선교를 위한 통일논의를 전개하는 경우라면 이는 자기팽창주의를 선교를 통하여 부절제하게 전개하고 있다는 증거가 된다. 이런 경우는 多宗教 상황이 가져다 주는 文化的 混沌을 통일이후에까지 연장하는 결과를 가져다 준다.

그리고 통일의 과정에서도 개별종교들의 개별선교는 통일논의의 다변화를 유도하는데 기여하기도 하지만 체제통합이라는 구체적인 당면과제를 위하여는 커다란 혼선을 유발할 것이다.

그러므로 통일이 필요한 一次的 理由가 우리 民族이 單·自然集團으로 태어난 숙명적 과거에 있다는 사실을 겸허하게 받아들이고, 그에 따라 통일을 위하여 각 종교가 해야 할 역할을 그 특성(2장에서 언급한)에 맞게 찾아야 할 것이다. 이를 위하여는 무엇보다 먼저 北韓의 선교를 자기 종교단체만 독자적으로 전개할 것이 아니라 他宗教와의 대화를 통하여 조화 있는 활동을 전개하여야 한다. 다시 말해서 모든 종교가 우리 民族社會를 형성하는 한 성원이라는 사실을 겸허하게 받아들이는, 이른바 多元主義元則을 지킬 줄 알아야 한다.

다원주의 원칙을 지킨다는 것은 곧 종교가 현대지성과 지적인 교감을 하고 있다는 것을 의미한다. 이러한 지성적 노력을 통하여서만 비로소 종교가 보다 더 큰 도덕적 양심의 권위를 지킬 수 있게 된다. 그러한 도덕적 양심에 입각해서 유일사상체계로 경직된 북한 사회를 이완시켜서 개방사

회로 유도하는 힘을 발휘할 수 있는 것이며, 이러한 종교적 양심의 소리가 오래지 않아 북한에 심어진 종교적 양심의 메아리로 증폭되어 정치적 이념의 경직성을 극복하는 데 결정적인 공헌을 하게 될 것이다. 왜냐하면 지금은 그 힘이 연약하지만 그 연약한 힘안에 숨어있는 종교적 보편주의의 이상은 언제나 살아남아 있어서 언젠가는 정치적 이데올로기의 허구를 고발하는 예언자적 양심의 소리로 사회에 표현될 것이기 때문이다.

이처럼 이 땅의 종교들이 民族愛에 입각하여 현대지성의 요청인 多元主義 원칙을 사회에 옮길때, 분단된 민족의 비극의 상처를 치료하는 데 그 어느 분야보다도 크게 공헌할 수 있게 될 것이다.

2. 臺灣과 中國大陸 宗教變遷의 比較研究

瞿海源(中央研究所 研究員)

대만과 중국대륙 종교변천의 비교연구

瞿 海 源

요 약

- I. 중공의 종교정책과 대륙종교의 변천
- II. 대륙종교의 지속적인 발전원인 탐구

III. 대만지구의 종교변천개황

- IV. 대만지구의 신흥종교현상
- V. 대만지구 종교변천의 원인탐구
- VI. 종교정책·사회경제 발전과 종교변천

요 약

본 논문은 대만과 중국대륙의 과거 40년간 종교변천에 대해 간략하게 비교 분석을 시도한 것이다. 중국대륙의 종교정세에 대해 말할 것 같으면 대략 중공의 종교정책에 근거해서 4개 시기로 나눌 수 있다.

제 1 시기는 1949년에서 1957년까지로써 중공은 이 시기에 비교적 종교 신앙의 자유를 보증한다고 강조했는데, 그 진정한 목적은 종교의 인민에 대한 영향력을 약화시키기 위한 데에 있었으나 다른 한편으로는 국내의 종교신앙 단체를 무마하기 위한 데에 있었다. 이 두가지 정책목표를 충족시키기 위해서 1951년부터 중공은 각급 정부에 종교사무부문을 성립시켰다. 중공의 지도자도 이즈음 종교에 관한 중요 정책성 담화를 발표했는데 기본적으로 중공이 표방한 종교신앙의 자유는 조건적이었으며 사회주의건국의 목표와 일치해야만 했다. 따라서 적지 않은 종교단체에 대하여 중공은 상당히 엄격한 숙청을 단행했다. 진압과는 달리 중공은 훨씬 더 효과적으로 종교계 인사를 이용, 완전히 통제할 수 있는 '종교조직을 건립해서 중

공 정치투쟁의 필요에 부응토록 하고 언론을 발표하거나 어떤 때는 중공을 지지하는 행동을 하게끔 했다.

제 2 시기는 1958 년에서 1966 년까지라고 할 수 있다. 이 시기에 중공은 계속해서 전 시기의 부드럽고 강한 연경(軟硬)수단을 사용해서 종교단체를 장악하거나 복종케 하는 외에, 정치경제정책의 격렬한 변화때문에 종교에 대해서도 엄격하기 짝이 없는 금지·소멸의 태도를 취했다. 인민공사운동과 대약진의 열광적인 급진적 정책하에서 교회나 절의 재산은 몰수되었고 정상적인 종교활동은 강제로 금지되었으며 어떤 곳에서는 교인의 종교로부터의 탈퇴가 중용되었다.

제 3 시기는 1967 년부터 1976 년까지이다. 이 시기에 당·정의 종교업무는 완전히 취소 되었고 중앙으로부터 지방까지의 모든 종교분야는 전부 해체되었다. 중공이 전에는 지지해서 성립했으나 통제를 받게 되었던 전국적이거나 지방적인 종교단체는 모두 활동이 강제로 정지되었다. 실제 행동에 있어서 중공의 당권 좌파는 종교에 대해 가장 지독한 박해와 타격을 가했다.

1976 년 이후는 제 4 시기인데 중공 중앙은 종교를 박해하거나 소멸하던 격렬한 수단을 버리고 단지 종교신앙 자유의 정책을 실시했고 또한 각급 정부의 종교사업부문을 회복했다. 1982 년 중공 중앙은 「아국 사회주의 시기의 종교문제에 관한 기본관점과 기본정책」을 발표했는데 종교활동에 대해 비교적 온화한 태도를 취했다.

근 40 년의 사회주의의 개혁과 변화를 겪었고 부드러움과 강함을 겸해서 시행하는 조치와 엄혹한 압박도 받으면서 오늘날까지 종교는 여전히 존재해 왔을 뿐만 아니라 오히려 80 년대에는 흥성해가는 추세에 있다. 실제 조사에 의하면, 원래 종교가 성하던 구역에서는 종교활동이 현재도 비교적 흥하고, 기독교인이 비교적 많았던 곳에서는 지금도 여전히 많다는 것이 발견된다. 이 외에 중국은 아직도 많은 곳에 귀신에 대한 신앙과 숭배가 상당히 유행하고 있는데 이런 것이 종교 내지 미신이 지속적으로 존

재케 하는 원인이 되고 있다.

자연재해·대약진·문화대혁명의 영향때문에 대륙은 경제발전에 있어 상당히 낙후해 있고 매우 여러 지방에서 물질적으로나 교육문화면에 있어 모두 너무나 빈곤해서 민중은 단지 제종교에 호소해서 신의 도움과 위로를 구하고 있을 뿐이다. 사회요인면에서 문화대혁명이 가져온 혼란과 환멸은 종교열풍을 일으키는 중요한 원인이 되고 있다. 심리적인 면에서는 주로 민중의 인지 및 감정상의 문제와 필요에 있는 것이다.

중화민국정부당국은 대만으로 옮겨온 뒤 한편으로는 헌법에 의거 인민의 종교신앙의 자유를 존중하고 다른 한편으로는 헌법 실시전 종교단체를 감독하던 정신을 이어받아 종교신앙에 간섭함으로써 정치적인 문제점이 있다고 의심되는 종교단체에 대해서는 박해하는 사례가 있었다. 그러나 대체로 대만 종교의 발전은 비교적 중국대륙 처럼 그렇게 정치력의 강력한 충격과 굴절을 받지 않는 않았다. 전체의 발전추세로 말할 것 같으면 중국의 전통종교는 1970년 이전에는 성장이 완만하고 그 후에는 현저한 성장을 보이고 있다. 그러나 서방기독교의 상황은 정반대이다. 1965년 이전의 빠른 성장의 국면은 그후 점차 완만해지고 1975년에서야 비로소 작은 폭으로 성장을 회복하고 있는 것이다.

1910년 이래의 각 조사자료에 근거하면, 사원(절)내의 각종 주신(主神)은 수량면에서 말할 것 같으면 대만사회에서는 비교적 보편적인 신, 즉 석가모니·관우·현천(玄天) 등이 점차 더 중시되고 있는 추세이다. 그밖에 관음보살과 마조(媽祖), 이 두개의 보편적으로 민중의 숭배를 받는 여신(女神)도 오래되었으나 쇠하지 않고 있다. 상대적으로 비교적 지방성을 띤 신기(神祇: 천신과 지신)은 날로 쇠미해지고 현대사회의 직업분화 요구에 적합하지 않는 품행신(行業神)도 몰락해가는 추세이다.

일반적으로 말해서 빠른 사회변천은 늘 신흥종교운동의 발생을 일으키는데, 많은 현대사회에는 이러한 현상이 있다. 대만에도 이런 현상은 상당히 현저하다. 예를 들어 천제교(天帝教)·천덕교(天德教)·홍화원(弘化

院)·일관도(一貫道)·헌원교(軒轅教)·자혜당계통(慈惠堂系統)·행천궁계통(行天宮系統)·유종신교(儒宗神教) 등등은 모두 장족의 발전을 보이고 있다. 이 외에 개인의 신단(神壇)이 도시의 큰 길과 골목 도처에서 보이고, 대가락(大家樂) 및 육합채도(六合彩賭), 신자가 숭배하는 음신(陰神)도 여기저기 보인다. 이러한 신흥종교는 대체로 전 구역성과 도시성·계동성(悸動性)·영험성·쾌속 전파성·입세성(入世性)·부진성(復振性) 및 신도 취향성을 지니고 있다.

대만의 각종 종교의 발전추세로 볼 때, 대체로 종교는 대만사회에서 과거 40년간 결코 과학기술의 발달·경제번영·지식수준의 상승으로 인해 사회에서 퇴조하지는 않는다는 사실을 발견할 수 있다. 이런 변천추세를 형성하는 원인을 연구해보면 간단히 말해서 다음 몇 가지를 들 수 있다. 첫째, 종교신앙자유에 대해 헌법이 명문으로 보장하고 있어 정부는 대체로 종교단체를 상당히 존중하기 때문이다. 둘째, 광복(일본으로부터) 후 대만사회는 몇 개의 사회경제발전단계를 거쳤다. 초기에는 정치·경제정세가 매우 안정되지 못한데다가 수 많은 군민(軍民)이 대만에 오게되어 전체 사회는 이로 인해 반세속화의 추세에 있었다. 인간 심리의 불안은 종교의 힘을 빌려 해결코자 했다. 기독교는 그때 놀라울 정도로 발전했다. 60년대 중기이후, 경제가 발전하고 사회와 정치정세가 안정됨에 따라 사람들은 현실 혹은 현세생활의 향유를 중시하기 시작했고, 세속성이 매우 강한 신앙이 인간의 현실생활의 세속적인 공리성 추구하고 상당히 가깝게 되어 크게 발전했다. 셋째, 민중의 교육수준 변화가 상술한 종교발전추세에 중대한 영향을 끼쳤다. 넷째, 경제발전은 대만사회에 풍부한 사회경제자원을 가져와 종교의 발전에 상당히 도움이 되었다. 그러나 종교단체의 경영 방식에서의 차이, 신도들의 신에 대한 관념과 또 신과의 관계가 다름으로 인해 종교들 사이에 서로 다른 발전추세를 촉진시켰다. 다섯째, 인구유동의 빈번함과 사회발전때문에 초조·불안 혹은 불안정감이 생길 때 일부 민중은 종교를 빌어 조절하고자 하게 된다.

서로 다른 종교정책 및 사회경제발전의 상황에서 대만과 대륙의 종교변천은 각기 서로 다른 품모와 특징을 지니고 있다. 그러나 사회변천과정에 비하여, 인민이 환경에 적응키 위해서 발생한 종교적 반응은 기본적인 유사성을 지니고 있다. 종교는 인민에 대해 말한다면 여전히 근본적인 존재의의가 있다. 종교정책이 만약 교육 및 사회경제발전과 기능적인 결합을 하지 못한다면 종교의 영향은 일시적이고 표면적이 될 것이다. 종교 필요성의 존재는 실제의 경제·사회상황과 밀접한 관계가 있으며 인간이 고난과 불확정의 상황하에 있을때 종교의 수요는 상승하게 된다. 다음으로 민중의 인지(認知)수준이 또한 어떤 종교를 믿고 어떤 종교활동에 종사하는가를 영향주는 관건적인 요소가 되고 있다.

19세기 말엽이래 중국사회는 종교에 있어 현저한 변화가 시작되었다. 서방종교의 유입은 민중의 귀의에 있어 비록 매우 작은 비율에 불과했으나 서방의 강력한 세력을 수반한 침입은 전 중국 사회에 있어 정치·경제·교육문화에 불문하고 대단히 중대한 영향을 끼쳤고, 대륙의 종교, 심지어는 전반적인 종교의 형세와 발전에도 경시할 수 없는 효과가 있었다. 전통적인 중국의 각종 종교, 즉 불교·도교·민간신앙 등은 백여년간 넓고 깊은 변천을 겪었다. 1910년대의 반교(反教) 및 반기독교운동은 기독교의 발전 특히 독립적인 교회의 발전과 대비를 이루며, 그 후 혁명정권의 미신과 민간에 지속된 귀신숭배에 대한 급속한 파괴가 나타난다. 20세기의 최후 10년에 이르러 종교는 여전히 중국대륙과 대만에 있어 매우 주목할만한 사회현상이 되고 있다.

1979년 강소성 회현(懷縣) 분하(岔河)지구에 한 때 떠들석했던 황석공(黃石公)의 선약(仙藥)사건이 발생했었다. 그곳에는 원래 황석공 묘가 하나 있었는데 오래된 것이었다. 그러나 국공(國共)이 교전할 때 파괴되어 단지 몇개의 비석만이 남아 있었다. 그러나 그곳 민중은 그 묘지를 성지(聖地)로 여겨서 황석공이 변함없이 그곳 지구의 거주민을 보우한다고 깊이

믿었다. 매년 음력 2월 25일에 제사를 지내는데 한 밤중부터 몇백명이 향불을 피우고 소원을 빌었다. 1979년 2,3월에 그곳 어떤 사람이 '황석공이 돌아왔는데 천하 모든 사람의 병을 고쳐 주려한다'는 소문을 퍼뜨렸다. 당시 본래의 현(縣)·부근의 각 현 및 산동·하남으로부터 3만여명이 왔다고 하며 심지어는 상해로 부터는 오토바이를 타고 왔다고 한다. 그들은 무릎을 꿇고 향을 사르며 또한 닭·계란·떡등을 바치고 자신 혹은 가족을 위해 기도하며 말하길 "병을 고쳐주시면 이후에 평생 잊지 않을 것입니다" 등등이라고 했다. 이 사건은 10여일을 계속됐는데 묘지 주위에는 풀이 엮드린자로 가득찼으며 적지 않은 농지를 밟아 망쳤고 부근의 많은 마을에서는 거의 집마다 모든 사람이 달려갔다(羅竹風等, 1987). 대만 지구에는 몇년전 민중에 「모두가 즐겁다(大家樂)」도박 (북권의 일종)이 유행했는데 숫자를 추측해 내야하는 필요 때문에 소위 미신 신앙이 크게 판을 쳤었다. 대북시 근교의 내호(內湖)에도 황석공의 묘가 하나 있는데 큰 호수 옆에 있다. 그런데 언제부터인지는 알 수 없으나 민간에 전하는 말에 황석공이 제공하는 점치는 나무패(牌)가 매우 영험이 있다고 하여 거의 매일밤 원근 각지의 도박꾼들이 몰려들어 점괘를 물어보곤 했다. 북권이 발표되기 전날 밤에는 더욱 사람들로 붐볐고 포장마차까지도 와서 음식을 팔았다. 만약 어떤 사람이 북권에 당첨되면 연회를 베풀고 신(神)에게 보답하는 것은 말할 필요도 없었다. 우리는 여기에서 특히 양안(兩岸)의 황석공을 통해 민간신앙의 유사성을 보았다. 그러나 양안의 종교는 사회경제 내지는 정치조건이 다름때문에 상이한 점을 각기 지니고 있다.

I. 중공의 종교정책과 대륙종교의 변천

중국대륙의 사회과학자는 1980년대에 1949년이래의 종교정세에 대해 광범한 토론을 한 바 있다. 그들은 중공의 종교정책 및 그 집행상의 특징에 의거 대륙종교의 발전을 4개의 시기로 나누었다. 제 1 시기는 1949년에서

1957년까지로 중공은 이 시기에 비교적 종교신앙의 자유를 보증함을 강조했다. 그 진정한 목적은 한편 인민에 대한 종교의 영향력을 감소시키는데 있었으며, 또 한편으로는 국내 특히 변방지구의 전통적인 종교신앙의 민족 종교단체를 무마하기 위한 것이었다. 헌법에는 공민에게 종교신앙의 자유가 있음을 명문화하며 규정하고 있다. 상술의 두 정책목표를 달성키 위해 1951년부터 중공은 각급 정부에 종교사무 부문을 설립했다. 중공의 영수들, 즉 모택동·주은래·주덕 등은 모두 중요한 정책성 담화를 발표했다. 기본적으로 중공이 표방하는 종교신앙의 자유는 조건적이며, 사회주의 건국목표와 서로 일치해야만 한다. 적지않은 종교단체에 대해 중공은 상당히 엄한 숙청을 단행했는데 “종교신앙을 존중하고 보호함과 동시에 각 종교가 제국주의와 봉건계급이 종교를 이용하는 행위를 폭로·비판하는 것을 지지하고 각종 반동단체를 취제하고 종교조직과 종교단체에 숨어 있는 반혁명분자를 제거했다. 정책상 정상적인 종교조직·종교활동을 종교적인 외투를 걸치고 있는 반동조직·반동활동과 엄격히 구별하여 진정한 종교신앙의 자유를 보장했다.”(羅竹風等, 1987, p.160). 따라서 이 시기에는 실제적으로 허다한 종교 단체와 종교인이 엄청난 박해를 받았다. 예를 들어 기독교내의 반혁명세력을 숙청할 때 중공 각지의 정부는 기독교인 사들은 체포했다. 1956년 1월, 상해시 공안국은 기독교도 집회소의 예탁성(倪柝聲)반혁명집단을 일망타진 했다고 발표하고, 이 중국 근대 저명한 기독교 영수에게 수 많은 기막힌 죄명을 뒤집어 씌웠다. 예씨를 국민당과 결탁해서 혁명을 파괴했다고 비판한 외에 예씨의 인품이 악하기 짝이 없고 많은 부녀자를 범했다고 지적했다. 이 결과 중공당국은 예씨를 장기징역에 처하였다. 교회의 역사자료에 의하면, 예탁성은 극히 경건한 기독교도이며 품성이 극히 고결하고 교회친우들의 존경을 받았다고 되어있다. 중공은 그 통치를 강화하기 위해 예씨를 모함했으니 실로 종교계를 엄중히 경고하는 작용을 한 것이다.

1955년 중공은 천주교내의 「반혁명」분자에 대한 숙청을 단행하여, 전

국 각지에서 천주교의 영수와 투쟁을 벌였다. 9 월에는 중공은 상해에서 천주교 내외의 군중 만명 이상을 동원, 공품매(龔品梅)주교를 성토힌하는 대회를 발동했는데 후에 공주교도 중형에 처해졌다. 이 시기에 중공의 종교에 대한 박해와 숙청은 상당히 보편적이었고, 1950년 전후에는 여러차례 불교와 일관도(一貫道)의 단체가 일망타진 되었는데 이러한 단체들은 모두 반혁명으로 공격받고 진압되었던 것이다. 중공은 내부의 종교문제를 처리할 때 결코 진압숙청을 유일한 수단으로 하지는 않았다. 진압과는 달리 중공은 훨씬 효과적으로 종교계 인사들을 이용해서 완전히 통제할 수 있는 종교조직을 건립한 것이다. 이렇듯 중국불교협회(1953년)·중국이스람교협회(1953년)·중국기독교 3자(三自)애국운동 위원회(1954년)·중국천주교애국회(1957년)·중국도교협회(1957년) 등이 성립되었다. 이러한 새로이 중공의 효과적인 통제를 받는 종교조직 및 그 지방분회는 중공의 종교정책집행에 있어 대단히 중요한 것이다. 왜냐하면 종교의 힘을 사용해서 종교에 대응하거나 종교를 압제하는 것은 아주 효과적인 책략이 되기 때문이다. 이런 소위 애국 교회조직은 늘 중공의 정치투쟁의 필요에 부응해서 언론을 발표하고 어떤 때는 여러 행동을 통해 중공을 지지한다. 그리고 어떤 적지 않은 종교영수는 매우 적극적으로 애국 애교의 운동을 추진한다. 이 시기에 중공은 효과적으로 천주교와 기독교의 서방사회와의 관계를 단절하고 사회를 훨씬 더 쉽게 중공의 당정기관의 통제하에 두게 했다. 대체적으로 말해서 각종 종교단체는 이 시기말에 중공에 의해 이미 길들여졌던 것이다.

제 2 시기는 1958년에서 1968년까지로 할 수 있다. 이 시기에 중공은 계속적으로 연경(軟硬) 검시의 수법으로 종교단체를 통제하고 길들이는 외에 정치경제정책의 격렬한 개혁으로 인해 종교에 대해서도 엄격한 근절·소멸의 태도를 취했다. 인민공사운동과 대약진의 열광·격진의 정책에 교회와 사찰의 재산은 몰수되었고 정상적인 종교활동은 정지됐으며 어떤 지방에서는 교인들이 탈퇴를 권유받았다. 1960년 중공중앙은 정책의

조정을 진행하였으나 1962년에 와서는 모택동은 중공당 8기 10 중전회에서 계급투쟁과 자산계급의 목벽을 방지할 것을 강조했다. 종교문제에 있어서 중공은 종교신앙을 착취계급의 사상의식이라고 보아 계급투쟁의 방식으로 대응하여 어떤 종교공작에 대해서는 비판을 가하고 종교에 대해 더욱 엄격한 타격을 가하고자 했다. 1965년에 이르러 중공은 농촌의 4청운동(四淸運動)을 전개하여 어떤 지방간부는 교인의 탈교를 발동하는가 하면서 종교용품을 내놓게도 했다. 더우기 어떤 지방에서는 종교를 소멸코자 했으며 종교단체에 대해 극단적인 적대적 태도를 보여주기도 했다. 따라서 종교는 지하로 숨어들고 전에 건립된 새로운 종교단체도 엄중한 타격을 받았으며 종교는 전면적인 압제를 받았다.

제 3 시기는 1967년부터 1976년까지이며, 대륙인사들이 보통 칭하는 10년 동란시기로서 또한 문화대혁명시기이다. 극좌의 정책하에 당정의 종교공작은 취소되었고 중앙에서 지방까지 만든 종교부문은 전부 소멸되었다. 중공이전에 지지하여 성립되고 또 효과적으로 통제받던 전국적이고 지방적인 종교단체는 모두 활동이 정지되었다. 실제 행동중 중공 당권의 좌파는 종교에 대해 가장 엄격한 박해와 박멸을 진행했다. 교회·사찰을 파괴하고 경서를 불태우고 불당과 기물을 훼손하거나 태우고 경을 외운다든가 하는 모든 종교활동하는 것을 금지시켰다. 종교인사에 대해서는 훨씬 더 잔혹한 박해를 가했으며 어떤 교인은 이로 인해 생명을 잃었다. 이와같이 종교에 대한 격렬한 박해는 세상에 보기 드문 것이었다. 그러나 이렇게 격렬한 박해 후에 큰 반향이 초래됐는데 그것은 문혁후 종교의 부흥이 촉진된 점이다.

1976년 이후는 제 4 시기로서 종교를 박해하거나 소멸했던 격렬한 수단이 방지되었다. 중공중앙은 다시 종교신앙 자유의 정책을 내세우고 또한 각급 정부의 종교사무부문을 회복시켰다. 1982년 중공중앙은 「우리나라 사회주의 시기 종교문제에 관한 기본문제와 기본정책」을 발표했다. 구체적인 방법에 있어 문화대혁명시기 종교계 인사의 원안(冤案)에 명예회복

을 시키고 종교조직을 다시 건립했으며 종교학교를 회복하거나 신설해서 젊은 교직인원을 배양토록 했고 일부 종교활동 장소를 회복하거나 개방해서 국제간의 종교교류를 적극적으로 전개하고 있다.

Ⅱ. 대륙 종교의 지속적인 발전원인 탐구

중국대륙의 종교문제를 연구할 때 대륙의 사회과학자는 사회주의 사회에서 종교가 장기간 존재하는 것에 특별한 관심을 가지고 있다. 왜냐하면 이런 상황은 실제정책과 관계가 있을 뿐 아니라 더욱이 공산당의 사회주의 이론과 땀 수 없기 때문이다. 그들은 광범한 관찰과 이해에 근거해서 3방면의 중요한 원인을 제기했는데, 즉 종교전통의 영향, 사회원인 및 심리인소이다.

근 40년의 사회주의 개혁과 변화를 겪었고 연경점시의 조치 내지 잔혹한 압박을 받으면서 지금까지 종교는 여전히 존재할 뿐 아니라 80년대에는 더욱 흥성하는 추세에 있다. 실제 조사에 의하면, 본래 종교지구였던 많은 지역에서는 종교활동이 현재에도 비교적 흥성하고 있는데 예를들면, 보타산(普陀山)·구화산(九華山)·모산(茅山) 등지에는 상당히 성황을 이루고 있다. 이외에 원래 기독교도가 비교적 많던 지구에는 현재에도 아직 매우 많다. 1984년의 통계에 의하면 절강·복건·광둥 3성의 기독교도는 전국의 33%를 점하고 있다. 중국에는 아직도 많은 지방에 귀신에 대한 신앙과 숭배가 상당히 유행하며, 또한 종교 내지 미신이 지속적으로 존재하는 원인이 되고 있다. 그 다음, 중국의 수 많은 소수민족에게는 장구한 종교문화전통이 있으며 중공은 정책상 극렬한 조치를 취하지 못하고 있다. 이 민족들의 종교는 보유하고 있다. 마지막으로, 많은 지구를 조사해보면 연구자는 비록 문화대혁명시기에도 공개적인 종교활동이 금지되긴 했어도 가정에서의 종교교육은 여전히 진행되었음을 발견한다. 그래서 천주교·기독교 그리고 불교의 가정은 자녀의 종교신앙에 대해 비교적 심각

한 영향을 끼치고 있다.

자연재해·대약진·문화대혁명의 영향으로 대륙은 경제발전에 있어 상당히 낙후했으며, 많은 지역에서는 물질적으로나 교육문화적으로 매우 빈궁·결핍하여 민중은 단지 제종교에 호소하므로써 신의 도움과 위안을 구하고 있다. 자원의 결핍도 민중으로 하여금 이성적인 과학지식을 결핍하게 하며 습사리 전통적인 미신 및 귀신관념의 강렬한 영향을 받게 된다. 질병에 걸리거나 공작에 있어 위협에 봉착하여 사람이 어찌할 수 없을 때 종교도 인간이 자연에 적응 내지는 대항하는 중요한 힘이 되고 있다. 그 다음, 사회주의를 실행하는 사회에서 인간과 인간사이의 지위는 여전히 평등하지 못하다. 예를 들어 여성으로 말할 것 같으면 교육기회에 있어서나 취업기회에 있어 남성만 못하여 이로 인해 여성의 종교신앙의 강도를 강화시켜 줄 가능성이 있다. 이외에도 간부가 권력을 쥐고 있으나 민중에게 적절한 관심과 협조를 주지 못하고 심지어 권력을 이용해 사리를 도모하여 인민의 고통을 증가시키면, 종교는 심리상의 지지를 제공하게도 될 것이다.

사회인소 방면에서 문화대혁명이 가져온 혼란과 환멸은 뒤의 종교열기를 불러일으키는 중요한 원인이 되고 있다. 대륙의 사회과학자는 다음과 같이 지적하고 있다.

“아국은 사회주의개조 완성이후 사회주의 경제건설에 경험이 결핍되어 있어 급히 앞으로만 나아갈려고 하며 효과를 급하게 구했고, 정치적으로는 잘못된 계급투쟁을 중심으로 하여 정책방침에 있어 ‘좌’의 착오를 조성했다. 특히 ‘문화대혁명’과 같은 전면적이고 장시간의 엄중한 착오는 국가와 인민에게 재난을 가져왔으며 일부 군중에게는 운명의 기구함을 느끼게 했다. 어떤 군중은 현실에 실망을 느낄때 종교에 의지해서 정신상의 위안을 찾고자 한다. ‘문화대혁명’ 중 적지 않은 간부와 지식군자 및 연루된 친속은 모두 고난을 심히 느끼고 어떤이는 교를 믿지 않던데에서 신교로 전향하고, 신교하되 냉담에서 열성으로 전향했다. 예를 들어 복건의 어느 현에 한 간부가족은 남편이 박해를 받아 죽자 정신적인 고통으로 불교를 깊이 믿게 되었고 아내는 염불할 뿐만 아니라 절을 복원하자고 선전하였으며

종교신자의 중견이 되었다.……또한 적지않은 종교인은 ‘문화대혁명’중 신앙문제로 인해 박해를 받았는데 이로 인해 그들의 신앙이 바뀌지 않았고 반대로 열광적인 종교정서를 격발시켜 신앙이 더욱 경건하게 되었다. 이 사람들은 10년 동난시기에 종교활동을 진정으로 정지해본 일이 없고 단지 공개에서 비밀로, 집중에서 분산으로 변화했을 뿐이다. …당사자의 기억에 의하면 이러한 비밀활동은 공개적인 것에 비해 훨씬 더 종교인의 열정을 격발시켰다는 것이다. 교인은 종교신앙 때문에 박해를 받으면 오히려 호교의 감정을 유발시키고 그 교인으로 하여금 더욱 굳세지게 했다고 한다.”

마지막으로, 개방정책하에 해외의 종교세력도 과거 10년 이래의 대륙의 종교에 상당한 영향을 끼쳤다. 그 동안 비교적 중요한 것은 화교와 대만동포의 귀국시 자금출연과 사찰의 수리 및 해외 기독교단체 전교의 강렬한 시도와 행동 등이다.

심리인소 방면에서는 주로 민중의 인지와 감정상의 문제와 필요에 있다. 인지에 있어서 교육의 불충분한 보급은 사물의 이해와 해석에 대해 이성 과 지식을 결한 상황을 보여주고 있다. 또한 허다한 사람이 감정상의 수요때문에 종교에 호소하며 그들은 종교를 통해 정신상의 지주를 찾고 군체(群體)교류의 만족을 획득하며 도덕상의 회개와 자율을 찾고자 희망한다. 이러한 추구를 보건데 모두 개인의 일이다. 그러나 실제에 있어 모두 앞에 말한 사회인소와 관계가 있다. 즉 다시 말해서 근래 대륙인민이 종교를 추구하는 심리적인 필요는 전기의 사회변동이 촉진시킨 것이다. 이렇게 해서 문제를 이해해야 비로소 의의가 있다. 그렇지 않으면 심리인소의 영향은 보편적인 것이라서 대륙의 특유한 현상을 해석할 수 없는 것이다.

Ⅲ. 대만지구의 종교변천 개황

정부당국의 종교정책의 변화로 대만 종교발전시기를 나눈다면 대체로

중국대륙처럼 그렇게 분명하지 않을 것이다. 중화민국 정부당국은 대만으로 옮긴 뒤 한편 헌법에 의거 인민의 종교신앙의 자유를 존중했으며, 다른 한편으로는 헌정전의 종교단체를 감독하던 정신을 이어받아 종교신앙에 대해 관제를 하여 정치문제로 의심되던 종교단체에 대해서는 박해의 조치를 했다. 대략 1980년부터 종교단체, 즉 대만 기독교 장로교회·일관도·신약(新約)교회 등의 강력한 도전때문에, 또 몇번에 걸친 기본정신과 내용이 맞지 않는 종교법안을 제정코자 해서 국민당과 정부기구는 비로소 점차 종교정책상 변화를 하지 않을 수 없게 되었다. 80년대 말기에 이르러 집권당국의 종교에 대한 관제는 실질적으로 이미 크게 약화되었다. 따라서 대만의 종교발전은 비록 정치와 무관하지는 않지만 정치 및 그 집행단계로 명확하게 구분지을 수가 없다. 간략히 말하면, 대만종교의 발전은 비교적 대륙처럼 그렇게 정치역량의 강력한 충격과 굴절을 받지 않았다.

대만은 제 2차 세계대전후 중화민국의 중앙정부가 대만에 옮겨왔고 동시에 많은 대륙이민이 들어와서 중국대륙에서 들어온 종교 역시 적지 않은 숫자였다. 거기에다 빠른 경제와 사회변천으로 대만의 종교는 상당히 극렬한 변화가 있었다. 사찰의 숫자로 말할 것 같으면, 1945년에는 약 3,750 개였으나 1981년에는 등록된 것이 5,539 개로 늘어나 47%가 성장했으며 매년 평균 1.3%의 속도로 증가했다. 상대적으로 일본이 지배하던 시기에는 조사자료에 의하면 1918년에서 1930년까지 사찰의 숫자 성장율은 단지 5%, 년평균 성장율은 0.4%일 뿐이다. 만일 광복후의 조사로 비교해 보면 광복에서 1960년 사이의 년평균 성장율은 7%, 그뒤 6년간은 4%, 다시 그후 9년간은 1%이고 1975년에서 1981년 사이에는 0.7%이다. 이 몇 단계의 성장속도는 모두 일본시대보다 높다. 만약 천주교와 기독교의 교회숫자를 말한다면, 광복초기에 전 대만에는 400개의 교회가 있었고 1987년에 이르면 3,205개로 증가했다. 성장율은 700%에 달하고 평균 19%이다. 그러나 1918년에서 1950년에 교회의 성장율은 단지 61%로서 년평균 2%에 불과하다. 대만은 과거 40년간 기독교가 확실히 현저한

발전을 해왔으나 지금까지 기독교도의 인구점유율은 단지 5% 좌우에 불과하다.

우리가 만약 진일보해서 매 만명이 지니고 있는 사찰 혹은 교회의 숫자를 가지고 비교해 본다면 대만 종교변천의 특징을 명확하게 파악할 수 있다. 사찰 방면에서는 1971년 이전까지 성장은 했으나 인구증가에 비해 숫자 면에서 실질적으로 성장한 것은 한계가 있다. 심지어 전체 대만 인구성장율이 떨어지던 기간, 즉 1966년에서 1971년 사이에도 마이너스 성장의 상황이 발생하고 있다. 그 다음, 70년에 초기에 매 만명당 사찰의 숫자는 상승하기 시작해서 1974년에는 최고봉에 이르고 계속해서 또 완만하게 증가하는 추세에 있다. 상대적으로 기독교방면에서는 매 만명당 교회숫자는 1965년 이전 대폭 증가하는 현상이 1957년의 매 만명당 1.13개 교회가 1965년에는 1.47개 교회로 증가했다. 1965년에 이르러 증가추세를 아직 유지하고 있으나 조금 뒤에는 증가가 상당히 한정되어 있고 1970년대 초에는 교회의 증가가 정체되는 상황을 발생시키고 있고, 70년대 중기후에야 비로소 소폭의 성장을 회복하고 있다. 이상의 정리를 통해 전체 발전 추세를 보면 이미 중국 전통종교와 서방 기독교는 대만에서 극히 서로 다른 성장과정을 보여주고 있음을 알 수 있다. 즉, 중국 전통 종교는 1970년 이전 성장이 완만하고 적어도 사찰의 숫자에 있어서 그러하며 그후 현저한 성장을 보이고 있다. 그러나 서방 기독교의 상황은 정반대이다. 1965년 이전에 빠른 성장을 보이던 국면은 그후 완만하게 하강하여 1975년에서야 비로소 소폭으로 성장을 회복하고 있다.

신도의 숫자를 보면, 천주교와 대부분의 기독교 주류 교파는 대부분 1965년 이전에 아주 빠른 성장의 국면을 보였고, 그후 모두 정체하여 왔으며 1970년 이후 비록 약간의 성장이 있었으나 현저하지는 않다. 그러나 다른 한편으로는 기독교안의 일부 소위 독립교회, 즉 진짜 예수교회·교회취회소(教會聚會所) 등은 매년 성장율이 비록 그리 높지는 않으나 과거 40년간에 지속적으로 부단히 성장하여 천주교와 기타 기독교 주류교

파처럼 먼저 상승하고 후에 하강하는 현상이 없다. 소위 민간신앙의 신도 숫자는 분석할 수 있는 근거가 될 만한 연속적인 통계자료가 없어 우리는 단지 대략 추단할 수 있을 뿐이다. 전체 대만지구의 표본조사에 의하면 1985년에는 민간신앙의 신도가 성년 인구의 65% 좌우를 점하고 있다. 그러나 광복의 초기에는 기타 각종 종교인의 숫자를 제외하고 약 95%를 중국 민간신앙의 신도로 볼 수 있었다. 이와 같이 과거 40년간에 민간신앙은 이미 30%의 신도가 감소했음을 알 수 있다. 매 만명당 사찰의 숫자는 증가하는데 비해 신도의 숫자는 상대적으로 감소하는 것은 매우 재미있는 현상이다.

1910년 이래 여러차례의 조사자료에 의하면, 사찰내의 각종 주사신(主祀神)은 수량에 있어 상대적으로 약간 주의할만한 추세가 있다. ① 주사복덕정신(主祀福德正神)의 사찰은 숫자에 있어 기복이 매우 크다. 1910년에서 1950년 사이에 상당히 하강 추세였다가 그후 올라갔다 또 떨어진다. ② 석가모니사찰의 증가 속도는 매우 빨라 거의 직선상승의 추세이다. 일본지배시기에는 훨씬 더 빨랐다. 이것은 도교를 억제하고 불교를 일으키는 정책이었던 것 같다. ③ 왕야묘(王爺廟)는 대체로 먼저 성하고 후에 쇠하는 추세를 보이고 있다. 일본 지배시기 및 광복초기에 왕야묘는 큰 발전을 보였으나 근 20여년 이래 비록 수량으로는 증가했으나 사찰의 숫자 비율에 있어서는 하강의 형세이다. ④ 관음 및 마조묘(媽祖廟)의 숫자는 계속해서 비교적 안정된 상황을 유지하고 있으며 각 시기에 별 차이 없는 비율을 유지하고 있다. ⑤ 관우제(關帝) 및 현천상제(玄天上帝)의 묘(廟)는 계속 상승추세를 유지하고 있고, 광복후 증가속도율은 더 빠른 현상을 보이고 있다. ⑥ 극소수의 예외를 제외하고 조적신(祖籍神)의 사묘(祀廟)는 비례에 있어 분명히 하강 추세에 있다. ⑦ 중단원수(中壇元帥) 및 신농대제(神農大帝)는 매년 사찰 총수 점유비율이 2% 좌우를 보지하고 대체로 일종의 안정추세를 보이고 있다. 이상의 성쇠추세는 상대적인 비율을 근거로 하고 있으며 만약 실제의 사찰의 숫자로서 말한다면 주사

신은 과거에 모두 증가했다. 만약 실제 숫자와 상대적인 비례를 합쳐서 연구한다면 우리는 석가모니·관우제 및 현천상제의 사묘는 비교적 높은 속도로 증가하나 신의 품격이 높은 관음(觀音)과 마조의 사묘는 증감이 많지 않은 안정추세를 보여주고 있다. 그 다음 왕야묘(王爺廟)는 상대적 인 성장면에 있어 먼저 흥하고 후에 쇠하는 추세를 보여주는 외에 실제 숫자에서도 증가가 한정되어 있다. 조적신(祖籍神) 방면에서 증가한 묘(廟)의 숫자는 상당히 적으며 상대적인 비율에 있어서는 대폭 하강하는 추세를 보이고 있다. 전체적으로 말해서 대만 사찰 주사신의 수량에 있어서의 분배는 과거 40년간 현저한 변화가 있었다. 일반적으로 말해 대만 사회 중 비교적 보편적인 신불(神佛) 즉 석가모니·관우제(關帝)와 현천상제 등은 점차 훨씬 중시하는 추세에 있고, 그 밖에 관음과 마조 이 두 종류의 민중으로부터 보편적으로 숭배를 받는 또 보편적인 성격을 지닌 신불은 오랫동안 쇠하지 않는 상황을 유지하고 있다. 그 중에서 허다한 대형의 마조묘의 극히 흥성하려는 가능성은 이러한 신격(神格)의 보편성을 설명하고 있다. 그리고 관음보살의 중국 민간에서의 보편적이며 숭고·친절한 형상도 여기에서 일반적인 것을 알 수 있다. 상대적으로 비교적 지방성을 지닌 신기(神祇, 즉 신령)는 날로 쇠미해져 가고 있으며 현대사회 직업분화에 맞지 않는 품행신(行業神)은 점차 몰락추세에 있다.

이상의 분석은 전체적인 추세를 토론한 내용이다. 대만 종교 변천의 실질을 이해하기 위해 민중의 신앙분포 상황에 대한 깊이있는 해석은 큰 도움이 될 것이다. 1984~5년의 대만지구 사회변천 기본조사의 자료에 의하면 대체로 각종 종교신도의 점유비율을 알 수 있다. 즉 20세 이상 70세 이하의 인구 중 65%는 민간신앙의 신도로 인정할 수 있으며 11%는 불교도, 9%는 무종교인, 7%는 도교도, 5%는 기독교도, 3%는 기타 종교의 신도이다. 이런 분포현상에 대해 진일보, 통계분석후에 훨씬 더 많은 종교발전의 사회의의를 발견할 수 있다. 민간신앙으로 말할 것 같으면, 교육이 농후한 세속적인 인문주의 경향 때문에 신도의 비례에 명확한 영향

을 주고 있다. 즉 교육정도가 높은 자는 비교적 민간신앙을 믿지 않는다. 도시화도 세속화의 인자를 함유하고 있어 민간신앙의 인구비례에 대해 마이너스의 영향을 발생시킨다. 즉, 도시화가 심한 지구일수록 민간신앙을 믿는 인구비례는 더욱 떨어진다. 또한 무종교 신앙자의 분포 상황으로 말할 것 같으면 대체로 민간신앙과 거의 상반되는 상황을 발견할 수 있다. 간단히 말해서 교육정도가 높으면 무종교 신앙을 촉진시킨다. 도시화 역시 비슷한 효과를 가진다. 다음으로, 교육정도가 비교적 높은 민중은 불교와 기독교 이 두 종류의 제도성 종교에 귀의하는 인구비례에 있어 교육정도가 낮은 사람보다 좀 높다. 그러나 도시화 정도도 역시 이 두 종류의 종교인구의 증가와 관계가 있다. 이러한 상황은 분명히 불교 및 기독교의 사회계층성과 관계가 있으며 세속화의 추세와 훨씬 더 복잡하고도 미묘한 관계가 있다. 중국 불교는 전통적으로 중국 지식분자에 대해 비교적 강한 친화력과 흡인력을 지니고 있으며, 현대 교육의 세속 인문주의는 현대 지식분자가 종교상의 초탈에 대한 탐구에 마이너스의 영향을 끼치고 있지 않으며, 혹은 불교 자신의 어떤 중요한 특징, 즉 자력(自力) 등은 현대교육과 결코 대치되지 않는다. 기독교는 대만에 유입된 후 계속해서 중산계급과 밀접한 관계에 있으며 그 전도의 중심도 다수가 도시지역에 위치하고 있다. 산지(山地) 사회상황이 비교적 특수한 것을 제외하면 기독교 발전의 중심은 도시와 중소도시 지구가 주 인것 같다.

Ⅳ. 대만지구의 신흥 종교 현상

일반적으로 말해서 빠른 사회변천은 늘 신흥종교운동의 발생을 촉진한다. 허다한 현대사회에 이런 현상이 있다(Beckford, 1986). 대만에도 이런 현상이 상당히 명백하다. 예를 들어 천제교(天帝教)가 천덕교(天德教)를 벗어나서 빠른 발전을 하고, 천덕교 자신도 퇴임한 고급관원의 참여로 새로운 발전추세를 보이고 있다. 많은 재질이 훌륭한 중앙민의대표가 만

년의 심리적 평안을 위해 여러 해 동안 홍화원(弘化院)과 리교(理敎) 등을 지지하고 있다. 전후에 유입된 일관도 신도는 이미 10여만이 되었고, 50년대 창교된 헌원교(軒轅敎)는 지금도 10여만의 신도가 있으며, 화련(花蓮)을 근거지로 하고 있는 자혜당계통(慈惠堂系統)은 1949년 성립한 이래 전 대만에 퍼져있다. 또한 행천궁계통(行天宮系統)이 흥성하여 이에 따른 종교개혁현상도 보여지고 있다. 활동력이 매우 강한 유종신교(儒宗神敎)는 몇년 사이에 그 서적간행물 출판 유통량이 매우 놀라울 정도이다. 이외에 개인 신단(神壇)이 도시지구의 큰 길이나 골목 등 거의 도처에서 볼 수 있고 대가락(大家樂) 및 육합채도(六合彩賭) 신자가 숭배하는 음신(陰神)도 크게 번성하고 있다.

이러한 신흥종교는 대체로 전구역성과 도시성·계동성(悸動性)·영험성·쾌속 전파성·입세성(入世性)·부진성(復振性) 및 신도 취향성을 지니고 있다. 우선 어떤 성질의 신흥종교이든 분포상황면에서 기본상 모두 지방성이 아니고 거의 전 대만 각지에 모두 퍼져있다. 특히 각 도시 지구에는 훨씬 더 흥성하고 있다. 매개인 신단(神壇)은 표면적으로 보면 모두 지방성을 띤 것 같으나 각지에 널리 퍼져있고 실질적으로 말한다면 각 신단을 독립된 현상으로 볼 수 없을 것 같다.

신흥종교의 신도는 귀의과정에서 계동(悸動)적인 종교경험이 많다. 예를 들어 각종 다른 정좌를 통해 얻은 특수 심리경험은 적지 않은 신흥종교 발전의 중요 기초가 된다. 금식기도도 부분적인 기독교인으로 하여금 범상치 않은 상황을 경험케 한다. 플랑세트(扶鸞: 점치는 판, planchette)와 플랑세트 서적은 일관도·자혜당·유종신교의 신도들에게 강렬한 감응을 준다. 서장(西藏)의 밀종(密宗)에 유행하는 관정(灌頂, 戒를 받아 入門할 때 향수를 정수리에 끼얹는 의식)도 신도의 감동을 일으킨다. 이러한 계동(悸動)의 느낌은 허다한 종교에 모두 있다. 그러나 신흥종교에는 특히 유행하며 또한 특별히 중요하다. 계동성은 보통 영험성(靈驗性)과 동반하여 생기는데 많은 신흥종교는 특별히 영험성을 강조하며, 어떤 때는 과도

하게 강조하여 깊이있는 종교경험을 비교적 결핍한다. 예를 들어 각종 개인 신단은 영험성 때문에 흥하고, 훨씬 더 많은 수의 음신(陰神)은 사람들의 복권당첨을 돕기 때문에 극히 흥성한다. 신약(神約)교회의 기적·서장 밀종의 신통력도 모두 영험으로 성공했다.

각 신흥종교가 전국성을 띄는 까닭은 주로 이런 종교의 전파성이 매우 강하기 때문이다. 보통 이런 단체의 영도자는 일면 종교의 창조를 잘하고 다른 한편 그 기적과 교의(教義)에 매우 주의를 기울이고 또 효과적으로 전파한다. 동시에 대부분 신흥종교단체는 능동적으로 포교하는 동기가 모두 매우 강하고 또 민활한 포교책략을 운용한다. 따라서 그 전파속도가 매우 빠르다. 그 다음, 일부 영험으로 민중을 끌어모으는 신단사찰은 각종 매체를 통해 이름을 크게 떨쳐 원근의 신구신도들을 오게 한다. 이외에 플랑세트의 유종신교(儒宗神敎)는 서적의 간행물의 발행과 유통에 있어 상당히 불만하다. 신흥종교의 급성장은 단지 신도의 흡수 능력에만 있는 것이 아니라 훨씬 더 잘볼 수 있는 현상은 신도가 적극적으로 참여하는 동기의 고양에 있다. 이 점은 주로 대다수 신흥종교가 모두 신도의 취향을 위주로 하기 때문이다. 이런 종류의 종교의 영수는 다분히 신인성(神人作)을 지니고 있고 신도의 그에 대한 존경을 더 크게 한다. 더욱 중요한 것은 신도가 귀의 후 더 큰 만족을 얻게되면 그들은 더 더욱 이 종교영수를 존경하게 된다. 신흥종교는 대부분 입세성(入世性)이 매우 강하며, 다른 사람을 도움으로써 변화하는 사회에 대한 적응력을 강화시킴을 위주로 한다. 또 어떤 종교는 상당히 농후한 복고적인 색채를 띠고 있는데 이것으로 현대사회와 결핍을 제거해주는 구실로 삼고 있다. 마지막으로, 신흥종교 중 어느 하나도 완전히 새로운 것은 없고 절대다수가 부진성(復振性)적이다. 즉, 다수가 기존의 종교나 문화이설을 바탕으로 해서 새롭게 만들거나 다시 조립한 것이다.

V. 대만지구 종교변천의 원인 탐구

이상과 같이 대만 각종 종교의 발전추세를 총괄해 보면 대체로 다음과 같은 점을 발견할 수 있다. 즉 종교는 대만사회에서 과거 40년간 과학기술의 발달·경제번영·지식수준의 제고로 인해 사회에서 퇴조하지는 않았다는 점이다. 80년대 중엽 대만지구의 한 조사에 의하면, 대만의 성인중 91%가 종교가 있음을 자인했고 단지 9%만이 어떤 종교도 없다고 했다. 이런 변화추세를 일으킨 원인을 생각해보면 간단히 아래 몇 가지로 볼 수 있다.

① 헌법의 종교신앙의 자유에 대한 명문화 보장으로 정부는 대체로 종교단체를 상당히 존중하고 있다. 비록 정부는 종교정책 및 그 집행에 있어 여전히 감독관제의 심리에 기초하고는 있으나 복잡하고 다원화된 종교현상은 오히려 집권당국으로 하여금 점차 개방하게 했다. 따라서 각종 종교는 실력과 기회에 의거해서 각자의 영역을 창조해 나갔다. 상대적으로 정부는 일찌기 소수 종교단체에 압력을 가했으나 오히려 이 종교단체들의 발전 잠재력은 증가하거나 격발시켰다.

② 광복후 대만사회는 서로 다른 사회경제 발전단계를 겪었다. 초기에 정치경제정세가 극히 불안한데다가 대량의 군민이 대만에 와서 전체 사회는 반세속화(反世俗化)의 추세였다. 인간심리의 불안은 바로 종교역량을 빌려 해결코자 했다. 기독교는 그 당시 놀라운 발전을 했다. 당시 불교에 귀의한 자도 역시 적지 않았다. 그러나 기독교에 열렬히 귀의한 것에 비해 그렇게 돋보이지는 않는다. 60년대 중기이후 경제가 발전하고 사회와 정치정세가 안정되자 사람들은 현실 혹은 현실생활의 향유를 중시하기 시작했고, 청교도식의 비세속화 종교 즉 불교·진짜 예수교회 등이 세속향락의 영향을 받지 않기 때문에 엄격히 이를 연구함으로써 발전에 있어서 대부분 실질적인 성장을 했다. 반세속화(半世俗化)의 종교는 발전에 있어

서 방해를 받았는데 이는 비교적 강한 세속화 색채 때문이고 다른 한편으로는 또 세속화가 부족해서 진퇴양란의 상황을 조성, 천주교와 기독교 주류교파는 교세에 있어 정체하게 되었다. 그래서 세속성이 매우 강한 민간 신앙이 오히려 인간의 현실 생활을 쫓는 세속 공리성 때문에 친화력을 상당히 갖게 되어 크게 번성하게 되었다.

③ 민중교육 수준의 변천은 상술한 종교발전추세에 중대한 영향을 끼쳤다. 고등교육을 받은 인구가 점차 많아짐에 따라 한편 무종교자가 증가하고 있고, 다른 한편 기독교와 불교는 오히려 가장 기본적인 안정적인 지지를 받고 있다. 그러나 훨씬 많은 교육수준이 높지 않은 민중이 여전히 전통적인 민간신앙을 받아들이고 있다. 더구나 민중의 불교에 대한 이해에는 약간의 막힘이 있는데다, 서방종교에 대해서는 여전히 비교적 강한 배척심리를 가지고 있어 그들은 장기간 민간신앙에 매달리게 되었다.

④ 경제발전은 대만사회에 풍부한 사회경제자원을 가지고 와서 종교의 발전에 상당한 도움을 주었다. 그러나 종교단체 경영방식의 차이, 신도의 신에 대한 관념과 신과의 관계가 다르기 때문에 서로 다른 종교간에 상이한 발전추세를 낳았다. 민간신앙단체의 경영자중 절대다수는 세속인이며 동시에 다수는 공상계 인사이거나 혹은 지방의 권력있는 인물로서 그들은 교묘한 방식으로 민간의 사회경제자원을 사찰로 흡수해 간다. 이것도 민중의 신에 대해 지금까지 가지고 있는 공리적인 교환관계의 견해이기 때문에 그들은 경제자원이 충분할 때 자발적으로 금전을 사찰에 헌사하는데 그들은 신이 그들의 현세 생활을 보우하기 때문에 이러한 보답은 마땅한 것이라고 믿고 있다. 그러므로 민간신앙의 사찰은 수량에 있어 부단히 증가하며 제사의식도 날로 크고 호화스러워지고 있다.

⑤ 인구의 이동이 빈번해지고 사회가 발전함에 따라 초조·불안·불확신감이 발생할 때 일부 민중은 종교에 의지해서 해소한다. 동시에 전통 및 정통적인 종교는 어떤 민중에 대해서는 이미 상당히 흡인력을 상실했다. 그러므로 신흥종교는 부단히 흥기하고 있다. 인구가 농촌에서 도시로

유입되자 전통신앙의 기반도 도시 신흥지구에 허다한 개인 신단의 출현을 우대하게 될 것이다.

Ⅶ. 종교정책, 사회경제발전과 종교변천

서로 다른 종교정책 및 사회경제발전의 상황에서 대만과 대륙의 종교변천은 각기 다른 품모와 특징을 가지고 있다. 그러나 사회변천과정에 비해서 인민이 환경에 적응키 위해 발생된 종교반응은 오히려 기본적인 유사성을 지니고 있다. 중공은 50년대에 연경경시의 책략으로 각종 종교에 대한 정돈을 진행한 것은 중화민국정부가 같은 시기에 종교발전에 대해 대체로 간여하지 않은 입장을 취한 것과는 종교현상에 있어 극히 같지 않은 결과를 가져와 특히 기독교의 발전에 있어 강렬한 대비를 이루고 있다. 그러나 만약 80년대의 중국대륙 종교정세와 50년대의 대만 상황과 서로 비교하면 종교는 사회경제발전에 대해 유사한 반응을 보여주고 있는 것 같다. 대륙에서의 실패와 정경경제불안에 비해 대만은 전후(戰後)에 종교부흥의 현상이 발생했고, 대약진과 문화대혁명이 조성한 엄청난 실패·낙오에 비해 대륙에 근년 소위 종교열풍이 발생하고 있다. 이 두가지 비슷한 종교변천현상은 중요한 종교사회학적인 의의를 지니고 있다 할 것이다. 간단히 말해서, 종교는 인민에 대해 말한다면 여전히 근본적으로 존재할 의의가 있다. 종교정책이 만약 교육 및 사회경제발전과 기능적인 결함을 하지 못한다면 종교의 영향력은 일시적이고 표면적이 될 것이다. 이러한 인지후에 우리는 대만과 중국대륙의 각종 종교변천이 보여주는 진정한 의의를 훨씬 더 잘 이해할 수 있게 될 것이다. 여기에서 우리가 특별히 지적해야만 할 것은 종교수요의 존재와 축적은 실제의 경제사회상황과 긴밀한 관계가 있다는 점이다. 인간은 고난과 불확정한 상황하에서 종교에 대한 수요가 상승하게 된다는 것이다. 다음으로, 민중의 인지수준은 또한 어떤 종교를 신앙하고 어떤 종교활동에 종사하는가에 영향을 주는 관건적

인 인소라는 점이다.

참 고 서 적

Beckford, James A.

- 1986 *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Beverly Hills, Cal. : Sage

翟海源

- 1985 世俗化與宗教變遷, 中國論壇 第220期.
1988a 臺北地區民衆的宗教信仰與宗教態, 楊國樞·翟海源編, 變遷中的臺灣社會：第一次臺灣地區社會變遷基本調查資料分析, 頁 239~276, 臺北：中央研究院民族學研究所。
1988b 探索新興宗教現象及相關問題, 氾濫與匱乏：八〇年代社會評論, 頁 371~378, 臺北：允展。
1988c 臺灣社會的功利思想與新興宗教, 氾濫與匱乏：八〇年代社會評論, 頁 379~386, 臺北：允展。
1989a 民間信仰與經濟發展, 臺灣省政府民政廳委託研究報告。
1989b 宗教法研究, 內政部委託研究報告。

翟海源·姚麗香

- 1986 臺灣地區宗教變遷之探討, 翟海源·章英華編, 臺灣社會文化變遷, 頁 655~685, 臺北：中央研究院民族學研究所。

羅竹風·阮仁澤·蕭志恬

- 1987 中國社會主義時期的宗教問題, 上海社會科學院出版社。

第 2 會議 言語와 體制統合

3. 南北言語의 乖離·異質化 過程의 特徵

李承旭(西江大 教授)

南北言語의 乖離·異質化 過程의 特徵

李 承 旭

- I. 序 論
- II. 南北言語의 國語史的 性格과 北 韓言語의 方言의 特性
- III. 北韓의 言語觀 및 言語政策의 轉變
- IV. 語彙整理와 辭典編纂
- V. 結 語

I. 序 論

우리 韓民族은 單一民族이며 그 徵表의 하나로써 單一言語를 가진다. 우리는 태초로부터 하나의 言語機構를 통하여 생각하고 表現하면서 創造的 발전의 역사를 成就해 왔다. 이것은 곧 하나의 言語를 가짐으로써 모든 事象을 같은 思考와 認識方法으로 觀照하며, 아울러 同質의 文化樣式을 基杼에 깔고 살았다는 말이다. 그러므로 우리의 言語는 民族의 眞한 血緣의 濃度 못지 않게 우리 精神文化의 精髓 속에 綿綿이 녹아 흐르는 魂脈이 되어 이어졌다. 이 歷史의 命題는 尊嚴한 것이며, 어느 시대, 어느 누구도 이것을 歪曲하거나 毀損할 수 없는 至善의 象徴이다.

그런데 오늘날 우리는 이러한 民族自尊에 정면으로 違背할 뿐만 아니라, 言語 그 자체의 고유한 本質까지도 否定歪曲하면서, 이른바 言語革命을 策動하는 集團에 의해 역사상 未曾有의 國어 受難期를 맞고 있다. 異民族의 侵略과 植民地下에서의 國어수난과는 성격을 달리하는 오늘의 상황을 簡明하게 드러내는 한 局面의 現상으로는 우리들의 말을 우리 스스로가 南에서는 ‘韓國語’, 北에서는 ‘朝鮮語(말)’, 심지어는 ‘文化語’로 부를 뿐만 아니라, 서로는 어느 異國語보다도 더 疎遠한 異質感을 가지게 하면서 禁忌語가 되어 있는 사실이다. 비록 이것이 言語外的인 干涉에 따라 目的意

圖的인 統制 때문에 빚어진 皮相的 현상이라 하더라도 우리는 이 현실을 심각한 憂慮로 받아들여야 하고, 나아가 여기에까지 이르게 된 그간의 과정을 면밀히 분석 검토해야 할 責任을 痛感하게 된다.

한 言語內部에서 乖離·異質化가 일어나는 要因에는 內·外 두 방향의 작용이 있는데, 대부분의 경우는 外的인 요인의 간섭 때문에 언어는 被害者의 입장에서, 당하는 관계에 놓인다. 우리 국의 受難要因도 이런 관계의 특수한 경우에 해당함은 물론이다.

1945년 南北分斷의 의미는 일차적으로 占領軍의 地理·軍事·政治的 分掌概念이라고 하나, 그것은 결국 우리에게 體制나 理念에 있어 兩極化를 달리는 悲劇的 分斷國의 試鍊을 갖다 주었다. 그러나 그것을 擴大解釋하여 民族의 分裂이라 하더라도, 우리 언어의 분열까지는 상상할 수도 없거니와 言語史에서도 그 類例가 없다. 그럼에도 불구하고 분단후 북한에서 繼起하고 있는 국어에 대한 一連의 統制·干涉은 언어의 순수 自律性은 去勢해 버리고 언어의 理念化, 武器化를 督勵·強制함으로써 既存의 言語文化를 그 基層으로부터 파괴시켜 왔으며, 그리하여 국어를 一黨이 私有化하는 無謀한 措置를 취해 오는 데 급급했다. 그리하여 마침내는 언어의 분단, 즉 그 이상 民族이 가지는 특성 가운데 분단될 아무 것도 없는 상황에 이르게 한다. 사실 言語觀의 對立은 다만 文化現象에 그치는 일이 아니다. 그것은 정치, 경제, 사상과 밀접하게 連繫되어 시시각각으로 流動하는 인간생활 전반에 걸친 社會現象이기도 하다. 그러므로 이 대립의 사회적 현상은 일종의 전쟁과도 같은 성질을 갖는 것이다. 그러나, 아무리 그렇다 하더라도 知的으로 觀念化된 언어의 構造體系는 자체의 自生的 變化欲求에 의하지 않는 限, 他律的으로 요구하는 變革에 대해서는 매우 排他的으로 抵抗하는 강한 保守性的 凝集力이 있기 때문에 결코 쉽사리 그 構造體系가 파괴되거나 損傷되지 않는 특성이 있다. 이러한 특성을 바탕에 깔고 있는 언어의 自存能力을 확신하는 우리는 언어분단을 戰鬥的으

로 推進해 온 북한의 政策에 대해 歷史와 民族의 이름으로 그 矛盾의 橫暴를 糾彈하지 않을 수 없으나, 窮極의으로는 그것이 無爲로 돌아갈 것이기 때문에, 그것은 일시적 混條와 侵害의 作態일 뿐, 국어의 발전은 역시 正統의 길에서 不斷이 이어질 것이므로 正視的으로는 樂觀한다. 그러나, 超然하게 傍觀할 일이라는 것은 결코 아니며, 사실 이 문제에 있어 微視와 正視의 觀點에서 보는 展望은 悲觀과 樂觀이 엇갈리는 不透明性으로 비치기도 해서 判斷을 어렵게 한다.

이렇게 볼 때 北韓의 언어가 언어의 普遍的 原理로부터 乖離되면서 人爲的으로 畸形化되고 있는 것은 언어구조의 自生的 變遷의 合法則性으로 추진된 것이 아님은 贅言을 요치 않거니와, 그렇기 때문에 북한의 언어가 국어의 正統性에서 乖離된 異質化를 일으키는 動機나 過程, 그리고 그 결과가 가지는 특성도 전혀 언어적 요인으로 따질 수 있는 성질이 아니다. 따라서 북한의 언어문제를 提論할 때 언어 자체의 문제는 且置하고 非言語的 問題 특히 政治理念의 轉變과 같은 일에 敏感하게 되는 직접이유도 여기에 있다. 이러한 특수성에 비추어 本稿의 視角도 부득이 북한의 言語觀이나 政策路線의 문제를 외면할 수 없으며 그런 시각에 서서 그것들이 어떻게 施行되고, 언어현실에 어떻게 反映되어 浸透했는지를 살피게 되겠다.

近來 우리는 북한언어의 '異質化'란 말을 흔히 한다. 이 말이 주는 皮相的인 인상은 方言, 즉 한 언어가 地域 혹은 階層間的 특수한 異質性 때문에 分化하여 이루어지는 일종의 變異語라는 개념을 훨씬 넘어서 마치 生硬한 異邦語로 변해간다는 것처럼 擴大解釋하는 경향이다. 이러한 異質化는 사실 形式論理上으로는 있을 수 있을지 모르나, 우리의 언어 현실에 있어서는 杞憂에 가깝다 해도 지나치지 않을 일이다. 그것은 국어의 本有的 特質, 즉 우리 民族의 歷史와 社會性을 基底에 깔고 있는 언어의 구조 체계의 變質을 의미하지는 않기 때문이다. 고유한 文化制度가 그렇듯이

언어의 構造體系는 독특한 固有價値와 秩序를 유지하는 여러 法則들이 有機的으로 조직된 것이어서 表層의 可變的인 現象과는 다르다. 물론 언어의 구조체계도 변한다. 그러나 그것은, 곧 社會的 觀念의 變化를 뜻하는 것이고, 따라서 오랜 과정을 거치면서 언어의 內的法則의 規制下에서 이루어지는 것이므로, 역시 '異質化'와는 성질이 다르다. 다시 말해서 우리가 흔히 말하는 異質化의 概念은, 가령 音韻·形態·統辭等 각 層位의 구조체계가 本有的인 특질로부터 乖離되어 다른 특질의 것으로 遁甲한다는 의미는 아니다. 단지 그것은 社會文化的 現象에 敏感하게 反應하는 語彙構成에 대한 문제를 이른다. 南北의 모든 것이 오랫동안 斷切됨에 따라 전 반적인 社會문화의 乖離現象이 격심해지는 것은 자연스러운 趨勢이며, 그러므로 그것을 反映하는 南北의 語彙構成에도 乖離現象이 점점 심해질 것은 당연하다. 그런데 그 深化의 정도는 그 背後에 조성되는 조건에 따라 달라진다. 斷切狀態가 지속되는 기간의 문제와 斷切에 對應하여 양측이 취하는 태도와 의지의 문제가 그 三大條件이며, 이것은 곧 乖離의 最少化내지는 極大化와 正比例한다. 한편 이러한 일련의 문제는 어느 한쪽의 일방적인 善意만으로 解消되거나 緩化되지 않는 相對性이 있다. 어쩔 수 없이 既定事實화된 이 상황의 피해를 최소화하거나 해결할 수 있는 능동적인 主體는 南北의 言語現象 그 자체가 될 수 없으며, 사실은 이러한 배후조건을 만들고 있는 측이 그 주체가 된다. 歷史的 不可避性으로 이해할 수 밖에 없는 국어의 分斷乖離는 가능한 모든 힘을 기우려 그것을 牽制하고 벌어지는 틈을 좁혀야 하는 것이 民族的 當爲임에도 불구하고, 그간 북한에서 主導되어 온 이른바 '言語革命의 事業'이라는 것들은 이를 否定할 뿐만 아니라 逆으로 강력한 黨의 統制로써 국어의 分斷·乖離·異質化를 促進, 極大化하는 措置를 전투적으로 전개해 왔다. 이것은 그들이 어떠한 名分으로도 正當化할 수 없는 잘못된 歷史의 眞實이다. 그렇다 하더라도 언어와 統制의 관계에는 그것이 미치는 限界性이 있는 까닭에 주로 語彙構成의 分野에 集中될 수 밖에 없는데, 浸透가 그 정도에 머물고 있다는

것만이라도 불행중 다행한 일이다. 그렇기 때문에 위에서 지적했듯이 아직은 異質化의 深度에 대해 悲觀할 단계가 아니라는 認識이 가능하다. 그리하여 지금 북한의 語彙構成分野에 벌어진 상황은 국어라는 언어사회의 構成體를 이루는 한부분의 어떤 특수사회에서 造成되는 一種의 變異語의 特性이 지배하고 있는 상황으로서 그것은 넓은 의미의 方言的 現象이라고 할 수 있다.

II. 남북언어의 國語史的 性格과 北韓言語의 方言的 特性

오늘의 국어분단을 國語史의 사건으로 볼 때 두번째 겪는 역사의 경험이다. 국어의 系統的 源流를 알타이 共通語에까지 溯及하는 과정에서 上古의 국어는 北方系(夫余系)와 南方系(韓系)로 分派되었던 言語的 痕跡을 推定해낼 수 있으며, 그것이 한층 선명해진 것이 바로 高句麗語와 新羅語다.¹⁾ 그러한 分派는 어떤 원인에 의해서 어떤 과정으로 진행되고 그들간의 異質性이 어떤 상태의 것이었는지 구체적인 지식을 가지고 있지는 못하나, 당시의 歷史·地理的 分布狀況이나, 그러한 시대가 몇 百年동안 계속되었던 사실만을 勘案하더라도 오늘의 분단상황과는 비할 수 없을 정도로 乖離·異質化가 심각했으며, 그것은 일부의 구조체계에까지 浸透된 것이었을 推定을 가능케 한다. 그 후 新羅의 통일과 高麗, 李朝로 이어지는 王朝의 變遷史와 국어사가 軌를 같이 할 必然性은 없지만, 상황에 따라서는 직접으로 간접을 받을 때도 있었으며, 그렇지 않을 때도 있었으나, 한결같이 하나의 統一된 中央語를 유지하여 다시는 分派된 일이 없었다.

그렇진대 오늘의 상황을 순수한 국어사의 視角에서 어떻게 인식하고 평가해야 할런지 詳考되어야 하겠으며, 특히 불과 半世紀도 안되는 기간에 벌어진 乖離치고는 그 浸透領域이 龐大하며, 速度 또한 빠른 것이 특징인

1) 李基文：國語史概說，民衆書館，1961，N. Poppe：Vergleichende Grammatic der Altaischen Sprachen 1, Vergleichende Lautlehre, Wiesbaden, 1960.

데다가 그것을 강제추진하는 政權的인 힘이 강하게 작용할 뿐만아니라 그것이 언제까지 지속될런지도 모르기 때문에 앞으로의 歸趣가 매우 우려된다 아니할 수 없다.

본래 북한지역의 언어는 국어의 方言區域 중 西北方言과 東北方言을 포함하는 方言圈의 言語다.²⁾ 한 言語集團은 그 안에 보다 下位單位의 언어 집단을 포함한다. 이때 下位의 집단은 독립적으로 있는 것이 아니며, 서로 다른 집단과의 의존관계에 있으면서 언제나 上位集團에 歸屬하여 그 영향권안에 들어있게 된다. 다시 말해서 작은 집단은 언제나 上下左右의 영향간섭을 받아 끊임없이 변화하며, 이러한 집단간의 連繫는 각 집단의 遠心的 傾向을 阻止하기 때문에 方言은 결코 독립적으로 통일적인 상태로 는 있지를 못한다. 그런가 하면, 한 방언집단은 스스로 求心力을 가지는 局面도 있어서 (統一的으로 될 수는 없지만), 어느 정도의 遠心的 傾向을 가질 수는 있다. 이러한 언어집단간의 관계는 均一하게 이루어지는 것이 아니며, 中央語로부터의 간섭은 地理的, 文化的 條件에 따라 여러 가지로 나타나게 되고, 이 不均性은 遠心的 힘에 의해 각지방에 方言的 差異를 만들어낸다. 이것이 바로 方言區域이며, 그것은 주로 地理的, 歷史的, 社會的 理由때문에 생긴 言語的 堤防과도 같다. 이러한 方言의 屬性은 그대로 국어의 西北方言과 東北方言으로 이루어진 北韓地域語에도 적용될 것은 물론이다. 그것은 기본적으로 우리 국어의 共通地盤 위에 있는 것이지 결코 독립적으로 통일적인 상태로 있을 수 있는 것이 아니었다.

우리는 오늘의 북한의 언어문제를 옳게 인식하고 본질의 核心에 접근하는 기본적 방향은 어디까지나 이와같은 方言學의 원리를 기반으로 해야 한다고 확신한다. 그것만이 이 언어의 역사적, 사회적 특성과 함께 語彙·文法 혹은 音韻등을 망라한 언어적 變異現象을 객관적인 과학으로 이해할 수 있기 때문이다. 그런데 이들 方言區域의 概念은 많은 부분에서 變質되

2) 河野六郎: '朝鮮方言學試攷—「缺」語攷' 「河野六郎著作選集 I」 平凡社(東京) 1979, pp. 246~269.

었다. 사실 북한의 언어정책은 이 變質을 목표로 해서 계획되고 추진된 것에 불과하다. 즉 북한당국은 본래 독립적으로 존재할 수 없는 方言的인 特定地域語를 非言語的이며 人爲的인 수단으로 求心力을 極大化함으로써 그것의 遠心的 傾向을 강화시키는 事變的인 措置를 취했으며, 중국에는 그들 地域語에다가 獨立的인 特質을 부여하는 言語的 謀叛을 감행한다. 그리하여 일반적으로는 지리적·역사적·사회적 그리고 人種學的 理由 때문에 생기는 言語的 堤防, 즉 方言區域을 한 언어집단의 정치적, 理念的 理由로 해서 母言語로부터 乖離된 獨立的 狀態가 되게 하는 異變을 劃策했다.

Ⅲ. 北韓의 言語觀 및 言語政策의 轉變

북한의 黨이나 김일성의 敎示가 標榜하는 言語觀은 곧바로 政策이나 연구에 직결되어, 이른바 ‘綱領的 課業’으로 나타나 추진된다. 즉 그들이 국어문제를 오늘과 같은 상황으로까지 屈折誤導해 온 정책이나 연구의 始發點이 되었던 것이 이 言語觀이었으며, 또한 그것이 歸結하는 목표라는 것도 결국 言語觀 문제인 것이다. 따라서, 북한에서 벌어진 국어의 모든 현상적인 일들은 그들이 내세운 言語觀에 기초한 것일 뿐만 아니라 그것을 달성하기 위한 과정의 일에 불과하다. 이런 점에서 그들의 言語觀 문제는 특수한 의미를 가지며, 많은 사건적인 일들을 대하기에 앞서 銳意檢討할 이유가 있는 핵심적 문제³⁾가 된다.

分斷後 1950年까지의 기간에 북한은 ‘文盲退治’, ‘漢字使用廢止’를 단

3) 북한의 言語觀의 문제가 단순히 言語認識의 기본관념으로 이루어지는 것은 결코 아니다. 물론 그것은 政治思想的 이데올로기에 從屬하는 下位範疇的 性格을 가지며, 따라서 言語學의 영역을 넘어서는 문제가 된다. 여기에 대해서는 筆者의 다음 논문을 참조.

李承旭: ‘北韓의 文化語에 대한 연구’ 「東亞研究」18, 1989, 西江大 東亞研究所, pp. 130~136.

행하지만, 아직은 명시적으로 言語觀이라고 표방하고 있는 것은 없었다. 그것은 「朝鮮語文研究會」의 機關誌 ‘조선어연구’에 掲載된 論文이나 論說을 통해서도 확인된다.⁴⁾ ‘1950년을 맞으면서’에서李克魯는 이러한 상황에 대하여 ‘형식주의, 무사상성, 물질치성’을 들어 辛辣히 批判하게 되고 ‘語文의 質的 改造를 위한 연구사업’을 舉論하면서 ‘우리들의 사상을 진정한 맑스—레닌主義的 世界觀으로 무장하고 정치적 의식을 提高시킴으로써 언어에 관한 맑스·레닌主義의 基本命題에 의거한 새로운 언어이론에 립각하여 조선어문을 연구하여야 한다’⁵⁾고 改革路線을 闡明하고 나선다. 이렇게 擡頭한 ‘맑스—레닌主義的 言語理論’⁶⁾이라는 言語觀은 북한의 언어분야의 모든 이론을 최우선적으로 制壓하여 구속하는 굴레가 되어 1960年代 前半期까지도 그것은 一貫되게 이어진다.

1960年代에 들어오면서 이른바 ‘民族의 主體性 確立’이라는 문제와 맑스—레닌主義 간의 갈등을 표출하는 徵候가 나타나는데, 가령 ‘과학연구사업에서 주체를 확립할 데 대한 당과 수령의 현명한 지도는 조선어학발전에서도 획기적인 의미’가 있다 하고, ‘우리 실정에 맞는 조선어 연구’를 하는 것이 ‘조선어학을 옳은 방향으로 건설’⁷⁾하는 길이라고 하는 것등이 지배적인 흐름이다. 그간에 몇가지 단계의 迂余曲折⁸⁾을 겪지만 마침내는 김일성이 1964年 1月 3日에 ‘언어학자들과 하신 담화’라는 副題를 붙여

4) 李承旭 上揭論文 p.132, 특히 註 5) 參照.

5) 리극로: ‘1950년을 맞으면서」 「조선어연구」 제 2권 1호(1950) pp.2~7.

6) 1950년 이전의 초기단계에 북한의 언어이론을 이루고 있던 배경은 엔·야·마르의 이른바 「야페트學說」과 그것을 修正한 「新言語理論」이었다. 그것은 「조선어연구」가 每號마다 그것을 紹介하고 해설하는 蘇聯의 論文들을 번역(金壽卿 譯) 掲載하고 있는 것으로도 立證된다. 1950년에 스탈린이 ‘맑스主義와 言語學의 諸問諸’에서 마르의 「新言語理論」을 反맑스主義的, 俗類 唯物論的 見解라고 猛駁하는 데 따라 언어학부문에 있는 所謂 觀念論, 俗類唯物論, 形式主義 등 反맑스主義의 思潮를 철저히 追放하자는 것이다.

7) ‘조선로동당의 령도 밑에 우리 조선어학은 힘차게 전진한다」 「조선어학」 1962년 4호, p.1.

8) 그 대표적인 事件이라 할 수 있는 것은 1958년에 단행된 金料奉의 肅清이다.

‘조선어를 발전시키기 위한 몇가지 문제’(1.3 敎示)를 발표하기에 이르는 데 이것을 分水嶺으로 해서 그들의 理念的인 갈등은 일단 再整備되고 새로운 단계로 접어든다. 1955年 主體確立의 필요성이 강조된 이후 그것을 理論化 내지는 體系化하는 데 총력을 기울이며, 결국 主體理論과 맑스-레닌主義를 接木시키는 體系로 合理化를 꾀한다. 그리하여 다음 시기에 표방하게 된 ‘맑스-레닌主義的 理論의 創造的 適用’이라는 ‘常套的인 修飾語句를 만들어 내게 되었다. 가령, 1964년의 다음과 같은 論說은 그런 斷面이 表出된 徵候다. ‘수령동지의 교시는 언어부문에서 주체성의 구현이며 언어에 관한 맑스-레닌주의적 리론의 창조적 적용으로서 리론-실천적으로 커다란 의의를 가집니다.’⁹⁾ 그러면서 ‘우리 당은 맑스-레닌주의를 조선혁명의 구체적 실정에 창조적으로 적용’ 하였으니, ‘맑스-레닌주의리론을 더욱 더 구체화’ 하면서 ‘조선어의 주체적 발달방향을 명확히 제시’, 또는 ‘우리의 언어실정에 맞게 맑스-레닌주의를 창조적으로 적용’ 하였다는 것이며, ‘김일성 동지의 언어사상의 창조성’, 즉 ‘우리 시대의 민족어의 발달과정을 가장 과학적으로 분석하고 총화한 독창적인 견해’로서 ‘맑스-레닌주의 보물고에 새로 기여’¹⁰⁾하게 되었다는 것이다.

이것은 곧 이어 나온 1966年 5月 14日의 ‘朝鮮語의 民族的 特性을 옹계 살려 나갈 데 대하여-言語學者들과 한 談話’(5.14 敎示)에서 顯示的인 사실로 나타나는데 그 동안 南北의 언어부문에 유지되어 온 공통의 地盤을 파괴하는 可히 事變的인 宣言이라 할 수 있다. 양차의 敎示가 국어의 本質을 어떻게 蹂躪하고 결과적으로 언어분단을 일방적으로 선언하는데 대하여는 後項에서 再論될 것이며, 그와 같은 사건이 소위 ‘맑스-레닌主義的 理論의 創造的 適用’이라는 修正된 論理에 의해 誘導되었다는 점에 注目한다.

이와같은 音語觀에 따른 그들의 音語理論은, 언어는 사회적 현상의 하나

9) ‘훈민정음을 만든 520주년 기념보고」 「조선어학」 1964년 2호, p.6.

10) 李承旭의 前掲論文 p.135.

이며, 그 주된 기능은 通信機能으로서 思想傳達 뿐만 아니라 사상을 직접 형성하거나 그 사상을 보존하는 기능, 즉 思想體現의 機能도 함께 가진다고 한다. 따라서 언어는 현실의 意識, 思想形成, 思想保存, 思想傳達, 相互理解를 위한 通信的 機能을 가진다는 것이다. 이러한 인식기반에서 그들은 '언어사회 성원의 중요한 교제의 수단일 뿐만 아니라 사람들의 사회생활 전반에 관계하면서 혁명임무를 수행하며, 정치, 경제, 문화의 모든 면에서 새로운 진보를 위한 건설사업에 적극 복무하는 수단' 또는 '사회주의 건설의 강력한 도구로서의, 조선혁명 수행의 중요한 무기로서의 조선어의 기능'으로 규정짓고, 나아가 '우리의 언어를 발전과 투쟁의 무기로써 다듬고 손질하여 사용한다'면서, 결국 '革命的 武器'¹¹⁾로 만든다는 것이니, 그들이 국어의 秩序를 어떻게 파괴했는지 可히 짐작하고도 남는다.

北韓의 언어정책은 그들의 언어관에 기초한 것이므로 그것과 같은 軌道 위에 있으며, 따라서 그 轉變의 영향을 받을 것은 물론이다. 그동안 북한의 언어정책 내지는 국어의 변질과정에서 가장 중요한 시기로 구획되는 것은 역시 1.3 敎示와 5.14 敎示가 된다. 즉, 이 교시가 나온 前時期와 後時期는 국어부문의 모든 영역에 있어 기본적으로 성질이 다른 일들이 계획되고 추진되는 상황이 벌어지게 되었다. 筆者는 그 특징을 集約하고 구별하여 각각 '標準語時期'와 '文化語時期'로 規定하는 拙見을 提案해 왔다.¹²⁾

이와같은 근거로하여 '標準語時期'는 1945년~1966년을 한 단락으로 하여 구획하게 되며, 이 기간에 추진 전개한 그들 특유의 정책이나 사건의 轉變이 없었던 것은 아니나, 그래도 서울말을 기초로 하는 中部語, 즉 전통적인 표준어를 그대로 公用語로 규정하여 그것을 堅持한 정책은 이 시기에 일관되는 특징이 아닐 수 없다. 물론 부분적으로는 修正變造되어

11) 「조선로동당 지도밑에 개화발달한 우리 민족어」 과학원출판사, 1962, p. 16.

12) 李承旭 前揭論文, p. 142.

폐지가 언어의 乖離를 加重시키는 主要因이 됐을 뿐만 아니라, 북한의 自然言語를 變態적으로 異質化하게 한 契機를 제공한 격이 되었다. 漢字語가 그것을 이루고 있는 漢字를 떠났다고 할 때 점차로 語形의 原音을 유지할 수 있는 근거를 잃게 된다든가, 漢字的 語源을 잊어버리므로써 意味保存이나 傳達에 혼란이 일어날 것은 불가피한 일이다. 특히 ‘漢字語生産의 物質的 根源을 清算’한다는 문제는 국어의 造語能力이나 방법에 致命的인 타격을 줄 것이 확실하다. 한자사용폐지에 따른 이와같은 부작용을 예기치 못했던 것은 아니겠으나, 그 충격은 의외로 컸던 것으로 보이며, 雪上加霜으로 造語力의 萎縮, 停滯에도 불구하고 그들의 특수한 政治, 經濟, 文化 등 새로운 社會的 革命과 建設이라는 변화에 수반되는 語彙需要는 急増하게 되는 進退兩難의 困境에 처했던 것이다. 그러한 혼란의 渦中에서 語彙整理事業이라는 무리한 정책을 소위 전투적으로 강행하는데, 이때문에 국어의 異質化의 골이 깊이 파이고 넓어져 갔던 것이다. 어휘정리에서 파생되는 어휘교체나 ‘말다듣기운동’은 당초 한자폐지와 한자어문제에 동기된 것이었으나, 그것의 歸着은 단순히 한자어의 수습에 그치지 않으며, 국어의 語彙構成體系를 改造하는 데까지 확대하게 되어, 결국은 文化語時期의 前段階를 整地하는 정책이었던 것이다.

한편, 이와 병행하여 언어사용의 規範化, 즉 표준어, 철자법, 표준발음법, 외래어표기법등을 정비 제정하지만, 당시까지만 해도 ‘우리나라에서 언어의 규범화사업은 많은 경우에 서울을 중심으로 하는 중부방언에 기초’¹⁴⁾를 두고 이루어졌음이 확인되며, 그 기본체계가 크게 변질된 것은 아니었다. 그리고 어휘정리사업과 밀접히 관련하여 추진한 과제의 하나는 이른바 ‘人民性原則’에 입각한 文風改善이라는 것으로서, 非人民的 요소를 쫓아버리며, 낡은 사상잔재를 극복하기 위한 투쟁으로 理論實踐의 제반문제를 해결한다는 것이었다. 일련의 이런 시책이 전통적인 표준어의 기반으로부터의 乖離를 축소하면서 異質性을 增殖시키는 合目的的인 특성을 가

14) 「조선로동당의 지도밑에 개화발달한 우리 민족어」 과학원출판사, 1962, p. 148.

加減現象을 광범하게 빚지만 그 基層語를 흔들어 댈 수는 없었던 것이니 그것은 국어의 통일적 발전을 위한다는 名分 때문이 아니라 국어의 역사 사회적 특성이 그것을 용납치 않는 言語的 抵抗이 있기 때문에 어쩔 수 없이 留保되어 온 難題였던 것이다. 다시 말해서 북한지역어는 서울의 표준어의 강한 求心力의 영향권을 벗어날 수 있을만한 자체의 求心力을 가진 언어가 아니다. 그것은 方言的 특징에 의해 어느 정도까지는 자체의 구심력을 갖지만 그 힘이 표준어로부터 離脫하여 獨立的으로 있게 하는 遠心力을 이룰만치 강한 것은 못된다. 북한지역어, 즉 국어의 西北方言과 東北方言은 분명히 방언적인 특질을 가지고 있다. 그러나 그것과 표준어와의 隔差가 異質的인 관계에 있다고 할만치 큰 것은 결코 아니다. 아무리 그렇다 하더라도 無所不爲의 힘을 행사한 그들임을 勘案한다면, 비록 국토와 민족의 分斷狀況이었지만 20餘年 동안은 적어도 公式的으로는 言語的 分斷狀況이 아니었다는 사실에 대해서는 注目해 봐야 할 일이다.

표준어시기에 그들이 정책을 표방하여 상투적으로 관용했던 말은 ‘朝鮮語文의 統一과 發展’¹³⁾이었다. 이 旗幟아래 그들이 계획 추진한 施策은 주로 (1) 文盲退治, (2) 漢字使用廢止 (3) 言語規範화와 文風改善 등이다. 그들의 보고에 따르면, 광복 당시 文盲率은 인구의 $\frac{1}{4}$, 250餘萬名이 成人 文盲이었으며, 1949년 초까지는 완전히 退治된 것으로 나타난다. 그런데 국어문제에 있어 가장 중요하면서, 한편으로는 難解한 것이 바로 한자사용 폐지문제다. 표면적인 현상으로 보면 그 자체의 문제로 끝나는 일로 보일지 모르나, 사실은 그것과 긴밀하게 連繫關係에 있는 모든 분야에서 惹起되는 혼란과 충돌은 가히 變革이라 할만하여, 既往의 語彙構成體系를 바꿔야 하는 사태로까지 이르게 한다. 그리하여 결과적으로 보면 한자사용

13) 1948년 ‘조선어문연구회’의 발족에 관한 다음과 같은 글에서도 확인된다.
 ‘…1948년 10월 2일, 내각 제 4차 각의에서, 조선어문의 통일과 발전을 위한 연구사업을 일층 강화 추진시키기 위하여 북조선인민위원회 결정 제175호를 폐지하고 교육성내에 조선어문연구회를 ‘설치하고…’ ‘조선어문연구회의 사업전망’ 「조선어연구」 창간호(1949) p. 134.

진 것임에는 틀림없으나, 그래도 ‘조선어문의 통일과 발전’이라는 路線의 命脈은 유지되는 것이 특징이다.

‘文化語時期’는 1964 年의 1.3 敎示가 언어문제의 정면에 나오면서 예고되고, 1966 年의 5.14 敎示가 이를 결정적으로 선언함으로써 공식화된다. 이것은 ‘맑스-레닌主義的 理論의 創造的 適用’에 따른 정책노선의 수정전변이며, ‘언어학에서도 주체를 세워 우리말을 체계적으로 발전시키’기 위한 조치라는 것이고, 그러기 위해서는 ‘터를 잘 닦아야 한다’면서 ‘平壤을 중심지로 하고 평양말을 기준으로 하여 언어의 민족적 특성을 보존하고 발전시켜 나가도록 하겠다’는 國語分斷의 宣言이었다. 뿐만 아니라 그것은 선언적인 성격을 지나서 그것의 실천적인 강화책으로써 特定機關에게 統制權까지 주고 있다.¹⁵⁾ 그것은 이미 1.3 敎示가 어휘정리단계에서 강한 통제의 필요성을 역설하는 한편 정리와 新造語를 統制하는 기관으로 言語文學研究所를 지정하고 있다. 그것이 5.14 敎示에 그대로 이어짐은 물론이고, 여기에 다시 外來語 및 學術用語에 대한 統制를 國語查定委員會가 맡아 하도록 追加委任된다. 兩次的 敎示가 가진 특성 가운데看過할 수 없는 것 중의 하나가 바로 이 統制機能이라는 것이다. 언어부문의 모든 분야에 작용하게 되는 이 통제기능은 文化語라는 目的意識的으로 만들어진 人造語를 定着시키기 위해서 취해진 積極的인 수단임이 확실하다. 아무튼 그렇기 때문에 文化語는 言語外的인 통제기능의 庇護를 받고 형성될 뿐만아니라, 유지되고 普及浸透하게 되는 특성이 賦與된 언어인 이상 文化語時期의 북한언어의 특징은 한마디로 말해서 統制機能의 지배하에서 畸形的으로 屈折되고 變態的으로 造形되어가는 非言語的 現象들로 點綴되는 상황이라고 하겠다.

15) 김일성 : 「조선어의 민족적 특성을 옹기 살려 나갈 데 대하여——言語學者들과 한 담화, 1966년 5월 14일」北韓言語政策資料集, 極東問題研究所, 1973, pp. 18~26.

IV. 語彙整理와 辭典編纂

북한은 일찍부터 언어의 사회적 기능을 重視한 나머지 정부차원의 研究機關을 설치운영하면서 언어부문의 모든 정책이나 연구를 관장케하여 소위 언어의 理論-實踐的인 課業을 수행하는 기능을 委任해 왔는데, 社會科學院 言語學研究所¹⁶⁾가 그것이다. 敎示나 黨의 이름으로 지시되는 정책들이 사실상 이 연구소가 立案提示하는 문제에 대하여 政治性을 부여하는 일이라 생각되며, 따라서 북한의 언어문제를 깊이 파악하려면 이 연구소의 모든 것을 밝히는 일이 급하나 지금의 여건으로는 期待하기 어렵다.

북한의 정책의 핵심적인 대상은 語彙整理였다. 體制와 理念이 다른 사회를 혁명하고 건설한다는 목표를 내걸고 등장하는 북한은 그 출발에서 이미 語彙整理의 不可避性을 孕胎한다. 그런데 사실은 이러한 사회의 質的인 변화나 文化樣式의 차이 때문에 생기는 어휘문제보다도 먼저 나타난 것이 漢字使用廢止에 따른 漢字語의 處遇와 對應문제였다. 그것은 既存語를 非漢字語로 交替하거나 廢語化하는 정리단계의 일만이 아니라, 새 한자어의 造語가 封鎖됨으로써 일어나는 造語機能의 停滯는 매우 심각했던 것 같다. 1950 년대의 북한의 언어상황은 이와 같은 혼란과 自家撞着의 갈등이 최고조로 나타났던 때로서 당시의 科學院言語文學研究所 機關誌(1958~1965) 「말과 글」은 그것을 잘 反映하고 있다. 前半期の 혼란과 1958 年の 金料奉肅淸 이후 終半에 이르러 새로운 主導勢力의 등장과 함께 새로운 상황이 예고되는 가운데 대대적인 語彙肅淸이 추진되는 양상이 잘 나타나 있는 것이다. 前無後無하게 言語實踐的인 취지에 偏向한 통속적인 대중잡지를 研究所의 機關誌로 가진 것만으로도 이 시기의 특성은 알만하다.

그러나 1960 年代에 와서는 한자어의 정리지침도 어느 정도 분명해지고

16) 이 研究所의 概況에 대하여는 李承旭 : '北韓의 國語研究와 言語政策' 「東亞研究」 14, 西江大 東亞研究所, 1988, pp. 50~51 를 참조.

그동안 상당한 施行錯誤의 과정에서 거둔 성과를 기초로 하여 이제는 語彙構成의 質的인 變革이 전면에 등장한다. 그것이 획기적으로 나타난 것이 1.3 敎示, 그리고 5.14 敎示다.

語彙整理의 가장 큰 목적은 국어의 단어체계를 單一化하는 것이었다. 그것은 固有語와 漢字語의 두 系列로 되어 있는 단어체계를 固有語體系가 되도록 정리하자는 것이다. 그러기 위하여 消極的인 漢字語를 縮少退化시키면서 대신 고유어를 다듬어 쓰는 氣風을 提高시켜 결국 그들의 評價에서 否定的인 것들을 整理追放하는 한편, 肯定的인 것들을 積極化함으로써 語彙體系를 주체적인 것이 되게 한다는 것이다. 그러나 한자어라 하더라도 국어의 어휘구성 안에서 처리하는 성격이 一律的으로 똑 같지 않으며, 한자어를 그와 同意 또는 類義關係에 있는 고유어로 交替하는 문제도 간단치 않다. 가령, '머리'의 意味 가운데 하나가 '頭惱'라 하여, '頭惱'를 없앨 수 없으며, '造成하다, 製作하다, 作成하다...' 대신 '만들다'를 써도 되는 경우가 많다해서 '造成하다...'를 없앨 수 없으니, 그것은 種概念과 類概念 사이의 문제가 있기 때문이다. 形式理論로 보면 劃一的인 單一化의 妥當性이 인정될런지 모르나, 언어의 合法則性이라고 하는 것이 반드시 그러한 형식논리의 적용을 받는 것만이 아니기 때문에 그들이 이 일을 밀고 나가는 데는 적지 않은 장애요인이 가로막았던 것도 사실이며 결과적으로는 체계의 완전한 단일화는 留保될 수밖에 없었다. 그리하여 次善策으로 일부의 적용가능한 한자어로부터 점진적으로 확대해 나가는 折衷的인 査定方案을 채택하게 된다. 그렇다 하더라도 최소한 漢字新造語는 封鎖된 상황이고, 새로운 단어조성은 固有語根에 기초한 것이라야 하는 원칙이 壓倒하게 됨으로써, 人爲的인 變造語를 量產하게 되었으니, 그들의 어휘구성과 국어의 전통적인 어휘구성 사이의 乖離는 高調될 수밖에 없었다. 그리하여 이런 施策들은 南北言語의 균형이나, 自然言語의 법칙에 입각한 것이 못했기 때문에, 어휘구성에서의 變質化 傾向은 社會·文化의 變質과 함께 相乘하여 갔다.

語彙整理는 정리된 결과를 고정시키고 대중속에 普及浸透시키는 일이 중요하다. 그러기 위하여 모든 言語的 規範을 한데 모아 實踐의 基準이 되게 하는 辭典의 編纂에도 정책적인 힘을 기울인다. 辭典의 機能은 語彙의 固定化나 規範化만이 아니라 收錄되는 어휘는 그 時代와 社會에 비친 모든 事象를 망라하며 또한 연구가 結集하여 이루어지는 언어이론의 精隨가 反映되는 것이기 때문에 그 時代와 社會가 수용하는 언어의 모든 것을 內藏한다. 그런데 북한은 辭典의 중요성을 사전고유의 기능에서 인식하는 것이 아니라 우리와는 근본적으로 다른 概念으로 인식하여 일찍부터 사전 편찬에 注力해 왔다.

김일성은 1.3 敎示에서 「조선말사전」¹⁷⁾을 酷評하면서 辭典編纂의 一大轉變을 促求하는 새 路線을 闡明했다. 이것에 근거해서 執筆한 듯한 金壽卿의 ‘새로운 조선말사전편찬을 위한 몇가지 문제’¹⁸⁾란 題下의 논문은 단순히 앞으로의 사전이 갖는 성격이 어떠해야 하는 次元의 문제를 훨씬 뛰어 넘어, 언어부문 전반에 걸쳐 그 基層을 흔들어 그 轉變의 방향을 제시하는 것이어서, 우리는 이것을 집중적으로 면밀히 분석검토해 봐야겠다. 결과론적인 평가지만, 이 논문이 발표된 다음해인 1966年의 5.14 敎示의 基本要旨가 바로 여기에 기초하고 있다는 것은 쉽게 捕捉되며, 뿐만 아니라 다음 時期의 사전편찬은 물론, 北韓의 언어상황의 전개가 또한 이와 같은 脈絡의 배경에서 이루어져 있기 때문이다. 北韓 국어학의 主導權 싸움이 어떠했는지 그 內幕은 알 길이 없으나, 이 시기에 金壽卿의 理論이 既存理論을 壓倒하면서 다음 시기를 이끌어 갈 主導的인 地位를 확보하게 되는 것으로 보인다.

金壽卿은 論文에서 앞으로의 辭典은 ‘주체성 있는 사전’이 되어야 하고, 그것은 ‘혁명에 직접 이바지하는 사전’, ‘주체성 있는 발달에 이바지하는

17) 이에 대한 간략한 解題와 紹介는 李承旭 前揭論文 pp. 60~62 참조.

18) 「조선어학」 1965년 4호 pp. 8~17.

사전', '주체성 있는 사전편찬이론의 건설에 이바지하는 사전'을 의미한다면, 이 요구는 單語의 撰擇과 註釋의 문제를 옳게 처리함으로써 충족된다고 하였다. 註釋辭典은 일반적으로, 1) 語彙構成反映의 機能, 2) 言語規範化的 機能, 3) 認識-教養的 機能을 가지는데, 단어선택의 문제는 바로 語彙構成反映의 機能에 관여하는 語彙收錄의 범위를 확정하는 문제가 된다. 그런데 '국어'의 두 가지 의미, 즉 '현대국어표준어'라는 의미와 '과거로부터 현재에 이르기까지의 국어의 總體'라는 의미 중 어느 것이 될 것인가 하는 문제에서 그는 前者의 국어, 즉 '현대조선어표준어'가 돼야 한다는 것이다. 語彙構成反映의 기능의 범위를 이처럼 縮少制限하는 '국어'의 概念規定은 참으로 자연언어의 有機的 自存力의 脈을 끊는 暴學가 아닐 수 없는 중대한 誤謬였다.

金壽卿은 다시 '국어'라 하더라도, 그것은 단순히 客觀主義的으로 反映하는 것이 아니라, 語彙整理와의 관계에 비추어 語彙反映에서의 規範化的 役割, 語彙發達에서의 先導的 役割을 뚜렷한 목표로 삼은 것만이 선택되어야 한다고 강조한다. 그것은, 1) 현대국어표준어의 語彙體系를 반영하되 객관주의적 반영이 아니라 語彙整理의 입장에서 반영, 2) 語彙規範化的 性格은 단어의 의미, 문법, 문체 및 발음의 측면, 그리고 맞춤법, 띄어쓰기를 규범화하는 데서 나타나야 하나, 우선 무엇보다도 어휘의 선택에서 나타나야 하는데 이것은 사전에다가 언어사용상의 統制的 機能을 부여하게 되는 근거가 된다는 것이고, 3) 또한 註釋辭典으로서의 認識-教養的 機能을 가짐은 물론이라는 것이다. 결국 종전의 사전들이 가지는 기능을 가지기는 하되, 그 내용의 質은 전혀 다르고, 특히 이밖에도 또 하나의 統制的 機能을 부여한다는 데 대하여는 종전의 사전에서 그 類例가 없는 專橫的 特性이라 아니할 수 없다. 상식적으로 註釋辭典은 參考辭典의 性格을 벗어날 수 없는 것인데, 金壽卿은 이것과 대립하는 별도의 特殊辭典이 될 統制辭典이라는 것을 들고 나온 것이다. 그 이유로는 역시 어휘정리에서 거둔 성과를 固着시키는 문제, 그리고 '혁명에 직접 복무할

사전을 편찬할 데 대한 당적 요구' 때문이라는 것이다. 이것은 굳이 비판할 가치도 없거니와, 그 어느 하나도 순수한 국어의 어휘발달에 기초해서 일어나는 언어적 이유는 아니다. 사전이 統制的 機能을 가진다는 發想 자체가 그들이 아니고는 생각조차 할 수 없지만 그러기 때문에 이것을 실현한다 하더라도 順理대로 될 리가 만무하다.

우선 이 사전의 統制機能은 收錄된 단어만 쓸 수 있고, 그렇지 않은 단어는 쓸 수 없다 한다. 그럴진대, 그들이 요구하는 趣旨에 부합하는 단어도 어떻게 모두 收錄할 것이며, 어휘를 劃一的인 틀에 가두어 고정시킴으로써 自生的인 造語能力이 萎縮하고 停滯하는 문제는 어떻게 할 것인지 附帶하다. 그래서 그는 통제기능이 미치는 범위를 주로 일반용어 내부에 한정하는 것이 돼야 한다고 附言한다.

다음은 收錄될 어휘체계와 관련하는 문제다. 위에서 말했듯이 어휘정리에 토대한 현대국어표준어 어휘체계를 수록한다고 하는데, 어떤 한 時期의 어휘구성을 정확히 구획해 낸다는 것은 매우 어려울 뿐만아니라 일정한 시기의 사회집단의 단일한 언어의식에 토대한 그 언어의 어휘체계를 명확히 규정짓는다는 것도 至難하다. 이런 문제에 대하여 金壽卿은, 첫째로 현대 국어표준어의 어휘라 할 때 '현대어의 어휘'를 '바로 오늘날의 어휘', '새로운 사전을 편찬하고 있는 바로 이 시기의 어휘'로 규정한다. 이른바 낡은 어휘 가운데서 廢語나 古語는 여기에 들 수 없다. 뿐만아니라 한 단어의 여러 意味 가운데서 오늘날 쓰이지 않게 된 의미도 排除된다. 그런데 문제는 所謂 '時代語'의 처리를 어떻게 할 것인가 하는 데 부딪친다.

時代語는 비록 과거에 속하는 단어라 하더라도, 그것은 과거에 존재하던 對象現象, 概念들을 表象하는 단어라는 점에서 歷史部門의 專門用語에 準할 수 있기 때문에, 현대어의 어휘체계에 넣는다고 한다. 그러나 역시 그 限界는 모호하며, 특히 그들이 思想政治教養에 필요한 어휘라고 하는 所謂 혁명전통교양자료라는 것에 쓰이고 있는 1930년대의 어휘와 日帝時代

의 어휘의 처리문제에서도 이것들이 적극적으로 쓰이고 있는만큼 이것들이 가리키는 對象現象이 존재하지 않는다 하여 消極的 語彙에 넣을 수 없다는 式으로 그들은 任意的으로 獨斷한다.

한편 金壽卿은 南韓의 언어에 대해서도 言及한다. 즉 북에서는 時代語가 되어버린 어휘가 남한에는 아직 그 대상현상이 존재함으로써 時代語가 아닌 단어들이나, 光復後 새로 造成된 단어들의 문제를 제기하면서, '이 문제는 남반부를 해방하고 조국의 통일을 실현할 우리의 과업과 북반부에서 사회주의를 건설하고 있는 우리가 중심이 되어 조선어를 발달시켜야 할 과업을 옳게 통일시켜 정확히 처리하여야 한다'는 방향을 제시하며, 따라서 남한의 언어현상을 반영할 수 없다는 것이고, 결국 '우리말을 주체성있게 사회주의를 건설하고 있는 북반부의 말을 중심으로 하여 발달시키도록 노력하여야 한다'는 데 歸結시킨다. 이와 같이 국어인식이 跛行的으로 硬直化되고 傳統的인 標準語概念이 屈折變質되고 있는 사태는 우리 언어부문에 事變的인 轉變을 促求하는 일련의 計劃된 움직임이었다는 것은 두말 할 여지가 없다.

單語選擇의 문제와 함께 국어 어휘분야에서 可恐할 변화의 劃策은 質的으로 구별되는 註釋이 요구된다면, '당성, 과학성, 인민성의 원칙'이 관철되어야 한다는 것이니, 참으로 국어 異質化의 核心的인 문제라 아니 할 수 없다. 말하자면, 收錄語彙, 즉 언어생활에서 사용이 허용되는 語彙數에 문제가 없는 것은 아니나, 그보다도 훨씬 심각한 것은 허용된 어휘의 의미까지도 規制하여 허용된 의미 이외의 의미는 去勢한다는 것이니, 觀念의 歪曲變質도 서슴치 않겠다는 놀라운 發想이다. 가령, 例示된 것을 보면, '당'이라 할 때 그것은 곧 '조선로동당'을 가리키는 것이므로 단지 일반적인 '당'의 의미를 주는 것은 온당치 않다는 것이고, '혁명가요' '아동당'을 단지 '혁명적인 가요', '아동들의 집회조직'과 같이 해서는 안 되며, 구체적이고 역사적인 의미를 밝혀야 한다고 한다. 다시 여기에

국어적인 특성이며 文體論的인 色彩補充的 語感 등을 찾아 내고 밝혀내며 ‘주석에서 조선로동계급의 리해관계를 옹계 반영’하는 것이 주체를 세우는 일이 된다는 것이다. 다음은 漢字語彙의 주석방식에서 가령 ‘아담하다’를 ‘고상하고 담박하다’로, ‘야비하다’를 ‘야하고 비루하다’처럼 두 漢字의 算術的 結合으로 봐서는 안되며 語彙意味論的 構造에서 單一化된 語彙體系를 확정해 나가야 한다고 하였다.

V. 結 語

이상 金壽卿이 1965年「조선어학」에 실은 ‘새로운 조선말사전편찬을 위한 몇가지 문제’의 論旨를 검토했다. 그것은 단지 사전편찬분야의 문제가 아니었다. 북한의 어휘체계를 그 量이나 質에 있어 從來의 傳統的인 典型으로부터 철저히 斷切, 離脫시킬 수 있는 일련의 非言語的 手段을 提論함으로써, 결국 국어생활의 역사·사회적 基底의 意識·觀念을 바꿔놓으려 했을 뿐만아니라, 그 주장이 그대로 다음 시기의 현실로 나타나 국어의 分斷, 그리고 異質化로의 促進이 다그쳐졌으니, 이 論文이 갖는 국어의 역사 사회적 의미와 책임은 그만큼 莫重한 것이었다. 그런 이유에서 자세히 省察했거니와 그 가운데서 국어생활의 바탕을 흔들게 될 毒素的인 조항은 다음의 세 가지였다. 주체성있는 사전의 大前提下에서, 첫째로 統制辭典의 特性을 지닌 것이 되게 한다. 둘째 單語選擇, 즉 收錄語彙의 構成을 ‘現代朝鮮語標準語’만으로 規制한다, 셋째로는 意味註釋에서 黨性, 科學性, 人民性의 原則이 貫徹되게 한다는 것등의 주장이 그것이다. 이것은 어휘체계에서 각기 다른 분야의 문제를 규정한 것이라 할지 모르나, 실제로 이들 중 어느 하나의 規制만으로도 국어의 自律性은 無慘히 蹂躪되고 말 것이니, 이 세 규제가 함께 발동할 때의 威力은 가히 기존 어휘체계를 뒤흔들고도 남으며, 나아가 그들의 계획된 轉變으로 밀어 붙일 힘이 되기에 足하다.

아무튼 이와 같은 金壽卿의 提論을 결과적으로 金日成이 同議하고, 그것을 採擇宣言한 것이 바로 다음해(1966년)에 나온 5.14 敎示다. 다시 말해서 그래도 전통적인 서울중심의 표준어의 命脈을 지녔던 시기는 끝나고, 金壽卿의 提論을 근간으로 하여 이루어지는 어휘구성의 체계로 탈바꿈되는 文化語時期가 앞에 다가선 것이다. 그렇기 때문에 擡頭될 文化語의 實體가 어떠한지라는 것은 충분히 예측되는 것이고, 특히 여기서 국어의 공통지반을 떠나 異質化가 일어나는 現象을 원인적으로 追求할 수 있을 뿐만 아니라 異質化의 對象 또는 그것이 미치는 범위, 그리고 진행하는 방향등을 分析, 解明하는 동시에 批判, 評價할 수 있는 근거를 확보하는 데도 一助한다 하겠다.

그런데 그의 提論은 결코 우연히 갑작스럽게 나타난 일이 아니다. 그것은 적어도 20년에 걸친 여러 段落의 變化과정에서 胚胎된 일이며, 특히 단지 언어요인만이 아닌 體制理念의 轉變에 從屬적으로 작용하는 壓力에 밀려 모든 部門이 동시적으로 겪는 일이었다는 것도 우리는 확인할 수 있었다. 그래서 標準語時期가 文化語時期로 轉變한다는 것은 결국 ‘맑스-레닌主義의 言語理論’이 ‘맑스-레닌主義의 創造的 適用’, 다시 말해서 ‘主體的 言語理論’으로 바뀌는 것을 의미하는 것이었다.

그 區劃의 時期는 1964년의 1.3 敎示가 그 胎動을 알렸고, 1966년의 5.14 敎示가 事變적으로 宣言함으로써 公式化되었다.

繼續적으로 이어진 言語部門에 대한 措置들은 그들이 이른바 革命과 建設을 하기 위하여 언어의 사회적 기능을 수단으로 使用하자는 목적에 기초한 것이었고, 따라서 語彙構成分野의 일들이 主對象이 되었다. 그것이 요구되는 初期的인 動機는 漢字使用廢止의 副作用과 같은 것이었으나, 이것을 契機로 하여 그들은 전반적인 語彙整理事業으로 擴散시키는 동시에 국어의 語彙體系를 單一化하고 어휘구성에다가 黨性, 政治性, 人民性따위를 부여한다는 데까지 강행의 고삐를 늦추지 않았던 것이다. 言語의 内外의 情況이 이에 加勢하면서 북한의 언어는 국어와의 乖離의 間隔이 급속

히 벌어져 갈 수밖에 없었으나, 5.14 敎示에 이르는 과정에서는 서울말을 중심으로 하는 표준어의 地盤 위에 서서 국어의 統一的 발전을 지향했다는 것은 그나마 다행한 일이었다.

그러나, 그때나 지금이나 그리고 앞으로도 北韓의 言語는 국어의 言語 社會構成體의 한 부분이며, 어떻게 달라진다 해도 그것은 한 부분의 어떤 特殊集團에서 造成되는 一種의 變異語的 特性에 지나지 않는 方言的 現象 일 뿐이다. 그렇기 때문에 北韓 言語問題의 바른 認識은 넓은 의미의 方言學的 原理에 기초를 두고 이루어져야 하는 特性이 있다.

4. 臺灣兩岸的言語發展：漢字「整理」와 「改革」

周行之(成功大 教授)

대만, 대륙의 언어발전 : 한자의 「整理」와 「改革」

周 行 之

요 약 문

- I. 한자의 특성
- II. 한자문제의 분석

III. 대만·대륙의 대비

IV. 결 론

<요 약 문>

문자는 언어를 기록하는 부호이며 언어의 발전과정에서 그 변화가 가장 현저하게 보여진다. 그리고 문자는 문화의 추세와 영향을 반영한다.

1. 한자의 성질

- 1. 유구한 문화 전통을 갖고 있다. 주지하는 바와 같이 한자의 기원은 기원전 4천여년전까지 거슬러 올라간다.
- 2. 한자를 사용하는 사람의 수가 방대하다. 과거 동방의 일부 민족들이 사용해 왔으며 오늘날에 있어서도 대한민국·일본이 한자를 일부 사용하고 있다. 즉 한자를 專用하는 민족은 기타 다른 민족보다 많다.
- 3. 한자는 「意·音·形」의 3요소를 갖추고 있다. 따라서 한자는 音으로써 뜻을 나타내는 표음문자와는 다르다. 비록 현대의 한자가 「象形」의 원래 모습을 이탈했다고는 하지만 字形은 여전히 인식에 도움을 주고 있다. 또한 현재 사용하는 한자인 隸書(楷書라고도 칭함) 역시 2천여년 전에 사용되었으며 오늘날 사람들이 漢代의 자료를 보는데 그다지 큰 어려

음을 겪지 않고 있다. 이는 어떠한 표음문자에서도 보기 어려운 것이다.

4. 한자와 한어가 밀접하게 배합되어 있다. 한어는 기본적으로 단음절의 고립어이다. 즉 하나의 음이 하나의 뜻을 나타내며 하나의 「詞」를 구성한다. 한자는 獨立의 「形」으로 하나의 「詞」를 나타낸다. 이와 같은 「詞字」체계는 한어와 밀접하게 관련된 것이며 표음문자와 마찬가지로 모두가 언어의 필요에 따른 산물로써 優劣의 구분과는 무관한 것이다.

5. 한자체계의 발전. 처음에 「象形」(그림), 「指事」(부호)에서 발전하여 「會意」(앞에서 언급한 문자를 결합하여 단어를 만들고 종합적인 뜻을 표시함), 「形聲」(문자를 결합하면서 부분적으로 뜻을 표시하고 부분적으로 소리음을 표시하는) 등 4 종류를 만들고 「假借」, 「轉註」로서 문자를 만들고 이를 사용하는 방식으로 삼았다.

한어의 「四聲」은 音數를 증가시켰다; 한어는 하나의 글자에 여러 의미를 줌으로써 「詞」수를 증가시키고 「字」수는 증가시키지 않았다. 이는 언어발전에 있어서 자연적이고 합리적인 현상이다.

2. 한자문제

어떠한 문자의 체계도 모두가 우수한 면과 어려운 면을 갖고 있다. 한자는 수천년의 발전과정을 거쳤지만 오늘날에도 字수의 과다와 복잡성 때문에 이를 인식하고, 쓰고, 사용하는데 문제를 안고 있다. 이에 따라 한자의 「整理」, 「改革」에 대한 주장들이 있었다. 전자에 대한 주장은 점차 한자를 정리하고 사용을 합리화하고자 하였으며 후자는 심지어 한자를 소멸하고 字體를 단순화시켜 라틴어의 음을 취함으로써 한어를 라틴화하고자 했다.

3. 대만·대륙의 대비

중화민국 각기 정부는 일찌기 대륙에 있을 때부터 언어·문자의 정리공작을 추진해 왔다. 예를 들면 민국 2년(1913년) 北平音을 「국어」의 기준

음으로 결정하였으며 「語意字母」를 제정하여 민국 8년 전국에 공포했다. 또 민국 17년 「國語로마자」를 제 2 주음부호로 공포하고 민국 21년에는 「國音常用字彙」등을 공포하였다. 그리고 민국 24년 최초의 簡體字를 규정하여 공포했으나 사회의 반대에 부딪쳐 취소되었다.

1) 대만지역의 한자정리

대만지역에서 羅崇倫 선생이 민국 43년에 簡體字 채택에 관한 건의를 한바 있고 何應欽 선생이 민국 58년에 이를 다시 제의했으나 사회의 호응을 얻지 못했다.

한자의 정리공작에서 대만은 대체로 옛것을 살리지만 복고주의 경향을 취하지 않고 簡化작업을 하되 지나치게 하지 않으며 質을 중시하지만 量을 제한하지 않는다는 원칙을 지켰다. 이에 의거하여 정부와 민간에서 字型的 정리, 字義에 대한 주석, 字音과 字量의 정리공작 등을 실시했다. 이때부터 많은 성과를 얻었다. 예를 들면 학술단체가 이들을 연구하고 교육부가 「常用」, 「次常用」, 「罕用」字體 표준표를 공포했으며 중고등학교·국민학교 교과서에 수록된 글과 주석자료를 조정·수정했다. 출판계 역시 각종 字典을 개정하였으며 교육기구와 학자들이 國音표준彙編을 출판했다. 이로써 이들의 성과가 교육·문화 등의 부문에 폭넓게 반영되었다.

2) 대륙에서의 한자개혁

중공의 역대 지도자들은 한결 같이 「한자의 簡化」를 주장했으며 한자·한어의 「라틴화」를 모색했다. 그들은 문자의 장악이 정권장악의 조건이라고 인식했다. 따라서 전세계가 「신민주주의」에서 사회주의 혹은 공산주의로 이행하는 과정에서 언어 역시 민족언어가 세계언어로 발전되어야 한다고 주장했다. 瞿秋白, 毛澤東을 필두로 모두가 한자의 라틴화를 긍정적으로 받아들였다. 중공정권수립 이전부터 이런 운동을 전개하여 문화적 성격의 투쟁수단으로 삼았다. 정권획득 이후 더욱 강력하게 한자의 簡化를 실시하고 「拼音方案」을 제정하여 「普通話」의 확산을 한어 라틴화의 기초로 삼았다.

그러나 한어·한자의 특성을 무시하였기 때문에 정치력을 빌어 「한자간화방안」, 「한자간화總表」를 전대륙에서 추진하였지만 사실 그 시행이 벽에 부딪혔다. 따라서 부득이하게 1977년 「제2차 한자간화방안」을 제기하고 1979년부터 정식으로 라틴화 작업을 중지했다.

語音 측면에서 한어의 라틴화 도구인 「拼音方案」은 단지 주음부호의 역할만을 할 수 있었다. 한자의 簡化작업은 이미 좌절되었으며 「普通話」의 추진도 큰 효과를 보지 못하고 있다.

4. 결 론

한자체계와 拼音체계는 각자의 장점을 갖고 있으며 각자의 단점을 갖고 있다. 따라서 서로의 우열을 가릴 수 없다. 세계 각 민족은 모두가 언어의 특성과 역사문화적 배경을 갖고 있으며, 통합적으로 사용되는 문자는 어떤 소수의 뜻에 따라 개정될 수 없으며, 강압적인 개정정책 역시 성공할 수 없다. 다시 말하면 문자는 전체 사회가 사용하는 것이기 때문에 민주·자유사회에서는 사회문화의 발전에 따라 자체적인 조정을 거칠 뿐이며 소수의 이익에 좌우될 수 없다는 것이다. 따라서 중국대륙의 언어와 그 변화는 민주와 자유의 정도에 따라 결정될 것이다.

역대의 한자와 관련된 논쟁은 주로 한자를 정확히 인식하지 못한데서 기인한다. 따라서 한자에 대한 교육을 보다 철저히 추진하고 학습자들이 현재 사용하는 字體를 정확히 인식할 수 있게하는 것 이외에 한자의 구조 원리와 역사적 발전현상을 기본적으로 이해할 수 있도록 한다면 어느 것을 正字로 하고 어느 것을 繁字로 하고, 어느 것을 그대로 사용하고, 어느 것을 簡化해야 하는지에 대해 모두가 共感할 수 있을 것이다. 이렇게 함으로써 한자와 관련된 일체의 분쟁을 일소하고 합리적으로 해결할 수 있을 것이다.

언어의 제반 발전과정에서 문자의 변화가 가장 두드러지게 나타난다.

또한 문자와 11語는 상호제약 기능을 하며 여기에서 그 문화의 특질과 수준이 반영된다. 중화민국의 대만지역에서 언어·문자의 발전은公私의 주목을 깊게 받았으나 특기할만한 선전이나 운동이 있었던 것은 아니며 그 성과는 문학·교육 및 정치·경제의 성과에서 나타난다. 대륙의 언어·문자 상황에 대해서도 대만의 학자들은 깊이 있는 연구를 해왔다.¹⁾ 본 논문에서는 대만·대륙의 한자에 대한 「整理」와 「改革」을 비교·검토하고자 한다.

1. 한자의 특성

1. 유구한 문화·전통·한자의 기원은 알려진 바와 같이 기원전 4770년까지 거슬러 올라간다.²⁾ 이집트와 서마리안(Sumerian) 등의 문자체계와 비교할 때 한자는 지속적인 발전을 거듭하여 왔다. 그 문화적인 영향도 극동지역에 널리 미쳤으며 오늘날에 있어서도 세계적인 가치를 지니고 있다.

2. 사용자의 범위가 방대하다. 표음문자계통은 주로 인도유럽계(Indo-European) 민족들이 사용하고 있으며 이미 오래전에 영어·독어·불어·

1) 중국대륙의 한자개혁을 연구한 많은 글중에서 필자가 일관된 체계를 갖추고 있고 내용이 광범하고 실상을 상세하게 언급한 것으로는 다음과 같은 논문들을 들 수 있다.

汪學文, 中共文字改革與漢字前途[中共文字改革으로 약칭], (臺北: 國際關係研究所, 1970년).

汪學文, 中共簡化漢字之研究[中共簡化漢字로 약칭], (臺北: 國立政治大學國際關係研究中心, 1977년).

汪學文, 中共文字改革之演變與結局[中共文字改革演變으로 약칭], (臺北: 國立政治大學國際關係研究中心, 1983년).

2) 西安지방에서 발견된 陶器文字를 가리킨다. 이러한 象形文字에 대해 학자들의 의견이 일치하지 않는다. 李孝定은 「이는 일부 한자의 원시적 형식」이라고 확신하며 필자도 이에 찬성한다. 李씨의 의견은 그의 저서 漢字的起源與演變論叢(臺北: 聯出版事業公司, 1986년) pp.192~194, p.205, 부록도표 3-1, 3-2, 3-3.에서 설명되고 있다.

러시아어 등으로 분화되었다. 그중에서 영어는 현재 이미 세계적 통용어가 되었지만 한어를 전용하고 있는 민족이 수적으로 가장 많으며 한국·일본 등에서는 지금까지도 그 일부를 사용하고 있다.

3. 「意·音·形」의 3요소를 견비하고 있다. 音으로 뜻을 전하는 표음문자에 비해 한자는 形으로 더욱 뜻을 잘 나타낼 수 있다. 商·周시대의 문자에는 象形적인 특색이 더욱 뚜렷하게 나타난다. 그 이후 비록 획의 통일로 字體가 점점 象形을 벗어나기는 했지만 「山·川·日·月·金·木·水·火」 등의 기본자(문자학상 「初文」이라 칭함)는 그 자체로 여전히 뜻을 전할 수 있다. 문자학에 대한 약간의 기본지식을 갖추면 어렵지 않게 현행 한자를 이해하고 사용할 수 있을 뿐 아니라 商·周시대로 거슬러 올라갈 수도 있다. 또한 현재의 한자(문자학에서는 구조적인 측면에서 「隸書」라고 부르며 서예에서는 글자 모양과 관련하여 「楷體」라 부른다)는 그 기원이 戰國시대 말기이며 西漢초기부터 널리 성행하였으며 오늘날까지 2천 수백년의 역사를 갖고 있다. 그러나 오늘날에도 당시의 문헌(예를 들면 帛書, 木簡 등)을 읽는 데는 커다란 어려움을 겪지 않는다. 이는 표음문자를 사용하는 민족에게는 매우 어려운 것이다.

4. 한자·한어의 密合

한자가 계속해서 獨存·獨新할 수 있었던 주요 원인은 민족의 융합장성, 국가의 통일확대, 文化의 일관적 발전이외에 「語」와 「語」의 密合에 있다.

한어는 기본적으로 「單音節」의 「孤立語」(isolating language)이다. 간단히 말하면 하나의 음절 혹은 「音素」(morpheme)가 하나의 뜻을 나타내며 單音의 詞(word)를 형성한다. 또한 「詞」자신은 人稱, 數量, 時態, 動詞, 名詞 등의 변화를 하지 않는다. 문자를 통해 표시할 때 즉, 하나의 「詞」, 「字」가 독립적인 「形」을 가지며 「意, 音, 形」이 일체화 된다. 이러한 언어에 대해서 일찌기 서방 언어학자들은 유치한 문화의 상징이라고 평가했으며 서방과 같이 새로운 문자를 제정하는 편이 낫다고 말했다. 그러나 현재의 서방 언어학자들은 한어·한자에 대해 깊이있게 이해하고 있으며

양자간에 합리적이고 당연한 관계가 있음을 긍정하고 있다.³⁾ 한어의 「詞」는 「字」에 의지한다. 다시 말하면 하나의 한자는 하나의 詞를 포함한다. 이 때문에 서방 학자들은 모두가 「詞字系統」이라 부른다.⁴⁾

일반적으로 말해 「詞字」는 圖畫式·符號式 및 이를 조합한 문자(한자는 「象形, 指事, 會意」 등의 字를 갖는다)로 개괄될 수 있다. 그러나 고도로 추상적인 의미를 표현하기는 어렵다는 점 때문에 선천적인 결함을 갖고 있다.⁵⁾ 일부 민족이 채택하고 있는 표음문자는 주로 배합언어의 특성을 가지며 역시 결함을 갖고 있지만 전통적인 요소를 돈독히 해야 할 필요를 갖지 않는다. 한자는 密畵언어로서 뿌리깊은 기초를 갖고 있으며 그 자체에 하나의 潮流를 형성한다.

한어는 時·空의 영향으로 같은 원류에서 파생된 여러 종류의 方言을 갖고 있지만 문자의 제약기능은 국가·민족·문화의 통일을 형성시켰다. 언어의 변화는 문자를 통해 그 근원을 더듬어 볼 수 있으며 한자의 발전은 언어상의 수요를 충족시키기 위한 것이었다. 이렇게 볼때 한자는 중화문화의 구체적인 상징이자 계승도구였다.

5. 한자의 역사발전

중국 문자학에는 전통적으로 「六書」의 분류를 갖고 있다. 즉 「象形」(圖畫), 「指事」(符號), 「會意」(두개 이상의 문자를 집합하여 종합적인 의미를 표시함), 「形聲」(일부는 의미를 나타내고 일부는 語音を 표시함), 「假借」(같은 음을 가진 詞의 字形을 빌어옴), 「轉注」(의미가 동일하고 음이 유사하며 形이 다른 문자)로 분류된다.

앞서 언급한 것 중에서 앞의 3종류는 모두가 표준 「詞字」라 칭할 수 있다. 「形聲」이 대량으로 발생한 것은 語音を 배합하고 「詞字」의 결함을

3) Michael Girsdansky, *The Adventure of Language*, revised and edited by Mario Pei (New York : Fawcett World Library, 1967), pp. 218~19.

4) Victoria Fromkin & Robert Rodman, *An Introduction to Language*, 2nd Ed. (New York : Holt, Rinehart & Winston, 1978), pp. 359~360, 365.

5) 同前註.

보완하기 위해 발전된 것이다. 形聲字 역시 두가지 종류로 나누어진다. 하나는 「聲符」(語音의 부분을 대표)로서 의미를 함께 갖고 있다. 예를 들면 「或」의 원래 의미는 「國」이며 「或許」의 뜻으로 차용된다. 그러나 여기에 「匚」를 더하면 다시 「國」이 되며 「或」에 「土」를 더하면 「域」으로 「疆域」의 의미를 표시한다. 대체로 이러한 류의 글자는 語意가 문화에 따라 점차 확대된 것이며 原字에 「形符」를 첨가하여 명확하고 세밀한 뜻을 나타내는 것이다. 다른 하나는 聲符가 원래의 의미를 겸하지 않고 별개의 語·詞音을 표시하는 것이다. 예를 들면 「舍」는 원래 「房舍」의 의미인데 先秦文獻(예를 들면 論語)에서 「捨棄」의 「捨」로 차용하고 있다.⁶⁾ 원래 의미와의 혼동을 피하기 위해 후일에 「手」를 첨가하여 「捨」로 하였다. 대체로 이러한 것들은 「詞字」 조성의 어려움을 보완하기 위한 수단으로 사용되었다.

「假借」에 대해 東漢의 許慎은 說文解字에서 「本無其字，依聲託事」라 정의했으며 이는 妥貼이다 부를 수 있다. 假借는 다시 「用字」와 「造字」의 두가지로 분류될 수 있다. 앞에서 인용한 바와 같이 「舍」를 차용하여 「捨棄」의 의미를 나타내는 것은 用字假借라 할 수 있으며 「舍」로서 「捨」를 만든 것은 造字假借라 할 수 있다.

「轉注」의 한 해석에서는 예전부터 異義가 많았음을 밝히고 있다. 간단히 말하면 音이 유사하고 의미가 동일하며 字形이 서로 다른 문자가 있었다는 것이다. 한자는 원래 한사람에 의해 한 시기, 한 지역에서 만들어진 것이 아니며 당시의 수요에 적응하며 각자 탄생한 것이다. 따라서 「或體」(어떤 字의 또다른 형태)와 「重文」(어떤 字와 중복된 문자)을 피할 수 없다. 이러한 문자의 시기와 조성문제 예를 들면 「迹跡」과 같이 意와 音이 동일한 다른 형태의 글자는 사용자가 마음대로 사용할 수 있다고는 하지만 초보자에게는 부담을 주는 것이다. 그러나 이는 문자의 단순화를 통해

6) 論語에서 「金」으로써 「捨」를 나타냈음을 알 수 있다. 예를 들면, 「用之則行, 舍己則藏.」(述而第七.).

번거로움을 없앨 수 있다는 이치를 설득하는 것은 아니다.

결국 한자의 창조 초기에는 없었던 「六書」와 같은 원칙이 규범으로 되었고 수천년의 발전을 경과하면서 중복부분이 불가피했지만 창조시기부터 반드시 보고서 인식할 수 있고 의미를 알 수 있어야 한다는 조건을 갖고 있었다.⁷⁾ 또한 「約定俗成」⁸⁾을 위해서 당시는 물론 후세가 받아들일 수 있었다. 따라서 문자의 중복을 둘러싼 문제를 해결하기 위해서는 우선 현재의 한자 사용 상황을 검토해야 한다. 예를 들면 옛부터 중복된 文·體가 그 나름대로 특정한 의의를 갖고 있는 것은 併合할 필요가 없으며 옛 서적을 다시 인쇄할 때도 이를 고칠 필요가 없다는 점 등이다. 그렇지 않으면 더욱 많은 분류를 초래할 것이다.

앞에서 언급한 것과 같이 한어는 기본적으로 단음절이다. 인류가 발전시킬 수 있는 소리는 비록 많지만 어떠한 민족도 語音을 운용하는 데는 한계를 갖기 마련이다. 한어는 「子音」(consonants)이 비교적 적어 音素를 구성할 수 있는 것은 대략 400여개이며 수요에 적응하기 위해 「四聲」을 채용하여 音數를 늘렸으며 單詞를 결합하여 複詞를 만들음으로써 어휘를 늘렸다.⁹⁾

「四聲」의 구분은 예전과 오늘날이 다르며 지역에 따라서도 다르다. 오늘날 「國語」(대륙에서는 普通話라 부른다)를 기준으로 약 1천 4백여개의 單音을 갖고 있다.¹⁰⁾ 그중 어떤 음은 同音자가 매우 많다. 예를 들면 「意」와 같은 음의 글자는 백개 이상이며 어떤 것은 겨우 한두개의 동음자를 갖는다. 字形의 구분이 없이는 詞意를 구분할 수 없다.

여러개의 單詞를 결합하여 複詞를 구성한 것은 한자발전의 또다른 현상이다. 문자를 사용해 표시할 때 전통적으로 부르던 「連綿」字를 형성하게

7) 許慎의 說文解字중 「指事」에 관한 定義를 인용.

8) 荀子, 「正名」篇.

9) The adventure of Language, p. 220.

10) 예를 들면 「臺灣省國語推行委員會」가 펴낸 「國音標準彙編」(臺北: 開明書局, 1952년)에서 12,319字, 1,428音을 수록하고 있다.

된다. 그러나 複詞의 증가로 字形에 대한 의존도가 높아졌다. 예를 들어 「意義, 異義, 異議」, 「郵票, 油票」 등 일상용어에서 현저하게 나타난다. 이를 만약 合併한다면 구분이 어려우며 折音化한다면 더욱 말할 나위도 없다.

이렇게 볼 때 한자의 簡化(특정 同音字로 나머지 同音字를 대표하게 하는 것까지 포함하여)와 획의 단순화가 造字원칙과 用字관습을 배제하게 되면 필연적으로 많은 문제를 낳게 될 것이다. 만약 한자를 拼音化한다면 더욱 많은 문제를 야기할 것이다. 따라서 「聲波語音學」(Acoustic Phonetics)에서도 같은 사람이 내는 발음도 그때 그때 다르며 사람마다 다르기 때문에 표음문자는 단지 그 개황만을 표현할 수 있다고 말한다. 또한 언어는 시기, 지역에 따라서 다르고 빠른 속도로 변하기 때문에 표음문자 역시 밀접하게 배합되기 어려우며 字形의 안정성에 도움을 받아야 한다. 이러한 것은 표음문자를 경험해본 사람들이면 모두가 명확히 이해할 수 있는 일이다.

한자체계와 표음체계는 각자의 장점과 단점을 갖고 있으며 우열을 구분할 수는 없다. 표음문자는 일부 언어에 적합한 대발견이며 한자는 한어에 가장 자연스럽고 가장 어려움을 최소화한 창작이다.¹¹⁾ 일부 대륙 人士들과 같이 표음문자의 장점만을 강조하고 그 단점을 언급하지 않는 것은¹²⁾ 실제의 사실을 보지 못하거나 무시하는 것이다.

Ⅱ. 한자문제의 분석

종합적으로 말해 한자는 다음과 같은 어려움을 갖고 있다.¹³⁾

11) Bernhard Karlgren, *Philology and Ancient Chinese* (Oslo : H. Aschehoug & Co., 1926), p. 37.

12) 예를 들면, 中共의 「中國語文新誌社」가 펴낸 拼音文字和漢字的比較(仁海 : 中華書局, 1954년)의 각 篇.

13) 中共의 한자에 대한 비판은 통상 「四難」으로 불린다. 즉 難認, 難記, 難寫.

1. 수량이 많고 복잡하다. 현재의 한자수는 약 5만자다.¹⁴⁾ 실제로 字典에 수록되어 있고 古今의 文獻에서 볼 수 있는 것 중에서 常用字는 5천여자 次常用字는 6천여자다. 나머지는 희소하게 볼 수 있는 것들이다(비교적 상세한 통계숫자는 「台灣之漢字整理」란 글에 나타나 있다). 일반적인 字典에는 약 1만자 정도를 수록하고 있다. 이는 특수한 경우를 제외하고 고도의 문화수준을 갖춘 독서와 작문을 하는데 충분한 숫자다. 비교적 문화수준이 낮을 경우는 이보다 줄어들 수 있다. 예를 들면 모든 사람들은 그 교육정도에 따라 사용하는 字수의 다과가 다르다. 그러나 그 때문에 문자를 없애야 한다고 주장하는 사람을 본 적은 없다. 한자중에는 거의 사용되지 않는 것들이 많다. 그러나 이들은 「역사언어학」(Historical Linguistics)상의 진귀한 자료로서 특정시기, 지역의 문화적 특색을 반영해주며 경솔하게 폐기해서는 안된다.

요컨대 언어·문자발전의 원리로 약정된 것을 임의로 고치거나 위배해서는 안된다. 예를 들면 甲骨·金文에서 많이 사용한 「住」는 후일에 「維」를 파생시켜 維繫를 나타냈고, 「惟」는 思惟를, 「唯」는 唯諾을, 「帷」는 帷帳을 나타내게 되었다. 이들은 모두가 構字원리에 부합된 것이다. 그러나 사용습관상 앞의 3字는 모두 서로 통하며 심지어 正字를 대체하기도 한다. 즉 한자의 라틴화를 위해 힘쓰는 中공에서 최근 출판한 字典에서는 「思維」라는 詞 이외에 「唯恐」, 「惟恐」을 함께 나열하고 있다.¹⁵⁾ 이는 사실이 兪변을 이긴 것이지만 문자개혁이 造字, 用字원리를 위배하면 그 결과는 극복하기 어려운 것이 될 것이다.

표음문자를 보면 英文을 그 예로 할 때 영국의 옥스포드(Oxford) 사전

難用이다. 中공의 자료는 많으나 대개 유사하다. 종합적인 설명에 참고할 만한 것은 汪學文의 中共簡化漢字, pp.10~17.

- 14) 康熙字典은 42,174字를 수록했으며, 中華書局은 14년에 中華大字典에서 44,908字를 수록했다. 中華文化研究所 등이 공동으로 펴낸 中華大辭典은 5만자를 수록했다고 말하나 실제로는 49,905字를 수록했다.
- 15) 「北京外國語學院英語科」에서 펴낸 漢音詞典(商務印書館, 1978년 北京初版), p.648, 716.

에 60여만, 미국의 웹스터 제 3 신국제사전(Webster's Third new International Dictionary) 40여만 단어가 수록되어 있다. 한자를 라틴화하게 되면 한자의 詞는 증가시키되 字는 증가시키지 않는다는 우수한 면이 없지 않게 된다. 각 詞가 독립적으로 되고 새로운 字가 증가할 것이다. 「詞」가 句중에서 뜻이 분명해지는 것이라면 이는 한어의 어법구조와도 관련되며 라틴화를 주장하는 사람들도 구체적인 방안을 제시하지 못했다.

고도의 문화를 지닌 문자체계는 깊은 역사적 근원을 갖기 마련이며 단번에 형성된 것이 아니다.

2. 인식하기 어렵고 쓰기 어렵다.

어떠한 문자체계를 막론하고 문자를 복잡하게 세분하고 단순화하려는 현상이 동시에 존재한다. 전자는 의미를 분명히 세분하기 위한 것이며 후자는 사용의 편리를 위한 것이다.

간단히 말해 언어의 유형부호인 문자는 반드시 「안정성」을 가져야 하며 대중이 함께 인식할 수 있어야 한다. 표음문자 역시 예외는 아니다. 예를 들면 영문의 knight, night; to, too, two; rite, write, right, wright는 모두가 동음에 속한다. 그러나 字形을 통해 구분할 수 있기 때문에 수정에 대한 제의가 있음에도 오늘날까지 계속 사용되고 있다. 여기에서 알 수 있는 것처럼 문자의 안정성은 字形에 있다. 한자는 의미를 구별하기 위해 字劃이 증가하였으며 표음문자는 점점 글자가 길어졌다. 따라서 이들을 임의로 축소할 수는 없다.

동시에 문자는 「변동성」을 갖고 있다. 사용상의 편리를 위해 한자의 획이 곡선에서 직선으로, 圓에서 方으로 변했다. 여기에서 字의 생략이 생겨나고 「行書」, 「草體」가 출현했으며 결국 「簡體字」를 탄생시켰다. 표음문자도 필기체, 인쇄체의 구분이 있으며 縮寫字(abbreviation)를 사용한다. 繁簡의 취사선택은 문자 구조원리에 의해 평가되어야 한다. 간체화된 문자에서는 불필요한 부분을 제외한 나머지가 '뜻을 갖게되며 이 글자의 正體字의 획들은 불합리한 것으로 받아들인다.

필기에 대해 언급하면 개인이 문자를 기록할 때는 간편한 방법으로 시간을 절약할 수 있다. 그러나 상대방과 통신을 할 때는 상대방이 글자를 이해할 수 있어야 하며 더 나아가 공적인 작품에 있어서는 사람들의 오해를 초래해서는 안된다.

한자에 대한 이해와 관련하여 언급하면 획이 적다는 것은 반드시 이해하기 쉽다는 것을 의미하지는 않는다. 예를 들면 「千, 干, 于」와 같은 글자를 가르칠 때는 상세한 설명이 첨가되어야 한다. 반대로 획이 많다고 해서 반드시 이해하기 어려운 것은 아니다. 예를 들면 글자를 모르는 사람은 「龜, 龍」이 「龜, 龙」보다 어렵다고 생각하지 않을 것이며 「斗, 鄧」이 「鬥, 鄧」보다 쉽다고 생각하지는 않을 것이다.¹⁶⁾ 더구나 「斗」가 「鬥」를 대신하면 의미를 혼동하기 쉬우며 「龙」이 「龍」을 대신하면 「犬」과 유사하게 된다. 이와 같은 예는 수없이 많으며 이들은 모두 소위 字理에 맞지 않는 것으로 간주되고 있다.

3. 사용이 어렵다.

어떤 사람은 한자를 일정한 순서에 따라 배열하여 검사에 편리하도록 해야 한다고 생각한다. 예를 들면 字典의 배열을 部首, 筆形, 筆劃에 따라 하는 것은 모두가 불편하다는 것이다.¹⁷⁾ 또 어떤 사람은 字體가 많고 구조가 복잡하며 배열도 적절한 방식이 없어서 실제 사용상 많은 어려움이 따른다고 말한다. 예를 들면 필기, 기록, 타자, 인쇄, 전보, 신호전달 등이 표음문자에 비해 더욱 많은 노동력을 들어야 하며 현대 과학기술의 최신성과를 이용할 수 없다고 한다. 또 한자와 같은 표의문자는 외래어의 표기에 부적당하며 선진과학, 문화, 기술의 흡수에 상당한 부담을 준다고 말한다.¹⁸⁾

16) 中共「中國文字改革委員會」의 「簡化漢字總表」(홍콩: 三聯書店, 1978년), p. 7, 12.

17) 宋平, 「漢字有『三多』, 『五難』, 進行改革有必要」, 《홍콩新晚報》, 1973년 1월 4일.

18) 張世祿, 「漢字的改革和簡化」, 《光明日報》, 1955년 7월 6일, 20일.

한자의 배열은 분명히 표음문자처럼 편리하지는 않다. 그러나 '字典을 편찬할 때 部首, 획, 注音, 4각부호 등의 방식을 활용하여 어려움을 보완하고 있다. 만약 이점 때문에 한자체계를 버린다면 음식이 목구멍에 막혔다고 단식하는 것과도 같다. 선진 과학기술과 문화를 이용·흡수하는 면에서도 능력을 갖고 있다. 예를 들어 컴퓨터가 대만에 들어온 뒤 한자수록 방법이 여러가지 생겨났으며 지금까지 폭넓게 사용되고 있다. 또한 자아 발전을 도모할 수 있는 능력을 갖고 있다. 문화를 흡수하기 위해서는 우선 그에 대한 견식을 갖추어야 한다.

요컨대 대륙에서 문화·과학기술 등의 위기는 주로 정치·경제·사회 등의 문제로부터 기인되었다. 이를 한자의 탓으로는 돌릴 수 없으며 전통과 外界 문화의 탓으로 돌릴 수도 없다.

Ⅲ. 대만, 대륙의 대비

한자·한어의 발전에 대해 대만·대륙의 태도는 완전히 다르다고 말할 수 있다. 한편은 「整理」를 중시하고 한편은 「改革」을 중시하는데 모두가 역사적 연원을 갖고 있다.

청나라 말기에 이미 簡字와 「切音(拼音)」新字, 「官語拼音」을 제창한 사람들이 있었다. 중화민국 수립 이후 즉 民國 2년(1913년) 「讀音統一會」는 북경발음을 주요 기준으로 하여 한자의 획을 簡化하고 語音符號를 채택하였으며 「注音字母」(후일 「注音符號」로 불림)를 제정하였다. 民國 5년에는 「國語研究會」가 조직되어 전국 언어의 통일을 추진했다. 民國 8년, 「國語統一籌備會」가 조직되고 注音字母가 전국에 정식으로 공포되었다. 民國 17년에는 다시 「국어 로마자」(로마자모를 사용해 音標로 한 것. 후에 譯音字母로 불림)를 공포하였다. 民國 21년, 「國音常用字集」를 발표하고 語音표준을 정정하여 실상황에 부합되도록 했다. 그밖에 民國 24년 8월 교육부가 「第1차 簡體字」(324자)를 발표했으나 강력한 반대에 부딪쳐

다음 해 이를 취소했다.

이상에서 볼 수 있는 바와 같이 각종 조치의 목적은 언어·문자의 「整理」에 있었으며 이러한 면은 중국 국민당의 1927년 집정 이후 더욱 뚜렷해졌다. 그러나 중공의 일관된 목적은 한어를 라틴화하는 것이었다. 따라서 「민족형식」이라 부를 수 있는 注音符號를 배치하고 「國語로마자」에 반대했다. 심지어 「國語」란 말을 「普通話」로 바꾸었다.

1. 대만지역의 한자정리

중화민국 정부가 대만에 옮겨온 이후 40년간 문화에 대한 태도와 조치는 주로 우량한 전통을 존중하고 외래문화를 적절히 흡수하는 것이었다. 따라서 한자의 「라틴화」는 지금까지 사회의 주요한 분위기를 형성하지 못했다. 한자의 簡化에 대해서는 두차례의 제의가 있었다.

민국 43년, 羅家倫은 「簡體字의 제창이 매우 필요하다」라는 글을 발표하고 후에 단행본을 출판했다.¹⁹⁾ 羅선생은 이미 통용되고 있는 簡體字 15개 예를 들면 「花—華, 缺—闕」 등을 지적하는 한편 「取古簡體」에 따라 「疋—啓, 礼—禮」 등을 만들 수 있다고 주장했다. 또는 「漢魏碑의 탁본」에서 「靈—靈」과 같은 簡體字를 채택하고 公文과 민간상용자에서도 취할 수 있다고 주장했으며 簡化偏旁과 部首를 건의했다. 羅선생은 총 336자를 제안했다. 이 건의는 사회 각계 각층의 반대에 부딪쳐 시행되지 못했으며 그 주요 이유는 유행을 채택한 후 옛서적을 읽을 수 없고 繁體字와 簡體字를 병행하게 되면 어려움이 더욱 증가한다는 점이었다.²⁰⁾

민국 58년 4월 何應欽은 국민당 10차 전체회의에서 簡體字의 연구와 정리는 「教育部令으로 공포·실시되어야 하며」, 고서적을 재인쇄할 때 簡體字를 사용해 읽기 편리하도록 하고, 간체자를 정리할 때 새로운 글자를

19) 中央日報 1954년 3월 17일~20일, 단행본은 같은 해 같은 달 「中央文物供應社」에서 출판한 簡體字運動이 있다.

20) 汪學文, 中共簡化漢字, pp.147~150.

만들지 말아야 한다는 점 등을 제안했다. 何應欽은 「簡筆字彙輯」을 펴내고 총 747자를 수록했다. 이 의견 역시 폭넓은 지지를 얻지 못했으며 이에 반대하는 대표적인 의견은 簡體字가 임의로 자유롭게 발전하게 되면 이를 좋아하는 사람은 사용하고 좋아하지 않는 사람은 사용하지 않게 되며 정부가 이에 직접 관여할 수 없게 된다는 것이었다.²¹⁾

이상에서 설명한 두차례의 簡體字 건의를 볼 때 다음과 같은 두가지를 발견할 수 있다.

(1) 何氏의 방법은 羅氏의 방식보다 광범하나 양자의 목표와 방식은 중공과 다르다. 이들의 목표는 한자를 보다 간편하게 하여 쉽게 사용할 수 있도록 하자는 것이며 전면적인 개혁을 의도하는 것은 아니다. 더욱이 한자의 라틴화를 의도하는 것은 아니며 방식도 옛것과 현재 통용되고 있는 것에서 채택하는 것이며 새로운 글자의 제조를 피하지 않는다. 그러나 양자의 공통적인 결함은 簡化에만 주력하여 문자구조의 합리성을 소홀히 했다는 점이다. 예를 들면 羅氏는 「声—聲, 礼—禮」 등 고유한 簡體字를 표본으로 했다. 그중에서 「声」을 「磬, 聲」의 기본자로 하였으며 우선 「爿」을 첨가하여 「擊磬有聲」을 표시했다. 그런 뒤에 「石」을 첨가하여 發聲의 物을 나타내는 「磬」을 표시하였다. 다시 「耳」를 첨가하여 들을 수 있는 소리를 나타내는 「聲」을 표시했다. 「声」은 원래 「聲」의 기본글자였는데 「磬」과 함께 사용하기 때문에 오늘날 古體를 회복하는 것과 같이 합리적이라 할 수 있다. 「禮」의 「豊」는 원래 「禮器」의 상형문자였으며 여기에서 「體, 禮」 등의 形聲字가 파생했다. 또 「示」를 첨가하여 「禮」로 표시했다. 그리고 「礼」가 예전에도 있었지만 그중의 「乚」가 造字상 합리적이지 못해 개인들이 사용할 뿐 관변에서는 사용하지 않는 것으로 했었다.

(2) 반대인사들은 비록 한자구조원리에 따라 羅, 何氏의 제안을 반박하지는 않았다. 그러나 한자의 「字形」(Gestalt)의 작용이 특히 강해서 한자의 簡化에서도 整體의 可識性を 상실하지는 않았다. 또한 사용자들의 무

21) 同前註, pp. 150~155.

형의 잠재의식속에 이전되어 그 뜻을 아주 분명하게 인식하지는 못하지만 대략적인 이치를 알 수 있었다. 이러한 점을 들어 羅, 何氏의 제안에 반대했다.

(3) 羅氏의 글과 관련자료는 「중앙일보」와 「中央文物供應社」에서 출판되었으며 이 기관은 중국국민당의 산하 기관이다. 何氏의 의견은 국민당 10차 대회에 제출되었다. 이러한 점에서 집정당이 건의를 잘라 거절하지 않고 또 독자적으로 결정하지 않는 면을 알 수 있는데 이는 여론의 판단에 맡기고자 하는 현명한 처사다.

한자의 정리에 관한 다음과 같은 의견들은 대만지역 사람들이 대체로 공감하고 있는 것들이다.

(1) 한자의 정리원칙은 i) 옛것을 살리지만 復古는 취하지 않으며 한자의 본원을 캐내 문화전통을 계승한다. ii) 합리성을 위주로 하며 기존의 단순한 방식에만 의존하지 않는다. iii) 질을 존중하지만 양을 제한하지 않는다. 문화적 수요에 부합하는 것을 위주로 하며 많은 것을 추구하지 않는다.

(2) 字形정리방법과 절차는 i) 異體字를 정리하며 合併할 때는 가장 많이 통용되는 것을 택한다. 함께 사용하는 것은 병행해서 사용하도록 한다. ii) 표준 字形을 확정해야 하며 동일한 글자이거나 획이 다소 다른 것은 가장 합리적인 것을 표준으로 한다.

(3) 字義에 대한 주석

한자는 원래 本義, 引申義, 假借義의 구분이 있으며 시대, 지역, 개인의 사용습관의 상이성에 따라 字典, 서적에 대한 주석이 틀리고 뒤섞여있다. 常用字와 의미가 달리 해석되고 있는 글자를 중심으로 의미의 정확한 주석작업이 추진되어야 한다.

(4) 字音의 확정

현실 상황과 관련시켜 그때 그때 한자의 注音을 수정하여 國語를 추진하는데 유리하도록 해야 한다.

(5) 字量의 명확한 조사

현재의 常用, 비상용 字數를 파악하여 문자정리 작업의 기초로 삼아야 한다.²²⁾

위에서 언급한 것에 의거할 때 대만지역에서의 한자정리 공작은 상당한 성과가 있다. 예를 들면,

「중국어문화학회」 등의 한자현황 검토, 건의에 따라 교육부가 표준 字形을 공포하였으며 이미 「常用國字標準字體標」(4,808 자 수록), 「準常用國字體標準表」(6,341 자 수록), 「非常用字體標」(18,480 자 수록)를 출판했다.²³⁾ 이상의 3가지를 모두 합하면 29,629 자를 수록한 것이며 이는 한자정리의 기초공작이라고 할 수 있다. 이들은 옛서적의 열람, 인쇄, 타자, 컴퓨터에 모두 응용될 수 있다. 기존의 字典에는 일체의 한자가 모두 포함되어 있다하더라도 그중에서 삭제할 수 있는 것이 있으며 編者가 선택할 수 있다. 최근 편찬된 中華大辭典은 5만자를 수록하고 있는데 宋代의 丁度, 宋祁 등은 5만 3천 525 자를 수록하고 있다.²⁴⁾ 이처럼 오늘날의 한자가 예전보다 많아야 할 필요는 없다.

字義의 주석과 관련하여 중학교·국민학교의 國文·國語교과서에는 교육부가 초빙한 학자들이 검토하여 편성한 주석이 첨가되어 있다. 字典은 商務印書館의 辭源, 中華書局的 辭海에서 새롭게 수정·출판되었다. 三民書局이 독자적으로 출판한 大辭典 등도 훌륭하다. 高樹藩이 펴낸 新修康熙字典, 國民常用字典도 예전의 것을 보완하고 일상적인 한자를 많이 수록했다. 출판사업도 정치·경제·문화와 함께 크게 발전하였다.

字音의 수정과 관련하여 대만성 국어추진위원회가 47년 國音常用字彙를 근거로 國音標準彙編을 출판했으며 일부 학자들이 다시 보완했다.²⁵⁾

22) 同前註, pp.157~158. 필자가 원문을 인용하면서 약간 수정했음.

23) 교육부가 제정하여 발표한 것으로는 常用國字標準字體表(臺北:正中書局, 1983년), 次常用標準字體表(臺北:正中書局, 1983년 10월), 罕用字體表(臺北:正中書局, 1984년).

24) 張世祿, 廣韻研究(臺北:臺灣商務印書館, 1969), pp.242~243.

25) 國音標準彙編(臺北:開明書局, 1952년)에는 12,219字, 1,428音이 수록되었으며 개인이 이를 보충한 것으로는 方師鐸, 增補國音字表(臺北:開明書局, 1969년)가 있는데 여기에서는 13,220字와 1,440音이 수록되어 있다.

대만지역에서는 국어가 보편적으로 쓰이면서 方言의 사용 역시 제한하지 않고 있는데 이는 현명한 조치다.

異體字의 정리는 단번에 이루어 질수는 없으며 정치 역량으로 강력하게 추진할 수도 없다. 이는 각자의 用字습관에 따라 열람한 서적의 文字體에 의해 결정된다. 필자는 이것의 가능한 방법으로 광범위한 문자교육의 실시를 지적한다. 「文字學」은 예전에 「小學」이라 불렸으며 어린이가 학문에 入門하기 위한 초보단계에서 필요한 것이었다. 그러나 이어져온 施教의 중점을 소홀히 하고 당시의 표준字體에만 중점을 두었으며 문자구조의 원리와 변천을 경시했다. 이 때문에 文字에 많은 변형이 생겨났고 결국 繁體, 簡體에 관한 논쟁이 발생했다. 대만지역에서는 「文字學」이 중문학과 의 필수과목이지만 기타 다른 어문계열이나 사회과학분야에서는 배우지 않고 있으며 전문적이고 해묵은 것으로 오해되고 있다. 원래 文字學은 깊은 내용을 담고 있으면서도 쉽게 쓰여질 수 있으며 전반적인 한자체계에 관한 약간의 「初文」으로 채택될 수 있다. 즉 「會意, 形聲」 등 복합자의 「象形, 指事」字를 구성하여 중학교·국민학교의 교과서에 수록하거나 참고자료로 활용할 수 있다. 또한 그림과 글을 함께 사용하여 매년 학습하도록 하면 모든 사람들이 한자의 구조원리와 발전과정을 이해하도록 할 수 있다. 이렇게 되면 어느 글자가 옳고, 어느 글자가 繁體이고, 어느 글자가 常用字이고, 어느 글자를 없앨 수 있는지에 대해 합리적으로 결정할 수 있으며 사회의 공감을 얻을 수 있다. 그밖에 文字와 관련된 여러 논쟁을 막을 수 있을 뿐만 아니라 한자발전 역시 자연스럽게 실현될 수 있다. 대만지역이 갖고 있는 현재의 여건, 예를 들면, 교사들의 자질, 경비, 사회환경 등은 이를 순조롭게 추진할 수 있다. 이는 이미 40년전 스웨덴의 한학자 高本漢이 강조했던 것이다.²⁶⁾

26) 高本漢著, 杜其容譯, 中國語之性質及其歷史(臺北:臺灣書局, 1963년), p. 16. 原文을 보면 「일단 수백개의 간단한 象形字를 인식하고 나면 合體字의 인식 문제가 남는데 만약 成年의 西方사람이 이 방법에 따르면 1년에 2천자 정도를 熟知할 수 있다」고 설명되어 있다.

2. 대륙지역의 한자 개혁

중국공산당이 조직되고 얼마 안있어 그들은 「漢字簡化」를 제시했으며 한자의 라틴화를 일관되게 주장해왔다. 원래 중국공산당의 조직은 소련공산당의 지원을 받은 것으로서 사상과 행동상 소련공산당의 지도를 받았다.

공산당은 「문자의 장악은 진정으로 정권을 장악하는 조건이며 위대한 10월 혁명에서 승리한 후 문자개혁 문제가 노동인민들의 수중에 들어왔다.……이와같은 현대적 문자개혁운동은 10월혁명으로 시작되었다」²⁷⁾라고 강조했다. 소위 정권의 장악은 소련공산당의 권력장악이며 이는 위성공산당의 정권장악을 제공했다. 이는 또 소련공산당의 위성공산당에 대한 장악을 의미하는 것이다. 따라서 소련은 문자의 라틴화와 각 민족의 소련어 사용을 강조한 바 있으며 외몽고는 소련어의 字母를 사용하고, 터어키는 문자를 라틴화 했고, 북한·월맹은 표음문자를 사용했다. 중국에서는 1931년 중국공산당원들이 赤化의 대폭포하에 소위 「北拉」(北方話의 라틴화를 위한 新文字)을 완성하였다.²⁸⁾

소련이 세계 각 민족의 문자개혁을 통해 전세계 赤化를 기도했다는 것은 스탈린의 한 편지에서 분명하게 보여진다. 여기에서 스탈린은 「전세계는 새로운 민주주의를 경과하여 사회주의로 향하고 더 나아가 공산주의를 실현해야 한다. 전 인류의 언어와 문자는 통일된 「민족어」에서 합작된 「區域語」로, 더 나아가 공동의 「世界語」를 실현해야 한다」²⁹⁾고 말했다.

중공이 소련식의 공산주의를 받아들였음은 毛澤東의 말에서 알 수 있다. 毛는 「중국인은 마르크스주의를 찾아낸 것은 러시아인들의 소개에 의한 것이다.……10월 혁명의 포성은 우리에게 마르크스·레닌주의를 가져다

27) 周有光, 「10월 혁명과 문자개혁」, 中共에서 출판한 文字改革月刊, 1957년 1월호, pp. 3~5.

28) 汪學文, 中共文字改革 pp. 31~36. 中共文字改革演變, pp. 54~57.

29) 스탈린선집 下권(北京:人民出版社, 1979년), p. 537.

주었다.»³⁰⁾고 말했다. 또 한어·한자에 대해서 「文字는 반드시 일정한 조건하에서 개혁되어야 하며 민중들이 쉽게 접근할 수 있어야 한다」³¹⁾고 말했다. 그후 다시 「문자는 반드시 개혁해야 하며 세계문자가 공동의 拼音 방향으로 나아가야 한다. 拼音化를 실현하기 전에 한자를 반드시 簡化하여 응용해야 하며, 민족언어의 통일을 추진하기 위해 모든 간부는 普通話를 학습해야 한다」³²⁾고 말했다.

毛는 원래 소위 「舊社會」에서 교육을 받고 성장했으며 중국의 전통문화에 관한 글에서 「打到」와 「비판계승」³³⁾을 언급한바 있다. 그가 일생동안 행한 정치·경제조치에 관한 것들은 본 논문에서 토론할 성질의 것이 아니다. 그러나 그는 중국 語文에 대한 인식의 부족으로 이와 관련된 정책 추진에 打到와 「비판계승」을 혼동했다. 그는 한자拼音의 형식은 「민족적인 것이어야 하며 字母와 方案은 현재 한자에 근거하여 제정되어야 한다.」고 말하면서 또 「라틴어字母 혹은 슬라브어 字母를 사용하지 않으면 안된다는 사상을 타파해야 한다. 우리가 사용하는 字母는 당연히 한자와 비교적 접근하는 것이어야 하며 중국의 音素를 정확히 대표할 수 있어야 한다.」³⁴⁾고 말했다. 그러나 중공은 일찌기 제정되었고 한자의 특색을 갖춘 「注音字母」를 받아들이지 않고 「國語로마자」까지 배척했다. 그러나 한동안의 모색을 거쳐 마지막으로 라틴화 字母를 선택했다.

(1) 앞에서 언급한 「北拉」은 중공당원 瞿秋白, 吳玉章 등이 소련 한학자 郭質生, 龍果夫 등과 1927년경 제정하기 시작한 것으로 1931년에 완성되었다. 비록 북방에 촛점을 맞춘 것이지만 스탈린이 주장한 지방어, 민족어에서 세계어로 발전해야 한다는 구상에 부합되는 것이었다. 따라서 瞿秋

30) 「論人民民主專政」, 毛澤東選集第四卷(北京:人民出版社, 1964년), pp. 1, 474~1, 476.

31) 「新民主主義論」, 毛澤東選集 第二卷(北京:人民出版社, 1960년), p. 701.

32) 중공에서 출판된 文字必須改革(北京:文字改革出版社, 1974년), p. 9.

33) 同註 30), p. 688.

34) 中國語文雜誌社編, 中國之文字拼音化問題(上海:中華書局, 1954년), pp. 3~6.

白은 다시 「新中國文草案」을 마련하고 郭質夫와 1930년경 「중국어 자母的 라틴화 초안」을 제정하였다. 이러한 공작은 소련·중공의 협력하에 추진된 것이었다.³⁵⁾

중공은 1927년 이후 수차례의 무장폭동을 실패하고 문화선전 등의 투쟁수단을 강화하였는데 앞서 언급한 문자개혁도 그러한 것이었다. 또 30년경 상해 등지에서 조직된 여러종류의 문예계 성격의 「좌익연맹」도 같은 맥락이었다. 그중에서 魯迅을 중심으로한 「좌익작가연맹」이 가장 두드러졌으며 「大衆語운동」을 펼쳐 한자의 簡化와 라틴화를 기도하였다. 동시에 중공은 많은 단체들을 책동하여 方言의 라틴화방안 등 약 13종의 방안을 제정하였다. 여기에는 上海, 蘇州, 寧波, 廈門, 福州 등의 縣, 市와 四川, 湖北, 廣西省등이 포함되었다. 1937년 對日抗戰이 폭발한 후 중공은 항일합작의 명분하에 延安일대를 점령하고 세계어, 簡體字와 토속어의 라틴화 공작을 추진하였다. 그후 吳玉章은 자신들의 정책상 실패를 인정하고 그 원인을 다음과 같이 말했다. 「이는 실재를 벗어난 환상이다. ……한자는 이미 유구한 역사를 갖고 있으며 문화적으로 깊은 기초를 갖고 있다. 따라서 이에 대한 개혁은 반드시 점진적인 것이어야 하며 마구 추진해서는 안된다.»³⁶⁾

중공의 정권수립후 40년이 지났다. 한어의 라틴화를 위한 여러조치들이 있었지만 지금까지 「漢語拼音方案」(1958년 2월 11일 정식공포)만이 있으며 이의 용도는 단지 과도시기에서 학교의 拼音字母, 普通話 교육과 社會의 普通話 확대 및 과학기술, 일상생활상의 운용에 있었다.³⁷⁾ 1986년 1월 中共 「語言文字工作會議」는 정식으로 「漢語拼音方案」은 漢字의 拼音 문자를 대체하지 않으며 注音도구로만 사용된다고 공포했다. 그러나 각종 간행물에 注音을 널리 사용할 수 없었으며 더욱이 대만에서 출판된 여러

35) 汪學文, 中共文字改革演變, pp. 56~62.

36) 同前註, pp. 62~64.

37) 同前註, pp. 156~172.

종류의 注音간행물을 출판할 수 없었다. 객관적으로 말해 漢語, 漢字의 라틴화는 원래 위로부터 실시할 수 없었던 것이었기 때문에 「拼音方案」역시 좌절되었다. 「普通話」가 대륙에 널리 보급되지 못한 것은 강력하게 추진하지 못했기 때문이다. 그러나 「문화대혁명」말기 江青을 중심으로한 「4인방」은 劉少奇 일당을 비판하면서 그들이 「직권을 이용하여 문자개혁에 관한 毛주석의 지시에 반대했으며 한어의 拼音방안이 라틴문자를 채택하는 것은 노예사상이라고 인식하고 한자의 簡體化 공작을 앞으로 커다란 손해를 초래할 것이라고 공격하면서 문자개혁을 극심하게 파괴했다」고 강조했다.³⁸⁾ 사실이 그러하다면 劉少奇 등은 현명한 생각을 했다고 할 수 있다. 추진상의 부진으로 대륙의 많은 국민학교에서는 아직도 方言으로 수업을 하고 있다. 예를 들면, 廣東省 교육부는 1984년 가을에서야 광동성의 국민학교 1학년에서 5학년까지 「普通話회화」를 개설한다고 결정했다. 여기에서 보통화 추진정책이 지지부진함을 알 수 있다.

(2) 한자의 簡體化는 중공이 한자의 라틴화를 실시하기 위한 교량이다. 대륙에서 40년간 이와 관련된 활동은 일일이 열거할 수 없을 정도다. 중공이 펴낸 「編年記事」를 참고해볼만 하다.³⁹⁾

이론적인 의거를 위해 중공은 소위 「마르크스주의 언어학」의 일부 논점을 인용하고 있는 데 이는 「언어는 계급성이 없으며 사회의 모든 계급을 위해 봉사한다」⁴⁰⁾는 것이다. 중공은 여기에서 더 나아가 「문자는 언어를 기록하는 부호체계로서 문자자체는 계급성이 없지만 문자개혁공작도 선명한 계급성을 갖는다. 문자개혁 공작은 특전계급의 정치노선에 종속되며 그 계급의 이익을 위해 봉사한다. 오늘날 우리들이 추진하는 문자개혁은 무산계급독재를 위해 봉사한다」⁴¹⁾고 강조하고 있다. 주지하는 바와 같이 소

38) 光明日報, 1973년 5월 10일.

39) 文字改革雜誌社編, 建國以來文字改革工作偏年記事(北京: 文字改革出版社, 1965년), 여기에서의 記事는 1949년에 시작하여 1984년에 끝난다.

40) 스탈린, 마르크스주의와 언어학문제(中譯本)(北京: 人民出版社, 1953년), pp. 3~4.

41) 文字必須改革(北京: 文字改革出版社, 1974년), p. 4.

위 무산계급독재는 실제로 공산당 독재이다. 그리고 중공의 역사발전을 살펴볼 때 黨의 독재라고도 말할 수 없고 「當權派」독재일 뿐이다. 여기에 서 볼 때 중공의 문자·언어개혁은 자신들의 정권유지를 위한 것이다.

추진과정에서 중공의 일부 인사들이 일정시기동안 한자의 실용성을 고려해야 한다고 말했지만 그 목적은 여전히 한자의 「소멸」에 있었기 때문에 필연적으로 다음과 같은 결론을 내렸다. : 「한자의 소멸을 위해 일정 정도상 한자의 정밀성을 교란하는 것이 필요하다. 우리의 입장에서 볼 때 한자의 세밀한 구분은 완전히 그 자신의 가속적인 붕괴를 방지하기 위한 것이다. 우리는 이를 교란해야 한다.⁴²⁾ 중공이 「교란」에 용감하다고는 하지만 한자는 그 정밀성때문에 어느정도 교란된다해도 그 때문에 커다란 손상을 입지는 않는다. 과거에도 그렇고 현재도 그렇듯이 중공은 절제하지 않을 수 없다.」

간략하게 말해 중공의 「中國文字改革研究委員會」가 1952년 설립된 후 곧이어 「漢字簡化方案」 작성에 착수했다. 1955년 1월 「草案」을 제출하고 10월중 「全國文字改革會議」에 교부하여 통과시켰다. 당시에 많은 의견이 있었지만 「원칙적인 문제에 대한 충분한 토론을 거치지 않았으며 文改會가 이미 마련한 『漢字簡化方案』을 小組회의에서 투표로 표결했다.…… 小組 조장의 말을 빌리면 이는 상부의 결정이며 며칠을 허비했으니 거수투표로 이 방안을 통과시키자는 것이었다.」⁴³⁾

1956년 1월 26일, 중공 국무원은 정식으로 「漢字簡化方案」을 공포·시행했다. 이 방안은 다음과 같은 3가지 表를 포함하고 있었다.

첫째, 「漢字簡化第一表」로서 230자를 수록했다. (이는 繁體字 245자에 상당하는 것이었다. 예를 들면, 臺로써 「臺, 檣, 颱」등을 대체했다)대부분은 유행하고 있는 新舊簡體字였다. 한자의 구조원칙을 고려하지 않았지만

42) 張芷, 論中國文字改革的統一戰線(上海:東方書店, 1950년 7월), p. 29, p. 43.

43) 拼音月刊, 1957년 7월호, p. 22. 이 글은 북경대학 교수 陳定民이 1957년 5월 27일 「文字改革問題座談會第三次會議」에서 통과된 「漢字簡化方案」을 설명한 것임.

습관에 기초를 두었기 때문에 비교적 문제가 적었다.

둘째, 「漢字簡化第二表」로서 285 자를 수록했으며 예전의 299 자를 대신했다. 그중 31 자는 새로 만든 것으로 관용적인 것이 아니고 불합리하여 문제가 많았다. 예를 들면 「坛」이 「壇, 鑪」을 「紆」이 「緯·織」 등을 대체하였다.

셋째, 「漢字偏旁簡化表」로서 偏旁 54 자를 수록했다. 대개 行, 草書體를 사용해 楷體를 대체했다.

중공은 그 방안의 현저한 성과를 위해 한자의 획을 대량 생략했다. 예를 들면, 第一, 第二表에서 나열된 것의 원래 繁體字 총 획수는 8,745 획으로 每字평균 16.08 획이다. 簡化 이후 515 자의 簡體字는 총 4,206 획으로 每字평균 8.16 획이다. 두 表에서 10 획 이하의 글자는 簡化 이전 34 개였으나 簡化 이후 409 개로 증가했다. 11 획의 글자는 35 개이며 12 획 이상은 475 개에서 71 개로 감소했다. 만약 두표에서 偏旁의 簡化에 따라 살펴본다면 每字평균 6.5 획이 더 줄어들 것이며 이는 원래 한자 평균 획수의 40% 정도에 해당한다.

중공이 공포한 常用字 2천자에 관하여 언급하면 원래의 획총수가 22,375 획으로 글자당 평균 11.2 획이었다. 이중 簡化방안에 따라 簡化해야 할 것이 367 자이다. 다시 「제 1 차 異體字정리표」에 따라 簡化병합해야 할 것이 30 자로 총 397 자이며 전체 常用字의 19.8%다. 즉 簡化후의 常用字의 총 획수는 19,560 획으로 글자당 평균 9.8 획이며 簡化 이전보다 글자당 평균 1.4 획이 줄었다.⁴⁴⁾

획수가 감소했지만 方案이 수록하고 있는 글자가 제한된 것이고, 소위 「偏旁簡化」가 構字의 원칙을 유추할 수 있다는 것이 분명치 못하여 사용이 불편했으며 교육, 인쇄상의 많은 곤란이 야기되었다. 1964년 3월 7일 「簡化字總表」를 발표했다. 이 표의 第1表는 偏旁을 사용할 수 없는 簡

44) 중공이 발표한 통계의 종합적인 설명으로 汪學文의 中共文字改革演變 pp. 105~106을 참고.

體字 352 개를 수록했고 第2表에서는 簡化된 偏旁을 겸용하는 132 개 글자를 수록했으며 簡化된 偏旁 40 개를 함께 수록했다. 第3表는 第2表를 응용한 간체자와 偏旁을 簡化한 簡體字 1,754 개를 수록했다. 그 부록에서는 「異體字」 중에서 획이 비교적 간단한 글자(예를 들면, 迹, 蹟, 跡 중 迹을 표준으로 함)와 약간의 地名의 簡化(예를 들면, 陝西의 整屋를 周至로 함)를 수록했다.⁴⁵⁾

좀더 분석을 가하자면 「總表」가 비교적 많은 字를 수록하고 있는 것은 주로 偏旁의 이용때문이며 어떻게 造字를 했는가에 대한 시범적 의의를 갖고 있다고 할 수 있다. 이에 대해 중공 당권자들은 스스로 커다란 성과라고 말하고 있다. 1977년 12월 다시 「第2次漢字化方案(草案)」(二簡草案으로 약칭)은 이전의 방안과 20년의 시간차가 있다. 이 안은 두개의 表로 구분되며 「第一表」는 193 개를 수록했는데 유추에 의해 만든 글자가 55 개이며 총 246 개다. 「第二表」는 269 개를 수록했으며 단독으로 字를 형성하지 못하는 偏旁과 유추에 의한 336 개 총 605 글자를 수록하고 있다. 초안 전체에 수록되어 있는 字는 853 개, 偏旁을 簡化한 것이 61 개, 한자를 簡化한 것이 263 개다.⁴⁶⁾

비록 「二簡草案」의 수정방침은 「簡化하지 않을 수는 없지만 지나치게 簡化하지 않는다는 것과 약정에 의해 합리적으로 簡化한다」는 것이었지만 내용은 실제와 거리가 멀다. 일반적인 반대의견에 대해서는 인용하지 않는다.⁴⁷⁾ 그러나 中共의 보도에 의거하면 이 방안은 제정에서 심의에 부쳐지기까지 「4인방」의 방해를 받았다. 江靑은 공개적으로 「우리는 현재 많은 簡體字를 알지 못하고 있으며 文盲이 되었다」고 주장했으며 張春橋는 직권을 이용하여 무리한 압력을 가했다.⁴⁸⁾ 이것이 사실이라면 劉少奇, 林

45) 簡化字總表(홍콩: 三聯書店, 1979년 3월).

46) 同前註 부록편 「第2次漢字簡化方案」 pp. 33~40.

47) 汪學文, 中共簡化漢字演變, p. 109.

48) 同前註, 人民日報 1977년 12월 24일 社說 「加快文字改革的步伐」, 光明日報 1977년 12월 20일 社說 「符合群衆願望的一件大事」.

彪 등을 비판했던 「4인방」도 그 政敵들과 한자개혁에 공감하고 있었던 것이다.

4인방을 물리치고 들어선 중공의 지도층은 「二簡草案」을 최후로 다음과 같이 처리했다.

1979년 6월 중공 全人大와 政協전국위원회는 공동으로 제안을 내고 앞으로 「二簡草案」의 시행중지를 결정했다. 대륙에서 한자사용상의 혼란이 야기된 후 그 휴유증이 심각하다. 繁體, 簡體, 異體 등이 범람하고 官에서 제정된 것과 私적으로 제정된 것들이 서로 뒤섞여서 큰 혼란을 이루고 있다.

1985년 12월 16일 中共 국무원은 「文字改革委員會」를 「國家語文字委員會」로 개칭하였는데 이는 「文字改革」을 이미 중단하였음을 보여주는 것이다.

結 論

대만, 대륙의 40년간 語文발전을 볼 때 중공이 대륙에서 추진했던 정책들은 사실상 불필요한 일이었고 또 불가능한 것이었기 때문에 효과를 얻을 수 없었고 결국 중단하지 않을 수 없었다. 그렇게 된 주요 원인은 매우 많은데 언어학적인 단점에서 말하자면 인식의 부족이었으며 한자를 반드시 소멸시켜야 하고 拼音을 해야만 한다고 오해했다는 것이다. 심지어 상식적으로 알 수 있는 일조차 무시했다. 지식분자들이 제기한 의견들은 대번 채택되지 않았다. 대륙의 語文人才들이 비록 많았지만 그존의 의견에 부합하는 의견만을 제시했으며 異議者는 대번 화를 면치 못했다.

중공은 매번 소련이 對內外적으로 추진한 라틴화가 성공했다고 말했다. 예를 들면, 소련은 境內의 각 민족에게 라틴화를 실시했으며 1940년대에는 러시아어문을 채택하게 하고 최소한 라틴문자를 사용하게 했다. 터어키는 1928년 라틴어 字母를 채택했으며 외몽고는 1946년에 러시아어문의

字母를 채택했다. 또 북한도 1948년 拼音을 전용하기 시작했으며 월맹은 1945년에 언어의 拼音化를 실시했다. 그러나 이들이 이와같은 개혁을 실시할 수 있었던 것은 정치적 역량의 영향이나 문화적 기초, 인구의 다과의 원인 이외에 더욱 중요한 것은 언어 자체가 원래 拼音방식을 사용하고 있었고 字母만을 고쳐 사용했다는 점이다. 예를 들면 소련 경내의 우즈벡, 까자흐 등의 소수민족과 원래 중국에 속해있던 외몽고, 혹은 한자를 사용했었기는 하지만 언어를 拼音化할 수 있는 기초를 갖고 있는 월맹등은 중국의 경우와는 다르다.⁴⁹⁾

중공은 한국이 오랜전부터 갖고 있는 「諺文」, 일본의 「假名」 및 양국이 한자를 簡化한 이론적 의거를 인용했다.⁵⁰⁾ 그러나 한국, 일본의 언어는 한어와 달리 拼音을 사용할 수 있다는 점을 경시했다. 북한을 제외하고 대한민국과 일본은 同音詞가 많으며 많은 한자를 계속 사용하고 있다. 양국의 한자 簡化는 약간의 단어만을 차용했기 때문에 전반적인 한자체계의 완벽성을 고려하지 않았다. 월맹을 예로들면 프랑스의 장기간 지배를 받으면서 라틴화를 추진했지만 아직도 한자문화의 영향이 존재한다. 필자는 월남의 前대통령 吳廷琰이 쓴 七言絶句를 본 적이 있으며 월맹의 胡志明 역시 七言絶句를 썼다.

중국에서 영문이 유행한지는 이미 오래되었으며 毛澤東도 다소의 단어를 알 것이다. 영문으로 注音符號를 표시하면 한 측면을 알 수 있다(K.K. Jones 와 같이). 서방인사중에는 「表意문자」로 표음문자를 대체해야 한다고 생각하는 사람도 있다. 예를 들면, 독일의 Andre Eckart 교수는 제 2차 세계대전 후 Picto 를 창조했다. 그는 새로운 「詞字체계」를 이용해 일종의 「普遍性(Universal)」 문자를 만들고 이로써 拼音체계를 대체하고자 했다.⁵¹⁾

49) 同註 27). 본문에서 인용한 것은 원자료를 축약한 것임.

50) 陳文彬, 「漢字影向下的一些東方民族的文字」, 中國文字改革問題(上海:中華書局, 1954년), pp. 97~102.

51) Fromkin & Rodman, An Introduction to Canguage, pp. 359~360.

결국 언어의 실제상황을 분명하게 인식하지 못하거나 고려하지 않고 언어·문자의 개혁을 추진한다면 그 결과는 필연적으로 들인 노력에 비해 아무런 성과를 얻지 못하게 된다.

대만지역은 국어의 추진, 語音의 訂正, 字體의 심의결정을 하면서 한결 같이 정부와 민간, 학자와 대중들이 공동으로 노력함으로써 커다란 실적을 올렸다. 그 성과는 이미 문화·경제 등에 광범한 영향을 미쳤다. 한마디로 말해 사회가 점점 민주·자유스러워짐에 따라 모든 것은 현실의 사태발전이 따라 진보하게 된다. 앞으로 대륙에서의 여러가지 변화는 민주·자유에의 정도에 따라 결정될 것이다. 필자는 한자문제의 해결은 우선 한자의 인식에 달려있음을 재삼 강조하고자 한다. 한자를 잘 알지도 못하면서 입의로 개혁을 추진하게 되면 아무런 성과없이 힘을 허비할 뿐이며 더 큰 어려움에 직면할 것이다.

第 3 會議 藝術斗 體制統合

5. 南北韓接近에 있어서 映畵藝術의 寄與可能性

朴明珍(서울大 教授)

南·北韓 接近에 있어서 映畫藝術의 기여 가능성

朴 明 珍

- | | |
|---------------------|-----------------------|
| I. 藝術과 이데올로기 | 의 方式 |
| II. 北韓의 '영화예술론' | 2. 멜로드라마적 構造와 神과적 情서 |
| III. 南·北韓 영화에서의 共通點 | IV. 南·북한 영화교류를 통한 民族的 |
| 1. 形式的 事實主義와 現實感 추구 | 融合의 모색 |

서로 다른 體制에서 40년 이상을 살아온 동일 민족간의 상호이해를 圖謀하고 나아가서는 상호 統合을 모색하는데 있어서 영화는 과연 무엇을 할 수 있을 것인가? 물론 여기서 말하는 통합이란 동질적인 政治體制로의 통일을 반드시 의미하는 것은 아니다. 그러나 어떤 형태의 통합이 되었건, 그에 도달하는 過程에서 필수적이라고 생각되는 상호이해를 바탕으로 한 민족적 團結을 이루어내는데 있어서 예술은, 그 중에서도 대중예술이라고 불리워지는 폭넓은 受容層을 갖고 있는 영화예술은 생산적인 기여를 할 수 있는지, 할 수 있다면 어느정도 可能的 것인지 하는 問題들을 살피보고자 한다.

I. 藝術과 이데올로기

이러한 문제가 제기되었을 때, 전통적 미학의 藝術至上主義의 입장에서 는 일단 긍정적 대답이 나올 수 있으리라 생각된다. 전통적 미학에서는 예술의 本質을 산정하고 그 본질은 초역사적이며 보편적인 特質을 갖고 있는 것으로 본다. 그러므로 藝術的 창작 작업이나 藝術作品의 감상에서 연계되는 심미적 경험은 모두 역사와 사회를 초월해서 이루어지는 신비로

은 現象으로 본다. 즉, 모든 미적인 것은 전 사회학적(Pre-Sociological)하다고 主張한다. 그러므로 진정으로 예술적 가치있는 藝術作品들은 비록 서로 체제를 달리하고 가치를 달리하는 사람들 사이에서도 깊고 폭넓은 공감대를 형성할 수 있으므로, 체제를 초월한 민족적 融合을 이루어내는데 있어서 중요한 役割을 할 수 있다는 논리가 가능하기 때문이다.

반면에 예술사회사나 예술사회학적 입장을 따른다면 우리는 예술에 대해 별로 기대할 것이 없게 된다. 여기서는 예술생산이나 수용이 전적으로 사회적 현상이며 社會構造라는 물질적 조건의 직접적 영향을 받거나 그것에 의해 매개된다고 주장한다. 예술생산에 關聯된 이론에서 수용미학에 이르기까지 다양한 이 범주의 이론들은 예술의 生産, 受容, 評價 등의 모든 문제들이 사회적, 역사적 사건으로 환원 가능하며, 심미적 경험이란 이념적 가치, 정치적 가치로 설명 가능하고, 미적 평가란 평가자의 계급 혹은 다른 이해관계의 기능에 불과하다는 일종의 社會學的 還元主義의 입장을 갖고 있다. 이러한 관점에서 본다면 경제 사회적 구조의 단순한 反映에 지나지 않으므로 예술 그 자체로부터는 별로 기대할 것이 없게 되는 것이다.

그러나 예술과 사회의 문제에 대한 최근의 논의들은 傳統的 미학과, 예술사회학적 입장 모두에 대해 문제를 제기하고 있다. J. Wolff 등은 미적인 것에 사회학의 관련성을 부인하거나 반대로 미적인 것을 사회학적인 것으로 환원시켜버리는 입장 모두를 止揚하고 예술의 사회적생산, 수용의 사회적 측면을 인정하면서도 예술의 특수한 성격을 인정하고 그것을 糾明하고자 하는 소위 사회학적 미학의 입장에서 예술과 사회의 문제를 보고자 한다.¹⁾

이같은 입장은 앞서의 두가지 관점보다 훨씬 더 說得力을 갖고 있다. 예술가는 歷史的으로, 社會的으로 위치지워진 사회적 존재이며 예술생산에 있어서 기존의 물질적, 형태적 요소에 의존할 수 밖에 없으며, 수요자 역시 藝術受容에 있어, 사회적 준거로부터 자유로울 수 없기 때문에 초역사

1) Janet Wolff : Aesthetics and the Sociology of Art, G. Allen & Unwin, 1983.

적 예술관은 妥當性을 잃는다. 반면에 예술현상들이 모두 사회학적으로 환원가능하다고 치부해 버리면 동일한 이념적 성격을 가진 예술 텍스트중 왜 특정 텍스트가 보다 더 심미적 만족을 주는가, 혹은 왜 특정 작품이 歷史的 紀元을 초월해서 계속 심미적 만족을 주는가, 또한 理念的으로 부정확하고 건전치는 못하지만 기술적, 미적으로 탁월한 것이 生産될 수 있는 이유는 무엇인가 등이 설명되지 않는다. 따라서 예술은 사회, 경제적 요인과 무관한 것은 아니지만 사회학적 決定主義로 설명될 수는 없는 상대적 自律性을 갖는 것이며, 다른 것으로 환원 불가능한 특수한 성격을 갖고 있다는 관점에서 이 문제를 보고자 한다.

이런 관점에서 보면 藝術은 분명히 사회적 산물이지만 그나름대로의 심미적 코드와 특정한 藝術的 慣習을 갖고 있으며 그것을 통해서 이데올로기를 매개하고, 생산 또는 재생산하는 상대적 자율성을 갖고 있는 것이다. 그러므로 서로 이질적인 체제의 構成員들이 향유하고 있는 예술에서도 어떤 동질적인 심미적 要素들의 存在를 가정할 수 있게 된다. 그러한 요소들이 실제로 존재한다면 相互理解를 통한 민족적 단합이라는 어려운 문제를 이루어내는데 있어서 우리는 예술에 대해 어느 정도의 기대를 걸 수 있을 것이며 또한 예술을 활용하는 方法에 대한 示唆點도 얻을 수 있으리라 생각된다. 따라서 남·북한 영화에서 심미적 요소, 예술적 관습상의 공유점을 發見할 수 있는지, 있다면 무엇인지, 등을 중점적으로 다루고자 한다. 북한 영화는 우리에게 거의 生疎한 대상이므로 결국은 관심의 상당부분을 북한영화의 이해에 할애하게 될 것이다.

II. 北韓의 ‘영화예술론’

북한영화를 이해하기 위해서는 다양한 映畫작품을 관람하는 것이 첩경이겠으나, 그와 수반해서 김정일이 1973년에 저술한 ‘映畫藝術論’²⁾을 살

2) 김정일, 영화예술론 문예출판사, 1973. 평양

펴보는 것도 그에 못지않게 중요하다. 이 책은 주체사상에 기초한 문예이론을 영화예술에 適用한 것으로서, 북한에서 거의 절대적 위치에 있는 영화이론서이며 映畫製作에 관련된 실무지침서라고 할 수 있는 방대한 저서이다. 73년 이후 오늘날까지 나온 映畫理論이나 영화평들은 거의 모두가 이 책에 기대고 있거나 이 책의 해설작업에 지나지 않을만큼 북한영화계에 막대한 影響力을 행사하고 있다. 특별히 새로운 내용은 발견되지 않지만, 영화예술의 기본적 특성들을 속속들이 把握하고 있는 전문가의 안목에서 씌어진 것만은 틀림없는 것으로, 연출가 출신이라는 김정일에 대한 풍문을 어느 정도 뒷받침해 준다.

이 책은 모두 8개의 장으로 나뉘어져 있으며 영화문학(시나리오), 연출, 편집, 배우연기, 촬영, 영화미술, 음악, 창작방법 등 영화제작의 거의 전 領域에 걸쳐 상세한 지침을 내놓고 있는데, 대충 두가지 차원의 내용으로 정리될 수 있다.

그 첫째는, '주체적 문예이론'에서 상세히 설명된 당의 유일사상 구현문제, 전형성의 구축, 종자론, 속도전이론 등을 환기시켜주고 있는 사상적 측면이다. 달성해야할 영화의 모델로서 社會主義的 사실주의의 영화를 내세우면서, 시대의 본질과 역사발전의 合法則性을 밝혀내는 것을 그 기본적인 사명으로서 강조하고 있다. 따라서 연출가, 배우등 映畫製作에서 중심적 역할을 담당하게 되는 사람들에게 요구되는 제일의 덕목이 主體思想에 의한 무장이다. 예컨대 연출가는 제작팀 전체의 제작조직자이며 예술지도자이면서 사상교양자로서 반드시 主體思想으로 무장되어 있어야 한다는 것이다. 한편, 영화적 형상창조의 결정적 役割者로 보는 배우에게서도 으뜸으로 중요한 것은 신체적 조건이나 재능이 아니라 세계관으로서, 배우의 기량이란 사회생활과 社會的 實踐속에서 이루어지는 것이므로 인민과의 밀착된 삶의 필요성을 강조한다.

둘째로는 그러한 사상적 요소들을 어떻게 영화라는 특수한 藝術形式속에 담을 것인가 하는 방법적 측면이다. 예술창작에서의 사상적 문제들

은 '주체적 문예이론'에서 충분히 展開되었기 때문이겠지만, '영화예술론'이 특별히 관심을 할애하는 것은 映畫製作過程에서 영화적 형상화를 위해 유념해야 할 사항들이나, 사상성을 예술성 혹은 情抒的인 것과 유기적으로 결합시키는 방법에 관한 것이다. 그 강조점들을 정리해보면 대략 다음과 같다.

○ 연출에 있어서 '事件組織' 보다는 '감정조직'에 역점을 두어야 한다는 것이다. 사건조직은 여러 인물간의 관계를 설정해주고 행동을 조건 지워주는 역할을 할 뿐이지만, 그들의 行動過程에서 나타나는 감정의 흐름을 엮어내어 사상을 감명깊고 명확히 드러내는 작업은 感情組織을 통해서 가능하다고 본다. 이러한 감정조직은 '사람의 심금을 울리고', '정서적 감동을 자아내기 위한 것', 말하자면 극적효과를 極大化하기 위한 것으로, 사상전달의 효과를 높이는데 필수적이라는 것이다. '감정조직'을 잘하기 위해서는 인간의 성격, 내면세계를 生動感있게 묘사하고 생활의 흐름에 따라 다양하게 부단히 변하는 감정의 흐름을 제대로 포착해야 하는데, 인물의 성격과 생활의 논리에 따라 감정세계를 긴장, 완화, 축적, 폭발의 흐름으로 자연스럽게 펴보여야 成果를 높일 수 있다고 그 처방을 구체적으로 제시하고 있다. 예컨대 '꽃파는 처녀'에서 오빠와 生死의 기로에서 만난 꽃분이는 커다란 기쁨을 느끼지만, 이것은 곧바로 억울하게 세상을 떠난 어머니를 연상시켜 기쁨과 동시에 찢어지는 듯한 슬픔을 수반하게 된다. 기쁨과 슬픔이 하나로 얽혀진 感情은 오빠에 대한 야속함, 어머니에 대한 그리움이 뒤섞이게 되다가 더 나아가 피로 얼룩진 생활을 강요하는 잔혹한 이 세상에 대한 저주와도 결부되게 된다. 이처럼 인간이 처한 구체적 상황과 體驗에 따라 나타나고 交叉하는 다양한 느낌과 감정을 잘 파헤치고 이러한 감정을 축적해 나가며 여기에 기초해서 적절한 순간에 폭발을 유도함으로써 강렬한 극적 긴장과 정서적 興奮을 유발할 수 있다는 것이다.

○ 葛藤은 애매모호해서는 안되고 그 성격이 분명하되 결말에서는 반드시 葛藤이 해결되도록 해야하며 作品의 사상이 완전히 해명되고 제기된

기본문제에 대한 해답을 명확히 제시할 것이며 승리한 긍정적 주인공의 감정이 畫面에 흐르도록 할 것을 요구한다.

○배우의 연기는 진실성과 생동성이 있어야 한다는 점을 強調한다. 여기서 말하는 진실성과 생동성은 꾸밈이나 인위적 과장없이 현실의 인간들과 똑같이 말하고 行動할 수 있어야 한다는 것이다.

○편집에 있어서는 인과적 연결이 강조되고 있다. 여기서 인과적 연결이란 생활의 논리에 있어서의 인과성과 극적 흐름의 因果性 모두를 말한다. 생활의 논리에 있어서의 인과성이란, 인간관계, 정황, 사건 등이 모두 원인 결과의 관계에 따라 전개되고 발전된다는 주장이다. 인과관계는 역사발전의 合法則性으로서 주체사상에서 강조되는 기본적 주장의 하나이다. 따라서 영화에 등장하는 사건, 因果關係들이 서로 인과관계적 구성을 갖도록 編輯되어야 한다는 일종의 사상적 요구이다.

극적흐름의 인과성은 미학적 요구로서 화면을 반드시 연대기적 순서에 의해 선적으로 연결할 것을 주장하는 것이 아니라, 영화의 흐름 자체가 무미건조한 것이 되지 않도록 인물의 행동선과 사건을 伏線으로 전개시키고 그것을 교차시키거나, 병행, 역행시키는 입체적 방법을 사용해서 하나의 사건이나 행동선이 그 다음에 연결되는 장면이나 사건에 劇的效果를 증가시켜주고 이러한 메카니즘이 진행되어 나가면서 점차 극적흐름이 증폭되어 나가도록 編輯하는 것을 말한다. 그렇게 함으로써, 차례차례 連結되는 사건들은 연대기적 순서를 갖지는 않지만, 극적효과에 있어서 한 사건이 다음 사건의 원인이 되고 그것은 그 다음 사건의 原因이 되는 인과적 관계에 있게 되는 것이다.

결국 편집의 지상과제는 영화가 생활의 합법칙적인 發展過程을 자연스럽게 나타내면서 지루하지 않고, 내용의 전달과 수용이 잘되도록 극적 긴장감을 고조시키도록 하는데 있다는 것이다.

○촬영은 사상과 정서의 유기적 결합이 잘 이루어지도록 하는데 力點을 두어야 한다는 것이 강조된다. 그것을 위해 유념할 것은 '실감나게' 찍어

야 한다는 점이다.

○ 영화미술에서 특기할 것은 민족적 특성을 올바르게 구현하되 時代感이 나타나도록 창조 발전시켜야 한다는 주장이다. 민족적 特性을 시각적으로 잘 구현해 내야 할 사명을 영화미술에 주고 있는 것이다. 이를테면, 민족 고유의 회화형식과 민족적인 분장방식, 민족의상, 민족적 생활기풍, 민족적 건축양식 등을 기본으로 해서 장치물, 분장, 의상, 소도구 등을 利用하도록 권고한다. '영화예술론'에 의하면, 민족적 특성은 작품에 登場하는 인물들의 민족적인 사상감정과 심리적 특성을 통해서도 表現되지만 인민들의 장신술, 의상, 생활도구, 건물, 가구등을 통해 表現되며 그속에 그 민족 고유의 감정정서, 심리적 특성, 세태 풍속들이 집중적으로 體現되어 있기 때문이라는 것이다.

○ '음악과 노래가 없는 영화는 영화가 아니다'라고 명시할 정도로 영화에서 음악과 노래는 필수불가결한 것이 되고 있다. 북한영화의 特徵 가운데 하나는 영화 한편속에 적당한 간격을 두고 반드시 4~5 곡씩의 노래들이 插入된다는 점이다. 영화음악의 사명은 사상주제적 內容을 정서적으로 돌구어 내는데 이바지 해야한다는 것이다.

Ⅲ. 南·北韓 영화에서의 共通點

1. 形式的 事實主義와 現實感 추구의 方式

이상의 내용을 살펴보면 대 영화적 표현방식의 차원에서 요구하고 있는 것들은 대개 현실감의 증대와 극적감동의 극대화로 요약될 수 있다.

예컨대 배우의 연기가 진실성과 생동감을 가져야 한다는 것이나 촬영은 '실감나게' 찍어야 한다는 것은 모두 영화내용에 現實感을 부여하기 위한 것이라 할 수 있다. 영화미술에 요구하는 민족적 특성의 구현 역시 궁극적으로는 民族的 생활현실을 현실감있게 표현해내기 위한 目的을 가진 것이라 할 수 있다. 편집에서 인과적 연결에 대한 요구는 현실감과 극적감

등의 효과를 동시에 겨냥하고 있는 것이다. 뒤에 다시 언급되겠지만 사건의 인과적 연결은 영화에서 현실감을 증폭시켜줄 수 있는 代表的인 기법의 하나로 꼽힌다. 영화가 현실감을 줄 수 있어야 한다는 것은 ‘영화예술론’에서 즐기차게 반복 등장하고 있으며, 사회주의적 사실주의 영화가 성취해야 하는 사상성과 예술성의 유기적 결합이라는 目標達成의 가장 중요한 수단이 된다.

이러한 사실들을 감안할 때, 북한에서 요구되는 사회주의적 사실주의 영화란 歷史發達의 합법칙성에 맞추어 인간과 생활을 그려야 한다는 ‘목적적’, 혹은 ‘규범적’ 사실주의와, 서술되는 이야기에 현실감을 부여하기 위한 技法들이 다각적으로 쓰여지는 ‘형식적 사실주의’가 결합된 것이라 할 수 있다.

‘형식적 사실주의’란 I. Watt 에게서 차용해온 용어로서 영화문화의 정착 이래 영화적 서술방식의 普遍的 관행으로 자리잡은 서술형식상의 사실주의를 말한다.³⁾ ‘목적적’ ‘규범적’ 사실주의는 특정시대, 특정 사회 문화적 공간에서 발생하는 것으로 영화의 기능, 존재방식 등에 대한 당위론적 입장에서 영화의 主題, 表現樣式 등에 대해 묵시적, 혹은 명시적 규범을 갖고 있는 사실주의를 말한다. 예컨대 특정영화의 특정문제를 다루는 방식에 사실성이 결여되었다는 지적을 할 때 이것은 ‘형식적 사실주의’를 거론하고 있는 것이며 네오리얼리즘등 특정 사실주의들에 대한 論議는 목적적 규범적리얼리즘의 범주에 속한다.

‘형식적 사실주의’는 이야기 서술에서 현실감을 증폭시켜줄 수 있는 다양한 기법들이 유기적으로 連結되어 있는데, 대표적인 것으로 꼽을 수 있는 것이 사건의 인과적 통합, 행위의 연결, 시점의 統一, 카메라 앵글변화의 규칙 등이다. ‘형식적 사실주의’는 영화 서술상의 보편화된 관행으로서 그 전략이 가장 高度로 발달되었으며 ‘형식적 사실주의’의 전형을 이루고 있는 것이 고전적 헐리우드 영화이다. ‘형식적 사실주의’가 그 현

3) Ian Watt, *The Rise of the Novel*.

실감 효과로 해서 영화를 통한 지배이데올로기 확산의 효과적 수단이었다는 研究들이 공감을 얻으면서 60년대 후반이래 그것을 뛰어넘고자 하는 시도들이 서구의 진보주의적 영화에서 많이 시도되었다. 또한 현대 서구 영화에서는 의도적이건 의도되지 않았건 간에 ‘형식적 사실주의’로 부터 탈피하고자 하는 勞力이 꾸준히 進行되고 있다.⁴⁾

북한 영화에서 볼 수 있는 서술형식은, 고전적인 영화에서 愛用되었던 것이다. ‘영화예술론’에서 요구하고 있는 사건의 인과적 연결외에, 시점, 행위연결, 앵글사용방식에 있어서도 그렇다. 現代映畫에서는 비교적 충실히 ‘형식적 사실주의’의 기법들을 따르고 있는 경우에도 그렇게 철저히 고전적 원칙들을 따르고 있는 예를 보기 드물다.

남한 영화의 경우도 사정이 똑같지는 않으나 근본적으로 크게 다를 것은 없어 보인다. 80년대들어 우리나라 영화계에 아주 서서히나마 世代交替가 이루어지면서 영화의 면모가 조금씩 달라지고는 있으나 아직까지도 압도적으로 지배적인 서술형식은 고전적인 ‘형식적 사실주의’에 뿌리박은 것이다. 거기서 脫皮하고자 하는 의도적인 노력이나, 문제 제기조차 없었던 상황이다. 그러므로 최소한 영화의 서술적 慣習의 측면에서는 서구의 현대영화와 남한영화 사이의 갭이 남북한 영화사이에서 보다 더욱 클 것으로 생각된다. 따라서 南北韓 영화언어상의 차이는 문자나 구두언어를 사용하는 문학이나 연극의 경우보다 미미해서 영화를 통한 意思疏通上의 문제는 별로 없을 것으로 보인다.

2. 멜로드라마적 構造와 신파적 정서

극적감동 역시 현실감과 함께 북한 영화에서 예술성 실현의 한가지 방법으로 강력히 추구되는 要素중의 하나이다. ‘영화예술론’에서 제기하는 ‘감정조직’의 원리는 20년대 이후 영화사에서 흔히 만나게 되는 (소련, 나치독일, 미국등) 픽션 형식의 프로파간다용 영화에서 볼 수 있는 것과

4) 박명진, “한국영화와 리얼리즘”, 예술과비평, 13, 1988, 가을.

유사하다. 이런 종류의 영화에서는 인물들의 性格이 비교적 鮮明하고 애매모호한 구석이 없으며 아주 격렬한 감정의 반응을 유도하도록 플롯트가 짜여져 있다. 흥분된 상태에서 영향의 受容力이 훨씬 강하게 된다는 논리에 따라, 관객들의 감정적 參與를 유발시키기 위해 감정적 긴장을 점차 고조시켜가며, 이 긴장이 클라이맥스에 도달했을 때 극적으로 폭발시켜, 진폭이 큰 感動을 자아내고, 그 감동의 물줄기에 메시지를 띄워보내게 된다. 이렇게 감적정 긴장을 자유자재로 고조시킬 수 있는 能力이 프로파간다 영화에서는 상당히 큰 자산이 된다. 그런데 여기서 자극하는 감정적 요소들이란 놀라움, 험박, 공포, 모험, 사랑, 죽음등 멜로드라마의 단골 주제들로서 이것이 프로파간다 영화에서는 메시지의 공영판이 되는 것이다. 또한 긴장의 점차적 高潮에서 극적 폭발에 이르는 크레센도의 리듬 역시 고전적 멜로드라마의 극적구성상의 기본이기 때문에 역사상 멜로드라마의 거장들이 가장 成功的인 프로파간다 영화를 생산해냈다. 이러한 픽션형식의 프로파간다 영화에서는 사랑의 테마가 많이 사용된다. 프로파간다의 감동생산 作業에서 중요한 촉매제 중의 하나가 사랑이기 때문이다. 북한 영화에서도 마찬가지로 사랑의 이야기가 革命的 투쟁의 이야기와 입체적으로 얽히면서 자주 登場한다. 북한 영화는 생각과는 달리 그리 금욕적이지 않다. 남녀간의 사랑, 육체적 접촉, 부분 나체신 등은 그리 어렵지 않게 發見할 수 있는 장면들이다. ‘영화예술론’에서 주장하는 ‘감정조직’의 原理나 사랑의 테마를 감동생산의 촉매제로 사용하는 관행 등은 멜로드라마 형식을 빌어 제작된 여러나라의 정치적 프로파간다 영화에서 그 전례를 많이 발견할 수 있다. 바꾸어 말하면, 북한 영화에서 모범으로 提示되는 것은 멜로드라마의 형식이라고 할 수 있다.

그러면서도, 人間關係와 상황의 설정에 있어서 우연과 작위적 요소가 많고, 선악이 비교적 분명하게 이원화되며, 관객들에게 눈물짜기를 많이 要求하고, 선자필승의 구도를 가지고 있다는 점에서 신파적 요소를 다분히 갖고 있다.

1910년대 이래로 일본으로부터 組織的으로 이식된 것으로 보이는 신파는 1922년 최초로 연쇄극이 아닌 독립된 한국 영화가 만들어지기 시작한 이후 일제치하의 20년간 조선영화를 거의 完壁하게 장악했었다. 그리고 해방이후 70년대 후반까지 한국영화에서 신파적 요소는 줄기차게 그 명맥을 유지해왔고, 80년대 들어서도 기성영화인들의 作品에서는 가끔 접할 수 있다. 한국영화 특징중의 하나가 바로 신파적 정서가 아닐까 생각될 만큼 신파적 요소는 일제시대 이후 한국영화의 고질병이 되다시피 했다.

결국 바람직한 것도 아니며 원인을 설명하기 쉬운일도 아니지만 신파적 성격은 남, 북한영화에서 共通으로 찾아낼 수 있는 정서적 특징이 아닐까 생각된다. 북한의 것이 사랑의 애기와 복합된 혁명극, 항일투쟁극이며, 남한의 것은 通俗劇이라는 차이가 있을 뿐이다.

Ⅳ. 남·북한 영화교류를 통한 民族的 融合의 모색

남, 북한 영화에서는 이처럼 심미적 코드나 예술적 관습, 정서적 특성 등에서 동질적 요소를 비교적 많이 찾을 수 있다. 그러므로 최소한 영화 예술에서 의사소통의 문제는 적을 것으로 생각된다. 그러나 그것만으로 손쉽게 상호이해의 터전이 마련되는 것은 아닐 것이다. 예술적 언어상의 소통 가능성 못지않게 그것에 실려가고 실려오는 이야기 내용 역시 중요하기 때문이다. 북한영화의 사상적 요소들, 예컨대 사회주의적 낙관성위에 구축되는 특이한 英雄的 鬪爭의 이야기와 사회주의적 '생활의논리' 등, '목적적 사실주의'의 요소들은 남한 관객의 반감과 거부감을 불러 일으킬 수 있다. 동시에 남한의 퇴폐적 통속극들이 북한의 관객들에게 같은 反應을 불러 일으킬 수도 있다.

그러나 最近의 일부 북한연구가들도 지적한 바 있지만 남한의 처지에서는 그동안 서구 마르크시즘을 부분적으로나마 수용해 왔기 때문에 사회주의적 思想要素에 대해 남한의 관객들은 의외로 탄력있게 대처할 수 있

을지도 모른다. 그러나 그런 경우에도 반미—한국비판의 요소들은 상당한 걸림돌이 될 수 있다. 그런데 이 문제는 양측의 영화에서 상호비방적인 것을 止揚하자는 간단한 약속과 선의로 쉽게 解決될 문제는 아닌 것 같다. 주체사상의 등장 이후 거의 모든 북한영화에서 항일—반미—한국비판의 결합체는 주체사상적 이야기의 기본도구가 되어왔고 또한 북한은 주체사상 교육을 영화의 기능 그 自體로 자리매김해 왔기 때문에 현상태로서는 별 다른 선택의 여지가 있어 보이지 않기 때문이다.

결국 兩側의 탈이데올로기적 노력이 수반되지 않고는 文化藝術도 지극히 제한된 역할밖에는 할 수가 없게 될 것이다. 탈이데올로기적 전환을 시작하도록 할 수 있는 열쇠는 역시 政治쪽에 있는 것이며 문화예술은 이것을 의식과 생활의 水準에서 具體化시켜 민족공동체 의식을 싹틔워 가꾸는 役割을 하게 되는 것이다.

북한의 어린이용 만화영화등 애니메이션 영화에서 그림의 그래픽 요소들은 디즈니류의 만화영화들과 유사점이 많은데다 대부분이 동물들을 主人公으로 한 우화들로서 욕심부리지 않기, 강한적에 지혜로 對抗해서 이기기, 교만하지 않기, 몽친힘이 얼마나 강력한가 보여주기 등 남한을 비롯해서 어느 나라에서나 어린이 도덕교육에 동원되는 보편적 주제들을 다루고 있기 때문이다.

어린이용 만화영화의 交流는 체제의 차이가 무엇인지를 알기 이전에 공포와 증오의 감정을 갖게 되었던 어린이들 相互間에, 체제의식 이전에 상호 동경과 공감대를 형성시킬 수 있다는 점에서도 이상적이라 생각된다.

탈이데올로기를 指向해 나가는 과정에서 문화예술, 특히 영화같은 사실주의적 劇藝術의 相互交流를 통해 기대할 수 있는 것은 일차적으로 다른 무엇보다 양체제간의 思想的 차이가 抽象的 수준이 아닌 일상생활의 구체적 수준에서 드러나는 方式을 理解하고 確認할 수 있게 도와줄 수 있으리라 하는 것이다. 우리는 남, 북한간에 엄청난 이데올로기적 차이가 있다는 것을 잘 알고 있다. 그러나 막상 日常的이며 具體的인 사안들에 대해서 보

고 생각하는 것이 서로 어떻게 다른지 잘 알지 못한다. 민족적 융합은 일단 서로간의 차이가 무엇인지를 抽象적으로가 아니라 具體적으로 파악한 연후에 그것을 뛰어 넘을수 있는 方法을 모색하는 순서로 시도되어야 할 것이다.

이런 觀點에서 볼 때 영화는 상당히 중요한 기여를 할 수 있으리라 생각된다. 영화는 物質文化(material culture)의 시각적 저장고나 다름 없어서 건축, 주거, 의상, 식생활 등 일상적 생활방식과 기타의 風習들을 시각적으로 확인할 수 있는 기회를 提供해 주기 때문이다. 또한 그와 동시에 일상적 생활현장들이 登場하며 그런 현장에서 生活하며 接觸, 갈등하는 인간 관계의 구체적 모습들을 形象化하고 있기 때문이다.

현상에서 가장 쉽게 교류를 試圖해 볼 수 있는 것은 사극물이나 古代小說, 설화를 바탕으로한 흥길동, 임궽정, 춘향전 등의 영화나, 어린이용의 만화영화, 인형영화 등 애니메이션 영화라고 생각한다.

사극물이나 춘향전 등은 양측이 共通되게 갖고 있는 것이므로 같은 대상에 대한 시각의 차이를 서로간 確認하면서도 同時에 共通點을 발견할 수 있는 좋은 契機를 만들어 주리라 생각한다.

어린이용 애니메이션 영화의 交流는 위험천만으로 생각될 지 모르나 의외로 안심할 수 있으며 상당히 希望的이고 바람직한 일이 아닐까 한다.

6. 臺灣兩岸的 文藝發展

李 明(政治作戰學校 教授)

臺灣과 中共(臺海兩岸)의 문예 발전

李 明

- 요약문
- | | |
|----------------|--------------|
| I. 前 言 | Ⅲ. 「左聯」의 영향 |
| Ⅱ. 中國근대 문예의 발단 | Ⅳ. 大陸의 문예 발전 |
| | Ⅴ. 臺灣의 문예 발전 |

요 약

「분단국가의 문화교류 및 그 영향관계」(分裂國家的文化互動關係)라는 命題 아래 臺灣과 中共의 문예 발전을 살펴보기 위해서는 먼저 中國근대문예의 발생과 기원에 대한 개념적인 이해를 한 뒤 臺灣과 中共의 문예적 분단과 통합(整合)을 고찰해야 한다.

中國근대문예의 발단은 지난 1919년의 「5·4」운동과 함께 일어났던 「白話文 운동」에서 비롯된다.

中共과 臺灣은 「5월 4일」을 「문예절」로 지정했듯이 「5·4 운동」은 中國근대문예에 지대한 영향을 끼쳤다.

「5·4 운동」 이후 中國은 2가지 문예개혁을 거쳤다.

첫째, 文言(고문)을 白話文(현대문)으로 대체함에 따라 언어 및 문장의 변화가 일어났고 둘째, 문예의 형식도 이에 따라 전통적인 고정틀에서 벗어나게 되었다. 즉 詩·小說·희극등의 형식변화가 일어났다.

이같은 변화는 臺灣과 中共에서 일어난 공통적인 현상이었으며 이로 인해 문예발전의 기초를 다지게 되었다.

臺海兩岸의 문예 발전을 객관적으로 고찰하는 데 있어 부딪히는 가장 큰 어려움은 서로가 문예를 다루는 시각이 다르다는 점이다.

즉, 臺灣은 문예 그 자체를 순수하게 받아들이는 반면 大陸에서는 문예를 이데올로기와 연결시켜 다루고 있다.

1930년에 「左翼作家聯盟」이 발족된 이래 문예종사자들이 문예를 도구화(工具化)하는 경향이 더욱 짙어졌으며 좌익작가연맹은 문예를 프롤레타리아혁명에 봉사하도록 규정지어 왔다.

1949년 이후로 문예의 도구화는 작가들의 보편적인 인식에서 벗어나기 시작했으나 中共에서는 문예의 도구화가 그 문예정책의 기초를 이루어 왔다.

이같은 문예정책은 1942년에 毛澤東이 행한 「延安문예좌담회석상에서의講話」(在延安文藝座談會上的講話)를 그 근거로 하고 있으며 지난 40여년동안 그 정책추진의 강도를 늦추는 경우는 있었으나 정책의 기본골격은 변함이 없었다.

中共은 毛澤東의 「講話」를 토대로 孫瑜의 「武訓傳」에 대해서는 문예작품이 프롤레타리아계급에 부합되는지 여부를 문제삼았고, 俞平伯의 「紅樓夢研究」에 대해서는 철학적 사고분야를 검토했으며 당원작가의 성분을 따지는 사건으로는 「胡風反革命集團」과 「丁珍·陳企零反黨集團」 사건등이 있었다.

文化대혁명이전에는 공산당원가운데 문예의 도구화를 피하려는 자들도 있었다.

이들의 대표적인 주장으로는 「合二而一論」·「人性論」·「文學是人學」·「中國人物論」등을 들 수 있다.

鄧小平의 개혁정책에 따라 문예활동이 비교적 자유스러워졌으나 문예를 도구화하는 성향은 변하지 않았다.

예를 들어 中共이 추진한 「清除積神污染運動」·「反資產階級自由化」운동등이 그것을 잘 말해주고 있다.

1949년 이후 전개된 臺灣의 문예는 거의 황무지에서 개척된 것과 다름 없었다.

白話文으로 글을 짓거나 문학형식에 있어 大陸의 형식을 답습한 것 외에 이렇다 할 전통을 이어받지 못했다.

지난 40 여년동안 戰鬪문예·현대문학·향토문학 등이 출현, 상호간에 다양한 논쟁은 있었으나 문예를 「도구화」 하자는 주장은 거의 드물었다.

따라서 이들의 논쟁 가운데 통일된 결론은 없었으나 상호간에 존중하고 화목한 분위기 속에서 상대방의 입장과 견해를 받아들일 수 있는 분위기가 양성되었다.

이같은 상황이 최근까지 臺灣의 문예발전의 건전한 풍토를 이루어 왔다.

존중과 포용이 臺海兩岸의 문예발전과 통합을 가능케 한다면 다음과 같은 상황이 상호간의 문예발전과 통합에 도움을 줄 수 있을 것이다.

1. 中國文化의 力量

文革으로 실추된 中國文化가 大陸에서 회복의 기미를 보이고 있다.

2. 세계潮流의 力量

공산국가도 개방화의 물결을 가로막지는 못한다.

3. 臺海兩岸이 문예표현방식과 그 형식에 있어 서로 일치시키려는 노력

4. 문예商業化의 力量

상업화는 臺灣과 中共간의 문예교류촉진에 중요한 계기가 될 수 있다.

이처럼 臺灣과 中共의 문예발전은 존중과 포용속에서 앞서의 4 가지 상황을 활용해 나간다면 순조로운 발전을 이룰 수 있다.

그러나 현실적으로 다음과 같은 어려움도 있다.

1. 이데올로기적 대치관계.

2. 中共의 문예도구화정책 고수.

3. 中共당국의 행위 不可知性.

4. 中共과 臺灣의 전통대립.

이것은 문예외적인 요소로 문예연구의 대상이 되지 않으나 문예자체의 본성으로부터 살펴보면 희망적인 요인이 있다.

즉, 1919년 이후로 中國 근대문예가 새로운 출발을 했다는 점이다.

中國文學史的으로 나타난 唐詩·宋詞·元曲 등의 변천과정이나 서방의 古典主義·낭만주의·자연주의·寫實主義 등의 발전추이로 볼 때 새로운 창작표현기법과 새로운 문학형식이 보편적으로 받아들인 후에 문예가 번창했던 시절이 있었다.

이같은 문예 본연의 번창은 中國 문예의 앞날에 도움이 되고 整合的인 발전을 가로막는 그 어떤 것도 저해요인이 될 수 없다.

I. 前 言

「분단국가의 文化互動關係」라는 命題 아래 「臺海兩岸의 문예발전」을 연구하기 위해서는 기본적으로 中國 근대문학역사를 살펴 볼 필요가 있으며 中國文學의 미래에 대한 발전적인 기대를 갖는 것이 文化互動·整合·分裂에 대한 연구에 도움이 된다.

이는 또한 근대문화의 재융합촉진과 흡수를 가능케 하는 한편 인류의 문예번창에도 기여할 수 있다.

II. 中國근대문예의 발단

中國근대문예의 발단은 1917년 胡適이 「新青年」잡지에 발표한 「文學改良芻議」¹⁾라는 글에서 찾아 볼 수 있다. 「胡適」의 「文學改良芻議」로부터 文學혁명운동이 시작되었다라고 鄭掠鐸이 말했듯이 胡適의 「文學改良芻議」와 陳獨秀의 「文學革命論」²⁾에서 2가지 업적을 들 수 있다.

첫째, 中國근대문예의 새로운 표현의 영역을 넓혔다.

즉, 文言文을 버리고 白話文으로 표현함에 따라 종래 文言文에서 부딪히는 문자장애 즉, 표현할 수 없는 분야를 白話文으로 창작·표현하여 문예

1) 刊於 1917年 1月 「新青年」第2卷 第5號.

2) 刊於 1917年 2月 「新青年」第2卷 第6號.

의 새로운 영역을 넓힐 수 있었다.

둘째, 中國근대문예의 형식에 새로운 변화를 가져다 주었다.

詩·小說·희극 등이 종래와 다른 새로운 형식을 창조함으로써 세계문예형식과 보조를 맞추고 새로운 발전을 추구하게 되었다.

中國근대문예의 발단초기에는 林紓·胡光肅·章士釗등이 이를 반대하기도 했으나 中國근대문예의 이같은 발전추세는 中國사회에 보편적으로 받아들여 졌다.

오늘에 이르기까지 臺海兩岸의 詩·小說·散文·희극 등은 백화문으로 쓰여지고 창작형식에 있어 일치를 보이고 있다.

1917년~1921년까지의 기간은 中國근대문예 蓬勃時期였으며 또 다원화적인 시기였다.

蓬勃이란 일종의 시도를 뜻하며 (胡適의 耑試集), 多元이란 비은 뒤 봄날씨와 같이 다양한 문예단체가 발족되기 시작했다는 것을 의미한다.

즉, 新潮社·少年中國學會·現代評論社·新月社등의 문예단체들이 성립되었다.

초기의 문예단체들은 문학사조적으로 서로 결합된 원인도 있었지만 지역·정분·인간관계로 맺어져 창작에 대한 토론·연구·공동출판등의 활동을 제외하고는 문예사상의 동질성여부를 따지는 작업은 추구하지 않았다. 中國역사상 드러나는 문학과벌의 성격도 이와 비슷하다.

이 시기의 문학사조는 서방의 영향을 받았으며 고전주의·낭만주의·자연주의·사실주의 등 서방문예사조가 中國근대문예에 영향을 주었다.

1921년에 이르러 文學研究社·創造社가 主要문예단체로 부각되었으며 이 단체들은 낭만주의와 사실주의를 주요쟁점으로 삼았다.

즉, 「예술을 위한 예술인가」·「인생을 위한 예술인가」라는 주제는 中國근대문학과 관련된 문학사상에 있어 끊임없는 논란의 대상이 되어왔다. 이는 문예범주안에 속하는 문제였다.

1925년에 「5.30 慘案」 사건이 일어나 日本인이 이를 기화로 中國침략의

야심을 드러내자 郭沫若이 「革命과 文學」을 발표, 문예계의 호응을 얻었다. 사실주의 문학은 이때 中國문학의 주류를 이루었고 사실주의 문학관으로 당시의 中國사회 및 봉건사회의 문제점 및 외세침략의 위기감등을 표현하기 시작했다.

「인생을 위한 예술」이라는 전제아래 문예종사자들은 사회참여의 열정을 내뿜기 시작했다.

이같은 시대상황으로 혁명을 앞세운 「普羅文學」이 태동할 수 있는 전기가 마련되었으며 「中國좌익작가연맹」도 이같은 배경아래 성립, 발전될 수 있었다.

Ⅲ. 「左聯」의 영향

「中國좌익작가연맹」³⁾은 臺海兩岸문예문단을 야기시킨 근본원인이 되며 臺海兩岸문예문단을 야기시킨 근본원인이 되며 臺海兩岸문예발전의 추이를 살펴볼 수 있는 주된 관건이 된다.

그것은 「左聯」의 정치성향 때문이 아니라 「左聯」이 문예를 도구화로 간주했기 때문이다.

「中國좌익작가연맹」은 1930년 3월 2일 魯迅의 주도아래 성립됐다.

「左聯」은 「이론강령」을 통해 이렇게 밝히고 있다.

「...우리는 결코 역사적 진행과 사회발전의 진상을 추상적으로 이해하지 않는다. 우리는 제국주의적 자본주의가 이미 근대인류의 족쇄로 변모했다는 것을 알고 「무덤을 파헤치는」 프롤레타리아 계급이 역사적 사명을 짊어지고 「필연적 왕국」 속에서 인류최후의 동포전쟁인 계급투쟁을 전개, 인류의 철저한 해방을 얻도록 노력할 것이다.

따라서 우리는 프롤레타리아의 해방투쟁노선에 따라 모든 반동적인 보수분자들의 도구를 타파하여 피압박자들의 진보된 도구를 수용, 발전시킬

3) 於 1930年 3月 2日 在上海成立, 於 1936年 2月 宣佈解散.

수 밖에 없다. 이것이 우리들의 결론이다。」

1931년 11월, 「左聯」은 집행위원회의 결의안을 통해 「中國프롤레타리아 계급혁명문학의 新임무」 「中國無產階級革命文學的 新任務」를 발표했다.

「방법론에 있어 작가는 반드시 無產階級の 觀點 및 無產階級の 世界觀에 따라 관찰하고 묘사해야 한다. 작가는 반드시 유물변증법의 이론가가 되어야 한다.」

「左聯」이 문예도구화를 지향하는 반면 문예계 일각에서는 문예도구화의 개념에 대한 다른 시각도 있었다.

「民族문예」를 이끌어 나가고 있는 王平陵·邵洵義 등이 1930년 6월에 「中華民族文藝運動宣言」⁴⁾을 발표, 민족을 강조했다.

「문예의 최고사명은 그 시대의 민족정신과 意識을 표현하는 것이다. 즉 문예의 최고 意義는 민족주의다.」

「中國좌익작가연맹」은 中國공산당의 책동아래 발족되었고 「민족문예」는 中國국민당을 대표했다.

아무튼 정치성을 띤 無產階級문학이든 민족문학이든 문예에 대한 이같은 도구화적인 개념을 내린 후 문예계에 미친 그 영향에 대해 다음과 같은 점을 들 수 있다.

1) 문예는 더 이상 창작자의 개인소유물이 아니었다.

2) 문예란 문예본래영역의 논쟁을 떠나 정치투쟁의 범위로 전개해 나갔다.

3) 문예는 이데올로기 테두리 안에서 다루게 되었고 정치행위의 선전물로 전락, 그 본래의 영혼을 잃게 됐다.

이같은 문예성향은 中國근대문예에 지대한 영향을 끼쳤다.

이에 대해 李澤厚는 「中國現代思想論」⁵⁾에서 1917~1930년 사이의 中國근대문예의 발전추이를 이렇게 묘사했다.

4) 刊於 1930年 10月 10日 「前鋪月刊」 第1卷 第1期.

5) 李澤厚·中國大誌現代文學理談家.

「中國근대역사는 줄곧 정치를 주축으로 전개되어 정치가 경제·문화·사회·心理에 이르기까지 쏠분야에 영향을 미쳤다.……20년대에 내세웠던 『예술을 위한 예술』이 1백80도 전환되어 무산계급문예로 바뀌었다.

30년대에 일어난 자유주의 색채를 띤 新月派도 『좌익문예』의 영향을 벗어날 수 없었다. 『인생을 위한 예술』이란 구호가 『文은 道를 지녀야 한다』는 고전전통관념과 아래 의식(下意識)계층의 지지를 받고 또 혁명정치의 현실적 요구를 뒷받침으로 좌익문예는 더욱 靑年지식층의 『사상감정방식』에 있어 통치지위를 갖게 되었다.」

이처럼 「左聯」이 문예계에 영향을 심각하게 미친 것은 中國의 외세침략에 따른 中國지식인들의 求亡心理에 대한 보상때문이었고, 또 다른 원인은 蘇聯의 「10월 혁명」으로 대두된 蘇聯의 혁명이론 및 문학이론이 中國에 유입됐기 때문이다.

그러나 이같은 문예도구화속에서 胡適의 「文學改良芻議」의 8項주장에서도 같이 「言之有物(말에는 실체가 있어야 한다)·古人을 모방하지 않고, 無病하면서 신음하지 말아야한다……」 등에 따라 지난 1930년부터 1949년까지 전개된 문예취향을 살펴보면 中國근대문예는 文言文의 굴레에서 벗어났으나 한편으로는 새로운 도구의 함정에 빠지게 되었다.

또 陳獨秀가 「文學革命論」에서 강조한 3대주장 : 「평이하고 서정적인 국민문학건설; 신선하고 성실한 사실문학의 건설; 명료하고 통속적인 사회문학의 건설」등도 이 당시에는 더 이상 어떤 영향을 미칠 수 없었다.

中國문예계는 근대문예의 발단이 된 「5·4」를 존중, 「5·4」를 문예절로 지정하여 「5·4」정신을 표방하고 매년 그 뜻을 기념했으나 「左聯」의 발족과 더불어 「5·4」정신은 문예의 본뜻이 말살된 채 相反된 방향으로 전개되었다.

Ⅳ. 大陸의 문예 발전

40여년에 걸친 中國대륙의 문예역사는 문예도구화의 범위속에서 전개됐다.

中國大陸문예를 40년간 이끌어간 중심축은 1942년 5월 2일과 23일에 발표된 毛澤東의 「在延安文藝座談會上的講話」⁶⁾였다.

毛澤東은 문예도구화에 대한 5가지 원칙을 제시했다.

첫째, 「立場문제」. 毛澤東은 이것은 「근본문제이고 원칙문제다」라며 문예종사자들이 프롤레타리아계급의 입장을 견지해야 하고 黨性和 黨정책에 따라야 한다고 주장한다.

毛澤東은 「일부 투기분자들이 小資產계급의 입장에서 자신의 작품을 小資產階級의 자아표현물로 간주하는 데 이는 용납될 수 없다」며 「반드시 이들의 태도를 바꿔 工·農·兵을 대표하는 無產階級의 입장으로 돌리도록 해야 한다」고 주장한다.

둘째, 「태도문제」. 毛澤東은 인간을 3종류로 분류했다. 즉, 3종류의 인간이란 공산당의 적·공산당의 동맹자·공산당인을 말한다.

毛澤東은 이같은 분류방식에 따라 문예 종사자들의 3가지 태도를 밝히고 있다.

그는 「계급의 적」을 폭로하여 타파하고 「동맹자」와는 연합, 비평하며 「공산당인」에 대해서는 찬양해야 한다고 주장한다.

셋째, 「공작대상문제」·毛澤東은 工作對象(활동대상)을 작품의 독자대상문제로 보고 있다.

그러나 毛澤東의 연안어록(講話)에 따르면 이는 「문학과 정치」에 결부된 문제로서, 毛澤東은 「문학은 정치에 속하며 예술투쟁은 반드시 정치투

6) 1942年 中共在延安召開文藝座談會·毛澤東於 5月 2日致「開幕初」·5月 23日請「結論」部分·合稱「毛澤東在延安文藝座談會上的講話」.

쟁에 복종해야 한다。」고 강조하고 동맹자들을 지원하여 그들이 결점을 극복하고 노동인민에 봉사하는 노선에 따르도록 도와야 한다고 주장한다.

넷째, 工作문제. 毛澤東에 따르면 「문예종사자들의 對象은 工·農·兵과 그 간부들로서 문예종사자들은 그들을 이해하고 그들의 문제를 인식해야 한다」고 한다.

즉, 문예종사자들은 「군중과 혼연일체가 되어 「장기간 고생스런 단련」을 통해 자신의 사상·감정을 개조·변화시켜 한 계급에서 다른 계급으로 발전해야 한다는 것이다.

다섯째, 학습문제. 「마르크스주의를 표방하는 혁명작가·특히 당원작가는 반드시 마르크스·레닌주의에 대한 지식을 습득해야 한다」·「마르크스주의는 모든 혁명가들이 배워야 할 과학이며 문예종사자들은 예외가 아니다」라고 毛澤東은 말한다.

이처럼 毛澤東의 어록에 나타난 5개 문제를 상세히 밝히는 것은 이것이 中國대륙문예정책의 주축을 이루기 때문이다.

中共은 毛澤東의 문예원칙에 따라 문예를 도구화 해왔다.

지난 1942년, 延安에서 일어난 「王實味·野百合花事件」에 대한 문예정풍을 전개한 데 이어 1949년~1966년에 걸쳐 17년 동안 中國대륙에서는 5차례의 문예정풍운동이 있었다.

中共은 毛澤東의 「講話」를 문예정풍운동전개의 교본으로 삼았다.

제 1차 문예정풍——孫瑜 「武訓傳」사건⁷⁾ 「武訓傳」은 孫瑜의 주관아래 제작된 영화로서 毛澤東이 이 영화를 관람한 뒤에 1951년 5월 20일자 「人民日報」, 「應當色視電影『武訓傳』的討議」⁸⁾라는 논평을 통해 「武訓傳」은 부르주아계급의 반동사상이 침투된 것으로 맹박했다.

이에 따라 中共은 조사단을 작품속에서 武訓의 고향인 山東省 堂邑에

7) 孫瑜·原名孫成洪·電新導演. 武訓·清朝山東堂邑人·行乞與學·先後在堂邑·館陶·高唐·臨清設義學. 此. 「武訓傳」·係孫瑜根據武訓生平事跡此編導的電新.

8) 社論出自毛澤東手筆·見 1967年 1月「紅旗」第 1期姚文元「評反革命冊而派用揚」. 文.

보내 「式訓이란 大地主·大責權主·大流氓의 계급성분을 가진 자」로 확정 짓고 孫瑜를 「반동·개량주의 및 개인부패노선을 선동」한자로 처벌한다. 이를 기화로 中國전국에 걸쳐 전면적인 문예정풍운동이 일어나 비판대상이 된 문예작품을 쓴 작가들은 下放되어 「思想改造」처분을 받는다.

이에 따라 제 1차 정풍대상으로 1953년 3월에 巴金등 14명이 下放되고 같은 해 12월에 艾靑등 33명이 下放된다.

제 2차 문예정풍——俞平伯의 「紅樓夢」 사건.⁹⁾

이 사건의 발단은 俞平伯가 「新建設」 잡지에 실은 「紅樓夢簡論」에서 비롯된다.

1954년 李希凡·藍銅등이 「紅樓夢簡論」¹⁰⁾을 비판한 것을 기화로 中國전국에 걸쳐 신문·잡지들이 잇따라 이를 성토했다.

즉, 俞平伯은 「부르좌계급의 유심론자」이며 「지주와 부르좌계급의 입장」에서 「홍루몽」¹¹⁾으로 무산자계급을 공격했다는 것이다.

또 中共 「文聯」은 俞平伯을 비판하는 특별집회로 갖고 胡適을 지칭하는 「부르좌계급의 유심주의」를 청산한다.

「홍루몽의 기본관점은 胡適을 대표하는 부르좌계급의 실용주의자사상과 그 맥을 같이한다」고 中共의 고위관리였던 陸定가 비판했듯이 中共의 제 2차 문예정풍의 대상은 俞平伯의 홍루몽이 아니라 胡適이었다.

그 당시 胡適은 대륙에 있지 않아 자연스럽게 비판의 대상은 胡適의 사상으로 쏠렸고 유물론과 유심론과의 투쟁이었으며 이는 毛澤東 「講話」 가운데 「학습문제」의 연장선상에서 일어난 「입장문제」 원칙을 견지하기 위한 것

9) 俞平伯·歷任清華·北京第大學教授·爲研究「紅樓夢」知名學者·此一事件·係 1954年 李希凡·藍銅針對俞平伯於「新建設」發表的「紅樓夢簡論」的批判而引起。

10) 「人民中國」新誌向俞平伯約稿·俞平伯應約果成「紅樓夢簡論」·先送中共「教育委員會秘書長」胡慶木富查·胡提出意見·要求俞修政·俞認爲而者觀點相差太遠·典法接納·而將該稿送「新建設」發表。

11) 俞平伯被批闢後·外界莫知其的終·直到 25年後 1979年·始見有俞平伯出席「紅樓夢學刊」編委會議的消息。

으로 받아 들여진다.

제 3 차 정풍——胡風의 「反革命집단」¹²⁾ 사건.

胡風은 毛澤東의 「延安講話」를 비롯고 문예종사자들이 毛澤東의 「5개 문제」 원칙의 굴레(五把刀子)¹³⁾에 얽매어 있다며 문예가 도구화 되는 것을 반대했다.

이 사건은 李希凡·藍銅등이 1955년 2월 1일자 人民日報에 게재한 「胡風在文學傳統上的反馬克斯觀點」라는 글에서 문예이론을 비판한 데서 시작된다.

마침내 胡風은 5월 13일자 人民日報에 「나의 자아비판」(我的自我批判)을 발표, 자신의 과오를 시인한다.

이와 때를 같이하여 人民日報에 舒蕪의 「關於胡風反黨集團的一些材料」¹⁴⁾라는 비판문장이 나오자 中共은 胡風을 「反革命」이란 죄목으로 수감하고 이와 관련된 자들을 처단한다.

中共은 胡風의 「反革命活動」을 파벌 투쟁에서 비롯됐다고 왜곡하고 문예범주내에서 胡風을 「공산주의 세계관에 대한 학습을 반대」·「작가와 工·農·兵과의 연계를 반대」·「문예가 工·農·兵에 봉사하는 것을 반대」·「문예의 민족형식을 반대」했다고 비난했다.

제 4 차 문예정풍——丁玲·陳企霞 「反黨集團」 사건¹⁵⁾

이 사건은 비록 겉으로는 「丁玲·陳企霞反黨集團」을 처벌하는 것으로

12) 胡風·原名張光人·「左聯」時期·與魯迅極馬接近·因馬在文藝上與中共有不同意見·而遭到批駁·又因馬株連甚廣·被稱爲「胡風反革命集團」·胡風於 1955年 被捕·到 1965年 才正式宣判了 12年 徒刑·「文革」時期·又被判「終生監禁」.

13) 胡風認爲·毛澤東「在延安文藝座談會上的講話」中此提「5個問題」·是架在文藝作家頭上的把刀子.

14) 舒蕪·原爲胡風同務·的後反而將胡風在 1949年前果給他的 34封信交給中共·中共藉的將胡風打成「國民黨的特務」·「托濟茨基分子」·「反動軍官」·「共產黨的叛徒」.

15) 丁玲·原名蔣次之·主編「文藝報」, 小誌家· 陳企霞, 「文藝報」副主編· 中共將丁玲·陳企霞打成「反黨集團」, 係對「文藝報」系列性的整肅.

규정됐지만 실은 中共의 「鳴·放」 정책 이후 실시된 「打擊右傾反翻風」에 따른 「反右투쟁」으로서 「鳴·放」시기에 문예활동을 했던 자들을 숙청하는 사건이었다.

「中國作家協會黨組」는 1957년 7월 25일에 「反右派」 제 4 차회의를 개최, 丁玲·陳企霞에 대해 4 가지 「죄목」¹⁶⁾을 확정했다.

이 죄목 가운데 문예범주에 속하는 것은 없었고, 丁玲·陳企霞를 비롯 馮雪峰이 비판대상이 되었다.

제 4 차 문예정풍의 성격이 中共의 문예도구화 정책에 따른 정치운동이었으나 대부분의 대륙문예종사자들은 이를 배척했다.

제 5 차 문예정풍——「文化大革命」¹⁷⁾ 문화대혁명은 中共의 문예도구화 정책이 최고조에 달한 것이며 또한 대륙의 문예종사자들이 문예도구화정책을 배척하기 위해 투쟁성격으로 발전한 사건이었다.

1962년에 개최된 中共黨 제 8 차 10 中全會(8 차 전당대회기간중의 제 10 차 중앙위전체회의)에서 毛澤東은 「소설을 이용, 反黨활동을 하는 것은 큰 발명이다. 무릇 정권을 타도하기 위해서는 먼저 여론을 조성하고 이데올로기분야부터 전개해 나가야 한다. 혁명계급이던 反革命계급이던 모두가 같은 방법을 이용한다」며 현실적인 투쟁방법을 제시했다.

결국 文革이 동란으로 전개되었으나 다양한 목소리도 나왔다.

즉, 철학사상분야로는 楊獻珍의 「合二爲一論」¹⁸⁾·馮定的 「平凡的眞

16) 見 1957年 8月 5日 中共「人民日報」.

17) 「文革」前亦年 1964年 6月·毛澤東在「文學藝術聯合會」中揭責：「這些均會和他們李握的大多數·15年來·基本上不執行黨的政策·做官當老爺·不去接近工農兵·不去反映社會主義的革命和建設·最近我年來·竟然題近了修正主義的邊緣·如不認真改造·勢必在將來某一天·要變成像匈牙利斐多菲俱樂部那稱的團體。」由此王以說明·「文革」開始時·其性質其廣於文藝整風的.

18) 楊獻珍的「合二馬一」論·被中共批闕的稱爲是「一場堅持唯物辨證法同反唯物辨證法的鬭爭。」楊獻珍 1967年 1月, 被中共打成「反革命修正主義集團分子」.

19) 馮定的「平凡的眞理」, 認馬「整個的全部的物質世界, 是在運動的物質, 或者物質的運動中統一起來, 永遠表現爲矛盾的調和。」被中共揚馬「用人性論來律釋歷史, 抹殺階及鬭爭。」

理」¹⁹⁾·周谷城的「無差別境界論」²⁰⁾ 등이 출현했고 문학분야에서 巴人の「人性論」²¹⁾·王淑明의 「人生共鳴論」²²⁾·錢谷融의 「文學是人學」²³⁾·邵荃麟의 「中間人物論」²⁴⁾·康清的「擴大寫作題材」²⁵⁾·歐陽山の「資產階級人性論」²⁶⁾ 등이 대두되었다.

이들은 모두 反黨·反革命죄목으로 下放되었으나 毛澤東의 문예도구화에 추종한작품은 江清의 8개극(樣板戲)²⁷⁾뿐이었다.

이를 비추어 볼때 文革은 문예영역에 있어 문예도구화와 反문예도구화 사이에 극한 충돌로 발전된 사건이었다.

鄧拓의 「莫謂書生空議論·頭臚擲處血斑斑」²⁸⁾의 시귀와 吳晗의 「海瑞罷官」의 작품이 이를 잘 반영한다.

최고 10년 동안 中國大陸의 문예가 활력을 띠고 있는데 그 한 원인은

-
- 20) 周谷城的「典差別說界」, 是想將辨證論中的「矛盾統一」應用到藝術上, 而稱榜「典差別境界」或「絕對境界」. 被中共批馬「資產階級學術權威」·「反動資產階級代言人」.
- 21) 巴人在其「人性論」中說:「人情是人和人之間共同相通的東西……一要生存·二要溫飽·三要發展……這些要求·真愛·和希望·可說是出乎人報本性的」. 被中共批馬「修正主義分子」.
- 22) 王淑明的「人性共鳴論」, 在基本上是支持巴人的「人性」的·由而揚出大誌「文藝作品缺乏足以引起人們共鳴的正常本性」. 在巴人被中共清算以後, 王淑明的「人性共鳴論」, 被中共批馬替巴人「人性論招魂的一種魔術」.
- 23) 錢谷融新標榜的「文學是人學」, 出自於高軍基. 但是, 錢谷融認馬:「把人當人, 承認人的正當權利, 尊重人的健康的感情」, 「文學必須通過人的感情·藝術形象·去反映現實」. 被中共批馬「右派分子」.
- 24) 邵荃麟的「中間人物」, 認為「而頭小·中間大·英所人物與落度人物是而頭·中間人物是大多數」, 用以批評只軍「工農兵英所人物」, 在人物典型上過於簡單和狹窄. 被中共批馬「叛徒」, 「反革命分子」.
- 25) 康清的「擴大寫作題材」, 是支持邵荃麟的「中間人物」的, 并由人物擴展到題材, 強調反映「普遍存在於人民內部的矛盾」, 致被中共揚馬「反黨反社會主義的毒草」.
- 26) 歐陽山の作品「三家卷」, 「菖闖」, 被中共指斥馬「直指資產階級人性論」, 「歪曲工人階級的革命形象」, 因而以「資產階級人性論」被闖.
- 27) 「樣板戲」馬 1963年以後江青新界出來的「革命現代戲」, 計有「沙家灣」, 「紅燈記」, 「智取威虎山」, 「海港」, 「舟襲白虎團」, 「紅色娘子軍」, 「白毛女」等.
- 28) 鄧拓·曾任「人民日報」總編輯, 以馬南邦筆名寫「燕山夜話」, 另與吳晗, 廖沫沙合寫「三家村札記」. 被中共指為「反黨·反社會主義的右派分子」.

로 대륙의 문예가 文革초기에 있었던 反문예도구화정신을 이어 받은 것들을 들 수 있다.

「너무 구체적으로 다스리면 문예는 희망이 없다」²⁹⁾고 趙丹의 유언이 잘 말해주고 있다.

이 밖에 鄧小平의 「解放思想·發揚民主」³⁰⁾ 정책에 따라 대두된 이른바 「復恨文學」·「暴露文學」³¹⁾ 등의 영향도 들 수 있다.

그러나 鄧小平은 진정으로 「解放思想·發揚民主」하자는 것은 아니었다.

白樺의 작품 「苦戀」·劉賓雁의 「第二種忠誠」등이 비판을 받고 이들이 수감된 후 이 작품들은 黨의 「七號文件」·「九號文件」에 따라 탄압받았다.

鄧小平이 中國全國 제 4 차 문예대회³²⁾에서 행한 발언은 문예를 도구화한다는 점에서 毛澤東의 문예정책과 본질적으로 다를 바 없다.

최근 수년동안 잇따라 일어난 「清除精神污染運動」³³⁾·「反資產階級自由化」³⁴⁾ 운동 등이 대륙문예에 별다른 영향을 주지 못하는 것은 「개혁·개방」³⁵⁾ 정책에 따라 문예종사자들이 비교적 자유스런 분위기를 가질 수 있었기 때문이다.

따라서 臺海兩岸의 문예발전에 희망과 기대를 갖고 있다.

그러나 올해 일어난 天安門 「6·4」 유혈사건³⁶⁾ 이후 中共은 「反資產階級自由化」운동을 다시 전개, 종래보다 엄격한 통제정책을 추진하고 있어 개

29) 趙丹·電題明星, 曾生 「武訓傳」中飾演武訓, 「文革」期中入獄, 死前發表的「改善黨對文藝的領導」, 被稱馬「文藝遺言」.

30) 1978年 鄧小平回朝後對知識分子的呼籲·除「解放思想·發揚民主外」, 另有「打破樞, 突破禁區」等.

31) 「傷痕文學」因慮新華短扁小說而得名, 「暴露文學」是對列省所「人妖之間」的報導文學的泛指, 意在描寫「文革」之創痛, 與暴露「文革」之罪惡.

32) 見鄧小平「對全國第四次文藝座談會」之「祝詞」.

33) 「清除精神污染運動」, 是 1981年 清除一切石利於典產階級意識形態的運動, 馬一長期運動, 一直續繼新現出.

34) 「反資產階級的自由化」, 亦自 1986年 即提出抵制西方觀念的說詞, 目前正在近行中.

35) 「改革·開放·搞活」為中共現行的經濟策略.

36) 「六四血案」指令年 1988年 6月 4日 中共在北平天案門前的屠殺.

혁·개방정책과 밀접한 관계를 갖고 있는 문예발전도 그 추이를 지켜 볼 필요가 있다.

V. 臺灣의 문예 발전

1949년 臺灣과 中共이 분단된 뒤에 臺灣의 문예기반은 황무지나 다름 없이 취약했다.

대륙에서 건너 온 문예종사자들의 수가 적었고 50년에 걸친 日本침략으로 中文으로 창작활동을 할 수 있는 작가가 드물었기 때문이다.

또 초창기에 정부가 내린 대륙작품의 보급금지정책도 臺灣의 문예발전에 어려움을 주었다.

이같은 어려움속에서도 정부·민간·언론등이 포상금의 운영등 문예진흥정책을 꾸준히 추진해 왔다.³⁷⁾

臺灣의 문예발전은 3시기로 나누어 볼 수 있다.

제 1 시기 — 「戰鬪문예시기」.³⁸⁾

전투문예란 정부와 집권당이 위기에서 벗어나려는 몸부림속에서의 문예이며 전쟁과 동란을 겪은 작가들이 비분속에서 벗어나려는 문예를 뜻한다.

전투문예작가들은 대부분 군인출신이였으며 이들은 49년 이전에 수많은 전투경험을 겪어 왔고 항일투쟁활동과 내전기간에는 中共의 「解放區」에 직접 뛰어들어 소탕작전도 벌인 경험이 있는 자들이다.

따라서 이들의 작품중에는 反共을 소재로 한 작품이 많았고 이같은 전투문예는 反共문예라고도 말한다.

초창기에 이들이 발표한 작품 수는 적었고 臺灣국민의 문자해득능력도 부족했으며 이 작가들이 정상적인 문학교육을 받지 못해 이들의 문예업적

37) 計有國家文藝集, 中山學術文藝集, 教育部文藝集, 軍中文藝全術集, 吳三連文藝集, 聯合報小說集, 中國時報小說集等.

38) 「戰鬪文藝」戰行於 1949 年後 十餘年間, 其代表性作家有司馬中原, 朱西寧樂.

은 미미했다.

그러나 전투문예는 황무지나 다름없는 臺灣의 문예기관에 초석을 다져 주었다.

「5·4」白話文운동이 中國 근대문학의 기원이라면 전투문예는 창작표현·문자형식에 있어 「5·4 정신」을 이어 받아 근대문예로의 접목역할을 수행했다.

제 2 시기——「現代文學」시기³⁹⁾

1949년 이후 10여년 동안 추진된 臺灣정부의 안정된 교육정책으로 전문학교, 대학출신의 젊은 작가들이 배출되었다.

현대문학은 전투문예보다 교육받은 젊은 작가들이 많아 세계문학 흐름을 받아들이는 폭이 넓었다.

따라서 쉽게 문예의 한 영역을 차지할 수 있었고 창작표현과 문학사상을 한 차원 높게 발전시킬 수 있었다.

그러나 서적과 자료를 통한 지식이 전투문예의 실질적인 경험보다는 사실감이 떨어지고 문학사조로부터 얻은 정감은 몸으로 체득한 경험보다 그 농도가 떨어질 수 밖에 없었으며 이는 후에 대두된 「향토문학」과 논쟁의 쟁점이 되었다.

현대문학은 새로운 창작기법의 사용으로 臺灣문예발전에 기여했으며 문학사조적으로 세계문학과 교류를 넓히는 데 일익을 담당했다.

이 시기는 臺灣문예발전의 준비시기로 볼 수 있다.

제 3 시기——「향토문학」 시기⁴⁰⁾

향토문학이란 臺灣본토 문예작가들이 개척한 새로운 영역으로 이 작가들은 교육과 현실경험을 바탕으로 臺灣문예의 또 다른 분야를 개척해 나갔다.

日本人통치시절에 겪은 고생·광복초기에 만연한 기근으로 겪은 생활의

39) 「現代文學」係繼戰鬥文藝而興起，代表性作家有王文與，白光勇等。

40) 「鄉土文學」川描寫臺灣本土爲標榜，代表性作家有黃春羽，陳映真等。

서러움·조국에 대한 열정·공포·불안 및 49년 이후로 대륙에서 건너온 사람들과의 거리감·언어·풍속등의 차이등은 이들이 느낀 보편적인 감정이었다.

향토문학과 현대문학사이에 멀어진 논쟁, 또 전투문예와 일어난 논쟁등은 臺灣문예가 발전하는 가운데 나타난 논쟁의 줄기를 이루었다.

이 중에는 본토화가 서양화를 제압하는 논쟁이나 문예의 사회책임론등이 대두됐었다.

예를 들어 : 「그는 더 이상 서재에 파묻힌 작가가 아니었으며 이 사회에 존재하는 자였다. 그는 반드시 사회에 뛰어들어 이기심을 버리고 타인에 관심을 표명하며 부단한 학습을 통한 中國人이 되어야 한다.」며 문예가 추구하는 방향에 있어 30년대의 잘못된 지향을 시정하고자 했다.

그러나 논쟁속에서 「다양한 주장」이 평정을 찾고 「서로 다른 견해」가 장기간 존재하는 가운데 10년여 동안 화목한 분위기를 조성, 이같은 배경아래 문예계는 「포용」성을 배웠다.

향토문학은 문예자체의 발전외에 臺灣본토의 다양한 예술·습관·풍속등의 문화발전과 中國예술·풍속의 「개발」을 가져다 주었고 臺灣문예를 더욱 성숙시킬 수 있는 준비기간을 마련해 주었다.

이같은 문예발전에 나타난 「포용」성과 「개발」은 臺灣兩岸의 문예발전에 긍정적인 효과를 가져다 줄 것이다.

6. 臺海兩岸의 문예整合發展시기

臺海兩岸의 문예발전은 대륙의 개혁정책에 따라 그 낙관적인 징후들이 나타나고 있다.

첫째, 中共이 「清除精神污染運動」·「反資產階級自由化」운동을 추진했지만 과거에 비해 자유스런 분위기가 조성되어 대륙의 문예종사자들이 문예 도구화를 강조하는 中國의 문예정책을 배척하고 있다는 점이다.

둘째, 大陸의 개방, 臺灣의 개방등이 양측의 문예작가들의 이해를 돕고 교류를 증진시켜주고 있다.

우리가 이같은 기대감을 갖을 수 있는 구체적 원인을 들면 ;

첫째, 中國文化力量을 들 수 있다.

中國文化는 기본적으로 공산주의와 대치되는 것으로 「文化大革命」의 진정한 命題는 毛澤東의 「옛 것을 타파하고 새 것을 세운다」(破舊·立新)는 구호아래 中國文化를 말살하는 것이 있다.

그러나 이같은 「동란」의 소용돌이가 준 압력은 지나가고 中國文化는 大陸에서 점차 회복되어가고 있다.

文化의 가장 기본적인 요소는 가치관의 相通이며 이는 是非를 가리고· 좋고 나쁨 및 선악을 구분하는 요소가 되어 認知相通과 情感相通으로 문화의 상호영향을 가져다 주어 문예整습으로 발전할 수 있도록 해준다.

둘째, 世界潮流의 力量.

개방은 세계흐름이다. 臺灣문예도 전투문예·현대문학·향토문학의 발전과정을 거치면서 일어난 논쟁들의 평정도 대부분 世界潮流를 認知하는 가운데 나왔고 이같은 세계조류는 인간이 협소한 短見에서 벗어나 認知의 폭을 넓게 해준다.

객관적 요구에서 비롯된 포용성과 발전적인 수요에서 나온 개발성은 문예에 간접적인 영향을 끼쳐 臺灣兩岸의 공동發展에 도움을 준다.

셋째, 창작표현의 동일성과 문학형식의 통일적인 力量.

1917년에 일기 시작한 中國근대문예의 태동을 中國인들이 받아 들이고 작품평가에 있어 양측(兩岸)이 기본적인 일치를 보여 작품의 품격·기교·개성등이 상호간의 啓示·학습·관찰 및 경이적인 감정을 불러 일으켜 그 일치감을 형성해 준다.

「예술적 양심」아래 문예情感의 결합이 나타났다.

넷째, 문예상업화의 力量.

이는 매우 현실적인 것으로 최근 2년간에 걸쳐 양측의 출판물에 상호간의 작품을 싣고 있는 현상이 두드러지고 있다.

이것은 서로가 名과 利를 추구하기 때문이다.

예를 들면 ; 大陸에서 출판된 작품은 적어도 수십만권의 판로가 형성되고 있어 臺灣작가들의 구미를 당기고 있다.

또한 약 1만자 분량의 대륙작가작품이 臺灣의 신문·잡지에 게재되면 그들이 받는 원고료는 대륙에서 받는 1년간의 월급보다 많다. 이 같은 유희를 大陸作家들이 거절할 이유가 없다.

이처럼 현실적인 상황이 양국의 문예교류를 촉진시키는 주요원인이 된다.

7. 臺灣兩岸의 문예발전의 한계

양측(兩岸) 문예발전에 제한이 따르는 이유로는 ;

첫째, 문예를 이데올로기의 적대관계로 보는 이유를 들 수 있다.

우리는 中共이 줄곧 無産계급문예를 건설하고자 하는 노력을 해왔다는 점을 의심하지 않는다.

文革에 나타난 「破舊·立新」 구호가 바로 그것을 말해준다.

만일 中共이 無産階級문예를 건설하고 군중이 이를 받아들인다면 兩岸의 문예발전은 요원해 진다.

둘째, 문예를 더욱 도구화하는 이유.

中共의 문예정책을 종합해 보면 도구화에 대한 집념이 늦춰지지 않고 있으며 근래의 느슨한 문예정책은 객관적인 상황에 몰려 부득이 취할 수밖에 없는 주관적인 策動에 불과하다.

문예가 「文革」시절에 나타난 江靑의 「樣板戲」같은 경향으로 돌아서면 大陸의 문예발전에 대한 기대감은 사라진다.

셋째, 中共정책의 예측불가능성.

毛澤東의 「鳴放」정책이후 나타난 「反右투쟁」이나 鄧小平의 「解放思想 發揚民主」 정책이후의 억압등은 예측할 수 없는 행위였다.

최근에 발생한 「6·4」 천안문 유혈사건도 예측못했던 사건이었다.

이같은 역사적 사실들이 中共의 행위를 이해하기 힘들게 만든다.

中共당국의 정책급변성이 양측의 문예발전에 어두운 그림자를 드리우고

있다.

넷째, 臺海兩岸의 대치국면.

中國이 국토가 분열된 것은 다른 국가와 상황이 달라 내전으로 비롯됐으며 국제간섭으로 일어난 것이 아니다.

中華民國은 中共을 「반란집단」으로 간주하는 역사적인 요인이 있고 中共은 中華民國을 「反動정부」로 보는 혁명적인 요소가 있다.

中國이 안고 있는 모든 문제는 이같은 대립국면에서 비롯되며 문예발전도 이 범주를 벗어나기 힘들다.

中共은 줄곧 무력으로 臺灣을 통일한다는 야심을 버리지 않고 있다.

비록 각종 주관·객관적조건등이 무력통일을 어느 정도 제약할 수 있으나 中共의 무력통일 가능성은 배제할 수 없다.

이같은 상황이 벌어지면 臺海兩岸의 문예발전을 기대한다는 것은 환상에 불과하다.

따라서 兩岸의 문예발전은 모든 사람들의 노력경주와 함께 역사재판에 맡길 따름이다.

유일한 희망은 中國근대문예가 1917년 이후에 새로운 출발을 시작했다는 점이다.

中國文學史的으로 나타난 唐詩·宋詞·元曲등의 변천과정이나 서방의 고전주의·낭만주의·자연주의·사실주의등의 발전추이를 보면 새로운 창작기법과 문학형식을 보편적으로 받아들인 후에 그 문예가 번창했던 시절이 있었다.

우리는 이 점에 대한 믿음과 기대를 갖는다.

第4會議 政治文化와 體制統合

7. 韓國社會의 民主主義 危機와 政治統合의 限界

陳德奎(梨花女大 教授)

韓國社會에서 民主主義의 危機와 政治統合의 限界

新支配勢力形成의 民主主義의 意味

陳 德 奎

- I. 問題의 提起
- II. 韓國에서의 民主主義의 現實的 問題
- III. 韓國社會의 美國民主主義의 시도와 가치체제
- IV. 韓國에서 新支配勢力의 形成과 民主主義의 危機
- V. 結論: 하나의 가능성에 대한 모색

I. 問題의 提起

民主主義는 우리 시대의 가장 절실한 政治制度로 자리잡아가고 있다. 이데올로기의 차이에도 불구하고, 社會構造의 多樣性에도 불구하고 이제 民主主義는 마치 한 시대의 가치로운 制度처럼 인식되고 있다. 그러므로 民主主義의 制度的 수용은 한국 사회에서는 물론이고 다른 모든 사회에서 절대적인 과제처럼 여겨졌고 그것을 수용하는 것이 최대의 國家的 目標로 여겨지고 있다.¹⁾ 아프리카의 신생국가의 경우 그 社會文化의 近代적 속성의 支配的 현상에도 불구하고 民主主義 制度 수용을 모든 기대와 염원으로 설정하고 있음을 찾아 볼 수 있으며, 도저히 民主主義的 가치규범과 어울릴 수 없는 상황적 조건을 가진 사회에서조차도 民主主義를 정착시키기 위한 온갖 勞力이 경주되고 있음도 부인할 수 없는 사실이다.

이처럼 民主主義가 현대에서는 일종의 보편적 가치로 정립되어 가고 있지만 그것의 현실적인 전개과정에서는 각 社會마다 서로 다른 차이를 보

1) 이러한 사실은 최근 마르크스主義的 사회에서조차도 나타나고 있음을 인식할 수 있다. Boris Kagarlisky, "The Intelligentsia and the Changes" *New Left Review*, Vol. No.164, pp.5~26.

여주고 있다. 어느 社會에서는 民主主義制度和 연관될 수 없는 政治制度를 구축하면서도 그것을 民主主義라고 강변하고 있기도 하다. 그런가 하면 그러한 상황적 특수성을 民主主義 전개를 위한 예비적 조치라는 자기 변명까지 제시하고 있는 실정이다.²⁾ 民主主義 展開過程의 이러한 多樣함은 民主主義에 대한 새로운 인식을 필요로 하게 되었으며 그러한 인식중에는 먼저 민주주의는 과연 보편적 價値體系를 가지고 있는 정치제도인가라는 質問이 제기될 수 있다. 둘째로 民主主義가 그러한 보편적 價値體系를 가지고 있다면 그것을 실천하고 전개하는 制度的 장치도 보편적인 성격을 전제로 하여야 하는가의 문제도 제기될 수 있다.

이 두가지 問題를 전제로 할 때, 여기에는 자연히 非西歐社會의 민주주의는 현실적으로 본래의 의도와는 차이가 있는 제도적 변용을 보여주고 있음을 찾아볼 수 있으며 나아가서 아시아의 일부 지역에서는 이른바 “아시아적 民主主義 유형”이라는 변이적 형태도 설정할 수 있게 된다.³⁾ 이러한 사실을 전제로 할 때 이 글의 기본적인 의도는 아시아 民主主義의 변용적 성격을 파악하기 위한 것으로서 이를 위한 한 事例로 한국에서의 民主主義의 존재양식을 考察하려는 것이다. 한국의 民主主義가 現實적으로 보여주고 있는 일종의 변용적 속성이 어떠한가, 그러한 변용은 民主主義의 고전적 성격에서 어느 정도로 이탈된 것이며, 그러한 이탈은 민주주의와 완전히 별개의 存在인지에 대해서 살펴보려는 것이다. 그리고 이러한 고찰은 왜 한국의 民主主義가 그 고전적인 屬性과 유리된 類似民主主義로 歸着될 수 밖에 없었는지에 대해서도 살펴보려는 것이다.

흔히 그러하듯이, 이러한 論議도 한국의 사례를 아시아적 유형의 대표적 성격으로 전치하게 되는 우를 범할 수 있는 可能性을 배제하기는 어렵지

2) 이러한 경향으로는 1960년대 초기의 東南亞의 몇몇 국가에서 보여주었던 교도민주주의라던가 기초민주주의를 그 예로 들 수 있다.

3) 이 용어는 “Asiatic Pattern of Democracy”라는 표현으로 사용되고 있는데, 이는 곧 이 地域의 民主主義制度의 변용이 고전적 민주주의의 성격과 차이가 있음을 의미하는 것이다.

만, 굳이 주장한다면 이 글 자체가 본래 필리핀에서의 민주주의와 일본에서의 民主主義를 함께 비교 고찰하면서 그러한 比較論的 시각에 의하여 이른바 아시아적 民主主義 類型的 논리적 가능성을 설정하려는 것이기 때문에 여기서는 이를 위한 부분적인 연구로 한국의 민주주의를 살펴보려는 것이다.

II. 韓國에서 민주주의의 現實的 問題

한국의 政治는 民主主義 政治制度의 포로가 되고 말았다.⁴⁾ 지난 한세기 동안 한국인의 民主主義에 대한 국민적 환상은, 가깝게는 40여년동안 민주주의로의 지향은 긴 시행착오의 過程을 경과했다해도 과언이 아니다. 이러한 民主主義에의 시도는 현실적으로 민주주의의 本質과는 구분되는 것임에도 불구하고 그것을 民主主義라는 이름으로 분장했던 시기도 있었고, 때로는 한국적 민주주의라는 特異한 성격을 강조하였던 시기도 있었다. 어느 경우에서나 한국에서의 지난 반세기의 정치사는 바로 民主主義 그 자체를 위한 시행착오의 시기였으며, 그러함에도 불구하고 여전히 민주주의는 고전적인 가치의 본질과 차이를 보여주는 유사적 形態로 존립하고 있는 형편이다.⁵⁾

이러한 事實을 전제로 할 때 한국에서의 民主主義의 기본적인 問題는 무엇일까? 다시 말하면 한국에서 민주주의가 發展되기 어려운 것은 한국 사회의 구조속에 어떤 속성이 내재되어 있기 때문에 나타나는 현상일까? 과연 어떠한 要因이 한국에서의 民主主義의 실현을 가로막고 있는 것일까? 이들 문제를 인식하기 위하여 여기서는 먼저 한국사회에서 現實的으로 민

4) 韓國에서 민주주의는 정치사회의 基本的 目的이 되었으며, 그것이 곧 정치의 모든 것으로 여겨지게 되었기 때문에 이러한 主張이 나올 수 있는 상황을 만들어가게 되었다.

5) 고전적 성격에 대해서는 다음 것을 참고하였다. David Held, *Models of Democracy*, Stanford University Pres. 1987.

주주의가 보여주고 있는 상황적 성격에 대하여 살펴보기로 하자.

어느 사회에서나 민주주의의 현실적 問題點을 인식하기 위하여 다음과 같은 몇가지 사실이 기준이 되어 고찰될 필요가 있게 된다고 생각된다. 그것은 첫째, 民主主義的 國民통합의 실제적인 過程이 그 사회에서 어느 정도 현실적으로 기능하고 있는가, 둘째, 政策決定에서 민주주의의 제도적 장치가 어느 정도로 그 사회에 적실성을 보여주고 있는가, 셋째, 정치지도체계의 승계에서 民主主義的 原則이 어느 정도로 기능하고 있는가, 넷째, 民主主義는 그 사회에서 어느 정도로 國家 發展의 구체적인 동력체로 機能하고 있는가 등이다. 이러한 네가지 문제는 자연히 한국 사회의 민주주의의 존재에 대한 기본적인 認識課題로 직결되는 것이라고 할 수 있다. 만일 국민통합이나 정책결정과정, 지도자의 승계, 국가발전의 문제중에서 어느 하나라도 현실적으로 문제점으로 제기되고 있다면 그것은 바로 한국사회와 民主主義의 연관성이 한계적인 것임을 의미하는 것이기도 하다.

1. 國民統合의 制度的 限界

민주주의 정치체제의 일차적인 지향의도는 國民을 효과적으로 政治統合하는데 있다. 지배세력과 피지배세력간의 갈등이나 對立을 극복하면서 정치적으로 하나의 터전에서, 이기고 지는 勝敗의 場에서 벗어나 함께 승리자가 되게 한다는 理念的 前提가 민주주의적 가치체계임을 考慮한다면 民主主義야말로 바로 정치통합을 추구하기위한 제도 그 자체라고 할 수 있다.

구체적으로, 민주주의의 政治統合은 議會主義로 표출된다.⁶⁾ 의회주의는 국민대표의 選出에 그 기반을 두고 있기 때문에 選舉는 바로 정치통합을 이룩하기 위한 제도라고 할 수 있다. 선거를 통하여 국민은 指導者를 선

6) G. Bingham Powell, Jr., *Contemporary Democracies: Participation, Stability and Violence*, Havard University Press 1982, p.11~12.

택하고 선거에 의하여 결과적으로 국민 모두가 하나의 政治市民으로서의 귀속의식을 가질 수 있기 때문이다. 의회주의를 政治統合의 기본적 제도라고 전제할 때 여기에는 또한 의회에서의 이익의 입법화과정도 역시 정치통합의 한 양식이라 할 수 있다. 政治統合의 구체적인 속성으로서의 선거와 입법화과정을 한국의 정치사회에 대입시키면 政治統合의 현실성을 쉽사리 찾아볼 수 있게 된다. 즉 한국에서의 선거는 정치적 통합보다는 분열과 반목의 계기를 제공해 주고 있기 때문이다.” 그리고 의회에서의 입법화과정은 特定利益集團의 이익을 전제로 하는 입법화이기 때문에 이는 자연히 다원주의적 경쟁성이 확립되지 못한 한국에서는 갈등과 투쟁의 한 시발점으로 기능하고 있다. 이 법안은 정치적 성격을 가지면 가질수록 갈등적 성격은 더욱 더 강화된다.

한국 政治社會에서 민주주의의 수용과 그것에 의하여 행해지고 있는 선거와 입법화과정은 정치통합이나 국민적 일치감을 확보하기보다는 오히려 갈등과 반목을 조장시켜 社會發展과 共同體的 존립에 위해적 상황을 조성시켜주는 실정에 있다. 이를 좀더 구체적으로 설명하면 역대 대통령 선거에서 그 사례를 찾아 볼 수 있다. 1960년의 정부통령 선거의 결과는 자유당의 不正投票에 의하여 국민적 공분을 조성하며 마침내 4月 革命을 유발하는 계기가 되었으며, 그 이후 朴正熙와 尹潽善간의 대통령경쟁에서도 이른바 “정신적 대통령”이라는 표현이 유행될 정도로 심각한 국민적 분노와 대립감을 조성시켰다. 박정희와 김대중간의 大統領選舉에서도 이러한 상태는 여전히 되풀이 되었으며 심지어 地域感情의 열풍에 의한 국민의 대립감정으로 나아가게 되었다. 심지어 지난 대통령선거에서조차도 이른바 “一盧三金”의 경쟁은 지역적 대립감을 극도로 造成시켜 마침내 국민적 분열감정의 극단적인 현상으로 노출되고 있다.

7) 이러한 상황의 극단적인 表現이 총선거가 실시되고 난 이후의 선거소송이며, 이것은 대체로 전체 국회의원 총수(여기서 의미하는 총수는 13대까지의 선거와 의석수를 합친 것)에서 평균 27%의 선거소송을 보여주고 있으며, 선거사범의 숫자도 그러하다.

선거는 비단 대통령선거에서만 아니라 地域區를 중심으로 하여 전개되는 국회의원의 선출에서도 마찬가지이다. 지연, 혈연, 학연등 온갖 일차적인 연대성을 기준으로 하는 갈등이 조성되었고 選舉結果는 한 지역 주민을 몇개의 파벌로 분열시키는 결과를 가져다 주었다. 이처럼 한국에서 民主主義의 수용과 그것의 전개과정에서의 핵심적인 제도인 선거는 국민통합을 가져다 주기보다는 갈등을 심화시켰고 분열을 조장시켜 정상적인 政治共同體로서의 기능까지 저해하는 결과를 가져오게 되었다.

2. 政策決定過程에서의 限界

한국에서 民主主義가 수용된 이후 정치통합의 정상성을 약화시켰던 중요한 또 다른 요소로는 民主主義的 政策결정과정에서의 비적실성을 들 수 있다. 민주주의적 政策決定過程이 일반적으로 논의되고 있듯이, 다양한 이익집단의 이해를 조정 統合하는 과정으로 認識되고 있지만 한국에서의 정책결정은 그러한 성격과는 차이를 들어내 주고 있다.⁸⁾ 구체적으로 民主主義的 政策결정과정이라는 이름으로 행해지고 있는 의회에서의 정책결정이나 각종 행정부처에서의 행정 입법과정을 살펴보면 多樣한 利害의 조정과는 무관한 어느 일방적인 이익집단에 의한 다른 이익집단의 억압과 利益의 배척을 전개로 하는 특정이익의 독점화현상을 지배적인 특징으로 보여주고 있다. 특정 법안의 결정은 그 법안에 의하여 損害를 감수하여야 하는 또 다른 집단이 있고 보면, 의회나 행정부에서의 법안의 결정은 바로 그것에 의하여 損失을 감수하여야 하는 다른 집단의 存在를 전제하게 될 수 밖에 없게 된다.

이러한 사정은 한국의 政策決定過程에서 하향적 결정의 권위주의적 입법화과정으로 이어지고 있음에서도 찾아 볼 수 있다. 그러한 정책결정이

8) 韓國에서의 정책결정은 현실적으로 잠재된 의도성과 表面的인 論理 사이에 이중성을 보여주는 것이 일반적인 현상이다. 입법부와 행정부간의 갈등 문제는 다음 것을 참고할 것. 安秉萬, “發展의 視角에서 본 立法府 行政府와의 關係”, 金雲泰 等著, 韓國政治行政의 體系, 博英社, 1982, pp.115~137.

政治的 성격을 중심으로 할 경우 더 한층 심각하게 展開되었다. 자유당 시기의 보안법 파동이라던가, 연이어 계속 감행된 憲法改正案 통과 그리고 그밖의 정치와 연계된 각종 법안의 의회 통과는 항용 어느 일방의 강압적인 제압에 의하여 입법이 이루어졌다. 그러므로 이러한 사정은 입법과정 자체가 국민의 利益을 調整한다는 민주주의적 지향과는 별개로 오히려 한계집이나 集團에 강압적으로 부과하는 억압과정의 한 요식행위에 불과할 뿐이다. 그러므로 한국에서의 입법과정은 어느 영역에서나 갈등이나 이해의 對立을 해소하기 위한 장치가 아니라 오히려 그것을 심화시키고 또다른 문제점으로 전이되는 성격을 보여주는 것도 사실이다.

民主主義的 입법과정이 이처럼 그 본래의 성격을 외면한 채 단지 特定支配勢力의 자기 합리화를 위한 위장적 제도에 불과할 때 民主主義는 이미 제도적인 차원에서도 그 나름의 일정한 적실성에 問題點을 제기할 수 밖에 없게 된다.

3. 民主主義와 指導者 承繼 問題

民主主義 정치제도의 가장 중요한 가치적 기여는 권력의 합법적 승계와 유동화가 제도적 차원에서 국민의 의사에 의하여 결정되고 그렇게 결정된 指導者의 정당성이 확립될 수 있다는 점이다. 指導者의 등장에서부터 국민적 지지의 확보, 그리고 지도자들 사이의 정치적 경쟁을 거쳐서 마침내 權力을 장악하는 일련의 과정은 전적으로 民主主義의 기본적 제도에서 행해지기 때문에 합리적이고 합법적일 수 밖에 없다. 그러나 이러한 指導者 승계 문제는 한국의 정치, 특히 民主主義라는 이름으로 행해지고 있는 한국의 현실적 정치에서는 오히려 큰 혼란과 가중된 對立의 조성으로 나아가고 있을 뿐이다.

政治指導者의 대두 과정이 대통령이거나 국회의원이거나 모두 民主主義的 절차에 의하여 행해져야 한다는 사실은, 단지 民主主義的이라는 주장을 위한 자기 변명적인 성격이 되었음은 한국의 현대정치사에서는 쉽사리

발견될 수 있는 일이기도하다. 구체적으로, 한국의 政治社會에서 국회의원의 사회구조적인 성격을 살펴보면 대다수의 인사들은 국회의원이 되기 이전의 職業이나 社會活動에서 비지도자적 위치에 있었음을 보여주고 있기 때문이다. 통계적인 자료에 의하면 국회의원 이전의 직업은 다음과 같다.⁹⁾

1. 경제활동에 종사한 인사들을 들 수 있는데, 이들 대부분이 中小企業體의 간부로서 활동한 경력을 보여주고 있다. 이들은 대부분은 政治를 單純히 그들의 經濟的 利益을 보전하기 위한 수단으로 생각하는, 경제·정치 유착의 실제적인 상징이 되고 있다. 여기에 속하는 인사들은 국회의원 總數에서 38%를 차지하고 있다.

2. 高位 官직 경험—주로 행정부처의 고위관직자로 재직 한 이후에 국회의원으로 진출하는 경우로 이들은 政治的 活動에서 專門性을 부분적으로 발휘하지만 권위주의적 속성을 보여주기도 한다. 여기에 해당하는 또 다른 부류의 인사들로서는 軍 高位 將星 출신도 들 수 있는데 이들의 국회의원의 점유비율은 약 14%이다.

3. 職業 政治人—직업 정치인은 한마디로 일정 직업을 가지지 못한채 처음부터 정치활동에 관여한 인사들로서, 이들의 活動으로는 주로 국회의원의 비서관이라던가 무급 政黨員 그밖의 각종 政治團體의 구성원으로 활동한 경험을 보여주었다. 이들은 한국정치에서 일정한 政治勢力을 형성하고 있으며 정치적 파행성을 조성하는 이른바 職業政治家의 주류가 되고 있다. 이 부류에 속하는 인사들의 비율은 약 10%에 해당된다.

4. 自由職 從事者—국회의원 이전의 사회적 경험중에는 변호사, 의사, 교수, 언론인, 작가등 일종의 자유직 종사자의 인사들이 상당수를 차지하고 있다. 이들의 政治的 性格은 국민과의 관계에서 유기적인 연관성을 가지고 있으며 활발한 政治活動을 보여주는 특징을 보여주었다. 여기에 속

9) 이 점에 대해서는 1970년대 이전까지의 개략적인 통계는 陳德奎, 韓國政治社會의 權力構造研究(1974)에서 그리고 최근의 성격까지 포함된 것으로는 陳德奎, 韓國政治史研究序說(刊行豫定)에서 논의되고 있는 것을 참고하였다.

하는 인사들의 비율은 약 8%이다.

5. 기타 職業—그밖에 회사의 평사원이라던가 노동조합 지도자, 농업, 공업, 어업 종사자 그리고 無職 등의 인사들에 의한 국회의원의 점유비율은 대단히 미미하다.

위의 사실에서 알 수 있듯이 정치지도자의 충원은 그 사회에서 보다 유능하고 성실한 국민적 신뢰에 바탕을 두어야 하는데도 실제로는 조작적이고 동원적이며 파벌적인 상황의 한 표현으로 展開되고 있다.¹⁰⁾ 국회의원의 이러한 성격은 한국에서 民主主義가 지도자의 충원에서나 承繼에서 국민적 지지 여부와는 무관하게 파행적으로 이루어지고 있음을 의미한다. 특히 最高정책결정자인 대통령의 경우에도 이러한 사정은 다르지 않다. 가령 이승만의 경우에도 알 수 있듯이 초대에서는 국회에서 選出되었고 2,3대에서는 국민의 직접선거에 의하여 選出되었지만 그 選出過程의 정당성과 합법성에는 문제가 제기될 수 밖에 없다.¹¹⁾ 장면의 경우도 4·19 이후의 政治的 변혁기에 야당세력에 대한 국민적 感情에 의하여 이루어진 간접선거의 結果로 국무총리로 選出되었으며, 박정희의 경우에는 군사쿠데타로 정권을 장악하였고 그 뒤 選舉의 요식화 현상까지 보여주는 등 이른바 “체육관 선거의 대통령”의 양태를 보여주었다. 최규하의 경우도 이러한 범주에서 例外가 아니었으며 전두환의 경우도 마찬가지였다. 민족적 경륜과 指導者의 자질을 가진 올바른 政治家를 選出하려는 것이 민주주의의 제도적 의미라면 한국의 현대정치사에서의 상황은 正反對의 양상을 보여 주었다. 이러한 상황은 정상적인 政治指導者의 부상을 극도로 제약하면서 정상배적인 정치가의 난무를 가능하게 했으며 그 결과 사회發展이 저해됨과

10) 정치엘리트의 사회적 배경과 정치지향성사이에는 깊은 연관성이 있으며, 유럽의 경우 직업정치가의 충원이 일정기간의 수련을 전제로 하고 있다. 가령 영국 University의 P.P.E. 과정이나 프랑스의 E.N.A. 등이 여기에 속한다. G. Parry, *Political Elite*, 陳德奎 譯, 政治엘리트, 이대출판부, 1978, 참고.

11) 이 문제는 제 1대 국회의원 선거의 강압적 분위기라던가 부정선거등에서 고려될 수 있다. 宋南憲, 解放三年史 I, 까치사, 1985.

동시에 국민의 기본권까지 약화되는 狀況을 빚어놓았다.

4. 社會의 發展과 民主主義

한국에서 民主主義의 정착이 1948년의 대한민국의 건국에서부터였으며 그로부터 지금에 이르기까지 사실상 민주주의적 國家發展의 이념적 지향성이 설정된 일이 없었고 그것을 구체적으로 追求한 적도 없었다.¹²⁾ 민주주의는 단지 정치지배세력의 통치권을 合理化해 주는 명분으로 사용되었으며, 때로는 支配勢力에 저항하여 권력을 장악하려했던 이른바 야당세력의 정치투쟁을 合理化해 주는 것에 불과하였다. 현실성이 결여된 허상으로서의 民主主義가 난무하였다.

국가나 사회가 構成員에게 미래지향적 가치체계를 설정하여 이를 국민적 합의하에 실천함으로써 마침내 未來志向的 價値體系를 현실적으로 구체화할 수 있어야 한다. 그러나 엄격하게 分析한다면, 한국의 현대정치사에서는 이데올로기로서 自由民主主義를 주장하였지만 그것은 反共에 충실하는 것만으로 충족될 수 있는 것처럼 여겨졌다. 이러한 사정은 自由民主主義의 이데올로기적 성격에 기인된 면도 있으며 특히 이를 한낱 手段으로 인식하고 있는 것에서도 기인하고 있다. 그 결과 한국의 현대정치사는 정치적 志向價値를 결여한 혼돈의 정치적 성격을 보여주었다.

이러한 사정을 시기별로 구체적으로 살펴보면 다음과 같이 설명될 수 있다.

1. 李承晚 집권기 : 이 시기는 國家建設期였기 때문에 국가의 志向價値가 절실히 요청되었다. 그러나 이 시기의 국가목표나 社會發展의 지향가는 단지 자유민주주의의 확립에 그 가치를 두었다. 그것을 위하여 반공전선을 구축하는 것이 최대의 國家課題로 설정되었다.¹³⁾

12) 韓昇助, 韓國政治의 指導理念, 書香閣, 1977, 第三章 “韓國政治의 指導理念”을 참고.

13) 당시의 정치에서 민주주의와 민족주의를 의도적으로 결합한 것이 --民主主義였

2. 張勉의 민주당 집권기—이승만의 권위주의 체제에 대한 반발로 自由民主主義를 마치 무정부적인 방임상태로 생각했던 시기였다. 국가지향의 目標나 價値등에 대하여 별다른 관심을 보여주지 않았던 기간이었다.

3. 朴正熙 統治期: 이 시기는 近代化가 국가지향의 목표로 설정되었지만 사회의 지향가치로서는 파행적 성격이 나타났다. 왜냐하면 經濟發展이 국가의 당면과제로 설정되었기 때문에 보다 인간다움의 공동체적 실현이나 社會發展의 총체적 지향이 결여된 면도 있었다. 경제위주의 발전추구는 한국사회에 심각한 정치 사회의 問題를 잉태하게 되었다.

4. 全斗煥 統治期: 이 기간은 박정희 통치기의 외연적 성격이 지배하고 있었다. 經濟成長의 목적이 명시되지 못했기때문에, 그리고 이념적으로 지나치게 지배세력의 의도성이 내재된 추상적인 論理가 強調되다보니 자연히 비현실적인 것으로 좌초되고 말았다.¹⁴⁾

결국 한국사회에서 민주주의는 그것이 인간화와 공동체의 발전을 이룩하기 위한 수단으로 理解되기 보다는 목적으로 설정되었기 때문에 사회발전의 指向理念까지 喪失되고 말았다.¹⁵⁾ 민주주의만 이룩되면 모든 것이 다 잘 되리라는 비현실적인 환상론자의 양산을 가져왔으며, 그리고 그러한 상태는 韓國社會를 이념면에서나 가치체계면에서 완전히 무규범적인 상황으로 전락되게 하였다.

한국에서 민주주의의 이러한 성격은 결국 다음과 같은 논리의 가능성이 제시될 수 있게 해준다.

첫째로 한국사회에서 민주주의는 그것이 조성되고 발전될 수 있는 경제

다. 梁又正, 李承晚 大統領, 獨立路線의 勝利, 獨立精神普及會, 1949.

14) 이러한 성격은 당시의 정치적 지향가치를 구체적이고 체계적인 이념화로 정립하기보다는 구호적인 표현으로 정착시켰다. 이것의 대표적인 것이 “정의사회의 구현”과 같은 구호였다.

15) 그러한 성격중에서 가장 중요한 것은 민주주의를 목적으로 강조하였기때문에 民族主義와 같은 이념을 상쇄하고 약화시키고 말았다. 한국의 민족주의에 대해서는 다음 것을 참고할 것. 車基璧, 韓國民族主義의 理念과 實態, 1978, 崔相龍, 美軍政과 韓國民族主義, 1987.

사회적 기반과 무관하게 정치 지배세력의 權力掌握과 그 유지를 가능하게 해 주는 수단적 성격으로 지속되었다.

둘째로 민주주의의 전개과정은 민주주의가 수용되기 이전의 한국사회의 전통적 가치와 성격을 파괴하였으며 多樣性的의 意圖的 조성을 지향하였기 때문에 오히려 社會的 葛藤을 심화시켜 주는 결과가 되고 말았다.

세째로 한국사회에서 민주주의는 그 자체가 목적으로 생각되었기 때문에 한국사회가 가지고 있었던 가치적 지향성격을 수단으로 희생시키게 되었다. 따라서 민주주의만 이루어지면 모든 문제가 다 해결되고 극복될 수 있다는 비현실적 환상론을 대두시켰다. 이러한 幻想論은 정치세력에게는 정권지속을 위한 합리화의 장치였고 저항세력에게는 권력투쟁의 당위적 논리로 원용되었다. 그러므로 사회가 變革期에 처하게 되면 민주주의에 대한 국민적 기대감의 폭발로 인하여 非民主主義的 혼돈으로 돌입하게 되었으며 이것을 정상적으로 회복하기 위해서는 또다시 지배세력에 의한 강권적 폭력이 행사되는 결과를 가져다 주었다.

Ⅲ. 韓國社會에서 美國式 民主主義의 受容과 價值體系

한국사회에서 미국식 민주주의의 수용과 전개과정을 살펴보면 다음과 같은 의문이 제기된다. 그것은 첫째, 한국에서 민주주의, 특히 미국식 민주주의는 社會的으로나 傳統的으로 적실성이 있는 制度였는가의 여부이다. 둘째, 한국의 민주주의가 이처럼 심각한 파행적 결과를 가져다 준 요인에 대한 문제이다.

韓國에서 민주주의 認識의 論理的 類型

	純 粹 論	變 形 論
制度中心論	民主主義 誘導論	韓國的 民主主義論
經濟中心論	資本主義 必然論	民衆主義的 變革論

위의 두가지 質問은 한국에서의 민주주의에 대한 基本的인 질문이 될 수 밖에 없다. 그러므로 여기서는 먼저 이들 문제를 인식하고 있는 몇 가지 論理的 傾向을 살펴보아야 할 것이다. 즉 이 문제를 인식하고 있는 인식 觀點의 主要變數를 政治中心과 經濟中心論으로 설정하여 이를 결합시켜 보면 위의 도식이 가능하게 된다.

1. 韓國에서 민주주의의 認識論

위의 도표에서 알 수 있듯이 한국의 민주주의에 대한 인식논리는 각자의 觀點에 따라 서로 다르게 설명되고 있다. 이들 논리를 便宜上 두가지의 기본적 기준의 설정에 의해서 설명될 수 있다. 그 하나는 민주주의를 인식함에 있어서 한국사회를 민주주의를 위한 하나의 터전으로 인식하는 이른바 민주주의의 목적론적 觀點을 의미하는 純粹論을 설정할 수 있다. 다른 하나는 민주주의는 오직 한국사회의 발전과 共同體的 통합을 이룩할 수 있는 보다 效果的인 制度이어야 한다는 논지에서 민주주의를 韓國化해 보려는 意圖性을 지적할 수 있다. 여기에 속하는 논리가 민주주의 變形論이다.

그리고 또 다른 인식 기준으로서 민주주의를 단지 정치제도로 파악하는 제도주의적 인식관점과, 이와는 달리 민주주의는 실제로 그것이 서 있는 사회 경제 문화의 토대위에 전개된다는 經濟主義를 設定할 수 있다. 이러한 認識基準을 서로 결합시키면 위의 도표에서와 같은 4가지의 조합이 가능해진다. 민주주의 유도론, 한국적 민주주의론, 자본주의 必然論, 민중주의적 變革論이 그것이다. 이러한 인식의 논리들은 민주주의가 수용된 이후의 시대적 상황과도 깊은 연관을 맺고 있다. 가령 민주주의 유도론은 해방 이후 이승만의 집권과정에서 논의되었던 주장이었으며 아직도 상당수의 주장자에 의하여 주류적 위치를 차지하고 있다.¹⁶⁾ 그리고 자본주의

16) 이 論理는 학문적으로는 사회과학에서 기능주의적인 성격과 접합되어 있음을 찾아 볼 수 있다. 陳德奎, 現代政治社會學理論, 三英社, 1988, p. 32.

적 필연론은 박정희 집권초기에 주장되었던 논리로서 자본주의적 경제의 발전은 필연적으로 한국사회를 민주주의로 귀일시키게 될 것이라는 주장이다. 그리고 한국민주주의론은 박정희통치시기의 中後半期에 나왔던 논리였다. 民衆主義的 變革論은 최근 한국사회의 진보주의적 주장으로 대두되고 있다. 이들 각각을 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

1. 民主主義 誘導論 : 민주주의 유도론의 핵심적 주장은 다음과 같이 요약될 수 있다. 그것은 첫째로 민주주의는 現代社會의 가장 가치로운 정치제도로서 그것에 의해서만 인간의 기본적 가치와 권리가 보장받을 수 있다. 둘째, 민주주의는 그 제도적 장치나 이념적 가치에서 어떠한 變形도 不可能하며 만일 그러한 변형을 보여주었을 경우 그것은 이미 더 이상 민주주의일 수 없다는 주장이다. 셋째, 政治的으로 民主主義를 實施하게 되면 그것에 부수하여 경제적으로는 풍요한 자본주의적 경제성장이 가능해지며 사회도 근대시민 문화구조를 形成하게 된다는 것이다. 그러므로 이 경우 민주주의는 한 社會를 近代市民社會로 指向하게 하는 가장 중요한 誘導的 制度라고 믿는다.¹⁷⁾

민주주의 유도론은 한국사회에서는 해방직후부터 右派에 의하여 특히 親美的 보수 세력에 의하여 주장되었으며, 이를 위하여 다른 일체의 주장이나 思想 制度 등은 모두 반시대적이고 반동적인 논리로 비판되었다. 이러한 인식론에 의하여 한국의 정치사회를 西歐的인 近代化에로 발전시키려 했기 때문에 이는 자연히 민주주의를 정립하기 위하여 韓國社會를 變形시키는 것에 초점을 두는 논리로 나아갔다. 민주주의, 그것도 미국식 민주주의만이 絶對的인 價値를 가지며 그것을 이룩하기 위하여 필요하다면 단일적이고 통합적인 전용적 文化構造조차도 多元主義的 樣式, 다시 말하면, 多樣性이 미국식 민주주의에 적절한 발전요건이라는 인식에서부터 이를 추구하는 정책적 지향으로 나아갔다. 그러므로 미국의 민주주의는 최상의 정치제도이고 미국식의 민주주의를 이식하게 되면 한국사회의 모든 문제

17) 한승주, “정치 : 민주화의 시련과 진로”, 계간사상, 제 1집, pp. 56~80.

들은 自然히 解決될 수 있다는 지극히 안이한 관념에 젖어 있었다.

2. 資本主義的 必然論 : 이 논리는 주로 박정희 통치기에 주장된 産業化의 主張에서 나왔다.¹⁸⁾ 즉 민주주의는 그것을 발전시키기 위하여 무엇보다도 일정수준의 경제성장이 前提條件이 된다는 주장이 밑바탕에 깔려 있다. 自由黨 時期의 민주주의는 지배세력의 권위주의적 속성을 강화시켰고 시민적 권력을 극단적으로 억압하였기 때문에 그것에 대한 反動的 時期가 장면의 집권기라고 할 수 있다. 이 시기의 무정부적인 정치상황은 민주주의에 대하여 一般市民들에게 挫絶感을 가져다 주었으며 민주주의는 한국 사회에서는 결코 이룩될 수 없는 제도라는 여론조차 일어나기도 했다. 그러면서도 민주주의는 여전히 대부분의 국민들의 의식속에는 절대적인 制度로 자리잡고 있었다. 支配勢力은 그만큼 자유민주주의를 국민들 마음속에 理想的인 制度로 자리잡을 수 있도록 설득하였다. 그 결과 민주주의는 반드시 이룩되어야 할 정치적 가치로 설정되었고 이를 위한 發展의 條件을 確立하려는 노력이 필요하다는 주장이 나오게 되었다.

이러한 주장이 資本主義的 必然論이다. 이 논리에 의하면 민주주의는 자본주의가 발전하게 되면 必然的으로 到來될 수 밖에 없는 제도라고 설명되었다. 그러므로 우선 필요한 것은 자본주의적 경제성장에 있다고 주장되었다. 이 주장의 논리는 당시 朴正熙 統治體制의 주요한 이념적 논리로 설정된 근대화와 산업화의 명분론으로 기능하였다.¹⁹⁾

資本主義와 民主主義는 密接하게 연관되어 있는 것은 사실이지만 그것이 필연적인 因果關係를 보여준다고는 할 수 없다. 자본주의를 성숙시키기 위하여 이른바 “위로부터의 革命”을 이룩하였던 獨逸이나 日本의 경우는 오히려 자본주의적 발전은 민주주의를 종식시키게 되는 결과를 가져온 적도 있었다.²⁰⁾ 即 資本主義가 必然的으로 民主主義를 가져온다고 단

18) 韓昇助, “韓國民主主義의 國家論의 基礎” 韓國政治의 現代的 照明, 韓國精神文化研究院, 1987, pp. 33~41.

19) 陳德奎, “韓國現代政治體系研究” 韓國社會變動研究 I, 民衆社, 1984 참고.

20) 트립버그, 김석근 역, 위로부터의 혁명, 학문과 사상사, 1982. 참조

정할 수 없음에도 불구하고 이러한 주장이 나왔던 것은 당시의 정치지배 세력의 통치의도 때문이었다. 支配體制를 確固하게 定立시키고 저항적인 野黨 政治人의 도전을 차단하면서, 당시의 軍部 支配勢力은 민주주의를 사실상 종식시켰고, 이러한 상황에 대한 자기변명의 논리를 필요로 하였다. 바로 이 요청에 부응하여 나온 것이 자본주의적 필연론이었다.

3. 韓國的 民主主義論 : 이 주장은 박정희 통치후반기에서 집권세력이 보다 구체적으로 權力維持와 그것의 장기화를 목적으로 하여 제시하였던 논리였다.²¹⁾ 당시 反朴正熙勢力의 도전이 민주주의의 복원을 주창하면서 정치사회적 투쟁을 전개하자 이에 맞서서 박정희 등 지배세력은 그들의 통치를 민주주의에 의하여 僞裝할 필요가 있었다. 이것이 한국적 민주주의론의 주장으로 나타났다. 이 主張의 要點은 첫째, 민주주의는 普遍的 制度가 아니라 각 사회의 상황에 부응해야 하는 제도적 변용을 전제로 하게 된다고 주장하였다. 둘째, 韓國社會에서의 민주주의는 한국적 전통을 바탕으로 하여 展開되어야 한다고 주장하면서 그러한 전통으로 新羅時代의 和尙이라던가 朝鮮時代의 鄉約을 예로 들었다. 이러한 제도를 現代的인 意味로 復活시켜야 한다는 것이다. 셋째, 민주주의는 특히 美國式 民主主義는 國家의 危機狀況에는 대응력이 미약하기 때문에 한국과 같은 일종의 국내외적인 위기에 처하여 있는 상황에서는 이를 克服할 수 있는 한국적 민주주의의 確立이 요청된다는 主張을 내세웠다. 그러나 이러한 論理는 이미 그 속에 모순이 내재되어 있었는데, 그것은 민주주의 이념의 普遍性을 무시하면서 단지 制度的인 差異만을 強調하는 地域的 特殊論理를 내세웠기 때문이다. 물론 한국 국민의 人權保障과 사회발전을 위하여 한국사회의 전통과 가치를 전제로 하는 민주주의적 이념의 자기화를 논의하였다면 한국적 민주주의도 어느 정도의 정당성은 인정될 수 있었겠지만, 단지

21) 한국적 민주주의론을 일명 維新理念으로 불리우기도 했다. 다음 것을 참고할 것. 韓昇助, 韓國政治의 指導理念, 第四章, "維新體制와 韓國民主主義" pp. 122~146.

支配勢力의 政權유지를 위한 논리였다는 점에서 비판적 한계와 논리적 정당성을 상실하게 되었다.

4. 民衆主義的 變革論 : 한국의 민주주의는 사실상 국민적 통합을 가져 오기 보다는 분열을 조장하였으며 민주주의라는 이름에 값하는 그 어떤 政治的 效果를 얻지 못하였음도 사실이다. 바로 이점에서 두가지 疑問點이 提起된다. 첫째, 민주주의는 전체 국민적 정치제도로 자리잡을 수 있는가의 疑問이다. 둘째, 한국에서 민주주의가 보다 效果的으로 維持發展될 수 있는 제도적 조치는 무엇이어야 하는가이다. 이 두가지 質問은 自然히 既存의 民主主義에 대한 인식론을 강력하게 부정하게 되었다. 즉 자유민주주의는 단지 少數의 特權層을 전제로 하는 제도에 불과하며, 이는 바로 부르조와 민주주의의 한 典型일 뿐이라고 把握하였다.²¹⁾ 그러므로 대다수의 시민이나 대중은 민주주의 정치에서 단지 정치적 參與의 義務主體일 뿐이지 권력의 향유계층일 수 없다는 사실이 주장되었다. 이러한 일련의 논리에 의하면 민주주의는 政治와 經濟의 유착현상을 초래하게 되며 부패와 부정의 난무를 가져왔고 그것은 政治적으로 強大國에의 縱屬性을 가져다 주는 계기가 되었다는 비판으로 나아갔다. 이러한 인식을 바탕으로 나타난 것이 바로 民衆主義的 變革論이다.²²⁾

이 논리에 의하면 기존의 자유민주주의는 민중적 이익과는 무관한 것으로 인식된다. 그리고 그것에 대치될 수 있는 민주주의적 정치제도는 모든 민중의 自發的이고 主體的인 정치참여를 보장할 수 있는 민중주의라고 생각하였다. 여기서 한가지 지적되어야 할 사실은 이러한 民衆主義的 變革論은 또다시 그 논리의 주장자에 의하여 몇가지 갈래로 나눌 수 있게 된다. 그러나 이러한 差異點은 결국 民衆主義를 確保하는데 있어서 카우츠키적인 方法을 動員할 것인지 레닌주의적 方法을 수용할 것인지의 차이에

21) 이러한 성격의 논지는 다음 책을 참고할 것. 퀴엘, 서사면, 백, 부르조와 지배체제론, 학문과 사상사, 1987.

22) 조희연 등 편, 한국사회 구성체논쟁, 竹山, 1989 참고.

서 연유되고 있으며 基本的으로는 부르조와 지배계급중심의 자유민주주의를 克服하려는 特徵을 보여주게 된다.²³⁾

2. 傳統的 價値와 民主主義 聯關性

한국에서 민주주의의 전개 양식과 그 破行的 性格을 인식하는 관점에서 는 앞에서 살펴본 것처럼 다양한 차이점을 보여지고 있지만 窮極的으로 한 가지 동일한 사실을 찾아볼 수 있게 된다. 그것은 한국의 민주주의는 정치제도적인면에서 그 적실성의 문제를 제기하고 있다는 점이다. 이 문제는 한국 사회의 構造的 特徵과 傳統的 價値體系와 민주주의가 어떠한 관계를 이룰 수 있는가의 문제이기도 하다. 만일 민주주의를 위한 한국사회의 변용이 제기된다면 이는 한국사회를 縱屬變數로 만들게 되며 민주주의를 절대시하게 되는 우를 범하게 된다. 그렇다고 해서 한국사회를 위한 민주주의 자체의 변용은 흔히 지배세력이 보여주었던 것처럼 統治의 合理化 論理로 기능할 여지가 있게 된다.

민주주의와 한국사회사이의 接合의 問題를 해결함에 있어서 하나의 논리적 전제가 설정될 필요가 있는데, 그것은 민주주의의 기본적인 政治思想的 가치체계를 수용하여 한국사회의 전통적 가치와 합일시키면서 이를 최대한 고양시킬 수 있는 制度的 裝置를 마련하는 방법이 모색되어야 한다.

한국에서 민주주의의 수용은 단순히 制度的 모방에 있는 것은 아니다. 그보다는 민주주의의 思想的 가치의 수용에 있다. 바로 여기에서 먼저 문제로 제기되는 것은 한국사회가 수용하려는 민주주의의 가치체계는 무엇인가의 문제이다. 이 점에 대하여 여러가지 주장이 가능하겠지만 대체로 민주주의가 가지고 있는 思想的 價値體系로 다음의 성격이 지적될 수 있다.²⁴⁾ 첫째는 國民主權의 思想이다. 둘째, 基本權 保障을 들 수 있다. 세

23) Barry Hindess, *Politics and Class Analysis*, Blackwell, 1988, 진덕규 역, 정치학과 계급분석, 학문과 사상사, pp. 27~31.

24) N. Bobbio, *The Future of Democracy Polity*, 1988, pp. 98~117.

개, 個人的自由를 確保하는 것이다. 이 세가지 사상적 가치의 수용이 민주주의를 수용하게 되는 기본적 의도이다. 그러나 嚴格한 意味에서 이러한 성격은 한국사회의 전통적 가치관념과 사실상 상치되는 일면이 있음을 認識하게 된다. 왜냐하면 한국사회에서는 국민주권이라던가 기본권 그리고 自由의 意味는 비교적 경시되어 왔기 때문이다. 韓國社會는 이러한 가치와는 기본적으로 상치되는 일면이 있기 때문이다. 이를 어느 정도 造作的인 意味에서 論理化하면 다음과 같은 설명이 가능해진다.

民主主義的 價値觀念

國民主權의 思想追求
基本權의 確保와 保障
價人的 自由의 確保

韓國社會의 傳統的 價値觀念

位階社會의 계서의식에 의한 '安定性 確立'
共同體의 社會構成員의 責任意識
協同體의 獻身과 自己犧牲의 強調

이러한 대비는 자칫하면 의도적인 조작성을 가진다고 할 수 있을지도 모른다. 그러나 여기서 지적하려는 것은 이러한 對比的 事實을 論議하려는 것보다는 한국사회에서 민주주의는 전통적인 가치체계와 불일치적 성격이 쉽사리 발견될 수 있음을 강조하려는 것이다.

민주주의의 가치체계의 중요성이나 한국사회에 시급히 민주주의를 수용하는 것이 時代的 課題라는 식의 論議는 이미 확일적인 선택의지를 내포하고 있음을 지적하려는 것이다. 다시 말하면, 민주주의적 가치체계는 바람직하고, 한국의 전통적 가치체계는 그것에 의하여 대치되어야 한다는 인식의 한계를 지적하려는 것이다. 卽 價値體系는 相對的일 수 밖에 없고 그것은 各者의 觀點에 의하여 表출되는 것이기 때문이다. 이러한 의미에서 한국사회에서 민주주의의 가치체계는 다음과 같은 과정을 거쳐 수용되었다고 할 수 있다.

第1期：民主主義 價値體系와 制度의 優越性 強調時期—이 시기에서는 주로 해방이후 부르조와 지배체제의 확립을 목적으로 하여 자유민주주의

를 최상의 가치체계로 國民들에게 注入시켰던 시기였다. 이 시기의 가장 중요한 강조점은 민주주의는 最上의 理念이며 그것을 확립하는 것이 시대적 과제임과 동시에 그렇게 되면 그밖의 다른 모든 문제들이 자연히 해소된다는 논리가 압도적이었다.

第2期：韓國社會의 傳統的 價値體系의 崩壞時期—이 기간은 대체로 1950년대 중반기에서부터 1960년대초까지 최고조로 나타났다. 민주주의를 확립하기 위하여 무엇보다 요구되는 것은 한국의 전통적 가치체계가 붕괴되어야 한다는 것에서 비롯되었다. 아마도 이 시기의 가장 批判을 받았던 것은 한국사회의 大家族制度였고 祖上崇拜思想 그리고 촌락공동체의식 등이었다. 심지어 단일적인 문화구조나 의식까지도 억지로 미국식의 다원주의로 지향하려는 의도에서 분절화되는 傾向까지 보여주었다.

第3期：韓國社會의 價値體系의 혼돈기—이 시기는 대체로 1970년대 이후부터 나타난 현상으로서 전통적 가치의 붕괴와 서구의 商業主義文化 그리고 민주주의의 극단적인 이기주의적 成就意識에 의한 경쟁심리 등이 혼돈을 일으켰던 기간이었다. 이러한 상황은 자연히 한국사회에서 심각한 가치관의 혼돈을 경험하게 하였으며 나아가서 민주주의 그 자체도 정착될 수 없는 상황을 빚어 놓았다. 다시 말하면, 민주주의를 수용하기 위한 制度的 모방과 그것을 작의적으로 適用시킨 결과 한국사회는 전통적 가치면에서 가치로운 것까지도 無散시켰으며 민주주의도 올바르게 수용하지 못하는 실로 이중적 損失을 經驗하게 되었다.

韓國에서 民主主義는 곧 제도적인 수용이나 移入의 문제가 아니라 가치체계와의 接合에 있음을 제기시켜 주었다. 이는 다시 말하면 민주주의는 한국적 가치관념에 의하여 재정합되어야 하고 그러한 정합은 制度的 基準에 의하여 민주주의를 인식해온 종전의 관념에서 벗어나야 함을 의미하는 것이기도하다.

3. 民主主義의 展開와 價値體系

一般的으로, 政治制度를 단순히 경제사회적 반영체로 파악하려는 논의도 없지않지만 이러한 논의는 歷史決定論的 性格을 가지고 있다. 다시 말하면, 이는 곧 유물사관적인 역사인식으로서, 世界史的 普遍論으로 주장되고 있지만, 현실세계사의 다양성 때문에 적용상 논리적 한계가 없지 않다.²⁵⁾ 유럽사회에서 유물론적 역사인식이 그 나름의 분석적 방법이라면 다른 사회에서도 그것의 적실성을 그대로 適用시켜야 한다는 것은 논리의 확일성이기 때문이다. 바로 이점에서 한국과 같은 사회에서는 經濟社會的 歷史認識이 일면적 분석논리일 수는 있지만 그것과 대치되는 文化的 認識論理도 하나의 인식기반으로서 고려되어야 함은 당연한 것이다.

한국사회에서 민주주의의 수용과 전개를 文化價値觀念의 觀點에서 把握하기 위하여 먼저 서구사회에서 논의되어 온 민주주의의 인식논리를 살펴볼 필요가 있게 된다. 유럽사회에서 민주주의의 전개를 사회경제사적 관점에서 논의하여 온 논리를 살펴보면 대략 다음과 같이 지적될 수 있다. 即, 生産力의 發展이 生産의 社會關係를 변모시켰고 그러한 변모가 국가의 제도적 성격을 변화시켰다는 논리이다.²⁶⁾ 이 논리에 의하면 자본주의는 生産力이 機械化로 올라가고 과학적 방법이 동원됨에 따라서 생산적 사회관계도 이것에 부응하여 이전의 봉건영주가 차지하였던 支配的 位置를 産業 부르조와지가 차지하게 되었고, 농노의 위치에 있었던 被支配階級은 시장에서의 임노동자로 전락됨으로서 사회구조는 부르조와지와 프롤레타리아의 2대 기본계급으로 양분되었다. 이러한 계급구조의 분화과정에서 새로이 대두한 부르조와지의 國家權力占有化가 바로 민주주의라고 설명하고 있다. 그러므로 민주주의는 부르조와 지배계급의 도구로 기능할 수 밖

25) Howard Davis et. als., *Western Capitalism and State Socialism*, Blackwell, 1987, pp. 21~4.

26) Karl Marx, *Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy*, S.W. Vol I. Lawrence and W. Shnet 1962, p. 362.

에 없었으며 그러한 제도의 確立過程이 프랑스나 그밖의 다른 나라에서 發生하였던 市民革命이다.

물론 이러한 論理와는 對照的으로 막스 베버의 文化價值體系的 觀點에서 자본주의적 민주주의를 논의한 경우도 있다.²⁷⁾ 그가 프로테스탄트의 倫理를 통하여 企業家的 資本蓄積 그리고 창의적 기업활동을 설명함으로써 자본주의의 형성을 논의하였음은 잘 알려진 일이다. 이러한 자본주의는 合理性과 正當性を 전제로 하는 정치제도로써 議會制的 民主主義를 확립시킨다는 주장을 내세우고 있다. 이미 앞서서도 말했지만 마르크스주의적 인식이든 베버주의적 인식이든 그것은 보편적인 의미로 파악할 것이 아니라 부분적 설명력으로 이해하여야 한다. 어느 것이 더 타당성이 있는가는 역시 특정 社會의 特殊性이 전제되어야 할 것이다.

한국에서 민주주의의 수용을 설명할 경우 이를 經濟史的 認識위에 서서 논의한다는 것은 논리적으로는 지나치게 普遍主義的 認識위에 서게됨을 의미한다. 경제발전의 단계성이 극히 미약한 사회로서, 그리고 어느 의미에서는 생산력의 고착성이 상당기간 지속되어 온 사회로서의 한국사회는 사회경제사의 단계론을 적용시키기에는 한계가 있기 때문이다. 이 점에서 한국의 現代政治史에서 민주주의의 수용과 展開는 全般的으로 정치제도적인 수용과 그것에 연관된 가치체계와의 접합의 문제라고 할 수 있다. 보다 현실적으로 민주주의가 수용되었던 해방 당시의 성격을 살펴보면, 경제적으로 前近代的 農業中心社會였다. 비록 植民地時代의 軍輸工業이나 식민지적 종속산업이 존재하였지만 그것 자체가 한국사회의 경제적 성격을 자본주의적으로 규정하기에는 한계가 있었다. 대다수 국민은 小作農民이었고 소수의 지주와 商工業者만이 存在하였으며 지주적 經濟聯關性을 가지고 있었던 소수의 자유적 종사자로서의 醫師 辯護士 作家 등이 존재하였을 뿐이었다. 文化的으로는 전통적인 가치체계에 의한 영향력이 강하게

27) Max Weber *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Scribner, 1958 참고.

지배하고 있었다. 구체적으로 權威主義的 儒敎文化는 실제생활에 영향을 미치고 있었다. 개인보다는 가족제도가 삶의 기반이었으며 개인적이기 보다는 집합주의적인 사고가 지배적이었다. 이러한 사회문화적 상황에서 미국식 민주주의는 이미 그것에 합당한 사회적 기반을 상실한 채 단지 지배세력의 이익추구의 한 양식으로 수용되었을 뿐이다. 이러한 과정에서 민주주의는 既存의 社會構造나 가치체계와는 대립 관계에 설 수 밖에 없었다. 민주주의 수용 初期의 이러한 상황을 支配勢力은 그 뒤 계속해서 문화적으로는 多樣性을 상위적 가치체계로 설정하여 기독교의 전파와 민주주의적 연관성까지 강조하였으며 전통적인 가치나 제도를 제약하고 그것을 대치하기 위하여 美國的 社會制度를 급속히 모방하게 되었다. 그러므로 이러한 시도는 미국식 민주주의가 한국사회에서 실패될 수 밖에 없는 자기 제약성으로 나타나게 되었다. 어느 면에서는 이 양자간에는 합일적 수용성을 추구할 수 없는 狀況이었고, 다시 말하자면, 민주주의의 전개는 오히려 한국의 社會的 混亂을 加重시키는 계기가 되고 말았다.

4. 民主主義의 영향과 政治統合

한국의 민주주의는 정치적으로 葛藤의 要因이 되었으며, 그것은 문화적으로 개인들에게 삶의 정당성과 그 가치관까지도 변모시키게 하였으며 경제적으로는 가치배분의 심각한 갈등을 조성시켜 사회구조적 위기로 나아가게 하였다.

이를 정리하면, 민주주의는 다음과 같은 影響力을 한국사회에 미쳤다고 할 수 있다.

1. 政治的 影響: 지배계급의 권력구조의 정당성 결여는 민주주의를 합리화의 수단으로 동원하였으며 이는 정치적 가치로 민주주의를 주장함으로써 실제로 存在하는 요소와의 갈등을 조성시켰다. 심지어 지배계급은 권력의 지속의 한 방편으로 냉전체제를 이용하여 국가위기를 내세워 민주주의에 실제적인 제약을 가하였으며, 이는 곧 국민적인 민주주의적 지지도

를 약화시켰고 결과적으로 정치통합의 와해를 가져오게 되었다. 이러한 와해는 자연히 이념적인 차원에서는 民族主義와 民主主義의 效果的인 접합관계조차도 설정하지 못하게 되었고 지도체계의 층원에서는 정상배적 職業政治人이나 軍部統治勢力의 權力獨占化를 가져왔으며 정책결정과정에서는 공동이익의 보장에서 벗어난 특수계층의 이익옹호로 귀속시켰다. 이러한 현상은 한국사회에서 민주주의의 권위주의체제로의 變貌를 의미하는 것이기도 하다.

2. 經濟的 影響 : 민주주의는 자본주의 경제구조를 바탕으로 하며 발달되고 전개된다는 논지에서 급속한 국가주도의 산업화가 추구된 결과, 자본가로서의 創意性이나 獻身性 그리고 청교도적 정신의 함양보다는 오히려 官權에 결탁하려는 기회주의적이고 졸부적인 천민자본주의의 속성이 형성되었다. 이 과정에서 蓄積된 價値의 자본가적 독점은 사회에서 가치배분의 가장 심각한 갈등으로 나아가게 되었다.

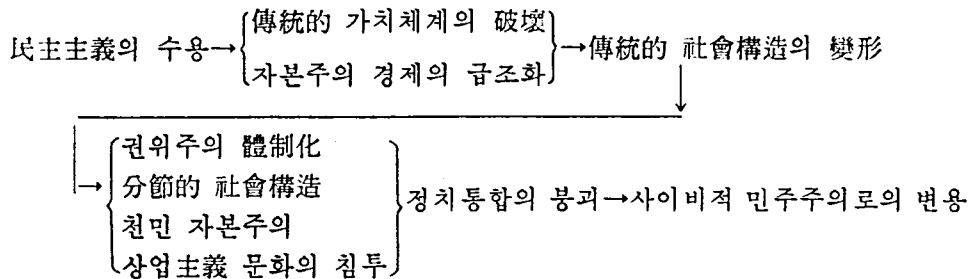
3. 社會的 影響 : 미국식 민주주의는 이른바 이익집단 중심의 정치과정의 개념을 도입함으로써 공동체 중심의 전통적 관념을 대치하게 되었으며, 그 결과 민주주의의 수용 이후 한국사회는 사실상 분절적 사회구조를 드러내었다. 또한 민주주의는 이른바 多樣性을 強調함으로써 변증법적 통합과정의 歷史的 經驗을 가지지 못한 한국사회를 분열적 상황으로 나아가게 하였다.

4. 文化的 影響 : 인간적 자기 절제와 공동체의 헌신성을 전제로 하였던 한국이 미국식 민주주의의 수용 이후 전통적 문화구조는 상업주의적 문화로 변질됨으로써 파괴될 수 밖에 없었고 결과적으로는 천박한 서구문화의 非人間的 屬性을 보여주게 되었다.

이처럼 한국에서 민주주의의 수용은 정치적으로는 派黨的인 權威主義體制로 변질되었고 경제적으로는 천민자본주의로, 사회적으로는 분절사회구조로, 그리고 文化的으로는 商業主義의 비인간적 문화양식으로 전개되었다. 이러한 역기능적 성격은 결국 政治統攝을 와해시킴으로써 한국사회를 위

기로 나아가게 하였다.

政治統合은 흔히 지적되고 있듯이 정치사회 구성원의 정치체제에 대한 歸屬意識이다.²⁸⁾ 이 경우 그것을 구성하는 중요한 요소는 정치체제에 대한 지지도와 정치가들에 대한 信賴度 그리고 政策決定에 대한 자기 참여의 확신성으로 이루어진다. 정치체제의 지지도는 곧 그 사회의 지배 이데올로기의 수용을 의미한다. 그리고 정치가에 대한 지지도는 기존권력 구조의 정당성의 인정으로 나타나며 이는 권력구조의 형성이 국민적 의사와 일치되고 있는가의 與否와 聯關되며, 政策決定의 효과가 일반 국민의 자발적 수용으로 이어지는 심리적 동화과정으로 나타난다. 이러한 全般的인 過程을 살펴보면, 한국사회에서의 민주주의의 수용은 결국 政治統合을 와해시키는 원인이 되었음을 알 수 있게 된다. 이러한 과정을 정리하면 다음과 같은 도식이 가능해진다.



이러한 과정은 결국, 한국 사회는 미국식 민주주의의 수용에 따르는 제도적 적실성을 갖지 못하였기 때문에 그것은 政治支配勢力의 의도적인 민주주의의 변용으로 변모되는 惡循環을 보여주었다. 다시 말하면, 한국사회는 민주주의를 위하여 많은 대가를 지불하였지만 결과적으로 미국식 민주주의의 가치에 대한 회의감을 국민들 사이에 조성시키게 되었다.

IV. 韓國에서의 新支配勢力形成과 民主主義의 危機

韓國 現代政治史에서 민주주의는 마치 절대적 가치체제로 宣傳되어왔

28) Bingham Powell *op. cit.*, p. 27.

다. 그것의 실현만이 한국사회를 정치적으로 발전될 수 있는 것처럼 주장됐다. 그러나 지난날의 정치사적 전개과정을 되돌아 보면 한국에서 미국식의 민주주의의 단순한 제도적 수용은 불가능의 가능성을 전제로 하는 시도에 지나지 않는 것으로 여겨진다. 그렇기 때문에 그것은 政治的인 갈등의 惡循環을 反復하고 있다. 민주주의 제도가 보여주었던 이러한 악순환은 이제 국민적 정치통합에까지 문제점을 외면시켰고 그 결과 미국식 민주주의를 수용하기 위하여 지불하고 있는 政治的 費用은 그것의 수용에서 얻을 수 있는 것을 上廻하고 있다. 이러한 의미에서 여기서는 이러한 상황을 조성시켰던 민주주의적 위기의 근원을 살펴보기로 한다.

1. 韓國에서 政治的 危機의 分析論理

한국에서 민주주의적 정치위기를 조성시키게 된 기본적인 이유는 어디에서 찾아야 할까? 이 점에 대한 대답으로서 우리는 지금까지 논의된 수많은 논리들속에서 事實上 正確한 應答을 제시하기가 어려운 것도 사실이다. 이것에 대한 應答을 찾기 위하여 한국사회에서 민주주의적 정치위기를 분석하는 논리들을 살펴보기로 하자.

1. 官僚的 權威主義的 認識 : 주로 라틴아메리카를 중심으로 하여 논의된 관료적 권위주의에 입각하여 한국사회의 민주주의적 위기를 설명하고 있다. 이것에 의하면 官僚와 軍部 將星의 혼합적 權力 독점체제가 형성되어 민주주의를 한낱 가식적 제도로 전락시키고 權威主義的 暴力體制가 전개되고 있다는 논리이다. 이러한 체제에서는 그 정당성을 산업화와 같은 경제적 성장에 의하여 논리화되고 있다는 것이다. 일견 이러한 논리는 현상적인 측면에서는 상당한 적응력을 가지고 있다고 할 수 있다. 그러나 본질적으로는 라틴 아메리카의 관료적 권위주의와 한가지 차이점이 간과되고 있다. 라틴 아메리카에서의 관료군부집단의 경우 그것을 支援해주는 階級構造로 대지주와 자본가라는 동질적계급의 存在를 찾아 볼 수 있기 때문에 실제로 군부와 관료는 사회계급적인 차원에서는 同 體라는 점이

다. 이점에서 한국 사회에서는 관료와 군부는 동질적 사회계급적 기반위에 놓여있다고 지적하기는 힘들기 때문이다. 그뿐만 아니라 이러한 論理에서는 라틴 아메리카의 국민들의 政治文化의 水準과 文化와 人種的 多樣性, 그리고 宗教的인 면에서 카톨릭의 영향의 특수성을 지적할 수 있다. 그러므로 이러한 성격을 결여하고 있는 한국 사회에서는 하나의 類推的인 說明은 가능할지 모르지만 논리적 적실성으로는 한계를 보여주게 된다.

2. 組合國家論的 認識 : 조합국가론의 논리는 産業化過程에서 양산된 노동자 세력을 정치적으로 억압하기 위한 제도적 장치로서 組合主義가 採擇되며 일면으로는 노동자의 정치 경제적 욕구를 차단하게 되고 다른 한편으로는 勞動貴族을 조성하여 정치적으로 지배계급의 위기적 상황을 극복하게 되는 제도적 장치를 의미한다. 이러한 제도에서는 사실상 권력구조는 權威主義的 更直性을 보여주게 되고 사회구조는 심한 閉鎖性으로 나아가게 되며 경제적으로는 자본가의 이익보장은 물론이고 국가의 경제적 관여가 주도적으로 나타난다. 그러나 이러한 논리만으로 한국 사회의 민주주의적 위기를 설명하는 데는 그 적실성에 한계가 따르게 되는 것도 사실이다. 왜냐하면 조합주의적 상황은 한국에서는 産業化가 어느 정도 전개되고 난 뒤에 이루어진 현상이었으며 이미 그 이전부터 민주주의의 정치적 갈등은 심화되었으며 지배세력의 강압적인 탄압체제가 권력의 중요한 특징으로 자리잡고 있었기 때문이다.

3. 過大成長 國家論的 認識 : 한국사회에서 민주주의적 政治秩序의 崩壞를 동남아시아의 정치적 위기를 논의하였던 합지 알라비의 과대성장이론에 의하여 설명하려는 시도가 제시되었다. 즉, 地主와 官僚 그리고 매판직 기업세력이 연합하여 정치권력을 掌握하고 植民地時代에 발전된 行政官僚體制를 그대로 전수하여 통치함으로써 자연히 정치는 植民地的 屬性을 殘存시켜 중심부 국가에의 종속성으로 기울어지게 되었고 다른 한편으로는 권위주의체제가 지속되고 말았다는 주장이다. 이러한 논리를 한국사회에 그대로 적용시켜 설명하고 있는데, 이 논리 역시 그 적실성에는 계급적

측면에서 문제가 제기될 수 있다.

그밖에 新植民主義的 認識도 민주주의의 갈등을 설명하는 논리로 원용되고 있으며, 이러한 논리는 한걸음 더 나아가서 이른바 國家獨占資本主義論에 의하여 민주주의의 한계를 파악하려는 경향도 보여주고 있다. 이러한 논리는 어느 일면의 설명력은 가지고 있지만 그 발상의 근저에는 현실적으로 民衆主義的 鬭爭의 전략적 의도성이 지배하고 있음을 찾아볼 수 있다.

2. 新支配勢力形成論的 認識

위에서 설명한은 論理들은 한국사회의 특수성이 우선적으로 전제되고 있지 않기 때문에 논의 자체는 일면성을 가질 수 밖에 없다. 그러므로 보다 구체적으로 한국에서 미국식 민주주의의 위기를 가져오게 된 가장 중요한 요인은 한국정치 내면적 속성에서 설명되어야 할 것이다. 그 중에서도 권력구조의 측면에서 이 문제를 파악하는 것이 보다 의미있는 작업이라고 생각한다. 한국사회에서 민주주의의 수용은 경제사회적 발전단계에서 잉태된 것이 아니다. 엄격한 의미에서 당시의 경제 사회적 발전단계에서는 부르조와의 계급구조조차 제대로 形成되지 못한 형편이었으며 이들의 주도적 役割이나 影響力에 의한 민주주의의 수용은 고려될 수 없었다. 오히려 당시 한국사회에서 경제적 주도권을 장악하였던 세력은 지주와 일부 企業人들로서 그들도 식민지시대의 協力關係 때문에 정치적인 영향력 행사에는 한계가 있었다. 그러므로 解放 당시, 즉 민주주의가 수용되기 시작한 초기단계에 있어서 주요한 정치세력으로는 역시 전통적 지배세력으로 지주와 기업인들을 들 수 있으며 이와 동시에 경제적으로는 中間層의 位置에 있었던 知識人들을 들 수 있다. 이들은 階層構造에서는 중간층이었고 사회 속성에서는 지주와 같은 보수주의적 경향을 보여 주었으며 직업구조면에서는 辯護士, 醫師, 教師, 作家 等이었다. 다시 말하면, 전통적 지배세력인 지주나 자산가의 성격을 가지기 보다는 신지배세력의 특징을

보여주었다. 이들에게 한가지 공통된 성격은 일본이나 미국등지의 유학생이었다는 점이다. 그러므로 서구적인 문화양식이나 정치제도에 대하여 어느 정도 이해를 가지고 있었다.

다시 말하면, 한국사회에서 미국식 민주주의의 수용은 경제사적 발전단계에 의한 속성이 아니라 국제관계에서의 중심부에 의한 공여였다. 이러한 공여된 민주주의를 제도적으로 정립시켰던 것은 국민적 합의에서가 아니라 중심부적 연계망에 위치하였던 특정정치세력이었다. 그러므로 여기서 이들을 新支配勢力이라고 규정한 이유는 전통적 지배세력이었던 식민지 시대의 지주나 자산가와는 특징적인 차이점을 보여주고 있기 때문이다.

구체적으로 이들 신지배세력은 경제적, 사회적 기반이 전통적 지배세력과 차이를 보여준다. 즉, 해방이후 미군정시기에 권력의 핵심구조에 함유되었던 지배세력은 전통적 지배세력이 다수였지만, 이미 이 시기에도 적지 않은 숫자의 신지배세력이 대두하고 있음을 보여주고 있다.

구체적으로 미군정 시기의 한국인 고위 관직자중 조사 가능한 86명을 분석해보면 다음과 같은 성격을 보여주고 있다.²⁹⁾

지 주 : 34%

자산가 : 17%

중산층·자유직 : 11%

기 타 : 24%

미확인 : 14%

다시말하면, 식민지 시대의 전통적 지배세력의 존재양식이 주로 지주, 자산가, 친일관료의 3분야였다면, 이들 신지배세력은 중산층적인 사회 경제적 배경을 가지고 있으면서 해외 유학등의 경험을 바탕으로하여 관직을 점유할 수 있었다.

29) 여기에 사용한 통계는 陳德奎, 韓國現代政治史研究序說, 三英社(出刊豫定)에서 인용한 것임.

그러나 이렇게 형성된 美軍政時代의 新支配勢力도 植民地 時代에서는 전통적 지배세력과 近親的인 연대관계를 맺고 있었기 때문에 階級利益의 차원에서는 그들과 일치될 수 있었다.

또한 신지배세력은 李承晩 體制에서는 또다시 새로이 형성된 집단에 의하여 대치되었다. 다시 말하면, 美軍政 時代 權力構造의 중점직위를 점유 하였던 인사들 대다수는 이승만 체제에서는 權力構造에서 탈락되었으며, 단지 지속된 인사는 극소수에 不遇했다. 이승만시대의 핵심권력층의 대다수는 새로이 中産層的인 사회배경에서 층원 형성되고 있음을 찾아볼 수 있다. 이들도 그 공통성이 자산가나 지주적인 특징보다는 중산층으로서 일종의 전문적 기능인의 속성을 보여 주었다.

새로이 대두된 이승만체제의 신지배세력의 존재는 자연히 이전의 전통적 지배세력과 미군정시대의 신지배세력의 연합체에 의한 비판과 도전을 받게 되었다. 바로 이러한 현상은 그뒤 朴正熙體制에서도 역시 權力構造의 形成에 新支配勢力의 성격을 보여 주었고, 탈락된 세력은 野黨의 속성을 가지게 되었다.

이러한 성격은 해방이후 한국의 정치구조가 일반 국민의 통합적인 정치행위의 표출에 바탕을 둔 것이라기 보다는 넓은 의미의 지배계급적인 정치세력간의 대결구도를 보여 주었음을 의미하게 된다. 이들 지배계급적 정치세력의 권력장악 경쟁에서는 국민에 의한 지지와는 무관하게 주로 비정상적 정권 교체를 보여 주었고 여기에는 필연적으로 두가지의 합리화의 조치가 취해졌다. 그 하나가 민주주의에 의한 정권의 합리화였다. 이 경우 민주주의는 국민적 통합이기보다는 단순히 권력지배자의 합리화를 위한 명분에 지나지 않았다. 그러므로 이전의 신지배세력으로 탈락된 집단도 자신들의 권력경쟁과 도전을 민주주의로 논리화함으로서, 민주주의는 정치세력간의 대립의 논리에 불과하였다.

둘째로 신지배세력의 형성에는 예외없이 권력구조의 정당성의 효과적인 방법으로서 중심부 국가의 지원이 동원되었다. 한국의 정치체제가 냉전구

조의 산물이라는 속성 때문에 중심부의 영향에 떨어질 수 밖에 없었고, 이러한 성격은 신지배세력 자체의 권력기반의 하나로 활용되고 있었다.

세제로 신지배세력은 권력구조를 점유함과 동시에 경제적 지원 세력의 토대를 구축하기 위하여 정치권력에 의하여 특정 기업에 편파적인 시혜조치를 강구하였다. 정치에 의한 경제세력의 형성을 도모하여 정·경연대를 이룩하고 있었다. 정권이 교체할 때마다 새로운 경제질서와 재계판도의 재편이 따르는 것도 이러한 이유 때문이다.

그밖에 이들 신지배세력은 교육·문화매체를 동원하여 그들의 정치체제를 민주주의에 의하여 합리화하는 특징도 보여 주었다.

그러나 신지배세력간의 갈등은 1960년 4월 혁명에 의하여 전환기를 맞이하게 되었다. 즉, 그때까지 지배계급적 정치변동의 양상이 일반 국민들의 정치의식에 의하여 도전을 받게 되었으며 그뒤 한국의 정치는 사실상 지배계급적 정치세력간의 갈등을 넘어서서 일반국민의 정치적 민주화에 대한 도전으로 나아갔다. 이러한 현상은 그 뒤 5·16 쿠데타에 의하여 국민의 정치적 변혁 요구를 억압하고 여전히 지배계급적 신지배세력간의 정치경쟁으로 국한시켰지만, 국민의 정치적 욕구는 내면화하게 되었다. 그러한 현상은 1970년대 중반기 이후부터 더욱 첨예화하여, 일반국민의 정치적 욕구는 이른바 민중적 변혁으로 전개되고 있다. 권력구조의 변동에 따라서 단절적이고 항시 새롭게 형성된 지배세력은 그들의 統治의 명분을 표면으로는 민주주의를 주장하면서도 실제로는 자기들의 정치권력을 長期 獨占하고 있었다. 그러므로 민주주의는 건전성이나 국민적 통합감의 주도적인 영향력을 喪失하였으며 지배세력은 지배세력으로서 민주주의를 주장하게 되었고 저항세력은 저항세력으로서 民主主義를 주장함으로써 민주주의는 각자의 명분적 논리에 지나지 않았다. 다시 말하면 민주주의는 오히려 國民統合의 신념체계이기 보다는 사회분열과 지배세력의 통치합리화를 위한 論理였을 뿐이다.

3. 民主主義와 政治統合의 葛藤

새로이 정치권력을 점유하게 된 신지배세력은 언제나 그들의 政治的 정당성을 합리화하기 위한 논리로서 민주주의를 내세우게 되었다. 이들은 一般的으로 다음과 같은 과정을 거쳐서 민주주의에 의한 자신들의 통치를 合理化하였다. 첫째는 이전의 통치세력에 대한 민주주의적 단죄론을 전개하였다. 즉 민주주의가 잘못된 이유는 이전의 지배세력의 反民主主義的 행위에 기인되었다고 주장함으로써 이들의 정치적 책임을 묻고 이와 동시에 과거의 민주주의가 잘못된 것임을 力說하였다. 둘째는 새로운 민주주의적 제도의 창설을 도모하였다. 가령 朴正熙의 통치기에는 민주주의를 주장하면서도 그것을 한국적 민주주의라는 변형을 내세웠던 것처럼 스스로 가장 적실성이 있는 民主主義를 主張하였다. 셋째는 이러한 민주주의를 정착시키는 것이 국가적 과제이고 국민적 의무이기 때문에 새로운 민주주의적 國民教育이 필요하다는 논리를 주장하면서 사회교육은 물론이고 공교육에서도 새로운 內容을 강조하였다.

이러한 일련의 過程에서 특히 정치통합과 연관이 있는 것은 세번째 단계이다. 국민교육을 강조함으로써 사회분위기를 위로부터 강압적으로 展開 재편함으로써 마치 병영국가적인 경향이나 또는 국가주의적 性格까지 보여줌으로써 국민의 자발성은 거의 소진되고 말았다. 이 과정에서는 국민속에 잠재하고 있는 要素中에서 반시대적인 것으로 규정되는 내용이 적시되며 이것을 파괴하는 것을 하나의 當面課題로 설정하였다. 그러나 대부분의 경우 이러한 성격은 한국사회의 전통적 관습이거나 가치체계가 바탕이 되고 있는 것이기 때문에 마침내 韓國社會는 이러한 국민교육적 성향이 강조될 때마다 마치 뿌리뽑힌 사회로의 표류를 보여주게 되었다.

위로부터의 國民教育은 다른 의미로서는 새로운 가치관념이나 생활양식을 내세우고 있지만 사실은 서구의 生活樣式을 모방하는 것에 지나지 않는다. 그러므로 이러한 요소는 자본주의의 상업지향적 성격과 합치되어

상업문화의 난무를 촉발시켰으며 이것에 대한 가장 두드러진 현상이 대중매체의 영향이었다. 새로운 민주주의를 主張할 때마다 서구의 천박한 상업문화의 수용시장으로 전락하게 되었고 그럴때마다 韓國社會의 국민적 정치통합은 사실상 와해되는 현상을 가져왔고 그 결과는 정치행위에서의 과격성을 미화하고 極端的인 사고와 행위양식 그리고 국민적 책임보다는 권력과 욕구의 분출을 강조하는 무정부적인 상황을 조성하게 되었다. 이러한 일련의 과정은 바로 政治統合을 결여한 사회가 보여줄 수 있는 모든 가능성을 적시하게 되었다. 정치지배세력의 한계, 민주주의의 유사적 형태, 公教育의 정치적 이용, 사회적인 국민교육의 자의적 의도성, 그리고 상업주의적 문화양식의 전파라는 일련의 性格들은 정치통합을 급속하게 붕괴시키게 되었다. 이러한 양상은 결국 일반국민들에게 자기 확인의 기준이 되었던 전통적 價値와 유대감을 상실하게 하였고 객관적 가치기준을 마멸시켰으며 나아가서 정치적 극단주의를 조성하게 됨으로써 政治的 危機를 만연시키게 되었다.

V. 結論 : 하나의 가능성에 대한 모색

한국에서 민주주의는 그 수용과정에서 알 수 있듯이 주체적인 필연성 보다는 狀況論的 불가피성에서 이미 한계적 내용을 함유할 수 밖에 없었다. 흔히 민주주의가 자발적으로 성장한 유럽의 자본주의 국가의 경우에는 자본주의 經濟構造 그리고 기독교문화양식, 과학적 생활구조 등의 정치적 합일과정이 빚어 놓은 결과였다. 이렇게 형성된 민주주의가 그 政治的 理念에서는 국민주권개념, 기본권사상, 개인주의적 자유사상을 기반으로 하여 그것을 확보할 수 있는 제도적 장치로서는 각 사회의 특수성을 고려하여 議員內閣制度나 大統領中心制 등 다양한 성격을 보여주었다. 가령 미국만 해도 그들 사회의 다양한 속성을 전제로 하면서 각 지방의 고유권한을 보장할 수 있는 制度的 장치로서 연방제도와 권력분립주의에 의거한

대통령중심제를 채택하였다.

그리고 이러한 制度的 장치의 이론적 당위성으로서 이른바 민주주의의 엘리트 이론까지 제시되고 있다. 그러나 민주주의를 自發的으로 형성 발전시키지 못한 이른바 수용적 위치에 있는 국가나 사회에서는 민주주의의 수용에 적지 않은 問題點에 직면하고 있다. 특히 미국식 민주주의를 수용할 수밖에 없었던 국가의 경우 이러한 사정은 대단히 심각하였다. 전후 美國式 민주주의를 수용하여야 했던 아시아의 국가들, 예를들면 필리핀, 한국 일본의 경우가 여기에 해당된다. 이들 3개국중에서 일본의 경우는 다소 예외적이다. 일본의 경우는 이미 그 이전에 민주주의를 經驗한 적이 있었고 그 나름의 국민적 경험이 있었기 때문이다. 그뿐만 아니라 천황을 중심으로 하는 社會의 권위구조가 유지되고 있었고 문화적 동질성도 유지되었기 때문에 국민적 통합감이 쉽게 확보될 수 있었다. 비록 日本의 민주주의가 보수 연대적 통치구조로서의 한계를 가지고 있다. 해도 실제로 국민주권과 참정권을 보장하고 있다는 점에서는 일본식의 民主主義로 전개되고 있다 할 것이다.

그러나 한국과 필리핀의 경우는 가장 표본적으로 미국식 민주주의의 이입과 수용과정에 한계적 표본이 되고 있다. 사회구조의 특수성과 문화적 전통성 그리고 지배세력의 형성에서의 問題點을 도외시한채 단지 미국식 민주주의만을 수용하여 정당정치는 직업적 정상배의 派黨에 불과하였고 의회는 행정부의 추수적인 기관이거나 국민의 의사와는 무관한 입법화의 기능으로 한정되는 성격도 보여주었다. 다시 말하면 經濟構造의 상황과 문화적 성격을 무시한 미국식 민주주의의 수용은 한국에서나 필리핀에서는 그 자체가 정치적 혼돈을 가중시키는 계기가 되었다. 바로 이점에서 韓國에서 민주주의 특히 그 이념적 가치를 경시한 미국식 민주주의의 일방적인 수용은 어느 경우에서나 국민적 정치통합의 저해를 가져왔으며, 결국은 민주주의 그 자체 때문에 국가의 정치적 위기까지 深化되는 상황을 조성시켰다.

미국식 민주주의의 제도적 수용과 그것을 강화하여 통치권을 지속화하려는 신지배세력이 존재하는 한 한국사회의 민주주의적 정치발전은 위기에 처하게 될 것이며, 이것을 극복하기 위한 하나의 가능성이 모색되어야 할 것이다. 여기서는 이를 위하여 다만 그러한 克服論理로서 다음과 같은 전제조건이 충족되는 이념과 제도의 일치성이 모색되어야 한다는 사실만 지적해 두기로 한다.

첫째, 한국에서 民主主義의 정립을 위하여 민족적 욕구와 일반 국민의 기대감을 충족시킬 수 있는 이념이 정립되어야 한다. 이 理念은 다시말하면 민족과 민주주의의 가치체계를 통합하는 사상체계라야 한다.

둘째, 민주주의는 그 기본적 사상을 전개하기 위한 制度가 사회마다 다를 수 있다는 차원에서 이것이 새롭게 모색되어야 하며 이러한 모색은 국민적접참여, 國民決定, 국민책임을 원칙으로 하여야 하고, 지방자치문제도 고려되어야 할 것이다.

셋째, 새롭게 모색되는 민주주의 제도는 정치가의 정상배적 可能性을 차단하여야 하며 특히 국민적 합의에 의한 통합사회로의 지향을 강조하는 지역공동체적 정치단위를 고려하여야 한다. 그와 동시에 全國的인 정치통합의 문제도 중시되어야 한다.

어느 경우에서나 한가지 제기되어야 할 사실은 오늘의 미국식 민주주의, 이른바 그것은 민주주의 統治危機論의 상황에 있음을 고려할 때 이제 한국 등 아시아에서는 아시아의 문화와 전통에 의한 아시아 민주주의의 형태가 조성될 수 밖에 없는 時代에 직면하였다는 점이다. 즉 아시아 민주주의 형태의 정립이 아시아를 새로운 문명의 창조라는 시대적 요구에 부응하는 歷史의 응답이 될 수 있기 때문이다.

8. 臺灣海峽兩岸의 政治文化 比較

陳鴻瑜(國際關係研究中心 研究員)

대만·대륙 정치문화의 비교

陳 鴻 瑜

- | | |
|-------------|-------------|
| 개 요 | Ⅲ. 조작적 정치문화 |
| I. 분석틀 | Ⅳ. 진정한 정치문화 |
| Ⅱ. 관방의 정치문화 | V. 결 론 |

개 요

정치문화에 대한 연구는 1960 년대에 G.A. Almond 와 M. Verba 가 서구선진국의 시민문화를 연구한데서 비롯되었다. 중국대륙의 정치문화에 대한 연구는 1964 년 R. Solomon 의 저서가 최초였고 1986 년에 이르러서야 비로소 대륙학자들이 이 분야를 연구하기 시작했다. 대만의 경우, 1965 년부터 학자들이 정치태도에 대한 조사연구를 계속해와 관계자료가 대단히 풍부하다.

본 연구는 자료와 연구방법상의 제한으로 인해 설문조사를 통해 대만·대륙의 民意를 직접 알아보지 못하고 문헌상의 비교연구에 국한하였다. 이 글의 분석틀은 G.A. Almond 의 정치문화의 세가지 개념, 즉 官方의 정치문화, 조작적 정치문화, 진정한 정치문화를 원용한 것이다. 그 이유는 이 세가지 측면에서의 정치문화가 비교적 대만·대륙 양측에서 잘 나타나고 있기 때문이다.

대만과 대륙은 모두 정치문화에 있어서 동일한 전통적 배경을 갖고 있고 현재 양측 모두 추진중인 현대화 과정에서 전통적 정치문화는 (현대화의) '재산'인 동시에 '부담'으로 남아 있다. 따라서 양측이 전통적 정치

문화에 대해 어떠한 태도를 가지느냐 하는 것은 현대화된 정치문화 건설에 있어서 관건이 되는 중요한 문제이다. 대만은 애초부터 中華文化를 중시하는 한편 그것이 현대과학기술사회와 조화될 수 있도록 노력하였다. 유교사상은 이제 더이상 정치적 이데올로기도, 관방 유일의 이데올로기도 아니며 일종의 세속화된 사상체계 내지는 자유로이 선택하는 지식으로 변화하였다. 기능적 측면에서 보면, 유교의 존재는 중화민족의 생존상징으로서 인식되고 있다. 1970년대초 일본과 동아시아 '네마리 용'의 경제적 급성장으로 인해 경제발전에 대한 동양문화권의 순기능적 역할이 주목을 받고 유교문화의 기능·역할이 사회적 측면에서 경제적 측면으로 격상되었다. 비록 유교의 몇가지 정치이념은 중화민국 헌법의 민주정신에 위배되지만 유교에서 말하는 정치이념은 현실사회 및 경제생활에서 여전히 중요한 의미를 가지며 특히 지도엘리트층은 전통적 정치문화에 새로운 생명력을 부여하여 유교가 현대과학기술사회에서 새로운 정치사회윤리가 되도록 시도하고 있다.

중국대륙은 마르크스-레닌주의를 신봉하고 유물주의로써 유교사상을 재해석하여 문화대혁명기간 중에는 「批孔揚秦」운동을 전개하여 유교사상을 철저히 배격하기도 했다. 1978년부터 개방정책이 추진됨에 따라 유교사상에 대한 연구가 점차 회복되고 있으나 대부분의 대륙학자들은 유교사상에 대한 비판적 입장을 견지하여 官方이데올로기에 부합하는 부분은 인정하는 반면에 그렇지 않는 부분은 철저히 배격하고 있다. 즉 「批判繼承」의 태도로써 전통적 정치문화를 대하고 있다고 말할 수 있다.

官方의 정치문화면에 있어서 대만은 民有, 民治, 民享의 민주개념을 강조하는 三民主義를 공식이데올로기로 삼고 있다. 대만은 약 40년간 계엄통치를 실시했기 때문에 대만의 민주정치는 계엄이라는 '틀' 하에서 전개된 것이다. 그러나 사실상 40년간에 걸친 민주적 경험과 훈련을 통해 孫中山의 민주개념은 현실정치생활에서 중요한 일부분이 되었다. 그렇다고 대만에서 삼민주의를 결코 교조적으로 해석하진 않는다. 점진적으로 민주

화를 추진하는 과정과 마찬가지로 삼민주의와 현실정책과의 관계 역시 과거의 경직된 구속성과 해석성에서 탈피하여 보다 융통성있는 해석공간을 서서히 허용하고 있다.

중공 官方의 정치문화는 기본적으로 마르크스-레닌주의·모택동사상을 주체로 한 가치체계인데 그 핵심은 유물주의, 계급투쟁, 인민민주독재 등이다. 이러한 가치체계에 근거하여 인민은 그 자유의지에 따라 정치활동에 능동적으로 참여할 수 없고 반드시 공산당의 영도하에서만 정치활동을 할 수 있기 때문에 자유와 민주는 하나의 수단에 지나지 않지 결코 원래의 목적이 아니다. 중공의 영도자는 선거제도로써 영도자를 선택하는 서구식 민주이념을 근본적으로 믿지 않는다. 鄧小平이 1979년에 「4 항기본원칙」을 강조하고 자산계급자유화를 반대한 것도 바로 서구식 자본주의의 길을 중국이 택할 수 없음을 천명한 것이다.

조작적 정치문화면에서, 1946년~1987년 7월 15일까지 계엄통치기간 중 대만 지역의 인민은 선거권과 피선거권을 충분히 누렸다. 또한 비폭력적 상황하에 정치참여가 이루어졌다. 다만 인민의 집회·결사권은 계엄체제의 제한을 받았다. 계엄해제전에는 인민의 시위활동을 법으로 금지하였으나 실제로는 시위사건이 여전히 발생했고, 이런 상황은 1986년 1월 초 「動員戡亂時期集會遊行法」 제정이후에도 마찬가지였다. 또한 계엄기간중에는 정당을 조직하지 못하도록 정부가 통제하였으나 실제로는 계엄해제전에 3개의 새로운 정당이 출현하였고 정부는 암묵적으로 그 존재를 인정하였다. 그리고 계엄해제후부터 1989년 1월 27일 「非常時期人民團體組織法」 공포까지 10개의 새로운 정당이 출범했다.

중공은 「인민」의 정당임을 대단히 강조하고 그 정부를 「인민정부」라고 칭하고 있으나 이는 결코 그 정권이 인민의 선거에 의해 구성되었음을 말하는 것은 아니다. 중공은 1953년부터 선거제도를 채택하였으나 대부분이 비경쟁적인 同額選舉(동액선거)였고 1979년에 새로운 선거법을 제정하여 동액선거제도를 차액선거제도로 개정했으나 대개의 경우 후보자는 중

양의 각급 당위원회에서 결정되고 선거민은 상부에서 내정한 후보자 이름에 동그라미를 그을 뿐 「競選」이란 근본적으로 있을 수 없다. 선거를 통해 구성된 「인민대표대회」는 고무도장에 불과하며 그 기능은 대만의 입법기관과 비교할 바가 못된다. 모든 것이 黨意위주이기 때문에 「인민대표대회」의 대표는 民意를 대표하거나 반영할 필요가 없다.

진정한 정치문화면에 있어서, 대만과 중국대륙의 정치태도에 대한 조사보고를 비교분석한 결과 다음과 같은 차이점을 발견할 수 있다.

첫째, 대만민중의 정치심볼에 대한 인지능력은 상당한 수준이며 특히 정치 사회화과정을 통해 학생들은 이러한 심볼의 암시효과를 쉽게 받아들이고 있으나 중국대륙은 이러한 조사보고가 없는 형편이다.

둘째, 대만민중의 민주정치에 대한 인식은 지극히 높고 정치적 경쟁이 민주정치의 특징이라고 믿고 있으며 반대당의 정치활동이 보장되어야 한다고 생각하고 있는데 이런 인식을 하고 있는 학생들의 분포상황을 보면 대학생들이 가장 높은 비율을 차지하고 있다.

반면에 중국대륙의 경우 조사방문을 받은 사람중 상당히 많은 사람들이 서구식 민주에 찬성하지 않고 장기간에 걸친 노력을 통해서만이 비로서 민주를 실현할 수 있다고 생각하고 있다.

세째, 대만민중은 민주적 절차를 통해 정부의 정책결정에 영향을 미칠 수 있고 정부의 정책결정은 인민의 최대이익을 추구하고 있다고 믿고 있다.

중국대륙의 민중은 정치적 기능과 효과에 대해 낮은 평가를 하고 있고 많은 사람들이 參政(정치참여), 議政(의회정치) 등이 제기능을 발휘하지 못한다고 생각하고 정치체제개혁을 주장하고 있다.

결론적으로 대만과 대륙이 나타내고 있는 각기 다른 정치문화는 40년 간에 걸친 각기 다른 정권체제와 사회화의 결과이다. 무력수단을 제외하고, 어느 일방이 평화적 상황하에 어떤 방법으로서라도 상대방에 영향을 미치거나 상대방을 변화시키고자 한다면 엄청난 장벽에 부딪칠 것이다.

따라서 정치문화는 쌍방이 정치통합문제를 논의할 때 가장 해결이 어려운 문제가 될 것이다. 이밖에 대만과 대륙의 각기 다른 정치문화는 인민의 정치 만족도의 大小를 결정할 뿐 아니라 각각의 정치변화의 방향을 결정하기도 한다.

I. 분 석 틀

1911년 혁명을 통해 중화민국이 건립된 후 엘리트계층내에는 각기 다른 정치이념과 행동양상이 존재했다. 이러한 심리·문화적 차이와 변화는 정치체도의 변화를 직접적으로 촉진시켰으며 이로써 共和와 帝制, 民主와 共產專制 간에 논쟁과 충돌이 발생했다. 1921년 중국공산당의 성립 이후 이 데올로기적 요인으로 인해 이러한 충돌은 극에 달했고 이전의 각종 충돌에 비해 상호조화를 이루기가 더욱 어렵게 되었다. 1949년 이후 중국국민당과 중국공산당이 각각 대만과 대륙을 분할통치하고 상호대치한 지 이미 40년이 지난 오늘날 이런 대립관계는 기정사실화되어가고 있는 추세이며 아울러 쌍방의 정치문화는 보다 뚜렷한 차이점을 드러내고 있다.

정치문화의 연구는 1960년대 Gabriel A. Almond와 Sidney Verba가 서구선진국가를 대상으로 한 시민문화(civil culture)에 대한 연구에서 비롯되었다. 그후 일부 학자들이 자신들이 발전시킨 분석개념을 사용하여 기타지역의 정치문화를 연구하기 시작했고 나름대로 성과를 이루어 학계의 주목을 받았었다.

정치문화의 개념으로써 대만과 대륙을 연구한 최초의 학자는 Richard H. Solomon을 들 수 있다. 그는 1964년에 중공의 정치문화를 연구하기 시작했고¹⁾ 그후 「모택동의 혁명과 중국의 정치문화」라는 책을 발표하여

1) Richard H. Solomon, *The Chinese Political Culture and Problems of Modernization* (Center for International Studies, M.I.T., Massachusetts, Cambridge, 1964)

세인들의 중공의 정치문화연구에 대한 관심을 불러일으켰다. 그러나 유감스럽게도 중공사회의 폐쇄성으로 인하여 연구자들은 서구학자들이 즐겨 사용하는 설문조사의 연구방법을 이용할 수가 없다. 법적인 제함이 철폐되지 않고 사회의 자유스런 분위기가 보장되지 않는 한 외국연구자는 중국대륙에서 방문조사 연구를 할 수 없기 때문에 현재까지 중국대륙에서 정치문화와 관련된 조사연구를 한 외국학자는 아직 없다. 필자가 발견한 대륙학자의 조사보고형식의 논문은 두 편인데 하나는 王福春과 吳曉健이 1986년 11월에 北京大學를 대상으로 행한 민주의식에 관한 random choice 형식의 조사보고³⁾이며 다른 하나는 北京社會經濟科學研究所가 1987년에 실시한 「中國公民政治心理調查」⁴⁾이다.

대만의 정치문화에 대한 연구는 비교적 늦게 시작되었으나 관계자료는 대단히 많은 편이다. 최초의 연구논문은 Richard W. Wilson이 1965년 겨울부터 1966년 봄 사이에 台北市 및 근교에 소재한 3개의 국민학교 학생 695명을 대상으로 실시한 정치사회화에 대한 설문조사연구이다.⁵⁾ 그 뒤를 이어서 다음과 같은 조사·연구논문이 속출하였다. 1967년 봄에 151명의 고등학생과 682명의 대학생을 대상으로 실시한 정치태도에 관한 조사연구, 1970년에 같은 고등학교학생 264명을 대상으로 한 Sheldon Appleton의 조사연구; 1971년 台北市 국민학교 2~6학년 학생들의 정치태도에 대한 袁頌西의 조사연구⁶⁾, 같은 해에 台北市 景美지역 국민학생

-
- 2) Richard H. Solomon, *Mao's Revolution and The Chinese Political Culture*. 솔로몬의 주요연구대상은 대만과 홍콩지역에 거주하는 중국대륙출신의 중국인으로 대상자는 겨우 91명이다.
 - 3) 王福春, 吳曉健, “關於北京大學學生民主意識的調查報告,” 「政治學研究」(北京: 1989년 1월), pp. 24~34.
 - 4) 張結鳳, “祇要經改不要政改理論何在”, 「百姓半月刊」, 제188기(香港: 1989년 3월 16일), pp. 9~10.
 - 5) Richard W. Wilson, *Learning to be Chinese, The Political Socialization of Children in Taiwan* (The M.I.T. Press, 1970)
 - 6) Sheldon Appleto, “Silent Students and The Future of Taiwan” *Pacific Affairs*, Vol. 43 (Summer 1970): “The Political Socialization of College

및 중학생 562명에 대한 정치기능인식의 연구⁷⁾; 1972년 만 18세 성인 2,975명을 대상으로 한 江炳倫의 정치문화연구⁸⁾; 1973년 3월에 전국 1,600명의 선거민을 대상으로 한 시민정치참여에 관한 華力進의 조사연구⁹⁾; 1973년 6월에 발표된 溫秀紅의 台北지역 대학생의 정치문화에 대한 연구¹⁰⁾; 1975년 대만지역 대학생 1,618명을 대상으로 한 陳義彥의 조사연구¹¹⁾; 1975년 3,044명의 중고등학생의 정치태도 및 1985년 1,180명에 대한 Gerald A. McBeath의 조사연구¹²⁾; 1975년 5~6월, 대만대학교 법학·정치학·사회학과 학생 798명의 민주와 법치에 대한 胡佛의 연구¹³⁾; 1980년 2,374명의 중학생의 정치태도에 대한 陳文俊의 조사연구¹⁴⁾ 등 1949년 이래로 대만과 대륙은 각각 상이한 정치사회를 형성하여 비록 동일한 종족과 동일한 원류의 문화배경을 갖고 있으면서도 상이한 정치사회화의 과정을 경과하면서 이에 서로 다른 정치문화를 형성하였다. 비교연구를 순조로이 진행시키기 위해 분석틀에 관한 몇가지 설명을 부가하고자 한다.

Students in Taiwan," *Asian Survey*, Vol.10 (October 1970), pp.910~923; "Taiwanese and Mainlanders on Taiwan: A Survey of Student Attitudes," *China Quarterly*, Vol.44 (October-December 1970), pp.38~65; "Regime Support among Taiwan High School Students," *Asian Survey*, Vol.13 (August 1973), pp.750~760; "The Social and Political Impact of Education in Taiwan," *Asian Survey*, Vol.16 (August 1976), pp.703~720.

- 7) 袁頌西, "兒童與政治: 臺北市國小兒童政治態度之研究", 「政治學報」, 제1기 (臺北: 中國政治學會出版, 1971년 9월); 袁頌西, "家庭權威模式, 教養方式與兒童之政治功效意識: 景美研究", 「恩與言」, 제10권 제4기(1971년 11월)
- 8) 江炳倫, 「臺灣地區人民政治文化與投票指向之調查研究」(미출판, 1973년 6월).
- 9) 華力進, 「臺灣地區公民政治參與之調查研究: (1) 臺灣地區公民投票參與行爲之研究」(미출판, 1973년 8월)
- 10) 溫秀紅, 「臺北地區大學生政治文化之研究」(국립정치대학 정치연구소 석사논문, 1973년 6월)
- 11) 陳義彥, 「臺灣地區大學生政治社會化之研究」(臺北: 저자출판, 1979년 12월)
- 12) Gerald A. McBeath, "Youth Change in Taiwan, 1975 to 1985," *Asian Survey*, Vol.26, No.9 (September 1986), pp.1020~1036.
- 13) 胡佛, 「我國大學生對民主與法治的態度」(國科會研究報告, 1976년)
- 14) 陳文俊, 「中學生的政治態度及其形成因素——青少年的政治社會化」(臺北: 財團法人資訊教育推廣中心基金會出版, 1983년).

첫째, 이 글에서 말하는 정치문화의 개념은 「정치과정에 질서와 의미를 부여하는 태도, 신념, 감정 및 정치체제내의 구성원의 행위를 구속하는 기본가정과 규칙을 의미한다. 또한 그것은 정치이념과 사회내에서의 조작 규범을 포함한다.」¹⁵⁾ 한 사회의 정치문화를 반영하는 정치태도는 정부구조에 대한 태도·경향, 정치 계통내의 타인에 대한 태도·경향, 자신의 정치행동에 대한 태도·경향 등 3가지 측면을 내포하고 있다.¹⁶⁾

둘째, 비교연구시 반드시 객관적인 비교의 기준을 정한다. 국가간의 문화연구와 한 국가내의 두 정치집단의 문화연구를 비교해 보면 전자의 경우 비교적 작업이 용이하며 주관울 배제하고 객관적인 비교기준을 설정하기가 쉽다. 그러나 후자의 경우 같은 문화, 같은 종족인 관계로 기준을 설정하기가 어렵고 기준의 적용성도 제한을 받게 된다. 게다가 정치입장의 차이라고 요소의 개입을 받기 쉬워 분석상의 편차를 가져올 수도 있다. 따라서 이 글에서는 후자의 경우 야기되는 각종 함정을 최대한 피하고자 했다.

하나의 객관적이고도 적용가능한 비교기준을 설정하기 위해 이 글에서는 Gabriel A. Almond가 공산국가의 정치문화를 연구할 때 사용한 3가지 레벨의 개념을 차용했다. 첫째, 官方 혹은 이데올로기상의 정치문화로서 이는 공산당·정부 등 官方에서 공포한 명령, 훈시 및 성명 등이다. 둘째, 조작적 정치문화로서 정부가 단기내에 용인하는 가치, 태도, 감각 혹은 이런 용인을 통하여 성공적으로 목표에 도달할 수 있다고 믿는 정치문화인데, 조작적 정치문화와 관방의 정치문화 사이에는 차이가 있게 마련이고 이러한 차이는 정권이 실제로 용인하는 가치, 태도, 심지어는 행위의 정도와 범위를 반영하게 된다. 셋째, 진정한 정치문화로서 이는 셋

15) Lucian W. Pye, "Political Culture," in David Sills ed., *International Encyclopedia of the Social Science*, Vol. 12 (Macmillan, New York, 1968), p. 218.

16) Walter A. Rosenbaum, *Political Culture*. (New York : Praeger Publishers, 1975), pp. 6~7.

풀조사 및 기타 연구방법 또는 대중전달 매체를 통해 얻어낸 실증자료의 의미를 의미한다.¹⁷⁾

Gabriel A. Almond가 제기한 정치 문화의 세가지 측면은 중국대륙을 연구하는데 활용할 수 있고 동시에 대만에도 적용할 수 있다. 그 이유는 세가지로서 첫째, 대만은 여전히 관방의 이데올로기가 있고 둘째, 관방의 이데올로기와 실제 조작 사이에는 차이가 있으며 셋째, 대만과 대륙은 정치문화에 대한 약간의 조사보고가 이미 발표되었다는 것이 그것이다.

이밖에, 시간과 공간상의 제약으로 인해 동일한 설문조사로써 대만과 대륙지역에서 동시에 조사를 진행시키지 못했고 다만 이미 연구된 기존의 조사자료에 근거하여 문헌상의 비교연구에 그치고 말았음을 밝혀둔다.

II. 관방의 정치문화

중화민국헌법 서문에 보면, 「중화민국 국민대회는 전체국민의 위임을 받아 孫中山(손문)선생이 창립한 중화민국의 遺教에 근거하여, 國權을 공고히 하고 民權을 보장하며 사회안녕을 확립하며 인민의 복리를 증진시키기 위해 이 헌법을 제정한다」라고 분명히 밝히고 있다. 제1조에는 「중화민국은 三民主義에 근거하여 民有, 民治, 民享의 민주공화국이다.」라고 규정되어 있다. 의심할 여지없이 삼민주의는 중화민국 立國의 기본원칙이자 관방의 宣示적이고 상징적인 이데올로기이다.

삼민주의는 본질적으로 중국 전통적 정치문화와 서구의 현대민주문화의 혼합형태이다. 그것이 계승한 중국 전통적 정치문화는 두가지 측면에서 인데 하나는 정통·합법성 관념이고 다른 하나는 세속화된 유교사상이다. 중국인의 관념중에는 소위 「正名」관념이라고 하는 정통성을 대단히 중시하는 경향이 있다. 따라서 孫中山이 그의 사상은 禹, 湯, 文武, 周公을

17) Gabriel A. Almond, "Communism and Political Culture Theory," *Comparative Politics*, Vol. 15, No. 12 (January 1983), pp. 127~138.

이어져 내려오는 道統을 계승한 것이라고 주장하였던 것이다. 즉 孫中山은 오직 서구의 민주관념만을 선전하고 중국 고유의 사상을 소홀히 할 경우 민중과 지식인의 지지를 얻기 힘들다는 것을 깊이 자각하였던 것이다. 세속화된 유교사상이란 일상생활중에 실행가능한 윤리관념으로서 忠, 孝, 仁, 愛, 信, 義, 平和 등이다.

손중산이 제창한 민주사상의 최우선 목표는 중국인 고유의 「君權」관념을 변화시켜 그것이 「民權」의 관념을 갖도록 하는 것이다. 그는 「君權」의 식하의 인민은 오로지 황제에 충성해야함을 알 뿐 民權이 무엇인지 알지 못한다고 비판했다. 그가 말한 民權이란 「인민의 정치역량」이다.¹⁸⁾ 이 힘은 인민의 수중에 장악되어 선거에 의해 나온 대표자에 위임되지 않는 게 가장 좋다. 손중산의 이상적인 민권개념은 일종의 「全民政治」로서 인민이 직접 정치에 참여하여 대표자라는 중간매체를 필요로 하지 않는 것을 말한다. 기본적으로 손중산은 철저한 민권론자는 아니다. 그는 우선 합리적인 정치체계를 건립하여야만 비로소 정부에 대한 인민의 지지 특히 「민권」 정부에 대한 지지를 얻어낼 수가 있지 만약 그렇지 않을 경우 고조되는 「민권」은 정부권위에 반대하는 무정부주의로 변할 가능성이 크다고 생각했다. 따라서 그는 결코 무제한적인 민권의식을 적극 고취시키지 않고 인민이 權能구분제화의 민권의식을 밀도록 요구하였는데 그 목적은 안정적이고도 서구의 그것을 초월한 정치체계를 건립하고자 함에 있다.¹⁹⁾ 사실상 「전민정치」의 이상은 결코 중화민국 헌법에 구현되지 못했고 헌법에 규정된 것은 대의정치체제이다.

대만에서의 40 년간에 걸친 「訓政」을 통해 손중산의 민주관념은 이미 현실정치생활의 중요부분이 되었다. 그러나 대만은 결코 삼민주의를 교조적으로 보지 않고 점차 민주화를 추진하는 과정과 마찬가지로 삼민주의와

18) 孫中山, 「三民主義」, 民權主義 第一講.

19) 陳鳴瑜, “三民主義與政治文化”, 「政治文化」, 제 2기(1985년 9월), pp. 89~96.

현실정책과의 관계에서도 점차 그 경직된 구속성과 결정적 해석성을 벗어나고 있는 추세이다. 즉, 현실정치생활중에서 신축성있는 해석공간을 허용하고 있다.

중공의 官方정치문화는 기본적으로 마르크스·레닌주의-모택동사상을 주체로 하여 형성된 가치체계인데 그 핵심은 유물주의, 계급투쟁 및 인민민주독재이다.²⁰⁾ 이러한 가치체계에 근거하여 인민은 자신들의 자유의사대로 정치활동에 주체적으로 참여할 수 없고 반드시 공산당의 영도하에서만 활동할 수 있다. 따라서 자유와 민주는 일종의 수단에 지나지 않는 것일 뿐 결코 본연의 목적이 아니다. 모택동은 선거절차를 통해 영도자를 선출한다는 서구식 민주이론을 전혀 중요시하지 않았다. 그는 1967년 중국을 방문한 알바니아 군사대표단을 접견한 자리에서 「어떤 이들은 선거제도가 좋은 것이고 또 민주적이라고 말하지만 내가 보기엔 선거란 문명의 낱말에 불과하며 나는 진정한 의미에서의 선거가 있다는 것을 인정하지 않는다. 북경지역구에서 나를 인민대표로 선출하였지만 북경시내에 과연 몇명이나 나를 진정으로 이해하고 있겠는가? 주은래가 총리에 임명된 것도 당 중앙에서 결정한 것이라고 나는 생각한다.」²¹⁾

장기간에 걸친 공산당의 통치하에 소위 프로레타리아독재는 결국 공산당 일당독재로 변하였고 심지어는 일인독재로 화하고 말았다. 예컨대 唐靜權은 다음과 같이 이에 대해 비판했다. 「우리(중국공산당을 지칭)는 과거 일원화된 영도체제, 당정미분리, 당이 정부를 대신한 고도의 중앙집권, 모든 권력의 黨委로의 집중(특히 제1서기로의 집중) 등의 권력구조를 특징으로 하였던 바 이는 종종 일인독재로 귀결되었다.」²²⁾

등소평은, 1979년 3월 30일에 4항기본원칙(사회주의의 견지, 인민민

20) 「毛澤東選集」, 제 4권(北京:人民出版社, 1964년), pp. 1, 473~1, 486 참조.

21) 「毛澤東對阿爾巴尼亞軍事代表團的講話」(1967년 5월 1일), 「毛澤東思想萬歲」, 제 1권, p. 678.

22) 唐靜權, 「增強人民民主意識, 建設社會主義民主政治」, 「南開學報」, 1988년 제 3기, pp. 16~21.

주독재의 견지, 공산당영도의 견지, 마르크스·레닌주의-모택동사상의 견지)의 견지를 강조하면서 말하길, 「중국에서 4개현대화를 실현시키려면 우리는 사상·정치부문에서 4항기본원칙을 반드시 견지해야 한다. 이는 4개현대화를 실현시키기 위한 기본 전제이다.»²³⁾ 1985년 등소평은 부르조아지 자유화사상을 비판하면서, 「4인방을 분쇄한 후 중국에는 부르조아지 자유화를 부르짖고 서구 자본주의국가의 민주, 자유를 숭배하며 사회주의를 부정하는 사조가 대두되고 있는데 이는 잘못된 것이다. 중국이 현대화를 추진하려면 결코 자유화를 방치해선 안되며 절대 서구식 자본주의의 길을 걸을 수 없다.»²⁴⁾고 말했다. 그는 또한 「4개현대화를 추진하는 과정에서 부르조아지 자유화의 음모가 존재한다. 따라서 4개현대화가 50~70년에 걸쳐 진행된다면 부르조아지 자유화를 반대하는 문제 역시 50~70년간 병행하게 된다」²⁵⁾고 경고했다.

Ⅲ. 조작적 정치문화

중화민국이 1945년 10월 25일 대만을 되찾은 후 다음 해 2월에 대만 지역에서 村里長선거를 실시하여 민주식 선거제도의 서막을 올렸다. 1969년에는 헌법 임시조항에 의거하여 中央民意代表를 增補하는 선거를 실시하여 평화적으로 선거절차를 마쳤다. 다만 1977년 11월 19일 선거로 인해 유혈폭동이 발생한 中壢事件때 2명이 사망한 적이 있다.²⁶⁾ 전체적으로 볼 때, 1946~1987년 7월 15일 사이의 계엄통치 기간중 대만지역의 인민은 선거권과 피 선거권을 충분히 누렸으며 비폭력적 상황하에서 정치

23) 「鄧小平文選(1975~1982년)」(北京：人民出版社，1982년)， pp.150, 226 참조.

24) “鄧小平同志論堅持四項基本原則與反對資產階級自由化”，「中國共產黨月刊」，1983년 6월호， pp.11~17.

25) “堅持四項基本原則，一心一意搞四個現代化建設——鄧小平論述國內情勢”，「中國政治月刊」，1987년 5월호， pp.12~13.

26) 李筱峰，「臺灣民主運動四十年」(臺北：自立晚報出版)， pp.124~125.

참여가 이루어졌다. 단지 인민의 집회결사(정당건립을 지칭)의 권리는 계엄체제의 제한을 받았다.

계엄해제전에 비록 인민의 시위활동을 법으로 금지하였으나 실제로 시위사건은 여전히 발생했다. 처음으로 정치적 성격의 시위가 발생한 것은 1979년 2월 22일이었다. 1980년대초 이후 발생한 가두시위는 성격상 많은 변화가 있게되는데 과거처럼 정치적 시위에 국한되지 않고 예컨대 환경보호, 반핵, 공해반대, 농민이익보호, 노동자의 임금인상 및 연말보너스 증액요구 등이 모두 요구의 대상이 되었다. 비록 정부가 1988년 1월 11일 「戡亂時期集會遊行法」을 제정하여 가두시위활동을 규제하였으나 정식 신청절차를 거치지 않은 가두시위활동이 불시에 발생하곤 했다.

이러한 정치참여에 대한 높은 관심은 정당활동에 대한 인민의 높은 관심에서도 잘 나타나고 있다. 고도의 경제성장에 따라 민주화에 대한 요구 역시 그에 발맞추어 고조되어 계엄기간중 정부가 비록 인민의 정당활동을 제한하였으나 사실상 계엄해제전에 이미 3개의 새로운 정당이 출현했으며 정부 역시 그 존재를 묵인하였다. 계엄해제 후부터 1989년 1월 27일 「非常時期人民團體組織法」 공포 사이에 10개의 새로운 정당이 속출하였다.

중공은 「인민」을 대단히 강조하는 정권이다. 예를 들어 그 정부를 「인민정부」라 부르고 군대를 「인민해방군」, 법원을 「인민법원」, 사회주의민주를 「인민민주독재」라고 각각 부른다. 그러나 이것은 결코 그 정권이 인민의 선거를 통해 이룩된 것임을 나타내는 것은 아니다. 중공은 1953년 2월 「全國人民代表大會及地方各級人民代表大會選舉法」을 제정하여 鄉, 鎮, 市轄區 및 區를 획정하지 않은 市 등 기층단위에서 직접선거를 실시하고 縣이상 단위에 대해선 간접선거를 실시하며 선거시 거수방식 혹은 무기명 투표 등의 방법을 채택할 것을 결정했다.²⁷⁾ 1979년 7월 1일 제5기 「全

27) 蕭蔚雲, 魏定仁, 寶音胡口雅克琪 편저, 「憲法學概論」(北京大學出版社, 1982년 9월), p. 376.

國人民代表大會」 제 2 차 회의에서 새로운 선거법을 통과시켜 직접선거의 범위를 人民公社, 鎮, 市轄區 및 區를 획정하지 않은 市에서 縣, 自治縣으로 확대 실시하고 등액후보선거에서 차액선거로 개선하였으며 후보자의 선정도 토론과 민주적 현상을 거치도록 했고 일률적으로 무기명투표의 방식을 채택했으며 각급 인민대표후보자는 전체 선거민 혹은 선거인 대표의 과반수 찬성을 득해야 당선될 수 있도록 하였다.

과거 30 여년 동안 후보자명단은 중앙각급 黨위원회에서 결정하고 선거민은 상급기관에서 정한 이름에 동의표시만을 하였을 뿐 「競選」이란 근본적으로 존재하지 않았다. 1986년 12월 安徽省 合肥市에서 대학생들이 「인민대표」 후보자가 여전히 당위원회에서 획일적으로 결정하는데 대해서 반발하여 시위활동을 전개했다. 1987년 20개 省, 自治區, 直轄市의 「인민대표대회」, 「정부」, 「정치협상회의」 및 「고등인민법원」, 「인민검찰원」에 대해 선거제도를 개선하여 처음으로 차액선거방식을 도입했다.

그러나 우리가 반드시 짚고 넘어가야 할 것은 선거를 통해 선출된 중공의 인민대표는 그 기능상 대만의 民意代表와 비교할 것이 못된다. 대만의 민의대표는 의회에서 민의를 반영하고 정부를 감독하며 입법권을 통해 행정부문을 제약하는 기능을 하고 있다. 그러나 [중공의 인민대표는 일종의 정치적 배려에 지나지 않고 인민대표회의도 고무도장과 같이 당이 제출한 안전에 대해 찬성투표만을 던질 따름이다.

중공은 4 항견지를 고수하고 있으므로 '인민이 정부의 행위에 대해 비판하는 것을 금지하고 있으며 모든 언론매체는 정부와 당의 통제하에 있는 실정이다. 1979년 개방정책을 실시한 이후 대거접촉의 기회가 늘고 적잖은 수의 유학생들이 귀국함에 따라 이에 자극을 받은 지식인들은 민주와 자유를 요구하게 되고 특히 方勵之와 같은 친서방 지식인들은 정치개혁을

28) 川木, “大陸縣總議會實行直接選舉”, 「聯合日報」(필리핀), 1987년 6월 17일, 제 11면; 偉翔, “從差額選舉看大陸民主”, 「聯合日報」, 1988년 3월 9일, 제 5면.

주장하면서 심지어 자유로이 신문을 창간하고 비판적 의견을 스스로 없이 개진할 수 있도록 해 줄 것을 요구하게 되었다.²⁹⁾

1989년 4월 15일 胡耀邦의 서거를 추모하면서 전개된 북경대학생들의 민주, 자유, 反부패시위는 이어서 언론계인사들이 언론자유를 요구하면서 가담하였고 교사, 노동자, 군인, 관리 등이 가세하여 그 수가 10여만 명에 이르렀다. 그러나 이러한 민주주의 요구는 중공당국에 의해 받아들여지지 않았고 오히려 「반혁명」이란 죄명으로 진압되고 말았다.

근래 중공지식인들의 끊임없는 민주화운동을 통해 볼 때 대만의 상황과 많은 차이가 있음을 알 수 있다. 대만은 현재 민중운동을 통해 민주나 언론자유를 요구하는 단계를 넘어서서 최근 전개되고 있는 가두시위는 환경보호, 임금, 반핵 등 개별문제에 초점을 둔 것이고 정부는 민중의 가두시위를 상당한 정도로 허용하고 있으며 비교적 규모가 크고 통제 불가능한 민중운동에 대해서는 경찰과 헌병을 동원하여 질서를 유지할 뿐 군대를 동원하여 진압한 적이 없다. 중공은 문화대혁명말기와 천안문학살사건 두차례에 걸쳐 군대를 동원하여 진압하였는데 이는 본질적으로 절대권력을 숭배하고 민주적 요구에 대해 협상이나 양보를 한 경험도 없고 하지도 않을 것이라는 데 그 까닭이 있다.

IV. 진정한 정치문화

1. 정치적 상징에 대한 인지

Wilson 이 695명의 국민학생을 대상으로 한 조사에 의하면 대만지역 아동은 아주 어릴 때부터 손중산, 국기, 삼민주의, 蔣총통(장개석) 등의

29) 方勵之, 「民主不是賜予的——方勵之政治言論集」(香港:中國現代化學會出版, 1987년), p. 89.

30) 중공에 언론자유가 없다는 사실에 대해서는, 千家駒, “從『世界經濟導報』整頓說起——中國言論自由的一次考驗”, 「南洋星洲聯合早報」(싱가폴), 1989년 5월 15일, 제12면 참조.

정치적 상징에 대해 잘 알고 있다.³¹⁾ 袁頌西는 1971년 대만지역 국민학교 2~6학년 학생들의 정부지도자에 대한 인지를 조사한 결과 국민학교 학생들은 國父에 대한 인지가 가장 높고 그 다음이 蔣총통(장개석)으로 나타났다.³²⁾ 陳義彥이 1975년 대만지역 대학생 1,618명을 대상으로 한 설문조사에서 정부의 상징물에 대한 인지중 가장 민감하게 연상반응을 나타내는 것이 蔣총통(23.55%), 행정원(16.07%), 國父(15.39%), 헌법(14.65%), 삼민주의(12.24%) 등 (10개의 선택항목 중) 5개에 집중되어 있는 것을 볼 때 조사대상의 학생들의 정부에 대한 인지가 특수한 단일개념에 집중되어 있지 않고 비교적 광범위하게 산재되어 있음을 알 수 있다.³³⁾

Wilson이 「누가 법률을 제정하는가?」라고 질문한 것에 국민학교 1~6학년 학생들의 대답을 보면 학년이 올라갈수록 입법원이 입법업무를 담당하고 있다는 것을 분명하게 알고 있다. 그러나 6학년 학생중 상당수가 손중산이라고 대답했는데 이는 정치사회화가 가져온 결과일 가능성이 높다. 특기할 점은 이런 사회화는 아동으로 하여금 집단의 최고지도자를 인지하고 그 최고지도자가 집단의 상징이자 대표라는 것을 알게 하지만 정치과정을 알게하지는 못한다는 것이다.³⁴⁾ 陳義彥의 연구도 Wilson과 유사한 결과를 나타내고 있는데 그는 대만지역의 학생은 국민학교에서 대학에 이르기까지 모두 정부에 대한 인지의 영상이 초인적 느낌을 불러일으키는 최고지도자나 이데올로기를 중요한 상징으로 연상하고 있다고 분석했다. 대학생의 경우 점차적으로 정부기구 및 정치규범을 정부상징의 연상으로 여기는 추세로 바뀌고 있다.³⁵⁾

31) Richard W. Wilson, *op. cit.*, p. 93.

32) 袁頌西, “兒童與政治”, 「政治學報」, 제 1기(1971년), p. 74.

33) 陳義彥, 「臺灣地區大學生政治社會化之研究」, p. 50.

34) Richard W. Wilson, *op. cit.*, pp. 95~97.

35) 陳義彥, 앞의 책, p. 53.

2. 민주에 대한 태도

陳義彥이 대학생의 정치태도를 조사분석한 자료를 보면, 「민주정치가 가장 좋은 政體이다」라는 문제에 대해 동의한 사람이 82.14%이고 동의하지 않은 사람이 17.86%, 「민주정치란 서서히 성장하는 것이다」라는 문제에 동의한 사람이 96.66%, 동의하지 않은 사람이 3.34%로 각각 나타났는데 이는 대만의 민주정치의 실현에 대해서 대학생들이 강한 믿음을 갖고 있음을 잘 말해주는 것이다.³⁶⁾

胡佛의 대학생 조사보고 역시 같은 결과를 보여주고 있는데, 「우리나라에서 민주가 어느 정도 실현되고 있는가?」라는 문제에 「아주 적절하다」 7%, 「꽤 적절하다」 26%, 「적절한 편이다」 44%, 「조금 미흡하다」 19%, 「꽤 미흡하다」 3%, 「아주 미흡하다」 1%로 각각 대답했는데 긍정적으로 대답한 처음 3부류를 합산할 경우 77%, 부정적 대답은 23%라고 볼 수 있다. 「우리나라에서 法治가 어느정도 실현되고 있는가?」라는 질문에, 「아주 적절하다」 18%, 「꽤 적절하다」 43%, 「적절한 편이다」 32%, 「조금 미흡하다」 6%, 「꽤 미흡하다」 1%, 「아주 미흡하다」 0%로 각각 대답했다. 긍정적 대답이 93%, 나머지 부정적 대답이 7%인 셈이다.³⁷⁾

Gerald A. McBeath가 1975년과 1985년 두차례에 걸쳐 1,180명의 학생을 대상으로 행한 정치태도에 관한 조사연구에 따르면, 「선거후보자는 정부의 정책을 비판할 수 있도록 허용되어야 하는가?」라는 질문에, 1985년의 조사자료의 경우 46%의 조사대상자가 찬성을 표시했고 반대자는 40%였는데 이는 1975년 조사자료와 별반 차이가 없는 것이다. 「정부는 반정부사상의 표현을 규제해야 하는가?」라는 질문에, 43%가 찬성, 45%가 반대를 표시했다. 「모든 선거후보자는 평등한 선거기회를 가져야 한다」

36) 앞의 책, pp. 72~73.

37) 胡佛, “我國大學生對民主與法治的態度”, 「行政院國科學獎助報告」(1976년), pp. 49, 69.

라는 문제에 96%가 찬성, 3.5%가 반대의견을 나타냈고 「정당간의 경쟁이 국가발전에 이롭다」라는 문제에 50%가 반대, 41%가 찬성했다. 이를 통해 McBeath가 얻은 결론은 「대만의 학생은 서방국가의 같은 학년의 학생과 마찬가지로 학년이 올라갈수록 정치적 차이를 인정하고 정부당국을 비판하는 경향을 나타낸다. 그러나 대만학생이 서양학생과 다른 점은 낮은 정치효능감(정치적 행위를 통해 나타날 수 있는 결과에 대한 평가 및 인식을 의미—역주)을 나타내고 있는데 즉 정치적 경쟁에 대해서 부정적 견해를 가지고 있다는 것이다」 또한 그는 10년간의 간격을 두고 실시된 두차례 조사연구를 통해 대만학생의 정치태도의 변화는 그다지 크지 않으며 정치적·경제적 발전에 따라 변동을 일으키지 않았는데 이는 교육체계가 지나치게 보수적인데 주원인이 있다는 사실을 발견했다.

3. 정치효능감

袁頌西는 1971년 국민학교와 중학교 학생 562명의 정치효능감을 연구한 결과 「정치효능감이 극히 높거나 낮은 경우는 소수이고 그 중간(높지도 낮지도 않음)이 대다수를 차지하고 있고 점차 낮은 쪽으로 발전하는 추세에 있다.」는 사실을 발견했다. 또한 陳義彥의 연구에 의하면, 대만의 대학생의 정치효능감 역시 중간정도를 나타내고 있으나 점차 높아지는 추세를 보이고 있는 것으로 보고되고 있다.⁴⁰⁾ 陳文俊의 연구도 대만의 중학생들이 中上정도의 정치효능감을 나타내고 있다고 분석하고 있다.⁴¹⁾

중국대륙의 경우, 정책상의 제한과 정치적 분위기의 영향으로 과거 정치태도방면에 관한 실증적 조사연구를 한 것은 거의 없는 실정이다. 1986

38) Gerald A. McBeath, "Youth Change in Taiwan, 1975 to 1985", *Asian Survey*, Vol. 26, No. 9 (September 1986), pp. 1,020~1,036.

39) 袁頌西, "家庭權威模式, 教養方式與兒童之政治功效意識——景美研究"——「恩與言」, 제10권 제4기(1971년 11월), p. 43.

40) 陳義彥, 앞의 책, p. 107.

41) 陳文俊, 앞의 책, p. 54.

년 11월 중순에 王福春과 吳曉健이 북경대학에서 무기명형식의 설문조사를 한 것이 있는데 random choice 방식으로 발송된 설문조사 600부중 257부가 회신(42.8%의 회신율)되어 왔다. 1987년 7월 「北京社會經濟科學研究所」에서 행한 「中國公民政治心理調查」의 경우 5천부의 설문지중 3,221부만이 회신되어 왔다.

1) 민주에 대한 인지

王福春과 吳曉健이 「민주의 중요한 원칙중 하나는 소수는 다수에 복종하고 다수는 소수를 보호해야 한다」라는 문제를 제기하였을 때, 동의한자가 33.6%, 동의하지 않은 자가 48.4%, 「모르겠다」고 대답한 사람이 17.7%로 나타났다. 동의하지 않은 사람중에 黨員의 비율이 團員보다 높았는데 각각 53.3%와 46.7%를 차지했다. 또한 여자가 남자보다 비율이 높았는데 각각 54.6%, 45.4%이며, 저학년이 고학년보다 높은 비율을 나타내었는데 각각 58%, 42%이고 농촌출신의 학생이 도시출신학생보다 높아 각각 62%, 38%이다.

2) 민주에 대한 실천에 관한 견해

王福春과 吳曉健의 질문중 「장기간에 걸친 봉건전제주의의 전통으로 인하여 우리나라 사회주의민주제도를 실현시킬 가능성이 있는가?」라는 문제에 대해 「장기간의 노력을 통해야 된다」 96.1%, 「아주 빨리 실현시킬 수 있다」 1.1%, 「불가능하다」 2.7%로 각각 대답했다.

「11기 3중전회 이래로 전개된 우리나라 사회주의민주의 건설정도는 어떠한가?」라는 문제에 대해, 「아주 많은 진전이 있다」 43.6%, 「진전된부분이 있으나 그다지 크지는 않다」 49.7%, 「전혀 진전이 없다」 5.6%, 「모르겠다」 1.1%로 각각 대답했다.

「사회주의국가의 사회·정치생활에 있어서의 민주화는 집권당의 당내생활의 민주화에 달려있다」라는 문제에, 「동의한다」 58.7%, 「동의하지 않는다」 30.8%, 「모르겠다」 10.7%로 각각 대답했다.

3) 정치효능감

「당신은 당과 국가의 정치활동에 흥미가 있습니까?」라는 질문에, 「평소 자주 논의한다」 61.8%, 「별로 논의하지 않는다」 33.7%, 「흥미가 없어 논의하지 않는다」 3.6%로 각각 대답했다.

「당신은 우리나라 민주의 건설과 발전에 관심이 있습니까?」라는 질문에, 「대단히 관심이 있다」 42%, 「비교적 관심을 가지고 있다」 41.9%, 「별로 신경쓰지 않는다」 10.7%, 「관심이 없다」 4.5%로 각각 대답했다.

「北京社會經濟科學研究所」의 조사에서, 「당신은 사회주의국가에서 산다는 것을 자랑스럽게 생각하는가?」라는 질문에 긍정적인 대답이 54.15%인데 그중 간부들이 많은 비중을 차지하고 있다.

「공산당원이라는 사실에 자부심을 느끼는가?」라는 질문에 긍정적인 사람이 57.2%, 부정적인 사람이 42.8%이다. 공산당에 대해 일반시민들은 그다지 매력을 느끼지 못하는 것으로 나타났는데 공산당에 가입하기를 희망하는 사람이 43%에 지나지 않고 희망하지 않는 사람이 57%나 된다. 그리고 「공산당원의 모범적 기능에」대해서 「좋다」 18%, 「나쁘다」 78%로 각각 나타났다.

「중국의 발전이 더딘 것은 정치체제에 주요원인이 있다」는 문제에 대해 동의한 사람이 72%이다. 현재 정치체제를 개혁해야 된다고 대답한 사람이 66.7%로서, 전문대 이상의 학력을 가진 사람 가운데 정치체제개혁을 주장한 비율이 79.48%이고 국민학교졸업자 40.32%, 문맹자 50%로 나타났는데 이는 학력의 고하를 막론하고 대다수가 현행 정치체제에 불만을 느끼고 개혁을 추진해야 한다고 판단하고 있음을 잘 말해주고 있다

위 조사를 주관한 「북경사회경제과학연구소」 연구원 閻琦는, 「정치적인 측면이건 정치참여 측면이건, 중국인민의 정치능력은 대단히 박약한 것이다. 비록 조사대상자의 75%가 민주가 필요하다고 얘기하고 있으나 많은 사람이 민주가 무엇인가에 대해 전혀 모르고 있다. 제도적 측면에서 자유를 인식하는 문제나 시민권리의 측면에서 인식하는 문제 등 어느 것도 제대로 하지 못한다. 또한 법치의식이 대단히 희박한데 정부의 권력을

제한할 필요성에 대한 인식이 부족하며 심지어는 시민의 의식속에서 헌법이 차지하는 위치가 그다지 높지 않다는 것이다. 중국인민의 정치효능감도 강하지 못하는데 많은 사람이 정치참여나 의회정치가 어떤 기능을 발휘하리라고 생각지 않는다.»⁴²⁾

대만과 중국대륙의 정치태도에 대한 조사보고를 서로 비교해 보면 다음과 같은 사실을 알 수 있다.

첫째, 대만의 조사대상자들의 정치적 상징에 대한 인지는 대단히 높은 수준이었으며 특히 정치사회화를 통해 학생들은 이러한 상징물이 은연중에 암시하는 효과를 쉽게 받아들이고 있는 반면 중국대륙에서는 이런 종류의 조사보고가 없는 실정이다.

둘째, 대만의 조사대상자들은 민주정치에 대해 지극히 잘 인지하고 있고 정치적 경쟁이 민주정치의 특징임을 믿고 있으며 반대당의 정치적 활동이 보장되어야 한다고 생각하고 이런 인식은 초중학생에 비해 대학생이 훨씬 높은 수준을 나타내고 있다.

중국대륙의 경우, 많은 사람들이 서구식 민주제도에 찬성하지 않고 장기간의 노력을 거쳐야만 실현될 수 있는 것으로 생각하고 있다.

셋째, 대만은 민주적 절차를 통해 전부의 [정책결정에 영향을 미칠 수 있다고 생각하고 정부는 인민의 최대이익을 도모하는 방향으로 정책을 수립하고 있다고 믿고 있다.

중국대륙의 경우, 정치효능감이 낮은 수준을 나타내고 있으며 많은 사람이 정치참여, 의회정치 등이 별반 기능을 발휘하지 못한다고 생각하고 정치체제의 개혁을 주장하고 있다.

V. 결 론

정치문화란 어떤 정치체제내의 구성원이 일정기간을 통해 형성된 정치

42) 張結鳳, 앞의 글

적 신념 및 행위의 모델을 의미하는 것으로 이런 개념을 원용하여 대만과 대륙의 각기 다른 정치체제를 비교분석한 결과 다음과 같은 간단한 공식을 도출해낼 수 있다. 즉, 대만의 정치문화=민족전통+민주적 요소이고 중국대륙의 정치문화=민족전통+공산주의 요소이다. 민족전통의 가장 큰 유산은 권위주의적 요소이다. 그러나 대만과 대륙이 전통으로부터 계승한 권위주의는 그후의 발전과정에서 명확한 차이점을 드러내고 있다. 대만의 권위주의는 가부장적 특징이 점차 퇴색되고 비교적 평등한 관계로 변화되고 있는 반면 중국대륙의 권위주의는 가부장적 특징에 전체주의적 요소가 가미된 상태 즉, 일반 공산국가의 특유한 성격이라고 할 수 있는 極權의 이데올로기, 일인독재의 단일정당, 심리적·생리적 공포조성, 정보·군대·하부체제에 대한 완전한 통제 등의 성격을 나타내고 있다.⁴³⁾ 중공은 방대한 「국가」권력을 가지고 있고 영도계층 외에는 개인이나 단체가 영향력을 발휘할 수 없고 학교나 대중전달매체는 이데올로기의 사회화에 편중하여 획일적 이데올로기를 요구하고 있으며 이에 이의를 제기하는 자는 처벌을 받게 되고 사회생활도 당의 감독과 통제를 받고 있는 실정이다.

대만과 대륙의 정권과 전통적 질서사이의 관계를 보면, 각기 지속된 측면과 단절된 측면을 동시에 나타내고 있다. 대만에 있어서 지속된 측면이란 여태까지 줄곧 중국문화를 계승·보호하고 있다는 사실을 강조하는 것을 들 수 있는데, 예컨대 한자의 원형을 고수하는 것이나 전통문화의 보존과 그것이 현대화와 동시발전을 이루도록 하는 것 등이다. 단절된 측면이란 황제제도를 폐지하고 공화제를 건립하였으며 점진적으로 정치참여의 절차와 체계를 건립해 나가는 것 등이다. 중국대륙에 있어서 지속적인 면은 권력의 중앙집권적 관료체제를 강조하는 것이고 단절된 면은 대부분의 전통적 상징, 계급관계 및 조직을 파괴하고 새로운 정치적·사회적 목표와 사회조직을 주조하였다는 것이다.⁴⁴⁾ 그러나 새로이 주조된 사회구조는

43) J. Friedrich and Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1956), p. 9.

44) S.V. Eisenstadt, "Tradition, Change, and Modernity : Reflections on the

자주적인 사회단체와 조직을 발전시켜 나가지 못하고 있다. 왜냐하면 중공의 지도자는 다원화된 권력구조가 창조력을 배양하고 현대화를 가속시킬 것이라고 믿지 않으며 단순화된 사고방식이 일종의 미덕이라고 생각하기 때문이다.⁴⁵⁾ 1983년에 전개된 「정신오염반대운동」이 이를 증명해주는 하나의 실례이다.

대만과 대륙의 전통질서와 신질서에 대한 각기 다른 태도는 민주화의 발전에 대하여 각기 다른 정도의 제약작용을 하고 있다. 민주정치의 가장 중요한 원칙을 통해 관찰해 보면, 그 원칙이란 반대당의 존재를 인정하고 정치적 권력과 가치를 서로 경쟁할 수 있도록 허용하는 것이다. 대만에서는 1970년대말부터 정부를 비판하는 의견을 표현할 수 있도록 허용하였으며 1986년 9월에는 반대당의 존재를 묵인하게 되었다. 가장 중요한 것은 반대당이 제기하는 의견은 어떤 구호나 교조적이고 진부한 어귀로써 표출되는 것이 아니라 세심한 고려와 분석을 통해서라는 것이다. 정부 역시 다원화되어가는 추세이고 정책결정자는 여론과 각기 다른 이익단체의 의견을 충분히 고려해야만 한다.⁴⁶⁾ 1980년대초부터 중요법안은 국민당과 반대당 사이의 「대화」와 협상을 거친후 성안되고 있다. 그러나 중국대륙에서는 가치나 정치권력을 공개적으로 경쟁하는 것을 허용하지 않고 있으며 심지어 경쟁을 두려워하고 이질분자를 탄압하고 있다. 또한 권위와 이데올로기에 지나치게 의지하는 경향이 있고 개인은 집체화과정에서 존재의 의미를 상실하고 있다. 중공이 비록 사회주의민주를 거론하고 있으나 이는 「질서있는 (정치적) 절차와 민중이 지방권력자를 통제할 수 있는 정도를 추구한다는 의미이지 결코 절대적인 개인의 권리를 주장하는 것은 아

Chinese Experience," in ping-ti Ho and Tang Tson ed., *China's Heritage and the Communist Political System, Book II* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), pp. 753~774 and p. 771.

45) Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 189.

46) Lucian W. Pye, "Taiwan's Development and Its Implications for Beijing and Washington," *Asian Survey*, June 1986, pp. 611~629.

니다.]」⁴⁷⁾ 중공은 1979년에 선거제도를 차액경쟁선거제로 개선하여 경쟁을 허용하였으나 이는 반대당을 증인하거나 반대당이 경선에 참여한다는 개념과는 여전히 거리가 먼 것이다.

이외에, 권위주의의 조작적 측면에서 대만과 대륙의 차이점을 지적할 수 있다. 앞에서 언급한 바대로 대만과 대륙은 각기 권위주의를 계승하였으나 그 발전형태에 있어선 많은 차이를 나타내고 있다. 대만은 권위주의적 색채를 점차 탈피하고 개인적 권위로부터 제도적 권위로 옮겨가는 추세에 있으며 제도화는 합법성과 정당성을 얻고 있는데 蔣經國시대에서 李登輝시대에 이르기까지 현재 이전 특징이 잘 나타나고 있다. 이와 반대로 중국대륙에는 줄곧 개인적 권위가 존재하고 「최고지도자의 인격이 전체정치체제의 권위의 근원이 되고 있다.」⁴⁸⁾ 이런 특징은 모택동시대나 등소평시대를 막론하고 마찬가지이다.

대만과 대륙에서 나타나는 각기 다른 정치문화는 40년간의 각기 다른 정권체제와 사회화가 가져온 결과이다. 무력수단을 제외하고는 어느 일방이 평화적 상황하에 어떤 방식으로든 상대방을 변화시키거나 그에 영향을 미치려는 시도를 한다면 이는 심각한 저항에 부딪칠 것이다. 따라서 쌍방이 정치통합문제를 다룰 때 정치문화가 가장 어려운 문제가 될 것이다. 또한 대만과 대륙에서의 각기 다른 행태의 정치문화 발전은 정치에 대한 인민의 만족도를 결정지을 뿐 아니라 각각의 정치변천의 방향을 결정지운다.

47) Brantly Womack, "Modernization and Democratic Reform in China," *Journal of Asian Studies*, Vol. XLIII, No. 3 (May 1984), pp. 417~439.

48) Jeremy T. Paltiel, "The Cult of Personality: Some Comparative Reflections on political Culture in Leninist Regimes," *Studies in Comparative Communism*, Vol. XVI, No. 182 (Spring/Summer 1983), pp. 49~64.

附錄：會議別 討論要旨

1. 第 1 會議 討論要旨	215
2. 第 2 會議 討論要旨	231
3. 第 3 會議 討論要旨	253
4. 第 4 會議 討論要旨	275

第1會議 宗教와 體制統合

司會：李光麟(西江大 名譽教授)

討論：鄭鎮弘(서울大 教授)

吉熙星(西江大 教授)

沈清松(政治大學 教授)

朱松栢(國際關係研究中心 研究員)

司 會：討論을 하기에 앞서서 中國에서 오신 분들에게 특별히 제가 말씀드리고 싶은 것은 韓國大學에 宗敎學科가 있는 학교는 서울대학교와 서강대학 뿐입니다. 그래서 저희들이 발표하실 분과 토론하실 분을 저희 東亞研究所에서 많이 생각은 했지만 학과가 있는데가 두군데 밖에 없기 때문에 오늘 발표하실 분도 그렇고 토론하실 분도 그렇고 전부 서강대나 서울대학에서 나옵니다. 그래서 먼저 鄭鎭弘교수께서 토론을 시작할텐데 이번에 서울대학에서 尹教授께서 발표를 해주시고 토론은 鄭教授께서 해주시고 그래서 저희 서강대학의 東亞研究所는 대단히 고맙게 생각합니다. 그러면 鄭教授님께서 指定討論을 하시겠습니다.

鄭鎭弘：먼저 훌륭한 發表를 해주신 두분께 감사를 드립니다. 저는 두분의 發表를 들으면서 상당히 많은 것을 느끼고 배웠습니다. 먼저 저는 우리가 같이 지금 직면하고 있는 分斷이라고 하는 現狀 그 분단에 대한 概念이 상당히 異質的일 수 있다는 것을 느꼈습니다. 한국에서 우리가 겪고 있는 분단의 현상이나 중국에서 겪고 있는 분단의 현상은 적어도 概念的으로 서술할 수 있는 한 상당히 異質性을 갖고 있는 것 같습니다. 예를 들어서 한국에서는 분단을 相異한 것과의 만남, 이렇게 이해하고 있는데 반해서 중국에서는 同質的인 것의 分離라고 이해하고 있는 것 같습니다.

한국에서 분단이라고 그럴 적에는 서로 다른 것이 부딪치는 것, 이렇게 이해하고 있는데 반해서 중국에서는 상당히 같은 것들이 떨어져 있는 것, 이렇게 이해하는 듯한 인상을 받았습니다. 그렇기 때문에 宗敎文化를 이야기하는 데서도 분단을 전제하면서도 그 접근이 전혀 다를 수밖에 없었던 것 같습니다.

다. 한국에서는 분단의 현상인 體制統合을 지향하기 위해서 宗教가 있는 文化와 宗教가 없는 文化를 이해할 수밖에 없게 됩니다. 그러나 중국에서는 한 쪽에도 宗教가 있고 또 다른 쪽에도 宗教가 있다고 하는 그런 전제를 가지고 이 문제를 접근해 가는 것 같습니다. 우선 이런 내용을 저는 두분의 발표를 통해서 느끼고 또 공부를 했습니다. 이런 전제를 가지면서 많은 의견이 제기될 수 있겠습니까마는 그저 한두가지씩만 여쭙 보는 것으로 제 의견을 말씀드릴까 합니다. 제가 이해하는 한 한국에서 발표하신 尹教授님의 논문에 따르면 우리가 지향하는 分斷克服이라고 하는 것은 民族主義를 회복하고 民族主義의 회복을 통해서 지금 분리된 두 이념을 脫理念化 시키고 그렇게 해서 體制統合을 이룩하는데 종교가 기여할 수 있으리라고 하는 주장을 하고 계십니다. 그렇기 때문에 논지의 중요한 골자는 民族主義를 규명하면서 그 民族主義와 宗教가 어떻게 만날 수 있는가를 탐구하고 계십니다. 그러기 위해서 현존하는 한국의 종교는 民族 文化 傳統에 대해서 스스로를 적응시킬 수 있어야 되고 또 한국의 종교가 하나가 아니라 여럿이기 때문에 그 多元現狀을 어떻게 살아 갈 수 있게 할 것이냐 하는 것을 종교 스스로 각성해야 된다고 하는데서 體制統合을 위한 종교의 기능을 정리하고 계십니다. 종교가 이런 자각을 가지고 자기 역할을 하면 體制統合을 이룰 수 있다고 하신 말씀인데 여기에서 근원적인 문제가 아직 남아 있지 않나 생각이 됩니다. 그래서 제가 여쭙 보고 싶은 것은 이런 것입니다. 종교의 普遍性이나 特殊性을 말씀하셨습니다마는 저는 이런 생각이 듭니다. 民族文化에 대한 적응이라든지 多元主義 原則을 유지한다고 하는 것이 필연적으로 民族主義의 회복에 도달할 수 있는가 하는 문제는 사실상 現代宗教의 현존이라고 하는 것이 구체적으로 되어 질 수 없는 한계를 지닌 것이 아닌가, 예를 들어서 尹教授님께서 말씀하실 적에 종교의 良心이라고 말

씀을 하셨는데 그런 종교의 자각에 의해서 한계가 극복될 수 있을 것인가 이런 문제가 전 상당히 심각하게 제기가 됩니다. 다시 말하면 尹先生님께서서는 상당히 樂觀的으로 말씀을 하고 계신데 다른 면에서 볼 적에 하나의 民族主義, 우리 공동체가 하나가 될 수 있는데 기여하기 보다는 상당히 구조자체가 社會解體的인 모티브를 갖고 있는 것 아닌가, 그것을 그저 종교의 양심, 종교의 자각에다 기대해서 이것이 정말 그대로 극복될 수 있을 것인가 이런 문제가 생기기 때문에 이 문제는 조금 더 충분히 개진을 해주셨으면 저는 그런 생각이 듭니다. 그리고 또 하나는 北韓의 종교가 없다고 하는 것이 政治의 宗教化 현상이어서 北韓의 체제가 종교라고 말씀하셨을 적에 그 종교와 이쪽 남한의 종교가 가지고 있는 宗教性 자체의 컨프런테이션을 우리가 조금 더 살펴 봐야 될 것 아닌가 그런 생각도 듭니다. 한 마디로 말씀을 드려서 종교는 民族主義의 회복을 위해서 기여할 수 없는 구조적 한계를 가진 것은 아닌가, 현대사회에서 그 말씀을 드리고 싶은 것입니다.

그 다음에 중국에서 발표하신 여러가지는 종교라고 하는 것은 根源的으로 인간의 공경과 관련된 것이고, 사회불안과 연결된 것이고, 사회변동과 어울려서 新興宗教가 생기는 것이고 그렇기 때문에 여기에서 말씀하신대로 宗教需要라고 하는 것은 어떤 體制 어떤 情況속에서도 또 현존하는 것입니다. 그렇기 때문에 이 유사성을 근거로 했을 적에 분명히 은폐하시지는 않았습니까마는 體制統合을 위한 어떤 가능성의 토대가 극복될 수 있는 것 아닌가 그런 얘기를 하고 계신 것 같은데 그렇지만 마지막에 말씀하신 것이 딱 관심의 초점이 될 수 있는 것 같습니다.

民衆의 認知水準이 어떤 종교를 신앙으로 선택하는가 하는 것을 결정한다고 말씀을 하셨는데 그때 민중의 認知水準이라고 하는 것이 어느 정도에 도달하

면 대륙이거나 대만이거나 相異性을 극복할 수 있는 민중의 인지수준이 선택하는 어떤 종교에 의해서 그것이 통합될 수도 있지 않는가 하는 것을 함축하고 계신 것 같은데 그때 민중의 인지수준의 향상이라든가 민중의 인지수준의 속성이라고 하는 것을 우리가 또 어떻게 기대하고 어떻게 서술할 수 있을 것인가 그것이 조금 더 부연이 되었으면 우리가 가지고 있는 주제인 분단의 극복 지향을 위한 文化的 統合, 그것이 결과한 體制統속에 대한 조금 더 구체적인 얘기를 들을 수 있지 않는가 하는 그런 생각이 들었습니다. 그래서 아까 尹先生님께서 말씀하신 것에 대해서는 지금 남한의 종교가 民族主義를 회복하는 과정에서 구조적인 한계를 가지고 있는 것은 아닌가 하는 것을 하나 여쭙고 싶은 것이고 중국측에서 발표하신 선생님께 여쭙고 싶은 것은 민중의 인지수준이라고 하는 것, 그것을 조금 더 부연해 주셨으면 이 논문이 함축하고 있는 指向性을 조금 더 확인할 수 있겠습니다.

중국에 대한 질문을 다시 한번 말씀드리면 종교라고 하는 것은 經濟社會的인 상황에 따라서 관계가 맺어지면서 그런 흔히 얘기하는대로 보면 無規範이라든가 無意味라든가 하는 것에 따라서 수요가 창출되는 것이고 그렇기 때문에 불가분적인 관계에 있다, 또 인간이 가지고 있는 불확실성에 대한 根源的인 實存的인 混存的인 불안, 이런 것이 종교를 요청한다 그 말씀까지 보편적인 얘기라고 그대로 따라가면서 이해할 수 있는 것인데 어떤 종교를 신앙하고 선택할 수 있는가 하는 것은 민중의 인지수준에 따라서 달라질 수 있는 문제라 말씀하셨을 적에 제가 여쭙고 싶은 것은 그 민중의 인지수준이라고 하는 것이 구체적으로 어떤 것인지 그래서 민중의 인지수준이 어떤 형태에서 어떤 형태로까지, 어떤 차원에서 어떤 차원에까지 도달할 적에 이 양쪽에 共有되고 있는 종교에 대한 수요를 수용하면서 體制統속을 위해서 기여할 수 있을

것인지 그 민중의 인지수준이 선택하는 종교라고 하셨을 적에 그 민중의 인지 수준이라고 하는 것을 概念化해주셨으면 좋겠다 하는 것입니다.

제 말씀 마치겠습니다.

司 會 : 고맙습니다.

시간이 많이 지났기 때문에 두분 指定討論者로 넘어가겠습니다. 吉熙星教授 부탁드립니다.

吉熙星 : 많은 것을 얻을 수 있었던 2개의 훌륭한 논문에 대해 감사드립니다. 구教授님 논문보다는 尹教授님의 논문에 대한 Comment를 더 하겠습니다.

北韓과 南韓에서 종교가 하는 潛在的 役割에 대한 토론을 할 때, 무엇보다도 먼저 우리는 북한을 비롯한 共產主義 國家에서 종교에 대해 갖고 있는 개념이 우리와는 매우 틀리다는 점에 주목해야 합니다. 전반적으로 볼 때, 共產主義는 宗教와 文化의 역할에 대해 매우 다른 관점을 가지고 있습니다. 전체적으로 봐서 공산주의는 종교나 문화가 인간 생활에 미치는 영향력 보다는 政治的 理念이나 政治體制, 또는 社會關係에 더 중점을 두고 있습니다. 다시 말하면, 공산주의 체제에서는 理念이나 政治·社會的 關係가 다른 무엇보다도 우선된다는 점입니다. 그러므로 우리가 이런 것을 마음속에 생각지 않는다면, 종교나 문화가 두 體制의 再統合을 위해 하는 역할에 대한 모든 토론은 현실적이지 않고 이상적이 되거나 또는 많은 제한을 받게 될 것입니다. 이것이 내가 강조하고자 하는 첫번째 요소입니다.

우리는 다음과 같은 질문을 해야만 합니다. 왜 공산주의는 종교에 대해 적대적인가? 왜 공산주의는 국가의 傳統的인 문화적 위치에 대해서조차도 그렇게 우상파괴적인 태도를 취하는 것입니까? 공산주의는 단순히 종교에만 적대

적인 것이 아니라 가끔 가다가는 어떠한 傳統文化類型에도 반대하고 있습니다. 윤교수님은 두 국가의 再統合을 향한 문화적 전통의 역할에 대한 중요성에 대해 강조하고 있습니다. 그럼에도 불구하고 우리는 여태까지 공산주의 국가가 문화와 종교에 대한 매우 낮은 평가를 해왔음을 마음속에 기억해야 합니다. 그것이 내가 지적하는 첫번째의 것입니다.

두번째의 것은, 윤교수님이 북한에서의 종교에 대한 낮은 평가와 종교의 억압 그리고 종교에서의 德(Virtue)의 결여에 대해 올바르게 지적했다는 점입니다. 그러나 반면에, 만약 우리가 우리의 관심을 남한에서의 종교의 역할과 정치적 현실로 돌린다면 그곳에도 역시 국가가 통일을 향한 종교의 잠재적 역할을 제한하는 강한 否定的 要素가 있음을 알게 될 것입니다. 종교의 부흥에도 불구하고 남한에서는 아직도 종교가 남한의 政治·社會的 體制와 연관되어 있는 것입니다. 물론 작은 예외는 있겠지만 전반적으로 종교는 남한의 政治·社會體制 그 자체와 강하게 연관되어 있는 것입니다. 그러므로 계속 남한과 북한의 분열이 심화되고 있는 것입니다. 다시 말하면, 북한 사람들의 개념에 의하면 적어도 통일의 문제에 관하여서는 남한에서의 종교가 북한의 종교보다 더 나은 역할을 한 것이 없다는 것입니다. 그들의 관점으로 본다면 아마도 궁극적 결과는 같다는 것입니다.

세번째로 윤교수님은 북한의 傳道·福音과 남한의 종교적 집단에 의해 진행되고 있는 傳道事業에 대해 얘기하고 있습니다. 나는 여기에 약간의 오해가 있다고 보는데, 왜냐하면 실제로 내가 얘기하고자 하는 것은 民衆共同體 같은 불교단체와 마찬가지로 남한의 진보적인 기독교 단체에 의해 진행되고 있는 북한의 전도이기 때문입니다. 그들이 생각하는 것은 북한에 대한 진정한 복음과 전도가 아니라 사실 그들의 사업은 여태까지 남한 사회에 종교가 해왔던

역할에 대한 南韓批判에 더 중점을 두고 있습니다. 그들은 남한사회에서 그들이 해왔던 역할에 대한 매우 비통한 Self-Christianism을 갖고 있는 것입니다. 그러므로 그들의 관심은 남한과 북한의 자유(해방)에 더 있습니다. 그들의 관심은 북한의 전도나 북한의 宗教的 自由를 추구하는 것보다는 사실 두 體制(남한·북한)의 자유로움을 더 추구하는데 그 이유는 여태까지 그들이 얼마나 남한의 政治的 體制에 희생되어 왔는지를 그들이 알기 때문입니다. 그러므로 그들의 관심은 곧 대학들의 관심과 일치하는데, 그것은 북한의 특별한 宗教體制의 발전보다는 平和와 正義 그리고 사랑에 더 있습니다(물론 남한에는 북한에서의 종교를 발전시키려는 매우 보수적인 종교 단체도 있긴 하지만). 그러므로 그것은 우리가 기억해야 할 또 하나의 문제입니다. 윤교수님은 또한 통일은 두한국의 과거역사와 自然共同體와 같은 한국사회로부터 발전되는 공동의 관심사임을 지적하고 있습니다. 그러나 내가 아는 한에는 統一問題와 직접적으로 관련되어 있는 종교적인 단체는 통일은 그들의 종교적 의무로 여기고 있으며, 그것은 종교적 선전의 목적이 아니라 正義와 平和·사랑의 실현을 위한 목적에서입니다. 그러므로 통일은 단순히 종교적 관심뿐 아니라 KNCC나 민중불교단체 같은 곳의 관심이 되는 것입니다. 그들에게 통일은 종교적 요구이며, 종교적 의무이고 책임인 것입니다. 우리가 이 점을 이해하지 못한다면, 우리는 그들이 이 목적을 위해 쏟고 있는 정열과 희생을 이해할 수 없을 것입니다.

여태까지 많은 얘기를 해왔기 때문에 지금부터는 구교수님의 논문에 대해 약간 Comment하겠습니다. 구교수님이 하신 것은 주로 지난 40년간 타이완이나 대륙에서의 宗教的 位置에 대한 기능과 분석입니다. 이 분석은 대부분이 사회에서의 종교적 역할에 대한 機能主義에 중점을 두고 있습니다. 그러므로

궁극적으로 우리가 구교수님의 분석에서 얻을 수 있는 것은 종교는 언제나 政治的 體制에 대해 體制 肯定的인 역할을 한다는 것입니다. 구교수님의 분석에 의하면, 종교는 언제나 사람들에게 위안을 주고, 언제나 사람들의 社會的·心理的 要求에 부응한다는 것입니다. 그러므로 언제나 종교는 政治體制나 社會體制에 대해 어떤 공헌적인 역할을 한다는 것입니다. 그러나 나는 과연 종교가 윤교수님이 말한 보편적인 역할이나 인간적인 이해의 역할을 타이완이나 중국에서 했는지 의문이 듭니다.

司 會 : 고맙습니다. 시간을 절약하기 위해서 통역을 개입하지 않고 영어로 해주셔서 고맙습니다. 다음에는 中國側의 토론을 하시겠습니다. 먼저 沈教授께서 하시겠습니다.

沈清松 : 구교수님에 대한 어떤 논문적인 평가는 생략하기로 하고 尹教授님에 대해서 몇가지 의문점이 있습니다. 윤교수님께서서는 남한과 북한의 宗教的인 統속에 관해서 民族主義를 강조하셨는데 또한 서로 다른 儒敎라든가 그러한 佛敎, 民間信仰, 新興宗教에 대해서도 각각 다른 입장에서 연구하셨던 것을 발표하셨습니다. 그런데 제가 알고 싶은 것은 한국에 있는 많은 종교들이 서로간의 어떠한 相通的인 그러한 담화를 통해서 공동적인 인식을 갖고 있는가에 대해서 물어 보고 싶고, 이 교수님이 말한 것처럼 多元主義가 팽배된다면 宗教的인 統속은 굉장히 어려울 것이라고 생각이 듭니다. 이 점에 대해서 말씀해 주셨으면 고맙겠습니다.

司 會 : 고맙습니다. 沈教授님도 朱教授님도 대만의 政治大學의 교수로 계십니다. 다음에 朱松栢教授님께서 발표하시겠습니다.

朱松栢 : 감사합니다. 평가를 안하고 尹教授님한테 몇가지 질문을 던지겠습니다.

니다. 첫번째 문제는 共産黨은 唯物主義를 신앙하고 있고 또 無神論을 견지하고 있으며 어떠한 종교도 허용하지 않고 있는 가운데 있고 또한 마르크스·레닌은 옛날에 종교를 하나의 아편이다라고 말한 적이 있습니다. 북한은 이러한 政策을 표방하고 있으며 宗教的인 힘을 빌어서 남북한의 體制統合을 바라고 있고, 유도하고 있는데 이러한 현단계에서 매우 어려울 것이라고 생각이 듭니다. 이것에 관해서 말씀을 해주시고, 두번째 문제는 儒敎는 하나의 종교라고 생각하지 않습니다. 그런데 종교라고 생각하는 데서 우리와 큰 차이를 가지고 있습니다. 물론 孔子가 준 그러한 사상의 영향은 매우 크지만, 우리나라에서는 종교로 치지 않고 있습니다. 그런데 현재 윤교수님의 논문에서 보듯이 儒敎的 信徒가 약 2%나 차지하고 있다고 들었는데 제가 알고 싶은 것은 이들이 지금 고정적인 집회를 하고 있는가에 대해서 또 어떠한 단체가 있는가에 대해서도 알고 싶습니다. 그 다음에 세번째 문제는 윤교수님이 한국에는 다섯 종류의 종교가 존재하고 있다고 말씀하셨습니다. 그리고 그 중에는 天主教와 基督教가 약 25%나 차지하고 있다고 말씀하셨습니다. 그런데 요즘은 현대상황의 많은 변동으로 인해서 天主教와 基督教가 政治的인 간여를 많이 하고 있습니다. 예를 들어서 勞働者 問題라든가 農民問題, 또한 民主化問題를 많이 제기하고 있는데 이것에 대해서 정치적인 그러한 영향이 있다고 생각이 됩니다. 이들과 거기에서 따르는 어떠한 피해에 대해서도 말씀해 주시기 바랍니다.

司 會 : 고맙습니다. 12시 4분전쯤 됐는데 質問 指定討論者로서 나오신 분들의 질문한 것들이 있어 아무래도 오늘 발표하신 분들에게 시간을 주지 않을 수 없을 것 같은 느낌입니다. 그러나 아까 처음에 얘기한 것처럼 플로어에 계신 분들의 自由討論을 하기로 저희들이 결정을 했기 때문에 되도록이면 짧은

시간으로 답변을 해주셨으면 고맙겠습니다.

尹以敏 : 가능한 한 명확하게 짧게 대답을 하겠습니다. 그러기 위해서 맨 마지막에 朱松栢先生님의 질문부터 구체적으로 대답을 드리겠습니다.

먼저 북한에서 종교 탄압정책을 했고 일반적으로 宗教·古典, 한마디로 북한에서는 古典的인 共產主義의 宗教政策을 답습해 왔습니다. 그러나 지난해 88년을 계기로 해서 공식적으로 종교의 문호를 개방하기 시작했습니다. 이것은 外交的인 필요에 의해서 시작됐지만 일단 종교가 개방이 되면 종교는 기본적으로 독자적인 성격을 갖고 있기 때문에 더 이상 북한 정부가 종교를 과거와 같이 다룰 수 있는 한계를 몇년안에 넘게 될 것으로 기대합니다.

따라서 몇년후에는 지금 보다는 남북한간의 宗教交流로 상당히 많이 발전, 전환될 가능성이 있다고 기대됩니다. 그때 비로소 사실은 종교들이 體制統合의 어떤 역할을 할 수 있다고 하는 것이 본격적으로 논의될 수 있을 것입니다.

두번째로 儒敎가 종교인가 하는 문제에 관해서 유교가 종교이냐 아니냐 하는 것 보다는 한국에서의 유교의 현황을 말씀드리겠습니다. 현재 傳統的으로 한국에는 書院과 書堂이 각 고을마다 있고 지금도 그것은 있습니다. 이것이 일제의 植民政策에 의해서 그 기능은 마비되었기 때문에 종교의 기능이 마비되었는데 60년대말 70년대서부터 다시 되살아나기 시작합니다. 지금 현재 成均館을 중심으로 해서 유림이 전국적인 조직을 갖고 있고 그것이 재생의 움직임을 갖고 있습니다. 따라서 宗教的인 집회도 갖고 있고 고전적인 모습 그대로 되살아 나가고 있습니다. 중국분들이 관심을 가질 수 있는 대목이 이것이기 때문에 한마디만 더 말씀을 드리겠습니다. 뭐냐 하면 우리나라에서 종교

조사를 하면 당신의 종교가 무엇입니까 라고 하는 문안에 나는 유교입니다 하는 사람들이 언제든지 2% 가량 나옵니다.

사실상 또 다른 조사에 의하면 한국인의 일상생활에서 90% 이상이 완벽하게 儒敎的인 倫理觀念을 갖고 살고 있습니다. 그러니까 무엇을 의미하느냐 하면 한국이 오히려 중국보다 더 전통적인 유교를 지니고 있다는 것을 말해 줍니다.

또 세번째 질문은 두번째 질문과 연관되는데 한국은 被宣敎國家 중에 가장 성공적인 基督教國家가 되었습니다. 문화적으로 사회적인 측면에서 볼때 政黨을 빼놓고는 가장 강력한 社會團體가 기독교단체입니다. 따라서 기독교가 정치에 참여하게 된 것은 자연스러운 일이고 그러나 이것은 1980년대 후반기로 오면서 기독교인의 성장률이 낮아지기 시작하면서 자연적인 균형이 이루어지리라고 우리는 기대하고 있습니다.

다음에 沈教授님의 질문에 답을 하겠습니다. 한국에 많은 종교가 있고 그래서 多元主義가 팽배하게 돼 가고 있습니다. 그러면 宗教的인 통합이 어렵지 않는가 이런 질문이셨는데 한국에는 굉장히 많은 종교가 공존하면서도 어떤 종교도 주도적인 위치에 있지 않습니다. 이것이 우리 종교 상황에 가장 중요한 대목입니다. 그렇기 때문에 여기서 어떤 종교가 주도를 한다든가 통합을 한다면 위험스럽습니다. 따라서 우리가 바라고 있는 것은 우리사회가 지금 조심스럽게 종교에 대해서 기대하는 것은 종교들이 종교 상호간의 自然的인 均衡을 유지하는 그런 태도를 갖기를 바라는데 이것이 바로 多元主義라고 하는 이름으로 불리워지고 있습니다. 그리고 沈教授님과 서울대학의 鄭鎭弘教授님의 발언과 질문을 합해서 답을 하겠습니다.

南北統一을 위해서 民族主義가 전제되어야 한다고 하는 것은 종교적인 입장

에서 보는 것이 아니라 우리가 통일이라고 하는, 저한테 주어진 과제가 뭐냐 하면 南北統一을 위해서 종교가 할 역할이었습니다. 그렇다면 종교가 할 역할 가운데 정신적인 공통점을 찾아 주는 것이겠는데 그 공통점이라고 하는 것은 傳統文化意識을 갖고 있는 상태인 民族主義입니다. 이것이 유일한 공통점이라고 하는 것은 거부할 수 없습니다. 문제는 이 민족주의를 각 종교들이 얼마나 수용할 수 있느냐 없느냐 하는 것은 종교에 달려 있습니다. 그러나 歷史的인 과제는 이 民族主義를 각 종교의 입장에서 수용하느냐 하는 것은 일대 사상사적인 과제인 것만은 분명합니다. 그러니까 얼마나 통일에 적극적이고 순기능의 역할을 할 수 있느냐 하는 것은 民族主義를 얼마나 현명하게 받아들이느냐 하는 것이 그 과제인 것만은 사실입니다. 만약 이것이 간과될 때는 지금 현재 한국사회에서 일어나고 있는 종교들간의 자기 팽창주의의 경향이 南北統속에 까지 연장될 수 있다고 하는 것은 분명한 사실입니다. 이 점을 어떻게 우리는 슬기롭게 조화시키면서 종교가 가지고 있는 普遍主義的인 기능에 의해서 다시 國粹主義로 떨어지는 것을 막을 수 있느냐 하는 것이 우리의 과제입니다. 그런 의미에서 民族主義가 동원될 수밖에 없다고 하는 요청을 의미하는 것입니다.

저는 民族主義가 반드시 우리 역사의 指向點이라고 생각하지는 않습니다. 단지 이 과제를 통해서 분명히 民族主義가 媒體役割을 할 수밖에 없다고 하는 것을 강조하는 것입니다.

끝으로 우리 吉熙星教授님의 질문에 관해서는 이렇습니다. 제가 여기서 남북문제를 얘기하면서 북한의 宣敎問題를 언급할 수밖에 없는데 북한의 宣敎問題에 관한한 지금까지는 KNCC가 주도적인 역할을 했습니다. 그것은 이슈를 이니셔티브하는데는 주도적인 역할을 했지만 KNCC나 민중불교 보다는 훨씬 더

保守勢力이 광범위하게 준비를 하고 있고 조금 있으면 KNCC나 민중불교는 비교가 안되게 직접적인 역할을 하게 될 것입니다. 그것은 이미 중국을 통해서 들어간 선교라든가 또는 각 종단이 지금 선교원들을 다 만들고 있고 그래서 엄청난 資金과 人力과 그리고 프레임을 세우고 있습니다. 그래서 이것이 어느 단계에서 종교에게 政策的인 제기만 만들어 주면 물밀듯이 올라가게 될 것입니다. 이때는 민중불교는 별로 의미가 없고 KNCC도 별로 의미가 없습니다. 이 상황을 제가 예견하고 얘기하는 것이었습니다. 그러면 이것으로서 제 대답을 끝마치겠습니다.

司 會 : 구教授님의 답변을 듣기로 하겠습니다.

瞿海源 : 먼저 鄭教授님의 인지수준에 대해서 답변드리겠습니다. 인지수준은 教條的인 세계와 환경의 因果關係로 봐야 될 줄로 압니다. 教育水準이 높으면 높을수록 외세의 그러한 환경에 대해서 인식도 높을 것이라고 생각이 됩니다. 더욱이 民間信仰에 대해서 教育水準이 높으면 거기에 따른 인지수준은 낮을 것이라고 생각이 됩니다.

吉教授님의 질문에 대한 답변은 매우 어려운 것이라고 생각이 드는데 이것은 社會와 그 다음에 經濟, 政治, 宗教間的 그러한 관계에서만 알 수 있을 것이라고 생각이 됩니다. 저는 단순하고 천진한 그러한 機能主義者는 아닙니다. 종교라는 것이 크나큰 역할을 다 한다고는 생각하지 않습니다. 저의 논문 안에서는 어떠한 마이너스 기능에 대해서는 많이 강조하지 않았습니다. 그리고 중요한 것은 特性과 普遍性이라는 생각이 듭니다. 저는 이 特性과 普遍性에 대해서 많은 분석을 하지 못하였습니다. 종교가 이 방면에 있어서는 매우 크나큰 공헌을 했다고는 생각이 듭니다. 저는 이번에 목적을 社會經濟的인 면에

主眼點을 두었습니다.

沈教授님 질문에 대해서 답변하겠습니다. 대만이 開放후에 대만해협 양 국가간에는 많은 교류가 빈번하였습니다. 특히 民間信仰에 있어서 대만의 宗教家들은 대륙에 가서 숭배하기도 하고 불교와 천주교 또한 기독교인사들은 대륙에 가서 전도도 하고 있는 상황입니다. 이런 것들은 저희들이 주목할 현상이며 또한 이것에 따른 자료는 한계성이 있어서 크나큰 분석은 하지 못하였습니다. 남북한이 저희와 다른 점은 대만의 宗教人들은 대륙에 가서 대륙의 宗教的인 인사들과 교류를 한다는 점입니다. 그런데 제가 생각하기에는 이러한 교류들이 어떠한 政治的인 統合에 크나큰 영향이 있을 것이라고는 생각지 않습니다.

尹教授님의 그러한 논점에서 民間信仰이 통일에 있어서 많은 영향을 줄 수 있을 것이라고 그렇게 알고 있는데 그렇지만 이것은 부수적 차원이고 가장 중요한 것은 政治的인 統合이라는 생각이 듭니다. 政治的인 어떠한 단판과 또한 서로간의 담화를 통해서 文化的인 統合이 이루어질 것이라는 생각이 듭니다. 제가 강조하고 싶은 것은 社會主義 國家이거나 共產主義 國家이거나 아니면 資本主義 國家안에서 종교는 결코 소멸되지 않는다는 것입니다. 이것은 사람이 어떠한 불안한 심리에서 종교를 요구하든간에 아니면 다른 그러한 요구가 있든간에 종교는 영원히 존재한다고 믿습니다. 북한은 우리가 표면적으로 볼 때는 종교가 없는 것 같지만 그렇지만 사실상 종교가 있고 대륙도 마찬가지입니다. 표면적으로 볼 때는 없지만 그렇지만 아직도 종교는 존재하고 있습니다. 따라서 다시 한번 강조하고 싶은 것은 인류가 존재하는 한 종교는 있다고 하는 점을 강조하고 싶습니다. 전 아직까지도 어떠한 종교도 믿지 않고 있습니다.

第2會議 言語와 體制統合

司會：段家鋒(國際關係研究中心 研究員)

討論：李炫馥(서울大 教授)

金敏洙(高麗大 教授)

陳捷先(臺灣大 教授)

林秋山(文化大 教授)

司 會 : 토론을 진행하겠는데 토론의 방식은 이 책의 방식대로 하겠습니다. 먼저 李炫馥 교수님께서 토론해 주시고 그 다음에 金敏洙 교수님, 그 다음에 陳捷先 교수님, 林秋山 교수님 순이 되겠습니다.

4시30분에 회의가 끝날 예정이니까 시간을 엄수해주시고 그 다음에 평론을 하실 분은 통역까지 곁해서 한사람 앞에 10분의 시간을 드리겠습니다. 그리고 自由討論에는 통역을 합해서 5분동안의 시간을 드리겠습니다.

그럼 먼저 李 교수님께서 평론과 질문을 해주시겠습니다.

李炫馥 : 여러분 대단히 반갑습니다. 저는 서울대학에 있는 言語學科 教授 李炫馥입니다.

저는 흥분하면 말을 많이 하는 그런 습관이 있어서 오늘 원고를 다 꾸며 왔기 때문에 흥분할 이유도 없고 정확하게 시간안에 마칠까 합니다.

오늘 저는 두분의 발표를 대단히 흥미있게 듣고 한분 한분에 대한 제 의견을 드리겠습니다.

먼저 西江大學校 李承旭先生의 논문에 대해서 말씀을 드리겠습니다. 다 아시다시피 1945년 強大國에 의해서 韓半島가 분단이 되었는데 이러한 분단은 國土와 民族의 분단만이 아니고 言語의 분단을 빚어냈습니다. 따라서 누누히 지적드린 바와 같이 오늘 남한과 북한의 언어는 여러 면에서 상당한 차이와 乖離를 드러내게 되었습니다.

우선 남과 북에서 民族言語를 지칭하는 用語부터가 상이합니다. 한국에서는 우리말을 한국말, 한국어라고 하는 데에 비해서 북한에서는 조선말 또는 조선어라는 용어를 사용하며 對立相을 보입니다. 또한 남한의 표준말이라는 용어 대신에 북한에서는 文化語라는 말을 새로 만들어서 한국의 標準語와 대립시키

고 있습니다.

이러한 상이하고 대립적인 용어의 차이로 인해서 15년전 일본의 NHK방송은 韓國語學 放送 講座를 여러해 실시하지 못한 일이 있습니다. 한국의 방송 이름을 NHK에서 朝鮮語라고 하면 大韓民國에서 싫어할 것이고 또 韓國語라 하면 平壤에서 싫어하기 때문에 5-6년을 미뤄왔던 것입니다. 그래서 韓國語와 朝鮮語의 대립과 갈등은 한반도에서 뿐만 아니라 일본을 비롯한 외국에서마저 빚어지고 있는 현상입니다.

아시다시피 남북의 언어는 명칭의 차이뿐 아니라 실제로 여러 면에서 차이가 나죠.

발음의 차이는 원래 方言的인 차이에서 비롯된다고 할지라도 마춤법, 어법, 어휘 등에서 차이가 크게 나고 있고 특히 어휘면에서 엄청난 그리고 가장 심각한 乖離를 보입니다. 그래서 결국 韓國語와 朝鮮語의 차이가 나고 또 文化語와 우리나라 남한의 표준말의 차이가 나는 것인데 이러한 결과는 자유세계에서 흔히 있는 일입니다.

자유세계에서는 영국, 독일, 프랑스, 미국, 이런 자유세계 국가에서 韓國學科가 韓國語를 강의를 하는데 서울말을 가르치고 있죠.

서울의 어휘, 서울의 발음을 가르치고 있습니다. 이에 대해서 東歐圈은 가령 共產圈으로 그동안에 분류가 되어 있던 폴란드라든가 체코, 동독 등의 나라에서는 朝鮮語科가 있고 그래서 조선말을 平壤式의 발음과 문법과 통사를 가르치고 있습니다.

최근에 서울 한글학회는 체코의 학자 한분과 韓國學을 전공하는 학자두분을 초청을 해서 강연을 가진 바 있습니다마는 이분들의 솔직한 방문 소감은 서울에 와 보니까 말이 너무도 다르다, 자기들은 평양에 가서 한국어를 써 보았지

단 조선어겠죠, 서울에서 듣는 말이 많이 다르다, 따라서 이렇게 여러 면에서 다르다면 우리가 東歐圈에서 이 韓國語, 코리언 랭귀지를 가르칠 때 두가지 종류를 다 가르쳐야 되지 않느냐, 그 동안에 平壤式의 말을 가르쳤는데 이제는 서울의 말도 가르쳐야 되는 그러한 어려움과 부담이 있다, 이런 말을 하신 적이 있습니다. 그러면 오늘 발표하신 李承旭先生님의 논문에 대해서 말씀을 드리는데 선생님은 南北言語의 괴리 또는 異質化 過程의 특징이라는 제목의 논문에서 南北言語의 이질화가 빚어진 원인과 배경, 그리고 그 이질화 과정을 이론적으로 논리정연하게 분석, 기술하셨다고 생각합니다.

먼저 南北言語의 이질화의 원인을 북한의 의도적이고 체계적인 言語 政策에서 찾고 그러한 언어 정책은 다시 김일성의 언어학자와의 논의, 이른바 1.3교시와 5.14교시에서 비롯된다고 하셨습니다. 그리고 한걸음 더 나아가 그러한 정책의 근거는 김수경교수의 제안에서 배태된 것으로 보는 것입니다. 따라서 이교수님의 南北言語 이질화 과정에 대한 분석은 대단히 歷史的이고 그리고 지극히 體系的이라고 봅니다.

이교수님은 특히 북한의 言語 乖離現狀은 한반도안의 特殊集團, 특수집단에서 일어나고 있는 변태적인 方言的 現狀이라고 진단하고 또한 乖離現狀은 주로 어구에서 일어나는 현상이기 때문에 아직까지 남북의 언어의 이질화현상을 그렇게 심각한 상태에 있지 않다, 이렇게 결론을 내리시는 것 같습니다. 나 역시 이러한 진단에 전적으로 찬성을 하면서 그러나 남북의 언어 이질화 현상은 우리가 흔히 생각하는 것보다 골이 깊지 않느냐 이렇게 생각합니다.

아까 말씀드린 체코와 소련의 학자들이 말한대로 우리 한국내에 있는 학자들은 남북한의 실상, 특히 북한에 대한 실상을 완전히 파악했다고 볼 수 없습니다. 이것은 바로 외국인 학자들이 지적한 내용입니다. 그래서 異質化 克服,

끝이 깊은 이질화에 言語의 異質化를 극복하고 言語의 統一을 위한 철저한 대책을 마련해야 되지 않느냐 이런 생각을 하게 되는데 이교수님은 그 문제는 오늘 단안을 내리지 않겠다 이렇게 말씀을 하셨기 때문에 거기에 대해서 제가 더 이상 말을 하지 않겠습니다.

그 다음에 周行之教授님의 논문을 간단히 제가 듣고 느낀 점을 말씀드리겠습니다. 선생님은 대만의 중국대륙에서의 漢字整理와 개혁에 대한 對照研究였습니다. 그동안에 漢字問題와 관련해서 한국에서 일반적으로 알려진 것은 대만이 전통을 존중해서 종래의 한자형태를 고수한 반면 대륙에서는 한자의 간자화 또는 약자를 개발해서 사용한 바와 아울러 라틴 문자의 實用化를 꾀했던 정도였습니다.

周教授님의 논문은 漢字體系와 병음은 각자의 장점을 갖고 있고 또 각자의 단점을 갖고 있기 때문에 서로 우열을 가릴 수 없다는 논리로 시작이 됩니다. 다시 말하면 한자와 같은 表意文字와 영어의 알파벳이나 한국의 한글같은 表音文字는 각각 고유한 장단점을 지닌다는 뜻으로 풀이할 수 있겠죠. 그리고 또 한가지 중국어와 같이 1음절어가 기본적으로 되어 있는 언어와 한자와 같은 表意文字 체계가 필수적이라는 주장이셨습니다. 그러면서도 중국에서는 한어 한자 특수성을 무시하고 무리하게 政治力을 빌어서 한자 간화방안을 시도하기도 했으나 원칙에 어긋나기 때문에 결국 실패할 수 밖에 없었다는 것을 지적하셨습니다.

아마 기억하실 것입니다마는 중국의 작가였던 노신이라고 생각합니다. “한자가 망하지 않으면 중국이 망할 것이다”라는 말을 했다고 합니다. 이것은 한자의 難解함과 不便性, 그리고 非能率性을 지적하면서 그러한 문자를 계속 쓴다면 중국의 발전에 장애가 크다는 뜻으로 한 말일 것입니다.

그리고 周行之教授의 발표내용대로 表意文字인 한자는 表音文字에 비해서 특성상 불편하고 非能律的인 면이 많은 문자임에 틀림이 없습니다. 그러나 동시에 한자는 그 나름대로 장점도 많이 지닌 문자이고 중국에 오래 써온 문자이지요.

한자를 간소화한다는 것은 바로 이러한 한자의 불편하고 非能律的인 면을 보완하고자 하는 노력이라고 볼 수 있겠습니다. 이러한 의미에서 한국인과 한국사람은 대만의 대륙의 정책을 지켜 보고 있었고 앞으로도 지켜 볼 것입니다. 특히 아시다시피 한국은 과거의 중국의 영향으로 한자를 많이 써온 나라였지만 이제는 하루가 다르게 한자의 사용이 감소하고 있는 상황입니다.

이번에 韓·中 10차세미나는 분단국가의 文化統合이라는 대주제를 내걸고 그안에 言語問題가 한 분과로 포함되어 있어서 대단히 환영할만 하다고 봅니다.

政治와 經濟와 社會 등의 문제는 언어를 떠나서 생각할 수 없다고 봅니다. 언어 없이는 사회이고 국가이고 학문이고 논할 수가 없는 일이기 때문이죠. 한국과 대만은 공산국 파트너와 對立狀態에 있다는 점에서 같은 처지에 있습니다. 그런데 周行之先生의 논문에서 우리는 북한의 言語政策과 중국과 대륙의 言語政策에서 공통점을 발견할 수 있다는 이러한 것을 알게 되었고 이 점 대단히 흥미롭게 생각합니다. 그것은 북한과 중공은 모두 언어를 단순한 의사소통의 매체가 아니라 人民掌握 그리고 人民統治의 수단이고 社會革命의 힘있는 무기라고 보았기 때문입니다. 이러한 言語觀에 따라서 북한과 중공은 한자를 거의 동일한 방법으로 다룬 것입니다.

즉, 북한은 한자를 폐지하였고 중공은 한자를 간화 또는 심지어 로마자화하려고 시도하였던 것입니다. 그러나 물론 한국에서 한글전용 문제는 조금 그

내용과 절차가 다르다고 볼 수 있겠습니다.

이상으로써 말씀을 전부 마치겠습니다. 감사합니다.

司 會 : 이어서 김교수님의 질문이 있겠습니다.

金敏洙 : 방금 主題發表에서 오늘의 北韓言語가 어떠한 성격인가에 대해서 학문적으로 정확하게 분석해 주셨습니다. 이 발표를 통해서 많은 것을 깨우치게 되었습니다. 그리고 그 歸納에서 方言的 現狀이라고 한 결론에 대해서 전적으로 동감입니다. 다만, 한가지 덧붙이고 싶은 것은 그들의 語調 그리고 表現法 소위 放送話術이라고 하는 것이 있는데 이것은 실제 입으로 말할 때에 남북의 차이가 큼니다. 그래서 이러한 것을 같은 맥락에서 앞으로 적절한 기회에 해명이 되기를 기대합니다. 그리고 이 주제가 언어와 體制統合이기 때문에 南北言語의 統一問題, 여기에 대해서 언급을 해야 되겠는데 우선 方言學的 원리에 기초를 둔다고 한다면 어떠한 통일방안이 있는지 궁금하게 생각을 했습니다. 제가 생각하기에는 오늘날 남북의 政治體制가 공존하고 있는 이런 상황에서는 아마도 우선 할 수 있는 것은 통일을 위한 세가지 방안이 있지 않는가 생각합니다.

하나는 남북의 人的 交流를 활발하게 해야 되겠다 하는 것, 두번째는 남북이 방송이나 출판물을 대대적으로 교류함으로써 言語의 疏通障礙를 없앤다는 것, 세번째는 남북 당국자들이 소위 南北會談, 이것을 통해서 남북 공동연구의 차원까지 높이는 이런 세가지 방안이라고 생각합니다마는 이것을 위해서 남한에서 필요한 것은 그와 같은 것을 관장할 수 있는 常設機關이 있어야 하지 않을까, 이 常設機關은 서둘러야 하고 필요하고, 긴급하기, 때문에 대단히 시급하고 중요하다고 생각을 합니다. 그리고 이와 같은 統一方案은 남북통일이 될

때까지 지속해야 하는 것이 아니라 통일이 된 후에 더욱 더 중요하다고 생각을 합니다. 왜 그러냐 하면 통일후에 표준어를 공통적으로 확립해야 되기 때문에 장구한 계획이 필요하고, 두번째로는 통일후에 필연적으로 예상되는 소위 남북 地域感情이 없으란 법이 없기 때문에 이것을 해소하기 위한 장기적인 계획과 거기에 따른 어떠한 실현방안도 미리부터 충분히 계획해야 되리라고 생각합니다.

그 다음으로 중국에서 오신 周行之教授께 질문도 많고 또 제가 제안하고 싶은 내용도 많아서 다 말씀드릴지 의문입니다.

우선 대륙지역의 漢字 改革에 관해서 선생님께서 말씀하시기는 한자대신에 한어병음 방안을 시행하기 위한 것이라 그렇게 말씀을 하셨는데 제가 보기에 1949년 8월 소위 오육장주임은 모택동에게 먼저 개혁에 대해서 원칙의 하나로서 그와 같은 라틴어화는 國際化 原則, 大衆化 原則에 입각해서 병음문자로 고치고 그리고 라틴어화하는 것이 좋겠다 하는 의견이 나왔고 또 58년 역시 오육장주임은 몇가지 한어병음 방안에 대한 목표로서 몇개가 제기되었는데 그 가운데에 掃除文盲이라는 것이 있어서 문맹을 없애기 위한 것이다 하는 國際化 原則을 빼고 그중 大衆化 原則과 掃除文盲, 문맹은 없애자는 원칙이 아마도 라틴어화의 의견으로 생각이 됩시다마는 58년 2월 11일 전국 인민대표자 제9차회의에서 통과된 한어병음 방안속에 목적은 제가 알기에 세가지가 나옵니다.

즉, 幫助 學習漢字 - 한자를 학습하는데 도움을 준다, 추광 보통화적 공구 - 즉 표준어를 널리 보급하는데에 도구다 그 두가지입니다. 그러므로 실제로 그 계획 추진단계에서는 이러 저러한 이론이 있었지만 그것을 결정하고 발표한 단계, 그리고 그후의 실시에 있어서 대륙지역에 그 로마자화가 소위 한자 대

신이라는 공식적인 결정이나 공포가 아닌데 어떠한 근거를 가지고 그렇게 보셨는지 그것을 알고 싶습니다.

그 다음에 대륙지역에서의 소위 한자의 간자화의 문제인데 이것은 한자의 라틴어화를 위한 간략이라고 하셨습니다. 이것도 조금전의 질문과 맥락을 같이 하는 것으로서 이것은 1956년 공포가 되었고 그리고 77년에 國務院에서 제2차 한자간화방안에 대해서 시험적으로 쓸 것을 발표했습니다. 그런데 1979년 6월 全國人民代表者會議와 政治協商全體委員會에서 공동으로 한자 간화 초안은 시행중지 했다고 주선생님 발표요지 원문 29페이지에 나와있는데 제가 참조한 중국의 편년 기사를 찾아 보니까 없습니다. 그리고 1983년 9월에 보면 중국 文字改革委員會의 주임회의에서 2차 한자간화방안에 대한 수정 초안이 나옵니다. 그리고 이것은 다시 가다듬는다는 뜻이겠죠. 이러한 사실을 보면 79년에 중지했다는 것은 틀린 것 같습니다. 그래서 이것을 제가 편년 기사라고 하는 중국측 문헌을 통해서 찾을 수가 없으니까 어떻게 답변을 하시게 되면 그것을 1979년 6월이라는 것이 잘못된 것 같아서 그것을 바로 찾아주시기 바라고 이와 같은 지역에 漢字改革에 대해서 대만지역에서 漢字整理는 아까 말씀하신대로 전통을 존중하고 外來文化를 흡수하는 차원에서 한자의 라틴어화에 반대했다 하는 것은 충분히 이해가 되고 어떤 의미에서는 대단히 잘 되었다고 생각합니다. 그런데 그 한자의 간화방안에 대해서 제기가 있었지만 나가운선생, 하응흠선생의 제안이 있었지만 이것은 옛 서적을 읽을 수 없고 분체와 간체가 병행함으로써 어려움이 증가된다 하는 왕창문선생의 반대이유에 따라서 그리고 그 결함으로써 文字構造의 合理性을 소홀히 했다, 이렇게 해서 결과적으로는 자유선택에 맡기고, 추세에 맡긴다 하고 이렇게 이해하고 있습니다. 臺灣政策에 대해서, 이러한 문제에 대해서 제가 생각하는 것은 두가

지로 나누어 말씀드리겠습니다. 우선 한어병음 방안에 대해서 대륙에서는 로마자를 이용한 병음방안을 결정해서 시행하고 있고 대만 지역에서는 옛날부터 써오던 주음자모를 사용합니다.

제가 보기에는 이 한어병음 안이나 주음자모는 그것을 설정한 목적이나 용도가 완전히 동일하다고 생각합니다. 결국 이 두가지를 비교할 때 중국 사람이 아닌 제3국의 제가 보기에는 만일 그 두가지 로마자로 된 병음방안이나 주음자모가 같은 목적을 가지고 있다고 하면 현재 國際化 趨勢인 오늘의 사회의 여러가지 실정을 생각할 적에 오히려 주음자모보다는 로마자로 된 병음방안이 國際性이 있고, 또 하나는 중국의 여러 소수민족이 살고 있는데 소수민족어를 문자화하고 표기안을 작성할 때에 共通性이 있어서 대단히 좋지 않을까 생각을 합니다. 그러한 질문과 동시에 제안을 합니다. 그것이 두가지가 병음방안이 주음자모가 완전히 동일하다고 생각하는 것은 1958년 2월 11일 소위 중국 대륙지역에 全國 人民代表者會議 제9차회의에서 통과된 내용중에 한어병음 방안을 즉 幫助學習漢字, 한자를 외우는데 필요하고 추광보통화적공구 그러니까 표준어는 중국 전체에게 보급시키는데 하나의 도구로서 쓴다라고 하는 두가지 결정이 결국 한어병음방안과 대만지역에서 주로 쓰고 있는 자음자모가 완전히 같다고 생각했기 때문입니다.

마지막으로 말씀드리겠습니다.

대륙지역에서 한자간화 방안을 결정해서 시행하고 있고 대만지역에서는 그것을 하고 있지 않습니다. 역시 제가 보기에는 소위 간체자에 대한 본체자, 원글자는 역시 표준자체로서 인쇄체로서 표준자체를 결정하는 것이 필요하고 그것은 물론 지금 대만 지역에서 하고 있습니다.

그런데 대만지역에서는 또 한가지 필요하다고 생각하는 것은 소위 간체자

간화자는 필기체라고 생각할 때에 이 필기체인 간화자에 대한 표준자형도 결정을 해야 되지 않겠는가, 이것은 歴史的으로 볼 적에 한자의 행서나 초서로서 필체로 써왔었는데 이것은 실제로 學校教育이나 혹은 각종 시험답안에서 어떻게 통일하느냐 하는 문제가 있습니다. 따라서 이 간체자에 대해서는 중국의 입장에서는 내적인 標準化 作業으로서 필요하고 그 다음에 한자를 현실적으로 쓰고 있는 한국이나 일본의 입장에서 볼 적에 외적인 統一化의 의미가 있습니다. 이것을 해놓지 않으면 학생들이 한문을 배우고 한문시간에 시험을 치고 그 시험답안에 물론 그것을 인쇄체로 또박또박 써야 옳지만 그것은 간체자 즉 우리는 약자라고 합니다. 약자로 쓴 것도 맞는 것이라고 해야 그 약자의 자체 범위가 어느 정도가 틀린지의 구분이 없기 때문에 역시 대만지역에서는 간체자에 표준형 그리고 때로는 그것을 필요에 따라서 인쇄체화할 수 있도록 하고 또 그것을 중국내부의 사실로만 標準化해서 정할 것이 아니라 그 표준화를 결정하는 과정에서 한자를 사용하는 韓國, 中國, 日本 3국이 같이 협의해서 공동보조를 취할 수 있는 것이 이상적인 것이 아닌가, 만일 이런 점에 대해서 다소 긍정적이면 이제부터라도 오늘 이것을 계기로 해서 3국이 앞으로 약자에 대한 공동자형을 협의해서 결정해서 사용해 나가는 방안이 있게 되기를 제기합니다. 이상으로 끝내겠습니다.

司 會 : 발표자의 발표가 있는 다음에 거기에 대해서 질문에 답변을 드리겠습니다. 그러면 이어서 진교수님의 토론이 있겠습니다.

陳捷先 : 신사숙녀 여러분! 안녕하십니까?

아까 司會者께서 4시 30분에 이것을 마쳐야 된다고 했기 때문에 제가 간단하게 그러한 평가를 하겠습니다. 제가 대만에서부터 주선생님의 그러한 논문

을 읽고 그 다음에 연구를 해보았습니다. 따라서 두 교수님께서 말씀하신 한자의 특성이라든가 결합에 대해서는 일단 생략하고 그 다음 단계로 넘어가겠습니다.

아까 서강대학 교수님께서 발표해 주신 것에 대해서는 매우 찬동하는 바입니다. 이어서 몇가지 이론을 제기하겠습니다.

중국의 문자는 言語와 事物을 표출하는데 있어서 하나의 수단이라고 생각합니다. 중국의 문자는 유구한 역사성을 가지고 있습니다. 중국 사람들이 한자를 사용하는 것은 매우 깊은 의미가 있습니다. 한자는 복잡성을 가지고 있고 또한 여러가지 획수면에서도 굉장히 복잡합니다. 따라서 改革에 대한 제의는 하나의 필요한 그러한 논제라고 생각이 듭니다.

한자의 간체화는 오늘 내용의 의미가 아니었습니다. 宋代부터 이러한 논의가 제기되어 왔고 宋代에서는 많은 그러한 간자체를 발명한 사람들이 있었습니다. 그들이 宋代때 발견한 그러한 간체자는 아직까지도 사용하고 있습니다. 따라서 중국한자의 간체화는 결코 용납하지 않는 것이 아니고 또한 결코 받아들일 수 없는 사실도 아닙니다. 여기에 문제점은 간체화에 있어서는 合理的으로 해야 된다는 것입니다. 또한 自然的인 것이어야만 합니다. 하나의 그러한 역사를 살펴볼 것 같으면 전서에서 예서, 예서에서 전서, 해서로 가는 것은 모두 간체화의 그러한 과정이었습니다. 또한 이렇게 간체화의 과정에서 우리가 볼 수 있는 것은 쉽게 볼 수 있고 쉽게 인지할 수 있다는 점입니다. 만약 한자를 정리하거나 또한 改革하는데 있어서 어떠한 合理的이고 自然的인 이러한 과정에 기초를 둔다면 이것은 굉장히 合法的이고 좋은 방향이라는 생각이 듭니다. 이러한 改革的인 자세는 많은 편리함을 가져 올 수도 있습니다.

첫째 문제는 시대가 변천하는 그러한 자세에 따라서 많은 사실은 언어와 새

로운 그러한 사물에 관한 언어가 필요하게 되었습니다.

시대의 격변과 시대의 변천을 통해서 원래 중국 한자에 없었던 많은 그러한 용어들도 잇따라 생겨나기 시작했습니다.

예를 들어서 어떠한 과학의 부문이라든가 같은 物理學, 여러가지 經濟的인 부문에서도 새로운 언어가 필요하게 되었습니다.

藝術과 宗教의 측면에서도 마찬가지입니다.

만약에 우리가 이러한 언어의 사용을 하지 않는다면 선진적인 科學과 技術에서도 어떠한 개진을 개혁을 하지 못할 것입니다. 한자의 수량은 굉장히 많은 줄로 여러분도 다 알고 계실줄 믿습니다. 그러나 이 많은 수량에도 불구하고 아직도 많은 한자가 증가돼야 할 필요성이 있습니다. 왜냐하면 이것은 시대적인 그러한 요구이기 때문입니다.

한자의 이러한 사용은 한자의 改革은 편리함과 또한 常用에 근거하고 있습니다. 최근 몇년동안에 중화민국은 한자에 대한 정리에 대해서 많은 노력을 해왔습니다. 중화민국은 근래에 한자의 개혁에 대해서 원칙을 세웠는데 그 원칙은 옛 것을 사용하되 또한 다시 복구하지 않는 그러한 원칙에 기준하였으며 또한 간략화하되 대폭적으로 간략화하는 방안에 착안을 두지 않았기 때문에 한자의 라틴어는 아직까지도 사용된 적이 없었습니다. 그러나 중화민국은 經濟가 부흥되고 또한 世界的인 文化가 날로 부흥해 감에 따라 최근에는 새로운 글자와 새로운 用語들도 유행되기 시작했습니다. 이러한 새로운 어휘와 새로운 용어는 시대적인 편리함과 필요만은 아니었습니다. 그러나 이러한 것들은 모든 사람들이 받아들여야 하며 또한 지금도 보편적으로 사용하고 있습니다. 예를 들어서 비어하우스라고 하는 屋이라는 그러한 개념과 무슨 映畫祭, 音樂祭, 藝術祭라는 그 대회같은 것도 옛날 것을 지금 사용하고 있습니다. 이것은

마치 복고적인 인상을 주는데 그렇지 않습니다. 이것은 항상 상용되었던 그러한 글자들이었습니다.

예를 들어서 쇼라든가 아니면 중계업자라든가 아니면 출근족 이러한 용어들은 최근에 유행된 용어들입니다. 이러한 것들은 어떠한 편리함과 필요함과 유행성을 추구해서 산출된 그러한 용어들은 아닙니다. 따라서 제가 이상에서 살펴 본 것과 같이 한자는 自然的이고 合理的이고 또한 편리함과 그러한 유행성과 이러한 것이 政治的인 어떠한 통제없이 자유적으로 발달하려 하는 한자는 중요한 발전을 할 수 있다는 생각이 듭니다. 이따라서 한자를 정리할 수도 있고 改革할 수도 있고 더욱 더 증가할 수도 있다는 생각이 듭니다. 다른 노력은 성공하지 못 할 것입니다. 아까 김교수님께서 한자의 言語統수에 관해서 얘기해 주셨는데 아마도 제가 생각하기에 이러한 측면에서 기안점을 둔다면 언어의 異質化가 아니라 同質化에서도 많은 발전이 있다고 생각이 듭니다. 아까 말씀하신 것과 같이 한자를 폐지하는 방안은 불가능한 방안이라는 생각이 듭니다. 저는 여기에서 마치고, 우리 임교수님의 고견을 들겠습니다. 감사합니다.

林秋山 : 이교수의 논문을 자세하게 읽어 보았습니다. 대체로 이교수님의 논문에 대해서 전적으로 찬성입니다마는 그런데 이교수님의 논문에서는 약간 客觀的이지 못하거나 조금 公正하지 못한 점이 있지 않는가 생각합니다. 왜냐하면 이교수의 논문이 저에게 주는 인상은 북한의 언어의 乖離와 異質的인 문제에 대해서 책임을 완전히 북한쪽으로 돌린 감이 있습니다. 거기에 대해서는 남한도 제 스스로 생각해야 될 점이 많다고 생각합니다. 저 개인은 言語學을 전공하는 사람도 아니고 북한어를 잘 아는 사람도 아니지만 항상 한국어를 다

루기 때문에 제 소감을 몇가지 말씀드려 보겠습니다.

우선 첫째는 한자의 正確한 使用의 문제입니다.

둘째는 한자의 삼입시 韓譯問題입니다. 이교수께서 雪上加霜, 이러한 말을 들을 때, 물론 저는 압니다마는 많은 분들은 알아 듣지 못할 것으로 생각합니다. 뿐만 아니라 한국에서 흔히 하는 賊反荷杖 이런 말씀을 譯하여 쓴다면 사실 그렇게 이해하기가 쉽지 않는 것으로 생각합니다.

세째 문제는 外來語 문제입니다. 이제 한국에서 많이 쓴 고속버스터미널을 정거장이나 탑승장으로 고치면 어떨까 생각도 하고, 커피숍을 커피점으로 고치면 어떨까 생각도 해보았습니다. 그리고 제가 한번 신세계에서 남산터널을 지나가는 길에 노감박이라고 써있는 포시를 보았습니다. 이 노감박이란 말이 무슨 말인지를 생각해보았습니다.

여러분 아십니까? 노감박, 회전하지 말라는 것입니다. 이 회전하지 말라는 것을 회전 말 것, 회전 말고, 이렇게 표시하면 안될까 많이 생각해 보았습니다.

네째 문제는 제가 오늘도 가만히 들어 보았습니다.

통역아가씨의 말인데 이거에 대하여를 옛날에 우리를 가르치신 선생님은 이것에 대하여라고 가르쳐 주었습니다. 우리 선생님이 잘못 가르쳐 주셨는지 제가 잘못 배웠는지 말씀을 듣고 자신을 잃었습니다. 한국분이 하신 말씀이니까 저보다 정확할 것입니다. 그리고 못함. 우리는 못하다로 배웠는데 요새 가만히 들어보니까 못하다고 하는 분들도 많습니다. 그러면 이런 문제 등등에 대해서 한국의 맞춤법을 고쳤는지 아니면 어떤지에 대해서 조금 더 생각했으면 합니다.

이것이 제 평론보다는 이교수님의 글을 읽어 본 다음에 제 나름대로의 생

각, 감상이라고 할까 하는 것입니다.

이제 남북한의 통일을 위하여 이런 문제를 빨리 해결해야 된다고 하는 이교수의 논문에 찬성을 합니다마는 지금 共產國家들이 많은 質的 變化를 겪고 있습니다.

소련이나 헝가리나 폴란드나 중공이나 멀지 않은 시일에 북한도 비슷한 일이 생길 것으로 생각합니다. 남한에서는 외래어를 많이 쓰지 말고 한자어를 많이 써야 되지 않겠는가 생각합니다. 그것은 북한은 이제 북쪽으로 한 걸음 더 비뚤어가고 남한은 지금 남쪽으로 비뚤어가고 있지 않습니까? 북한도 반비뚤어지고 남한도 반비뚤어지니까 오히려 거리가 많아집니다. 그러나 남북한의 통일을 기대하기 위해서는 남한에서도 많이 노력해야 된다고 생각합니다. 이상입니다. 감사합니다.

司 會 : 감사합니다. 네분의 평론에 대해서는 각각 감사를 표명합니다. 그러면 먼저 李교수님께서 답변을 하시고 그 다음에 鄭교수님께서 답변을 해주시겠습니다.

李承旭 : 감사합니다. 특별히 제가 첨가해서 할만한 그러한 것이 별로 없습니다. 다만 言語的 統合이라고 한다면 이런 것이 단순히 언어의 문제에 그치지 않는다 하는 것만은 분명할 것 같습니다. 그것은 본 논문에서도 지적했습니다마는 아까 金교수님께서 지적하신 대로 좀 뼈뚫하다고 말씀을 하셨습니다. 라는 사실은 제가 뼈뚫한게 아니라 원래 출발부터 북한쪽이 뼈뚫하게 나왔습니다. 저는 그래서 乖離라는 말의 술어를 썼습니다. 물론 統合이 쌍방간의 문제겠지만 다른 분야는 잘 모르겠습니다마는 언어부분에 있어서 쌍방간의 문제 이전에 북한측의 言語觀 또는 政策을 수행해 온 주체에 어떠한 변화가 있기

전에는 언어만의 논의에 의해서 同質性 회복이니 統合이니 하는 문제는 어렵지 않느냐 하는 것이 저의 솔직한 생각입니다.

그렇기 때문에 언어 차원에서 어떠한 統合에 대한 저의 결론 같은 단정을 내리지 못하고 유보했던 것입니다. 그리고 아까 역시 林교수님이 지적해 주신 것에 언어는 언어의 밖에 있는 어떠한 기준에 의해서 평가되고 그 正確性이 판정되는 것이 아니라 언어 사회의 어떠한 관용이라고 생각을 합니다. 그래서 통사의 통을 움직일 동자로 하는 것이 옳지 않느냐 하는 말씀은 너무 原論的으로 그래야 할는지 모르겠습니다마는 우리나라 안에서의 일반적인 관용으로 보았을 적에는 이 통자를 써서 표시하고 있습니다. 물론 그것에 따라서 실상 가상의 문제도 그렇겠습니다마는 지적해 주신 또 일부 구두어로 나타나는 이 문제의 변이 현상 같은 것은 물론 획일적인 마춤법이나 또는 표준어 사정이나 이런 것을 통해서 엄격히 규제해 가야 될 줄로 압니다마는 어느 정도는 그것이 언어 자체의 濾過過程을 거쳐서 자체의 淨化裝置가 저희는 있다고 믿습니다. 인의적으로 또는 어떠한 힘에 의해서 정화하는 것이 아니라 언어 자체의 정화 능력에 맡겨서 언어의 원리에 의해서 수행되어 가는 것이 순리가 아닌가 저의 생각은 그렇습니다. 감사합니다.

周行之：먼저 金교수님의 문제에 대해서 답변을 드리겠습니다.

그런데 첫째 문제에 金교수님께서 제기한 문제가 중공이 언제 한자의 라틴어화 방안을 내세웠는가에 대해서 질문해주셨습니까?

金敏洙：아닙니다. 잘못 전달이 됐어요. 라틴어화 한어 병음방안이 한자를 폐지하고 로마자화하려고 하는 것이다, 그러한 것은 1949년, 58년에 그와 같은 의견이 있었지만 그것이 결정된 것이 58년 2월인데 그 때에는 두가지 목

적만 제시했거든요.

周行之 : 선생님께서 아까 말씀해주신 편년기사는 중공이 정식으로 그러한 한자 병음 방안을 보지 못했다고 하였는데 이것은 모택동이 말한 그러한 것을 참고로 하였을 뿐 정식으로 발표된 것은 없습니다. 여러가지 논의 과정에 있었던 것이니까 결과는 그후에 실제 공포해서 실행하는 것은 병음방안이나 대만의 자음자모가 똑같은 결과가 현실이 아니냐 그 얘데요. 결론적으로 말씀을 드리면 共產黨의 심리적인 그러한 요인이라고 말씀드릴 수 있을 텐데 대만측에서 이러한 것을 제시하면 그 반대의 것을 제기하기 때문에 예를 들어서 중화민국은 자음부호가 民國 建國부터 시행돼 왔습니다. 그런데 이러한 것을 중공측에서도 수용하고 싶으나 그들은 어떠한 심리적인 면에서 이런 것을 배제하고 있는 상황이라고 생각합니다.

金敏洙 : 지금 자음자모나 이 병음 로마자화가 그 목적이나 용도가 똑같게 됐어요. 현실적으로 그 과정에는 한자와 바뀐다고 했지만 실제 결과가 공포돼서 현실적으로 똑같게 됐어요. 똑같게 됐으니까 그 똑같은 두가지 이유에서 현재 國際化時代라고 하는 것과 중국내에 50여개의 소수 민족중의 문자가 없는 순수어를 문자화하되 로마자가 字音字母 보다 낫지 않느냐, 왜 자음자모를 고집합니까?

周行之 : 그것에 대한 문제는 국어 로마자에 대해서 한어병음화가 많은 결점을 갖고 있기 때문에 대만에서 채용하고 있지 않다는 것입니다. 그것은 겉으로 보기에는 굉장히 용이하고 쓰기가 쉽지만 많은 결점을 갖고 있기 때문에 대만에서 자음부호를 고집하고 있습니다. 자음자모를 가지고 처음에 배울 적에 글자 하나하나에 그 音價가 없어요. 音價가 없기 때문에 자음자모도 처음

에 하나하나 그것은 대륙의 간화자 보다도 더 간단해요. 그래서 그 하나하나의 기호에 대해서 발음을 읽히지 않으면 아무 소용이 없어요. 마찬가지로 로마자를 가지고 이 발음에 대해서 일일이 설명하는 것은 똑같습니다.

金敏洙 : 그러면 앞으로 대륙의 소수 민족을 위해 문자가 없는 언어를 文字化할 적에는 자음자모로 한다 그런 뜻입니까?

周行之 : 아니죠. 그것을 새롭게 創造를 하고 거기에 있는 것은 그대로 그 사람들이 받아들이면서 앞으로 그 문제를 해결하겠다 그 얘기입니다 簡略化의 문제에 대해서는 개인적으로 굉장히 찬동합니다. 따라서 한자의 간략화의 문제는 중국, 대만, 그 다음에 일본 세나라가 함께 공동으로 추진해야 될 방향이라고 생각합니다. 그래서 저는 다음에 중국과 일본과 또한 한국의 학자들이 함께 모여서 이 한자 간략에 대해서 토론을 했으면 합니다.

李光麟 : 이 로마자 문제는 大衆 教育때문에 자꾸 문제가 되는 것 같은데 원세개가 중국에서 신해혁명뒤에 大總統이 됐어요. 그래서 중국에서 한자 문제가 나왔는데 원세개는 한국의 한글을 쓰자 그랬다고 그래요. 그랬더니 1910년에 韓日合邦해서 한국이 망했는데 망국의 글자를 어떻게 쓰느냐 누가 얘기해서 못썼다는 얘기입니다. 그런데 그런 얘기는 어디까지나 國民 大衆의 교육이기 때문에 그런 얘기가 나오지 않는가 그런 뜻입니다.

周行之 : 그것은 원세개가 1885년부터 1894년 10년동안 서울에 있었고 원세개가 한자를 쓰지 말고 한글을 쓰자고 주장하는 이유는 원세개가 한국부인을 몇분 둔 것으로 알고 있는데……

李光麟 : 漢字 問題가 우리 교육받는 사람은 관찮아요. 그런데 일반 서민 대

중이 워낙 한문이 쉽드니까 그런 문제가 나온 것 같아요.

司 會 : 아까 자음부호에 대해서 말씀을 드렸는데 대만은 자음부호를 고집하고 있고 대륙도 한자 로마화 아니면 병음화를 고집하고 있는데 이러한 주장들이 두나라의 言語的인 統合에 있어서 혹시 異質感이 있지 않은가 또한 여러 가지 發展上의 障礙가 있지 않을까 생각합니다.

崔寬藏 : 저는 言語學이나 文字學에 대해서 공부를 하지 않고 政治學을 한 사람인데 언어의 문자를 통해서 어떻게 분단 국가의 文化 統合을 이루느냐 이 주제를 가지고 오늘 토론을 했는데 제가 느끼기에는 이것은 상당히 중요한데 어디인지 모르게 言語學的인 文字學的인 토론회 같은 감이 들어서 제가 느낀 점을 간단히 말씀드리겠습니다.

사실 중국하고 우리 한국하고 분단 국가에서의 언어의 차이는 굉장히 많다고 생각합니다. 왜냐하면 우리는 서울말을 중심으로 표준어로 썼고 중국은 북경을 중심으로 표준어를 썼는데 중국은 중국 대륙에 중공 정권이 북경에 자기네 수도를 가지고 있으니 그 말이 그대로 된 것이고 또 대만으로 넘어온 중화민국 정부도 과거 중국에서의 표준어를 1910년 이후부터 북경을 중심으로 했기 때문에 언어에 대해서 하나도 異質感이 없습니다. 그것은 제가 금년에 한번 대륙을 가 보니까 대만에서 배운 中國語나 대륙에 가서 쓰는 中國語나 어찌면 그렇게 똑같고 하나도 다른 것이 없어요. 몇가지 다른 것이 文字的으로 있다고 그러지만 아까 어느 교수님의 말씀대로 교류를 통해서 87년부터 교류를 강화하다 보니까 과거 中共 政權의 革命的인 단어가 많이 변했어요.

그 전에는 자기 부인을 중국말로 애인이라고 그랬습니다. 그런데 요새는 대륙 사람들도 자기 부인보고 중국식으로 타이타이라고 그래요. 그렇게 교류를

자꾸 통해서 과거에 자기네 표준어로 다 돌아가라, 그것은 즉 言語의 統合에 있어서도 제 생각으로는 하나의 文化的이고 經濟的인 우위에 있는 文化 性質의 교류를 통해서 자연스럽게 돌아가라 그런 얘기입니다. 또 우리 남북한의 언어의 이질화라고 그랬는데 아까 林秋山선생님도 말씀하셨는데 한국어 外來語를 많이 쓰고 이북은 너무 고집스럽다, 이것은 한국도 반쪽은 잘못이다, 그러면서 사실은 북한이 잘못되어 있는데 북한의 한가지 예를 들면 아이스크림을 북한에서는 얼음보숭이라고 그러합니다. 그런데 중국어는 뭐냐 하면은 빙치림이고 대륙도 빙치림이라고 그래요. 그런데 그것은 분석을 보니까 얼음이 빙아납니까? 치림이라는 게 부풀다는 뜻이니까 자기네가 主體的으로 언어를 外來語로 만들었다고 그래도 중국 혹은 소련의 영향을 많이 받았다, 자체적으로 만든 것이 아니다, 그래서 앞으로 언어를 통해서 통합되는 것도 역시 제 생각에는 교류를 통해서 文化的이고 經濟的으로 우위에 있는 문화와 교류가 되면 자연스럽게 언어통일이 될 것이라고 그렇게 생각합니다.

司 會 : 감사합니다. 회의를 마치겠습니다.

第3會議 藝術斗 體制統合

司會：全海宗(東亞研究所 研究員)

討論：李根三(西江大 教授)

劉載天(西江大 教授)

周玉山(國際關係研究中心 副研究員)

高崇雲(師範大 教授)

司 會 : 오늘은 두분이 시간을 잘 지켜주셨고 또 본래 예정된 시간이 30분이 더 많습니다. 그래서 커피 브레이크를 15분동안 가지겠습니다.

10시 25분에 이 자리에 다시 모여 주시기를 바랍니다.

토론에 참가하실 분이 네분이 계십니다. 네분에 대해서 간단히 소개말씀을 드리겠습니다. 발표하실 순서로 여기에 앉으신 분은, 서강대학의 李根三教授, 그 옆에 앉으신 분이 역시 서강대학 新聞放送學科의 劉載天教授입니다. 그리고 중국분으로서 여기 앉으신 분이 國際關係研究中心 周玉山教授이십니다. 그리고 그 다음에 앉으신 분이 國立師範大學의 高崇雲教授이십니다. 이제부터 토론을 시작하겠습니다마는 이런 모임에서는 제가 자주 시간을 지켜주실 것을 부탁드립니다.

가끔 司會를 하고 난 다음에 너무 독재가 심하다는 얘기도 들을 때가 있습니다. 네분이 말씀하시고 또 발표하신 두분이 말씀하실려면 우선 발표하실 분이 여섯분인데 그러니까 통역을 합쳐서 10분씩만 말씀해주시기를 바랍니다. 그러면 곧 토론을 시작하겠습니다.

李根三教授 말씀하세요

李根三 : 토론이라는 것은 발표자들의 논문에 잘못이 있고 하자가 있어야 하는 것인데, 보니까 두분의 발표논문에 구구절절 하나도 틀림이 없습니다. 그래서 상당히 고통을 느끼기 시작합니다. 그래서 질의를 위한 질의가 될 것 같습니다.

朴선생님께서 映畫交流에 있어서 이데올로기를 배제한 영화내용이 담긴 것, 이것부터 교류하자, 예를 들어서 역사극이라든가 민속극 또는 애니메이션 만화 같은 것을 교환하자, 그런 말씀에 대해서는 전적으로 동의합니다. 그러나

모든 예술중에서 연극과 영화는 가장 관객한테 강력한 인상을 줍니다.

영화나 연극이 갖고 있는 특성 때문에 왕왕 全體主義國家에서는 특히 社會主義國家에서 政治宣傳의 무기로 활용되는 것입니다. 왜냐하면 이데올로기를 관객한테 심는데 이처럼 유리한 媒體는 없는 것입니다. 그래서 제 생각에는 南北藝術을 교환하는데 가장 늦게 논의의 대상이 될 것이 연극과 영화라고 생각됩니다. 그래서 저희들이 주장하는 것은 연극, 영화, 이런 것을 배제한 학문적인 것, 예를 들어서 考古學, 民俗學, 言語學, 이런 이데올로기와 관계없는 이런 분야부터 교류를 먼저 시작하는 의견이 있는데 이것을 어떻게 생각하시는 지, 남북한의 영화의 同質性을 말씀하시는데 멜로드라마 즉 신파극의 요소가 양쪽에 많으니까 이것이 그 교류의 바닥이 되지 않는가 이런 말씀입니다. 그렇지만 제 생각에는 남한에서 영화에 나오는 멜로드라마 신파의 요소라는 것은 각 개인의 심성, 이것을 자극하는 감정입니다. 영어로 하면 퍼스널 애니메이션이라고 하겠죠. 그러나 북한에서의 멜로드라마는 하나의 수단에 불과합니다. 북한에서는 멜로드라마라 하는 것은 폴리틱컬리 오리엔트 애니메이션을 자극한다고 합니다. 그래서 똑같은 신파라고 하지만 그 목적이 다르다고 생각됩니다.

마지막으로 저는 작년에 대만가서도 얘기했지만 남한의 완전한 民主化, 그리고 북한의 자발적인 開放政策이 없는 한 이 藝術의 交流라는 것은 상당히 힘들지 않은가 이런 의견인데 박선생께서는 어떻게 생각하십니까?

李明 先生님의 그 논문은 이 중국문의 역사를 아주 간추려 가지고 잘 정리한 작품입니다. 상당히 감명을 받았습니다. 그런데 발표하신 논문중에 두가지가 관심이 있습니다.

첫째는 天安門 事件 이후에 中國大陸의 文藝政策이 어떻게 변할까 이것은

지켜봐야 되겠다, 이런 말씀이셨습니다. 그리고 마지막 부분에 중공의 文藝政策 내지 交流, 여기에 대해서 李明先生은 굉장히 不信感을 갖고 있습니다. 그러나 결국은 뭐냐 하면 이 文藝交流라는 것은 民間次元보다도 政治的인 양해랄까 이 교류가 앞서지 않는 한 불가능하다는 그런 말씀인지 알고 싶습니다.

司 會 : 감사합니다. 그러면 劉載天 教授 ...

劉載天 : 제 자신이 영화를 전공하는 사람도 아니고 또 北韓映畫를 본 것도 거의 없습니다. 그래서 朴明珍教授의 발표를 듣고 많은 것을 배웠습니다. 따라서 제가 지금 말씀드릴 것은 朴明珍教授의 발표에 대한 질의라든가 또는 평가라기 보다는 그 발표문을 보고 제가 느낀 바 의견을 몇가지만 말씀드릴까 합니다.

앞에서 李根三教授께서 제가 생각하고 있는 바를 많이 또 말씀하셨기 때문에 저의 논평은 더 짧게 하겠습니다.

우선 탈 이데올로기를 지향해 나가는 과정에서 文化藝術 특히 영화 같은 事實主義的 극예술의 상호교류를 통해서 기대할 수 있는 것, 일차적으로 다른 무엇보다도 兩體制間의 思想的 差異가 추상적 수준이 아닌 일상 생활의 구체적 수준에서 드러나는 방식을 이해하고 확인할 수 있게 도와줄 수 있으리라는 주장을 하셨는데 그 점에 대해서 저는 부분적으로 찬성합니다. 또 아까 李根三教授께서 말씀하신 바와 마찬가지로 아동만화 같은 것을 교류하고 그리고 이 역사극이라든지 설화를 다룬 소재의 영화의 교류를 시작하는 것이 좋겠다는 발표자의 제안에도 전적으로 동감입니다. 그러나 한가지 제가 의견을 말씀드리고 싶은 것은 발표하신 朴明珍教授는 이 南北映畫의 類似性을 영화의 서술형식 또는 멜로드라마적인 구조라든지 이 신파적인 정서 같은데서 찾고 있

습니다. 그러나 그와 같은 영화의 敘述形式이 담긴 내용에 대해서 즉 영화가 표현하고자 하고 전달하고자 하는 메시지에 대해서도 생각할 필요가 있지 않느냐 그렇게 여깁니다.

누구나 다 잘 아는 것처럼 북한의 경우에 영화를 비롯한 모든 藝術과 文學은 본질적으로 金日成主義에 입각한 金日成 唯一思想 즉 主體思想이겠죠. 金日成 唯一思想은 인민들에게 세뇌하고 金日成 唯一體制를 공고히 하는데 봉사하는 정치적 소유설리제이션의 도구인 것입니다. 그 같은 목표가운데 하나가 남한에서의 金日成主義의 革命을 부추기는 것이라고 알고 있습니다.

이와 같은 전략과 전술은 비단 북한의 예술과 문학 뿐만 아니라 언론에서도 마찬가지입니다.

박교수가 인용하고 있는 金正日의 藝術映畫, 藝術論에 관해서 제가 읽지 못했습니다마는 북조선 노동당 출판부가 발행한 이 북한에서의 出版報道物에 관한 방침이 든 해설 같은 것을 읽어 보면 그러한 그의 戰略的 目的이 아주 자세하게 잘 나와 있습니다. 그래서 북한의 영화도 마찬가지라고 생각하는데 그런 의미에서 북한영화를 이해하는데 있어서 이런 점을 신중하게 고려해야 하지 않겠는가 생각이 됩니다.

그런 뜻에서 북한 영화가 북한을 이해하는데 어느 정도 도움이 될 수는 있지만 남북한의 文化統合에 기여하는데는 한계가 있는 것이 아닌가 그런 생각을 해봅니다.

제가 본 몇편 안되는 북한 영화가운데 춘향전이 있습니다. 이 춘향전을 보고 제가 느낀 것은 역시 아무리 우리의 고전이나 역사물을 영화화한다 할지라도 그 속에는 階級性이라든지 아니면 唯物史觀的인 관점이 개입돼 있습니다. 그러한 사극이라든지 고전을 영화화한 것을 교류할지라도 우리 사회에서 그러

한 階級性 내지 唯物史觀에 대한 비판적 이해의 역량이 축적되어야만 그런 것을 국민에게 공개하더라도 政治的인 어떤 목적이 희석되지 않을까 그렇게 생각합니다. 어떻게 보면 사극이나 혹은 고전은 해석에서 오히려 북한의 현대시대물보다 더 이데올로기적인 요소가 많지 않은가 그런 생각도 할 수가 있습니다. 제가 본 그 두편의 北韓映畫 時代物은 그 사람들의 그 생활과 관련되어 있는 것이었는데 차라리 그런 것을 보는 것은 현재의 북한의 실상을 우리가 이해하는데 도움이 되지 않겠는가 생각을 해봤습니다.

끝으로 이 영화는 탈이데올로기적인 영화를 서로가 교류함으로써 文化統合을 목표로 하는 것은 대단히 바람직한 것인데 이것을 위해서 남북한이 좀 더 개방적인 文化政策을 추구해 나가야 되리라고 생각합니다. 李明교수가 발표하신 중국문제에 관해서는 제가 아는 바가 없기 때문에 아무 것도 평론할 것이 없습니다. 감사합니다.

司 會：劉教授 감사합니다. 그러면 곧 이어서 중국 周玉山교수께 부탁을 드립니다.

周玉山：본인은 李明先生님의 그러한 걸작을 읽고 매우 감명이 깊었습니다. 또 오늘 이렇게 평론할 수 있는 기회가 있음을 대단히 기쁘다고 생각이 됩니다. 이미 선생님은 중화민국 문단의 선재로서 임학이라는 필명을 가지고 계시며 또한 “고향에 대한 설레임”이라는 小說을 발표한 적도 있습니다. 이 小說은 나의 유년시절에 매우 크나큰 감동을 주었으며 지금까지도 제 마음속에 살아 있습니다.

이선생님은 그의 논문 중에서 臺灣 初期 戰鬥 文學的 成就에 있어서 어떠한 제안이 한계가 있다고 말씀하셨는데 이것은 실로 겸손한 표현이고 겸손한 말

씀이라고 생각합니다. 戰鬪文藝 중에서 그에 대한 공헌은 지대했으며 또한 “고향에 대한 설레임”이란 소설이 이것을 여실히 증명을 해주고 있습니다.

이선생님의 그러한 논문은 文學革命까지 거슬러 올라갈 수가 있습니다. 文學革命의 거장은 호적선생님과 진독수선생님이라고 얘기할 수가 있습니다. 호적은 백화문 즉 現代文은 당시 문학의 정통이고 또 일제시기후의 문학의 이기라고 단언한 바가 있는데 이것은 역사적인 관점에서조차 찾아 볼 수가 있습니다. 진독수선생님은 國民文學과 寫實文學과 社會文學 이 세개를 제창하였으며 대체적으로 말할 것 같으면 호적선생님은 어떠한 文學의 實用化에 치중을 했으며 진독수선생님은 문학의 내용에 주안점을 가졌다고 말씀할 수 있습니다. 따라서 진독수선생님은 評論家이지 어떠한 作家는 아니고 또한 장기적 文學的인 運動을 주도할 수도 없었습니다.

호적선생님은 백화문의 제창에 주력을 하였고 그 당시의 일시적으로 어떠한 걸작품을 내놓을 수는 없었습니다.

新文學運動의 초기에 발전을 거듭하여 중국문학 사상에 있어서 크나큰 발전을 가져왔습니다. 그러나 이 新文學은 예술에 있어서는 이렇다 할 성과는 없었습니다. 진독수는 國民文學과 寫實文學과 社會文學 이 세가지를 제창하였습니다. 이것을 축약하면 社會 寫實主義 즉 소설리얼리즘이라고 말할 수 있고 또한 이것은 社會主義 寫實主義 즉 소설리스트 리얼리즘문학, 이러한 문학적인 명칭에서는 비록 같을지 모르지만 많은 그러한 차이가 있습니다. 후자 즉 소설리스트 리얼리즘은 마르크스주의 문학이고 그 당시의 無產階級文學이라고 명칭되었으며 약칭하여서 革命文學이라고도 하고 또 음력하면 이것은 프롤레타리아 문학이라고도 합니다. 그때 당시 중국은 어떠한 제3국의 영향으로 말미암아 창조사의 직원들은 일본서부터 많은 이러한 혁명적인 문학의 열풍을

가져왔습니다. 더욱이 1925년 5월 30일 참변으로 反帝國主義 運動이 중공전체에 만연하게 되었고 이로써 革命文學을 제창하는 자극들이 있게 되었습니다. 純粹文學의 寫實主義는 점차적으로 어떠한 붉은 문학의 사실주의에 가리게 되었고 따라서 1930년대에 중국의 左翼作家聯盟이라는 것이 창립되었으며 또한 정식적으로 30년대 좌경의 장을 열게 되었습니다. 이로써 純粹文學은 점차적으로 멀어지게 되었습니다.

중국 新文學의 운동의 시기는 부분적으로 5.4운동과 같은 시기에 일어났으며 이러한 文學運動을 추진하는 면에 있어서 5.4운동에 많은 그러한 도움을 얻었습니다. 그 방향에 있어서는 올바른 방향을 찾지 못하고 미궁에 빠지게 되었습니다.

文化大革命은 비극적인 총체의 결과였습니다. 文化革命이 계속된 후에 臺灣海峽兩岸의 文學들은 많은 서로 다른 모습을 하게 되었습니다. 그것은 寫實主義가 하나의 예이고 이것은 바로 新文學運動의 주류를 이루어 왔습니다.

이선생님의 논문의 마지막에서 臺灣海峽兩岸의 文學의 統合發展과 그 다음에 그 제안에 관해서 매우 자세한 분석을 해주셨습니다.

여기에다가 감히 제가 덧붙일 것은 정치는 원래 하나의 예술이라고 생각하고 中庸의 道를 지켜야만 한다고 생각이 됩니다.

共産黨으로 말할 것 같으면 藝術을 하나의 정치적 도구로 알고 또한 文藝政策을 실시해 왔습니다. 일찌기 30년대에 양실초선생님과 노신의 논문에서도 지적하듯이 文藝에 政策性을 부여했습니다. 이것은 말부더가 모순적입니다.

소련 공산당이 文藝政策을 선포한 적이 있는데 이것은 두가지의 측면을 보여줍니다.

그 하나는 소련 공산당들의 포악성이라고 말할 수 있습니다. 즉 政治手段으

로서 作家의 그러한 思想과 自由를 약화시키려고 하는 것이고 또 다른 하나는 그들의 어리석음이라고 할 수가 있습니다. 즉 정치수단으로서 文藝를 劃一化하려는 것입니다. 어제 소련 공산당이 그러했듯이 오늘의 중공도 똑같이 마찬가지입니다. 왜냐하면 중공의 文藝政策은 바로 소련에서부터 나온 것이기 때문입니다.

大陸作家들은 새총에 놀란 새를 변화시키려면 먼저 새를 놀라게 한 새총을 없애버려야 한다고 주장하고 있습니다. 이 새총이 의미하는 바는 중공의 文藝政策이 오랫동안 중공의 지도자와 문예 간부들의 손에 장악되어 왔습니다. 文藝政策이 느슨할 때 그들은 이 새총을 포기하지 않고 과거에도 그랬듯이 현재에도 계속 진행되고 있습니다.

이상은 이선생님에 대해서 약간의 저의 견해를 표명하였습니다.

감사합니다.

司 會 : 감사합니다. 그러면 곧 이어서 高崇雲 선생님께서 말씀하시겠습니다.

高崇雲 : 여러분 안녕하십니까. 그동안 한국말 하는 기회가 적어서 많이 퇴보되었는데 조금 답답하더라도 양해해 주시기 바랍니다.

제가 먼저 중국말로 그 토를 했다가 그 다음에는 한국말로 간단하게 말씀드리겠습니다. 먼저 李教授님의 논문에 대해서 아까 周교수님이 이미 답변을 했는데 제가 反論이 없습니다. 다만 경의를 포함합니다.

그 다음에 제가 또한 朴教授님의 연구에 대해서 먼저 경의를 포함합니다. 논문을 읽고 여러 면에서 저는 많은 부분에서 共感하였습니다.

남북한의 영화는 평시, 사시, 조의라는 점과 감정적인 면에서 공통성이 많다

는 주장에 동의합니다. 그러므로 남북한간 영화교류를 시도해 봄직하다고 생각이 됩니다.

다음으로 두가지 보증과 세가지 질문을 제출하고자 합니다.

첫째, 社會主義 國家의 영화는 모두 이데올로기적 성향이 많은데 비해 한국은 비슷한 資本主義 國家하고 다릅니다. 그렇지 않아도 이 점에는 장애물을 없애지 않으면 統合이라는 목적은 실현하기 어려운 것입니다.

둘째, 남북한이 기수에 초연하여 映畫藝術의 교류를 계승해갈 수 있을 것입니다.

그 다음에 세가지의 질문을 제출하고자 합니다.

첫째, 현 단계에서 南北韓間 映畫交流의 가능성은 어느 정도입니까? 그 다음에는 金日成 사망이후 金正日이 계승한다면 映畫交流를 적극 촉진하려고 할까요.

둘째, 북한은 保守的이고 폐쇄적이므로 영화교류로서 남북 쌍방을 촉진시키기에 많은 어려움이 있고 극히 제한적일 것으로 생각되는데 이를 어떻게 생각합니까?

셋째, 최은희·신상옥 사건, 좀 더 자세히 소개해 주실 수 있으면 좋겠습니다. 두사람이 南北映畫交流에 있어 어떠한 역할을 할 수 있겠는지 그 고견을 듣고 싶습니다. 감사합니다.

司 會 : 토론해 주신 분 또 두분 발표자에게 감사드립니다. 시간이 약간 남았으니까 플로어에 계신 분중에서 중국에서 오신 분 한분만 더 질문해 주시면 좋겠습니다.

吳安家 : 李明教授님이 발표하신 논문에 대해서 약간의 평론을 하겠습니다.

李教授님이 말씀하신대로 현재 중국의 文藝 政策은 대단히 保守的으로 다시 回歸하고 있는 추세라고 저도 동감을 합니다.

현재 중국의 文藝政策 변화는 다음 세가지 방향에서 살펴볼 수 있습니다. 첫째는 현재 대륙 예술가들이 文藝活動외에 勞動者階級에 봉사하는 어떤 의무를 부여받고 있다는 것입니다. 현재 藝術家들은 解放軍을 찬미하는 그런 작품들을 많이 제작해야 합니다.

現實主義 입장에서 어떤 作品活動을 하는 것은 대단히 비판을 받고 있습니다. 따라서 현재 중국의 文藝藝術家들은 마르크스·레닌주의적 그런 작품이나 社會主義的인 요소를 가미한 그런 예술활동을 하도록 강요받고 있습니다. 예를 들면 공산당 영도를 찬미하거나 社會主義 路線을 숭배하는 그런 것들의 작품들이 많이 나오고 있습니다.

세번째로는 현재 중국의 文藝藝術家들은 資本主義的 사상이나 西歐式의 제도를 비판하는 작품을 만들도록 강요받고 있습니다. 서구식 사상이라는 것은 예를 들면 兩黨制, 多黨制, 혹은 三權分立, 議會政治 등의 서구식 제도를 비판하는 것을 말합니다. 그래서 이러한 사상이라는 것은 바로 反 資產階級의 自由化 思想이라고 얘기를 하는데 그 목적은 바로 공산당을 전복하고 사회주의의 어떤 제도를 완전히 뒤엎는 것이라고 얘기하고 있습니다. 그래서 현재 중국 文藝藝術家들은 자본주의 국가에서 文藝藝術家들이 평화적 방법으로 여러 가지 文藝活動을 하고 있는데 대해서 많은 감명 혹은 영향을 받아야 될 것이라고 생각합니다.

司 會 : 감사합니다. 네분 토론자의 토론이 끝났습니다. 그러면 곧 이어서 발표하신 두분의 말씀을 듣겠습니다. 먼저 朴明珍教授부터 말씀해주세요.

朴明珍 : 제가 질문을 상당히 많이 받았는데 몇마디로 간추려서 답변을 드리겠습니다.

李根三선생님하고 劉載天선생님께서 공통되게 질문하신 부분이 歷史劇이라는 것도 이데올로기성을 가지고 있고 政治的인 선전의 무기이기 때문에 그것을 너무 가볍게 보서는 안되지 않겠느냐 하는 그런 걱정을 하셨습니다. 그런데 몇가지 조금 더 분명하게 밝혀야 될 사항이 있는데 이중에서 아마 그게 뚜렷하게 드러나지 않은 것 같은데 民族的 統合에 있어서 文化藝術이 그렇게 중심적인 역할을 할 수 있다고 생각하는 입장은 절대로 아닙니다.

그래서 두분이 말씀을 하셨듯이 탈이데올로기적 노력이겠지요.

남한의 문화와 북한의 개방의 노력이 수반되지 않으면 文化藝術이라는 것에 대해서 별 커다란 기대를 할 수 없지 않겠느냐 하는 말씀에 전적으로 동감을 하고 제가 논문속에서도 그런 문제는 우선 정치쪽에서 풀어줘야 될 과제이고 그것이 없이는 文化藝術이 별다른 기여를 할 수 없을 것이다, 저도 그렇게 생각은 합니다.

제가 歷史物로부터 시작해 볼 수 있다고 생각을 했었던 것은 그 속에 이데올로기적인 성격이 없어서가 아니라 지금 우리가 남북한 접근을 시도하는데 있어서 우선 제일 먼저 청산해야 될 문제라는 것은 서로간에 갖고 있는 증오와 공포의 감정이라고 생각을 합니다. 그런데 현대물의 경우에는 예컨대 아까도 말씀드렸지만 抗日, 反美, 韓國批判의 이 세가지 요소가 항상 밀접하게 결합이 돼있기 때문에 실제 이것으로부터 시작한다면 오히려 그 증오나 공포의 감정을 더 강화시켰으면 시켰지 좀 더 긍정적인 방향으로 가지 않으리라는 생각때문에 이 역사물로부터 시작하는 것이 좋겠다 하는 생각을 했습니다. 그리고 歷史物이든 現代物이든 그것이 갖고 있는 이데올로기적인 요소들 때문에

文化統合에 영화가 기여, 영화뿐만 아니라 일반적인 그 文化藝術의 교류가 기여할 수 있는 것은 한계가 있지 않겠느냐 劉선생님이 그렇게 말씀을 하셨는데 제가 文化統合이라는 얘기를 했을 때 물론 각각 받아들이는 분에 따라서 서로 다르겠지만 제가 생각하는 것은 그렇습니다.

현실적으로 생각을 했을 때 현재 입장에서 우리가 남북한의 접근을 통해서 얻어 낼 수 있는 통합이라고 얘기하기는 좀 어렵겠습니다마는 여하튼 여기서 그 말을 사용했으니까 통합을 얘기한다 했을 때 그것을 우리 同質化의 의미로 생각해서는 안 되리라고 생각을 합니다. 우선 어떤 同質的인 統合이라는 것은 저는 기대하기 어려우리라고 봐요. 그것은 몇 세기후에 가능할지도 모르겠지만 상당 기간동안 그것은 불가능하리라고 생각을 합니다. 그래서 우리가 지금 가장 현실적으로 생각을 해볼 수 있는 것은 뭐냐 하면 동질화는 아니더라도 서로간의 차이를 인정하면서 공유하고 있는 요소를 바탕으로 해서 어떤 共感帶를 형성해 나가는 것, 이것이 중요하다고 생각을 하는데 그 서로간의 차이가 뭔지를 이해를 하고 그러나 그런 차이에도 불구하고 가지고 있는 서로 공유하고 있는 요소 이것을 찾아내서 共感帶를 형성할 수 있기 위해서는 이 文化藝術의 교류밖에는 길이 없다고 저는 생각을 합니다.

여기에서 문화라는 개념은 일단 그 人類學的인 개념으로 파악을 하기 시작을 했습니다.

그러니까 人類學에서 얘기하는 生活樣式의 총체로서 문화를 생각했고 결국 그것은 무엇이나 하면 지각하고, 생각하고, 그 다음에 행동하는 방식들 총체를 저는 문화라고 생각을 했는데 지금 어떻게 생각을 하면 상당히 이상적인 생각 인지는 모르겠지만 우리가 정치나 제도의 이런 수준에서만 문제를 접근해 나가다 보면 상당히 우리가 추상적인 수준밖에 머무를 수 없을 것 같습니다. 무

는 사상적인 차이, 이데올로기적인 차이 이렇게 해서 자꾸 차이만 우리가 강조를 하게 마련인 것 같은데 오히려 거꾸로 다른 방향에서 한번 문제를 생각해 볼 수도 있지 않을까 하는 생각을 합니다. 그러니까 우리 시각이나 생각하고 행동하는 방식 같은 것이 價値觀이라든지 사상에 의해서 크게 지배를 받는 것은 사실이지만 한번 그 고리를 다른 방식으로 풀어 보고자 하는 노력을 할 수 있지 않을까, 예컨대 그런 그 구체적인 生活樣式에서의 차이를 극복하려는 노력, 여기에 대해서 차이 극복이라는 것도 물론 동질화의 의미는 아니고 무엇이 다르고 무엇이 같은가 하는 것을 찾아 내서 거기에서 共感帶를 형성해 나가는 그런 방식으로 해서 궁극적으로 사상의 차이라든지 이데올로기적인 차이같은 것도 극복해 내고자 하는 그런 노력의 방향으로써 우리가 한번 시도해 볼 수 있지 않을까 저는 그렇게 생각을 합니다. 그래서 그런 면에서는 文化藝術이 상당한 기여를 할 수 있으리라고 저는 믿습니다.

그 다음에 李根三선생님께서 말씀하셨던 영화는 가장 늦게 시작해야지 될 것이 아니냐, 그보다는 學問的이나 혹은 考古學的인 교류로부터 출발해야 될 것이 아니냐는 말씀을 하셨는데 우선 순위에 대해서는 제가 아직 생각을 해 본 적이 없습니다. 李선생님 말씀이 옳은 것 같습니다. 그리고 李선생님께서 또 질문하신 것 중에 남북한 영화 모두 신파적인 요소를 갖고 있기는 하지만 북한 영화에서는 이데올로기적인 확산을 위한 것이고 남한의 경우에는 개인적인 감정을 자극하기 위한 요소들이기 때문에 이것이 비록 外形上으로는 같다고 하지만 이것이 뭔가 그렇게 커다란 기여를 할 수 있겠느냐 그런 말씀을 하셨는데 제가 생각하기에는 남한영화에서도 실제 개인적인 감정을 자극하는 자체가 목적이라고는 생각이 안 되고 궁극적으로는 價値 指向的이라고 생각을 합니다. 그리고 북한영화에서도 이데올로기적 확산을 위한 것이 궁극적인 목

표이기는 하지만 우선 일차적으로 개인의 감정을 자극시켜서 그쪽 방향으로 나가도록 하려는 그런 방식으로 이루어지고 있다고 생각을 하는데 우선 제가 여기에서 강조하고 싶었던 것은 목적이 무엇이든지간에 일단 意思疏通의 차원에서는 이런 심파적인 요소들 때문에 의외로 그 문제가 덜하지 않을까, 그러니까 커뮤니케이션의 측면에서 봤을 적에는 이것이 오히려 긍정적인 요소로 작용할 수 있지 않을까 그런 생각을 했었던 것입니다.

그 다음에 대만에서 오신 高선생님 질문에 몇가지 답변을 드리겠습니다.

현단계 교류 가능성은 어느 정도고 그 다음에 金日成 사후에 金正日이 세습하게 되면 映畫交流가 적극적으로 추진될 수 있지 않겠느냐 하는 질문을 하셨습니다. 이것은 두가지로 나뉘어서 답변드려야 될 성격인 것 같은데 우선 첫째는 현단계 交流 可能性이라는 것은 당장 올해 내년 이렇게 단기적인 시간 개념으로 본다면 그건 제가 답변하기 어렵겠습니다마는 현재 최소한 우리 정부에서는 政治的으로 뭔가 타협을 통해서 남북한의 접근을 시도한다는 것은 상당히 어려운 일이라고 생각을 하고 있는 것 같고 결국 文化交流를 통해서 뭔가 접근을 시도하고자 하는 그렇기 때문에 이것은 의외로 쉽게 이루어질 수 있지 않을까 하는 그런 기대를 갖고 있습니다.

그 다음에 金日成 사후 金正日이 세습하면 映畫交流를 적극 추진하지 않겠느냐 하는 말씀을 질문하셨는데 그 이유는 아마 金正日이 연출가 출신인데다 상당히 영화를 좋아하고 映畫狂이라는 소문이 있을 정도로 영화에 대한 집착이 강한 사람이라는 소문 때문에 아마 그런 말씀을 하시는 것 같은데 오히려 그렇기 때문에 어려운 점도 있지 않을까 하는 생각을 합니다. 만약에 아까 말씀하셨던 신상옥·최은희 부부의 납치라는 것이 정말 저희들이 이제까지 여러가지 정보를 통해서 얻어 들은 것처럼 北韓映畫의 質的 向上을 위해서 데려간

것이라고 한다면 결국 金正日의 경우에 북한의 영화의 질적 향상이 만족할만한 수준까지 이루어지기 전에 아마 그런 시도를 하기 어렵지 않을까 그런 생각을 합니다. 그러니까 결국 그런 이야기들이 사실이라면 北韓映畫의 質的 水準이 남한 영화보다 훨씬 낮다는 인식하에서 출발한 것이라고 볼 수 없기 때문에 그런 상황하에서는 그런 시도를 하기가 오히려 어렵지 않을까 하는 생각도 하고, 그 다음에 북한의 체제에 대해서 제가 잘은 모르지만 金正日의 그런 개인적인 취향, 그런 것 때문에 政策的인 선택이라는 것이 쉽게 좌우될 수 있을까 저는 그 점에 있어서 의문입니다.

그리고 제가 두번째 질문을 제대로 이해를 못했는데 북한은 상당히 閉鎖的인 體制를 갖고 있기 때문에 남북한 접근이 제한적일 수밖에 없지 않겠는가 하는 그런 질문을 하시는 것 같은데요.

그러니까 閉鎖的인 상태로 머물러 있는 한에서는 그럴 수 밖에 없다고 생각을 하는데 제가 듣기로는 북한에서는 閉鎖的임에도 불구하고 하여튼 文化交流에 있어서 상당히 적극적이라는 얘기를 들었습니다. 그런데 文化交流라는 것은 文化藝術 전반에 걸친 것은 아니고 公演藝術分野에 있어서 상당히 적극적이라고 얘기를 들었기 때문에 이것을 일반화시킬 수는 없겠지만 하여튼 特定分野에 있어서는 오히려 북한의 閉鎖性에도 불구하고 文化藝術의 特定分野, 북한에서 좋아하는, 예컨대 公演藝術의 분야에서는 그런 접근이 어려우리라고 생각은 안하지만 영화에 대해서는 제가 지금 단계에서는 뭐라고 말씀드리기가 상당히 어렵습니다.

그리고 신상옥, 최은희 문제에 대해서는 제가 사적으로 말씀을 드렸으면 좋겠고요. 또 그리고 실제 이런 자리에서 요령있게 제가 말씀드릴 수 있는 만큼 많이 알고 있지 못합니다.

司 會 : 끝으로 李明교수에게 부탁을 드리겠습니다.

두 교수님의 저에 대한 논평을 굉장히 고맙게 생각합니다. 또한 두 대만 교수님에게도 감사를 드립니다. 두분이 저에 대한 논평과 또한 저의 논문에 대해서 많이 포용해 주신 점에 대해서 감사를 드립니다.

李교수님께서 질문하신 두가지 답변을 지금부터 해드리겠습니다.

제가 말씀드리고 싶은 것은 중공의 文藝政策은 아마도 계속해서 변함이 없을 것이라고 말씀을 드리고 싶습니다. 좀 느슨해지는 면이 있다 할지라도 포기하지는 않을 것입니다. 제가 말하는 느슨해진다는 것은 등소평이 정권을 장악한 이후에 開放政策, 改革政策을 10년간 추진해 오면서 文藝方面에서의 정책이 대단히 느슨해졌다는 의미입니다. 天安門事件 이후에 여러가지 상황들을 종합해 볼 때 지금 현재 文藝政策에 대해서는 어떤 큰 변화가 있는 것이라고는 생각하지 않습니다. 제가 알기로는 이달 25일에 개최하기로 예정되었던 제 13기 5中全會에서 이 文藝政策에 대한 일대 어떤 방침이 새로 제정될 것이다, 혹은 토론될 것이라고 알고 있습니다. 그래서 이 정책이 구체적으로 나타나기 전에는 어떻게 명확한 대답을 할 수는 없지만 현재까지는 긴축시키는 강압쪽으로 나가는 그런 정책으로 변화되고 있다고 볼 수 있습니다. 그래서 가장 명확한 사례가 중국에서 문예부장을 맡고 있는 왕인이 지금 사퇴를 하고 다른 사람으로 대체되고 있다는 것입니다. 왕인이란 사람이 문예부장직에서 사퇴를 했는데 이 사람은 조자양과 호요방 특히 改革派들과 대단히 가까운 사이였다고 합니다. 새로 문예부장과 부부장직에 오른 왕인과 호씨는 상당히 保守的인 성격을 가진 사람들입니다. 따라서 政治的인 어떤 反부르조아적 운동을 전개하는 것으로 봐서 이 文藝政策上에서도 대단히 保守的으로 다시 회귀하는 것이 아닌가 그렇게 생각하고 있습니다.

이것이 첫번째 현상이고 두번째 현상은 상해의 저명한 文學家인 왕양망이 기타 여러 文藝方面의 지식인들에 대해서 대단한 탄압과 어떤 강경정책을 추진하고 있는 것으로 알고 있습니다. 따라서 이런 두가지 사실로 미루어 봐서 天安門事態 이후에 중국의 정책은 대단히 保守的으로 느슨했던 과거의 정책을 다시 수정한 것이 아닌가 그렇게 생각하고 있습니다. 이것이 바로 天安門 事件 이후 그들이 하고 있는 여러가지 정책의 구체적인 실체입니다.

두번째의 질문은 제가 자세히 못들은 것 같은데 중공이 지금과 같은 文藝政策을 계속 추진해 나가는 것에 대해서 약간의 의문을 품고 있다는 것이 교수님의 의견인지 한번 더 말씀해주세요.

李根三 : 왜 그러냐 하면 작년에 대만에 갔었는데요. 호텔가서 TV를 보니까 완전히 개방됐더군요. 북경의 방송을 그대로 하는 것을 보고 우리 체제하고 다르다고 느꼈습니다.

제 질문은 뭐냐 하면 결국은 대륙과 대만간의 文化交流 같은 것, 이것도 政治的인 해결이 없이는 결국은 불가능하지 않은가 이런 질문입니다. 政治的인 해결이 없이는 文化라는 것이 뒷걸음질 할 수밖에 없지 않은가 이말이에요.

李 明 : 먼저 이 문제에 대해서 답변을 드리기 전에 대만 양측이 갖고 있는 特殊性이 다른 나라와 다르다는 점을 얘기하고 싶습니다. 이 대만 양측이 갖고 있는 特殊性은 세계 각지에 화교들이 있다는 것입니다. 또한 대만 해협양측은 공통적으로 홍콩이라는 이러한 거점을 이용할 수도 있습니다. 다른 分斷 國家들은 이러한 상황이 없는데도 불구하고 저희들은 이러한 점이 유리한 점입니다. 文藝政策이라든가 어떠한 문화 모든 방면에 있어서 공산당들이 그러한 자기들의 문을 닫을지라도 이러한 文化的인 교류를 막지 못할 것입니다.

이 문제는 政治的인 간섭과 불간섭의 문제가 아니라고 생각합니다. 이것은 의식형태가 효과가 있느냐 없느냐 라는 그러한 측면에서 접근해야 될 줄로 압니다.

대만에서는 지금 많이 중공의 선전물이라든가 영화같은 것이 범람하고 있는데 그렇지만 이런 것들은 저희들 관중이 보기에는 이데올로기성이 굉장히 농후하다고 생각이 됩니다.

중공의 그러한 文學藝術部分에 있어서는 대만사람들은 그것을 가져다가 수용하는 측면이고 받아들이는 입장에 있습니다. 藝術的인 부분을 인정한다는 그러한 의미와도 같습니다. 또한 중공의 그러한 선전적인 구호에 대해서는 대만 사람들이 받아들이지 않고 있는데 이것은 대만 사람들의 의식적인 형태가 높다고 볼 수도 있습니다.

따라서 제가 생각하기에는 앞으로 文藝的인 교류가 두 나라의 統合에 있어서 크나큰 역할을 하지 않을까라는 생각이 듭니다.

여기까지 李教授님의 답변을 마치고 그 다음에 周教授님께서 질문하신 것에 대해서 답변을 드리겠습니다.

周教授님께서 寫實主義 文學과 無產階級 文學간에 어떠한 차이가 있느냐는 질문에 대해서 제가 알고 있는 西方文化의 그러한 예술에 대해서 간략하게 말씀드리겠습니다. 제가 알고 있기로는 思潮는 하나의 목적성이 있다고 알고 있습니다. 예를 들어서 古典主義, 이 고전주의는 신을 찬양하고 또한 신을 숭상하는 주의라고 말씀드릴 수 있습니다. 우리가 로마에 가면 여러가지 藝術作品들을 볼 수 있는데 이런 것들을 볼 때 이 모든 것들이 神중심의 것이라는 점을 알 수 있습니다. 서방의 文藝復興은 浪漫主義를 강조해 왔습니다.

인간이 신으로부터 탈피하여서 인간만의 어떠한 독특한 人本主義的인 그러

한 경향을 띠게 되었습니다. 인간은 그러한 가치를 존중해 왔으며 우리는 이러한 것을 啓蒙主義에서도 찾아볼 수가 있습니다. 객관적인 표현은 自然主義라고 말씀드릴 수가 있습니다. 寫實主義文學은 18세기 이후에 나타난 資產階級에 중점을 둔 주의라고 말할 수가 있습니다. 寫實主義文學은 인간을 강조하기도 합니다. 인간의 가치를 또한 숭상하기도 합니다.

아까 세번째 문제로 周教授님께서 政治的인 문제를 말씀하셨는데 제가 믿기로는 어떠한 나라들의 정당들은 다 이러한 文藝政策을 실시하고 있다고 믿고 있습니다. 비록 모든 국가들이 文藝政策을 실시하고 있지만 그러나 공산당의 文藝政策은 이런 것들과 조금은 사실이 다르다고 알고 있습니다. 그래서 공산당들은 文藝政策을 투쟁성의 수단으로 많이 활용을 하는데 이것이 다른 국가의 文藝政策과 가장 다른 점입니다.

第 4 會議 政治文化及 體制統合

司會：瞿海源(中央研究所 研究員)

討論：李禎秀(統一院 研究官)

李相禹(西江大 教授)

吳安家(國際關係研究中心 研究員)

段家鋒(國際關係研究中心 研究員)

司 會 : 감사합니다. 陳教授님 시간을 잘 지켜 주신 것에 대해서 감사드립니다. 陳教授님의 논문도 두 대만해협의 政治的인 체제에 대해서 논해주셨습니다. 그럼 먼저 토론을 시작하겠습니다. 國土統一院 研究官으로 계신 李禎秀 先生님께서 평론해 주시겠습니다.

李禎秀 : 우선 學術會議 討論者로서 참가한 입장에서 잠깐 소개를 드리겠습니다. 저는 사실 한국에서 韓·中學術會議를 개최할 때마다 매번 토론자로 참가하였습니다.

그러나 실제 대만서 오신 분과 유창한 중국어 실력이 부족하기 때문에 여려분과 직접 대화를 못 나눈 것이 유감이었고 매번 올 때마다 새로운 인사를 하게 되는 것이 저 나름대로 미안한 감을 가지면서 저의 소개를 드리고자 합니다.

그러면 제 토론에 관해서 말씀드리겠습니다. 陳教授님의 논문은 아시아 民主主義의 유용화를 위해서 우선적으로 韓國 民主主義 문제를 經濟史的 시각에서 분석, 평가한 것이라고 저는 생각합니다. 그래서 진교수님은 논문에서 韓國 民主主義가 보이고 있는 변형적 속성이 무엇인가? 또 그러한 변형적 속성은 고전적 성격에서 어느 정도로 이탈된 것이며 그러한 이탈은 민주주의와 별개의 것인가 이러한 문제 의식과 관련해서 나아가서 이러한 고찰과 관련해서 왜 한국의 민주주의가 고전적인 속성과 유리되었는가 라는 문제를 가지고 논문을 전개하고 계십니다.

여기에서 진교수님은 韓國 民主主義의 문제로서 議會主義의 한계점, 權威主義의 立法過程에서 문제, 지도자 선출의 破壞적 성격, 그리고 정치적 지향 가

치의 기여를 지적하고 제시며 또한 美國式 民主主義를 필리핀, 한국, 일본이 다 같이 수용했음에도 불구하고 일본은 전통과 접목을 잘해서 日本式 民主主義를 낳았고, 필리핀과 한국은 문제된 민주주의 나라로 지적하고 제시합니다.

그렇지만 진교수님은 한국 사회에서도 민주주의의 접합의 논리적 설정이라는 명제를 가지고 민주주의의 가능한 조건을 말씀하고 제시합니다. 민주주의의 기본적인 政治思想的 價値體系를 수용하여 한국사회의 전통적 가치와 합일시키면서 이를 최대한 고양시킬 수 있는 제도적 장치 마련을 힘주어 강조하고 제시합니다. 그리고 진교수님은 결론적으로 민주주의 문제를 극복하기 위해서는 다음과 같이 세가지 말씀을 하고 제시합니다.

민족과 민주주의를 통합할 수 있는 理念體系, 思想體系를 다시 정립해야 한다. 地方自治 問題도 아울러 고려하시면서 地域共同體와 全國的 政治統合을 강조하시면서 아시아 민주주의 형태의 정립이 아시아를 새로운 문명의 창조자라는 시대적 요구에 부응하는 역사의 응답이라고 엄숙하게 결론을 지어 말씀 하셨습니다.

이러한 내용을 제가 정리하면서 앞에도 말씀드렸습니다마는 經濟史的인 시각에서 우리의 民主主義 運營過程 또는 40여년간의 憲政과 더불어 전개했던 민주주의 운영과정에서 너무 갈등적 측면만을 강조하고 계신 것은 아닌가, 따라서 저는 다음과 같은 질문을 드리고 싶습니다. 한국 민주주의 위기의 요인에서 分斷 問題는 어떻게 평가해야 되는 것인지, 통일을 하기 위해서 우선 남한내에서의 政治統合을 강조하셨는데 이것이 분단 문제와 함께 혼합돼서 나타난 문제라고 할 때 우선 순위가 우리 내부의 문제도 중요하겠지만 남북관계 개선과 더불어 동시적으로 해결할 수도 있지 않는가, 따라서 분단 문제가 남북관계의 문제를 한반도 최대의 정치라고 봤을진대는 한국 민주주의의 위기

요인을 극복하는데 있어서 분단과 관련시켜서 생각해 보면 어떨지 저는 그렇게 생각해 봤습니다. 또 일본식 민주주의의 정착화와 관련해서 봤을 때 우리 民主主義 定着化도 가능할진대 오늘의 현실 문제가 민주주의를 낳을 수 있는 진통이라고 볼 수는 없는 것인지 또 憲政 40년이 共和國 변천을 근대화, 정상적인 政權交替, 민주화로의 진행으로 본다면 우리가 하나의 민주주의 빌딩을 쌓기 위해서 벽돌 하나를 올려 놓은 것이라고 볼 수 없는 것인지 따라서 저는 진교수님의 논문에서 갈등적 측면을 다룬데 대해서 그것보다는 오늘날 우리가 民族自尊을 이야기하고 또 우리가 이제까지 너무 外勢 그리고 남북관계의 피해의식에 젖은 이 시점에서 우리나라 나름대로 한쪽으로 쌓아 왔던 오늘의 민주주의 상황 조건을 기능적 측면에서 하나 하나 재정립해 볼 수 있지 않은가 이러한 제 나름대로 생각에서 몇가지 질문을 말씀드리면서 진교수님의 논문에 대한 평가는 마치고, 陳鴻瑜教授님의 대만·대륙 政治文化의 비교는 제가 이쪽에 공부한 바가 없기 때문에 토론은 하지 않고 이상 마치기로 하겠습니다.

司 會 : 그럼 이어서 서강대학교 政治外交學 教授신 李相禹 教授님께서 평론을 해주시겠습니다.

李相禹 : 고맙습니다. 시간이 제한되어 있기 때문에 저는 陳鴻瑜先生님의 논문과 관계해서는 民族主義 問題를 논의 하겠고 陳德奎教授님의 발표와 관련해서는 民主主義 問題만 논하겠습니다.

陳鴻瑜先生님의 논문을 보면 그것은 가브리엘 알몬드와 시드니 버바의 이론틀로 중국과 대만해협의 양안의 政治文化를 과학적으로 검증한 훌륭한 논문이라고 생각합니다.

진교수의 논의한 점을 요약한다면 대만의 政治文化는 民族文化傳統과 거기

에 民主主義 要素가 가미된 것이고 대륙의 政治文化는 民族 傳統文化에 共產主義 要素가 첨가된 것이라고 보고 있습니다. 그리고 대만의 국민 대다수는 民族主義에 대한 인지도가 높는데 대륙 인민 대다수는 民主主義에 대한 인지도가 낮다고 평가합니다. 이러한 民主主義의 인식정도의 차이가 중국의 통일에 장애가 된다고 보고 있습니다. 民族傳統文化에 대해서는 양측 모두가 權威主義的 要素를 물려 받았다고 보고 있습니다.

그러나 제 생각은 대만과 대륙간에 있어서 政治文化 측면에서 본다면 權威主義 이외에도 공통점이 더 많이 있으리라고 봅니다. 傳統文化속에는 유교의 權威主義 이외에도 오늘의 중국정치에 영향을 준 요소가 많다고 생각합니다. 특히 민족의식에 대해서 그러리라고 봅니다. 예를 든다면 三民主義의 기초가 되어있는 대동주의 같은 것이 그런 것이 아닌가 합니다. 民族主義는 중국이나 한국에 있어서 통일을 정당화시키는 유일한 요소입니다. 대만에 있는 분이나 대륙에 있는 분, 혹은 남한에 있는 분이나 북한에 있는 분들이 같은 민족에 속하고 그리고 그 민족집단의 발전을 함께 염원한다는 점에서 통일은 논의될 수가 있습니다. 대만과 대륙간의 政治文化 차이에서 문제되는 것은 民主主義에 대한 인식차이가 아니라 民族主義에 대한 인식의 차이가 아닌가 생각합니다. 예를 들어서 대만의 경우는 民族社會 성원 모두를 포함하는 民族主義 즉 보편적 民族主義입니다. 그러나 대륙에서의 민족주의는 無產者 階級에 속한 자만의 민족주의입니다.

이러한 인식의 차이 극복이 통일의 전제가 된다고 생각합니다. 금년 2월 북경대학에서 나온 國際政治學報란 잡지가 있는데 거기에 실린 글을 보면 無產階級 民族主義論이라는 것이 실려 있습니다.

현재 대륙에서는 民族主義를 프롤레타리아 民族主義로 이론화하려고 노력하

고 있습니다. 이것은 통일을 멀게 하는 일입니다. 여기에 대해서 진교수님의 고견을 듣고자 합니다. 陳德奎教授님의 발표와 관련해서 민주주의 얘기를 한 가지만 하겠습니다. 민주주의 즉 데모크라시라고 하는 것은 사회구성원의 자발적인 平和共存 합의라고 봅니다. 남북한 통일이나 대만과 대륙과의 통일이 라고 할 때 통일도 평화적 공존합의를 말합니다. 따라서 민주주의가 전제되지 않으면 통일은 불가능합니다. 현재 민주주의는 세계적인 조류입니다. 다른 나라에 따라 진보의 속도가 다릅니다. 그러나 시간이 지나가면 어느 나라나 민주화가 될 것입니다. 우리가 통일을 앞당기려면 어떻게 북한의 민주주의, 대륙의 민주주의를 촉진할 수 있는가 하는 것이 문제가 됩니다. 그래서 현재 대만이나 한국은 非政治領域에서의 共存 狀態의 조성을 추진하고 있습니다. 대만에서는 교류를 촉진하고 있고 한국은 최근 한민족 공동체를 내놓았습니다.

陳德奎教授님께서도 앞으로 통일을 하는데 있어서 이념상에 있어서 하나의 전제가 되려면 民族主義와 民主主義를 조화시키는 새로운 이념이 필요하다고 말씀하셨습니다. 그 주장에 저도 동의합니다. 그러나 陳德奎教授님은 상당히 비관적인 견해를 말씀하셨습니다. 그러나 저는 낙관적으로 보고 싶습니다.

예를 들어서 진교수님께서서는 儒敎傳統에서 權威主義 요소 그리고 位階的인 요소를 강조하셨습니다. 그러나 儒敎傳統에는 이러한 부정적 요소 이외에도 共存 共生을 강조하는 요소도 있고 대동사상도 포함되어 있습니다. 바로 이러한 긍정적 요소는 民主主義의 기초가 된다고 생각합니다. 따라서 民族主義와 民主主義가 가능하다고 봅니다. 그래서 우리가 분단국의 통일을 촉진하기 위해서는 바로 우리의 文化傳統에 대한 재 해석을 하는 것이 필요하다고 생각하며 文化傳統에서 긍정적 요소를 찾아내서 그것을 民主主義와 조합시키는 노력이 필요하다고 생각합니다.

한가지만 보탠다면 儒教傳統에서 집단주의가 강조되기 때문에 共產全體主義와 결합하기 쉽다고 얘기합니다. 그러나 儒教思想에서 보면 階級主義는 배척되고 있으며 모든 인간의 평등이 강조되고 있습니다. 그것은 儒教的 民主主義의 가능성을 보여주는 것입니다. 여기에 대해서 진교수님의 견해를 듣고 싶습니다.

司 會 : 이선생님의 평론에 대해서 감사하게 생각하고 여러가지 문제를 제기하신 것 같습니다. 저는 한국말을 모르기 때문에 잘 알아 듣지는 못하겠지만 아마도 매우 도전적인 질문이라고 생각이 듭니다. 그럼 이어서 대만의 國際關係研究所 研究員인 吳安家 선생님의 평론이 있겠습니다.

吳安家 : 진교수님의 논문발표에 감사를 드립니다. 여러가지 것을 다 말씀드리지 않고 두가지만 보충말씀 드리겠습니다. 진교수님의 문장에서 보면 여러가지 결점을 발견할 수가 있습니다. 예를 들어서 진교수님은 대만 양안의 진정한 政治的인 文化를 지표로 삼는데 있어서 그것이 불충분하였다는 것입니다. 교수님은 政治的인 상징에 대한 인식이라든가 民主主義의 태도라든가 인식과 실천에 있어서 이 세가지를 가지고 지표를 삼았지만 사실상 이 세가지보다 많은 것을 지표로 삼을 수 있다고 느낍니다.

예를 들어서 民主化의 운영적인 규칙이라든가 민주화의 방식이라든가 또한 民主化의 法律關係, 經濟的인 발전과 정도, 모든 사람들의 민주화에 대한 인식 정도에 있어서도 이것을 양안의 대만과 대륙의 政治文化를 비교하는데 지표로 삼을 수도 있다는 것입니다. 아마도 이러한 것을 포용하지 않았다는 것은 여러가지 제한이 있겠지만 이 점에 대해서 결함이 있다고 느낍니다.

다음에 진교수님의 논문 11페이지에서 보면 중화민국은 정당이 지금은 10

개박에 안된다고 말씀하셨는데 사실상 최근의 자료를 볼 것 같으면 이미 38개의 정당의 수가 있다는 것을 발견할 수 있습니다. 이것은 진교수님께서 최근의 출판물을 참고하지 않은 듯 합니다.

간단하게 요약해서 말씀드리겠습니다. 중국대륙의 政治文化에 대해서 또한 중국대륙의 政治文化의 발전에 있어서 몇가지 영향력이 있었던 요소만 말씀드리겠습니다. 첫번째 요소는 지식인들이 啓蒙的인 任務를 담당할 수 있을까? 두번째 요소는 중공이 그들의 意識形態를 변혁할 수 있을까? 세번째 요소는 媒介體를 통해서 변혁할 수 있을까? 네번째 요소는 중공은 철저하게 그들의 教育制度를 개혁할 수 있을까? 다섯번째는 지식인들이 어떠한 獨立的인 힘을 발휘할 수 있을까? 라는 다섯가지 문제점을 말씀해 주셨습니다.

陳德奎教授님의 민주주의에 대한 인식과 그것의 전파, 그리고 각 나라, 상황에 따라서 민주주의가 어떻게 발전되어 왔느냐는 분석들은 대단히 정확하다고 생각됩니다. 원래 민주주의라는 것은 民이 主가 되는 것으로서 인민이 나라의 주인이 된다는 사상으로 이것은 資本主義 國家나 社會主義 國家나 똑 같다고 생각합니다.

司 會 : 한분이 남았지만 한분이 발표하는 시간을 이용해서 여러분이 질문하고자 하는 내용을 준비해 주셨으면 고맙겠습니다.

段家鋒 : 제가 평론할 것은 陳德奎教授님의 논문입니다. 그 주제는 한국사회의 민주주의 위기와 政治的인 統속에 있어서 한계적이라는 주제지요. 88년 12월에 대만에서 제9차 韓·中學術會議가 있었습니다. 저는 그때 陳德奎教授님의 政治體制의 갈등과 理念의 統속이라는 연구논문을 읽어 본 적이 있습니다. 매우 감명깊었습니다. 또 지금 영광스럽게 생각합니다. 진교수님은 이 논문중에

서 마르크스 生産力과 生産關係를 설명해 주셨고 막스웨버의 새로운 教育理論 및 資本主義 精神에 대해서도 언급해 주셨으며 民主主義 危機와 政治的인 統
합의 가능성의 한계에 대해서도 말씀해 주셨습니다.

여기에서 저는 이 논문을 읽고 매우 감명이 깊었지만 몇가지 저의 의견을
제시하고자 합니다. 최근에 저는 대한민국의 최명, 김광원교수님이 합동으로
쓴 한국민중 지지 민주적 문화기원이라는 책을 읽었고 또 노태우 대통령이 지
으신 한국 개조론이라는 책을 읽었으며 이 책과 진교수님의 논문을 비교 연구
한 결과 많은 느낌을 가졌습니다. 진교수님의 담백하고 깊이 있는 논문의 관
점에 대해서 매우 동의하는 바입니다.

저는 진교수님의 논문을 읽고 느낀 점은 진교수님은 국민 參政問題에 대해
서 너무나 중시하지 않았나 하는 문제점이고, 또 하나는 진교수님께서 말씀하
시기를 민주제도는 단지 소수의 特權階級을 전제로 한 제도이고 일반 대중은
단지 政治參與에 의무적인 주체이지 政治權力을 누리는 계층이 아니라고 말씀
하셨습니다.

이것에 대해서 저는 매우 비관적으로 생각하고 만약에 이것이 사실이라면
저는 이 논지에 대해서 民主政治는 민중의 하나의 生活方式이라고 생각합니
다. 국민의 政治參與는 民主主義를 구성하는 하나의 요소일 뿐이지 그것이 절
대적인 척도가 될 수 없고 진교수님이 논문에서는 이러한 정치참여 부분을 너
무 강조하시고 인민의 민주주의적인 생활방식은 소홀히 다루었다고 생각하는
데 이것은 비관적인 관점에서 쓰신 것이 아닌가 생각합니다.

본인은 진교수님의 마지막 결론에서 어떤 두 체제간에 모색할 가능성이 있
다는 것에 찬동하는 바입니다. 제가 말씀드리고 싶은 것은 政治는 국민들에
바탕을 두어야 하며 또한 아시아가 그러한 민주적인 형태로 이루어 나가는 것

이 진정한 민주주의를 이룩하는 것이 아니냐는 생각이 듭니다. 이 점도 진교수께서 희망하시는 바이고 또한 우리가 공통적으로 추구하는 바일 것이라고 생각이 듭니다.

진교수께서 논문을 쓰신데 대해서 감사를 드리고 많은 자료를 참고하셨다는 것에 대해서 깊은 감사를 드립니다. 감사합니다.

司 會 : 30분 동안의 토론 시간에 두분의 답변을 듣겠습니다. 더 많은 사람들이 의견을 제시하기 위해서 답변을 간략하게 해주시면 감사하겠습니다.

崔寬藏 : 중국의 진선생님께 질문이 있습니다. 李相禹教授님께서도 말씀하셨습니다마는 대만의 政治文化는 民族傳統 플러스 민주적 요소이고 중국대륙의 政治文化는 민족전통 플러스 공산주의 요소라고 결론을 내렸는데 저는 그 보다는 民族傳統은 같이 가지고 있는데 대만에서 민주적 요소는 자본주의 민주적 요소도 가지고 있고 사회주의 민주적 요소도 가지고 있다고 생각이 되고 대륙의 政治文化도 역시 民族傳統에 공산주의 요소를 가지고 있는데 공산주의 소위 말하는 사회주의 요소가 얼마만큼 있는지 알고 싶고, 대륙의 정치문화의 공산주의 요소라는게 제 생각에는 스탈린주의적인 요소가 아니겠느냐 이런 것을 묻고 싶습니다.

왜냐하면 중국의 政治文化는 신해혁명 이후 1920년대 孫文先生이 三民主義를 제창한 그 당시만 해도 하나의 통일된 政治文化를 이루었고 그런 속에서 孫文先生이 죽고 나서 權力鬭爭에 의해서 분단이 되었기 때문에 중화민국의 政治文化의 전통속에는 자본주의 민주요소와 사회주의 민주요소가 다 같이 내재되어 있다고 저는 생각을 하고 있습니다. 그점에 대해서 진선생님께 질문을 드리겠습니다.

司 會 : 계속해서 질문을 하시겠습니까.

沈清松 : 陳德奎教授님한테 한가지 질문을 하겠습니다. 진교수님께서서는 논문에서 民主發展이라는 것은 기본적으로 어떤 多元化的의 한 과정이라고 보고 한국의 민주주의의 변형의 역사를 주로 서술하셨습니다. 그런데 제가 알고 싶은 것은 구체적으로 변형과정이 어떠한 대립과 모순을 통해서 한국사회에서 진행되어 왔는지를 설명해 주십시오.

司 會 : 진교수님의 논문을 비관적이라고 생각하시는 분 안 계십니까?

朱松栢 : 진덕규교수님의 논문이 비교적 비관적인 관점에서 썼다고 많은 사람들이 지적했지만 거기에 대해서 李相禹教授님은 상당히 긍정적인 요소가 있다고 반박을 하셨는데 陳德奎教授님은 비관적인 관점을 가진 설명을 논문에서 하셨는데 李相禹教授님의 긍정적인 관점은 어디에 있는지 듣고 싶습니다.

司 會 : 李선생님의 발표에 굉장히 감사를 드립니다. 뒤에 방청석에서 혹시 질문있으면 질문해 주시기 바랍니다. 만약 질문이 없다면 제가 묻겠습니다.

제가 사회자로서 중립적인 위치를 지켜야 한다고 생각합니다. 따라서 낙관적이고 비관적인 면에 어느 편에도 서지 않겠습니다. 제가 생각하기에는 대만과 남한에는 현재 사회의 분열현상이 점점 고조되는 것이 아닌가 하는 생각을 합니다. 대만의 경우를 보면 民進黨과 國民黨의 갈등관계 그리고 民進黨내부에서도 대만 독립을 주장하는 臺獨派와 統一派 등등 국가에 대한 여러가지 논쟁이 일고 있고 남한의 경우에도 학생운동이라든지 반대당의 반정부행위 이런 것들은 중국통일과 남북한 통일에 있어서 각각 큰 영향을 미치는 요소로 작용하지 않을까 생각하는데 이런 질문을 제기하고 싶습니다.

진교수님의 논문에는 여기에 대해 언급한 게 없는 것 같습니다. 陳鴻瑜教授님의 논문 12페이지에 보면 反對黨의 의견이 나오고 있습니다. 최근 1,2년간의 이론적인 갈등관계 그리고 행동상에 나타나는 대립관계들이 정서적인 측면에서 많은 문제점을 나타내는 것이라고 생각하고 반대당의 입장대립과는 상당한 기간의 고려와 연구를 통해서 나타난 이론이라고 생각하지만 제가 생각할 때는 그렇지 않다고 봅니다.

남한의 경우 이런 현상들이 격렬하다고 하는데 예컨대 학생이나 목사가 북한을 몰래 방문한 사건 등을 들 수 있습니다. 따라서 이런 현상들은 政治民主化를 토론하는데 있어서 많은 분쟁을 야기시켜 주는 소지가 되는게 아닌가 생각합니다. 따라서 내부의 이런 모순과 문제들이 전체 민주화에 어떤 영향을 미칠 것인가 상당히 궁금합니다. 기타 다른 의견이 있습니까? 또 다른 의견이 없으면 발표자들의 답변을 듣는 것으로 하겠습니다. 먼저 陳德奎教授님의 답변을 듣겠습니다.

陳德奎 : 고맙습니다. 전반적으로 제 논문이 비관적으로 쓰여졌다는 지적에 대해서 부분적으로 수긍을 합니다. 그러나 기본적인 제 생각은 비관론에서 있지 않습니다. 문제는 역시 우리 한국에 있어서 유사한 나라의 民主主義的인 내면적 문제를 분석하다 보니까 그와 같은 인식을 갖게 해 준 것 같습니다.

제가 요약해서 간단히 대답을 드리면 우선 李禎秀 선생님께서 질문하신 문제입니다.

南北分斷이 民主主義에 어떤 영향이 있느냐 하는 문제인데 전 깊은 연관 관계에 있다고 여겨집니다. 그리고 앞으로 민주주의에 대한 일본의 경우와 연관시켜서 질문해 주셨습니다. 그 문제도 저도 역시 그렇게 생각합니다.

李相禹教授님께서 제가 미처 생각하지 못한 몇가지 중요한 사실을 알려 주셨습니다. 民主主義를 위해서 많은 시간적인 요소도 있고 그만큼 지불되어야 하는 대가가 많다는 말씀도 해주셨고 유교와 민주주의 외의 기능적인 연관성에 대해서도 말씀하셨습니다. 저 역시 그렇게 생각합니다마는 문제는 우리 사회에 있어서 儒教的 傳統을 어떻게 機能的으로 활성화시킬 수 있는냐는 여전히 문제로 남는다고 생각합니다. 그리고 李教授님이 생각하신 民主主義에 대한 낙관적인 견해는 저도 역시 마찬가지입니다만 이 문제는 다시 뒤에 얘기하겠습니다.

吳安家先生님께서서는 제 논문에 대해서 칭찬만 해주셨는데 섭섭하게 여깁니다. 탁월하신 선생님의 비판을 기대하게 됩니다. 그리고 段家鋒先生님께서서는 역시 여러 면에 제가 많이 배울 수 있는 지적을 해주셨습니다. 民主主義를 일반 국민의 政治 參與로 파악한 점이라든가 그리고 생활양식으로 파악한 점은 저도 역시 마찬가지입니다. 다만 한국에 있어서 民主主義가 현실적으로 여러 가지 問題에 직면했다는 사실만을 말씀드리고 싶습니다. 그리고 沈先生님께서 질문하신 점이 있습니다. 民主發展에 있어서의 변형적인 과정에 대한 설명을 요구했습니다만 이 자리에서 일일이 대답하기가 어렵습니다. 단순히 변명만이 아니고 따로 기회를 봐서 글을 쓰고 싶습니다.

결론적으로 제 생각을 요약해서 이야기한 것이 오늘 제가 비관론자가 된 것 같습니다. 그러나 저는 비관론자는 결코 아닙니다. 우리나라에도 민주주의는 될 것이고 대륙이나 아시아에도 민주주의는 될 것입니다. 그러기 위해서는 지금 아시아 지역이 당면하고 있는 여러가지 문제를 어떻게 극복하느냐에 관건이 달려있다고 하겠습니다. 그 중에도 가장 큰 문제가 理念的으로 定立되지 않은 점이 있지 않나하는 점입니다.

그리고 두번째로는 민주주의를 주도할 수 있는 실질적인 세력이 사실상 형성되지 않았지 않았나 하는 점입니다. 그리고 또 다른 중요한 생각은 아까 李相禹先生님께서 지적하신 점입니다만 일반 국민적인 욕구가 너무 극심하게 증대하고 있습니다. 이것을 민주주의 제도로 만족시켜 줄 수 있는가는 또 다른 문제입니다. 이제 아시아의 일반 국민들은 더 이상 참기를 거부하는 것 같습니다. 그리고 대단히 조금해졌습니다. 그들에게 과연 守舊的인 概念의 民主主義가 정확한 대답이 될 수 있을지는 여전히 의문으로 남습니다. 이런 점에서 제가 내리고 싶은 결론이 있습니다. 지금 이 시점에 민주주의를 위한 특히 아시아 민주주의를 위한 자기 이념의 정립이 없다면 표류하는 아시아 대륙을 우리는 우리 세대에 맞이할지도 모릅니다. 민주주의를 통해서 體制統合을 하기 위해서도 민주주의의 이념 정립을 위한 노력이 지금 우리들의 가장 큰 책임이라고 여기면서 제 이야기를 끝내겠습니다. 고맙습니다.

司 會 : 다음은 陳鴻瑜先生님이 답변하시겠습니다. 여러분께서 저의 논문에 대해서 많은 비평과 의견을 제시해 준데 대해서 고맙게 생각합니다. 李相禹教授님, 吳安家教授님 기타 司會를 보시는 분이 저에게 많은 질문과 평론을 해주셨습니다. 제 논문에서는 주로 알몬드의 이론에 입각해서 대만과 대륙의 政治文化를 비교했는데 제가 두가지 점에서 보충을 하고 싶습니다. 저는 방법론상의 한계점을 논문상에 가지고 있는데 저는 政治文化의 세가지 측면, 세가지 수준에서 주로 분석을 했기 때문에 기타 분야에 대한 충분한 고려를 하지 못했다는 설명으로 吳安家 教授님의 질문에 답변하는 것으로 하겠습니다.

대만과 대륙을 각자 비교분석할 때 양자간에 가진 여러가지 차이점, 동질성이 체계는 곤란한 점으로 인식되어 왔습니다. 제 논문에서는 대만과 대륙간의

다른 관점, 입장들을 강조했지 서로 가진 공통점은 많이 언급이 안 되어있다는 제 입장을 밝히고 싶습니다. 제가 대만 대륙간의 政治文化의 다른 측면을 많이 부각시킨 것도 그것이 보다 현저하게 현실에서 드러나고 있기 때문입니다. 대만 대륙의 政治文化의 공통점에 대해 말하라면 각자 다른 의견을 제시할 수 있을 것입니다.

다음은 李相禹教授님의 질문에 답변하도록 하겠습니다. 교수님께서 말씀하시는 것이 民族主義를 말하는 것입니까? 아니면 데모크라시를 얘기하는 것입니까?

李相禹：民族主義 맞습니다.

陳鴻瑜：사회를 보신 분이 아까 말씀하셨지만 대만의 民族主義 문제에 대해서 대만내에서는 많은 사람들이 이미 자신은 중국사람이 아니고 대만 사람이라는 주장을 하고 있습니다. 이런 문제는 民族主義를 어떻게 보느냐에 대한 것에 초점을 맞출 수 있습니다. 따라서 중국의 미래 統一問題에 대해서 이러한 것은 장애요소가 아닌가 합니다. 저는 이런 문제를 논문에 충분히 다루지 못했는데 기회가 있으면 다른 논문에서 이러한 것에 초점을 맞춰 논문하나 쓰고 싶습니다.

李相禹教授님께서 대만과 대륙이 공통으로 가지고 있는 대동주의 요소에 대해서 말씀하셨는데 이것은 표면적으로 아무런 문제가 없습니다만 대동주의라는 개념에 대해서는 각자 다른 의식을 하고 있습니다. 대만의 경우는 유교적인 측면에서 대동주의를 해석하고 있습니다. 그러나 대륙의 경우는 맑스레닌적인 관점에서 대동주의를 해석합니다. 그래서 선거를 통해서 인재를 뽑는 관념은 대륙인민이 받아 들이지 않는 부분입니다. 이런 점에서 볼 때 대동주의

에 대한 대만과 대륙이 각자 서로 다른 관점을 갖고 있다는 것을 잘 알 수 있습니다.

吳安家 教授님께서 현재 대만내 정당의 수가 많이 증가하고 있다는 사실을 지적해 주셔서 감사합니다. 앞으로 여기에 대해서 연구 많이 하겠습니다.

아까 崔寬藏 教授님께서 제기하신 것 중에 대만의 資本主義에는 社會主義 요소도 많이 있다고 말씀하셨는데 대만의 경우는 1920년 이전 소련과 동맹하여 容共한다는 그러한 정책을 실시하기 전까지는 三民主義 政策을 고수하고 있습니다. 따라서 대만의 基本制度는 三民主義를 기초로 한 제도입니다. 이것은 자본주의 요소만 가지고 있는 것도 아니고 사회주의 요소만 가지고 있는 것도 아니고 서로의 공통점과 장점을 동시에 가지고 있는 것입니다. 따라서 현재 대만의 經濟部分에 있어서 사회화를 전적으로 인정하는 것이 아니라 부분적으로 공공의 분야를 상당부분 보유하고 있습니다. 이것이 바로 西方 資本主義 社會의 제도와 다른 점이 아닌가 합니다. 따라서 崔寬藏 教授님께서 말씀하신 사회주의 요소가 대만에서는 많다고 볼 수 없습니다.

司會 보신 분의 질문에 답변하겠습니다. 대만의 독립운동에 관해서 제 의견을 말씀드리겠습니다. 제 논문 22페이지에서 언급하고 있는 대만내 反對黨들의 주장이 과연 엄밀한 과학적인 분석과 충분한 검증을 거쳐서 낸 이론인가 아닌가에 대해서 질문하셨습니다.

제 생각에는 反對黨이 제기하고 있는 주장이나 이론들은 상당한 기간의 고려와 과정을 통해서 나타난 하나의 결론이 아닌가 합니다. 그렇기 때문에 그들이 추구하고 있는 목표를 위한 수단이라는 것이 과격한 수단이 될 수 없습니다. 따라서 그들의 政治活動이라는 것은 비교적 절차와 과정을 중시한 정치 행동으로 나타나고 있습니다.

따라서 과거의 反對黨들이 내세운 주장들은 이미 다시 실현이 되었는데 대표적인 예가 계엄해제입니다. 또 하나는 인민이 정당을 조직할 수 있게 되었습니다. 그리고 현재 반대당들이 제기하고 있는 많은 문제들은 앞으로 정부가 수용한다든지 하는 방법을 통해서 실현될 수 있는 것이라고 저는 생각합니다.

만약 반대당이 제기하는 주장들이 非合理的이면 정부에서 받아들이지 않을 것입니다. 그러나 현재 상황으로 반대당이 제기하고 있는 대부분의 주장이나 요구들이 받아들여지고 있고 이런 것을 통해 볼 때 반대당이 제기하는 문제, 주장들은 社會 共同體 發展을 위해서 많은 시간을 가지고 서로간의 대화와 토론을 통해서 점진적으로 풀어나갈 수 있으리라 생각합니다.

이것이 제가 답변하는 답변요지입니다. 여러가지 질문과 평론에 대해서 감사드립니다.

司 會 : 발표하고 토론해 주신 선생님께 감사를 표시합니다. 이번 토론에 참석해 주신 여러분과 그 전에 참석해 주신 모든 분들께 감사드립니다.