

## 「불함문화론」을 통해 본 한국문화론 읽기의 시각과 방법

이 선 이

(경희대학교 교수)

### ◆ 국문초록

이 글은 한국문화론 읽기의 시각과 방법을 모색하는 데 궁극적인 목표가 있다. 먼저, 여기서는 근대의 산물인 한국문화론이 본격적인 연구대상이 되지 못했음을 지적하고 연구의 필요성을 제기하였다. 다음으로, 근대적 한국문화론의 기원으로 평가되는 「불함문화론」을 중심으로 한국문화론 읽기의 시각과 방법을 모색하였다. 주된 논의 내용은 다음과 같다. 첫째, 「불함문화론」이 담론의 실천 과정에서 변위되는 과정을 살펴보았다. 이를 통해 한국문화론 읽기는 담론 자체가 갖는 성격을 포착하고 담론의 지형에 대한 이해를 심화하는 동시에 국민국가체제가 강요하는 독법을 문제적으로 재인식해야 한다는 점을 강조하였다. 담론의 실천과 효과를 면밀하게 추적하는 성찰적 읽기는 이러한 다층적 읽기를 포괄하는 시각과 방법을 지칭한다. 둘째, 한국문화론에 투영된 문화적 보편성과 고유성에 대한 욕망과 이를 구체화하는 비교문화 방법론을 어떻게 인식할 것인가에 대해 논의하였다. 고유성과 보편성은 국민국가체제가 야기한 욕망이라는 점을 비판적으로 인식하고, 매개적 보편이나 보편적 보편주의라는 개념에 담긴 문제의식을 환기하였다. 또한 비교문화의 윤리가 민족주의나 제국주의로부터의 거리두기라는 점을 강조하고, 한국문화론 읽기에는 문화의 역사적 변화에 주목하면서 타문화와 대화적인 시각과 방법이 요구된다는 점을 초점화하였다. 마지막으로 한국문화론 읽기가 창조적 신선미와 사회문화적 가치를 가지기 위해서는 국가와 민족이라는 족쇄로부터 자유로운 탈근대적 시각이 필요하다는 점을 제안하였다.

주제어 : 한국문화론, 「불함문화론」, 최남선, 성찰적 읽기, 보편적 보편주의, 비교방법론

## 1. 근대와 한국문화론

한국적 정체성을 해명하는 데 목적을 둔 한국문화론은<sup>1)</sup>, 민족이나 국가로 구획된 근대적 집단인식이 공고화 되는 과정에서 생겨난 국민국가체제의 산물이다. 물론 역사의 어느 시기에도 자기인식이자 타자인식을 담아낸 글쓰기 양식은 존재했다. 하지만 문화론이라는 글쓰기 양식이 국민국가체제 안에서 정체성 인식을 위한 전략적 장르가 된 것은 각별한 역사적 인식을 요한다. 근대세계에 접어들면서 문명과 반문명, 문화와 반문화라는 이분법으로 구축된 인종, 국가, 민족의 위계화는 이를 실천할 담론을 필요로 했고, 문화론은 이러한 제국과 식민의 시선이 사투를 벌이는 근대적 담론장에 중요한 글쓰기 방식으로 부상했기 때문이다. 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson)이 보여준 바처럼 민족주의가 상상된 문화적 조형물이듯이, 한국문화론도 제국주의와 국민국가라는 근대적 정치체가 창안한 글쓰기 양식이다. 따라서 자국문화론으로서의 한국문화론이든 외국문화론으로서의 한국문화론이든 정도의 차이는 있겠지만, 한국문화론이라는 글쓰기 양식은 민족과 국가라는 경계에 포박된 시선이 삼투하고 착종된 지극히 근대적인 담론이라 할 수 있다.

우리보다 서양에 더 빨리, 더 많이 노출됨에 따라 자국의 정체성을 해명하고자 애써온 일본의 경우에도 일본문화의 독자성 신화를 구축해 나간 일본문화론이 활발하게 제출되어 왔다.<sup>2)</sup> 지금까지도 외국인이 쓴 일본문화론이 지속적으로 제출되고 있는 것을 보면, 각국의 문화론은

1) 한국문화론은 크게 두 가지 논의로 대별된다. 한국인의 성격이나 기질을 다루는 한국인론(韓國人論)과 한국사회의 특징을 다루는 한국사회론(韓國社會論)이 그것이다. 구체적으로는 사상·종교문화론, 역사문화론, 예술문화론, 심리문화론 등으로 세분화되면서 전개되고 있다.

2) 국내에 번역된 오쿠보 다카키(2007)의 『일본문화론의 계보』와 아오키 다모쓰(2003)의 『일본 문화론의 변용』만 보더라도 메이지유신 이후 일본의 국내외에서 일본문화론이 얼마나 빈번하게 담론화되었으며, 시기별로 상이한 방식으로 전개되어 나갔는지를 알 수 있다.

국민국가체제를 살아가는 현재적 시점까지도 국가정체성 규명의 유효한 글쓰기 방식으로 인식되고 있음을 알 수 있다.<sup>3)</sup> 외국인이 쓴 일본문화론을 대표하는 루스 베네딕트(Ruth Benedict)의 『국화와 칼』(1946) 이후에도 다양한 일본문화론은 계속 발표되며 일본문화론의 계보를 잇고 있는데, 문화론이라는 양식을 통해 일본을 설명하려는 이러한 현상은 국민국가체제 안에서 문화론이라는 글쓰기 양식이 갖는 위상을 잘 보여준다.

이처럼 국가정체성을 담아내는 문화론에 대해서는 상반된 평가가 공존하고 있다. 부정적으로 평가하는 이들은, 문화론이란 지배이데올로기를 유포하는 담론적 실천이라고 비판의 날을 세운다.<sup>4)</sup> 예를 들면 일제의 식민정책에 동조하는 시각을 학술적으로 포장한 한국문화론이 이러한 비판의 대상이 되는 대표적인 사례가 될 것이다. 이와는 달리 긍정적으로 문화론을 읽어내는 이들은 외국문화로서 타문화를 이해하는 길잡이일 뿐만 아니라 때로는 지배이데올로기에 저항하는 비판담론으로서의 가치를 갖기도 한다고 보고 있다. 실제로 외국인이 쓴 한국문화론 가운데는 외부자의 시선이기에 포착할 수 있는 한국사회에 대한 비판적 지점들이 곧잘 드러나기도 한다.

이와 같이 상반된 평가가 공존하는 것은 문화론이라는 글쓰기의 성격과 함께 담론으로서 문화론이 차지하는 위치와 무관하지 않을 것이다. 일차적으로는 문화론이라는 글쓰기 양식이 갖는 특징으로부터 그 원인을 찾을 수 있다. 대체로 문화론은 글의 형식이나 소재에 있어서 제약이 거의 없고 내용에 있어서도 비교적 자유로운 특성을 보이기 때

---

3) Karel van Wolferen(1989)의 *The Enigma of Japanese Power : People and Politics in a Stateless Nation*나 Taggart Murphy(2014)의 *Japan and the Shackled of the Past*가 대표적이다.

4) 일본인론에 대한 비판적 연구를 수행한 일본계 미국인 인류학자 Harumi Befu는 그의 저서 『イデオロギとしての日本文化論(増補新版)』(思想の科學社, 1997)이나 *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of "Nihonjinron"* (Trans Pacific Press, 2001)에서 일본인론을 포함한 일본문화론이 지배이데올로기를 담아내는 담론이라고 보았다.

문이다. 기실 한국문화의 정체성을 하나의 시각에서 포착하는 작업은 주관성을 전제하지 않고는 불가능한 작업이다. 이처럼 문화론이 갖는 수필적 성격으로 인해 상반된 평가를 받는다고 할 수 있다. 또한 이 같은 상반된 평가는 문화론이라는 글쓰기가 갖는 시선의 위치와도 연관된다. 문화론은 민족과 국가의 정체성을 포착하려는 목적을 가지고 있고, 바로 이러한 시선의 위치로 인해 제국과 식민의 어느 한쪽에 포섭되기 수월한 글쓰기이기 때문이다.

실제로 소재적 다양성, 형식적 자유로움, 정체성 정치(identity politics)라는 담론적 특성은 한국문화론에 대한 연구를 어렵게 만드는 요인이 되어 왔다. 물론 근대의 출발에서부터 일본의 식민지로 전락해야 했던 우리의 역사적 현실로 인해, 한국문화론이라는 담론장이 상대적으로 위축되었던 것도 사실이다. 하지만 보다 근본적인 원인은 한국문화론이라는 담론의 생산과 유통 자체가 식민지 근대의 뒤틀림을 고스란히 담아냈다는 사실에서 찾아야 할 것이다. 이러한 현상은 비단 일제강점기에만 한정할 수 없으며, 해방 이후에도 미국을 위시한 서구열강으로부터 문화적 식민현상이 지속되었다는 사실에서 주된 원인을 찾을 수 있다. 제국의 시선에 저항하려는 과도한 탈식민의 욕망이나 식민주의에 나포된 시선 둘 다가 합리적인 우리 인식이기 어려웠고, 그 결과 감정적이고 감상적인 인식이 과도하게 노출됨에 따라 한국문화론은 지극히 일면적이고 자의적인 한국이해로 치부되면서 학술적 관심의 대상이 되지 못했다.

하지만 한국사회의 공론장에서 한국인이 쓴 한국문화론은 한국인의 자기인식에 중요한 좌표역할을 해왔음은 부정하기 어렵다. 일제강점기에 발표된 안화, 최남선, 이능화, 정인보, 문일평의 한국문화론에서부터 해방 이후에 지속적으로 생산된 윤태림, 홍일식, 조지훈, 이어령, 김열규, 이규태, 탁석산, 최준식 등의 한국문화론은 한국적 정체성을 규명하려는 욕망을 담아내면서 한국인의 자기이해에 중요한 방향타가 되어 왔다. 또한 근대로 접어들면서 외국인이 쓴 한국문화 관련 기록도 양적

축적을 거듭하면서 한국문화론이 하나의 담론적 흐름으로 형성되기에 이르렀다. 1668년에 출간된 『하멜표류기』에서부터 시작된 외국인이 쓴 한국문화에 대한 글쓰기는 모리스 쿠랑(Maurice Courant)의 『한국서지(韓國書誌)』(1894-1896)나 이사벨라 버드 비숍(Isabella Bird Bishop)이 출간한 『조선과 그 이웃나라들』(1898) 등으로 이어지면서 하나의 흐름을 형성하기 시작했다. 이들의 한국 관련 기록물을 곧바로 한국문화론이라고 보기는 어렵지만, 그 속에는 한국문화 전반에 대한 인식이 편재해 있고 이러한 인식이 이후 한국문화론에 투영되었다는 점에서 한국문화론의 기원 형성과 계보에서 중요한 의미를 갖는 것은 분명해 보인다. 이러한 흐름이 본격화되고 체계화된 글쓰기 양식으로 자리 잡은 것은 근대전환기 이후로 볼 수 있는데, 실제로 일제강점기를 거치면서 한국문화는 본격적인 탐구대상이 되었다.<sup>5)</sup> 해방 이후에도 그 흐름을 이어나 가던 외국인이 쓴 한국문화론이 양적으로 늘어난 것은 세계화의 흐름과 조우하면서부터이다. 1990년대에 접어들어 유학이나 비즈니스 등을 위해 국내에서 생활하는 외국인이 늘면서 외국인이 쓴 한국문화론은 급격하게 증가하고 있다.<sup>6)</sup> 또한 비슷한 시기에 생겨난 한류로 인해 한국문화에 대한 높은 관심은 다양한 해외 한국문화론의 출간으로 이어지고 있다. 이와 같이 지난 백여 년 동안 국내뿐만 아니라 국외에서도 한국문화론이 출간되어 왔지만 아직 한국문화론에 대한 체계적인 연구는 시도되지 못하고 있다.<sup>7)</sup> 한국문화의 정체성이 어떻게 논의되어 왔는가라는

---

5) 외국인이 쓴 한국 관련 기록에 대한 연구 성과로는 신복룡(2002)과 윤명철(2021)의 저서가 대표적이다.

6) 이 시기에 한국문화론을 출간한 대표적인 저자로는 박노자(티코노프 블라디미르), 스콧 버저슨, 마이클 브린, 임마누엘 페스트라이쉬(한국명 이만열), 오구라 기조 등이 있으며, 이 밖에도 다니엘 튜더, 라파엘 하시드, 마크 피터슨 등도 한국문화에 대한 책을 출간하였다.

7) 한국문화론 DB구축은 국내외의 한국문화 관련 인물과 매체를 중심으로 거시적인 관계망을 그려나가면서 진행해나가야 할 작업이다. 정대균(1999)의 저서에서 확인할 수 있듯이 일본에서는 전후에 일본인이 쓴 한국문화론을 체계적으로 분석한 연구가 진행되었지만, 국내를 포함하여 다른 나라에서는 이러한 연구가 진행

계보학적 인식이 학술적 논의로서 갖는 중요성도 적지 않지만, 문화적 흐름으로 자리 잡고 있는 한류가 지속성과 확산성을 가지기 위해서라도 한국문화론에 대한 본격적인 논의는 필요할 것이다.

이와 같은 문제의식을 가지고 한국문화론에 대한 연구를 시도하고자 할 때 우선적으로 고려해야 할 점은 어떻게 한국문화론 읽기를 수행할 것인가 하는 시각과 방법의 모색이다. 읽기의 전략이 부재하다면 잡다한 한국 관련 기록을 수집해 놓고 무차별적으로 이를 섭렵하는 데 만족하는 정보비만증 내지는 정보편집증을 앓을 수 있기 때문이다. 연구대상의 범위가 넓고 모호할수록 이를 분석하고 해석하는 시각과 방법에 대한 고민이 선행되어야 한다는 사실은 자명한 일일 것이다.

본 연구에서는 한국인이 쓴 근대적 한국문화론의 기원에 놓이는 육당 최남선<sup>8)</sup>의 「불함문화론(不咸文化論)」이 함장하고 있는 논점들을 검토함으로써, 향후 한국문화론 연구에서 고려해야 할 시각과 방법이 무엇인지를 궁구해 보고자 한다. 국민국가체제에서 생산된 근대적 글쓰기인 한국문화론은 국민국가라는 담론장 안에서 생산되면서 저항과 포섭, 선택과 배제라는 담론적 실천양상이 뚜렷하게 반영되어 있다. 이러한 담론의 특징과 위치로 인해 한국문화론에는 한국문화의 고유성과 보편성을 규명하려는 욕망이 투영되면서 이를 입증하는 방법으로서 비교문

---

되지 않았다.

- 8) 최남선에 대한 본격적인 연구는 홍일식(1959)의 『육당연구』와 홍일식(1964)의 석사학위 논문인 「최남선연구 : 그의 사상과 문학을 중심으로」를 필두로 조용만(1964)의 『육당 최남선』 등이 초기의 성과라 할 수 있고, 1970년대에 접어들면서 임선묵(1973)의 「육당의 사상과 문학 일반」, 김용직(1977)의 「최남선론」, 김윤식(1978)의 「육당의 「소년」」 등이 발표되면서 본격화되기 시작하였다. 문학 분야의 연구 성과가 축적되면서 점차 역사학, 민속학, 인류학, 지리학, 교육학, 매체연구 등으로 관심이 확산되어 나갔다. 2000년대 접어들어 최남선연구는 깊이와 넓이를 확보하기에 이르렀는데, 주요 성과로는 이영화(2003)의 『최남선의 역사학』, 전성근(2008)의 『근대 ‘조선’의 아이덴티티와 최남선』, 루시현(2009)의 『최남선 연구』, 표정옥(2017)의 『근대 최남선의 신화 문화론』 등이 대표적이다. 2007년에는 육당연구학회가 창립되면서 『최남선 다시 읽기 : 최남선으로 바라본 근대 한국학의 탄생』(2009), 『최남선과 근대 지식의 기획』(2015)이 발간되었다.

화라는 방법이 활용되고 있다. 「불함문화론」은 이러한 시각과 방법이 명시적으로 드러나는 글로서, 향후 한국문화론을 본격적으로 연구하는데 있어서 의미있는 전언을 포함하고 있다는 점에서 주목된다.

## II. 성찰적 담론 읽기의 가능성

「불함문화론」은 일본학자들이 단군부정을 논리화하자 이에 대한 저항으로 집필된 일종의 민족문화론의 성격을 띤 글이다.<sup>9)</sup> 1927년에 일본어로 발표한 이 글은, ‘조선을 통하여 본 동방문화의 연원과 단군을 계기로 한 인류문화의 일부면(一部面)’이라는 부제가 말해주듯이 단군을 중심에 둔 한국문화의 기원을 불함문화로 명명하고, 이러한 불함문화가 인류의 보편문화임을 학술적으로 입증하려는 의도를 담고 있다. 최남선은 이 글에서 단군신화의 공간적 배경이 되는 태백산의 ‘백(白)’자에 착목하여 ‘백’자 계열 산이 보이는 다양한 음운적 변이를 추적하고, 다른 나라에도 동일한 이름의 산이 산재해 있음을 비교언어학적 방법을 통해 제시한다. 이 논증과정을 통해 그는 단군신화에서 볼 수 있는 태양숭배사상 내지는 천손사상이 인류의 보편문화임을 주장한다. 백두산의 옛 이름이 ‘불함(不咸)’이라는 점에 착안해 붙여진 ‘불함문화론’이라는 명명에는, 단군의 역사적 실재성과 단군의 문화적 보편성을 주장함으로써 한국사의 장구함과 한국문화의 세계성을 입증하려는 민족주의적 의도가 투영되어 있다. 이 문화론은 식민지 공간에서 한민족의 자부심을 불러일으킬 민족담론으로 평가되면서 상당한 파장을 불러일으

9) 「불함문화론」이 일본학자들의 단군부정론에 대한 대항으로 집필되었음은 “증거를 무시하고 단군을 후세의 날조에 돌리거나 또는 수목 숭배의 한 전설이라 하고, 말살의 이유를 지나의 문헌에 그 전함이 없음에 두려고 하는 것 등은 실로 학문적 불성실함이라고 하지 않을 수 없다.”(2013a:55)거나 “단군이 일지반해(一知半解)의 상식적 학자에 의하여 알지도 못하는 자들에게 비방당하는 것을 볼 때마다 아슬아슬하여 몹시 답답함을 느낀다.”(2013a:99) 등에서 찾아 볼 수 있다.

켰다. 물론 이후의 연구에서 이 글이 논리상 최남선의 친일을 예비하고 있다는 비판도 적지 않지만, 학술적으로 구성된 한국문화론으로서의 가치에 대해서는 나름의 평가를 받아온 것도 사실이다. 최남선 연구에 선행을 준 홍일식(1959:66)은 이 문화론이 “전세계문화의 심원을 우리의 白頭山(不咸山, 북산)에서 찾는다는, 그야말로 세계적인 학설”이라 고평했고, 이러한 평가는 오문석(2006:341)의 “심혈을 기울여 만들어낸 독창적인 이론이면서 그의 출세작”이라는 평가로 이어지고 있다.

이러한 글의 성격은 일본학자의 단군부정론에 대한 직접적인 비판에서 찾아볼 수 있지만 글의 발표지면에서도 확인된다. 이 글의 발표지면에 대해서는 정종현(2018)이 상세하게 다룬 바 있는데, 이 글이 발표된 『朝鮮及朝鮮民族』(第1集, 朝鮮思想通信社)은 일어 신문 『조선사상통신』을 발행하던 조선사상통신사에서 출간되었다. 이 신문사는 당시 경성 체류 일본인에 의해 운영되었고, 수록된 필자와 논문의 성격으로 볼 때 이 책은 일본인들에게 식민지 조선인의 시각을 전달하려는 의도로 출간되었음을 알 수 있다. 1904년과 1906년 두 차례에 걸쳐 일본유학을 경험하면서 일본의 조선인식에 대해 깊은 관심을 가지게 된 최남선은, 당시 시라토리(白鳥庫吉)를 중심으로 전개된 단군부정론에 대해 학문적 대응이 시급하다고 판단했던 것으로 보인다.<sup>10)</sup> 일본학자들의 조선담론에 대한 대항담론의 생산은 역사에 뜻을 둔 식민지 지식인이 취할 수 있는 자연스런 반응이라 할 수 있을 것이다. 이처럼 식민지 조선과 제국 일본이라는 대립항만을 고려한다면 이 글의 성격은 민족담론으로 인식하는 것이 적절할 것이다.

하지만 이 글의 전반적인 내용을 들여다보면, 이 문화론이 단순히 일본학자들의 단군론에 대한 학술적 대결만을 의도한 것이 아님을 알 수

10) 시라토리 구라키치(白鳥庫吉)의 「檀君考」는 1894년 2월에 발표되었으며, 그는 이 논문에서 단군은 후대 저술가의 창작물일 뿐이라고 주장하면서 논란의 중심에 서게 된다. 이와 관련해서는 스테판 다나카(2004:129-135)가 상세하게 논의하고 있다.

있다. 이 글에는 동양학을 둘러싼 새로운 논의의 지형을 모색하려는 문제의식이 깊이 배어있다. 당시 활발하게 논의된 일본학계의 동양학 논의는 서구 오리엔탈리즘에 대한 대응으로 촉발되었고, 여기서 기존의 중국과 인도 중심의 동양학과는 다른, 새로운 동양학에 대한 상상이 출발했다는 점은 스테판 다나카(2004)의 연구로 구체화된 바 있다. 물론 이 시기 중화주의로부터의 탈피는 근대화를 향한 여정에서 제국 일본과 식민지 조선이 공유했던 바이기도 하다. 하지만 일본학계가 중국 중심의 동양학과 다른 동양학을 모색했고 그것은 다분히 일본 중심의 동양학이었다면, 이에 대한 대항담론을 모색한 최남선은 일본이 상상한 동양과는 또 다른, 조선을 중심에 둔 동양을 상상하는 길로 나아가고자 했다. 이 과정에서 그가 찾은 답은 불함문화권<sup>11)</sup>이라는 문화권역 설정과 단군문화의 세계성에 대한 입증이었다. 이러한 논의가 서 있는 담론의 지형은, 중국과 인도를 중심에 두고 논의되는 서양의 동양학담론과 이에 대응하는 일본의 동양학담론이 맞서 있는 형국이고, 최남선은 이 담론 지형을 파고들어 조선을 중심에 둔 새로운 동양학담론을 제출하고자 한 것이다.

최남선에게는 중화주의 탈피도 중요했지만 중국을 대체하며 또 다른 중심으로 다가오는 일본과 서구에 대응할 새로운 담론 생산도 절실했던 것으로 보인다. 실제로 이 글이 전제로 하는 조선문화, 동방문화, 인류문화라는 범주 설정이나 탈(脫)중국, 항(抗)일본, 초(超)서구라는 지향성은, 이 글이 동양학의 담론 구도 안에서 구상되었고 일본의 담론을 넘어서려는 의도를 담은 대항담론임을 말해준다. 이렇게 보면 일본의 식민주의와 중국의 중화주의와 서구의 오리엔탈리즘을 극복하려는 삼중과제를 앞에 놓고, 이러한 인식들과 때로는 충돌하고 때로는 혼효되면서 자기문화에 대한 이해방식으로 구상된 것이 「불함문화론」이라 할

11) 최남선은 기존의 동양학이 중국과 인도를 중심에 둔 남방계통에만 주목했다고 비판하며, 한반도와 일본, 중국의 동부와 북부, 몽골, 중앙아시아를 포괄하는 북방계통 문화권으로 불함문화권을 설정하고 있다.

수 있다. 이처럼 「불함문화론」은 표면적으로는 단군론에 대한 제국 일본과 식민지 조선의 학술적 대결이지만, 그 이면에는 동양학을 둘러싼 중일뿐만 아니라 서양의 시선과도 대결하는 양상을 보인다고 하겠다. 겉으로 드러나는 담론의 성격만으로 포착되기 어려운 담론의 지형에 대한 이해가 문화론 읽기에서 중요한 이유는, 담론이 놓여 있는 지형에 대한 정밀한 이해가 부재하다면 문화론에서 제시하고 있는 문화의 성격과 의미가 제대로 밝혀지기 어렵기 때문이다.

근대적 사유에서 지나치게 높은 위상을 차지한 주체의 개념을 약화시키고자 주체에서 담론으로 관심을 이동시킨 이는 미셸 푸코(Michel Foucault)였다. 그는 담론의 지형과 담론의 실천에 주목하여 담론연구의 활로를 열어젖히면서, “역사가 우리에게 늘 가르쳐 주곤 했듯이, 담론이란 단지 투쟁들이나 지배의 체계들을 번역하는 것일 뿐만 아니라 사람들이 그를 위해, 그를 가지고서 싸우는 것, 사람들이 탈취하고자 하는 그 권력”(2023:17)이라고 주장했다. 그에 따르면 담론분석은 담론이 놓인 권력구조를 읽어내는 작업이며 권력에 투영된 욕망을 해석하는 일이다. 하지만 이러한 담론연구에서 보다 중요한 사실은 이러한 권력으로서의 담론적 실천이 어떤 방식으로 작동하는가라는 사실이라 할 수 있다. 푸코는 담론의 질서화가 가능한 조건에 주목하며 “여기서 문제가 되는 것은 하나의 언설에서 과학성과 진리에 속하는 것과 다른 무엇에 속하는 것을 구분하는 데 있는 것이 아니라 역사적으로 어떻게 진리효과들이 그 자체로서는 진도, 위도 아닌 언설들 내에서 생산되는가를 보여주는 데 있다.”(마크 포스터 1997:101, 재인용)고 보았다. 푸코에 따르면, 한국문화란 하나의 실체로 존재하거나 은폐된 상태에서 표면으로 드러나는 것이 아니라 한국문화론이라는 담론의 개입에 의해 구성되는 진실효과일 뿐이다. 따라서 우리는 한국문화론이라는 담론을 읽어내기 위해 담론의 진실효과라 할 수 있는 담론적 실천에 주목해야 할 것이다. 무엇보다 하나의 인식이 제시되는 ‘가능성의 조건들’에 주목하며 담론의 실천에서 무엇이 선택되어 진리로 승인되는지, 또 이러한 담론이 어

떻게 반복, 갱신, 변위되는가를 질문해야 한다.(푸코 2023:47)

이를 「불함문화론」 읽기에 적용하면서 이 문화론이 어떻게 담론의 실천 과정에서 변위되어 가는지 들여다보자. 당시 일본학자들은 우리의 무속을 고유신앙으로 파악하고 탈중화주의의 욕망을 담아내는 하나의 전략으로 샤머니즘에 주목하면서, 우리의 무속과 일본의 신도가 상당한 연관성을 갖는다고 보았다. 이러한 연관성을 근거로 한일 간의 문화적 유사성이나 일선동조론이 도출되고, 이 논리는 식민통치를 위한 학술적 지원으로 기능했다.<sup>12)</sup> 「불함문화론」에서 최남선도 단군을 중심에 둔 ‘불함문화’의 보편성에 천착했고, 보편문화로서의 불함문화는 한일문화의 차이를 무화시킴으로써 민족주의적 시각은 현저히 희석될 수밖에 없었다. 그렇다고 「불함문화론」이 주목한 단군신앙이 곧바로 일본 신도와 동일시될 수는 없을 것이다. 왜냐하면 단군신앙과 일본의 신도는 모두 세계문화의 보편적 현상으로 설명되고 있기 때문이다. 하지만 이러한 보편의 논리가 친일과 반일의 프레임 속에서 해석될 때는 언제나 친일의 논리 속으로 속절없이 흡수되어 버린다. 일본 제국주의와 인류학의 지적 행방이 갖는 관련성에 대해 천착한 사카노 토오루(2013:308)는 이러한 논리적 흡수에 대해 다음과 같이 설명한다.

그러나 여기서 주의할 것은 당시 조선의 무속 담론은 조선을 중화 문명의 영향권에서 분리하여 ‘일본화’한다는 현실의 식민지 상황에 크게 규정받고 있었다는 점이다. 앞서 보았듯이, 식민지 조선에서 무속을 발견한 토리이는 무속/샤머니즘을 중화문명과 관계없는 조선의 고유문화로 간주하는 한편 이를 일본과 결부시켜 해석하였는데, 이런 관점은 최남선이나 이능화와 같은 조선인 연구자에게서도 마찬

12) 이에 대해서는 사카노 토오루(2013)가 『제국일본과 인류학자(1884~1952)』에서 전반적으로 다루고 있다. 특히 ‘제5장 類緣性的 레토릭’에서는 식민지 통치 하에서 진행된 문화인류학 연구를 최남선과 이능화를 포함하여 일본인 학자 토리이 류조(鳥居龍藏), 이마무라 도모(今村鞆), 무라야마 지준(村山智順), 아키바 타카시(秋葉隆), 경성제대 인류학 등으로 나누어 살피면서 이들의 논리가 구체적으로 어떻게 전개되었는가를 살피고 있다.

가지였다. 이와 같은 발상은 당시 상황에서 일본의 식민지 지배 정당화와 쉽게 결부되었으며, 아무리 조선의 무속 혹은 ‘고유신앙’을 내세우더라도 이것이 일본의 (원시)신도와 연결되는 것으로 간주되는 한 무속의 존중은 조선총독부에 의한 국가신도의 강요 속으로 흡수되지 않을 수 없었다.

사카노 토오루는 최남선이 일본학자들과의 논리적 대결과정에서 부각시킨 단군은, 당시 조선의 무속내셔널리즘적 성격을 갖지만 신도와 연결시켜 단군이 해명될수록 한일문화의 유사성을 강조하는 일본학자들과의 논리에 포섭되는 담론적 변위를 겪을 수밖에 없다고 보았다. 그는 조선의 고유문화가 일본의 신도와 결부되는 순간 친일로의 포섭이라는 담론적 효과를 낳는다고 본 것이다. 이러한 시각은 최남선에 대한 비판적 국내 연구에서도 동일하게 적용되고 있는 논리이다. 따라서 최남선의 「불함문화론」이 갖는 민족주의적 성격은 부정되고 그의 논리는 일제의 예측을 정당화하는 논거가 되고 말았다는 것이 사카노의 해석이다. 그러나 이러한 해석은 문화론 읽기에서 중요한 점이 문화론의 내용 자체가 아니라 이를 읽어내는 프레임이 야기하는 담론적 효과임을 환기시킨다. 이는 한국문화론이라는 담론 읽기가 담론 자체의 정치성과 담론의 지형에 대한 면밀한 이해뿐만 아니라 이러한 담론을 읽어내는 프레임의 정치성을 함께 고려해야 한다는 사실을 말해 준다.

이런 면에서 문화론 읽기에서 담론의 성격과 담론의 효과 간의 분리는 읽기에 중요한 면을 제공하고 있음을 시사한다. 「불함문화론」 집필에 가장 큰 영향을 끼쳤던 것으로 알려진 시라토리의 「단군고」와 「불함문화론」을 비교해 보면, 담론 자체의 성격과 담론의 효과를 분리해서 살필 필요가 있음은 분명해진다. 이영화(2003:128-133)는 최남선이 「불함문화론」에서 단군을 통해 한일 간의 문화적 일치를 주장함에 따라 일본 내에서 일선동조론을 주장한 국학파와 이를 부정한 실증사학파가 대립하는 갈등에 개입한 것이지만, 그의 본의는 단군부정론이 식민지 교육정책에 반영되면서 전면화되자 이에 대한 비판과 저항에 있었다고 보

았다. 그는 담론의 지형 속에서 최남선의 논의는 변위를 거쳤지만 최남선이 이 글을 쓴 동기 자체는 민족주의적 정신의 발로라고 평가하고 있는 것이다. 하지만 당시 일본의 국학파가 일선동조론을 주장하며 식민주의를 정당화하는 학적 지원을 전개했다는 사실로 인해 이러한 평가는 비판의 대상이 되었다. 오문석(2006:344)도 “단군을 살려냄으로써 단군 말살론을 격파하는 것이야말로 일본 국학파의 소원이었는데, 그 소원이 한국의 민족주의자들 사이에서 성취된 것”이라고 비판한다. 시라토리의 단군부정론을 격파해야 일선동조론이 성립되는데 이 일을 최남선을 포함한 한국의 민족주의자들이 수행하는 역설이 발생했다는 것이 이러한 비판의 주된 논거이다. 이러한 독해가 가능한 것은 식민사학을 중심으로 담론의 지형 파악과 그 배치가 낳은 효과라 할 수 있다.

하지만 일본의 실증사학은 일본의 국학파와 대립한 것처럼 보이지만 실증사학 역시 또 다른 방식으로 식민주의를 학적으로 지원하고 있었다. 실증사학적 입장에서 보면 신화는 역사가 될 수 없기 때문에 단군을 부정할 수밖에 없으므로 국학파와 대립했다는 담론의 지형으로만 읽으면 오히려 실증사학의 진정한 의도가 묻혀버린다. 이러한 표면적 대립 구도로 「불함문화론」을 읽었을 때, 시라토리가 실증사학이라는 이름으로 문헌 중심의 객관적 논증을 활용하면서도 다른 한편으로는, 역사의 재료를 신화, 민속, 언어 등으로 확대하고 “‘종합과 상상의 힘’을 지닌 시인처럼” 종합적 시각을 발휘하여 “정신을 역사에 대입하는 가능성을 발견했다”는 사실은 망각된다.(스테판 다나카 2004:104) 알려진 바와 같이 실증사학이 정신을 역사에 대입한 결과는 천황제의 옹호로 이어졌다. 실증주의와 국학파의 단군부정과 단군인정이라는 구도보다 중요한 것은, 이러한 논리들이 지향하는 바를 읽어내는 일이며 이런 관점이 「불함문화론」 읽기를 일층 풍부하게 할 수 있다. 학문의 객관성이라는 것이 하나의 신화라는 사실을 인정한다면 학문적 실천은 결국 정치적으로 읽어낼 수밖에 없을 것이고, 이때 문화론 읽기에서 중요한 것은 담론의 성격이나 담론의 지형 읽기와 함께 담론을 읽는 독법에 대한 담론성

을 따져 묻는 일이 될 것이다. 최남선의 주장이 일본 국학파와 실증사학의 대결구도에서 국학파의 손을 들어준 것으로 평가하는 것은 형식논리상으로는 모순이 없어 보인다. 하지만 최남선과 국학파가 인식한 단군은 내용상으로 상당한 차이가 존재할 뿐만 아니라 국학파와 실증사학은 식민주의에 대한 학적 지원이라는 측면에서는 별반 차이가 없었다. 따라서 담론의 지형을 성숙하게 읽어내기 위해서는 적의 적은 동지라는 단순한 이분법적 대립이 아니라 적의 적도 결국 적일 수 있다는 복합적인 시각을 견지할 필요가 있다. 이러한 다층적 읽기는 담론적 실천에 주목하는 성찰적 읽기능력을 요구한다.

이처럼 담론을 성찰적으로 읽어내는 시각은, 단순히 담론장의 구도만을 읽어내는 데에서 나아가, 담론을 읽어내는 지배적 시선이 배제하고 있는 것이 무엇인가를 살피고, 새로운 시각의 가능성을 열어가는 생산적인 읽기와 결부되어야 할 것이다. 예를 들어 단군으로 대표되는 천손강림신앙이 인류의 보편신앙이라는 「불함문화론」의 주장은 일제의 천황제이데올로기와 논리적으로 합치될 수 있는가라는 물음을 던져볼 수 있을 것이다. 박진우(2007:187)는 “천황제이데올로기의 핵심적인 특징은 기기신화를 근거로 창출된 ‘万世一系’의 ‘現人神’ 천황에 대한 신권적 절대성의 강조와, 일본 민족의 우월성을 강조하여 세계지배의 사명을 정당화하는 架空한 관념을 근간으로 하는 것”이라고 보고 있는데, 현인신으로서 천황이 갖는 유일성과 신권성에 기댄 천황제의 논리는 분명히 단군의 보편적 편재성을 주장한 최남선의 논리와는 상충한다. 최남선의 논리에 따르면 천황은 세계문화의 보편적 천송강림신앙이 일본 문화에서 표출된 한 양상일 뿐이기 때문이다. 하지만 「불함문화론」에 대한 연구가 일본학자들이 유포한 식민사학과 이에 대한 저항이라는 구도만을 초점화시킴으로써 「불함문화론」이 갖는 천황제이데올로기에 대한 대항이라는 논리는 배제되었다. 항일과 친일이라는 프레임으로 「불함문화론」을 읽는 담론지형 안에서 「불함문화론」은 항일 또는 친일의 논리적 근거로만 배치되고, 또한 친일의 논리는 식민사관에 집중됨으로

써 천황제의 부정이라는 논리는 묻히고 말았던 것이다. 이 과정을 통해 확인할 수 있듯이 담론에 대한 성찰능력을 갖는다는 것은, 단순히 담론의 지형이나 효과만을 파악하는 방식을 넘어서서 독법의 시각도 대상화함으로써 새로운 시각의 발견을 견인할 수 있어야 한다는 점을 말해준다.

### Ⅲ. 고유와 보편의 대립과 해체

한국의 정체성을 규명하는 데 목적을 둔 문화론에는 한국적 고유성 내지는 특수성이 강조된다. 일례로 대표적 일본문화론으로 평가되는 이 어령의 『축소지향의 일본인』도 일본문화의 고유한 특징을 ‘축소지향’으로 명명함으로써 일본문화론으로서의 입지를 확고하게 했다. 특정 사회 혹은 민족이 주어진 환경에 적응하면서 역사적으로 만들어나간 생활양식을 문화라고 할 때, 해당 문화의 고유한 성질을 발견하는 것은 문화론 일반이 지향하는 바이다. 그러한 점에서 고유성은 문화론에서 필수 불가결한 요소라고 할 수 있을 것이다.<sup>13)</sup>

하지만 이러한 문화적 고유성에 대한 천착은 문화적 보편성 논의와 분리되기 어렵다. 왜냐하면 고유성을 의미 있게 설명하기 위해서는 보편성이 요구되기 때문이다. 이러한 사정은 「불함문화론」에서도 발견할 수 있다. 최남선은 단군이라는 한국의 고유한 신화적 인물을 중심으로 두고 우리문화 분석을 시도하지만, ‘단군=불함’이라는 등식이 심화될수록 이는 인류의 보편문화로 재인식된다. ‘단군=불함’이라는 문화현상이 일

---

13) 고사카 시로(2006)는 일본문화론의 시각에는 일본 고유문화만을 고집하는 순화라는 방식과 일본적인 것으로 포섭해내는 방식이 있고, 대상을 다루는 방식에 있어서 풍토에 집중하는 방식과 시간성에 집중하는 방식이 있음을 논의하면서 일본문화의 고유성(독자성)과 보편성에 대한 논의가 갖는 불안과 실패를 살핀 바 있다.

본과 중국을 거쳐 발칸반도, 인도, 북유럽, 중앙아메리카 등에서도 나타난다는 입증과정을 거칠수록 불함문화는 인류가 보편적으로 공유하는 문화임이 드러나기 때문이다. ‘불함문화’의 특징인 천손강림신화나 하늘승배는 보편적 종교현상으로서 인류가 공통적으로 지닌 문화현상이 된다. 최남선(2013a:66-67)은 「불함문화론」에서 이를 구체적으로 다음과 같이 밝히고 있다.

원래 원시 시대의 문화적 교통은 일반적으로 상상하는 것보다 활발하고 왕성하였다. 인종 상호의 동근(同根) 관계도 의외로 확실하고 그들의 긴밀함은 여러 가지 증거를 통해 보아도 명백하다.[...] ‘발(Par)’ 유어(類緣)의 언어적·민속적 연구가 한쪽 측면에서는 인류사적인 의미로 ‘붉은(Pärkän)’ 문화의, 그 얼마나 오래된 유산임을 명확히 하고. 또 한편으로는 ‘붉은(Pärkän)’을 통하여 동서 문화의 교감이 인류 생활의 발(Par) 고찰은 이미 동아시아 문화의 문제뿐만도 아니다.

단군이 인류문화의 원시적 동근성(同根性)을 보여주는 기원으로 인식되면서, ‘조선을 통하여’ 전개된 한국문화의 서사화는 인류의 시원을 추적하는 보편서사로 전환된다. 한국문화에 대한 최남선의 내러티브가 인류문화의 기원을 담지한 존재로서의 자기인식으로 귀결되면서 고유성은 자연스럽게 보편성과 결합하게 되는 것이다. 이에 대해 조현설(2007:249)은 “신화를 통한 역사 이해는, 신화 자체에 내장된 인류적, 문화적 보편성 때문에 민족사를 벗어나 종종 보편사를 지향하게 된다.”고 지적하면서 신화학으로 역사를 이해하려는 태도 자체가 문제적일 수 있음을 지적하기도 한다. 이처럼 고유가 보편으로 전환될 때, 한국문화는 빈 기표로 남게 되고, 따라서 한국문화론은 다시 고유성을 확보할 내발적인 요구에 직면하게 된다. 최남선은 희미해진 한국적 고유성을 되살리기 위해 “조선이 동아시아의 가장 오랜 나라이며, 단군(檀君)이 그 인문적 시원”<sup>14)</sup>이라고 주장하며 한국문화의 정체성을 의미화한다.

단군의 실재를 입증하려 했던 최남선의 욕망은 보편을 향해 달려감으로써 한국적 고유성을 잃게 되자, 다시 보편성과 고유성의 접점을 모색한 결과가 장구한 역사를 지닌 한국만이 중국이나 일본에서는 이미 망실된 ‘단군’을 유일무이하게 간직해 왔다는 주장이다. 이처럼 「불함문화론」에서 고유성과 보편성은 마치 시소의 양편에 마주앉은 존재처럼 서로 의존하면서도 서로 충돌하는 양상을 보여준다.

그렇다면 왜 이러한 딜레마가 발생하는 것일까. 이는 보편성과 고유성이라는 개념 자체가 내재하고 있는 딜레마라고 할 수 있다. 일반적으로 문화적 고유성에 대한 비판논리가 언제나 문화적 보편성에 기대는 현상을 목격하게 되는데, 이러한 주장을 통해 보편성과 고유성의 존재 양상은 명확해진다. 가령 김치를 한국의 고유한 음식이라고 주장할 때, 김치는 야채를 오래 보관하기 위한 요리법이 발달한 세계 여러 나라의 염장문화에서 보편적으로 나타나는 음식문화일 뿐이므로 고유한 한국 문화만은 아니라는 주장이 제기되곤 한다. 사실성이나 진위여부를 떠나 이 논리에서 확인할 수 있는 것은 고유성은 보편성을 그 자체에 포함하고 있다는 점이다. 역으로 보편성이라는 개념 또한 특수성으로서의 구체적인 문화를 담고 있다는 점에서 마찬가지이다. 구체적인 문화현상으로 인식되는 개별문화는 언제나 더 큰 추상적인 차원에 포섭될 수밖에 없고 이와 같은 추상화가 가능한 것은, 보편은 문화적 특수성이 전제될 때 성립가능한 개념이기 때문이다. 그렇다면 여기에서 우리에게 남는 것은 문화를 어떻게 말해야 하는가라는 원론적인 물음이다.

이런 딜레마를 해소하기 위해 김항(2016)은 한국학의 연구방법론에 대해 모색하면서 보편성의 문제를 ‘실체적 보편’과 ‘매개적 보편’으로 나누어 설명한다. 그는 이제 ‘실체적 보편’에 대한 논의에서 ‘매개적 보

14) 최남선(2013b:3)은 지속적으로 단군론에 관한 연구를 발표했는데, 이는 그가 일생을 단군론에 대한 학적 규명이라는 주제를 자기과제로 삼았음을 말해준다. 「불함문화론」이 1925년에 집필되었고, 이듬해인 1926년 3월에는 『동아일보』에 「단군론」을 연재하는데, 「불함문화론」과는 달리 상당한 분량의 주석이 포함된 학술적 성격의 글쓰기로 단군론을 개진하였다.

편'으로 나아가는 것이 한국학의 연구방법론으로서 생산적이라고 제안한다. 하나의 보편을 실체화시키고 그 안에서 역동적으로 운동하는 삶의 면모를 읽어내지 못하는 한국학의 보편은 생산적이지 않다는 것이 그의 판단이다. “자신을 어딘가의 집합에 귀속시키는 지성의 운명과 과감히 마주하여 그것을 내파시키는 매개적 보편의 지향을 실천”하는 일이 실체화된 보편을 소환하는 작업보다 한국학을 연구하는 데 있어서 더 중요하다고 그는 보고 있다. 이를 변용해 보면 한국문화를 실체화된 보편문화에 맞추어 해명하기보다는, 한국문화로서 형성되어 가는 그 실제적인 운동의 과정에 주목하는 것이 한국문화의 특징을 짚어내는 데 효과적이라는 의미가 될 것이다. 김향의 제안은 이매뉴얼 윌러스틴(2008:138)이 제안한 ‘보편적 보편주의’라는 개념이 담고 있는 문제의 식과도 일맥상통한다. 윌러스틴은 서양이 하나의 보편으로 자리 잡으면서 권력의 레토릭으로 활용되는 ‘보편주의’를 어떻게 사유해야 하는가라는 질문을 던진다.

오늘날 우리 앞에 놓인 쟁점은 유럽적 보편주의-기존 세계질서에 대한 이 마지막 왜곡된 정당화-를 넘어 달성하기 훨씬 어려운 무엇인 보편적 보편주의로 어떻게 옮겨갈 수 있는나. 보편적 보편주의는 사회적 현실에 대한 본질주의적 성격 부여를 거부하고, 보편적인 것과 특수한 것 모두를 역사화하며, 이른 바 과학적인 것과 인문학적인 것을 단일한 인식론으로 재통합하고 약자에 대한 강자의 ‘개입’을 위한 모든 정당화 근거들을 고도로 객관적이고 지극히 회의적인 시선으로 바라볼 수 있도록 해준다.

윌러스틴은 권력화된 보편주의를 넘어서 ‘보편적 보편주의(universal universalism)’로 나아가기 위해서는 현실에 대한 본질화에 저항하면서 보편주의와 특수주의에 대한 역사적 이해를 수행해야 한다고 주장한다. 보편을 본질화하지 않으면서, 보편주의와 특수주의를 모두 역사적으로 인식하는 시각을 견지할 필요가 있다는 주장은, 실체화된 보편이나 실

체화된 특수가 아니라 역사적 변화에 천착하면서 문화 간 차이를 강조하는 태도를 요청하고 있다. 김항이 ‘매개적 보편’이라는 개념을 통해 강조한 역사적 역동성의 문제나 월러스틴이 보편과 특수에 대한 역사적 인식과 보편에 대한 비판적 시선을 견지하자는 제안은, 한국문화론 읽기의 중요한 시각과 방법이 될 수 있을 것이다. 특히 월러스틴은 보편주의에는 제국의 시선이 녹아들어 있기 때문에 이를 의심하고 비판하는 경계심을 갖지 않으면 권력화된 시선에 포섭될 수 있음을 분명히 한다.

이러한 시각들을 「불함문화론」에 적용해 보면 문화론 읽기의 시각과 방법이 보다 돌을해진다. 실제로 최남선이 ‘불함문화’를 한국문화의 기원이자 세계문화의 기원으로 인식하면서 원시문화 일반이 포함하고 있는 문화로 불함문화를 상정하는 순간 단군은 한국문화사의 텅 빈 기표로 남게 되었다. 그것은 이미 역사 이전의 아득한 원시의 세계에 놓이기 때문이며, 따라서 더 이상 한국적인 문화로 설명될 필요가 없는 대상이 된다. 보편이 역사를 벗어나 추상적인 무시간의 공간에서 포착될 때 그것은 더 이상 한국문화로 해명될 성질의 것이 아니기 때문이다. 민족문화를 허무화하는 이러한 논리적 허점을 보완하기 위해 최남선은 「불함문화론」에서 ‘불함문화’의 구체적 역사적 변화에 주목하는데, ‘붉도(Pärk道)’에 대한 인식이 한국사에서 어떻게 구체적으로 변모했는지를 다루는 ‘조선 신도의 대계’는 한국적 문화변화를 포착해내고 있다. 실제로 이 글에서 한국문화의 고유성은 이러한 역사적 변화에 대한 천착을 통해 구체성을 확보해 나간다.

그렇다면 한국문화론에서 고유성과 보편성을 규명하는 중요한 방법인 비교문화적 시각은 이를 어떻게 담아내고 있을까. 문화론에서 보편성과 고유성이 규명되는 방식은 비교문화라는 방법을 통해 실제화된다. 한국문화의 고유성과 보편성의 문제를 비교문화라는 방법을 통해 논의한 민속학계의 논의도 이러한 문제의식을 담고 있다.

①비교연구의 가장 기본적인 방법은 두 문화현상을 서로 대조해 보고 견주어보는 가운데 같고 다른 점을 찾아 문화적 정체성을 포착하고 그 원인을 밝히는 일이다. 비교해보지 않으면 문화적 정체성은 쉽게 드러나지 않는다. [...] 문화적 정체성은 문화의 보편성과 독창성이 함께 밝혀졌을 때 포착되지만, 문화의 보편성이란 새삼스러운 것이 아니기 때문에 더 중요하게 주목해야 할 것은 다른 문화와 분별되는 민족문화의 독창성이자 특수성이다.(임재해 2007:539)

②이제 민족문화의 원류와 고유성을 탐구하기 위한 비교민속학이라는 방법론은 민속학사의 과거로 수납하고 과학적 연구 일반에 통용될 수 있는 새로운 ‘비교연구’를 모색할 때라고 생각한다. 그러자면 단편적인 개별 민속 사상을 선부르게 이웃나라의 문화요소와 비교하여 전파론의 ‘무리한 줄긋기’나 동이론의 ‘무모한 구별짓기’를 시도할 게 아니라, 인접한 민족(국가)의 다성적(多聲的)인 생활 주체들이 어떠한 실존적 삶을 영위하고 있는지, 그리고 그들의 생활과 일상으로서의 ‘민속’이 어떠한 역사성과 지역성과 정치사회성을 함축하고 있는지를 장기간의 필드 워크로 이해하는 게 필요하다.(남근우 2012:155)

임재해는 한국문화의 정체성을 밝히려면 비교문화의 방법이 필요하고 이러한 비교문화의 궁극적 목적은 문화적 정체성 규명에 있다고 보았다. 그는 비교문화 방법을 크게 문화전파론과 문화동이론(同異論)으로 대별한 후, 문화전파론은 방법상의 허점이 많고 논증 불가능한 주장이 많다고 비판하면서 문화적 동이론을 강조한다. 이때 비교의 궁극적 목적은 ‘문화적 정체성 규명에 있다는 것이 그의 주장이다. 이에 반해 남근우는 문화적으로 고유한 정체성을 강조한 임재해의 논의를 비판하며 고유한 정체성이라는 본질주의적 입장을 폐기하자고 주장한다. 그는 문화 간 “무리한 줄긋기”나 “무모한 구별짓기”를 시도할 것이 아니라 문화주체의 실존적 삶과 이러한 삶이 맥락화되고 있는 역사성과 지역성과 정치사회성에 주목하자고 제안한다. 이는 한국적인 것이 있다는 본

질주의보다는 구성주의적 관점에 서서 한국문화가 어떻게 만들어지고 있는지에 주목하고 이를 중심에 두고 한국문화를 연구하자는 입장이다.

물론 문화적 정체성을 규명하는 일이 반드시 민족주의로 환원되고, 본질주의로 귀결되는가라는 반론도 제기될 수 있을 것이다. 또한 문화론에서 역사성과 지역성과 정치사회성에 대한 관찰이 어떻게 가능할 것인가도 문제일 수 있다. 이러한 문제제기에 해답이 존재한다기보다는 실제적인 문화론의 읽기작업을 통해 그 답은 모색되어야 하겠지만, 문화적 동이를 살피는 과정에서 우리가 견지해야 할 관점이 무엇인가는 보편이나 고유라는 양자택일로 귀결되는 것은 아닐 수 있음을 이러한 논의들을 통해 확인하게 된다.

에드워드 사이드(2021:102)는 비교의 시각이 갖는 의미를 제시하면서 비교라는 시각이 궁극적으로 지향하는 바가 전체에 대한 조망이라고 보았다.

편협성과 지역주의를 극복하고 몇 개의 문화들과 문학들을 함께 대위법적으로 보는 것을 그 기원과 목적으로 하는 분야인 비교 문학(comparative literature)을 전공하는 훈련받은 학자들은 환원적 민족주의와 무비판적인 신조에 대한 해독제를 이미 갖고 있다고 말할 수 있다. 결국, 비교 문학의 본질과 원래 목표는 자신만의 조국을 초월하는 전망을 얻고, 자신만의 문화, 문학, 역사가 제공하는 보잘것없는 방어적인 편린 대신 전체를 조망하는 것이었다.

사이드는 비교가 갖는 의의를 ‘환원적 민족주의’와 ‘무비판적인 신조’에 대한 ‘해독제’를 마련하는 일이라고 보고 있다. 민족이나 국가문화의 특징을 포착하려는 목적을 가진 문화론이라는 글쓰기 양식은 자칫 민족주의(국가주의)로 환원되거나 유아론적이고 지배적인 이데올로기(제국주의)를 투영하는 장이 될 수 있다. 사이드에 따르면 비교는 이러한 태도를 약화시킴으로써 그 자리에 전체에 대한 조망을 확보하는 방법이 될 수 있다. 자민족중심주의에 빠지거나 성찰 없는 자기 확신에

빠지는 제국주의적 시선에 함몰되지 않도록 하는 것이 비교의 윤리학임을 분명히 한 것이다. 따라서 한국문화론에서 한국적 정체성의 고유성과 보편성을 모색하기 위해 문화비교를 시도하는 것은 일종의 자기성찰의 메커니즘을 작동하는 방식이 되어야 할 것이다. 문화적 고유성에 대한 집착은 비교의 경계에서 일방적인 발화를 감행하는 태도 이상이기 어렵다. 그렇다고 한국문화를 보편문화로 상정하면서 문화적 우열을 나누고 위계화를 실천하거나 기원을 선점하려는 우월적 욕망을 드러내는 것에 비교문화의 목표가 있는 것도 아니다. 문화적 보편주의는 중심을 욕망하는 지적 위계화의 표출일 수 있기 때문이다. 그러므로 고유와 보편의 경계를 넘나들며 제출되는 한국문화론을 읽을 때 견지해야 할 시각은, 마치 진정한 인류학자가 문화중개자의 역할을 하듯이, 한국문화론이 얼마나 적절하게 한국문화를 조망하며 그것을 ‘환원’과 ‘무비판’과 ‘방어적 편린’으로부터 구해내면서 대화의 장을 만들어내는가에 있는 것이다.

물론 문화를 대위법적으로 인식하면서 전체를 조망하는 가운데 문화간 대화적 태도를 취해야 한다는 관점이 다소 추상적으로 다가오는 것도 사실이다. 하지만 근대적 글쓰기 양식인 문화론에서 고유성과 보편성은 곧바로 식민과 제국으로 번역될 위험이 그 안에 도사리고 있음을 상기한다면, 다소 느슨하고 모호하지만 이러한 시각과 방법이 현실성을 가질 수 있을 것이다. 「불함문화론」에서 다양한 민족과 국가의 언어를 비교하고 있지만 이러한 비교가 단군으로 대표되는 불함문화라는 동일성으로 귀결되면서 ‘붉은(Pärkän)’의 보편성을 강조하는 방식은, 환원적 민족주의에 간혀 대화의 장을 포기하는 태도라고 비판할 수 있다.

한국문화론에서 문화를 비교하는 태도는 문화적 동질성을 부각시키며 보편성을 강조하는 방향으로 나아갈지, 차이성을 부각시키며 고유성을 강조하는 방향으로 나아갈 지에 따라 사뭇 달라질 수 있다. 이때 문제의 핵심은 문화적 동질과 이질에 있는 것은 아니다. 실제로 한국문화의 어떤 현상이 다른 나라의 문화현상과 같을 수도 있고 다를 수도 있

기 때문이다. 문제는 동이(同異) 그 자체보다는 그것을 어떻게 배치하며 한국문화의 정체성을 입증하려 하는가라는 지향점에 있을 것이다. 최남선처럼 ‘불함’이나 ‘백’으로 한국문화를 설명할 수 있지만, 이를 통해 세계문화의 기원으로 한국문화를 앞세운다든지 한국문화만이 이러한 요소를 유지하고 있다는 주장을 위해 비교의 준거가 활용될 때, 비교는 목적뿐만 아니라 방법에 있어도 왜곡될 수 있다. 따라서 한국문화론에 대한 생산적 읽기는 텍스트가 담고 있는 대화적인 시각을 적극적으로 평가하면서, 강고한 민족주의와 제국주의적 시각과 방법을 문제 삼고 더 나아가 그 시각과 방법을 해체하는 작업이라 할 수 있다.

#### IV. 탈근대적 한국문화론 읽기를 향하여

박이문(2006:10-11)은 한국학이 어떻게 연구될 때 세계적 가치를 갖는가라는 물음에 대한 답으로 학문적 수월성을 제안한 바 있다. 이러한 수월성에 도달하기 위해서는 학술담론 일반에 요구되는 논거의 치밀성과 논리의 정교함이 필요하다는 일반적인 답변에 덧붙여, 그는 한국학의 주장 자체가 갖는 창조적 신선미와 사회문화적 가치가 수반되어야 한다고 주장한다. 한국에 대한 학문적 실천의 방향을 거시적으로 제시하고자 한 이 제안은 한국문화론 읽기에도 적용해 볼 수 있다. 한국문화론은 한국적 정체성에 대한 신선한 해석과 이러한 해석이 갖는 사회문화적 가치를 확보할 때, 담론적 의의를 가질 수 있을 것이다. 동일한 맥락에서 한국문화론 읽기도 분석과 해석에 있어서 창의성과 사회문화적 가치를 가져야 할 것이다. 여기서도 문제는 이러한 시각과 방법이 어떻게 가능할 것인가 하는 점에 놓여있다.

이 글에서는 근대적 한국문화론의 기원으로 평가되는 「불함문화론」을 통해 한국문화론 읽기의 시각과 방법을 모색해 보았다. 우선, 한국문화론이라는 담론 자체의 담론성에 주목하면서 담론의 성격과 지형뿐만

아니라 담론의 효과에 대한 성찰적 읽기가 중요하는 점을 「불함문화론」을 둘러싼 논의의 전개 양상을 통해 확인하였다. 이 과정에서 근대적인 글쓰기 양식인 문화론이 반복적으로 민족주의와 제국주의에 나포되어 왔음을 확인할 수 있었다. 우리가 지향해야 할 한국문화론 읽기는 담론 자체가 갖는 성격 포착과 담론이 놓인 담론지형에 대한 이해와 함께 국민국가체제가 강요하는 독법을 객관화하는 성찰적 시각이 요구된다는 점에 주목하였다. 또한 이 글에서는 한국문화론에 투영된 문화적 보편성과 고유성에 대한 욕망이 국민국가체제가 야기한 욕망이라는 점을 비판적으로 인식하고, 역사적 변화에 주목하면서 타문화와의 대화적 문화인식을 지향하는 시각과 방법이 중요하다는 사실을 초점화하였다. 이러한 시각과 방법을 전제로, 국가주의가 강화되는 역사적 국면을 눈앞에서 목도하고 있는 오늘의 현실에서 한국문화론 읽기의 창조적 신선미는 무엇일 수 있으며, 수반해야 할 사회문화적 가치는 무엇일 수 있을까.

오늘날 한류는 트랜스내셔널한 문화공동체를 만들어내며 민족과 국가의 경계를 흐릿하게 만들고 있다. 창조적 신선미를 지니면서 사회문화적으로 가치 있는 한국문화론 읽기는 이러한 현상에 담긴 시각과 방법에서 미래지향적인 실마리를 찾을 수 있을 것이다. 지극히 근대적인 글쓰기 양식인 한국문화론을 탈근대적 시각에서 읽어낼 필요성이 제기되는 것도, 한류가 만들어내는 탈근대적인 현실이 트랜스내셔널한 문화공동체라는 전인미답의 미래를 선취하고 있기 때문이다. 하지만 현재로서는 민족과 국가라는 근대의 족쇄에서 풀려나 탈근대적으로 한국문화론을 읽어내는 작업은 우리가 열어나가야 할 하나의 가능성으로 주어져 있다.

## ■ 참고문헌

### 1. 논문

- 김향(2016), 「실체적 보편에서 매개적 보편으로 : 한국학에서의 보편 문제」, 『사이』, 제20호, 국제한국문화문화학회, 21-46.
- 남근우(2012), 「비교민속학의 방법론 재고」, 『실천민속학연구』, 제19호, 실천민속학회, 125-161.
- 박이문(2006), 「학문으로서 한국학의 개념과 방법론 및 지표」, 『한국학논집』, 제40호, 한양대학교 한국학연구소, 5-15.
- 박진우(2007), 「천황제이데올로기와 식민지조선 : 1910~1920년대를 중심으로」, 『일본역사연구』, 제26권, 일본사학회, 187-218.
- 오문석(2006), 「민족문학과 친일문학 사이의 내재적 연속성 문제 연구」, 『현대문학의 연구』, 제30호, 한국문학연구학회, 339-365.
- 임재해(2007), 「민속신앙의 비교연구와 민족문화의 정체성」, 『비교민속학』, 제34집, 비교민속학회, 537-597.
- 정중현(2018), 「식민지의 목소리 : -朝鮮思想通信社 간행『朝鮮及朝鮮民族』(1927)을 통해 본 제국/식민의 문화교섭」, 『한국학연구』, 제48집, 인하대학교한국학연구소, 145-168.
- 조현설(2007), 「민족과 제국의 동거 : 최남선의 만몽문화론 읽기」, 『한국문학연구』, 제32권, 동국대학교 한국문학연구소, 227-252.
- 高坂史朗(2006), 「일본문화론의 시좌 : 순화, 포섭, 풍토, 고층, 보편」, 『日本思想』, 제10호, 한국일본사상사학회, 309-326.

### 2. 단행본

- 류시현(2009), 『최남선 연구 “제국의 ‘근대’와 식민의 ‘문화’」, 역사비평사.
- 신복룡(2002), 『이방인이 본 조선 다시 읽기』, 풀빛.
- 육당연구학회(2009), 『최남선 다시 읽기 : 최남선으로 바라본 근대 한국학의 탄생』, 현실문화.

- 육당연구학회(2015), 『최남선과 근대 지식의 기획』, 현실문화.
- 윤명철(2021), 『근대화 시대 외국인이 평가한 ‘한국인과 한국문화’』, 수  
동예림.
- 정대균, 이경덕 역(1999), 『일본인은 한국을 어떻게 바라보고 있는가(韓  
國のイメージ)』, 강.
- 전성곤(2008), 『근대 조선의 아이덴티티와 최남선』, 제이앤씨.
- 최남선, 전성곤 옮김(2013a), 『불함문화론·살만교차기』(최남선한국학  
총서·8), 경인문화사.
- 최남선, 전성곤·허영호 옮김(2013b), 『단군론』(최남선한국학총서·7),  
경인문화사.
- 표정옥(2017), 『근대 최남선의 신화 문화론』, 한국문화사.
- 홍일식(1959), 『육당연구』, 일신사.
- 靑木保 지음, 최경국 옮김(2003), 『일본문화론의 변용』, 소화.
- 大久保喬樹 지음, 송석원 옮김(2007), 『일본문화론의 계보』, 소화.
- 坂野徹 지음, 박호원 옮김(2013), 『제국일본과 인류학자(1884-1952)』,  
민속원.
- Foucault, Michel 지음, 이정우 옮김(2023), 『담론의 질서』(개정판), 중  
원문화.
- Poster, Mark 지음, 이정우 옮김(1997), 『푸코, 마르크시즘, 역사』, 인간  
사랑.
- Said, Edward W. 지음, 김성곤·정정호 옮김(2021), 『문화와 제국주의』  
(개정판), 도서출판 창.
- Tanaka, Stefan 지음, 박영재·함동주 옮김(2004), 『일본 동양학의 구조』,  
문학과지성사.
- Wallerstein, Immanuel M. 지음, 김재오 옮김(2008), 『유럽적 보편주의 :  
권력의 레토릭』, 창비.

❖ ABSTRACT

Reading the discourse of Korean culture through  
"Bulham culture theory":  
the perspectives and methods

Lee, Sunhee  
Kyunghee University

This article aimed to explore the perspectives and methods of reading the discourse of the Korean culture. It points out that the discourse of Korean culture, a product of modern society, has not been the subject of full-scale research and raises the need for further study. It also explores the perspectives and the methods of reading the discourse of Korean culture focusing on the "Bulham cultural theory", which is considered the origin of modern discourses of Korean culture. The main points of discussion are as follows. First, this paper examined the process by which "Bulham cultural theory" is displaced in the process of discursive practice. It emphasizes that reading the discourse of Korean culture must capture the nature of the discourse itself, deepen our understanding of the discursive terrain, as well as critically reconceptualize the readings imposed by the nation-state regime. Reflective reading, which closely traces the practices and effects of the discourse, refers to a perspective and method that encompasses such multilayered reading. Second, this study discusses how to recognize the desire for cultural universality and singularity projected in the discourse of Korean culture and the comparative cultural methodology that embodies it. This paper sheds

light on the fact that singularity and universality are desires generated by the nation-state regime and problematizes the concept of mediative universalism or universal universalism. The ethics of comparative culture is to distance oneself from nationalism and imperialism. Furthermore, reading the discourse of Korean culture requires a dialogic perspective and methodology with other cultures, whilst paying attention to the historical changes in culture. Finally, I suggest that a postmodern perspective, free from the shackles of nation and ethnicity, is necessary for reading the discourse of Korean culture to have a creative freshness and socio-cultural value.

Keywords: discourse of the Korean culture, "Bulham cultural theory", Choi-NamSeon, reflective reading, universal universalism, comparative method

- 논문투고일 : 2024. 01. 10
- 심사완료일 : 2024. 01. 31
- 게재확정일 : 2024. 02. 06