



(財)文化領土研究院
RESEARCH INSTITUTE FOR CULTURAL TERRITORY

(재)문화영토연구원 창립 5주년 기념

국제학술회의

The Challenges and Limits of Hallyu:
Strategies for the Sustainable Globalization of Hallyu
from the Perspective of Cultural Territory

- 일시 : 2024년 10월 12일 (토)
- 장소 : 켄싱턴호텔 여의도

(재)문화영토연구원 창립 5주년 기념

국제학술회의

The Challenges and Limits of Hallyu:
Strategies for the Sustainable Globalization of Hallyu
from the Perspective of Cultural Territory



(財)文化領土研究院
RESEARCH INSTITUTE FOR CULTURAL TERRITORY

한류와 문화 영토

한류의 세계화에서 본 문화도시의 공간과 지속가능한 문화생태주의 - 공간적 전환에 착안하여

김연재 (국립공주대학, 교수)

I. 문제의식의 실타래

일반적으로 문화는 인간 삶의 생활양식이자 총체적 결집체이다. 그것은 지역적 특수성이나 시대적 흐름 속에 집약적으로 축적되고 폭넓게 자리잡아왔다. 인간은 과거의 누적을 통해 현재의 과정을 진행하며 미래의 전망을 내다본다. 문화는 시대마다 복잡다단한 상황이나 여건의 가능성으로 열려있고 그 다양성과 다원성의 흐름 속에 인간은 삶의 방향을 조정하며 그 내용을 채워가며 삶의 실현가능성을 모색해왔다.

문화는 삶의 旅程에서 현재성의 생명력을 지닌다. 과거의 문화는 현재의 삶에 누적되고 미래의 문화는 현재의 삶이 연속된 결과이다. 문화는 역사적 전통과 시대적 정신이 한데 어우러지는 과정을 통해 주체와 객체, 인식과 의식 등의 통합적 지평에서 混種과 創新의 생명력을 끊임없이 발휘한다. 이처럼 생명력을 지녀야 문화의 원형(archetype)을 바탕으로 하여 정신적 기질(ethos)을 드러낼 수 있다. 문화는 인간 주체가 행위의 실천을 통해 삶을 살아가는 방식의 산물이다. 이러한 문화는 사회의 총체성, 다양성, 상대성 등의 내용을 지니면서 인간의 지혜의 원천이 되는 세계관, 즉 인생관, 성인관, 역사관, 우주관, 도덕관 등을 담지하고 있다. 집단, 민족, 국가 등의 공동체적 의식 속에 문화는 通時的으로나 共時的으로나 특화된 正體性(identity)을 만들어간다.

동아시아의 세계관에서 문화의 가치지향성은 지역의 문화적 공간과 관련한 문화콘텐츠의 담론에 중요한 단초가 된다. 일반적으로 민족, 국가, 사회 등의 집단은 일정한 공동체적 의식의 결정체이다. 공동체적 의식은 세계관의 가치지향성을 특징으로 한다. 중국의 역사에서 그것은 4가지 전환적 계기를 거쳐 진화하였다. 즉 周代 이전의 세계에서는 上帝의 가치지향성을, 주대 이후의 세계에서는 天下의 가치지향성을, 근대 이후의 세계에서는 과학의 가치지향성을, 현대의 세계에서는 문화의 가치지향성을 추구하였다.¹⁾

4차 산업혁명시대를 맞이하여 현대사회는 시공간의 개념과 영역이 달라지는 글로벌 시대이다. 특히 과학기술과 대중매체가 발달하면서 디지털의 매체와 관계망을 통해 지역의 물리적 시공간성을 압축시키고 심리적 시공간의 관념도 생겨남으로써 시공간성에 대한 의식을 더욱 강화시켰다. 이러한 디지털 시대에는 삶의 다양성과 상대성이 부각되면서 다원화된 사회 속에 문화현상과 그 성격이 주목을 받고 있다. 문화는 대중매체를 통해 대중성의 폭과 방향을 확충하면서 집단이나 지역의 구성원은

1) 唐曉峰, 『從混沌到秩序 - 中國上古地理思想史述論』, 北京: 中華書局, 2010, 3쪽 참조

누구나 향유할 수 있는 대상이 되었다.

본고에서는 문화도시의 지역적 공간을 이론적으로 확보하기 위해 보다 근본적인 강령의 차원에서 문화도시의 공간성에 접근하여 그 속에서 생태주의적 문화콘텐츠를 모색하고자 한다. 특히 문화도시의 공간에서 가상적 현실의 프리즘에서 지역공동체에서 문화공동체로 진화하는 문화생태주의적 특징을 밝힐 것이다. 이는 최근에 논의가 활발한 ‘공간적 전환’의 도시지리학적 맥락에서 이해될 수 있다.

어떠한 문화도 단순히 지역성을 대표하는 것만이 아니라 세계 속에서 지역들 간의 공존, 조화 및 화합을 위한 성격도 지닌다. 지역은 역사적 重建과 시대적 轉換이 교차되는 삶의 터전이다. 여기에는 시간이 진행됨에 따라 공간이 전개되며 또한 공간의 활용 속에 시간의 흐름이 수반된다. 여기에는 특정의 가치를 추구하는 판단의 기준은 없다. 문화는 끊임없이 변화하며 완결되지 않는 삶의 연속적 과정 속에 있다. 그것은 역사적 전통과 시대적 정신이 한데 어우러지는 과정을 통해 주체와 객체, 인식과 의식 등의 통합적 지평에서 混種과 創新의 생명력을 끊임없이 발휘한다. 따라서 문화는 각 시대마다 인생관 혹은 세계관의 밑그림을 그려내며 이념적 사조나 시대정신이 투영된 공동체적 의식의 결집체라고 말할 수 있다.

이러한 시대에 삶의 다양성과 상대성이 부각되면서 문화 전반, 문화적 현상 및 그 시공간적 흐름이 주목을 받고 있다. 문화는 디지털의 매체와 관계망을 통해 대중성의 폭과 방향을 확장하면서 집단이나 지역의 구성원은 누구나 향유할 수 있는 대상이 되었다. 문화 전반에서 문화현상의 채움, 가꿈 및 누림을 가치론적 측면에서 접근하는 영역이 문화콘텐츠이다. 문화콘텐츠는 문화 전반과 구체적인 현상들과 관련한 삶의 내용물을 가치화하거나 상품화하는 분야이다.

이러한 맥락에서 본고에서는 한류의 세계화에서 한국문화의 정체성과 지역적 문화공간을 어떻게 접근할 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 그 논점으로 세계화와 공간적 전환의 맥락에서 전통적 지역문화에서 문화도시의 공간을 개발하고 한류의 세계화에 맞는 한국적 문화의 공간을 찾아내고자 한다. 여기에는 문화도시의 지역적 공간성을 이해하는 생태주의적 문화콘텐츠가 중요한 의미를 지닌다. 그것은 문화도시의 공간에서 가상적 현실의 프리즘을 통해 지역공동체에서 문화공동체를 발굴하는 지역적 특화의 영토의식이 중요하다.

이러한 영토의식은 도시지리학의 분야에서 ‘공간적 전환(spatial turn)’의 문화생태주의적 차원에서 고려할 수 있다. 지역적 문화공간은 문화유산, 생활양식, 사고방식 등과 관련하여 창의력과 상상력을 통해 창출해낸 물질적 혹은 정신적 내용을 지닌다. 그것은 문화의 선순환적 구조 속에 집단의 효용적 가치와 연속적 과정을 통해 끊임없이 생명력을 발휘한다. 이러한 생명력은 속에 문화를 입체적으로 조망할 수 있는 방법론의 문제가 중요한 의미를 지닌다. 이 방법론은 특히 문화도시의 공간에서 지역공동체에서 문화공동체로 확장하는 문화생태주의적 차원에서 논의될 수 있다.

본고에서는 공간적 전환에 착안하여 문화도시의 공간을 설명하고 그 속에서 문화생태주의의 지속가능한 차원을 논의하고자 한다.

첫째, 한류의 세계화 속에 문화생태주의의 방법론을 제시한다.

둘째, 지역도시의 이론으로서 공간적 전환의 문제를 설명한다.

셋째, 도시의 공간과 그 속에 함축된 가상적 현실의 세계에 접근한다.

넷째, 문화도시의 공간성에서 문화생태주의에 함축된 인간 인식과 의식의 통합적 경계를 밝힌다.

II. 한류의 세계화와 문화생태주의

우선, 현대사회는 시공간의 개념과 영역이 달라지는 글로벌 시대이다. 지역은 역사적 重建과 시대적 轉換이 교차되는 삶의 터전이다. 여기에는 시간이 진행됨에 따라 공간이 전개되며 또한 공간의 활용 속에 시간의 흐름이 수반된다. 과학기술과 대중매체가 발달하면서 디지털의 매체와 관계망을 통해 지역의 물리적 시공간성을 압축시키고 심리적 시공간의 관념도 생겨남으로써 시공간성에 대한 의식을 더욱 강화시켰다.

이른바 문화의 시대에는 지역의 외면적 성장뿐만 아니라 문화의 내면적 향유도 함께 요구되고 있다. 지역은 주민들이 문화적 행위나 향유를 통해 소통하고 교류하는 사회적 장소이다. 그것은 역사적 유적이나 문화적 유산의 장소를 확보하고 문화활동의 유희지를 활용하는 공동체적 터전이다. 이러한 공동체적 터전이 지역의 문화적 공간을 만들어간다. 예를 들어, 2008년에 문화체육관광부는 ‘새정부 문화정책 기조 및 예술정책’에서 지역의 주민들과 예술가들이 함께 참여하는, 문화적 체험에 예술적 교육을 결합하는 지역의 문화공간을 확보하고 활성화하고자 하였다.²⁾ 지역의 특수성은 공간의 고유한 특성이나 기능 속에 문화의 전통과 정보의 교류 속에 집단의 정서적 유대감을 결속시켜 문화공동체의 특유의 정체성을 찾아내고 독창적인 문화콘텐츠를 지속적으로 창출하고자 하였다.

한국은 2000년대 디지털 시대를 열면서 문화콘텐츠와 관련한 문화산업이 급속도로 발전하였다. 특히 인터넷의 확장, 모바일 기술의 발전, 스마트폰의 보급 등으로 드라마, 영화, 음악, 미용 등의 한류의 문화가 전세계적으로 보급되면서 국제적인 경쟁력을 확보하면서 한류의 열풍이 불었다. 소셜미디어의 관계망이 확장되면서 문화콘텐츠의 산업을 급속도로 성장시켰으며 한국의 정체성을 잘 보여주었다. 한국의 문화는 인터넷을 통해 정보가 쉽게 공유되고 온라인 플랫폼을 통해 세계 각지로 소개되었으며 문화콘텐츠들이 세계로 퍼져나갔다.

이처럼 한국문화의 디지털화는 한국의 경제적 역량을 높일 뿐만 아니라 문화적 교류를 증진시키고 관광산업을 활성화하였으며 한국문화에 대한 국제적 인식과 인지도를 한층 높였다. 또한, 미디어 산업에서도 창의적 영상물 콘텐츠가 전세계적으로 애호되면서 크나큰 파급력을 발휘하였다. 따라서 한류의 세계화는 한국 문화 콘텐츠 산업의 글로벌 경쟁력을 더욱 높이고 있으며, 더 중요하게는 한국과 세계 간의 상호 이해와 문화 교류를 촉진하여 하나의 지구촌(Global Village)으로 엮어주는 역할을 하고 있다.

현대사회는 과학기술과 대중매체의 발달에 힘입어 공간의 영역에 대한 관심이 높아지고 있다. 1960년대 이후에 지리학의 분야, 특히 지역지리학, 도시지리학 등의 영역에서 공간의 관념은 새로이 정립되어 왔으며, 또한 신자유주의의 추세 속에 공간의 관념은 자본주의의 논리에 입각하여 세계화를 합리화하는 차원에서 고려되었다.

우리는 지역의 특수성 속에 대량의 디지털 매체를 통해 실시간적 공간을 살아가고 있다. 지역은 역사적 重建과 시대적 轉換이 교차되는 삶의 터전이다. 여기에는 시간이 진행됨에 따라 공간이 전개되며 또한 공간의 활용 속에 시간의 흐름이 수반된다. 여기에서 공간은 유기적이며 유동적이며 역동적인 활력의 場이다. 그것은 자연현상의 물리적 한계를 넘어 사회적 연결망으로 확장되며 시간의

2) 2 이영주/이병훈, 「지역문화공간 설립을 위한 문화공간 콘텐츠 연구」, 『한국디자인학회논문집』 제14권 1호 통권5호, 2019, 131-132쪽

흐름 속에 공간의 경계를 창조적으로 확충하고 있다. 공간은 지역, 장소 등의 구체적 현장을 넘어서 문화공간처럼 문화 전반의 영역으로의 활용의 중요성이 새삼 대되고 있다. 그것은 지역마다 교양이나 정보를 함양하고 경제를 활성화하는 것처럼 삶의 질을 고양시키는 소통의 관념적 영역으로 확충되고 있다.

그러므로 지역의 공간은 역동적으로 재편되고 확장되고 있다. 인구의 이동을 통해 생활터전이 시골에서 도시로 전환되면서 도시는 네트워크의 場을 통해 정보와 기술, 자본과 권력이 맞물리면서 그 영역을 급속도로 팽창하였다. 도시의 팽창은 공간, 장소, 영토 등의 영역에 대한 인식을 확장시켰다. 최근에 신자유주의의 경제적 추세에 따라 국가공동체의 영역을 넘어 세계화의 공간적 전환이 진행되었다.

이러한 맥락에서 보자면, 이제 사회적 구조와 그 복잡성의 정도는 기존의 담론이나 패러다임의 이론적 체계로는 감당할 수 없게 되었다. 문화현상에 대한 인식의 측면에서 기존의 패러다임이 동요하고 있음을 감지할 수 있다. 기존의 패러다임의 한계를 실감하고 지배적인 패러다임이 아직 뿌리를 내리지 못하고 있다. 새로운 패러다임이 아직 정립되지 못하고 있는 동요의 상황은 포스티즘(postism)의 추세로 대변되기도 한다. 포스티즘은 닫힌 체계를 지닌 폐쇄적 성격을 지닌 것도 아니며 열린 체계를 지닌 개방적 성격을 지닌 것도 아니다. 그것은 자기조직화와 같은 상호교류의 역동적 과정에 초점을 맞춘 사회적 구조의 시각이다. 이는 근대적 사고의 특성, 즉 단일적, 불변적, 결정적 측면과는 대조적으로 다원적, 복합적, 과정적 측면을 지닌다.³⁾

한국의 경우에 지방자치가 정착되면서 지역 혹은 지역문화에 관심이 증대되고 그에 대한 연구가 활성화되고 있다. 특히 지역성의 고유한 영역을 기반으로 하여 지역의 정체성과 그 특수한 공간을 집중적으로 고찰하고 있다. 이러한 경향은 지역의 생활공간으로서 문화 전반을 새롭게 인식하는 계기가 되었다. 특히 한국은 1990년대 이후로 세계화 혹은 국제화의 추세에 맞추어 다원화된 국내외의 상황에 대한 균형잡힌 관점과 방법론이 필요하게 되었다. 이는 다양한 학문의 영역과 개별적인 분과학문에서 학제적으로 접근될 수 있으며 특히 종합적 성격을 지역학으로도 수용될 수 있다.⁴⁾ 여기에 접근하는 방법론으로서 문화상대주의(cultural relativism)의 관점이 있다. 그것은 문화의 다원성이나 다양성을 중시한다. 이 관점은 자아와 타자의 관계에서 상호 독자성을 인정한다. 그 속에서 주체적 자아가 대상의 타자와 서로 독립적으로 존재하고 이를 전제로 하여 타자를 합리적으로 바라다볼 수 있다.

그러나 문화상대주의의 관점으로는 디지털매체의 압축된 시공간성으로 형성된 지구촌의 공동체적 의식을 대처하기에는 충분하지 않다. 문화의 다원성이나 다양성도 중요하지만 이를 바탕으로 하여 문화의 통일성도 고려해야 하기 때문이다. 이러한 문제점을 보완하기 위한 관점으로서 문화생태주의(cultural ecologism)의 관점이 있다. 그것은 지역의 보편성과 특수성을 서로 보완할 수 있으며 문화의 다양성과 통일성을 동시에 충족시킬 수 있는 방법론에 속한다.⁵⁾ 그것은 지역들 사이의 이해관계 속에 지역의 고유한 정체성에 맞게 문화공간을 창출하고 통합할 수 있는 총체적 방법론에 속한다.

3) 권세은, 「지역연구의 패러다임으로서 복잡성에 대한 시론」, 「국제지역연구」 제8권 제1호, 2004, 128-129쪽

4) 권세은, 「지역연구의 패러다임으로서 복잡성에 대한 시론」, 「국제지역연구」 제8권 제1호, 2004.

5) 학문의 영역을 문화상대주의의 관점에서 보자면, 학문들을 지나치게 세분화함으로써 학문들 간에 칸막이를 만드는 부작용을 초래하기도 한다. 반면에 학문의 영역을 문화생태주의의 관점에서 보자면, 이처럼 세분화된 학문들을 서로 교차하고 고도로 집적시켜 분과학문들 사이에 질적으로 학제적 혹은 종합적 연구를 가능하게 할 수 있다.

현재는 과거의 역사를 받아들인 과거의 현재이며 또한 미래의 역사를 내다보는 미래의 현재이다. 현재를 충족시키기 위해 특정의 기억을 되짚어볼 때 과거는 살아있는 과거이다. 현재가 충족되지 못해 앞으로의 가능성을 내다볼 때 미래는 전망있는 미래이다. 우리가 직면한 현재의 문제에서 역사의 전례와 미래의 가치는 만난다. 그러므로 과거의 시대는 현재의 시대에 누적되고 미래의 시대는 현재의 시대가 열어준다. 문화라는 것은 이처럼 역사와 지리의 시공간성을 통해 생명의 이처럼 끊임없는 생명력을 발휘하며 진화한다. 이러한 삶의 문화 속에 역사정신과 시대정신이 교차되는 지점이 있다. 이처럼 연속적 흐름이 문화의 현상으로 나타나며 성숙한 사회로 발전시킨다.

이러한 맥락에서 한류문화의 세계화에는 고유한 역사와 지리 속에 형성되는 전통문화의 보편성과 특수성이 모두 고려되어야 한다. 그 보편성은 전통문화의 원형과 관계되며 그 특수성은 전통문화의 정신적 기질과 관련된다. 그 양자의 저변에는 모두 전통적 문화의 混種과 創新을 통해 영토의 지역적 의식이 깔려 있다. 그러나 한류문화의 세계화는 우리에게 잘못된 문화우월주의의 허상에 빠지게 할 위험성이 있다. 이는 1970년대부터 시작되어 1980년대 중반 두드러진 신자유주의적 세계화의 경향⁶⁾과 결부되어 지적될 수 있으며 그에 따라 한국문화의 추세에서 虛實虛實의 선순환적 맥락이 아닌 虛虛實實의 극단적 문제를 야기시킬 수 있다. 세계화는 선진국이 다국적 기업을 통해 후진국을 자본력으로 잠식하는 경우에 해당한다. 그것은 신념, 사고, 행위 등을 내용으로 하는 문화적 차이를 우월성이나 미개성의 정도에 달려있다고 보는 왜곡된 편파성을 수반한다. 한류문화의 세계화와 같은 허상이나 환상은 자칫 세계화의 굴절된 프리즘 속에 문화들 사이의 다양한 경계를 망각하는 결과를 초래할 수 있다.

이처럼 세계화의 왜곡된 시선과 달리 문화는 인간 삶의 경험적 양식이다. 그것은 역사와 지리의 시공간성을 통해 끊임없이 생명력을 발휘하며 창조적으로 진화한다. 그것은 끊임없이 변화하며 완결되지 않는 삶의 연속적 과정 속에 있다. 특정 지역의 문화는 단순히 지역성을 대표하는 것만이 아니라 세계 속에서 지역들 간의 공존, 조화 및 화합을 위한 성격도 지닌다.

문화도시의 공간에 대한 문화생태주의의 시선은 문화가 유기적으로 진화하는 열린 체계를 특징으로 한다. 그것은 문화에 접근하는 데에 일종의 관점에 입각한 것이지만 특정의 관점이 없는 열린 보편적 관점이다. 왜냐하면 이는 사회체계의 위계질서와 맞물리면서 도시의 행정구역에 국한되지 않고 권역적 차원의 공간으로 확대되는 열린 체계를 지니기 때문이다. 그것은 고전적 유토피아처럼 인간이 자신의 필요성에 따라 관념적인 이상적 경지를 추구하려는 것이 아니다. 여기에서는 不可逆의 시간의 현실적 세계에서 可逆의 시간의 가상적 세계를 바라다보며 미래지향적 청사진을 추구할 수 있다.

인간의 시선을 통해 확보되는 세상의 경계, 즉 세계는 자연계의 창발적(emergent) 질서 속에 인간 주체가 그 주위의 객체와의 관계 속에 만들어진다. 인간은 삶의 굴곡진 旅程에서 자연의 자생적 생명력과 그 유기적 연결망을 직관적으로 체득한다. 이러한 측면에서 인간은 자연계에 생태적으로 살아가는 생물학적 존재이다. 더 나아가 인간은 자연의 유기적 연결망에서 삶과 죽음의 굴레와 같은 일정한 질서를 터득하고 생존과 공생을 위한 집단적 의식을 형성한다. 이러한 측면에서 인간은 개인의 자각의식이나 공동체적 의식을 통해 삶의 목적, 신념, 가치 등을 지향하는 성숙한 문화적 존재이기도 하다.

6) 최병두, 「데이비드 하비의 환경정의론과 「희망의 공간」, 「공간과사회」 제14호, 2000, 257-263쪽 참조

이처럼 생물학적 존재에서 문화적 존재로 성숙해가는 인간 삶의 여정에서 문화는 어떠한 의미를 지니는가? 문화는 삶의 여정에서 현재성의 생명력을 지닌다. 과거의 문화는 현재의 삶에 누적되고 미래의 문화는 현재의 삶이 연속된 결과이다. 문화는 시대나 지역마다 인간 삶의 복잡다단한 가능성으로 열려있고 그 속에서 인간은 평생 삶의 방향을 조정하며 그 내용을 끊임없이 채워간다. 이처럼 생명력을 지녀야 문화는 삶의 질을 가늠하는 통로로서, 삶의 방식에 특화된 정체성(正體性)을 담보할 수 있는 것이다.

이러한 문화의 차원에서 현대사회가 추구하는 지속가능한(sustainable) 지구촌의 세계와 맞물려있는 관점이 생태주의(ecologism)⁷⁾의 시선이다. 이 시선은 자연의 생태계와 그 생명력의 유기적 연결망 속에 삼라만상의 스펙트럼을 생명력의 통일적 질서에 주목한 결과이다. 이 시선을 통해 인간은 삶과 성향, 사회의 구조나 조직, 문화의 현상이나 활동 등을 조망하였다. 그러므로 생태주의의 시선은 다양한 문화현상들의 유기적 관계와 그 콘텐츠의 흐름을 중시한다.

다원화된 현대사회에서 삶의 다양성과 상대성이 부각되면서 그에 따른 문화현상과 그 본질적 성격에 주목받고 있다. 디지털 시대에 문화는 대중매체를 통해 집단의 구성원은 누구나 향유할 수 있는 대상이 되었다. 이러한 흐름 속에 최근에 문화콘텐츠의 담론이 대중적으로 주목받고 유행하고 있다. 문화는 대중성의 폭과 방향을 확충하면서 시공간적 확장성, 경제적 효율성 등을 생명력으로 하는 문화콘텐츠의 내용물을 만들어갔다. 문화콘텐츠는 생활의 양식에 바탕을 둔 문화의식의 결정체이다. 그것은 문화 전반과 그 현상들을 가치화하거나 상품화하는 분야로 자리잡고 있다.

문화콘텐츠는 문화유산, 생활양식, 사고방식 등의 문화적 내용에 관해 창출해낸 물질적 혹은 정신적 가치의 내용물이다. 여기에서는 문화의 잠재적 내용을 발굴하고 문화적 원형과 정신적 기질을 개발하고 이들을 디지털 매체들과 결합하여 집단의 다양한 가치를 창출한다. 특히 매체들 사이의 제약과 간극을 넘어서 장르의 전환을 통해 선순환적 구조 속에 스토리텔링의 상상력을 통해 가상의 세계를 무한히 확장시키고 있다. 그러므로 문화콘텐츠는 문화적 집단의 정체성을 이해하는 데에 특정의 체질적 성향을 지닌다. 그것은 집단의 효용적 가치와 연속적 과정을 통해 끊임없이 생명력을 발휘하며 진화한다. 이러한 문화콘텐츠는 문화의 주체와 객체의 일정한 관계 속에 지역의 역사성과 장소성을 바탕으로 하여 문화의 전통과 계승, 생산과 소비를 위한 중요한 통로를 제공한다.

문화는 특정의 지역이나 시대를 총체적으로 수용한 생활의 양식이다. 문화는 생활의 총체적 결집체로서, 그 성격을 이해하려면 지역의 고유한 성격이나 특수한 특성에 접근해야 한다.⁸⁾ 지난 3,000여 년간 한자문화권은 동아시아의 특수한 지역 속에 역사의 시간과 지리의 공간에 따라 집약적으로 축적되고 자리잡아왔다. 그것은 특히 지역의 通時的이고도 共時的인 구조 속에 특화된 正體性을 갖고서 민족, 국가, 집단 등의 공동체적 의식을 형성하였다.

지역은 인간 주체가 주위의 객체적 대상과의 관계 속에 능동적으로 상호 교류하면서 살아가는 활동의 場이다. 이 場은 인간의 행위에 따른 사회적 관계 속에 삶의 총체적 양식을 만들어가는 장소성의 공간에 해당한다. 지역의 공간은 동질성과 이질성의 관계에 따라 사회적 위계적 질서를 유지하면서도 문화의

7) 생태주의는 인간의 삶과 그 생태적 환경의 관계에 관한 신념을 가리킨다. 그것은 自然의 進化에 관한 생물학적 입장이나 자연의 생태적 환경에 관한 생태학의 자연과학적 시각과 다르다

8) 지역은 구체적인 물리적 장소를 지니기도 하고 추상적인 관념적 공간을 지니기도 한다. 장소는 자연의 환경과 차별되는 인간 활동의 영역으로 정의될 수 있다. 지역은 좁은 의미에서 거주 장소를 가리키면서도 넓은 의미에서 삶의 공간을 가리킨다. 전자가 천지로 대변되는 자연계의 일부에 속한다면 후자는 인간의 삶, 사회, 국가 등과 관련한 문명과 문화의 터전에 속한다

개방적인 탈경계성을 지니기도 한다. 그러므로 그것은 지역이나 시대에 따라 특유한 정체성(identity)을 갖기 마련이다.

지역은 단순한 물리적 공간만이 아니라 일정한 체계를 지닌 사회적 관계의 공간이다. 그것은 사회의 다원적 구조와 복잡다단한 기능들을 결집한 인간의식의 복합체이다. 그것은 개인과 집단의 관계 속에 부분과 전체의 연계성을 통한 새로운 차원의 통합성을 지닌다. 이러한 지역성의 특징은 복잡계(Complex System) 이론⁹⁾의 논법으로 설명할 수 있다. 개인은 각자 주체적 자율성을 갖고서 변화와 안정의 역동적 과정을 통해 집단으로 확장된다. 여기에서 개인과 집단 사이에 복잡다단한 위계적 경계가 형성되고 그 속에서 상호 교류의 작용을 통해 변화가 창조적으로 일어나고 일정한 정도를 넘어서면 집단 전체는 자연스레 균형과 조화의 안정적 추세로 진화하게 된다. 그러므로 지역의 공간은 변화와 안정과 같은 자기조직화의 통합적 체계를 특징으로 한다. 현대사회에서 그것은 단순히 삶의 터전으로서의 공간만이 아니라 더욱 중요하게는 전통적 역사성과 현실적 시대성이 함께 어우러지는, 사회문화 전반의 역동적이고도 입체적인 차원을 지닌다. 그러므로 지역의 공간에 접근하는 방법론은 복잡다단하게 혼재하는 사회현상들을 단순화된 질서의 관념으로 환원하려는 것이 아니라 이들의 혼재 자체에 적응할 수 있는 문화적 가치에 관한 새로운 의미의 秩序觀을 모색하려는 시도인 것이다.

문화콘텐츠가 생활의 양식에 바탕을 둔 문화의식의 결정체라면 문화의식은 어떻게 설명될 수 있는가? 문화의식은 문화 전반을 조명하는 다각도의 차원에서 본질주의, 자연주의, 생태주의 등이 있다. 그 중에 현대사회가 추구하는 지속가능한 세계와 맞물려있는 관점이 생태주의(ecologism)이다. 생태주의의 관점은 20세기부터 생태학의 자연과학에서 확장된 영역이다. 그것은 인간과 자연의 관계를 전제로 하여 생명의 연결망을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제의식을 지닌다. 그것은 생명의 자생적 계통을 특징으로 하는 자연의 생태계처럼 인간사회의 다양한 현상들과 이들의 유기적 관계를 중시하는 입장이다. 이는 자연의 생태계와 그 유기적 흐름에 관한 관점에 기초하여 그 속에서 지속가능성의 원리를 모색한 결과이다. 즉 생명의 연결망 속에 삼라만상의 스펙트럼을 생명력의 통일적 질서로 의식화한 결과이다.

생태주의의 관점은 인간과 자연의 생태적 관계가 사회의 심층적 바탕이나 문화의 기층에도 깔려있다고 본다. 세계에 대한 인간의 인식은 보편화된 관점이 아니라 특정의 고정된 관점이다. 세계는 고정된 물리적 객체가 아니라 변화하는 의식적 대상이다. 예를 들어, 자연은 생명의 본질, 생명력의 자생적 연결망 및 유기적 질서를 특징으로 한다. 그 특징은 생물학적 형태, 유전적 계통, 비선형적 역동성, 자기조직화의 체계 등에서 도출된 것이다. 이러한 특징을 음양의 불확정적 원리로 표현하자면, 생명의 자생적 계통은 음과 양 사이에 전환, 변화 및 포함의 관계로 표현되고 생명력의 유기적 연결망은 “한번 음이 되면 한번 양이 되는(一陰一陽)” 방식으로 표현할 수 있다. 이들의 복잡다단한 관계는 삼라만상의 스펙트럼 속에 전체적으로 변화와 안정의 양상이 교차하는 과정으로 특징화된다. 우리는 이러한 순환적 과정을 고정적이고 불변의 통일적 질서를 지닌 생태계로 생각한다. 이러한 자연의 생태계가 바로 인간의 관점에서 세계의 실재인 셈이다. 세계에 대한 인간의 인식은 그것을 누구나가

9) 이 이론은 개방체계에 초점을 맞추어 비선형성(nonlinearity), 분산구조(dissipative structures), 창발성(emergence), 되먹임의 순환고리(feedback loops), 프랙탈(fractal) 등을 특징으로 한다. 특히 특정의 조건에서 발생하는 상황에 대해 초기의 조건의 민감성(sensitive dependence on initial conditions)에 착안하여 이를 나비효과(Butterfly Effect)의 은유로 설명한다. 이는 기존의 패러다임을 보완할 수 있는 새로운 인식론적 접근이라고 말할 수 있다. 권세은, 「지역연구의 패러다임으로서 복잡성에 대한 시론」, 「국제지역연구」 제8권 제1호, 2004, 133-136쪽 참조.

바라보는, 특성의 관점이 없는 보편성의 관점이 아니라 고정화된 특수성의 관점이다.

생태주의의 사조는 생명의 본질, 생명력의 자생적 연결망 및 유기적 질서에 관한 관점에 기초한다. 여기에서 자연계는 삼라만상의 스펙트럼을 생명력의 통일적 질서의 계통을 의식화한 결과이다. 생태주의의 사조는 자연계의 순환적 과정에서 인간의 삶, 사회의 조직 및 문화의 활동을 조망하고 체득한 관점이다. 그것은 생태학과 구별되면서도 일정하게 관련된다. 생태주의는 인간이 자신의 주위에 있는 생태적 환경과의 관계에서 나온 신조 혹은 신념을 가리킨다. 그것은 自然의 進化에 관한 생물학적 입장이나 자연의 생태적 환경에 관한 생태학적 입장과 다르다.

인간은 삶의 굴곡진 旅程에서 자연의 자생적 생명력을 직관적으로 터득하고 그 유기적 연결망을 체득한다. 우리가 경험하는 세계는 자연계의 창발적(emergent) 질서 속에 주체가 그 주위의 객체와의 관계 속에서 성립한다. 인간의 삶은 자연계의 유기적 질서에 맞추어 살아가면서 공동체의 집단 의식이 형성되며 문화의 현상으로 나타난다. 인간은 기본적으로 자연계에 생태적으로 살아가는 생물학적인 존재이지만 개인의 자각의식이나 공동체의 집단 의식을 통해 삶의 목적, 신념, 가치 등을 지향하는 문화적 존재이기도 하다.

이러한 문화의 차원에서 보자면, 지혜의 담론에 접근하는 또 다른 통로가 있다. 이는 문화 전반에 대한 생태주의적 콘텐츠이다. 이른바 문화생태주의는 문화콘텐츠의 영역에서 생태학의 문제의식을 인문학적으로 특화한 사조이다. 그것은 사회적, 문화적, 윤리적 의식을 형성하며 생활방식, 행동양식 등과 밀접하게 관련된다. 그 사고의 범위는 경제학, 사회학, 환경학 등의 영역에서 인간과 비생물의 환경, 인간과 생물환경, 심지어 인간과 사회환경까지도 포괄한다. 인간의 존재와 가치의 문제와 관련하여 그 사고는 인간의 삶을 개선시킬 수 있는 생태학적 지식의 통로를 제공하면서도 인간사회와 문화의 전반을 운영할 수 있는 인문학적 지혜도 담고 있는 일종의 융복합적 산물이다.

이러한 생태주의를 문화현상 전반에 적용한 사조로서, 특히 문화의 차원에서 다양한 문화현상들의 유기적 관계와 그 콘텐츠의 흐름을 중시하는 입장이 있다. 이러한 입장을 문화생태주의(cultural ecologism)¹⁰⁾ 라고 부를 수 있다. 이른바 문화생태주의는 문화콘텐츠의 영역에서 생태학의 문제의식을 인문학적으로 특화한 사조이다. 즉 문화의 심층적 바탕에 인간과 자연의 생태적 관계가 깔려있다는 전제 하에 생태주의의 문제의식을 인문학적으로 특화한 사조라고 말할 수 있다.¹¹⁾ 그것은 사회적, 문화적, 윤리적 의식을 형성하며 생활방식, 행동양식 등과 밀접하게 관련된다. 그 사고의 범위는 경제학, 사회학, 환경학 등의 영역에서 인간과 비생물의 환경, 인간과 생물환경, 심지어 인간과 사회환경까지도 포괄한다. 인간의 존재와 가치의 문제와 관련하여 그 사고는 인간의 삶을 개선시킬 수 있는 생태학적 지식의 통로를 제공하면서도 인간사회와 문화의 전반을 운영할 수 있는 인문학적 지혜도 담고 있는 일종의 융복합적 산물이다.

문화생태주의는 문화에 접근하는 데에 문화의 성격이나 특징을 생태주의의 사회공학적 차원에서 투사해낸 다각도의 입체적 관점이다. 그것은 인간이 자연계의 자생적 생명력과 그 유기적 연관방식에 특성의 가치를 부여한 일종의 질서의식의 산물이다. 질서의식이란 인간이 주체적 의식을 갖고서 살아가는 삶의 총체적 흐름에 초점이 맞추어져 있다. 이러한 범에서 문화생태주의의 시선은 사물의

10) 문화생태주의와 대비되는 용어로서 문화제국주의(cultural imperialism)가 있다. 문화제국주의는 한 문화가 다른 문화를 가리거나 종속시키는 사고이다. 그것은 신념, 사고, 행위 등을 내용으로 하는 문화적 차이를 우월성이나 미개성의 정도에 달려있다고 보는 편파적 입장이다.

11) 김연재, 「从文化生态主义来看儒家生命精神与性命合一的境界」, 「태동고전연구」 제51집, 2023. 350-351쪽.

물리적 구조를 파악하는 특수한 관점도 아니며 사물의 배후를 조명하는 추상적인 관점도 아니다. 그것은 일종의 관점이기는 하지만 그렇다고 사물의 양상을 바라다보는 일반적인 관점은 더더욱 아니다. 그것은 특정의 지점에 집중적으로 초점을 맞추지 않은, 특정의 관점이 없는 열린 관점, 즉 보편적 관점이다.¹²⁾

또한 문화생태주의의 저변에는 共感(empathy)의 정서가 깔려있다. 공감은 자아가 자신의 정체성을 유지하면서 타자를 이해하는 능력이다. 인간은 스스로 자기조절의 능력을 갖고서 통합과 조정의 방식을 통해 공동체의 의식을 형성한다. 문화생태주의는 문화의 조정과 통합의 작동방식에서 끊임없이 창조되면서 진화하는, 결코 완결되지 않는 지속가능한 생명력의 흐름과 같다.

문화생태주의는 인간 삶에서 자아와 타자의 경계를 시의적절하게 만들어가는 최적의 탈경계적 관점을 특징으로 한다. 그 속에는 정서적 공감의 유대감 속에 삶의 모순과 충돌을 극복하는 조정과 통합의 방식이 작동한다. 인간은 타인과의 관계에서 기질 혹은 성향 혹은 감정이 각각 다를지라도 특정의 상황과 관련하여 서로 함께 교감을 통해 이해하고 배려하고 관용한다. 왜냐하면 이러한 의식은 사회를 효율적이고도 통합적으로 이끌어가는 공감의 방법을 제공하며, 심지어 사회가 모순과 갈등 속에 상대적인 혐오가 극단으로 치달을 때에도 소통과 화합의 구심적 역할을 할 수 있기 때문이다. 인간은 삶의 여정을 통해 현실적 한계와 이상적 경계 사이에서 생겨나는 일정한 거리감을 좁히고 일련의 해소와 화해의 단계를 거쳐 자아실현의 목표로 나아간다. 이러한 점에서 문화생태주의는 특정의 가치를 평가해서 나온 것이 아니라 인간의 삶에서 끊임없이 창조되면서 끊임없이 진화하는 생명력의 흐름과 같은 것이다.

문화생태주의의 관점은 자연계에서 인간의 존재와 가치를 특징적으로 표현한 말이다. 그것은 생명공동체처럼 삶의 변화와 창신 속에 자연과의 조화와 균형을 유지하는 입장에 있다. 생태주의는 세계의 실재에서 현실적인 限界와 이상적인 境界의 거리감을 해소하고자 하는 방향성을 지닌다. 이는 세계의 실체가 무엇인가 하는 문제를 모색하기보다는 세계의 실재(reality)를 어떻게 인식할 것인가 하는 문제를 조망하는 것이다. 그 속에는 자연의 변화, 생명력의 관계망, 심지어 도덕의 합당성이나 정당성까지도 반영된다. 여기에는 방법과 목적의 연속선상에 있는 자아실현의 과정이 있다. 그러므로 천인합일의 보편적 이념은 인간의 존재론과 가치론이 합치되는 통합적 경계를 반영한다. 천도와 인도의 통합적 차원에서 인간 주체는 세계의 실재에서 살아가면서 天下의 질서의식에서 大同사회에 이상향을 바라다볼 수 있는 것이다. 여기에는 자연과학의 객관적 토대 위에 자연철학의 주관적 신념을 체득했던, 주체와 객체 사이의 합목적적 경계를 추구하는 가치지향적 인간의식이 자리잡고 있다.

문화생태주의의 관점은 문화의 현상에서 조정과 통합의 과정을 거쳐 문화의 다양성과 통일성을 확보하는 관점이다. 이는 본질과 현상, 주체와 객체 등과 같은 이분법적 경계를 해소하고 화해의 통합적 경계를 끊임없이 만들어가는 방법론적 성격을 지닌다. 문화의 복잡다단한 현상들에서 전체와 부분, 통합과 분화, 안정과 변화 등의 관계를 유기적으로 조망하는 것이다. 이는 문화의 전통과 계승에서 범하기 쉬운 ‘본질주의적 오류(naturalistic fallacy)’ 를 극복할 수 있다. 문화의 본질을 규정하려는 기존의 시각에서는 문화 전반에 대한 특정의 고정적 틀이나 혹은 필연적 형식을 설정하고 이를 본질적인

12) 成中英, 「論“觀”的哲學意義: 論作爲方法論和本體論的變通詮釋學的統一」, 『成中英自選集』, 濟南: 山東教育, 2005, 230-233쪽.

것으로 여기고 그 주변적인 것은 부차적인 것으로 여기는 관점이다. 이와 달리 문화생태주의에서는 주체와 객체, 주관과 객관 등의 간격이나 차이를 벗어나는 탈경계의 통일성을 특징으로 한다. 그러므로 문화생태주의는 문화를 끊임없이 새롭게 이해하고 해석하는 과정에서 삶의 실질적 내용을 충족하는 자아실현의 창조적 과정과 관련된다. 그것은 인간이 존재의 변화가능성 속에 살아가면서 인식의 실천가능성을 구현하고 가치의 지속가능성을 모색하는 삶의 총체적인 지평에서 이해된다.

이러한 맥락에서 문화생태주의의 관점은 폐쇄되고 고립된 닫힌 체계도 아니며 또한 완전히 개방적인 열린 체계도 아니다. 이는 일정한 위계적 질서에 따라 상대적으로 결정되는 서로 소통하고 통합하는 일종의 자생적 유기적 체계를 지닌다. 이 유기적 체계는 대립과 모순의 불안정한 상태에서부터 통일과 조화의 안정된 상태로 나아가고 대립과 통일, 모순과 조화 사이의 불확정적 상태에서부터 통합의 확정적 상태로 나아가는 가치지향성을 특징으로 한다. 그 속에서 개별적 개인들은 계층들의 구조 속에 화해와 공생은 물론이고 대립과 충돌의 관계조차도 조화나 통합의 추세로 나아갈 수 있다.

III. 지역도시와 공간적 전환

도시행정과 관련한 지리학의 분야, 특히 지역지리학, 도시지리학 등의 영역에서 공간의 문제가 주목을 받고 있다. 지역이나 도시에서 문화공간의 활용이 중요한 문제로 대두되고 있기도 하다. 삶의 터전은 전통적으로 역사의 시간성에 따른 지리의 공간성을 특징으로 한다. 지리의 공간은 역사의 시간에 수반되어 불변적인 靜態的 지역성을 지닌 것으로 본다. 현대사회에서 공간에 대한 인식은 이러한 전통적 사고와 차이가 있다. 우리는 지역의 특수성 속에 대량의 디지털 매체를 통해 실시간적 공간을 살아가고 있다. 여기에서 공간은 유기적이며 유동적이며 왕성한 활력의 場이다. 그것은 자연현상의 물리적 한계를 넘어 사회적 연결망으로 확장되며 시간의 흐름 속에 공간의 경계를 창조적으로 확충하고 있다. 공간은 지역, 장소 등의 구체적 현장을 넘어서 문화 전반의 영역으로 활용되고 있다. 그것은 지역마다 교양이나 정보를 함양하고 경계를 활성화하는 것처럼 삶의 질을 고양시키는 소통의 관념적 영역으로 확장되고 있다.

지역의 특수성은 단순히 물리적 공간만을 의미하는 것이 아니다. 그것은 주변과의 조화로운 관계 속에 삶을 합리적으로 개척할 수 있는 공간의 영역이다. 지역의 공간은 인간의 사회적 행위의 배경이나 조건일 뿐만 아니라 항상 변화하고 살아 움직이는 역동성을 지닌다. 공간의 관념은 ‘지구촌(Global Village)’의 공동체적 의식¹³⁾과 관련된다. 이른바 지구촌은 인간의 삶의 터전이 지구의 생존의 문제와 맞물리면서 ‘우리 세계는 유일한 하나이다’라는 공간의 관념을 지닌다. 그것은 지구 전체를 하나의 마을처럼 생각하는 온전한 세상을 가리킨다. 지구촌의 공간에서 스스로 자기조절의 능력을 갖고서 공감적으로 소통하고 구조적으로 조정하면서 삶의 질을 한층 더 고양할 수 있다. 이러한 공간의 세계에서야 비로소 자아실현의 목표지향적 혹은 가치지향적 경계를 추구할 수 있다.

예를 들어, 고대 동아시아의 세계에서 中原 지역을 중심하는 정치, 사회, 문화 등의 측면에서 공간적 진화는 지리의 공간적 전개에 초점을 맞추어 역사의 시간적 흐름이 흘러가는 경향을 지닌다. 중원의

13) 공동체는 인간인식의 차원에서 이해된다. 여기에는 민족공동체, 지역공동체, 국가공동체, 종교공동체, 사회공동체, 문명공동체, 문화공동체 등으로 표현된다. 동아시아의 전통적 지역성에서 天下의 공동체적 의식 속에 大同사회를 지향한다.

관념은 공간의 실재(reality)에서 접근할 수 있다. 공간의 실재는 지역적 공간, 의식적 공간, 이념적 공간 및 이들의 공동체적 관계에서 접근된다. 여기에는 현실과 가상의 관계, 즉 현실적 가상과 가상적 현실이 맞물리는 영역이 있다. 중원의 지역적 공간은 가상적 현실의 영역이고 천하의 이념적 공간은 현실적 가상의 영역이다. 국가의 의식적 공간은 가상의 현실화와 현실의 가상화가 만나는 접점의 영역이다. 황하 유역과 그 주변 지역에서 중원의 고도를 중심으로 하여 공간이 연속적으로 확장된다. 중원의 고도는 지역의 현실성을 바탕으로 하는 공간이며 국가의 공동체는 현실과 가상이 혼재된 의식적 공간이며 천하의 이념은 가상의 탈경계적 공간이다. 결과적으로 역사의 시간적 흐름 속에 중원의 공간적 전개는 통치권력의 지역적 특화를 거쳐 天下의 지속가능한 지평을 지향하게 되었다.

1980년대¹⁴⁾ 이후에 현대도시는 정보화, 지구화, 포스트포드주의, 탈산업주의, 포스트모더니즘 등의 추세와 맞물려 공간의 중요성이 대두되었다. 공간의 터전은 글로벌화, 정보화, 포스트모던적 흐름 속에 도시의 건설적인 해체와 건전한 재구성에 중요한 이론적 근거가 된다. 이러한 추세는 도시지리학의 분야에서 시작되었다. 현대의 지리학과 관련한 분야로서 역사지리학, 문화지리학, 도시지리학 등이 있다. 역사지리학은 시간의 해석적 맥락 속에 지리의 성격을 규명하고 문화지리학은 삶의 총체적 양식에서 지리의 성격을 규명하고 도시지리학은 공간의 해석적 맥락에서 도시의 성격을 규명한다. 현대지리학의 분야에서 도시의 이론에 관한 포스트모던적 패러다임을 만들어간다.

우선, 도시의 이론은 데이비드 하비(David Harvey, 1935-) ¹⁵⁾가 주장한 도시의 정치경제학을 통해 도시지리학과 도시사회학의 영역으로 자리잡았다. 그것은 도시의 공간적 조직에서 시간적 추이와 관련하여 공간의 변화에 관한 시각을 토대로 한다. 도시지리학에서 가장 주목해야 할 대표적인 인물에 에드워드 소자(Edward Soja, 1940-2015)이다. 그는 ‘공간적 전환(spatial turn)’의 구호 하에 도시현상에 대한 지리학적 방법론을 주장한다.¹⁶⁾ 그 구호는 시간의 흐름에 따른 공간의 전개와 같은 기존의 역사적 패러다임과 달리 공간의 축을 중심으로 하는 포스트모던의 패러다임을 강조한다. 이러한 패러다임은 현대적 도시의 관념에 접근하는 중요한 이론적 틀을 제공한다. 공간적 전환은 고정불변의 법칙이 없는 탈경계적 포스트모더니즘의 지배이데올로기적 기조 하에 현대의 도시이론의 방법론적 성과를 대변한다.

소자는 현대의 자본주의의 흐름에서 시간성에 공간성을 결합하고 공간의 사회적 생산에 주목한다. 여기에는 시간에서 공간으로의 의미있는 전환이 중요하다. 산업자본주의에서는 노동시간이 절대적 잉여가치를 생산하는 데에 중요한 원천이었다. 여기에는 시간적 문제를 해결할 수 있다면 자본주의의 성과를 이끌어낼 수 있다고 생각하였다. 그러나 현대의 자본주의는 자본 생산의 여건이 다양하게 변화되고 다국적 성격을 지니므로 시간성만으로는 이러한 변화의 양상과 그에 따른 상대적 잉여가치의 문제를 다 설명할 수 없었다. 지구촌의 의식은 공간의 사회적 생산은 전지구적인 성격을 지닌다. 그러므로 공간적 전환은 20세기 후반에 자본주의의 변화된 현실과 포스트모던의 문화적 사조 속에 새로운 지평을 여는 획기적인 시야를 제공한다.

14) 일반적으로 1980년대부터 현대도시의 특성이 드러난다. 현대도시는 과학기술과 디지털의 매체를 통해 도시가 다원적이고 다양하게 구성되는 복합적 양상을 보인다. 이성백, 「공간적 전환: 도시연구의 신 패러다임 - E. 소자의 포스트모던 도시론에 대한 비판적 고찰」, 『시대와 철학』 제21권, 2010, 361-362쪽

15) 최병두, 「데이비드 하비의 지리학과 신자유주의 세계화의 공간들」, 『한국학논집』 제42집, 2011, 9-15쪽 참조.

16) 그는 지리학과 도시연구의 분야에서 공간적 전환(spatial turn)의 패러다임을 구축한 인물이다. 그는 「포스트메트로폴리스 도시와 지역에 대한 비판적 연구(Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions)」(2000)에서 로스엔젤리스의 도시공간을 다각도로 분석하여 포스트모더니즘의 도시론을 주장하였다.

소자의 도시화의 특성¹⁷⁾은 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 유연한 생산체제의 포스트포드주의화

둘째, 도시의 글로벌리즘화

셋째, 도시의 탈중심적 구조화, 도심과 주변부의 유기적 연계를 통한 탈경계화

넷째, 도시계층의 파편화와 불평등화

다섯째, 도시의 불안정성과 통제 강화

여섯째, 디지털 공간의 확장

특히 그는 時空間의 관점에서 공간성의 사회적 관계에 주목한다. 전통적 時空間觀에 따르면, 시간의 흐름에 따라 공간이 전개된다. 여기에서 시간은 변화의 역동성을 특징으로 하는 반면에 공간은 불변의 정체성을 특징으로 한다. 이와 달리 그는 인간의 사회적 관계를 다루는 데에 시간처럼 공간도 필수적이며 역동적 변화의 영역이라고 주장한다. 그는 베르그손의 논점에 대한 푸코의 비판을 적극적으로 수용하면서 공간의 역동성에 초점을 맞추었다.¹⁸⁾ 즉 시간의 주도성과 공간의 수반성을 지적하고 시간과 공간의 균형적 관계를 강조하였다.

소자가 보건대, 특정의 대상을 파악할 경우에 역사성이나 사회성과 함께 공간성도 고려되어야 한다. 현실의 실재에서 물리적 혹은 물질적 현상은 공간과 불가분의 관계를 갖고 있기 때문이다. 그는 도시의 공간을 이해하는 이론적 토대로서, 역사성, 사회성 및 공간성의 이른바 ‘존재의 삼중변증법(Trialec-
tics of Being)’을 주장한다. 이른바 ‘공간적 전환’은 도시의 공간, 역사적 맥락 및 사회적 생산을 연계하는 공간, 시간 및 사회의 삼중적 관계를 특징으로 한다. 공간적 전환이라는 말은 시간성과 공간성의 대립적 관계에 사회성을 도입함으로써 사회적 관계 속에 시간성만큼 공간성도 중요한 영역이라는 결론에 도달한다.

이러한 도시화의 특성은 모더니즘적 성향과 포스트모더니즘적 성향의 경계가 모호하기는 하지만 포스트모더니즘의 성향에 속한다고 본다. 이는 푸코가 말한 헤테로피아(heteropia)의 공간 개념에 착상한 것이다. 헤테로피아는 이질적인 구성요소들이 공존하는 이질성의 공간을 가리킨다. 헤테로피아의 공간은 포스트모더니즘의 탈경계성을 특징으로 한다. 더 나아가 소자는 공간의 영역을 세 가지 유형, 즉 지각된(perceived) 공간, 인식된(conceived) 공간 및 체험된(lived) 공간으로 세분화한다. 이 공간들은 각각 제1공간, 제2공간 및 제3공간으로 명명하고 ‘공간성의 삼중변증법(Trialec-
tics of Spatiality)’을 구성한다. 특히 제3의 공간은 지각된 공간과 인식된 공간 사이에서 함께 아우르는 체험의 공간이다. 그것은 포스트모더니즘의 문화론과 결합되어 차이성을 지닌 혼종의 공간, 타자화된 공간, 새로운 정치의 시작으로서의 공간으로 설명되었다.¹⁹⁾ 특히 체험적 제3의 공간은 가상적 현실과 같은 인간의식의 탈경계성을 특징으로 하는 도시의 공간을 창출하는 문제와 관련된다.

20세기 후반에 공간적 전환은 도시지리학의 새로운 방법론적 통로가 되었으며 역사의 시간적 패러다임을 넘어서 공간적 사유의 지평을 열어놓았다. 더 나아가 지역 혹은 도시의 공동체적 의식 하에 사회적 생산과 관련하여 주민의 합리적 연대와 건전한 참여를 적극적으로 권장하는 공동체의

17) 이성백, 「공간적 선회: 도시연구의 신 패러다임 - E. 소자의 포스트모던 도시론에 대한 비판적 고찰」, 『시대와 철학』 제21권, 2010, 357-358쪽

18) 홍용진, 「에드워드 소자의 '지리사'에 대한 비판적 검토」, 『도시인문학연구』 제9권 1호, 257쪽

19) 도시의 공간, 존재의 삼중변증법 등과 같은 내용에 관해 홍용진, 「에드워드 소자의 '지리사'에 대한 비판적 검토」, 『도시인문학연구』 제9권 1호, 258-259쪽 참조

지속가능한 경계를 지향한다.

IV. 도시의 공간과 가상적 현실의 세계

현대사회에서 공간은 삶의 터전뿐만 아니라 삶의 방식과도 관련된다. 공간의 담론은 인간의 삶의 중요한 축으로서 새삼 논의되고 있다. 인간의 삶이 시간의 흐름에 따라 공간이 전개되는 일련의 생명의 끊임없는 과정이라는 점에서 시간이 변화하면서 지속되는 한 공간도 변화하면서 지속되는 것이다. 그렇다면 인간의 삶에서 공간도 시간처럼 논의의 중요한 대상이 된다. 공간의 개념에 대한 재인식과 그에 관한 깊이있는 논의는 삶의 터전과 그 가치론적 문제에 중요한 단초가 된다.

또한 삶의 시간성을 인지하는 데에 인간의 행위가 수반되어야 한다. 왜냐하면 인간의 행위에는 공간이 필요로 하고 또한 공간은 시간의 흐름에 따라 전개되는 것이기 때문이다. 그러므로 공간의 이동을 전제하지 않고는 시간의 흐름을 파악할 수 없다. 그렇다고 행동의 연속이 무조건 시간성을 나타내는 것이 아니다. 인간의 행위는 시간의 계기에 따라 공간의 이동으로 전개된다. 인간의 행위에는 반드시 인과적 법칙이 작동되어야 하고 행위자의 내면에서 과거, 현재 및 미래의 시간이 교차되는 일련의 연속선이 합당하게 설명될 수 있어야 한다.

우리가 경험하는 세계는 우리 주체가 객체의 대상과 일정한 관계를 만들어가는 시공간적 경험의 영역이다. 세계의 질서인식을 이해하고 그 통합적 지평에 접근하는 통로에는 역사의 시간성과 지리의 공간성 속에 어떻게 삶의 가치와 의의를 찾는가 하는 문제의식이 있다. 세계는 자연계의 특징, 즉 생명의 본질, 생명력의 자생적 연결망 및 유기적 질서 속에 삼라만상의 스펙트럼이 펼쳐지는 세상의 경계이다. 자연계에서 삼라만상은 생성, 변화 및 소멸의 일련의 과정과 같은 생명력의 활동을 한다. 생명의 활동은 열렸다 닫히고 닫혔다가 열리는(開闢), 자생적인 통일성을 특징으로 한다.

이러한 세계는 천지의 개벽으로 특징지을 수 있다. 천지의 개벽은 신진대사와 세대교체의 과정에 따라 생명력의 연결망과 유기적 질서에서 시공간을 창출하는 과정과 관련된다. 자연현상에서 공간과 시간은 구분되지 않으며 시간의 순환과 공간의 대칭을 특징으로 한다. 공간은 삼라만상이 물리적 양상으로 펼쳐지는 현상과 관련된다면 시간은 삼라만상이 순환적 방식으로 진행되는 현상과 관련된다. 즉 신진대사와 세대교체의 과정은 순차적으로 진행되는 시간의 유동성과 그에 따라 확장적으로 전개되는 공간의 점유성을 지닌다. 즉 시간이 진행됨에 따라 공간이 전개되며 또한 공간의 활용 속에 시간의 흐름이 수반된다.

삼라만상의 연결망에서 시간의 흐름이 관계의 일치성에 중점을 둔 반면에 공간의 전개는 관계의 차이성에 중점을 둔 것이다. 전자가 역사의 通時性의 차원에서 이해된다면, 후자는 지리의 共時性의 차원에서 이해될 수 있다. 세계는 인간의 삶이 시공간의 퇴적을 거쳐서 형성된 역사적 유적지이자 삶의 이상을 실현하는 관념론적 무대이다. 여기에는 인간의 실천을 가능하게 하는 여지의 시공간이 있으며 또한 이를 제약하는 조건의 시공간이 있다. 인간의 삶은 인간 스스로가 항상 끊임없이 변화하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 자아실현의 지속가능한 지평으로 열려져있다.

우리가 머물고 있는 삶의 터전은 장소, 지역, 공간 및 경계의 관계에서 이해될 수 있다. 인간 주체가

주위의 환경과의 일정한 관계를 맺는 과정이 장소화의 현실적 과정이다. 인간은 생명의 욕구를 통해 1차적으로 주거의 장소가 마련되고 실천의 의지력을 통해 다방면의 장소가 만들어진다. 인간은 현실적 장소를 구축하는 과정에서 거주지역의 존재론적 의미를 확보할 수 있으며 공간을 창출하거나 재생하는 것이 가능한 것이다.

지역은 사회적 실천과 같은 체험의 현장으로서, 장소의 현실적 구체성, 공간의 잠재적 확장성 및 경계의 의식적 관념성과 관련된다. 장소는 인간이 지닌 내면적 의식의 경계가 구체적으로 혹은 현상적으로 체화된 현실적 공간이다. 인간은 구체적 장소에서 타자와의 관계에서 잠재적 공간을 확장하며 의식의 경계를 설정해간다. 여기에서 경계는 주체가 타자와의 관계에서 확보되는 장소의 관념적 공간이다. 경계는 이해타산과 같은 물질적인 것일 수도 있고 역사적이나 정신적인 것일 수도 있다. 장소의 구체적인 공간 속에 살아가면서 관념적 공간으로서의 경계를 설정하여 세상을 바라보는 잣대나 기준을 설정한다. 이러한 점에서 인간의 삶의 터전은 구체적인 장소에 따라 잠재적 공간을 확보하고 의식적 경계를 지향하는 삼중의 차원, 즉 시간성, 공간성 및 사회성의 입체적 차원을 지닌다. 이는 도시의 공유공간을 유기적으로 확대하고 균형적으로 재구성하여 보다 사회화된 공간을 창출하고 재생하고 진화시킬 수 있다. 지역의 문화적 공간은 공간의 입체적 체험 속에 지역의 특수성, 즉 정치, 경제, 종교 등의 단면을 파악하는 프리즘의 열린 세계를 열어준다.

지역문화를 문화공간의 관념은 지역문화를 기반으로 하는 공간의 콘텐츠화로 특징지을 수 있다. 지역은 역사적 유산을 기반으로 하여 시대적 맥락에 맞추면서 문화적 결속력을 강화시켜 문화공동체를 형성한다. 문화공동체는 문화공간의 관념을 통해 접근할 수 있다. 문화공간은 역사성과 시대성을 결합한, 소통과 교류의 장소로서의 가치지향성을 지닌다. 공간의 콘텐츠화는 문화공동체의 의식적 차원에서 문화공간의 통합적 경계를 확보하는 작업이라고 말할 수 있다.

V. 문화도시의 공간과 문화생태주의적 경계

지역과 문화는 서로 구분되면서도 일정한 관련성을 지닌다. 그 양자는 역사의 전통적 유산을 공통분모로 한다. 지역은 특유의 문화를 기반으로 하는 반면에 문화는 고유의 지역성을 전제로 한다. 지역문화란 삶의 터전에서 역사성과 시대성이 결합하는 일정한 공간을 창출하는 영역에 해당한다. 그것은 시간적 흐름을 타면서 다양하게 인간의 의식 속에 자리잡아왔다.

이러한 인간의식의 결정체가 바로 문화공간이다. 문화공간은 지역의 특수성을 기반으로 하는 공동체적 의식의 場²⁰⁾이다. 지역이란 촌락, 도시, 집단 공동체, 민족, 국가 등을 가리킨다. 그것은 역사적 전통과 시대적 정신이 함께 어우러지는 삶의 터전이다. 과거에 지역의 단위는 국가나 민족의 공동체에 기초하였으나 근대 이후에 국제적 관계 속에 지방의 영역이나 문화권을 중심으로 접근되고 있다.

20) 지역은 구체적인 물리적 장소를 지니기도 하고 추상적인 관념적 공간을 지니기도 한다. 장소는 자연의 환경과 차별되는 인간 활동의 영역으로 정의될 수 있다. 지역은 좁은 의미에서 거주 장소를 가리키면서도 넓은 의미에서 삶의 공간을 가리킨다. 전자가 천지로 대변되는 자연계의 일부에 속한다면 후자는 인간의 삶, 사회, 국가 등과 관련한 문명과 문화의 터전에 속한다.

최근에 문화공간은 도시지리학 혹은 도시행정학의 발달에 힘입어 도시의 공간을 중심으로 논의되는 경향이 있다. 특히 그것은 각 지역의 특색이나 여건에 따라 역사적 전통과 시대적 요청이 한데 어우러지는, 구체적이면서도 관념적인 성격을 지닌다. 문화는 역사와 지리의 시공간성을 통해 끊임없이 생명력을 발휘하며 창조적으로 진화한다. 문화는 지역의 고유한 역사와 특수한 지리 속에 삶의 총체적 방식과 그 수용력을 통해 축적되고 발전되어왔다.

지역은 지리적 환경, 역사적 연대감, 정서적 공감대속에 상호교류를 통해 공동체의 고유한 정체성을 지닌다. 지역성은 사회의 고유한 특성과 기능 속에 문화를 향유하고 문화를 통해 소통하는 공간의 성격을 지닌다. 여기에서 공간은 공동의 터전에서 공동의 경험을 겪으면서 가치관을 공유하는 영역을 가리킨다. 공간의 영역은 장소성, 역사성, 시대성 등의 입체적 차원을 지닌다. 그 속에서 지역사회, 문화예술, 사회복지 등의 다양한 기능을 한다.²¹⁾ 그러므로 문화공간은 지역사회에서 상호교류를 통해 공동체의 연대를 강화시킨다.

문화는 지역, 영역 및 공간의 관계 속에 어떻게 접근될 수 있는가? 우선, 그 관계는 장소의 관념과 밀접하게 관련된다. 지역은 지리의 구체적 장소이고 영역은 의식의 관념적 장소이고 공간은 영역의 추상적 장소이다. 문화는 지역과 공간의 연장선상에서 이해된다. 지역은 공동의 역사성과 지리성을 체험하는 공동체의 터전이다. 공동체는 소통과 교류를 통해 정서적 유대감을 갖고서 공동의 가치관을 추구하는 집단의식이다. 이러한 공동체적 의식의 영역이 삶의 총체적 방식을 통해 지역의 문화적 공간으로 구현된다. 문화는 과거의 유산을 바탕으로 하여 현재의 과정에 스며들면서 미래의 가능성으로 확충된다. 그러므로 지역의 고유한 역사와 특수한 지리는 주체와 객체, 가상과 현실, 인식과 의식의 관계를 통해 결국에 문화공간의 영역으로 자리잡았다.

문화공간은 1980년부터 시작하여 2000년 이후에 문화의 대중화에 힘입어 각종 문화현상의 분야별로 활동의 영역을 확충하였다. 그것은 디지털 시대에 대중매체의 발달과 맞물려 대중문화의 폭과 방향이 확장되면서 시공간적 확장성, 경제적 효율성 등을 창출하면서 문화 전반과 그 현상들을 상품화하는 영역으로 확대되었다. 그것은 지역의 역사성이나 장소성을 바탕으로 하여 문화적 행위와 관련한다. 여기에는 문화현상의 창작, 향유, 교육 등의 폭넓은 범위까지도 포함한다.

문화공간은 문화의 잠재성을 발굴하고 문화적 원형과 정신적 기질을 개발하고 이들을 디지털 매체들과 결합하여 집단의 다양한 가치를 효과적으로 창출할 수 있다. 특히 매체들 사이의 제약과 간극을 넘어 문화적 영역 사이의 전환을 통해 공간의 영역을 무한히 넓힐 수 있다. 그러므로 문화공간은 문화의 고유한 영역과 그 가치의 응용을 통해 끊임없이 생명력을 발휘하며 진화한다.

공간의 구획은 시간의 진행과의 일정한 관계에서 이루어진다. 공간은 시간의 흐름에 따라 펼쳐지고 시간은 공간의 전개 속에 진행된다. 「서괘전」에서는 다음과 같이 말한다.

하늘과 땅이 있는 다음에 만물이 생성된다. 하늘과 땅 사이에 가득 찬 것은 오직 만물뿐이다.²²⁾

하늘과 땅의 틀은 생명의 자생적 흐름과 유기적 질서를 대변한다, 특히 그 유기적 질서는 생명의

21) 이영주/이병훈, 「지역문화공간 설립을 위한 문화공간 콘텐츠 연구」, 「한국공간디자인학회논문집」 제14집 1호, 2019, 132-133쪽

22) 「周易」, 「序卦傳」, “有天地, 然後萬物生焉. 盈天地之間者, 唯萬物.”

연결망은 시간의 흐름에 따라 공간이 전개되는 일련의 과정으로 표현된다. 만물이 생성하고 성장하는 과정은 시공간의 형식으로 나타난다. 모든 생명은 하늘과 땅이 열리는 순간에 존재하게 된다.

지역의 문화적 공간은 공동체적 의식의 결정체이다. 그것은 문화의 창조, 재생, 발전 등의 과정 속에 사회적 소통과 교류에 따른 공동체의 유대감을 강화시키며 지역의 정체성을 정립하는 가치지향성을 지닌다. 문화공간은 지역의 특수성을 기반으로 하는 공동체적 의식의 場이다. 그것은 지역의 고유한 역사와 특수한 지리 속에 삶의 총체적 방식과 그 수용력을 통해 축적되고 자리잡아왔다. 지역은 국가의 지역, 문화의 지역, 생태적 지역, 지형의 구획, 구역의 단위 등을 가리킨다. 그것은 동질성, 결합성, 경계성, 개방성, 위계성 등의 구조에 따른 질서체계를 특징으로 한다. 여기에는 개인과 집단의 관계, 사회의 기능과 역할, 공동체의 가치관 등과 밀접하게 관련된다. 지역은 삶의 터전에서 자아와 타자의 관계를 형성하며 삶의 방식에서 문화 특유의 정체성을 확보한다. 이처럼 삶의 터전에서 지역의 특화된 양상이 고유한 문화공간을 만들어간다.

최근에 현대도시는 지역의 공간으로서 다양한 경제적, 사회적 활동을 통해 삶의 질을 향상시키는 문화생활의 터전으로서 확장되고 있다. 지역공동체의 문화콘텐츠와 공간의 美的(aesthetic) 영역을 확충하는 문제가 있다. 여기에는 모더니즘적 성향의 한계를 넘어 포스트모더니즘적 성향으로 확장되는 과정과 관련된다. 도시의 지역성은 생산적 활동과 관련한 이성적, 합리적 공간뿐만 아니라 문화적 활동과 관련한 감성적 공감적 공간도 지닌다. 특히 후자의 경우에 도시는 문화적 활동의 공간으로서 그 주변에 공동체적 의식을 형성하는 共感(empathy)의 정서가 깔려있다. 이러한 문화공동체는 지역민들이 공감의 정서 속에 함께 이해하고 배려하는 화합과 통합을 도모할 수 있다. 이러한 점에서 문화공동체는 지역의 특수성에 따른 결속력과 경쟁력의 가치지향성을 지닌다. 이러한 가치지향성은 역사성, 지리성, 체험성, 소통성 등을 특징으로 하는 문화콘텐츠의 차원을 지닌다.

2,000년대부터 ‘공간적 전환’의 패러다임에 주목하고 ‘지역의 세계화(glocalization)’의 추세가 진행되고 있다. 문화를 통한 지역의 재생과 개발 속에 전통과 현대가 어우러지는 문화공간이 본격적으로 확충되고 있다. 지역의 특수성은 역사공간과 유희공간을 보완적으로 결합하는 지역의 장소성과 관련된다. 그 속에서 지역의 활성화를 위한 각양각색의 공간이 제공되었다. 지역마다 기업을 대규모로 유치하는 지역의 재생 혹은 개발과 함께 문화의 마케팅과 창조적 활동이 활발히 진행되고 있다. 이러한 추세는 지역의 문화적 공간을 지속적으로 확충하는 계기가 되었다.

인간은 삶의 旅程에서 자신의 관점이나 믿음의 체계에 따라 세계의 실재를 새롭게 경험한다. 세계는 주체의 입장에서 세상을 보는 경계이고 세계관은 세계를 투사하는 일종의 프리즘의 시야이다. 인간은 현실과 가상 사이에서 생겨나는 간격 혹은 거리감을 이러한 세계관을 통해 메우고 보충하기 마련이다.

가상은 可變的이고 可逆的 세계이다. 현실은 가상의 세계를 통해 현실의 불가항력성과 예측불가능성을 해소할 수 있다. 가상은 인간의 주관적 의식 속에 특정의 세계를 구성한 것이다. 그것은 지각의 체계, 기호 혹은 부호의 방식 등을 넘어 현실과 완전히 독립된 세계가 아니다. 현실이 다양하고도 복합적 인간 시선에 따라 형성된 세계라면 가상의 세계와도 일정한 관계를 지닌다. 세계의 경험은 인간의 인식과 의식에서 형성된 프리즘의 세계라고 말할 수 있다.

가상은 인간의 삶과 관련하여 현실의 사물, 사건, 상황 등 및 이들의 공간적 관계로 구성된다. 여기에서는 인간 삶에 관한 가능한 많은 정보들이 가상의 상태에서 현실화되고 재구성된다. 특히

가상은 인간의 지각을 통해 수용되는 현실성을 지닌 실재이다. 그것은 현실의 완결된 모사라기보다는 현실의 가능성을 담고 있으며 따라서 잠재적 실재로서의 열린 체계를 지닌다. 우리는 시뮬레이션(simulation), 원격현전(telepresence), 몰입(immersion) 등의 체계를 통해 가상에 관한 독특한 체험을 한다. 이러한 체험에서는 가상의 이미지가 수용자의 의식이나 몸과 물리적 거리의 간격이 없어지며 더 나아가 이들 사이의 경계를 넘나들며 직접적으로 상호작용을 한다. 가장 주목할만한 점은 인간이 가상을 통해 물리적 세계를 넘어설 수 있으며 또한 자신의 물리적 세계와 가상의 이미지들을 결합하여 현실의 실재성을 더욱 확고히 할 수도 있는 것이다.²³⁾

가상과 현실은 프리즘의 초점이 삶의 실현과 맞물릴 때 그 양자의 경계를 넘어설 수 있다. 경계에는 임계점의 기로에서 소통과 변화를 모색하는 과정이 있다. 혼돈에서 질서로 나아가는 기로가 임계점이며 이 곳이 프리즘의 초점이 맞추어지는 지점이다. 가상은 초점이 잡힌 프리즘이 투사될 때마다 현실성을 갖는다. 현실성은 표상, 예시, 예측 등의 복합적인 내용으로 이루어진다. 현실성을 지닌 가상이 삶의 실현과 맞물릴 때에 체험된 제3의 공간이 성립된다. 그러므로 세계는 다양한 프리즘의 다중적 메카니즘이 작동하는 다원주의적 차원을 지닌다.

가상은 현실과의 밀접한 관계를 지니며 실재성이나 현실성을 갖는다. 가상이 현실이 될 수 있고 현실은 가상처럼 구성되는 다원적 세계이다. 가상과 현실의 경계에는 프리즘의 초점이 맞추어지는 지점이다. 프리즘의 방식은 인간의 다양한 시선이나 복합적 시점에 따른 것이다. 프리즘의 세계는 시선의 경계만큼 설정되고 확장되고 만들어진다.

4차 혁명의 시대에 문화도시는 공간의 현실과 가상의 관계에서 접근할 수 있다. 공간의 영역에서는 현실에서 충족되지 못한 부분을 가상을 통해 보완하거나 완성할 수 있다. 가상과 현실 사이에는 실현의 연속선에서 충족하는 공간의 경계가 존재한다. 예를 들어, 인터넷을 통해 현실적 가상이나 가상적 현실을 만들어갈 수 있다. 삶의 방식에서 online과 offline의 관계는 서로 구분되거나 서로 분리되지 않는다. 여기에는 가상적 현실과 현실적 가상이 공존한다. 즉 시간의 흐름에서 공간의 점유로 확장되는 반면에 공간의 점유 속에 시간의 흐름이 진행된다. 여기에는 가상의 공간과 현실의 공간이 합치되는, 실현의 최적화된 경계가 존재한다. 그 경계는 가상의 현실화나 현실의 가상화로 특징지을 수 있다. 문화도시는 공간의 영역에서 이러한 경계의 실현과 밀접하게 관련된다.

민족, 국가, 사회 등의 집단의 정체성은 공동체적 의식과 밀접하게 관련된다. 공동체적 의식은 역사와 지리의 과정, 즉 시간의 흐름에 따른 공간의 전개 속에 형성된다. 공동체적 의식은 이러한 시공간적 과정을 거쳐 형성되고 발전된다. 소자의 공간적 전환에 따르면, 시간성과 공간성은 사회성과 맞물려 공동체적 의식을 형성한다. 인간의 행위나 활동은 특정의 장소나 일정한 공간에서 가능하다. 여기에서 공간은 물리적 공간만이 아니라 이를 확장하여 사회적 공간이 되며 구체적으로는 도시의 공간으로 귀착된다. 공동체적 의식의 산물로서 도시공간은 고대 그리스의 아크로폴리스처럼 공동체의 현안이나 문제점을 논의하고 해결책을 모색할 수 있는 장소성을 지닌다. 여기에서 장소성은 공동의 사회적 관심사에 관해 지역민들이 소통하고 교류하는 현실적 체험의 공간이다.

공간의 개념은 소자의 공간적 전환, 데이비드 하비의 시공간적 압축 등을 통해 더욱 부각되었다. 문화도시의 공간을 이론적으로 접근하는 데에 도시지리학의 분야에서 데이비드 하비의 세계화의 논법과 에드워드 소자의 ‘공간적 전환(spatial turn)’ 이 중시되어왔다. 이들은 시공간의 맥락에서

시간의 흐름을 중시하던 역사적 패러다임과 달리 공간의 축을 중심으로 하여 현대적 도시의 관념을 강조한다.

하비는 공간의 영역은 공간의 복잡화, 공간의 재편, 초공간적 이동 등을 특징으로 한다. 공간은 절대공간, 상대공간, 관련공간 등의 유형으로 구분할 수 있으며 또한 이러한 유형화에 따라 물질적 공간, 공간의 재현, 재현의 공간 등으로 관념화할 수 있다. 지역의 공간성과 관련하여 데이비드 하비는 공간을 9가지로 범주화한다. 먼저 세 가지 유형, 즉 절대적 공간, 상대적 공간 및 관련적 공간으로 구분하고 여기에 물질적 공간(경험된 공간), 공간의 재현(개념화된 공간) 및 재현의 공간(체화된 공간)을 적용한다. 이러한 공간의 범주화에 따르면, 공간은 인간 행위의 실천을 통해 사회적으로 혹은 문화적으로 구축되며 그 과정에서 기능적 측면이나 실질적 성격이 확보되는 것이다.²⁴⁾ 즉 인간의 삶에서 사회적 관계라는 것은 공간을 통해 성립하며 더 나아가 공간의 틀 속에서 규정될 수 있는 것이다. 신자유주의적 세계화의 추세도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.²⁵⁾ 이러한 관점은 시간을 우선하는 전통적 사고와 다른 공간적 전환의 성격을 지닌다. 지역의 공간은 장소의 특수성 속에 사회의 경험적 관계를 통해 정체성을 확보할 수 있다는 장점을 지닌다.²⁶⁾

다른 한편, 소자는 제3의 공간을 중시하고 그것이 지각된 공간과 인식된 공간 사이에서 함께 아우르는 체험의 공간임을 강조한다. 그것은 혼종의 공간, 타자화된 공간, 새로운 정치의 시작으로서의 공간에 해당한다. 이는 특히 가상적 현실과 같은 인간의식의 탈경계성을 특징으로 하는 도시의 공간을 창출하는 문제와 관련된다.

이들이 주목한 문화도시의 생태주의적 문화콘텐츠에서 조명될 수 있다. 생태주의적 문화콘텐츠, 즉 문화생태주의의 시선²⁷⁾은 역사의 시간적 단절을 이어붙이고 지리의 공간적 여백을 채워놓은 일종의 통로에 해당한다. 그것은 문화도시의 공간적 세계 속에 전통적인 문화콘텐츠의 지속가능성으로 열려져있다. 그것은 문화유산, 생활양식, 사고방식 등의 문화적 내용에 관해 창출해낸 물질적 혹은 정신적 가치의 내용물과 관련된다. 그것은 문화의 주체와 객체의 일정한 관계 속에 지역의 역사성과 장소성을 바탕으로 하여 문화의 전통과 계승, 생산과 소비를 위한 중요한 통로를 제공한다.

문화도시의 공간은 문화생태주의의 맥락에서 이해될 수 있다. 문화생태주의는 문화가 유기적으로 진화하는 열린 체계를 특징으로 한다. 즉 사회체계의 위계질서와 맞물리면서 도시의 행정구역에 국한되지 않고 권역적 차원의 공간으로 확대되는 열린 체계를 지닌다. 그것은 문화의 동질성과 차별성이 교차하는 일련의 지속가능한 지평으로 열려져있다. 이는 시간성을 중시하는 역사주의의 차원을 극복할 수 있다. 이는 전통적 패러다임에서 시간적 역사와 공간적 지리를 양분화하고 전자를 우선시하고 후자가 전자를 수반하는 시각을 바꾸어놓았다. 이른바 공간적 전환은 도시화의 과정과 관련하여 문화도시의 공간에 새삼 주목하게 하였다. 따라서 문화도시의 공간은 철학적 설계사의 문화생태주의적 시선에서 조명될 수 있다.

문화도시의 공간은 문화 전반과 그와 관련한 문화현상 사이에 역동적 관계에 기초한 전면적이고

24) 최병두, 「데이비드 하비의 지리학과 신자유주의 세계화의 공간들」, 『한국학논집』 제42집, 2011, 11-15쪽

25) 최병두, 「데이비드 하비의 지리학과 신자유주의 세계화의 공간들」, 『한국학논집』 제42집, 2011, 21-22쪽

26) 장소의 특수성과 사회적 관계에 기반한 공간의 관념은 최병두, 「데이비드 하비의 환경정의론과 「희망의 공간」」, 『공간과사회』 제14호, 2000, 247-253쪽 참조.

27) 문화생태주의와 대비되는 용어로서 문화제국주의(cultural imperialism)가 있다. 문화제국주의는 한 문화가 다른 문화를 가리거나 종속시키는 사고이다. 그것은 신념, 사고, 행위등과 같은 문화적 차이를 우월성이나 미개성의 정도에 있다고 보는 입장이다. 선진국이 다국적 기업을 통해 후진국을 잠식하는 세계화의 경우도 이에 해당한다.

입체적인 관점을 지닌다. 거시적으로는 문화의 부분들의 총체적 규모를 조망하는 한편, 미시적으로는 문화의 부분들의 개별적인 규모를 포착한다. 여기에서 문화생태주의는 인간(사회)과 자연의 생태적 관계에 착안한 문화 전반의 입체적 관점이다. 그것은 소통과 공감의 사회적 유대감을 바탕으로 하는 공동체의 지속가능성의 원리에 착안한 것이다. 이러한 공간화의 존재론적 관점을 통해 생명의 생태적 존재와 그 가치의 합목적적 지향성과 관련한 문화콘텐츠의 영역을 확장할 수 있다.

문화생태주의에는 대립과 모순의 불안정한 관계로부터 통일과 조화의 안정적인 관계로 나아가고 대립과 통일, 모순과 조화 사이의 불확정적인 관계로부터 통합의 확정적 관계로 나아가는 가치지향성의 기조가 깔려있다. 개별적 개인들은 계층들의 구조 속에 협동, 화해 및 공생의 관계뿐만 아니라 대립, 긴장, 충돌의 관계조차도 더 높은 단계의 조화나 화합의 추세로 나아갈 수 있다. 이들 사이에 존재하는 대립과 갈등이 적절하게 해소되어야 하고 이러한 해소라는 것도 또 다른 대립과 갈등의 상황에서 해소되기 위한 일련의 과정에 속하는 것뿐이지 상황이나 단계가 완전히 마무리되는 최종적인 것이 아니다. 그러므로 문화생태주의는 자아와 타자의 경계를 시의적절하게 만들어가는 최적의 탈경계적 관점을 특징으로 한다. 여기에서는 사회적 결속력과 공동체적 유대감을 중시하고 그 속에서 공감, 공유, 공존, 공생 등과 같은 문화의 조정과 통합의 작동방식이 중요하다.

문화는 역사와 지리의 시공간성을 통해 끊임없이 생명력을 발휘하며 창조적으로 진화한다. 문화공간은 지역의 특수성을 기반으로 하는 공동체적 의식의 場이다. 그것은 역사적 전통과 시대적 정신이 함께 어우러지는 삶의 터전이다. 현대사회에서 공간의 중요성을 강조하는 ‘공간적 전환’은 가상과 현실의 관계에 따른 도시 공간에 접근하는 데에 중요한 이론적 토대가 된다. 인간의 행위에는 공간이 필요로 하고 공간의 이동을 전제하지 않고는 시간의 흐름을 파악할 수 없으며 공간은 시간의 흐름에 따라 전개된다. 그러므로 문화공간은 역사적 重建을 바탕으로 하여 시대적 轉換을 끊임없이 요구할 수 있는 것이다. 이러한 특징의 문화도시의 공간은 생태주의적 문화콘텐츠에서 조명될 수 있다. 생태주의적 문화콘텐츠, 즉 문화생태주의의 관점은 철학적 설계사의 시선에서 가상과 현실이 교차하는 공간적 세계 속에 동아시아의 전통적 문화의 영역 중의 하나인 풍수지리적 문화콘텐츠의 가능성을 새삼 열어놓고 있다.

지역의 문화적 공간은 동질화, 획일화, 파편화, 불균형 등 불평등성의 차별의 공간을 넘어 유기적, 화합적, 통합적인 평등성의 차이의 공간을 창출하고 재생한다. 이러한 문화적 공간의 문화생태주의적 관점은 도시화의 결과보다는 그 과정에 더 중점을 둔 것이며 무분별한 평등보다는 다양한 차이에 중점을 둔 것이다. 이러한 관점은 사회적 공간을 창출하는 과정에서 지역의 공간적인 마찰을 극소화하고 개별적인 차이를 존중하며 기회의 균등을 극대화하여 지역의 개발의 잠재성을 강화할 수 있다.²⁸⁾

이러한 점에서 문화도시의 공간에 접근하는 문화생태주의는 폐쇄되고 고립된 닫힌 체계도 아니며 또한 완전히 개방적인 열린 체계도 아니다. 이는 일정한 위계적 질서에 따라 상대적으로 결정되는 서로 소통하고 통합하는 일종의 자생적 지속가능한 질서를 지닌다. 그 속에서 생명현상의 不可逆的 세계를 이해하고 이를 바탕으로 하여 생명정신의 可逆的 세계를 지향한다. 이러한 지속가능한 체계에서야 비로소 문화생태주의의 視界를 확보할 수 있다. 여기에는 끊임없이 변화하는, 결코 완결되지나

28) 박노원, 「도시 및 공간 정의(正義)론의 재구성을 위한 시론 - 에드워드 소자의 '공간정의'론에 대한 비판적 재구성을 위하여」, 『철학사상』 제49집, 2017, 303-304쪽

완성되지 않는 연속적 과정으로서, 인간사회가 끊임없이 지향하는 지속가능한(sustainable) 세계를 지향한다. 이는 고전적 유토피아처럼 인간이 자신의 필요성에 따라 관념적인 이상적 경지를 추구하려는 것이 아니다. 不可逆의 시간의 현실적 세계에서 可逆의 시간의 가상적 세계를 바라다보며 넥스토피아의 미래지향적 청사진을 추구하는 것이다.

VI. 문제해결의 실마리

문화도시의 공간에 관한 담론은 기본적으로 인간의 총체적 삶이 어떻게 현대적으로 해석되고 정립될 수 있는가 하는 현재성(presentness)과 관련된다. 그것은 가상적 현실의 차원에서 지역성의 원천(one source)을 문화적 효용가치로 활용하는 결과(multi-use)를 창출할 수 있다. 이는 지역성의 세계화(glocalization)의 맥락에서 지구촌과 같은 공동체적 의식과 그 속에서 문화생태주의적 전망을 기대할 수 있다.

문화공간은 지역의 특수성을 기반으로 하는 공동체적 의식의 場이다. 그것은 역사적 전통과 시대적 정신이 함께 어우러지는 삶의 터전이다. 여기에는 가상과 현실의 양립가능성, 즉 모순과 충돌 속에 역사적 重建을 토대로 하여 시대적 轉換을 끊임없이 요청하는 흐름이 있다. 가상은 역사적 重建의 의식과 관련되는 반면에 현실은 시대적 轉換의 인식과 관련된다. 문화도시의 공간은 역사적 重建과 시대적 轉換이 맞물릴 때 가상과 현실의 경계를 넘어설 수 있는 열린 공간으로 활짝 열린다. 그것은 가상적 현실의 프리즘에서 지역공동체로부터 문화공동체로 진화하는 문화생태주의적 맥락에서 이해될 수 있다. 문화생태주의의 조망에서 보자면, 역사의 가상은 시대의 현실에 투사될 때 가치지향성의 구체적 이정표를 내다볼 수 있다.

오늘날 한국의 현대사회는 문화의 시대라고 말할 정도로 지역문화의 세계화가 크나큰 흐름을 형성한다. 지역의 지방자치화 이후에 지역의 개발도 문화적 유산을 중심으로 하여 진행되었다. 지역의 문화공간이 개발되고 단순히 문화공간을 제공하거나 복원하는 데에 그친다. 즉 한류의 세계화와 같은 공간의 콘텐츠화는 문화의 다양성과 통일성을 포용할 수 있는 방향성과 활용도에서 한계를 지닌다. 또한 지역의 문화도시와 같은 공간의 콘텐츠화에서 지역의 물리적 측면에만 집중하여 지역경제의 활성화에만 치중하는, 균형잡히지 않는 기형적 현상을 나타내고 있다.

삶의 의미와 가치는 개인과 사회에서 수용한 문화의 현상들로 드러난다면 문화는 방법적 지식을 축적하고 객관적 인식을 확보하여 결국에 삶을 건전하게 일구어낸 산물이다. 우리는 삶 전반에 걸쳐 복잡다단하게 얽혀있는 상황과 그 맥락의 실타래 속에 살아간다. 이제 지혜는 이러한 현상들에 관해 일정한 잣대, 즉 저울의 기준과 저울질의 시기를 결정하는 방식과 관련된다. 우리는 주위의 상황, 사건, 조건, 변수 등과 같은 불확실한 관계망을 살피고 저울질하고 그 속에서 발생하는 상호간의 갈등을 해소하기 위해 시의적절하게 예측하고 객관적으로 판단하여 이들을 종합할 수 있는 지혜를 발휘할 수 있어야 한다. 지혜는 삶의 실천의 현장에서 개인과 사회를 모두 아우르는 공동체의 가치에 따라 다양하게 발휘된다. 지식이 개인과 사회의 관계에서 설정되는 모종의 공동체의 가치와 결합될 때 삶의 지혜를 터득했다고 말할 수 있다. 지식과 지혜를 통합할 수 있는 역량이 시대정신과 그에 따른

공동체적 가치관을 지향하는 데에 중요한 의미를 지닌다. 이제 우리는 현대적 삶의 과정을 저울질하는 데에 ‘지식은 힘이다’ 라는 저울대 위에 ‘지혜는 삶의 방식이다’ 라는 저울의 추를 올려놓게 되었다.

문화도시의 공간에서 문화생태주의의 관점은 문화의 전통과 계승에서 범하기 쉬운 본질주의적 오류를 극복할 수 있다. 문화의 본질주의적 오류(naturalistic fallacy)는 특정의 고정적 틀이나 혹은 필연적 형식을 설정하고 여기에 맞추어진 내용을 본질적인 것으로 여기고 그 밖의 내용은 부차적인 것으로 여기는 관점이다. 문화생태주의는 주체와 객체, 주관과 객관 등의 간격이나 차이를 벗어나는 탈경계적인 통일성을 특징으로 한다. 여기에는 주체가 객체의 관계에 생명력의 정신적 충만감 혹은 만족감이 존재한다. 그것은 문화의 중심부와 주변부의 상관성 속에 문화를 끊임없이 새롭게 이해하고 해석하는 과정에서 삶의 실질적 내용을 충족하는 자아실현의 창조적 과정이 진행된다.

문화생태주의적 시선을 통해 우리는 한국의 지역적 영토의식 속에 전통적인 한국문화의 공간을 구축하고 문화자본을 발판으로 하는 한류의 세계화를 추진할 수 있다. 이는 전통적 문화도시의 공간을 현대적으로 정립할 수 있는 현재성(presentness)과 관련되며 그 속에서 문화콘텐츠의 포용적 방향과 그 지속가능한 지평을 바라다볼 수 있다. 전통적 지역의 문화에서 문화도시의 현대적 공간을 창출하는 작업은 가상적 현실의 공간을 확보하는 문제와 관련된다. 여기에서 지역성의 원천(one source)을 문화적 효용가치로 활용하는 결과(multi-use)를 창출할 수 있다. 이러한 한국의 지역적 영토의식에서 한류문화를 위한 글로벌화(globalization)와 로컬리티(locality)의 통합적 전망(glocalization)을 기대할 수 있다.

원조한류 태권도, 문화전파의 한계

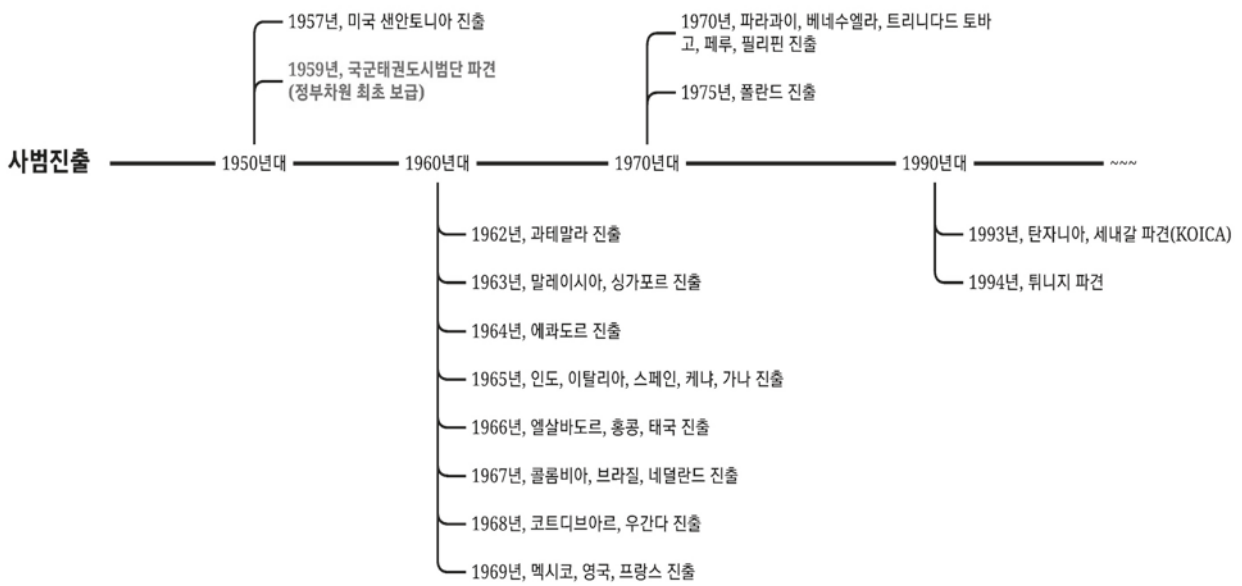
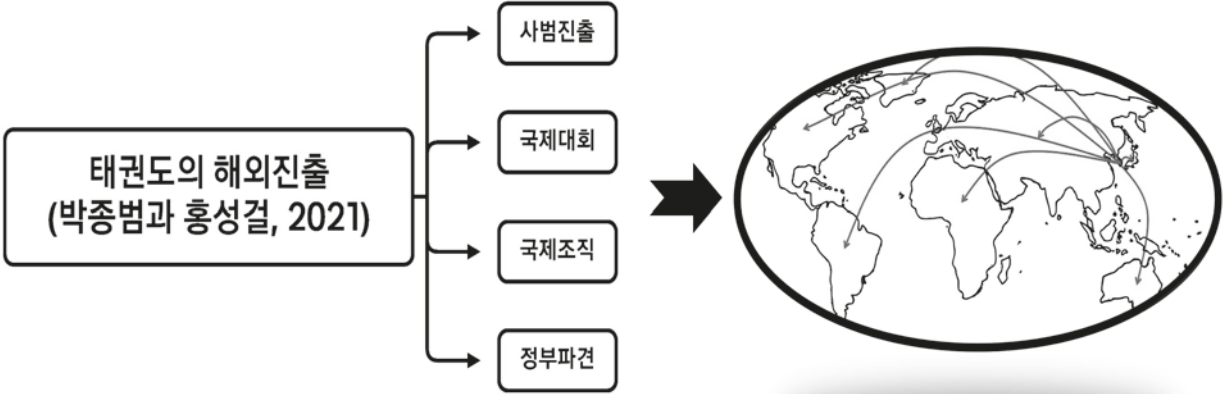
남상석 Ph.D. 이미연 Ph.D. 박종범 Ph.D.(태권도연구원)

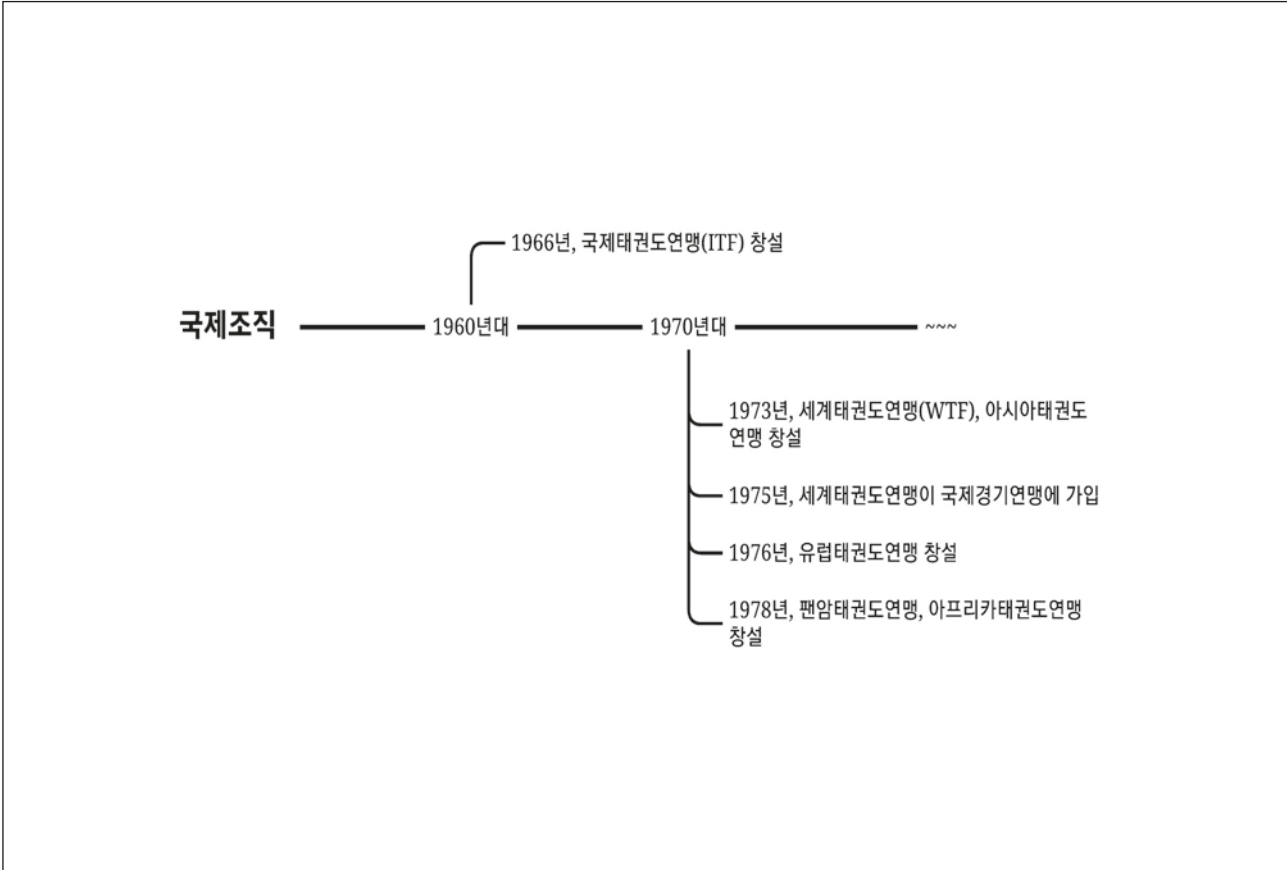
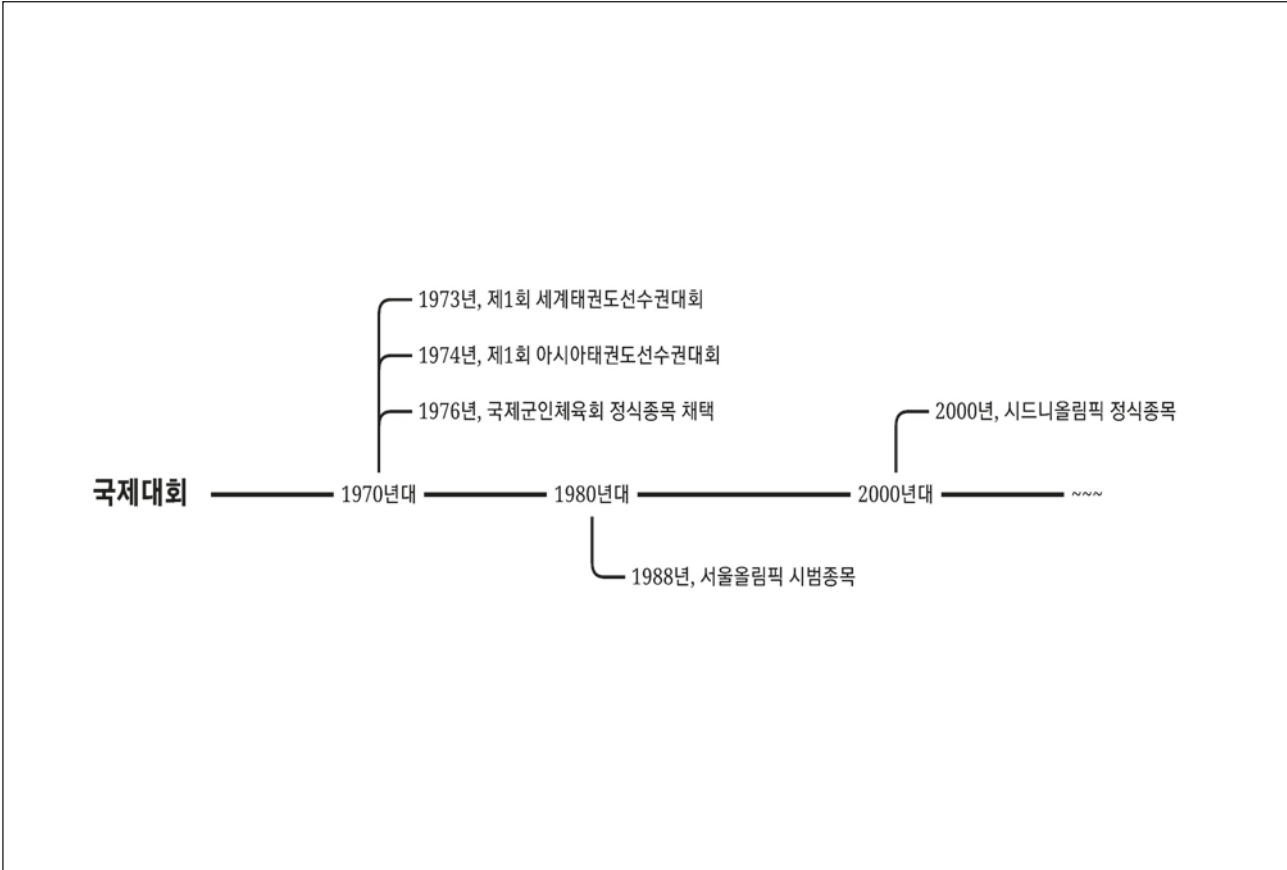


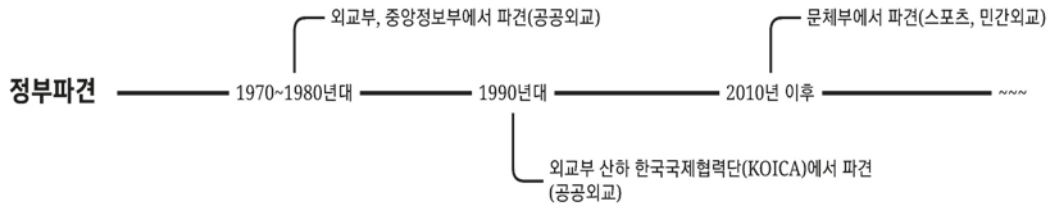
2

태권도의 해외진출









태권도의 세계화

국기원 파견 사범 국가 53개국

*2023.11 기준

아시아 19개국	
아프리카 9개국	
아메리카 11개국	
유럽 14개국	

Global Membership

World Taekwondo Union
213 Member National Associations worldwide.
The "W" stands for referees.

213

Members

53 Africa

- Algeria, Angola, Argentina, Armenia, Australia, Austria, Azerbaijan, Bahrain, Bangladesh, Barbados, Belarus, Belgium, Belize, Benin, Bolivia, Bosnia and Herzegovina, Botswana, Brazil, Bulgaria, Burkina Faso, Burundi, Cambodia, Cameroon, Canada, Cape Verde, Central African Republic, Chad, Chile, China, Colombia, Costa Rica, Croatia, Cuba, Cyprus, Czech Republic, Denmark, Dominican Republic, Ecuador, Egypt, El Salvador, Estonia, Ethiopia, Finland, France, Georgia, Germany, Greece, Guatemala, Guinea, Guinea-Bissau, Haiti, Honduras, Hungary, Iceland, India, Indonesia, Iraq, Ireland, Israel, Italy, Jamaica, Japan, Jordan, Kazakhstan, Kenya, Korea, Kuwait, Kyrgyzstan, Laos, Latvia, Lebanon, Liberia, Lithuania, Luxembourg, Madagascar, Malawi, Malaysia, Maldives, Mali, Malta, Mauritania, Mauritius, Mexico, Moldova, Monaco, Mongolia, Morocco, Mozambique, Myanmar, Namibia, Nepal, Netherlands, New Zealand, Nicaragua, Niger, Nigeria, North Macedonia, Norway, Oman, Pakistan, Panama, Paraguay, Peru, Philippines, Poland, Portugal, Qatar, Romania, Russia, Rwanda, Saudi Arabia, Senegal, Serbia, Singapore, Slovakia, Slovenia, South Africa, South Korea, Spain, Sri Lanka, Sudan, Sweden, Switzerland, Taiwan, Tajikistan, Tanzania, Thailand, Timor-Leste, Tunisia, Turkey, Turkmenistan, Uganda, Ukraine, United Arab Emirates, United Kingdom, United States, Uruguay, Uzbekistan, Venezuela, Vietnam, West Bank, Yemen, Zambia, Zimbabwe.

44 Asia

- Algeria, Angola, Argentina, Armenia, Australia, Austria, Azerbaijan, Bahrain, Bangladesh, Barbados, Belarus, Belgium, Belize, Benin, Bolivia, Bosnia and Herzegovina, Botswana, Brazil, Bulgaria, Burkina Faso, Burundi, Cambodia, Cameroon, Canada, Cape Verde, Central African Republic, Chad, Chile, China, Colombia, Costa Rica, Croatia, Cuba, Cyprus, Czech Republic, Denmark, Dominican Republic, Ecuador, Egypt, El Salvador, Estonia, Ethiopia, Finland, France, Georgia, Germany, Greece, Guatemala, Guinea, Guinea-Bissau, Haiti, Honduras, Hungary, Iceland, India, Indonesia, Iraq, Ireland, Israel, Italy, Jamaica, Japan, Jordan, Kazakhstan, Kenya, Korea, Kuwait, Kyrgyzstan, Laos, Latvia, Lebanon, Liberia, Lithuania, Luxembourg, Madagascar, Malawi, Malaysia, Maldives, Mali, Malta, Mauritania, Mauritius, Mexico, Moldova, Monaco, Mongolia, Morocco, Mozambique, Myanmar, Namibia, Nepal, Netherlands, New Zealand, Nicaragua, Niger, Nigeria, North Macedonia, Norway, Oman, Pakistan, Panama, Paraguay, Peru, Philippines, Poland, Portugal, Qatar, Romania, Russia, Rwanda, Saudi Arabia, Senegal, Serbia, Singapore, Slovakia, Slovenia, South Africa, South Korea, Spain, Sri Lanka, Sudan, Sweden, Switzerland, Taiwan, Tajikistan, Tanzania, Thailand, Timor-Leste, Tunisia, Turkey, Turkmenistan, Uganda, Ukraine, United Arab Emirates, United Kingdom, United States, Uruguay, Uzbekistan, Venezuela, Vietnam, West Bank, Yemen, Zambia, Zimbabwe.

52 Europe

- Algeria, Angola, Argentina, Armenia, Australia, Austria, Azerbaijan, Bahrain, Bangladesh, Barbados, Belarus, Belgium, Belize, Benin, Bolivia, Bosnia and Herzegovina, Botswana, Brazil, Bulgaria, Burkina Faso, Burundi, Cambodia, Cameroon, Canada, Cape Verde, Central African Republic, Chad, Chile, China, Colombia, Costa Rica, Croatia, Cuba, Cyprus, Czech Republic, Denmark, Dominican Republic, Ecuador, Egypt, El Salvador, Estonia, Ethiopia, Finland, France, Georgia, Germany, Greece, Guatemala, Guinea, Guinea-Bissau, Haiti, Honduras, Hungary, Iceland, India, Indonesia, Iraq, Ireland, Israel, Italy, Jamaica, Japan, Jordan, Kazakhstan, Kenya, Korea, Kuwait, Kyrgyzstan, Laos, Latvia, Lebanon, Liberia, Lithuania, Luxembourg, Madagascar, Malawi, Malaysia, Maldives, Mali, Malta, Mauritania, Mauritius, Mexico, Moldova, Monaco, Mongolia, Morocco, Mozambique, Myanmar, Namibia, Nepal, Netherlands, New Zealand, Nicaragua, Niger, Nigeria, North Macedonia, Norway, Oman, Pakistan, Panama, Paraguay, Peru, Philippines, Poland, Portugal, Qatar, Romania, Russia, Rwanda, Saudi Arabia, Senegal, Serbia, Singapore, Slovakia, Slovenia, South Africa, South Korea, Spain, Sri Lanka, Sudan, Sweden, Switzerland, Taiwan, Tajikistan, Tanzania, Thailand, Timor-Leste, Tunisia, Turkey, Turkmenistan, Uganda, Ukraine, United Arab Emirates, United Kingdom, United States, Uruguay, Uzbekistan, Venezuela, Vietnam, West Bank, Yemen, Zambia, Zimbabwe.

19 Oceania

- Algeria, Angola, Argentina, Armenia, Australia, Austria, Azerbaijan, Bahrain, Bangladesh, Barbados, Belarus, Belgium, Belize, Benin, Bolivia, Bosnia and Herzegovina, Botswana, Brazil, Bulgaria, Burkina Faso, Burundi, Cambodia, Cameroon, Canada, Cape Verde, Central African Republic, Chad, Chile, China, Colombia, Costa Rica, Croatia, Cuba, Cyprus, Czech Republic, Denmark, Dominican Republic, Ecuador, Egypt, El Salvador, Estonia, Ethiopia, Finland, France, Georgia, Germany, Greece, Guatemala, Guinea, Guinea-Bissau, Haiti, Honduras, Hungary, Iceland, India, Indonesia, Iraq, Ireland, Israel, Italy, Jamaica, Japan, Jordan, Kazakhstan, Kenya, Korea, Kuwait, Kyrgyzstan, Laos, Latvia, Lebanon, Liberia, Lithuania, Luxembourg, Madagascar, Malawi, Malaysia, Maldives, Mali, Malta, Mauritania, Mauritius, Mexico, Moldova, Monaco, Mongolia, Morocco, Mozambique, Myanmar, Namibia, Nepal, Netherlands, New Zealand, Nicaragua, Niger, Nigeria, North Macedonia, Norway, Oman, Pakistan, Panama, Paraguay, Peru, Philippines, Poland, Portugal, Qatar, Romania, Russia, Rwanda, Saudi Arabia, Senegal, Serbia, Singapore, Slovakia, Slovenia, South Africa, South Korea, Spain, Sri Lanka, Sudan, Sweden, Switzerland, Taiwan, Tajikistan, Tanzania, Thailand, Timor-Leste, Tunisia, Turkey, Turkmenistan, Uganda, Ukraine, United Arab Emirates, United Kingdom, United States, Uruguay, Uzbekistan, Venezuela, Vietnam, West Bank, Yemen, Zambia, Zimbabwe.

45 Pan America

- Algeria, Angola, Argentina, Armenia, Australia, Austria, Azerbaijan, Bahrain, Bangladesh, Barbados, Belarus, Belgium, Belize, Benin, Bolivia, Bosnia and Herzegovina, Botswana, Brazil, Bulgaria, Burkina Faso, Burundi, Cambodia, Cameroon, Canada, Cape Verde, Central African Republic, Chad, Chile, China, Colombia, Costa Rica, Croatia, Cuba, Cyprus, Czech Republic, Denmark, Dominican Republic, Ecuador, Egypt, El Salvador, Estonia, Ethiopia, Finland, France, Georgia, Germany, Greece, Guatemala, Guinea, Guinea-Bissau, Haiti, Honduras, Hungary, Iceland, India, Indonesia, Iraq, Ireland, Israel, Italy, Jamaica, Japan, Jordan, Kazakhstan, Kenya, Korea, Kuwait, Kyrgyzstan, Laos, Latvia, Lebanon, Liberia, Lithuania, Luxembourg, Madagascar, Malawi, Malaysia, Maldives, Mali, Malta, Mauritania, Mauritius, Mexico, Moldova, Monaco, Mongolia, Morocco, Mozambique, Myanmar, Namibia, Nepal, Netherlands, New Zealand, Nicaragua, Niger, Nigeria, North Macedonia, Norway, Oman, Pakistan, Panama, Paraguay, Peru, Philippines, Poland, Portugal, Qatar, Romania, Russia, Rwanda, Saudi Arabia, Senegal, Serbia, Singapore, Slovakia, Slovenia, South Africa, South Korea, Spain, Sri Lanka, Sudan, Sweden, Switzerland, Taiwan, Tajikistan, Tanzania, Thailand, Timor-Leste, Tunisia, Turkey, Turkmenistan, Uganda, Ukraine, United Arab Emirates, United Kingdom, United States, Uruguay, Uzbekistan, Venezuela, Vietnam, West Bank, Yemen, Zambia, Zimbabwe.

태권도의 한국문화 전파 역할

- 남상석 등, 2024
- 6개 대륙 태권도 수련자 752명 대상의 조사 결과

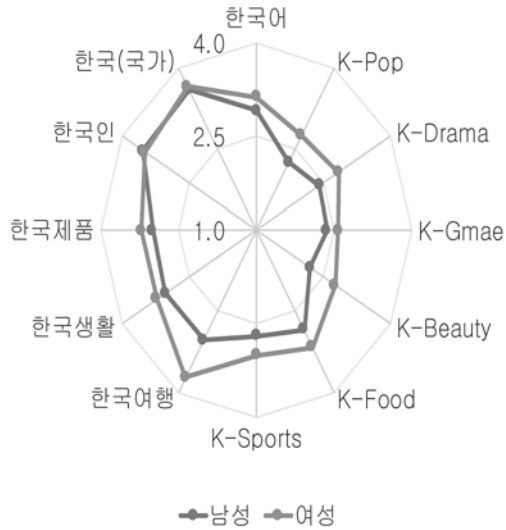
해외 수련자의 한국문화에 대한 관심



- 태권도를 통해서 한국문화를 알게 됨
- 한국문화에 대한 긍정적 관심을 보임
- K-콘텐츠보다 한국, 한국인에 대한 관심이 더 큼

한국문화에 대한 남녀 간 관심 차이

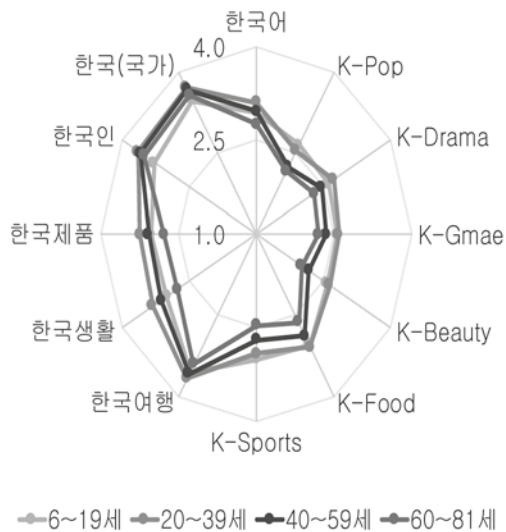
11



- 여성 수련자가 남성 수련자보다 한국문화에 대한 관심도 높음
- 추정 원인
 - 여성이 남성보다 문화예술상품의 소비에 더 많은 관심을 가(최영섭, 2000)
 - 여성이 남성보다 새로운 트렌드 수용이 빠름(이미아와 이은영, 2010)

한국문화에 대한 연령대 간 관심 차이

12



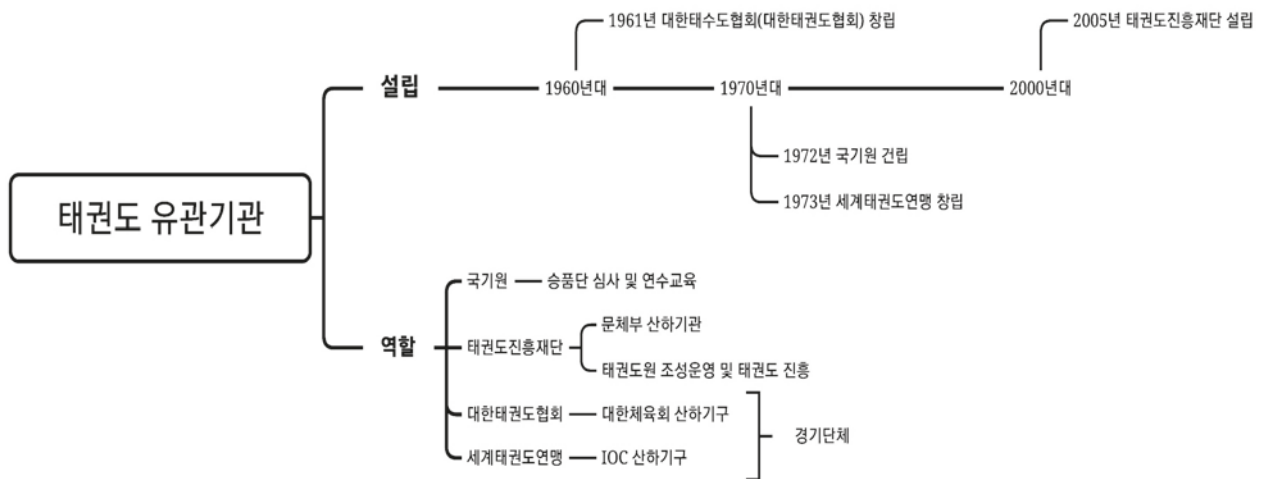
- 20-30대 수련자 한국문화에 대한 관심도 가장 높음
- 60대 이상의 수련자 한국문화에 대한 관심도가 낮음
- 추정원인
 - 50대 이상의 한국문화 관심도 및 소비도 가장 낮음(한국국제문화교류진흥원, 2024)

- 국기원, 2024
- 구글 트렌드, 2024

태권도 경기수준의 세계 평준화

- 2020 도쿄올림픽 태권도 금메달 0개
 - ▣ 은메달 1개, 동메달 2개의 성적
- 역설적으로, 태권도는 전세계에 메달 획득 기회를 고르게 제공한다는 평가를 받음
- 하지만, 태권도 종주국의 위상에 타격
- 2024년 파리올림픽 태권도 금메달 2개 획득으로 자존심 회복
 - ▣ 경기수준의 평준화는 계속될 전망

태권도 4대 단체 간 협조 미흡



- 태권도 4대 단체 실무자 회의 있으나 기관장(결정권자) 회의 없음
- 태권도의 발전방향 논의 및 결정 어려움

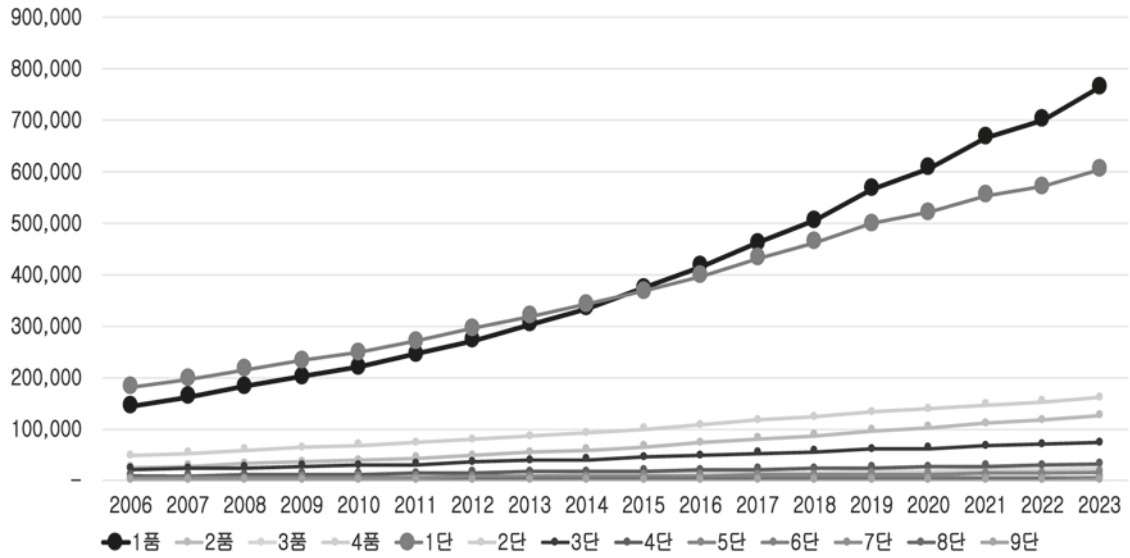
정부 지원정책 부족

18

- 태권도의 법률적 국기(國技) 지정
 - ▣ 2018년 3월 30일 ‘태권도 진흥 및 태권도공원 조성 등에 관한 법률 (태권도법)’ 일부개정법률안 국회 통과
 - ▣ ‘대한민국의 국기는 태권도로 한다’
- 국기 지정에 따른 지원정책 부재
- 해외 지원 및 확산 정책 부재

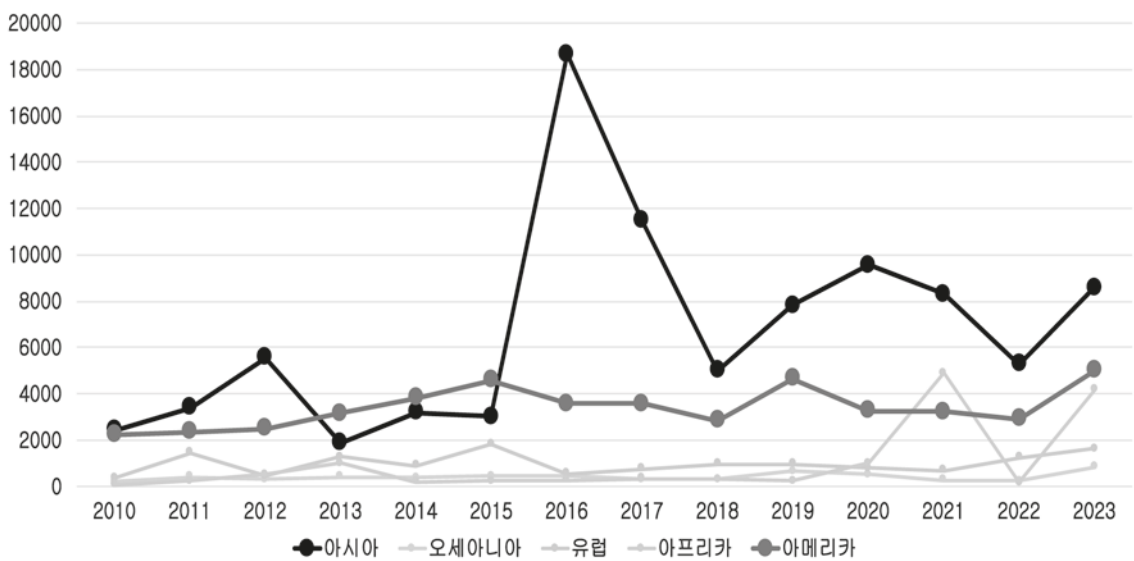
한국(국기원) 영향력 약화(단기 수련자 편중)

19



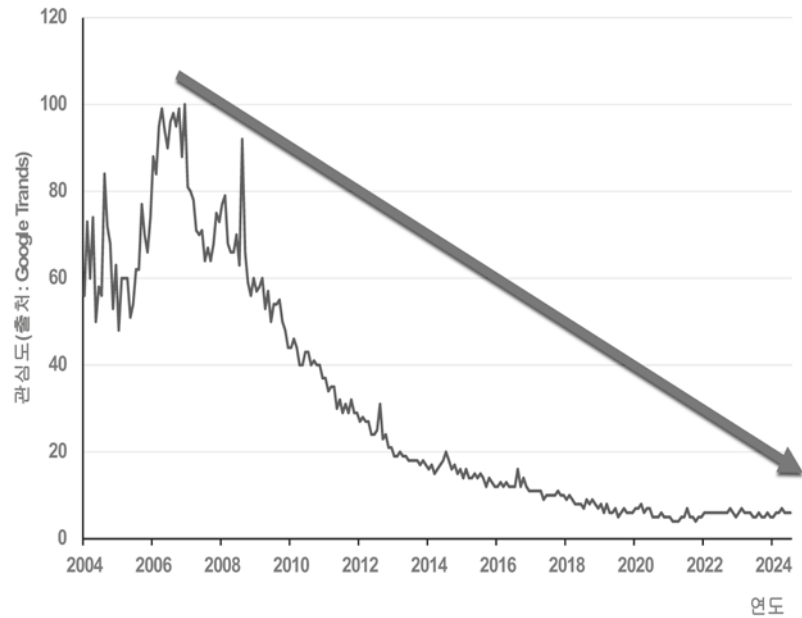
한국(국기원) 영향력 약화(수련지역 편중)

20



태권도에 대한 관심도 감소

21



태권도+한국문화의 결합 콘텐츠 부족

22

- ‘태권도는 원조 한류’라고 주장
- 태권도를 통한 한국문화의 해외 전파 사실 명확
- 그럼에도 불구하고...
 - ▣ 태권도에만 국한된 보급 정책
 - ▣ 관련 연구 매우 부족
 - ▣ 태권도의 한류 플랫폼 역할 기대 어려움

태권도 유관단체 간 협력체계 구성

- 태권도 4개 단체 간 기관장 협의체 분기별 운영 필요
- 각 기관의 역할분담(예시)
 - ▣ 국기원: 국내외 태권도 환경에 대한 전반적인 조사연구 수행
 - ▣ 태권도진흥재단: 국기원의 연구결과에 근거한 태권도 진흥방안 수립
 - ▣ 세계태권도연맹: 세계 태권도 경기에 한국문화 정체성 반영 노력
 - ▣ 대한태권도협회: 국내 도장 지원 방안 수립

국기 태권도 위상에 맞는 정부지원 강화

25

- 국가 기금에 의한 지속적인 태권도 정체성 확립 연구 수행
- 공적개발원조(ODA)를 이용한 ‘태권도-한국문화’ 해외 확산
 - ▣ 2023년 우리나라 공적개발원조(ODA) 순지출액: 32억6천7백만달러
 - ▣ 문화관련 지출액: 1천 1백만 달러(0.34%)

장기 수련자 확보를 위한 방안 마련

26

- 아동 편중 태권도에서 벗어나 대상별, 목적별 수련층 확보
- 장기 수련자 부재 이유에 대한 실태조사 및 해결방안 마련
- 국기원 해외 지원지부 설치 확대(한국의 태권도 영향력 확대)

국가별 환경을 고려한 수련자 확보 방안 마련

27

- 대륙별 태권도 수련 환경 및 요구에 대한 실태조사 및 해결방안 마련
- 국가별 맞춤형 확산 전략 수립 및 시행

‘UN 세계태권도의 날’ 지정 추진

28

- 매년 6월 21일, ‘UN 세계요가의 날’

- 2015년 지정 이후 전세계 주요도시에서 같은 날 ‘요가축제’ 개최

UN 지정이후...

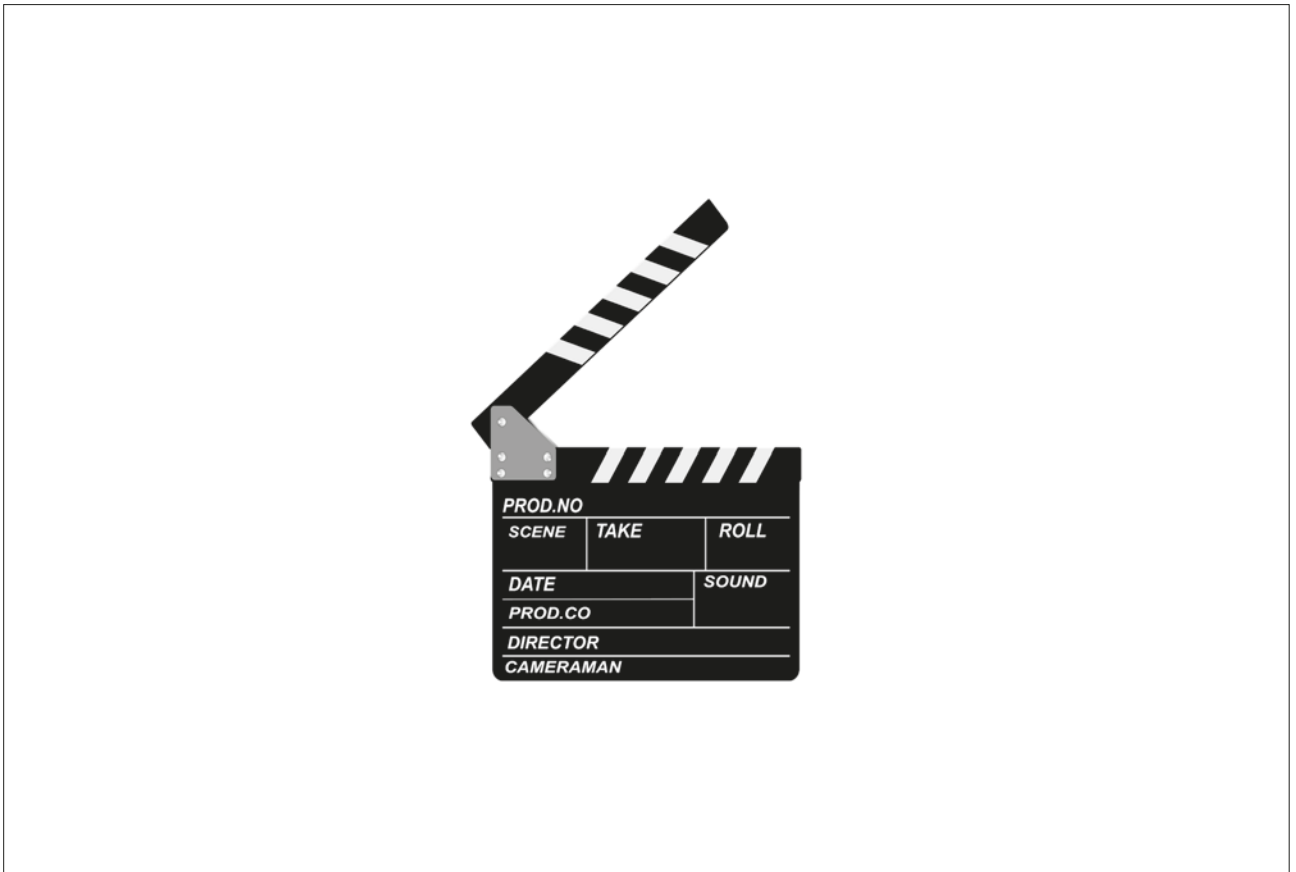
- 요가 수련인구: 매년 약 10%씩 증가

- 요가 산업: 매년 약 11.7%씩 증가

태권도에 적용하여 매년 전세계 ‘태권도-한국문화 축제’ 동시 개최







홍일식의 효(孝) 담론과 ‘우리 - 공동체’의 보편적 생활 실천 윤리

박치완(한국외대, 철학과)

“효 사상은 (...) 다른 민족이 갖지 못한 우리의 독특한 사상이다. (...) 그러니까 중국의 규범문화가 한국의 관념 문화에 흡수되어 우리의 고유한 사상이 된 것이다.” - 홍일식, 「국가 위기 국면과 도덕성 회복」, 『문화대국』, 311.

“21세기 인류문화를 주도할 사상 (...), 저는 단연코 우리의 의식과 문화 속에 응집되어 있는 효 사상이라고 (... 생각합니다).” - 홍일식, 「우리의 효 문화, 세계화 가능한가?」, 『문화대국』, 324.

1. 효(孝) 사상에 뿌리를 둔 홍일식의 문화-영토론

홍일식의 문화론, 더 구체적으로 표현해 ‘문화영토론’의 핵심은 효(孝) 사상에 뿌리를 두고 있다고 해도 과언이 아니다. 표면적으로만 보더라도 홍일식은 그의 주요 저서들에서 상당한 분량의 글을 효 담론에 할애하고 있다. 그는 『文化領土時代』(1987), 『한국인』(1996), 『문화대국』(2017) 등에서 지속해서 한국 고유의 효 사상과 문화가 갖는 사상적 원형성과 도덕·윤리적 가치로서의 지역-세계성(glocality)을 강조하고 있으며, 「21세기의 문화상품」에서는 효를 더 노골적으로 “새로운 고급문화를 창조할 수 있는 원자재”, “새로운 문화상품으로서의 가능성”이라고까지 칭술(稱述)하고 있다.¹⁾

물론 그렇다고 해서 홍일식에게 있어 효가 단순히 한국, 한국인, 한국문화로 그 적용의 범위나 경계가 국한되는 것 아니냐고 의심하는 것은 다소 성급하다. 그가 새롭게 발견하고 주창한 효의 대의(大意)는 지구촌의 미래와 21세기의 문명을 신인본주의로 이끌 수 있는 세계적 사상이라는 데 핵심이 있기 때문이다. 「우리의 효 문화, 세계화가 가능한가?」, 「효의 세계화」 등에서 보듯, 홍일식은 심지어 ‘한국문화의 세계화 가능성’ 역시 효에서 찾고 있다.

이렇듯 홍일식에게 효는 내적으로는 우리 민족을 오늘날까지 지탱해 준 정신적 지주(支柱)이자 우리 문화 속에 면면히 흐르는 문화원형이지만, 외적으로는 효의 인본·민본주의적 우수성을 세계만방에

1) 홍일식, 「21세기의 문화상품」, 『한국인에게 무엇이 있는가: 21세기 인류문명의 주역이 되기 위한 한국인의 자기 점검』, 정신세계사, 1996, p. 176 - 아래서는 『한국인』으로 약칭함. 본 연구에서는 다음 2권의 책, 『文化領土時代의 民族文化』(육문사, 1987)와 『문화대국으로 가는 길』(범우사, 2017)을 각각 『文化領土時代』, 『문화대국』으로 약칭함

알려 위기에 처한 현대 사회를 치유할 수 있는 대안적 사상으로서의 위상을 갖고 있다. 홍일식에 따르자면, 효는 한마디로 인류를 신자유주의적 물질-상품-자본의 위기에서 구할 수 있는 “최고의 인본주의” 사상이다.²⁾

본 연구의 목표는 이상에서 축약적으로 소개한 홍일식의 효 담론을 국내외의 관련 연구들과 비교하면서 구체적으로 그 특징을 표표(表表)하게 하는 데 있다. 무엇보다도 그의 효 담론에는 국내외 어느 관련 연구에서도 찾아볼 수 없는 그만의 독특한 주장이 있다. 첫 번째로, 홍일식은 효를 ‘한국의 고유 사상(Korea's original thought)’으로 보았다는 점이다. 이는 국내외의 대부분 연구가 효를 공맹(孔孟)으로부터 유래하는 유교의 개념적 틀, 유교적 철학적 논의 내에서, 즉 공맹 사상의 영향권 아래서 효를 해석하는 데 그친 연구들과 판연히 다른 주장으로, 이를 본 연구에서 새롭게 조명해 보고자 한다. 두 번째로 눈에 띄는 것이 있다면, 홍일식은 효 사상과 문화를 대한민국은 물론이고 중국을 필두로 한 유교문화권에서의 윤리나 도덕으로 한정되지 않고 “서양 문화까지를 구제할 전체 인류의 일대 르네상스”³⁾로 보고 있다는 점이다. 효는 홍일식에게 “금후의 인류를 구원할 유일한 등불이요, 활로”이다.⁴⁾ 그런 점에서 홍일식의 효 담론은 21세기의 대표적인 ‘보편 철학’으로 자리매김할 가치가 있다. 그리고 세 번째로, 이는 본 연구에서 우리가 특히 주목하고자 하는 것 중 하나인데, 홍일식에게 효는 그가 40여 년간 줄곧 탐구해 온 ‘문화영토론’의 씨줄이자 날줄에 해당한다는 점이다.

홍일식의 관점에서 문화의 영토를 확장한다는 것은 곧 효를 온 인류가 윤리 및 도덕적 행동 규범으로 실천공행하여 인본·민본주의를 지구촌에 뿌리내리고, 인류가 서로를 상호 존중하는 “우아한 예절 문화”로 승화시켜⁵⁾ “지도지선(至高至善)한 인류 공동문화를 창조”하는 것이 목표라는 말과 같다.⁶⁾ 만일 이렇게 홍일식이 구상한 ‘효 문화의 영토(territory of filial piety culture)’가 지구촌 전체 시민들의 인식을 바꿔 놓는 신사고로 받아들여진다면⁷⁾ 오늘날 국제 사회에서 다양한 갈등과 반목의 원인인 정치적·경제적 경계들로 인해 고난과 고초를 겪고 있는 지구촌 시민들이 인류애(人類愛), 세계애(世界愛, our world love)로 하나 되는 날이 앞당겨지지 않을까.

이렇게 지구촌이 인류애, 세계애로 ‘한 가족이 되는 것’이 곧 효 기반의 홍일식의 문화영토론의 궁극 이상(理想)이다. 본 연구에서는 이상에서 약해(略解)한 홍일식의 효 담론에 나타난 특징을 더 구체적으로 살펴보면서 ‘우리-공동체(We-community)’ 개념에 대해 함께 고민·성찰하는 것으로 결론을 맺을 계획이다.⁸⁾ 홍일식의 효 담론과 ‘우리-공동체’ 개념을 하나로 연결해 “ ‘우리’-공동체”인 지구촌 전체가 보편적 생활 실천 윤리로 효를 친행(親行)·하는 날이 왔으면 하는

2) 홍일식, 「민족교육의 좌표와 전통문화」, 『문화대국』, p. 297.

3) 홍일식, 「현대인과 효(孝) 사상」, 『文化領土時代』, p. 98.

4) 홍일식, 「孝는 百行之源」, 『文化領土時代』, p. 102

5) 홍일식, 「한국의 전통 예절」, 『文化領土時代』, p. 109.

6) 홍일식, 「문화영토(文化領土) 시대의 새로운 지평을 열자」, 『문화대국』, p. 89.

7) 본 연구에서는 효(孝)를 기존에 연구된 글들을 존중해 부득이 (filial piety)로 영역(英譯)한다는 점을 밝힌다. 하지만 (filial piety)는 ‘효’보다는 ‘효행(孝行)’에 가깝다는 것이 필자의 생각이다. 홍일식의 효 담론은 그 의미가 본론에서 구체적으로 살펴보겠지만 기본적으로 효행에 관한 것도 있지만 주로는 효에 관한 것이다. 즉 효 담론이다. 더더욱 홍일식의 효 담론은 적용 범위가 ‘가족’의 울타리를 초월해 사회, 국가, 지구촌 전체로까지 확장된다.

8) ‘우리-공동체’에 관한 아이디어는 최근 현상학계에서 간간히 고개를 들고 있는 ‘우리의 현상학(phenomenology of the ‘We’)'에서 착안한 것이다: D. M. Parry, *Hegel's Phenomenology of the «We»*, Peter Lang Inc., 1988; R. McIntyre, “‘We-Subjectivity’ Husserl on Community and Communal Constitution”, In: Fricke, C. and Føllesdal, D.(ed.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, Frankfurt: Ontos Verlag, 2012; D. Zahavi & A. Salice, “Phenomenology of the We: Stein, Walther, Gurwitsch”, In: *The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind*, Routledge, 2016; T. Szanto & D. Moran, *Phenomenology of Sociality Discovering the ‘We’*, Routledge, 2016; J. Rivera, “‘We-Synthesis’”, *Research in Phenomenology*, Vol. 49, No. 2, 2019. 한국문화와 직접 관련한 논의로는 다음 논문 참조: Hye Young, Kim, “A Phenomenological Approach to the Korean “We””, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 12, No. 4, 2017, pp. 612-632.

것이 결국 홍일식이 바라는 바이자 본 연구의 소박한 기대이기도 하기 때문이다.

2. 효의 실천을 통해 21세기를 인본주의적 정신의 혁명 시대로

홍일식에게 20세기는 빈익빈 부익부, 약육강식, 반도덕적, 반인간적, 반문화적 시장경제의 시대다. 하여 그는 21세기는 인류가 정신의 혁명을 통해 인류가 물질-기계문명에서 탈피해 인본·민본주의를 실천해야 할 때라고 역설한다. 인본·민본주의의 핵심은 ‘인간’에 있고, 가장 확장된 의미의 공동체는 ‘지구촌’이며, “이 지구라는 단일 공동체에서 인간(인류)은 사고하고 노동하며, 서로 사랑하고 교류하면서 늘 새로운 세계를 꿈꾸는 존재다.”⁹⁾ 그런데 이러한 ‘인간’의 소박한 꿈과 희망을 앗아간 직접적 원인은 열강들의 정치영토, 경제영토의 확장에서 비롯된 것이다. 수탈, 착취, 지배로 지구촌의 하늘을 가린 것이다. “인간의 얼굴(되)찾자”며 홍일식이 한국문화의 원형적 가치라 할 효 사상과 문화에 주목한 이유가 여기에 있다.¹⁰⁾

“지나온 20세기가 물질 혁명의 시대였다면, 21세기는 정신 혁명의 시대가 되지 않을 수 없다.”¹¹⁾

“새로운 21세기는 기계문명으로 잃어버린 인간의 얼굴을 찾는 데서 다시 출발해야 한다.”¹²⁾

물질문명의 시대인 20세기, 기계문명의 시대인 21세기는 홍일식에 따르면 ‘인간의 얼굴’을 앗아간 시대다. ‘인간’ 위에 물질과 기술이 군림한 것이다. 물질과 기술이 절대가치가 되면서 인륜 도덕은 타락하고 정신문화도 폐쇄화된 것이다. 문제는 이를 “그냥 방치한다면 머지않은 장래에 회복할 수 없는 절망에 이를 것이 불을 보듯” 자명하다는 것이다.¹³⁾ 그 때문에 홍일식은 ‘인간의 얼굴’을 되찾아야 한다고 주장하며¹⁴⁾, “인간 회복, 인간 부활을 가능케 할 [새로운] 가치 질서”를 찾는 시대적 과제가 우리 앞에 놓여 있다고 역설한다.¹⁵⁾ 그가 우리의 전통문화, 민족문화에 남다른 관심을 기울인 배경이 여기에 있고, 특히 그는 서구의 물신주의를 극복할 수 있는 대안을 우리의 효 사상에서 찾는다. 인본·민본주의적 효 사상의 실천을 통해 21세기를 위한 정신 혁명을 꾀할 때라는 것이다.

효를 기치로 하는 정신 혁명은 홍일식에게 더 이상 “시대착오적 복고주의”나 “과거의 문화 속으로의 퇴각”을 의미하지 않고 물신주의적이고 비인도적인 “서구 문명이 봉착한 난관”을 극복하고 뛰어넘을 수 있는¹⁶⁾ “인류 구원의 새로운 지혜”를 찾는 과제와 맞닿아 있다.¹⁷⁾ 홍일식에게 있어서 21세기에 효를 실천궁행한다는 것은 단순히 자식이 부모를 봉양하는 효행으로 완성되는 것이 아니다. 효행은 “효의 참된 가치와 의미”의 기준에서 보면 “지극히 지엽적인 것에 불과하다.”¹⁸⁾ “

9) 박치완, 「영토 개념의 재고와 홍일식의 문화영토 개념의 함의」, 『문화영토연구』 제4권 2호, 2023, p. 62.

10) 홍일식, 「우리의 효 문화, 세계화가 가능한가?」, 『문화대국』, pp. 319-320 참조.

11) *Ibid.*, p. 318.

12) 홍일식, 「효(孝)의 세계화」, 『문화대국』, p. 335.

13) 홍일식, 「효 사상의 실천으로」, 『문화대국』, p. 265.

14) 홍일식, 「잃어버린 인간의 얼굴을 찾아서」, 『문화대국』, pp. 284-286 참조.

15) 홍일식, 「우리문화의 좌표와 전통문화」, 『문화대국』, p. 138.

16) *Ibid.*, pp. 138-139.

17) 홍일식, 「맛있는 음식 앞에서」, 『문화대국』, p. 262.

18) 홍일식, 「잃어버린 인간의 얼굴을 찾아서」, 『문화대국』, p. 284.

효의 본질”은 “실로 경(敬)에 있고”, “예(禮)가 수반” 된다.¹⁹⁾ 그래서 홍일식은 “인간의 (본래) 마음”을 회복하는 것을 선행 과제로 본 것이며, 인간의 본래 마음이 회복되어야 마침내 “인간관계의 회복”도 기대할 수 있다.²⁰⁾ 물질-기계문명으로 인해 잃어버린 ‘인간의 얼굴’을 되찾아야, 즉 인본·민본주의가 제 자리를 잡아야 타인을 존중하고 공경하는 마음도 절로 생길 수 있다고 본 것이며, 인간관계의 “첫 단계가 부모와 자식 사이”라는 것은 이론의 여지가 있을 수 없고, 홍일식의 효 담론은 바로 이 지점에서 닦을 올린다.

그런데 위 인용문에서 보았듯(「효(孝)의 세계화」), 물질문명이 중심이 된 20세기는 “물질적 풍요는 어느 정도 얻었으나” 인간이 인간의 본래 마음(敬, 禮)을 살피는 일을 게을리하게 했고, 그 결과 물질적·세속적 가치보다 훨씬 “더 값진 사람의 마음을 잃었다.”²¹⁾ 홍일식은 ‘사람의 마음’을 잃음으로써 결국 현대 사회가 “무질서하고 혼미한 사회”로 전락했다고 진단한다. 그런데도 세계열강들은 21세기에도 오직 경제영토, 정치영토의 확장에만 혈안이다. ‘인간’은 홍일식이 정확히 진단한 대로 경제영토, 정치영토가 확장되는 과정에서 철저히 소외되며 배제된다. 가족은 해체·붕괴되며 사회는 갈등과 대결, 불화와 전쟁의 화탕지옥(火湯地獄)으로 전락한다. 그래서 홍일식은 부모와 자식의 관계를 비롯해 모든 인간관계에 경(敬)과 예(禮)가 바탕이 되어야 한다고 본 것이고, 그는 이를 현대적으로 풀이해 ‘사랑으로서의 효’라 칭한다. 그에게 효는 ‘21세기의 대안 사상’이고, ‘효의 세계화’로 인류가 처한 위기를 극복할 수 있다고 본 것이다.

“효의 세계화는 지구촌을 위기에서 구하는 마지막 히든카드가 될 것이다. 효는 사랑이다. 효는 전 세계가 한 가족이 되는 눈부신 사랑의 실천이다.”²²⁾

한국의 효 사상과 문화에서 홍일식은 “전 세계가 한 가족”이 될 수 있다는 희망을 본 것이다. “사랑의 실천”으로 효가 지구촌에 널리 전파된다면 인본·민본주의를 앞당길 수 있다고 확신한 것이다. 백행지원(百行之源)인 효가 가족, 사회 단위에 그치지 않고 전 지구촌, 즉 인류의 차원으로 확대될 때 비로소 지구촌은 갈등과 대결, 불화와 전쟁의 화탕지옥에서 벗어나 “이타주의”, “평화 공존주의”가 꽃피는 새로운 국면으로 진화할 수 있다고 홍일식이 확신’ 하는데 주저하지 않은 이유가 바로 여기에 있다.²³⁾

홍일식에게 효 사상은 대한민국 국민이 현재 내외적으로 직면한 위기들을 극복할 수 있는 정신적 원기(元氣)이기도 하지만 “인류와 세계를 구하는 인문주의 운동”이라는 점에 그 구극(究極)이 있다.²⁴⁾ 홍일식이 “우리의 전통문화 속에 가장 핵으로 연면히 이어져 내려온 효 사상”, “고귀한 유산”인 효 문화를 ‘Korea’라는 지리적 경계에 제한시키지 않고 “전 인류 구원의 새 빛”으로 제시한 점²⁵⁾

19) *Ibid.*

20) *Ibid.*, p. 285.

21) 홍일식, 「맛있는 음식 앞에서」, 『문화대국』, p. 263.

22) 홍일식, 「효(孝)의 세계화」, 『문화대국』, p. 337. 이 글에서 홍일식은 단순히 ‘효의 세계화’를 ‘주창’하는 데 그치지 않고 ‘확신’하고 있다는 점을 기억할 필요가 있다: “멀지 않아 정신문화로서 우리의 효 문화도 세계화되어 갈 것이라 나는 믿는다.”(*ibid.*)

23) 홍일식, 「민족교육의 좌표와 전통문화」, 『문화대국』, p. 298. 홍일식의 효 담론에서처럼 효를 하나의 ‘세계평화의 문화’로 새롭게 해석한 연구로는 김익수, 『東方의 孝文化와 人類平和』, 수덕문화사, 2008; 김익수, 「儒敎思想의 관점에서 보는 世界平和」, 『한국사상과 문화』 제57집, 2011 참조.

24) 홍일식, 「문화영토(文化領土) 시대의 새로운 지평을 열자」, 『문화대국』, p. 92.

25) 홍일식, 「맛있는 음식 앞에서」, 『문화대국』, p. 264

국내의 기존 효 연구에서는 찾아볼 수 없는 매우 ‘혁신적’ 해석이다.

“한국인의 관념문화로서 거의 신앙에 가까운 이 효 사상이야말로 앞으로 우리 자신뿐만 아니라, 불확실성의 미로(迷路)에서 방황하고 있는 서양 문화까지를 구제할 전체 인류의 일대 르네상스가 바로 이 [효 사상] 에서 비롯될 것이 분명하다.”²⁶⁾

홍일식의 이와 같은 대국적인(국제적인) 통견(洞見), 즉 ‘대한민국’이라는 로컬의 경계를 뛰어넘어 글로벌 지구촌을 염두하고 전개하는 효의 해석에서 우리는 그의 ‘인간’을 존중하고 ‘인간’이 존중받는 인본주의, 민본주의에 대한 열망이 얼마나 큰 것이었는지를 여실히 느낄 수 있다.²⁷⁾ 홍일식은 이런 대지(大旨)를 효에서 본 것이기에 효를 더 이상 과거의 풍속, 인습 그대로 단순히 계승해야 한다며 역설(臆說)을 늘어놓지 않는다. 부연컨대, 홍일식에게 이 시대가 요구하는 효는 더 이상 과거처럼 부모 세대가 자식 세대에게 강요하는 규범일 수 없다. 효는 홍일식에게 중국의 효행론에서처럼 강제하고 통제하는 규범문화가 아니라 “인간관계의 ‘본령’”을 함축한다고 이미 앞서 설명했다.²⁸⁾ 인(仁) 개념을 예로 들어 “두 사람이 마주 서서 공경하고 사랑을 주고받는다”고 효를 현대적으로 해석한 것에서도²⁹⁾ 우리는 홍일식이 지향하는 효의 궁극 의미가 인본·민본주의에 있다는 것을 거듭 확인할 수 있다.

인(仁)에 근간한 홍일식의 효 담론에서 효는 한국적 특수성에 매몰되지 않고 인륜적 보편성을 지향한다.

“인간 회복, 인간 부활은 결국 인간 본성인 인(仁)에서 찾을 수밖에 없고 그 구체적 실천은 효에서부터 다시 시작하지 않으면 안 (...) [된] 다.”³⁰⁾

“인간 회복, 인간 부활”은 당연히 한국인만의 과제라 할 수 없다. 인본·민본주의의 회복은 물질-기계문명이 기승을 부리는 한 시위를 놓을 수 없는 지구촌 차원의 과제다. 홍일식이 효를 “오늘의 의미에서 가치 있는 것”이라고 표점(標點)한 까닭도 여기에 있다.³¹⁾ “인간이 진정으로 인간답게 살 수

26) 홍일식, 「현대인과 효 사상」, 『文化領土時代』, p. 98.

27) 물론 홍일식은 단지 선언적 이상(理想)만을 제시한 것은 아니며 “공리주의적 측면에서만 보더라도” 효는 “대단히 현명하고 실속 있는 생활의 지혜”라고 분석하고 있다 - 홍일식, 「현대인과 효 사상」, 『文化領土時代』, p. 96. 추가로 홍일식, 「효의 실리성」, 『문화대국』, pp. 271-273 참조.

28) 여기서 우리는 왜 홍일식이 중국에서의 효의 실천을 단순히 ‘규범문화’로 정의하고 있는지를 정확히 이해할 필요가 있다. 중국에서의 효는 조선시대 이후 한국인에게도 널리 알려진 『효경』에 체계적으로 설명되어 있고, 효 자체보다 효치(孝治)로서의 의미가 더 강하다. 돌려 말해 중국에서 효는 “군주를 중심으로 하는 정치철학의 핵심 원리”로써 “군권의 강화와 군주 중심의 지배를 지향”한다고 해석하는 것이 일반적 견해다(이승윤, 「유가의 효치 철학과 ‘효’ 일원주의」, 『유교학연 울곡학연구』 제45집, 2021, pp. 391, 394). 한마디로, 중앙집권제의 파생물이 효치로 드러난 것이란 뜻이다. 물론 유교의 원리상 효는 가족·종족이 그 출발점이라는 사실에는 의심의 여지가 없다. 그런데 그동안 유가(儒家)의 최고 덕목으로 회자(膾炙)되어 온 효는 중국에서 실제 가족·종족 간의 화합이나 존경·섬김의 징표로서보다 국가·천하의 질서 유지 및 지배를 위한 정치 논리에 무게 중심을 두고 논의되었던 것이 현실이다(《ibid.》, p. 394 참조). 부모의 공경이 도덕·윤리적 함의보다 정치적 함의가 더 컸다는 것은 효가 결국 통치권자의 관점에서 백성의 교화(教化) 이데올로기로 이용되었다는 의미이기도 하다(《ibid.》, p. 410). 중국의 규범문화로서 효는 이렇게 ‘개인의 윤리’, ‘가족 윤리’에 역점이 있다기보다는 ‘국가의 윤리’, ‘군신(君臣)의 윤리’에 더 가까운 것이라 할 수 있고, 효가 충군(忠君), 충신(忠臣), 순민(順民) 등과 자연스럽게 가족 유사어를 이루는 것도 이런 점에서 결코 우연이라 할 수 없다(《ibid.》, pp. 395, 417). 따라서 규범문화로서 효는 백성들(시민들)의 자발적·민주적 참여에 무게 중심을 두고 독립·권장된 것이라기보다는 철저히 국가의 통치권자에 의해 ‘강요된(강제된) 복종’에 그 본질이 있다는 해석이 충분히 가능하다. ‘군주는 백성의 부모’란 표현도 이런 문맥에서 등장한 것이라 할 수 있으며, 금기야 중국에서는 “전쟁터에 나아가 용맹스럽지 못하면 효가 아니다(戰陳無勇, 非孝也.)”(《曾子大孝》)라는 표현까지 정당화(《ibid.》, p. 399)된다. 효는 이런 점에서 철저히 각자의 신분과 지위를 반영하며, 효의 실천은 결국 군주가 정한 신분과 지위를 지킨다는 의미로 전락하고 만다. 이렇게 군주의 권력과 지배를 공고히 하고자 했던 것이 바로 중국에서의 효치의 원리이다(《ibid.》, p. 400). 정확히 이런 이유로 해서 5·4 신문화운동을 전후해 중국 내에서도 비효[(非孝) 또는 반효(反孝)]의 목소리가 터져 나온 것이라 볼 수 있다 - 한성규, 「중국 근대시기 효 비판담론의 전개와 사상적 특징」, 『유교사상문화연구』 제7집, 2022, pp. 203-231 참조

29) 홍일식, 「孝는 百行之源」, 『文化領土時代』, p. 100.

30) 《ibid.》, pp. 100-101.

31) 홍일식, 「현대인과 효 사상」, 『文化領土時代』, p. 99.

있는 길”을 예비하는 것이³²⁾ 효 사상의 궁극 지향이라면, 효는 마땅히 이러한 “현실적 요청에 의하여 재생산, 재창조”될 필요가 있다.³³⁾ 홍일식이 효에 이렇게 ‘재생산’, ‘재창조’라는 용어를 수식어로 부가한 것은 시대의 변화, 특히 젊은 세대(MZ Generation)의 가치관 변화를 깊이 고려한 것이라 할 수 있다.

“오늘의 신세대들에게 지난 날 농경시대의 효행을 기대하거나 요구한다면 그 자체가 우물에 가서 송농을 찾는 것만큼이나 가당치 않은 일이 아닐 수 없다.”³⁴⁾

디지털 시대로의 변화와 신세대의 다분히 평등주의적·자유주의적인 요구를 심분 배려하려면 효는 “‘효(孝)’를 고취하는 표어나 플래카드”로 공감을 얻어낼 수 없다고 판단한 것이다. 더더욱 효는 “글로만 가르친다고 해서 당장 [실천] 되는 것도 아니요, 규제를 가한다고 되는 것도 아니다.”³⁵⁾ 돌려 말하면 효는 “그 원리를 깨쳐 [자발적으로] 따르고 실천하도록 하는 것”이 중요하다는 뜻이다.³⁶⁾ 그리고 신세대가 효를 자연스럽게 수용해 자발적으로 실천하도록 하기 위해서는 기성세대가 모범을 보여야 하는 것은 두말할 여지가 없다.

“기성세대에서 이렇게 조용히 효를 실천해 보일 때, 우리의 전통적인 효 사상은 현대 문화 속에 새로운 생명을 지니고 재현될 것이 틀림없다. 바야흐로 지난 백 년간의 서세동점(西勢東漸) 시대의 막을 내리고 이제 우리가 바라는 동세서점(東勢西漸) 시대가 바로 이런 데서부터 시작되어야 할 것이다.”³⁷⁾

홍일식은 감히 ‘동세서점(東勢西漸)’이란 표현까지 사용하며 대한민국 국민이 21세기 문명 전환의 시기의 주체가 되어야 한다는 점을 역설한 것은 효 사상과 대한민국의 전통-민족문화에 대한 강한 믿음에 토대한 것이라 할 수 있다. 그에 따르면 한국인이면 누구나 갖고 있는 효심(孝心), 공경심(恭敬心)은 유일하게 한국인에게만 살아 숨 쉬는, 그래서 “오늘에 되살릴 만한 가치가 [충분히] 있는”, 온 인류를 위해서도 “아름다운 전통”이라 하기에 모자람이 없는 것으로 본 것이다.³⁸⁾ 주지하듯, 국내의 효 관련 연구의 10중 9는 효를 공맹으로부터 시작해 공맹으로 끝맺고 있다.³⁹⁾ 이런 기준에 비춰보면 홍일식의 로컬과 글로벌을 아우르는 효 해석은, 앞서도 이미 언급한 바 있지만, 홍일식의 효 담론에서만 볼 수 있는 고유 주장이다.

32) 홍일식, 「효의 실리성」, 『문화대국』, p. 273

33) 홍일식, 「현대인과 효 사상」, 『文化領土時代』, p. 99.

34) 홍일식, 「효가 외면당한 이유」, 『문화대국』, p. 288.

35) 홍일식, 「孝와 東勢西漸의 時代」, 『文化領土時代』, pp. 103-104.

36) *Ibid.*, p. 105.

37) *Ibid.*

38) 홍일식, 「전통문화와 효 사상」, 『문화대국』, p. 274.

39) 이러한 지식인의 태도에 대해 홍일식은 자국 문화에 대한 열등의식이 결국 국학(國學)을 천대하는 분위기마저 조성한 것이라 비판하면서, 이동식의 『한국인과 노이로제』(삼일당, 1983)를 인용해 “심한 문화적 열등의식에 빠져 있는” “한국 지식인의 95%가 정신질환자”와 흡사하다고 기술한다. 문화적 주제 의식을 갖고 “우리가 우리의 것, 우리 문화”를 탐구하고 창조하는 처절한 인식 전환이 필요하다는 시점이란 것이다 - 홍일식, 「국가 위기 국면과 도덕성 회복」, 『문화대국』, pp. 299-301.

“지금 많은 서양인들과 [심지어는] 일본인들도 우리들 한국인이 지니고 있는 바로 이 마음 [孝心, 恭敬心] 에서 미래 세계의 활로를 여는 새로운 가능성을 발견하고 예의 주시하고 있다. 온 세상 사람들이 다 같이 부러워하는 이 마음의 뿌리가 우리 한국인 가슴 속에만 살아 있는 것이다.”⁴⁰⁾

한국인의 “가슴 속에만 살아 있는”, 즉 한국인의 의식과 무의식에서 면면히 흐르는 효심, 공경심, 예의범절은 홍일식에 따르면 곧 “민족 심성”의 다른 표현이기도 하다.⁴¹⁾ 효는 한국인이면 남녀노소, 신분·계급의 상하 구분 없이 삶 속에서 터득한 예의범절이며, 생활 속에서 실천하는 윤리·도덕이요, 그런 점에서 하나의 ‘문화’다. 그가 효를 “우아한 예절 문화”의 한끝을 보여주는 것이라 비유한 것도 이런 이유 때문이다.⁴²⁾ 효는 한국인에게 “생활 양식”이며⁴³⁾, 한국의 전통문화를 지탱해 주는 문화 코드다.⁴⁴⁾

그러나 앞서도 언급했듯, 효를 대하는 태도 면에서 세대 간의 공감도(孝感)는 차이가 난다. 대한민국의 젊은 세대는 자기의 부모에 대한 희생과 헌신에 대해 전적으로 긍정적이지 않은 않다. 자유와 평등이라는 서구적 가치관의 영향이 큰 탓이다. 자유와 평등의 가치가 중요하지 않다고 말하려는 것은 아니다. 하지만 “민족 고유의 생활문화”로 자리 잡은 예절 문화로서 효를 서구화, 근(현)대화의 이념을 빌미로 ‘골동품’ 취급하는 것은 곧 자신이 소속된 공동체의 역사를 부정하는 것과 같다고 홍일식은 비판의 날을 세운다. ‘21세기’와 ‘한국전통문화’는 과거와 현재 개념이 부딪히듯, 남한과 북한의 대립 관계가 보여주듯, 또한 지역화(Koreanizer)와 세계화(globalizer) 개념의 길항 관계에서도 쉽게 파악할 수 있듯, 자연스럽게 조화를 이루는 개념이 물론 아니다. 그래서 이 양자 간에 ‘조화’를 모색하는 것을 홍일식은 한평생의 과제로 삼았다고 해도 과장이 아니다.⁴⁵⁾ 홍일식이 우리의 전통문화(Korean traditional culture) 속에 21세기의 인류가 나아갈 길이 있다는 심지(心志)를 공표할 수 있었던 것도 그가 필생을 대한민국의 전통문화 연구에 바쳤기에 얻은 수확이다.

“침단의 신사고(新思考) 쪽으로 눈을 돌리는 사람들이 많지만, 나는 오히려 전통문화 쪽으로 눈을 돌려 보자고 주장하는 사람 중 하나이다.”⁴⁶⁾

“이제 근본적인 시각의 전환이 있어야겠다. 앞으로 긍정적인 역사를 창조하기 위해서는 먼저 내 역사, 내 문화에 대한 애정을 가지지 않으면 안 된다. 애정은 그냥 생기는 것이 아니라 이해에서부터 비롯된다(…)”⁴⁷⁾

40) 홍일식, 「한국의 전통 예절」, 『文化領土時代』, p. 110.

41) *Ibid.*, p. 109.

42) *Ibid.*

43) 홍일식, 「禮와 規範」, 『文化領土時代』, p. 111.

44) 문화 코드란 “특정 문화에 속한 사람들이 일정한 대상에 부여하는 무의식적인 의미”를 말한다. 효는 이 점에서 한국인의 ‘문화 코드’라 할 수 있다 - C. Rapaille, *The Culture Code: An Ingenious Way to Understand Why People Around the World Live and Buy as They Do*, New York: Crown Currency, 2006 참조.

45) 홍일식, 「머리말」, 『한국인』, pp. 5-8 참조. <21세기와 한국전통문화>는 홍일식이 총장 재임 시에 유일하게 했던 강의 제목이기도 하며, 본문에서 언급한 남한과 북한의 관계, 한국화와 세계화의 관계를 다루면서 인류문명의 중심에 한국인이 어떻게 당당히, 무엇으로 설 수 있는가를 다루었다고 「머리말」에서 밝히고 있다.

46) *Ibid.*, p. 7.

47) 홍일식, 「예송(禮訟)에 대하여」, 『한국인』, p. 97.

그의 고백대로 “첨단의 신사고 쪽으로 눈을 돌렸다면”, 그도 아마 효에 대해 서구적 자유와 평등 개념으로 맞대응했는지 모른다. 그러나 우리의 전통문화 쪽에 심신을 두었기에, 홍일식은 “내 역사, 내 문화”에서 “긍정적 역사” 창조의 동력을 채택(採探)할 수 있었던 것이고, ‘과거의 것’이라고 하면 모두 눈을 흘기고 바라보는 다분히 ‘서구화된’ 우리의 태도에 오히려 문제가 있다는 것을 발견할 수 있었다. 대한민국의 식민화된 지식계 그렇게 우리의 전통문화에 대해 부정적인 태도로 일관하며, 오직 서구화, 근대화, 세계화를 무비판적·몰주체적으로 좇아 온 것이다. 그러나 그로 인해 우리 앞에는 어떤 현상이 펼쳐졌는가?

“본래의 우리 것을 모두 잃고 말았다. 잃었던 본래의 것을 되찾아 오늘의 우리 생활에 맞도록 새롭게 창조해 내는 것, 이것이 오늘을 사는 우리의 피할 수 없는 책무다.”⁴⁸⁾

홍일식이 인용문에서 우리의 주의를 환기시키고 있는 것이 대체 무엇인가? 그것은 단적으로 자기의 부모에 대한 희생과 헌신이 자유와 평등과 같은 서구적 이념에 빚될 수 있는 사상이냐는 것 아니겠는가. 자유와 평등이 개인에 기반한 사회적 관계를 논하는 이념이라면 희생과 봉사는 가족을 모태로 한 공동체 전체를 위한 윤리적 도리를 가리킨다. 이런 문화적 차이를 인식하는 것도 중요하지만, 이보다 더 중요한 것은 효는 서양의 사상에서는 그 기원을 찾아볼 수 없다는 점이다. 그래서 단순 비교는 애당초 불가능하다. 중요한 것은 효의 이념은 한국인에게 “민족의 심성”(「한국의 전통 예절」)으로, “민족의 정서”(「禮와 規範」)로 숨 쉬고 있다는 점이다.⁴⁹⁾ 홍일식이 효를 물질적 ‘용기 문화’나 제도적 ‘규범문화’와 구분해 “고도의 형이상학적 관념문화”로 새롭게 의미를 부여한 까닭이 정확히 여기에 있다.⁵⁰⁾

“관념문화는 좀처럼 동화되기 어렵고 인간의 노력에 따라서는 가히 영구적으로 지속될 수도 있는 고귀한 가치를 지닌 문화라 할 수 있다. 이제 우리들이 보존하고 발양(發揚)해야 할 전통문화는 바로 이 관념 문화이다. (...) 우리의 관념 문화를 지키고 키우는 것은, 작게는 우리 민족이 변영하는 길인 동시에 크게는 인류를 구원하는 일대 사상운동으로 연결될 수 있(...)다.”⁵¹⁾

효는 관념 문화이기 때문에 용기 문화나 규범문화처럼 타문화, 타국가의 그것과 단순 비교될 수 있는 성질이 아니란 것이다. 관념 문화로서의 효는 서양의 사상과 비교가 불가능할 뿐만 아니라 “일본이나 중국에서는 발견할 수 없는 한국인 특유의 사상”이라고 홍일식은 부연한다.⁵²⁾ 그래서 역설적으로 “

48) 홍일식, 「禮와 規範」, 『文化領土時代』, p. 111.

49) *Ibid.*, p. 112.

50) 홍일식, 「世宗의 문화 정책」, 『文化領土時代』, p. 213. 여러 글에서 홍일식은 문화를 i) 용기 문화, ii) 규범문화, iii) 관념(정신) 문화로 구분해 설명하고 있다.

51) *Ibid.* - 인터뷰 기사인 관계로 구어체로 돼 있는 어미를 본 연구에서는 문어체로 대체하였음

52) 홍일식, 「孝는 百行之源」, 『文化領土時代』, p. 102. 홍일식은 「유교에 관심 없는 ‘공자 후손」에서도, “중일(中日) 두 나라는 다 같이 유교를 문명의 적으로 매도하여 전면 부정하고” 있다고 애석해하면서, 중국과 일본이 부정한 유교 정신(특히 효 사상)을 “새롭게 창조해 낼 주역은 마땅히 우리 한민족이어야 하지 않겠느냐”며 산동성의 태산(太山)에 올라 다짐한다 - 홍일식, 「유교에 관심 없는 ‘공자후손」, 『문화대국』, p. 215. 이 글은 홍일식이 20여 년간 공을 들여

내 문화, 내 역사에 대한 애정”을 가지라 당부하며, “우리의 의식에서 멀어지지 전에 [효를] 오늘에 적합한” “사상으로 되살려야 한다”고 역설하는 것이다.⁵³⁾ “진정 금후의 인류를 구원할” 사상이 한국에 엄연히 존재하는 데 왜 이를 우리가 외면하느냐는 것이다.⁵⁴⁾ 여기서 우리는 무엇보다도 홍일식이 한국의 관념 문화로서의 효에서 ‘인류 구원’의 사상적 배아를 발견했다는 점만은 꼭 기억했으면 한다.

3. 효의 지역-세계화와 ‘우리-공동체’의 건설 메시지

홍일식의 문화영토론은 “지난날의 서구인들처럼 문화 외적(外的)인 힘을 앞세운 지배의 논리, 억지 통합의 논리”를 펴는 것이 아니라 “조화와 극복의 논리”를 통해 지구촌에 사랑과 평화를, 배려와 존중을 전파하려는 데 근본 메시지가 있다.⁵⁵⁾

사랑과 평화, 배려와 존중을 전파해 인본·민본주의를 꽃피게 하는 것이 21세기가 요구하는 신문화론이라면, 홍일식은 이러한 “선의(善意)의 문화 경쟁”에는 서로가 앞다투어 참여해야 할 것이라고 강조한다.⁵⁶⁾ 홍일식의 문화영토론에서의 논리대로라면, 문화 간의 경쟁은 활성화될수록 인본-민본주의, 인도주의가 제대로 뿌리를 내리고, 사랑이 깊어지며, 평화의 노래가 각처 사방에서 구가(謳歌)될 것이다. 문화영토론의 기준에서라면 문화 간 경쟁은 언제나, 얼마든지 활발하게 진행되어도 좋다. 그렇게 지구촌 전체가 사랑과 평화, 배려와 존중의 문화영토로 변화했을 때를 일러서 홍일식은 “천하에서 가장 넓은 땅”이라 지칭한다. 그런즉 우리는 “우리 모두가 함께 누릴 수 있는 [이 가치의 영토] 건설에 동참해야 마땅하지 않겠는가.”⁵⁷⁾

홍일식의 문화영토론은 이렇듯, ‘정치’나 ‘경제’가 아닌 ‘문화’로 인류가 ‘한 가족’이 되는 길을 사상적으로 예비하고 있다는 점에서 분명 시대를 앞서간 신문화론이라 평가할 수 있다.⁵⁸⁾ 이미 40여 년 전 홍일식은 한국의 전통문화가 ‘한류(Korean Wave)’의 옷을 입고 세계 각지에서 사랑받는

만든 『중한대사전』을 출간한 이후 자신의 ‘문화영토론’의 이론적 보강을 위해 공자의 고향인 곡부(曲阜) 등 중국 현지답사를 하면서 소감을 적은 글로 『동아일보』에 5회에 걸쳐(1991.05.04.~1991.06.01.) 연재한 것 중 하나이며, 문명사가담계 ‘유교문화권’, “동양문화의 큰 줄기”(ibid., p. 212)에 해당 하는 중국, 중국학 연구의 필요성, 절실함에 대해 강조하고 있다. 홍일식에게 비친 중국의 이미지는 우리에게 ‘귀중한 문화적 양식’을 제공해 준 ‘이웃’이자, ‘좋은 벗’이며, ‘식민지 해방투쟁을 함께한 동지’이기도 하다 - 홍일식, 『공존의 길’ 지켜온 관대한 이웃』, 『문화대국』, p. 226. 그런즉 이제는 중국에 대한 전근대적 사고들에서 탈피해 중국을 새롭게 이해하는 ‘포괄적 눈’을 가질 때라고 강조한다. “지대(地大), 물박(物博), 인다(人多)로 수식할 수 있는 중국은 홍일식에게 “그 자체가 천하의 세계”다. “그러니 그들은 누구의 눈치도 볼 필요도, 어디에 머리를 숙일 이유도 없다.” - 홍일식, 『체제 지탱 큰 기둥 농민 계층』, 『문화대국』, p. 221. 물론 한국과 중국의 관계가 과거에도 그리고 현재에도 ‘밀월(蜜月)’의 관계였던 적은 없다. 그러나 홍일식은 “다가올 새로운 국제경제의 각축과 대결을 극복할 힘은 오직 동양의 예지[조화와 공존과 극복의 논리]에 있다며, 자신이 ‘문화영토’ 개념의 가능성을 타진하기 위해서도 “중국과의 긴밀한 제휴”가 불가피함을 역설하고 있다 - 홍일식, 『공존의 길’ 지켜온 관대한 이웃』, 『문화대국』, p. 228.

53) 홍일식, 『孝는 百行之源』, 『文化領土時代』, p. 102.

54) Ibid. 『잃어버린 인간의 얼굴을 찾아서』도 홍일식은 효가 한국인에게 “생경한 원자재로 잠재’되어 있을 뿐이라고 분석하면서 “이것을 갈고 닦고 다듬어서 인류 보편적 가치로 승화시키느냐 못 하느냐 하는 것은 오로지 우리의 역량에 달려 있다. 우리가 머뭇거리는 동안 이 원자재는 남의 손에 넘어가게 된다” (『문화대국』, p. 286)고 탄식하고 있다

55) 홍일식, 『책 머리에』, 『文化領土時代』, p. 2.

56) 홍일식, 『領土 概念의 새로운 認識』, 『文化領土時代』, p. 471.

57) 홍일식, 『21세기 문화와 동아시아』, 『문화대국』, p. 472.

58) 홍일식이 ‘문화영토’ 개념을 처음 제안한 것은 1981년 『領土 概念의 새로운 認識』(『동아일보』, 1981년 5월 13일)에서이다. 그가 ‘문화영토’를 제안한 배경은 다음과 같이 요약할 수 있다: ① “인류가 마땅히 지향해야 할 역사 창조와 기본 방향은 전쟁으로부터 평화로, 대결로부터 협상으로, 분쟁으로부터 타협으로의 길이어야 한다. ② 이를 실천하기 위해서는 “중래 국가적·정치적 개념으로만 국한시켜 생각해 오던 영토의 개념을 차차 민족적·문화적 개념으로 전환”해야 한다. ③ 지구촌 시민들에게 이러한 의식의 전환이 동반될 때 “금후의 세계는 인도주의에 바탕을 둔” “인간이 창조한 모든 가치 중에서 가장 고귀하고 값진” “정신문화”, 즉 “학문과 사상과 철학과 종교의 힘으로써 국가 간의 격차를 해소하고 인의(仁義)로써 민족 간의 화합을 도모”할 수 있다.

날이 올 것을 헤아린 것이며⁵⁹⁾, 효가 그 중심에 있다고 심신(深信)한 것이다. 홍일식은 「효 사상은 우리 민족의 신앙」에서는 효를 “우리 전통문화와의 핵심 중에서도 가장 핵심이 되는 것”이라며 ‘최상급’으로까지 수식하고 있다는 것을 잊어서 안 된다.⁶⁰⁾

물론 효가 공맹의 사상에 근간이 있다는 것을 홍일식이 모를 리 만무하다. 그럼에도 불구하고 이와 같은 다분히 ‘국가주의적인’ 의견으로 비칠 수 있는 주장을 마다하지 않은 것은 나름의 이유와 근거가 분명히 있을 것이다. 무엇보다도 이런 주장을 피력하면서 홍일식이 대한민국의 신세대들과 공감하려는 것인즉 “유교 사상이 이 땅에 전래(傳來)되기 이전에도 우리 민족에게는 부모를 공경하고 조상의 영혼을 신으로 모시는 사상이나 신앙이 있었다는 사실”⁶¹⁾을 깨우쳐 주기 위해서다. 단적으로 표현해, 우리 민족에게 있어 효의 시발점, 연원은 공맹에 있지 않다는 것이다. 이를 국내의 효 관련 연구자들에게로 시위를 돌리면, 효 관련 연구를 공맹에서 시작해 공맹으로 끝맺는 구태, 사상적 종속 상태에서 탈피하라는 것이다.

홍일식에 따르면 효의 뿌리는 공맹의 사상이기 이전에, “분명히 유교와는 다른 동북아시아에 분포(分布)되어 있는 시베리아 민족 고유의 사상”⁶²⁾이다. 그런즉 한국인에게 효 사상과 문화는 비록 공맹의 “유교의 영향을 받아 더욱 세련되게 이론적으로 체계화된 것”⁶³⁾은 부인할 수 없지만 그렇다고 그 뿌리를 중국이나 공맹에서 찾는 것은 학문적으로 매우 나태한 태도일 뿐만 아니라 실존적 장소 자체를 망각한 처사라 할 수밖에 없다는 것이다. 홍일식이 효 사상과 문화가 발원한 시기를 이렇게 문자 이전의 시대, 즉 “원시 종교적 샤머니즘”에로까지 앞당겨 잡은 것은, 거듭 강조하지만, 부모의 봉양이나 조상의 숭배와 같은 한국의 전통사상과 문화를 “유교적인 옷”을 걸치게 함으로써 “세련된 모습”으로 일신한 것은 부인할 수 없으나 그렇다고 해서 이를 두고서 한국인의 효 사상이 “유교에서 나왔다”고 일반화하고, 이를 우리 학계에서 아무런 의심 없이 정설(定說)로 받드는 것은 가당치 않다는 것이다.⁶⁴⁾

이렇게 효가 “유교에서 나왔다”고 단정하는 것은 문화사적으로도, 문화인류학적으로도 타당치 않으며, 논리적으로도 설득력을 얻기 어렵다 「효 사상은 우리 민족의 신앙」에서의 그의 간명한 설명을 보자.

“유교에서 말하는 효, 그러니까 중국의 효와 우리의 효를 같이 효라는 이름으로 부르고는 있지만, 그 둘은 본질적인 면에서 성격을 달리한다. 문화인류학의 분류 방식을 원용해서 말한다면, 유교에서 말하는 효는 규범문화(規範文化)라고 할 수 있는 반면 한국인 본래의 효는 관념문화(觀念文化)이다.”⁶⁵⁾

59) 이와 관련한 기(既)연구로는 김정우, 「오늘의 관점에서 본 문화영토론의 실현 방안: 한류를 중심으로」, 『문화영토연구』 창간호, 2020; 홍성걸, 「왜 세계인들이 한류에 열광하는가?: 문화영토 개념의 확장성 연구를 위한 소고」, 『문화영토연구』 제3권 2호, 2022 참조.

60) 홍일식, 「효 사상은 우리 민족의 신앙」, 『한국인』, p. 159.

61) 홍일식, 「孝는 百行之源」, 『文化領土時代』, p. 101.

62) *Ibid.*

63) *Ibid.*

64) 홍일식, 「효 사상은 우리 민족의 신앙」, 『한국인』, pp. 159-160. 이러한 홍일식의 입장은 앞서 살펴본 「孝는 百行之源」(『文化領土時代』, pp. 99-102)을 비롯해 「오늘의 시대를 탐구한다」에서도 등장하고 있으며, 『문화대국』에서도 일관되고 있다. “우리 전통의 경로 정신, 효 사상이 반드시 유학에서 나온 것이 라고 강조할 필요는 없다고 생각합니다. 동북아시아 샤머니즘 속에 전통적으로 내려오는 사상인데 유학의 효 사상과 유사한 것이고 또 유학으로 해서 더욱 세련되기는 했다고 봅니다.” - 홍일식, 「오늘의 시대를 탐구한다」, 『文化領土時代』, p. 203.

65) 홍일식, 「효 사상은 우리 민족의 신앙」, 『한국인』, p. 160.

홍일식이 이토록 한국에서의 효를 중국에서의 효와 애써 구분한 이유가 어디에 있겠는가? 그 이유는, 이미 앞서도 언급했듯, 효는 용기 문화나 규범문화처럼 한 문화에서 다른 문화로 쉽게 전파되거나 동화되는 것이 아니라고 보았기 때문이다. 용기 문화나 규범문화와 달리 관념(정신) 문화는 “그 문화의 주인인 민족과 운명을 같이 하는 것”이다. 그 때문에 관념 문화로서 효는 “시대가 변화고 상황이 바뀌면 다른 문화에 동화되거나 소멸되는” 그런 성질의 용기-규범문화와는 구분된다.⁶⁶⁾ 관념(정신) 문화에는 “그것을 지어낸 민족의 정서가 가장 진하게 깃들여 있어서 쉽게 다른 민족이 받아들여 동화되기가 어렵고, 또 그 집단의 노력에 따라서는 영원히 지켜 나갈 수도 있다.” 그런즉 “같은 유교문화권인데도 오늘날에 와서는 중국인에게도 없어지고 일본인에게도 없어진 효 사상이 오직 우리 한국인에게만 살아남아서 생동하는” 까닭을 깊이 재고할 필요가 있다는 것이다.⁶⁷⁾

“효 사상은 우리가 우리 자신을 송두리째 버리기 전에는 결코 버릴 수 없는 우리 정신의 원형질과 같은 것이다.”⁶⁸⁾

이렇듯 한국에서는 민족 심성과 민족 정서로 체화되어 이미 하나의 생활문화로 터 잡은 효 사상이기에 한국인에게는 오늘날에도 생활 속에서 면면히 흐르는 도덕, 윤리로 효가 널리 받아들여지고 있다는 것이다. 반면 중국에서의 규범적 효는, 앞서 규범문화로서 중국에서의 효를 설명한 자리에서도 언급했듯(각주 16 참조), 이미 중국 대중들의 마음을 떠난 지 오래라고 중국 여행의 체험을 통해 홍일식은 구체적으로 설명하고 있다. 한국인에게 효는 연원의 측면에서도, 본질의 측면에서도, 생활 실천의 측면에서도 중국에서의 효 수용과 차이가 나기에 다분히 그동안의 연구 관행(research practices)에 젖어 한국에서의 효의 가치를 중국에서의 효와 유사성의 논리로 또는 공맹 사상에의 종속 논리로 접근하는 것은, 홍일식의 표현을 그대로 빌어 표현하자면, ‘자기를 부정하는 행위’와 다를 바 없다는 사실을 깊이 되새겨야만 할 것이다.

만일 이렇게 한국에서의 효 논의를 종속 논리로 설명하거나 가치를 절하(切下)한다면, 그것은 한국에서의 고유성을 영영 잃고 말 것이라는 게 홍일식의 진단이다. 돌려 말하면, 문화적 열등의식에서 벗어나 문화적 주체성을 가지고 우리 문화의 뿌리에 다가서라는 것이다. 일본에서도 심지어는 “중국에서 볼 수 없는 한국인 특유의 효도, 경로사상, 조상 숭배 사상”을 귀히 여기고 이를 “되살리는 방법을 강구해”⁶⁹⁾ “전통의 비약적 계승”을 꾀하려는 생각을 왜 주체적으로 하지 못하냐고 홍일식이 한국의 지식계를 겨냥해 묻는다.⁷⁰⁾ 같은 문제의식 하에서 홍일식은 또한 인효(仁孝)를 대표로 하는 동양 사상이 “서구인들에게는 전혀 설득력이 없는 한낱 비현실적인 꿈이요, 공상” 정도로 비출 확률이 높다고 분석하고 있다.⁷¹⁾ 홍일식에 따르면, 오래전부터 서양인들은 동양(사상)을 “비생산적, 비능률적,

66) *Ibid.*, p. 162.

67) *Ibid.*, pp. 1166-167. 홍일식에 따르면, 문화대혁명 이후 중국에서는 유교 전통이 거의 사라졌다. 그래서 그는 “우리가 유교적 가치관과 사고를 지닌 민족이라면, 오늘의 중국인은 다분히 도교적 사고를 지녔다”고까지 주장하고 있다 - 홍일식, 「겉 다르고 속 다른 '숙명의 이웃'」, 『문화대국』, p. 208.

68) 홍일식, 「효 사상은 우리 민족의 신앙」, 『한국인』, p. 167.

69) 홍일식, 「孝는 百行之源」, 『文化領土時代』, p. 102.

70) 홍일식, 「孝와 東勢西漸의 時代」, 『文化領土時代』, p. 104.

71) *Ibid.*, p. 103.

비과학적, 비합리적”이라 폄훼해 왔다.⁷²⁾ 그들의 판단기준에 따라라면 동양은 ‘불확실성’의 상징 지역이다. 그들은 심지어 “동양적 정체사관(停滯史觀)”이란 표현을 앞세워 그들의 확실성에 근거한 진보사관(進歩史觀)을 동양과 정면으로 맞세웠다.⁷³⁾ 이와 같은 편견에 휩싸여 있던 서양인들에게 “동양인만이 가지고 있는 보배로운 마음 [人不忍之心: 사람으로서 차마 못하는 마음]”이 이해되었을 리 만무하다. 그들의 시선에 포착된 동양, 동양인은 “받아들이지 못하는 정도가 아니라 비효과적인 어리석은” 것으로 매도되었고, 그 결과 동양은 “불가사의한 것”으로 비칠 수밖에 없었다.⁷⁴⁾ 이 자리에서 재차 강조하지만, 홍일식은 자신의 효 담론을 “비단 우리만을 위해서가 아니라 진정으로 인류의 부활을 위해, 제2의 르네상스를 위해 불가피한 것”이라고까지 적극적으로 해석한다.⁷⁵⁾ 즉 그의 효 담론이 지향하는 바가 ‘인류의 부활’, ‘인류의 구원’에 있다. 그가 효를 서양에서처럼 “단순한 가정 윤리로서만 이해”하는 것을 경계한 것도 이런 이유 때문이다.⁷⁶⁾

“서양인들에게는 이러한 문화 전통이 없기 때문에 오묘한 이 이치를 모른다. 또 하고자 해도 되지 않는다. 그러나 지금 우리는 마음만 먹으면 얼마든지 가능하다. 이것이 세계적 보편성 위에도 우리적 특수성을 접목시켜 꽃피우는 새로운 민족문화 창달의 길이다.”⁷⁷⁾

이런 점에서 우리는 홍일식의 효 담론을 철저히 규범화된 중국의 효 개념과도 구분할 필요가 있지만, 특히 최근 가정(가족) 윤리로서 오직 자기의 부모에게만 사랑-나눔을 제한하는 서양에서의 효행(filial piety) 개념과도 큰 차이가 있다는 것을 직시할 필요가 있다.⁷⁸⁾ 서양에서 논의되고 있는 효행 개념은 기본적으로 자아와 타자를 대칭 관계(symmetric relation)로 이해하듯, 부모와 자식의 관계도 역시 대칭-평등 관계로 규명한다. 부모와 자식의 관계가 만일 대칭-평등 관계라면 부모도 자식도 각기 필시 상대의 관점을 고려해야 한다. 이렇듯 서양에서 유행하는 효행 연구는 기본적으로 상호성, 평등성에 기초하고 있다. 따라서 부모가 일방적으로 자식에게 뭔가를 요구하는 것은 가능하지도 않을 뿐만 아니라 바람직하지도 않다고 단정한다. 부모도 자식도 각각 차이(상대의 관점)는 존중하면서도 자신의 관점을 상대를 위해 양보하거나 상대와 동일시하지는 않는다. 주지의 J. 하버마스의 ‘평등주의적

72) 홍일식, 『불확실성 시대의 동양 윤리』, 『文化領土時代』, p. 195.

73) *Ibid.*

74) *Ibid.*, pp. 196-197

75) 홍일식, 『불확실성 시대의 동양 윤리』, 『文化領土時代』, pp. 197-198. 효를 홍일식이 ‘인류 구원’의 담론으로 제시한 글은 여러 군데 등장하는데, 상징적으로 『문화대국』에서 몇 개만 더 추가해 본다: “[효는] 부모와 자식을 다 같이 위한 유일한 길이요, 이 나라, 이 사회, 이 겨례를 구하고 전 인류를 구원하는 위대한 등불이다.” - 홍일식, 『효 사상의 실천으로』, 『문화대국』, p. 270; “[부모와 노인과 조상을 섬기는 효 사상과 같은] 우리 전통문화의 아름다움은 우리의 장래뿐만 아니라 전 인류문화의 밝은 빛이 되어가고 있다.” - 홍일식, 『전통문화와 효 사상』, 『문화대국』, p. 279; “한국인에게는 거의 신앙에 가까운 이 효 사상이야말로 우리 자신뿐만 아니라 불확실성의 미로에서 방황하고 있는 서양인들까지를 구제할 전체 인류문명의 새로운 기폭제가 될 것이 분명하다.” - 홍일식, 『현대인과 효 사상』, 『문화대국』, p. 283; “효야말로 21세기 인류를 구원할 위대한 사상의 원천이 아닐 수 없다. 이렇게 볼 때 잃어버린 ‘인간의 얼굴’, 그것을 찾는 열쇠는 바로 우리 한국인의 마음 속에 있다.” - 홍일식, 잃어버린 인간의 얼굴을 찾아서』, 『문화대국』, p. 286.

76) 홍일식, 『효의 실리성』, 『문화대국』, p. 272.

77) *Ibid.*, pp. 272-273.

78) 효(孝)를 영어로 (filial piety)로 번역하는 것이 국내 학계에 일반화돼 있다. 동양의 학자가 효를 (filial piety)로 역시 번역해 사용하다 보니 서양의 학자도 이를 당연시하고 있는 것이 현실이며, 문제는 이렇게 효행에 초점을 두게 되면 효 자체를 심도 있게 성찰하는 것을 등한시하게 될 것이란 점이다. (filial piety)와 더불어 현재 영어로 기술된 논문들에서 빈번히 등장하는 유관·보조 개념 중에는 (filial attitude, filial behaviours, filial beliefs, filial responsibility, filial care, filial enactments, filial obligations, filial duty, reciprocal filial piety, selfish filial piety) 등이 있다. 이들 개념만 보더라도 우리는 효 담론이 한중일(韓中日) 밖에서 어떤 지형(知形)의 변화를 겪고 있는지 충분히 예측할 수 있을 것이다.

상호성(egalitarian reciprocity) 개념도 필시 여기에 뿌리를 두고 있는 것이라 할 수 있다.⁷⁹⁾ 즉 차이의 인식에도 불구하고 평등주의적 관점에서 부모는 부모대로, 자식은 자식대로 자신의 고유 입장을 양보하지 않은 것이 효행 개념의 핵심이다. 그 때문에 부모와 자식 간의 관계는 팽팽한 긴장 관계만이 유지될 뿐 엄밀히 말해 당사자들 간의 상호 작용, 즉 상호 유대와 같은 제3의 지평이 열릴 가능성은 희박하다.

이런 점에서 서구의 효행 개념은 기본적으로 개인주의와 개인의 자유에 기반한 일종의 ‘인간학적 도덕론’이라 할 수 있다. 서구의 효행 개념이 인간학적 도덕론이라면, 한국의 효 이념은 단지 가족의 범주에 머물지 않고 경천(敬天)사상으로까지 확장된다. 부모와 자식 간의 도덕적 실천, 서구식으로 표현해 ‘사랑-나눔’도 단지 부모와 자식의 관계에 그치지 않고 이타애(利他愛), 인류애(人類愛), 만물애(萬物愛)로 확장·승화된다는 뜻이다. 특히 ‘인류에 대한 사랑(慈悲之心)’으로까지 효의 의미가 확대된다는 것은 한국에서의 효 사상은 단지 가정사, 인간사에만 국한된 윤리, 도덕이 아니라 윤리, 도덕 자체가 효에 기반한 “진리의 구현”에 최종 목표를 둔다.⁸⁰⁾

종합하면 한국에서의 효 사상은, 중국에도 서구에도 없는, 다음과 같은 두 가지 특징이 있다. i) 한국에서의 효는 수평적 현실 세계에서는 인본·민본주의의 토착화를 목표로 실천되는 일상적 도덕·윤리이다. ii) 반면 수직적 형이상학의 세계에서는 경천사상을 구현하는 것에까지 효의 실천적 목표로 확장된다. 서구인들에게 ii)는 앞서도 언급한 바 있듯 ‘불가사의한 것’으로 비칠 확률이 높다.⁸¹⁾ 그러나 한국인에게는 이것이 이미 체화되어 있다. 홍일식이 효를 도구로 상징되는 용기 문화, 제도나 법률로 상징되는 규범문화와 구분해 “가장 고차의 정신문화”라고 새롭게 규명한 까닭이 여기에 있다.⁸²⁾ 한국인에게 효는 그러니까 정신문화 중에서도 가장 고차의 이념을 지향한다고 본 것이다. 그런즉 ‘선한 이데올로기로써(as a good ideology)’의 효는 한국인이면 모두 마땅히 따르는 하나의 정신적 이념으로 또는 살아 있는 정신으로 코드화되어 있다고 말할 수 있는 것이다.

이런 까닭에 한국에서의 효는 자식으로서 부모에 대해 도리를 다하는(孝行) 것에 초점을 둔 도덕적·윤리적 강령이나 자식의 희생만을 강요하는 고답적 이데올로기 정도로 치부해서는 곤란하다. 홍일식이 효를 ‘주고받는 것’, 즉 호혜성(互惠性)으로 재해석한 배경도 정확히 이러한 연구 구습을 타파하기 위한 것이라 할 수 있다.

“ [부모에 대한] 효도란 아무런 연유 없이, 인과 관계 없이 일방적으로 봉사하는 것이 아니다. 결국 주고받는 것이다.”⁸³⁾

79) I. M. Young, "Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought", *Constellations*, Vol. 3, No 3, 1997, p. 341 참조. 이런 까닭에 ‘보편화가능한 도덕적 규범(universalizable moral norms)’을 염두에 둔 하버마스의 ‘담론의 윤리학(discourse ethics)’은 참여자들의 특별한 경험, 관점, 감정을 버리고 의사소통 과정에 참여할 것을 요구한다. 하버마스의 이론이 ‘다분히’ 이상주의적’이라고 비판받는 이유가 여기에 있다.

80) 오석원, 『儒敎의 孝思想과 現代社會』, 『유교사상문화연구』 제13집, 2000, p. 378.

81) I. M. Young, op. cit., p. 357. 경이(wonder), 초월성(transcendence)을 서구에서는 ‘비인간적 불가해성(inhuman inscrutability)’으로 받아들였으며, 대표적으로 절대 타자, 즉 신에 대해 언급할 때 이 표현이 자주 등장한다. 그런 그들이 “효가 하늘에까지 가 닿는다”는 주장을 이해하지 못한다는 것 역시 불가해한 일에 해당하지 않나 싶다.

82) 홍일식, 『효 사상은 우리 민족의 신앙』, 『한국인』, p. 162

83) 홍일식, 『충성·공경·효도』, 『한국인』, p. 209. 이어지는 문장에서 홍일식은 ‘호혜와 공존의 논리’로서 효를 서양의 합리주의적·실용주의적 사랑과 비교해 다음과 같이 부연하고 있다: “[효는] 서양처럼 당장 목전의 이익을 주고받는 그런 거래가 아니다. 서양인들은 그게 합리적이라 하겠지만, 우리에게서 이런 [호혜적이고 공존적인] 고차원의 동양적 합리주의가 있는 것이다. (...) [부모와 자식 간에 주고받는 효는] 시차를 두고 긴 안목에 의해서 차원 높은 이타주의로 승화되어 있기에 더욱 큰 아름다움이 있다. 이런 가치들을 단지 지난 날의 것이라는 이유만으로 성급히 배격하고 나설 것이 아니라 오늘에 맞는 개념 정립을 통해서 그 아름다움을 잘 살려 나가야 하겠다.”(ibid., p. 214.)

부언컨대 효의 이념 속에는 기본적으로 “호혜와 공존의 논리가 담겨” 있으며⁸⁴⁾, 국가에 대한 충성도 윗사람이나 스승에 대한 공경도 모두 일방적인 요청이나 강요에 의한 요구가 아니라 쌍방향적이라는 점이다. ‘쌍방향적’이라는 것은 효가 상호신뢰에 기반하고 있다는 의미이다. 같은 맥락에서 오석원도 효를⁸⁵⁾ “맹목적 복고주의”라고 비판하는 것은 전혀 설득력이 없다고 지적한다. 그런즉 이제 더는 우리 스스로 우리 “민족의 정신적 지주”인 효를 우리가 부정하고 또 우리가 그 의미를 축소·편협하는 일이 더는 없어야 하지 않을까?

위 인용문에 기대(「충성·공경·효도」) 거듭 강조하건대, 효는 부모와 자식 간에 서로 정서와 감성, 정신과 영혼을 ‘교류하는데’ 핵심이 있다. 그리고 대가를 바라고 주고받는 것이 아니기에 홍일식은 효를 호혜와 공존의 논리라 명시한 것이고, 여기서 중요한 것은 부모와 자식, 양자 모두에게 효가 ‘배경 믿음(background belief)’으로 작용하고 있다는 점이다. 그리고 한발 더 나아가 홍일식에게 있어 효의 모수는 인류이며, 효의 실천 무대는 지구촌 전체이다. 이에 근거해 우리는 홍일식의 효론을 “‘우리’ 철학”이라 정의해 보고자 한다.

서양철학에서도 물론 공동체에 관한 논의는 많다. 하지만 ‘우리’가 전제되지 않은, ‘인류’를 대전제로 하지 않은 공동체 논의라면 그것은 배제적 집단 정체성의 표현에 그치고 만다. 민족주의, 인종주의가 대표적 예라 할 수 있다. 오늘날의 국제 현실에 비춰보면 물론 홍일식의 ‘효 기반의 우리-공동체론’에 대해 낙관적인 태도를 보이는 것만으로 지구촌에서 사랑과 평화, 배려와 존중의 문화영토가 달성될 것이라 장담할 수 없다. 역설적으로 말해, 그래서 더욱 하나의 대안적 이론으로 홍일식의 효 담론에 대해 진지한 성찰과 참여가 필요하고, 본 연구에서는 비록 시론(試論)을 제시해 본 수준에 그쳤지만, 인류가 선의(善意), 공의(公儀)를 가지고 동참한다면, ‘우리-공동체’의 실현 가능성이 비판적이라고만 할 수는 없을 것이다.

4. 문화적 실천으로서의 홍일식의 효 담론이 갖는 의의

소위 ‘보편적 관점’이란 일반적으로 시공간을 초월해 타당한 관점으로 수용되고 있으며, 특히 근대 이후 진리 탐구의 바로미터, 즉 객관적 지식 생산의 표준으로 변통되고 있다. 본 연구에서 이제까지 살펴본 홍일식의 효 담론도 서구의 도덕-윤리론이 그렇듯 특정 관점(Korean perspective)에 매몰되지 않고 객관성을 담보할 것을 요청받고 있는 게 사실이다.

본론에서도 가감 없이 논의하였듯, 한국의 효 담론은, 홍일식의 주장을 존중해서 언급하자면, 한국인에게 고유한 도덕-윤리론이다. 효는 한국인에게 매우 특별한 이념으로, 생활문화로 작용하고 있다. 하지만 홍일식이 효 담론의 발원지가 한국이라고 주장한다고 해서 그 철학적 가치가 ‘한국’이라는 지리에 갇힌 것이라고 잘라 말할 수는 없다. 이미 본론에서 상술했 바와 같이, 홍일식의 효 담론은 지향점이 “인류의 ‘정신적 재건’”에 있다. 물질-기계문명으로부터 초래된 ‘위험사회’에서 ‘인간의 얼굴’을 되찾아 인본·민본주의를 토착화하자는 것이 홍일식의 효 담론,

84) *Ibid.*, p. 210.

85) 오석원, *op. cit.*, p. 381.

문화영토론의 핵심이다. 홍일식의 문화론에서는 지역성과 세계성, 특수성과 보편성을 동시에 아우르고 있다. 필자는 이러한 홍일식의 시대를 앞서 내다본 세계 인식론 및 문화인식론을 「홍일식의 민족 문화론과 한국문화의 지역-세계성과 특수-보편성」에서 <세계-보편성을 지향하는 지역-특수성으로서 한국의 전통문화>라는 제하로 상세히 설명한 바 있다.⁸⁶⁾

사상, 철학은 개인이나 한 국가의 전유물일 수 없다. 본 연구에서 살펴본 효도 예외는 아니다. 최근 서구에서 활발히 전개되고 있는 효행 연구도 남의 집 불구경하듯 바라볼 필요는 없지만, 그렇다고 효 연구와 동일시해서도 곤란하다. 일정 정도의 친연성은 있지만 그렇다고 유사하거나 동일한 것은 분명 아니기 때문이다. 그런데 설상가상으로 최근 국내의 연구자들이 효 자체보다 효행에 집중하는 경향을 보인다. 효행 연구가 기승을 부리다 보니 급기야는 ‘기독교적 효행(biblical filial piety)’과 같은 연구도 보란 듯 얼굴을 내밀고 있다.⁸⁷⁾ “눈뜨고 코 베 간다”는 말이 있는데, 우리가 눈을 바로 떠야 할 상황에 눈을 감고 있으면 이런 황당한 일도 전개될 수 있다는 점을 반면교사로 삼아야 할 것이다.

보편적 관점은 특정 관점이 더 많은 설득력을 얻고 타당성을 인정받은 것을 의미할 뿐 결코 그것이 ‘절대적’이라는 뜻은 아니다. 따라서 특정 관점을 정확히 이해하는 것이 관건이지 모든 인간, 모든 문화에서 적용이 가능한 이론이 되어야만 보편적 이론일 수 있는 것 아니냐고 비판부터 일삼는 것은 건전한 논의에 해살을 놓으려는 태도 이상의 의미는 없다. 본 연구와 관련해 부연하면, ‘그 어디에도 뿌리를 두지 않은 관점(view from nowhere)’은 그 누구에게도 실효성이 없는 도덕-윤리론일 수밖에 없다. 오늘날과 같이 모든 게 개방된 이 시대에 웬 ‘한국의 효’와 같은 특수성의 두둔이냐는 비판이 제기될 수도 있다. 그러나 비록 모든 경계가 사라진 시대라고는 해도 문화적 정체성을 갖지 않은 인간 존재를 상상하기란 쉽지 않다.

정체성의 문제는 정체성이 ‘고정된(타고난) 하나’로 구성된 것이라는 믿음이 강할 때 야기된다. 그렇게 ‘하나-정체성’을 정체성의 본질로 믿기에 많은 이들이 정체성의 갈등과 혼란을 겪는 것이다. 하지만 정체성은 끝없이 구성되고 보완되는 것이라 생각을 바꾸기만 해도 정체성으로 인해 겪는 갈등과 고통은 줄어들 수 있다. 정체성은 끝없이 구성되고 보완되면서 그 생명력을 유지해 간다. 이는 새로운 요소가 언제든지 정체성 안에 추가될 수 있다는 뜻이다. 따라서 정체성 찾기란 한순간에 완성될 수 없고 한평생을 통해 지속되는 작업이라 말할 수 있다. 오늘날과 같이 노동의 공간 이동이 빈번할수록, 즉 새로운 문화를 접하는 기회가 늘어날수록, 문화적 정체성은 단일성으로 유지되기보다 복합성으로 확장될 가능성이 농후하다.

정체성이 복합적으로 구성된 사람일수록 타자, 타문화에 대한 이해도 또한 높다. 과거, 현재, 미래가 응집된 것이 개인의 정체성이라고 정의할 수 있다면, 정체성을 오직 과거의 사건으로

86) 『문화영토연구』 제5권 1호, 2024, pp. 72-78 참조.

87) David M. Park, “The challenge that Confucian filial piety poses for Korean churches”, HTS/ Theological Studies, Vol. 7, No. 2, 2014, pp. 1-8; 박성관, 「성경적 효(filial piety) 체계로서 내려티브」, 『효학연구』 제11호, 2010, pp. 25-48 참조. 한마디로, 기독교에서는 “부모를 공경하라”고 가르친다는 것이다. 부모를 거역하라고 가르치는 종교가 있을까? 이런 논리라면 유대교에서도 효행을 중시했다는 논문이 나올 법해 보이지 않은가? 예상은 벗어나지 않았다 - Fu Youde and Wang Qiangwei, “Filial Piety in Ancient Judaism and Early Confucianism”, *Journal of Chinese Humanities*, Vol. 1, 2015, pp. 280-312; Heidi M. Szepek, “Filial Piety in Jewish Epitaphs”, *The International Journal of the Humanities: Annual Review*, Vol. 8, No. 4, 222010, pp. 183-202. 이슬람교라고 예외일까? - Yishai Keil, “Filial Piety and Educational Commitments: Talmudic Conflict in Its Cultural Context”, *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 21, No. 4, 2014, pp. 297-327; M. Ikhsan Tanggok, “Filial Piety in Islam and Confucianism”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137, 2017, pp. 95-99. 이렇듯 효는 오늘날 효 고유의 특성은 상실한 채 ‘누구나’, ‘아무거나’의 담론으로 변질돼 가고 있는 듯하다. 특히 홍콩의 중국계 학자들이 이와 같은 ‘자유로운 해석’의 선봉장 역할을 하고 있다.

일반화하는 견해는 따라서 설득력이 약하다고 볼 수밖에 없다.⁸⁸⁾ 그런데 과거에 판단 기준을 두기보다 자기 창조 과정에 만일 자신을 내맡긴다면 정체성은 과거에로의 회귀성보다 미래에로의 확장력에 초점을 두고 연구되어야 할 것이다. 이렇게 우리가 만일 미래로 자기 자신을 확장해 간다면 인종, 민족, 성별, 종교, 사회경제적 지위나 나이, 신체적 조건 등은 더 이상 우리를 묶아매는 정체성의 판단 기준이 될 수 없다. 우리 모두가 서로 다른 정체성을 포용하는 문화(embracing all of our identities)를 함께 만들어 간다면, 그런 문화가 지구촌에 가능태가 아닌 현실태로 구현되는 날이 온다면, 우리 모두를 정체성의 고통, 늪에서 해방시켜 줄(free us all) 것이다.⁸⁹⁾

홍일식은 문화적 정체성이 더 이상 억압의 기제가 아니라 자기 개방, 타자 해방의 기제가 되는 것을 꿈꾸었다. 그의 효 담론이 궁구한 ‘우리-공동체’도 ‘인간이 인간답게 사는 세상’의 제시이다. 모든 인간(인류)은 민족, 인종, 종교, 언어 등으로 구분하기 이전에, 영토를 경계로 국가를 구분하기 이전에, 모두 하늘과 땅의 자손들이었다. 모든 인간이 ‘한 가족’처럼 행복한 삶을 영위해 가는 지구촌이라면 더 이상 소외나 억압으로 인해 고통을 받는 일은 없을 것이다. 모두가 각기 타고난 또는 새롭게 창조해 가는 각자의 문화적 정체성을 한껏 타자, 타문화 앞에서 표현하고 또 그 차이를 발산하면서 지구공동체를 다채롭게 꽃피워 가는 것, 여기에 홍일식의 신인본주의적 문화영토론의 이상이 있다.⁹⁰⁾

본 연구에서 우리는 홍일식이 이와 같은 문화적 실천을 통해 이르고자 했던 세계를 감히 ‘우리-공동체’라 명명해 보았다. ‘우리’는 모두가 ‘우리-공동체’의 구성원이다. ‘우리-공동체’에서는 모두가 ‘자신의 관점(own perspective)’을 얼마든지 자유롭게 표현하는 것을 허용한다. 차이의 꽃들이 ‘다양성의 꽃밭’을 더욱 아름답고 빛나게 할 것이다. 차이는 “지금까지 각 민족이 꽃피워 온 다양한 인류문화의 실체들”이다.⁹¹⁾ 문화적 다양성은 교류되면서 비로소 차이에 대한 이해 또한 깊어질 수 있다. 차이의 이해가 깊어질 때, 타문화와의 공감의 문이 열린다. 홍일식이 “우리 모두 [인류]가 함께 누릴 수 있는 가치의 영토”를 ‘문화영토’라 설한 까닭이 여기에 있다.⁹²⁾

88) 정체성은 비슷한 상황에서도 다른 방식으로 구성되는 것이 일반적이기 때문에 . S. 피니는 ‘(개인의) 발달 과정’과 ‘장기적 역사적 관점’에서 접근해야 한다고 주장한다 - J. S. Phinney, “Identity Formation across Cultures: The Interaction of Personal, Societal, and Historical Change”, *Human Development*, No. 43, 2000, pp. 27-31 참조. 참고로 이글에서 피니는 그동안 서구의 심리학에서는 인간의 행동을 연구하면서 ‘문화’와 ‘역사’를 무시하거나 부수적인 현상으로 취급한 점, 연구 표본이 중산층 유럽계 미국인이라는 점(ibid., p. 27)을 비판적으로 언급하고 있다

89) B. D. Tatum, “The Complexity of Identity: “Who Am I?””, In: A. M., Blumenfeld et al., *Readings for diversity and social justice: An anthology on racism, sexism, anti-semitism, heterosexism, classism and ableism*, New York: Routledge, 2000, p. 13..

90) 홍일식의 비판적·대안적 세계화론으로서의 ‘신인본주의’에 대한 상세한 논구는 박치완, 「세계시민주의의 창으로 재평가한 홍일식의 문화영토론」, 『동서철학연구』 제111호, 2024, pp. 248-253 참조.

91) 홍일식, 「문화영토(文化領土) 시대의 새로운 지평을 열자」, 『문화대국』, p. 84.

92) 홍일식, 「21세기 문화와 동아시아」, 『문화대국』, p. 472.

〈참고문헌〉

1) 기초 자료

- 홍일식, 『文化領土時代의 民族文化』, 육문사, 1987.
----, 『한국인에게 무엇이 있는가: 21세기 인류문명의 주역이 되기 위한 한국인의 자기 점검』, 정신세계사, 1996.
----, 『문화대국으로 가는 길』, 범우사, 2017.

2) 국내외 자료

- 김익수, 『東方의 孝文化와 人類平和』, 수덕문화사, 2008.
----, 「儒敎思想의 觀點에서 보는 世界平和」, 『한국사상과 문화』 제57집, 2011.
김정우, 「오늘의 觀點에서 본 文化영토론의 실현 방안: 한류를 중심으로」, 『문화영토연구』 창간호, 2020.
박성관, 「성경적 효(filial piety) 체계로서 내러티브」, 『효학연구』 제11호, 2010.
박치완, 「영토 개념의 재고와 홍일식의 문화영토 개념의 함의」, 『문화영토연구』 제4권 2호, 2023.
----, 「홍일식의 민족 문화론과 한국문화의 지역-세계성과 특수-보편성」, 『문화영토연구』 제5권 1호, 2024.
----, 「세계시민주의의 창으로 재평가한 홍일식의 문화영토론」, 『동서철학연구』 제111호, 2024.
박치완 외, 『문화콘텐츠와 문화코드: 글로컬 시대를 디자인하다』, 한국외국어대학교 출판부, 2011.
오석원, 「儒敎의 孝思想과 現代社會」, 『유교사상문화연구』 제13집, 2000.
이승율, 「유가의 효치 철학과 ‘효’ 일원주의」, 『윤곡학연구』 제45집, 2021.
조성환, 『하늘을 그리는 사람들』, 소나무, 2022.
한성구, 「중국 근대시기 효 비판담론의 전개와 사상적 특징」, 『유교사상문화연구』 제7집, 2022.
홍성길, 「왜 세계인들이 한류에 열광하는가?: 문화영토 개념의 확장성 연구를 위한 소고」, 『문화영토연구』 제3권 2호, 2022.

Ikhsan Tanggok, M., “Filial Piety in Islam and Confucianism”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 137, 2017.

Keil, Y., “Filial Piety and Educational Commitments: Talmudic Conflict in Its Cultural Context”, *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 21, No. 4, 2014.

Kim, H. Y., “A Phenomenological Approach to the Korean “We””, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 12, No. 4, 2017.

McIntyre, R., ““We-Subjectivity” Husserl on Community and Communal Constitution”, In: Fricke, C. and Føllesdal, D.(ed.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, Frankfurt: Ontos Verlag, 2012.

- Park, D. M., "The challenge that Confucian filial piety poses for Korean churches", *HTS/ Theological Studies*, Vol. 7, No. 2, 2014.
- Parry, D. M., *Hegel's Phenomenology of the «We»*, Peter Lang Inc., 1988.
- Phinney, J. S., "Identity Formation across Cultures: The Interaction of Personal, Societal, and Historical Change", *Human Development*, No. 43, 2000.
- Rapaille, C., *The Culture Code: An Ingenious Way to Understand Why People Around the World Live and Buy as They Do*, New York: Crown Currency, 2006.
- Rivera, J., "We-Synthesis", *Research in Phenomenology*, Vol. 49, No. 2, 2019.
- Szanto, T., Moran, D., *Phenomenology of Sociality Discovering the 'We'*, Routledge, 2016.
- Szpek, H. M., "Filial Piety in Jewish Epitaphs", *The International Journal of the Humanities: Annual Review*, Vol. 8, No. 4, 2010.
- Tatum, B. D., "The Complexity of Identity: "Who Am I?"", In: A. M., Blumenfeld et al., *Readings for diversity and social justice: An anthology on racism, sexism, anti-semitism, heterosexism, classism and ableism*, New York: Routledge, 2000.
- Youde, F. and Qiangwei, W., "Filial Piety in Ancient Judaism and Early Confucianism", *Journal of Chinese Humanities*, Vol. 1, 2015.
- Young, I. M., "Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought", *Constellations*, Vol. 3, No 3, 1997.
- Zahavi, D. & Salice, A., "Phenomenology of the We: Stein, Walther, Gurwitsch", In: *The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind*, Routledge, 2016.

토론문

한류의 세계화에서 본 문화도시의 공간과 지속가능한 문화생태주의- 공간적 전환에 착안하여

[토론문]

전병준 (인천대학교 국어국문학과)

김연재 선생님의 발표문은 시대적 흐름에 따라 우리 사회, 혹은 지구 전체가 고도로 발전하면서 맞닥뜨리게 되는 여러 문제를 반성적으로 성찰함과 동시에 문화생태주의라는 시각에서 여러 문제를 숙고하며 문화도시라라는 공간적 시각과 결합하여 새로운 사유의 틀을 제공하고자 하는 의도에서 작성된 것이라 생각합니다. 오래도록 동양철학, 혹은 중국철학에 기반한 관점으로 우리 문화에 대한 성찰을 계속한 결과를 오늘 국제학술대회 주제와 관련하여 새로운 물음으로 연결시키고자 하신 발표문은 그 자체로도 여러 가지 생각할 거리를 던지는 것이어서 저뿐 아니라 오늘 참여하신 여러분께도 귀중한 사유의 관점을 제공하리라 기대합니다.

한국문학을 전공하는 저로서는 선생님의 크고도 깊은 사유의 걸음을 온전히 따라갈 수 없어 의도하신 바를 제대로 이해하는 데는 부족함이 많았으나 그럼에도 발표문을 읽으며 든 의문을 몇 가지 드리는 것으로 제 임무를 수행하고자 합니다.

1. 제목을 통해 추측해보자면, 그리고 이는 오늘 국제학술대회의 주제이기도 해서 그런 것이기도 하겠지만, 한류의 세계화와 관련된 것들을 문제 삼으면서 문화도시와 문화생태주의를 결합하여 새로운 물음을 던지시겠다는 것 같습니다. 그런데 한류의 세계화와 문화도시 공간, 그리고 문화생태주의는 어떤 관련을 지니는 것인지 분명하게 전달되지는 않은 것으로 보입니다. 큰 물음을 던지며 이를 통해서 새로운 관점을 제공하고 그럼으로써 같이 생각할 거리를 만드시겠다는 취지에는 충분히 공감할 수 있겠지만 전체적인 얼개를 말씀하시다 보니 그 구체적인 현상에 대해서는 아무래도 충분한 설명을 하실 시간과 지면이 부족했던 것 아닌가 싶습니다.

2. 문화와 생태의 결합, 그리하여 문화생태주의는 어떻게 가능할지 궁금합니다. 문화를 어떻게 정의할지는 논란이 있을 수 있으나 어떤 방법을 취하든 인간이 만든 것이라는 데는 어느 정도 동의할 수 있지 않을까 합니다. 생태는, 인간을 포함한 환경 혹은 세계 전체일 수도 있겠지만 어떤 면에서는 인간과 관계 맺고 있는 항의 다른 쪽에 있는 것으로 생각됩니다. 인간의 이기심과 인간의 한계 때문에 인간의

생활세계와 환경세계는 문제 지점에 봉착하였고 그리하여 생태주의라는 관점이 제기되지 않았나 추측해봅니다. 우리의 생활이나 오늘 학술대회의 목표도 궁극에는 지구적 삶의 조화와 평화를 만드는 데 도움이 되는 방향으로 이루어진다면 더할 나위 없이 좋겠습니다만 지금까지의 역사는, 특히 20세기 이후의 역사는 우리의 바람과는 거리가 있는 것으로 보입니다. 그런 까닭에 인간이 만든 것으로서의 문화와 그 상대항에 있는 것으로 추측할 수 있는 생태 및 환경을 어떻게 조화롭고 평화롭게 안정과 통일의 단계로 이어지게 할 수 있을까요. 선생님께서 여러 귀중한 말씀으로, 보편성과 특수성을, 그리고 다양성과 통일성을 모두 통합할 수 있는 총체적 방법론으로 문화생태주의를 말씀하셔서, 이에 대한 조금은 구체적인 말씀이 듣고 싶어져서 그렇습니다. 물음과 답변을 통해 우리가 구체적 보편에 대해 좀 더 알게 되고 그에 대해 깊이 궁구할 수 있길 기대합니다.

3. 한류라는 물음은 구체적이고 실제적인 현상을 바탕으로 두고 논의되어야 좀 더 의미 있는 결론에 다가설 수 있지 않을까 싶습니다. 그리고 문화도시라는 용어가 제기할 수 있는 새로운 가능성, 혹은 의미는 어떤 것일지 조금 더 설명해주시면 좋겠습니다. 문화도시라는 단어, 혹은 용어가 좀 더 설득력을 얻어 좀 더 광범위하게 사용되기 위해서는 구체적인 사례를 통해 논증되어야 하지 않을까 하는 생각에서 이런 물음을 던지게 됩니다.

한류라는 현상을 통해 저 같은 한국문학 전공자도 저의 물음과 생각이 단지 한국에만 한정되지 않을 수도 있다는 것을 깨치게 됩니다. 선생님께서는 오래도록 동아시아적 관점에 기반하여 숙고하신 까닭에 오늘과 같은 말씀을 주시지 않았나 생각해봅니다. 부디 저의 어리석은 물음에 현명한 답을 주셔서 앞으로의 제 공부나 생각에 귀한 깨침을 주시면 감사하겠습니다.

“원조 한류 태권도, 문화전파의 한계”에 대한

[토론문]

김정우 (고려대학교 문화콘텐츠학과)

본 연구는 한류 이전에 이미 전 세계적으로 붐을 일으킨 태권도에 관한 연구로서, 단순히 태권도가 오래전부터 세계 각국에 진출했음은 물론, 그 확산 과정에서 대한민국을 대표하는 문화브랜드로 자리를 잡아가는 과정에 대해 고찰한 논문입니다.

특히, 전 세계를 대상으로 한 조사를 통해 태권도와 한국 문화, 그리고 한국에 대한 인식 등에 대한 조사를 통해 다양하고 유의미한 결과들을 도출해내었다고 생각합니다.

또한 긍정적인 면에만 편향되지 않고, 현재의 상황을 명확히 파악하여 태권도에 대한 관심도가 감소하고 있음을 보여주고 있습니다. 이러한 내용은 본 학술회의에서 늘 성장만할 것같았던 한류가 한계를 맞이하고 있는 것처럼, 태권도 역시 같은 고민을 하고 있다는 것을 알 수 있게 해줍니다.

질문 1)

발표자께서는 태권도에 관심 저하를 탈피하기 위해 ‘태권도의 한류 플랫폼 역할’을 언급하셨습니다. 물론, 현재의 태권도가 그러한 역할을 수행할 수 있을지에 대해서는 부정적인 의견을 전달하셨지만, 실제로 장기적인 관점에서 가능할 수도 있다고 생각합니다. 그러기 위해서는 태권도가 한류 플랫폼이 되기 위해서는 무엇이 선결되어야 할 과제이며, 어떤 목표나 비전을 갖고 있어야 하는지 생각해보신 것이 있으시면 말씀해주십시오.

질문 2)

앞부분의 설문 조사는 대체로 수련자들을 대상으로 하고 있습니다. 그렇다면 전 세계에 진출해 있는 한국 출신 태권도인들은 한국의 문화전파라는 측면에서 어떠한 생각을 갖고 있는지가 궁금합니다.

아울러서 태권도의 현지화, 그리고 글로벌화는 단순히 태권도인들만의 힘으로는 부족하다고 봅니다. 현지의 한국인들과 협력하여 확산시키는 방안이 없을까 생각해봅니다.

수고 많으셨습니다.

생태위기 시대의 ‘효’ 개념

- 박치완 교수님의 「홍일식의 효 담론과 ‘우리-공동체’의 보편적 생활 실천 윤리」를 읽고 -

[토론문]

조성환(원광대)

발표문을 읽고, 홍일식의 ‘효’ 담론은 1990년 전후에 지구화/세계화(globalization)가 대두되던 시대에 한국문화를 세계화하자는 분위기가 나온 논의라는 생각이 들었습니다. 내용상에서 특징적인 점은 ‘효’를 중국적인 ‘규범문화’가 아닌 한국적인 ‘관념문화’라고 대비시키고 있는 점입니다. 그리고 여기서 ‘관념’이 철학과 상통하는 말로 쓰였다면, 홍일식의 효 담론은 한국철학의 세계화 가능성이라는 물음과도 맞닿아 있다고 생각합니다. 이하에서는 동학을 연구하는 논평자의 입장에서, 최시형의 ‘천지부모’ 개념을 중심으로 효 담론의 생태적 확장가능성에 대해서 논하는 것으로 논평을 대신하고자 합니다.

발표자께서 언급하신 “한국의 효 이념이 가족의 범주에 머물지 않고 경천 사상으로까지 확장된” 사례를 저는 19세기에 한반도에서 탄생한 동학에서 찾고 있습니다. 그리고 이와 같이 ‘경천’에 바탕을 둔 ‘효’ 개념이야말로 (중국 유교에서는 보기 드문) 한국적인 특징이 두드러지는 사례라고 생각합니다.

동학사상가 해월 최시형(1827~1898)은 부모 개념을 인간에서 천지(天地)로 확장한 것으로 알려져 있습니다. 최시형이 설파한 “天地父母천지부모, 物吾同胞물오동포”(천지가 부모이고 만물이 동포이다)가 그것입니다(『해월신사법설』). 지금 식으로 말하면 부모 개념을 생물학적 인간에서 생태학적 자연으로 확장시킨 것입니다. 그 이유는 인간의 조건을 인간 자체가 아닌 인간을 둘러싼 환경에서 찾았기 때문입니다. 그래서 부모 개념을 인간에서 ‘인간을 낳아준 자연 전체’로 확장시킨 것입니다. 이것은 ‘효’ 개념도 인간에서 천지로 확장되었음을 의미합니다. 물론 그렇다고 해서 나를 낳아준 인간 부모에 대한 효를 소홀히 하거나 그만두라고는 하지 않습니다. 그것을 ‘포함’한 더 큰 효(大孝)를 해야 한다는 뜻입니다.

제가 생각하기에 이와 같은 최시형의 ‘효’ 개념은 중국 유학은 물론이고 중국철학사 전체에서도 찾아보기 어렵습니다. 그리고 오늘날과 같이 생태위기 시대에 시사하는 바가 크다고 생각합니다. 동학 이후에 탄생한 한국의 자생불교이자 개벽종교인 원불교에서는 ‘천지은(天地恩)’, 즉 ‘천지에 대한

은혜’를 중요한 교리로 삼았는데, 이 역시 천지를 인간과 만물의 조건으로 생각했기 때문입니다.

한편 최시형은 이러한 효 개념은 동학을 창시한 최제우가 처음으로 발명했다고 해석했습니다. 다시 말하면 바로 이것이 최제우가 말한 ‘다시개벽’의 내용이었던 것입니다.

천지를 부모처럼 섬겨서 집을 드나들 때 반드시 천지부모에게 알리는 예를 하라는 설법은
개벽 이래 오만 년 만에 (최제우) 선생이 처음으로 하신 것이다.¹⁾

여기에서 ‘개벽 이래 오만 년’을 최제우는 ‘다시개벽’ (『용담유사』)이라고 개념화했는데, 최시형은 그것을 ‘물질개벽’과 대비되는 ‘인심개벽’이라고 개념화하였습니다. 즉 물질이 발달하는 시대에 도덕도 같이 발달해야 하고, 그것이 다시개벽 시대에 요청되는 새로운 도덕이라는 것입니다. 그 신도덕의 핵심을 최시형은 ‘천지부모’에서 찾았습니다.

대신사(=최제우)께서 늘 말씀하시기를, 이 세상은 요순공맹의 덕이라도 부족언(不足言)이라 하셨으니, 이는 지금 이때가 후천개벽임을 이름이라. 선천은 물질개벽이요 후천은 인심개벽이니 장래 물질발명이 극에 달하고 여러 일들이 전례없이 발달을 이룰 것이니, 이 때에 있어서 도심(道心)은 더욱 쇠약하고 인심(人心)은 더욱 위태할 것이며 더구나 인심을 인도하는 선천도덕이 때에 순응치 못할지라.
(『해월신사법설』 「기타」)

즉, 물질개벽 시대에 선천도덕만으로는 더 이상 대응할 수 없다, 따라서 새로운 후천도덕이 요청된다는 것입니다. 최시형의 이러한 생각은 홍일식이 “지나온 20세기가 물질 혁명의 시대였다면, 21세기는 정신 혁명의 시대가 되지 않을 수 없다”고 갈파한 것과 상통한다고 생각합니다. 오구라 기조의 표현을 빌리면 둘 다 한국인의 ‘도덕지향성’의 표출입니다(『한국은 하나의 철학이다』). 다만 최시형의 경우에는 그 도덕을 유학보다 확장시켜서, 만물까지도 동포로 삼는 일종의 ‘포스트휴먼 윤리’를 주창했다는 점에서 차이가 있습니다.²⁾

그리고 이러한 생태학적 ‘효’ 개념을 우리가 진지하게 받아들인다면, 저자가 결론 부분에서 제창하신 “서로 다른 정체성을 포용하는” 것도 가능해질 수 있다고 생각합니다. 왜냐하면 정체성은 대개 문화적으로 후천적으로 형성되는데 반해(가령 국가, 종교, 단체, 신분과 같이), 천지는 인간이 존재하기 위한 기본 조건이기 때문이다. 따라서 이 기본 조건은 모든 존재가 공유하는 공통 토대이고(common), 그런 의미에서 모든 인간과 만물은 천지라는 하나의 부모를 공유하고 있는 형제라는 동일한 정체성을 갖고 있다고 할 수 있습니다. 이러한 동일한 정체성에서 출발한다면 후천적으로 형성된 다양한 정체성들을 포용할 수 있다는 것이 최시형의 생각이 아니었을까 싶습니다. 이렇게 보면, 발표자께서 제안하신 ‘우리-공동체’는, 결국 동학에서는 “(인간과 만물을 포함하는) 전 세계가 한 가족이 되는” ‘천지-공동체’가 되고, 지구인문학적 개념으로 말하면 ‘

1) 事天地如事父母, 出入必告, 一如定省之禮, 開闢五萬年以後, 先生之始勸者也. 최시형, 『해월신사법설』 「도결(道訣)」

2) Cho Sóng-hwan, “The Philosophical Turn in Tonghak: Focusing on the Extension of Ethics of Ch’oe Sihyŏng,” Journal of Korean Religions Vol. 13, No. 1 (April 2022): 29-47.

지구공동체' (토마스 베리)라고 할 수 있을 것입니다.

이상으로 제 논평을 마치도록 하겠습니다. 오랫동안 천착해 오신 '지역세계화' 라는 관점에서 한국의 정신적 유산인 '효' 에 대해서 새로운 문제 제기를 해 주신 발표자께 감사드립니다. 아울러 개인적인 사정상 학술대회에 참석하지 못한 점 죄송하게 생각합니다.



(財)文化領土研究院

RESEARCH INSTITUTE FOR CULTURAL TERRITORY

서울특별시 성북구 성북로 24길 47

전화:(02)741-1690/FAX:(02)741-1691

E-mail:2019rict@naver.com

<http://www.rict.or.kr>