

【특 집】

이주민족의 상상력과 최남선의 『송막연운록』

윤 영 실*

┆ 차 례 ┆

- I. 들어가며
- II. 재만조선인 문제와 안전농촌 탐방
- III. 만주의 대종교 - 이주민족의 정신적 구심점 확보
- IV. ‘민족들’과 ‘역사들’-재만조선인과 이주민족의 역사
- V. 결론을 대신하여

국문초록

이 논문은 최남선의 『송막연운록』을 안전농촌 탐방, 단군 신앙, 3가지의 ‘민족’들과 ‘역사들’이라는 관점에서 살펴보았다. 이를 통해 식민지의 민족주의로도 제국의 지배 이데올로기로도 쉽게 환원될 수 없는, 중층적이고 복잡한 사유의 결들을 촘촘히 분석하고자 했다. 특히, 만주 곳곳에서 만난 재만조선인을 위한, 혹은 재만조선인을 향한 발화 가운데에서 최남선의 사유에 이주민족의 관점이 스며들고 있음을 논증하고자 했다. 난민화된 재만조선인의 생존권 확보, 이주민족의 정신적 구심점으로서의 단군신앙, 재만조선인의 현재에서 소급적으로 재구성된 이주민족의 장구한 역사. 이러한 이주민족의 관점을 통해 최남선은 ‘민족’을 국가의 경계 너머에서 부단히 증식하고 산포하는 유동적 정체성으로 이해할 수 있었다.

주제어 : 최남선, 송막연운록, 재만조선인, 안전농촌, 만주, 이주민족

I. 들어가며

『송막연운록』은 최남선이 1937년 10월 28일부터 1938년 4월 1일까지 총 84회에 걸쳐 『매일신보』에 연재한 기행문이다. 최남선이 연재분 1회 말미에 밝혀 놓은 바에 따르면, “송(松)은 만주, 막(漠)은 몽골, 연(燕)은 북경, 운(雲)은 산서(山西)”¹⁾를 일컫는다. 여행의 경로가 만주, 몽골, 북경을 지나 산시성까지 이르렀음을 말한 것이다. 그러나 정작 여행의 기록은 경성에서 출발해 용정, 연길, 훈춘, 동경성, 목단강, 하얼빈, 신경, 길림, 봉천을 경유해 대련으로 향해가는 기차 안에서 중단되고 만다. 1937년 9월 25일부터 1937년 10월 15일까지의 여정이었다. 여행을 마치고 경성으로 돌아온 후 연재를 시작했다고 가정해도 대략 10일 정도의 여행이 기록되지 않은 셈이다. 최남선이 만주 건국대학 교수로 부임하기 위해 경성을 떠난 것이 1938년 4월 5일이니, 연재의 중단은 이 때문이었을 가능성이 크다. 마지막 회에 “송막연운록은 우선 이것으로 끝나치고 이 다음은 제목을 고쳐 수시 파필(把筆)할까 합니다”(84회)라며 후일을 기약했지만, 그 약속이 지켜졌는지 여부는 알 길이 없다. 1943년 무렵까지 최남선이 만주에 머물렀던 것을 고려하면 『만선일보』 등에 후속편을 연재했을 가능성도 있으나, 자료의 산실(散失)로 밝혀진 바가 없다.

『송막연운록』은 최남선이 1920년대 중후반에 발표했던 『백두산근참기』, 『금강예찬』 등 이른바 ‘국토순례기행문’들에 비해 대중에게 널리 알려지지 않았을 뿐더러, 학계의 연구도 드문 편이다. 수많은 한문 인용문은 물론이요, 최남선의 다양한 문체 중에서도 극단에 속하는 의고체가 가독성을 현저히 떨어뜨리기 때문이다. 또한 이 글이 1930년대 후반, 최남선이 일본 제국의 정책에 협력하는 가운데 쓰였다는 점 역시, 그리 주목받지 못했던 요인

1) 『송막연운록』 텍스트는 『매일신보』 연재분(1937. 10. 28~1938. 4. 1, 1회~84회), 『육당최남선전집』 6권(현암사, 1973)과 이를 현대어로 번역한 『송막연운록』(줄역, 경인문화사, 2013)을 활용했다. 직접 인용은 신문 연재분을 기준으로 하고 본문의 괄호 안에 연재 회수만 밝힌다.

일 것이다. 국토순례기행문들이 그 민족주의적 열정 때문에 고평가되거나 비판되었던 것에 비해, 『송막연운록』은 최남선의 ‘친일’ 내지 ‘협력’의 증거로만 간간히 언급되었을 뿐이다.²⁾ 그러나 최근 탈민족주의론과 맞물린 일제 말기 사상의 재조명, 만주국에 대한 실증적 연구들의 축적, 특히 이 시기 만주 기행이나 만주 표상에 대한 한국문학 연구의 집중적인 관심에 비춰볼 때, 『송막연운록』의 텍스트로서의 가치는 매우 높다.

우선 『송막연운록』은 최남선 개인의 사상 역정을 밝히는 데 중요한 실마리를 제공한다. 그것은 예컨대, 그의 유명한 두 텍스트인 ‘불함문화론’과 ‘만몽문화론’ 사이에 어떤 해석의 가교를 놓을 것인가와 관련된다. 문면(文面)상 매우 닮았지만, 식민지의 민족적 저항과 제국의 ‘대동아’ 기획이라는 상이한 배치 안에서 전혀 다른 효과를 생산했던 두 텍스트 사이에는, 쉽게 들여다보이지 않는 심연이 가로놓여 있다. ‘변화’를 사상적 일관성을 결여한 ‘변질’(친일)로 치부하는 것이 민족주의에 기초한 지난날의 관점이었다면, ‘일관성’을 식민지 민족주의와 제국의 공모, 나아가 둘 사이의 차이 없는 상동성으로 비판하는 것이 최근 성행하는 탈민족주의 시각이다. 그러나 어느 쪽이든 민족주의나 탈민족주의라는 이념이 텍스트 해석을 압도함으로써, 특정한 이념으로 환원되지 않는 텍스트의 다양한 결들음, 텍스트가 자리잡은 역사적 상황의 구체성도 사상되는 경향이 있다. 이러한 해석의 공전(空轉)을 반복하지 않기 위해서는, 1930년대 초중반 최남선이 ‘협력’으로 이행해가는 계기들을 텍스트 안팎의 좀더 구체적인 맥락 속에서 규명해야 한다. 이런 점에서 『송막연운록』은 좋은 자료가 된다. 방대한 글에서도 좀처럼 자신의 일상과 속내를 드러내지 않는 최남선이, 기행문이라는 경험적 글쓰기를 통해 그 일면을 설핏설핏 내비치고 있기 때문이다. 여행은 최남선이 조선에서 시도했던 단군신앙 부흥운동이 실패로 돌아간 직후에, 나아가 그가 1938년

2) 홍순애, 2016, 『최남선 기행문의 문화민족주의와 제국협력 이데올로기-『송막연운록』을 중심으로』, 『한민족문화연구』 53, 403~436쪽; 류시현, 2009, 『최남선 연구』, 역사비평사; 한편 명나라 사행시 전통에 초점을 맞춰 다룬 연구로는 이혜순, 2015, 『‘요동’의 기억-명나라 사행시의 전통과 육당의 『송막연운록』』, 『대동문화연구』 92, 329~355쪽 참조.

만주국 건국대학에 부임하기 직전에 이뤄졌다. 그에게 여행은 식민지 조선에서 좌절당했던 사상과 실천의 가능성을 만주국에서 기늬해보는 사전 탐사였던 셈이다. 그의 만주행과 만주국 정책에 대한 ‘협력’은 이러한 탐색의 결과였고, 그렇기에 나름의 ‘일관성’ 안에서의 ‘변화’였다. 『송막연운록』을 통해 그 일관성 안에서의 변화, 협력의 구체적 계기들을 규명하는 것이 이 글의 일차적 목표다.

『송막연운록』은 만주국 시기 조선에서 성행했던 일련의 만주 표상과 담론에 대한 연구에도 시사하는 바가 크다. 한국 문학 연구에서 이 시기 만주 관련 작품들은 지배 이데올로기와의 거리를 기늬하는 “작가들의 시험 성적표”³⁾로 새삼 주목받고 있지만, 아직 『송막연운록』에 대한 본격적인 검토는 이뤄지지 않았다. 그러나 『송막연운록』은 양과 질 면에서 중일전쟁 이후 쏟아져 나오는 조선 문인들의 만주 여행기를 압도할 뿐 아니라, 일정과 루트, 만주의 조선인 내지 조선인의 만주를 표상하는 특정한 방식들에 있어서, 이후의 만주 기행문들에 하나의 전거가 되었다. 최남선의 20년대 기행문들이 식민지 조선의 ‘빼앗긴 들’을 성스러운 민족적 공간으로 표상하는 지침을 제공했던 것처럼, 그의 만주 기행문은 식민지 조선에서 만주bum이 본격화되기 직전, 조선인이 만주에서 무엇을 보고, 느끼며, 어떤 의미를 부여할 것인가에 대한 선명한 밑그림을 그려낸다. 최남선이 『만선일보』의 고문이자 만주국 건국대학교의 유일한 조선인 교수였다는 점에서 이 시기 조선인들의 만주 표상과 담론에 그가 미친 영향은 문학 안에만 머무르지 않을 터이다. 여행의 시점이 중일전쟁 발발(1937.7) 직후였던 점도 다시 한 번 환기해두자. 제국 일본의 대륙 지배가 돌이킬 수 없는 대세가 되었던 시기, 최남선의 여행과 기록은 재만조선인, 나아가 제국 일본 내에서 조선인의 집단적 정체성을 어떻게 재구축할 것인가라는 과제에 정면으로 대응하고 있다. 만주국의 협화 이념 안에는 국민과 민족, 문화와 역사를 자리매김하는 다양한 방식들이 충돌하고 있었는데, 그중 최남선의 방식이 무엇이었는가를 밝히는 것이

3) 서경석, 2004, 『만주국 기행문학 연구』, 『어문학』, 345쪽.

이 글의 두 번째 목표이다.

『송막연운록』은 양적으로나 질적으로 ‘두터운’ 텍스트이며, 그만큼 다성적인 텍스트이기도 하다. ‘민족’으로도 ‘제국’으로도 쉽사리 환원되지 않는 텍스트의 복합적 결들은, 일제 말기 사상 연구에 다양한 해석의 가능성을 열어 놓는다. 1930년대 초중반 재만 조선인을 둘러싸고 급박하게 변화하는 정세, 그 속에서 ‘민족’의식으로도 ‘제국’의식으로도 설명되지 않는 ‘협력’의 구체적 계기들, 말할 수 있는 것과 없는 것의 경계를 위태롭게 가로지르는 발화의 전략들, 이데올로기 너머로 흘러넘치는 유도피아 충동과 그것을 다시 이데올로기 안으로 봉쇄하는 지배권력 사이의 긴장, 오죽협화라는 만주국 이념 안에서 ‘민족’과 ‘국민’을 재정위하는 다양한 방식들 사이의 갈등과 최남선의 방식이 지닌 특이성, 국가나 민족으로 구획되지 않는 개개인들의 접속과 공명, 그러나 다시, 제국과 식민지 사이에 엄연하게 놓여있는 구조적 적대의 이분법적 간극. 이런 것들을 통해 텍스트를 최대한 두텁게 읽어내는 것이 이 글의 세 번째 목표이다.

각 장은 다음과 같이 구성된다. 2장에서는 최남선이 탐방한 ‘안전농촌’을 중심으로 재만조선인 농민들의 생존권 확보가 ‘협력’의 1차적 계기가 되었던 사회, 정치적 정황을 규명한다. 3장에서는 여행 중 대중교 인사들과의 만남, 종교시설 답사 등을 바탕으로, 최남선이 1930년대 중반 조선에서 시도했던 단군신앙 부흥운동을 만주에서 지속하고자 했음을 분석한다. 4장에서는 『송막연운록』에 병존하는 동방민족의 역사, 조선민족의 역사, 이주민족의 역사라는 3가지 플롯을 분석하여, 만주라는 이산의 공간이 내셔널 히스토리에 갇히지 않는 이주민족의 역사에 대한 상상을 새롭게 열어놓았음을 밝힌다. 『송막연운록』은 최남선이 만주국 ‘협화’ 정책에 협력하는 출발점에 해당하는 텍스트인데, 그가 여행 도중 만나거나 공감을 표시하는 인물들의 다양한 면면 속에서 ‘협력’의 계기들을 좀더 구체적으로 살펴볼 수 있다. 그러나 ‘협화’의 이상에 불확실한 내기를 걸 수밖에 없는 피식민자의 고뇌나 제국 통치에 대한 저항의 흔적들 역시 텍스트 곳곳에 암호처럼 흩뿌려

져 있다. 논문의 분량상 이에 대해서는 별고를 통해 분석하고자 한다.

II. 재만조선인 문제와 안전농촌 탐방

최남선의 만주행은 “선만척식(鮮滿拓植)으로부터 만주에 있는 이른바 안전 농촌의 구경”(1장)을 권유받고 이루어졌다. 그러나 최남선은 그의 여행이 “시절의 풍운에 충동된 것은 아니”며 “오래 경륜하여 오던”(1장) 것이었다고도 말한다. 중일전쟁 이후 관 주도로 급조된 만주시찰단이 늘어나면서, 여기 동원된 문인들의 만주 기행문도 급증한다. 그 중에는 “개척민 생활”에 관해 “열흘 동안에 10여권을 베풀 공부”로 읽고도 “무엇을 보고 무엇을 듣고 돌아와서 무엇을 할지 전연 백지상태”⁴⁾로 떠나는 경우도 많았다. 반면 『불함문화론』 이래 만주와 몽골 등 대륙 일대를 동일 문화권 안에 넣어 사유해왔던 최남선에게, 만주행은 과연 새삼스러운 일이 아니었다. 그럼에도 중일전쟁 직후 안전농촌 탐방이라는 형식으로 이뤄진 그의 만주행을 단순히 학술적 관심만으로 설명할 수는 없다. “시절의 풍운”과 “오랜 경륜”이 만나는 자리에 최남선의 만주 여행과 『송막연운록』이 놓여있는 것이다.

그렇다면 최남선이 염두에 두고 있는 ‘시절의 풍운’이란 어떤 것이었을까? 최남선은 1930년대 중반 이래로 ‘신도’의 틀 안에서 조선과 일본의 융합을 도모하며 대일 협력을 본격화한다. 우가키 총독의 심전개발 정책에 협력하면서 신도의 탈일본화와 단군의 탈조선화를 통해 조선과 일본이 동양 신질서 속에서 평등하게 융합하는 길을 도모했던 것이다. 그러나 이러한 구상을 총독부 정책에 반영하려던 시도는 1936년 4월경 실패가 거의 확정되었다.⁵⁾ 1936년 8월 미나미 총독 부임 이래로는 강력한 내선일체 정책 속에

4) 정인택, 「작가 개척지행」, 『대동아』 14(5), 1942. 7, 122~123쪽.

5) 1930년대 중반 최남선의 ‘내선일체’론에 대해서는 윤영실, 2015, 「단군과 신도, 1930년대 중반 최남선의 단군신앙 부흥운동과 심전개발」, 육당연구학회 편, 『최남선과 근대 지식의 기획』, 296-331쪽.

서 조선민족의 독자성이 말살될 위험에 처하게 된다.⁶⁾ 1937년 7월 중일전쟁이 발발하고, 8월에는 동우회 간부가 일제히 검거되면서 저항의 공간 역시 대폭 축소되었다. 최남선의 만주 여행은 바로 이러한 어수선한 시국 속에서 이뤄진 것이다.

최남선은 1939년에 강창기의 『內鮮一體論』에 붙인 서문에서 “내선일체가 시대의 신조이며 역사의 지표”인 것을 넘어 “역사적 사실”⁷⁾임을 주장했다. 그러나 최남선이 추구했던 ‘내선일체’는 현영섭의 조선민족 해소론과 개개인의 일본국민-되기⁸⁾와는 확연히 구분되는 노선이었다. 나아가 임나일본부설 등에 기초한 일한동역론과도, 황인중, 유교, 한자문화 등에 기초한 동문동종론과도 달랐다. 최남선은 샤머니즘에 기반한 아시아 북계 문화권 내에서 조선민족과 일본민족이 영향을 주고받으며 일본제국 국민으로 융합해가는 방식을 추구했다. 잘 알려진 것처럼 최남선의 북방문화론(불함문화 혹은 만몽문화)은 도리이 류조의 인류학으로부터 큰 영향을 받았다. 그러나 도리이 류조가 인종적 동조론(同祖論)을 통해 조선과 일본이 같은 ‘민족’임을 주장하고, 이를 근거로 조선의 ‘민족자결주의’를 비판했던 것에 비해, 최남선은 조선과 일본의 ‘종족적 동원관계’에 대해서 한사코 유보하는 입장을 취했다. “조선인도 내지인도 그 자체의 인종적 위치가 아직 확립되어 있지 않은 상태이므로, 양자의 혈속 여하를 논의하는 것은 처음부터 경솔한 생각”이라는 것이다. 이는 “조선과 일본이 문화적으로 동원 관계에 있다는 것은 인정되지만, 민족적 異同 여하라는 문제가 되면 학술적으로 아직 불명한 것”이라고 못박은 『아시조선』(1926)⁹⁾에서부터 최남선의 일관된 입장이었다. 1931년의 강연에서도 한일 신화에 나타난 공통성이 “일본과 조선이 동

6) 미나미 지로의 내선일체론은 창씨개명 등의 구체적인 실질적인 정책들로 시행되었다는 점에서, 피식민자의 저항을 무마하기 위한 막연한 이데올로기 차원에 머물러 있던 이전의 ‘동화’론과 구분된다. 동화론의 시대적 변화와 다양한 결실에 대해서는 고마고메 다케시(駒込武), 오성철 외 2인 역, 2008, 『식민지제국 일본의 문화통합』 참조.

7) 최남선, 1939, 『序文』, 姜昌基, 『內鮮一體論』, 國民評論社, 8쪽.

8) 玄永燮, 1938, 『朝鮮人の進むべき道』, 緞旗聯盟 참조.

9) 최남선, 『아시조선』, 『조선일보』 1926. 4(『육당최남선전집』 2, 현암사, 172쪽).

일민족에 속하기 때문이라고 설명”하려는 사람들을 향해 “무슨 목적을 위해 한다면 몰라도, 학자로서 경솔한 말은 삼가야 할 것”¹⁰⁾이라고 경고했다. 한일간의 민족적 경계를 지우지 않는 것, ‘내선일체’조차 민족 간의 연대로 사유하고 있다는 점은 최남선의 독특한 입각점이었다. 바로 이런 점에서 최남선의 사상은 조선총독부의 내선일체 정책보다는 만주국 협화론에 공명할 수 있는 여지가 더 컸다.¹¹⁾

그러나 최남선이 만주국 협화 정책과 재만조선인 문제에 관심을 갖게 된 데는 특히 박석운의 역할이 주목된다. 최남선의 매제이자, 『매일신보』 부사장 등을 거쳐 만주국 고위관료에 오른 인물이다.¹²⁾ <민생단>을 조직하여 항일 무장운동 세력의 분열을 조장한 대표적인 ‘친일파’로도 알려져 있다. 그러나 그는 재만조선인 생존권 문제에 가장 먼저 주목했던 인물이기도 하다.¹³⁾ 1928년에 『동아일보』에 발표한 「간도의 인상」¹⁴⁾이라는 글에서 이 점이 잘 드러난다.

박석운이 총독부 지원을 받아 케임브리지 대학에서 유학하고 돌아온 해인 1928년, 그는 “우연한 기회”에 간도 용정과 국자가 등을 방문하게 된다. 그는 “간도에 대한 지식이 전무”한 상태에서 떠났지만, 그곳에서 간도 문제가 “국제상으로 몹시 미묘한 문제”인 동시에 “50만 조선인의 생존권 문제”임을 알고 극도로 감정이 긴장되었다고 고백한다. 그의 “간도에 대한 인상”은 한마디로 “50만 조선인의 생존권이 극도의 위협”에 처해있다는 것이었다. 사선 아래 방황하는 재만 조선인에게는 “너무나 현실이 급박”하다. 따

10) 『일본문학에 있어서의 조선의 모습』, 1931. 2. 2, 도서관주간 사회관에서 일어 강연; 『육당최남선전집』 9, 427쪽.

11) 총독부의 내선일체론과 만주국 협화론 사이의 간극에 대해서는 다나카 류이치(田中隆一), 2008, 『오족협화와 내선일체의 갈등』, 한석정·노기식 편, 『만주, 동아시아 융합의 공간』, 소명출판, 255-272쪽.

12) 박석운은 1937년 7월 이래 만주국 국무원 외교부 조사처장으로 재직하고 있었으나, 최남선이 신경에서 2일 반 정도 머물렀던 기간에 그와 만났을 가능성이 높다. 다만 『송막연 운록』에는 구체적으로 그의 이름이 거명되어 있지 않다.

13) 박석운에 대한 연구로는 水野直樹, 2014, 『林錫胤-植民地期最高の朝鮮人エリート』, 趙景達編, 『東アジアの知識人4—戦争と向き合って』, 東京: 有志社 참조.

14) 박석운, 「간도의 인상」, 『동아일보』, 1928. 10. 20-30.

라서 더이상 지식인의 고담준론이나 센터멘탈한 감상으로 이 문제를 대하지 말고, “현실에 즉해” 문제의 해결책을 강구해야 한다는 것이 그의 주장이었다.

그렇다면 그는 문제의 원인과 해결책을 어디서 구하고 있었을까. 케임브리지대에서 국제법을 전공한 그는 재만조선인의 난민화란 결국 ‘국적’(nationality)과 관계된 문제라는 점에 주목한다. 구한말 청국과 조선 사이의 국경 분쟁, 간도협약, 일지신조약(1915) 등의 전개 과정을 상세하게 기술하면서, 그는 결국 강대국의 이익이 관철된 일련의 국제조약들이야말로 만주 조선인의 운명을 부침하게 했던 ‘현실’임을 간파한다. 구한말의 간도 영유권 주장은 간도협약으로 좌절되었고, 간도의 조선인들을 ‘墾民’이라는 특수 지위로 중국 지주와 관헌의 압박을 받게 되었다. 나아가 일본의 귀화 불가 정책과 일지신조약 이후의 이중법역 상태에서 재만조선인은 중국 국민으로 귀화하여 정당한 권리를 누릴 길조차 막혀버렸다.

1928년의 박석운은 일본의 귀화 금지를 비판하는 데서 그 해결책을 찾고 있다. “금일의 문명국 중에 귀화권의 자유를 속박하는 나라는 없다.” 일본은 “구한국을 계승하였으므로 구한국법에 의하여 조선인의 귀화를 불허한다”고 주장하지만, 이것이 “국제법상의 해석으로 보아서 얼마나 한 가치가 있을는지 자못 의문”이라는 것이다. 물론 박석운은 일개 조선인의 비판이 일본 제국의 정책에 영향을 끼칠 수 있다고 여기지는 않았을 것이다. 오히려 현실주의에 입각한 그는 재만조선인 문제를 조선이나 중국의 힘으로 해결할 수 없음을 인정하면서, 서양을 포함한 국제법적 질서를 통해 해결하고자 기대했던 것이 아닐까.

그러나 만주사변 이후 일본이 점차 국제연맹 질서로부터 이탈해 가면서 국제법을 통한 재만조선인 문제의 해결도 요원해졌다. 박석운은 1932년 12월 제네바에서 개최된 만주국 문제 해결을 위한 국제연맹 임시 총회 당시 재만조선인 사정을 잘 아는 인물로 발탁되어 일본 대표단에 참가했다. 또한 이미 1932년 2월 일본의 간도 통치를 전제로 간도 조선인의 생존권 확보와

자치를 도모하는 민생단을 조직했다. 일본의 국제연맹 탈퇴라는 강수를 예감하면서, 일제 세력권 하의 만주라는 “현실에 즉해” 재만조선인 문제를 해결하는 쪽으로 방향을 선회한 것이다.

잘 알려진 것처럼 민생단은 일본 당국의 반대로 반년 만에 해산(1932년 7월)되었고, 중국 공산당 내에서 민생단 숙청이라는 일대 파란만 불러일으킨 바 있다. 그러나 박석윤은 국제연맹 임시총회에서 이시하라 칸지와 만나 만주국에 더욱 깊숙이 발을 들여놓게 된다. 특히 박석윤은 이시하라의 동아연맹 구상에 공감하면서, 재만조선인 문제에 대해 좀더 구체적인 전망을 얻게 된 것 같다. 그렇다고 해서 박석윤이 이시하라의 구상에 일방적으로 영향을 받았던 것만은 아니다. 1933년 일본 당국에 제출된 보고서에서 그는 “동양 민족의 연합, 조선 자치, 일본의 만주에서의 왕도정치론”¹⁵⁾을 자신의 신념으로 표방했다. 그런데 이시하라가 조선 문제에 최초로 ‘자치’를 언급한 것은 1939년 6월이니, 박석윤은 그보다 한참 앞서 조선 자치를 모색하고 있었던 셈이다. 선행연구는 이시하라의 조선 자치론에 그와 교류했던 조선인 멤버들의 영향이 있었을 것임을 밝히고 있는데,¹⁶⁾ 박석윤이 1937-1938년경 관동군 참모부장으로 만주에 있던 이시하라와 가깝게 교류했다는 점에서, 박의 영향 역시 컸으리라고 짐작된다. 요컨대, 박석윤은 재만조선인의 난민화와 절박한 생존 문제를 국제법을 통해 해결하려는 시도가 좌절된 후, 이시하라 칸지의 동아연맹론을 급진화시켜 조선 자치를 구상했다고 볼 수 있다. 만주국 ‘협화’ 이념 안에서 재만조선인의 ‘민생(民生)’과 권익 향상을 도모하는 것은 그 출발점이었을 터다. 최남선이 건국대학 교수로 부임하는 데 박석윤과 이시하라 칸지의 역할이 결정적이었음을 고려할 때,¹⁷⁾ 만주행을 선택한 최남선 역시 박석윤의 이런 구상에 상당 부분 공명하고 있었다고 보아도 무리가 없지 않을까.

15) 水野直樹, 2014, 前掲書, 336쪽.

16) 松田利彦, 2015, 『東亞聯盟運動と朝鮮, 朝鮮人』, 有志舎, 13-51쪽.

17) 전성근, 2006, 『오족협화와 민족이데올로기 사이에서—만주 건국대학과 최남선의 ‘만몽론’을 중심으로』, 『만주연구』 4, 88-89쪽.

한편 중일전쟁을 전후하여 이른바 ‘재만조선인’ 문제가 일대 전환기를 맞게 되었다. 『조선일보』의 조선인 이민담론을 분석한 한 연구에 따르면¹⁸⁾, 사설의 논조가 총독부 이민 정책에 대한 비판에서 찬성으로 바뀌고, 그에 따라 조선인의 만주 이민 담론이 ‘수난’에서 ‘개척’으로 전환되는 기점이 바로 1937년도 말이었다. 그렇다면 『송막연운록』은 시기적으로 딱 반 걸음 정도 앞서서 이런 담론적 전환을 이끌었다고도 할 수 있다. 주목할 점은 『조선일보』 사설이 “만주 이민문제에 관한 한 식민권력의 ‘보호’를 이전부터 줄곧 자발적으로 요청”하고 있었다는 것이다. 이런 흐름은 비단 『조선일보』에 한정되지 않는다. 일본 제국의 외부요, 항일의 근거지였던 만주 표상의 균열은 1920년대 말부터 가시화되었고, 만주사변 이후 심화되어, 1930년대 중반에는 재만조선인에 대한 일본 제국의 적극적인 ‘보호’를 요청하는 쪽으로 기울고 있었다. 따라서 식민당국의 이민정책이 그 ‘기대에 부합’했을 때, 정책에 대한 논조가 비판에서 찬성으로 바뀌는 것은 “내적 논리상 큰 모순이 없다.” 재만조선인 문제에 관한 한 이 시기에 대대적인 ‘전향’이 이루어졌던 것이다.

나는 다른 글에서 당시의 언론 보도와 기행문들을 통해 재만조선인 자치 공간의 소멸과 난민화야말로 이러한 전향의 직접적이고 절박한 계기였음을 그려내고자 했다.¹⁹⁾ 이를 통해 전향이 단지 저항과 협력 사이의 도덕적 선택도, 식민지 민족주의와 제국주의의 상동성에 따른 필연적 귀결도 아닌, 좀 더 근본적인 역설에 맞닿아 있음을 살펴보았다. 국가 바깥에서 초법적 폭력에 노출된 난민이 ‘안전’을 위해 (자유가 아니라) 국가의 통치를 욕망하게 되는 세계사의 역설적 구조. 피식민자가 완전한 난민으로 전락하기보다는 차라리 제국의 지배를 선택할 수밖에 없게 만드는 ‘강제된 협력’의 메커니즘이 그것이다.

18) 김기훈, 2011, 「만주국 시기 조선인 이민담론의 시론적 고찰—조선일보 사설을 중심으로」, 『동북아역사논총』 31.

19) 줄고, 2017, 「자치와 난민—일제시기 만주 기행문을 통해 본 재만조선인 농민」, 『한국문화』 77.

최남선을 여행길로 이끈 ‘선만척식’은 바로 조선인의 만주 이민 정책을 담당하는 회사였다. 1936년 9월 동양척식회사가 동아권업공사(東亞勸業公司)를 모체로 설립한 선만척식은 기존 재만조선인의 경제적 안정을 도모하고, 조선 영세농민의 만주 이주와 정착을 촉진하는 것을 목표로 내걸었다.²⁰⁾ 매년 1만호씩 총 15만호의 조선인을 만주로 이주시킨다는 계획 아래 본격적인 사업이 개시된 것이 1937년도였다. 이때 조선인의 이민을 촉진하기 위한 모범사례로 선전되었던 곳이 안전농촌이다.²¹⁾ 안전농촌은 아직 동아권업 시절인 1931년에서 1935년에 걸쳐, 만주사변과 북만주 수해로 발생한 재만 조선인 이재민들을 수용하기 위해 건설된 집단부락이다. 여행기간 최남선은 총 5곳의 안전농촌 중 삼원포 농촌을 제외한 하동농촌, 수화농촌, 철령농촌, 영구농촌 4곳을 시찰했다. 안전농촌을 방문하는 공식여정에는 총독부나 만주국 관료들, 선척 직원, 조선인민회나 협화회 인사 등이 대동하고, ‘비도’의 습격에 대비해 경찰의 호위가 따라붙었다. 최남선의 역할은 안전농촌의 생활 상태를 시찰하는 한편, 조선인의 만주 이민을 격려하는 것이었다. 요컨대, 그의 만주행은 기본적으로 일제의 조선인 이민 정책에 대한 ‘협력’이라는 공적 성격을 띠고 있었다.

그러나 안전농촌을 시찰하는 최남선의 글에는 제국 통치 안에서 생존을 도모해야 했던 재만조선인들의 역설적 상황에 대한 곤혹스러움과 공감의 곳곳에 묻어난다. 그는 1937년 이후 본격화된 선만척식의 조선인 집단 이주 계획이 “지도적 보호에서부터 통제성 요리로 전향”했으며, 그렇기에 “안전농촌이라기보다 차라리 통제 농촌이라 함이 신기구(新機構)의 사실(事實)”⁽²¹⁾장에 부합할 것임을 지적한다. 안전농촌 운영상의 불합리한 점도 조목조목 비판한다. 비용 절감을 위해 허술하게 지은 농가, 그에 비해 지나치게 비대

20) 『朝鮮總督府官報』, 1936. 6. 4.

21) 안전농촌에 대한 역사학계의 연구로는 홍종필, 1999, 『일제의 재만조선인 통제를 위한 철령 안전농촌에 대하여』, 『명지사론』 9, 62-108쪽; 김주용, 2006, 『만주 지역 한인 ‘안전농촌’ 연구』, 『한국근현대사연구』 38, 108-134쪽; 유필규, 2008, 『1930년대 연변지역 한인 ‘집단부락’의 설치와 통제적 생활상』, 『한국독립운동사연구』 30, 331-374쪽 참조.

한 연합회 사무시설, 벼농사에만 집중하고 채소는 지나인 공급에 의존하게 함으로써 농가의 자급경제가 이뤄질 수 없는 점(71장) 등등. 안전농촌에서 비도와 내통했다가 총살당한 자나 통비로 의심 받아 도망간 자가 많다는 소식도 그대로 전하면서, “유실무실의 통비가 껍 사람을 잡아먹는”(23장) 모양이라는 쓴소리도 빼놓지 않는다. 과거 김좌진 장군의 근거지였던 하동농촌 주민 중에는 “사라지지 않는 기억과 누르지 못하는 감개”(21장)가 적지 않을 것임을 헤아리기도 한다. 그것은 최남선 자신에게 해당하는 이야기이기도 했다. 해림역을 지나면 “김좌진의 피비린내나는 기억”(21장)이 떠오르고, 하얼빈역에 설치된 이토 히로부미 기념물을 보며 “묵은 역사와 새 역사가 한꺼번에 생각나”(28장)고, “정치 운동가 소굴 시대” 길림에서 벌어졌던 사건들과 그 현장들은 “일일이 감개 깊은”(35장) 것이었다.

이렇듯 최남선은 안전농촌의 현실적 문제점들도, 유령처럼 되돌아오는 항일의 ‘묵은 역사’도 부정하지 않는다. 그럼에도 그는 만주국의 ‘새 역사’에 내기를 건다. 그 내기의 근거는 만주의 조선인들이 이만하면 살 수 있게 되었다라는 확신이었다. 난민화된 재만조선인의 생존권 확보. 해림역에서 김좌진을 떠올리며 “눈살이 찌푸러지”다가도, 해림보통학교 개교식을 알리는 간판을 보고 “동포의 생활이 이만큼 안정된 활증”을 얻은 듯하여 “일맥의 위안”(20장)을 얻는 식의 장면은 여행기에서 몇 번이고 되풀이된다. 수화농촌에는 부자가 합작하여 70-80석을 수확한 이가 있고, 철령농촌의 1등 농가는 토지 3정보 소유에 수입이 1천여원에 달한다는 식의 구체적 수치도 제시한다. “家人 누구의 얼굴에고 자유 유연한 뜻이 그득하다거나 “범절이 풍요롭고 윤택”하여 “마음이 든든”하다는 것이다. 농가의 수확량, 수입, 작농 비율 등을 꼼꼼히 따지는 그의 전반적인 평가는, 한 농민과 나눈 짙막한 대화에 압축되어 있다.

“어떠시오” 한즉 “이만하면 살겠소” 한다.”(29장 수화농촌)

“이만만 하면 만주가 우리의 것이겠다는 신념”(70장)은 ‘묵은 역사’의 온갖 풍상도 “조선인의 만주 발전상” 췌기(35장)가 되었다는 해석으로 이어진다. 봉의동 근처에서 흥범도를 떠올리며 괴로워하다가도, “간도에 뿌린 이 汗血은 이 땅을 영구히 조선인의 것 만들기 위한 인장(印章)일 것을 생각”(8장)하며 위안을 삼는 식이다. 이때 ‘묵은 역사’는 더 이상 ‘새 역사’와 대립하지 않고 ‘새 역사’에 수렴된다. 그것은 단순히 조선의 내셔널 히스토리에서 만주국 역사로의 전환이 아니었다. “간도의 영토가 누구에게 예속하였든, 실제의 간도는 어디까지고 조선인이 살 곳”(4장)이라는 신념은, 국가의 역사에서 사람들의 역사(이주사)로의 좀 더 근본적인 전환을 함축한다.

Ⅲ. 만주의 대종교-이주민족의 정신적 구심점 확보

최남선의 만주행에는 재만조선인의 생활 안정이라는 당면 목표를 넘어, 식민지 조선에서 실패한 단군 신앙 운동을 만주에서 이어가려는 의도도 감지된다. 최남선이 단군을 조선 민족의 기원을 밝혀줄 학문적 탐구의 대상이 아니라, 현재의 신앙 대상으로 부활시키고자 시도한 것은 1931년 <단군신전봉찬회>에 관여하면서 부터이다. 그러나 이 시도가 불발로 끝난 후, 그는 1934년부터 본격적으로 고신도=단군론을 주장한다. 동북아시아 공통의 고신도=단군 신앙에 기초해 진정한 내선일체를 이룩해야 한다는 것이 요지였다. 우가키 총독의 심전개발정책 입안 과정에서 조선의 고유신앙에 관한 자문을 맡으면서, 그의 시도가 어느 정도 성과를 거두는 듯 했다. 그러나 결국 최남선의 주장은 채택되지 못했고, 심전개발은 조선의 고유신앙을 저급한 귀신신앙으로 규정한 무라야마 지준의 입장에 근거한 탄압과 교화 정책으로 마무리되었다. 조선에서는 애초부터 고사 상태였던 대종교는 물론이요, 유사종교로서 명맥을 이어가던 단군교마저 해산(1936.8) 명령이 내려졌다.

이에 비해 만주국에서는 종교 단체들에 대한 회유와 포섭을 위해 표면적

으로는 좀더 유화적인 종교정책을 펼치고 있었다. 만주국의 종교 방침에 따라 만주의 대종교도 오랜 탄압과 항쟁의 시기를 거치고, 1934년 9월 만주국에서 정식 포교권을 얻은 상태였다. 이때 대종교 3대교주인 윤세복과 백산 안희재 등이 동경성으로 대종교총본사를 옮기고 발해농장을 개척하는 등 재기를 위한 활동을 개시했다. 최남선은 여행 초반 동경성에 들러 이들과 깊은 교감을 나누는데, 특히 단애 윤세복과의 만남은 『송막연운록』에서 가장 인상 깊은 장면 중 하나이다. 전기도 들어오지 않는 시골, 초라한 가옥에 마련된 대종교총본사에서 백발이 성성한 윤세복 앞에 꿇어 엎드린 최남선은 스스로를 ‘돌아온 난봉자식’에 비유한다. 그들의 대화는 “눈물 반 웃음 반”으로 자정까지 이어졌다. 검열을 의식해서 대화 내용을 상세하게 기록하지 않았지만 최남선의 요약적 진술로 대강의 상황을 짐작해볼 수 있다. 단애는 “대종교가 시운에 따라 부침을 겪던 사정과 현재의 대처 방안”을 설명하고, 최남선의 “행적에 대해 꾸짖음과 격앙을 섞은 친절함으로 간곡하고 세세하게 타일”렀다. 최남선은 단애선생의 “의연한 결심과 측은한 우의”에 고개가 수그러지고, 가르침과 인도에 “황송함과 감회”로 몸둘 바를 몰랐다고 전한다. 그때 동석했던 대종교의 이현익은 해방 후에 바로 그 장면에 대한 귀한 기록을 남겨놓고 있다.

육당 최남선 선생은 만철(滿鐵) 위촉으로 복지순회 강연기회에 발해고도 동경성(東京城)을 시찰케 되었다. 그때에 대종교당에 선착(先着)하여 단군 천진전(天真殿)에 참배한 후 윤단애(尹檀崖) 선생께 진배약수(進拜握手)하시고 두 무릎을 꿇고 말없는 순간(瞬間) 두 눈에 손수건만 번갈아 젖어졌다. 너무 감개한 표정으로 말문을 열어 “해외(海外)에서 큰 책임을 지시고 계신 선생님을 이처럼 뵈옵고 보니 평소에 하고 싶던 많은 말씀은 다 간 데 없고 그저 황감할 뿐입니다. 저도 일찍 김무원(金茂園) 종사(宗師)와 유석농(柳石農) 선생의 전통적 훈도(薰陶)를 받은 대종교 숭봉자이오나 외면(外面)에는 불교신자로 행세하면서 단군론을 세상에 문헌(文獻)으로 밝히려는 일편단심에서 전생애와 역량을 다 바치려고 희생적 모욕적 이용을 당하면서 또한 어떠한 의심을 받더라도 목적인 바 성공되는 날 저의 사명을 다한 줄 압니다.

금일 선생님께 기탄없이 평생 소회를 고백하여 후일의 편달(鞭撻)을 기다리
오며 끝으로 드릴 말씀은 떠날 때 다시 못 비우고 가겠습니다.” 하였다. 그
러면 이 모두 선종사(先宗師)의 훈도(訓導)로 큰 기대를 가졌던 것은 솔직한
고백일 것이다. 그러나 개인의 운명인지! 민족의 불행인지! 여기에 논평할
것도 아니지만 좌우간 몇 분의 최후(最後)가 겨레의 앞에 원망 없는 길로 가
셨는가 궁금할 뿐이다. (그 당시 기행문 제목은 송막연운본록(松漠燕雲本
錄)이다).²²⁾

기록에 따르면, 최남선은 단애 윤세복 앞에 엎드려 자신이 오랫동안 대종
교 숭봉자였음을 밝히고, ‘단군’ 규명이라는 사명에 전 생애의 역량을 바쳐
왔다고 고백한다. 그 과정에서 “희생”과 “모욕적 이용”을 당하기도 하고,
“의심을 받”기도 했지만, 자신의 진정은 오로지 단군 선양에 있었다는 것이
다. 단군의 학리적 규명을 위한 <조선사편수회> 활동이나, 신도의 틀을 빌
어 단군 신전을 건립하려고 했던 30년대 중반의 행적에 대한 언급일 것이
다. 그렇다면 최남선에 대한 단애선생의 ‘꾸짖음’과 ‘타이름’은 그 ‘위대한
행정’에 대한 경계였다고 짐작된다. 구체적인 노선의 차이에도 불구하고,
단군 선양이라는 최남선의 진정만큼은 인정되었던 듯하다. 최남선은 이날
이후로도 동경성에 머무는 동안 여러 번 단애와 만나 들은 이야기가 많으나
여행기에는 기록하지 않겠다고 전한다. 안희제나 이현익과는 동경성의 발해
유적지를 답사하며 29일 하루를 동행했다.(13장, 14장, 15장) 30일 오전과 저
녁 시간을 함께 보낸 ‘손님’이나 ‘지인’도 대개 대종교 인사들이었을 것으로
짐작된다. 최남선은 특히 안희제와 깊은 우정과 교감을 나눈다. 동경성역에
마중 나온 백산의 따스한 환대에 대한 기쁨, 그의 동경 개척담에 대한 감개
와 공경, 이상촌 건설에 대한 기대와 좌절, 고뇌에 대한 공감 등이 여행기
곳곳에 여러 차례 기록되고 있다. 이후 최남선이 건국대학 교수로 만주에
머무는 동안 대종교와 구체적으로 어떤 관계를 맺었는지는 알려진 바가 없

22) 이현익, 2000, 「대종교인과 독립운동연원」, 대종교총본사, 『대종교보』, 개천 4457년 가을 호, 48-49쪽; 최남선과 대종교의 관계 전반에 대해서는 김동환, 2005, 「육당 최남선과 대종교」, 『국학연구』 10, 107-146쪽.

다. 다만 임오교변 직후 이뤄진 그의 건국대학 사임이 대종교 탄압에 대한 항의가 아니었을까라는 추측이 제기되기도 한다.

만주에서 최남선의 대종교 활동 여부는 밝힐 수 없지만, 『송막연운록』에는 민족 신앙과 관련한 최남선의 생각을 알려주는 몇 가지 단초들이 있다. 우선 최남선이 만주국 종교 정책을 ‘심전개발’의 측면에서 긍정적으로 평가하고 있다는 점이다. 그는 만주국에서 대종교 포교권을 허용한 것도 “만주의 건국과 함께 백만동포의 심전문제”가 새삼 “식자(識者)의 주의를 끌게”(10장) 되었기 때문으로 설명한다. 연길에서 만난 선만척식의 이사이자 간도지점장인 오카다 다케마(岡田猛馬)에 대해, “만주에 있는 동포의 심전개발문제에 一隻眼”을 가졌으며, “대종교 진흥 같음에는 특이한 성의를 가진” 자라는 평가를 내리기도 한다. 오카다 다케마는 원래 하얼빈 특무기관 요직에 근무하던 자로, 1937년 만주국에서 시행한 종교조사에서 재만조선인 종교 정책에 대해 이렇게 쓰고 있다.

만주국은 각민족의 집합한 것인데 그 가운데 주목해야 할 것은 선인(鮮人)으로서 그들이 믿는 특수(特)의 종교는 많은 사교(邪教)를 갖고 있다. 그것을 어떻게 하는 것이 가장 중대한 문제이다. 일본신도와 상사(相似)한 것은 ‘대종교’로서 대아세아주의와 일치하기 때문에 당국으로서는 ‘대종교’에 귀일시키는 것을 지도하고 싶다고 생각한다. 또한 조선인간에는 기독교 신자가 많지만 기독교의 금일의 전도는 구미인의 세력확장으로 하는 정책이 있다. 그 정책에 이용되고 있는 일은 당국으로서는 가장 경계 유의해야 할 것이다.²³⁾

최남선과 오카다를 매개해 주었으리라고 짐작되는 인물이 바로 오가사와라 쇼죠(小笠原省三)다. 최남선은 1930년대 중반 신도라는 틀을 빌어 단군 신앙 부흥을 도모하던 시기 오가사와라의 신도론을 전유하거나 그와 직접 교유한 적이 있다. 일본 신도자인 그는 신도를 통한 조선인의 융화를 목표로

23) 民生部社會司, 1937, 『宗教調査資料-吉林, 間島, 濱江省宗教調査報告書』, 第4輯, 康德4年, 12月, 128쪽(최봉룡, 2009, 『만주국의 종교정책과 재만조선인 신종교』, 태학사, 215-216쪽에서 재인용).

지속적인 활동을 펼쳤던 인물이다. 특히 그는 우가키(宇垣一成) 총독과 우호적 관계를 맺고 있었고, 이를 바탕으로 조선총독부의 심전개발 정책이나 신사 정책에도 일정한 영향을 끼쳤다. 1934년 말 일본의 신사들을 여행 중이던 최남선과 만나 “열성적인 고신도 연구자”라는 인상을 남기기도 했다.

그런데 오가사와라는 1930년대 초반부터 만주를 자주 왕래하며 재만조선인 문제에도 지속적으로 관심을 표했다. 조선인 중심의 만주 이민 정책을 제안하고, 우가키 총독의 만선일원화 정책을 높이 평가했던 그는, 직접 안전농촌을 방문한 기록을 남기기도 했다. 만주국 건국 후 1933년까지만 해도 총 3회, 7개월에 걸쳐 재만조선인 동포를 시찰했다.²⁴⁾ 이때 하동농촌과 영구농촌을 탐방하고, 안전농촌에 신도 의례를 위한 설비를 갖추기 위해 노력하기도 한다. 1934년에도 8월 하순부터 11월 상순까지 “조선인 문제” 시찰 및 공작을 위해 조선, 만주, 중국 각지를 방문하고, “만주사변 이전보다 우리들이 회구하고 헌책(獻策)하고 진언했던 일이 각 당국자에 의해 점차 실현되고 (중략) 양호한 성적을 거두고 있”²⁵⁾음에 만족을 표하기도 했다. 1936년에는 약 50일간 만주국과 북지를 시찰하고, 9월 13일에 경성방송국에서 『조선인문제를 통해서 본 최근의 만주와 북지』(『朝鮮人問題を通じて觀たる最近の滿洲及北支』)라는 제목의 강연을 방송하기도 했다.

1930년대 중반 오가사와라의 잦은 조선행과 만주행, 그리고 최남선이 오가사와라와 제휴하면서 신도의 틀 안에서 도모했던 단군신앙 부흥운동을 고려할 때, 최남선의 만주행에도 오가사와라의 영향이 적지 않았을 것이다. 만주국의 심전개발이나 종교 정책은 최남선이 조선에서 실패한 기획을 만주에서 다시 도모하도록 이끌었던 것이다. 특히 오카다 다케마처럼 만주국 인사 중에서 대종교 중심의 종교정책을 지지하는 자가 있다는 점이 최남선의 기대를 고조시켰을 수 있다. 물론 양쪽이 대종교 진흥을 통해 얻고자 하

24) 小笠原省三, 1933, 『在滿朝鮮同胞の現狀』, 1933; 小笠原省三, 1936, 『朝鮮人問題を通じて觀たる最近の滿洲及北支』 등.

25) 小笠原省三, 1935, 『最近の朝鮮及朝鮮人問題を語る』, 7頁.

는 바는 상이했다. 위의 인용문에서처럼 오카다는 ‘대종교’의 사유가 일본의 ‘대아시아주의’와 비슷한 점, 나아가 대종교 진흥을 통해 서양 세력의 확장인 기독교를 견제할 수 있다는 점에 주목했다. 반면 최남선에게 대종교란 여전히 조선 민족 정신의 구심점으로서의 의미가 컸다.

이런 점에서 최남선이 여행 중 유독 종교 시설에 많은 일정을 할애한 것은 우연이 아니다. 그는 여러 민족의 종교 시설을 둘러보며, 정신적 구심점으로서 종교의 중요성을 거듭 확인한다. 그에 따르면, 중국인이 문묘와 극락사를 지은 것은, 러시아인이 적은 물자에도 불구하고 수백 년에 걸쳐 성당을 짓던 깊은 신앙에 감복했기 때문이다. 또 고국이 분명하지 못한 유대인, 터키인 등이 교회를 중심으로 희망과 단결의 생활을 하고 있음을 보며, 새삼 “정신의 고향과 문화의 전통”(26장)인 종교의 중요성을 깨닫게 되었기 때문이다. 여러 종교 시설들 중에서도 최남선이 특히 긍정적인 평가를 내린 곳은 유대인 교회와 중국 회회교당인 청진사였다. 둘 다 이산민족의 정신적 구심점 역할을 하고 있다는 점에서였다. 그는 회회교도가 중화민국과 만주국에서 당당히 5색기의 한 자리(백색)를 차지하고 있는 데 주목한다. 그들이 “신념적 기초에 선 선명한 민족적 전통을 보유하고 있으므로 언제 어디서든지 그 독립한 존재를 확인”(56장) 할 수 있다는 것이다. 이런 사례들을 통해 그는 국가 없는 조선인이 독자적 정체성을 잃지 않고 존속할 수 있는 길을 민족 신앙에서 찾고 있다. 유대인, 폴란드인, 영국인 등 어느 민족이나 종교라는 “정신의 고향에 생활의 원리”를 가다듬지 않는 곳이 없는데, “오로지 조선만이 이를 갖지 못했음”(30장)을 한탄하기도 한다.

식민지 조선의 민족종교가 탄압으로 고사했다면, 만주국의 유희적인 종교 정책 아래에서는 단군 신앙의 부흥도 가능하지 않을까. 최남선이 동경성의 대종교도들과 교감한 것은 바로 그 가능성에 대한 기대였다. 이는 그가 1930년대 중반 식민지 조선의 심전개발 정책을 통해 도모했던 바와도 일정한 연속성을 띤다. 그러나 만주라는 공간에서 그의 민족 신앙론에는 새로운 관점이 스며들어 온다. 그것은 바로 디아스포라의 관점, 이주민족의 관점이었다.

IV. ‘민족들’과 ‘역사들’- 재만조선인과 이주민족의 역사

조선 문인들의 만주 관련 작품들에는 팽창하는 일본 제국 내에서 조선 민족을 새롭게 자리매김하는 다양한 방식들이 공존하고 있다. 이들 중에는 단순히 제국 이데올로기를 피상적으로 반복하는 경우도 없지 않지만, 다양한 전유의 방식들도 존재했다. 만주를 ‘조선적’인 민족 공간으로 그려내는 이태준의 방식이 한 축을 차지한다면, 문화적 혼성 공간으로 바라보는 이효석은 그 반대의 축을 이룬다. 그렇다면 최남선의 방식은 무엇이었을까. 만주를 가로지르는 그의 시선은 어디서고 ‘백의’ 입은 ‘조선인’들이 논농사 짓는 ‘조선적 풍경’을 찾아 헤맨다. 가깝게는 요동벌판을 건너 북경에 오가던 고려 및 조선의 연행 기록을, 멀게는 만주를 무대로 펼쳐진 발해와 고구려의 역사를 거둬 상기하면서, 최남선은 조선인의 만주 진출이 실상 조상 강역의 회복임을 강조한다. ‘조선인’의 활동무대로 영토화된 ‘만주’ 기행은 그에게 “백두산근참행”(1장)과 다를 바 없는 조강(祖疆)을 향한 여행이었다.

그런데 이처럼 만주를 조선인의 것으로 거둬 의미화할 때, 그것은 팽창적 민족주의의 야욕을 보여주는 것이 아닐까. 식민지 민족이 영광스러운 과거의 신화를 현재에 되살리기 위해 제국과 공모했던, 바로 그 장면을 보여주는 것이 아닐까. 근대계몽기 민족주의자들의 만주 고토 회복론, 만주국 시대 조선인들의 만주 진출을 둘러싼 담론들, 그리고 오늘날 한국의 대중 민족주의가 만주를 무대로 생성해내는 신화화된 역사까지, 단속적으로 이어지는 이 의미의 계열은 그 자체로 성찰해볼 만한 주제다. 그 계열화의 한 결절점에 최남선의 『불함문화론』과 『만몽문화론』이 아슬아슬하게 놓여있는 것도 사실이다. 그러나 재만조선인들을 향해 말해지고, 그들의 존재를 염두에 두고 쓰인 『송막연운록』에서, 우리는 조금 다른 결의 서사를 읽어낼 수 있다. 만주국의 공식 역사도, 민족의 팽창주의적 역사도 아닌, 이주자들의 역사가 그것이다.

사실 만주가 조상의 땅이라는 것은 만주국 시기 조선인의 만주담론에서

거의 상투어에 가까웠다. 그러나 그 조상이란 정확히 누구를 말하는 것일까. 이 질문에 답하기 위해서는 ‘민족’의 자타를 경계 짓는 방식, 과거와 현재를 일관성 있는 이야기로 플롯화하는 방식 등을 검토해야 한다. 이런 서사적 분석은 만주가 조상의 강역이라는 말 안에도 사실 다양하고 이질적인 민족 내러티브들이 병존하고 있음을 드러낸다. 자명한 집단정체성으로서의 민족과 민족에 포박된 단일한 역사가 있다기보다, 다양한 수준에서 구성된 ‘민족들’과 그들이 저마다의 권리를 주장하기 위해 만들어낸 ‘역사들’이 있는 것이다.

『송막연운록』 안에서도 우리는 조상의 땅 만주에 관한 몇 가지 상충하는 플롯들을 읽어낼 수 있다. 첫째, 중일전쟁 직후 만주국의 세력 범위와 거의 일치하는 북방민족의 역사, 둘째, 『조선역사강화』(1928)의 플롯과 크게 다르지 않은, 조선 민족의 역사, 셋째, 국가 중심의 내셔널 히스토리로 환원되지 않는, 이주사로서의 재만조선인의 역사. 『송막연운록』에서 세 가지 ‘민족들’의 ‘역사들’은 단순히 상호 모순적으로 병존하고 있는 것이 아니라, 발화 상황과 대상, 발화의 전략적 의도에 따라 다르게 선별되고 배치된다.

1. 북방민족의 역사와 불함문화

우선 만주, 조선, 일본을 포괄한 북방민족의 역사는 최남선이 협화회 지방공작반보고회에서 행한 「시국과 조선인」이라는 강연에서 선명하게 제시된다. 강연은 이후 「동방민족의 중원진출과 역사상으로 본 아시아 제민족의 동향」이라는 제목으로 『재만조선인통신』에도 게재되었다. 글 앞에는 “만선 척식공사의 초빙에 의해 내방한 육당 최남선 선생이 10월 11일 봉천 대화 호텔에서 협화회 봉천성 본부 선계 순회강연 보고회 석상에서 술한 것”이라고 밝혀두었다.²⁶⁾ 『송막연운록』에서는 46장인 「지나사변론」에 해당한다. 그에 따르면, 아시아의 역사는 중원을 둘러싼 남북항쟁과 동서대립이라는

26) 최남선, 1937, 「동방민족의 중원진출과 역사상으로 본 아시아 제민족의 동향」, 동아협회, 『재만조선인통신』 38, 5-8쪽.

두 축을 따라 전개되어 왔으며, 북방세력이 새로 약진할 때마다 맹주가 동쪽으로 옮겨가면서 북방세력이 더 포괄적, 조직적으로 구성되어왔다는 특징을 지닌다. 그 마지막 단계라고 할 ‘지나사변’(중일전쟁)은 가장 동쪽인 일본을 중심으로 북방세력이 총동원 태세를 취한 점, 단지 중원 쟁탈이 목적이 아니라 전 동양의 존재와 전통을 방위하고자 한 점에서, 동양 역사에 큰 일 단락이자 세계 역사의 새로운 여명이다.

이 서사에서 민족들의 경계는 중층적인데, 만주국의 5족 중 몽골인, 만주인, 조선인, 일본인이라는 4개 민족들 사이에 1차적 분절선이, 이들을 포괄하는 북방민족²⁷⁾과 ‘지나민족’(한족)을 가리키는 남방민족 사이에 2차적 분절선(남북항쟁)이, 이들 전체를 포괄하는 ‘동양’과 서양 사이에 3차적 분절선(동서항쟁)이 놓여 있다. 역사는 민족들의 대립에서 통합으로, 개별 민족들의 역사에서 인류의 보편적 세계사로 나아가는 방향을 취한다. 이때 통합과 보편의 근거이자 기준이 되는 가치가 바로 ‘왕도’다. 중원=해내=천하를 지나 민족과 분리하여 ‘왕도를 행하는 자의 땅’으로 탈영토화했던 동양적 사유의 전통을 되살려, 왕도라는 보편적 가치를 통해 민족들 사이의 경계를 넘는 인류의 공존공영을 이룰 수 있다는 것이다.

여기서 표면적으로 강조되는 것은 ‘문명’이라는 가치 및 국민 국가체제에 기초한 서구 중심적 세계사에 대한 대안적 역사 모델이며, 이를 통한 만주국 통치의 정당화이다. 최남선이 다른 장에서 길게 인용한, 만주국 정샤오쉬(鄭孝胥) 총리의 『왕도구세요의(王道救世要意)』의 취지도 그러하다. 정샤오쉬는 여러 나라에서 국민의 사상을 조성하기 위한 ‘애국’과 국민의 능력을 양성하기 위한 부국강병의 교육이야말로, 세계를 전쟁으로 몰아가고 인민을 도탄에 빠뜨리는 원인이라고 지목한다. 따라서 ‘애국’ 대신 ‘박애’를, 군국의 교육 대신 ‘예의’를 우선으로 삼는 왕도야말로 세계와 인민을 구하는 방책이 될 수 있다는 것이다.

27) 아시아의 북방민족에 대해 최남선은 밝, 환 등 여러 명칭을 붙이는데, 『송막연운록』에서는 “고조선, 숙신, 예맥 내지 말갈, 여진 등의 포괄적 명칭”으로 ‘진(震) 민족’이라는 호칭을 사용한다(60장, 요약).

물론 최남선 자신도 단서를 달고 있듯, “왕도의 대의가 꼭 이러한 것인지, 또 만주국의 지침이 반드시 이에 따라 이뤄져 온 것인지 여부”(39장)는 별개의 문제다. 중요한 것은 협화회의 유력자들을 향해 만주국 건국이념인 왕도론을 환기시키고, 이를 북방민족의 역사에 접합시킴으로써, 최남선이 취한 발화 전략이 무엇인가라는 점이다. 제목이 시사하듯, 강연의 강조점은 이러한 중대 ‘시국’에서 ‘조선인’의 역할을 부각시키는 데 놓여 있었다. 그가 동양 대 서양의 이분법이나 왕도라는 보편성으로 나아가는 전단계에, 굳이 남북항쟁의 플롯을 끌어들이는 이유가 여기에 있다. 중원을 통치했던 북방민족이 결국 지나민족에 흡수되었던 과거의 잘못을 반복하지 않기 위해서는, “일본인과 조선인의 완전한 결합”(46장)으로 북방민족의 실행력과 대사명을 수호하는 것이 중요하다는 논리였다. 또한 왕도라는 보편성에 따른 통합도 민족들 간의 친소원근에 따라 단계적, 점진적으로 이뤄질 수 있기에, 우선 북방민족 계열인 조선인과 일본인의 성공적인 결합이야말로, 폭넓은 통합의 발판이 될 수 있다는 논리이기도 했다.

선행 연구들이 밝혀놓은 것처럼²⁸⁾, 최남선의 북방민족론은 시라토리 구라키치와 도리이 류조 등의 연구에 근거를 두고 있었다. 『송막연운록』 곳곳에서도 최남선은 발해 동경성 유적지, 금 상경(上京) 유적지에 대한 시라토리의 답사를 언급하거나, 도리이의 『滿蒙の探查』를 참조한다(13장, 23장). 그런데 시라토리나 도리이의 관심이 만주와 일본 문화의 연결점을 밝히는 것이었다면, 최남선은 이들을 전유하여 조선을 문화권의 중심으로 부각시킨다. “만주와 일본과의 사이에 근본 문화상 일치가 있다 하면, 그 중간에 반도가 빠지지 못할 것은 물론 자명”(12장)하다는 것이다.

최남선의 만주 여행은 안전농촌 방문이라는 공식 일정을 제외하면 대개 역사 답사로 채워졌는데, 불함문화의 증좌들에 대한 관심도 그 일환이었다. 그는 하얼빈 박물관에 전시된 시베리아 샤먼 모형이 “우리 무속과 꼭 같음”

28) 전성근, 2009, 『근대 조선의 아이덴티티와 최남선』, 제이앤씨; 전성근, 2009, 『일본인류학과 동아시아』, 한국학술정보; 전성근, 2016, 『육당 한국학을 찾아서』, 동서문화사 등 참조.

에(31장) 주목하고, “불함문화의 근본점”인 송화강 곡지를 지날 때 특별한 감회에 젖기도 한다(36장). 이처럼 문화권의 중심을 만주 일대와 한반도로 옮겨놓는 방식을 통해, 일본의 존재는 희미해지고, 오히려 만주족과 조선 사이의 문화적 연결점이 강조된다. 예컨대, 만주인이 주거의 서쪽을 신성시하고, 백두산을 숭배하며, 설을 타국에 멸망당한 날로 애도하고, 온돌을 놓는 풍습은, 만주와 조선 사이의 “심상치 아니한 연계”에 대한 “재미있는 암시”(17장)로 해석된다. 만주의 까미귀 존송 풍속은 불함문화계에 공통으로 나타날 뿐 아니라 “반도의 고사 설화와도 재미있는 연결 관계”(66장)를 보여 준다.

불함문화론의 강조점이 만주와 조선의 연결로 이동하면서 최남선의 ‘북방민족’론이 대종교의 민족 기획과도 맞닿아 있음이 좀 더 선명하게 드러난다. 대종교는 2대 종사 김교현의 『신단실기』나 『신단민사』를 비롯한 여러 역사서들을 통해²⁹⁾, 만주족과 조선족을 하나의 민족(배달민족)으로 계열화하고, 고려와 금, 조선과 청의 역사를 남북국시대로 기술하고 있었다. 대한제국 멸망을 전후로 만주로 망명한 대종교 인사들은, 만주라는 변방에서 조선족과 만주족이 힘을 합쳐, 중심을 뒤흔드는 새로운 정치 세력으로 성장하길 기대했다.³⁰⁾ 1차대전 말기 샌프란시스코에서 발행된 『신한민보』에는, 만주인과 조선인이 민족자결주의에 입각한 통일국가를 수립해야 한다는 정견이 발표되기도 했다.³¹⁾ 이에 대해 한국의 팽창적, 침략적 민족주의의 발로라든가, 일제의 선만일여 사관과 유사하다는 등의 비판도 제기되고 있다. 그러나 이는 만주를 중국 주권에 선험적으로 귀속시키는 전제 하에서만 타당한 비판일 수 있다. 19세기 말에서 20세기 초까지 만주 자체가 변경이자 이질적 세력들의 각축장이었던 상황에서, 나아가 한국과 중국에서 근대적 ‘민족’ 범주와 경계가 이제 막 상상되고 있던 시점에서, 대종교의 ‘배달민

29) 대종교계 역사서들의 만주 담론에 대해서는 도면희, 2016, 『독립운동 계열의 한국사 구성 체계 - 대종교계 역사서술을 중심으로』, 『사람』 53 참조.

30) 『만주문제에 취하여 재론함(속)』, 『대한매일신보』, 1910. 1. 22.

31) 삼송, 『일본의 제국주의는 미국의 민주주의와 저축』, 『신한민보』, 1919. 1. 30, 2쪽.

족'론은 한반도와 만주를 둘러싼 다양한 '민족' 기획들 중의 하나로 볼 필요가 있다. 만주의 망명자들이었던 대종교 인사들의 만주 담론에서 만주는 변방의 종족들이 잡거하고, 마침내 중심을 뒤흔드는 새로운 정치 세력으로 성장하는 융합의 공간으로 상상되었던 것이다.

그러나 전근대적인 변경의 상상력에 기초한 대종교의 민족 기획은, 급속하게 국민국가화 되었던 동아시아 질서 속에서 금세 좌절되었다. 『송막연운록』에는 '사산된(aborted)' '배달민족'의 일부이자 현실의 타자인 만주족을 바라보는, 대종교인들의 착잡한 시선이 곳곳에서 감지된다. 최남선은 백산 안희제를 통해 동경성의 만주족 근황을 전해 들었으며(12장 만주족), 대종교 인사들과 만주족의 역사와 토속에 관해 밥새워 얘기를 나누기도 한다(17장 만인토속). 그에 따르면, 청나라 때 이미 민족으로서의 정체성을 상당 부분 잃은 만주인들은, 만주국 건국 이후 더욱 몰락하여, 토지를 팔고 궁벽한 시골로 쫓겨가고 있었다. 그런데 최남선은 “이네들(만주족·인용자)의 덜미를 잡아 몰아내는 이”가 다름 아닌, “발해농장 이래로 이곳에 수전사업을 위하여 들어온 우리 조선인”이라는 점을 역사의 “히니꾸(ヒニク, 짓궂음)”(12장)라고 표현한다. 대종교가 만주족을 포괄하는 민족 기획에 실패했음은 물론이요, 현실에서 재만조선인들과 만주족이 토지를 둘러싸고 경쟁하는 아이러니한 상황을 표현한 것이다.

2. 조선민족의 역사와 연행문학

최남선이 불함문화론을 주장하면서도, 북방민족이라는 확대된 민족 범주로 '조선민족'을 해소시키지 않았던 데에는 이와 같은 역사 감각이 놓여 있었다. 그에게 남북항쟁, 동서대립을 축으로 한 역사가 사변적인 역사철학에 가깝다면, 구체적인 역사는 대립과 항쟁 속에서 실감으로 형성된 자타의 경계를 따라 기술된다. 중층적 '민족들'은 인종, 문화, 종교, 언어 등 다양한 요인들을 바탕으로 구성될 수 있지만, 최종심급에서 민족이란 역사적으로 형성된 유동적인 집단 의식에 다름 아니다. 현재의 '조선인' 내지 '조선민족'

이라는 정체성은 대립과 항쟁의 역사적 경험들이 축적된 결과이다. 역으로 ‘조선민족’의 역사란 민족들의 이합집산, 분화와 통합이 복잡하게 교차하는 과거의 사실(史實)들을, 현재의 ‘조선인’이라는 집단 의식으로부터 소급하여 선별, 재구성한 이야기이다.

역사 답사기로서의 『송막연운록』에서 북방민족 공통의 불함문화에 대한 기술이 서장에 불과하다면, 본장의 대부분을 차지하는 것은 이렇게 선별적으로 구성된 조선민족의 역사였다. 그것은 최남선이 『조선역사강화』에서 갈무리하여 둔 역사기술의 플롯과 크게 다르지 않았다. 고대사는 부여-고구려-발해를 중심으로 한 북방민족과 한족의 남북항쟁 구도를 띠지만,³²⁾ 고구려 대 선비족, 발해 대 거란, 고려 대 몽골, 조선 대 청의 대립과 항쟁을 통해 조선은 독자적 민족 집단으로 분기된다.³³⁾ 특히 『송막연운록』에서 병자호란의 기억은 만주족을 이민족으로 타자화하는 계기이자 북방민족 내부의 봉합 불가능한 이질성을 드러내는 기호로서 거듭 불러 나온다.³⁴⁾ 예컨대, 봉천(심양)은 만주족에게 청태종의 위업을 상기시키고, 일본인에게 청일, 러일전쟁의 전승지로 기념되지만³⁵⁾, 최남선에게는 청나라에 끌려온 척화파가 고초를 겪던 장면들과 연결된다(57장). 청에 저항하던 이괄(51장)과 정뇌경(58장)의 ‘의로운’ 죽음을 상세히 기록하고 추앙할 때, 북방민족의 역사는 희미

32) 『송막연운록』에서 부여의 역사는 하얼빈 이남(32장 부여 고강)에서, 고구려 역사는 봉천과 요동(42장 봉천, 49장 통구 고분벽화, 79장 안시성, 80장 양만춘)에서, 발해 역사는 동경성(11장 발해국, 13장 동경성, 14장 흥릉사 석등, 15장 삼령둔 고묘, 16장 적수폭포)에서 주로 언급된다.

33) 고구려 대 선비족, 발해 대 거란, 고려 대 몽골 등의 항쟁사로서의 역사 플롯은 <61장 요동성>에 잘 요약되어 있다.

34) 대립과 항쟁의 역사를 통해 민족적 자타의 경계가 구성된다는 것은 최남선이 『조선역사강화』에서 민족사의 플롯을 짤 때의 기본 전제이기도 했다. 이런 점에서 일선동조론과 동화 정책이 강조되던 1931년 무렵 최남선이 『임진란』을 출간한 것은 대립과 항쟁의 기억을 불러냄으로써 문화적 동원론으로 해소될 수 없는 양 ‘민족’의 경계를 재확인하고자 했던 것이 아닐까.

35) 일본인들의 만주 여행이 주로 청일전쟁과 러일전쟁의 전승지를 둘러보며 제국의식을 다지는 여정이었다는 점과 비교해보면, 최남선의 여정이 지닌 의미가 좀더 잘 이해될 수 있다. 임성모, 2006, 『팽창하는 경계와 제국의 시선: 근대 일본의 만주 여행과 제국의식』, 『일본역사연구』 23, 89-113쪽 참조.

하게 후경화되고, 만주로도 일본으로도 수렴되지 않는 조선민족의 역사만이 오롯이 부각된다.

만주를 여행하는 최남선은 이처럼 북방민족이 아닌, 조선민족의 일원으로 스스로를 동일시한다. 그런데 요, 금, 원, 청으로부터 분리된 조선민족의 감각에서, 만주란 이미 자국사의 영토가 아닌 외국이었다. 고구려와 발해의 흔적이 희미하게라도 남아있는 곳에서는 만주를 조상의 강역으로 바라볼 수 있었지만, 고려 이후 민족사의 강역은 만주로 뺀어본 적이 없었다. 그 역사의 공백기에 만주를 여전히 조선민족의 경험 공간으로 기억할 수 있도록 해준 것이 바로 연행문학이었다.

오랜 객 고향 생각에 돌아갈 맘 바쁘네
대문을 나서도 말이 없어 방황하네.
하늘가 남은 햇빛도 장차 저물어가고
바닷바람 높아서 가을 서늘하구나.
어찌 견디려나 타향에 지는 낙엽.
홀로 고향 바라 슬픈 노래 부르네.
동쪽 산들 바라보니 새삼 서글프구나.
구름처럼 긴 날개 어찌하면 얻으리.
권근, 「말이 없어서 패란점역에 머물다」(82장. 금주)³⁶⁾

조선인으로 압록강을 건너고 마천령 산맥을 넘어서 광막무변한 요동 대야(大野)를 바라보는 산악 국민인 그에게 분명히 신천지의 발견이요, 어느 의미에서는 신생명의 호흡도 되던 것이다. 처넛 속 같은 산협간(山峽間)에서 살다가 시원 흰칠을 지나서 까마아득한 요동 칠백리의 별을 내다볼 때에는, 아가리가 벌어지고, 눈이 둥그래지지 아니치 못하고, 인하여 아프리카의 천고(千古) 원시림에 들어간 다이윈이 부지 불각에 ‘하느님’을 찾고 기도를 드리던 것처럼 제 감냥감냥 경탄의 소리를 부르짖어 외쳤다. (73장. 요야시경(遼野詩境))

36) 최남선은 한시를 그대로 실었지만, 본 논문에서는 가독성을 위하여 한글로 번역하여 인용한다. 번역은 줄역, 『송막연운록』(2013, 경인문화사)에 따랐다.

『송막연운록』에서 최남선은 고려와 조선시대에 만주를 거쳐 북경으로 향했던 사신들의 술한 여행 기록들을 통째로 인용한다.³⁷⁾ 그러나 인용된 여행 문학들이 드러내는 정서란 만리타국을 여행하는 자의 객수(81장, 82장)이거나, 산협국(山峽國) 조선인이 난생 처음 만주의 드넓은 이국풍경을 대할 때의 놀라움(73장)이거나, 선진 문물을 보며 “자기 반성의 거울”로 삼는 “문예부흥적 정감”(74장)이었다. 만주를 고구려와 발해의 역사에 연결시킬 때조차, 위대한 조상의 강역에 돌아왔다는 자랑스러움보다는, 위축된 현재의 고국을 생각하는 안타까움이 지배적이었다. 최남선의 만주행은 조상의 강역을 향한 여행으로 호기롭게 시작되었지만, 여정이 북만과 요동 평야로 나아갈수록 이러한 여행문학의 정서로 기울어 갔다.

3. 재만조선인의 이주사와 민족의 산포(dissemi-nation)

그런데 이국 여행자의 감각으로 만주를 떠도는 최남선이 아직 조선민족의 정체성에 매여 있었던 것에 비해, 그가 재만조선인을 향해 펼친 강연들에는 또 다른 민족 이야기가 발견된다. 재만조선인, 특히 만주 땅에 정착한 조선인 농민들에게 만주는 잠시 거쳐 가는 여행지가 될 수 없는 까닭이었다. 만주의 조선인과 그들의 역사는, 북방민족의 동일성으로 해소될 수도, 조선민족의 역사로 수렴될 수도 없었다. 그렇다면 최남선은 이들에게 어떤 역사를 말하고 있는 것일까. 하동농촌의 농민들을 향한 <만주 이민의 역사적 의의>라는 강연에서 그 대략을 엿볼 수 있다. 그는 우선 조선 농민들의 “만주 이민의 역사는 피와 눈물의 기록”이며, 어떤 거창한 사명 때문이 아니라, 다만 “살기 위하여 허덕거린” 결과임을 인정한다. 그러나 그는 이러한 재만조선인의 삶에 의미와 방향을 부여하기 위해 조강의 회복이라는 플롯을 끌어들인다. “만주는 조선 급 조선인의 고향”인데, “하늘이 우리의 계

37) <69장 요하평원>, <72장 요연행정>, <73장 요야 시경>, <74장 요야 사감>, <75장 북학>, <81장 만가령 고지> 등에는 이승인, 정몽주, 최명길, 변종운, 권근, 이정구, 이항복, 김정희, 박지원, 이덕무 등의 여행 문학 수십 편이 인용되어 있다.

르름을 징계”하기 위하여 남에게 빼앗기게 하고, “애쓰고 부지런함으로써 도로 찾게”하셨다는 것이다. 이로써 재만조선인의 온갖 시련은 “조강강토의 회복을 실현하는 단서”로, 이들의 만주 이주는 “보이지 않는 커다란 힘”에 이끌리어 온 것으로 해석될 수 있었다. 또한 농민들이 하늘의 섭리와 역사적 사명을 깨닫고 노력한다면, 만주가 정말 그들의 땅이 될 수 있으리라는 전망(자작농화)도 빼놓지 않았다. 조강으로의 회귀와 시련-섭리-구원이라는 플롯은 이후 조선 농민들의 만주 이주를 독려하는 만주 담론의 한 전범이 되었다.

그러나 우리는 다시 한 번, 이 상투어에 포함된 다양한 서사적 의미의 가능성에 주목해야 한다. 만약 이 서사가 북방민족이나 조선민족의 역사에 곧바로 이어지는 것이라면, 그것은 흔히 비판되듯, 제국주의적 침략이나 패권적 민족주의 서사가 될 것이다. 그러나 안전농촌 농민들과의 마주침은, 적어도 『송막연운록』에서, ‘조상의 땅 만주’라는 말의 의미를 전혀 다른 것으로 바꾸어 놓는다. 최남선은 “요양 삼천년”이 “조선 역사의 비입지로서 전혀 남이라 할 수 없”는 이유로, “만주의 왕조는 몇 번을 갈렸던지 조선인민의 생취가 요양에서 끊어진 적이 없”었다는 점을 강조한다. “요양 출신의 명사 중에는 조선인의 혈통에 속하는 자”가 많으며, 명나라 요동왕이라 불렀던 철령 이씨 일족을 그 예로 언급하기도 한다(61장). 이처럼 재만조선인은 장구한 이주의 역사에 접맥됨으로써, 국가의 경계로 환원되지 않는 하나의 독자적인 집단으로 자리매김 된다.³⁸⁾ 최남선은 그들이 조선과 중국 ‘사

38) 그런데 이처럼 장구한 이주의 역사 속에 재만조선인을 자리매김하는 것은 오늘날 중국 조선족이 중국이나 한국의 내셔널 히스토리화와 구분되는, 자신들의 역사를 쓰는 방식이기도 하다. 『중국 조선족 사료 전집-이주사』는 앞의 10권을 전근대 시기 조선에서 간도(혹은 만주, 혹은 동북3성)로 건너간 이들의 ‘도강’과 ‘월경’의 기록들에 할애한다. 일제 통치하의 조선에서 자유이민이나 정책이민으로 만주에 건너온 이들의 이야기는 그토록 장구한 이주민족의 역사에서 단지 마지막 한 페이지에 불과한 것처럼 보인다. 1990년대 이래 중국의 개혁, 개방의 물결 속에서 중국 조선족은 다시 한 번 전 세계로 흩어져 가고 있다. 예컨대, 남한, 캐나다, 유럽의 중국 조선족은 이제 서로 다른 정체성을 만들어 갈 것이며, 서로 다른 민족 이야기들을 써나갈 것이다. 이처럼 ‘민족(nation)’은 부단한 이동과 뒤섞임 속에서 끊임없이 산포(dissemi-nation)된다.

이'에서, 국가들의 선명한 경계를 흐리면서도, 그 나름의 느슨한 혈통적, 문화적 윤곽을 지녀왔음에 주목한다.

요동성 백탑 아래/마팔 남고 노는 아이/경주 김 개성 왕씨/자손일까 생각
하면/날날이 부둥켜 안고/입도 맞춰 지거라(61장 요동성)

해성에 현재 거주하는 인민 중에는 조선계라고 하는 자가 많다고 한다. 또 나군의 실지 조사에 따라도, 주민 중에는 체질과 습성 면에서 선명하게 다른 2계통이 있어 그 중 하나가 분명 우리와 가깝다고 하니, 줄잡아도 해성의 근대적 발달에는 반도로부터의 협력이 컸던 게 사실인 듯하다.(63장 천산)

재만조선인이라는 이주자의 관점을 취함으로써, 최남선은 국가와 영토의 역사가 아닌, 땅과 사람들의 역사로 전환할 수 있었다. 이 중대한 전환 속에서 만주가 조선인의 땅이라는 말은, 만주가 조선의 국가 영토였다는 말도, 조선 민족이 소유하는 땅이라는 말도 아니다. 만주가 어느 국가의 통치 아래 있든, 그곳이 조선인이 살아왔고, 살고 있으며, 앞으로도 살아갈 땅임을 말하고 있을 뿐이다. “간도의 영토가 누구에게 예속하였든 실제의 간도는 어디까지고 조선인이 살 곳”(4장 간도)이라는 다짐과 확인은, 『송막연운록』 전체를 관통하는 하나의 뚜렷한 메시지였다. 그것은 난민으로 전락해 갔던 재만조선인에게 가장 절박한 요구, 곧 거주권리에 대한 주장에 다름 아니었다.

재만조선인이라는 이주자의 관점에서 소급된 역사이기에, 국민-국가 모델에 결박된 내셔널 히스토리와는 다른 상상이 가능했다. 거주국(중국이든 만주국이든)에서 타민족과 동등한 권리를 누리되, 특유의 정신적 구심점(단군신앙과 언어(조선어), 습속으로서의 문화(백의와 수전), 고유의 역사(국가의 역사로 환원되지 않는 이주민족의 역사)를 억압당하지 않는 것이야말로, 최남선이 기대했던 재만조선인의 삶일 것이다. 이주민족으로서의 그들은 나름의 집단 정체성을 유지하지만, 그 경계는 유연하기에, 언제나 다른 혈통 및 문화와 뒤

섞이며, 다른 무엇이 되어갈 것이다. 여러 민족들이, 국가로부터 배제되지도 않고, 국가를 생탈할 필요도 없이, 따로 또 같이 살아가는 평화로운 잡거를, 최남선은 상상하고 있다.

그런데 민족들의 평화로운 잡거란 단지 유토피아적 상상이 아니라, 최남선이 만주 농촌의 일상 곳곳에서 목격했던 삶의 모습이기도 했다. 수화농촌 가는 길 너른 들판에서 지나(한족) 농군이 밭일 하는 모습은 밀레의 『이삭줍기』만큼 “거룩한” 풍경이며(28장), 수화농촌 주변에 건재한 만주족 부호의 집이 근점하면서도 정돈되어 있는 모습은 “크게 감복”할만 했다. 수화농촌은 궁벽한 시골이지만 “국제가정이 적지 않”아, 새로운 풍속도도 생겨난다. 예컨대, 개방적이고 적극적인 러시아 여성들이 성적불만족이라는 이유를 공언하며 조선인 남편을 여럿 갈아 치운다는 이야기는, 추문이라기보다는 일종의 신선한 문화충격으로 회자된다. 그들과 언어가 통하느냐는 질문에 “사랑의 국어는 공통”이라는 답을 듣고, 최남선은 “과연 지당하다”며 고개를 주억거린다. 어떤 의미에서 ‘협화’란 만주국의 시책 이전에, 여러 민족들이 섞여 사는 만주의 일상에 녹아든 자연스러운 삶의 일부이다. 물론 평화롭게만 보이는 잡거 이면에는, 여전히 피비린내 나는 전쟁(중일전쟁)과 “비적의 출몰”(29장)이 지속되고 있다. 그러나 국가들의 역사와 사람들의 역사를 분리해서 볼 때, 전쟁과 분쟁은 민족들의 원초적 적대감 때문이 아니라, 사람들 사이에 경계를 긋고 적대를 형성하는 국가의 원-폭력 때문이라는 인식도 가능해진다. ‘나라’와 ‘백성’의 이 “짓곳은 같등”을 최남선은 이렇게 읊고 있다.

나라는 떨어지려/ 없는 경계 그리거늘/ 백성은 붙어 들어/ 있는 성벽 헐려
하니/ 인간의 짓곳은 같등/ 예도 한껏 보리라. (29 수화농촌)

국가의 경계를 넘는 문화의 혼종에 대한 최남선의 사유는 이미 1920년대 초반 민담 연구 과정에서 싹텄다.³⁹⁾ 그는 조선민족에 고유하다고 여겼던 민

39) 최남선의 민담 연구, 원시세계성, 혼종적 문화 관념에 대해서는 윤영실, 2008, 『최남선의

담(예컨대, 토끼타령)이 전세계에 보편적으로 분포하고 있다는 사실을, 처음에는 놀라움으로, 나중에는 ‘문화’에 반영된 “정신생활”이 “본래부터 세계적”이라는 증거로 받아들였다. “사람끼리는 겨레라는 담을 쌓고 나라끼리는 경계라는 간을 질러서, 네 것 내 것 하고 쪽쪽이 가르기를 좋아하지만,” “문화라는 별판에서는 네니 내니, 네것 내것이 당초부터 있어 보지를 아니하였다”⁴⁰⁾는 것이다. 원본과 복사본의 분별없이 무수한 이본들로 전 세계에 분포한 민담은, 중심과 주변이라는 위계로 통합된 근대 자본주의적 세계 이전의, 일종의 ‘원시세계성’이 있었다는 가정으로 이어진다. “정치적 강약”이나 “문명의 고하”로 구획된 세계가 아니라, “모든 장애와 격벽을 자유자재로 초월”하여, 흐르고 섞이고 변형되는 “문화의 공통상”에 근거한 세계.⁴¹⁾

이 혼종적 세계는 1920년대 최남선의 사유에서, 민족들이 분화하기 이전인 고대(‘원시’)의 상실된 유토피아처럼 설정된다. 그러나 『송막연운록』에서 그는 고대라는 시간 속에서가 아니라 디아스포라의 공간 속에서, 혼종적 세계를 재발견한다. 흐르고, 섞이고, 변형되는 것은 민담이나 문화만이 아니라, 사람들 자신이기도 함을 본 까닭이다. ‘민족들’은 대립과 항쟁의 역사 속에서 분화되기도 하지만, 이동과 잡거와 혼혈 속에서 서서히 ‘융합’되기도 한다. 민족들의 융합이란 국가라는 정치체 안에서 차이들을 소거하고 획일화하는 방식으로 이뤄지지 않는다. 이본들과 잡종들의 무한한 증식을 통해 세계적 보편성을 띠게 된 민담처럼, 민족들은 국가라는 통치체 너머에서, 더 다양하고 더 작은 ‘민족들’로 산포(dissemi-nation)하고 증식함으로써 보편적 세계로 융합된다. ‘민족들’과 더불어, 그들의 이야기인 ‘역사들’도 증식한다. ‘역사들’은 더 이상 국가와 영토에 관한 이야기가 아니라, 한 무리의 사람들에 관한 이야기가 될 것이다. 역으로 민족이란 자신들의 이야기를 공유한

설화 연구에 나타난 탈식민적 ‘문화’ 관념, 『비교한국학』, 365-389쪽 참조.

40) 최남선, 『외국으로서 귀화한 조선고담』, 『동명』 3-2(3), 1922. 11. 19-1923. 1. 14(『육당최남선 전집』 5, 46쪽).

41) 최남선, 『토끼타령-전설의 광포상으로 보는 인류문화의 원시세계성』, 『동아일보』, 1927. 2. 4(『육당 최남선 전집』 5, 94쪽).

집단, 즉 민담공동체와 같은 것이 될 것이다.

V. 결론을 대신하여

지금까지 최남선의 『송막연운록』을 안전농촌 탐방, 단군 신앙 부흥, 3가지의 ‘민족’들과 ‘역사들’이라는 관점에서 살펴보았다. 이를 통해 식민지의 민족주의로도 제국지배 이데올로기로도 쉽게 환원될 수 없는 중층적이고 복잡한 사유의 결들을 촘촘히 분석하고자 했다. 특히, 만주 곳곳에서 만난 ‘재만조선인’을 위한, 혹은 ‘재만조선인’을 향한 ‘발화 가운데에서 최남선의 사유에 이주민족의 관점이 스며들고 있음을 논증하고자 했다. 난민화된 재만조선인의 생존권 확보, 이주민족의 정신적 구심점으로서의 단군신앙, 재만조선인의 현재에서 소급적으로 재구성된 이주민족의 장구한 역사. 이러한 이주민족의 관점을 통해 최남선은 민족을 국가의 경계 너머에서 부단히 증식하고 산포하는 유동적 정체성으로 이해할 수 있었다.

그런데 정확히 말하자면, 최남선은 이러한 사유를 임계점까지 밀고 나가 지 않았다. 문화의 혼종과 민족들의 ‘융합’에 대한 사유는 단지 피상적인 수준에서 결합된 채, 『고사통』(1943)의 역사기술에 일정한 흔적을 남겼다. 조선민족의 역사로 기록된 『조선역사강화』의 기본 플롯에 “피의 혼류와 문화의 착종”에 대한 사실들을 버무려 넣은 것이 『고사통』이었다. 외국에 귀화한 조선인과 조선으로 귀화한 외국인, 문화의 전파와 전래에 관한 온갖 사료들을 끌어 모은 『고사통』은, 이 사실(史實)들을 민족의 이야기로 재조직하지 않고 나열한다. 그런 의미에서 그것은 확장된 북방민족의 역사도, 전형적인 조선민족의 역사도, 이주민족에서 소급된 역사도 아니다. 어쩌면 그것은 더 이상 ‘민족들’의 이야기로서의 ‘역사들’이 아닐지도 모른다. 그곳에는 모든 것들(事)이 서로 상통(通)하는, 경계 없는 세계에 대한 꿈만이 희미하게 남아 있다. 이 주체 없는 역사는 사상의 파탄인가, 새로운 사유의 가능성인가.

『고사통』이 쓰인 시점이 최남선이 만주국 생활을 청산하고 조선에 되돌아온 직후였다는 점을 함께 기억해 두자. 그의 귀환에는 만주국이 내건 ‘협화’의 이상이 실패로 돌아갔다는 판단이 작용했을 것이다. 그런데 최남선이 ‘협화’의 이상에 내기를 걸려는 시점에 쓰인 『송막연운록』은 그 내기가 애초에 승리를 점칠 수 없는 불확실성 속에서 이뤄진 것임을 잘 보여준다. 협화의 꿈에 끼어드는 온갖 불협화음은, 『송막연운록』을 말 그대로 다성적인 텍스트로 만든다.

최남선이 여정에 동행하거나 조우했던 수많은 이들의 면면은 ‘만주’라는 공간에서 펼쳐졌던 개인적, 집단적 삶이 결코 국가로 회수되지 않는 다양한 결을 지녔음을 설핏설핏 드러낸다. 각각의 만남에서, 그들은 무엇을 도모하고 무엇에 공감하거나 불화했을까? 또한 『송막연운록』에는 제국의 지배 이데올로기로도 협화의 이상으로도 결코 매끄럽게 포섭되지 않는 ‘차별/차이’의 흔적들 역시 곳곳에 새겨져 있다. 검열을 통해 말해질 수 없었던 것들이 텍스트에 남겨 놓은 여백, 혹은 난해한 암호나 품속의 비수처럼 텍스트 곳곳에 숨겨둔 저항의 흔적들도 발견된다. 이 글에 다 담지 못한 이상의 내용들은 별고를 통해 논하고자 한다.

참고문헌

- 姜昌基, 『內鮮一體論』, 國民評論社玄永燮, 1938, 『朝鮮人の進むべき道』, 綠旗聯盟
- 고마고메 다케시(駒込武), 오성철 외 2인 역, 2008, 『식민지제국 일본의 문화통합』, 역사비평사
- 김기훈, 2011, 『만주국 시기 조선인 이민담론의 시론적 고찰—조선일보 사설을 중심으로』, 『동북아역사논총』 31
- 김동환, 2005, 『육당 최남선과 대중교』, 『국학연구』 10
- 김주용, 2006, 『만주 지역 한인 ‘안전농촌’ 연구』, 『한국근현대사연구』 38
- 다나카 류이치(田中隆一), 2008, 『오족협화와 내선일체의 갈등』, 한석정·노기식 편, 『만주, 동아시아 융합의 공간』, 소명출판
- 도면희, 2016, 『독립운동 계열의 한국사 구성 체계—대중교계 역사서술을 중심으로』, 『사림』 53
- 류시현, 2009, 『최남선 연구』, 역사비평사
- 서경석, 2004, 『만주국 기행문학 연구』, 『어문학』 86
- 小笠原省三, 1933, 『在滿朝鮮同胞の現状』
- 小笠原省三, 1935, 『最近の朝鮮及朝鮮人問題を語る』
- 小笠原省三, 1936, 『朝鮮人問題を通じて觀たる最近の滿洲及北支』
- 松田利彦, 2015, 『東亞聯盟運動と朝鮮、朝鮮人』, 有志舎
- 水野直樹, 2014, 『朴錫胤-植民地期最高の朝鮮人エリート』, 趙景達 編, 『東アジアの知識人 4—戰爭と向き合つて』, 東京: 有志舎
- 유필규, 2008, 『1930년대 연변지역 한인 ‘집단부락’의 설치와 통제적 생활상』, 『한국 독립운동사연구』 30
- 윤영실, 2008, 『최남선의 설화 연구에 나타난 탈식민적 ‘문화’ 관념』, 『비교한국학』 16(1)
- 윤영실, 2015, 『단군과 신도, 1930년대 중반 최남선의 단군신앙 부흥운동과 심전개발』, 육당연구학회 편, 『최남선과 근대 지식의 기획』, 현실문화연구
- 윤영실, 2017, 『자차와 난민-일제시기 만주 기행문을 통해 본 재만조선인 농민』, 『한국문화』 77
- 이현익, 2000, 『대중교인과 독립운동연원』, 대중교총본사, 『대중교보』
- 이혜순, 2015, 『‘요동’의 기억-명나라 사행시의 전통과 육당의 『송막연운록』』, 『대동 문화연구』 92
- 임성모, 2006, 『팽창하는 경계와 제국의 시선: 근대 일본의 만주 여행과 제국의식』, 『일본역사연구』 23
- 전성근, 2006, 『오족협화와 민족이데올로기 사이에서—만주 건국대학과 최남선의

- ‘만몽론’을 중심으로, 『만주연구』 4
- 전성근, 2009, 『근대 조선의 아이덴티티와 최남선』, 제이앤씨
- 전성근, 2009, 『일본인류학과 동아시아』, 한국학술정보
- 전성근, 2016, 『육당 한국학을 찾아서』, 동서문화사
- 최남선, 1938, 『송막연운록』, 『매일신보』(1937. 10. 28~1938. 4. 1, 1회~84회)
- 최남선, 1973, 『육당최남선전집』, 현암사, 1973
- 최남선, 윤영실 역, 2013, 『송막연운록』, 경인문화사
- 최봉룡, 2009, 『만주국의 종교정책과 재만조선인 신종교』, 태학사
- 홍순애, 2016, 『최남선 기행문의 문화민족주의와 제국협력 이데올로기—『송막연운록』을 중심으로』, 『한민족문화연구』 53
- 홍종필, 1999, 『일제의 재만조선인 통제를 위한 철령 안전농촌에 대하여』, 『명지사론』 9

투고일 : 2017년 4월 30일, 심사완료일 : 2017년 6월 6일, 게재확정일 : 2017년 6월 6일

■ Abstract ■

Reimagining the Nation in Nam-Seon Choi's Manchurian
Travelogue *Song-mak-yeon-un-rok*

Youn, Young Shil (Seoul National University of Science and Technology)

This essay examines Nam-Seon Choi's *Song-mak-yeon-un-rok*, a Manchurian travelogue, focusing on the following points: his visit to 'safety collective farms,' his trial for reviving the Dangun faith (Daejonggyo), and the differences between the three 'nations' and 'three histories.' By analyzing these points, I prove a multi-layered account of Choi's ideas that appreciate their complexity beyond their simplification to anti-colonial nationalism or imperial Japanese ideology. In particular, I detail how his encounter with Korean immigrants in Manchuria influenced and transformed his ideas, which heightened Manchurian Koreans' right to live, making Dangun faith a key juncture of the migrant nation throughout their long history of migration. Taking the perspective of the migrant nation, Choi regard 'nationhood' as a constantly increasing, disseminated and fluid identity beyond the geographic boundaries of states.

Key words : Nam-Seon Choi, Song-mak-yeon-un-rok, Koreans in Manchuria, Safety collective farm, a migrant nation.

