

# 5/ 재일조선인의 정체성을 보는 시각

‘더블’의 역사성에 관한 담론을 통해\* \*\*

리홍장



山中修司 外, 『ダブルの新風』, 新幹社, 1998. 1990년대 후반에는 사진을 통해 ‘국제결혼’ 가족과 ‘더블’을 그리려고 하는 실천도 나타나게 되었다. 재일조선인사회의 변화의 일단을 보여준다.

**리홍장(李洪章)** 1982년생. 2012년 교토대학에서 사회학 전공으로 박사학위를 받았다. 현재 고베 학원대학 현대사회학부 강사로 재직 중이다. 주된 연구 관심은 재일조선인을 비롯한 코리안·디아스포라의 민족성과 국가의식이다. 주요 논문으로 「『新しい在日朝鮮人運動』をめぐる対話形成の課題と可能性: 『パラムの会』を事例として」(『ソシオロジ』 제54권 1호, 2009), 「朝鮮籍在日朝鮮人青年のナショナル・アイデンティティと連帯戦略」(『社会学評論』 제61권 제2호, 2010) 등이 있다.

\* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(과제번호 NRF-2008-362-B00006).

\*\* 이 글에서는 ‘재일조선인’을 국적에 상관없이 일본 식민지배의 영향으로 일본에 이주한 한반도 출신자와 그 지손의 총칭으로 정의한다. 또 재일조선인과 일본인 사이에 태어난 ‘혼혈자’를 일본의 일반적인 용법에 따라 ‘더블’로 표기한다. ‘더블’의 용법에 대해서는 3장 1절 참조.

## 1. 이 글의 목적

식민주의에 기인한 일본인과 재일조선인의 비대칭적인 관계성을 현저하게 나타내는 담론은 ‘가해와 피해’의 논리다. 전후(戰後)부터 지금까지 아직도 증오 발언으로 표면화하는 식민주의적 의식은 ‘재일’(在日)이라는 카테고리 를 고착화시킨다. 재일조선인 쪽도 그에 대한 대항담론을 구축하기 위해 ‘민족’의 피해를 강조해왔다.

하지만 현재 일본과 한국 양쪽에서 재일조선인의 정체성을 파악하는 방법은 크게 변화되어왔다. 재일조선인이라는 존재가 혈통이나 국적, 이데올로기로만 정의할 수 없다는 것은 이미 가시적인 현실로 나타나고 있다. 이에 따라 ‘재일조선인’을 다시 정의하려는 움직임이 학계 안팎에서 진행되고 있다. 그러한 ‘가시적인 현실’을 구성하는 가장 중요한 요소 중 하나가 재일조선인과 일본인 사이에 태어난 이른바 ‘더블’이다. 3장 1절에서 자세히 설명하겠지만, ‘더블’은 ‘가해와 피해의 이원론’ 아래서 그 어느 쪽에도 속하지 못하는 입장에 있으며, 일본사회와 재일조선인사회의 양쪽에서 포섭과 배제의 시선을 받고 있다. 관계가 고정화된 두 사회 사이에 존재하는 상호작용과 혼효(混淆) 상황으로 인해, ‘더블’의 존재는 또 하나의 특별한 ‘카테고리’로서 본질화되어버린다. 그러나 ‘더블’의 경험은 어느 한 특징을 가지고 해석할 수 있는 것은 아니다. 모든 ‘더블’이 일관해서 두 사회의 ‘가교’로서 적극적으로 행동하는 것도 아니고 ‘더블’성을 비하하는 것도 아니기 때문이다.

그러면 이러한 재일조선인을 둘러싼 사회 상황의 변화에 따라 ‘더블’은 도대체 무엇을 경험하고 있는가. ‘민족’ 개념이 결코 혈통이나 국적 등에 따라 정의될 수 없다는 것은 많은 사람들이 ‘깨닫고’ 있다. 이러한 상황에서 재일조선인은 다양하고 유동적인 재일조선인 개개인의 경험을 이야기하고 연결시키는 담론공간으로 ‘대안적 공론장’(2장 2절 참조)을 재창조할 수 있는가. 재일조선인 연구가 재일조선인의 ‘현재’를 파악하기 위해서는 이러한 논점으로 접근할 필요가 있다.

이 글에서는 이와 같은 문제의식 아래, 종래 재일조선인의 정체성 연구

를 비판적으로 검토하며 본고의 위치를 제시하려 한다. 또 ‘더블’의 이야기와 실천을 사례로, 그것이 ‘대안적 공론장’을 재창조하는 데 어떠한 제안을 포함하는지 언급하려 한다.

## 2. 재일조선인의 정체성과 역사성을 보는 시각

### 1) 재일조선인의 정체성 연구 추세

재일조선인사회는 전통적으로 순혈성이나 한국·조선적의 유지, 민족명의 사용, 모국어 습득에 대한 적극성 등으로 본질화한 민족관(이하 ‘민족본질주의’라고 부른다)에 의해 규정되어왔다. 이러한 민족본질주의 아래, 재일조선인사회는 이 속성들을 공유할 수 없는 사람들을 배제·주변화함으로써 형성되어온 폐쇄적인 연대를 기반으로 해왔다. 이는 일본식민주의에 저항하기 위한 하나의 전략이었다.

상술한 바와 같이 재일조선인의 경험이 다양화·개인화해가는 가운데, 이러한 연대는 구심력을 잃고 해체 일로를 걷고 있는 것처럼 보인다. 그러나 민족 차별의 화살은 개인이 아니라 ‘재일’이라는 카테고리를 향하고 있다. 또한 차별에 대한 저항 역시 ‘민족’을 단위로 하고 있다. 따라서 기존의 민족적 연대는 약화되고 있지만, 개개인이 각각 다른 문맥에서 내발적인 욕구로 ‘민족’—다른 재일조선인과의 연계—을 원하고 있다는 것이 필자의 현상인식이다.

이러한 의미에서 ‘민족’의 내실을 파악하기 위해서 필요한 논점은 정체성의 다양성을 어떻게 파악하는가다. 우선 일본에서 정체성 연구의 선구자인 후쿠오카 야스노리(福岡安則)<sup>1</sup>의 연구부터 검토해보자. 후쿠오카는 재일조선인의 정체성을 이화(異化)지향과 동화(同化)지향이 착종된 것으로 파악했다. 그리고 이것을 크게 다섯 가지(조국지향, 동포지향, 공생지향, 개인지향, 귀화지향)로 유형화했다. 후쿠오카는 이 유형화로 재일조선인의 이야기를 해석

1 福岡安則, 『在日韓国・朝鮮人』, 中公新書, 1993.

함으로써 재일조선인의 민족정체성의 다양한 모습을 그려내고자 했다. 하지만 이러한 시점은 이화와 동화를 양 극단으로 설정하고 그 사이에서 다양성을 그려내는 것이며, 결국 ‘민족성의 강약’이라는 단선적인 이해를 기초로 둔다는 한계가 있다. 이 때문에 민족을 동일하게 그리려고 하는 민족본질주의적인 담론을 비판하기보다 오히려 조장해버린다. 필자는 이러한 연구를 재일조선인 연구의 ‘첫째 흐름’이라고 부른다.

‘둘째 흐름’은 사회구축주의의 유행과 함께 등장했다. 사회구축주의는 우리가 당연한 일이라고 생각하는 사회적 현실이 사실이 특정한 사회나 문화에 의해 상상·창조된 구조물에 지나지 않는다고 지적하는 시점이다. 1990년대 후반 이후에 나타난 ‘둘째 흐름’은 민족본질주의의 폭력성을 폭로하고 그 해체를 명확히 의도한 점에서 획기적이었다. 정영혜(鄭暎惠)는 민족이라는 것이 결국은 남성이 여성을, 혹은 여성이 자신을 희생함으로써 이루어져 온 것이고, 동질성을 강조하기 위해 구축된 ‘순혈성’ 신화가 재일조선인과 일본인 사이에 태어난 ‘더블’의 존재를 배제·소외해왔다고 지적한다. 정영혜는 “아무리 제국주의를 타도하기 위해서라 해도 자기 민족을 사수(死守)하며 배타적으로 된다면, 그것 역시 민족의 해방이 될 수 없다”<sup>2</sup>라며 강하게 민족본질주의를 비판한다.

그러나 이러한 사회구축주의의 비판은 ‘민족’이 정치적 욕망을 따라 발명된 구축물에 불과하다는 것을 폭로함으로써 ‘민족’을 본질적인 기반으로 해온 재일조선인사회의 공동성 자체를 부정할 수밖에 없다는 딜레마를 안고 있다. ‘민족인가 동화인가’라는 물음은 확실히 적절하지 않다. 하지만 재일조선인 대부분이 이러한 선택을 강요당하고 있는 것도 엄연한 현실이다. 즉, 사회구축주의는 문화이론으로는 ‘올바른’ 사상이지만 현실의 민족 억압 상황을 타파하는 사상이 될 수는 없다는 것이다.

그렇다면 민족본질주의가 정당성과 설득력을 잃은 상황에서, 민족차별이나 역사인식 문제 등 지금도 재일조선인의 일상을 구속하는 민족적인 ‘현

2 鄭暎惠, 『〈民が代〉斉唱』, 岩波書店, 2003, 15쪽.

실'을 어떻게 접하면 좋을까. 이 설문에 대해서, 민족본질주의로 회귀하고 악순환에 빠질 것이 아니라, 구체적인 답변을 준비하는 것이 제일조선인 연구의 '셋째 흐름'이 되어야 한다고 생각한다.

## 2) '대안적 공론장'에서 커뮤니케이션 양식

민족본질주의가 타자를 배제·주변화하는 것은 그것이 타자를 자기 현실의 범주에서만 이해하고 자기 존재에 정당성을 부여하려고 하는 일방통행의 커뮤니케이션에 근거하고 있기 때문이다. 그것을 극복하기 위해서는 나와 다른 사람이 각 입장의 교환이 불가능한 존재로 공유하는, 실재로서의 '나타남의 공간'(space of appearance), 즉 한나 아렌트가 말하는 '공론장'을 구상할 필요가 있다.

그러므로 셋째 흐름에 해당하는 연구는 재일조선인 개인이 이야기하는 '민족'이나 재일조선인을 둘러싼 미시적인 커뮤니케이션에 주목하는 것이 주류가 되고 있다. 예를 들어 야마구치 겐이치(山口健一)<sup>3</sup>는 시민교류단체인 〈바람 센다이〉(パラムせんだい)에서 재일조선인과 일본인의 가교를 목표로 한 상호행위의 모습을 사례로, 존 듀이(John Dewey)가 말하는 다양성에 열린 '공론장' 구축의 가능성과 과제에 대해 논하고 있다. 야마구치에 따르면 〈바람 센다이〉는 현대 일본사회의 커뮤니케이션을 규정하는 '화 정신의 전제'(和の精神の専制) 때문에 의견을 말하기 힘든 상황을 해소하기 위해 '개인 간의 친밀한 관계'라는 사회적 결함을 기초로 한 공공(公共)공간의 구축을 목표로 하고 있다고 한다. 서아귀(徐阿貴)<sup>4</sup>는 자녀가 성인이 된 후 또는 남편이 사망하여 '아내·어머니'의 역할에서 해방된 후 오사카의 야간중학교에 다니는 1, 2세 재일조선인 여성들이 일으킨 학교 이전 반대운동을 사례로 들었다. 이 운동 과정에서 기존의 민족운동에서 주체가 되지 못했던 그녀들이 중심

3 山口健一, 「在日朝鮮人-日本人間の〈親密な公共圏〉形成: 『パラムせんだい』における『対話』の成立条件検討を通じて」, 山口健一 編著, 『GCOE Working Papers次世代研究51 在日朝鮮人 / 在韓中国朝鮮族社会における親密圏・公共圏の変容』, 京都大学グローバルCOEプログラム 親密圏と公共圏の再編成をめざすアジア拠点, 2011, 84~101쪽.

4 徐阿貴, 『在日朝鮮人女性による「下位の対抗的な公共圏」の形成: 大阪の夜間中学を核とした運動』, 御茶ノ水書房, 2012.

이 된 ‘대항적 공론장’의 모습을 그려냈다. 이와 같이 기존의 민족관과 폐쇄적인 커뮤니케이션 양식을 비판하면서도 구체적인 사례연구를 통해 현실적인 대안을 제시하는 것이 재일조선인 연구가 지금 바로 직면하는 가장 중요한 과제의 하나다. 필자는 이 글을 바로 ‘셋째 흐름’에 위치하는 연구 중 하나로 제시하고 싶다.

### 3) 디아스포라론: ‘역사성’의 재정의

다음으로 주목할 점은 디아스포라론이다. 결론부터 말하면 디아스포라론은 현대를 살아가는 재일조선인의 경험을 그 역사적 입장과 분리하지 않고, 게다가 현실에 입각해서 그려내는 자세를 밝힌 것이다.

1990년대까지 디아스포라라는 용어는 윌리엄 사프란(William Safran)의 논의<sup>5</sup>에도 있듯이 ‘조국’을 신화화하고, 언젠가 귀환하는 것을 꿈꾸고 있는 모습이나, 또는 그것에 기인하는 거주국가의 다수자와의 긴장·대립관계를 논하기 위한 개념으로 사용되는 경향이 있었다. 사프란에 의한 정의는 후쿠오카가 말하는 ‘조국지향’<sup>6</sup>을 연상시키는 것이며, 재일조선인의 다양한 정체성의 현황 분석에는 어울리지 않는 이론으로 간주되었던 것이 디아스포라론의 시각에서 재일조선인 연구가 진전되지 않았던 이유였다.

하지만 디아스포라론은 실제로 재일조선인의 ‘민족’의 내실을 파악하는데 시사하는 바가 크다. 예를 들어 문화연구의 논객이며 디아스포라에 관한 많은 논고를 발표해온 폴 길로이(Paul Gilroy)는 디아스포라와 그들의 문화를 ‘비전통적인 전통’(a non-traditional tradition), 즉 “변해가는 변하지 않는 것

5 사프란은 디아스포라의 특성으로 이하 여섯 가지를 들었다. 1. 기원지로부터 주변적인 위치나 외국으로 이산했다. 2. ‘조국’에 대해 공통된 기억이나 생각, 신화를 유지하고 있다. 3. 호스트 사회에 완전히 수용될 수 없다고 믿고 소외감이나 굴욕감을 가지고 있다. 4. ‘조국’을 진정하고 이상적인 ‘고향’이라고 간주하고 최종적으로 돌아갈 곳이라고 믿고 있다. 5. ‘조국’의 유지와 회복에 커뮤니티 전체가 헌신적으로 참여하고 있다. 6. 홈랜드에 대해 어떤식으로든 언급과 관여를 계속하고 있다. (William Safran, “Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return,” *Diaspora* 1(1), 1991, pp. 83~84)

6 “‘조국의 발전’, ‘조국통일’에 기여”하는 것을 지향하고 “일본사회에 있어도 일본에 동화하지 않고 ‘재외공민’으로서의 자각을 가지고, ‘재일조선인사회’를 유지해나가야 한다”고 생각하는 유형의 사람들의 지향성(福岡安則·金明秀, 『在日韓人青年の生活と意識』, 東京大学出版会, 1997, 92쪽).

(changing same)의 살아 있는 기억으로 재정의되는 전통”<sup>7</sup>으로 신중하게 파악할 필요가 있다고 말한다. 또한 문화인류학자인 제임스 클리포드(James Clifford)는 길로이의 이러한 견해에 찬성하면서, 전통은 “부분적으로 연계된 역사의 네트워크이며 끊임없이 대치·재발견되는 횡단적인 시간·공간”<sup>8</sup>이라고 언급한다. 즉, 디아스포라가 사는 ‘현재’는 역사와 완전히 분리된 창조물도 아니고, 또 ‘전통’의 단순한 재탕도 아니다. 일상의 영위와 상호행위 속에서 조금씩 갱신되는 것이다.

길로이와 클리포드의 디아스포라론과 방향성이 같은 재일조선인 연구로 소니아 량(Sonia Ryang)의 연구를 들 수 있다. 량은 저작 『코리안·디아스포라』(コリアン・ディアスポラ)에서 재일조선인 1세 남성의 이야기를 소개한다. 이 남성은 1955년 <재일본조선인총연합회>(조총련)가 결성된 직후부터 비전임으로 활동했다. 그 경험을 통해 그는 “냉전의 긴장 고조에 있어서는 쟁취해야 할 영광스러운 조국이 있고, 언젠가는 거기에 갈 것이라는 환상을 품을 수 있었다.” 하지만 사실상 냉전이 끝난 후 “명확한 적의 이미지는 사라졌다.”<sup>9</sup> 인생을 뒤돌아보면 조총련의 사절단으로 한 번 조선민주주의인민공화국을 방문한 적이 있었지만, 그에게 ‘조선’은 결국 거의 외국이었다. 이데올로기적 자기의식 아래 상상해온 ‘조국과 귀향’이, 결국은 ‘신화’에 불과했다는 것을 자각하게 된 것이다. 게다가 “일본의 시민사회로의 참여가 여전히 막혀 있”는 가운데, 고향에 돌아갈 수도, 새롭게 고향을 창조할 수도 없는 “어중간한 상태”에 놓여 있는 실정이다.<sup>10</sup> 량은 이것이야말로 바로 디아스포라로서의 경험이라고 말한다.

이처럼 량은 디아스포라론을 도입하여 재일조선인이 현실에 직면하는 모습, 즉 전통적인 의미에서의 역사와의 거리감에 난처하면서도 자기의 현주소

7 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London: Verso, 1993. (『블랙·아틀란티ック』, 上野俊哉·毛利嘉孝·鈴木真一郎 訳, 月曜社, 2006, 385~387쪽)

8 James Clifford, “Diasporas,” *Cultural Anthropology* 9(3), 1994, pp. 302~338. (有元健 訳 「ディア스포ラ」, 『現代思想』 6月号, 1998, 142쪽)

9 소니아·리ャン, 『코리안·디아스포라』, 明石書店, 2005, 199쪽.

10 소니아·리ャン, 『코리안·디아스포라』, 202~203쪽.

를 찾으려고 하는 행위를 그려내고자 한다. 다시 클리포드의 말을 빌리면, 재일조선인의 역사를 ‘뿌리’(roots, 根源)가 아니라 ‘경로’(routes, 経路)<sup>11</sup>로 이해함으로써 재일조선인 현실의 복잡성을 표현하는 것이 가능하게 되는 것이다.

### 3. ‘더블’에 주목해서

#### 1) ‘더블’이란?

사례를 분석하기 전에 ‘더블’을 둘러싼 사회상황을 바라보면서 이 글은 왜 ‘더블’이라는 존재에 주목하는가에 대해 언급하고 싶다.

우선 호칭에 관해서, 일본에서는 외국인과 일본인 사이에 태어난 사람을 일반적으로 ‘하프’(ハーフ)라고 부른다. 그러나 ‘하프’는 말 그대로 ‘절반’이라는 부정적인 의미가 있다. 때문에 재일조선인과 일본인 사이에 태어난 사람들은 자칭·타칭으로 ‘두 가지 문화와 역사적 배경을 가진 사람’이라는 긍정적인 의미를 넣어 ‘더블’을 사용한다. 그러나 최근 일부 ‘더블’ 당사자들은 배제·주변화하는 상황을 표현하기 위해 오히려 ‘하프’나 ‘혼혈아’를 써야 한다고 주장한다. 하지만 필자는 비‘더블’의 입장으로 ‘하프’나 ‘혼혈아’가 차별적 의미를 포함하여 사용되는 한, 그 용어를 쓸 수는 없다. 그런 의미에서 본 연구는 ‘더블’이라는 용어를 잠정적으로 사용한다.

다음으로 ‘더블’에 관한 통계를 확인해보자. 현존하는 통계에서 ‘더블’의 총수를 파악하거나 추측하는 것은 곤란하다. 하지만 ‘더블’이 이미 재일조선인사회에서 수적으로 다수자인 것은 관련 통계를 보면 분명해진다. 일본 후생노동성에서 조사한 「인구 동태 통계」에서 한국·조선적자와 일본국적자 사이의 출생수(이하 ‘K-J 간 출생수’)가 확인된 것은 1987년<sup>12</sup> 이후다. 1987년부터 2013년까지 ‘K-J 간 출생수’의 총계는 15만 3129명이며, 한국·조선적자 부모 사이의 출생수(이하 ‘K-K 간 출생수’)의 총계(7만 9292 명)의

11 James Clifford, "Diasporas." (有元健 訳, 「ディアスポラ」, 140쪽)

거의 두 배다. 또한 1987년의 시점에서 'K-J 간 출생수'는 이미 5889명에 달해 'K-K 간 출생수'와 거의 동수이기 때문에, 1987년 이전의 'K-J 간 출생수'도 상당수일 것으로 추정된다.<sup>12</sup>

그러나 이 숫자가 그대로 1987년 이후에 출생한 '더블'의 총수를 나타내는 것은 아니다. 일본국적자는 '귀화'한 재일조선인이 포함되어 있고, 일본국적을 가진 재일조선인과 일본인 사이에서 태어난 '더블'은 여기에 포함되지 않기 때문이다. 또한, 한국·조선적자와 일본국적자 사이의 혼인건수 총계는 29만 6484건(1955~2013년)에 달하고, 한국·조선적자 중 약 53.8%가 일본국적자와 결혼하고 있으므로, 'K-J 간 출생수'에 포함되지 않는 '더블'도 상당수일 것으로 보인다. 그러면, '더블'은 재일조선인사회에서 이미 수적 다수자임에도 불구하고 왜 사회적으로는 '소수자 속의 소수자'로 소외되어 버리는 것인가. 그것은 2장 3절에서 언급한 기준에 '뿌리로서의 역사', 즉 '가해와 피해의 이원론'에 의해 규정된 재일조선인상을 '더블'의 존재 자체가 흔들어버리기 때문이다. 말하자면 '골칫거리' 취급을 당하는 것이다.

## 2) '더블'은 '재일조선인'인가?

따라서 '더블'에 대해서는 일본사회와 재일조선인사회 양쪽에서 일상적으로 다양한 시선이 쏠리고 있다. 예전에는 양 사회에서 배제·소외되는 '이중의 피억압' 상황이 엄연하게 존재했다. 혈통주의에 의존하는 재일조선인사회에서는 '불순한 사람들'이라고 간주되었고, 일본사회에서는 '순혈'의 재일조선인과 마찬가지로 '재일'로 차별을 받는 상황이 있었다. 하지만 최근 재일조선인사회에서는 이러한 상황에 변화가 생겼다. 이미 수적으로 다수파가 된 '더블'을 재일조선인사회에 어떻게 포섭할 것인가가 논의의 대상이 된 것이다. 이것은 조총련이나 민단 등의 민족조직의 약화에 기인한 것으로 생각된다.

그러면 '더블'은 어떻게 재일조선인 카테고리에 포함될 수 있을까? 그러기 위해서는 어떤 공통된 특성을 발견해야 한다. 하지만, 혈통이나 국적, 민족

12 한국·조선적 남성과 일본국적 여성 사이의 출생수는 1985년부터 조사가 시작되었다.

명(民族名)의 사용 등 기준에 중시해왔던 특성이 유용하지 않은 것은 말할 필요도 없다. 그 대안으로 제시된 것이 역사다. ‘더블’이라고 해도 한쪽 부모는 재일조선인이며 일본사회에서 재일조선인으로서 차별의 대상이 되기 때문에, 역사성(=피해성)을 공유할 수 있다는 논리다.<sup>13</sup> 하지만 피해성을 강조하면 할수록 또 하나의 측면인 가해성을 오히려 의식할 수밖에 없게 되고 ‘더블’의 입장성은 더욱 흔들리게 된다. 결국 재일조선인과 일본인을 명확하게 구분한 위에 성립되는 ‘가해와 피해의 이원론’은 극히 혈통주의적 발상이다. 때문에 ‘더블’은 ‘역사’를 축으로 보더라도 역시 ‘더블’일 수밖에 없다.

### 3) 야스다 나오토의 역사관

이 글은 그러한 ‘더블’의 정체성을 실증적으로 밝히거나 ‘더블’의 정체성에 대한 일반성, 객관성을 논의하려는 것이 아니다. 여기서 묻고 싶은 것은 ‘더블’은 다수자의 억압적인 시선이나 일방적인 해석에 대해, 어떻게 자기를 표현하는 것일까, 그리고 ‘뿌리로서의 역사’의 강요를 거부하면서 어떻게 ‘경로로서의 역사’를 언급하는가, 그 방법이 무엇인가라는 점이다.

필자는 2006년부터 2년에 걸쳐 〈바람의 회〉(바람의 회)라는 ‘더블’을 중심으로 한 멤버 간의 경험의 공유를 목적으로 결성된 단체(4장 1절에서 자세히 설명한다)에 관한 조사(관계자에 인터뷰와 기관지 분석)를 실시했다. 그 조사에서 얻은 식견을 바탕으로 검토하고 싶다.

교회 목사로 일하는 야스다 나오토(安田直人)는 필자와의 인터뷰에서 ‘가해와 피해의 이원론’에 대해 “모든 사람은 일관되게 가해자이며 피해자다”라는 인식을 밝혔다.<sup>14</sup> 이 말은 ‘일본인’이나 ‘재일조선인’, ‘더블’이라는 카

13 예를 들어 조총련 산하단체 활동가인 김창선은 3, 4세 세대가 민족성을 기르기 위해서는 그들에 대해 ‘최대공약수의 민족’을 가지고 접근할 필요가 있고, 그러기 위해서는 “자신의 내력을 확인하는 역사에 대한 성찰이 가장 중요한 의미를 가진다”(金昌宣, 『在日朝鮮人の人權と植民地主義: 歴史・現狀・課題』, 社会評論社, 2008, 62쪽)고 했다. 또한 조총련과 민단 산하 청년단체뿐만 아니라 ‘재일코리아인 청년연합’(KEY) 등 신흥 민족단체 대부분이 ‘역사 학습’을 활동의 축으로 하고 있다는 점에서, 역시 ‘역사성’을 중시하는 경향이 보인다.

14 이 글에서 인용하는 야스다의 수기나 인터뷰 내용은 모두 야스다 본인의 허가를 받고 인용한 것이나, 이는 인터뷰 당시 야스다의 견해를 밝혀둔다.

테고리와는 상관없이 ‘모든 사람’의 경험 속에 가해성과 피해성은 쌓여 있다는 뜻이다. 그가 그렇게 말하는 배경에는, 재일조선인 친구가 따돌림을 당하는 것을 방관해버린 경험이 있다. 그는 일상생활 속에서 그러한 ‘가해와 피해의 이원론’으로는 도저히 이해할 수 없는 경험을 해왔다. 그러한 경험을 나름대로 이해하고 극복하기 위해서 위와 같은 인식을 가지게 된 것이다. ‘일제식민주의에 의한 가해와 피해’라는 큰 맥락에서만 파악하면 이러한 인식은 안이한 탈국가주의적 정체성이라는 비판을 받을 것이다. 이 인식은 확실히 국가주의를 흔들 수 있다는 점에서 중요하지만, 더 중요한 것은 가해와 피해의 이원론에 의존하지 않고, 적극적으로 ‘역사’를 언급하려는 야스다의 모습이다. 아래에는 이러한 야스다의 모습이 더욱 자세하게 나타난 이야기를 소개한다.

가해·피해의 문제라도 괜찮겠지만 죄책(罪責)의 문제가 된다면 이야기가 복잡해져요. 나는 신학교를 졸업할 때 논문을 썼는데요, 그때 졸업논문의 주제로 다룬 것이, 내가 속한 교회는 일본그리스도개혁파교회라고 하는데, 그 일본그리스도개혁파교회의 전신이 되는 교회가 일본그리스도교회예요. 그 일본그리스도교회가 1939년 재일조선인 교회를 병합했어요. 뭐, 한일병합과 마찬가지로 통째로 흡수해버린 거죠. 그래서 일본어를 강요하고, 기도도 일본어로 시키고, 그것을 문제삼아서 내가 보여주고 싶었던 것은 그 일본교회가 전쟁 중 무엇을 했는가를 조금이라도 밝히고 싶었다는 것, 그리고 그 책임은 지금 교회에도 이어진다는 것을 보여주고 싶었으니까요.

그런 의미에서 내가 속한 여러 단체들이 식민지조선에 대한 가해책임을 가지고 있다는 문제는 인정하지 않을 수 없죠. 한편으로 이것은 복잡한 문제지만, 내 할머니는 굉장히 열성적인 크리스천이었고 그 당시의 재일조선인 교회에 속했었어요. 즉 내 피 속에는 양쪽이 들어가 있는 것이죠. 그러니까 가해자로서의 책임도 져야 한다고 생각하지만, 한편으로는 병합된 측의 할머니의 피도 내 안에는 흐르고 있고(웃음). 그것은 뭐, 잘 표현할 수가 없네요. 가해·피해가 겹쳐 있는 케이스라고 생각해요.(밑줄은 필자)

이 이야기는 ‘일본그리스도교회의 목사’나 ‘크리스천이었던 조선인 할머니의 손자’라는 입장에 따라 ‘가해·피해’를 둘러싼 자신의 입장이 달라지고, 그것이 개인의 내면에 복잡하게 쌓여 있다는 것을 강조한 말로 이해해야 한다. 그리고 이 이야기에서 가장 중요한 것은 ‘죄책’이라는 말이다. 필자가 밑줄 친 부분에서도 볼 수 있듯이 그는 ‘가해와 피해의 이원론’과 ‘죄책론’을 완전히 구분하여 파악한다. 예를 들어 ‘죄책’에 근거하면, 일본의 전쟁책임 문제는 성서의 ‘원죄론’<sup>15</sup>에 따라 자신이 지은 죄뿐만 아니라 앞선 세대가 전쟁에서 저지른 직접적인 가해행위에 대한 부채와도 이어진다. 또 일본사회에 “죄의식을 심어주는 역할을 하지 않았던 책임”까지도 개인의 죄책이 된다.<sup>16</sup> 따라서 그는 할머니가 ‘조선인 크리스천’으로 입은 피해도 ‘죄책’으로 계승해서 자문해야 하는 것이다. 야스다는 인터뷰에서 “문제를 조일(朝日)관계에만 한정하면 일이 매우 단순하게 되어버려서 (문제 해결이) 어려워질 것이라 생각한다”고 말했다. 이 말은 바로 자기 입장을 가해와 피해의 어느 한쪽에만 주목하는 것이 아니라 자신의 근원적인 죄책을 물어야 함을 강조한 말이라고 할 수 있다.

#### 4. <바람의 회>의 실천: ‘서술적 자기표현’의 의의

##### 1) <바람의 회>란?

3장 2절에서 소개한 야스다의 이야기는, 일본의 재일조선인 연구에서 자주 인용되어왔다.<sup>17</sup> 그의 이야기가 주목받는 것은 그가 <바람의 회>(パラムの会)라는 히가시쿠조(東九条, 교토 재일조선인 집주지역)에서 특징적인 활동을 해왔

15 구약성서의 창세기에서 아담과 이브가 신의 말을 따르지 않고 진 죄를 가리키며, 그들의 자손인 인간은 항상 죄를 짓는 존재라고 간주하는 생각.

16 渡辺信夫, 『今, 教会を考える: 教会の本質と罪責のはざまで』, 新教出版社, 1997, 276~278쪽.

17 柏崎千佳子, 「韓国籍・朝鮮籍をもたずに『コリアンであること』: 日本国籍者によるコリアン・アイデンティティの主張」, 高全恵星 監修, 『ディアスポラとしてのコリアン: 北米・東アジア・中央アジア』, 新幹社, 2007; 倉石一郎, 『差別と日常の経験社会学: 解読する<私>の研究誌』, 生活書院, 2006.

던 단체의 멤버였기 때문이다. <바람의 회>는 일본국적자와 ‘더블’ 멤버들이 중심이 되어 결성되었으며 1995년 1월부터 2001년 11월까지 6년 동안 활동한 단체다. 한국에서는 윤인진이 이 단체의 활동을 가시와자키 지카코(柏崎千賀子)<sup>18</sup>의 연구를 참조하며 소개한 바 있다.

윤인진은 “일본인과 한인 간을 이분법적으로 구분하지 않으면서 자신들의 복잡한 정체성을 표현할 수 있는 방법을 모색하게 된” 한 사례로 <바람의 회>를 소개했다.

(<바람의 회>는) 회원들 간의 자유로운 토론과 발표를 통해 한인의 다양한 정체성을 수용하고 길러내는 일에 초점을 맞춘다. 자신이 더부루(sic)인 이 모임의 대표 야스다 나오토는 한인과 일본인 정체성 중의 하나를 선택하기를 거부하면서 ‘기술적인 자아표현’(descriptive self-expression)을 통해 자신의 정체성을 표현하고자 한다. …<바람의 회> 회원들은 여러 가지 방식으로 자신들의 이름을 지으면서 정체성을 표현하려고 한다. 예를 들어 한국 이름을 일본식으로 표현하거나 한국 성 다음에 일본 이름을 쓰거나, 한국 성과 일본 성을 함께 쓴다. …이렇듯 현재 재일한인사회에서는 국적, 성명, 정체성을 놓고 다양한 논쟁이 전개되고 있다.<sup>19</sup> (밑줄은 필자)

하지만 윤인진의 언급은 <바람의 회> 활동의 본질을 적절히 파악하지 못하고 있다. 그는 ‘민족’에 관련된 맥락에만 주목하여 <바람의 회> 활동의 특성을 파악하려고 하기 때문이다. 여기서 소개되고 있는 ‘서술적 자기표현’<sup>20</sup>은 자신의 출생이나 인간관계를 설명하고, 자신이 누구인가를 시간을 들여 신중하게 표현하는 것, 즉 긴 자기소개를 의미한다. 긴 자기소개를 지향한 이유는 개인 정체성의 내적 다양성을 “복잡한 부분이 단순한 말로 수

18 柏崎千賀子, 「韓国籍・朝鮮籍をもたずに『コリアンであること』: 日本国籍者によるコリアン・アイデンティティの主張」.

19 윤인진, 『코리안 디아스포라: 재외한인의 이주, 적응, 정체성』, 고려대학교출판부, 2004, 186쪽.

20 윤인진은 한국어로 ‘기술적인 자아표현’이라고 표기하지만, 이 글에서는 야스다의 일본어 표기를 존중해서 ‘서술적 자기표현’이라고 쓴다.

렴(收斂)”<sup>21</sup>되는 것을 방지하기 위해서다. <바람의 회>에서는 ‘코리아’에 관련된 주제만 다루지 않았다. 실제로 피차별부락 문제나 장애인의 발제 등을 적극적으로 도입했다. 이렇게 <바람의 회>의 특징은 그 활동방법에 있었다.

그러면 왜 그들은 ‘서술적 자기표현’을 활동방법으로 채용한 것인가. 이하 인용에서 생각해본다.

‘재일조선인’이 주로 모이는 공동체와 ‘일본인’이 주로 모이는 각각의 공동체 속에서 어느 쪽도 아니더라는 자기에 대한 위화감을 안으면서 그 위화감을 말로 표현하는 방법을 찾지 못하고 위화감 그 자체를 부정적으로 파악하고 있었다는 것이 현실이었을 것이다. … 실례를 하나 들어 보자. 박리나(가명)라는 멤버가 있다. 그녀는 재일조선인 아버지와 일본인 어머니 사이에 태어난 이른바 ‘일본국적의 더블’이다. 그리고 나는 귀화한 재일조선인 아버지와 일본인 어머니 사이에 태어난 이른바 ‘일본국적의 더블’이다. ‘더블’이라는 틀을 만들어 그것으로만 본다면 박리나와 나 사이에 차이는 없다. 같은 ‘더블’이 될 것이다. 하지만 두 사람의 출생을 자세하게 더듬어보면 거기에는 큰 차이가 있다. …이렇게 생각해보면 ‘일본국적 조선인’이나 ‘더블’이라는 틀이 그다지 의미를 갖지 않는다는 현실, ‘민족이름을 되찾다’라는 표어가 반드시 ‘본명’으로 이어지는 것은 아니며, 민족을 되찾는 것과는 연결되지 않는 현실이 나타나고 있다는 것을 알 수 있다.<sup>22</sup>

이 모임은 ‘재일조선인’과 ‘일본인’이라는 상위 카테고리에서 소외되는 ‘더블’의 호조(互助)관계를 지원한 것이었다. 하지만 야스다와 박리나는 결코 ‘더블’이라는 카테고리에 안주하지 않았다. 왜냐하면 그들은 카테고리화라는 폭력을 절대 반복하면 안 된다는 의식이 강했기 때문이다. 경계가 고정될 때 카테고리는 고착화되어 버리지만, 출생을 자세하게 살펴보면 당연

21 『風の便り』第2号, 1996, 9쪽.

22 내용 중 ‘박리나’라는 이름은 필자가 가명으로 수정한 것이다. 이 문장은 야스다의 논고에서 인용한 것이지만, 박리나 본인의 요청에 따라 개인정보 보호를 위해 출처를 명시하지 않았다.

히 화제는 민족이나 국가에 관련된 것만이 아니게 된다. 사람의 경계는 항상 변화하는 것이다. 즉, 〈바람의 회〉 내부의 대화를 특정한 경계로 고착화시키지 않도록 ‘서술적 자기표현’이라는 방법을 채용한 것이다.

## 2) 〈바람의 회〉의 방침을 둘러싼 논쟁

‘서술적 자기표현’을 통한 활동은 단체 내부에서 자신과 타자가 직접 마주 보는 좁은 의미로서의 ‘대화’를 목표로 실천된 것이었다.

구라이시 이치로(倉石一郎)<sup>23</sup>는 실제로 멤버 사이에서 친밀한 인간관계를 바탕으로 “하나의 말로 수렴되지 않는” 대화를 구축하는 것에 어느 정도 성공했다는 것을 밝힌 바 있다. 하지만 단체 외부에서는 이러한 〈바람의 회〉 방침 자체에 대한 의문이 적지 않았던 것 같다. 그러한 다른 의견과의 사이에서 ‘대화’는 어떻게 실천된 것일까. 여기에서는 〈바람의 회〉 기관지인 『바람의 소식』(風の便り)의 복간(復刊) 제1호부터 제3호에서 진행된 야마네 도시히코(山根俊彦)와 야스다 나오토의 논쟁을 살펴보면서 단체의 방침을 둘러싼 대화관계의 내실을 자세하게 검토해본다.

### (1) ‘민족명’을 둘러싸고

이 논쟁은 기존의 재일조선인 카테고리를 지탱해온 속성 중 하나인 ‘민족명’ 인식의 충돌에 관한 것이지만, 재일조선인에 의한 ‘정체성의 정치’(identity politics)의 방식을 둘러싼 논쟁으로 중요한 의미를 포함한다. 여기에서는 일단 ‘정체성의 정치’를 “특정한 본질이 되는 정체성을 공유하는 집단이 그 구성원의 생활을 방어하고 불이익의 시정을 요구하는 정치 활동”이라고 정의해 둔다. 전술한 바와 같이, 재일조선인사회에서는 종래부터 ‘민족명 사용’이 본질적 정체성의 하나로 자리잡아왔다. 민족명이 자신의 뿌리를 표현하는 수단으로, 또한 자신이 일본사회에서 이질적인 존재임을 구현하기 위한 ‘도구’로서 중요한 의미를 가지고 있었기 때문이다. 그러나 이 논쟁에서

23 倉石一郎, 『差別と日常の経験社会学: 解読する〈私〉の研究誌』.

야스다는 이러한 정체성의 정치에 정면으로 이의를 제기한다. 먼저 논쟁의 실마리가 된 야스다가 ‘야스다’라는 일본명을 사용하게 된 이유를 살펴본다.

【N1 : ‘야스다’라는 성을 쓰는 이유】

(이하 N은 야스다, T는 야마네의 이야기다)

나는 야스다라는 이름에 특별한 마음을 담아서 써왔습니다. 어머니는 이혼할 때 구성(旧姓)으로 되돌리지 않고 야스다라는 성을 남겼습니다. 왜냐하면 나에게 ‘너의 아버지는 성이 “안”이었다’라는 사실을 전하기 위해서입니다. 나는 이러한 어머니의 마음을 계승하기 위해서 야스다라는 이름을 씁니다. 그리고 어디에서나 설명합니다. 야스다라는 이름에는 이런 유래가 있다고. 이 이름은 민족명인 ‘안’에서 유래한 것이지만, 여기에는 조선사람의 핏줄을 이어받았다는 것을 아들한테 받아들이도록 한 어머니 마음이 담겨 있다고. 그래서 ‘안’이라는 성을 밝히지 않으면 민족적이지 않다고 하는 조선사람이 있으면, 나는 단호하게 ‘그건 아니다’고 반론합니다. ‘나는 이만큼의 마음을 담아 야스다라는 이름을 쓰고 있다. 너는 얼마나 마음을 담아 그 민족명을 쓰는 것인가’라고 반문합니다.<sup>24</sup>

야스다의 부친은 야스다와 마찬가지로 일본 교회의 목사로 일했었다. 하지만 일본 교회에서 목사가 되려면 ‘귀화’할 필요가 있었다. 그러한 경험을 배경으로 결혼 때까지 조선인임을 숨기고, 결혼 후에도 계속 자신이 조선인임을 비하했었다. 그럼에도 자기 아들에게 아버지가 조선인임을 적극적으로 받아들이도록 이혼 후에도 부친의 일본 성을 지켜온 어머니의 생각을 받들어 ‘야스다’를 쓰고 있다. 일본명을 사용하는 것을 재일조선인사회에서는 단순히 ‘동화’로 해석해버리는 경향이 있지만, 야스다는 그런 시선을 거부하는 것을 포함하여 ‘야스다’라는 성에 대한 생각을 자세히 표명하려 노력하고 있었다. 야마네는 이러한 야스다의 주장에 공감을 표하면서도 부친의 민족명인 ‘안’을 써야 한다고 지적했다.

24 『風の便り』復刊第2号, 2000, 18쪽.

## 【T1 : 이름에 뿌리를 나타내어야 한다】

조선인과 결혼한 일본인 모친이 문제에서 도망치지 않고 마주해왔던 마음을 존중해서 ‘야스다’라는 이름을 소중히 지켜왔다는 것이 야스다 씨의 삶이라고 생각하지만, 일본 교회의 배타적인 벽 앞에서 귀화할 수밖에 없었던 부친의 ‘안’이라는 이름을 어디선가 다시 회복하지 않아도 좋은 것일까. … 야스다 씨는 긴 자기소개=서술적 자기표현으로 이해할 수 있다고 하지만, 그런 기회를 갖지 못한 사람들은 야스다 씨를 ‘일본인’으로 인식하거나 일본명을 자칭하고 조선인임을 숨기는 ‘조선인’으로밖에 인식 못하지 않을까. 아니, 그런 양자택일적인 사상 자체가 문제라는 반론이 예상되지만 그러한 양자택일사상을 무너뜨리기 위해서라도, 표면적으로 ‘민족성’을 나타내는 이름(혹은 그것을 대신하는 것)이 필요하지 않을까. 성이라도 이름이라도 미들 네임이라도, 어떻게든 뿌리를 나타내는 이름을 쓰는 것이 중요하다고 생각한다.<sup>25</sup>

야마네는 야스다가 모친의 마음을 존중한다면 비일본인임을 가시화해야 한다고 주장한다. 그것은 결코 일본명 사용을 동화와 동일시하는 관점의 주장이 아니라 ‘서술적 자기 표현’이 여러 방면에서 시작되기 위해서는 소수자가 일본사회에서 ‘이질적인 타자’로 현재화(顯在化)해야 할 필요가 있다고 생각하는 것이다. 즉 야마네의 주장은 재일조선인의 정체성의 본질을 ‘이름’이라는 속성에서 ‘뿌리로서의 역사’라는 더 넓은 맥락에서 파악한 것이었다. 즉 야스다에 대해 ‘운동을 실천하는 주체’로서의 자각을 촉구하는 것이라고 할 수 있다.

이와 같은 의견에 대해 야스다는 개인의 삶에까지 언급하며 자신의 선택을 비판한 것에 불쾌감을 표명했다.

## 【N2 : 왜 민족이 개인보다 우월하는가】

지금까지 이러한 호소를 몇 번이나 접했지만 그때마다 깊은 슬픔과 분노에 사로잡힌다. 왜 여기에서 개인보다 우월한 것으로서 민족이 설정되는지, 내가 아

25 『風の便り』復刊第2号, 8쪽.

버지와 어머니로부터 무엇을 계승하는가 하는 문제에 대한 자기결정권은 없는  
가. … 일본명을 자칭하고 조선인임을 숨기는 ‘조선인’으로밖에 인식 못하지 않  
을까라는 주장은 말이 지나치다.

내가 생활하는 범위에서 일에도, 친구관계에도, 가족관계에도, 내가 조선의  
핏줄을 이어받은 것을 모르는 사람은 없다. 오히려 나와 인간관계가 없는 곳에서  
조선인이라는 것을 알거나 일본인이라는 것을 아는 게 그렇게 중요한 일인가.<sup>26</sup>

여기서 야스다는 ‘민족’이 ‘개인’보다 우월한 것으로 설정된 것과, ‘서술  
적 자기표현’을 하나의 이데올로기로 간주한 것에 대해 반발한다. 야마네는  
교원 입장에서, 일본 공교육에서 재일조선인 교육의 한 축으로 표명되어온  
‘민족명을 불러 밝히는’(民族名を呼び名乗る) 것<sup>27</sup>을 교원들이 자기목적화하는  
것은 본말전도이고, 어디까지나 이름은 학생들이 스스로 결정해야 한다고  
주장한다. 또한 학생들의 자기결정을 지원하기 위한 ‘서술적 자기표현’의  
유용성에도 언급하고 있다. 이 점에서는 야스다의 견해와 큰 차이는 없다.

그럼에도 불구하고 야스다가 강하게 반론한 이유는 재일조선인의 역사  
성을 둘러싼 인식의 차이에 기인하는 것이다. 즉 역사를 모든 개인에게 공  
통되는 확고한 사실로 조정(措定)하는 것이 아니라, 어디까지나 (일본인을 포  
함한) 개인들의 관계 속에서 파악해야 한다고 주장하는 것이다.

또한 야스다는 야마네가 ‘이름’에 관해 논의하는 과정의 ‘자세’에 대해  
서도 비판한다.

【T3 : 야마네 씨도 자기를 이야기해야 하는 것이 아닐까】

개인의 삶에까지 접근하며 ‘야스다’라는 이름에 대해 나의 결정을 의문시하고  
싶다면 야마네 씨도 자신의 이야기를 해야 할 것 아닌가. … 만약 이 문제를 인

26 『風の便り』復刊第3号, 2000, 16쪽.

27 전국재일조선인교육연구협의회(전조교)는 활동의 세 가지 축으로서 ‘일본 아이들이 가지고 있는 왜  
곡된 조선관을 극복하는 것’, ‘민족명을 불러 밝히는 것’, ‘진로를 보장하기 위해 국적에 의한 차별의  
철폐를 목표로 하는 것’을 내걸고 있다(全国在日外国人教育研究協議會, 「紹介」, [http://www.zengaikyo.org/?page\\_id=5](http://www.zengaikyo.org/?page_id=5)(2015. 9. 12 검색)).

간과 인간이 마주하는 방법으로 논의하고 싶다면 아마네 씨가 두 자녀와 생활하면서 일본과 조선 두 민족을 잃어지는 아이들에 대해 자신이 ‘일본인임’을 어떻게 전하려고 하고 있는지를 이야기해야 할 것이 아닌가. ‘도시히코’라는 이름이나 자녀들과의 관계를 이야기하면 좋을 것이 아닌가.<sup>28</sup>

아마네가 야스다에 대해 주체적으로 운동을 실천하는 사람으로서의 자각과 운동론의 지평에서 이야기를 했던 반면, 야스다는 아마네와의 사이에서 대화관계를 구축하기 위해 우선 스스로 ‘더블’을 아이로 가진 부모인 것을 포함하여 ‘서술적 자기표현’을 실천할 것을 요구했다. 일본인과 재일조선인, ‘더블’과 그렇지 않은 사람들과의 만남은 구조적 약자가 말하고 강자가 그것을 듣는 일방적이고 비대칭적인 관계가 되어버리는 경향이 있다. 야스다는 그런 상황을 타파하기 위해서는 ‘서술적 자기표현’이라는 과정을 밟을 필요가 있다고 생각한다. 이 이야기는 그러한 과정을 굳이 밟으려고 하지 않는 자세에 대한 비판인 동시에, 열린 대화의 장으로 이끌기 위한 하나의 제안이었다고도 할 수 있다.

## (2) ‘민족명을 불러 밝히는’ 운동과 ‘이름의 자기결정권’

또한 야스다는 일본 공교육의 재일조선인 교육 현장에서 ‘민족명을 불러 밝히는’ 것이 슬로건이 되고 목적이 된 상황에도 이의를 제기한다.

### 【N4 : 이름의 자기결정권】

‘본명을 불러 밝힌다’라는 구호가 의미했던 것을 다양한 현실을 바라보면서 바꿔 말한다면, 가족, 사회, 문화 등 여러 측면을 포함해서 자기 이름을 스스로 결정해 나간다는, 이름에 관한 자기결정권을 제대로 지키고 키우자는 주장이었다. 그렇기 때문에 나는 여기서 전조교(全朝敎)의 슬로건을 ‘본명을 불러 밝힌다’에서 ‘이름을 둘러싼 자기결정권을 지키고 키운다’라는 식으로 확대·변경할

28 『風の便り』復刊第3号, 16쪽.

것을 제기하고 싶다.<sup>29</sup>

물론 야스다는 조선이름을 사용하는 것 자체를 부정하는 것은 아니다. 교육 현장에서 조선이름의 사용이야말로 아이들을 정체성의 위기에서 해방하고 조선인으로서의 정체성의 확립을 돕는다고 확신하는 풍조가 생기는 것을 우려해서 민족명의 사용을 본질화해버리는 운동형태를 비판하는 것이다.

야마네는 이러한 야스다의 견해에 동의하면서도, ‘이름의 자기 결정’을 새로운 슬로건으로 내거는 것에 반대 의견을 표명했다.

【T2 : 아직도 민족명으로 살아가기 힘든 상황이 있다】

원래는 ‘본명을 불러 밝히는 운동’과 ‘이름의 자기결정권’은 모순되지 않는다. 그러나 지금 ‘이름의 자기결정권’을 슬로건으로 내거는 것에는 반대한다. 왜냐하면 자유롭게 자기결정하기 위한 환경이 정비되어 있지 않다. 아직도 민족명으로 살아가기 힘든 상황이 있다. 이런 상황에서 ‘자기결정’을 주장하면 환경을 바꾸려고 하는 움직임이 생기기 어려워지기 때문이다.<sup>30</sup>

야마네는 일본 공교육에서 제일조선인 교육을 담당하는 교원으로서 ‘아이들의 정체성 형성에 민족적 요소가 마이너스 이미지로 형성되는 예는 아직도 많이 있다’는 것을 실감하고 있었다. 그러므로 “본인이 숨기고 싶어하는 것이기 때문에, 부모가 통명(通名)의 일본명으로 바꾸고 싶어 하기 때문에, 학교 측이 민족명을 권하는 것은 이상하다, 인권침해다”라는 발언이 학교에서 큰 힘을 가지고 있고, 반차별·민족성의 회복을 위한 실천이 중단될 가능성이 높다고 생각한다. 따라서 ‘이름의 자기결정권’을 주장하는 것은 틀린 것은 아니지만 시기상조라고 생각하고 있었다.<sup>31</sup>

29 『風の便り』復刊第1号, 1999, 13쪽. 인용 중에서 야마네는 민족명을 ‘본명’(本名)이라고 표기하고 있다. 여기에서는 운동·교육현장에서 제일조선인은 원래 민족명을 사용해야 한다고 하는 인식이 ‘상식’으로 통용되고 있다는 것을 엿볼 수 있다.

30 『風の便り』復刊第2号, 9쪽.

31 괄호 안은 『風の便り』復刊第 2号, 9쪽에서 인용.

이러한 아마네 의견에 대해 야스다는 다음과 같이 재반론했다.

【N5 : ‘본명을 불러 밝히는’ 운동에 대한 재비판】

자기결정을 주장하는 것만으로 실천을 회피하는 시스템이 있기 때문에 ‘본명’을 자칭하는 자기결정도 틀림없이 기계적으로, 무기적(無機的)으로 이루어져왔다고 상상하는 것이 섬뜩하다. … 아마네 씨 의견의 부당성은 그런 실천 회피 시스템과는 별도로 ‘본명을 불러 밝힌다’는 슬로건 아래에서도 아이들의 자기결정을 제대로 보아온 교사들의 실천을 과소평가한 것에 있다. 학교현장의 현실에 저항하며 아이들과 계속 접해온 교원이 있는 경우, 그·그녀들이 축적해온 것은 도대체 무엇인가? 하나의 이름이라는 문제를 둘러싸고도 한 아이에게는 망설임이 있고, 가족과의 교류도 있고, 연인과의 알력도 있을 것이다. 그 다양한 장면을 공유해서 한발 내디디는, 또는 내디디지 않는 자기결정을 해오지 않았을까. 그러면 자기결정은 옳지만 실천 회피로 이어진다는 논조는 지금까지의 실천 자체를 깎아내리는 것이라고 말해야 한다.<sup>32</sup>

여기에서 야스다의 이야기는 빈정거리는 도발적인 말투다. 물론 야스다가 ‘민족명을 불러 밝히는’ 운동이 자기결정에 의해서가 아니라 “기계적·무기적으로” 이루어져왔다고 생각하는 것은 아니다. 그는 ‘민족명을 불러 밝힌다’는 슬로건 아래에서도 사실 교사들과 아이들의 개인적인 친밀한 관계 속에서 자기결정의 실천이 이루어지고 있다는 것을 알고 있다. 그렇기 때문에 학생들이 인격을 형성하는 과정에서 교육 방침으로 ‘민족명을 불러 밝힌다’는 슬로건은 현실에 맞지 않는 형해화된 이념에 지나지 않다는 것을 주장하고 있다.

### 3) 고찰: ‘정체성의 정치’의 ‘본질’을 둘러싸고

야스다와 아마네의 이야기는 언뜻 보기에 동조과 반론이 자주 오가는 대화적 관계인 것 같지만 야스다는 이 논쟁을 필자와의 인터뷰에서 “저쪽은 운

32 『風の便り』復刊第3号, 18쪽.

동론이었고 이쪽은 자신의 생각을 말했던 것이니까, 서로 맞물리지 못한 채 끝나버렸다는 느낌이 든다”고 회고했다.

먼저 야마네의 이야기는 ‘서술적 자기표현’을 바탕으로 한 야스다 개인의 이야기가 아니라, ‘서술적 자기표현’이라는 실천 그 자체를 향한 것이었다고 말할 수 있다. ‘서술적 자기표현’은 원래 서로의 이야기가 카테고리라 아니라 이야기의 대상인 개인을 향하도록 하는 ‘유의’(流儀) 또는 ‘작법’(作法)으로 제창된 것이었다. 그러나 〈바람의 회〉 활동의 독자성이 각광을 받게 되고, 멤버들이 모르는 사이에 ‘서술적 자기표현’이 ‘운동론’으로 해석되어버렸다. 즉, ‘서술적 자기표현’은 ‘더블’을 중심으로 한 〈바람의 회〉에 의한 ‘운동’으로 간주되어버렸던 것이다.

또, ‘민족명을 불러 밝히는’ 운동을 둘러싼 논쟁에도 두 사람의 의견은 엇갈렸다. 야마네는 민족명을 자칭하는 것이 일본사회에서 매우 어려운 일이라는 현실을 고려하여 교육현장에서 그러한 선택을 지원하는 실천이 이루어져야 하기 때문에, 자기결정권의 슬로건화에 대한 반대를 표명했다. 즉, 야마네는 ‘민족명을 불러 밝힌다’는 슬로건이 재일조선인 학생 개인이 아니라 재일조선인 카테고리 멤버들이 공유하는 피차별속성을 향한 메시지로 인식되는 것을 나타내고 있다. 한편, 야스다의 ‘자기결정권’ 주장은, 아마도 학교현장에 유통되고 있는 야마네와 같은 사고방식에 대해, 이름에 관한 논의를 ‘학생 개인을 위한 교육실천’으로 되돌릴 필요성을 강조하는 말로 이해할 수 있다.

야스다는 야마네의 “아직도 민족명으로 살아가기 힘든 상황이 있다”라는 주장에 정면으로 발화하지 않았다. 따라서 야스다가 재일조선인이 직면하는 현실을 경시하고 있는 것처럼 보일지도 모른다. 하지만 야스다가 야마네의 주장에 응답하지 않은 것은, 야스다가 카테고리에 의존하지 않고 개인과 개인이 대화하기 위한 유의나 작법으로 ‘서술적 자기표현’이나 ‘이름의 자기결정권’에 언급한 반면, 야마네가 그것을 ‘운동론’ 맥락에서 해석했으므로 대화관계가 파탄된 것에 원인이 있다고 생각한다.

다만, ‘서술적 자기표현’의 실천은 원래 카테고리에 얽매이지 않는 대화

적인 관계의 구축을 목적으로 한 것이었다. 그러므로 야스다의 이야기 중 일부 발화는 ‘운동론’을 둘러싸고 경직된 대화관계를 다시 진전시키기 위한 힌트를 포함하고 있다. 그것은 [N4]와 [N5] 이야기에 잘 나타나 있다. 이 이야기는 기존 운동형태에 대한 비판이 아니라, 현장의 실천을 오히려 당사자들이 과소평가하고 있음을 지적한 것이었다. 여기에서의 발화는 비대화적 관계를 넘어서 능동적으로 야마네의 내면에 말걸고, 카테고리에 계속 의거하기 때문에 자각하지 못한 요소에 접함으로써 새로운 발화를 유도하는 것으로 보인다. 즉, ‘자기결정’의 실천이 야마네 자신이 교원으로서 참여하는 활동 속에서 이루어진 것이냐고 물어봄으로써, 야스다가 주장하는 ‘자기결정’론에 대한 비판은 야마네 자신에게 돌아오게 된다. 그리고 야마네는 필연적으로 자기내대화(自己内對話)로 향할 수밖에 없게 된다. 야스다는 야마네에 대해 카테고리의 ‘대변자’가 아닌, 학생 개인과의 대면적인 관계로 되돌아가서 ‘민족명을 불러 밝히는’ 것의 의의를 되돌아 보도록 요구한 것이다.

이 논쟁은 재일조선인에 의한 ‘정치’의 본질이 영속적으로 고정화된 역사에서, 비연속적이고 가변적인 ‘역사’로 대체될 가능성과 어려움을 나타내고 있다. 스튜어트 홀(Stuart Hall)이 말한 대로 전자에 의거한 ‘정체성의 정치’는 무조건 부정할 것이 아니라 “이 세상을 근본적으로 재구성해온 모든 포스트·콜로니얼의 투쟁 속에서 매우 중요한 역할을 해왔다”<sup>33</sup>고 평가되어야 한다. 그러니까 후자의 ‘역사’로의 이행은 혼미에 빠진다. 전자의 역사도 재일조선인의 ‘현실’을 날카롭게 반영해온 것이기 때문이다. 홀은 정체성이라는 것이 이 두 기축이 동시에 작동하고 대화적 관계를 맺음으로써 형성된다고 말한다.<sup>34</sup> ‘서술적 자기표현’은 이 두 기축을 잇는 ‘결절점’으로 제기된 것으로 이해해야 하는 것이 아닐까.

33 Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora,” Jonathan Rutherford ed., *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart. (小笠原博毅 訳, 「文化的アイデンティティとディアスポラ」, 『現代思想』 第42巻 5号, 2014, 91쪽)

34 Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora.” (小笠原博毅 訳, 「文化的アイデンティティとディアスポラ」, 94쪽)

## 5. 결론: 재일조선인의 정체성 연구의 역할

마지막으로 지금까지의 고찰을 바탕으로 야스다 나오토의 이야기와 〈바람의 회〉의 실천이 기존 재일조선인 사회와 재일조선인 연구가 갖는 의미가 무엇인지 언급하고 싶다.

우선 야스다의 ‘죄책’에 관한 이야기는 ‘더블’의 ‘정체성’을 밝히려는 시도에 긍정적인 의미가 거의 없다는 것을 드러내고 있다고 생각한다. 이러한 시도는 ‘정체성의 복수성’을 상징하는 역할을 어떤 사람에게 강요하고, 스스로는 내면이 상처받는 경험을 피하고 ‘안전’한 입장, 즉 이 논고의 문맥에 따라서 말하면 ‘피해자’라는 입장에서 민족본질주의의 배타성을 비판하고 싶다는 욕망에 근거하는 것이다. 피해성에 의존하는 것의 위험은 차별이나 배타주의가 실제로 재일조선인의 생활에 큰 영향을 끼치는 한 지적하는 것은 어렵다. 실제로 가해·피해 관계를 무화하려는 논조도 있기 때문에 ‘피해자’가 이러한 비판을 들어주기 어렵다. 하지만 야스다의 이야기는 ‘가해와 피해의 이원론’에 따른 단절을 극복하고, 그 사이에서 역사적으로 언급하지 못하는 사람들과 역사문제를 사상(捨象)하지 않고 타자와 대화하는 방법을 제안한 것이다.

다음으로 〈바람의 회〉의 실천과 그 활동을 둘러싼 논쟁에도 새로운 공동성의 모습을 모색하는 시사점을 찾을 수 있다. 단적으로 말하면, 야스다의 주장은 기존의 ‘정체성의 정치’의 축으로 세워진 불변적인 ‘뿌리로서의 역사’라는 ‘본질’을 주관적이고 관계주의적인 역사로 옮겨놓기 위한 시도로 이해할 수 있다. 필자는 일본제국주의에 의한 수많은 피해를 부정할 생각이 없다. 또한 피해를 객관적 사실로 밝히는 역사학적 노력을 모독하려는 생각도 없다. 하지만 동시에 과거를 어떻게 경험하고 다른 사람들과의 커뮤니케이션 속에서 그 경험을 어떻게 공유할 수 있는가를, 사람들의 생활실천을 통해 그려내는 것도 ‘역사’를 고찰하는 데 반드시 필요한 시각이라고 생각한다. 재일조선인 정체성 연구의 역할은 바로, 이 점에 있는 것이다.

\* 이 논문은 「新しい在日朝鮮人運動」をめぐる対話形成の課題と可能性: 「パラムの会」を事例として(『ソシオロジ』 제54권 1호, 2009)를 수정·보완하여 한국어로 재집필한 것이다.