

안트로포스로서의 후마니타스

[서평] 이타가기 류타, 홍종욱·이대화 옮김(2015), 『한국 근대의 역사민족지 — 경상북도 상주의 식민지 경험』, 혜안, 467쪽.

장문석*

“당신은 또 당신 자신에 대하여서도 반항하여야 되오. 우리 다 같이 굳센 사람이 되어야 합니다. (...) 당신 성도 로가고 하니, 아주 로사라고 지읍시다, 의.” - 조명희, 「낙동강」(1927)

1. ‘시겟또’라는 낯선 기호

다음은 ‘시겟또’였다. ‘시겟또’는 이 지역 아이들이 부르던 겨울 놀이감이었는데, 비교하자면 썰매 같은 것이다. 스케이트를 일본식으로 발음했던 것이 굳어진 게 아닌가 싶지만, 유래는 누구도 몰랐다. 일단 형태부터 오늘날의 스케이트와는 완전히 달랐다. ‘시겟또’를 만들기 위해선 일단 발 두 배 크기의 통나무가 필요했다. 이를 준비한 다음 각목처럼 깎았다. 그 때 아래쪽은 칼날처럼 뾰족하게,

* 서울대학교 통일평화연구원 HK연구원

위쪽은 평평하게 깎았다. 그리고 어깨 반 넓이로 두 각목을 놓고 그 위에 판자를 가지런히 올려 못을 박았다. 그럼 ‘시겟또’의 원형이 완성된다. 그런 다음 뒤집어서 칼날처럼 만든 아래쪽에 세로로 굽은 철사 줄을 기차 레일처럼 덧댔다. 그러면 완성이었다. ‘시겟또’가 만들어지자마자 형제는 곧장 얼음판으로 나갔다. 얼음판이라고 해도 눈에 물을 댄 곳이 전부였다.¹⁾

2016년 설을 맞아서 아버지와 텔레비전을 보고 있었다. TBC의 <하늘에서 본 대구 경북>이라는 연속 기획이었고, 그날은 <전통과 미래의 동행, 김천> 편이었다. 이 다큐멘터리는 “단순한 풍경 영상이 아니라, 지역 역사와 생태의 기록이자 이 땅에 살아가는 지역민들에게 새로운 시선으로 자신의 삶을 새롭게 보도록 하는 휴식과 사색의 시간이 될 것”을 목표로 한 것이었고, 김천에 관한 행정정보로부터 시작하여 김천의 자연을 풍경으로 담고 있었다. 이어서 직지사(直指寺)를 비롯한 문화유산이나, 조선 초기 농업용수 관개지로 조성되었다가 지금은 시민 휴게공간으로 쓰이는 연화지(鵞華池) 등이 차례를 이었다. 카메라의 눈은 사계절의 순리에 따르는 삶의 흔적을 포착하는 바, ‘5·6월에는 처갓집에 초상이 나도 가지 말라’라는 우스개를 품은 포도 재배 농민의 바쁜 일상을 거쳐 7월 ‘김천포도자두축제’의 포도 따기 체험으로 만족한 한 외지인의 표정을 담았다. 그리고 그러한 풍경을 가능하도록 한, 기후나 지질 등 김천의 자연 지리적 조건에 대한 설명이 뒤따랐다. 관광화한 자연의 시간을 좇던 카메라의 눈은, 어느 새 ‘전국을 일일 생활권’으로 만든 경부고속도로라는 박정희 시대의 상징을 포착하였고, 김천의 추풍령 휴게소가 1970년 7월 7일 고속도로 개통과 동시에 ‘국내 1호 휴게소’로 운영을 시작한 곳임을 상기하였다. 이후 카메라는 농로, 고속도로, 고속철도 등 길이 가진 ‘직선’의 이미지를 끈질기게 추적하였고, 그 이미지는 서울과 90분 거리

1) 정완진(2013), 『붉은 신호탄』, 매일경제신문, p. 150.

밖에 안 되는 율곡동 ‘김천혁신도시’로 수렴되었다. 카메라와 나레이터의 눈과 입에서 교통의 요지로서 김천은, 영남의 관문이자, 천년의 시간을 품고 내일로 나아가는 ‘전통과 혁신의 땅’이었다.

봄, 여름, 가을, 겨울, 그리고 봄. 계절의 반복과 순환에 근거한 듯 보이지만, 실은 직지사의 418년으로부터 추풍령휴게소의 1970년에서 한 번 결절하여 ‘미래’로 나아가는 직선적인 시간을 신뢰하는 이 다큐멘터리에는 한 번의 숨을 고르는 장면이 있다. 그것은 KTX 철도의 고가 아래 작은 눈에 팡팡 언 얼음 판 위에서 겨우내 열리는 ‘얼음 스케이트장’에서 놀고 있는 어른과 아이에 대한 묘사였다. 어른들은 되살아난 동심을 떠올렸고, 자신이 유년 시절에 탔던 것을 자녀와 다시 탈 줄 몰랐다면서 웃음을 지었다.



[자료] TBC <하늘에서 본 대구 경북 — 전통과 미래의 동행, 김천>, 2016.2.10. (TBC 홈페이지 지 제공 영상에서 갈무리)

그런데 다큐멘터리의 화자는 ‘썰매’라고 말하고 있는데, 그것을 보시던 아버지는 저건 옛날에 ‘시겟또’라고 불렀다고 말씀을 하셨다. 1954년 경상북도 안동에서 태어나신 아버지는 유년 시절에 겨우내 퐁퐁 언 눈바닥에서 무언가를 타고 놀곤 하였는데, ‘서서 타는 것’은 ‘스케이트’였고, ‘앉아서 타는 것’은 ‘시겟또’였다고 하셨다.

이 글의 처음에서 인용한 ‘시곷또’에 대한 증언은, 1965년 경상북도 상주에서 태어난 기자 정완진의 소설 『붉은 신호탄』에서 가져온 단락이다. 유년 시절을 상주에서 보낸 후, 타처에서 생활한지 30년이 다 되어 가지만 상주에서의 풍성한 추억을 인생 최고의 동력으로 삼는다고 자부하는 정완진은 2013년 한국전쟁 당시 상주에서 있었던 ‘화령장전투’를 소재로 소설을 집필하였다. 상주 화령장전투는 1950년 7월 17일부터 20일까지 벌어졌다. 이 소설을 위해 그는 ‘화령장전투 유공자들의 생생한 고증’을 수집하였으며, 상주 출신 형제에 초점화하여, 그들이 겪은 한국전쟁과 그들의 유년시절을 교차 서술하는 방식으로 서사를 구성하였다. 인용문은 물론 형제들의 유년시절에 대한 회상 중 한 부분이다. 눈에 댄 물이 팡팡 얼은 얼음판 위에, 판자를 깔고 철사를 둘러서 만든 ‘시곷또’를 타는 것. 이 놀이는 상주 한 형제의 유년시절에도 있었으며, 안동에서 지내셨던 필자의 아버지의 유년시절을 거쳐, 2016년 김천의 KTX 고가 바로 아래 눈에 이르기까지, 아직도 ‘경상북도’ 지역에서 이어지는 하나의 풍경이다. 이타가키 류타(板垣竜太)의 『한국 근대의 역사민족지 - 경상북도 상주의 식민지 경험』(홍종욱·이대화 역, 해안, 2015)을 읽은 필자로서는, 소설의 인용에서 자못 흥미가 가는 부분은 ‘시곷또’의 어원에 대한 서술자의 주석이었다. ‘시곷또’라는 단어를 들으면, 누구라도 웬지(?) 일본어 단어와 비슷한 어감과 일본어 가나로 온전히 표기가 가능하다는 점에서 일본으로부터의 ‘유입’을 떠올리게 되는데, 서술자는 이에 대해서 누구도 알지 못한다고 그 유래를 유보하였다.

이 소설이 재현한 소년들의 유년시절은 무척 낭만적이다. 형제의 유년시절은 ‘마을’ 공동체 단위의 삶으로 재현된다. ‘마을’이라는 공동체는 절기별 의례(ritual)를 통해 공동체의 연대와 결속을 재확인하였고, 그 안에서 감정(특히 웃음)과 관계를 공유하였다. 이 소설에서 마을의 ‘의례’는 전통적이며 고유하며 ‘자연화’된 것으로 형상화된다. 이렇게 형제의 유년시절을 낭만적이고 전통적인 모습으로 재현하는 것은, 교차 서술되

는 한국 전쟁의 ‘비일상성’과 비극성을 강조하기 위해서일 것이다. 낭만화된 유년시절과 긴장감 넘치는 전쟁을 교차하여 배치함으로써, 이 소설은 ‘민족사’의 단절과 ‘동족상잔’의 비극을 효과적으로 나타낸다. 다만 한 가지 흥미로운 점은 『붉은 신호탄』은 단 한 번도, 소년들의 유년 시절이 언제인지 특정하지 않는다는 사실이다. 서술자는 형제의 유년 시절을 ‘어느 해’로 모호하게 처리할 뿐이다. 형제가 스무살 전후의 청년으로서 한국전쟁에 참여하였기 때문에, 이들의 유년 시기는 분명히 식민지 시기였을 것이다. 그러나 『붉은 신호탄』에 등장하는 형제의 유년 풍경에는 ‘식민지적인 것’이 등장하지 않는다. 이 소설에서 ‘일본인 식민자’는 철저히 삭제되어 있으며, “풀뿌리 식민지배”(127)의 구조와 동학 또한 누락되어 있다. 이러한 입장은 앞서 ‘시곷또’의 어원에 대한 필자의 유보에서 단적으로 드러나고 있다.

오히려 이 소설은 형제의 유년 시기를 철저히 ‘전통적인 것’, ‘공동체적인 것’으로 의미화하기 위해서, 마을의 의례를 다소간 과도하거나 다소간 장황하게 서술하고 있다. 그리고 ‘마을’의 의례가 응당 그곳에 ‘예전부터’ 있어 온 것처럼 ‘자연화’하는 방식으로, ‘상주의 식민지 경험’을 은폐하고 있다. “식민자인 일본인의 존재는 지역사회에서 무시할 수 없는 영향을 미쳤고, 따라서 그것을 빼고 이 시기의 지역사회의 변용을 이야기한다는 것은 불가능”함에도 불구하고 식민자 일본인과 식민지 경험은 “오늘날 한국의 이른바 ‘향토사(郷土史)’에서는 거의 지워졌다”(127)라는 저자의 지적은 2013년에 간행된 『붉은 신호탄』에도 적용할 수 있을 것이다.

물론 소설의 배경이 되는 화령은 상주 읍 바깥의 지역이며, 따라서 식민지 시기, 상주 읍내의 일본인 인구 비율이 8~13%인데 비해 읍 이외 농촌부의 비율은 0.3~0.5% 정도에 불과했다는 이타가키 류타의 정리를 염두에 둔다면(143), 이 소설에서 일본인이 누락된 것을 이해할 수 없는 것은 아니다. 소설의 ‘고증’을 도와준 증언자들이 실제로 보지 못했을 수

도 있기 때문이다. 물론 식민지 관료제를 비롯하여, 식민지의 제도들의 “침투를 과대평가하여 마을 주민들이 이리지도 저리지도 못할 정도로 통제 당했다고 생각해서는 안” 되겠으나, 식민지의 제도들이 이미 “서서히 상주 사회의 마을 수준에까지 손길을 뻗쳐갔던”(140) 상황을 현실에 맞추어 이해할 필요는 있을 것이다. 이 소설 또한 다소 외삽적이긴 하지만, 단편적으로 당대 변화하는 상주 지역의 모습을 조금씩은 반영하고 있다. 가령 1939년 당시 상주에 자전거는 4,419대였는데, 주로 읍내에 있었기에 농촌에서는 보기가 드물었다(381). 이 소설에서도 동생은 어느 날 아침, 집 앞에 세워진 자전거를 보고 “형아야야. 형아야야. 빨리 나와 봐. 자전거다.”라고 외치는데, 이는 자전거가 드문 농촌의 현실에서 예기치 못한 선물을 받은 즐거움 비명이었다. 더욱이 선물을 준 아버지는 ‘초등학교’를 겨우 나왔지만,²⁾ 파출소 급사로 일하며 주경야독한 끝에 ‘공무원’이 된 ‘중견인물’(402)이었다. 형제의 유년시절을 위요하고 있는 것은 단지 낭만화되고 추상화된 ‘전통’의 시공이 아니라, 구체적으로 자신의 삶에 대한 인식과 지향이 변하고 있으며, 그것을 실제로 물질화할 수 있는 제도와 ‘신문물’이 유입되는 시공이었다. 그것은 형제의 유년시절을 아름답게 결정화(crystalization)하는 ‘시곷또’라는 낯선 기호로 표상될 수 있을 것이다. 이타가키 류타가 발굴한 1930년대 농촌 청년 S의 일기에서도 가타가나로 표기된 “スケート”(397)를 찾을 수 있다. 더욱이 소설의 배경이 된 화령은 『한국 근대의 역사민족지』의 「결론」에 등장하는 인물 여석훈의 고향이다. 1920년대 초 ‘이광(二狂)’ 무렵 여석훈은 상주 화령 지역의 청년운동을 대표하는 존재였다(424). 이처럼 형제의 시공 또한 이미 변화하는 세계의 ‘구조’ 속에 구체적으로 존재하고 있었으며, 그들은 ‘구조로서의 근대’를 경험하고 있었다.³⁾

2) 소설에는 ‘초등학교’라고 나온다. 사립학술강습회일 수도 있고, 공립보통학교일 수도 있다. 둘 다의 가능성이 열려 있다.

3) 洪宗郁(2009), 『戰時期朝鮮の轉向者たち』, 有志舎, p. 21.

하지만 한국의 대중미디어에서 식민지를 재현하는 방식은 ‘식민자 일 본인’으로 대표할 수 있는 식민지 경험을 누락하고 망각하거나,⁴⁾ 수탈론/식민지근대화론이라는 정형화된 틀을 반복하는 것이 사실이다. 또한 이러한 경직화된 사유 안에서 재조일본인 역시 ‘순사’라는 과도하게 추상화된 정형(stereotype)으로부터 크게 벗어나 있지 못한 상황이다.⁵⁾ 그렇다면 형제의 유년시절, 곧 식민지 시기의 역사적 경험을 어떻게 하면 온당하게 이해할 수 있을 것인가. 그 역사적 경험은 어디에서 왔으며, 어떤 양상으로 진행되거나 굴절되었으며, 이후 어떻게 되었는가. 이러한 질문에 대해서 이타카기 류타의 『한국 근대의 역사민족지』는 하나의 대답을 제시하고 있다.

2. ‘식민지 경험’을 묻기 위한 이론적 자원과 장소들

2.1. 담론을 초과하는 현실에 접근하기 위하여

『한국 근대의 역사민족지』를 읽는 동안, 필자는 스스로 이해를 정리할 겸 함께 인문학을 공부하는 동료들에게 연구서에서 ‘발견’한 정보나 흥미로운 일화를 종종 소개하곤 하였다. 이 연구서의 어느 부분을 무론하고, 동료들은 저자가 발굴한 자료와 연구를 통해 검증하고자 한 가설에 관해 흥미와 관심을 보였다. 필자를 포함하여 대화를 나눈 동료들은 인문학 중에서도 동아시아의 언어와 문자 미디어에 근거한 표상공간을 대상으로 사유와 독해를 훈련하는 연구자들이었다. 따라서 이 연구서가 다루는 대상의 ‘인접’한 영역을 나름의 방식으로 접근하고 있었지만, 이 연

4) 이해령(2012), 「식민자는 말해질 수 있는가」, 『대동문화연구』 78, 성균관대 대동문화연구원.

5) 윤대석(2012), 『식민지 문학을 읽다』, 소명출판, pp. 71-76.

구서의 방법과 자료에 익숙한 이들은 아니었다. 비교적 길게 이 책에 대해서 이야기를 나누었던 인문학 연구자는 세 명이었다. 한 명은 동아시아 고전학을 연구하는 ‘禾’이며, 또 한 명은 국민국가의 문학을 넘어선 세계문학 연구자를 자처하는 ‘珉’이었다. 그리고 마지막으로 사회과학 대학의 학부를 졸업하고 인문대학 대학원으로 진학한 ‘影’이었다.

‘影’은 학부시절 ‘문화인류학’ 분야의 강의도 꽤 수강하다가 결국 사회과학에서 인문학으로 ‘문전(文轉(?)⁶⁾’을 한 연구자이다. 그는 인문학 연구자인 필자가 ‘사회학부’에 재직하는 연구자가 제출한 성과를 읽는 사실 자체에 흥미를 보였으며, 따라서 이 연구서에 대해 필자가 느끼는 낯설음에 대해 먼저 질문하였다. 이에 대한 필자의 대답은, ‘사용한 자료가 정말 많다.’였다. 이 연구서는 “1999년 12월부터 2001년 9월까지 진행된 현지조사와 그 뒤에 한 보충조사를 바탕으로 식민지기 상주의 사회변화를 조선후기부터 시작되는 지역사회의 동향 속에서 파악”(16)하고자 한 연구 성과이다. 번역서 기준으로 476면이라는 상당한 물리적인 양을 가지고 있지만 그 분량을 감수하고 연구서를 펼친 독자라도, 보통 기대할 수 있는 정보보다 훨씬 많은 양의 정보가 제시된다는 사실, 그리고 그러한 자료들이 섬세하고도 체계적으로 정리되어 탄탄한 이로(理路)를 형성하고 있다는 사실을 깨닫게 된다. 이 연구서에 대한 마쓰다 도시히코(松田利彦)의 논평 중 하나가 이 연구서가 “방대한 사료를 발굴해 냈다”(465)는 것이었듯, 저자는 상주 지역의 여러 향교, 서원, 서당, 학교 뿐 아니라 경향 각지의 공공도서관 및 대학도서관, 정부기록보존소(현 국가기록원), 국사편찬위원회, 정신문화연구원(현 한국학중앙연구원) 등을 방문하여 그곳에서 16세기로부터 20세기에 이르는 시기 상주와 관련된 수많은 사료를 ‘발굴’했을 뿐 아니라, 기존에 알려진 자료를 재구성하거나 재가공하여, 수많은 표를 작성하고 적절한 그림이나 사진을 모아서 논리

6) 물론 친절한 역자주에서 보듯, 원래 이 용어는 일본에서 ‘이과에서 문과로’ 전공을 바꾸는 것을 의미하지만(17), 이 서평에서는 원래의 맥락과 달리 사용하였다.

에 따라 적소에 배치하였다.)

그렇다면 저자는 왜 이처럼, 다양한 자료를 통해서 논리를 구성하고 있는 것일까. 그것은 바로 ‘담론’만으로 충분히 드러나지 않는 ‘역사적 현실’에 접근하기 위해서라고 할 수 있다.

근세 이래 한문을 통한 커뮤니케이션이 사회 곳곳에서 활발하게 행해지고 서당을 비롯하여 한문 지식을 재생산하는 장 또한 널리 존재하던 한국 사회에서, <근대>의 학교 시스템이 도입되는 과정에서 생겨난 사회 변용의 양상 그리고 신식학교가 교육의 여러 장치 속에서 지배적인 지위를 획득해 가는 방식은, 단선적으로 밀어붙여지듯 진행되기 보다 종래의 사회적 제요소가 접합·분리·통합·변용되는 형태로 진행되었기 때문이다. 그러한 과정을 교육행정을 위한 간행 자료나 당시 미디어의 논설에 대한 검토 이상으로 파고 들어가 구체적으로 분석한 연구는 아직 그다지 진행되지 못한 실정이다. 따라서 먼저 ‘학교’를 자명한 존재로 다루기 보다는 그 틀을 팔호에 넣어 일단 유보한 뒤 사회의 역사적 맥락 속에서 학교가 가지는 연속성과 모순을 파악할 필요가 있을 것이다(279).

이 연구서가 선택한 연구의 방법이 뚜렷이 드러나는 곳은 인용문의 후반부이다. 저자는 기존의 교육사 연구의 성과들이 식민권력의 ‘간행 자료’나 ‘미디어의 논설’ 등 표상공간에서의 재현에 대한 검토를 넘어, 식민지 시기 상주의 학교의 역사적 실상에 충분히 도달하지 못했음을 지적하고 있다. 여기서 문제는 미디어가 재현하고 있는 ‘담론’과 당대 실제 역

7) 대표적인 발굴 자료는 상주지역의 서원, 서당에서 발굴한 문서([부록], 445-451)나 상주 지역 가장(家藏) 문서(92, 314) 등이다. 저자는 연세대 도서관에 소장된 잡지 『신상주』(1931)의 맥락과 의미를 해석하였으며(3장), 서울대 규장각한국학연구원 소장된 『朝鮮地圖』(古4709-32)의 「尙州」 부분을 『임원경제지』의 정보와 교차하여 1830년경 ‘상주의 시장망’을 복원하기도 하였다(65). 아울러 저자는 각종 문헌의 자료를 재가공하고, 그 결과를 수치화하여 표로 제시하거나 그림/지도로 도상화하였다. 이 연구서의 본문에는 90여 개의 표와 70여 개의 그림이 실려 있다.

사적 ‘현실’ 사이의 낙차이다. 저자는 “서울을 중심으로 생산된 언설에 주목하기 보다는 가능한 한 지역사회의 시점”(200)에서 가능한 한 당시의 역사적 상황을 재구하고 그 의미를 포착하겠다는 입장을 분명히 강조한다.

물론 그동안 축적된 문화적 재현과 담론을 분석한 연구들이 식민지 사회의 다양한 모습을 발견하게 해준 것은 사실이다. 그러나 미디어에 재현된 담론만을 분석할 경우 “<근대>와 접한다는 것이 어떠한 것인가를 생각해 볼 때, 추상적인 ‘근대 사상’이나 ‘합리성’ 같은 것이 어느 순간 계시처럼 눈앞에 나타나거나, 혹은 학교에서 ‘진보’에 대한 교육을 받아 ‘진보적’이 되는 식의 <근대>와의 만남을 상징”할 위험(361), 곧 한국사회의 식민지 근대 경험을 미디어에 재현된 방식으로만 이해할 위험이 있다. 이러한 이해는 역동성과 모순을 대표한 식민지 경험을 자칫 자명하고 평면적인 것으로 고정화할 위험도 가지고 있다. 더욱이 근대의 구체적인 경험의 양상이 주체의 조건과 위치에 따라 그 양상이 다양했음을 염두에 둔다면, 담론만으로 포착되지 않는 현실의 양상이 갖는 의미는 중요하다.

‘影’은 자신이 사회과학을 공부하다가 인문학을 본격적으로 공부할 때 느꼈던 고민과 낯설 역시 이 지점에 닿아 있다고 말하였다. 조심스럽게 말하였으나, 그는 몇몇 인문학 연구 성과의 경우 텍스트라는 미디어가 재현한 담론을 분석하는 것으로, 당대 사회에 대해 충분히 논의를 했다고 생각하는 것은 아닌지 의문이 있다고 말하였다. 그는 표상공간이 현실을 충분히 담지 못하며, 그렇기에 표상공간 너머의 현실을 어떻게 논리화할 수 있는지에 대해 궁리하는 중이라고 말하였다. 그는 그 점에서 언설로 지역사회를 이해하는 것이 아니라, 지역사회로부터 언설을 재고하는(200) 저자가 보여준 연구방법은 여러 점에서 흥미롭다고 하였다.

저자는 당대의 논설이 보여주는 재현, 그 이상으로 ‘파고 들어가’ 현실을 구체적으로 재구하고 분석하고자 하였고, 무수한 자료를 발굴하고 그것을 편집하여 당대 현실에 근접하고자 하였다. 저자는 상주의 식민지

경험을 그 “사회의 역사적 맥락 안에서” 입체적으로 이해하기 위해서, 혹은 “땅에 밭 딛은 논의”(453)를 구성하고자 하였는데, 그는 이전까지 “지역에 살면서 근대사를 서술한 선례를 찾아볼 수 없었”다는 사실을 발견하였다(19). 그리고 저자는 상주 지역에 체재하면서 20세기 초 상주의 역사적 현실과 관련된 많은 자료를 수집하였다. 그는 향교와 서원의 낡은 서고의 문을 열었으며, 사족의 후손들이 지내는 여러 제사를 참관하기도 하였다. 또한 이족의 후손들을 만나서 증언을 들었고, 식민지 시기에 유년시절을 보낸 이들을 대상으로 설문조사를 진행하였다. 그리고 “실제로 상상했던 것 이상으로 지방에는 자료가 없”(19)다는 것을 발견하자, 곳곳의 도서관과 문화원을 다니면서 먼지 쌓인 자료를 꺼내어 읽고, 보완한 정보를 표와 그림으로 재구성하였다.

그는 “과거의 무수한 흔적들 속에서 우리가 볼 수 있는 것은 극히 일부”이며 “편향(bias)이 존재한다”라는 것을 인정하면서도(23), 우리에게 익숙한 이론이나 틀을 앞세우지 않고 “수백 년 어치의 방대하고도 단편적인 사료군”이 “여기저기서 이어져 하나의 역사상을 제시”할 수 있는 가능성을 탐색하였다(20). 그 결과 이 연구서에는 당대 상주의 식민지 경험을 드러내는 80여 개의 표를 수록하게 되었는데, 특히 [표1-1] 상주의 시장의 변천(18-19세기), [표1-4] 상주 사족의 입향, [표1-19] 『商山鄉彥緣』에 기재된 성씨, [표2-27] 상주의 주조 관련업자, [표3-7] 상주 사회단체의 변천, [표4-17] 상주의 공립학교 설립(1907-1945년, 설립순) 등은 다양한 자료를 교차하고 재구성한 수고를 거쳐야 얻을 수 있는 성과이다. 그리고 이들 표들은 저자의 기억처럼 “몇 백 쪽의 자료 속에서 상주에 관한 몇 줄의 기술을 찾는 작업을 하다 보니 ‘상(尙) 자 하나만 있어도 눈이 그쪽으로 가’는 예민하고 지난한 작업을 경과하고서야(456) 발굴한 자료들을 연결하여 재구성한 소중한 자료이다. 이들 표와 그림을 위해 저자가 “효율성과는 너무나 거리가 먼 시지프스의 바위와 같은 시간”(19)을 견뎌야 했음은 물론이다.

2.2. 사회의 시각에서 ‘식민지 근대’를 읽는 방법 — <근세>와 <근대> 라는 문제들

‘담론’만으로 환원될 수 없는 ‘역사적 현실’에 대한 저자의 탐색은 한국의 식민지를 바라보는, 기존의 시각 중 하나인 ‘식민지근대(성)론과 팽팽한 긴장을 유지하며 자신의 입장을 드러낸다. 저자는 ‘식민지근대(성)론이 근대성을 비판적으로 재인식하고자 하였으나, 오히려 “비판의 대상을 찾아서 농촌보다 도시에, 재래의 문화보다 새로운 상품에, 학교 바깥보다는 안에, ‘일본’으로부터 먼 사람보다는 가까운 사람에, 배제보다는 포섭에, 저항이나 일탈보다는 협력에 눈을 돌려 식민지 사회를 분석하기 십상”임을 지적하면서, 그 결과 “근대성 비판이라는 관점에도 불구하고, 오히려 식민지 사회에서 ‘근대적’인 측면을 강조해 버리는 역설을 낳”았다고 진단하였다(46-47). 그리고 민족주의와 근대주의의 이분법적 인식에 비판적인 거리를 유지하려다보니 오히려 “지배와 피지배의 경계가 애매하다거나 정체성이 유동적이라는 등의 모호한 이야기”(197)를 제시하는 데 그쳤음을 성찰하였다.

저자는 상주의 식민지 경험을 다룰 때 집중적인 논의의 대상은 20세기 초가 되어야 할 것이지만, 역사적 현실을 올바르게 이해하기 위해서라면 적어도 16세기로부터 20세기까지의 “사회적 동태”를 시야에 넣을 것을 제안하였다(29). 이것은 이 책이 제안하고 있는 ‘<근세>와 <근대>의 절합’이라는 문제들로 구체화된다. 저자는 “역사성을 지닌 개념으로서 일종의 시대구분”(34)인 공시적 개념으로서 근대 및 근세라는 개념과, 각 시대에 “형성된 사회 관계나 문화적인 여러 특징”을 지칭하는 <근세> 및 <근대>라는 개념을 구별하여 사용하였다(32).⁸⁾ 그리고 저자는

8) 근세는 “16세기 상품경제의 활성화, 사회의 유동화 속에 기존의 질서가 무너지고, 17세기에서 18세기에 걸쳐 새로운 질서가 만들어져 가는 시기”로 이 시기 동아시아는 아메리카 은의 유입, 식민주의를 내포한 세계사적 관계성의 형성, 해금(海禁), 기독교의 제한·금지 등에 어느 정도 공동의 대응을 보였다. 근대는 19세기 이후 주권

“근대에 들어가 지역사회가 재편되어 가는” 역사적 현실 속에서 “근세 이래의 역학(dynamics)이 지속되면서 <근세>와 <근대>가 절합(節合)되는 모습을 구체적으로”(35) 포착하고자 한다. 흔히 ‘전통’이라는 개념이 비역사적인 무엇으로 이해되고 ‘전근대’라는 개념이 소극적인 용례를 보인다면(409), 저자가 제시하는 <근세>는 근대에도 여전히 “적극적으로 존속”(412)하는 사회 관계와 문화적 실천을 지칭한다. 앞서 인용문에서라면 근대의 ‘학교’는 단선적이고 전일적으로 20세기 상주의 사회구조에 심겨진(移植) 것이 아니라, 종래의 사회적 제요소, 특히 19세기까지 교육의 중심이었던 서당이라는 장치와 그것을 중심으로 한 상주의 사회문화적 맥락들과 접합·분리·통합·변용을 거치며 상주 사회에 존재하였다. ‘학교’는 총독부의 법령과 규칙대로 ‘자명’하게 존재한 것이 아니라, 1920-1930년대를 통틀어 서당과의 공존, 합류, 갈등 속에서 존재하면서 끊임없이 그 성격을 재구성하고 있었다.

이처럼 근세에 형성된 사회 관계는 근대에도 동태적으로 지속하고 있었다. 물론 그렇다고 저자가 ‘근간’으로서의 식민 권력의 폭력(416)을 누락한 것은 아니었다. 저자는 경제, 교육 등 식민지 주체(colonial subject)들의 여러 활동이 식민 권력이 ‘불허’로 인해 정지되는 양상(193, 310, 318)을 포착하고 있다. 하지만 식민 권력의 폭력을 절대화하기 보다는, 이들의 시선에 닿지 않은 식민지 주체의 ‘암의 영역’(140)이 존재하였음을 인정한다. 또한 식민권력, 식민자, 식민지 주체는 때로는 협력하거나 때로는 경쟁하였음을 보여주었다.

국가 체제의 전지구화와 제국주의와 식민주의에 의해 세계가 ‘분할’되고 ‘일체화’되는 시기이다(33-34). <근세>는 경제적으로는 소농 경영의 보급과 지방 시장망의 발달, 지역사회의 지배계층이라는 점에서 재지사족(在地士族)의 정착, 문화사적으로는 서원이나 서당의 광범위한 전개 등으로 그 요소로 한다. 그리고 <근대>에는 일본인 및 식민지 행정의 침투, 지주소작 관계를 기초로 한 종속적인 상업적 농업의 진전과 지역 산업의 발흥, ‘신식’ 학교의 도입, ‘유지(有志)’, ‘청년(靑年)’, ‘중견인물(中堅人物)’ 등 새로운 타입의 엘리트의 등장, 독립 운동이나 실력양성론적인 사회사업의 전개 등이 나타난다(34-35).

[표] 『한국 근대의 역사민족지』 목차

한국어판에 부쳐	지방사라는 물음
서론	근대 한국의 지역사회를 보는 관점
제1장	근세 상주의 사회 동태
제2장	식민지화와 상주 사회의 근대
제3장	지역엘리트와 정치공간
제4장	지역사회 속의 신식학교
제5장	일기를 통해 본 식민지 경험
결론	
부록	상주의 서원·서당 문서목록

연구서의 본론은 ‘<근세>와 <근대>’의 절합이라는 시각에서, 모두 5개의 장으로 구성되어 있다. 제1장은 근세의 시공간을 다루며, 제2~5장은 근대의 시공간을 다룬다. 제1장에서는 읍지(邑誌), 서원 및 서당의 자료, 문중 소장 자료를 바탕으로, 삼국시대로부터 조선 후기에 이르는 지역 사회의 역사를 개괄하고, 근세의 지역 엘리트인 사족(士族)과 이족(吏族)의 유입과 분포, 그리고 각각 네트워크를 동태적으로 분석하였다. 이때 제1장에서 논의되는 근세의 사회 구조와 문화는 근대와 단절된 ‘전사(前史)’로 존재하는 것이 아니라, 근대에도 지속하며 <근대>와 합류하거나 갈등하는 자율적인 움직임을 가진 사회적 실체이다.

그리고 제2~5장을 통해 저자는 근세에 형성된 사회구조, 제도, 사회문화의 여러 요소들이 20세기 초에도 여전히 존재하면서, <근세>와 <근대>가 절합하는 양상을 구체적으로 추적한다. 제2장에서는 근대 지역사회에서 행정 조직과 경제 구조가 변화하는 양상을 ‘식민지화’의 시각에서 다룬다. 이때 ‘식민지화’는 식민 권력이 지방지배체제를 재편하고, 식민자 일본인이 유입되는 상황, 그리고 ‘양잠업’과 ‘주조업’을 사례로 하여 일본 자본과 경제 구조의 변동이 지방의 경제에 미치는 영향 속에서 사회적 실체로서 재구성된다. 제3장에서 저자는 “복수의 공적인 것

이 서로 경쟁하면서 존재"한 장(場)을 “정치공간”으로 정의하면서(198), 복수들의 지역엘리트들이 정치공간에서 단체를 만들고, 운동을 하고, 담론을 생산하는 양상을 추적한다. 사족과 이족은 때로 협력하였고, 신식 교육을 받은 ‘청년’과 ‘유지’가 등장했을 때는 그들과 갈등하기도 하였다. 그러나 신간회의 리더가 이족 출신이거나 사회주의 운동의 주요인물이 사족 출신이라는 사실에서 보듯, <근대>의 신식 교육을 받은 ‘청년’과 ‘유지’에게서도 <근세>의 특징은 찾을 수 있다. 제4장에서는 서당과 사립학술강습회와 공립보통학교가 서로 경쟁하며 병존하는 양상을 제시하였다. 적어도 1920년대까지는 서당의 한문 교육이 신식학교 교육보다 훨씬 존재감이 컸다. 사족과 이족들은 <근세>의 네트워크를 이용해 사립학술강습회를 세우기도 하였으나, 식민 당국의 불허로 중단되거나 공립보통학교로 통합되었다. 제5장에서는 농촌 청년의 일기를 통해, 제1~4장까지의 사회사적 변동이 개별 주체의 삶과 정서에 어떻게 반영되는지를 살폈다. 저자 스스로의 평가대로, 이 연구서는 크게 보아 “하부구조에서 상부구조로” 서술되며, 보다 자세히는 “경제 관계나 제도적 틀의 변화(2장), 정치적 주체 및 정치운동(3장), 교육 및 학교(4장), 개인의 의식(5장)”으로 구성된다.(20)

아울러 저자가 상주의 사례로부터 이론화한 식민지 경험의 주요한 특징 중 하나는 ‘<근대>의 불균등성’이다. 근세에 상주는 읍내와 농촌부라는 이중의 구조를 가졌는데, 이족은 읍내에 거주하였고 사족은 농촌부에 거주하였다. 근세의 지리적 불균등성과 공간의 분할은 근대 경험의 전제가 된다. 한일합방 전후 이족들이 주로 살았던 읍내는 ‘시가지화’ 되는데, 읍내에서는 성벽이 허물어지고 신사가 세워지고 일본이나 경성을 본점으로 둔 상점이 문을 열었으며 일본인들이 거주하였다. 따라서 읍내는 청년활동과 민족갈등의 중심 무대가 되었다. 이에 비해 사족들이 거주하였던 농촌은 읍내의 변화에 구조적으로 연동되면서도, 그곳만의 변동을 경험하였다. 이것이 지리적 불균등성이라면, 젠더와 계급에 따라서

도 근대를 상이하게 경험하였을 것이다. 특히 취학율과 식자율 등 교육이라는 영역을 염두에 두고 살핀다면, 상주 사회는 지리, 젠더, 계급에 따라 <근대>를 불균등하게 경험하였다.

고전학을 연구하는 ‘禾’의 궁금증은 <근세>와 <근대>의 ‘절합’이라는 문제틀이 갖는 현재성에 놓여 있었다. 그 역시 이 연구서가 “식민지기의 <근대>를 <근세>의 지속과 변용이라는 새로운 시각에서 그려내고 있다”는 연구자 마쓰다 도시히코의 의견에 동의하면서(464), 이 연구서의 성과로 기꺼이 수용하였다. 특히 그가 연구하는 고전학이나 문학은 ‘새로운 것’의 역사로서 문학을 이해하는 것이 일반적이라고 말하였다. 그 점에서 ‘禾’는 이 연구서가 보여준 <근세>와 <근대>의 절합이라는 시각으로부터 ‘덧쓰인 것으로서의 문학사’를 구상할 가능성을 시사받았다고 하였다.⁹⁾ 하지만 필자의 어설픈 요약 때문이겠지만, 동시에 ‘禾’는 또 다른 의문을 제기하였다. 그것은 과거의 역사를 보다 당대의 맥락과 실체에 ‘합당하도록’ 재구성하고 이해하는 것으로부터 한 걸음 더 나아가(물론 이것이 가진 중요성은 ‘禾’도 적극 인정하였다), 그렇게 재구성된 양상이 후기근대인 현재에는 어떤 의미를 가지는가에 대한 저자의 의견이 궁금하다고 하였다. 만약 요시다 미쓰오(吉田光男)의 언급처럼 ‘근세’를 “근현대 한국 사회의 기반이 된 사회구조·의식구조”(35)로 이해할 수 있다면, 그러한 <근세>가 ‘식민지 이후’, 혹은 현대에는 어떤 기능을 하였는지를 염두에 두면서 <근세>의 무엇을 재조명할 것인가에 대해서도 고민할 필요가 있을 것이다. 이 것은 구체적으로 두 가지 질문으로 이어졌는데, 하나는 ‘<근세> → <근대>’에 이어 있을 ‘→ <현대>’에 관한 의문이었다. <근세>가 운동하며 <근대>와 절합하고,

9) 이전까지 문학사에서는 한국 근대시의 ‘새로움’을 이해하는 데, 일본을 경유한 서구시의 ‘이식’ 및 ‘번역’이라는 계기에 주목하였다면, 최근의 몇몇 연구는 그 이전 한시의 전통 위에 새로운 시가 덧쓰였다는 점을 강조하고 있다. 정기인(2015), 「주역의 세계 속 기독교의 영혼 — 김소월 「시혼」의 이중성」, 『한국현대문학연구』 46, 한국현대문학회.

그것이 다시금 <현대>에 어떠한 양상을 거쳤는지가 그 핵심이다. 이 연구서에 나온 사례를 예로 들면 <근세>의 관아 건물이 식민지 권력의 관공서가 되었고(156), 여러 재실들이 근대의 교육기관으로 사용되었다(313, 316). 또한 향교는 1920년대에는 상주야체이카를 소집한 장소가 되었고, 해방기의 인민위원회 정치학교가 되었으며, 그리고 한국전쟁 당시에는 피난민 수용소가 되었다(259, 421). 이러한 것처럼 <현대> 안에서 <근세>와 <근대>를 동태적으로 파악할 가능성과 조건은 무엇인가를 질문하였다. 또 하나는 이와 반대되는 방향의 질문인데, 저자가 ‘<근세> → <근대>’라는 역사적 순서를 존중하였고, 그리하여 16세기로부터 20세기까지의 역사적 흐름을 염두에 두었다면, 역방향인 ‘<현대> → <근대>’라는 문제틀도 고려해봄직 하지 않은가라는 것이었다. ‘禾’는 저자가 『식민지의 일상 - 지배와 균열』(공제욱·정근식 편, 문화과학사, 2006)에 대한 서평에서 ‘전통적’인 요소를 ‘습속’이나 ‘보수’라는 소극적 개념으로 처리한 것에 아쉬움을 표하고(409), “20세기까지도 강한 영향을 끼치는 <근세>의 동태성”(35)을 복원한 것에는 충분히 동의하였다. 하지만 지금까지 연구자들이 <근세>를 소극적으로 이해한 것은, 그들이 근거한 이론이 가진 특징과 편향 때문이기도 하지만, <근세>의 규제성이나 영향력이 20세기 후반에 오면서 ‘급격히’ 사라져버린 또 다른 ‘역사적 현실’이, <근세>에 대한 소극적 이해를 불러온 것은 아니었는지 질문하였다. 이전까지 연구자들이 주목하지 못했던 <근세>와 <근대>의 관계를 복원한 것은 이 연구서의 소중한 성과이지만, 해방 이후 <근세>의 지속과 단절, 혹은 뒤늦은(?) ‘재생’¹⁰⁾까지를 염두에 두고, <근세>를 무엇으로 규정하며 <근세>의 어떤 ‘요소’를 <근대> 안에서 재발견할 것인가라는 문제의식이 필요하다는 의견이었다.¹¹⁾ 이것은 연구

10) 가령 1960년대 이후 ‘서원’은 재건된다(205). 1960년대 ‘재건’의 이유와 목적, 맥락은 무엇인가? 혹은 ‘근세’는 어떤 조건 안에서 ‘부활’되거나, 또 다른 형식으로 현재화되는가?

서에 대한 아쉬움이 아니라, <근세>와 <근대>와 <현대> 사이의 복합적인 관련 앞에서 『한국 근대의 역사민족지』 이후 인문학 연구자들에게 남겨진 과제일 것이다.

2.3. 인문학으로 사회 읽기, 그 (불)가능성

‘影’은 제1장에서 제4장에 이르기까지, 논의가 점차 집중되는 동시에 각 장이 상호참조적으로 구성되는 각 장의 얽힘에 감탄하였다. 그의 감탄은 또 다른 질문으로 이어졌는데, 그것은 상주 지역 ‘사회’를 논하면서 연구서에서 각 장으로 분할하여 제시한 하위 범주들, 근세 사회의 구조화와 지역엘리트의 형성(1장), 식민권력에 의한 행정 및 경제의 재편과 식민자의 유입(2장), 정치공간과 실천의 기획(3장), 교육과 ‘앞-주체’의 형성(4장) 등 각 범주 사이의 상호 관계에 관한 질문이었다. 사회의 여러 하위 영역 중 4가지 장(場)을 분석하여 제시한 이유가 무엇이며 각 장의 역학관계가 궁금하다고 하였다.

또한 그는 이 연구서가 충분히 조명하지 않은 사회의 장은 무엇이 있을지에 대해서도 의문을 제시하였다. 가령, 이 연구는 지역 사회의 지배 문화(35)에 대해 주목하고 있는데, 유교와 일부 무속을 제외하고는 ‘종교’라는 영역에 대해서는 그다지 관심을 보이지 않고 있다. 하지만 저자는 상주의 지리적 특징을 말하면서, 강줄기 곁에 있었기에 “새로운 문화”(64)가 유입되기 쉬웠다고 지적하고, 그 한 가지 예로 1903년 가톨릭 공소의 설치를 들었다. 실제 운영에서는 ‘청년’의 영향이 더 컸겠으나, 이후 천주교는 대건학원을, 불교는 사설학술강습회를 열었다(318-319,

11) 그리고 ‘朥’가 소속된 학제에서는 ‘근세’라는 용어를 사용하지 않는다고 한다. 1970년대 이후 한동안은 ‘중세에서 근대로의 이행기’라는 말을 사용했고, 요즘은 ‘조선 후기’, 혹은 16세기/17세기/18세기/19세기 등으로 명명한다고 한다. 그는 근대 이전의 시기를 근세로 규정할 수 있는 기준은 무엇인가라는 질문도 제기하였다.

312). 또한 상주의 구석진 마을에서도 동학교당은 존재하고 있었다(227). 물론 종교는 정신적인 것을 추구하는 신념체계이지만, 동시에 사회문화적인 제도이며 ‘오래된’ 혹은 ‘새로운’ 문화로서 상주 사회의 또 다른 ‘현실’을 구성하는 요소이기도 하였다.¹²⁾ 현재 연구서가 주목한 정치, 경제, 교육 등은 상주 지역 사회에서 개인의 사회적 삶을 구성하는 무척 중요한 요소들인 것은 사실이나, 그 사회 안에서 개인의 삶과 정신적 지향까지를 염두에 둔다면, 아직 이 연구서에서 충분히 다루지 않은 ‘사회’의 또 다른 측면에 대한 조명도 필요한 것이 아닌가 조심스레 질문하였다.¹³⁾

‘影’의 이러한 질문은 그 스스로 ‘정신주의자’를 자처하는 ‘珉’의 질문과도 닿아 있었다. ‘珉’은 사회사의 시각에서 개인의 ‘의식’과 ‘정동’, ‘윤리’는 어떻게 포착될 수 있으며, 그것들은 어떤 경험을 계기로 형성되고 변동할 수 있는가라는 질문을 가지고 있었다. 그는 <근세>의 사회문화적 계기들이 <근대>에도 규제적인 것은 사실이나, <근세>와 <근대>를 절합하고 병존하며 때론 그 사이에서 모순을 안고 살아가는 사람들의 ‘마음’이 궁금하다고 하였다. 가령, 1920년대 사설학술강습회에서 상투를 틀고 백정 아이를 거부하며 동맹휴업을 일으켰던 ‘유림’의 아이들은, ‘더 이상 그런 시대가 아니라’는 교사의 설득을 듣고 어떤 ‘마음’으로 동맹휴업을 멈추었는지 궁금하다고 하였다(314). 교사의 언급은 ‘사회가 변했다’라는 것인데 사회가 변했을 때(혹은 변했다는 말을 들을 때), 그 이전 삶의 구조에 익숙하고 밀착한 사고방식을 가진 인간은 어떻게 또 다

12) 근세의 마지막 시기, 동학이 급속히 퍼지면서 농민군이 봉기하였고, 이에 사족과 이족은 협력하여 그들에 대응하였다. 일본군이 들어온 것 역시 이것을 계기로 해서였다(118).

13) 아울러 시기적으로 볼 때, 이 연구서에서 1930년대에 대한 서술은 1920년대에 비해 풍성하지 않은 편이며 ‘쇠퇴’, ‘소멸’ 등의 술어로 정리되었다(246, 330, 346). 1920년대와 1930년대 지역 사회의 차이와 단/속에 대해서는 더 많은 고찰이 필요하다. 또한 저자 스스로도 언급하고 있듯, 이 연구에서는 전시기에 대해서 충분한 서술이 이루어지지 않았다(419).

른 삶의 형식으로 ‘결단’하고 나아갈 수 있는가라는 질문이었다. 그것은 단지 ‘결단’이라는 개인적 신념의 영역에 그치는 것이 아니라, “새로운 지(知)와 지배의 관계”(355)에 적응하고 자신의 사회적 삶을 재구성하는 일이기도 하기 때문이다.

이 문제는 제5장에서 저자가 흥미롭게 분석한 S의 삶이 가진 형식과 방향과 연결된다. 저자는 “식민지권력을 둘러싼 중층적인 경험이 <근세>의 변주나 <근대>의 불균등성과 얽히면서 지역사회의 식민지 경험을 규정했다”(418)고 평한다. 저자는 <근세>와 <근대>가 “중층적으로 얽혀 있는 구조”(30)를 “내재적 시점에서”(34) “구체적인 차원에서 실태에 맞도록”(31) 해명하고자 시도하였다. 그리고 그 결과 저자가 도달한 분석의 영역은 “식민지 사회의 ‘보통 사람들’의 일상”(360)이었다. 이때 일상은 생활이나 사회구조와 분리된 것이 아니라, 그 자체로서 식민주의와 <근대>를 “사소하게 그러나 구체적”(360)으로 마주하는 장소(topos)이다. 일상은 평범하지만, 그 징후를 읽음으로써 “보다 큰 역사를 향해 활짝 열”릴 가능성을 내포하고 있다(361). 이 연구서 본론의 마지막인 제5장에서 저자는 S라는 개인의 ‘일상’을 다루면서, ‘경상북도 상주의 식민지 경험’이 “정치적 존재이면서 경제적 존재이고 또한 문화적 존재”(22)인 ‘개인’의 구체적인 일상에서 어떤 의미를 가지는지 심문하였다.¹⁴⁾ 저자는 S의 일기에 대한 징후적 읽기를 통해 그의 이동범위, 미디어, 통신,

14) 인간은 정치적 존재이자 경제적인 존재이며 또한 문화적인 존재이기 때문에, 마지막 장인 제5장 뿐 아니라, 제1장에서 제4장에서의 “서술 또한 각 장이 서로를 참조하는 형태가 되지 않을 수 없었다. 예컨대 1장에서 서술한 사족·이족의 문중이나 서당·서원이 3·4장에서도 검토의 대상이 되고, 2장에서 등장한 주조업자가 3장에도 얼굴을 비추고, 3장에서 나온 지역엘리트가 4장에서 교육사업을 행하는 주체로서 등장하고, 2장에서 설정한 읍내/농촌부라는 무대 위를 5장의 주인공인 S씨가 걷게 되는 것처럼 말이다. 교육사/경제사/정치사/미시사 등의 형태로 세분화된 연구에서는 종종 따로 떼어내어 논해지곤 하는 내용을 유기적인 연결을 갖고 논할 수 있는 것 역시 이렇게 지역사회를 대상으로 하는 집약적인(intensive) 연구가 가질 수 있는 장점의 하나일 것이다.”(55-56)

시간 사용, 의료 행위 등을 분석하며 <근대>의 새로운 문물을 받아들이면서도, 동시에 <근세>적인 것이 그에게 신체화되어 있음을 논증하였다. 아울러 새로운 것과 낡은 것, 도시와 농촌, ‘일본’과 민족 사이에서 ‘곤란’과 ‘우울’을 느끼는 그의 ‘정서’를 재구성하였다(405).

‘珉’ 역시 “‘근대’ 혹은 ‘식민지’와 구체적인 사물을 통하여 직면하는 장이 일상생활의 곳곳에 존재했”으며, 것에 동의하고 “일상적인 장의 경험은 설령 자본주의가 가져온 모순이나 식민주의가 갖는 불합리한 폭력성으로부터 떨어져 있다고 하더라도, 결코 그것으로부터 절단되지 않은 어떤 관계성 속에 놓여 있”다는 저자의 분석에 동의하였다.(405) 하지만 S가 ‘우울’을 느낄 때, 같은 혹은 비슷한 사회적 조건 아래서 또 다른 ‘정동’과 ‘윤리’로 살아갔던 이들의 존재는 어떻게 사회사적으로 이해할 수 있는지에 대해서 질문을 하였다. 그러면서 ‘珉’이 예시한 것은 조명희의 ‘낙동강’(『조선지광』, 1927.7.)이었다.

그의 말과 같이 박성운은 과연 낙동강 어부의 손자요, 농부의 아들이었다. 그의 할아버지는 고기잡이로 일생을 보내었고 그의 아버지는 농토만으로 일생으로 보내었다. 자기네 무식이 한이 되어 그 아들이나 발전을 시켜볼 양으로 그리 하였던지, 남 하는 시세에 좇아 그대로 해 보느라고 그리하였던지, 남의 논밭을 빌어 농사를 지어 구차한 살림을 하여 나가면서도, 어쨌든 그 아들을 가르쳐 놓았다. 서당으로, 보통학교로, 도립 간이 농업학교로……. / 그가 농업학교를 마치고 나서, 군청 농업 조수로도 한두 해를 있었다. 그럴 때에 자기 집에서는 자기 아들이 무슨 큰 벼슬이나 한 것 같이 여기며, 만나는 사람마다 자기 아들 자랑하기가 일이었다. 그러할 것 같으면 동네 사람들은 또한 못내 부러워하며, 자기네 아들들도 하루 바빠 어서 가르쳐 내놓 마음을 먹게 된다.

그러다가, 마침내 독립운동이 폭발하였다. 그는 단연히 결심하고 다니던 것을 헌신짝같이 집어던지고는, 독립운동에 참가하였다.¹⁵⁾

15) 조명희(2004), 「낙동강」(『조선지광』, 1927.7.; 『포석 조명희 선집』, 소련과학원,

물론 「낙동강」과 이 연구서에서 다루는 시공간에 차이가 있음은 인식해야 할 것이다. 1927년에 발표된 「낙동강」은 낙동강 상류가 아니라 하구 구포별을 배경으로 하고 있으며, 이 소설에서 박성운이 학교에 다니는 것은 1910년대이다. 또한 그는 사족도 이족도 아니었다. 그리고 무엇보다 「낙동강」은 서울에서 간행되는 미디어 『조선지광』에 발표된 문화적 재현물이며, 이 연구서는 학술적 분석을 통해 역사적 현실을 재구성하고자 하였다. 1920년대 목적의식기 카프 작가가 상상한 ‘허구’와 역사적 현실에 대한 학술적 재구성이라는 차이는 염두에 두어야 할 것이다. 그럼에도 박성운은 <근세>의 교육기관인 서당을 거쳐, 근대의 보통학교와 실업계 학교¹⁶⁾를 거쳐 군청 농업 조수로 취직한 박성운의 행보는 S의 행보와 ‘비교’할 여지가 있다. 박성운의 ‘입신(立身)’은 ‘무지랭이’의 집에서 태어난 이가 식민지 근대의 교육을 통해 ‘증견인물’(402)이 된 것으로 이해할 수 있다. 그리고 그의 가족들은 그가 ‘큰 벼슬’이라도 한 것처럼 자랑스러워하며, 동네 사람들도 박성운의 성공을 모방하고자 욕망하였다. 하지만 그는 3.1.운동을 계기로 이전의 삶을 ‘헌신짝처럼’(!) 집어던진다. 이후 박성운은 ‘만주’와 상하이 등지를 유랑하다가 다시 구포로 돌아와, 소작조합, 야학 등의 활동을 하며, 구포별 동리 사람들은 국유지로 편입되었다가 일본인에게 불하된 토지를 되찾기 위해 ‘도 당국’과 교섭하고, 또한 그 토지에서 일하는 ‘저편 수직꾼’과 물리적 충돌에 이르며, 결국 경찰의 개입을 마주하게 된다.

‘珉’은 이러한 「낙동강」의 줄가리를 말하면서, 이 연구서의 서술과 여러 점에서 비슷하면서도 다른 이 소설의 의미와 지향을 어떻게 이해할 수 있는가를 질문하였다. 저자가 경계한 바 “학교에서 ‘진보’에 대한 교

1959), 『낙동강(외)』(이명재 편), 범우사, p. 22.

16) 저자는 1920년대 상주의 ‘교육운동’을 분석하며, 상주의 지역엘리트(사족 및 이족)들이 ‘지적 교육’을 담당하는 교육기관을 구상하였으나, 식민지 권력은 그들의 열망을 실업 교육으로 귀결하였다고 판단하였다(306, 311, 334).

육을 받아 ‘진보적’이 되는 식의 <근대>와의 만남’(361)에 대한 단순하고 평면적인 이해의 ‘위험’을 충분히 경계해야 할 것이다. 하지만 인간의 ‘정동’과 ‘의지’에 대한 긴장을 놓지 않으면서 식민지 근대에 의해 구조화된 개인의 ‘일상’에서 삶을 바꾼 이들의 삶은 어떻게 서술할 수 있을까? 박성운은 백정의 딸에게 로사라는 새로운 이름을 제안한다. 이것은 로사 룩셈부르크라는 서구적 앞에 근거한 것이기도 하지만, 그녀의 성이 ‘로’씨라는 사실 때문이기도 하였다. 「낙동강」의 ‘로사’라는 기호 자체가 저자가 보여준 ‘<근세>와 <근대>의 절합’의 한 사례일 것이다. 그리고 로사는 박성운을 기억하며 그 역시 북으로 떠났다.¹⁷⁾ 지금까지처럼 박성운과 로사를 ‘혁명가’/‘선동자’¹⁸⁾로 ‘단순하고도 평면적으로’ 이해하는 것이 아니라 그들의 사회적 삶에 합당한 서술어를 찾아주는 작업은 식민지 연구를 위해 여전히 필요하다. 이러한 질문은 사회와 ‘의지’를 제도와 내면으로 이해하는 이분법을 공고화하기 위한 것이 아니다. 오히려 저자가 보여준 것처럼, 인식이나 의지의 변화 자체가 사회적 삶과 제도와 불가분의 것임을 인지한 바탕에서(347), ‘의지’와 ‘정동’을 사회학적으로 독해하기 위한 것이다. 동시에 이 시도는 사회를 인문학적으로 읽는 방법의 재구성을 요청하고 있다.

저자가 담론으로 환원되지 않는 현실을 역사적으로 재구성하고자 하였다면, 우리는 그 소중한 성과를 바탕으로 현실과 담론을 다시금 마주치고 그 마주침과 어긋남의 긴장을 긴장 그 자체로서 적극적으로 재검토할 필요가 있을 것이다. 저자는 연구서 곳곳에서 조선인과 일본인이 함께 ‘전등료 인하 기성회’(247)에 참여하는 양상이나, 교육을 담당한 교장

17) 물론 이러한 서사 역시 ‘남성’이 ‘여성’을 가르친다는 젠더적 위계를 무의식에서 재생산하고 반복하고 있으며, 또한 이것은 저자가 4장에서 보여준 바 식민지 시기의 교육 자체가 젠더적으로 불평등하였음을 보여주는 사례이다. 아울러 「낙동강」과 투르게네프의 「그 전날 밤」의 상호텍스트성은, 식민지 조선의 ‘의지’와 ‘정동’의 복잡한 맥락을 환기한다.

18) 조명희(2004), p. 25, p. 27.

이 오히려 ‘유식(有識)’을 경계하는 아이러니(239) 등 식민지 경험의 실체와 역설을 포착하고 있다. 복합적이고 역동적인 식민지 경험을 하나의 역사적 사례로 고정화하는 것이 아니라 이로부터 현재의 삶을 비판적으로 고찰할 자원을 끌어내기 위해서는,¹⁹⁾ 식민지 조선의 사회를 인문학적으로 읽는 다양한 방식에 대한 계발이 여전히 필요하다.

3. 인문학과 인류학의 탈구축

3.1. 부분사로서의 역사, 혹은 지방이라는 물음

부분 부분 소개한 일화와 저자의 흥미로운 가설과 탄탄한 입증으로부터 어느 정도 즐거움을 느낀 동료들은, 조금 더 관심을 두고 찾아보고 싶었는지, 필자에게 이 연구서의 서명을 물었다. 그리고 연구서의 제목을 듣고는, (세 사람 모두) 표정은 곧 굳어버렸다. 우선 이제 연구자로서 첫 걸음을 댄 30대 전후의 인문학 연구자들은 우선 부제인 ‘경상북도 상주의 식민지 경험’과 제목인 『한국 근대의 역사민족지』 사이의 낙차 앞에서 머뭇하였다. 그렇다면, 부분인 ‘상주’로서 전체인 ‘한국 근대’ 연구의 가능성을 발견한 것인가. 이러한 낙차, 혹은 ‘과소 진술로서 과잉 정의(定意)를 도모하는 것’은 (자료의 산재, 아카이브의 영성함, 그리고 연구 방법의 미분화 등 불가피한 여러 이유로) ‘부분’에 대한 연구만으로 ‘전체’를 말해야 했던, 1970년대 한국 아카데미즘의 ‘빛나는’(그러나 지금은 선행 연구 검토의 첫 머리에 놓이는) 성과물들을 떠올리게 하였다.

이러한 제목과 부제의 낙차에 관해서 어떻게 이해할 수 있을까. 일차적인 의미에서라면, 저자가 추상적인 심급으로서 ‘한국’을 묻는 것이 아니라, 구체성(19)을 가진 역사적 단위로서 ‘상주’에 초점을 맞추어 작업

19) 윤대석(2012), pp. 49-50.

을 수행한 것으로 이해할 수 있을 것이다. 하지만 저자는 특별히 ‘지방(사)’이라는 물음이 갖는 중요성과 의미에 대해 부기해둔다.

‘지방’이라는 개념은 ‘중앙’이 있고 난 다음에 비로소 성립되는 어디까지나 관계적인 개념이다. 그러나 그것은 ‘지방’이 항상 ‘중앙’에 종속되어 있다는 식의 의미는 아니다. ‘지방’은 메트로폴리스 중심주의나 중앙엘리트 중심주의에 대한 비판개념이 될 수도 있다. 즉, 공문서나 신문·잡지의 필자인 서울이나 도쿄의 엘리트들이 지방을 논하는 것과 달리, 이 책은 지방에서 쓰는 역사를 지향한다. (...) 그런 의미에서 <지방사>란 ‘한국사’의 하위범주가 아니다. 좀 더 구체적으로 말하자면 <지방사>란 한국사, 일본사, 아시아사, 세계사와 같은 ‘일반’에 대한 ‘특수’의 관계에 놓이는 것이 아니다. 단순히 더 구체적인 사례연구(case study), 즉 그 구체적 사례들을 모아 놓으면 ‘일반’으로 이르게 되는 것도 아니다. 그렇다고 해서 완결된 독자적 소우주를 이루고 있는 것도 아니다. 아무리 작은 단위에서 일어난 일도 한국 규모에서, 제국 규모에서, 또는 세계사적 규모에서 일어나는 일들과 다양한 형태로 동시대적으로 접속되어 연동하고 있다. 바꿔 말하자면 어떠한 역사서술도 부분사이기에 그 부분사라는 시야를 통해 어떻게 열린 역사를 바라볼 수 있느냐가 중요하다고 생각한다(21-22).

필자의 요령 없는 설명 때문이었겠으나 동료들은 ‘상주’와 ‘한국’을 ‘부분’과 ‘전체’, ‘하위범주’와 ‘상위범주’, 혹은 ‘특수’와 ‘일반’의 관계로 이해하였다. 하지만 그것은 바로 저자가 우려한 방식 그대로의 이해였다. 그는 ‘상주’라는 ‘부분’을 ‘부분’ 그 자체로서 이해하고자 한다. 하지만 이때 상주라는 ‘부분’은 폐쇄적이며 자족적인 성격을 갖는 것이 아니라, 한국, 동아시아, 세계에서 일어나는 일들과 접속되는 매개적 가능성을 가진 ‘부분’, 혹은 더 큰 범주를 ‘내재’하고 있는 ‘부분’이다. 나아가 저자는 ‘상주의 역사’, ‘한국의 역사’, ‘동아시아의 역사’ 모두 ‘부분사’임을

인정하고, 그에 기반하여 또 다른 역사 인식의 가능성을 열 필요를 역설한다. 그렇다면 ‘제목’의 한국과 ‘부제’의 상주는 ‘전체’와 ‘부분’의 관계로 이해할 것이 아니라, ‘부분’과 ‘부분’ 사이의 잠정적이며 상호적인 관계로 이해할 필요가 있을 것이다. 그리고 마쓰다 도시히코의 평에서처럼, 이 연구서는 “‘세부에 대한 집착과 커다란 문제의식이라는 두 가지 과제를 훌륭하게 양립’시켰”으며(464), 아울러 고찰대상을 ‘상주’라는 ‘지방’에 맞춤으로써 “한국 전체라는 규모에서 고찰할 경우 좀처럼 그려내기 어려운 문제를 밝히”는데 성공하였다(465).

무리인 것은 잘 알지만 독자로서 조금 더 욕심을 부리지만, 현재의 서술이 상주라는 ‘부분’과 한국이라는 ‘부분’의 관계에 집중하고 있는 것은 그 자체로 식민지 경험을 어느 정도 완결성 있게 서술하고 있으나, 다소간 아쉬기도 하다. 상주 지역이 일본의 여러 지역, 혹은 재조 일본인과 어떤 관계를 구성하는지에 대한 서술은 이 연구서의 곳곳에서 등장한다. 하지만 ‘만주’가 도곡서당 학습자 혹은 중모공보 퇴학생이 ‘이동’한 장소 정도로 간략히 언급되는 것(207, 352)을 제외한다면, 다른 동아시아 다른 지역이 상주에 어떻게 ‘내재’하는지에 대해서는 충분히 다루지 않았다. 재조일본인에 대해서는 그 역할과 위치에 대해서는 명징한 진술을 발견할 수 있으나, 재조중국인은 그 구성이 “이주 상인을 중심으로”(256) 한다는 정도의 진술에 그치며, ‘흔적’으로서만 서술될 따름이다. 즉 ‘상주’에 내재한 동아시아적 계기는 충분히 다루어지지 않았다.²⁰⁾ 혹은 ‘수평(?)’적으로 ‘상주’와 ‘경성’, ‘상주’와 ‘모지’, ‘상주’와 ‘교토’라는 ‘접속’도 가능한가?²¹⁾ 식민지와 식민지 주체의 ‘이동’은 일회적인 것도 아니었고

20) 혹은 『신상주』에 나타난 ‘세계 운동으로서의 지방운동’(266)처럼, ‘상주’와 ‘세계’라는 문제 또한 고찰해볼 필요가 있다.

21) 상주의 협동조합운동은 도쿄에서 유학하던 전진한의 영향으로 진행된다(238, 252). 또한 화령심상소학교 장학금 수혜자 중에도 도쿄로 이동한 이가 있었다(287). 또한 재교토상주교민회의 존재도 확인된다(419). 저자 스스로도 지적한 것처럼, 에도 시대 이래 사카구라(酒蔵, 술도가)가 있던 일본과 식민지 주세령(酒稅令) 이후에 주조

일방향에 그친 것도 아니었다. 현재 연구서는 상주에서 서당에 다니던 주체가 ‘만주’로 ‘나갔다’는 방향만을 간략히 그리고 있으나, 「낙동강」의 박성운이 예시하듯, 이들은 1920년대에 이미 다시 안으로 ‘들어왔다.’ 역사적으로 식민지 시기에 “이민(移民)과 이산(離散)은 결코 일탈이나 특수 사례가 아니었”으며(419), 그리고 패전/해방을 전후하여 주체들은 ‘이동(displacement)’하였다. 이들의 ‘이동’을 ‘귀환’이나 ‘망명’이 아니라, 그 자체의 동학을 가진 ‘이동’으로 이해하기 위해서는 ‘지방’과 ‘지방’ 사이의 관계를 보다 입체적으로 구성할 필요가 있을 것이다.²²⁾

물론 ‘상주’와 ‘무엇’이라는 접속과 연동을 입체적으로 구성하는 데 놓인 가장 큰 어려움은 ‘사료의 단편성과 편향성’일 것이다. 저자는 “공백 위에 멋대로 점을 찍는 것이 아니라 점과 점의 관계성을 보여줄 수 있는 개연적인 선”을 긋는 “역사적 상상력”(24)을 요청하고 있다. 신중하지만 성실한 예시로 ‘상주’와 ‘한국’ 뿐 아니라, ‘상주’와 ‘무엇’들의 다양한 관계를 구성할 필요가 있다. 만약 국민국가의 범위를 넘어서 ‘동아시아’를 상상한다면, 동아시아의 내적 역학은 국가의 경계 내부 개별 ‘지방’의 역사적 경험과 그 관계 위에 근거할 필요가 있다.²³⁾

특히 ‘지방(사)이라는 물음’은 ‘2016년 한국’에 유효한 현재성을 가지고 있다. 지방은 원래 ‘서울 이외의 지역’을 뜻하지만, 현재에는 ‘주변부’라는 의미로 이해되고 있다. ‘지방’은 ‘벗어나야 하는 공간’이며 ‘경쟁에서 패배한 이들이 모이는 공간’인 것이다. ‘서울공화국’-‘지방식민지’라는 개

업자가 등장한 식민지 조선이라는 두 ‘점(點)’은 어떤 역사적 상상력을 추동할 수 있는지 궁금하다(53).

22) 이 문제는 저자 스스로도 “남겨진 과제”(418)로 제시한 것이기도 하다. 그는 “식민지기 지역사회에 살고 있던 이들에게 디아스포라는 무척 낮은 문제였다. 그러한 문제에 대해 본서에서는 남은 이의 시점에서 논하고 있지만, 떠난 이의 시점에서는 논의를 전개하지 못했다.”(419)

23) 류준필(2015), 「한국학의 동아시아적 지평에 대하여 — ‘흔들린 조공질서’와 ‘이성적 대화’를 중심으로」, 『Comparative Korean Studies』 23-2, 국제비교한국학회, p. 594.

념쌍에서 볼 수 있듯,²⁴⁾ ‘지방의 주변화’는 ‘한국’이라는 국민국가라는 범주를 고정하고, 그 안에서 ‘서울’을 유일한 ‘중심부’로 이해하고 있기 때문이다. 인문학자 김민섭은 현재의 이러한 상황을 ‘지방의 난민화’로 개념화하면서, ‘지방’을 ‘평범 이하’의 공간이 아니라 ‘평범한 공간’으로 재고할 것을 제안하고 있다.²⁵⁾ 흥미롭게도 한 누리꾼은 김민섭에게 그의 저서 『나는 지방대 시간강사다』의 제목이 왜 『나는 인문대 시간강사다』가 아닌지를 물었다. 그의 질문은 현재 한국에 있어 ‘지방’과 ‘인문(학)’ 사이의 (비)대칭적 관계를 그대로 드러내고 있다. 상주라는 ‘지방’에 대한 고찰은, 전체의 부분으로서가 아니라 그 자체 하나의 ‘인문학’을 구성하는 시도가 되어야 할 것이다. 그 지난한 과정은, ‘지방’과 ‘다른 곳’들 사이의 관계를 입체적이고 동태적으로 재구성하는 일로부터 시작할 수 있다.

3.2. 역사민족지, 혹은 안트로포스로서의 후마니타스

세 인문학 연구자들이 놀랐던 또 다른 이유는 제목 그 자체 때문이었다. 『한국 근대의 역사민족지』, 한국/근대/역사/민족지. 단 하나도 예외 없이 ‘무거운’ 네 가지 개념이 병치된, 고전적이고 정통적이며 엄정하는 제목 앞에서 ‘젊은’ 인문학 연구자들은 표정을 풀지 못하였다. 다른 언어와 문명권을 연구하는 인문학 분야에 비해, 여전히 보수적인 연구서명과 학위논문제목을 유지하고 있는 필자의 학계에서도, ‘한국 근대 ○○○(연구)’ 등은 20여 년 전부터 찾기 어려운 제목이 되었다. 동료들은 조금 전에 들은 흥미로운 분석들이, ‘엄숙한 제목’을 가지고 있다는 사실을 쉽게 납득하지 못하였다. 더욱이 ‘珉’은 이 연구서의 저자가 다른 사람이

24) 송윤경·김원진(2016), 「부들부들 청년」 “지방에서 태어나 사는 것이 죄입니다.”, 『경향신문』, 2016.2.18.

25) 김민섭(2016), 「나는 지방대 시간강사였습니다 (13) — 난민이 된 ‘지잡대’생」, 다 음 스토 리펀딩, 다음, 2016.2.24. <https://storyfunding.daum.net/episode/4939>

아니라, 10년 전부터 동아시아와 한국의 근대를 연구하는 인문학 여러 연구자들 사이에서 밀도 있는 분석과 집중도 높은 서술로 ‘이름 높은’ 한 편의 글에 「식민지의 ‘우울」이라는 ‘우울한’ 제목을 부여했던 이라는 사실을 기억해냈다.²⁶⁾ 그리고는 그 글의 최종판이 ‘일기를 통해 본 식민지 경험’이라는 명징(하지만 건조)한 제목으로 ‘한국 근대의 역사민족지’의 한 부분을 구성하고 있음을 보고 말을 잊지 않았다.

하지만 저자가 제안하는 ‘역사민족지’라는 개념은, ‘안트로포스’와 ‘후마니타스’라는 대당(對當)에 기반한 인식의 역사성과 그것에 대한 반성적 성찰을 요청하는 문제틀로 이해할 필요가 있을 것이다. 르네상스 시기 유럽의 대학에서 그리스·로마의 고전학을 일컫는 말이었던 ‘후마니타스’는 이후 신학과 자연과학이 아닌 인간의 정신에 관한 앎(知)이라는 의미로 사용되었다. 그리고 19세기 후반 유럽인들은 유럽의 외부에서 “사람인 듯하나 其實은 우리[서양인·인용자]와 同種類의 사람이 아니오 數階段을 떨어지는 種類”를 발견하고,²⁷⁾ 학적으로 그들 ‘동류이종(同類異種)’을 명명하며 ‘안트로포스’라는 개념을 사용하였다. ‘인류’로는 번역될 수 있지만 ‘인간’으로는 번역될 수 없었던 ‘안트로포스’가 자연과학적, 박물학적 연구의 대상인 것과 달리, ‘후마니타스’는 ‘지(知)로서의 인간’, 혹은 그러한 ‘인간의 본질과 정신’ 등을 의미했다. 하지만 20세기 이전 ‘후마니타스’와 ‘안트로포스’가 유럽과 비유럽의 공간 분할을 전제했듯, ‘후마니타스’는 ‘유럽(적 인간)’이라는 부분을 두고 ‘보편(적 인간)’을 상상한 것이었다. 그리고 그 공간분할과 상상 위에서 대상으로서 발견된 ‘안트로포스’들에게는 ‘정신’이 아니라 ‘제도’와 ‘의례’를, ‘역사’가 아닌 ‘환경’과 ‘구조’를 질문하였다.²⁸⁾

26) 저자의 「식민지의 ‘우울」 — 한 농촌청년의 일기를 통해 본 식민지 근대」는 임지현 · 이성시가 편집한 『국사의 신화를 넘어서』(휴머니스트, 2004)와 윤해동 등이 편집한 『근대를 다시 읽는다』 1(역사비평사, 2006)에 실려 ‘두루’ 읽혔다.

27) 余辰于(1919), 「常識과 科學」, 『학지광』 17, p. 25.

28) 안트로포스’와 ‘후마니타스’에 관한 서술은 사카이 나오키·니시타니 오사무

저자 또한 “인류학의 보편주의적인 이미지와 먼 세상을 연구하는 낭만주의적 이미지”(17)에 끌려 1992년 도쿄대학 문화인류학 연구실에 발을 들여 놓았다고 고백하고 있으며, 그가 연구의 방향과 방법을 궁리하였던 1990년대는 문화인류학이 “타자를 재현하는 것의 권력성, 인류학과 식민주의의 역사적 관계 등과 같은 관점에서 현지조사(fieldwork)에 바탕한 고전적인 민족지(ethnography)”(17)를 비판적으로 검토하던 시기였다. 저자는 인류학의 비판적 전환을 앞에 두고 인류학에 대한 반성이 단지 ‘이론’에 머물지 않기 위해서는 “일본의 현실에 발을 딛은 논의”를 구상하며, “문자/무문자의 문제, 식민지 문제는 근대 인류학이 항상 안고 있던 지적 무의식”임을 인식하였다(17).

저자는 정태적이며 구조분석에 치중한 ‘고전적인’ 인류학의 연구방법에 거리를 두며 사회의 동태와 제도 자체의 역사성과 물질성에 심분 주목한다. 이를 두고 저자 스스로는 “문화인류학으로부터 식민지연구/역사연구로”(16/18) 그 지향을 이동한 것으로 의미화한다. 이 연구서의 역사 역시 이 점에 주목하여 이 연구서가 “문화인류학의 전통적 흐름이라고도 할 비역사성을 가정한 민족지(ethnography)가 아니라 역사성을 놓치지 않는 역사민족지(historical ethnography)를 지향”(462)하였다고 적실히 지적하였다. 하지만 (한동안 ‘회비 체납’으로 문화인류학회에서 ‘제명’되었다는, 저자의 자기고백에도 불구하고) 이 연구서는 민족지의 (불)가능성을 적극적으로 자기화하고 있다. 저자는 “전문적인 틀을 갖고 대상을 취사선택하지 않고 가능한 한 무모하게도 여러 측면을 살펴보려고 했다는”(22) 연구의 태도를 견지하고, ‘시대에 따른 서술’을 포기하는 대신 “전체적으로 하부구조에서 상부구조에서 논술하는 식의 순서, (...) 생태

(2009), 차승기·홍종욱 역, 『세계사의 해체』, 역사비평사, 2009, pp. 28-29. 20세기 중반 서구중심 문화인류학에 대한 비판적 검토는 해리 하르투니언(2006), 윤영실 외역, 「공룡의 자취를 찾아서 — ‘지구화’ 시대의 지역연구」, 『역사의 요동』, 휴머니스트; 이소마에 준이치(2014), 심희찬 역, 「문화의 틈새에서—이문화 연구와 자문화 이해」, 『상실과 노스텔지어』, 문학과지성사 참조.

계로부터 시작해 반쯤 ‘전체론적(holistic)’으로 그려나가 개인의 실천에 이르는 구성”(20)의 서술 형식을 선택한다. 그 결과 저자는 “고전적인 현지조사와 민족지의 틀에서 벗어나지 못하고 있는지도 모른다”라는 신중한 우려를 표하고 있으나, 역자의 판단에서처럼, 이 연구서의 형식적 특징과 그 의미에 관해서는 보다 전면적인 논의가 필요하다고 사료된다. 역자는 저자의 시도를 “역사와 민족의 문제를 ‘민족사’라는 형태로 처리하기보다 ‘역사민족지’라는 방식으로 그 긴장관계를 남겨두고자 하는 시도”(464)로 이해한다. 저자는 ‘역사’와 ‘민족지’라는 두 방법을 병치시킴으로, 그 ‘긴장관계’를 현재화하고 있다. 그 긴장은 ‘안트로포스’와 ‘후마니타스’의 관계에 대한 재질문이기도 하다. 이 문제와 관련해서는 이 연구서에 흥미로운 장면이 등장한다.

“雜誌 갖든 굿실 보와도 農村 人間 야속하다고 하드라 아! 그러면 나도 불상하고 야송한 人間인가! (310512)” 농촌에 있어도 마음이 편치 않고 그렇다고 해서 도시로 나갈 수도 없는 그러한 상황에 처해 있었기 때문에, 도시에서 부쳐온 잡지 가운데서 스스로가 ‘農村 人間’으로 불리는 것을 읽고, ‘아! 그러면 나도 불상하고 야송한 人間인가!’라며 단순한 동의가 아닌 당혹감을 보인 것이 아닐까 생각한다(390-391).

S는 “서울(京城)’을 중심으로 하여 조선어로 형성되어 있던 담론”, 즉 잡지나 신문 등 대중 미디어에서 발견한 ‘농촌’이라는 표상에 따라서, 자신을 위요하고 있는 주변의 ‘환경’을 ‘농촌’으로 이해하였다. 그리고 도시 사람들이 ‘농촌’의 자연을 발견하고 재현하듯, S 역시 타자화하고 정형화한 방식으로 즐겨 주변을 재현하곤 하였다. 그러던 어느 날 그는 잡지를 읽다가 농촌 사람에 대한 정형화된 재현이 바로 그 자신에 대한 정형임을 알게 되며, 동의와 부동의 사이에서 당혹스러워한다. S의 당혹은

스스로를 ‘후마니타스’로 상상하던 ‘안트로포스’가, 그 자신이 사실 ‘안트로포스’이며 실제로 그동안 ‘안트로포스’로 재현되고 있었음을 ‘뒤늦게’ 깨닫는 장면으로 읽을 수 있다.

자신이 ‘삶의 주체’가 아니라 ‘삶의 대상’이었음을 발견한 S는 저자의 분석에서 보듯 당혹스러워했다. 한국 인문학의 역사를 검토할 때, 주변부의 근대를 마주해야 했던 한국 지식인들은 이러한 ‘깨달음’을 봉합하고 스스로를 ‘후마니타스’로 상상하였다.²⁹⁾ 혹은 여성, 혼혈, 타민족 등을 ‘안트로포스’라고 호명하면서 자신을 향한 시선을 ‘황급히’ 외부로 돌리기도 하였다.³⁰⁾ 하지만 이러한 역사적 시도를 성찰한다면, 오히려 필요한 것은 그 ‘자기 안의 안트로포스’³¹⁾를 인식하는 태도, 혹은 ‘후마니타스’의 시각에서 자기를 주체화하는 것이 아니라 ‘안트로포스’의 시선에서 자신을 재인식하는 것이다.³²⁾ 이는 ‘보편’을 자기의 것으로 주장하는 ‘후마니타스’ 역시 ‘안트로포스’의 한 형태임을 인식하고, ‘후마니타스’를 ‘안트로포스로서의 후마니타스’로 탈구축하는 것이다.

‘안트로포스로서의 후마니타스’를 구성하는 데 있어서, ‘역사’(후마니타스)와 ‘민족지’(안트로포스)라는 둘 사이의 긴장을 그대로 전면화한 저

29) 김동식(2015), 「진화·후진성·1차 세계대전 — 『學之光』을 중심으로」, 『한국학연구』 37, 인하대 한국학연구소, 5장.

30) 이혜령(2002), 「동물원의 미학 — 한국근대소설의 하층민의 형상과 섹슈얼리티에 하여」, 『한국근대문학연구』 3-2, 한국근대문학학회, pp. 108-140; 윤대석(2012), pp. 49-50.

31) 「폭력의 세계사를 넘어(역자 후기), 사카이 나오키·니시타니 오사무(2009), p. 331.

32) 다케우치 요시미의 다음과 같은 자기 의식을 참조하였다. “노예가 노예임을 거부하고 동시에 해방의 환상도 거부하는 것, 노예라는 자각을 품은 채로 노예인 것, 바로 꿈에서 깨어난 ‘인생에서 가장 고통스러운’ 상태다. 갈 일은 없으나 가지 않을 수 없는, 아니 갈 길이 없어서 가야만 하는 상태다. 그는 자기임을 거절하고 동시에 자기 아님도 거부한다.” 다케우치 요시미(2011), 윤여일 역, 「근대란 무엇인가 — 일본과 중국의 경우」(1948), 마루카와 데쓰시 외편, 『다케우치 요시미 선집 2 — 내재하는 아시아』, 휴머니스트, p. 249.

자의 ‘역사민족지’ 개념과 그 연구방법은 유용한 시사점을 제공한다. 저자의 연구는 자신이 이론을 구성하고 사료를 취사하기 보다는, 성실히 축적한 방대한 사료군 스스로가 역사와 현실에 관해 말하도록 하였다. 더욱이 그는 자신이 상주를 연구대상으로 선택한 것이 ‘필연’이라고 발화하거나 특권화하지 않고, 우연이었음을 거듭 강조하였다(18, 51). 또한 저자는 자신의 이론과 가설을 제안하면서도, 그 과정에서의 ‘시행착오’와 사료 및 이론의 불충분함에 대해서 숨기지 않았다. 그는 사료와 이론에 “말할 수 없는 것의 공백”(24)이 있음을 인정하였고, 합리적으로 추론 가능한 범위에서라면 그 공백을 메웠고(24), 때로는 “추측이 꼭 터무니 없는 건 아닌 듯”하다고 하면서도 과감히 자료의 공백을 도약으로 뛰어 넘었고(262), 그것을 흔적으로 문면에 가시화하였다.

이러한 저자의 연구방식은 중세 신의 역할을 대신하여, 그 자신 ‘초월적인 주관’ 위에 ‘보편’의 지적 체계를 정초하고자 했던 ‘후마니타스’의 세계인식을 탈구축하는 의미를 가진다.³³⁾ 이론은 특정 ‘후마니타스’의 독점물이 아니라, 모든 ‘안트로포스’ ‘들’로부터 가능한 것이었기 때문이다. 저자는 가능한 한 ‘땅에 발 딛은 논의’(453)를 진행하고자 하였다. 이 연구는 문헌 조사 뿐 아니라, 인터뷰, 방문, 관찰, 설문조사 등을 통해 현실의 사람들과의 소통 속에서 이루어진 연구이다. 아울러 이 연구서는 수많은 고유명을 비롯하여, 그 고유명사들과의 개별적인 인연과 그들을 만났던 “다방이나 송어회집”(456)이라는 구체적인 장소를 기록하였다. 나아가 저자는 “처음부터 뵈 수 없었던 분들, 본문 중에 등장하는 돌아가신 지 오래된 분들, 그밖에 수많은 사자(死者)에게도 본서는 기대고 있다”고 조심스레 언급한다. 이러한 현실과의 만남이 저자는 “본서의 기술에 일정한 긴장감과 현실감을 더해주었다”(456)고 말하며, “사료가 없다고 투덜덜 시간 있으면 당시 살았던 사람을 찾아내서 이야기를 듣는 것이 훨씬

33) 西谷修(2001), 「ヨーロッパ的<人間>と<人類> — アンソロポスとフマニタス」, 『20世紀の定義(4) : 越境と難民の世紀』(樺山紘一 他 編), 岩波書店, p. 44.

나을 것이며 또한 그것은 바로 지금이기에 가능한 일”이라고 단언한다 (24). 이러한 태도는 ‘주체’와 ‘대상’ 사이에 넘을 수 없는 단절을 유지하는 것이 아니라, ‘대상’들의 참여로 ‘주체’를 유동적으로 재구성하는 새로운 ‘앎’의 형식과 가능성을 열 수 있을 것이다.³⁴⁾

저자 역시 S의 일기 분석을 맺으면서, 개인의 “경험은 어디까지나 교환 불가능한 고유성을 갖는다”고 이해하면서도, 동시에 “인간이 고립해서 살 수 없는 이상 경험에는 늘 사회성이 있다”(404)라고 지적하였다. 특히나 문자나 증언을 통해 개인의 경험이 재현되었다면, 그것은 일종의 사회성 내지 공공성을 가지게 된다. S의 경험은 “개인적인 경험이면서 동시에 공유 가능한 경험”이었으나, “실제로 공유되는 데까지는 이르지 않았다.” 하지만 저자는 “구체적인 경험의 영역, 혹은 공유 가능한 상상력이 획득되는 장으로부터 잠재적인 미발의 공공성(공동성)의 계기를 발견”하는 것이 의미 있는 작업임을 지적하였다(405). 그렇다면 ‘미발의 공공성의 계기’를 발견하고 교환 불가능한 고유성을 소통 가능한 공공성으로 전화하기 위한, 지식과 감정, 정보와 의지가 교차하는 다양한 미디어와 의사소통방식을 창안할 필요가 있을 것이다. 그리고 이를 통해 개인들이 일종의 친밀권을 형성할 때, 그 친밀권에 기반하여 또 다른 공공성 및 또 다른 사회를 상상하고 형성할 가능성 또한 열릴 것이다.³⁵⁾

4. 현실로부터 구성된 이론과 ‘글쓰기’라는 미디어

이 연구서로부터 계발 받은 점 중 하나는, <근세>와 <근대>가 절합되는 식민지 시기, 다양한 ‘미디어’가 존재하였으며, 각각이 주요한 사회

34) ‘대상’과의 관계 속에서 ‘주체’를 재구성한 한 예로서는, 이경재(2015), 『다문화시대의 한국소설 읽기』, 소명출판, pp. 3-5.

35) 사이토 준이치(2009), 윤대석 역, 『민주적 공공성』, 이음, pp. 103-112.

적 의미를 가졌다는 사실이었다. 이때 미디어는 사용가치를 초과하는 ‘어떤’ 의미를 가지고 있었다(362). <근세>와 <근대>가 만나고 어긋나면서, 어떤 미디어는 지속되었고(채기중의 한문편지), 어떤 미디어는 땅에 묻혔고(『호장선생안』 등 향리명부), 어떤 미디어는 파괴되었으며(성벽), 또 어떤 미디어는 이미 유효기간이 지났는데도 사용되었으며(‘명목’), 어떤 미디어는 덧쓰였다(『상산지』). 또한 새로운 미디어를 ‘듣고’(축음기), ‘타고’(자전거), ‘읽고’(『신상주』), ‘썼다’(일기). 각각 미디어가 보여준 소통의 가능성과 불가능성을 포함하여 보다 본격적으로 미디어의 문화사를 ‘읽’의 주체/대상이라는 문제와 관련해 재구성하는 작업이 필요하다.³⁶⁾ 그리고 그것이 단지 과거에 대한 지식에 멈추는 것이 아니라, 현재를 위한 또 다른 미디어의 생산을 기획할 필요가 있다.

특히 앞서 지적하였던 바, ‘대상’의 참여로 재구성되는 ‘주체’를 위해서라면, 글쓰기라는 매체(medium)가 가진 가능성과 한계 위에서 공공성을 구성할 필요가 있을 것이다. 이는 S의 일기가 가졌던 미발의 공공성의 계기를 현실화하는 방법을 고민하는 것이다. 『한국 근대의 역사민족지』라는 글쓰기에 수많은 사람들과의 소통과 연대가 내재하고 있듯, 글쓰기가 가진 공공성을 재인식할 필요가 있다. 그리고 글쓰기라는 그 결과물은 저자의 말처럼 ‘업적’으로서 인식될 것이 아니라 ‘비평과 토론’(16)으로서 재구성되어야 할 것이다.

하지만 비평과 토론을 위해서라면, 역사적으로 소통 자체가 미만(未滿)하였던 이유와 조건에 대한 성찰이 필요할 것이다. 저자가 밝힌 바, 새로운 ‘읽’이 들어오면서 식민지 시기 상주에는 “일본어(문자/음성), 한국어(문자/음성), 한문이라는 다언어 다문자 상황”(354)이 전개되었고, 그 결과 ‘읽’의 소통은 리터러시, 젠더, 계급에 따라 불균질하였다. 글쓰기라는 미디어를 통해 소통하기 위해서는, 상식적인 언급이겠으나 서로의

36) 천정환(2008), 『대중지성의 시대』, 푸른역사.

위치와 차이를 고려하여 소통의 가능성을 탐색할 필요가 있을 것이다. 이 점에서 『한국 근대의 역사민족지』를 구성한 또 다른 주체로서 번역자 홍종욱(洪宗郁), 이대화(李大和)의 역할을 상기할 수 있을 것이다. 역자들은 『朝鮮近代の歴史民族誌: 慶北尙州の植民地經驗』(明石書店, 2008)의 날카로운 문제제기와 성실한 논증을 가독성 높은 정확한 한국어로 옮겼으며, “그저 일본어를 한국어로 옮기는 것이 아니라 원자료까지 꼼꼼히 확인함으로써 일본어판보다 더 정확한 책을 만들”었다(15).³⁷⁾ 그리고 적절한 곳에 역주를 달아서, 독자들의 이해를 도왔다. 특히나 저자가 생각한 ‘유지(有志)’라는 개념은 일본어 ‘유시(有志)’의 쓰임새로부터 촉발된 것이라는 흥미로운 추측을 덧붙이는 등(200), 역자들은 한국어와 일본어라는 두 미디어를 두고 그 사이의 정확한 소통을 가늠하는 한편, 차이 자체를 가능성으로 인식하여 새로운 의미를 생산할 계기를 탐색하였다.

이타가키 류타의 연구서 『한국 근대의 역사민족지』를 읽으면서, 계속 생각했던 장면이 있었다. 그것은 1970년 서울대 교양과정부 교수 김윤식이 하버드옌칭 기금으로 일본에 유학을 갔을 때, 그를 초청한 사람이 도쿄대 동양문화연구소장 인류학자 이즈미 세이이치[泉靖一]였다는 사실이다. 그는 경성제대 사회학과 학생 시절 등산반의 일원으로 한라산에 올랐으며, 전쟁 중에는 ‘군속’으로 ‘만주’로부터 뉴기니까지 이동한 경력

37) 식민지 시기 신문과 잡지의 맞춤법은 현대 한국어 맞춤법과 같지 않다. 저자의 일본어 연구서에서는 식민지 시기의 자료를 현대 일본어로 번역하여 활용하였다. 역자들은 번역이라는 언어횡단적 실천을 수행하며, 식민지 시기의 원문을 확인하고 그 원문의 표기를 살렸다. 이는 당대적 현장감을 제공하는 동시에, 한국의 ‘사회’ 자체가 시간의 흐름에 따라 재구성되었음을 환기한다. 그리고 최근 일본어를 한국어로 번역하는 과정에서 또 다른 의미 있는 시도가 있었다. 시마 무쓰히코(2012), 서호철 역, 『시마 상, 한국 길을 걷다』, 일조각. 저자 시마 무쓰히코는 한국의 충청도, 전라도, 경상도의 방언을 일본 각지의 방언으로 표기하였는데, 역자 서호철을 그것을 번역하면서, 당대의 현장을 ‘상상’하며 한국 각지의 사투리를 ‘다시 만들어 냈다.’ 이러한 시도는 ‘한국’과 ‘일본’이라는 국민국가의 관계가 아니라, ‘지방’과 ‘지방’의 관계에 주목한 언어횡단적 실천의 한 예이다.

을 가진 이로, 전후 도쿄대에서 문화인류학을 담당하였다. 구 식민지의 인문학자가 현해탄을 건넌 것은 구 제국 인류학자의 초청으로 가능한 것이었다.³⁸⁾ 김윤식은 이후 1970년대 한국학 아카데미즘의 주요한 구성원 중 하나였으며, 그를 비롯한 1930년대 생 연구자 세대의 성과 위에서 한국 인문학은 축적되었다. 그 점에서 1970년대를 하나의 ‘기원’으로 볼 수 있는 한국의 인문학 아카데미즘은 구 제국의 인류학과 마주보는 자리에서 시작되었다. 한국근대문학이라는 학제에 한정하여 말한다면 김윤식은 1970년대에 ‘문학사’를 썼으며, 2013년 ‘문학사 이후의 문학사’(천정환)라는 명제가 제출되었다. ‘이후’의 시대에 공부를 시작한 이로서 필자는, 이타가키 류타의 『한국 근대의 역사민족지』를 읽으며 후마니타스와 안트로포스가 비대칭적으로 마주 서 있던 1970년의 어떤 원풍경을 떠올리게 되었다.

2016년 ‘인문학’의 현재와 미래에 대해서라면, 필자의 역량으로 쉽게 말할 수 없을 것이다. 하지만 적어도 이 연구서에 대한 읽기를 통해 ‘안트로포스로서의 후마니타스’라는 하나의 가능성과 계기를 만날 수 있었다. 그것은 지금까지 인간에 대한 필자의 ‘읽’이 어떤 구조 안에 형성되어 있는지를 살피는 것이었으며, ‘후마니타스’에 환원되지 않는 다양한 ‘안트로포스’의 복합적 계기를 발견하는 것, 혹은 ‘후마니타스’를 ‘안트로포스’로 재구성하는 것에 닿아 있었다.³⁹⁾ 저자는 인류학을 반성적으로 성찰하는 과정에서 처음에는 학술사의 영역에서 인류학사를 비판적으로 재구성하는 것을 시도하였으나, “학문의 역사란 그것이 설사 비판적이라 하더라도 어딘가 내향적이고 폐쇄적인 내용이 되어버릴 것 같은 생각”

38) 김윤식(2012), 『내가 읽고 만난 일본』, 그린비, pp. 22-23. 같은 시기인 1970년대 초반 이즈미 세이이치의 다음 세대 문화인류학자인 이토 아비토(伊藤亞人)와 시마 무쓰히코(嶋陸奥彦) 등이 김윤식과 반대 방향으로 현해탄을 건넜다. 이토 아비토(2010), 임경택 역, 『그리운 한국마을』, 일조각.

39) 西谷修(2001), p. 48.

이 들어 “인류학사를 그리기보다는 당시 인류학자들이 직면했던 조선 사회를 그들 인류학자가 그리지 못한 방식으로 (...) 다시 그리는 것을 목표로 삼았다”(18)고 적어두었다. 새로운 ‘읽’을 위해서라면 학술사적 반성에 멈추는 것이 아니라, 현실에 기반하여 이론(학술) 자체를 재구성해야 한다는 단순하지만 빛나는 공리를 저자는, 『한국 근대의 역사민족지』라는 성과를 통해 설득력있게 실증하였다. 이러한 ‘읽’의 실험과 재구성은 최근 한 인문학자가 기술했던 ‘자기민족지(autoethnography)’의 통찰에서 처럼, “남이 잘못한 것을 고발하기 위해 쓴 것이 아니라 내 스스로 부족함을 돌아보기 위한”⁴⁰⁾ 것이어야 할 것이다.

40) 권순원(2015), 「健保도 못받는 시간강사... 난 대학보다 햄버거집에 더 소속감 느꼈다」, 『조선일보』, 2015.12.12. 인문학자 김민섭(『나는 지방대 시간강사다』의 저자)의 의견.