



2018 한국인문사회과학회 가을 학술대회

주제 차이의 갈등과 화해'

일시 2018. 11. 17(토) 오후 12시-5시

장소 배재대학교 역사박물관

한국인문사회과학회

● 한국인문사회과학회 윤리헌장 ●

제정 : 2007. 06. 16

제1차 개정 : 2008. 11. 22

한국인문사회과학회(이하 학회) 연구윤리헌장(이하 헌장)은 학회 설립 목적을 달성하기 위해 회원 모두가 수행해야 할 연구윤리의 대강을 제시하고자 규정되었다.

1. 학회 회장 및 모든 임원은 학회 설립 목적을 달성하기 위해 학회의 각종 사업과 업무를 성실하고 공정하게 처리해야 한다.
2. 학회원은 학회설립 목적을 달성하기 위해 의무를 다해야 한다.
3. 학회 회원은 연구와 출판활동에 있어 학자로서의 본분과 양심에 충실하여야 한다.
4. 위 항목에 대한 위반으로 문제가 제기될 경우 이를 다룰 독립된 연구윤리위원회를 구성한다.

● 한국인문사회과학회 연구윤리위원회 규정 ●

제정 : 2008. 05. 31

제1차 개정 : 2008. 11. 22

제2차 개정 : 2009. 05. 30

제3차 개정 : 2010. 09. 25

제1조(목적)

한국인문사회과학회(이하 학회)의 연구윤리위원회(이하 윤리위원회) 규정(이하 윤리규정)은 학회의 윤리헌장을 구현하고, 학회원이 윤리헌장을 위반하여 제소되었을 때 필요한 사항을 규정하는 것을 목적으로 한다.

제2조(적용대상)

본 규정은 학회의 모든 회원에게 적용된다.

제3조 (윤리위원회의 구성)

1. 규정의 목적을 달성하기 위하여 학회는 윤리위원회를 설치·운영한다.
2. 윤리위원회는 위원장을 포함하여 7명으로 구성한다.
3. 윤리위원의 선임은 정회원 가운데 정회원의 추천을 받아 회장단에서 선임한다.
4. 윤리위원장과 위원의 임기는 2년으로 하되, 1회에 한해 재임할 수 있다.
5. 위원장은 윤리위원의 호선으로 결정한다.
6. 윤리위원회의 간사는 본 학회의 총무이사로 한다.

제4조(윤리위원회의 운영)

1. 윤리위원회는 윤리위원회에 제소된 회원의 윤리헌장 위반 여부를 심의한다.
2. 윤리 헌장에 위배되었다는 제소장이 접수될 경우 윤리위원장은 10일 이내에 윤리위원회를 소집하고 이를 심의해야 한다.
3. 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 제소된 사안을 조사할 경우, 위원회가 정하는 시점에 제소된 사실과 소명의 기회에 대해 회원에게 알려야 한다.
4. 윤리위원회는 제소된 사안에 대해 접수일로부터 60일 이내에 심의·의결해야 한다.
5. 윤리헌장의 위배 여부, 위배에 따른 징계의 종류와 공표는 재적위원의 2/3의 출석과 출석위원의 2/3의 찬성으로 의결한다.
6. 이 규정에서 정해지지 않은 윤리위원회 운영에 대한 사항은 윤리위원회에서 재적위원의 과반수 출석과 출석위원의 과반수 찬성으로 정한다.

제5조(윤리위원회의 임무)

1. 윤리위원회에 제소된 사항의 조사, 심의 및 의결
2. 징계의 종류와 공표
3. 윤리 헌장과 윤리위원회의 운영에 대한 규칙의 개정 및 보완
4. 회원들에 대한 윤리 헌장과 윤리 규정의 공지 및 홍보

제6조(윤리 헌장 위반시 제소)

1. 윤리위원회에 제소하기 위해서는 정회원 10인 이상의 서명이 담긴 제소장을 제출해야 한다.
2. 제소장은 헌장 위배사항을 구체적으로 적시해야 한다.
3. 윤리헌장 위반으로 제소된 회원은 윤리위원회에서 행하는 조사에 협조해야 한다.
4. 한 번 제소되어 판정된 사안에 대해서는 재차 제소할 수 없다.

제7조(연구 및 출판 활동에서의 연구윤리 위배사항의 규정)

1. 연구 및 출판활동에 있어서 다음 각 호의 사항은 연구 윤리에 위배된다.
 - ① 타인의 연구결과, 연구과정, 연구 아이디어를 적절한 출처의 표시 없이 연구에 사용하는 행위
 - ② 자신의 연구물의 일부나 전부를 적절한 명기 없이 재사용하는 행위
 - ③ 연구자료, 연구과정, 연구결과를 허위로 작성하거나, 사실과 다르게 변경, 누락함으로써 결과를 왜곡하여 사용, 유포하는 행위
 - ④ 연구내용과 결과에 기여한 사람의 논문저자 자격을 임의로 박탈하거나, 연구내용과 결과에 기여하지 않은 사람에게 논문저자의 자격을 부여하는 행위
2. 위의 위배사항은 본 학회원의 연구 및 출판활동과 본 학회에서 발간하는 연구결과물에 적용된다.

제8조(재제)

1. 연구 및 출판 활동에서의 연구 윤리 위배사항에 대해서는 그 경중에 따라 다음과 같은 재제조치를 내릴 수 있다.
 - ① 위배사항이 심각할 경우나 2회 이상의 위배할 경우 제명

- ② 위배 확정 이후 3년 이하의 투고 금지 및 이 사실의 학회소식지와 학회 홈페이지를 통한 공지
 - ③ 기 발간된 논문의 경우 게재의 취소 및 학회 소식지 및 학회 홈페이지를 통한 게재 취소 사실 공지
 - ④ 기 발간된 논문의 취소시 이를 논문 등록기관의 논문목록에서 삭제
 - ⑤ 심사중인 논문의 경우 편집위원회를 통한 게재불가 통보 및 이 사실의 학회 소식지 및 홈페이지를 통한 공지
 - ⑥ 위반 및 재제 사실의 학회지를 통한 공지
2. 1항의 재제조치는 복수로 부과될 수 있다.

제9조(비밀 보장 및 소명 기회)

- 1. 윤리위원회는 제소된 사안이 윤리규정을 위배한 것으로 확정되기 전까지는 피제소자의 인적 사항을 공개해서는 안된다.
- 2. 윤리헌장과 윤리규정 위반으로 제소된 회원에게는 두 차례의 소명 기회를 준다.
 - ① 1차 소명 : 심사 단계
 - ② 2차 소명 : 제소 사실의 확정 이후 제재 종류를 심의하는 단계
- 3. 단 소명 요구에 응하지 않을 경우 제소된 회원의 소명 기회는 자동으로 소멸된다.

제10조(규정의 개정)

윤리규정의 개정은 학회 회칙 개정 절차에 준한다.

부칙

본 윤리규정은 학회 임원회의의 심의를 거쳐 총회의 승인으로 발효된다.



1부 신진 연구자 발표회

**1970~80년대 서울 신도심의 창출과
초대형교회의 형성**

(이정연)

1970~80년대 서울 신도심의 창출과 초대형교회의 형성*

이정연(서울여자대학교)

근대화 과정에서 종교는 쇠퇴한다는 사회학의 일반적 가정과 달리 한국의 개신교는 도입된 지 불과 한 세기만에 전 세계가 주목할 만큼 급속한 팽창을 보였다. 이는 특히 한국의 압축적 근대화를 시·공간적으로 상징하는 1970~80년대 서울과 수도권을 중심으로 이루어졌다. 이러한 성장은 서울에 세계적 규모의 대형교회가 밀집되는 것으로 가시화되었다. 한국의 개신교 성장 사례는 ‘근대성(modernity)과 종교’의 관계에 대한 논의를 재고하도록 만들었다.

본 연구는 한국의 개신교가 도시근대화 과정에서 급속히 팽창한 요인이 무엇인가에 대해 답하고자 했다. 이를 규명하기 위해 서울의 강남, 구로, 여의도의 도시화 과정과 각 지역을 대표하는 세 개의 초대형교회의 형성과정을 분석했다. 세 지역은 1970~80년대에 서울의 도시화 과정에서 정부 주도하에 급속하게 조성된 신도심이며 한국의 초대형교회 현상이 가장 두드러지게 나타나는 지역이다. 또한 세 지역을 대표하는 소망교회(강남), 성락교회(구로), 여의도순복음교회(여의도)는 도시화 과정에서 급속히 팽창하여 초대형교회로 성장했으며 현재 한국의 교회시장에서 상징적 위치를 점하고 있다.

우선 도시의 물리적 공간의 생산과 그 안에서 일어나는 사회적 행위자들의 일상적 실천을 복합적으로 고찰했다. 이를 통해 도시의 공간성(spatiality)이 사회적 공간으로서 구성되는 역동적 측면을 제시하고자 했다. 또한 ‘구원욕구(salvation needs)’가 형성되는 종교적 수요 측면과 ‘구원재(salvation goods)’를 제공하는 종교의 공급 측면을 동시에 고찰함으로써 교회의 성장과정을 분석했고 이를 통해 사회의 변동과 일상적 삶의 욕망이 어떻게 종교적 행위로 이어지는지를 제시하고자 했다.

기존의 연구들은 한국 개신교의 급속한 팽창에 대한 종교내적·외적 요인들을 규명했다. 기존 연구에 따르면, 개신교는 정권과 우호적 관계를 유지하며 개신교 성장에 유리한 특혜를 제공받았다. 특히 한국 개신교의 친미·반공적 성격은 한국사회의 정치 이념과 결합되었고 다수의 교회는 정부와 결탁함으로써 자유로운 성장의 토대를 마련할 수 있었다. 그러나 기존의 연구는 도시화와 교회성장의 친화적 구조를 밝히지 못했고 교회 성장의 거시적 조건에만 주목함으로써 교회가 팽창하는 실질적 요인을 규명하는 데는 한계를 보였다. 또한 개신교 교회의 성장 동력에 대해 전쟁 직후부터 이후의 도시화·산업화 시기를 연장선상에서 같은 근거로 설명하는 논리적 비약을 보였다.

1970~80년대에 한국의 교회는 이전과는 다른 성장 동력을 통해 초대형화 되기 시작한다. 변화된 성장 동력은 교회가 일상적인 삶의 필요나 욕망과 더 긴밀하게 유착되는 것이었다. 특히 이런 현상은 서울의 도시화 과정에서 두드러졌다. 서울의 도시화는 정부의 주도하에 인위적이고 폭력적이며 급작스러운 형태로 이루어졌다. 뿌리 뽑힌 많은 사람들이 이동해서 새로운 곳에 터전을 잡았다. 서울이 개발되고 많은 인구가 밀집되면서 교회 수 역시 급속히 늘어났

* 이 글은 필자의 박사논문 『도시근대화와 종교: 1970~80년대 서울 신도심의 창출과 초대형교회의 형성』(서울대학교 사회학과 2018.2)을 축약한 것이다. 약 300페이지 분량의 논문을 축약하는 과정에서 상세한 분석 자료와 분석 내용, 논거, 인용문, 이론 및 방법론 등이 대폭 생략되었음을 밝힌다.

다. 그리고 특정한 지역의 교회들은 급속히 대형화되었다.

현재 한국의 초대형교회를 대표하는 지역은 서울의 강남, 구로, 여의도다. 세 지역은 서울의 도시화 과정에서 급속하게 인위적으로 조성되었다. 세 지역에는 기존의 공동체로부터 이탈하여 이주해 온 사람들로 밀집되었고 이들은 서로 간의 네트워크 없이 원자화되어 존재했다. 이에 따라 세 지역은 ‘공동체 부재 공간’의 특징을 강하게 띠었다. 이러한 특성은 주거형태로 인해 더욱 심화되었다. 세 지역의 주된 주거형태는 지역민의 상호작용을 불가능하게 함으로써 지역성이 생산되는 과정을 차단시켰다. 강남과 여의도에 집중된 아파트와 구로의 별집은 소통의 단절을 가져왔다. 주거공간의 ‘익명성’은 ‘피상적 관계’를 증대시켰다.

공동체 부재 공간에서 구성원들의 정체성과 공동체에 대한 욕구는 증가하고 이는 세 지역의 종교시장이 활성화되는 요인이 되었다. 중산층의 거주지로 만들어진 강남과 업무와 거주의 혼합지로 만들어진 여의도에는 아파트로 입주하기 위해 이주해온 사람들이 밀집되었고 공단 지역의 구로에는 공단으로 취업하기 위해 이주해온 사람들이 유입되었다. 동일한 목적을 가지고 이주한 이들은 각 지역 내에서 경제적·문화적 동질성을 보였다. 이로 인해 세 지역의 교회들은 특정한 포교대상에 대해 통일된 포교전략을 구축하는 것이 용이했다.

인위적으로 조성된 강남, 구로, 여의도의 공동체 부재 공간은 시가지가 확장되면서 공간적 상징성을 가지게 되었다. 이러한 공간의 상징성은 공간의 계층적 분화와 연결되었다. 강남은 ‘중산층 밀집지’, 구로는 ‘공단의 빈민지역’, 여의도는 ‘최첨단 상업업무지’로 상징화되었고 이러한 공간의 상징화와 함께 세 지역에서는 ‘탈지역형 교회(delocalized church)’가 발달했다.

‘지역형 교회(localized church)’가 교회가 속한 지역의 역사와 문화를 공유하고 지역 성원들의 공동체적 기관으로서 존재한다면, 이와 반대로 탈지역형 교회는 교회가 속한 지역과 연계되어 성장하지 않는다. 탈지역형 교회의 종교 활동은 지역의 범위를 넘어선다. 이를 통해 지역 이외의 사람들을 흡수한다. 탈지역형 교회는 지역 시장이 아니라 ‘백화점’이 된다. 특정 지역의 백화점이 갖는 상징성은 먼 지역의 사람들까지 포섭한다.

강남, 구로, 여의도의 세 지역에서는 서로 다른 계층의 ‘구원욕구’가 형성되었고 세 지역의 교회는 이에 상응하는 ‘구원재’를 발전시켰다. 강남의 도시 중산층들이 가졌던 경제적·문화적 동질성과 삶의 필요는 소망교회를 통해 제시되는 구원재와 잘 맞아떨어졌다. 소망교회는 현대인으로서의 자기성찰과 이상적인 자아를 추구하고 전인적인 구도를 지향하는 종교적 성격을 보인다. 그러나 그를 위해 당장 실천해야하는 종교적 덕목이나 지침은 요구하지 않았다. 소망교회에서 드러나는 중산층의 종교유형은 ‘낭만적 구도형’이다.

반면, 구로의 성락교회는 가난한 도시빈민의 구원욕구와 친화성을 가졌다. 그들의 가장 중요한 삶의 과제는 질병과 가난의 고통으로부터 벗어나는 것이었다. 성락교회는 이에 대해 가장 단기적이며 명확한 해법을 제시했다. 이 교회는 좌절과 고통의 근원 되는 귀신을 쫓아내는 것을 구원의 핵심으로 제시했다. 몸을 통한 종교적 체험은 저학력, 저소득층의 사람들에게 확실한 종교적 징표를 제공했다. 성락교회의 도시빈민 중심의 종교유형은 ‘방어적 주술형’이다.

여의도순복음교회를 통해서 제시되는 구원재는 강남의 소망교회나 구로의 성락교회보다 더 많은 계층을 수용할 수 있었다. 여의도순복음교회는 1970~80년대 대다수의 중하층이 가졌던 부에 대한 욕망과 중산층에 대한 열망을 종교적인 문화 기제 속에 녹여냈다. 시대의 불안을 긍정의 신화로서 흡수했고 축복의 종교를 통해 부에 대한 열망을 정당화시키고 성스러운 경지로 옮겨주었다. 이런 점에서 여의도순복음교회의 종교유형은 1970~80년대 도시근대화의 혼

돈과 불안에 대해 가장 적극적으로 대응한 형태다. 여의도순복음교회의 중하층 중심의 종교유형은 ‘쟁취적 기복형’이다.

한국 개신교는 1970~80년대의 급작스런 도시근대화 과정이 수반하는 불안함을 흡수했다. 그리고 또 다른 한편으로 근대화의 일상을 지속적으로 영위해나갈 수 있는 삶의 추동력을 만들어냈다. 교회는 국가나 시민사회가 하지 못한 일상적인 혼돈에 대한 완충 역할을 수행했다. 종교는 근대화에 대한 ‘일상적 대응기제(daily coping mechanism)’로서 기능했다. 특정 교회들은 이러한 기능을 성공적으로 수행함으로써 초대형교회로 성장할 수 있었다.

그러나 탈지역형 대형교회의 발전은 역으로 도시의 공동체 부재의 특성을 더욱 심화시켰다. 1990년대부터 본격적으로 한국의 개신교회는 양극화되었고 탈지역형의 초대형교회로 더 많은 신자가 집중되었다. 탈지역형 교회는 지역적 기능을 상실함으로써 급속히 성장했고 결과적으로 지역 공동체의 구심적 기능뿐 아니라 지역의 정치나 운동과도 유리되었다. 또한 오직 개인 차원에만 국한된 대응기제를 발전시킴으로써 탈역사적이고 탈정치화된 방향으로 발전했다.

본 연구는 1970~80년대 한국의 도시근대화에서 나타난 신도심의 창출과 초대형교회의 형성 과정을 통해 근대화 과정의 미시적 측면을 제시한다. 한국의 근대화는 정치나 경제의 거시적 측면의 변화를 통해서만 이루어진 것이 아니라 미시적인 추동에 의해서도 이루어졌다. 급속한 사회변동의 불안과 기회 속에서 성장주의의 이념을 내면화하고 일상을 영위해나가도록 하는 그 추동력의 중심에 교회가 있었다.

2부 손보기 기념강좌

**토마스 아퀴나스를 통해 본 중세와
우리의 생각 다지기**

(양창삼)

토마스 아퀴나스를 통해 본 중세와 우리의 생각 다지기

양 창삼

한양대 명예교수, 조직행동

1. 여는 글: 아퀴나스에 대한 편견 깨기

우리는 중세를 암흑기로 보는 편향된 인식을 가지고 있다. 과연 중세는 암흑기일까? 물론 그런 측면도 없지 않다. 하지만 모든 면에서 다 어두운 것은 아니다. 이 답에 보다 충실하기 위해 이 글은 중세의 대표적인 신학자이자 사상가인 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)를 통해 그의 생각과 사고방식이 매우 개혁적이었고, 그의 주장들이 우리가 생각하는 것처럼 편협한 중세가 아니었음을 밝히고자 한다. 이런 작업은 중세에 대한 우리의 한정된 인식을 깨뜨리는 데 도움을 줄 것이다.

사람들은 아퀴나스를 유명한 중세 신학자로서만 기억하는 사람이 많다. 이렇게 생각하는 것은 그가 쓴 「신학대전」(*Summa Theologiae*) 때문이다. 너무나 잘 알려져 「신학대전」=아퀴나스'로 각인되었기 때문이다. 이 책은 미완성 작품인데도 불구하고 그 자체만으로도 방대할 뿐 아니라 논리적으로도 설득력이 있다. 그러나 그의 영향은 신학에 국한되지 않는다. 정치, 경제, 법, 자연 등 다양한 분야에서 그가 남긴 자취가 큼도 알게 되었다. '현상과인식'이 '손보기 교수 기념강좌'를 통해 개인적으로 발표할 마당을 마련해준 것을 계기로 그와 관련된 생각을 나름대로 정리할 필요를 느껴 이 글을 쓰게 되었다.

이 글에서는 중세에 대한 편견을 거부한 움베르트 에코(Umberto Eco)의 생각을 먼저 다룬 다음 아퀴나스가 현대인에게 줄 수 있는 의미를 네 가지로 정리해 보고자 한다. 이것을 통해 당시 그가 얼마나 앞선 생각을 가지고 있었는가를 밝히고자 한다. 이 글이 현대를 살아가는 우리에게 편견을 깨고 보다 현실 문제를 해결하고 대안을 제시함에 있어서 도움이 되었으면 한다.

2. 움베르트 에코, '중세는 암흑기라는 편견을 거부한다'

아퀴나스는 중세를 대표하는 신학자요 로마 가톨릭교회에 있어서 오랫동안 주요 철학적 전통으로 자리 잡고 있는 토마스학파(Thomism)의 아버지이기도 하다. 그는 「신학대전」 외에도 「대이교도대전」(*Summa contra gentiles*), 여러 토론 집, 성경주해서, 논박서, 논문 등을 썼다 (Aquinas, 2000. 아퀴나스 저서 목록 참고할 것). 하지만 그는 신학자만이 아니다. 법률가이자 상인의 활동과 화폐경제를 인정한 경제사상가이며 정치 철학자였다. 그는 스콜라 철학자로서 아리스토텔레스가 쓴 여러 책들을 주석하기도 했다. 그가 내놓은 수많은 책과 논문들은 당시 지성 세계를 흔들어놓았다. 그는 자연신학의 선구자답게 자연학과 자연에 관한 원리, 존재와 본질에 관한 글도 썼다.

아퀴나스가 살았던 시기는 십자군 운동을 통해 중세 기독교와 이슬람 문화가 접촉해 중세 기독교 신학이 새롭게 정립되던 때였다. 아퀴나스와 라몬 룰루스(Ramon Lullus)는 선교 신학적 바탕에서 십자군 운동을 통해 두 문화 간의 만남을 연구하고, 발전시켰다. 그는 중세의 인물로, 그

시대를 살았지만 신학적으로나 사상적으로나 실제적으로 그 시대를 풍요하게 만든 인물이다. 그런 그를 생각하면 중세를 암흑기라 할 수 있을까 하는 생각이 든다.

중세를 암흑기라 기억하는 사람들이 많다. 역사시간에 그렇게 배웠기 때문이다. 특히 중세의 강력한 신 중심의 지배적 세계관 때문에 인간중심의 세계관이 자리를 펼 수 없었고, 인간은 억압되었다고 본다. 인간주의 관점에서 보면 틀린 말도 아니다.

그러나 중세를 암흑기로 보지 않는 학자도 많다. 중세 기독교를 암흑시대라 한 것은 18세기 계몽주의자들의 견해를 따른 것이다. 합리성과 이성의 판단을 중시하는 계몽주의자들에게 있어서 중세는 애매모호함과 모순의 시대이다. 하지만 김 상근에 따르면 중세야말로 하나님과 인간에 관한 깊이 있는 성찰이 가능했던 시기다(김 상근, 2004:118, 119).

중세학자 움베르토 에코는 ‘중세는 암흑기가 아니었다’고 강하게 주장한다. 근대는 르네상스와 더불어 시작됐고 이로써 종교 중심의 중세가 끝나고 인간 중심의 이성 시대가 열렸다는 통념을 그는 단연 거부한다. 그는 중세를 유럽에 국한시키지 않는다. 비잔티움, 이슬람, 동방 문명과 얽혀 있는 것이 중세다. 중세인은 늘 우울하고 비참하기만 했던 것도 아니다. 삶의 기쁨과 쾌락도 찬양했다. 그들은 결코 과학이나 문화를 무시하지 않았다. 마을 단위로 고립된 세계도 아니다. 순례를 통해 여행의 시대를 열었다. 엄숙주의, 마녀사냥, 여성 혐오 등을 중세의 얼굴로 손꼽는 것은 잘못이다. 그것은 중세의 일부일 뿐이다. 그것을 전부로 보는 것은 만부당한 오해다. 그에 따르면 근대의 뿌리는 오히려 중세에 있다. 그는 중세를 단절이 아닌 연속으로, 어둠이 아닌 빛의 시대로 평가하였다. 중세를 근대와 단절된 암흑기로 보는 오해를 바로잡겠다는 것이다. 그는 중세에 대한 우리의 편견과 싸웠다.

에코는 그 누구보다 아퀴나스의 영향을 받았다. 아퀴나스를 통해 중세가 우리가 생각하는 그런 중세가 아닌 것을 발견한 것이다. 에코는 토리노대학에서 중세철학과 문학을 전공했다. 22살 때 중세를 대표하는 사상가 토마스 아퀴나스 연구로 박사학위를 받았다. 1959년 자신의 학위 논문을 발전시켜 「중세 미학의 발전」(*The Development of Medieval Aesthetics*)을 출간해 중세 연구가로 인정받았다. 중세를 전공한 철학자가 된 것이다. 그가 내놓은 「중세 콜렉션 세트」는 중세에 대한 그의 관심과 생각을 잘 드러내고 있다(움베르토 에코, 2018).

그의 집안은 본래부터 학자 집안이 아니었다. 할아버지는 배경도 알 수 없는 고아 출신이었다. 그를 발견한 시정 관리자는 그에게 이름을 지어주었다. 에코(Eco)다. 에코는 ‘하늘이 내려준 재능 (*Ex Caelis Oblatus*)’이라는 라틴어 첫 글자에서 따온 것이다. 그는 이론 작업이나 소설에서 여러 방식으로 이름의 실체를 조명하곤 했는데 이름이 가진 기호의 속성을 가장 잘 드러낸 인물이 되었다.

에코는 자타가 공인하는 기호학의 대가이다. 그는 아퀴나스의 철학과 중세를 배경으로 한 소설에서부터 현대의 대중문화와 가상현실에 대한 담론에 이르기까지 이론과 실천의 경계를 넘나들며 글을 썼다. 그는 고급문화와 저급문화라는 위선적 대립을 극복하고 대중문화의 위상을 재정립하려 했다. 대중문화에 내재된 무한한 잠재력을 부각시키려 한 것이다. 그는 대중문화 분석을 기호학과 연결시켰다. 특히 아방가르드와 대중예술 분야 두 층위(level)를 연구하던 중 이 두 가지 양상을 설명하고자 기호학을 활용했다. 그의 기호학은 특히 해석 기호학이다. 특히 프랑스 구조주의자들과 논쟁하는 가운데 텍스트의 ‘열림’ 개념을 정립하는 이론적 도구로 기호학을 택했다.

에코는 작품의 ‘열림’과 ‘해석’을 중시했다. 텍스트는 원래 불완전하고 ‘게으른 장치’이다. 하늘 아래 완전한 창작은 없다. 그렇기 때문에 독자는 그 의미를 파악하기 위해 해석이라는 적극적인 능동적인 협력을 해야 한다. 독자는 해석의 주체로 텍스트의 의미를 구체적으로 파악하고 실현하는 데 주도적인 역할을 해야 한다.

그러면 어떻게 해야 할까? 그는 단테가 베로나의 영주 칸그란데 델라 스칼라에게 보낸 편지의 예를 들면서 시편 114편 ‘이스라엘이 이집트에서 나올 때’를 읽을 경우 최소한 네 가지 상이한 의미를 도출할 수 있다고 한 것에 주목했다. (한 신학교 교수는 성경의 몇 절을 놓고 학생들로 하여금 나름대로 의미를 써내도록 했다. 그는 이를 통해 수백 가지 해석을 얻을 수 있었다고 한다.) 그리고 자신이 쓴 ‘신곡’도 그렇게 읽어야 한다고 했다. 여러 해석이 가능하다는 말이다. 이런 점에서 작품은 언제나 열려있어야 한다.

그렇다고 무조건 자유분방한 해석을 용납할 것인가? 에코는 해석에는 한계를 두어야 한다고 보았다. 해석에는 합리적이고 바른 해석이 있고, 과잉해석도 있으며, 미달 해석도 있을 수 있다. 그는 어느 정도 합리적이고 타당한 해석만 인정하자고 주장했다. 텍스트의 열림을 강조한 그가 해석의 한계를 설정하려는 것은 모순처럼 보인다. 올바른 해석과 잘못된 해석은 어떻게 구별할 것인가? 물론 어렵다. 그도 그것을 잘 알고 있다. 그래서 허용 가능한 해석을 하도록 하자는 선에서 물러선다(양 창삼, 2018:76-79). 에코의 이러한 생각과 태도는 아퀴나스 연구를 통해 배운 것이다. 에코가 중세에서 근대의 뿌리를 발견하고 기호학의 기초를 삼았다면 중세에 대한 우리의 편견도 수정될 필요가 있다.

3. 논쟁과 토론 중심의 스콜라 방식은 지금도 살아있는 교육방식이다

현대교육에서 토론 중심의 교육이 특히 강조되고 있지만 아퀴나스에서 빠질 수 없는 것은 논쟁과 토론 중심의 스콜라 방식이다. 이것은 당시 교육과 연구의 기본 틀이었다.

성직자들이 교수가 되어 가르칠 때 라틴어를 사용했고 라틴어로 쓰인 책은 국제적 성격을 띠었다. 그들의 기본적인 교수방법은 교재 읽기(*lectio*), 토론(*disputatio*), 논리적 증명(*sophismata*), 결론(*summae*), 질의(*questiones*)였다. 이 같은 성격의 스콜라 학자들은 일찍이 카롤링거 르네상스 이후 13-14세기 중세 독자적 사상의 스콜라에 의해 대변된다.

대학이 세워지기 전 당시 모든 학문은 수도원 학교를 중심으로 이뤄졌다. 여기서 선생은 그리스 시대에 플라톤이 자기를 ‘철학자(*philosophos*)’라 한 것처럼 자기들을 ‘스콜라(*scholasticus*)’라 했다. 이 스콜라 교사들은 학문의 목적을 신학의 이론적 조직화에 두었다. 스콜라는 ‘학교(*school*)’이라는 뜻을 가지고 있다. 이것은 샤를마뉴 대제의 궁정학교를 스콜라라 부른 데서 유래되었다. 그 후 기독교 신앙과 신학을 학교와 강단에서 변증학적 방법을 적용해 해석하려는 경향(*Geisler, 1999*)을 가리켜 스콜라주의라 한다.

이 스콜라가 십자군 전쟁을 계기로 절정에 달했다. 십자군 전쟁에서 빼놓을 수 없는 것 가운데 하나가 아리스토텔레스 철학과의 만남이다. 유럽지성사에서 아리스토텔레스의 지위는 확고하지만 당시만 해도 그의 사상은 이슬람 사상가나 유대인 철학자들을 통해 전승되고 있었다. 그의 저술들이 아랍어에서 라틴어로 소개되면서 그의 철학에 눈을 뜨게 된 것이다. 스콜라철학은 바로 이슬람을 통해서 안 아리스토텔레스 방법론에 따라 기독교 사상을 재편성한 것이다. 그들은 비록 조직화되고 발전된 가톨릭을 배경으로 하지만 이슬람을 통해 내려온 이질적이고 현실적인 아리스토텔레스 이론을 받아들여 지금까지의 신학을 다른 각도에서 살펴보았다.

수도원 제도가 쇠퇴하면서 중세 유럽의 대학이 발전하기 시작했다. 아리스토텔레스의 철학이 신학에 도입되면서 신학이 ‘학문의 여왕’으로 자리 잡게 되었고, 이것에 큰 역할을 한 대학이 바로 파리대학이다. 이 대학의 출신으로 아퀴나스를 비롯해 에라스무스, 로울라, 칼뱅 등이 있다. 이 대학은 스콜라 방식(*Scholastic Method*)을 교육에 도입함으로써 비약적인 발전을 하게 되었

다.

토마스 아퀴나스는 파리대학, 그리고 스콜라 철학과 깊은 관계가 있다. 파리대학은 교황청의 지도아래 기독교신앙을 바탕으로 출발한 학교이다. 이 대학은 중세 최고의 대학으로 학생 중심의 볼로냐 대학과는 달리 교수 중심이었다. 알베르투스 마그누스(Albertus Magnus), 보나벤투라에 이어 아퀴나스에 의해 이 대학의 명성이 최고조에 달했다. 아퀴나스는 스승 알베르투스를 통해 아리스토텔레스의 철학을 전수 받았다. 특히 아퀴나스가 쓴 「신학대전」은 가톨릭 신앙의 골격을 이루었다.

당시 신학과정에서 채택한 연구방법이 바로 스콜라 방식으로 알려진 ‘논쟁(Disputationes)’ 중심 교육이다(Nichols, 2003). 김 상근은 이 방식을 보다 구체적으로 설명해주고 있다. 먼저 교수에 의해 타당성 있는 질문이 제기된다. 첫 발표자는 그 질문에 대해 일단 자신의 견해를 밝힌다. 그러면 이 견해에 대한 반론이 제기된다. 반론도 논리적이어야 한다. 발표자는 이에 대한 반대논리를 제시한다. 그 다음 자신의 견해를 다시 정리하여 발표한다. 그리고 이 정리된 발표를 반박하는 논리를 다시 한 번 재반박하는 절차를 거친다. 이러한 토론 방식을 스콜라 방식이라 한다. 아퀴나스의 「신학대전」도 이 방식을 따라 쓰였다(김 상근, 2004:135). 그는 ‘스콜라학파의 왕자’라는 별칭을 얻었다. 그는 아리스토텔레스와 신플라톤철학, 그리고 가톨릭교회의 교리를 통일하고 종합하였다. 인간회복은 신의 은혜로 가능하며 그 은혜는 성례전을 통해서 온다고 주장했다(양 창삼, 2012:79).

이런 점에서 볼 때 중세는 연구나 교육의 방법에서 매우 뛰어났음을 알 수 있다. 논쟁과 토론 중심의 스콜라 방식은 지금도 살아있는 교육방식이다

4. 중용의 입장에서 현실적이고 합리적으로 문제를 해결하라

토마스 아퀴나스는 중용의 입장에서 종교와 현실 문제를 다뤘다. 로마교황이 교회의 수장이라는 주장만 빼면 현대까지 기독교 이론으로 폭넓게 받아들이는 인물이다. 그는 중간적 위치를 주장하지 않은 과거의 신학과 완전히 다르다. 그는 사회구조 실현을 절대에서 상대로 보게 만들었다. 이것은 그가 중용의 입장에서 현실적이고 합리적인 해석을 추구한 데 따른 결과이다(Torrell, 2005).

왜 그가 중용을 택했는가에 대한 의문은 남아있다. 그러나 아리스토텔레스의 많은 저서를 주해하고 연구하면서 그로부터 깊게 영향을 받은 것으로 보인다. 특히 아리스토텔레스의 중용사상은 아퀴나스로 하여금 현실적이고 포용적인 태도를 갖게 만들었다. 아퀴나스는 새롭게 다가오는 현실, 곧 이성과 논리의 거대한 흐름을 수용하면서 자기의 신앙을 지켜나가고자 하는 마음에서 중용의 길을 택했다.

현실적 중용의 세계관은 그의 신학에 뚜렷이 나타나 있다. 아퀴나스는 신학을 ‘철학적 진리’와 ‘신학적 진리’로 구별하여 철학과 신학이 서로 조화를 이루며 대화할 수 있는 길을 열었다. 철학적 진리는 인간의 이성과 논리를 통하여 충분히 논의될 수 있는 것들이고, 신학적 진리는 인간의 이성과 논리로 설명될 수 없고 오직 하나님의 계시를 통해서만 설명되는 것들이다. 하나님의 존재 증명에 대한 것은 인간의 이성과 논리로 설명할 수 있는 철학적 부분이 분명히 존재한다. 하지만 하나님이 인간의 모습으로 오셨다는 성육신 사건은 이성과 논리로는 설명이 어렵고 계시를 통해서만 알 수 있다는 것이다. 아퀴나스는 이 두 가지 종류의 진리 구별을 통해 아리스토텔레스 사상을 이용한 철학적 진리탐구의 길과 하나님 계시에 의존하는 신학의 영역을 동시에 확보하였

다(김 상근, 2004:135, 136).

이 같은 스킨라철학의 등장에 영향을 준 것은 아랍의 철학과 과학이었다. 이슬람은 고대동양의 셈족의(Semitic) 이론과 유대 종교법에서 많은 영향을 받았다. 이들은 또한 페르시아의 이원론과 내세관의 영향을 받았다. 즉, 페르시아 전제군주 밑에서 폭정에 시달린 백성들은 미래엔 자기들이 천당을 가게 되지만 현재는 악마인 전제군주 아래서 학정을 받는다 생각하고, 전제적 관료들 혐오하며 살았다. 그들은 악마가 지배하는 현재, 그리고 앞으로 가게 될 천당 등 이원론을 소유했다. 이것은 종교에 의해서가 아니라 자기들의 정신적 묘사를 통해 현실을 정신적으로 체관한 것이다. 이슬람은 그리스와 기독교의 의식을 그대로 받아들여 그들 나름의 종교적 체제를 갖춘 것이다. 동서양의 혼합적 성격을 가진 이슬람은 인간관계 시스템에서도 합리적 타개를 모색했다.

스콜라 철학은 아랍학자인 아리센나(Aricenna)와 아베로에스(Averroes)를 통해 아리스토텔레스를 알게 되었다. 플라톤의 국가론에 대해서도 지금까지 알려지지 아니한 이론을 배웠다. 이 같은 아랍의 전통과 결부된 새로운 회의주의, 합리주의에 대해 초기에 교회는 반대했다. 그러나 후기엔 스킨라 철학을 점점 받아들였다. 스킨라 철학의 이성주의는 현실과 결부되었다. 현실에 관한 전통은 갈릴레이, 코페르니쿠스를 낳았다.

이 영향을 받은 경험론 개척자 베이컨(Roger Bacon)은 “신은 추상적 인간을 위해서가 아니라 개인의 이익을 위해 세계를 창조했다”고 주장했다. 사회구조 배후에 개인이 엄연히 존재한다는 것을 보여준 것이다. 개인이 역사적으로 전면으로 나오게 되면서 자본주의, 합리주의, 민족주의 진행과정에서 구체적 인간이 사회에서 주도적 역할을 하게 되었다. 개인이 전면으로 나타나 자유로이 활동하게 된 것은 근대민족국가의 등장과 더불어 더욱 뚜렷하게 나타난다.

아퀴나스는 이러한 합리적 해석을 통해 중세의 대표적 스킨라 철학자로 손꼽힌다. 그는 중세 말 스킨라 철학, 그리고 당시의 사회변천과 깊게 연관되어 있다. 그는 중세 기독교와 봉건질서 두 개의 이념과 현실을 결부하여 합리화시킨 인물로, 아주 중용적 인물이다. 그 이전까지는 신앙과 이성, 신학과 철학을 엄연히 구별시켜왔다. 그러나 그는 이 둘의 조화적 질서로 중용의 성격을 과시했다. 그에 따르면 이성에 입각한 철학은 자연세계질서에 대해 합리적 논증이 가능하다. 뿐만 아니라 초자연적 은총의 세계질서, 곧 은총세계의 질서로 하나님의 존재에 대한 논증파악이 가능하다. 신은 삼위일체, 곧 성부 성자 성령에 따른 신의 계시와 신학의 세계를 의미한다. 여기에서 하나님의 세계, 초자연적 은총세계를 세상에서 의도하는 것만이 초세속적 교회에 희망이다. 자연적 세계에 대한 임무는 세속국가가 담당한다. 이 둘이 합해 기독교의 통일적 세계(*Corpus Christianum*)를 이뤄야 한다. 즉, 속권과 교권이 합해 기독교 통일세계를 이루는 것이다.

이 통일세계는 초자연과 자연이 일체되는 것으로 상하계층질서에 의해 지배를 받는다. 이 계층의 최고는 하나님이다. 신의 계시와 질서에 의해 계층적으로 다스려진다. 인간질서도 상하계층으로 구별되어 있다. 세속인간의 최고계층은 봉건군주이나 일반적으로 세속적 생활은 승려가 윗자리에 해당한다. 또 이 승려간의 계층질서에서 가장 윗자리는 로마교황이다. 그는 지상 일체 통치자에 해당한다. 아퀴나스는 중세 봉건계층을 옹호하며 기독교적 세계관을 사회질서에 결부시켰다.

아퀴나스의 이론은 계층적 질서에 있다. 그는 위계적 질서 속에서 속권에 상위하는 승려나 교회의 우위성을 확보하고자 했다. 그의 신학체계 가운데 중요한 것은 자연법 이론이다. 인간을 포함해 모든 일체는 일정 질서에 복종해야 한다. 자연세계에는 자연의 질서가, 인간사회에는 정의 질서가 있다. 정의 질서 실현에 있어서 법은 그 일부를 담당한다. 법의 목적은 정의(*justum*)를 실현하는 데 있다. 정의는 법을 통해 실현한다.

그는 법을 영원법(*lex aeterna*), 자연법(*lex naturalis*), 인정법(*lex humana*) 등 3계층으로

구별했다. 법의 삼분화다. 그는 영원법, 자연법 그리고 인간이 만든 인정법이 있다고 주장하고 법을 3개로 계층화했다.

영원법은 최고의 것으로 신의 계시를 나타낸다. 신앙을 통해서만 받아들일 수 있다. 자연법은 이성의 광명(*lumen rationalis*)으로 인식된다. 자연법에는 두 종류가 있다. 인간의 자기종족 생명과 생활보존 본능, 그리고 이성적 동물로 자기의 본질을 실현하려는 정신적, 사회적 욕구다. 자연법은 이성의 광명에 의해 실현되는 일차 불변적 자연법, 그리고 영원법이 만들어진 후 인간에 반영된 이차 가변적(파생적) 자연법에 의해 이 목적을 달성한다. 인간이 어떻게 이성에 입각하여 인식할 수 있을까? 그것은 신이 인간을 창조할 때 이성을 주어 구별을 가능하게 했기 때문이다. 신의 영원법이 인간에 반영될 때 이성의 광명을 통해 발견된 것이 불변적 자연법이다. 여기서 파생된 법은 영원법에 바탕을 둔다. 인간사회는 신의 뜻을 실현하기 위해 법을 만든다.

인정법은 세속적 국가가 개재하지만 인간은 궁극적으로 교회지도에 따라야 한다. 세속국가는 정의 질서 실현에 꼭 필요하다. 정의 실현에 있어서 교회도 세속세력에 큰 비중을 차지한다. 세속군주는 보조 역할을 한다. 그는 속권과 교권의 등급을 법에 적용했다. 인정법보다 자연법이, 자연법보다 영원법이 상위다. 그는 자연적, 이성적 욕구를 정당화했다. 만일 세속군주가 폭정을 할 경우 인간은 신과 이성의 이름아래 저항할 권리를 가진다. 그의 저항권이론은 근대자연법사상, 특히 존 로크(J. Locke)의 저항권이론에 영향을 주었다(민 병태, 1964-66).

5. 개인의 경제활동을 보장하고 사유재산을 허용하라

아퀴나스는 신의 이성적 계획에 인간이 따르도록 했다. 이 전제를 벗어나지 않는 범위에서 그는 노동, 이윤, 사유재산을 적극 시인했다. 상인의 대두, 자유도시 실현도 인정했다. 전제를 벗어나지 않는 범위에서의 수입을 인정하면서도 소비는 신분에 상응해야 한다고 했다.

그는 교회법을 통해 신부의 체제를 인정하고, 인정법을 통해 상인활동을 옹호함으로써 중용의 정의 질서를 그렸다. 현실과 결부해 자유도시, 상업도시를 인정했다. 경제가 변함에 따라 빈부차가 커졌다. 그러나 그는 재산의 평등을 요구하지 않았다. 개인의 차로 노동이 분화되고, 점차 빈부 차이를 가져온다. 이것은 신의 섭리에 따른 것이다. 농민, 시민, 기사, 승려, 각 사유지는 신이 만든다. 이 같은 경제생활에 대해 국가는 통치임무를 가진다. 모든 소득과 사회적 차등이 개인의 노동 차이에서 발생한다면 계급 조직은 당연하다. 또한 금권은 인정법에 의해 만들어진 소득에 대한 척도다. 돈은 상품교역에 유용하다. 그는 상인의 활동뿐 아니라 화폐경제도 시인했다.

그러나 그는 스콜라 철학자들이 당면한 상업이윤 문제에 대해 상대적 해석을 내놓았다. 그에 따르면 상업이윤은 노동에 의해 얻어진 것이므로 정당하다. 그러나 이자는 허락하지 않는다. 이것은 소액과 다액을 교환한 반자연적 행위이기 때문이다. 그는 또 임금문제에 대해 자기가 속한 계급에 적합한 액이 기준이 된다고 했다. 그의 임금기준은 사용가치와 교환가치를 구별했다. 그는 교환가치를 무시하며 먹고 살기에 필요한 액수가 임금에 해당한다고 주장했다. 교회법에서 주장된 적정가격에 의한 임금을 시인한 것이다. 현실과 조화를 이룬 그의 이론은 중세신학에 일대 전환을 가져왔다(Gordon, 2009).

아퀴나스와 동시대 인물인 중세 자유도시 겐트의 헨리(Henry of Ghent)는 어떤 경우엔 이식 생활을 허용해야 한다고 주장했다. ‘어떤 경우엔’이란 모든 경우의 이식 행위를 용인하는 것이 아니라 금전과 금전을 교환하지 않고 금전을 획득하는 행위이다. 교환을 위한 금전은 원래 목적에서 벗어났다고 본 것이다. 하지만 헨리는 아퀴나스와 마찬가지로 상업행위를 시인했다.

둔스 스코투스(Duns Scotus)는 영국의 경험론 철학자로 아퀴나스보다 한 세대 뒤의 인물이다. 그는 유명론자 윌리엄 오컴(William of Occam)의 선생이다. 그는 “사유재산은 제도이다. 사유재산에 의해 인간은 자기가 바라는 상품을 산다. 사유재산제도를 허용하지 않는다면 불가피하게 완력이 강한 사람의 승리로 돌아간다.”고 했다. 이 같은 무질서한 사회에 대한 둔스 스코투스의 사상을 그대로 계승한 인물이 바로 토마스 홉스와 존 로크다. 그들은 자연 상태로 이를 설명했다.

사유재산제도는 자연법의 당연한 결과라 한 둔스 스코투스는 스콜라 사회철학자로서는 처음으로 사유재산을 확인한, 다시 말해 교환과 계약의 자유를 확인한 최초의 학자다. 그는 “상인은 상품을 사서 저장하며 언제나 마음대로 처분 가능하다. 이런 행위로 국가는 나라에 없는 상품을 외국에서 사들여 이득을 보게 한다.”고 했다. 나아가 상인활동의 무제한을 주장했다. 중세기를 지배해오던 적정가격에서 벗어나 계약의 자유, 경제적 자유원리를 최초로 확인한 것이다. 이 이론은 인간의 구체적 경험과 생활을 그대로 시인한 것으로, 신학자가 말한 교리는 아니다. 둔스 스코투스는 아퀴나스보다 각도를 달리해 세속적인 면을 강력히 시인하는 경향을 보였다.

아퀴나스가 상업 및 경제활동에 이런 주장을 하게 된 것은 십자군 운동을 통해 유럽 사회에 많은 변화가 있었기 때문이기도 하다. 화폐사용을 통해 경제발전을 꾀했고 은행제도도 발전하게 되었다. 새로운 세금제도도 생기고, 이탈리아를 중심으로 상업도시들이 급격하게 진행되었다. 이런 가운데 아퀴나스가 신학적으로 상업 활동의 문을 열어줌으로써 세상이 달라지기 시작했다 (Stump, 2003). 신대륙을 향한 탐험에 눈을 돌리게 된 것도 이런 경제적 배경이 작용했다.

6. 통치자는 시민의 수준을 향상시켜야 한다

중세 철학에서 아퀴나스는 사회철학, 정치철학에서 대표적인 고전을 이룬다. 그는 쓴 것으로 「통치원리」(*De Regimine Principum*)가 있다. 그에 따르면 인간은 목적을 가지고 있다. 이 자기목적에 따라 생활하고 활동한다. 목적 실현을 위해 활동할 때 지성을 활용한다. 하나님은 자연적으로 인간에게 하나의 소질을 주어 인간으로 하여금 자기목적의 이루도록 한다. 만일 인간이 고립되어 생활하는 존재라면 다른 동물과 마찬가지로 어떤 지도원리 없이 살 수 있다. 그러나 각 개인이 하나님에 의해 부여된 지적 광명에 의해 행동한다면 모든 인간은 하나님의 지시에 따라야 한다. 인간은 국가 안에 사는 사회적 창조물이다. 인간은 지각을 가지고 사회 안에서 산다. 또 다수의 인간은 자기의 이익을 위해 사회원칙에 따라 투쟁한다. 여기에 일반복리의 증진을 위임받은 자, 곧 통치자가 필요하다. 그러나 통치자라 할지라도 일반의 복리를 위한다는 신의 지도원칙을 거역할 수 없다. 더 깊은 지각을 부여받은 자도 신에 복종하지 않으면 안 된다.

개인(individual), 에고(ego), 일반(general)은 동일한 것이 아니다. 인간이 생활하는 데 있어서 에고는 차별적, 구별적 요소를 가짐에 비해 일반은 통일적, 구속적 방향을 지향한다. 여기서 인간은 에고를 떠나 일반적 선을 지향하는 것이 필요하다. 다수가 조직하여 통일을 이루려면 지도원리가 필요하다.

아퀴나스는 이렇듯 이중지배의 전제아래 국가론을 전개했다. 세속권력은 정신적 권력과 같이 신에 그 기원을 둔다. 따라서 이 두 가지는 완전히 병립한다. 하나님은 인성을 창조했고, 인성은 지각을 부여했으며, 국가와 사회를 필요한 것으로 창조했다. 여기서 정치권력이 신에 근원한다면 교회와 병존관계에 있어야 한다. 그는 이 두 개의 권력이 최종적으로 하나님의 지도원칙에 귀일한다고 주장했다. 아우구스티누스는 인간이 타락했기 때문에 지배자에 복종해야 하며 타락하지

않았다 해도 일반복지, 자유를 위해 정치적 통치가 필요하다고 했다.

아퀴나스는 군주제를 가장 좋은 정부형태로 보았다. 다양성(multiplicity)은 단일지도체제에서만 해결된다. 즉, 사회의 다양성을 조절하려면 지도자가 단일 권위로 등장해야 평화적으로 해결할 수 있다. 별 사회에서 여왕벌이 하나만 존재하듯 우주에는 신, 세속권에서는 군주가 있다. 하나의 군주는 인간의 불완전성으로 폭정을 행할 수 있다. 이 폭정을 막기 위해서는 귀족과 평민이 참여하는 혼합정부가 바람직하다. 이것은 폴리비우스의 영향을 많이 받은 것 같다.

혼합된 군주정치는 힘으로 평화를 달성하고, 인간의 행복과 도덕, 그리고 물질생활 수준을 확보하며, 신의 뜻을 이 세상에 달성시켜야 한다. 이 최종적 목적을 위한 임무는 신적 능력을 가진 예수 그리스도에 의해 이뤄진다. 예수 그리스도는 승려뿐 아니라 그 임무를 담당하는 군주에게도 복음을 주었다. 군주 측근의 궁정소속 승려도 신에 의해 마련되었다. 로마승려든 영국의 승려든 승려 직은 하나님에 의해 마련된다. 하지만 로마의 승려는 그리스도의 대리자다. 그러므로 모든 기독교신자들은 교황에 복종함으로써 그리스도에 순복하는 것이다. 나아가 그는 세속권력과 교황과의 병존관계를 설명하면서 군주에 복종하는 것은 하나님에 의해 부여되므로 간접적 권한(*potestas indirecta*)을 부여한 것이라 했다.

국가는 시민을 지도하되 그들의 행복과 도덕생활을 높여야 한다. 통치자는 그 임무를 가지며 신의 뜻을 따라 시민의 수준을 향상시킨다. 군주도 하나님에 순복해야 한다. 두 권한 모두 신의 뜻이므로 상관관계가 있다(민 병태, 1964-66).

아퀴나스는 교황이 보편적 최고권을 소유한다거나 교회가 보편적 권력을 요구하는 것을 배척했다. 군주도 신에 의해 권한이 부여되어 있으므로 군주, 교황 모두에 복종함으로써 평화를 실현하고, 이것이 곧 신에 접근하는 것이다. 이것이 스콜라 철학의 기본 내용이다. 로마교황에 대한 보편 권력 거부하는 사실상 중세기의 종료를 의미한다(양 창삼, 2015:228-231).

7. 마무리: 우리는 아퀴나스에서 무엇을 배울 것인가

지금까지 아퀴나스의 여러 혁신적 생각들을 살펴보았다. 특히 논쟁과 토론 중심의 스콜라 교육 방식, 중용의 입장에서 문제를 현실적이고 합리적으로 풀어가려 했던 점, 개인의 경제활동을 보장하고 사유재산을 허용하도록 했던 점, 그리고 통치자는 마땅히 시민의 수준을 향상시켜야 한다고 주장했던 점 등은 높이 평가를 받아야 할 것이다. 이러한 앞선 생각들은 중세가 결코 암흑기만은 아니었음을 보여준다. 그는 학자로서뿐 아니라 중세에 크게 영향을 준 인물로 남은 것은 그의 선택이 시대에 비추어볼 때 탁월했음을 보여준다.

문제는 그런 그의 앞선 사고들이 현실적으로 얼마나 의미를 가져왔을까 하는 것이다. 다산 정약용은 '목민심서'를 썼다. 이 책은 1818년 목민관 즉, 수령이 지켜야 할 지침을 밝히면서 관리들의 폭정을 비판한 것으로 개혁적인 성격을 띠고 있다. 무려 48권 16책으로 구성되어 있다. 그만큼 심혈을 기울여 썼다. 그런데 왜 그는 이 책을 '심서'라 했을까? 그 이유는 간단하다. 목민할 마음은 있으나 행할 수 없어서 마음에 둔다 하여 '심서'라 했다. 그렇다면 아퀴나스의 생각은 어떠한가? 그는 마음에 두는 것이 아니라 적용되어야 한다고 생각하고 그 실현을 위해 중용을 택했다. 그럴만한 배경이 있다.

13세기는 중세질서의 완성기에 해당한다. 그러나 질서가 완성되었다는 것은 붕괴가 시작되었다는 것을 의미한다. 스콜라철학은 완성된 중세를 배경으로 하고 있다. 그러나 그 질서에 내포된 모순이 있었다. 지금까지의 기독교 교리로는 새로운 현실을 설명할 수 없었다. 지금까지는 신국

론을 중심으로 살아왔지만 이성으로 현실을 관망해야 하는 지경에 도달한 것이다. 새로 일어난 상인활동은 교회법보다 아랍을 통해서 알게 된 회의주의나 합리주의에 의해 설명할 수밖에 없었다. 신의 계시를 내세운 신학이 합리주의로 인간 이성을 내세운다면 보수주의자로부터 이단시된다. 따라서 이단으로 규정을 받지 않는 선에서 현실과 결부해 기독교 사상을 발전시켰다. 아퀴나스는 이 점을 잘 알고 있었고, 이런 선에서 그의 사상을 발전시켰다. 움베르토 에코는 아퀴나스의 이런 점들에 매료되었고, 중세를 연구한 뒤 그 시대를 오히려 극찬했다. 칭찬에는 다 이유가 있다.

최근 콜롬버스에 관한 기록을 읽고 다시 한 번 아퀴나스의 진가를 발견할 수 있었다. 콜롬버스가 신대륙을 발견한 뒤 아메리카 원주민들이 원시적으로 살아가고 있다는 보고를 받은 서구유럽은 그 원주민을 유럽인과 같은 인간으로 보고 전도하는 일이 타당한 일인가, 그들에게도 대속의 은총을 적용시킬 수 있는가 하는 신학적 문제에 봉착했다. 일부 식민정복자들은 원주민을 노예화하고 그들을 착취했다. 하지만 강제노예제도와 비인간적인 원주민 노동착취를 금지하는 법안을 만들고 원주민 선교를 위해 많은 선교사를 파송했다. 그 때 스페인과 포르투갈의 신학자들이 아퀴나스 신학을 재해석하며 이 문제에 적극적으로 나섰다. 이것이 바로 16세기 초기에 일어난 '제2의 토미즘(The Second Thomism)'이다. 토미즘은 바로 아퀴나스의 사상을 가리킨다. 그들은 정글에 살고 있는 인디언들도 하나님으로부터 참된 인간의 본성을 부여받았음을 인정했다. 이러한 흐름은 한 시대를 바람직하게 여는 열쇠이기도 하다.

어느 시대나 학자는 당면한 사회 문제나 국가 문제를 지혜롭게 해결할 수 있는 대안을 제시해야 할 책임을 가지고 있다. 이 작업을 위해서는 때로 자기 사고의 한계를 넘어서야 할 필요가 있다. 그리고 사회나 시민의 질을 향상시키고 우리 모두의 행복을 가져올 길이 무엇인가를 치열하게 논의하고 그 답을 합리적으로 풀어내야 한다. 중세의 아퀴나스는 바로 그러했다는 점에서 오늘을 사는 우리로부터도 높은 평가를 받아야 할 것이다.

토마스 아퀴나스의 저서들

- 「신학대전」(*Summa theologiae*, I, II 1266-1272, III 1272-73, 미완성)
- 「대이교도대전」(*Summa contra gentiles*, 1259-1264)
- 「명제집 주석」(*Scriptum super Libros Sententiarum*, 1252-56)
- 「진리에 관한 정규토론집」(*Quaestiones disputatae de ueritate*, 1256-1259)
- 「영혼에 관한 정규토론집」(*Quaestiones disputatae de anima*, 1266-1267)
- 「악에 관한 정규토론집」(*Quaestiones disputatae de malo*, 1270(1-15문)/1272(16문))
- 「덕에 관한 정규토론집」(*Quaestiones disputatae de uirtutibus*, 1271/1272)
- 「이사야서 주해」(*Expositio super Isaiam ad litteram*, 1252)
- 「예레미아서 및 애가 주해」(*Super Isaiam et Threnos*, 1252)
- 「요한복음 강독」(*Lectura super Ioannem*, 1270-72)
- 「바울서간문 주석 및 강해」(*Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli*, 1265-73)
- 「시편 강연록」(*Postilla super Psalmos*, 1273)
- 「영혼론 주석」(*Sententia Libri de anima*, 1267-68)

- 「감각과 감각물에 관하여 주석」(*Sententia Libri de sensu et sensato*, 1268-69)
 「자연학 주석」(*Sententia super Physicam*, 1268-69)
 「기상학 주석」(*Sententia super Meteora*, 1270)
 「명제론 주석」(*Expositio Libri peryermenias*, 1270/71 미완성)
 「니코마코스 윤리학 주석」(*Sententia Libri ethicorum*, 1271-72)
 「정치학 주석」(*Sententia Libri politicorum*, 1269-72)
 「형이상학 주석」(*Sententia super Metaphysicam*, 1270-71)
 「천체와 세계에 관하여 주석」(*Sententia super Librum de caelo et mundo*, 1272-73 미완성)
 「생성과 소멸에 관하여 주석」(*Sententia super Libros de generatione et corruptione*, 1272/73 미완성)
 「보에티우스의 삼위일체론 주석」(*Super Boetium de trinitate*, 1257-58/59)
 「보에티우스의 주간론 주석」(*Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, 1259(?))
 「디오니시우스의 신명론 주석」(*Super Librum Dionysii de diuinis nominibus*, 1261-65 혹은 1265-68)
 「원인론 주석」(*Super librum de Causis*, 1261-65 혹은 1265-68)

도움 받은 글

- 김 상근, 「세계사의 흐름을 바꾼 기독교 역사」(서울: 평단, 2004).
 민 병태, 정치사상사 강의, 1964-66.
 양 창삼, 「사고의 지평과 삶의 지평」(고양: 이새의 나무, 2018).
 양 창삼, 「사상의 트랙: 사상가들은 어떤 세상을 만들고자 했는가」(서울: 책과나무, 2015).
 양 창삼, 「기독교회사의 이해」(파주: 한국학술정보, 2012)
 움베르토 에코, 「움베르토 에코의 증세 컬렉션 세트」(전4권). 김효정, 최병진, 윤종태(옮김)(서울: 시공사, 2018).

Aquinas, Thomas/Mary T. Clark, (역음). *An Aquinas Reader: Selections from the Writings of Thomas Aquinas*(Fordham University Press, 2000).

Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*(Oxford University Press, 1993).

Geisler, Norman, (역음). *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*(Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1999).

Gordon, Barry, "Aquinas, St Thomas", *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, 1. 2009.

Nichols, Aidan, *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*(Wm. B. Eerdmans, 2003).

Stump, Eleonore, *Aquinas*(Routledge, 2003).

Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas: The Person And His Work*(CUA press, 2005).

3부 주제 발표회

- 1.종교 간 관용과 화해의 가능성_박삼열
- 2.화해의 조건 – 동감과 용서의 정치성_이승훈
- 3.정치와 경제의 분열과 화해 칼 폴라니와 사회민주주의(임상헌)
- 4.1980년대 문화정책과 '민족문화'에 이해와 갈등_정갑영
- 5..성과 사랑-정체성과 관용의 문제_이경희

종교 간 관용과 화해의 가능성

박삼열(숭실대)

1. 한국 사회에서 종교 간 분쟁

국내 종교학자 및 신학자들은 우리사회에서 불교와 기독교 사이의 갈등이 위험수위에 이르렀다고 경고하면서 최근 불교에 대한 기독교의 배타적인 모습이 우려할 수준에 와있다고 진단한다. ‘기독교와 불교는 전쟁 중’이라는 이야기가 나올 정도까지 두 종교의 대립과 갈등이 위험 수위에까지 이르렀다.

먼저, 한국기독교지도자협의회, 한국장로회총연합회, 한국교회평신도단체협의회, 한국교회언론회, 민족복음화부흥협의회 등 기독교들은 2018년 6월14일 동아일보, 경향신문, 한국일보를 비롯한 6개 일간지의 광고에 공동으로 성명서를 게재하여 “종교계가 그 본래의 사회적 순기능을 감당하지 못하고 도리어 사회적 갈등을 부추기고 있다”면서 불교계에 대해 노골적으로 공격적인 발언을 하고 있다. 이 중 몇 가지 내용을 살펴보면 다음과 같다.

정부가 불교계에 천문학적인 금액을 지원하고 있다는 비판이다. 템플스테이에 6년간 563억원, 문화재 관리 보수비에 10년간 4,570억 원으로 이는 주요 종단 전체 지원의 94%에 해당된다. 또한 성명서에서 ‘정부가 국민혈세로 왜 불교 포교에 앞장서는지’에 대해 묻고 있다. ‘템플스테이’ 즉 ‘사찰 체험’은 외국관광객은 소수이며 결국 국민혈세로 불교포교에 앞장서는 것 외에 아무 것도 아니라는 것을 지적하고 있다. 이에 정부는 불교계의 지속적인 국민혈세 횡령에 대한 근본적인 대책을 마련해야 한다는 것이다. 위의 기독교 단체들은 2018년 6월 14일자 일간지(동아일보, 경향신문, 한국일보 포함함 6개)의 광고에 게재한 성명서에서 불교계의 2009년 문화재관리비 24억 원 횡령, 2008년 60억 원 부정 수수 등의 문제가 있는데 방지책이 없다는 점을 지적하고 있다.

그 뿐만 아니라, 정부는 불교계가 조선총독부와 밀착하여 그 결과로 얻은 재산을 왜 국고에 환수하지 않느냐고 묻고 있다. 불교계가 조선총독부와 밀착, 그 결과로 얻은 재산은 알려진 주요 사찰의 임야만도 7억 7천 7백만㎡, 즉 2억 3천 5백만 평으로 서울시 면적의 1.2배에 이르고 있음을 지적하고 있다. 더 나아가 대구기독교총연합회는 동화사 통일대불이 대구지하철 참사를 초래했다는 등 악의적으로 불교를 폄훼해 종교간 갈등을 촉발시키고 있다.

이에 대해 불교 방송인 BBS는 <불교계, 기독교계 불교 폄하 대응한다.>라는 속보를 냈다. 기독교계의 도를 넘어선 불교 폄훼에 대해 종교편향종식범불교대책위 관계자는 최근 기독교계 일부단체의 일간지 불교 폄하 광고 등에 대해 "일고의 가치도 없는 광고 내용이지만 도를 넘어선 불교 폄하 부분에 대해서는 종단 차원에서 대응책을 마련할 것"이라고 언급했다.

반면, 기독교에 대한 불교계의 공격도 만만치 않다. 불교계 역시 사사건건 기독교를 걸고 넘어갔는데, 가장 대표적인 것이 이명박 대통령이 예배를 드리는 것이었다. 이대통령이 김진홍 목사(두레교회)를 청와대로 초청해 예배를 드렸을 때 범불교대책위원장 승원 스님은 “다종교 사회에서 개인적인 신앙은 대통령이라 할지라도 존중받아야 하지만 청와대로 직접 목사를 불러 예배를 드린 것은 모든 종교를 아울러야 할 최고 통수권자로서 부적절한 처신”이라고 비판하였다. 또한 조계종 산하의 종교평화위원회는 남아공 월드컵을 앞두고 우리 선수가 경기

도중에 골을 성공시키고 나서 '기도 세리머니'를 하는 일이 없도록 하라고 대한축구협회에 압력을 행사했다. 이것은 개인의 기독 신앙까지 통제하려는 듯 한 불교계의 간섭이라고 할 수 있다.

한편, 세종시 전월산 인근에 건립 예정인 '불교문화체험관'과 관련, 기독교와 불교계가 대립하고 있다. 먼저 '한국불교문화체험관' 건립 예산이 세종시의회에서 전액 삭감되자, 세종시 불교사암연합회와 불교신행단체연합회는 전통문화를 부정하고 종교편향을 자행하는 일부 시의원들에게 엄중 경고한다며 반발했다. 이에 기독교계도 반발하고 나섰다. 지난달부터 불교문화체험관 건립 백지화 등을 촉구하고 나선 한국불교문화체험관 반대 비상대책위원회는 11일 시청 브리핑실에서 기자회견을 열고 국가행정타운 입지에 특정 종교를 상대로 부지를 확장, 허가해 준 것은 특혜라며 종교 편향 정책이라고 주장했다.

'한국불교문화체험관'은 해당 사찰 부지 내 연면적 5850㎡에 지하 3층~지상 2층 규모로 들어설 예정이다. 사업비는 총 180억으로 이중 국비 54억과 시비 54억이 투입될 예정이다. 국고 보조금은 지난 8월 중앙재정투자심사와 문화체육관광부로부터 승인됐다. 반면 시비는 기독교계의 반발 등으로 세종시의회에서 삭감됐다. 산건위는 국비 20억과 매칭해 반영된 시비 20억을 삭감했다. 대한불교조계종 측은 사업 진행과정에 문제가 없다는 입장이다. 반면 기독교계는 형평성에 어긋나는 특혜성 사업이라는 주장이다.

이처럼 한국 사회에서의 기독교와 불교의 대립은 위험 수위를 이미 넘어섰으며, 두 종교는 전쟁 중에 있다고 해도 과언이 아니다. 이를 해결하기 위해 우리는 무엇을 해 왔는지, 무엇을 할 수 있는지, 무엇을 해야 하는지 등에 대해 고찰해 볼 필요가 있다.

2. 공존의 길을 모색하기

새누리당에서 비대위원장을 맡았던 인명진 목사는 2016년 5월 14일 부천시 석왕사에서 봉축 특별 강연을 하면서 불교의 넉넉함 때문에 '불교, 개신교, 가톨릭'이 갈등 없이 공존하고 있다고 하면서 속 넓은 종교로 추켜세운다. 그 뿐만 아니라, 2016년 9월 6일에 주일(일요일) 임에도 불구하고, 창원 성주사 주지 원종스님 진산식(취임식)에 참석하였다.

2013년 5월 17일 석가탄신일에는, 인명진 목사는 정토회(지도법사 법륜스님)에 참석하였고, 2010년 7월 17일, "문수 스님 소신공양 49재 기념 추모 문화제"에서 개신교 대표로 추도사를 하기도 하였다. 더 나아가 불교계에서 대중적으로 존경받고, 인기 있는 법륜스님이 인명진 목사의 갈릴리 교회에 와서 같이 예배를 드렸을 뿐만 아니라 강단에서 설교까지 하였다.

이러한 인명진 목사의 행보는 갈등을 해소하는 공존의 길을 모색하는 것으로 보아야 하는가? 아니면 역으로 종교적 혐오주의를 더 부추기어 대립과 갈등을 심화시키는 결과를 가져올까? 아마 이는 전적으로 기독교의 입장과 태도에 달려 있는 듯하다.

이에 기독교계는 강한 부정적 입장을 취하고 있다. 기독교계는 사찰법당에서 목사가 강연을 한다는 것은 있을 수 없는 일이고, 개신교에서 금기시하는 자살(소신공양)한 스님의 추모제에 가서 추도사를 한 것도 비난을 면키 어렵고, 이해할 수 없는 행보라는 부정적 입장을 강하게 취하고 있다. 개신교 목사가 가는 곳마다 기독교 비하 발언을 서슴치 않으면서 기독교를 속 좁은 종교로 평가절하 하고 있다는 것이다. 인명진 목사는 기독교계에서 우상을 섬기고 있는 이단으로 취급당한다.

기독교와 불교의 공존의 길을 모색하는 또 다른 모습을 보자. 기독교를 비롯한 천주교·불교·

원불교 등 4대 종단과 여성가족부는 2015년 4월 21일 서울 세종로 세종문화회관에서 ‘작은 결혼·가족행복 만들기’에 상호 협력하기로 하고 ‘공동선언문’을 발표했다. 종단 대표자들이 ‘작은 결혼식’ 문화를 확산시키는 데 동참하기로 뜻을 모았다. 4대 종단은 우선 전국의 종교시설을 일반인 신랑·신부에게 예식장으로 개방한다.

작은 결혼식을 희망하는 이들에게 종교 지도자들이 무료로 주례를 서주기로 했다. 종단이 운영하는 각종 프로그램에 ‘작은 결혼과 가족가치 확산’을 주제로 하는 프로그램을 연계해 예비부와 부모가 교육을 받을 수 있도록 ‘작은 결혼 캠프’도 운영하게 된다. 또 작은 결혼식이 널리 확산되도록 ‘작은 결혼 릴레이 서명운동’에 적극 참여하고, 4대 종단의 케이블 TV 및 라디오 방송, 홈페이지를 활용해 작은 결혼의 필요성을 홍보하기로 했다. 여성가족부는 고비용 혼례문화가 ‘작지만 알찬 결혼 문화’로 바뀌도록 4대 종단과 힘을 합쳐 정책을 추진하겠다고 밝혔다.

한편, 2013년 석가탄신일에 기독교, 천주교, 원불교 등의 종교지도자들이 완주의 송광사를 방문해 함께 강론을 듣고 탑돌이도 하면서 종교 간의 벽을 허물기 위해 공존과 화해의 길을 모색하는 자리가 마련되었다. 이처럼 각 종교 지도자들이 함께 모여 ‘작은 결혼식’ 캠페인을 하고, 서로의 종단을 방문하는 등 아름다운 만남을 통해 문화적 교류를 활발하게 하고 있다.

그 뿐만 아니라, 기독교, 천주교, 불교, 원불교 등 국내 4대 종교의 유적지를 여행하는 성지 순례가 1년에 한 번씩 열리기도 한다. 본인이 속한 종교의 성지만을 찾아 순례하는 것이 아니라, 타 종교의 성지도 함께 순례하면서 서로 이해하고, 인정하고, 받아들이는 화합의 장을 마련할 수 있다. 그렇다면 이처럼 상대종교를 인정하는 관용의 모습에서 종교 갈등을 해소할 수 있는 실마리를 찾을 수 있을까? 이러한 서로를 관용하려는 노력이 종교 간 화해의 결실을 맺을 것인지, 아니면 관용하지 않은(관용할 수 없는) 종단에게 관용을 강요하는 불관용의 결실을 맺을 것인지 살펴 볼 필요가 있다. 우리는 종교 간 대립과 갈등을 ‘관용’으로 해소하려고 할 때 마다 발생하는 ‘관용의 부작용’의 여러 양상에 주목할 필요가 있다.

3. 종교간 관용과 화해는 가능한가

종교 간의 대립과 갈등이 관용의 정신이 있으면 해결되고 대화가 가능할까? 이 문제에 답하기 위해서는 관용의 정신에 대해 살펴 볼 필요가 있다. 우선 관용의 정신을 세 가지로 구분하고자 한다. 우선 첫째 관용칙령(1562년 1월, 가톨릭 신자인 프링스 국왕은 ‘관용칙령’을 공표하여, 갈뱅파를 사교라고 생각했지만 ‘너그러이 봐주는’, 즉 관용하는 정책을 시행)에서 볼 수 있는 구관용으로 ‘자기가 옳고, 상대는 잘못했지만 이를 용서하고 받아들이는 관용’이다. 둘째 볼테르의 근대적 관용에서 볼 수 있는 신관용으로 ‘자기가 약하고 오류를 범하기 때문에 자기와 다른 것을 받아들이는 관용’이다. 셋째 유네스코 관용정신에서 볼 수 있는 제3의 관용으로 ‘나도 옳지만, 당신도 옳기 때문에 받아들이는 관용’이다.

여기에서 ‘상대 종교가 옳지 않고 사악하지만 용서를 하겠다’는 구관용은 ‘오만하고 편협한 관용’으로 관용의 대상이 되는 종교의 입장에서는 받아들일 수 없는 관용이다. 또한 ‘내가 잘못했고, 오류를 범할 수 있기 때문에 상대의 입장을 인정하고 받아들일 것이다’는 신관용은 ‘겸손한 관용’이지만, 이 역시 종교 간의 대화에서는 힘을 발휘할 수 없다. 왜냐하면 모든 종교는 각자 자기만의 진리를 추구하기 때문이다. 그럼 ‘나도 옳지만, 당신도 옳다’는 제3의 관용의 길에서 종교 간 대화와 소통의 길을 마련할 수 있을까?

유네스코의 '관용 원칙 선언문'에서 '관용은 양보나 겸손이나 은혜가 아니라, 내 확신을 유지하면서 다른 사람의 확신을 인정하는 것'이라고 강조하고 있다. 관용 정신은 한 쪽의 견해를 누군가에게 강요해서는 안 되지만, 타인을 인정하는 관용의 실천이 사회 불의를 용인하거나 자기의 확신을 약화시키는 방향이 되어서는 안 된다는 의미를 담고 있다. 보편적 인권과 기본적 자유를 인정하는 적극적인 태도로 나와 다른 너의 차이를 인정하고, 나와 같은 생각을 한 사람 뿐 아니라, 다른 생각이나 주장을 가진 사람까지도 존중하면서 조화를 이루는 것이 유네스코가 내세우는 관용의 정신이다. 유네스코가 추구하는 '조화로운 관용'이 종교 간 대립과 갈등을 조화롭게 해결할 수 있을까?

종교 간의 조화로운 관용이 얼마나 어려운지, 특히 기독교와 타 종교가 관용으로 조화를 이루는 것이 가능한지 한국에서의 사례를 들어보고자 한다.

한국의 4년제 대학의 A교수는 2003년 10월 종교 간 화해·관용 등을 주제로 한 EBS TV의 <텔레랑스> 프로그램에 출연, 종교 간 관용의 표현으로 한 사찰의 불상 앞에서 예의를 표했다. 이를 두고, 한국기독교총연합(한기총)이 학교 측에 항의 문서를 보냈고, 이에 학교 측은 2006년 '기독교 정신'이라는 장학이념에 부적합한 행동 등을 했으며 A교수를 재임용에서 탈락시켰다. 학교 측이 내세운 재임용 탈락의 근거는 '우상에게 절하지 말라는 기독교 교리는 양보할 수 없는 기초적인 교리'이인데 이를 어기고, '예수그리스도가 유일한 구원의 길이요 진리'라는 기독교의 핵심적인 진리에 반하는 강의를 하는 등 정면으로 기독교의 근본 진리에 반하는 행동을 했다는 것이다. A교수는 "개신교가 배타적인 종교는 아니다. 종교간 조화와 관용이 무엇인지 몸소 보여줄 필요가 있다"며 불상에 절을 했고, 종교 간 대화와 소통을 시도했다가 교수 재임용에서 탈락했다. (2010년 복직한 그는 매주 월요일 연구공동체에서 '불교와 기독교가 만나는 자리' 강연을 하고 있다.) 또 다른 대학의 B교수는 "타 종교에 구원이 있다"는 등의 종교다원주의를 주장하다가 종교재판을 받고 교단에서 출교되었다. 종교 간의 장벽을 허물려는 그의 시도는 출교라는 대가를 치러야 했다.

21세기 종교재판이라고 불리는 위 두 사건은 기독교와 불교의 대화와 소통을 시도하다가 일어난 것으로 종교 간 대화가 얼마나 어려운지를 보여주는 단적인 예이다. 위 사례는 내가 옳지 않을 수 있다는 볼테르의 '겸손한 관용'이나, 상대도 옳다는 점을 인정하는 유네스코의 '조화로운 관용'은 유일한 진리를 추구하는 종교적 특성 때문에 힘을 발휘할 수 없다는 점을 보여 준다. 더 나아가 관용칙례에서 볼 수 있는 '오만한 편협한 관용'(관용이라고 할 수 있는지 의문이지만)조차도 기대할 수 없음을 보여 주고 있다.

관용칙령과 칼뱅파 관용거부 사례, 성직자 민사기본법에서의 선서신부교회와 선서거부신부교회의 분열 사례, 한국 대학에서의 21세기 종교재판 사례에서 볼 수 있듯이, 어떤 종류의 관용이든 기독교의 복음과 교리의 입장에서는 타종교를 관용할 수도 없고, 타종교의 관용을 받아들이 수도 없다. 왜냐하면 기독교는 '진리는 오직 하나님 한 분'이라는 유일신을 섬기는 종교이다. 그렇기 때문에 기독교는 타종교를 인정할 수 없을 뿐만 아니라, 타종교는 배척의 대상이다. 이러한 상황에서 기독교와 타종교 간의 원만한 대화를 기대하기는 힘들다.

그럼 어떤 해결 방법이 있을까? 이 시점에서 "종교간 관용을 꼭 해야 하는가?", "종교간 관용을 할 필요가 있는가?"라는 질문을 던지고 싶다. 우리는 관용의 시대에 살고 있어서 관용은 좋은 것이고 관용하지 않은 것은 나쁜 것이라는 생각을 가지고 있다. 관용하지 않으면 문제가 있는 것처럼 '불관용포비아'에 시달리고 있는 듯하다. 그래서 종교적 문제가 발생할 때도 관용의 관점에서 해결을 시도하려고 한다. 그러나 종교적 문제를 관용을 실천한다는 것은 각 종교의 특수성으로 인해 만만하지 않다.

이에 종교적 관용을 무리하게 실천하기보다 '종교간 관용을 하지 않음으로써 종교간 대립과 갈등을 해결하자'고 제안한다. 칼뱅파가 말하는 것처럼 '종교의 차이, 의견의 차이가 범죄가 아닌 한', 관용하라고 강요하지 말아야 한다. 오히려 종교 간 관용을 그만두고, 관용의 억압에서 벗어날 필요가 있다. 불필요하고, 불가능한 '종교간 관용' 대신 '종교의 자유'를 인정하는 것만으로 충분하지 않을까? 유네스코는 '관용의 반대말이 편협'이라고 했고, 토마스 페인은 '관용은 불관용의 반대말이 아니라 불관용의 모조품'이라고 했지만, 종교간 대화에 있어서의 '불관용'의 반대말은 '자유'가 아닐까? 관용을 강요하는 한, 관용은 또 다른 얼굴의 불관용이 될 뿐이다.

종교간 대립과 갈등을 해결하는 길은 '종교적 관용'이 아닌 '종교의 자유'를 인정하는 것으로 가능하다는 생각을 해 본다. 더 나아가 타 종교를 관용하지 않을 자유, 타 종교에게 관용을 받지 않을 자유도 필요하다. 관용을 강제하지 않는 '종교의 자유'가 주어질 때 종교간 대립과 갈등이 없는 평화롭고 조화로운 모습을 만들 수 있지 않을까 생각해 본다.

현상과인식 학술대회 발표문(2018. 11. 17)

화해의 조건 : 동감과 용서의 정치성

이 승 훈 (숙명여자대학교 기초교양학부)

1. 화해의 요청

화해는 그 자체로 의미를 갖는 행위가 아니다. 그것은 갈등, 좀 더 나아가 폭력이나 모욕의 행위 뒤에 나타나는 반응 행위이다. 단순한 갈등은 화해까지 요구하지 않을 수도 있다. 갈등 관계를 화해시킨다는 것은 자칫 차이를 동일성의 논리로 포섭하려는, 다른 형태의 폭력일 수도 있다고 생각하기 때문이다.¹⁾ 그것이 의도했던 의도하지 않았든, 무시나 모욕 또는 폭력으로까지 나아갈 때, 우리는 화해의 필요를 이야기한다. 그런 의미에서 화해는 가해자와 상처받은 자를 어느 정도 전제하는 개념이다. 화해는 갈등을 타자의 부정이라는 방향이 아니라, 타자의 인정과 연대라는 방향으로 이끌어가는 중요한 행위이다. 따라서 “타자를 어떻게 대할 것인가?”라는 이 시대의 중요한 정치적 물음에 ‘화해’는 그 하나의 대안이 될 수 있다.

이 시대는 화해를 요청하고 있다. 그만큼 갈등으로 인한 무시와 폭력이 자주 발생하고 있다는 뜻이기도 하다. 세대 간의 갈등, 젠더 갈등, 이주노동자나 난민을 둘러싼 갈등, 소수자들을 향한 혐오의 문제, 광주항쟁이나 세월호 등과 같이 과거의 사건이나 사고 등에 대한 처리 문제까지 사회적 무시와 폭력의 문제는 항상 화해라는 과제를 제시한다.

화해를 위해서는 충족되어야 할 조건이 필요하다. “좋은 게 좋다”는 논리는 가해자의 논리이다. 화해의 조건을 논의하기에 앞서, 우리는 화해를 필요로 하는 갈등과 폭력이 어떻게 발생하는지를 설명해야 할 것이다. 원인을 이해할 때 적절한 조건을 제시할 수 있다고 보기 때문이다.

2. 차이의 갈등에서 폭력으로

차이로 집단을 구분 짓고 자신의 정체성을 규정하는 일은 모든 사회에서 나타나는 보편 현상이라고 할 수 있다. 차이로 인한 갈등은 개인의 자율성을 중요한 가치로 선언하였던 근대 사회에 내재되어 있는 문제라고도 할 수 있을 것이다.²⁾ 이 문제가 후기근대 또는 포스트근대로 불리는 현대 사회에서 더욱 더 급진화된 형태로 나타나고 있다. 전지구화와 정보화는 국경

1) 이에 대해서는 차이의 동감이라는 관점에서 동일성을 폭력으로 규정하고 있는 이 승훈(2012)의 글을 참고할 것

2) 근대 사회가 개인의 자율성과 공공선 사이의 딜레마를 안고 있음을 밝히고 있는 글로는, 이 승훈(2008/2010)을 볼 것.

의 경계를 넘어서 인간과 자본, 그리고 문화의 이동을 더욱 가속화하고 있다. 이런 변화 가운데 낮설고 이질적인 ‘타자’와의 만남은 우리의 일상이 되고 있기 때문이다.

프랑스 역사학자 미셸 세프루는 “모든 사회는 그 사회가 배제하는 것에 의해 정의된다”라고 하였다. 그 말의 의미는 ‘우리’ 의식은 나와 다른 ‘타자’와의 만남을 통하여 구체화하고, 낯선 타자에 대한 배제와 차별을 통하여 구체화한다는 것이다. 따라서 “집단의 내/외부에서 타자를 발명, 배제하고 차별함으로써 공동체의 안녕을 구하는 것은 어느 정도 인류 사회의 보편적인 모습”이라고 할 수 있다는 것이다(유 명기, 2004: 9)

이처럼 인간의 사회집단은 ‘우리’를 존재하기 위하여 다양한 모습의 ‘타자’를 만들어낸다. ‘국내’를 경계짓기 위해 ‘외국’을, ‘정상인’의 모습을 그리기 위해 ‘비정상’을, ‘중심과 주류’를 이룸짓기 위해 ‘주변’의 형상을 만들어낸다. 우리는 타자에 의하여 형상화된다. 타자는 우리 아닌 자들이며, 우리는 곧 타자 아닌 사람들이기 때문이다(윌글: 10)

‘우리’ 정체성을 형성하는 데 ‘타자’의 존재가 어느 정도 보편성을 띤다고 해서, 이러한 차이의 분류가 자기 정체성을 이해하는 과정에서 발생하는 어쩔 수 없는 인식 행위라고 할 수는 없다. 현실에서 차이의 분류에는 언제나 권력이 개입하기 때문이다. 권력을 가진 다수와 주류가 소수와 비주류를 분류하고 차이의 이름으로 이들을 호명하는 과정을 거친다. 이 과정을 통하여 비주류와 소수는 배제와 차별의 대상으로 전환된다. 고프만의 ‘스티그마’란 개념은 이 과정을 규정하는 중요한 개념이다.

스티그마란 어떤 사람의 사람자격에 가해진 손상을 의미..... (졸임) ... 그는 (곧 스티그마의 대상은 - 옮긴이) 다양한 방식으로 이 결함이 눈에 띄지 않게 하려고 애쓴다. 또는 결함을 가진 존재로서 스스로를 눈에 띄지 않게 하려고 애쓴다. 이러한 비가시화 전략이 성공하는 한에서 그는 성공적으로 사람을 연기할 수 있다. ... (졸임) ... 사실상 차별의 상징체계를 전복할 힘이 없는 개인이 스티그마에서 벗어나는 가장 효과적인 방식은 주어진 장소로 벗어나는 것이다(김 현경, 2016: 20)

이렇게 해서 차이의 갈등은 곧 차별과 배제를 통한 폭력으로 발전하게 된다. 정보화와 세계화로 특징지을 수 있는 현대 사회의 과정은 차이와 타자와의 만남을 일상화하고 있다. 벤자민 넬슨의 표현처럼, 현대의 도시는 ‘모든 이들의 타지(他地)이다(바우만, 2013: 147). 오늘날 우리가 목격하고 있는 갈등은 많은 부분 이 차이로부터 비롯되었다고 할 수 있다. 그리고 그것은 차별과 혐오, 배제와 폭력을 일으키는 원인이 되고 있다. 바우만은 그러한 사태를 은유로서 ‘안전한 집’이라는 개념을 통하여 설명한다. “민족적이든 인종적이든 모든 외국인 혐오증, 이방인을 적으로 간주하고 개인이나 집단의 주권을 제한하고 경계를 만드는 모든 행위는 그 행동에 의미를 부여하는 은유적 표현”으로 안전한 집이라는 개념을 사용한다는 것이다.

집이라는 의미는 ‘질서와 품위’가 유지되는 공간, 혼돈의 세상에서 자신이 직접 소유하고 통제할 수 있는 작은 공간으로 축소된다. 단순히 ‘낯선 사람들’을 ‘위험분자’나 아예 적으로 바꾸어버리는 태도는 바로 ‘방어 가능한 공간’을 갖고자 하는 열망이 표현된 것이다. (졸임) ... 오직 경계에서 일어나는 충돌을 통해서만 현실적으로 경계를 그을 수 있게 되며, 이러한 영역 다툼과 경계에서의 충돌이 집 자체를 ‘사실적’으로 만든다. 이방

인은 끊임없이 내 집 대폰 앞을 서성인다. 그 대문을 구체화하는 것은 이방인이 악의가 있고 내 집에 불법으로 침입하려고 끊임없이 모의를 한다는 생각이다(윗글: 153-154)

바우만에 의해 이방인으로 명명된 ‘타자’들과의 충돌은 어떤 의미에서 현대 사회의 빠른 변화의 속도와 이로 인한 혼돈으로부터 야기된 것이다. 혼돈의 위협으로부터 자신을 안전하게 지키고자 하는 욕망이 타자와 충돌과 그 경계를 더욱 분명하게 하고 있다고 할 수 있을 것이다.

그렇다고 모든 갈등이나 충돌이 반드시 부정의 것만은 아니다. 개인의 자율성과 다양성이 증대는 그 자체로 바람직한 것이라고 할 수 있다. 다양성의 증대로 갈등과 충돌이 발생하는 것도 자연스러운 과정이다. 요아스가 지적한 것처럼, “차이들이 어떠한 긴장도 없이 존재하게 된다면 이러한 창조적 잠재성은 고갈되고 말 것”이기 때문이다. 그렇다면 “누구도 타자를 잠재적으로 유익한 도발이나 진지한 자기변화에의 자극으로서 체험하지 않게 되며, 가능한 합의 - 심지어 그것이 차이에 대한 동의일 때조차도 - 를 향한 모든 지향들이 사라져버리게” 될 것이다(요아스, 2002: 412).

중요한 것은 차이와 갈등 그 자체가 아니다. 그것이 차별과 배제, 폭력으로 나아가는 것이 문제이다. 하지만 차이와 갈등이 반드시 폭력과 배제로 귀결되는 것은 아니다. 요아스의 지적처럼, 새로운 창조와 변화의 동인이 될 수도 있기 때문이다. 그러한 가능성을 실현하는 것이 바로 화해의 정치가 가지는 가능성이라고 생각한다.

3. 화해의 정치

화해가 곧 정의는 아니다. 진실을 밝히고 그에 합당한 책임을 요구하는 것은 화해에 앞서 당연히 해결되어야 할 과제이다. 또 화해가 문제의 최종 해결을 의미하는 것도 아니다. 화해를 했다고 문제 일단락 되는 것이 아니라, 오히려 해결을 위한 시작이라고 할 수 있다. 그럼에도 화해가 필요한 이유가 있다고 한다면, 그것은 정의의 실현 역시 상황의 종결을 의미하지는 않기 때문이다. 정의가 잘못에 대한 합당한 처벌이라고 한다면, 화해는 왜곡된 관계의 회복을 의미한다. 근대 사회에서 법에 의한 처벌은 유사한 범죄의 재발을 막기 위함이지, 사회가 대신하여 범죄자에게 복수를 행사하는 것이 아니다. 이제 형벌은 규칙 위반에 대한 책임을 묻을 뿐, 위반자의 인격을 문제 삼지는 않는다. 만약 처벌이 보복이라면 가해자와 피해자의 관계는 다시 회복되기 어려울 것이다. 근대 사회에서 “신체형이 폐지된 이유도 이렇게 설명할 수 있다. 신체형은 아무리 가벼운 것이라도 수행자를 모욕한다”(김 현경, 2016: 230-232). 인격에 대한 모욕은 회복과 화해를 어렵게 한다. 이런 의미에서 정의 실현 이후에 회복을 위한 화해의 과제는 여전히 남아 있다고 할 수 있을 것이다. 정의 실현은 화해를 통한 회복으로 보완되어야 한다.

1) 동감의 이해

그렇다면 화해를 위해 필요한 것은 무엇인가? 무엇보다 화해를 위해서는 이해가 필요하다. 나치 수용소의 생존자인 프리고 레비(Primo Levi)는 자신의 *If This is a Man*이라는 책의 서문에서, 많은 세월이 지났음에도 여전히 남아 있는 고통스러운 공허감과 상처가 있다고 말한다. 그것은 자신이 나치 수용소에서 했던 경험들을 도무지 이해할 수 없었다는 것으로부터 나

온 것이다. 자신의 경험이 ‘무용한 폭력’, 곧 어떤 목적도 없이 고통과 굴욕 그 자체를 위한 폭력이었다는 사실이다. 의미 없는 폭력 앞에서 합리적 설명과 이해는 불가능하다. 레비에게 용서한다는 것은 이해할 수 있다는 것이고, 따라서 이해의 한계는 용서의 한계였던 것이다 (Hoggett, 2009: 120-121). 화해를 위해서는 이해할 수 있어야 한다.

화해를 위한 이해가 이성에 의한 사태의 객관적 인식만을 의미하는 것은 아니다. 그것은 상대방의 입장을 이해하는 것, 곧 동감을 통한 이해이어야 한다. 동감이란 상상을 통하여 다른 사람의 위치에서 생각할 수 있는 능력이다. 동감은 타자와의 차이를 없애는 감정 전염이나 감정 합일과는 다르다. 동감은 나와 타자와의 차이를 인정하는 바탕 위에서, 타자의 관점을 수용할 수 있는 능력이기 때문이다. ‘거울신경세포’의 발견에서 알 수 있듯이 인간은 태어나면서부터 다른 사람의 감정이나 상태를 모방할 수 있는 능력을 가지고 있다. 하지만 그것은 가능성일 뿐, 동감의 실천은 다른 요인들을 필요로 한다. 어린 시절부터 동감 능력을 잘 계발할 수 있는 환경이 만들어져야 하고, 동감을 발휘할 수 있는 문화와 제도의 여건이 조성되어야 한다.³⁾

화해가 동감을 통한 이해를 조건으로 한다면, 화해를 위해서 어떤 조건이 마련되어야 할까? 당연하겠지만 서로 상대방의 이야기를 들을 수 있는 기회를 마련하는 것이다. 1990년대 남아프리카공화국에서 아파르트헤이트가 끝나고 흑인들이 통치권을 넘겨받은 이후에 설치된 ‘진실과화해위원회’가 대표가 되는 모델이라고 할 수 있을 것이다. 당시 ‘진실과화해위원회’에서는 크게 네 가지 종류의 진리를 찾고자 했다고 한다. 사실로서의 진리, 토론과 논쟁의 과정을 거쳐서 얻어진 대화의 진리, 희생자나 목격자들의 이야기를 통해서 구성되는 내러티브의 진리, 그리고 피해자의 존엄과 피해를 회복시키기 위한 치유의 진리가 그것이다(Hoggett, 2009: 130). 진실을 밝히기 위한 이러한 과정은 하나의 사건을 다양한 관점에서 바라보고 이해할 수 있게 함으로써, 이해할 수 없는 일을 이해가능하게 하고 나아가 새로운 의미를 부여할 수 있도록 한다. 특히 희생자는 공공의 자리에서 자신들이 겪었던 고통을 진술함으로써 치유되고 회복되는 기회를 가질 수 있게 된다. 가해자 또한 희생자들의 이야기를 듣게 됨으로써 죄책감과 용서의 마음을 가질 수 있고, 자신의 잘못에 대한 진술한 고백과 용서를 구하는 기회를 가질 수 있게 된다. 무엇보다 피해자들은 자신의 이야기를 말함으로써, 다른 사람들의 인정과 존중을 받아 인간으로서의 존엄성을 회복시킬 수 있게 되는 것이다. 가해자들 역시 잘못에 대한 용서를 구하고 사회의 동등한 구성원으로 참여할 있는 기회를 제공받을 수 있게 된다. 하나의 상황이나 사건에 대한 다양한 관점에서의 이해는, 이처럼 상황을 이해가능한 것으로 만들고 화해를 통하여 관계를 회복시키는 기회가 될 수 있는 것이다.⁴⁾ 최근에는 여러 나라에서 이와 유사한 제도를 사법부에서 시행하고 있다고 한다. ‘회복의 사법’(restorative justice)이라는 개념이 그것이다. 흉악범과 피해자가 한 자리에 앉아 얼굴을 맞대고 범죄에 대한 느낌을 이야기할 기회를 갖게 하는 것이다. 이를 통해 가해자가 피해자에게 후회와 용서를 구하도록 하는 제도이다. 이는 법이 “정의를 수호하는 전통적 관념에 머무르지 않고 화해의 개념까지

3) 동감은 인간의 생물학 차원의 능력이지만 동시에 사회적으로 구성되어야 함을 밝히고 있는 글로는 이승훈(2017)을 참고할 것.

4) 물론 ‘진실과화해위원회’ 활동에 대한 비판이 있는 것도 사실이다. 위원회 활동이 사회 통합이나 정치 안정의 논리 때문에 정의의 요구조건을 소홀히 했다는 비판에서부터, 피해자들에게 과거에 대한 망각과 상대방에 대한 용서를 강요하거나, 가해자들에게 죄책감으로부터의 피난처를 제공했다는 등의 비판이 그것이다. 이러한 비판은 실행 과정에 대한 것들로 진실과 화해를 위한 활동 자체의 가치를 무시하는 것은 아니라고 생각한다. 위원회 활동에 대한 비판을 보기 위해서는, Hoggett(2009: 131-133)를 볼 것.

포함하도록 넓”히려는 의도라고 할 수 있다(리프킨, 2011: 24).

가해자와 희생자가 명확히 구별되는 정치 폭력 뿐 아니라, 차이에 대한 차별을 극복하고 사회의 소수자들과 화해하기 위한 방법으로서도 동감의 이해는 중요하다. 보통 사회의 소수자들은 작은 차이를 중심으로 호명됨으로써, 다수자들과 공유하고 있는 다른 많은 것들이 시야에서 사라지게 된 존재들이다. 이를 통해 자신이 속한 사회로부터 배제되는 것이다. 이 배제를 정당화하는 논리는 다수자들의 무지와 오만으로부터 비롯된다. 타자에 대해서 알지 못하거나 무시하는 태도가 타자를 비가시화하는 원인이 되는 것이다. 보통 이러한 배타성의 원인은 상대주의 태도의 부재로부터 발생하는 경우가 많다. 따라서 이들과의 화해를 위해서는 서로가 상대방의 입장에서 이해하는 상대주의 태도가 필요하다고 지적된다. “‘나’ 혹은 ‘우리’ 자리에 ‘다른 사람,’ ‘다른 문화’를 앉혀보고, ‘다른 사람,’ ‘다른 문화’의 자리에 우리가 앉아보는 역지사지의 태도”가 필요하다는 것이다(유 시주/이 희영, 2007: 166). 다른 사람의 자리에 앉아 본다는 점에서 이것 또한 동감의 이해와 다르지 않은 것이다.

2) 용서와 새로운 시작

화해한다는 것은 어떤 사람이나 집단의 행위로 인해 발생한 파괴와 상처를 치료하고 회복하는 행위이다. 파괴와 상처가 그 잘못을 행한 사람이나 집단에 대하여 책임을 묻고 처벌하는 것으로 끝난다면, 가해자와 피해자 모두 벌어진 일의 결과로부터 결코 해방될 수 없을 것이다. 영원히 “그 결과의 희생자로 머물”고 말 것이다(아렌트, 1996: 301). 따라서 화해한다는 것은 이미 일어난 피해와 상처를 용서한다는 말에 다름 아니다. 화해를 위한 또 다른 조건은 용서인 것이다. 인간의 행위는 “자신이 무엇을 행했는가를 알지 못하고, 알 수 있다 할지라도 행한 것을 되돌릴 수 없는 무능력인 환원불가능성”의 곤경에 빠져 있다. 이러한 곤경으로부터 벗어나게 하는 것이 바로 행위의 용서하는 능력이다(윌겔: 301).

알고 있다시피, 한나 아렌트에게 정치란 인간의 말과 행위를 수단으로 한다. 힘으로 강제하는 것이나, 이해관계와 효율성을 바탕으로 하는 계산, 그리고 교묘한 술수로 꼼짝 못하게 하는 계략은 진정한 정치라고 할 수 없다. 그것은 필요나 필연성에 의한 행위로, 자유의 영역이라 할 수 있는 정치가 아니기 때문이다. 하지만 말과 행위라는 정치의 수단은 미래를 예측할 수도, 벌어진 일을 되돌 수도 없다는 점에서 매우 취약하다. 아렌트는 이 취약성을 보완하는 말의 힘이 있는데, 그것이 바로 약속과 용서의 능력이라고 말한다. 예측불가능성이라는 약점은 약속하는 힘을 통하여, 그리고 환원불가능성이라는 약점은 용서하는 힘을 통하여 보완할 수 있다는 것이다. 특히 용서하는 힘은 행위가 초래하는 상처를 치유하고 새로운 일을 시작할 수 있는 행위의 가능성을 회복시킨다.

인간이 알지 못하고 행한 것으로부터 부단히 인간을 해방시켜야만 인간의 삶은 계속 가능할 수 있다. 인간이 행한 것으로부터 서로를 해방시켜줌으로써만 인간은 자유로운 주체로 남을 수 있다. 그리고 자기의 마음을 변화시켜 다시 시작하겠다는 부단한 의지를 통해서만 인간은 새로운 것을 시작할 수 있는 위대한 힘을 부여받을 수 있다(아렌트, 1996: 305).

이런 측면에서 용서는 보복의 정반대이다. ... (졸임) ... 보복은 잘못에 대한 자연스럽고 자동적인 반동이고... (졸임) ... 이와는 대조적으로 용서의 행위는 결코 예견할 수 없다...

(줄임) ... 용서는 단순한 반동이 아니라, 반동을 유발시키는 행위에 의해 제한받지 않고 새롭게 그리고 갑자기 일어난다. 따라서 용서하는 자와 용서받는 자 모두를 그 행위의 결과로부터 자유롭게 해준다(윅글: 305-306).

용서의 정반대는 아니지만 용서 외에 달리 선택가능한 것은 처벌이다. 처벌과 용서는 간섭하지 않는다면 무한히 계속될 어떤 것을 끝내려고 시도한다는 점에서 공통점을 가진다(윅글: 306).

용서의 정치성을 설명하고 있는 위 세 개의 인용문을 나카마사 마사키는 이렇게 해석한다. 아렌트에 따르면 용서는 당사자를 자기 행위의 귀결로부터 해방시켜주는 것이다. 용서하는 자는 자기 마음을 새로운 것을 시작하거나 상대방과 새로운 관계를 수립할 수 있다. 이런 의미에서 용서의 극단에 놓인 것은 ‘복수’(보복)이다. 복수는 상대방이 한 폭력에 대한 단순한 반응(reaction)이다 영어 반응이라는 ‘reaction’이라는 말의 ‘re-’ 뒤에 하이픈을 넣어 ‘re-action’이라고 해 보면 ‘재-활동’이라고 번역할 수 있다. 이것은 자유로운 행위가 아니라 당한 일을 그대로 반복할 뿐이라는 뜻이다. 또한 아렌트는 용서의 대체물이 ‘벌’(처벌, punishment) ‘용서’와 ‘벌’은 양극단에 있는 듯 보이지만, 자동으로 일어나는 무한한 연쇄를 끝낸다는 점에서 공통점이 있다. 이러한 벌은 당연히 법적 형벌을 말하는 것이 아니라 공동체적 관계를 회복하는 행위라는 뜻의 ‘벌’이라고 할 수 있을 것이다(나카마사 마사키, 2017: 414).

4. 마치며

인간들이 서로 어울려 살아가는 한, ‘우리’와 ‘그들’을 구별하고 차이를 강조하는 것은 어느 정도 불가피하다고 볼 수 있다. 정체성이라는 것은 나와 다른 타자와의 부딪힘을 통하여 확인되고 구성되기 때문이다. 하지만 그것이 단순한 현상을 분류하고 인식하는 수단으로 그치지 않는다. 모든 분류에는 권력이 작용하고, 그 결과로 주류 또는 다수자에 의한 배제와 위계화가 일어나기 때문이다. 여기에서 차이는 차별로 전환된다. 이런 이유로 현실에서 차이는 타자로서 배제되고 비가시의 존재가 되는 것이다. 현대와 같은 다원주의 사회에서, 곧 수많은 낯선 타자와의 만남이 일상이 된 현실에서 차이로 인한 갈등은 불가피하다고 볼 수 있다. 차이로 인한 갈등이 반드시 나쁜 것만은 아니다. 인류 역사는 서로 다른 차이와 갈등을 해결하는 과정에서 더 나은 방향으로 변해왔기 때문이다. 문제가 되는 것은 차이가 다수자에 의해서 차별과 배제의 논리로 전환되고, 더 나아가 폭력을 정당화하는 것이다.

화해는 불가피한 갈등이 폭력으로 나아가지 않고, 새로운 관계와 의미를 창출할 수 있는 긍정의 방향으로 나아가게 하는 중요한 계기이다. 갈등과 폭력에 대한 자동적인 반응, 곧 복수와 또 다른 폭력으로 나아가는 연결 고리를 끊는 계기가 되는 것이다. 하지만 화해는 “좋은 게 좋은 것 아닌가?”라는 말에 함축되어 있는 것과 같은, 적당한 타협과는 거리가 멀다. 화해를 위해서는 요청되는 조건이 있어야 한다. 이 글에서는 그것은 동감을 통한 이해와 용서라는 두 가지의 특성을 들었다. 동감을 통한 이해는 상대방의 입장에서 사태를 이해하려는 태도이다. 상대방에 대해 동감한다는 것은 반드시 그 상대방과 같은 입장을 갖는다는 것이 아니다. 나와 다름에도 불구하고 그 사람의 입장을 이해한다는 것이다. 차이를 존중하면서도 상대방을 인정할 수 있는 인간의 능력이다. 용서는 인간 행위의 결과가 낳은 폭력과 그 족쇄를 끊고,

새로운 관계와 새로운 의미를 형성할 수 있는 인간의 능력이다. 한나 아렌트는 용서의 능력은 나사렛 예수가 처음 발견한 것이며, 그 의미를 종교 영역의 밖으로까지 확산할 때 말이 가지는 잠재적 능력을 보여주는 것이라고 주장한다.

화해의 조건으로서 동감의 이해와 용서를 강조한다는 것은, 인간에게는 동감과 용서의 능력이 있다는 것을 전제하는 것이다. 이 글은 현대 사회에 요청되는 화해의 요구를 동감과 용서라는 인간의 잠재 능력을 통해서 그 가능성을 실현할 수 있다고 주장하고 있다. 물론 그것은 가능성일 뿐, 실현을 보장하는 것은 아니다. 그것을 우리 사회에서 어떻게 실현할 것인가의 문제는 동감의 능력을 어떻게 계발하고 용서의 문화를 어떻게 확산할 수 있을 것인가? 라는 물음과 관련이 있다고 할 것이다.

도움받은 글

- 김 현경, 「사람, 장소, 환대」(서울: 문학과지성사, 2016).
- 나카마사 마사키, 「한나 아렌트 『인간의 조건』을 읽는 시간」(김 경원 옮김)(서울: 아르테, 2017).
- 리프킨, 제러미, 「공감의 시대」(이 경남 옮김)(서울: 민음사, 2011).
- 바우만, 지그문트, 「방향하는 개인들의 사회: 우리는 각자 존재하고 ... 나는 홀로 소멸한다」(홍 지수 옮김)(서울: 봄아필, 2013).
- 박 영신/이 승훈, 「한국의 시민과 시민사회」(서울: 북코리아, 2010).
- 아렌트, 한나, 「인간의 조건」(이 진우/태 정호 옮김)(서울: 한길사, 1996).
- 요아스, 한스, 「행위의 창조성」(신 진욱 옮김)(서울: 한울, 2002).
- 유 명기, “소수자, 그 무적(無籍)의 논리,” 최 협/김 성국/정 근식/유 명기(역음), 「한국의 소수자, 실태와 전망」(서울: 한울 아카데미, 2004).
- 유 시주/이 희영, 「우리는 더 많은 민주주의를 원한다」(서울: 창비, 2007).
- 이 승훈, “근대와 공공성 딜레마,” 「민주사회와 정책연구」, 제13호(2008).
- 이 승훈, “동감의 사회적 구성,” 「지역사회학」 제18권 제1호(2017년).
- 이 승훈, “동일성의 폭력, 차이의 동감,” 「사회이론」, 제42호(2012년 가을/겨울호).
- Hoggett, Paul, *Politics, xidentity, and Emotion*(Boulder/London: Paradigm Publishers, 2009).

2018 한국인문사회학회 가을학술대회 발표문 (2018년 11월 17일)

정치와 경제의 분열과 화해? 칼 폴라니와 사회민주주의
The separation and reconciliation between politics and economy? Karl Polanyi and social democracy

임상헌 (경희대학교)

최근 제1차세계대전 종전 기념일을 맞이하여 유럽에서는 제1차세계대전이 인류에게 준 의미에 대하여 생각하는 시간을 가지고 있다. 제1차세계대전의 발발과 이어지는 경제 대공황, 그리고 파시즘의 등장과 제2차세계대전의 발발로 이어진 19세기 자유주의 문명의 파국의 원인에 대하여 통찰력 있는 분석을 한 칼 폴라니(Karl Polanyi)도 이러한 성찰의 시간에 빠질 수 없는 인물 가운데 하나일 것이다.

본 연구에서는 19세기의 자유주의 문명이 몰락하게 된 이유에 대한 폴라니의 논의 가운데 핵심이 되는 정치와 경제의 분리(the separation between politics and economy)에 대하여 살펴보고자 한다. 사실, 폴라니는 정치와 경제의 분열에 대하여 이야기하고 있지만, 이들이 어떻게 화해할 수 있을까에 대해서는 별로 언급하고 있지 않다. 정치와 경제의 분리로 인하여 벌어진 파국을 분석하고, 새로운 시대¹에는 이러한 역사가 반복되지 않기를 바라는 당부를 하며 『거대한 전환(The Great Transformation)』을 끝맺고 있지만, 어떤 식으로 이러한 파국을 피할 수 있는지에 대하여는 뚜렷한 방안을 제시하지 않고 있다.

하지만 폴라니의 연구로부터 영향을 받은 것을 자인하는 학자들, 특히 Sheri Berman (2006)이 정치와 경제의 분리에 의해 나타나는 파국의 해결책으로서 사회민주주의(social democracy)와 복지국가(welfare state)를 제시하고 있다. 그러므로 본 연구에서는 사회민주주의가 정치와 경제의 분리, 그리고 그 결과로 나타나는 문명의 파국을 막을 수 있는 대안이 될 것인지에 대하여 폴라니의 시각을 중심으로 살펴보고자 한다.

폴라니는 나폴레옹 전쟁 이후 제1차세계대전 발발 전까지 유럽에서 이어진 ‘100년 간의 평화’를 가능하게 한 원동력으로서 국가 간 힘의 균형, 금본위제를 바탕으로 한 국제경제질서, 자기조정적 시장, 그리고 자유주의 국가를 들고 있다 (Polanyi, 1957: 3). 이들 가운데에도 가장 근원이 되는 것은 자기조정적 시장(self-regulating market)이라고 보았다. 국가나 사회로부터 간섭을 받지 않고 오직 가격으로만 가치가 매겨지고 거래가 이루어지는 자기조정적 시장이 국내 및 국제 경제질서의 원칙으로 받아들여지고 국가들 간 자유무역이 이루어지면서 경제적으로 서로 매이게 되면서 평화가 이익이 되는(peace interest) 상황이 만들어졌고, 이에 따라 평화가 이루어지게 되었다는 것이다.

그러나 자기조정적 시장은 인간들의 삶의 터전이 되고 인간관계의 바탕이 되는 ‘사회’를 파괴하는 결과를 가져왔다. 아니, 사회를 파괴하여야만 자기조정적 시장이 이루어질 수 있었다. 자기조정적 시장은 인간의 활동으로부터 노동을 빼

¹ 『거대한 전환』 제1쇄는 1944년, 즉 제2차세계대전이 한창이던 시기에 출판되었다.

내어 상품화시키고, 인간의 의식주를 채워주는 삶의 공간인 토지를 상품화시키며, 마침내 거래의 수단인 화폐까지도 상품화시켰다. 그러나 실은 이들이 없이는 인간의 삶은 지속되기 어려운 것이었고, 이들의 상품화는 기만적인(fictitious), 그러나 자기조정적 시장을 발전시키기 위해서는 필수적인 것이었다. 그러나 사회는 순순히 자기조정적 시장이 사회를 종속시키는 것을 내버려두지 않았고, 자본주의적인 기만적 상품화(fictitious commodification)로부터 인간의 생존과 인간관계를 지키기 위한 행동을 취하였다.

그 결과, 19세기 문명의 발전에는 두 가지 서로 대립되는 운동들(이중운동: double movement)이 이어졌다. 하나는 자기조정적 시장을 더욱 발전시키고자 하는 자유시장운동이고, 다른 하나는 시장으로부터 사회를 보호하기 위한 사회보호운동이다.

정치와 경제의 분열은 자유시장운동과 사회보호운동이라는 이중운동이 19세기 자유주의의 물결에 투사되어 나타난 것이라고 볼 수 있다. 정치적으로는 보통선거에 기반한 대의민주주의가 발전하였고 경제적으로는 자유시장경제가 발전하였다. 상대적으로 숫자가 많은 노동자계급은 투표권을 통해 자신들이 지지하는 정당, 즉 사회주의 정당이 의회로 진출하고 다수당이 되게 할 수 있었다. 반면, 사적 소유권에 기반한 자본주의 시장경제가 발전하면서 시장은 자본가들의 손에 있었다. 앞에서 언급한 대로, 자기조정적 시장은 정치와 사회의 영향력으로부터 시장을 분리시키는 것을 원칙으로 한다. 그러므로 사회주의 정당이 의회와 정부를 장악하고 사회정책을 확충하거나 임금을 올리는 등의 정책을 입안한다고 하더라도 자본가들이 생산수단을 장악하여 정부 사회정책 및 임금정책의 집행을 거부하고 방해할 수 있다. 정치 영역에서는 민주주의로 노동자 계급이 우위를 점하여 사회주의 정당이 임금 인상과 사회서비스 증대를 추진하는 반면, 경제영역에서는 시장 자본주의로 자본가 계급이 자신들의 사업장을 무기로 삼아 정부에 대항하는 상황이 벌어졌고, 1920년대 잠깐 회복되던 경기가 다시 악화가 되고 경제대공황까지 찾아오면서 민주주의 정치와 자본주의 경제 사이의 대립은 결국 정치와 경제 둘 다를 마비시켰다. 그리고 그 결과 과시즘이 등장하게 되었다.

폴라니는 정치와 경제의 분열에 대하여 통찰력 있는 분석을 하였으나, 이들 사이의 분열을 막거나 이 둘을 화해시킬 수 있는 방법이 무엇인지에 대하여는 별로 논의하지 않는다. 다만, Sheri Berman (2006), Lisa L. Martin (2013), 그리고 Fred Block과 Margaret Somers ((2014) 등 폴라니의 후임을 자임하는 학자들은 사회민주주의가 정치를 경제의 우위에 놓음으로써 민주주의와 자본주의를 조화시키는 대안이라고 주장한다.

사회민주주의는 19세기에 생겨난 사회주의의 여러 사조들 중 자본주의에 의하여 생겨난 계급 간의 대립, 불평등 등의 문제를 실용적이고 타협적이며 민주적인 방식으로 풀어나가고자 했던 사조이다. 이러한 점에서 사회민주주의는 수정주의적인 성격을 가지며, 역사적 유물론과 계급투쟁, 프롤레타리아 독재 등을 강조하는 ‘정통 맑스주의(orthodox Marxism)’와는 다르며, 심지어 정통 맑스주의자들과 대립을 하는 관계이다. Sheri Berman (2006)은 사회민주주의가 현대 정치에 가장 크게 기여한 점으로 민주주의와 자본주의를 양립 가능하게 만든 것을 꼽는다. 이것은 폴라니가 지적한 정치와 경제의 분열 및 대립에 대한 해결책의 역할을 사회

민주주의가 수행했다는 것을 지적하는 것으로서, 폴라니가 미처 제시하지 못했던 해결책을 폴라니의 후학임을 자임하는 학자들이 제시한 것으로 생각할 수 있다.

사회민주주의는 불평등이나 착취와 같은 자본주의의 폐해를 민주주의 정치과정을 통하여 개혁할 것을 주장한다 (Berman, 2006; Brandal et al, 2013). 역사적 유물론에 따라 자본주의는 필연적으로 무너질 것이고 혁명을 통해 프롤레타리아 독재를 이루어야 한다고 주장하는 정통 맑스주의자들과는 다른 주장이며, 심지어 이 두 사회주의 세력들 사이에 첨예한 대립이 생겨나기도 하였다. 사회민주주의는 역사적 필연성과 혁명을 믿기보다는 민주적 정치과정 참여를 통한 개혁을 추구하며 적어도 두 가지 성격을 가지게 된다. 계급 간의 타협과 민족주의(nationalism)가 그것이다.

먼저, 사회민주주의는 계급 간의 정치적 타협을 추구한다. 사회민주당은 노동자 계급뿐만 아니라 농민과 자영업자를 포함하여 자본주의의 폐해를 경험하는 모든 사람들을 대표하는 ‘민중의 정당 (people’s party)’으로 자리매김하도록 한다. 더 나아가, 책임 있는 수권정당으로서 자유당과 같은 부르주아 정당과도 선거연합을 하고 연정에 참여하여 임금 인상과 사회서비스 확대 등 개혁정책들을 실현한다.

다음으로 사회민주주의는 세계시민사상보다는 민족주의 (nationalism)를 따른다 (Banting and Kymlicka, 2017: 8). 민주주의 정치가 이루어지는 것은 민족국가(nation-state)의 경계 안에서 이루어지므로, 민주공화국을 지키는 것은 민주주의를 통한 사회개혁이라는 사회민주주의의 대의에 맞는 일이다. 또한, 사회민주주의는 사회주의 이론을 대중들에게 강요하는 것보다는 대중의 이해관계와 요구를 받아들여 정책에 반영하는 편이다 (Brandal et al, 2013). 그리고 대중들이 애국심을 가지는 것을 자연스러운 감정(natural feeling)이라고 생각한다 (Barman, 2006). 그래서 제1차세계대전이 발발하였을 때 독일 사회민주당의 사회민주주의자들은 만국의 노동자들의 연대보다는 조국인 독일에 충성을 하는 쪽을 택하였다.

그러므로 사회민주주의는 정통 맑스주의를 따르지 않는 수정주의로서 민주주의 정치과정에 참여하며, 계급 간의 정치적 타협을 이루며 민족주의를 거부하지 않는 성격을 가진다.

그렇다면, 폴라니는 사회민주주의를 대안으로 생각할까? 우선, 폴라니와 사회민주주의 사이에는 어느 정도 친화성이 존재한다. 먼저, 폴라니는 대의민주주의를 중요하게 생각한다. 폴라니는 계급혁명을 통한 자본가 타도보다는 대의민주주의 선거를 통하여 상품화된 노동력이 아니라 한 인간이자 개인으로서, 그리고 사회의 구성원으로서의 노동자의 다양한 성격이 정치에 반영이 되게 하는 것을 사회주의의 구현, 즉 ‘정신적 개인주의(spiritual individualism)’로서의 사회주의의 구현이라고 본다. 이러한 점에서 볼 때, 이른바 ‘정통 맑스주의(orthodox Marxism)’식의 프롤레타리아 폭력혁명이 아니라 민주주의를 통한 개혁을 주장했다는 점에서 폴라니의 사회주의는 사회민주주의와 닮아있다.

또한, 폴라니는 노동자 계급과 자본가 계급의 대립이라는 단순 도식에서 벗어나 농민, 중하층 프티부르주아 등 다양한 계급들이 존재하는 것을 인정하며, 계급 간에 연대를 해야 한다는 점을 강조한다는 점에서도 사회민주주의와 닮아있다.

그러나 폴라니의 생각과 사회민주주의 사이에는 간극이 있다. 먼저, 폴라니가 말하는 계급 간의 연대는 비자본가 계급 사이의 연대이며, 그 대표자는 노동자 계급이다. 그러므로 자본가 계급은 여전히 계급 간 연대의 대상에서 벗어나 있다. 그리고 자본가 계급을 포함하는 계급 간의 연대, 혹은 합의를 이루어내는 데 대해서는 언급이 없다. 자유주의 경제사상과 자본주의가 일종의 의도하지 않은 성과물로서 ‘자유’의 신장에 기여하였다는 것은 인정하면서도, 자본주의를 이끌었던, 그러면서도 동시에 경제를 정치로부터 분리함으로써 파국으로 가는 길을 닦은 자본가 계급이 제2차세계대전 후 도래할 새로운 세계에서 어떠한 역할을 차지할 것인지, 노동자나 농민과 같은 비 자본가 계급과는 어떻게 공존할 것인지는 언급하고 있지 않다. 사회주의자인 폴라니에게 자본가는 여전히 타도의 대상이었을지도 모른다. 혹은, 제2차세계대전의 혼란기에 이 책을 집필하면서 자본주의적 시장경제는 종말을 고했다는 것을 확신하고 있었으므로, 자본가 계급과의 타협의 필요성 자체를 느끼지 않아서였을 수도 있다.

다음으로, 폴라니는 국가에 대하여 신뢰하고 있지 않는 듯하다. 국가는 시장경제를 탄생시킨 장본인이다. 폴라니는 중상주의 시기 시장 거래의 탄생을 국가의 면허를 받고 보호를 받은 거상들이라는 점을 지적하며, 시장이라는 것은 고전주의 경제학자들이 생각하는 것처럼 자연적으로 생긴 것이 아니라 국가에 의해서 생긴 것이라는 점을 강조한다. 그리고 19세기에 국가는 자본주의를 받아들여 구빈법을 개정하고 노동 상품화와 토지 상품화를 이끄는 제도들을 도입했다는 점을 지적한다.

물론, 폴라니는 국가가 자본가의 이익에만 복무하는 집행위원회라고 생각하지는 않았다. 18세기 말의 스핀햄랜드 제도나 1920년대의 사회보장 관련 제도들은 국가가 농촌 보수주의자들과 노동자 정당이 주도하는 사회보호운동에 관련된 제도들을 도입할 수도 있다는 것을 보여준다. 그럼에도 불구하고, 폴라니는 국가의 더 큰 위험은 개별 국가의 주권, 그리고 자국 우선주의가 국가 간의 무정부적인 대립과 식민지 확장을 가져온다는 점을 강조한다. 그리고 결국 이러한 국가들 간의 대립은 세계대전이라는 비극을 가져왔다.

이러한 점에서 폴라니는 국제질서의 재편과 경제변화로부터 구성원들을 보호하는 사회보장의 주체로서 국가보다 ‘능동적 공동체(active community)’를 지목하였고, 국가 간의 관계에 있어 개별 국가들 위에 이들을 묶는 더 큰 기구인 ‘선량한 제국(tame empire)’ 혹은 ‘자유로운 국가들 간의 연합(federation of free states)’을 들 것을 제안한다.² 시장경제라는 것을 태어나게 만든 장본인으로서, 그리고 세계 평화를 깬 ‘무정부적’ 폭력기관으로서 국가는 폴라니의 신임을 얻지 못하고 있다. 이러한 점에서 볼 때, 사회민주주의에 기반한 복지 ‘국가’는 폴라니의 관점에서 보면 불완전한 해결책이라고 할 수 있다.

마지막으로, 폴라니는 복지가 정치의 중심 이슈가 되는 것에 대하여 찬성

² 폴라니는 미국을 중심으로 하는 자본주의 연합, 영국을 중심으로 하는 사회민주주의(?) 연합, 그리고 소련을 중심으로 하는 사회주의 연합 등 세 개의 연합으로 개별 국가들을 묶을 것을 제안한다. 파시스트 국가를 자유를 위협하는 가장 큰 적으로 본 만큼, 제2차세계대전 후 적어도 파시스트는 포함이 되지 않는 세 개의 서로 다른 정치경제 체제로 세계의 개별국가들을 묶어, 개별 주권국가들 간 무정부적 대립 상태를 피하고자 하였다. 이런 점에서, 폴라니는 자본주의와 사회민주주의를 타도해야 할 적으로 보지는 않았고, 제2차세계대전 후 새로운 세계를 만들어 나갈 가능한 체제들로 보았다.

하지 않는다. 폴라니는 사회를 개인들 간의 관계망으로, 그리고 개인들의 정신적인 정체성의 근원이 되는 것으로 파악한다. 그런 의미에서 사회는 복잡하다 (complex society). 그리고 사회가 경제에 지배당한다는 것은 경제의 논리가 사회의 관계를 규정하는 잣대가 된다는 것을 의미한다. 이는 자본주의 시장경제에만 적용이 되는 것이 아니라, 임금이나 사회서비스와 같은 복지 이슈가 계급 간 분쟁이나 합의의 중심이 되는 것도 해당이 된다. 중점을 두어야 하는 것은 더 근본적인 가치인 자유와 평화를 지키는 것이다. 폴라니가 시장경제를 비판하는 점 중에 하나는 시장경제의 목적은 이윤과 복지일 뿐, 자유와 평화의 수호와 증진은 시장경제의 관심사가 아니라는 점이다 (Polanyi, 1957: 263). 이런 점에서 볼 때 사회민주주의와 복지국가 또한 사회의 위상과 기능을 회복하는 것을 저해하는 요인이 될 수 있다.

폴라니의 이름은 자본주의적 세계화에 의해 개별 복지국가들의 사회보장 정책들이 간섭을 받는 신자유주의 시대에 사회민주주의적 복지국가를 지키는 것 발이라 여겨진 면이 있다. 그러나 국가와 복지에 대한 폴라니의 비판적 견해는 사회민주주의를 정치와 경제의 대립과 마비에 대한 해결책으로 제시하는 것을 어렵게 만든다. 폴라니는 ‘복지’가 핵심 이슈가 되는 것이나 국가가 핵심 행위자가 되는 것보다 개인의 자유의 수호, 사회의 회복을 우선시한다. 또한, 개별 국가의 주권을 강화하는 것보다 국제관계의 질서를 구축하여 평화를 유지하는 것을 선호한다. 사실, 복지국가의 발전에는 자국 내 서로 다른 사회계급에 속해 있는 국민들 간의 연대성을 높이고자 하는 의도가 있었다. 요즘 논의되는 주제 중 ‘진보의 딜레마 (progressive’s dilemma)’가 있다. 세계화 시대에 진보는 자국 노동자에 대한 연대(그리고 그 부작용인 복지 국수주의 (welfare chauvinism))와 외국인 이민자들과의 연대(그리고 그 부작용인 진보적 신자유주의 (progressive neoliberal)) 사이에서 딜레마를 겪는다는 것이다 (Banting and Kymlicka, 2017; Fraser, 2016). 폴라니의 글에서 이러한 우려의 흔적을 찾을 수 있다.

그렇다면, 어찌란 말인가? 다시금 극우정당들이 나타나고 있고 복지에 대한 요구가 계급 간 합의와 타협으로 이루어지기 어려운 지금 상황에서, 그리고 비정규직과 자영업자들처럼 노조에 의하여 대표되지 않는 사람들이 늘어나는 상황에서 정치와 경제 사이에 분열과 대립이 커지는 것을 지켜보고 있어야 하는 것인가? 폴라니는 여기에 대하여 현재 상황의 분석과 파국에 대한 예언을 하는 데에는 도움을 줄뿐 이 파국을 피해갈 수 있는 방안을 모색하는 데에는 도움이 되지 않는 것일까? 정치의 우위도 아니고 경제의 우위도 아닌 ‘사회의 우위 (the primacy of society)’ (Polanyi, 1957: 259)라는 것이 어떻게 실현이 될 수 있을까? 사회적 경제나 공유경제, 커뮤니티의 회복이 자유뿐만 아니라 평화까지도 지킬 수 있는 능력이 있을까? 그리고 유럽연합과 같은 지역연합이 신자유주의가 아닌 사회민주주의적 세계화로 갈 수 있을까? 폴라니는 이 문제에 대하여 답을 주기보다는 질문을 던지고 있는 것으로 보인다. 그리고 21세기의 사회정책도 여전히 그 답을 찾고 있는 것으로 보인다.

1980년대 문화정책과 '민족문화'에 이해와 갈등

정 갑영 (전 한국문화관광연구원)

1. 머리말

'민족'을 언급하는 일이 잦아지고 있다. 세계화의 물결 속에서 잊혀져가면서 가치를 잃어가던 '민족'에 대한 언급이 우리나라 안에서는 물론 세계적인 차원에서도 공공연히 회자되고 또 강조되고 있다. 이것이 세계화의 추세에 대한 반발인지 혹은 그 자체로서의 고유한 이념적 가치의 부활인지는 아직 분명히 알려진바 없다. 얼마 전 1차 세계대전 종전기념식장에서 프랑크 마크롱 대통령은 민족주의와 애국주의를 언급하여 민족주의적 경향의 부활을 경고하고 있기도 하다. 국내적으로는 이미 '우리민족'이라는 혹은 '우리민족 끼리'라는 용어와 그에 대한 인식이 확산되고 있다. 북한 핵무기의 비핵화라는 당면한 과제가 그를 위한 문제해결 과정에서 잠재해 있던 '민족' 이념이 동원되고 확산되고 있다. 남북한 정상들 간에도 거리낌 없이 민족은 언급되고 있다. 얼핏 민족이라는 어휘가 용광로와 같은 기능을 발휘하여 모든 문제와 갈등을 녹여버리고 협력과 화해로 나가는 아리아드네의 실처럼 여겨질 수도 있을 것이다. 그러나 민족에 대한 이해의 바탕이 충분하지 않다면 자칫 동상이몽에 그칠 수 있음도 분명해 보인다. 다시 말해서 그것은 화해와 갈등을 모두 가능하게 하는 동전의 양면과 같은 것이라고 할 수 있다. 민족에 대한 관심과 강조가 국가적 차원에서 조직적으로 이루어졌던 경험은 전 세계 여러나라들과 우리나라가 모두 나누어 갖고 있는 것이기도 하다. 그로 인한 결과가 그렇게 긍정적이지 않았다는 것도 또한 잘 알려져 있다. 그래서 민족이 강조되는 오늘날의 현상에 걱정과 기대가 교차하는 것이다.

우리나라는 헌법에 '민족문화' 창달을 국가의 의무로 명시해 놓고 있는 나라이다. 국민 대부분이 동일한 언어와 문자를 사용하고 있으며, 식민지 지배라는 쓰라린 역사적 경험을 공유했던 만큼 민족을 강조한다는 것은 그리 이상한 일은 아니지만 헌법에 그것을 명시한 것은 그리 흔치 않은 사례라고 하겠다. 이 조항은 오늘날 까지도 국가주도 문화정책의 정당성을 제공하는 근본적 이유가 되고 있기도 하다. 이 헌법 개정이 이루어진 1980년은 유신체제가 종식되면서 새로운 권위주의 정부가 들어서는 것은 물론 그에 대한 강력한 저항이 간단없이 이루어졌던 시기의 첫 번째 해였다. 잘 알려진 것 처럼 이 시기의 비판과 저항의 바탕에는 민주주의에 대한 주장은 물론 민족에 대한 문제제기가 함께 있었다. 다시 말해서 정부나 비판세력 모두 민족에 주목하고 있었으며 그를 중심으로 정책과 저항의 논리를 발전시켰다. 그런 의미에서 이 시기의 문화정책이 갖는 의미는 크다. 이런 의미에서 '민족문화'를 국가의 의무로 정해버린 정부가 주도한 문화정책은 비판세력의 민족에 대한 인식과 무엇이 같고 다른 가를 알아보는 것은 당시를 이해하는 차원에서 만이 아니라 오늘날의 문화정책을 비롯한 현실과 미래를 진단해 보는 데에도 의미를 가질 것이다.

2. ‘민족문화’ 문화정책의 전개

정부가 주도하는 문화정책에서 ‘민족’을 강조하기 시작한 것은 1980년대에 새로운 것은 아니었다. 정부 수립이 후 민족에 대한 강조와 언급은 일상적인 것이었지만 문화정책에서 본격적으로 언급되기 시작한 것은 1970년대 들어서 부터이다. 제 1차, 2차 문예진흥 5개년 계획의 수립과 집행은 물론 문예진흥선언과 같은 시도를 통해 민족문화를 중흥을 표방함으로써 본격화되었다고 할 수 있다. 그 시기의 정책은 이를 위해 사적지 정비를 비롯한 문화재보호와 세종대왕과 이순신 같은 민족영웅을 부각하고 문예진흥원을 설립함과 함께 1979년 한국정신문화연구원 설립 등으로 나타났다. 전통문화를 강조하는 차원에서 충효와 같은 가치를 강조한 것도 그러한 차원에서였다. 이러한 작업과 함께 궁극적으로 ‘민족사관’ 정립을 강조했으며 이는 자주성과 주체성을 회복하는데 매우 중요한 것으로 보았다. 1980년대의 헌법제정에 전통문화와 민족문화 관련 조항이 제정된 것은 그런 의미에서 이 전의 문화정책의 연장이라고 할 수 있다. 이렇게 강조되었던 ‘민족문화’는 사실 나름의 역사적 전개과정에서 형성된 것이었다.

2.1. 민족문화 이념의 형성과 1980년대 문화정책

얼핏 일반명사로 보이는, 그래서 오늘날 다소 시대에 뒤쳐진 것으로 보이기도 하는 ‘민족문화’는 삼일운동 이후에 본격적으로 등장하고 이어 독립운동의 한 갈래가 되었다. 내적으로 이미 급격히 성장한 계급투쟁 이념과 맞서면서 민족정체성의 내용을 찾기 위한 다양한 시도들을 전개했다. 양자 사이의 갈등은 식민지시기 전반에 걸쳐 화해하지 못했으며 일제의 선택적 전략에 의해 이용당하기도 했다. 그래서 1930년대 이후에는 친일로 기울어 후에 비판의 대상이 되기도 했다. 대체로 민족문화를 주장한 세력들의 상당수가 이에 합세한 것이 사실이었다. 해방공간에서도 친탁과 반탁은 물론 혼탁한 상황에서 민족문화 주장세력은 계급투쟁론자들과의 갈등은 심화되었으며 따라서 대한민국 정부 수립을 지지하였다. 이러한 이념적 지향은 한국전쟁을 통해 반공이라는 확실한 이정표를 설정하게 된다. 이승만 정부의 이데올로기에 강제로 동원된 것이 아니었으며 오히려 이러한 이념적 성향을 주도했다고 할 수 있다. 일제 강점기에 형성된 우리민족에 대한 이해, 즉 한글, 타민족과의 전쟁에서 성과를 이룬 영웅, 아름다운 강산, 신라의 화랑 등등 다양한 것을 그대로 포용한 것은 물론 여기에 반공을 더하여 새롭게 출범한 국가의 정체성의 바탕으로 삼으로 했다. 우리민족의 우수성, 금수강산 등을 강조한 만큼 전통을 보존하고 계승하는 것에 대한 관심이 컸던 것은 당연하다고 할 수 있다. 이러한 모든 것은 ‘민족문화’라는 어휘 안에 포함되어 있었다. 쿠데타를 통해 정권을 장악한 박 정희는 이러한 이념을 채용하여 강하게 정책적 드라이브를 걸었다. 그리고 그것은 1960년대 초반부터 사적보호를 위한 문화재보호법 제정과 같은 정책으로 나타났으며 이 순신과 세종대왕을 상징으로 부각하는 등의 정책을 강하게 추진했다. 역사적 영웅을 부각했던 만큼 이러한 영웅들을 탄생시킨 체제에 대한 비판은 이루어질 수 없었던 만큼 자연스럽게 왕조 혹은 봉건사회에 대한 비판은 많지 않았다. 아마도 공산주의 체제가 과거시대를 봉건왕조로 비판했던 것과 이 점에서 크게 대조되었을 것으로 보인다. 그리고 그것은 전통을 어떻게 수용하는가의 문제로 자연스럽게 이어지게 되었다. 즉 전통은 긍정적인 것으로 부정의 대상이 아닌 것으로 인식되어야 했다. 1980년의 문화를 언급한 헌법 조항의 내용은 바로 역사적으로 축적된 이러한 인식 및 정책의 결과라고 할 수 있다.

2.2. 1980년대 문화정책

1980년대의 문화정책은 그런 의미에서 과거의 역사적 경험을 그대로 이어받은 것이었으며, 또 헌법에 명시한 만큼 문화정책에 강하게 드라이브를 걸었다. 독립기념관, 현대미술관, 도단위의 종합문예회관 및 시군단위의 문예회관 건립, 예술의 전당 음악당 건립 등 대규모 문화시설의 조성을 시작했다. 박정희 시대에 시작된 일반 국민의 문화생활에 대한 정책적 관심을 당시 복지정책과 연계하여 문화를 복지적 관점으로 언급하기 시작하기도 했다. 당시 전 두환 대통령은 시정연설 등에서 적극적으로 문화를 언급하기도 했다. 1970년대 초반, 박정희 시대의 제 1차 문예중흥계획 및 문예중흥선언으로 나타난 적극적 문화정책이 한층 폭넓고 심화되어 추진되었다. 그러나 여기서 이 전의 문화정책과 다른 몇 가지 점이 지적되어야 한다. 무엇보다도 '민족문화' 이념의 제도화가 이루어져 문화공보부 주도의 문화정책의 영역에서 보다는 교육부 산하의 정신문화연구원에서 주도된 측면이 강했다고 할 수 있다.¹⁾ 민족문화대백과사전 제정 등의 작업, 한국학 증진 등의 사업이 강하게 추진되었다. 물론 문화정책이 아무 일도 안한 것은 아니었다. 자주, 민족문화유산, 질 높은 문화 등을 강조하고 있는 1980년대의 문화상황에 대한 정책주도층의 인식에서 보듯이 이 시기의 문화정책은 민족문화유산의 보존 및 계승, 수준 높은 문화의 향유를 위해 전통문화를 크게 강조하게 된다. 전통문화에 대한 강조는 1970년대 이미 시작된 것이었지만 제 5공화국의 전통문화에 대한 정책은 다소 이 전과 다르게 나타난다. 박정희 시대의 전통문화는 보다 충효와 같은 주류 유교적 가치를 강조하고 문화재와 같은 구체적 문화유산 보존을 지향했다면 80년대의 문화정책은 민속과 같은 전통적 삶의 구체적인 실체에 대한 정책을 지향했다. 민속에 대한 정책적 강조가 이루어졌으며 그 결과 박정희 시대에 내내 강조되어왔던 양력에 의한 신정을 새해로 강하게 규정했던 것에 비하여 신정을 축소하고 구정을 강조하여 민속의 날로 지정한 것이 대표적인 사례라 하겠다. 사실 이것은 작은 차이가 아니라고 할 수 있다. 전통을 무엇으로 보는가에 중요한 인식의 차이라고 할 수 있는데 충효가 정치적으로 부작용을 내은 만큼 유교적 이념을 포기하고 대신 실생활로 이어진 흔적을 전통으로 바라본 것이라고 할 수 있다. 다만 그럼에도 불구하고 박정희 시대 이래 이어진 민족문화 지향의 궁극적 목표가 '민족사관의 정립'²⁾이라는 주장은 동일한 것이었다 - 적어도 1980년대 중반까지는. 민족

1) 11대 대통령 취임사에 '민주복지정의사회는 획기적인 교육혁신과 민족문화 창달을 통해서 이룩될 수 있다고 확신한다'라고 전제하고 '문화발전을 위해서는 우리의 전통적 문화유산을 보존·계승·발전시키는데 힘쓰는 한편 문화예술인들의 자주적이고 창의적인 활동을 적극 뒷받침 하겠다'라고 강조했다. 1980년대 문화정책을 보여주는 대표적인 이러한 정책방향은 다음의 문화적 상황에 대한 인식에서 시작되었다. 즉 1) 문화적 자주성에 대한 인식이 사회 각 분야에서 그 어느 때 보다는 고조되어 있으며, 2) 민족문화유산의 보존·계승을 위한 정부와 국민의 노력과 기운이 크게 증대되었고, 3) 학예술 분야의 연구·창작활동은 양적으로 크게 성장한 반면, 4) 다중매체에 의해 외래대중문화가 무분별하게 유입되고 또 이로 인해 국민취향이 낮아져 경박하고 퇴폐적인 사조나 황금만능의 사회발전 현상이 두드러지고 있으며 5) 지역간·계층간·세대간의 문화격차와 갈등이 심화되고 있다고 집약할 수 있다. 또한 그런데도 불구하고 6) 질 높은 문화창조를 위한 실질적 역량은 미약하며, 7) 대부분의 학예술은 안심하고 창작·연구 활동에만 전념할 수 있을 만큼 여유 있는 생활을 하지 못하고 또 여건도 조성되어있지 않다는 점을 지적할 수 있다. (문예진흥원, 80년대의 새문화정책, 문예진흥 1981년 7월호, 8-9쪽)

2) 국어학자인 이 승령은 민족사관의 정립은 문화정책을 위한 하나의 기준점으로 인식하고 있었다. 그래서 그는 '전통문화의 계승발전에는 반드시 의식 있는 전진을 위하여 사관 설정이 선행 제시되어야 할 것'이라고 주장하였으며, '그 문화의 방향 설정에는 올바른 사관 즉 철학적 방향감각이 제시되어야만 건전하고 실질적인 문화를 계승발전시킬 수 있는 것이다'라고 주장하였다. (이 승령, 역사적 발전과 그 시각, 문예중흥 1982년 2

사관의 정립은 내적으로는 ‘자주’적인 문화를 강조하는 것이었으며 외적으로는 ‘퇴폐와 향락’ 위주의 외래문화를 배격하는 것이었다. 전자는 조선실록 등 각종 고전의 번역 및 민족문화백과사전 등의 편찬 등의 사업 및 교육을 통해서 이어졌으며, 후자는 대중문화 등에 대한 감시와 검열로 나타났다.

감시와 검열은 사실 오래된 문화정책의 한 수단이었던 만큼 특별히 새로운 것은 아니었다. 표현의 자유와 날카롭게 충돌하는 검열은 자유민주주의를 표방한 서구에서도 미세하게 남아 있었다. 그러나 민주화에 대한 주장 앞에서 이러한 감시와 검열은 항상 비판과 철폐의 대상이었다. 표현의 자유를 헌법에 명시한 만큼 이러한 주장에는 확실한 정당성을 갖고 있었다. 다만 퇴폐와 향락이라는 다소 모호한 기준은 국민적 차원에서 수용과 배제가 모두 용인되는 기준이기도 했다. 더욱이 반국가적 반민족적 행위 등은 표현의 자유로 수용되는 범위를 넘어서는 것이었다. 따라서 자연스럽게 건전하고 모범적인 문화에 대한 사회적 동의가 형성되어 있는 것으로 보였으며 그것을 빗대어 정부는 마음에 들지 않는 문화물에 대한 검열의 권리를 행사하고 있었다. 다만 그 사회적 동의라는 것이 유동적이었던 것은 분명했다.

1980년대의 문화정책은 전통문화와 민족문화를 강조하고 그것은 철저히 공동체적 가치를 지향하는 것이었다. 그러나 1970년대의 그것과 다르게 개인을 중시하는 가치가 문화정책에 반영되기 시작했다. 1980년 헌법 개정은 민족문화에 관한 조항에 이어 개인의 행복추구권을 언급하고 또한 사회복지를 정의사회 구현이라는 이름하에 강하게 추진한 만큼 문화정책에도 크게 영향을 미쳤다. 전문예술인이나 공동체 가치의 형성과 보존만이 아니라 개인의 행복 역시 문화정책의 목표가 된 것이다. 그래서 이 시기부터 문화를 복지의 한 대상으로 인식하기 시작했고 그것은 ‘삶의 질 증진’이라는 표현으로 나타났다. 따라서 민족문화 창달과 같은 공동체적 가치와 삶의 질 증진이라는 개개인의 행복 증진이 모두 문화정책의 목표가 되었다는 점에서 1980년대의 문화정책은 의미를 갖는다.

3. 민족과 민족문화에 대한 또 하나의 이해

3.1. 민중문화운동과 민족문화

정부가 내세운 ‘민족문화’ 중흥과 같은 문화정책에 비판세력은 80년대 들어서서야 비로소 비판적인 이론체계를 갖추게 된다. 이들 비판의 핵심에도 역시 민족 지향의 이념이 자리잡고 있다. 1980년 5월의 비극적인 사건을 계기로 1983년 9월 결성된 민주화운동청년연합은 민주주의, 민중의 생존권 보장, 민족의 평화적 통일과 중심으로 하는 창립선언문을 발표함으로써 정치적 저항운동의 이념적 핵심이 ‘민주, 민중, 민족’임을 표방하였다. 이러한 이념의 바탕위에서 1980년 각종 운동단체 결성과 현실비판운동이 활발히 전개되었다. 물론 이러한 이념은 새로운 것은 아니었다. 문화영역에서 민족이나 민중과 같은 이념은 이미 1970년 전후로 출현했으며 그를 지향하는 각종 문화물들이 생산되기도 했다. 민족문화론이나 민

월호, 8쪽, 한국문화예술진흥원.) 이러한 민족사관에 대한 주장은 이 시기 정책에 영향을 미치는 주도계층의 민족사관에 대한 일반적 인식을 반영한 것이라고 할 수 있다. 전통문화는 어디까지는 건전성을 거를 수 있는 민족사관 하에서 이루어져야 하는 것으로 본 이러한 주장은 1979년 정신문화원 개원에서 행한 민족사관의 정립을 강조한 박정희 치사의 연장선에 있는 것이라고 하겠다.

중문학론 등은 1970년대 이미 소개된 바 있다. 물론 이러한 논의는 문학을 비롯한 문화예술 영역에 국한된 것이 아니었다. 해방신학이나 종속이론을 소개한 신학과 사회과학 영역에서도 민족과 민중의 논의는 활발했었다. 1980년 5월의 비극적 사건을 계기로 저항운동의 전면적인 이념으로 정립되었다. 이러한 이념과 운동 관련하여 이 글에서 주목하는 부분은 '민족'에 관한 것이다. 정부에서도 문화정책에서 강조한 것이 '민족문화'였음에도 불구하고 정부에 강력히 저항했던 비판세력 역시 '민족'을 강조하고 있다는 것은 흥미로운 것이기 때문이다. 그러면 비판세력이 지향했던 '민족'이념은 문화정책에서 지향하는 '민족(문화)'의 그것과 어떻게 같고 다른가?

1980년대 정치사회운동의 핵심이념인 '민족·민주·민중'은 사실 그 자체로서 문화적 의미를 갖는 것이다. 이것은 하나의 정치적 구호만이 아니라 과거를 설명하고, 현실의 문제를 지적하며, 나아가 미래를 약속할 뿐만 아니라 행동을 위한 구체적 방향을 제시한다는 점에서 단순한 이념적 틀 이상의 힘과 의미를 갖고 있었다. 실제로 1980년대의 민중(민족)문화운동은 이러한 이념적 틀 안에서 이루어졌다. 이러한 이념을 바탕으로 한 주장의 출발은 분단에 대한 인식이다. 즉 현실에서 발생하는 경제적 불평등, 정치적 독재, 왜곡된 사회구조와 향락과 퇴폐로 얼룩진 문화와 같은 모든 문제의 출발은 분단에 기인한 것으로 인식하고 있다. 분단은 제국주의와 같은 외세에 기인한 것이며, 따라서 하나였던 민족이 분단되었으며 그로 인해 왜곡된 정치로 인하여 민주주의가 유보되었으며, 이로 인해 소수는 누리고 다수인 민중은 억압당하는 구조를 형성하게 되었다는 것이 인식의 큰 틀이다. 따라서 역사의 주체인 민중이 자각하고 저항하는 운동을 주도해야 한다는 것이다. 여기서 민족을 일구어온 주체는 현실적으로 지배해온 소수 지배계층이 아니라 다수의 피해민중(백기완, 민족공동체 이념과 그 실천적 과제, 공동체 문화 제 2집, 21쪽, 공동체 1984)으로 인식하고 있다. 이러한 인식은 백 낙청에서도 유사하게 나타난다. 그는 '우리나라의 경우 항일 민족운동의 시발점이 종래 지도계급의 이념적 실천적 파산기와 겹침으로서 민족문학이 민중에 바탕을 두어야 할 필요성이 더욱 가중되었다'(백 낙청, 민족문학 개념의 정립을 위해, '민족문학과 세계문학' 창작과 비평사, 1978)고 보았다. 즉 일제 앞에서 무력했던 양반 대신 민중이 주체가 될 수밖에 없으며 이러한 역사적 사명이 안겨진 민중의식을 표현하고 일깨우는 문학만이 참다운 민족문학이 라는 것이다(백 낙청, 130쪽, 1978). 민중은 논자에 따라 차이는 있지만 대체로 우리 역사에서 압박과 피해를 본 계층으로 인식하고 있는 것이 일반적이다. 그래서 '민중을 노동자, 농민, 도시, 빈민, 소상공인, 그리고 진보적 지식인으로 구성된 복합개념'(이태호, 민중언론 그 의의와 실태, 공동체문화 제2집, 113쪽)이라고 주장하는 것에 대체적으로 일치 할 것으로 판단된다. 민족과 민중에 대한 이러한 인식 하에 전개된 민중문화운동은 음악, 미술, 연극 등과 같은 예술의 하부 장르에서 각각 다양하게 전개되었다. 문화운동은 물론 1970년대 대학가 탈춤운동 등에서 보듯이 새로운 것은 아니었지만 민족과 민주를 지향하면서 구체적인 변화를 지향했던 1980년대의 문화운동은 현실적인 힘을 얻었다. 비록 문화예술을 변화를 위한 수단으로 간주했던 측면은 있으나 그 나름 문화예술 차원의 새로운 성과를 얻은 것도 분명했다. 그 결과 기존 문화예술이 다루지 않았던 대상과 영역을 취급함으로써 나름의 성과를 얻었던 것이다.

3.2. 민중주의적 민족문화에 대한 비판적 이해

민족문학을 앞세운 민족문화의 새로운 해석과 그에 바탕을 둔 문화운동에 대한 당시 우리나라 주류 문화예술계의 공식적인 반응은 문화예술진흥원의 월간지인 ‘문화예술’ 1985년 10월호를 통해 나왔다. 월간지 문화예술은 문화예술 지원을 공식적인 지원을 주도하던 기관인 문화예술진흥원의 공식 기관지였으며 당시 이렇다 할 문화정책 관련 잡지가 없었음을 감안한다면 특집 주제로 ‘민중예술의 허상과 실상을 분석한다’로 정한 것은 의미심장하다 하겠다. 김동리, 곽종원, 윤재근, 민용태, 이태주 그리고 김복영 등이 필자로 나서 문학과 연극 등의 장르를 중심으로 민중예술을 비판하고 있다. 김 동리는 자신의 해방 후 경험을 이야기 하면서 논의의 출발점으로 하고 있다. 즉 자신의 민족문학론은 계급과 민족주의를 모두 거부한 순수한 인간주의였다고 주장한다. 문학이 무엇을 위한 수단임을 거부하는 김 동리는 민족문학을 내세워 그 어떤 목적을 이루려는 시도를 빼뚫어낸 것이라 보고 있다. 즉 계급의식을 숨기고 민족문학을 내세워 위장하는 것은 해방 후의 그것과 다름없다고 보았다. 김 동리는 다음과 같이 언급하고 있다.

--- 오늘날 일부 문인들이 새로운 민족문학론이라 하여 소위 제 삼세계의 종속이론을 끌어다 붙이려 하고 있지만 이것도 해방 직후 문학가동맹에서 말하던 계급주의 민족문학론의 변형에 지나지 않는다. 왜냐하면 계급의식을 개인에서 민족단위로 옮겼을 뿐이지 그들이 노리는 구경목표가 계급혁명이라는 마찬가지기 때문이다. ---오늘날 일부 사람들이 민족문학이니 민중예술이니 하는 것을 민중문학이니 민중예술이니 하는 쪽으로 연결시키려 하는 것도 민족이란 말을 문학가동맹 케이스나 종속이론 케이스의 계급주의 예술론으로 위장시킨데 불과한 것이다. (김동리, 참된 민족예술의 길, 문화예술 1985년 10월호, 19쪽, 한국문화예술진흥원)

초대 문화예술진흥원장과 건국대 총장을 역임한 곽 종원은 민중예술이나 민중문학, 민중미술이나 민중연극, 나아가 민중교육 등이 백 퍼센트 좌경화운동을 한다고 단언할 수는 없으나 자기도 모르게 좌익의 손아귀에서 놀아난다고 주장하고 있다(곽종원, 민족예술의 현실과 장래를 생각한다, 문화예술 1985년 10월호 21쪽, 한국문화예술진흥원). 그도 역시 1920년대 경향파문학을 좌파문학의 뿌리로 간주하고 당시의 민중주의에 바탕을 둔 민족 문학과 예술론 및 그 운동을 그 연장선에 있다고 보았다. 그가 생각하는 민족문학은 그가 해방 직후에 언급했던 ‘우리 국토내에서 사는 우리나라 사람이 우리말과, 우리 글로써, 우리 민족의 전통과 사상과 생활풍습을 순화하여 민족의식을 높이 승화시킨 것’으로 주장하면서 ‘한민족이 발전하려면 모든 예술이 활기에 차야 하며, 이렇게 되기 위해서는 하루 속히 민중예술의 소리가 가라앉아 사라져야 될 것’(곽종원, 21쪽) 이라고 주장하고 있다.

김 동리와 곽 종원이 계급주의자들과의 과거 경험을 바탕으로 당시 민족문학론과 민중예술론을 비판했다면 한양대 교수이면서 현대문학 주간이었던 윤 재근은 당시 영향력 있는 월간지인 ‘창작과 비평’과 그 잡지 및 민족문학론을 주도했던 백 낙청에 대한 비판을 통해 민중예술론을 다루고 있다. 창작과 비평이 표방했던 민중문학을 참여문학에서 시민문학(평민문학)으로 그리고 평민문학에서 민중문학(민족문학)으로 용어가 변모해 간 것으로 파악했다(윤재근, ‘진정한 민중예술이란 무엇인가를 밝힌다’, 문화예술 1985년 10월호 25쪽, 한국문화예술진흥원) 그는 민족문학론이 새로운 것이 아니라 서구의 사회주의 리얼리즘의 변형이며 1970년대 한국의 정치경제 상황의 산물이라고 보았다. 유신체제 및 공업화 과정에서의 불평등 심화와 같은 시대적 상황이 반체제운동을 야기했으며 이에 자극 받아 등장한 민중주의 문학관은 백낙청의 시민문학론의 1장은 ‘시민과 소시민’에서 문학이념으로 약속되었다고 보

았다(윤재근, 26쪽) 시민다운 시민은 소시민적 존재와 의식을 인식해야 하며 역사와 자아를 탐구하여 시민의 길을 찾아야 하는데 여기서 소시민이란 상층 부르주아가 아닌 원한, 허무, 피해망상을 가진 자들이다. 즉 중산층이 되지 못한 소시민은 중산층을 지향할 것이 아니라 깨어있는 시민이 되어 중산층이 되기를 거부해한다는 것으로 윤재근은 보았다. 이러한 논의의 전개를 위해 루카치의 마르크스 해석에 기대는 민중주의 문학관은 삶의 의미를 인간의 내면에서 찾으려 하지 않고 물질에 치우친 외면에서 찾으려 한 것으로 보았다(윤재근, 27쪽). 윤재근은 민중주의 문학론이 역사의식을 전유물인 듯 주장하면서, 그 결과 시민문학론에서 보듯이 온건하게 시작되었던 사회적 사실주의 노선은 점점 더 과격하여지면서 논리의 경직성을 더하여 갔으며, 70년대의 민족적 위기의식을 민족문화 개념의 근거가 되어야 한다는 주장으로 전개되어 갔다고 백낙청을 비판하고 있다. 결론적으로 윤재근은 결국 민족문학론이 문학을 이념의 도구로 전락시켰는데 그 안에는 민중주의라는 이념이 문학의 창조행위를 교조적으로 계도하려 했다고 비판하고 있다. 그래서 문예론이 이념화된다는 것이 문학의 창조성을 위축시킬 수 있다는 교훈을 70년대의 민중주의 문학관은 남겨놓게 되었다고 주장하고 있다(윤재근, 28쪽). 윤재근의 비판은 사실 이론적 차원의 논의 였던 만큼 그 어떤 대안을 제시하고 있지는 않다. 이 점은 당시 민족문학론 혹은 민중문화론을 비판했던 대부분의 주장들과 크게 다르지 않다.

민중문화론이 좌익적으로 그것이 문학이나 예술의 본질을 왜곡한다는 것이 대체로 그들의 주장이었다고 하겠다. 따라서 이를 바탕으로 그 어떤 문화정책적인 차원의 이념이나 사업을 찾기는 쉽지 않았을 것으로 보인다. 실제로 감시와 검열 같은 기존의 수단 이외에 문화정책에서 이러한 문화운동에 정책으로 대응하는 사례는 찾아보기 어렵다. 그래서 그러한 운동이 국가체제를 위협하는 것으로 간주되면 법적 제재를 가하였으며, 그러한 대응은 정치적 정당성에 문제를 제기하는 여러 차원의 투쟁을 위축시키기 보다는 투쟁 자체를 가열시키는 결과를 가져오게 되었을 것이다.

민족문학론 혹은 민중주의 예술론이 과거 우리역사에서 이미 나타났었으며, 논리적으로 사회주의 리얼리즘에 뿌리를 두었으며 1980년대는 종속이론과 결합하였다는 비판에도 불구하고 현실의 당면한 문제 및 그 이유에 대한 설명을 하고 있으며 나아가 미래를 약속하고 그를 위한 행위지침을 내린다는 점에서 민족문화를 지향한다는 당시 정부 주도의 문화정책 영향력을 어느 의미에서는 능가하고 있었던 것으로 보인다. 물론 이러한 비교는 양 논리가 직접 문화정책이라는 장에서 충돌하지 않는 이상 비교가 가능한 것은 아니다. 더욱이 이 시기에 정부가 추진했던 문화정책이 목표로 했던 민족문화와 사회운동 세력이 지향했던 민족문화는 동일한 어휘에도 불구하고 전혀 다른 것이었다. 무엇보다도 민족과 민족의 주체에 대한 인식과 그 목표가 달랐다. 정부가 추진했던 문화정책에서의 민족은 역사적 운명적 공동체로서의 존재라는 점에서는 민중주의적 민족론과 유사하지만 전자가 추상적인 존재로서 구성원 전체를 의미한다면, 후자는 소외받고 핍박 받는 존재만을 민족으로 이해한다는 점에서 근본적인 차이가 있었다. 인식과 이해가 다른 만큼 현실에 대응하는 방향과 방법도 다른 것이었다. 전자가 자연스럽게 민족 영웅과 주류의 문화를 강조하는 것이었다면, 후자는 핍박받는자들의 입장과 문화를 강조하게 되었으며, 전자가 보존과 보호를 강조한다면 후자는 비판과 새로운 영역의 강조 및 창조적 행위를 지향하였다. 또한 전자가 문화예술 그 자체를 지향하였다면, 후자는 다분히 현실극복을 위한 수단으로 보는 경향이 농후했다. 확실히 민

족을 이해하는 방식과 내용에서의 차이가 컸던 만큼 현실적으로 양자의 접점을 찾기는 쉬운 것이 아니었다. 다만 이 시기의 문화정책이 1970년대의 그것과 다소 다르게 전통을 크게 강조한 나머지 민속이나 생활문화 등에 관심을 두었는데, 민중문화론에서도 소외된 계층의 문화에 주목하면서 기존의 전통적으로 인정된 문화예술 영역이 아닌 것에 관심을 두었다는 점에서 다소 만나는 지점이 없는 것은 아니었다.

민족에 대한 서로 다른 입장을 지향했던 문화정책 주도세력과 민중문화운동 세력 간에 의견이 일치하는 주제가 또 하나 있었다. 민족문화를 내세운 문화정책과 문화운동세력이 함께 경계하고 적대시 했던 대상이 당시 대중문화였다. 대중문화를 전자는 미풍양속을 전파하고 퇴폐향락의 매개자로서 적대시했다면, 후자는 퇴폐향락을 통해 민중의 자각을 저해하고 민족문화를 왜곡하는 것으로 경계했다. 대중문화에 대한 인식에 있어 양자는 공감대가 있었으나 그 이유는 달랐다. 양자가 모두 퇴폐와 향락의 온상으로서 대중문화를 인식했으나 그 이유는 전자는 퇴폐적인 저질 외래문화의 유입이 이유였다면, 후자는 전자와 인식을 공유하면서도 자본주의 체제의 부산물로 보았다는 점에서 달랐다. 전자가 그래서 고급문화예술을 주로 정책의 대상으로 삼았다면, 후자는 고급문화예술을 체제에 순응적인 것을 보아 거부하면서 민중해방을 위한 문화를 주장하게 된다. 따라서 다소 인식의 유사성이 있음에도 불구하고 정부의 문화정책이 정치사회운동 차원에서 전개하는 민중문화운동과 조우할 가능성은 거의 없었다. 다시 말해서 양자 사이에 어떤 의사소통이나 생산적인 논의가 이루어진 적은 없었다. 서로 표방하는 어휘와 목표가 동일했음에도 불구하고 말이다. 그럼에도 불구하고 정치적 입장이 달랐던 만큼 적대적 인식은 매우 강했다. 그렇게 민족에 대한 서로 다른 인식과 목표를 지닌 채 또 잠재적 갈등이 내재된 채 1980년대는 지나고 있었다. 민족·민주·민중을 주장하는 민족문화론과 민중예술론은 이러한 이념을 바탕으로 한 문화운동을 전개한 사회운동세력은 1987년 6월 항쟁을 비롯한 일련의 변화를 통해 폭발적으로 그 힘을 얻어가고 있었으며 이 후 각 단체들이 민족문학작가회의, 민예총과 같은 단체 결성을 통해 사회적으로 영향력 지니게 되는 제도화의 길을 걸었다. 하지만 민족을 둘러싼 인식과 이해를 근본적으로 다시 생각하도록 하는 변화의 물결이 밖으로부터 시작되었음을 아는 세력은 당시에 이 땅에서는 거의 없었다. 이상으로 여겼던 동유럽과 소련과 같은 현실 사회주의 국가 내부에 변화는 물론 체제붕괴로 이어지는 상상할 수 없는 사건이 일어나고 있었으며 정보통신 기술의 발전과 신자유주의 이념의 확산은 세계화의 맹아라는 대 변화의 싹을 틔우고 있었다. 이러한 변화는 너무 급진적인 것이어서 한편으로는 일찍이 경험하지 못한 현실에 적응하기 바빴으며, 다른 한편으로는 민족이나 민족문화(민중문화를 포함하여)에 대한 논의를 심화하여 의미있는 결과를 도출하지 못하도록 했다. 세계화의 물결 속에서 논의의 주제는 신자유주의로 넘어갔으며 민족이나 민족문제는 이제 현실에서 별 의미없는 것으로 잊혀져갔다. 그 자리에는 다문화에 대한 이해와 시민권과 같은 세계적인 현상과 보편가치가 대신했다. 우리나라 문화정책은 그러한 변화에 부응하는 방향으로 급격히 선회했다. 개인의 행복과 삶의 질 지향과 같은 개인주의에 바탕을 둔 정책기조가 민족문화나 민족공동체 같은 공동체가치를 급격히 대체했다.

4. 끝내면서

민족과 민족문화에 대한 깊은 논의가 진전되지 못하면서 새로운 변화를 수용해야만 했던 우

리 문화예술은 우리 역사적 전개과정에서 형성된 상이한 세력 간의 갈등의 흔적을 고스란히 남겨놓았다. 문화예술정책 및 주도세력에 대한 강력한 비판세력이었던 민족문화작가회의는 민족을 떼어 버리고 한국작가회의로 이름을 바꾸었으며 민예총도 이미 1990년대 초반에 방향을 잃고 방황하다가 문민정부 출범과 함께 현실에 몸담는 것으로 방향을 선회했다. 그러나 그 과정에서 그 어떤 이념적 성찰이 이루어진 적은 없었으며, 정권의 변화에 따라 문화권력이 중심이 되었다 밀려나기를 반복하게 되었다. 이러한 시간의 흐름속에서도 과거 사회문화 운동을 통해 형성되었던 소위 진영은 그대로 유지되었다. 정부의 문화정책에서도 민족과 민족문화에 대한 주장이 위축되기는 마찬가지였다. 세계화와 우리 사회의 변화과정에서 다문화주의를 수용함으로써 민족과 민족문화에 대한 주장은 위축되었으며 그저 문화재 보호나 국악과 같은 전통예술 분야의 진흥 그리고 공예나 한복 등에 대한 정책, 그리고 한글의 세계화 같은 정책으로 명맥을 유지하게 되었다. 1970년대와 1980년대 국가와 민족에 대한 논의의 중심에 섰던 문화정책은 오늘날 그 힘을 잃어 버렸다. 그러는 가운데 민족에 대한 관심과 열기가 다시 고조되는 참으로 미묘한 상황에 직면하게 되었다. 이러한 열기의 바탕에 민족과 민족문화에 대한 사회적 합의는 존재하는 것인가? 우리민족끼리라는 선동적인 구호가 지향하는 민족과 민족문화는 무엇인가? 우리는 대한민국 안에서도 민족과 민족문화를 서로 다르게 이해했었으며 그 잔재가 아직도 엄연히 남아있는 현실에 살고 있다. 만약 이해의 공감대가 형성되지 않은 채 민족에 대해 열광하고 있는 것이라면 그 열기가 얼마나 지속될 것이며, 또 갈등은 얼마나 빠르게 나타날 것인가 걱정스럽기도 하다. 현재 우리가 이해하고 있으며 미래에 지향해야 할 민족은 어떤 모습이고 또 어떤 모습이어야 하는가? 이에 대한 논의는 이제 시작될 것이지만 과거 우리의 문화정책과 그에 대응하는 사회운동세력의 민족과 민족문화에 대한 이해의 시도는 이에 작은 도움이 될 것이다.

성과 사랑: 정체성과 관용의 문제¹⁾

한국연구재단 일반공동연구팀, 발표자: 이경희
(연구과제명: 관용, 혐오주의에 대항하는 윤리)

1. 한국의 동성애자는 외계인이 아니다.

철학자 소크라테스, 그리스의 여류 시인 사포, 개종하기 전의 성 아우구스티누스, 천재 예술가로서 그가 없었다면 모나리자의 미소를 결코 볼 수 없었던 레오나르도 다빈치, 베이컨과 오스카 와일드 그리고 러시아의 작곡가 차이코프스키가 시, 공간을 넘어 공유하고 있는 하나의 공통된 취향이 있다면 이들은 모두 동성애의 취향을 지닌 사람들이었다는 사실이다. 이들이 남긴 위대한 업적을 우리는 향유하고 있다. 이들은 결코 외계인이 아니다. 이들의 동성애 취향과 업적 사이에 어떤 상관관계가 있는지는 알 수 없으나 만일 이들이 오늘의 한국 사회에 태어났다면 아마도 이들의 예술적, 철학적, 문학적 재능은 꽃 피기도 전에 사라졌을 것이다. 이들의 탁월한 재능을 인정하기보다는 성적 취향을 경멸하는 일에 더 집중했을 것이다. 이들을 외계인 취급했을지도 모른다.

우리나라의 경우 동성애에 대한 혐오감과 배척의 강도가 과거에 비해 많이 개선되고 있다는 것은 아마도 사실이 아닐 것이다. 왜냐하면 동성애 문제가 사회적 이슈로 드러난 경우가 과거에는 거의 없었기 때문이다. 오히려 동성애 문제는 인권신장과 성 정체성, 차별금지법 제정 요구 등과 맞물려 최근에 들어서서 가장 큰 논란이 되고 있는 주제이다. 현재 우리 사회에 만연한 여러 혐오 현상들 중 대표적인 것으로 동성애 및 동성애자들에 대한 혐오를 손꼽을 수 있다. 출판물과 인터넷상에서 발견되는 동성애에 대한 노골적인 혐오발언(hate speech)은 말할 것도 없고, 2000년 이후 매년 열리는 성소수자들의 문화행사인 퀴어 문화축제(Queer Culture Festival)는 동성애 반대 단체들의 행사진행 방해, 반대집회, 오물투척 등으로 축제라는 말이 무색하게도 대립과 충돌, 폭력 사태로 점철되는 모습을 볼 수 있다. 최근에는 심지어 ‘종북 게이’라는 신조어까지 등장해 동성애자들의 인권을 옹호하는 일이 북한을 추종하는 것과 어떻게 연결되는지에 대한 아무런 설명도 없이 제멋대로 사용된다. 이는 혐오 대상이 되는 집단을 한데 묶어 혐오 대상에 대한 사회적 낙인을 강화하고, 아무 근거 없는 혐오발언을 조직적으로 유포하여 재생산하는 전형적인 사례가 아닐 수 없다(「동성애와 동성애 혐오 사이에는 무엇이 있는가」, 17). 이렇듯 동성애에 대한 혐오는 단지 그 자체에 그치지 않고 반공주의, 보수주의 등과 결합되면서 다양한 형태의 혐오를 확산하는 결과를 낳는다.

심지어 최근 대통령이 발의한 헌법 개정안에 대한 논의에서도 동성애 혐오가 분명하게 드러난다. 개정안의 11조 2항은 ‘국가는 성별 또는 장애 등으로 인한 차별 상태를 바로잡고 실질

1) 본 글은 한국연구재단의 일반공동연구지원사업 공동연구팀의 연구 중 일부이다. 연구과제명은 ‘관용: 혐오주의에 대항하는 윤리’이다. 현재 연구가 진행되고 있으며, 목차는 크게 다음과 같다.

‘1부: 관용의 정당화, 2부: 관용의 한계와 변용, 3부: 관용과 20-21세기의 쟁점들, 4부: 혐오주의의 현장들, 결론: 관용교육이 우리의 미래다’

본 글은 ‘4부 혐오주의의 현장들’에서 동성애 혐오주의의 현장과 관련된 글이다. 현재 집필 중에 있는 글로서, 본 학술대회에서 담론과 비판을 통해 ‘차이의 갈등과 화해’에 대한 새로운 지평이 마련되기를 기대한다.

적 평등을 실현하기 위해 노력해야 한다'는 조항인데 동성애 반대자들은 여기서 '등으로'라는 문구를 문제 삼아 개헌안에 반대하는 입장을 드러냈다. 곧 '등으로'는 범위가 모호하기 때문에 대상이 무한정 넓어질 수 있고, 따라서 동성애 양성애 다자성애 등을 얼마든지 포함할 수 있다는 것이다. 동성애 반대자들은 이 조항이 특히 동성애 옹호에 앞장섰던 국가인권위원회의 개헌안과 같다고 지적하면서 '등으로'라는 문구가 포괄적 차별금지법을 뒷받침한다는 비판을 계속하고 있다(다음 카페 '많은 향 기도', 2018년 4월 10일 기사).

신자유주의의 문화정치가 차이와 평등, 무엇보다 관용을 어떻게 이용했는지에 대해 논의하면서 리사 두건(Lisa Duggan)은 진보주의가 경제, 정치, 문화의 관련성을 보지 못했다고 지적하였다. 신자유주의자들이 그들의 지지층을 형성하고 개조하는 동안 진보주의자와 좌파는 여성이나 퀴어 같은 정체성 운동의 중요성을 놓치고 점점 더 진영 싸움에 빠져들었다고 주장한다. (『평등의 몰락』, 참조) 두건은 특히 [평등한 퀴어라는 신자유주의의 신화]를 파헤치면서 미국에서 9.11 사태에 관련해 폴웰 목사와 같은 보수적 종교인들의 시선이 어디에 있는지를 보여준다. “이교도, 낙태 시술자, 페미니스트, 활발하게 대안적인 삶의 양식을 만들려고 시도하는 게이와 레즈비언, 미국 시민자유 연합, 미국적 길을 위한 사람들, 미국을 세속화하려고 시도해온 모든 이들, 그들의 면전에 손가락질 하며 나는 말합니다. “당신이 이 사태를 만들었소.””(같은 곳 110) 맹목적 국수주의와 신자유주의자의 은밀한 연합은 ‘호모포비아’를 단순한 심리적 태도가 아닌 실천과 정치의 문제로 파급하고 있음을 보여주하고자 시도하는 두건의 논의 속에서 이 논의가 단지 미국에서의 문제에만 국한되는 것이 아님을 생각하게 된다. 그런데 한국에서의 동성애나 동성결혼에 대한 혐오는 이러한 정치적 기획이전에 현재 일상에서의 성소수자들에 대한 무분별한 폭력과 차별로 이어지고 있다는 점에서 반드시 성찰이 필요한 시점이 된 것으로 보인다.

2018년 한국에서도 폴웰 목사의 주장에 맞먹는 강력한 항의를 담은 성명서가 전국학부모단체연합, 동성애 동성혼 개헌반대 국민연합의 이름으로 발표되었다.(2018. 1. 15) 이들은 국회 개입을 요구하며 ‘음란방송 EBS는 까칠남녀 중단하라’고 소리높여 외쳤다. ‘까칠남녀’는 EBS의 프로그램이며 여기서 동성애에 관한 주장들이 여과없이 방송되었다고 주장하며 폐방을 요구하는 현수막을 들었다. 특정 종교 단체에서의 두드러진 반대 표현, 이를테면 최근 대구나 제주를 비롯, 각 지역에서의 퀴어축제 개최에 대한 가장 강력한 반대 의사 표현은 말할 것도 없지만 이들 특정한 종교적 집단의 반대를 제외하고도 일상적인 혐오와 차별의 사례는 여러 형태로 발견된다.

국가인권위원회의 한 조사에 따르면 (『성적지향, 성별정체성에 따른 차별실태조사』28-29) 조사대상 10대(13-18세)의 성소수자 227명 가운데 혐오발언을 당한 경험을 갖고 있다는 응답자는 80%에 달했으며 모욕이나 무시, 비난에 이어 물리적인 신체적 폭력을 당했다는 응답도 있었다. 혐오표현이 대상이 된 소수자 집단의 피해는 두려움과 같은 부정적 심리반응에서 자살충동이나 우울증 스트레스성 심리반응 등 정상적인 삶을 이어가기 힘든 결과로 이어진다. (『혐오표현 실태조사 및 규제방안 연구』, 157) 따라서 혐오의 대상이 된 성적소수자들은 이러한 피해의 위험에서 벗어나기 위해 자신의 정체성을 숨기기도 한다. 이렇게 자신의 존재의 의미나 정체성을 스스로 부정함으로써 이들은 정상적인 사회적 삶을 영위하기 힘들며 무시로 폭력과 차별의 위험에 내몰리는 힘든 현실에 괴로워하는 것이다.

성적소수자에 대한 혐오표현을 살펴보면 성적소수자를 비정상적이고 부정적인 존재로 규정하는 경우가 대부분이다. “변태” 등의 표현으로 동성애자들을 잘못된 성행위에만 관심이 있는 존재로 낙인찍으며 이들에 대한 비난과 혐오를 넘어 멸시한다. 따라서 이들은 사회적으로 거

부되어야 할 대상으로서의 표현된다. 더럽고, 역겨우며 사람이하의 동물과 같은 취급을 받기도 한다. 앞에서 언급한 것처럼 대표적으로 일부 기독교와 같은 종교 집단에서는 이들은 윤리적인 측면의 선과 악이라는 개념을 적용해 사탄이나 악마, 죄악과 같은 수식어를 통해 이들은 단죄하기도 하는 것이다. 최근(6.23) 대구 퀴어 축제에서는 축제 반대의 규모가 ‘전국 버스’의 형태의 대규모 조직으로 등장했다. ‘레알 러브’라는 이름의 버스를 타고 전국에서 반대하는 사람들이 모여 ‘청소년 인권조례’가 제정되는 것을 막아야한다고 주장했다. 이 조례가 동성애를 가르친다고 하며 지방선거에서 보수우익의 침체를 개탄하기도 했다. 이들 반대하는 사람들이 주장하는 구호는 동성애에 대한 혐오의 시선을 여과 없이 드러낸다. ‘사랑하기 때문에 반대해요, 꼭 돌아와요’라는 티셔츠 문구에서부터 ‘퀴어의 사전적 의미는 변태’라거나 ‘동성애를 인권으로 포장하니 국민 4천명이 에이즈로 사망’과 같은 표현을 적은 팻말이나 현수막들이 사실상 이성애만을 진정한 사랑으로 생각하는 사람들에게는 ‘사랑’이 ‘혐오’를 정당화하는 기재로서 견고한 방어벽으로 자리잡고 있다고 할 것이다. 이러한 혐오 표현은 이들 성적 소수자가 사회에서 격리되고 숨어 있어야 하는 ‘잘못된’ ‘비정상적’ 존재라는 가치 판단으로 이어지게 한다. 이들은 치료를 받아야 하는 질환자로서 이들의 존재는 탄생자체가 근본적인 죄인 것처럼 몰아가기도 한다. 이런 시각은 특히 사회나 공동체, 나아가 국가의 존립에도 위험이 되는 존재로 성소수자를 치부하게 되는데 이들은 나쁜 병, 이를테면 에이즈와 같은 질병을 퍼뜨리는 주범으로 각인시키게 된다. 그러므로 이들은 당연히 국가나 공동체가 통제해야 할 대상으로서 취급됨으로써 이들은 스스로의 정체성을 드러내지 못한 채, 커밍아웃을 할 경우 심각한 생존의 위협에 시달리게 된다. 이들 표현들은 극단적인 경우 성폭력이나 신체적이고 물리적인 여러 폭력과 살해와 같은 범죄를 사회적으로 정당화하는 기재로 작용하게 된다. 즉 성적소수자에 대한 사회적인 차별이나 폭력 등을 용인하는 사회분위기를 조장하게 되는 것이다. 온라인이나 오프라인 등 혐오표현을 통해 성적 소수자의 정체성을 고쳐야 하는 전환치료(conversion therapy)의 대상으로 간주하기도 하고 종교적이거나 국가적인 처벌의 대상으로 분류함으로써 멸시하기도 한다. 나아가 온건한 형태로서 드러내지 말고 조용히 살았으면 좋겠다는 형태의 견해도 근본적으로는 부정적인 혐오 표현의 배경위에서 이루어지는 것이다. 얼마 전 박준배 김제시장 당선자도 자신의 선거공보물에 ‘미풍양속을 해치는 동성애 반대’라고 적어 인권단체들로부터 혐오표현이라는 지적을 듣기도 하였다.

최근 우리 사회에서 드러나는 동성애 혐오의 특징 중 하나는 그것이 단순한 혐오의 감정을 표출하는 데 그치지 않고 동성애 반대자들이 생물학적, 의학적으로 ‘참된 지식’ 또는 ‘올바른 과학’이라고 주장하는 여러 가지 사실을 근거로 동성애를 더욱 강력히 비난하면서 동성애를 완전히 추방, 제거해야 한다는 식으로 강화된다는 점이다. 곧 혐오라는 감정의 근거로 과학적 사실을 동원함으로써 감정 자체를 정당화할 뿐만 아니라 감정을 넘어선 더욱 극단적인 형태의 혐오를 드러낸다. 일부 개신교 단체들을 중심으로 2010년대 초중반에 설립된 ‘바른성문화를위한국민연합’(이하 바성연으로 약칭), ‘성과학연구협회’ 등은 이른바 ‘동성애를 포함하는 다양한 성을 전문가들이 과학적으로 연구, 조사하여 그 결과를 널리 알리고, 왜곡된 성에 대한 치유상담을 목적으로 삼는다’고(성과학연구협회 홈페이지 <http://sstudy.org/> 참조) 공언하면서 동성애에 대한 혐오를 확산하고 있다. 이런 단체들의 대표적인 주장 중 하나는 동성애가 선천적인 것이 아니라 후천적으로 선택된 성적 지향성이라는 것이다. 이에 대해서는 찬반 논쟁의 근거들이 여러 가지 있으므로 쉽게 한 쪽으로 결론 내리는 데는 주저할 수밖에 없다. 이제 이에 관해 검토하는 것으로 논의를 시작하려 한다.

2. 동성애의 원인을 둘러싼 논쟁

바성연의 주장에 따르면, 성은 ‘신비롭고 고귀한’ 것과 ‘통제되어야 하는 잘못된’ 것으로 나뉘는데, 전자는 창조 원리에 속하지만 후자는 은밀하게 감춰져야 할 부분이다. 그런데 현대로 접어들면서 후자의 영역이 인간 중심의 그릇된 문화와 ‘잘못된 과학’에 의해 점차 노출되고 왜곡되면서 커다란 혼란을 일으키는 원인이 된다(바성연 홈페이지 <http://cfms.kr> 인사말 참조). 그러면서 이들은 올바른 과학과 잘못된 과학을 나누는 대표적인 기준으로 동성애 유발 요인을 주목한다. 곧 동성애를 개인의 의지에 따라 선택된 후천적인 것으로 보는 관점은 올바른 과학이며, 동성애의 선천성을 주장하는 연구들은 동성애에 관한 오해와 편견을 불러일으키는 왜곡된 거짓 과학이라는 것이다. 바성연에 소속된 연구자들은 다음과 같은 이유를 들어 동성애의 선천성에 강력히 반대하고 이를 주장하는 학자들을 비난한다.

첫째, 바성연의 연구자들은 동성애를 유발하는 유전자가 아직 발견되지 않았으며, 앞으로 발견될 가능성이 거의 없기 때문에 동성애는 선천적일 수 없다고 주장한다. 그런데도 이른바 ‘잘못된 과학’은 동성애가 유전적 요인이 강한 선천적인 것으로 규정함으로써 치료될 수 있는 질병이 아니라 성별이나 피부색 같은 타고난 정체성의 문제로 변질시키는 오류를 범한다는 것이다. 바성연의 연구자들은 이 결과 동성애에 대한 어떤 치료도 거부하는 심각한 문제에 이르게 되었다고 개탄한다.

둘째, 바성연의 연구자들은 동성애의 선천성을 지지하는 학자들이 중립적인 관점에서 올바른 과학적 연구를 진행하지 않고 자신의 성적 정체성을 정당화하려는 의도를 전제하기 때문에 ‘잘못된 과학’일 수밖에 없다고 주장한다. 곧 동성애의 선천성을 내세우는 학자들 자신이 동성애자이거나 최소한 양성애자이기 때문에 자신들의 왜곡된 정체성을 정당화하기 위해 동성애의 선천성을 내세우는 잘못된 과학을 이용한다는 것이다. 이런 학자들은 동성애의 선천성을 주장함으로써 자신들을 합리화하고, 자신들에 대한 도덕적 비난에서 벗어나고, 스스로 자신들이 정상이라는 사회적 공인을 받기 위한 도구로 과학을 악용하므로 이들의 과학은 거짓일 수밖에 없다는 것이다.

하지만 바성연의 연구자들이 동성애를 후천적으로 습득된 것이라 보는 이유 또한 어떤 의도를 전제하는 것이 아닌가? 이들이 동성애자들에게 일종의 도덕적 책임을 전가하고 동성애자들의 정체성을 부정하기 위해 동성애의 후천성을 주장한다는 의심을 거둘 수 없다. 연구자들은 일관되게 동성애자는 이성애자인 다수 국민들의 기본권을 침해하고, 인류의 존속과 번영을 위협하는 비도덕적 인간이라는 점을 전제한다. 또한 다수의 정상적이고 선량한 국민들은 동성애자에 의해 자유와 권리를 침해당하고 위협받는 피해자로 간주된다. 바성연의 연구자들이 다수-소수, 정상-비정상의 이분법적 구도를 이성애자-동성애자의 도식에 그대로 적용하여 동성애자를 혐오하고 배제하려는 목적을 지니는 한 이들의 과학적 연구 또한 그들 자신이 말하는 ‘잘못된, 거짓 과학’의 범주를 벗어나기 어려운 듯하다.

바성연이 편집한 『동성애에 대한 불편한 진실』이라는 책의 목차를 보면 동성애에 대한 바성연의 시각이 더욱 명확히 드러난다. ‘동성애는 유전? NO!, 동성애는 선천적? NO!, 동성애는 치유불가능? NO!, 동성애는 비정상적? YES!, 동성애는 비윤리적? YES!, 동성애자는 행복? NO!’ 등의 제목에서 알 수 있듯이 바성연은 동성애를 후천적으로 얻게 되는 일종의 비정상적인 상태로 규정하면서 이는 명백히 비윤리적인 것이므로 치유를 통해 바로잡아야 한다고 역설한다. 그런데 주목할 만한 점은 위의 책 목차에서 III부의 제목으로 ‘동성애 혐오? NO!’라는 항목이 등장한다는 점이다. 외견상 이 제목은 바성연이 동성애 혐오에 반대한다는 것으로 읽

하지만 세부목차를 보면 ‘동성애 차별금지의 문제점’, ‘동성애 차별금지가 법제화되면 나타나는 문제점’으로 구성되어 명백히 모순적인 태도를 드러낸다. 그리고 세부내용은 동성애 차별금지가 ‘동성애를 정상으로 공인하고 개인의 윤리관을 무시함’, ‘동성애를 비윤리적이라고 표현할 자유를 잃고 처벌을 받음’, ‘학교는 동성애를 정상이라고 가르쳐서 학생이 동성애자가 될 확률이 커짐’ 등으로 구성된다. 동성애를 이렇게 극단적으로 비난하고 죄악시하면서 어떻게 이것이 동성애 혐오는 아니라고 말할 수 있는지를 납득하기가 몹시 어렵다. 더 이상의 예를 들지 않더라도 현재 우리 사회에 동성애에 대한 혐오가 널리 퍼져 있으며 더욱 확산 중이라는 사실을 부정할 수는 없을 듯하다. 그렇다면 이렇게 동성애에 대한 혐오가 만연한 원인은 무엇인가?

3. 동성애 혐오의 원인

동성애 혐오가 특별히 현재 우리 사회에서만 나타나는 현상은 아니다. 동성애에 대한 기록과 묘사가 전해지는 고대로부터 동성애는 사소한 정도의 차이가 있을 뿐 거의 항상 혐오와 비난, 경멸의 대상이었다. 최근의 연구에 따르면, 모든 시대와 문화 그리고 종족을 관통해서 동성애자는 인구의 대략 8% 정도를 차지할 정도이며, 남성 동성애자(게이)가 여성 동성애자(레스비언) 보다 두 배 정도 많다.(『5 Big Ideas about the Origins of Homosexuality』, 2012) 이 말은 동성애 성향이 후천적인 산물이라기보다는 선천적이고 생물학적인 소인도 무시할 수 없을 정도라는 점을 말해 주고 있다. 여전히 동성애의 원인을 둘러싼 선천성과 후천성 사이에는 간격이 놓여 있다.

동성애는 ‘기이하고 비정상적인’, ‘음란하고 방탕한’, ‘자연에 반하고 자연의 이치를 거스르는’, ‘불순하고 치욕스러운’, ‘변태적인’, ‘사악하고 부도덕한’, ‘생식기를 매우 이상하게 악용하는’, ‘성도착적인’, ‘정신착란을 드러내는’ 성행위로 묘사되면서 명백히 비정상적인 질병으로, 더 나아가 심각한 범죄행위로 규정되었으며 일부 지역과 국가에서는 동성애라는 범죄를 사형으로 처벌하기도 했다(『동성애 혐오의 원인과 해방의 전망』, 21-41). 이런 동성애 혐오의 원인으로 두 가지를 지적할 수 있을 듯한데 그 중 하나는 동성애자가 소수라는 점이며, 다른 하나는 동성애가 인간의 성행위와 관련된다는 점이라고 생각된다.

어떤 사회에서든, 그 사회가 동성애를 어떤 시각으로 바라보든 간에 동성애자는 이성애자에 비해 항상 소수를 차지한다. 이런 사실은 동성애자와 ‘성소수자’가 그리 엄밀하지 않은 의미에서 동의어로 사용된다는 사실에서도 잘 드러난다. 그런데 거의 모든 사회에서 다수자는 소수자를 단지 자신들과 다른 성향이나 특성을 지닌 사람들 정도로 여기면서 관용하는 것이 아니라 비정상, 비이성, 비도덕적인 집단으로 분류하면서 배척하려는 경향을 보인다. 따라서 소수자에 속하는 동성애자에 대한 혐오와 질시가 자연스럽게 자리 잡았으리라고 추측할 수 있다. 일단 동성애를 소수자만이 추종하는 비정상적인 성도착 행위로 규정하게 되면 사회는 여러 장치를 동원해 동성애자를 탄압하고 배척하거나 치료의 대상으로 보려 든다. 예를 들면 ‘동성애는 개인의 도덕성을 크게 약화하고’, ‘한 사람의 동성애자가 사회 전체를 오염시킬 수 있으며’, ‘감수성이 예민한 젊은이들이 동성애자의 영향을 받게 될 위험성이 있다는’ 등의 논리를 도입해 정부는 동성애자들의 사회적 지위와 권리를 박탈하는 법률을 제정하고, 경찰은 동성애자들의 신원을 조회하고 우편물을 검열하는 식의 구체적 탄압을 실행한다(같은 책, 88). 이런 과정을 거쳐 동성애 혐오는 사회 전반으로 확산되고 당연시되어 왔다.

다수가 소수를 불관용하고 배척하는 것이 정당화될 수 없듯이 성 소수자인 동성애자를 소수

라는 이유로 비정상적인 성적 취향을 가진 사람으로 간주하여 혐오의 대상으로 삼는 것 또한 정당화 될 수 없다. 이는 마치 장애인이 비장애인에 비해 절대 소수이지만 차별하거나 불관용하는 것이 부당한 것과 마찬가지로 논리이다.

동성애 혐오의 또 다른 원인은 인간 성행위에 대한 시각과 밀접히 관련된다. 특히 서양 중세로 접어들어 기독교의 교리가 모든 세속 도덕과 규범을 지배하게 되면서 기독교 주류 철학자들은 ‘이성 사이의 성행위를 통해 자녀를 낳는 것 외에 다른 목적으로 행해지는 모든 성행위는 자연의 이치에 반하는 것이며, 타락한 인간이 저급한 육체적 욕망을 추구하는 것으로’ 죄악시되기 시작했다. 이런 교리에 따르면 자녀는 부모가 아니라 신의 피조물로서 신의 의지와 계획을 담고 있는 존재이며, 부모는 신의 의지를 세계에 실현하는 대리인에 지나지 않는다. 이런 시각에 따라 남녀 사이의 성행위도 임신과 출산을 전제하지 않을 경우에는 모두 자연의 이치에 거스르는 죄악으로 여겨졌다. 곧 모든 형태의 피임과 낙태, 자위행위, 구강성교나 항문성교가 죄악시되었다. 그렇다면 임신과 출산의 가능성 자체를 아예 배제하는 동성애나 동성 사이의 성행위는 더욱 큰 죄악으로 규정되며, 신의 의지와 자연의 이치를 정면으로 거스르는 행위로 여겨지는 것이 당연하다. 이성애자들은 동성애자들이 임신과 출산을 도외시한 채 자신들이 알지 못하고 사용하지 않는 특별한 방법으로 더욱 은밀하고 강력한 육체적 쾌락을 추구한다고 생각했으며, 이것이 동성애자에 대한 혐오를 더욱 부추기는 역할을 했음을 충분히 짐작할 수 있다.

4. 동일성 관용의 시각에서 바라본 동성애 혐오

그렇다면 이런 동성애 혐오를 관용의 시각에서는 어떻게 보아야 하는가? 우리가 도덕적으로나 사회적으로 찬성하고 시인하지 않는 행위나 가치관을 허용해야 한다는 관용의 기본 정신에 비추어 볼 때 동성애에 대한 혐오를 거두고 이성애자와 동성애자가 각자의 성 정체성을 침해하거나 강요하지 않으면서 평화롭게 공존하는 것이 이상적일 것이다. 그런 점에서 성 정체성의 상호인정은 관용의 정신을 얼마나 실천하느냐에 그 수준이 달려 있다. 이 때의 관용은 소위 나와 성 정체성이 동일하지 않더라도 억압하거나 배제하지 않아야 한다는 동일성의 관용(identity tolerance)이며, 또는 상대방의 성 정체성을 인정할 것을 요구하는 정체성의 관용이라 할 수 있다. 이런 동일성의 관용이 실천되고 서로 다른 성 정체성을 상호 인정하는 이상적인 상태는 불가능한 목표인가?

이런 이상에 도달하는 구체적인 방법을 제시한 경우 중 하나를 갈레오티(Anna Elisabetta Galeotti)의 논문에서 발견할 수 있다. 『인정으로서의 관용』이라는 저술을 통해 널리 알려진 이탈리아 출신의 여성 철학자인 갈레오티는 이 저술에 수록된 논문 ‘동성결혼’(Same-sex Marriages)에서 자신이 주장하는 ‘인정으로서의 관용’ 원리를 동성애 혐오에 구체적으로 적용하려고 시도하며 이를 통해 동성애자들에 대한 혐오를 극복하고 동성결혼을 허용하는 방향으로 나아갈 것을 주장한다. 이제 이런 갈레오티의 견해를 살펴보고 비판적으로 검토함으로써 동성애 혐오에 대처하는 관용적 시각의 한 예를 소개하려 한다.

갈레오티는 우선 동성애 문제가 인정으로서의 관용과 관련해 매우 흥미롭고 독특한 사례를 제공한다고 생각한다. 어떤 사회에서 소수자에 해당하는 인종이나 이주민이 자신들의 특유한 피부색이나 발성법을 숨기기는 어렵기 때문에 원하지 않더라도 다수자와 분명히 구별되는 반면 동성애자는 자신의 성 정체성을 스스로 밝히지 않는 한 공적인 공간에서 이성애자와 구별되지 않기 때문이다. 다른 소수자 집단과는 달리 동성애자는 얼마든지 한 사회에서 중요한 지

위를 차지하고 부와 명예를 누리는 완벽한 시민으로 살아갈 수 있다. 하지만 이런 사실이 곧 동성애자가 자신의 성 정체성을 사회적으로 이미 인정받았다는 점을 의미하지는 않는다. 왜냐하면 그들이 자신의 성 정체성을 ‘철저히 숨길 경우에만’ 완벽한 시민으로서의 삶을 누릴 수 있기 때문이다. 이를 통해 갈레오티는 자유주의의 애매한 관용 개념의 문제점이 드러난다고 주장한다. 자유주의 관용 개념은 공적/사적 영역을 철저히 분리하고 사적 영역에서는 개인의 성향과 특성을 관용한다는 식의 접근을 택하는데 동성애의 경우 분명히 개인의 사적인 성 경향성이 공적 영역에 큰 영향을 미치고, 동성애자가 공적인 영역에서 자신의 사적인 성향을 숨기고 위장해야 하기 때문이다. 따라서 공적/사적 영역 사이의 분리가 어려우며 임의적이라는 사실이 드러난다. 또한 자유주의 관용 개념은 동성애자들이 이성애자들과 동등한 법적 지위를 확보해 완전한 시민권을 얻게 되면 동성애에 대한 관용은 완수되었다고 생각하는 형식적 기준을 채택하는 문제점도 드러낸다. 이는 동성애자들이 개인적, 사회적 영역에서 당하는 수모와 경멸 등을 전혀 고려하지 않는 한계를 지닌다(『인정으로서의 관용』, 171).

갈레오티는 동성애 혐오와 차별 문제의 본질은 단지 한 시민으로서 동성애자의 권리를 인정하는 것과 관련된 형식적 문제가 아니라 동성애자의 성 정체성을 인정하여 그들에게 공적인 비가시성(invisibility)을, 곧 공적으로 정체성을 드러내거나 다른 사람의 눈에 띌지 않는 요구를 하지 않는 것과 관련된 문제라고 주장한다. 이런 비가시성의 요구는 동성애자를 사회적으로 무능력하게 만들며, 그에게 자신의 성 정체성을 감추고 위장하도록 강요하며, 성 정체성을 가시화할 경우 이에 대한 공격과 비난이 뒤따르리라는 점을 암시한다. 이와는 대조적으로 인정을 바탕으로 한 공적 가시성의 허용은 동성애자의 사회적 삶을 강화하고, 그에 대한 차별과 혐오를 근원적으로 봉쇄하는 근거로 작용할 것이다. 갈레오티는 공적 비가시성 요구의 대표적인 예로 미국과 유럽의 군대에서 동성애를 금지했던 사례를 든다. 그러면서 이런 금지 조치는 단순한 불관용의 사례가 아니라 공적 비가시성을 강력히 요구하고 강요했던 경우로 규정한다. 군대는 구성원들이 함께 일하는 조직이 아니라 함께 생활하는 조직이므로 사실상 공적/사적 영역의 구별이 쉽지 않은데 사적인 영역에 속하는 성 정체성을 공적인 영역에서 드러내지 말 것을 요구하는 조치는 명백히 부당한 차별의 사례이다. 미국의 이전 대통령이었던 클린턴(Clinton)은 군대 내 동성애 문제에 대해 ‘(개인의 성 정체성과 지향성을) 아무도 묻지 않고, 아무도 입에 올리지 않는다’는 식의 해법을 채택했는데 이는 자유주의 관용의 관점에서 보면 국가의 중립성을 드러낸 것일지 몰라도 사실은 문제의 방치이며 공적 비가시성을 강요한 예에 지나지 않는다. 자유주의자는 공적 비가시성이 일종의 요구나 강요가 아니며, 중립성이 동성애자가 자신의 성 정체성을 위장하도록 압박하지 않는다고 반박할지도 모른다. 하지만 동성애자가 현실의 삶에서 당하는 차별과 혐오에 비추어보면 중립성은 공허한 메아리에 지나지 않는다. 차별과 혐오 앞에서 중립을 지키는 것은 명백히 잘못된 행위이며, 어쩌면 불가능한 일일 수도 있기 때문이다(『인정으로서의 관용』, 172-74).

이와는 달리 인정으로서의 관용은 동성애자에 대한 어떤 형태의 차별과 혐오도 강력히 반대하는 더욱 폭넓고 직접적인 근거를 제공한다. 동성애자의 성 정체성을 인정한다는 것은 그를 이성애자와 동등하게 존중함을 의미하며, 다시 동등하게 존중한다는 것은 그가 공적 영역에서 자신의 성 정체성을 드러내고 가시화하더라도 이에 전혀 개의치 않는 것을 의미하기 때문이다. 또한 인정으로서의 관용은 동성애자를 어떤 공적 영역에서라도 배제하거나 제외하려고 하는 모든 사회적 기준과 시각에 민감하게 반대하는 근거를 제공한다. 물론 이런 주장이 동성애가 도덕적으로 옳거나 현재 사회에서 더욱 증진되어야 함을 의미하지는 않는다. 하지만 사회 전반에 어떤 명확한 위해를 가하지도 않고 제삼자의 권리도 침해하지 않는 한 동성애는 누구

나 자유롭게 가시화할 수 있는 성 정체성이 되어야 하며, 이런 정체성을 근거로 억압받거나 경멸당하거나 비가시성을 강요당해서는 안 되는 ‘일반적이고 정상적인’ 개인의 성향 중 하나로 여겨져야 한다. 갈레오티는 동성애에 대해 인정으로서의 관용을 실천하는 가장 분명한 사회적 방법은 ‘동성결혼’을 허용하는 것이라고 주장하면서 동성결혼 허용은 어떤 사회가 인정으로서의 관용을 수용하는지 그렇지 않을지를 판별할 수 있는 전형적 기준이라고 주장하면서 자신의 견해를 더욱 확장하려는 시도를 이어나간다.

5. 성교육은 동일성의 관용교육으로부터

지금도 우리 사회에서는 동성애에 대한 다양한 논의가 계속되는데 이런 논의들이 단순히 ‘동성애를 인정할 것인가?’, ‘동성애 자체에 찬성할 것인가 반대할 것인가?’라는 수준에 머물러서는 안 되며 이제는 ‘동성애 혐오에 어떻게 대처하고, 이런 혐오를 어떻게 근절할 것인가?’를 주제로 삼아야 한다고 생각된다. 동성애 자체는 일부의 개인이 지니는 성 정체성에 지나지 않을지 몰라도 동성애 혐오는 동성애자뿐만 아니라 이성애자 모두를 포함하는 심각한 문제이기 때문이다. 더 나아가 동성애 혐오는 인간의 복잡한 정체성이 상호관련을 주고받는 삶의 단면 중 일부를 제한하고 배제하는 것이며, 특정 집단의 인간성을 모독하고 박탈하는 것이기 때문이다.

사회적 소수자에 대한 증오범죄로까지 이어지는 사회적 문제들에 대해 이제 입법부 등 제도에서의 인식을 제고할 수 있는 관용교육의 필요는 우리 사회의 그 어떤 것보다 우선적인 것임을 받아들일 수밖에 없는 것이다. 현재 한국 사회에서의 약자를 향한 혐오는 경제적 불평등 속에서의 극한 경쟁으로 인해 더욱 강력해지고 있다는 진단이 내려지기도 하는데 여기서 자신이 몹을 지켜야 하는 측면에서 약자에 대한 혐오와 폭력이 외적으로 가시화된다고 볼 수 있다. 문제는 이러한 혐오표현의 양산은 앞서서도 언급한 것처럼 극단적 폭력으로 귀결되는 경우를 피할 수 없기 때문에 기울어진 운동장을 개선할 수 있는 조치들이 반드시 요구되는 것이다. 당연히 제도적 해결책을 주장하고 이제 국가가 적극적으로 나서서 처벌을 통한 현실적 대책을 요구하는 목소리도 높다. 그러나 장기적인 관점에서 시민 의식의 제고를 통해 혐오에 대한 인식개선을 하는 것이 우리 사회의 더욱 근본적인 과제라고 생각된다. 법적 처벌과 같은 장치는 과정에서 여러 부작용을 일으키고 새로운 범죄자와 가해자를 더욱 양산하게 되는 결과를 완전히 피하기는 어렵다. 가해자 역시 자신이 피해자라고 여기고 자신을 방어하고 안전을 지키기 위해 결국 그 희생양으로 약자를 선택하는 구도를 벗어나기 위해서는 근본적인 성찰이 필요하고 이는 시간이 걸리더라도 관용 교육을 통해 개선해 나가는 것이 가장 궁극적인 대안이 될 것이다.

동성애자에 대한 편견과 왜곡 그리고 혐오표현을 넘어 혐오 행위로 확산되는 것은 막기 위한 대안 모색은 우리나라의 경우 아직도 초보 수준에 머물러 있다. 이것이 솔직한 진단일 것이다. 성교육, 양성평등교육 등이 각급 단위 학교에서 이루어지고 있으나 동성애에 대한 편견 없는 이해와 그를 위한 동일성 관용교육은 전무한 상태이다. 상대방 성에 대한 이해뿐만 아니라 성 정체성 때문에 혼란을 겪고 있는 사람들에게 대한 이해가 없이는 양성평등 교육은 공허할 수밖에 없을 것이다. 국가인권위원회의 조사에 따르면, 혐오표현을 오프라인에서 경험한 대상 중 성소수자는 92.2%로 단연 1위였다.(장애인:87.5%, 여성:75.5% 이주민:63.2%) 또 이들이 혐오표현을 접한 후 일상생활에서 불안을 느끼는 비율도 성소수자가 61.1%로 가장 높은 불안감을 호소하고 있다.(서울신문, 2018.6.25. 기사 참고)

혐오표현의 법적 규제의 필요성을 부인하는 것은 아니지만 혐오감정을 표현하는 것을 법과 제도로 금지하는 정책은 그 한계가 분명하다. 시민의식을 변화시키지 않고서는 근본적인 해결책을 마련할 수 없다는 점은 분명하다. 성교육과 양성평등교육 안에 동일성의 관용을 포함시키는 일은 현재 한국 사회에서 만연되고 있는 성소수자의 인권 교육과 직접적으로 맞물려 있다.