

## 제국의 시선들 사이에서:

### 19세기 말 조선의 문명 담론과 근대성 문제에 대한 일고찰\*

이영진\*\*

본고에서는 서세동점이 본격화되는 19세기 말, 조선을 찾아왔던 서구인들이 남긴 여행기라는 장르에 대한 분석을 통해 재현/표상이 갖는 정치성의 사회문화적 의미에 대해 고찰한다. 이 시기 조선을 방문한 여행가들 및 개신교 선교사들이 남긴 텍스트들에 공통적으로 나타나는 것은 한국인들의 정신문화, 그 중에서도 무속(shamanism) 및 민간신앙에 대한 폄하와 왜곡이었고, 이러한 스테레오타입은 아무런 매개 없이 ‘서로 베껴 쓰는’ 작업을 통해 확대 재생산되었다. 하지만 조선을 문명의 가장 후진적 단계로 자리매김하는 폭력적 시선이 아무런 저항 없이 투과되는 것은 아니었다. 19세기 말 조선이라는 접촉지대(contact zone)는 여러 다양한 외래의 이질적인 시선 및 그 시선들을 모방하고 혹은 내면화하면서 만들어지는 토착적 응시가 만나고 부딪치고 서로 맞붙어 싸우는 문화 횡단(transculturation)의 공간이었다. 물론 그러한 역동성이 문명의 전형(典型)=서구라는 인식을 넘어서는 새로운 ‘문명’에 대한 상, 즉 기존의 문명을 극복할 수 있는 ‘문명’에 대한 성찰적 인식으로 나아가지 못했다는 것은 19세기 말 조선의 근대성의 또 다른 한계라고 해야 할 것이다.

〈주요개념〉: 여행기, 문명, 무속, 접촉지대, 문화 횡단, 근대성

\* 이 논문은 필자의 석사학위논문(이영진, 2004, “상치입은 제국주의: 식민지 조선에서의 무속 담론과 神道 정책에 관한 연구,” 서울대학교 대학원 인류학과 석사학위논문)의 일부(1, 2장)를 대폭 수정, 새로운 논의들을 추가하여 재구성한 것이다. 유익한 논평을 해주신 세 분의 심사위원께 진심으로 감사드린다.

\*\* 전남대학교 호남학연구원 인문학국 연구교수

## 1. 문제의 제기

한국적인 것이란 무엇인가. 혹은 한국문화의 진수를 어디서 찾을 수 있는가. 한국을 찾아오는 외국인들로부터 종종 듣는 물음들 앞에서 난처한 상황에 빠진 경험이 있는 이들이 적지 않을 것이다. 물론 이러한 물음들 속에 깃들여 있는 한국 문화의 원형을 확인하고자 하는 호기심, 그리고 그들이 한국이라는 나라에 대해 평소 가지고 있었던 오리엔탈리즘적 시선을 비판하는 것은 어렵지 않다. 하지만 실제로 현대 한국 사회에는 매스미디어, 그리고 일반 대중들의 이야기 속에서도 ‘한국적인 것’에 대한 담론이 넘쳐나는 것도 부정할 수 없다. “한국의 맛”, “한국인의 믿음체계”, “한국인의 정서” 등등. 하지만 실제로 그러한 담론들 속에 규정되어 있는 한국적인 것이 과연 나 자신의 일상과 들어맞는 것인지 떠올려 보면 고개를 가우뚱거리지 않을 수 없다.

본고의 논의대상인 ‘무속(巫俗)’ 역시 종종 한민족의 고유한 믿음체계, 혹은 엘리트 양반문화와 대비되는 것으로 일반민중의 정신의 근저에 깔린 것으로 인식되어 왔고, 이는 방송이나 신문 등과 같은 언론매체를 통해서 끊임없이 재생산되어 왔다. 그리고 이러한 담론들은 무속이 “민간층의 종교의식이 집약된 것으로 한민족의 정신 속에 뿌리 깊게 자리잡고 생활을 통하여 생리화한” “기층적” 종교현상이라는 민속학적 정의(한국민족문화대백과사전)에 뒷받침되고 있다. 실제로 세계 학계에서 이루어지는 한국의 신앙, 믿음체계에 대한 연구에서도 무속은 언제나 중요한 비중을 차지해왔다.

이에 대해 많은 연구들(김성례 1990; 박현수 1980, 1993; 최석영 1997, 1999; 자넬리 2000 등)은 최근까지 한국문화의 원형(prototype)으로 인식되어온 무속에 대한 담론의 탄생배경에, 문명의 서열 상태로 볼 때 식민지 조선이 처한 비문명적이지 후진적인 상황을 기정사실로

보면서, 그 사회 문화적 정체 상태의 불변성을 입증하기 위한 일본제국 주위의 담론전략이 자리 잡고 있었다는 사실을 지적하고 있다. 이러한 지식사회학적 연구들은 지식 형성의 이데올로기적 기반에 대한 성찰 없이 무비판적으로 이전 연구들을 답습해온 기존 민속학에 대한 철저한 비판적 성격을 갖는다. 또한 이러한 논의들은 하나의 지식(knowledge)으로서의 종교에 대한 앎이 역사적으로 어떻게 재구성되었는가, 즉 식민본국의 종교 정책이 해당 종교에 대한 앎을 형성하는 과정에 어떻게 개입했고, 그 과정에서 어떤 ‘굴절’이 이루어졌는가에 대한 이해를 심화시켜준다는 점에서 논의의 출발점을 제공해줄 수 있다.

하지만 무속에 대한 이러한 앎의 원형(proto type)의 형성을 이해하기 위해서는 일본의 식민지 통치 이전, 즉 개화기-구한말에 이르는 시기까지 거슬러 올라가야 한다. 특히 이 시기 한국을 방문한 외국의 여행가들 및 본격적으로 선교 활동을 시작하는 개신교 선교사들이 남긴 텍스트들에서 무속, 혹은 민간신앙은 조선 사회의 가장 독특한 믿음체제이자, 사회의 진보를 가로막는 장애물이자, 혁파되어야 할 구습(舊習)으로 기록되고 있었다. 흥미로운 것은 조선을 문명의 가장 후진적 단계로 자리매김하는 이들의 폭력적 시선이 아무런 저항 없이 투과되는 것은 아니었다는 사실이다. 서구 유럽이 조우했던 많은 다른 부족 사회들과는 달리 — 물론 그들 부족사회 역시 자신들 고유의 오랜 문명을 가지고 있었지만, 이는 종종 서구 유럽인들에 의해 무시되었다 — 한국은 고대 문명의 한 지류이자 학문적 엘리트들에 의해 통치되는 국가 사회를 오랜 시기 동안 형성해 왔다. 따라서 아프리카나 동남아시아에 대한 서구인들의 여행기에서 종종 발견되는 ‘군주적 시선’(monarch-of-all-survey, 프랫 2015: 9장 참조)과는 달리, 한국 사회의 문화를 기록한 서구인들의 텍스트에는 고대 문명사회에 대해 이들이 느끼는 어느 정도의 인정과 동시에 그 쇠퇴에 대한 아쉬움과 노스탤지어가 미묘하게 혼재되어 있다. 그리고 이러한 측면들은 당대 한국의 지식인들에게도 간파되고 있었다.

이러한 문제의식 아래 본고에서는 개화기부터 구한말에 걸쳐 거세게 밀어닥쳐 왔던 문명화의 물결 속에서 당대 서구인들이 조선을 바라보는 시선과, 그 시선을 모방하고, 내면화하며, 나아가 전유하는 토착적 응시의 교차를 통해 문화횡단(transculturation)이 이루어지는 역동적 시공간을 재구성하고자 한다. 실제로 19세기 말 조선은 여러 다양한 외래의 이질적인 시선 및 그 시선을 모방하고 혹은 내면화하면서 만들어지는 다양한 토착적 응시가 만나고 부딪치고 서로 맞붙어 싸우는 사회적 공간, 즉 ‘접촉지대(contact zone)’였다. 이러한 관점은 한국적인 것의 한 표상으로서 ‘무속’에 대한 얹이 형성되어 온 그 지속성을 인정하면서도, 그러한 얹의 원형이 형성되는 타자와의 조우가 갖는 사건사적 급진성과 환원불가능성을 동시에 복원해야 한다.”는 샤르피에(Charrier 1998: 23)의 다소 ‘역설적’이지만 의미 있는 문제의식에서 비롯되는 것이기도 하다. 이렇듯 개화기-구한말에서 식민지로 이어지는 일련의 사건들로서의 역사(event history)를 해체함으로써, 우리는 각각의 사건이 갖는 의미와 함께 개화기-구한말이라는 시기가 어떻게 특별한 결(texture)과 색조(hue)를 지닌 지속적인 역사를 만들어내게 되는가(Comaroff and Comaroff 1991)를 이해하게 될 것이다.

## 2. 제국의 시선과 응시의 이론

18세기부터 본격화된 유럽의 팽창 이후 비유럽세계를 여행한 유럽인들이 남긴 ‘여행기’에 담긴 제국의 욕망 및 그러한 장르가 만들어낸 사회문화적 효과들에 대한 연구에 있어, 메리 루이스 프랫(Mary Louise Pratt)의 『제국의 시선: 여행기와 문화 횡단』(초판 1992, 개정판 2007)은 하나의 이정표와 같은 역할을 해왔다.<sup>1)</sup> 프랫의 문제의식을 요약한다

1) 이하 프랫의 저작의 인용은 2007년 개정판의 한국어 번역인 『제국의 시선: 여행기와

면 크게 두 가지로 정리된다. (1) “어떻게 비유럽 지역을 여행한 유럽인들이 남긴 여행 책자들이 ‘본국의(at home)’ 유럽인들을 위한 제국의 질서를 만들었고, 또 제국의 질서 속에 본국의 유럽인들을 위한 자리를 제공할 수 있었는가?” 나아가 (2) “유럽 팽창주의의 중요한 국면에서 여행기와 답사기들은 어떤 코드를 활용해 유럽의 독자를 위한 ‘세계의 잔여’를 생산할 수 있었는가?”

프랫은 자신의 주된 분석 대상인 여행기의 독특한 특성에 주목한다. 여행기는 결코 단순한 문학 장르가 아니며, 유럽 ‘본국’에 있는 사람들에게 지구적 차원의 기획(planetary project)에 참여하고 있다는 느낌을 제공하는 주요한 장치, 다시 말하면 제국의 ‘내부 주체(domestic subject)’를 생산하는 주요 장치라는 것이다. 그리고 이러한 제국의 글쓰기에 대한 변증법적이고 역사화한 접근방식을 개발하기 위해 프랫은 세 가지 이론적 틀 — (1) 접촉시대, (2) 반(反)정복(anti-conquest), (3) ‘자가 기술 민족지(auto ethnography)’ — 을 고안해낸다(2015: 24-25).

우선 ‘접촉시대’는 ‘식민지 경계(colonial frontier)’를 의미한다. 여기서 접촉은 침략자의 시각에서 정복과 지배를 설명하려 할 때, 손쉽게 무시되거나 억압되는 상호적이고 즉흥적인 만남의 차원을 강조하기 위해 고안된 개념이다. 다시 말하면 단선적 지배와 저항의 도식이 아닌, 또 문화변용(acculturation)과 문화말살(deculturation)도 아닌, 문화횡단의 시공간으로 그 경계를 사유해야 한다는 것이다(ibid.: 32-33). 나아가 유럽 제국주의의 희생자 편에 있는 사람들은 식민지 본국의 재현 형식을 활용해서 무엇을 하는가? 그들은 그것을 어떻게 자신의 것으로 전유하는가, 그리고 그들은 어떻게 응답하는가의 문제까지 읽어내지 않으면 안 된다. 이러한 복잡다단하고 미묘한 관계들을 파악해내기 위해서는 당대의 텍스트에 대한 깊이 있는 징후적 독해(symptomatic

---

문화 횡단」(김남혁 역, 현실문화연구, 2015)을 따르기로 한다.

reading)가 요청된다. 거기에는 이성적인 글쓰기 밑에 깔려 있는 감정/감성의 결을 읽어내는 것까지 포함된다.

둘째로, ‘반정복’은 유럽의 헤게모니를 강력히 지지하면서도 그와 동시에 자신들의 결백을 지켜내고 싶었던 유럽의 부르주아 주체들이 활용한 재현 전략(ibid.: 36)이자, 저자가 밝혀낸 가장 흥미로운 식민지들의 감성 코드이다. 프랫은 과학과 감성이 부르주아 주체성을 형성하는 두 개의 표현양식이며, 그것들은 제국의 경계를 은연중에 코드화한다고 주장한다(ibid.: 95). 이는 근대 서구의 서사(narrative)에서 이성과 감성이 차지하는 위치에 대한 근본적인 성찰을 요청하는 것이기도 하다.<sup>2)</sup>

반정복적 주체들의 두 가지 특징인 과학과 감성이 끊임없이 경합하면서도 상보적인 방식으로 기술되는 여행기 장르의 특성은 본고의 주된 분석대상인 이사벨라 B. 비숍(I. B. Bishop)의 여행기들에도 잘 나타난다.

(I) 한강을 끼고 있는 산마루를 오르면서는 비옥하고 인구가 많은 계곡들을 일별할 수 있었다. 밀러 씨와 그의 하인을 통해 사람들과 대화하고 따져 물을 수 있었고, 온도, 고도, 기압지표와 강을 측량하는 등의 지리학 노트(내려오는 길에 불행히도 거의 모두 급류에 유실되어 버린)를 작성했다. 다양한 식물의 초본을 말리고 수집하고, 사진을 찍고, 어려움을 겪으며 현상하고, 보트 안의 모든 담요와 방수포가 ‘암실’을 만드는데 징발되는 등 이 모든 일들은 바쁘고 흥미로운 생활을 가져다주었다(비숍 1994: 106, 강조: 인용자).

---

2) 앤 스톨러(A. Stoler)는 네덜란드령 동인도의 사례를 토대로 근대서구사회에서, 특히 식민지에서 살아가는 백인들에게 자신들의 제국성/백인성을 담보하는 자원으로서 ‘감정’이 갖는 중요성에 대해 흥미로운 연구를 수행한 바 있다. 당시 네덜란드 정부가 보기에 ‘유색인’ 하인들의 손에 의해 요람에 떨어져 모친과는 다른 언어의 자장가를 들으며 ‘백인’ 어린이들이 양육되고 있는 현실은 그 핵심부분에 있어 오염된 것이고, 나아가 국민의 동일성을 상실할 수 있는 위태로운 것이며, 각별한 배려의 대상이었다. 그들에게 내셔널리즘이란 사랑, 자존심, 모욕, 지속하는 애착과 같은 것이었다. 스톨러는 권력이 주체형성의 구성요소이라는 푸코적 문제들을 수용하면서, 감정의 조작은 정치논쟁의 중요한 장이며, 사고나 감정을 어린이가 어떻게 획득하는가의 문제는 억압적 관리보다 합의를 중시하는 식민주의 전략의 중요한 핵심이라고 지적한다(Stoler 2003: 5장 참조).

(II) 깎아지른 듯 치솟은 회색 산봉우리들에 의해 둘로 쪼개진, 부드러운 푸른빛의 하늘에 구름이 마치 강가의 제방과 같은 모양으로 붉게 빛나며 덩어리를 이루고 있었다. … 조용한 숲은 더욱 청신해진 녹음의 생기와 빗물에 흠뻑 젖은 희고 노란 꽃잎들로 눈을 즐겁게 했고 그들이 풍기는 짙은 향기는 저녁의 대기를 살찌우고 있었다. 이 같은 순간들, 그리고 또 다른 몇몇 순간들에서 나는 한국이라는 나라가 한 번 그 나라를 본 사람이면 영원히 잊을 수 없는 고유한 아름다움들을 가지고 있음을 알았다. 그 아름다움들은 봄이나 가을에, 그리고 우리가 관습적인 가치판단을 벗어날 때만 찾을 수 있는 것들이다. 비록 그 마을이 더럽고 누추할지라도 무성한 숲 가운데, 혹은 부드러운 초원 위에 혹은 물방울 부서지는 시냇가에 모여 있는 깊숙한 처마를 단 갈색 지붕들을 보노라면 그것이 주변의 풍경과 조화를 이루면서 자연에 색깔과 생기를 더하고 있음을 알 것이다. 그리고 예의 그 기묘한 흰 옷을 입고 신중하게 걷는 남자들이 무리지어 걸으며 걸음마다 활기가 넘치는 아낙네들은 한 번 본 이방인이 결코 이 땅을 떠나고 싶지 않게 만드는 정경이 아닐 수 없다(ibid.: 156-157, 강조: 인용자).

인용문 (I)에서 보듯, 비숍은 한국을 여행하는 도중, 계속해서 “따져 묻고(인터뷰하고)”, “측량하고”, “사진을 찍고” “현상하는” 등 전문적인 과학적 관찰을 수행한다. 하지만 인용문 (II)에서는 “즐겁게 했고”, “잊을 수 없는”, “떠나고 싶지 않은”과 같은 심적인 변화나 경험을 드러내는 동사들의 빈번한 사용에서 알 수 있듯, 특정 상황에 위치한 채 사물을 보고 있는 관찰자의 감각적인 경험이나 판단을 그대로 드러내고 있음을 확인할 수 있다. 이는 과학적 글쓰기에서 일반적인 상태동사나 자동사가 활용된 구문들과 확연히 대비되는 것이다. 또한 프랫이 지적하듯 대명사 ‘나(I)’는 과학과 감성 간의 상보적 경향을 뚜렷이 표시하는 요소이기도 하다. 하지만 이러한 차이보다 중요한 것은 통계와 정밀한 조사를 통해 정보를 만들어내는 담론들과 감성적 담론들은 명확히 구별되지 않으며, 오히려 서로 상보적이고, 이러한 상보적인 성향 속에서 새롭게 출현하는 부르주아 헤게모니의 특성이 결정된다는 점이다. 제국의 경계에서 이들 감성적 주체들은 정반대의 과학적 주체와 결핵백과 수동성뿐만 아니라, 당연히 유럽적 성향, 중산층적 성향 따위의 중요한

특징들을 공유하면서 동시에 반정복을 추구하는 非영웅(non-hero)이기도 한 것이다(프랫 2015: 174-179).<sup>3)</sup>

셋째로, ‘자가 기술 민족지’, 혹은 ‘토착 민족지’는 제국의 시선이 식민지 내에서 어떻게 수용되고 굴절되고 변형되는지, 그리고 그러한 변용이 갖는 의미가 무엇인지 이해하기 위해 중요한 텍스트이다. 저자는 그 한 예로 유럽을 위한 훔볼트(A. von Humboldt)의 라틴 아메리카 재발명이 유럽령 아메리카 작가들에 의해서 문화 횡단적으로 변형 혹은 발명(self-invention)되었으며, 이러한 ‘유럽인’과 ‘유럽화하기’의 구분은 대서양을 횡단하면서 이루어지는 전유(appropriation)의 특징을 요약적으로 보여준다고 지적한다(ibid.: 392-393). 여기에는 접촉지대에서 널리, 그리고 빈번히 출현하는 자가 기술 민족지가 제국의 정복과 이에 대한 저항의 역사를 해명하는 데 점차 중요한 역할을 하리라(ibid.: 39)는 저자의 기대도 내포되어 있다. 하지만 제국의 시선이 갖는 특징들에 대한 저자의 치밀한 분석에 비해, 자가 기술 민족지에 대한 분석은 그 비중이나 깊이에서 그다지 정교하지 못하다. 이는 프랫이 다루는 주된 텍스트가 백인 여행자들이 남긴 여행기라는 것, 그리고 이 책의 제목이 말해주듯, 저자의 일차적 관심이 제국의 시선이라는 점에서 연유하는 것이다.

---

3) 여기에 이사벨라 B. 비숍이 19세기 빅토리아시대의 여성이라는 점에서, 그녀의 여행기가 내포하는 젠더적 특성도 동시에 고려되어야 할 것이다. 프랫은 당대 여성들에게 사적인 일의 핵심은 사회·정치적 삶이며, 그래서 여성탐험가들이 남긴 보고서에는 민족지적 관심이 강하게 반영되고, 자본주의적 전위인 남성 여행가들에 비해 자신들 주변에서 계속해서 드러나는 결과들에 대해 직접적인 이해관계를 지니기보다 좀 더 해설적이고 분석적인 성향이 강하며, 통계학적 서사보다는 사실주의 소설 같은 언어를 채택함으로써 관료주의적 전문성의 함정에서 벗어나 있다는 등, 젠더적 글쓰기의 특성을 지적한 바 있다(프랫 2015: 354-361). 하지만 이러한 차이에도 불구하고 이들 여성 여행가들이 19세기 유럽인들의 계급적이고 인종적인 특권을 공유하고 있으며, 그러한 관점에서 당대 비유럽을 바라보고 있었다는 사실 역시 부정할 수 없다. 이는 여행 내내 하인을 부리며 19세기 유럽 중산층(여성)의 정체성을 유지하려 애쓰는 비숍의 경우도 마찬가지이다. 본고에서는 19세기 구미의 여행자들이 한국을 바라보는 시선의 공통점에 더 주목하고자 했으며, 당대 여성 여행가들의 텍스트가 갖는 젠더적 특성에 대한 연구는 추후의 과제로 남겨두고자 한다.



이렇듯 프랫의 논의가 여행기라는 장르에 대한 문학/문화 비평적 분석을 통해 제국의 시선이 갖는 특징을 세 가지 차원에서 분석하고 있다면, 포스트 식민주의 이론가 호미 바바(H. Bhabha)는 라캉(J. Lacan)의 정신분석학적 틀을 빌려 제국의 시선(look), 나아가 이러한 시각적 충동을 객관화, 혹은 정형화(stereotype)하려는 시도에 따라붙기 마련인, ‘시선’을 위협하는 ‘되돌아옴’으로서의 ‘응시(gaze)’에 대한 보다 정치한 이론화를 시도한다. 프랫이 잘 분석해낸 것처럼 권력의 편집증은 식민지인들을 정형화된 모습으로 재현하는 기능을 한다. 하지만 정신분석학적 논의를 참조한다면, 이런 봉합(suture)으로서의 정형화, 즉 차이의 부인(disavowal)으로서의 페티시적(fetish) 동일화의 역할은 언표작용과 주체화의 지점에 분열적인 다중적/모순적 신념의 과정을 제공하며, 그 결과 자아(ego)의 분열을 가져온다. 왜냐하면 정체성과 기원의 ‘상상적’ 위치로서 차이의 인식은 담론 내부에서 분열의 표상작용에 의해 혼란되기 때문이다. 다시 말하면 정형화 담론은 자신의 식민지적 계기 속에 통치의 형식을 기입하며, 그 형식은 지식의 구성과 권력의 행사에서 생산적인 분열을 나타내게 됨을 바바는 역설한다(Bhabha 1994: 80-81).

한편 남아프리카의 기독교 선교와 식민화/탈식민화 과정에 대한 코마로프 부부(J. and J. Comaroff)의 장기간의 현지연구는, 문명화라는 이름의 제국의 권력이 식민지 내에서 어떻게 수용되고 굴절되고 변형되는지, 그리고 그러한 변용이 갖는 의미가 무엇인지를 역사적으로 규명해내고 있다. 그들의 논의에 따르면, 남아프리카에 전파된 기독교는 남아프리카인들의 ‘의식의 식민화’에 지대한 영향력을 끼치지만, 이러한 헤게모니가 남아프리카인들에게 관철되는 과정 — 즉, 식민주의의 정치언어를 배우는 과정 — 에서 남아프리카인들은 더욱 *sekgoa* (백인의 방식)와 *setswana*(남아프리카 방식) 사이의 구분에 의존하게 되며, 그 결과 새로운 남아프리카인의 역사의식이 만들어지는 역설이 나타나게 된

다. 다시 말하면, 남아프리카의 식민주의의 역사는 지배와 저항이 항상 쌍으로 함께 따라다님에도 불구하고, 지배가 그대로 관철되지도, 또 저항이 그 지배에 대한 극명한 안티테제로 발생하지도 않으며, 지배의 언어는 저항의 언어에 침투해 들어가고 저항의 언어 역시 언어의 의식화나 새로운 헤게모니를 막을 수 없다는 것이다(Comaroff and Comaroff 1991).

결론적으로 바바의 이론 틀이 식민 주체들의 균질적인 것처럼 보이는 텍스트 내의 모순, 혹은 다성성을 바라보는 데 유용하다면, 코마로프 부부의 작업은 장기적인 식민화 과정에서 이루어지는 저항의 논리를 규명하는 하나의 틀을 제공해준다고 할 수 있을 것이다. 그리고 이렇듯 일상생활 속에서의 약분불가능성(incommensurability)이 만들어내는 이접적인 서사, 즉 “국가 사회의 임계적(liminal) 공간에서 나타나는 삶의 혼란성의 효과로서, 문화적 해석의 과정에서 발생하는 의미와 가치들의 격렬한 진동”을 찾아내기 위해 바바가 요청하는 것은 민족지학자의 눈이다. (아마 사회과학 내에서 자신의 학문체계에 대한 가장 근원적인(radical)한 성찰을 수행했던 인류학적 작업의 의의에 대한 바바의 인정이자, 적극적인 수용이라고 할 수 있겠지만) 민족지학은 인식의 장을 확인하는 데 있어 주체가 객체(대상)와 주체 속으로 끊임없이 분열되는 과정을 경험해야 한다는 점에서, 다시 말하면 민족지학의 대상은 “주체의 외부에 그 자신의 끝없이 작아지는 파편들을 투사하기 위한 (주체로서의 자신을 아주 폐기하지는 않는) 주체의 미규정적인 자기객관화의 능력에 의존해” 구성된다는 점에서(이상 Bhabha 1994: 146-150), 동질적이고 균일해 보이는 근대국가적 서사 내에서 웅성거리는(babble on) 영역들을 찾아내고, 여기에 역능을 부여하는 전략적인 무기가 될 수 있다.

이상의 논의들은 개화기-구한말 조선이라는 시공간을 이해하는 데도 유용한 해석의 틀을 제공해줄 수 있다. 기존의 논의들이 주로 서구

여행자들이 남긴 텍스트에 깔려 있는 제국주의적, 오리엔탈리즘적 특징들을 열거하는 데 머무르고 있다면, 여기서 한 걸음 더 나아가 이러한 이론적 틀은, 제국주의적 관료와는 다른 여행기 작가라는 주체가 갖는 위치성(position), 그리고 비서구를 바라보는 서구 여행자들의 편집증적 시선이 도달하는 논리적 궁지(aporía)를 보다 분명히 규명하는 하나의 도구가 될 수 있기 때문이다. 나아가 이러한 관점은 접촉 지대가 만들어낸 산물로서의 텍스트 내에 깃들여 있는 다성적(polyphonic) 목소리에 더욱 예민하게 귀를 기울일 것을 촉구하기도 한다. 물론 본격적인 식민화의 길로 접어들기 이전 서구 근대 문명과과의 최초의 조우(encounter)의 시기였던 개화기-구한말이 조선 사회의 특수한 근대 경험을 만들어냈다는 점은 인정하더라도, 그 유예된 시간이 (학습된) 문명의 언어로 문명을 근본적으로 사유하는(성찰하는) 새로운 사유의 틀을 만들어내는 데 충분한 시간이었는지에 대해서는 평가를 유보할 수밖에 없다. 다만 본고는 이 시기 조선사회를 그린 외국인의 여행기들과 이들의 문명서사를 내면화, 전유해온 토착의 지식인들이 남긴 짙막한 논설, 기사 등과 같은 텍스트들에서 그 웅성거리는 소리들을 찾아내고 그 의미를 해석하고자 하는 하나의 시도일 뿐이다.

### 3. ‘귀신의 나라’ 조선: 구한말 서구인의 눈에 비친 ‘무속’

구한말 외국인 관찰자들(다수가 기독교 선교사)이 남긴 각종 기록들을 보고 있노라면, 그 동일한 수식어구의 반복에 아연해질 때가 있다. 푸른 눈의 그들에게 비친 조선인들의 첫 인상은 “흥측하고”, “지저분하며”(언더우드 2008: 17), “얼굴은 무표정하고, 복장은 한결같이 단조로우며”(길모어 1999: 20), “무력하고” “불쌍한” 존재들이다. 그리고 그들이 사는 거리는 “퀴퀴한 물웅덩이와 초록색 점액질의 걸쭉한 것들이

고여 있는”, “더럽고 악취나는 수챗도랑”처럼 불결해 보인다(비숍 1994: 53). 이러한 조선의 첫 인상은 ‘위생’이라는 문명 담론과 맞물리면서 정화되어야 할 대상으로 간주된다.

물론 이러한 풍경에 대한 묘사들은 유독 19세기 조선에만 국한된 것이 아니다. 19세기 말 조선과 중국, 일본 3국을 모두 여행한 후 각각의 여행기를 남긴 당대의 유명한 여행가 비숍의 텍스트에서 대상지를 형용하기 위해 공통적으로 동원된 말들은 “청결과 위생의 부재”, “게으름과 나태함”, “지독한 악취”, “예의 없음” 등이었다. 그녀는 심지어 “베이징을 보기 전까지는 서울이 세상에서 가장 더러운 도시가 아닐까 생각했고, 샤오싱의 냄새를 맡기 전까지는 서울이 세상에서 가장 냄새가 나는 도시가 아닐까 생각했다.”(비숍 1994: 52)며 중국과 한국의 ‘불결함’을 싸잡아 비난하고 있다. 그녀의 눈에 비친 일본의 지방 도시들도 예외는 아니다.<sup>4)</sup> 다시 말하면 이러한 풍경 묘사는 비숍의 개인적이고 주관적인 인상이 아니라 19세기 제국주의 담론이 그려내는 피지배자들의 초상이자 제국주의가 타자의 문화의 고유한 가치와 품위를 떨어뜨리고 왜소화하기 위해 전략적으로 사용했던 수사학적 장치들인 것이다(이용재 2012: 361).

이는 ‘풍경(landscape)’이라는 것이 공간을 개인적으로 그것으로부터 이탈하여 보는 사람들에 의해 심상적으로 전유되고 특별히 그려지는 하나의 방식이며, 이러한 풍경의 탄생이 제국주의와 밀접한 관련이 있음을 의미하는 것이기도 하다(라이언 2015: 72). 여기서 우리는 19세기 동아시아의 풍경을 묘사하는 데 자주 사용되었던 ‘천박함(the abject)’이라는 형용사의 정치적 함의에 주목할 필요가 있다. 다시 말하면 게으

---

4) 신문수는 식민자가 그리는 피식민자의 초상에 공통적으로 나타나는 세 가지 특성(① 식민주의 타자를 일련의 부정적 양태의 존재로 묘사, ② 타자를 불투명하고 기이하며 예측불가능한 존재로 묘사, ③ 타자를 개별적 존재라기보다는 역명의 집합적 존재의 일부로 묘사)에 대한 메미(Memmi 1965: 83-85)의 논의를 인용하며, 『한국과 그 이웃나라들』은 물론 비숍의 일본 여행기나 중국 여행기에도 이러한 특징들이 공통적으로 나타난다고 지적하고 있다(신문수 2009: 120).

름, 무례, 무절제와 같은 개인적 차원의 천박함은 부패, 타락, 폐쇄주의와 같은 사회적 아만 상태와 연관되고 그것은 다시 자치 능력의 부재로 치환되면서 정복과 식민 지배를 정당화하는 논리로 탈바꿈하게 되는 것이다(Spurr 1993: 76; 신문수 2009: 129-130에서 재인용). 동시에 이러한 비난과 폄하의 시선은 동시에 이들 토착민들이 거주하지 않는 자연, 즉 오지의 비경에 대한 절대적 찬미와 맞닿아 있다는 점도 간과해서는 안 된다. 그들의 인식 구조에서 인간 세계(사회)와 자연은 완벽히 분리 대비된다. 때 묻은 그들의 손이 거지치 않은 곳이기에 그러한 오지의 자연은 너무나 아름다운 것이고, 여기에 의미를 부여할 수 있는 존재가 바로 자신들이라는 것이다.<sup>5)</sup>

물론 풍경은 비단 물질세계에만 한정되지 않는다. 구한말의 조선을 방문한 그들의 시선을 압도적으로 사로잡았던 것은 조선 사람들의 이해할 수 없는 정신세계였다. 그들의 눈에 비친 조선은 말 그대로 “귀신의 나라”였다. 조선 사람들의 정신세계 속에서 귀신은 “그늘진 나무, 계곡, 맑은 샘, … 심지어 동서남북 어디에나 널리 도사리고” 있으며, “귀신은 삶의 모든 면에서 한국인들에게 영향을 끼치고”(비숍 1994: 458) 있다. 따라서 이들은 “항상 공포에 떨면서” “그들(귀신들)을 달래며”(ibid.: 458) 살아가는 “살아서나 죽어서나 풍수(風水)에 얽매인 노

---

5) 이러한 모순적 인식은 비숍의 한국 여행기에서도 잘 나타난다. 나룻배로 한강을 거슬러 올라가면서 그녀는 이른 봄의 비경을 보며 감탄을 금치 못한다. “풍경은 시간마다 변하였는데 처음 며칠이 지난 다음부터는 점점 아름다워질 뿐만 아니라 곳곳에서 웅장하고 놀라운 모습을 드러내기도 했다. 이른 봄의 아름다움 속에서 나무들은 녹색과 붉은 색과 황금색으로 깨어나 생동하고 있었다”(비숍 1994: 93). 하지만 배에서 내려 도착한 한 마을의 관아를 바라보는 그녀의 시선은 180도로 바뀐다. “관아는 좋은 곳에 위치해 있었다. 지금 아이들의 운동장으로 사용되고 있는 내부는, 원래 왕실의 사용을 위해 멋지게 장식되었던 별장이 놓여 있었지만, 이미 잔해만 남은 상태였다. 목제품은 껍질이 벗겨지고, 들보와 서까래는 떨어졌으며, 색은 벗겨지고, 창호지는 격자창에서 떨어져 나와 너털거렸으며, 회반죽은 우중충한 벽에서 일어서고, 한때 멋있었던 망루는 마지막 남은 다리 위에 얽혀 있었으며, 안마당의 몇몇 판석들은 내려앉았고, 몇몇은 높여져 있었으며, 뻔뻔스러운 돼지풀과 냉이들은 그 갈라진 틈으로 자라고 있었다. 가난, 나태, 우울함 등이 모든 곳에 널리 있었다”(ibid.: 110, 강조: 인용자).

에”(그리피스 1999: 426)들이었다. 그들의 눈에 이 “끔찍스러운 지적 질병”(ibid.: 426)은 조선의 모든 영역을 무지와 오류, 사악의 땅으로 만들며, 조선사회를 궁핍하게 하고 타락시키는 주범이었다.<sup>6)</sup>

무속 및 민간 신앙은 조선인들의 이러한 미신적 다신관에서 만들어진 문화적 산물로 간주되었다. 특히 비숍은 자신의 여행기에서 무려 3장(章)에 걸쳐 무당과 무속에 대개 상세히 기술하고 있다. 이는 그 비중에 있어서도 자신의 중국과 일본 여행기 기술과는 차이가 나는 것이다.<sup>7)</sup> 조선의 무속 및 민간신앙에 대한 저자의 시각을 가장 잘 보여주는 대목은 금강산을 여행하면서 자신이 보았던 무당의 굿 장면에 대한 묘사이다.

여행을 하면서 우리는 ‘무당’이라고 불리우는 여자 마법사가 음식상을 잔뜩 차려놓고 북을 울리며 심벌즈를 치면서 환자들에게 질병을 야기시킨 악령들을 달래고 있는 집들을 심심치 않게 보았다. 이 행사를 위해 준비된 많은 값비싼 음식들은 악령에게 바쳐지며 이 무속제도가 끝난 뒤에는 그 일부를 환자에게 먹인다. 악령에게 바쳐진 음식이 치료약이 된다는 믿음 때문인데 이런 생각은 종종 병을 심하게 약화시키기도 한다. 예를 들면 장티푸스와 이질로

- 
- 6) 하지만 비숍은 이러한 조선인들의 천성이 절대 불변하는 것으로 보지는 않았다. 그녀는 시베리아의 조선 이주민들이 경제적 여유를 누리는 것을 보면서 “이들의 번영과 보편적인 행동은 한국에 남아 있는 민중들이 정직한 정부 밑에서 그들의 생계를 보호받을 수만 있다면 천천히 진정한 의미의 ‘시민’으로 발전할 수 있을 것”(비숍 1994: 277)이라고 희망한다. 물론 이러한 기술에서 조선인의 천성이 본래적인 “기질”이라기보다는, 당시의 부패하고 무능한 정부 구조 때문에 파생된 ‘적응적 결과’라는 사실을 비숍이 새로이 인식하게 된 것(왕한석 1998: 23)으로 볼 수도 있겠지만, 통치 국가의 능력에 의해 인종과 민족적 특징이 변화된다는 사유는 제국주의의 정당성을 윤리적인 측면으로까지 확장하는 것이기도 하다(홍순애 2010: 113-115).
- 7) 비숍은 중국 문명을 평가하면서, “오래 전부터 비물질적이고 미신적인 경향을 견지하면서 여유로운 명상과 난해한 형이상학에 기반을 두었기 때문에 서구 문명과 조화를 이루기 쉽지 않다. 게다가 이 같은 경향에 불교가 섞이면서 극도로 유치한 미신이 뿌리 깊게 자리했고, 도교의 귀신 숭배와 이와 상당히 대조되는 유교의 윤리학과 심오한 불가지론이 그들의 정신적 지주가 되었다.”고 ‘비하’하면서도, 이어서 “중국인은 믿어지지 않을 만큼 무지하고 미신적이지만 그럼에도 동양의 다른 어느 민족보다 일관성을 갖추고 있다.”(비숍 2005: 33)고 기술하면서 그들의 뛰어난 활력과 적응력, 그리고 근면성을 높이 평가하는 이중적 태도를 보인다. 물론 이는 자신들보다 오래된 문명에 대한 경의이자 그 쇠퇴에 대한 연민적 시선의 착종이라고 할 수 있을 것이다.

고통을 받고 있는 환자에게 김치와 돼지고기를 배가 터지도록 먹이곤 하는 것이다. 최근 제이슨 박사(한국명 서재필)가 서울에서 목격한 한 예를 들면, 오랜 질병으로 고생하던 환자가 보통의 다른 무속제의에서와 같이 악령에게 바친 음식·날무우를 먹고 그 자리에서 즉사했다고 한다(비숍 1994: 156).

무당의 측귀술인 굿은 혼란한 상태에 있는 가신(家神)들 사이의 질서를 회복하고, 집을 깨끗이 하고, 강력한 귀신들로부터 집과 그 가족들을 보호하기 위한 수단이다. 집안에 환자가 있는 경우 이를 환자의 몸에 귀신이 들어온 것으로 이해하고, 병을 낫게 하기 위해 판수나 무당을 불러 푸닥거리를 하는 조선 사람들이, 비숍의 눈에는 미신에 찌들어 있는 ‘가련한’ 존재로 여겨졌을 것이다.<sup>8)</sup> 대개의 서구인과 마찬가지로 저자 역시 이러한 미신을 일소할 수 있는 수단은 자신이 속한 서구문명(기독교)이라고 확신했다. 즉 “이러한 야만적이고 저급한 미신”에 대한 가장 확실한 공격수단은 “유럽의 의학과 수술법”이며, “‘의학적인 선교’와 관련되어 실행됨으로써 많은 면에서 꽤 문명화된 사람들과 하층민들을 점차 미신으로부터 해방시킬” 수 있을 것이라는 것이 그녀가 파악한 조선의 실상이었다(이상 비숍 1994: 458-483 참조).

비숍의 이러한 관찰은 당시 조선에 왔던 선교사들이 남긴 기록에서 공통적으로 발견된다. 그들은 “미신이 강요하는 관습이 무쇠 족쇄보다

---

8) “조선인들은 병을 낫게 하기 위해 무당과 판수에 의존한다.”는 비숍의 단정 안에 조선의 전통의학에 대한 고려는 거의 없다는 점은 흥미로워 보인다. 그녀는 조선의 전통의학에 대해 간단히 기술하면서 “의학의 체계는 비록 그것이 약 60개 정도의 수입된 약과 함께 가지 있는 고유의 약제와 그것을 사용하는 지식이 포함되어 있기는 하지만 많은 측면에서 미개하다. 수술을 하는 외과의사가 없고, 의사들은 심지어 동맥을 묶을 줄도 모른다. 그들은 방혈법(放血法), 뜸, 그리고 지저분한 긴 바늘을 가지고 피부나 관절 위를 찔러 통증과 뿔과 류머티즘을 치료하는, 뜨겁거나 혹은 차가운 침술을 사용한다. 그들은 모든 중기, 상처, 궤양에 검은 불(不) 침투성 반죽(교약)을 바른다.”(비숍 2005: 240)라며 그 가치를 폄하한다. 이러한 편견은 자신의 하인이었던 임씨가 사교로 팔이 부러졌던 당시의 상황에 대한 기록에서도 잘 나타난다. “한 낮이 되어 우리가 마을에 다 모였을 때 마을 사람들은 임씨에게 평생토록 수족을 못 쓰게 할 ‘나쁜 피를 뽑기 위해’ 그의 팔을 ‘바늘로 찌르기’를 애써 권유했다. 그는 그것을 두려워했지만 결국엔 설득에 굴복했다”(ibid.: 384). 여기서 ‘바늘로 찌르기’는 물론 침술을 의미하는 것이다.

더 단단히 조선 사람들을 엮어매고 있으며”(언더우드 2008: 31), 이들의 “원시적인 영혼숭배라 함은 정령설(精靈說), 샤머니즘, 배물교(拜物敎)적 미신 및 자연숭배사상을 일반적으로 포함하는 것”(헐버트 1999: 469)이라고 보았다. 그리고 무당이나 판수에 대해서는 “이러한 직업에 종사하는 사람을 sorceress(여자마법사)나 exorcist(귀신을 몰아내는 사람)에 가장 가까운 사람”으로 “넓은 의미의 남·녀 마술사라고 부를 수 있는데, 여기서 무당의 어원은 ‘대중을 속인다’는 의미이며, 판수라는 말은 ‘운명을 결정하는 사람’이라는 뜻으로 무당이란 명칭은 특히 적합하다.”(ibid.: 478)고 기록하고 있다. 특히 무당들은 당시 조선 사회에서 “절대적이고도 불가항력적인 힘을 가지고 백성들뿐만 아니라 통치자들에게까지도 영향력을 행사하고 있다.”(ibid.: 478)는 것이 헐버트의 평가이다. 언더우드나 헐버트의 이러한 평가는 아래에 인용된 다른 글들에서도 계속 재생산된다.

불교가 도입되기 전까지 조선인은 자연숭배만 알았고, 이런 숭배는 꾸준히 발전해서 오늘날까지도 고대 풍습이 굉장히 활발하게 살아 있다. 그들은 선하거나 악한 영혼에 둘러싸여 있다. 땅과 하늘, 산과 강, 나무에도 혼들이 살아 있다. 병에 걸리는 이유도 악령 때문이다. 여기서도 무당이 활개를 칠 뿐만 아니라 조선 어디에서나 절대적 여주인으로 군림한다. 이 나라를 착취하는 마술사, 무당, 천문가, 지관의 무리는 정말 나라를 고통스럽게 하는 악이자 약점이다. 20세기에 들어선 시점에도 여전하다. 황제께서 이 구시대의 무리를 추방할 때, 나라는 그 거대한 변화의 행보를 내딛을 수 있을 것이다. 시내 여기저기서 번번이 무녀의 북소리가 들려온다. 병자가 있는 집에서 악령 추방 의식(굿)을 하는 소리다. 탕탕거리는 소름끼치는 소리와 광적인 춤으로 무녀는 병자의 악귀를 쫓고 가족들이 준비한 음식을 바치는데, 음식은 굿이 끝나고 나면 무녀가 차지한다(부르다레 2009: 85).

도심지 외곽에는 무당들이 여러 방식으로 주술을 완벽하게 행할 수 있는 시설이 정렬해 있다. 가난한 사람이나 지체 높은 사람 모두 이곳의 단골손님이다. 귀청이 터질 듯이 고함을 지르고 손뼉을 치고 북을 두드리며 굿을 함으로써 병마를 쫓고 고통을 약화시키며 재앙을 예방하고 애를 낳지 못하는 사람



이 아이를 얻을 수 있다. 정부는 이러한 무당 집단을 앞서 말한 종교 집단으로 여기지는 않으며 한두 집 정도는 도성 안에서도 볼 수 있다 … 무아지경 상태에서 쪼그려 앉아있는 무당을 중심으로 여러 기원자들이 둘러앉는다. 가운데에 앉아있는 무당은 이때끔씩 일어나서 원을 만들고 있는 한 여인에게 급작스레 다가가서 그의 몸 안에 악귀가 씩씩 나오지 않으려고 한다면서 등을 격렬하게 두드리거나 흔들어댄다 … 몸 안에 무엇인가 들어와 있다고 느낀 그는 공포 때문에 몸을 흔들고 손뼉을 치고 복을 두드리고 고향을 질러대는데, 결국 악귀를 내쫓은 후에는 무당이 특별히 요구하는 돈을 추가로 지불한다(새비자-랜도어 1999: 197).

위의 두 인용문에서 공통적으로 발견되는 한 가지 흥미로운 점은 무당의 굿을 광기, 즉 비(非)이성과 연결시키고 있다는 것이다. 그들은 무당이 귀신을 불러내는 특별한 방법으로 “귀신더러 나오라고 불러대면서 광란(frenzy)에 이를 때까지, 춤을 추고 꺽충꺽충 뛰면서 돌아다닌다거나”, 그 결과 귀신이 병자의 입을 빌어 이야기하고, 병자가 귀신에게 감시를 표하면 “무당은 다시 광란적으로 뛰어 다닌다.”고 쓰고 있다. 비숍 역시 “무당이 얼마나 몰아적으로 자신의 임무를 수행하는지를 말하는 것은 거의 불가능할 정도”이며, 때때로 “무당은 그 광란적인 엑스터시로 인해 죽는 경우도 있다.”고 보고한다(비숍 1994: 483). 서구인들에게 이러한 ‘신들림’으로 인한 엑스터시 현상은, ‘이성’이라는 렌즈를 통해 볼 때는 도저히 ‘이해할 수 없는’ 것이자, 이성을 위협하는 광기, 비이성으로 비춰졌을 것이다.

무속 및 민간신앙에 대해 부정적 묘사가 집중적으로 나타난 이유는 이러한 텍스트들의 주집필자가 선교사들이었기 때문이기도 했다. 자신들의 종교를 전파하는 것을 주목적으로 하고 있던 선교사들에게는 자신들의 종교의 (문명적) 우월성을 과시하기 위한 하나의 방편으로 기존 종교나 민간신앙의 문제점을 부각시킬 필요가 있었을 것이다. 문제는 이러한 텍스트들이 — 특히 실제로 조선에서 생활하지도 않고 일본에 머물면서 당시 일본과 서양인의 저술을 짜깁기했던 그리피스(W.

Griffith)의 『은둔의 나라 한국』과 같은 책이 — 조선에 들어오는 초기 선교사들의 입문 지침서가 될 정도로, 미국 개신교의 한국선교결정과 한국선교전략의 수립에 큰 영향을 주었다는 점에 있었다(민경배 1991: 23).<sup>9)</sup> 초기 외국인 관찰자들의 이러한 부정적인 기록이 이후 한국에 대한 전형(stereotype)을 형성하는 데 결정적인 역할을 했던 것이다.

그렇다고 하더라도 앞서 언급한 것처럼 이들 텍스트들을 아프리카를 다룬 백인들의 여행기를 분석하며 프렛이 명명한 ‘근주적 시선’의 장르로 보기는 어렵다. 왜냐하면 이들 텍스트에는 중국을 비롯한 동아시아 고대 문명사회에 대해 서구인들이 느끼는 어느 정도의 인정과 자의식이 동시에 깔려 있기 때문이다. 예를 들어 무속에 대해 부정적인 시각을 가지고 있던 헐버트의 경우를 보더라도 한국사회의 종교 일반에 대해서는 “한국인의 종교에 관한 논의를 시작하기 전에 우리는 종교라는 어휘의 정의를 먼저 내려야 한다.”(헐버트 1999: 468)고 쓰면서 “동양인들에게는 어디까지가 종교이고 어디부터가 미신인가를 설명하기는 매우 어렵다.”(ibid.: 468)는 사뭇 가치 유보적인 자세를 견지하고 있다.

논리적인 점에서 보면 조선인들이 신봉하는 여러 가지 상이한 의식들은 서로가 상충되지만 그들의 내부적인 면에서는 아무런 적의(antagonism)를 느끼지 않고 오히려 수세기에 걸쳐 서로가 익숙하여지는 동안에 하나의 종교적 혼성물(religious composite)을 이루었으며, 조선인들은 이러한 혼성물 중에서 자기가 좋아하는 요소를 취하면서도 그 나머지에 대해서는 아무런 혐의의 감정을 나타내지 않는다. 그렇다고 해서 조선인들은 이와 같은 혼합된 종교 중에서 어느 한 측면만을 배타적으로 준봉(遵奉)할 필요는 없다. 마음 한 구석으로는 불교적인 요소에 의존하고 있으나 어떤 때에는 조상으로부터 전해 오는 물신 숭배(ancestral fetishism)로 되돌아갈 수도 있다. 일반적으로 말해서 조선인들은 사회적으로는 유교도이며, 철학적으로는 불교도이며 고난을 당

---

9) 그리피스(Griffith)의 저서가 조선 사회에 대한 부정적인 묘사가 유독 심한 이유에 대해 신형식은 당시 친일적인 미국 극동 정책(즉 일본의 조선 침략을 위한 것이라는 이데올로기)에 크게 공감하고 있었던 그의 사상적 편향성이 반영되어 있다고 해석한 바 있다(신형식 1987: 26-28).

할 때에는 혼령 숭배자이다. 따라서 어느 조선인의 종교가 무엇인가를 알려면 그가 고난에 빠졌을 때에 어느 쪽으로 기우는가를 살펴야 한다. … 바로 이런 이유로 나는 조선인의 밑바닥에 깔려 있는 종교는 본래적인 혼령 숭배 (original spirit-worship)이며 그 밖의 모든 문화는 그러한 신앙 위에 기초를 둔 상부 구조에 불과하다고 결론을 내린다(헬버트 1999: 388-389).

이를 간단히 요약하다면, 조선인이 믿는 여러 신앙 체계는 논리상으로 보면 상충되지만, 실제 그들의 내면에서는 아무런 적의나 갈등 없이 수세기 동안 하나의 종교적 혼성물을 이루었다는 것이다. 헬버트의 이러한 종교 인식은 현대 한국인 신학자들이 한국 종교의 역사와 구조를 설명할 때 흔히 채택하는 도식과 거의 차이가 없다는 점에서 선구적이다(조현범 2003: 156). 심지어 헬버트는 외국인들의 편견에 항의하는 어느 한국인의 목소리를 기록하면서, 동양인과 서양인의 차이는 환경과 생활조건에서 오는 피상적인 것이며, 그 기질에 있어서 근본적으로는 다르지 않다는 성찰을 보여주기도 한다.<sup>10)</sup>

나는 한국 사람이란 말이요. 한국인은 눈도 없나요? 한국인은 손도, 오장도, 몸도, 눈치도, 정열도 없나요? 한국인들은 서양인들과 달라서 먹지도 않고, 다치지도 않고, 병도 앓지 않고, 약을 써도 낫지 않고, 여름에는 더운 줄도 모르고 겨울에는 추운 줄도 모르나요? 우리는 찢러도 피도 안 나오고 옷터도 옷지 않나요? 우리는 독을 먹어도 죽지 않나요? 만약 당신들이 우리를 해치면

---

10) 이러한 시각의 차이는 헬버트가 육영공원의 교사 자격으로 초빙되어 조선에 왔다가 고종과 친분관계를 맺으면서 조선의 국권회복을 위한 외교활동을 전개했고, 또 을사조약 체결 이후에는 조선의 부당한 현실을 서구 사회에 널리 알리기 위해 조선을 소개하는 저서들을 집필하는 등, 당대 조선에 왔던 구미 선교사들과는 다른 경험을 했다는 점에서 기인하는 것이라 추측할 수 있다(손정숙 1995: 130). 당대 조선을 방문하고 기록을 남겼던 새비지-랜도어 역시 조선이라는 타문명에 대한 관찰을 통해 자신이 속한 서구문명을 성찰하는 성숙한 시각을 보여주고 있는데, 물론 이러한 시각은 극히 소수에 머물렀다. “전체적으로 보면 조선 사람들은 매우 많은 결점을 가지고 있지 모르지만, 더 문명화되어 있고 더 자애롭다고 자부하는 우리들이 자랑할 수 없는 몇 가지의 장점을 분명히 가지고 있다. 전체적으로 보면 결국 이교도와 기독교 간에는 거의 차이가 없다는 점을 독자들은 믿어주기 바란다. 아니 이교도의 견실한 자애와 관용은 익히 알려진 기독교의 박애보다 간혹 더 위대하기까지 하다”(새비지-랜도어 1999: 243, 강조: 인용자).

복수를 해서는 안 되나요?(헐버트 1999: 53)

헐버트의 성찰은 앞서 프랫이 명명한 ‘반정복’의 서사의 한 전형을 보여준다. 프랫의 지적처럼 “제국의 경계와 관련된 글쓰기 장르에서 두드러지는 박물학자의 결백함은 정복에 가정된 죄책감과 관계를 맺는 가운데 의미를 획득”(프랫 2015: 132)하게 된다. 물론 당시 조선 사회에 대해 이 정도의 인식과 성찰을 보여주는 이들도 극히 소수에 불과하다. 하지만 이러한 반정복의 서사는 대부분 유럽의 헤게모니를 강력히 지지하면서 유럽적 성향, 남성적 성향, 중산층적 성향을 공유하고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다. 조선인에 대한 그들의 ‘긍정적’ 인식 역시 ‘인상 비평’ 수준을 넘어서지 못하고, 또 다른 여러 편견들과 혼재되어 있다.

따라서 그들의 평가는 자신들의 종교/가치관과는 다른 타자의 믿음 체계를 ‘동등하게’ 혹은 ‘상대적으로’ 이해하려는 시도라기보다는, 자신들의 판단기준인 근대의 계몽주의적 진보의 교의에 따라 종교로 분류되는 다양한 현상들을 그 진보의 정도에 따라 ‘위계화’(장석만 1992: 15)하려는 행위라고 보는 해석이 보다 더 타당할 것이다. 다시 말하면 헐버트의 보다 더 성찰적인 인식 역시 서구기독교 문명을 가장 진보된, 신과 가장 근접한 고차원적 종교로 승격시킴과 함께 기존의 동양철학이나 무속, 풍수지리 등을 미신적인 것, 미개한 것으로 인식하도록 강제하는 위계화의 논리 구조에서 크게 벗어나 있지는 않다는 것이다. 그리고 조선에 대한 이러한 이미지는 당대 선교사들과 일반 서구인들 사이에서 아무런 맥락 없이 “서로 베껴 쓰는 작업”(김윤성 1994: 66)을 통해 더욱 고착화되었음은 분명하다.

이미 17~19세기를 통해 자국 내의 광인들을 이성의 ‘잣대’ 아래 ‘비이성’ = ‘비정상’, 따라서 정상을 위협하는 위험한 존재로 규정하여 사회 내에서 격리시키고, 수용소를 만들어 끊임없이 감시의 시선 아래 위

치짓는 역사를 가지고 있는 서구인들에게, 19세기 말 조선이라는 한 ‘미개한’ 땅의 무당들은 이성의 이름으로 단죄 받아야 할(동시에 교화되어야 할) 존재였다. 하지만 서구에서도 임상의학으로서의 근대의학이 정립된 지 그리 많은 시간이 흐르지 않았다는 점을 고려한다면, 근대 서구의 이성은 완벽하게 정립된 채 조선에 들어왔다기보다는 외부의 타자들을 광기, 비이성으로 규정하는 가운데 하나의 실체로 정립되었다는 사실을 우리는 역으로 추측할 수 있을 것이다.

그리고 이러한 담론들은 흔히 문명화, 근대화된 기독교와 대비되는 ‘비(非)문명’, ‘원시성’, ‘전근대’로 정형화되었다. 사이드(E. Said)가 명명한 오리엔탈리즘은 19세기 말 극동의 조그만 나라에서도 왕성하게 작동하고 있었다. 그리고 이 제국의 시선으로 자신들이 머물렀던 사회를 기록하던 선교사의 기록들은 오래전부터 그들이 축적해온 오리엔탈리즘이라는 광대한 문서고(archive)에 축적될 것이었다. 아무런 맥락 없이 “서로 베껴 쓰는 작업”, 그것은 사이드가 규명했던 오리엔탈리즘의 작동 방식이자 보는 주체와 보여지는 객체라는 형식으로서의 분할을 작업의 전제로 하는 고전적인 민족지적 기술의 작동 방식, 바로 그 자체였다.

하지만 (피식민지인들을 포함하여) 시선의 대상이 된 자들은 결코 그 시선이 규정하는 바대로 움직이는 존재가 아니다. 그들은 외부의 여행자들(식민지자들을 포함하여)이 구사하는 근대적 재현 양식들을 수용하고, 내면화하여 자신들만의 것으로 전유하기 때문이다. 라비노우(Rabinow 1977)가 지적하듯 현지인들 역시 자신의 문화를 해석하고, 나아가 자신들의 문화를 기술하는 인류학자의 문화도 해석해내는 것처럼, 구한말 조선 사회에서 사람들은 푸른 눈의 외국인들이 가져온 근대적 산물, 혹은 문명 담론들과 맞닥뜨린 상황에서, 자신들의 문화, 나아가 그들의 문명 담론 역시 자신들의 방식으로 수용하고 또 내면화했다. 다음 절에서는 이렇듯 구한말 조선에서 문명 담론의 수용과 그 의미에 대해 짚어보고자 한다.

#### 4. 구한말 조선에서 문명 담론의 수용과 그 의미

서구 선교사들을 중심으로 형성된 ‘문명’의 담론은 조선의 계몽적 지식인들에게도 점차 공유되기 시작한다. 이러한 문명의 ‘전염’ 현상이 일어나는 데 있어 가장 중요한 역할을 했던 것이 ‘기독교 선교’였다는 데에는 이견이 없을 것이다. 선교사들을 통해 들어온 각종 근대 지식들 — 총포, 전기, 전차와 같은 근대물질문명은 말할 것도 없이, 죽은 자들도 별떡 일어서게 한다는 그들의 의학지식 — 은 개화기 지식인들에게 기독교를 문명과 등치시키는 믿음을 심어주었다.

선교사 언더우드는 문명이라는 것은 전차나 새 옷 따위로는 결코 이루어지지 않으며, 군대나 병사가 가져다주는 것도 아니라며, 조선에서 선교사업의 의의를 다음과 같이 토로하고 있다. “조선인은 서양문명에서 가장 훌륭한 것, 그리고 인간의 용기를 자극하고 최상의 결과를 가져다주는 원동력이 바로 기독교의 신앙과 사랑임을 배우고 있다. 기독교의 원리가 심어지고 그 정신이 뿌려진 곳에는 문명이 이루어졌거나 이루어지고 있다”(언더우드 2008: 305-306). 그에게 문명화는 바로 기독교화였다. 이러한 인식은 비단 선교사들만이 가지고 있었던 것이 아니다. 1890년대 조선에서 문명 담론 확산의 가장 중심적인 역할을 했던 『독립신문』의 사설을 보더라도 “지금 세계 각국의 문명개화한 나라들은 다 구교나 야소교를 믿는 나라이다. 이것을 보면 그리스도교가 문명개화하는데 긴요한 것이다.”(『독립신문』 1897년 12월 23일)라는 논리를 확인할 수 있다.<sup>11)</sup> 당시 개화기 지식인들에게 기독교는 그 종교적

11) 이러한 인식은 당시의 신문 사설들에서 어렵지 않게 발견된다. 그 한 예로 『每日新聞』에 실린 한 사설의 일부를 보라. “지금은 대한에도 예수 그리스도를 믿는 동포가 많이 있으니 믿는 형제자매를 대하여서는 우리가 그 교를 가지고 더 말하지 아니하여도 아시는 바이어니와 우리가 특별히 믿지 않는 동포들을 위하여 예수교가 나라 문명부강과 독립 자주의 근본이 되는 줄을 깨닫게 하노라 … 그러므로 사람마다 예수교만 실노히 믿을 지경이면 군신과 부자와 부부와 장유와 봉우 사이에 의리와 정

가치 자체보다 그것이 문명국의 종교라는 점에서 더 큰 호소력을 가지고 있었던 것이다.

여기서 이들 계몽기 지식인들의 담론이 그 비율만으로 본다면 개항기 한국사회를 대표하기 어렵지 않은가라는 물음이 제기될 수 있다. 그리고 이러한 물음은 물론 일정 정도의 진실을 반영하고 있다. 그러나 그 낮은 비율에도 불구하고, 당시 조선에서 그들의 존재가 갖는 중요성은 두말할 나위가 없다. 왜냐하면 베네딕트 앤더슨(Anderson 1991)이 일찍이 지적했듯이 근대적 국민국가를 만들어나가는 과정에서 언론을 포함한 각종 인쇄매체가 갖는 중요성은 말할 나위 없이 큰 것이며, 당시 한국의 상황에서 그러한 텍스트들을 만들어냈던 주체들은 바로 그들, 소수의 계몽적 지식인들이었기 때문이다. 대개 선교사들을 통해 서구의 문명개화에 대한 지식을 입수했던 그들은 별다른 여과 없이 독립신문, 매일신문, 대한매일신보, 황성신문 등 각종 언론매체들을 통하여 문명개화의 복음을 국민들에게 알리고 전파했다.

특히 1890년대에 이르면 ‘위생’은 문명과 비문명을 구분하는 지표이자, 부국강병을 위해서도 긴요하다는 인식이 지배적인 것으로 자리 잡게 된다. 『독립신문』의 1899년 4월 11일자 사설을 보면, 18세기 말 사망자 수가 매년 늘어나던 영국 사회가 어떻게 위생의 중요성을 자각하고 그 시책을 세웠는지를 보면서, 우리나라 역시 그 정도는 어렵더라도 골목과 개천가에 사람들이 대소변 보는 것이나, 개천에 오물을 버리는 것을 엄금한다면 그 병근을 막을 수 있을 것이라 논하고 있다. 같은 해 6월 21일자 사설(『위생론』)을 보더라도 “작은 불도 끄지 않으면 큰 들을 다 태우고, 적은 물도 막지 않으면 큰 강물에 이르는” 것처럼, 어떤 병이든 사전에 예방하는 것이 중요하다고 운을 떼면서, 특히 거처와 의

---

의가 있어 일국의 태화세계가 될 터이니 우리나라 동포들은 힘써 예배당을 찾아가서 전도하는 말도 자세히 듣고 성경도 많이 보아 모두 진정으로 믿는 교우들이 되어서 나라를 영미국과 같이 문명 부강케 만들기를 우리는 진실로 바라노라”(『매일신문』 1898년 5월 28일자 논설의 한 대목).

복, 신체와 음식 네 항목을 거론하며, 이를 청결히 하는 방법을 상세하게 논하고 있다.

하지만 위생의 대상은 단지 물질적인 환경에 국한되는 것만이 아니었다. 당대 지식인들의 눈에 비친 조선 사회는 정신적으로도 병들어 있었고, 그 병의 주된 원인은 무지몽매한 민중들을 현혹시켜 그들의 돈을 갈취하는 무당이나 판수, 혹은 ‘풍수 선생’과 같은 허황된 무리들이었다. 따라서 이들은 ‘건강한’ 나라를 건설하기 위해 반드시 박멸해야 할 대상들이었다. 『독립신문』은 1897년 1월 7일 사설에서 서울에서만 무당, 판수들에게 나가는 돈이 얼마나 큰 금액인지 구체적으로 지적하며, 엄한 법률을 제정해서 이들을 작폐해야 한다고 주장하고 있다.

사람마다 생각하기를 일 년에 돈 얼마 아니 쓰고 고사도 지내며 불공도 하며 푸닥거리도 해어 없던 형세도 생기게 하며 있던 병도 나아지며 없던 아들도 생길 듯해서 그렇게 해도 이것은 아무 것도 모르는 생각이라 허황하다는 말이 도로혀 허무하니 사람마다 새해부터는 이 허한 일을 그만 두고 거기 쓸 돈을 다른 곳에 효험 있게 쓰면 한 사람에게 모이는 돈은 얼마가 안 되지만, 온 서울 안에 모이는 돈이 일 년에 18만원인즉, 당오전으로 450만 냥이라 정부에서 서울 백성들을 일 년에 450만 냥을 줄 수도 없으며, 만일 무당과 판수를 금해 이 돈들을 못 뺏어 가게 한다면 이것은 450만 냥을 공짜로 준 것과 같은 것이요, … 지금 정부에서 엄히 법률을 마련해서 신당과 부군당과 그 외 갖가지 귀신 위한다고 하는 것들을 일제히 금하면 그만한 사업은 없을 것이요, 또 나라 명예와 우둔한 백성들을 개명하는데 큰 공이 있을 터이라(『독립신문』 1897.01.07).

사람이란 것은 학문이 없을수록 허한 것을 믿고 이치 없는 일을 바라는 것이라 그런 고로 무당과 판수와 성황당과 풍수와 중과 각자 이런 무리들이 백성을 속이고, 돈을 뺏으며 마음이 약한 여인네와 허한 것을 믿는 사나이들을 아혹히 유인하여 재물을 버리고 악귀를 위하게 하니 그것은 다름이 아니라 사람들이 몰라서 이렇게 속는 것이요(『독립신문』 1896.05.07).

비단 신문사설뿐만 아니라, 당대의 대표적 장르인 신소설에서는 미



신에 사로잡혀 가산을 탕진하고 비참한 지경에 빠지는 사람들을 풍자적으로 대상화한다. 대표적인 신소설 작가 이해조는 『구마검』이라는 작품에서, 조선의 대표적인 “미신업자”로 아들의 치병곳을 해준다면 부인을 구슬리는 무당과 뿔자리에 눈이 먼 양반을 현혹시키는 지관을 등장시켜 이들이 어떻게 서울의 한 중산층 가정을 몰락시키는지 상세하게 그리고 있다. 특히 이 작품은 단순히 이들의 몰락을 풍자하는 데 그치지 않고, 등장인물의 목소리를 빌려 당대 조선 사회를 지배하는 사머니즘의 세계를 노골적으로 탈신비화하면서, 마지막에는 이렇듯 강력한 힘을 발휘해 온 무당과 지관 같은 ‘미신업자들’을 계몽의 법정으로 소환하여 근대적 교육의 화신인 ‘법관’이 응징하는 것으로 끝을 맺고 있다. 다시 말하면 『구마검』은 무속 신앙에 미혹되었던 우매한 민중이 근대적 개인으로 계몽되어가는 과정의 교본이라 할 수 있다(이철호 2014: 50).<sup>12)</sup>

무릇 나라의 진보가 되지 못함은 풍속이 미혹함에 생기나니, 슬프다! 우리 황인종의 지해도 백인종만 못지 아니하거늘, 어찌다 오늘날 이같이 조잔(말라서 쇠약하여 시름) 멸망 지경에 이르렀나뇨? 반드시 연구가 있을지니다. 우리 동양으로 말하면 당우(중국의 陶唐氏와 有虞氏, 곧 요순 시대를 일컬음) 이래로 하늘을 공경하며 귀신에게 제 지냄을 불과 일시에 백성의 뜻을 단속하기 위함이라니 오귀한(물정에 어둡고 괴벽한) 선비들이 오행의 의문을 창설하여 길흉화복을 스스로 부른다 하므로, 재앙과 상서(祥瑞)의 허탄한 말이 대치하여 점점 심할수록 요약한 말을 주작(倣作, 없는 사실을 꾸며냄)한지라, 일로

12) 이철호(2014)는 『구마검』을 통해 구한말 조선 사회에서 무속의 폐해를 통렬하게 비판했던 이해조가 이후의 작품인 『화의 혈』(1911)에서 그 같은 반무속적 입장을 다소 모호하게 처리하면서, 소외된 여성들, 심지어 그 원귀에게까지 예외적으로 발언권을 부여하고 있다는 흥미로운 해석을 제시한 바 있다. 기생 선초나 임시 여귀와 같이 억압되었다가 되돌아온 귀신들의 영혼에 대해 서술자가 합리적 태도를 취하다가도 때로는 불가해한 현상으로 신비화하는 순간, 독자는 계몽 이성 혹은 근대 권력이 보여준 폭력의 잔여물들과 대면할 수 있으며, 바로 이 지점이 이해조의 신소설이 보여준 득의의 성과라는 것이다(이상 이철호 2014: 61-65 참조). 하지만 『구마검』과 『화의 혈』에서 무속에 대한 저자의 시선의 차이를 읽어낸다는 것은 조금 지나친 해석이라는 것이 필자의 입장이다. 『화의 혈』에서 이루어지는 복수극이 ‘귀신들림’이라는 현상을 통해 그려지는 것은 스토리를 만들어내기 위한 하나의 장치에 불과하며, 그 ‘귀신들림’마저도 실제로는 죽은 언니의 한을 풀고자 하는 동생의 치밀한 계략이라는 점을 저자 스스로 밝히고 있기 때문이다.

(逸勞, 수고로 애를 씌와 편안함을 누리)조차 천지귀신이 주고 빼앗으며, 죽고 사는 권리를 실상으로 조종하여 순히 하면 길하고 거스르면 흉한 줄로 미혹하여, 이에 밝음을 버리고 어두움을 구하며, 사람을 내어놓고 귀신을 위하여 무녀와 판수가 능히 재앙을 사라지게 하고 복을 맞아오는 줄 여겨 한 사람, 두 사람으로부터 거세가 본받아 적게 한 집만 멸망할 뿐 아니라 크게 나라까지 쇠약케 하나니, 이는 곧 억만 명 황인종의 금일 참혹한 형상을 당한 소이연이니다. 엎드려 바라건대, 형장은 무식한 자의 미혹하는 상태를 거울하사, 간악 요괴한 무리를 일절 물리치시고, 서양 사람의 실지를 밟아 일절 귀신 등의 요괴한 말을 한 비에 쓸어버려, 하늘도 가히 측량하며, 바다도 가히 건너며, 사도 가히 뚫으며, 만물도 가히 알며 백사(百事)도 가히 지을 마음을 두시면, 비단 형장(戎丈)의 한 맥만 부지하실 뿐 아니라 나라도 가히 강케 하며 동포도 가히 보존하리이다(이해조 2008: 97-98).

그렇다면 이러한 무속의 폐해에서 어떻게 벗어날 수 있는가. 당시 사회에서 무속이 가지고 있었던 가장 중요한 기능이 병을 치유하는 것이었다는 점에서, 이러한 무속의 폐해에서 벗어나는 길은 새로운 무엇인가로 그 기능을 대체하게 하는 것이었고, ‘근대의학’은 그 하나의 방법이였다. 특히 학질 및 두창 치료사업, 우두보급사업, 그리고 1885~86년, 1895~96년의 콜레라 방역-치료 사업 등과 같은 전염병 대응사업을 전개하던 의료선교는 발전된 서구의 의료지식과 기술의 힘을 조선 사회에 강하게 각인시켰다(전석원 2012). 선교사들 역시 “우리 서양의 의학과 기독교를 조선인에게 동시에 믿게 하는 것이 기독교인 의사의 사명”이며 “의료 활동은 곧 조선의 미신을 깨는데 구체적인 도움이 된다.”(에비슨 1984: 32-36)고 생각하며 의료 선교에 많은 관심을 기울였다.

근대의학과 보건위생의 중요성에 대해서는 당대 조선 사회의 계몽적 지식인 그룹이나 개화파 각료들 역시 인식하고 있었다.<sup>13)</sup> 독립신문

13) 그 한 예로 1882년 일본을 두 번째로 방문하던 해, 12월에 김옥균은 “치도략론(治道略論)”이라는 상서(上書)를 올리면서, 근대의학과 보건위생의 중요성을 역설한다. “지금은 세계의 기운이 크게 변하여 만국이 교통하여 수레와 배가 바다 위로 마구 달리고, 전선이 온 세계에 그물처럼 널렸으며, 鑛을 열어 금은을 캐내고, 쇠를 녹여 모든 기계를 만드는 등 일체의 민생과 일용에 필요한 일들을 이루 말할 수 없다. 그 중에서 각국에서 가장 요긴한 정책을 구한다면, 첫째는 ‘衛生’이요, 둘째는 農桑이요, 셋

은 1899년 3월 29일자의 논설에서 “현금 세계에 문명한 각국들은 인민의 위생을 위하여 정부에서 하고 병원을 많이 두는데 대한에서는 의학교라 하는 명색이 당초에 없고 근년에 와서 영국, 미국과 일본에서 나온 몇몇 의원이 병원을 설립하여 가며 대한 사람들을 위하여 혹 학도를 뽑아 의술도 가르치며 병인을 극진히 치료하되 본국에서는 본국 인민을 위하여 의학교와 병원을 설치한 것이 한 곳도 없는 것은 대한에 참 수치가 되는 일이라.”(『독립신문』 1899년 3월 29일)며 현 사회의 현실에 개탄을 금치 못하고 있다. 개화가 된 지 30년이 지난 이후에도 아직 근대적인 의학교는커녕, 근대적 병원도 제중원이나 세브란스 병원과 같이 ‘의료선교’의 지원 하에 운영되는 것을 제외하고는 거의 전무한 상태였기 때문이다.

물론 문명으로서의 근대 의학과 선교의 복합체인 의료선교는 이를 시행하고, 또 받아들이는 주체들에게 항상 서로 같은 효과를 발휘했던 것은 아니다. 병원의 규모와 운영을 둘러싸고는 선교사들 사이에서도 논란이 일어났다. 한 선교사는 세브란스 병원의 규모와 관련하여 다음과 같은 보고서를 본국으로 보내는데, 여기에는 의료선교가 기독교 선교의 정신에 과연 부합하는지에 대한 일말의 주저가 엿보인다.

기독교는 그 자체로 진리를 드러내어야 할 것이요, 어떤 기관을 대신해서 백성들 앞에 나서서는 안 된다고 강조하는 선교사들이 있는데 반해, 선교의 부대사업에 쓰이는 건물은 교회의 발전을 뒤따라야지 앞서서는 안 된다고 주장하는 쪽과 거대한 기관은 이 나라의 복음화에 도움을 주기보다 도리어 지장이 될 것이라고 주장하는 쪽이 있다. 왜냐하면 큰 기관들은 미국의 교회 재정과 선교들의 노력과 관심을 한쪽으로 기울게 할 뿐만 아니라, 한국 교회에도 같은 영향력을 미치게 된다. 또한 이 기관들은 기독교가 인간의 구원을 위한 하나님의 교회라기보다도 하나의 자선사업기관으로 보이게 되는 것이다

---

짜는 道路인데, 이 세 가지는 비록 아시아의 성현이 나라를 다스리는 법도라 해도 여기에서 벗어나지 않을 것이다. … 현재 구미 각국은 그 기술의 과목이 몹시 많은 중에서도 오직 ‘醫業’을 맨 첫머리에 둔다. 이것은 백성들의 생명에 관계되기 때문이다”(김옥균 1990: 89).

(Brown 1901; 이종찬 2004: 286에서 재인용).

마찬가지로 장로회 소속 선교사인 모펫(S. Mauffet)은 1904년 최초의 선교사 알렌이 조선에 온 지 20주년이 되던 해에 장로회 선교사 공의회에서 “단순한 도덕개혁이 아니라 죄로부터의 구원이 복음 메시지의 핵심이다. 문명은 기독교가 아니다. 서구의 사상, 관습, 발명품은 기독교의 본질적인 부분이 아니다. 사실 많은 동양의 사상과 관습이 서구 세계의 이상한 개념이나 관습보다 훨씬 더 영적인 사상에 가까우며, 서구 문명의 일부로 간주되는 많은 것들의 도입은 영적 생활에 도움이 아니라 방해가 된다. 우리의 사명은 영적 기독교의 소개이지, 서구 문명의 소개는 아니다.”(조현범 2003: 117에서 재인용, 강조: 인용자)라고 발표하고 있다. 이러한 갈등은 의료선교가 진행되던 동아시아에서 공통적으로 발견된다.<sup>14)</sup> 서구 근대성의 구조를 정신/마음/영혼의 영역을 담당하는 ‘종교’(물론 기독교)와 물질/몸/육신의 영역을 담당하는 ‘과학’으로 구분하는 인식은 당대의 선교사들도 공유하고 있었고, 그들의 사업에서 중요한 것은 전자였던 것이다.

조선사회에서 역시 마찬가지로 기독교와 서구문명이 반드시 동일한 것으로 받아들여진 것은 아니다. 당시의 신문사설에서 우리는 민간신앙의 미신적 측면뿐만 아니라, 기독교의 허황된 측면까지 공격하는 언설들도 확인할 수 있다. “예수가 아버 없이 출생하였다는 말이나 떡 다섯 개, 생선 두 마리로 수천 명을 먹였다는 이야기, 물을 가리키니 술로 변했다는 이야기, 십자가에 못 박혀 죽은 후 3일 만에 부활하고 40일 만에 승천했다는 이야기 등은 … 근거 없고 거짓된 것”(『漢城旬報』 1884. 6. 14; 「反耶穌教城」; 장석만 1992에서 재인용)이라는 목소리는 서구 문명의 합리성을 전유하면서, 오히려 그 한 세트인 기독교 교리의

---

14) 19세기 초 중국에서 개신교 의료선교의 시행을 둘러싸고 일어난 교단과 선교사의 갈등에 대해서는 Young(1973)을 참고할 것.

허구성을 공격하는 입장의 한 반영이다. 이러한 논의는 이후 조선 사회의 민간신앙뿐만 아니라, 불교, 유교, 도교, 심지어 기독교마저 정도의 차이만 있을 뿐 모두 ‘미신’이라는 본격적인 반(反)종교 담론으로 발전하기도 한다.

한마디로 말하면 종교 그것은 미신인 것이다. 기독교도 미신, 불교도 미신, 유교도 미신, 모두가 미신 아닌 것이 없다. 그러나 종교 믿는 그들은 각기 자기 믿는 종교만은 결코 미신이 아니오, 가장 참된 이치라고 한다. 그래서 기독교인들은 불교나 유교를 이단지교라고 배척하고 있으며 불교 또한 불교의 주장, 그것이 가장 공도이고 진리인 듯이 내세우려고 한다. 그러나 다른 나라는 모르되 조선의 불교는 이미 부패한지 오래다. … 천정에 백지를 달고 거기에 권위가 있다 하여 이름을 성주라 하고 그에게서 복주기를 바라는 것이나, 과학의 발달이 거의 절정에 이른 오늘날에도 사람이 죽으면 육체는 흙으로 돌아가되 영(靈)은 생전에 한 일의 선악을 살피어 천당으로나 그렇지 않으면 지옥으로 간다고 하는 기독교인 그들이나, 목상(木像) 앞에 가서 합장배례하고 염불이나 외우면 후일에 죽어서 극락세계에 간다는 불교신자들이나 그 사이에 무슨 차이가 있기에 서로 이단이라고 배척하고 미워하는가(金璟裁 1928: 8 현대어로 필자가 수정).

근대성의 ‘기계론적 자연관’과 ‘자연-초자연’의 이분법을 받아들였던 개화기 지식인들은 ‘과학’과 ‘종교’가 별개의 영역을 담당하는 자율적인 영역이라는 암묵적 전제 아래 ‘종교(선교)’의 측면과 무관하게 ‘과학(의료)’의 측면만을 받아들였을 것이다. 이렇듯 서구문명을 ‘과학’의 입장에서 수용할 경우 민간신앙이 들어설 입지는 더욱 약화되기 마련이다. 왜냐하면 극단적으로 종교의 영역을 인정하지 않는 반종교 담론의 입장에서는 아예 종교와 미신이 동일시되어 처음부터 ‘종교’의 영역이 배척될 수밖에 없기 때문이다. 이러한 상황에서 무속을 위시한 민간신앙에게 남은 길은 ‘거짓된 종교’, 나아가 ‘미신’으로 전락하는 것뿐이었다.

하지만 서구 문명의 전유를 통해 획득한 인식의 틀이 그 본성상 침

략적이고 팽창적인 서구의 근대 문명, 나아가 점점 조선을 압박해 들어오는 일본의 근대 문명 자체에 대한 비판적 응시로 나아가기 위해서는 문명에 대한 보다 철저한 성찰이 필요했다. 그리고 그런 점에서 당대 병원이라는 신경조직을 통하여 조선의 전역에 복음을 전파함으로써 ‘불결하고 야만적인’ 몸을 기독교 문명에 ‘순종’하는 몸으로 개종시켜 나갔던 ‘선교 오리엔탈리즘’(이종찬 2004: 276)이 갖는 권력적 측면을 간파할 수 있는 눈을 개화기-구한말의 텍스트에서 찾아내기는 쉽지 않다. 또한 많은 폐해를 불러일으키는 미신임에도, 당대 조선사회에서 무속이나 민간신앙이 왜 그토록 많은 사람들에게 받아들여졌는지, 다시 말하면 탄압이나 백안시에도 불구하고 이 시기, 나아가 식민지 시기 전반에 걸쳐 무속을 통해 다양한 삶의 문제 — 치병, 일반적인 기복과 액막이, 죽음이나 재난, 사업의 성패, 비일상적 사건에 대한 대처 — 를 해결하려는 시도가 계속된 이유는 무엇인지, 즉 하나의 ‘생활경험’으로서 무속의 의미, 나아가 그 현재적 실천(practice)의 의미(김광억 1998)에 대한 비판적 성찰 역시 거의 찾아보기 어렵다.

어쩌면 당대 조선의 지식인들에게는 일본 근대화의 사상적 기초를 마련했던 후쿠자와 유키치(福沢諭吉)가 『文明論之概略』(1875)이라는 책에서 예리하게 지적했던 것처럼, 문명은 모방할 수 있지만 문명을 문명이게끔 만드는 동력은 모방할 수 없다는 사실에 대한 자각, 나아가 계몽자이면서 동시에 계몽대상이 되는 위치에 놓일 수 있다는 자각, 즉 19세기 말~20세기 초 격동의 중국 사회를 헤쳐가면서 루쉰(魯迅)이 몸소 터득한 ‘역사적 중간물(歷史的 中間物)’로서의 자각이 결여되어 있었던 것인지도 모른다.<sup>15)</sup> 다시 말하면 압도적인 서구문명과 점점 조선을

15) 루쉰의 이러한 자각은 그의 잡문(「후지노선생」)에서도 언급된 그 유명한 ‘환등기 사건’을 통해 이루어진다. 루쉰이 의학공부를 위해 일본에 유학 가 있던 시기, 그는 동료 일본인들과 함께 신체 건강하지만 명칭에 보이는 중국인들이 일본인들에게 처형당하는 광경이 담긴 활동사진을 보게 된다. 하지만 옆 일본인 친구들이 그 처형광경을 보면서 깔깔대고 웃을 때, 루쉰은 그들처럼 웃을 수 없는 자신을 발견하게 된다. 루쉰이 그 사진을 통해 자극받은 것은 자신이 사진 밖의 타자들(일본인)이 아니라,

압박해 들어오는 일본, 그리고 그 사이에 낀 취약한 정치적 입장의 자기 자신을 규정하는 것 사이에 존재하는 모순 및 갈등, 혹은 긴장이 계몽기 지식인들에게는 잘 드러나지 않는다는 것이다. 물론 이러한 비판의식의 결여가 이후 한국의 근대성에 어떤 일탈과 파행을 가져오게 되었는가에 대한 구체적 논의는 추후 다른 장에서 시도되어야 할 것이다.

## 5. 나가며

어떤 한 존재가 자신의 경험과 시선으로 다른 존재를 규정하고, 그 다른 존재는 상대방이 내린 규정에 스스로를 맞추어가는 과정이 ‘타자화’이며, 이러한 방식으로 타자를 구성해내는 지식권력이 오리엔탈리즘이라고 한다면(사이드 1991), 오리엔탈리즘은 19세기 말 “극동의 조그만 나라(이 역시 오리엔탈리즘적 심상지리의 한 표현이다.)”에서도 왕성하게 작동하고 있었다. 하지만 오리엔탈리즘은 하나의 상황을 이해하는 출발점이지, 모든 것을 설명하고 규정하는 개념은 아니다. 본고에서는 무속 혹은 민간신앙에 대해 구미의 여행자들이 남긴 텍스트들 — 특히 여행기 — 을 분석하면서, 정형화를 시도하는 제국적 시선의 특성, 그리고 아무런 매개 없이 ‘서로 베껴 쓰는’ 작업을 통해 확대 재생산되는 ‘미개성’, ‘후진성’, ‘광기’ 등과 같은 스테레오타입이 만들어지는 과정에 대해 고찰했다.

물론 조선을 문명의 가장 후진적 단계로 자리매김하고 정형화하는 폭력적 시선은 아무런 저항 없이 투과되는 것은 아니었다. 실제로 19세기 말 조선이라는 접촉지대는 여러 다양한 외래의 이질적인 시선 및

---

사진 속의 동포들과 동질적인 존재라는 자각이다. 이러한 경험을 거치면서 그는 한 동안 아무런 글을 쓸 수 없었다고 이야기한다. 그리고 이 경험은 그가 의학에서 문학으로 전향하게 된 결정적인 사건이기도 했다(루선 2011).

그 시선들을 모방하고 혹은 내면화하면서 만들어지는 토착적 응시가 만나고 부딪치고 서로 맞붙어 싸우는 역동적 공간이었다. 그리고 이러한 문화 횡단을 거쳐 만들어지던 조선 사회의 문명화론은 ‘강자의 권리’를 인정하면서도 동시에 ‘자기방어의 방책’을 제시하는 고민의 결과였을 것이다. ‘민족의식(national consciousness)’이라는 것이 다른 민족과의 차이에 대한 자각에서 더욱 고양되는 것이라면, 개화기에서 구한말에 이르는 시기는 조선에서 본격적으로 민족의식이 만들어지는 시기였다. 더구나 여러 국내외적 제반 사정 때문에 근대국민국가 건설에 실패했다는 자각이 이러한 민족의식을 더욱 강고하게 했을 것이다.

지금까지의 논의에 하나의 물음을 덧붙이는 것으로 본고를 마무리하기로 하자. 그 물음은 본격적인 일본의 식민지배가 이루어지는 1910년 이전, 즉 개화기에서 구한말에 이르는 상당히 긴 ‘유예된 시간’이 이후 조선 사회의 문명과 근대성 문제에 어떤 영향을 끼쳤는가의 문제이다. 개화기-구한말 이래 일본과 함께 서구의 문명을 수용한 조선사회는 식민지 근대화 = 문명화라는 등식이 절대적으로 성립하는 아프리카나 동남아시아와는 달리, 다양한 문명의 참조 틀을 내면화함으로써 식민 본국의 문명을 상대화하는 시간을 가질 수 있었기 때문이다. 19세기 말까지 기존 조선조의 성리학적 전통 아래 ‘일본적인 것’의 야만성을 지적하는 유학자들의 담론은 별개로 하더라도, 이 시기 개화 지식인에게도 다양한 서구 문명 담론의 흡수는 이후 제국 일본의 강요된 문명에 대해 자신들이 취사선택하며 본받아야 할 문명의 한 변종이라는 인식을 갖게 하는 계기가 되었다. 동화주의에서 동화는 원래 동화를 강요하는 측의 문명이 우수하다는 것을 전제로 하는 것이 보통이다. 이러한 전제가 성립되기 힘들었던 상황에서 “일본의 동화 정책상 문명화와 일본화는 처음부터 분리될 수밖에 없었다.”(小態英二 1998: 633)는 오구마 에이지의 지적은 정확한 것이라고 할 수 있다.

하지만 이러한 차이를 인정한다 하더라도 당대 조선의 지식인들에



계는 문명의 전형(典型)=서구라는 인식을 넘어서는 새로운 ‘문명’에 대한 상, 즉 기존의 문명을 극복할 수 있는 ‘문명’에 대한 성찰적 인식을 찾기 어렵다는 점 역시 간과해서는 안 된다. 이러한 갈등, 긴장의 결여가 결과적으로 일본의 특수주의를 보편적인 입장에서 비판할 수는 있다 해도, 서양 중심의 문명일원론을 극복하고 다원적 문명관을 설정하는 수준에까지는 이를 수 없었던 한국적 근대성의 취약성을 낳은 하나의 요인이라는 해석은 지나친 것일까. 그런 점에서 19세기 말 조선이라는 접촉지대에서 문명 담론이 수용되고 전유되는 양상에 대한 고찰은, 바로 지금 여기 우리의 근대성을 성찰하고 모색하는 데 중요한 함의를 갖는다.

논문접수일: 2015년 11월 28일, 논문심사일: 2015년 12월 21일, 게재확정일: 2016년 1월 3일

## 참고문헌

### 논문 및 단행본

그리피스, 윌리엄 E.

1999[1894] 『은자의 나라 한국』, 신복룡 역주, 서울: 집문당.

김광억

1998 “일제시기 토착 지식인의 민족문화 인식의 틀,” 『비교문화연구』 4: 79-120.

金璟裁

1926 “朝鮮은 迷信의 나라,” 『朝鮮農民』 2(3): 5-11.

김성례

1990 “무속전통의 담론분석: 해체와 전망,” 『한국문화인류학』 22: 211-243.

김옥균

1990[1882] “治道略論,” 김옥균 외, 『한국의 근대사상』, 서울: 삼성출판사.

김윤성

1994 “개항기 개신교 의료선교와 몸에 대한 인식들의 ‘근대적’ 전환,” 서울대학교 대학원 종교학과 석사학위논문.

김태곤

1981 『韓國巫俗研究』, 서울: 집문당.

길모어, 조지 W.

1999[1892] 『서울풍물지』, 신복룡 역주, 서울: 집문당.

라이언, 제임스 R.

2015[1997] 『제국을 사진 찍다: 대영제국의 사진과 시각화』, 이광수 역, 서울: 그린비.

루쉰

2011[1926] “후지노선생,” 『아침꽃 저녁에 줍다』, 김하림 역, 서울: 그린비, pp. 206-215.

민경배

1991 『알렌의 선교와 근대 한미외교』, 서울: 연세대학교 출판부.

박현수

1980 “일제의 침략을 위한 사회, 문화조사 활동,” 『한국사연구』 30: 131-147.

1993 『日帝의 朝鮮調查에 관한 研究』, 서울대학교 대학원 인류학과 박사학위논문.

부르다레, 에밀

2009[1904] 『대한제국 최후의 숨결』, 정진국 역, 파주: 글항아리.

비숍, 이사벨라 B.

1994[1897] 『한국과 그 이웃나라들』, 이인화 역, 파주: 살림.

2005[1899] 『양자강을 가로질러 중국을 보다』, 김태성·박종숙 역, 파주: 효형출판.

샤르피에, 로제

1998[1991] 『프랑스 혁명의 문화적 기원』, 백인호 역, 서울: 일월서각.

사이드, 에드워드

1991[1978] 『오리엔탈리즘』, 박홍규 역, 서울: 교보문고.

새비지-랜도어 헨리, A.

1999[1895] 『그요한 아침의 나라 조선』, 신복룡·장우영 역주, 서울: 집문당.

손정숙

1995 “구한말 험버트에 대한 인식과 그 활동,” 『이화사학연구』 22: 127-147.

신문수

2009 “동방의 타자: 이사벨라 버드 비숍의 『한국과 그 이웃나라들』,” 『한국문화』 46: 119-138.

신형식

1987 “日帝初期 美國 宣教師의 韓國觀: Griffis의 『Corea, The Hermit Nation』을 中心으로,” 『주제연구』 14: 25-38.

언더우드, 릴리아스 H.

2008[1904] 『언더우드 부인의 조선견문록』, 김철 역, 서울: 이숲.

에비슨, 올리버

1984[1940] 『舊韓末秘錄』, 에비슨 記念事業會 譯 상·하권, 대구: 대구대학교 출판부.

왕한석

1998 “개화기 서양인이 본 한국문화: 비숍의 『한국과 그 이웃나라들』을 중심으로,” 『비교문화연구』 4: 3-33.

- 이용재  
2012 “이사벨라 버드 비숍(Isabella Bird Bishop)의 중국 여행과 제국주의적 글쓰기,” 『中國語文論譯叢刊』 30: 353-388.
- 이종찬  
2004 『동아시아 의학의 전통과 근대』, 서울: 문학과지성사.
- 이철호  
2014 “사라진 귀신들: 이해조의 『화의 혈』과 김동리의 『무녀도』 재론,” 『상허학보』 40: 49-80.
- 이해조  
2008[1908] 『구마검』, 권영민 편, 서울: 빨(웅진).
- 자넬리, 로저·임돈희  
2000 『조상의례와 한국사회』, 김성철 역, 서울: 일조각.
- 장석만  
1992 “開港期 韓國社會의 ‘宗教’ 概念 形成에 관한 研究,” 서울대학교 대학원 종교학과 박사학위논문.
- 조현범  
2003 『문명과 야만: 타자의 시선으로 본 19세기 조선』, 서울: 책세상.
- 최석영  
1997 『일제의 동화이데올로기의 창출』, 서울: 서경문화사.  
1999 『일제하 무속론과 식민지권력』, 서울: 서경문화사.
- 프랫, 메리 루이스  
2015 『제국의 시선: 여행기와 문화 횡단』, 김남혁 역, 서울: 현실문화연구.
- 헐버트, 호머, B.  
1999[1906] 『대한제국멸망사』, 신복룡 역주, 서울: 집문당.
- 홍순애  
2010 “근대계몽기 여행서사의 환상과 제국주의 사이: 이사벨라 버드 비숍의 『한국과 그 이웃나라들』을 중심으로,” 『대중서사연구』 23: 99-122.

福沢諭吉

1995[1875] 『文明論之概略』, 松沢弘陽[校注], 東京: 岩波書店

小態英二

1998 『日本人の境界: 沖縄・アイヌ・臺灣・朝鮮植民地支配から復歸運動まで』, 東京: 新曜社.

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso(revised edition).

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*, London, New York: Routledge.

Comaroff, Jean, and John L. Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Vol. 1, Chicago: University of Chicago Press.

Memmi, Albert

1965 *The Colonizer and the Colonized*, London: The Orion Press.

Rabinow, Paul

1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.

Spurr, David

1993 *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham: Duke University Press.

Stoler, Ann

2003 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, CA: University of California Press.

Young, T. K-H.

1973 "A Conflict of Professions: The Medical Missionary in China 1835-1890," *Bulletin of the History of Medicine* 47: 250-273.

## 신문자료

### 『漢城旬報』

1884 1884년 6월 14일자 사설

### 『독립신문』

1896 1896년 5월 7일자 사설

1897 1897년 12월 23일자 사설

1899 1899년 4월 11일자 사설

1899 1899년 3월 29일자 사설

### 『每日新聞』

1898 1898년 5월 28일자 사설

## 인터넷자료

『한국민족문화대백과사전』, “무속,” 한국학중앙연구원, <http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=554312&cid=46655&categoryId=46655>

〈Key concepts〉: travelogue, civilization, shamanism, transculturation, modernity

## Amid Imperial Eyes:

Discourse on Civilization and Modernity in Korea at the End of  
the 19th Century

Lee, Yungjin\*

The purpose of the manuscript is to analyze the genre of travelogue about Korea authored by Westerners at the end of the 19th century and to explore the sociocultural meanings of representation revealed in the texts. A commonality found in the texts written by Western travelers and Protestant missionaries was the disparagement of Shamanism and folk belief held by Korean people that symbolize the backwardness of Korean culture. This cultural stereotype quickly spread in part due to the tendency of the writers to copy one another's reference to Korean backwardness. However, it is not that the malicious views of Korea as one of the least civilized nations in the world were accepted without resistance. Korea at the end of the 19th century can be viewed as a contact zone, in which transculturation took place: various foreign views of Korea bumped into and wrestled with native views that arose by imitating and internalizing the foreign civilization discourse.

---

\* HK Research Professor, Institute of Honam Studies, Chonnam National University

However, it is fair to recognize the limitation of contemporary Korean intellectuals, namely, their lack of reflection of “new civilization” that would go beyond conventional Western civilizations at the time. In this regard, the investigation of how discourse of civilization was appropriated at the end of the 19th century provides important implications to us in reflecting and exploring the modernity here and now.