한국문학과종교학회
The Korean Society for Literature and Religion

한국문학과종교학회 2024년 겨울 전국학술대회

문학과 종교, 그리고 사랑과 평화

2024년 1월 11일(목)
09:40 - 18:30

숙명여자대학교 르네상스프라자
402, 404, 406

주최 | 한국문학과종교학회, 세계아동청소년문학연구센터

주관 | 한국문학과종교학회

한국문학과종교학회 2024년 겨울 전국학술대회 안내

문학과 종교, 그리고 사랑과 평화

회원 여러분, 안녕하십니까? 한국문학과종교학회의 2024년 1월 11일(목), 학술대회 개최 소식을 전합니다. 이번 학술대회의 주제는 "문학과 종교, 그리고 사랑과 평화" 입니다.

세계적으로 냉전(Cold War)과 재조정의 시기를 거쳐 다시 열전(Hot War)의 시대가 도래했습니다. 러시아의 침공으로 시작된 러시아-우크라이나 전쟁에 이어 이스라엘과 팔레스타인의 분쟁까지 세계 곳곳에서 일어나는 전쟁과 폭력은 사랑과 평화, 생명 존중이라는 인류의 보편적 가치를 심각하게 훼손하고 있으며, 보다 가까이 양안(중국-대만)에서의 미중 간 군사적 대결은 전쟁이 세계적인 차원으로 확대될 수 있다는 위기감을 고조시키고 있습니다.

많은 사람들이 잊고 살고 있지만, 우리가 밟고 있는 땅은 여전히 '정전(停戰) 중' 이기에 진정한 평화를 이야기할 수 없고, 언제나 적' 의 존재를 경계해야 하기에 완전한 사랑이란 달성할 수 없는 허상적 목표에 불과할 수 있습니다. 지구 반대편의 전쟁은 우리의 경제가 가진 군산복합(軍産複合)의 구조를 강화하고 있기에, 더욱 우리가 살고 있는 조건들은 엄혹해져만 갑니다.

한때는 '헬조선' 이라는 말이 유행하고, 매일 미디어와 지면에 넘쳐나는 기사들은 '전쟁과 분열, 갈등과 혐오' 가 우리의 '현실' 이라고 이야기하지만, 이와 더불어 인간의 모든 한계에도 불구하고 역사와 세상은 한편으로 자신의 일상에서 '인간다움' 을 살아가며 평화를 일구고 사랑을 포기하지 않는 '작은 이들' 의 수고로 이어져 왔다고 믿습니다. 그렇기에 다시 사랑과 평화를 선언합시다. '미움이 있는 곳에 사랑을' 요청하고, '다툼이 있는 곳에 용서를' 통한 평화를 꿈꾸었던 문학•예술인들과 종교인들의 의지와 통찰, 용기를 오늘에 되살려봅시다. 상하의 증오와 배타가 있는 곳에는 자비를, 날것으로 다가오는 거친 관계에 대해서는 예의를 구해봅시다.

사랑은, 욕망의 근원으로서의 리비도일 수 있고, 에로스, 아가페, 플라토닉 사랑 등으로 세분화될 수 있으며, 상대를 소유하거나 아니면 반대로 그대로 존재하도록 하는 사랑일 수 있습니다. 사랑은 그 대상에 따라서, 타인(love), 나라와 민족(nationalism), 인간 존재(humanism)일 수 있고, 지혜에 대한 사랑(philosophy)일 수 있으며, 신에 대한 사랑일 수 있습니다. 환대가 적의를 내포한 것처럼, 사랑도 원망을 가질 수 있는 것이나, 기본적으로 상대에 대한 우호와 배려를 갖는다는 점에서, 그리고 대상의 확장을 통해 비대상까지 사랑할 수 있다는 점에서 사랑은 평화의 기반이 된다는 점을 깊이 생각합니다.

그 어느 때보다 사랑과 평화가 필요한 때이며, 가까이부터 일구어야 할 때입니다. 사랑과 평화에 대한 학술적 논의를 통해 이땅에 진정한 평화와 참된 사랑을 깃들게 할 수 있기를 바라며, 아무리 덧없더라도 아름다운 이 길을 함께 걸으실 고귀한 분들을 모십니다.

2023년 12월 11일 문학과종교학회

학회장 박소진 올림

<문과대 학장 축사>

안녕하십니까? 방금 소개받은 숙명여대 문과대학 학장 문금현입니다. 오늘 한국문학과종교학회 2024년 겨울 전국학술대회 참가를 위해 우리 숙명여대를 방문해 주신 여러 연구자분들을 진심으로 환영합니다. 아울러 멀리 해외에서 줌으로 참여해 주시는 연구자분들께도 깊은 감사를 드립니다.

한국문학과종교학회는 1992년에 창립되어 올해로 창립 32주년을 맞이한 오랜 전통의 학회로서 종교적 의미와 문학적 상상력의 만남을 통합적으로 성찰하고자 노력하고 있습니다. 전 세계의 다양한 문학을 아우르고 종교학, 신학, 철학 분야가 함께 교류하고 소통함으로써 고유한 학문적 자산들을 공유하고 상호 개방과 포용을 통해서 현 시대의 학문적 흐름을 선도하여 우리 삶의 방향성을 찾아가는 학회라고 알고 있습니다.

특히 이번 겨울학술대회는 세계 곳곳에서 일어나고 있는 전쟁과 폭력의 위기 속에서 이를 극복하기 위해 사랑과 평화, 생명 존중이라는 인류의 보편적 가치를 함께 고민하고자 개최되었다고 생각합니다. 이렇게 훌륭한 학술대회가 숙명여대에서 개최된 것도 기쁘고, 또한 이 뜻깊은 자리에서 제가 환영의 말씀을 드릴 수 있게 되어 더욱 영광스럽게 생각합니다.

현재 혐오의 문제가 인종, 젠더, 민족, 세대, 계급 등을 둘러싸고 광범위하게 분출되고 있기에 지금이 그 어느 때보다 사랑과 평화가 필요한 때인 것 같습니다. 사랑과 평화에 대한 학술적 논의를 통해 이 땅에 진정한 평화와 참된 사랑을 깃들게 할 수 있기를 바라며, 그런 관점에서 이번 학술대회의 대주제인 '문학과 종교, 그리고 사랑과 평화'는 매우 그 의미가 크다고 생각합니다. 연대와 공감이야말로 갈등과 혐오 문제를 극복할 수 있는 출발점이 될 수 있기 때문입니다.

아무쪼록 뜻깊은 문제의식에 바탕한 오늘의 한국문학과종교학회 겨울학술대회가 성공적으로 치러지기를 진심으로 기원합니다. 더불어 우리 숙명여대에서의 훈훈한 만남이 좋은 추억으로 여러분들의 가슴에 기억되기를 희망합니다.

마지막으로 한국문학과종교학회의 더 큰 발전과 성취를 기원 드리며, 이만 환영사에 갈음하겠습니다. 감사합니다.

< 한국문학과종교학회 2024년 전국 겨울학술대회 일정표 >

▣ 2024년 1월 11일(목) ▣ 숙명여자대학교 르네상스프라자 4층

일 정	발 표 및 내 용	비 고
개회식 **(#404)** 09:40~10:00	개회사: 박소진 (숙명여대, 학회장) 축 사: 문금현 (숙명여대 문과대 학장)	사회자: 홍주영 (공군사관학교, 학술 부회장)
제1세션 10:00~12:00 (120′)	**1분과: 영문학 (#404)** 주제: "Rereading Diaspora, Slavery, and Healing in Toni Morrison's *Beloved*" ◈ 발표: Yujin Ahn(Yonsei Univ.), ◈ 토론: 김성현(서울과기대) 주제: "<포레스트 검프>에 나타난 사랑과 평화의 유형 연구" ◈ 발표: 유은선(배재대), ◈ 토론: 김경완(숭실대) 주제: "뜻밖의 현장에서의 자비와 돌봄의 수행: 얀 마텔(Yan Martel)의 라이프 오프 파이(*The Life of Pi*)에서 읽는 '참된' 종교성의 탐색" ◈ 발표: 박소진(숙명여대), ◈ 토론: 정신희(한남대)	사회자: 방인식(숙명여대)
	2분과: 자유발표 (#402) 주제: "한국 여성 작가 박완서와 공지영이 해석하는 그리스도교" ◈ 발표: 양혜원(이화여대), ◈ 토론: 이현주(연세대) 주제: "<위트>를 통해 본 존엄한 죽음과 웰다잉 고찰" ◈ 발표: 강준수(안양대), ◈ 토론: 이은주(서강대) 주제: "Climate Change Education in a School: Building a Peaceful Path to Sustainability" by ZOOM ◈ 발표: Dary E. Dacanay(St. Patrick School), ◈ 토론: 윤재원(숙명여대)	사회자: 유현주(상명대)
점심식사 12:10~13:10 (60′)	숙명여대 구내식당	
기조강연 **(#404호)** 13:30~14:30 (60′)	강연주제: "사랑과 평화의 앙상블: 믿음과 희생의 동반을 통해서" 강 연 자: 류성민(한신대 명예교수)	사회자: 안신(배재대, 연구 부회장)

일 정	발 표 및 내 용	비 고
제2세션 14:40~16:00 (80′)	**1분과: 종교/철학 (#404)** 주제: "엘리아데의 문학과 종교학의 관계성 연구 – 사랑과 평화를 중심으로" ◈ 발표: 안 신(배재대), ◈ 토론: 김민아(인천대) 주제: "쇠얀 오비에 키에르케고어의 사랑" ◈ 발표: 오신택(경북대), ◈ 토론: 홍주영(공군사관학교)	사회자: 이관표(한세대)
	2분과: 영문학 (#402) 주제: "도리스 레싱의 「낙원에 뜬 신의 눈」: 전쟁 상흔과 얽힌 왜곡된 신앙" ◈ 발표: 박선화(건국대), ◈ 토론: 이경희(이화여대) 주제: "섬과 행성 사이에서 – 윌리엄 골딩과 C. S. 루이스의 신학적 경계와 이동" ◈ 발표: 이희구(중원대) ◈ 토론: 노동욱(삼육대)	사회자: 양재용(강원대)
	3분과: 자유주제 (#406) 주제: "제1차 조선교육령과 『조선교육요람』(1913, 1920)의 영어번역본 분석 – 텍스트 마이닝 기법을 활용하여" ◈ 발표: 김동미(대신대) 外(탁진영, 곽은주, 진실로, 손민주) ◈ 토론: 정신희(한남대) 주제: "「화광신문」과 「원불교신문」에 나타난 생태의식 – 종교현상학적 관점에서" ◈ 발표: 김종만(경희대), ◈ 토론: 한수진(동국대)	사회자: 박상민(강남대)
제3세션 16:00~18:00 (120′)	**1분과: 종교/철학 (#404)** 주제: "오해된 (신의 사랑과 평화 그리고) 낙관주의에 대한 풍자 – 볼테르의 『캉디드』와 라이프니츠의 『변신론』 사이" ◈ 발표: 이성근(서울대), ◈ 토론: 김민철(연세대) 주제: "에로스의 사다리: 관조와 동일화" ◈ 발표: 김진숙(서울대), ◈ 토론: 김민아(경북대) 주제: "영화 <아무르>에 나타난 사랑과 죽음의 문제" ◈ 발표: 김순란(배재대), ◈ 토론: 노은미(한림대)	사회자: 김민아(인천대)
	2분과: 국문학 (#402) 주제: "마종기 시의 '타자에 대한 사랑'에 관한 연구" ◈ 발표: 오주리(가톨릭관동대), ◈ 토론: 최희진(서울대) 주제: "종교는 평화의 상징이 아니다" ◈ 발표: 김신(한국학중앙연구원), ◈ 토론: 윤인선(한밭대) 주제: "불법과 여성: <삼국유사>와 한강의 <눈 한 송이가 녹는 동안>" ◈ 발표: 박종무(관음문화연구소), ◈ 토론: 안노 마사히데(상명대)	사회자: 한금윤(삼육대)
	3분과: 종합분과 (#406) 주제: "황순원 문학의 내적 논리로서 사랑의 수사학" ◈ 발표: 홍주영(공군사관학교), ◈ 김병길(숙명여대) 주제: "Gott-Natur: Faustian Response to 'Gretchenfrage' and Goethean Theology" ◈ 발표: 김희림(연세대), ◈ 토론: 변희연(성신여대) 주제: "<하울의 움직이는 성>과 <그대들은 어떻게 살 것인가>에 나타난 사랑과 전쟁의 의미 연구" ◈ 발표: 서승숙(배재대) ◈ 토론: 이삼희(배재대)	사회자: 이경희(이화여대)
총회 및 폐회 18:00~18:30 (30′) **(#404)**	총회안건보고: 유현주(상명대, 총무이사) 연구윤리교육: 송인화(한세대, 연구윤리위원장) 폐 회 선 언: 박소진(숙명여대, 학회장)	사회자: 박선화(건국대, 총무 부회장)
만찬 19:00~20:00 (60′)	숙명여대 인근 "즐겁소"	

Rereading Diaspora, Slavery, and Healing in Toni Morrison's *Beloved*

Yujin Ahn

Yonsei University

1. Introduction
2. The Structure of Story and Main Characters in *Beloved*
3. The Suffering of Slavery: Racism and Sexism
4. Healing Women, Men, and the Community with Womanism
5. Conclusion

Abstract

Toni Morrison's *Beloved* shows the forgotten history of slavery through the narrative of Sethe, Beloved, and the black community. Their memories come to the surface through the character's storytelling, which does not put the past at bay but confronts the pain of the past to move on. The converging of memories resonates with the voice of the enslaved black community. Through looking at the racism and sexism of slavery in *Beloved*, we confront the suffering, dehumanization, and degradation of enslaved people that precede the oppression of other characters in Morrison's novels. Womanist healing is achieved through the preaching of Baby Suggs and the love of community.

Keywords: Toni Morrison, *Beloved*, Racism, Sexism, Slavery, Womanist Healing

1. Introduction

Nellie Y. McKay writes, "For Morrison, this publication was a conscious act toward healing a painful wound: a studied memorial to the great social wrong of the enslavement of Africans."[1] Morrison writes the forgotten history of enslaved African Americans to heal the community by recalling the pain of the past. This paper addresses the racism and sexism of slavery and the womanist healing of Toni Morrison's *Beloved* (1987). I will analyze the characters and scenes of the novel. Then I will discuss the issue of racism and sexism in the context of slavery and womanist healing through love, community, and kinship.

2. The Structure of the Story and Main Characters in *Beloved*

Sethe, Baby Suggs, and Sethe's three children live in a house called 124 in Kentucky, which is haunted by her dead baby daughter, Beloved. Sethe's two boys leave out of fear, so Sethe suggests moving once to her mother-in-law, Baby Suggs. Baby Suggs opposes leaving the house. She says, "We lucky this ghost is a baby. […] You lucky. You got three left. […] Be thankful, why don't you? I had eight. Every one of them gone away from me. Four taken, four

[1] Nellie Y. McKay, "Introduction" in *Toni Morison's Beloved: A Casebook*, ed. William L. Andrews and Nele Y. McKay (New York: Oxford UP, 1999), 3.

chased, and all, I expect, worrying somebody's house into evil."[2] It shows the perpetual pain of a broken family structure caused by slavery and the dehumanization and indignity of slavery.

Hortense J. Spillers writes, "In the context of the United States, we could not say that the enslaved offspring was "orphaned," but the child does become, under the press of a patronymic, patrifocal, patrilineal, and patriarchal order, the man/woman on the boundary, whose human and familial status, by the very nature of the case, had yet to be defined. I would call this enforced state of breach another instance of vestibular cultural formation where "kinship" loses meaning." It connotes that the fractured structure of family results in the loosening of kinship ties in the sociocultural context of slavery.

The characters' storytelling displays the characters' suffering and heals the painful memories, leading to kinship. Paul D, a previous enslaved who worked from Sweet Home, comes to 124. Sethe feels a connection with Paul D through their shared experience of slavery. By sharing their stories of stolen milk, and chokecherry tree, a bit in Sweet Home, they rely on each other and create a kinship through their experience.

Sethe has a solid conviction to stay in the haunted house. "I got a tree on my back and a haint in my house, and nothing in between but the daughter I am holding in my arms. No more running—from nothing. I will never run from another thing on this earth. I took one journey and I paid for the ticket, but let me tell you something, Paul D Garner: It cost too much!"[3] Despite her escape from the chains of slavery, the past constantly haunts and restrains her.

---

[2] Toni Morrison, *Beloved* (New York: Vintage Books, 1987), 6.

[3] *Ibid*., 18.

Valerie Smith writes, “The novel problematizes the characters’ adversarial relationship of their past, explores what it means for them to confront the history of their suffering, and considers, additionally, what it means to move beyond that past.”[4] Before healing, facing the cause of pain, which is the suffering of the past, is critical. This step of accepting the past enables the possibility to move on to the present and the future.

Sethe’s "thick love" shows her powerful motherly love. She will commit to protecting her children whether she is alive or not, and it is not a choice but an obligation for her. It resonates with Eva's love for her son Plum in *Sula* (1973). However, Paul D objects to giving too much love to someone, and he believes loving a little is the best because the remnants can be given to another.[5] I wonder if love was a feeling that the enslaved people could experience in their situation of degradation and abasement.

Sethe’s mother-in-law, Baby Suggs, is the matriarch and preacher of the community. Her preaching allows her people to have hope and love for their flesh. Therefore, Suggs is a healer. Although her preaching cannot change the reality of suffering, they gain hope. They are healed through the restoration of love and kinship of the community, which shares the experience of slavery.

Denver, who is Sethe's second daughter. She is named after the kind white girl called Amy Denver. She helps Sethe to escape and deliver Denver. Although Denver fears the haunted house at first, she accepts it. She takes good care of Beloved when she returns home in the

---

[4] Valerie Smith, “Circling the Subject: History and Narrative in *Beloved*,” In *Toni Morrison: Critical Perspectives Past and Present*, ed. Henry Louis Gates, Jr., and K. A. Appiah (New York: Amistad, 1993), 346.

[5] *Ibid*., 54.

flesh. Also, she hates her mother's stories where she is not concerned, so she dislikes the stories of Sweet Home, and she only asks to tell the story of Amy. It is a noticeable difference between Beloved, who loves storytelling.

Beloved, Sethe's dead first daughter, haunts the house with spiteful rage. She comes back home as a woman to meet Sethe. She stays with Sethe, Denver, and Paul D. Her whereabouts are unknown. Paul D. constantly asks questions to her. He is stunned and feels uncomfortable about her shine and new shoes. Beloved's shine represents her sexuality, and the new shoes show the mystery of her existence.

The shifting of narratives constitutes from the present Cincinnati, Ohio, and the past of Kentucky. It gives the fluidity of time throughout the novel. The memories resonate through the storytelling from different characters' perspectives, which creates a shared experience of slavery that is hidden and forgotten. As Sethe, Paul D, and Denver recall the past. They are healed. Valerie Smith writes, "The figure of Beloved herself most obviously calls into question the relationship between the narrative and the body. As a ghost made flesh, she is literally the story of the past embodied. Sethe and Denver and Paul D therefore encounter not only the story of her sorrow and theirs; indeed, they encounter its incarnation."[6] Beloved is the mediator of the past, which helps them accept their past suffering for a hope for a better future.

In an interview, Morrison says Beloved enters in the novel because she could not answer Sethe's killing of Beloved.[7] It suggests that the interpretation of Beloved is intricately threaded

---

[6] *Ibid*., 350.

[7] Bill Moyers, "A Conversation with Toni Morrison," In *Conversations with Toni Morrison*, ed. Danille Taylor-Guthrie (Jackson, MS: UP of Mississippi, 1994), 272.

with the issues of society and love. Characters in the novel shun Sethe after the incident. Paul D and Ella deem it as an insane and incomprehensible act, however, Stand Paid tells Paul D that he was there when Sethe killed Beloved. Stand Paid says, "She ain't crazy. She love those children. She was trying to out-hurt the hurter."[8]

3. The Suffering of Slavery: Racism and Sexism

Beloved draws on the painful memories of slavery. Linda Krumholz maintains that Morrison uses ritual as a model for healing and involves a personal reckoning with the slavery experience.[9] It suggests that the healing of characters is achieved through remembering the past. Only through identifying the source of the pain can the wounds heal. The three sections of *Beloved* compose a healing narrative. The suffering of slavery is remembered through the storytelling of the black community, which creates healing and kinship. This part of the essay addresses the racism and sexism in *Beloved*. The elements of racism and sexism are displayed in a combined form in the character's narrative of hardship. Toni Morrison writes of the othering of slaves:

> The necessity of rendering the slave a foreign species appears to be a desperate attempt to confirm one's own self as normal. The urgency of distinguishing those who belong to the human race and

---

[8] *Ibid*., p.276.

[9] Linda Krumholz, "The Ghosts of Slavery: Historical Recovery in Toni Morrison's *Beloved*," In *Toni Morrison's Beloved: A Casebook*. ed. William L. Andrews & Nellie Y. Mckay (New York: Oxford U P, 1999), 108-109.

> those who are decidedly nonhuman is so powerful the spotlight turns away and shines not on the object of degradation but on its creator. […] The danger of sympathizing with the stranger is the possibility of becoming a stranger. To lose one's racial-lized rank is to lose one's own valued and enshrined difference.[10]

Morrison points out that racism is based on the egoistic mind of people, which strives to define their normality through the debasement of other people of race. The notion of racism is deeply rooted in slavery. Due to racism, enslaved people were dehumanized into a commodity that scarred the bodies and minds of the enslaved community permanently.

Furthermore, the sexism of black women was also constructed through the Western gaze. Jennifer. L. Morgan writes, "Writers who articulated religious and moral justifications for the slave trade simultaneously grappled religious and moral justifications for the slave trade simultaneously grappled with the character of a contradictory female African body—a body both desirable and repulsive, available and untouchable, productive and reproductive, beautiful and black."[11] It shows that the system of slavery degrades the black women's body to a substance of production and reproduction. They have no agency over their bodies; their bodies are the mere property of the slave owner.

Enslaved black women were in a vulnerable status compared to black men. They were discriminated against by race and gender. In the *Incidents in the Life of a Slave Girl*, Harriet Jacobs depicts the tragic life of her own experience as an enslaved girl. Jacobs writes, "I now

---

[10] Toni Morrison, *The Origin of Others* (Cambridge, MA: Harvard UP, 2017), 29-30.

[11] Jennifer L. Morgan, "Some Could Suckle over Their Shoulder: Male Travelers, Female Bodies, and the Gendering of Racial Ideology," In *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery* (PA: Pennsylvania UP, 2004), 16.

entered on my fifteenth year-a sad epoch in the life of a slave girl."[12] Since the enslaved woman had no customs for protection, she became a subject of sexual desire to her master as she grew older.

Baby Suggs's children are all taken from her. It shows the dehumanization of enslaved people. The families are torn apart and broken due to slavery. They have no sense of a family. Also, the marriage of the enslaved people is not considered significant, so they have no proper form for it. When Sethe wants to marry Halle, and she expects a wedding ceremony, her expectations are shattered by her reality (*Beloved*, 31). Her marriage ceremony is reduced to crystal earrings that the mistress gives to her.

Beloved embodies the trauma of slavery. Her appearance to Sethe overwhelms her. However, due to the consistent demand of attention gnaws the physical and mental health of Sethe. Sethe desires to be relieved of her guilt.

> Sethe pleaded for forgiveness, counting, listing again and again her reasons: that Beloved was more important, meant more to her than her own life. That she would trade places any day. Give up her life, every minute and hour of it, to take back just one of Beloved's tears.[13]

This scene depicts how Sethe becomes trapped of the guilt of her act. It displays the process of confronting a painful memory is not only sad but also terrifying. It shows gives light on how we should process the memories of slavery. Ann Snitow comments "She wants to show how the slave lives on, raising havoc and to give Sethe, her treasured heoine, a chance to fight

---

[12] Harriet Jacobs, "Incidents in the Life of a Slave Girl," In *The Classic Slave Narratives*, ed with an updated Introduction by Henry Louis Gates, Jr (New York: Signet Classics, 2012), 436.

[13] *Ibid*., 284.

it out with the demon of grief. […] The novel is meant to give grief body, to make it palpable."[14] The novel griefs the status of slaves that shows the suffering of reality is worser than death itself. It gives thought on the harm that slavery has caused to the enslaved people.

Sethe has a chokecherry tree (18), which is a big scar left on her back after she is flogged when she attempts to escape. It shows the violence and cruelty of slavery. Through the scar, Paul D learns about her suffering and sorrow. Also, Paul D tells Sethe of Halle and the pain and humility of the bit that was put in his mouth. (82). Paul D's memory shows enslaved people's inhumane treatment that caused physical and internal harm. Sethe and Paul D sharing stories of the pain of the past shows a process of healing through their experience of slavery.

However, Sethe abhors confronting the past. "To Sethe, the future was a matter of keeping the past at bay. The "better life" she believed she and Denver were living was simply not that other one."[15] The act of trying to forget the past of slavery haunts her more in consequence. Despite her freedom of eighteen years, her inability to confront the pain of slavery and her guilt of killing her child enslaves her mentally and emotionally.[16] Toni Morrison says in her discussion with Gail Coldwell, "The past, until you confront it, until you live through it, keeps coming back in other forms. The shapes redesign themselves in other constellations, until you get a chance to play it over again."[17] Thus it means that confronting the past is essential for

---

[14] Ann Snitow, The Village Voice Literary Supplement, September 1987 In *Toni Morrison: Critical Perspectives of the Past and Present*. edited by Henry Louis Gates, Jr., and K. A. Appiah (New York: Amistad, 1993), 29.

[15] *Ibid*., 51.

[16] *Ibid*., 122.

[17] Gail Caldwell, "Author Toni Morrison Discusses Her Latest Novel *Beloved*" In *Conversations with Toni Morrison*, ed Danille Taylor-Guthrie (Jackson, MS: UP of Mississippi, 1994), 241.

relieving the pain and sorrow of the past.

Despite that Stand Paid has a wife, Vashti, he has no right to protect her. He could not prevent the relationship between the master and his wife due to his status as a slave. It shows the powerlessness of an enslaved black man. Manhood is degraded by slavery. In the perspective of love, Paul D thinks love should not be thick, and Sethe's friend, Ella, who experienced sexual abuse by the slave owner and the son, detests sex and considers love as a disability.[18] The inability to perform love and beloved shows the influence of the violence and suppression in the structure of slavery that hinders the expression of oneself.

4. Healing Women, Men, and the Community with Womanism

The feminism of black women that appeared in the 1960s covers black women's experiences of sexual, racial, and class discrimination. The movement is based on the isolation of black women from the discrimination of male-dominant civil movement and white female dominant feminism. Alice Walker proposes womanism as a new alternative to feminism in *In Search of Our Mother's Gardens: A Womanist Prose* (1983).

According to Walker, a womanist is "a black feminist or feminist of color. Usually referring to outrageous, audacious, courageous, or willful behavior [. . .] A woman who loves other women, sexually and/or nonsexually. Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility, and women's strength. Committed to survival and wholeness of entire

[18] Bernard W. Bell, "*Beloved*: A Womanist Neo-Slave Narrative," *African American Review*, Spring, 1992, vol. 26, no.1: 12.

people, male and female [. . .] Traditionally universalist."[19]

Jan Furman views Sethe as a womanist figure because she is the first character to define herself since she resists the registered role as a woman and insists on choosing the fate of her own and her children.[20] Despite that her definition is lowered to the status of animals by the slaveholders, she redefines herself through the act of running away and cutting the throat of Beloved.

As a preacher, Baby Suggs heals the black community through her preaching. She has no title and church but uses her heart for the community. She gathers men, women, and children to the clearing space and preaches. Baby Suggs says,

> In this here place, we flesh; flesh that weeps, laughs; flesh that dances on bare feet in grass. Love it. Love it hard. Yonder they do not love your flesh. They despise it. They don't love your eyes; they'd just as soon pick em out. No more do they love your skin on your back. Yonder they flay it. And O my people they do not love your hands. Those they only use, tie, bind, chop off and leave empty. Love your hands! Love them. Raise them up and kiss them.[21]

Her preaching of loving flesh heals the enslaved black community by encouraging people to restore their love for their oppressed and suffering bodies. The message of hope is combined with singing and dance, which brings the community together. Thus, it exhibits womanist

---

[19] Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: A Womanist Prose* (Sandiego, CA: Harcourt Brace & Company, 1983), xi-xii.

[20] Jan Furman, "Remembering the "Disremembered," In *Toni Morrison's Fiction* (SC: University of South Carolina Press, 1996), 74.

[21] *Ibid*., 103.

healing by embracing women, men, and the community to create wholeness.

The black women community helps Denver's family by sharing and bringing food to her family.

> Lady Jones told her that no one, not herself, not anyone she knew, could pay anybody anything for work they did themselves. “But if you all need to eat until your mother is well, all you have to do is say so.” She mentioned her church’s committee invented so nobody had to go hungry.[22]

The church’s committee shows a supportive structure of womanism that fosters the community without leaving individuals of the community to be excluded. In Addition, it shows the love and kinship of the black community.

Although the book's ending does not end with Sethe as a liberated woman, her creating a family with Paul D shows the restored black community through the integration of two people who share their experience of suffering and oppression of slavery. The embracing of the memory and past together does heal and create a better future by not forgetting the past. The restoration of kinship suggests new changes and the possibility for the black community.

The suffering and healing of the enslaved African Americans share their experiences of slavery through the storytelling community. The stories of the people converge to a voice of the community of enslaved African Americans. I believe the communal healing through storytelling can contribute to womanist healing, which resists the discrimination of race, gender, and class. It not only includes women but also embraces men. Furthermore, by sharing the pain and woe of slavery, the community heal and become firm through the love and kinship they experience through that process. Marilyn Sanders Mobley argues that

---

[22] *Ibid*., 292.

> In other words, she uses memory as the metaphorical sign of the interior life to explore and represent dimensions of slave life that the classic slave narrative omitted. By so doing, she seeks to make slavery accessible to readers for whom slavery is not a memory, but a remote historical fact to be ignored, repressed or forgotten.[23]

As Mobley says, memory is significant to capture the experience of slavery that has been disregarded and forgotten. It gives light on the historical issue of slavery that should be confronted and remembered.

5. Conclusion

Toni Morrison's *Beloved* shows the forgotten history of slavery through the narrative of Sethe, Beloved, and the black community. Their memories come to the surface through the character's storytelling, which does not put the past at bay but confronts the pain of the past to move on. The converging of memories resonates with the voice of the enslaved black community. Through looking at the racism and sexism of slavery in *Beloved*, we confront the suffering, dehumanization, and degradation of enslaved people that precede the oppression of other characters in Morrison's novels. The womanist healing is achieved through the preaching of Baby Suggs and the love of community.

---

[23] Marilyn Sanders Mobley, "A Different Remembering: Memory, History, and Meaning in *Beloved*," In *Toni Morrison: Critical Perspectives of the Past and Present*, ed. Henry Louis Gates, Jr., and K. A. Appiah (New York: Amistad, 1993), 357-358.

References

Caldwell, Gail. “Author Toni Morrison Discusses Her Latest Novel *Beloved*.” In *Conversations with Toni Morrison*. ed. Danille Taylor-Guthrie, Jackson, MS: UP of Mississippi, 1994.

Furman, Jan. “Remembering the "Disremembered." In *Toni Morrison's Fiction*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1996.

Jacobs, Harriet. “Incidents in the Life of a Slave Girl,” In *The Classic Slave Narratives*. ed and with an updated Introduction by Henry Louis Gates, Jr, New York: Signet Classics, 2012.

Krumholz, Linda. “The Ghosts of Slavery: Historical Recovery in Toni Morrison's *Beloved*.” In *Toni Morrison's Beloved: A Casebook*. ed William L. Andrews & Nellie Y. Mckay, New York: Oxford UP, 1999.

McKay, Y. Nellie. ″Introduction.” In Toni Morison's Beloved: A Casebook. ed. William L. Andrews and Nele Y. McKay, New York: Oxford UP, 1999.

Mobley, Marilyn Sanders. “A Different Remembering: Memory, History, and Meaning in *Beloved*.” In *Toni Morrison: Critical Perspectives of the Past and Present*. ed. Henry Louis Gates, Jr., and K. A. Appiah, New York: Amistad, 1993.

Morrison, Toni. *Beloved*. New York: Vintage Books, 1987.

——————. *The Origin of Others*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Moyers, Bill. “A Conversation with Toni Morrison.” In *Conversations with Toni Morrison*. ed. Danille Taylor-Guthrie, Jackson, MS: UP of Mississippi, 1994.

Smith, Valerie. "Circling the Subject: History and Narrative in *Beloved*.” In *Toni Morrison: Critical Perspectives Past and Present*. ed. Henry Louis Gates, Jr., and K. A. Appiah, New York: Amistad, 1993.

Snitow, Ann. “Beloved (1987).” In *Toni Morrison: Critical Perspectives of the Past and Present*. ed. Henry Louis Gates, Jr., and K. A. Appiah, New York: Amistad, 1993.

Walker, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens: A Womanist Prose*, Sandiego, CA : Harcourt Brace & Company, 1983.

국문요약

토니 모리슨의 <빌러비드>에 나타난 노예제도의 고통과 여성주의적 치유

안유진

연세대학교

토니 모리슨의 <빌러비드>(Beloved)는 잊혀진 노예제도의 역사를 세테, 빌러비드, 흑인 공동체의 서사를 통해 보여준다. 과거를 궁지에 몰아넣지 않고 앞으로 나아가야 할 과거의 고통에 맞서는 인물의 스토리텔링을 통해 이들의 기억이 수면 위로 떠오른다. 기억의 수렴은 노예화된 흑인 공동체의 목소리와 함께 울려 퍼진다. <빌러비드> 속 노예제도의 인종차별주의와 성차별주의를 살펴봄으로써 모리슨의 소설에 등장하는 다른 인물들의 억압에 선행하는 노예화된 사람들의 고통과 비인간화, 타락에 직면하는데, 베이비 서그스의 설교와 공동체의 사랑을 통해 여성주의적 치유가 이뤄진다.

키워드: 토니 모리슨, <빌러비드>, 인종차별, 성차별, 노예제도, 여성주의 치유

문학과종교 2024 년 전국학술대회 토론문

김성현(서울과학기술대학교)

널리 알려진 토니 모리슨의 비러비드에 대한 흥미로운 논문이라고 생각합니다.
다음과 같은 질문을 드리고 싶습니다.

1. 본문 전체에 결쳐서 healing 이라는 단어를 사용하고 있는데, 어떤 의미를 부여하고 있는지 구체적으로 설명해 주면 좋겠습니다.
2. 인종차별의 문제는 종종 기만적인 측면이 있습니다. 세상에는 무수한 차별이 존재하는데, 인종차별은 차별의 가장 대표적인 경우처럼 여겨집니다.
   인종차별이 지나치게 관심을 받게 되면서 다른 많은 사회적 차별은 상대적으로 덜 부각되는 현상이 있습니다. 경제적 지위차별, 주거지역차별, 외모차별, 나이차별, 직업차별, 학력차별, 학벌차별 등등. 이런 면에서 다양한 다른 차별들에 대한 담론을 상대적으로 억압하는 기만적인 측면이 있을 수 있다고 생각하며, 이것은 충분히 담론의 권력관계에서 파생될 수 있는 면이 있다고 생각합니다. 미국의 경우, native american 의 문제가 어떤 면에서는 더 중요할 수 있는 문제라고 할수 있을텐데, 사실상 인종차별의 문제가 사회적으로 부각된 것에 비하면 별로 두드러지지 않았던것 같습니다.
   토니 모리슨은 어떤 면에서는 자신이 경험했던 혹은 전해들었던 인종차별의 역사와 고통을 결국은 자신이 현실적으로 성공하는 수단으로 사용했다고도 볼 수 있을 것입니다. 이런 면에서 모리슨이 인종차별의 역사와 고통에 대해 소설을 집필했던 것 이외에 어떠 사회적인 행동을 했었는지 궁금합니다.
3. 논문의 첫 단락에서, "잊혀진 노예제"라는 표현이 있는데, 어떤 면에서 잊혀졌다는 것인지 설명해 주시면 좋겠습니다.

감사합니다.

영화 <포레스트 검프>(Forrest Gump)로 보는 삶과 사랑 그리고 평화

유은선(배재대학교)

1. 서론.

‘인생 영화’로 꼽히는 영화 <포레스트 검프>(*Forrest Gump*)는 그룸(Winston F. Groom)의 소설을 원작으로 만들어졌으며 1995년 67회 미국 아카데미상을 석권했던 작품성과 대중성이 돋보이는 작품으로서 높은 완성도와 다층적이고 깊은 울림을 준다.[1)]

주인공 포레스트 검프는 IQ75로 지적장애인과 비장애인 사이의 ‘경계선 지적 기능(Borderline Intellectual Functioning)’에 해당하며 아스퍼거 증후군(Asperger syndrome)의 두 가지를 다 유추해 볼 수 있다. 경계선 지능을 가진 경우 학업, 대인관계, 일상생활에서 어려움을 경험하기 때문에 정신 건강 역시 더 취약하고 만성질환 유병률이 더 높을 수 있다.[2)] 또한 아스퍼거 증후군은 공감 능력이 부족하며, 특정한 주제에 대해 강한 관심을 가지고 듣는 이의 느낌이나 반응을 신경 쓰지 않고 이야기하는 특징이 있다.[3)] 이러한 독특한 장애가 있는 포레스트 검프는 학교에서조차 그를 거부했고 우여곡절을 경험하게 될 때마다 그의 어머니는 “바보는 그저 지능이 낮은 것뿐이란다….”라고 말해준다. 포레스트 역시 사람들이 그에게 “멍청해(stupid)”라고 하면 “바보는 그저 지능이 낮은 것뿐입니다.”라고 대답하는 장면을 통해 ‘정상’과 ‘비정상’의 경계에 관한 질문을 던진다. 포레스트의 행동에서 지능이 좀 떨어지는 것은 있지만, 올바른 생각과 솔직한 감정을 통해 자신의 삶을 지혜롭게 사랑하는 모습이 나타난다.

이 영화를 통해 지능은 정상이지만 자신의 인생을 사랑하지 않아서 올바르게 행동하지 못하고 심리적인 고통을 안고 살아가는 사람들에게 ‘사랑의 희망’이 되어주는 과정과 포레스트를 통해 도움을 받은 사람들이 ‘나름의 평화’를 찾는 과정, 그리고 베트남 전쟁에서 포레스트의 순수하고 성실한 성격을 통해 비폭력과 인간애의 메시지를 전달하고 사람들에게 사랑과 평화의 마음을 안겨주는 과정을 탐색하면서 그 의미를 논하고자 한다.

---

1) 김종환, 「『포레스트 검프』의 상징과 모티프=Symbol and Motif in Forrest Gump」, 『영어영문학』, 17(2), 2012, 23.
2) 김용훈, 「경계선 지능의 개념 정의의 재구조화 및 교육지원 체계 연구」, 『발달장애연구』 27(1), 2023. 3-4.
3) 권유진, 「초등 저학년 아스퍼거증후군 아동의 구문 표현 능력」, 『Communication Sciences and Disorders(Communication Sciences and Disorders)』, 15(2), 2010, p.193.

2. 포레스트를 향한 어머니의 사랑

포레스트 검프의 어머니는 무조건적인 사랑으로 자식에 대한 깊은 사랑을 보여준다. 어머니는 “다른 사람들하고 다르지 않은 존재”라고 거듭 강조하면서 포레스트를 일반 학교에 보내기 위해 학교를 찾아가지만, 교장은 “아드님은 보통 사람과 달라요”라고 말한다. 영화에서 교장이 말한 ‘다르다’의 의미는 사회적 승인을 요구하는 말이다. 조금이라도 더 가진 사람이 덜 가진 사람을 승인해 줄 수 있다는 말처럼 들린다. 실체 없는 허구적 위계 하에 승인받으며 살아가야 하는 사회는 늘 차별 속에 있다. 이러한 사회는 자신을 사랑하는 방법을 경쟁에서 이겨야만 가능한 것으로 몰아가기도 한다.

인간은 평생을 스트로크[4]를 추구하며 살아가고 부모를 위시한 양육자로부터 어떠한 스트로크를 받았는가에 따라 기본적인 인생 태도를 형성하게 된다.[5] 무조건적인 사랑(무조건적인 스트로크)을 받은 사람은 안정감, 자신감 그리고 건강한 자아 발달을 촉진하며 성장할 수 있게 된다. 어머니로부터 좋은 모델링을 배우고, 무조건적인 사랑을 받은 포레스트는 주변 사람들에게도 따스한 사랑을 주는 모습을 보여준다. 포레스트 역시 인생을 살아가는데 어머니의 중심적인 메시지로 여러 도전을 극복할 수 있게 된다.

반면 보살핌과 부모의 따뜻한 사랑보다는 근친상간의 성폭행을 당한 제니는 황폐한 인생을 살아가는 모습을 대비적으로 보여준다. 아동기의 성적 학대 피해는 자기 비난과 수치심, 심리적 부적응으로 인해 성인기 성적 재 피해에 영향을 줄 수 있다.[6] 제니가 성인이 되어 교제 폭력[7]을 당하는 장면이 여러 번 나온다. 이처럼 부모의 사랑이 미치는 영향력이 어떠한지에 대해 다시금 생각하게 만든다.

포레스트 어머니는 자녀를 있는 그대로 인정하고 지지하면서 인생의 가르침을 주고 있다.

> “엄마는 늘 제가 이해하기 쉽게 설명을 해주셨어요.”, “죽음도 인생의 일부란다 우리 모두에게 주어진 운명이지 네 엄마가 된 것도 나도 모르는 운명이었어. 난 최선을 다했다. 넌 네 운명을 잘 개척했어! 신이 주신 능력으로 최선을 다해야 해.”

지혜가 담긴 포레스트 어머니의 말은 가슴 속에 남아 올바른 가치관을 세워주고 인생의 지침이 되어 포레스트가 자신과 타자를 사랑하는 태도가 어떠해야 하는지에 대한 답을 던져준다.

---

4) 스트로크란 Berne가 설명한 이론으로 모든 인간은 상호교류를 통해 자극받고자 하는 기본적인 욕구를 지니고 있다고 했다. 이러한 자극의 욕구를 만족시켜 주는 기본단위를 상호교류 분석에서는 ‘스트로크’라고 한다. 이는 한 개인으로 하여금 자신의 존재를 인식하게 해주는 ‘인간 인식의 기본단위’가 된다. 정옥분, 정순화『부모교육』(학지사, 2020), 322.

5) 정옥분, 정순화『부모교육』, 323.

6) 허정은,「아동기 성학대 피해자의 성적 재피해자화에 대한 변인 연구」(서울여자대학교 박사학위논문, 2017), 27-28.

7) 전국언론노동조합 성평등위원회,『젠더 보도 가이드라인』, 2023, 59. 데이트 폭력 대신 교제 폭력을 쓰는 경우가 늘어나고 있다. 사실상 의미 차이가 없어 보이는 대체 표현이지만, 데이트가 우리 사회에서 사용될 때보다 낭만적으로 이해되는 경향 때문에 범죄의 심각성을 강조하고 친밀한 관계에서 일어나는 일이라는 점을 드러내기 위한 표현으로 교제 폭력이라고 대체하여 사용하고 있다.

3. 폭력의 현실성과 확산성

포레스트 검프는 아스퍼거 증후군과 경계선 지적 기능으로 인한 문제로 학교생활에 어려움을 겪게 된다. 아스퍼거와 경계선 지적 기능이 상관관계로 작용하는 것은 아니지만 포레스트의 경우 이 두 가지 사항을 다 유추해 볼 수 있으며 그로 인해 지역사회와 학교에서 늘 웃음거리가 되고 놀림과 학대를 당한다.

학교폭력의 문제는 갈수록 심화하고 있으며 괴롭힘의 정도는 심각한 수준에 이르렀다. 이러한 사태를 반영하듯 최근 학교폭력에 대한 복수를 다룬 드라마 <더 글로리>가 인기를 끌며 방영되었다.[8] 학교폭력 피해자들에게 위로가 되며, 잠재적 가해자들에게는 경고하는 쾌감이 있는 드라마였지만 그와 함께 허무감 역시 따라오기도 한다. 반면 포레스트 검프 영화의 상징적인 순간 중 하나가 포레스트가 학교 친구들로부터 괴롭힘을 당하는 순간 달리기를 시작하면서 교정기가 부서지고 빠르게 달리기를 시작하는 모습이 인상적으로 그려진다. 그는 물리적 한계를 극복하고 자신감을 얻는 전환점이 등장한다. 괴롭힘을 당한 덕분에 달리기를 할 수 있었고 앨라배마 대학 미식 축구팀에 들어가서 4년 장학생으로 졸업하게 된다. 자기 내면의 강점과 독특함으로 그는 성장하고 발전하면서 자신을 괴롭힌 사람들을 생각하는 것이 아니라 자신의 삶을 책임감 있게 살아가면서 타자에게 사랑을 베풀어 주는 모습을 통해 잔잔한 감동에 스며들게 만든다.

4. 포레스트의 제니(Jenny Curran)를 향한 사랑

첫사랑이자 마지막 사랑인 제니는 포레스트의 가장 친한 친구이자, 그의 삶에서 중요한 인물이었다. 제니는 어린 시절 포레스트가 학대당할 때 “뛰어 포레스트 뛰어(Run Forrest Run!)”라고 외친다. 이 장면에서 제니는 함께 뛰어주지 않는다. 제자리에 서서 포레스트에게 달리라고 소리친다. 마치 제니의 삶은 눈에 보이지 않는 족쇄가 있듯이 그 자리에 멈추는 듯하고 포레스트는 자신의 족쇄를 벗어던지고 삶을 개척해 나가는 모습처럼 보인다.

<그림1> 제니의 말대로 뛰는 포레스트

8) 윤석진, 「자기 치유로서의 복수극 <더 글로리>」, 『공연문화연구』, 47 (2023), 209-234.

제니는 아버지에게 학대받았고 그녀의 인생은 마약과 쾌락, 퇴폐의 생활로 방탕하게 지내면서 자신의 삶을 사랑하지 않게 된다. 누구보다도 제니를 사랑하는 검프를 향해 “넌 사랑을 모른다”라고 말한다. 이 대사는 제니가 자신을 사랑하지 않는 자신에게 하는 메시지로 들린다. 이 말에 대한 반박이라도 하듯 훗날 포레스트는 제니에게 청혼하면서 “왜 날 사랑하지 않아? 난 똑똑하지는 않지만, 사랑이 뭔지는 알아(I know what love is)”라고 말한다.

포레스트는 제니가 자신을 여러 번 떠났음에도 변함없는 사랑을 보여준다. 제니의 선택을 비판하지 않고 진심으로 그녀를 존중해 준다. 제니의 모습은 마치 돌아온 탕자를 연상하게 한다. 그의 조건 없는 사랑은 일관되게 긍정적인 존재로 남아 제니가 필요할 때 항상 제공된다. 자기희생적인 순수한 포레스트의 무조건적인 사랑에 결국 제니는 그의 사랑을 마지막 죽음을 앞두고 받아들이게 된다. 문제가 많은 어린 시절의 제니는 포레스트를 통해 점차 진정한 사랑을 알아가는 성숙한 삶으로 이어진다.

제니가 죽음을 앞두고 포레스트와 다음과 같은 대화를 한다.

제니: 포레스트, 베트남에서 무서웠어?

포레스트; 응…. 글쎄, 잘 모르겠어. 가끔 비가 그치고 별들이 나올 때가 있었어. 그땐 정말 좋았어, 바이유에서 태양이 질 때랑 비슷했어. 물 위에 수백만 개 별들이 반짝이고, 산속의 호수가 너무도 깨끗해 두 개의 하늘을 포갠 것 같을 때도, 사막에서 태양이 솟아오를 때도, 어디가 하늘 끝이고 땅인지 알 수 없는 그 광경…. 너무도 아름다웠어.

제니: 나도 함께 있었으면 좋았을걸.

포레스트; 언제나 너와 함께였어.

제니는 누구와도 함께하지 못한 삶을 살다가 마지막 죽음을 앞두고 포레스트에게서 진정한 마음의 안식을 찾고 평화롭게 숨을 거둔다.

5. 베트남 전쟁에서 만난 버바(Bubba)와 테일러(Dan Taylor) 중위

베트남 전쟁 중에 만난 버바와 포레스트는 마치 제니와의 첫 만남을 연상하게 한다. 모두가 외면할 때 제니처럼 먼저 손을 내밀어 준 버바와 포레스트는 서로 깊은 우정을 쌓게 된다. 버바는 새우잡이에 대한 그의 지식과 열정을 포레스트에게 공유한다. 제대하면 버바와 함께 새우 사업을 하겠다고 약속하지만 베트남 전쟁 중 버바가 사망하게 된다, 버바가 등장하는 장면은 짧지만, 특징적인 장면이 나온다. 버바가 쉬지 않고 새우 이야기를 하고 포레스트는 공감하는 태도는 아니지만 지속해서 들어준다.

상대의 이야기를 들어주는 게 어려운 일이 아닌 것처럼 느껴질 수도 있겠지만 사실 상대의 이야기를 비판, 조언하지 않고 계속 들어준다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 포레스트는 버바의 이야기를 비판, 조언하지 않고 있는 그대로 수용해서 들어준다. ‘듣기’는 ‘말하기’에 비해

소통 만족도가 더 크다,[9] 사람들은 자신의 이야기를 하고 싶어하는 이유가 '나를 알아달라'는 뜻이다. 들어주는 것만으로도 인간으로서 존재감을 느끼게 해준다. 이러한 맥락에서 포레스트의 들어주기는 버바에게 달콤한 초콜릿 같은 의미였을 것이다.

베트남 전쟁 상황에서 포레스트는 동료들을 구해내고 훈장을 받게 된다. 전쟁의 현장에서도 그는 순수함과 단순함을 잃지 않는다. 명령에 복종은 하지만 전쟁에 대한 본질은 깊게 사색하는 모습은 없다. 폭력적인 상황에서도 순수한 인간성을 유지하면서 동료 병사들을 구하는데 주저하지 않는 모습을 보여준다. 특히 위험을 무릅쓰고 여러 동료를 구하는 모습은 인간에 대한 배려가 극심한 상황에서도 중요하다는 가르침을 주고 있다.

베트콩의 기습 공격으로 두 다리를 잃어버린 댄 중위 역시 포레스트가 살려냈지만, 두 다리를 잃은 것에 대해 신을 저주하고 자신을 살려낸 포레스트를 원망하면서 방탕하게 살아간다. 그러한 댄 중위에게 포레스트는 '버바'와의 약속을 지키기 위해 새우잡이 배의 선장이 되겠다고 말한다. 그 말을 믿을 수 없었던 댄 중위는 포레스트를 비꼬듯이 그럼 자신이 일등 항해사가 되겠다고 말한다. 그렇게 장난처럼 던진 말이 현실이 되면서 댄 중위와 함께 새우잡이를 하던 어느 날 폭풍우와 직면하게 된다. 이때 댄 중위는 자신의 삶을 원망이라도 하듯 폭풍우를 향해 싸우듯이 소리친다.

이후 새우잡이 사업에 대성공한 어느 날 댄 중위는 내적 평화를 찾은 듯한 표정으로 포레스트에게 "자네에게 살려줘서 고맙단 말을 한 적이 없군"이라며 미소를 보이더니 바다를 향해 몸을 던지고 하늘을 보며 평화롭게 수영한다. 자신의 운명을 받아들이고 자신과 화해한 것처럼 보인다. 댄 중위의 모습을 지켜보던 포레스트는 독백에서 "댄 중위는 말하지는 않았지만, 주님과 화해한 듯 보인다."라고 말한다. 댄 중위는 씁쓸한 인생에서 감사에 이르는 중대한 삶의 변화를 보여준다.

자신, 이웃, 친구, 가족, 동료와 화해하지 못해서 자신의 삶을 지옥으로 밀어 넣고 살아가는 사람들에게 일침을 가하는 말인 듯했다. 댄 중위의 화해는 자신의 삶을 그대로 받아들이는 과정을 통해 행복을 느끼는 것과도 같다. 초콜릿을 골랐는데 맛이 쓰디쓴 초콜릿이었다 할지라도 그 끝맛을 음미하면 달콤함을 알 수 있듯이 자신의 삶을 있는 그대로 받아들일 수 있어야 달콤함을 느낄 수 있는 것처럼 삶의 도전과 어려움에도 불구하고 희망을 잃지 않고 전진해야 한다는 점을 말하고 있다.

모든 이들을 평등하게 대하고 사랑하는 포레스트는 제니, 버바, 댄 중위에게 한결같은 사랑으로 그들에게 평화를 선물한다.

6. 삶과 죽음의 일치성

죽음은 더 이상 지속될 수 없는 삶, 단절을 의미함으로써 인간을 가장 곤혹스럽게 하는 문

9) 이범준·조성겸, 「경청·대화 행위 척도의 개발: 경청하기, 이해 돕는 말하기, 예의 지키기의 차원을 중심으로」, 『조사연구』, 19(3), 2018, p.49.

제의 하나이기도 하다.[10] 영화에서 포레스트는 새우잡이를 함께 할 것 같았지만 버바의 죽음. 그리고 영원히 곁에 있어 줄 것 같았던 엄마의 죽음, 마지막으로 영원히 함께 하고 싶었지만 너무나 짧은 시간을 함께 보낸 제니의 죽음을 맞이하게 된다. 대단한 성공을 이룬 포레스트이지만 포레스트 역시 언젠가 죽음을 맞이하게 된다.

<그림2> 임종을 앞둔 포레스트 어머니

삶과 죽음은 서로 대조되는 것처럼 보이지만 사실 인생의 불가분 일부일 것을 영화는 말하고 있다. 죽음이 있기에 삶은 더 의미와 가치를 부여하게 된다. 또한 죽음의 불가피성을 받아들임으로써 현재의 삶에 더 집중하고 인생의 중요한 순간들을 소중히 여기며 사랑하라고 메시지를 전달하고 있다.

7. 포레스트 검프의 아들

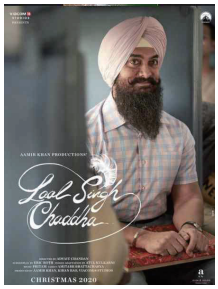
포레스트는 슬픔을 느끼지만 슬픔에 빠져 크게 힘들지도 않고 기쁜 상황에서도 너무 기뻐하지 않고 무덤덤하게 삶의 모든 면을 견뎌낸다. 그러다 자기 아들을 만났을 때 불안한 감정을 보여준다. 자신과 똑같은 장애를 가졌을까 봐 걱정하며 아빠로서 다가가는 것에 두려움을 느낀다. 제니는 포레스트에게 똑똑한 아들이라며 포레스트를 안심시킨다. 이 장면에서 과거에 포레스트가 차별당할 때 무덤덤하게 자신의 삶을 받아들인 것처럼 보였지만 그가 얼마나 힘들게 살아왔는지를 보여주는 것 같다. 자신의 경계선 장애로 인해 포레스트는 다양한 삶의 차별을 경험한다. 힘들었음에도 포레스트는 자신의 인생을 차별하지 않고 사랑했다. 사회가 규정한 포레스트의 IQ는 75이지만 사랑의 관점에서 본다면 그의 IQ는 계산하기 어려울 것이다. 사랑의 결실인 아들을 통해 새로운 삶의 의미와 사랑과 희망에 대한 근본적인 메시지를 묵직하게 전달한다.

8. 결론: 인생의 다양성과 복잡성

포레스트 검프는 대중적인 사랑을 받은 영화로서 '검프 신드롬'이라고 할 수 있는 '검피

10) 김종의,「한국인의 삶과 죽음」,『哲學論叢』, 16, 1999, 113.

즘'(gumpizm)이란 신조어를 낳기까지 했다.[11] 대대적인 흥행을 일으킨 이 영화를 인도에서 <달려라, 랄 싱 차다>(Laal Singh Chaddha, 2022)라는 제목으로 리메이크하기도 했고[12] 국내에서는 개봉 22주년을 맞아 2016년에 재개봉할 정도로 가슴에 남는 영화이다. 영화 <달려라, 랄 싱 차다>는 인도의 정서에 맞게 초콜릿 상자 대신 골가파 상자를 들고 영화가 시작된다. 포레스트 검프를 보며 느꼈던 감동을 다시 한번 느껴볼 수 있는 영화이다.



<그림3> 영화 <달려라, 랄 싱 차다> 포스터

포레스트의 이야기는 인간의 본성, 운명, 사랑, 삶에 대해 탐색하게 한다.

> Life's like a box of chocolates. 인생은 초콜릿 상자와 같아요.
> You never know what you're gonna get. 자기에게 무엇이 주어질지 모르는 거죠.
> Also does our life select how to follow, there is a possibility also the result of life changing. 우리의 인생도 어떻게 선택하느냐에 따라 인생의 결과도 달라질 수 있어요.

영화의 서사를 분석했듯이, 포레스트가 살아낸 삶은 인생의 운명과 우연 그리고 노력의 결실들이 뒤섞여 있다. 포레스트의 달리는 모습은 한 줄의 교훈을 던져준다. "나는 내가 가고 싶은 곳으로 뛰었는데 그것이 삶의 기회가 될 줄은 몰랐어요."라는 대사처럼 인생은 계획대로만 흘러가지 않고 여러 가지 돌발변수가 일어난다. 그럼에도 자신의 길을 갈 수 있는 용기가 필요하다.

"인생은 초콜릿 상자와 같다"는 대사는 삶이 불확실하며 어떤 초콜릿이 나올지 모르는 것처럼 우리의 삶도 예측 불가능하다는 의미와 삶은 다양한 순간들이 있으니 그 다양함이 삶을 더 풍부하게 만든다는 의미를 지닌다. 초콜릿 상자에서 어떤 초콜릿을 선택할지 모른다. 인생은 씁쓸함을 주기도 하고 달콤함을 주기도 하겠지만 "아픔보다는 달콤함"이라는 것을 영화는 말하고 있다. 어떤 어려움이 있더라도 꿋꿋이 이겨내고 포기하지 않고 그 시간을 이겨내면 즉, 초콜릿이 쓰다고 뱉어버리는 것이 아니라 그 끝의 달콤함까지 기다리면 인생의 달콤함을 알게 될 것이라고 의미를 던져준다,

---

11) 김종환, 「『포레스트 검프』의 상징과 모티프=Symbol and Motif in Forrest Gump」, 『영어영문학』 17(2), 2012, 23.
12) 문자영, 「인도의 포레스트 검프. 영화 '달려라, 랄 싱 차다」, 《워드인 뉴스》, http://withinnews.co.kr/news/view.html?section=169&category=170&no=29547 (검색일: 2024. 1. 5)

반면에, 이스트우드(Clint Eastwood) 감독의 영화 <그랜토리노>(Gran Torino, 2012)의 첫 장면에 등장하는 젊은 천주교신부는 주인공 월트 코왈스키의 아내를 위한 장례미사에서 죽음을 “쓰고도 달콤한 일”이라고 강론한다. “고통은 쓰지만 구원을 달콤하다”는 신부의 이야기를 듣고 종교의 가벼움에 실망한 월트는 마음의 문을 닫는다. 그러나 사랑하는 이를 위해 죽음을 두려워하지 않은 월트의 희생적 사랑을 목격한 신부는 마침내 삶과 죽음에 대해서 알게 되었다고 월터의 장례식에서 고백한다. 두 영화 모두 사랑과 평화는 담론의 차원을 넘어서 실천의 차원에서 궁극적으로 가능하다는 점을 보여준다.

참고문헌

고경은,「학창시절 경험을 통해 대학생이 인식한 학교폭력 극복방법과 시사점」,『학교사회복지』35, 2016.

권유진,「초등 저학년 아스퍼거증후군 아동의 구문 표현 능력」,『Communication Sciences and Disorders(Communication Sciences and Disorders)』, 15(2), 2010.

김상회,「김상회의 영화로 읽는 한국 사회: 포레스트 검프」,『더스쿠프』, 429, 2021.

김용훈,「경계선 지능의 개념 정의의 재구조화 및 교육지원 체계 연구」,『발달장애연구』, 27(1), 2023. 2010.

김정우,「삶과 죽음에 관한 이해」,『인간연구』, 3, 2002.

김종의,「한국인의 삶과 죽음」,『哲學論叢』, 16, 1999.

김종환,「『포레스트 검프』의 상징과 모티프」,『영어영문학』, 17(2), 2012.

문자영,「인도의 포레스트 검프. 영화 '달려라, 랄 싱 차다」,《워드인 뉴스》, 2022. 12. 8. http://withinnews.co.kr/news/view.html?section=169&category=170&no=29547

오은영,『오은영의 화해』, (코리아닷컴, 2019).

윤석진,「자기 치유로서의 복수극 <더 글로리>」,『공연문화연구』, 47, 2023.

이범준·조성겸,「경청·대화 행위 척도의 개발: 경청하기, 이해 돕는 말하기, 예의 지키기의 차원을 중심으로」,『조사연구』, 19(3), 2018,

전국언론노동조합 성평등위원회,『젠더 보도 가이드라인』, 2023.

정옥분, 정순화『부모교육』, (학지사, 2020).

한광석,「영상과 문학교육 : 드라마 텍스트로서의 영화 읽기: 영화「 포레스트 검프」의 동양적 읽기를 중심으로」,『영어영문학』, 19(2), 2000.

허정은,「아동기 성 학대 피해자의 성적 재피해자화에 대한 변인 연구」, 박사학위 논문(서울여자대학교 특수치료전문대학원, 2017.

현상규,「경청에 대한 기독심리학적 고찰」,『목회와 상담』, 18, 2012.

Scott, Steven D. “‘Like a Box of Chocolates’: *Forrest Gump and Postmodernism.” Literature/Film Quarterly 29.1: 23–31.* 2001.

토론 : 김 경 완 (숭실대)

“뜻밖의 현장에서의 자비와 돌봄의 수행”

-얀 마텔의 『파이 이야기』(*The Life of Pi*)에서 읽는 ‘참된 종교성’의 탐색-

박소진(숙명여자대학교)

I. 서론
II. 자비와 돌봄을 수행하고 있는가?: ‘참된’ 그리스도인을 향한 핵심적 질문
III. 『파이 이야기』: 뜻밖의 현장에서의 돌봄의 수행과 생존의 실현
1. 파이의 종교성 - ‘성스러움’과 ‘아름다움’의 포착과 기억
2. 파이와 리처드 파커의 공존과 생존: 자비와 돌봄의 상호 선택
VI. 나가는 말

I. 서론

얀 마텔(Yann Martel)은 1963년, 스페인에서 외교관의 아들로 태어나, 캐나다, 알래스카, 코스타리카, 프랑스, 멕시코 등 다양한 나라에서 어린 시절을 보내며 풍부한 사회적·문화적 경험을 누릴 수 있었다. 캐나다의 트랜트 대학교(Trent University)에서 철학을 공부하고, 여러 직업을 거친 후, 스물일곱 살 때부터 작가의 길을 걸었으며, 이란과 터키, 인도 등지를 순례하면서 그의 문화적· 종교적 경험과 인식을 확장한 것으로 알려져 있다. 마텔의 대표작으로 꼽히는 『파이 이야기』는 2001년 출간되어 전 세계 40여 개 언어로 번역 출판되었고 2002년 부커상을 수상하는 한편, 2013년 대만의 이안(Lee Ang)감독의 영화로도 개봉되어 큰 대중적 인지도를 얻었다. 이 외에도 마텔은 그의 첫 장편 소설인 『셀프』(Self)(1996)를 비롯하여 소설 『베아트리스와 버질』(*Beatrice and Virgil*)(2013), 포르투갈의 높은 산(*The High Mountains of Portugal*)(2016)과 에세이 『각하! 문학을 읽으십시오』(*101 letters to a Prime Minister*)(2012) 등을 출판하며 활발한 작품 활동을 이어왔고, 한국에서도 최근 가장 주목받는 캐나다 작가라고 할 수 있다.

『파이 이야기』는 인도가 독립한 후 새로운 인도의 미래를 꿈꾸며 호텔 경영인에서 현대식 동물원 경영인으로 변신한 사업가 아버지와 독서를 좋아하고 감수성 깊은 어머니 사이에서 태어난 파이가 겪는 삶과 죽음, 사랑과 상실, 절망과 희망의 성장 소설이자, 무엇보다도 망망대해 태평양에서 구명보트에 의지해 벵골 호랑이와 함께 살아남은 ‘믿을 수 없는’ 생존기이다. 필자가 이 작품을 통해 고찰해보고자 하는 ‘참된 종교성’은 매우 넓은 주제이며, ‘참된 종교성’이 규정이 가능한지, 어떻게 규정할지에 관해서도 심심(深深)한 연구와 논의가 필요할 것이다. 사랑과 평화, 자비라는 보편적 가치를 ‘참된 종교성’의 속성으로 전제한다고 하더라도, 사랑과 평화, 자비가 무엇인지에 대한 구체적 식별과 삶에서의 실현은 또 다른 문제일 것이다. 이 작품과 관련한 논의 역시, 주인공인 파이가 적어도 힌두교, 그리스도교, 이슬람교라는 세 종교적 배경을 아우르고 있고, 유대교에 대해 가르치고 있다는 점에서 각 종교의 가르침에 대한 면밀한 이해도 필요해 보인다. 이런 과제를 염두에 두고, 이 발표문에서는 주인공 파이에게 종교란 어떤 의미인지를 살펴보고, 그가 체험한 종교의 공통된 속성이 ‘자비’와 ‘돌봄’으로 나타나며, 이 자비와 돌봄의 수행이 파이와 벵골 호랑이 리처드 파커(Richard Parker)의 공존을 통한 생존이라는 ‘불가능한 상황’을 가능하게 한 주요 요인임을 성경의 관점과 연결하여 읽어보려고 한다. 주로 그리스도교적 관점을 바탕으로 파이의 종교성을 읽는 이유는 파이의 종교적 인식을 깨우고 형성하는 데 있어 힌두교나 이슬람교가 그리스도교의 영향보다 덜 중요해서라기보다는 전자의 두 종교적 전통에 대한 필자의 이해가 턱없이 부족하며, 추가 연구를 통해 보완해야 할 부분이기 때문이다.

II. 자비와 돌봄을 수행하고 있는가?: '참된' 그리스도인을 향한 핵심적 질문

과학기술과 자본주의를 근간으로 근대 서구 문명이 발전함에 따라서 서구 사회의 본격적인 탈종교화 과정이 가속화되어왔다. 전통적인 종교의 도그마와 권위에 대한 학문적 질문과 도전의 일환으로 철학을 필두로 한 인문학에서도 서구 그리스도교가 내세우는 신의 '죽음'을 선언한 지 오래다. 신의 존재 자체에 대한 치열한 의문과 더불어 '절대자'의 이름으로 그리스도인들이 자행해온 폭력과 착취의 역사에 직면하고 비판하는 작업도 진행되어왔다. 그런데도 인간이 이해할 수 없는 초월적 영역과 신비를 탐구하고 인간이 맺는 관계성의 본질에 대한 해석을 추구하는 종교적 관심과 인간의 종교적 성향을 배제한 채, 인간에 대한 통합적 이해가 가능한가라는 의문 역시 멈추지 않고 있으며, 이익이 된다면 무엇이든 파는 자본주의 사회에서 '영성'이나 인간의 '영적 웰빙'도 이미 상품화되고 있다. 또 종교나 신에 대해 회의적 태도를 견지하는 학자들 사이에서도 "인간의 이해라는 인문학의 기본 목표를 달성하기 위해서는 반드시 종교에 대한 학문적 접근이 필요"(유요한 13)하다라는 견해는 여전히 유효하다. 종교는 인간이 삶에서 마주하는 생명과 죽음, 고통과 구원의 본질적 의미를 탐색하며, 인간과 인간 사이의 관계성은 물론 인간과 우주와의 관계에 관한 질문과 사유 및 깨달음의 여정을 표상한다. 인간이 직면하는 고통과 죽음에 관한 질문 및 체험을 통해 인간은 인간이 마주하는 조건과 관계를 맺는 방식이나 길을 추구하고 만나게 되는데, 그 길이 무엇인지에 대한 전통 종교의 명명은 불교의 자비나 그리스도교의 사랑 등 다양하되 그 핵심은 자아와 타자의 경계와 구분이 더 이상 무의미한 통합과 일치 상태의 경험이나 실현으로 표현될 수 있겠다. 이런 상태는 흔히 '구원'으로 일컬어진다.

인간이 고통과 죽음이라는 유한성을 초월하여 어떻게 '구원될 수 있는가'라는 질문에 대한 그리스도교의 신학적 이론은 풍부하지만, 성경에 나타난 예수의 가르침은 '사랑'이라는 계명으로 명징해 보이는데, 이 사랑의 구체적인 얼굴은 '자비와 돌봄'으로 요약될 수 있다.

> 어떤 율법 교사가 일어서서 예수님을 시험하려고 말하였다. "스승님, 제가 무엇을 해야 **영원한 생명**을 받을 수 있습니까?" 예수님께서 그에게 말씀하셨다. "율법에 무엇이라고 쓰여 있느냐? 너는 **어떻게 읽었느냐**? 그가 **"'네 마음을 다하고 네 목숨을 다하고 네 힘을 다하고 네 정신을 다하여 주 너의 하느님을 사랑하고' '네 이웃을 너 자신처럼 사랑해야 한다**.' 하였습니다." 하고 대답하자, 28 예수님께서 그에게 이르셨다. "옳게 대답하였다. 그렇게 하여라. 그러면 네가 살 것이다."(루카 10, 25-28). (굵은 체, 필자 강조)

마태오, 마르코, 루카 세 공관복음에 공통으로 등장하는 <가장 큰 계명>에 대한 가르침에서 예수는 계명의 핵심을 사랑으로 '읽은' 율법 교사를 지지해준다. 영원한 생명, 곧 구원을 '받을' 수 있는 길의 첫 조건은 온전한 하느님 사랑이며, 이 사랑은 이웃과 나에 대한 사랑과 곧장 연결되는데, 나에 대한 사랑과 이웃 사랑은 하나의 계명이다. 신과 이웃, 나에 대한 사랑은 인간의 삶을 삶답게 하며 이로써 영원한 생명을 보장하는 단 하나의 통합된 삼위일체적 조건이다. 율법 교사의 질문은 계속된다. "그러면 누가 저의 이웃입니까?"(29) 신과 나에 대한 사랑을 완성하면서 구원을 얻게 하는 마지막 퍼즐이 이웃에 대한 사랑일진대, 과연 이웃은 누구인가? 이에 대한 응답으로 예수는 유명한 '착한 사마리아인의 비유'를 들려준다.

> "예수님께서 응답하셨다. "**어떤 사람**이 예루살렘에서 예리코로 내려가다가 강도들을 만났다. 강도들은 그의 옷을 벗기고 그를 때려 초주검으로 만들어 놓고 가 버렸다. 마침 **어떤 사제**가 그 길로 내려가다가 **그를 보고서는**, 길 반대쪽으로 지나가 버렸다. 레위인도 마찬가지로 그곳에 이르러 **그를 보고서는**, 길 반대쪽으로 지나가 버렸다. 그런데 **여행을 하던 어떤 사마리아인**은 그가 있는 곳에 이르러 **그를 보고서는**, 가엾은 마음이 들었다. 그래서 **그에게 다가가** 상처에 기름과 포도주를 붓고 싸맨 다음, 자기 노새에 태워 여관으로 데리고 가서 **돌보아 주었다**. 이튿날 그는 두 데나리온을 꺼내 여관 주인에게 주면서, '**저 사람을 돌보아 주십시오**. 비용이 더 들

면 제가 돌아올 때에 갚아 드리겠습니다.' 하고 말하였다. 너는 이 세 사람 가운데에서 누가 강도를 만난 사람에게 이웃이 되어 주었다고 생각하느냐?" 율법 교사가 "**그에게 자비를 베푼 사람**입니다." 하고 대답하자, 예수님께서 그에게 이르셨다. "**가서 너도 그렇게 하여라.**" (루카 10, 30-37) (굵은 체 필자 강조)

이 이야기에서 자비와 돌봄의 대상이나 시점, 상황은 미리 준비되거나 계획된 것이 아니다. 모두 길을 가다가 뜻밖의 긴박한 현장을 지나게 된 사람들과 그들의 선택이 있을 뿐이다. 강도를 만난 사람도 '어떤 사람'이며, 그 사람을 목격한 사람도 '어떤 사제'이고, 길에서 다 죽어가는 '어떤 사람'에게 '가엾은 마음', 연민을 느껴 돌보아 준 사람도 '어떤 사마리아인'이다. 당시 유다 사회의 종교적 관습과 신분적 책무를 고려할 때, 레위인과 사제가 '정결'의 율법을 우선시하여 길에 쓰러져 있는 사람을 구하지 못했을 수도 있다. 이유가 어떠하든 레위인과 사제가 초주검이 된 사람을 '보고' 그를 피해 '반대 방향'으로 지나가 버린 반면, '어떤 사마리아인'은 멈추어 그 사람을 돌보아 주고, 여관 주인에게도 그를 돌봐달라고 간청한다. 세 사람이 공통으로 마주친 뜻밖의 상황에서, 각 사람의 선택을 결정한 것은 무엇일까? 이들의 행위가 모두 강도 만난 사람을 '본' 다음에 이루어졌음을 주목할 때, 이들이 각자 강도 만난 사람에게서 본 것은 무엇일까? 예수는 율법 교사의 입을 통해 하느님과 자기 사랑을 완성하는 이웃 사랑은 필요한 이에게 돌봄을 베푸는 것이며, 구원은 자비의 수행에 있음을 확인해주는데, 이 비유에서 반복적으로 등장하는 '어떤'은 돌봄과 자비가 사람들이 상정하는 범위와 대상, 경계를 넘어서는 뜻밖의 경우와 예상치 못한 대상에게도 (오히려 그때) 수행되어야 함을 강조한다.

마태복음에 나오는 영원한 생명의 성취에 관한 예수의 가르침도 같은 맥락을 보여주는데, 예수가 선언하는 '최후의 심판'의 기준은 '가장 작은 자에 대한 자비의 수행 여부'이다.

"사람의 아들이 영광에 싸여 모든 천사와 함께 오면, 자기의 영광스러운 옥좌에 앉을 것이다. 그리고 모든 민족들이 사람의 아들 앞으로 모일 터인데, 그는 목자가 양과 염소를 가르듯이 그들을 가를 것이다. 그렇게 하여 양들은 자기 오른쪽에, 염소들은 왼쪽에 세울 것이다. 그 때에 임금이 자기 오른쪽에 있는 이들에게 이렇게 말할 것이다. '내 아버지께 복을 받은 이들아, 와서, 세상 창조 때부터 너희를 위하여 준비된 나라를 차지하여라. 너희는 내가 굶주렸을 때 먹을 것을 주었고, 내가 목말랐을 때 마실 것을 주었으며, 내가 나그네였을 때에 따뜻이 맞아들였다. 또 내가 헐벗었을 때 입을 것을 주었고, 내가 병들었을 때 돌보아 주었으며, 내가 감옥에 있을 때에 찾아 주었다.' 그러면 그 **의인들이** 이렇게 말할 것이다. **'주님, 저희가 언제 주님께서 굶주리신 것을 보고 먹을 것을 드렸고, 목마르신 것을 보고 마실 것을 드렸습니까?** 언제 주님께서 나그네 되신 것을 보고 따뜻이 맞아들였고, 헐벗으신 것을 보고 입을 것을 드렸습니까? 언제 주님께서 병드시거나 감옥에 계신 것을 보고 찾아가 뵈었습니까?' 그러면 임금이 대답할 것이다. '내가 진실로 너희에게 말한다. **너희가 내 형제들인 이 가장 작은 이들 가운데 한 사람에게 해 준 것이 바로 나에게 해 준 것이다.** 그때에 임금은 왼쪽에 있는 자들에게도 이렇게 말할 것이다. '저주받은 자들아, 나에게서 떠나 악마와 그 부하들을 위하여 준비된 영원한 불 속으로 들어가라. 너희는 내가 굶주렸을 때에 먹을 것을 주지 않았고, 내가 목말랐을 때에 마실 것을 주지 않았으며, 내가 나그네였을 때에 따뜻이 맞아들이지 않았다. 또 내가 헐벗었을 때에 입을 것을 주지 않았고, 내가 병들었을 때와 감옥에 있을 때에 돌보아 주지 않았다.' 그러면 그들도 이렇게 말할 것이다. '**주님, 저희가 언제 주님께서 굶주리시거나 목마르시거나 나그네 되신 것을 보고, 또 헐벗으시거나 병드시거나 감옥에 계신 것을 보고 시중들지 않았다는 말씀입니까?'** 그때에 임금이 대답할 것이다. '내가 진실로 너희에게 말한다. 너희가 이 가장 작은 이들 가운데 한 사람에게 해 주지 않은 것이 바로 나에게 해 주지 않은 것이다.' 이렇게 하여 그들은 영원한 벌을 받는 곳으로 가고 의인들은 영원한 생명을 누리는 곳으로 갈 것이다."(마태 25, 31-46) (굵은 체, 필자 강조)

여기서 예수는 필요한 사람에게 적절한 돌봄을 베풀었느냐가 구원의 준거가 될 것이라고 가르치며, 특히 '가장 작은 이들에 대한 자비'를 강조한다. 왼편이나 오른편으로 분류된 이들은 모두 '임금'을 주님으로 고백하며, 자신들이 왜 왼편이나 오른편에 보내졌는지 정확한 영문을 모른다. 이는 자비나 돌봄이 필요한 현장이 사람들이

의식하거나 특별히 기억하지 못하는 곳일 수 있으며, 굶주리거나 목마르거나 헐벗거나 병들거나 감옥에 있는 이들을 돌보지 않고 지나친 경우라면 돌봄을 베푸는 것이 뜻밖이고 낯선 상황이어서, '해주지 않은 것'이 오히려 '당연한' 것일 수도 있음을 암시한다. 예수의 도전은 여기에 있는 듯하다. 자비를 베풀지 않아도 기억에 남지 않고 오히려 베푸는 것이 낯설거나 심지어 불가능해 보이는 상황에서 네 '이웃'을 알아채고 필요한 돌봄을 제공했는가? 뜻밖의 상황에서 필요한 이에게 행한 자비가 바로 너를 구원하는 자비의 도구가 될 것이다.

『파이 이야기』: 뜻밖의 현장에서의 '돌봄의 수행과 생존의 실현

1. 파이의 종교성- '성스러움'과 '아름다움'의 포착과 기억

『파이 이야기』는 '현실적으로' 불가능한 상황과 관계 안에서 수행되는 돌봄과 자비가 궁극적으로 이룰 수 있는 '기적'에 관한 이야기이다. 파이는 자신의 이야기를 글감으로 내어준 작가에게 "많은 사람이 인생의 여정을 따라가다 신을 잃어버리지만, 자신은 다르다"(67)고 말하고, 그의 어린 시절에 뿌려진 "겨자씨 같은 신앙의 씨"(67)는 파이의 인생 여정, 특히 생사를 넘나든 태평양에서의 표류 경험을 통해 확인되고 성장한 것으로 보인다. 파이는 신앙에 매우 진지하지만, 주변의 여러 사람이 '신실한 신앙인'에 대해 알고 있는 문법으로 볼 때 그의 신앙은 혼란스럽다. 파이는 프랑스 식민지였던 인도 폰티체리(Pondicherry)에서, 공식 신도 수로 볼 때 세계 3대 종교인 그리스도교, 이슬람교, 힌두교의 종교 전통을 모두 경험한다. 어머니와 이모의 신앙을 따라 힌두교의 전통과 의식에서 그의 첫 종교심이 싹이 트고, 열네 살 때 휴가를 보낸 마을에서 가톨릭 성당의 십자가에 매달린 예수의 상을 보면서 인간에 대한 사랑 때문에 아들을 죽게 내어준 신에 대해 알게 된다. 힌두교에서 "광채 나고 권력과 힘이 있는 존재"(76)로서의 신을 알게 되었다면, 파이에게 그리스도교의 신은 사랑 때문에 스스로 약해졌다는 "인간 수준의 신"(76)이며, 신 같지 않은 신이지만 파이는 예수를 잊을 수가 없고 세례까지 받게 된다. 그 후 일 년 남짓 지난 어느 날 이슬람교 사원에서 기도하는 사람들을 보면서 이슬람교에 대한 온갖 부정적인 견해에도 불구하고, 파이는 이슬람이 "형제애와 헌신으로 가득한 아름다운 종교"임을 느끼고 신에 대한 경외심에 눈뜬다. 새로운 인도를 꿈꾸는 사업가 아버지는 아들에게 "네가 믿는 것은 구식"(100)이라고 일갈하는데, 세상이 바뀌었음에도 "신이 죽었다는 소식"(니체 18)을 아직 듣지 못한 늙은 성자에 대한 차라투스트라의 한탄을 연상시킨다. 아버지는 신앙 대신 이성을 믿어야 하며, 모든 것을 믿는 것은 아무것도 믿지 않는 것과 같다고 충고한다. 파이가 세 종교 예식 모두에 참석한다는 이야기를 들은 힌두 사제와 가톨릭 신부, 이슬람 지도자도 자신의 종교가 "진짜"(94)라고 강조하며 파이에게 선택을 종용하는데, 이에 파이는 자신은 "다만 신을 사랑하고 싶을 뿐"(94)이라고 대답한다.

파이의 대답이 단순히 세 종교 지도자 사이에서 당황스러운 상황을 피하기 위한 것만은 아니다. 파이는 세 종교와의 만남 속에서 각 종교에 깃든 성스러움과 아름다움을 발견하며, 이 성스러움과 아름다움은 신의 성스러움과 아름다움의 반영인 동시에, 생명이 있는 모든 피조물에게서 발견될 수 있는 속성이다. 파이는 힌두교의 의식을 통해 개인적인 영을 넘어서서 더 큰 존재의 영을 인식하며, 신성한 우주의 자궁 속에서 개인의 영과 세상의 영이 연결되어 있음을 감지했다고 고백한다. "무한성 속에 유한성이 있고 유한성 속에 무한성이 있음"(68)을 느끼는 파이에게 힌두교의 브라만과 아트만의 관계는 그리스도교의 성부-성자-성령의 관계와 닿아 있다. 인격적 개체적 영인 아트만이 우주의 궁극적 근원으로서의 브라만을 실현하려고 애쓰듯, 성자와 성령은 성부의 뜻을 실현하며, 브라만을 실현하려고 하는 아트만과 그리스도를 따라 성부의 뜻을 실현하고자 하는 그리스도인의 삶은 모두 순례의 여정이다. 인간이 지닌 "어휘의 한계"(68)로 표현할 수 없는 성스러움과 신의 존재에서 발견하는 아름다움은 파이의 가족이 직면하는 인도의 혼란스러운 정치 현실과 캐나다로 가는 항해 여정에서 겪는 극도의 상실과 절

망의 상황 속에서도 파이가 신과의 관계를 놓지 않게 하는 힘이자 동기가 된다.

파이는 종교적 성스러움과 연대감을 이 세 종교에서뿐만 아니라, 역설적으로 무신론자인 쿠마르 선생님에게서도 발견한다. 동물을 좋아하는 쿠마르 선생님은 소아마비를 앓았던 어린 시절 신에게 간절히 기도했으나, 정작 자신을 구한 것은 신이 아니라 약이었다며, 종교는 "암흑"(43)이며 신은 존재하지 않고, 이성과 과학적 설명이 "선지자"(44)라고 충고한다. 자신이 가장 좋아하는 선생님의 이 '믿음'에 파이는 놀라지만 선생님의 정직한 고백에 "무신론자들도 다른 신앙을 가진 형제자매"임을 느낀다. 단지 그들은 "이성이 이끄는 곳까지"(44)가고 자신은 거기까지 간 후 "뛰어오른다"(44)고 말한다. 참을 수 없는 것은 인간이 알 수 없다는 논리로 아무 쪽도 선택하지 않는 불가지론자이며 겟세마니의 예수처럼 충분히 의심하고 회의하고 울부짖되 '정지'(45)가 아닌 나아가는 것이 자신의 인생철학이자 삶이라고 고백한다. 파이가 직면하게 되는 태평양에서의 표류 여정은 상실과 죽음 앞에서 의문과 회의, 절망과 울부짖음의 시기이기도 했지만, 그 가운데에서도 어떻게 삶을 지속하며 나아갈 수 있는지를 처절하게 배운 시기이기도 하며, 이는 종교적 만남을 통해서 파이가 길러낸 성스러움과 아름다움을 포착하는 눈을 바탕으로 한다고 볼 수 있다.

2. 파이와 리처드 파커의 공존과 생존: 자비와 돌봄의 상호 선택

> "내 가족도 죽었다. 해가 지는 순간, 믿고 싶지 않았던 생각이 고통과 슬픔으로 바뀌었다. 가족은 죽었다. 나는 그 사실을 더 이상 부인할 수 없었다. 가슴에 품기에는 얼마나 지독한 일인가! 형을 잃는 것.... 함께 나이 드는 경험을 하고, 형수와 삶의 나무에서 새로운 가지를 칠 조카들을 선사해줄 사람들을 잃는다는 것. 아버지를 잃는다는 것..... 길잡이가 되어 도움을 주고, 가지를 받쳐주는 기둥처럼 나를 든든히 받쳐줄 사람을 잃는다는 것. 어머니를 잃는다는 것..... 머리 위의 태양을 잃는다는 것. 미안하지만 더 이상 이야기하지 못하겠다. 나는 방수포에 누워서, 양팔에 얼굴을 묻고 밤새 슬퍼하며 울었다. 하이에나는 밤새 얼룩말을 먹었다." (164)

인도에 남겨둔 사랑의 아픔, 뜻밖의 원인 모를 난파, 부모와 형의 죽음, 가족과 함께 기대했던 미래의 몰락, 망망대해에 떠 있는 구명보트에서 벌여야 하는 생존 게임, 이 상황은 파이에게 불가항력적이다. "생명이 있는 것은 모두 자기방어를 한다"(56)는 아버지의 교훈처럼 구명보트를 탄 파이와 살아남은 동물인 오랑우탄 오렌지주스, 하이에나, 얼룩말 사이에서는 "생명을 지키려는 싸움"(154)이 처절하게 일어나고 결국 위의 세 동물은 모두 죽는다. 철저한 채식주의자인 파이가 굶주림을 견디지 못해 벵골 호랑이 리처드 파커가 죽인 사람의 살점을 떼어 먹게 되고, 차마 날치를 망치로 내려치지 못해 목을 비틀어 겨우 죽일 만큼 생명에 대한 감수성을 느끼다가도 더 큰 물고기인 만세기를 잡으면서는 그를 괴롭히면서 힘과 즐거움을 느끼는 파이는 극한 상황에서 표출되는 인간의 다층적 속성을 여실히 보여준다. 호랑이를 배에서 밀어내거나 죽이는 것이 '비현실적인' 상황 속에서 치열하게 서열 싸움을 벌이며 서로를 훈련하고 소통하는 법을 익히는 것도 리처드 파커가 동물원에서 자란 이력을 생각하더라도 결코 쉽지 않은, 목숨을 건 게임이다.

하지만 극한 환경과 그 속에서 느끼는 처절한 상실감 및 돌출하는 폭력성도 생명 안에 존재하는 '성스러움'을 포착하는 파이의 시선과 같은 생명에 대한 파이의 연민을 파괴하지는 못한다. 바다를 헤엄쳐 배에 오르려고 안간힘을 쓰는 리처드 파커에게서 맹수의 위험성보다는 죽음에 직면한 생명체의 "공포에 질린 표정"(129)을 알아채고, 그를 구하기 위해 애쓴다. 호랑이를 구해 주면 그 밥이 될 것이 뻔한데 제정신이냐는 이성의 목소리도 파커에 대한 파이의 연민을 이기지 못하며, 새끼를 잃은 암컷 오랑우탄에게서는 "서글프고 애처로운 표정"(160)을 통해 그 마음을 읽는다. 200kg가 넘는 벵골 호랑이로 인해 공포를 느끼는 동시에 그가 움직일 때 출렁이는 "몸의 아름다움"(192)에 감탄한다. 망치로 내려치려다 자신을 쳐다보는 물고기의 눈에 손을 멈추고, 마구 흐느끼는 가운데 "감각을 느끼는 것은 미물이라도 신성"(229)함을 뼈저리게 체험한다. 캐나다에 정착하여 이 이야기를 작가에게 들려주는 '지금도' 파이는 기도할 때마다 자신을 위해 생명을 내어준 날치를 기억한다고 고백한다. 파이

의 생존은 자신의 배고픔을 통해 맹수인 리처드 파커의 더 큰 동물적 허기를 이해하며, 그의 필요를 돌보아 준데 있다. 어떻게 살아남았는가라는 질문에 파이는 "그에게 먹이를 주고 신선한 물을 주었"(277)으며, 먹이를 잡으면 "알짜는 파커에게 주었기 때문"이라고 답한다(279). 인간과는 달리 단순히 우위를 가리는 수단으로 폭력을 쓰지 않는 동물의 배고픔과 목마름이라는 필요를 돌보아 주는 것이 결국은 자신의 목숨을 돌보는 것임을 이해하고 수행한 결과이다.

자신이 대면하는 대상을 생명으로 보려 하고, 그 생명에 내재한 신성함과 성스러움을 느끼고 포착하는 파이의 감수성은 어린 시절 마음껏 탐험했던 동물원에서 얻은 경험 및 배움의 영향과 더불어 어린 시절부터 길러진 그의 종교심에 바탕을 둔다고 볼 수 있다. 폭풍우를 보며 공포에 앞서 인간의 한계를 넘어선 자연과 신에 대한 경외감으로 소리치고, 우연히 도착한 섬에서 무성한 줄기로 그늘을 드리운 뿌리 깊은 나무를 보며, 나무처럼 "모든 손을 공중에 들어 신을 찬양할 수 있다면!"(324)하고 감탄한다. "셔츠 쪼가리, 바지, 리처드 파커, 구명보트"를 "신의 모자와 의복, 신의 고양이와 방주"(260)라고 외치며 자신만의 종교예식을 거행하는 파이는 육안으로 보는 현상과 사물을 넘어서 신성한 의미와 현실(Reality)을 불러올 수 있는 종교적 상상의 소유자이다. 역설적으로 그의 '믿을 수 없는 생존'은 동물원에서 그가 습득한 경험적 지식 및 이성의 활용과 더불어 그의 이런 종교적 상상력과 어떤 상황을 만나든 "신에게로 마음을 돌리는"(352) 그의 의지에 있다.

VI. 나가는 말

이 작품은 마술적 사실주의(magic realism)과 연결하여 논의되기도 하는데, 파이의 '믿을 수 없는' 체험에 대한 작가 및 일본 공무원의 반응을 통해 현실과 상상, 사실과 허구의 구성과 경계를 실험하며 사람들은 무엇을, 어떻게, 왜 믿는가에 대한 질문을 던진다. 침몰 원인을 조사하기 위해 파이를 찾아온 일본 공무원들은 파이의 이야기를 믿을 수 없다고 판단하면서 "진짜 무슨 일이 있었는지"(374) 말해달라고 요구한다. 파이의 이야기가 사실이라 하더라도 상대방이 믿을 수 없다면 사실이 아닌 이야기가 되며, 파이는 자신의 체험담을 믿지 않는 그들을 위해 호랑이와 신이 등장하지 않는 '사실처럼 들리는 허구'를 만들어내야 한다. 그러면서 사람들이 "사랑, 생명, 신"(369)에 대해 믿지 않듯이, "호랑이, 구명보트, 바다는 모두 존재하지만", 그들의 "좁고 제한된 경험"(370)에 들어맞지 않기 때문에 허구로 취급되는 것을 파이는 아쉬워한다.

동물이 나오는 이야기와 안 나오는 이야기 중에서 어떤 이야기가 더 마음에 드냐는 파이의 마지막 질문에 공무원 둘 다 동물이 등장하는 이야기를 선택한다. 이 대답에 파이는 "고맙습니다. 신에게도 그러기를"(394)이라고 덧붙이지만 두 공무원은 그 말의 의미를 이해하지 못한다. 이런 점에서 파이는 '자유'라는 이름으로 신을 배제하고 살아가는 삶에 대해서도 질문을 던진다. 작품 초입에서 동물원에 갇혀 있는 동물이 자유가 없다고 이야기하지만, 이는 사람들의 오해라고 설명하듯이, 결말에서 파이는 신에 대한 오해도 이와 같음을 암시한다. "동물원의 제한된 자유"(the confined freedom of a zoo)와 "정글의 자유로운 속박"(the free confinement of a jungle)(Martel 286)은 신에 대한 믿음 때문에 제한된 자유를 지닌 삶과 자유로워 보이나 실제 정글의 속박에 묶인 삶에 대한 비유로 볼 수 있다. 파이는 생명은 냉혹한 자연의 법칙의 지배를 받지만, 그로 인한 한계가 호랑이와 소년의 '불가능한 공존'을 배제하지 않으며, 신에 대한 믿음 및 종교적 상상력과 이성의 법칙 및 지식이 상호 배제하지 않으며, 극한 위기 상황이 안겨주는 절망과 상실감이 희망과 감사함을 고갈시키지 않음을 증명한다. 이것이 필자가 『파이 이야기』에서 읽는 희망의 메시지인데, 이 메시지가 '믿을 만한' 논의가 되길 기원한다.

Works Cited

국제가톨릭성서공회. 『해설판 공동번역 성서』. 서울: 일과 놀이, 1997.
니체, 프리드리히. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』. 이진우 옮김. 서울: 휴머니스트, 2020.
마텔, 얀. 『파이 이야기』. 공경희 옮김. 파주: 작가정신, 2003.
(Martel, Yann. *Life of Pi*, Edinburgh: Canongate Books, 2002.)

유요한. 『종교학의 이해』. 서울: 세창출판사, 2020.

<박소진 교수님의 발표문에 대한 토론문>

“뜻밖의 현장에서의 자비와 돌봄의 수행”
-얀 마텔의 『파이 이야기』(*The Life of Pi*)에서 읽는 ‘참된 종교성의 탐색-

정신희(한남대학교)

박소진 교수님의 발표문을 흥미롭게 잘 읽었습니다. 본 발표문은 『파이 이야기』에 나타난 참된 종교성에 대한 고찰입니다. 이 작품은 작가 얀 마텔이 어린 시절을 여러 나라에서 겪은 경험을 바탕으로 하여, 다양한 사회적·문화적·종교적 특징이 잘 어우러져 있습니다. 파이가 겪은 힌두교, 이슬람교, 그리고 기독교의 종교적 체험은 그의 삶의 가치에 큰 영향을 끼칩니다. 파이가 망망대해에서 수개월 동안 호랑이와 함께 구명보트에 의지하며 생존했다는 점을, 교수님께서는 각 종교의 보편적인 가치인 ‘자비’, ‘사랑’의 실천으로 고찰하셨습니다.

대해에서 작은 보트에서, 호랑이와 파이-즉 맹수와 인간-의 공존은 인생의 극한 단면을 보여주고 있습니다. 파이의 신에 대한 기도와 감사는 역경 속에서 신에게 간절한 구원을 바라는 방식으로 보여집니다. 한편, 호랑이에게 사람처럼 이름이 붙여진 것은 그가 동물원에서 사육당하면서 인간과 더불어 살아가는 개체로서 훈련되었음을 암시합니다. 또한 호랑이는 다른 약한 동물들을 해치는 야생적 특징을 지닙니다. 파이는 채식주의자이며 자비로운 마음의 소유자이면서 이면에는 물고기와 인육을 먹는 잔인성도 지니고 있습니다. 이러한 점은 호랑이와 파이의 양가성을 암시하며, 이것은 종교와 삶 사이에서 살아가는 인간의 참모습일 수 있습니다.

파이는 자신이 실제로 경험한 내용을 사람들이 이해하지 못할 거라는 생각에 거짓 상황을 말합니다. 그러면서도 그는 실제와 거짓의 두 가지 선택지를 내놓는데, 사람들은 그가 겪은 실제에 더 흥미로울 것이라는 발상은 역설적입니다.

우문이지만 한 가지 궁금한 점이 있어 질문드립니다.

파이는 여러 종교를 체험하고 다양성을 긍정적으로 받아들입니다. 교수님께서는 종교의 다양성과 유일성의 상충을 감안할 때 그의 신앙적 깊이를 어떻게 생각하시는지 궁금합니다.

감사합니다.

한국 여성 작가 박완서와 공지영이 해석하는 그리스도교

-양혜원(이화여대 아시아여성학센터)

이 연구는 한국 여성 작가이자 가톨릭 신자인 박완서와 공지영이 어떻게 그리스도교를 해석하고 이를 작품에 반영하였나를 탐구한다. 두 사람은 연령대가 다르지만, 박완서의 늦은 작가 데뷔로 작가 활동 시기가 겹치며 가톨릭 신자로서 서로 공통점과 차이점을 가진다. 자신에게 과연 글을 쓸 자격이 있는가에 대한 고민은 두 사람 모두 가톨릭 신자가 되기 이전(공지영의 경우는 냉담시기)에 집중적으로 이루어졌지만, 글쓰기에 대한 두 사람의 태도에는 소명의식이 반영되어 있다. 한편 가톨릭 신앙이 두 사람의 작가 생활에 좀 더 깊이 개입하게 되면서는 두 사람 각자 나름대로 그리스도교에 대한 해석을 내리고 그 해석을 자신의 작품에도 반영한다. 그리스도교에 대한 두 사람의 이해와 해석은 그리스도교의 정통 교리와 일치하지는 않으며, 자신들 나름대로 종교를 해석, 적용하여 실제 생활에서 도움을 받는다. 이 연구는 평신도의 생활에서 나타나는 이러한 '생활종교'(lived religion)의 양상을 한국의 대표적 두 여성 작가의 경험을 통해서 이해를 시도한다는 데에 의의가 있으며, 나아가 이들의 종교 해석이 문학 작품에 반영된 방식의 분석을 통해 이들의 신념이 한국의 대중과 어떻게 소통되었는가를 탐색해본다는 데에 또 다른 의의가 있다.

I. 들어가는 글

종교학에서 생활종교(lived religion) 방법론에 대한 논의는 프랑스에서 자리 잡은 종교사회학의 연구 방법이 1990년대 중반 무렵 미국의 종교학 연구에 도입되면서 미국의 종교학 연구자들 사이에서 폭넓게 자리 잡았고, 한국에도 소개가 되었다.[1] 제도 종교 혹은 교리 종교의 틀을 벗어나, 종교를 실천하는 사람들이 종교를 어떻게 정의하고 이해하는지에 초점을 두는 이 연구 방법은, 아래에서 위로의(bottom-up) 접근이라고 하는 경험 연구의 특징을 지니면서 종교 연구의 테두리를 확장시켰다. 이 연구 방법은 주로 인류학 연구의 특징을 지니고 있지만, 사회학이나 역사학적 관점에서도 활용이 되고 있으며 텍스트 연구에서도 활용이 된다. 이 연구는 이러한 연구 방법의 연장에서 20세기 말 한국의 대표적 여성 작가들이라 할 수 있고 또한 가톨릭 신자로도 알려진 박완서와 공지영이 어떻게 종교를 정의하고 실천했는지를 살펴보고자 한다.

박완서와 공지영은 국문학에서 많은 연구가 이루어졌지만, 종교학적 관점의 연구는 거의 이루어진 바가 없다. 혹 종교 관점의 논의를 하는 경우에도 작품의 주제 연구에 국한되어 있으며, 두 사람이 실제로 어떻게 종교를 해석했고 그것이 두 사람의 문학 실천에 어떤 식으로 작용했는지에 대한 연구는 찾아보기 힘들다. 이는 작품은 작품대로 대하는 문학 연구 방법의 오랜 전통에서 비롯된다고 생각한다. 한편 종교학에서 이 두 작가에 대한 연구가 부재한 이유는 한국의 종교학 연구가 여전히 경전과 교리 그리고 제도 종교 중심의 연구에 머물러 있기 때문이 아닌가 한다. 따라서 박완서 공지영이 해석하고 실천한 종교에 대한 연구는 이러한 연구의 공백을 메운다는 데에 의의가 있다. 나아가 문학 작가로서 두 사람이 누렸던 대중적 인기를 생각할 때, 이들의 글에서 읽어낼 수 있는 종교적 관점들은 대중이 호응하는 종교에 대한 이해와도 연관해서 생각해 볼 수 있다는 장점이 있다. 다시 말해서, 이들의 글이 대중과 어떤 식으로든 소통한다고 할 때, 그 소통의 내용에는 대

1) David Hall, Introduction to *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (Princeton University Press, 1997) 참조. 국내 연구에서는 전명수(2018: 16)가 가정폭력을 연구하면서 이 연구 방법의 대표적 학자인 Robert Orsi를 인용하며 생활종교를 정의한바 있다. 이와는 결이 좀 다르지만, 최신한(2016)은 종교철학적 관점에서 생활종교를 탈형이상학 시대의 새로운 종교로 정의하고 있다.

중이 호응하는 종교에 대한 생각이 반영되어 있다고 볼 수 있다. 따라서 생활종교의 연구 방법으로 박완서와 공지영의 종교를 살펴보는 이 연구는 20세기 말 한국 사회의 종교적 감각을 엿볼 수 있게 해주는 창을 제시한다는 데에도 그 의의가 있다.[2)]

본론의 논의에 앞서 먼저 생활종교 연구 방법의 배경을 간략하게 논하면서 본 연구를 위한 조작적 정의를 시도한 후에 본 연구와 관련한 연구 방법을 조금 더 구체적으로 제시하도록 하겠다.

데이비드 홀(David Hall, 1997)에 의하면, 미국에서 생활종교 연구의 배경에는 평신도가 실제로 어떻게 종교적 실천을 하는지에 대한 연구가 희박한 상황에서 대두하며, 좀 더 폭넓게는 종교개혁사 연구자들 사이에서 부상한 대중 종교(popular religion) 연구와도 맥을 같이 한다. 이 대중 종교 연구는 실제로 강단에서 가르치거나 학습을 통해 전달되는 그리스도교와 세속(이교) 문화 사이의 공간에서 평신도들이 실천하는 비교적 자율적인 종교를 연구하며, 이를 통해 종교사학자들은 제도 교회 너머의 신앙과 실천으로 종교 연구를 넓힐 수 있었다. 그러나 이러한 대중 종교 연구가 여전히 공식과 비공식, 규범과 비규범의 구분을 전제하고 있다면 생활종교 연구는 여기에서 한 걸음 더 나아가 그러한 구분 자체를 부인한다. 로버트 오시(Robert Orsi, 1997)에 의하면, 생활종교 연구는 우리에게 익숙한 이분법적 구조를 유지하면서 단지 교회 밖의 종교 실천을 교회 안의 종교 실천으로 대체하려는 게 아니라, 일상적 경험 가운데서 형성되고 체험되는 종교에 초점을 맞춘다. 다시 말해서, 종교란 어떠한 것이라는 전제를 가지고 연구에 들어가는 것이 아니라, 일상적 경험에서 종교의 의미가 어떻게 부상하고 재정의되고 변형되고 변화되는지에 주목한다. 그는 이것을 종교 연구의 "실증주의적 방향(empiricist orientation)"이라고 불렀는데, 전제 없이 관찰을 통해서 거기에서 부상하는 의미를 분석하고 해석하려 한다는 점에서 근거이론(grounded theory)의 연장이라고 볼 수도 있겠다.

본 연구는 후자의 생활종교 관점보다는 전자의 대중 종교 연구의 연장에서 생활종교를 이해하고자 한다. 그 이유는 크게 두 가지이다. 첫째는 오시나 홀이 주장하는 생활종교 연구 방법이 종교의 범주에 대한 전제 없이 생활 속에서 부상하는 종교의 의미를 추적하는 것은 그동안 외면되었던 종교적 실천의 면면들을 이해하게 해주면서 종교 자체에 대한 이해를 확장시키는 장점은 있으나, 실제로 어떠한 식으로든 종교는 무엇이라고 하는 기본적인 준거 틀이 없이 과연 종교를 논할 수 있을지는 의문이다. 일례로, 오랜 세월 그리스도교 문화로 형성된 서구 사회의 종교학자들이 아무리 그리스도교의 사고 틀을 벗어나려 해도 그들의 연구와 사고 패턴에는 그 영향이 늘 남아있으며, 다른 문화권에서 나고 자란 연구자들의 사고방식과는 차이를 보인다. 이미 '종교(religion)'라고 하는 단어 자체가 그들이 종교를 이해하고 바라보는 방식을 어느 정도 전제하기에 생활종교 연구가 과연 기존 제도 종교들의 규범과 완전히 분리가 가능한지 의문이다.

둘째, 본 연구의 대상인 박완서와 공지영이 평신도로서 해석하고 실천한 종교는 가톨릭교회를 벗어난 것이 아니라, 그 범주 안에 머물기를 원하면서 행한 것이기 때문이다. 다시 말해서, 이들은 가톨릭교회의 어떤 부분들과 씨름하지만 그것을 배격하기 보다는 자기 나름의 해석을 통해서 소화하려고 한다. 따라서 본 연구에서 취하는 생활종교의 연구 방법은 가톨릭 교회의 안과 밖이라는 구분을 배제하는 생활종교 연구 방법이라기보다는, 공식 그리스도교와 이교 사이의 공간에서 이들이 평신도로서 행하는 상대적으로 자율적인 종교적 실천과 해석을 연구하는 대중 종교 연구에 가까운 생활종교 연구이다. 물론, 이들의 작품을 통해 20세기 말 한국 사회의 종교적 감각을 엿본다고 할 때, 이때의 종교는 가톨릭 종교의 범주를 벗어나 좀 더 본격적인 생활종교 연구와 맞닿아 있게 되며, 예를 들어, 공지영의 종교 실천을 자조 심리학에 기반해서 대중들이 만들어 내는 20세기 후반 한국 사회의 새로운 생활종교로 볼 수도 있을 것이다. 그러나 본 연구는 두 작가가 표방한 종교적 소속을 우선적으로 고려하여, 가톨릭 교회의 범주 안에서 이루어지는 일상적 종교 실천으로서 생활종교를 보고자 한다.

---

2) 일찍이 문화 이론가 레이모든 윌리엄스(Rayond Williams)는 시대의 감정구조를 포착하는 문학의 기능에 대해 논한 바 있다. Raymond Williams, "Structures of Feeling," in *Marxism and Literature* (Oxford University Press, 1977) 참조.

마지막으로, 본 연구는 박완서와 공지영의 종교 해석과 실천 중에서도 문학적 실천에 주목한다. 작가로서 이들은 종교에 대해 고민할 때 자신의 글쓰기와 종교가 어떠한 연관이 있는가를 중요하게 고민했으며, 이들의 종교적 실천이 가장 잘 드러난 영역도 이들 삶에서 매우 중요한 부분을 차지했던 글쓰기이다. 인간사와 인간 됨됨이에 대한 고민을 이들은 글로 풀어냈고, 그 고민의 기저에서 이들은 종교와 만나면서 자기 나름의 종교관을 형성했고 그것을 다시 글에 반영했다. 본 연구에서는 이러한 과정에서 그들이 해석한 종교, 즉 그리스도교를 살펴보려 한다. 연구 방법은 텍스트 해석 방법을 택했으며, 연구 자료는 이들이 쓴 에세이와 소설, 그리고 이들의 인터뷰이다. 에세이와 인터뷰를 토대로 이들이 해석하는 그리스도교를 재구성하면서 그 해석이 반영된 작품으로 박완서는 『사람의 일기』(1985)를 그리고 공지영은 『우리들의 행복한 시간』(2007)을 살펴보고자 한다.

II. 박완서가 해석한 종교와 문학 실천

1. 박완서의 그리스도교 해석

박완서는 만 53세이던 1984년 7월 1일에 영세를 받았다. 그는 일찍이 개신교 작가들과 성경 공부를 하기도 하면서 그리스도교에 대한 관심이 있었고, 둘째 딸이 영세받는 것을 보면서 부쩍 더 관심을 가지게 되었다. 말년에 부부가 함께하기 좋은 취미로 종교를 가질 생각을 하게 되었다고도 하고, 민간 장례업자를 통해서 치른 시어머니의 장례식을 겪으면서 좀 더 품위 있는 장례를 희망하여 가톨릭교를 생각했다고도 한다. 이처럼 그는 종교를 막연하게 생각하기보다는 처음부터 그리스도교를 염두에 두고 종교를 생각했고, 그중에서도 개신교보다는 가톨릭을 선호하게 되었다. 가톨릭의 성서가 더 읽기 편해서 좋았다고도 하는데, 가톨릭교가 제사를 허용했던 것도 중요하게 작용한 것으로 보인다. 시어머니가 그리스도교로 귀의하지 않은 채 돌아가셨는데 그처럼 좋은 분이 천국에 가지 못했다는 생각을 할 수 없었고, 그분의 제사를 모시는 것을 당연하게 여겼기 때문이다. 박완서는 1996년부터 1998년까지 『서울 주보』에 신앙 에세이를 연재하고 이듬해인 1999년에 『님이여, 그 숲을 떠나지 마오』라는 제목으로 묶어내기도 한 그는, 1988년 8월 아들을 잃고 나서 기록한 몇 달간의 일기를 1990년부터 1991년까지 『생활성서』에 연재하기도 하였다. 이처럼 박완서는 가톨릭 신앙인으로 생활하면서 자신의 경험과 생각을 글로 옮겼고, 그 글을 출판하여 세상과 소통하였다.

박완서가 특별히 자신의 글쓰기와 종교의 관계를 표명한 글은 1985년에 출판한 그의 단편 소설 모음집 『그 가을의 사흘 동안』 작가 서문에서 볼 수 있다. 거기에서 박완서는 대뜸 자신이 최근 영세를 받은 사실을 밝히면서 자신이 왜 그리스도교에 끌렸는지, 무엇을 갈등했는지, 앞으로 무엇을 기대하는지를 밝히고 있다. 거기에서 그는 자신이 예비자 교리를 한 번에 통과하지 못하고 재수를 했는데, 그 이유가 “그리스도가 동정녀 마리아께 잉태되어 나시고, 십자가에 못박혀 죽으신 지 사흘 만에 죽은이들 가운데서 부활하셨다는 걸 믿는다고 맹세할 용기가 나지 않았”기 때문이라고 밝히고 있다(11). 그는 끝내 그것을 믿지 못한 채 자신이 “매혹”당한 “그분과 일단 관계를 맺어보고 싶어서” 그냥 영세를 받았다고 한다(11). 그러나 그는 신앙 간증이나 성령 체험담을 싫어했고, 그런 이야기들은 자신이 몹시 싫어하는 “귀신 얘기를 닮아서 심한 혐오감을 느끼곤 했다.”라고 한다(11). 뒤에서 다시 보겠지만 이러한 이야기에 대한 혐오감은 『사람의 일기』에서 여주인공이 주술과 같은 기도에서 느끼는 혐오감의 표현에 그대로 반영되어 있다.

정리하면, 박완서는 초자연적 체험에 대해서는 합리적인 태도를 견지했던 것으로 보인다. 그러나 초자연적인 것에 대한 그의 이러한 태도는 일면 그의 두려움이기도 했다고 추정할 수 있는데, “나는 행여 나의 종교가 절대적 초월적인 존재에 대한 주술적 의존을 가져와 창조적인 능력을 무화시킬까봐 두려워하고 있다.”라고 이

어서 고백하는 말에서 그러한 추정을 해볼 수 있다. 이러한 두려움은 작가로서 살아가는 데에 필요한 통찰력이나 예리한 감각이 어떤 초월적 힘에 압도당하여 둔해지지 않을까 하는 두려움이라고 볼 수도 있을 것이다. 그러나 그는 "적어도 내가 발견한 그 분은 그런 노예적인 의존을 바랄 분이 아니"라며, 예수에 대한 자기 나름의 해석을 내리면서 합리적 입장을 견지하고자 한다(12).

한편, 박완서가 그리스도를 닮는다는 것에 대한 해석을 내리는 부분에서 향후 그의 문학 실천에 반영되는 그리스도교에 대한 해석의 중요한 단서를 얻을 수 있다. 위의 작가 서문에서 박완서는 "그분이 멀리서나마 나에게 모습을 드러낸 게 어쩌면 근심을 없애고 기쁨을 주시려고가 아니라, 내 몫의 고통을 피하지 않고 어떻게 정직하게 고통하게 할까를 가르쳐 주시려고 함일지도 모른다고 생각할 수 있을 때 한결 그분을 가깝게 느낄 수가 있다."라고 썼다(12). 여기에서 주목할 것은 "내 몫의 고통을 피하지 않고 어떻게 정직하게 고통하게 할까"라는 표현이다. 이 말은 훗날 박완서가 반성의 행위에서 문학과 종교의 합일점을 찾은 것과 일맥상통한다. 박완서는 2009년에 서울대에서 한 강연에서 이렇게 말했다. "결국은 좋은 문학도 우리 삶을 반성하게 하는 거라고 생각해요. 우리가 기도하는 것도…결국은 반성하게 되는 거, 돌이켜보고 반성하게 되는 거에서 또 위안을 얻는 거죠. 문학과 종교가 반성하게 하고 위안을 주는 합일점을 찾고, 저는 종교를 가짐으로써 정신의 긴장이 해이해지지 않게 하면서 저 나름으로 합일점을 발견했다고 생각해요."[3] 다시 말해서, 박완서에게 종교는 무엇을 회피하게 하는 것이 아니라 오히려 더 확실하게 마주하게 하는 것, 심지어 그것이 고통일지라도, 제대로 마주하고 그 마주함을 통해 자신을 돌아보게 해주는 것이었다. 이러한 반성이 주는 위안이란 다독이는 위안이 아니라, 무엇을 깨달았을 때 얻는 위안, 즉 어떤 문제를 제대로 직시하고 거기에서 답을 얻었을 때 얻는 해소의 감정에 더 가깝다고 하겠다. 물론 아들을 잃은 고통은 박완서가 아무리 직시해도 흡족한 답을 얻을 수 없었지만, 『한 말씀만 하소서』에서도 보듯 박완서는 그 와중에도 끝끝내 자기를 반성하여 나름의 답을 도출해 냄으로써 몸과 마음의 평안을 얻는다.[4]

일찍이 박완서와 동시대인으로서 평론가로 활동했던 강인숙은 "허위에 속지 않고 본질에 접근하기 위해 박완서는 가면 벗기기에 열중한다.…사실상 씨는 가면 벗기기의 명수다. 씨의 가면 벗기기는 철저하고 냉혹하다. 그 철저함은 자기 자신의 가면 벗기기에도 해당된다."라고 말한 바 있다.[5] 이러한 박완서의 자세는 그가 영세를 받기 전부터 가졌던 것으로, 영세를 통해 그에게 달라진 것은 이 가면 벗기기 작업에서 그것을 비출 "그분"의 존재가 생겼다는 것이다. 그러나, "그분"에 대한 주술적 의존은 몹시 싫어했으며, 박완서가 새롭게 믿은 종교로부터 기대한 것은 또 다른 차원에서 이 가면을 벗기는 일이었다고 할 수 있다. 그런 면에서 박완서의 그리스도교 해석은 그리스도교에서 가르치는 은혜나 용서의 교리와는 거리가 있으며, 그가 2007년에 이해인 수녀와 한 대담에서도 보듯, 자유에 대한 이해도 그리스도교에서 가르치는 것과 다르다. 이 대담에서 그는 "위선 안 부리고 내 마음대로 행동해도 이 세상 도덕과 크게 어긋나지 않은 나이가 되었다는 것. 그렇다고 제가 성인은 아니고, 남의 눈치 보지 않고 내 맘대로 해도 이 세상의 윤리 도덕과 어긋나지 않은 삶을 살게 된 것"을 "뒤늦게 얻은 자유의 기쁨"으로 꼽았다(박완서·이해인, 2007:146). 여기에서 그가 말하는 자유는 그리스도교에서 말하는 죄로부터의 자유 혹은 해방이 아니라, 유교에서 말하는 군자의 윤리적 완성에 더 가깝다.[6] 정리하자면, 박완서의 그리스도교 해석은 초월성을 배제한 윤리적 인간 지향에 가까우며, 그런 점에서 조선시대에 처음 가톨릭교를 받아들인 한국인들이 더 나은 유교인이 되기 위해서 그렇게 했다는 사실과 맥을 같이

---

3) 박완서, 『문학의 뿌리를 말하다』, 서울대학교출판문화원, 2011, 69.

4) 박완서는 홧김에 먹고 체하여 괴로워하다가 속을 다 토해낸 후에 자신을 스친 생각을 "계시처럼 떠오른 나의 죄"라고 명명하면서 자신이 얼마나 타인에게 무관심했는가를 돌이켜보고, "모든 것이 당신의 것이오니, 온전히 당신 의향대로 그것들을 처리하소서."라고 기도하고 평안을 얻는다(『한 말씀만 하소서』, 세계사: 2004, 142-3쪽).

5) 강인숙, 『박완서 소설에 나타난 도시와 모성』 (박이정, 2020): 22-23쪽.

6) 물론 그리스도교 안에서도 죄나 자유에 대한 해석은 다양하다. 일례로 알렉산드리아의 오리게네스는 히포의 아우구스티누스와 달리 원죄를 강조하기보다 그리스-로마 문화의 파이데이아 전통을 따라 교육과 훈련을 강조했다. 그러나 로마 가톨릭교회는 오리겐이 아니라 어거스틴의 전통을 따른다.

한다.[7]

이어서 살펴볼 『사람의 일기』는 박완서가 영세를 받고 얼마 지나지 않아서 쓴, 실화를 바탕으로 한 단편으로, 박완서가 말하는 문학과 종교의 합일점으로서 '반성'이 무엇인지를 잘 보여준다.

2. 『사람의 일기』

이 소설은 박완서의 넷째 딸이 교통사고를 당했을 때를 배경으로 하고 있다. 실제로 박완서의 넷째 딸은 1985년 3월에 결혼을 얼마 앞두지 않고 큰 교통사로를 당해 여러 차례 수술을 해야 했고, 그때 박완서는 딸의 병상 옆에서 연재 소설 『미망』을 집필하기도 했다. 소설의 여주인공이 작가인 것, 바로 전해 여름에 가톨릭교 영세를 받은 것, 그리고 그의 딸이 결혼해서 남편이랑 미국으로 가기 얼마 전에 큰 교통사고를 당한 것 모두가 박완서의 실제 상황 그대로이다. 또한 앞에서 언급한 작가 서문에서 박완서가 쓴 내용이 이 소설에서 주인공이 '반성'(反省, 즉 돌이켜 살피다, reflect)을 하면서 생각하는 내용에 반영이 되어 있다. 이러한 정황으로 미루어 보아 이 소설을 쓸 때 박완서는 문학 작품을 쓴다기보다는 하나의 반성 실천(reflective practice)으로서 글쓰기를 한 것이 아닌가 추정하게도 된다. 그러나 앞에서 논했듯, 이것이 곧 그가 생각하는 문학과 종교의 합일점이라면, 이러한 실천을 문학 작품을 쓰는 실천과 별개의 행위로 보기는 힘들 것이다.

이 소설에서 반성 실천은 두 가지 차원의 중첩으로 이루어져 있다. 하나는 주인공이 작가로서 자신의 태도를 돌아보는 것이고, 또 하나는 다친 딸을 향한 어머니로서 자신의 태도를 돌아보는 것인데, 이 둘이 서로 중첩되어 있다. 즉, 자기 딸에 대한 마음을 살피면서 이웃 사랑이라는 마음으로 다가갔던 자신의 글쓰기 태도가 위선이었음을 깨닫는 과정이 서로 겹쳐 있는데, 이러한 작가로서의 반성을 예고하기 위해서 소설 도입에 주인공의 공감과 동조를 구하며 찾아온 친구와의 대화가 나온다. 자기 딸의 못마땅한 결혼 상대에 속상해하면서 "너라면 일러 때 어쩌겠냐?"라고 묻는 친구의 말에 주인공은 자신이 공언한 작가로서의 소신을 떠올린다. "그때 나는 소설이 독자에게 끼칠 수 있는 가장 큰 미덕은 타인의 삶을 자기 삶처럼 체험케 하는, 즉 남과 입장을 바꿀 수 있는 능력이라고 공언했었다(『사람의 일기』, 307)."[8] 그러나 막상 말은 이렇게 해도 자기 친구의 입장에서 공감한다는 것은 생각만큼 쉽지 않았는데, 이러한 공감 불능에 대한 소설 초반의 가벼운 인식이 이후 이어지는 반성의 중요한 단서가 된다.

남의 입장에 다가간다는 작가로서 주인공의 소신은 특히 "짓눌리고 학대받고 신음하는 사람들에 대한 관심"으로 나타났는데(320), 그들을 주로 소설에서 다룬 것이 진정한 관심과 사랑에서 비롯된 것이 아니라 사실은 "나보다 못한 사람을 거리로 해서 얻을 수 있는 야비한 기쁨"이었다는 것을 주인공은 깨닫는다(330). 그런데 이러한 깨달음에 도달하는 과정이 딸의 회복 과정에서 주인공 자신의 마음에 일어나는 반응을 성찰하는 과정과 맞물려 있고, 거기에는 기도가 중요한 역할을 한다.

딸의 사고 소식을 처음 접한 주인공은 딸이 죽는 것 아닌가 하여 경황이 없는 가운데 자신이 얼마 전에 가톨릭 신자가 되었으니 기도할 수 있다는 사실을 깨닫는다. 그러나 이내 기도에 대해 자신이 가졌던 거부감을 떠올리는데, 그 내용이 앞에서 논한 작가 서문에서 쓴 표현과 비슷하다. "그리스도를 믿는 이들이 가장 소중하게 여기는 기도에 대해 나는 혐오감 같은 걸 느끼고 있었다. 열성적인 기도일수록 더했다. 기도합시다, 기도해주세요, 이런 소리가 마치 푸닥거리의 효험을 비는 소리처럼 주술적으로 들려서 내가 기도를 잘 안 하는 걸 떳떳해하고 있기조차 했다"(321). 그러나 딸의 위급한 상황에서 주인공은 이게 "얼마나 같잖은 교만"이었는지를 깨닫고, "주님, 우리 혜령이를 살려만 주십시오."라고 다급하게 기도한다"(321,322). 기도 덕인지 딸은 큰 차도를 보였고, 수술도 성공적이어서 어느덧 퇴원을 앞두게 되었는데, 이때 주인공은 "주님의 은총"을 충만히 느꼈고, "하루하루가 곧 간증거리였다"(326). 심지어 딸이 다치는 바람에 이런 기쁨을 알게 되었으니 딸이 다

7) Don Baker, *Korean Spirituality* (Hawaii University Press, 2008). Kindle e-book: loc.1192-1212.
8) 박완서, 『사람의 일기』, 『박완서 단편 소설: 저녁의 해후』 (문학동네 1999): 302-332.

치기 전보다 오히려 더 기쁘다고까지 말한다(326). 그러나 이것이 허위였음을 주인공은 딸이 퇴원한 후에 깨닫게 된다.

병자들만 있는 병원에서 딸의 호전은 다른 병자들과 달리 그가 정상인임을 의미했고 따라서 주인공을 행복하게 해주었지만, 병원 밖의 건강한 사람들 사이에서 딸의 환자 상태는 더 두드러졌고 그가 정상인의 범주에 들지 못한다는 사실을 부각시켰다. "내 딸 외의 모든 여자들이 흠 하나 없이 건강하다는 너무도 당연한 사실이 내 건강과 정신을 무참히 좀 먹고 있었다. 흠 없고 건강한 사람한테 질투나 나서 꼴도 보기 싫었다. 헤어날 길 없는 불행감이었다"(329). 그러면서 주인공은 자신이 병원에서 딸의 호전을 보며 느꼈던 기쁨은 "주님을 가까이해서가 아니"라 "우리보다 못하고 우리보다 불행한 사람들과 비교해서 자신의 처지를 우위에 올려놓을 수 있었기 때문이었다."라는 사실을 깨닫는다(329). 그와 동시에 그는 자신이 작가로서 가졌던 태도도 돌아보는데, "가난하고 억눌린 이웃이란 소설뿐 아니라 같잖은 우월감의 소재일 뿐 그들에게 해줄 수 있는 건 아무 것도 없었다."라고 반성하고, 결국 "내 이웃 사랑의 허위가 폭로당한 것"을 고백한다(330). 이처럼 자신보다 못한 사람을 보면서 위안 삼는 일이 자식 키우는 어머니로서만이 아니라 글을 쓰는 작가로서의 태도에도 깔려 있었음을 '반성'을 통해 깨달은 주인공은 사고로 다친 코와 흉터를 손보는 딸의 마지막 수술을 앞두고 제대로 "그분께로 돌아서면서" 무릎을 꿇고 기도한다. "더도 말고 덜도 말고 주님 보시기에 좋도록만 돌이켜 주소서."라고(332).

여기에서 주인공의 생각 속에 오간 모든 것이 곧 박완서의 생각이었다고 말할 수는 없을 것이다. 그러나 앞서 논한 작가 서문에서 박완서가, 자신이 작가로서 자기도취에 빠졌다 깨어나 보게 된 자신의 초라함에서 종교를 갈구하게 되었고, 그래서 종교를 처음 가졌을 때 기뻤지만 지나고 보니 그것마저도 신앙의 기쁨이라기보다는 자아도취가 더 많이 섞인 것이었다는 알게 되었다고 한 말은 분명 이 소설 속 주인공이 보여준 반성의 과정 및 내용과 많이 닮아 있다(1985:12-13). 박완서는 이러한 면에서도 자신의 "문학과 종교엔 그 과정에 유사한 점이 많다."라고 했는데(1985:13), 실제로 박완서의 소설에는 돌이켜 살펴보면서, 즉 반성하면서 사람다운 사람의 모습을 갖춰가는 주인공이 많이 다루어진다. 우선 가족의 이야기를 다룬 소설을 보면, 시어머니의 이야기를 다룬 『해산 바가지』, 남편 이야기를 다룬 『여덟 개의 모자로 남은 당신』, 그리고 아들을 잃은 경험을 다룬 『나의 가장 나종 지니인 것』에서도 여주인공은 『사람의 일기』의 여주인공과 비슷하게 반성의 과정을 거친다. 그 외 『그해 겨울은 따뜻했네』를 비롯하여 심지어 여성주의 소설인 『살아있는 날의 시작』, 『서 있는 여자』, 『그대 아직도 꿈꾸고 있는가』에서도 여주인공들은 돌이켜 살피는 일을 수행하면서 한층 성숙한 인물로 서게 된다. 그중에서도 특히 『사람의 일기』는 갓 영세를 받은 박완서 인생의 시기와 맞물려 훨씬 더 집요하고 직접적으로 그가 말하는 '반성'이 무엇인지를, 그리스도교에 대한 그의 해석과 연관하여 잘 보여주는 작품으로서 의의가 있다.

II. 공지영이 해석한 종교와 문학 실천

1. 공지영의 그리스도교 해석

공지영은 박완서와 달리 12세 무렵 처음 성당에 다니기 시작했고, 15세에 첫영성체를 받고 16세에 견진성사를 받았다. 고등학교 시절까지 교회 활동에 열심이었던 그는 대학에 가서 운동권에 가담하면서 대학 2학년 때에 교회를 떠나게 된다. 이후 1999년에 다시 교회로 돌아오기까지 약 17년간 냉담기를 가지게 되고, 그 냉담기 동안 작가로서 성공하기도 했지만, 개인 생활에서는 두 번의 이혼을 하고 낙태도 했다. 다시 말해서 가톨릭교회에서 금하는 두 가지를 하게 된 것인데, 극적인 성령 체험을 통해서 다시 교회로 돌아올 수 있었다.

그의 세 번째이자 마지막 이혼은 교회로 돌아온 이후에 이루어졌고, 자신이 다시 신앙생활을 하기 시작했기 때문에 이 마지막 이혼의 결심이 더 어려웠다고 한다. 공지영은 그 당시(1990년대 초반) 여성 작가로서는 보기 드문 상업적 성공으로 시기의 대상이 되기도 하였고, 유명인 여성의 이혼이 스캔들이 되던 시대여서 가십 매체로부터 연예인 못지않게 시달림을 당했으며, 무엇보다도 가정폭력을 경험하고 성이 다른 세 아이를 낳는 등 개인의 결혼 생활이 순탄치 못해 힘든 시간을 보냈음을 여러 인터뷰를 통해서 밝혔다.

공지영은 『수도원 기행』 1과 2에서 자신의 종교 여정을 밝히고 있으며, 에세이집 『상처 없는 영혼』에서도 종교에 대한 자신의 생각을 더러 밝히고 있다. 특히 『수도원 기행』 2에서는 이제까지 자신이 발표한 글에 대한 기대만을 가지고 이 책을 읽으려 하는 사람들에게 "그냥 이 책을 내려놓기를 권한다."라고 말할 정도로, "가장 사적이고 가장 주관적이며…황당한 판타지"처럼 들릴 수도 있는 자신의 성령 체험 이야기를 털어놓고 있다(2014:5). 공지영은 이처럼 초자연적인 것을 믿는 것에 대해서는 박완서와 같은 저항감은 없지만, 그 또한 박완서와 마찬가지로 교리에 매이지는 않았다. 그는 "교리 같은 것은 어떤 의미에서는 저한테 큰 문제가 되지 않는 것 같아요."라면서, "자신이 믿는 하느님은 그리스도교보다 큰 분"이라고 했는데, 이는 교회의 가르침에 매이지 않는다, 혹은 그것을 넘어서 있다는 뜻으로 읽힌다(공지영·지승호, 2008:34). 다시 말해서, 평신도로서 교회의 공식적 가르침 경계 밖에서 어느 정도 자율적인 종교적 행위성을 보인다고 할 수 있다.

한 가지 흥미로운 것은, 공지영도 박완서와 비슷하게 문학과 종교가 자신에게는 같은 개념이라고 말한 바 있다. 그는 결혼 생활에서 겪은 어려움 외에도 운동권을 도망쳐 나왔다는 죄책감으로도 괴로워했는데, 이러한 여러 가지 상처를 글로 풀어냈고, 글쓰기와 신앙은 자신의 '진실'을 들어준다는 점에서 같은 것이었다고 한다. "제게 문학과 종교는 같은 개념입니다.…누구도 나를 믿어주지 않는다 해도 신만은 나를 알겠지 하는 믿음에서 종교를 가졌고, 누구도 내 말을 들어주지 않는다 해도 일기장은 내 말을 들어준다는 믿음으로 글을 써내려 갔으니까요"(『상처없는 영혼』, 1996:269). 박완서에게 문학과 종교가 '반성'의 기능에서 공통점을 가진다면, 공지영에게 문학과 종교는 자신의 진실을 들어준다는 것, 즉 자기를 자기대로 알아봐 준다는 점에서 공통점을 지녔다. 여기에서 자기를 자기대로 알아봐 준다는 것은 곧 자기 용납이다.

공지영의 종교 여정은 세상으로부터 상처받았다고 느끼는 자신의 심리적 고통에서 벗어나려 한 여정이기도 한데, 우울증과 자살 충동에도 시달렸던 그는 정신과 상담은 물론이고 심리학 및 정신분석 서적을 탐독하면서 점차 다시 종교로 다가가게 되었고, 마침내 그가 다시 가톨릭교로 귀의하게 되었을 때 그는 신으로부터 온전한 자기 용납을 체험했다. 『수도원 기행』 시리즈만이 아니라 교회로 돌아온 후 그가 쓴 소설 『우리들의 행복한 시간』과 『즐거운 나의 집』, 그리고 에세이집 『네가 어떤 삶을 살든 나는 너를 응원할 것이다』에는 부족한 대로 자기를 받아들이는 사람의 심리 상태가 잘 묘사되어 있다. 그리고 그가 전문 인터뷰어 지승호와 진행한 인터뷰집의 제목인 『괜찮다, 다 괜찮다: 공지영이 당신께 보내는 위로와 응원』에서도 보듯, 교회로 돌아온 공지영은 자신의 심리 치료 경험을 바탕으로 모두의 카운셀러가 된 듯한 이미지로 재현되고 있다. 이처럼 대중 심리학과 자조 심리학이 한참 자리 잡기 시작하던 시대에 다시 작가로 부상한 공지영은 치유, 위로, 응원과 같은 키워드로 자신의 종교 체험을 대중과 소통하는 듯이 보인다.

사실 공지영의 종교 체험이 음성을 듣거나 심하게 울거나 넘어가거나 하는 등의 신비 현상을 동반하고, 그런 경험을 이야기하면서 신과 대화하는 모습을 묘사하기도 하지만, 이러한 초월성의 경험은 어떤 면에서 하나의 장치일 뿐 공지영이 해석하고 전하는 그리스도교의 핵심은 자기 용납이다. 그가 만난 그리스도교는 "너의 죄를 반성해."라고 말하는 종교가 아니라, "괜찮다, 괜찮다, 다 괜찮다.…네가 못난 대로 살아도 나는 너를 정말 사랑하고, 정말 응원한다."라고 말하는 종교였고, 그는 거기서 자신이 "무너졌다."라고 표현한다(공지영·지승호, 72). 이러한 공지영의 해석을 종합해 보면, 그리스도교의 교리나 전례와는 상당히 거리가 먼, 대중 심리학으로 재해석된 종교에 가깝다.

이어지는 절에서는 공지영이 교회로 돌아온 후 쓴 첫 장편인 **『우리들의 행복한 시간』을 살펴보려 하는데, 이 소설은 공지영이 그리스도교로부터 중요하게 배웠다고 하는 사랑과 용서를 사법 제도의 맥락에서 재현하는**

한편, 심리 치료의 언어로 그리스도교를 상황화한(contextualize) 소설로서 주목할 만하다.

2.『우리들의 행복한 시간』

공지영이 교회로 돌아오면서 한 중요한 활동 하나는 가톨릭교회와 함께 사형제도 폐지 운동을 하면서 사형수를 정기적으로 방문하는 것이었는데, 이 소설은 그때의 경험을 토대로 하고 있다. 공지영은 그들을 만나면서 제대로 존중받으면 사람은 그에 반응한다는 것을 경험했고, 그 경험을 이 소설에 상당 부분 녹여냈다.

이 소설의 두 남녀 주인공은 서로 계급과 신분의 차이가 크고 그에 따라 성장 배경과 환경도 달랐지만, 원하지 않는 자식, 사랑받지 못한 자식이었다는 데에 공통점이 있다. 유복한 가정의 여자 주인공 유정의 어머니는 이미 아들을 세 명이나 둔 상황에서 뒤늦게 원하지 않는 임신을 했고, 가톨릭 교리에 따라 낙태를 하면 안 된다는 남편의 뜻을 거역하지 못하고 유정을 낳고 심리적으로 유기했다. 유정이 15세에 사촌 오빠로부터 강간을 당한 사실을 알렸을 때 어머니는 그 사실을 묵살했고, 그것이 큰 상처로 남은 유정은 여러 차례 자살 시도를 했고 자기 자신을 망가뜨리는 삶을 살았다. 남자 주인공인 윤수는 어머니가 집을 나가고 폭력적인 알코올 중독자 아버지 밑에서 동생과 학대당하며 살다가 아버지는 자살하고, 재혼한 어머니를 찾아갔지만 거기서도 학대당하고 쫓겨나 시설에서 살다가 병으로 동생마저 잃은 후 범죄에 빠져 여러 차례 유치장을 드나들다가 사랑하는 사람을 만나 마음먹고 잘 살려 했으나, 상대 여자가 자궁외임신으로 긴급 수술이 필요해 그 돈을 마련하려고 다시 한번 범죄를 시도하는 과정에서 살인이 일어나고 사형수의 삶을 살게 된다. 사실 살인은 그의 공범이 저지른 것이었으나 그에게 뒤집어씌웠고, 더 이상 살고 싶지 않았던 그는 그냥 그것을 시인하고 말았다. 이처럼 나고 자란 배경은 다르지만, 어머니로부터 심리적으로 혹은 물리적으로 버림받고 그래서 어머니도 자신도 미워하게 된 두 사람이 만나 "진짜 이야기"(『우리들의 행복한 시간』, 198)를 서로에게 하게 되면서 서로에게 구원이 되어가는 것이 이 이야기의 큰 줄거리이다.

사형제도 폐지 운동을 배경으로 한 소설이니만큼 그러한 메시지가 깔려 있지만, 그보다도 더 근본적인 메시지는 이처럼 죽음으로 치닫는 두 사람이 서로를 만나 어떻게 사랑과 용서를 알아가게 되는가 하는 것인데, 그 발단은 바로 서로가 "진짜 이야기"를 나누기 시작하면서이다. 가톨릭 집안에서 태어나 그 신앙 안에서 자란 여주인공은 "지당하고 당연한 이야기"(198), "뜬구름 잡는 이야기"(203)에 질려 있었고, 무엇이라고 딱히 정의할 수 없지만, 그런 '지당함' 이면의 이야기를 갈구했다. 그것을 그는 이렇게 표현한다. "예수님이 그래서 오셨고, 너는 귀중하고 이런 이야기 같은 것은 조금도 하고 싶지 않았다. 말하자면 나는 예수님이 그래서 어떻게 '내게' 오셨고 '네게' 오셨는지, 나는 누구고 너는 누구인지, '너'는 '어떻게' 귀중한 사람일 수 있는지 이런 이야기를 하고 싶었던 것이다"(203-4). 그리고 여주인공은 이 진짜 이야기를 시작하기 위해서 자신이 자살을 기도한 이야기를 꺼냈고 그렇게 하는 이유를 말하면서 처음으로 자신이 강간당한 이야기를 제대로 하게 된다. 그때가 여주인공이 "강간이라는 객관적인 용어를 쓴 것도 처음이었다"(201). 이 이야기를 사형수 앞에서 꺼내면서 여주인공은 "그의 온 존재가 내 말에 귀를 기울이고 있다는 것을" 느꼈고, 그러면서 "내 생애에서 나의 말에 온 존재를 모아 귀 기울여주었던 사람을 내가 가진 적이 었었을까."라고 생각한다(200).

이러한 여주인공의 반응은 앞에서 언급한 에세이에서 공지영이, "누구도 나를 믿어주지 않는다 해도 신만은 나를 알겠지 하는 믿음에서 종교를 가졌고, 누구도 내 말을 들어주지 않는다 해도 일기장은 내 말을 들어준다는 믿음으로 글을 써내려갔다."라고 한 말을 연상시킨다. 즉, 공지영 자신도, 소설의 여주인공도, 자신의 말을 제대로 들어줄 누군가가 필요했던 것이다. 자신이 왜 그토록 괴로워하는지 아무도 그 이야기를 제대로 들어주지 않았던 여주인공에게 남자 주인공 윤수는 처음으로 그 이야기를 제대로 들어준 사람이었고, 그렇게 제대로 들어주는 사람이 있음으로써 비로소 여주인공의 "진짜 이야기"는 완성될 수 있었다.

공지영은 이 소설에 가톨릭 배경을 가져오기는 하지만, 가톨릭 종교는 사랑과 용서를 이야기하기 위한 장치의 역할이 크다. 사랑은 사람을 변화시킨다는 믿음은 가톨릭 종교가 아니어도 가질 수 있는 신념이며, 필요한 것은 희생적 죽음의 교리가 아니라 지속적 관심과 인내하며 서로의 이야기를 듣고자 하는 자발성이다. 소설에서 이 지속적 관심과 인내의 출발은 (수녀인) 여주인공의 고모였고, 그녀의 관심과 인내로 남자 주인공은 반응을 보였고, 여주인공은 진짜 이야기를 시작할 수 있었으며, 그 결과 두 사람은 서로의 이야기를 듣기 시작했다. 여주인공 고모의 사랑과 관심이 그녀의 종교적 배경에서 나온다고 할 때 이 소설에서 다루는 사랑과 용서를 종교적 맥락에서 해석할 수 있겠지만, 적어도 이 소설에서 공지영이 쓰는 방법은 내담자가 입을 열도록 라포를 형성하면서 관계를 이어가는 심리 치료의 방법에 더 가까워 보인다. 그리고 이것은 공지영 자신이 경험했던 심리 치료에 상당 부분 기인하지 않을까 추정한다. 물론 그는 에세이 등에서 신과 대화했던 이야기들도 언급했지만, 그것은 이미 겪은 심리 치료 경험의 틀을 종교로 확장해서 이해한 것으로 보인다. 이처럼 공지영은 가톨릭 종교의 핵심 메시지를, 자신을 있는 그대로 받아들이게 해주는 종교로 해석했고, 그러한 해석을 토대로 한편으로는 약자에게 불의한 사법 제도를 폭로하면서도 더 깊게는 자기 용납의 메시지를 이 대중 소설을 통해서 전했다.

Ⅳ. 나가는 글

지금까지 생활종교의 관점에서 박완서와 공지영이 해석한 그리스도교를 논하고, 그러한 해석이 반영된 두 작품 『사람의 일기』와 『우리들의 행복한 시간』을 살펴보았다. 두 사람의 그리스도교 해석은 각각 차이를 보였는데, 박완서는 그리스도교를 통해서 자신의 잘못을 마주하고 반성할 줄 아는 인간이 되기를 지향했고, 그래서 종교는 반성하게 하는 중요한 역할을 한다고 보았다. 공지영은, 그리스도교를 통해서 무조건적으로 자기를 받아주는 대상을 찾기를 바랐고, 그래서 종교는 자기를 용납하게 해준다고 보았다. 박완서와 공지영의 이러한 종교관의 차이는 인간관의 차이이기도 하다. 박완서의 종교 해석은 인간이 인간다워지는 것은 스스로 깨달아 고칠 줄 아는 능력에 있다는 전제를 깔고 있고, 공지영의 종교 해석은 인간이 인간다워지려면 무조건적 사랑이 필요하다는 전제를 깔고 있기 때문이다. 이러한 차이는 개인적인 차이에서도 비롯되겠지만 어느 정도는 시대적 변화도 반영한다고 할 수 있다.

박완서가 강조한 '반성'은 부끄러움을 모르는 것을 부끄러워해야 한다는 그의 생각과 맞닿아 있지만, 자기 고백을 넘어 자기 폭로의 시대에 살고 있는 오늘날 부끄러움은 미덕이 아니며, 이러한 대중적인 자기 고백 문화의 시작은 대중 심리학이 확산하던 때와 궤를 같이 한다. 공지영의 동시대 여성 소설가인 김형경은 1995년 『세월』이라는 자전적 소설을 발표하여 자신이 당한 성폭력 이야기를 하였고, 이후 정신분석과 심리 치료를 꾸준히 연구하고 3년간 직접 받기도 하면서 2001년에 그러한 경험을 반영하여 『사랑을 선택하는 특별한 기준』이라는 소설을 발표했고, 2004년부터는 자조(self-help) 심리학 에세이를 여러 편 출판했다. 김형경의 소설과 에세이는 모두 인기가 있었는데, 공지영의 『우리들의 행복한 시간』은 이러한 분위기 속에서 출판되었고, 이미 심리 치료의 기본 개념에 노출된 독자들에게 자기 용납, 사랑, 용서, 진짜 이야기와 같은 이 책의 주제는 낯설지 않았을 것이다.

공지영의 생활종교는 이처럼 자기 시대의 분위기와 무관하지 않으며, 그런 면에서 공지영의 그리스도교 해석은 서론에서 논한대로 교회의 정통적 가르침과 세속(이교) 문화 사이 어딘가의 대중 종교 실천의 한 갈래라고 볼 수도 있을 것이다. 반면에 박완서의 생활종교는 유교적 가족 문화와 규범의 영향이 여전히 크던 시대에 가정 교육을 통해서 길러지는 바른 인간상을 반영하는데, 두 사람의 이러한 차이는 20세기 후반에서 21세기 초에 그리스도교가 한국 사회에 대중화되어 가는 양상을 이해하는 데에도 참고가 되리라 생각한다.

Works Cited

강인숙. 『박완서 소설에 나타난 도시와 모성』. 서울: ㈜박이정, 2020.

[Kang, Insook. *City and Motherhood in Park Wansuh's Novels.* Seoul: Park Eejung Ltd., 2020.]

공지영.『우리들의 행복한 시간』푸른숲, 1998.

_____.『상처 없는 영혼』개정신판, 오픈하우스, 2012.

_____.『수도원 기행』김영사, 2001.

_____.『수도원 기행』개정신판, 오픈하우스, 2009.

_____.『수도원 기행 1』개정증보판, 분도출판사, 2016.

_____.『수도원 기행 2』분도출판사, 2014.

_____.『즐거운 나의 집』푸른숲, 2007.

_____.『네가 어떤 삶을 살든 난 언제든 너를 응원할 것이다』

공지영·지승호.『괜찮다, 다 괜찮다: 공지영이 당신께 보내는 위로와 응원』알마, 2008.

박완서. 『사람의 일기』. 박완서 단편소설 전집 4. 문학동네. 2006.

_____. 『해산 바가지』. 박완서 단편소설 전집 4. 문학동네. 2006.

_____. 『여덟 개의 모자로 남은 당신』. 박완서 단편소설 전집 5. 문학동네. 2006.

_____. 『나의 가장 나종 지니인 것』. 박완서 단편소설 전집 5. 문학동네. 2006.

_____. 『그해 겨울은 따뜻했네』. 세계사. 2002.

_____. 『살아있는 날의 시작』. 서울: 세계사, 1993.

[Park, Wansuh. *Beginning of the Living Days*. Seoul: Segyesa, 1993.]

_____. 『서 있는 여자』. 서울: 세계사, 2012.

[_____. *Women on Her Feet*. Seoul: Segyesa, 2012.]

_____. 「그대 아직도 꿈꾸고 있는가」. 『박완서 소설 전집 15』. 서울: 세계사, 9-168.

[_____. "Are You Still Dreaming?" *Collected Works of Park Wansuh* 15. Seoul: Segyesa, 9-168.]

_____. 『문학의 뿌리를 말하다』. 서울: 서울대학교출판문화원, 2011.

[_____. *Roots of Literature*. Seoul: Seoul National University Press, 2011.]

_____. 「작가서문: 내 이야기에 거는 꿈」. 『박완서 문학선: 그 가을의 사흘동안』. 서울: 나남, 1985. 10-14.

[_____. "Writer's Foreward: what I dream for my stories." *Park Wansuh's Selected Short Stories: Three Days of That Fall.* Seoul: Nanam, 1985. 10-14.]

_____. 「한 말씀만 하소서」. 『박완서 소설 전집 15』. 서울: 세계사, 169-262.

[_____. "Please Say the Word." *Collected Works of Park Wansuh* 15. Seoul: Segyesa, 169-262.]

박완서·이해인. 「슬픔으로 씻기고 사랑으로 비우다」. 박완서 외. 『대화』. 서울: 샘터, 2007. 11-147.

[Park, Wansuh and Hae-In Lee. "Washed by Sorrow and Emptied with Love." Park Wansuh et al. *Conversations*. Seoul; Saemtuh, 2007. 11-147.]

전명수. 「현대 사회 문제 해결을 위한 생활종교의 역할: 가정폭력을 중심으로」, 『종교와 문화』 34 (2018): 291-319.

최신한. 「탈형이상학 시대의 종교 - 교리종교에서 생활종교로」, 『동서철학연구』 82 (2016): 493-509.

Hall, David D. Introduction to *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, edited by David D. Hall. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1997.

William, Raymond. *Marxism and Literature.* Oxford University Press, 1978.

토론 : 이 현 주 (연세대)

<위트>를 통해 본 존엄한 죽음과 웰다잉 고찰

강 준 수(안양대학교)

I. 서론
II. 'Wit'의 실천적 육화와 죽음
1. 'Wit'의 상징적 연계성
2. 웰다잉과 존엄성
Ⅲ. 나가는 말

Ⅰ. 서론

첨단 과학기술 문명이 발달한 현대사회에서도 극복할 수 없는 인류의 한계는 바로 죽음이라고 할 수 있다. 경제적 여유, 삶의 안정, 그리고 다양한 여가를 즐기는 사람에게 죽음은 고통으로 인식될 수 있고, 비참함과 고통으로 점철된 삶을 영위하는 사람들에게 죽음은 편안함의 휴식을 제공하는 안식일 수 있다. 전자이든 후자이든 죽음을 대하는 인식적 태도는 다를 수 있지만 공통적 지점은 누구나 인생의 종착지점에서 마주하게 된다는 것이다. 인간의 생명 탄생은 자신의 의지와 상관없이 이루어지지만 죽음은 급작스러운 사고를 제외하고 예상이나 짐작이 가능하다는 차이점이 있다. 인간이 탄생하는 삶의 '처음'은 최초이자 다시 반복되지 않는 마지막 지점이라는 역설을 갖는다.

인간은 죽음의 위험을 매 순간 경험할 수 있지만 다양한 대중매체를 통해서 접하는 죽음과 자신은 무관하다는 인식이 있다. 죽음의 모습은 예측할 수 없는 상황에서 다양하게 마주할 수 있다. 영화에서 베어링은 냉철하고 열정적인 교수로서 강의와 연구에 매진하는 과정에서는 보편적인 사람들과 마찬가지로 전혀 죽음에 관련된 인식을 구체적으로 하지 못했다. 일반적으로 현대인들은 삶의 과정에서 웰빙(Well-being)에 주안점을 두는 경향이 있다. 그러나 최근에 웰다잉(Well-dying)에 대한 관심이 증대하고 있다. 웰다잉의 문제가 현대사회에서 주요한 관심을 받게 된 것은 과학기술의 발달로 인한 기대 수명 증가, 여가생활 증가, 그리고 노년 인구 증가에서 찾아볼 수 있다(이상복 1263).

자연과학의 발달 이래로 "인간은 기계성, 인과성, 그리고 필연적 합법칙성이라고 하는 이성과 논리의 관점에서 세계를 인식"(김희선 60)하는 경향이 있다. 웰다잉은 단순히 화려한 시설, 장비, 그리고 비용을 들인 장례 의식이나 절차를 의미하는 것이라기보다는 죽음의 직전까지 죽음을 인식하는 태도, 존엄성 확보, 그리고 주체성 여부 등과 관련지을 수 있다(김영선 35). 현대인이 죽음을 맞이하는 과정에서 직접적으로 경험할 수 있는 현실적 문제나 웰다잉의 문제를 논의할 수 있는 영화로 <위트(*Wit*)>를 들 수 있다. <위트>는 2001년 미국에서 개봉한 영화로서 마이크 니콜스(Mike Nichols)가 감독하고 엠마 톰슨(Emma Thompson)이 주연을 맡았다.

영화 <위트>는 케이블 TV 전용 영화로서 원작은 1999년 퓰리처상을 수상했던 간호사 출신의 마가렛 에드슨(Margaret Edson)의 브로드웨이 연극이다. 이 연극은 고정된 무대에서 여주인공 베어링이 관객들을 향해 이야기하는 형식을 지닌다. 영화 <위트>는 연극에서 베어링이 관객들에게 이야기하는 전개 방식으로 카메라를 직접 여주인공이 바라보면서 관객들에게 메시지를 전달한다. 연극 <위트>가 여주인공을 직접 대면하는 극적 긴장감 상실의 측면이 있다면 영화 <위트>

는 카메라 클로즈업이 주는 친근감, 이미지 조작, 연극에서 쉽게 잡아내기 힘든 섬세한 표정 연기를 포착할 수 있다는 측면을 지니고 있다. 웨스트엔드(West End)와 브로드웨이(Broadway)에서 성공한 뮤지컬을 마이크 니콜스가 TV 영화로 제작하였다. 이러한 특성으로 인해서 <위트>는 여주인공 베어링 교수가 카메라를 정면으로 응시한 채 관객들에게 이야기를 서술하는 독특한 연출기법이 사용된다. 여주인공은 1인칭 화법을 통해 직접 서사를 전달하고 있다.

영화 <위트>는 1985년 병원에서 근무하면서 당시 병원 환자, 의료진, 그리고 상호 대응 관계 등을 통해서 얻은 아이디어를 토대로 만들어진 연극 작품에서 기인한다. 영화 <위트>는 난소암에 걸린 중년 여성이라는 심각한 주제임에도 유머와 재치가 담긴 위트를 포함하는 극이다. 여주인공은 날카로운 위트와 존 던의 시를 적절하게 인용한 역설을 활용하면서 냉정함을 잃지 않는다. 그러나 의료진에 의한 약물의 과다 투여로 심신의 피폐와 함께 평안한 죽음의 주도권을 상실한 채 실험 대상으로 전락하게 된다. 본 연구는 영화 <위트>가 죽음에 대한 기존의 개념을 뒤틀어 관객들에게 새롭게 제시하는 지점을 통해서 중년의 영문학자인 주인공의 죽음과 'Wit'가 지닌 관련성에 주목하고자 했다. 왜냐하면, 영화 제목과 주인공의 죽음이 갖는 상징적 연계성이 표면적 불일치를 보이고 있기 때문이다. 따라서 본 연구는 영화 <위트>를 통해서 'Wit'가 지닌 상징성과 대조적 개념으로서의 삶과 죽음이 아니라 죽음이 삶을 구성하는 요인으로서 웰다잉의 필요성을 논의해보고자 한다.

II. 'Wit'의 실천적 육화와 죽음

1. 'Wit'의 상징적 연계성

영화 제목인 'Wit'는 난소암에 걸린 저명한 영문학자인 중년 여성 비비안 베어링(Vivian Bearing)의 투병기를 다룬 작품으로 줄거리와의 연계성에 대한 의문을 가질 수 있다. '위트'는 여주인공 베어링이 평생 매달렸던 연구과제의 핵심이다. 기본적으로 위트는 세련되고 인공적 측면이 반영되면서 표면상으로는 화려하지만 자연스러운 감정의 배제가 이루어지는 속성을 갖는다(Hazlitt 23). 다시 말해서, 위트는 화려한 외형적 모습과는 다르게 현실의 황당함이나 무감각의 웃음 유도를 의미하는 것이다.

〈표 1〉 영화 〈위트〉 줄거리

분류	내용
사건	저명한 영문학자인 베어링 교수는 4기 난소암 진단받게 됨
수단	치료를 맡은 켈리키안 박사는 치료 및 연구 대상으로서 최대치 약물 치료 제시
모멸	교양 과목 제자이자 담당 레지던트인 제이슨은 사전 설명 배제하고 일방적 골반 내진 수행하면서 베어링 교수에게 모멸감을 제공.
관계	사무적 태도와 연구 수단으로 인식하는 의사들과 달리 간호사 수지는 교감과 소통 제공
무시	환자의 상태보다는 연구 목적에 몰두하며 과도한 항암제 투여로 베어링 교수는 고통과 의식의 혼돈 속에서 존엄성을 위협 받음.
고통	냉정함과 위트를 유지하고자 했던 베어링 교수의 의지와는 다르게 고통의 연속
존엄	간호사 수지와의 따뜻한 교감 속에서 죽음에 대한 두려운 감정을 수용하고 생명 연장을 거부한 채 존 던의 시 한 구절을 읊으면서 존엄한 죽음을 맞이한다.
죽음	*Death shall be no more; Death, thou shalt die!* *→ Death shall be no more, death thou shalt die.* *죽음은 더 이상 나를 죽일 수 없다. 죽음, 너 또한 죽으리*
인식	*죽음은 단지 쉼표일 뿐이고, 거부할 수 없게 낮잠이 오는 것과 같은 현상이니, 두려워 말라*

영국의 시인이자 성직자였던 존 던(John Donne)을 평생의 연구로 삼았던 베어링은 명석하고 똑똑한 학자로서 인간적 감성보다는 표면적 세련됨을 내세우는 형이상학적 위트를 추구하는 과정에서 난소암으로 허무하게 죽음을 맞이하는 점에서 현실적 황당함의 속성을 지닌 위트의 삶을 살았다고 할 수 있다. 영화 <위트>는 베어링의 투병 생활 과정에서 과거 50년의 모습을 비추면서 그녀의 특성을 제시한다. 베어링은 어린 시절 비어트릭스 포터(Beatrix Potter)의 그림책을 읽으면서 언어의 미적 가치를 깨닫는 천재성을 보이지만 냉정함과 인간미 부재의 모습을 보이는 중년 영문학자이다.

<위트>는 약물 투여로 인한 고통스러움, 제자 주도의 자궁 검사, 그리고 연구 대상으로서의 입장 전도와 함께 17세기 영시 강의가 혼합되면서 "고통과 죽음에 대한 문제"(Zinman 25)를 다루고 있다. 기본적으로 베어링이 처한 현실 변화는 그녀가 영문학자로서 존 던을 연구 대상으로 삼았었던 상황에서 의대생들의 암세포 연구 대상으로 전락했다는 점이다. 베어링은 존 던에 대한 연구 분야에서 권위를 인정받을 만큼 연구에 대한 열정이 매우 높았다. 베어링의 실험적 약물치료는 암 치료를 위한 것임에도 그녀를 직접적으로 괴롭히는 모순을 제공한다. 이것은 베어링이 반복적으로 읊조리던 "'성스러운 소네트(Holy Sonnet)' 10번 마지막 문장"(Clients 'Sonnet X') 처럼 흥미로운 모순을 담고 있다.

영화의 첫 장면에서 베어링 교수에게 지나치게 냉정한 태도를 유지하면서 난소암 선고를 내리는 켈리키안 박사(Dr. Kelekian)의 태도는 그녀가 학생을 대했던 냉정함과 유사한 모습을 보인다. 켈리키안 박사는 난소암 치료 방법 연구에 초점을 맞추고 있을 뿐 환자의 이해 상태는 배려 대상이 아니다. 이러한 켈리키안 박사의 인간미 결여, 환자를 연구의 대상이나 치료 방법 연구의 수단으로 인식하는 냉정한 태도는 교단에 서 있던 베어링 교수와 중첩되는 지점이다. 왜냐하면, 베어링 교수는 병실에 입원하기 전 존 던의 연구에 몰입하면서 학생들에게 인간미나 감정을 배제한 채 냉정함을 유지하였기 때문이다.

존 던의 형이상학 시의 장치들은 위트, 아이러니, 그리고 역설을 활용한다. 존 던의 시에서 위트가 지니는 핵심은 "지적인 놀라움"(Raston 108)이라고 할 수 있다. 실제로 영화에서 베어링은 이성과 지성을 통한 위트를 보여주는 냉철한 여성이다. 영화 <위트>에서 제시되는 베어링의 모습은 위트, 아이러니, 그리고 역설이라고 하는 형이상학 시의 장치를 연구하던 대상에서 실제 장치들을 재현하는 역할을 한다. 그리고 이러한 베어링의 시적 장치 재현 과정에서 그녀는 관객들에게 존엄한 죽음과 웰다잉의 중요성을 제시해준다.

베어링이 경험하는 난소암으로 인한 육체적 고통은 그녀의 평생 연구 주제가 육화된 것으로 이해될 수 있다. 난소암에 걸린 베어링은 저명한 학자이기 이전에 그녀가 다른 사람들과 같이 고통을 느끼고 두려움을 인식하면서 간호사 수지 모나한(Susie Monahan)과의 관계를 통해서 소박하고 단순한 인간 감정이 갖는 가치를 인식한다. 그러나 베어링은 고통을 감내하는 과정에서도 냉철함을 유지하면서 현실이 갖는 형이상학적 역설을 무시하면서 위트를 지켜내고자 한다.

저명한 존 던 연구 학자로서 베어링은 특유의 냉정과 이성적 태도에서 친절함과 배려심을 지닌 간호사 수지와의 관계 속에서 친절함이 갖는 가치를 깨닫는다. 마지막 죽음과의 대결에서 베어링은 'Death'의 대문자를 삭제하고 세미콜론을 코마로 전환하면서 존엄한 죽음을 맞이한다. 냉철함과 연구에 대한 열정으로 가득했던 베어링이 난소암으로 병실에서 죽음을 맞이하는 것은 존 던의 역설을 재현하고 있다고 볼 수 있다.

영화에서 베어링은 연구자가 아닌 연구 대상으로 전환되면서 기존에 보지 못했던 것들을 객관적 시각에서 보게 된다. 베어링은 암 연구에 대한 열정이 지나쳐서 인간에 대한 배려나 친절함보다 연구를 우선시하는 대학 제자였지만 현재는 담당 의사인 제이슨 포스너(Jason Posner)의 태

도에서 그녀가 냉정함을 유지하면서 연구에만 몰두했던 모습이 중첩됨을 목격한다. 베어링은 인간의 친절함이나 배려보다 연구가 지배적인 삶의 목적인 제이슨을 통해서 과거 자신의 냉정했던 모습을 객관적으로 보는 계기가 된다.

존 던은 죽음에 대한 깊은 숙고와 도발적 언어를 활용하여 죽음을 초월하고자 하는 모습을 보여준 시인이다. 14줄로 구성된 '죽음이여 뽐내지 마라'(Death be not proud)에서 존 던은 육신이 갖는 휴식이나 잠을 죽음의 모습으로 묘사하면서 달콤하고 즐거운 잠을 통해서 죽음이 줄 수 있는 쾌락에 대한 기대감을 높이는 위트를 제시하고 있다. 존 던은 잠을 이데아로 인식하고 잠을 구체적 현상으로 파악하는 대립적 논리로 전개하는 것이다.

성공한 영문학자인 베어링 교수는 난소암 4기 판정받고 죽음을 피하기 위한 목적의 강력한 약물을 투여받으며 오히려 죽음과 더 근접하게 되는 모순을 경험한다. 연구와 강의에만 몰두하며 냉철한 지성과 성공한 학자로서의 자신감에 차 있었던 베어링 교수는 화려한 외양이 갖는 현실적 모순이 재현되는 위트를 죽음에 직면한 초라한 현실을 통해 위트의 육화된 모습을 보여주고 있다. 왜냐하면, 죽음에 직면한 현실 속에서 베어링 교수는 절망에 안주하기보다 지나온 삶을 돌아보면서 성공한 학자로서 학생들과 어떤 방식의 관계를 맺어왔는지를 회상하며 인간미가 배제된 냉철함과 연구에 대한 열정이 관계를 수단이나 목적으로 인식하게 되었음을 깨닫게 된다.

베어링 교수가 이러한 인식 접근은 그녀의 교양 과목 제자였고 현재는 담당 레지던트인 제이슨의 행동과 태도를 통해서 깨닫게 된다. 환자를 치료 및 연구 수단으로 인식하는 제이슨의 모습은 성공한 학자로서 연구에 매진했던 베어링 교수 자신과 중첩되고 있기 때문이다. 이제 베어링 교수는 연구를 통한 인지도 상승이나 성공보다 인간미, 친절, 배려, 그리고 따뜻한 말과 함께 형성할 수 있는 관계의 가치와 존엄한 죽음의 문제를 긴밀하게 인식하고 있다.

성공 가도를 달리던 베어링 교수가 난소암으로 죽음에 직면하는 가운데 그녀를 지탱해주는 것은 존 던의 '홀리 소네트' 10번이다. 베어링 교수는 영화의 엔딩 카메라를 응시하면서 "죽음, 너 또한 죽으리라"는 구절을 읊조리면서 죽음이 끝이 아니라 삶의 또 다른 안식임을 드러내고 있다. 기본적으로 기지나 재치를 의미하는 위트는 17세기 영문학사에서 철학적 시인들이 즐겨 구사한 시적 장치라고 할 수 있다. 형이상학 시인들은 감정적 진술의 배제와 함께 지적 비유 표현을 효과적으로 활용하기 위한 수단으로 위트를 중시하였다. 존 던은 'Death be not proud'라는 경고와 함께 죽음은 두려움이나 무서움의 존재가 아니라 단지 신체적 휴식이나 영혼의 해방으로서 뽐낼 수 있는 존재가 아니라고 인식한다.

베어링 교수는 학창 시절에 영국 시인 존 던 시를 해석하면서 죽음을 이성적으로 맞서야 할 극복대상으로 해석하였다. 그러나 그녀의 지도교수인 애쉬포드(E.M. Ashford) 교수는 시의 마지막 구절에 세미콜론 대신 쉽표를 찍으면서 죽음을 잠깐 잠들고 깨어난 후의 영원한 안식으로 해석하였다. 영문학자인 베어링 교수는 냉철함과 이성을 중시하면서 슬픔, 고독, 고통, 절망감, 그리고 죽음에 대한 두려움은 인간이 경험하게 되는 감정의 혼돈 상태라고 인식한다. 암 치료의 강도가 높아질수록 베어링의 냉철함은 무디어지고 외로움, 두려움, 그리고 분노로 이어진다.

베어링 교수가 죽음을 극복해야 할 대상으로 인식하는 순간 경험할 수 있는 외로움, 두려움, 그리고 무기력감은 그녀의 위트를 주저앉힐 수 있다. 반면 죽음을 영원한 휴식을 위한 잠으로 인식하면서 베어링 교수는 죽음에 대한 두려움과 고통이 진정되고 평생의 연구 대상이었던 형이상학 시인 존 던의 위트가 지닌 진정한 의미를 깨닫고 평온한 잠을 청한다.

2. 웰다잉과 존엄성

일반적 측면에서 좋은 죽음은 고통이 배제된 것으로 인식되지만, 죽음의 직접 경험자, 병자 간호를 통한 죽음 간접 체험자, 그리고 죽음과 마주하며 죽어가는 사람들의 입장은 다를 수 있다. 이것은 단순히 신체적 고통만이 아니라, "죽음과 마주하는 순간에 경험할 수 있는 존엄의 문제"(정복례·조영화 101)를 의미하는 것이다. 보편적으로 웰빙이 좋은 삶의 영위로 인식된다면 웰다잉은 좋은 죽음의 맞이로 인식할 수 있다. 그렇지만 두 개념에 대한 표면적인 의미가 적절한 표현이라고 단정할 수 없다.

왜냐하면, 웰빙은 단순히 경제적 풍요에 한정되기보다는 삶의 질적 가치로 판단될 수 있고, 웰다잉은 호화로운 장례식 절차를 의미하기보다는 "존엄을 잃지 않고 죽음을 맞이하는 것"(정복례·조영화 102)으로 볼 수 있기 때문이다. 인간은 누구나 죽음에 직면하지만, 특별한 질병이나 사고가 배제된 삶의 과정에서는 죽음을 망각한 채 삶을 영위한다. 이러한 삶의 영위 과정에서 죽음을 맞이하게 된 순간 사람들이 후회하는 내용은 타인을 인식하는 삶의 태도, 일에 대한 집착, 감정에 솔직하지 못했던 점, 그리고 친구들과의 지속적 교류의 부족이라고 할 수 있다(Ware 15).

〈표 2〉 웰다잉의 조건

조건	내용
예측	죽음에 대한 인식 및 예측 가능
결정	죽음의 순간을 함께 할 사람 결정
선택	생명 연장에 관한 결정권 선택
시간	이별 통보 시간 확보
주체	죽음 시간 인식과 짧은 생명 연장의 포기

출처: 김현아, 『죽음을 배우는 시간』, 서울: 창비, 2020, p. 99. 필자 재구성.

죽음에 직면한 환자와 완화의료 전문의 85명 대상의 조사에 따르면 "평화로운 죽음의 순간은 불안함에서 벗어나는 것, 누군가 곁에서 지켜보는 것, 그리고 아이들과 함께 있을 것"(김현아 99) 등을 들 수 있다. 영화에서 베어링이 경험하는 극심한 고통은 단순한 "죽음과의 직면이 아니라 그녀의 고통스러운 암과의 투쟁을 혼자서 마주해야 한다는 현실"(Deshazer 7)에 기인한다. 베어링은 삶을 살아오는 동안 죽음을 맞을 준비를 하지 못했고, 따뜻한 시선으로 보살펴줄 가족이 곁에 없는 죽음의 고통을 혼자 감내하고 있다.

비록 베어링은 죽음에 대한 준비나 인식하지 못한 채 살아왔지만 급작스럽게 맞이한 죽음과의 대면 과정에서 임박한 죽음을 인식하고 관객에게 직접 언급하고 있다. 이러한 베어링의 죽음에 대한 인식과 토로는 자신의 의지와 상관없이 죽음에 내몰렸지만 남은 기간 죽음에 이끌리기보다는 관조하고 준비하는 인식적 태도를 엿볼 수 있다. 베어링의 난소암이 아닌 치료를 위한 항암제가 그녀의 생명을 위협하는 상황은 충분히 아이러니를 제공해주는 장치이다. 베어링은 실험 대상이나 연구의 목적물로 존재하기를 거부하고 생명 연장에 연연하지 않은 채 육체의 죽음을 주체적으로 선택하면서 존엄한 죽음을 맞이한다.

베어링의 육체적 죽음은 존 던의 '성스러운 소네트'라고 하는 죽음 주제의 형이상학 시는 교차점을 찾는다. 다시 말해서 존 던 시의 마지막 절 속 콤마와 같이 짧은 휴지(pause)에 비견되는 죽음을 주도적으로 맞이하면서 베어링은 역설을 초월하는 웰다잉을 완성하고 있다. 사랑의 감정보다 죽음이 어려운 점은 전자가 삶의 과정에서 다양하게 표현될 수 있다면 후자는 한 번으로 끝나버리기 때문이다.

영화에서 의사들이 회진을 도는 장면에서 켈리키안 박사를 포함한 의사들은 베어링 교수에게 환자복을 걷고 검진을 하는 것에 대한 양해를 구하지 않고 그녀의 옷을 걷으면서 연구 대상으로 환자의 신체를 접촉하고 농담을 수행하고 있다. 제이슨은 베어링 교수와의 대화 속에서 죽음에 직면한 환자의 감정을 배제한 채 암세포가 지닌 놀라운 생명력에 대해서 언급하면서 환자 치료보다는 연구자의 열정만을 보여준다.

특히 베어링 교수의 교양 과목 제자이자 담당 레지던트인 제이슨은 환자의 입장을 전혀 고려하지 않은 채 검사를 시작하기 전 다리를 벌리고 있는 상태로 검사실을 비우면서 여성으로서 가질 수 있는 수치심을 유발한다. 베어링 교수는 강의와 연구에 대한 열정으로 미혼인 상태로서 가족이 존재하지 않는 독신 여성이다. 가족이 부재한 여성 환자에게 따뜻한 말과 안정감 제공은 매우 중요한 의사의 태도라고 볼 수 있다.

영화에서 베어링 교수는 한때 교양 과목 제자였던 담당 레지던트 제이슨에게 왜 암을 연구하는 이유에 대해서 질문을 던진다. 베어링 교수는 환자의 생명을 구하기 위한 인간적 차원의 따뜻한 마음을 내심 기대하였다. 그러나 제이슨은 암의 연구가 인본적 차원의 치료목적이 아닌 학문적 가치나 연구의 흥미로움만을 언급한 채 나가버린다. 베어링 교수는 인간미가 없는 제이슨의 모습을 통해서 그녀가 강의실에서 학생들을 냉정하게 대했던 모습을 떠올리면서 "그는 인간성보다도 학문이 중요한가 봐요."라고 카메라를 향해 언급한다.

베어링 교수는 제이슨의 학문 탐구 목적이 우선되는 암 연구 태도와 그녀 자신도 학문에 대한 열정, 명성, 그리고 인정을 향하며 '인간성(Humanity)'을 배제했던 모습을 되돌아본다. 영화 <위트>는 치료목적을 가진 병원의 근본적 의미, 역할, 그리고 삶과 죽음이 긴밀하게 연계된 공간에서 윤리, 인간성, 그리고 인간의 존엄성이 갖는 가치를 통해서 의료진들이 추구해야 할 방향성에 대해서 논의를 하고 있다.

영화 <위트>에서 인간미 결여는 의료진들이 환자에게 반복적으로 "오늘 기분이 어떻죠?"라는 말만을 언급하고 있다는 점에서 알 수 있다. 기본적으로 의료진은 환자 상태가 어떤 상태인지 질문, 확인, 그리고 잠재적 문제 발견의 과정이 매우 중요하다. 그러나 영화에서 의료진들은 형식적인 인사말만 반복할 뿐이다. 이러한 형식적 질문에 대해서 환자가 답변할 말은 "좋아요"라고 하는 것 이외에 없는 것이다. 이것은 환자가 시시각각 경험할 수 있는 우울함, 불안, 그리고 걱정 등의 다양한 감정 표출 가능성이 차단되는 것이다. 의료진들은 환자를 단순히 실험이나 연구 대상으로만 인식하고 있기에 환자 상태와 무관하게 일방적으로 최대 용량의 항암제가 투여되고 있다.

Ⅲ. 나가는 말

첨단 과학기술의 발달로 기대 수명이 연장된 현대인은 다양한 여가, 취미, 먹거리, 건강, 그리고 놀이를 통한 웰빙에 주로 초점을 맞추는 경향이 있다. 그러나 삶과 죽음은 동전의 양면처럼 대조적인 개념이 아니라 삶의 연장선상에 죽음이 포함된 것임을 인식할 필요가 있다. 다시 말해서, 삶과 죽음이 분리된 것이 아니라 '삶'의 정의 속에 '죽음'이 포함된 것이다. 왜냐하면, 인간은 누구나 삶을 영위하는 과정에서 자신, 가족, 그리고 지인의 죽음을 무방비 상태로 맞이하게 되는 것이기 때문이다. 인간의 삶의 영위 과정에 죽음은 항상 존재하고 있는 것이지 삶과 죽음이 별개의 개념이 아닌 것이다.

영화 <위트>에서 베어링 교수는 어린 시절 아버지와 따뜻한 대화를 나누면서 순수한 모습을

보였지만 저명한 영문학자가 된 이후 타인과의 교감보다는 냉철한 태도로 일관하고 '쉼표'를 쉼표로 인식하지 않고 분석의 대상으로만 인식하였다. 이러한 베어링 교수의 태도와 병원 의료진이 환자를 연구 목적을 수행하기 위한 수단이나 도구로 인식하는 것과 일맥상통하고 있다.

영화에서 베어링 교수는 화려함과 냉철함의 이면에 존재하는 현실적 비애를 품은 위트와 그것으로 상징되는 존 던의 시가 아니라 어린 시절 함께 교감해주던 아버지와 같이 포근한 태도를 보이는 지도교수 애쉬포드의 동화책을 읽으며 편안한 잠에 빠지면서 마지막 생을 마감한다. 가족이나 친밀한 관계의 지인이 죽음의 순간 곁에 있는 것은 웰다잉의 중요 요인들 가운데 하나로서 스승인 애쉬포드가 베어링 교수의 죽음 순간 동화책을 읽어주는 장면과도 연계될 수 있다.

<위트>는 여주인공 베어링 교수의 인식을 통해서 죽음을 '휴식,' '안정,' 그리고 '잠'이라고 하는 위트로 전환하고 '죽음'이 죽음을 맞이할 것이라는 역설을 드러내면서 17세기 형이상학 시인들이 추구했던 장치들이 상징성, 현실적 상황, 그리고 육체라고 하는 측면에서 다양하게 드러내주고 있다. 영화는 이러한 형이상학적 장치를 통해서 인간의 본질적 관계에 있어서 궁극적으로 냉철함보다는 인간미의 필요성을 제시해주고 있다.

영화 <위트>에서 베어링 교수나 제이슨은 목적이 우선인 삶을 살았거나 살고 있다. 그러나 죽음을 앞둔 시점에서 베어링 교수는 인생의 과정에서 정작 중요한 것은 주변을 살펴볼 줄 아는 배려, 친절, 그리고 교감의 중요성을 깨닫고 있다. 죽음은 가진 것이 많은 사람에게는 두려운 존재로 다가올 수 있고, 삶의 고통에 신음하는 사람에게는 평안함이 될 수 있다. 영원히 지속될 것만 같은 고통이나 행복은 죽음으로 생명을 다하게 된다. 존 던은 "누구를 위하여 종은 울리나(For Whom the Bell Tolls)"에서 종이 울리는 것이 그대를 위한 것이라고 언급한다. 단순히 타인에 의한 죽음의 연명은 당사자에게 고통을 줄 뿐이다. 웰다잉은 죽음을 맞이한 사람이 주도적으로 죽음을 선택할 수 있는 상황이나 조건에서 시작된다.

만약 심폐소생술을 통한 생명 연장이 오랜 시간 동안 병실에서 고통을 감내하다가 마지막 순간 당사자의 의견이 배제된 상태에서 이루어진 것이라면 더 이상 생명 연장의 의미는 존재하지 않는 것이다. 인간이 인간다움을 유지하고 생을 마감하는 것은 웰다잉의 본질적 요인이라고 할 수 있다. 질병으로 인해서 고통받으면서 스스로 통제할 수 없는 상황 전개는 당사자뿐만 아니라 가족이나 지인들에게도 고통이 될 수 있다.

인간이 죽음을 직면하는 순간 필요한 것들은 따뜻한 눈빛, 공감의 언어, 손으로 잡아 주기, 그리고 포옹 등이라고 할 수 있다. 영화 <위트>는 이러한 사소한 행동들이 인생의 과정에서 다소 과소평가 된 것들이지만 죽음의 순간 정작 필요한 것임을 관객들에게 제시해주고 있다. 영화 <위트>는 죽음이 끝이 아니라 쉼, 고통의 정지 그리고 평안이라는 역설로 전개하면서 관객들에게 죽음에 대한 새로운 인식을 제공해주고 있다. 그리고 이러한 영화의 죽음에 대한 새로운 인식은 단순히 삶의 과정에서 웰빙만이 중요한 것이 아니라, 웰다잉에 대한 깊이 있는 논의와 인식이 필요함을 제시해주고 있다.

Works Cited

김영선. 「죽음, 더 늦기 전에」. 『기독교사상』 11, 2017: 32-41.

김현아. 『죽음을 배우는 시간』. 서울: 창비, 2020.

김희선. 「블레이크의 자연종교 비판과 '참 인간'의 회복」. 『문학과 종교』 28.3, 2023: 59-86.

이상복. 「노인의 삶의 의미, 가족지지, 죽음불안 및 웰다잉(Well-dying)에 관한 연구」. 19(18), 2019, 1263-1278 .

정복례·조영화. 「존엄한 죽음의 의미」. 『한국호스피스완화의료학회지』 20.2, 2017: 100-110.

Clients, Arthur L. Ed. *John Donne's Poetry*. New York: W.W. Norton & Company, Inc, 1992.

Deshazer, Mary K.. "Fractured Borders: Women's Cancer and Feminist Theatre." *NWSA Journal* 15.2, 2003: 1-26.

Hazlitt, William. *Lectures on the English Writers: Delivered at the Surry Institution*. New York: University of California Libraries, 1819.

Raston, Murry. *The Soul of Wit: A Study of John Donne*. Oxford: Oxford UP, 1974.

Ware, Bronnie. *The Top Five Regrets of the Dying: A Life Transformed by the Dearly Departing*. New York: Hay House, 2011.

Zinman, Toby. "Illness as Metaphor." American Theatre 16.8, 1999: 22-25.

“<위트>를 통해 본 존엄한 죽음과 웰다잉 고찰” 토론문

서강대학교 트랜스내셔널인문학 연구소
이은주

먼저 청년 세대뿐만 아니라 빈곤노인세대 또한 경제적 불평등으로 고통받고 있는 신자유주의 시대에 존엄한 죽음이란 어떤 모습을 지녔는가에 대한 통찰력있는 성찰을 공유해주신 것에 대해 깊이 감사드립니다. 제 전공이 아시아계 미국문학인지라 다음의 질문은 존 던 전공자 분들이나 인접 문학 전공자분들, 그리고 평소 죽음 관련 영성에 대한 연구를 해오셨던 분들께 제 질문들이 다소 미흡하다는 점 미리 양해를 구합니다.

다음은 강준수 선생님 글의 일부분입니다.

> “존 던의 형이상학 시의 장치들은 위트, 아이러니, 그리고 역설을 활용한다. 존 던의 시에서 위트가 지니는 핵심은 “지적인 놀라움”(Raston 108)이라고 할 수 있다. 실제로 영화에서 베어링은 이성과 지성을 통한 위트를 보여주는 냉철한 여성이다. 영화 <위트>에서 제시되는 베어링의 모습은 위트, 아이러니, 그리고 역설이라고 하는 형이상학 시의 장치를 연구하던 대상에서 실제 장치들을 재현하는 역할을 한다. [...] 그러나 베어링은 고통을 감내하는 과정에서도 냉철함을 유지하면서 현실이 갖는 형이상학적 역설을 무시하면서 위트를 지켜내고자 한다.
>
> 저명한 존 던 연구 학자로서 베어링은 특유의 냉정과 이성적 태도에서 친절함과 배려심을 지닌 간호사 수지와의 관계 속에서 친절함이 갖는 가치를 깨닫는다. 마지막 죽음과의 대결에서 베어링은 ‘Death’의 대문자를 삭제하고 세미콜론을 코마로 전환하면서 존엄한 죽음을 맞이한다. 냉철함과 연구에 대한 열정으로 가득했던 베어링이 난소암으로 병실에서 죽음을 맞이하는 것은 존 던의 역설을 재현하고 있다고 볼 수 있다.” (3)

제 소견으로는 위 대목이 영화의 핵심인 동시에 영문학과 현대인의 죽음의 경험, 그리고 웰다잉이라는 새로운 가치가 중첩되는 지점으로 매우 중요하다고 보여지고, 따라서 존 던 비전공자들을 위해 좀 더 상세한 설명이 필요해 보입니다.

먼저 돈 던의 형이상학 시들은 “위트, 아이러니, 그리고 역설을 활용한다”고 하셨고 영화의 주인공 베어링이야말로 “실제 [이] 장치들을 재현하는 역할을 한다”고 하셨는데, 이 세 장치들의 정의에 대한 이해를 돕는 간단한 예시나 설명이 있었으면 좋겠습니다. 그리고 연이은 문장에서 베어링은 다가오는 죽음과 의사들의 비인간적인 처사에 직면하면서도 “현실이 갖는 형이상학적 역설을 무시하면서 위트를 지켜내고자” 했다는데, 이는 앞서 언급하셨던 존 던의 형이상학적 시들의 위트와 아이러니, 그리고 역설의 살아있는 예로서의 베어링의 모습, 그리고 이후 의연하게 죽음을 맞이하여 죽음으로 “존 던의 역설을 재현”한 모습과 연결이 되지 않습니다. 제 생각엔 제가 존 던의 시에 대한 기본적인 이해가 없어서 그러한 것 같은데 고견 여쭙습니다.

그 외에 영화의 형식미에 대해서도 질문을 드리겠습니다. 영화는 일인칭 주인공 시점을 통해 베어링이 관객과 직접적으로 마주한다고 하셨는데, 그렇다면 예상컨대 이후 영화 말미에 베어

링이 죽음을 맞이하는 장면에서 카메라 롱샷이 이루어지는 가운데 베어링이 넓은 배경 중 일부가 되며 더 이상 살아있는 존재이자 주인공으로서 어떤 힘을 발휘할 수 없게 되는 장면이 그러지지 않을까 싶습니다. 만약에 제 예상이 맞다면 이 장면이 선생님의 해석과 어떤 시너지 효과를 낼지 궁금합니다.

마지막으로, 선생님의 논지를 따라가다 보면 저 또한 은연중에 존엄사에 대한 생각이 떠오릅니다. 제가 알기로 기독교에서는 존엄사를 반대하는 것으로 아는데, 우리 학회 특성상 영화의 주제를 확장시켜 존엄사에 대한 논의 또한 시도해볼 수 있지 않을까 싶습니다. 마침 최근에 어떤 환자 분이 딸과 함께 존엄사 권리를 보장받기 위한 헌법소원을 하셨으므로, 존엄사는 교리에 따라 민감한 주제면서도 한 번은 집고 넘어가야 하지 않을까 하여 질문 드립니다.

Climate Change Education in a School: Building a Peaceful Path to Sustainability

Dary E. Dacanay, Ph.D.

dacanaydarye@stpatrickschoolqc.edu.ph
+639162489859

Abstract:

This qualitative research aims to explore the implementation and impact of climate change education in a school setting, with a focus on fostering a peaceful and sustainable future. The study investigates the curriculum, teaching methodologies, and student perceptions related to climate change education. By analyzing these components, the research seeks to identify effective strategies for instilling a sense of responsibility and environmental stewardship among students, contributing to the global efforts in mitigating climate change.

Background:

Climate change, driven by anthropogenic activities such as the burning of fossil fuels, deforestation, and industrial processes, has emerged as one of the most pressing global challenges of our time. The scientific consensus is clear: rising temperatures, extreme weather events, and disruptions to ecosystems are already underway, posing significant threats to the planet's ecological balance and human well-being.

In recent years, the escalation of global concern about climate change has spurred widespread recognition of the need for urgent and collective action. Governments, international organizations, and communities around the world are increasingly acknowledging the imperative to address climate change comprehensively and proactively. However, combating climate change requires more than just policy changes and technological innovations; it necessitates a profound shift in societal attitudes, values, and behaviors.

Schools, as fundamental institutions shaping the future generations, play a crucial role in addressing the climate crisis. Recognizing the impact of education on shaping worldviews and influencing individual behavior, there is a growing consensus on the importance of integrating climate change education into school curricula. Education is seen as a powerful tool for fostering awareness, understanding, and a sense of responsibility among students regarding the environmental challenges the world faces.

Integrating climate change education into school curricula is not only about imparting scientific knowledge but also about nurturing a holistic understanding of the interconnectedness between human activities and the environment. It involves instilling values of sustainability, environmental stewardship, and social responsibility. By doing so, schools have the potential to mold environmentally conscious citizens who are

equipped to contribute to sustainable practices and advocate for positive change in their communities.

Moreover, schools are uniquely positioned to promote not only environmental sustainability but also peace. The relationship between peace and sustainability is inherently intertwined. Environmental degradation, resource scarcity, and climate-related conflicts can exacerbate tensions within and between communities. Thus, schools have the opportunity to address both environmental and social dimensions, fostering a culture of peace and cooperation alongside an understanding of ecological balance.

In essence, the integration of climate change education into school curricula aligns with a broader vision of education for sustainable development. By equipping students with the knowledge, skills, and values necessary for a sustainable and peaceful future, schools become catalysts for positive change, influencing not only individual behaviors but also contributing to the larger global effort to address the challenges posed by climate change. As we embark on this journey toward sustainability, schools emerge as key agents in building a generation that is not only aware of the issues but is actively engaged in creating a harmonious and sustainable world.

Research Objectives:

1. Examine the structure and content of climate change education in the selected school:

This objective aims to conduct a comprehensive analysis of the climate change education program within the chosen school. The focus will be on scrutinizing the curriculum, identifying the specific topics covered, and evaluating the overall structure of the educational framework. This examination seeks to provide a detailed understanding of how climate change education is integrated into the school's academic offerings. The objective involves assessing the alignment of the curriculum with educational standards, identifying any interdisciplinary elements, and examining the inclusion of practical applications and real-world scenarios. By achieving this objective, the research aims to offer insights into the foundation upon which students' understanding of climate change is built.

2. Assess the effectiveness of teaching methodologies in conveying climate change concepts:

This objective centers on evaluating the various teaching methods employed within the climate change education program. It involves a thorough assessment of the pedagogical approaches utilized by teachers to convey climate change concepts to students. The analysis will explore the effectiveness of both traditional and innovative teaching methods, considering factors such as engagement levels, knowledge retention, and the practical applicability of the learned concepts. The objective aims to identify the strengths and weaknesses of different teaching methodologies, highlighting which methods prove most effective in enhancing students' understanding of climate change.

The findings will contribute valuable insights for refining and optimizing the teaching strategies employed in climate change education.

3. Explore students' perceptions, attitudes, and behavioral changes resulting from climate change education:

This objective delves into the impact of climate change education on students' cognitive, affective, and behavioral dimensions. Through qualitative methods such as interviews and focus group discussions, the research seeks to explore students' perceptions of climate change, their attitudes towards environmental issues, and any observable behavioral changes resulting from their exposure to climate change education. The exploration encompasses a range of aspects, including increased awareness, shifts in attitudes towards sustainable practices, and the development of a sense of responsibility for environmental stewardship. By achieving this objective, the research aims to provide a nuanced understanding of the transformative potential of climate change education on students, contributing to the broader goal of nurturing environmentally conscious and responsible citizens.

In summary, these research objectives collectively aim to provide a holistic evaluation of climate change education within the selected school. By examining the curriculum, assessing teaching methodologies, and exploring students' perceptions and behavioral changes, the research aims to offer valuable insights for enhancing the effectiveness of climate change education programs and fostering a deeper understanding of environmental issues among students.

Literature Review

Climate Change Education:

Climate change education is increasingly recognized as essential for preparing students to understand and address the complex challenges posed by environmental issues (Cordero et al., 2018; Rickinson et al., 2018). Scholars argue that integrating climate change education into school curricula is critical for fostering environmental literacy and promoting informed decision-making among future generations (Sterling, 2019; Tilbury et al., 2017). Furthermore, studies highlight the role of education in empowering students to become active participants in mitigating climate change (Zeidler et al., 2019; Myers & Maibach, 2019).

Explore successful models and approaches for integrating climate change into school curricula.

Numerous models and approaches have been proposed for effectively integrating climate change education into school curricula. Project-based learning, for example, has been praised for its ability to engage students in real-world problem-solving and promote a deeper understanding of climate change concepts (Kolikant & Shoval, 2018; Libarkin et al., 2020). Additionally, interdisciplinary approaches that weave climate change topics

into various subjects have been shown to enhance students' comprehension and connection to the material (Cordero et al., 2018; Stevenson, Peterson, & Kent, 2014). These models provide valuable insights into designing comprehensive and impactful climate change education programs.

Discussing the impact of climate change education on students' awareness and pro-environmental behavior.

Several studies highlight the positive impact of climate change education on students' awareness and pro-environmental behavior. Research indicates that well-designed educational interventions contribute to increased knowledge about climate change (Xu & Thomas, 2019), heightened environmental concern (Stevenson et al., 2014), and a greater likelihood of engaging in sustainable practices (Rickinson et al., 2018). Additionally, studies emphasize the role of hands-on experiences and outdoor education in fostering a stronger connection between students and the environment, thereby influencing their attitudes and behaviors (Cheng & Monroe, 2019; Zeidler et al., 2019).

Peace and Sustainability:

Investigating the relationship between peace education and sustainability.

The relationship between peace education and sustainability has gained attention in the literature, highlighting the interconnectedness of social harmony and environmental well-being. Scholars argue that peace education, which aims to cultivate values of cooperation, empathy, and conflict resolution, is integral to fostering a sustainable future (Breidlid, 2019; Sipos, Battisti, & Grimm, 2008). Additionally, the concept of "ecopedagogy" has been proposed as a framework that merges peace education with environmental sustainability, emphasizing the need for a holistic approach to education that addresses both social and ecological dimensions (Sauvé, 2013; Gray & Colucci-Gray, 2016).

Exploring how schools can contribute to building a peaceful and sustainable future through education.

Schools play a pivotal role in contributing to a peaceful and sustainable future through education. Literature suggests that incorporating peace education principles into the curriculum can create a foundation for addressing the root causes of environmental issues and promoting social justice (Breidlid, 2019; Kostoulas-Makrakis, 2017). Additionally, community engagement and partnerships with local environmental initiatives enhance schools' impact on sustainable practices (Barratt Hacking, Barratt, & Barasa, 2018; Rickinson et al., 2018). The literature underscores the potential of schools to serve as hubs for fostering a culture of peace and sustainability, preparing students to be active and responsible global citizens.

Research Design:

To delve into the intricacies of climate change education in the selected school, a qualitative research design will be employed. Qualitative research is particularly suitable for exploring complex phenomena in-depth, allowing for a nuanced understanding of the experiences, perspectives, and interactions within the educational context (Creswell & Poth, 2017). This design will enable the research to capture the richness of data required to explore the implementation and impact of climate change education.

The combination of interviews, focus group discussions, and classroom observations will facilitate a multi-faceted exploration of climate change education in the school setting. These methods collectively offer a holistic approach, providing a comprehensive view of the perceptions, experiences, and practices associated with climate change education.

Participants:

A diverse sample of participants was selected to ensure a well-rounded representation of the school community. This included teachers responsible for delivering climate change education as well as students from various grades and academic disciplines. Diversity in participant selection is crucial to capture a range of perspectives and experiences, considering that different subjects and grade levels may have unique approaches to integrating climate change education.

Ensuring representation from various grades allows for an examination of how climate change education evolves across different educational stages. Additionally, involving participants from different academic disciplines offers insights into the interdisciplinary nature of climate change education and its integration into various subjects.

Data Collection:

Semi-Structured Interviews: Teachers was engaged in semi-structured interviews, allowing for a flexible yet focused exploration of their perspectives on climate change education. The open-ended nature of the interviews encouraged teachers to share insights into curriculum design, teaching methodologies, and challenges faced in implementing climate change education.

Focus Group Discussions: Students participated in focus group discussions and explored their experiences with climate change education. This method allowed for the exploration of shared experiences, group dynamics, and the collective impact of climate change education on students' attitudes and behaviors.

Classroom Observations: Observations of climate change education lessons was conducted to gain a firsthand understanding of teaching methodologies, engagement levels, and the practical implementation of the curriculum. This method provided valuable context to complement the perspectives gathered through interviews and focus group discussions.

Data Analysis:

Thematic analysis was employed to identify recurring themes and patterns within the collected data (Braun & Clarke, 2006). The qualitative data obtained from interviews, focus group discussions, and classroom observations will be systematically coded and organized into themes, allowing for the identification of key findings.

Triangulation, the process of comparing and contrasting data from different sources, will be employed to enhance the validity and reliability of the findings (Denzin, 1978). By cross-referencing information gathered through interviews, focus groups, and observations, a more comprehensive and nuanced understanding of climate change education in the school will be achieved. Triangulation served as a methodological strength, validating the findings by confirming consistency across multiple data sources, thereby contributing to the rigor and credibility of the study.

Curriculum Analysis:

Evaluating the structure and content of the climate change education curriculum:

The curriculum analysis revealed several noteworthy aspects of the climate change education program. The curriculum demonstrated a comprehensive coverage of key climate change concepts, encompassing scientific, social, and ethical dimensions. The structured progression of topics aligned with educational standards, ensuring a gradual and age-appropriate understanding of climate change across different grade levels. However, certain gaps were identified in addressing localized environmental issues, indicating a potential area for improvement.

Identifying strengths and weaknesses in addressing key climate change concepts:

Strengths in the curriculum were evident in its interdisciplinary approach, fostering connections between climate change and various academic disciplines. However, weaknesses were identified in the limited inclusion of practical applications and real-world scenarios. This finding suggests the need for a more hands-on and experiential component to reinforce theoretical concepts and enhance student engagement.

Teaching Methodologies:

Analyzing the effectiveness of different teaching methods employed in climate change education:

The analysis of teaching methodologies showcased a variety of approaches, including lectures, group discussions, and multimedia presentations. While traditional methods were effective in conveying foundational knowledge, more interactive methods, such as project-based learning and outdoor activities, demonstrated higher levels of student

engagement. The incorporation of diverse teaching methods was found to cater to different learning styles, contributing to a more inclusive educational experience.

Exploring innovative approaches that engage students and enhance learning outcomes:

Innovation in teaching methods emerged as a key factor in enhancing the effectiveness of climate change education. Integration of technology, such as virtual simulations and online resources, proved to be engaging and facilitated a deeper understanding of complex environmental processes. Additionally, collaborative projects that involved community interactions and fieldwork were identified as innovative approaches, connecting classroom learning to real-world experiences.

Student Perceptions:

Examining students' attitudes, beliefs, and behavioral changes regarding climate change:

The examination of student perceptions revealed a positive shift in attitudes towards climate change. Students demonstrated an increased awareness of the environmental challenges and expressed a sense of responsibility for sustainable practices. The integration of real-world examples and case studies was identified as a significant contributor to changing student perspectives, emphasizing the importance of practical relevance in climate change education.

Investigating the impact of education on students' sense of responsibility and environmental stewardship:

The impact of climate change education on students extended beyond knowledge acquisition to a heightened sense of responsibility and environmental stewardship. Students reported changes in behavior, such as reduced energy consumption and increased participation in community environmental initiatives. The findings suggest that climate change education not only informs but also inspires students to adopt sustainable practices and actively contribute to environmental conservation.

In summary, the results indicate that while the curriculum exhibits strengths, improvements can be made to enhance its applicability to local contexts. Diverse

teaching methods and innovative approaches play a crucial role in engaging students and fostering a deeper understanding of climate change. Moreover, the positive impact on student perceptions, attitudes, and behaviors underscores the potential of climate change education to instill a sense of responsibility and environmental stewardship among the younger generation.

The culmination of this research into "Climate Change Education in a School: Building a Peaceful Path to Sustainability" has provided valuable insights into the dynamics of climate change education within the chosen school setting. The examination of the curriculum, teaching methodologies, and student perceptions has offered a nuanced understanding of the strengths and areas for improvement in the school's approach to climate change education.

The evaluation of the curriculum underscored its comprehensive coverage of key climate change concepts, emphasizing an interdisciplinary approach. However, identified gaps in addressing localized environmental issues suggest an opportunity for curriculum refinement to enhance its relevance to the immediate context. The assessment of teaching methodologies highlighted the effectiveness of diverse approaches, with innovative methods such as project-based learning and technology integration proving particularly engaging. The findings suggest the importance of continued exploration and incorporation of innovative pedagogical techniques to optimize the impact of climate change education.

Exploring students' perceptions, attitudes, and behavioral changes revealed positive shifts in awareness, attitudes, and environmentally responsible behaviors. This demonstrates the potential of climate change education not only to impart knowledge but also to inspire a sense of responsibility and environmental stewardship among students. The observed changes in student behavior, such as reduced energy consumption and increased community engagement, underscore the transformative power of well-designed climate change education programs.

Recommendations:

1. Curriculum Enhancement:

Revise the curriculum to address localized environmental issues and incorporate real-world scenarios, fostering a stronger connection between theoretical knowledge and practical applications.

Integrate cross-disciplinary perspectives to emphasize the interconnected nature of climate change, providing students with a holistic understanding.

2. Teaching Methodologies:

Encourage teachers to continue employing a variety of teaching methods, including innovative approaches such as project-based learning and technology integration.
Facilitate professional development opportunities for teachers to explore and incorporate new, effective teaching strategies into their climate change education practices.
Community Engagement:

Strengthen community partnerships and engagement to enhance the practical application of climate change education, fostering a sense of shared responsibility for sustainability within the broader community.

3. Assessment and Continuous Improvement:

Implement a robust assessment mechanism to regularly evaluate the effectiveness of climate change education, including student learning outcomes and program impact.
Establish a feedback loop involving teachers, students, and relevant stakeholders to continuously refine and improve the climate change education program.
Integration with Peace Education:

Explore opportunities for integrating elements of peace education into climate change education, emphasizing the interconnectedness between social harmony and environmental sustainability.

4. Longitudinal Studies:

Conduct longitudinal studies to track the long-term impact of climate change education on students' attitudes, behaviors, and contributions to sustainable practices beyond the school setting.

In conclusion, the recommendations aim to guide the school in further enhancing its climate change education program, fostering a more profound impact on students and contributing to the broader goals of sustainability and peace education. By implementing these recommendations, the school can continue to play a pivotal role in shaping environmentally conscious and socially responsible citizens for a sustainable future.

References

Barratt Hacking, E., Barratt, R., & Barasa, G. (2018). Eco-schools as a model for promoting sustainability in African schools: A Kenyan case study. International Journal of Educational Development, 58, 65-73.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. Qualitative Research in Psychology, 3(2), 77-101.

Breidlid, A. (2019). Global education and environmental education: A critical comparison. Sustainability, 11(19), 5233.

Cheng, J. C. H., & Monroe, M. C. (2019). Connection to nature: Children's affective attitude toward nature. Environment and Behavior, 51(7), 698-722.

Cordero, E., et al. (2018). The impact of a climate change curriculum on teachers and students. Journal of Environmental Education, 49(4), 295-308.

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2017). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches. Sage Publications.

Denzin, N. K. (1978). The research act: A theoretical introduction to sociological methods. McGraw-Hill.

Gray, T., & Colucci-Gray, L. (2016). Actions for environmental education to advance education for sustainable development. The Journal of Environmental Education, 47(1), 67-77.

IPCC. (2014). Climate Change 2014: Synthesis Report. Intergovernmental Panel on Climate Change.

Kolikant, Y. B. D., & Shoval, N. (2018). Project-based learning in a science classroom: The use of transformative play as a discourse for authentic learning. Research in Science Education, 48(2), 297-317.

Libarkin, J. C., et al. (2020). Examining the impact of project-based instruction on student understanding of Earth's climate system. Journal of Geoscience Education, 68(1), 1-13.

Myers, T. A., & Maibach, E. W. (2019). Promoting pro-environmental behavior: Demonstrating the effectiveness of climate change education. Climate Policy, 19(5), 542-550.

Rickinson, M., et al. (2018). A review of research on outdoor learning. Shaping the future of environmental education.

Sauvé, L. (2013). Currents in environmental education: Mapping a complex and evolving pedagogical field. Canadian Journal of Environmental Education, 18(1), 11-37.

Sipos, Y., Battisti, B., & Grimm, K. (2008). Achieving transformative sustainability learning: Engaging head, hands and heart. International Journal of Sustainability in Higher Education, 9(1), 68-86.

Sterling, S. (2019). Learning for resilience, or the resilient learner? Towards a necessary reconciliation in a paradigm of sustainable education. Environmental Education Research, 25(6), 891-907.

Stevenson, R. B., Peterson, M. N., & Kent, J. W. (2014). The contribution of direct experiences to the affective dimension of environmental knowing. Environment and Behavior, 46(5), 526-550.

Tilbury, D., et al. (2017). Education for sustainable development: An expert review of processes and learning. UNESCO.

Zeidler, D. L., et al. (2019). Impact of explicit nature of science instruction embedded in the practices of science on student learning and transfer. Journal of Research in Science Teaching, 56(3), 339-362.

Climate Change Education in a School (Dary E. Dacanay, Ph.D.) 토론문

Jaewon YOON 윤재원

The given paper reads more like a thesis proposal than a presentation of a single argument or research findings. Given that the research seems to be almost complete, I think more constructive feedback would have been possible if you had minimized the extensive sections on background, research objectives, literature review, research design, etc., which make up more than half of this writing, and instead more fully developed your own analysis, the main body of the curriculum analysis, teaching methods, and student perceptions, or selected one of these to introduce us to a key argument.

Despite that, however, I would like to pose a few questions and suggestions.

First, based on this text alone, it's not clear which grade or level of education is being targeted. At one point it seems to be aimed at college students, since you mention "various academic disciplines," but at other points it is not. Overall, "various grades and academic disciplines" seems too broad and vague in terms of range of analysis. My understanding is that curriculum, teaching methods, and the extent and quality of students' perceptions must vary by age group and level of education; therefore, the range of the sample population may need to be narrowed, along with the specific standards of analysis. Also, the paper says that it will analyze selected schools, but it is unclear whether the section aims to draw generalized conclusions through qualitative research or to analyze the educational conditions of these particular schools.

Second, in a few places, this writing states that it takes a holistic approach. That is, it seems to imply presenting analysis results by aggregating all possible data without using a specific framework. Please correct me if I am wrong, as I am not familiar with educational and social science research methods; but I would like to question whether such a holistic and generalized approach is even possible, and whether the research needs, even implicitly, a specific framework with which to analyze a curriculum and structure the interview questionnaire.

Nevertheless, as a third point, your core and distinguishing point is emphasizing the importance of linking ‘peace education’ and ‘climate change education’ as indicated in Recommendations. If this is correct, I would like to point out and suggest two things.

First, peace can be approached in different contexts, even in the context of climate change; for example, peace between differently defined social groups and economic interests, peace between nation-states (including rising tensions related to climate change and conflicting understandings and national interests), and peace between humans and nonhumans. Thus, your mention of the interconnectedness of social harmony and environmental well-being seems vague. The research will be more focused if it clarifies the meaning of peace and specifies its relevance to the climate crisis and environmental issues.

That being said, this research will be more clearly targeted and focused, by making peace discussions a framework or axis for the research, rather than trying to cover various points holistically; explaining why a certain aspect of peace education is missing, predominantly addressed or biased; and then suggesting what aspects need to be improved.

사랑과 평화의 앙상블: 믿음과 희생의 동반을 통해서

류성민(한신대학교 종교문화학과 명예교수)

프롤로그

고등학교 3학년 때였습니다. 제게는 멀리 사시던 사촌누이가 한 분 계셨습니다. 몇 년에 한 번 정도 뵙는 누이였지만 뵐 때마다 저를 무척 살갑게 대해 주시고 맛있는 것도 사주셨습니다. 저도 그 어떤 사촌들보다 그 누이를 좋아했습니다. 몇 년 전 결혼을 했으나 너무 멀리 계신 탓에 결혼식에 참석하지 못했습니다. 미안하고 보고 싶었으나 그저 마음뿐이었습니다. 대학에 들어가면 제일 먼저 찾아 뵙겠다고 나름 다짐을 했습니다.

어느 날 해 질 무렵 툇마루에 앉아 멀리 길가를 보고 있었는데 어떤 여자분이 어린아이의 손을 잡고 우리 집 쪽으로 오고 있는 모습이 보였습니다. 누구인가 유심히 보고 있는데, 금방 그 사촌누이임을 알 수 있었습니다. 누이가 왔다고 방안에 계신 어머님께 소리치고는 곧바로 누이에게 달려갔습니다. 저를 보더니 반갑게 웃어 보이셨지만, 저는 깜짝 놀라고 말았습니다. 예전에 보던 모습이 아니었습니다. 왜소해 보일 정도로 말라 있었고 얼굴에는 병색이 완연했습니다. 어머니도 뛰어나오시며 무슨 일이 있느냐고 물었습니다. 누이는 어머님 손을 붙잡고 눈물을 흘리며 이렇게 말했습니다. “고모 품에서 죽으려고 왔어요!”

방에 들어와 그간의 일들을 들을 수 있었습니다. 결혼 후 남편의 폭력에 시달렸고, 심장병을 앓게 되었으며, 얼마 전 병원에서 몇 개월 밖에 살 수 없을 것이란 의사의 말을 들었다고 했습니다. 죽음이 가까이 다가왔다는 것을 알았고, 부모님이 다 돌아가셨기에 가장 가까운 고모 품에서 마지막을 보내다가 눈을 감고 싶다고 했습니다. 함께 온 세 살 난 딸도 고모에게 부탁한다고 했습니다.

저의 어머님도, 가족들도 모두 그 누이의 형편을 안타까워했고 정성으로 보살폈습니다. 저도 누이의 딸, 제 조카를 잘 돌보아 누이의 시름을 덜어주고 싶었습니다. 그런데 그 어린 딸은 한시도 엄마 곁을 떠나지 않으려 했습니다. 하루 종일 엄마 치마를 붙잡고 따라다녔고, 엄마가 집 밖에 있던 변소에 갈 때조차 함께 갔습니다. 누이를 좀 쉬게 하려고 제가 데리고 나가려고 갖은 애를 썼으나 소용이 없었습니다. 입에서 “엄마, 엄마” 소리가 떠나질 않았습니다. 엄마 없이는 하루도 한순간도 살 수 없는 아이 같았습니다.

두 달쯤 저의 집에서 지내던 누이는 눈에 띄게 몸이 좋아졌습니다. 큰 병원에 가서 진찰을 해보니 몇 달은 더 견딜 수 있을 것으로 보인다고 했습니다. 좋은 소식에 온 식구가 모여 같이 저녁을 먹었고 더 좋아질 수 있을 것이란 희망이 생겼습니다. 누이도 모처럼 밝게 웃으며 기뻐했습니다. 그런데 그 날따라 그 어린 딸이 엄마를 보챘습니다. 밥투정도 하고 칭얼거리며 더 엄마만 귀찮게 했습니다. 제 방 옆에 있던 누이의 방에서 한밤중까지 아이를 달래는 누이의 소리가 끊이지 않았습니다. 그러다가 갑자기 누이의 비명과 함께 쿵 하는 소리가 들렸습니다. 누이의 방으로 달려갔습니다. 누이는 가슴을 헤져놓은 모습으로 쓰러져 있었고, 아이는 그

옆에서 놀란 듯 멍하니 엄마를 쳐다보고 있었습니다. 조금 전까지 엄마의 젖을 빨고 있었는지 입가에 침이 흘러나와 있었습니다. 소리쳐 부모님을 불렀고, 온 식구가 다 들어왔습니다. 곧바로 의사를 불렀지만, 조금 후 들어온 의사는 누이가 이미 숨을 거두었다고 알려 줄 뿐이었습니다.

장례를 치르는 동안 그 누이의 어린 딸을 이웃집에 맡겼습니다. 어린아이에게 장례 장면을 보게 하는 것이 너무 애처롭다고 여겼습니다. 모든 사람이 한결같이 그 어린 딸 걱정을 했습니다. 그렇게 유독 엄마만 밝히는 애였는데, 이제 어떻게 하나? 엄마 없이는 한 하루도 살 수 없는 애인데… 죽은 누이보다 그 어린 딸 이야기만 내내 오갔습니다. 장례를 다 치른 후 걱정 어린 마음으로 아이를 집으로 데려왔습니다. 그런데 아이는 울거나 엄마를 찾지 않았습니다. 누군가가 엄마 어디 있느냐고 물었는데도 아무런 대꾸도 하지 않았습니다. 함께 밥을 먹는데 혼자 무릎을 꿇고 앉아 숟가락으로 조심하여 밥과 국을 떠먹었습니다. 전에는 엄마가 먹여주어야 했는데, 이제는 혼자서 밥알 하나 국물 한 방울 떨어뜨리지 않으려고 애쓰면서 조심스럽게 밥을 먹었습니다. 어두운 밤에 바깥 변소도 혼자 다녀왔습니다. 그 애의 입에서 엄마를 찾는 소리를 들을 수 없었습니다. 그 애는 원래 엄마가 없었던 아이처럼 그렇게 지냈습니다. 온 식구도 동네 사람들도 참으로 놀랍고 신기하다고 했습니다. 어느 날 이웃의 나이 많은 할머니가 저의 집으로 마실 오셔서 그 애 이야기를 듣더니 이렇게 말했습니다. “저 애가 지 살고파 정을 떼는구나!”

얼마 후 그 어린 조카의 아버지가 와서 그 애를 데려갔습니다. 그 후 우리 가족과도, 친척들과도 아무런 왕래도, 소식도 없었습니다. 가끔 그 조카의 모습을 떠올리게 되고, 그때마다 이웃 할머니의 말이 들리곤 합니다. “지 살고파 정을 뗀다!”

종교에 관한 공부를 시작할 때 귀가 따갑도록 듣던 말이 있습니다. 종교연구는 곧 인간과 문화에 관한 연구라는 말입니다. 저도, 종교를 통해 본 인간은 어떤 존재이고, 그래서 어떻게 살면서 어떤 문화를 형성했는지를 이해하는 것이 종교학이라고 학생들에게 설명하곤 했습니다. 그때마다 그 이웃 할머니의 말이 생각나곤 했습니다.

어린 제 조카가 의식적으로, 아니 엄마가 죽었으니 어쩔 수 없이 혼자 살 수밖에 없다고 여겨 그렇게 행동했다고 여길 수는 없었습니다. 아마도 모든 인간에게 날 때부터 주어진, 혹은 신이 인간을 창조할 때 부여한 것이거나 오랜 진화의 과정을 통해 형성된 것이든지, 인간의 생존 본능이 불연히 나타나게 된 것은 아닌지요? 인간뿐만 아니라 모든 생명에 그러한 능력이 있을 것이란 생각도 듭니다. 누군가의 죽음은 또 다른 누군가의 삶으로 이어질 수 있는 것은 아닌지요!

Ⅰ. 삶과 투쟁, 그리고 종교

모든 생명은 다른 생명의 죽음으로 그 생명을 유지할 수 있습니다. M. K. 간디를 통해 널리 알려지고 비폭력(nonviolence)으로 번역되는 산스크리트어 ‘아힘사’(ahimsa)는 ‘힘사’(himsa)의 부정입니다. ‘힘사’는 주로 “살생(하다)”, “폭력(을 가하다)”로 번역되나 본래의 의미는 “생명이 생명으로 존재하기 위한 생명의 파괴”를 의미합니다.[1] 말하자면 모든 생명체

1) *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: The Clarendon Press, 1961, s.v. ‘hins’ 참조.

는 그 생명을 유지하기 위해서 다른 생명체를 파괴할 수밖에 없다는 것이 '힘사'의 의미입니다. 따라서 문자적 의미로 아힘사를 실천하는 것은 불가능합니다.

인간을 비롯한 모든 동물은 다른 동물이나 식물을 섭취하여 생명을 유지합니다. 사실상 다른 생명을 죽여 먹음으로써 생명을 유지하는 것이지요. 모든 식물은 동물과 식물이 죽어 분해된 것을 자양분으로 하여 생명을 유지합니다. 식물도 역시 다른 생명의 죽음을 통해 그 생명을 유지한다고 할 수 있습니다. 제가 여기서 생물학이나 유전학 등에서 밝힌 과학적인 생명에 대한 정의와 그 유지를 말하려는 것은 아닙니다. 저는 그 방면에는 문외한입니다. 다만 우리 인간이 살기 위해 먹는 음식은 대부분 다른 생명체의 파괴(죽음)를 통해서 얻게 된다는 상식에서 생각하려는 것입니다. 인간은 살기 위해 무수한 생명을 죽이고 있습니다. 제가 지금까지 먹은 고기를 합하면 아마도 수백 마리 돼지와 소, 수천 마리 닭과 오리를 죽인 것이나 다름이 없을 것입니다. 어렸을 때부터 즐겨 먹던 메뚜기볶음, 번데기 등 곤충과, 우렁이, 가재, 붕어, 미꾸라지 등 갖가지 민물고기를 비롯하여 즐겨 먹는 각종 생선회 등등 셀 수조차 없을 정도로 많은 물고기가 제 생명을 유지하기 위해 죽여졌습니다. 인간에게 해롭다고 하여 죽인 쥐(심지어 초등학교 시절에는 10마리 이상 쥐를 잡아 꼬리를 잘라 오는 방학 숙제도 있었습니다.)와 뱀, 파리와 모기, 바퀴벌레, 이, 서캐 등등 사실상 살생은 이제 생활의 일부이기도 합니다. 은퇴 후에 조그만 텃밭은 가꾸며 식구가 먹기 위한 채소와 과일을 위해 매일 수십, 수백 마리 벌레와 곤충을 죽였습니다. 아마도 저 자신도 모르게 죽인 동물도 헤아릴 수 없이 많을 것입니다. 제가 죽인 식물에 대해서는 차라리 언급하지 않는 것이 상책일지 모르겠습니다.

제가 누구나 다 아는 이런 말을 굳이 하는 이유는 인간뿐만 아니라 모든 생명체가 그 생명을 유지하기 위해서는 다른 생명을 희생하지 않으면 안 된다는 점을 강조하기 위해서입니다. 말하자면 어떤 생명체의 죽음을 통해서만 또 다른 어떤 생명체가 그 생명을 유지 할 수 있다는 말입니다. 누군가의 죽음으로 또 다른 누군가의 생명이 유지하게 됩니다. 그래서 삶은 살기 위한 투쟁일 수밖에 없습니다. 모든 생명체가 살기 위해 다른 생명체를 죽이는 투쟁은 살아있는 한 불가항력입니다.

아마도 인간은 그 투쟁에서 선봉(先鋒)에 있지 않는가 하는 생각이 듭니다. 굳이 자연 파괴나 생태계의 위기 등등 인류가 해결해야 할 산적한 문제들을 예로 들 필요조차 없을 것 같습니다. 지구를 다시 생명 탄생 이전 상태로 되돌리고도 남을 핵무기가 쌓여 있다는 사실만으로도 충분할 것입니다. 내가 살기 위해 나 이외의 모든 생명을 죽이고, 우리가 살기 위해 우리 이외의 모든 생명을 죽이며, 인간이 살기 위해 인간 이외의 모든 생명을 죽이는 식으로 계속 진행된다면, 나도, 우리도, 인간도, 모든 생명도 죽은 결과를 초래할 수밖에 없지 않겠습니까? 그렇게까지 비약할 필요는 없을 수도 있겠지만, 지구 생태계의 지속 가능성까지 거론되는 현실을 생각하면 마냥 무시할 수는 없다고 봅니다.

이런 상념에 빠지다 보면, 조금씩이라도 세계 여러 종교를 공부한 종교학자로서 자이나교라는 인도의 종교를 떠올리게 됩니다. 엄격한 채식과 단식, 그리고 단식을 통한 죽음 의례(sallekhana) 등 자이나교의 불살생(ahimsa) 이념과 실천[2]이 필요한 시점에 이른 것이라 여겨지기도 합니다. 자이나교 신자는 숨 쉴 때 코로 빨려 들어가서 죽을 수도 있는 미물을 구하기 위해 늘 마스크를 쓰고 다닙니다. 말할 때 입에서 나오는 열기 때문에 죽거나 피해를 볼 수도 있는 눈에도 보이지 않은 생명조차 보호하기 위해 항상 수건으로 입을 가리고 말합니다. 곡물과 채소로만 만들어진 음식도 일일이 손으로 헤쳐가며 작은 생명체라도 있는지 확인한 다

2) 이에 대해서는 김미숙, 『자이나 사상: 인도 문화와 종교 철학의 뿌리』, 올리브그린, 2021, 245쪽 이하 참조.

음에야 먹습니다. 그들은 항상 고운 솔의 빗자루를 가지고 다니면서 앉을 자리를 쓸어낸 후 앉고, 빨리 뛰거나 허둥거리며 걷지 않으며, 늘 앞을 살피면서 조심스럽게 걷는 것이 생활화되어 있습니다. 인간에게 해가 되는지 불편하게 하는지를 따지지 않고, 모든 생명체를 죽이거나 피해를 주려고 하지 않는 자이나교 신자의 행실은 가히 존경을 표하지 않을 수 없습니다. 이러한 종교적 신념과 실천이 그나마 지구의 '종말'을 늦출 대안이 아닌가 하는 생각도 들곤 합니다. 자이나교의 신자는 전 세계에 불과 600만 정도이고 그 대다수가 인도에 있지만, 그러한 사람들이 있다는 사실만으로도 우리의 삶과 문화를 되돌아보게 합니다. 다만 저는 이 강연에서 종교를 통해 인간과 문화를 이해하는 데 주된 연구 방향과 목적을 설정하였던 종교학에서도 이제는 인간을 포함한 생태계(ecosystem) 속에서 종교의 의미를 탐구할 필요성이 제기되었다는 점만 지적하고자 합니다.[3)]

제가 이 강연에서 더 집중적으로 말하고자 하는 것은 자기(우리)가 살기 위해 다른 사람(그들)을 죽이는 인간 자신입니다. 인간이 다른 인간을 고의로 죽인 일은 인간의 기원만큼 오랜 역사가 있다고 해도 틀린 말은 아닐 것입니다. 신에 의해 창조된 첫 인간들이 낳은 첫아들(가인)이 둘째 아들(아벨)을 죽인 이야기나, 수많은 신화와 경전에서 흔히 볼 수 있는 인간들 사이의 살인은 인간들이 살아 온 어느 시대나 어느 곳에서나 살인이 일어나고 일어날 수밖에 없음을 잘 보여줍니다. 인간에 대한 인간의 폭력들에서 가장 심각하고 가장 철저히 막으려 했던 폭력이 살인입니다. 대다수 종교에서 살인하지 말라는 규범은 신(혹은 절대자)에게서 받은 가장 중요한 계명으로 선포되었고, 살인자를 사형에 처하는 처벌이 정당화되었습니다. 심지어 홍수와 지진 등과 같은 자연재해나 치명적인 전염병으로 인한 죽음도 살인과 같은 중죄에 대한 처벌로 여긴 종교들도 있습니다.

음식을 위해 인간이 다른 인간을 죽이는 식인(食人)의 사례를 포함하여 대부분의 살인은 자신이 (잘) 살기 위해 다른 사람을 죽이는 것입니다. 다른 사람을 죽이지 않으면 자신이 죽을 수 있다는 살인의 명분(名分)도 마찬가지입니다. 누군가를 사형으로 처벌하는 가장 근본적인 이유도 그렇게 하지 않으면 또 다른 누군가가 죽임을 당할 수 있다는 살인의 정당화에 있습니다. 종교들에서 살인하지 말라는 계율을 지킨다고 하면서도 사형이란 제도를 만들 수 있는 것도 살인을 정당화할 수 있기 때문입니다.

인간이 살기 위해 다른 인간을 죽이는 인간의 역사는 전쟁이라는 대규모 살인에서 그 절정에 이르렀고, 오늘날에도 계속되고 있습니다. 한 종족이나 부족, 혹은 한 국가의 국민이 살기 위해 다른 종족, 부족, 국민을 죽이는(때로는 몰살하는) 전쟁의 역사는 살인을 정당화하는 역사라고 할 수 있을 것입니다. 전쟁에서 더 많은 사람을 더 잔인하게 죽인 사람(들)이 종족과 부족과 국민의 추앙을 받고 영웅시되는 것도 살인이 정당화되기 때문입니다. 아마도 이러한 살인 정당화의 주역(主役) 중 하나는 종교일 것입니다.

현재의 그리스도교의 예배와 미사, 이슬람교의 기도, 힌두교의 뿌자, 불교의 예불 등 대부분의 대표적인 종교의례의 원형은 희생제의(sacrifice[4)])입니다. 주로 인간에게 가장 중시되는 동물인 소, 양을 비롯하여 여러 동물이 이 의례에서 살해되었고 불에 태워지기도 했습니다. 사실상 그 동물들은 인간을 대신하여 인간을 위해 살해되는 것입니다. 그러나 그 의례가 일반적인 종교의례로 정착되기 이전에 인간을 희생의 제물로 바친 사례도 적지 않습니다. 첫아들

3) 유기쁨, "생태주의: 다시 사유하는 인간의 조건, 그리고 종교", 「종교문화비평」 통권 5호(2004), 113-142쪽 참조.

4) 희생제의는 제 박사학위 논문의 토픽입니다. 이 논문에서는 주로 고대 이스라엘에서 초기 기독교까지의 희생제의와 그 비판과 재해석을 종교윤리적 관점에서 다루었습니다. 류성민, "犧牲祭儀와 暴力의 宗教倫理的 意味에 대한 硏究", 서울대학교 대학원 종교학과 박사학위논문, 1991 참조.

을 제물로 드린 사례도 있었고, 전쟁을 통해 잡은 포로도 주된 희생 제물이 되었습니다. 심지어 친지도 별로 없고 부모가 없는 고아(孤兒)도 제물로 삼은 사례도 있었고 전쟁이나 게임에서 승리한 사람이 제물이 되는 예도 있었습니다. 비록 이러한 사례들이 아직은 명확히 규명되지 않았으나 인간을 제물도 드렸다는 점은 어느 정도 밝혀졌으며, 이는 종교적 정당화가 이루어진다면 인간이 인간을 살해하는 것도 가능함을 보여주는 것이라 할 수 있습니다.

대부분의 전쟁이 종교적으로 정당화가 이루어졌다는 사실은 이미 널리 알려져 있습니다. 신의 이름을 내건 전쟁으로, 신을 위한 전쟁으로, 정의의 전쟁이란 명분으로, 그래서 거룩한 전쟁(聖戰)이란 미명으로 종교들은 전쟁을 정당화했습니다. 종교적으로 정당화된 전쟁은 이겨야만 하는 전쟁, 아니 이길 수 있다고 믿는 전쟁이 되고, 이길 때까지 싸우는 전쟁이 되어 심지어 수십 년, 수백 년 동안 지속되기도 합니다.[5] 물론 대다수 전쟁이 권력을 잡기 위한 정치적 이유나 경제적 이득을 얻기 위한 것 등 더 중요한 목적으로 발발하지만, 종교적으로 정당화되면 이길 때까지 혹은 저도 이겼다고 선언해야만 종식될 수 있는 전쟁이 되고 맙니다.

그런데 종교들에서는 전쟁이 일어났을 때 더욱 평화를 주창합니다. 종교에서는 마치 전쟁이 일어나야 평화가 중요하게 된 듯이 평화를 외칩니다. 그래서 전쟁이 없는 상태를 평화라고 이해하기도 합니다. 그렇다면 종교에서 전쟁과 평화는 어떻게 연계가 되는지요?

Ⅱ, 전쟁과 평화, 그리고 종교[6]

전쟁은 “확립되고 내적으로 응집된 적대적 집단들 사이에서 행해지는 조직적이고 집중적인 폭력”으로 정의됩니다.[7] 이 정의에서 전쟁의 주체와 수단을 지지하는 ‘적대적 집단들(rival groups)’과 ‘폭력(violence)’이 핵심어라고 할 수 있습니다. 두 집단 사이에서 서로를 적(敵)으로 규정하고 살인과 같은 가장 심각한 폭력적 수단으로 적을 무찌르자고 선동함으로써 전쟁이 시작됩니다. 여러 집단이 전쟁에 참여해도 항상 적(군)과 아(군)이라는 이분법이 적용되기 마련이고, 집단 내에 있는 모든 사람이 아(군)나 적(군)이 됩니다. 그래서 전쟁은 전투에 참여하는 군인들만의 전쟁이 아닌, 집단과 집단의 전쟁으로 귀결됩니다. 전쟁에서 민간인에 대한 살상이 빈번할 수밖에 없는 것도 그런 이유 때문입니다. 특히 어린이, 장애인, 노약자, 병자, 여성 등 사회적 약자가 더 큰 피해의 대상이 되는 것도 불가피합니다. 대다수 전쟁에서 군인보다 민간인이 더 많이 희생되는 것도 같은 이유입니다.[8] 전쟁의 참상(慘狀)은 민간인 학살에서 두드러지게 됩니다.

---

5) 예컨대 십자군 전쟁은 적어도 200년 이상 계속되었고, 유럽에서의 30년 전쟁(1618~1648년)과 100년 전쟁(1337~1453)도 직간접적으로 종교 문제가 연루되어 ‘종교 전쟁’이라 칭하기도 합니다. 오늘날까지 이어지는 팔레스타인 분쟁도 이미 100년을 넘게 이어지고 있는데 역시 종교 간 갈등도 그 주요 발발 원인이라 할 수 있습니다.

6) 이 장과 Ⅲ장의 일부는 작년 8월에 발표된 다음의 논문 내용을 요약하고 일부 수정한 것입니다. 류성민, “전쟁과 평화의 쌍곡선, 그리고 종교”, 「종교연구」 제82집 2호(2022), 9-31쪽 참조.

7) Bruce Lincoln, “War and Warriors” in *Encyclopedia of Religion*, 2nd. ed., vol 14, Farmington Hills, MI: Thomson Gale, p. 9679.

8) 예컨대 제1, 2차 세계대전 중 사망자 수에 대해서는 여러 주장이 있지만, 대체로 군인보다는 민간인이 배 이상 사망했다는 점에서는 일치합니다. 제1차 세계대전의 군인 사망자는 약 900만 명, 민간인은 1,900만 명이고, 제2차 세계대전 중 군인은 약 2,000만 명, 민간인은 4,000만 명으로 추산됩니다. Wikipedia The Free Encyclopedia의 “World War Ⅰ”와 “World War Ⅱ” 참조. (https://en.wikipedia.org/wiki/World_War_I; https://en.wikipedia.org/wiki/World_War_II)

전쟁에서는 살인을 포함한 모든 폭력이 사용됩니다. 전쟁의 무기가 고도로 개발되면서 사람뿐 아니라 자연에도 막대한 피해를 줄 수 있을 정도로 전쟁의 폭력은 더 심각해졌습니다. 그런데 종교는 예나 지금이나 그러한 폭력을 정당화하곤 했습니다. 특히 종교적인 이유에서 한 집단이 다른 집단을 적으로 규정하게 되면 그 다른 집단에 대한 모든 폭력도 정당화됩니다. 앞서 언급한 대로, 어떤 전쟁을 성스러운 전쟁으로 종교적인 재가(裁可)가 이루어지면 이길 수 있다는 믿음이 있게 되고 이기기 위해 어떤 폭력도 정당화되기 마련입니다. 미국의 세계무역센터(WTC)를 납치한 2대의 비행기로 폭파하여 2,760명 여 명을 숨지게 한 9·11 테러범들에게 이슬람교 성전(聖戰, jihad)의 근거가 되는 코란 구절을 암송하라는 지시가 있었다는 사실[9]은 종교가 얼마나 강력한 폭력의 정당화가 될 수 있는지를 여실히 보여줍니다.[10] 종교가 연루된 전쟁에서는 어른과 아이들, 남녀를 가리지 말고 한 사람도 남기지 말고 살해하라는 명령이 종교적 확신으로 표출됩니다.

그렇지만 대다수 종교에서는 평화가 그 무엇보다 중시됩니다. 종교인들은 평화란 말을 입에 달고 산다고 해도 과언은 아닐 것입니다. 그리스도교와 유대교의 가장 흔한 인사말이 '샬롬(shalom, 평화)' 입니다. 이슬람교의 인사말인 '앗-살라무 알라이쿰(As-salamu alaykum' 도 "신의 평화가 그대에게"라는 의미이고, 인도와 네팔 등에서 흔히 사용되는 힌두교 신자들의 인사말 '나마스떼(Namaste)도 "그대 안에 있는 신을 공경한다"라는 의미로 신의 평화를 기원하는 뜻이기도 합니다. 더 나아가 종교에서는 대체로 이상적인 세계(천국이나 극락 등)를 평화가 실현된 상태로 제시합니다. 그래서 평화는 종교에서의 이상이자 실천해야 할 가치로 여겨지게 됩니다.

그런데 말입니다, 대다수 종교에서 평화는 전쟁이 없는 상태로 이해됩니다. 기독교와 유대교의 평화를 언급할 때 항상 인용되고, UN 본부 빌딩에 새겨져 널리 알려진 구약 성서 구절은 전쟁이 없는 평화로운 세계에 대한 이상을 표현하고 있습니다.[11] UN의 평화 유지 활동도 대부분 국가 간 전쟁이나 내전 지역에 집중되어 있습니다. 이는 전쟁이 없어야 평화가 이루어진다는 것이며, 전쟁을 평화가 이루어지지 못하는 가장 큰 원인으로 지목하는 것입니다. 종교단체를 주축으로 전개되는 무수한 평화운동이 전쟁 반대를 기치로 하고 있습니다.

말하자면, 종교에서는 전쟁도 정당화될 수 있고 평화를 최고의 이상으로 제시되기도 합니다. 종교에서 전쟁과 평화는 일종의 이항 대립(binary opposition)의 관계에 있는 것입니다. 그래서 전쟁이 빈번하고 그 피해가 커질수록 평화의 필요는 증대되고, 전쟁이 없다면 평화의 중요성도 작아질 수밖에 없다고 할 수 있습니다. 물론 종교에서 평화의 중요성을 강조하기 위해 전쟁을 정당화하는 것은 아닐 것입니다. 또한 전쟁의 불가피함을 강조하기 위해 평화를 무시해야 한다고 하는 종교는 없을 것입니다. 그렇다면 종교에서의 전쟁과 평화를 어떻게 이해

---

9) 브루스 링컨, 『거룩한 테러: 9·11 이후 종교와 폭력에 관한 성찰』, 김윤성 역, 돌베개, 2005, 195쪽 이하 참조. 비행기 납치범에게 내려진 최후 지령에는 전쟁에 관한 쿠란의 구절을 읽고 신이 순교자에게 약속하신 모든 것을 기억하라는 내용이 있는데, 주로 모든 죄의 소멸과 천국에서 받을 상급 등이 언급되어 있다. 곧 경전의 내용을 통해 테러를 순교로 정당화한 것이다.

10) 전쟁에 대한 종교적 정당화의 여러 사례에 대해서는 카렌 암스트롱, 『신의 전쟁: 성스러운 폭력의 역사』, 정영목 역, 교양인, 2021 참조.

11) "주께서 민족들 사이의 분쟁을 판결하시고 원근 각처에 있는 열강 사이의 갈등을 해결하실 것이다. 나라마다 칼을 쳐서 보습을 만들고, 창을 쳐서 낫을 만들 것이며, 나라와 나라가 칼을 들고 서로를 치지 않을 것이며, 다시는 군사 훈련도 하지 않을 것이다. 사람마다 자기 포도나무와 무화과나무 아래 앉아서 평화롭게 살 것이다." (「미가서」 4:3-4). 이와 같은 내용이 「이사야서」 2:4에도 있습니다. UN의 평화 유지 활동도 대부분 국가 간 전쟁이나 내전 지역에 집중되어 있습니다. UN 산하 「평화활동국」(Peace Operation Department) 홈페이지(http://peacekeeping.un.org) 참조.

해야 합니까?

저는 종교에서 전쟁과 평화가 어떠한 관계가 있는가를 이해하는데 기하학의 쌍곡선과 그 특성을 견주어 보면 도움이 될 것으로 생각합니다. 쌍곡선은 "평면 위에 있는 두 정점('초점'이라고 합니다.)에서 일정한 거리에 있는 점들로 이루어진 곡선"으로 정의됩니다. 쌍곡선의 기하학적 특성 중 두 가지가 특히 중요한데, 하나는 두 초점 사이의 거리의 차(差)는 항상 일정하다는 것이고, 다른 하나는 한 초점에서 나온 빛이 쌍곡선에 반사되면 다른 초점에서 나온 빛처럼 보인다는 것입니다. 기하학의 쌍곡선을 종교로, 두 정점을 각각 전쟁과 평화로 대체하면 그 관계를 다음과 같이 설명할 수 있습니다. 첫째, 종교에서 전쟁과 평화는 항상 일정한 거리의 차이를 보인다는 것입니다. 곧 전쟁이 치열하고 희생자가 많을수록 평화의 요구는 증대된다는 것이지요, 전쟁이 소강상태에 들어서거나 휴전이 되면 평화의 필요성도 적어질 수 있습니다. 둘째, 종교에서 전쟁이 평화를 위한 것으로 가장(假裝)될 수 있다는 것입니다. 진정한 평화를 위해 전쟁이 불가피하다고 강변될 수도 있고, 국가와 국민의 안정과 평화를 위해 전쟁도 불사(不辭)할 수밖에 없다는 주장도 가능하다는 것입니다. 전쟁 당사국의 선전포고에서 이러한 강변과 주장은 흔히 들을 수 있습니다.

저는 전쟁과 평화를 이러한 관계를 보면서 인간 세계의 현실에 주목해 보았습니다. 세계에서 과연 전쟁이 없던 시대가 있었는지요. 전쟁의 참화를 겪지 않은 곳이 얼마나 될까요. 전쟁이 없는, 그래서 종교가 이상으로 제시한 그런 세계가 오늘의 현실도 아닙니다. 다 잘 아시듯이, 2022년 2월, 러시아가 우크라이나를 침공하여 시작된 전쟁은 근 2년이 지난 지금까지 계속되고 있습니다. 이 전쟁은 두 국가 사이의 전쟁이라기보다는 거의 전 세계가 참여하거나 영향을 받는 세계화된 전쟁이 되었습니다. 2023년 10월, 팔레스타인 가자 지구를 통치하던 하마스 정권이 가자 지구에 대한 이스라엘의 봉쇄에 맞서 일으킨 도발과 이스라엘 민간인 납치가 이스라엘의 반격으로 이어진 하마스-이스라엘 전쟁은 수만 명의 민간인을 희생하면서 지금도 계속되고 있습니다. 그 외에 세계 여러 곳에서 크고 작은 분쟁과 내전이 그치지 않고 있습니다.

종교들은 이러한 전쟁의 현실에서 전쟁을 정당화하기도 하고 평화를 요구하기도 합니다.[12] 러시아의 우크라이나 침공이 서구 언론의 비판을 받자 러시아 정교회 수장인 모스크바 총대주교는 우크라이나 침공을 성전(聖戰)이라고 선언하는 강론(講論)을 했습니다.[13] 우크라이나의 정교회 신자는 총인구의 72.7%나 됩니다. 러시아는 전 세계에서 정교회 신자가 가장 많은 국가로서 총인구의 약 70%가 정교회 신자입니다. 이스라엘은 유대교가 국교(國敎, official religion)로서 국민의 70~80%가 유대교 신자이고, 팔레스타인 가지 지구의 주민은 거의 다 이슬람교 신자입니다.[14] 전쟁 상황에서는 종교의 같고 다름도 의미가 없는 듯합니다. 천주교 교황은 연일 전쟁의 종식과 평화를 호소합니다. 무수한 종교 교단과 종단, 종교단체도 마찬가지입니다. 종교들에서는 전쟁이 평화를 더 간절히 요구하는 상황으로 받아들여지고 있습니다. 종교에서 이렇듯 전쟁과 평화라는 '양날의 검(double-edged sword)'을 휘두르는 양상이 계속될 수밖에 없는지요?

종교에서 전쟁과 평화는 양자택일(兩者擇一)의 문제라기보다는 어느 것을 더 중시해야 하

---

12) 종교의 이러한 양면성에 대해서는 Charles Selengut, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Walnut Creek,CA: AltaMira Press, 2003 참조.

13) 「경향신문」 2020.05.25. "우크라이나 침공이 '성전'이라는 키릴 모스크바 총대주교" 제하의 기사.

14) Central Intelligence Agency, T*he CIA World Factbook 2020-2021*, New York: Skyhorse Publishing, 2020; Pew Research Center, December 19, 2011, "Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of thd World's Christian Population"에서 확인.

는가의 문제로 보는 것이 현실적이라고 봅니다. 마치 쌍곡선에서 두 정점 사이의 거리가 일정하듯이 종교에서도 전쟁과 평화는 일정한 거리를 유지합니다. 다만 쌍곡선의 하나에서는 한 정점에서의 길이가 다른 한 정점에서의 길이보다 항상 길고 다른 하나의 쌍곡선에서는 그 반대입니다. 쌍곡선을 종교에 비유한다면, 어떤 종교에서는 항상 평화보다 전쟁이 더 중시되고 다른 어떤 종교에서는 항상 전쟁보다 평화를 더 중시합니다. 저는 어떤 종교에서도 전쟁보다 평화를 더 중시하고 더 가치 있게 여겨야 한다고 봅니다. 물론 모든 종교가 전쟁보다는 평화를 중시한다고 하겠지요. 그러나 실제는 그렇지 못함을 종교의 역사에서 어렵지 않게 확인할 수 있습니다.

전쟁을 정당화된 무차별적 폭력으로, 평화를 모든 폭력에 대한 거부(비폭력)로 이해하면 종교에서 전쟁보다는 평화(전쟁 < 평화)가 더 중시될 수 있다고 봅니다. 곧 종교에서 폭력보다 비폭력(폭력 < 비폭력)이 더 중요하게 여겨질 수 있는 구체적 방안을 찾아야 한다는 것입니다. 이것이 다음 장에서 다루려는 것입니다.

Ⅲ, 평화와 사랑, 그리고 종교 양편

앞에서 전쟁을 정의할 때 “적대적 집단”이란 표현을 썼습니다. 집단들이 서로를 적(敵)으로 여김으로써 전쟁 주체들 사이에서 적과 우리라는 편 가르기가 형성되고, 적에 대한 집중적이고 조직적인 폭력이 사용되는 것이 전쟁입니다.

물론 편 가르기는 대다수 게임이나 경기에도 적용됩니다. 다만 게임과 경기에서의 편 가르기는 각 편의 동등함을 전제합니다. 그래서 경기나 게임에 참여하는 편들은 똑같은 조건과 규칙에 따른 대등한 관계를 이룹니다. 반면, 적과 우리라는 편 가르기는 대등한 관계의 편 가르기도 아니고 어떤 조건과 규칙도 무용하게 만들 수 있습니다. 전쟁에서는 적을 우리와 다른 대상으로 차별화하고 악마화함으로써 혐오하게 하며, 적으로 규정된 대상에 대해서는 어떤 폭력도 정당화되기 마련입니다. 전쟁에서는 민간인에 대한 살상 금지나 특정 무기의 사용 불허와 같은 국제법도 다반사로 무시됩니다. 결국 전쟁과 같은 극단적 폭력으로 이어지는 폭력의 발단은 차별과 그에 따른 혐오에 있다고 할 수 있습니다. 전쟁에서는 이른바 ‘심리 전술’이라는 미명으로 적에 대한 차별화와 혐오가 난무하게 됩니다. 널리 알려져 있듯이, 히틀러의 유대인에 대한 차별화와 혐오 선동은 600만 명의 유대인을 학살하는 만행으로 확대된 주요 원인입니다,[15] 종교가 연루된 전쟁에서는 적을 신(神)에 대한 적대자로 악마화하는 사례가 적지 않습니다. 종교에서 애초에 차별을 제어하기 위한 노력이 필요한 이유도 여기에 있다고 봅니다.

전쟁보다는 평화가 더 중시될 수 있도록 하기 위해서는 전쟁과 같은 대규모적인 집단적 폭력이 발생한 이후에 평화를 추구하기보다는 그러한 폭력으로 이어질 수 있는 차별과 혐오를 우선하여 억제해야 한다고 봅니다. UN의 ‘세계인권선언(1948년 채택)’에서 천명한 대로, 모든 사람이 인종, 피부색, 성(性), 언어, 종교, 정치적 또한 기타의 견해, 민족적 또는 사회적 출신, 재산, 출생 또는 기타의 신분과 같은 어떤 종류의 차별도 없이 사람으로서의 모든 권리와 자

15) 히틀러는 그의 자서전『나의 투쟁』에서 아리안 민족을 가장 우수한 민족으로, 유대인을 방탕하고 추접한, 흑사병보다 더 악질적인 질병 같은 민족으로 규정하면서, 유대인과 투쟁하는 것을 전지전능한 창조자의 뜻을 받드는 것으로 강변(强辯)하기도 했다. 아돌프 히틀러,『나의 투쟁』, 황성모 역, 동서문화사, 2023 참고.

유를 향유(享有)할 수 있어야 하고(제2조), 그것을 평화의 기초라고 밝힌 것(전문)에 주목할 필요가 있습니다. 특히 세계인권선언과 같은 차별 금지를 약속하게 되어 있고, 각 국가에서 실효적으로 적용할 수 있으며. 우리나라에서도 발효된 '국제인권규약'[16]이 평화를 위해 실질적으로 구현될 필요가 있다고 봅니다.[17] 그 규약에서도 모든 차별을 금지하는 것이 핵심 내용입니다.

편 가르기를 통한 차별과 혐오는 대다수 종교에서 최고의 도덕률로 제어하고 있습니다. 황금률(혹은 공동선이나 최고선)은 종교들에서 제시하는 가장 고귀한 규범이고, 그 핵심은 나(우리)와 남(그들)을 차별하지 않아야 한다는 것입니다. 몇 가지 잘 알려진 사례를 언급해 보겠습니다.[18]

> **유교**: 자기 자신이 원하지 않은 바를 다른 사람에게 행하지 말라(己所不欲 勿施於人).
> **힌두교**: 삶의 참된 계율은 다른 사람들이 그들 스스로 행하듯이 다른 사람을 인도하고 그들의 일을 행하는 것이다.
> **불교**: 자기가 자기 자신을 위해 바라는 것을 다른 사람을 위해 구해야 한다.
> **조로아스터교**: 대접을 받고자 하는 대로 대접하라.
> **이슬람교**: 너희들 누구도 자기 자신이 처우 받기를 원하지 않은 방식으로 자기 형제를 처우하지 말라.
> **그리스도교**: 너희는 남에게서 바라는 대로 남에게 해 주어라.

위 인용문에 대한 해석이나 주석은 관점에 따라 다를 수 있고 종교 내에서의 적용도 각양각색이지만,[19] 적어도 나(자기 자신)와 남(다른 사람)을 동등하게 배려해야 한다는 점에서는 일치한다고 할 수 있습니다. 이를 집단적인 차원에서 말한다면 우리는 우리가 아닌 그들을 동등하게 배려해야 한다고 할 수 있을 것이지요. 여러 종교에서 최고의 도덕규범이자 '사랑의 윤리'로 포괄되는 인(仁), 아힘사(ahimsa), 자비(慈悲) 혹은 우의(友誼), 형제애(兄弟愛), 이웃사랑 등도 이러한 황금률을 실현하기 위한 구체적인 덕목입니다.

그렇지만 이러한 덕목을 실제로 실천하기는 쉽지 않습니다. 앞서 언급한 대로 모든 생명은 다른 생명의 희생으로 자신의 생명을 유지할 수 있기 때문입니다. 물론 항상 다른 사람을 죽여야 내가 사는 것은 아니겠지만, 나와 남으로의 편 가르기가 전쟁과 같은 폭력으로 이어지면 내(우리)가 살기 위해 남(다른 사람)을 죽이는 결과가 될 수도 있습니다. 전쟁에서는 그러한 폭력이 정당화되기 때문에 거리낌 없이 살인이 자행될 수 있습니다. 따라서 여러 종교에서 공

---

16) '경제적, 사회적, 문화적 권리에 관한 규약'과 '시민적, 정치적 권리에 관한 국제 규약'이 1966년에 UN 총회에서 채택되었고 1976년에 발효되었다. 우리나라는 이 규약이 모두 1990년에 국회의 동의를 받아 가입, 발효되었고, 국내법과 같은 효력이 있다.

17) 우리나라에서는 동성애의 사회적 인정과 동성결혼 합법화를 반대하는 여론(특히 한국 개신교계)에 의해 (포괄적) 차별금지법이 제정되지 못하고 있다. 심지어 성적 지향과 성 정체성의 표현에 근거한 차별 금지 내용이 있다는 이유로 이미 제정된 (학생) 인권 조례(경기도, 광주광역시, 서울특별시, 전라북도 등 4개 시도교육청과 일부 지방자치단체) 마저 폐지 압박을 받는 실정이다. 「한겨레신문」, 2020.04.04., "인권 조례가 사라지고 있다... 49개 지자체 7년 동안 71건 철회" 제하의 기사 참조.

18) 다음의 책에서 발췌하여 번역한 것인데, 주로 경전 여러 곳에서 언급된 것들을 정리한 것임. Miriam Noble, *Golden Rules of World Religion: A Study in Words and Pictures*, Los Angeles: Ivan Deach Jr., 1931.

19) Andrew H. Plaks, "Golden Rule" in *Encyclopedia of Religion*, 2nd. ed., vol. 6, pp. 3630-3633 참조.

통으로 제시되는 황금률의 편 가르기 배제는 평화를 위해 우선으로 중시되어야 한다고 생각합니다.[20]

종교들에서는 이러한 황금률을 최고의 규범으로 천거하면서 그 실천을 위해 자기희생(self-sacrifice)을 역설(力說)합니다. 앞서 언급한 희생제의(sacrifice)는 나(우리)를 위해 인간을 포함한 동식물 등 나(우리) 이외의 타자(他者)를 제물로 바치는 의례입니다. 그런데 희생제의를 실행하던 종교들 내에서 그 실행을 반대하거나 배격하는 일단의 사람들도 있었고, 그 실행을 철저히 금지하는 새로운 종교가 등장하기도 했습니다. 전자의 가장 두드러진 사례는 고대 이스라엘의 예언자들이고, 후자의 대표적 사례로는 힌두교의 희생제의를 거부하면서 새로 등장한 자이나교와 불교가 있습니다. 고대 이스라엘의 예언자들(주로 기원전 8세기 이후의 예언자들인 아모스, 호세아, 이사야, 예레미야 등)은 희생제의가 대규모로 빈번히 실행됨에도 불구하고 폭력(살인, 강간, 폭행, 강도질 등과 사회 구조적인 폭력 등)이 만연한 현실을 이유로 내세우면서 희생제의를 더 이상 신이 받지 않을 것이고, 오히려 신이 역겨워하니 거행하지 말라고 단언했습니다. 희생제의가 그러한 폭력을 제어할 수 없다는 것이 그들의 주장이었고, 그 대신 정의, 사랑, 평화, 화해를 그 대안으로 제시하면서 자기희생을 역설했습니다.[21] 자이나교와 불교에서는 희생제의를 철저히 금지하는 아힘사(ahimsa; '不殺生' 혹은 '非暴力')를 가장 중요한 계율로 제시했고, 그 계율을 준수하는 것이 곧 자기희생으로 이해되었습니다. 전쟁과 전염병의 발생으로 대변되는 폭력의 현실에서 불살생 혹은 비폭력을 준수하는 것 자체가 그 폭력의 대상이 되는 것을 의미하기 때문에 자기희생일 수밖에 없다는 것입니다.[22]

자기희생은 남(다른 사람들)을 위해 나(우리 자신)를 희생하는 것입니다. 자기희생은 남을 나와 동등하게 배려하는 것보다 더 실천하기 어려운 덕목이라 할 수 있을 것입니다. 그렇지만 자기희생을 핵심으로 하는 비폭력(nonviolence) 운동이 사회적 갈등과 분쟁뿐만 아니라 전쟁으로 이어질 수 있는 대규모 폭력의 문제를 효과적으로 해결할 수 있는 사회적 대안임을 실증하는 많은 사례가 있습니다.[23] 여기서 모두 언급할 수 없지만, 적어도 그 비폭력 운동의 핵심이 자기희생이라는 점은 분명합니다. 비폭력 운동에서는 폭력을 폭력으로 대응하는 것이 아니라 스스로 폭력의 대상이 되는 것이고 폭력으로 인한 희생을 감내하는 것이기 때문입니다.

남(다른 사람들)과 나(우리)로 구별하는 편 가르기를 하지 않고 남(다른 사람들)을 위해 나(우리)를 기꺼이 희생할 수 있다면, 전쟁이 없는 상태로서의 평화도 아니고 전쟁이 있어야 강조되는 평화가 아닌, 전쟁이 발발하지 않을 수 있는 평화, 곧 전쟁으로 이어지는 폭력의 발생을 최소한으로 제어함으로써 이루어지는 평화가 구현될 수 있다고 봅니다. 이런 생각이 너무 이상적이고 비현실적이라고 여기는 분들도 많을 것입니다. 그래서 끝으로 사랑에 대해 말하면서 제 생각의 근원(根源)을 제시하려 합니다.

사랑에 대한 정의(定義)도 종류도 관점도 무수히 많지만,[24] 사람들 사이의 사랑에 초점을

---

20) 저는 이러한 편 가르기가 인간들 사이에서만 억제될 것이 아니라 모든 종의 동물과 식물에도 점차 확대되어야 하고, 그렇게 될 수밖에 없을 것으로 생각합니다. 앞에서 언급한 생태주의 종교연구도 같은 맥락이라 할 수 있습니다.

21) 류성민, "犧牲祭儀와 暴力의 宗教倫理的 意味에 대한 硏究", 제3장 참조.

22) Mark Juergensmeyer, "Nonviolence" in *Encyclopedia of Religion*, 2nd., vol. 10, pp. 6645-6649.

23) Severyn T. Bruyn and Paula M. Rayman eds, *Nonviolent Action and Social Change*, New York: Irvington Plublishers, Inc., 1979; Bondurant, Joan, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conficet*, Berkeley and Los Angeles: University of California: 1965 (류성민 역, 『간디의 철학과 사상』, 현대사상사, 1990) 참조.

24) W. R. Boyce Gibson, et al., "Love" in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 8,

맞추고 위에서 언급한 평화와 관련하여 말하자면, 모든 종류의 진정한 사랑은 사랑의 대상을 자기 자신과 동등한 존재로 여기고, 사랑하는 대상을 위해 스스로 희생하는 것으로 생각합니다. 동등 배려가 사랑의 필요조건이고 자기희생은 사랑의 충분조건이라 할 수 있을 것입니다. 여러 종교에서 인간에 대한 신의 사랑도 신이 인간이 되어 인간을 위해 희생하는 것으로 믿어지고 있습니다.[25] 또한 종교들에서는 그러한 인간에 대한 신의 사랑이 인간들 사이의 사랑에도 적용되어야 한다고 여기고 있습니다.

대다수 종교에서 사랑의 대상에 대해서는 차별을 두지 않고 있습니다. 모든 사람이 모든 사람을 대상으로 사랑하라는 것이 종교들에서의 일반적인 규범입니다. 그렇지만 동등 배려와 자기희생으로 사랑을 이해한다면, 차별과 혐오의 주된 대상이 되는 사회적 약자들이 우선적인 사랑의 대상이 되어야 하고, 사실상 종교들에서도 그들에 대한 사랑을 강조하고 있습니다. 오늘날의 우리 현실에서 보면, 장애인, 노약자, 어린이, 임산부, 여성, (전쟁) 난민, 외국인 근로자, 성소수자, 저소득자, 수형자 등등 여러 사회적 약자들이 동등한 배려의 대상이 되어야 하고, 종교들에서도 더 관심을 가져야 할 사람들이라 할 수 있을 것입니다. 비록 국가에서 각종 사회보장을 확립하고 차별금지법을 제정하는 등 제도적 장치의 마련도 필요하겠지만, 항상 그 사각지대(死角地帶)가 있을 수밖에 없다는 점도 주목해야 한다고 봅니다. 오늘날 종교가 주된 관심을 보여야 하는 사랑의 대상이 바로 그러한 사각지대에 있는 사람들이라고 생각합니다.

이러한 견해는 너무 당연하고 원칙적이라고 할 수 있습니다만, 자기희생이란 사랑의 충분조건을 충족하는 것은 쉽지 않을 것입니다. 다만 저는 모든 인간에게 남을 위해 희생할 수 있는 천부적 능력이 있다고 믿고 있습니다. 신이 인간에게 부여했든, 오랜 진화의 과정에서 DNA로 형성되었든, 아니면 무의식 속에 잠재되어 있든, 아무튼 인간은 다른 사람을 위해(더 나아가 모든 생명을 위해) 스스로 희생할 수 있는 능력이 있는 존재라고 확신합니다. 무수한 종교들에서 믿음을 통해 그러한 능력을 발휘하도록 고무(鼓舞)하여 왔으며, 문학도 예술도 그러한 능력을 일깨우는 역할을 할 수 있을 것으로 생각합니다.[26] 인간의 이러한 능력을 통해 사랑과 평화가 앙상블을 이룰 수 있을 것입니다.

에필로그

반세기도 훨씬 지난 지금까지 비교적 생생하게 기억되는 초등학교(당시는 '국민학교') 5학년 때의 사건(?)이 있습니다. 우리 반 학생 중에 아버지가 월남으로 파병되었던 애가 있었습니다. 늘 시무룩했던 그 애가 어느 날 활짝 웃는 모습으로 멋진 필통을 흔들며 교실로 들어왔습니다. 다른 학생들에게 그 필통을 보여주며 자기 아버지가 월남에서 돌아오면서 선물로 사서 가져온 미제(美製) 필통이라고 자랑했습니다. 제가 보기에도 색도 예쁘고 모양도 근사했습니

Edinburgh: T. & T. Clark, 1981, 151-183: J. Bruce Long, "Love" in *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing, 1987, vol. 9, pp. 31-40 참조.

25) 이 점은, 인간에 대한 신의 진정한 사랑을 신이 인간이 되어서(그리스도교의 [성육신, incarnation]과 힌두교의 [화신, avatar] 등등) 인간을 위해 희생했다고 믿는 것에서 가장 두드러지게 나타난다고 본다.

26) 이 강연문을 쓰면서 오래전 보았던 아래의 영화 2편이 떠올라 다시 보았습니다. 저와 비슷한 믿음을 갖고 있는 사람들이 있다는 생각을 갖게 만든 영화들입니다. 가브리엘 무치노(Gabriele Muccino) 감독, 윌 스미스(Willard Carroll "Will" Smith Jr.) 주연의 「세븐 파운즈(Seven Pounds, 2008년 제작)」와 안드레이 타르코프스키(Andrei Tarkovsky) 감독, 엘란드 요셉손(Erland Josephson) 주연의 「희생(Sacrifice[Offret], 1986년 제작)」.

다. 모두 그 애 주위로 몰려가서 부러운 시선으로 이리저리 바라보았고, 어떤 애는 신기한 듯이 만지작거리면서 살펴보기도 했습니다. 당시 우리 초등학생 대다수는 필통조차 없었고 몽당연필 한두 자루를 책과 노트와 함께 보자기에 싸서 어깨에 메고(여자애들은 허리에 차고) 학교에 다닐 때였으니 그럴만했을 것입니다. 쉬는 시간이나 점심시간에도 그 애 책상 주위에는 필통을 만지거나 열어 보는 아이들이 몰려있었습니다.

점심시간 후 첫 시간은 체육 수업이었고, 우리 반 학생들이 모두 운동장으로 나갔습니다. 당시 한 반 학생이 70명 정도나 되어 모두 같이 할 수 있는 운동은 별로 없었습니다. 선생님은 축구를 잘하는 학생들을 뽑아 편을 갈라 시합하게 하고, 나머지 학생들도 편을 나누어 응원하게 했습니다. 선생님이 심판을 보았고, 응원하던 일부 학생들은 운동장 밖에서 이리저리 돌아다니기도 했습니다. 저도 그중 하나였습니다.

운동장 수업이 끝나고 모두 교실로 들어갔습니다. 갑자기 미제 필통을 가져왔던 애가 크게 울기 시작했습니다. 책상 안쪽에 놓아두었던 필통이 없어졌다고 하면서 엉엉 울어댔습니다. 주위 친구들도 여기저기 뒤져봤지만 정말로 필통을 찾을 수 없었습니다. 반장을 맡고 있던 학생이 교무실로 가서 선생님께 말했고, 선생님이 교실로 오셨습니다. 학생들에게 이것저것 물어보시던 선생님이 우리 모두에게 고개를 숙이고 눈을 감으라고 하면서 이렇게 말씀했습니다. “틀림없이 우리 반 학생 중에 필통을 가져간 학생이 있다. 지금이라도 손을 들면 용서해 주고 없던 일로 하겠다. 조용히 손만 들라.” 우리는 고개를 푹 숙이고 눈을 감았습니다. 한참을 기다리시던 선생님이 눈을 뜨라고 하면서 모두 책상 위로 올라가 무릎을 꿇고 두 손을 들고 있으라고 한 다음 고개를 숙이고 다시 눈을 감으라고 하셨습니다. 선생님은 더 단호한 목소리로 필통을 가져간 학생은 조용히 손을 내리라고 하면서 필통만 돌려주면 정말로 용서할 것이고 아무도 알지 못하게 할 것이라고 말씀했습니다. 또 한참을 기다리시다가 똑같은 말을 반복하셨고, 그렇게 하시는 일이 여러 차례 계속되었습니다. 어느덧 해가 지기 시작했고 손들고 있던 우리도 힘들고 지쳤습니다. 여기저기서 흐느끼는 소리도 들렸습니다. 선생님은 학생들에게 손을 내리고 눈을 뜨라고 했습니다. 모두 책상에서 내려와 의자에 앉으라고 했습니다.

한참 동안 아무런 말도 없이 창밖을 쳐다보시던 선생님이 매우 슬프고 비장한 표정으로 저희를 바라보시더니 이렇게 말씀하셨습니다. “우리 반에서 이런 일이 일어난 것은 담임을 맡은 나의 잘못이다. 내가 너희들을 잘못 가르쳤기에 이런 일이 일어난 것이다. 이제 정말 마지막으로 기회를 주겠다. 모두 고개를 숙이고 눈을 감아라. 필통을 가져간 학생은 손을 들어라, 아무도 모르게 하겠다. 아무도 손을 들지 않으면 나는 곧바로 교장실로 가서 선생 사표를 낼 것이고 내일부터 학교에 나오지 않을 것이다!”

그 순간 거의 모든 학생이 모두 울기 시작했습니다. 한참을 기다리던 선생님은 울음이 잦아들자 또다시 고개를 숙이고 눈을 감게 한 다음 진짜, 진짜 마지막이라고 하시면서 필통을 가져간 학생은 손만 살짝 들라고 했습니다. 아무도 모르게 하겠다고 다짐하셨습니다. 침묵 속에서 시간이 조금씩 흘러갔습니다. 그런데 갑자기 “알았다, 손 내려!”하는 선생님의 차분한 음성이 들렸습니다. 모두 깜짝 놀라 눈을 뜨고 주위를 둘러보았습니다. 손을 든 애가 누군지 몰라 어리둥절할 뿐이었습니다. 선생님은 저희를 귀가시켰습니다. 저는 집에 가는 내내 손 든 애가 누구인가 생각했지만 전혀 감조차 잡을 수 없었습니다.

그런데 다음 날 학교에 가니 우리 반 아이들이 여기저기 모여 수군거리며 아무개가 손을 들었고, 그 옆에 있던 애가 보았다는 말도 나왔습니다. 조금 후 그 지목된 아이가 교실로 들어왔습니다. 일제히 그 애에게 시선이 집중되었고, 어디선가 도둑놈이란 소리도 들려왔습니다. 그 애는 아무 말도 없이 자기 자리로 가서 앉아 있었고, 반 아이들은 분노와 악의에 찬 눈초

리로 그 애를 힐끔힐끔 쳐다보았습니다. 좀 멀리 떨어져 앉아 있던 어떤 학생들은 쌍욕까지 하면서 그 애를 노려보기도 했습니다. 그다음 날부터 그 애는 학교에 오지 않았습니다. 퇴학을 당했다는 소문만 무성했습니다. 저도 그 애가 그 필통을 훔쳤다고 여겼고, 그래서 학교에 나오지 못하게 되었다고 믿었습니다.

그 애는 우리 반에서 항상 외톨이였습니다. 저는 그 애가 학교에서 아주 멀리 떨어진 곳에 살고 있다는 것만 들어서 알고 있었습니다. 그 외에 그 애에 대해서는 아는 것은 별로 없었습니다. 다만 그 '사건'이 있기 전 어느 일요일, 제가 다니던 교회에 그 애가 나왔던 적이 있었습니다. 제가 어떻게 오게 되었느냐고 물었더니, 그 애는 "그냥!"이라고 짧게 말하며 수줍게 웃기만 했습니다. 옆에 앉아 이런저런 질문을 했으나 그 애는 대답 대신 신기한 듯 주위를 돌아보기만 했습니다. 저는 같은 반 친구가 와서 무척 반가웠고, 이것저것 설명도 하고 챙겨주기도 했습니다. 예배를 드리는 동안 그 애는 어떻게 할지 몰라 당황해하기도 했지만, 신기하고 재미있다는 듯한 표정이었습니다. 그 애가 돌아갈 때 "잘 있어!"라고 말하는데, 마치 우리가 오랜 친구 사이 같았습니다. 그렇지만 그 애는 다시 교회에 오지 않았고, 제가 학교에서 말을 걸어도 예전처럼 별 반응이 없었습니다. 저도 더는 그 애를 가까지 하지 않았습니다. 그 후 얼마 지나지 않아 앞에서 언급한 그 '사건'이 일어났던 것입니다.

방학하여 집에 있던 어느 날, 불연히 그 애 생각이 났습니다. 어떻게 지내는지 궁금했습니다. 무엇보다 왜 그 필통을 훔쳤는지, 그것을 어떻게 했는지, 정말로 퇴학을 당한 것인지 등등 그 '사건'이 너무 궁금했습니다. 그래서 거의 한 시간 정도 여기저기 물어물어 그 애 집을 찾아서 갔습니다. 외딴 초가집에 싸리대로 울타리가 쳐져 있었고, 대문도 없는 마당이 보였습니다. 조금 더 가까이 가니 조그만 방 앞 마루에 그 애가 앉아 있었습니다. 저를 보더니 마루에서 일어나 씩 웃으며 반가운 표정으로 제게 다가왔습니다. 저는 아무 말 없이 한동안 그 애를 바라보다가 함께 마루에 앉았습니다. 그리고 조용히 물었습니다. 왜 그 미제 필통을 가졌느냐고. 그 애는 무표정한 모습으로 아무렇지도 않은 듯 말했습니다. "내가 훔친 거 아냐!" 저는 놀랍기도 하고 너무 이상해서 곧바로 물었습니다. "그런데 왜 손을 들었어?" 그 애는 또 아무렇지도 않은 듯 대답했습니다. "그냥!"

저는 그 애에게 마구 욕했습니다, 바보 멍청이 같은 놈이라고 말입니다. 하지도 않은 도둑질을 했다고 말하여 도둑놈이 되고, 학교에서 퇴학까지 당하는 바보가 어디 있느냐 등 제가 억울한 일을 당한 듯이 욕을 퍼부었습니다. 그 애는 한참을 아무 말도 없이 앉아 있다가 이렇게 얘기했습니다. 아무도 손을 들지 않고, 선생님도 학교를 그만둔다는 말을 듣는 순간 그냥 손을 들어야 하겠다는 마음이 생겨났다고, 누구든 손을 들지 않으면 안 될 것 같아 그냥 손을 들었다고 했습니다. 그러면서 저를 보며 뭘 그런 것 가지고 그러냐는 듯 씩 웃기까지 했습니다. 저는 세상에 별 멍청한 놈도 다 있다고 화를 내면서 그 애 집을 뛰쳐나왔습니다.

얼마 후 저의 집은 멀리 이사했고 그 애도 그 애 이름도 그 사건도 모두 잊어버리고 살았습니다. 그런데 종교학을 공부하고 간디와 아힘사를 알게 될 때 저절로 그 애 '사건'이 생생하게 기억에서 되살아났습니다. 그 애 얼굴과 간디의 얼굴이 겹쳐 보이기도 했습니다. '그냥' 누군가를 대신해서 고통을 당하는 사람도 있구나! 세상에 그 애 비슷한 사람들이 있겠구나! 그런 생각을 하곤 했습니다. 지금도 그렇게 생각합니다!!

그런 사람들을 통해 사랑과 평화가 앙상블을 이루게 되는 것은 아닌가요!

감사합니다.

< 참고문헌 >

김미숙,『자이나 사상: 인도 문화와 종교 철학의 뿌리』, 올리브그린, 2021.
류성민, “전쟁과 평화의 쌍곡선, 그리고 종교”,「종교연구」제82집 2호(2022), 9-31쪽.
류성민, “犧牲祭儀와 暴力의 宗教倫理的 意味에 대한 硏究”, 서울대학교 대학원 종교학과 박사학위논문, 1991.
브루스 링컨,『거룩한 테러: 9·11 이후 종교와 폭력에 관한 성찰』, 김윤성 역, 돌베개, 2005.
아돌프 히틀러,『나의 투쟁』, 황성모 역, 동서문화사, 2023.
유기쁨, “생태주의: 다시 사유하는 인간의 조건, 그리고 종교”,「종교문화비평」통권 5호(2004), 113-142쪽.
카렌 암스트롱,『신의 전쟁: 성스러운 폭력의 역사』, 정영목 역, 교양인, 2021.

Bondurant, Joan, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley and Los Angeles: University of California, 1965(류성민 역,『간디의 철학과 사상』, 현대사상사, 1990).
Bruyn Severyn T., and Paula M. Rayman eds, *Nonviolent Action and Social Change*, New York: Irvington Plublishers, Inc., 1979.
Caillat, Colette, “ahinsa” in *Encyclopedia of Religion*, 2nd. ed., vol. 1, Farmington Hills, MI: Thomson Gale, pp. 197-198.
Central Intelligence Agency, *The CIA World Factbook 2020-2021*, New York: Skyhorse Publishing, 2020.
Gibson, W. R. Boyce, et al., “Love” in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 8, Edinburgh: T. & T. Clark, 1981, pp. 151-183.
Girard, Rene, *Violence and the Sacred*, tr. by Patrick Gregory, Baltimore and London: The John’s Hopkins University Press, 1977.
Lincoln, Bruce, “War and Warriors” in *Encyclopedia of Religion*, 2nd. ed., vol. 14, Farmington Hills, MI: Thomson Gale, p. 9679.
Long, J. Bruce, “Love” in *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Co., 1987, vol. 9, pp. 31-40.
Noble, Miriam, *Golden Rules of World Religion: A Study in Words and Pictures*, Los Angeles: Ivan Deach Jr., 1931.
Plaks, Andrew H., “Golden Rule” in *Encyclopedia of Religion*, 2nd. ed., vol. 6, pp. 3630-3633.
Selengut, Charles, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2003.

A Sanskrit-English Dictionary, Oxford: The Clarendon Press, 1961.
Wikipedia The Free Encyclopedia, s.v. “World War Ⅰ”: “World War Ⅱ” 참조.

(https://en.wikipedia.org/wiki/World_War_I;
https://en.wikipedia.org/wiki/World_War_II)

「한겨레신문」, 2020.04.04, “인권 조례가 사라지고 있다... 49개 지자체 7년 동안 71건 철회” 제하의 기사.

「경향신문」, 2022.05.26. “우크라이나 침공이 ‘성전’이라는 키릴 모스크바 총대주교” 제하의 기사.

엘리아데의 종교학과 문학에 나타난 사랑과 평화의 유형 연구
- 영화 <벵갈의 밤>(1988)을 중심으로

안 신(배재대학교)

1. 엘리아데의 종교적 인간

종교학자 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-1986)는 루마니아에서 소설가로 더 잘 알려져 있다. 그는 성스러움과 속됨의 변증법을 통하여, 인간이 구축한 종교적 삶과 역사의 구조와 의미에 주목하였다. 엘리아데는 샤머니즘, 요가, 호주 원주민 종교 등에 관심을 기울였고 그가 지향하던 고대인의 신화와 의례는 현대인이 회복해야 할 종교성의 모범을 담고 있다.[1] 그의 소설을 토대로 코폴라(Francis Ford Coppola) 감독은 영화 <젊음 없는 젊음>(*Youth without Youth*, 2007)을 제작하였는데, 고령의 지식인 마테이(Dominic Matei)의 회춘과 사랑 그리고 죽음을 다룬다.[2] 세계가 핵전쟁에 직면한 가운데, 노인 마테이는 부활절 전날에 번개에 맞아 젊음을 획득하게 된다. 과거에 만났던 여자들과 사랑을 나눈 후에 인간으로서 죽음을 장렬하게 수용한다는 환상소설이다.

이보다 먼저 엘리아데 소설 <벵갈의 밤>(*The Bengali Night*)이 동명의 영화로 클로츠(Nicholas Klotz) 감독에 의해 1988년에 제작되었다.[3] 이 영화는 서양과 동양의 불편한 만남과 공생의 문제를 그리고 있으며, 엘리아데의 종교적 상상력이 문학적으로 그리고 영화적으로 어떻게 승화되었는지를 잘 보여준다. 본 발표에서는 영화 <벵갈의 밤>에 나타난 사랑과 평화의 유형을 분석하고자 한다.

2. 서양문명과 육체적 사랑을 상징하는 알렌: “무지에서 깨달음으로”

<그림1> 택시를 기다리는 알렌과 거티

<그림2> 알렌을 깨우는 루시앙

영화의 주인공 알렌(Allan, 휴 그랜트 분)은 인도에서 건물을 짓는 프랑스인으로 등장한다.[4]

---

1) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, with a new introduction by Jonathan Z. Smith, trans. by Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 2005), 156-159.
2) 안신, 「엘리아데의 <젊음 없는 젊음>에 나타난 종교적 상상력 연구: 종교심리학적 재평가」, 『문학과 종교』, 17/1, 2012, 115-137.
3) 안신, 「엘리아데의 문학적 상상력과 종교학에 대한 연구: 그의 자서전적 소설 <마야트레이>(1933)를 중심으로」, 『종교문화비평』, 13, 2008, 238-260; 안신, 「엘리아데의 종교학과 인도철학의 영향: 그의 종교경험과 인도수학(1928-1931)을 중심으로」, 『종교연구』, 51, 2008, 135-162.
4) 영화에서는 알렌을 ‘Allan’으로 표기하지만, 소설에서는 알렌은 ‘Alain’으로 표기한다.

서양인들이 머무는 지역에서 알렌은 택시를 잡아타고 친구 해롤드(Horold)와 캘커타 역까지 가는데 촛불을 들고 누군가를 기다리는 백인 여성 거티(Guertie)[5]에게 추근대며 연애편지를 전달한다.[6] 이처럼 여성을 향해 사랑을 추구하는 젊은 건축가 알렌은 무절제한 청년의 모습으로 밤거리에 쓰러져 있다. 마침 가방과 우산을 들고 나타난 라이프지 기자 루시앙(Lucien Metz)은 술에 취하여 노상에 누워 잠이 든 알렌을 우산으로 강하게 내리친다.

루시앙: 일어나! 서양(The West)이 여전히 땅에 누워있다는 사실을 보니 기쁘군.
맙소사, 나는 당신을 아는데.
알 렌: 당신은 나의 친구가 아님을 알아. 내가 여기 없고 당신이 그곳에 없기 때문에,
우리가 존재하지 않기 때문에, 가능하지 않다고 생각되거든
그래서 나는 잠을 자러 갈 수 있어.
[루시앙이 쓰러져 누어있는 알렌의 왼쪽 어깨를 우산으로 강하게 두 번 내리친다]
알 렌: 왜 자꾸 나를 때리는 이유는 뭔지 물어봐도 될까?
루시앙: 왜냐하면 우리가 존재하지 않는다는 사실이 우리의 고통을 면해주진 않기 때문이지.
2년 전에 당신은 인도에 왔는데, 그동안 당신이 무엇을 성취했나?
알 렌: 나는 도로와 다리 그리고 몇몇 병원을 만들었죠
루시앙: 건축가! 위대한 백인 문명전달자(civilizer),
그대는 값진 에너지를 인도에 가져왔지.
너를 위한 거대한 괴롭힘(Grand bully)이었지. 나에게 말해봐.
1세기라는 시간이 지나면, 당신의 성취라고 할만 한 것이 무엇일까?
알렌: 학교, 큰 길...
루시앙: 오 그런가. 제발 청년 일어나!

엘리아데는 자전적인 소설을 쓰면서, 알렌을 통해 자신이 인도에서 경험한 모험과 성장을 표현한다. 그는 서양이 동양을, 여기서는 인도와 중국을 정복하고 물질문명을 건설하려고 하지만, 정작 동양이 영적, 종교적, 문화적 측면에서 서양을 훨씬 더 앞서 있음을 천명한다. 엘리아데는 서양 제국주의의 그림자를 20대 중반 알렌의 무절제한 모습에서 드러낸다.

한편, 거티는 노린(Norinne)과 함께 다림질을 하면서 알렌의 편지를 불로 태우며, 알렌을 "미친 사람, 조현병 환자"로 취급한다. 거티는 편지의 정확한 의중을 알렌에게 묻지만, 노린이 소형 선풍기를 쓰자 갑자기 정전이 되어 주변이 어두워진다. 이때 다음과 같은 자막이 나타난다. "도시에 밤이 되면, 인도가 마음을 사로잡고 각자의 길을 찾아야 한다."

<그림3> 욕조에 머리를 넣는 루시앙

<그림4> 알렌의 머리를 욕조에 넣는 루시앙

5) 소설에서는 거티를 'Gertie'로 표기한다.
6) 엘리아데는 1928년 12월 26일에 캘커타에 도착하고 리본가(Ripon Street) 82번지의 영국인도숙소에 머물렀다. Douglas Allen & Dennis Doeing, *Mircea Eliade: an Annotated Bibliography* (New York: Garland Publishing, 1980), xiv-xv. 장교의 둘째 아들로 태어난 엘리아데는 군복무를 하기 위해 1931년 12월에 부카레슈티를 향해 떠났다.

루시앙은 물이 가득 담긴 욕조에 머리를 담근 후에 알렌의 머리를 욕조에 넣는다. 욕실에서 알렌은 100년 뒤에 무엇이 될 거냐는 루시앙의 물음에 왜라는 질문을 던진다. 루시앙은 “차로 가득 찬 도로, 금으로 가득 찬 댐, 약으로 가득 찬 병원이 100년 뒤에 화장장으로 파괴될 것”이라고 전망한다. 파괴하는 칼리 여신의 도시, 캘커타에서 모든 것이 파괴될 것이라는 예언이다. 루시앙은 물이 담긴 욕조에 알렌의 머리를 담그면서 깨어나라고 한다. 무엇이 보이냐고 물으며 루시앙은 유럽의 흑사병을 언급하며, 중국을 취재하는 과정에서 무의식의 심오한 세계를 발견했다고 증언한다. 루시앙은 “인류는 파괴에서 회복되어야 한다”고 주장한다. 루시앙은 중국의 하늘에는 검은 별이 떠 있다고 거티에게 말한다.

엘리아데는 서양문명의 종말, 특히 서양제국주의의 멸망을 예측한다. 물질문명을 토대로 동양세계를 정복하려고 하고 있지만, 이러한 정복적 추세는 100년도 가지 못해 사라질 것이라는 것이다. 기독교의 상징을 차용한다면, 루시앙은 세례요한이고, 알렌은 예수 그리스도이다. 그는 물의 상징인 욕조에서 새로운 출발, 새로운 깨달음, 새로운 목표를 제시한다. 얼마남지 않는 역사적 종말의 기로에 서 있는 것이 아니라, 그 파괴의 종착역에서 벗어나 영적인 각성을 해야 한다는 것이다. 엘리아데에게 서양을 포함한 세계가 직면한 전쟁은 인류의 생존을 위협하는 자기 소멸적인 자학적인 행동이다. 서양은 동양의 우위에 있는 것이 아니라, 서양이 동양을 제대로 품을 때 종말을 피해 성장하고 발달할 수 있는 것이다.

3. 동양의 철학과 정신적 사랑을 상징하는 가야트리: “창녀에서 성녀로”

<그림5> 가야트리의 사진을 찍는 루시앙

<그림6> 가야트리와 어머니 그리고 동생

알렌은 루시앙을 데리고 차를 타고 부유한 인도인의 큰 저택을 방문한다. 그곳에서 알렌의 고용주 센과 그 가족, 인디라, 그의 딸, 가야트리와 릴루를 만난다. 알렌과 루시앙의 센과 그의 가족과의 만남은 서양과 동양의 충돌을 상징한다. 기자 루시앙에게 상위층 인도인들은 관찰과 분석의 대상이므로 사진을 촬영하여 보전하려 한다. 큰딸 가야트리(Gayatri)[7]의 사진을 찍는 루시앙에게 센이 인도에 관심을 갖는 이유를 묻자, 과학(science) 때문이라고 답한다. 큰딸은 뜨거운 차를 루시앙에게 실수로 쏟아붓고 큰 고통을 준다. 강가에서 노는 인도인 자매를 촬영하던 루시앙은 사진기를 실수로 놓쳐 망가뜨린다. 다시 밤이 되자, 인도를 떠나는 루시앙을 향하여 거트는 “하늘의 길”을 사진으로 보여달라고 요청하지만 얻지 못한다.

왜 소설의 마야트레이는 영화에서 가야트리로 변경된 것일까? 가야트리는 인도신화에서 창조주 브라흐마(Brahma)의 배우자로 등장한다. 하루의 세 차원인 아침, 점심, 저녁 가운데 근

7) 소설에서 여자주인공은 마야트레이 센(Maitreyi Sen)으로, 그의 여동생은 차부(Chabu)로 등장한다.

원적 신의 무한한 힘을 나타내는 '학문의 여신'으로서 때로는 브라흐마의 딸로 묘사되기도 한다. 가을에 두르가(Durga) 여신을 숭배할 때에 락슈미(Lakshmi)와 사라스와티(Saraswati)가 그녀의 두 딸로 동행한다. 한편, 가야트리는 창조신 브라흐만, 운행신 비슈누, 파괴신 쉬바를 의미하기도 하며, 동시에 거룩한 경전 베다로도 상징된다.[8)]

기차를 타고 정글 여행을 떠난 알렌은 과로로 쓰러져 3주 동안 식물인간이 되고 만다. 알렌은 건강을 상실하고 요양이 필요한 상태이다. 해롤드(Harold)와 여자친구들이 먼저 방문하고, 이어 센이 큰 딸 가야트리를 데리고 알렌을 병문안한다. 친구들은 알렌에게 애인 산드라(Sandra)를 기억하라고 하지만, 알렌은 자신의 집에 머물라는 센의 제안을 수용한다. 임신한 노린은 애인 스티브(Steve)가 미국으로 떠난 소식을 알렌에게 알리고, 알렌은 인도에서 무료한 시간을 보낸다. 알렌은 서재에서 책을 정리하는 센의 아내와 딸을 몰래 바라본다. 알렌은 직장에서 열심히 일하고 센의 저택에서 책을 보며 휴식을 취할 때, 가야트리가 알렌에게 다가와 "백색은 아름다운 색깔"이라며 "백인이 되고 싶다"고 말한다.[9)] 이 부분은 당시 영국의 식민지였던 인도의 식민지인들이 백인문화를 흠모했을 뿐만 아니라, 백인을 인종적으로 숭상하였다는 식민주의적 백인우월사상을 보여준다. 따라서 센의 꿈은 자신의 딸들을 영국으로 유학시킬 계획에서 알렌을 개인과외 선생으로 집에 초대했던 것이다.

알렌은 가야트리와 그의 여동생 릴루(Lilou)에게 집 위에 있는 테라스에서 나무와 관련된 이야기를 다음과 같은 들려준다.

옛날에 나무가 있었는데, 그 나무 밑에 보물이 숨겨져 있었어.
잘생긴 기사가 어느 날 놀라운 꿈을 꾸게 되는데,
한 요정이 보물이 어디에 있는지 말해주었어.
마법 거울의 도움을 받아서 그 기사는 보물을 찾게 되는데,
불을 뿜는 용이 그 보물을 보호하고 있다는 거야.

나무 이야기를 듣던 중 릴루는 중간에 끼어들어 나무가 무어라고 답변했는지를 묻지만, 알렌이 나무는 영혼이 없어서 말할 수 없다고 답변하자, 릴리는 실망하고 그 자리를 떠난다.

<장면7> 센의 서재에 있는 가야트리와 알렌	<그림8> 테라스에 있는 가야트리와 릴루

항상 집안에서 독서만 하는 알렌의 건강 상태을 걱정하는 인디라 센은 테라스에서 차와 빵을 그에게 대접한다. 집에 머문 지 한 달이 지나자, 나렌드라 센은 알렌에게 자신의 서재를 자유롭게 사용할 것을 허락하며, 자신의 딸이 철학적 시를 쓴다고 알렌에게 알리며, 가야트리에게 서양문화를 가르쳐 줄 것을 당부한다. 센은 빅토로 위고(Victor Hugo)의 "태양은 이미

8) Sunita Pant Bansal, *Hindu Gods and Goddesses*, New Delhi, Smriti Books, 2005, 68.
9) 소설에서는 인도인은 "흑인"(black)이나 "깜둥이"(negroes)로 불리고, 백인 정착자들은 흑인과 만나고 섞이기를 거부한다.

신의 그늘이다."라는 구절을 언급하며, "어두움은 이미 신의 밝음"이라는 벵갈어 구절을 비교한다. 센은 알렌에게 불어를 자신의 딸 에게 가르치는 대신에 벵갈어를 배우라고 제안한다. 가야트리가 알렌을 "신이 보낸 손님"이라고 하자, 알렌은 손님이 악인이면 어떤 일이 일어나는지 묻는다. 가야트리가 신이 데려갈 것이라고 하자, 알렌은 어떤 신이냐고 되묻는다. 가야트리는 타고르를 자신의 스승으로 흠모하며 그처럼 나이가 들어 고통 없고 사랑이 가득 하기를 바란다. 가야트리는 알렌에게 5년 뒤에 몇 살이 되냐고 묻자, 알렌은 31-32살이 된다고 하니, 그 나이는 타고르의 반 정도 산 것이라는 설명을 듣는다. 서양에서는 젊은 여성이 나이든 남성과 사랑에 빠지는 것은 "구역질 나는 일"이라고 말하자. 가야트리는 꽃을 남기고 알렌이 이는 서재를 떠난다.

산책하는 알렌에게 다가온 가야트리는 자신이 준 꽃이 어디에 있느냐고 묻자, 알렌은 책에 껴서 말리고 있다고 한다. 릴리는 어머니에게 알렌이 해준 기사의 이야기를 해 주고, 알렌은 책 사이에 말린 꽃을 가야트리에게 선물한다. 테라스에서 가야트리는 알렌의 발을 바라보며 아름답다고 말하자, 알렌은 자신이 온 서양에서는 발을 아름답다고 하지 않는다고 답한다. 영화에서 알렌과 인도여성들과 대화는 두 문화의 극명한 차이를 드러낸다. 영화에서는 철학적 사색을 즐기는 가야트리를 알렌이 육감적으로 유혹하는 것으로 묘사된다. 어느 밤에 알렌은 방에서 시를 쓰며 공부하는 가야트리를 방문하며, 혹시 자신을 불렀냐고 묻는다. 알렌은 어느 덧 소파에서 자고 있는 가야트리를 지켜보다가 가야트리의 머리카락을 만진다. 알렌은 시를 쓰는 가야트리의 매력에 빠지고 소파에 누워있는 가야트리의 손에 키스까지 한다. 가야트리가 알렌의 구애를 뿌리치자, 알렌은 그를 쫓지만, 그녀는 부친이 양자처럼 좋아하는 백인을 결코 사랑할 수 없다고 거절한다.

1930년 1월부터 엘리아데는 캘커타의 바쿨바간가 120번지에 있던 다스굽타의 집에 머물기 시작했고, 9월에는 다스굽타과 결별하였다.[10] 엘리아아데는 자신의 일상을 환상소설의 집필을 통해 승화시키려 하였다.

4. 서양과 동양의 만남과 사랑: "홀로 그리고 함께"

다음날에도 알렌은 가야트리에게 사랑한다고 고백하자, 가야트리는 12세 이래로 자신의 영혼은 시인 타고르에 속하였고, 그가 보낸 편지를 마음에 담고 있다고 고백한다. 20대 중반의 알렌은 가야트리를 육감적으로 탐익하려고 하지만, 철학적 시를 쓰고 사색하는 가야트리는 알렌을 사랑할 수 없다고 단호하게 답한다. 가야트리는 두 사이의 관계를 우정일뿐이라고 설명하자, 알렌은 가야트리에게 강제로 키스를 감행한다. 그러나 가야트리는 "당신이 나에게 키스할 때 아무것도 느끼지 못한다."고 말한다.

가야트리는 배경이 전혀 다른 사람과 사랑할 수 있느냐고 그의 어머니께 묻는다. "나무, 구름, 연못과 같이 완전히 우리와 다른 사람을 사랑할 수 있을까요?" 이에 대하여 어머니 인드라는 대답한다. "어떤 것도 서로 분리된 것은 없고, 세계는 우리의 몸"이라고 답변한다. 각각의 나무들이 자신의 모양을 가지고 있는 것처럼, 각각의 여성들은 자신만의 독특한 세계를 가진다는 것이다. 인드라의 논리에 따르면, 어머니의 세계, 딸의 세계, 여동생의 세계는 모두 다르다. 영화는 유럽 남성 알렌을 제국주의의 표상으로, 인도여성 가야트리를 식민주의의 현실로 묘사한다. 그러나 영화에서 인드라의 주장처럼, 서로 다른 문화, 종교, 언어는 차이가 있으

10) Douglas Allen & Dennis Doeing, *Mircea Eliade: an Annotated Bibliography*, xv.

며 동시에 서로 연결된 커다란 실체의 몸 혹은 지체와 같은 것이다. 인드라는 알렌과 장녀 가야트리를 매개하는 중간자로서 중요한 역할을 하는 듯하지만, 영화의 끝부분에서는 연애과정에서 몸을 허락한 딸을 심하게 원망하고 질책하며 도덕성에 문제를 제기하는 일종의 초자아적인 인물(figure of superego)로 등장한다.

적극적으로 구애하는 알렌의 행동에 당황한 가야트리는 잘못된 남자를 만난 것은 아닌지 걱정한다. 가야트리는 알렌에게 손에 아무리 키스해도 아무것도 느끼지 않는다고 말하지만, 결국 알렌의 구애를 수용하고 서로 사랑하기 시작한다. 그러나 이러한 사랑의 관계는 금방 탄로가 난다. 원숭이가 알렌의 편지를 다른 남자에게 전한 것이다. 한편, 알렌과 마야트레이는 자동차가 고장이 나는 바람에 숲에서 사랑을 나누고, 동생 릴루가 그 밀애를 목격하고 크게 놀란다. 코카도 알렌과 가야트리의 관계를 알게 되는데, 놀란 릴루가 실종되고, 나중에 발견된 릴루는 비명을 지르며 사람들을 알아보지 못할 정도로 정신병에 시달린다.

<장면9> 강으로 들어가는 알렌과 가야트리	<장면10> 테라스에서 실신한 릴루

알렌과 가야트리는 호수 근처에 가고 서로를 안고 사랑을 맹세한다. 두 사람이 사랑하는 모습을 목격한 릴루는 큰 충격을 받아서 격리되어 치료까지 받는다. 알렌은 센에게 책을 영어로 읽어주지만, 릴루는 테라스에서 연을 날리다가 다시 의식을 잃는다. 릴루는 알렌과 가야트리 사이의 스킨십에 예민하게 반응하고 결국 어머니 인디라에게 언니의 밀회를 폭로한다. 분노한 어머니는 조상들과 신들 앞에 맹세하기를 강요하지만, 가야트리는 알렌이이 자신의 입술, 가슴, 몸을 탐닉한 사실을 끝까지 밝히지 않는다. 가야트리는 테라스 위 바닥에 종교적인 그림을 그리고 밤새도록 불을 피우고 정화의 의례를 하지만 실신하여 쓰러진다.

<장면11> 정화의례 하는 가야트리와 인디라	<장면12> 의례 중 실신하는 가야트리

영화는 소설처럼 종교나 개종의 문제를 심각하게 다루지 않는다. 오히려, 백인문화와 인도문화의 차이 때문에 두 남녀가 사랑을 이루지 못하는 비극적 결말 정도로 그려낸다. 우리가 주목해야 할 점은 알렌은 비종교적인 과학적 인간으로, 가야트리는 종교적인 철학적 인간으로 그려진다는 점이다. 엘리아데에게 종교적 인간은 무종교 혹은 비종교를 추구하는 현대인의 실낙원을 회복할 대안이므로, 소설에서도 가야트리는 백인의 우월의식과 개척정신으로 경도되어 있는 알렌에게 인도의 문화와 철학 그리고 세계관에 새롭게 구원의 힘을 깨닫게 한다.[11)]

5. 사랑의 비극적 결말: “절망에서 초월로”

결국 알렌과 가야트리의 열애 사실이 폭로되면서, 센은 가족과 함께 저택을 떠나기로 결심하고, 알렌에게는 산으로 떠나라고 제안한다. 가방을 정리하고 알렌을 차에 태워서 저택에서 강제로 떠나보낸다. 그러나 알렌은 달리는 차에서 가방과 함께 몸을 던지고, 힌두교인들이 있는 거룩한 장소의 계단을 내려와 강가에 도달하자 강물 속으로 가방을 들고 들어간다. 강에 목까지 몸을 담그고 자살을 시도하지만, 이를 목격한 인도인이 그의 생명을 구한다.

<장면13> 성지의 알렌과 주변 힌두교인들	<장면14> 자살하려는 알렌을 구하는 인도인

영화는 소설의 내용을 응축하여 메시지를 전달한다. 알렌은 산으로 가는 대신에 인도인들의 성지를 향하고, 강물 속으로 투신한다. 우월감을 느꼈던 백인 청년은 결국 열등하게 여겼던 인도인, 인도의 종교인, 힌두교인에 의하여 구원을 얻는다.

영화의 마지막 장면은 백인과 백인혼혈 거주지이다. 서양인 지역에 도착한 알렌은 센이 집을 떠날 때 주었던 종이를 펼쳐 읽는다. 센의 편지는 “당신은 이방인이고 당신이 당신의 삶에서 어떤 것을 거룩하게 여길 수 있는지 모르겠소. 더 이상 나의 집에 들어오지도 가족들에게 연락도 말 것”을 당부한다.[12] 센은 알렌을 초대하여 두 서로 다른 문명들의 공존과 화합의 가능성을 추구했지만, 알렌은 그의 가족과 서양에 가졌던 센의 신뢰를 무참히 파괴하였다고 알렌을 원망한다.

알렌은 다시 서양인 친구들을 만난다. 이어 택시를 타고 온 하인 코카(Khokah)는 센 가족에 대한 충격이며 비극적인 소식을 전한다. 코카에 따르면, 센의 강요로 가야트리는 결혼식을 치루지만, 신랑에게 알렌과의 혼전 관계를 밝혀 쫓겨나게 되고, 이러한 소문이 전 캘커타에 퍼지면서 센 가문의 명성은 땅에 떨어졌다. 이에 화가 난 센은 그의 딸 가야트리를 폭행하고 갑자기 심장마비가 와 입원하지만 더 이상 앞을 못 보게 된다. 이에 그의 아내 인디라는 기사를 시켜 딸을 더 때리게 하지만, 언니가 맞는 장면을 목격한 동생 릴루는 충격을 받아서 음독자살을 시도하여 입원하게 된다.[13] 이러한 가족의 파멸을 들은 알렌은 믿지 못하겠다는 심정으로 정신을 놓고 어두운 거리를 걷는다. 그는 캘커타의 거리에서 바닥에 버려진 깡통을 힘차게 차는데 그 소리를 듣고 인도 아이들이 나와서 그와 함께 깡통으로 축구를 하며, 영화의 막

---

11) 안신, 「엘리아데의 문학적 상상력과 종교학에 대한 연구: 그의 자서전적 소설 <마야트레이>(1933)를 중심으로」, 2008, 248.

12) Mircea Eliade, *Bengal Nights*, trans. by Spencer & Catherine (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 137-138.

13) 안신, 「엘리아데의 문학적 상상력과 종교학에 대한 연구: 그의 자서전적 소설 <마야트레이>(1933)를 중심으로」, 2008, 256-257.

이 내린다.

소설의 후반부는 영화에 제대로 구현되지 않았지만, 감독은 문학에 나타난 엘리아데의 세계관을 주인공 알렌의 방황과 성장을 중심으로 매우 간명하면서도 사실감 있게 구현하였다. 그의 경솔함으로 인하여 센의 가족은 죽음과 파멸의 비극을 경험하였지만, 청년 알렌은 루시앙의 조언처럼 가만히 자신의 자리에 안주하지 않고, 신비로운 미지의 세계와 조우하고 열정적으로 사랑하고 그 사랑의 과정 속에서 궁극적인 평화를 추구하였다.

6. 결론: 사랑과 평화의 엘리아데 유형

엘리아데의 소설은 여러 차례 영화로 제작되었다.[14] 본 발표에서는 영어로 <벵갈의 밤>으로 번역된 1933년 작품 <마야트레이>를 토대로 제작된 영화를 분석하였는데, 그의 종교학이 갖는 주요 특징을 나타낸다.

엘리아데가 경험했던 인생의 복잡함은 주인공 알렌의 미로와 같은 삶에 잘 드러난다. 그는 백인사회와 인도사회의 경계에서 미로의 벽에 부딪히면서도 새로운 통로를 찾기 위해 내면의 정체성을 단단히 구축해 나간다. 정글에서 건축하는 일에 집중하여 건강을 상실한 위기의 순간에 그는 인도인의 세계, 센의 집으로 초대되었다. 그는 인도여성 가야트리를 '여신'으로까지 찬양하고 숭배하면서도, 미국으로 떠난 남편과 떨어져 살면서 아기를 낳는 백인 여성의 모습과 대비시킨다.

영화에서 서양의 지식과 기술을 사용하여 낙후된 인도를 개발하기 위하여 온 백인 청년 알렌은 오히려 인도 여성 가야트리를 통하여 인도의 위대함과 광활함, 그리고 열린 포용성을 깨닫는다. 물론 소설처럼 영화도 센의 가족이 겪는 비극적인 결말로 끝을 맺지만, 엘리아데는 서양을 상징하는 알렌에게 '새로운 세대'를 위해 각성이 시급함을 주장하다. 알렌은 호기롭게 인도인의 금기를 파괴하고, 인도인을 사랑하지만, 오히려 위기의 순간에 인도인이 물에서 알렌을 건져낸다. 엘리아데는 '종교적 인간'(homo religiosus)으로서 동양인의 무의식적 세계에서 미래의 희망을 발견한다. 무기력하고 타락한 서양인은 이제 동양인에게 배워야 한다고 작품은 구현한다. 엘리아데에게 사랑이란 육감적인 차원에 머무는 것이 아니라, 정신적 차원을 넘어서, 다시 영적인 차원으로까지 발전해야 하는 것이다. 더불어 그는 전쟁과 재난과 같은 역사의 개인을 향한 일방적인 폭력과 비극 앞에서, 신화와 의례의 반복과 힘을 통하여 마음의 평화, 세계의 평화, 이웃과의 평화를 성취할 수 있음을 보여준다.[15]

---

14) 엘리아데의 다른 소설들도 영화로 제작되었는데, <미스 크리스티나>(Domnisoara Christina, 1992)와 <뱀>(Sarpele, 1996) 등이 대표적이다. <미스 크리스티나>는 망자들이 일시적으로 재생하여 밤에 나타나 살아있는 사람들의 평안을 깨는 악몽을 소재로 다룬다. 한편, <뱀>은

15) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 73-92.

토론 : 김 민 아 (인천대)

키에르케고어의 사랑

오신택(경북대)

1. 들어가는 말

쇠얀 오비에 키에르케고어(Søren Aabye Kierkegaard, 1813년 5월 5일~1855년 11월 11일)는 덴마크가 자랑하는 철학자, 신학자, 문학평론가, 시인, 사회비평가, 혁명가다. 실존주의 철학의 선구자로 평가받는다. 그는 42년의 짧은 삶을 살았지만 방대한 저작들을 남겼다. 이 저작들 대부분은 가명으로 발표됐다. 특히 가명으로 『이것이냐/저것이냐』를 써서 출판하고, 두 달 뒤에 본명으로 『두 개의 건덕적인 강화』를 쓰고 출판한 이중성에 관해 키에르케고어는 나중에 이렇게 말한다. "나는 나의 왼손으로 세상에 『이것이냐/저것이냐』를 내밀고, 나의 오른손으로는 『두 개의 건덕적인 강화』를 내밀었지만, 모든 사람들은 혹은 대부분의 사람들은, 내가 왼손으로 내밀고 있는 것을 그들의 오른손으로 붙잡았다."

1841년 10월부터 집필하여 1842년 11월에 탈고한 『이것이냐/저것이냐』는 당시에 많이 읽혔고, 논란도 많이 낳았다. 하지만 이어서 나온 『두 개의 건덕적인 강화』는 사람들의 이목을 끌지 못했다. 키에르케고어는 가장 중요한 것이 어떨 때는 가장 하찮은 것으로 보인다고 하면서, 자신의 생일에 출판돼 고인이 된 자기 아버지에게 바친 『두 개의 건덕적인 강화』야말로 자신이 진짜 사랑하고 좋아하는 내용의 책이라고 밝힌다. 바로 이 책의 서문에서 "단 한 사람(Den Enkelte)"이라는 범주가 비로소 탄생하였다.[1] 그는 서문에서 이 책에 관해 다음과 같이 적고 있다. "출판한다는 일은 비유하자면 여행을 시작하는 것과 같다. 나는 내 시선을 잠시 동안 이 책을 따라가게 놔둔다. 이 책이 자신의 길을 어떻게 쓸쓸히 내려가는지 혹은 많은 사람이 다니는 길을 어떻게 쓸쓸히 걷는지를 나는 보았다. 비슷하게 보는 약간의 실수를 한 뒤에, 이 책은 마침내 내가 기쁨과 고마움을 담아 **나의** 독자라고 부르는, 이 책이 찾고 있는 단 한 사람을 만났다, 이를테면 이 책은 자신의 손을 내민다."

키에르케고어는 "단 한 사람"이란 범주 속에 전체 인생과 세계관이 집중되어 있다고 밝히고 있다. "단 한 사람"이라는 범주는 모든 건덕적인 강화집의 서문에서 되풀이되고 있다. 『이것이냐/저것이냐』가 사람들의 총애를 받던 약 두세 달간 그것을 총애하던 많은 사람들이 그것에 유혹당하고 있을 동안, 키에르케고어는 이때야말로 자신이 해야만 하는 일을 위한 훌륭한 솜씨를 발휘할 수 있는 절호의 기회라고 여겼다. 그래서 그는 이 상황을 자신의 "단 한 사람"이라는 범주를 도입하여 진리에 봉사하는 데 이용했다. 이때가 바로 그가 대중과 작별한 때였다. 그가 이렇게 한 것은 자만심이나 거만함이 아니었다. 그때 대중들이 키에르케고어에게 비

1) 내가 '단 한 사람'이라고 옮긴 덴마크어는 'den Enkelte'이다. 명사 'enkelt'가 '개인'과 '개성'을 뜻하며 소문자로 쓰이는 것을 키에르케고어가 고유명사로 표현한 것이다. 지금까지 우리나라 책에서는 일본식 한자표기를 따르거나 변용하여 '단독자'나 '개별자'라고 썼다. 그러나 우리나라에서 처음 나온 덴마크어 사전인 『정·한 사전DANSK-KOREANSK ORDBOG』(서울, 명지출판사,2004)이 덴마크어 형용사 'enkelte'를 '단 하나의/단 한 개의/단지 홀로의/일 개인의/개인적인/독특한' 이란 뜻으로 번역하기에 '단독자'나 '개별자'라는 일본어 한자식 표기보다는 '단 한 사람'이 훨씬 우리말 조음법에 적합하고 덴마크어의 뜻을 잘 담는다고 생각한다. 키에르케고어가 책을 출판하기 전에 여러 번 교정을 했고 독자들에게도 소리내어 읽으라고 간청한 사실도 이 번역의 우월성을 입증한다고 하겠다.

우호적이었던 까닭도 전혀 아니다. 오히려 반대로, 그때 대중들은 모두 그에게 우호적이었다. 이때 그는 그 자신을 자신의 관심이 오로지 "단 한 사람"에게만 있는 종교적 저술가라고 스스로 마음을 굳혔기 때문이라고 한다.

키에르케고어는 '참된 그리스도인 되기'를 일평생 추구하였다. 방대한 그의 작품들은 모두 이 한 가지 목표를 향해 있었다. 그가 1848년에 쓰고 죽은 뒤에 그의 형이 출판한(1859년) 자서전 성격을 지닌 『관점』에서, 그는 자신이 전 생애를 바쳐 글을 쓴 까닭을 이렇게 밝히고 있다. "한 사람의 작가로서 나는 참으로 무엇인가? 나는 전에도 지금도 종교적인 저술가(religious author)라는 것. 내 전체 저술활동은 그리스도교와 연관되어 있다는 것. 중요한 문제는 저 그리스도교 국가(Christendom)라는 거대한 착각을 직·간접적으로 겨냥하여 반박하거나 그런 나라에서 모든 사람이 그리스도인이라 여기는 착각을 겨냥하여 반박하면서 참된 그리스도인이 되는 것이다."

키에르케고어의 삶은 네 가지 큰 사건으로 이뤄진다. ① 아버지의 비밀을 알게 된 대지진, ② 레기네 올센(1822-1904)과의 약혼과 파혼, ③ 주간지 <코르사르>와의 충돌, ④ 그리스도교 국가(Christendom) 공격이다. ①②④는 그의 종교와 사랑을 드러내는 사건이다. 이 글은 ①과 ②에 집중한다.

2. 대지진 : 키에르케고어와 아버지

키에르케고어의 어린 시절에 가장 결정적인 영향을 준 사람은 바로 그의 아버지 미하엘 페데르센 키에르케고어(Michael Pedersen Kierkegaard)다. 아버지 키에르케고어는 젊은 시절 목동으로 유틀란트에서 살았다. 이곳은 북서풍이 쉬지 않고 휘몰아치며 안개비가 스며드는 황량한 땅이고 풀 한포기 찾아보기 힘든 북유럽의 척박한 땅이었다. 이런 곳에서 목동으로 일하면서 인생의 가혹함에 몸부림치던 그는 소년 시절에 하늘을 향해 주먹을 휘두르며 하느님을 저주하였다. 얼마 뒤에 그는 자기가 혐오하던 유틀란트를 떠나 코펜하겐으로 갔고, 거기서 직물상인 삼촌의 견습생으로 들어갔다. 이후 노력과 운이 따라서 40세에 이르러 그는 직물과 식료품 상인으로 거부가 되었다. 그 후로도 그는 계속하여 성공적인 주식투자로 더 많은 부를 쌓았다. 키에르케고어는 자신의 출생을 국가적인 불행과 연결지어 유머러스하게 묘사하고 있다. "나는 1813년에 태어났다. 다양한 '악화가 유통되던' 국고가 파산 난 해에. 내 출생은 비유하자면 파산한 그 화폐들 가운데 한 장으로 표현하는 것이 가장 적합할 것이다."

'악화의 유통'은 그가 태어나기 2달 전에 덴마크의 대다수 가정들을 재정적인 파탄에 빠트린 인플레이션을 가리키는 말이다. 나폴레옹 전쟁 당시 정부는 막대한 은행권을 발행하였는데 이것이 덴마크의 신용을 완전히 붕괴시키는 결과를 초래하였다. 1812년에 비해 화폐가치는 1/14로 떨어졌다. 실제로 1813년 1월 5일에 국왕 프레데릭 6세는 국가적 파산을 선언했다. 유일하게 가치가 보전된 것은 이른바 '왕실공채'뿐이었다. 채권증서를 주로 외국정부가 보존하고 있었기 때문에, 덴마크도 왕실공채에 관해서는 규정된 이자를 금으로 지불할 수밖에 없었다. 아버지 키르케고어는 자신의 전 재산을 이 안전한 사업에 투자하였다. 그래서 화폐가치가 폭락하였음에도 불구하고 그는 여전히 부유하였으며, 이전과 비교해 오히려 더 부자가 되었다.

그는 38살에 결혼한 아내와는 자식이 없이 사별하였고, 하녀와 재혼해 일곱 명의 자녀를 두었다. 바로 여기에서 태어난 막내가 쇠얀 오비에 키에르케고어였다. 이렇게 많은 자식을 둔

그는 자신의 집에서 살롱을 진행하였는데, 여기에서는 인문학적인 주제들이 진지하게 논의되었다. 이 살롱에서 중요한 위치를 차지한 사람은 바로 뮌스터 목사(1775-1854)였다. 나중에 그는 덴마크 그리스도교의 중심인물인 대주교가 되었다. 이처럼 그는 나름대로 성공한 사람이었다. 그러나 그는 자신의 성공에도 불구하고 우울증에 빠졌다. 그는 그리스도교를 경건하게 믿어 구원의 불확실성과 십자가에 못 박힌 그리스도에게 침을 뱉은 비열한 인간성에 대해 참된 가르침을 얻게 되었다. 하지만 젊은 시절 그가 유틀란트 광야에서 목동으로 일하면서 하느님을 저주했을 때, 자기 역시 똑같은 행동을 한 것이라는 죄책감에 사로잡히게 되었다. 말년에 얻은 막내아들이 같은 잘못을 범하는 것을 방지하려고 아버지는 어린 키에르케고어에게 엄격한 종교교육을 받게 하였다. 그것은 심판의 두려움, 구원의 불확실성, 세상에 대한 경멸, 피흘리고 고통받는 그리스도 사건이 강조된 교육이었다. 그는 여기에 더하여 아들의 교육을 직접 맡아서 뮌스터 목사의 설교와 성서 구절들을 암송하고 베껴 쓰게 했으며, 자신의 도덕적 불안까지 아들에게 물려주었다. 아버지는 자신의 과오에 대한 죄책감을 아이에게 전가하였다.

키에르케고어가 젊은 시절에 이미 형들과 누나들, 그리고 어머니가 돌아가셨다. 아버지 키에르케고어는 이것이 자신에 대한 하느님의 복수라고 확신했다. 청년 시절에 쇠얀 키에르케고어는 스스로 "대지진"이라고 표현했던 것을 경험하였다. 이 "대지진"은 아버지 키에르케고어가 첫 부인의 생존 당시 이미 하녀(쇠얀 키르케고르의 어머니)를 범했다는 사실이다. 그는 첫 부인이 죽고 1년 뒤에 하녀와 결혼했는데, 이 둘째 부인은 결혼한 지 다섯 달 만에 첫 아들을 낳았다. 이 사실을 알게 된 키에르케고어는 아버지에 대한 신뢰뿐만 아니라 윤리의식에까지 혼란을 겪는다. 정신적 충격을 받은 키에르케고어는 형들과 누나들과 마찬가지로 자신이 33살 넘게 살지 못하리라 확신하고, 젊은 대학생이었던 1834년부터 1837년까지 문란한 생활에 몸을 던졌다. 그러던 중, 1838년 5월 19일 키에르케고어는 어떤 신비적인 체험을 하고 "형언할 수 없는 기쁨"을 느끼게 되었다. 그때 그는 자신의 삶에 주어진 소명을 포착하게 되었다. 바로 그 해에 그의 아버지가 돌아가셨고 그는 이때부터 종교적 저술가(religious author)로서의 삶을 시작하게 되었다.

3. 처음이자 마지막 사랑 레기네 올센

키에르케고어는 1840년 9월 고위 공무원인 테르켈 올센의 딸 레기네와 약혼했다. 물론 처음 만난 건 3년 전인 1837년 5월이었다. 1839년 2월 2일의 일기는 그가 얼마나 깊은 사랑에 빠져들었던가를 보여준다. "내 가슴 속 가장 은밀한 곳에 숨겨진, 내 마음의 여왕(레기나: 라틴어로 여왕, 왕비를 뜻하는데 키에르케고르가 레기네를 부르던 애칭)인 그대....."

1849년 8월 24일 일기에 레기네가 그의 구혼을 받아들였던 일이 적혀있다.

1840년 여름 나는 신학학위를 취득하려고 국가고시를 쳤다. 곧바로 나는 아버지의 고향 유트란트로 떠났다. 생각건대 그 때는 이미 그녀의 마음을 내게로 조금이나마 끌어당겨 놓았을 것이다. 예를 들어 나는 내가 떠나고 없는 동안 그녀에게 책을 빌려주고 이 책들의 특정 부분을 읽게 하는 식으로 말이다.

나는 8월에 돌아왔다. 8월 9일부터 9월까지는 엄밀히 말해 내가 그녀와 가까워진 시간으로 볼 수 있을 것이다.

9월 8일에 나는 완전히 결판을 내려는 단호한 의도를 가지고 곁을 떠났다. 우리는 그녀의 집 바로 앞에서 만났다. 그녀는 자기 집에 아무도 없다고 말했다. 나는 이 말을 초청의 말로,

즉 내가 원하고 있던 바로 간신히 받아들일 만큼 흥분했다. 나는 그녀와 함께 이층으로 올라갔다. 그곳 거실에서 우리는 단둘이서 있었다. 그녀는 안절부절못했다. 나는 그녀에게 늘 그런 것처럼 나에게 연주를 좀 해달라고 부탁했다. 그러자 그녀가 연주를 시작했지만, 그것이 내게 잘된 일은 아닌 것 같았다. 그때 나는 갑자기 악보를 집어들어 그것을 소리가 날 정도로 세게 덮은 다음 피아노에 내던지며 말했다. "아, 나는 도대체 음악으로 어쩌자는 말인가?"

그녀는 내가 갈망하던 여인이며, 나는 그녀를 2년 동안이나 그리워했다. 그녀는 말이 없었다. 게다가 내가 그녀를 유혹하려고 한 일은 아무것도 없었다. 기껏해야 나는 나 자신조차 경계했으며 나의 우울증을 경계했을 뿐이다. 그리고 그녀가 슐레겔과의 관계에 대해 말했을 때, 나는, "그렇다더라도 그 관계를 대수롭지 않은 일로 남겨 두시오. 왜냐하면 나야말로 분명히 첫 번째로 예약을 신청했기 때문입니다"라고 말했다(주의하라, 그녀가 슐레겔에 대해 말한 것은 장담하건대 10일이었다. 왜냐하면 8일에 그녀는 아무 말도 하지 않았기 때문이다). 그녀는 거의 말이 없었다. 나는 결국 떠나오고야 말았다. 왜냐하면 누군가 와서 우리 두 사람을 발견하고 그토록 불안한 그녀를 보게 될 거라는 걱정이 앞섰기 때문이다.

나는 지체없이 추밀원 쪽으로 올라갔다. 나 스스로 인정하건대, 그녀에게 너무 강한 인상을 주지나 않았을까 몹시 불안했다. 나아가 어떤 식으로든 나의 방문이 오해를 불러일으켜 실제로 그녀의 명예에 누가 되지는 않았을까 하는 점도 몹시 불안했다.

그녀의 아버지는 승낙도 거절도 하지 않는다. 그렇지만 그가 호의를 가지고 있음을 쉽게 알 수가 있었다. 나는 그녀와 이야기하기를 몹시 기다렸으며, 9월 10일 오후에 드디어 그 기회를 얻었다. 나는 유혹하기 위한 말은 단 한 마디도 하지 않았다. 그녀는 구애를 받아들이겠다고 대답했다. 그 자리에서 나는 가족 전체와 관계를 맺었다. 나는 특히 그녀의 아버지를 노련하게 다루었다. 그렇지만 그녀의 아버지를 전적으로 존중했다.

그러나 다음날 처신을 잘못했다는 사실을 마음속 깊이 깨달았다. 나는 죄를 용서받아야 할 처지였으며, 나는 비타 안테 아크타(라틴어로 깨달음 이전의 삶을 뜻함), 나의 우울, 그것으로 족할 것이었다. 나는 그때 말할 수 없이 괴로웠다.

그녀는 아무것도 알아채지 못한 것 같았다. 결국 그녀는 먼 훗날 언젠가는 나를 동정심 때문에 선택했다고 고백할 만큼 오만했다. 단적으로 말하건대 나는 일찍이 이와 같은 오만을 본 적이 없었다.

이것은 어떤 의미에서 위험한 일이었다. 그녀가 그 일로 슬퍼하지 않는다면, 그녀가 언젠가 "내가 나락으로 떨어졌다는 것을 당신이 믿는다면, 당신은 주저하지 않고 결단을 내릴 거예요"라고 말한 것처럼, 그녀는 바로 그렇게 할 것이라고 생각했다. 그녀가 그 일로 슬퍼하지 않는 것, 그것이 바로 나를 돕는 것이었다. 이제 나는 다시 마음의 평정을 얻었다. 나는 레기네가 여하튼 지금 나를 화나게 만들었다는 의미에서 나의 무력함을 시인한다.

나는 활동하기 시작했다. 그녀는 심각할 정도로 고분고분해졌으며, 그래서 여태까지 없던 일이 벌어졌다. 그녀는 사모하는 마음으로 지극히 순종적이 된 것이다. 그러나 나는 어느 정도까지는 청산하고 책임져야 할 일이 있었다. 왜냐하면 가능한 하나의 우울을 끝까지 밀고 나가기 위해서는 가장 강력한 힘을 동원해야 했는바, 나 스스로가 이러한 단계의 어려움을 아주 잘 조망하고 파악하면서 나의 우울을 보고 "항복하라, 너는 교만 때문에 일을 그르치고 있다"고 말했기 때문이다. 이것은 전적으로 옳은 말이기는 하되, 우울에게는 솔직할지언정 우울하게도 나를 배신하는 말이다.

자연히 이제 나의 우울은 눈을 떴다. 왜냐하면 그녀의 순종은 다시금 내가 가장 무거운 기준에 따라서 '책임'을 떠맡게 되었다는 것을 의미했기 때문이다. 한편 그녀의 책임은 점점 나

를 '그 책임'으로부터 면제시켰다. 나는 실패해야만 한다는 것을 알아차렸다. 나의 판단과 나의 생각은 신이 나에게 내린 형벌이었다.

순전히 연애의 측면에서 그녀가 내게 어떤 인상을 주었는지에 대하여 분명하게 알 수 있는 것은 아무것도 없었따. 확실한 것은 그녀가 거의 사모하는 마음으로 나에게 자기 자신을 바쳤으며 자신을 사랑해 달라고 간청했다는 것이다. 그 일로 인해 나는 그녀를 위해서라면 무엇이든 하려고 할 정도로 감동을 받았다. 그러나 내가 아무리 그녀를 사랑한다 해도 나는 나 자신을 숨기려고 했다. 실제로 그녀가 나를 아무리 감동시킨다고 하더라도, 그것은 에로스적인 것과는 아무 관계가 없었다.

내가 참회자가 아니었더라면, 나는 나의 비타 안테 아크타를 영위하지 않았으리라. 내가 그렇게 우울해하지 않았다면 그녀와의 결합은 상상할 수 없을 정도로 나를 행복하게 했으리라. 그러나 내가---더 나쁜 경우기는 하지만---여느 때와 마찬가지로 해왔기 때문에 그녀와 함께 있는 것보다 그녀가 없는 편이 오히려 다행이라 생각할 수 있다고 말해야 해도, 그녀는 나를 감동시켰을 것이다. 그러면 나는 사랑으로 뭐든지 다했으리라.

그러나 그녀는 내가 어떻게 되고 있는지 어느 정도 예감하고 있었다. 왜냐하면 종종 다음과 같은 말을 들었기 때문이다. "하지만 당신은 전혀 즐거워하지 않는군요. 그래서 내가 당신 곁에 머물러도 좋은지조차 결정할 수 없어요." 그녀는 언젠가 내 곁에 머물러 있는 것이 허락되기만 한다면, 내게 아무것도 묻지 않겠다고 말했다.

그러나 신성한 항의가 제기되었고, 나는 그것을 이해했다. 그것은 결혼이었다. 나는 그녀에게 많은 것을 숨기고, 모든 것을 거짓으로 짜맞추었다.

나는 그녀에게 편지를 써서 반지와 함께 보냈다. 그 편지는 『반복 : 심리학적 실험』에 그대로 실려 있다. 나는 일부러 그것을 그저 역사적인 것이 되도록 내버려두고 있다. 왜냐하면 나는 그것에 대해 어느 누구에게도, 단 한 사람에게도 이야기하지 않았기 때문이다. 나는 무덤보다 더 침묵을 지킨다. 그녀가 그 책을 읽게 된다면, 나는 다른 사람이 아닌 바로 그녀가 그 일을 상기해 보기를 바란다…….

그녀는 무엇을 하고 있는가? 그녀는 여성적인 절망 속에서 그 한계를 넘어서고 있다. 아마도 그녀는 내가 우울하다는 것을 알았을 것이고, 자기가 나를 극도로 걱정하게 만들었다고 생각했을 것이다. 사실은 그 반대였다. 물론 그녀는 나를 몹시 걱정하게 만들었다. 그러나 이제 그녀를 떨쳐버리기 위하여 나의 본성이 걷잡을 수 없이 끓어올랐다. 온 힘을 다하여 충돌하는 일만이 남아 있었다.

이런 식으로 매정해져야만 하고 그러고 나서 여느 때처럼 사랑해야 할 견딜 수 없이 괴로운 시간이 닥쳤다. 그녀는 암사자처럼 싸웠다. 나 자신이 내 안에서 신성한 저항이 일어나기를 원하지 않았다면, 아마 그녀는 승리할 수 있었으리라.

이 같은 기만의 두 달 동안 가끔 나는 신중을 기하여 그녀에게 솔직히 말하곤 했다. "물러나시오. 나를 떠나가게 내버려두시오. 견뎌내려고 하지 마시오." 그러자 그녀는 흥분해서 대답했다. 나를 가게 하기보다는 모든 걸 견디는 쪽을 택하고 싶다고.

또한 나는 사태의 국면을 전환시키기 위해서, 그녀에게 그녀가 모든 상심을 덜 수 있기 위해서는 어쨌든 나에 대해 결단을 내려야 한다고 제안했다. 그녀는 그것을 원하지 않았다. 그녀는 자신이 다른 것을 견딜 수 있다면 이 또한 견딜 것이라고 대답했다. 그녀는 자기가 있을 때는 자신의 존재를 느낄 사람이 분명코 아무도 없을 것이며, 자기가 없을 때는 사람들이 자신에 대해 뭐라고 말하든지 아무래도 상관없을 것이라고 소크라테스의 문답식으로 말했다.

그 후 두 달이 지나서 파경이 닥쳤다. 그녀는 자포자기했다. 나는 살면서 처음으로 내 뜻대

로 했다. 그것이 바로 사람이 할 수 있는 유일한 일이었다.

나는 그녀에게서 떠나 곧바로 극장으로 갔다. 보에센을 만나고 싶었기 때문이다(그래서 나중에 그녀가 할 말이 더 있든 없든 간에 내가 시계를 집어들고 극장에 가야 하기 때문에 서둘러야 한다고 내가 가족에게 말했을 것이라는 이야기가 떠돌았다). 연극이 끝났다. 내가 일등석 둘째 줄에서 밖으로 나가는 동안, 일등석 첫째 줄에 앉아 있던 추밀원 고문관이 와서 이야기 좀 하자고 청했다. 우리는 함께 그의 집으로 갔다. 그녀는 절망에 빠져 있었다. 그는 말했다. “그 아이는 죽게 생겼다네. 그 아이는 완전히 절망에 빠져 있네.” 나는 말했다. “그렇지 않아도 제가 그녀를 달래주었지만, 이제는 돌이킬 수 없는 일입니다.” 그러자 그는 말했다. “나는 자존심 있는 사람이네. 이것은 가혹한 일이야. 그럼에도 불구하고 자네에게 부탁하건대 제발 그 아이와 헤어지지 말게.” 그는 참으로 고매한 사람이었다. 그는 나를 번민에 빠지게 만들었다. 그러나 나는 내 뜻을 꺾지 않았다. 나는 그의 가족과 함께 저녁 식사를 했다. 나는 떠날 때 그녀와 이야기를 나누었다.

다음날 아침 그에게서 편지를 받았다. 거기에는 그녀가 밤잠을 이루지 못했으며 내가 와서 그녀를 돌보아주어야 한다고 씌어 있었다. 나는 가서 그녀에게 냉정한 어조로 말했다. 그녀는 물었다. “당신은 결혼하지 않을 생각인가요?” 나는 대답했다. “천만의 말씀, 십 년 후에 내가 진정되면, 그때는 회춘하기 위해 젊은 사람을 만나야지요.” 이것은 어쩔 수 없는 잔인한 행위였다. 그러자 그녀는 말했다. “내가 당신에게 한 일들을 용서해 주세요.” 나는 대답했다. “무슨 말씀을. 그렇게 간청해야 할 사람은 바로 나요.” 그러자 그녀는 말했다. “나를 잊지 않겠다고 약속해줘요.” 나는 그러겠노라고 대답했다. 그녀가 말했다. “내게 키스해 줘요.” 나는 그렇게 했다---그러나 정열 없이. 오 하느님!

그녀는 자신의 가슴에 달고 다니던, 내 말이 씌어 있는 작은 종잇조각을 끄집어냈다. 그러고는 그것을 침착하게 조각조각 찢으면서 말했다. “아무리 그렇다고 해도 당신은 너무 나를 심하게 조롱했어요.”

계속해서 그녀는 말했다. “그러니까 당신은 나를 전혀 사랑하지 않는군요.” 나는 대답했다. “그렇소. 이런 식으로 계속한다면, 그때는 당신을 사랑하지 않을 거요…….”

철면피한 인간, 그것도 가능한 한 가장 철면피한 인간으로서 그 관계를 깨려고 한 것은 오직 그녀를 다시 자유롭게 만들어 그녀에게 새로운 결혼에 대한 충동을 부여하기 위해서 해야 할 유일한 행동이었다. 그러나 그것은 동시에 최고로 정선된 보석이었다. 당연한 조건 아래서 물러나는 것은 실로 쉬운 일이었을 것이다. 그러한 행동이 정중한 것이라는 점은 콘스탄틴 콘스탄티우스(Constantin Constantius)에게 그 청년이 입증했던바, 그 점에서 나는 그와 의견을 같이한다.

이렇게 해서 우리는 헤어졌다. 사건의 전말은 다음과 같다. 나의 모든 물건들을 그녀로부터 돌려받던 날, 나는 고문관에게 편지 한 통을 써보냈는데 그는 그것을 뜯지도 않은 채 되돌려 보냈다. 밤마다 나는 눈물로 침대를 적셨다. 그러나 여느 때와 같이 낮이 되면 평소보다 필요 이상으로 장난스럽고 익살스러워졌다. 내 형은 내게 다음과 같이 말했다. “그녀의 가족에게 가서 그들에게 네가 철면피가 아니라는 것을 보여주고 싶구나.” 그 말에 나는 이렇게 대꾸했다. “형이 그렇게 하면, 나는 형 머리를 총으로 쏴버리겠어.” 이것은 내가 이 일로 인해 얼마나 깊이 고민했는가를 보여주는 최고의 증거이다.

나는 베를린으로 여행을 떠났다. 몹시 괴로웠고 날마다 그녀를 생각했다. 늘 그녀를 마음속에 떠올렸지만, 이와는 상관없이 오늘까지 매일 최소한 한 번씩, 때로는 두 번씩 그녀를 위해 무조건 기도해 왔다.

4. 나가는 말

키에르케고르는 레기네 올센을 사랑했다. 그의 모든 작품 속에는 그녀의 존재가 숨 쉬고 있다. 그러나 어떤 분명치 않은 이유, 키에르케고르 자신이 모호함을 부채질한 이유로 인해 사실상 그는 한번도 결혼을 진지하게 고려해 본 적이 없었다. “그녀와 함께 산다는 것, 이 말이 담고 있는 안정과 신뢰의 의미에 온전히 부합하는 삶을 나는 한번도 꿈꾸어 본 적이 없다.”

그는 침대에서 죽어가면서 말했다. “내 살 속에는 사도 바울과 마찬가지로 가시가 박혀 있다. 때문에 나는 정상적인 사람들의 범주 속으로 들어갈 수가 없다. 결국 나는 비정상의 과업을 떠맡고 있다는 결론에 이르렀다. 이것이 바로 나와 레기네 사이를 가로막는 장벽이다. 나는 이러한 상황이 바뀔 수 있다고 믿었지만, 그건 불가능했다. 내가 그녀와 파혼한 것도 그 때문이다.”

토론 : 홍 주 영 (공사)

「낙원에 뜬 신의 눈」: 전쟁 상흔과 얽힌 왜곡된 신앙

박선화(건국대)

도리스 레싱의 1957년 단편 모음집 『사랑의 습관』(*The Habit of Loving*)에 실린 「낙원에 뜬 신의 눈」 ("The Eye of God in Paradise")은 제2차 세계대전을 겪은 후 영국인이 방문한 독일을 배경으로 하고 있다. 레싱은 직·간접적으로 제1차와 제2차 세계대전을 경험한 후 레싱 자신이 치렀던 전쟁 관련 트라우마를 「낙원에 뜬 신의 눈」에 재현한다. 전쟁에서 한쪽 다리를 상실한 아버지가 겪는 고통과 그 고통을 옆에서 감내하는 어머니의 삶을 옆에서 지켜봤던 레싱은 「낙원에 뜬 신의 눈」에서 영국 병원의 노인병 전문의사인 앤더슨 해미시와 소아과 의사인 메리 페리시의 관점을 통해 전쟁으로 인해 붕괴된 인간성과 왜곡된 신에 대한 관점을 형상화한다.

「낙원에 뜬 신의 눈」에서 해미시와 페리시는 1951년 독일과 오스트리아 국경에 인접한 바이에른 알프스(Bavarian Alps) 산자락의 O라는 도시를 휴가차 방문한다. 해미시와 페리시가 독일을 휴양지로 선택한 데에는 영국 공화주의자로서 전후 독일 재건을 살펴보고자 하는 이유가 있다.

> 그 옛날의 건강하던 진정한 독일, 그러니까 버스에서 노래를 부르던 두 어린 소녀가 상징적으로 보여준 그 독일과는 전혀 접촉하지 못했다. 하지만 그런 독일이 틀림없이 존재하고 있을 터였다. 두 사람이 모두 본 적 있는 난민들의 피로하고 냉소적인 모습, 베르톨트 브레히트의 노래에 담긴 씁쓸한 긍정, 디미트로프의 열정적인 투지, 어린 소녀들의 순수함, 베토벤 5번 교향곡의 강렬한 화음, 이 모든 것이 조합된 독일이 있을 것이다. 두 사람의 머릿속에서 이런 특징들이 하나로 융합되어 피곤하고, 회의적이고, 냉소적이지만 강인한 사람, 언제든 선한 것과 옳은 일과 진실을 위해 총을 들고 싸울 각오가 되어 있는 세련된 철학자 같은 이미지를 만들어냈다. 하지만 두 사람은 이런 이미지와 조금이라도 닮은 사람을 아직 만나지 못했다.
>
> 영어원문 추가

하지만, 해미시와 페리시는 기차역에 내리자마자 먼저 전쟁의 처참한 흔적과 마주한다. 양팔과 무릎아래 두 다리가 없는 남자와 눈이 없어 퀭한 얼굴의 남자가 구걸하고 있는 것을 목도한다. 게스트하우스 근처 호텔 주변을 둘러보던 중 두 사람은 마치 개구리처럼 폴짝폴짝 뛰며 걸어와 구걸하는 다리 한쪽이 없는 남자와 마주친다.

「낙원에 뜬 신의 눈」의 서술자가 언급하듯이, 해미시와 페리시는 관광 홍보 덕분에 여름과 겨울 유흥지와 스키장으로 유명한 O도시를 방문한다. 때문에 두 사람이 독일의 '진정한' 면모를 둘러보려는 휴가의 목적은 이치에 어긋난다. 두 사람은 전쟁으로 삭막해진 가난한 유럽, 특히 독일의 한 휴가지에서 접한 것이라곤 점령군인 미군 부인들이 화려하고 부유한 옷차림을 하고서 길가에서 채소, 버터, 치즈를 판매하는 가난한 독일 주민을 상대하는 장면이다. 그리고 O라는 도시가 스키장으로 워낙 유명한 탓이기도 하지만, 두 사람은 길을 걷다가 녹은 눈으로 질척거리는 길로 내려서는 수고를 감내하면서 최신 스키 장비를 장착하고 스쳐 가는 미국인들을 주로 마주친다. 두 사람은 어디에서든지 미국 영어가 가장 많이 사용되고, 전투복을 입은 사람들이 많은 것을 인식하면서, 여전히 6년 전 전쟁의 그림자가 드리워져 있다는 것을 체감한다. 다시 말하면, 휴가를 왔음에도 불구하고 두 사람은 패전 후 6년이 지나 이제 미

국인과 영국인을 손님으로 맞이하는 휴가지의 주민들에게 불편한 기분을 지울 수가 없는 것이다.

해미시와 페리시가 모처럼 얻은 시간을 보내기 위한 휴가지로 독일 O도시를 선택한 데에는 각자의 개인적 이유가 있다. 스코틀랜드 출신으로서 푸른 눈의 해미시는 1939년 초 영국에서 유학 중이던 유대계 독일인 리제와 결혼했는데, 결혼한 해 7월 리제는 가족이 강제수용소에 끌려가는 것을 어떻게 해서든 막아보고자 독일로 넘어간 이후로 소식이 단절된 상태이다. 증조할머니가 폴란드를 탈출해서 영국인과 결혼한 탓에 유대계 혈통을 지닌 해미시는 오스트리아 피난민인 의대생 남자친구가 전쟁 중 공군에 입대해서 독일 상공에서 비행기 사고로 사망한 아픈 기억을 지니고 있다. 그러니 독일의 O도시를 휴가지로 선정하면서 해미시는 실종된 부인을 혹시 볼 수 있지 않을까 하는 거의 실현 불가능한 소망을 드러내고, 페리시는 남자친구의 나라인 오스트리아 국경에 인접한 장소를 방문하면서 자신의 정신적 고향으로 간주하고 휴가의 기쁨을 누려보려 한다.

이러한 해미시와 페리시의 휴가를 즐기고자 한 목적은 "다소 구식이고, 조금 감상적이며, 소박하면서 상냥한 모습"의 독일을 경험하려던 시도가 무산되면서 난관에 부딪힌다. 3주간 일정 동안 경비를 절약해야 해서 두 사람은 미국인이 머무는 신축 호텔은 말할 것도 없이, 독일인이 애용하는 비싼 호텔에도 숙박하려는 시도조차 하지 못한다. 재정적 문제로 호텔 주변에 있는 게스트하우스에서 지내면서 두 사람은 "다소 구식이고, 조금 감상적이며, 소박하면서 상냥한 모습"과는 거리가 먼 독일 주민을 만나면서 원래의 휴가 목적을 변경하기에 이른다.

그래서 해미시는 독일의 "평범한 사람"을 만나는 것을 포기하고, 자신의 의학 관련 논문에 대해 편지로 찬사를 보냈던 Z도시의 병원에 근무하는 크롤 의사를 만나 의학 관련한 현대 독일의 의술이나 관련 정보를 수집하기로 마음먹는다. 다행히 크롤 의사는 해미시를 기억하고 병원으로 초대한다. 만나기 전에 크롤 의사가 1년의 6개월 동안 자발적으로 자신이 운영하는 정신병원에 입원한다는 사실을 듣고, 해미시와 페리시는 그가 자신의 병을 품위 있게 받아들이는 용감한 노인이라고 지레짐작한다.

하지만, "폭풍에 떠밀려 다니는 리어왕과 같은 노인네"를 만날 것이라는 예측은 빗나가고 만다. 크롤 의사는 중년 말에 접어든 미남형으로서 유서 깊고 존경받는 귀족 가문의 출신답게 가장 세련되고 기분 좋은 태도를 보여준다. 두 사람이 영국 의사라서일까? 크롤 의사는 영국에 대한 찬사를 늘어놓는다. 그리고 영국의 제한적인 입헌군주제가 무질서를 방지하는 확실한 방법이라고 주장한다. 영국이 관용으로 유명한 것은 군주제 덕분이라며 독일에도 군주제가 있었으면 하는 아쉬움을 토로한다. 제1차 세계대전 후 베르사유 조약에서 군주제가 만들어졌어야 한다고 생각한다는 것이다. 그랬다면 "국가와 제도에 대한 존중과 도덕을 정착시켜 히틀러 같은 놈이 벼락출세하는 일은 일어나지 않았을 것"이라고 주장한다. 두 사람은 크롤 의사가 히틀러를 "벼락출세한 잡종"이라고 언급하는 지점에 이르자 다시 불편한 감정을 느끼기 시작한다.

해미시와 페리시의 불편한 감정은 크롤 의사가 손가락으로 물감을 약 2.5센티 두께로 치덕치덕 두껍게 발라 그린 그림을 보면서 깊어진다. 크롤 의사는 밝고 선명한 색으로 그린 서정적인 그림과 우울한 느낌의 그림을 보여주면서, 취향이 형편없는 사람들이 밝은 그림을 좋아한다고 단정 짓는다. 하지만 두 사람이 보기에 평범한 밝은 그림이 더 아름답게 보인다. 반면 "칙칙한 검은색, 회색, 하얀색, 초록색이 덕지덕지 칠해지고 우울한 핏빛 빨간색의 그림"은 두려움을 불러 일으킨다. 대부분의 우울한 그림은 "묘지, 해골, 시체, 전쟁 장면, 폭격을 맞은 건물, 비명을 지르는 여자들, 불타는 집의 불타는 창문에서 불꽃 속으로 개미처럼 뛰어내리는

사람들"의 형상을 소재로 하고 있어서 처참하고 참혹한 느낌을 던져준다.

또 다른 두려움은 크롤 의사의 우울한 그림은 가까이에서 보면 전혀 내용이나 형상을 알아볼 수 없다는 것이다. 적어도 180센티 거리에서 바라보면 그림의 형상이 드러난다. 두 사람은 크롤 의사가 "괴물이나 광인, 또는 재능있는 곤충의 모습을 한 화가를 상기시키는 존재"라고 생각한다. 1년의 6개월 동안 감금된 방에서 우울증과 광기에 휩싸여 그린 그림은 해미시와 페리시가 바라보는 순간 두려움을 야기하며, 동시에 그림을 바라보는 것 자체가 힘겹다.

광적인 그림 구경으로 인해 야기된 해미시와 페리시의 불안과 두려움은 크롤 의사가 운영하는 병동을 순회하면서 분노와 반감으로 치닫는다. 영국 정신병원에서는 가능한 남녀가 최대 어울리게 함으로써 심신을 순화시키려 하는 것과 달리, 크롤 의사는 복잡한 문제를 만들고 싶지 않아서 남녀 병동 자체를 분리해서 운영한다고 설명한다. 그러다 보니 거대한 방안에서 여성이나 남성 환자들은 아무것도 하지 않고 늘어져 누워있거나 앉아 있는 것이 전부이다.

아동 병동에서는 누구나 물어뜯으려 한다는 구실로 구속복을 입히고, 자꾸 넘어지는 탓에 침대 난간에 끈으로 묶여 있는 5살 아이를 만난다. 아이는 이글거리는 눈으로 방을 둘러보며 이를 갈고 있었는데, 소아과 전문의 페리시는 이처럼 절망적이고 이글거리는 표정의 아이를 본 적이 없어 그 끔찍함에 할 말을 잃어버린다.

또한 크롤 박사는 1살에서 6살 사이의 팔이 없는 아이, 사지가 없는 아이, 형태가 뭉개진 거대한 머리의 아이, 머리는 작으면서 몸은 괴물처럼 큰 아이를 보여준다. 그리고 그는 "현대 약은 무서운 물건이에요. 이러한 끔찍한 몰골로도 살아있게 해주니까요. 이미 예전 같으면 폐렴으로 죽었을 겁니다"라고 언급한다. 해미시는 현대 의학이 빠르게 발전하기 때문에 혹시 구할 방법이 발견될 때를 대비해서 살려두어야 하는 것이 맞다고 반박한다. 페리시 또한 아이에게 구속복을 사용하는 것은 옳지 않다고 언급한다. 하지만 크롤 의사는 "차라리 고통 없이 빨리 죽는 편이 더 나은 사람이 많이 있다"라고 주장하며 두 사람의 의견에 동조하지 않는다.

> 해미시가 말했다. "크롤 의사가 30년 동안 이 병원의 원장이라고 했어."
> "응, 그랬던 거 같아."
> "그렇다면 히틀러 밑에서 일했다는 뜻이야."
> "저 사람이 유대인, 심각한 정신병자, 공산주의자의 불임수술에 동의하지 않았다면 이 자리를 지킬 수 없었을 거야." […]
> "운 나쁘게 크롤 의사가 맡은 유대인, 정신병자, 공산주의자는 강제로 불임수술을 받았을 거야. 중병 환자들은 죽임을 당했을 것이고 말이야."

이러한 해미시와 페리시의 추측은 크롤 의사가 "사회적인 위생 문제"라는 측면에서 의학적으로 히틀러 정권의 지시를 따를 수밖에 없었다고 설명하면서 확인된다. 이 지점에서 페리시는 동물처럼 갇혀 있는 기형아들이 "사회적인 위생 문제"로 취급당하는 것이나 마찬가지라고 볼 수 있기에 구속복을 입은 아이를 떠올리며 마음 아파한다.

작별 인사를 하면서 크롤 의사는 우울하지 않을 때 그린 그림을 보여준다. 선명한 파란색과 초록색의 숲이 있고, 맑은 개울이 흐르고, 식물들과 나무들이 가득하고 눈부신 새들이 날아다니는 상상의 숲을 그린 기쁨과 밝은 빛이 있는 아름다운 그림이었다. 그런데 하늘 한복판에 "커다란 검은 눈" 하나가 떠 있었다. 페리시는 그림과 검은 눈이 동떨어진 분위기를 풍기고 있어, 아마도 크롤 의사가 상상의 그림을 그린 후 발작 중에 검은 눈을 그려 넣은 것으로 이해한다.

여기서, 페리시에게 검은 눈은 "남을 비난하고 심판하는 눈"으로 다가온다. 크롤 의사가

<낙원에 뜬 신의 눈>이라고 명명한 그림에서 검은 눈은 마치 “분노에 차서 벌을 내리는 하나님의 눈”과 같다고 여긴다. 그 눈은 아이가 그린 것처럼 거칠게 그려져 있어서, 페리시는 구속복의 아이가 팔을 자유롭게 놀려 그림을 그릴 수 있다면 크롤 의사의 눈을 바로 이렇게 그렸을 것이라고 생각한다.

그리스 신화에는 외눈박이 거인 키클롭스(cyclops)가 등장한다. 대부분 생명체가 두 개의 눈을 가지고 있기 때문에, 눈이 하나밖에 없다는 것에서 기인하는 기괴함과 희귀함은 키클롭스들을 흉측하다고 여기게 된다. 이런 이유로 키클롭스들은 아버지에게 버림받고 지하에 갇힌 괴물, 제우스에게 천둥 무기를 만들어 준 괴짜 장인, 인육을 즐기고 산 채로 인간의 골수를 빨아먹는 식인 괴물로 변형을 거친다. 다른 문화권에서도 하나의 눈을 지닌 존재는 잔인하고 난폭한 도깨비나 요괴 오니(鬼), 혹은 다양한 괴물 형상으로 등장한다.

이처럼 눈이 하나인 존재가 잔인한 성품의 괴물로 간주되는 것은 크롤 의사의 <낙원에 뜬 신의 눈> 그림에 함축된 “하나의 검은 눈”이 보여주는 괴물성으로 연계지어 볼 수 있다. 크롤 의사는 기분이 좋을 때는 누구나 우러러보는 병원 원장이지만, 우울증에 갇힌 경우에는 과거 괴물처럼 자행했던 것들을 무의식적으로 드러내는 존재로 볼 수 있다는 의미이다. 심지어 그는 정신병원 원장으로서 현대판 홀로코스트를 자행하며 자신의 괴물성을 드러낸다. 그러한 괴물성은 우울증이 도지는 동안 그가 직접 경험한 홀로코스트 참상을 그림으로 재현한 것에서 드러난다. 그러니 <낙원에 뜬 신의 눈>에서는 신마저도 외눈박이 괴물로 변형시켜 버리는 크롤의 왜곡된 관점을 통해 레싱의 종교관을 살펴볼 수 있을 것이다.

토론 : 이 경 희 (이화여대)

섬과 행성 사이에서:
윌리엄 골딩과 C. S. 루이스의 경계와 이동에 대한 신학적 고찰

이희구(중원대학교)

I. 서론: 닫힘의 섬과 행성, 그리고 열림의 가능성

본 연구는 섬과 행성이라는 분리된 공간과 경계를 사유하는 두 가지 방식을 같은 시대를 살았지만 다른 소설의 세계를 만들어낸 두 작가를 통해 드러내라고 한다. 노벨 문학상과 『파리 대왕』(*Lord of the Flies*)으로 알려진 윌리엄 골딩(William Golding)과 중세 영문학자이자 신학적 변증론, 그리고 『나니아 연대기』(*The Chronicles of Narnia*)로 대중에게 알려진 C. S. 루이스(Lewis) 사이에 긴밀한 영향 관계나 개인적 인연은 없다. 하지만 두 번의 세계대전을 참전이라는 직접적 형태로 경험한 그들이 다루는 섬과 행성, 그리고 신학적 문제는 그들이 비교될 수 있는 구체적인 접점을 제공한다. 전통적으로 "실험"의 장소였던 섬과 공상과학 소설의 인기와 함께 새로운 실험실로 등장한 지구 밖의 행성은 인간과 사회에 대한 통렬한 비판을 허락하는 공간이다. 윌리엄 골딩의 『파리 대왕』이 폐쇄된 무인도에서 인간의 악에 대한 실험적 고찰했다면 그의 세 번째 작품인 『핀처 마틴』(*Pincher Martin*)은 바위섬에서의 생존이라는 환각을 통해 정죄와 연옥이라는 신학적 주제를 탐구한다. C. S. 루이스는 자신의 "행성 삼부작"(*The Space Trilogy*) 중 첫 번째 연작인 『침묵의 행성 밖으로』(*Out of the Silent Planet*)와 두 번째인 『팰럴란드라』(*Perelandra*)를 통해 행성에서 죄의 기원과 선악의 문제를 다룬다. 골딩의 섬과 루이스 행성 모두 폐쇄된 공간을 가지고 있지만, 골딩의 섬과 루이스의 행성은 경계를 사고하는 중요한 차이를 담지하고 있다. 본 연구는 경계를 사유하는 여러 방식 중에서 장-뤽 낭시(Jean-luc Nancy)가 제시한 "열림"(opening)을 신학적으로 해석하고 두 작가를 가르는 이 차이를 설명하려고 한다.

섬은 문학에서 독특한 배경으로 오래전부터 등장했다. 섬은 심지어 철학자가 사상을 펼치기 위한 배경으로도 사용됐다. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』(*Thus Spake Zarathustra*)에서 니체(Friedrich Nietzsche)는 자신이 제자들과 머물렀던 "행복한 섬"을 즐거운 장소이며 다른 곳을 탐색하고 다시 돌아올 수 있는 말 그대도 "행복한" 장소이자 집으로 묘사한다(136-140). 낙타에서 사자로, 그리고 마침내 자신의 철학적 이상인 아이의 철학으로 가는 여정에서 이 섬은 떠나야 했지만 행복했던 장소로 남는다. 근대 문학에서 니체의 행복한 섬은 섬 일반에 대한 설명이 아닌 예외적 사례라고 해야 할 것 같다. 섬은 유토피아를 실험하는 철학적 장소(토마스 모어(Thomas More)의 『유토피아』(*Utopia*))이거나 괴물이 살아있는 곳이었고(조나단 스위프트(Jonathan Swift)의 『걸리버 여행기』(*Gulliver's Travels*)), 제국이 팽창하던 시기에 인간의 욕망을 시(실)험하는 섬(로버트 스티븐슨(Robert Stevenson)의 『보물섬』(*Treasure Islands*))이기도 했다. 어쩌면 소설의 탄생이 섬이라는 상상력의 토대에서 출발했다고 말할 수도 있다.[1] 근대 과학의 발전은 섬을 비유적 실험실이 아니라 진짜 실험실이 되도록 자극했다

1) 이안 와트(Ian Watt)는 소설의 발생을 근대 개인주의 신화와 연결하며 대니얼 드포(Daniel Defoe)의 『로빈슨 크로스』(*Robinson Crusoe*)를 그 시작으로 삼고 있고 이에 대한 여러 가지 비판이 있다. 비판 중의 하나는 헬레니즘 시대에 유행했던 그리스 로맨스의 존재였다. 흥미로운 지점은 이 로맨스 역시 지중해의 여러 섬들을 배경으로 이루어진다는 것이다. 섬이라는 공간이 주는 어떤 "유동성"이 소설의 장르적 상상력과 모종의 관계를 맺고 있음을 유추해볼 수 있다.

(H. G. 웰즈(Wells)의 『모로 박사의 섬』(*The Island of Doctor Moreau*)). 현대에는 콘크리트로 만들어진 교통'섬'(J. R. 발라드(Ballard)의 『콘크리트 섬』(*Concrete Island*)) 혹은 이해진 감독의 <김씨 표류기>)으로 원자화된 인간의 삶을 표현하는 중요한 장소로 등장하면서 폐쇄성을 통해 이어지는 섬과 소설의 관계는 더욱 긴밀하게 연결되었다. 이 간략한 역사적 서술에서도 드러나듯 섬이 제공하는 소설적 상상력은 국소적인 영역에 집착한다. 다시 말하면 닫힌 하나의 작은 계(界)를 구성하는 섬의 상상력이 근대화를 통해 발전한 이 시대를 표현하는 중요한 소설적 장치가 되었다고 볼 수 있다.

공상과학 소설과 사변 소설은 탄생은 분명히 소설의 형태가 기본적으로 완성된 이후에 일어난 일이다. 공상과학 소설에서 주요 소재인 외계와 행성은 섬과 같은 방식으로 전용된다.[2] 지구의 법칙 일반과 다른 어떤 것을 실험하기 위한 배경으로 등장하는 외계와 행성은 섬과 유사한 또 다른 실험실이다. 자주 지적되는 것처럼 공상과학 소설은 첫 등장에서부터 식민 서사와 유사한 이야기이었다(쥘 베른(Jules Verne)의 『신비의 섬』(*The Mysterious Island*), H. 라이더 해거드(Rider Haggard)의 『그녀』(*She*)). 우주로 눈을 돌린 공상과학 소설은 시간상으로는 미래에서, 공간적으로는 완전히 이질적인 외계와 그곳의 행성에서 이질적인 동시에 친근한 방식으로 지구에서 일어나는 식민 역사를 다시 반복한다. 그레그 그레웰은 공상과학이 우주 식민 서사에서 우주를 식민화하는 방식을 세 단계로 구분한다. "탐험"(explorative), "순치"(domesticative), "전투"(combative)라는 세 단계를 통한 식민주의 서사는 우주에도 그대로 적용된다. 최근의 공상과학 소설은 "전투"적 방식으로 공간을 축소하고 시간을 붕괴시켜 친근하지 않은 외계/이질적인 것을 친근하게 친근한 것을 외계/이질적인 것으로 바꾸고 우주 자체를 이해할 수 있는 영토로 변화시킨다(29).

공상과학 소설은 이처럼 섬과 행성을 하나의 폐쇄된 공간으로 구성하고 하나의 실험실로 기능하도록 요구한다. 스테파노스 스테파니데스와 수전 배스넷은 섬이 제공하는 은유적 가능성이 안과 밖, 주체와 객체를 새롭게 번역할 수 있는 가능성을 제공할 수 있다고 주장하지만, 섬 자체의 고립적 특징은 여전히 남는다. 공상과학 소설에서 행성은 다양한 주제와 배경으로 사용되고 행성 간의 갈등이 중요한 주제로 등장하지만, 행성 자체의 고립은 여전히 문제시되지 않는다. 그렇기에 섬과 섬의 경계, 행성과 행성 사이의 경계에 대한 문제는 제기되지 않는다. 섬과 섬 사이를 채우고 있는 바다와 행성과 행성 사이를 채운 우주공간은 언제나 제거되거나 생략되어야 하는 존재이다. 바다의 서사와 우주공간의 서사가 독립적으로 존재하지만, 바다와 우주공간은 극복되어야 하는 장애물, 서사의 주인공들이 다시 대륙과 지구라는 고향으로 가기 위해 제거야 되어야 하는 장애물일 뿐이다. 서구 최초의 문학 작품인 『오뒷세이아』가 이 전형을 그대로 보여준다. 섬은 벗어나야 할 마법과 괴물의 장소이고 바다 역시 괴물 그 자체다. 마찬가지로 60년대부터 공상과학 소설에서 가장 큰 인기를 끌어온 우주 오페라 속 시간과 우주공간은 기술을 통해 제거되어야 하는 대상일 뿐이었다.

본 연구는 바다와 우주공간이 어떤 섬과 섬, 행성과 행성 사이를 매개하는 수동적인 매질이 아닌 섬과 행성을 구성하는 동시에 섬과 섬, 행성과 행성이라는 두 개의 항에 예상 불가능한 변화를 불러일으키는 능동적인 제3의 항으로 다시 정립하려고 한다. 서양의 사유가 주체와 객

2) 공상과학의 기원과 장르는 소설의 탄생만큼이나 정확한 설명을 거부한다. 과학의 개념, 공상과학 잡지의 편집자, 작가, 독자 등 다양한 작용들의 협상으로 만들어진 공상과학 소설의 장르는 어떤 "행위자 네트워크" 관점이냐에 따라 달라질 수 있다. 이 발표문은 이 공상과학 소설의 중요한 특징중에 하나인 "식민주의 서사"에 집중하여 논의를 발전시키려 한다. 행위자 네트워크 관점을 통해 공상과학 소설을 이해하려는 시도에 대해서는 셰릴 빈트와 마크 볼트의 『SF 연대기: 시간 여행자를 위한 SF 랜드마크』를 참고하라.

체의 문제에 집중했기 때문에 경계에 대한 철학적 고찰은 철학사에서 상당히 늦게 출현했다. 데카르트가 정초한 근대의 주체 철학은 합리론와 경험론의 갈등과 칸트의 초월 철학적 봉합을 거쳐 헤겔과 관념철학자들에 이르기까지 경계에 대한 진지한 사유를 하지 못했다. 기원과 목적이라는 거대한 틀을 다이너마이트로 부순 니체의 생성과 변화의 철학이나 존재를 다시 불러온 하이데거의 철학에서도 경계는 본격적으로 사유가 되지 않는다. 어쩌면 경계에 대한 사유의 부재가 하이데거의 나치 부역의 철학적 원인으로 생각해 볼 수 있다.[3] 본격적인 경계로의 전회는 20세기에 들어와서 가능했다고 할 수 있다. 정통 철학사의 관점에서 화이트헤드(Alfred Whitehead)의 과정 철학(process philosophy)이 경계로의 전환을 가져왔다고 볼 수 있지만, 이 전회는 철학과 철학이 아닌 그 사이에 있던 (비)철학자들의 새로운 철학적 탐구에서 시작했다고 보는 것이 더 정확할 것이다. 경계라는 사이를 존재들 사이의 부정 형태로 보는 것이 아니라 사이를 존재론적으로 선행하는 긍정의 형태로 바라보는 새로운 관점은 경계의 새로운 인식을 가져왔다.[4]

이 경계 혹은 사이의 철학자들은 자크 데리다(Jacque Derrida)의 해체 철학 속에서 경계에 대한 새로운 사유를 시작했다. 기원 속에 기원을 불가능하게 하는 사이와 틈을 발견한 이들은 기원, 목적, 전체의 불가능성을 주장했고 이 주장으로 철학의 외부에서 내부의 불가능한 틈으로 존재한다. 그 가운데서 장-뤽 낭시는 이 경계에 대한 사유를 본격적인 자기의 철학적 중심 주제로 설정한 철학자이다. 경계, 틈, 사이는 초월적인 외부에 있는 것이 아니라 존재들이 닫히지 않고 서로가 서로에게 열려있어지도록 만드는 내재적 만짐이자 "의미"(*sense*)이다(Nancy, *The Sense of the World* 55-6). 구분을 통해 기호적 의미를 생성하는 구조 달리 낭시의 내재적 열림이 불러내는 "의미"는 "분유"(sharing)와 "만짐(touch)"이 만들어내는 것이다(Morin 43). 이분법의 의미가 만들어내는 세계의 동일성이 지배하는 장소라면 "열림"이 만들어내는 "의미"는 단독자(singular)들의 세계이다. 이 열린 세계에서 모든 존재는 자신을 밖으로 드러내는(ex-position)의 방식으로만 존재한다. 드러냄의 엉킴은 모든 존재를 동일성으로 포획되지 않는 독특한 개체로 구성한다. 이 단독자들의 세계는 모든 것들에 열린 공간이 존재하고 모든 것들이 가능한 곳이다(Nancy, *The Creation of the World* 42).

낭시는 사이의 존재론을 기독교 신학적 이해로 확대한다. 그에 따르면 기독교의 유일신론은 분명 닫힌 세계의 형이상학적 근거로 작동하지만, 기독교는 역설적인 방식으로 이 유일신론을 해체하고 "의미"의 세계가 가능함을 증명한다. 낭시는 유일신론의 기독교가 아닌 삼위일체의 기독교를 소환하면서 그리스도가 자신을 비움(kenosis)으로 세계 속에 존재가 아닌 하나의 관계로 기입된다고 주장한다(Morin 70). 신이 자신의 구원적 사역을 통해 유신론(theism)을 해체한다는 역설적인 무신론적 신론을 주장하는 이런 낭시의 신학은 세계를 전통 기독교의 형이상학적 이분법적인 세계의 닫힌 체계가 아닌 틈, 경계, 사이의 공간으로 열려있는 장소로 인

---

3) 장-뤽 낭시는 하이데거의 나치 복무를 어떤 일상적 악의 평범함이 아니라 그의 철학 내부의 문제로부터 기인한다고 말한다. 이에 대해서는 낭시의 『하이데거의 평범성』(*The Banality of Heidegger*, 2017)을 참고하라.

4) 최근 주목을 받는 신유물론을 이 사이의 철학으로 지목할 수 있다. 신유물론의 관심이 객체와 객체 사이의 관계를 새롭게 조망하고 있다는 점에서 관계의 철학이라 말할 수 있지만, 신유물론 연구자들의 관심의 초점이 관계 그 자체에 있다기 보다 지배적 인간 행위 주체의 권리를 기각한 새로운 행위자들이 만들어내는 새로운 네트워크에 있다고 할 수 있다. 신유물론의 복잡한 계보를 이렇게 단순화하는 것에 어려움이 당연히 따르겠지만, 신유물론이라는 광범위한 개념에 포함되는 이론들이 관계/사이/틈을 본격적으로 사유하기 보다는 포스트휴먼적인, 다시 말하면 인간 주체의 지배적 권리를 인정하지 않는 새로운 네트워크에 관심을 둔다는 것은 명확하다. 이와 관련하여 그레이엄 하먼의 『브뤼노 라투르: 정치적인 것을 다시 회집하기』를 참조하라.

식한다. 그는 신학의 존재론적 경계, 틈, 사이를 "공간내기"(spacing)라고 지칭하면서 기독교적 "경배"(adoration)를 이 공간내기의 예로 제시한다. 경배하는 입이 존재가 아니라 하나의 공간이기에 신과 나의 몸이 연결되는 것처럼, 경배는 안이 항상 밖으로 열리게 하는 내적 한계 혹은 내적 과잉을 "지-칭"(ad-oratio)한다(Nancy, *The Adoration* 18).

이와 같은 낭시의 해체적 기독교 이해는 섬과 행성을 새롭게 바라볼 수 있는 이론적 틀을 제공한다. 본 발표문은 섬과 행성을 닫힌 형이상학적 체계로 인식하는 근대적 관점과 섬과 섬 사이와 행성과 행성사이에 제거할 수 없는 경계적 사이를 인식하는 새로운 공간내기의 신학적 관점이 각각 골딩의 "해양" 소설과 루이스의 공상과학 소설을 이해하는 중요한 틀을 제공한다고 주장한다. 골딩의 소설 가운데서 『파리 대왕』과 『핀처 마틴』은 악과 구원이라는 신학적 문제를 다루지만, 이 두 소설은 섬이라는 폐쇄적 공간성을 인간의 신학적 이해에서 기원하는 어떤 한계로 전제하면서 사이에 대한 사유의 가능성을 배제한다. 반면에 루이스의 우주 소설들은 중세적 우주관을 재전유하여 사이와 경계를 하나의 소통이 가능한 따스한 공간으로 행성과 행성 사이에 새롭게 기입한다.

II. 윌리엄 골딩의 폐소공포증적 신학과 섬/공간

잘 알려져 있듯이 골딩의 『파리 대왕』은 로버트 밸런타인(Robert M. Ballantyne)의 『산호섬』(*The Coral Island*)을 다시 쓰기 한 것이다. 골딩의 전기에 따르면 평소 자신의 아이들에게 섬에 관한 이야기를 읽어주다가 부인에게 섬에서 일어날 수 있는 현실적인 이야기를 써보자고 제안한 후 저술되었고 그의 대표작이 되었다. 그리고 노벨상 수상과 함께 학교에서 가장 많이 교재로 사용되는 소설 중 하나가 되었다. 영미권 문학 수업이 『산호섬』을 버리고 『파리 대왕』을 문학 수업의 텍스트로 선택한 이유는 인간 이해의 변화와 관련이 있다. 근대적 섬은 더 이상 두 번의 세계 대전을 겪은 인간을 설명할 수 없었다. 밸런타인의 서사에서 친구 사이인 랠프(Ralph), 잭(Jack), 피터(Peter)는 남태평양의 어떤 섬에 난파된 후 결코 두려워하거나 절망하지 않고 배에서 구한 도구로 섬을 탐험한다. 제국의 자식들답게 그 아이들의 적은 오직 그 섬의 야만인이다. 골딩뿐만 아니라 학교 문학 교사들도 이런 섬의 노골적인 식민주의 이야기를 받아드릴 수 없었을 것이다. 『로빈슨 크로스』의 식민주의 섬 이야기를 탈식민주의 섬 이야기로 되받아쓴(write-back) 존 쿳시(John Coetzee)의 『포』(*Foe*)처럼, 골딩은 밸런타인의 섬이 설명할 없는 20세기적 인간의 이해를 내면화된 섬을 통해 제시하려고 한다.

『파리 대왕』에서 밸런타인이 식민주의 서사의 타자로 제시한 야만인이라는 적은 이제 내면으로 이동한다. 이동의 과정에서 물리적 섬은 인간 내면의 섬이라는 더욱 협소한 공간으로 좁혀지고 『실낙원』(*Paradise Lost*)의 팬더모니엄(Pandæmonium)처럼 인간 내부의 악을 주인공으로 등장시킬 무대가 된다.[5] 이 악은 잭과 그의 무리에게만 한정되는 것을 넘어 소위 선한

---

5) Thus incorporeal Spirits to smallest forms
Reduced their shapes immense, and were at large,
Though without number still, amidst the hall
Of that infernal court. But far within,
And in their own dimensions like themselves,
The great Seraphic Lords and Cherubim
In close recess and secret conclave sat,
A thousand demi-gods on golden seats,
Frequent and full. After short silence then,
And summons read, the great consult began. (Milton 1.789-95)

무리인 랠프와 피기(Piggy), 사이몬(Simon) 모두로 확장되고, 이 소설의 서사적 배경이 되는 핵전쟁이라는 상황은 인간 모두를 포함한다(Reiff 72). 악에 대한 이러한 명시적인 표현은 골딩의 소설을 현대 알레고리로 해석하도록 유도한다. 골딩이 유치한 수준에서 예상할 수 있는 훈계하는 그런 종류의 알레고리를 사용하지는 않지만, 분명 명확하게 자기의 "사상"을 인물들을 통해 드러낸다(Dickson 4). 알레고리적 작품의 특징은 그의 형이상학적 혹은 신학적 사유와도 관련이 있다. 골딩이 그의 소설에서 인간 경험을 육체적 세계와 정신적 세계, 사유와 감정이라는 극단으로 이해하는 방식은 그의 "종교적 관점"의 결과라고 할 수 있다(Gindin 13). 그의 닫힌 신학적 관점의 가장 큰 특징은 이 선악의 이분법이고, 이분법은 그 섬을 선악의 실험실로 탈바꿈시킨다. 여러 연구가들은 쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer)의 철학과 비교하면서 골딩의 소설이 파괴적 의지가 표상된 세계를 만들어낸다고 주장한다. 이 주장을 다시 해석하면 골딩의 소설은 이 선악의 의지를 실험실로써의 섬으로 표상한다고 볼 수 있다. 『산호섬』의 식민 서사의 섬을 다시 쓴 『파리 대왕』은 그 안과 밖, 식민자와 피식민자의 구분보다 더 폐쇄적인 섬, 인간의 본성, 악이라는 자연주의적 윤리의 감옥에 독자들을 가둔다. 아이들을 어떤 문화와 교육으로도 바꿀 수 없는 감옥, 다시 말하면 인간의 내부에 주어진 "본성"이라는 자연은 섬이라는 자연과 연결되고 섬이란 커다란 감옥의 알레고리를 완성한다.

소설의 서사 그 자체보다 마지막 종결부가 감옥이란 알레고리와 섬의 폐쇄성을 더 극적으로 드러낸다. 랠프가 무리에 쫓겨가며 더 이상 도망갈 수 없는 해변에 도착했을 때, 랠프가 마주친 것은 햇빛에 빛나는 제복을 입고 자동총으로 무장한 해군 장교의 모습이었다. 그 장교 앞에서 랠프는 다시 어린아이가 된다. 자신의 순수함을 잃어버림에 대하여 슬퍼하는 랠프의 모습은 그 장교에게 또 다른 "산호섬" 이야기의 일부일 뿐이다("I know. Jolly good show. Like the Coral Island." 182). 악의 실험실이었던 섬의 알레고리는 이 마지막 장면을 통해 전체 세계, 아이들의 세계를 넘어 성인으로, 즉 인류로 확장된다. 소설은 본성이라는 악의 자연적 법칙이 아이들의 작은 산호섬을 넘어 행성 단위의 문제, 즉 지구의 문제로 그 스케일을 키운다. 골딩은 작은 섬의 실험실에서 피험자인 아이들의 통해 인간 내면의 악을 처절하게 그렸다면, 지구라는 확장된 행성의 피험자들을 평온한 방관자로 묘사한다. 이 대비는 골딩의 형이상학적 태도를 극적으로 보여준다. 그의 형이상학은 극소의 작은 실험실에서만 실체적 존재와 인식이 가능하다는 태도를 의미한다. 그런 의미에서 골딩이 더 작은 공간을 제시하고 그곳에서 인간 존재와 윤리를 말하려 한다는 사실을 다시 해석할 필요가 있다.

섬보다 더 작은 곳, 바위 섬이 이 연구가 다루는 골딩의 두 번째 소설의 장소이다. 1956년에 쓰인 『핀처 마틴』은 제목의 인물이 어뢰에 파괴된 함선에서 조난 당한 후 조그만 바위섬에 생존하는 단순한 서사의 소설이지만 읽어내기가 만만치 않은 작품이다. 오로지 머릿속에 들어오는 감각, 현재로 재현되는 기억, 생존 본능 등이 하나의 서사로 묶여 독자를 옥죈다. 바위섬에서의 생존은 그의 이기적 삶에 내재한 동물적인 생존 본능에 기대어 가능하다. 그의 의식에 침범하는 그의 기억의 조각 하나하나가 모여 과거의 그의 추악함의 이야기를 전달한다. 기억의 퍼즐은 그는 친구의 부인들과 여자 친구들과 바람을 피우고, 그와의 성관계를 거부하는 마리를 겁탈하고 마리와 결혼을 했다는 자기의 친구 너새니얼(Nathaniel)을 함선에서 밀어 죽이려고 했던 과거의 추악함 드러낸다. 이런 생존의 서사와 추악한 과거의 회상은 예기치 않은 결말로 새로운 의미를 갖게 된다. 『파리 대왕』과 마찬가지로 이 소설의 끝에서도 영국의 장교가 등장한다. 장교는 해안으로 쓸려온 마틴의 시신을 발견하고 그가 함선의 격침 후에 사망했을 것이라고 추측한다. 그에 따르면 마틴은 자기 신발을 벗을 시간도 없이 바로 사망했다("He didn't even have time to kick off his seaboots," 192). 이 사실을 통해 이 서사는 마틴

이 사망하기 전 몇분도 안 되는 찰나의 기록이라고 할 수 있다. 이런 이유로 비평가들은 이 소설 역시 하나의 우화라고 평가한다.

이 우화는 신학적 의미를 담고 있다. 골딩 자신과 많은 비평가들이 지적하듯 이 소설은 구원의 전 단계로 존재하는 연옥에 대한 우화로 이해할 수 있다(Tiger 95). 하지만 골딩 자신의 다음과 같은 언급 "Just to be Pincher is Purgatory; to be Pincher for eternity is hell" 이 말해주듯 이 연옥은 영원한 지옥과 다름없다. 단테의 『신곡』에서 연옥은 지옥과 천국을 이어주는 경계이지만 골딩이 설명하는 과거의 죄와 함께 무한히 오르고 내려야 하는 이 바위섬 연옥은 영원한 반복만이 가능한 공간이다. 『신곡』에서 연옥은 높은 산이고 이 산은 다시 천국의 행성으로 연결되어 있다. 단테의 여정은 장소에 갇히는 것이 아니라, 지옥, 연옥, 천국 사이의 경계를 천상의 도움(베리길리우스와 베아트리체)을 통해 통과하는 것이라 할 수 있다. 반면에 골딩의 바위섬은 자신의 구조(원)를 위해 인간의 모습과 유사하게 쌓아놓은 돌무덤을 정점으로 끝나고 어느 곳과 연결되지 않는다. 그의 신학적 서사에서 많은 연구가들이 기독교와의 연결 관계를 탐색했고 명확하게 그 관계를 규정할 수 없었지만, 확실한 사실은 그의 신학적 형이상학은 닫힘의 구조를 가지고 있다는 것이다. 그의 바위섬은 모두가 막힌 연옥으로 지옥과 다름없다. 이 지옥 같은 연옥에서 그의 고해를 들어줄 어떤 열림이 존재하지 않기에 그곳에 남아있는 것은 생존 본능 그 자체일 뿐이다. 그 공간은 그의 정신에 잠시 존재하는 폐쇄된 공간이다.

『파리 대왕』의 섬에서 『핀 처 마틴』의 바위섬으로의 축소는 그의 정신에 마련된 더 작은 폐쇄된 공간으로 수렴된다. 골딩은 다양한 작품에서 의식이라는 존재를 두개골 내에 숨어있는 어떤 자아가 세상을 인식하는 과정을 묘사함으로 재현한다. 『핀처 마틴』 바로 전에 출간된 『상속자들』(*Inheritors*)에서 골딩은 호모사피엔스에 의해 밀려나는 네안데르탈의 비언어적 의식을 기술하기 위해 이 기법을 주로 사용했었다. 『핀처 마틴』의 생존 과정도 이러한 비언어적 의식을 기술하는 방식으로 서사화된다. 네안데르탈인의 의식처럼 그의 사고도 세상을 관찰하는 두개골과 안와골 안에 있는 뇌라고 말할 수 없는 어떤 검은 공간에서 이루어진다. 바위섬이 그를 고립시키기 이전 마틴의 의식은 절대적으로 분리된 이 공간에서 갇혀있다. 이 공간은 연옥의 공간으로 기능하지만, 위에서 언급한 종교적 "의미"의 가능성은 없다. 심지어 마틴이 자기의 불같은 생존 의지를 표상해 만들어 놓은 이 세상은 서사의 종결과 함께 사라진다. 독자는 이 사라짐의 서사적 진행에 한명의 행위자로 참여한다. 종결부에 도달한 모든 독자는 마틴의 서사를 중지시키는 것을 넘어 불가능하게 만드는, 다시 말하면 그의 연옥 이야기를 "검시적"(post mortem) 서사로 만드는 행위에 동참하게 된다. 독자는 마틴의 사체를 발견한 장교의 사망 선고를 듣고 그의 공간을 제거한다. 섬, 바위섬, 두개골 속의 의식, 연옥의 공간, 그리고 사라짐이 드러내는 극한의 폐쇄성은 골딩의 섬이 상징하는 갇힌 신학적 은유이다.

섬과 섬 사이의 공간인 바다에 대한 서사 역사 골딩의 관심사이다. 하지만 사이와 경계에 대한 그의 서사 역시 섬의 닫힌 신학과 마찬가지로 거대한 대양 안에서 항해하지만, 바위섬과 비교할 수 없을 정도로 작은 공간인 함선을 개조한 여객선에 한정된다. 골딩의 후기 작품에 속하는 삼부작으로 구성된 『지구의 끝으로』(*To the Ends of the Earth*)는 귀족인 탈봇(Talbot)의 일기 형태로 서술된다. 그의 여행 일기(특히, 삼부작 중 첫 번째 소설인 『통과 의례』)는 19세기 호주로 향하는 배라는 공간/실험실 속에 고립되고 외부와 철저하게 단절된 계급과 인간의 모습을 기술한다.[6] 이처럼 골딩의 서사는 섬이란 공간의 닫힘을 천착할 뿐 섬을

6) 이 삼부작은 『통과 의례』(*Rites of Passage*, 1980), 『불편하게 가까운』(*Close Quarters*, 1987), 『저 밑의 불』(*Fire Down Below*, 1989)로 구성된 연작소설이다. 서사는 모두 탤봇의 이야기로 호주로 가

존재론적으로 구성하는 열림으로 확장되지 못한다. 섬과 섬을 이어가는 항해도 배라는 폐소공포증을 일으킬만한 공간으로 협착 시킨 이후에만 그의 서사에 등장할 수 있다. 그렇기에 두 차례의 세계 대전 이후 인간에 대한 회의를 신학적으로 고찰한 그의 서사는 모더니스트 시학의 한계를 그대로 가지고 있다. 파편으로 재현되지만, 중심이라는 내면에 갇힌 "자아"를 포기할 수 없는 20세기의 시학은 새로운 틈이나 사이의 생성 가능성을 근본적으로 제거한다.

III. C. S. 루이스의 신학적 행성과 따스한 우주

루이스는 골딩과 달리 노골적으로 기독교를 자기 작품의 주제로 내세우는 것 같다. 하지만 루이스가 자신의 스토리텔링 방법에 대한 에세이에서 밝히듯 그는 소설이 자신에서 떠오른 이미지에서 출발할 뿐이고 신학적 주제는 그 서사가 만들어지는 과정에 스며드는 자기의 사유의 흔적이라고 설명한다(Lewis *On Stories* 53). 이 방식이 그의 소설에 대해 말하는 바는 그가 작품을 하나의 체계나 구조의 형식을 따르지 않고 하나의 이미지가 다른 이미지와 연결되는 예기치 못한 노드를 선택해 나가는 과정을 통해 만들어 나간다는 것이다. 『나니아 연대기』는 이런 특징을 잘 드러낸다. 연대기 중에서 시간상 연작의 첫 번째 순서에 위치된 『마법의 조카』는 시공간의 어떻게 만들어지는 잘 드러낸다.

<참고 문헌>

니체, 프리드리히. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』. 책세상, 2015.

빈트, 셰릴, 마크 볼트. 『SF 연대기: 시간 여행자를 위한 SF 랜드마크』. 허블, 2021.

하먼, 그레이엄. 『브뤼노 라투르: 정치적인 것을 다시 회집하기』. 갈무리, 2021.

Dickson, Larry. L. *The Modern Allegories of William Golding.* The University of South Florida Press, 1990.

Gindin, James. *William Golding.* Macmillan, 1988.

Golding, William. *Inheritors*. Faber & Faber, 2021.

---. *Lord of the Flies*. Faber & Faber, 2022.

---. *Pincher Martin*. Faber & Faber, 2021.

---. *To the Ends of the Earth*. Farrar Straus & Giroux, 2006.

Tiger, Virginia. *William Golding: The Unmoved Target*. Marion Boyars, 2003.

Lewis, C. S. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford University Press, 1977.

---. *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature.* Cambridge University Press, 2012.

---. *On Stories: And Other Essays on Literature*. Harcourt, 1982.

---. Out of the Silent Planet. New York: Scribner, 2013.

---. *The Space Trilogy: Out of the Silent Planet, Perelandra, and That Hideous Strength*. HarperCollins, 2013.

는 여정에서 일어나는 일을 중심으로 진행된다. 연작중에서 특히 첫 번째 작품인 『통과 의례』의 서사는 공간과 인간관계의 폐쇄성을 진행된다

Milton, John. *The Major Works*. Oxford University Press, 1977. 2008.
Morin, Marie-Eve. *Jean-Luc Nancy.* John Wiley & Sons, 2012.
Nancy, Jean-Luc. *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*. Forham University Press, 2012.
---. *The Banality of Heidegger*. Forham University Press, 2017.
---. The Creation of the World or Globalization. State University of New York Press, 2007.
---. *The Sense of the World*. University of Minnesota Press, 2008.
Reiff, Raychel Haugrud. *William Golding: Lord of the Flies*. Marshall Cavendish, 2010.
Watt, Ian. *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding.* University of Californial Press, 2001.

토론 : 노 동 욱 (삼육대)

『제1차 조선교육령』과 『조선교육요람』(1913, 1920)의 영어 번역본 분석:텍스트마이닝 기법을 활용하여

김동미(대신대)·탁진영(세종대)·곽은주(세종대) 진실로(세종대) 손민주(세종대)

Ⅰ. 서 론

일본은 일제강점기 동안 조선의 역사의식과 민족의식 말살을 위해 조선인에게 창씨개명[1], 신사참배, 그리고 황국신민서사시 암송 등의 정책을 실시하였다. 이러한 일본의 조선에 대한 식민지화는 문서상으로 '치밀'하고 '교활'하게 진행되었다. 즉, 조선에 대한 식민지 정당화를 대외적으로 공식화하기 위해 한국어와 일본어로 자료를 제작하였을 뿐만 아니라 서구 열방의 언어인 영어로 문서를 제작하고 유통시켰다[2]. 이는 다양한 영문 자료를 통해 국제여론을 호의적으로 조성하고 식민통치 역량을 과시하려는 일본의 의도적인 전략에 기인한다. 가령, 일본어판 『시정연보』(1906-1942)는 조선에 대한 행정자료와 일본 본토에 제출한 제반 보고서의 기초자료뿐만 아니라 국내외 선전을 위한 홍보자료로도 활용되었다. 일본은 영문 『시정연보』<(1907-1939)(*Annual Report on Reforms and Progress in Chosen*)를 1년에서 2년, 3년 단위로 출간하였으며 한국 체류 서양 선교사들과 외교관들 및 영미권 거주 학자들, 해외통신원들 및 유력인사들과 대형도서관에 무료 배포하였다[3]. 따라서 『시정연보』 영문판은 일본의 '성공적' 식민통치에 호의적 국제여론 조성을 위한 중요 자료로 활용되었다.

한편, 일본은 앞서 언급한 식민지 정책뿐만 아니라 한 차원 더 면밀하게 식민지화를 강행하였다. 예를 들어, 일본은 조선의 민족의식과 정체성 절단을 위한 방편으로 '교육정책'을 수정 시행하여 점진적으로 조선을 우민화(愚民化)[4]하고 동화(同化)[5]되게 하여 일본에 존속시키고자 하였다. 일본은 이러한 교육정책을 시행하기 위해 1890년에 '교육에 관한 칙어'를 기반으로 1911년, 1922년, 1938, 1943년에 『조선교육령』을 4차례 공포하였다. 또한, 『조선교육령』의 포교를 위해 교육령 세부 지침을 담은 『조선교육요람』을 발행하였고, 『조선교육요람』 일본어판을 1913년, 1915년, 1919년, 1929년에, 영문판을 1913년과 1920년에 발행하였다[6].

본 논문의 목적은 텍스트마이닝 기법을 활용하여 『제1차 조선교육령』과 1913년의 『조선교육요람』 그리고 1920년의 『조선교육요람(1920)』의 영문판을 비교 분석하고 이를 통해 일제강점기 조선총독부의 조선 식민지 지배 전략을 추적하는 것이다.

Ⅱ. 선행연구 검토

1. 『조선교육령』과 『조선교육요람』

『조선교육령』은 일제강점기 동안 일본이 조선의 식민지 교육정책을 어떻게 시행하였는지 관찰할 수 있는 중요한 자료이다. 일본은 1911년, 1922년, 1938년에 이어 1943년까지 총 4차례에 걸쳐 조선의 교육 및 교과과정을 개편하였고, 조선을 철저하게 식민지화하기 위한 수단으로 활용하였다.

총 4차례에 걸친 『조선교육령』의 시기와 내용을 살펴보면 다음과 같다. 1911년에 공포된 『제1차 조선교육령』에는 조선의 교육을 수준이 낮은 저급한 교육으로써 실업·기술교육 등으로 대체하는 정책들이 포함되어 있다. 또한, 일본어 수업을 늘리고, 조선어 수업 시간을 줄였으며, 보통교육에 해당하는 수업연한도 4년으로 단축시켰다[7]. 『제1차 조선교육령』의 공포된 영향권으로 1913년, 1915년, 1919년의 『조선교육요람』이 제작되었다. 본 논고에서 논하고자 하는 『조선교육요람』 영어 번역본은 각 1913년과 1920년에 제작되었다.

1919년 3·1운동의 직접적인 영향으로 고안된 『제2차 조선교육령』(1922)의 주요 내용은 문화식민지 정책의 가시적인 포교였다. 그 유화정책의 일례로 지난 『제1차 조선교육령』의 공포 이후 4년으로 단축된 수업연한이 일본과 동일하게 6년으로 변경되었다. 하지만, 입학 조건 등에서는 한국인을 차별하는 즉 여전히 불평등한 동화(同化)정책이 작용하였다.

『제3차 조선교육령』은 1938년에 공포되었으며, 중일전쟁 등 앞으로의 국제 정세에 대응하기 위한 교육정책을 담고 있다. 또한, 학교의 명칭에도 변화가 있었는데, 보통학교를 심상소학교로 고등보통학교를 중학교로, 여자고등보통

학교를 고등여학교로 변경하였다.

마지막으로 1943년에 공포된 『제4차 조선교육령』의 특징은 군부에 의한 철저한 교육 통제가 이루어졌다는 것이다. 가령, 전시체계를 위한 학생동원 강화정책을 세웠으며, 이에 따라 교과서도 침략 정책에 어떻게 하면 대응할 수 있는지에 맞도록 편찬되었다.

위에 기술된 바와 같이 현재까지 『조선교육령』은 다수 연구자에 의해 수행되었으나 이와 비교하여 『조선교육요람』의 연구는 양과 질적인 면에서의 거의 전무하다. 최근 들어 몇몇 학자들이 『조선교육요람』의 연구 가치의 중요성에 이목을 집중하고 관련 연구를 진행하고 있다. 그 사례로 진실로(2022)는 영문판 『조선교육요람』(1913), 『조선교육요람(1920)』(1920)을 어휘・면, 항목 수 그리고 어휘 사용 양상 등을 비교하여 해당 텍스트의 역사적 의미를 도출해 냈다. 이 분석 결과에 의하면, 일본의 조선 교육의 궁극적인 목적은 식민지 교육정책을 통해 조선이 이전보다 더 발전하고 있음을 서구 열강에 선전하기 위함이고, 이보다 더 중요한 것은 일본에 필요한 노동력을 제공할 수 있는 단순하고 기초적이며 실무 중심의 교육을 실시하는 것이었다(진실로, 2022:161)[8].

탁진영 외(2023)[9]는 1913년과 1920년 조선총독부 발행 『조선교육요람』의 영문판 분석을 기반으로 『제1차 조선교육령』이 공포된 1911년부터 『제2차 조선교육령』이 공포된 1922년 사이의 식민지 교육정책을 관찰하였다. 그 결론을 살펴보면, 일본은 교육기관의 운영 주체에 따라 차별적인 교육정책을 펼쳤으며, 다양한 유형의 교육기관을 통해 조선인에게 저급하고 차별적인 교육정책을 시행한 것을 확인할 수 있었다(탁진영 외, 2023:167). 지금까지 제1차에서부터 4차까지의『조선교육령』의 내용 변화에 대해 살펴보았다.

본 논고는 1911년에 공포된『제1차 조선교육령』과 『조선교육요람』(1913, 1920)의 번역본을 비교하는 것이다. 따라서 『제1차 조선교육령』에서 언급된 내용을 근거로 『조선교육요람』 (1913)과 『조선교육요람(1920)』(1920)의 차이점을 관찰하도록 하겠다.

2. 역사서 텍스트마이닝에 관하여

현대에 들어서 인문학이 '디지털 인문학'으로 불리며 컴퓨터 발달로 인해 새로운 연구 방법으로 출현하였다. 특히, 국내의 역사서가 텍스트마이닝 연구로 인해 그동안에 진행되어왔던 시도들과는 달리 '디지털화' 또는 '디지털화된 자료'의 데이터베이스 구축을 기반으로 데이터마이닝 기술 개발 등 새로운 방법의 연구가 시작되었다. 이를 대표할 수 있는 사례로 심재권(2020)을 언급할 수 있는데, 심재권(2020)[10]은 이순신이 직접 작성한 「난중일기」중 임진년 일기와 임진왜란이 발발하자 그 당시의 상황, 조선수군의 출전, 왜군의 정황, 전투 결과 등을 보고한 장계 등을 분석하였다. 이러한 연구를 위해 임진년(1592)을 크게 3기로 구분하여 각 시기에 따라 텍스트 마이닝과 연결망 기법을 활용하여 분석하였다.

라미경(2022)[11]은 사회과학 전반에 걸쳐 확산되어 있는 일본군 '위안부'에 대한 논의 중 국내 문헌 연구를 통하여 기존 연구의 동향을 분석하고 현재 진행되고 있는 일본군 '위안부' 연구의 실태와 쟁점을 비판적으로 검토했다. 이러한 연구를 위해 모두 3분기로 나누어 텍스트 마이닝하고 분석하여 주장을 제시하였다.

마지막으로 최근의 연구로 서호준(2021)[12]을 언급할 수 있다. 서호준(2021)은 4차 산업혁명과 역사학 간의 연결고리를 찾고자 해방 이후부터 2010년대까지 약 75년에 이르는 고대사의 연구 경향을 크게 7개 시기로 구분하여 텍스트 마이닝과 소셜 네트워크 분석을 시도하였다. 이러한 결과를 바탕으로, 서호준(2021)은 논저의 수가 크게 증가하고 있는 최근으로 올수록 그 정확성이 높아지는 현상이 관찰된다고 주장하였다. 그러나 이러한 연구에도 불구하고, 텍스트 네트워크 분석은 기본적으로 키워드 분석을 위한 것이므로 문장 단위 분석이나 고차원적인 개념분석에는 약점을 갖고 있음을 밝히며 역사서를 연구할 때는 면밀하고 신중한 검토가 연구에서는 이루어져야 한다고 주장하였다.

III. 빅데이터 분석

본 연구는 조선총독부가 발행한 『제1차 조선교육령』(1911)과 1913년의 『조선교육요람』, 1920년의

『조선교육요람(1920)』 영문 번역본을 분석 대상으로 한다.

이를 위해 국립중앙박물관 아카이브를 통하여 해당 자료를 pdf 형태의 텍스트를 수집한 후, 텍스트 마이닝[8](text mining)용 텍스트 형태로 변환하기 위해 pdf 파일을 OCR 프로그램 중 하나인 text scanner를 활용하여 Word 파일로 전환하였다. 이후, 분석의 정확성을 높이기 위해 원문과의 대조를 통해 OCR 과정 가운데 발생한 오류를 수정하였다.

그 이후 파이썬(Phython)의 기본 내장 함수와 리(re) 모듈의 정규 표현식을 이용해 텍스트의 영어 대문자와 소문자를 소문자로 통일하고, 특수문자와 숫자 등을 제거하는 전처리 과정을 거쳤다. 특히 본 연구는 텍스트 내에서 '조항'의 의미로 쓰인 'article'의 약자인 'art.'와 '기술'의 의미로 쓰인 'art'가 특수문자의 처리 후 동일한 어휘인 'art'로 분석이 되어 'art.'를 'article'로 변환하였다.

다음으로 파이썬의 대표적인 자연어처리 라이브러리인 엔엘티케이(NLTK)를 활용하여 토큰화(tokenization)와 품사 태깅(POS tagging), 표제어 추출(lemmatization), 대명사와 전치사 등의 불용어(stopwords) 제거 과정을 거친 후 본 연구에서 분석할 핵심어를 추출하였다.

Ⅳ. 실험 및 분석

1. 핵심어 빈도 분석 결과

각 텍스트에서 추출한 출현 빈도 상위 50개의 핵심어는 다음 표 1과 같다.

표 1. 상위 50개 단어의 빈도 순위
Table 1. Top Fifty Word Frequency

순위	1911년『조선교육령』	1913년『조선교육요람』	1920년『조선교육요람』
1	school	school	school
2	article	common	education
3	teach	educational	common
4	pupil	korean	give
5	give	give	korean
6	subject	government	high
7	education	education	teacher
8	study	high	government
9	high	teacher	educational
10	hour	chosen	chosen
11	year	public	special
12	language	condition	public
13	general	general	year
14	common	year	japanese
15	make	book	book
16	concern	private	condition
17	book	industrial	time
18	chosen	subject	industrial
19	national	concern	study
20	aim	time	general
21	governor	course	make
22	special	people	establish
23	allot	study	student
24	girl	ordinance	language
25	teacher	show	people
26	weak	text	regulation
27	regulation	work	private
28	per	teach	teach
29	moral	also	course
30	teaching	local	subject
31	instruction	language	girl
32	matter	girl	pupil
33	ordinance	establish	seoul
34	knowledge	make	number

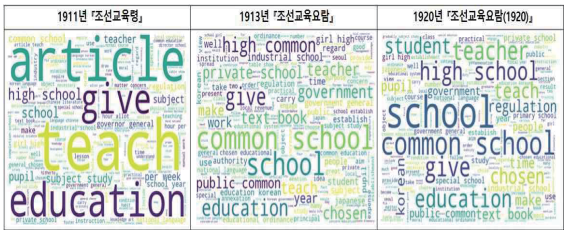
35	industrial	japanese	also
36	private	student	text
37	time	regulation	national
38	course	good	use
39	condition	other	ordinance
40	use	object	primary
41	government	well	other
42	table	take	object
43	industry	special	show
44	art	number	good
45	other	authority	institute
46	one	use	result
47	necessary	national	concern
48	order	knowledge	knowledge
49	number	aim	work
50	obtain	instruction	local

먼저 각 텍스트에 자주 등장한 핵심어를 비교해보면, 세 텍스트 모두 'school'의 빈도수가 가장 높았다. 특히, 1911년 『조선교육령』에서는 'article'과 'teach'와 같은 어휘들이 많이 언급되었고, 1913년과 1920년 『조선교육요람』에서는 'common', 'educational' 그리고 'education'과 같은 단어들이 빈번하게 출현하였다. 이는 세 텍스트 모두 조선의 교육기관에 관련한 내용을 담고 있으며, 그중에서도『조선교육요람』은 교육기관의 유형과 교육의 체계 등과 같은 세부 사항들에 대해 주로 다루고 있으며,『조선교육령』은 주로 교육 전반적인 조항에 대해 제시하고 있다는 것을 보여준다.

2. 워드 클라우드(Word Cloud)

본 논문은 어휘 빈도수 기반의 워드 클라우드(Word Cloud)[9]를 활용하여 조선총독부가 발행한 1911년 『조선교육령』, 1913년도 『조선교육요람』 그리고 1920년 『조선교육요람(1920)』에 나타나는 어휘 양상의 흐름을 비교 분석하였다.

다음의 <그림 1>은 1911년 『조선교육령』과 1913년『조선교육요람』 그리고 1920년 『조선교육요람(1920)』의 어휘 빈도수를 분석하여 이를 워드 클라우드(Word Cloud)로 시각화한 자료이다.



위의 워드 클라우드(Word Cloud) 분석을 통해 본 연구는 1911년『조선교육령』, 1913년 『조선교육요람』, 1920년 『조선교육요람(1920)』의 텍스트에서 'school,' 'education,' 'give' 등이 공통적으로 빈도수가 높은 어휘로 분석됨을 확인할 수 있었다. 그러나 자세히 살펴보면 1911년『조선교육령』에서는 '조항'을 나타내는 'article'과 '가르치다'의 'teach'의 출현 빈도가 높았고, 1913년 『조선교육요람』의 워드 클라우드에서는 다른 영어 텍스트에서 두드러지게 나타나지 않는 'text book', 'use'가 비교적 크게 시각화되었다는 것을 알 수 있었다. 또한, 1920년 『조선교육요람(1920)』에서는 다른 텍스트에 비해 'student'와 'pupil'의 빈도수가 높게 분석되었다.

이러한 양상은 1911년의『조선교육령』에서는 조선총독부가 '교육(education)'에 대해 각 '조항(article)' 별로 어떻게 '가르쳐야(teach)' 할지에 관한 전체적인 교육의 틀을 공포하는 목적을 가진 텍스트임을 뒷받침해 준다.

또한, 1913년의 『조선교육요람』에는 '무엇으로' 가르쳐야 하는가, 즉 '교육 매체'에 주안점을 두었고, 이는 'text book'의 출현 빈도로 설명될 수 있다. 그리고 1920년의『조선교육요람(1920)』에는 '누가',

‘누구에게’, ‘무슨 과목을 가르쳐야 할지’에 관한 것으로 ‘korean,’ ‘chosen,’ ‘pupil,’ ‘student’ 등이 1913년보다 더 두드러지게 나타났다. 1920년에 이러한 단어들이 굵게 표시된 이유는 한국어와 조선어의 수업을 대폭 줄이고 교원 임용에 있어서 한국인을 배제하고 일본인을 임용하는 경우가 늘었기 때문[13]이라고 추적할 수 있다. 다음의 <그림 2>는 바이그램 워드 클라우드(Bigram Word Cloud)로써 ‘공기어’(co-occurence word)의 출현을 나타낸 것이다. ‘바이그램 워드 클라우드’라는 단어의 의미는 전체적인 텍스트 안에서 두 단어가 동시에 출현하는 현상을 워드 클라우드로 나타낸 것이다.

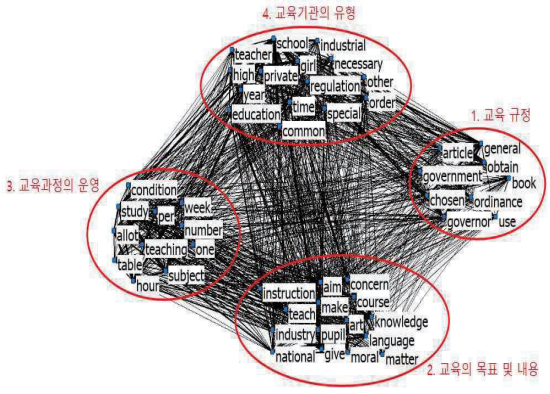
3. CONCOR 분석

본 연구는 어휘 출현 빈도에 기반한 워드 클라우드(Word Cloud) 외에 다양한 텍스트 마이닝 분석 방법을 조사하고, 해당 텍스트 내에서 주제가 유사한 어휘를 찾아내어 군집화하는 CONCOR(CONvergence of iteration CORrelation) 분석을 시도하였다. CONCOR 분석이란 구조적 등위성 측정 방법을 통해 행위자들 간의 복잡한 연결 관계에서 일정한 패턴을 찾은 후 그 패턴이 유사한 것들끼리 블록화하는 분석기법이다[18].

본 연구는 텍스트 내에서 유사한 연결구조를 가진 어휘들을 군집화하기 위해 우선, 1911년의『조선교육령』, 1913년『조선교육요람』, 1920년『조선교육요람(1920)』의 텍스트에서 가장 많이 출현하는 상위 50개 어휘를 추출하여 분석하였다.

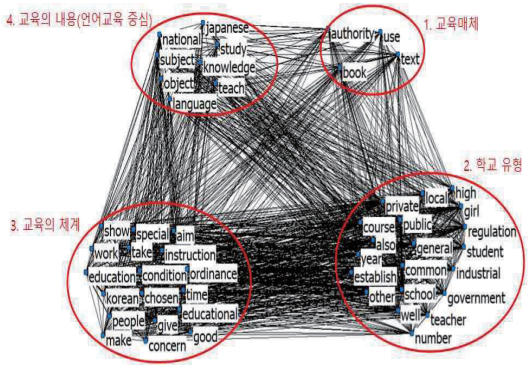
우선, 차례대로 1911년의『조선교육령』과 1913년의『조선교육요람』을 살펴본 다음 1920년의 『조선교육요람(1920)』을 관찰하였다.

아래의 <그림 2>는 1911년 『조선교육령』의 상위 빈도수 50개 어휘의 주제별 유사성에 대한 CONCOR 분석 결과이다.



위의 <그림 2>에서 나타나듯이, 1911년의『조선교육령』은 총 네 개의 주제(‘교육 규정,’ ‘교육의 목표 및 내용,’ ‘교육과정의 운영’ 및 ‘교육기관의 유형’)로 분석된다. 맨 오른쪽 시계방향의 첫 번째 동그라미에 포함되어 있는 ‘article’, ‘government’, ‘ordinance’ 등의 어휘는 ‘교육 규정’이라는 주제로 묶여질 수 있다. 그리고 두 번째 동그라미에서는 ‘instruction,’ ‘aim’, ‘teach’는 ‘교육 목표’와 ‘knowledge’, ‘art,’ ‘language’ 는 ‘교육 내용’을 담는 어휘로 분석될 수 있다. 이어서 세 번째 동그라미에는 ‘교육과정의 운영’을 나타내는 ‘hour’, ‘week’, ‘per’, ‘allot’의 어휘가 군집을 이루고 있고, 이는 ‘수업 운영’과 연관된 환경이나 조건을 지칭하는 어휘로 분석될 수 있다. 결론적으로, 1911년 『조선교육령』은 교육에 관한 내용 및 기관에 관한 ‘기초적인 규정’의 토대를 마련하고 이를 공포하는 것을 목표로 발행된 자료이다.

아래의 <그림 3>은 1913년 『조선교육요람』의 출현 빈도수 상위 50개 어휘의 주제별 상관관계를 분석한 결과를 시각화한 자료이다.

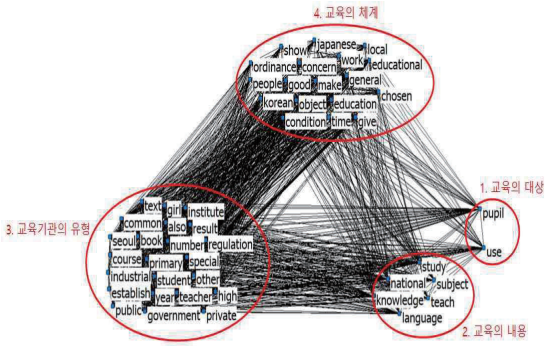


위의 <그림 3>을 통해 1913년『조선교육요람』도 1911년『조선교육령』과 동일하게 네 개의 주제로 군집화됨을 알 수 있다. 그러나 1913년『조선교육요람』의 주제는 '교육 매체,' '학교 유형,' '교육의 체계'와 '교육의 내용'으로 분석되어, 1911년『조선교육요람』에는 없었던 '교육 매체'가 새로운 주제로 나타났음이 확인되었다.

어휘들의 주제별 묶음을 세부적으로 관찰하면, 첫 번째 주제 묶음은 'text', 'book', 'use' 등으로 '교육 매체'에 관한 것이며, 두 번째 동그라미는 'industrial', 'common', 'private', 'local' 등의 '학교 유형'이고 세 번째 묶음은 'aim', 'time', concern', condition' 등의 '교육의 체계'라고 볼 수 있다. 그리고 마지막으로, 'language', 'japanese', 'study', 'knowledge', 'subject' 등의 어휘를 포함한 묶음은 '교육의 내용' 특히, '언어 교육'과 관련된 주제이다.

이와 같은 주제별 묶음이 무엇을 의미하는지에 대해 1920년 『조선교육요람(1920)』의 주제별 CONCOR 분석과 비교하여 시간적 어휘변화의 추이를 살펴보도록 하겠다.

아래의 <그림 4>는 1920년 『조선교육요람(1920)』에 출현한 어휘 중 상위 50개 어휘의 주제별 유사성을 분석한 결과이다.



<그림 4>에서 알 수 있듯이, 1920년『조선교육요람 1920』은 '교육 대상,' '교육 내용,' '교육기관 유형'과 '교육 체계'의 네 가지 주제로 군집화되는 텍스트로 분석되었다. 특히 1920년『조선교육요람(1920)』의 주제 중 '교육 대상'은 다른 텍스트에서는 주제로 분류되지 않았던 주제이다. 즉 1913년 『조선교육요람』에서 '교육 매체'로 분석되었던 'text', 'book'의 어휘가 1920년『조선교육요람』에서는 개별적으로 군집화되는 대신 '교육기관 유형'에 묶여서 출현하였고, 대신 1920년『조선교육요람』에서는 새로운 어휘인 'pupil'이 '교육 대상'으로 군집화되어 출현하였음을 알 수 있다.

지금까지 1911년의 『조선교육령』, 1913년 『조선교육요람』과 1920년의 『조선교육요람(1920)』을 텍스트 마이닝 기법을 활용하여 분석하였다. 그리고 7년에 해당하는 시간의 격차를 두고 일본이 조선총독부를 통하여 조선의 교육정책을 어떻게 바꾸려 했는지 어휘의 주제별 변화 추이를 살펴보았다.

Ⅴ. 결론

‘디지털 인문학’이라는 의미는 과거의 인문학을 연구하는 방법과는 다르게 학제 간 연구의 토대로 인문학과 디지털의 복합적인 연구를 의미한다.

본 연구는 역사적 의미를 지닌 사료를 디지털과 접목하여 비교 분석함으로써 역사적 의미를 되새기고 추적하는 것을 목적으로 한다. 인문학에서 연구된 사료의 의미가 디지털로 연구되었을 때도 동일한 의미를 지니는지 파악하기 위해 각 텍스트로부터 출현 빈도 상위 50개 핵심어를 도출하였고, 워드 클라우드와 바이그램 워드 클라우드를 통해 텍스트에 나타난 특징적인 어휘 양상을 분석하였다. 그 결과, 각 사료에서 나타나는 시대별 어휘 특성들로 일본의 조선에 대한 식민 교육정책 방향성을 인지할 수 있었다. 즉, 1911년『조선교육령』은 1913년『조선교육요람』과 1920년『조선교육요람(1920)』의 교육정책을 어떻게 이끌어가야 할지에 대한 기반에 관한 내용이었고, 1913년의 『조선교육요람』이『조선교육령』의 취지 및 의의에 대한 기초작업의 ‘교육행정 시스템’에 초점을 맞추고 있다면 1920년의 『조선교육요람(1920)』은 ‘누가’ ‘누구를’ ‘무엇으로’ ‘어떻게 가르쳐야 할지’에 관한 내용으로써 한 걸음 더 세부화된 ‘교육 주체와 대상’의 주제를 다루고 있다는 것이다.

더 나아가 본 연구는 CONCOR 분석 방법을 활용하여 영문 텍스트의 어휘를 주제별로 군집화하여 각 텍스트의 특징을 도출하였다. 그 결과, 1911년『조선교육령』, 1913년『조선교육요람』그리고 1920년의『조선교육요람(1920)』에서 나타나는 어휘의 변화가 워드 클라우드와 바이그램 워드 클라우드와 다소 유사한 어휘 패턴을 나타낸다는 것을 알 수 있었으며, CONCOR 분석을 통해서는 워드 크라우드에서 분석할 수 없었던 텍스트별 주요 주제를 알아낼 수 있었다.

다시 말해, 1913년의 『조선교육요람』에서는 ‘교육의 매체’ 및 ‘교육 내용’이 주로 나타났으며, 1920년『조선교육요람(1920)』에서는 ‘교육의 대상’, ‘학교 기관의 유형’이 주로 나타나는 성향이 있었다. 마지막 1911년의『조선교육령』은 ‘교육과정의 운영’, 및 ‘교육의 목표 및 내용’에 관한 것으로써, 1913년 『조선교육요람』, 1920년 『조선교육요람(1920)』의 토대가 된다는 것을 살펴볼 수 있었다.

본 연구의 1911년 『조선교육령』, 1913년 『조선교육요람』, 1920년 『조선교육요람(1920)』의 텍스트 마이닝 분석 결과는 그동안의 질적 연구에서 찾아볼 수 없었던 어휘 연결관계를 전체적으로 조망하여 조선총독부의 교육정책을 통시적으로 분석하는데 기여하였다. 즉, 기존의 질적 연구에서는『제1차 조선교육령』에서 공포한 교육정책에 대한 설명과 분석이 대부분이었고,『제1차 조선교육령』 시기 동안 교육정책에 변화가 있었는지 그리고 교육정책이 실질적으로 어떻게 진행되었는지 대한 언급은 없었다. 그러나 본 연구는『제1차 조선교육령』시기에 발행된 1913년과 1920년『조선교육요람』의 텍스트마이닝 분석을 통하여 그 텍스트들 사이의 연계성을 추론할 수 있었다. 결론적으로, 본 연구는 역사서의 어휘에 대한 코퍼스 분석을 통하여 질적 연구에서 찾아볼 수 없는 ‘교육정책’에 관한 통시적 역사의 흐름을 일목요연하게 읽을 수 있었다.

<김동미 교수님의 발표문에 대한 토론문>

“텍스트 마이닝(Text mining) 기법을 활용한 『제1차 조선교육령』과 『조선교육요람』(1913, 1920)의 영어 번역본 분석”

Analysis on the English Translation of *The First Chosen Educational Ordinance, Manual of Education of Koreans (1913), and Manual of Education in Chosen 1920* (1920) Using Text Mining Analytics

정신희(한남대학교)

김동미 교수님의 발표문을 흥미롭게 잘 읽었습니다. 본 발표문은 1911년, 1913년 그리고 1920년 발행된 영어 텍스트를 텍스트 마이닝 기법을 활용하여 각 주제를 파악하셨습니다. 본 발표문은 빅 데이터 분석과 워드 클라우드를 활용한 어휘의 사용 빈도 분석으로 텍스트의 내용을 파악하고 CONCOR 분석기법을 활용하여 각 텍스트의 상관관계를 분석하여 시각화하였습니다.

무엇보다도 각 텍스트에 대한 선행연구자료들을 소개하신 점은 기존 연구와 본 발표문의 연구 목표를 이해하는 데 많은 도움이 됩니다. 텍스트 마이닝 기법은 영어 텍스트의 내용 분석의 다양한 방식의 하나로 간주되며, 본 발표문에서 실험과정 및 결과도출로 보아 이 기법은 외국어 통·번역의 작업에 큰 도움이 될 것으로 사료됩니다.

새로운 기법을 알게 되었고 잘 읽었습니다.

감사합니다.

「화광신문」과 「원불교신문」의 생태의식[1)]

김종만(경희대학교)

1. 서론

본 연구는 한국의 대표적인 불교계 자생종교인 원불교와 일본에서 유입된 불교계 외래종교인 한국SGI의 기관지인 「원불교신문」과 「화광신문」에 나타난 생태 인식에 관한 비교 연구를 목적으로 한다. 이 글은 문헌학적 분석을 통한 두 종교의 생태 사상에 관한 세론(細論)이 아니라 두 종교의 온라인 기관지인 「원불교신문」과 「화광신문」의 디지털 아카이브에 나타난 생태적 현황에 대한 종교 현상학적(phenomenological) 고찰에 중점을 둔다. 주지하듯, 종교학자들은 종교현상학에 대한 개념과 범주에 관해 명확한 학문적 합의에 도달하지 못했다. 다만 광의적 차원으로 다양한 종교 전통들에 대한 가치 판단 없이 공감적으로 이해한다는 것에만 동의한다. 에딘버러 대학의 비교종교학자 웨일링(Frank Whaling)은 대표적인 종교현상학의 세 흐름으로 첫째, 크리스텐센(W. Brede Kristensen)에서 반 델 레에우(Gerardus van der Leeuw)를 거쳐 블리커(Jouco Bleeker)로 이어지는 네들란드 현상학파, 둘째, 엘리아데(Mircea Eliade)의 미국 현상학파, 셋째, 스마트의 영국현상학파로 분류했다. 그리고 지금까지 미국의 남부 감리교대학의 종교학자인 스트렝(Frederick J. Streng), 미국의 종교학자 알렌(Douglas Allen), 호주 시드니대학의 영국 출신 종교학자 샤프(Eric Sharpe), 미국 알라바마대학 종교학자 베티스(Joseph Bettis), 미국 브라운대학 종교학자 트위스(Sunner B. Twiss), 노스캐롤나이나대학 종교학자 콘서(Walter H. Conser)에 의해 종교현상학과 학자들에 관한 구분이 이루어졌다.[2)] 이 가운데서 본 연구는 알렌의 분류법 가운데 한 가지 입장을 따른다. 알렌은 종교현상학을 네 가지 유형으로 구분한다. 첫째는 단순한 종교현상에 대한 탐구, 즉 종교의 관찰 가능한 대상과 사실 및 사건을 탐구하는 유형이다. 둘째는 네들란드의 드 라 쏘세이(Chantepie de la Saussaye)와 스웨덴의 비덴그렌(Geo Widengren)과 같이 종교현상에 대한 비교연구와 다른 형태들의 분류를 시도하는 유형, 셋째는 크리스텐센, 반 델 레에우, 바흐(Joachim Wach), 블리커, 엘리아데, 와덴버그(Jacques Warrdenburg)와 같이 종교현상학을 종교학의 독특한 방법론으로 간주하는 유형, 넷째는 쉘러(Max Scheler), 리쾨르(Paul Ricoeur), 오토(Rudolf Otto), 슐라이어마허(Friedrich Schleiemacher), 틸리히(Paul Tillich), 마리온(Jean-Luc Marion)과 같이 철학적 현상학이나 신학적 현상학으로 발전된 유형이 있다.[3)] 이 글은 알렌의 네 유형 가운데 첫째와 둘째를 혼합한 단순한 종교현상에 대한 탐구 방법과 비교 연구를 통해 원불교의 기관지 「원불교신문」과 한국SGI의 기관지인 「화광신문」에 나타난 생태 관련 지표를 파악한다. 이를 위해 본고는 두 기관지에 나타난 양적 지표나 질적 차원에서의 규범적인 가치 판단을 유보하고, 있는 그대로 분석·기술하여 두 기관지의 생태 인식의 현황을 파악하는데 집중한다. 다만 여기서는 조직 내·외의 연결 구조의 의미로 사용된 생태에 관한 기사는 생략하고 자연 혹은 환경이라는 유기체적 차원의 의미로서의 생태에

---

1) 이 글은 2023년『철학·사상·문화』42집 pp.65~90에 게재된 논문을 요약한 것이다.
2) 이에 대해서는 Eric J. Sharpe, *Comparative religion: a history*, (New York: Charles Scribner's, 1975)가 참고자료가 될 수 있다.
3) 안신, 『종교와 종교학』, (대전: 배재대학교 출판부, 2011), pp.37-56; 안신, "종교현상학의 최근 동향: 자기반성적 종교현상학의 회귀", 『종교문화연구소』, 제11호, 한신인문학 연구소(2008.12).

관한 기사만을 논의에 포함한다. 물론 본고에서 선별된 기사는 필자의 가치 판단이 적용된 주관적 선택이므로 객관적인 데이터에 의한 사실적 파악이라기보다는 두 종단의 기관지에 나타난 생태 의식의 현주소를 이해하기 위한 것이다.

2. 본론

1) 「원불교신문」과 「화광신문」의 특징

「원불교신문」은 원불교신문사에서 발행하는 원불교 공식 주간신문[4]으로 1969년 6월 1일에 창간되었다. 1916년 4월 28일, 소태산으로부터 원불교가 창교된 이후 53년 만에 종단의 기관지가 만들어진 셈이다. 「원불교신문」의 첫 제호는 1969년 5월 27일 자로 문공부에 등록된 『원불교신보』였다. 첫 창간호는 격주간으로 12면이었고, 1980년 12월 6일 자부터 열흘에 한 번 발행하는 순간으로 증편되었다. 1989년 7월 7일 제559호부터는 「원불교신문」으로 제호를 변경하고 주간으로 발행되었고, 1997년 10월부터는 인터넷판을 발간하기 시작하였다.[5] 인터넷 「원불교신문」은 별도의 회원가입 없이 누구든지 원하는 모든 기사의 검색과 자료 복사가 가능하다. 현재 「원불교신문」은 전라북도 익산시 익산대로 501(원불교중앙총부) 원음방송건물 2층에 위치하고, 한 달 구독료는 48,000원이다.

「화광신문」은 1987년 12월 14일 도서출판 화광사로부터 시작한다. 1989년 6월14일에는 문공부로부터 월간지 '법련'의 등록을 마치고 같은 해 9월 『법련』 창간호를 발행한다. 1991년 7월 3일에 「聖敎타임즈」를 창간하고, 1997년 5월 9일에는 상호를 「화광신문사」로 변경한다. 그리고 같은 해 5월 30일 공보처에 화광신문으로 등록을 끝낸 후 7월 3일에 화광신문 제255호를 발행한다. 이후 독자들의 가독성을 높이기 위해 1998년 7월 3일 303호부터는 세로판에서 가로판으로, 한자에서 한글로 판 형식과 서체를 각각 변경한다. 그리고 2001년 8월 10일에는「화광신문」인터넷 홈페이지를 시작함으로써 디지털 아카이브의 시대를 맞이한다. 2007년 4월 30일에는 신사옥으로 「화광신문」을 이전하고[6] 같은 해 5월 1일에는 「화광신문」 55만 부를 발행한다. 2012년 6월 1일에는 60만 부, 같은 해 12월 7일에는 1000호를 발행한다. 꾸준히 성장한 「화광신문」은 2015년에는 1100호, 69만 부, 2019년에는 1300호, 70만 부를 발행한다. 마침내 2021년에는 「화광신문」 창간 30주년으로, 1400호를 발행하고 온라인 화광신문을 발간한다.[7] 「화광신문」은 연 구독료 1만 8천이다.

2022년 현재 인터넷 「원불교신문」은 뉴스, 기획, 인물, 교리, 연재, 사설/칼럼, 온라인 뉴스, 마음공부로 구성되어 있고, 「화광신문」은 청년, 소식/연재, 이케다 다이사쿠 선생님, 체험·교학, 기획특집, 오피니언, 만화, 생활·정보, 화광 스페셜로 이루어져 있다. 주목할 점

---

4) 원불교에는 종단의 기관지 역할을 하는 「원불교신문」 외에도 「한울안신문」이 있다. 「한울안신문」은 수도권 지역의 원불교 교당 소식과 활동 등을 소개하는 신문으로 서울시 동작구 현충로 75(원불교소태산기념관) 서울교구청 2층(대표전화 02-823-7452)에 위치해 있다. 인터넷 홈페이지는 http://www.hanulan.or.kr/com/com-1.html이다.

5) 네이버 지식백과, "원불교 신문" https://terms.naver.com/entry.naver?docId=6198320&cid=67842&categoryId=67874.

6) 지금까지 「화광신문」은 총 다섯 차례의 본사 이전이 있었다. 첫 번째는 서울시 구로구 구로동 43-1(1989.12.13.), 두 번째는 서울시 구로구 구로동 45번지(1991.1.3.), 세 번째는 서울시 구로구 구로동 103-9번지(1993.8.20.), 네 번째는 서울시 구로구 구로5동 45-8번지로 이전(1994.8.20.), 마지막 다섯 번째는 지금의 신사옥인 서울시 구로구 구로5동 23-2번지(2007.4.30.)로 이동하였다.

7) 「화광신문」 홈페이지.

은 「화광신문」에는 SGI 3대 회장인 이케다 다이사쿠(池田大作)에 관한 항목을 따로 마련하여 그의 활동을 지속적으로 소개하고 있다. 이에 반해 「원불교신문」에는 종단의 최고 지도자인 종법사에 관한 활동이나 교설을 다루는 항목이 따로 없다. 원불교가 종법사를 최고 정점으로 하여 9단계의 계층제로 운영되는 중앙집권적 요소가 강한 조직 제도를 갖춘 종단[8]이라는 점을 감안하면 종단의 기관지에 종법사의 활동을 소개하는 항목이 없다는 점은 이례적이다. 이는 한국SGI가 성직자를 제도적으로 두지 않는 사회단체 성격이 강한 사회종단의 특징을 지니고 있음에도 불구하고 성직 제도를 갖춘 영성종단인[9] 원불교보다 1인 지도체제의 종교적 카리스마나 교화력에 더 의존적인 종단임을 간접적으로 알 수 있는 대목이다.

그런데 두 종단의 기관지에 나타난 최고 지도자에 대한 종교적 의존도는 상이할 수 있으나 두 종단이 갖는 종교적 토대에는 공통점이 존재한다. 막스 베버의 논의에 따르면, 일반적으로 유대교, 기독교, 이슬람교와 같이 유일신을 신앙 대상으로 하는 신(神)중심주의(theocentrism)의 근동 종교들은 "신의 명령을 받아 신의 뜻을 사람들에게 알려 그들이 윤리적 의무를 다하도록 하는 윤리적 예언(ethical prophecy)이나 교리가 사상의 기반을 이룬다." 이에 반해 불교나 유교, 도교와 같이 불타(佛陀), 군자(君子), 도인(道人) 등과 같이 덕행이 높고 모범적인 인간을 강조하는 인간중심주의(anthropocentrism)의 특징을 지닌 동양종교에서는 "자신이 체험한 구원의 길을 사람들에게 모범적으로 보여주고 권고하는 모범적 예언(exemplary prophecy)에 토대한 종교"이다.[10] 이에 따르면, 원불교와 한국SGI는 모범적 예언에 토대한 인간중심주의적 성향을 지닌 동양종교의 특색을 공유하고 있다고 할 수 있다. 따라서 두 종단에는 최고 지도자를 향한 공신력이나 높은 덕행에 따른 모범적 추구를 향한 종교적 갈망에 있어서는 교집합적인 요소가 있다고 할 수 있다.[11]

또한 「화광신문」에는 매일 발행되는 신문에 연재하는 '일간지 만화(daily newspaper comics)'를 벤치마킹한 〈오광포반장〉이 있다. 이는 다른 종교 신문이나 종단 기관지에는 존재하지 않는 화광신문만의 독특한 장점으로 구독자를 위한 편의와 가독 접근성이 동시에 고려된 미디어 기법이다. 무엇보다 「화광신문」에서 가장 눈에 띄는 지점은 '원격지원 서비스' 시스템을 구축하고 있다는 것이다. 이런 시스템은 「조선일보」, 「중앙일보」, 「동아일보」, 「한겨레신문」, 「경향신문」 등과 같은 중대형급의 일간 신문사도 갖추지 못한 첨단 고객대응 서비스 제도이다.

그러나 인터넷 「화광신문」의 유일한 단점은 외부인과 내부 신도들의 접근성에 제한이 있다는 점이다. 「화광신문」은 기사를 모든 사람에게 개방하지 않고 멤버쉽 별로 나누어 놓았다. 이런 멤버쉽 별 시스템은 회원·준회원·비회원으로 등급화하여 일반기사, 특집기사, 인간혁명 검색 서비스, 지면보기, 내관심 기사보기 등의 컨텐츠에 제한적으로 접근하게 한

---

8) 고시용, 「원불교의 조직적 특성」, 『원불교사상과 종교문화』, 2013, 1-2쪽.

9) 정규훈,『한국의 신종교』, 2001, 225쪽.

10) Max Webber, trans. by Ephraim Fischoff. *The Sociology of Religion*, 1963, chapt Ⅲ, "The Prophet"; 노길명, 『한국신흥종교연구』, 1996, 41쪽에서 재인용.

11) 물론 현재 원불교의 종법사나 한국SGI의 3대 회장이 원불교의 창교자인 소태산과 창가학회의 1대 회장인 마키쿠치 쓰네사부로(牧口常三郎)와 같은 창시자의 카리스마로 추종자들의 존경과 매혹, 권위와 규범을 이끌어 낸다고 볼 수는 없다. 하지만 이들의 지도력은 종단 체제 유지를 위해 심대한 영향력을 발휘하고 있기 때문에 지도자로서의 권위에 따른 신자들의 자발적 존경심을 유발하는데 적지 않은 기여를 하고 있다고 볼 수 있다. 그러나 원불교의 종법사나 창가학회의 3대 회장인 이케다 다이사쿠가 종단에서 차지하는 종교적 지도력이나 지배력은 각기 다르므로 같은 선상에서 종단에 대한 영향력 척도를 가늠하기는 어렵다. 이에 대해서는 또 다른 좋은 연구 주제가 될 수 있다고 본다.

다.[12] 정회원이 되어 모든 기사를 이용할 수 있는 방법은 종이신문을 구독하거나 승급신청을 하여 승인을 얻는 방법이다.

종교 신문의 가장 중요한 1차 기능이 포교와 교화에 있다는 것을 고려하면 회원별 등급제에 의한 기사 이용 시스템은 미디어 플랫폼 개방 시대에 역행하는 제도라고 할 수 있다. 그 이유는 첫째, 다른 종단의 기관지가 별도의 회원가입 없이 누구나 쉽게 기사 검색이 가능하거나 아니면 회원가입만 하면 누구든지 모든 기사를 이용할 수 있다는 점[13]에서 타 종단 기관지와의 이용 혹은 접근 형평성 가치에 미달 된다는 것에 있다. 둘째, 이런 시스템은 외부자들과 내부자들 모두에게 부정적 영향을 줄 수 있다. 우선 전자에게는 한국SGI에 대한 정보 접근의 가교 역할을 해야 하는 종단의 기관지가 등급화된 접근 시스템에서 오는 물리적 불편감과 심리적 거리감으로 인한 폐쇄적 집단이라는 인식을 줄 수 있다. 후자에게 역시 이러한 등급제는 종단 안에서도 내부자와 외부자를 나누는 가늠자로 작용하여 신도 간의 위화감을 조성할 확률이 높아진다. 따라서 이런 등급 시스템은 재정적 이유가 크지 않다면 다른 종단의 기관지처럼 사회적 소통 능력과 공감적 감성을 높이기 위해 정보 공유 기능을 개방적으로 만들 필요가 있을 것으로 보인다.

3) 「원불교신문」과 「화광신문」의 생태 인식

원불교는 개신교, 불교, 천주교 등 한국의 주요 3대 종단과 비교하면 양적 규모는 매우 미미하다. 2015년 통계청 조사에 의하면, 내국인 내 종교인구 비율은 개신교 19.73%(9,675,761명), 불교 15.53%(7,619,332명), 천주교 7.93%(3,890,311명), 원불교 0.17%(84,141명)이다.[14] 하지만 원불교는 생태 문제에 있어서는 다른 어떤 거대 종단에도 뒤처지지 않는다. 그것은 종교를 배경으로 하는 환경운동 단체의 숫자에서 드러난다. 종단별 환경운동 단체를 살펴보면, 개신교 5개, 불교 4개, 천주교 2개, 원불교 2개, 천도교 1개이다.[15]

---

12) 「화광신문」 홈페이지에 있는 "멤버쉽별 서비스 비교"를 표로 재구성하면 다음과 같다.

<표 1>

	정회원	준회원	비회원
일반기사	○	○	1면기사 무료
특집기사	○	×	×
인간혁명 검색서비스	○	×	×
지면보기	○	○	1면기사 무료
내 관심기사보기	○	×	×

13) 예컨대, 회원가입 없이 자유롭게 기사 검색이 가능한 개신교 교파 혹은 교단들의 기관지는 장로회 통합의 「한국기독공보」, 성공회의 「성공회신문」, 장로회 합동의 「기독신문」, 장로회 고신의 「기독교보」, 한국기독교침례회의 「침례신문」, 예수교대한성결교회의 「성결신문」, 기독교대한하나님의성회의 「기하성총회신문」등이 있다. 이에 반해 별도의 회원 가입이 필요한 개신교 기관지는 기독교대한성결교회의 「한국성결신문」, 기독교대한감리회 「기독교타임즈」등이 있다. 김종만, 「한국 개신교 교파(단)기관지에 나타난 생태 인식에 관한 고찰」, 2022 참고.

14) 문화체육관광부, 『2018년 한국의 종교 현황』, 2018, 92쪽.

15) 종교를 배경으로 한 환경운동 단체를 표로 나타내면 다음과 같다. 참고로 국내뿐 아니라 외국과의 네트워크를 중심으로 종교, 시민사회단체, 국제기구의 협력에 기반한 환경운동단체는 국제기후종교시민네트워크(ICE)가 있다.

<표 2>

종단		환경 단체
개신	초교파	기독교환경운동연대, 기독교 환경교육센터 살

원불교의 이러한 생태 인식과 의지는 종단의 기관지인 「원불교신문」에서 그대로 나타난다. 2022년 7월까지 「원불교신문」에서 검색어 '생태'라는 단어를 입력하면 총 912건의 기사가 나타난다. 논의의 편리를 위해 검색어 '생태'의 기사를 소식형, 학술형, 운동형, 규범형으로 구분했다. 이를 항목별로 분류하면 다음과 같다.

<표 1>

유형	기사 항목	기사 건수
소식형	뉴스 > 청소년	13
	뉴스 > 교화	24
	뉴스 > 문화	2
	기획 > 이달의 기획	7
	기획 > NGO	1
	온라인뉴스 > 온라인뉴스	1
	일반기획 > 생명·환경·평화	1
	인물 > 사람꽃, 피다	2
	일반기획 > 마음&마음	1
	인물 > 인터뷰	1
	인물 > 미니인터뷰	3
	지난기획 > 삶과 죽음	1
	지난기획 > 일반기획	1
	지난기획 > 라이프	1
	지난연재 > 교리에 바탕한 마음공부	1
	합계	**60**
학술형	기획 > 학술	7
	뉴스 > 교화	19
	일반기획 > 마음&마음	1
	기획 > 이달의 기획	2
	뉴스 > 청소년	1
	지난연재 > 교리에 바탕한 마음공부	1
	소식 > 이 한권의 책	1
	합계	**32**
운동형	교리 > 재잘재잘	1
	뉴스 > 문화	1
	뉴스 > 교화	35
	뉴스 > 청소년	10

교		림, 기후위기기독교비상행동
	기독교한국장로회	한국기독교생태공동체운동본부
	대한예수교장로회(통합)	대한예수교 장로회생태정의위원회
	기독교대한감리회	감리교환경선교위원회
불교		불교환경연대, 인드라망생명공동체, 에코붓다, 맑고향기롭게
천주교	초교파	가톨릭 농민회, 천주교창조보전연대, 카톨릭 기후행동
	천주교수원교구	천주교 수원교구생태환경위원회
원불교		원불교환경연대, 원불교천지보은회,
천도교		천도교한울연대
초종단		지리산종교연대

	온라인뉴스 > 온라인뉴스	3
	기획 > NGO	1
	일반기획	1
	뉴스 > 한컷	1
	기획 > 무처선방	1
	일반기획 > 생명과 사은	4
	기획 > 이달의 기획	2
	지난기획 > 젊은 원불교	1
	합계	**61**
규범형	연재 > 원씨네 교당	2
	연재 > 동물을 부탁해	3
	뉴스 > 교화	18
	인물 > 특별인터뷰	1
	사설/칼럼 > 은생수	5
	일반기획 > 생명윤리	1
	일반기획 > 설교&교도강연	1
	교리 > 사회속의 불교	3
	일반기획 > 생명·환경·평화	1
	인물 > 사람꽃, 피다	1
	사설/칼럼 > 시대공감	1
	교리 > 교리잡문	4
	일반기획 > 생명과사은	22
	사설/칼럼 > 사설	5
	사설/칼럼 > 논설위원칼럼	7
	사설/칼럼 > 이웃종교칼럼	3
	사설/칼럼 > 기자의시각	1
	교리 > 대종경	1
	교리 > 정전	1
	지난연재 > 100년의 성찰	1
	기획 > 이달의 기획	3
	지난기획 > 일반기획	3
	지난기획 > 라이프	1
	합계	**89**

「원불교신문」은 종단 기관지의 특징인 포교와 교화의 성격에 맞게 <교화> 항목에 초점을 둔 기사가 가장 많다. 전체 기사 242건 가운데 <교화>에 관한 기사는 96건으로 약 39%를 차지한다. 소식형에서는 총 60건의 기사 가운데 <교화>에 관한 기사가 24건으로 40%, 학술형은 32건 가운데 19건으로 약 59%, 운동형은 61건 가운데 35건으로 약 57%, 규범형은 89건 가운데 18건으로 약 20%이다. 규범형을 제외한 소식형, 학술형, 운동형에서는 다른 기사 항목에 비해 <교화>가 차지하는 비율이 거의 절반 가량으로 압도적으로 높다.

주목할 점은 소식형과 운동형에서 <청소년> 관련 항목의 생태 기사가 다른 기사에 비해 높다는 점이다. 소식형과 운동형에서 청소년들의 생태 운동이나 활동에 관한 기사를 꾸준히 전하고 있는데, 소식형에서 <청소년> 항목은 13건으로 24건의 <교화>에 이어 두 번째로 많고, 운동형에서 역시 35건의 <교화>에 이어 10건의 <청소년> 기사가 게재되어 있다. 이는 첫째, 「원불교신문」에서 미래 종단을 이끌어 갈 다음 세대에 대한 관심과 주목도가 매우 높다는 것을 의미하고, 둘째, 생태 문제는 기성세대 뿐 아니라 청소년을 비롯한 모든 세대의 문제라는 인식에 대한 생태 교육적 사안의 중요성을 잘 보여주는 지표이며, 셋째,

청소년들에게 수호해야 할 생태환경인 저항적 생태 운동의 현장을 꾸준히 체험케 함으로써 “몸과 환경의 순환적 상호작용”에 대한 인식을 각성케 하고 있다.[16]

그런데 「원불교신문」에 비해 「화광신문」에 나타난 생태 관련 기사는 많지 않다. 「화광신문」에서 2022년 7월까지 검색어 ‘생태’를 입력하면 총 23건의 기사가 뜬다. 이 가운데 본고와 관련된 생태 관련 기사는 총 기사의 절반가량인 14건이다. 뿐만 아니라 「원불교신문」에서는 ‘생태’라는 단어가 1989년 4월 6일부터 검색되는데 반해, 「화광신문」에서는 2021년 7월7일부터 등장한다. 이것은 검색어 ‘생태’에 관한 기사만 그런 것이 아니라 화광신문에 게재된 모든 기사에 해당한다. 현재 화광신문으로 확인 가능한 기사는 모두 2021년 8월까지이다. 아마도 화광신문은 모든 기사를 1년 동안만 내보내고 이후에는 게재하지 않는 것으로 추측된다.

그런데 나머지 연수의 기사들은 인터넷 「화광신문」의 좌측 상단에 있는 이전 홈페이지를 클릭하면 모두 검색할 수 있다. 여기서 다시 검색어 ‘생태’를 입력하면 총 326건의 기사가 나온다. 그러니까 현재의 신홈페이지와 이전의 구홈페이지에서 검색어 ‘생태’로 나타난 총 기사는 349건이다. 이 가운데 본고의 ‘생태’ 논의와 직접적 관련이 있는 기사는 신홈페이지의 14건, 구홈페이지의 76건으로 총 90건이다. 우선 「화광신문」 신홈페이지에서 검색어 ‘생태’로 입력한 기사를 「원불교신문」의 사례와 같이 4가지 유형으로 분류하여 표로 나타내면 다음과 같다.

<표 2>

유형	기사 항목	기사 건수
소식형	생활·정보 > 문화 > 연극	1
	생활·정보 > 문화 > 시네톡톡	1
	기획특집 > 기획	1
	생활·정보 > 문화 > 그림이야기	1
	기획특집 > 학회기념일	1
	생활·정보 > 도서 > 별별책방	1
	생활·정보 > 문화 > 공연	1
	합계	**7**
학술형	기획특집 > 인터뷰·기고	1
	소식·연재 > 한국SGI뉴스	1
	기획특집 > 기획	1
	합계	**3**
운동형	소식·연재 > 한국SGI 뉴스	1
	합계	**1**
규범형	생활·정보 > 생활	1
	기획특집 > 기획	1
	오피니언 > 칼럼	1
	합계	**3**

그리고 「화광신문」 구홈페이지에서 검색어로 ‘생태’를 입력하면 크게 여덟 가지 항목으로

16) 이창익 엮음, 『종교, 미디어, 감각』, 2016, 329쪽.

분류된 생태 관련 기사가 나온다. 항목을 나열하면, <종합>, <국제>, <기획특집>, <교학>, <사람과사람>, <화광연재>, <화광라이프>, <문화광장> 등이다. 여기서 분류된 항목에 따라 운동형, 소식형, 학술형, 규범형의 4가지 유형을 적용하여 표로 나타내면 다음과 같다.

<표 3>

기사항목(합계)	유형	기사건수
종합(23)	운동형	10
	소식형	8
	학술형	3
	규범형	2
국제(5)	소식형	3
	학술형	2
기획특집(6)	학술형	3
	규범형	3
교학(1)	규범형	1
사람과사람(1)	소식형	1
화광연재(5)	규범형	3
	소식형	2
화광라이프(32)	소식형	26
	학술형	3
	규범형	3
문화광장(3)	학술형	3
기사 총합(76)	**운동형**	**10**
	소식형	**40**
	학술형	**14**
	규범형	**12**

신홈페이지와 구홈페이지에서 가장 많은 기사를 차지하는 유형은 소식형으로 전자에서 7건, 후자에서 40건으로 총 47건이고, 다음은 신·구 홈페이지 합쳐서 학술형 17건, 규범형 15건, 운동형 11건의 순이다. 화광신문에서는 생태와 관련된 행사 등의 소식을 홍보하는 소식형의 기사가 가장 많은, 반면 신도 개인이나 단체가 생태 운동이나 캠페인 등에 참여했다는 운동형의 기사는 가장 적다. 그리고 「화광신문」에서는 규범형의 기사가 15건으로, 「원불교신문」의 89건의 기사에 비해 매우 적다. 이는 포교와 교화라는 종단 기관지의 특징과 달리 생태와 연관된 당위성이나 윤리적 함의 등이 비교적 강하게 피력되지 않고 있음을 나타낸다.

또 한 가지 특기할 점은 「화광신문」은 「원불교신문」에서와 같이 다음 세대의 종교활동 주역인 청소년에 대한 생태 인식 지표, 즉 청소년들의 생태 활동이나 캠페인, 그리고 생태학교의 홍보 등에 관한 운동형이나 소식형의 기사가 전무하다는 사실이다. 이는 기후 위기 시대에 지구촌의 생태 미래를 책임질 청소년 세대에 대한 생태교육의 현주소를 드러내는 중요한 척도라는 점에서 종단 차원에서 긴요하게 다루어야 할 사안이 아닐까 싶다. 그 점에서 한국SGI가 좀 더 적극적인 의지와 방법으로 미래 세대를 위한 생태교육의 마스터플랜을 기획할 필요가 있을 것으로 보인다.

그렇다고 해서 「화광신문」이 생태 문제에 둔감하거나 소극적인 반응으로 일관한 것은 아니었다. 한 예로 「화광신문」은 2021년 11월 30일 자의 <기획> 기사로 “창가학회 사회헌

장"(이하 헌장)을 보도했다. 여기서는 헌장의 의미 가운데 "오늘날, 인류는 복합적인 여러 위기에 직면해 있다. 인류가 생존하고 발전하기 위해서는 우리 인간이 모든 생명과 밀접한 관계에 있다는 자각 아래 결속하고 협력해야 한다"는 생태 문제에 관한 인식과 더불어 "인류가 직면한 위협에 맞서겠다는 결의로 '목적 및 행동규범'"의 9조에 "창가학회는 지속 가능한 세계를 미래 세대에 남기기 위해 기후 위기에 대처하는 동시에 지구 생태계 보호에 힘쓴다"고 명시하고 있다.[17]

이를 통해 우리는 「원불교신문」과 「화광신문」에서 공통으로 드러나는 생태 인식을 추론할 수 있다. 그것은 상술한 「화광신문」의 <기획> 기사인 "창가학회 사회헌장"과 「원불교신문」의 <교리잡문> 기사인 "대종사는 생태주의자 2"(2018.03.07.)를 통해서이다. 전자는 SGI의 교리와 신행을 집약한 핵심 요체라는 점에서, 후자는 원불교의 창시자인 소태산 대종사의 핵심적 종교 교설이라는 점에서 그 중요도는 매우 높다. 먼저 헌장은 1995년 11월에 제정된 'SGI헌장'을 새롭게 개정한 것으로 '전문(前文)'과 10가지 항목의 '목적 및 행동규범'으로 구성되어 있다. 헌장에는 창가학회의 "사회적 존재 의의, 활동 이념 그리고 행동규범을 새로이 명시"하고 있고, 불법(佛法)의 생명 존엄관을 기조로 인류가 직면한 위협에 맞서 "평화·문화·교육에 공헌한다는 점과 '세계시민의 이념', '적극적인 관용 정신', '인간 존엄의 존중'"의 가치를 표방하고 있다.

그리고 "대종사는 생태주의자 2"는 원불교의 핵심 교리 가운데 하나인 사은(四恩) 사상을 종교적 생태주의로 승화시킨 대종사의 생태주의적 입장을 잘 나타내는 기사로, 천지은, 부모은, 동포은, 법률은의 사회적 관계망과 생태적 관계망의 연관성에 관해 설명하고 있다. 그 내용을 간략히 인용하면 다음과 같다.

> 이런 사상은 우리 모두는 분리될 수 없는 존재이고, 더 나아가 서로 깊이 은혜를 주고 받으며 연결되어 있는 관계이며, '천지 보은의 결과'에 보면 '우리가 천지 보은의 조목들을 일일이 실행한다면 천지와 내가 둘이 아니요, 내가 곧 천지일 것이며, 천지가 곧 나일지니'라는 구절을 뒷받침한다. 또한 부모은은 말할 것도 없고 동포은과 법률은도 사농공상이라는 사회적 관계망 속의 연결, 이와 함께 금수초목, 또는 초목금수로 대표되는 생태적 그물망 속에 우리가 놓여 있음을 말한다.[18]

이 두 기사는 미국의 생물학자 윌슨(Edward Osborne Wilson)이 잘 지적하였듯이 "관리인 정신"을 나타내고 있다. 윌슨에 따르면, "생물학자들은 유전체 연구에 생명의 유전적 통일성이라는 또 다른 윤리적 가치가 잠재되어 있음"과 동시에 중요한 가치가 있다는 사실을 지적한다.

> 그것은 인간 사회 행동 유전자에 프로그램화되어 있는 것 같은 관리인 정신이다. 모든 생물은 단일한 공통 조상으로부터 비롯되었기 때문에 인류가 태어났을 때 생물군 전체가 '생각'하기 시작했다고 말하는 것이 좋을 듯하다. 다른 나머지 생명이 몸이라면 인간은 마음이다. 따라서 윤리적인 관점에서 바라본 자연계에서의 우리 위치는 피조물에 대해 생각하고, 살아있는 지구를 보호하자는 것이다.[19]

김옥성에 따르면, 윌슨이 주장한 "지구상의 모든 생명체들이 진화론적으로 혈연관계를 맺고 있다는" '유전적 통일성'과 인간의 사회 행동 유전자에 공통으로 프로그램화되어 있다

17) 재단법인 한국SGI홈페이지, 「화광신문」 홈페이지.
18)「화광신문」 홈페이지.
19) Edward Wilson, 전방욱 옮김, 『생명의 미래』, 2005, 205, 209쪽.

는 '관리인 정신'은 일원론과 이원론적 인식을 함의한다. 전자는 자연과 인간을 단일한 유기적 관계로 전제하여 "자연과 인간의 동일성에 무게"를 두는 자연주의적 종교 생태학을 말하고, 후자는 자연과 인간의 동일성을 전제하면서도 "자연 안에서의 인간의 주체성과 특수성을 강조"하는 휴머니즘적 종교 생태학을 일컫는다.[20] 즉 전자는 일원론에, 후자는 이원론에 근거를 두고 있다. 그러나 사실 자연주의적 종교 생태학은 샤머니즘 생태학, 불교 생태학, 노장-도교 생태학으로, 휴머니즘적 종교 생태학은 유교 생태학과 기독교 생태학으로 분류된다.[21]

그러므로 불교를 연원으로 하는 한국SGI와 원불교는 자연과 인간을 전일적 관계로 파악하는 일원론적인 자연주의적 종교 생태학의 지위를 가질 뿐 아니라 동시에 헌장에 "인류가 생존하고 발전하기 위해서는 우리 인간이 모든 생명과 밀접한 관계에 있다는 자각 아래 결속하고 협력해야 한다"는 규정과 "우리가 천지 보은의 조목들을 일일이 실행한다면"의 설명에서 알 수 있듯이, 자연 안에서의 인간의 특수한 지위를 강조하는 이원론적인 휴머니즘적 종교 생태학의 지위도 갖고 있다.

따라서 「화광신문」과 「원불교신문」에 나타난 한국SGI와 원불교의 생태 인식은 윌슨의 주장대로 유전적 통일성과 관리인 정신이 동시에 함의되어 있으므로 일원론과 이원론, 그리고 자연주의적 종교 생태학과 휴머니즘적 종교 생태학이 포함된 두 개의 존재론적 지위를 가진다고 할 수 있다.

3. 결론

본 연구는 지금까지 두 신문의 비교·연구라는 관점으로 접근하여 종교 미디어로서 「원불교신문」과 「화광신문」에 나타난 생태 인식을 현상학적으로 고찰했다. 그 이유는 생태 친화적인 불교계 종교인 두 기관지의 비교·연구의 방법론적 접근이 「원불교신문」과 「화광신문」에 함축된 생태적 입장을 더 뚜렷하게 부각할 수 있다는 판단 때문이었다. 따라서 본고는 두 신문을 소개하는 보고서나 안내서 형식의 르포르타주(reportage)적 관점에서 조망하는 것이 아니라 두 신문에 대한 비교·분석을 통하여 한국SGI와 원불교에 함축된 생태적 척도를 추론할 수 있는 계제가 될 수 있게 했다.

이런 작업은 두 가지 측면에서 의의를 지닌다. 첫째는 외부적 부분에서, 둘째는 내부적 부분에서이다. 우선 외부적으로는 생태 담론이나 생태 운동을 비롯한 거개의 종교적 테마들이 주로 메이저 종교의 관점에서 사례를 다루고 해석하는 지배 서사(major narratives)[22]의 구조로 이루어졌던, 반면 이번 연구는 마이너 종교에서의 비지배 서사(minor narratives)의 관점에서 생태 문제를 다루었다는 점에서 지배 종교 뿐만 아니라 비지배 종교의 종교 미디어 담론을 통한 한국 종교적 서사의 전체 조각 구성에 일조했다는 측면이 있다. 왜냐하면 지금까지 메이저 종교계에서의 생태 문제는 주로 기독교와 불교를 중심으로 논의되었고, 마이너 종교인 신종교계에서는 천도교와 증산교 계열에서 다루어졌기 때문이다.[23] 그리고 내부적으로는 한국SGI로 하여금 초기 종교 미디어의 비난적 보도로 인한

20) 김옥성, 『한국현대시와 종교생태학』, 2017, 37-39쪽.
21) 김옥성, 『한국현대시와 종교생태학』, 2017, 38쪽.
22) 박승길, 『현대한국사회와 SGI』, 2009, 38쪽 참고.
23) 유기쁨, 「생태주의와 종교연구 - 흐름과 전망」, 2007, 61쪽 참고. 그러나 최근 연구 동향을 보면, 원불교에서 주목할 만한 생태 관련 논문들이 출간되었다. 대표적으로는 강은애, 「원불교의 생태학적 상상력 - '개벽'의 생태공공성을 중심으로」, 2021; 원영상, 「기후위기시대 원불교의 역할 - 생명·생

대중의 부정적 인식과 평가를 일소(一掃)하는데 도움을 주고, 원불교로 하여금 생태 문제라는 국제적 이슈에 대한 선진적인 조처와 활동으로 신도들의 긍지와 신행의 종교적 동기 부여, 그리고 내부 정체성 확립에 도움을 줌으로써 향후 두 종교가 세계적 이슈인 생태 문제에 대한 선제적인 전환적 인식을 통한 실천 지향적인 종교로 비상할 수 있는 동기로 작동될 수 있을 것으로 보인다.

하지만 오늘날 기성 종교들은 전 세계가 이미 지구촌화하고, 생태계 파괴로 인해 인류가 공멸의 위기에 직면해 있음에도 불구하고 여전히 지나친 물량주의를 지향함으로써 종교적 시설의 거대화나 장식화에 골몰해 있다. 뿐만 아니라 성장주의에 입각하여 메머드와 같은 외연 확장이나 팽창을 일삼음으로써 종교적 국수주의를 벗어나지 못하고 있는 것이 사실이다.

그러나 「화광신문」과 「원불교신문」의 생태 인식을 통해 알 수 있는 사실은 한국SGI와 원불교는 양적 성장과 풍요에 집착하여 종교적 비만증에 걸리거나 소외되고 상처받은 약자, 지구촌의 공통 문제인 생태나 정의, 평화의 문제들을 도외시한 실명증에 걸린 기성종교와 일정한 거리를 둠으로써 생명 존중과 인간 존엄성의 가치를 높이 숭앙한다는 것이다.[24] 그것은 두 종교가 상호 모순되고 대립되는 요소들을 정복과 극복의 과정을 통해 통일시키려는 변증법적인 논리 구조로 대립·증오·투쟁과 같은 방법을 추구하는 서구의 사상과 달리 상생(相生), 보은(報恩), 조화(調和) 등을 강조함으로써 융합과 조화를 통한 공존과 화합을 지향하는 종교 사상에 기초하기 때문이라 할 수 있다. 이는 인간과 자연의 조화, 혹은 인간과 자연의 합일을 강조하는 두 종교의 사상적 특징으로 재앙적 수준인 환경이나 생태 문제를 극복할 수 있는 단초가 될 수 있다.[25] 그것은 자연과 인간을 화합이나 일치의 관계로 파악하는 일원론적인 자연주의적 종교 생태학과 자연에서의 인간의 특수한 위치를 강조하는 휴머니즘적 종교 생태학이라는 양가적 가치가 병존하기 때문이다. 이런 병존의 가치에도 불구하고 두 종교는 환경문제를 단지 '관리적' 차원으로 현재의 생산, 소비와 양식을 근본적으로 변화시키지 않고 문제를 해결할 수 있다는 '환경주의'의 입장이 아니라 "환경문제 해결을 위해 정치적·사회적 생활양식을 포함한 근본적인 변화를 주장한 '생태주의'[26]의 입장에 토대하고 있다.[27]

하지만 본문에서 드러난 사실, 즉 「원불교신문」에서 총 242건, 「화광신문」에서 총 90건의 양적 지표에서 알 수 있듯이, 친생태적 종교인 불교를 뿌리로 두 종단의 기관지에 나타난 검색어 '생태'에 관한 양적인 지표에는 큰 편차가 있다는 사실을 부인하기는 어렵다. 결론적으로 말하면, 「원불교신문」과 「화광신문」의 검색어 '생태'를 통해 추론 가능한 생태 인식은 양적인 편차에 따른 각이성과 질적인 면에서의 공약수라는 상호 모순된 요소가 있다

태·환경 보전의 관점에서 -」, 2021 등이 있다.

24) 노길명, 『한국신흥종교연구』, 1996, 295-311쪽 참고.

25) 노길명, 『한국신흥종교연구』, 1996, 307쪽 참고.

26) 여기서 필자가 인용한 '생태주의'는 좀 더 광의의 개념으로 사용하였다. 그것은 김옥성의 주장에 기반한다. 김옥성에 따르면, 생태주의(ecologism)와 에코이즘(ecoism)을 구분한다. 전자는 "인간중심주의를 비판하면서 자연과 인간의 평등, 상호 의존성 등을 강조하는 자연주의적 삶을 지향하는 이념적 차원을" 말하는, 반면 에코이즘은 자기중심적이며 개체적인 사고를 지향하는 에고이즘에 대한 반작용적 성격을 갖는 것으로서 "자연과 인간의 관계뿐만 아니라 인간과 인간의 관계에서도 조화와 균형, 화해와 평등, 상호 의존과 호혜의 원리를 추구하는 다양한 사상을 포괄"하는 개념이다. 즉 여기서는 이콜로지즘을 넘어 에코이즘적 차원에서의 생태주의의 의미로 사용하였다. 김옥성,『한국현대시와 종교생태학』, 2017, 29-31쪽 참고.

27) 「원불교신문」, "발전에 대한 성찰, 생태주의", 2018.10.05.

고 할 수 있다.

참고문헌

大巡眞理會敎務部,『典經』13版, 대순진리회 출판부, 2010.

『원불교 교사』

『圓佛敎敎典』

『정산종사법어』

강은애,「원불교의 생태학적 상상력 - '개벽'의 생태공공성을 중심으로」,『종교문화연구』제89호, 한신대학교 종교와문화연구소, 2021.

강인철,『한국의 종교, 정치, 국가: 1945~2012』, 한신대학교출판부, 2013.

고시용,「원불교의 조직적 특성」,『원불교사상과 종교문화』제55호, 원광대학교 원불교사상연구원, 2013.

김경동,「신흥종교에 대한 사회학적 접근」,『동산 신태식 박사 송수기념논총』, 계명대학 출판부, 1969.

김옥성,『한국현대시와 종교생태학』, 박문사, 2017.

김종만,「한국 개신교 교파(단)기관지에 나타난 생태 인식에 관한 고찰」,『철학·사상·문화』제40호, 동국대학교 동서사상연구소, 2022.

김현석,「한국SGI 종교조직과 활동에 관한 사회학적 연구 - 조직화 과정과 문화회관의 활동을 중심으로」, 동서대학교 대학원 박사학위논문, 2022.

노길명,『한국신흥종교연구』, 경세원, 1996.

문화체육관광부,『2018년 한국의 종교 현황』, 문화체육관광부, 2018.

박광수,『한국신종교의 사상과 종교문화』, 집문당, 2013.

박상필,「종교단체 회원의 평화 감수성에 대한 실증적 연구 - 한국SGI 회원을 중심으로」,『종교연구』제76-3호, 한국종교학회, 2021.

박승길,『현대한국사회와 SGI』, 도서출판 태일사, 2009.

원영상,「기후위기시대 원불교의 역할 - 생명·생태·환경 보전의 관점에서 -」,『종교문화학보』, 제18-1호, 전남대학교 종교문화연구소, 2021.

유기쁨,「생태주의와 종교연구」,『종교문화연구』제9호, 한신대학교 종교와문화연구소, 2007.

이창익 엮음,『종교, 미디어, 감각』, 모시는사람들, 2016.

Edward Wilson, 전방욱 옮김,『생명의 미래』, 사이언스 북스, 2005.

정규훈,『한국의 신종교』, 서광사, 2001.

조성윤,『1964년 어느 종교 이야기』, 당산서원, 2019.

Bran Wilson & Karel Dobbelaere, *A time to Chant: The Soka Gakkai Buddhist in Britain*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

Max Webber, trans. by Ephraim Fischoff, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1963.

네이버 지식백과, "원불교신문".

원불교신문 홈페이지.

재단법인 한국SGI 홈페이지.

화광신문 홈페이지.

「「화광신문」과 「원불교신문」의 생태의식」을 읽고

한수진(동국대학교 종학연구소 전임연구원)

종교는 단순히 신과 같은 초월적 존재의 믿음만을 중요시하지 않는다. 서로 밀접한 관계를 맺는 자연과 인간의 존재 방식을 사유하고 성찰하는 과정에서 생겨난 종교적 믿음은 그 믿음을 행위로 옮겨 실천하게 한다. 행위로 이어진 종교적 믿음의 실천은 독특한 문화와 특정한 현상을 일으키며 해당 종교의 신앙적 교리와 특징을 표출한다. 오늘날 문명의 발달로 자연이 훼손되면서 자연과 인간의 유기체 간의 관계 이해가 그 어느 때보다도 중요시되고 있어 종교적 생태 인식의 고취와 실천이 요구된다. 초월적 존재를 인정하지 않으며, 나와 타자를 분리하지 않고 상호의존적 관계로 보는 불교에서는 자연 혹은 환경과 인간의 삶의 방식이 서로 밀접한 관계를 맺으며 영향을 주고받고 있다고 본다. 따라서 불교의 생태 인식과 실천에 관한 종교현상의 규명은 불교의 종교적 역할과 불교가 사회에 미치는 영향력을 살펴볼 기회가 될 것이다.

한국불교의 생태의식에 관한 연구는 근본적인 불교 교리 안에서의 생태 문제를 문헌 분석을 중심으로 파악하거나 실천 방안을 제시하는 연구가 대부분이다. 이것이 현시대에 어떻게 적용되어 실천되고 있는지에 관한 종교 현상학적 연구는 미비하다. 이러한 선행연구의 미진함 속에 본 연구는 500여 개 가까이 되는 한국불교 종단 중에서 오랜 역사와 전통을 지닌 핵심적인 주류 종단은 아니지만, 불교의 사회적 실천을 강조하는 원불교와 한국SGI의 생태 의식을 해당 종단에서 신도들의 교화 목적으로 활용하는 매체 중 하나인 신문을 중심으로 분석하여 이들 종단의 실증적 종교현상을 논하고 있다. 그런 점에서 본 연구는 불교학 연구 분야를 확장하고, 불교의 사회적 역할을 촉진할 수 있는 자료를 제공하고 있다. 이하, 몇 가지 질문과 제안을 하며 논평자의 소임을 다하고자 한다.

1. 본 논문을 읽으며, 궁금했던 점 몇 가지를 질문드리고자 한다.

1) 본론 1)에서 분석 대상이 되는 「원불교신문」은 1969년 창간되어 1997년부터 인터넷판을 발간하였고, 「화광신문」은 1997년 「화광신문」 등록 후 2001년에 디지털화하였음을 알 수 있다. 논자는 명확하게 조사대상 기간을 명시하지는 않았지만, 논자가 '생태' 단어 검색으로 얻은 생태 인식 현황 파악에 필요한 결과값을 <표 1-3>에서 제시하고 있어, 해당 자료가 인터넷 기사를 중심으로 한 것으로 보여 지난 20여 년에 걸친 두 종단의 생태 인식을 분석한 것으로 추측된다.

질문: 그렇다고 한다면, 디지털 신문 이전과 이후, 즉 21세기를 전후한 생태인식 관련 기사의 빈도 차이는 어떠한지에 대한 궁금증과 논자는 21세기에 생태인식 기사가 많은 이유가 무엇이라고 생각하는지 의견을 요청하고자 한다. 아울러 논자가 인터넷 기사를 중심으로 고찰한 이유에 대해서도 여쭙고자 한다.

2) 본 논문은 원불교와 한국 SGI 종단의 생태의식의 척도를 기사의 빈도수 분석을 중심으로 해석하고 있다. 그리고 「원불교신문」은 '교화'와 관련된 항목의 비율이 높으며, 「화광신문」

은 ‘소식형’ 기사가 많다고 분석하였다. 하지만 생태인식과 관련된 교화 내용은 제시하지 않고 있어 그 내용 파악이 어렵다.

질문: 이에 대해 좀 더 상세하게 이 두 종단이 신문에서 구체적으로 생태인식과 관련된 교화/소식 내용은 무엇이며, 제시하고 있는 종교적 실천으로는 무엇을 제시하고 있으며, 아울러, 이들 기사의 중심에 있는 불교 교리는 무엇인 추가 설명을 요청드리고자 한다.

3) 논자는 본론 3)의 마지막 문단에서 원불교와 한국SGI의 생태 인식이 일원론과 이원론, 자연주의적 종교 생태학과 휴머니즘적 종교 생태학 등의 다양하고 복합적인 형태로 나타난다고 결론짓는다.

질문: 이 두 불교 종단의 이러한 종교현상이 사회에 미칠 수 있는 영향력은 무엇이며, 이러한 종교적 사상이 어떠한 실천 형태로 제시되고 있는지 질문드리고자 한다.

2. 본 논문의 내용 분석 방법에 있어 차후 연구자의 새로운 연구에 참고할 수 있는 몇 가지 사항을 제안하고자 한다.

첫째, <표 1-3>에서는 ‘기사의 건수’만을 항목별로 기입하고 본문에서 이를 빈도(%)로 계산하여 고찰하고 있다. 그러나 표에서 ‘기사 건수(%)’ 형식으로 기입하는 것이 일반적인 빈도분석 통계표의 기본 형식이다. 이는 독자로 하여금 표를 통해 내용 파악을 용이하게 할 수 있으며, 이것이 이 표를 작성하여 제공하는 목적에 부합한다고 본다.

둘째, 빈도 해석에 있어 예를 들면, 논자는 ‘절반 이상’을 압도적으로 높다고 표현하였으나 이는 통계 해석 방법으로 타당하지 않아 보이며 ‘절반가량으로 나타났다’로 해석해야 한다고 본다. 이외에도 빈도 분석에서 ‘매우·가장 적다/높다’ 등의 통계 해석법에 있어서는 재고가 필요하다.

본 논문의 선행연구를 토대로 앞으로 여러 다른 불교 종단과의 비교, 또는 불교와 다른 종교 간의 생태 인식과 실천 분석에 관한 연구가 이루어져, 지속가능한 생태와 인류의 안온한 삶에 종교적 영향력을 밝힐 수 있는 연구 성과가 나오기를 기대한다. 그런 기대를 이끌어 의미 있는 발표를 준비해주신 발표자님께서 감사드린다.

오해된 낙관주의

- 볼테르의 『캉디드』[1]와 라이프니츠의 『변신론』[2] 사이

이성근(서울대학교)

1. 서론 - '낙관주의'에 관한 검토의 필요성
2. 최선 또는 최적, 논리와 윤리 사이
3. 라이프니츠적 '세계'와 신의 개입에 관한 인간적 바람
 1) 개체로서의 세계와 인간의 수행성
 2) 신의 개입과 세계의 변화
4. 결론 - 정리와 제언
참고문헌

1. 서론 - '낙관주의'에 관한 검토의 필요성

볼테르의 『캉디드 혹은 낙관주의』(*Candide, ou l'Optimisme*, 1759)는 제목에서부터 분명히 '낙관주의'를 주제 대상으로 명시하고 있다. 일반적으로도 이 작품에 대해서는 당대의 "낙관주의"에 관한 볼테르의 비판적 풍자를 드러내고 있다는 설명이 통용된다. 그리고 이때의 '낙관주의'는 경험을 쌓기 전 캉디드의 정신적 스승인, 작중 인물 팡글로스 박사에 의해 주로 제시된다. 팡글로스 박사는 작품의 서두에서부터 "형이상학적, 신학적 우주론"(캉디드 10)을 강의한다. 그 내용은"원인 없는 결과란 없으며, 우리의 세계는 가능한 모든 세계 중에서 최선의 세계"(같은 곳)라는 믿음이다. 이에 따라 "그러니까 모든 것이 좋다고 말해서는 안 됩니다. 모든 것이 최선이라고 말해야 합니다."(캉디드 11)와 같은 결론으로 이어진다. 다시 이러한 결론은 모든 현실적인 사건을 세계에서 나타날 수 있는 최선(最善)의 결과로 받아들이는 태도로 귀결되면서 반복적으로 강조된다. 이러한 팡글로스 박사의 말과 생각에는 분명하게 라이프니츠 철학의 주제들 중, 기본적인 인과원리인 충족이유율과 최선의 가능세계에 관한 논의가 반영되어 있음을 부정할 수 없다. 그는 직접적으로 "라이프니츠는 결코 틀릴 수 없어. 예정 조화설은 […] 이 세상에서 가장 훌륭한 이론이거든."(캉디드 185)이라고 단언하기까지 한다.

그러나 여기에서부터 팡글로스와 캉디드의 차이가 나타나는데, 결말에 즈음하여 우여곡절을 겪으며 팡글로스를 다시 만나게 된 후에도 철학적 주제들을 열거하는 언급은 반복된다. "이 세상의 우연적, 필연적 사건들에 대해 논의하였으며, 원인과 결과, 도덕적 악과 자연 재해, 자유 의지와 필연성, 그리고 터키의 갤리선에서 죄수 생활을 할 때 얻을 수 있는 위안에 대해 갑론을박하였다."(캉디드 186) 앞서 열거된 것과 크게 다르지 않은 철학적 주제들에 일상의 고통을 줄이는 방법에 대한 언급이 병렬되어 있다는 점에서 이는 캉디드가 대리하는 볼테르의 관심이 윤리적 측면으로 향해 있음을 보여준다. 작품의 말미에서 역시 자기 나름의 답을 얻기 직전의 캉디드는 여전히 이슬람교 수도사에게 대화하고 싶은 주제로 "원인과 결과, 가능한 최선의 세상, 악의 근원, 영혼의 본질, 예정 조화"(캉디드 194)를 제시한다. 그러나 결국 캉디드가 삶에 대해 얻은 최종적인 답은 "우리의 밭을 갈아야 한다는 것"(캉디드 198)이다. 팡글로

1) 볼테르, 이봉지 옮김, 『캉디드 혹은 낙관주의』, 열린책들, 2009. (이하 캉디드)
2) G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine de Mal,* in GP VI.; 이근세 옮김, 『변신론』, 아카넷, 2014.(이근세T로 약칭)을 기본적인 인용으로 사용하되, 확인이 필요한 경우 관례에 따라 GP VI 및 여타 판본이 쪽수를 병기한다.

스가 “최선의 세계에서는 모든 사건들이 연계되어 있네.”(캉디드 199)와 같은 이야기를 반복할 때마다 캉디드가 다음과 같이 답을 하는 것으로 작품이 마무리된다. “그럴 때마다 캉디드는 이렇게 대답했다. /「지당하신 말씀입니다. 하지만 이제 우리는 우리의 밭을 갈아야 합니다.」”(il faut cultiver notre jardin, 캉디드 200, Voltaire 237) 따라서 볼테르의 ‘낙관주의’ 비판이 최종적으로 겨냥하는 것은 사변으로부터 벗어난 인간의 실천적 수행에 대한 천착이다. 그런 점에서 라이프니츠의 형이상학적 주제들에 관한 논의가 제시된다는 것과 라이프니츠의 사유 체계 전반을 일상적인 의미에서 ‘낙관주의’적 윤리로 이해하는 것은 다른 영역에 놓여야 하는 문제이다.

실제로 ‘낙관주의’에 대한 볼테르의 비판은 작품의 중반에서 이미 세상에 만연한 부조리, 불행, 고통을 보면서 팡글로스의 사유와 결별하기로 마음먹은 캉디드의 입을 빌려 비교적 분명하게 정식화된다.[3] 즉, 낙관주의는 “나쁜데도 불구하고 좋다고 마구잡이로 우기는 거”라는 답이다. 다시 정리하자면, 여기에 바로 오해가 놓여 있다. 캉디드의 말을 통해 알 수 있는 것은 볼테르가 이해하는 형태의 ‘낙관주의’적 믿음에 따른 귀결로서의 세계관과 윤리적 태도에 대한 비판이지, 라이프니츠의 형이상학과 ‘낙관주의’적 태도 사이의 직접적인 관계에 관한 것이 아니다. 그런 점에서 『캉디드』에서의 ‘낙관주의’는 라이프니츠의 철학과 관련해 어떻게 이해될 수 있는지까지는 분명하게 조명되고 있지 않다고도 할 수 있다. 이처럼 ‘낙관주의’ 자체에 대한 규정이나 의미 배경을 검토하지 않고 직관적이거나 문맥적인 이해를 시도하는 접근은 논의 상황에 따라 오해의 연쇄를 일으킬 수 있다는 점에서 주의를 요한다.[4] 이러한 접근은 넓게는 라이프니츠의 사유 체계 전반, 좁게는 그의 『변신론』과 “가능한 세계들 중 최선의 세계” 또는 “최선의 가능세계”라는 논리적 테제에 관한 윤리적 판단이라는 오해로 이어질 수 있다. 이러한 점에서 오히려 캉디드의 비판 정식은 낙관주의 이전에 ‘나쁜 것’이 누구에게 어떻게 나쁜 무엇인지에 대한 적시를 선결조건으로서 요구받는다고 할 수 있다.

2. 최선 또는 최적, 논리와 윤리 사이

지금까지의 논의가 『캉디드』에 대한 기본적인 이해를 해치지 않는다면, 다음과 같이 말할 수 있을 것이다. ‘낙관주의’를 볼테르처럼 이해하는 시각에는 이미 윤리적인 ‘최선’(最善, the best, the greatest good)과 논리적인 ‘최적’(最適, optimum) 즉, 신의 최적 선택(le choix

---

3) “캉디드가 외쳤다.「아, 팡글로스 선생님! 선생님은 이런 끔찍한 일을 상상하지 못하셨겠죠? 정말이지 이젠 선생님의 낙관주의를 포기할 수밖에 없어요.」/「그런데 낙관주의가 뭐에요?」/ 카캄보의 질문에 캉디드가 대답했다. /「아! 그건 나쁜데도 불구하고 좋다고 마구잡이로 우기는 거야.」”(캉디드 108))

4) 캉디드에 관한 문학적 분석들이 대부분 이러한 방식으로 진행되는 것으로 보인다. 최요한,「『캉디드 혹은 낙관주의』: 재난의 기억과 단층의 글쓰기」, 『18세기영문학』 18(1), 18세기영문학회, 2021, 29-62쪽.; 박한표,「『캉디드 혹은 낙관주의』의 소설적 여정에서 나타나는 세계와 '정원'의 의미」, 『프랑스학연구』 72, 프랑스학회, 2015, 131-162쪽.; 원종익,「두 대륙의 깨달음 - 몽고 베티의 『봉바의 불쌍한 그리스도』와 볼테르의 『캉디드』」, 『외국문학연구 32』, 한국외국어대학교 외국문학연구소, 2008, 173-199쪽.; 이은주,「볼테르의 희극적 글쓰기: 『캉디드』를 중심으로」, 『프랑스문화예술연구』 13, 프랑스문화예술학회, 2005, 295-317쪽. 이러한 문학적 연구들에서는 주로 볼테르의 글쓰기 전략이 다루어고 ‘낙관주의’에 관한 주제화에서 멀어진다는 점에서 다소 아쉬움이 보인다. 다만, 최요한(2021)은 리스본 대지진과 관련해 재난 상황을 “악”의 문제로 이해하며, 볼테르의 입장을 비극적인 세계의 본성에 관한 ‘비관주의’로 정리한다는 점에서 여기서 지적하는 문제와 가깝다. 원종익(2008)은 『캉디드』의 팡글로스 박사와 관련하여 캉디드를 “아무리 어려운 일이 닥쳐도 결국은 모든 일이 잘 될 거라는 믿음을 지닌 인물”로 설명한다. 그러나 여기에서는 성장소설이라는 측면에서 비교문학적으로 접근하면서 몽고 베티와 볼테르에 관한 역사적, 사회적 차이를 대비에 초점을 둔다. 따라서 계몽주의자로서의 볼테르의 합리적 이성에 관한 비판을 중심으로 한 작가론적 대비가 중심을 이룬다.

du meilleur/(God's) optimal choice)이라는 의미가 이중적으로 혼재되어 있다. 이는 단순히 라이프니츠 철학에 대한 오해에 따라 나타나는 문제라기보다는, 볼테르가 의도적으로 양자의 의미를 결합 혹은 혼재시키고 있거나 당대의 용법을 무비판적으로 따른 결과일 것이다. 그리고 여기에는 기본적으로 "~주의"라는 특정한 용어법의 문제와 번역어로서의 '낙관주의'의 의미가 갖는 굴절과 18세기 당대에 만들어진 용어의 정착과 관련된 역사성의 문제 역시 포함되어 있다. 라토가 분명하게 조명하고 있는 것처럼, 이 'optimisme'이라는 용어는 1737년 『트레부의 논문집』(*Mémoires de Trévoux*)에서부터 사용된 라이프니츠 철학을 신학적인 이설(異說)로 폄하하기 위해 프랑스 예수회의 입장에서의 명칭이다. 그러나 이러한 용법은 빨리 퍼지기 시작해, 1752년 트레부 사전, 1762년 아카데미 사전에도 유사한 이해로 등재되었으며, 1765년에는 라이프니츠의 논의를 운명론자이자 인간과 신 모두에게서 자유의지를 박탈한 것으로 받아들인 달랑베르의 서술로 백과전서에도 실리게 된다. 라토가 인용하는 1752년 사전의 등재 내용은 이러하다. "낙관주의, 명사. 남성. 낙관주의자의 교의. 낙관주의는 위장된 유물론, 정신적 스피노자주의일 뿐이다. 낙관주의는 신을 자동기계로 억제한다."[5] 이는 분명히 라이프니츠의 최선의 가능세계에 관한 논의 구도와는 다르다. 'optimisme'으로 전성되어 이해되는 라이프니츠의 용어는 다만 라틴어 'optimum'일 뿐이다. 이는 라이프니츠가 프랑스어 le meilleur에 대응시켜 사용한 표현으로 오히려 수학적 최적(률)의 의미에 가깝다. 『변신론』 제1부 8절에서 현실 세계의 존재에 대한 최적률을 다음과 같이 제시하고 있다.

> 수학에서 최대도 없고, 최소도 없을 때 모든 것은 똑같이 이루어진다. 혹은 이러한 것이 불가능할 때는 아무것도 이루어지지 않는다. 마찬가지로 수학보다 덜 규칙적이지 않은 완전한 지혜에 관해서도 우리는 가능한 모든 세계 가운데 최선(le meilleur (optimum) parmy touus les mondes possibles)이 없었다면 신은 그 중 아무것도 산출하지 않았을 것이라고 말할 수 있다. 나는 여러 세계가 여러 다른 때와 다른 곳에 존재할 수 있다고 사람들이 말하지 않도록 하기 위해, 현존하는 모든 것의 계열과 모든 집합을 세계라고 부르겠다. 왜냐하면 하나의 세계나 혹은 하나의 우주에 이 모든 세계가 포함되는 것으로 생각해야 하기 때문이다. 모든 시간과 모든 장소가 채워진다고 해도 무한히 많은 방식으로 채워질 수 있고 따라서 무한히 많은 세계가 가능하며 신은 그중 최선을 선택한 것이다. 신은 최상의 이유로 행동하지 않고서는 아무것도 하지 않기 때문이다. (이근세T 151-152; GP VI 107-108)

여기서는 세계를 존재하도록 하는 신의 '완전한' 지혜가 결코 임의적(arbitraire)이지 않다는 점이 중요하다. 라이프니츠의 논의는 무작위적으로 보이는 현실 세계의 모든 현상들도 우리가 흔히 엄밀하다고 생각하는 수학 이상으로 규칙에 따른다는 점을 겨냥하고 있다. 신의 선택이 자의적이지 않다는 점은 최소의 것으로 최대의 결과를 생산한다는 논리로 이어지지, 무수하고 정교한 규칙을 통해 형성된 세계가 왜 무차별적인 고통을 포함하느냐는 인간의 시각에서 제시되는 윤리적 함의로 직결되지는 않는다. "신은 최상의 이유로 행동하지 않고서는 아무것도 하지 않"는다는 라이프니츠의 추론은 신조차도 이러한 규칙을 초월해 있지 않다는 점을 보여준다. 신 스스로도 따르게 되는 이러한 규칙, 법칙, 원리의 차원은 그에 따라 나타나는 결과의 차원을 자의적으로 재단하지 않는다. 따라서 최선, 최적(optimum/le meilleur)은 '인류'에게만 주어질 수 있는 보편적 좋음, 지복을 의미하지 않는다. 심지어 라이프니츠는 좋음의 결여로서의 악을 대표한다고 할 수 있는 고통 역시 인간만의 것이 아닐 수 있다는 점까지 고려한

5) Paul Rateau(2015), *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Classiques Garnier, p. 353.

다. 그리고 이는 동물권, 생태다양성, 환경파괴 등의 차원에서 분명히 현실적인 문제이기도 하다는 점을 확인할 수 있다. 라이프니츠의 이러한 생각, 시각은 다음과 같은 『변신론』에 관한 서평에서 이미 좋은 의문의 형태로 전달된 바 있다.

> 라이프니츠는 인간에게 가장 좋은 세상이 우주의 모든 존재자들에게도 역시 가장 좋은 세상이 될지에 대해서 조심스러워야 한다고 한다. 물론 인간의 행복이 신의 선택에 있어 중요한 역할을 한다는 사실을 부인하지는 않는다. 그러나 그렇다고 지나친 인간중심주의에 대해서는 경계심을 보인다. 현재 우리는 모르고 있지만 추후의 발견을 통해 고통과 즐거움을 느낄 수 있는 존재자들이 인간 이외에도 우주 내에 무척 많고 우리 인간은 이에 비한다면 작은 집단에 불과하다는 사실이 밝혀지면 우리의 행복과 불행을 너무 강조하는 일은 일종은 종적(種的) 우월주의에 불과한 것이 아닐까?[6]

따라서 『캉디드』에서 제기되는 낙관주의의 문제는 신이 창조하고 선택한 최선의 세계에서 왜 '인간'에게 고통과 같은 악이 허용되는가의 문제를 초점화한다고 볼 수 있다. 『변신론』은 원제에서부터 이러한 "악의 기원"(l'origine du mal)이라는 주제를 명시하고 있는 만큼, 『변신론』을 중심으로 이에 관해 접근할 때, 논의는 상당히 풍부한 편이다.[7] 직접적으로 『캉디드』에도 묘사되었고 볼테르가 발생, 한 해 뒤에 시 《Le *Poème sur le désastre de Lisbonne*》 (1756)를 통해 추모하기도 한 리스본 대지진과 같은 현실적 자연재해, 여타의 전쟁과 범죄와 같은 재난의 문제를 18세기 당대의 시각과 관련하여 주제화하는 접근들도 나타난다.[8] 직접적으로 라이프니츠는 『변신론』의 서술을 마친 후, 저술의 논의 주제와 배치를 표로 제시하고 있다. 이 표에 따르면, 선과 악의 종류는 "형이상학적, 즉 비지성적 사물들의 선과 악(제30절), 물리적 선과 악, 특히 벌의 악(제31절), 도덕적 선과 악, 특히 죄의 악(제32절)"로 정리된다.[9] 그리고 이러한 악들이 신의 의지와 어떻게 연결해 설명할 수 있는지가 제33-39절 사이의 논의라 제

---

6) 이석재, 「라이프니츠의 『변신론』」, 『철학과 현실』 90, 철학문화연구소, 2011, 249쪽. 이 글에서 전거로 삼고 있는 『변신론』 제1부 19절에서 실제로 라이프니츠는 우주적인 차원에서 다음과 같이 언급하고 있기까지 하다. "지구에 인간들이 살 듯이 비록 반드시 인간은 아닐지라도 다른 별에 이성적인 거주자들이 살 수도 있음은 인정해야 한다. 지구는 하나의 행성, 우리 태양계의 여섯 개의 주요 위성 중 하나일 뿐인 것이다. […] 이 광대한 공간은 별들의 체계에서 완전성에 다다른 모든 행복한 피조물들의 강들이 합류하는 대양처럼 생각할 수 있을 것이다. 그렇다면 우리의 지구와 그 거주자들에 대해서는 어떻게 생각해야 하는가? 물리적인 점과도 비교할 수 없을 정도로 작은 어떤 것이 아니겠는가? 우리의 지구는 몇몇 항성들의 거리에 비하면 하나의 점과도 같기 때문이다. 따라서 우주에서 우리가 알고 있는 부분의 비율은 우리가 모르지만 인정할 수밖에 없는 부분에 비한다면 거의 무화되엌 사라질 정도이고, 논박으로 제시될 수 있는 모든 악도 거의 무화될 수 있는 것인 만큼, 모든 악은 우주의 선과 비교한다면 거의 무에 불과한 것일 수 있다. "(이근세T 163-164)

7) 이는 『변신론』 출간 300년을 전후해 열린 여러 학술 대회 및 출간물들 그리고 이후의 연구들에 집중적으로 반영되어 있다. Various, ed. Paul Rateau, *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: héritage, transformations, critiques, Studia Leibnitiana* Sonderheft 36, Franz Steiner Verlag, 2009.; ed. Paul Rateau, *Lectures et interprétations des "Essais de théodicée" de G. W. Leibniz, Studia Leibnitiana* Sonderheft 40, Franz Steiner Verlag, 2011.

8) Jean-Marc Rohrbasser, "Le *Poème sur le désastre de Lisbonne*: une philosophie de la catastrophe", in ed. Paul Rateau, *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: héritage, transformations, critiques, Studia Leibnitiana* Sonderheft 36, Franz Steiner Verlag, 2009, pp. 127-143.; Catherine Wilson, "Nature, War and History: Some Remarks on Theodicy from the Eighteenth-Century Perspective", in ed. Paul Rateau, *Lectures et interprétations des "Essais de théodicée" de G. W. Leibniz, Studia Leibnitiana* Sonderheft 40, Franz Steiner Verlag, 2011, pp. 307-316.

9) "악은 형이상학적으로, 물리적으로, 도덕적으로 이해할 수 있다. 형이상학적 악은 단순한 불완전성이며, 물리적 악은 고통이고, 도덕적 악은 죄다." 『변신론』 §21.

시된다(이근세T 713). 각각을 요약해보면 다음과 같다.

1) 형이상학적 악 (이근세T 174)
1-1) 신은 피조물의 본성과 행동에서 완전성의 원인이며, 피조물의 수용성의 제약은 피조물의 행동 안에 있는 결함들의 원인임.
1-2) 신은 실재적인 악의 질료적 요소의 원인이며, 결핍인 형상적 요소의 원인은 아님. ex.)강물의 흐름은 배가 속도를 내는 원인이지만 그 속도 한계의 원인은 아님.
1-3) 힘과 물질의 관계에서 정신은 육체에 의해 지체되지 않는 한 능동적으로 행동.

2) 물리적 악 (이근세T 175)
2-1) 신의 행동과 피조물의 수동성/수용성에는 유사한 관계가 존재
2-2) 피조물은 수용성의 비율에 따라 완전성을 가질 뿐임.
2-2-1) 피조물은 그 자신이 존재하고 행동하는 한 신에게 의존
2-2-2) 모든 완전성은 신으로부터 유래
2-3) 행위의 불완전성이나 결함은 피조물을 한정하는 근원적 한계에서 유래
2-3-1) 신의 창조에서 피조물은 불완전성을 지닐 수밖에 없음
2-3-2) 그렇지 않다면 모든 피조물이 (완전한) 신이 되어야 함.
2-4) 사물들 사이에는 완전성의 등급차가 있고, 모든 종류의 제약이 있음.

3) 도덕적 악 (이근세T 175-176)
3-1) 신만이 유일하게 능동적으로 행동 (수동적으로 겪는 것이 없음)
3-2) 그러나 피조물 역시 능동성의 권리를 가짐
3-2-1) 피조물의 능동성은 (피조물로서 신의 완전성을 전달받은) 자연적 실체(모나드)의 변용인 한에서의 완전성임.
3-2-2) 이처럼 제한된 완전성 안에서 나타나는 제약 속에서도 변화(능동성)를 포함.
3-3) 무지, 오류, 악의도 형상적인 특성에서 보면 일종의 결핍임. ex.)네모나지만 멀리서 보면 둥근 탑을 보는 정신
3-3-1) 변화하지 않거나 징후를 감지하지 못하는 것은 결핍임.

직접적으로 신의 의지와 연결하는 설명을 살피지 않더라도, 이상에서 라이프니츠가 이해하는 악의 문제 그리고 그들 사이의 관계를 확인할 수 있다. 다시 한번 말하지만, 라이프니츠에게서 모든 '악'은 (완전성과 능동성의) '결핍'이다. 따라서 물리적 악과 도덕적 악은 그것이 생겨날 경우, 형이상학적인 악을 근원으로 한다. 그리고 라이프니츠가 분명히 도덕적 악, (원)죄의 악에 관해 이야기하고 있지만, 이는 분명히 원리상 피조물들 사이의 상호관계에서 능동성과 수동성에 관한 것이지 인간이 겪는 주관적인[10] '고통'에 관한 것이 아니다. 오히려 고통, 괴로움, 불행은 도덕적 악의 결과로서 물리적 악이다.[11] 라이프니츠가 도덕적 악과 관련해 들고 있는 "사실은 네모나지만 멀리서 보면 둥근 탑"의 사례로 보여주는 것도 외관의 속임을 자각하고 오류에서 벗어날 수 있는 개선의 문제이다. 즉, 잘못됨, 결핍을 확인하고도 그에 머물러 있는 수동성을 벗어나서 변화하는 것의 중요성을 강조하고 있다.

만약 라이프니츠가 제시하는 최선, 최적의 논리가 이러한 점에서 윤리적인 태도와 연결되는 optimisme이라면, 이는 단순히 주어진 것을 최선이라고 수용하거나 주어진 것에 대한 단순 인과를 찾는 데 몰두하는 것이 아니라, 주어진 사태의 결핍을 확인하고 그에 대한 변화를 일

10) "우리는 물리적 악이 불쾌함과 다르지 않음을 인정하며, 나는 여기에 고통, 슬픔 및 다른 종류의 모든 불편함을 포함시킨다." 『변신론』 §251. 이근세T 414.
11) 『변신론』 §241. 이근세T 405.

으키려는 능동적인 태도에서의 낙관주의일 것이다. 아마도 전자는 팡글로스의 인식적 수용의 측면에 머무르는 방관주의라 할 수 있을 것이고, 후자는 수행적 낙관주의라 할 수 있을 것이다. 필요한 것은 기대와 희망에 머물러 있는 것이 아니라, 변화을 위해 행동하는 일이다. 그런 점에서 오히려 이러한 논의는 (볼테르의 실제 의도까지는 추론할 수 없지만[12],) 『캉디드 혹은 낙관주의』라는 제목의 의미를 밝혀준다고 할 수 있다. (주인공과 주제가 노출된 제목이라서가 아니라,) 팡글로스의 관점으로 주어지는 낙관주의가 아닌, 캉디드의 낙관주의 경도가 이른 결말 또는 낙관주의자 캉디드의 삶으로 읽을 수 있을 것이다.[13] 그리고 오히려 실제로 중요한 것은 밭을 가는 것이라는 캉디드의 마지막 선택은 라이프니츠의 도덕적 악에 대한 조언에 가깝다. 그런 점에서 캉디드의 낙관주의에 대한 오해는 라이프니츠를 팡글로스와 동일시한 데서 유래한다고 말할 수 있다. 그러나 캉디드가 이러한 오해 끝에 내린 선택이 세계 도처에 존재하는 고통 즉, 물리적 악에 관한 고민까지 넘어섰는지는 불확실하다. 라이프니츠는 "절대적으로 말하자면, [신은] 물리적 악의 원천인 도덕적 악을 허용함으로써 결과로서 물리적 악을 허용한 것이라 주장할 수 있다."(『변신론』 §378)고 분명히 인정하고 있다.

3. 라이프니츠적 '세계'와 신의 개입에 관한 인간적 바람

그러나 볼테르의 라이프니츠에 대한 이해에 이렇게 접근한다고 하더라도 몇 가지 원론적인 문제들은 여전히 남는다. 크게 보아 이는 가능한 세계들 중 최선의 세계라고 했을 때 (가능) '세계'의 범위와 지위, 물리적 악으로서의 고통의 제거라는 문제에 관계된다. 볼테르가 라이프니츠의 철학과 '변신론'에 대해 갖게 되는 오해에 관한 점검은 다른 텍스트를 참조할 수 있을 것이다. 캉디드가 대변하는 볼테르가 갖는 당대 시각에서의 기본적 철학 이해는 『캉디드』에 7년 앞서 쓰인 작품이자 "철학 이야기"(Histoire Philosophique)라는 부제를 가진 『미크로메가스』에서부터 찾아볼 수 있다. 이 작품은 "미크로메가스"라는 시리우스별 출신의 거인이 여러 인물들과 나눈 대화를 전달하는 형식으로 서술된다. 미크로메가스는 질문을 통해 대화의 방향을 이끌며, 답에 대한 논평을 하는 역할을 하고 있다. 마지막 장인 7장에서는 인간 철학자들과 영혼에 관해 대화를 나눈다는 점에서 주목할 만하다. 이때 철학자들로는 아리스토텔레스, 데카르트, 말브랑슈, 라이프니츠, 로크의 학설을 따르는 이들이 등장한다. 다른 학자들과 관련해서도 확인할 만한 논의가 제시되지만[14], 인간의 행동(과 원인), 신과 세계 그리고 인간의 관계라는 문제에 한정해 말브랑슈, 라이프니츠 신봉자와의 영혼에 관한 대화만을 점검해 보고자 한다.

---

12) 라토는 볼테르가 트레부 사전을 비롯한 관련 논의들을 알고 있었던 초기에는 중도적인 낙관주의자였으나, 『캉디드』 시기에는 그에 대한 격렬한 비판자로 이행했다고 본다. 그리고 결국 '낙관주의'는 볼테르에 의해 철학적 콩트가 되었고, 대중적 희극의 주제가 되는 데 머무르게 되었다고 평가한다. Paul Rateau(2015), pp.. 384 & 392. 만약 그렇다면, 『캉디드』가 볼테르의 전기적인 소설며 볼테르의 사상적 변화를 반영하는 인물이라는 방식으로 이해할 수 있을 것이다.

13) 실제로 원제의 표기가 *Candide, ou l'Optimisme*으로 주어진다는 형식적인 측면도 고려할 수 있다.

14) 특히 볼테르의 입장을 대변하는 미크로메가스는 로크주의자의 의견을 가장 선호하는 것으로 보인다. 로크주의자의 입장은 일종의 불가지론으로 제시된다. ""나는 내가 어떻게 생각하는지 모르겠습니다. 하지만 내가 무언가를 느끼는 경우를 제외하면 전혀 생각하지 않는다는 사실은 압니다. 물질계에 속하지 않는 지성적인 실체가 있다는 것은 전혀 의심하지 않습니다. 그러나 물질에 생각을 부여하는 것이 신에게 불가능한 일일까요. 나는 그 점이 매우 의심스럽습니다. 영원한 힘을 숭배하지만 그 힘의 한계를 정하는 것은 내 소관이 아닙니다. 나는 아무것도 단언할 수 없고, 그저 우리가 생각하는 것보다 더 많은 일이 있을 수 있다고 믿을 뿐입니다." / 시리우스에서 온 동물이 미소를 지었다. **그는 이 사람이 가장 학식이 떨어지지 않는다고 알아보았다**. 그리고 토성인 난쟁이는 크기가 그토록 심하게 차이만 안 났어도 로크의 지지자를 껴안았을지 모른다."(미크로메가스 40-41, Voltaire 122. 굵은 글씨는 번역 수정을 표시하기 위한 필자의 것이다.)

> 미크로메가스는 엄지손가락 위에 있던 다른 현자에게 말을 건네며 영혼이 무엇인지, 영혼이 무엇을 하는지를 물어보았다. “전혀 아무 일도 안 합니다.” 말브랑슈 철학을 신봉하는 현자가 대답했다. “나를 위해서 모든 것을 행하신 분은 바로 신입니다. 나는 그분 안에서 모든 것을 보고 그분 안에서 모든 것을 행합니다. 나는 전혀 개입하지 않으며 그분이 모든 것을 행합니다.”
> “차라리 존재하지 않는 편이 낫겠군요.” 시리우스의 현자가 말을 받았다.
> “그러면 그대, 친구여.” 그는 그 자리에 있던 라이프니츠 철학 신봉자에게 말했다. “그대의 영혼은 무엇입니까?”
> “내 육체가 종을 울리는 동안 시각을 가리키는 시곗바늘입니다. 혹은 이렇게도 생각할 수 있을 텐데, 내 육체가 시각을 가리키는 동안 [영혼이] 종을 울리는 것입니다. 아니면 내 영혼은 우주의 거울이고 내 육체는 거울의 틀입니다. 분명합니다.” 라이프니츠 철학 신봉자가 대답했다. (미크로메가스 40)

이 대목에서의 등장하는 전통적인 시계의 비유는 확실하게 이 논의가 말브랑슈의 기회원인론(occasionalism)과 라이프니츠의 예정조화론(pre-established harmony)을 겨냥하고 있음을 환기하게 한다. 이는 철학사적으로 넓게는 세계의 (창조 및) 보존과 작동이라는 측면에서 신이 갖는 영향력 내지는 인과의 문제, 좁게는 영혼과 신체의 관계 즉, 심신인과를 주제화하는 논의틀이다. 기회원인론에서의 영혼과 신체의 인과작용은 서로 다른 두 속성이 매개될 필요가 있을 경우 신이 개입하여 인과를 이루게 한다는 것이다. 좀 더 일상적으로 이야기하자면, 내가 졸음을 쫓기 위해 기지개를 켜면서 팔을 들어 올리는 것은 나의 (자유)의지의 결과가 아니라, 신의 개입의 결과이다. 신이 시시각각 이 세계와 인간의 움직임에 개입하여 인과를 낳고 있다. 이와 달리 예정조화론에서 영혼과 신체라는 서로 다른 두 존재(영역)에서 일어나는 일들은 현상적 결과의 측면에서 합치되어 보이지만 상호적인 인과작용이 아니다. 기지개를 켜고 싶다는 의식과 팔을 들어 올리는 움직임은 예정에 의해 동시에 나타난 것일 뿐이고, 의식과 신체의 움직임 각각은 이는 저마다의 계열 안에서 독립적으로 이루어진다. 이러한 두 계열이 하나의 사건으로 합치되는 것은 다만 신의 예정에 의해 대응되었기 때문이다.

위의 인용에서는 짧은 요약인 탓에 두 이론 모두 지나치게 단순화되었지만, 최소한 말브랑슈의 견해에 관한 미크로메가스의 논평은 볼테르의 의도를 짐작할 수 있게 한다. 이는 모든 작용의 원인이 신이라고 한다면, 인간의 영혼, 주관, 이성, 의지 등이 존재 이유를 잃는다는 비판일 것이다. 혹은 인간의 행동이 인간의 행동으로서의 의미를 잃는 것이라고도 이해할 수 있다. 그러나 라이프니츠의 견해에 대해서는 별다른 논평이 남겨지지 않는다. 아마도 볼테르는 말브랑슈에게와 마찬가지로 모든 것이 예정되어 있다면, 굳이 인간의 주체성, 자유의지가 존재할 필요가 없지 않으냐고 말하고 싶은 것일 수 있다. 그럼에도 불구하고, 여기서 확인할 수 있는 것은 볼테르가 라이프니츠의 모나드 형이상학, 전 우주의 거울로서의 영혼이라는 테제를 주지하고 있다는 점이다. 이를 바탕으로 라이프니츠의 관점에서 신과 세계 내에서 인간의 행동의 관계를 확인해볼 수 있을 것이다.

1) 개체로서의 세계와 인간의 수행성

전 우주의 거울로서 개체적 실체, 단순 실체에 관한 언급은 라이프니츠 사상의 중기라 할 수 있는 『형이상학서설』(1686) §9[15], §14[16] 및 전후의 서술에서도 찾을 수 있지만, 완성된 형태

15) “모든 실체는 말하자면 전체로서 하나의 세계이고, 신의 거울 또는 오히려, 하나의 동일한 도시가

는 그의 임종을 2년 앞두고 저술된 『모나드론』(1714)의 §56[17]과 연관 항들[18]에서 나타난다. 『모나드론』은 전체 90항의 짧은 저술이지만, 그의 형이상학 전반을 요약하는 만큼 후반부에서는 신국의 논리와 형이상학적 '변신론'도 주제로 다루고 있으며, 상당수의 항이 이해를 위해 『변신론』의 여러 항목을 참고할 것을 주지하고 있다.[19] 이중 지금까지의 논의와 관련된 『모나드론』 §53은 (가능)세계의 존재와 관련된 신의 선택과 그 충족 이유의 존재[20], §55는 최선의 논리[21]를 제시하는데 양자 모두에 『변신론』 제1부 8절이 공통의 전거로 주어져 있다. 이는 앞서 낙관주의와 관련해 최선의 의미를 검토하기 위해 언급한, 『변신론』 제1부 8절의 중요성을 뒷받침하는 동시에, 그에 나타난 최선의 세계의 지위에 대한 검토로 이어진다. 확인을 위해 해당 구절만을 다시 옮겨보면 다음과 같다.

> 나는 여러 세계가 여러 다른 때와 다른 곳에 존재할 수 있다고 사람들이 말하지 않도록 하기 위해, 현존하는 모든 것의 계열과 모든 집합을 세계라고 부르겠다. 왜냐하면 하나의 세계나 혹은 하나의 우주에 이 모든 세계가 포함되는 것으로 생각해야 하기 때문이다. 모든 시간과 모든 장소가 채워진다고 해도 무한히 많은 방식으로 채워질 수 있고 따라서 무한히 많은 세계가 가능하며 신은 그중 최선을 선택한 것이다. (이근세T 152)

라이프니츠는 여기서 '세계'를 "현존하는 모든 것의 계열과 모든 집합"을 의미한다고 말한다. 그리고 하나 혹은 전체 세계/우주에 이러한 모든 세계를 포함시킨다. 이는 라이프니츠의 청년기에서부터 유지되었던 '세계 안의 세계들'이라는 기본적인 입장이라 할 수 있다. 그런데, 이

조망자의 상이한 위치에 따라 상이하게 보이듯이 각 실체가 그에게 독특한 방식으로 표현하는, 전 우주의 거울이다. 따라서 우주는 말하자면 존재하는 실체들의 수만큼 복제되고, 신의 영광도 마찬가지로 그만큼 많은, 그의 작품에 대한 전적으로 상이한 묘사들을 통하여 증대되는 것이다."(윤선구D 52-53)

16) "신은 […] 세계의 모든 측면을 모든 가능한 방식에 따라 관찰하는데, 각각 특정한 위치에서 바라본 우주에 대한 이러한 모든 조망들의 결과가, 신이 그의 생각을 실현하여 이 실체를 창조하는 것이 좋겠다고 생각하게 될 경우에 우주를 이러한 조망과 일치하여 표현하는 실체이기 때문이다."(윤선구D 68-69)

17) "모든 창조된 사물들을 각각에, 그리고 각각의 사물들을 다른 모든 것에 결합 또는 순응시킨 결과, 모든 단순한 실체는 다른 실체들의 총체를 표현하는 관계를 포함하고 그 결과로 그는 살아 있고 영속하는, 우주의 거울이 된다(『변신론』 130, 360절 참조)." (윤선구D 277)

18) §57, §§59-62.

19) 러더포드의 언급을 비롯해 『변신론』에 관한 일반적인 평가는 대중서 즉, 대중의 이해를 얻기 위한 책이라는 점으로 모인다. 이에 따라 영면전까지 라이프니츠가 몰두한 영혼과 신체의 형이상학적 통일과 같은 주제들은 충분히 의미부여가 되지 않았다는 점이 지적되기도 한다. Donald Rutherford, "Metaphysics: The late period", in ed. Nicholas Jolley, The Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge University Press, pp. 158. 그러나 이는 『변신론』과 『모나드론』 및 영면전까지 교환한 서신들에 나타난 논의를 교차해 검토하는 연구 방법론상의 문제와 주제에 대한 천착의 정도 또는 변화에 관한 논의로 이어질 뿐이다. 러더포드 스스로도 '변신론'을 라이프니츠 철학 체계의 중심으로 이해하는 만큼, 『변신론』에서 다루어지는 주제들의 중요성이 부정되는 것도 아니다. 오히려 형이상학적인 차원에서 다루어지는 선악에 대한 라이프니츠의 접근은 일상적인 의미에서 선악에 관한 통상의 이해와 거리가 멀다. cf. Paul Rateu(2011).

20) "신의 관념은 무한한 수의 가능 세계를 포함하고 있고 그중에서 단지 하나의 세계만이 존재할 수 있으므로, 이러한 신의 선택에 있어, 그로 하여금 하나의 세계를 다른 세계들보다 더 선호하도록 규정하는 충족 이유가 있어야 한다(『변신론』 8, 10, 44, 173, 196 이하, 225, 414-416 참조)." (윤선구D 276)

21) "신의 지혜를 통하여 인식되고, 그의 선을 통하여 선택되고, 그의 능력을 통하여 창조되는 최선의 것이 존재하게 되는 원인은 여기에 있다(『변신론』 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208절 및 반박의 개요, 첫 번째와 두 번째 반박 참조)." (윤선구D 277)

를 『형이상학서설』 §9나 『모나드론』 §56의 논의와 연결시킨다면, 이는 피조물로서의 각각의 모나드들 역시 전 우주를 표현하는 상이한 관점들을 지닌 하나의 세계라는 형태로 이해할 수 있게 된다. 즉, 라이프니츠에게서 세계는 캉디드 또는 우리가 일상적으로 받아들이는 것처럼, 한 주체의 외적 환경으로서의 물질적 자연 세계만을 뜻하지 않는다. 개체이자 실체인 모나드들 역시 하나의 세계이고, 인간 및 여타의 생명체들까지도 각각의 모나드들의 완전성 차이에 따른 관계(주도 모나드-종속 모나드)의 산물이다. 즉, 인간 역시도 세계의 한 형태이다.[22] 인간을 영혼(주도 모나드)과 신체(종속 모나드들의 집적)의 결합으로서 이해한다고 했을 때에도, 이는 영혼들의 계열과 신체들의 집합이라는 형태로 이해할 수 있다. 현실의 개체적 인간과 관련해서는 이러한 형태의 개체의 본질은 일종의 고유한 속성들의 다발이라고 이해할 수 있을 것이다. 따라서 예정조화의 차원에서 접근하더라도 이는 단순히 각각의 세계 또는 모든 것들이 외부 세계에 고정적으로 속하는 한 예정, 결정되어 있다는 것을 의미하지 않는다. 현존하는 모든 것은 항상 변화의 흐름 속에 있다. 심지어 우리의 신체 역시 고정된 물체가 아닌 변화 중에 놓인 한 국면이다.[23]

이런 점에서 라이프니츠의 신이 선택한 최선의 가능세계의 논리는 세계 안에 속해 고통 받도록 결정된 인간이라는 정식을 넘어선다. "나는 여러 세계가 여러 다른 때와 다른 곳에 존재할 수 있다고 사람들이 말하지 않도록 하기 위해"라는 라이프니츠의 제한은 단순히 하나의 결정된 세계가 있다는 말이 아니다. 한 주체의 고통만을 오롯이 따로 제거하여 옮겨놓을 수 있는 지금, 여기와는 다른 그런 독립된 가능세계는 현존하지 않는다는 의미이다. 그러한 세계가 있다면, 그것은 지금, 여기와는 다른 세계여야 한다. 인간 개체를 세계로 이해할 수 있는 한, 라이프니츠적 의미에서 세계들 사이, 혹은 세계 내의 모든 것들의 연관은 결국 개체들 사이의 관계에 관한 논의로 전환하여 검토할 수 있다. 박제철은 이를 개체의 구조와 관련된 루이스의 상대역(counterpart) 이론을 통해 적절히 조명한 바 있다.

> 우리는 이렇게 믿는다. 유다가 현실적으로 죄를 지었지만, 유다는 죄를 짓지 않았을 수도 있었다. 그러나 초본질주의자로서의 루이스는 이렇게 생각한다. 죄를 지은 유다는 우리의 그 유다, 진짜 유다이지만, 죄를 짓지 않은 유다는, 우리의 그 유다가 아닌 다른 유다이다. 왜냐하면, 이 두 유다는 서로 다른 속성을 갖기 때문이다. 그렇다면, 우리의 유다는, 자신이 진짜 우리의 유다이기 위해서는, 죄를 지을 수밖에 없는 것이다. 유다에게는 죄 안 지을 가능성이 없다. 유다에게 죄 안 지을 가능성을 확보해 주기 위해, 그래서 결정론을 피하기 위해 루이스는 상대역이라는 개념을 이용한다. 죄 지은 유다와 죄 짓지 않은 유다는 서로 다르다. 그러나 다른 가능세계에는(다른 가능한 상황에는) 유다와 매우 유사한 개체, 그 세계에 있는 그 어떤 개체보다도 더 유다와 유사한 어떤 개체가 존재한다. 이것이 유다의 상대역이며, 바로 이 유다의 상대역이 유다가 죄 짓지 않을 가능성을 확보해 준다는 것이다. (박제철(2014), 240쪽.)

이는 두 가지 점에서 우리가 가진 세계에 관한 기본적 직관과는 배치되는 것으로 보인다. 첫째, 한 개체의 상대역의 존재를 통해 세계 전체를 다른 (가능)세계로 해석한다는 점, 둘째, 각

---

22) "인간은 자신의 방식대로 통치하는 자지 자신의 세계나 혹은 소우주에 있는 작은 신과 같다. 여기서 인간은 때때로 경이로운 일고 하며, 그의 기술은 자연을 모방한다." 『변신론』 §147, 이근세T 301.

23) "각 영혼이 그에게 영구히 배정된 한 덩어리의 물질 또는 어떤 물질 조각을 가지고 있고, 따라서 영혼이 항상 그를 섬기도록 규정된 다른 낮은 생명체를 가지고 있다고 생각해서는 안 된다. 모든 신체는 강물처럼 영속하는 흐름 속에 있고, 부분들이 끊임없이 들어오고 나가기 때문이다." (『모나드론』 §72, 윤선구D 288)

세계의 다른 모든 계열의 연쇄가 동일함에도 불구하고, 개체와 상대역이 동일한 존재자일 수 없다는 점에서 그러하다.[24] 예를 들어, 우리는 많은 영화에서 보여주는 것처럼, 다른 조건과 상황들은 모두 다른 세계이지만, 동일한 특정 인물만이 새롭게 참여하게 되는 그러한 세계를 상상한다. 어제의 나는 복권에 당첨되지 않았지만, 어제의 내가 복권에 당첨된 다른 가능세계가 있을 수 있다고 할 때, 다른 모든 조건이 바뀔 수 있음에도 불구하고 복권 당첨이라는 상황을 맞이한 나만은 현재와 동일한 연속성을 가진 존재자로 생각하게 되는 것이다. 그러나 이러한 직관은 일상적 믿음의 차원에서 이루어지기에, 지속적으로 변화 중인 연쇄 계열 안에 있는 전체 세계나 한 개체가 모두 왜 변화 없이 그렇게 특정한 방식으로 동일하게 고정되어 있어야 하느냐는 물음에 답하지 못할 것이다. 복권에 당첨되지 않은 나와 복권에 당첨된 나는 동일한 존재자일 수 없는 만큼, 내가 복권에 당첨되지 않은 세계와 내가 복권에 당첨된 세계는 다른 세계이다. 그리고 이는 루이스의 상대역 이론에서만이 아니라, 실제로 라이프니츠가 『변신론』 §414에서 제시하는 논리이다.

> [문제가 되는 경우를 모다가 각각 독자적으로 포함하며, 그 상황과 귀결들을 다양하게 하는 세계들의 계열이 조정되어 있는 것을 생각할 수 있습니다. 그런데] 현실세계와 오직 하나의 사건, 그리고 그 이후의 사건만 다른, 그러한 경우를 상정한다면, 규정된 어떤 세계가 당신에게 응답할 것입니다. 이 세계들은 모두 여기에, 다시 말해 관념 안에 있습니다.[25] 저는 당신에게 그러한 가능세계들을 보여드릴 것입니다. 거기에는 당신이 보았던 섹스투스와 완전히 동일하지는 않은 (완전히 동일하다는 것은 불가능합니다. 섹스투스는 항상 그에게 일어날 일들을 간직하고 있으니까요), 그러한 유사한approchants 섹스투스들이 있습니다. 유사한 섹스투스들은 당신이 진짜 섹스투스에 대해 알고 있는 모든 것을 가집니다만, 진짜 섹스투스 안에서 지각되지 않은 채로 있는 것들은 갖지 않으며, 그 결과 진짜 섹스투스에게 일어날 모든 일들도 갖지 않습니다. 어떤 세계에서 당신은 매우 행복하며 고귀한 섹스투스를, 다른 세계에서는 자신의 비천한 상태에 만족하는 섹스투스를, 그래서 모든 종류의, 그리고 무한히 많은 방식의 섹스투스들을 발견하게 될 것입니다. (이근세T 567)[26]

결국 라이프니츠적인 의미에서 세계는 모든 시공간을 채우는 무수한 방식들 중 하나만 달라져도 그것은 다른 (가능)세계로 존재하게 된다. 현존하는 모든 것들, 단순화하더라도 정신과

---

24) 라이프니츠의 식별불가능자 동일성의 원리(Identity of indiscernibles)와 관련한 양상 논리학적 접근과 반사실적 사고와 조건문에서의 인과 문제 관한 논의를 통해 보충되어야 하겠지만, 여기에서는 개체이자 세계인 인간의 수행성이라는 존재론적, 윤리적 측면에서의 접근이기에 논의의 범위를 제한하겠다.

25) 이와 관련하여, 이상명은 라이프니츠에게서 악의 허용은 신의 지성 즉, '가능성의 영역', '관념의 영역'에서 이루어진다는 점에서 인간의 자유와 악은 동일한 존재론적 근원이라 정리한다. 그리고 이에 따라 지유의 조건이 지성, 자발성, 우연성이기에 자유에 대립하는 것은 결정이 아니라 필연성이며 신의 예정은 (논리적 필연선이 아닌) 가설 필연적인 경향성이기에 인간의 자유가 가능하다 결론 내린다. "피조물의 모든 행위의 연결은 신이 자신의 지성에 표상하는 한, 예견, 예지와 같은 가능성의 상태이며 행위의 현실적 결정에 아무런 영향도 주지 않는 것이다. 따라서 라이프니츠가 가진 궁극적으로 가진 견해는 신의 예정이 강제성을 띤 필연성이 아니라 단지 경향적일 뿐이라는 것이며, 신의 예지 혹은 예견은 피조물의 실제 결정에 관여하는 것이 아니라 단지 가능적 원인으로 작용한다는 것이다. […] 신의 예지, 더 나아가 예정에도 불구하고 피조물 인간이 자유를 가질 수 있는 이유는 신의 예정이 필연적이지 않고 피조물에 대한 신의 영향이 관념적 통로를 통해 지성의 정신적 교류와 같이 일어나는 관념적 가능성이기 때문이다. 이에 반해 이 세계 피조물의 행위는 현실적으로 발생하고 결정된다." 이상명(2011), 72쪽.

26) Brunschwig 360, 박제철(2014) 246-247쪽. 재인용.

신체 그리고 그 속성들의 계열, 집합, 다발이라는 의미에서 세계인 인간 역시 마찬가지이다. 이를 통해 주관적 고통의 제거까지는 아니더라도 완전성의 결핍이자 악으로 고려되는 도덕적 악에 관해서는 개선의 노력을 대응으로 제시할 수는 있을 것이다. 그러나 아직 이는 우리와 다른 존재자들을 포함한 무수한 타자들이 처한 물리적 악으로서 고통의 상황에 대해서까지 답을 주는 것은 아니다. 도덕적 악의 문제는 타자들 각각의 수행성과 그들 사이의 관계를 통한 개선이라는 형태로 유보적으로라도 답할 수 있겠지만, 자연재해와 같은 개인들의 노력만으로는 대처 불가능한 물리적 악으로 이어지는 현상 문제까지는 해결하지 못한다. 물론 지진, 산사태, 태풍에 따른 재난을 불가피한 것으로 받아들인다면, 그에 수반되는 고통을 줄이는 노력까지는 생각해 볼 수 있을 것이다. 그러나 이 역시 왜 이렇게 나쁜 상황들이 존재하는데도 이 세계가 논리적인 의미에서든 윤리적인 의미에서든 최선의 세계라 할 수 있느냐는 물음을 멈추지는 못한다. 따라서 이것이 세계에 관한 비관주의에 이르거나, (이러한 세계를 창조한 신이 존재한다고 믿는 이들에게는) 세계에 부여된 조건을 바꿀 수 있는 신의 개입에 대한 바람, 요청이 나타나는 이유일 것이다.

2) 신의 개입과 세계의 변화

신의 개입에 대한 바람 또는 요청은 결국 신, (자연)세계, 인간 사이의 관계라는 차원에서 다루어지게 된다. 이미 볼테르가 말브랑슈의 기회원인론에 대해서 지적한 것처럼, 신의 개입으로 모든 것이 이루어지는 세계에서는 오히려 인간의 행위가 의미를 잃을 수 있다. 그러나 또한 동시에 우리가 물리법칙의 지배를 받는 것으로 간주하는 외부 세계의 존재 역시 그러한 법칙을 굳이 필요로 하지 않는 세계가 될 수 있다는 점도 고려되어야 한다.[27] 이와 달리, 라이프니츠에게서 세계는 무수한 개체적 실체들이 있는 만큼 그에 상응하는 무수한 법칙들을 지녀야 한다. 그들을 규제하는 법칙과 단순성, 복잡성의 정도를 바꿀 수 없는 한 사물들 역시 변화시킬 수 없다.[28] 그러나 우리가 앞서 살핀 것처럼, 신은 결코 자신의 법칙을 벗어나 전횡하지 않는다. 이는 라이프니츠가 이미 『형이상학서설』 §6에서 제시한 논의이기도 하다.

> 신의 의지 또는 행위는 일반적으로 통상적인 경우와 특별한 경우로 구분된다. 그러나 신은 질서를 떠나서는 어떠한 것도 행하지 않는다는 사실을 기억할 필요가 있다. 따라서 특별한 행위로 간주되는 행위는 다만 피조물의 영역에 있는 특별한 질서와 관련해서만 그렇게 간주된다. 왜냐하면 우주의 보편적인 질서와 관련해서는 모든 것이 이에 따르기 때문이다. 그러므로 세계 안에서는 절대적으로 불규칙적인 것은 어떤 것도 일어날 수 없을 뿐만 아니라, 그런 것은 상상할 수조차 없다는 것은 사실이다. (윤선구D 42)

---

27) 이와 관련해 이석재는 말브랑슈의 변신론과 기회원인론의 이론내적 갈등에 주목한다. 라이프니츠의 물리적 악과 유사하게 말브랑슈 역시 악은 세계를 지배하는 가장 일반적이고 단순한 물리 법칙으로부터 불가피하게 따라 나온다고 주장한다. 신이 가장 일반적이고 단순한 법칙을 추구했기 때문에 악이 존재할 수밖에 없다는 변신론이다. 그러나 말브랑슈의 기회원인론에서 제시되는 신의 전능함을 넘어설 수 있는 물리법칙들이 존재할 수 없다는 점에서 이는 모순적이다. 이석재(2014), 특히 126-127쪽.

28) 이석재(2014), 129-130쪽. 더 나아가 이석재는 라이프니츠가 법칙과 사물들 사이의 필연적 관계에 대한 답을 『형이상학서설』 §5의 결론을 통해 제시하는 것처럼 보인다는 추론을 제안하고 있다. 여기서 제시되는 라이프니츠의 답은 신의 (창조)방식에 있어서 단순성은 수단에 대한 고려에만 해당하고, 목적이나 결과에 대해서는 다양성, 풍부함이 고려되며, 이들 사이에는 균형이 유지되어야 한다는 것이다. 다만 이러한 균형에 제약을 받지 않는 신과는 달리, 법칙을 파악하는 인간의 이성은 그것들이 상호독립적일수록 부담이 커지기에 가설이나 원칙의 다양성을 피하고 단순한 체계를 선호한다.(윤선구D 41-42) 이는 『변신론』 §208에 나타난 라이프니츠의 말브랑슈의 기회원인론에 대한 평가와 예정조화 체계에 관한 설명에 거의 등치된다는 점에서 타당한 접근일 것이다.

왜 신은 기회원인론에서 개입하는 것처럼 우리의 근원적인 고통에 직접 개입하지 않느냐는 질문은 신의 전능함을 요구하는 동시에 고통이라는 물리적 악을 허용한 신의 불완전성에 대한 힐책도 함께 포함한다. 그러나 이는 그 자체로 모순인데, 이미 불완전성을 드러낸 존재에게 그것을 넘어서는 전능함을 요구하는 것이기 때문이다. 이 역시 『형이상학서설』 §3에서 이미 "신이 [이미 행한 것보다] 훨씬 더 잘 행위할 수 있었을 것이라는 주장"(윤선구D 34)이라는 형태로 정리하여 라이프니츠가 반박한 바 있다. "신이 A와 B 가운데 하나를 선택함에 있어, A를 B보다 선호하는 어떤 이유도 없이 A을 선택한다는 가정"은 "이성적 근거"가 존재할 수 없다.(윤선구D 36)[29] 이와 달리 만약 우리가 갑자기 돌발한 재난 상황의 제거와 같은 신의 개입 즉, 신의 특별한 행위나 기적을 바란다면, 거기에서 역시 어떤 질서, 그러한 개입을 선택하는 이유를 발견할 수 있어야 한다. 그러나 기적은 특별한 자연법칙의 관점에서 보는 한에서만 기적이다. 『형이상학서설』 §7에서는 자연의 특별한 질서, 하위원칙을 넘어서는 기적 역시 신의 일반적인 질서, 일반적 의지에 합치하는 것으로 제시된다.(윤선구D 44) 이는 『변신론』에서 다음과 같은 논의로 발전한다.

> 나는 신이 자신에게 가장 합당한 방식으로 사물들을 만들었다는 점에서 말브랑슈 신부에게 동의한다. 그러나 나는 일반적 의지와 개별적 의지에 대해서는 그보다 멀리 나간다. 신은 기적적으로 행동할 때조차도 근거 없이 행동할 수 없는바, 개별적 사건들에 대한 신의 의지는 진리나 일반적 의지의 귀결일 수밖에 없다는 사실이 도출된다. 따라서 나는 신은 결코 말브랑슈 신부가 이해하는 그대로의 개별적 의지, 즉 원초적으로 개별적인 의지들을 갖지 않는다고 말하겠다. (『변신론』 §206 이근세T 370)

> 나는 이 점에서 기적들도 다른 사건들과 구분될 것이 전혀 없다고 생각한다. 자연의 질서보다 상위의 질서에 속한 이유들로 인해 신이 기적을 행하기 때문이다. 따라서 나는 말브랑슈 신부처럼 질서가 요구할 때마다 신이 보편적 법칙들을 위반한다고 말하지 않겠다. 신은 더 적절한 다른 법칙을 통해서만 어떤 법칙을 위반하며, 질서가 요구하는 것은 보편적 법칙에 속하는 질서의 규칙과 일치하지 않을 수 없을 것이다. 가장 엄밀한 의미로 이해된 기적의 특성은 피조물의 본성을 통해서는 기적이 설명될 수 없다는 점이다. (『변신론』 §207 이근세T 370-371)

이러한 점에서 일상적인 의미에서 인간이 바라는 신의 개입이나 기적은 그것이 일어난다고 하더라도 피조물인 인간의 관점에서는 파악할 수 없다. 만약 기회원인론의 체계라면, 신이 의지적으로 계속 개입하는 모든 일 역시 끊임없는 기적들의 반복일 것이고, 그것은 우리가 이해하는 의미에서의 기적이 아닐 것이다. 그런 점에서 라이프니츠의 예정조화 체계는 "쓸데없는 기적을 배제"하고 단순함이라는 수단과 풍성함이라는 목적을 동시에 고려한 신의 선택이다. 즉, 가장 지혜로운 자로서의 신의 최선의 선택은 수단과 목적의 균형 또는 수단도 일정한 방식으로 목적이 되도록 하여 가능한 최대의 완전성을 산출하게 하는 선택이다.(『변신론』 §208, 이근세T 371-372) 그리고 이는 바로 라이프니츠가 벨이 제기할 수 있는 "신이 작은 기적으로도 무한히 많은 악이 비껴가도록 할 수 있으면서 왜 그런 기적을 사용하지 않았느냐"는 물음에 대한 일반적 답이기도 하다. 앞서의 답과 차이가 있다면 불필요한 기적의 배제가 아닌 "필요한 기적만을 이용"했다는 적극적인 답의 형식이다.(『변신론』 §248, 이근세T 411) 그리고 이

29) 『변신론』 §35, 이근세T 178 참조.

렇게 다시 환기되는 최선의 논리는 물리적인 선과 악의 관계를 다시 생각하게 한다.

이를 위해서는 물리적 악인 고통을 결핍으로 고려하는 것만으로는 충분하지 않고, 물리적 선과의 관계를 통해 이해할 필요가 있다. 고통의 제거는 결핍을 채우는 방식이기에 물리적 선은 쾌락이 아닌 중간 상태이다. 이는 건강의 회복과 마찬가지이다.(『변신론』 §251, 이근세T 414) 따라서 라이프니츠는 이를 반복적으로 강조하는데, "우리가 건강하지 않을 때, 고통 자체는 건강의 중요성을 알게 해준다."(『변신론』 §259, 이근세T 421)라고 말하기까지 한다. 리스본 지진과 같은 재난은 인간에게는 돌발하는 사태로 받아들여질 수 있지만, 오히려 기적과 달리 자연법칙을 거슬러 나타나는 일은 아니다. 이는 신의 개입으로 해결되어야 하는 그러한 문제가 아니라, 그러한 사태로부터 벗어나는 것의 의미를 숙고하게 한다. 건강한 상태가 중간 상태라는 것의 의미도 그보다 더한 쾌락의 상태로 나아가야 한다는 것도 아니다. 오히려 과도한 쾌락은 악이다.(『변신론』 §252, 이근세T 415) 따라서 이러한 설명은 다만 건강이 결핍된 상황이 악임을 깨닫게 된다면, 그것을 척도로 건강의 상태를 선으로 이해할 수 있게 된다는 논의일 뿐이다. 따라서 반대로 과도한 쾌락에 의한 악을 척도로도 건강의 상태가 선임을 알게 될 수 있다. 이처럼 애초에 결핍인 악의 상황과 달리 선의 상황은 과정 속에서도 이해될 수 있다. 따라서 라이프니츠는 악의 척도로서의 느낌에 관해 벨과 자신의 입장을 대비하여 다음과 같이 말한다.

> 벨은 이 점에 대해 선이나 악의 척도가 되는 것은 느낌이기 때문에 사람들이 그런 느낌을 갖는다는 것만으로도 자신들이 악을 겪는다고 판단하기에 충분하다고 말한다. 나는 현재의 느낌은 단지 과거와 미래의 선과 악의 척도일 뿐이라고 반박하겠다. 나는 우리가 침울한 생각을 하는 동안에는 악을 겪는다는 점에서는 벨에게 동의한다. 그렇다고 해서 우리가 이전에 좋은 상태였고, 모든 것을 헤아려봤을 때 선이 악을 능가한다는 사실이 부정되는 것은 아니다. (같은 곳, 이근세T 422)

여기서 라이프니츠가 제시하는 것은 이행, 점진적 변화의 문제라 할 수 있다. 재난 상황 자체는 고통의 느낌을 수반한다는 점에서 분명히 물리적 악이라는 사실이 부정되지 않는다. 그러나 그러한 고통의 현실 자체는 세계가 악으로 가득차 있거나 그러한 상황이 지속되도록 결정되어 있다는 것을 뜻하지는 않는다. 다만, 이는 우리의 기대가 재난으로 인한 고통의 제거로 향하는지, 그러한 재난이 없는 상황으로 향하는지에 따라 다를 것이다. 재난을 복구해 가는 상황, 삶의 평온을 되찾아 가는 상황, 그에 더해 이전보다 더 행복한 삶을 살게 되는 상황 등으로 물리적 악이 덜어지는 동시에 물리적 선이 증진되는 방향의 변화가 있을 수 있다. 그리고 이는 최선의 논리와도 배치되지 않는다. 따라서 이는 그 자체로 변화하는 세계 모델이라 할 수 있을 것이다. 이와 관련해 라토는 세계/우주에 진화 혹은 진보가 존재하느냐는 질문은 최선의 가능세계와 관계를 갖지 않고서는 명백하게 설명될 수 없다고 주장한다. 그의 주장에 따르면 최선의 가능세계 그리고 실현된 완전성과 관련해 진보의 관념이 존재하는 모델과 진보의 부재라는 관념이 존재하는 모델의 두 가지가 모두 제시될 수 있다.[30] 그리고 『변신론』 §202에서 라이프니츠가 직접적으로 이러한 세계 자체의 변화 가능성을 지적하는 동시에, 인간이 이를 이성적으로 파악할 수 있을지에 대해서는 판단을 미뤄두었음을 확인할 수 있다.

---

30) Paul Rateau, "L'univers progresse-t-il? Les Modèles d'évolution du monde chez Leibniz", in *Archives de Philosophie* 77-1 - *Leibniz Monades et Mondes*, Association Centre Sèvres, 2014, pp. 83-84. 보다 정확히 말한다면, 보편적/우주적 완전화/개선(perfectionnement/improvement)이 이루어지는 경우와 피조물들의 변화(evolution)는 있지만 세계 자체가 진보(progrès)하지는 않는 경우라 할 수 있다.

> 나는 왜 선이나 악과 관련하여 어떤 것이 그 수준을 바꾸지 않고서는 종류를 바꿀 수 없는지 도무지 모르겠다. […] 최선은 그보다 못하지도 않고 그보다 우위에 있지도 않은 다른 것으로 변할 수 있다. 그러나 언제나 이들 사이에는 질서가 존재할 것이며, 또한 최선의 질서가 존재할 것이다. 사물들의 전 계열에서는 최선은 동급이 없다. 하지만 계열의 한 부분은 같은 계열의 다른 부분과 동급일 수 있다. 게다가 매 순간 우주 전체에 걸쳐 현존하는 것이 최선은 아닐지라도, 무한히 많은 사물들의 계열 전체는 가능한 최선일 수 있다고 말할 수 있다. 따라서 단번에 최선에 이르는 것이 허용되지 않는다는 점이 사물의 본성에 속한다면, 우주가 점점 더 좋아지는 일은 가능할 것이다. 그러나 이는 우리로서는 판단하기 어려운 문제다. (이근세T 365-366)

이는 사물들의 전 계열로서 세계의 최선과 그 안에 속한 사물, 존재자들의 계열 각각에 주어진 최선이 실현되는 본성이 다르다는 형태로 요약할 수 있을 것이다. 최선의 세계라는 선택은 이루어져 있지만, 우리에게 주어진 현실은 아직 그에 도달하지 않았고 도달할 가능성을 고려할 수 있을 뿐이다. 개체적 세계로서의 인간의 관점에서 그러한 세계의 전 계열의 최선에의 도달 여부는 판단할 수 없다.

4. 결론 – 정리와 제언

결국, 최종적으로 말할 수 있는 사실은 볼테르의 신랄한 풍자는 '낙관주의'라는 이름의 허수아비를 향하고 있다는 사실이다. 라이프니츠 또는 그의 최선의 가능세계 논리를 팡글로스라는 이름으로 대체한 '낙관주의'는 실체가 없다. 안타깝게도 대중들에게 널리 소개되는 책이 되기를 바랐던 라이프니츠의 의도와는 달리, 18세기에 특히 프랑스에서 『변신론』이 얻게 된 대중성은 오해를 동반한 비난거리로서의 대중성이었다.(Rateau(2011), p.10.) 이는 사실 『변신론』 더 나아가 라이프니츠의 사유가 그만큼 제대로 이해되기 어려운 형이상학에 기반해 있기 때문일 것이다. 따라서 현실적 인간의 윤리로서 선의 실현, 고통의 제거라는 문제는 『변신론』에 제시된 신의 선함과 완전성에 대한 정당화 문제와는 달리 다루어질 필요가 있다. 물론 은총의 문제가 제시되기는 하지만, 특히 신과 인간의 관계를 고려할 때, 이는 『캉디드』에서 제기되는 것과는 다른 형태로 드러난다. 이는 분명히 모든 것이 좋은 것으로 결정되어 있다는 측면에서 '낙관주의'라는 오해와는 거리가 멀다.

그러나 스트릭랜드의 경우에는 악은 최선의 부속물로서 전체를 훼손하지 않고는 악을 제거할 수 없다는 라이프니츠 청년기의 독트린이 『변신론』까지 이어지고 있다고 보며, 이를 '낙관주의'라는 이해 및 그에 따른 반응이 정립된 배경으로 지적하고 있기도 하다.[31] 분명히 『변신론』은 신앙과 이성의 조화를 꾀했음에도 불구하고, 그 안에서 인간 정신의 행복으로서의 도덕적 완전성과 다양성 안의 통일이라는 형이상학적 완전성 사이의 관계가 모호하게 나타나는 것도 사실이다.(『변신론』 §118, 이근세T 254-255) 이는 긴장 관계에 놓여 균형적으로 추구되어야 하는 것으로 다루어지기도 하고, 양자가 등치되어 극대화 되어야 한다고 언급되기도 한다. 사실 최선의 가능세계를 통해서도 이에 대한 효과적인 방어를 하는 것은 쉽지 않다. 차라리 현실에서 신의 무관심한 사랑과 그에 따른 신과 인간의 관계, 라이프니츠 당대 혼란기의 종교갈등과 전쟁 해결과 평화 모색 방안을 담은 여타 라이프니츠의 후기 텍스트들을 통해 다르게 조망되어야 더 적절한 의의를 찾을 수 있을 것이다.[32] 그렇지 않다면, 라이프니츠의 철학적

31) Strickland(2016), p. 5.
32) Strickland(2016), Ch. 4 & 10.

신학은 전지전능하고 인자한 신이 행하는 모든 방식을 인간은 알 수 없다는 전통적 신학의 문제로 회귀할 수도 있다.

그런 점에서 아마도 라이프니츠에게서는 전 세계적 사랑과 평화의 문제도 기본적인 형이상학의 영역 분할을 따라 이해하는 것이 더 적절할 수 있다. 이편이 오히려 라이프니츠의 고유성을 잘 드러내는 예정조화의 측면이기 때문이다. 원리의 차원과 현상의 차원이라는 영역들 사이의 관계는 자연적, 물질적 작용인의 왕국과 은총의 목적인의 왕국 사이의 대응이기도 하다. 이러한 예정조화를 지각하는 인간의 이성은 현실을 무작정 수용하지도, 모든 실재를 단순히 부정하거나 허무에 빠지지도 않는다. 모나드로서의 이성적 정신은 항상 문제의 원인을 찾고자 욕구한다. 그리고 이를 통해서야 현상적 실재로서 우리의 물질적 세계에서 나타나는 재난과 같은 물리적 악이 왜 정신의 고통으로 나타나는지를 확인하면서, 물리적 선으로의 이행이 어떻게 도덕적 완전성과 연결되는지를 보다 잘 설명할 수 있을 것이다. 그런 점에서 세계에 관한 라이프니츠의 최선의 논리는 그런 점에서 특정한 계열에 속한 사물의 최선이 선과 악의 어떤 이행 상태에 있는지를 확인하게 하는 정서론 혹은 능동과 수동의 관계에 대한 이론을 그 기반에 감추고 있는 것으로 보인다.

참고문헌

1. 원전

라이프니츠 저술

Leibniz, Gottfried Wilhelm(1710), *Essais de Theodicee*, in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Bd. VI., von C. I. Gerhardt, Weidmann. pp. 1-471. (GP VI)

Ariew, Roger & Garber, Daniel(1989) tr. & ed., Philosophical Essays, Hackett. (AG)

Brunschwig, Jacque(1969/c2006) ed., *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine de Mal*, GF Flammarion.

Huggard, E. M.(1985/c1990) tr., *Theodicy: Essays on the Goodness of Go Freedom of Man, and the Origin of Evil*, Open Court.

Strickland, Lloyd(2016) tr & ed., *Leibniz on God and Religion*, Bloomsbury. (SGR)

윤선구(2010) 옮김, 『형이상학논고』, 아카넷.(윤선구D)

이근세(2014) 옮김, 『변신론』, 아카넷. (이근세T)

볼테르 저술

Voltaire(1752), *Micromégas*, in Ed. Reni Groos, *Romans et Contes*, Gallimard, 1954(c1979), pp. 105-123; 이병애(2010) 옮김, 『미크로메가스·캉디드 혹은 낙관주의』, 문학동네. (미크로메가스)

Voltaire(1759), *Candide, ou l'Optimisme*, in Ed. Reni Groos, *Romans et Contes*, Gallimard, 1954(c1979), pp. 149-237; 이봉지(2009) 옮김, 『캉디드 혹은 낙관주의』, 열린책들. (캉디드)

2. 연구문헌

Rateau, Paul(2011), "Les Essais de Théodicée: un ouvrage « populaire » ?" in ed. Paul Rateau, *Lectures et interprétations des "Essais de théodicée" de G. W. Leibniz, Studia Leibnitiana* Sonderheft 40, Franz Steiner Verlag, pp. 7-12.

_____(2014), "L'univers progresse-t-il? Les Modèles d'évolution du monde chez Leibniz", in *Archives de Philosophie* 77-1 - *Leibniz Monades et Mondes*, Association Centre Sèvres, pp. 81-103.

_____(2015), *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Classiques Garnier.

Rohrbasser, Jean-Marc(2009), "Le *Poème sur le désastre de Lisbonne* : une philosophie de la catastrophe", in ed. Paul Rateau, *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: héritage, transformations, critiques, Studia Leibnitiana* Sonderheft 36, Franz Steiner Verlag, pp. 127-143

Rutherford, Donald(1994), "Metaphysics: The late period", in ed. Nicholas Jolley, The Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge University Press, pp. 124-175.

Wilson, Catherine(2011), "Nature, War and History: Some Remarks on Theodicy from the Eighteenth-Century Perspective", in ed. Paul Rateau, *Lectures et interprétations des "Essais de théodicée" de G. W. Leibniz, Studia*

Leibnitiana Sonderheft 40, Franz Steiner Verlag, pp. 307-316.
박제철(2014),「라이프니츠의 결정론 - 결정론을 벗어나며」,『범한철학』제74집, 범한철학회, 229-255쪽.
이상명(2011),「라이프니츠: 변신론과 인간의 자유」,『철학』제106집, 51-75쪽.
이석재(2011),「라이프니츠의『변신론』」,『철학과 현실』90, 철학문화연구소, 244-252쪽.
_____(2014),「말브랑슈의 기회원인들은 그의 변신론을 지탱할 수 있는가? -라이프니츠주의자의 비판」,『중세철학』20, 중세철학회, 101-135쪽.

토론 : 김 민 철 (연세대)

에로스의 사다리: 관조와 동일화

김진숙(서울대학교)

주제: 플라톤의 『향연』이 제시하는 에로스는 계층적 과정으로 나타나 있다. 이 과정에서 관조와 동일화의 계기를 거쳐 나와 타자가 합일함으로써 나 자체가 변화하게 된다. 플라톤의 에로스의 사다리의 상승적(anagogical) 계층구조와 관조적 성격이 플로티누스와 기독교의 관상기도를 비롯한 영성 훈련의 기초적 원형으로 작용함을 이해한다.

1. 플라톤의 『향연』이 제공하는 다양한 메시지

플라톤의 대화편 『향연』은 서구 사회에서 통용하는 사랑의 문제에 대해서 여러 각도로 조망하고 있는 고전이다. 『향연』의 대화에서 제공하는 모티브를 정초로 하여 현대에 이르기까지 학자들은 심도 있는 논의를 전개 시켜왔다. 아리스토텔레스와 플로티누스를 비롯하여 현대 사상에 영향력 있는 프로이드와 라캉도 향연에 등장하는 기본 개념과 에피소드를 전용하여 자신들의 논변을 전개시켰다.

비극작가인 아가톤이 상을 받게 되어 그의 수상을 축하하는 극단원들이 모여 감사의 제물을 바친 다음 날에 잔치(향연symposion)가 정해진 규칙에 따라서 진행된다. 에리크시마코스가 사랑의 신에게 찬양을 바치고 사랑의 신을 만족시키기를 제안한다. 첫 번째 연사가 된 파이드로스는 에로스는 가장 먼저 창조된 위대한 신이라고 찬양한다. 이어서, 파우사니아스는 하늘의 에로스와 세속의 에로스로 나누어, 하늘의 에로스의 영감을 받은 사람이 보다 나은 사랑을 추구한다고 주장한다. 세 번째로 의사인 에리크시마코스는 사랑은 존재하는 모든 것에 작용해서 적대적이고 대립적인 요소들을 조화시키고 일치하게 하는 역할을 한다고 주장한다. 여기에 따르면, 의학이나 점성술에서도 에로스의 힘이 작용하여 선을 목적으로 절제와 덕을 실현시키는 사랑의 원리가 구체화 된다. 이어서, 아리스토파네스는 인간은 본래, 여성+여성, 남성+남성, 여성+남성의 삼성(三性)으로 되어 있었는데, 분열되었다고 말한다. 그래서 여자 동성애자나 남자 동성애자, 이성애자로서 각자의 본래의 짝을 선택하게 된다. 에로스신에게 거역하지 않고 화목하게 지낸다면 본래의 짝을 찾을 수 있고 본래의 상태로 돌아가면 행복의 길에 이른다고 주장한다. 아가톤은 찬양 순서의 올바른 원칙은 찬양 대상의 성질을 밝히고, 발생하는 작용에 대해서 말하는 것이라서 먼저 에로스의 성질을 말한 후에 에로스가 우리에게 주는 선물에 대해서 말하는 방식으로 찬양을 전개한다. 에로스는 가장 아름다고, 가장 젊고 가장 행복한 신이다. 에로스는 인간들 사이에 평화를 주고 서로간의 사귐을 가능하게 하여 축제, 춤, 제사를 주재한다. 따라서 에로스를 따르는 인간들은 선하고 올바르고 용맹하고 지혜롭게 되어 사람들 사이에서 유명해질 수 있다고 한다.

하지만 대화의 백미는 소크라테스의 연설에 있다. 이 연설은 소크라테스의 직접적인 주장이라기보다는 디오티마 부인의 주장을 전달하는 형식으로 되어 있다. 일단 디오티마 부인은 에로스는 신이라기보다는 정령으로서 불사적인 존재와 가사적인 존재의 중간자인 반신반인적 존재로 파악한다. 신들과 인간의 사이를 메우고, 우주가 둘로 분리되지 않게 하고 둘 사이의 관계를 매개하고 통역하는 역할을 한다. 이 연설에서 사랑의 정의가 등장한다. 사랑을 '선한 것을 영원히 소유하려는 욕망'으로 정의한다. 영원한 선에 대한 욕망인 사랑의 작용은 아름다움 속에서 잉태하는 것이다. 잉태는 육체적이기도 하고 정신적일 수도 있다. 따라서 모든 인간들

은 생식의 충동이나 아이를 낳고 싶다는 충동을 갖는다. 죽을 수 밖에 없는 존재인 인간은 잉태와 출산을 통해서 불사성을 획득할 수 있는 성스러운 본성을 갖는다. 그러므로 사랑의 대상이 아름다움 자체라기보다는 아름다움 속에서 잉태하고 출산하는 것이다.

소크라테스의 연설에서는 자기동일성이라는 논란 많은 개념도 등장한다. 언제나 동일하게 남아 있는 것은 신의 특권이지만, 인간의 경우는 낡은 것은 사라지고 새로운 것으로 보상되는 형식으로 어느 정도의 불사성에 참여할 수 있다. 인간 개체들이 뜨거운 욕망과 사랑에 쫓기고 있는 것이 이러한 불사성을 확보하기 위함으로 설명한다. 어떤 사람이 훌륭할수록 불사성에 대한 욕망은 더 강렬해서 불멸의 명성을 얻기를 바라고, 영혼의 자손인 지혜와 덕을 소유하기 위해 노력한다고 이야기한다.

2. 플라톤의 에로스의 사다리와 플로티누스의 신비주의

소크라테스는 사랑의 순례자들에게 올바른 사랑의 길을 제시한다. 일단 젊은 시절에는 육체적 아름다움에 대한 명상에 열중하고 아름다운 사람과 사랑에 빠지고 함께 고상한 감정을 나누는 경험을 권장한다. 육체적 아름다움 사이의 유사성을 발견하고 이것을 일반화하는 과정을 거치면, 특정한 사람에 대한 육체적 정열에서 해방되어 육체적 아름다움의 사소함을 깨닫게 된다. 그 이후에 사랑의 대상을 무형의 활동과 품행, 사회 제도 속의 아름다움으로 이동시켜서 아름다움의 유사성을 발견해본다. 이어서 학문의 아름다움을 보면서 넓은 의미의 아름다움에 눈을 뜬다. 아름다움의 개별적 예들에 저급한 헌신 대신 아름다움의 광대한 바다를 응시하면 지혜에 대한 풍요한 사랑 속에서 아름답고 훌륭한 감정과 사상을 갖게 된다. 학문의 대상은 아름답고 영원하다. 새로 생기지도 않고 없어지지도 않으며 늘어나거나 줄어들지도 않는다. 이 아름다움은 절대적이고 그 자체로서만 존재하고 독특하고 영원하고 결코 증감이 없고 어떠한 변화도 일으키지 않는다는 것을 알게 된다.

개별적 육체적 아름다움→모든 예의 육체적 아름다움→도덕적 아름다움
→지혜의 아름다움→절대적 아름다움을 유일한 대상으로 하는 최고의 지혜
→절대적 아름다움

사랑의 신비에 참여하는 올바른 길은 이러한 '상승'이다. 에로스의 사다리는 플라톤 형이상학의 위계를 분명히 보여준다. 감각의 세계에서부터 출발해서 이성으로만 파악할 수 있는 이데아의 절대적 세계로 이동하고, 개별적 예에서 보편적 진리로 도약한다. 감각의 세계로부터 출발한 소년의 사랑이 위로 상승하여 절대적인 아름다움을 보고 사랑의 목표에 근접하는 것이다. 이 세상의 아름다움으로부터 절대적 아름다움으로 올라가는 것, 인간의 감각적 아름다움 대신에 홀로 떨어져서 존재하는 신적인 아름다움을 파악할 수 있는 것이 인간의 행복이다. 선의 이미지가 아닌 선의 본질을 알고 그 자체가 덕을 쌓은 사람이기에 신의 사랑을 받고 영생의 특권을 보유하게 된 인간이 된다. "절대적 아름다움을 관조"하는 생활이 인간이 생애를 바쳐 견지해야 할 태도라고 소크라테스는 역설한다.

에로스의 사다리의 상승적 위계는 후에 플로티누스(205-270)가 신비주의적 수행을 하고 이론화하는 국면에 영향을 주었다. 위 디오니시우스(Pseudo-Dionysius Areopagita, 5~6세기)는 기독교의 신비가로서 영혼의 '상승'의 방법으로[정화-조명-합일] 관조의 과정을 공식화하였다. 위 디오니시우스의 정화-조명-합일의 세 단계는 현재까지도 많은 서방교회 전통에서 관상

기도가들이 추구해온 방법이다.

플라톤의 경우는 에로스의 사다리의 정점에서의 절대적 존재와의 합일에 대해서 언급하지 않았지만, 플로티누스는 에로스의 사다리를 유비적으로 변형해서 절대적 존재와의 합일의 방법을 제시한다. 플로티누스의 이미지는 상승하는 동시에 주변부로부터 중심으로 향해 전진한다. "에로스에 관하여"(Enn. III 5 [50])에서 플로티누스는 『향연』의 에로스를 아름다운 것과 결합하기를 열망하는 영혼이 느끼는 감정이라고 정의 내리고 우리 눈에 즐거움을 주는 물체의 아름다움을 사다리로 딛고(Sym. 211c3) 고차원의 아름다움을 보려고 한다. 플로티누스의 사랑의 사다리는 궁극적으로 '좋음'으로 향한다. '좋음'을 본 사람은 좋음과 결합하기를 바란다(송유레 77). 이 과정에서 중요한 점은 에로스의 사다리를 딛고 중심으로 상승하는 인간의 영혼이 좋음의 차원에 따라서 변화된다는 점이다. 이렇게 영혼 전향의 계기는 '바라봄'으로 인해 가능해진다.

3. 관조(觀照, Contemplation, Contemplatio)

관조(contemplation)는 바라봄(seeing)의 일종이다. 라틴어 contemplatio는 cum(동시성, 공동성, 일치)와 templum(집, 신전, 성전, 하늘로 둘러 싸여진 공간)의 의미가 합쳐져 있다. 이 용어는 어원적으로는 장소적 의미를 가지고 있으나 사물 내부의 실재를 '본다'는 의미로 사용되었다(Shannon 209-210). 플라톤은 죽을 수밖에 없는 존재인 인간에게 신이 부여한 최선의 선물은 시각(Tim., 47b)으로서 인간의 영혼이 감각계에서 가시적인 빛을 바라보면서 예지계의 비가시적인 진리를 관조하게 해주는 출발 지점이다. 플로티누스도 시각적으로 아름다운 것을 보는 것을 상승의 디딤돌로 생각했지만, 보다 높은 층의 아름다움으로 상승하기 위해서는 "새로운 방식의 봄"이 요구된다(릭켄 580). 감각에서 정신으로 상승하는 새로운 방식의 시각적 경험은 영혼이 내면으로 이행하기 위한 발단이 된다. 우리의 영혼을 감각계의 아름다움에서 예지계의 아름다움으로 이행시키는 새로운 방식의 봄은 무엇인가?

그것은 영혼이 정신(nous)이 되게 하는 자기 자신에 대해 바라봄의 과정이다. 이 특별한 방식의 봄은 외부의 감각적 아름다움을 관찰하는 입장에서 벗어나 시선을 내부로 돌려 스스로의 영혼을 정화시킨 후에 정신으로 상승한다. 정신이 된 영혼은 기존의 시각으로 볼 수 없었던 자기 자신을 관조할 수 있다. 이어서 지혜를 인식할 수 있는 새로운 눈을 뜨고 상위의 절대미로 상승한다. 이처럼 수준 높은 아름다움을 관조하는 데는 훈련과 연습, 인내심이 필요하다. 이 세계에서 고도의 시각의 훈련은 생생한 감각적 관조 경험으로부터 예지적 관조로 발전하는 정신적 상승을 위한 전제이다(이순아 140).

"네 자신에게로 돌아가서 자신을 직시하라; 그래서 네 자신이 아직 아름다워 보이지 않는다면, 마치 조각가가 어떤 성상을 조각하듯 아름답게 되어야 할 부분을 깎아내고 다듬어라....신을 닮은 형상이 미덕을 따라 밝게 드러날 때까지 네 형상을 다듬는 일을 멈추지 말라" (Enn. VI 9 [9] 41). 관조에 이르는 길은 윤리적 의식과 윤리적 정화를 거쳐서 인도된다(릭켄 584). 혼탁하게 시야가 가려져 있는 사람은 "누군가가 그에게 우리가 볼 수 있는 것이 현존하고 있음을 제시하더라도 아무 것도 보지 못한다."(43)

4. 관조가 동반하는 단계적 동일화: 영혼, 정신, 일자

"눈이 태양과 같아지지 않는다면 결코 태양을 볼 수 없으며, 마찬가지로 영혼은 아름답게 되

지 않는다면 결코 미를 볼 수 없다. 그러므로 신과 미를 보고자 하는 사람은 각자 우선 완전히 신과 같이 되어야 하며 완전히 아름답게 되어야 한다" (Enn. I 6 [9] 31-34). "관조하는 자의 성격은 관조를 통해서 변화된다: 그는 내적으로 비종속적이 되고 관조된 것과 비슷하게 된다"(릭켄 582). 왜냐하면 "이것은 그것을 사랑하는 사람들을 아름답고 사랑스럽게 만들기 때문이다" (Enn. VI 9 [9] 35).

신과 합일하기 위한 에로스의 운동은 신을 소유하기 위한 전유의 과정이 아니라 내가 신과 닮아가는 동화과정이다(송유레 71). 이 과정에서 영혼은 정화되어 정신으로 고양되고 궁극적으로 일자와 닮아간다. "저 아름다움을 향하여 위로 올라가되 마치 사다리를 올라가듯"(Symp., 211c), 영혼이 정화되면 정신에 참여하고 다시 일자를 추구한다. 영혼은 외부의 대상을 관조할 수 있지만 자기 자신을 관조할 수는 없다. 하지만 영혼이 정신이 되면 자신에 대해서 관조할 수 있다. 정신 자신은 관조하는 것일 뿐만 아니라 관조된 것이기도 하다. 정신은 자기 자신을 반성하면서 자신의 근원에로 향한다. "정신이 한편으로는 좋은 것, 첫째 것의 현존 안에 있고 그것을 바라보고 있으며, 그러나 다른 한편으로는 또한 자기 자신과 함께 있고 자기 자신을 사유하고 있는 것으로 생각해야 한다"(Enn. VI 9 [9] 14). "그러나 영혼이 순수하게 자신을 위해서만 일자의 관조에로 향하기로 결정한다면, 영혼은 일자와 함께 있고 그것과 하나인 동안에 일자를 본다. 그리고 바로 영혼이 일자와 하나이기 때문에, 영혼은 여전히 자신이 구하는 것을 가지고 있다고 결코 믿지 않는다. 왜냐하면 영혼은 사유된 것과 다르지 않기 때문이다. 그럼에도 불구하고 일자에 대해서 철학하려는 자는 이러한 방식으로 나갈 수밖에 없다"(17).

5. 기독교 전통에서 관조

그리스 교부들(클레멘스, 오리겐, 에바그리우스, 니사의 그레고리 등)은 라틴어 contemplatio의 의미를 잘 드러내기 위해 그리스어 theoria(어떤 목적하에 특정 대상을 집중해서 봄)를 차용하여 피조물 속에서 하느님의 흔적을 찾는 자연 관상(theoria physike)에 대해 설명한다(오방식 276). 현대의 영성가 토마스 머튼(Thomas Merton)은 관상을 "우연적인 실체 안에서 실체의 바탕인 하느님을 보는 것"이라고 정의내림으로서 자연 관상의 연장선으로 이해한다(3).

기독교 전통에서는 긍정의 길(kataphatic, 유념적 방법)과 부정의 길(apophatic, 무념적 방법)의 관상 방법이 존재한다(오방식 281-283).

유념적인 긍정의 길로 관상을 한 오리겐(Origen, 185-255)은 빛에서 출발해서 더 밝은 빛으로 나아간다. 또한 개념이나 이미지를 이용하여 하느님에게 가까이 간다. 그렇게 함으로써 인간은 본래의 하느님을 닮은 모습으로 회귀하게 된다. 이 과정에서 관상의 세 단계를 거친다.

(1)도덕적 조명: 죄로부터 분리되어 덕을 실천하는 삶(praxis)

(2)자연관상(natural contemplation): 세계와 자연을 관찰하고 피조물 속에서 하느님의 흔적을 찾는 자연관상(theoria physike)

(3)하느님 관상(theologia): 본래의 상태로 돌아가 잃어버린 내 안의 하느님의 형상을 회복하게 된다.

무념적인 부정의 길의 Gregory of Nyssa(335-395)는『모세의 생애』에서 오리겐과 반대방향ㅡ빛에서 어둠으로 전진한다.

(1)출애굽 3장: 불타는 수풀

(2)출애굽 19장: 어두운 구름(nephele)안으로 들어가는 것

(3)출애굽 33장: 짙은 어두움(gnophos)으로 들어가는 것ㅡ하느님은 이성으로 인지되지 못하지만, 선명하게 자신을 드러내 주신다. 이 어두움 속에서 가장 분명한 하느님 인식에 이른다.

이후 기독교 전통에서는 유념적 방식, 무념적 방식, 혹은 혼합 방식으로 다양한 관상기도(contemplative prayer)들이 진화되어 왔다. 그 가운데 11세기에 교회의 분열 이후로 동방교회와 서방교회의 관상기도도 분리 발달되어 왔다.

서방교회의 렉시오 디비나(Lectio Divina)는 베네딕트 수도원에서 매일 2-4시간 동안 성서와 교부들의 주석을 읽고 묵상하면서 관조하던 실천법이 12세기에 4단계의 관상 기도법으로 정착하게 된다: lectio읽기, meditatio묵상하기, oratio구송기도하기, contemplatio관상기도하기(침묵 속에서 성령의 힘으로 하느님의 임재 가운데 머물기)(김수천 132-133).

동방교회의 관상기도 전통 가운데 예수기도(The Jesus Prayer)는 "예수여 이 죄인을 불쌍히 여기소서(Jesus, Son of God, have mercy on me, a sinner)"를 단순히 반복한다. 예수기도는 세 부분으로 나뉘어진다.

(1)구송기도: 예수 기도문을 천천히 소리를 내어 반복적으로 기도

(2)정신의 기도: 단어의 의미를 떠올리며 생각으로 기도하며 자신의 죄를 애통해함

(3)마음의 기도: 관상기도에 해당한다. 세계와 자연에 대한 묵상과 성삼위에 대한 묵상을 하는데, 상상, 환상, 이미지를 사용하지 않는 무념적 방법(135-137)

6. 한국 불교 전통에서 관조와 동일화

불교의 관조는 현상을 '있는 그대로 바라보는' 것을 의미한다. 원시불교부터 상좌부불교와 대승불교에 이르기까지 눈에 보이는 현상을 있는 그대로(Yathābhūtam) 바라보는 것은 매우 중요한 삶의 태도로 여겨졌다. 있는 그대로의 실상을 파악하는 관조를 실천하기 위한 관법(觀法)은 의미부여, 망상, 감정, 선입견, 기대의 내용을 배제함으로써 있는 그대로의 존재를 왜곡하지 않는 수행의 방법이다. 예를 들어, 지관(止觀, Samatha-Vipassanā)이란, 우리의 의식에서 발생하는 온갖 생각, 망상, 감정, 감각 등을 단지 지켜보는 불교 수행법이다(김성철 30-31). 호흡이나 작업 과정에서 자연스럽게 혹은 의지의 작용으로 발생한 의식의 부산물들을 단지 지켜보는 것만으로도 이것들이 사라지고 집중의 대상만 남아 있는(혹은 텅 비어 있는) 경험을 하게 된다. 이렇게 명상수행이나 불화 그리기 등을 통해서 불교적 관조를 경험할 수 있다.

한강의 소설 『아기부처』를 살펴보면 불교적 관조와 동일화를 통한 구원의 가능성에 대해서 논할 수 있다. 주인공은 남편의 화상 흉터에 대해 결혼 전에는 전혀 거슬리지 않다가 결혼 후에 흉터를 추하게 보면서 심하게 괴로워한다. 그저 흉터일 뿐 그 어떤 의미부여도 하지 않은 화상의 흔적 자체로 보는 것이 관조이다. 그러나 결혼 후에 흉터에 대해서 아름다움이나 추함이라는 가치가 부여되면서 관조에 실패하고 심리적 불안정에 휩싸이게 된다. 그러나 다행히 주인공의 주변에는 어머니가 구원의 사다리로 존재하고 있었다. 마음의 괴로움에서 벗어나서 한 단계 도약하는 계기로 어머니의 관조적 삶의 태도를 관조함으로써 수행의 길에 들어선다. 어머니는 치열한 불교 수행자로서 불화 그리기를 통해서 해탈을 염원하는 분이다.

주인공은 어머니가 불상과 보살상을 그리는 모습을 담담히 바라본다. 불화의 이미지를 감상한다. 본인도 불화를 그린다. 일련의 과정은 밖으로 향한 산란한 마음을 안으로 모아 고요한 경지에 드는 수련이자 '나'의 마음을 정화하는 관조의 방법을 보여준다(방민화 98-99). 관음상

을 눈으로 관조하면서도 동시에 관음의 본질을 심안으로 직관하며 그것은 곧 자기성찰과 관음과의 동일화로 이어진다. 관음상을 그리면서 관음의 이미지에 내포된 고요함과 자애로운 성품을 마음에 새기면서 자기 자신과 대상의 무의식적 동일화를 성취한다. 그림의 대상과 그림 그리는 사람이 닮아가는 과정에서 관음의 중심 성품인 타자들을 향한 자비심을 불러일으킨다.

"당신 자신이 이러한 완전한 조각상이 되었음을 알게 될 때, 즉 당신 자신이 이러한 순수한 자기 존재에로 집중될 때, 당신의 진정한 자아에 부착되어 있는 잡티가 하나도 없이 당신 자신이 전적으로 본질적인 본성 즉 오직 참된 빛 그 자체가 된다면...당신은 바로 심안 그 자체가 되고 이제 자신감에 차고 더욱 한 단계 앞으로 상승해 간다"(Enn, I 6,9,16-24). 플로티누스의 관조와 불교의 관수행의 일치점을 발견하게 된다.

7. 정리

플라톤의 『향연』에 등장하는 에로스에 부착된 다양한 의미 가운데 '인간 영혼이 아름다움을 영원히 획득하고자 하는 욕망'이라는 의미를 중심으로 영혼이 감각계의 아름다움을 관조하고 예지계의 아름다움의 진리에 이르는 과정을 플라톤, 플로티누스, 기독교 관상기도 전통, 한국불교의 관점에서 개략적으로 살펴보았다. 에로스의 사다리로 올라가는 영혼은 개별 차원에 부합하는 아름다움을 관조하게 되고 동시에 영혼의 수준도 상승한다. 최고점에 이르러서는 궁극적 실재와 하나가 되는 경험을 한다. 따라서 이러한 방식으로 아름다움(좋음)을 관조하는 삶의 태도를 많은 종교들에서는 행복에 이르는 최고의 삶의 방식이라고 생각하기도 했다. 사랑의 길은 시간과 공간을 초월하는 영원의 길이고 이 길은 세계와 나의 내면을 바르게 보는 것으로부터 출발한다.

참고문헌

Plato. Symposium

Plato. Timaeus

Plotinus. The Enneads

김성철. 2008. 『중관사상』. 민족사.

김수천. 2016. "신을 향한 갈망." 『한국기독교신학논총』 99: 121-153.

방민화. 2015. "관(觀) 수행으로 본 한강의 「아기 부처」." 『세계문학비교연구』 50: 87-107.

송유레. 2013. "신(神)을 향한 에로스." 『서양고전학연구』 51: 71-106.

오방식. 2007. "관상 기도의 현대적 이해." 『장신논단』 30: 271-310.

이순아. 2011."미를 바라봄: 플라톤과 플로티누스를 중심으로". 『한국미학예술학회』 34: 119-150.

릭켄, 프리도. 2010. 종교철학. 이종진 옮김. 하우.

한강. 1999. 『아기부처』. 개미.

Merton, Thomas. 1962. *The New Seed of Contemplation*. Norfolk, New Directions.

Shannon, William. 1993. "Contemplation, Contemplative prayer," The Dictionary of Catholic Spirituality. The Liturgical Press.

토론 : 김 민 아 (경북대)

발표 : 김 순 란 (배재대)

토론 : 노 은 미 (한림대)

한국 문학과 종교 학회 2024년 겨울 전국 학술대회 발표문

마종기 시의 ‘타인에 대한 사랑’에 관한 연구

오주리(가톨릭관동대학교)

목차

I. 서론
II. ‘죽음을 향한 존재’에 대한 ‘심려’로서의 사랑
III. ‘존재 망각’의 세인에서 ‘더불어 있음’의 타인으로
IV. ‘공동현존재’와의 ‘대화’로서의 사랑
V. 결론을 대신하여

I. 서론

1. 문제 제기

이 논문의 주제는「마종기 시의 ‘타인에 대한 사랑’에 관한 연구」이다. 태어나 죽어 가지 않는 것이 없다면, 마종기의 시는 모든 필멸의 존재들에게 바친 진혼시(鎭魂詩)일 이다. 특히, 천주교 신자였던 마종기의 시에는 그의 세례명, 라우렌시오(Laurentius) 성인이 그러했던 것처럼 하느님의 모든 피조물을 차별 없이 사랑하는 모습이 그려진다. 예컨대, 마종기 시인의 시는 해부학 강의실에 놓인 시체 앞에서(「해부학 교실 1」.『조용한 개선』), 자신의 오진으로 먼저 보낸 동료 의사 앞에서(「證例 5」), 엉뚱하게도 자신의 품에서 죽어 간 아이 앞에서(「證例 6」), 사랑할 자유도 빼앗긴 채 죽어간 에이즈 환자 앞에서(「게이의 남편」), 술, 커피, 콜라를 먹으며 죽어 가던 실험용 쥐 앞에서(「쥐에 대한 우화」), 그리고 시인의 피붙이인 동생의 죽음 앞에서(「동생을 위한 弔詩」), 애도의 마음으로 쓰일 수밖에 없던 진혼시라고 할 수 있다. 이러한 진혼시에는 이 세상에서 타인화된 존재들을 향한 사랑의 시선에서 비롯된 슬픔이 형상화된다. 시인이 의사로서 첨단 과학으로 죽음에 맞서려 할수록, 살아 있음의 무력함에 비애를 느끼며 흘린 눈물이 고여 그의 시가 된다. 아무리 인간이 자연

으로부터 또는 신으로부터 벗어나 독립된 문명을 이룩하고 사수하려 해도, 아무런 죄 없이도, 다시 하늘로(「그 나라 하늘 빛」), 다시 흙으로(「證例 3」), 다시 바람으로, 다시 물빛(「물빛 1」)으로 사라질 수밖에 없다는 깨달음, 바로 이러한 깨달음에서 하느님에 대한 경외와 그 피조물에 대한 연민 어린 사랑이 깊어진다. 죽음의 그림자가 깊이 드리워진 도시 위에 피어난 타인에 대한 사랑, 이것이 곧 죽은 영혼을 위한 진혼시이다.

2. 연구사 검토

마종기 시에 관한 논평은 문단에서 시작되었다. 우선, 시인론으로 마종기의 의사 시인으로서의 면모에 관해 김영태, 박두진, 정현종 등이 그 특이점에 주목하였다. 그밖에 주제론으로는 마종기 시의 '평화'에 대한 갈망에 관해서, 김병익, 김주연, 김현, 성민엽, 오생근, 조남현, 정현종, 정한용, 황동규 등이 높이 평가한 바 있다. 이후, 마종기 시에 관한 학위논문으로는 1999년 이승은을 필두로 최종환, 김제욱, 유창민 등으로 이어진다. 최종환은 『현대시에 나타난 기독교 죄의식의 심리학적 연구: 윤동주, 김종삼, 마종기의 시를 중심으로』에서 기독교적 세계관이 유발하는 죄의식의 관점에서 마종기의 심층 심리를 분석하였는데, 마종기의 죄의식은 고국을 배신하고 미국에서 탐욕적 주체로 타락했다는 데 있다고 보았다(i). 김제욱은 『마종기 시 연구』에서 마종기 시의 죽음 의식을 가톨릭 교리의 엄결성과의 연관성 하에 논의했다(158). 유창민은 『1960년대 신진시인의 세대의식 연구: 황동규, 마종기, 정현종을 중심으로』에서 1960년대 신세대 시인들이 4·19 정신을 계승하고, 한일 협정 반대 시위에 참가하며 새로운 시대의식을 만듦과 동시에. 『사계』와 같은 동인지 운동으로 나아갔음을 밝혔다(195).

그밖에 일반 학술논문으로 마종기가 미국에 거주하는 시인이라는 점에서, 지역성, 디아스포라, 교포문학, 탈식민주의 등의 관점으로 연구된 학술논문들이 이형권, 정은귀, 오윤정, 구명숙, 김기택, 윤종환 등에 의해 나왔다. 남기혁은 「영성의 시적 변주」에서 영성(靈性, spirituality)을 새로운 대안근대성(altermodernity)으로 제시하며, 시에서 종교적 상상력을 펼쳐 보여준 마종기에 주목한다.

본고는 기존 연구사 가운데 최종환, 김제욱, 남기혁의 연구에 주목하고자 한다. 마종기 시인의 시에 삼투된 박애주의적인 사랑이 그의 그리스도교적 신앙에 닿아 있다고 보기 때문이다. 그의 시의 본질은 그가 의사라는 직업적 특성상 가지고 있는 죽음에 대한 민감성 또는 죽음 의식이라고 판단된다. 그러므로 본고는 마종기 시에 대한 연구하는 데 있어, '진혼시'라는 관점으로 조명하여, 마종기 시인이 죽음을 바라보는 독특한 시선의 의미를 밝히고자 한다. 왜냐하면, 그의 죽음에 대한 태도는 진혼 의식으로서 타인에 대한 사랑으로 표현되기 때문이다. 본고는 이러한 연구를 하는 데 하이데거의 존재론을 원용하고자 한다. 다시 말해, 타인에 대해서는 하이데거의 공동현존재(共同現存在, Mitdasein) 개념으로 그리고 타인을 향한 사랑에 대해서는 심려(fürsorge) 개념으로 마종기 시의 타인에 대한 사랑에 관하여 연구해 보고자 한다.

3. 연구 방법

마종기는 신앙인으로서 그리스도교 이념을 가진 시인이다. “하느님은 사랑이십니다.”(「요한1서」 4장 16절)라는 성경 말씀은 그의 시의 사상적 출발점이라고 할 수 있다. 그리스도교의 사랑은 나 자신에 대한 사랑, 가족에 대한 사랑, 그리고 애인에 대한 사랑을 넘어선다. 그리스도교의 사랑은 “네 이웃을 너 자신처럼 사랑해야 한다.”(「마태오 복음서」 19장 19절)라는 구절이 의미하는 바와 같이 이타적인 사랑이어야 한다. 왜냐하면, 그리스도교인이 아니라도 누구나 자신과 연인은 사랑하기 때문이다. 진실한 그리스도교인이라면 그러한 좁은 의미의 사랑 이상의 사랑을 실천할 수 있어야만 한다. 키르케고르(Kierkegaard, 1813~1855)는 연인에 대한 사랑은 ‘다른 자기(the other-self)’ 혹은 ‘다른 나(the other-I)’에 대한 사랑이라고 하면서, 이웃에 대한 사랑이야말로 타인(他者), 즉, ‘다른 너(the other-you)’에 대한 사랑이라고 주장한다(『사랑의 역사』 102). 그리스도교인이 실천해야 할 사랑은 이처럼 자기를 넘어 타인를 포용하는 사랑이어야만 한다. 그러한 맥락에서, 키르케고르는 『사랑의 역사』에서 사랑의 실천은 양심의 문제라고 역설한다(249). 마종기 시의 사랑도 그리스도의 사랑으로서의 아가페적 사랑을 병원이라는 공간에서 실현하고, 나아가 사회에 공공선을 실현하는 방향으로 나아간다.

하이데거의 『존재와 시간』(1927)에 따르면, 인간은 현존재(現存在, Dasein)로 규정된다. 현존재는 인간이 스스로 자기 자신에게 실존적인 존재물음을 던지는 인간존재의 시간 안에서의 현재성을 강조한 개념이다. 시간의 유한성 안에 놓인 현존재는 죽음을 향한 존재(Sein Zum Tode)로 규정되기도 한다. 죽음을 향한 존재는 불안과 공포에 노출되어 있으면서도, 자신의 죽음을 미리 내다보는 실존론적 기획투사를 통해 자신의 존재의 본래적 의미를 찾을 수 있다.

이처럼, 지금-여기(Da) 현재라는 시간성 가운데 놓인 현존재는 다른 한편으로 역사 가운데 놓인 존재일 수밖에 없다. 그러므로 현존재는 타인과 더불어 세계 안에서 살아가야 하는 세계내존재(世界內存在, In der-Welt-sein)이게 된다. 현존재는 세계내존재가 됨으로써 비로소 다른 현존재와 관계를 맺게 된다. 이처럼 다른 존재와 대화적인 관계 안에서 공존하는 현존재를 공동현존재(共同現存在, Mitdasein)라고 한다. 현존재는 공동세계(Mitwelt)에 타인과 더불어 있는 공동존재(Mitsein)라는 의미에서 공동현존재(Mitdasein)라 하며, 이는 타인의 또 다른 명칭이다.

그러나 한편 하이데거는 ““타인(Anderen)”은 나를 제외한, 내가 그것과 구별이 되는, 남은 사람들 전체를 말하는 것이 아니다. 오히려 타인은 사람들이 대개는 그것과 자기 자신을 구별하지 않고 그 속에 같이 함께 속해있는 그런 사람들이다.”(『존재와 시간』 166)라고 말한다. 그러므로 현존재도 공동현존재도 모두 존재의 고유한 본래성을 회복한 관계를 지향해야 한다.

하이데거는 “현존재의 존재 이해에는 이미—그의 존재가 더불어 있음이기에—타인에 대한 이해가 놓여 있다.”(『존재와 시간』 172-73)라고 말한다. 그러므로, 하이데거에게 존재 상실은 자기의 상실일뿐 아니라, 타인의 상실이자 세계의 상실이란 의미를 내포한다(강학순. 「하이데거에게 공동현존재로서의 타인에 관하여」 157-58). 하이데거는 ““타인” 존재자는 그 자신 현존재라는 존재양식을 가지고 있다.”(『존재와 시간』 173-74)라고 말한다. 그러므로 타인도 나와 같이 존중되어야 한다. 하이데거는 “타인에 대한 존재는 일종의 독자적이며 환원 불가능한 존재관련일 뿐만 아니라, 그 존재관련은 더불어 있음으로서 현존재의 존재와 더불어 이미 존재하고 있는 것이다.”(『존재와 시간』 174)라고 말한다. 이 말 역시, 나와 더불어 살아가는 타인의 독자성을 존중해야 한다는 의미를 내포하고 있다. 나아가, 하이데거는 “타인은 이렇게 우선 배려(配慮, Besorgen)하는 심려(心慮, Fürsorge)에서 열어밝혀져 있다.”(『존재와 시간』 173)라고 한

다.[1] 현존재가 타인과 더불어 있으면서 타인으로서의 공동현존재에게 마음 씀으로 정의되는 심려(『존재와 시간』.169)는 이 논문에서 가장 중요하게 다룰 개념어이다. 왜냐하면, 이러한 심려가 마종기 시에 나타난 사랑의 전제라고 판단되기 때문이다.

심려는 공동존재로서의 현존재의 존재 양식이다. 그러나, 한편으로 심려는 본래적으로 타인의 존재에 대한 돌봄과 보살핌(Nachsicht)으로 나타날 수도 있지만, 다른 한편으로 비본래적으로 타인의 존재에 대한 지배와 침해로 나타날 수도 있다. 전자의 심려는 타인 스스로 염려 안에서 투명해지고 염려에 대하여 자유로워지도록 도와주는 심려이다(하이데거. 『존재와 시간』.170-71). 후자의 심려는 나를 타인에 투사하여 내가 타인의 염려를 대신 하며 타인을 지배하는 심려이다(하이데거. 『존재와 시간』.170). 그러므로 타인를 심려할 때는 타인를 비본래적으로 대하지 말고, 본래적으로 대하도록 주의해야 한다.

타인의 감정은 나의 감정을 복사한 것일 수 없고 미지로 남기 때문에, 우리는 나와 더불어 있는 타인에게 감정이입을 행함으로써 타인을 이해하고자 한다(『존재와 시간』.174-75). 그러나 감정이입은 불완전하며 공감(共感)을 하는 것이 의미 있다. 공감은 영어 Sympathy 또는 독일어 Sympathie의 번역어로, 타인의 고통을 타인과 더불어 나의 고통처럼 느끼는 것이다. 공감의 국어 사전적 의미는 "남의 감정, 의견, 주장 따위에 대하여 자기도 그렇다고 느낌." 이다. 셸러(Max Scheler, 1874~1928)의 공감윤리학[2]의 특징은 사랑을 윤리적 판단의 근거로 본다는 것이다. 그에게 공감은 단순히 나의 감정과 타인의 감정 간에 동화된 감정이 아니라, 사랑으로 전달된 초월적 가치의 긍정을 전제로 생겨나는 감정으로서의 성격을 지닌다(한상연. 「철학실천과 공감」 118). 셸러는『동감의 본질과 형태들』에서 "인격은 사랑 속에서조차도 대상화될 수 없다."라고 주장한다(347). 사랑이란 현존재의 고유함을 인정할 때 성립된다. 하이데거의 철학에서도 이처럼 공감이 사랑을 전제한다는 데 맥리(脈理)를 같이 한다.

하이데거는 언어를 '존재의 집'이라고 하였다(「가난한 시대의 시인」 262). 그 의미는 현존재는 언어를 통해 자신의 존재의 진리를 개시한다는 의미이다. 그러므로 언어는 소중한 것이다. 공동현존재는 서로 귀 기울여 들음(Hinhören)을 통해 서로 이해하고, 서로 마중 오는 말(das entgegnende)을 통해 상호주체적으로 친근한(verwandt) 관계를 형성한다(하이데거. 「언어의 본질」. 240-43.). 이러한 들음과 마중 오는 말이 공감의 언어가 될 수 있을 것이다. 이러한 진실한 대화의 언어는 일상에 함몰된 존재인 세인(世人, das Man)의 언어, 즉, 비본질적인 말들을 지껄이는 잡담과 확연히 구분된다. 잡담은 공허한 말(empty speech)(Lacan, "Function and field of speech and language", *Écrits* 47-48)이다. 이러한 잡담은 지양되어야 한다.

인간은 태어날 때부터 필연적으로 타인를 지향하게 되는데, 그럼으로써 인간은 본질적으로 '말하는 존재'(parlêtre)[3]이게 된다. 주체와 타인를 연결해 주는 것이 바로 언어이기 때문이다.

---

1) 하이데거의 존재론에는 '마음 씀'이란 의미로 배려(配慮, Besorgen), 심려(心慮, Fürsorge), 염려(念慮, Sorge) 세 용어가 있다. 배려는 도구존재에 대해 마음 씀이라면, 심려는 타인에 대한 마음 씀이며, 염려는 자기 자신에 대한 마음 씀이라고 구분할 수 있다. 하이데거의 배려라는 개념은 일상적 용법으로 배려라는 개념과 다소 다르게 이해된다. 일상적 용법으로 배려는 타인에게 마음 쓰는 것을 의미하기 때문이다. 그렇지만, 국내 학계에서는 Besorgen를 배려로, Fürsorge를 심려로, Sorge를 염려로 번역하는 경향성이 있다. 국내에 하이데거의 철학이 처음 수입되던 일제강점기부터 한국전쟁기까지는 일본의 번역에 따라 Fürsorge를 배려로 번역하는 경향도 나타났었다. 현재도 연구자에 따라 Fürsorge를 배려로 번역하기도 한다.

2) 공감윤리학(Sympathieethik)의 틀은 애덤 스미스, 데이비드 흄 등 영국의 경험론 철학자들과 쇼펜하우어에 의해 확립되었다. 자신의 행위를 보고 타인의 감정을 자신의 것처럼 이해하면서 자신의 행위에 대한 타인의 판단과 태도를 내면화하는 것이 윤리적 기원이라는 것이다. 셸러는 삶에 결부된 가치들을 직관적으로 파악하는 감정을 믿었다. 감정적 직관이 이성에 따른 윤리적 판단의 근거라는 것이다. 한상연. 「철학실천과 공감」. 『해석학 연구』 제33집, 2013, 118면.

나아가 타인에게 주체 자신에 대해 말함으로써만 진실을 구성하는 충만한 언어(full speech)(Lacan, “On Narcissism”, *The Seminar of Jacques Lacan Book I* 107)를 실현할 수 있어야 한다. 이러한 충만한 언어의 실현이 바로 공감의 대화일 것이다.

하이데거는 『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』에서 “우리는 하나의 대화이다.”라는 테제를 반복한다(106). 이러한 데서 그의 철학에서 인간은 본질적으로 대화적 존재로 규정된다고도 할 수 있다. 왜냐하면, “우리는 하나의 대화이다.”라는 테제는 필연적으로 “우리는 누구인가?”라는 존재론적 질문을 수반하기 때문이다. 우리의 존재가 대화인 것은 언어로 그 존재자가 그 자체로 존재하도록 열어 밝힐 때다(하이데거 『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』 109). 이 순간 우리의 존재는 대화로 존재한다. 하이데거에게 대화 중의 말함과 들음은 동근원적인 것으로서, 바로 이 말함과 들음 가운데 우리의 존재는 하나가 된다(『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』 110). 본래적 언어에 근원적으로 동화된 대화는 시원적 대화로 명명된다(『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』 107-108). 이러한 대화는 ‘시 짓기’와 같다. 시인은 자신의 내면의 목소리에 귀 기울이고 다시 그 존재의 진실을 말하는 방식으로 대화로서 존재한다. 그뿐만 아니라, 하이데거는 『존재와 시간』에서 인간은 양심의 부름을 들음으로써 본래 자신이 될 가능성을 부여받고, 양심의 부름에 응답함으로써, 즉 자신의 존재와 대화함으로써 본래 자신으로 존재할 수 있다고 주장한다.

치유의 중심에는 인간 존재에 대한 실존적 이해가 있어야 한다. 그러나 오늘날 의료 행위는 자연과학에 기초한 인간 존재에 대한 이해, 즉, 기계론적인 인간 존재에 대한 이해를 바탕으로 한다는 한계를 가진다(김재철 「정신의학과 하이데거의 대화」 32-33). 의사 시인 마종기의 시에는 현대 의학이 간과한 인간 실존에 대한 이해가 깊이 삼투해 있다. 이에 본고는 의사 시인의 진혼시에 나타난 타인에 대한 사랑의 의미에 대해 하이데거의 존재론으로 분석해 보고자 한다.

II. ‘죽음을 향한 존재’에 대한 ‘심려’로서의 사랑

마종기의 『조용한 개선』은 첫 시집인 만큼 시인이 어떻게 시인으로 태어났는가를 보여준다.

> 수없는 빛들이 하나의 물결처럼 흔들려 의심하리만큼 희고 맑고 조용한 기적을 일으키고 아직도 황홀함을 모르는 게 그 표정을 다스린다.
>
> 그들은 얼마나 먼 거리에서 서서 서로 부르고 있는 것일까. 그 어느 정점에서야 기쁨이나 슬픔이나 막막함의 언어를 소리쳐 볼 것인가. 수백 세상을 다 통하여서도 아직 모자라는 은하의 시야. 더욱 섬세한 시야.
>
> 정지된 시간 속에서 생각과 말과 행동을 한꺼번에 씻어버린, 가장 희고 맑고 또 조용한 기

3) 라캉은 언어의 존재로서의 인간존재의 근본 상황을 가리키기 위하여 parler와 étre를 합성한 표현으로서 parlétre를 만들었다. 지젝, 『이데올로기의 숭고한 대상』 .이수련 역. 인간사랑, 2002, 197면.

적을 일으키는, 미더운 대지는 그 밤하늘에 끝없는 이야기를 전하면서 하나씩 흩어졌다. 그러나 하나 웃지 않는 정결한 은하여. (마종기. 「은하」 전문.)

은하와 같은, 희고 맑고 조용한 기적. 이것은 시인이 시인으로 태어나는 순간 가슴에 아로새긴 시에 대한 하나의 원형이다. 그리고 시인의 시를 읽고 났을 때 가슴에 아로새겨 놓아지는 시의 모습이기도 하다. 그러나 시인은 세상 모든 걸 사랑하는 것만이 좋은 시인이 되는 길인 줄 믿으며(「경학원 자리」. 『안 보이는 사랑의 나라』) 순진한 어린아이와 같이 평화로움 속에 머물 수만 없었다. 의학도인 시인은 미래의 의사로서 환자들과의 만남을 통해 세상과 만나야 하는 운명[4]이었고, 그것은 곧 삶과 죽음의 경계에 서야 하는 운명이자, 한편으론 사회적인 의무였던 것이다. 바로 이러한 상황이 시인을 소년에서 어른으로 만들어 갔고, 시인의 남다른 조숙함도 이런 성장 과정에서 삶의 경건함을 배우는 가운데 여물었던 것이다. 의학도로서 체험이 담긴 시를 살펴보면 다음과 같다.

[…] 마침 아기는, 어머니 골반에서 머리를 꾸부린 채, 밖으로 나오고 있었고, 어머니는 직경 십 센티나 벌어지는 아픔을 전신으로 감수하고 있었습니다. 그러나 한 생명의 탄생은 그 아픔보다 귀한 것이어서, 드디어 어머니의 아픔을 대신 몸에 감고 아기는 울음을 터뜨렸습니다.[…] 그러다가 문득, 내가 기대인 벽 저쪽에는, 시체들이 나란히 누워 있는 인체 해부 실습장이란 걸 알았습니다. 내게 술을 가르쳐 주고, 다시 그 속에서 시를 써주고, 종교를 준, 내 미래의 친구들이 누워 있는 곳.[…] (마종기. 「제3강의실」. 『조용한 개선』 부분.)

위에 인용된 마종기의 「제3강의실」은 시인의 어리고 여린 가슴으로 감당하기 힘든 혼돈 속에서 어떠한 모습으로 거듭 나는가 보여준다. 은하와 같은 시를 쓰고자 했던 시인으로서의 미의식, 그리고 삶과 죽음의 경계에 선 인간 앞에 경건함을 잃지 않고자 하는 의학도로서의 양심은 서로 이율배반적이다. 시인의 영혼을 방황하게 할 수밖에 없는 이율배반적인 상황 속에서 시인은 "종교"에 귀의한다. 그리하여 마종기는 신앙인으로서 그리스도교 이념을 가진 시인이 된다. "하느님은 사랑이십니다."(「요한1서」 4장 16절)라는 성경 말씀은 그의 시의 사상적 출발점이라고 할 수 있다. 마종기 시의 사랑도 그리스도의 사랑으로서의 아가페적 사랑을 병원이라는 공간에서 실현하고, 나아가 사회에 공공선을 실현하는 방향으로 나아간다.

갑자기 너는 무엇이 안타까워 눈물을 흘리는가? 우리 오래 부끄러워 눈길을 피하던, 영원한 향수가 젖어 있는 어머니의 젖가슴, 너는 다시 우리를 낳아준 본래 어머니 몸으로 돌아가야 한다.

허면, 우리는 고운 매듭을 이어주는 숨소리를 음미할 때마다, 살아 있는 보람이 물결 일어 넘쳐나는 개선가를 불러준다.

---

4) 시인은 『마종기 깊이 읽기』의 「의사로도, 시인으로도」라는 글에서 자신이 의대에 가게된 사연을 간단히 밝히고 있다. 문예반 활동을 하며 정치학과를 지망하던 문과반 학생이었던 시인은, 시험을 앞두고 평소에 존경하던 이용희 선생과 상담을 하게된다. 당시의 정치적 상황에 절망했던 선생은, 가난한 나라의 백성에겐 부패한 정치인이 아니라, 의사가 더 절실히 필요하다는 충고를 해주신다. 그리하여 결정된 운명이지만, 시인은 후에, 이 결정이야말로 최고의 오진이었다고 회상한다.(「證例 5」) 정치가 곧 타락이라고 여겨지던 시대에 태어난 것도 시인에겐 운명이라면 운명이었을 것이다.

여기는 먼 먼 시대로부터 시작하여 생명의 온기를 감사하는 서정의 꽃밭. (마종기. 「해부학 교실 1」. 『조용한 개선』 부분.)

위에 인용된 「해부학 교실」1에서 인간의 죽음에 대한 성찰이 나타난다. 하이데거의 『존재와 시간』(1927)에 따르면, 인간은 현존재로 규정되는 한편, 다시 시간의 유한성 안에 놓인 현존재는 죽음을 향한 존재(Sein Zum Tode)로 규정된다. 죽음을 향한 존재는 불안과 공포에 노출되어 있다. 시인은 위의 시에서 죽음을 어머니의 젖가슴이자 다시 돌아가야 할, 우리를 낳아준 본래 어머니 몸으로 승화시키고 있다. 죽음을 회귀의 논리로 환치시킴으로써, 삶과 죽음 사이에 다리를 놓은 것이다. 이제 삶과 죽음 사이에는 결코 뛰어넘을 수 없는 심곡이 있는 것이 아니다. 죽음은 오히려 다시 태어나기 위해 거치는 하나의 과정일 뿐이다. 시인은 이제 죽음에 대해 초연해짐으로써 다시 삶으로 되돌아온다. 그리하여 삶의 보람을 개선가로 부른다. 여기, 곧 현실은 이제 생명의 온기를 감사하는 서정의 꽃밭인 것이다. 시인은 죽음의 그림자가 깊이 드리운 도시를 서정의 꽃밭으로 가꾸고자 하는 것이다.

마종기 시인에게 가장 아름다운 시집은 첫 시집인 『조용한 개선』이다. 그러나, 의사라는 삶이 주는 숨 조일 듯한 긴장감 때문인지 시인은 이후에도 타락하지 않았다. 그의 양심은 살아 있었다. 시인은 스스로 성인(聖人)인 양할 때, 죄인이 된다. 시인은 스스로 군자인 양할 때, 위선자가 된다. 마종기 시인은 인간으로 남아 있었다. 사회인으로, 생활인으로, 그저 보통 사람이 다 가는 길을, 조금 다르게 갔다. 그는 종교나 윤리를 앞세우기보다 스스로 자기 자신에게 실존적인 존재물음을 던지는 현존재(現存在, Dasein)로 그려냄으로써 시인의 도리를 다하였다.

그는 인간일 수밖에 없었다. 그러니 살다 보면, 자신이 의도하고 저지른 죄만이 죄가 되는 것은 아니다. 어찌할 수 없는 죄에 묶여 괴로워하는 것이 오히려 인간다운 모습일 것이다. 시인은 인간 됨의 고통을 고백의 형식으로 정직하게 비춰 보인다.

고백합니다.
나이 삼십이 되어도 잦은 꿈속에서는
초조한 시험, 답안지 작성뿐,
언제 인류를 위해 내가 죽고
언제 역사의 무리를 일으켜
혁명의 총 한번 쏘아보지 못한
혹은 산상의 내 종교도
고행자의 외로움조차 소리 없고.
[…]
고백합니다.
공원 한끝의 서양식 묘지,
묘지 앞에 시들은 꽃송이,
당신의 시들은 세계를.(마종기. 「의사 수업」. 『평균율』 부분.)

위에 인용된 「의사 수업」은 고백의 형식을 띠고 있다. 고백하는 인간은 아름답다. 시인은 의사로서의 삶에 침몰되어, 지식인으로서의 사회적 양심, 신앙인으로서의 수행 따윈 외면할 수밖에 없었음을 고백한다. 묘지 앞의 꽃송이인 듯 시들은 세계 앞에서, 온전히 살아 있는 자로서의 부끄러움을 고백하고 있는 것이다. 고백하는 인간은 아름답다. 고백은 살아가면서

자신의 존재를 반성하고 성찰하며 증명하는 언어적 행위이다. 대개의 인간은 존재 망각에 빠져 존재의 본래성을 잃고 자기 자신이 아닌 채로 살아간다. 그렇기에 세인의 평균성을 맹목적으로 추종한다. 그러나 고백의 순간, 달라진다. 고백은 자신의 존재의 진리를 열어 밝혀 보이는 순간이다. 아니, 열어 밝혀 보이지 않고는 견딜 수 없는 순간이다. 그것도, 자신 안에 뒤얽혀 있는 진실과 거짓을, 아름다움과 추함을 걸러냄 없이, 드러내 보이는 순간이다. 그렇기 때문에 고백하는 인간은 아름답다. 고백만이 인간의 껍데기를 벗겨내며 감추어진 빛을 발산시킨다. 마종기는 고백하는 자이기도 하고, 고백을 듣는 자이기도 하다. 후자의 경우를 살펴보면 다음과 같다.

> 나는 모든 내 환자를 가장 깊이 안다. 병실이 어두운 고백을 듣고, 그 마지막 열광과 죽음이 오는 소리를 듣는다. 그래서 죽음이 천천히 혹은 돌연히 찾아왔을 때 나는 육신을 산산이 나누어 病因을 보고, 마침내 텅텅 빈 복강의 허탈한 공간 속에 내 오랜 침묵을 넣고 문을 닫는다. (마종기. 「증례 2」. 『평균율』 부분.)

> 나는 생전 처음 내가 의사인 것을 알게 되었네.
> 죽어가는 환자들 사이를 헤치고 나와 울던 날들을
> 연막같이 엄폐물같이 피부 밑에 숨기고 살았는데
> 의사가 아니었다면 내게는 슬픈 표정도 없었을 텐데.
> (마종기, 「화가 파울 클레의 마지막 몇 해」, 『우리는 서로 부르고 있는 것일까』 부분.)

위에 인용된 「증례」2에서 고백은 환자의 것이 된다. 고백은 의사만의 것이 아니다. 시인만의 것이 아니다. 죽음이 모두에게 평등하듯, 고백의 기회도 모두에게 평등하다. 죽음의 순간을 앞둔 인간은 고백하지 않을 수 없다. 그러나 영혼보다 육체에 먼저 찾아온 죽음 때문에, 환자들은 채, 자신의 지인들에게 고백할 순간을 놓쳐 버리기도 한다. 시인은 이 그림을 침묵 속에 지켜보고 있다. 시인은 죽어 가는 환자가 빈 병실에 남긴 어두운 고백을 듣는다. 그러나 그는 성직자처럼 평화로운 미소로 사자의 가슴 위에 성호를 그어주기엔, 그저 인간에 불과하다. 그래서 문을 닫고 돌아선다. 그렇지만, 그는 죽음을 향한 존재에 대한 심려를 보여준다.

이 「증례」2와 더불어 「화가 파울 클레의 마지막 몇 해」가 더욱 의미 있는 것은 오늘날 의료 행위는 자연과학에 기초한 인간 존재에 대한 이해, 즉, 기계론적인 인간 존재에 대한 이해를 바탕으로 한다는 한계를 가진다는 것과 대비되기 때문이다. 치유의 중심에는 인간 존재에 대한 실존적 이해가 있어야 한다. 마종기는 의사로서 치유하고 시인으로서 인간 존재에 대한 실존적 이해를 시로써 표현한다.

특히, 「화가 파울 클레의 마지막 몇 해」과 같은 그의 대표적인 시편들에는 죽음을 향한 존재로서의 환자에 대한 심려가 깊이 표현되어 있다. 심려는 공동존재로서의 현존재의 존재양식이다. 의사인 마종기에게 환자는 공동존재이다. 심려는 본래적으로 타인의 존재에 대한 돌봄과 보살핌(Nachsicht)으로 나타나야 한다. 본래적으로 심려는 타인 스스로 염려 안에서 투명해지고 염려에 대하여 자유로워지도록 도와주는 심려여야 한다(하이데거. 『존재와 시간』 170-71). 마종기는 시에서 이처럼 환자라는 죽음을 향한 존재를 자신의 공동존재로 받아들이면서 돌봄과 보살핌이라는 심려를 보인다. 그것은 사랑의 또 다른 이름일 것이다.

타인의 감정은 나의 감정을 복사한 것일 수 없고 미지로 남기 때문에, 우리는 나와 더불어 있는 타인에게 감정이입을 행함으로써 타인을 이해하고자 한다(『존재와 시간』.174-75). 그

러나 감정이입은 불완전하며 공감(共感)을 하는 것이 의미 있다. 마종기는 위의 시편들에서 환자에게 감정이입을 넘어 공감을 하고 있다. 셸러(Max Scheler, 1874~1928)의 공감윤리학[5]의 특징은 사랑을 윤리적 판단의 근거로 본다는 것으로, 그에게 공감은 단순히 나의 감정과 타인의 감정 간에 동화된 감정이 아니라, 사랑으로 전달된 초월적 가치의 긍정을 전제로 생겨나는 감정으로서의 성격을 지닌다(한상연. 「철학실천과 공감」 118). 셸러는 『동감의 본질과 형태들』에서 "인격은 사랑 속에서조차도 대상화될 수 없다."라고 주장한다(347). 사랑이란 현존재의 고유함을 인정할 때 성립된다. 하이데거의 철학에서도 이처럼 공감이 사랑을 전제한다는 데 맥리(脈理)를 같이 한다. 마종기의 시에서 의학도로서 그리고 젊은 의사로서 죽음을 향한 존재로서의 환자를 바라보는 시선에는 공감 어린 심려가 있으며, 그것은 타인에 대한 사랑을 바탕으로 하고 있다.

III. '존재 망각'의 세인에서 '더불어 있음'의 타인으로

마종기는 1960년대 중반 한국을 떠나 도미하여 반세기 넘게 미국에 거주한다. 그가 미국으로 건너간 것은 그가 군의관 신분으로 한일굴욕외교반대 서명에 가담하여 수감되었던 사건 때문일 것으로 추정된다(김주연, 「이슬의 꽃, 그리고 시인」 151).[6] 그가 미국으로 건너가 중년에 쓴 시집인 『카리브해에 있는 한국』, 『변경의 꽃』, 『안 보이는 사랑의 나라』, 『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』 등은 아메리칸 드림(American Dream)의 명암을 동시에 보여준다. 그 양상을 살펴보면 다음과 같다.

1.

> 샤워를 끝내고 플로리다산 오렌지 주스에 스크램블드 에그, 초록빛의 신년도 쉐보레로 출근하고, 환자를 보고, 정맥 주사를 주고, 세미나에 나가 주절대고, 시집 안 간 간호사가 눈짓으로 조르면 피임약 처방이나 써주고, 저녁에는 젝 베니의 만담을 듣고 골프 중계를 보고, 그러나 아무리 주접을 떨어야 엽전은 엽전이다. (마종기. 「편지 2 - 동규에게」. 『카리브해에 있는 한국』 부분.)

위에 인용된 「편지 2 – 동규에게」는 아메리칸 드림의 성취를 보여준다. 시인이 친구에게 보내는 이 편지에서 미국 중산층의 평화로운 일상을 발견할 수 있다. 한국전쟁의 폐허에서 일어나 후진국에서 벗어나려는 고국의 동포들 앞에 시인의 이러한 삶은 사치에 불과할 수도 있다. 한국의 시인들이 민주와 자유를 위해 고뇌하는 지식인으로서의 삶을 살아가는 데 견주어 보면, 마종기의 이러한 삶은 비겁한 도피에 불과한 것일 수도 있다. 이러한 삶은 하이데거의 관점에서 일상에 함몰된 존재인 세인(世人, das Man)으로서의 삶이다. 존재의 비본래성에 빠진 삶이다. 그렇기 때문에, 시인은 변명을 늘어놓는다.

---

5) 공감윤리학(Sympathieethik)의 틀은 애덤 스미스, 데이비드 흄 등 영국의 경험론 철학자들과 쇼펜하우어에 의해 확립되었다. 자신의 행위를 보고 타인의 감정을 자신의 것처럼 이해하면서 자신의 행위에 대한 타인의 판단과 태도를 내면화하는 것이 윤리적 기원이라는 것이다. 셸러는 삶에 결부된 가치들을 직관적으로 파악하는 감정을 믿었다. 감정적 직관이 이성에 따른 윤리적 판단의 근거라는 것이다. 한상연. 「철학실천과 공감」. 『해석학 연구』 제33집, 2013, 118면.

6) 「투옥의 세월」(『천사의 탄식』) 등의 시에서도 "젊은 날, 나도 이를 갈며 옥중 생활을 했다."와 같은 구절을 통해 마종기가 미국에 갈 수밖에 없었던 계기가 유추된다.

> 내가 흥분파가 아닌 것은 너도 알지. 그래서 아예 의파를 택한 것도 너는 알지. [···] 그러나 이 지방 신문 제50면쯤에 난 서울발 간첩 침투 소식은 나를 흥분 시킨다. 흥분하다가 지지리도 못난 이씨 조선을 원망한다. 원망하다가 세계 지도를 물끄러미 새겨보고 체념한다. (마종기. 「편지 2 -동규에게」. 『카리브해에 있는 한국』 부분.)

위에 인용된 시는 '지식인으로서의 사회적 소명에 답하느냐 답하지 않느냐?'를 단순히 "흥분파"가 아니기 때문이었다고 변명을 하는 장면을 보여준다. 시인의 관념 속에 조국의 현실은, 세계지도 한구석에 박힌 한반도만큼이나 파편적인 것에 불과했다. 무의식중에 그는 부끄러운 "이씨 조선"을 잊어버리길 원했는지도 모른다. 하이데거는 ""타인(Anderen)"은 나를 제외한, 내가 그것과 구별이 되는, 남은 사람들 전체를 말하는 것이 아니다. 오히려 타인은 사람들이 대개는 그것과 자기 자신을 구별하지 않고 그 속에 같이 함께 속해있는 그런 사람들이다."(『존재와 시간』 166)라고 말한다. 이 시에 나타난 시인의 모습은 시인답지 못한 모습, 즉, 세인으로서의 모습, 그리고 타인에 자신을 감춘 모습이라고 할 수 있다. 그러나 그는 여전히 기억으로부터도 양심으로부터도 자유롭지 못하다. 시인은 자신의 어설픈 변명에 쓰게 자조한다.

> 저 이탈리아 독일의 거렁뱅이 이민, [···] 코리아, 코리아가 어디 있더라. [···] 카리브해 어디쯤이지, 그 거렁뱅이 손자쯤 되는 촌놈의 건방진 목소리는 왜 그렇게 신경을 신경을 건드렸을까.
>
> 쓸개 빠진 놈같이, 배짱도 창자도 다 빠진 허깨비같이, 그야말로 카리브해서 건너온 한국인같이 술이나 마시며 돈이나 벌며 환자나 보며 이렁저렁 외국서 살자면 얼마든지 산다. (마종기. 「편지 3」. 『카리브해에 있는 한국』 부분.)

앞서 "지지리도 못난 이씨 조선"이라고 했던 시구절이, 지식인으로서의 책임으로부터 하루도 자유로울 수 없게 하는 조국에 대한 원망의 표현이라면, "카리브해에 있는 한국"이란 시구절은, 한국계 미국인으로서 느끼는 소외감의 표현이다. 고국을 떠나 있음으로써 한편으론 조국의 현실에 대한 자책감을 느끼고, 다른 한편으론 이주민으로서의 소외감을 느껴야 하는 상황인 것이다. 이러한 이중의 고통을 적극적으로 극복해 나가기엔, 의사로서의 관성이 삶 전체를 압도하고 있다. 그래서 그는 의사 생활로 "이렁저렁" 돈이나 버는 삶을 자조한다. 그러나 그는 여전히 의사였다. 그는 어쩔 수 없이 히포크라테스 선서에 충실하며 사는 데 양심의 위안을 삼을 수밖에 없었던 것이다.

자기 자신을 자조할 수밖에 없는 삶. 그러나 의사로서의 책임을 회피할 수 없는 삶. 이러한 상황에서 시인은 유년의 기억으로 도피한다. 시인은 동화 작가인 아버지 마해송(馬海松, 1905~1966)과 무용가인 어머니 박외선(朴外仙, 1915~2011) 품에서 풍부한 예술적 세례를 받고 자라났다(마종기·정과리. 「대담: 시의 진실과 진실한 시」. 『마종기 깊이 읽기』 26-27). 「善終 이후」 연작과 「무용」 연작은 아버지와 어머니에 대한 회상을 담고 있다. 시인에게 어린 시절의 부모의 품만큼 위안이 되는 것은 음악, 미술, 무용 등 예술 작품의 감상이다. 「첼리스트」 연작, 「음악회」 연작, 「미술관에서」 등은 예술에 대한 향유를 시로 표현한 작품들이다.

『변경의 꽃』 시집에 담긴 시들은 그런 의미에서 '퇴행'이라고 볼 수도 있다. 회상의 세계에는 아무런 갈등도 존재하지 않는다. 예술의 향유에도 아무런 갈등이 존재하지 않는다. 모

든 것이 아름다울 뿐이다. 그러나 그것은 진정한 아름다움이 아니다. 산고와 같은 고통을 동반하지 않는 시는 이미 생명력을 잃은 시이다. 이러한 시들은 의사로서의 삶의 허전한 여백을 어루만질 뿐이다. 시인은 자기 연민에 빠져 있지만, 아무도 시인을 연민해 줄 수 없다.

1.

[…]

아무도 이해 못 할 거야.
갈수록 안정되는 생활
불안정한 외지의 정신.
이해 못 하는 당신은 이리와,
윤기 없는 날개지만
마음에만 보이는
상처를 덮어줄게.

[…]

2.

언제부턴가 매일 흐릿한 새벽 추운 창문가에 와서 내 잠을 깨워주는 아침 새여. 귀환의 날을 놓친 후부터 삐삐삐 단조로운 울음으로 하루의 시작을 알려주는 새여. 형상할 수 없는 고통을 대신 울어주는, 울어서 얼어붙은 하늘로 날려보내 구름을 만드는 새여. 나는 너를 볼 수가 없어. 무너지는 것을 혼자 힘으로 감당할 수 없어. (마종기. 「외지의 새」. 『변경의 꽃』)

「외지의 시」에서 시인은 생활이 안정될수록 정신은 불안정해지고 있다고 말한다. 의사로서의 삶이 보장해 주는 경제적 여유로움에 음악회, 미술전 등을 다닐 수 있는 것은 분명 특정 계층에게만 주어지는 특권이다. 시인은 이러한 사실을 알기 때문에 자신의 고통을 직접적으로 드러내지 못한다. 인간으로서의 외로움, 존재론적인 고민을 있는 그대로 드러내는 것조차 의사라는 직업의 사회적 위치 때문에 자유롭지 못하다.

시인의 이러한 막막함은, 외지에서 발견한 한 마리의 이름 없는 새를 보며, 북받쳐 오르게 된다. 시인은 자신의 영혼을 어루만지듯 새의 상처를 덮어주고자 한다. 새가 시적 자아의 감정 이입의 대상이라고 볼 수 있다. 타인의 감정은 나의 감정을 복사한 것일 수 없고 미지로 남기 때문에, 우리는 나와 더불어 있는 타인에게 감정이입을 행함으로써 타인을 이해하고자 한다(『존재와 시간』.174-75). 그러나 감정이입은 불완전하며 공감(共感)을 하는 것이 의미 있다.

어느새 시인은 중년의 나이에 들어서게 되며 노년을 예고한다. 이제 죽음은, 환자의 것도 아버지의 것도 아닌 나의 것으로 다가오고 있는 것이다. 시인은 의학도 시절 이후, 다시 죽음에 대한 감수성에 눈을 뜨고 있다. 그렇다면, 시인은 과연, 늙어 간다는 것, 죽음에 가까이 가고 있다는 것을 어떻게 느끼고 있을까?

1.
날자.
이만큼 살았으면 됐지.
헤매고 부딪히면서 늙어야지.
[…]
자주 보는 꿈속의 나비

우리가 허송한 시간의 날개로
바다를 건너는 나비,
나는 매일 쉬지 않고 날았다
절망하지 않고 사는 표정
절망하지 않고 들리는 노래.
(마종기. 「나비의 꿈」. 『안 보이는 사랑의 나라』 부분.)

날자. 이만큼 살았으면 됐지. 헤매고 부딪히면서 늙어야지. -체념에 짙은 목소리다. 바다를 건너는 나비처럼, 시간을 허송(虛送)하며 살아왔지만, 결코 절망하지 않았다는 데서, 주어진 삶에 묵묵히 최선을 다하는 성실성을 느낄 수 있다. 이것은 초기 시에서 보이듯이 결코 가벼울 수 없는 삶의 무게에 대한 경건함이다. 더 이상, 욕심을 낼 것도 절망할 것도 없이 담담하게 중년을 맞고 있는 시인의 모습은, 언제나 그러했던 시인의 모습답다. 그러나 때로 늙어 가는 모습이 의대 실험실의 "개구리"처럼 추레하게 느껴지지 않을 순 없을 것이다.

1.
예과 시절에는 개구리를 잡아 목판에 사지를 못 박고 산 채로 배를 째고 내장을 주물럭 거리며 이것이 콩팥, 이것이 염통, 외워도 봤지만 개구리 뱃속을 알아 보아야 무슨 상관인가. 개구리는 자꾸 일찍 죽고 싶었겠지.
[…]
2.
개구리 같이 산다.
배고플 때 먹고 밤 되면 자고
주말에는 뜨거운
찜질이나 하고.
[…]
맹물같이 있는 듯 없는 듯 사는 연습.
[…]
개구리가 되어 가는 수수께끼
개구리가 늙어 가는 수수께끼.(마종기. 「개구리」. 『안 보이는 사랑의 나라』)

시인은 늙어 가는 자신을 나비와 개구리에 비유하고 있다. 시인은 왜 이렇게 작은 동물들과 자신을 동일시 하는 것일까? 이것은 시인이 죽음을 자연으로 돌아가는 것으로 믿고 있기 때문일 것이다. 죽음 앞에선 인간도 나비나 개구리와 다름 없는 하나의 미물에 불과하다. 죽음은 모든 생명체에게 평등하다. 늙어 가는 모습은 나비나 개구리나 인간이나 마찬가지다. 그는 비로소 자신을 죽음을 향한 존재로 인식한다. 이전까지 그의 시에서의 죽음은 타인의 죽음이었다. 그러나 이후 그의 시에서의 죽음은 자신의 죽음을 포함한다. 이처럼 자기 자신을 죽음을 향한 존재로 자각하는 것은 비본래적 삶에 이물감을 느끼며 본래적 삶을 회복하려는 심리적 갈구로 나타난다.

1.옥저의 삼베
[…] 옥저라는 작은 나라를 배운 적이 있습니다. 그날 밤 꿈에 나는 옛날 옥저 사람들 사이에 끼여 조랑말을 타고 좁은 산길을 정처 없이 가고 있었습니다. […] 나는 갑자기 삼베 장수가 된 것이 억울해 마음을 태웠지만 벌써 때가 늦었다고 포기한 채 씀바귀꽃이 지천으로 핀 고개를 넘어가고 있었습니다. […] 무슨 이유인지 지금은 잊었지만, 나는 그때부터 이곳에 떨어

져 살아야 한다는 말을 들었습니다. [···] 혼자서 이 큰 곳에 살아야 하는 것이 두려워 나는 손에 든 삼베 묶음에 얼굴을 파묻고 울음을 참았습니다. [···] 아무것도 보이지 않아 헛다리를 짚으면서도, 어느덧 나는 삼베 을 입은 옥저 사람이 되어 있었습니다. [···] (마종기. 「안 보이는 사랑의 나라」. 『안 보이는 사랑의 나라』 부분.)

「안 보이는 사랑의 나라」 이 시에서 시인은 한 세계에서 다른 세계로 자신의 의지와 상관 없이 이전되었음을 고백하고 있다. 이것은 서러운 일이었지만, 눈물을 참으며, 새로운 삶으로 받아들여야만 하는 수밖에 없었다. 바로 여기서 시인의 삶과 죽음에 대한 순응적 태도를 볼 수 있다. 이것은 시인이 의사로서의 삶, 이주민으로서의 삶을 그대로 받아들이며 살아왔던 것과 같은 방식일 것이다. 이렇게 하나의 세계에서 다른 나라로 옮겨 가는 것이 두렵지 않은 이유를 시인은, 어린 아들과의 대화에서 잘 보여 주고 있다.

3.대화
아빠, 무섭지 않아?
아냐, 어두워.
인제 어디 갈거야?
가 봐야지.
아주 못 보는 건 아니지?
아니, 가끔 만날 거야.
이렇게 어두운 데서만?
아니, 밝은 데서도 볼 거다.
[···]
아빠는 그럼 사랑을 기억하려고 시를 쓴 거야?
어두워서 불을 켜려고 썼지.
시가 불이야?
나한테는 등불이었으니까.
아빠는 그래도 어두웠잖아?
등불이 자꾸 꺼졌지.
아빠가 사랑하는 나라가 보여?
등불이 있으니까. (마종기. 「안 보이는 사랑의 나라」. 『안 보이는 사랑의 나라』 부분.)

위의 시는 시인과 아들 사이의 대화를 보여준다. 하이데거는 『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』에서 "우리는 하나의 대화이다."라는 테제를 반복한다(106). 이러한 데서 그의 철학에서 인간은 본질적으로 대화적 존재로 규정된다고도 할 수 있다. 왜냐하면, "우리는 하나의 대화이다."라는 테제는 필연적으로 "우리는 누구인가?"라는 존재론적 질문을 수반하기 때문이다. 이 시의 대화를 살펴보면 빛과 어둠이 주제인 것처럼 보이지만, 실은 그들의 존재란 어디서 와서 어디로 가며 왜 살아야 하는가에 대한 존재론적 물음과 답을 담고 있다. 이 시에서 부자(父子)는 대화로서 본래적 존재를 찾아간다. 그들의 존재가 대화인 것은 언어로 그 존재자가 그 자체로 존재하도록 열어 밝힐 때다(하이데거 『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』 109). 이 순간 그들의 존재는 대화로 존재한다. 하이데거에게 대화 중의 말함과 들음은 동근원적인 것으로서, 바로 이 말함과 들음 가운데 그들의 존재는 하나가 된다(『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』 110).

시인은 자신이 가야 할 나라가 눈에 보이지는 않지만, 분명 존재하고 있음을 믿고 있다. 그

나라는 “사랑의 나라”이다. 어둠이 두려움이라면, 두려움을 물리쳐 주는 등불은 시이다. 시로써, “안 보이는 사랑의 나라”로 한 걸음 한 걸음 나아가려 하고 있는 것이다. 이제 시인에게 있어 시는 다가오는 죽음에 순응할 수 있도록 자신을 길들이는 손길이 되고 있다. 초기에 그의 시가 타인의 죽음을 위로하는 진혼시였다면, 이젠 죽음 앞에 떨고 있는 자기 자신의 영혼을 위한 진혼시가 되고 있는 것이다.

『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』 이 시집엔 1980년대 전반에 쓴 시들이 상자되어 있다. 멀리 떠나 살면서도 고국의 정치와 사회의 암울한 혼돈 때문에 혼자서 목소리를 높인 시들이 많다고, 시인은 자서에서 말하고 있다. 이 시집의 제목은 김현이 붙여 주었다고 한다. 『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』가 보여 주듯이, 저마다 고독 속에 자유를 추구하는 시가 아니라, 공동체 속에서 함께 만들어야 할 미래를 꿈꾸는 시들이 모여 있는 시집인 것이다.

시인의 다른 시집에서 발견하기 힘든 사회적 고민, 인류애적 고민이 고통스럽게 박혀 있다. 한 시대의 역사가 시인에게 미치는 인력을 느낄 수 있는 시집이다. 1980년대의 모든 지식인이 5.18이라는 야만의 역사 앞에 부끄러워하지 않을 수 없었는데, 시인 또한 마찬가지였던 것이다. 그래서 이 시집엔 예전과 같이, 음악이나 미술을 향유하는 중산층의 교양주의적 삶은 거의 나타나지 않는다. 분단 체제가 고착된 가운데, 정치적으로 군사 독재와 경제적으로 자본주의적 모순에 짓눌리면서도 인간답게 살고자 하는 한 가닥 희망으로 싸워나가지 않을 수 없는 민중들 앞에 시인은 고개 숙일 수밖에 없었다.

> -당대의 시인 에즈라 파운드는 배신자라는 낙인 때문에
> 그리던 고국에 돌아오지 못하고 외국 땅 이탈리아
> ‘망자의 섬’에 죽어 묻힌 지 13년 되었다. [···] (마종기. 「망자의 섬」. 『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』 부분.)

위에 인용된 시 「망자의 섬」에서 시인은 에즈라 파운드를 언급한다. 죽어서도 고국으로 돌아가지 못한 에즈라 파운드의 죽음에 마종기는 자신의 미래의 죽음을 비춰보았을 것이다. 1980년대 한국에서는 서정주가 전두환 전 대통령의 취임식에서 축시를 읽고 비난을 받았다. 마종기 시인도 그러한 데 민감하지 않을 수 없었을 것이다. 미국 중산층 삶에 편승하여 호의호식하는 것만으로 “배신자”로 오해될 수 있는 현실에서, 그는 중년의 나이에 새삼스럽게 시인의 용도에 대해 고민하지 않을 수 없게 된다. 그는 다시 문학청년으로 돌아간다.

> 시인이 되고 싶습니다.
> 시인의 용도는 무엇입니까?
> 에티오피아에서, 소말리아에서
> 중앙 아프리카에서
> 굶고 굶어서 가죽만 거칠어진
> 수백 수천의 어린이가 검게 말라서
> 매일 쓰레기처럼 죽어나고 있습니다.
> [···]
> 열 살이면 사람 죽이는 법을 배우고
> 열두 살이면 기관총을 쏘아댑니다.
> [···](마종기. 「시인의 용도」. 『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』)

죽어서야 드디어 전쟁이 나쁘다는 것을 알게 되었다. 정작 죽어야 할 것은 전쟁이었다.
(마종기, 「갈리폴리」1, 『천국의 탄식』 부분.)

살 곳을 찾아 쪽배를 타고 헤매는 시리아 난민에 아프카니스탄, 아프리카 난민까지 그 바다에 빠져 죽은 이가 이달에만 3백명.
(마종기, 「갈리폴리」2, 『천국의 탄식』 부분.)

「시인의 용도」에 나타난 시인에 대한 사회적 책무에 대한 고민은 때늦은 고민에 불과할 수도 있다. 또한 그의 인류에 대한 관심이 사회과학적 인식 또는 정치적 실천과는 거리가 멀다. 그렇지만 그리스도교적인 박애주의로서의 사랑으로 볼 수도 있다. 그리스도교인이 실천해야 할 사랑은 이처럼 자기를 넘어 타자를 포용하는 사랑이어야만 한다. 그러한 맥락에서, 키르케고르는 『사랑의 역사』에서 사랑의 실천은 양심의 문제라고 역설한다(249). 마종기 시의 사랑도 그리스도의 사랑으로서의 아가페적 사랑을 병원이라는 공간 안팎에서 실현하고, 나아가 사회에 공공선을 실현하는 방향으로 나아간다. 노년에 「갈리폴리」1·2에서 제2차 세계대전과 오늘날 시리아, 아프카니스탄, 그리고 아프리카 난민에 대한 박애주의적 사랑의 태도는 지속된다.

이로써 시인은 소아적 자아에서 대아적 자아로 성숙해 가고 있다. 지금까지는 미국이라는 강대국에서 느끼는 약소민족으로서의 소외감만을 말해왔다면, 이젠 미국이라는 강대국에서 말해지는 자유와, 조국의 자유가 얼마나 다른 것인가 통찰해 내는 데까지 이른다.

[…]
젊은 나라에서 젊은 여자는 웃으면서
자유가 얼마나 좋은가 알려주었지.
그때만은 임신이 안 되는 게 확실해서
며칠이고 약을 안 먹어도 되는 자유
[…]
서울의 공기는 수상한 소리를 연발하고
남산 밑으로 많이 뚫린 터널에서도
나는 성욕 잃은 쥐같이 재채기만 했지.
서울 친구들은 장중하고 슬프게 발음하면서
자유라는 말을 함부로 다루지 않았어.
[…](마종기. 「자유의 피」. 『모여서 사는 것이 어디 갈대들 뿐이랴』 부분.)

위에 인용된 「자유의 피」에서 미국의 젊은 여인이 고민하는 성(性)의 자유도 인간이 추구하는 궁극적인 자유임엔 틀림없다. 그러나 한국에선 그러한 고민이 사치스럽게 보일 수밖에 없는 것이, 아무 죄 없는 시민들이 자유를 부르짖다 죽어 갔던 것이다. 그래서 한국의 지식인들은 자유라는 말을 입에 담을 때마다 침울해지지 않을 수 없었고, 곧 침묵하지 않을 수 없었던 것이다. 그러나 언제까지 침묵만 할 수 없다. 시인은 이제 조국의 자본주의의 현실에 대해서도 침묵하지 않는다. 직설 화법으로 표현할 수 없기에 우화적 표현으로 풍자하고 있다.

[…]
2.부자가 되는 법

부자가 되고 싶어 궁리하던 사람이 연구 끝에 고양이 한 쌍과 쥐 한 쌍을 샀지. 고양이도 번식이 빠르기는 하지만 [···] 쥐도 몇 달이면 번식하는 법을 배워 일 년만에 고양이 떼와 쥐 떼를 가지게 되었지. 사료 값이 없는 주인은 자기 연구대로 한 떼의 쥐들을 잡아 고양이 사육장에 집어넣으면, 굶주린 고양이 떼가 그 쥐를 잡아먹고,[···]그래서 고양이가 너무 많아지면 한 무리 죽여서 그 털과 가죽을 팔아 돈을 모으고 죽은 고양이의 살과 내장은 쥐들에게 사료를 먹이면 쥐들은 그 고기 먹고 또 살이 찌고. [···] 원수를 갚듯 잘들 먹겠지. 부자가 된 주인은 좋아서 원수를 갚듯 서로서로 자꾸 먹어라, [···] (마종기. 「쥐에 대한 우화」. 『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』 부분.)

위에 인용된 「쥐에 대한 우화」에서 아마도 부자는 자본가의 상징일 것이다. 쥐와 고양이는 노동자의 상징일 것이다. 그야말로 몸 밖에 가진 것이 없어 몸 파는 일밖에 할 수 없는 노동자, 그리고 일도 안 하면서 노동자를 착취함으로써 끊임없이 확대 재생산하며 부를 축적해 가는 자본가. 자본주의 체제에서의 노-자 대립 관계를 한편의 우화와 같은 시로써 보여 주고 있다. 1980년대의 수많은 이름 없는 노동자 시인들의 투명한 분노가 담겨 있는 직설적인 시들과는 색깔이 다르지만, 한 사회의 모순을 드려다 보고, 어떠한 방향으로 역사를 움직여 나아가야 할지에는 공감을 하고 있다. 그렇기 때문에 시인은, 모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴, 라고 노래할 수 있었던 것이다.

모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴.
바람 부는 언덕에서, 어두운 물가에서
어깨를 비비며 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴.
[···]
떠돌던 것은 모두 주눅이 들어 비가 되어 내리고
내가 살던 갈대밭에서 비를 맞는 당신,
한밤의 어두움도 내 어리석음을 가려주지 않는다.(마종기. 「밤 노래4」. 『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』)

위에 인용된 「밤 노래」4에서 "모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴."라는 구절은 비로소 시인에게 공동현존재에 대한 자각이 깨어났음을 보여준다. 이처럼, 지금-여기(Da) 현재라는 시간성 가운데 놓인 현존재는 다른 한편으로 역사 가운데 놓인 존재일 수밖에 없다. 그러므로 현존재는 타인과 더불어 세계 안에서 살아가야 하는 세계내존재(世界內存在, In der-Welt-sein)이게 된다. 현존재는 세계내존재가 됨으로써 비로소 다른 현존재와 관계를 맺게 된다. "갈대"는 이 시에서 세계내존재이자 공동현존재의 상징이 된다.

IV. '공동현존재'와의 '대화'로서의 사랑

더불어 사는 삶에 대한 깨우침을 시인은 『그 나라 하늘 빛』에서도 모여 사는 갈대에 비유하고 있다. 그러나 더불어 사는 삶이 웃음소리로 가득한 것은 아니다. 주눅 든 대로, 어리석은 대로 어우러져 살아갈 뿐이다. 이제 시인은 갈대를 좀 더 가까이서 관찰하여 그려낸다.

내가 갈대를 좋아하는 이유는
죽은 듯 살아 있고

살아 있는 듯 몸을 흔들며
죽어 있기 때문이겠지.

죽고 사는 것이 같이 잘 섞여서
죽은 갈대가 산 것 같이 노래하고
산 갈대가 죽은 갈대를 안고 춤추네.
[…] (마종기. 「갈대의 피」. 『그 나라 하늘 빛』 부분.)

위에 인용된 「갈대의 피」에서 시인은 어느덧 갈대밭에 하나의 "갈대"로 서 있다. 그러한 상상력 가운데서 시인이 살고 있는 세상은 갈대밭일 수 있다. 하이데거는 "현존재의 존재 이해에는 이미—그의 존재가 더불어 있음이기에—타인에 대한 이해가 놓여 있다."(『존재와 시간』 172-73)라고 말한다. 그러므로, 하이데거에게 존재 상실은 자기의 상실일뿐 아니라, 타자의 상실이자 세계의 상실이란 의미를 내포한다(강학순. 「하이데거에게 공동현존재로서의 타자에 관하여」 157-58). 하이데거는 ""타인" 존재자는 그 자신 현존재라는 존재양식을 가지고 있다."(『존재와 시간』 173-74)라고 말한다. 그러므로 타인도 나와 같이 존중되어야 한다. 하이데거는 "타인에 대한 존재는 일종의 독자적이며 환원 불가능한 존재 관련일 뿐만 아니라, 그 존재관련은 더불어 있음으로서 현존재의 존재와 더불어 이미 존재하고 있는 것이다."(『존재와 시간』 174)라고 말한다. 이 말 역시, 나와 더불어 살아가는 타인의 독자성을 존중해야 한다는 의미를 내포하고 있다. 갈대밭은 나라는 죽음을 향한 존재와 타인이라는 또 다른 죽음을 향한 존재가 공존하며 하나의 세계를 만들어 내고 있다. 자연의 품 안에서는 산 것과 죽은 것이 차별되지 않는다. 산 듯이 죽어 있고, 죽은 듯이 살아 있고, 죽은 갈대가 산 갈대와 노래하며, 산 갈대가 죽은 갈대와 춤을 추는 것이다. 갈대밭에 서면, 나와 남의 구별이 사라지듯, 삶과 죽음의 구별도 사라진다.

결국 인간도 삶과 죽음 사이의 엄연한 경계선을 두고 안과 밖에 나뉘어져 사는 것이 아니라는 깨달음은, 물빛과 하늘빛의 이미지로 확장된다.

내가 죽어서 물이 된다는 것을 생각하면 가끔 쓸쓸해집니다. 산골짝 도랑물에 섞여 내릴 때, 그 작은 물소리를 들으면서 누가 내 목소리를 알아들을까요.[…] 정말 깨끗한 물이 될 수 있다면, 그때는 내가 당신을 부르겠습니다. 당신은 그 물속에 당신을 비춰 보여 주세요. 내 목소리를 귀담아들어 주세요.[…]부디 당신은 그 물을 떠서 손도 씻고 목도 축이세요.[…]그러면 나는 내가 죽어서 물이 된 것이 전연 쓸쓸한 일이 아닌 것을 비로소 알게 될 것입니다. (마종기. 「물빛 1」. 『그 나라 하늘빛』 부분.)

위에 인용된 「물빛」1에서 시인에게 "물"은 죽음이다. 죽음은 "쓸쓸"함이다. 그러나 "물"이 됨으로써 살아 있는 동안의 죄와 여한을 모두 씻고 정화된 몸으로 다시 태어난다. 살아 있는 몸은 더러움을 많이 타서 타인과 하나가 될 자격이 없다. 물이 됨으로써 정화된 다음에야, 당신의 이름을 불러 만날 수 있는 것이다. 그때, 당신이 물이 된 시인을 마셔준다면, 두 몸이 완전한 하나가 되는 것이다. 이것은 죽은 사람과 산 사람의 완전한 일치이다. 살아 있는 동안은 느낄 수 없었던 타인과의 일체감을 죽은 다음에야 느낄 수 있는 것이다.

이 시는 대화의 형식으로 구성되어 있다. 하이데거에게 대화 중의 말함과 들음은 동근원적인 것으로서, 바로 이 말함과 들음 가운데 우리의 존재는 하나가 된다(『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』 110). 본래적 언어에 근원적으로 동화된 대화는 시원적 대화로 명명된

다(『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』 107-108). 이러한 대화는 '시 짓기'와 같다. 시인은 자신의 내면의 목소리에 귀 기울이고 다시 그 존재의 진실을 말하는 방식으로 대화로서 존재한다.

이 시에서 시인에게 삶과 죽음은 다르지 않다. 자연에서 하나의 개별자로 분리되었던 인간이 다시 왔던 곳으로 돌아가는 것일 뿐이다. 이제 시인은 죽어서 물이 되는 것이 쓸쓸하게 느낄 일이 아니라 오히려 더 큰 자아가 되는 것임을 배운 것이다.

> [···]
> 한 나라의 슬픔도 문을 열면 들린다.
> 한 사람의 사랑도 문을 열면 보인다.
> 우리들의 부끄럽고 아득한 길을 다 열면
> 그 길 끝나는 곳에서 그 나라의 하늘빛이[···][···](마종기. 「그 나라 하늘빛」. 『그 나라 하늘빛』 부분.)

앞의 시에서 삶과 죽음, 당신과 나를 연결해 주는 것이 물이었다면, 「그 나라 하늘빛」 이 시에선 "하늘빛"이다. "하늘빛"으로 가득한 나라. "하늘빛" 안에 모든 것이 하나가 된 나라이다. 그 나라에 다다르기 위해, 모든 존재는 자신을 열어 보여야만 한다. 연다는 것. 연다는 것이 무엇이길래 시인은 '열면'이란 조건문을 3행에 걸쳐 반복하고 있다. 우리는 슬픔과 사랑을 안고 산다. 부끄럽고 아득한 것을 안고 산다. 그것을 붙잡아 가둬두려 하지 않는다면, 다시 말해 문을 열어 준다면, 그것은 자유롭게 날아 날아가 하늘빛이 되는 것이다. 죽음은 갇혀 있던 존재를 자유롭게 해줌으로써 하늘빛이 되는 것이다. 이러한 경지의 우리는 시원적 대화(『횔덜린의 송가: 게르마니엔과 라인강』 107-108)에 이르러 있다.

마종기의 죽음에 대한 사유는 『이슬의 눈』에서 더욱 깊어진다. 시인은 자서에서 "이슬의 눈"을 "눈의 이슬"로 읽곤 한다고 말한다. 우리는 흔히 눈물을 이슬이라고 한다. 시인의 삶을 뒤덮어 온 어두운 죽음의 그림자 속에서도 오히려 죽은 자의 영혼을 위로하며, 혹은 언젠가 다가올 죽음조차 삶에 대한 성실함으로 준비해 온 시인은 이 시집에 와서 만큼은 애이불비의 모습을 보여 주지 못한다. 시인의 눈에 감출 수 없는 이슬은 가장 가까운 피붙이인 동생의 죽음 때문이다. 「이슬의 눈」. 「동생을 위한 弔詩」. 「묘지에서」. 「내 동생의 손」. 「허술하고 짧은 탄식」 등의 시가 모두 직접 동생의 죽음을 다루고 있는 시들이다.

> 싸움 한번도, 목소리 한번도 높이지 않은
> 들풀처럼 싱글거리며 착하게 살던 내 단짝
> 하느님, 당신밖에 하소연 할 곳이 없습니다.
> [···](마종기. 「동생을 위한 弔詩」. 『이슬의 눈』 부분.)

죽음 앞에 태연하고 의연하려 했던 시인도 하느님에게 하소연하며 목놓아 울지 않을 수 없게 된 것이다. 이 순간 죽은 동생은 갈대도, 물빛도, 하늘빛도 아니고 죽고 떠난 동생일 뿐이다. 시인은 동생과의 사별을 시적인 형상화로 채 승화시킬 수 없는 나약한 인간일뿐인 것이다. 이제 중년을 지나 노년의 나이가 되어 가는 시인에게 동생의 죽음은, 시인이 겪어 왔던 그 어떤 죽음보다 깊고 어두운 상처를 드리운다.

> 묘지 근처의 모든 공기는 생각에 잠겨 있다.

묘지 근처의 모든 공기는 언제나 먼 곳을 보고 있다.
조용하고 가득한 냄새만 사방에 번진다.
일 년이 지나도 갈색빛을 지키는 땅바닥에
나는 너무 아프다고 중얼거린다.
멀찍이서 울던 새 한 마리 갑자기 입을 다물어 버린다.
묘지의 공기가 힘 죽이고 땅 밑으로 스며들고 있다. (마종기. 「묘지에서」. 『이슬의 눈』)

시간의 흐름에 묻혀 씻겨 내려가지 않는 아픔 속에 시인은 그저 묘지를 거닐며 침묵할 뿐이다. 시인은 이제 「안 보이는 사랑의 나라」에서 아들에게 죽음을 두려워하지 않도록 이야기 해주었던 것과 같은 따뜻한 부성으로 동생의 영혼을 위로 한다.

아버지의 이름으로 너는 평생을 마감하고
아버지의 이름으로 너를 보내면서
아버지의 이름으로 슬픔을 참아 내면서
아버지의 이름으로,
내 너를 다시 만날 것을 믿는다.(마종기. 「동생을 위한 弔詩」. 『이슬의 눈』)

위의 인용에서 "아버지의 이름으로"라는 시구가 반복된다. "아버지의 이름"의 의미는 나를 이 땅에 있도록 명했으며, 나를 보호하며 지탱해 준 이름이다. 따라서 아버지의 이름이란 절대자의 엄호이며, 죽음으로 향하는 어두운 터널을 지켜 줄 수 있는 아버지의 이름이다. 그래서 시인은 아버지의 거룩한 이름을 부른다. 아버지는 약속을 어기지 않는 법이다. 시인이 동생과 다시 만날 것을 아버지의 이름으로 약속하고 있는 것은 절대로 어긋남 없는 약속을 하고자 하기 때문이다. 모든 것을 감싸 안는 모성과는 다른 사랑, 절대로 어김없는 굳은 사랑. 시인의 가슴에서 어느덧 부성애가 우러나오는 것이다. 이제 동생을 위해 부르는 진혼시는 부성의 노래인 것이다. 이러한 노래는 죽음을 향한 존재를 공동현존재로 받아들인 데서 나온 대화로서의 사랑이라고 할 것이다.

내가 세상과 작별할 때에도 나는 희망을 가지고 있을 것이다. 그 희망은 아마 날개가 되어줄 것이다. 내가 가진 작은 희망들 때문에 나는 누구라도 용서할 힘이 생겼다. 내 손을 보라. 허영이 치유되는 침묵의 소리. 손해 보고 상처 받았다고 괴로워하던 남루한 내 생을 안아주면서 당당하게 가벼워지라고 희망은 오늘도 내게 말해준다. (마종기, 「희망에 대하여」, 『마흔두 개의 초록』 부분.)

사랑은 인내라며 그간에도 순명의 고통으로
몇 번이나 온몸이 찢어지고 무너진다.

나비가 날개를 펴는 사순절 근처의 햇살.
모든 죄를 용서해준다는 당신의 숨결이
내 날개의 지향을 확실하게 고쳐준다.
(마종기, 「사순절의 나비」, 『천사의 탄식』 부분.)

위에 인용된 「희망에 대하여」에서 시인은 비로소 삶 자체에 대한 사랑을 노래한다. 그는 "세상과 작별할 때" 즉, 죽음을 맞이할 때도 용서와 치유라는 그리스도교적 사랑을 실천하

고자 한다. 그가 그렇게 할 수 있는 것은 「사순절의 나비」에서 보는 바와 같이 그 자신도 신으로부터 치유받았기 때문이다. 「사순절의 나비」에서 나비는 예수의 부활과 함께 구원받은 시인을 상징한다. 여호와 라파는 치유자로서의 하느님을 가리킨다. 예수는 십자가에 못 박힘으로써 인간의 죄를 대신 구속해 줌으로써 인간을 치유한다. 그것이 바로 부활절의 의미이다. 마종기는 80세가 넘는 노년에 이르러서도 일관되게 타인에 대한 사랑을 넘치도록 노래하고 있다.

V. 결론을 대신하여: 의사 시인의 진혼시

태어나 죽어 가지 않는 것이 없다면, 시인의 시는 모든 필멸의 존재들에게 바친 진혼시리라. 죽은 영혼을 위로하는 노래가 때론 해부실의 시체를 위한 것이기도, 때론 병실에 침묵의 고백을 남기고 떠나는 환자들을 위한 것이기도, 때론 자유를 부르다 쓰러져간 겨레를 위한 것이기도, 때론 피붙이인 동생을 위한 것이기도, 때론 자기 자신을 위한 것이기도 하다. 죽음을 자연으로 돌아가는 것이라고, 아버지의 품으로 돌아가는 것이라고 위로해 주지만, 죽어 가는 자들 앞에 그러한 위로가 기만이 되지 않도록 하기 위해 함께 아파하며 살아남은 나날을 경건하게 보내는 인간으로서의 예의가 그대로 시가 되고 있다. 시인의 시는 내게 이념을, 기교를 가르쳐 주지 않았지만, 죽어 가는 영혼의 고통을 외면해선 안된다는 당부를 주었다. 그렇게 되기 위해 나는 얼마나 많은 것을 버려야 하는가? 내 안의 짓무르고 뒤틀리고 날이 서고 기형이 된 것들을 모두 비우면 그땐, 도시의 밤하늘에서도 은하수를 볼 수 있는 것일까? 투명해지도록 내 모든 걸 비우면, 언젠가 물빛이 되어 자연이 되고, 하늘빛이 되어 자유가 될 수 있는 것일까?

5. 참고문헌

(1) 기본자료

·시집

마종기. 『조용한 개선』. 부민문화사, 1960.
_____. 『두 번째 겨울』. 문학과지성사, 1965.
_____. 『변경의 꽃』. 지식산업사, 1976.
마종기. 『안 보이는 사랑의 나라』. 문학과지성사, 1980.
마종기. 『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』. 문학과지성사, 1986.
마종기. 『그 나라 하늘빛』. 문학과지성사, 1991.
마종기. 『조용한 개선』. 문학동네, 1996.
마종기. 『이슬의 눈』. 문학과지성사, 1997.
마종기. 『마종기 시전집』. 문학과지성사, 1999.
마종기. 『새들의 꿈에서는 나무 냄새가 난다』. 문학과지성사, 2002.
마종기. 『우리는 서로 부르고 있는 것일까』. 문학과지성사, 2006.

마종기. 『하늘의 맨살』. 문학과지성사, 2010.
마종기. 『마흔두 개의 초록』. 문학과지성사, 2015.
마종기. 『천사의 탄식』. 문학과지성사, 2020.

·산문
마종기 외. 『마종기 깊이 읽기』.정과리 편, 문학과지성사, 1999.

(2) 국내 논저
박두진. 「순정한 생명감에 젖게 하는 시」. 마종기. 『조용한 개선』.1960.
최종환. 『현대시에 나타난 기독교 죄의식의 심리학적 연구: 윤동주, 김종삼, 마종기의 시를 중심으로』.경희대학교 국어국문학과 박사학위논문, 2003.
황동규. 「따뜻함과 아픔의 진혼시」. 『문학과 사회』.1 997년 여름호.
정한용. 「외롭게 깊고 따스하게」. 『현대시학』. 1997년 6월호.
정현종. 「삶의 어둠과 시의 등불」. 마종기. 『그리고 평화한 시대가』. 1982.
정현종. 「시도 인술이다」. 마종기 외. 『마종기 깊이 읽기』. 정과리 편, 문학과지성사, 1999.
조남현. 「마종기론」. 『심상』.1980년 12월호.
김병익. 「투명한 시의 깊은 말」. 마종기. 『그 나라 하늘빛』. 문학과지성사, 1991.
김현. 「유랑민의 꿈」. 마종기. 『모여서 사는 것이 어디 갈대들뿐이랴』. 문학과지성사, 1986.
김제욱. 『마종기 시 연구』. 중앙대학교 문예창작학과 대학원, 2011.
김주연. 「초월 속의 평화/동심과 달관」. 『서평문화』. 1997 여름호.
김주연. 「이슬과 꽃, 그리고 시인」. 마종기. 『마흔두 개의 초록』. 문학과지성사, 2015.
김기택. 「마종기 시의 공간 의식의 변화에 대한 고찰」. 『국제한인문학연구』 17, 2016.
김영태. 「아름다운 의사 시인」. 『핀지콘티니 가의 정원』. 1993.
남기혁. 「영성의 시적 변주」. 『비평문학』 제52호. 2014. 135-159.
오생근. 「한 자유주의자의 떠남과 돌아옴」. 마종기. 『이슬의 눈』. 문학과지성사, 1997.
오윤정. 「재미시인 연구 -박남수 · 고원 · 마종기를 중심으로-」. 『겨레어문학』 46, 2011.
구명숙. 「마종기 시에 나타난 아버지와 조국의 의미」. 『한국사상과 문화』 56, 2011.
정은귀. 「미국의 한국계 시인들, 디아스포라, 귀환의 방식: 마종기, 캐시 송, 명미 김의 시를 중심으로」. 『비교한국학』 18.3, 2010.
강학순. 「하이데거에 있어서 공동현존재로서의 타인에 관하여」. 『철학연구』 제86호, 2009.
권려원. 「하이데거의 현존재분석론과 철학상담의 가능성 연구」. 『예술인문사회 융합 멀티미디어 논문지』 제8권 제7호, 2018.
김재철. 「철학상담의 이론과 실천을 위한 현존재분석론의 적용」. 『존재론연구』 제37권, 2015.
_____. 「정신의학과 하이데거의 대화」. 『현대유럽철학연구』 제39집, 2015.
성민엽. 「유랑민, 중산층의 삶」. 『월간 조선』 1986년 12월호.
소광희. 『철학적 성찰의 길』.철학과 현실사, 2004.
송현아. 「하이데거 철학에서 대화의 본질」. 『인문과학』 제119권, 2020.

이형권. 「한국현대시의 미국문화 수용에 관한 탈식민주의적 연구」. 『어문연구』 제49호. 2005. 361-394.
_____. 「미주 한인시의 디아스포라와 공동체 의식」. 『어문연구』 제74권. 2012.
임현진. 「타인과 더불어 있음의 현사실성 - 하이데거의 실존범주 "심려" -」. 『철학논집』 제51권, 2017.
이진오. 『실존철학상담입문』 .한국학술정보, 2021.
이승은. 「마종기 시 연구: 어조를 중심으로」. 연세대학교 국어국문학과 석사학위논문, 1999.
유창민. 『1960년대 신진시인의 세대의식 연구: 황동규, 마종기, 정현종을 중심으로』 .건국대학교 국어국문학과 대학원, 2013.
한상연. 「철학실천과 공감」. 『해석학 연구』 제33호, 2013.

(2) 국외논저 및 번역서

Heidegger, Martin. 『논리학: 진리란 무엇인가?』. 이기상 옮김. 까치글방, 1977.
_____. 『진리의 본질에 관하여-플라톤의 동굴의 비유와 테아이테토스』 .이기상 옮김. 까치, 1977.
_____. 『시론과 시문』 .전광진 옮김. 탐구당, 1979.
_____. 『시와 철학-횔덜린과 릴케의 시세계』 .소광희 옮김. 박영사, 1980.
_____. 『철학이란 무엇인가·형이상학이란 무엇인가·휴머니즘에 관하여·무엇을 위한 시인인가·철학적 신앙·이성과 실존』 .최동희·황문수·김병우 옮김. 삼성출판사, 1990.
_____. 『존재와 시간』. 이기상 옮김. 까치, 2001.
_____. 『이정표』 1, 신상희 옮김. 한길사, 2005.
_____. 『이정표』 2, 이선일 옮김. 한길사, 2005.
_____. 『동일성과 차이』. 신상희 옮김. 민음사, 2009.
_____. 『횔덜린의 송가』. 최상욱 옮김. 서광사, 2009.
_____. 『숲길』. 신상희 옮김. 나남, 2010.
_____. 『종교적 삶의 현상학』 .김재철 옮김. 누멘, 2011.
_____. 『언어로의 도상에서』. 신상희 옮김. 나남, 2012.
_____. 『시간개념』. 김재철 옮김. 길, 2013.
_____, *The Principle of Reason*, Trans. Reginald Lilly, Indiana: Indiana University Press, 1991.
_____, *Sein und Zeit*, 14. Aufl. Tübingen, 1977.
_____, *Zollikoner Seminare*, Protokolle–Gespräche–Briefe, Hrsg. von M. Boss, Frankfurt a. M., 1987.

라베. 『철학상담의 이론과 질세』. 김수배 역. 시그마 프레스, 2010.
셸러, 『동감의 본질과 형태들』, 조정옥 역. 아카넷, 2006.
키르케고르. 『사랑의 역사』. 임춘갑 역. 서울: 도서출판 치우, 2011.
한국천주교주교회의. 『성경』. 분도출판사, 2011.

Achenbach, G. B., *Philosophical Praxis, Schriftenreihe zur Philosophischen Praxis*, Bd. I, Köln, Verlag for Jurgon Dinter, 1984.

Jacques Lacan, "Function and field of speech and language: I Empty speech and full speech in the psychoanalytic realization of the subject", *Écrits: A Selection*, Ed. and Trans. A. Sheridan, New York: W. W. Norton & Company, 1977.

Jacques Lacan, "On Narcissism", *The Seminar of Jacques Lacan Book I : Freud's Papers on Technique 1953-1954*, Ed. J. A. Miller, Trans. S. Tomaselli, Cambridge University Press, 1988.

오주리 선생님의 <마종기 시의 ‘타인에 대한 사랑’에 관한 연구>에 대한 토론문

최희진(서울대학교)

오주리 선생님의 <마종기 시의 ‘타인에 대한 사랑’에 관한 연구>는 사랑 개념, 특히 타인에 대한 사랑의 개념을 중심으로 마종기 시인의 시 세계를 조망한 글입니다. 하이데거의 공동현존재 및 심려 개념을 방법론으로 차용하면서도, 이론에 압도되지 않고 마종기 시인의 내면세계가 고스란히 드러난 점이 개인적으로 큰 공부가 되었습니다.

시인-천주교 신자-의사-이주민이라는 여러 정체성 사이에서 시너지를 일으킨 시인의 시 세계가 참 매력적이라는 생각을 하였는데요. 그 여러 정체성들이 시인의 내면세계를 자못 위태로운 것으로 보이게도 합니다. 하지만 그 위태로움조차 시 세계의 근간이 되고 있다는 인상을 받았습니다. 관련하여 지식이 일천하기에 발표자 선생님께 큰 도움이 될 자신이 없어 송구합니다. 무지의 소산에 불과한 질문이 될 공산이 큽니다만, 말씀 주시면 후학에게 큰 도움이 될 것 같습니다.

1. 의사됨과 시인됨 사이의 관계

제가 과문해서인지 모르겠으나, 의사였던 시인은 비교적 드물게 느껴집니다. 천주교 신자였던 시인들을 기억해내기 그리 어렵지 않은 것과는 대조적입니다. 의료계에 종사하였던 시인으로 지금 당장 기억나는 건 허만하 시인과 이연주 시인입니다. 하지만 마종기 시인의 시가 이들의 시와 변별될 수 있다면, 그 근거는 역시 선생님께서 지적해주신 ‘타인에 대한 사랑’이 아닐까 합니다.

7쪽 하단, 시인이 “의사로서의 삶에 침몰되어, 지식인으로서의 삶의 양심, 신앙인으로서의 수행 따윈 외면할 수밖에 없었음을 고백한다.”는 구절을 읽고 든 의문이 있습니다. 여기에서의 ‘의사’는 생활인의 유의어로 쓰인 느낌입니다. 그럼에도 불구하고 바로 다음 8쪽의 「증례 2」나 「화가 파울 클레의 마지막 몇 해」를 보면, ‘의사’는 단순한 생활인을 넘어 환자를 깊이 심려하는 자, 할 수 있는 최선의 방식으로 망자를 심려함으로써 진혼하는 자로 보입니다. 그러다가도 10~11쪽에서 ‘의사’는 다시 공허한 생활인의 모습으로 그려지고요. ‘의사’라는 직업이 시인의 삶과 관계 맺는 양상이 지극히 복합적이기 때문이겠지 싶습니다.

결국 마종기 시인 자신에게서, 의사와 시인 사이의 관계는 어떻게 형성되어 있었던 걸까요? 의사됨과 시인됨은 결이 다르지 않은 존재의 양태였을까요, 아니면 서로가 서로를 배반하는 관계였을까요? 질문을 드리면서도, 이에 대한 답변이 반드시 ‘둘 중 이쪽이다’가 되지는 않으리라 감히 짐작합니다. 시인 자신의 의사됨과 시인됨은 어떤 영향을 주고받았을지, 둘의 영향 관계가 시간의 흐름에 따라 유의미하게 변화하기도 했을지 궁금합니다.

2. 정치적 양심과 본래적 실존, 시인됨 사이의 관계

오주리 선생님의 발표문을 통해 새삼 얻을 수 있었던 것은, 우리가 흔히 정치성이라 부르던 것들이, 생각보다 긴밀하게 실존의 문제와 맞닿아 논의될 수 있다는 통찰이었습니다. 발표문

의 10쪽과 14쪽을 보며 강하게 느꼈던 바인데요. 양심의 문제를 공유함으로써 정치성과 실존의 문제가 맞닿을 수 있는 여지가 생겼으리라 짐작합니다. '시인은 정치적으로 양심에 충실할 때에만 진정한 시인이 될 수 있다'라는 명제가 혹 초시간적인 것이라면, 우리 시대의 시인은 어떤 모습을 요청받고 있는 것일지 혼자 궁금해하기도 했습니다.

시인에게 '정치적 양심을 지켜야 진정한 시인이 될 수 있다'는 의식이 명료하게 있었다면, 마종기 시인의 그 의식은 당대의 여타 한국 시인들과 궤를 같이 하던 것이었을까요. 아니면 그들과 변별되는 독특성을 가지고 있었던 것일까요. "분단 체제가 고착된 가운데, 정치적으로 군사 독재와 경제적으로 자본주의적 모순에 짓눌리면서도 인간답게 살고자 하는 한 가닥 희망으로 싸워나가지 않을 수 없는 민중들 앞에 시인은 고개 숙일 수밖에 없었다."(발표문 14쪽)라는 문구는, 같은 쪽에서 표현해주셨듯, "1980년대의 모든 지식인"에게 적용되었을 것만 같기에 생긴 질문입니다. 어떤 시인이 반드시 시대로부터 돌출되는 '독특한' 시인일 필요는 없겠습니다만, 마종기 시인의 이력은 워낙 독특하기에 새삼 이 점이 궁금해집니다. 독특성이 있다면, 그가 의사였던 만큼이나 이주민이었던 사실이 혹 관련이 있지 않을까 하는 짐작이 있기는 합니다.

3. 한국에서의 '의사' 인식과 미국에서의 '의사' 인식의 차이

이건 비교적 사소한 의문입니다. 11쪽의 다음 문장에서 가진 의문인데요. "인간으로서의 외로움, 존재론적인 고민을 있는 그대로 드러내는 것조차 의사라는 직업의 사회적 위치 때문에 자유롭지 못하다."라는 문장이 그것입니다. 한국과 달리 미국에서는 의사라는 직종이 그렇게까지 선망의 직종은 아니라는 이야기를 풍문으로 들었습니다. 이 풍문의 진위 여부에 대해서는 사실 자신은 없습니다. 다만 여기에서의 '의사라는 직업의 사회적 위치'가 '한국인들이/한국에 남아있는 친우들이' 보기에 그랬다는 것인지, 아니면 '그쪽 세계에서 실제로' 시인 자신이 특권층으로 생활할 수 있었다는 것인지는 궁금했습니다. "의사로서의 삶이 보장해 주는 경제적 여유로움"이 시인의 정신을 불안정하게 했으리라는 앞의 말씀에는 충분히 동의할 수 있었는데, '경제적 여유로움'과 '사회적 위치'가 항상 정비례의 관계만은 아니지 싶어 사소하지만 여쭙게 되었습니다.

시인은 자신을 치유하기 위해 시를 쓸지도, 혹은 비우기 위해 시를 쓸지도 모르겠습니다. 그리고 그 둘은 사실 같은 말일지도 모르겠습니다. 시인의 내면을 따라가며 발표문을 읽어나가면서, 앞으로의 공부 방향에도 많은 아이디어를 얻을 수 있었습니다. 좋은 기회를 주심에 감사하며, 부족한 질문이나마 답변해주신다면 큰 도움을 받을 수 있을 것 같습니다. 감사합니다.

발표 : 김 신 (한국학중앙연구원)

토론 : 윤 인 선 (한밭대)

불법(佛法)과 여성
—『삼국유사』와 한강『눈 한 송이 녹는 동안』

박종무(관음문화연구소)

Ⅰ. 들어가는 말

4세기 경 한반도에 전래된 이후 불교는 우리의 역사와 문화 속에 광범한 흔적을 남기고 있다. 오늘날의 종교 통계상 불교는 여전히 한국사회의 3대 종교 중 하나이지만, 신앙의 다양화와 더불어 탈종교적 추세가 혼합된 지점에서 전통에 스며들었던 불교사상과 문화는 현실과 유리되어 박물관에서나 접하는 옛것처럼 느껴질 우려를 안고 있다.
그런데도 간혹 우리 민족의 불교 설화가 천년의 사이를 두고 현대문학으로 재탄생하여 현대인의 의식을 반영하고 있으니, 우선 보자면 『삼국유사(三國遺事)』를 원전으로 한 김동인『조신의 꿈』· 이광수『꿈』· 정채봉『오세암』· 한강『눈 한 송이 녹는 동안』 등이 그러한 예이다. 흥미로운 점은, 예로 든 네 작품들의 원문설화가 모두 신라 시대의 관음 '영험전(靈驗傳)'[1]에 해당하고, 속에 등장하는 관음보살이 여인의 모습을 취하고 있다는 공통점을 갖고 있다. 이 중, 한강의 『눈 한 송이 녹는 동안』은 현대인의 고뇌를 탐색하는 장치로서 옛 설화를 들이고 설화 속 내용에서 종교적 의미를 빼고 재해석을 시도했다는 점에서 주목할 가치가 있다고 여겨진다.
이에 본문은 원전설화에 연결하여 불교 관음신앙의 특성과 불교의 여성관을 알아보고 그것을 통하여 우리 사회의 평화 가능성을 전망해 보고자 한다.

Ⅱ. 관음설화 속의 여성

1. 관음신앙

『법화경(法華經)』[2]은 "현세안온· 후생선처"[3]의 공덕을 설한다. 이 경의 유포와 함께 관음신앙이 일어나는데, 「관세음보살보문품(觀世音菩薩普門品)」제25는 아예 『법화경』에서 독립할 정도였다.[4] 다른 대승(大乘)[5] 경전 『반야심경(般若心經)』이나 『화엄경(華嚴經)』에도 관음보살이 주

1) 불교에서 법문을 듣거나 불보살에게 기원〔祈求〕을 하거나 경전을 수지(受持) · 독(讀) · 송(誦) · 해설(解說) · 서사(書寫)하는 등 갖가지 신행으로 인하여 얻게 되는 신비하고 불가사의한 경험을 총괄하여 일컫는 말이다. 즉 불법수행의 공덕담을 말한다.
2) 대승경전의 하나로, 석가모니의 40년 설법을 집약한 경전이라 하여 '경전 중의 왕'으로 칭해졌다. 본문에서 『법화경,(영)Lotus Sūtra』은 『묘법연화경(妙法蓮華經)』을 가리킨다.
3) 『법화경』「약초유품」제5.
4) 법화경신앙 및 관음신앙의 유행과 함께 공덕신앙의 특징이 발견된다. 따라서 영험전이 전파되었다. 『법화경』에 관한 우리나라 영험전으로 신라 의적(義寂)의 『법화경험기(法華經驗記)』 3권, 고려 진정국사(眞靜國師) 천책(天頙)의 『해동전홍록(海東傳弘錄)』 4권 그리고 고려말 요원(了圓)의 『법화영험전(法華靈驗傳)』 2권이 있었고 남아있는 건 『법화영험전(法華靈驗傳)』이다. 그리고 고려시대 일연(一然)이 편찬한 『삼국유사(三國遺事)』 에도 관음영험담류가 적지 않다.

요인물로 등장하지만, 『법화경』에서처럼 관음의 구제력을 전면에 내세우지 않았다.
「관세음보살보문품」은 설하기를, 어려움에 처한 중생이 관음[6]의 명호를 부르기만 하면 즉시 구해준다고 하였다. 또 중생구제를 위해 관음은 33가지 몸으로 화할 수 있으며 그 중생에 맞는 몸으로 나타난다고 했다. 석존이 관음의 실천에 대해서 설명하는 바에 의하면, 관음은 어떠한 경우의 중생에게도 딱 들어맞게 법을 설하겠다고 홍교의 서원을 세웠는데, 서원이 대해와 같이 깊어서 몇 겁(怯)이라는 시간을 들여 수천억의 부처를 섬겼다고. 그래서 '중생이 관세음보살의 이름을 듣고, 그 몸을 보고, 마음에 염(念)해서 헛되이 보내지 않는다면 능히 모든 생사의 고뇌를 멸할 수 있게 된다'고 했다.
그런데 관음은 여성일까. 원래 고대인도가 남존여비 사회였던 관계도 있어서, 보살은 남성, 혹은 여성도 남성도 아닌 형상을 띠고 있다. 그런데 경전에 관음보살의 33신의 모습 중 여성—비구니(여승), 우바이(여신도), 바라문부녀, 동녀신(소녀) 등이 있다. 또 관음은 자비 충만한 상냥함이 특색인데 그점 이상적인 여성성과 동일시하기가 쉽다. 그래서인지 불교 도상(圖像) 중 관음보살상은 여신(女身)의 형상으로 묘사된 경우가 많다. 민간에 전승되어 내려온 전설에서도 여성관음이 많다. 중국의 보타산에 얽힌 천수관음도 신라 낙산관음도 여성이다.[7]

2. 영험전으로서의 원전설화

천년의 사이를 두고 문헌에 채록된 설화가 현대문학으로 재탄생하는 경우가 간혹 있으니, 『삼국유사』를 중심으로 보았을 때 그 관련성을 대비해 볼 수 있는 것으로 다음 작품이 있다.
먼저 "낙산의 두 대성 관음·정취, 그리고 조신(洛山二大聖 觀音 正趣 調信)"조를 현대 소설로 바꾼 김동인의 『조신의 꿈』과 이광수『꿈』이 있고, "세 절의 관음, 중생사(三所觀音 衆生寺)"조에 나오는 '최은함(崔殷諴)의 공덕담'은 정채봉의 『오세암』과 연결된다. 또, "남백월의 두 성인 노힐부득과 달달박박(南白月二聖 努肹夫得 怛怛朴朴)"조는 한강의 『눈 한 송이 녹는 동안』 속의 중요한 이야기 장치로 되살아났다. 하지만 작가에 의해 영험전적 요소는 제거되었다. 그점에서 영험전적 요소가 현대에도 살려진 전자의 두 원전설화를 먼저 살펴보기로 하자.[8]

1) 승려 조신의 관음영험전

"낙산의 두 대성 관음·정취, 그리고 조신"조[9]에는 어떤 영험전보다도 문학적인 이야기가 있

---

5) 대승불교운동은 민중과 유리된 부파불교에 대항하여 일어났으며 민중구제를 강조하였다. 참조, 자현 『자현 스님이 들려주는 불교사 100장면』, 서울:불광출판사, 2020, 116쪽. 대승과 우리불교의 관계는 중국불교의 특성에서 기인한 점이 크다. 인도문화를 기반으로 한 인도불교는 초월성 지향의 성격인데 반해서 실재성을 지향하는 중국문화를 기반으로 한 중국불교는 실재성을 중시하는 방향으로 발전했다. 대승불교가 실증해야 할 새로운 가능성,— 불교의 실천이 어떻게 사회와 인간에게 활력을 주고 가치적인 방향으로 전개되는가가 중국불교에서 크게 추구되었다.
6) 관음보살(觀音菩薩,Avalokitesvara)은 '광세음보살(光世音菩薩)' '관세음자재보살(觀世音自在菩薩)'이라고도 한다. 당나라 태종의 재위로 황제의 이름이 이세민(李世民)이라서 휘자(諱字)의 관습상 '세'를 생략하고 '관음'이라고 불렀다.
7) 신라 낙산관음상에 대한 『삼국유사』기록에서 여성 관음이 확인된다. "塑像而安之, 圓容麗質, 儼若天生"—"洛山二大聖 觀音 正趣 調信"조. 본문은 중국 보타산관음의 문헌으로 『南海觀音全傳』, 『普陀山觀音傳說』등을 참고하였다. 중국의 토착관음과 상관하여 필자의 논문 《淺論觀音信仰與儒家"孝"之結合— 以孝女故事〈沈淸傳〉爲中心》,項楚主編《中國俗文化硏究》第12輯(2016年),第119-137頁.
8) 이하 『삼국유사』 원문의 출처, 한국학자료센터(https://kostma.aks.ac.kr) '고전원문자료관'임.
9) "昔, 新羅爲京師時, 有世逵寺今興敎寺也之莊舍, 在溟州椋李郡按《地理志》, 溟州無椋李郡, 唯有椋城郡, 本椋生郡, 今寧越. 又牛首州領縣有椋靈郡, 本椋已郡, 今剛州. 牛首州今春州, 今言椋李郡, 未知孰是, 本寺遺僧調信爲知莊. 信到莊, 上悅□守金昕公之女, 惑之深, 屢就洛山大悲前, 潛祈得幸, 方數年

다.[10] 그게 바로 승려 조신(調信)의 꿈 이야기이다. 사랑이라는 주제와 현실과 꿈이 교직되는 전개,[11] 이러한 특징에 현대작가인 김동인이나 이광수가 주목했을 것이다.

그 줄거리를 요약하자면, 강릉에 머물던 조신 스님은 태수 김흔의 딸을 남몰래 사모하게 되었다. 그래서 낙산사 관음상을 예배하며 인연맺기를 기원하곤 했는데, 몇 년 지나지 않아서 여인이 다른이와 혼인하게 되었다는 소식을 듣게 된다. 원망이 깊어진 조신은 관음상을 앞에서 슬피 울다가 잠이 들었고, 꿈 속에서 여인이 찾아와 부부의 연을 맺는다. 함께 사는 50년 세월에 둘 사이에 다섯 아이를 낳고 키웠지만 계속되는 간난신고에 더 이상은 버틸 수 없어 부부는 각자의 살 길을 찾아 이별을 받아들이면서 꿈이 끝나고, 조신은 그날 이후 출가수행자로서 오직 구도 정진에 전념한다.

승려 조신이 여인에 대한 연정을 호소했다는 관음상이 바로 낙산관음이다. 설화 속 조신의 내용 바로 앞에 낙산관음상의 유래가 적혀있고 그 관음상에 대해서는 "소상을 안치하니 원만한 용모와 아름다운 자질이 엄연하여 하늘이 낸 것 같았다(塑像而安之, 圓容麗質, 儼若天生)"라고 한 걸로 보아 여성 형상으로 여겨진다.[12]

여기서 낙산이라는 지명은 보타락산(普陀洛伽山)에서 따온 이름이다. 『화엄경』의 「입법계품(入法界品)」에 의하면 관음보살은 인도 남쪽 바다 건너 보타락산에 머물고 있다고 한다. 티벳의 포타라궁이나 중국 보타산, 우리나라의 낙산 등, 모두 관음 상주처로서 보타락산(補陀洛山)이란 이름을 가져온 것이다.

보살이나 부처의 진신상주설(眞身常住說)[13]은, 불교가 민중의 심중에 굳게 자리잡으면서 나타난 현상이자 각 지역에 전승되어 오던 고대신앙 내지 민간신앙적 요소가 불교에 융합되었다는 점에서 토착화의 한 면이다. 이러한 불교의 토착화에서 긍정할 만한 점은 현실에 이상세계를

間, 其女已有配矣. 又往堂前怨大悲之不遂己, 哀泣至日暮, 情思倦憊, 俄成假寢, 忽夢金氏娘, 容豫入門, 粲然啓齒而謂曰: 「兒早識上人於半面, 心乎愛矣, 未嘗暫忘, 迫於父母之命, 强從人矣. 今願爲同穴之友, 故來爾. 」 信乃顚喜, 同歸鄉里, 計活四十餘霜, 有兒息五, 家徒四壁, 藜藿不給, 遂乃落魄扶携, 糊其口於四方. 如是十年, 周流草野, 懸鶉百結, 亦不掩体. 適過溟州蟹縣嶺, 大兒十五歲者忽餒死, 痛哭收瘞於道, 從率餘四口, 到羽曲縣今羽縣也, 結茅於路傍而舍. 夫婦老且病, 飢不能與, 十歲女兒巡乞, 乃爲里獒所噬, 號痛臥於前. 父母爲之歔欷, 泣下數行, 婦乃□澁拭涕, 倉卒而語曰: 「予之始遇君也, 色美年芳, 衣袴稠鮮, 一味之甘, 得與子分之, 數尺之煖, 得與子共之, 出處五十年, 情鍾莫逆, 恩愛綢繆, 可謂厚緣. 自比年來, 衰病歲益深, 飢寒日益迫, 傍舍壺漿, 人不容乞, 千門之耻, 重似丘山. 兒寒兒飢, 未遑計補, 何暇有愛悅夫婦之心哉, 紅顔巧笑, 草上之露, 約束芝蘭, 柳絮飄風. 君有我而爲累, 我爲君而足憂, 細思昔日之歡, 適爲憂患所階. 君乎予乎, 奚至此極, 與其衆鳥之同餒, 焉知隻鸞之有鏡, 寒弃炎附, 情所不堪, 然而行止非人, 離合有數, 請從此辭. 」 信聞之大喜, 各分二兒將行, 女曰: 「我向桑梓, 君其南矣. 」 方分手進途而形開, 殘燈翳吐, 夜色將闌. 及旦鬚髮盡白, 惘惘然殊無人世意, 已厭勞生, 如飫百年辛苦, 貪染之心, 洒然氷釋. 於是, 慚對聖容, 懺滌無已. 歸撥蟹峴所埋兒, 塚乃石弥勒也. 灌洗奉安于隣寺, 還京師, 免莊任, 傾私財, 創淨土寺, 懃修白業, 後莫知所終. "

10) 고금동서를 막론하고 예술이 남녀의 만남과 이별을 소재로 삼아왔다. 조신의 꿈과 관련 다음을 참조할 만하다. 라이너 마리아 릴케 저·안문영 역『릴케의 편지』,서울:지식을만드는지식,2012년,48-49쪽. "그들이 함께 한다고 하는 것, 그리고 자신들의 행복이라고 부르고 싶어 하는 것, 그러나 절반은 깨져버린 것들을 쌓아놓은 것에 불과한 그것(…)각자 상대방 때문에 자기를 잃고, 상대도 잃고,(…)아무 결실 없는 곤경과 바꾸게 되는 것입니다."

11) 조신설화의 몽환적 요소에 대하여 다음 필자의 논문을 참고할 수 있다.『韓半島法華信仰形成與發展研究』,2012年度四川大學校博士學位論文, 107-111쪽.

12) "(…)更齋七日, 乃見眞容, 謂曰: 「於座上山頂雙竹湧生, 當其地作殿宜矣. 」 師聞之出崛, 果有竹從地湧出. 乃作金堂, 塑像而安之, 圓容麗質, 儼若天生 其竹還沒, 方知正是眞身住也, 因名其寺曰洛山. 師以所受二珠, 鎭安于聖殿而去. "『三國遺事』"洛山二大聖 觀音 正趣 調信"조

13) 중국에선 절강성 보타산이 관음상주처로 알려져 있다, 신라시대엔 낙산의 관음주처 외에도 강원도 오대산을 문수보살 상주처라고 하였다. 『삼국유사』"臺山五萬眞身"조: "按山中古傳, 此山之署名「眞聖住處」者, 始自慈藏法師." 『삼국유사』에 의하면 중국 오대산에 농후한 불교 문화를 자장율사가 신라에 이식한 것으로 여겨진다.

얼마든지 구현할 수 있다는 믿음이다. 이 세계를 고뇌로 충만하여 참고 견디어야 하는 사바세계라 말한 것은 방편이었고, 진실은 『법화경』「여래수량품(如來壽量品)」제16에서처럼 구원(久遠)의 석존이 상주하여 설법교화하고 있는 상적광토라는 교의에 통한다.[14] 상적광토란 행복과 평화가 보장된, 인류애로 가득한 이상사회일 것이다.

2) "세 절의 관음, 중생사"조에 나오는 '최은함의 공덕담'[15]

관음은 원래 여신(女神)이었으나 불교로 흡수되며 남자 보살로 바뀐 과정이 있다는 연구도 있다. 다시 말해 관음의 원류를 고대의 대지모신(大地母神) 계열로 볼 수 있다. 여성과 생산은 함께 묶여서 이미지를 형성하는데 그것이 자애의 모성이다. 사람들은 관음에게서 어머니의 덕을 구하고, "송자(送子)관음"이라든지 "마리아관음" 등으로도 섬겨졌다.[16]

이에 연결해 볼 수 있는 신라의 이야기로 최은함(崔殷諴)의 영험전이 있다. 여기에선 어린 아기를 양육해 준 모신(母身)의 관음이 등장한다. 전쟁 중 아이를 데리고 피할 길이 막히자 최은함은 백일도 채 되지 않은 아기를 관음상 아래 두고 가호를 청원하며 떠난다. 보름이 지나 찾아가 보니, 아이는 무사하였고 그동안 관음보살이 친히 목욕도 시키고 젖도 먹인 것처럼 보였다는 것이다. 정채봉의 『오세암』은 관음의 이러한 모성적 측면을 그대로 부각시킨 동화 작품이다.[17]

"오세암"은 강원도 설악산 백담사에 딸린 사찰로 현재도 남아있다. 기록에 의하면, "오세암"(五歲庵)은 원래 "관음암"(觀音庵)이었고, 신라 선덕여왕 13년 자장법사에 의해 창건된 사찰이라 한다(643). 암자의 이름이 "오세암"으로 바뀐 연유에 대해 이능화는 『조선불교통사』에 두 가지 설을 기록하고 있다. 하나는 조선 초 세조 1년(1455), 매월당 김시습(梅月堂 金時習)이 세조의 인륜을 거스린 거사에 항의, 세상을 등지고 이곳에 머물렀는데 김시습이 어려서부터 "오세신동(五歲神童)"으로 유명했음에서 오세암이란 이름이 붙었다는 것이다.[18] 다른 하나는, 바로 동화『오세암』의 창작에 직접적 영감을 주었다는 전설로, 고려 초 설정선사(雪頂禪師)란 이가 부모 잃고 의지할 데 없는 어린 다섯 살 조카를 암자로 데려가 돌보았는데, 한겨울 다섯 살 아이가 암자에 고립되어 오직 관세음보살 명호를 부르다 그 공덕으로 관음암에서 득도한 데서 이름이 바뀌었다는 설이다.

분명 내용전개 면에서 전설과 동화가 거의 일치한다. 다만 동화 속 5세 아이가 어른이 없는 암자에 홀로 남았을 때 관음이 어머니로 나타나 아이를 돌봐준 상세한 면은 신라 최은함의 영험담과 가깝다 하겠다.

---

14) 불교는 생명상태를 십계(十界)로 나누어 지옥·아귀·축생·수라·성문·연각·보살·불계라고 하였다. 천태대사 지의는 『마하지관』권5上에서 십계(十界)의 중생의 주처(主處)를 설명하여 "지옥은 적철(赤鐵)에 주하고(…)여래는 상적광토(常寂光土)에 주한다"라고. 상적광토란 빛나는 마음의 세계, 곧 불계의 국토를 말한다.

15) "羅季天成中, 正甫崔殷諴久無胤息, 詣玆寺大慈前祈禱, 有娠而生男, 未盈三朔, 百濟甄萱襲犯京師, 城中大潰. 殷諴抱兒來告曰:「鄰兵奄至, 事急矣, 赤子累重, 不能俱免. 若誠大聖之所賜, 願借大慈之力覆養之, 令我父子再得相見. 」 涕泣悲惋, 三泣而三告之, 裹以襁褓, 藏諸猊座下, 眷眷而去. 經半月寇退, 來尋之, 肌膚如新浴, 貌體嬛好, 乳香尙痕於口. 抱持歸養, 及壯聰惠過人. 是爲丞魯, 位至正匡. 丞魯生郞中崔肅, 肅生郞中齊顔焉, 自此繼嗣不絶. 殷諴隨敬順王入本朝爲大姓."

16) 이케다 다이사쿠 著·한국SGI교학부 譯『법화경의 지혜』,서울:화광신문사,2003년,125-141쪽.

17) 동화『오세암』과 관음신앙에 보이는 모성갈앙적 특징에 대한 연구로 필자의 중문논문이 있다.《韓國當代童話<五歲庵>中的觀音信仰》四川大學校俗文化研究所主辦《中國俗文化研究》第9輯,成都:巴蜀書社,2014年,第129-136頁.

18) 혹은 1643년(인조21) 설정(雪淨)이 중건하면서 암자 이름을 오세암이라 개칭하였다고 한다.

3. 대승적 '동고(同苦)'와『눈 한 송이가 녹는 동안』

소설『눈 한 송이가 녹는 동안』은 특이하게도 "남백월의 두 성인 노힐부득과 달달박박"조[19]를 소설적 장치로 끌어들이고 있다. 여기서 특이하다고 한 뜻은, 원전설화가 지닌 종교적 요소를 거르고 인물과 상황만 가져다 쓴 데에 있다.[20]

원전설화에선 관음보살이 아름다운 여인으로 화현(化現)하여 출가승 두 사람의 태도를 시험하는 줄거리이다. 저문 산길에 하룻밤 머물기를 청하는 여성에게 달달박박은 청정한 수행처를 오염시키지 말라며 거절한다. 다음으로 찾아간 노힐부득은 수도승의 지계(持戒)도 중하지만 이타의 보살행이 더 존귀하다며 방으로 들인다. 게다가 때마침 그날 밤 여인이 아기를 낳게되자 그 뒷바라지를 정성껏 뒷바라지를 해준다. 감동한 여인이 자신이 실은 관음보살이라며 노힐부득이 불계를 얻었음을 보증해준다.

이러한 교훈을 담은 불교설화는 중국에도 넓게 분포된 것으로 보이는데, 이는 동북아 지역에 '평등자애의 대승불교사상'[21]이 민중에게 널리 수용되었음을 나타내는 반증(反證)일 것이다.[22] 이 설화가 달달박박을 통해 지계만이 다가 아님을 보여주었다면, "낙산의 두 대성 관음·정취, 그리고 조신"조에 나오는 원효법사의 일화[23]는 미세한 차별에 주의하게 한다. 이야기의 대략은 이렇다. 원효가 낙산 관음을 친견하러 가던 길에 우연히 마주친 두 여인에게 자기도 모르게 약간의 희롱이나 혐오를 내비쳤고 그로 하여 진신관음을 볼 기회를 놓치고 만다. 원효가 여인들에게 무심코 행한 막연한 경시,— 여기에는 고승이라 하여도 범부와 성인(聖人), 남성과 여성을 나누는 분별심[24]을 어쩌지 못했음을 엿볼 수 있다.

---

19) "(…)景龍三年己酉四月八日, 聖德王卽位八年也, 日將夕, 有一娘子年幾二十, 姿儀殊妙, 氣襲蘭麝, 俄然到北庵《鄉傳》云南庵, 請寄宿焉, 因投詞曰:「行逢日落千山暮, 路隔城遙絶四隣. 今日欲投庵下宿, 慈悲和尙莫生嗔. 」 朴朴曰:「蘭若護淨爲務, 非爾所取近. 行矣, 無滯此處!」 閉門而入. 《記》云:「我百念灰冷, 無以血囊見試. 」 娘歸南庵《傳》曰北庵, 又請如前, 夫得曰:「汝從何處, 犯夜而來?」 娘答曰:「湛然與太虛同體, 何有往來! 但聞賢士志願深重, 德行高堅, 將欲助成菩提□. 」 因投一偈曰:「日暮千山路, 行行絶四隣. 竹松陰轉邃, 溪洞響猶新. 乞宿非迷路, 尊師欲指津. 願惟從我請, 且莫問何人. 」 師聞之驚駭, 謂曰:「此地非婦女相汚, 然隨順衆生, 亦菩薩行之一也. 況窮谷夜暗, 其可忽視歟!」 乃迎揖庵中而置之. 至夜淸心礪操, 微燈半壁, 誦念猒猒, 及夜將艾, 娘呼曰:「予不幸適有産憂, 乞和尙排備苫草. 」 夫得悲矜莫逆, 燭火殷勤, 娘旣産, 又請浴. 弩肹慚懼交心, 然哀憫之情有加無已, 又備盆槽, 坐娘於中, 薪湯以浴之. 旣而槽中之水香氣郁烈, 變成金液. 弩肹大駭, 娘曰:「吾師亦宜浴此. 」 肹勉强從之, 忽覺精神爽凉, 肌膚金色, 視其傍忽生一蓮臺. 娘勸之坐, 因謂曰:「我是觀音菩薩, 來助大師, 成大菩提矣. 」 言訖不現. 朴朴謂肹今夜必染戒, 將歸听之, 旣至, 見肹坐蓮臺, 作弥勒尊像, 放光明, 身彩檀金, 不覺扣頭而禮曰:「何得至於此乎?」 肹具叙其由, 朴朴嘆曰:「我乃障重, 幸逢大聖, 而反不遇. 大德至仁, 先吾著鞭, 願無忘昔日之契, 事須同攝. 」 肹曰:「槽有餘液, 但可浴之. 」 朴朴又浴, 亦如前成無量壽, 二尊相對儼然. "

20)『눈 한 송이가 녹는 동안』과『삼국유사』의 원전설화와의 비교는 다음 필자의 논문을 참고할 만하다. 『21세기와 대승보살도의 치유력-소설『눈 한 송이가 녹는 동안』을 중심으로』한국종교학회 편『종교와 의례,인문치유』,2019추계학술대회 논문집,81-88쪽.

21) 불교의 평등관은 일체의 상호관련성을 주장하는 대승적 연기설과 어떤 생명도 불성을 갖춘 존재로 성불가능성을 지니고 있다는 만인성불설에 근거한다.

22) 노힐부득이 여인을 맞아 실천한 보살행과 동일한 영험담으로 우선『법화영험전』권1"法志傳"조를 들 수 있다. 이는 중국문헌인『法華經顯應錄』과『盧山高賢傳』에서 채록한 것이다.

23) "後有元曉法師, 繼踵而來, 欲求瞻禮. 初, 至於南郊水田中, 有一白衣女人刈稻, 師戲請其禾, 女以稻荒戲答之. 又行至橋下, 一女洗月水帛, 師乞水, 女酌其穢水献之, 師覆弃之, 更酌天水而飮之. 時, 野中松上有一靑鳥, 呼曰「休醍□和尙!」, 忽隱不現, 其松下有一隻脫鞋. 師旣到寺, 觀音座下又有前所見脫鞋一隻, 方知前所遇聖女乃眞身也. 故, 時人謂之觀音松. 師欲入聖崛, 更覩眞容, 風浪大作, 不得入而去."

24) 불교용어로, 나와 너, 좋고 싫음, 옳고 그름 따위를 가르는 마음을 말한다. 이 분별심은 편견과 가까운 의미이다. 편견은 특정한 집단(일)에 대한 한쪽으로 치우친 의견이나 견해를 말하며 그 행동이 차별로 이어진다.

작가 한강은 왜 소설에서 설화를 옮기되 여인에게서 보살이라는 성성(聖性)을 삭제시켰을까. 이야기를 따라가 보자. 인간 '소녀'는 고아가 되어 겨울밤 눈보라를 헤치며 잠자리를 구걸한다. 외딴 산 홀로 수행하는 '젊은 스님'은 여색을 금하는 계율에 얽매인 채 소녀에게 따뜻한 목욕물을 주면서도 거리를 둔다. 이상한 것은 벽 너머 소녀의 정수리에 얹힌 눈 한 송이만이 녹지 않은 채 빛무늬로 어룽지고 있다.

그제야 젊은 스님은 소녀에게 경이로움을 느낀다. 그녀는 대체 어떤 존재인가? "사람이 온다는 건/ 실은 어마어마한 일이다/ 그는/ 그의 과거와/ 현재와/ 그리고/그의 미래와 함께 오기 때문이다/ 한 사람의 일생이 오기 때문이다(…)"[25] 인간존재가 지닌 신성하고 영원한 가치, 이에 경외심으로 대하는 것, 여기에 인간주의가 있다.

공명(共鳴)의 순간, 소녀는 자신의 속마음을 털어놓는다. 이 세상에서 평화로워진다는 것이 불가능하다고. 왜냐하면, 지금 이 순간도 누군가 죽고, (…) 누군가의 몸이 무너지고 말이 으스러지고 비탄의 얼굴이 뭉개어지고 있으니까.[26]

소설 속 설화의 반전은 연약하고 가련한 소녀가 수도승에게 동고의 아픔을 가르침에 있었다. 이 세상에서 발생하는 무수한 폭력과 무수한 비참! 그녀의 괴로움은 '동고(同苦)'! "눈 한 송이가 녹지 않는 동안, 우리가 얼마나 더 이야기할 수 있을까."[27]

"자비심을 가진 사람은 다른 사람의 고통에 공감할 수 있습니다."[28] 이것은 평화학자 갈퉁(Johan Galtung)이 대승불교와 평화의 관계를 언급하며 한 말이다. 그 점에서 한강의 소설은 대승사상에 통하고 있다.

니치렌(日蓮,1222-1282)의 『개목초(開目抄)』에는, "'열반경(涅槃經)에 가로되, 일체중생이 이(異)의 고(苦)를 받음은 모두 이는 여래 한 사람의 고(苦)이니라'운운. 日蓮 가로되 , 일체중생의 동일고(同一苦)는 남김없이 이는 모두 니치렌 한 사람의 고(苦)라고 말하느니라."[29]라고. 여래(如來,부처)란 일체중생의 고를 자신의 것으로 받아들여 그를 남김없이 해결하기 위해 잠시도 쉬지 않고 진력하는 대경애의 사람이다. 부처는 성도(成道) 하였음에도 보살행을 계속한다.[30] 이 세상의 어떠한 고통도 자신의 것이 아닌 것이 없다고 받아들이는 동고의 마음 속에 실은 인간성이란 대광망(大光芒)이 빛나고 있다.[31]

---

25) 정현종의 시 『방문객』.

26) 한강『눈 한 송이가 녹는 동안』(제15회 황순원문학상 수상작품집), 서울:중앙일보 문예중앙,2015년,pp.46-47.

27) 위의 책,『눈 한 송이가 녹는 동안』,p.52.

28) 이케다 다이사쿠·요한 갈퉁 著·손대준 譯『평화를 위한 선택』,서울:(주)신영미디어,1997년,191쪽.

29) 日蓮 『日蓮御書全集』,p.587. 출처,https://daisakuikeda.or.kr

30) 보살, 보리살타(菩提薩埵,Bodhisattva)의 약자. 석존의 전생담에 부처가 되기 전 수행과정 중일 때 보살이라 칭하고 있다. 또 불전에는 문수, 미륵, 보현, 관음 등 불법을 원점으로 하며 중생구제를 행하는 다양한 보살들이 등장하고 있다. 용수(龍樹)의 『대지도론(大智度論)』 에 의하면, 보살은 항상 불도(깨달음)를 닦으며 중생 제도(濟渡)에 힘쓴다. 그리고, 그 수행의 시작엔 반드시 '일체중생을 반드시 구제하고 말리라'는 서원(誓願)이 있다.

31) 이케다 다이사쿠 『2016년도 SGI의 날 기념 평화제언』, 출처, https://daisakuikeda.or.kr 인용문의 "대광망"에서 연상해 볼 수 있는 것은 생명의 연결망(連結網)이다. 이 상호공존의 세계, 『화엄경』에서는 인드라망의 무수한 구슬들이 서로가 서로를 비추어 광채를 더하면서 끝없이 펼쳐져 있는 걸로 묘사하였다. 이처럼 우주 삼라만상(森羅萬象)이 서로 관련하고 의존하면서 절묘한 조화를 이루고 있다는 뜻이다. 자연물까지 포함하여 이 세상의 모든 것은 상호연결되어 있으며 상호의존의 관계이다, 이러한 세계관은 분열과 대립의 사회에 근원적 계발을 할 것이다. 제임스 볼드윈 著·박다솜譯『인생에 의미를』,파주:열린책들,2020년, 135쪽."요컨대 우리 흑인과 백인은 진실로 하나의 국가를 이루기 위해 서로를 깊이 필요로 한다."

“우리들은 어디선가 길을 잘못 들었음을 이해해야만 한다. 명확하게 규정할 수 없는 본질적인 무언가가 부족하다. 자신을 인간으로 느끼는 게 점차 희박해진다. 우리들이 가진 신비로운 대권(大權) 가운데 무언가 없어진 것이다.”[32]

인간의 존귀함을 망각한 차별, 그리고 그에 대한 침묵, 작가 한강은『눈 한 송이가 녹는 동안』을 통해 이 두 가지의 파괴력에 대항하고자 한다. 그런데 설화 밖 현실의 여성인물 k에게 충분한 대항력이 있는지는 의문이다. 우선 k는 전 직장에서 남녀차별의 퇴직제로 인한 갈등과 그 때문에 분리되고 고립되는 인간관계에 심적 혼란을 겪고 있다. 그녀의 혼란을 근심해주는 이라곤 유일하게 전 직장의 이성 동료이자 지금은 고인인 임 선배뿐이다. “내가 기억하기로 k씨는 언제나 평화스러운 사람이었는데.”[33] 미국 작가 토니 모리슨(Toni Morrison)은 소설『자비』에서 주인과 노예, 남성과 여성으로 나누어 차별하지 않는 시선, 즉 인간이라는 근본을 잊지 않은 시선을 가리켜 “자비”라고 찬탄하였다.[34]
언젠가 임 선배는 k에게 지난 밤의 꿈 이야기를 해 준 적이 있다. 꿈 속에서 그가 딸을 안고 있었는데, 다시 보니 k였더라며, “아마 좀 (후배인 k가) 걱정이 됐었나 보지.”[35]라고. 이러한 임 선배는 설화 “스님 정수가 동사(凍死) 직전의 거지여자를 구하다(正秀師救氷女)”조[36]에서의 정수 스님을 떠올리게 한다. 겨울 저녁 스님은 길가에 거지 여인이 아기를 낳고 얼어 죽어가는 것을 지나칠 수 없어 친히 품고 몸을 녹여준 뒤 걸쳤던 옷을 다 벗어주고 맨몸으로 돌아왔다. 이야말로 보살계(菩薩界)[37]의 자비,— “중생에게 자애롭기가 마치 어린 아기를 돌보듯이 한다(慈念衆生,猶如赤子)”[38]이다.

"보살도를 하는 사람은 비범한 기질, 큰 자비, 지혜의 첨단을 가질 필요가 없습니다. 반면 보살은 생명의 경지이지만 사람은 남녀를 불문하고 누구에게나 있다. 보살도를 수행하는 목적은 이 생명의 경지를 공고히 하고, 자신의 일거수일투족에 자비의 리듬을 맥동시키는 것입니다."[39]

Ⅲ. 불법과 여성

불교는 부처의 깨달음은 모두에게 열려있다고 하면서 다른 한편으로는 성문(聲聞)과 악인(惡人), 그리고 여인은 성불할 수 없다고 설하였다.[40] 어째서 차별할까. 자비의 불법이 아니던가.

---

32) 생텍쥐페리『인생에 의미를』. 이케다 다이사쿠『법화경의 지혜』 제1권,서울:화광신문사,1997년,p.7에서 재인용함.
33)『눈 한 송이가 녹는 동안』,46쪽.
34) 토니 모리슨 저·송은주 역『자비(A Mercy)』,파주:(주)문학동네,235-236쪽. “그 키 큰 남자가 너를 스페인 금화가 아니라 인간 아이로 본다는 것을 알았기 때문이야.”(235쪽) “그건 기적이 아니었어. 기적은 하느님이 내려주시는 거지. 그건 자비였단다.”(236쪽)
35)『눈 한 송이가 녹는 동안』,50-51쪽.
36) “第四十哀莊王代, 有沙門正秀, 寓止皇龍寺. 冬日雪深, 旣暮, 自三郞寺還, 經由天嚴寺門外, 有一乞女産兒, 凍卧濱死. 師見而憫之, 就抱, 良久氣蘇. 乃脫衣以覆之, 裸走本寺, 苫草覆身過夜, 夜半有天唱於王遊曰:「皇龍寺沙門正秀, 宜封王師. 」急使人檢之, 具事升聞, 王備威儀, 迎入大內, 冊爲國師.”
37) 불법에서 말하는 생명 10계의 하나, 이타의 실천을 근본으로 불과(佛果)를 구하는 경지(境地).
38)『妙法蓮華經』「提婆達多品」제12
39)『계간SGI』,1998年1月. 출처,https://daisakuikeda.or.kr/
40) 불도수행의 궁극목표는 부처가 되는 것이다. 부처란 우주· 생명의 근본법리를 완전히 꿰뚫은 각자(覺者)를 가리킨다. 이를 부처가 된다(성불)란 곧 자기실현, 자기완성을 의미한다. 그런데, 경전에 따라

이에 대한 자세한 것은 지면이 허락하지 않지만, 결론적으로 『법화경』에 이르러서 만인성불의 가능성을 활짝 열렸다. 그런데 여기 『법화경』「제바달다품」제12에 나오는 대화를 보자.

사리불: "(…) 여인의 몸은 때묻고 더러워서 이는 법기(法器)가 아니니라. 어찌 능히 무상보리를 얻으리요. 불도는 멀고 멀어서 무량겁을 거쳐 부지런히 고행을 쌓고, 모든 법도를 닦은 연후에 이룰 수 있느니라. 또 여인의 몸에는 오장(五障)이 있으니, 첫째는 범천왕이 될 수 없고, 둘째는 제석, 셋째는 마왕, 넷째는 전륜성왕, 다섯째는 불신(佛身)인데, 어찌하여 여인의 몸으로서 속히 성불할 수 있다고 하느뇨."[41]

이것은 사갈라 용왕의 8세 용녀(龍女)가 순간에 불계를 득했다는 소식에 사리불이 반박하는 내용이며, 불교의 발원지인 인도 안에 여성을 차별하는 의식이 얼마나 뿌리 깊은지를 보여주는 일단이다. 『법화경』의 성립 시기는 석존 입멸 후 대략 5백 년의 시간이 흐른 뒤이다. 그런데도 굳이 지혜제일이라는 사리불을 내세워 여성차별주의를 주장하게 한 것을 보면, 어느 사회든지 한번 고착된 집단의식을 이상적인 방향으로 정화(淨化) 또는 전환해 나가는 작업은 쉽지 않음을 시인할 수밖에 없다.

"인간은 자기 뜻대로 움직이며 그 뜻이 없으면 역사는 창조될 수가 없고 사회도 발전하지 못하지. 모든 사회변화와 역사창조는 의지에 따라 결정되는 것이지.…그렇기에 인간은 건전한 의지를 함양하기만 하면 인간적으로 보람 있고 정신적·도덕적으로 건전한 사회, 즉 당위론적 사회를 건설할 수 있을 거야. 그 당위론적 사회는 지상낙원이 되겠지. 그 지상낙원을 이름 붙이자면 '오토피아'라고나 할까."[42]

조영식 박사는 사회의 문제를 먼저 보고 깨달은 사람들이 그 책무를 기꺼이 담당하는 데에 인류평화가 있다고 말했다.[43] 평화학자 갈퉁은, 적극적 평화라는 개념을 내세워, 물리적이고 가시적인 폭력 행사(行使) 외에 기아, 빈곤, 차별처럼 인간다운 삶을 저해하는 요소 모두가 폭력이라고 규정했다.[44] 이로서 판단하건대 불가항력적인 자연재해를 제하면 평화의 장애는 곧 인간이 자행하는 차별에 있는 것이다. 차별이란 사람이 어떤 기준을 세워 어느 한쪽을 불평등하고 부당한 평가와 대우를 하는 것이다.[45]
차별이 평화를 해하는 사회악인 건 틀림없지만, 그 사회의 전체 구성원과 시대상을 모두 무시한 채 평등만을 외친다면 그 또한 어떤 점에서 폭력행사일 수가 있다.[46] 불교사에 의하면 석

성불이 제한되어 말해지는데 다음과 같다. 여인 오장(五障)이라 하여 여인은 범천왕·제석·마왕·전륜성왕·불신(佛身,부처의 몸)이 될 수 없다. 악인은 여기서 오역죄(五逆罪) 즉 살부(殺父)· 살모(殺母)· 살아라한(殺阿羅漢)· 불신출혈(佛身出血)· 파화합승(破和合僧)을 범한 자로 성불할 수 없다. 성문은 소승의 가르침에 안주하여 자신의 해탈만 구하므로 성불할 수 없다. 또 선근(善根)을 단절하여 믿음을 가질 수 없는 일천제(一闡提)는 성불할 수 없다 등. 그런데 『법화경』은 성불에 있어 전혀 차별이 없음을 밝히므로 「방편품(方便品)」제2의 경문에서 "약유문법자 무일불성불(若有聞法者,無一不成佛)", 제불출세의"일대사인연(一大事因緣)"이라 했다. 이 경의 「제바달다품」제12에서는 여인성불과 악인성불, 「방편품(方便品)」제2부터 「수학무학인기품(授學無學人記品)」제9 안에서 성문성불이 설해진다.

41) 《妙法蓮華經》卷4〈12 提婆達多品〉:「(…)女身垢穢，非是法器，云何能得無上菩提。佛道懸曠，經無量劫勤苦積行，具修諸度，然後乃成。又女人身猶有五障：一者、不得作梵天王，二者、帝釋，三者、魔王，四者、轉輪聖王，五者、佛身。云何女身速得成佛？」 출처, CBETA電子佛典.

42) 조영식 백인집 출간위원회편『인간 조영식 박사 백인집』,서울:원방각,1991년,287쪽. 하영애 편저『조영식과 이케다 다이사쿠의 평화사상과 계승』,파주:한국학술정보(주),2018년,63-64쪽에서 재인용함.

43) 홍덕화『조영식』,서울:이지출판,2023년,224쪽.

44) 강희원「평화라는 말에 대한 단상」,하영애편저『조영식과 이케다 다이사쿠의 생태문명과 평화운동』,파주:한국학술정보(주),2023년,54-59쪽.

45) 문영인『글로벌 시대의 문화 간 커뮤니케이션』,서울:한국문화사,2017년,77-79쪽.

46) 차별주의의 불식이 중요한 사회개혁임은 두말할 나위가 없다.차별주의엔 문화와 인종, 종교,빈부, 지역이나 국적, 성(性)차별 등 여러 범주가 있지만 본문은 원전설화에 근거하여 여성차별에 초점을 두었

존은 여인들의 출가(出家) 요청을 바로 수락하지 않았다고 전한다. 대표로서 아난의 여러 번 간청이 있고서야 팔경계(八敬戒)를 조건으로 여성승단을 허락했다. 팔경계의 조항은 지금의 눈으로 보아선 엄연한 차별이다. 그러나 알고 보면, 남존여비의 사회제도라든지 여성출가자의 출가 전 신분이라든지 숲에서 취약할 수밖에 없는 여성의 특성을 고루 고려한 석존의 고육지책이었다.[47]

그럼 신라의 여성은 어땠을까. 연구에 의하면 신라는 주변국에 비해 여성의 지위가 높았던 편이라니, 인도만큼 차별의식이 심하지 않았을 터이다. 성불을 승천(升天)이나 금불상 등으로 표현된 허황성을 배제하고 본다면, 여비(女婢)의 신분으로 욱면(郁面)이 성불하였다("郁面婢念佛西昇"조)[48]는 종교적으로나 사회적으로 혁명적 이야기다.

중국의 유명한 관음전설로 당나라 때 포악한 지역에 들어가 『관음경』과 『법화경』을 유포하고 죽은 마랑부(馬郎婦)가 있다.[49] "광덕과 엄장(廣德 嚴莊)"조[50]에 나오는 신라여성 광덕의 처는 여성재가자의 신분이면서도 광덕의 불도수행을 도왔고, 혼자된 자신과 동침을 하려는 남편 친구 엄장에게 "무릇 천 리를 가고자 하는 자는 한 걸음으로 알 수가 있는데, 지금 대사의 관은 동방으로 갈 수는 있을지 몰라도 서방은 알 수 없습니다."라는 엄한 훈계를 하여 그가 잘

다. 『릴케의 편지』,31쪽."위대한 세상의 개혁은 남자와 여자가, 모든 그릇된 감정과 불만으로부터 해방되어, 서로를 대립 존재로서가 아니라 자매와 이웃으로 대하고, 인간으로서 협력해, 단순하고, 참을성 있게 그들에게 부여된 그 어려운 성을 함께 짊어지게 될 때에 이루어질 것입니다."

47) 자현『붓다순례』,서울:불광출판사, 2014년,287-293쪽. 팔경계를 여성차별로 해석하는 경향에 대하여 저자는, 오히려 붓다가 여성 출가를 용인하자 당시의 사회가 붓다를 강렬하게 비판(293쪽)한 점을 들어 여성출가를 용인함이 승단의 리더인 붓다에게 크나큰 위험부담이었음에도 "여성을 독립적 인격으로 대우"(288쪽)하겠다는 선각자로서의 결단임을 알라고 주장한다.

48) "景德王代康州今晉州, 一作剛州, 則今順安善士數十人, 志求西方, 於州境創彌陁寺, 約万日爲契. 時有阿干貴珎家一婢名郁面, 隨其主歸寺, 立中逛, 隨僧念佛, 主憎其不職, 每給穀二碩, 一夕舂之. 婢一更舂畢, 歸寺念佛. 俚言「已事之忙, 大家之舂促」, 盖出乎此. 日夕微怠, 逛之左右, 竪立長橛, 以繩穿貫两掌, 繫於橛上合掌, 左右遊之激勵焉. 時有天唱於空「郁面娘入堂念佛」, 寺衆聞之, 勸婢入堂, 隨例精進. 未幾, 天樂從西来, 婢湧透屋樑而出, 西行至郊外, 捐骸變現真身. 坐蓮臺, 放大光明 緩緩而逝, 樂聲不撤空中. 其堂至今有透穴處云. 已上《鄉傳》. 按《僧傳》:「棟梁八珍者觀音應現也. 結徒有一千, 分明爲二, 一勞力, 一精修, 彼勞力中知事者不獲戒, 墮畜生道, 爲浮石寺牛. 昔馱経而行, 頼經力, 轉爲阿干貴珎家婢, 名郁面. 因事至下柯山, 感夢遂發道心. 阿干家距法師惠宿所創彌陁寺不遠, 阿干每至其寺念佛, 婢隨往, 在逛念佛云云. 」"

49)마랑부는 관음의 화현이었다고 전해진다. 《法華靈驗傳》卷2"顯童女身"條 :「馬郎婦。不知出處。大唐隆盛佛教。而陜右俗習騎射。篋聞三寶之名。婦憫其愚。乃之其所。人見少女風韻。單子欲乞為養。女曰。我無父母。亦欲有歸。然不好世財。但聰明賢善人能誦佛經則願事之。男子眾皆聚觀。女即授與普門品若。能一夕通此則歸之。至翌日。誦徹者二十餘輩。女曰。女子一身。家世貞潔。無以一體事多人也。可更別誦。因授以金剛般若。至旦背者十數。女更授與法華經七軸。約三日通之。至期獨馬氏子能徹。女曰。君既能過眾人。可白父母。具媒娉送禮。然後成姻。乃馬氏以禮迎之。女將至門且白。適以應接體小。少不佳。願求別室。俟安與君相見。因頓止他房。筵客未散而女命終而壞爛。乃卜葬之。未數日。有僧紫伽梨。姿貌古野。來尋女子。馬氏引之葬所。僧即以錫杖撥開沙土。見屍已化。唯金鏁骨存焉。僧取就河浴洗。挑於錫上。謂眾曰。此聖者憫汝等不信正法。方便諭化。當思善因。免墮苦海。忽然凌空而去。眾見。悲泣瞻禮不已。自爾一境奉佛誦經。由女之力也。」출처,SBETA 電子佛典.

50) "文武王代, 有沙門名廣德·嚴莊二人友善. 日夕約曰:「先歸安養者, 須告之. 」德隱居芬皇西里或云, 皇龍寺有西去房, 未知孰是, 蒲鞋爲業, 挾妻子而居 莊庵栖南岳, 大種刀耕. 一日, 日影拖紅, 松陰静暮, 窓外有聲, 報云:「某已四往矣, 惟君好住, 速從我来. 」 莊排闥而出顧之, 雲外有天樂聲, 光明屬地. 明日歸訪其居, 德果亡矣. 於是, 乃與其婦收骸, 同營蒿里. 既事, 乃謂婦曰:「夫子逝矣, 偕處何如?」 婦曰:「可. 」遂留, 夜宿將欲通焉, 婦靳之曰:「師求淨土, 可謂求魚緣木. 」 莊驚恠問曰:「德既乃爾, 予又何妨?」 婦曰:「夫子與我, 同居十餘載未嘗一夕同床而枕, 況觸汚乎. 但每夜端身正坐, 一聲念阿彌陁佛号, 或作十六觀, 觀既熟, 明月入戶, 時昇其光, 加趺於上. 竭誠若此, 雖欲勿西奚往? 夫適千里者, 一步可規. 今師之觀可云東矣, 西則未可知也. 」 莊愧赧而退, 便詣元曉法師處, 懇求津要, 曉作《錚觀法》誘之, 藏於是潔已悔責, 一意修觀, 亦得西昇. 《錚觀》在《曉師李傳》與《海東僧傳》中. 其婦乃芬皇寺之婢, 盖十九應身之一德." 광덕의 처는 보살의 화현이었다는 전설이 있다.

못을 뉘우치고 다시 정진하게 만든다. 사회적 책임을 자각한 여성 인물의 설화는 그 전파 과정 자체가 집단의식의 개혁으로 이어질 가능성이 많았다고 여겨진다. 그보다 더 근원적으로 불경 속의 여성인물이 있다. "저는 대승의 가르침을 열어 괴로운 중생을 도탈케 하겠습니다."[51] 서원한 용녀라든지, 중생이 바른 생명관에 눈을 뜨도록 여인의 몸으로 중생교화에 나선 관음이라든지. 이들 이타적 여성인물이 당대의 여성에게 영향을 주어 스스로 의식개혁의 주체자로 일어서게 했을 것이다.

"인류 역사가 바로 나아가도록 땀 흘려 궁구하고 이를 실천해온 지성인들이 세상의 모든 사람들이 아름답고 풍요롭게, 또 보람있는 삶을 살도록 역사의 대기를 바꾸는 일에 앞장서야 한다."[52]

Ⅳ. 맺음말

무릇 설화는 민족이나 지역의 집단 안에서 오랜 시간을 거치며 전승되어 온 이야기이다. 이러한 이야기들은 그 집단의 문화와 역사, 가치관 등을 반영하고 있다. 그런 점에서 신라시대 불교설화는 불교사상을 받아들인 당시 신라인의 의식세계를 엿볼 수 있는 창이나 다름없다. 그러한 전제 위에서 현대문학과 연관성 있는 불교설화를 모아 비교한 결과, 신라사회가 대승불교의 평등관을 적극 받아들여 신분의 고하나 남녀 성별 등에 차별의식을 극복하였음을 알 수 있었다. 인간의 "건전한 의지"의 함양이 없이는 '오토피아(Oughtopia)' 건설은 불가능하다는 말처럼. 신라사회의 바람직한 전진에 대승불교가 지닌 평등관이 중요한 토대로 작용했음이 틀림없다. 나아가 불전에 자비의 전형으로 설해진 관음보살의 실천은 신라인에게 상대가 어떠한 입장이라도 보살의 화현일 수 있다는 가정에서 인간에 대한 보편적 존경심을 고취시켰다. 여신 관음은 여성들로 하여금 스스로가 얼마든지 자기자신과 타인(사회)의 향상을 위해 역량을 발휘할 수 있다는 자각을 촉진하였다. 그리하여 설화 속의 신라 여성들이 인간성 회복에 주체적 역량을 발휘하고자 애썼다면 현대소설『눈 한 송이가 녹는 동안』의 여주인공 k는 전혀 그렇지 못하다. 내면에 동고라는 진귀한 마음을 품고 있다고는 하나, 아직은 차별과 고립의 현실에 절망한 채로 자비의 수혜자이길 바라고 있다.
21세기의 여성인 k가 천년 전의 신라 여성보다 위축된 까닭은 무엇일까. 현대사회가 제도와 물질의 진보에도 불구하고 인간대권(人間大權)이란 면에선 우리가 생각한 이상으로 폐색(閉塞) 상태라는 진단인가. 이 물음은 곧 인류에게 진정한 평화는 가능한 것인가란 문제일 터이다. 이에 대해 쉽게 답을 낼 수는 없겠지만, 여기서 우리가 주목해야 할 한가지가 있다면 그것은 작가 한강이 천년의 시간차를 둔 소녀와 k— 이 두 주인공을 내세워 타자의 아픔에 공감하는 동고에 대해서 집중하고 있다는 사실이다. 동고의 의지 여부, 이것이 문제의 핵심이라는 것인가, 다시 한번 깊게 사색해 볼 시간이다.

---

51)『법화경』「제바달다품」제12.
52)『조영식』,225쪽. 이것은 유엔'세계평화의날' 제창자인 미원 조영식 박사가 지구공동사회를 위한 네오르네상스운동을 제창하면서, 1995년 유엔창설50주년을 기념하는 국제회의 기조연설에서 한 발언이다.

토론 : 안노 마사히데 (상명대)

발표 : 홍 주 영 (공사)

토론 : 김 병 길 (숙명여대)

Gott-Natur: Faustian Response to the ‘Gretchenfrage’ and Goethean Theology

한국문학과종교학회 2024년 겨울 전국학술대회
연세대 인문사회의학협동과정 김희림

Expanding on Johann Wolfgang von Goethe's theological and philosophical dimensions in "Faust" necessitates an extensive exploration of Goethe's personal beliefs, his scientific investigations, and the intricate way these elements are woven into his magnum opus. The dialogue between Faust and Gretchen, particularly Faust's panentheistic response, serves not only as a narrative element but as a profound reflection of Goethe's philosophical stance.

Margarete: Then say what your religion is / You are a sweet good man, and yet / I think religion doesn’t matter much to you.

Faust: My darling, who can say, / I believe in God? (...) Who can name Him / and dare profess, I believe He is! / Who can feel deeply / and then presume / to say, I don’t believe! / Encompassing all, sustaining all, / does He not hold, sustain / you, and me, and Himself? (...)

Margarete: Hearing it put that way, it seems to sound all right, / but still there is a hitch in it, since you don’t hold to Christianity.[1)]

Such Goethean stance, as reflected in this text, often leads to the interpretation of Goethe as someone who denies the existence of God. This perception is rooted in a nuanced understanding of Goethe's philosophical and theological viewpoints, which significantly diverge from traditional Christian doctrines of a transcendent, personal deity. However, significantly influenced by Baruch Spinoza's pantheism and encapsulated in the doctrine "Deus sive natura" (God or nature), Goethe challenges the traditional separation of creator and creation, proposing a fundamental unity between them.

In "Faust," Goethe's exploration of "Gott-Natur" (God-Nature) presents God as an immanent, living, and sacred force within nature. In the early part of "Faust," the character Faust experiences a profound sense of disillusionment and self-reproach upon realizing that the specific, specialized knowledge he has acquired over the years is nothing more than an illusion. As a scholar who has lived for fifty years, Faust, regretting his life dedicated to academia, exclaims in despair:

1) Faust, 3415 - 3467

Faust: How all things interweave as one / and work and live each in the other! / Lo! heavenly forces rise, descend, / pass golden urns from hand to hand, / crowd from on high through all the earth / on pinions redolent of blessings, / and fill the universe with harmony! / How grand a show! But, still, alas, mere show. / Infinite Nature, when can I lay hold of you / and of your breasts? / You fountains of all life / on which the heavens and earth depend, / towards which my withered heart is straining - / you flow, you nurse, and yet I thirst in vain!

This soliloquy reflects Faust's existential crisis and his disillusionment with traditional forms of knowledge, setting the stage for his subsequent quest for deeper understanding and meaning.

The Goethean view on God and Nature markedly contrasts with the mechanistic and materialistic approaches that characterized the sciences of the Industrial Revolution. This perspective is evident in Goethe's "Theory of Colors" ("Farbenlehre"), where he opposes Isaac Newton's objective approach to optics, advocating instead for a subjective understanding of color perception, highlighting his holistic approach to science and nature.

Goethe's pursuit of the "Urpflanze" (primal plant) transcends botanical interests, venturing into philosophical and theological realms. This endeavor symbolizes his quest for a unifying principle in nature, mirroring his belief in a universal, interconnected order where God and nature are inseparable. Similarly, Goethe's collaboration with Johann Gottfried Herder on the intermaxillary bone study marks a significant deviation from prevailing anatomical theories, reinforcing his belief in the interconnectedness of all life forms. This study, challenging scientific norms of the time, aligns with Goethe's theological views, advocating for a unified understanding of science and spirituality.

Goethe's literary works, particularly "Faust," provide profound insights into his theological and philosophical musings. The journey of Faust symbolizes Goethe's own search for understanding and meaning, melding human experiences with metaphysical inquiries. The play's exploration of knowledge, desire, and redemption mirrors Goethe's lifelong endeavor to reconcile the spiritual with the empirical and the divine with human experience.

Further, Goethe's engagement with Spinozan philosophy is evident in his portrayal of nature as a dynamic, evolving entity, embodying divine attributes. This view not only serves as a theological statement but also critiques the reductionist, materialistic science of his time. Goethe's holistic approach, emphasizing the organic unity of nature, presents a significant challenge to the compartmentalized perspective of Enlightenment science and philosophy.

Goethe's impact on subsequent generations of thinkers and his contribution to the Romantic movement are profound. His works spurred a reevaluation of the relationship between science, religion, and art, calling for an integrated approach that transcends disciplinary boundaries. "Faust" remains a seminal work, encapsulating Goethe's complex worldview and affirming his lasting legacy in literature, philosophy, and science.

In summary, "Faust" and Goethe's broader oeuvre present a nuanced theological and scientific worldview. His panentheistic perspective, as reflected in Faust's dialogue with Gretchen, contests traditional religious dualism and advocates for a deep unity between the divine and the natural world. This unity is not merely a theological assertion but also underpins his scientific exploration, establishing Goethe as a trailblazer in bridging the gap between science and spirituality.

Contrary to some scholarly views of Goethe as an atheist, his theological outlook was far from humanistic or secular. His rejection of the medieval notion of a personal God was coupled with a deep-rooted belief in a divine presence within nature. For Goethe, studying nature was equivalent to studying the divine, as nature itself manifested the sacred.

Goethe's response to the science of his era was not merely a rejection of its reductionist tendencies but a transformative reformation. His emphasis on the organic unity and interconnectedness of nature directly challenged the segmented and mechanistic approach of Enlightenment science. Through his literary and scientific works, Goethe endeavored to restore a sense of holism and sanctity to the study of nature, merging his theological and scientific inquiries into a harmonious pursuit.

In conclusion, Goethe's "Faust" and his extensive body of work present a richly nuanced theological and scientific worldview. His panentheistic view, as exemplified in Faust's response to Gretchen, challenges conventional religious dualism and promotes a profound unity between the divine and the natural world. This unity is not only a theological proposition but also the foundation of his scientific exploration, marking Goethe as a pioneering figure in bridging the gap between science and spirituality.

토론 : 변 희 연 (성신여대)

발표 : 서 승 숙 (배재대)

토론 : 이 삼 희 (배재대)