

# 한국근현대연극사의 전통 담론 연구를 위한 도론(導論)

백 현 미\*

## 〈차례〉

- I. 들어가는 글
- II. 전통 담론의 변화와 근대성
  - 1. 근대성 결여상대로서의 '전통사회 내재적 전통'
  - 2. 근대성 비판으로서의 '초월적 전통'
    - 1) 전통을 토대로 한 근대성 논의와 민족 주체성
    - 2) 서구 근대성과 동양 전통의 상호반조
  - 3. 근대 혹은 탈근대 사회의 이데올로기적 선택, '창조된 전통'
- III. 한국근현대연극사의 전통 담론 연구 방향
- IV. 나오는 글

## I. 들어가는 글

너르게 정의하면 전통은 '어떤 사회에서 과거의 경험에 뿌리를 두고 현재의 움직임에 지향적·규범적 영향을 주는, 느끼고 생각하고 행동하는 모든 방식들'이라고 할 수 있다.<sup>1)</sup> 그런데 성찰과 논의를 통해 개념화되는 전통은, 혼란스러울 정도로 정연하지 않다. 앞서의 정의에 따르면

\* 이화여자대학교 강사

1) 복거일, 「우리 사회에서의 전통」, 『예술과 비평』 1990년 겨울, 10면.

면, 전통의 대상은 과거에서 현재까지 지속되는 것들이다. 따라서 현재 시점에서 볼 때 과거에는 전통사회 시기뿐 아니라 근대사회 시기도 포함될 수 있다. 그러나 전문적인 수준의 논의에서건 일상의 대화에서건, 전통의 대상은 흔히 전통사회에서 유래하면서 현재까지 지속되는 것을 의미하는 것으로 제한된다. 전통음악과 현대음악, 전통교육과 근대교육, 전통가옥과 양옥 등과 같이 대비되는 표현을 쓰는 것은, 전통이라는 것이 현대나 근대, 서양과 대비되는 관계에 있음을 함의한다. 또한 현재의 움직임에 지향적·규범적 영향력을 지니는 것이 전통이라는 것도, 대체로 현실적인 정의가 못된다. 한국처럼 근대화의 과정이 외세의 강력한 자장권 안에서 진행된 경우 전통사회의 문화 일반은 '단절'이라는 용어를 사용해야 할 만큼 지속성을 잃어버렸다. 그러나 그 '단절'된 전통은 현재에서 되찾으려는 움직임이 '전통의 재창조'라는 구호와 함께 지속되었다. 이때 재창조'는 전통은 현재에 대한 영향력이 새롭게 조명되어 되찾아지면서 전통이 되어간다. 즉 전통은 현재적 영향력을 갖고 있는 것뿐 아니라, 현재적 영향력을 갖아야한다는 목적에 의해 새로이 조명된 것도 그 대상이 되어온 것이다.》

전통의 개념화가 어렵다는 현상은, 한국근현대연극사라는 한 분야에 초점을 맞출 경우에도 마찬가지이다. 1920년대 현철은 일본을 통해 학습한 서구 근대 연극의 개념을 바탕으로 한국에는 연극 '전통이 없다'고 선언했다. 반면 국학과 민속학이 실질적인 성과를 내기 시작한 1930년대에 유치진이나 정인섭 등이 민속극의 전통을 계승하자는 논의를 펴기 시작했고, 1960년대 초반에는 정부가 민속경연대회를 정기적으로 개최하고 중요무형문화재 제도를 신설하면서, 한국의 민속극을 보존·계승하자는 논리를 폈다. 한편 1970년대, 80년대 들어서면서 재야의 문화운동단체에서 뿐 아니라 기성 연극계에서도 '전통의 재창조'는 하나의 구호이자 신념이 되었으며, 실제로 민속극에 대한 다양한 채택과 재구성 혹은 해체가 이루어졌다.

근현대연극사에서 전통을 둘러싼 이러한 논의 변화는, 전통을 ‘둘러싼’ 역사의 변화만을 시사하는 것처럼 보인다. 전통이라는 용어를 공통적으로 사용하고 있기 때문이다. 그러나 전통이라는 용어가 쓰이는 ‘문맥’을 고려하면, 전통의 개념이 일관되지 않음을 알 수 있다. 중요무형 문화재 제도를 통해 전통을 보존 계승한다고 할 때의 전통이란, 과거의 문화유산을 대상으로 하며, 원형의 보존에 의해 계승되는 정태적인 것으로 이해된다. 반면 민속극에 대한 적극적인 재창조 과정 속에서 강조되는 전통이란, 과거의 문화유산을 대상으로 하면서도, 변화가 수반되는 동태적인 것을 의미한다. 한편 현철이 한국에 연극 전통이 없다고 했을 때의 전통 개념은 이들과 또한 다르다. 현철의 논의 문맥에서 ‘전통이 없다’는 것은 근대 연극의 역사가 없다는 것이고, 이는 전통의 대상을 전통사회의 문화유산에 한정시키지 않을 때 가능한 논의이다. 현철은 근대성의 전통을 논의하는 것이고, 이는 전통의 대상을 전통사회의 전통에 한정시키지 않는 입장에서의 전통론이다.

전통 개념이 다양하다는 것은 전통의 개념이 논자에 따라 달라져 온 가변적인 것임을 시사한다. 전통의 개념화에는 과거의 유산만이 전통의 대상이 되는가, <과거의 유산들 중에서 무엇이 전통인가> 전통이 현재에 끼치는 영향과 의의를 무엇으로 생각하는가, <전통의 계승과 발전이 무엇인가>에 대한 가치관이 깔려 있다.<sup>2)</sup> 그러므로 전통에 대한 개념들이 구체적 역사 과정 중에서 형성되어진 여러 통념들 중의 하나일 수 있다는 것을 인식해야 할 필요가 있으며, 구체적으로 어떻게 사회 속에서 전통에 대한 통념이 형성되어질 수 있는가, 전통에 대한 각 시기의 통념이 각 시기의 문화 상황과 어떤 연계성을 지니는가 등을 따질 필요가 있다. 전통 개념을 역사화시키는 논의가 필요한 것이다.

또한 전통에 대한 논의가 근대 혹은 현대라는 역사적, 사회적 시기에

2) 이주연, 「전통에 관한 담론 분석-문화 정책과 대통령 담회문을 중심으로」, 연세대학교 대학원 사회학과 석사학위논문, 1995, 13-33면.

이루어지고 있다는 점에 주의할 필요가 있다. ‘전통’이 학문적 개념어가 되었다는 것 자체가 사실은 근대적 현상이다. 실제로 전통에 대한 거의 모든 논의들은 근대에 대한 논의와 표리관계를 이룬다. 특히 근대화의 과정이 서구의 근대화 및 식민중주국과의 관계 속에서 급격히 전개된 탈식민지의 경우, 근대와 전통의 관계는 복잡한 스펙트럼을 보이기 마련이다. 한국근현대연극사에서 전통이 지니는 복잡한 위상도 이와 다르지 않다. 이러한 문제에 직면하기 위해서는, 〈전통론의 대체적인 경향이 근대와 어떠한 관련이 있는지〉 주의를 기울일 필요가 있다.

이러한 전제는 일견 당연한 듯 하지만, 구체적인 현실의 논의에서는 인식되지 않거나 무시되어 왔다. 이러한 전제 자체의 타당성이 논의될 필요가 있다. 〈본고는 이러한 전제 즉 전통의 개념이 시대마다 달라져 왔으며 전통 개념은 근대성과 상관관계가 있다는 점을 밝히려는 목적으로 쓰여진다.〉 본고는 전통론에 대한 논의가 근대성<sup>3)</sup>과 맺는 관계양상을 몇 가지로 나눠 기술하면서, 그 비판적 논의를 바탕으로 한국근현대연극사의 전통담론 연구의 대체적인 방향을 모색하려 한다. 여기서 관계양상을 크게 세 가지로 나누어 살핀 것은 전통론과 근대성이 상호 연관

3) 근대 혹은 근대성에 대한 논의는-전통에 대한 논의가 그러하듯- 방대하고 상호 이질적인 바, 전체로 삼을 만한 개념을 간편하게 지적하는 것조차 거의 불가능에 가깝다. “근대성이란 역사의 특정한 순간에 탄생한 동질적인 시대정신이라기보다는, 서로 다른 시기에 출현하여 발전했으며 종종 소급적으로만 근대적이라고 정의할 수 있는 제도적·문화적·철학적 줄기들이 서로 얽혀 있는 집합체”(리타 펠스키 저, 김영찬·심진경 역, 『근대성과 페미니즘』, 거름, 1998, 35-38면.)라고 한 리타 펠스키의 지적이 차라리 실재적으로 여겨질 정도이다. 리타 펠스키는 시대와 각 민족 문화의 전통에 따라 그리고 학문의 각 분야(사회, 정치, 문학, 철학 등)에 따라 근대의 개념이 달리 이해된다는 점을 지적하면서, 근대와 연관된 친족 개념들 즉 근대화(modernization), 모더니즘(modernism), 모데르니테(modernite), 근대성(modernity) 등의 의미를 분별하고 있다. 본고에서는 전통 및 근대에 대한 개념을 연역적으로 제시하는 것이 아니라, 귀납적으로 드러날 무엇으로 그 개념의 문을 열어놓고 논의를 시작한다.

되어 있다는 것을 밝히면서 앞으로의 논의에 대한 포괄적인 전체를 제시하려는 것이지, 한국근현대연극사의 전통 담론 범주를 연역적으로 제공하려는 것은 아니다. 이 글은 전통론에 대한 일반 논의를 다루면서, 한국근현대연극사의 전통 담론 연구 방향 및 그 구체적인 방법을 모색하기 위한 도론에 해당한다.

## II. 전통 담론의 변화와 근대성

### 1. 근대성 결여상태로서의 ‘전통사회 내재적 전통’

전통에 대해 본격적인 관심을 가지고 열띤 논의를 시작한 사람들은 낭만적인 초창기 민속학자들과 계몽주의적 근대론자들이었다. 이들은 근대 이전의 과거에서 전통의 대상을 찾았다는 점에서, 전통은 근대의 시작과 더불어 쇠퇴하는 것으로 이해했다는 점에서 동질적이었다. 그러나 이들이 민속으로 대표되는 전통을 논의한 이유는 서로 달랐다. 전자는 근대 합리성에 대한 반작용으로 근대에 의해 파괴되지 않은 저 먼 과거를 향해 순례자적인 자세로 나아갔다면, 후자는 근대의 도래에 따른 근본적인 변화를 이해하기 위한 지적 노력으로서 전통사회의 전통에 관심을 가졌다.

민속학을 세운 초창기 민속학자들은 전통을 산업화, 합리화되는 문명 발전에 의해 파괴되고 손상되어지는 것으로 보고, 전통 보존을 무엇보다 중요시하는 관점에서 전통을 개념화했다. 이들은 이른바 민중 계층에 의해 전수·계승되는 것을 전통으로 정의하면서, 이것을 전통의 ‘기준’으로 삼았다. 즉 공식교육을 거의 받지 못하고, 표현이 숙달되지 못한, 수사적이거나 추리적인 것과는 거리가 먼 계층이 합리화된 문명의 발전 과정에서 손실된 보다 심층적인 정신 과정을 다른 계층에 비하여

더 잘 보유하고 있다고 전제했다. 따라서 전통의 '내용'은 신화, 미신, 전설, 구전문학, 관습법, 농민 생활, 종교적, 세속적 예배와 의식 등의 특수 전통으로 국화되며, 전통의 형태는 구전에 의해 한 세대에서 다른 세대로 전달되어진다고 보았다.

이러한 초기 민속학자들의 전통에 대한 이해는, 민속folklore의 개념이 18세기 후반 낭만적 국가주의의 형성과 함께 마련되었다는 사실과 깊은 관련이 있다. 독일의 헤르더는 민속에 반영된 가장 고양되고 진실한 표현들 속에서 전통이 발견된다고 보았다. 헤르더 식의 낭만적 관점은, 민속이 정신적·역사적 통합성을 담지한 권위있는 국가적 문화라는 인식에 바탕을 두고 있으며, 민속 예술·문화적 뿌리·민속적 생활의 보존 등에 대한 향수어린 요구와 결합되어 있다. 이러한 낭만적 관점은 이하에서 살펴볼 베버식의 합리적 관점과 달리 민속의 전통에 대한 열렬한 긍정에 바탕을 둔 것이었다. 그러나 이 낭만적 관점에서는 합리적 관점에서처럼 민속의 전통은 근대성과 양립할 수 없는 근대의 발달에 의해 파괴되어가는 것으로 여겨졌다.

베버로 대표되는 고전 사회학 이론은 이러한 '전통사회 내재적 전통'관을 받아들이면서, 그러한 전통을 근대의 합리성과 대조시키는 관점을 구성해왔다. 막스 베버는 근본적으로 두 유형의 사회가 있다는 당시의 일반론을 수용하였는데, 그 하나는 전통에 메인 사회이고 다른 하나는 '이해관심'에 따른 선별적 만족을 합리적으로 계산하여 행동선택의 기준을 제공하는 사회를 뜻했다. 베버는 후자를 근대사회라고 보면서, 과학·근대 기술·관료제의 발전에 의지하는 이 사회에서는 합리화, 즉 기술적 지식의 기반 위에 효율성의 원칙에 따르는 사회·경제적 생활의 조직화가 이루어진다고 했다. 베버에게 있어 전통에 메인 사회는 합리성에 지배되는 근대사회와 대조되는, 근대 이전의 사회를 의미했다. 베버는 전통을 근대화하는 사회에서의 변화를 방해하는 수동적인 힘이자 능동적인 힘으로 보았으며, 비합리적이며 정적으로 결정되는 행위 요소

들<sup>4)</sup>로 정의했다.<sup>5)</sup>

근대사회를 자본주의사회라고 본 마르크스주의 역시 전통에 관한 하베버식의 견해와 크게 다르지 않았다. 마르크스주의가 자본주의사회의 근대화 과정을 비판했지만, 그들 역시 기본적인 모습에 있어서는 진보와 합리적 통제를 선택하는, 전통적 가치들을 극복되어야 할 '미신'으로 간주하는 계몽주의의 후손들이다.<sup>6)</sup> 그래서 마르크스주의 문화이론에 있어서 전통이라는 개념은 기껏해야 다른 보다 결정적인 역사 과정을 수정하는 데 그치는, 이차적인 중요성밖에는 지니지 못하는 요인으로 간주되어왔다. 이것은 전통이 대개 상층 구조로서 분석되기 때문만이 아니라 그것이 흔히 사회적 구조의 비교적 무기력하고 유물화한 절편으로 이해되어 온 때문이기도 하다.<sup>7)</sup>

그런데 전통을 근대성의 결여상태로 보는 이러한 관점이 서구사회와 탈식민국에서 의미하는 바는 각각 다르다. 근대화를 자생적으로 수행한 서구사회에서, 전통을 근대성의 결여상태로 보는 이러한 관점은 근대성의 수립 혹은 확대를 위한 자연발생적인 생산적 논의로 이어질 수 있다. 베버가 합리성의 관점에서 전통과 근대를 구별했지만, 그는 또한 프로테스탄티즘이라는 전통 사상이 근대성으로 발전되는 양상을 탐구함으로써 전통에 기반한 근대성 논의를 이끌었다.<sup>8)</sup> 베버에게 전통과 근대의

4) Edward Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, 1981. 김병서·신현순 역, 『전통』, 민음사, 1992, 18-22면.

5) 근대 사회에 대한 막스 베버의 논의는, 전성우의 「막스 베버의 근대사회론」, (유석춘 편, 『막스 베버와 동양사회』, 나남, 1992) 참고.

6) P. 버거·H. 켈너 저, 임현진·김문조 역, 『사회학의 사명과 방법』, 한울아카데미, 1991, 167-168면.

7) 레이몬드 윌리엄스(1977), 이일환 역, 『이념과 문학』, 문학과지성사, 1982, 145면.

8) 프로테스탄티즘에 대한 베버의 해석은, 이진우, 「포스트모더니즘과 동양 정신의 재발견」, 『한국 인문학의 서양 콤플렉스』, 민음사, 1999, 151-152면 참고. 서구에서 종교와 근대의 상관성에 대해서는, 차성환, 「근대사회의 탄

구별이 갖는 의미는 합리적 근대성의 확대를 위한 전통에 대한 재인식이었던 것이다.

반대 프로테스탄티즘을 바탕으로 한 합리성 개념의 추출은, 서구사회를 특징짓는 일련의 서구적 특성들은 합리적인 것이고, 반대로 그에 대응되는 비서구적 전통은 비합리적인 것이라는 생각을 일반화한다. 이러한 논리는 서구 근대화의 확대에 따른 제국주의 단계로 들어섬에 따라 서구 중심의 근대성 논리, 즉 비서구적 전통은 비합리적이므로 대체되어야 한다는 논리로 이어진다.<sup>9)</sup> 그리고 이에 따라 식민지배를 받는 나라에서는 빠른 개화야말로 근대성 도달의 유일한 길이라는 의식의 확산을 가져온다.》

한국의 개화지상주의자들이 보인 전통에 대한 인식은 이를 대변한다. 한국의 경우, 개화지상주의자들은 전통은 미개한 것이라는 고정관념을 앞세웠다. 이는 개화라는 말에 이미 내재되어 있는 바, 개화라는 말의 숨은 의미는 미개한 상태나 야만스런 상황의 전통문화를 청산하고 새로운 문화를 받아들여, 고루한 의식을 일깨우고 막힌 생각을 터서 개명환 상태를 이루자는 것이다. 개화주의적 전통론은 피지배국의 전통을 미개한 원시문화로 간주하며, 그것의 전승 담당자는 야만스런 종족으로 다

생기만은 세속화된 개신교」(『교수신문』 165호, 1999년 10월 4일)의 논의도 참고.

- 9) 산업혁명의 성공과 상업자본의 팽창으로 이어지는 18세기 후반부터 서양인들은 동양을 상품경제 속으로 끌어들이고 시장지배를 용이하게 하기 위한 관심에서 동양문화에 접근하였고, 동양의 자연경제 조직을 절멸시키기 위하여 계획적으로 동양의 후진성을 드러내고자 하였다. 제국주의 시기 서양인들의 폄하적 유교관 그리고 정체적 동양관은 상업 자본의 확보와 잉여 생산수단의 확보를 위하여 시장과 자원을 침탈하지 않으면 안 되었던 제국주의적 합리화의 결과였다. 20세기 중후반에 이르는 냉전 시기 동안에도 서양인들의 눈에 비친 동양의 유교 문명은 정체성과 전근대성의 상징이라는 종전의 평가를 크게 벗어나지 않았다. 이승환, 「누가 감히 '전통'을 욕되게 하는가?」, 『전통과 현대』 1997년 여름, 177-178면.

루어 자국 문화를 따르도록 하는 제국주의적 침략정책의 산물이 될 수 있다. 또한 개회주의적 전통론은 서구문화를 개명되고 발전된 문화라 믿는 반면, 전통을 전통사회 내재적인 것이고 정태적이며 따라서 보수적인 것이라고 여긴다.<sup>10)</sup> 여기서 근대는 서구와 동의시되고, 서구적이 지 않은 것은 일시에 부정해야 할 낡은 전통이 되어 버린다.

이렇게 볼 때, <전통사회 내재적 전통>관은 산업혁명의 성공과 상업자본의 팽창으로 이어지는 18세기 후반부터 20세기 초반 제국주의 시기까지의 근대성 논의와 밀접한 관련이 있다.> 19세기 이래 서양의 '근대'라는 이념은 현실사회 속에서 강력한 물질 토대를 구축하고 그 지배력을 전지구적 영역으로 확산시켜 왔다. <전통사회 내재적 전통>관은 합리화, 산업화, 서구화의 의미를 강조하는 근대성 논의와 연관되어 있다.> 그러나 그 전통의 내용은 서구와 비서구가 상이했으니, 서구사회 내적으로는 합리적 근대성의 확대 과정에서 제기된 것이고, 비서구사회에서는 서구의 제국주의적 합리화의 침탈 과정에서 제기된 것이다. 따라서 <서구사회에서는 근대 합리성과 대치되는 것으로서의 전통이 문제시되었다면, 비서구사회에서는 서구적이지 않은 것으로서의 전통이 문제시되었다.>

## 2. 근대성 비판으로서의 '초월적 전통'

계몽적 근대론자나 낭만적 민속학자들에 의한 전통관에 대한 비판은, 계몽적 근대성에 대한 비판과 함께 다각도로 이루어졌다. 그 대표적인

10) 임재해, 「도시화 문제와 전통의 재창조 방향」, 『한국민속과 전통의 세계』, 지식산업사, 1991.

전통을 근대성과 대척점에 두는 이러한 경향은 비서구권에 대한 문화인류학자들의 연구에서도 반영되었다. 문화인류학자들은 오늘날 비서구권이 낙후하게 된 원인을 주로 토착신앙이나 친족조직 등 사회에 내재하고 있는 완고한 전통 때문이었다고 결론짓고 있다. 김문조, 「전통과 사회변동」, 임희섭 편, 『한국사회의 발전과 문화』, 나남, 1987, 71-73면.

논자가 에드워드 쉘즈이다. 쉘즈는 25년여 동안 전통에 대해 고민하면서 쓴 논문들을 모아 1981년 『전통』이라는 책을 출판했는데, 이 책은 전통을 등한시한 현대학문 및 발전 중심의 근대성론에 대한 비판으로 시작된다. 그는 현대학문이 전통을 등한시하게 된 요인을 계몽주의의 반전통적 사상과 그 계몽주의의 사상으로부터 지대한 영향을 받은 사회과학, 19세기의 자유주의적 과학주의 그리고 20세기 서구중심의 근대화 이론에서 찾는다. 그에 따르면, 계몽주의 사상은 진보의 이념에 입각해 전통을 일종의 장애물로 취급했으며, 그들 사회에 현존하는 신념, 관행 및 제도를 '다른 더 좋은 것'으로 변화시켜야 한다는 생각을 조장했다. 또한 사회과학은 전통을 하나의 잉여부분으로 취급하면서 역사와 전통을 등한시하는 제한된 학문으로 전락했으며, 자유주의적 과학주의는 전통이 과학적 창의성에 장애가 되며 기계와 기술의 신발명은 전통과 아무런 상관이 없다고 생각하여 왔다. 그리고 이러한 계몽주의 사상에 영향을 받은 사회과학과 과학주의는 20세기 들어와 서구의 발전된 나라들을 중심으로, 이른바 경제발전과 제도의 합리화를 중심으로 한 근대화 이론을 내세우게 되면서, 반전통의 논리를 극대화하게 된다.<sup>11)</sup>

그러나 전통을 무시하거나 경시한 이런 근대성론은 결국 실패로 끝나게 되는데, 쉘즈는 그 극단적인 폐해를 제3세계의 모순 속에서 발견한다. 반전통적 근대화 이념은 서구자본주의 선진국에 의해 제3세계의 저개발국으로 파급되면서 새로운 형태의 식민화가 야기되었고 종속적 발

11) 쉘즈 이외에, 김문조도 전통에 대한 논의 부재 원인을 근대 학문의 출발과 연결시켜 논의한 바 있다. 김문조에 따르면, 계몽주의 정신 아래서 비약적 발전을 이룩하게 된 근대 인문사회과학에서는 진보와 개선이 약속되는 현재 이후의 시기가 일차적 관심대상이 되고 있을 뿐, 과거는 단지 하나의 잔여범주(residual category)로서의 지위만을 차지한다. 이와 병행해 특히 현대 사회과학에서는 현재적 요소나 변화만을 중시하는 물시제적 접근(atemporal approach)이 성행하여 전통의 역할이나 효과를 실제 이하로 크게 떨어뜨렸다. 김문조, 앞의 글, 54면.

전의 저발전 현상을 노정해왔다. 만일 합리성에 기초한 근대화가 성공적이었다면 "아시아, 아프리카 사회에 있어서 전통에 대한 애착심의 숲을 잘라버렸을 것이다." 그러나 그같은 합리화의 노력은 한계에 도달했고, 그 결과 사회의 혼란만을 초래하여 왔다. 쉴즈는 근대화의 노력도 결국 저개발국의 중속적 현상을 조장하게 되고 세계 공동체의 계층적 문제와 무질서를 자아내고 말았다고 지적하면서 전통에 기반을 두지 못한 근대의 실패를 지적한다.<sup>12)</sup>

이러한 쉴즈의 비판은 60년대 전후해 활발해진, 서구의 근대적 발전 모형을 비서구권에 대입시켜보며 서구식 근대 모형을 비판적으로 분석하는 학문적 경향에 잇닿아 있다.<sup>13)</sup> 예를 들어, 거스펠드는 인도를 중심으로 한 아시아와 아프리카의 사회문화적 특성과 변동을 다루면서, 비서구권에서 전통문화와 근대문화 사이의 다양한 관계 양상을 밝히고 있다. 그는 전통문화와 근대문화의 관계에 대한 오류로서, 전통문화를 획일적 규범이나 가치로 간주하는 오류, 전통은 새로운 문화와 갈등관계에 있으면서 마침내는 새문화에 의해 대체된다는 오류, 전통성과 근대성은 상호 맞서는 관계에서 대립하고 있다는 오류, 근대화는 전통을 퇴화시킨다는 오류 등을 지적한다. 그는 이러한 오류를 지적하는 과정에

12) 에드워드 쉴즈 저, 앞의 책, 373-417면.

13) 베버가 "왜 자본주의적 이해관계가 중국 혹은 인도에서는 자본주의를 발생시키지 못했는가"라고 문제 제기를 했지만, 그의 문제 제기는 동양권의 근대에 대한 근본적인 물음이 되지는 않았다. 베버는 자본주의적 이해관계 그 자체를 보편적인 현상으로 보며, 단지 왜 보편적인 이해관계가 서구에서만 '근대적 자본주의'로 발전하고, 다른 문명권에서는 그 발전이 이루어지지 않았는가에 관심이 있었기 때문이다. 그러나 동양문화에 대한 베버의 저술은 후대 학자들에게 많은 영향을 끼쳤던 바, 오오츠카, 「베버의 공동체 이론과 동양사회의 발전」(원제는 'Max Weber's View of Asian Society'로, *The Developing Economics*, Vol. IV No 3, September, 1966에 실렸고, 유석춘 편, 『막스 베버와 동양사회』, 나남, 1992에 번역되어 실려 있다.) 같은 논문이 그 예에 해당한다.

서, 전통문화의 다양성과 그 전통문화가 근대문화와 갖는, 갈등 관계에서 상보적 관계에 이르는 여러 관계들을 실증적으로 지적하며 강조하고 있다.<sup>14)</sup>

선구사회에서 근대성에 대한 비판이 제기되고 비서구사회에 대한 재인식이 이뤄지는 시점에서, 전통론은 새로운 단계에 접어들게 된다. 그 양상의 대략을 다음 두 가지로 나눠 살펴볼 수 있다.

### 1) 전통을 토대로 한 근대성과 민족 주체성

계몽주의적 근대성론이 전통을 계몽 대상 혹은 극복의 대상으로 삼았다면, 계몽주의적 근대성론에 반대하는 근대성론은 전통과의 관계 속에서 근대를 성찰하는 방향을 제시한다. 여기서는 전통이 단순히 산업화·합리화된 문명의 발전과 대립하는 것으로 간주되지 않고, 인간의 사회적 삶에서 없어서는 안 될 본질적 요소로 간주된다.

쉴즈는 근대와 전통 사이의 관계가 필연적으로 대체·갈등·배제의 관계에 있는 것은 아니라는 점을 강조한다. 근대와 전통이 배타적 관계가 아니라 상호통합적인 관계라는 관점을 밝히면서, 그는 자신의 전통론을 '실재적 전통substantive tradition' 또는 '전통성의 전통tradition of traditionality'이라는 용어로 표현한다. 그에게 있어 <<전통은 '인간 사상의 근원적 유형이며, 과거로부터 전수된 모든 성취와 지혜의 종합이며, 인간 문화의 기초이고 생활의 지침이 되는 것'을 뜻한다. 이러한 전통은 올바른 진보와 발전의 장애가 된다기보다 오히려 지침이 된다>> 전통은 다양하기 때문에 이들 전통간에 갈등도 파생한다. 그러나 전통간의 갈등이 계속되는 가운데 사회는 발전하고 새로운 전통도 형성되며 축적된다.

14) Joseph R. Gusfield, Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change, *The American Journal of Sociology*, 72-4, January 1967, pp.351-362.

쉴즈는 이 실제적 전통을 고정적인 불변의 것으로 보는 것이 아니라, 변화 속에서 유지되고 통합력을 지니게 되는 동적인 것으로 보았다. 그는 전통이 변하는 이유를 내재적 요인과 외부적 요인으로 나누어 설명하고 있다.<sup>15)</sup> 즉 전통 내부의 변화될 수 있는 잠재력과 전통의 저자인 인간의 창의력이 결합되면서 전통은 개선되고 변화된다. “전통 속에는 그것을 개선하여 변화시키고 싶은 충동을 일으키는 요소가 있다. 인간의 가장 강력한 사고 속에는 더 ‘참된’ 진실, 더 분명한 정확성과 일관성 그리고 인식되고 상상되는 것들을 알맞게 표현하고 싶은 끊임없는 노력이 내재한다.” 이런 변화하는 전통들은 혼합되고 첨가되며 흡인되고 용해되는 재혼합주의적 통합 과정을 거쳐나가게 된다.

쉴즈의 전통론이 갖는 또 다른 특징은, 전통론의 대상을 ‘전통사회 내재적 전통’에 한정시키지 않고 현대적 전통까지 포괄하는 관점을 열었다는 점이다. 쉴즈는, 초기 민속학에서처럼 전통사회 내재적 민속만을 전통의 대상으로 삼는다면, 전통이 한 종류의 사회에는 속하고 다른 종류의 사회에는 속하지 않는 듯이 보이게 하는 위험이 있다고 지적한다. 그의 전통관에 비추어보면, 전통론의 대상은 과거 시대에서 현재에 전해지는 모든 것이 될 것이고, 이때의 과거란 산업사회 이전의 전통사회 뿐 아니라, 산업사회 이후 현재까지의 시간대 모두를 아우른다. 즉 과거에 속하는 고유문화로서의 전통사회 내재적 전통(traditional culture)이 아니라, 과거로부터 현재까지 축적되어진 문화양식으로서 현재의 사회환경 속에서도 유지되고 있는 문화, 즉 현재에 속하는 고유문화로서의 문화적 전통(cultural tradition)을 의미한다.<sup>16)</sup> 그리고 이 문화적 전통은, 즉

15) 전통에 변화를 가하는 요인은 크게 전통 자체와 직결된 내적 요인(합리적 사고, 상상력, 반전통적 사상 등), 그리고 외부환경(타전통과의 접촉, 상황변화 등)으로부터 야기되는 외적 요인으로 나눌 수 있다. 에드워드 쉴즈, 앞의 책, 277-340면. 김문조, 앞의 글, 65-69면.

16) 임희섭, 「한국문화의 변화와 전망」, 『한국사회의 발전과 문화』, 나남, 1987, 231-232면.

은 전통traditum과 구별되는 살아 있는 전통tradition이다.<sup>17)</sup>

그런데 이 쉘즈의 전통관은 전통에 대한 설명적 도구로서 탁월하지만 <탈식민지의 전통 단절 현상>이나, <탈식민지 중심으로 제기되고 있는 전통의 회복 혹은 창조 경향>에 대해서는 논리적 근거가 되기 어렵다. 쉘즈는 전통 내재적 힘과 전통 계승자인 인간이 지닌 상상력과 창의력의 통합에 의해 전통의 변화가 일어난다고 했고, 외면적인 유사성이나 전수자의 동일성에 의한 연속성 등을 강조하였다. 그러나 이는 전통이 지속되고 있는 사회에서 그 지속의 내적 변화를 설명할 수 있을 뿐, 자본주의 체제에 강제로 편입되어 전통의 급격한 단절을 경험한 나라에서의 전통과 근대성의 관계에 대해서는 설명하지 못한다. 쉘즈의 전통에 대한 논의는, 전통문화 자체가 근대문화로 자연스럽게 계승 발전되어 온 서구유럽을 바탕으로 하고 있기 때문이다.<sup>18)</sup>

탈식민국인 한국에서, 1960년대는 근대에 대한 논의가 본격화된 시기 이면서 동시에 전통에 대한 논의가 본격화된 시기이다. 조동일은 그 대표적 논자이다. 조동일은 한국문학 연구자로서 구체적인 논의 대상을 한국문학에 국한시키고 있지만, 논의를 위해 설정한 개념적 틀은 한국문학에 국한되지 않는 포괄적 보편성을 지니고 있다. 그의 전통론은 탈식민국인 한국에서 민족 주체성과 근대성 문제를 함께 해결할 '거대' 담론으로 제시된다. 이외 70, 80년대에는 사회학이나 철학, 역사학의 제분

17) 에드워드 쉘즈, 앞의 책, 12-13면.

18) 정재걸에 따르면 전통문화의 계승 및 발전과 관련하여 세계는 크게 3가지 유형으로 대별된다. 유럽과 같이 전통문화 자체가 현대문화로 계승 발전되는 유형이 그 한가지요, 또 한 가지는 인도와 같이 오히려 전통문화가 문화의 주류를 형성하고 서구문화가 부분적으로 유입되고 있는 유형이다. 이런 범주에 포함되는 나라는 동남아시아 지역의 불교국가들과 서남아시아의 회교권국가들이 포함될 수 있다. 그리고 마지막 유형에는 전통문화와 서구문화가 갈등을 겪고 있는 우리 나라와 일본과 같은 나라들이 포함된다. 정재걸, 『학교교육과 전통문화교육』, 『전통과 현대』, 1998년 여름.

야에서 전통에 대한 원론적인 논의들이 다각도로 진행되었던 바,<sup>19)</sup> 여기서는 조동일과 임재해의 견해를 중심으로 살펴보기로 하겠다.

조동일의 논의에 따르면, 전통은 크게 네 층위에서 정의될 수 있다. 첫째, 전통 속에는 보편적 측면과 특수한 측면이 통일적으로 결합되어 있다. 여기서 보편적 측면이란 세계 문학에 공통적으로 발견되는 측면이고, 특수한 측면은 우리 문학에서만 발견되는 측면으로, 이 두 측면을 아우른 전체가 민족적 전통이 된다. 이를 이해하지 못할 때, 보편성만 들어서 민족적 전통이 부재한다고 선언하거나, 특수성만 들어 '한국적인 것'이 곧 민족적 전통이라는 그릇된 이해에 도달하게 된다. 둘째, 전통은 사회의 발전에 따라서 형성 변모되는 동시에 사회의 발전에 기여한다. 셋째, 전통은 긍정적인 계승과 부정적인 계승이라는 양면을 통해서 종합적 계승이 이뤄진다. 일반적으로 한 사회에서 다음 사회로 이행할 때 선행 사회내의 어떤 세력이 다음 사회 건설의 역군으로 자라나며, 그 세력과 관련된 문학의 전통은 긍정적으로 계승되며, 낡은 것을 지키려는 완고한 세력의 문학은 철저한 비판을 거쳐서 새로운 요구에 맞도록 부정적으로 계승된다. 이 두 가지 방향의 계승 중에서 둘 다 혹은 어느 쪽이 결여되면 계승과 반대인 퇴화가 일어난다. 그러나 퇴화는 단절과는 달라서, 계승될 수 있는 가능성을 내포하고 있다. 넷째, 전통은 현재로의 역사성과 주관적인 역사성을 종합한 미래로의 역사성을 바탕으

19) 사학계에서는, 고병익이 「전통의 의미」(『東亞史의 전통』, 일조각, 1976)에서, 변화하면서 지속되는 것, 지속되는 가운데 고유성을 유지하는 것이 전통이 될 수 있다고 했다. 철학계에서는 60, 70년대에 박종홍에 의해, '현실적 실천'으로서의 전통 계승에 대한 논의가 이루어졌다. 박종홍의 논의는 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법」(『박종홍 전집 I』, 민음사, 1998)과 「문화의 전승·섭취·창조」(『박종홍 전집 V』, 민음사, 1998) 참고. 사회학계에서는, 김문조가 「전통과 사회변동」(임희섭 편, 『한국사회의 발전과 문화』, 나남, 1987)에서, 전통의 의미, 전통의 수용과 효과, 전통변화의 제요인, 동양전통에 관한 편견 등을 두루 논의했다.

로 논의된다. 현재로의 역사성이란 전통이 어떻게 현재를 형성하는 과정으로 발전해 왔으며 미래를 창조할 잠재적인 가능성을 품고 있느냐에 대한 객관적 측면이고, 주관적인 역사성이란 적극적인 실천을 통해서 현재에서 미래로 잠재적인 가능성을 실현해나갈 측면이다.<sup>20)</sup> 이 넷째 요인에서 그는 전통 계승을 위한 역사의식과 실천적 노력을 강조하고 있는 셈이다.

이러한 조동일의 개념들은 쉴즈의 것에 비해, 탈식민국인 한국의 현실에 적합한 것으로 보인다. 탈식민국에서는 서구의 근대화 모형이 보편적 기준처럼 소개되고 영향을 끼치며, 서구 영향의 속도에 비례해 전통의 단절이 이뤄지곤 한다는 견해가 널리 퍼져 있다. 그런데 조동일은 탈식민국의 현실에서 민족적 전통을 파악하기 위해서는 보편적 측면과 함께 특수적 측면이 함께 고려되어야 함을 지적하고, 단절과 퇴화를 구별함으로써 민족 전통의 단절이 아니라 퇴화를 문제의 근원으로 부각시키는 한편, 역사의식을 바탕으로 전통 계승이 이뤄져야 한다는 역사적 당위성을 강조함으로써 탈식민국에서의 전통 논의와 관련된 논점들을 설득력 있게 이끌어내고 있다.

또한 민족적 근대문학을 이루기 위해서는 중세 평민문학의 전통을 긍정적으로 계승하는 한편 식민지적 근대문학의 전통을 부정적으로 계승해야 한다고 함으로써, 근대와 전통의 다각적 관계를 효과적으로 시사하고 있다. 그의 논의에서 전통의 논의 대상은 중세 전통사회의 전통뿐 아니라 식민지적 근대 시기의 전통도 포괄되며, 전통사회의 전통과 근대 시기의 전통은 긍정적인 혹은 부정적인 계승의 대상이 됨으로써 역사적 전개과정 속에 동시에 포괄된다. 이렇게 전통 논의의 대상에 근대 시기의 전통도 포괄하는 것은 당연하면서도 도외시되어온 것인 바, 90년대에 들어서조차 '전통사회 내재적 전통'만을 전통 논의의 대상으로

20) 조동일, 「전통의 퇴화와 계승의 방향」, 『창작과 비평』 3, 1966 여름, 357-359면.

삼는 경향이 만연하고 있음을 생각할 때<sup>21)</sup> 그 선구적 타당성이 인정된다. 또한 전통의 대상을 피지배문화 전통뿐 아니라 지배문화 전통으로도 확대해, 전통 논의의 일반화가 가능한 토대를 열었다. 조동일은 전통을 민족 주체성과 근대성을 연결시키는 궁극적인 개념으로 정립해가고 있는 것이다.

《민족 주체성의 확인을 바탕으로 '한국에서의 근대성' 문제를 탐구해 가는》 그의 입장은 이후 한국문학사의 기술을 통해 구체화되며, '창조학'으로서의 국학에 대한 논의로 이어진다. 그는 국학의 전통에 입각해 보편적 타당성을 지니고 있는, 세계적으로 인정받을 수 있는 거대 이론의 수립을 계획하고 있는 것이다. 거대 이론 수립을 향한 그의 학문적 여정을 상론하는 것은, 이 글의 주제에서 벗어나는 것이고, 필자의 능력에도 부치는 일이다. 다만, 전통에 대한 개념 논의와 관련해, 그가 역사의식을 특별히 강조했다는 점은 지적할 필요가 있다. 그는 "전통의 문제는 근본적으로 역사를 어떻게 창조해나갈 것인가 하는 문제와 직결되며 사회참여의 문제와 일치한다"<sup>22)</sup>라고 했다. 과거 전통에 대한 인식과 미래 전통의 전망을 위해 역사철학을 갖추어야 한다는 그의 명제는, 전통론을 거대이론과 연결시키는 그의 일관된 입장을 반영한다고 할 수 있다.<sup>23)</sup>

21) 복거일은, 우리는 한문화권 전통과 서양적 전통, 전통사회적 전통과 도시화 사회의 전통 속에 동시에 존재하는데, 전통에 관한 논의에서는 한문화권 전통이나 전통사회적 전통만을 논의 대상으로 하고 있다고 그 한계를 지적했다. 복거일, 앞의 글, 10-22면.

22) 조동일, 앞의 글, 379면.

23) 국학을 바탕으로 한 '거대 이론' 창출에 관한 조동일의 논의는 「수입학에서 창조학까지의 전환과정」(조동일, 『인문학문의 사명』, 서울대학교 출판부, 1997)에서 다루어져 있다. 이진우는 조동일의 거대 이론 창출 논의가, 헤겔의 보편사적 성향을 동양의 관점에서 뒤집으려는 시도에 불과하다고 논평한 바 있다. 이진우, 「세계 체제의 도전과 한국 사상의 변형」, 『한국 인문학의 서양 콤플렉스』, 민음사, 1999.

한편 민속학자 임재해가 제기하는 전통론은<sup>24)</sup> '실재적 전통' 혹은 '초월적 전통'관에 근거한다는 점에서 쉘즈의 논의와 통하면서, '전통사회 내재적 전통'의 현재적 가치를 특별히 부각시키고 있다는 점에서<sup>25)</sup> 조동일과 다른 경향을 보여준다. 그는 한국사회가 전통의 계승이나 보존의 여지가 없을 정도로 전통의 단절이 심화되어 있다고 보고, 그 전통을 도시화의 현실 문맥에 맞게 가변적으로 전승해야 한다는 문제의식에서 전통에 대한 논의를 편다. 그는 도시화·산업화 사회에서 전통을 창조적으로 계승하기 위해서는 '자유롭고 평등한 민중의 삶을 보장하며, 부당한 속박으로부터 해방을 성취시켜 주는 전통'의 발견과 개발이 중요하다고 지적하면서, 귀족적 전통과 대비되는 **민중적 전통**이야말로 참 전통이라고 본다. 전통의 계승 및 재창조를 논하는 거점은 조동일과 같으나, 전통의 대상 설정에 있어서는 조동일과 달리 전통사회 내재적 전통 및 민중에 의해 계승된 전통으로 그 대상을 한정하고 있는 것이다.

그에 따르면 전통에 대해서 보수성, 규범성, 권위성, 전근대성, 봉건성, 강제성, 불변성 등 부정적인 관념이 뒤따르는 것은 체제유지의 성격을 지닌 귀족적 전통에 근거한 것이다. 반면 민중적 전통은 탈춤·민요·놀이 등의 민속들을 통해 확인된 바와 같이 진보적이며 역동적이고 생산적일 뿐만 아니라, 인간의 본성과 자유로운 삶을 존중한다. 또한 귀족 중심의 전통사회가 봉건사회라면, 민중 중심의 전통사회는 우리가 지향하는 공동체사회이다. 물론 그는 계승할 만한 귀족적 전통을 '고전 classic'이라고 하면서 포용 가능성을 고려했지만, 전통은 모름지기 적응

24) 임재해, 앞의 글, 29-30면.

25) 임재해의 이러한 경향은, 인류학 분야의 연구 경향과도 상통한다. 인류학 분야에서는 1970년대부터 도시화한 환경 내에서 일어나는 생활양식의 변모가 전통을 약화시키는 방향으로 나아가는지, 아니면 전통을 현대적 장치로 확대시키는 방향으로 나아가는지의 문제의식에서 출발한 연구가 진척되어 왔다. 조혜정, 「유교적 전통부활운동과 사회변동」, 『연세사회학』 10·11합본호, 1990, 157-163면.

적 변용이 가능한 민중적 관행이라고 하면서 민중 중심의 전통관을 견지했다.

그는 이른바 민중문화 속에 민족정신이 깃들여 있고, 그 민족정신을 발견해서 재창조해나갈 때 민족 주체성에 입각한 도시화, 산업화, 근대화가 가능하다고 본다. 그래서 그는 민중문화 속의 여러 공동체 문화들을 추출해내고, 도시화·지방화·세계화 시대에 맞게 현대화될 수 있는 다양한 가능성들을 제시한다. 이렇게 그는 전통에 기반한 민중 중심의 민족 주체성을 통해 근대성의 정립을 모색하는 한편, 민중 중심의 민족문화가 단절된 원인을 서구 중심의 근대화 논리에서 찾고 있다는 점에서, 탈식민국에서의 민족 주체성이 지니는 근대성 문제를 드러낸다.

## 2) 서구 근대성과 동양 전통의 상호반조

전통을 경시한 근대성의 폐해를 지적하면서 전통의 연속선상에서 근대성을 탐구하거나, 탈식민국에서처럼 민족 주체성을 근대성의 중심에서 살려내는 위의 논의들은 1960년대 전후한 시점에서 불기 시작한 서구 근대성에 대한 회의와 맞물려 있다. 그러나 1980, 90년대 다시 부상한 전통 논의, 특히 동양 전통에 대한 새로운 조명은, 60년대와 다른 사회 문화적 자장권 속에서 제기되고 있기에 구별할 필요가 있다》

이 흐름은 거시적으로 동구 사회주의의 몰락이라는 세계사적 전환과 그에 의해 야기된 이념에 대한 회의 및 서구 중심의 근대화 논의에 대한 회의와 연결되어 있다. 동구권과 소련의 몰락으로 자유주의와 자본주의의 승리는 분명해졌고, 전지구적 자본주의라는 세계체제는 시간과 공간을 빠른 속도로 동질화하고 있다. 그렇다면 ‘지구와 인간의 완전한 서양화’라는 이 경향은, 서구 근대적 합리성의 승리를 증거하는가.

포스트모더니즘은 서구식 근대가 위기에 처해있다고 진단하면서, 서구 합리화의 패러다임에 의해 배제되었던 다양한 합리성의 모델을 복원

하려고 시도한다. 자연의 파괴, 생태계의 위기, 핵전쟁의 위험 등으로 표출되는 현대 기술 문명의 부정적 효과가 서구 합리주의의 내재적 모 순에 기인한다는 전제에서, 포스트모더니즘은 서양 중심주의를 포기한 다. 포스트모더니즘은 서구 중심주의가 독선적 확실성을 강조하고, 독단 적 과학주의를 추구해왔으며, 획일적인 목적론적 인류 역사관을 조장해 왔다고 비판한다. 이러한 비판을 토대로, 포스트모더니즘은 인간의 역사 와 문화와 경험의 다양한 양상에 대해 관용적인 다원주의를 주창한다. 이 다원주의를 바탕으로 포스트모더니즘은, 근대에 배제되어 왔던 (동 양전통, 여성, 제3세계 등 이른바 <근대의 타자들에 대한 논의>를 열어간 다.

이에 따라 서구에서뿐만 아니라<sup>26)</sup> 동양에서도 동양의 전통적 사상에 대한 재인식이 활발하게 진행되고 있다. 이제, 자연은 인간과 대립하는 물질세계로 객관화되는 대신 인간과 유기적 관계를 맺는 것으로 파악되 고, 인간이 자연에 대립하는 확고부동한 실체로 파악되는 대신 '세계에 대해 열려 있는 존재'로 이해된다. 위기에 직면한 서구의 유아론적·기 계적 세계관을 대체할 문명론적 대안으로 동양의 자연친화적·생태주의 적 세계관이 내세워진다.<sup>27)</sup>

동양에 대한 관심, 특히 동양의 전통 사상에 대한 관심은 이러한 포

26) 미국 오하이오주 켄트 주립대학교 철학과의 교수로 재직하고 있는 이광세는 『동양과 서양, 두 지형선의 융합』(길, 1998)에서, 동양 철학에 대한 서양의 연구 경향을 구체적으로 논의하고 있다.

27) 최근 번역되어 출판된 『동양과 서양, 그리고 미학』(장파 지음, 유중하 외 역, 푸른숲, 1999), 『일곱 주제로 만나는 동서비교철학』(천웨이평 지음, 고재욱 외 역, 예문서원, 1999)을 통해 동서 철학 혹은 미학의 비교론적 연구 경향을 참고할 수 있다. 1999년 11월 6일 중앙대에서 열린 비평이론학회의 학술대회에서는 '이론의 동양과 서양: 자연, 인간, 공동체'라는 주제하에, 「도와 로고스」(이승환), 「동양과 서양 사상에서의 인간의 몸」(유초하), 「동양과 서양의 생태주의」(김옥동), 「무릉도원과 유토피아」(정재서) 등이 발표되었다.

스트모더니즘의 경향에 의해서뿐 아니라, 동양 제국의 경제 성장 요인에 대한 관심에 의해서도 촉발되었다. 그중에서 근래 주목받는 것이 문화적 요인, 특히 유교문화의 요인이다. 이는 동아시아 지역의 경제성장 과도 연결되어 이른바 유교문화(권)에 대한 논의로 나타난다. 1980년대 후반에 들어 서양의 후기 산업사회에 만연하기 시작한 포스트모더니즘 의 기류를 타고 서양의 유교관은 급변했다. 즉 이전에는 정체성과 전근 대의 상징으로 매도되던 유교가 이제는 정반대로 예찬의 대상으로 돌변 하게 된 것이다. 가족주의와 연고주의, 관료의 주도적 역할과 같은 유교 적 유산들이 동아시아 국가들의 급속한 경제발전을 가능케 했다는 이른 바 '유교자본주의론'의 등장 이 그것이다.<sup>28)</sup> 베버가 서양 합리주의의 특 성을 부각시키기 위해 비교한 유교의 합리주의가 포스트모던 이성의 방 향을 제시하고 있는 것이다.<sup>29)</sup>

1997년 창간된 『전통과 현대』의 창간사는, 한국에서 새롭게 불고 있는 전통 논의의 대체적인 윤곽을 보여준다. 창간사에 따르면, 지금까지 전통을 찾고 복원하고자 하는 노력은 '경복궁과 조선조가 상징하는 '정 통' 또는 '주류' 문화보다는 '민중적'이고 '토속적'인 문화 형태에 집중되 어 왔다. 즉, 탈춤, 마당극, 풍물놀이, 판소리, 굿 등과 같이 '계급적·정 치적으로 올바른politically correct' 전통만 선별적으로 계승·발전시키고 자 노력해왔다. 또 다른 한편으로는 전통에 대한 연구도 전통사회가 자 본주의나 민주주의와 같은 제도와 사상을 자생적으로 배태하고 있었다

28) 유교를 새로 오는 시대에 맞는 대안적 철학으로 부각시키려는 움직임을 주도하는 대표적 학자로 하버드 대학의 튜 웨이밍Tu Wei-ming을 들 수 있다. 튜 웨이밍은 『오늘날의 유교 윤리』라는 책에서 유교사상의 핵심적 가치를 재규정하고, 특히 배움에 대한 존중사상과 자아로부터 세계에까지 무리없이 연결되는 “수신제가치국평천하”적 자아관, 즉 집단주의와 개인주의가 조화롭게 녹아있는 삼강오륜의 재해석을 시도하고 있다. 조혜정, 앞의 글, 152면.

29) 이진우, 앞의 글, 155면.

는 식의 '맹아론'을 정립시키는 데 집중되어 왔다."<sup>30)</sup> 그런데 이런 노력은, 창간사에 따르면, "전통을 그 자체로 평가하기보다는 서구의 특정 이론이나 이념, 사관에 입각해서 바라보고자 하는 데서 비롯된 것이다. 즉, 전통이 그나마 긍정될 수 있는 것은 맑스주의 계급사관이나 진보사관, 자본주의와 자유주의적인 척도에 부합되는 부분에 한해서였다." 그렇다면 이러한 전통 인식을 새롭게 전환하기 위해서는 어떠해야 하는가. 창간사에 따르면, 동양과 서양, 전통과 현대에 대한 심도 깊은 이해를 도모해야 하며, 모든 평가와 가치판단은 동서고금을 대한 이해를 바탕으로 한 철저한 분석에 근거해야 한다. 그 구체적인 시작은 어떠한 것인가. 이 잡지의 창간 특집이 '유교와 21세기 한국'이라는 주제 하에 8편의 논문을 모아놓았다는 데서 그 지향의 대강을 짐작할 수 있다.

이승환은 이러한 입장에서 전통 논의를 선도하고 있다. 이승환은 자본주의와 민주주의라는 현대적인 맥락에서 전통 사상을 창조적으로 복원하기 위해서는, 동양과 서양, 전통과 현대를 '본질적 합리성'<sup>31)</sup>에 입각해 재인식하는 작업이 필요하다고 본다. 이러한 입장은 『유가사상의 사회철학적 재조명』<sup>32)</sup>에서 일관되게 견지되어오는 바, 그는 '자유주의가 추구하는 권리 존중의 윤리관과 전통적으로 간직해온 유가적인 덕 중심의 윤리관의 장점만을 취합하는 제3의 해결책을 도모해가려 한다.

이 제3의 새로운 가치관에 대한 모색은 진행중이다. 이러한 모색은 좁게는 탈식민국인 한국에서의 민족 주체성에 대한 새로운 지평을 열어

30) 「창간사-이 시대가 요구하는 새로운 담론의 정립을 위해서」, 『전통과 현대』, 1997년 여름, 16-17면.

31) "근대성의 비판자로서의 전통은 이미 지나가 버린 과거의 역사적 사실 그 대로를 의미하는 것이 아니다. 이때의 전통은 이미 '본질적 합리성'에 의하여 철저히 비판받고 검증의 과정을 거쳐 되살아남은 '가치의 결정체'를 의미한다." 이승환, 「누가 감히 '전통'을 욕되게 하는가?」, 『전통과 현대』, 1997년 여름, 195면.

32) 이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학교출판부, 1998.

갈 것이다. 한편 이러한 모색이 서구 중심의 근대성에 대한 비판이라는 세계사적 조류 속에서 제기되었다는 점에서 볼 때, 세계를 구성하는 다원적 문화에 기초한 '진정한 합리성'의 창출이라는 또 다른 지층을 형성해나갈 것이다.

### 3. 근대와 탈근대의 이데올로기적 선택, '창조된 전통'

앞서 지적한, 근대성 비판으로서의 '초월적 전통'론은 대체로 '거대 이론'을 겨냥해나간다. 전통을 토대로 한 근대성을 문제 삼고 있는 쉘즈의 논의나, 탈식민국에서의 민족 주체성이라는 문제를 전통론으로 체계화한 조동일의 논의, 서구 합리성에 대한 대안으로 제시되는 동양 전통에 대한 논의 등은 서구 중심의 근대성에 버금가는 '커다란 이야기' 만들기에 치중하는 경향이 있다. 그러나 '거대 이론'을 겨냥하는 이러한 전통론은 구체적이고 국지적인 현실의 전통 논의 《과 역사 현실 내에서 이데올로기적 선택으로 제기되는 전통론의 양상》 포괄하기 어렵다는 문제가 있다.

반면 '창조된 전통'론에서 전통은 과거에 뿌리를 둔 문화적 고유성이란 측면에서 정의되는 것이 아니라, 현재에 의해 상징적으로 구성된 것으로서 이해된다. 여기서 전통은 선택적·해석적 구성으로 여겨지며, 현재의 재측면과 과거에 대한 해석 사이의 연관성에 대한 사회적·상징적 창조로 이해된다. 즉 전통의 구체적 내용이 시대나 상황의 변화에 따라 끊임없이 변경, 조정, 재창조될 수 있다는 구성성constitutive character 개념을 강조하는 것이다. 따라서 이 전통론에서는 전통의 연속성이 부분적으로만 인정되며, 전통과 이데올로기의 관계가 보다 중요하게 논의된다.<sup>33)</sup> 즉 전통의 지속성과 연속성을 부정하면서,<sup>34)</sup> 전통은 현

33) 바우만에 따르면, "전통을 연구하는 학자들은 전통이 과거로부터 뿌리한 문

대사회에서 헤게모니적인 이용물이 되는 자원이라는 입장에서 전통을 정의하는 것이다. 이러한 경향에 대한 원론적인 논의를 윌리엄즈와 흄스보옴의 연구에서 찾을 수 있다.

레이몬드 윌리엄즈는 헤게모니의 관점에서 전통을 재정의한다. 그는 전통을 과거의 잔재가 아니라 현재의 시점에서 활동중인 문화적 힘, 즉 헤게모니를 행사하는 능동적 과정으로 보아야 한다고 말한다. 그에 따르면 전통은 과거에 대한 특유한 이미지가 현재의 특정상황과 사회적 구조와의 관계를 통하여 만들어진다. 그래서 그는 우리가 보아야 할 것은 전통 그 자체가 아니라 ‘선별적 전통’the selective tradition’이라고 제시한다. 전통은 당대의 사회적·문화적인 조직의 한 측면으로서 과거에 대해 이뤄진 한 해석이며, 특정 계급의 지배에 봉사하며 현재를 정당화한다. 즉《전통은 의도적 선별성을 지닌 연결 과정으로서 당대의 질서에 역사적·문화적 정당성을 부여하는 것이다.》 윌리엄즈의 논의에 따르면 전통은 한 사회안에서 인간의 능동적 실천에 의해 변화 발전하면서 때로 대안적 문화로서 소외된 집단을 통합시키는 기능을 하기도 하며, 제도를 통해 지배문화로 편입되는 과정에 놓여 있기도 한다.<sup>36)</sup>

영국의 역사학자 흄스보옴이 제기한 ‘창조된 전통’invented tradition’의 개념은 윌리엄즈의 견해보다 구체적이고, 광범위하다.<sup>37)</sup> 흄스보옴은 전

화적 유산이란 관점 대신에 전통이란 현재에 상징적으로 구성된 것이라는 인식을” 하기에 이르렀다. Richard Bauman, *Folklore*, Richard Bauman(ed), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, New York: Oxford University Press, 1992, p.31. pp.30-33.

- 34) 윌리엄즈에 따르면, 과거와 현재의 연결은 ‘예정된 연속성’에 지나지 않는다.
- 35) 레이몬드 윌리엄즈(1977), *Marxism and Literature*, 이일환 역(1982), 『이념과 문학』, 문학과지성사, 145-151면.
- 36) 전통에 대한 윌리엄즈의 견해가, 윌리엄즈의 문화이론 전반에서 어떠한 의미가 있는지에 대해서는 김영희의 『비평의 객관성과 실천적 지평』(창작과 비평사, 1993. 215-236면) 참고.

통과 관습을 분명하게 구별한다. 관습이나 습관, 인습이 의식되지 않은 채 전해져 내려오는 것이라면, 전통은 근대 국가에서 지배 계급이나 지식인들에 의해 의식된 것이다. '전통의 창조'나 '날조'나 할 때의 전통은 역사적으로 보편적으로 보이는 현상과는 구별되는 것이다. 창조된 전통은 이데올로기적이다. 창조된 전통은 관습이나 일상적인 생활 및 인습과는 달리 의례적·상징적으로 중요한 기능을 하며 현실을 정당화시키는 이념적인 역할을 수행하고 있다.

홈스보움이 전통의 창조에 대해 논의할 때, 그 전통의 대상은 전통사회의 그 어떤 유물 일반이 아니다. 식민중주국이 식민지를 통치하기 위한 정책과 의례, 식민지 정복이라는 정통성을 확보하기 위해 식민중주국 안에서 일어난 공공적인 기념비의 대량생산, 전통적인 질서를 근대화시키면서 국가의 명령에 대한 복종과 충성을 유발시키기 위해 고안된 정책과 의례 일반이 전통 논의의 대상이 된다. 창조된 전통이란 본질적으로 반복에 의해 과거와의 관련성이 특징으로 나타나는 형식화와 의례화의 과정이다. 전통의 창조로 인하여 “반(半) 허구성 또는 조작이 이루어지고 역사적인 연속성을 초월하여 과거가 새로이 만들어졌으며 심지어 역사적인 연속성조차 새로이 만들어졌다.”

홈스보움은, 모든 전통이 창조되었다고 생각하지는 않았다. 그는 “진정한 의미의 전통들의 영향력과 적응력을 ‘전통의 창조’와 혼동해서는 안 된다. 기존의 방식이 존재하는 한, 전통들을 재생시키거나 새로이 창조할 필요가 없기 때문이다.”라고 분명하게 밝히고 있다. 즉 그는 스스로의 불변성을 유지하고 있는 진정한 전통을 인정하되, 구체적 현실에서 인식되고 논의되고 부상하는 전통들은 대부분 새롭게 발견되고 만들어지는 전통들임을 강조하고 있는 것이다.<sup>38)</sup>

37) 이하 홈스보움의 견해는, 홈스보움·량거 편, *The Invention of Tradition*, Cambridge Univ. Press, 1983. 최석영 역, 『전통의 날조와 창조』, 서경문화사, 1995, pp.37-53 참조.

한국에서 1970, 80년대 마당극 운동이 내세웠던 전통의 창조적 계승이라는 논의는 이 맥락의 대표적인 예가 된다. 마당극 운동가들은 전통 사회 내재적 전통인 탈춤 등의 민속예술에서 민중 정신과 연극 표현 방식을 '창조적'으로 계승해 마당극을 지속적으로 공연해왔다. 이들이 그 운동을 시작하던 1960년대 후반에 탈춤 등의 민속예술은 일체의 식민지 정책과 산업화의 과정에 의해 이미 단절된 전통이 되어 있었다. 연속성에 의해 전통을 정의한다면, 탈춤 등의 민속예술은 1970, 80년대의 전통이 될 수 없었다. 그러나 마당극 운동가들은 1970년대에 박정희의 유신 정권을 비판하기 위하여 탈춤을 전통으로서 되찾았고, 그 전통의 창조적 계승을 자임했다. 이들은 그 단절된 전통의 역사적 의미를 재발견함으로써 '창조적'으로 전통을 구성해낸 것이다.

전통 논의가 현재에 의해 재구성되는 것임은, 무속에 관한 정부당국의 정책에 나타난 양면성을 통해서도 단적으로 확인할 수 있다. 무속을

- 38) 한편 홈스보움과 윌리엄스는 이 창조된 전통이 근대의 이데올로기적 선택이기 때문에 지니는 근본적인 한계를 지적하고 있다. 홈스보움은 창조된 전통의 영향력이 광범위하거나 절대적인 것이 아님을 지적함으로써, 현대사회에서 전통 창조가 갖는, 강력하면서 불안한 위상을 밝히고 있다. 그의 관찰에 따르면, 창조된 전통은 기존의 전통과 관습이 세속적으로 쇠퇴함으로써 생긴 좁은 공간 이상을 채우지 못한다. 현대사회에서는, 인간 행동의 모형 또는 전례로서 과거가 지니는 의미가 축소되고 있으며, 개인적인 생활의 확대에 따른 개별 문화의 영향력이 점차 확대되고 있다. 또한 윌리엄스는 창조된 전통은 강력한 과정이지만, 또한 취약점을 동시에 지니고 있다고 했다. 선별적 전통은 직접 체험되는 많은 실제적 연속체들-가족, 신분, 제도, 언어 등-과 결속되어 있기 때문에 그 효과가 강력하지만, 전통의 창조가 충분히 설득력을 갖지 못하면 단순히 잔여적이거나 주변적인 것에 그치고 말 수 있다. 또한 선별적 전통은 능동적이고 선별적인 연관 관계를 빚어내고, 원하지 않는 것은 '묵은 것' 또는 '과거 지향적인 것'이라는 이유로 저버리며, 통합할 수 없는 것은 '전례가 없는' 또는 '이질적인' 것이라는 이유로 공격할 수 있는 위력이 있지만, 많은 대안적인 또는 반대적인 실제적 연속체들의 효력은 여전히 있다. 선별적 해석은 당대의 제약과 항상 결속되어 있는 것이다.

신앙대상으로 간주할 때는 미신으로 정의하고 타파의 대상으로 삼는 반면 무속의 예술적 측면(무가, 춤, 의례)은 보존되고 장려할 만한 전통으로 간주하고 있다. 따라서 무당이 병곳을 의뢰받고 곳을 하면 흑세무민하는 행위가 되고, 같은 곳을 TV나 외국의 무대에서 공연하면 애국적 행위가 되는 것이다. 또한 <1990년대 말인 현재 학계와 문화계 전반에 불고 있는 전통에 대한 무성한 논의와 연구들>역시, 현시점에서 전통의 실체와 의미 및 가치 등을 재발견하려는 시도이며, 그 발견에 의해 현재의 전통을 세우려는 시도들이다.

전통의 창조는 학문적, 문화운동적 입장에서만 제기되는 것이 아니라, 상업적, 국수주의적, 복고주의적 입장에서도 제기될 수 있다. 정부당국도 전통을 발명한다. 과거의 관행과 매우 희박한 유사점이 있는 새로운 행위를 제정하고 이 행위가 과거로부터 전해져 내려오는 것이라고 주장함으로써 일반인들에게 어떤 특정의 프로그램을 설치하거나 아니면 그들의 정당성을 고양하기 위한 의도로 사용한다. 전통문화를 상업적으로 이용해 부를 축적하거나 자기 선전의 수단으로 삼는 행위, 관 주도로 이루어지는 향토문화제 및 민속경연대회 등이 그 예이다.<sup>39)</sup>

이러한 창조된 전통론은, 현대화와 서양화 과정에서 드러난 사회적·문화적 지층의 엇갈림을 분석하고 있을 뿐 체계적 이론을 구축하려 들지 않는다는 점에서, 근대성 비판을 전통과의 관계에서 체계화하려는 초월적 전통론과 구별된다. 이 전통론에서 전통은 객관적인·보편적인 실체가 아니라 주관적인 관점으로서, 헤게모니의 변화에 따라 유동한다. 전통은 근대성의 실현 과정에 구체적으로 관여하는, 국지적이고 개별적

39) 이상의 논의는 창조된 전통이라는 개념에 따라 한국문화를 분석한 다음 논문들에서 다루었다. 김성례, 「무속전통의 담론분석: 해체와 전망」, 『한국문화인류학』 22집, 한국문화인류학회, 1990. 김광익, 「정치적 담론기체로서의 민중문화운동: 사회극으로서의 마당극」, 『한국문화인류학』 21집, 한국문화인류학회, 1989. 로저 L. 자넬리, 임돈희, 「전통의 새로운 개념: 전통의 구성」, 『비교민속학』 11집, 비교민속학회, 1994.

인 활동이 되는 것이다.

이러한 국지적이고 개별적인 것들의 상호 교류 및 상호 갈등에 대한 관심은, 포스트모더니즘의 경향과 잇닿아 있다. 거대이론과 관련된 신념의 위기 및 사회적 현실을 재현하는 방법들의 위기에 의해 지배되는 포스트모던한 현대사회에서, 스스로의 언어와 규칙으로 정당화된 이론적 모델의 창출보다는 사회적 세계를 파편화된 상태 그대로 탐구해야 할 필요성이 제기된다. 포스트모더니즘은 보편적 기준에 명시적으로 호소함으로써 스스로 정통성을 추구하는 근대적 지식의 과학적 성격에 의문을 던졌고, 연구자들의 역할과 권위를 문제시했다.<sup>40)</sup> 또한 이 창조된 전통론은, 전통을 현실에서의 구체적인 행위로서 이해한다는 점에서, 구조 대신 행위를 강조하는 학문적 경향과 잇닿아 있다.<sup>41)</sup> 사회구조와 문화의 연속성에 대한 강조에서 이 사회구조와 문화가 개인들의 매일매일 선택에 의하여 어떻게 재생산되거나 변화하는가로 그 관심이 변화해온 것이다. 민속학계에서 현장론적 연구방법론에 대한 강력한 지지가 일어난 것이나,<sup>42)</sup> 민속의 전통성보다 민속의 개별성 및 창조성 등을 강조하게 된 것 등은 이러한 상황을 반영한다.

40) 폰타나, 「포스트 모던 시대의 민족학적 경향들」, 데이비드 R. 디킨스·안드레아 폰타나 편, 김시완 역, 『포스트모더니즘과 사회논쟁』, 현대미학사, 1996, pp.305-330.

41) 인류학 쪽의 기능주의functionalism, 사회학 쪽의 역할 수행role-playing, 언어학 쪽의 능력과 수행competence-performance, 문학사회학과 수용미학의 발전 등은, 구조보다 역할을 강조하는 학문적 경향을 보여준다. 조동일, 『인물전설의 의미와 기능』, 영남대학교 민족문화연구소, 1979, 14면.

42) 민속학의 현장론적 방법에 대해서는 다음의 글을 참고. 임재해, 「현장론적 방법」, 성병희·임재해 편저, 『한국민속학의 과제와 방법』, 정음사, 1986.

### III. 한국근현대연극사의 전통 담론 연구 방향

필자는 이상에서, 전통에 대한 개념은 초역사적으로 존재하는 것이 아니라, 역사와 지역의 문화적 변화, 시공간의 경제적·정치적 변화, 문화 현상에 대한 개념적·학술적 논의에 따라 달라져 왔다는 것을 논의했다. 즉 전통에 관한 언설들은 <<가치중립적이고 일관적이기보다>> 당시의 정치·경제적인 요소 및 다른 담론들과의 상호관련 속에서 형성되어 가는 <<역사적 성격을 지닌다.>> 전통은 담론으로서 존재하는 것이다.

전통론을 담론으로 본다는 것은 전통이라는 용어가 하나의 객관적·과학적 개념concept이기 보다는 여러 개의 통념들notions일 수 있다는 가정을 전제한다. 푸코의 경우에 담론은 수학이나 물리학 등의 엄밀과학에서 사용되는 언어가 아닌 그 중간에 위치하고 있는 언어들, 즉 정신 병리학, 임상의학, 일반 문법, 법의학, 형법학, 정신분석학 등 푸코가 '과학들과 대비적인 의미에서 지식들'이라고 부르는 언어구성체들을 가리킬 때 사용된다. 다이안 맥도넬은 푸코가 말한 담론 정의에서 '과학들과 대비적인 의미'라는 부분을 받아들이면서, 담론을 헤게모니의 장이라는 넓은 국면에서 벌어지는 '의미의 언어적 또는 비언어적 구성'으로 정의하고자 했다. 맥도넬은 개념이 과학의 의미단위로 사용되는 반면, 통념은 하나의 이데올로기적 의미단위로 사용되어진다고 했다.<sup>43)</sup>

이런 맥락에서 볼 때, 전통론을 담론으로 보는 시각은, 앞서 지적한 '창조된 전통'론의 전통 개념과 잇닿아 있다. '창조된 전통'론에서는 각 시기의 이데올로기적 선택으로서 전개되는, 전통의 국지적·개별적 역사화 현상을 강조하면서, 전통 되살리기가 구체적으로 어떻게 진행되는지를 살피고 있다. 그런데, 이 '창조된 전통'론에서는, 각 역사적 시기마다 혹은 각 문화권마다에서 제기된 전통론 자체의 이데올로기성에 대해

43) 다이안 맥도넬, 임상훈 역, 『담론이란 무엇인가』, 한울, 1992, pp.12-14, p.17.

서는 논의하지 않고 있다. 담론으로서 전통론을 살핀다는 것은, '창조된 전통'론까지도 전통론의 한 담론으로 보면서, 전통론에 접근하는 것을 의미한다.

한국근현대연극사의 전통 담론 연구는, 한국연극사 혹은 한국희곡사에서 전개된 전통론에서 전제되는 전통의 대상, 전통론을 전개하는 주체의 위치, 정치·사회·문화·문학계의 전통 논의나 전통과 관련된 인접 논의들과의 관련성, 각 전통론이 제기된 현실의 물질 특성 등을 밝히는 데로 나아가게 된다.<sup>44)</sup> 《전통 담론의 연구는 구체적인 역사과정에서 특정 사회 구성원들이 전통을 어떻게 해석하고 정의하는가를, 담론을 구성하는 요소들의 상관관계 속에서 살펴보는 것이다》

한국근현대연극사의 전통 담론 대상은, 전통 연극이나 연극적 전통, 혹은 연극적 재해석이 가능한 전통문화와 관련된 세계이다. 이 세계에 대한 규정은, 앞서 논의한 일반적인 전통 담론에서처럼, 담론마다 다르다. 우선 전통 대상의 시대적 하한선 문제를 들 수 있다. '초월적 전통'론에 따르면, 전통에서는 시대적 하한선을 논의할 수 없다. 전통이 끊임

44) 푸코의 개념에서, 담론을 구성하는 언어는 언술로 규정된다. 어떤 기호 계열이 언술이기 위해서는 언술의 대상(세계), 언술자의 위치(주체), 언술영역, 물성이라는 네 가지 조건을 갖추어야 한다. 첫째, 언술은 세계의 어떤 일정한 존재 양태들(즉 어떤 세계)과 상관적인 관계를 맺어야 하는데, 이 세계는 출현할 수 있는 표면들, 제한(선택과 배제)의 심급들, 분절의 그물들을 중심으로 구성될 수 있다. 둘째, 언술은 가능한 주체적 위치들이 분포되어 있는 공간(즉 지위의 공간)과 관계 맺어야 하며, 이때 주체의 공간이란 실질적·개별적 위치를 의미하는 것이 아니라, 사회적 심급들에 있어 일정한 지위를 가진 공간, 즉 권력 분포의 공간을 의미한다. 셋째, 언술이 되기 위해서는 그 계열에 연합해 있는 어떤 언술적 영역 즉 방계공간이 요구된다. 이 방계 공간에서는 개념들이 형성되고 변화한다. 넷째, 언술은 반복 가능한 물질성이라는 장 속에 존재해야 한다. 즉 언술은 시공간적 사건 속에서 반복되는 것인 바, 그 반복은 전략적 규칙들에 의해 지배된다. 언술들은 사용되고 재투자되고 이동되고 나아가 판매되기까지 하는 담론적/비담론적 제도들의 장이다. 이정우, 『담론의 공간』, 민음사, 1994, 18-84면.

없이 재창조된다는 관점에서 볼 때 하한선에 대한 논의는 의미가 없기 때문이다. 그러나 '전통사회 내재적 전통'론에서는 전통 대상이 근대화 이전 사회, 한국의 경우에는 서양문명이 본격적으로 유입되기 이전 사회의 문화만이 전통이 된다. 전통의 대상이 지배문화이나 피지배문화이냐 하는 점도 지적될 수 있다. '초월적 전통'론과 '창조된 전통'론에서는 이 두 가지가 다 함께 강조되고 논의되는 반면, '전통사회 내재적 전통'론에서는 피지배문화 즉 일반 백성 대다수가 향유했던 민중문화 중심으로 논의된다. 또한 전통이 변화하느냐 혹은 고정되어 있느냐, 전통이 변화하면서 지속된다고 할 때 그 연속성은 추시각적 연속성의 성격을 띠느냐 아니면 단절적 연속성을 띠느냐 하는 식으로 전통의 지속성에 대한 견해 역시 문제가 된다. '전통사회 내재적 전통'론이 과거에 고정된 문화유산으로서의 전통을 강조한다면, 그외 다른 전통론들은 지속성과 변화를 강조한다. 그러나 '초월적 전통'론에서는 전통이 현재까지 변화하면서 지속된다고 보고 그 지속의 양상을 규명하는 데 초점을 둔다면, '창조된 전통'에서는 전통이 단절적 연속성을 띠며, 현재의 의식적·목적론적 의도에 의해 재구성된다고 본다. 이렇듯 전통 담론의 대상은 시대적 하한선, 문화적 성격, 지속성 여부와의 관련 속에서 다양하게 논의될 수 있다. 한국근현대연극사의 전통 담론 역시 연극 전통 대상을 둘러싼 다양한 층위를 보여줄 것이다.

한국근현대연극사의 전통 담론 대상은, 이런 일반적인 차원에서만 문제가 되는 것은 아니다. 전통 연극 혹은 연극적 전통의 범위가 학문적 논의의 경향에 따라 달라질 수 있다는 점도 문제가 된다. 전통과 관련된 연극 세계가 연극 범주의 가변성에 따라 달라지기 때문이다. 구체적인 연구를 통해 확인되었지만, 전통에 대한 논의는 연극의 범주에 대한 견해에 결정적인 영향을 끼쳐왔다. 서구에서도 동양의 제의에 관심이 고조되면서 제의적 연극에 대한 논의가 무성했고, 그에 따라 연극의 개념이 확장되어 왔다. 한국에서도 전통 연희 일반에 대한 학문적 논의가

진전됨에 따라 전통 연희 중 무엇을 전통 연극이라 할 수 있는가에 대한 입장 변화가 있어왔다. 그 대표적인 예가 판소리이다. 판소리는 1930년대 민속학 혹은 국학 연구자들 사이에서 舊劇 '唱劇' 등으로 불리다가, 1960, 70년대에는 판소리를 극이 아니라고 보는 국문학자들과 연극이라고 보는 연극학자들 사이에 논쟁이 있었고, 90년대 초반 이후 국문학자들 사이에서도 연극으로 보는 견해들이 설득력을 갖게 되었다. 또한 전통 연희 일반에 대한 연구의 확대는 '연극적 전통'에 대한 관심으로 확대되어 가는 바, 전통 담론은 이러한 '연극적 전통'을 그 대상으로 이루어진다. 즉 한국근현대연극사의 전통 담론 대상은 탈춤과 인형극을 중심으로 판소리로 국으로, 그 외의 연희 전통으로 확대되어간다.

한국근현대연극사의 전통에 관한 해석을 주도하는 주체는, 민속학이나 문학에 중시하는 학자들뿐 아니라, 민족의 정체성을 밝히려는 학자 집단, 연극 관련 정책을 펴는 정책 실무자, 전통문화와 관련된 취미 집단, 전통문화를 전수한 인간문화재, 연극에 대한 논의를 생산해내는 연극학자나 비평가, 연극의 직접적 생산에 관여하는 연극예술가 등 참으로 다양하다. 이 주체들은 각 사회의 지위 분포 공간에서 전통에 관한 논의를 편다. 그들이 처한 지위 분포 공간에 따라 나타나는 특징들이 있을 것이고, 그렇게 나타나는 특징들은 상호교섭하거나 갈등하면서 각 시기 담론의 특성을 구성해낼 것이다. 실제로 전통에 대한 대부분의 문화이류학적 연구들은 전통 일반이 아닌 '민속'에 집중되어 있다. 민속학자인 임재해 교수는 계몽적 근대론에 대해 누구보다 비판적이라는 점에서 '전통사회 내재적 전통'론을 주창한다고 볼 수는 없다. 그러나 그는 민속학자로서, 서구문화 유입 이전에 민중에 의해 전승된 문화만을 특별히 전통의 논의 대상으로 삼는다는 특징이 있다. 그러나 최근 동양의 유교 전통을 강조하는 철학자나 사회학자들은, 민중문화 중심의 전통론을 비판하고 나섰다. 민속학자와 동양철학자라는 주체의 차이가 그들 각각의 전통론에 반영되어 있는 것이다. 한국근현대연극사의 전통 담론

을 연구하기 위해 우리가 연극학자나 비평가들의 전통론에 초점을 맞춘다 해도, 그 연극학자나 비평가들이 다른 주체들과 어떤 관계를 맺으면서 논의를 진행했는지에 대해 주의해야 되는 이유도 여기에 있다. 한편, 연극을 직접 생산하는 연극예술가들은 연극 작품으로 그 입장을 구성해 낸다는 점에서, 다른 주체들과 다르다. 다른 연구가 이들의 결과물에 대한 분석을 제외한다면, 이는 이들의 결과물이 담론이 될 수 없어서가 아니다. 창작과 관련된 복잡하고 미묘한 논의를 팔호쳐 한편으로 밀어 놓으면서, 이들을 이들 이외의 전통 담론과 연결시키는 보다 심화된 논의를 펼치기 위해서이다.

한국근현대연극사의 전통 담론 연구는 한국의 정치·사회·문화·문학계의 전통 논의라는 담론의 연계영역과의 관계 속에서 규명된다. 전통에 대한 논의는 근본적으로 자기 사회에 대한 깊은 성찰의 작업이며, 자기 사회의 문화적 재구성에 뜻을 두고 있다. 연극사에서든 전통에 대한 논의는 한국적 근대극이란 무엇인가에 대한 성찰과 밀접한 관련을 갖고 있다. 즉 전통은 사회 문화 일반을 인식하고 규명하고자 할 때 유의미한 개념이다. 그런데, 연극사의 전통 개념과 연극계 바깥의 전통 개념들은 일종의 엇물림 관계를 형성한다. 즉 연극사의 전통 개념은 다른 사회 문화계의 전통 담론들과 일치하거나 호응하는 관계에 있을 수도 있지만, 부분적으로 동떨어지거나 반대되는 관계에 있을 수도 있다. 예를 들어 1980년대에 사회학이나 정치학 분야에서는 유교 전통에 대한 논의가 구체화되기 시작했다. 그러나 연극 전통과 관련된 논의에서는 그렇지 않았던 것으로 보여진다. 이러한 상관관계 속에서 한국근현대연극사의 전통 담론이 지니는 특성 및 효과, 이데올로기적 특성이 드러난다.

앞서의 전통 담론에 대한 일별에서도 드러났지만, 전통은 특히 근대성이라는 문제와 밀접하게 연결되어 있다. 전통사회 내재적 전통이 근대문화와 전통문화를 엄격하게 구별하면서 근대문화의 이방지로서 전통

문화를 되돌아본다면, 초월적 전통은 근대 이론의 과학중심적·이성중심적 경향을 비판하면서, 전통의 영속성을 근대 이론에 버금가는 또 하나의 보편이론으로서 강조한다. 반면, 창조된 전통은 근대의 문제를 해결하는 국지적인 해게모니 선택으로서, 보수적 선택에서 급진적 선택에 이르기까지, 다양한 스펙트럼의 근대성 문제와 연류된다. 그리고 근대성과 관련된 이러한 논의는 사회·역사적 상황 및 경제적·사회적 토대와 연계되어 있다. 서구적 근대가 시작되어 그 세력이 확장되던 시기의 근대 논의와, 서구적 근대의 실패 앞에서 그 근대의 합리성을 논의하는 시기의 근대 논의는 자연 달라질 수밖에 없고, 이는 전통 논의와 연결된다. 따라서 한국근현대연극사의 전통 담론 연구는 일반 사회·문화계의 전통 담론과의 상호관련 속에서 생산 유통되면서, 한국근현대연극사에 나타난 근대성의 한 양상을 드러내는 장을 구성해내게 될 것이다.

#### IV. 결론

전통 담론은 연극계나 문화계를 포함한 문화계 전반의 중요한 논제이다. <<한국 근대의 실현과정에서 전통의 발견 혹은 재창조는 지속적인 과제였고>>에 따라 연극계에서도 전통에 대한 인식이 이루어져왔고 논란이 있어왔다. 말이나 호흡, 동작 등 몸의 표현에 의해 존재하는 예술이라는 연극의 특성상, 그 몸의 표현과 관련된 전통에 대한 천착은 연극의 표현 및 관객과의 교류를 위해 절대로 중요한 것이었다. 그래서 문화계의 어느 분야에서보다, 전통의 개념이 무엇이고, 무엇을 어떻게 계승해야 하는지에 대한 논의가 분분했다.

이 논문은 제목에 반영되어 있듯, 한국근현대연극사의 전통 담론을 연구하기 위한 논의 토대를 마련하는 데 그 목적이 있다. 본고에서는, 전통에 대한 다양한 논의를 크게 세 경향으로 나누어 비판적으로 논평

하고, 이를 바탕으로 전통론이 상이한 사회·역사적 변화 및 학문 경향의 변화 속에서 달라져 왔다는 점을 지적하면서 전통론을 담론이라는 차원에서 논의할 필요성을 입증하였다. 또한 이 논문에서는 전통 담론이 근대성과 갖는 관련 여부를 지적하면서, 전통 담론에 대한 연구가 근대성 논의로 이어져야 된다는 것을 밝혔다.

이 논문은 한국근현대연극사의 전통 담론 연구를 위한 서론에 해당한다. 한국근현대연극사에서 전통에 대한 논의는 전통 계승의 필요성을 역설하는 논의를 통해 간헐적으로 제기되었지만, 그러한 전통에 대한 논의를 비판적으로 객관화하는 연구는 거의 이뤄지지 못했다. 한국근현대연극사에서 전통론은 필자가 1900-1930년대 각 시기 연극론과 창극의 관계를 살펴 논하는 가운데<sup>45)</sup> 단편적으로 다룬 바 있고, 「1930년대 전통연극론 연구」<sup>46)</sup>에서 1930년대의 양상을 집중적으로 논의한 바 있다. 한편, 1980년대 후반부터 문화인류학을 전공하는 학자들 사이에서 민속에 대한 담론 연구가 활발하게 이뤄지고 있고, 그 가운데 연극과 관련된 전통론에 대한 논의도 일부 이뤄지고 있다. 앞서 본문에서 언급한 김성례의 「무속전통의 담론분석」, 김광익의 「정치적 담론기제로서의 민중문화운동: 사회극으로서의 마당극」이 그 대표적인 논문이다. 그러나 전통론에 대한 이들 연구들은 특별하고 국지적인 현상에 대한 논의로 그쳐, 전통론의 시대적 특성이나 각 시기 전통론의 윤곽이 객관화되지 못했으며, 전통론과 근대성의 상관관계에 대한 논의가 구체화되지 못했다.

이 논문의 과제로 남은 한국근현대연극사의 전통 담론 연구는, 전통을 둘러싼 논의를 역사화시키면서 문화계 전반의 흐름 속에서 연극의 전통 담론 논의가 어떻게 이루어져왔는지, 전통에 기반한 연극성의 발견<sup>47)</sup>이 어떻게 전개되어왔는지, 또한 근대의 진행에 전통이 어떻게 개

45) 백현미, 『한국창극사연구』, 태학사, 1997, 234-250면.

46) 백현미, 「1930년대 전통연극론 연구」, 『이화어문논집』 15, 1997.9.

입되고 선택되어왔는지 등을 밝혀내게 될 것이다. 그리고 이는 사실주  
 의나 모더니즘 연극 등 서구중심적 연극의 차용 혹은 수용의 과정에 초  
 점을 맞춰온 연극사가 놓친 그러나 살아있는 틈을 드러나게 해 줄 것이  
 며, <전통의 계승 혹은 발전이라는 관점에서 한국근현대연극사를 재구성  
 해보는 과제>로 이어질 것이다.

### 참고 문헌

고병익, 「전통의 의미」, 『東亞史의 전통』, 일조각, 1976.  
 김광익, 「정치적 담론기제로서의 미중무화유동: 사회극으로서의 마당극」, 『한국  
 문화인류학』 21집, 한국문화인류학회, 1989.  
 김문조, 「전통과 사회변동」, 임희섭 편, 『한국사회의 발전과 문화』, 나남, 1987.  
 김성례, 「무속전통의 담론분석:해체와 전망」, 『한국문화인류학』 22집, 한국문화  
 인류학회, 1990.  
 김영희, 『비평의 객관성과 실천적 지평』, 창작파비평사, 1993.  
 백현미, 『한국창극사연구』, 태학사, 1997.  
 ———, 「1930년대 전통연극론 연구」, 『이화어문논집』 15, 1997년 9월.  
 복거일, 「우리 사회에서의 전통」, 『예술과 비평』 1990년 겨울.  
 유석춘 편, 『막스 베버와 동양사회』, 나남, 1992.  
 이광세, 『동양과 서양, 두 지형선의 융합』, 길, 1998.  
 이승환, 「누가 감히 '전통'을 욕되게 하는가?」, 『전통과 현대』 1997년 여름.  
 ———, 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 고려대학교 출판부, 1998.  
 이주연, 「전통에 관한 담론 분석」, 연세대학교 대학원 사회학과 석사학위논문,  
 1995.

47) '한국근현대연극사의 전통 담론 연구'는, 한국 고유의 연극론에 대한 모색이  
 어떻게 이루어지고 있었는지를 밝히는 연구가 될 수 있다. <한국의 전통 연  
 극이 무엇이고 그 전통 연극을 어떻게 계승할 것인가?>하는 것은 한국이라  
 는 구체적 현실에 뿌리를 내릴 수밖에 없다. 전통 담론 연구는 한국 고유의  
 연극론을 향해 열려 있는 것이다.

- 이정우, 『담론의 공간』, 민음사, 1994.
- 이진우, 「포스트모더니즘과 동양 정신의 재발견」, 『한국 인문학의 서양 콤플렉스』, 민음사, 1999.
- 임재해, 「도시화 문제와 전통의 재창조 방향」, 『현대사회』 27, 1987.
- 임희섭, 「한국문화의 변화와 전망」, 『한국사회의 발전과 문화』, 나남, 1987.
- 조동일, 「전통의 퇴화와 계승의 방향」, 『창작과 비평』 3, 1966 여름.
- 조혜정, 「유교적 전통부활운동과 사회변동」, 『연세사회학』 10·11 합본호, 1990.
- 다이안 맥도넬, 임상훈 역, 『담론이란 무엇인가』, 한울, 1992.
- Edward Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, 1981. 김병서·신현순 역, 『전통』, 민음사, 1992.
- 홈스보움·랑거 편, *The Invention of Tradition*, Cambridge Univ. Press, 1983. 최석영 역, 『전통의 날조와 창조』, 서경문화사, 1995.
- Joseph R. Gusfield, *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change*, *The American Journal of Sociology*, 72-4, January 1967.
- P. 버거·H. 켈너 저, 임현진·김문조 역, 『사회학의 사명과 방법』, 한울아카데미, 1991.
- Richard Bauman, *Folklore*, Richard Bauman(ed), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, New York:Oxford University Press, 1992.
- 레이몬드 윌리엄즈, *Marxism and Literature*, 1977, 이일환 역, 『이념과 문학』, 문학과지성사, 1982.
- 로저 L. 자넬리, 임돈희, 「전통의 새로운 개념: 전통의 구성」, 『비교민속학』 11집, 비교민속학회, 1994.
- 리타 펠스키 저, 김영찬·심진경 역, 『근대성과 페미니즘』, 거름, 1998.

Abstract

## An Introduction to Study on the Tradition Discourse in Korea Modern Drama History

Back, Hyun-Mi

In this thesis, I tried to examine the three connections between the discussion of tradition and modernity, and the way to study the tradition discourses in Korean modern drama. This thesis will be an introduction of the study about the tradition discourses on Korean modern drama that will be studied intensively in the near future.

The concepts of tradition are brought differently with the change of the times. The first discourse of tradition is the view of 'tradition based on folklore in traditional society'. The early folklorists and enlightening modernists considered that tradition disappeared in modern society, and that tradition is an obstacle of modernization. This tendency was stronger in the postcolonized countries. The second discourse of tradition is the view of 'tradition connecting with modernity transcendently'. This view is split into two. One is brought by scholars who criticize the modernity based on anti-tradition in western countries, and nationalistic scholars who stress the national identity in postcolonized countries. The other is brought by scholars who criticize the western modernity and try to discover an alternative proposal in eastern traditional culture such as Confucian

culture. These two tendencies are the same in respect that these are brought in course of devising universal concept about the world. The third discourse of tradition is the view of 'invented tradition'. In this view, tradition is considered being invented or being selected in accordance with ideology in diverse modern society. This stresses on the individuality of tradition instead of the universality. The concept of tradition that has been brought in modern society has been diverse and has been connected with modernity. So, we should study about the reason and the way that the view of tradition has been changed, connecting with modernity.

The future study on the tradition discourse in Korean modern drama history will proceed, clarifying the objects of tradition which have been discoursed in Korean modern drama, the subjects which have discoursed tradition, the relation between views of tradition brought in Korean modern drama and views of tradition brought in other adjoining field, and finally the material base on which each view of tradition has been depending. Namely, the study on the tradition discourse in Korean modern drama will lighten up the way the individual subjects in the dramatic community translate and define tradition in concrete history, examining the connection among the elements that consist of discourse of tradition. And the study will show the way that the discourse of tradition has been connected with modernity in Korean drama.