

한국 근대 기독교와 여성적 글쓰기

- 나혜석을 중심으로

김윤선*

차례

1. 선행연구 및 문제제기
2. 체제 개혁의 실현으로서의 글쓰기
3. “할머니의 복음”의 발견으로서의 글쓰기
4. “참사랑”의 실천으로서의 글쓰기
5. 나가며-영혼의 깨침과 선각자의 글쓰기

국문초록

본고는 나혜석의 삶과 글을 통해 한국 근대 기독교와 여성적 글쓰기의 관련 양상을 분석하였다. 그녀의 동경 유학은 여성 기독교인을 주축으로 한 유학생 집단에 동참하는 계기가 되었으며, 나혜석은 이후 기독교 신앙을 받아들여 이를 예술, 사회 운동 및 일상생활을 통해 실천하는 길을 모색했다. 나혜석에게 기독교는 조선의 민족 현실을 외면하거나 무화시키기 위한 종교로서가 아닌 조선의 현실과 인간 운명의 고통을 직시할 수 있는 내적 힘이였다. 그녀는 이러한 내적 힘을 여성적 글쓰기를 통해 구현해 낸다.

그녀에게 예술가라 함은 작품을 통해 예수의 일을 하는 사람이였다. 특히 『희생한 손녀에게』에서 ‘하나님의 딸’이라는 기독교 안에서 찾은 정체성을 죽어가는 생명을 살리는 존재인 ‘할머니’로 형상화하면서 이를 ‘할머니의 복음’

* 고려대 국문과 강사

이라 명명한다. 이는 여성주의와 기독교의 예술적 형상화이자, 서구 기독교를 문학을 통해 토착화한 것이기도 했다.

또한 그녀는 기독교 신앙 속에서 어머니로 살아가는 중의 고통의 경험을 통해 ‘참사랑’의 길을 발견한다. 현재를 희생하고 미래를 희망함으로써 자연 그대로의 하나님이 될 수 있으며, 어머니의 생활을 통해 천당 생활로 바뀌어 간다는 그녀가 주창한 참사랑의 길은 서로 사랑하고 서로 아껴주며 약한 자를 도와주는 삶이자, 자기를 잊지 않는 삶이다. 그녀가 추구한 참사랑의 길은 기독교 신앙을 통해 영향을 받았으며, 기독교의 경계에 국한되지 않은 종교적 영성으로 확장될 수 있었던 길이기도 했다.

나혜석은 종교를 통해 현실의 고통을 무화하거나 세속적 행복을 구하지 않고 오히려 세속적 행·불행 및 평판에 구애됨 없이 살아갈 수 있는 영적(靈的)인 인간을 발견한다. 그녀는 영혼의 깨침으로 세상의 행복 특히 여성 해방을 위해서 헌신하고자 했던 선각자이자 예술가였다. 즉 나혜석은 종교적 체험을 세상의 개혁과 예술적 승화로, 특히 여성적 글쓰기로 옮겨놓을 수 있는 가능성을 열어 준 최초의 한국 근대 여성 작가였다.

핵심어 : 나혜석, 기독교, 여성적 글쓰기, 체제 개혁, 할머니의 복음, 참사랑, 영적 인간, 종교 체험, 기독교 문학, 한국 근대 여성 작가

1. 선행연구 및 문제제기

본고는 나혜석을 중심으로 한국 근대 기독교와 여성적 글쓰기의 관련 양상을 분석하고자 한다. 이 과정은 무엇보다도 나혜석의 글쓰기와 전기적 생애를 중심으로 전개될 것이다. 나혜석은 1990년대 이후 특히 2000년대 이후에서야 주목받기 시작한 여성 작가이다. 1988년 서정자에 의해 『경희』가 발굴되었고,¹⁾ 전집의 발행²⁾ 등 그의 작품이 가시화됨으로

1) 서정자, 「나혜석 연구-1910년대의 단편소설을 중심으로」, 『문학과 의식』, 1988.

써 본격적으로 여성작가로서 그녀에 대한 연구가 박차를 가하게 된다. 그녀를 기억하게 되었다는 것, 또한 그녀에 관한 연구를 본격화할 수 있게 되었다는 것은 무엇보다도 한국 여성 문학 연구의 성과라고 해도 과언이 아니다. 그런데 ‘여성과 종교’라는 주제 하에 통과해야 할 첫 출발선에 또한 나혜석이 있다. 근대 한국의 종교, 더 나아가 한국에서 근대는 기독교를 떠나서 생각할 수 없다. 근대 여성 문학의 선구자였던 나혜석 역시 그 자장 속에 있었으며 더구나 그녀는 기독교인이기도 했다. 따라서 그녀에게 기독교가 무엇이었는가를 묻는 일은 신여성에게 기독교가 무엇이었는가를, 근대 한국 여성에게 기독교가 무엇이었는가를, 여성적 글쓰기에 기독교 혹은 종교가 어떤 영향을 줄 수 있는가를 묻는 일에도 다름 아니다.

1920년대 신여성과 기독교의 연관관계를 중심으로 한국 기독교 초창기의 문제점과 신여성의 실체를 해명하고자 했던 연구로는 김미영의 연구³⁾가 대표적이다. 이 논문은 제1세대 신여성인 나혜석 및 김일엽과 김명순에게 끼친 기독교의 연관관계를 밝히고자 했으며 나혜석의 글쓰기와 그녀의 삶에 미친 기독교의 영향을 분석하고자 한 최초의 연구였다. 이는 점에서 그 성과를 인정해야 한다. 이에 의하면 나혜석은 기독교를 휴머니즘의 연장선상에서 여성해방과 개인주의적 자유주의를 실현하기 위한 도구로 받아들였으며, 남성 기독교 인사들에 실망하면서 기독교로부터 멀어지게 된다. 그런데 이러한 결과의 원인을 나혜석의 기독교 교리에 대한 피상적인 이해와 자기 삶의 주체는 자신이라는 강한 의지, 기독교인들이 보여 준 실망감 때문이었다고 분석함으로써 기독교와 나혜석

2) 이상경 편집 교열, 『나혜석 전집』, 태학사, 2000.

서정자 엮음, 나혜석 기념사업회 간행, 『원본 정월 라혜석 전집』, 2001, 국학자료원.

3) 김미영, 『1920년대 신여성과 기독교의 연관성에 관한 고찰』, 『현대소설연구』 21, 한국현대소설학회, 2004, 67~96쪽.

의 영향관계를 수직적이고 일방적 차원에서 결과를 초래했다. 이는 나혜석이 쓴 종교와 관련된 텍스트를 분석하기보다는 그녀의 전기적 생애에 대한 가시적 이해를 우선시했기 때문이다. 또한 식민지 조선에서 기독교의 종교적 상황에 대한 사회 문화적 환경을 간과하고 기독교라는 제도 종교의 시선에서 분석한 결과에 따른 한계이기도 했다. 과연 김미영의 논의대로 나혜석의 삶과 문학에서 기독교는 남녀평등과 자기의지의 실현을 위한 도구에 불과했던 것인가? 이러한 도구론이 자칫 나혜석도 달했던 종교성의 극한을 간과하는 것은 아닐까? 도구론을 인정한다 하더라도 도구론이 갖는 의미는 무엇인가? 이러한 질문에 답할 수 있어야 나혜석에게 끼친 기독교의 영향력이 규명될 수 있을 것이다.

문학 연구는 아니지만 정희성의 연구는 나혜석의 기독교적 경험을 좀 더 긍정적으로 분석한 연구라 할 수 있다. 특히 그는 나혜석이 후반기에는 기독교와 소원해지지만 삶의 초기부터 지속되어 온 기독교적 인식은 유지하고 있다고 주장하면서 신여성들의 양성평등적 가족논의를 기독교계가 끌어올 것을 주장했다. 정희성의 연구는 신학적 관점에서 나혜석의 기독교적 경험이 긍정적으로 재해석 될 수 있는 가능성을 논리화한 첫 연구 성과라 할 수 있다. 그러나 정희성 역시 나혜석의 말년을 ‘혼돈 하고 방향 중인 기독교인’이라고 귀결함으로써 말년의 나혜석의 행보를 종교적 관점 특히 기독교적 관점에서 긍정적으로 의미화하지는 못하고 있다.⁴⁾

따라서 본고는 좀 더 적극적으로 나혜석과 기독교의 영향관계를 분석하고자 하는 데서 그 출발을 삼고자 한다. 그렇다고 나혜석의 기독교 신앙을 복원시키고자 하는 것은 아니다. 그러나 나혜석이 신앙으로 기독교를 받아들였다는 전제 하에 그녀의 삶과 글쓰기에서 이러한 신앙의 근거를 파헤쳐 종교가 한 여성의 삶과 문학, 특히 여성적 글쓰기를 통해

4) 정희성, 「한 기독교 신여성의 경험에 관한 연구」, 『神學思想』 제131집, 한국신학연구소, 2005년 겨울, 201~231쪽.

어떻게 구현되었는지를 밝히고자 한다. 이를 위해 본고는 기왕의 실증적 연구 성과를 종교적 좀 더 구체적으로는 기독교적 차원에서 해석하는 작업을 수행하고자 한다. 이러한 의미화 작업을 위해 기왕의 실증적 연구가 나혜석의 종교성을 규명하는 토대로 활용될 것이다.⁵⁾ 또한 본고는 나혜석이 기독교를 통해 얻을 수 있었던 종교성을 좀 더 적극적으로 담론화 함으로써 그녀의 삶과, 문학 및 예술 그리고 사상을 이해하는 데 기여하고자 한다. 이를 위해 본고는 2장에서는 나혜석의 기독교 입문과 일본 유학 등 전기적 사실을 중심으로, 3장에서는 나혜석의 소설 작품을 중심으로, 4장에서는 소설이 아닌 다른 글들을 중심으로 나혜석과 기독교의 관련 양상에 관한 논의를 진행하고자 한다.

2. 체제 개혁의 실현으로서의 글쓰기

여성문학의 궁극적 목표는 여성의 자아 정체성 탐색이다. 남성에 의해 타자로 정의되어 온 타자성에 문제를 제기하는 여성문학이기에 더욱 그러할 수밖에 없다. 어떤 한 존재가 다른 존재를 자신의 경험과 시선으로 규정하고, 그 다른 존재는 상대방이 내린 규정을 그대로 받아들여 스스로 맞추어 가는 것이라 할 수 있는 타자성(Otherness)⁶⁾은 여성주의의

5) 기왕의 나혜석 연구는 실증적 검토는 진일보하였지만, 이를 해석화하는 작업은 아직도 활성화 되지 못하였다. 기독교와 관련되어서도 실증적 연구 뿐 아니라, 이를 토대로 나혜석 문학과 기독교의 관련 양상을 의미화 하는 작업은 거의 시도되지 못하고 있다. 때문에 실증적 검토에 의한 단순 해석이 나혜석과 기독교의 관련 양상에 대한 논의를 단순화 하였으며, 나혜석을 실패한 혹은 배교한 기독교인이라는 결론으로 이끌 수밖에 없었다.

6) 조한혜정, 『탈식민시대 지식인의 글읽기와 삶읽기 2』, 또 하나의 문화, 1992, 91~92쪽.

타자성은 영어로 otherness 혹은 alterity로 명명된다. 보바르는 여성에게 강요되는 타자성을 인간 사고의 가장 근본적인 범주로 설명한다. 주체이며, 절대이며, 본질

핵심 개념이기도 하다. 이러한 타자성을 직시하고 거기에서 벗어나 여성들이 자신이 누구이며, 남성 지배 사회에서 얼마나 억압받아 왔는가라는 존재론적이며 자의식적 질문에 기초하여 쓰는 글⁷⁾이 여성적 글쓰기이다. 여성적 글쓰기란 여성이 당면한 억압에 저항하고 해방을 추구해 나가는 과정에서 부딪히는 문제를 해결하기 위한 전략⁸⁾이기도 하다. 그렇다면 나혜석의 글쓰기 전략은 무엇이었을까? 이 장에서는 나혜석 글쓰기의 전반적 특성 및 전략을 기독교적 관점에서 해석해보고자 한다.

나혜석의 글쓰기에 나타나는 첫 번째 특성은 다양한 형식의 글쓰기이다. 작가로서 그녀의 글쓰기⁹⁾는 한 가지 종류의 장르에 국한되지 않았다. 그녀는 문학과 비문학의 경계를 확실히 하고 어느 한 쪽을 배제하면서 글을 쓰지 않았다. 나혜석은 시, 소설, 희곡, 평론, 수필, 일기, 여행기 등 다양한 형식의 글쓰기들을 시도했으며, 픽션과 논픽션의 경계를 횡단했다. 이러한 장르 선택의 문제, 글쓰기 형식의 문제는 기존 세계의 경계에 대한 사유에서 비롯되었다는 적극적 해석을 유도할 수 있는 근거가 된다. 기존 세계 특히 가부장제 사회에 대한 비판을 주요 골자로 했던 그녀의 사상은 글쓰기의 시도에 있어서도 자신의 사상을 위해서라면 형식의 선택에서 자유로웠으며, 체제에 순응하기 보다는 체제를 이용하

이며, 동일자인 남성에 의해 여성은 ‘규정되어지는 존재’, ‘상대적인 존재’, 남자와의 관계에 따라 한정되고 달라지는 ‘우발적 존재’, ‘비본질적인 존재’인 타자로 한정되었다. (정혜숙, 『시몬느 드 보바르의 타자성의 사유체계』, 『한국프랑스학 논집』 29집, 2000, 267쪽 참조)

7) 김성래, 『여성의 자기 진술의 양식과 문체의 발견을 위하여』, 『또 하나의 문화 - 여자로 말하기, 몸으로 글쓰기』, 또 하나의 문화, 1992, 119쪽.

8) 이상경, 『나혜석 전집』, 태학사, 2000, 49쪽.

여성적 글쓰기는 주로 프랑스의 여성이론가인 엘렌 식수와 뤼스 이리가라이 등에 의해 추창되었는데, 남성 중심적 거울에 의해 비춰진 결핍된 자로서의 여성을 거부하고, 여성 고유의 욕망과 특성인 여성성을 여성 중심의 시각에서 포착해낸다. 기타 여성적 글쓰기에 대한 논의는 참고문헌의 자료를 참조하라.

9) 나혜석의 여성적 글쓰기에 대해서는 참고문헌에 소개된 기존의 논의를 참고할 것.

는 전략을 구사했던 것이다. 즉 그녀는 다양한 형식 속에서 일정한 주제, 즉 가부장제 비판과 여성적 경험에 바탕을 둔 여성주의적 시각의 글을 쓰되, 기존 사회에 대한 해방적 전략을 내용 뿐 아니라 형식에서도 그대로 적용해 나간다. 후반으로 갈수록 평론과 수필류의 글이 많아지는데¹⁰⁾ 이는 순수문학가로서 특정 장르를 통한 성공보다는 일기와 편지와 같은 형식을 포함한 다양한 형태의 것들을 여성적 연술의 형태로 간주하여 여성의 다양한 진술방식을 수용하는 여성적 글쓰기의 특성이기도 하다.

이러한 그녀의 여성적 글쓰기의 특성을 기독교와 연관시킬 수 있는 점은 무엇일까? 그것은 한국의 근대 초기 기독교 뿐 아니라 초기 기독교가 지니고 있었던 기존 제도에 대한 비판정신과 맞닿아 있다. 특히 한국의 경우 초기 기독교의 대중화는 가족제도, 교육제도, 종교 등에 걸쳐 새로운 제도의 창출과 함께 진행되었다. 일제에 맞선 민족주의 운동을 펼친 1910년대와 20년대 한국의 기독교는 기존 체제의 수용이 아닌 제도 개혁 및 새로운 체제를 위한 세상의 복음화를 지향했다.¹¹⁾ ‘복음화’란 한 마디로 정의내리기 어려울 만큼 그 의미가 풍부하다. 이 용어는 ‘선교’나 ‘사목’이라는 용어보다 더 풍부하고 역동적인 의미를 지닌다. 복음 선포 행위뿐 아니라 교회의 사명 전체를 포괄하는 개념으로 교회의 목적이기도 하다.¹²⁾ 교회는 끊임없는 쇄신으로 자신이 먼저 복음화 되면

10) 나혜석은 1933년 제12회 선전에 낙선을 고비로 그림보다 글에 더 많은 노력을 기울였고 글로써 더 많은 주목을 받으며, 원고료에 의존하여 생활하게 된다. 이상경에 의하면, 그림을 그리는 데 필요한 재료비보다는 글을 쓰는 데 드는 비용이 적었기 때문이기도 했다. (이상경, 『인간으로 살고 싶다』, 한길사, 2000, 405쪽 참조)

11) 한국에 전래된 기독교가 여성 평등에 기여한 점과 1910년대 전후 식민화에 맞서 민족운동에 동참했던 사실에 대해서는 정규훈의 『한국 근대와 기독교』, 윤정란의 『한국 기독교 여성 운동의 역사』, 이만열의 『한국 기독교 문화 운동사』 등이 주목할 만한 연구서이다.

12) 『가톨릭 대사전』, 한국교회사연구소, 1995.

‘복음화’는 특히 제2차 바티칸 공의회 이후 근래에 널리 사용하게 된 용어이다. 이

서 이 세상을 복음화 하도록 해야 한다. 이는 단순히 기독교의 교세를 확장하는 것 이상의 의미로 그리스도의 정신으로 세상을 바람직한 방향으로 이끌어가는 생활의 개선, 세상의 개혁에 출선하고 동참하는 것이기도 하다. 이런 의미로 '세상의 복음화'라는 용어가 제2차 바티칸 공의회 이후 더욱 중요시 되고 있으며 이는 그리스도인들이 종교의 경계를 넘어 다른 이들과 연대할 수 있는 신학적 토대이기도 하다. 복음화의 정신은 무엇보다 복음서에서 드러나는 예수의 삶에서 비롯되었다. 더구나 식민지 당시 한국의 기독교는 나라의 주권을 빼앗겼던 이스라엘 민족의 역사를 우리 민족의 역사와 동일시하였으며, 특히 여성 기독교인들은 이스라엘 민족을 구원하는데 앞장섰던 에스더와 드보라처럼 자신들도 민족을 위해 희생할 것을 각오했다.¹³⁾ 따라서 소학교 시절부터 교회를 다

에 대해서는 J. Sara Iva, Nuovo conchetti di evangelizzazione secondo il sinodo e l'Evangelii Nunntiandi, L'annuncio del Vandelo oggi, Tipograxica Armellini, Roma 1977 / J. Metzler, Missione Cattoliche, Dizionario Storico religioso, Editrice Studium, Roma 1966 / Metodio da Nembro, Missione, Edizioni Studium. Roma 1975 / A. Seumois, Theologie Missionnaire. vol. 1-4, Roma 1973-78 / D. Grasso, Evongelizzazione Sense di un termine, Evangelization, (Documenta Missionalia n.9), Universita Gregoriana Editrice, Roma 1975 / 교회현장, 17항 / 선교교령 / 정하권, 선교 활동의 내용과 방법, 사목 67, 68, 1983 / 김몽은, 교회의 선교 활동에 관한 교령과 그 선교 활동의 역사적 고찰, 사목 5, 1968. 등을 참고할 수 있다.

식민지 당시 한국 기독교의 복음화는 세상의 복음화라는 측면을 염두에 둔다면 식민지 상황으로부터의 해방, 즉 민족독립과 함께 진행될 수밖에 없었던 것이며 더불어 차별받고 있는 여성의 해방에 관심을 두는 것 역시 당연했다.

13) 윤정란, 『한국기독교 여성운동의 역사』, 국학자료원, 2003, 66~67쪽.

그런데 윤정란에 의하면, 1910년대 기독교 여성들은 성서 속의 여성들을 이상적 여성으로 삼고 이들과 같아지기 위해 노력한 반면, 나혜석은 카츄샤, 노라, 라이쇼 여사, 요사노 여사 등 1910년대 일본에서 신여성들의 대명사로 지칭되던 인물들을 이상형으로 삼았는데 이들은 식민지 한국에서 도저히 받아들여지기 어려운 인물들이었고, 따라서 나혜석은 국내에 있던 여성들을 자각시키기 위해서는 한계가 있었음을 지적한다.(윤정란, 앞의 책, 37~39쪽) 그러나 이러한 분석은 재고의 가치가 있다. 나혜석이 이상형으로 삼았던 인물이 문학과 여성계였다든 점은 그의 활동의 영역이 문학

녔다는 나혜석이 이미 여성주의 공부를 하기 이전부터 기독교를 체화했을 것으로 추정할 수 있으며 동경 유학 시절은 그 절정의 시기였다.¹⁴⁾ 그녀는 동경에서 세례를 받는다.

동경에서 나혜석의 기독교 세례가 갖는 의미는 무엇일까? 이는 그녀의 전기적 사실을 중심으로 한 개인사적 동기와 더불어 당시 일본의 종교 정책에 대한 고려와 함께 파악되어야 한다. 이러한 연관성 속에서 기독교인이었지만 나혜석의 기독교 정신이 지녔던 범상치 않았던 특이점을 밝힐 수 있기 때문이다. 이를 위해 야나기하라 키찌베에가 주축이 되어 조선 유학생들에게 펼친 기독교 전교 활동을 살펴보는 것이 도움이 된다. 박선미의 연구¹⁵⁾에 의하면, 야나기하라는 자신만의 독특한 조선인 지도·교화론을 개진한다. 그는 교육제일주의로 교육을 통해 내선의 모든 문제를 해결하고, 교육의 힘으로 조선의 문화를 일본 문화로 동화시키고자 했다. 특히 조선 사람에 의해 조선을 교육해나간다는 주장 하에 장래 조선의 지도자가 될 사람을 일본문화 아래서 교육시켜 그들을 융화의 매개로 활용하려 했으며, 내선융화를 위해서는 어머니이자 교육자가 될 여성 역할의 중요성을 인식, 여성교육자의 양성이 차세대 제국의

계와 여성계를 주 무대로 했기 때문이다. 이러한 사실 만으로 그녀를 종교적으로 폄하하는 데는 문제가 있다. 더구나 나혜석은 얼마 후 김마리아 등 기독교 여성들과 연대하여 독립운동을 하기도 했다. 모든 종교적 활동이 종교 활동 안으로만 수렴되어야 한다는 태도는 나혜석을 연구하는 데 장애가 된다. 나혜석은 전도 부인이나 선교사 등 종교 교리를 직접 전파하는 종교가가 아니라 문학가이자 예술가였고 여성운동가였으며, 따라서 기독교의 평가 역시 이러한 역할 안에서 판단되어야 한다.

14) 나혜석은 3·1 운동과 관련된 혐의로 체포되었을 당시 작성된 신문조서에서 예수를 소학고 때부터 믿었으며, 대정 6년(1917년) 12월 도쿄의 조선교회에서 조선인 목사에게 세례를 받았다고 밝힌다.

(「나혜석 신문 조서」, 『나혜석 전집』, 이상경 편집 교열, 태학사, 2000, 682쪽 참조.)

15) 박선미, 『근대여성, 제국을 거쳐 조선으로 회유하다』, 창비, 2007. 특히 야나기하라와 관련된 여자 유학생에 관한 논의는 이 책의 5장을 참고할 것. 본고에서 야나기하라 키찌베에에 관한 논의 역시 박선미의 연구를 기반으로 전개했음을 밝힌다.

안정과 번영의 토대가 된다고 보았다. 이러한 인식 하에 그가 펼친 활동이 바로 일본으로 유학 온 조선의 여자 유학생을 후원하는 일이었다.¹⁶⁾ 이러한 일에 야나기하라는 기독교를 적극 이용한다. 그는 나라 기독교 교리 연구회라는 모임을 열어 친목회나 교리연구회라는 형식으로 유학생을 모아 종교·수양교육을 시킴으로써 그들의 정신을 교화해 나갔고, 여자 유학생들은 야나기하라를 통해 사회복지활동이나 여성 활동 등을 체험한다.¹⁷⁾ 야나기하라가 여자 유학생에 끼친 영향은 왕실·황실과의 접촉 및 사회 유력자와의 교류알선, 사회견학 주선, 중국·만주국 유학생과의 교류실현, 기독교 신앙안내 등 일본 국가의식, 기독교 신앙, 그리고 여성 지도자 의식을 여자 유학생에게 주입하는 것이었다. 그런데 사랑과 친절로 여자 유학생과의 친밀한 교류를 실천했던 야나기하라에 대한 평가가 여자 유학생들에게 동일하지 않았다는 점에 주목해야 한다. 즉 야나기하라에게서 “국경도 잊고 민족적 차이도 잊게 해준” 기독교 정신의 “순수한 사랑”을 본 사람도, “어떻게 해서든 한국하고 일본하고 같게 하는 그 역할을 그 사명을 띠고 있는” 제국의 일꾼으로서의 모습으로 본 사람도 있었으며, 후자의 경우 그와의 교류에 소극적이거나 일절 거부한 여자유학생도 있었다.¹⁸⁾ 전자가 기독교에 대한 맹신 속에서 민족담론이 희석된 경우라면 후자는 종교라는 미명 하에 자행될 수 있는 제국의 함정을 잊지 않은 부류라 할 수 있다.¹⁹⁾ 물론 야나기하라가 기독교를 매개로 조선 여자유학생과 활발한 교류를 시작한 1924년 이전인 1918년에 나혜석은 조선으로 귀국했기 때문에 그녀가 야나기하라와 동경에서 기

16) 박선미, 위의 책, 129~139쪽.

17) 위의 책, 140~141쪽.

18) 위의 책, 146~147쪽.

19) 종교, 특히 기독교가 제국주의화의 도구가 된 예는 세계사 안에서 제국의 식민활동을 통해 확인할 수 있다. 기독교가 선교라는 미명 하에 제3세계에 들어가 그들의 식민화에 기여해 왔던 점 역시 부인할 수 없기 때문이다.

독교 모임을 통한 활동을 하지 않았을 것이다. 그러나 나혜석이라면 어느 입장에 섰을까? 이러한 질문은 그녀의 기독교 정신을 이해하는 단초가 될 수 있다. 식민지 시기 동경으로 유학한 조선 여학생들의 당시 경향과 기독교를 중심으로 한 나혜석의 행보는 나혜석과 기독교를 논의하는 과정에서 다음과 같은 몇 가지 시사점을 준다.

첫째, 전체 인구 중 기독교인의 비율에 비해 여자유학생의 기독교 비율이 10배 정도 많았다.²⁰⁾ 게다가 조선에서 미션계 여성고등교육시관이 1906년 설립된 세브란스 간호학교를 포함하여 이화학당, 평양유니온대학(승실전문학교) 여자부 등 3개에 불과했던 반면 일본의 미션스쿨은 일본 공교육의 발달과 더불어 급속도로 발전을 거듭했으며, 특히 국가가 주력하지 않았던 여성고등교육을 사립학교가 담당하면서 미션스쿨이 여성고등교육의 발전에 큰 역할을 담당했고, 조선을 비롯한 아시아 여러 나라에서 여자유학생들을 받을 수 있는 기반을 구축하였다.²¹⁾ 따라서 삼일여학교²²⁾ 이래 예수에 대한 믿음을 가지고 있었던 나혜석의 동경 유학은 여성 기독교인을 주축으로 한 유학생 집단에 동참하는 계기가 되었으며, 조선 교회를 중심으로 그들과 결집하는 근거지가 되었다. 즉 동경유학 자체가 그녀에게는 기독교인들과의 좀 더 활발한 교류의 계기가 될 수 있었다. 또한 학문과 종교 사이의 긴장을 견지해야 했던 것이 동경에서 의 기독교도 나혜석의 출발이기도 했다. 특히 1911년 『세이또오(靑鞜)』을 발간했던 히라쓰가 라이쨌오 등 당시 일본의 여성주의와의

20) 박선미, 앞의 책, 52쪽.

21) 위의 책, 56쪽.

22) 나혜석은 10살 때인 1906년 8월 삼일여학교에 입학한다. 삼일여학교는 이화학당을 설립한 스크랜튼(M.F. Scrantn)이 설립, 1902년 6월 3일에 여학생 3명을 받으면서 개교하며, 나혜석은 1910년 첫 졸업생 4명 중 1명이었다. 이 학교는 매우 개방적이고 진취적인 분위기였다고 한다. (이상경, 『인간으로 살고 싶다』, 한길사, 2002, 50~52쪽 참조.)

만남은 기독교와 함께 동경 유학이 나혜석에게 던진 삶의 화두였다.

둘째, 나혜석은 1913년 도쿄의 ‘사립여자미술학교’ 서양학부에 입학한 후, 조선인 유학생들과 교류하면서 『학지광』에 글을 발표하기도 하고, 최승구와 연애를 한다. 이후 그녀는 1915년 아버지의 죽음과 1916년 애인 최승구의 죽음을 겪는다. 1916년 기독교도였던 김우영을 만나고 1917년 그와 약혼한 상태에서 12월에 동경에 있는 조선 교회에서 세례를 받는다. 이러한 일련의 전기적 사건들 특히 고통과 죽음에 대한 경험은 그녀가 종교적으로 더 몰입할 수 있었던 심적 계기로 작용했을 것이다. 동경에서 청년 나혜석은 인간의 무력함을 죽음과 병고를 통해 체험한다.²³⁾ 애인과의 만남과 죽음, 아버지의 죽음, 그리고 새로운 약혼자와의 만남과 사랑은 짧은 시간 동안 그녀가 겪어야 했던 삶의 파란만장한 체험이었다. 그것은 자신감 넘쳤던 나혜석에게는 무엇보다도 큰 시련이기도 했다. 이러한 전기적 사실은 당시 그녀의 종교 체험이 더욱 근본적인 쇠신과 성숙으로 이어져 갈 수 있는 토대가 되었으리라 가정할 수 있으며, 이러한 가정은 실제 그녀의 작품을 통해 입증된다.

셋째, 세례를 받고 기독교인으로서의 나혜석의 행적은 위의 두 가지 특성이 어떻게 이어졌는가를 가늠할 수 있는 근거가 된다. 세례를 받은 후 나혜석은 『경희』와 『희생한 순녀에게』를 통해 자신의 종교관을 예술을 통해 표현했으며, 1919년에는 박인덕, 김마리아²⁴⁾ 등과 함께 3:1운

23) 최승구가 죽자 나혜석은 일시적으로 발광상태에 이르렀으며, 학적부에 의하면 장기 결석을 한다. 이에 대해서는 이상경, 『인간으로 살고 싶다』, 한길사, 2000, 125쪽 참조.

24) 김마리아는 대표적인 기독교 여성 애국 운동가이다. 1919년 도쿄 유학생들의 2·8 독립선언에도 참여, 이 일로 일본 경찰에 두 차례 체포되었다. 1919년 2월 중순 독립선언문을 가지고 귀국하여 3:1 운동에 가담한다. 김마리아나 황애덕의 행적이 기독교계 안에서도 높은 평가를 받는 반면 나혜석은 말년의 불교도로서의 행적 때문인지 기독교 안에서 정당한 평가를 받지 못하고 있다는 것이 본고의 입장이기도 하다. 이 역시 모든 행적을 소위 선교를 중심으로 제도 교회에 수렴될 수 있는 활동만을 우선 시하는 교계가 극복해야 할 시각 때문이기도 하다.

동에 여학생 참여를 논의, 이 때문에 8월에 일본경찰에게 체포되어 5개월간의 옥고를 치르고, 1920년 4월 정동 예배당에서 김우영과 결혼한다. 즉 그녀의 기독교 신앙은 예술로, 사회 참여로, 그리고 새 가정, 새 삶의 주축으로 자리 잡았다. 믿음만을 위한 기독교도, 사회를 외면한 기독교도, 또 일상에서 벗어난 기독교도 아니었다. 나혜석은 자신의 종교를 예술을 통해, 사회 운동을 통해, 그리고 일상생활을 통해 실천하는 길을 모색했던 것이다. 이는 결국 야나기하라와 교류했다면 나혜석의 입장은 어디에 있을까 하는 앞선 문제제기가 그녀 역시 후자의 입장에 있었으리라는 대답을 가능하게 한다. 사실 당시 조선 기독교계의 대부분었던 야나기하라와의 교류를 확인할 수 있는 나혜석의 자취는 전혀 찾을 수 없다. 그녀는 일본 유학생을 중심으로 제국의 신민을 만들고자 했던 일본 기독교 정책을 무비판적으로 추종하는 우를 범하지 않았다. 나혜석은 조선의 민족 현실을 외면한 혹은 무화시키기 위한 종교로서가 아닌 조선의 민족 현실과 인간 운명의 고통을 직시할 수 있는 내적 힘으로서의 기독교를 선택했기 때문이다. 이는 그녀의 글쓰기를 지배하는 힘이기도 했다.

기독교 신앙과 일본 유학 시절 나혜석이 접했던 1910년대 일본에서의 학문적 교류 즉 여성주의에 의해 그녀는 글쓰기를 이용하여 세상의 제도에, 구체적으로는 여성 억압적이고 식민지적 상황에 처한 조선의 현실에 틈새를 벌이기 시작했다. 이것이 그녀가 자신의 사상을 여성적 글쓰기를 통해 표출할 수 있었던 기반이 되었다. 그녀에게 글을 쓴다는 것은 기존 세계에 대한 순응적 수용이 아니라 당시 기독교 여성을 주축으로 한 민족 독립 운동 측의 기독교관이 그러하였듯이 기존 체제에 대한 문제제기였으며, 자신의 종교적²⁵⁾ 실천 행위이기도 했다. 기존 체제에 대한 고민은 당시 기독교계 독립 운동을 했던 여성들과 함께 그녀가 식민지 조

25) 이때 '종교적'이라 함은 교세 확장을 위한 선교와는 다른 개념으로 사용한 것이다. 앞서 본고에서 지적한 '세상의 복음화'와 관련시키는 것이 유용하다.

선의 현실 인식 및 여성의 현실에 대한 성찰로 나아갔으며, 이를 그녀는 평생 자신의 글쓰기를 통해 실현해 나간다. 특히 그녀의 장르를 넘나드는 다양한 형식의 글쓰기는 체제에 순응하기 보다는 체제를 비판하고 이용하려했던 그녀의 여성적 글쓰기 전략이었다는 적극적 해석을 가능하게 하며, 이러한 체제 비판적인 성격은 초기 기독교 및 식민지 조선의 기독교 독립 운동의 성격과도 맥을 같이 한다. 최승구의 죽음과 이우영과의 약혼 및 세례, 그리고 동경에 있던 기독교 여성인물들과의 교류 속에서 나혜석은 기독교도로서 자신의 글쓰기 및 예술 활동을 본격적으로 시작하게 되었으며, 세례 직후인 1918년 그녀는 소설과 시에서 집중적으로 기독교의 하나님을 예술적 형상화를 통해 가시화하면서 자신의 종교관을 글쓰기를 통해 직설적으로 형상화하기에 이른다.

3. “할머니의 복음”의 발견으로서의 글쓰기

고든 카우프만에 의하면 하나님 개념은 경험에 의해서 이루어진 것이 아니라 상상력에 의한 구성적 개념이다. 그러므로 신학의 본래의 사명도 기술이나 설명이 아니라 구성 내지 재구성에 있다.²⁶⁾ 트레시와 카우프만은 신학에서의 상상력의 역할을 강조했다. 상상력의 예술적 실현 중 하나가 문학작품이라고 한다면, 나혜석의 문학 작품 안에서 그녀의 상상을 통해 구현된 종교적 모델을 분석함으로써 나혜석에게 기독교, 혹은 ‘하나님’의 존재에 대한 근거를 찾아볼 수 있을 것이다. 여기서 문학 작품은 예술활동의 영역 중 하나로 간주할 수 있으며 나혜석은 문학 작품 뿐 아니라 미술을 통해 예술적 성취를 이루어 나간다. 그러나 본고에서는 문학 작품만으로 그녀의 예술활동에 대한 고찰을 한정할 것이다. 문

26) 황덕형, 「복음의 타자성」, 『한국개혁신학논문집』, 한국개혁신학회, 1999, 352쪽.

학 작품에 주목하는 이유는 그것이 여성적 글쓰기에서 우위를 점하기 때문이 아니라 상상력에 기반을 둔 픽션이라는 장르적 성격에 주목하기 때문이다. 현재 전집²⁷⁾에 수록되어 있는 나혜석의 문학 작품은 12편이다.²⁸⁾ 이 중에서 하나님이나 종교가 언급되는 작품은 「경희」(1918)와 「회생한 소녀에게」(1918), 「광(光)」(1918)²⁹⁾, 「파리의 그 여자」(1935)이다. 「파리의 그 여자」를 제외하면 1918년 작품에 집중됨을 알 수 있다. 1918년은 나혜석이 일본에 머무르던 시기이며, 1917년 12월 도쿄의 조선 교회에서 세례를 받은 직후이다.³⁰⁾

경희도 사람이다. 그 다음에는 여자다. 그러면 여자라는 것보다 먼저 사람이다. 또 조선 사회의 여자보다 먼저 우주 안 전 인류의 여성이다. 이철원 김 부인의 딸보다 먼저 하나님의 딸이다. 여하튼 두말할 것 없이 사람의 형상이다. (중략)

하나님! 하나님의 딸이 여기 있습니다. 아버지! 내 생명을 많은 축복을 가졌습니다.

27) 본고에서는 이상경 편집교열의 『나혜석 전집』(태학사, 2000)을 기본 텍스트로 삼는다. 이하 이 책에서 인용할 경우 『전집』이라는 표기로 통일한다.

28) 이중 소설은 「경희」(1918), 「회생한 소녀에게」(1918), 「규원」(1921), 「원한」(1926), 「현숙」(1936), 「어머니와 딸」(1937)이며, 시는 「광(光)」(1918), 「넷물」(1921), 「사(砂)」(1921), 「인형의 가(家)」(1921) 「아껴 무엇하리 청춘을」(1935) 이고, 희곡으로 「파리의 그 여자」(1935)가 있다. 이 외에도 서정자는 나혜석의 처녀작 「夫婦」가 전하지는 않으나 『여자계』 창간호가 발표되었음을 밝혔고, 이상경에 의하면 1933년에 쓴 장편 『김명애』가 있었으나 이광수와의 관계로 발표되지 못한 것으로 전한다. 두 작품 모두 현전하지 않아 본 연구에서는 제외했다.

29) 「光」에서 ‘빛’은 근대정신으로 혹은 사랑으로도 읽을 수 있다. 본고에서는 기독교의 근대 정신으로 읽은 정희성의 입장을 수용하여 이 작품을 기독교 정신을 드러낸 작품군에 포함시킨다.

30) 이 시기는 또한 1916년 최승구의 죽음 후 김우영과 약혼한 이후이다. 나혜석은 「경희」와 「광」을 발표 한 후 4월에 귀국, 8월에 건강이 안 좋아 진명여학교 교편을 그만둔 후 9월에 「회생한 소녀에게」를 발표하는데, 일련의 죽음과 약혼과 병 때문에 그녀가 세례와 더불어 더욱 종교적으로 심취해 있었음을 이 작품을 통해 알 수 있다.

보십시오! 내 눈과 내 귀는 이렇게 활동하지 않습니까? 하나님! 내게 무한한 광영과 힘을 내려 주십시오. 내게 있는 힘을 다하여 일하오리다. 상을 주시던지 벌을 내리시던지 마음대로 부리시옵소서. 31)

나혜석 자신을 투영한 인물이라고도 할 수 있는 『경희』에서 경희는 자신의 정체성을 우주 안 전 인류의 여성으로 규정하는 동시에 하나님의 딸이라고 분명히 밝히면서 하나님께 기도한다.³²⁾ 여자에 앞서 사람이며, 조선사회의 여성이기에 앞서 전 인류의 여성이며, 부모의 딸이기에 앞서 하나님의 딸이라는 경희의 깨달음은 나혜석이 자신의 글쓰기를 통해 지속적으로 추구해온 바이다. 또한 그것은 차별과 억압에서 벗어나기 위한 보편성을 획득해야 하는 존재로서의 여성이어야 한다는 깨달음이기도 하다. 그런데 이 작품에서 나혜석은 사람이 금수와 다른 점이 희로애락(喜怒哀樂)과 제 힘으로 찾고 제 실력으로 얻는 것 뿐 아니라 무엇보다 “금수가 능치 못하는 생각을 하고 창조를 해 내는 것이 사람이다.”³³⁾라고 규정한다. ‘창조’가 바로 그가 추구하는 예술을 통해 이루고자 한 인간의 정체성이라 할 수 있으며, 이러한 창조야 말로 그녀가 보기에는 하나님의 형상대로 만들어진 인간의 중요한 본성인 것이다. 제 노력으로 제 밥을 먹으며 ‘하나님의 딸’로서 창조적 역량과 사고활동을 통해 있는 힘을 다 하여 일하는 경희를 통해 나혜석은 여성주의와 기독교의 합일을 통한 새로운 여성 인물을 창조해 내었으며 이러한 자기 인식은 문학 및 미술을 통한 예술 활동으로 이어진 나혜석의 정체성을 드러내 주는 신념이기도 하다.

신앙 안에서 인간의 창조성에 대한 깨달음은 구체적으로는 문학 창작

31) 나혜석, 『경희』, 『전집』, 103~104쪽.

32) 『경희』, 『희생한 손녀에게』, 『나의 여교원 시대』 등 그녀의 글에는 간구와 감사의 기도가 자주 등장한다.

33) 나혜석, 『경희』, 위의 책, 103쪽.

에 대한 활동으로 이어졌으며, 이러한 문학 활동이 사회적 인간이 될 수 있는 길임을 『어머니와 딸』³⁴⁾(1937)에서 다음과 같이 표현하고 있다.

“공부를 하면 무엇을 전문하겠어?” / “문학이요.” / “문학?” / “좋지.” / “어렵지요?”

“어렵기야 어렵지만 잘만하면 좋지. 영애는 독서를 많이 해서 문학을 하면 좋을 터이야. 사람은 개인적으로 사는 동시에 사회적으로 사는 것이 사는 맛이 있으니까. 좋은 창작을 발표하여 사회적으로 한 사람이 된다면 더 기쁜 것이 없는 것이야.”³⁵⁾

나혜석의 소설에서 그녀가 여성적 글쓰기를 통해 주창했던 ‘사람으로 살고 싶다’는 주제는 창조하는 인간, 창작하는 인간, 그리고 사회적 인간으로 구현된다. 즉 그의 예술 활동은 인간으로 살고자 한 나혜석의 신념의 구체적 표현 방식이었으며, 기독교적 신앙을 구체화하는 존재 방식이자 사회적 존재 방식이기도 했다. 때문에 이러한 전제 하에서 나혜석의 기독교와 문학 활동에 대한 평가가 이루어져야 함은 분명하다.

특히 기독교와의 연관성 하에서 주목할 작품이 『회생한 손녀에게』이다. 이 작품에는 ‘할머니의 복음’이라는 표현이 등장하는데, 이것은 나혜석이 여성적 글쓰기와 기독교를 자기 나름의 창작을 통해 구현하고자 했던 상징이다. 『회생한 손녀에게』는 할머니가 병에서 회생한 손녀에게 보내는 서간체 소설이다. 그러나 여기서의 할머니와 손녀는 친족관계 안에서의 가족은 아니다. 앓고 있던 한 여자와 이를 치유한 또 한 여자가 병의 완쾌를 통해 할머니와 손녀로 거듭나는 이야기이다. 어머니 없이 할머니와도 떨어져 외로이 병에 신음하던 여자 ‘너’를 발견한 이 작품의 1인칭 화자 ‘나’는 1년 전 사랑하던 친구를 폐병으로 잃은 기억을 회상

34) 『어머니와 딸』은 현전하는 그녀의 마지막 소설이다.

35) 나혜석, 『어머니와 딸』(1937). 위의 책, 174쪽.

하며 눈물을 흘린다.³⁶⁾ 친구가 죽은 후 공부를 폐지하고 철야로 간호하지 못하고, 그 친구에게 위안을 주지 못했던 것을 후회하며 ‘나’는 편지의 수신인인 ‘너’의 간호에 정성을 다한다.³⁷⁾ 자신의 후회와 원애(怨哀)를 풀기 위해서 자신 안에 있던 정성과 성심을 바치며 간호한 끝에 앓던 ‘너’는 마침내 병에서 완쾌한다. 완쾌한 ‘너’는 과거 열병에 걸려 죽어갈 때 울며 간호하던 자신의 할머니를 떠올리면서 ‘나’를 할머니라 부르면서 “할머니의 은혜가 태산 같소”³⁸⁾하며 감사의 눈물을 흘린다. 이를 통해 ‘나’와 ‘너’는 할머니와 손녀의 관계가 될 수 있었던 것이다. 이제 ‘너’를 통해 ‘할머니’로 불려진 ‘나’는 손녀의 회생에 무릎을 꿇고 하나님께 감사의 기도를 드리는데, 여기서 손녀는 특히 라이스 카레나 미소 시루가 아닌 할머니의 깍두기를 먹고 회생함으로써 할머니에게 ‘깍두기의 딸’, ‘깍두기의 손녀’라고 명명된다. 그런데 이렇게 병든 손녀를 회생시킬 수 있었던 할머니의 존재를 이 소설에서는 특히 ‘복음’이라는 기독교적 용어를 통해 상징화한다.

나를 이렇게 힘이 결코 내 힘이 아니었다. 전혀 할머니의 복음(福音)이 내 속에 들어가 덩실덩실 춤을 추고 있기 때문이라고 한다. 나도 불가사의 중에 일대 고무(一大鼓舞)의 꿈을 꾸었던 것 같다. 여하튼 네 붉은 입술에서 떨어진 이 복음이 바짝 건조한 내 영에 펄프를 대어주었고 발발 떠는

36) 그 친구는 최승구를 연상하게 한다. 작품 속에서 그 친구는 폐병으로 죽었는데 최승구 역시 1916년 폐병으로 죽었다. 이 작품의 자전적 성격에 대해서는 이미 논자들이 의해 거론된 바이다.

37) 따라서 ‘할머니’라는 호칭은 실제 노인을 이르는 호칭도 아니다. 1년 전 공부하던 신분이었음을 상기한다면 나이로 보았을 때 나는 할머니라는 호칭이 어울리지 않는다. 게다가 이 소설 역시 다분히 자전적인 요소가 농후하여 실제 이 작품에서 할머니는 나혜석 자신을 투영한 존재이기도 하다. 즉 이 작품에서 ‘할머니’는 나이나 가족관계와는 무관하게 불린 호칭이다.

38) 나혜석, 『회생한 손녀에게』, 『전집』, 108쪽.

내 육(肉)에 화재와 같은 활력을 준 것이다. (중략) 오나 나는 네게서 받은 ‘할머니’로 만족하련다. 그러나 애 손녀야, 나도 천사가 되고 싶다. 그래서 수만 명의 할머니가 되고 싶다.³⁹⁾

‘복음’, 즉 기쁜 소식은 기독교에서 예수의 생애와 가르침, 예수에 의한 인간 구원의 길을 말한다. 그런데 인용에서와 같이 나혜석은 자신의 작품을 통해 ‘할머니의 복음’을 창조해 낸다. ‘예수의 복음’이 아니라 나혜석에게는 ‘할머니의 복음’이 된 것이다. ‘할머니’는 나혜석이 창조한 ‘예수’였다고 할 수 있다. 즉 할머니의 복음은 나혜석의 여성주의와 기독교적 세계관이 합하여 창조된 문학적 표상이다. 나혜석은 ‘할머니’를 통해 자신이 믿는 기독교의 ‘예수’를 구현해 냈다. 그렇다면 나혜석이 구현한 복음으로서의 ‘할머니’는 어떤 존재인가? 나혜석이 구현한 할머니는 환자를 병에서 치유시키고 보살피는 존재이다. 죽음에서 생명으로 이어주는 존재이며, 고통 받는 이와 함께 하고 그를 위해 기도하는 존재이다. 따라서 그는 세상을 구원하는 존재이기도 하다. 즉 이 작품에서 ‘할머니’는 나혜석이 초등학교 이래 학교 교육과 동경 유학 생활, 그리고 세례를 통해 만났을 기독교의 구원자 예수를 자신의 작품을 통해 구현해 낸 인물이며, 예수의 다른 이름이라고 해도 과언이 아니다.

지극히 남성 중심적인 기독교 안에서 남성으로 기억되는 예수라는 존재를 조선의 여성인 할머니로 형상화한 이 작품은 나혜석이 기독교를 얼마나 철저하게 주체적으로 수용하고 있었는가를 보여주는 근거가 된다. 또한 이 작품은 영과 육의 활력으로, 치유와 보살핌으로 생명에 이르게 하는 복음적 삶을 수만 명의 할머니가 되어 실현하고자 하는 나혜석의 강한 의지와 꿈을 표현하였다. 남들이 맛있다는 스프나 빵보다도, 달콤하고 냄새도 좋은 오므라이스나 가키후라이(굴튀김)보다도, 라이스

39) 나혜석, 『희생한 손녀에게』, 『전집』, 108~109쪽.

카레나 미소 시루가 아닌 할머니가 주는 깍두기라는 한국의 토속 음식을 먹고 병에서 치유된다는 것⁴⁰⁾은 기독교를 받아들이다라든가 민족 고유의 정신을 잃지 않아야 하다는 표현이었다. 그 실천방식 중의 하나가 한국 음식을 먹이는 것이며 이것이 또한 여성의 살림행위를 통해 실현되고 있음을 보여줌으로써 나혜석은 서양 중심적이고 남성 중심적인 기독교 교리에 대해 당당하게 자기주장을 하며 적극적인 신앙인으로서 삶을 구체화한다. 이러한 작품 형상화는 인간으로서 신 앞에 불완전하다거나 죄인이라는 어두운 죄의 고백보다는 신앙으로 인하여 ‘일대고무의 꿈’을 꾸고 ‘화재와 같은 활력’까지 얻는 매우 긍정적이고 주체적인 면모를 드러내준 것이기도 하다.⁴¹⁾

결국 하나님의 딸이라는 기독교를 통해 얻은 자기 정체성을 죽여가는 생명을 살리는 존재인 ‘할머니’로 형상화하면서 나혜석은 이를 “할머니의 복음”으로 명명하였으며, 이는 1970년대 서구 사회를 중심으로 제기되어 1980년대에 이르러서야 세계 신학계로 확산된 ‘여성신학’의 문제의식과 실천양식을 나혜석이 이미 1910년대 조선의 현실에서 선취하였음을 보여주는 것이다.⁴²⁾ 앞으로 이러한 공과가 기독교 안에서도 제대로 평가받아야 할 것이다. “할머니의 복음”은 나혜석이 여성적 글쓰기를 통해 구현해 낸 서구 기독교의 문학적 도착화⁴³⁾이자 그녀가 지향한 여성

40) 나혜석, 『회생한 손녀에게』, 『전집』, 109쪽.

41) 이 부분의 해석은 2008년 4월 26일 제2회 여성주의 인문학 연합학술대회 시 토론을 맡은 안태운 선생님의 토론 내용에 힘입었음을 밝힌다.

42) ‘여성신학’이라는 학명을 나혜석 식으로 표현한다면 ‘할머니의 복음’이라고 해도 좋을 듯싶다. 혹은 ‘여성신학’을 ‘신학’에 대한 여성주의의 문제의식에서 나온 학문영역이자 학문명이라고 한다면 ‘할머니의 복음’은 ‘복음’이라는 서양 기독교의 남성 중심적인 신앙체계에 대한 나혜석의 문제의식에서 나온 용어이자 복음정신이라고 해석할 수도 있다.

43) 이러한 도착화를 나혜석은 『잡감』이라는 글에서 ‘조선화’라는 표현으로 주장한다. 이에 대해서는 『잡감-K언니에게 여함』, 『전집』, 195쪽 참조.

주의 문학의 본령이다. 그녀는 이를 통해 기독교 여성 문학의 새로운 가능성을 열어놓았으며 기독교인이면서 세상의 정의를 글쓰기를 통해 실천했던 한국 여성 문학 작가들⁴⁴⁾의 활로를 개척하였다. 『파리의 그 여자』(1935)에서 나혜석은 ‘성경’의 필요성을 제기하면서 “예수가 전 인류를 위해 십자가에 못 박힌 것과 같이 셰익스피어, 톨스토이 같은 예술가는 전 인류와 우주에 대해 번민하고 고통하고 해결하려고 하는”⁴⁵⁾ 사람이라 했다. 즉 그녀에게 예술가는 자신의 작품을 통해 예수의 일을 하는 사람이었으며 나혜석에게 종교와 예술은 같은 길ियो 같은 삶이었다. 그녀가 믿는 하나님에 대한 신앙이 깊으면 깊을수록 그녀는 더욱 철저하게 예술가로서 존재해야 했던 것이다.⁴⁶⁾ 이러한 철저한 예술가로서의 존재 방식이 그녀의 작품 안에서 ‘할머니의 복음’으로 형상화될 수 있었다.

4. “참사랑”의 실천으로서의 글쓰기

문학 작품 외의 글에서 나혜석은 자신의 작품을 통해 구현했던 여성 해방으로서의 인간의 길에 대해 직접적으로 기술한다. 조선 여자도 ‘사

44) 가장 대표적인 문학가로 1980년대를 대표하는 시인 중 한 명인 고정희를 들 수 있다. 그녀는 여성주의와 기독교적 세계관을 한국인의 문학적 전통 속에서 자신의 시와 삶으로 구현해 낸 기독교인이면서 여성주의자였던 시인이었다.

45) 나혜석, 『파리의 그 여자』, 『전집』, 147쪽.

46) 따라서 기독교 안에서도 그녀의 복음적 삶을 인정하고 정당한 평가를 해야 한다. 당대 민족운동에 참여했던 김마리아나 황애덕 등의 기독교계 신여성에 비해서도, 또 기독교 교세 확장에 기여했던 전교부인들에 대한 평가에 비해서도 기독교 안에서 나혜석의 평가는 소홀히 되어왔다. 이는 나혜석의 전기적 사실 때문이기도 했지만 무엇보다도 예술가로서 자신의 종교를 세상 구원을 통해 실현할 수 있는 예술가의 다양한 삶의 방식을 종교가 인정하지 못하고 신앙의 척도를 전교활동에 국한시켜서 평가하려는 편협한 시각 때문이다. 예술가는 예술을 통해 종교 안에서 제대로 평가받을 수 있을 때 종교 역시 세상의 다양한 삶의 양식을 지지해줄 수 있는 힘으로 세상에 기여할 수 있을 것이다.

람이 될 욕심, '자기 소유를 만들려는 욕심', '활동할 욕심'을 지녀야 하며, 성경에 근거하여 여자도 인격적 가치가 있음을 주창하는 한편 기독교로 말미암아 여자의 지위가 존경을 받게 되고, 남존여비 사상이 남녀 동권으로, 남우여열의 제도가 남녀평등으로 바뀌기 시작했다고 지적한다.⁴⁷⁾ 특히 자기 소유를 만들려는 욕심을 나혜석은 주체성과 연관시켜서 기술한다. 외적 자극을 받으면서도 우리의 학문, 우리의 문화를 내 소유로 만들지는 그녀의 주장은 '조선화'시키지는 용어를 통해 압축된다.⁴⁸⁾ 이는 본고 앞장에서 밝힌 기독교 신앙의 토착화로서의 할머니의 복음의 맥락과도 상통하는 부분이다. 그녀의 여성해방론이 기독교의 영향 하에서 진행되었음을 확인할 수 있는 글인 「잡감」(1917)에서 그녀는 여성 해방론을 직설적으로 토로한다. 욕심을 갖고 타인들로부터의 비난을 두려워하지 않으며 가치 있는 욕을 먹는 자가 되어 역사를 만들어가는 주장은 순응적이거나 소극적 여성이 아닌 나혜석의 혁명가다운 투사적 면모를 드러낸다. 이 글에서 그녀는 지진이 나고 온 집이 흔들린다 해도 집을 떠나 벼락을 맞아 죽든지 진흙에 미끄러져 망신을 하든지 밖으로 나가겠다고 다짐하는데, 이는 세상의 환난과 자신의 생사 및 칭찬이든 욕이든 세상 사람들의 평판으로부터 자유로운 젊은 여성 운동가 나혜석다운 면모이다. 나혜석은 자신의 삶과 지향을 그대로 글로 표현했으며 자신의 글처럼 살아갔다.

이후에도 계속 나혜석은 「모된 감상기」를 비롯하여 「이혼고백서」, 「강명화의 자살에 대하여」 등을 통해 솔직한 고백으로서의 글쓰기, 숭고한 의무보다는 고통과 갈등의 과정을 직시하는 글쓰기를 통해 여성해방에 대한 주장을 피력한다. 그런데 이를 통해 그녀가 주창하고 있는 사상이

47) 나혜석, 「잡감-K언니에게 여함」, 『전집』, 193~195쪽.

48) 나혜석, 위의 글, 『전집』, 195쪽.

생명 존중의 길과 “참사랑”⁴⁹⁾의 길이다.

이와 같이 씨는 비운에 견디다 못함으로 연애의 철저를 구하기 위하여, 정조의 순일을 보수하기 위하여, 자기 정신의 결백을 발표하기 위하여, 세태를 분노하기 위하여, 자살을 실행한 것이다. 그러나 동기는 여하하든지 자기 생명을 끊는 것은 다 자포자기의 행위이다. 생명의 존귀로 그 생명 역량의 풍부를 자각한 현대인의 취할 방법은 아니로다. 어디까지든지 살려고 드는 데 연애의 철저며 정조의 일관이며 정신의 결백이 실현될 것이다. (중략) 황(況 : 하물며) 그로 인하여 스스로 분사(憤死)하는 것은 제일 부끄러워할 만한 비겁한 행위이다. 진심으로 세태를 분노한다 하면 자진하여 세태를 개조하는 책임을 깨달을 것이다.⁵⁰⁾

『강명화의 자살에 대하여』⁵¹⁾에서 나혜석은 기생 강명화의 고충을 제대로 알 수 없는 자신의 처지를 솔직하게 인정하고 고백하면서도 조선의 여성들이 자살의 무의미를 자성하여야 함을 주창한다. 개인적 생의 존엄과 그 생을 전개해 나가는 것이 현대인의 삶이기 때문에, 일신의 순결을 보존하기 위하여 선택한 자살은 자포자기이자 비겁한 행위일 뿐⁵²⁾이라고 주창한다. 죽음은 이상의 적이므로, 자살의 행위를 죄악화 하자는 것이 그녀의 결론이었다. 이러한 나혜석의 주장은 그녀의 자유연애론이 생명 존중보다 우선될 수 없음을 지적한 것이기도 하다. 과거 조선시대 유교 문화권 하에서 절개와 지조를 위해서라면 여성의 자결이 미화되고 찬양될 수 있었듯이 1920년대 자유연애와 낭만적 사랑은 젊은이들에게 그 무엇보다 우선시되는 시대적 가치였다. 이와 같은 상황에서 자

49) 여기서 ‘참사랑’이라는 단어는 나혜석의 글에서 인용한 것이다. 이 역시 기독교에서 상용되는 참사랑을 연상하게 하는 용어이기도 하다.

50) 나혜석, 『강명화의 자살에 대하여』(1923), 『전집』, 253쪽.

51) 나혜석, 위의 글, 250~255쪽.

52) 나혜석, 위의 글, 『전집』, 251쪽.

신의 사랑을 위해 죽음을 선택하는 행위를 허영심이나 신식에 유행하는 신사상에 물든 행위라고까지 비판하는 나혜석에게 생명의 존귀가 얼마나 절대적이었는지를 알 수 있다. 생명을 존중하고, 누구보다 여성 스스로 자신의 생의 가치를 존귀하게 여기는 것이 나혜석이 주창한 생명 사상이었다. 그녀에게 자결은 자기 사랑의 결여이며 사회의 죄악이다.

이러한 생명 사상의 근거를 나혜석은 생명의 주인이 누구인가라는 철학적 물음을 통해 마련한다. “내 몸은 결코 내 소유가 아니로다. 우리 어머니의 것이었고 우리 조상의 것이었으며 내 사회의 물건이다. 내 생명이 계속되는 최후까지 내 힘을 진(盡)하여 남들이 하는 것을 다해 보는 수밖에 다른 아무 보은될 만한 것이 없는 줄 안다.”⁵³⁾라는 고백에서 처럼 개인의 몸은 결코 자기 소유가 아니라는 인식, 어머니의 것이고 조상의 것이며 사회의 물건이라는 인식이야말로 그녀의 생명관이 근대의 개인주의를 넘어 공공성 속에서 확장되어갔음을 확인하게 해 준다. 물론 이 같은 발상은 생명의 주인을 하나님으로 고백하는 기독교의 신앙을 나혜석 나름대로 재적용한 것일 수도 있다. 동시에 자신의 생명을 부모의 것으로 본 조선의 보편적인 생각을 담론화한 것일 수도 있다. 결국 이 모두를 아울러 나혜석은 자살을 개인의 권리로 인정하지 않고 인간의 생명 특히 몸을 가족의 경계를 넘어 사회에 보은해야 할 물건으로 규정함으로써 자신의 생명관 및 몸에 대한 견해를 피력했다. 무엇보다 그녀에게 자기를 사랑하고 자기의 생명을 사랑하는 것, 자신의 몸을 사회를 위해 보은해야 하는 것은 어머니의 산고를 통해 나온 인간이 나아가야 할 길⁵⁴⁾이었기 때문이다.

『모된 감상기』⁵⁵⁾는 ‘어머니 생활’의 고통을 고백한다. 시집살이나 남

53) 나혜석, 앞의 글, 『전집』, 254쪽.

54) 나혜석, 앞의 글, 『전집』, 254쪽.

55) 나혜석, 『모된 감상기』, 『전집』, 217쪽.

편에 대한 고충을 말하는 것보다 어머니가 되어 살아가는 생활의 고충을 고백하는 것은 쉽지 않았다. 어머니는 신성한 직무였으며 모성에 대한 찬양은 근대화와 함께 진행된 식민지 시기에도 변화지 않는 신화였기 때문이다. 그런데 감히 이러한 지배담론을 거슬러 나혜석은 이 글에서 어머니의 고통을 하나님의 분풀이보다 참혹한 저주라고까지 고백한다. 그렇다고 해서 모성을 저주한 것은 아니다. 그만큼 어머니의 고통의 강도가 세다는 것을 표현한 것이며,⁵⁶⁾ 오히려 나혜석은 이러한 고통을 통해 “참사랑”의 길, “천당생활의 길”을 발견한다. 나혜석에 의하면 모친의 사랑은 처음부터 마음에 구비되어 있는 것이 아니라 양육하는 시간 중에 발하는 것이며 그 고통 가운데 “현재를 희생하고 미래를 희망함으로써 자연 그대로의 하나님이 될 수 있으며 어머니의 생활을 통해 천당 생활로 바뀌어 간다.”⁵⁷⁾는 것이다. 이것이 바로 참사랑의 길이다.

우리 여자는 결코 여자 된 자신을 불행히 여기는 일도 없거니와 남자 그것을 흠선(欽善)할 일도 없고 권리 다툼도 아니하려하고 평등요구도 아니하며 자유를 절대적으로 아니 안다. 다만 우리는 “참사랑”으로 살 수 있기를 바라고 또 실현하여야 할 것밖에 아무 다른 것 없는 것이다.⁵⁸⁾

『모된 감상기』를 비판한 백결생에게 답하는 글에서 나혜석은 ‘참사랑’으로 살 수 있기를 희망하고 실현하려는 것이女子的 길임을 주장한다.⁵⁹⁾ 그녀에게 참사랑의 길은 “서로 사랑할 줄 알고 서로 아껴주며 약한 자를 도와줄 줄 앎으로 화평하게 사는 삶”⁶⁰⁾이며, “자기를 잊지 않는

56) 이상경은 이에 대해 모성을 객관화한 것이며, 강요된 모성이 아닌 인간에 대한 애정의 한 가지로서 모성을 긍정하며, 여성도 사람으로서 자기 긍정성을 가져야 한다는 ‘여성적 글쓰기’의 시도로 분석한다. (이상경, 『인간으로 살고 싶다』, 한길사, 2000, 249쪽)

57) 나혜석, 위의 글, 231쪽.

58) 나혜석, 『백결생에게 답함』(1923), 『전집』, 238쪽.

59) 나혜석, 위의 글, 239쪽.

삶⁶¹⁾이기도 하다. 남녀가 스스로 자기를 사랑하고 또 다른 사람을 사랑하며, 상대를 사랑함으로써 생활 개량의 근본 힘을 얻어 생활의 안착과 민족적 평화를 달성하고 하는 길이기도 하다.⁶²⁾ 그런데 나혜석에게 참사랑의 길은 자기 사랑과 자기반성의 길로 이어진다는 점에 주목할 필요가 있다.

나는 자기를 천박하게 만들고 싶지 않은 동시에 타인을 원망하기 전에 자기를 반성하고 싶습니다. 자기 내심에 천박한 마음이 생기는 것을 알고 고치지 않고는 있지 못하는 사람은 인류의 보물이외다. 이러한 사람은 벌써 자기 마음속에 있는 잡초를 잊고 좋은 씨를 이르는 곳마다 펼쳐어 사람 마음의 양식이 되는 자외다. 즉 공자나 석가나 예수와 같은 사람이외다.⁶³⁾

인용에서와 같이 자기를 반성하고 성찰할 줄 아는 인간, 그것은 바로 기독교를 비롯한 많은 종교가 말하는 핵심교리이기도 하다. 나혜석은 이렇게 자신을 반성하고 좋은 씨를 뿌려 마음의 양식이 되는 자를 공자, 석가, 예수와 같은 자라고 말한다. ‘영혼의 매력’을 알고 인격적 우아로 ‘풍부한 신생활’을 창조해내고자 했던 나혜석은 참사랑의 길을 통해 끝까지 사랑으로서의 삶을 포기하지 않는다. 그리고 그 길은 자기 자신을 사랑하는 길이자 자기를 성찰하는 길이었으며, 할머니의 복음을 실천하는 길ियो 어머니의 삶이기도 했다. 또한 기독교 신앙을 통해 배웠으며 기독교의 경계에서 종교적 영성으로 확장될 수 있었던 길이기도 했다.

60) 나혜석, 『부처간의 문답』(1923), 『전집』, 247쪽.

61) 나혜석, 『나를 잊지 않는 행복』(1924), 『전집』, 264쪽.

62) 나혜석, 『생활개량에 대한 여자의 부르짖음』(1926), 『전집』, 272쪽.

63) 나혜석, 『이혼고백장』(1934), 『전집』, 423쪽.

5. 나가며 - 영혼의 깨침과 선각자의 글쓰기

나혜석은 종교론에 관한 본격적인 글을 많이 쓰지 않았으며 직업적으로 종교와도 무관한 사람이었다. 게다가 전교 활동에 대한 기록은 전무하다. 그러나 그녀는 지식인 여성이자 예술가로서의 여성이 기독교를 수용하면서 그것을 어떻게 예술과 삶으로 구체화할 수 있는 지에 대한 가능성을 한국 여성사 및 지식사, 예술사에 새겨놓은 첫 여성 인물이다. 그녀의 기독교 체험은 식민지 조선의 현실을 직시할 수 있는 여성 연대의 기반이 되었으며, 자기 사랑과 자기 성찰을 통한 참사랑의 길과 생명 존중의 장을 열어주었다. 따라서 그녀를 실패한 기독교인으로 보는 입장이나 멀어졌다고 보는 판단은 유보되어야 한다. 비록 그녀가 1937년 이후 수덕사에 머물며 기독교보다는 불교도로 살아갔다고는 하지만 말년에 그녀에게 기독교나 불교가 주는 개별 종교에 대한 의미는 그렇게 중요하지 않을 수 있었기 때문이다. 기독교도로 살았던 종교체험이 오히려 불교의 수용을 용이하게 하면서⁶⁴⁾ 동시에 종교적 삶으로 이끌 수도 있었을 것이다. 불교이든 기독교이든 두 종교 모두 말년의 나혜석에게는 생명을 귀히 여기고 끝까지 참사랑의 삶을 살아가는 것을 위한 다르지만 같은 삶의 표현방식이었기 때문이다. 그녀는 불교로 개종⁶⁵⁾한 변절

64) 사실 많은 한국 사람들에게 불교는 종교로서가 아니더라도 이미 친숙한 생활문화로서의 측면이 있다.

65) 1933년 불심을 가지기 시작한 나혜석은 사회로부터 외면당하면서 1937년 수덕사에 있던 김일엽을 찾아간다. 이후 1944년 말까지 수덕여관에서 생활하게 되지만 끝까지 불문에 귀의하지 않는다. 이상경은 자기를 잊지 않는 것을 생의 신조로 삼은 나혜석에게 불문귀의는 자기를 포기하는 것이었기 때문이라고 설명한다. (이상경, 『인간으로 살고 싶다』, 한길사, 452~453쪽 참조)

나혜석이 남긴 마지막 글은 1938년 여름을 해인사에서 보내고 나서 쓴 『해인사의 풍광』이다. 실제 이 글 이후에도 다른 글들이 있었다고 하나 화재로 유실된 상태다. 이 글은 구미여행기에서 성당을 보고 적은 글들과 유사하게 해인사의 풍광을 객관적으로 소개하고 있다. 그러나 구미여행기 중 만테나의 「예수의 시체와 성녀들」을 보았

한 기독교인이라기보다는 어떤 상황에서도 끝까지 종교적 힘을 내면의 힘으로 자기화한 종교인이었다. 이러한 내면의 힘이 그녀가 기독교를 통해서도 체화할 수 있었던 것이다. 더구나 1930년대 일제의 종교 탄압 정책에 따른 기독교계의 상황은 고통 중에 있었던 나혜석이 기독교 교회 안에서 종교 생활을 용이하게 할 수 없었던 이유이기도 했다. 또한 당시의 기독교 교회에서 최린과의 연애와 이혼 등 나혜석의 일련의 전기적 사실이 수용될 수 있었을 지는 회의적이다. 누구보다 나혜석 스스로가 교회에 참례하는 것이 불편했을 것임을 짐작할 수 있다. 그러므로 나혜석이 생애 말년에 불교도로 살아간 것은 나혜석의 어쩔 수 없는 상황의 논리 속에서 빚어진 결과이다. 과부가 된 여자가 세상 속에서 떳떳하게 살기 위하여 중이 되었다는 사연처럼 말이다.⁶⁶⁾

나혜석이 이혼 당시까지도 얼마나 강하게 기독교의 하나님께 도움을 청했는지는 그녀의 글에서 분명히 고백되고 있다. 그녀는 “그러지 맙시다. 당신과 내 힘으로 못 살겠거든 우리 종교를 잘 믿어 종교의 힘으로 삽시다. 예수는 만인의 죄를 대신하여 십자가에 못 박히지 아니했소?” 라고 남편을 설득했던 반면 여성주의 이론에 힘입어 자신의 모성애를 포기하려 하지는 않았다. 엘렌케이의 말을 인용하면서 불화한 부부로 살기보다는 이혼하여 새 가정을 꾸리는 것이 아이들에게도 좋다는 권고를

을 때, ‘눈물이 나올 듯하다’나, 벨리니의 「신앙」을 보고 ‘종교적 고상한 감정’을 느꼈다는 것과 같은 나혜석 자신의 직접적인 심적 고백은 찾을 수 없다. 본고는 나혜석의 불교입문을 개종이나 기독교에 대한 배교로 보기 보다는 기독교에서 나아가 보편적인 종교심의 발로로 보는 입장이다. 즉 불교 안에서도 그녀가 기독교를 통해 얻는 영적 체험을 방법을 달리하여 지속하였으리라고 본다. 좀 더 여러 여건이 좋았다면 그녀는 기독교 안에서 자신의 종교적 체험을 지속할 수도 있었을 것이다. 절에서의 불교 신앙을 통한 그녀의 말년은 상황이 주는 불가피한 선택이라는 측면도 있었다. 또한 종교적 자유, 즉 기독교나 불교나 하는 개별종교에 대한 집착보다는 그 안에서 찾은 자신의 종교심을 지속했던 것으로 보아야 한다는 입장이다.

66) 나혜석, 「여성간의 우정론」(1935), 『전집』, 449쪽.

들은 나혜석은 그것은 이론에 불과하다고 일축한다.⁶⁷⁾ 그녀는 종교의 힘을 통해서라도 가족을 지키고 싶었고 모성애, 참사랑의 삶을 포기하고 싶지 않았다.⁶⁸⁾ 이론을 맹목적으로 추구하는 사대주의적 신여성이 아니었다. 엘렌 케이의 이론과 조선의 현실, 무엇보다도 자신의 현실을 구분할 수 있었던 주체적 인간이었으며 참사랑의 수행자이고자 했다. 또한 그녀의 삶에서 보여 주었던 성속(聖俗)의 경계에 대한 성찰과 종교와 예술 사이의 긴장은 그녀가 끝까지 출가하지 않을 수 있었던 내적 힘이기도 했다. “여자들이! 껌테기만 살지 말고 영혼이 있을지어다.”⁶⁹⁾라고 초기부터 주창했던 나혜석의 영혼에 대한 생각은 1930년대 이후까지도 지속된다.

우리에게는 육(肉)의 세계와 영(靈)의 세계가 있다. 육의 세계는 좁고 얇은 반면으로 영의 세계는 넓고 크다. 우리는 육의 세계에서 살아오지만 그 이상 영의 세계가 있음으로써 사람으로서의 사는 의의가 있다. ⁷⁰⁾

이러한 영의 세계, 영혼의 세계에 대한 믿음은 혁명가이자 선각자로 이혼 후 파란만장한 삶을 살아야했던 나혜석을 끝까지 지탱시켜 준 힘이었다. 이 영혼의 깨침이 나혜석의 “예술심과 보리심”⁷¹⁾으로 뿌리 내리며 그녀의 예술과 인생을 이끌었으며 이러한 영혼 세계의 깨침에 그녀의 기독교 체험이 기여했다. “지금 생각건대 하나님께서는 꼭 나 하나만은 살려 보시려고 껌 고생을 하신 것 같다. 그리하여 내게는 전생에서부터 너는 후생에 나가 그렇게는 살지 말라는 무슨 숙명의 상급을 받아

67) 나혜석, 『이혼고백장』, 『전집』, 410~411쪽.

68) 이혼 후 발표한 글인 『총석정 해변』(1934)에서 나혜석은 자식의 죽음과 남편의 축첩으로 고통 중에 있는 여인과의 대화에서 예수를 믿느냐는 질문에 지금은 믿지 않는다고 답하면서도 그녀에게는 예수를 믿으라고 권한다.

69) 나혜석, 『잡감』(1917), 『전집』, 194쪽.

70) 나혜석, 『나의 여교원시대』(1935), 『전집』, 462쪽.

71) 나혜석, 『화가로 어머니로』(1933), 『전집』, 347쪽.

가지고 나온 모양 같다.”⁷²⁾는 하나님 안에서의 선각자 의식, “나는 영혼의 매력이 깊은 것을 알았고 따라서 자기 자신의 인격적 우아로 색채가 풍부한 신생활을 창조해 낼 것이다. 사람 앞에 나갈지라도 형식과 습관과 속박을 버리고 존귀함으로써 공적 생활에 대할 것이다. (중략) 행복으로 빛날 때든지 치명을 받을 때든지 안정하든지 번민하든지 냉혹하든지 정열 있든지 기쁘든지 울든지 어떤 환경에 있든지 나는 다수의 여자인 동시에 1인의 여자일 것이다.”⁷³⁾는 의연한 결단은 그녀의 내면 즉 영혼에 대한 믿음이 있기에 가능할 수 있었다. 이혼 후 아이들과 헤어지고 예술 활동에서나 육체적 건강을 비롯한 일상생활에서 고통 중에 있었던 나혜석이 자살을 하지 않고 끝까지 자신의 생애를 지속할 수 있었던 힘, 세간의 풍문과 평가에 굴하지 않고 그림과 글을 통한 예술 활동을 계속할 수 있었던 힘 역시 이 때문이었다. 즉, 그녀가 추구했던 인간은 또한 영적 인간이기도 했던 것이며, 영적 인간, 깨우침의 인간, 선각자로서의 인간으로 살아가는 데 그녀의 기독교적 체험이 기여했음을 부인할 수 없다.

행복은 부(富)를 득(得)하였을 때나 지위를 구하였을 때나 학문을 취하였을 때가 아니라 사물과 사물 사이에 신(神)이 왕래하는 일념(一念)이 되었을 때입니다. 그런데 이 일념이 될 때는 기쁘고 즐거운 때보다 슬프고 고통스러운 때가 질로나 양으로나 많습니다. 조선 사람의 몸과 마음은 번민의 몽텅입니다. 즉 일념(一念)으로 가질 때입니다. 이 일념(一念) 중에서 흥하든지 망하든지 결단이 나는 것이니 지금이 어찌 행복되지 않으리까.⁷⁴⁾

인용에서와 같이 나혜석은 행복을 신(神)이 왕래하는 일념이 되었을 때로 정의한다. 따라서 교회에 다니건 다니지 않았건 그녀는 고통 중에

72) 나혜석, 『모된 감상기』(1923), 『전집』, 221쪽.

73) 나혜석, 『신생활에 들면서』(1935), 『전집』, 436쪽.

74) 나혜석, 『조선에 태어난 것을 행복으로 압니다』(1934), 『전집』, 654쪽.

서도 끝까지 그녀가 믿었던 신 안에서 행복을 추구하며 일생동안 자신이 추구했던 삶을 끝까지 포기하지 않았다. 그 행복이 때로는 예술작품으로, 때로는 생활의 개조로, 때로는 기존 세상에 대한 거침없는 비판과 주장으로 나타났던 것이 그녀의 삶이었고 예술이었다. 그것은 또한 생명의 존귀함 안에서 참사랑의 길을 실천하는 길이기도 했다. 신을 부름으로써 세속적인 개인의 복됨을 청하는 많은 종교인들에게도 나혜석이 이러한 신념은 선각자다운 면모라 아니할 수 없다. 종교는 세상의 행복을 위해서 자신을 기꺼이 헌신할 수 있는 강인한 정신과 행동 방식으로 표출되지 않는다면 체제 순응을 위한 달콤한 위안에 지나지 않기 때문이다. “나는 영적인 동시에 육감적이 되고 싶다. 자존심이 강한 동시에 진실하고 싶다. 나는 남의 큰 사랑을 요구한다. 아니 도리어 큰 사랑을 남에게 주려고 한다. 나는 스스로 향락하고 남에게 주는 행복은 풍부하고 심후하고 영속적임에 틀림없을 것이다. 나는 남의 연인인 동시에 연인 그대로의 모(母)가 될 것이다. 즉 인생의 행복을 창시해 놓는 것이 나의 일종의 종교적 노력일 것이다. (중략) 나는 영혼의 매력이 깊은 것을 알았고 따라서 자기 자신의 인격적 우아로 색채가 풍부한 신생활을 창조해 낼 것이다.”⁷⁵⁾라 고백한 것처럼 종교적 체험을 통해 영적 인간을 발견하고 이를 인생의 행복으로 자신과 다른 이들에게 전하고자 했던 나혜석의 사랑의 길은 그녀가 자신의 삶과 예술을 통해 이루고자 했던 종교적 실천의 길이기도 했다.

이상 나혜석에게 종교적 체험을 가능하게 함으로써 여성문학의 새로운 가능성을 열어 준 점은 당시 한국의 기독교가 여성적 글쓰기에 끼친 공과로 인정받아야 할 것이다. 그러나 그녀가 기독교에서 멀어졌다는 평가나 배교에 대한 평가는 그녀의 모든 활동을 제도 교회 혹은 제도 종교

75) 나혜석, 『신생활에 틀면서』(1935), 『전집』, 435~436쪽.

에 수렴하고자 한 데서 오는 단순한 해석 때문이 아니었는지에 대한 반성이 있어야 할 것이다. 또한 하나님의 딸로 일생을 살고자 했던 나혜석이 고난 중에 있을 때 심지어 죽음 이후에도 제도 교회 및 교인들이 그녀에게 무엇을 해 주었는지에 대한 성찰은 세상의 복음화를 지향하는 기독교가 그들의 종교 혹은 전교 활동을 세상의 복음화가 아닌 교세의 확장 및 제도교회의 공고화에 두는 것은 아닌가에 대한 반성을 촉구하는 부분이기도 하다. 사실 기독교라는 제도 교회에서만 단순한 평가는 경계를 사유하며 세상과 거윳던 나혜석의 진정한 면모를 파악하게 할 수 없는 전제일 수도 있다. 그러나 반대로 한국의 기독교가 나혜석을 제대로 평가할 수 있음은 그만큼 한국 기독교의 성숙을 보여주는 자장의 확보가 될 수도 있음을 인정하고 기독교 안에서 나혜석의 평가 역시 재평가해야 한다.

기독교와 함께 여성문학의 길을 가고자 했던 나혜석은 종교적 체험을 세상의 개혁과 예술적 승화로 옮겨놓을 수 있는 가능성을 연 최초의 근대 여성작가라고 해도 과언이 아니다. 병고 중에 있는 손녀를 희생시킬 수 있었던 “할머니의 복음”이라는 기독교를 통한 예술적 승화로서의 그녀의 여성적 글쓰기, 영혼의 발견을 통한 강인함으로 세상의 불의에 맞서 체제 개혁과 참사랑의 길을 간 그녀의 삶과 문학은 한국의 여성문학에서 뿐 아니라 한국의 기독교 문학 안에서도 다시 자리매김 되어야 할 것이다. 그녀는 기독교적 체험을 ‘조선화’ 함으로써 종교적 영성과 여성적 현실을 가로지르며, 참사랑의 실천으로 당당하고 자유롭게 살고자 했으며, 이를 삶과 예술, 특히 여성적 글쓰기를 통해 구현해 낸 최초의 여성 작가였다. 그녀를 통해 한국의 기독교는 한국 여성의 삶과 문학에 주체적으로 수용되어 발전할 수 있는 가능성의 장을 열 수 있었으며, 그런 점에서 나혜석은 한국의 기독교 문학에 있어서도 세상의 행복을 위해 종교인이자 문학가가 무엇을 해야 하는지에 대한 비전을 제시해 준 선각자였다.

□ 참고문헌

1. 기본자료

- 『나혜석 전집』, 이상경 편집 교열, 태학사, 2000.
 『원본 정월 라혜석 전집』, 서정자 엮음, 나혜석 기념사업회 간행, 국학자료원, 2001.
 『植民地時代資料叢書 종교 II 女性』, 계명문화사, 1992.

2. 단행본

- 강선미, 『한국의 근대초기 페미니즘 연구』, 푸른사상, 2005.
 나혜석, 『이혼고백서』, 오상, 1999.
 문옥표, 『신여성』, 청년사, 2003.
 박선미, 『근대여성, 제국을 거쳐 조선으로 회유하다』, 창작과비평사, 2007.
 박용옥, 『여성 : 역사와 현재』, 국학자료원, 2001.
 염상섭, 『염상섭 전집 1 ; 해바라기』, 민음사, 1987.
 윤범모, 『화가 나혜석』, 현암사, 2005.
 ———, 『첫사랑 무덤으로 신혼여행을 가다』, 다홀미디어, 2007.
 윤선자, 『일제의 종교정책과 천주교회』, 경인문화사, 2001.
 윤정란, 『한국기독교여성운동의 역사』, 국학자료원, 2003.
 이덕주, 『한국교회 처음 여성들』, 흥성사, 2007.
 이만열, 『한국기독교문화운동사』, 한국기독교출판사, 1987.
 이상경, 『인간으로 살고 싶다』, 한길사, 2000.
 ———, 『한국근대여성문학사론』, 소명, 2000.
 이우정, 『한국 기독교 여성 100년사의 발자취』, 민중사, 1985.
 정규훈 편저, 『한국근대와 기독교』, 그리심, 2004.
 정금희, 『프리다 칼로와 나혜석, 그리고 까미유 끌로델』, 재원, 2003.
 조한혜정, 『탈식민시대 지식인의 글읽기와 삶읽기 2』, 또 하나의 문화, 1992.
 한국여성신학회 엮음, 『성과 여성신학』, 대학기독교서회, 2001.
 한국여성연구회, 『한국여성사』, 풀빛, 1992.
 D.L. 카도디 지음, 강돈구 역, 『여성과 종교』, 서광사, 1992.

- 리타 M 그로스 지음, 김운성·이유나 옮김, 『페미니즘과 종교』, 청년사, 1999.
 리타 펠스키, 김영찬·심진경 옮김, 『근대성과 페미니즘』, 1998.
 조르주 뒤비·미셸 페로 편, 『여성의 역사』 4, 새물결, 1998.

3. 논문

- 구명숙, 「나혜석의 시를 통해본 여성의식 연구」, 『여성문학연구』, 한국여성문학학회, 2002, 165~191쪽.
- 김미영, 「1920년대 신여성과 기독교의 연관성에 관한 고찰」, 『현대소설연구』 21, 한국현대소설학회, 2004, 67~86쪽.
- 김연숙·이정희, 「여성의 자기발견의 서사, 자전적 글쓰기」, 『여성과 사회』 8, 창비, 1997, 192~210쪽.
- 김영민, 「근대적 유학제도의 확립과 해외 유학생의 문학·문화 활동 연구」, 『현대문학의 연구』 32, 2007, 297~338쪽.
- 김효중, 「여행자 문학의 시각에서 본 나혜석 문학 -그의 “구미사찰기”를 중심으로」, 『세계문학비교연구』, 세계문학비교학회, 2006, 5~23쪽.
- 노영희, 「일본 신여성들과 비교해 본 나혜석의 신여성관과 그 한계」, 『일어일문학연구』 제32집, 한국일어일문학회, 341~362쪽.
- _____, 「근대조선여성의 민족적 자아 형성에 관한 연구-나혜석의 근대일본과의 만남을 통한 민족적 자각을 중심으로」, 『비교문학』 별권, 한국비교문학회, 1998, 263~282쪽.
- 박의경, 「한국 여성의 근대화와 기독교의 영향」, 『한국정치외교사논총』 25집 1호, 한국정치외교사학회, 2003, 31~56쪽.
- 서정자, 「나혜석의 처녀작 『부부』에 대하여-최초의 여성작가론」, 『여성문학연구』 창간호, 1999, 307~329쪽.
- 서재원, 「나혜석 문학 연구-근대적 여성주체 형성과정을 중심으로」, 『현대문학이론연구』, 현대문학이론학회, 2005, 207~225쪽.
- 송연옥, 「일본 기독교 대학 교육의 성과와 전망」, 『이화사학연구』 27집, 2000.
- 신수정, 「한국근대여성소설에 나타나는 기독교적 경험의 히스테리적 변용양상」, 『어문연구』 34권 제3호, 2006, 가을, 22~29쪽.
- 신춘자, 「한국근대 기독교소설 연구-1920년대를 중심으로」, 『한국문예비평연

- 구』, 한국현대문예비평연구학회, 1998, 147~167쪽.
- 안혜련, 「1920년대 한국 여성소설에 나타난 이중적 타자성」, 『현대문학이론연구』, 현대문학이론학회, 2003, 169~188쪽.
- _____, 「1920년대 <여성적 글쓰기의 모색>-나혜석, 김명순, 김원주를 중심으로」, 『한국언어문학』, 한국언어문학회, 2003, 307~328쪽.
- _____, 「한국근대소설의 형성과 여성의 재현양상연구」, 서울대 박사, 2003.
- 이노우에 가즈에, 「나혜석의 여성해방론의 특색과 역사적 의의」, 『여성문학연구』 창간호, 한국여성문학학회, 1999, 357~369쪽.
- 유진월, 「『신여자』에 나타난 근대 여성들의 글쓰기 양상 및 특성 연구」, 『여성문학연구』 제14호, 한국여성문학학회, 2005, 147~173쪽.
- 유홍주, 「고백체와 여성적 글쓰기-나혜석을 중심으로」, 『현대문학이론연구』, 현대문학이론학회, 2006, 197~216쪽.
- 윤정란, 「한국사회의 기독교 수용과 여성」, 『기독교사회연구』 창간호, 숭실대학교 기독교사회연구소, 2003, 91~105쪽.
- 이덕화, 「근대여성문학에 나타난 근대체험과 타자의식」, 『여성문학연구』 4, 한국여성문학학회, 2000, 17~47쪽.
- 이정희, 「여성 고백담과 근대체험」, 『비교문화연구』, 경희대비교문화연구소, 2002, 103~116쪽.
- _____, 「근대 여성지 속의 자기서사 연구」, 『현대소설연구』 19, 한국현대소설학회, 2003, 149~175쪽.
- 임희숙, 「일제 강점기 여성교육과 개신교-1910~1920년대를 중심으로」, 『한국기독교신학논총』 37, 2005.
- 정영자, 「나혜석 연구-그의 문학적 성과를 중심으로」, 『한국문예비평연구』, 2000, 147~185쪽.
- 정혜숙, 「시몬느 드 보바르의 타자성의 사유체계」, 『한국프랑스학 논집』 29집, 한국프랑스학회, 2000, 263~282쪽.
- 정희성, 「한 기독 신여성의 경험에 관한 연구」, 『신학사상』 131집, 2005, 겨울, 201~232쪽.

Abstract

Modern Korean Protestantism and Female Writing
- Focusing on Na, hye suk

Kim, Yun-sun

This study analyzed trends in the recent Korean Protestantism and female writings through the life and work of Na, hye suk. She went to university in Tokyo which motivated her to join in a group of Korean students studying in Japan. The group was mainly composed of female protestants and Na, hey suk, later becomes a protestant and strive for a way to adapt her religion to art, social movement and to everyday life. For Na, Protestantism was not a religion to avoid the reality of Chosun, but an inner fire to realize the pain of Chosun people. She uses this energy to write. Artist was a person who works for Jesus according to what Na believed.

In a writing called <*Resurrection of a Grand Daughter*>, she images 'grandmother' as 'daughter of God' who revives dying souls, and she calls it 'Gospel of grandmother'. It is an artistic imagery of feminism plus Protestantism, and also is a customization of western Protestantism into a local one by literature.

She saw 'real love' in a mother who suffers from pain inflicted by living as a Buddhistpriest but is a protestant. By sacrificing now and looking forward to the future, you can become a natural God. The way of real love, living a mother's life and slowly go in the direction of heaven, is loving and caring each other, help the weak and never forgetting oneself.

The real love she pursued was from Protestantism but was beyond the borders of religions. Na, hey suk did not avoid the reality or search for mundane happiness but finds a spiritual life which is free from mundane happiness or others' eyes. She was a pioneer and an artist who tried to make the world happy and especially for the freedom of women. Na, hye suk was the first Korean writer in modern history to sublimate her religion to revolutionary thinking and artistic work.

Key words : Na, hye suk, Protestantism, Christianity, Christian literature, female writing, revolution, gospel of grandmother, real-love, spiritual life, religion experience, Protestant literature, Korean modern female writer

■ 본 논문은 5월 3일에 접수되어 5월 23일에 게재 확정되었음.