

ISSN 2466-099X

宗教文化學報

제19권 제2호

2022년 12월



전남대학교 종교문화연구소

목 차

【특집】 사회적 갈등조정자로서 종교의 역할

치유를 통한 관계의 회복 (기조강연)	박병철	1
한국사회에서 화해와 통합을 위한 기독교영성목회	김상백	17
갈등의 원인과 해소 방법론 연구	변희선	53
— 버나드 로너간(Bernard Lonergan)의 변증과 지성적 회심 과정인 자기 체화 —		
갈등해소, 불교의 관점과 실천방향	정웅기	87
— ‘화쟁’의 관점과 ‘육화경’의 방법론을 중심으로 —		

【일반논문】

화순 운주사현장의 등장배경과 법화경 28품	박형상	125
가족 동반자살: 자살의 이름으로 행해지는 타살	송오식	173
— 기독교적 관점에서 예방을 위한 시론 —		
아시아 위안부 비인간화와 수치감 종식	유한나	193
— 사회적 죄와 죄책감에 대한 신학적 반영 —		

【부 록】

• 『종교문화학보』 논문심사 및 편집규정	219
• 종교문화연구소 연구윤리 규정	221
• 『종교문화학보』 논문투고 규정	226
• 종교문화연구소 학술세미나 실적(2020-2022.12)	229
• 『종교문화학보』 논문투고 안내	235

【기조강연】

치유를 통한 관계의 회복**

박 병 칠*

목 차

- | | |
|------------------------------|----------------------|
| I. 처음에 | III. 갈등과 분쟁의 법적 해결방안 |
| II. 인간관계의 갈등과 분쟁으로 인한 고통의 문제 | IV. 종교의 역할 |

I. 처음에

1. 저는 1988. 3. 1.자 판사로 임관되어 34년 5개월 동안 재직하였고, 올해 7월 말 법관의 직에서 정년퇴임하였습니다. 다음은 저의 퇴임사 중 일부입니다.

“한 가지 분명한 것은, 법원을 찾는 사건 당사자 모두는 분쟁의 골이 깊어진 인간관계 때문에 불안하고 상대방을 불신하며 심지어 서로에 대한 미움에 사로잡혀 있다는 점입니다(즉 고통을 당하고 있습니다). 저는 법관으로 일하는 시간이 지날 수록, 우리 법원이 단순히 법과 원칙, 규정과 절차에 따라 사안을 확정하고 판단해주는 데에서 더 나아가, 재판 관련 모든 과정을 통해서 이웃과의 분쟁으로 고통 받는 당사자들에게, 치유(治癒)와 이를 통한 회복으로 말미암은 진정한 평화를 가져다 줄 수 있어야겠다는 생각을 하게 되었고, 이를 위해 더 적극적으로 노력했어야 했는데 그러지 못하여 아쉽습니다.”

또한 저는 사법연수원 시절 평소 존경하는 분으로부터 다음과 같은 취지의 말씀을 들은 적이 있습니다. “예전 서구에서 하나의 도시가 세워지면, 그 도시의 중심부에 늘 교회와 병원, 그리고 법원이 들어섰다. 중세 이후 세워진 유명 대학에도 신학부와 의학부, 법학부는 가장 오랜 역사를 갖고 있는데, 이 세 영역의 공통점은

* 전 광주지방법원장

** 이 글은 2022. 11. 11. 종교문화연구소 하반기 학술대회 ‘사회적 갈등조정자로서 종교의 역할’ 기조강연 내용입니다.

치유를 통한 회복일 것이다. 교회가 인간의 영혼을, 병원이 신체의 질병을 치유하는 곳이라면, 법원은 깨어진 인간관계를 치유하고 회복시키는 곳이다. 앞으로 법조인으로 일하게 될 여러분은 이러한 사명감을 가졌으면 좋겠다.”

이처럼 제가 법조인으로 출발을 준비하는 시기에 처음 마음에 새겼고, 이후 34년이 넘는 오랜 기간 법관으로 재직하는 동안 늘 제 마음 바탕에 있었으며, 마지막 퇴임하는 시점에서도 이를 다하지 못하여 아쉽다고 하였던 일종의 사명 의식이 바로 이것이었습니다. 그것은 갈등과 분쟁으로 인하여 인간관계가 깨어지고 그 때문에 상처받고 고통받는 사람들을 치유하고 회복시켜 평화를 되찾아 주어야겠다는 것입니다.

2. 일찍이 아리스토텔레스가 말한 것처럼, 인간은 사회적 동물입니다. ‘인간(人間)’이라는 한자어가 말해주듯이, 인간은 근원적으로 서로 관계를 맺으며 함께 살아왔고 또 그렇게 살아갈 수밖에 없는 존재입니다. 어느 과학철학 교수는 “외계에서 온 과학자가 사피엔스의 삶을 보고 별명을 붙여 준다면, 아마도 ‘홀로 지내는 것을 끔찍이도 싫어하는 종’이라고 할 것 같다, 어느 실존주의 철학자(하이데거)는 ‘타인은 지옥’이라고 했었지만, 어쩌면 ‘타인 없는 세계는 더 불행한 지옥’일 것이다”[장대익]라고 하였습니다.

그러한 인간에 대한, 모든 고등 종교와 성인들의 가르침 중 가장 공통된 것은 ‘이기주의자가 되지 말라’(즉 타인을 배려하라)일 것입니다. 그러나 인간은 다른 동물과 마찬가지로 자기(생명과 신체) 보존을 위해 본능적으로 어느 정도는 이기적일 수밖에 없습니다. 게다가 인간의 공동 생활에는 생물학적인 본능으로만 설명될 수 없는 요소가 있습니다. 거기에는 모두 본능을 초월하는 ‘의식’과 ‘자유’의 요소가 개입되어 있고, 그 사실이 인간의 공동 생활을 한층 더 복잡하고 어렵게 만듭니다[손봉희]. 이처럼 각자 나름의 인식과 자유의지를 갖고 있는 인간 개개인은 어떠한 사안에 대한 의견이 서로 다를 수밖에 없습니다. 이러한 관계 속에서 살아가는 인간들 사이에서 갈등과 분쟁은 불가피하다고 할 것입니다.

3. ‘갈등(葛藤)’은 원래 ‘침과 등나무’라는 뜻으로, 사전적 정의는 침과 등나무가 서로 복잡하게 얽히는 것과 같이 “개인이나 집단 사이에 의지나 처지, 이해관계 따위가 달라 서로 적대시하거나 충돌을 일으킴”입니다. 갈등이 좀 더 깊어져 해결책이 필요한 상황으로 발전하면, “말썽을 일으키어 시끄럽고 복잡하게 다툼”이라는 뜻의 분쟁(分爭)이 될 것입니다. 한국 사회에는 유난히도 각

종 갈등(세대 간, 지역 간, 젠더 간, 이념 내지 정파 간 등등)과 분쟁이 넘쳐나고 있습니다.

이처럼 인간사회에서 갈등과 분쟁은 불가피하다 할 것이고, 그러한 갈등이 잘 해결되면 때로는 전화위복이 되기도 하지만, 문제는 그로 인하여 많은 경우에 인간관계가 깨어지고 상처 입고 병들게 되며, 그로 말미암아 당사자에게 큰 고통을 초래한다는 것입니다.

최근 언론을 통해 들었던 한 비극적인 사건은 돌이켜 볼수록 우리 마음을 아프게 합니다. 부부 간의 심한 갈등으로 아내가 남편이 휘두른 칼에 찔려 응급실에 실려가는 도중 했다는 말입니다. “이제 저 죽는 거예요? 그러면 저 어린 내 아이들은 불쌍해서 어떡하죠?” 그 여성은 끝내 숨지고 말았습니다. 이처럼 깨어진 인간관계는 때로 커다란 비극과 고통을 초래하기도 합니다.

4. 제가 오랜 기간 법관으로 재직하면서 재판한 대부분의 사건은 개인 사이의 쟁송입니다. 그래서 저는 개인 간의 분쟁과 그로 인한 고통의 문제(이는 종교의 역할과 관련되는 것이기도 함)와 그 해결 방안을 모색하는 방향으로 말씀을 드리고자 합니다.

II. 인간관계의 갈등과 분쟁으로 인한 고통의 문제

1. 고통과 관련하여, 불교처럼 삶 자체가 고통이라고 보든, 기독교에서와 같이 고통을 기본적으로 ‘죄의 결과’라는 보든, 인간이 당하는 고통의 중요한 한 가지 특징은, 그것이 사회성을 가지고 있다는 것입니다. 그 고통은 통상 개인이 혼자서 느끼는 것이지만, 상당한 정도는 다른 사람에 의해서 가해집니다. [손봉호, <고통받는 인간>]

직장인들에게 평소 가장 큰 어려움이 무엇이나고 물으면, 대부분 직장의 동료, 선후배 등 다른 구성원들과의 관계가 원만하지 못하여 겪는 스트레스라고 말합니다. 유명한 기독교 변증학자인 C. S. 루이스는, “고통의 가능성은 영혼들이 서로 마주치는 세계의 존재 자체에 이미 내재되어 있고, 인간이 당하는 고통의 약 5분의 4가 다른 사람에 의해 가해진다”고 하였습니다. [C. S. Lewis, <고통의 문제>]

2. 특히 법원에 소송이 계류 중인 당사자들, 그 중에서도 부부 또는 부모

와 자식, 형제 등 가족이나 친지 간의 분쟁, 한 마을 또는 같은 아파트에 사는 주민 간의 분쟁, 교회 등 종교단체 내부의 분쟁 등 평소 가까운 사이에서의 갈등과 분쟁은 더욱 큰 정신적 고통이 수반되는 것이 보통입니다. 저는 오랜 기간 재판업무를 수행하면서 분쟁으로 말미암아 극심한 고통을 호소하는 당사자를 수없이 목격하였습니다.

어느 유명한 시인이 이혼사건의 당사자로서 재판 과정 중 겪었던 정신적 고통에 관하여 쓴 글을 본 적이 있습니다. 그분은 자기 쪽 변호사의 요청으로 어쩔 수 없이 어머니를 증인으로 세울 수밖에 없었던 그 날의 고통을 이렇게 표현하였습니다.

“저는 어머니한테 죄스러운 일이 한 가지 있습니다. 죄스러운 일이 어디 한두 가지이겠습니까만, 20여 년 전에 있었던 그 일만은 웬지 고정된 화면처럼 늘 뇌리에서 사라지지 않습니다.

재판 날 어머니와 저는 재판정 맨 앞자리에 앉아 차례를 기다렸습니다. 날씨는 추웠습니다. 딱딱한 나무의자가 더 딱딱하게 느껴졌습니다. 통로 건너편 바로 옆 자리엔 상대방과 상대방의 아버지가 나와 앉아 있었습니다. 한때 사랑했던 사람과 원수가 되어 천장 높은 재판정에 노모를 모시고 앉아 있는 저 자신이 너무나 참담했습니다. 제 차례가 되어 어머니가 증인석으로 불러 올라갔습니다. 증인석에 침통한 표정으로 서 있는, 키 작은 어머니가 그날따라 더 작아 보였습니다.

재판장이 어머니한테 말했습니다. ‘아들 일이라고 거짓말하면 안 됩니다.’ ‘네.’ 재판장은 마치 어린애에게 말하듯 어머니한테 말을 던졌습니다. 저는 어머니의 가늘고 긴장된 목소리를 듣자마자 눈물이 왈칵 쏟아졌습니다. 더 이상 어머니의 모습을 바라볼 수 없어 높이 달린 재판정 창밖을 바라보았습니다.

언제 오기 시작했는지 창밖엔 함박눈이 펄펄 쏟아지고 있었습니다. 변호사가 준비해온 질문에 어머니는 대부분 ‘네, 아닙니다’라고만 대답하고 있었으나, 어머니의 목소리는 더 이상 제 귀에 들려오지 않았습니다. 저는 오직 아플 뿐이었습니다. 제 가슴을 내리치며 내리는 눈송이 한 송이가 쇠망치보다 더 아프게 느껴졌습니다.

‘이 못난 녀석아, 어떻게 어머니까지 여길 다 오게 했냐, 이 못난 녀석아.’

눈송이는 제게 그렇게 말하면서 한 송이도 그냥 지나치지 않고 저를 쥐어박았습니다. 저는 끝내 어머니를 증인석에 세운 제 자신이 너무나 미웠습니다. 창밖에 내리는 눈만 바라보며 이 못난 아들을 용서해달라고 말했습니다.

시적인 표현이지만 부부관계의 파탄으로 인한 쟁송과정에서 시인의 고통이 얼마나 극심하였는지를 잘 표현한 글입니다.

3. 인간관계의 갈등이나 분쟁으로 인한 고통은 주로 심리적 고통(특히 억울하다는 생각에서 오는 고통)이지만, 그 심리적 고통은 상당한 정도 신체적 고통으로도 연결됨을 많은 사람이 경험하고 있습니다. 예컨대, 심리적으로 큰 고통을 당하면 입술이나 피부에 포진이 생긴다거나 궤양 등 위장질환의 원인이 되는 것은 흔한 일입니다.

III. 갈등과 분쟁의 법적 해결방안

1. 세상에는 고통당하는 사람으로 가득 차 있다고 해도 과언이 아닙니다. 이 땅에서 고통당하는 사람들에게 우선 그리고 가장 필요한 것은 두말 할 것도 없이 지금의 극심한 고통에서 어떤 방법으로든 벗어나는 것입니다. 이때 치유를 통해서 다른 사람들의 고통을 제거해 주거나 줄여 주는 역할을 하는 분야는, 앞서 말씀 드렸듯이 신체적인 상처와 질병을 치유하는 의료계, 법률적인 분쟁을 해결하는 법조계, 그리고 마음이 아픈 사람들에게 위로를 제공해 줄 수 있는 종교계(바른 신앙을 가진 사람들에 국한)가 대표적이라고 할 수 있습니다.

2. 법적인 분쟁 해소책

1) 정의와 이성

인간관계에서 분쟁을 최종적으로 해결하는 기능을 하는 법의 이념[정의(정당성), 법적 안정성(질서 유지), 합목적성(효율성)] 중 근본은 정의(正義)입니다. 법은 갈등과 분쟁 당사자 사이에서 정의가 실현되도록 함으로써 인간관계의 갈등과 분쟁을 해결한다는 것입니다.

그런데 이 ‘정의’라는 개념은 그 구체적 의미가 명확하지 않고 애매합니다. 이 정의(正義)의 사전적 정의(定意)는 ‘사회나 공동체를 위한 옳고 바른 도리’로서 구체적인 내용을 담고 있지 않습니다. 또한 법철학에서 ‘정의(正義)란 무엇인가’에 대한 가장 일반적인 답변이라고 할 수 있는 아리스토텔레스의 정의(특히 배분적 정의) 개념이나, 로마의 법학자 울피아누스의 ‘각자에게 그의 몫을 주는 것(suum cuique tribuere)’이라는 개념은, ‘각자의 몫’이 어떤 것인가가 구체적으로 정해지지 않으면, 다만 ‘같은 것을 같게, 다른 것을 다르게 취급한다’는 순환논리 비슷한 알맹이 없는 공허한 개념이라는 비판을 받기 마련입니다.

또한 분쟁 해결을 위한 판단에 있어 가장 중요한 역할을 하는 전통적 개념의 이성과 논리학은, 동일률($A=A$), 모순율($A \neq \sim A$), 배중률($A \vee \sim A$), 즉 “A는 A이고, A는 $\sim A$ 가 아니며, A와 $\sim A$ 사이의 중간자는 없다는 이른바 이치논리(two-valued logic)에 근거한 것입니다. 일종의 흑백논리로서 그에 따른 진리와 정의 개념은 서구 근대 문명의 기저를 이루었습니다.

그러나 세상에는 ‘뜨거운 것’과 ‘뜨겁지 않은 것’만 있는 것이 아니라, 그 사이에 ‘조금 뜨거운 것’, ‘덜 뜨거운 것’, ‘미지근한 것’, ‘조금 미지근한 것’, ‘덜 미지근한 것’과 같은 여러 중간자들이 있다는 것, 심지어 선과 악, 참과 거짓으로 말하는 것들 사이에도 수많은 중간자가 있다는 이른바 다치논리(many-valued logic)가 우리의 자연스럽고 공통된 생각이자 경험입니다. [김용규, <소크라테스 스타일>]

이성은 한편으로 계몽과 선도를 통해서 근대 세계를 연 공로가 크지만, 반면에 배제와 폭력을 피할 수 없는 것이 ‘이성의 운명’이고, 이성의 이같은 독특한 작동 방식은 그것이 발명된 이후 모든 문명의 역사 안에서 언제나 폭력적으로 작용해 왔습니다. 그리고 그 종말은 허무주의로 귀결됩니다.

그래서 키케로는 ‘극단의 정의는 극단의 손상’(summum ius, summa iniuria)이라고까지 하면서, 정의라는 명목 아래 인간의 다른 면을 보지 못하고 이성만을 따르게 될 경우의 위험성을 경고하고 있습니다.

2) 보완적 정의 이론

가) 유명한 <정의론>의 저자인 존 롤스(John Rawls)는, “사회의 모든 가치, 즉 자유와 기회, 소득과 부, 인간적 존엄 등은 기본적으로 평등하게 배분되어야 하되, 가치의 불평등한 배분은 그것이 사회의 최소 수혜자에게 유리한 경우에만 정의롭다”고 봅니다. 그에 따라 ‘공정으로서의 정의’ 실현을 위한 두 가지 사회 구성의 원리로, ‘기본적 자유의 평등원칙’과 ‘조정원리’를 제시하면서, 전자는 모든 개인에게 다른 사람의 유사한 자유와 충돌하지 않는 범위 내에서 최대한 기본적인 자유에 대한 평등한 권리를 인정해야 한다는 것이고, 후자는 기본적 자유의 평등원칙하에서 발생하는 불평등을 조정하기 위한 원칙으로서 ‘공정한 기회균등의 원리’와 ‘차별의 원리’를 들고 있습니다.

나) 또한 <정의란 무엇인가>의 저자인 마이클 샌델(Michael Sandel)은, 전통적인 이성 개념에 입각한 법실증주의와 공리주의를 강하게 비판하면서, ‘공동체주의’ 즉 전통적인 자유주의에 더해 개인의 책임을 강조하는 이념을 주창합니다. 공동체주의는 개인의 자유보다는 평등의 이념, 권리보다는 책임, 가치중립적 방임보다는

‘가치판단적 담론’을 중시합니다. 이는 개인주의의 타락인 이기주의와 산업화에 따른 도덕공동체 와해 등의 현상을 치유하는 이론으로서 우리에게 좋은 지향점이 될 수 있을 것이라는 견해가 있습니다. [김대휘]

3) 이성의 한계와 대안 이론

마사 누스바움(Martha Nussbaum)은 근대 이성의 어두운 산물에 대해 특별한 해결책을 제시하였는데, ‘시적 정의(poetic justice)’와 ‘연민의 사회학’이 그것입니다. 그의 주장이 특별한 이유는, 서양 철학의 주류가 이데올로기이든 그것의 해결책이든 모두 이성의 산물로 보는 데 반해, 시적 정의와 연민의 사회학은 ‘감정’을 토대로 구축되기 때문입니다. 누스바움에 따르면, 인간의 합리성은 이성에서만 나오는 것이 아니라 감정에서도 나오며 이 합리성이 오히려 더 정당하고 바람직하다는 것입니다. 그가 말하는 감정은 “내가 어떤 것에 대해 어떤 가치에 따라 어떤 평가를 내리게 하는 그것”입니다. 따라서 그것은 “내가 사는 세계가 내게 살 만한 곳인가, 내가 사는 세계를 구성하는 법과 제도가 정당한 것인가”라는 판단으로 이어집니다. 다시 말해 우리는 이성이 아니라 감정을 통해서 여기 이곳이 ‘살만한 곳’인가를 판단한다는 것입니다. 그럼으로써 감정은 개인적인 것에서 공적인 것으로 연결됩니다. 누스바움은 재판과 같은 공적 담론(public discourse)이나 공적 추론(public reasoning)을 할 때 반드시 필요한 것이 (타인의 아픔을 따뜻하게 살피는) ‘문학적(또는 시적) 상상력’이라고 말합니다. [김용규, <철학카페에서 작가를 만나다 1>]

남형두 교수는 이를 다음과 같이 정리합니다.

“이성은 사안의 공정한 처리에 기본적인 인간 능력, 특히 일정한 크기의 집단에 관계될 때 중요한 원리이지만, 개인적인 사정을 전면적으로 이해하는 데에는 충분한 것은 아니라고 할 수 있다. 어떤 개인의 사정을 알려면, 어떤 특정한 사안에만 관계되는 경우라도 그 사람의 관점에서 자초지종을 들어보아야 하지 않겠는가? 어떤 사람의 이야기를 알아보는 데 있어 시민이나 국민이라는 범주로만 그를 충분히 파악할 수는 없다. 그의 사정을 알려면 그 사람의 관점에서 삶의 이야기 또는 전말을 들어 보아야 한다. [남형두, <문학과 법> 중]

그래서 “법관은 시인이 되어야 한다”라는 말도 있습니다. 실무에서 재판업무를 하다보면, 이성 못지 않게 감정을 중시하는 위 이론들이 상당히 타당하고 설득력이 있다는 것을 느낄 수 있습니다. “말 한 마디로 천냥 빚을 갚는다”는 우리 속담도 같은 맥락에서 나온 말일 것입니다.

3. 정의와 사랑의 연관성

전통적으로 엄격히 구분되는 것으로 보았던 정의와 사랑 두 가지가 함께 하고 서로 연결된다면, 이로써 갈등과 분쟁 해결에 있어 종교적 차원으로까지 나아가게 될 것입니다.

1) 셰익스피어: ‘자비로 완화된 정의’(Justice seasoned with mercy)

위대한 문호 셰익스피어의 희곡 <베니스의 상인> 중 샤일록 대 안토니오의 재판에서, 고리대금업자로서 채권자인 샤일록이 계약서의 약정내용에 따라 안토니오의 가슴살을 떼어낼 수 있도록 해달라는 청구에 대하여, 판사로 등장하는 포셔(안토니오의 친구 바사니오의 약혼녀로서 판사를 가장하여 등장)가 법정에서 샤일록에게 한 말 가운데 다음과 같은 유명한 문구가 있습니다.

“자비는 성격상 강요될 수 없는 것이다. 자비는 하늘에서 내려와 땅을 적시는 은혜로운 비와도 같다. 그 축복은 이중으로 내린다. 자비는 주는 자와 받는 자를 똑같이 축복해 주기 때문이다. 자비는 최고의 힘을 가진 사람이 소유할 수 있는 최상의 것이다. 왕에게 있어서 그것은 왕관 이상의 것이다. 왕의 손에 쥐어진 홀은 속세의 일시적 힘을 나타내고 왕에 대한 두려움과 공포의 표상이 되지만, 자비심은 왕의 홀의 권력을 초월해서 왕 된 자의 마음속 깊이 자리잡고, 하느님 자신을 나타내고 있다. 따라서 ‘지상의 권력이 하느님의 힘에 접근하는 경우는 자비심이 정의를 완화시킬(seasoned) 때’가 된다. 그러므로 생각하여 보라. 정의만을 구하면, 인간은 누구나 단 한 사람도 구제될 수 없다. 그래서 우리는 자비를 구하며 애원하는 것이다. 그 기도가 우리에게 자비를 베풀어 달라고 가르치고 있다.

김우창 교수께서 이를 잘 요약, 설명하고 있습니다. “재판은 제3의 ‘사리에 밝은 관찰자(the judicious spectator)’가 이성적 여과를 거쳐서 사실을 확정하고 그에 기초하여 판단하는 작용이다. 이는 정의 실현의 출발점이자 그 과정 내내 견지되어야 할 기본이다. 그러나 그것만으로는 참된 인간사회 이상의 실현을 위한 충분조건이 될 수 없다. 그것은 ‘자비로 숙성된 정의’(Justice seasoned with mercy)가 될 때 비로소 하느님의 뜻에 합당할 수 있게 된다. [김우창,<정의와 정의의 조건>]

2) 월터스토프의 이론

기독교는 전통적으로 사랑과 정의가 서로 대립한다고 이해하여 왔습니다. 그런데 월터스토프(Nicholas Wolterstorff)는 이와 다른 견해를 제시합니다. 사랑과 정의는 대립하지 않으며 서로 구별되지만 분리될 수는 없다고 보며, 참다운 정의는 언

제나 ‘사랑 가운데 행하는 정의’(justice in love)이고, 참다운 사랑은 ‘정의 가운데 행하는 사랑’(love in justice)이라고 주장합니다. 그에 따라 월터스토프는 사랑을 자비(benevolence)로 해석하는 고전적 아가페주의에 대한 대안으로 ‘배려(care)로서의 사랑’ 개념을 제안합니다.

배려의 사랑은, 이웃을 단지 이웃이기 때문에 무조건 사랑하는 것이 아니라, 그 상황에서 그 사람이 이웃을 사랑하는 것이 정의롭고 사랑하지 않는 것이 불의하기 때문에 행하는 사랑이라고 봅니다. 이렇게 보면 사랑과 정의는 서로 무관하거나 배제하는 것이 아닙니다. 사랑은 정의를 실천하는 행위이며, 정의는 사랑을 통해서 실현되고, 만일 사랑에서 정의를 배제하면 그 사랑은 오히려 사람을 억압하고 피해를 줄 수 있다는 것입니다.

또한 주목할 만한 주장은 인간의 가치와 존엄의 근거를 어디에서 찾을 것인가 하는 점입니다. 칸트는 그것을 도덕 법칙을 스스로 입법할 수 있는 이성 능력을 인간이 갖고 있다는 사실에서 찾았지만, 월터스토프는 그 근거를 인간이라면 누구나 ‘하나님의 형상’으로 지음 받았다는 사실에서 찾았습니다. 인간의 가치와 존엄의 근거는, 인간이 어떤 능력(지적도덕 적)을 지녔다는 데에 있지 않고, 하나님의 형상으로 지음 받았다는 사실에 있다는 것입니다. 인간이 불의나 억울함을 당하지 않고 정의롭게 대접과 존중을 받을 수 있는 권리는, 정의를 ‘올바른 질서’의 관점에서 보는 사람들처럼 어느 집단에 소속되었거나 능력이 있기 때문이 아니라, 인간이면 누구나 ‘하나님의 사랑을 받는 존재’이기 때문에 원초적으로 획득한 권리라는 것입니다. [월터스토프, <사랑과 정의> 해설(강영안)]

3) 동양에도 이와 맥락이 비슷한 사상이 적지 않습니다. 하나의 예를 들자면, 소동파는 “인자함은 지나쳐도 군자가 되는데 문제가 없지만, 정의로움이 지나치면 잔인하게 된다. 그러므로 인자함은 지나쳐도 되지만, 정의로움이 지나쳐서는 안 된다(過乎仁 不失爲君子 過乎義 則流而入於忍人 故仁可過也 義不可過也)”라고 하였습니다.

4) 법관들의 노력

가) 이른바 협의의 정의 실현에서 더 나아가 보다 적극적인 ‘치유적 사법’ 또는 ‘회복적 사법’이 되어야 한다는 입장에서 이를 실천하려는 노력을 하는 법관들이 많이 있습니다.

언론을 통해 알려진 개개 법관의 대표적인 예로서, 김영란 전 대법관, 정준영

판사, 천종호 판사, 박주영 판사 등을 들 수 있습니다. 그 중 박주영 판사가 쓴 글을 일부 인용해 봅니다.

“법에도 당연히 목적론적이고, 때론 정의마저 초월하는 가치가 있어야 하는 것은 아닐까? 그것이 무엇일까?

정의는 본질적으로 불의와 부정을 배제한다. 하지만 불의와 부정을 단죄는 해도, 그것이 담겨있는 것을 도려내고 폐기해서는 안 된다. 거기에 인간이 있기 때문이다. 인간을 다루는 이상 정의는 법의 전부가 될 수 없다. 인간이 다른 인간에 대한 일말의 애정과 연민조차 품고 있지 않다면, 재판이라는 이 어처구니없는 일이 정녕 용인될 수 있겠는가. 법이 곧 정의고 법이 곧 사랑일 수는 없지만, 법은 정의이면서 사랑일 수 있다. 법이 무엇을 위해 존재하는지 한 치 틀림없이 설명할 수 없다면, 법은 적어도 사랑에 기반하고 사랑에 부역하는 것이라고 말해야 한다. 사랑이 아니고서는 어떤 누군가는 반드시 시비하는 사람이 있을 것이기 때문이다. 마지막까지 필요한 것은 오직 사랑뿐이다. [박주영, <어떤 양형 이유>]

나) 최근 저는 어느 후배 법조인으로부터 “오랜 기간 동안 법관으로 일하면서 가장 보람된 점이 무엇이었는가”라는 취지의 질문을 받은 적이 있습니다. 이 경우 저는 망설이지 않고 다음과 같이 답변합니다. 그것은 “오랫동안 갈등과 분쟁으로 불화해왔던 사건 당사자들을 인내와 끈기로써 설득하여 마침내 그들이 조금씩 양보하고 화해에 도달하여 악수하는 장면을 보는 것”이라고 말입니다. 그래서 “아무리 명 판결이라 할지라도 조정이나 화해보다는 못하다”라는 말이 있습니다.

다) 위와 같이 생각하고 노력하는 법관들이 적지 않지만, 현재의 사법 시스템과 여러 여건상 법관 개인의 헌신과 희생이 뒤따라야 하는 등 거기에는 한계가 있을 수밖에 없습니다. 과다 분쟁 사회인 우리나라에서 대부분의 법관들은 배당된 사건 처리에 쫓겨 다른 생각을 할 수 없을 만큼 격무에 시달리고 있습니다. 마음은 있어도 여건상 이를 실천하기가 사실상 어렵습니다. 법관의 대폭적인 증원 등 제도 개선은 물론, 국민의 역할 특히 종교계의 역할이 요청된다고 하겠습니다.

IV. 종교의 역할

고통을 해소하거나 감소시키는 것은 종교의 중요한 책무일 것이고, 그렇다면 우리 사회에 현존하는 갈등과 분쟁 해결에도 종교계의 역할이 요청된다고 하겠습니다.

다. 이론적인 가르침과 실천적인 행동을 통해서 그러해야 할 것입니다.

기독교적인 입장에서 본다면, 하나님의 형상으로 창조된 존엄한 존재인 인간이 병들고 망가진 상태에서 치유되어 원래의 모습으로 회복되고, 고통에서 해방되어 평화롭게 살 수 있도록 다 함께 나서야 할 당위성이 있다고 하겠습니다.

1. 가르침의 측면

갈등의 해결 또는 조정에 관하여 보다 구체적이고 깊이 있는 내용은 다른 발제자들께서 논문을 통해서 발표하실 것입니다. 저는 이 글의 제목과 관련하여 대승불교의 보살 이상과 기독교의 아가페 사랑 정도만 간단히 살펴보겠습니다. [이하 손봉호, <고통받는 인간>에서 발췌, 요약]

1) 불교의 보살 이상

모든 종교 가운데 고통을 가장 심각하게 취급하는 불교는 ‘삶 자체가 고통이요 모든 것이 고통’[一切皆苦(일체개고)]이라고 합니다. 오랜 기간의 수도 과정을 통하여 이 고통에서 해방되는 해탈과 열반의 경지에 이르려는 것을 목표로 삼는 것이 소승불교라면, 더 나아가 대승불교는 좀 더 폭넓은 해석을 합니다. 이 대승불교에서 특징적인 것은 보살(bodhisattva)의 이상으로서, 구도자가 오랜 시간 동안의 고행을 통하여 해탈의 경지에 이르러 열반의 경계까지 갈 수 있으나, 자신의 해탈을 거기서 중지하고 자발적으로 이 세상 다른 사람의 고통과 고뇌를 줄이기 위하여 자신을 희생하고 자비를 베풀며 중생으로 하여금 고통의 쇄사슬에서 해방되는 길을 보여주려 노력한다는 것입니다. 모든 생물의 고통에 대한 대승불교의 보살 이상은, 인간의 고통에 대한 불교의 한 중요한 새로운 가르침이요 획기적인 공헌이었다고 할 것입니다.

나아가 ‘갈등’을 오히려 긍정적으로 해석하여 보다 더 높은 차원에서 통합과 화합을 도모한다는 원효대사의 위대한 화쟁((和諍) 사상이 있습니다.

2) 기독교의 아가페(로마 가톨릭의 카리타스) 사랑

가) 기독교는 인간의 고통이 어디까지나 죄에 대한 벌(罰)로서, 불교에서처럼 인간에게 존재론적으로 주어진 것이 아니라 윤리적으로 선택된 것이라고 보기 때문에, 고통에 있어서 인간의 윤리적 책임이 불교에 있어서보다 훨씬 더 강조될 수밖에 없습니다.

그리스도가 십자가에서 당한 고통은 양면성을 띠는데, 한편으로는 그것이 ‘죄에 대한 벌’(정의 실현)이지만, 다른 한편으로는 ‘인류에 대한 사랑의 가장 고상한 표현’이라고 합니다. 그래서 기독교의 고통관은 기독교에서 가장 강조하는 사랑과 밀접한 관계가 있습니다. 기독교에서 말하는 사랑은 ‘사랑스런’ 사랑을 사랑하는 수동적인 ‘에로스’와 구별되는 ‘아가페’입니다. 그것은 기독교의 독특한 것으로서, 원수를 사랑하는 것으로 대변되는 철저히 능동적인 사랑입니다. 그 전형은 예수의 십자가 죽음에서 보여주듯 고통당하는 사람의 고통을 덜어 주기 위하여 스스로 고통을 감수하는

사랑입니다. 그 사랑은 하나님 자신이 나타내지만 모든 신자들도 그 사랑을 실천하여야 한다고 기독교는 가르칩니다.

이런 사랑은 기독교 사회관의 기본이 되고, 따라서 기독교가 사회문제에 관심을 기울이는 것은 그 사랑을 실천하는 하나의 방법입니다. 또한 정의를 위한 기독교적 노력은, 그리스나 로마의 정의관에서처럼 형평을 회복하는 것에 그치지 않고, 고아와 과부로 상징되는 그 사회의 약자들의 권익을 보호하는 것으로 표현됩니다. 그러므로 개인들이 도덕적으로 행동하거나 힘을 합쳐서 정의롭지 못한 사회구조를 고치려 하는 것은 궁극적으로 사람들에 의한 사람들의 고통을 감소시키기 위한 것이요, 좀더 구체적으로는 약자의 고통을 줄이려는 것입니다. 그런데 약자의 고통을 감소시키려고 노력하는 과정에서 노력하는 사람들이 스스로 고통을 감수하는 것이 사회정의를 이룩하려는 기독교적 노력의 특징이며 원칙이라 할 수 있습니다.

나) 그러므로 인간성에 대한 어떤 연민이나 의무를 느낀다면, 어느 정도 견딜 수 있는 고통은 자원해서 당하거나 거부하지 않을 준비가 되어 있어야 합니다. 손봉호 교수는 우리가 다른 사람의 지기 어려운 짐을 조금 가볍게 할 수 있다면 그렇게 해야 할 것이지만, 그것이 어려우면 과잉패락이라도 자제할 줄 알아야 한다고 말씀합니다. 절제는 자원하여 고통을 당하는 것이고, 윤리적 행위의 기본입니다. 우리의 조그마한 절제가 고통과 슬픔으로 가득 찬 세상을 조금이나마 정의롭게 할 수 있을 것입니다. 인간에게 어떤 고상함이 있다면 그것을 고통을 자원할 수 있는 데서 나타나는 것이 아닐까요? 고통을 자원하지 않았다면 예수와 시타르타가 인류의 추앙을 받지 못했을 것입니다.

3) 실천적 사랑

이러한 종교인의 자세와 관련한 구체적인 실천방안으로, 도스토옙스키의 <카라마조프가의 형제들>에 나오는 러시아 정교회 조시마 장로의 설교 부분을 인용하

겠습니다.

“실천적 사랑(love in action)이란 바로 내 앞의 한 사람을 진정으로 사랑하는 것입니다. 감정이 아닌 행위로서의 사랑은 결코 만만한 일이 아닙니다. 누군가를 실천적으로 사랑한다는 것은, 때로는 나를 전적으로 희생해야 함을, 아무런 보답도 없다는 것을 알면서도 그냥 베풀기만 해야 함을 의미합니다. 인류를 사랑한다고 혹은 조국과 민족을 사랑한다고 생각하고 말하는 것은 그다지 어려운 일이 아닙니다. 그러나 그 인류의 한 구성원, 민족의 한 구성원인 내 이웃, 나에게 피해를 주고 나를 힘들게 하는, 때로는 혐오스럽기까지 한 가까운 누군가를 순전히 그것이 인간의 도리이기 때문에 사랑한다는 것은 아무나 할 수 있는 일이 아닙니다.

이 ‘실천적 사랑’은 공상적 사랑에 비해 가혹하고 두려운 일입니다. 공상적인 사랑은 사람들이 그것을 주목해 주는, 만족도가 빠른 성급한 성취를 갈망하게 됩니다. 그럴 때에 실제로 자기 생명까지 바칠 수도 있겠지만 이는 오래 지속되지 못하며, 모든 사람에게 주목받고 칭찬받기 위해 무대 위에서처럼 얼른 실행에 옮기게 됩니다. 그러나 실천적 사랑은 노동이자 인내이며, 어떤 사람에게는 완벽한 학문이기도 합니다. 이 사랑은 얻기 힘든 것입니다. 그것을 구하려면 비싼 대가를 치러야 하고 오랜 세월 많은 일을 해야 합니다. 사랑이라는 것은 우연한 순간이 아니라 어느 때에나 실천해야 하는 것이기 때문입니다. 우연히 하는 것이라면 누구든 할 수 있으며 악당들조차도 그렇게 할 수 있습니다.

이와 관련하여 석영중 교수는, “(대심문관이 제기하는) 정의의 문제에 대해 인간이 제시할 수 있는 답은, 아무리 미약하고 허황되게 들릴지라도 (실천적인) 사랑밖에 없다”라고 말합니다. [석영중, <인간 만세!>]

2. 실천의 측면 (제언)

1) 단체 내부 분쟁의 자율적 해결

실무 경험에 의하면, 종교단체(특히 개신교회가 다수임) 내부 분쟁 관련 사건은 화해적 해결이나 조정이 몹시 어렵습니다. 절대적 세계관 때문인지 자기만이 옳다는 생각에 사로잡혀, 조금도 양보하려고 하지 않음은 물론, 자기편을 위해서는 위증도 불사하는 등 이는 법원에서 재판하기가 가장 어렵고 또한 꺼리는 사건들 중 하나입니다.

나아가 우리 사회 제반 분야에서 갈등의 자율적 처리나 해결 의지 또는 능력 부족, 정치권의 정파적 이해관계에 따른 고소 고발의 남용 경향 등으로 인해 분쟁

이 과다하게 사법화하는 현상과 관련하여, 부디 종교계만이라도 이를 자제하고 자율적으로 분쟁을 해결하는 모범을 보여주었으면 합니다. 그러기 위해서는 갈등과 분쟁을 내부적으로 해결할 수 있도록 시스템을 갖출 뿐만 아니라, 의지를 갖고서 노력하고 또한 평소 그러한 훈련도 해 나가야 할 것입니다.

2) 분쟁 해결을 위한 시스템의 운용 또는 참여

이러한 분쟁 해결을 위한 종교의 역할과 관련하여, 현실적으로 종교계에서 운영하거나 종교인들이 참여할 수 있는 방안의 예를 들어봅니다.

가) 사단법인 한국기독교화해증재단: 교회나 개인의 분쟁 발생 시 신청에 따라 기독교인 법률전문가의 도움 아래 화해, 조정 절차를 진행함. 불교나 로마 가톨릭 예도 비슷한 역할을 하는 기구가 있을 것으로 생각합니다.

나) 지방-고등 법원의 조정위원회, 가정법원의 소년위탁보호위원회, 검찰청의 범죄예방위원회 등: 실제로 많은 종교인들이 위원으로 참여하고 있습니다.

다) 광주광역시 산하 각 구청의 마을분쟁해결지원센터: 이웃간에 발생하는 소소한 생활갈등(예컨대, 층간소음, 누수, 쓰레기 투기, 불법주차, 반려동물, 층간흡연 문제 등)을 주민 스스로 대화와 타협을 통해 자율적으로 해결하도록 지원함. 2015년 남구청에서의 시범 운영(광주지방법원에서 지원)을 거쳐 모든 구청으로 확대(50개소)함. 많은 전문인력(변호사, 법무사 등)이 자원하여 봉사하고 있습니다.

V. 맺는 말

1. 앞서 본 바와 같이, 우리 사회에 만연한 갈등과 분쟁은 당사자에게 커다란 고통을 야기하고 있으며, 그에 대한 법적 해결방안의 근거인 정의와 이성의 역할은 한계가 있을 수밖에 없습니다. 이 점에서 모든 종교에서 신앙의 핵심으로 삼고 있는 사랑과 이를 가르치고 실천하는 참 종교의 역할이 요청된다고 하겠습니다. 그 실현 방법을 칸트의 <순수이성비판> 중 유명한 구절에 대입해 보면, “(실천적) 사랑 없는 가르침은 공허하고, 진리의 가르침에 입각하지 않는 행동은 맹목적일 수 있다”라고 할 수 있을 것입니다. 정의의 기본인 형평, 균형감각과 함께, 실천적 사랑을 행하는 모범이 필요합니다.

2. 이성과 합리성만을 최고 가치로 여겼던 근대성은 허무주의로 귀결되고 말았습니다. 니체는 “신은 죽었다”고 말하면서 초인 사상을 내세웠지만, 그 귀결은 제1-2차 세계대전이었고, 나치 독일의 아우슈비츠와 구 소련의 굴락 수용소였습니다. 이 허무를 극복하는 방법은 “우리 삶에서 성스러움을 다시 밝히는 것, 즉 거기에서 가치와 의미를 찾고 모든 것이 의미로 빛나도록 하기 위해서 성스러움을 다시금 불러오는 것”[신형철] 아닐까요? 우리 사회에 만연한 갈등과 분쟁의 해결에서도 그러해야 할 것이고, 여기에 종교의 역할이 있지 않을까 생각합니다.

저는 기독교인의 한 사람으로서, 요즈음 “교회(종교)가 사회를 걱정하는 것이 아니라, 오히려 사회가 교회(종교)를 걱정해야 하는 상황”이라는 말이 몹시 가슴 아프게 다가옵니다. 오늘 학회의 주제인 ‘사회적 갈등 조정자로서 종교의 역할과 관련하여, 진리의 가르침도 필요하겠지만(가르침은 이미 넘쳐나고 있습니다), 그보다 더 중요한 것은 종교계와 종교인들이 자신의 불이익과 희생을 감수하고서라도 헌신적인 사랑에 실천적으로 나서는 것이라고 생각합니다. 우리 종교계와 종교인들이 부디 사며니즘적인 기복사상에서 879+ 벗어나 본연의 사명을 다할 수 있기를 간절히 바랍니다.

3. 마지막으로 문광훈 교수의 글 중 제가 좋아하는 구절을 인용하겠습니다.

“인간 삶의 근본적 불충분성에 대한 자각이야말로, 이 자각에 따른 너그러운 긍정이야말로 그 어떤 윤리적 명제보다도 더 윤리적이다. 이 두려운 자각 속의 말 없는 실천이야말로 삶을 참으로 살 만한 것이 되게 만드는 고귀한 일이다. 한계에 대한 두려운 자각 없이 인간은 한 걸음도 제대로 나아가지 못할 것이다. 그런 자각을 가진 사람은, 그 어떤 것에 대해서도 결코 불평하지 않고, 오직 힘찬 손과 조용한 입과 따뜻한 가슴으로 늘 자기 의무를 다하며 살아간다.” [문광훈, <가장의 근심>]

저는 앞으로도 기회가 주어진다면 “작은 힘이나마 이 사회의 갈등과 분쟁을 치유하고 그로 인하여 평화를 가져오는 역할을 하는 데에 기여하고 싶다”는 말씀을 드리면서 저의 오늘 강연을 끝맺습니다. 감사합니다.

한국사회에서 화해와 통합을 위한 기독교영성목회**

김 상 백*

목 차

- | | |
|------------------------|--------------------|
| I. 문제의 제기 | IV. 마을공동체에서 종교의 역할 |
| II. 마을, 마을공동체의 의의 | V. 결어 |
| III. 마을공동체에 관한 법령 및 정책 | |

국문초록

초갈등사회 속에서 한국교회는 사회적 갈등은 고사하고, 교회 내 갈등도 제대로 해결하지 못하고 있으며, 특히 한국을 대표하는 대형교회들의 법적 소송이 줄을 잇는 모습이 언론을 통해 사회에 알려지면서 교회의 이미지를 훼손시키고 신뢰도를 더욱 떨어뜨리고 있다. 이러한 한국교회의 소통과 화해의 기술의 부족으로 인한 갈등과 분열은 예수 십자가의 영성으로 사회갈등을 치유하고 용서와 화해 그리고 통합을 이끌어야 할 사명이 있는 교회 이미지에 큰 타격을 주고 있다. 한국교회는 통일한국의 시대를 주도적으로 이끌어 하나님의 샬롬(shalom)을 이 한반도에 실현해야 할 막중한 시대적 소명이 있으며, 신자는 이 세상에서 화해의 희망을 비추는 등대가 되어야 하고 평화의 사도가 되어야 한다. 본 논문은 교회가 갈등과 화해의 개념을 잘 이해하고 사회와 교회의 갈등상황을 미연(未然)에 방지 또는 잘 관리할 뿐 아니라, 용서와 화해의 영성목회를 증진시킬 목적을 가지고 있다. 이를 위해 갈등에 대한 어원적 개념적 그리고 성서적 이해와 함께 한국 사회와 개교회가 겪고 있는 내적인 갈등의 원인을 분석한 후에, 화해를 위한 성서적, 상담심리학적, 영성신학적 이해를 살펴보았고, 한국사회와 교회의 갈등을 건설적으로 해결하여 화해의 영성을 증진시키기 위한 교회의 사회참여와 교회 내 영성훈련, 그리고 갈등해결(conflict resolution: CR) 전문가 양성을 비롯한 영성목회방법을 나름대로 제시했다.

주제어: 초갈등 사회, 갈등, 용서, 화해, 영성신학, 화해의 영성, 영성목회, 갈등해결(CR)

* 순복음대학원대학교 교수

논문접수일 : 2022. 11. 4. 논문심사일 : 2022. 12. 2. 게재확정일 : 2022. 12. 15.

** 이 논문은 본 학술대회의 발제를 위해 필자의 「영산신학저널」, 제50호 (2019)에 발표한 논문인 “화해에 대한 영성목회적 고찰: 교회내 갈등해결을 중심으로”를 수정·보완한 것임.

I. 들어가는 말

오늘날 한국사회를 “초갈등 사회”(the hyper-conflict society)라고 말하는 것이 어색하지 않다. 초갈등사회란 사회에서 제기된 문제에 대해 이해관계가 얽힌 집단 간에 갈등이 극에 달한 사회를 말한다. 그동안 정부와 민간단체들의 많은 노력에도 불구하고 6.25 한국전쟁을 겪은 남북 간의 갈등은 좀처럼 해소되지 않고 있고, 일본과의 관계도 강제징용배상문제나 위안부문제 등 일제 강점기의 역사적 고통에 대한 일본의 잘못된 역사 인식으로 인한 진심 어린 사과나 배상이 없어 미래 지향적인 화해의 관계로 나가지 못하고 있다. 그 외에도 노사 간의 갈등이나 지역 간의 갈등, 계층 간의 갈등, 세대 간의 갈등, 그리고 요즘 대두되고 있는 젠더 갈등(Gender conflict) 등 한국사회의 갈등의 수준에 대해 삼성경제연구소 박준 수석연구원은 “2010년 한국의 사회갈등의 수준은 OECD 국가 중 종교분쟁을 겪고 있는 터키(튀르키예, Türkiye)에 이어 두 번째로 심각하다”고 하면서, 이로 인한 경제적 손실이 연간 최대 246조원에 이른다고 분석했다.¹⁾ 그리고 기독교 내부를 돌아보아도, 현재 종교계에 대한 한국사회의 전반적인 신뢰수준이 대체로 하락하고 있지만, 특히 기독교의 신뢰도 하락은 정말 걱정할 수준이다.²⁾ 이러한 신뢰도의 하락원인으로 세속화와 더불어 교회 문제를 제대로 해결하지 못하는 교회의 갈등과 분열도 지목되고 있다. 한국을 대표하는 대형교회들이 자체적으로 교회 안에서 문제들을 수습하지 못하고 법적 소송이 줄을 잇고 있으며, 이것이 언론을 통해 사회에 알려지면서 교회의 이미지를 훼손시키고 신뢰도를 더욱 떨어뜨리고 있다는 것이다. 이와 같은 화해의 기술의 부족으로 인한 갈등과 분열은 교회 성장의 큰 걸림돌이 되고 있다.³⁾

1) “초갈등 사회,” <https://100.daum.net/encyclopedia/view/54XX58000194> (2022년 8월 18일 접속). 2013년 8월 전국경제인연합회가 주최한 “제2차 국민대통합 심포지엄”에서 삼성경제연구소 수석 연구원인 박준이 주제 발표한 것임.

2) “대국민 종교별 신뢰도 여론조사서 최하위,” 「기독교신문」 제2264호 (2015년 11월 8일), 1면. 기독교신문은 2015년 10월 28일 만 16세 이상 전국의 1200명을 대상으로 실시된 ‘2015년 한국의 사회 정치 및 종교에 관한 대국민 여론조사’에 대한 결과를 분석하면서 일반인의 종교계에 대한 신뢰도가 갈수록 떨어지고 있는데, 3대 종교별 신뢰도 조사에서는 천주교가 가장 높고, 기독교가 가장 낮은 것으로 나타났다고 했다. 2021년 한국리서치 여론조사(2021. 11. 26~29, 전국 만 18세 이상 남녀 1,000명 대상)의 결과를 보면, 개신교(기독교)에 대한 호감도(31.6점/100점)가 2020년에 비해 소폭 상승했으나, 여전히 다른 종교에 비해 그 호감도가 낮은 것으로 조사되었다. 특히 개신교는 개신교 신자들에게는 높은 호감도를 가지고 있지만, 다른 종교신자나 종교가 없는 사람에게는 여전히 부정적인 이미지가 큰 것으로 나타났다. 이것은 기독교의 사회통합능력의 부족을 드러낸 것이다. “‘개신교 호감도 31.6점’ 소폭 상승했지만, 여전히 저조,” <https://www.christiantoday.co.kr/news/344439> (2022년 8월 26일 접속).

그러나 갈등은 꼭 나쁜 것이 아니라, 이를 잘 해결하고 화해하면 오히려 사회의 발전적 성장을 가져온다. 그래서 갈통(Johan Galtung)은 “갈등은 문제를 해결하기 위해 ‘내면적 대화’라고도 불리는 깊은 명상적 자세와 타인과의 ‘외부적 대화’로도 발전할 수 있다. 파괴적 행위는 상처를 주고 아프게 하며, 모든 것을 찢어놓을 수 있지만, 건설적 행위는 그야말로 그 무엇을 건설하는 것이다.”⁴⁾라고 갈등의 창조적 전환에 대해 말했다. 갈등이 극에 달하고 있는 초갈등사회인 한국 사회가 건설적으로 갈등의 문제를 해결하고 좀 더 성숙한 사회로 나아가기 위해 “화해의 기술”이 그 어느 때보다 필요하다. 특히 통일 한국의 시대를 주도적으로 이끌어 하나님의 샬롬(shalom)을 이 한반도에 실현해야 할 막중한 시대적 소명이 한국교회에 있다.

본 논문은 한국교회가 갈등과 화해의 개념을 잘 이해하고 갈등상황을 미연(未然)에 방지, 관리할 뿐 아니라, 적극적으로 갈등이 만연한 한국 사회 속에서 화해의 영성을 증진 시킬 목적이 있다. 이를 위해 한국 사회와 교회가 현재 겪고 있는 내적인 갈등의 원인을 분석한 후에, 화해에 대한 성서적, 상담심리학적, 영성신학적 이해를 살펴보고, 갈등을 건설적으로 해결하여 화해의 영성을 증진시키기 위한 기독교 영성목회의 방안을 나름대로 제시하고자 한다.

II. 갈등에 대한 이해

원인이 없는 결과는 존재하지 않는다. 갈등이 발생했다면 분명히 그 원인이 있고, 그것을 잘 분석하고 대비한다면 갈등의 요소를 교회에서 줄이고 화해의 영성을 증진시킬 수 있다. 이를 위해 갈등에 대한 이해를 돕고자 어원적 이해, 갈등의 정의, 갈등의 요소들을 살펴보고, 갈등의 영적 원인, 사회 심리적 원인, 현상적 원인 등을 살펴보고자 한다.

1. 갈등의 어원적 이해

갈등(葛藤)은 짚을 의미하는 갈(葛)과 등나무를 의미하는 등(藤)의 합성어이다.

3) “사회법 소송통한 문제해결 부작용 심각,” *Ibid.* 제2263호(2015년 11월 1일), 1, 10면.

4) Johan Galtung/강종일 외 4인 옮김, 『평화적 수단에 의한 평화』 (서울: 들녘, 2000), 165, 고영은, “북한 핵 문제에 대한 요한 갈통의 갈등 이론적 접근,” 『신학과 실천』 46(2015), 706에서 재인용.

갈등은 칩과 등나무가 서로 얽혀 있는 것과 같이 서로의 감정과 생각들이 서로 대립하고 얽히고설킨 모습을 말한다. 갈등은 순수한 우리말로 ‘부대낌’이라고도 하는데, 이것은 물리적으로나 심리적으로 서로 마찰을 일으키면서 아픔을 느끼는 것을 말한다. 영어로는 갈등을 ‘conflict’라고 하는데, 이것은 ‘함께’라는 의미의 ‘con’과 ‘부딪친다’라는 의미의 라틴어 ‘fligere’에서 나온 ‘flict’가 결합한 형태이다. 영어의 갈등(conflict)은 둘 또는 셋 이상의 주체나 세력이 모두를 수용할 수 없는 공간에서 서로 부딪치는 현상을 나타낸다.⁵⁾ 이러한 갈등의 어의를 생각해 볼 때, 갈등이란 인간 관계에서 서로의 다른 생각들과 감정들이 모두 수용할 수 없는 공간에서 서로 물리적으로 심리적으로 대립하고 마찰하면서 아픔을 느끼는 것이라고 할 수 있다.

2. 갈등의 정의

드 보노(Edward de Bono)는 갈등(conflict)을 “이익, 가치, 행동 또는 방향의 충돌”로 정의하면서 conflict라는 단어를 사용할 때는 충돌이 일어나는 순간부터 사용 가능하다고 했다. 특히 그는 confliction(갈등화)이라는 단어를 정의하면서 “conflict의 정착, 진전, 고무 또는 생성의 과정”이라고 했다. 그러면서 confliction은 conflict가 정착되기 전에 발생하는 의도적인 모든 행위, 의도적 과정이며, conflict를 정착시키려는 노력이라고 했다. 또한 그는 confliction의 반대 개념으로 de-confliction(탈갈등)을 말하면서,⁶⁾ 이것은 confliction보다 더 중요한 의미가 있다고 했다. 그는 de-confliction(탈갈등)은 conflict의 기저를 제거하거나 약화(弱化)시키는 것이며, 협상이나 흥정, 또는 갈등의 해결을 의미하는 것은 아니라고 했다. 그는 confliction(갈등화)이 conflict를 구축하는 과정이라면, de-confliction은 정반대로 conflict를 증발시키고 파괴시키는 과정이라는 것이다.⁷⁾ 어떤 면에서는 de-confliction은 conflict의 예방적 차원이라고도 말할 수 있다. 필자는 교회에서 화해를 위한 영성묵회를 생각할 때, 이미 발생한 conflict의 해결도 중요하지만, 이러한 conflict가 발생하기 전에 그 원인을 제거하고 관리하는 차원에서 예방적인 de-confliction의 과정을 사회와 교회에서 실천하는 것도 중요하다고 생각한다.

5) 현유광, 『갈등을 넘는 묵회』 (서울: 생명의 양식, 2007), 68-69.

6) 드 보노(Edward de Bono)는 confliction(갈등화)와 그 반대 개념인 de-confliction(탈갈등)은 자신이 새로 만든 단어들이라고 설명했다.

7) Edward de Bono/권화섭 옮김, 『갈등해소의 논리와 방법』 (서울: 한국경제신문사, 1987), 11-12.

3. 갈등의 요소

모든 관계에는 갈등의 요소가 있기 마련이다. 갈등을 일으키는 근본적인 요소는 무엇일까? 대체로 갈등은 다음의 세 가지 요소를 가지고 발생한다. 첫째, 둘 이상의 주체 또는 세력이다. 외손뼉 쳐서 소리 나겠는가? 갈등은 분명히 갈등을 가져오는 상대방이 있기 마련이다. 둘 이상의 사람들이 의사결정이나 조직관리 측면에서 서로 다른 생각이나 주장을 품고 대립할 때, 갈등은 발생한다. 둘째, 상호의존적 관계이다. 다른 사람의 생각이나 언행(言行)이 나와 상관이 없을 때는 갈등이 일어나지 않는다. 서로의 생각이나 언행이 상호의 관계나 목적에 영향을 줄 때 발생한다. 그러므로 갈등은 상호의존적 관계에서 발행한다. 셋째, 상이 한 시각과 이해관계이다. 모든 구성원이 같은 생각과 목표와 감정을 가진다면 갈등은 없을 것이다. 그러나 이것은 민주사회에서 사실 거의 불가능한 일이다. 갈등은 둘 이상의 주체가 서로 다른 시각이나 목표를 동시에 만족하지 못할 때, 발생하는 것이다.⁸⁾ 그러므로 민주사회에서 사회발전과정에 갈등은 필연적이며, 이를 지혜롭게 해결하고 화해와 통합으로 나아가는 리더십이 중요하다.

III. 갈등의 원인

갈등이 없는 관계가 존재할까? 사람들이 관계를 맺고 부대끼며 사는 어느 사회나 갈등이 있기 마련이지만, 그 갈등의 건설적인 해결은 오히려 그 공동체 발전의 디딤돌이 되었다. 갈등은 서로의 목표나 바람이 충돌할 때 생기는 결과이다. 즉 서로의 목표나 바람의 차이점 때문에 생긴다.⁹⁾ 이 외에도 교회를 포함한 사회의 갈등의 원인은 근본적으로 다양한 뿌리를 두고 있다. 그것은 신학적인 원인, 사회심리적 원인, 현상적인 원인 등이 있다.

1. 갈등의 신학적인 원인

먼저 갈등의 원인을 신학적으로 생각해보면, 인간의 죄성(罪性)이 원인이다.¹⁰⁾

8) 현유광, *op.cit.*, 72-75.

9) Alfred Poirier/이영란 옮김, 『교회갈등의 성경적 해결방법』 (서울: 기독교문서선교회, 2010), 46.

10) 죄의 기원설에 대해 멀린스(Edgar Young Mullins)는 3가지로 정리했다. 첫째, 죄는 인간이 물질적 몸을 소유한데 기인하며, 모든 죄는 감각적인 인간의 욕구에서 일어난다는 것이다. 둘째, 죄는 인간의 제약성 때문이라는 것이다. 인간이 무지하고 유한한 존재이기 때문에 죄를

갈등은 근본적으로 인간의 죄성에 근거한다. 그것은 육체를 가진 인간의 이기적인 욕망, 다른 사람을 다 이해할 수 없고 수용할 수 없는 인간의 무지와 유한함, 그리고 하나님의 뜻을 알면서도 자신의 악한 뜻을 선택하는 인간의 선택이 근본적인 원인이라고 할 수 있다. 그래서 바울사도는 성도들이 육체의 소욕을 따라 살지 말고, 성령을 좇아 행하라(갈 5:16-24)고 하면서 옛 사람(old self)을 벗어버리고 새 사람(new self)을 입으라고 강조했다(엡 4:22-24).¹¹⁾ 이렇게 갈등은 옛 사람을 지배하는 욕심에서 시작되는데, 욕심은 자신의 만족을 위해 계속 요구하고(약 4:2), 그 욕심이 채워지지 않으면 상대방을 저주하고(약 4:11-12), 영혼의 눈을 멀게 하고 보는 것을 왜곡시키고, 기만한다. 결국 욕심은 우상숭배이다(약 4:4).¹²⁾ 그 다음 교회에서 갈등을 일으키는 영적인 요소로는 사단의 꾀계(詭計)이다. 사단은 욕의 경우에서도 볼 수 있듯이 이간질하고 정죄하는 자요(욥 1:9), 분쟁과 갈등의 원인자이다. 사단은 지금도 두루 다니며 삼킬 자를 찾는다(벧전 5:8). 교회가 잘 성장하다가도 갑작스럽게 까닭 없이 목사와 교인들 사이에 갈등과 불화가 생기는 것은 사단이 그 배후에 있음을 인지해야 한다.¹³⁾

2. 갈등의 사회 심리적 원인

갈등의 사회 심리적 원인에 대해 드 보노(Edward de Bono)는 크게 네 가지로 설명했다. 네 가지 원인은 F로 시작되는 단어로 표현되는데, 두려움(fear), 힘(force), 공정성(fairness), 그리고 자금(fund)이다. 이 네 가지 원인들은 서로 밀접한 관계가 있고, 복합적으로 얽혀 있다. 이를 정리하면 다음과 같다.¹⁴⁾

첫째, 두려움(fear)이다. 앞으로 일어날지도 모르는 상대방으로부터의 비난, 보복 또는 분쟁으로 발생하게 될 스트레스와 비용에 대한 두려움이다. 그리고 이것은 앞으로 당할 패배와 수치심에 대한 두려움을 내포하고 있다. 패배와 수치심에 대한 두

지를 수밖에 없다는 것이다. 즉 죄는 적극적인 성질의 악이 아니라, 단지 선에 대한 거절(소극적 악)이라는 생각이다. 그리고 셋째로 죄는 반대적 선택의 능력을 가진 자유적 지성을 가진 존재로 창조된 인간의 인격적 선택에 의한 것이다. 하나님의 형상으로 창조된 인간은 자유적, 도덕적, 지성적 존재이다. 인간은 독자적으로 자유롭게 할 수 있는 어떤 선택을 할 수 있는 능력을 가진 존재라는 것이다. 그러므로 범죄의 가능성도 인간의 자유의지의 안에 내포된 하나의 요소라는 것이다. Edgar Young Mullins/권혁봉 옮김, 『조직신학원론』 (서울: 침례회출판사, 1987), 350-353.

11) 현유광, *op.cit.*, 76.

12) Alfred Poirier, *op.cit.*, 77-91.

13) 현유광, *op.cit.*, 82-83.

14) Edward de Bono, *op.cit.*, 245-270.

려움은 분쟁을 더욱 강화시키는 역할을 한다. 이 두려움은 시간이 갈수록 크게 확산이 된다. 그러나 이러한 두려움은 미래를 전혀 예측하지 못하는 어리석은 자나 위험한 삶의 자극을 즐기는 무모한 자들 그리고 용기 있는 자들에게는 힘을 쓰지 못한다.

둘째, 힘(force)이다. 힘이 존재하지 않는다면 분쟁 또한 발생하지 않을 것이다. 그러므로 힘을 통한 갈등은 이해관계가 충돌할 때 발생한다. 세상에는 물리적인 힘뿐 아니라 도덕적인 힘, 감정적인 힘, 협력이나 승인을 거부하는 힘 등의 많은 종류의 섬세한 힘이 존재하며 이러한 힘의 충돌이 갈등을 만들어낸다.

셋째, 공정성(fairness)이다. 사람들은 무엇인가 공정하지 못하다고 느낄 때에 갈등한다. 공정함이나 정의, 옳은 것에 대한 감각은 문명의 핵심적 요소이다. 드 노보는 분쟁이나 갈등은 인간의 도덕성 결여 때문에 발생하기보다는 도덕률의 차이 또는 사물을 보는 관점의 차이에서 발생한다고 지적했다. 그러므로 분쟁에 빠져 있는 당사자들은 자신들의 입장에서 그 분쟁이 정당하다고 믿는다. 그래서 그는 세상에는 이러한 공정성의 판단이나 기준으로 법이나 협정, 국제회의, 동료들의 압박, 여론 등이 활용되고 있다고 했다.

넷째, 자금(fund)이다. 여기서 말하는 자금은 비용이다. 대부분의 분쟁에 따른 비용은 분쟁 당사자와 모두에게 적절하다고 생각하는 수준을 넘어선다. 비용은 분쟁의 타당성을 판단하는 중요한 결정요소가 된다. 만약 분쟁에 의한 비용이 너무 많이 증가한다면 분쟁당사자들은 승리를 얻기 위해 끝까지 투쟁할 것이다. 왜냐하면 비용이 많이 들었기 때문에 어느 누구도 협상을 통해 중도에 해결하려 들지 않을 것이 때문이다.¹⁵⁾ 이 비용에는 돈뿐 아니라 인간의 생명이나 고통, 전문 인력의 낭비, 농업생산성의 하락, 도덕적 비용 등도 포함된다. 만약 사람들이 분쟁에 많은 비용을 쓰지 않았다면 다른 목적에 그만큼 그 비용을 유용하게 사용할 수 있을 것인데, 불행히도 사람들은 거의 인식하지 못하고 살고 있다.

3. 갈등의 현상적 원인

갈등은 어느 사회도 존재하지만, 지정학적으로 많은 전란(戰亂)과 권위주의 정권, 그리고 초고속 성장을 경험한 한국사회는 민주주의주의와 시장경제가 숙성(熟

15) 분쟁 비용이 너무 많이 들게 되는 경우 분쟁 당사자 중 어느 한 쪽이 처음에 생각했던 승리를 얻기가 불가능하게 느낄 수 있다. 이 때 그 당사자는 펄 대신 닭이라고, 명예나 혹은 그 동안의 노력과 비용에 대한 무엇인가 보상을 얻었다고 간주하고 분쟁을 끝내고 싶어할 것이다. 이 때 외형적인 혜택(명분)과 실제적인 혜택(실리)을 다 설계하여 제시하는 지혜가 필요하다. 그러면 분쟁은 적절하게 해결된다. *Ibid.*, 275.

成)할 시간이 부족했고, 다른 어떤 나라보다 역사적으로 갈등의 요소를 많이 품고 있다. 그리고 이러한 사회적 갈등 현상이 교회 내에서도 당연히 나타나고 있다. 한국 사회와 교회의 갈등의 원인을 간단하게 살펴보자.

1) 한국 사회 갈등의 원인

일제강점기와 6.25 한국전쟁을 겪었고, 다른 어떤 선진국보다 급속한 도시화, 산업화 사회를 경험한 한국 사회는 참으로 복잡한 갈등의 원인을 가지고 있다. 2014년 『동아일보』와 리서치앤리서치(R&R)의 여론조사의 분석에 따르면, 한국 사회의 사회통합지수가 3.97점(10점 만점)으로 위험한 수준이라고 했다. 이는 한국 사회가 사실상 통합보다는 분열사회라는 것이다. 국익보다는 정쟁에 몰두하는 정치권, 일 자리와 연금을 둘러싼 세대 간의 갈등, 영남과 호남의 해묵은 갈등, 진보와 보수의 치열한 이념 갈등 등 다양한 분열의 요소들이 사회통합을 가로막고 있다. 그런데 응답자의 43.8%가 정치 갈등이 사회통합을 가장 방해하고 있다고 했다. 정치인들이 말로는 사회통합과 상생(相生)을 외치지만, 실제적으로는 사회 갈등을 자신들의 정치적 이익을 위해 악용하고 있다는 것이다.¹⁶⁾ 경제적으로 이미 선진국의 반열에 올라서고 있는 한국 사회가 정신적으로도 더욱 성숙한 사회가 되기 위해서는 갈등을 해소하고 사회통합을 이루는 통합의 리더십을 발휘하는 지도자들이 정말 필요하다. “뭉치지 않으면 죽는다”(Join, or Die)는 미국 건국의 아버지이자 계몽주의 사상가였던 벤자민 프랭클린의 사상이 미국 독립전쟁을 승리로 이끌고 위대한 미국을 건설한 것처럼¹⁷⁾, 앞으로 후손들에게 더욱 발전된 위대한 한국 사회를 물려주기 위해서 기독교를 비롯한 종교계, 교육계, 그리고 정치계가 현재의 복잡한 갈등을 치유하고, 화해와 통합의 사회로 미래지향적으로 나아가도록 지혜를 모아야 할 것이다.

2) 한국교회 갈등의 원인

사랑의 공동체인 교회의 갈등은 사람들은 이해하기 어려워한다. 그러나 교회는 예수 그리스도의 몸으로서 영적 공동체이면서 또한 사람들의 모임이다. 그러므로

16) “초갈등 사회,” <https://100.daum.net/encyclopedia/view/54XX58000194> (2022년 8월 22일 접속).

17) “뭉치지 않으면 죽는다,” https://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%AD%89%EC%B9%98%EC%A7%80_%EC%95%8A%EC%9C%BC%EB%A9%B4_%EC%A3%BD%EB%8A%94%EB%8B%A4 (2022년 8월 22 접속). “뭉치지 않으면 죽는다”(Join, or Die)는 문구는 1754년 5월 9일 프랭클린이 직접 운영했던 『펜실베이니아 가제트』에 처음 실렸는데, 그가 식민지 주민들의 대영제국과의 투쟁에서 통합의 중요성을 강조하기 위해 만들었다.

교회의 갈등에도 사회의 다른 조직체와 같이 다양한 현상적인 원인이 발견된다. 포이리에(Alfred Poirier)는 교회 갈등의 원인을 파별로 인한 충성심 분열의 문제, 권위의 문제, 유유상종(類類相從)의 경계선 설정의 문제 그리고 개인의 문제 등 네 가지로 분석했다.¹⁸⁾ 양병모는 교회에 나타난 현상적인 문제들을 종합해서 그 갈등의 주요 증상들을 각 개인의 내적 갈등, 교인 상호 간의 갈등, 구체적인 요인들로 인한 갈등, 그리고 구조적 요인으로 인한 갈등으로 정리했다.¹⁹⁾

첫째, 개인의 내적 갈등(Intrapersonal Conflict)

인간의 내적 갈등은 개인의 자아를 구성하고 있는 부분들이 서로 충돌하여 일으킨다. 예를 들면, 교회에서 가르치는 절제된 청교도적인 삶과 어떤 개인의 놀기 좋아하는 성향은 그 사람의 내면에서 갈등을 일으킨다. 또한 이성적이고 계산적인 성향을 가진 사람이 무조건적이고 정서적인 사랑에 대한 교회의 가르침과 내적인 갈등을 일으킬 수 있다. 이러한 갈등이 개인적인 수준에만 머물러 있으면 교회에는 직접적으로 영향을 미치지 않지만, 개인이 자신의 내적 갈등을 해결하기 위해 교회에 투사할 경우 교회에 부정적인 영향을 미칠 수 있다.²⁰⁾

둘째, 교인 상호 간의 갈등(Interpersonal Conflict)

교인 상호 간에 일어나는 갈등은 한 개인이 상대방과 융화를 이루지 못해 서로 충돌하는 경우 발생한다. 그런데 이 갈등은 상대방의 생각이나 행동의 차이로 인해 생기기보다는 상대방에 대해 갖는 감정이나 느낌 때문에 발생한다.²¹⁾ 교회 안에서 흔히 발생하는 갈등들의 원인은 서로 얽혀 있고 복잡하지만, 보통 그 원인을 세 가지로 정리할 수 있다. 먼저는 태도의 차이로 인한 갈등인데, 편견이나 선입견 또는 신념의 차이 때문에 어떤 사람이나 안건을 대할 때 생기는 갈등이다. 그 다음은 신앙적인 헌신의 차이 때문에 발생하는 갈등인데, 주로 회원규정이나 사역의 이념, 또는 프로그램에 대한 평가 등의 구체적인 안건들을 다룰 때 나타난다. 한 교회의 교인들이라면 같은 믿음을 가지고 출석하겠지만, 동일한 믿음을 가졌다고 하더라도 믿음과 헌신의 정도가 다를 수 있다. 마지막으로 의소소통의 문제로

18) Alfred Poirier, *op.cit.*, 47-53.

19) 양병모, “교회갈등의 주요 원인과 특징,” 『복음과 실천』 37(2006), 320-325. 여기에서 양병모는 문화 간의 갈등을 한국교회 갈등의 현상적 원인에서 제외했지만, 앞으로 다문화 사회가 변모해 가는 한국적 상황을 생각할 때, 앞으로 고려되어야 하고 깊이 연구해야 할 중요한 과제이다.

20) Speed Leas and Paul Kittlaus, *Church Fights* (Philadelphia: Westminster, 1973), 29-30.

21) *Ibid.*, 30-31.

인한 갈등이다. 건강하지 않은 의사소통은 태도의 차이나 신앙의 헌신의 정도의 차이에서 오는 갈등상황을 더욱 악화시킨다. 그러므로 교회는 바람직한 의사소통 방법을 사전에 교육하는 것도 갈등을 예방하는 좋은 방법이 된다.²²⁾

셋째, 구체적 요인들로 인한 갈등(Substantive Sources)

구체적인 요인들로 인한 갈등은 두 사람 또는 개인과 집단, 집단과 집단 사이에서 발생하는데, 어떤 구체적인 일이나, 목적이나 목표 또는 수단들에 대해 의견 차이가 드러날 때 발생한다. 다시 말하면, 어떤 상황에서 발생하는 일들로 인한 갈등, 문제 해결을 위한 방법이나 차이로 인한 갈등, 목표나 목적의 차이로 인한 갈등, 그리고 목표나 목적의 기초가 되는 가치 기준의 차이로 인한 갈등이 대표적인 경우이다.²³⁾

넷째, 구조적 요인으로 인한 갈등(Structural Sources)

교회 내의 계층, 성별 그리고 세대 간의 갈등들이 이러한 구조적 요인으로 인한 갈등의 대표적인 경우라고 할 수 있다. 구조적인 요인으로 인한 갈등의 네 가지 주요 원인은 구조적 불명확성, 목회 사역의 역할들에 대한 혼동, 목회자의 지도력 유형 그리고 성장과 쇠퇴를 포함한 교회 규모의 변화 등이다.²⁴⁾ 특히 포이리에(Alfred Poirier)는 갈등의 구조적인 요인으로서 권위의 문제를 제기한다. 이것은 세 가지 유형으로 분류할 수 있는데, 첫째는 권위를 가질 권리에 대해 의심이 생길 때 갈등이 생긴다. 두 번째 유형은 권위의 남용이다. 목회자가 교회 안에서 자신이 져야 할 책임을 다른 사람에게 전가(轉嫁)한다든지, 목회상담이나 배려가 필요한 사람들에게 교회의 공식적인 징계를 너무 신속하게 적용하는 것을 그 예로 들 수 있다. 세 번째 유형은 권위를 전혀 행사하지 않는 것이다. 여기에서의 문제는 권위의 남용이 아니라 아예 권위를 사용하지 않는 우유부단함이 문제가 된다.²⁵⁾

IV. 화해의 성서적 이해

성서는 화해를 어떻게 말씀하고 있는가? 성서의 화해는 근본적으로 피해자인

22) Larry L. McSwain and William C. Treadwell Jr., *Conflict Ministry in the Church* (Nashville: Broadman, 1981), 25-26; Norman Shawchuch and Roger Heuser, *Managing the Congregation* (Nashville: Abingdon, 1986), 251-252; 양병모, *op.cit.*, 322-323.

23) Larry L. McSwain and William C. Treadwell Jr. *Ibid.*, 31-35.

24) Norman Shawchuch and Roger Heuser, *op.cit.*, 253.

25) Alfred Poirier, *op.cit.*, 48-50.

하나님께서 죄인인 인간을 용서하기 위해 화목제물로 받으신 십자가가 사건이 그 핵심을 이룬다. 그 외에도 화해의 개념과 지혜를 얻을 수 있는 여러 기사가 성서에 기록이 되어 있다. 그러면 화해에 대한 성서적 개념이해와 성서에 등장하는 화해 이야기들을 살펴보자.

1. 화해의 개념이해

사회학적으로 “тол레랑스”(tolerance)라는 말이 있다. “관용, 화해”라는 뜻인데, “어떤 주체(개인이나 단체)가 자신이 나쁘다거나 혐오스럽게 생각하는 것을 표현, 실행하는 다른 주체에 대해 박해 등의 영향력을 행사할 수 있음에도 불구하고 이러한 권력 행사를 삼가고 그 공존을 인정하는 것”을 말한다.²⁶⁾ 그러면 성서에 나타난 화해의 개념은 무엇인가? 성서에는 화해(reconciliation)를 의미하는 여러 가지 단어가 나온다. 첫째는 카탈랏소(katallasso, 고전 7:10)인데 증오의 관계에서 우호적인 관계로의 변화를 의미한다. 둘째는 아포카탈랏소(apokatallasso, 골 1:20)로서 완벽한 화해를 의미한다. 이것은 카탈랏소의 차원을 넘어서 모든 증오와 장애물을 없애는 것을 말한다. 세 번째는 디알랏소마이(diallassomai, 마 5:24)로서 화해하는 말인데, 상호 적대감이 발생했을 때 서로 양보하고 화해하는 것을 말한다. 네 번째는 카탈라게(katallage, 롬 5:11)인데 상대방의 행동에 유도되어 그 사람의 행동이 변화되는 것을 말한다. 이것은 주로 예수 그리스도에 의해 표현된 하나님의 사랑에 의해 인간이 감화 받는 것을 표현할 때 사용한다. 이러한 성경에 나타난 화해에 대한 단어들을 살펴볼 때, 화해란 증오에서 우호적인 관계의 변화이며, 서로 합의하고 양보하는 것이며, 더 나아가 증오와 장애물을 없애고 적대감 이전에 존재했던 본래의 관계로의 회복을 의미한다.²⁷⁾

그러나 사실 화해라는 용어를 한마디로 정의하고 이해기는 어렵기에 용서, 정의, 치유, 평화, 회복, 온전함(wholeness), 구원(redemption)과 같은 다양한 용어들이 대체되어 사용되고 있다. 드 그루치(John De Gruchy)가 화해를 로마서와 고린도후서에 나타난 바울의 신학에 근거하여 개인 간에 조화로운 관계를 새롭게 창조하는 것, 그리고 종말론적으로 모든 창조의 새롭게 됨을 소망하는 것으로 하나님의 구원 사역과 새로운 창조의 의미로 사용되었다고 했다.²⁸⁾ 여기서 주목해야 할 것은

26) “관용,” <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=726256&cid=42140&categoryId=42140> (2022년 9월 12일 접속).

27) L. Randolph Lowry, J. D. and Richard W. Meyers/전해룡 옮김, 『갈등해소와 상담』 (서울: 두란노, 1996), 58-59.

화해는 하나님을 배반한 가해자인 죄인인 인간에서 시작된 것이 아니라 배반을 당하신 피해자가 되시는 하나님의 은혜로부터 시작되었다는 것이다. 그리고 이 화해의 과정에서 화목제물이 되신 어린 양 예수 그리스도의 희생을 기억해야 한다. 화해는 사실상 피해자의 용서에서 시작되는 것이며, 관계회복을 위해 반드시 희생이 따라야 한다.²⁹⁾

2. 화해에 대한 성서적 이해

성서 속에는 갈등과 화해의 스토리가 가득하다. 필자는 그중에 대표적으로 구약성서에서는 에서와 야곱의 화해 이야기, 요셉과 형제들의 화해 이야기, 그리고 신약성서에서는 초대 예루살렘 교회의 화해 이야기를 분석하여 오늘 한국 사회와 교회 갈등을 해결하는 화해의 지혜를 얻고자 한다.

1) 에서와 야곱의 화해

에서와 야곱의 갈등은 사실 어머니 리브가의 태중에서부터 시작되었다. 하나님은 ‘리브가의 태중에 두 국민이 있는데, 큰 자가 어린 자를 섬길 것이다’라고 예언하셨다(창 25:23). 그리고 형 에서가 태어날 때, 아우인 야곱은 그의 발꿈치를 잡고 태어났다(창 25:26). 그 후 야곱이 떡과 팔죽으로 형의 장자의 명분을 사는 것에서 갈등이 표면화 되었고(창 25:29-34), 결국 야곱이 형 에서를 대신해서 눈이 어두운 아버지를 속이고 장자의 축복을 받음으로 갈등은 폭발했다(창 27:5-41). 정석규는 에서와 야곱의 갈등의 원인을 부모의 편애로 보았다. 즉 임종을 앞둔 이삭이 오직 맏아들 에서만 부른 것(창 27:1)이나, 그 장자의 복을 야곱에게 돌리려 한 어머니 리브가의 야곱에 대한 편애(偏愛)가 문제라는 것이다. 또한 남의 자리를 탐내는 야곱의 욕심이 또한 갈등의 원인이다.³⁰⁾ 형의 분노를 피해 외삼촌 라반의 집으로 도피했던 야곱이 20년 만에 가솔(家率)들을 거느리고 고향으로 돌아오면서 사백인의 군사를 거느리고 달려온 형 에서와의 화해하는 장면은 참으로 극적(劇的)이다(창 33:1-20).

28) John De Gruchy, *Reconciliation; Restring Justice* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 48, 53-54, 김경은, “화해사역을 위한 화해의 영성,” 『신학과 실천』 36(2013), 449-450에서 재인용.

29) 하용조는 인간과 하나님의 화해 속에서 세 가지 사실을 발견할 수 있는데, 첫째는 아무리 좋은 관계도 죄가 들어오면 깨어진다는 것이고, 둘째는 하나님과 인간 사이의 화해를 이루려면 중보자가 필요하며, 셋째는 중보자가 희생을 치르고 죽어야 한다는 것이다. 그는 희생이 없이 구원을 이룰 수 없다고 하면서 진정한 의미에서의 화해는 손해보고 희생하는 것이 있어야 한다고 강조했다. 하용조, “화해자로 부르신 사명에 응답하라,” 『목회와 신학』 237(2009), 168-169.

30) 정석규, 『구약성경으로 읽는 갈등과 화해』 (서울: 한들출판사, 2010), 170-178.

이 화해의 과정을 좀 더 구체적으로 살펴보면, 먼저 야곱은 에서의 분노를 피하여 갈등의 현장을 떠나 있었다. 어머니 리브가는 야곱에게 외삼촌 라반의 집으로 도피하라고 지시했다. 이것은 형의 분노감정이 좀 식을 때까지 잠시 갈등의 현장을 떠나 있으라는 것이다(창 27:42-45). 갈등의 회피가 아니라 치솟는 분노감정을 조절을 위해 잠시 그 현장을 벗어나서 냉각기를 갖는 것도 갈등해결을 위해 지혜로운 시도라고 할 수 있다.

둘째, 하나님의 말씀에 대한 야곱의 온전한 순종이다. 야곱이 외삼촌 라반의 집을 떠나 다시 가나안으로 돌아가게 된 것도 “네 조상의 땅 네 족속에게 돌아가라 내가 너와 함께 있으리라.”(창 31:3)는 하나님의 말씀에 대한 순종이었다. 그는 하나님의 말씀에 순종하여 두 아내 라헬과 레아를 설득했고(창 31:4-16), 20년이나 머물렀던 아내들의 고향인 하란을 떠나 가나안으로 가는 결단을 했다. 이 순종을 통해 결국 야곱은 깨어졌던 형 에서와의 관계를 회복하고, 약속의 땅 가나안을 차지하는 복을 누리게 되었다(창 33:19).³¹⁾

셋째, 야곱은 형과의 화해를 위해 최선을 다해 예물을 준비했다(창 32:13-20). 이것은 화해를 위한 적극적인 제스처였다. 그는 형이 이 예물을 받고 감정을 풀고 자신과 화해하기를 원했다(창 32:20). 이러한 에서의 상한 감정을 치유하기 위한 야곱의 친절은 화해의 전 단계였다(잠 21:14).³²⁾ 넷째, 하나님께 드린 간절한 기도이다(창 32:23-32). 형과 화해하기 위해 최선을 다했지만, 그것으로는 부족했다. 형과의 화해를 위해 하나님의 축복을 간절히 소원한 야곱은 환도 빼가 위골이 될 정도로 하나님과 씨름하면서 기도했다. 결국 화해는 에서의 마음을 변화시키시는 하나님의 역사인 것이다.

2) 요셉과 형제들의 화해

요셉과 형제들의 화해 이야기는 정말 드라마틱하다. 요셉과 형제들의 갈등도 표면적으로는 아버지 야곱의 요셉에 대한 편애에 있다(창 37:3-4). 그러나 근본적으로는 요셉에 대한 하나님의 섭리(攝理)에서 비롯되었다(창 37:5-11). 형들의 시기과 미움으로 애굽에 팔려한 요셉은 하나님의 인도하심을 따라 결국 30세의 나이에 애굽의 총리가 되었으며(창 41:46), 하나님의 말씀대로 임한 극심한 기근에 양식을 사러 온 형제들과 화해하게 된다. 이 화해의 과정에서 몇 가지 지혜를 얻을 수 있다.

먼저 하나님의 뜻을 이해하고 순종하는 요셉의 영성이다. 요셉은 형들에게 팔려

31) *Ibid.*, 178-179.

32) *Ibid.*, 182-183.

서 애굽에서 온갖 고난을 당하였으며 심지어 누명을 쓰고 감옥에까지 갇혔다(창 39장). 요셉이 받은 형들의 배신에 대한 마음의 깊은 상처는 형제들을 만났을 때의 그의 통곡에서 확연히 드러난다.(창 42:24; 43:30-31) 그러나 이 모든 마음의 분노와 상처를 넘어 형제들과 화해할 수 있었던 것은 무엇보다도 하나님의 뜻을 이해하고 순종하는 요셉의 깊은 영성이었다(창 45:5-8).

둘째, 형들의 진심 어린 사과(謝過)이다. 형들은 아버지 야곱의 죽음 이후에 요셉에게 가서 용서를 비는 진심 어린 사과를 한다(창 50:17-18). 요셉 앞에 엎드려 진심으로 사죄(謝罪)하는 형제들의 회개는 요셉의 마음의 상처를 치유했다.

셋째, 요셉의 용서이다. 요셉은 용서를 비는 형들의 진심 어린 사과를 받아주었다. 요셉은 형들에게 이 모든 일들이 만민의 생명을 구원하시려는 하나님의 뜻이며, 형들의 미움과 범죄까지도 하나님은 선으로 바꾸셨다고 고백한다. 그리고 간곡한 말로 그들을 위로한다(창 50:19-21). 용서는 화해과정에서 가장 고통스러운 부분이다. 그러나 용서하지 않고는 화해의 다리를 건널 수 없다.³³⁾

3) 예루살렘 교회의 화해

초대 예루살렘 교회의 갈등은 표면적으로는 과부들에 대한 구제 문제였다. 그러나 그 내면을 들여다보면 헬라파 유대인들과 히브리파 유대인들의 보이지 않는 갈등의 벽이 있었음을 알 수 있다. 그런데 이 갈등이 헬라파 유대인들이 그들의 과부들이 매일 구제에서 빠지는 것에 대해 히브리파 유대인들을 원망하면서 불거졌다(행 6:1). 그러나 교회의 지도자들인 열 두 사도들은 이 갈등을 지혜롭게 해소하고 화해를 통해 교회를 더욱 크게 부흥시켰다(행 6:7).

그 화해의 지혜를 살펴보면 첫째, 갈등을 일으킨 문제에 대한 정확한 분석이다. 사도들은 모든 제자들을 불러 놓고 갈등의 두 가지 원인을 분석했다. 그것은 먼저 열 두 사도들이 하나님의 말씀을 제쳐 놓고 행정에 몰두하여 문제가 발생했다는 것이고(행 6:2), 또 하나는 교회 성장에 행정력이 미치지 못했다는 것이다. 그래서 교회 행정을 도울 일꾼 일곱을 택하라고 말했다(행 6:3).

둘째, 교인들과의 소통이다. 사도들은 갈등이 불거지자 즉시 제자들을 불러 모았다. 그리고 스스로의 부족함을 솔직히 고백했다. 즉 자신들이 교회 행정에 몰두하다보니 기도하고 말씀을 전하는 가장 중요한 영적인 부분을 등한히 했다는 것이다(6:2,4). 사도들은 이러한 자신들의 부족한 부분에 대해 변명하거나 적당히 덮으

33) 김경은, *op.cit.*, 465-466.

려고 하지 않았다.

셋째, 갈등 해결을 위한 대안 제시이다. 그것은 사도들은 본연의 사명인 기도하는 것과 말씀을 전하는 것에 전무 하고, 과부들을 구제하는 것과 같은 교회 행정은 교인들 가운데 성령과 지혜가 충만하고 칭찬을 듣는 일곱 명의 일꾼들을 뽑아 맡기는 것이다. 이러한 대안 제시를 교인들은 기쁘게 받아들였고, 화해와 일치의 분위기 속에서 교회는 더욱 크게 성장했다(행 6:3-7).

V. 화해에 대한 상담 심리적 이해

갈등을 해결하고 화해하려면 사과와 용서가 필요하다. 그러나 사과와 용서가 꼭 화해로 이어지는 것이 아니다. 사과와 용서는 한 쌍이지만, 그 사이에 안타깝게도 ‘돌로 된 장벽’이 있다. 여기서 주목해야 할 것은 어느 한 쪽의 일방적인 사과도 가능하고, 일방적인 용서도 가능하다는 것이다. 심지어 사후(死後)에도 사과와 용서는 가능하다.³⁴⁾ 워딩턴(Everett L. Worthington Jr.)은 용서와 화해의 차이를 다음과 같이 간략하게 비교했다.³⁵⁾

<표> 용서와 화해의 간략한 비교

	용서	화해
누가	한 사람	두 사람 이상
무엇을	선물을 베푼다	베푸는 것이 아니라 이론다
어떻게	정서의 대체	행동의 대체
어디서	내 몸 속에서	관계 속에서
구체적인 방법	용서에 도달하는 피라미드모델	화해의 다리

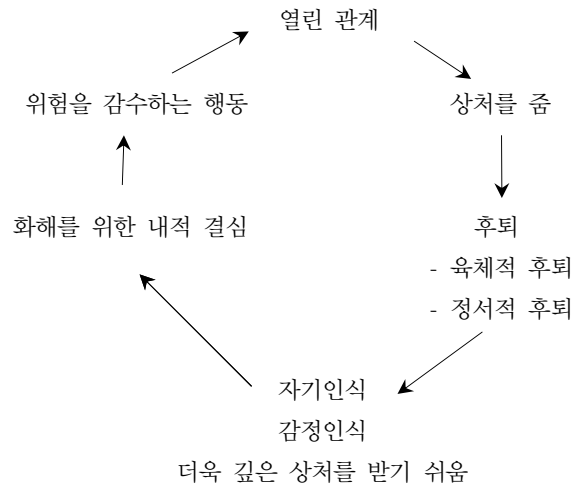
용서의 피라미드모델은 용서의 다섯 단계를 말하는데, 상처의 회상(Recall the hurt) ⇒ 공감(Emphathize) ⇒ 용서의 이타적 선물(Altruistic gift of forgive) ⇒ 용서의 선언(Commit publicly to forgive) ⇒ 용서의 지속(Hold on to forgiveness)을 말한다. 용서와 화해의 차이를 설명하면서 화해의 다리를 제시했다.³⁶⁾ 화해는 한

34) Elisabeth Lukas/엄양선 옮김, 『더 늦기 전에 먼저 다가서는 화해의 심리학』 (서울: 타임스퀘어, 2011), 226.

35) Everett L. Worthington/윤종석 옮김, 『용서와 화해』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2006), 213.

36) *Ibid.*, 212-234.

쪽의 일방적인 노력에 의해서 이루어지는 것이 아니기 때문에 양쪽 모두 화해에 대한 최소한의 솔직한 시도가 필요하다. 화해의 다리는 양쪽에서 이루어지는데 내 입장고수(사람1) - 화해의 결단 - 대화 - 해독 - 헌신 - 헌신 - 해독 - 대화 - 화해의 결단 - 내 입장 고수(사람2)로 이뤄진다.³⁷⁾ 론 크레이빌(Ron Kraybill)은 화해를 사건이 아닌 과정으로 이해하고, 이 화해의 과정은 하나의 주기로 작용한다고 했다. 그러므로 이 주기를 이해한다면 화해를 예측할 수 있을 것이고, 아직 시간이 필요한 시점에서 억지로 화해를 주장하지 않을 것이다.



<그림 1> 화해의 주기

화해의 주기는 열린 관계에서 출발하는데, 열린 관계는 서로 공유하고 믿음을 가지며 위험 부담도 감수하게 된다. 두 번째는 상처를 주는 단계인데, 서로의 기대치가 일치하지 않아 서로 상처를 주고 위험한 상황에 이르게 된다. 세 번째는 후퇴의 단계로서, 서로 상처받는 것에서 한 발 뒤로 물러서서 상황을 판단하는 경향이 있다. 이 단계는 1초도 걸릴 수 있고, 10년이 걸릴 수도 있다. 이 단계에서 성급한 화해의 시도로 억지로 관계를 회복하려고 노력해도 여전히 상대방은 거리감, 냉담함, 그리고 경계심을 느낀다. 네 번째는 자기인식의 단계이다. 이것은 후퇴의 단계를 넘어 자신의 감정을 인식하게 되는데, 화나고 감정이 상했으나 그리 염려할 정도는 아니라는 것을 인식하게 된다. 또한 과거의 상처를 인식함으로 감정은 위력

37) *Ibid.*, 219-220.

을 상실하게 된다. 이 단계에서는 편견 없이 상대의 감정을 들어줄 친구가 필요하다. 다섯 번째는 화해하겠다고 결심하는 단계로서, 화해를 위해 의식적으로 노력하게 된다. 마지막 단계는 위협을 감수하는 행동을 하는 단계인데, 자신의 감정을 상하게 한 상대방과 의사소통을 재개하는 위협을 감수하는 것을 선택하는 단계이다. 이 때 상대방의 반발은 거의 일어나지 않는다.³⁸⁾

교회도 사람들이 모여 있는 사회적인 공동체이다. 그러므로 교회가 앞으로의 갈등을 예방하고 관리하며, 이미 일어난 갈등을 해결하고 치유하여 화해와 일치를 이루는 건강한 교회를 만들기 위해서 이러한 용서와 화해에 대한 상담 심리학적 이해와 학습이 꼭 필요하다.

VI. 화해에 대한 영성 신학적 이해

홀즈(Urban Holmes)는 영성을 감각 현상을 초월한 존재인 하나님과 인간의 관계성 형성능력(a human capacity for relationship)이며, 하나님의 은혜 속에서 이 신비스러운 관계를 통해 인간은 새로운 영적 각성(spiritual awareness)을 경험하게 되고, 역사적 상황 속에서 창조적 행위를 통해 그 영성이 드러난다고 했다.³⁹⁾ 이렇게 영성을 관계성 형성이라고 한다면, 구원이란 하나님과의 잃어버린 관계회복이라고 할 수 있으며, 그 핵심은 하나님과 타락한 인간의 화해(和解)이다. 화해에서 성삼위 하나님의 역할을 생각해보면 다음과 같다.

1. 화해를 시작하시고 인도하시는 분은 성부 하나님이다.

하나님은 용서와 화해의 근원이다.⁴⁰⁾ 하나님은 죄에 대해 분노하시고 심판하시는 하나님이지만, 또한 은혜롭고 용서하시는 자비로우신 하나님이다(출 34:6-7). 하나님을 배신하고 타락한 인간을 위해 항상 용서와 화해의 손을 먼저 내미신 분은 하나님이다. 하나님의 자비하심은 아담과 하와를 위해 만든 가죽옷이나(창 3:21), 하나님의 심판을 앞두고 회개한 니느웨 성에 대한 용서(욥 4:9-11) 등

38) Ron Kraybill, "From Head to Heart: The Cycle of Reconciliation," *Conciliation Quarterly*, Fall 1988, 2, L. Randolph Lowry, J. D. and Richard W. Meyers/전해룡 옮김, 『갈등해소와 상담』 (서울: 두란노, 1996), 59-61에서 재인용.

39) Urban T. Holmes/김외식 옮김, 『목회와 영성』 (서울: 대한기독교서회, 1988), 29-38.

40) Everett L. Worthington, *op.cit.*, 59.

을 통해 나타난다. 무엇보다도 예수님의 십자가는 하나님의 공의를 만족시키면서 배반한 죄인들을 향한 하나님의 분노와 상처를 사랑과 용서의 긍정적인 정서로 대체한 화해의 상징이다.⁴¹⁾ 교회의 갈등을 해소하고 화해 영성으로 나아가기 위해서는 신자들이 배신의 상처와 분노의 감정을 넘어서 화해의 손을 먼저 내미시는 하나님의 아가페 사랑을 배워야 한다.

2. 화해는 성자 예수님을 통해서 이루어진다.

하나님이신 예수님이 신성을 비우고 후에 목숨까지 버림으로(빌 2:5-8) 기독교의 심장인 무조건적인 사랑을 보여주셨다. 이 사랑은 대부분 상호 교환적이고 조건적인 사랑의 차원에서 벗어나지 못한 세상의 많은 종교, 도덕, 윤리, 그리고 철학의 체계를 뛰어넘는 것이었다. 이 하나님의 사랑을 근거로 해서 예수님은 개인과 공동체에 전혀 다른 도덕체계를 만드셨으며, 인간관계도 바꿔 놓았다. 예수님은 사랑의 화신이 되셨다. 동시에 그는 성부 하나님의 공감과 공휼과 사랑의 표현이셨다.⁴²⁾ 화해의 영성을 교회공동체에서 실천하기 위해서는 신자들이 겸손과 자기 비움, 순종과 희생의 예수님의 마음을 품어야 한다. 이것이 바로 개인적으로 예수님과 합일(合一)에 이르는 영적 성숙의 길이며, 교회공동체가 진정한 화해의 평화를 누리는 길이다(빌 2:5-8).

3. 화해는 성령 하나님의 능력 안에서 이루어진다.

화해는 고통스런 과정이며, 그 과정은 적대자를 더 이상 위협적인 존재로 생각지 않고 함께 더불어 살아가야 하는 동료, 혹은 친구로 받아들인다고 하는 그 존재 변화를 수용할 것을 요구한다. 즉 과거 적대자였던 상대방을 과거와는 다르게 받아들이야 한다는 것이다. 그래서 화해는 용서와 회개, 화해에 대한 소명 인식, 과거와의 단절과 같은 결단 등의 내면의 변화가 있어야 한다. 그러므로 화해의 과정은 사람들 간의, 또는 공동체 간의 분열, 갈등, 폭력, 상처로 얼룩진 역사와 현재의 문제들을 해결하고 상호인정, 상호공존, 평화의 관계를 함께 만들어가는 과정이다.⁴³⁾ 이러한 내면의 변화, 관계의 변화는 사람의 능력으로는 거의 불가능하다. 영화 “밀양”은 용서가 얼마나 어려운 일인지, 더욱이 화해는 결코 쉽게 이루어질 수

41) *Ibid.*, 60.

42) *Ibid.*, 59-61.

43) 김경은, *op.cit.*, 453.

없는 과정임을 보여준다. 오히려 성급한 화해시도는 더 큰 상처를 남길 수 있다.⁴⁴⁾ 그러므로 진정한 변화와 내면의 치유를 위해 성령의 도우심이 있어야 한다. 성령은 신자와 영원토록 함께 하시는 보혜사로서 위로자, 상담자, 보호자가 되시는 분이시다(요 14:16). 성령은 화해 사역에서 중생케 하시며, 성화시키시며, 사역의 능력을 부여하시고, 교제를 촉진하시는 분이시다. 용서와 화해는 우리를 대신하신 예수 그리스도의 희생적 죽음과 성령의 능력 안에서 이루어진다. 갈등을 치유하고 신자들이 화해의 영성을 가지고 그리스도 안에서 한 몸으로 연합을 이루려면 성령의 능력이 필수적이다. 성령은 사람들을 권유하여 서로 용서하게 하시고 관계를 회복시키신다. 그분은 사람들을 용서의 결단으로, 그리고 조건이 맞을 경우 장벽을 넘어 화해의 결단으로 인도하신다.⁴⁵⁾

VII. 화해에 대한 한국 교회사적 이해

한국교회는 “원수를 사랑하라”는 예수 그리스도의 말씀에 순종하여 화해의 영성을 실제로 실천한 역사적 증거가 많이 있다. 국제분쟁 중재 분야의 전문가인 레더락(John Paul Lederach)은 사회적 화해를 위해서는 먼저 잘못을 행한 자, 그리고 고통을 당한 자를 확인하고 확정 짓는 것이 중요하다고 했다. 그리고 화해를 위해서는 고백과 인정 그리고 용서가 한 사회의 관계회복을 위해 선행되어야 했다.⁴⁶⁾ 한국교회는 일제강점기와 특히 6.25 한국전쟁에서 북한의 인민군과 공산주의자들에 의해 엄청난 탄압과 집단학살을 경험했고, 이것이 “진실·화해를 위한 과거사정리위원회”를 통해 자세히 밝혀지고 있다. 그러나 오늘날 한국교회는 이러한 역사적 피눈물 나는 아픔과 깊은 상처와 갈등을 넘어서서 한국사회의 화해와 통합을 위해 노력하고 있다. 그리고 그 앞자리에 순교자들의 가족들이 자리하고 있다.

44) 2007년 5월 23일에 개봉한 이창동 감독이 연출하고, 전도연, 송강호가 주연한 약 160만명의 관객을 동원한 영화이다. 남편을 잃고 아들과 함께 서울에서 밀양으로 이사 온 이신애(전도연 분)는 외아들을 웅변학원 원장에게 납치당하여 잃게 되고 교회를 의지하게 된다. 그러나 교도소에 있는 원장과의 설부른 화해의 시도로 오히려 더 큰 고통을 당하고 영적 심리적 방황하는 모습을 담고 있다. “밀양(영화)” https://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%B0%80%EC%96%91_%EC%98%81%ED%99%94 (2016년 1월 21일 접속).

45) Everett L. Worthington, *op.cit.*, 61, 69-71.

46) John Paul Lederach, /유선금 옮김. 『화해를 향한 여정』 (강원도: Korea Anabaptist Press, 2010), 81.

1. 6·25전쟁 중 한국교회 피해 상황

국방부 군사편찬연구소 조사에 의하면, 6·25 한국전쟁 당시 민간인 피학살자 373,600명, 부상자 230,000명, 행명불명자 및 납북자 387,700명, 미망인 200,000명, 고아 100,000명 등이 발생한 것으로 발표했다.⁴⁷⁾ 특히 진실화해위의 “한국전쟁 전후 기독교 탄압과 학살연구”에서 연구책임을 맡은 서울신학대학교 현대기독교역사연구소 교수 박명수에 의하면, 전국에서 개신교 1,026명, 천주교 119명 등 모두 1145명의 종교인이 희생된 것으로 파악했다.⁴⁸⁾ 한국전쟁 즈음하여 먼저 북한에서 공산혁명에 방해가 되는 지주 세력과 기독교인을 반동세력으로 몰아서 피의 숙청을 단행했고, 남한에서도 대구 폭동, 제주 4·3 사건, 여수 순천 반란사건 등으로 많은 희생을 낳은 이념 갈등의 상처가 있었다. 그리고 오늘날까지 이 갈등과 증오가 계속되고 있고, 이 갈등의 벽을 넘어서지 않고서는 한국사회의 통합은 불가능하다.⁴⁹⁾

일제강점기를 지나 사회적으로 통합을 해야 할 중요한 시기에 한반도는 남북이 이념으로 분단되고 서로 피를 흘리는 큰 전쟁을 겪었기 때문에 오늘날까지 많은 사회적, 종교적으로 통합의 노력을 기울였으나 참으로 풀기 어려운 문제이다. 그러나 21세기 새로운 도약과 다가오는 통일 한국의 시대를 준비하기 위해 현재 한국사회의 용서, 화해, 그리고 사회통합의 과제는 그 어떤 과제보다 중요하다.

2. 용서와 화해의 정신을 보여준 순교자들과 그 가족들

용서는 상처 입은 피해자가 가해자의 빚을 탕감해주는 것이다. 공산주의자들에 의해 극심한 박해와 고통을 당한 순교자들이 그들의 가해자들에 대해 마치 십자가 위의 예수 그리스도의 용서(눅 23:34)나 예수 그리스도의 복음을 전하다가 돌아 맞아 순교한 초대 예루살렘 교회 스테반 집사의 용서(행 7:59-60)의 정신을 보여주었다.

제주 4·3 사건 당시에는 조남수 목사가 토벌대장 문형순과 협상하여 300명의 목숨을 살렸고, 150차례 선무활동을 통해 많은 인명을 구했다. 이러한 교회지도자들의 용서와 화해의 노력은 여순사건에서도 잘 나타났는데, 애양원의 순교자 손양원 목사는 자신의 두 아들을 죽인 살해자를 사랑으로 용서하고 자신의 양자로 삼았다. 6·25 전쟁 때 교회는 가능하면 그들의 원한을 복수로 갚지 않고, 가해자를 용

47) 김현곤, “전쟁 가해자와 피해자가 화해할 수 있을까,” 『월드뷰』 제264호 (2022. 6), 76.

48) “좌익·빨지산, 영암기독교인 학살 실체 첫 확인,” 『국민일보』 제10361호 (2022년 8월 26일), 1, 10면.

49) 김승욱, “6·25전쟁과 순교,” 『월드뷰』 제264호 (2022. 6), 5.

서하고 복수하지 않았다. 심지어 전북 정읍 두암교회나 전남 임자면 진리교회의 경우는 가해자들을 용서하고 분열된 마을을 하나로 만드는 화해를 위해 많은 노력을 기울였다. 철원지방의 대한청년단원들은 9·28 수복 이후에 인민군들이 퇴각할 때에 복수할 기회를 얻어 해당 지역 공산당 유족들 100여 명을 처형하기 시작할 때, 이를 지켜본 장흥교회 서기훈 목사는 청년들에게 “십자가의 사랑”을 설파하면서, 대부분 장흥교회 신자들이었던 청년단원들에게 보복을 멈추고 용서할 것을 가르쳤고, 그 순간 보복을 멈추었다. 후에 서기훈 목사는 1·4후퇴 때, 인민군에게 체포되어 순교하였다. 극심한 이념 갈등으로 무차별 폭력이 가해지던 한국전쟁 기간에도 조남수, 손양원, 이인재, 서기훈과 같은 기독교 지도자들은 분명한 반공의 입장을 가지고 있으면서도, 그리스도의 사랑으로 좌익을 한 사람의 인간으로 대했으며, 이념으로 분열된 한국 사회를 통합하려고 노력했다.⁵⁰⁾

6·25 한국전쟁 당시 정읍 두암교회에서 예수를 믿는다는 이유 하나 때문에, 가족 중 7명, 친척 중 15명이 순교한 순교자 가족이면서, 한국순교유적연구회 대표인 김현곤 목사⁵¹⁾는 한국사회의 화해와 통합을 위해 교회의 역할이 매우 중요하다고 하면서, ‘한국순교유적연구회’ 회원들과 현장확인 한 집단 순교 교회들 26개 교회들(논산병촌교회, 화성제암리교회, 울산화평교회, 고창덕암교회, 영광염산교회, 신안진리교회 등)을 조사하면서 놀라운 공통점을 발견했다고 한다. 그것은 피해자들이 가해자들을 용서하고 화해한 교회들마다 지역사회를 하나 되게 하고 건강한 부흥과 성장을 이루었다는 것이다. 그는 가족을 끔찍하고 참혹하게 죽여 하늘에 사무치는 원한을 갖게 한 원수들을 이해하고 용서한다는 것은 세상 이치로는 상상할 수 없는 일이지만, 하나님 앞에서 죄인이고 원수인 우리를 끔찍이 사랑하셔서 대신 죽어주신 예수 그리스도의 십자가 사랑을 품는다면, 피해자도 가해자를 용서할 수 있고 화해하여 하나 될 수 있다고 하면서, 용서하는 자가 진정한 승리자라고 강조했다.⁵²⁾

그 외에도 한국전쟁 기간동안 한국교회의 수많은 용서와 화해의 발자취들이 교회사에 선명하게 새겨져 있다. 이것은 십자가 위에서 이루는 예수 그리스도의 용

50) 박명수, “공산주의의 피해자, 자유의 수호자, 그리고 화해의 치유자,” 『월드뷰』 제264호 (2022. 6), 27-28.

51) 김현곤 목사는 서울신학대학교를 졸업하고 기독교대한성결교회에서 역사편찬위원장과 문준경순교기념관장을 역임했다. 그의 가족 중 7명이 한국전쟁 상황에서 순교했으나, 부친을 비롯해 현재까지 일가친척 25명이 목회자가 나왔으며, 그들은 모범적으로 한국사회의 상처를 치유하고 통합하는 용서와 화해의 목회를 실천하고 있다.

52) 김현곤, “전쟁 가해자와 피해자가 화해할 수 있을까?,” 『월드뷰』, 제264호 (2022. 6), 74-77.

서와 화해의 영성을 실천하려고 한 자랑스런 한국교회의 전통이며, 오늘 한국 사회를 치유하고 통합하기 위해 깊이 성찰해야 할 지혜이다.

VIII. 사회의 통합과 화해를 위한 제안

영성은 초월적 존재와의 관계뿐 아니라 그 관계가 개인과 대인관계, 그리고 사회 문화 속에서 관계 방식에 역동적으로 영향을 미친다.⁵³⁾ 기독교 영성의 관계성은 크게 네 가지로 나눌 수 있는데, 자기 자신과의 관계(대자관계, intra-personal relationship), 초월적 존재인 하나님과의 관계(대신관계, trans-personal relationship), 이웃과의 관계(대인관계, inter-personal relationship), 자연 또는 환경과의 관계(대물관계, meta-personal relationship)로 설명할 수 있다. 이웃과의 관계 속에 대 사회관계(super-personal relationship)가 포함된다고 할 수 있다.⁵⁴⁾ 화해도 관계성을 치유하는 것이고 회복하고 구원하는 사역이다. 스티븐스(David Stevens)는 화해를 깨어진 관계의 회복이며, 다름속에서 함께 사는 방법을 찾는 것이라고 했다.⁵⁵⁾ 이러한 영성과 화해의 관계성을 생각할 때, 필자는 교회의 갈등을 극복하고 화해와 일치를 이루는 바람직한 목회의 본질이자, 전략으로서 그리스도인의 영성을 개발하는 관계중심의 전인적 영성목회를 제시한다.⁵⁶⁾

1. 사회통합 노력에 대한 교회의 적극적인 참여

정권이 바뀔 때마다 사회통합은 중요한 아젠다(agenda)였다.⁵⁷⁾ 그리고 정부는 다양한 사회통합을 위한 노력을 경주했다. 그럼에도 불구하고 사회분열의 가장 큰 책임이 선거 때마다 한국사회의 아픈 상처를 이용하여 정치적 이익을 추구하는 정

53) 이현주, 이신형, “기독교(목회)상담에서 영성평가의 필요성과 적용,” 『한국기독교상담학회지』 29(2018), 196-198.

54) 김상백, 『도시를 깨우는 영성목회』 (서울: 영성, 2010), 125-126; 박영만, “영성신학과 영성훈련,” 『영성의 메아리』 (1999년 9-10월), 45.

55) David Stevens, *The Land of Unlikeness: Explorations into Reconciliation* (Dublin: The Columba Press, 2004), 42, 39, 김경은, *op.cit.*, 459에서 재인용.

56) 김상백, *op.cit.*, 145.

57) 통합(integration)의 사회학적인 의미는 개인이 규범, 가치, 신념 등을 함께 공유함으로써 사회 집단이나 집합체에 대한 소속감을 경험하게 되는 정도를 말한다. 이 통합은 에밀 뒤르껴(Emile Durkheim)의 사회학에서 핵심적인 개념이다. 초갈등사회가 사회적 통합을 이루려면, 반드시 우리 사회의 갈등에 대한 분명한 이해와 용서 그리고 진정한 화해가 이루어져야 한다.

치권에 있음을 부인할 수 없다. 김현곤 국회미래연구원장에 의하면 사회통합은 한국 사회의 해묵은 숙제이며, 윤석열 정부도 국민통합위원회를 발족했다. 그러나 정부들마다 오랫동안 수많은 노력을 했지만, 뚜렷한 성과나 해결책은 잘 보이지 않는다. 그는 사회구성원 각자가 개별성을 최대한으로 발휘하게 만든 것이 사회통합의 최고의 방법이라고 하면서, 사회통합의 궁극적인 목표는 모두가 함께 행복한 공동체를 만드는 것이라고 했다. 이를 위하여 개인의 재능과 잠재력을 마음껏 발휘할 수 있는 자유와 기회가 주어지고, 다른 사람들의 다양성이 존중된다면 요란스런 정책들을 펼치지 않아도 사회통합이 이루어질 것이라고 했다.⁵⁸⁾

한국교회는 사회통합을 위한 이러한 정부와 사회적 노력에 대해 좀 더 적극적으로 참여할 필요가 있다. 그동안 한국교회는 개인 구원과 축복을 강조하다 보니, 사회의 아픔을 치유하고 통합하려는 노력이 많이 부족했음을 솔직히 시인하고 한국사회통합을 위한 노력을 기울여야 한다. 예를 들면, 2005년부터 시작된 한국사회치유를 위해 활용하고 있는 대통령 소속 위원회인 진실·화해를 위한 과거사정리위원회(진실화해위)가 일제강점기, 한국전쟁 당시의 민간인 희생 사건이나 과거 권위주의 통치 시기에 국가권력에 의해 자행된 폭력사건의 진실을 밝히려고 노력하고 있다.⁵⁹⁾ 이러한 정부의 노력이 과거 사건의 진실을 밝히는 것으로 끝나지 않고, 실제적인 보상과 용서와 화해를 통해 사회통합으로 나아갈 수 있도록 한국교회가 십자가의 영성으로 함께 노력해야 할 것이다.

2. 교회 내 관계중심의 전인적 영성목회

1) 자신과의 관계를 증진하는 영성: 낮은 자존감 회복

화해를 위해서는 자기 자신과의 관계를 회복하는 내적치유(inner healing)가 필요하다. 자기를 사랑하는 사람이 남을 사랑하고 용서할 수 있다. 마음의 상처는 우리의 자존감을 현저히 낮춘다. 그러나 예수님을 통해 구원받는 그리스도인은 마음

58) “사회통합을 위한 전혀 새로운 해법,” <https://www.mk.co.kr/opinion/contributors/view/2022/06/500320/> (2022년 9월 8일 접속).

59) 진실·화해를 위한 과거사정리위원회는 2005년 진실·화해를 위한 과거사정리 기본법이 통과하여 2005년 12월 독립적인 정부조사기관으로 위원회가 출범하여 2005-2010년까지 1기가 활동했으며, 2020년부터 현재까지 2기가 활동하고 있다. <https://namu.wiki/w/%EC%A7%84%EC%8B%A4%C2%B7%ED%99%94%ED%95%B4%EB%A5%BC%EC%9C%84%ED%95%9C%EA%B3%BC%EA%B1%B0%EC%82%AC%EC%A0%95%EB%A6%AC%EC%9C%84%EC%9B%90%ED%9A%8C> (2022년 9월 8일 접속).

의 상처를 이기고 하나님의 자녀라고 하는 높은 자존감을 회복해야 한다. 이것도 예수 그리스도의 구원의 열매이다. 자기 자신과의 관계회복을 위해 낮은 자존감 회복이 중요하다. 낮은 자존감은 용서하려는 마음을 막을 수 있다. 이것은 자신의 자아존중감이 아주 적기 때문이다. 자존감이 낮은 사람은 우선 자신에게 일어나는 모든 일을 하찮게 여긴다. 그러나 일이 터지면 자존감이 낮은 사람은 용서할 수가 없다. 왜냐하면 용서한다는 것이 자신이 지금까지 핑계를 삼아왔던 것들을 소용없게 만들기 때문이다. 그는 계속 문제의 원인을 외부의 것으로 돌리고 남 탓하면서 스스로 해결하려는 의지가 없다. 낮은 자존감의 원인은 어린 시절 사랑을 받지 못했거나 거절당한 경험을 가지고 있는 경우가 많다. 어린 시절 일반적인 부모와 자식과의 관계에서 생기는 유대감이나 안정감을 경험하지 못하면, 나중에 어른이 되어서 나름대로 엄청난 성취나 성공을 거두었다고 해도 낮은 자존감과 자기비하의 감정에 시달리게 된다. 건강한 자아는 그리스도를 통해 하나님과의 관계 안에서 발견하는 것이다. 하나님의 자녀로서 낮은 자존감이 회복이 된다면 스스로에게 책임 있는 행동을 하게 되고, 포용력 있게 자신에게 부당하게 한 사람을 용서하고, 자신을 귀하게 여기게 된다.⁶⁰⁾

2) 하나님과의 관계를 증진하는 영성: 순종훈련

하나님과의 관계를 증진하기 위해 영성제자훈련을 해야 한다. 영성제자훈련은 관계성을 중심으로 영성훈련을 강화하는 제자훈련이다. 성경에 나타난 제자도의 영성은 신적인 주도에 의해 예수 그리스도와의 관계가 시작이 되고, 과거와는 단절된 삶 속에서 그리스도의 존재(being)와 행동(acting)을 성육(incarnating)하는 것이다.⁶¹⁾ 즉 제자의 핵심은 스승이신 예수님과의 친밀한 관계와 신뢰를 통해 전적으로 그분의 말씀과 뜻에 순종하는 것이다. 진정한 화해의 영성을 고양하기 위해서는 하나님의 말씀과 그 인도하심에 순종하는 훈련이 필요하다. 예수님의 부르심에 응답하는 순간, 우리는 즉시 그분의 제자가 된다. 그리고 우리의 믿음은 순종할 때 비로소 진짜 믿음이다.⁶²⁾ 예수님의 제자로의 부르심은 다른 삶을 살라는 부르심에 순종하라는 것이요, 철저한 자기부인이 필요하다(눅 9:23). 자기부인의 핵심은 하나

60) Charles Stanley/민혜경 옮김, 『용서』 (서울: 두란노, 2005), 146-147; Don Colbert/박영은 옮김, 『감정치유』 (서울: 미션월드 라이브러리, 2009), 89-90; David A. Seamands/송헌복 옮김, 『상한 감정의 치유』 (서울: 두란노, 2006), 97.

61) Dennis J. Billy and Donna L. Orsuto, eds., *Spirituality and Morality* (New York: Paulist Press, 1996), 137-138; 김상백, *op.cit.*, 184.

62) Bill Hull/박규태 옮김, 『온전한 제자도』 (서울: 국제제자훈련원, 2008), 142.

님의 뜻을 순종하는 것을 가로막는 일체의 장애물을 제거하는 것이다.⁶³⁾ 사실 용서하는 것도, 화해하는 것도 결코 쉽지 않은 일이며, 우리의 악한 본성을 거스르는 일이다. 분열과 다툼, 그리고 원수 맺는 것과 같은 육신의 일은 사탄의 영역이지만(갈 5:19-21), 용서와 화해는 하나님의 영역에 속한 것이기 때문이다(갈 5:22-24).

때로 분열과 다툼으로 마음에 상처를 입고 탄식할 수 밖에 없는 환경 속으로 하나님은 우리를 인도하신다. 그곳에서 우리는 부서진 관계의 찢어지는 고통을 느낀다. 이 탄식과 고통 속에서 우리는 부족한 자신의 실존을 깨닫고 철저한 회개를 하게 되며, 낮은 곳에서 자기를 부인하게 한다. 탄식 속에서 우리는 스스로 화해를 이룰 수 없는 연약한 존재임을 더욱 깨닫게 된다.⁶⁴⁾ 그러므로 진정한 화해를 위해 보혜사(Counselor) 성령의 도우심이 필요하다. 이러한 성령의 능력으로 우리는 용서도 화해도 할 수 있다.⁶⁵⁾

3) 이웃과의 관계를 증진하는 영성: 경청과 공감훈련

앞에서의 영성훈련도 화해의 영성을 위해 중요한 목회의 전략이 될 수 있지만, 특히 갈등으로 인해 상처가 생겨서 해결해야 할 때에는 목회 상담적 접근이 필요하다. 실제로 교회가 화해를 이루기 위해 건설적인 대화가 중요한데, 대화의 기술 중에서 가장 중요한 요소는 경청과 공감이다. 진정한 용서와 화해도 서로 상대방의 입장과 상황을 이해하고 공감할 때 이루어진다.⁶⁶⁾

(1) 경청훈련

경청(Listening)으로 상대방의 입장을 이해하게 된다면 훨씬 용서와 화해는 가까워질 것이다. 성경에서도 경청의 중요성은 강조되어 있다. 야고보서 1장 19절-20절에 “내 사랑하는 형제들아 너희가 알지니 사람마다 듣기는 속히 하고 말하기는 더디 하며 성내기도 더디 하라. 사람이 성내는 것이 하나님의 의를 이루지 못함이라.”라고 했다. 분노의 감정을 다스리고 상대방의 말을 귀담아듣는 행동이 바로 화해의 첫걸음이다. 상대방의 말을 경청할 때, 그는 자신을 가치 있는 존재로 여기게 되고, 그의 슬픔, 고독, 좌절, 우유부단, 죄책감의 짐을 함께 나누게 된다. 훌륭한

63) *Ibid.*, 142-151.

64) Emmanuel, Katongole, Chris Rice/안종희 옮김. 『화해의 제자도』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2013), 109-110.

65) 배본철, “성령 사역의 한 방식으로서의 귀신추방,” 『영산신학저널』 43(2018), 255-260.

66) 손운산, 『용서와 치료』 (서울: 이화여자대학교출판부, 2008), 67 참조.

경청은 귀를 기울일 뿐 아니라 주의 깊게 관찰하면서 말을 통해 전달되는 메시지를 들어야 한다. 그리고 숨겨진 메시지를 머릿속으로 정리해야 한다.⁶⁷⁾ 이렇게 적극적인 경청을 해야 한다. 적극적 경청은 상대방이 한 말을 바로 되묻거나 자신의 말로 변형하여 대답함으로써 상대방으로 하여금 충분히 자신을 드러내고 표현할 기회를 주는 것이다. 이러한 적극적인 경청은 자기가 받아들여지고 존중받고 있다는 느낌을 갖게한다.⁶⁸⁾ 허기트(Joyce Huggett)는 더 잘 듣기 위해 3차원의 경청방법을 제시했는데, 그것은 첫째 상대방이 선택하는 어휘에 귀를 쫓긋 세워야 한다. 둘째 눈, 얼굴, 신체, 눈물의 언어에 귀를 기울여야 한다. 셋째 감정을 정확하게 파악하는 기술을 배워야 한다고 했다.⁶⁹⁾ 경청은 상대를 존중하는 마음의 태도이다. 잘 들으면 상대방의 마음을 알고 그 상황을 이해하게 되어 더욱 진실한 용서와 화해에 이르게 될 것이다. 많은 오해와 갈등이 경청하지 않는 마음의 태도에서 온다.

(2) 공감훈련

공감(empathy)한다는 것은 한 마디로 기분을 함께 하는 것이다. 성경에도 공감의 중요성을 이렇게 말씀하셨다. 로마서 12장 15절에 “즐거워하는 자들과 함께 즐거워하고 우는 자들과 함께 울라”고 하였고, 갈라디아서 6장 2절에 “너희가 짐을 서로 지라 그리하여 그리스도의 법을 성취하라”고 하셨다. 고통과 슬픔은 나누면 반감(半減)되고, 기쁨과 행복은 나누면 배(倍)가 된다.⁷⁰⁾ 공감은 “상대방과 함께 느낀다.” “상대방의 감정에 동참한다.”는 뜻이다. 상대방의 관점에서 문제를 볼 수 있다면 그를 이해하는데 큰 도움이 될 것이다. 그리고 상대방은 누군가 진심으로 자기를 이해하려고 애쓰는 것을 느끼게 될 것이다. 이것은 서로 친화 관계를 이루는데 큰 도움이 된다.⁷¹⁾ 위딩턴(Everett L. Worthington Jr.)은 용서에 도달하는 5단계의 피라미드 모델을 설명하면서 두 번째 단계로 공감(Empathize)을 말했다. 그는 공감이란 입장을 바꿔 놓고 생각해 보는 것이라고 했다. 용서하려면 가해자의 감정을 느끼도록 노력해야 한다. 자신에게 상처를 준 가해자의 힘든 처지를 어렵더라도 공감해 보라는 것이다. 이러한 공감의 노력은 고통에 인간의 얼굴을 입힌다. 그리고 가해자에게 동정, 긍휼, 아가페 사랑, 낭만적 사랑을 품을 수 있다고 했

67) Joyce Huggett/윤관희 옮김, 『경청』 (서울: 사랑플러스, 2006), 122-127.

68) Charles Allen Colla/유재성 옮김, 『해결중심 목회상담』 (서울: 요단출판사, 2004), 189-190.

69) Joyce Huggett, *op.cit.*, 135.

70) 김상백, 『성령과 함께 하는 목회상담』 (서울: 영성, 2010), 200-201.

71) Gary Collins/정동섭 옮김, 『훌륭한 상담자』 (서울: 생명의말씀사, 1990), 43-44.

다.⁷²⁾ 워딩턴(Everett L. Worthington Jr.)은 가해자에 대한 분노나 복수심이 사라졌다고 용서가 이루어진 것이 아니라, 가해자에 대한 공감의 생김이 진정한 용서가 이루어진다고 했다.⁷³⁾

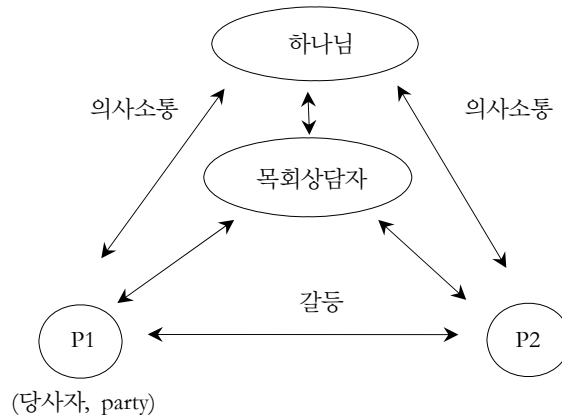
3. 교회 내 CR(conflict resolution) 전문가 양성

일반적으로 갈등해결(conflict resolution: CR)은 사람들이나 기관들 사이의 갈등을 다루고 화해시키는 방법인데, 갈등의 사안에 따라 적어도 7가지의 CR의 역할이 있다고 한다. 그것은 촉진자(facilitator), 치유자(healer), 전문가/자문가(expert/consultant), 심판자(arbitrator), 행정가(administrator), 완충자(buffer), 처벌자(penalizer)의 역할 등을 말한다.⁷⁴⁾ 목회자는 교회 안에 갈등을 해결하기 위해 이러한 CR의 역할들을 감당해야 할 때가 있다. 그러나 아무리 유능한 화해자라도 양 당사자들에게 그 신뢰와 권위를 얻지 못하면 결코 성공할 수 없을 것이다. 그리고 진정한 화해자는 교회의 머리이신 예수님을 고백해야 한다. 그러므로 교회의 갈등해소의 가장 중요한 사실은 교회의 머리이신 예수님을 신뢰하고 최고의 권위를 드리고 그분 앞에서 자기를 부인하고 하나님의 뜻을 따라 순종하는 것이다. 이러한 순종이 진정한 화해를 이끌어 낼 것이다. 그리고 무엇보다도 전문적인 상담훈련과 영성훈련을 통해 개 교회뿐 아니라 교단 내 갈등을 전문적으로 풀어낼 수 있는 CR 전문가를 양성하는 것이 지금 매우 필요한 시대이다. 그래서 세상 법에 호소하기 전에 CR 전문가(상담자)의 중재 하에 교회 내에서 갈등을 해결하려는 시도가 적극적으로 이루어져야 한다.

72) Everett L. Worthington, *op.cit.*, 89. 에버레트 워딩턴 교수는 사람들이 용서할 수 있도록 용서의 다섯 단계를 가르친다. 그는 사람들이 이 단계들을 기억할 수 있도록 REACH를 사용한다. R. recall the hurt 상처를 다시 기억해 내다. A. altruistic 용서는 애타적 산물이다. C, commit 당신이 경험한 용서의 결정을 바꾸지 않는 것이다. H. hold on 용서를 했는지 의심이 들 때마다 용서를 붙잡고 있는 것이다. <http://blog.daum.net/kys9042/8632895>, (2017년 1월 2일 접속).

73) Everett L. Worthington, Jr., "The Pyramid Model of Forgiveness: Some Interdisciplinary Speculations about Unforgiveness and the Promotion of Forgiveness," in Everett L. Worthington, Jr.(ed), *Dimensions of Forgiveness*, 118-119, 손운산, *op.cit.*, 74 참조.

74) Allan Barsky/한인영, 이용하 옮김, 『갈등해결의 기법』 (서울: 시그마프레스, 2005), 3.

<그림 2> 교회 갈등해결의 의사소통⁷⁵⁾

IX. 나가는 말

김황식 전총리는 ‘2022 국민미래포럼’에서 사회통합이 이루어지지 않으면 국가의 지속적인 발전이 불가능하다고 하면서, 현재 코로나 19 팬데믹과 심각한 경제 위기를 직면한 대한민국이 사회통합을 이루어 국가경쟁력을 확보하는 것이 시급한 과제라고 했다. 그는 사회통합의 해법으로 공정한 민주사회의 기초인 법과 원칙을 기본으로 대화와 타협, 나눔과 배려의 통합의 리더십이 가장 필요하다고 했다.⁷⁶⁾

지금 우리 사회는 초갈등사회를 겪고 있으며, 갈등해결이 무엇보다 중요한 사회적 이슈가 되었다. 이렇게 갈등은 불편하고 비용이 많이 드는 것은 사실이지만, 꼭 나쁜 것만은 아니다. 갈등은 체제에 활력을 불어 넣어주고 어떤 일이 이루어지도록 만드는 유일한 실질적인 수단일 수도 있다.⁷⁷⁾ 분명히 갈등은 달갑지 않은 손님이지만, 갈등을 통해 우리 자신의 나약함을 인정하게 되고, 우리의 지체된 다른 사람들의 처지를 돌아보게 되고, 우리 공동체의 문제점을 파악하게 되고, 아울러 문

75) *Ibid.*, 8-15 참조.

76) “사회통합 이뤄지지 않으면 국가발전은 불가능,” 「국민일보」 제10400호 (2022년 10월 13일), 1면. ‘2022 국민미래포럼’은 2022년 10월 12일 서울 여의도 국민일보 빌딩 컨벤션홀에서 ‘대한민국, 길을 묻다: 도전과 전환’이라는 주제로 국민일보가 주최했다. 300여명의 정, 재계 인사가 참석한 가운데 김황식 전총리의 특별강연, 박재완 전기재부장관의 기조강연을 했고, 김종석 한국뉴욕주립대 석좌교수, 박정수 서강대 경제대학 학장, 권순원 숙명여대 경영학부 교수 등이 전문가 패널로 참여했다.

77) Edward de Bono, *op.cit.*, 276.

제해결과 회복을 위한 방안을 함께 모색하게 된다.⁷⁸⁾ 어떻게 보면 갈등은 죄가 이 세상에 들어옴으로 피할 수 없는 일일 수 있다. 그러므로 갈등 자체보다 더 중요한 것은 갈등을 다루고 관리하는 화해의 영성과 기술이라고 할 수 있다. 화해의 영성은 개인이나 교회 그리고 한국 사회를 더욱 건강하게 성장시키는 개혁과 발전의 단초(端初)를 제공할 수 있다. 그러므로 한국 교회지도자들은 우리 사회의 갈등상황을 잘 분석하고, 한국사회의 통합과 지속적인 발전을 위해 화해로 이끄는 영성목회와 통합의 리더십을 발휘해야 한다.

화해는 십자가의 영성이며, 하나님과 동행하는 것이며, 진리와 자비, 정의와 평화가 만나는 한 장소를 향한 여정이다. 그리고 이 여정이 복음의 핵심이다.⁷⁹⁾ 초갈등의 시대에 평화의 사도가 되기 위해서는 먼저 기독교 지도자들이 갈등을 이해하고 해결하는 능력을 증진 시켜야 한다. 이를 위해 첫째로 신학교육에서부터 갈등과 화해에 대한 사회학적, 목회상담학적, 영성신학적인 교육을 강화하여 영적인 갈등 해결(conflict resolution: CR)의 전문가로 양성할 필요가 있다. 또한, 둘째로 개 교회 안에서도 평신도지도자들을 교육하여서 그들로 하여금 자신이 속한 직장, 사회단체, 그리고 교회 내 갈등상황을 예방하고 잘 대처해 나가도록 준비해야 한다. 마지막으로 무엇보다도 개신교회를 이끄는 목회자는 자신과 교회 내에 신자들의 화해의 영성이 증진되도록 끊임없이 성령의 충만함과 영성훈련을 강조하는 관계 중심의 영성목회를 지향(志向)해야 한다. 필자는 갈등은 어느 정도 예방할 수 있다고 생각하며 이미 발생한 갈등이라면 이를 성숙하게 해결하는 것이 교회공동체의 영성의 수준이라고 믿는다. 화해의 영성은 모든 신자들의 영적 수준의 가늠자가 된다(마 5:9; 약 3:18).

이어령 전 문화부 장관이 눈을 감기 전까지 노트에 기록한 그의 단상(斷想)들, 110편의 육필원고를 담은 유고집인 『눈물 한 방울』이 출간되었다. 그는 병상에 누워 생애 마지막 글의 주제를 고민하다가 “눈물”로 잡았다. 그는 “눈물만이 우리가 인간이라는 것을 증명해준다”고 하면서, “우리는 피 흘린 혁명도 경험해봤고, 땀 흘려 경제도 부흥해 봤다. 딱 한 가지, 아직 경험해 보지 못한 것이 바로 눈물, 즉 박애다”라고 했다.⁸⁰⁾ 지금 우리 사회에 진정 필요한 것은 서로 용서하고 화해하는 사랑의 눈물이다. 그러면 남북의 갈등도, 동서의 갈등도, 세대의 갈등도, 젠더

78) 이성희, “교회 안의 갈등과 목회리더십,” 『목회와 신학』 178(2004년 4월호), 65.

79) John Paul Lederach, *op. cit.*, 190-191.

80) “눈 감기 전까지 썼다...이어령이 남긴 주제는 ‘눈물,’” 『국민일보』 제10311호(2022년 6월 29일), 24면.

(gender) 갈등도 사랑의 눈물 안에 녹아들고 화해의 길이 열리게 된다. 지금 한국 교회나 한국 사회는 서로의 갈등을 감싸고 화해로 이끄는 사랑 어린 눈물의 헌신과 지혜가 있는 지도자가 필요하다.

참고문헌

- 고영은. “북한 핵 문제에 대한 요한 갈통의 갈등 이론적 접근.” 『신학과 실천』 46 (2015), 701-730.
- 김정은. “화해사역을 위한 화해의 영성.” 『신학과 실천』 36 (2013), 447-478.
- 김상백. 『도시를 깨우는 영성목회』. 서울: 영성, 2010.
- _____. 『성령과 함께 하는 목회상담』. 서울: 영성, 2010.
- “눈 감기 전까지 썼다...이어령이 남긴 주제는 ‘눈물.’” 『국민일보』 제10311호 (2022년 6월 29일), 24면.
- “대국민 종교별 신뢰도 여론조사서 최하위.” 『기독교신문』 제2264호 (2015년 11월 8일), 1면.
- 박영만. “영성신학과 영성훈련.” 『영성의 메아리』 (1999년 9-10월), 45.
- “사회법 소송통한 문제해결 부작용 심각.” 『기독교신문』 제2263호 (2015년 11월 1일), 1, 10면.
- “사회통합 이뤄지지 않으면 국가발전은 불가능.” 『국민일보』 제10400호 (2022년 10월 13일), 1면.
- 배본철. “성령 사역의 한 방식으로서의 귀신추방.” 『영산신학저널』 43 (2018), 243-270.
- 손운산. 『용서와 치료』. 서울: 이화여자대학교출판부, 2008.
- 양병모. “교회갈등의 주요 원인과 특징.” 『복음과 실천』 37 (2006), 315-341.
- 이성희. “교회 안의 갈등과 목회리더십.” 『목회와 신학』 178 (2004년 4월호), 50-65.
- 이현주, 이신형. “기독교(목회)상담에서 영성평가의 필요성과 적용.” 『한국기독교상담학회지』 29 (2018), 191-217.
- 정석규. 『구약성경으로 읽는 갈등과 화해』. 서울: 한들출판사, 2010.
- 현유광. 『갈등을 넘는 목회』. 서울: 생명의 양식, 2007.
- 하용조. “화해자로 부르신 사명에 응답하라.” 『목회와 신학』 237 (2009), 168-171.
- Barsky, Allan/한인영, 이용하 옮김. 『갈등해결의 기법』. 서울: 시그마프레스, 2005.
- Bono, Edward de/권화섭 옮김. 『갈등해소의 논리와 방법』. 서울: 한국경제신문사, 1987.
- Colla, Charles Allen/유재성 옮김. 『해결중심 목회상담』. 서울: 요단출판사, 2004.
- Colbert, Don/박영은 옮김. 『감정치유』. 서울: 미션월드 라이브러리, 2009.

- Collins, Gary/정동섭 옮김. 『훌륭한 상담자』. 서울: 생명의말씀사, 1990.
- Galtung, Johan/강종일 외 4인 옮김. 『평화적 수단에 의한 평화』. 서울: 들녘, 2000
- Holmes, Urban T./김외식 옮김. 『목회와 영성』. 서울: 대한기독교서회, 1988.
- Huggett, Joyce/윤관희 옮김. 『경청』. 서울: 사랑플러스, 2006.
- Hull, Bill/박규태 옮김. 『온전한 제자도』. 서울: 국제제자훈련원, 2008.
- Hybels, Bill 외/김창대 옮김. 『차세대 목회지도력을 위한 30가지 전략』. 서울: 기독교신문사, 1999.
- Katongole, Emmanuel & Chris Rice/안종희 옮김. 『화해의 제자도』. 서울: 한국기독교생회출판부, 2013.
- Lederach, John Paul/유선금 옮김. 『화해를 향한 여정』. 강원도: Korea Anabaptist Press, 2010.
- Lukas, Elisabeth/엄양선 옮김. 『더 늦기 전에 먼저 다가서는 화해의 심리학』. 서울: 타임스퀘어, 2011.
- Lowry, L. Randolp, J. D. and Richard W. Meyers/전해룡 옮김. 『갈등해소와 상담』. 서울: 두란노, 1996.
- Meyers, Richard W./전해룡 옮김. 『갈등해소와 상담』. 서울: 두란노, 1996.
- Mullins, Edgar Young/권혁봉 옮김. 『조직신학원론』. 서울: 침례회출판사, 1987.
- Poirier, Alfred/이영란 옮김. 『교회갈등의 성경적 해결방법』. 서울: 기독교문서선교회, 2010.
- Seamands, David A./송헌복 옮김. 『상한 감정의 치유』. 서울: 두란노, 2006.
- Sheldrake, Philip/김경은 옮김. 『도시의 영성』. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2018.
- Stanley, Charles/민혜경 옮김. 『용서』. 서울: 두란노, 2005.
- White, Jerry/전의우 옮김. 『현실과의 화해』. 서울: 씨뿌리는 사람, 2003.
- Worthington, Everett L./윤종석 옮김. 『용서와 화해』. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2006.
- Billy, Dennis J. and Donna L. Orsuto, eds. *Spirituality and Morality*. New York: Paulist Press, 1996.
- Gruchy, John De. *Reconciliation; Restraining Justice*. Minneapolis: Fortress Press, 2002
- Halverstadt, Hugh F. *Managing Church Conflict*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.
- Leas, Speed and Paul Kittlaus. *Church Fights*. Philadelphia: Westminster, 1973.
- McSwain, Larry L. and William C. Treadwell Jr. *Conflict Ministry in the Church*. Nashville: Broadman, 1981.
- Shawchuch, Norman and Roger Heuser. *Managing the Congregation*. Nashville: Abingdon, 1986.

Stevens, David. *The Land of Unlikeness: Explorations into Reconciliation*. Dublin: The Columba Press, 2004.

“개신교 호감도 31.6점’ 소폭 상승했지만, 여전히 저조” <https://www.christiantoday.co.kr/news/344439>. 2022년 8월 26일 접속.

“관용,” <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=726256&cid=42140&categoryId=42140>. 2022년 9월 12일 접속.

“묻치지 않으면 죽는다.” https://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%AD%89%EC%B9%9%EC%A7%80_%EC%95%8A%EC%9C%BC%EB%A9%B4_%EC%A3%BD%EB%8A%94%EB%8B%A4. 2022년 8월 22 접속.

“밀양(영화).” [https://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%B0%80%EC%96%91_\(%EC%98%81%ED%99%94\)](https://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%B0%80%EC%96%91_(%EC%98%81%ED%99%94)), 2016년 1월 21일 접속.

“초갈등 사회.” <https://100.daum.net/encyclopedia/view/54XX58000194>. 2022년 8월 18일 접속.

<https://namu.wiki/w/%EC%A7%84%EC%8B%A4%C2%B7%ED%99%94%ED%95%B4%EB%A5%BC%EC%9C%84%ED%95%9C%EA%B3%BC%EA%B1%B0%EC%82%AC%EC%A0%95%EB%A6%AC%EC%9C%84%EC%9B%90%ED%9A%8C>. 2022년 9월 8일 접속.

Abstract

Christian Spiritual Ministry for Reconciliation and Integration in Korean Society

Kim, Sang-Baek, Ph.D.

**Assistant Professor, Practical Theology (Ministry and Spirituality)
Sunbokeum Theological Seminary Republic of Korea**

In the hyper-conflict society, Korean churches are not able to properly resolve conflicts within the church, let alone social conflicts. In particular, as legal litigations of megachurches representing Korea is known to society through the media, it is damaging the image of the church and even lowering its credibility. These conflicts and divisions, due to the lack of communication and reconciliation skills in the Korean church, are damaging the image of the church that has a mission to heal social conflicts and lead forgiveness, reconciliation, and unity through the spirituality of the cross of Jesus. The Korean Church has a great vocation to lead the unified Korea era to realize God's shalom on the Korean Peninsula, and the members of the church should become a beacon of hope and apostles of peace. The purpose of this thesis is to promote the spiritual ministry of forgiveness and reconciliation, as well as to help the church understand the concept of conflict and reconciliation, and to prevent and manage conflict situations in advance. For this purpose, etymological concept of conflict, biblical understanding, along with the causes of internal conflicts experienced by Korean society and the church were analyzed. Biblical, counseling psychology, and spiritual theological understandings for reconciliation were also examined. And spiritual ministry methods such as the church's social participation, spiritual training within the church, as well as nurturing conflict resolution experts to constructively resolve conflicts within Korean society and the church were suggested.

Key words : hyper-conflict society, conflict, reconciliation, spiritual theology, spirituality of reconciliation, spiritual ministry, conflict resolution, CR

토론문

“한국사회에서 화해와 통합을 위한 기독교영성목회”에 대한 논찬

강성열 교수
호남신학대학교 신학과

사전적인 의미에서 본다면, 화해는 “싸움하던 것을 멈추고 서로 가지고 있던 안 좋은 감정을 풀어 없애는” 행동을 가리킨다. 그리고 보다 일반적인 차원에서 설명하자면, 둘 또는 그 이상의 사람들이 서로 간의 오해나 소원함으로부터 회복되는 것을 의미한다. 또는 양자 사이에 있는 적대감을 제거함으로써 평화로운 친분관계를 확립시키고, 하나 됨의 상태를 가능케 하는 행동을 가리킨다고도 할 수 있다. 이 점에서 볼 때, 화해는 인간 공동체의 평화와 안녕을 지탱하는 최고의 규범들 중 하나임이 분명하다. 인간의 삶과 역사 자체가 본질적으로 분쟁과 갈등의 요인을 가지고 있기 때문이다.

범위를 좁혀서 한국사회의 경우를 살펴보자면, 사회적 갈등이 여러 가지 측면에서 복합적으로 매우 심각한 상황에 놓여 있는 바, 발표자의 논문은 이처럼 중요한 사실을 논의의 출발점으로 삼고 있다. 발표자는 논문의 서두에서 한국사회가 이른바 “초갈등 사회”의 국면에 접어든 상태임을 주목하면서, 이 문제의 해결을 위해서는 한국사회 구성원들 전체의 자발적인 노력도 중요하지만, 한국교회의 적극적인 갈등/분열 해소 노력 역시 그에 못지않게 중요한 것임을 역설한다. 발표자는 또한 갈등이라는 것이 사회 발전을 가능케 할 수도 있는 창조적인 것임을 전제하되, 궁극적으로는 한국사회를 좀먹고 있는 갈등을 해결하고 화해를 이루는 일이야말로 한국사회의 통합과 통일한국의 미래를 열어가는 데 반드시 필요한 것임을 강조한다.

이를 위해 발표자는 먼저 “갈등”의 어원적 이해와 정의를 통해 갈등의 사전 “예방” 차원과 사후 “해결” 차원이 똑같이 중요한 것임을 밝히며, 갈등을 일으키는 세 가지 기본 요소들, 즉 (1) 둘 이상의 주체 또는 세력, (2) 상호의존적 관계, (3) 상이한 시각과 이해관계 등을 순차적으로 고찰하고 있다. 이어서 발표자는 갈등의

원인을 분석하되, 첫째로는 신학적인 측면에서 이기적인 욕망에 뿌리를 둔 인간의 죄성과 사단의 꾀계에서 갈등의 원인을 찾으며, 둘째로는 사회심리적인 측면에서 두려움(fear)과 힘(force), 그리고 공정성(fairness)과 자금(fund=비용) 등에서 갈등의 원인을 찾는다. 그리고 셋째로는 현상적인 측면에서 한국사회의 갈등 원인과 한국 교회의 갈등 원인을 집중적으로 분석한다. 발표자의 분석에 의하면, 한국사회는 일제강점기와 6.25 전쟁, 그리고 권위주의 정권과 초고속 성장 등의 경험 속에서 민주주의와 시장경제를 숙성시킬 충분한 시간을 갖지 못함으로 인하여 다양한 갈등의 요소들을 많이 갖게 되었다.

이상의 논의에서 한국사회와 교회의 갈등 현상을 원론적인 측면에서 고찰한 발표자는, 성서가 갈등 문제의 해결과 화해를 어떻게 말씀하고 있는지를 구약성서와 신약성서에 나오는 표본적인 화해의 이야기들(에서와 야곱, 요셉과 형제들, 예루살렘 교회)을 통해서 살피고 있으며, 화해에 대한 상담심리적 이해(사과와 용서)와 영성신학적 이해(삼위일체 하나님의 관계회복 활동) 및 한국교회사적 이해(고백과 인정과 용서) 등을 통하여 한국사회와 교회를 치유하고 통합하는 데 필요한 신학적 통찰들을 다양한 학문적 관점에서 심도 있게 다루고 있다.

그리고 마지막으로 발표자는 사회의 통합과 화해를 위해 한국교회가 관심을 가지고서 실천해야 할 과제들을 세 가지 제안 형태로 압축하여 정리하고 있다: (1) 갈등과 분열을 치유함으로써 사회통합을 이루고자 하는 정부와 사회 구성원들의 노력과는 별도로, 한국교회는 한국사회의 치유와 통합을 위해 십자가의 영성에 기초하여 용서와 화해의 정신을 실천하는 데 최선을 다해야 한다; (2) 낮은 자존감을 회복함으로써 자신과의 관계를 증진하는 영성의 증진, 하나님의 말씀과 인도하심에 순종하는 영성제자훈련을 통하여 하나님과의 관계를 증진하는 영성의 강화, 경청훈련과 공감훈련을 통하여 이웃과의 관계를 증진하는 영성의 개발 등으로 구체화되는 교회 내 관계중심의 전인적 영성목회를 회복하는 데 힘써야 한다; (3) 교회 내 갈등해결(conflict resolution: CR)에 필요한 전문가를 양성하는 일에도 많은 노력을 기울여야 한다.

논찬자는 초갈등 사회를 겪고 있는 한국사회의 갈등 해결을 위해 발표자가 연구하고 주장한 내용과 제안에 크게 공감하며, 발표자가 이 논문에서 주장하거나 제안하는 것들이 한국사회와 교회 안에서 널리 받아들여지고 실천됨으로써, 마침내는 한국사회와 교회의 온갖 갈등 구조가 꺾어지고 하나님께서 원하시는 건강한 사회와 교회가 회복되기를 바라는 마음 간절하다. 아울러 본 논문의 내용과 관련하여 한국사회와 교회의 갈등 치유와 통합 작업이 조금 더 구체적이고도 포괄적인

측면에서 잘 이루어졌으면 하는 마음으로 몇 가지 문제 제기와 보충 제안을 하고자 한다.

첫째로, 발표자는 제3장(III. 갈등의 원인)에서 “3. 갈등의 현상적 원인”을 다루면서 한국사회 갈등의 원인과 한국교회 갈등의 원인을 고찰하되, 한국사회 갈등의 원인을 근대화 이후 시기의 한국사회의 실제 현실과 관련하여 비교적 정확하게 분석하고 있으나, 한국교회의 제반 갈등 양상과 그 원인에 대해서는 그것을 구체적인 한국교회의 현실 속에서 찾지 않고 도리어 일반론적인 견지에서만 교회의 갈등 문제를 다루고 있어서 한계점을 보이고 있다. 구체적인 한국교회의 갈등 양상과 그 원인이 제대로 파악되지 않은 상태에서는, 결코 그에 상응하는 치유와 화해의 해법이 바르게 제시될 수 없다는 점을 염두에 둔다면, 발표자는 이 대목에서 한국교회의 갈등 상황과 관련하여 좀 더 현실적인 분석과 고찰을 제시해야 하지 않을까 생각한다.

둘째로, 갈등의 치유와 화해 문제를 다룸에 있어서 기독교인들의 경우에는 적어도 두 가지 차원이 존재한다. 수직적인 차원과 수평적인 차원이 그렇다. 수직적인 차원은 하나님과 사람 사이의 화해를 의미하며, 수평적인 차원은 사람과 사람 사이의 화해를 가리킨다. 성경은 이 두 가지 차원과 관련된 많은 사례들을 가지고 있는 바, 발표자의 논문은 이와 관련된 충분한 논의를 전개하고 있다. 그런데 흥미롭게도 성경은 세 번째의 특이한 수평적 화해에 대해서도 자주 언급한다. 그것은 곧 사람과 자연 사이의 화해에 관한 것이다. 이 세 번째 화해는 환경 파괴와 생태계의 위기 때문에 생겨난 기후변화/위기/재앙의 현실과 깊이 관련되어 있는 것으로, 성경의 주요 관심사이기도 하지만 이 시대 모든 사람들의 공통된 초미의 관심사이기도 하다.

그 까닭에 화해와 통합의 문제를 다루기 위해서는 인류 공동체의 생존과도 직결되어 있는 자연과의 화해 문제를 함께 다룰 필요가 있다. 이 부분은 발표자의 추후 연구에서 보완되거나 다른 발제자의 논의를 통해 추가로 연구될 수 있을 것이다. 그러나 이러한 아쉬움에도 불구하고 논찬자는 발표자의 광범위한 화해/통합 논의를 통하여 많은 깨달음과 통찰을 얻게 되었음을 감사드리면서, 초갈등 사회의 국면에 처한 한국사회와 교회를 살림의 공동체로 온전하게 세워나가자고 발표자의 계속적인 연구와 실천적인 노력이 풍성한 열매를 맺어나가기를 기대하며, 부족한 논찬을 마친다.

갈등의 원인과 해소 방법론 연구

- 버나드 로너간(Bernard Lonergan)의 변증과 지성적 회심 과정인 자기 체화 -

변 희 선*

목 차

- | | |
|--------------------------|-----------------------|
| I. 들어가는 말 | IV. 신학 방법의 인지론과 판단 개념 |
| II. 버나드 로너간의 변증과 갈등 이해 | V. 결론 |
| III. 로너간의 변증적 갈등의 극복 방법론 | |

국문초록

개인과 사회에서 갈등은 이해관계가 충돌하는 상황을 의미한다. 역사학의 진보에 따라서, 변증적 맥락과 지평들 사이의 긴장 관계를 파악하게 되었고, 다양한 지평과 관점으로 갈등을 인식하게 되었다. 로너간은 창의적인 초월적 방법을 적용하여, “변증”의 맥락에서 갈등의 일차적 원인을 상반된 지평이라고 진단한다. 로너간은 상반된 지평의 근원을 인간의 사고방식을 심원하게 한정하는 종교관, 윤리적 입장, 그리고 명시적 또는 암묵적 인지 이론의 유무라고 지적한다. 인지 이론은 인간 주체의 의식-지향적, 인지적 활동의 결과인 앎을 객관화하는 방법이며, 동시에 인간 주체의 앎을 자기 것으로 체화하는 과정이기도 하다. 인지적 자기-체화의 목표는 지성적 회심이다. 로너간은 그리고 지성적 회심은 도덕적 회심과 종교적 회심의 열매로 가능하고, 도덕적 회심은 회심의 정점인 종교적(영적) 회심의 열매로 가능하다고 설명한다. 우리는 인지적 자기-체화를 통해서 자기-지식의 진정한 객관성을 발견할 수 있다. 그리고 진정한 인지 이론과 인지적 자기-체화는 우리의 역사학적 갈등을 치유하는 수행 방법이다.

주제어 : 갈등, 지평, 변증, 초월적 방법, 인지 이론, 자기-체화, 지성적 회심

* 전 서강대학교 교수

논문접수일 : 2022. 11. 3. 논문심사일 : 2022. 12. 2. 게재확정일 : 2022. 12. 15.

I. 들어가는 말

갈등은 인간 사회에서 개인과 집단의 이해관계가 충돌하는 것을 의미한다. 한국어 갈등(葛藤, conflict)은 등나무와 갈(葛)나무가 서로 감아서 자라면서 얽히고설킨 형상을 뜻한다. 모양도 성질도 비슷한 줄기식물 두 가지가 하나로 얽히고설키면, 두 나무줄기의 구분도 어렵고, 나무들 사이의 얽히고설킨 모습은 인간 사이의 일상적인 긴장과 충돌을 연상케 하므로 갈등이라고 표현한다.

갈나무와 등나무가 서로 얽히고설키면 두 줄기의 가닥을 구분하기도 어렵듯, 갈등하는 개인적, 집단적 주체들이 다양한 맥락에서 얽히고설키면 갈등의 원인과 맥락을 객관적으로 식별하고 이해, 판단하기 매우 어렵다. 가령, 국가 사이의 전쟁에서 침략국과 방어국은 상대 국가뿐만 아니라, 자국의 이해관계와 갈등(전쟁)의 원인, 맥락 등을 공감하고, 이해하기도 어렵다. 즉, 당사자들의 관점/입장만으로 전쟁의 원인과 갈등, 흐름을 객관적 판단하기는 거의 불가능하다. 인류 역사에서 복잡하고 중대한 전쟁 등 중요 갈등들은 점진적으로 다양한 역사적 관점들, 특히 변증적(dialectical) 관점에 의하여 갈등을 연구하고, 해석하고, 판단하고 이를 역사로 서술하게 되었다.

서양철학사에서 변증(dialectic)의 용어를 다양한 의미로 채택하였다. 플라톤의 변증은 철학적 대화법의 기술(art)을 의미하였고, 스콜라 철학자에게서는 논리적 법칙의 적용이었다. 헤겔¹⁾은 존재 관념/개념에서 절대적인 관념으로의 변증적 발전을 삼 단계 과정(정-반-합)으로 설명하였다. 마르크스는 헤겔의 변증적 순서를 전도하여 유물론적 과정으로 주장하였다. 버나드 로너간(Bernard Lonergan)²⁾의 변증 개념 요약에 따르면, 변증은 구체적인 것(the concrete), 역동적인 것(the dynamic), 그리고 모순적인 것(the contradictory)들의 조합(combination)³⁾이다.

1) 로너간은 헤겔의 변증 개념을, ‘개념론자(conceptualist), 폐쇄적인(closed), 필연론자(necessitarian), 그리고 내재론적(immanent)’이라고 비판한다. Lonergan, Bernard. *Insight: A Study of Human Understanding*, (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 3.) ed. by F. Crowe and R. Doran. University of Toronto Press, Toronto, 1991. p.446. <이하 약어 **Insight**로 표기함>.

2) 버나드 로너간(1904-1980)은 캐나다 출신으로 아일랜드 이민 가족의 후손이다. 가톨릭 예수회에 입회하여 사제로 서품되었고, 이탈리아 로마의 그레고리안 대학교에서 토마스 아퀴나스의 은총론 연구로 박사학위를 받았다. 로너간은 철학을 위한 철학서인 *통찰* 초월적 방법을 신학에 적용한 *신학 방법*을 통해서 21세기의 가톨릭은 물론 세계 지성계에 막대한 영향을 미치고 있다.

3) *Insight*, p.242.

II. 버나드 로너간의 변증과 갈등 이해

로너간의 주저⁴⁾인 **통찰** 제7장⁵⁾, “객체로서 상식”에서, 인간 사회의 일상적 삶에는 물리적, 화학적, 생물학적 요인 등 다양한 순환적 구조와 전형적인 법칙이 존재함을 설명한다. 여기에 적응하며 살아가는 인간의 행동은 순환적이고 그 순환은 규칙적으로 발생한다. 인간 경험의 다양한 패턴들, 즉, 경험의 생물학적(biological), 심미적(aesthetic), 지성적(intellectual), 극적(dramatic) 양식/무늬들은 어떤 규칙성이 존재하며, 이 또한 명확히 순환적 구조가 존재하고 작용함을 보여준다.⁶⁾

버나드 로너간의 설명에 의하면, 인간이 이러한 사회적 구조와 순환적 규칙 등에 적응하고 성공적으로 생존하기 위하여 새로운 통찰과 질문을 통하여 실용적 지식이 발전할 때, 사회 구성원의 역할에 대한 의미 있는 변화가 뒤따른다. 실용 지식의 발전으로 인하여 환경(각종 자원, 기회 등)의 적절한 재배치와 분배의 가능성은 점점 적어지는데, 그 주된 이유 중 하나는 지식의 힘이 비대칭적으로 특정한 개인과 지식인 집단에 쏠리기 때문이다. 즉, 사회와 집단이 경쟁을 통해서 지식의 힘을 추구하면 할수록 새로운 통찰이 더 많이 발생한다. 또한 새로운 지식을 사회 전반에 적용하여 유통하고, 이에 따르는 사회적 변화에 대한 설득과 동의와 새로운 결정의 가능성은 점점 커진다.

인간은 환경이 자신을 만들기를 기다리지 않는다. 그의 기획적, 극적(dramatic) 삶은 자신의 새로운 운명을 개척하는 기회와 끈을 요청한다. 이러한 개인적, 사회적 변혁은 적응자와 부적응자, 승자와 패자를 양산한다.

인간이 집단 안에서 지식의 힘을 이용하여 서로 경쟁하는 동안 상호-주관성의 자발적 요구와 실용적 상식 사이에는 변증적 긴장과 갈등이 발생하게 된다. 즉, 상호-주관성의 원초적 요구와 배치되는 새로운 통찰의 발생, 유통, 설득, 동의, 결정 과정은 성공적 적응과 부적응의 변증을 유발한다. 로너간은 인간 사회 안의 상호-주관적 자발성(자연스러운 발생)⁷⁾과 실용적 상식 사이에서의 토대를 둔 변증(갈등)

4) 로너간의 저서는 University of Toronto Press에서 25권의 총서로 편집, Collected Works of Bernard Lonergan 시리즈로 출판되었다.

학자 대부분은 **Insight**, **Method**, 두 저서를 로너간의 가장 중요한 작품으로 평가한다. **Insight**는 1957년 첫 출판, **Method**는 1972년 첫 출판됨. <**Insight**의 본문 약어 표기는 **통찰**>, <**Method**의 본문 약어 표기는 **방법**>.

5) **Insight**, pp.232-269.

6) **Insight**, pp.234-5.

7) **Insight**, p.237.

적 사회 발전과정을 설명한다.

위의 설명은 로너간의 전반기 저서인 **통찰**의 ‘변증’ 개념이며, 이는 주로 철학적으로 ‘이론적 영역(theoretical realm)’의 의미 단계⁸⁾에서 설명한 것이다. 하지만 로너간의 후기 저자인 **방법**에서 4번째의 기능적 전문분야인 ‘변증’은 인간 주체의 의식-지향성의 4번째 단계인 선택과 결정, 그리고 실행의 실존적 수준인 내면성 영역에서 객관화된다고 설명한다. 필자는 기능적 전문분야인 ‘변증 개념’의 기능적 전문성의 맥락을 이해하기 위해서 초월적 방법을 먼저 설명하겠다.

1. 초월적 방법(Transcendental Method)⁹⁾과 기능적 전문성

방법 1장, ‘초월적 방법’과 배경 주제들인 “인간 선<2장>, 의미<3장>, 종교<4장>”를 먼저 설명한다. 그리고 5장에서 기능적 전문성(Functional Specialties)이라는 새롭고 창의적인, 협업적 신학 연구 및 수행 방법을 제안한다. 기능적 전문성은 학문연구(신학, 철학 등)의 전문화에 따라서 분야별, 학과별, 주제별, 시대별 등으로 세분하는 주제별 전문화 분류와 연구의 단계를 연구 기능의 차이로 분류하는 기능적 전문화가 있다.

기능적 전문화는 로너간의 초월적 방법을 적용한다. 즉, 인간의 의식적, 지향적 작동들은 네 개의 구별된 의식-지향적 수준들에서 각기 질적으로 차별화되어 작동하고, 각각의 의식적, 지향적 수준은 그 자체의 구별된 목표가 있다. 그러므로 의식적, 지향적 작동의 단일한 집합 내에서 경험함, 이해함, 판단함, 그리고 결정함은 구별되어 지속, 유지한다. 즉, 각 작동에는 그 고유한 목적이 있다.

가령, 역사연구자가 자신의 의식, 지향적 경험함에 집중하는 목적은 연구 자료

8) Lonergan, Bernard. *Method in Theology*, ed. by R. Doran, and J. Dadasosky, (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 14.) 2017. <이하 약어 **Method**로 표기함>, pp.78-82

9) “작동의 기본 패턴은 축적적이며 점진적인 결과들을 산출하는 반복적이며 관련된 작동의 규범적 패턴이기 때문에 하나의 방법이다. 작동의 기본 패턴은 초월적 방법이다. 왜냐하면, 예상된 결과가 어떤 특수 분야나 주제에만 범주적으로 한정되지 않고, 완전히 개방된 초월적 개념을 따라서 지향될 수도 있는 어떤 결과든지 고려하기 때문이다. ... 초월적 방법은 근원적이며 또 보편적으로 중요하고 타당한 하나의 관심이다. 그러므로 어떤 의미에서 모든 사람은 초월적 방법을 알고 또 지킨다고 할 수 있다. 모두 정확하게 주의 집중하고, 지성적이며, 이성적이고, 책임감이 있는 한에서 그렇게 한다. 그러나 또 다른 의미에서 초월적 방법에 숙달하기는 매우 어렵다. 그 방법은 독서를 통하거나 강의를 듣거나 언어를 분석하는 것으로 성취될 일이 아니기 때문이다. 그것은 누군가의 의식 고양의 문제로 그것을 객관화함에 따르는 문제며, 그것은 궁극적으로는 각자가 자신을 위해, 자신 안에서, 실행해야만 하는 어떤 것이다.” **Method**, pp.17-18.

를 수집하는 것이다. 연구자가 연구를 수행 중인 자신의 이해함을 집중하려는 목적은, 관련된 자료들에서 자기 자신의 이해 능력과 그 가능성을 파악하는 것이다. 연구자의 자기 자신의 판단함을 고양(heightening)하는 목적은 경험되고, 이해된 판단이 과연 진리인지 객관적으로 확인하는 것이다. 결정의 목적은 연구자가 취사선택한 구체적 대상이 인간 선(구체적 가치와 도덕성)인지를 고려하는 것이다. 이렇게 두 가지의 전문성을 통합한 것이 기능적 전문성이다.

로너간은 신학 수행(doing theology)을 여덟 개의 기능적 전문분야들을 분류하여, 네 개로 된 두 개의 국면들 구분한다. 조사, 해석, 역사, 변증은 첫 번째 국면을 구성하며, 신학자는 여기에서 과거의 전통들을 듣는다. 기초, 교의, 조직, 그리고 소통은 두 번째 매개하는 국면을 구성하며, 진정하게 전통을 듣고 있는 신학자는 여기에서 현대 교회와 세계를 향해 진정성을 추구하며 소통한다. 본 논문의 주제 중 하나인 “변증(Dialectic)”은 방법 제10장에서 다룬다. 또한 “변증”은 기능적 전문분야(Functional Specialties)¹⁰⁾ 8가지 중 4번째인데, 그 이유는 인간 주체의 4번째 의식-지향적 수준인 결정과 실행에 집중하기 때문이다.

로너간의 초월적 방법론¹¹⁾ 인간 주체의 의식적 지향적 작동의 과정들의 재료적, 기능적, 형식적¹²⁾인 인간 마음(mind)의 역동성¹³⁾을 분석하고, 이것들을 명시적으

10) (1) 조사(Research)는 관련된 자료를 신학의 연구에 채택을 가능하게 한다. 이것은 특수하거나 일반적인 조사이다. 특수 조사는 특수한 물음이나 문제에 관련된 자료들을 수집한다. 일반 조사는 관련 자료들의 전체적인 집합을 포함한다. **Method**, p.123.

(2) 해석(Interpretations)은 자료가 신학자들에게 수집, 채택이 가능하고, 이해함에 도달하는 것을 목적으로 한다. 조사가 기록된 것을 이용 가능케 하는 동안, 해석은 의미하는 것을 이해(파악)한다. 이것은 그 적절한 역사적 맥락에 따라, 그 적절한 모델, 사유와 표현의 수준에 따라 작가의 환경들과 의도의 맥락에서 그 의미를 파악한다. 그 생산물들은 주석이나 논문 등이다. 해석은 기본적인 주석 작업의 일반적 문제들을 포함한다. 그것들은 대상(object), 단어들, 저자 우리 자신의 지평(horizon), 이해가 올바른지 아닌지를 판단한다. 그리고 자료 안에 이해된 의미의 진술로서 시작한다. **Method**, pp.123-4.

(3) **역사(History)는 기록된 기본적인 일반역사와 교회사** 같은 특수사 그리고 그 방법들에 관여한다. 역사학은 환경적, 제도적 변화의 특수한 역사뿐만 아니라 인간 사건의 지리적, 시간적 차원에 관여한다. 세 번째 기능적 전문분야인 역사는 특별히 신학 방법에서 2개의 장으로 설명하는데, 역사 및 역사와 역사가(History and Historians)를 별도로 다루고 있다. 역사가는 특별하게 역사 연구의 특성들과 특수 방법론들을 고려하면서 세 번째의 기능적 전문성을 수행한다. **Method**, p.124.

11) “방법은 순환되고 연결된 작동들이 누적적이고 진보적인 결실을 가져오는 어떤 규범적 패턴(무늬)이다. 고로 거기에 방법이 있으면, 구분되는 작동들이 있는 곳에서, 각기 작동이 다른 것들과 연결된 곳에서, 관계들의 모음이 하나의 패턴을 형성한 곳에서, 이 패턴이 올바른 방식으로 작업이 이루어지도록 묘사된 곳에서, 작동들이 이러한 패턴과 부합되어 반복적일 일 수도 있지만, 누적적이고 진보적인 곳을 말한다.” **Method**, p.8.

로 만들고, 종합한다. 의식적, 지향적 주체의 작동 패턴들은: 1) 경험함 (봄, 들음, 만짐, 냄새 맡음, 맛봄), 2) 이해함 (탐구함, 상상함, 이해함, 고안함, 표현함), 3) 판단함 (반추함, 증거를 순위로 정렬하고 무게를 달음, 판단함), 그리고 4) 결정함과 실행함 (심사숙고함, 평가함, 결정함, 말함, 씌움)이다. 인간 주체의 의식적, 지향적 작동의 규범적 패턴들(무늬)은 초월적¹⁴⁾이다. 위에 열거한 작동의 수행자는 감각적, 지성적, 도덕적, 그리고 사랑의 주체다. 또한 이 수행들은 어떤 범주적인 것이 아니며 역사적으로 조건화된 성취다.

초월적 방법은 주체의 의식-지향적 작동들인 경험함, 이해함, 판단함 그리고 결정함과 실행함을 객관화하면서 시작한다. 그 이유는 일반적 방법의 연구 주체는 자신의 의식-지향적 작동을 단지 암묵적(implicit)으로만 인지하며, 의식-지향적 주체가 초월적 방법을 수행한다면, 자기-의식(self-consciousness)의 각기 수준들(감각적, 지성적, 합리적, 실존적)을 객관적으로 만들고 자기 것으로 체화해야만 명시적(explicit)으로 자신의 의식-지향적 작동들인 경험함-이해함-판단함을 경험하고, 그것을 이해하고, 판단하는 것이 가능하기 때문이다.¹⁵⁾

그런데 연구자가 연구의 대상에 집중할 때는 연구자는 자기 자신의 의식-지향적 작동을 관찰하거나, 이해하여 객관화(objectification)하려 하지 않는 경향이 있다. 연구자가 자기 자신의 의식-지향적 내면 활동(작동)을 객관화할 것인지는 스스로(의도적으로, deliberately) 선택, 결정해야 한다. 로너간은 4번째의 기능적 전문분야¹⁶⁾인 ‘변증’은 특별히 의식의 고양(heightening)으로서¹⁷⁾ 4번째 의식-지향적 단계

12) Lonergan, “Cognitive Structure”, *Collection, (Collected Works of Lonergan, Vol. 4)*, pp.205-221. 로너간의 인지 이론(cognitive theory)은 초월적 방법의 기본적 요소다. 인지 이론의 주요 목표는 자기-지식(self-knowledge)과 자기-체화(self-appropriation)이다. (약어 표기는 “Cognitive Structure”)

13) **Method**, pp.9-27.

14) 로너간은 초월(transcendental)을 칸트의 선험적(경험 이전의) 의미와 토마스 아퀴나스의 초 범주적(범주의 무제한) 의미를 융합하여 사용한다. **Method**, p.17. 각주 11. 참조하라.

15) **Method**, p.13.

16) 기능적 전문분야로서 변증(Dialectics)은 인간 역사의 구체적인 것, 대립적인 것, 그리고 역동적인 것에 관여한다. 그리고 종교적인 움직임의 역사 안에는 이것을 위한 풍부한 자료가 있다. 그 으뜸가는 대상은 갈등하고 있는 변동들 자체, 가치 판단함, 그리고 그러한 판단들 안에서 작동하는 선택들과 결정들을 중시한다. 그러나 그것은 또한, 역사를 기록하면서 그러한 운동들로부터 오는 대립들, 비롯되는 갈등하는 자료 해석들에 관여하기도 한다.

17) **Method**, p.13, 무엇을 시행하지 심사숙고함이 진행된 때에 앞선 사실 판단은 네 번째 의식-지향적 수준을 미리 준비한다. 그리고 네 번째의 의식 수준인 취사선택과 결정은 역으로 판단에 있어서 결정적 고려 사항이 된다. 또한 **Method**, p.246. 참조하라.

인 결정과 실행에 집중한다. 다시 말해서, 초월적 방법으로서 "변증"의 기능은 주체의 경험함-이해함-판단함의 인지적 수행과정에서 발생하는 **의심**¹⁸⁾과 **확신**을 대립시키는 것이다. 즉, 주체의 인지적 수행(경험함, 이해함, 판단함)들은 선택되어야 하고, 결정, 실행되어야 앞에서부터 행동으로 이전하는, 실존적 주체로 전환할 수 있다.

2. 변증(Dialectic)¹⁹⁾

로너간의 '변증'은 그 이전 단계인 3번째 기능적 전문성인 "역사와 역사가"를 전제로 한다. 로너간의 초월적 방법의 원리에 따르자면, 4번째 기능적 전문성은 선택, 결정과 실행에 집중하지만, 이러한 실존적 단계는 3번째의 의식-지향적 의식 수준인 판단함에 집중하는 수행자의 합리성이 요구되기 때문이다.

로너간은 **방법**²⁰⁾ 8장, 9장에서 역사 연구의 내용(contents)보다는 역사가의 의식-지향적 내면성의 수준에서 발생하는 역사가의 역사의식의 흐름을 초월적 방법에 따라서, 역사적 경험 - 역사적 이해 - 역사적 판단이라는 인지적 역동성과 관련된 물음들에 집중적 관심을 둔다. 즉, 역사가의 역사적 지식이나 서술 내용이 아니라, **역사가의 내면성**에서 스스로 발견하는 역사와 관련된 **의식적, 지향적 작동에 초점**을 둔다.

로너간은 인간의 역사적 경험에서 출발해서, 역사적 지식의 출현, 각 역사가에게 존재하는 지평(horizon)들, 그리고 역사 연구수행 과정의 발견적 구조(heuristic structure)²¹⁾를 논의한다. 역사학은 역사적 사실, 사건의 해석을 위해서 역사가에

18) 데카르트는 '인간 인식의 확실성을 탐구하는 방법'으로서 모든 것을 의심하였지만, 의심하는 행위(수행)인 생각이 작동/존재/내재한다는 그 사실은 부인할 수 없었다.

19) *Ibid.*, pp.220-49.

20) **Method**, 8장 "History"는 역사의 본성, 역사적 경험과 역사적 지식, 그리고 비판적 역사를 요약한다. 로너간은 9장 "History and Historians"에서 이 논문의 쟁점인 역사가의 지평과 역사학적 변증의 배경을 설명한다. 로너간은 역사학자, Carl Baker의 1958년 출판된 저서(Becker, Carl. Detachment and the Writing of History: Essays and Letters. Ed. Phil Snyder. Ithaca, NY: Cornell, 1958.)의 내용을 인용하여, 역사가들이 동시대의 지배적 지평에서 객관적일 수 없음을 지적한다. "베커는 사반세기 훨씬 전에 '초연함과 역사의 기록'(Detachment and the Writing of History)이라는 저서에서 역사가들이 제시한 공정함의 증거들이 뒤흔지 간에, 그들 시대의 지배적인 이념들로부터 초연할 수는 없다는 것을 충분히 자각하고 있었다." **Method**, p.209. 각주 104를 참고하라.

21) '발견적 구조'라는 용어는 그리스어 '*heurisko*'에서 나왔다. 아르키메데스가 고민하던 문제의 해법을 깨우치고, 목욕탕에서 나와 외친 것으로 유명한, '유레카 Eureka'는 내가 발견했다는 뜻이다. 로너간의 주저인 통찰(**Insight**)의 본문 첫 문단은 아르키메데스가 통찰한 순간을 하나

의해 선별된 연속적인 맥락들 안에서, 또한 그러한 맥락들을 통해서 진행하고 있는 것들(움직임)을 식별하는 것이다.

역사가들의 다양한 역사해석은 상호보완적일 수도 있지만, 역사학자의 상반된 지평에 따라서 대립과 갈등(conflicts)을 가져오기도 한다. 로너간은 **방법** 10장 변증(Dialectics)에서 갈등을 다루고 있다. “갈등들은 명시적이거나 또는 묵시적이다. 이것들은 종교적 원천들, 전승들, 공표들, 권위들 또는 신학자들의 저술들 안에 존속할 수 있다.”²²⁾ 갈등들은 자기 자신과 현재 환경 및 과거와의 관계를 바르게 인식하는 정신 작용의 정향(orientations)을 위한 연구, 조사로서 특정한 해석을, 역사를, 평가방식을, 지평을, 도그마를, 체제를, 정책들을 거부(반대)하는 것일 수 있다. 역사가에게 갈등은 특별히 역사의 방향을 재설정하기 위한 도전이며 시발점이기도 하다.

3. 변증과 지평(Horizon)

그러면 지평(horizon)은 무엇인가? 지평의 사전적 의미는 땅과 하늘이 만나는 것처럼 보이는 경계선인 지평선이다. 지평(선)은 인간 시야, 시각의 범위이며 동시에 시야의 한계이기도 하다. 그런데 관찰자가 현재 자리한 지점에 따라 보이는 범위 즉, 지평선도 변화한다. 그러므로 관찰자, 연구자의 입장이나 바라보는 관점(관찰 지점)이 변하면, 관찰자에게 보이는, 인지되는 지평(시야, 시각, 전망)도 변화한다. 관점과 지평이 달라지면 가시적 대상들 전체의 경계, 한계도 변한다.²³⁾

로너간은 지평의 의미는 시각적 지평선을 비유 또는 은유하여 확장한 것이라고 설명한다. “우리 시각의 장소처럼, 우리 지식의 범위와 관심의 폭도 한정된다. 그의 관점에 따라 시야의 영역들이 다양하듯이, 그가 사는 시대와 사회적 배경과 환경, 그의 교육과 인격적 성숙에 따라 지식의 범위와 그의 관심 분야도 다양해진다. 그래서 은유적인 혹은 비유적 의미인 ‘지평’이라는 단어가 생겨났다. 이런 의미에서 그의 지평 너머에 있는 것은 완전히 그의 지식과 관심의 범위 밖에 있다: 그는 알지 못하거나 관심이 없다. 그러나 그의 지평 안에 놓여 있는 것은 크든 작든 다 소라도 관심과 지식의 대상이 된다.”²⁴⁾

의 극적인 사례(a dramatic instance)로 예증한다. **Insight**, pp.27-8. 참고하라. 발견적 구조는 모든 연구, 특히 자연 과학 연구의 기본 원리이다. **Insight**, 2장(Heuristic Structure as Empirical Method), pp.57-92. 보라.

22) **Method**, p.220.

23) **Method**, p.221을 보라.

인간은 그/그녀가 생존하는 시대, 사회, 문화, 교육, 성격, 인간관계, 종교 등에 따라서 관심과 지식의 분야가 다양하다. 이러한 지평들의 차이는 다양한 사회적 집단 안에서 상호보완적 이거나, 아니면 갈등의 요인이 되기도 한다.

로너간은 지평의 차이점들이²⁵⁾ 상호보완적일 수도 있다고 설명한다. 가령, 노동자와 노동 감독관, 기술자, 공학자, 지배인, 의사들, 변호사들, 교수들의 관심사는 각기 다르다. 그들은 어떤 의미에서 서로 다른 세상에서 산다. 각 직업 계층의 사람들은 자기 전문분야에서 일하고 있는 그 세계에 대해서는 매우 잘 안다. 그리고 다른 직업 계층의 세계들에 대해서도 알 수도 있으며, 다른 직업의 세계들을 알 필요성을 인정한다. 그러므로 다양한 직업군의 지평은 어느 정도는 서로 겹치며, 겹치지 않는 지평들도 서로 보완된다. 특정 지평은 단독적으로 모든 일상적, 상식적 필요를 충족하지 못하며, 서로 다른 지평들이 협력하여 함께할 때 공통의 세계가 작동하는 데 필요한 지식과 동기들이 드러난다. 이러한 지평들은 서로 보완적이다.²⁶⁾

4. 변증적 갈등

로너간은 지평의 차이로 인한 갈등은 상호보완적이 아닐 수도 있다고 지적한다. “그러나 이런 것들 외에 명시적 혹은 암묵적인 인지론, 윤리적 입장, 종교관에서 유래하는 근본적인 갈등들이 있다. 이것들은 사람의 사고방식을 심원하게 한정한다. 이것들은 극복되어야 할 것으로서, 지성적, 도덕적, 종교적 회심을 통해서만 가능하다.”²⁷⁾ 로너간의 기능적 전문성의 4번째인 “변증(법)의 기능은 이러한 갈등들을 밝혀내기 위한, 그리고 주관적 차이들을 객관화하고 회심을 촉진하는 기법을 제공하기 위한 것이다.”²⁸⁾

이 논문에서는 인지론(cognitional theory)의 차이와 인지적 진정성인 합리성, 책임성의 유무에서 유발되는 근본적인 갈등을 중점적으로 논의하겠다. 결함이 있는 인지 이론을 따르는 지평은 갈등의 원인이 된다. 가령, 진위 판단 기준의 객관성이 부족한 인지 이론에 근거한 판단이고, 그것이 첨예한 이해관계 상충을 초래한다면, 상식적 구성원 대다수의 반대와 갈등을 초래한다. 로너간에 의하면, “지평들은 변

24) Method, pp.221-222.

25) Method, p.222.

26) Ibid.

27) Method, p.221.

28) Ibid.

증적으로 대치/반대될 수 있다. 어떤 지평에서 이해될 수 있어도, 다른 지평에서는 이해되지 못할 수 있다. 어떤 지평에서는 진실인 것이 다른 지평에서는 거짓일 수 있다. 어떤 지평에서는 선인 것이지만 다른 지평에서는 악일 수 있다.”²⁹⁾

지평의 차이에 따라, 양 집단으로 갈라서서 심대한 갈등을 지속할 수 있다. 가령, 우리나라 최근의 좌파 우파 두 진영/집단은 상대 집단의 지평이나 이념을 이해하기보다는 비난하고 반대하는 경향이 강하다. 현재 우리나라의 이념들은 진영 논리와 이념을 앞세워서 서로 대치, 반대하는 경우가 허다하다.

사례를 들자면, 산업자본주의가 성취한 경제발전의 지평은 부분적으로 미성숙한 민주주의와 분배정의 등에서 한계를 드러냈고, 반면에 민주화운동을 통한 민주이념 중심의 지평은 인간의 자율 경쟁에 의한 창의성과 독립성에 부분적 제약을 가하여 경제발전과 무역의 국제경쟁력 등에 한계를 초래한다. 지난 반세기 동안 대한민국의 산업화와 민주화의 빠른 성취는 새롭고 진보적인 통합과 성취의 기회이지만, 지난 성취에만 매몰된 양극단의 지평들은 우리에게 커다란 걸림돌이기도 하다. 로너간은 지평의 디딤돌 구조와 걸림돌 구조를 아래와 같이 요약한다.

“지평들은 과거의 성취에서 나온 구조적인 결과로서 미래의 발전을 위한 조건이 되기도 하고 제약이 되기도 한다. 지평들은 구조적이다. 모든 학습은 단순히 이전 학습에 대한 단순 추가가 아니라, 원래 학습을 뛰어넘는 유기적 성장이다. 마찬가지로 우리의 모든 지향과 진솔과 행위들에는 맥락이 있다. 우리의 목표들에 대한 이유를 요약할 때, 우리의 진솔들을 명료화하고 전개하고 수정할 때, 혹은 우리의 행동들을 설명할 때, 우리는 그 맥락에 관심을 가지게 된다. 지식의 모든 새로운 아이탬들과 우리 태도들의 모든 새로운 동인들은 그러한 맥락들에 적응되어야만 한다. 맥락들에 맞지 않는 것은 주목받지 못하게 될 것이다. 혹시 억지로 관심을 가지더라도 그 맥락들은 무관하게 혹은 중요하지 않게 보일 것이다. 그런데 지평들이 우리의 관심사와 지식의 범위가 된다. 그 지평들이야말로 추가적인 지식과 관심을 가지게 하는 풍부한 자료다. 그러나 그 지평들은 우리가 이미 달성한 것보다 더 많은 것을 흡수, 통합하고자 하는 우리의 능력을 제한하는 한계들이 되기도 한다.”³⁰⁾

역사학자는 서술된 역사 사료를 수집, 분류, 조사, 검토하고, 이해하고, 배워가는 주체로서 자기 자신의 지평(관점, 입장, 가치관, 윤리관, 종교관)을 근거로 타 역사

29) Ibid.

30) Ibid.

가의 역사해석/판단에 대하여 동의하거나 반대(갈등)할 수도 있다. 하지만 특정한 지평을 여타 지평과 동일선상에서 비교하는 변증적 역사의 관점주의(perspectivism)적 지평 비교 연구 방법론은 해석학적 순환 논리³¹⁾에 매몰되어, 자신의 지평을 객관적으로 평가하거나, 새로운 지평으로 전환을 이루기 어렵다. 로너간은 지적하기를, “변증적으로 상반된 지평들은 상반된 가치판단, 역사의 흐름에 대한 상반된 평가, (사료의) 저자에 대한 상반된 해석, 특수 조사할 때 서로 다른 관련 자료를 선택하게 한다.”³²⁾

모든 역사연구는 어떤 지평 안에서 수행된다. 그것은 연구자 자신이 어떤 지평을 의도하지 않아도, 또는 어떤 전제도 없이 연구를 진행한다고 하더라도 여전히 어떤 지평 안에서 연구가 이루어지는 것이 현실이다. 왜냐하면 역사적 사실 판단들은 그 판단들과 연관된 가치판단이 포함되거나 전제된 것이기 때문이다. 그리고 역사가의 가치판단은 특정한 지평 영역의 제한적 가치판단이기 때문이다. 이점은 인지 이론의 구조를 설명하면서 좀 더 상세한 논의할 것이다.

III. 로너간의 변증적 갈등의 극복 방법론

로너간은 역사가 자기 자신의 지평을 재검토하기 위해서, 단지 타 역사가의 지평과 상대적으로 비교, 평가하는 것만으로는 한계가 있다고 지적한다.³³⁾ 역사연구는 역사학자의 지평 안에서 수행되므로, 역사연구는 필연적으로 역사가를 이해해야만 한다. 더구나 역사연구의 대상인 역사적 인물에 관한 연구도 연구자 자신의 지평 안에서 수행된다. 로너간에 의하면, 역사연구는 역사가의 의식-지향적 작동/활동을 통해서 수행된다. 즉, 역사연구 결과물은 역사가의 의식-지향의 틀인 지평에 따른 것이고, 역사가 내면성(의식-지향성)에 구조화된 지평을 객관화하지 못하면 역사가의 역사 연구의 객관화도 담보하기 어렵다는 것이다.

31) **Method**, p.196. 어떤 문장의 의미를 파악하려면, 그 문장의 단어를 이해해야 한다. 그러나 독자는 문장 전체의 맥락 안에서만 그 단어를 제대로 이해할 수 있다. 즉, 단어와 문장은 순환적으로 이해되어야 한다. 같은 맥락으로 문장과 문단의 관계, 문단과 장, 장과 책 전체의 의미를 이해하는 과정에 있어서, 문장, 장, 책 전체와 부분은 해석 과정(이해)은 순환적이다. 그러므로 순환의 뒷에서 벗어나려면 독자(해석자)의 선행 학습에 관한 자기-교정이 필요하게 된다. 새로운 이해는 기존의 이해들과 관련된 자기-교정(self-correcting)의 과정이 포함한다.

32) **Ibid**, p.233.

33) **Method**, pp.208-211.

그래서 로너간은 역사가 자신의 지평을 객관적으로 인지하고 평가하기 위해서 자기-체화(self-appropriation)³⁴⁾를 제일 원리로 강조한다. 자기-체화의 목표, 목적은 자기-체화 수행 주체의 회심이다. 본 논문은 지성적 회심 과정인 인지적 자기-체화 및 실존적³⁵⁾ 자기-체화를 중심으로 로너간의 인지 이론의 판단 개념을 먼저 설명 하겠다.

로너간의 방대한 저서, **통찰**은 자기-체화를 수행(또는 실험)함으로써, 자신의 지성적 회심의 과정으로의 초대함이다.³⁶⁾ 이것은 수행자를 자신의 주체성으로 힘겹도록 느리게 이끈다. 결국, 자기 스스로 그것을 행하는 것은 수행자(학생, 연구자, 학자)의 몫이다. 지성적 회심은 어떤 명제들, 심지어는 **통찰**이라는 책의 명제들의 진리에 도달하는 문제가 아니다. 지성적 회심은 우리 자신의 경험적 의식 수준, 지성적 의식 수준, 합리적 의식 수준, 그리고 실존적 의식 수준에서 진리와 실재의 모든 비판 기준이 발견된다는 깨달음이다. 그러므로 지성적 회심은 주체와 자기-초월의 근본적 변화를 포함한다.

지성적 회심의 출현(presence)과 부재(absence)로 인하여 서로 다른 지평들이 새로운 차원의 지평으로 초대받는다. “경험주의, 관념론, 그리고 실재론은 공통적 동일 대상들이 없는, 전적으로 다른 세 개의 지평들의 이름들이다.”³⁷⁾ 서로 다른 지평을 가진 집단들, 즉, 경험주의자들, 관념론자들, 실재론자들은 동일한 단어들을 사용하지만 서로 엇갈린(다른) 말을 있는 것이다. 그들이 자신의 지평들을 바꾸지 않는다면 서로를 이해하지 못한다. 즉, 지평이 다른 주체로서의 역사학자/철학자/신학자는 새롭고 근본적 변화가 필요하다. 인문학자들에게 존재하는 지평의 차이

34) 로너간의 철학과 신학 방법론의 기본적 수행원리는 자기-체화(self-appropriation)이다. 이 용어는 한국의 실존주의 철학자들은 대개 자기-전유(自己-轉有)로 번역한다. 어근인 영어의 appropriate는 독일어의 aneignen와 가장 근접한다. 그리고 이 용어의 사전적 뜻은 두 가지다. 부정적인 뜻은 ‘남의 것을 부당하게 내 것으로 만든다’라는 뜻이고, 긍정적인 뜻은 ‘학습과 연습을 통해서, 스스로 생각하고 훈련해서, 남이 만들어놓은 지식이나 실천을 내 것으로 만드는 것이다’. 배운 지식을 ‘소유’하지 말고 ‘자기 자신의 것으로 만든다. aneignen’ 하라는 것이 실존주의 심리학자인 프롬의 주장이다. 이 용어와 유사하고 많이 쓰이는 한자어로는 전유(專有)가 있다. 專有는 혼자 독차지하여 가짐, 즉, 독점한다는 뜻이다. 하지만 로너간의 self-appropriation을 轉有(전유-옮겨서 내 것으로 만든다.)로 번역해야 소유의 전환을 뜻하는 취지에 근접한다. 하지만 필자가 로너간의 self-appropriation을 자기-체화로 번역한 의도와 근거는 본문에서 상세하게 설명하겠다.

35) 실존적 자기-체화는 자기-체화의 마지막 단계인 4번째의 의식-지향적 수준이며, 주로 선택과 결정 그리고 실행에 집중한다.

36) *Insight*, p.14.

37) *Method*, pp.224-5.

들은 단순히 지성적으로만 다른 관점들이 아니라, 서로 다른 실존적 수준의 입장들이다.

1. 로너간의 인지 이론(Cognitive Theory)

인간 존재(being)들의 실제적 삶은 생활(living)의 한가운데서 주체(subject)의 삶을 영위(행동, 수행; doing, performing)하기 위하여 인지적 활동들을 수행, 작동(operating)한다. 로너간에 의하면, 인간 주체가 생활하면서 수행하는 인지적 활동(작동)들이 누적적이고 진보된 열매를 맺는 지식(정보)의 원인은 반복적이고 연관된 규범적 무늬들이다.³⁸⁾ 그러므로, 삶(인지적 활동들)을 개별적으로 파악하고 논의하는 것은 인간의 삶에 대한 부분적이고, 특정한 단면만을 경험하고, 이해하고, 판단하는 것이어서, 인지적 활동을 구조적 전체로 파악하면서, 객관적³⁹⁾ 삶을 논의할 필요가 있다.

로너간의 삶(knowing)에 관한 연구와 논의는 통찰에서 출발하여 방법에서 완성되었다고 말할 수 있다.⁴⁰⁾ 로너간은 인간의 삶에 대한 객관화 문제를 인지 이론⁴¹⁾,

38) Ibid, p.8.

39) “객관적인 삶은 아직 진정한 삶은 아니라는 것은 전적인 진실이다; 하지만 객관적인 삶 없이는 진정한 삶도 없다; 왜냐하면 그는 단지 물지각하지도, 바보스럽지도, 어리석지도 않은 한 으로서만 객관적으로 아는 것이기 때문이며; 그리고 그가 물지각하거나 바보스럽거나 어리석은 것은 진정한 삶이 아니기 때문이다.” “Cognitive Structure” p.220.

40) 로너간은 통찰에서 형이상학의 세 단계 또는 형태로 인지 이론, 인식론, 형이상학을 능력심리학의 지평으로 구분한다. *Insight*, p.416. 하지만 로너간은 초기의 능력심리학(psychology)의 지평에서 지향성 분석(intentionality analysis)의 지평으로 바꾼다. 기본적 과학은 인지 이론이며, 형이상학은 전체적 과학의 부품인 객체-기동으로 남는다. “Metaphysics as Horizon” *Collection*, 188-204.

그리고 초월적 방법의 지평에서 로너간은 기본적 과학을 이렇게 요약한다. “더구나, 초월적 방법은 철학으로 존중되어 온 것의 중요한 요소와 일치한다. 그러나 그것은 어떤 철학도, 모든 철학도 아니다. 아주 정확히 말하자면, 초월적 방법은 우리의 의식적이고 지향적인 작동들에 빛을 가져오는 의식의 고양이며, 그에 따라 다음 세 가지의 기본 질문들에 대한 답으로 인도한다. 내가 알아가고 있을 때 나는 무엇을 행하는가? 그것을 행하는 것이 왜 삶인가? 내가 그것을 행할 때 내가 아는 것은 무엇인가? 첫 번째에 대한 답은 인지론이다. 두 번째에 대한 답은 인식론이다. 세 번째에 대한 답은 형이상학인데, 하지만, 형이상학은 초월적인 것으로, 물질이나 재료 또는 정신이나 과정 또는 당신이 가진 무엇인지를 드러내는 어떤 범주적 추론이 아니라, 발견적 구조들의 통합이다.” *Method*, p.27.

41) 초월적 방법의 인지 이론의 기본적 질문을 살펴보자. “내가 알아가고 있을 때 나는 무엇을 행하는가?” 영어는, “What am I doing when I am knowing?”이다. 이 문장을 상세하게 분석해보겠다. 주 질문은 “What am I doing?”이고, 주 질문을 한정하는 조건적 질문은 “when I am knowing?”이다. (1) ‘knowing’은 무엇인가? 번역은 알아감으로 했지만, 일반적으로 “삶”이라

인식론, 형이상학적 범주 또는 지평을 초월하는(transcendental method) 초월적 방법을 적용하여, 이를 개인적으로 실험(experimental)하여, 스스로 습득하고 검증하도록 제안한다. 로너간은 인간 주체의 연결되고 반복적인 규범적 무늬(pattern)인 의식-지향적 작동(human conscious intentional operations)을 인간 삶의 원인으로 설정하며, 그 작동/수행/활동들의 결과로 누적적이고 진보적인 열매인 새로운 삶을 산출하는 원리로서 신학적 연구와 수행 방법을 설명하고 있다.

로너간은 인간 주체(human subject)의 인지적 활동(cognitive activities)과 실천적(실존적) 행위의 작동자(作動者, operator)로서 무늬 안의 작동들 목록을, “보기, 듣기, 만지기, 냄새 맡기, 맛보기, 탐구하기, 상상하기, 이해하기, 생각을 그려보기, 정식화하기, 반성하기, 증거를 수집하고 무게를 달기, 판단하기, 심사숙고하기, 평가하기, 결정하기, 말하기, 글쓰기”⁴²⁾, 등 18가지를 열거한다.

2. 인지적 구조는 무엇인가? (What is Cognitional Structure?)⁴³⁾

인간 주체의 인지적 활동들은 복합적이고, 상호 유기적이고, 역동적(기능적, 재료적, 형식적)으로 연결하여 작동하며, 각각의 무늬들(경험함-이해함-판단함-선택, 결정, 실행함)의 작동들은 각기 구분되고 반복적, 순환적으로 발생한다. 인지적 작동(활동들)을 구조적으로 살피려면, 구조 전체와 부분으로 나누어 설명해야 한다.

번역한다. 앎은 경험함, 이해함, 판단함의 패턴들의 복합적인 인지적 활동들의 조합이다. 그리고 ‘doing’은 무슨 뜻인가? 로너간이 설명하는 대표적인 ‘doing’은 ‘질문함(questioning)’이다. <통찰 197-198 참고하라>. (2) ‘doing’(행함)은 이 논문의 주제인 자기-체화에서 “체화”가 “doing”의 다른 사례인데, 즉, 자기-체화, “appropriate your self”는 앎이 아니라, 나의 앎(knowing)을 자기에게 이전하고, 자기 것으로 만드는 행함(doing), 즉, 수행이다.

네이버 영영 사전에 따르면, doing은 “the act of making something happen through your own action”이다. 번역하자면, “당신 자신의 행위를 통해 어떤 일(것)이 일어나게 하는 그 행동(act)”이다. (3) “doing”은 어떤 일(것)이 일어나게 하는 행동인데, 그 어떤 일(것)은 무엇인가? 그리고 어떤 일이 일어나는지를 어떻게 알 수 있는가? 눈에 보이는 것만 doing이라고 판단하면 소박실재론이다. 일어나는 그 어떤 일(것)을 관념적이거나 개념적인 것으로 강조하거나, 아니면 관념으로 환원되거나, 개념으로만 이해된다고 믿는다면, 관념론(idealism) 또는 개념론(conceptualism)이다.

하지만 실제 인간 의식 주체의 의식-지향적 내면에서 발생하고 있는 작동들(operations)은 눈에 보이지도 않고, 개념, 관념만으로 모두 설명되지 않는다. 주체의 의식-지향적 작동들은 단지, 상식적 영역(realm of common sense), 이론적 영역(realm of theory)에서만 발견되고, 설명되지 않으며, 인간의 내면성의 영역(realm of interiority)에서 적절하게 설명된다. **Method**, pp.80-1, p. 95.

42) “Cognitional Structure”, p.206.

43) “Cognitional Structure”, pp.205-221.

로너간이 설명하는 어떤 구조 전체와 부분의 관계는 가령, 한 통의 우유의 경우에서 우유와 통의 경우, 부분과 전체의 관계가 임의적이거나 또는 부분과 전체의 기능적 관계가 개연성이 있을 경우를 의미하지 않는다. 하지만 실제로 작동되는 자동차는 하나의 역동적 구조로서 전체이며, 각 부분인 바퀴, 핸들, 엔진 등으로 각 부분은 기능적 구분이 가능하며, 각각의 고유한 기능들이 불가분의 원리인 자동차의 고유 목적과 기능에 따라서, 유기적으로 통합되어 전체를 구성하는 기능적으로 역동적 구조를 갖는다.

이와 유사하게, 경험함의 기능과 이해함의 기능은 서로 다르며, 판단함의 기능은 경험함과 이해함의 기능과는 구별되며 다르다. 이렇게 세 종류의 기능들이 역동적(dynamic)으로 구조화되어 작동할 때 주체의 앎은 전체적 구조로서 제대로 작동한다.

로너간이 설명하려는 구조는 어떤 활동적(작동) 구조로서 노래, 합창, 댄스, 심포니, 드라마 등으로 비유될 수 있다. 이들의 활동적 구조는 재료적(materially)으로 역동적이다. 이러한 인지적 활동 전체 구조는 재료적 역동성뿐만 아니라, 형식적인 역동성을 갖는다. 이러한 구조적 역동성을 상세히 살펴보자.

3. 역동적 구조로서의 인간 앎(Human Knowing as a Dynamic Structure)

인간의 앎은 구별되고 축소 불가한 의식-지향적 활동들이 관여된다. 여기에는 보기, 듣기, 탐구하기, 이해하기, 판단하기 등등 인지적 작동들이 있다. 하지만 열거한 활동 중 한두 가지만을 특정하여 인간의 앎이라고 말할 수는 없다. 가령 보기(seeing) 활동에 의한 시각적 영상은 시신경에 투영되는 시각적 자료일 뿐이며, 어떤 이해함도 없는 그 시각적 자료 자체만으로는 단순한 공허한 표상(appearance)에 불과하다. 단순한 보기가 인간의 앎이 아닌 것처럼, 듣기, 냄새 맡기, 만지기 등등 각각의 감각적 작동은 인간 앎의 한 부분일지언정 인간의 온전한 앎으로 볼 수는 없다.

그러므로 정상적 인간의 듣기 활동은 감각 자료들의 수용하고, 수용된 감각 자료를 이해하고 판단하려는 인지적 활동들로 연결, 진행된다. 그리고 이러한 듣기 경험을 스스로 이해하고 판단하고자, 자신의 의식-지향적 작동을 앎의 과정으로 경험하고, 이해하고 판단할 수도 있는데, 즉, 구조적인 전체로서 앎은 앎 앎(knowing knowing)⁴⁴⁾의 구조가 가능하다. 로너간은 이것을 자기-지식(self-knowledge)⁴⁵⁾이라

44) 로너간은 앎의 앎(knowing of knowing)은 대상화된 의식 수준의 이론적 단계의 표현이라고

고 말한다.

감각 자료가 주체에게 주어지지 않으면, 그 감각 자료에 대한 이해는 발생할 수 없는데, 그 이유는 이해할 대상에 대한 자료(감각적 대상)인 주체의 의식 활동인 경험함이 없기 때문이다. 그런데 감각 자료들의 수용(경험함)과 그 자료에 대한 이해함의 두 가지 종류의 인지적 재료의 조합들만으로는 인간의 온전한 앎으로 아직은 부족하다. 즉, 감각적 경험함과 그 자료에 대한 이해는 불가피하게 그 이해함에 대한 그 실재성(reality)의 검증을 요구하는 것이 기본적 욕구이므로, 로너간은 인간의 인지적 활동의 검증 및 확인 과정인 판단함(judging)이 온전한 앎의 필수적 구성요소라고 설명한다. 즉, 인간은 경험함(experiencing), 이해함(understanding), 판단함, 3종류의 자료들의 조합(combination)으로만 온전한 앎(knowing)에 도달한다.⁴⁶⁾

그리고 인간의 경험함(감각)은 단독으로 앎으로서 작동되는 것이 아니라, 경험함, 이해함, 판단함의 3가지 구성 요소들이 역동적인 구조를 이루면서 작동되는 경우에만 온전한 앎이 발생한다. 가령 자동차에서 엔진과 핸들은 작동하지만, 바퀴가 작동하지 않으면 이 자동차는 온전한 자동차의 작동/구동이 아니듯이, 인간의 앎도 경험함, 이해함, 판단함 3가지의 재료(구성 요소)들이 모두 작동되어야 온전한 앎이며, 로너간은 이러한 구조를 재료적으로 역동적 구조(materially dynamic structure)라고 말한다.

재료적으로 역동적인 앎의 구조를 좀 더 살펴보자. 경험함과 이해함에만 머물러 판단함이 배제된 앎은 유아처럼 유치한 수준이다. 인간의 앎에서 합리적 판단함을 배제하면 사실과 소설, 논리와 궤변, 천문학과 점성술을 구별하지 못한다. 또한 경험함과 이해함을 배제한 판단함은 정상적 앎이 아니라 오만함이다. 이러한 오만한 판단에 근거한 앎과 행동(결정, 실행)들은 독선이다. 독선과 권위주의는 흔히 권력자(책임자)들이 경험함과 이해함이 부족함에도 자신의 편향된 가치판단을 앞세워서 사실 판단마저 무시하거나 왜곡하는 경우이다, 인간의 온전한 앎은 재료적으로 역동적 구조일 뿐만 아니라, 형식적(formally)으로도 역동적 구조이다.

인지적 구조가 형식적으로 역동적이라는 것의 의미는, 인지 활동의 기본 구성요소들인 경험함, 이해함, 판단함이 필요에 따라서 그리고 기능에 따라서, 자기-조립적 (self-assembling)이며, 자기-구성적(self-constituting)이라는 뜻이다. 즉, 경험함,

설명한다. 이것은 자기-지식이 아니라 내성(introspection)이며, 내면성의 영역의 앎 앎과는 구별되어야 한다. **Method**, pp.12-13.

45) **Ibid**, pp.208-211.

46) **Ibid**, p.207.

이해함, 판단함의 3종류의 재료적 구성 요소들이 스스로 조립되고, 전체적인 얹에 도달할 때까지 각각의 재료를 불러들인다. 그리고 이러한 형식적 작동들은 맹목적으로 발생하는 것이 아니라, 그 기능과 목적에 의하여 의식적으로, 지성적으로, 합리적인 과정으로 발생한다. 경험은 탐구를 자극하고, 탐구는 지성을 활성화되게 불러온다. 형식적 역동성은 상상을 통한 경험에서 통찰에 이르게 한다. 그리고 통찰에서 개념들로 인도함으로 통찰에서 발견되고 포착된 것들과 통찰과 직결된 상상, 경험을 개념상으로 단일한 객체로 조합하게 통합한다.

하지만 인간의 인지적 작동 과정들을 과학적으로 규명하려면, 인지적 작동의 전 과정을 작동 주체 자신이 스스로 감독관이 되어서, 자기의 인지적 작동 과정을 철저하게 검증하면서 확인해야만 한다. 로너간은 이러한 검증 과정을 의식과 자기-지식에 대한 논의⁴⁷⁾에서 설명한다. 그 전에 로너간의 판단 개념에 대하여 상세하게 살피고자 한다.

4. 판단의 개념(Notion of Judgment)⁴⁸⁾

인간의 인지적 활동의 첫 단계인 경험함은 주체에게 주어진 대상(object)을 감각하고, 상상하는 데에 그치지 아니하고, 그 대상을 이해하려는 순수 욕구(pure desire to know)에 따라서 질문을 제기하는데, ‘이것은 무엇인가? (What is it?)’의 질문함이 표본적이다. 이 질문에 대한 답변은 반드시 통찰(이해 행위)이 발생해야만 이해함의 수행(doing)이 가능한데, 로너간은 이를 직접적 통찰(direct insight)이라 칭한다.

하지만 첫 단계의 질문에 대한 답변으로 발생하는 직접적 통찰(direct insight)은 자연스럽게 두 번째의 질문인 ‘정말로 그러한가? (Is it really so?)’의 질문으로 연결, 진행된다. 두 번째 질문함에 답변하는 과정에서 발생하는 두 번째의 통찰을 간접적 또는 반성적 통찰(indirect or reflective insight)로 칭한다. 로너간은 Insight 제9장과 10장에서 이러한 반성적 통찰에 관하여 매우 상세하게 설명한다. 이를 간략하게 요약하겠다.

5. 통찰(Insight)에서의 판단의 개념(The Notion of Judgment)

판단의 개념을 결정하는 첫 요소는 판단과 관련된 진술(propositions)들을 구분하는 것으로; (1) 발설, (2) 문장, (3) 진술이 있다. 만일에 당신이 말하기를, “대통령

47) “Cognitive Structure”, pp.208-211.

48) *Insight*, pp.296-342.

은 죽었다.” 하고, 또한 내가 말하기를, “대통령은 죽었다.” 하면, 발설은 둘이지만 문장은 하나이다. 만일에 당신이 말하기를, “그 대통령이 죽었다” 말하고, 또한 내가 말하기를, “The president is dead” 하면, 발설은 둘, 문장도 둘이지만, 진술은 하나이다.⁴⁹⁾

발설과 문장은 말로나 글로 또는 상상으로 표현될 수 있으나, 이것들은 단지 선언적일 뿐이다. 하지만 진술은 자신의 의견을 포함하며, 두 가지로 구분된다. 하나는 진술 내용에 대하여 동의하거나 동의하지 않을 것을 고려만 하는 경우이다. 이 경우의 진술은 단지 생각하고, 가정하고, 고려하는 것이다. 그러나 진술은 판단 행위가 포함될 수도 있다. 즉, 판단 행위는 확인 또는 거부, 동의 또는 부동의 내용들이 진술에 포함된다. 이처럼 진술에 확인/거부와 동의/부동의 행위의 포함 여부가 판단을 결정하는 첫 번째의 요소이다.

판단의 개념을 결정하는 요소는 질문함과 연관된다. 질문함은 두 집합으로 구분되는데, 하나는 지성적인 질문함이고, 다른 하나는 반성적(reflective) 질문함이다. 두 질문 모두는 예와 아니요 구별된다. 그런데 판단 개념의 두 번째 결정 요소는 반성을 위한 질문함에 대한 답변형식으로 판단함(judging)이 이루어진다.⁵⁰⁾

판단의 개념을 결정하는 세 번째 요소는, 로너간에 의하면, 인격적 헌신이 포함된 판단 행위이다. 로너간은 라로슈푸코(Rochefoucauld)의 문장을 인용한다. ”다수의 사람들은 기억력의 결핍은 쉽사리 인정하려 한다. 그 이유는 반성적 질문은 예, 아니요 답할 수도 있지만, 잘 모른다고 답할 수도 있기 때문이다. 이러한 답변의 다양성을 악용하고, 기억력의 결여를 사유로 삼지만, 모른다는 핑계는 결국 자신의 판단함의 과정에 대하여 신중치 않았거나, 아니면 자신의 무책임을 암시한다. 그러므로 진정한 판단함은 인격적 책임과 헌신(약속)을 포함한다.⁵¹⁾

로너간은 판단함은 세 가지 수준(level)의 인지적 과정(cognitional process)인 경험함, 이해함, 판단함은 두 가지의 방식들이 존재하는데, 하나는 감각 자료(data of sense)에 대한 인지 방식이고, 둘은 의식 자료(data of consciousness)에 대한 인지 방식이다. 감각 자료에는 색, 모양, 소리, 소음, 딱딱함, 부드러움, 차가움, 뜨거움, 등등이다. 이러한 직접적 방식의 인지적 과정은 주로 경험과학에서 많이 이용하고, 보기, 듣기, 상상하기, 이해함, 반성함, 판단함 등은 의식 자료에 대한 인지 방식으로 연구하는 인문과학 등에서 주로 이용한다. 하지만 이러한 자료들을 경험(이용)

49) Ibid, p.296.

50) Ibid, p.297.

51) Ibid, p.297-8.

하는 행위는, 그 자료들이 이미 묘사되고, 구별되고, 비교되고, 연결된 것들을 활용하는 것은 아니다. 이러한 묘사, 구별, 비교, 연결 등의 작업은 인간의 인지적 활동 과정들인 탐구함, 통찰함, 판단함 등을 통하여 수행한다.

그리고 3가지 수준의 인지적 활동 과정들에 대한 2차 자료들은 인간 주체에게 인지적 활동들의 내성적 과정 방식을(mode of introspective process) 가능하게 한다. 이러한 내성적 방식은 인지적 과정이 누적적 과정임(cumulative process)을 의미한다. 즉, 내성적 인지 활동(activity) 과정은 인간의 생산하는 지식과 그 지식에 대한 단순한 축적(모으기)뿐만 아니라, 그 지식의 내면화를 통한 인간의 의식-지향적 활동의 재검토와 자기-반성을 가능하게 하는 중요 기능이다.

6. 의식과 자기-지식

로너간의 **Method**에서 확장된 앎의 개념을 이해하고, 이를 초월적 방법의 지평에서 논의하기 위해서, 먼저 의식(consciousness)과 자기-지식(self-knowledge)을 구별할 필요가 있다. 인간의 앎이 하나의 구조라면, 앎 앎은 그 구조의 중복 형이다. 그리고 인간의 앎이 경험함, 이해함, 판단함의 결합이라면 앎 앎은 (1) 경험의 경험함, 이해함의 경험함, 그리고 판단함의 경험함이고, (2) 누군가의 경험의 경험함을 이해함, 이해함의 경험을 이해함, 그리고 판단함의 경험을 이해함이고, (3) 누군가의 경험의 이해함을 판단함이고, 이해함의 이해함을 판단함이고, 그리고 교정되어야 할 판단함의 이해함이다.⁵²⁾

더 간략하면 설명하면, 자기-지식은 앎의 구조의 중복 형으로서, 이는 (1) 경험함, 이해함, 판단함에 대한 경험, (2) 경험함, 이해함, 판단함을 경험한 것의 이해함, (3) 경험, 이해함, 판단함을 이해한 것의 판단함이다.⁵³⁾ 한편 의식(consciousness)은 앎 앎이 아니라 단지 앎의 경험이다. 이는 경험함의 경험, 이해함의 경험, 그리고 판단함의 경험일 뿐이다. 그러므로 의식은 아직은 객관화되지 않은 경험이며, 의식은 먼저 인지적 자기-체화의 과정을 통해서 그 객관화가 가능하다. 하지만 인지적 자기-체화는 도덕적 자기-체화, 실존적 자기-체화가 선행된다.

인간의 앎은 경험함, 이해함, 판단함이라는 서로 다른 활동들로 구성된 하나의 구조라서 질적으로 차별화된(qualitatively differentiated).⁵⁴⁾ 그래서 주체가 보고,

52) “Cognitive Structure”, p, 209.

53) **Ibid.**

54) **Method**, pp.10-11.

들을 때에는 자신의 감수성을 경험하고; 이해하고, 질문할 때는 자신의 지성을 경험하고; 반성하고, 증거들의 무게를 저울질하고, 판단할 때는 자신의 합리성을 경험한다. 즉, 의식은 자신의 감수성, 지성, 그리고 합리성의 경험을 의미한다. 하지만 이러한 내면적 경험을 자기-지식으로 객관화하고 전환하는 과정은 인지적 자기-체화의 과정을 통해서만 가능하다.

인간의 의식-지향적 활동들의 과정으로서 주체의 인지적 작동들은 지식의 범주에서 가치와 존재의 범주들과 내재적(intrinsic)으로 연결되어 있으며, 앎과 삶(존재)의 세계인 실존적 차원에서의 앎은 수행함의 길이고, 수행함은 앎에 의해서 질서를 찾는다.⁵⁵⁾

IV. 신학 방법의 인지론과 판단 개념

로너간은 통찰(Insight)에서 판단의 개념을 인간 선(the human good)과 직접 연결하지 않았고, 가치 개념은 아직은 초월적으로 확장되지 않았다. 로너간은 방법에서 가치를 인간 선(The Human Good)⁵⁶⁾ 개념(notion)⁵⁷⁾의 방향 전환하였고, 가치를 초월적 개념으로 설명하면서, 인간의 인지적 활동의 종결지점인 판단함을 가치판단과 사실 판단으로 명확하게 구분하고 설명하였다. 이와 관련된 상세한 논의는 생략하고, 판단함의 자기-초월적 특성과 가치판단 개념과 연관해서 논의하겠다.

즉, 인간 주체의 의식-지향적 초월성은 인간이 경험의 수준에서 지성의 수준으로, 지성의 수준에서 합리성의 수준으로, 합리성에서 실존으로 상승하도록 촉진하며, 그 목적을 달성할 때까지 초자연적이고 보편적 기준을 제공한다.⁵⁸⁾ 그러므로 인간은 앎에만 만족하지 않고, 그 앎의 가치를 구현하기 위하여 앎을 실천, 실행하려 한다. 그러나 모든 앎을 전부 다 인지하고, 선택하고, 실천하기는 불가능하므로, 그들 중에서 취사선택한 것들만을 실행할 수밖에 없고, 이러한 취사선택의 과정에서 실행의 우선순위를 식별하기 위해서 판단을 가치판단과 사실 판단을 구체적이고 명확하게 구분하는 것이 필수적 요건이다.

로너간은 방법에서 사실 판단함과 가치 판단함을 명확하게 구분하여 설명한다.

55) “Cognitive Structure”, pp.219-221.

56) **Method**, pp.28-54.

57) 후기의 로너간은 “notion”을 초월적 개념, “concept” 범주적 개념으로 구분한다.

58) **Ibid**, p.15.

간략하게 요약하자면, 이미 설명한 사실 판단들은 경험적 수준 또는 경험 과학적 관점에서만 살펴보자면, 단순히 판단함의 증거들(감각 자료 및 의식 자료)에만 충실하면 합리적이다. 하지만 인간 의식-지향성은 가치와 사실을 분리하여 작동되지 않으며, 물론 의도적으로 노력할 수 있지만, 인간의 본성에 따르면, 가치 없는 사실들에 관심도 없으며, 관심 없는 대상들은 인식 주체의 관찰함과 질문함(questioning)부터 배제된다. 그러므로 관심이 없는 대상에 대해서는 설사 직접 보고, 듣고 했더라도 거의 기억하지 않고, 기회가 주어지더라도 그 대상을 주목하거나 경험하려 하지 않는다. 다시 말하자면, 관심 없는 대상은 주체의 지평 밖에 놓여 있으므로 인식 대상에서 배제된다.

사실판단(judgment of fact)과 가치판단(judgment of value)은 형식상은 일치하지만, 그 판단의 내용들은 다르다. 양자는 형식적으로는 예와 아니요 구분된다는 점에서 일치한다. 하지만 사실판단은 판단함의 내용이 사실성의 여부를 가리는 것이다. 반면에 가치판단은 사실의 여부 보다는 그 사실에 내포된 가치와 의미에 초점을 두기 때문에, 양자의 판단함의 지향(의도)과 내용상에 근본적 차이가 발생한다. 그리고 가치 판단함은 인간 주체가 얹은 세계에서 도덕성과 실존의 세계로 나가도록 연결하는 고리의 역할을 담당한다.⁵⁹⁾

이론상으로는 사실 판단이 우선 수행되고, 그 후에 사실판단 내용의 가치를 심의하는 것으로 가정하기 쉽다. 하지만 인간 주체가 사실판단을 내리는 과정에 있어서 특정한 사실의 의미와 가치를 우선 고려하기 때문에, 실제로는 가치 판단함이 먼저(이미) 발생한다. 즉, 인간의 초월적 지향성으로 인하여 실제로는 가치 판단함을 고려하면서 사실 판단을 하게 마련이다. 진정한 가치 판단들은 앎을 추구하려는 지향적 자기-초월을 넘어 도덕적-초월의 충족에 이르게 한다. 도덕적 자기-초월은 단순히 앎이 아니라 실행(doing, 수행)이다. 그리고 사람은 아는 것을 수행(실천)하지 않고는 수행된 내용을 제대로 알 수 없다. 만일 그렇게 못한다면, 진심으로 겸손하든지, 또는 자신의 도덕적 자아를 파괴하든 둘 중 하나를 선택할 수밖에 없다.

사실 판단과 가치판단의 연결점은 가치의 포착(apprehension)이다.⁶⁰⁾ 이러한 가치의 포착은 느낌(feelings)과 관련되어 이루어진다. 이러한 느낌은 지향적이거나 아닐 수도 있고, 지향적 느낌은 동의할 만하거나 아닐 수도 있다. 동의와 부동의는

59) Ibid, pp.37-38.

60) Ibid, pp.32-3.

선호도와 연관된다.⁶¹⁾ 인간의 가치판단은 인간을 지성적 초월만이 아니라, 도덕적(가치) 초월로도 인도한다. 지성적 초월에서 도덕적 초월로의 전환 과정에는 우리가 살아가는 사회적, 문화적, 종교적 유산들을 고려해야 하고, 이는 주로의 믿음 또는 신념들(beliefs)의 문제이다.

인간의 앎은 자신의 내면적 경험함, 이해함, 판단함으로만 구성되는 것이 아니라, 앎은 이미 물려받고, 통용되고 있는 사회적, 문화적, 교육적, 가족적, 종교적 지식, 특별히 신뢰할만한 지식, 지혜, 또는 편견들로 편성된다. 이러한 유산들과 화폐처럼 유통되는 지식, 편견들은 대부분 개인과 공동의 신념 또는 믿음(belief)⁶²⁾이다. 이러한 믿음들(종교적 신앙과 구별됨)은 인간의 경험함, 이해함, 판단함의 작동들과 과정들에 다양하게 영향을 미친다. 그러므로 인간의 앎은 개인적 소유물이 아니라, 오히려 일종의 공동 자금(fund)으로서 각 개인의 인지적 활동들에는 믿음의 작동들이 정교하게 이루어지는 데에 있어서, 긍정적이거나 부정적 역할을 한다.

1. 자기-체화(self-appropriation)⁶³⁾는 무엇인가?

체화는 영어 appropriation의 어의가 자기 것으로 만든다는 뜻이므로, 자기-체화는 자기 자신을 자기 것으로 만든다는 의미이다. 그런데 동어반복으로 보이는, 자기를 자기 것으로 만든다는 말의 뜻은 무엇인가? 로너간은 *이해와 존재*⁶⁴⁾의 첫 강의에서, 자기-체화에 대하여 상세하게 설명한다. 자기-체화(self-appropriation) 개념을 설명하기 위하여 3단계의 현존(現存, presence)을 구분한다.

첫 단계의 현존은 물리적 현존이며, 가령 의자가 방안에 현존/출현한다고 말할

61) Ibid, p.31

62) Ibid, pp.42-47.

63) 자기-체화는 일반적으로 실행 방법(knowhow)과 연관된다. 최근 한국말 노하우라는 개념(용어)이 자주 사용되는데, 실행의 방법을 의미한다. 네이버 사전은, “노하우 knowhow를 (1) 명사 경영 특허하지 아니한 기술로서 기술 경쟁의 유력한 수단이 될 수 있는 정보나 경험 따위의 비밀 기술 정보. (2) 경제 기술 정보를 전수한 대가로 받는 돈. (3) 어떤 일을 오래 함에 따라 자연스럽게 터득한 방법이나 요령.” 등으로 정의하고 있다. 자기-체화와 가장 근접한 의미는 (3) “어떤 일을 오래 함에 따라 자연스럽게 터득한 방법이나 요령”이다. 노하우의 일반적 개념에 관한 원리나 이론을 설명하기는 매우 어렵고 복잡하지만, 일반적인 사람은 주어진 일을 실행하기 위한 방법(노하우)을 이론적/원리가 아니라 일을 수행하면서 노하우(knowhow or practical intelligence)를 터득한다. 즉, 자기-체화는 일상에서 항상 요구되고 필요한 노하우와 직결된 주제이다. *The Lonergan Reader*, Edited by Mark D Morelli and Elizabeth A. Morelli., University of Toronto Press, 1997. 1부 제17장, “Self-Appropriation, pp.참조하라.

64) Lonergan, Bernard. *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight*, CWL, vol. 5. University of Toronto Press, 1990.

수 있지만, 방이 의자 안에 있다고 말할 수는 없다. 여기서 방과 의자의 현존/출현 관계는 단지 물리적이다. 하지만 두 번째 단계의 현존은 심리적 관계의 현존이다. 가령 내가 애견과 함께 길을 걷고 있는데, 길 건너편에 다른 개가 출현/현존하면 다른 개도 나에게 출현/현존한다. 이 경우는 개가 나에게 출현/현존하지만, 나도 개에게 현존/출현하므로 첫 단계와는 현존의 의미가 다르다.⁶⁵⁾

세 번째 단계의 현존/출현(presence)이 자기-체화(self-appropriation)의 의미와 직결된다. 즉, 자기가 자기에게 출현/현존하는 자기-현존/출현(self-presence)이 세 번째 수준의 현존이다. 만일 내가 거기에 출현/현존하면, 나의 있음(현존)은 내가 나를 나에게 출현/현존하게 하는 것, 즉 자기-체화 과정상의 자기-현존(self-presence)이다.

그런데 세 번째 단계의 현존은 과연 무엇인가? 내가 나-자신에게 현존한다는 말의 정확한 의미는 무엇인가? 내가 나-자신에게 출현/현존함을 확인하려면 목을 돌려서 주변을 살펴보고, 어디에 내가 있는지를 찾아보겠지만, 나는 보이지 않는다. 여기서 주목할 점은 내가 보려는 내가(대상적 나) 아니라, 보고 있는 자(scr)인 나 자신이다. 만일 나를 객체로 대상화하여, 주체가 객체인 나를 들여다본다면, 이는 내성(introspection)의⁶⁶⁾ 문제고, 아직은 두 번째 단계의 심리적 현존이다.

세 번째의 현존은 근본적 현존이다. 하지만 현존은 단지 경험적 의식이므로 더 높은 단계를 보아야 한다. 로너간은 강의하는 교사를 예로 들어 설명한다. 만일 당신이 교사로 학생들에게 강의한다면, 당신은 학생들의 표정을 바라보면서 누가 당신의 강의를 이해하는지 아닌지를 볼 수 있다. 이 순간 당신은 감각적 경험적 의식 수준으로만 학생들에게 현존하지 아니하고, 지성적 의식 수준으로도 학생들에게 현존/출현하는 것이다. 즉, 학생들이 당신의 강의에 지성적으로 반응하는 표정을 통하여 학생들 안에 현존하는 당신의 지성적 현존을 공유한다.

로너간은 계속해서 설명한다. “그러나 두 번째 의식 수준을 넘어 거기에는 세 번째 수준인 합리적 의식으로 당신이 당신 자신에게 현존하는 것이다.”⁶⁷⁾ 합리적 의식 수준은 성찰적 수준이며, 이 단계에서 당신의 강의를 적절하게 수행되고 있는지를 확인한다. 그리고 이러한 판단 수준의 질문에서 행동의 수준으로 이동하는 때에는, 이제부터 당신의 합리적 반성은 자기 자신의 것으로 변화한다. 지금부터 합리적 판단은 자신의 책임이 포함되는 개인적/인격적/책임지는 성찰이 된다. 그

65) *Understanding and Being*, pp.15-6.

66) *Ibid*, p.15.

67) *Ibid*, p.16.

래서 내가 하는 강의는 잘하고 있는 것인가? 아닌가? 질문하게 된다. 이 단계가 자기 자신을 책임지는 그러한 자기-자신으로 만드는 것이다. 이 단계가 온전한 자기-체화, 즉, 자기가 자기를 온전히 자기 것으로 만드는 단계다.

2. 자기-체화는 주체의 선택과 결정 그리고 실행으로 실현된다.

이미 설명한 인지적 구조와 이론에 따르면, 인간의 앎은 주체의 경험함-이해함-판단의 연결되고, 순화되고 역동적 구조로 파악할 수 있다. 그리고 자기-지식을 통하여 인지적 활동의 주체인 자기가 자기 자신의 인지적 활동을 객관적으로 인지할 수 있다. 하지만 이러한 객관성은 완전하지 않으며, 우리 자신이 의식하지 못하거나, 다양한 편견들⁶⁸⁾과 특정한 지평의 제한을 받는 객관성이라는 점을 겸손하게 인정해야 한다.

그러므로 자기 자신의 앎을 객관화하기 위한 인지적 자기-체화는; 1) **자기 - 집중 (self-attention)** - 경험 중인 자기에게 주의를 기울이기(Be attentive), 2) **자기-발견 (self-discovery)** - 경험을 통해서 어떤 대상을 발견하고 있는 자기-자신을 이해하기, 3) **자기-지식(self-knowledge)** - 자기의 앎(경험-이해함-판단함)의 경험함, 앎(경험함-이해함-판단함)의 이해함, 앎(경험함-이해함-판단)의 판단함. 3가지의 과정으로 구성되어 수행된다.⁶⁹⁾

그리고 인지적 자기-체화는 초월적 방법에 따라서, 도덕적 자기-체화와 실존적 자기-체화와 연결되고, 순환되어, 작동되고 수행된다. 도덕적 자기-체화는 사실 판단에 대한 가치판단의 가치 기준을 세우기 위한 과정이며, 실존적 자기-체화는 가치판단의 결과를 평가하고, 취사선택한 가치들을 구체적으로 책임지고, 실행하기 위한 심사숙고와 선택과 결정의 과정을 의미한다. 선택과 결정은 상반된 것과 갈등을 극복해야 가능하다. 즉, 자기-체화의 실존적, 책임지는 단계는 변증적⁷⁰⁾이다.

68) *Insight*, pp.214-247. 로너간은 극적 편견(dramatic bias), 개인적 편견(individual bias), 집단적 편견(group bias), 일반적 편견(general bias)으로 분류하여 상세하게 설명한다.

이 주제에 관한 다른 자료는, *자기 앎의 탐구: 로너간 사상에 대한 하나의 시도*, 조지프 플래너간 지음, 김재영, 이숙희 옮김, 서광사, 2014. 페이지 138-145 등을 보라.

원저: Flanagan, Joseph. *Quest for Self-Knowledge: An Essay In Loneragan's Philosophy*, University of Toronto, Toronto, 1997. 이 저술은 로너간의 **Insight**를 평생 연구하고 강의한 보스턴대(Boston College) 교수 플래너간이 로너간의 **Insight**를 핵심 요소인 자기-지식을 중심으로 요약한 것이다.

69) Wilkins, Jeremy, Before Truth: Loneragan, Aquinas, and the Problem of Wisdom, “로너간의 제일 철학은 ‘너 자신을 알라’이다. 이것의 수칙들은 자기-집중, 자기-발견, 자기-지식, 자기-체화이다.” 이 책의 제5장 “제일 철학으로서 자기-체화” pp.131-179.

로너간의 자기-체화는 단순히 주어진 자기 자신을 자기 것으로 만드는 작업이 아니라, 자기 자신을 초월적 수칙에 따라서 만들어 가는 진정성의 성취를 의미한다. 즉, 집중하라, 지성적으로 되라, 합리적으로 하라, 책임을 져라, 사랑에 머물라. 이러한 초월적 수칙(규범)에 따라서 자기 자신을 자기 것으로 만드는 수행이 자기-체화의 진정한 의미다. 그러면 인지적 자기-체화는 단지 주체의 인지적 의식 수준에서만 수행되는가?

3. 인지적 자기-체화는 의도적(deliberate)⁷¹⁾ 선택과 결정으로 실행되고, 진행되며 지성적 회심으로 완성된다.

자기-지식(앎)이 인식 주체의 경험함-이해함-판단함의 경험이고, 이 경험에 대한 인식 주체의 이해함이고, 이러한 이해함에 대한 인식 주체의 판단함이라면, 그리고 그 판단함이 완전한 지식이 아니라면, 인식 주체는 항상 자기-지식을 수정하고 보완해야 한다. 그러므로 인식 주체는 항상 자기-지식을 수리하고 재건축하는 것이다. 이것은 자기-체화의 과정으로 가능하다. 즉, 자기-체화는 자기 자신을 개선, 진보하게 하는 방법이다.

그런데 그 앎의 대상이 인식 주체를 포함하는 것이라면, 인식 주체는 동시에 합리성(가치판단)의 주체이며, 또한 의도적으로 선택, 결정하는 실존적 주체다. 인지적 자기-체화는 인지적인 경험함, 이해함, 판단함을 통해서만 발생하지 않는다. 주체는 자기의 경험함-이해함-판단함을 의도적으로 개선하려는 어떤 선택, 결정을 수행, 진행, 기획함을 의미한다. 그리고 이러한 선택과 결정은 자신의 인지적 활동들의 객관화를 전제로 한다. 이는 주체의 의식-지향적 활동들을 객관화하는 초월적 방법으로 가능하다.

인지적 자기-체화는 인식 주체가 모른다고 판단되는 것을 배우고 익히는 과정이

70) 구체적인 것, 역동적인 것, 모순적인 것의 조합(combination)은 자기-체화의 의도적(deliberate), 실존적 단계에서 발생하므로, 이 단계의 자기-체화는 변증적이다.

71) 로너간의 초월적 방법을 따르면, 인지적 자기-체화의 의도는 지성적 회심이며, 지성적 회심의 초월적 수칙들은: 1) 경험적 의식 수준의 단계에서는 주의, 집중하는 것. 2) 지성적 의식 수준의 단계에서는 경험한 것을 지성적으로 이해하는 것. 3) 합리적 의식 수준의 단계에서는 경험한 것을 이해한 자기 자신의 지성적 이해함을 검증하고 판단하는 것이다. 그러므로 자기-체화는 자기가 경험하고, 이해하고, 판단한 것을 단순히 자기 것으로 만드는 것이 아니라, 오히려 좀더 이상적인 자기 자신으로 만드는 것이며, 이상적인 것(the ideal)은 초월적 수칙의 규범에 따라서 발견되고 축적된다. 그리고 초월적 방법과 초월적 수칙에 따른 진정성은 초문화적(transcultural)이다. **Method**, p.264, **Ibid.** pp.22-23.

다. 즉, 자기-체화는 필연적으로 자기가 아는 것과 모르는 것을 변증적으로 대치시키면서 발생한다. 더 나아가서 알고 싶은 것과 무시(외면)하고 싶은 대상이나 지식(앎)도 인식 주체에게 변증적이다. 그러므로 인식 주체는 아는 것과 모르는 것, 알고 싶은 것과 모르고 싶은 것을, 그리고 어떤 지식이 진정한 지식인지를 구분해야 하고, 자신이 검토하는 어떤 선택이 선인지 악인지도 식별(decern)해야만 한다. 이렇게 지성적, 도덕적 변증은 주체 자신의 인지적-체화의 창문인 지평의 변화를 자극한다.

인지적 자기-체화과정에서 주체의 지평 변화는 완만한 확장 또는 축소가 일반적이다. 하지만 이미 설명한 것처럼, 기존의 지평에서 벗어나 새로운 지평으로 근본적 변화는 주체의 회심으로 가능하다. 즉, 인식 주체가 자기 자신의 인지적-체화의 여정을 통해서 자신이 특정한 지평의 틀(프레임)에서 벗어나지 못하고, 그 한계점을 통찰한다면 그 지평의 틀을 버리고 새로운 틀에서부터 초월하기를 희망하는 것이 회심의 출발점이다.

로너간은 기존 사고의 틀(프레임, 진영, 구조, 지평)이 갖는 한계와 모순, 어리석음에서 자유롭게 벗어나는 길이 회심이라고 아래의 인용문에서 강조한다.

“그들이 실재, 객관성, 앎을 논하기 시작하자마자, 모든 앎은 마치 보이는 어떤 것이라는 억측이 불쑥 등장한다. 그런 어리석은 실수로부터 해방되고, 알기에 접근하는 인간적 과정에 알맞은 자기-초월을 발견하는 것은 흔히 말과 생각의 오래되고 뿌리 깊은 습관에서 벗어나는 것이다. 그것은 그가 알아 갈 때 그는 무엇을 수행하는지를 그가 분명하게 알 때만 얻어지는 것인데, 그것은 그 자신의 거처(삶)에서 익숙해져야 하는 통달이다. 그것은 회심이고, 새로운 시작이고, 신선한 출발이다. 그것은 항상 더 추가적 발전과 명료화의 길을 개방해준다.”⁷²⁾

V. 결론

최근 수십 년간 한국의 지성인들, 특히 역사학자들은 좌파와 우파의 사상적, 이념적, 지평과 틀을 구축하고 동일한 역사적 사건과 사실들에 관하여 매우 상반된 해석과 판단을 내리고, 이로 인하여 심각한 갈등을 초래하고 있다. 역사는 인간과 사회의 인식과 사고에 있어서 표본적인 지식이고, 우리 사회의 현실을 바라보는

72) Method, p.233.

지평을 형성하는 기본 요소이기도 하다. 가령, 1950년 6월 25일 시작된 남과 북의 전쟁이 북침인지 아니면 남침인지에 대한 역사가들의 사실 판단이 상반되면, 비근하게는 대한민국의 현재 대북정책부터 혼란이 올 것이고, 후에는 젊은 세대에게도 진정한 역사관 형성을 방해할 것이다. 이는 공교육 정책과 교육철학에 있어서, 그리고 우리 공동체의 화합과 통합에 심대한 저해 요인이 되고 있다.

로너간에 따르면, 역사해석과 판단에 있어서 갈등의 근본 원인 중 한 구성 요인은, 역사가들의 지평의 차이와 그 지평을 스스로 인식하는 주체인 학자들의 인지적 자기-체화를 통한 진정한 인지적 이론의 부재에 있다. 본 논문은 지평의 차이가 갈등의 요인이 될 수 있지만, 진정한 인지적 이론의 부재가 근본 원인임을 설명하였다. 그리고 인지적 이론의 부재는 자기-지식의 형성과 발전을 방해하며, 자기-지식의 결핍이나 부재는 자기 자신이 인지적 주체로서 자신의 지성을 진정성(authenticity)⁷³⁾의 방향으로 구현하지 못하게 하는 근본 원인이다.

로너간의 초월적 방법에 따르자면, 의식-지향적 주체는 인지적 자기-체화뿐만 아니라 합리적 자기-체화, 실존적 자기-체화를 통해서 인지적 자기-체화의 목표인 지성적 회심에 도달할 수 있다. 지성적 회심은 모든 것을 다 아는 것도 아니고, 자기 전문분야의 전문가로 공식적으로 인정받는 것도 아니다. 지성적 회심은 인간 모두에게 주어진, 알고자 하는 순수하고 자연스러운 욕구(the pure desire to know)에 전적으로 참여하고 헌신하는 것이다.⁷⁴⁾

“지성적 회심은 철저한 명료화이며, 그 결실을 통해서 실재와 객관성과 인간 지식에 관한 엄청난 고집, 그리고 호도하는 신화(神話)를 제거하는 것이다.”⁷⁵⁾ 로너간은 역사가들의 지평들은(경험론, 관념론) 지성적 회심을 통해서 철저한 명료화가 필요하다고 강조한다. “경험론, 관념론, 실재론은 공동의 동일한 대상들이 없는 전적으로 다른 세 가지 이름의 지평이다. <중략> 사례를 바꾸어, 역사적 사실들은 무엇인가? 경험주의자에게 역사적 사실들은 저 밖에 있었던 것들이며, 눈으로 볼 수 있었던 것들이다. 관념주의자에게 역사적 사실들은 문헌들에 기록된 자료에 근거를 두고, 주의 깊게 작성된 정신적 구조물들이다. 비판적 실재론자에게 역사적 사실들은 참된 의미 행위들로 매개된 세상 안에서 발생한 사건들을 뜻한다.”⁷⁶⁾

73) 인간 주체의 진정성은 자기-초월로 성취한다. **Method**, p.99. 그리고 근본적인 형태의 자기-초월은 지성적, 도덕적, 종교적 회심이다. **Method**, p.313.

74) **Insight**, pp.659-62.

75) **Method**, p.223.

76) **Ibid**, p.225.

경험론, 관념론, 그리고 비판적 실재론자에게 동일한 역사적 사건은 전혀 다른 지평에 따라서 그 의미가 다르게 이해, 판단되는 것과 유사하게, 좌파와 우파의 이념 중심적 지평을 추종하는 학자들 진영은 일제 강점기와 친일파 논란, 대한민국 정부 수립일시, 6·25. 전쟁 책임 규명, 이승만과 박정희 대통령의 공과 평가 문제 등에서 첨예한 갈등은 현재진행형이다.

이제 우리 역사학자 등 인문학자들은 자신들의 지평의 한계를 인정하고 자기-체화를 통한 지성적 회심에 눈을 돌릴 때가 된 것이 아닐까? 왜냐하면 지금 이대로 학자들이 서로 반목하고 갈등만 일삼으면서 진정한, 그리고 창의적인 협력(authentic and creative collaboration)을 도외시킨다면, 로너간의 경고처럼 인문학의 장기적 내리막을⁷⁷⁾ 가져올 것이다.

참고문헌

- Lonergan, Bernard. *Insight: A Study of Human Understanding*, ed. by Frederick Crowe and Robert Doran. (*Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.3) University of Toronto Press, Toronto, 1991.
- Lonergan, Bernard. “Cognitive Structure”, Collection, ed. by Frederick Crowe and Robert Doran, (*Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.4). University of Toronto Press, Toronto, 1988.
- Lonergan, Bernard. *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight*, ed. by Elizabeth Morelli and Mark Morelli. (*Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.5), University of Toronto Press. Toronto, 1990.
- Lonergan, Bernard. A Second Collection, ed. by Robert Doran, and John. Dadosky, (*Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.13) University of Toronto Press, Toronto, 2016.
- Lonergan, Bernard, *Method in Theology*, ed. by Robert Doran and John Dadosky, (*Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.14), University of Toronto Press, Toronto, 2017.
- Doran, Robert. *Theology and the Dialectics of History*, University of Toronto Press, Toronto, 1990.

77) “회심뿐만 아니라 몰락도 일어난다.” Ibid, p.229. 로너간은 통찰에서 상식의 일반적 편견이 가져오는 장기적 주기의 쇠퇴, 몰락 등 부정적 영향들을 상세하게 설명한다. *Insight*, pp.251-60. 그리고 플래너간, 조지프. 자기 앞의 탐구: 로너간 사상에 대한 하나의 시도, “장기적 쇠퇴”, 146-150. 쪽들을 참고하라.

Marsh, James. *Loneran in the World: Self-appropriation, Otherness, and Justice*, University of Toronto Press, Toronto, 2014.

Lamb, Matthew. *Solidarity with Victims: Toward a Theology of Social Transformation*, New York: Crossroad, 1982.

Wilkins, Jeremy, *Before Truth: Lonergan, Aquinas, and the Problem of Wisdom*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020.

플래너간, 조지프. *자기 삶의 탐구: 로너간 사상에 대한 하나의 시도*, 김재영, 이숙희 옮김, 서광사, 2014.

Flanagan, Joseph. *Quest for Self-Knowledge: An Essay*

In Lonergan's Philosophy, University of Toronto, Toronto, 1997.

Abstract

Bernard Lonergan's Notion of Dialectic and Self-Appropriation as the Process of Intellectual Conversion

Byun, Hee-Sun

Conflicts refers to dialectical situations in which there are individual and group different and opposed interests. Since the progress of historical studies, scholars have become aware of the dialectical tensions between horizons of thought and their contexts so that they recognize conflicts in the different points of view and various horizons. Lonergan's transcendental method contends that the opposed horizon is the initial cause of conflict in a context that he calls "Dialectic". Lonergan points out that the main sources of opposed horizons are an implicit or explicit cognitional theory, an ethical stance, and a religious outlook that profoundly modify one's mentality. His cognitional theory is a method for the objectification of one's knowledge that are the results of one's conscious intentional activities. And it is also a process of self-appropriation in which one appropriates one's own knowing. Intellectual conversion is the purpose of self-appropriation. Intellectual conversion, in his view, is normally achieved by the fruits of moral and religious conversion. Through cognitive self-appropriation, one can discover authentic and objective self-knowledge. Authentic self-appropriation with a genuine cognitional theory becomes the method and rule for conflict resolution.

Key words : conflict, horizon, dialectic, transcendental method, cognitional theory, self-appropriation, intellectual conversion.

논평문

갈등의 원인과 해소 방법론 연구

- 버나드 로너간(Bernard Lonergan)의 변증과 지성적 회심 과정인 자기 체화 -

김 재 영
서강대학교

우리 사회는 다양한 갈등을 겪었지만, 갈등을 주제로 심도 있는 연구나 학술 토론회나 대회가 부족했는데, 이번 기회를 만들어 주신 종교문화연구소와 전남대학교에 감사한다. 갈등은 인간 사회와 역사 안에 지속된 문제이지만, 작금의 우리 사회에서 급격하게 갈등이 더욱 급격하게 확산하고 있다는 우려가 든다. 특히 현대 대한민국 역사의 중요한 쟁점들이 양대 진영논리 전쟁이라는 말이 나올 정도이다. 이 문제는 현재로서 끝이 안 보인다고 할 수 있다. 그런데 이 논문을 읽고 해결 방법이 가능할 수도 있다는 희망이 보인다. 왜냐하면, 이 논문은 서로 다른 지평의 옳고 그름이나 그 정당성을 논하는 것이 아니라, 그 지평들이 갖는 전제조건은 인간 주체의 인지과정을 통해서 어떤 지평이 형성되는 것이고, 로너간의 인지 이론은 인지적 과정의 합리성, 객관성을 경험이나 관념론 등 보다는 폭넓게 담론하고 있기 때문이다. 이 논문에서 진단한 갈등의 원인은 지평의 차이와 그 차이가 서로 공통점이 거의 없고, 서로 엇갈리는 주장을 지속하기 때문이다. 하지만 우리 학계 등에서 이렇게 엇갈리는 주장을 지속하는 학문적, 또는 다른 이유나 배경은 무엇인가? 이 논문에서 설명하듯이 로너간이 설명하는 인지 이론의 부재함 때문에 갈등이 지속된다는 이 논문의 전체적 취지가 이해하기 쉽지는 않다. 왜냐하면, 우리 학계는 앞이나 지식에 관하여 인식론과 형이상학, 그리고 경험론이나 관념론에 익숙하기 때문이다. 그리고 이러한 인식론이나 형이상학은 작금의 우리 학계가 겪고 있는 심각한 분쟁이나 갈등의 표면적 요소는 아니라고 할 수 있다. 그러하다면 인지 이론이 왜 아직도 우리 학계에는 담론으로 형성되지 않았는지 궁금하다. 아니면 인지 이론이 미흡하게 그 일부만 학계의 담론, 소통되고 있는 것이 아닌가? 의문이 든다. 즉, 형이상학이나 인식론의 차이가 현재 우리 사회 또는 인문학자들의

쟁점으로 인식되거나 표출된 것으로 보이지 않는다. 주요한 이유는 아마도 우리의 지식 이론이 경험론, 관념론이 인식론의 지평, 수준에서만 통용되고 있으며, 담론의 프레임이 이론적 수준이기 때문에 역사해석 논쟁과 같은 구체적인 사안에는 직접적 영향을 미치지 않기 때문으로 보인다. 그리고 우리 학계의 인식, 지식 이론이 개념적, 이념적 수준에서 주론 논쟁이 이루어지고 있다는 사실, 그리고 그 사실이 같은 프레임/지평의 한계에 대한 비판과 반성은 미흡하기 때문일 것이다. 그러므로 학자들 내면에서 실시간으로 경험하고-이해하고-판단하고-결정하는 의식-지향성의 내면성이라는 엄연한 현실에 대한 논의가 활발하게 이루어지면서 새로운 지평, 차원 높은 단계의 프레임/지평/담론을 제공할 수도 있을 것이다. 오늘 논문에서 소개된 인지 이론의 기본적 질문은, “내가 알아가는 동안 내가 행하는 것은 무엇인가? 이다. 여기서 안다는 것과 행하는 것은, 어떤 주체가 동시에 행하는 자기와 알아가는 자기에 대하여 자신에게 묻는 것이다. 그리고 이 질문은 주체의 앎과 행함(수행)이 동시에 발생하고 있다는 내면적 인지적 활동들의 역동성을 암시한다. 그렇다면 인식주체는 동시에 앎과 행함 주체이다. 그런데 데카르트 이후 인식론의 담론은 인식주체와 인식 대상인 객체를 엄격하게 구분하고, 인식주체가 인식 대상인 객체를 경험하고 이해하는 내용의 확실성과 정당성, 특히 객관성에 집중된 담론이 이어져 온 맥락과 지평과는 전혀 다른 지평으로 평가할 수 있을 것이다. 로너간의 인지 이론이 경험론과 관념론의 지평을 극복, 초월하는 새로운 지평을 열어가는 데에 일조할 수 있을 것으로 희망한다. 초월적 방법은 우리 학계의 분위에서는 생소하고 난해하다는 인상을 받는다. 이 방법이 단지 이론적 체계가 아니라, 인간 주체의 의식-지향적이고 진보적인 결실을 이루는 규범적 패턴이라면, 각 전문/전공 분야에서 이 방법을 어떻게 적용하는지, 그리고 연구자들이 이 초월적 방법을 어떻게 자기-체화를 수행할 것이지는 앞으로 과제로 남는다. 그리고 초월적 방법이 초 문화적이라고 하더라도, 동양과 한국의 오래된 정신 문화유산과 전통문화와 종교 등에 녹아든 나름의 방법과 어떻게 창의적 협력을 이루어 나갈지도 하나의 과제가 될 것이다. 가령, 한국의 불교사상, 유학 등 종교적 정신문화의 자기-체화가 어떻게 형성된 것인지에 관한 연구도 흥미로울 것이다. 그리고 우리의 정신적 문화유산의 초 문화적 방법론을 발견하는 데에 로너간의 초월적 방법이 도움이 된다면 바로 그것이 로너간의 초월적 방법의 정당성을 부여하는 하나의 증거가 될 수 있을 것이다.

질문: 이 논문의 주제인 자기-체화와 회심은 유사한 개념이지만 구분이 어렵다. 어떻게 양자를 구분할 수 있는가?

가치판단과 사실판단의 구분이 매우 어려운 부분이다. 구체적으로 설명이 필요하다. 인지적 자기-체화가 왜 의도적이며, 왜 선택과 결정에 따라서 자기-체화가 수행되는가?

자기-체화는 결국 자기가 스스로 자기 자신의 인지적 활동을 감시하고, 조사하고, 검증하고, 판단해야만 하는데, 그 감시자가 자기 자신이라면 자기-감시, 조사, 검증의 객관성은 어떻게 가능한가?

로너간이 말하는 객관성은 무엇인가? 그리고 주관성은 객관성과 어떤 관계인가?

이 논문에서는 주로 지성적 회심을 논의하였는데, 종교적 회심과 지성적 회심은 어떻게 연관되는가? 과연 지성적 회심도 회심이라면 종교적 회심 없이도 가능한 독립적 회심으로 성립이 가능한 것인가?

마지막으로 현재 한국의 현대사 해석과 판단에 곤한 우리의 역사 전쟁, 논쟁이 긍정적이고 진보적인 담론으로 발전하기 위한 현실적 대안을 로너간의 초월적 방법론 안에 구체적으로 제시한다면 그것은 무엇인가?

갈등해소, 불교의 관점과 실천방향 - '화쟁'의 관점과 '육화경'의 방법론을 중심으로 -

정 응 기*

목 차

- | | |
|----------------------|---------------------------|
| I. 들어가며 | IV. 화쟁적으로 문제를 다룬다는 것 |
| II. 한국의 사회갈등 | V. 붓다가 설한 여섯 가지 화합원리(六和敬) |
| III. 사회갈등을 보는 불교의 관점 | VI. 끝맺으며 |

국문초록

한국인들이 한국사회는 갈등이 심각한 편이라고 생각하는 이유는 작은 갈등까지도 진영간의 갈등으로 비화되는 풍토와 연관이 있다. 좌우대립과 분단, 동족상잔의 아픔과 상처를 풀어내지 못한 역사적 경험에서 출발한다. 이를 해결해야 할 정치권과 정부가 진영갈등의 폐단을 풀기위해 애쓰기보다는 자기 진영의 틀에 갇혀 갈등을 증폭시키고 있기 때문이기도 하다. 정부와 정치권은 갈등의 조정과 사회통합이라는 본연의 역할을 잊은 듯하고, 문재인 정부 때 진영갈등은 오히려 심화되었다. 시민사회, 종교계의 역할도 크게 줄어 지금은 사회갈등 해소가 필요하다거나, 역할을 자임하는 움직임도 잘 띄지 않는다. 필자는 화쟁위원회 활동 경험을 통해 갈등해소에 무기력한 사회풍토의 바탕에 세계관의 문제가 깊숙이 자리하고 있다고 보았다. 하여 불교의 연기법과 화쟁사상의 입장에서 갈등을 바라보는 세계관의 전환이 왜 필요한지, 어떠한 방향으로 전환하여야 하는지를 제안하였다. 또한 붓다가 설한 화합의 여섯가지 원리(육화경)를 현대적으로 해석하여 사회갈등 해소에 유용한 방법이 될 수 있는지 가능성을 검토하였다.

주제어 : 화쟁, 육화경, 진영갈등, 갈등해소, 사회통합

* 인드라마생명공동체 운영위원장, 불교시민사회네트워크 운영위원장
논문접수일 : 2022. 11. 3. 논문심사일 : 2022. 12. 2. 게재확정일 : 2022. 12. 16.

I. 들어가며

불교시민운동을 하던 필자는 운 좋게도 조계종 화쟁위원회 활동에 간여한 경향이 있다. 2010년부터 6년 여간 20여건의 크고 작은 갈등사례에 직간접적으로 개입하였고, 화쟁코리아를 염원하며 1백일간 역사현장과 갈등현장을 순례하기도 했다.¹⁾ 필자가 화쟁위 활동을 하던 당시는 대규모 공공갈등이 봇물처럼 터져 나오던 시기였다. 4대강 사업과 같은 대규모 국책사업이 거대한 국민적 저항에 부딪쳤고, 과거에는 국가 권위로 밀어붙일 수 있었던 밀양송전탑, 제주강정마을 해군기지 등의 사안들은 예상을 훨씬 뛰어 넘는 지역주민들의 반대와 전국적 연대 움직임이 가세해 큰 사회갈등으로 비화되었다. 철도노조, 민주노총 위원장이 조계사에 피신 온 것을 보호하면서 사태해결을 위해 노력할 때는 본의 아니게 정부와 각을 세울 때도 있었고, 이념논쟁의 한 복판에 서서 보수-진보 양쪽으로부터 비난을 받기도 했다.

2017년부터 필자는 그 동안의 활동을 정리하고 인드라마생명공동체 근본도량인 지리산 자락 실상사에 갇들어 살고 있다. 농사, 공부를 함께하며 수행하는 삶을 추구하는 50여명 남짓의 작은 공동체이지만 이곳에도 크고 작은 갈등이 존재한다. 사람이 사는 곳에서 갈등은 피할 수 없고 다툼이 없는 곳은 세상에 없다는 사실을 거듭 느끼며 산다. 문제의 본질은 갈등이 존재한다는 사실 자체가 아니라, 공동체 구성원들이 그 갈등을 어떻게 다루고 해결해 가고 있느냐에 있음을 더 확연하게 알게 되었다.

공동체 살이를 한 이후로는 긴 글을 쓴 적이 없어 원고청탁을 받고 잠시 망설였지만, 필자의 작은 경험이나마 세상에 도움이 될 수 있을까 싶어 수락을 하게 되었다. 덕분에 과거의 자료들을 뒤척이며 기억을 새롭게 다듬을 수 있었고, 산골에 살며 수년간 거의 보지 않던 뉴스나 자료들도 찾아보게 되었다. 하루가 다르게 세상이 변화하는 만큼 사회갈등이 표출되는 양상도 달라진 점이 있지만, 큰 흐름으로 보면 여전했다. 왜 한국사회의 갈등을 푸는 실력은 별반 달라지지 않았을까? 글을 쓰며 계속 품어야했던 의문이다. 필자는 전문 연구자도 아니고, 식견도 부족하여 원인과 대책을 종합적으로 제시할 능력은 없다. 현장을 조금이나마 경험한 입장에

1) 2014년 봄 1백일간(3월~7월) 사회통합을 염원하며 국토를 순례한 적이 있다. 동학농민운동, 6.25전쟁, 양민학살, 민주화운동 유적지에서부터 강정마을, 밀양, 평택 대추리 등 근현대사의 역사 현장, 대규모 공공갈등 현장을 돌면서, 많은 사람들을 만났다. 그 때 내건 우리의 슬로건은 ‘함께 삽시다, 대화합시다’였다. 지금도 유효한 구호라고 생각한다.

서 한국사회 갈등을 보는 나름의 생각을 제시하고, 왜 그러한지, 어떻게 해결해야 할지를 불교의 관점에서 거칠게나마 적어보고자 한다. 갈등을 바라보는 불교의 세계관(화쟁사상)과 붓다가 설한 화합의 원리(육화정)를 소개하며 오늘날 한국 사회 갈등의 완화와 해결에 기여할 수 있는 것인지에 대해 탐구하는 정도가 될 것이다. 비록 불교 바탕에서 출발하지만, 갈등이 만연한 한국사회에서 참고할 만한 하나의 관점은 될 수 있을 것이라 생각한다.

II. 한국의 사회갈등

1. 현대 한국 사회갈등의 뿌리, 좌우대립

2004년 여름 경남 거제에서 보기 드문 풍경이 펼쳐졌다. 한국전쟁당시 인민군 포로 17만 명을 수용하던 포로수용소 터에서 생명평화화탁발순례단장인 도법스님, 그리고 보수·진보의 인사들이 함께 제주가 되어 한국전쟁 희생자들에 대한 합동 위령제를 열었다. ‘생명평화 민족화해 거제도 위령제’에는 국군 희생자, 인민군 희생자, 유엔군 희생자, 민간인 희생자 등을 기리는 네 개의 위패가 함께 제단에 모셔졌다. 한국전쟁 후 보수·진보가 합동으로 제를 올린 것은 이때가 처음이었다. 죽은 자와 죽임을 당한 자 모두 함께 살아가야 할 동포라는 설득에 어렵사리 제주로 참여했던 보수 측의 한 군인단체 회장은 위령제를 마치고 나서 “마음이 너무 홀가분하고 편안하다”고 말했다.²⁾

2014년 봄 전남 순천. 한 노신사가 국군 충훈탑 앞에서 눈물을 흘리고 있었다. 여순사건으로 희생된 순천유족회 대표였다. ‘화쟁코리아 백일 순례단’과 함께 충훈탑에 와서 묵념을 올리던 그는 “충훈탑에 처음 왔다. 여기까지 오는 데 정말 오랜 세월이 걸렸다. 군인·경찰도 어찌 보면 희생자인데 명복을 비니 마음이 편하다. 같은 민족인데 이제라도 함께 잘 살았으면 좋겠다” 여순사건으로 아버지와 가족을 잃은 이후 빨갱이 자식이라는 손가락질을 피해 숨죽이며 살다가 때로는 슬픔으로, 때로는 견딜 수 없는 억울함과 분노로 평생을 살아왔지만, 원수처럼 미워하는 마음을 한 자락 벗겨내니, 내가 먼저 편안해졌다고 말했다. 그 마음이 너무 고맙고 애뜻하여 우리 눈시울도 함께 붉어졌다.³⁾

2) 정웅기, ‘화쟁의 길을 묻다’, 2014. 12. 10. 조계종 화쟁위원회 토론회 자료집.

3) 이러한 시도가 결실을 맺어서였는지 2020년 10월에는 순천 여순사건 합동위령탑 앞에서 최초로 좌우합동위령제가 열렸다. 한겨레 2020.10.18.일자.

화쟁코리아 순례단은 1백일간의 순례일정 중 매주 토요일 하루 걸음을 멈추고 좌우 갈등으로 희생된 이들을 위한 합동위령제를 지냈다. 화쟁순례 소식을 들은 ‘한국전쟁 민간인 희생자 유족회’에서 민간인 희생자들이 발생한 지역⁴⁾을 걸을 때 순례단이 위령제를 열어줄 것을 요청하였는데, 순례단은 이에 대해 민간인 희생자를 포함하여 토벌군, 군경희생자까지 포함하여 합동으로 열자고 제안하였다. 유족회 측에서 처음에는 거절했다가 동의해줘서 전국 10여 곳의 민간인 희생지역에서 순례단과 유족회가 좌우희생자 합동위령제를 올릴 수 있었다. 이미 2004년 합동위령제의 경험이 있는 거제에서는 좌익집단학살 지역 위령제에 해방전우회와 월남참전용사회가 참여하는 이채로운 풍경이 연출됐고, 진주와 창원, 경북 경산 코발트광산, 영동 노근리 등에서도 좌우익 합동 위령제를 거행하였다.⁵⁾

원한이라는 것이 상대가 죽어서 끝나는 것이라면 이미 진즉 끝났어야 했다. 그러나 한번 맺어놓은 원결은 대를 이어도 풀리지 않고 전해졌다. 화쟁코리아 백일 순례길에 찾은 동학농민운동 지역들이 그랬다. 격전지였던 정읍이나 보은 지역에서는 지금도 동학군의 후손과 정부군의 후손으로 나뉘어 서로 미워하고 배척하고 살고 있었다. 1백여 년간 반란군의 후예로 숨죽여 살던 동학군의 후예들이 그나마 민주정부 10년 사이에 어깨를 펴고 살게 되었다지만, 여전히 그들은 서로를 적대시했고 같은 자리에 앉으려고도 하지 않았다. 미움과 원한이 사회적 공업으로 대 이어 물려짐을, 저절로 사라지지 않음을 확인한 아픈 광경이었다.

2. 대부분의 공공갈등이 진영 간의 갈등으로 수렴-증폭되는 풍토

한국인들은 한국사회가 매우 갈등이 심하다고 생각한다. 2020년에 진행된 ‘한국사회 갈등인식’에 대한 한 언론사의 조사 결과⁶⁾ 성인남녀의 73.4%가 지난 3년간 사회의 갈등이 심화되었다고 인식하였으며, 이러한 인식에는 성별, 세대, 이념에 별 차이가 없었다. 응답자들은 한국사회의 가장 심각한 갈등을 정치적 이념갈등(49.1%)로 보았으며, 그 다음으로 계층갈등(25.8%)이라고 응답하였다. 민주당 지지

<https://www.hani.co.kr/arti/PRINT/966198.html>.

4) 보도연맹사건, 빨치산 토벌 등 6·25 전쟁기간동안 희생된 민간인은 적게 잡아도 1백만 명 정도로 추산된다. 희생자 대다수는 좌우 어느 한쪽의 신념을 가졌던 이들이었기보다는 단지 그때 그 곳에 살았다는 이유로 전쟁의 광풍에 휩쓸려 희생된 사람들이었다.

5) 한겨레신문 조현의 휴심정 뉴스 ‘도법스님과 법륜스님의 갈등해법론’

(<https://www.hani.co.kr/arti/well/news/939950.html>)

6) 국민일보, 2020년 12월 10일.

층, 진보성향, 호남지역에서는 갈등이 심각하지 않다고 생각했고, 반대로 국민의 힘 지지층, 보수 성향, 영남지역 등에서는 갈등이 심각하다고 응답하여 사회갈등에 대한 인식에 있어서도 진영 간에 적지 않은 편차가 존재함을 드러내 주었다.⁷⁾ 비슷한 시기인 2020년 12월 단국대 분쟁해결센터가 실시한 조사에서도 ‘문재인 정부 기간 어떤 갈등이 가장 심각했는가’라는 물음에 국민의 절반 정도인 48.8%가 이념갈등이 가장 심각했다고 응답했다. 다음으로 빈부갈등이 가장 심각했다고 응답한 비율이 27.6%를 차지했다.

민주화가 실질적으로 진전된 90년대 이후 20여 년간 한국사회 갈등의 주류는 공공갈등이었다. 단국대 분쟁해결센터가 조사한 결과에 따르면 1990년부터 2020년까지 1,116건의 공공갈등이 발생했다.⁸⁾ 그 가운데서도 민간과 정부 간 공공갈등이 압도적으로 높았고(68.6%), 가장 많은 공공갈등은 노동 갈등이었으며, 계층갈등이 그 뒤를 이었다. 이념갈등이 차지하는 비율은 가장 낮게 나타났다.⁹⁾

이념갈등의 횟수는 작는데, 시민들은 여전히 이념갈등이 가장 심각하다고 인식하는 두 사실 간의 차이를 어떻게 해석해야 할까? 이에 대해 언론이 이념갈등을 지나치게 부각하여 확대재생산하기 때문이라는 주장이 있지만¹⁰⁾ 그것만으로는 충분히 설명되지 않는다. 필자가 본 한국의 공공갈등 대부분은 갈등 기간이 오래될수록, 사회적 파급력이 클수록 진영 간 갈등으로 비화한 경우가 많았다. 이명박 정부 때의 4대강 사업은 환경이슈로 출발하였지만 시간이 지나면서 보수/진보 간의 대결구도로 변모하였고, 박근혜 정부 때의 세월호 참사 또한 국민의 생명 보호와

7) 경향신문 창간 75주년 여론조사에서 문재인 정부 출범이후 한국사회 갈등이 심화되었는가에 대한 물음에 ‘늘었다’는 답변이 54.9%였다. ‘비슷하다’ 27.2%, ‘줄었다’ 14.5%였다. 갈등이 늘었다는 응답은 국민의힘(84.8%)과 국민의당(72.4%) 지지층, 문재인 대통령 국정운영 부정평가층(80.2%)에서 많았다. 반면 더불어민주당(28.0%)과 열린민주당(29.9%) 지지층, 진보 성향(37.4%), 문 대통령 국정운영 긍정평가층(26.2%)에서는 평균보다 낮았다. 지역별로는 대구·경북(64.9%)과 서울(61.3%)에서 많았다. 반면 40대(41.2%)와 광주·전라(34.4%)에서는 갈등이 증가했다는 답변이 상대적으로 적었다. 사회갈등에 대한 인식에도 ‘진영’이 중요하게 작용함을 알 수 있다. 경향신문 2020.10.06.

8) 가상준 ‘종료방식으로 본 한국의 공공갈등 특징’ 2020, 단국대분쟁해결센터, 분쟁해결연구 2020-183. 공공갈등의 기준으로 연구자는 (1) 갈등의 전 과정을 통해 연인원 500명 이상의 참여자가 집단적으로 행동을 조직 (2) 공중이 자유롭게 접근할 수 있는 곳에서 최소한 100명 이상의 참여자가 집단적으로 행동을 조직하는 경우가 적어도 1회 이상 발생 (3) 서로 상충되는 쟁점을 둘러싸고 대립하는 둘 이상의 행위 주체들의 상호작용이 적어도 7일 이상 지속한 경우로 보고 있다.

9) 위 조사에서 분류된 1,111건의 공공갈등의 성격은 노동 270건(24.3%), 계층 264건(23.8%), 지역 234건(21.1%), 환경 151건(13.6%), 교육 122건(11.0%), 이념 70건(6.3%)의 순이었다.

10) 박길성, 김호기(2007), ‘한국사회의 갈등구조와 통합’ 한국사회학회 심포지움 논문집, 113-132

안전이라는 사안의 보편성에도 불구하고 보수/진보간의 대결로 흘러갔다. 이러한 경향은 한진중공업, 쌍용자동차 문제 등 노동이슈를 포함하여 밀양송전탑, 제주 강정마을 해군기지 건설 등 지역 이슈마저 진영 간의 결집과 대결로 전개되었던 데서도 확인할 수 있다. 따라서 한국인들이 대표적 사회갈등을 ‘이념갈등’으로 인식하는 이유는 좁은 의미의 이데올로기 갈등이 심해서라기보다는 오랜 이념갈등 속에 형성된 보수세력과 진보세력 양 ‘진영’의 갈등을 넓은 의미의 이념갈등으로 인식하기 때문이라고 해도 큰 무리는 없을 것이다.

최근 정진석 국민의 힘 비대위원장 조부의 친일행적 논란으로 재현되고 있듯이 좌/우대립은 대개 진보 쪽이 제기하는 친일논쟁과, 이에 대응한 보수 쪽의 종북논쟁으로 거슬러 올라가는 경우가 많다. 상대의 정체성을 친일-종북의 틀로 규정하는 것은 시대착오적이다. 그런데도 아직까지 버젓이 통용되는 이유는 그만큼 종북-친일 프레임이 자기진영을 결집하고, 상대를 공격하기 쉬운 소재이기 때문이다. 진보(좌)쪽은 한국의 보수가 일제 식민지배 부역 → 친미우파 → 독재권력 비호의 역사 속에서 기득권을 누려온 세력이며, 해방이후 미군정의 친일파 등용, 그 이후 박정희 대통령의 장기집권을 통해 살아난 친일세력이 국민의 힘으로 대표되어 정체성을 잇고 있다고 본다. 반대로 보수는 6.25때 좌익 → 반미친중 → 종북세력이 민주화의 가면을 쓰고 박근혜 탄핵을 이끌어냈으며, 더불어민주당으로 대표되는 진보진영은 북한이 주도하는 통일을 희망한다고 여긴다. 퇴임한 문재인 전 대통령 사저 앞에서 도 넘은 색깔 비난을 퍼붓는 이들은 보수진영 가운데 극단적인 소수이지만, 보수진영 대개는 남북정상회담 등 문재인 정부의 성과마저 의심과 두려움의 눈초리로 본다. 6.25의 아픈 기억 때문에 남북대결이 극한으로 치달을 때 혹시 저쪽(북측)편을 들지 않을까 우려하는 것이다. 공공갈등은 특히 보수정권 집권기에 진영 간의 대결로 전국화하는 양상이 두드러졌다. 보수 측에 상대적으로 강렬하게 남은 두려움과 불신은 집회·시위 등에 대한 권위적 태도로 표출되었고, 이에 대해 진보진영이 반발하면서 연대하는 양상이 되풀이 되었던 것이다. 윤석열 정부 때도 반전의 계기를 만들지 않는다면 비슷한 양상이 재현될 것이다.

진영대결이 비단 한국사회에만 있는 현상은 아니다. 최근 우크라이나 전쟁을 두고 미·유럽 ⇔ 러시아가 대립하면서 20세기 좌우 진영갈등을 재현하고, 대만 문제를 두고 미⇔중이 날을 세워 대립하는 것처럼 21세기가 시작된 지 20년이 넘는 지금에도 좌·우 대결의 경향은 여전히 세계 곳곳에 남아 있다. 그 가운데서도 유독 한국사회에서 진영갈등이 압도적인 이유는 해방후 좌우대립의 깊은 상흔과 동족상잔의 전쟁경험, 남북 분단 상태가 지속되고 있는 현실 때문이다. 상대방에 대해

커커이 쌓인 불신과 두려움을 털어내고 모두가 동의할만한 새로운 전환의 길을 열어내지 못했기 때문이다.

3. 갈등의 다변화와 정부·정치 영역의 지체

세대 갈등과 남녀 갈등은 시골살이를 하는 필자가 일상에서 느낄 정도로 확연해진 것 같다. 잦은 경험을 통해 50, 60대의 장년 남성과 20대 여성이 서로 편안하게 대화하는 것은 쉬운 일이 아님을 알게 되었다. 세대 간의 차이에 남녀 간의 차이가 중첩되어 있어서 서로 정서와 문화의 차이를 이해하고 존중하는데 적지 않은 노력과 시간을 기울여야 한다. 앞서 경향신문 설문조사에서도 갈등에 대한 세대 간 차이가 확인됐다. 20대(18~29세)에서는 ‘남녀 갈등’, 40대에서는 빈부갈등이, 60대에서는 ‘정치 갈등’이라는 답변이 가장 많이 나왔다.¹¹⁾ 올해 대통령 선거에서 드러났듯이 젠더 이슈에 대한 20대 남성과 여성의 시각도 크게 다르다. 그야말로 사회갈등이 다변화되고 다양화된 시대인 것이다.

민·민간의 이익 갈등도 최근 늘어난 양상이다. 얼마 전 택배노조와 대리점 업주의 이해관계가 부딪쳐 사회적 논란이 일었던 적이 있다. 거슬러 올라가면 인천국제공항 비정규직의 정규직 전환을 둘러싼 정규직과 비정규직의 갈등, 아파트 입주자와 배달노동자들과의 갈등 등 어느 한편의 이익이 어느 한편의 손해가 되는 일이 적지 않아 과거처럼 약자인 노동자편이 정의라고 쉽게 손을 들어주기 어려운 상황이 되었다. 시대의 화두가 된 ‘공정’을 둘러싼 갈등도 여전히 진행형이다. 기회의 공정과 결과의 공정을 아우른 공정의 사회적 기준을 세워야 하고, 정의, 공정, 형평 등을 둘러싼 다양한 해석과 차이도 상당시간 사회적 대화와 합의를 통해 진전시켜야 한다.¹²⁾ 2018년 제주도에서 예멘 난민을 수용할 것인지 여부로 국내 여론이 찬반으로 크게 갈렸다. 하지만 올해 아프가니스탄 난민을 받는 과정에서는 아무런 반대의견이나 논란이 없었다. 아프간 난민은 현지에서 한국의 구호사업 등을 도운 공로자라는 이유였다. 공로의 기준이 무엇인지 명료하지 않은 상태에서 ‘공로’가 난민 수용의 근거가 되었지만, 이러한 선례가 난민정책과 관련한 사회적

11) 사회갈등 영역은 빈부(34.3%), 정치(23.0%), 남녀(14.9%) 순으로 나타났다. 세대(6.5%), 노사(4.4%), 지역(3.6%), 종교(2.7%) 갈등이 뒤를 이었다.

12) 이명호는 “정의의 대한 인식이 ‘차별과 불평등을 개선하는 것’에서 ‘규정과 절차에 따라 경쟁하고 그 결과를 수정하지 않는 것’으로 변하고 있다.”면서 공정 담론에서 공정이 ‘경쟁의 공정’에 치우쳐 있어 사회적 약자에 대한 배려는 찾기 어렵다고 말한다. 공정이 무엇이고, 그 기준은 무엇인지에 대해 우리 사회의 논의수준은 아직 걸음마 수준이고, 갈 길이 멀다. 이명호 <문명전환과 불교의 응답> 179~180쪽. 운주사

기준이 되기는 어려울 것이다. 이외에도 사회적 대화와 합의의 과정이 필요한 일들이 계속 늘어나고 있지만, 이를 책임지고 풀어갈 공론의 장은 매우 취약한 것이 우리 현실이다.

갈등 양상의 또 다른 변화는 최근 10여년 사이 정부역할과 책임이 크게 높아진 점이다. 세월호 참사가 대표적이다. 시민들은 참사의 직접 책임을 진 회사나 선주의 책임보다 국민의 생명을 지켜야 할 국가 대응의 부실 책임을 묻는데 초점을 두었다. 최순실 사건으로 촉발된 박근혜 대통령 탄핵 또한 이의 연장선상에서 발생하였다. 민주주의 정착, 인권 신장, 탈권위주의 확대로 시민 개개인의 주권의식이 파격적으로 성장한데 따른 것이다. 최근 서해 공무원 피살사건의 유족들이 문전 대통령에게 책임을 묻는 것도 비슷한 맥락으로 이해할 수 있다. 국민의 주권을 대신하여 선출된 공무원의 정점에 있는 대통령, 그리고 대통령의 지휘를 받는 정부의 역할이 미흡하거나 부족할 시 그것이 중요한 책임소재가 되고, 갈등 이슈가 될 수 있음을 보여준다.

사회통합과 갈등관리의 여러 측면에서 정부의 역할이 높아졌지만, 문제인 정부 이후 정치 진영 간의 대결은 더 소모적이고 극단적 양상을 띠고 있다. 필자는 그 원인이 사회 환경의 급격한 변화 속에서 정당들의 새로운 정체성 찾기가 지체되고, 더불어 김대중·노무현 정부 때 보조세력에 머물렀던 86세대들이 명실상부한 정치 주축으로 등장한 사실과 연관이 있지 않나 생각한다. 산업화된 사회 기반 위에서 반독재 반외세 투쟁을 벌였던 86세대들이 정부와 정치권의 주도세력이 되면서 민주/반민주, 자주/예속(친미, 친일) 인권/권위주의에 대한 이분법적 구도가 더 선명해졌다. 청년시절의 민주화운동 성공 경험에 대한 자기 과신과 상대에 대한 우월감은 문제인 정부 내내 적폐청산의 구호로 표출되었다. 상대에 대한 확증편향은 이분법적 정치 구도를 강화시켰고, 집권기 내내 냉전적 대결로 지속되었다. 조국 전 법무부 장관 임명을 둘러싸고, 양진영이 벌였던 오랜 다툼은 그 상징적 사건이었다. 진영 간의 싸움이 일상화되면 우리 편이 그래도 상대편보다는 우월하다거나, 상대가 최악이니 우리 편은 차선이나 차악이라도 괜찮다는 정도의 기준에 머무르게 된다. 그렇게 가치와 이상이 퇴색하고, 대결이 지속되면서 여-야는 내로남불의 이진투구에서 한 치도 벗어나지 못하고 있다.

문제인 정부는 출범 시부터 사회통합기구를 아예 설치하지 않았다. 역대정권의 사회통합기구들의 역할이 미흡했다는 현실적 이유도 있었겠지만, 그 저변에는 자신들이야말로 한국현대사의 해묵은 폐단을 청산할 책임자라는 인식, 적폐세력과 타협해서는 안된다는 정의감이 작용하였기 때문으로 보인다. 상징적으로나마 존

재했던 사회통합기구는 폐지되었고, 대신 경제사회노동위원회가 설치됐지만 이조차 표류하였다. 사회통합 국민통합이라는 단어는 문재인 정부 5년 동안 거의 언급조차 되지 않을 정도였다.¹³⁾ 윤석열 정부 또한 최근 문재인 전 대통령을 빨갱이라고 공공연하게 선동했던 극우 인사를 경사노위 위원장으로 임명하여 큰 갈등을 부르고 있다. 사회통합이라는 대의마저 정치 선동의 장으로, 보수-진보 진영 대결로 몰고 가고 있는 것은 아닌지 크게 우려된다. 작은 시골마을에서도 마을 이장이 그런 식의 분열과 패당을 일삼는다면 당장 쫓겨났을 것이다.

얼마 전까지만 해도 사회갈등이 발생하면 정부나 정치권은 중재나 조정 등 사후적 역할만 잘해도 박수를 받았다. 그러나 시대가 변하여 정책을 결정함에 있어 이해당사자들의 권리의식이 높아졌고, 과거와 같은 권위적 태도가 불가능해지면서 공정한 집행자이자 조정자로서 정부의 역할에 대한 요구가 높아졌다. 적지 않은 시민들이 사회갈등이 국가의 불공정한 관리에 기인한다고 보고, 그러한 불공정에 따른 손실 책임을 정부나 국가가 져야 한다고 인식하고 있다. 최저임금 인상을 둘러싼 소상공인의 반발, 코로나 방역조치로 인해 피해를 본 영세 자영업자들의 시위 등이 대표적 사례다. 정부 정책에 영향 받은 당사자들이, 정부의 책임을 묻는 쪽으로 행동하는 경향이 앞으로도 늘어날 것임을 보여준다. 이외에도 여성 가산점을 둘러싼 남녀차별 논쟁, 공공장소에서의 여성 성폭력 피해, 비정규직 안전사고 등 다양한 영역에서 정부의 책임을 묻는 흐름은 더욱 거세질 것이다. 이와 비례하여 정치권의 역할과 책임도 크게 높아졌지만 여야 가릴 것 없이 과거의 구태에 매달려 자기진영 안에서 한 발짝도 나오려 하지 않고 있다. 정치 본연의 역할을 못한 채 사회갈등을 단순 수렴하거나 증폭시키는 데 머물러 있음을 극명하게 보여주는 사례가 팬텀정치나 위성정당이 아닌가 싶다.

한국사회가 갈등이 심각한 사회라는 것은 맞다. 그런데 정말 한국사회는 다른 나라와 비교하여 갈등이 폭발적으로 증가하고 있고, 그 양상 또한 갈수록 심각해지고 있을까? 한국행정연구원이 매년 진행하는 ‘사회통합 실태조사’ 최근 10여년 동향을 보면, 한국사회가 기본적으로 신뢰가 약하고, 갈등사안이 잦은 구조적 취약함은 있지만, 사회갈등이 양적으로 크게 늘거나, 폭발직전의 상황이라는 자극적

13) 2017년 정부 출범이후 신고리 원전 5,6기를 건설을 지속할 것인지의 여부를 ‘공론화 위원회’를 통해 결정했다. 공사재개가 결정되었지만, 숙의민주주의를 진전시킨 성과로 평가되었다. 신고리 56호기 공론화 「시민참여형조사」보고서, 2017. 10. 20. (아래 링크 참조). 이 활동 외에 문재인 정부에서 사회갈등을 풀기 위한 다른 노력은 찾아보기 어려웠다.

<https://www.korea.kr/common/download.do?fileId=185722916&tblKey=GMN>

인 보도와는 적지 않은 차이가 있다.¹⁴⁾ 이는 사회 갈등이 순기능이 많은가 역기능이 많은가 하고 물었을 때 갈등이 순기능을 한다고 응답한 시민들의 숫자가 적지 않았다.¹⁵⁾ 시민의식의 성장을 엿볼 수 있는 결과라고 본다.

다시 언급하지만 한국사회의 갈등은 양적으로 많다거나 질적으로 심각한 것이 문제라기 보다는 진영 갈등의 깊은 상처가 있어 ① 작은 사안까지도 진영간의 대결로 비화되기 쉽다는 점, ② 커져이 쌓인 진영갈등의 폐단에 대해 정치권과 정부의 해결 의지가 빈약하다는 점, ③ 시민사회·종교계의 역할도 크게 줄어 지금은 사회갈등 해소가 필요하다는 여론이나, 중재자 혹은 메신저 역할을 자임하는 사회통합 촉진 움직임이 거의 보이지 않는다는 점, ④ 그 때문에 시민들 사이에 갈등이 해결되고 차차 나아질 것이라는 희망보다는 갈등이 날로 심각해지고 있다는 부정적 인식이 팽배한 점, 그리하여 ⑤ 국가적인 중요 사안이나 기후위기와 같은 인류적 과제에 대해 사회공론이 형성되지 않고 무기력한 점이 더 심각하고 절실한 문제가 아닌가 생각된다.

III. 사회갈등을 보는 불교의 관점

1. 연기의 눈으로 본 갈등

불교가 세상을 보는 눈은 ‘연기’다. 붓다는 연기법을 발견하여 붓다가 되었다. 연기의 이치는 다음과 같은 계승으로 표현된다.

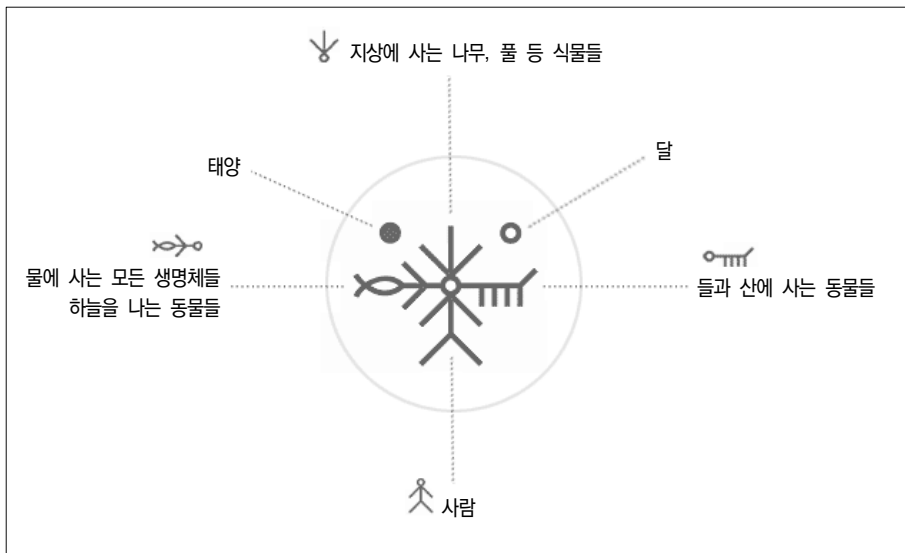
“이것이 있기 때문에 저것이 있고, 이것이 일어나기 때문에 저것이 일어난다.

(此有故彼有 此起故彼起)

-
- 14) 한국행정연구원은 매년 전국 8천여명을 대상으로 대규모 ‘사회통합 실태조사’를 벌인다. 주관적 웰빙, 사회참여, 정치참여, 사회적 소통, 신뢰, 거버넌스, 공정성, 관용성, 사회보장 등 9개 분야에 대해 10년간의 여론 변동 추이를 보면 최소한 지난 10년간 갈등에 대한 한국인의 체감은 크게 달라지지 않았다. 예컨대 주택가격 급등했을 때 경제갈등이 심각하다는 여론이 높아지는 등 시기별 특성이 있긴 하지만, 갈등이 갈수록 심각해지고 있다고는 생각하지 않는 것으로 드러난다. 호들갑스럽게 떠들기보다는 한국사회에 내재되어 있는 갈등의 뿌리와 흐름을 살펴보는 차분함이 필요하다. 한국행정연구원 홈페이지 <https://www.kipa.re.kr/site/kipa/main.do>
- 15) 사회갈등이 순기능을 한다는 생각은 대체로 적는데, 이명진(2007)의 연구에서는 갈등의 결과를 부정적으로 바라보기보다(20.1%)는 긍정적으로 인식하는 비율(75.8%)이 월등히 높았다. 유희정·이숙중, ‘한국사회 갈등의 원인 및 관리에 대한 연구: 갈등유형별 특성을 중심으로’, 한국사회 제17집 1호(2016년)에서 재인용.

이것이 없기 때문에 저것이 없고, 이것이 사라지기 때문에 저것이 사라진다.
(此無故彼無 此滅故彼滅)¹⁶⁾

연기란 무엇인가? 일체의 현상, 작용, 존재들이 다른 것에 의지하여 일어나고 유지되며 사라진다는 상호의존, 상호작용의 원리이다. 우주 만물은 물론이거니와 정신작용도, 체제와 이념도, 사상과 종교도 여기에서 예외가 아니다. 연기적으로 존재하므로 모든 존재는 영원하지 않고(무상), 독립성을 유지하는 자아도 없으며(무아), 나아가 스스로의 힘으로 존재하는 어떠한 현상과 존재도 없다(공)는 통찰로 확장된다.



<그림 1>

연기법의 상호연결, 상호물들의 실상을 쉽게 설명해주는 것이 인드라마 무니다.¹⁷⁾(그림 1) 온 세상의 모든 존재들이 연결되어 서로를 비추고 관계 맺고 살아가

16) <아함경>에 나오는 연기를 설명하는 대표적 구절이다. 김동화, <원시불교사상> (보련각, 1992) p.61에서 재인용.

17) 2천년대 초반 지리산 운동의 과정에서 ‘생명평화’라는 담론이 등장하고, 생명의 실상, 존재의 실상을 누구나 이해할 수 있게 그림으로 만들어보자는 도법스님의 제안을 받아 안상수 교수(전 홍익대학교수, 디자인대학 파티 설립자)가 디자인한 로고다. 인드라마무니, 혹은 생명평화무니라고 부른다.

는 실상을 시각적으로 표현한 것이다. 인드라망 무늬가 말해주듯 모든 생명은 서로 의지하여 깊은 영향을 시시각각 주고받음으로써 각각의 생명을 유지한다. 어떤 존재도 이 관계망을 떠나 고립적으로 살 수 없다. 모든 생명이 하나의 관계망에서 존재하지만, 이 때의 ‘하나’는 획일적이지 않다. 서로 의지하여 하나의 관계를 형성하면서도 각자는 개성을 상실하지 않는다. 부분은 전체를 머금고, 전체는 부분에 투영된다. 화엄에서는 이를 ‘일중일체다중일(一中一切 多中一)’이라고 표현하였다.

만물이 연기적으로 생멸하듯이 사회 갈등 역시 연기적으로 생겨나고 연기적으로 사라진다. 수많은 원인과 조건에 의해 갈등이 만들어지고, 수많은 원인과 조건에 따라 갈등은 사라진다. 나와 너, 우리편과 상대방은 인드라망의 그물코로 연결되어 서로를 비추고, 서로를 물들인다. 우리 편은 상대방이 있으므로 존재할 수 있고, 상대방이 사라지면 우리 편도 사라진다. 현상적으로는 심각한 다툼의 결과로 승패가 갈려 어느 한쪽이 이기고, 어느 한쪽이 지는 것처럼 보이지만, 내용을 면밀히 들여다보면 한쪽이 100% 살아남고, 한쪽이 100% 사라지는 경우는 없다. 승자에게도 패자의 흔적이 깃들고, 패자에게도 승자의 흔적이 깃든다. 원인과 조건의 무수한 결합에 의해 전쟁마저도 흑백으로 결말 지어지는 일은 없다. 또 다른 제3의 길이 만들어지고 만들어지기를 거듭한다.

2. 화쟁의 눈으로 본 갈등

이러한 연기적 사유를 삶의 현장으로 한발 더 밀고 나간 것이 화쟁이다. 원효라는 한국불교사, 한국사상사의 거인에게서 화쟁이라는 말이 나왔고,¹⁸⁾ 원효의 입장은 다른 불교전통간의 조화와 통합을 추구하는 통불교, 회통불교라는 한국불교의 독특한 흐름으로 이어졌다.¹⁹⁾

화쟁(和諍). 앞의 화(和)는 조화, 공존, 평화를 말하고, 뒤의 쟁(諍)은 다툼, 간언, 논쟁을 말한다. 단어 그대로 옮기면 ‘다툼으로 조화를 이룸’이라는 뜻이다. 화합이면 화합이고, 다툼이면 다툼이지 왜 두 상반되는 글자를 합쳐놓았는가 의문을 가

18) 화쟁의 어원은 원효의 ‘십문화쟁론(十門和諍論)’에서 나왔다. 원효는 불교내부의 다양한 의견(십문)을 조화롭게 연결시키고자 화쟁이라는 말을 썼다. 나중에 화쟁은 원효의 삶이 되었다. 원효는 신라가 삼국을 통일한 후 전국을 돌며 전란으로 지친 삼국의 민중들을 어루만지고 위로하고 어울려 살았다. 이하 화쟁에 대한 설명은 필자가 작성했던 ‘화쟁, 인류의 미래를 여는 아름다운 몸짓’(조계종 화쟁위원회, 2015)을 요약, 재구성하였다.

19) ‘통불교’라는 말은 최남선이 1930년 ‘불교’지 74호에 발표한 <조선불교 동방 문화사 상에 있는 그 지위>에서 한국 불교의 역사를 서술하면서 특히 원효의 불교 교학을 통불교라고 지칭한 데서 비롯되었다.

질 수 있다. 그러나 우리의 고정관념과 달리 세상의 모든 것들은 쟁과 화가 어우러져서 빚어진다. 씨앗이 싹을 틔우는 과정을 보라. 새싹의 입장에서 보면 단단한 대지를 뚫고 나가야 하는 지난한 투쟁이지만, 대지의 입장에서 보면 제 살이 찢기는 상처가 된다. 새 싹과 대지의 관계를 이분법적 사고로 보면 철저히 투쟁하는 ‘쟁’의 관계이다. 그렇지만 새 싹은 대지가 없는 한 지탱할 수도, 살아남지도 못한다. 대지 또한 새싹을 통해 다른 모든 생명과 연결되고, 새싹에 의지해야만 생명력을 얻는다. 이렇게 둘은 서로 의지하여야만 살아갈 수 있는 ‘화’의 관계이기도 하다. 연기적으로 존재한다함은 관계로 존재한다는 것이고, 관계로 존재한다는 것은 서로 물들이고 있다는 것이며, 물들인다는 것은 서로 간에 화와 쟁을 끊임없이 되풀이하고 있다는 의미이다. 아름답게 피어난 저 꽃 한 송이에서부터 우주만물은 ‘화’의 바탕 위에서 ‘쟁’이라는 역동적 과정을 통해서만 삶을 이어갈 수 있다.

연기, 화쟁, 그리고 중도²⁰⁾라는 불교세계관으로 보면 갈등을 다른 측면에서 볼 수 있게 된다. 이는 불교에서 고통을 보는 시각과 유사하다. 고통은 미워하고 밀쳐낼수록 더 힘들어지지만, 담담하게 껴안는 순간 눈 녹듯 사라진다. 사성제중 첫머리에 나오는 고성제는 이렇게 고통을 혐오의 대상이 아니라 행복을 위한 마찰력으로 보는 연습을 통해 얻어진다. 고통 없이는 해탈 열반도 불가능하다. 그래서 성스러운 진리라 하였다. 갈등도 마찬가지다. 다툼과 갈등은 인간이 사회를 이루고 살아온 이래 어느 시대 어느 사회를 막론하고 있었다. 다른 조건과 인과를 가진 것들이 만나면 마찰이 일어나는 것과 같은 이치다. 공동체 내에서 다툼과 갈등은 누구에게나 불편하고 힘든 것이지만, 그러나 그러한 과정을 온전히 겪고 극복해 낼 때 공동체도 성장하고 발전한다.²¹⁾ 고통을 잘 다루는 것이 내 삶의 실력이듯 공동체 내 갈등을 잘 다루는 것이 공동체의 실력이다. 화쟁이란 갈등이 없는 세상을 만드는 것이 아니라, 있을 수밖에 없는 갈등을 잘 다뤄가는 실력을 기르는 일이다.

20) 붓다는 고행과 향락주의 양극단을 넘어 중도적 태도로 수행에 임하여 불교세계관의 핵심인 연기를 발견했다고 한다. 도법스님은 이에 대해 연기를 존재의 진리, 중도를 실천의 진리라고 하여 연관 지어 설명한다. 이 가운데 중도는 ‘있는 그대로의 길’ ‘현장의 길’을 뜻한다. 중도에 대한 상세한 설명은 도법스님 ‘붓다, 중도로 살다’(2020. 불광출판사)를 참고하라.

21) 파커 J. 파머는 “갈등이 없는 공공영역을 상상하는 것은 죽음이 없는 삶을 염원하는 것과 같다. 공적 영역에서 갈등은 추방되어야 할 무엇이 아니라 당연하고도 외려 장려해야 할 에너지”라고 했다. 파커 J. 파머, <비통한 자들을 위한 정치학> 117쪽, 글항아리. 정치가나 공무원들이 공적 영역에서 갈등이 없기를 바라는 것은 위험하다. 회피하지 말고, 그 갈등의 한 가운데서, 담담히 포용하고 해결하는데 신명을 다할 사람들이 정치를 하고 공직자가 되어야 한다.

3. 갈등을 바라보는 세계관의 문제가 핵심

잠시 불통이 되고, 잠시 불화하기도 하지만, 인드라망의 그물 위에서 소통하고 연결되어 조화를 유지함으로써 이어지는 것이 생명의 본래모습이라고 하였다. 그런데도 인간은 왜 화합하지 못하는가? 첫째는 화합이 생명의 바탕임을 잘 모르기 때문이다. 화합은 마치 공기나 물과 같은 것이어서 있을 때는 소중한 줄을 모르기 쉽고, 없을 때 비로소 소중함을 느끼게 된다. 몸의 조화가 깨지면 병들고 아픈 것처럼 국가와 같은 큰 공동체에 갈등이 지속되면 구성원들의 행복도 지속되기 어렵다. 공동체의 화합이 깨져서 갈등의 상황이 되면, 그때에야 우리가 누리던 일상이 얼마나 소중한 것인지 알게 된다. 전쟁의 참화에 끌려 들어간 공동체의 구성원들이 대체 어떻게 자유롭고 행복할 수 있겠는가. ‘더불어 삶’ ‘조화’ ‘평화’는 과정이나 절차로 하찮게 취급될 것이 아니다. 삶의 목표이자, 생명의 질서 그 자체이다. 화합하면 생명은 활기 있게 유지되고, 불화하면 생명력을 잃고 죽어가게 된다. 그래서 불교에서는 화합을 깨뜨리는 행위를 ‘오역좌’의 하나로 보았다. 부모를 죽이거나, 부처를 상해하거나 하는 가장 큰 죄가 오역죄인데, 공동체의 화합을 깨뜨리는 ‘파화합죄’를 그 가운데 하나로 보았을 정도로 화합을 중히 여겼다.

화합하지 못하는 또 다른 이유는 ‘잘못된 신념’ 때문이다. 잘못된 신념의 바탕에는 대개 이분법이 있다.²²⁾ 너는 너고, 나는 나다라고 매사를 둘로 갈라보는 생각이다. 불교는 세계를 이해하는 데 있어 나와 너, 신과 인간, 인간과 자연, 인간과 동물, 인간과 사회 등을 주체와 대상으로 나누어보지 않으며, 현상과 본질 등도 따로 이분하여 보지 않는다. 언어와 개념으로는 나뉘어져 있지만 그 바탕은 인드라망의 그물로 서로 연결되어 있다고 본다. 이론과 실천, 좌와 우, 이상과 현실, 고통과 행복, 정신과 육체, 부와 가난, 이렇게 별개의 것이자 대립되어 보이는 개념들조차 실제로는 어느 한쪽이 없이는 다른 한 쪽도 성립할 수 없는 것들이다.

갈등 현장에서 자주 만나게 되는 ‘정의론’도 ‘불의’와 ‘정의’를 둘로 나눠보는 이

22) 한국사회는 거친 일도양단의 이분법 경계 짓기에서 좀처럼 벗어나지 못하고 있다. 이분법이 일상화되어 있다. 보수와 진보, 성장과 분배, 효율과 형평, 경쟁과 복지, 집단과 개인, 공공과 민간, 한걸 같이 이분법적인 대척으로 배열되어 있다. 이분법적인 대립은 지배와 독점을 향한 진영의 논리로 이어지고 선과 악, 옳고 그름의 배타적 구획으로 전개된다. 이분법은 균형과 조화를 놓치기 십상이고, 소통의 단절로 이어진다. 이분법적인 편 가름은 척박한 한국 정치 공간과 맞물려 더 선명하게 드러난다. 균형을 잃는 일이 다반사이며, 소통의 통로는 막히고 편 가름과 쏠림은 더 심해진다. 말은 거칠어지고, 글은 점점 더 자극적으로 흘러간다. 갈등은 견잡을 수 없이 증폭한다. 2013. 박길성 “통합가치의 재구성과 연대적 공존의 모색”. 국민대 통합위원회, ‘국민통합 어떻게 할 것인가’

분법에서 출발한다. 그런데 과연 정의와 불의는 그렇게 명료하게 나눌 수 있는 것일까? 예를 들어보자. 러시아의 침략전쟁으로 고통을 겪고 있는 우크라이나는 반전의 입장에서는 정의이다. 하지만 우크라이나는 미얀마 군부에게 무기를 지원해 온 대표적 국가 중 하나이다. 폭탄테러를 서슴지 않는 미얀마 군부에 무기를 지원해 온 우크라이나는 시민의 입장에서는 불의다. 그 미얀마 군부의 무자비한 폭력에 의해 몇 년 전 대규모로 희생당한 로힝야족은 소수민족의 입장에서 정의이지만, 옆 나라 방글라데시에서 다수인 로힝야족에게 학살당한 줌머족의 입장에서 보면 불의이기도 하다. 누군가에게는 정의가 누군가에게는 불의가 되는 얽힌 현실세계에서 우리는 어떤 정의의 편에 서야 할까? 우리가 그렇게 붙잡고 있어야 할 확고부동한 정의란 현실 속에서 존재하기는 하는 것인가? 오히려 ‘모든 생명이 함께 더불어 살아야 할 친구이자 이웃이다’, ‘더불어 사는 존재로서 우리는 어떠한 경우라도 평화롭게 문제를 다뤄야 한다’는 정의 말고, 과연 어떤 정의가 참된 정의라 할 수 있겠는가.

사람들은 때로 정의 없는 평화보다는 평화 없는 정의가 더 바람직하므로 싸워야 한다고 말한다. 그런데 과연 정의와 평화는 둘로 나눌 수 있는 것일까? 불의를 묵과하고 덮은 평화가 오래갈 리도 없지만, 불화와 다툼으로 공동체의 평화가 사라지면 정의도 곧 깨어진다. 평화 없는 정의도 없고, 정의 없는 평화도 없다. 둘은 상호의존의 관계이다. 그러므로 둘 다를 붙들고 가야한다. 어렵지만 정의도 살고 평화도 사는 길을 찾아야 한다.²³⁾ 평화가 깨진 살벌한 전쟁터에서조차 정의를 구현하고 사는 초인적인 사람의 이야기를 들을 때면 경탄과 존경의 마음이 든다. 불굴의 의지와 용기가 없으면 어려운 일이다. 겁 많고 나약한 필자에겐 그런 용기가 없다. 어렵고 길이 잘 안보여도 정의와 평화, 둘 다를 붙잡고 사는 것을 포기 못하는 이유다.

화합의 대상은 누구인가? 일차적으로 화합의 대상은 일상을 같이 누리는 사람이다. 상대에 대해 불편한 마음이 들었을 때 습관대로 내버려두면 금세 내 마음속부터 전쟁터가 된다. 작은 공동체에서도 화합은 쉬운 일이 아니다. 구성원 전체가 애써 노력하지 않으면 작은 공동체가 싸움터가 되는 것도 순식간이다. 그래서 옛 선사들은 일상이 백척간두라 했다. 같이 사는 사람과 화합하는 것이 가장 어려운

23) 정의와 평화뿐만 아니라 자유와 평등, 이익과 나눔, 개인과 공동체와 같은 대립되어 보이는 가치들 또한 마찬가지이다. 이 중에 어느 하나만 남는 세상, 예컨대 평화가 배제된 정의, 용서가 없는 참회, 평등이 없는 자유, 공동체가 사라진 개인처럼 한 가지만 남는다면 어떻게 될까? 그건 아마 살기 힘든 끔찍한 세상일 것이다. 실상사가 펴낸 ‘21세기 약사경’에는 이분법을 넘어서는 것이 문명전환의 요체임을 역설하고 있다. <21세기 약사경>(실상사 2021)

일이어서 그렇게만 할 수 있으면, 모두와 화합하는 삶의 길을 어렵지 않게 열어가갈 수 있다.

나와 견해가 다른 상대방, 적이나 경쟁자야말로 궁극적인 화합의 대상이다. 뜻이 맞는 친구와는 따로 애쓰지 않아도, 하지 말라 해도 화합할 수 있다. 문제투성이인 저 상대야말로 진짜 화합의 대상이다.²⁴⁾ 그럼에도 불구하고 지혜로운 방편이 필요할 때가 있다. 갈등이 극한에 달했다면 때로는 거리를 두고 기다리는 것도 필요하고, 함께 사는 것이 정말 어렵다면 잠시 떨어져 지내는 것도 방법이다. 붓다도 제자들이 집단으로 편싸움을 벌일 때 그곳을 떠나셨다.²⁵⁾ 그리고는 화합의 조건을 모색하였다. 침묵과 피함도 화합의 조건을 만들기 위한 방법이 될 수 있다. 그 과정이 자기 향상, 상호완성의 길이 되도록 하는 마음으로 임한다면 이때의 갈등은 자신은 물론 공동체의 향상과 발전의 기회로 전환시킬 수 있다.

화쟁은 다툼과 경쟁을 배제하자거나, 무조건 덮자는 타협주의나 절충주의가 아니다. 세상사에 경쟁과 갈등, 다툼이 없기는 힘들지만 그러한 다툼의 과정이 ‘우리 모두가 더불어 살게 되어 있다’는 근본 토대를 허물지 않도록 사실을 직시하면서 적극적으로 임하자는 것이다. 불교 입장에서 보면 우주만물이 한 몸 한 생명이다. 손이 발을 도울 때 생색내지 않는 것처럼 남을 위함이 곧 나를 위하는 것이다. 이를 자리아타(自利利他)라고 한다. 자리아타를 삶에서 구현하기 위해 애쓰는 방식이 화쟁이다.

IV. 화쟁적으로 문제를 다룬다는 것

‘화쟁’적으로 문제를 다루는 것은 과연 어떻게 다루는 것일까?²⁶⁾ 정답이 딱 하나 정해져 있으면 좋겠지만 정답은 없다. 그저 무수한 해답이 있을 뿐이다. 지금 발

24) 간디는 “도둑이 도둑질을 멈추게 하는 방법은 도둑들을 벌주려하는데 있지 않다. 그 벌주고 싶은 마음을 참고 기다리되, 그것이 비굴함으로 빠지지 않도록 ‘도둑과 우리가 친족관계’임을 끝없이 깨우쳐 주어야 한다”고 말했다. 폭력을 폭력으로, 죄를 죄로 양갈음하지 않으면서 끈질기게 상대를 변화시키려고 노력해야 참된 변화가 일어난다는 이야기이다. 허우성 역 <마하트마 간디의 도덕·정치사상> 권3, 소명출판사, 2004년.

25) 전재성 역 <마하박가>(울장 대품) 853~910쪽, 한국빠알리성전협회, 2014년. 코삼비에서 비구들이 두 그룹으로 나뉘어 치열한 싸움을 벌였을 때 붓다는 세 번 싸움을 말리다 실패하고, 그 현장을 벗어났다.

26) 이하는 2014년 12. 10 화쟁위 토론회에서 필자가 발표했던 ‘화쟁의 길을 묻다’ 원고에, 2014년 이후의 사례를 첨가하고 일부를 재구성한 것이다.

딘고 선 현장에서 사태가 발생한 원인과 조건을 잘 관찰하고, 더 좋은 조건과 인과를 선택하는 것이 화쟁의 방법이다.²⁷⁾ 화쟁위원장이었던 도법스님을 도와 몇 가지 일을 함께 하면서 나름 경험했던 화쟁의 방법들을 정리해본다.

1. 상대방에 대한 인식의 전환 “함께 더불어 살 가족”

2011년 쌍용차 해고자들의 죽음의 행렬이 이어지던 무렵²⁸⁾ 도법스님과 함께 쌍용차 평택 공장을 찾았을 때다. 공장 외벽에는 ‘쌍용 가족’이라는 표어가 크게 걸려 있었다. “그래, 문제를 풀려면 서로를 가족이라고 생각해야 한다. 말로만 적어놓은 그 구호를 실천하자. 말이 씨가 되게 하자” 쌍용차 문제를 다루면서 도법스님은 이러한 생각을 만나는 이들과 나누었다. 처음에는 해고자 문제는 대화 의제로 올릴 사안이 아니라고 버티던 경영진이 해고자도 쌍용가족이었고, 가족이어야 할 사람들 아닌가라는 설득에, 해고자 문제도 논의대상에 포함시키겠다고 태도를 바꿨다. 해고노동자들, 회사노조를 만났을 때, 정부와 정당을 만났을 때도 마찬가지였다. 비록 큰 불신과 상처가 쌓여있었지만, 상대를 적이 아니라 가족으로 여겨야 한다는 그 단순한 명제에 변화의 실마리가 보였다. 왜 그럴 수 있었을까?

가족마다 문제와 고통이 있지만, 그래도 근본적으로 가족은 사랑과 연민의 대상이다.²⁹⁾ 못났다고, 능력이 없다고, 생각이 다르다고 구성원들을 배척하지 않는다. 비뚤어지고 잘못된 길을 가도 믿고 기다려주는 것이 가족이기도 하다. 때로 미워하고 다투기도 하지만, 밑바탕에는 늘 사랑이 있고, 더불어 살고자 하는 의지가 갖추어져 있다. 그러니 이 가족의 울타리를 확장하여 노-노든 노-사든 상대를 “어차피 함께 살아야 할 가족이자 이웃이다”고 볼 수 있다면 그것으로 문제를 대하는

27) “붓다의 연기 깨달음이 화쟁과 관련하여 일깨워 주는 통찰은 다음과 같은 것이라 생각한다. 어떤 현상, 어떤 세상사, 어떤 문제도 가변적 조건들의 인과적 결합에 의해 발생한다. 그리고 그 조건인과적 발생은 단선적이거나 일면적이 아니라 대부분 다면적이고 다층적이다.... 따라서 더욱 진리에 부합하고 더욱 합리적이며 더욱 이로운 것으로 재구성하기 위해, 기존의 조건인과를 ‘조건적으로 재성찰하고’, 더 좋은 조건인과를 ‘조건적으로 선택하다. 그것이 화쟁이다.” 박태원, 원효와 말 쓰기 - ‘지금 여기의 원효’를 위한 소참小參 46쪽, 2017 향상포럼.

28) 쌍용차는 2009년 대규모 정리해고 사태로 대규모 해직사태가 발생하였고, 회사는 경영상태가 개선되는 대로 복직시키겠다고 약속하였지만 이를 제대로 이행하지 않아 해고자들이 정리해고 철회와 복직을 요구하는 투쟁을 3년여 넘게 지속하였다. 이 과정에서 경제적 고통, 심리적 고통을 못이긴 해고자 및 가족들이 연달아 자살하면서(2011년 1월 현재 20여명) 쌍용차 해고 문제는 단순한 노사갈등을 넘어 큰 사회적 이슈로 부각되었다. 죽음의 행렬을 멈추기 위해 사회 모두가 나서자라는 화쟁위의 호소에 종교인 33인 원탁회의가 만들어져 활동을 본격화했다.

29) 이 때의 가족은 혈연으로 맺은 ‘혈족’의 뜻이라기보다는 함께 삶을 누리는 ‘기초공동체’, 혹은 ‘공동체의 원형’정도를 의미하는 것이다.

기본 태도는 크게 달라질 수 있다. 쌍용뿐만 아니라 다른 사례에서도 그 가능성을 확인할 수 있었다.

물론 이런 생각의 전환만으로 대화의 자리가 만들어지고 유지되는 것은 아니다. 그러나 상대를 극복, 제압, 타도해야 할 대상에서 함께 살아야 할 공동체의 일원으로 조금만 생각을 달리 먹어도 상황은 달라지게 된다. 어차피 마주치고 함께 살아야 할 사람들이라는 인식이 생길수록 그와 싸우는 내가 불편해지고, 나부터라도 문제를 풀고 싶어지기 때문이다. 이렇게 상대를 보는 시선이 달라지면, 상대를 대화의 파트너로 인정하게 되고, 대화를 하면서 차이를 인정하고, 조금씩 양보하는 흐름으로 갈수 있게 된다.

2. 양측이 공감할 수 있는 근원적 가치의 발굴

2014년 화쟁위원회는 밀양 송전탑반대 대책위의 요청으로 송전탑에 반대하며 음독을 하셨던 밀양의 한 어르신의 장례와 관련한 협상을 진행하였다. 한전과 유족사이의 이 협상은 갈등해결센터와 함께 진행하였는데, 몇 개월간 지지부진을 면치 못하는 상황이었다. 화쟁위가 결합하면서 한전과 유족들이 공감할 수 있는 “아버지가 음독하신 그 집에서 살기 어렵다는 유족의 심정을 인정하고 이주 대책을 마련하자”는 가치에 양측이 합의함으로써 해결의 실마리가 만들어졌다. 비록 협상의 과정에서 여러 어려움이 있었지만, 이러한 공감을 양측이 포기하지 않았기에 원만하게 타협을 보고, 1년 넘게 미뤄진 어르신의 장례를 치를 수 있었다.

넘기 어려웠던 벽도 있었다. 해군기지 문제로 갈등을 빚은 제주 강정마을의 경우 찬반 양론으로 갈리어 극심한 고통을 호소하던 강정마을 주민들의 요청에 따라 화쟁위원회는 2011년 “마을 공동체의 복원”이라는 근원적 가치를 살려내면서 문제를 풀고자 하였다. 이를 위해 마을 내 소수파인 해군기지 찬성론자들, 그중에서도 해녀들과 선주들에게 문화적으로 친근한 ‘용왕대제’를 강정포구에서 합동으로 추진하면서 주민들의 만남을 시도했지만, 큰 실효를 거두지 못했다. 갈등의 골이 너무 깊어져 마을에서 찬성입장을 가졌던 분들이 나오려 하지 않았다. 양측이 공감할 수 있는 근원적 가치를 잘 발굴해내더라도 그 가치를 현실에서 구현하여 공감대를 만들어내는 일까지는 매우 지난한 노력이 필요하다는 것을 알 수 있었다.

3. 진실과 화해의 관점에서 해법을 모색하기

사람들은 진실과 화해를 대개 양립할 수 없는 것으로 받아들인다. 대부분의 약

자들은 진실을 규명하여 그것을 바탕으로 상대의 책임을 추궁하고 싶어 한다. 사실이 묻히고 덮여졌던 억울한 경험들이 많기 때문이다. 거의 모든 사건마다 진상 규명, 책임자처벌이 구호로 등장하는 것도 같은 이유다. 반면 기득권을 갖고 있는 강자들은 화해의 관점에서 문제를 덮자고 말한다. 진실을 놓고 다투게 되면 결국은 책임을 추궁당할 것이라는 두려움과 거부감이 크다. 그래서 진실이라는 말 자체를 외면하는 경우가 많다. 약자는 화해가 불편하고, 강자는 진실이 불편한 현실을 어떻게 헤쳐 나갈 수 있을까? 진실과 화해 둘 다를 살리는 길, 진실도 빛나고 화해도 빛나는 길을 여는 수밖에 없다.

진실과 화해는 특히 한국처럼 진영으로 갈리어 팽팽하게 맞서있는 사회에서 매우 절실히 요청되는 태도이다. 화쟁위가 쌍용차 문제를 해결하기 위해 2012년 5월부터 12월까지 벌였던 활동이 진실과 화해의 관점에서 진행되었다. 당시 해고된 쌍용차 노동자들의 자살은 매우 심각한 문제였고, 이 문제를 풀기 위해 화쟁위 제안으로 구성된 종교계 33인 원탁회의는 행진, 기도회 등을 진행하면서, 더불어 진실과 화해의 관점에서 쌍용차 문제의 해결방안을 제시하였다. 그 핵심은 진실을 잘 드러내되, 그것이 당사자에 대한 처벌이나 책임추궁이 아니라, 피해자의 명예를 회복하고, 공동체 전체를 위한 재발방지와 대안 마련에 중점을 두자는 취지였다. 이 방안을 들고 대선 직전 여야를 방문하여 선대본부장들의 책임 있는 동의까지 얻어냈지만, 이후 박근혜 정부의 미온적 자세와 우리 역량부족으로 아쉽게도 문제를 매듭짓지 못했다.

앞서 한국사회는 모든 갈등이 진영 간의 갈등으로 수렴되는 특별한 풍토를 갖고 있다고 언급하였다. 이 문제의 뿌리가 되는 이념갈등을 정면으로 다루기 위해 2014년부터 11월부터 3년간 ‘진실과 화해를 위한 대화모임’을 진행하였다. 화쟁코리아 백일순례에 참가했던 대중들이 사회적 대화의 장 마련을 후속사업으로 결의함에 따라 보수, 진보, 중도측에서 각 5~7인이 참석하여 대화모임이 구성되었다. 보수 측에서는 새로운 한국을 위한 국민운동 서경석 집행위원장, 박범진 미래정책연구소 이사장 등이, 진보측에서는 이수호 전태일재단 이사장, 민화협 이승환 대표 등이 중도 측에서는 화쟁위원장 도법스님, 김민해 목사, 황도근 교수 등이 참여하여 총 10차례의 대화모임을 갖고 치열하게 토론하였다. 진영논리를 떠나 공동의 이해를 같이하는 ‘김영란법’ 제정을 촉구하는 공동기자회견을 가졌고, 그 뒤 김영란 법이 국회에서 통과되는 데 일조했다는 기쁨을 맛봤다. 선거제도, 복지와 증세, 공무원연금 개정 등 사회 현안에 대해 논의한 결과 상당부분 견해차를 좁힐 수 있었고, 진영을 넘은 사회통합적 해결방안이 나올 수 있다는 희망을 가질 수 있었

다. 특히 공을 들였던 것이 ‘중북문제의 사회통합적 해결’을 위한 공동선언문 채택이었다. 공동선언문을 만들기 위해 수차례 논의와 검토를 통해 문안을 합의하였지만³⁰⁾, 그 시기 역사교과서 갈등이 불거지면서 발표가 미뤄졌고, 이후 진영간 대결이 격화되면서 결국 모임을 이어가지 못했다. 역사적인 선언이 아쉽게 무산되는 과정을 경험하며 진실과 화해가 얼마나 어려운 길인지, 왜 그만큼 소중한 것인지를 절감해야 했다.

4. 진실에 기초한 소신 있는 개입

정황상 사실이 명백히 드러나거나 약자가 극한으로 몰렸을 때는 소신 있게 개입하는 것도 필요하다. 대표적으로 들 수 있는 것이 한진중공업 문제다. 2011년 당시 영도 조선소 크레인 위에서 목숨을 건 농성을 벌이던 김진숙 민주노총 지도위원을 구하기 위해 화쟁위원회는 8월 기자회견을 시작으로 도법스님이 노동부, 전경련, 대한상의, 민주노총을 찾아 108배를 하면서 김진숙 씨를 살리자고 각계에 호소했다. 그 해 여름 희망버스라는 새로운 시민참여형 운동이 김진숙 씨를 응원했지만 시민적 열망에도 불구하고 문제 해결의 길은 잘 보이지 않았다. 겨울이 다가올 즈음 화쟁위는 다양한 통로를 통해 사측과 정부를 대상으로 호소했고, 이에 정부가 불응하자 11월 8일 “중단 차원의 범불교계 집회를 한진중공업 본사 앞에서 11월 19일 연다”고 내부 입장을 정하여 청와대에 통보하였다. 청와대는 “적극적 역할을 하겠다, 2, 3일만 말미를 달라”고 하였고, 청와대의 적극적인 개입으로 이틀 후인 11월9일 노-사간 극적인 합의가 이뤄져 김진숙 씨가 타워크레인에서 내려올 수 있었다.

2013년 철도노조의 조계사 농성도 소신 있게 개입한 사례의 하나다. 조계종은 12월 24일 조계사에서 농성을 시작한 철도노조 박태만 수석부위원장을 비롯한 지도부들을 보호하면서, 한편으로 화쟁위원회가 나서 노사면담을 적극적으로 중재하였다. 화쟁위 내에 특별위원회를 두어 노사정이 함께 하는 긴급대화를 거듭 요청하였지만, 농성을 풀기 전에는 대화할 수 없다는 사측의 입장은 완강했다. 화쟁

30) 한국 현대사에서 보수-진보 갈등의 주된 쟁점이었던 ‘중북 문제’의 경우 진보측이 북한 인권 문제와 같은 보편적 이슈에 대해 비판적 시각을 표명하고, 반대로 보수가 ‘중북 몰이’와 같은 불합리한 행위를 자제해야 한다고 표명하는 등의 상호 이해할 수 있는 합리적 내용으로 공동 선언문을 합의-성안까지 하였지만 아쉽게도 발표하지 못했다. 선언문을 성안하기까지 크고 작은 고비가 있었지만, 서로가 상대방에 대해 갖고 있는 두려움을 이해하면서 조금씩 진전이 되었던 기억이 있다. 역사적인 선언을 발표하지 못한 것이 두고두고 아쉬웠다. 참고자료로 논문 뒤편에 붙인다.

위는 거듭 압박을 가하여 조계사에서 최초로 양자가 만나는 자리를 마련하였다. 비록 첫 협상은 결렬되었지만, 그 후에도 노동자들을 보호하며 대화를 촉구하였고, 12월 30일 여야가 해결방안을 합의하는 데 밑거름을 제공하였다.

2015년 한상균 민주노총 위원장의 조계사 피신 중재활동도 사례로 들 수 있다. 당시 한상균 위원장은 화쟁위원회에 ▲ 2차 민중총궐기가 열릴 수 있도록 중재해 달라 ▲ 노정대화가 열릴 수 있도록 중재해 달라 ▲ 노동관련법 개정을 연내에 할 수 없도록 중재 해달라고 세 가지 사항을 요청했다. 돌이켜보면 사안 자체가 정부, 정치권 전체를 움직여야 할 정도로 막중하였고, 평소 화쟁위 역량으로는 엄두도 못 낼 일이었지만, 국민적 관심이 조계사에 쏠린 점을 심분 활용하여 화쟁위는 세 가지 사항 모두에 대하여 나름의 해답을 찾아냈다. 특히 집회불허방침이 확고하였던 정부의 입장을 우회적으로 꾸짖으며, 민중총궐기 집회날 종교인들이 중심이 된 ‘평화의 꽃길 기도회’를 열어 평화로운 집회 시위를 바라는 시민의 열망을 이끌어냈다. 집회가 평화적으로 진행되어 집회·시위 문화의 전기를 마련했다는 호평도 받았다. 비난도 많이 받았다. 한상균 위원장을 보호하는 과정에서 보수단체들은 조계사가 범죄자를 보호하는 치외법권지대 ‘소도’여서는 안된다고 공권력을 투입하라고 연일 시위를 계속하였고, 진보측은 한상균 위원장의 자진 출두를 둘러싸고, 화쟁위가 한 위원장을 강제로 출두시켰다고 비난하였다. 하지만 지금 돌이켜봐도 당시로서는 최선을 다한 결과였다고 생각한다.

화쟁은 진실에 주목하기 때문에 다툼을 억지로 화해시키거나, 이해득실을 조정하는 것에 초점을 두지 않는다. 그 보다는 ‘함께 더불어 살게 되어 있다’는 다툼 너머의 보편적 진실을 드러냄으로써 다툼의 근원적 뿌리를 제거하는 데 초점을 맞춘다. 이렇게 ‘함께 살자’에 대한 공감감이 이뤄지면 그 방법을 찾는 데로 한 발 나아갈 수 있다. 신뢰가 싹트고, 이해와 양보가 가능해지는 것이다. 이 쉽고 분명한 한 생각이 만연한 사회갈등을 해소하기 위해 지금 한국사회에도 절실하지 않은가 생각한다.

V. 붓다가 설한 여섯 가지 화합원리(六和敬)

육화경의 육화(六和)는 여섯가지 화합, 경(敬)은 공경함 또는 삼가다 등의 뜻이다. 육화경을 요즘말로 옮기면 ‘여섯가지 화합 원리’라 할 수 있다. 남방·북방 경전 모두에 비슷한 내용으로 전해지는데, 설해진 인연담을 간략히 소개하면 이렇다. 붓다께서 코삼비 비구들의 분쟁을 피해 아누룻다 등 세 명의 수행자가 머무는 고

쌍가 사라나무 숲을 찾는다. “그대들은 잘 지내고 있는가?”라는 붓다의 물음에 아누룻다는 “... 저희는 화합하고 상호 이해하며, 우유와 물이 섞이는 것처럼 논쟁 없이 서로를 다정한 눈으로 바라보면서 지내고 있습니다”라고 답한다.³¹⁾ 이에 붓다는 고쌍가 수행자들이 잘 어울려 지내는 모습을 칭찬하면서 화합의 여섯가지 방법에 대하여 설한다. 이 내용이 맞지마 니까야의 ‘꼬삼비 설법의 경(M48)’에 담겼다. 이를 옮겨본다.

- 1) “수행승들이여, 여기 수행승은 동료 수행자에 대해 여럿이 있을 때나 홀로 있을 때나 마찬가지로 **자애로운 신체적 행위**를 일으킨다. 이것은 새겨 둘 만한 것으로 사랑을 만들고, 존경을 만들고, 도움으로 이끌고, 논쟁의 불식으로 이끌고, 화합으로 이끌고, 일치로 이끄는 것이다.
- 2) 수행승들이여, 또한 수행승은 동료 수행자에 대해 여럿이 있을 때나 홀로 있을 때나 마찬가지로 **자애로운 언어적 행위**를 일으킨다. 이것은 새겨 둘 만한 것으로 사랑을 만들고, 존경을 만들고, 도움으로 이끌고, 논쟁의 불식으로 이끌고, 화합으로 이끌고, 일치로 이끄는 것이다.
- 3) 수행승들이여, 또한 수행승은 동료 수행자에 대해 여럿이 있을 때나 홀로 있을 때나 마찬가지로 **자애로운 정신적 행위**를 일으킨다. 이것은 새겨 둘 만한 것으로 사랑을 만들고, 존경을 만들고, 도움으로 이끌고, 논쟁의 불식으로 이끌고, 화합으로 이끌고, 일치로 이끄는 것이다.
- 4) 수행승들이여, 또한 수행승이 여법한 소득 즉 정당하게 얻어진 것이 있다면, 하나의 발우에 있는 것일지라도, 이와 같이 **소득을 남김없이 나누어, 계행을 지키는 동료들과 함께 물건을 사용해야 한다.** 이것은 새겨 둘 만한 것으로 사랑을 만들고, 존경을 만들고, 도움으로 이끌고, 논쟁의 불식으로 이끌고, 화합으로 이끌고, 일치로 이끄는 것이다.
- 5) 수행승들이여, 또한 수행승이 결점이 없고 하자가 없고 섞임이 없고 오염이 없고 자유롭고 방해가 없고 마찰이 없어 삼매에 도움이 되는 계행이 있는데, 수행승은 이와 같은 계행 속에서 동료 수행자들과 함께 여럿이 있을 때나 홀로 있을 때나 **계행과의 일치를 도모해야 한다.** 이것은 새겨 둘 만한 것으로 사랑을 만들고, 존경을 만들고, 도움으로 이끌고, 논쟁의 불식으로 이끌고, 화합으로 이끌고, 일치로 이끄는 것이다.
- 6) 수행승들이여, 또한 수행승은 고귀한, 해탈로 이끄는 견해가 있어 그것을 실천하면, 올바르게 괴로움의 소멸로 이끄는데, 수행승은 이와 같은 견해에 관하여, 동료 수행자들과 함께 여럿이 있을 때나 홀로 있을 때나 마찬가지로

31) 자세한 내용은 <맞지마니까야 31>과 <울장대품 Vin.I.352>을 참고하라.

로 그 견해와의 일치를 도모해야 한다. 이것은 새겨 둘 만한 것으로 사랑을 만들고, 존경을 만들고, 도움으로 이끌고, 논쟁의 불식으로 이끌고, 화합으로 이끌고, 일치로 이끄는 것이다.

수행승들이여, 이와 같이 새겨둘 만한 것으로 사랑을 만들고, 존경을 만들고, 도움으로 이끌고, 논쟁의 불식으로 이끌고, 화합으로 이끌고, 일치로 이끄는 여섯 가지 원리가 있다.” (맛지마 니까야 M48, 전재성 역 567쪽)

육화경의 여섯 화합원리의 출발이 되는 것은 ‘자애롭게’이다. 상대에 대해 자애로운 마음을 내고, 자애롭게 행해야 그것이 서로 간에 사랑을 만들고, 존경을 만들고, 도움으로 이끌고, 논쟁의 불식으로 이끌고, 화합으로 이끌고, 일치로 이끈다고 보는 것이다. 그런데 어떻게 하면 자애롭게 행하는 것일까? 이에 대해 아누룻다는 다음과 같이 말한다.

“그런데, 아누룻다여. 어떻게 그렇게 (자애롭게) 살고 있느냐?”

“...세존이시여, 저는 이와 같이 ‘내가 나의 마음을 버리고 이 존자들의 마음을 따르면 어떨까?’라고 생각합니다. 세존이시여, 그래서 저는 **제가 하고 싶은 일을 제쳐두고 이 존자들이 하고 싶은 일을 따릅니다**. 저희들의 몸은 여러 가지이지만 마음은 하나입니다. 세존이시여, 저희들의 마음은 다 다르지만 **마음은 하나입니다.**”³²⁾

아누룻다는 “제가 하고 싶은 일을 제쳐두고, 도반들이 하고자 하고 싶은 일을 따르다”고 말하고 있다. 보통 자애는 상대를 아끼고 사랑함을 말하는데, 그것이 행동으로 표현된다면, 아누룻다의 말처럼 “타인의 뜻을 존중하고 따르는 것이고, 저마다 마음이 다르지만 하나가 되기 위해 노력하는 것”이라 할 수 있지 않나 싶다.

북방의 <불설식쟁인연경>, 중아함경 제52권 <주나경> 등에도 여섯가지 화합원리가 설해져 있다. 동아시아 불교에서는 이를 ‘육화경’이라는 이름으로 정리해 수행공동체가 지켜야 할 여섯 가지 화합원리로 삼아오고 있다.

- ① 신화공주(身和共住) ; (자애롭게) 몸으로 함께 머물러 화합한다.
- ② 구화무쟁(口和無諍) ; (자애롭게) 입으로 다툼이 없게하여 화합한다.

32) <맛지마니까야> 31.

- ③ 의화동사(意和同事) ; (자애롭게) 뜻으로 함께 일하여 화합한다.
- ④ 계화동수(戒和同修) ; (자애롭게) 규칙을 함께 닦아 화합한다.
- ⑤ 견화동해(見和同解) ; (자애롭게) 견해를 함께 하여 화합한다.
- ⑥ 이화동균(利和同均) ; (자애롭게) 이익을 균등하게 나누어 화합한다.

앞의 세 항목은 공동체가 화합하기 위해서는 구성원 상호간에 ①몸 ②말 ③마음의 나눔과 공감대가 먼저 확보되어야 함을 말하고 있다. 신·구·의 삼업은 합쳐서 삶을 나누는 공감대라고 이야기 할 수 있다. ① 몸으로 함께 머문다는 말은 함께 밥을 먹거나, 산책하거나, 농사를 짓거나, 토론이나 대화를 하거나 몸으로 함께 머물며 함께 행하는 것이다. 우리가 몸을 가진 존재이기 때문에 몸의 화합은 기본이 된다. 몸으로 연결되는 것에서 다른 공감으로 확대될 수 있기 때문이다. 반대로 아무리 오랫동안 같은 시공간을 점유하고 있다 해도 몸 나눔이 없으면 동질감조차 제대로 생기기 어렵다. 이는 갈등의 해결에 있어서도 마찬가지다. 보통의 경우는 누군가와 불편함이 일어날 시 서로 같은 자리에 있거나 마주치려 하지 않는다. 이렇게 몸이 갈라져서는 작은 차이나 다툼조차 해결되지 않고, 오히려 증폭되게 된다. 비록 큰 의견차와 갈등이 있더라도 서로 함께 머물 수만 있다면, 같은 자리에 앉을 수만 있다면, 밥 한 끼 같이 먹을 수 있다면 이미 해결 쪽으로 한 발 나아간 것이다. 한 번 두 번 몸으로 함께 머무는 경험이 쌓이면 서로를 대하는 표정이 부드러워지고, 감정도 조금씩 열리게 된다.

두 번째 원리는 입으로 다툼을 일으킬 말(험한 말, 욕설, 비난, 뒷담화 등)을 앓는 것이다. 신체적 충돌이나 폭력이 현저히 줄어들은 현대사회에서 갈등은 대부분 ‘말’에서 비롯되고 말로 증폭되고 말로 결말을 맺는다. 다툼의 말을 주고받으면서 제대로 화합하기는 어렵다. 옳고 필요한 내용이라도 때와 장소를 가려 말해야 하며, 남의 말을 잘 들어야 한다. 상대의 잘못 때문에 아무리 화가 나고 섭섭하더라도 나는 최소한 다투는 말, 남을 공격하는 말은 않겠다고 다짐해야 한다. 설혹 그런 마음이 속에서 일어나더라도 절대 입으로라도 내뱉지 않겠노라고 애써야 한다. 이런 말의 습관을 들이기 위해서는 기도문이나 금언 등을 평소에 함께 염송하는 등 서로에게 부드럽고 도움되는 말을 하는 습관을 들여야 한다. 불편한 주제로 여럿이 대화해야 할 때 평화롭게 듣고 말하기를 권장하는 기도문을 읽고 하는 것도 좋은 방법이 될 수 있다.

세 번째 화합원리는 뜻을 함께 나눔이다. 가족끼리 사는 것도 쉬운 일만은 아닌데 타고난 기질과 성장배경, 경험이 다른 사람들과 화합하여 살기는 만만찮은

일이다. 어떤 사람의 경우는 나와 성격이 너무 달라 보기만 해도 불편하고 답답해지는 경우도 있다. 그런 경우일지라도 한자리에 머무는 것을 피하지 않으면서, 입으로 다툼의 말을 하지 않을 수 있다면, 그 다음에는 ‘그래, 이것 정도는 같이 뜻을 모아보자’로 나아갈 수 있다. 이것이 ‘의화동사’의 동사(同事)다. 공동의 관심사를 정하고 함께 해보는 것이다. 이때의 일은 노동 일수도 있고, 봉사일수도 있고, 대화일 수도 있고, 공부와 수행일 수도 있고, 소박하고 작은 나눔일 수도 있다. 작더라도 상대방과 같이 할 수 있는 일이 무엇인지를 모색할 때 화합은 깊어간다. 이렇게 아무리 밍고 보기 싫은 사람이라도 한 자리에 있는 것을 피하지 않고, 서로 다툼이 되는 말을 참으면서, 무언가 뜻을 함께할 수 있는 일을 찾아 나가면 몸·말·마음의 화합, 삶의 화합쪽으로 나아가게 된다.

④ 계화동수의 ‘계’는 공동체 규칙 혹은 약속이다. 함께 규칙이나 약속을 정하고, 함께 지키는 것이다. 규칙은 함께 만들었을 때 구성원 전체가 마음으로 승복하고 더 책임 있게 지킬 수 있다. 만드는 과정에서 구성원 전체의 의견을 거듭거듭 묻는 것이 필요한 이유다. 함께 규칙을 만들지 않은 새 구성원이 왔을 때는 기존 규칙을 이해할 수 있도록 충분히 설명하고, 지킬 것인지 의사를 거듭 확인함으로써 비슷한 효과를 얻을 수 있다. 규칙은 무조건 지켜야 한다는 권위주의가 개선되면서 개인주의 성향이 강해진 요즘에는 반대의 편향이 나타난다. 내가 동의하여 만들어진 규칙이 아니므로 지킬 수 없다고 거부하는 경우다. 비록 만드는데 직접 간여하지 않았고, 동의하지 않는 부분이 있다 해도 일단은 앞서 경험한 이들이 만든 규칙을 존중해야 한다. 규칙 자체를 무시하게 되면 공동체는 유지되기 어려워지고, 그 피해는 모두에게 고스란히 돌아가기 때문이다. 기존 규칙을 존중하는 바탕하에서야 문제를 적극적으로 제기하고 고쳐나갈 길도 열린다. 공동체 규칙은 권력과 지위에 관계없이 함께 지켜야 한다. 내가 어른이라 하여 힘이 있다하여 규칙을 어기면 그때의 규칙은 약자의 입장에서는 억압 도구가 되고, 다툼의 씨앗이 된다. 오히려 나이 많고 경험 많은 어른이 모범을 보였을 때 구성원들이 자발적으로 계화에 나서게 된다. 그렇다고 해서 규칙을 공평하게 지키는 것이 곧 기계적 평등을 말함은 아니다. 이에 대해서는 경전을 좀 더 인용해 본다.

....(붓다가 묻습니다)

“대단하구나, 너희 모두 부지런하고 열정적이며 확고하기를 바라느니라.

그런데 그대들은 어떻게 방일하지 않고 열심히 정진하고 있는가?

(아나룻다가 답합니다)

“세존이시여, 저희들 가운데 가장 먼저 마을에서 탁발하여 돌아오는 자가 자리를 마련하고, 음료수와 세정수를 마련하고 남은 음식을 넣을 통을 마련합니다. 마을에서 탁발하여 맨 나중에 돌아오는 자는 남은 음식이 있으면, 그가 원한다면 먹고, 그가 원하지 않는다면, 풀이 없는 곳에 던지거나 벌레 없는 물에 가라앉게 합니다. 그는 자리를 치우고 음료수 단지나 세정수 단지나 배설물통이 텅 빈 것을 보는 자는 그것을 깨끗이 씻어내고 치웁니다. 만약 그것이 너무 무거우면, 손짓으로 두 번 불러 손을 맞잡고 치웁니다. 그러나 세존이시여, 그것 때문에 말을 하지는 않습니다. 그리고 세존이시여, 저희들은 닛새마다 밤을 새며 법담을 나눕니다. 세존이시여, 이와 같이 저희들은 방일하지 않고, 열심히 정진하고 있습니다.” (맛지마니까야 31/ 율장대품 Vin.I.352)

매사에 깨알같은 규칙을 만들기는 쉽지 않다. 또한 천편일률적으로 매사에 기준을 적용할 수도 없다. 그럴 때 어떻게 해야 할까? 위 인용문에 표현된 것처럼 구성원 모두가 숙소에 같은 시간에 들어올 수는 없다. 그 때 먼저 온 사람은 먼저 할 일을 하고, 나중 온 사람은 나중 할 일을 하는 모습이 경전에 그려져 있다. 이와 같이 그때그때 소통하며 나눌 수 없을 때 서로를 위해 각자의 몫을 하는 것도 계화동수에 들어간다 할 수 있다. 필요한 규칙을 정하고, 평등하게 지키기 위해 노력해야 하지만 세상 일 가운데서는 자로 갠 듯 정확하게 나누기 어려운 일이 적지 않다. 그때는 누군가 계산하는 마음을 넘어 능동적으로 나서야 한다.³³⁾ 구성원에 대한 이해와 신뢰가 바탕이 되지 않고는 어려운 일이 아닌가 반문할 수 있다. 하지만 나로부터 능동적이고 적극적으로 노력할 때 상호간의 이해와 신뢰가 늘어난다. 신뢰 또한 마음의 습관이기에 때문이다.

닛새마다 진리를 나누는 대화를 하자고 약속하고, 밤을 새워 대화한다고 했다. 전문 수행자 집단이 아니면 5일마다 밤새워 이야기하는 것은 쉽지 않은 일이다. 그러나 바쁜 현대인들 가운데서도 1주일에 한 번씩 공부모임을 하는 경우는 흔하게 만날 수 있다. 현장에서 살아보면 다른 일을 줄이지언정 공부하며 탁마하는 시간을 갖는 것은 화합을 위해 무엇보다 중요하다. 함께 꾸준히 공부하다보면 공감대가 형성되면서 상호 이해와 향상의 길이 열리게 된다. 불편하거나 갈등으로 비화할 사안도 공부를 통해 상대의 생각을 듣고 이해하면서, 직접 꺼내지 않고서 해결의 실마리가 풀리기도 한다. 오늘날 많은 공동체에서 함께 공부하는 것을 매우 중요한 운영 규칙으로 삼는 이유이기도 하다. 함께 공부해야 화합할 수 있고, 생기

33) 조안 할리팩스 <연민은 어떻게 삶을 고통에서 구하는가> 62~4쪽, 불광출판사 2022년. 자신을 많이 잊을수록, 다른 사람에게 자신을 더 많이 내어줄수록 더 인간적인 사람이 된다.

를 나눌 수 있다.

⑤ 견화동해의 ‘견’ 역시 공동체 구성원들이 가치와 방향에 대해 공감하기 위해 꼭 필요한 것이다. 누구나 자기 견해가 있고, 구성원들 저마다 다른 견해를 갖는 것은 자연스런 현상이다. 소수일지라도 자기 견해를 자유롭게 표현하되, 그것이 공동체를 갈등에 빠뜨리거나 각자의 성장에 악영향을 끼치는 경우를 제외하고는 존중해야 한다. 부처님은 세 차례나 자신을 시해했던 데바닷따도 참회하자 받아들였다. 그의 언행을 문제 삼은 것이지 견해를 문제 삼지는 않았기 때문이다. 그러나 다른 견해를 존중하는 데만 그쳐서는 안된다. 견해의 차이가 있을시 치열하게 대화하여 더 나은 공감대를 형성하고, 상호완성으로 향하는 길을 포기해서는 안된다. 그래야 화합의 질이 높아지고, 역동적으로 나아갈 수 있게 된다. 특히 지식인들과 종교인들은 견해의 차이를 잘 녹여내지 못해 불화하는 경우가 많다. 대화와 토론을 할 시에는 세를 형성해서 공동체내에 편을 가르거나, 극단으로 흐르지 않도록 각별히 유의해야 한다. 견화동해는 하나의 견해를 만드는 데 목적이 있는 것이 아니라, 서로 이해하고 신뢰함으로써 따로 또같이, 다른 견해들의 조화를 위해서 필요한 것이기 때문이다.

⑥ 이화동균의 ‘아’는 이익, 이로움이다. 이익을 고루 나눈다는 것은 좁게는 수행 공동체 내에서 보시물의 평등한 분배를 의미한다. 넓게 보면 우리 몸을 길러 주는 의·식·주 등 삶의 조건을 골고루 나누는 것이다. 의식주 외에 교육, 건강, 생애주기(요람에서 무덤까지)별 보호, 공동의 생활공간을 가꾸는 것까지 넓혀 해석할 수 있다. 삶의 조건이 균등해야 지속가능한 공동체가 될 수 있다. 가정이나 회사와 같은 작은 공동체에서는 물론이거니와 국가와 같은 큰 공동체의 경우에도 평등한 삶의 조건을 만드는 것이 중요하다. 이 때 동균의 ‘균’ 또한 저울추를 달아 나누는 식의 기계적 평등이 아니다. 형편에 맞게, 필요에 의해 고루 나눔이다. 아이를 키우거나 노부모를 돌봐야 한다가나 병이 든다가나 하는 경우에 필요한 만큼 더 쓸 수 있도록 배려하는 것이 동균에 가까울 것이다. 주변의 어려운 이웃들을 돌보는 것도 동균의 하나여야 할 것이다. 이웃의 고통을 외면하면서 우리끼리만 삶의 조건을 고르게 나누는 것은 지속가능하지도 바람직하지도 않기 때문이다.

지금까지 육화경 각각의 뜻을 살펴보았다. 육화경은 애초 작은 수행공동체의 화합을 위해 설계된 것이다. 가족공동체, 마을공동체 안에서 협동하지 않고서는 생존이 어려웠던 시절 육화경의 가르침은 너무도 당연한 것으로 받아들여졌다. 그러나 지금 세상은 너무 달라졌다. 경제적으로 그 어느 시대보다 풍요로워졌고, 민주

화와 인권도 크게 신장되었다. 하지만 감각적 욕망의 추구, 자기과잉이 지나친 면도 있다 보니 화합을 이야기하면, 집단주의적 사고라고 의심부터 하거나, 나를 억압하는 거추장스런 압력으로 받아들이는 이도 적지 않다. 왜 화합해야 하는가? 이 시대에도 화합은 자기향상과 사회완성을 위해 꼭 필요한 것인가?라는 물음부터 시작하지 않을 수 없는 시대가 된 것이다. 비단 젊은 세대들만이 아니라 50,60대 이상의 장년세대들도 자연스레 이러한 물음을 던지곤 한다. 당당하게 개인으로 홀로 살고자 하는 사람이라면 육화경은 불필요한 잔소리 일 수 있다. 그러나 단절이 주는 외로움과 불안으로부터 벗어나고 싶다면, 공동체로 어울려 살맛나게 살고자 한다면, 세상이 좀 더 따뜻하고 풍요로워지기를 바란다면 화합에 대해 공부하고, 애써서 연습해야 한다. 어쩌면 개인주의가 대세가 된 지금이야말로 육화경이 진짜 필요한 시대가 아닐까 생각한다.

육화경은 일차적으로 수행공동체 내부의 화합을 도모하는 원리이지만, 가족, 회사, 마을 등 작은 공동체에서부터 지역사회, 국가 등 큰 공동체의 화합 원리로도 충분히 참고할 만하다. 종교 공동체 뿐 만아니라 크고 작은 공동체의 구성원들이 몸 말 마음을 함께 나누면서 규칙, 견해, 이익 등 여섯 가지 준거로 화합을 도모할 수 있다고 본다. 물론 공동체 규모가 큰 경우 구성원들이 직접 몸 말 마음으로 접촉하며 소통하기는 어렵겠지만, 온라인이나 미디어를 통해 연결되는 빈도가 늘어난 만큼 여섯가지 화합 원리를 탄력적이고 창조적으로 고민해 볼 수 있을 것이다. 국가와 같이 규모가 큰 공동체에서는 ④~⑥ 일의 화합 원리인 규칙, 이익, 견해의 나눔을 중요한 화합의 요소로 먼저 내세울 수 있다.

이 원고를 쓰는 동안도 여야는 상대방에 친일-중북 프레임을 씌우느라 여념이 없다. 이런 정치권이 육화경을 실천하면 어떻게 될까. 예를 들어 국회의원들이 국회라는 공동체에서 우리가 서로 견해가 달라 다투지만 국회 밖으로는 뛰쳐나가지 말자(신화공주), 상대를 향해 칼로 찌르듯 말하지는 말자(구화무쟁), 작게라도 함께 할 수 있는 것을 찾아보자(의화동사)고 하여 먼저 국회라는 삶의 터전을 함께 지키기 위해 노력하고, 나아가 함께 정한 규칙을 지키고(계화동수), 다른 견해를 존중하면서 치열하게 토론하고(견화동해), 그리하여 이익이 국민모두에게 고루 돌아가도록(이화동균) 한다면 말이다. 아마 그렇게만 할 수 있다면 국회가 지금처럼 만인의 지탄을 받을리 없을 것이다. 그런 기적이 일어나길 바라는 마음 간절하다.

VI. 끝맺으며

갈등이 없는 사회는 없다. 그리고 바람직한 것 만도 아니다. 크고 작은 갈등을 구성원들이 지혜를 모아 잘 해결하는 사회가 좋은 사회다. 갈등을 잘 해결하려면 어떻게 해야 할까? 필자는 이에 대해 나와 지금 맞서있는 상대방이야말로 화합하여 함께 어울려 살아야 하는 존재라는 세계관의 전환이 가장 절실하다고 강조하였다. 그러한 공감대가 사회전반에 형성된다면, 방법과 기술이 좀 투박하더라도 풀 어내지 못할 갈등은 없다. 그때 갈등은 오히려 사회가 건강하게 나아가는 동력이 될 수 있을 것이다. 불교의 연기사상과 화쟁사상은 세계관의 전환을 이뤄내는데 좋은 참고가 될 수 있다고 생각한다.

큰 조직이든 작은 조직이든 화합이 깨져도 발전하는 경우를 필자의 경험으로는 본적이 없다. 크고 작은 다툼이 지속되면 당사자들의 고통은 물론이거니와 다른 구성원들에게도 불신, 의심, 두려움을 주게 된다. 상습적인 갈등은 공동체 구성원들을 주저앉히고, 그것이 공동체 밖의 사람들에게도 해봤자 안되는 것이구나 하고 불신, 절망과 두려움을 안긴다. 붓다가 공동체의 화합을 깨는 행위야말로 그 어느 죄보다 큰 죄라고 이야기한 이유도, 육화경을 설한 이유도 여기에 있었을 것이다.

한국사회는 수 십년 간 산업화와 민주화를 가치로, 부지런히 뛰어온 사회다. 기적처럼 물질문명의 풍요를 누리고 있고, 민주주의와 인권도 비약적으로 신장되었다. 먹고 살만하고, 각자의 개성도 어느 시대보다 존중되고 있다. 그런데도 많은 사람들은 지금의 삶이 행복하지 않다고 말한다. 필자는 한국인들의 일상이 행복하지 않은 가장 큰 이유는 관계의 단절에서 비롯된다고 생각한다. 원자화된 개인이 대세인 시대가 되어 개인주의가 심각해지고 이것이 사소한 자극에도 타자에 대한 불신과 갈등, 혐오로 분출된다. 어울려 사는 기쁨을 잃어버린 데서 생긴 것들이다. 지금이야말로 우리가 함께 어울려 살게 되어 있는 존재임을 배우고, 그 방법을 다양하게 탐구하는 것이 중요해진 시대가 아닐까 싶다.

화합의 길을 가자면 나와 남을 가르고, 내 편 네 편 편갈라 다투는 이분법적 세계관을 넘어서야 한다. 화쟁사상과 육화경은 내 삶의 터전에서 일어나는 갈등을 해소하고, 화합의 길로 가는 데 유용한 도움이 될 수 있을 것이다. 육화경이 지역 사회, 국가, 인류와 같이 큰 공동체의 화합원리가 될 수 있을지에 대해서는 불교와 세상을 잇는 방법을 연구해 온 눈 밝은 선지식들의 연구와 가르침이 있길 기대한다. 필자도 앞으로 계속 관심을 가지고 탐구해 볼 생각이다.

참고문헌

■ 도서

- 김동화 <원시불교사상> 보련각, 1992.
- 이명호 <문명전환과 불교의 응답> 운주사, 2022.
- 조계종 화쟁위원회 <화쟁, 인류의 미래를 여는 아름다운 몸짓> 2015.
- 도법스님 <붓다, 중도로 살다> 불광출판사, 2020
- 파커 J. 파머 <비통한 자들을 위한 정치학> 글항아리, 2012.
- 실상사 <21세기 약사경> 2021.
- 허우성 <마하트마 간디의 도덕·정치사상> 소명출판사, 2004년.
- 전재성 역 <마하박가> 한국빠알리성전협회, 2014년.
- 조안 할리팩스 <연민은 어떻게 삶을 고통에서 구하는가> 불광출판사, 2022년.
- 전재성 역 <맛지마니까야> 한국빠알리성전협회, 2009.

■ 논문

- 박길성 ‘통합가치의 재구성과 연대적 공존의 모색’ 국민대통합위원회, 2013.
- 박태원, ‘원효와 말 섞기 - ‘지금 여기의 원효’를 위한 소참小參’, 2017 향상포럼.
- 박길성, 김호기 ‘한국사회의 갈등구조와 통합’ 한국사회학회 심포지움 논문집, 2007.
- 가상준 ‘종료방식으로 본 한국의 공공갈등 특징’ 단국대분쟁해결센터, 2020, 분쟁해결 연구 2020-183.
- 신고리공론화지원단 ‘신고리 5·6호기 공론화 「시민참여형조사」보고서’, 2017.
- 조계종 화쟁위원회 ‘화쟁의 길을 묻다’, 2014.
- 한국행정연구원 ‘사회통합 실태조사’ 2011~2021.
- 유희정·이숙중, ‘한국사회 갈등의 원인 및 관리에 대한 연구: 갈등유형별 특성을 중심으로’, 한국사회 제17집 1호, 2016.

■ 언론보도

- ‘순천 여순사건 좌우합동위령제’ 한겨레 2020.10.18.
- 조현의 휴심정 뉴스 ‘도법스님과 법륜스님의 갈등해법론’ 2014. 3.25.
- 한국사회 갈등인식 여론조사 결과, 국민일보, 2020.12.10.일.
- 경향신문 창간 75주년 여론조사 2020.10.06.

Abstract

**Conflict Resolution, Buddhism's Perspective
and Direction of Practice**
- Focusing on the Perspective of "Hwajaeng"
and the Methodology of "Yukhwagyeong" -

Jung Woong-Ki

The reason why Koreans think conflicts are serious in Korean society is related to the climate in which even small conflicts escalate into conflicts between camps. It starts from the historical experience of not being able to heal the pain and scars of left-right confrontation, division between the two Koreas(the North, the South). This is also because the politicians and the government, which have to solve this problem, are amplifying the conflict by being trapped in their own camp rather than trying to solve the evils of the camp conflict. The government and political circles seem to have forgotten their original role of conflict resolution and social integration, and the factional conflict intensified during the Moon Jae-in administration. The roles of civil society and religious circles have also greatly decreased, and now there is no need to resolve social conflicts or move to assume their roles.

Through my experience of the Hwajaeng Committee which is to goal the reconciliation, I have seen that the problem of worldview is deeply rooted in the social climate that is helpless in resolving conflicts. Therefore, it was suggested why and in what direction it is necessary to change the worldview that looks at conflicts from the standpoint of the Buddhist acting method and the ideology of Hwajaeng. In addition, the possibility of being a useful method for resolving social conflicts was examined by modern interpretation of the six principles of harmony (the Six Lotus Sutras, Yukhwagyeong) preached by the Buddha.

Key words : Hwajaeng, Yukhwagyeong(six basic principles), Faction Conflict, Conflict resolution, Social Integration, Buddha

참고자료: 진실과 화해를 위한 대화모임

우리 사회의 이념적 갈등 극복을 위한 진실화해선언

대한민국은 해방 이후부터 지금까지 끊임없는 이념대립으로 고통을 겪어왔습니다. 광복이후 우리 민족은 강대국의 이해관계와 남북 간 체제대결의 틈바구니 속에서 분단과 전쟁이라는 비극을 겪어야 했고, 수백만 명의 무고한 사람들이 희생되었습니다. 그리고 정전 60년이 지나도록 남북은 아직 휴전상태를 벗어나지 못한 채 증오와 대결의 악순환을 되풀이하고 있습니다. 그런데 이러한 남북관계보다 더 안타까운 점은 대한민국 내부에서의 이념적 갈등이 지난 70년간 끊임없이 우리 에너지를 소진시켜 온 점입니다.

이념 대립으로 우리 내부의 갈등은 그 도가 지나쳐 이제는 더 이상 좌시할 수 없는 상황이 되었습니다. 한반도가 처한 격변의 국제질서나 선진통일의 미래를 생각할 때 이러한 갈등을 자성하고 극복하려는 노력이 절실하게 필요한 상황입니다.

이 진절머리 나는 이념의 갈등을 극복해야 한다고 생각하는 좌와 우, 시민사회의 인사들이 지난 9개월 동안 ‘진실과 화해를 위한 대화모임’이라는 이름하에 지속적인 만남을 가져 왔습니다. 이 만남을 통해 우리들 자신을 다시 돌아보게 되었으며, 좌와 우, 시민사회는 함께 살아야 하는 이웃이며 상호이해와 공존의 길을 걸을 때에만 진정한 사회발전을 이룩할 수 있다는 점을 확인하게 되었습니다. 그리하여 우리의 대화 내용을 공개하고 공감의 폭을 넓히기 위해 다음과 같은 우리의 생각을 밝히고자 합니다.

1. 남북이 체제경쟁을 하던 80년대까지는 북한의 정당성을 높이 평가한 시각이 우리 안에 있었습니다. 하지만, 우리 사회가 산업화와 민주화의 과정을 거친 후 그런 시각은 거의 사라지게 되었습니다. 문제는 지금도 과거의 시각에 얽매어 북한의 현실을 있는 그대로 보지 못하는 극소수의 세력이 존재 한다는 점입니다. 그러나 좌와 우, 시민사회를 막론하고 보편적 인권과 평화의 관점에 서 있는 대부분의 사람들에게는 현재의 북한에 대해 다음 세 가지의 공통의 인식이 있다고 생각합니다.
 - △ 한반도 비핵화를 실현하기 위해 어떠한 이유에서든 북한의 핵무기 개발은 중단되어야 합니다.

- △ 인류보편의 가치와 기준 입각하여 생존권적 인권이든, 정치적 인권이든 북한 주민의 모든 인권은 반드시 보호받아야 합니다.
 - △ 3대째 계속된 북한정권의 세습체제는 결코 바람직하지 않으며 앞으로 극복되어야 합니다.
2. 우리들 좌와 우, 시민사회 인사들은 DMZ 내 지뢰폭발사고로 인한 남북갈등이 급격하게 준(準)전시상태로 비화하는 상황을 보면서 남북관계를 바라보는 시각에서도 공감대가 있음을 확신하였습니다.
- △ 남과 북은 새로운 질서가 수립되기 전까지는 현재의 정전협정을 준수해야 하며, 군사도발은 있어서는 안 되며, 온 민족의 이름으로 규탄 받아야 합니다. 그리고 남과 북은 국지적 갈등이 전쟁으로 비화하지 않도록 상호위협 수준을 낮추는 노력을 지속해가야 합니다.
 - △ 우리는 국민의 두터운 신뢰에 입각한 굳건한 안보가 북한의 도발을 억지하고 평화를 유지시키는 근간이라는 점에 동의하면서, 동시에 남북 간 대화와 협력의 노력도 반드시 병행되어야 함을 천명합니다.
 - △ 개성공단 등 남북 간 경제협력, 민간교류, 이산가족 상봉, 인도적 대북지원 활동 등은 분단 고정화에 기여한다는 일부의 우려에도 불구하고, 한반도의 긴장완화와 평화유지를 위해 반드시 필요합니다. 긴장완화와 평화체제 구축을 위한 남북대화를 지속적으로 추진하는 것 또한 통일 못지않게 중요한 현실적 과제입니다.
 - △ 우리는 남북관계에 있어서 북한과의 대화를 위해 노력하는 일과 사실에 근거하여 북한의 잘못된 부분을 비판하는 일은 다 같이 필요한 일이며 서로 대립적으로 생각할 일이 아니라고 생각합니다. 이러한 역할의 차이로 서로 갈등할 이유가 전혀 없습니다.
3. 우리는 지금이 우리 사회의 이념갈등, 남남갈등을 줄이기 위해 적극적으로 노력해야 할 때라고 생각합니다. 이를 위해 다음의 노력이 필요하다는 점에 공감합니다.
- △ 좌와 우, 시민사회는 우리 사회의 문제들에 대해 견해를 달리하는 것이 불가피하겠지만, 서로 상대방을 이해하기 위해 애쓰고 합의점을 찾기 위해 노력해야 합니다. 특히 상대방에 대해 무자비한 언어폭력을 행사하는 일을 자제해야 합니다.
 - △ 사회 일각에 실재하는 종북주의를 분명하게 비판해야 한다는 점에 동의하고,

종북이 아닌 사람이나 세력까지 종북과 같은 부류로 매도해서는 안됩니다.

△ 우리 사회에서 좌와 우, 시민사회가 힘을 합치면 많은 문제들을 해결할 수 있음을 알고 있습니다. 생각을 같이하는 의제들에 대해서는 좌와 우가 손잡고 행동에 나서야 합니다.

우리는 위에서 언급한 공감대들이 정치, 경제, 언론, 종교, 교육, 사법 등 사회 각계각층으로 확산되고, 국민들 한 사람 한 사람의 마음에 울려 퍼져 우리 사회의 이념갈등, 남남갈등 해결의 단초가 될 수 있기를 진심으로 바랍니다.

2015. 9. 24

진실과 화해를 위한 대화모임

대표제안자 : 서경석, 이수호, 도법

논평문

“갈등해소, 불교의 관점과 실천방향”에 대한 논찬

김 현 구

인문학연구원 학술연구교수·SEE Learning Facilitator

“Each man’s death diminishes me, For I am involved in mankind.
Therefore, send not to know For whom the bell tolls, It tolls for thee.”
<누구를 위하여 종을 울리나 중에서>

논평에 앞서 오늘 발표자인 정웅기 선생님의 지금까지의 화쟁 활동에 경의를 표합니다. 정웅기 선생님(이하 발표자)의 “갈등해소, 불교의 관점과 실천방향·화쟁”의 관점과 ‘육화경’의 방법론을 중심으로”에 대한 논평을 시작합니다. 갈등현장에서의 경험을 공유하고 있는 발표문의 성격 상, 비평적인 논평보다는 여섯 가지 화합원리(六和敬)가 교육 콘텐츠로서 확장성을 담보할 수 있는지 발전적인 탐색을 시도하고자 합니다. 제가 이러한 접근을 시도한 이유는 현재의 발표문에서 소개한 우리 모두가 연결되어 있다는 불교철학으로서 연기법과 화쟁을 위한 의지만으로 는 궁극적 ‘성품’ 변화를 유도하기 힘들다고 보기 때문입니다. 또한, 발표자의 입장을 ‘자애심(metta)·연민심(karuna) 수행과 통합하면 사회적 이슈를 대할 때 훨씬 더 적극적인 자세와 행동을 이끌어 낼 수 있다는 교육학적 연구결과가 나오고 있기 때문이기도 합니다.

다시 말해 발표자가 제시한 불교의 철학적 시각으로서 연기법과 자애심·연민심 수행전통을 연결하면 우리시대의 요청에 부응하는 실천적 불교 윤리관을 제시할 수 있습니다. 저는 불교윤리의 도덕목표로서 자애심에 근거한 이타심 배양을 ‘도덕적 덕성’이라 부르고, 더 나은 공동체 건설을 위한 연기적 사고를 ‘지적 덕성’이라고 부르겠습니다. 이 두 가지를 담보했을 때 덕윤리적 특징을 가지며, 더불어 보편적 윤리로서 비종교적 다원주의로 나아갈 수 있다고 생각하기 때문입니다.

사실 사회 갈등의 본질을 들여다보면, 그것은 차이에 대한 인식이라고도 할 수 있습니다. 차이 문제는 지역, 젠더, 이념·신념, 소수자, 인종, 민족, 전통, 문화, 세대 간, 계층, 계급, 경제적 신분, 학벌, 가족, 종교에서의 차이를 포괄하기 때문에, 차이

를 제대로 이해하여 서로 통하고 수용하는 능력을 개인적·사회적으로 구현하려면 공감하는 능력을 키우는 정서적 접근부터 시작해야 합니다. 특히 앞으로 갈등에 직면할 대상들 즉 향후 역점을 두어야 할 대상은 차이 감수성과 차이 관계능력의 토대형성기에 있는 청소년들입니다.

이제 토대형성기에 있는 청소년들에게 차이에 대해 새롭게 인식할 수 있는 눈을 함양하는 교육적 사례를 보겠습니다. 미국에서는 SEL(Social & Emotional Learning 이하 사회정서학습)을 개발하여 학교교육에서부터 학생들의 정서적 역량과 갈등 문제해결과 같은 사회적 역량을 함께 증진하고 있습니다. 이 학습법은 자신과 타인의 감정을 명확히 인식하고, 분노를 통제하며, 좌절을 다루고, 다른 사람의 감정을 존중하는 것을 통해 갈등 문제를 해결하는 데 초점을 두고 있습니다. 그리고 사회정서학습에서 강조하는 것은 역량을 통해 갈등 문제 해결력뿐만 아니라, 학업 성취도까지 향상시키고 있다는 연구 결과들이 나오고 있습니다. 즉 정서에 대한 인지와 이에 대한 효율적인 조절능력을 갖추었을 때 학업성취도를 높이고, 또래들과 친화적인 관계를 형성하며, 공동체의 발전에 기여하는 활동을 이어갈 수 있는 것입니다. 이 과정 자체가 미국이라는 다문화사회에서 나타나는 차이를 화해하는 접근법이며, 차이 감수성을 키워 열린 화해의 경험치를 축적해가는 미국적 화쟁(和諍)의 장인 셈입니다.

이제 여섯 가지 화합원리(六和敬)로 주제를 바꾸기 위해, 꼬삼비 경(M48)을 인용하겠습니다.

“비구들이여, 여기 비구들은 동료 수행자에게 여럿이 있을 때나 홀로 있을 때나 마찬가지로 **자애로운** 신체적 행위를 하고 있습니다. 이것은 조화를 이루고, 쟁론을 종식시키고, 화합과 단결로 이끌기 때문에, 사랑과 존경심이 일어나는 바로써 유념해 두어야 할 것입니다.”

Idha, bhikkhave, bhikkhuno **mettaṃ** kāyakammaṃ paccupaṭṭhitaṃ hoti sabrahmacārisu āvi ceva raho ca. Ayampi dhammo sārāṇīyo piyakaraṇo garukaraṇo saṅgahāya avivādāya sāmaggīyā ekībhāvāya saṃvattati.

여기에서 자애로움의 빨리어는 metta입니다. 이 자애로움의 기원은 네 가지 범주(brahma-viharas: 梵住) 혹은 네 가지 무량(appamāṇa: 자애[慈], 연민[悲], 같이 기뻐함[喜], 평온[捨])으로 알려져 있습니다.¹⁾ 이 가운데 자애는 모든 살아있는 존재의 진정한 행복에 대해 열망하는 마음가짐으로 모든 살아있는 존재에 대해 행복을

1) *Terijja Sutta*(DN. I, p.235)

적극적으로 기원하는 초기불교의 대표적 수행법입니다.²⁾ 초기불교에 근거하면 무아에 대한 성찰이 집착으로부터 벗어나도록 이끅니다. 그러나 자기중심적 감정과 태도를 해체하는 것 그 자체만으로 자애로움에 기반한 이타적인 성품이 배양되는 것은 아닙니다. 따라서 자애로움에 기반한 이타적인 태도를 배양하기 위한 노력이 필요 하며, 이를 통해 도덕적 행위로 연결됩니다. 본래 자애심이나 연민심을 개발 하려고 했던 까닭은 자신의 정신적 정화와 해탈의 이익이 있기 때문입니다. 또한, 자애심·연민심의 본래 기능은 증오심이나 잔인성 같은 정신적인 장애물로서 자아를 보존하려는 강한 자아의식을 제거하기도 합니다.³⁾

발표자도 자애심은 갖기 위해 노력해야 하는 것으로 이해했듯이, 저도 자애로움은 태도이면서 개발 가능하며 성품으로 발현될 수 있다고 믿고 있습니다. 따라서 여섯가지 화합원리는 가치지향적 태도이면서도 성품의 발현을 요구한다고 생각합니다. 사실 우리에게 자애심과 연민심을 통합한 ‘자비’[慈悲]라는 용어가 오히려 친숙하지만, 두 번째 연민심이 최근 대중적으로 각광을 받고 있습니다. ‘연민심’(karuna)을 수습하는 프로그램들은 CBCT(Cognitive-Based Compassion Training)⁴⁾와 CCT(Compassion Cultivation Training)⁵⁾가 있습니다. 또한, 국내에 이미 소개된 자기연민에 기반한 MSC(Mindful Self-Compassion)가 있으며, 그 외에 CFT(Compassion-Focused Therapy) 등이 있습니다.⁶⁾ 이 계열의 명상이 스트레스에 의해 영향을 받고 질병의 진행과 관련된 면역 및 신경내분비계를 포함한 생리적 경로에 영향을 준다는 연구가 진행되고 있습니다.⁷⁾

2) 피터 하비(2010), p.202: 그리고 두 번째 연민심(karuna)은 모든 살아있는 존재들이 고통과 고통의 감정에서 자유로워지도록 열망하는 것이다. 공감적 기쁨(mudita)은 다른 사람들의 기쁨에 기뻐하고 그들의 행운에 행복해하는 것이다. 평정(upekkha)은 자기 자신과 다른 사람들의 삶의 부침에 직면하여 침착하고 평온한 마음상태이며, 모든 살아있는 존재들은 스스로의 업에 따라 고통스럽고 행복할 수 있다고 반성함으로써 나오는 것이다.

3) 기뻐하는 희심은 혐오와 대응한다. 마지막 네 번째 평온함으로서 사[捨]무량심의 배양은 욕망의 제거를 통해서 가능해진다.

4) <https://www.compassion.emory.edu/cbct-compassion-training/index.html>: CBCT는 에모리대학의 Center for Contemplative Science and Compassion-Based Ethics에서 롱상 네기(Lobsang T. Negi)를 중심으로 한 연구팀이 개발했다; Marcia Ash·Timothy Harris·Melissa Pinto·Ralph DiClemente·Lobsang Tenzin Neg(2021), p.19.

5) <https://www.compassioninstitute.com/about-us/overview/>: CCT는 스탠포드 대학의 Center for Compassion and Altruism Research and Education에서 톱텐 진빠(Thupten Jinpa)와 동료들이 개발했다; Hansen NH·Juul L·Pallesen K·Fjorback LO(2021), pp.

6) Christopher Germer·Kristine Neff(2012): K. 네프(Kristin Neff)와 C. 거머(Christopher Germer)가 자기 돌봄을 개발하기 위해 만든 프로그램이다; Paul Gilbert(2009): p.199: CFT는 연민심을 기반으로 한 심리치료 기법들을 총칭한다.

특히 연민심은 타인의 상황에 대한 인식과 그들에게 깊은 애정을 가지는 공감하는 능력과 밀접합니다. 이 연민심을 개발하는 방법은 용서하기를 통해서 가능합니다. 여기에서의 용서는 당사자 간의 적극적인 화해나 자신이 용서받았다고 말하는 행위를 수반하는 방식이 아니라, 사람이나 사건에 대한 분노와 부정적인 감정을 풀어주는 ‘내적 화해’(intrapersonal forgiveness)를 의미합니다.

만약 차이 감수성을 개발하는 시기에 학습과정으로서 능동적인 연민심 탐색을 시도한다면, 다른 사람들이 고통에서 벗어나기를 바라는 진심 어린 소망을 넘어 다른 모든 사람에게 가장 이익이 되는 일을 하도록 요청하는 내면의 힘을 키울 수 있습니다. 이러한 학습법이 사회정서학습 SEL계열의 SEE(Social, Emotional, and Ethical) Learning입니다. 이 학습법은 학생들이 진실하게 행동하는 것이 필요할 때 다른 사람들에게 맞서거나 자신과 다른 사람들에게 장기적 이익을 위해 도울 수 있는 것이 무엇인지 탐구하는 것을 중요하게 인식하도록 돕습니다. 또한, 연민심의 영역 가운데 자신에 대한 돌봄을 의미하는 ‘자기-돌봄’(self-compassion)은 청소년기에 자신의 한계를 알면서도 자신도 항상 성장하고 변화하고 있다는 사실을 인식하면서 좌절·조급함·실망감이 아닌 친절함·이해심·연민심을 가지고 자신을 대하는 자세가 될 수 있습니다. 심리학자 네프(K. Neff)에 따르면, 자기-돌봄은 ‘실패에 직면했을 때 자신에게 친절하고 이해심을 갖는 것’입니다. SEE Learning에서도 자기-돌봄은 두 가지 중요한 구성요소를 갖습니다. 어려움과 실패를 겪거나 우리 자신이나 타인의 기대에 부응하지 못할 때 자신에게 친절하게 대하는 ‘자기 수용’과 내면의 변화를 가져올 수 있다는 ‘자신감과 용기’입니다.⁸⁾

우리에게는 미래세대에게 더 나은 세상을 물려주어야 할 의무가 있다고 생각합니다. 그래서 갈등이 종식된 환경에서 자신의 행복을 추구할 수 있도록 여러 가지 제도와 안정화된 사회 시스템을 만들어야 할 것입니다. 더불어 갈등 상황에서도 화합할 수 있는 지혜도 함께 전승해야 합니다. 그래서 지금까지 화쟁교육을 위한 실천적 접근법으로 SEE Learning을 소개했습니다. 논평문의 마지막은 발표자에게 드리는 질문입니다. 오늘 발표 주제를 포함해서 청년 교육에 관한 평소의 신념을 듣고 싶습니다.

7) 주의집중(Sati: Mindfulness)을 기반으로 하는 명상이 스트레스에 저항력을 갖는다는 연구가 많았지만, 연민심을 배양하는 명상과 신경내분비계를 포함한 생리적 경로에 영향을 준다는 연구의 시작은 다음 연구이다. Thaddeus W. W. Pace·Lobsang Tenzin Negi·Daniel D. Adame·Steven p.Cole·Teresa I. Sivilli·Timothy D. Brown·Michael J. Issa·Charles L. Raison(2009), pp.87-98; Thaddeus W. W. Pace·Lobsang Tenzin Negi·Teresa I. Sivilli·Michael J. Issa·Steven p.Cole·Daniel D. Adame·Charles L. Raison(2010), pp.310-315.

8) 앞의 책, p.312 참조.

화순 운주사현장의 등장배경과 법화경 28품

박 형 상*

목 차

- | | |
|--------------------------|------------------------------|
| I. 운주사 실상(實相)을 찾아서 | V. 운주사현장과 <법화경 28품>의 현상적 구현 |
| II. 운주사현장 출현의 사상적 배경 | – 법화도량 도상론 |
| – 탑(塔)과 다탑(多塔) | VI. <법화경 28품> 품경(品景)과 운주사 |
| III. 백련결사 행법도량(行法道場)의 | 풍경(風景)의 일치 |
| 등장 – 실천행 현장 | VII. ‘법화 행법도량’과 ‘호불호왕 호국도량’의 |
| IV. 백련결사의 ‘시, 공간’과 ‘인물’의 | 중첩 |
| 상관성 -호산록(湖山錄) | VIII. 역사와 설화의 분리, 오래된 미래의 확인 |
| | IX. 맺음말 |

국문초록

화순 운주사현장의 역사적 유래는 불명이었다. 운주사의 역사적 실종 상태에 관련하여 그간 여러 의견이 제시되었지만 운주사 시공간의 내력과 창건주체를 설명하지 못하였다. 이에 운주사현장의 다탑(多塔)현상에 주목하여 그 신앙적 배경을 살피면서 고려 13세기 최씨 무인정권기와 몽골 침입기에 왕성하게 활동한 백련결사(白蓮結社)에 의한 운주사현장의 조성가능성을 검토하였다. 운주사현장의 조형물들은 명백하게 의도적이며 일관된 사상에 기초한 것이며, 법화경 28품(品) 내용을 기의(記意)로 삼고 있는 기표(記標) 현상물에 해당한다. 운주사현장은 ‘법화도량’이었으며, 또한 그 시기의 몽골침입에 대항하는 수단으로서 ‘호국호왕 도량’을 겸비하였다. 화순 운주사현장의 ‘석조불감’이 ‘법화경 제11품 견보탑품’에 등장하는 ‘다보탑(多寶塔)’에 해당한다는 사정을 뒷받침하는 문헌적 근거로는 <호산록>에 수록된 ‘갑진년 다보탑 경찬소’가 있다.

주제어 : 운주사(雲住寺), 백련결사(白蓮結社), 천책, 호산록(湖山錄),
다보탑(多寶塔), 다보탑경찬소(多寶塔慶讚疏) 법화도량(法華道場)

* 변호사, (사) 서울역사문화포럼 고문

논문접수일 : 2022. 11. 19. 논문심사일 : 2022. 12. 2. 게재확정일 : 2022. 12. 15.

I. 운주사 실상(實相)을 찾아서

운주사현장을 아시나요? 전남 화순군 도암면 대초리(大草里) 일원에는 이른바 ‘천불천탑(千佛千塔) 운주사’가 있다. 1985년 4월경에 ‘화순 운주사 일원(497,090m²), 사적 312호’로 지정되었는데, 그 계곡산척(溪谷山脊)에는 한국의 불탑전통과 전형(典型)에서 비껴난 이형불(異形佛) 기탑(奇塔)이 풍찬노숙(風餐露宿)을 하고 있다. 석탑 20여기에 석불 80여기로 그간에 망실된 것들을 합하면 훨씬 더 많았을 것이다. 그간의 운주사 연구를 개괄하면, 전문학자의 본격적 접근은 드문 반면에 일반인들은 가히 백가쟁명의 논란을 보이고 있다. 풍수도참설 차원에 ‘도선국사 비보사찰설’이 있고, 민속무속신앙 차원에 ‘칠성신앙설, 도교사원설, 백제유민설, 마한신화설, 장보고 묘소설’ 등이 있고, 불교신앙 차원에 ‘미륵도량설(와불미륵설), 관촉사 해명설, 치성광여래설, 밀교도량설, 인왕백고좌도량설, 소재(消災)도량설, 약사신앙설, 아미타도량설, 천불신앙설, 티벳불교설, 밀교 사륜경설, 화엄일승 법계도설’ 등이 있고, 외부세력 영향설로 ‘몽골 영향설, 이민족 정착지설’ 등이 있고, 후원자 기준설로는 ‘최씨정권설, 고종왕권설, 지방호족설’ 등이 있으며, 기타설로 ‘서양 별자리설, 천문신앙설, 천제(天祭)터설, 노비천민 자치구설, 이연년 반군거점설’ 등이 단편적으로 제시되었다.¹⁾²⁾ 운주사현장을 ‘소재도량, 인왕도량, 신중도량, 공덕천도량’ 등의 일회적 행사도량에 결부시키는 견해도 있으나, 그에 관한 문헌기록도 없을 뿐더러 운주사현장의 지리적 위치 및 석물설치 현황에 비추어 볼 때 그 설득력이 전혀 없을 일이다.

운주사 실상과 허상 - 운주사현장은 과연 누가 언제 왜 어떻게 만들었는가? 그 창건주체, 창건시점, 창건방법, 창건배경, 창건위치의 입지조건 등은 어떠했는가? 역사적 단절과 망각을 초래한 운주사현장의 갑작스런 등장과 쇠퇴의 원인은 어떠한가? 그간에 있었던 선행 연구실적의 문제점은 다음과 같다. 여러 의견의 난립에도 불구하고 체계적이며 총체적인 접근이 아닌 단편적 단평에 불과하다는 것이며, 특히 화순 운주사현장에 구체적으로 대응하는 ‘운주사 시간’과 ‘운주사 인물’을 찾아내지 못하고 있다. 또한 ‘문양(紋樣), 주문(呪文), 칠성석(七星石), 수인(手印), 운등(輪燈)’ 등 부속적 부분으로 전체적 해석을 시도하는 주객전도 현상이 심각했다.

1) 그간 연구현황은 <운주사, 1994 대원사>, <운주사자료집성, 2009, 전남대박물관>에 요약되어 있다.

2) <김한근, 1994, 한국의 불가사의>에 ‘화순 운주사’가 포함되고 있다.

또한 ‘서양 별자리설’처럼 객관적 실증자료 제시 없이 미리 정해놓은 관점에 따른 편의적 추론으로 시종하는 경우가 많았다. 또한 그 시기와 장소에 있어 한국불교사와 한국지방사의 상관성여부가 검토되지 못하였다. 화순 운주사현장을 수차 발굴한 전남대박물관은 고려 12~13세기 불교유적으로 파악하면서 그에 선행된 11세기 초창(初創)유적도 언급하였다. 다른 일각에서는 운주사현장을 민중이 주도한 무작위의 미륵도량으로 이해하면서 오로지 용화세계와 역성혁명을 대기하는 현장으로 주장하였다. 그러나 설왕설래 좌충우돌을 하던 온갖 의견들은 일회적 추측으로 끝났을 뿐이고, 운주사현장은 여전히 미궁(迷宮)에 갇혀 있다. 무릇 잊혀 지르고 대충 만들어진 세상 유적은 없다. 혹자 주장처럼 무작위 무정제 무기교의 공간이 쉽게 있을 수 있는가? 그래도 운주사현장에 대해 고려 12~13세기 불교유적으로 대체적 의견이 모아지고 있는 만큼 그 무렵 시간(時間)과 공간(空間), 인간(人間)에 관한, 세간(世間) 흔적들이 저 운주계곡 수장고에 여전히 남아 있을지 모른다. 이제 그 연명(延命)의 운주사현장 풍경에 숨겨진 비밀을 찾아 그 세간(世間)에 감춰진 ‘오래된 미래’를 되살려보기로 한다.

운주계곡 현장의 특징들 - 운주사현장 정체성의 단서로 삼을 만한 몇 특징이 있다. “천불천탑, 다탑사, 탑/ 특별수행을 위한 기도장소 가능성/ 운주사현장 조성자의 실종상태/ 언버벌(non-verbal) 퍼포먼스, 무(無) 문자철학/ 갑작스런 등장과 쇠퇴” 등이다. 위와 같은 몇 특징에서 추가 의문들이 파생된다. 저 천탑천불의 집체적 배치라면 혹 일정한 설계도가 있는 것은 아닌가? 저 배열현장에 반복되는 패턴(patten), 코드(code)는 없는가? 저 불상불탑은 특징이념을 대변하는 것은 아닌가? 요즘 기도원처럼 특정집단의 기도체험 장소는 아닌가? 저 현장에는 왜 문자(文字)와 문자적 흔적이 남아있지 아니한가? 운주사의 갑작스런 쇠퇴는 엄청난 국가적 재난의 여파 때문은 아닌가? 전남대박물관의 고려 12~13세기 유적 추정설에 따른다면, 그 재난은 고려 12~13세기 몽골침입과 몽골에의 항복을 가리키는 것 아닌가? 나아가 천불천탑 군집현장은 처음부터 미리 계산된 기획공간은 아닌가? 나아가 ‘영산회상 변상도(變相圖)’가 ‘영산회상 변상도량(變相道場)’으로 입체화된 것은 아닌가? 이에 운주사현장에 대한 분석방법으로 ‘설계도, 코드, 패턴, 프레임, 기표, 기의, 상징 디자인, 패러다임, 퍼즐’ 등의 도구적 잣대에 의지하여 운주사현장의 의도성 여부에 중점을 두어 분석하기로 한다. 그리하여 평면도 회화분석에 도상론(圖像論)을 시도하듯, 이제 운주사현장 조형물 분석을 위하여 그 지상공간에 처리한 도상(圖像)의 배열에 관한 도상(圖上) 분석적 접근을 시도해보기로 한다.³⁾

어떤 실증자 집단 - 운주사현장에 관한 기록단절과 공백을 야기할 만한 고려시기

재난으로는 13세기 최씨무신 집권기에 중첩하는 몽골침입이 있었으며, 바로 그 시기 전라도 지방에서 적극적인 활동을 하다가 어느 시점에 사라진 특별한 불교집단이 있었다. 그들 집단결사체를 운주사현장에 관한 관련자로 일응 지목해볼 수 있는데, 그들의 등장은 명백했으나 후일에는 행방불명되고 말았다. 이에 운주사현장에 관한 시, 공간적 상황과 당시 활동한 주도적 인물 사이의 정합성 여부를 검토하면서 그 실마리를 찾아보자는 것이다. 운주사현장의 공간(空間) 분석과 더불어 운주사현장의 시간(時間)과 운주사현장의 인간(人間)을 통합하는 방법으로 그들 백련결사체 집단과 운주사현장 불적(佛跡) 사이의 역사적 종교적 상관성을 파악해보기로 한다.

II. 운주사현장 출현의 사상적 배경 - 탑(塔), 다탑(多塔)이란 무엇인가?

무탑사(無塔寺), 다탑사(多塔寺) - 고려 12세기 말엽을 지나 13세기로 치닫던 시절이다. 당시 거듭된 무신쟁투와 30여년 민란, 흉년과 재해, 토지겸병의 문란, 왕실과 귀족의 부패에 결탁한 불교사원의 탐욕, 사원(寺院)세력의 반란, 몽골 외침의 위협성으로 오탁악세(五濁惡世) 말법말세(末法末世)의 늪으로 빠져들고 있었다. 고려 명종의 즉위년 1170년에 문신들을 집단살해한 ‘정중부 난’을 필두로 ‘망이 망소이 난(공주, 1176)’과 ‘김사미(청도, 1193), 효심(울산)의 난’ 등이 빈발하였다. 고려 의종의 육신(肉身)을 도륙한 ‘이의민’을 척결하고서 1196년경에 등장한 ‘최충헌(1149~1219)’에 이르러 무신정권이 겨우 안정되었다. 그럼에도 ‘노비 만적 난(개경, 1198)’이 있었고 경주 야별초들의 ‘신라 부흥운동(1202)’이 발각되었다. 1211년경 ‘최충헌’ 암살시도 사건에 연루되어 고려 희종은 유배를 갔으며, 고구려 부흥을 표방한 ‘최광수 난(서경, 1217)’이 있었다. 1219년에 ‘최충헌’이 사망한 후에도 최씨 무인정권은 대(代)를 이어 계속 되었는데, 그 시절 불교세력은 이분적 양상을 보였다. 고려 왕실에 밀착하여 토지겸병 등의 기득권을 누려왔던 일부 교종사원(敎宗寺院) 세력은 ‘최충헌’에 대해 암살과 반란을 시도하였던 반면에, 개경에서 멀리

3) 도상(圖上)적 접근사례로 ‘피라미드 유적, 나스카 유적, 이스터 유적, 마추픽추 유적, 캄보디아 앙코르와트 사원’ 등을 거론할 수 있으나, 도상적 접근이 언제나 성공하는 것은 아니었다. 운주사 현장분석을 위하여 ‘미시적 도상론(圖像論, iconography)’에 ‘도상(圖上)적 배치론’을 접목하여 보았다.

떨어진 지방에 근거를 둔 선종사찰 세력은 성찰적 자기개혁을 주창하고 있었다. 그런데 개혁적 사찰세력의 두 집단이 보여준 태도는 펍 상이하였다. 줄여 말하면, ‘탑(塔)을 경시(輕視)한 집단’과 ‘탑(塔)을 중시(重視)한 집단’으로 구별되었으니, 탑(塔)에 대한 내면적 철학 차이가 상당했다. 그 집단이름을 편의상 붙여보면, ‘불탑(佛塔) 불요파, 무탑파(無塔派), 무탑사(無塔寺)’와 ‘불탑(佛塔) 경배파, 다탑파(多塔派), 다탑사(多塔寺)’로 호칭할 수 있다. (여기서 ‘무탑파’라 함은 ‘어떤 부도와 탑과 이든 절대적으로 배척한다.’는 뜻은 아니며, 예컨대 ‘어떤 깨우침의 목적으로 부처님을 대신하는 사리탑 또는 경탑을 일부러 세우는 형식적 태도는 배척한다.’는 정도로 말할 수 있다.) 그리하여 고려 13세기에, 특히 1231년경 몽골침입이라는 초유의 재난으로 온 국토가 도탄지경(塗炭地境)에 빠질 때도, 두 집단은 그 오락악세의 출구를 찾는 방법에 차이가 있었다. 어떻게 살며, 어떻게 죽어야 할 것인가? 해탈 열반(解脫涅槃)과 왕생정토(往生淨土)를 어디서 구할 것이며, 상구보리(上求菩提)와 하화중생(下化衆生)의 방법은 어떠하며, 도대체 깨달음과 성불(成佛)을 위한 수행방법은 어떠해야 하는가?

무탑파(無塔派), 수선결사 - 송광사, 그 경내(境內) 마당에 어떤 탑(塔)도 없다. 무탑(無塔)이다. 승보(僧寶)사찰 송광사에 가보면, 대웅보전 앞은 지금도 텅 비어 있다. 그 무탑사(無塔寺), 무탑파(無塔派)는 ‘보조 지눌(1158~1210), 진각 혜심(1178~1234)’이 주도하였다. 출가자로서 상(上)근기의 학승고승들이 모여, 화두(話頭) 참선(參禪)을 통한 자력본원(自力本願) 자력신앙을 추구했다. ‘문수보살’의 칼 같은 지혜(智慧)와 예지의 사자좌(獅子座)를 강조하는, <화엄경>에 의거한 ‘일체심조(一切心造)’ 세계를 지향했다. 내 마음(即心)의 깨침이 먼저이고, 내가 깨달음의 주인(主人)이어야 한다. 깨달음을 초월적 경험으로 여기며, 돈오정혜(頓悟定慧), 선문정로(禪門正路), 수처작주(隨處作主)를 구호로 삼았다. 면벽 좌선(坐禪), 공안(公案) 화두(話頭)를 강조하는, 출가자 승가(僧家) 공동체 중심의 간화선(看話禪)이었다. 문자와 경전은 부차적인 것으로 여기고서 불립문자(不立文字), 교외별전(敎外別傳)을 내세웠고, 시심시불(是心是佛)에 상구보리(上求菩提)를 추구하였다. 속세와 일단 단절된, 초월적 진심관(眞心觀)과 절대유심(絕對唯心)을 깨우침의 전제로 삼았다. 부처는 오직 한 분이 아니며, “누구든 깨치면 모두 부처가 될 수 있다”는 것이다. 요컨대 ‘심법(心法)이면 일즉다(一卽多)’라는 것이다. 내 깨우침에 무관한 저 탑(塔)이 왜 굳이 필요할 것인가? 무탑(無塔) 세상도 무방하며, 유심(唯心) 깨우침이 오직 소중했다.

다탑파(多塔派), 백련결사 - 옛 ‘운주사’가 있는 곳을 ‘다탑봉(多塔峰)’으로 불렀다.

지금도 사역(寺域)에 탑(塔)들이 가득한, 다탑사(多塔寺)이다. 탑탑안행(塔塔雁行)에 빚대지는, 천탑천불(千塔千佛) 호칭은 공연한 허사가 아니었다. 다탑파(多塔派)는 ‘원묘 요세(1163~1245), 천책(1206~)’이 주도하였다. 중하(中下)근기 범부중생(凡夫衆生) 재가자들이 참회(懺悔)와 염불(念佛)을 통한 타력본원(他力本願) 타력신앙에 의지했다. ‘보현보살’의 자비(慈悲)와 코끼리 힘에 의한 실천행(實踐行)을 강조하는, <법화경>에 의거한 조탑(造塔) 경탑신앙을 받들었다. 부처님(佛法)을 먼저 마음 안에 받들어 모셔야 하되, 부처 말씀이 최우선 진실이다. 깨달음이란 부처를 굳게 믿고 귀명(歸命)하는 것이고, 자비실천과 정토구생(淨土求生) 당처현전(當處現前)이 중요시된다. 부처 말씀이 경전(經典)이 되고 경탑(經塔)이 된다. 그 경탑의 실천공덕과 더불어 염불행선(念佛行禪)을 앞세운다. 재가사(在家士) 재가보살(在家菩薩)을 포용하는 범부선(凡夫禪)이다. 문자비외(文字非外), 교내별전(教內別傳)을 내세우되, 부처 말씀과 가르침을 대신하는 문자(文字)와 경전(經典) 자체를 법신기명(法身氣命)으로 여겼다. 그들을 지목하여 ‘속유문자 진무문자(俗有文字 眞無文字)’라고 비꼬는 것에 대해서는 ‘소승(小乘)들이 함부로 말하는 경망한 소리’라 일축하며, “내 마음에 부처를 먼저 받드는 시심작불(是心作佛)이라야 하화중생(下化衆生)할 수 있다”고 단언했다. 중생 번뇌에 상존하는, 갈등적 망심관(妄心觀)을 전제하며 약심관불(約心觀佛)을 추구한다. 따로 둘이 아니니, “오직 부처께 일심귀일(一心歸一)함이 첫째”라는 것, 요컨대 ‘불법(佛法) 아래 다즉일(多卽一)’이라는 것이니, 그 불법(佛法)을 대신하는 경탑(經塔)이 소중했다.

두 결사집단의 노선 차이.⁴⁾ - 마치 중원(中原) 패권을 놓고 소리 없이 다투던 무림(武林) 고수들처럼, 그 시절 쌍벽(雙璧) 집단, ‘무탑파(無塔派)’와 ‘다탑파(多塔派)’는 차안(此岸)과 해탈(解脫)로 가는 길에 대한 생각이 달랐다. 같은 대승(大乘)을 표방했어도 수레를 타는 방법이 상이하였으며, 서로 반문(反問)을 거듭했다. 예컨대 무탑파(無塔派)의 수행방식을 놓고서 다탑파(多塔派)가 공박했다. 무탑파(無塔派)의 상(上)근기 조사(祖師)들처럼 면벽과 참선을 통하여 화두와 공안을 스스로 깨칠 능력이 없거나, 지해력(知解力)이 부족한 범부(凡夫)들이라면, 또한 근기하열(根機下劣)하며 수행역량(力量)이 낮고, 문자도 모르며, 업장(業障)과 죄장(罪障)이 깊은 무지렁이 중생이라면 어떻게 해탈할 수 있겠는가? 또한 대승실천으로 중생구제를 목적으로 삼는다면 ‘상구보리’와 ‘하화중생’ 중에 어느 쪽을 인(因)으로 삼아야 할 것인가? 저 혼자 깨우치는 ‘상구보리’를 이룬다고 절로 ‘하화중생’이 되는 것

4) 수선결사와 백련결사의 등장배경과 차이점은 학계연구에서도 상당 부분 축적되어 있다.

은 아닌데, 홀로 이루는 ‘상구보리’로 그치고 만다면 과연 누가 ‘하화중생’을 이루겠는가?

이에 무탑파(無塔派)가 반박했다. 말세관(末世觀)에 편승하여 자신과 근본을 돌보지 아니한 채, 단지 구칭염불(口稱念佛)에 쉽게 기대는 방식은 수행의 단순함과 게으름에 기인하는 것. “굳이 경전독송(讀誦)과 염불선(念佛禪)이 아니어도 유심정토(唯心淨土)는 충분히 가능하다”고 하면서, 그들 수행에 비교되는 다탑파 일부를 겨냥하여 문자와 경전에 매달리는 ‘문자법사(文字法師) 부류’로 비판했다. 아마 무탑파 입장에서는 “정토(淨土)가 없더라도, 선(禪)으로 충분하다”는 자신감으로 참만했을 것이다. 이에 다탑파(多塔派)의 반론도 신랄했다. “부처 말씀과 경전에서 벗어난 채, ‘광혜(狂慧), 치선(癡禪), 벽선(壁禪), 맹선(盲禪), 앓은뱅이 좌선(座禪)’에만 내내 매달린다면 아무런 중생구제도 할 수 없다. ‘상구보리’로 가는 첩경은 ‘하화중생’ 아닌가?”라면서, 그들 무탑파 일부를 지목하여 ‘암증선사(暗證禪師) 부류’로 비판했다. 아마 다탑파 입장에서는 “선(禪) 없어도 확실한 정토(淨土)가 있다”고 더 대꾸할 수 있었을 것이지만, 무탑파(無塔派) 역시 여전히 고고했다. 열반한 부처를 모시는 것보다, 또한 어떤 사리불탑 경탑을 모시는 것보다, 내 마음을 직시하는 돈오(頓悟) 각성이 본질적이다, 경전과 불탑숭배 같은 것이야 하찮은 형식에 불과할 뿐이며, 깨침 신앙의 본질이 될 수 없다고 주장했다. 다탑파(多塔派) 역시 흔들림이 없었다. ‘시심작불(是心作佛)’이어라, 내 마음 안에 먼저 부처님을 받들어 모시되, 부처 말씀과 경전을 대신하는 불탑 경탑(經塔)을 필히 존송하여야 한다. 부처 말씀의 실천은 곧 ‘탑’을 세우는 조탑기탑 공덕으로 이루어진다.

다탑파(多塔派)의 리더, ‘요세’ - 1168년에 경상도 함천지방 호장(戶長)의 아들로 태어나 1185년에 천태종 승선에 합격한 천태사(天台師) 출신이다. ‘요세’는 천태(天台) 신앙과 <법화경>에 의거한 방편책(方便策)을 강구하였다. 상근기(上根機)에 못 미치는, 중하근기(中下根機) 무지렁이 경우도, 그 마음에 부처를 받드는, 시심작불(是心作佛)을 하고서, 부처 말씀을 존송하는 방편(方便)으로 조탑기탑(造塔起塔)을 하여도, 아울러 송경참회(誦經懺悔) 칭명염불(稱名念佛)을 하여도, <법화경>을 베끼는 사경공덕(寫經功德)을 하여도, 성불(成佛)할 수 있으며, 해탈열반의 정토(淨土)로 능히 갈 수 있다는 게 ‘다탑파’의 방법이었다. 저들 무탑파(無塔派) 선류(禪流)처럼, 이른바 깨우침을 빙자하여 마냥 고목(枯木)처럼 면벽(面壁) 좌선하는 것으로는 120가지 선병(禪病)을 고칠 수 없고, ‘하화중생’도 ‘상구보리’도 할 수 없다고 질타했다. ‘요세’ 자신은 하루에도 53불(佛)에 12번 예불(禮佛)과 참회를 하고 관세음준제신주 1천번, 미타불호 1만성을 하였으며, 그 별명이 ‘서참회(徐懺

悔)’로 불러 질 정도였다.

탑(塔)이란 무엇인가? - ‘요세’가 주도한 백련결사 법화행자에게 탑(塔)이란 부처 말씀과 가르침의 상징적 대체물이다. 그들에게 최선의 실천 공덕은 마음 안에 부처님을 받들어 모시되, 부처 가르침을 전파하는 경전(經典)을 존송하는 경탑(經塔)을 세우는 것이다. 다탑경탑(多塔經塔)이면 더 좋았다. 특히 칠층탑의 출현과 현존은 불성(佛性)의 출현과 현재성의 표지가 되었다. 석탑(石塔)의 간결 명료성과 영속적 평등성 역시 그 상징성을 강화시켜 주었을 것이다.

III. 백련결사 행법도량(行法道場)의 등장 - 실천행 현장⁵⁾

‘보현도량 조개동한(祖開東韓)’ 등장 - 다탑공덕(多塔功德)을 존송한 백련결사의 리더, ‘요세(1168~1245)’를 기린 <비문 병서>에는 “보현도량 조개동한(祖開東韓)”이란 표현이 등장한다. 이미 1216년에 ‘만덕사’ 도량을 낙성(落成)했으며, 그곳이 또한 백련사 본사(本社)가 되었고, ‘요세’가 창설한 법화경 가람과 난야는 합5개소가 있었는데, 과연 어느 도량을 두고 ‘보현도량 조개동한(祖開東韓)’이라 지칭하는 것인가? 법화경 사찰도량이더라도 ‘일반적 보현행 공간’과 백련결사 행법(行法)도량으로서 ‘집체적 수행의 특별한 공간’으로 구별해볼 필요가 있다. 그간 통설은 ‘요세 - 백련결사’라는 이원적 상관성을 주창하면서도, ‘요세 - 백련결사 - 보현도량 행법도량’이라는 삼원적 상관성을 등한시하였다. 돌이켜 <원묘국사 비명병서>에 등장한 ‘보현도량 조개동한’은 백련결사 특별수행을 위한, 예컨대 집단적 염불결사의 염불장소 같은 집체적 행법(行法)도량을 동한(東韓) 땅에 처음 도입했다는 뜻일 수 있다. 그 행법도량 공간의 특징은 ‘집체적 염불(念佛)’을 비롯하여 ‘보현행 21일 법화삼매, 예참(禮懺), 독송(讀誦), 좌선(坐禪), 주송(呪誦), 주야선정(晝夜禪定)’ 등을 종합적으로 행할 수 있는 역할에 있었을 것이다. 그렇다면 그 ‘행법도량’은 어디에 있었는가?

‘임진년(1232) 보현도량’, ‘운주사대사’ 명의로 공표⁶⁾ - 1231년 8월에 1차 몽골침입이 시작되고, 그 다음해 1232년 음4월8일에 ‘요세’의 측근제자 ‘천책’으로 짐작되는 인물, ‘운주사대사’ 명의로 <1232년 보현도량 기시소>가 공표된다. ‘천책’은 ‘도량초시(道場初始) 임진년’이라고 회고했다.⁷⁾ 1216년에 ‘만덕사’가 낙성된 후 이미 16

5) 천책의 <호산록>에는 수차에 걸쳐 백련결사 결집행위와 도량개설이 등장하고 있다.

6) 이하, <호산록, 허흘식 역>에 근거하여 요세 집단의 백련결사 도량개설을 분석하였다..

년이 지난 1232년에야 왜 보현도량이 개시된 것일까? 그 전년 1231년에 시작된 1차 몽골침입에 대항하며 호불호왕을 집체적으로 염원하는 실천적 염불장소가 시급했을 수 있다. ‘백련결사 보현도량’은 같은 임진년에 설치된 ‘수선결사(송광사) 잔병(殘兵)도량’과 대비되는 모습이다. 그 ‘1232년 보현도량’은 어디에 설치되었는가?⁸⁾ 그 무렵 ‘운주사대사’가 머물렀을 ‘운주사(雲住寺)’ 역시 소재불명이다.

‘백련결사문(1236) 공표’, ‘천책’ - 1235년에 3차 몽골침입(1235~1239)이 시작되었고, 1236년에 고려 왕실은 ‘재조대장경 개판사업’을 향몽의 국책사업으로 결정하였다. 그 1236년에 ‘요세’의 백련결사는 결사의 정체성에 관한 궁극적 목표를 ‘정토왕생, 구원지수(久遠之壽)’에 두는 <백련결사문>을 ‘천책’을 통하여 공표하였다. 전문은 남아 있지 아니하나, <석가여래행적송>에 다음과 같이 남아 있다. “부처님이 계셨던 시대에도 오히려 아직 영원한 수명(久遠之壽)에 대해 듣지 못했습니다. 우리들이 후(後)500세에 부처께서 본지수량(本地壽量)을 열어 나타내셔서 좋은 인연을 맺게 하시니 어찌 기쁘고 경사스런 일이 아니겠습니까?”⁹⁾ 제액성불과 극락왕생을 간구하는 백련결사에 있어 몽골침입의 국난이야말로 절대적 거악이요, 최대 방해물에 해당할 것이다.

‘이연년 난(1237) 진압’ 후의 법화경 대회, ‘나주 운곡사’ - 3차 몽골침입의 혼란을 이용하여 전라도 담양에서 ‘이연년 형제난’이 일어났다. ‘요세’는 호왕호불 입장을 천명하며 관군지휘자 ‘김경손(?~1251)’을 지지하였으며, 그 반란이 진압된 후에 ‘나주 운곡사(1237)’에서 법화경 집회를 주관하였다. ‘운곡사(雲谷寺)’ 위치는 당시 나주 남평현 남단에 연접하여, 나주 철야현¹⁰⁾에 위치한, 나주와 화순의 접경지대로 짐작된다. 현재의 나주동단과 화순서단의 접경지는 양자 간에 행정관할 변경이 역사적으로 빈번했으니, 당시 나주는 현 운주사현장에 겹쳐질 수도 있다. 또는 현 나주 봉황면 미륵사 부근에 위치하던, 당시 운곡사 사역(寺域)에 현 운주사계곡¹¹⁾이 포함될 수도 있다. 당대 나주목사 ‘최란’이 ‘나주 운곡사 집회’를 외호한 사실이 <법화영험전>에 나온다.

‘법화도량소(1241년) 결집’, ‘천책’ - ‘임진년 보현도량’을 개설한지 구하(九夏)가

7) ‘도량초시 임진년’ 경우도 ‘보현도량 조개동한’과 상통할 수도 있다.

8) ‘탐진현 만덕사’ 가능성이 높지만, 단언할 사정은 아니겠다. ‘운주사대사가 머문 운주사’도 불명이다.

9) 백련결사 자체를 만덕사 등장과 곧잘 등치해 버리지만, 백련결사 명칭은 1236년 백련결사문 공표시기에 비로소 공식화된 것 아닐까?

10) 옛 나주 철야현에 ‘운곡소’가 있었으며, 현 나주 봉황면에 ‘운곡리’가 있다.

11) 현 운주사 계곡에 대해 ‘운주곡’이라 칭한 사례도 있다.

지난 1241년에 ‘천책’은 <법화도량소>를 공표한다. 그 무렵은 1239년에 3차 몽골 침입이 끝난 후부터 일시적 소강상태를 유지하던 시기였으며, 전남지방은 아직 침입을 당하지 아니하였고, 6년 후에야 4차 몽골침입(1247~1249)이 있었다. ‘1241년 법화도량’은 ‘1232년 보현도량’의 맥락을 이었을 가능성이 다분하지만, ‘1241년 법화도량’은 몽골의 후속침입에 대비하여 ‘법화경 행법도량’으로서 규모 확대와 질적 정비를 도모했을 가능성이 크다. ‘천책’은 <법화도량소>에서 “복원(伏願) 수일왕(壽一王) 복만성(福萬姓) 솔토안(率土安) 병진정(兵塵靜)”을 말하며 호왕호국의 의지를 강조하였다.

1242년 ‘영흥산 보현사(社)’ 등장, ‘천책’ - ‘요세’의 측근제자로 ‘1232년 보현도량’과 ‘1241년 법화도량’에 관여했던 ‘천책’이 출가 14년째가 되는 1242년경에 당시 현 직관료 ‘민호’에게 보낸 <답서>의 발신 장소로 ‘강남 영흥산 보현사(社)’가 등장한다. ‘강남’은 전라도를, ‘영흥산’은 불교신앙에 등장하는 ‘영산(靈山), 영취산, 영축산, 영귀산’을, ‘보현사(社)’는 <법화경>의 ‘보현행’을 행하는 백련결사를 지칭하였을 것이다. 현 ‘강진 만덕사’ 쪽에 ‘영산, 영흥산’ 지명이 없는 반면에, 화순 운주사 현장에는 ‘영귀산¹²⁾, 영구산, 영취산’ 지명이 전해 온다, 이 1242년경에 ‘천책’이 ‘경상도 상주’에 가서 머문 것도 아니다.

갑진년 ‘다보탑(多寶塔) 낙성’ 현장, ‘천책’ - 백련결사의 실무리더 ‘천책’은 <갑진년 다보탑 경찬소>¹³⁾를 남겼다. <법화경 제11품>에 의거한 ‘다보탑’의 낙성현장을 목격하였다. <다보탑 경찬소>의 ‘다보탑’은 일반적 보통명사가 아니며, <법화경> 특유호칭으로 <제11품 견(見)보탑품>에 등장하는 ‘다보탑’을 지칭한다. <견(見)보탑품>은 ‘고불(古佛) 다보불, 금불(今佛) 석가불’로 구별되는, “두 분 부처님이 다보탑 안에서 이불병좌를 했다”고 전해준다. ‘천책’은 1243년에 경상도 상주 동(東)백련사 주지로 초빙이 되었지만, 아직 상주 현지에 부임하기 이전에¹⁴⁾ 위 ‘다보탑 낙성’ 현장을 목격했던 것이다.¹⁵⁾ 그 경찬문에 등장한 인물들, ‘아사(我師) 오배(吾輩)’ 문구에서 ‘아사’는 곧 스승 ‘요세’로 특정할 수 있다. 그렇다면 ‘아사, 오배’와 함께 목격했던 ‘다보탑’ 현장은 어디에 있는가? <다보탑 경찬소>는 낙성장소에 대해 “장수(長修)보현지참회 행립도량(幸立道場), 수계(誰繼)대원지경영(大園之經營) 획성보찰(獲成寶刹)”이라 하면서, “이미 오랫동안 보현행 참회를 해오던 곳인데,

12) 현 운주사 일주문은 ‘영귀산 운주사’로 되어 있다.

13) 원문 및 역문, 허흥식, 진정국사와 천책, 제252쪽

14) 별도 설명이 필요하지만, 그가 상주 동백련사에 8월경 부임하기 전 시점으로 판단한다.

15) 설령 상주에 머물고 있더라도 다시금 ‘갑진년 다보탑 낙성’ 현장에 왕림하였을 것이다.

장차에는 누가 이어받아 대원경영(大園經營)과 보찰(寶刹)¹⁰⁾을 이루겠는가?”라 부연하였다. 과연 그런 시공간적 상황에 부합할 만한 ‘법화경 다보탑’은 어디에 있는가?

‘요세 입적(1245), ‘보현도량 조개동한’ 현장 - 백련결사의 주법 ‘요세’는 1245년에 입적하였고, 당대문신 최자(1188~1260)가 <만덕산백련사 원묘국사 비명병서>를 썼다. 여기에 ‘보현도량 조개동한(祖開東韓)’을 언급하였는데, ‘조개동한’ 문구는 보현도량의 특수성 차원에서 이해할 수 있는 부분이다. 모든 백련결사 계열사찰은 <법화경>에 의한 ‘보현행’을 수행하는 ‘보현도량’으로 일반적 지칭을 할 수 있지만, 나아가 <요세 비문>에 나온 ‘보현도량 조개동한’ 경우처럼 ‘조개동한’을 따로 지칭할 만한 특별사정으로는 ‘염불행법’을 비롯한 특별한 집체적 행법(行法)을 수행할 수 있어야 가능했을 것이다.

다탑사(多塔寺) 운주사현장의 공간적 현황 - 그렇다면, 이른바 천불천탑이 군집하여 배열되어 있는 다탑사(多塔寺) 운주사현장을 어떻게 보아야 하는가? <법화경>은 이른바 ‘경탑경’ 호칭이 지나치지 아니할 정도로 부처 말씀의 경전을 기려 세우는 경탑(經塔) 공덕을 찬하는 내용으로 가득하다. 13세기 몽골침입을 퇴치하려는 방편적 차원에서 고려왕권과 무신정권이 ‘대장경 경전유통(개판, 인정)’을 향몽사업으로 부촉하였던 것처럼, 그 대장경에 포함된 <법화경>에 의거한 ‘경탑’을 향몽의 방편으로 세웠음은 너무 합당할 수 있다. 운주사현장에서 가장 높은 9층탑 역시 <법화경 21품 여래신력품>에 대응함과 동시에 그 무렵 3차 침입(1235~1239)으로 1238년에 소실된 황룡사 9층탑을 대체하는 향몽호국 호왕호불의 방편적 신력(神力)탑으로 세웠을 수 있다.

백련결사 활동지역과 ‘행법(行法)도량’의 상관성 - 백련결사 활동은 ‘장흥부 탐진현 만덕사, 영암 월출산 약사난야’, 나주 화순의 접경지대에 위치한 ‘나주 운곡사’ 또는 ‘운주사대사’가 있었을 ‘운주사’, ‘지리산하 남원 귀정사’, ‘대방 관내(현 남원임실 지역) 백련산’ 등 전라도 일대에서 이루어졌다. 백련결사 법화행자들은 ‘1216년 만덕사(寺)’는 물론이지만, ‘1232년 보현도량, 1241년 법화도량, 1242년 강남 영흥산 보현사(社), 갑진년 다보탑 낙성도량’ 등에서 1231년 1차 침입 이래 수차 침입한 몽골에 대항하는 차원에서 결집하였으며, 그 도량명칭이 바뀌게 된 까닭도 거기에서 찾을 수 있겠다. 이에 어느 전라도 지역에 <법화경>을 신봉하는 백련결사 행법도량으로 최적화된, 표본적 수행공간을 달리 마련할 필요는 없었을 것인가? 그렇다면 <갑진년 다보탑 경찬소>에 등장하는 ‘다보탑’ 낙성 현장을 목격하면서, ‘천

10) 문맥으로 보아, 그 시점에는 아직 규모 있는 보찰을 세우지 못했던 것 같다.

책'이 '오배아사(吾輩我師), 대원경영(大園經營)¹⁷⁾을 거론한 곳은 어디이며, 그 '갑진년 다보탑'에 대응하는 '다보탑 실물'을 확인할 수 있는 현장은 과연 어디인가?¹⁸⁾

IV. 백련결사의 '시, 공간'과 '인물'의 상관성 - 호산록(湖山錄)

<운주사 삼간(三間)의 합성 연표>¹⁹⁾ - 백련결사 수행도량에 관련하여 특별 역할을 수행했을 행법(行法)현장을 확인하기 위하여 그들 백련결사 활동에 관련한 공간적 상관성을 당대시점 역사상황에 비추어 살펴볼 필요가 있다. 백련결사 활동은 '요세' 생존기(1163~1245), 최씨정권 집권기(1196~1258), 고려 고종 재위기(1213~1259), 몽골 침입기(1231~1270, 최종항복) 등과 중첩되고 있다. 그렇다면 다음 <연표>에 기재된 특정시점에 대응한 도량활동을 취합하는 방법으로 백련결사 집단 활동의 사실관계를 검토할 수 있겠는바, 이에 화순 운주사현장이 언제 어떻게 등장한 것인지에 관한 등장배경의 추론도 가능할 것이다. 결사체 주요인물은 요세(1163~1245), 천인(1205~1248), 천책(1206~?, 1228년 출가) 등이다. '요세'는 <원묘국사 비명병서>로, '천책'은 <호산록>으로 그들 일생을 구체적으로 가늠해볼 수 있다.

- 1185년 '요세' 천태종 승선 합격, 천태사(天台師) 활동
- 1198년 '지눌'의 정혜결사에 초청을 받은 '요세'의 합류
- 1200년 '지눌'과 '요세'의 결별, '요세'의 지리산 하산, 남원 귀정사
- 1206년 '요세'의 월출산 '약사난야 6년' 수행
- 1211년 '탐진현 만덕사' 불사 시작
- 1214년 단월 '정화택주(宅主)' 책봉, 최충현의 셋째 부인
- 1216년 '요세'의 '탐진현 만덕사(寺)' 낙성(落成)
- 1219년 '최충현'의 사망
- 1223년 '요세' - '대방 백련산'에서 '탐진현 만덕사'로 귀사
- 1228년 제자 '천인, 천책'의 만덕사 출가
(천책 - '청하상국'의 지시로 출가 전에 '법화경 사경' 체함)
- 1231년 8월 1차 몽골침입(1231)

17) '아사가 말하기를 "장차 누가 대원(大園)경영을 이어받을 것인가?"라고 걱정을 했다는 것이다.

18) '최자'가 증진한 상주 동백련사를 지목할 수도 있으나, 거기엔 '다보탑' 건립의 흔적이 없다.

19) 연표로 정리된 구체적 사건은 <호산록, 허홍식/이영자 역>에서 발췌 정리하였다.

- 1232년 4월 임진년 <보현도량 기시소>, ‘운주사대사’ 명의 공표
 (“천책”의 답시 - “도량초시(初始) 임진년”)
- 1232년 7월, 최씨 정권 강화도 천도
- 1232년 8월, 2차 몽골침입, ‘부인사 초조대장경’ 소실
- 1235년 3차 몽골침입(∼1239), ‘오백나한도’ 등장²⁰⁾
- 1236년 고려왕실 ‘재조대장경 개판’을 항몽 대책사업으로 결정
- 1236년 봄, <백련결사문> 공표 - 제자 ‘천책’
- 1236년 가을, 평장사 이세재, ‘요세’ 방문, ‘백련결사 투명입사’,
 <법화경> 1천부 시판
- 1237년 전라지휘사 김경손(?∼1251)에게 ‘요세’가 보낸 답서
 (“이연년 난을 진압하는 관군 ‘김경손’에 대한 지지 표명”)
- 1237년 ‘나주 운곡사’ 법화경 대회, ‘요세’ 참여, 나주목사 ‘최란’의 외호
- 1237년 정화택주(최우)의 계모) - 백련사 시개(始開) 무량수불 봉안,
- 1237년 ‘요세’ - ‘선사(禪師)’ 승계
- 1238년 3차 몽골침입(∼1239)에 따른 ‘황룡사 9층탑’ 소실
- 1240년 ‘최우’, ‘계환해 법화경’ 보현도량 개판 발문
- 1240년 ‘천인’의 ‘장흥 천관산가’ (법화신앙 언급)
- 1241년 ‘천책’, <법화도량소> 결집 공표
- 1242년 ‘천책’이 ‘강남 영흥산 보현사’에서 관료 ‘민호’에게 보낸 답서,
- 1243년 다보탑 서사(書寫)보탑도(상주 미면사) 등장
- 1243년 가을, 동(東)백련사 사주로 ‘천책’을 임명한다는 연락을 받음
- 1244년 ‘천책’, <다보탑 경찬소> ‘다보탑’ 낙성현장 목격
- 1244년 8월에 ‘천책’, 상주 사불산에 도착, <유(遊)사불산記>
- 1244년 9월에 ‘천책’, 경주 흥륜사 대중명 병서
- 1245년 ‘요세’ 열반, <원묘국사 비명병서>
- 1245년 ‘천인’, 백련결사 2세 주법(∼1248년)
- 1247년 4차 몽골 침입(1247∼1249)
- 1248년 ‘천책’, 백련결사 4세 주법
- 1249년 ‘최우(1166?∼1249)’ 사망
- 1252년 ‘재조대장경’ 낙성(落成) 경찬
- 1257년 ‘최항(1209∼1257, 만전) 사망
- 1258년 최씨정권 붕괴 - 무오정변

20) 화기(畵記)에 ‘국토대평(國土太平), 성수천장(聖壽天長), 인병속멸(隣兵速滅)’로 되어있고, 1235∼1236년 시점으로 추정된다.

지지 - 유경(1211~1289), 이장용(1201~1272), 김구(1211~1278) 등
 1259년 고려 고종(재위1213~1259) 타계
 1260년 고려 원종 등극(1260~1274), 개경환도 선언
 1270년 몽골에 최종 항복, 고려왕권 개경환도
 1270년 삼별초군, '탐진현 백련사' 침탈
 1274년 충렬왕 원년, 여몽연합군 1차 일본원정

1. 백련결사체에 대한 물적 후원자들

①최우(최이, ~1249)의 후원²¹⁾ - '천책'은 1228년경 출가 전에 상급자 '청하상국' 지시로 법화경 사경(寫經)을 하였다. 1236년경에 평장사 이세재가 '요세'를 방문하여 '백련결사 투명입사'를 한 것도 실권자 '최우'의 지시에 따른 것일 수 있다. 1237년경 '요세'는 '이연년 반군'을 진압하는 전라지휘사 '김경손'에 지지 답서를 보냈다. 장군 김경손은 '최우'의 사위되는 '김약손'의 친동생이었다. 이에 반란이 진압된 1237년에 고종이 '요세'에게 내린 '선사' 책봉도 '최우' 뜻이 작용했을 수 있다. 1240년 8월경 드디어 '최우' 발문으로 '계환 해살'의 <법화경>이 '보현도량'에서 간행²²⁾되었다. 1245년에 '요세' 입적이 있었고, 1249년에 '최우' 타계가 있었다. 당시 '최우'의 후원 사정이 백련결사 기록에 남지 아니한 까닭은 왕권보필과 몽골격퇴라는 1차적 당면과제를 달성하기 위하여 부득불 현세차악(次惡)에 해당하는 무신정권과 협력하는 입장이기에 그 후원을 받는 사정에 대한 공식적 언급을 회피하였을 수 있겠다.

②단월 '정화택주 후원²³⁾ - 고려 '강종'의 서녀로 최충헌의 셋째 부인이다. 1214년 택주(宅主)로 책봉된 '정화택주 왕(王)씨'는 '고종'에게 누이이며, '최우'에게 계모가 된다. 송광사 단월로 활동하며 '진각 혜심'으로부터 화두 '방하착(放下着)'을 받았다. 나중에 1237년경 백련사(社) 시개(始開)에 맞추어 무량수불(無量壽佛)을 소성(塑成) 봉안²⁴⁾한 사정이 <법화영험전>에 나온다.

③최항(1209~1257)의 후원 - '최우'의 아들 '만전'으로 화순 운주사 인근의 쌍봉사 주지로 있었던 만큼, 그 쌍봉사에서 멀지 아니한 거리에 위치한 운주사현장 불

21) 이는 '최우(최이)'의 '천책'에 대한 후원도 될 것이다.

22) 오래된 법화경 개판 사례로 1236년 '해인사' 판과 1240년 '최우' 판이 있다.

23) 김영미, 정화택주 왕씨의 삶과 불교신앙, 2009, 정화택주는 수선결사와 백련결사에 모두 지원했다.

24) 자연암반에 조성되기에 '소성(塑成)' 포현을 했을 수 있다. 현 만덕사에는 '소성 무량수불'이 없다.

사에 대해 적극 지원했을 가능성이 크다.

④고종(재위 1213~1259)의 후원 - 1237년경 ‘요세’에게 ‘선사’ 칭호 하사를 하였다. 백련결사의 ‘천인’과 ‘천책’은 ‘고종’의 안위를 걱정하는 ‘호왕 축원소’ 등을 수차 올렸다.

⑤일부 관료들과 재가사의 후원 - 고시관(좌주)이었던 ‘청하상국’이 급제자 ‘천책’에게 <법화경> 사경을 지시한데서 생긴 암묵적 후광효과로 인하여 1228년경에 출가한 ‘천책’에 대한 재가자 현직관료들 지지와 접근이 가능했을 수 있다.²⁵⁾ 이 부분 사정들은 1242년경에 ‘천책’이 운대아감 ‘민호’에 보낸 답서로 짐작할 수 있다. 훗날 최씨정권을 무너뜨린 무오정변(1258)의 지지자들, 유경(1211~1289), 이장용(1201~1272), 김구(1211~1278) 등은 모두 ‘천책’과 가까이 교류하는 사이였다.

⑥일부 ‘양공(良工)’의 참여 - 운주사현장의 천불천탑 불사는 왕속승(王俗僧) 합작일 가능성이 높다. 단 현지 지방호족의 참여지원 기록은 전무하며, 그 무렵 나주와 화순에는 따로 세력을 형성한 지방호족도 없었다. <갑진년 다보탑경찬소>에는 왕실 등 외부지원으로 ‘양공(良工)’이 참여한 사실이 나타나 있는데, 운주사현장 일부 석물의 수준에서 양공참여의 실상을 확인할 수 있다. 경상도 상주 ‘동백련사’의 1243년 불사는 외부세력의 후원 또는 자발적 불사가 아닌, 상주목사 ‘최자’가 관주도 형식으로 진행하였다.

2. 백련결사의 ‘시공간, 활동인물’에 관한 기본문헌

제1자료, <호산록(湖山錄)>²⁶⁾ - ‘원묘 요세(1163~1245)’의 최측근 제자로 스승을 위한 대작(代作) 또는 공표(公表) 업무를 전담했던 백련결사 4세 주맹(主盟), ‘진정국사 천책(1206~?)’이 남긴 시문집(詩文集)이 <호산록(湖山錄)>이다. 훗날 1801년경에 남도 강진에 유배된 ‘다산 정약용(1762~1836)’은 위 <호산록> 시권(詩卷)을 남긴 ‘천책’에 대해 ‘최치원, 이규보’와 더불어 신라와 고려 시대의 ‘3대 시인’으로 칭송하였다.²⁷⁾ 그 ‘천책’이 <호산록>에 남긴 기록에서 백련결사의 활동내역, 보현법화 행법도량의 개설추이와 주체, ‘천책’의 일생 등을 이해할 수 있다. ‘운대아감’ 현직관료 ‘민호’²⁸⁾에게 ‘천책’이 보낸 <1242년 답서>는 가히 ‘천책’의 자서전

25) ‘천책’의 <호산록>에는 당대 고급관료들이 상당수 등장하는데, 그들 재가사들은 무오정변의 주도자 및 지지자들에 해당된다.

26) 허홍식, <진정국사와 호산록(1995)>, 필자의 발상과 입론에 큰 도움을 받았다.

27) 정약용, ‘천책’에 대해 “훌륭한 문사가 어찌 불교에 빠져 안타깝다”고 애석하게 여겼다.

28) “운대즉연사(芸臺卽蓮社)”라 하여 양자관계의 밀접함을 표현하고 있다.

요약본이라 말할 만하다.

제2자료, <법화영험전(靈驗傳)>²⁹⁾ -고려 충렬왕(1236~1308/재위1274~1308)의 왕사(王師) 요원(了圓)이 <법화경>을 믿는 법화신도들이 체험한 신이(神異)한 기적담(奇蹟談)을 사실(事實) 형식으로 채집한 것이다. 전체 118편 영험담 중에 고려와 동국(東國)에 관련된 영험담은 <12편>이다.³⁰⁾ 기담(奇談) 자체의 신빙성 여부와 별개로 스토리(story)에 등장하는 동국고려의 인물과 사건에 관한 사실적 요소는 분별할 수 있을 일이다. ‘정화택주’의 무량수불 봉안과 ‘나주목사 최란’의 나주 운곡사 법화경대회 외호가 그 대표적 영험담 사례이다.

기타 자료 및 백련결사 스님들 기록 - 고려 향몽기, 최씨 정권기 등에 대한 관련문헌으로 <고려사, 고려사절요>, ‘지눌, 혜심’ 등 수선결사 송광사 기록, ‘이규보(1168~1241), 최자(1188~1260)’ 등 문인기록이 있다. <법화영험전>에 등장한 관료도 <고려사> 등에서 확인 가능하다. 백련결사 주도자 ‘요세(1163~1245, 1세주법)가 직접 남긴 기록은 확인되지 아니하지만, 천인(1205~1248, 2세주법)은 <미타찬계(偈), 법화수품찬계, 묘법연화경 총찬, 묘법연화경 수품별찬> 등을 남겼으며, <만덕산백련사 정명국사후집>³¹⁾이 있다. 천책(1206~?, 4세주법)은 ‘남송 연경사’와 교류를 통하여 <법화수품찬, 천태조사찬>을 1258년에 짓고, <법화수품찬>을 1262년에 보냈으며³²⁾, 무엇보다도 <호산록>을 남겼다. ‘천책’은 1228년 출가 전에도 이미 ‘청하상국(相國)’³³⁾의 지시로 법화경 사경(寫經)을 하였으니, 이미 나름 <법화경> 이해가 깊었을 것이다.³⁴⁾ 또한 백련결사는 수선결사 ‘탁연’을 통하여 ‘남송 연경사’와 시문교류를 했으며, 수선결사 쪽과도 교류하였다.

운주사현장에 얹힌 삼간(三間) - 위 <연표>와 여타 기록으로 확인되는 ‘백련결사 보현법화도량’과 ‘화순 운주사현장’을 둘러싼, ‘공간, 시간, 인간’이라는 ‘삼간(三間)’ 요소를 종합해보면, 고려 13세기에 등장한 백련결사 인물들 활동내역과 ‘보현도량 법화도량, 영흥산 보현사, 다보탑 낙성도량’의 등장 사이의 상호밀접 가능성을 파악할 수 있다. 나아가 백련결사 법화도량으로서 운주사현장의 특별한 등장배경을 추정해볼 수 있는데, ‘특별행법 법화도량’을 조성하는 과정에서 특정권력과 특정단

29) 김행산 역(1982). 법화행자의 초상, 곽자일 편역(1998), 오지연 역(2017).

30) 허홍식, <진정국사와 호산록> 제50쪽.

31) 이영자, 천책스님의 호산록, 제319쪽 이하.

32) ‘법화수품찬’의 전통은 조선시대 김시습(1435~1493)의 ‘연경 별찬’으로 연결된다.

33) ‘청하상국’은 일응 ‘최우’로 추정되나 추가 확인이 필요하다. ‘청하상국’과 ‘천책’의 인연은 최씨 정권과 백련결사의 돈독한 관계형성에 크게 일조를 하였을 것이다.

34) ‘민호’에 보낸 ‘천책’ 답서, 1242.

월(檀越)의 공식적 후원과 양공(良工) 투입이 가능했을 것이다. 이에 ‘요세, 천책’이 주도한, ‘1241년 법화도량, 1242년 강남 영흥산 보현사(社), 갑진년 다보탑 낙성현장’이라면 ‘현 화순 운주사현장’과 서로 동일한 도량공간에 해당할 가능성이 높다고 판단한다. 그런 백련결사 행법도량개설에 관한, 제1의 관여자로 ‘천책’을 지목할 수 있다.

V. 운주사현장과 <법화경 28품>의 현상적 구현

명제 1- 운주사현장은 기표(記標)이고, <법화경>은 기의(記意)가 된다.

<법화경>의 도상(圖上)적 공간론, 기의(記意)와 기표(記標) - 운주사현장 계곡공간에 배치된 조형물은 ‘현상적 기표’에 해당하는 것으로, 백련결사의 <법화경> 경전은 그 ‘기의’에 해당한다. <법화경>에 등장하는 ‘역사적 석가불의 영산회상 법회’와 ‘궁극적 다보불의 허공회’가 중첩된 이원적 공간현장에 운주사현장조형물이 현실적으로 배치되어 있는 것이다. 요컨대 운주사현장은 <법화경>에 의거한 ‘기의’와 ‘기표’가 상호 대응되는 공간이다. ①운주사현장 중앙계곡은 영산법회 집회와 허공회 집회가 공간적으로 중첩된 장소로, ‘석가불 설법공간’과 ‘다보탑 이불병좌불 허공공간’이 중첩되어 있다. ② 동쪽 언덕공간은 ‘약왕보살 약사신앙’ 공간이며, ③ 서쪽 언덕공간은 ‘관음보살 구원신앙’과 ‘아미타불(여래수랑) 왕생신앙’을 기도하는 염불(念佛)공간이며, 그 옆에 ‘다라니 주송(呪誦)공간’도 있다. 운주사현장은 부처님 권능공간과 법화행자 염불공간이 중첩되는 구조로, 예불(禮佛) 예배(禮拜) 예참(禮懺) 염불(念佛) 주송(呪誦) 등을 위한 순환적 회로(回路)로 설계되어 있다. 이에 <법화경>의 일승불(一乘佛) 사상으로 주밀하게 의도된 현장이자 달리 무작위적 산만함으로 방만(放漫)하게 분식(粉飾)된 장소가 아니다.³⁵⁾

<법화경> 경전적 상징물의 배열배치 - 운주사현장은 <법화경>에 의거한 경전적 상징물의 집합공간이다. 운주사현장에는 관념적으로, 또는 시각적으로 쉽게 연상되거나 포착되는 법화경 용어와 상징물이 즐비하다. 예컨대, 영산법회(靈山法會), 일승진실(一乘眞實), 이승방편(二乘方便), 비유방편(比喻方便), 백호방광(白毫放光), 불국광명(佛國光明), 종지용출(從地聳出), 이처삼회(二處三會), 허공회(虛空會), 이불병좌(二佛並坐), 다보탑(多寶塔), 칠보탑(七寶塔), 칠발탑(七鉢塔), 여래수

35) 참고논문, 장재진(2014), 법화경에 나타난 공간, 장소, 방위와 정토세계.

량(如來壽量), 육아백상(六牙白象) 본원륜(本願輪), 관세음보살, 이근원통(耳根圓通), 악인성불(惡人成佛), 약왕보살(藥王菩薩), 연비공양(燃臂供養), 소신공양(燒身供養), 자타방원(自他方圓), 기탑공덕(起塔功德), 책탑경탑(冊塔經塔), 미륵보살, 보현보살(普賢菩薩) 등이 일정한 순서로 등장하고 있다.

운주사현장의 권속(眷屬)과 6군락(群落) - ‘전남대박물관 학술조사’의 6군락(가, 나, 다, 라, 마, 바)³⁶⁾으로 구분 해체되는 운주사현장은 주(主)불보살에 식솔처럼 권속이 딸려있는 군락군집 형태로 설정되어 있다. 전남대박물관은 운주사 9층탑을 기준으로 북쪽 방향으로 ‘우측 가~마, 5군’과 ‘좌측 바, 1군’으로 분류하고 있는데, 오랜 세월 속에 변경 훼손 이전이 되었을 가능성도 고려하여야 한다. 그럼에도 전남대박물관의 6군락론은 <법화경>에 등장한 ‘독립 보살품 6보살’에 부합하고 있기에 흥미롭다.³⁷⁾ 그 ‘독립보살품’에는 ①상불경보살 ②약왕보살 ③묘음보살 ④관세음보살 ⑤묘장엄보살 ⑥보현보살 등 ‘6분 보살’이 등장하는데, 운주사현장에서 그 ‘6보살 위치’를 짐작할 수 있다. 반면에 <법화경>에 수차 등장한 ‘미륵보살’은 ‘미륵보살품’이 없으며, ‘문수보살품’도 따로 없다. 운주사현장에는 ‘이형불 못난이불’로 불리는 ‘지용보살들’이 산재한다.

법화도량 통불론(通佛論)의 경전적 근거 - 한국불교 특성으로 종파대립을 지양하며 다다이선 병립수행을 강조하는 ‘포용적 통불론’이 해석론 차원에서 쉽게 언급되는데, 운주사현장의 ‘법화도량 통불론’은 사정이 다르다. <법화경> 경전 자체에 통불론 근거를 두고 있다. 최상위불 ‘석가불, 법신불’의 위상은 물론이지만, 동시에 ‘제23품 약왕보살, 약사신앙’, ‘제25품 관세음보살, 관음신앙’, ‘제16품 여래수량품, 아미타정토신앙’, ‘제26품 다라니품, 다라니신앙’, ‘제28품 보현보살품, 보현신앙’ 등은 <법화경> 자체에 그 근거가 있다.

‘1불보살 + 1경탑’ 패턴론, ‘경탑원칙’과 ‘탑보사찰’ - 부처 가르침은 과연 어떻게 전승되는가? <법화경> 경전도, 그 존승 방법에 시기적 차이를 보여준다. 처음에는 ‘부처 생전 말씀, 사후 수습된 말씀’을 중시하다가 점차 ‘불보살사리 신앙, 불보살상 신앙’으로 옮겨지다가, 다시 ‘경전신앙 < ‘경탑신앙’ 순서로 그 비중이 바뀌어졌다. 백련결사 신도에게는 경탑(經塔) 조탑(造塔)이야말로 부처 말씀과 가르침이 화체된 경전정신을 영속적으로 실천하는 최선의 공덕이 된다. 또한 <법화경>에 독립품으로 각 등장하는 주요 불보살에 대하여는 그 독립적 불보살의 가르침과 공덕

36) <전남대박물관 학술조사>, <운주사(대원사)>, <운주사 자료집성> 등에 통용되고 있다.

37) 원래 운주사현장은 그 현존하는 ‘6군락’을 초과할 수도 있었을 일이다.

에 관한 경탑을 그 불보살 부근에 배치하는 패턴(pattern)적 특성을 보여준다. 그러면서 <법화경>은 ‘경탑공덕, 경탑우위 원칙’을 반복하는데, <수기품, 법사품, 견보탑품, 여래신력품> 등에서 각별하게 강조되고 있다. 이에 <법화경>을 ‘경탑경(經塔經)’이라 칭할 만하고, 아울러 ‘탑보사찰’로 명명하여도 지나치지 아니할 일이다. 정리하면, 운주사현장은 ‘불탑세트(set) 패턴론’과 ‘경탑우위 원칙’에 의거하여 ‘법화경 1품, 1불보살, 1탑(조형물)’의 결합원칙으로 분석할 수 있겠다.³⁸⁾ 그 1탑 양식으로 ‘7층 칠보탑’이 기본형이며, 여타 3,5,9층탑 등의 변형탑이 등장하고 있다.

명제 2 - <법화경 28품> 프레임에 의거한 방편적 현장이다.

‘법화경’ 품경(品景)과 운주사현장 풍경(風景) - 우리들이 <묘법연화경 원전>과 ‘구마라집’의 역본 <묘법연화경 28품> 내용을 완벽하게 접할 수 있다면, <법화경>의 상징조형물에 대해 풍부한 상상력을 작동시킬 수 있겠지만, 우선 거칠게나마 ‘기의 기표론’에 입각하여 말해보면, 운주사현장은 <법화경 28품> 내용이 그 현장형식을 결정하였다고 판단한다. 운주사현장은 <법화경 28품> 프레임(frame)에 의거한 ‘법화 행법도량(行法道場)’에 해당하며, 그 운주사현장 풍경에는 <법화경 28품> 품경이 상징화되어 있다.

‘법화도량’과 ‘항몽도량’의 중층 커뮤니케이션 현장 - 운주사현장은 애초 <법화경>에 의거한 ‘법화도량’에 해당함은 물론이지만, 다시 나아가 당대 위기상황에 대처하여 ‘항몽도량’으로 확장된, 중층 커뮤니케이션 현장이었다. 운주사현장의 전체조형물은 <법화경> 설계도에 따른 설치의도를 반영하는 것들로, 각자 역할을 할당받은 레고(lego) 또는 장기말(將棋馬)처럼, ‘일심성불 극락왕생’의 최종목적 달성을 위한 임무와 구역을 배정받은 것임에도 그 무렵에 들이닥친 몽골침입으로 인해 ‘호국호왕 몽골퇴치’의 염원이 추가되어 있는 것이다, 그런 운주사현장 조형물을 두고서 이른바 무(無)작위적, 무(無)정제적 배치요, 미(未)완성적 완성의 조형으로 수용하는 관점은 천진난만(天真爛漫)한 수사(修辭)로 포장한 맹목(盲目)적 단견으로 그 객관적 설득력이 부족하다할 것이다. 무릇 의도로 충만한 관계적 장소에 대오를 갖춘 퍼포먼스(performance) 공연처럼 일사불란하게 집결하고 있음에도, 상호 고립적으로 홀로 존재하는 무작위물 군집이라 속단할 수 있겠는가? 운주사현장에 산재한 ‘못난이 불’ 역시 한국 불상전통의 단절과 굴절을 야기한 이형불(異形佛) 모습이 아니라, <법화경> 영산법회에 등장한 ‘전세이세 타방타토 서역불(西域

38) 전체 28품 중에 특정 불보살을 언급하지 아니한 경우라면 그 결합사정이 물론 다를 일이다.

佛)’을 의도적으로 조성한 결과에 다름 아니다. 일부러 그런 방편적 모습으로 만들었다. 요컨대 운주사현장의 전체 풍경은 ‘회화적 차원의 영산회상(靈山會上) 변상도(變相圖)’를 ‘입체적 차원의 영산법회 허공회 변상도량(變相道場)’으로 옮겨놓은 것에 빗댈 수 있다. 이하, <법화경 28품>에 비추어 그 경전적 대응관계를 정리해 본다.³⁹⁾

VI. <법화경 28품> 품경(品景)과 운주사 풍경(風景)의 일치

<법화경> 각품(各品)에 대응한 상징조형물 - 운주사현장에는 널리 속칭되는 조형물들이 있다. 운주사현장에 익숙하다면 ‘와불. 머슴불(시위불), 석조불감, 광배석가좌불, 마애불좌상, 원반연화탑, 오가리탑, 동냥치탑, 명당탑, 9층탑’ 등으로 통칭되는 조형물들을 거명할 것이다. 그렇다면 이들 속칭 조형물들의 본래적 모습과 유래는 어떠한가? 한편 <법화경> 경전이해에 있어 먼저 유념할 부분이 있다. <법화경 28품>에 등장하는 특정 불보살과 특정 석탑의 권능에 상관없이 <법화경> 이해와 실천을 위한 방법적 기초가 되는 도구적 용어가 따로 등장한다는 것이다. 예컨대, ‘제2품 방편(方便)품, 제3품 비유(比喻)품, 제7품 화성(化城)유품’ 등은 <법화경>에 등장한 불보살과 석탑의 권능과는 무관하지만, <법화경> 이해와 실천을 돕기 위한 총론적 차원에서 ‘방편(方便), 비유(比喻), 화성(化城), 공덕(功德)’이라는 방법적 도구개념을 제시하고 있다.

제1품 서품 - 영산회상(靈山會上) 불국광명(佛國光明)의 개막현장

‘광배석불좌상’의 백호광명(白毫光明), 쌍교차문 7층탑 - <법화경>은 역사적 차원의 ‘석가불’과 궁극적 차원의 ‘법신불’을 등장시킨다. ‘석가불’과 ‘법신불’의 이원적 세계로 중첩되어 있는데, <법화경 제1품> 영산법회 개막(開幕) 현장에는 ‘석가불’이 진행되는 설법을 듣기 위하여 전세이세 타방타세 불보살 사부대중 제불보살 분신불들이 운집하였다. 그들 시중환희(時衆歡喜) 속에 운주사현장 계곡에 우화(雨花), 지동(地動), 방광(放光) 등 대기서(大奇瑞) 현상이 생기고, 현장계곡 중앙광장에 위치한 역사적 ‘석가불’은 ‘가부좌(跏趺坐)’ 자세로 무량의처삼매 경지로 들어가게 되며, 그 백호(白毫) 미간에서 대광방광(大光放光)을 한다. 그렇다면 <제1품>에 나온 ‘석가불’은 운주사현장 어디에 있는가? 있다. 현 중앙광장에 앉아있는 ‘광

39) 이에 그 대응성 이해를 위하여 법화경 내용을 어느 정도 숙지하여야 할 것이다. <운주사현장 사진 도판>은 이번 발표에서는 생략하였다.

배 석불좌상'이다. 운주사현장에서 '백호'가 있는 유일한 불상이며, 그 백호미간에 서 방출된 빛은 운주사현장 입구에 위치한 운주사 9층탑 옥개석 처마 밑을 '빛살문'으로 채우고 있다. 불국광명(佛國光明)이다. 흔히 '못난이 불'로 오해받는, 전세 이세 타세타방에서 찾아온 이형서역불(異形 西域佛)도 영취산계곡에 산재하여 설법대회를 기다린다.

방법적 도구개념들 - 제2품 방편(方便)품 / 제3품 비유(比喻)품 / 제4품 신해(信解)품 / 제7품 화성(化城)유품 - <제2품 방편품, 제3품 비유품, 제7초 화성유품>은 부처 말씀의 전파와 실천을 위한 방법적 방편(方便)이 되며, <제4품 신해품>은 부처 말씀에의 절대 신앙에 관한 내용적 요건이 된다. <제2품>은 개권현실(開權顯實) 득어망전(得魚忘筌)의 방편을 설명한다. <제1품> 영산법회에 모인 불보살 분신불 역시 진리를 얻는 수단 차원에서 운집하였으니, 운주사현장은 레고랜드(Legoland) 방편도량이라 할만하다. <법화경>의 일승진실과 이승방편 역시 편의상 구획되었고, 천불천탑도 지혜 방편으로 편의상 조성되는 것이며, <법화경>의 숫자 7(七)도 방편적 숫자로 <법화경>의 칠권칠축. 칠보(七寶), 칠층(七層), 칠발(七鉢), 칠불(七佛) 등에 연결된다. 7일 단위 수행법은 칠일래복(七日來福)에 부합하며, <제28품>에 나온 '삼칠일중 일심정진(三七日中 一心精進)'은 법화도량의 정진기간으로, '설법, 수지, 독송, 염불, 참회, 좌선' 등 수참정진(修懺精進)에 '삼칠일중 21일(3x7)'이 소요됨을 말한다. 백련결사 법화행자들은 법화삼매 현전(現前)삼매를 얻기 위하여 무릇 여계포란(如鷄抱卵) 21일(3x7) 동안 반행반좌(半行半坐) 수행정진을 하게 된다. <제2품 방편품> 역시 운주사현장 조형물의 방편(方便)적 역할을 천명한다. 그 '방편 원칙'은 심지어 '현세불 석가불'의 열반마저도 영원한 소멸이 아니라, 지혜 방편으로 일시적 열반에 해당할 뿐이니, "불멸무량 여래무량의 법신여래는 늘 따로 존재한다."는 것이다. <법화경>은 또한 '비유 방편'으로 넘쳐난다. <제3품>에 '화택(火宅)의 비유'가 있으며, 여타 '법화7유(喻), 법화8유(喻)' 역시 방편(方便) 비유적 일화로 교훈을 준다. 운주사현장에 있는 삼층(三層), 삼륜(三輪) 조형물은 <제3품 비유품>에 나온 삼주(三周)설법의 방편적 비유에 대응한 삼주탑(三周塔)에 해당할 수 있다. <제4품, 신해품>은 "진심으로 믿고 신행(信行) 하면 해탈에 이른다."는 절대 믿음의 원칙이다. '궁자(窮子)의 비유'에 있어 부처님을 '아버지, 의사, 장자(長者) 부자' 등에 비유함은⁴⁰⁾ '인연설' 방편과 더불어 하근기(下根機) 하품(下品) 중생을 위한 비유적 설득방편에 해당한다. <제7품, 화성(化城)품>은 믿음

40) <신약성서 사복음서>에 등장하는 '예수'의 모습에 대한 비유와 띄 유사하다.

과 비유의 방편으로 화성 허상(虛相)을 제시한다. 운주사현장 자체가 방편적 화성(化城)에 해당한다. 사막을 건너야 하는 목마른 대상(隊商)들의 마지막 힘을 짜내는 수단이 되는, 꿀과 젖이 흐르는 원더랜드(wonderland) 오아시스(oasis) 풍경이 된다. 화성(化城)은 방편적 진실의 ‘실상적 허상’에 해당하는 것이니, 운주사현장이 곧 방편도량으로 운주사 화성(化城)인 것이다. 우선 이승(二乘)을 위한 이승방편(二乘方便)이 되며, 장차에는 일승귀일(一乘歸一)의 보소불성(寶所佛城)이 된다. 운주사현장은 깨우침의 자궁(子宮), 궁궐(宮闕), 방주(方舟) 역할을 하는, 방편적 화성(化城)이 되어준다.

제5품 약초(藥草)유품 - ‘운주사’ 사명, ‘대초리’ 지명 유래 - <법화경 제5품>에는 구름(雲)으로 머무는(住), 지혜의 법우(法雨)가 등장한다, 일미법우(一味法雨) 무사우(無私雨) 은혜의 비(雨)를 맞는 삼초이목(三草二木) 중생들은 각자 수용태도에 따라 ‘대초(大草), 중초(中草), 소초(小草)’로 각득생장(各得生長)을 한다. 이는 ‘사명 운주(雲住)사’와 ‘지명 대초(大草)리’ 유래에 부합한다. 1232년 임진년 <보현도량 기식(起始)소>는 ‘운주사 대사’ 명의로 공표되었다. 인근에 ‘천태산, 천태초등학교’도 있다. 1925년경 지도에는 그 인근에 ‘대초장(大草場)’이 표시되어 있다. 이른바 도선국사의 운주(運舟)선복(船腹) 형국은 풍수지리적 도참차원에서 견강부회된 역구전(逆口傳)에 불과하다.

제6품 수기(授記)품 - ‘칠보탑(七寶塔)’ 공양 - 부처 말씀을 받드는 홍경공덕(弘經功德) 수기성불(受記成佛)의 방편으로는 기탑공양(起塔供養)은 최선의 실천이 된다. ‘칠보탑(七寶塔)’은 칠보(七寶) 칠층(七層)의 보탑(寶塔)으로 구현된다. 원래 운주사현장에 더 많은 칠층탑이 있었을 것이지만, 현재 남아있는 5개 칠층탑 기본형에 3층탑과 5층탑, 9층탑이 각자 역할을 하며 어울려 있다.

제8품, 오백제자수기(授記)품/제9품, 학인(學人)무학인(無學人)품/제10품 법사(法師)품 - ‘경탑 공덕’ 원칙 - ‘오백제자, 학인무학인’을 포함한 무명잡불 제보살들도 일승성불을 지향한다. <제8품, 제9품>은 부처 말씀의 전파수단으로 기탑(起塔)과 조탑(造塔)의 경탑공덕을 강조하며, 무량(無量)의 칠보탑(七寶塔)을 말한다. ‘오백 나한상’ 역시 깨우침으로 나가는 방편에 해당하며, 운주사현장에 도열한 대소석불들은 학인무학인의 ‘지용보살’이 될 수 있다. <법화경>은 그 지적수준의 우열에 상관없이 “각자에 부여된 불성(佛性)으로 누구든 부처님을 일심(一心)으로 받들면 성불(成佛)할 수 있다”는 무차별적 평등관을 제시한다. <제10품, 법사품>도 “경권소주지처(經卷所住地處) 개응기칠보탑(皆應起七寶塔)”이라 선언했다. 부처 가르침의 전파를 위하여 수지(受持), 독경(讀經), 송경(誦經), 서사(書寫), 해설(解說)을 행하

는 이른바 오종법사(五種法師)의 최종적인 방편도 ‘칠보탑 경탑(經塔)’으로 실친된다. “불사리탑 불탑보다는 책탑(冊塔)과 경탑(經塔)이 더 중요하다”는 경탑우위론이 반복되며, 경탑을 세우는 어려움을 고원착정(高原鑿井)에 비유한다. 운주사현장에는 책(冊)을 세로로 세운, 수직문 책(冊)문양이 새겨진 ‘7층 책탑(冊塔)’이 있다.

제11품 견(見)보탑(寶塔)품 - 운주사현장 킹핀(king pin), ‘다보탑, 이불병좌’

<법화경> 특유호칭 ‘다보탑(多寶塔)’ - <법화경>과 법화 행법도량의 핵심 조형물이다. 법화경과 운주사현장을 연결하는 ‘킹핀, 린치핀(linch pin)’이 된다. 화순 운주사현장의 ‘다보탑(多寶塔)’을 그간에 ‘석조불감’으로 오칭하였음은 아주 잘못된 일이다. <법화경 11품>은 ‘금불(今佛), 보신(報身) 석가불’과 ‘고불(古佛), 법신(法身) 다보불’이 ‘다보탑(多寶塔)’ 안으로 입탑(入塔)을 하여 이불병좌(二佛並坐)하는 모습을 보여준다. 이에 “금불여고불(今佛與古佛) 이공좌(而共座) 다보불(多寶佛) 어(於)영취산(靈鷲山)”이라 했다. 금불과 고불이 나란히 병좌하는 ‘다보탑(多寶塔)’은 <법화경> 특유의 법구(法句) 호칭이다. ‘다보여래탑, 보탑(寶塔), 대보탑, 칠보탑, 허공탑’으로도 병칭된다. ‘금불 역사불 석가불’이 주도하는 설법대회에서 5천 청중들이 진리성 논란을 제기하며 웅성거리자, 이에 ‘고불 법신불 다보불’이 궁극적 진리공간인 허공회(虛空會)에 등장하면서, ‘다보탑’ 안으로 들어가 그 자신의 옆 자리에 ‘석가불’을 나란히 앉히는 방법으로 ‘금불 역사불 석가불’이 말하는 진실을 증명해 주었던 것이다.

<갑진년, 다보탑 경찬소>⁴¹⁾의 ‘다보탑(多寶塔)’은 어디에 있는가?

타임캡슐(time capsule) 다보탑 - ‘천책’은 ‘갑진년’을 명기한 <다보탑 경찬소>에 ‘다보탑(多寶塔)’의 역사적 실마리를 남겨 놓았다. 그는 ‘갑진년’에 완공된 ‘다보탑’의 3일 낙성(落成)을 친견(親見)하였다. 그렇다면 그 <갑진년 다보탑 경찬소>에 부합하는 ‘다보탑’은 어디에 있는가? 바로 화순 운주사현장에 있다. 그간에는 ‘탑’이 아닌, ‘석조불감, 석실’로 단순히 불려왔기에 그 ‘다보탑’ 본질을 알아채지 못하였다. <법화경 제11품>에 등장하는 ‘다보탑 이불병좌(二佛並坐)’가 운주사현장에는 ‘다보탑 이불상배(二佛相背)’ 형식으로 변용되어 있긴 하다.⁴²⁾ (남북방향으로 발전한 운주사계곡 지형에 맞추어, 또는 호국도량 차원에서 왕이 있는 북쪽을 바라보도록 ‘남북상배불’ 형식으로 융통을 부린 것이다) 그렇다면 ‘천책’이 3일 낙성현장을 경찬했던, ‘갑진년’은 언제인가? 1244년에 해당한다.⁴³⁾ 그 1년 후 1245년에

41) 그 원문 및 번역문은 허홍식(제252쪽)에 수록되어 있다.

42) 법화도량으로 해석되는 ‘불국사 다보탑’은 ‘이불(二佛) 병좌’가 아닌, ‘이탑(二塔) 병좌’라는 변용형식이다. 괴산 원풍리 마애이불병좌상 말고는 이불병좌 사례가 거의 없다.

‘요세’가 열반을 하고, 1247년에 4차 몽골침입이 있었다. 운주사현장에서 이른바 ‘석조불감’으로 오칭되어오던 조형물은 돌이켜 1244년에 낙성된 <갑진년 다보탑 경찬소>의 ‘다보탑’이자, <법화경 제11품>에 등장하는 ‘허공회 다보탑’에 해당한다.⁴⁴⁾ 이에 운주사현장에서도 약간이나마 허공에 들어 올려진 ‘허공탑’ 모습으로 되어 있다.

제12품 제바달다품 - 세칭 5층 거지탑 (동양치탑) - <제12품>은 ‘악인(惡人) 제바달다, 여성용녀(龍女)’의 성불을 말한다. 오역오악죄(五逆五惡罪) 대악인 ‘제다발다’도 드디어 성불을 했다. 선악불이(善惡不二)이니, 누구든 멸죄참회를 하면 ‘악인성불, 변성(變姓)성불, 즉신(卽身)성불’이 가능하다. 그렇다면 그런 ‘오역오악 죄인 제바달다’ 성불의 상징물은 어디에 있는가? 운주사현장에서는 이른바 ‘오층 동양치탑’으로 변상(變相)했을 가능성이 높다. 또한 ‘여인(女人)성불’은 남녀평등의 단초가 되었다. <법화영험전>에 의하면, ‘이연년 난’이 제압된 1237년경 ‘요세’를 초빙한 ‘나주 운곡사 법화경 법회’를 외호하던 나주목사 최린(崔璘, ?~1256)이 ‘미친 노비여성’의 청원을 받아주며 법회 참여를 허락하였다. 그 여성의 소원을 들어준 영험 덕분에 최린은 우승선으로 승진하여 개경으로 상경하였다.

제14품 안락행품 - ‘구업(口業)’에 관한 ‘입이 없는 불보살’ - ‘문수보살’이 부처님에게 부처멸후 말세미래에 대비한 수행법을 묻는데, 그 수행법으로 ‘사(四) 안락행’이 제시된다. 신구의(身口意) 안락행과 염불서원 안락행이다. 불자들의 기본적 수행은 육바라밀행(보시, 지계, 인욕, 정진, 선정, 지혜)으로 이루어지지만, 특히 구업(口業)을 조심할지언니, 불설타인 호오장단(不說他人 好惡長短)이라 했다. <법화경>에는 신업(身業)에 관한 ‘약왕보살’, 구업(口業)에 관한 ‘묘음보살’, 의업(意業)에 관한 ‘보현보살’이 등장하고 있다. 한편 부처에게 자주 질문하는 ‘미륵보살’도 등장하고 있는데, 마침 운주사현장에서 ‘미륵보살’로 짐작되는 조형물 얼굴에는 그 입이 표현되어 있다.

제15품 종지용출품 - 이른바 못난이불 ‘지용보살상들’ - 쪼개지는 대지(大地)에서 허공(虛空)으로 급히 솟아나느라, 발가락 없는 모습의 ‘지용(地湧)보살’이 등장한다. 부처님이 안락행법 설법을 끝내자마자, 그 말씀을 들으려 타방국토 전세이세에서 일부러 찾아온 서역(西域) 보살들이 운주사현장에 출현한다. 지중(地中)에서 종지용출(從地湧出, 從地蹏出)을 하면서 “부처 멸후에 부처 말씀을 흥경 전파한

43) 천책 스님의 ‘1244년도 행적’에 대해서는 별도로 논할 수 있을 것이다.

44) 상주 동백련사 다보탑을 주장하는 경우라도 그 문헌적 근거와 실물적 근거를 찾을 수 없다.

다.”는 서원을 다짐한다. 운주사현장에 산재한 ‘못난이 불보살’은 이들 서역형 불보살로 실천적 서원행(行)을 상징한다. 부처님은 “그럴 필요 없다, 이번 사바세계에도 그럴 능력의 수호자들이 있다”고 거절한다. 옆에서 지켜보던 ‘미륵보살’은 타방 출신 지용보살에 의심을 품고 부처에게 질문을 한다. 그들 지용보살들 태도는 부처 가르침의 전승을 독점하려는 기득권세력에 대항하는, 언더그라운드 신흥세력의 발언으로 볼 수도 있다.

제16품 여래수량(如來壽量)품, - 세칭 와불(臥佛)과 아미타여래불(佛)

여래수량 법신불, 아미타여래불 - 본래 와불이 있는 곳은 ‘극락(極樂)공간, 천도(遷度)공간, 여래(如來)공간’을 상징한다. 여래수량(如來壽量)은 ‘일신즉삼신, 삼신즉일신’ 사상에 의거하여 ‘석가여래 역사불 현세불’을 대신하는 ‘다보여래 궁극불 법신불’ 모습으로 아미타불 정토(淨土)신앙을 표상한 ‘아미타여래불’에 해당한다.⁴⁵⁾ <법화경 28품> 구원체제는 다양하다. 최상부 상층에 ‘일승불 법신불 법화(法華)신앙’을 받들면서 하부신앙으로 <법화경> ‘제11품, 제21품의 보탑(寶塔)경탑(經塔)신앙, 제16품의 아미타여래 정토(淨土)신앙, 제25품의 관세음보살 관음(觀音)신앙, 제23품의 마애여래불 약사(藥師)신앙’ 등이 배열되어 있다. 여기에 전래적 토착신앙으로 칠성(七星)신앙을 습합하여 통(通)불교현장이 되었다. <제16품, 여래(如來)수량품>에 등치(等値)된 ‘다보여래 법신불(비로자나 수인)’은 아미타정토 극락신앙 삼존불(三尊佛) 형식으로 시현(示顯)되면서 ‘아미타여래 주불’이 되며, 그 협시보살로 ‘관음보살, 대세지보살’을 두었다. 법화도량으로 파악되는 경주 불국사에는 ‘아미타불주불 극락전’이 있는 반면에, 승보사찰 송광사에는 ‘극락전’이 없으며 ‘승보(僧寶)전’이 있다.

<이른바 와불론, 세칭 ‘와불(臥佛)’에 대한 검토⁴⁶⁾>

1) 세칭 와불(臥佛) 명칭 - 공식명칭은 ‘화순 운주사 와형(臥形) 석조여래불(전남 유형문화재 제273호)’이지만, 와불(臥佛)은 정확한 명칭이 못된다. 석가모니의 해탈 모습은 옆으로 누워있는 와불상(臥佛像)인 반면에 운주사와불(臥佛)은 발을 뻗고 모로 누워있는, 입멸 직전의 열반불 모습이 아니다. 단지 펼쳐진 바위에 좌불상(坐佛像)과 입불상(立佛像) 이불(二佛)이 뒤로 눕혀진 모습으로 새겨있을 뿐이다. 이에 뒤로 눕혀진 와좌불(臥坐佛), 뒤로 눕혀진 와입불(臥立佛) 명칭이 합당할 것이다. 그래도 운주사현장에서 그 얼굴이 가장 매끄럽고, 평생 수행(修行)의 윤기로

45) 한번 열반을 해버린 역사불 석가불이 그 모습으로는 다시 여래무량 역할을 할 수 없는 것이다.

46) 운주사현장의 본질과 실상을 왜곡하는 주된 원인이 이른바 미륵도량설이다.

빛나는, 삼매(三昧) 경지를 보이고 있으니, 해탈열반 관점에서 보면, 석가모니 와불(臥佛)과 상통할 만한 ‘주불(主佛)’급에 해당하는 것이지만, 그 와불(臥佛)에 백호(白毫), 삼도(三道) 등 석가모니 상호(相好) 표지는 없다. 그 와좌불 존상(尊像)을 두고 ‘미륵불說, 치성광불(여래)說, 다보불 주불說’ 등이 거론되고 있는데, <법화경> 법화도량 관점에서는 <제16품, 여래수량(如來壽量)품>에 의거한 ‘상주불멸(常住不滅) 아미타여래’로 운주사현장 전체에 대한 ‘다보불 여래수량 법신불’에 해당한다. 또한 ‘서방삼성(西方三聖) 삼존불(三尊佛) 주불’로서, 극락왕생 서방정토로 이끄는 ‘아미타여래불’에 해당한다. <제16품 여래수량>은 그 권속(眷屬)으로 ‘북두칠성 칠성석’을 거느렸던 ‘북극성’ 지위에 빗댈 수 있겠다.⁴⁷⁾

2) 과연 ‘이존불(二尊佛)’인가? - 앞서의 삼존불(三尊佛) 형식을 부정하는 ‘이존불(二尊佛)설’이 있다. ‘이존불(二尊佛), 이불(二佛)설’은 위 협시보살 관음보살을 배제하고 와불주불(臥佛主佛)과 와입불(立佛)을 묶어 ‘쌍불(雙佛)’로 파악한다. 그 이불 쌍불을 ‘다보불 석가불 이존불(二尊佛) 병좌(竝坐)’로 풀이하는 견해⁴⁸⁾, 또는 ‘남녀(男女)불, 부부(夫婦)불, 부부왕(夫婦王)불, 천지(天地)불, 음양(陰陽)불, 생산(生産)불’로 간주하는 견해가 있다. 이른바 ‘미륵부부, 쌍미륵불, 미륵남매, 장보고 부부, 도선국사 내외, 무강왕과 선화공주 부부’로 추단하는 등 온갖 설화가 난무하고 있으며, 또한 밀교(密敎)의 부부합체불(夫婦合體佛) 변용으로 보는 견해도 있다. ‘와좌불 남성, 와입불 여성’이란 음양(陰陽) 이불로 본다는 것인데, <법화경>에 남녀 이불(男女二佛) 결합을 뒷받침하는 경전적 근거는 전혀 없다.

3) 이른바 ‘와불 미륵(彌勒)설’에 대한 반론

‘와불 미륵’ 가설⁴⁹⁾ - 세칭 ‘와불’을 두고 ‘원래는 일으켜 세워야했을 불상’이지만, ‘일시적 사정으로 잠시 누워있을 뿐인 불상’으로 이해하고서 ‘장차에는 일으켜 세워야 할 미륵’으로 예단하며, 장차 도래할 미륵불(彌勒佛)의 용화세계 미륵세상을 예견하는 견해가 있다. 그리하여 세칭 ‘천도좌절(遷都挫折)의 미완성 신화’를 거쳐 ‘역성혁명(易姓革命), 민중(民衆)미륵론, 민중자치 해방구론’ 등을 이끌어낸다.⁵⁰⁾ 그런 와불미륵설을 뒷받침할 수 있는 <법화경> 근거가 없음을 지적했지만, 운주사현장의 본질론 논란에 비추어 재검토해본다.

47) <법화경 28품> 경전에는 이른바 와불미륵 도상을 뒷받침할 근거사정이 전혀 없다.

48) 성춘경, 전남의 불상, ‘동양 최대의 병좌불’로 주장한다.

49) ‘도선국사 비보사찰설 천도설화’에서 유래하여 ‘미륵설 미륵도량설’로 진화하고 있다.

50) 소설 장실산과 소설 녹두장군 등 소설의 대단원을 운주사현장으로 마감하는 형식에 연관된다.

“세우다”인가, “가다”인가? - 먼저, “누운 와불을 다시 세워야한다”는 식으로 “눕다 < 세우다(stand)”는 관점으로 보기보다는, “눕다 < 가다(go)”의 메시지로 해석할 수는 없을까? 세칭 ‘와불(臥佛)’ 명칭이지만, 보이는 대로 말해보면, 기실 ‘좌불(坐佛)을 뒤로 눕혀놓은 모습’에 불과하여 그 와불(臥佛)은 애초 일어날 수 없게 만든, ‘불립 좌불상(不立 坐佛像)’ 형식일 뿐이다. 그 와불이 새겨진 암반자체를 세우는 것 자체가 물리적으로도 불가능하다. 그럼에도 “세우다, 장차 세워야한다”는 원망(願望) 가설에 집착하기 보다는 “불립(不立), 누워 앉아있다.”는 형태적 의지를 그대로 받아들이면서, 그 “불립(不立), 앉아 눕다”에 대해 “저 세상으로 가다”⁵¹⁾로 의미로 풀이하는 게 합당하지 아니할까? 그리하여 운주사 와좌불(臥坐佛)을 적정 열반(寂靜涅槃)을 뜻하는 입멸(入滅)의 도상(圖像)으로 보고서, “아미타불 미타정토(淨土)로 간다.”는 불멸왕생(不滅往生)으로 새길 수 있을 것이다. 그런 불멸왕생의 승천(昇天) 의지는 그 와불 아래쪽에 역시 누운 자세를 보여주는, ‘와(臥) 칠성석(七星石)’에서 확인할 수 있다. 칠성석(七星石) 역시 직립(直立) 칠성탑(七星塔)으로 곧추 서지 못하고 땅바닥에 칠성판(七星板)으로 누워있다는 것은 그 칠성석 역시 처음부터 일어설 생각이 없다는 것이다. 마치 주불에 딸린 권속처럼 누워 있는 칠성판(七星板) 자세로 보면, 서편 언덕 정상에 와좌불(臥坐佛)은 “본디 일어날 뜻이 없다.”는 불립(不立) 표명의 의지적 자세로 여겨진다.

‘미완성, 천도좌절(遷都挫折)’이 아니다. - 그 와불에 대해 장차 일으켜 세우기로 의도한 자세로 읽어내는 관점에서야 석공(石工)의 계산착오로 초래된 ‘미완성 도량’으로 여기며, 또한 ‘도선 국사’의 천도지몽(遷都之夢)이 무너진 천도좌절(遷都挫折)의 현장으로 새길 수 있겠지만, 세칭 와불공간은 본디부터 ‘완성형, 천도승천(薦度昇天)’의 현장에 해당할 뿐이다, 그 양공(良工)은 처음 작업할 때부터 일으켜 세울 생각이 없었다는 점에서 ‘완성’에 해당한다. 장차 입상(立像)으로 세울 의도였다면, 그가 작성한 크기의 암편(岩片)으로 분리한 후에 좌상(坐像)과 입상(立像)을 따로 새기는 순서로 진행했을 것. 그러나 양공(良工)의 생각은 달랐다. 서방정토 남동방(南東方)으로 머리를 두고 앉아 누운 자세로 머무를 ‘아미타여래’를 원했던 것이기에, 결국 그 염염서방(念念西方) 형식으로 눕혀 앉은 자세를 조성한 것이리라. 아래편 경사지 언덕에 ‘칠성석’을 그냥 땅바닥에 눕혀 놓은 것은 ‘서방정토 하늘로 올라가 다시 사는 삶’을 상징하는 천도왕생(遷度往生)을 위한, 칠성판(七星版) 디딤돌로 깔아둔 것 아니겠는가? 이른바 와불은 ‘미완성 천도좌절 설화(遷都挫折 說

51) 바라밀다(paramita)가 “피안에 닿다. 저쪽으로 가다”는 뜻이다.

話)’가 아닌, ‘완성형 천도왕생(薦度往生) 천도승천(薦度昇天)’으로 해석된다. 풍수 지리설 천도(遷都)와 아미타여래 천도(遷度) 간에 혼선이 있었을 뿐이다.⁵²⁾ <법화경>에 근거한 법화도량 관점에서 보면, 세칭 와불미륵은 없다.

4) ‘당처현전(當處現前)’ 반전(反轉)은 없는가? - 또한 ‘와(臥)’에는 상반된 뜻이 더 있을 수 있다. “누워서 서방으로 가다(go)”가 아닌, “누워서 오히려 여기 이 자리에 남겠다(stay)”로 볼 수도 있다. ‘와(臥)’를 사용한 ‘와좌불(臥坐佛)’과 ‘와칠성석(臥七星石)’에는 “저 세상으로 가다”는 의미가 아닌, 그 반대의 뜻이 있을지도 모른다. 오히려 “천상서방(天上西方)으로 떠나는 것이 아닌, 여기 지상현세(地上現世)에 그대로 머문다(stay).”는 차토차안((此土此岸) 의지를 강조한 것일지 모른다. ‘서방정토 극락왕생’을 위하여 서쪽 피안(彼岸)으로 떠나기보다는, ‘차토정토(此土淨土) 지상불멸(地上不滅)’의 신념을 여기 차안(此岸)에서 고수한다는 뜻은 아닐까? 왜냐하면 ‘요세’의 백련결사가 ‘유심정토 차토정토(唯心淨土, 此土淨土)’를 강조하였기 때문이며, ‘요세’ 당신도 마지막 입적(入寂) 순간에 “불거이거 불래이래 당처현전(不去而去 不來而來 當處現前)”을 그 유명(遺命)으로 남겼다. “여기 차토정토(此土淨土) 현세차토(現世此土), 유심정토(唯心淨土)에서 당처현전(當處現前)을 하겠다.”고 말하였다.⁵³⁾

5) ‘좌탈입망(坐脫立忘)’ 자세는 아닌가? - 세칭 와불, 그 와좌불(臥坐佛)은 ‘요세’가 마지막 길에 보여준 좌탈입망(坐脫立忘) 모습과 그대로 겹치고 있다. ‘요세’ 역시 칠월 칠석에 가부좌(跏趺坐) 자세로 좌탈입망(坐脫立忘)을 함에 있어 이른바 와불(臥佛) 현장으로 부러 찾아왔을지 모른다. 또는 그 와불(臥佛) 아래쪽에 와(臥) 칠성석(七星石)을 칠성판(七星板)처럼 세트로 깔아두고서 제자들이 ‘요세’의 칠월 칠석 열반을 기렸을지도 모른다. 다시 말하면, 그 와좌불(臥坐佛) 형식과 자세는 그 자체로서 좌탈입망(坐脫立忘)을 뜻할 수도 있다. 법화신도는 언제 어디서든 행(行), 주(住), 좌(坐), 와(臥) 불문하고 그 수행실천 속에 열반할 수 있으므로, ‘누운 와좌불(臥坐佛)’은 좌탈(坐脫) 열반을 상징할 수 있는데, 마침 “가부좌(跏趺坐), 앉은 자세로 ‘요세’는 좌탈입망(坐脫立忘)을 하였다”고 기록⁵⁴⁾되어 있으니, 그 입적(入寂) 모습에 연관시켜 ‘좌탈입망 와좌불(臥坐佛)’로 여겨볼 법도 하다. 세칭 와불의 평온한 얼굴과 매끄러운 피부결에서, 좌탈입망(坐脫立亡)의 열반 모습을 찾을

52) 고려 13세기에도 ‘수륙재, 천도재’가 행하여졌음은 물론이다.

53) 요세의 삶과 임종에 대한 자료로 <원묘 요세의 백련결사 연구, 2014, 최동순>이 있다.

54) 최자, <원묘국사 비명 병서>

수 있다.

6) 이른바 별석(別石) - 그 와좌불 머리 옆에 육계(肉髻)와 비슷해 보이는 ‘별석(別石)’이 떨어져 있으며, 현세권력 상징물 관모(官帽)처럼 보인다는 것도 꼭 이채롭다. 그 와불(臥佛) 별석에 여러 가능성이 남는다. 혹 ‘고려 고종’이 내려주고 추증한 ‘선사, 국사’등 종교적 칭호를 상징한 것은 아닐까? 아니면 혹 1236년경 백련사(社) 시개(始開)에 맞추어 무량수불(無量壽佛)을 봉안했다고 전해지는 ‘정화택주’에게 ‘진각 혜심’이 내려주었던 ‘화두(話頭) 방하착(放下着)’을 표상하는 것 아닐까? 그녀가 부생화택(浮生火宅)의 불안함을 한탄하며 인생에서 미리 정리해야 할 대상으로 걱정하였던 온갖 세속적 욕심의 표지물로 당대실권 최씨가문이 내내 집착하였던 정치권력을 표상할지도 모르겠다. 고려 왕즉불(王卽佛) 사상을 받들어 세운 관촉사 은진미륵 머리에 왕권(王權)을 상징한 이중 보관(寶冠)을 올려놓은 반면에, 운주사현장 와불(臥佛)은 왕권(王權)을 비롯한 온갖 속세 권력을 초탈한다는 상징으로 그 관모(官帽)를 훌 벗어 던졌던 것은 아닐까? ‘요세’는 평생 엄격한 계율(戒律) 속에 삼의일발(三衣一鉢)로 검소하게 살았고, 제자불자들 앞에서 임종 의례식을 거창하게 치루지 아니하였다. 앉은 자세의 좌불(坐佛)을 뒤로 눕혀놓은, 그 앉아 누운 와좌불(臥坐佛) 자세는 ‘요세’가 그 마지막 길에 ‘아미타불 여래수량과 감응도교(感應道交)를 하는 방편으로 삼은 ‘좌탈입망(坐脫立忘)’ 자세와 상통할지도 모른다. 그 별석(別石)은 실천행 공양(供養)의 마지막 증표이었을지 모른다.

제20품 상불경(常不輕) 보살품 - 합장배례(合掌拜禮) 수인(手印)

<법화경>은 부처의 가르침을 수지(受持)하는 인간상을 제시하면서 무차별적 만인불성(萬人佛性)을 자각하는 태도의 중요성을 가르쳐준다. <제20품>은 인욕(忍辱), 포용성, 애정과 더불어 부처 가르침에 대한 문덕공덕(聞德功德)을 통하여 불이상즉(不二相卽)을 강조한다. 마주치는 상대방에게 “당신도, 또한 누구든지 존비귀천에 상관없이 성불(成佛)할 수 있다”고 설득하면서 ‘상(常)불경보살’은 늘 자신을 낮추는 공손한 ‘합장배례, 수인(手印)’의 예절로 반복 포교한다. 운주사현장에는 <제20품, 상불경보살>에 대응하는 ‘합장배례, 수인’의 불보살 조형물이 실제로 현존하고 있다.

제21품 여래신력(如來神力)품 - 운주사 9층탑, 사엽문, 십자문

운주사 9층탑, 여래신력탑 - 공식명칭은 ‘화순 운주사 구층석탑(보물 제796호)’으로 정내에서 가장 높은 11.945m이다. 운주사현장 출입구 쪽에서 법화세계 구연향정토(九蓮鄉淨土)의 표지판, 또는 <제7품 화성유품>의 운주화성(化城)의 표지판

이 되고 있다. 마치 등대(燈臺)처럼 우뚝 서서, 여래신력(神力)의 나침판이 되었을 법하다. 앞서 <법사품, 오백제자품, 견보탑품> 경우처럼 <제21품, 여래신력품> 역시 “경권소주지처(經卷所住地處) 개응기칠보탑(皆應起七寶塔)”의 경탑원칙을 강조했다. 그렇다면 <제21품>의 여래(如來)의 광명(光明)과 신력(神力)을 널리 전파하는 ‘여래신력탑’은 운주사 9층탑에 해당할 것이다. 운주사 9층탑은十方(十方) 허공을 통일불토(統一佛土)로 만들며, ‘불사리신앙’보다 더 중요한 ‘경탑신앙’을 통하여 여래의 십신력(十神力)과 십신통(十神通)을 전파한다. 돌이켜 <제1품> 영산법회의 석가좌불 백호방광(放光)은 <제21품> 여래(如來)의 불토광명(光明)과 호응한다. <제1품> 석가좌불 백호미간에서 나온 광명의 빛은 <제21품> 운주사 9층탑의 옥개석 서까래에 ‘빛살문’으로 방광한다. 9층은 구품왕생(九品往生)의 신호 또는 구천(九天) 구천(九泉) 구경(九境)의 절정 또는 하계구계(下界九界)를 의미할 수 있겠다. 9층탑 구(九)에 오른 다음에 그 남은 1계, 천계(天界) 불계(佛界) 정토(淨土)로 올라가는 왕생방편(往生方便) 통로로 볼 수 있다.⁵⁵⁾ 또한 운주사현장에 찾아든 법화신도들이 9층탑 앞에서 ‘탑(塔)돌이, 선(旋)다라나’를 하면서 염불독송(念佛讀誦)과 주송주력(呪誦呪力)을 행하거나, 멸죄참회(滅罪懺悔)와 지계(持戒)의례를 했을 수 있다. ‘요세, 천책’은 <범망경>에 의거한 율회(律會) 지계(持戒)에 평생 충실하였다. 마침 9층탑 부근에 있다는 지계(持戒)바위를 생각하면, 지계공덕(持戒功德)의 실천장소를 겸했을 수도 있다.

운주사 9층탑, 사엽문(四葉紋) - 이른바 ‘산딸나무 사엽문’ 견해도 있지만, 영원연속 사방증식(四方增殖) 의미로 전통적 칠보문, 무량수불 보주(寶珠)론 등으로 받아들이는 입장이 있다. 영원연속 사방증식은 <제21품 여래신력품>의 9층탑에 새겨진 ‘십자문(十字紋)’과 상통할 것이다. 9층탑 탑신에 새겨진 겹마름모꼴 문양 안에 든 ‘사엽문(四葉紋)’은十方(十方)을 십력불력(十力佛力)으로 아우른다는 ‘十方(十方)문, 십자(十字)문’에 해당할 수 있되, <무량의경 개경>에 나온 ‘십(十)공덕품’ 역시 9층탑 최상단에 새겨진 ‘십자(十字)문양과 십자(十字)묘법으로 상통할 수 있다. 또한 ‘사엽문(四葉紋)’은 <제1품> 영산법회에 나타난 대기서(大奇瑞)의 우화서(雨花瑞)에 포함된 천화지서(天花之瑞), 산화공덕(散花功德)의 화엽(花葉) 표지에 상응할 수 있다. 한편 ‘겹마름모꼴’ 문양을 두고 일각에서 거론하는 ‘마름모형 금강문(능형문)’을 받아들인다면, 마치 금강석처럼 굳건한 부처 말씀에서 유래한 법력신력(法力神力)의 무한최강을 뜻할 수도 있지만, <법화경> 차원에서 ‘금강, 금강경,

55) 제28품은 ‘수지(受持)’에 충실하면 임종순간에 ‘천불수수(千佛授手)’하고, ‘往도솔천 上미륵보살所’라 했다.

금강문, 금강석' 등장용례를 따로 따져 보아야 할 것이다. 불이(不二) 원칙을 천명하는 법화경의 이승(二乘) 선분이 이번에는 좌우바깥에서 외호(外護)하면서 연결되는, 또는 '사일(四一)문'이 하나의 전체로 연결되는 일승진실(一乘眞實)의 문양으로도 볼 수 있겠다.

황룡사 9층탑과 상관성 - 제3차 몽골침입이 지속되던 1238년 윤4월에 소실된 '황룡사 9층탑'을 대신하는 호국방편(護國方便) '항몽탑'으로 운주사 9층탑이 출현했을 가능성이 다분하다. 이미 소실된 '부인사 초조대장경'을 대신하는 1236년경에 '재조대장경'을 다시 만들기로 했던 것처럼 '운주사 9층탑'을 세웠을 수 있다. 구방구적을 퇴치하는 9층탑이 있던 황룡사에는 마침 호국호왕의 '인왕백고좌도량'이 개설되었었다. <법화경>이 '호국삼부경'에 속하는 바에 '요세'의 백련결사는 '삼승귀일'을 '삼한일토(三韓一土)'로 받아들이며 호불호왕의 통한불토(統韓佛土) 동토일통(東土一統)을 적극 지지하고 있었다.⁵⁶⁾

제23품 약왕(藥王)보살 본사품 - 동쪽 마애불좌상, 명당 열반(涅槃)탑

본사품 전생담 - <제23품>의 '본사품'은 '전생담'을 말한다. '희견(喜見)보살'이 그 전생(前生)에 성불열반의 서원을 이루기 위하여, 희생과 헌신의 공양(供養)으로 실행했던 연비(燃臂)공양과 소신(燒身)공양을 제시하고 있다.

'희견보살, 약왕보살, 연비소신 희생공양 - 그렇다면 <제23품> '약왕보살'은 어디에 있는가? 운주사현장의 동쪽 절벽에 새겨져있다. 우측 어깨 아래편 일부가 연비(燃臂) 소신(燒身)으로 태워 없어진 모습으로 남아있는 '마애좌상불'이다. 그 부근에 원형(圓形)과 방형(方形)의 결합으로 이루어진 '세칭 명당탑, 열반탑'이 있다. 연비소신 희생공양에는 그 희생에 따른 성불열반의 결과가 있었을 것이니, 가까운 부근에 '명당탑 열반탑'이 필요했을 일이다. 방원(方圓)의 결합은 천원지방 자타방원으로 유무차별 없이 현세와 내세가 상통하다는 뜻이다. 이처럼 '약왕보살'은 신구의(身口意) 삼업 중에 '신업(身業)'에 대응하는 보살이다. <제1품> 석가좌불에서 나온 백호방광과 <제21품> 운주사 9층탑에서 나온 신력광명이 '진리와 신력의 빛'이라면, <제23품> 약왕보살을 감싸는 화염은 '희생과 헌신의 빛'이라 할 것이다. 운주사현장에는 '약사신앙' 전승흔적도 남아있다. 세칭 마애불좌상 암벽아래에 조선후기 '설담 자우(1769~1830)' 스님은 '약사전'을, '범해 각안(1820~1896)' 스님은 '약사사'를 남겼었다.⁵⁷⁾

56) '요세'는 이미 이연년 반군 진압을 지지했으며, 삼별초 반군을 '미친 개'로 불렀다. 백련결사 스님들은 호왕호불의 여러 서간문 기문을 남기고 있다.

제24품 묘음보살품 - 동쪽 묘음보살상, 칠발(七鉢)탑

동쪽절벽 묘음보살상 - 운주사현장의 동쪽 절벽의 아래 공터에 있다. ‘묘음보살’은 ‘구업(口業)’을 이겨내고 승화시킨 묘음(妙音)과 기악(伎樂) 소리로 공양해 왔다. ‘묘음보살’은 <제1품>의 영산법회 참석을 위하여 일부러 타방(他方)에서 찾아온 적화(迹化)보살로, 여러 삼매(三昧) 방편(方便)에 능통하였으며, 특별하게 음악(音樂) 공양과 칠발(七鉢) 공양을 해왔다. 여기서 ‘칠발(七鉢)’은 <법화경>에 등장한 법구(法句)이다. ‘칠발 공양’을 음식공양으로 풀이할 수도 있다지만, 그 바리때(鉢) 소리의 음악(音樂) 공양이라 여겨진다. 그렇다면 <제24품> ‘묘음보살’은 어디에 있는가? ‘묘음보살’은 전남대박물관 자료집이 ‘마’ 군락(群落)으로 지칭한 동북쪽 절벽 아래에 있는 군락 주불에 해당한다. 현재는 보살의 머리 일부가 깨진 상태이며, 그 깨진 몸체의 세 부분을 보수하였다고 한다. 원래 있었던 3단 좌대(座臺) 역시 1단으로 훼손되어 있다. 그럼에도 ‘묘음보살’ 위치를 다시 특정할 수 있음은 그 앞쪽에 있는 ‘발(鉢)탑’ 위치 때문이다. <제24품> 법구로 기록된 ‘칠발(七鉢)탑’ 위치와 모양으로 미루어 그 인근에 세트(set) 관계로 있었을 ‘묘음보살’ 위치를 역(逆) 추정할 수 있었다.

묘음보살과 ‘칠발탑(七鉢塔)’ - 현 ‘묘음보살’의 남쪽 아래편에는 속칭 ‘원구형(圓球形)탑, 떡시루(甑)탑, 알(卵)탑, 바둑알(丸)탑, 주판알(丸)탑’ 등으로도 편히 부르는 세칭 ‘오가리 塔’이 있는데, <제24품>에 등장한 ‘칠발(七鉢)’에 근거한 ‘칠발탑(七鉢塔)’에 해당한다. <제24품>에는 ‘주(珠), 구(球), 원구(圓求), 란(卵), 주(珠), 환(丸), 인(印)’이 아닌, ‘발(鉢)’로 등장하였을 뿐이다.⁵⁸⁾ 또한 <제24품>에 기록된 ‘7발(七鉢)’에 대응하여 ‘7발(七鉢)’로 세워졌던 모습이 일제시기 <조선고적도보> 사진으로 확인되었던 만큼, 현재의 4발에서 7발로 복원할 수 있을 일이다. 그 ‘묘음보살상’과 ‘칠발탑’ 사이에 펼쳐진 평지 공간에서 ‘운주사, 작은 음악회 공양(供養)’을 해볼 수 있겠다. <제24품>의 ‘묘음보살’은 마침 <제1품 서품> 영산대회 개막 현장에 축하객으로 참석하면서 묘음(妙音) 기악(伎樂)을 공양하였다.⁵⁹⁾

제25품 관세음보살품 - 이른바 ‘머슴불, 시위불’이 아니다

<법화경>과 관세음보살 - <제25품> ‘관세음보살’은 법화경 체계에 주요 특징이 된다. ‘관세음보살’은 <법화경>에 최초 등장하였으며, ‘아미타불(佛)’과 더불어 독

57) 황호균, 운주사 자료집성(2009)

58) <운주사 사진집>에 ‘다탑봉 인탑(印塔)’ 명칭으로 표시된 경우도 있다.

59) ‘묘음보살’은 법화경의 다른 품에도 몇 차례 등장하고 있다.

자적 칭명염불(稱名念佛) 대상이 된다. <제25품>은 서두에서 “중생들이 여러 고뇌(苦惱)를 받을 때에 관세음보살 명(名)을 듣고 일심(一心) 칭명(稱名)을 하면 관세음보살은 즉시 그 음성(音聲)을 관(觀)하여, 그들 모두를 괴로움으로부터 해탈(解脫)하게 한다,”고 했다. 관세음보살은 누구든 가까이 접할 수 있는 보편적 보문(普門)으로, 어떤 위험에서도 구원을 받게 한다는 점에서 절대 믿음과 구고구난(救苦救難)의 표상이 된다.⁶⁰⁾ 돌이켜 법화신앙이 상징하는 정토(淨土) 신앙 구원체계는 3분되어 있다. 서방정토 내세(來世)구원은 ‘아미타불(여래수량)’, 동방(東方) 정유리세계의 치유는 ‘약사보살’, 사바세계 현세(現世) 구원은 ‘관세음보살’로 분담된다. 현세구원의 역할을 하는 관세음보살은 33종 응신(應身) 모습으로 화현하며, 우리 전통에 ‘천수경 천수천안 다라니’로 확고하게 남아있는데,⁶¹⁾ ‘요세’는 매일 53불을 돌며 12회 예참을 하고, ‘관세음보살 준제신주(神呪) 일천번’에 ‘아미타여래 미타불호 일만상’을 했다고 한다.

운주사현장 관세음보살 - 그렇다면 <제25품, 관세음(觀世音)보살>에 대응한 운주사현장 조형물은 어디에 있는가? 있다, 운주사계곡 서쪽 언덕에서 그 아래 사바세계를 내려다보는 자안(慈顏) 모습이 오늘도 여전하다.⁶²⁾ 그 관세음(觀世音)보살은 ‘관세음(觀世音)’ 모습으로 동쪽 세간(世間)에서 들려오는 소리를 굽어보는 듯하며, 양쪽 귀 모양은 아주 길며 크다. 이근원통(耳根圓通)에 부합한다. 우견편단 모습에 시무외(施無畏)인과 여원인 형식을 취하는데, 운주사 입상(立像)으로는 비교적 큰 높이로 4.441m이다. 사바세계 중생들을 상대로 관세음(觀世音) 하는 역할이라 상대적으로 크게 만들었을까? 그 건너편 평지의 동쪽 암반 밑(전남대보고서 <나>군락)에 위치한 ‘운주사현장 미륵보살’로 추정되는 보살상 4.75m보다는 약간 작은 크기이다. 관세음보살 외모를 살펴본다. 운주사현장 석불을 두고 흔히 일자로 길게 뻗은 코, 두툼한 입술에 착안하여 ‘뭇난이 불’로 통칭하고 있지만, 여기 관세음보살상 만큼은 자비(慈悲)와 기쁨으로 충만한 여성적⁶³⁾ 자안(慈顏)이다.⁶⁴⁾ 세칭 ‘머슴불, 시위(侍衛)불, 머슴미륵’ 명명에 동의할 수 없다. 그 관세음보살 입상을

60) <법화경 28품>에 ‘관세음보살’은 ‘보현보살, 약왕보살, 묘음보살, 상불경보살, 여래수량’ 등과 더불어 ‘독립품(品)’을 부여받고 있다.

61) <반야심경>도 기실 ‘관세음보살’ 염불(念佛)에서 나온 ‘다라니 주력(呪力)’ 방편(方便)에 해당하며, <천수경>의 ‘천수(千手) 다라니’ 역시 ‘관세음보살’의 지혜와 자비의 위신력에 의지한 가피(加被)를 얻는 방편이 된다.

62) 오늘 필자는 이 부분 사정을 독자들에게 변론하고 싶다.

63) 김신명숙, <여성관음의 탄생>은 관음보살을 ‘여성성, 모성’으로 풀이한다.

64) 원래는 ‘남성상’이지만 일부 반론도 있다.

‘속칭 와불 옆의 대세지보살’과 함께 묶어 ‘아미타여래 주불(속칭 와불)’을 협시하는 형식의 삼존불(三尊佛)로 구성하는 견해야 백번 타당하다. 세칭 와불을 새긴 거대암괴의 한쪽 암편(岩片)을 떼어내는 방법으로 조성한 관음보살상을 부근에 따로 세워두고⁶⁵⁾ 독자적 청명염불의 대상으로 삼았다. 운주사 관음보살상은 환조(丸彫) 형식이 아니며, 뒤쪽 모습은 떼어낼 당시 원석(原石) 상태로 평면 처리되어 있다. 돌려 말하면, ‘관세음보살 입상, 세칭 와좌(臥坐)불 아미타여래불, 와좌(臥坐)불 옆 대세지보살’ 세 분을 같은 바위암괴에 삼존불(三尊佛)로 새길 수 있었지만, 그 관세음보살 입상을 따로 분리시켜 놓았다. 삼존불은 ‘천책’이 노래한 <법화수품찬, 1262>에 ‘서방삼성(西方三聖)’으로 등장하고 있다.⁶⁶⁾ 그 관세음보살상의 조형적 너그러움과 온화함은 ‘성모 마리아상’과도 상통한다.⁶⁷⁾

제26품 다라니(陀羅尼)품 - 서쪽 다라니 탑(겹교차문 칠층탑)

법음방편(法音方便) 다라니 - <제26품>은 부처 말씀의 수호방편(方便)으로 ‘다라니 주(呪)’를 법음방편이라 말한다. <법화경>은 수지(受持), 독송(讀誦) 등을 행하는 법사(法師)를 수호할 책무에 덧붙여 신통력을 지닌 ‘다라니(陀羅尼) 주문(呪文)’ 자체에 대한 엄중한 보관을 강조한다. ‘다라니’ 어원은 “단단히 묶어 붙잡다. 마음을 집중시켜 기억한다(憶持)”는 것으로, 결박(結縛)과 총지(攄持)를 뜻하며, 다라니 주문은 중생을 변화시키는 도구로 영적 에너지를 발산하는 원천이 된다. 그렇다면 <다라니품>의 대응조형물은 운주사현장 어디에 있는가? 있다. 운주사현장 서쪽 언덕에 입지한 ‘관음보살상’으로 향하는 오르막길에 위치한다. 거기 거북바위 암반 위에 있는 ‘겹띠 교차문 7층, 다라니탑’으로 추정된다. 공식명칭은 ‘화순 운주사 거북바위 교차문 칠층석탑’으로 되어있다. 거북바위 암괴 위에 위태롭게 설치되어 있는데, 그 거북바위 일부를 처마로 삼고 있는 오목한 자리 안에 ‘보살상’ 군락군⁶⁸⁾이 모여 있다.

다라니(陀羅尼) 칠층탑 - 위 교차문 7층탑은 그 기반갑석(甲石)과 보조 장치도 없이, 거북바위 위에 팽이탑처럼 신통방통(神通旁通) 세워져 있다. 펍 기묘한 스톤 밸런싱(stone balancing)을 유지하는데, 칠층석탑 옥개석 네 모퉁이 추녀들을 굽은 밧줄로 꼰꼰 감아 놓은 듯, 두툼한 잣대처럼 길게 뻗은 돌기로 물샐 틈 없이 동여

65) 관음보살은 <법화경>에 독립품이 있는 반면에 대세지보살은 그러하지 아니하다.

66) 관음보살, 아미타불, 대세지보살을 ‘서방삼성’으로 칭하였다.

67) 관세음신앙과 성모마리아신앙의 조형적 보편성은 ‘길상사 관음보살상(최종태)’과 ‘그림 관세음보살상(장육진)’ 등에서 확인할 수 있다.

68) 전남대 종합학술자료집이 분류한 <바>군락군.

매어 놓았다. 가히 밀봉(密封) 충지(摠持) 상태이다. 또 칠층탑 탑신(塔身)을 두 줄 겹실(雙絲, 雙線)과 X자 망(網)으로, 즉 ‘겹띠⁶⁹⁾ 교차문’으로 빙 둘러 묶어놓은 외양(外樣)으로 처리하였다. 대관절 저 탑 내부에 어떤 귀중품을 저리 삼엄하게 보관한다는 말인가? 석탑 몸체를 온통 굵은 겹띠로 결박(結縛)해 놓았으며, <제26품>에 “충지심인 비난지(摠持心印 秘難知)”라고 했으니, 다른 7층탑들과 확연하게 다르다. 한편 <제26품>에는 다섯 종류 법화다라니가 설(說)해져 있다. 그렇다면, 저리 엄중 보관하는 보물은 바로 <제26품>에 등장한 다라니 주문(呪文), 그 비밀의 말씀에 해당하지 않겠는가? 마침 ‘겹교차문 다라니탑 칠층탑’의 위편으로 ‘관음보살상’이 있고, 그 아래편에 ‘보현보살’로 추정되는 ‘법화삼매 경지의 표정을 짓는 보살상’이 있다.⁷⁰⁾ 이에 ‘자비의 관음보살상’이 구현하는 중생구원의 염력(念力)과 ‘삼매경지 보현보살상’이 실천하는 경전수호의 보현행(行)이 서로 호응하는 세트(set)적 형세로 판단한다. 요컨대 서쪽 언덕길은 ‘아미타여래불 + 관음보살상 + 다라니탑 + 보현보살상’이 함께 어울려 있는 염불(念佛) 주력(呪力) 수행의 회통로(回通路)가 된다. ‘다라니 칠층탑 겹교차문’의 겹띠 문양은 운주사현장에 있는 ‘수직문(垂直紋) 7층탑 경탑(經塔), 단순 X자문 경탑(經塔)’ 등의 문양과 일부 엇비슷하게 보이지만, 기실 그 보관물과 기도대상에 따라 문양성격이 구별될 것이다, 보관물이 주(呪)인지, 경전(經典)인지, 사리(舍利)인지에 따라, 즉 조탑(造塔) 의도에 따른 문양선택에 구분이 있었을 것이다.⁷¹⁾ <제26품> 보관물은 <법화경> 경전에 관련한 법화다라니 주(呪)일 것이다.

제27품 묘장엄왕(妙莊嚴王)보살 본사품 - 부부(夫婦)형 ‘좌(坐)보살, 입(立)보살’

본사품 전생담 - <법화경 제27품>에는 ‘묘장엄왕(王), 정덕부인(淨德夫人)’ 부부(夫婦)가 등장하며, ‘본사품(本事品)’은 ‘전생담(前生談)’을 뜻한다. 그 전생(前生)의 두 아들 ‘정장(淨藏), 정안(淨眼)’은 부친 ‘묘장엄王’으로 하여금 회심(廻心)을 하여 법화경 수행에 전념하도록 안내하는 선지식(善知識) 역할을 수행하였다. 외도(外道)를 견뎌 부친 ‘묘장엄王’은 두 아들의 공덕과 서원으로 마침내 <법화경>에 입신(入信)하였다. <제27품>의 가족에 관련된 과거세 전생담은 앞서 나온 <제23품 약왕보살품, 제24품 묘음보살품>에 연결된다. 그 전생(前生)에 아들 ‘정장’은 ‘약왕(藥王)보살’이 되었으며, 아들 ‘정안’은 ‘약상(藥上)보살’이 되었다는 것이다. <제27

69) 이때의 겹선과 겹띠 문양은 ‘대(帶)’에 해당할 것이다.

70) ‘보현보살’이 거북바위 아래 <바> 군락에 위치한 것으로 추정한다.

71) X자 문양은 ‘불이문, 증식문, 충지문, 관계망(網)’ 등으로 분류될 수 있을 것이다.

품 묘장엄보살품>은 서로 선지식(善知識)을 만나게 되는 거룩한 인연(因緣)을 중요시하는데, 그런 <제27품> 내용에서 업(業)과 윤회(輪廻) 사상을 감지할 수 있다. 또한 <제27품>은 각자 주체적 노력으로 달성하는 삼매(三昧) 경지를 강조하고 있다. 대승불교에서 보살의 수행 덕목의 하나가 되는 삼매(三昧)는 여러 다양한 종류의 경지가 있다. <법화경>을 받드는 ‘요세’의 백련결사는 반행반좌(半行半坐)의 ‘법화삼매(三昧)’를 추구하였다.

부부(夫婦)형, 좌(坐)보살 입(立)보살 - 그렇다면 <제27품>에 대응한 운주사현장 조형물은 어디에 있는가? 운주사계곡 입구의 일주문에 가까이 위치한 운주사 9층 탑의 옆으로 지나가는, 우측 통로 암벽 아래 ‘석불군 <가> 모퉁이’에 마치 부부처럼 나란히 있는, ‘좌보살, 입보살’로 추정한다.

제28품 보현(普賢)보살 권발품 - 육아백상(六牙白象) 본원륜(本願輪) 탑

보현행, 육바라밀 실천행(行) - <법화경>은 마지막 <제28품>에 ‘보현(普賢)보살’을 등장시키면서 ‘실천행(行)’⁷²⁾을 강조하였다. 특히 경전을 수지 전파하는 법사(法師)를 적극 수호하는 실천행(行)을 제시하였다. <제28품> 경전에서 보현보살이 타고 등장하는, 여섯 상아(象牙)의 흰 코끼리 ‘육아백상(六牙白象) 본원륜(本願輪)’은 법화행자에게 ‘보시, 지계, 인욕, 정진, 선정, 지혜’라는 육바라밀 실천행(行)의 근본이 된다. <제11품 견보탑품>에도 석가불이 설법하는 영산(靈山) 법회에 다보탑(多寶塔)이 허공용출(虛空湧出)할 때에 다보불(多寶佛)이 본원륜(本願輪)을 타고와 그 허공탑으로 입탑(入塔) 하는 모습도 있지만, <제28품>에 관련하여 ‘보현보살’ 역시 ‘연꽃으로 장식된 육아백상(六牙白象)’을 타고, 또는 ‘연꽃 본원륜(本願輪)’을 타고 등장하는 모습이 나온다. ‘천책’이 1232년에 공표한 <보현도량 기시소>에 등장하는 “연꽃으로 장식한 육아상(駕乘蓮 六牙象)을 타고”라는 표현은 다보불(多寶佛)에 버금가는 대성(大聖)에 해당하는 보현보살 위상에 관련한 상징적 수사로도 여겨진다. <묘법연화경>은 <제28품 보현보살 권발품>으로 마지막 대단원의 막을 내린다.

육아백상(六牙白象) 본원륜 - 그렇다면 <제28품>에 등장한 ‘육아백상(六牙白象) 본원륜(本願輪)’은 과연 어디에 있을까? 그간에 ‘세칭 연화탑(원반탑)’으로 불리던, 공식명칭 ‘운주사 원형다층 석탑(보물798호)’으로 명명된 석탑이 곧 ‘육아백상(六牙白象) 본원륜’에 해당한다. 그 석질도 상대적으로 가장 하얗다. 요컨대 운주사현장에서 ‘다보탑 다보불’의 북쪽 가까이에 서로 마주보고 있다. 세칭 ‘연화탑’으로도

72) 그런 법화행자의 실천행을 ‘보현행’이라 한다.

불리던 ‘원형 다층석탑’이 ‘육아백상, 본원륜’이며, ‘보시, 지계, 인욕, 정진, 선정, 지혜’라는 육바라밀 실천행(行)의 근본을 상징한다.⁷³⁾

‘1242년 영흥산 보현사(社)’ 현장과 ‘1244년 갑진년 다보탑’ 현장 - 1242년경에 ‘천책’이 운대아감 ‘민호’에게 보낸 <답서>의 발신지로 등장하는 ‘강남(江南)’의 ‘영흥산 보현사(社)’는 어디인가? 돌이켜 ‘1216년 만덕사(寺) 낙성’ ‘임진년(1232) 보현도량’, ‘경신년(1241) 법화도량’, ‘1242년 강남 영흥산 보현사(社)’ 등은 <법화경 제28품>의 보현행에 근거한 보편적 보현도량에 해당할 수 있다는 공통성이 있지만, 다른 한편으로 백련결사를 위한 집체적 전용시설로 특화된 공간임과 동시에 점차 종합화된 모범적 행법(行法)도량으로서 특별 수행공간에 해당할 수 있다. 법화행자의 일반적인 실천행 장소를 뜻하는 ‘보현도량’이라는 범용적 명칭과 대비되는 차원에서 그들 백련결사 재가신도의 전문적 행법도량으로 ‘집단염불’을 비롯하여 ‘설법, 독경, 송경, 사경, 좌선, 선정, 선(旋)다라니, 법화참, 법화삼매, 탑돌이, 경탑조탑, 주연교(晝演敎) 야안선(夜安禪), 지계’ 등을 총체적으로 수행할 수 있는 모범적 공간이 따로 있었던 것은 아닐까? 이에 그 후보지로 천불천탑과 여러 조형물이 <법화경 28품>에 대응하면서 규모 있게 현존하는 ‘화순 운주사현장’이 유일했을 것 아닌가? 현 강진 백련사(만덕사) 자리와 여타 사찰에서는 그런 특별한 행법도량의 수준과 규모에 합당한 총체적 불적(佛跡)을 찾을 수 없다. 그렇다고 ‘만덕사 본사’에서만 모든 보현도량, 모든 법화도량, 모든 행법도량, 모든 결집행위가 있었다고 단정할 수는 없을 일이다. 1242년경 영흥산 보현사 현장은 그 1년전 1241년 <법화도량소>로 본격적으로 출발한 이래 그 2년후 <갑진년 다보탑 경찬소>로 확인이 되는 1244년 다보탑 낙성을 계기로 <법화경>에 의거한 법화도량으로서 주요 상징물은 일단 완성되었을 것으로 추정한다.

VII. ‘법화도량 행법도량’과 ‘호불호왕 도량’의 중첩

－ 운주사현장 도량서클(circle)의 이중적 성격

‘법화경 행법도량’ 역할 확장과 시대적 사상적 배경 - 몽골침입을 당한 고려 민중들이 <법화경> 법화도량에 기대는 바람은 지대했다. 그 당면과제는 제액성불(除厄成佛) 극락왕생의 방해꾼 몽골침입군을 현실적으로 격퇴하는 것이었다. 이에 ‘일

73) 이른바 ‘7층설’도 있으나, 층(層)에 대한 기본 관점에 대한 차이일 것이다.

불승(一佛乘) 일승묘법 삼승귀일'을 최고 가치로 삼는 <법화경> 이념은 '통한불토 호불왕토'를 염원하고있는 고려 불자들의 항몽 전략에 더할 나위 없이 부합하였다. 이에 백련결사 운주사현장에 호국호왕의 이념 디자인을 추가함은 너무 자연스러운 결합이었을 것이다. 호국도량 등장에 관한 시대적 배경으로 몽골침입(1231, 1차 침입~1270, 개경환도)에 따른 국가적 재난극복의 필요성이 있었으며, 그 사상적 배경으로는 '호국삼부경'에 속하는 <법화경>의 '일승귀일(一乘歸一)' 사상이 있었다. 이는 '일승불 왕즉불'의 연장선에서 백련결사 스님들이 수차 남긴 '호왕(護王) 축수축원문'에 연결된다. 또한 몽골침입에 대처한 항몽방편 호국사업으로 '대장경 재조(再調)'를 비롯하여 '법화경 개판(開板) 인경(印經), 금자사경(寫經), 오백나한상, 오백나한도 등 불화⁷⁴⁾, 서사(書寫)보탑도, 아미타여래불, 관세음보살, 범종' 등의 봉안 봉헌이 대표적인 것이니, 바로 그 항몽 시기에 등장한 화순 운주사현장의 천불천탑 자체도 그런 호국호왕 방편물로 능히 겸용할 수 있었을 것이다.

'제액성불 법화도량'과 '호국호왕 실천신앙'의 중복 - ① 법당(法幢) 천탑(千塔)의 기치(旗幟)를 통하여 상무성을 드러낸다. 번뇌를 다스리는 깃발이 외적을 물리치는 깃발이 되었으니, 북쪽을 향하는 탑탑안행 천탑행렬은 호국라인이 되었다. ② <법화경 견보탑품>의 '이불병좌'를 운주사현장에서는 '남북상배' 형식으로 융통성 있게 방향을 조정했다. '다보탑 다보불'을 북쪽으로 모시고서 '왕즉불(王即佛)' 사상을 구현하였다. ③ 제16품 여래수량품의 아미타불, 제25품 관세음보살을 모신 서쪽 청명염불(念佛) 공간에서 통일불토 호왕호불을 염원한다. ④ 제26품 다라니품, 다라니탑의 주송(呪誦) 공간에서도 호왕호불 몽골퇴치를 염원한다. ⑤ 제23품 약왕보살품의 연비공양 희생공덕의 동쪽 언덕공간에서 구원을 기도한다. ⑥ 주도자 스님들이 '고종'에게 올린 '호왕축수소문(疏文)' 사례가 펴 있다.⁷⁵⁾ ⑦ 제21품 여래신력품의 신력(神力)을 상징하여 세운 운주사 9층탑은 시기적으로 호왕호국의 황룡사 9층탑을 대체했을 가능성이 높다. ⑧ <법화경> 자체가 '호국삼부경'에 들어가며, <법화경>을 만드는 불보살들과 지용보살은 그 실천적 전사들이며, <법화경> 가르침을 대체하는 다탑경탑은 '회삼귀일, 일승진실'의 이념적 깃발이 된다. (다른 지역에서도 '오백나한상, 오백나한도'의 방편적 조성사례가 있었다) ⑨ '요세'는 1237년 '이연년 난'을 진압하는 관군 '김경손'을 지지하면서 "공사무비불사(公事無比佛事) 군문즉시불문(軍門卽是佛門)"을 천명하였으며, '천책'은 1241년 <법화도

74) 대표적으로 '오백나한도(1235)'이며, 아직 '수월관음도'는 등장하지 아니하였다.

75) '천책'은 '축성소, 위주상구명소, 신년축성소, 사월팔일안거축상소, 입원축상소' 등을 올렸다.

량소>에서 “복원(伏願) 수일왕(壽一王) 복만성(福萬姓) 솔토안(率土安) 병진정(兵塵靜)”을 공표하였고, 1242년에 운대아감 ‘민호’에게 보낸 답서에서 “민무이주(民無二主) 국무이왕(國無二王)”을 말하였다. 주도자 불승들은 호왕(護王)의 자세를 확고하게 견지하였다. ⑩ 운주사현장에 일념감통(一念感通)의 종횡십자(縱橫十字) 라인을 조성하였다. 그 종선(縱線)으로 ‘남북상배 다보탑~ 운주사 9층 신력탑’이 있고, 그 횡선(橫線)으로 ‘동쪽 약왕보살~ 중앙 석가좌불상~ 서쪽 다라니탑, 관세음보살, 아미타여래불’ 등 염불주송 기도공간이 위치한다. 십자(十字) 방향으로 교차하는 종횡라인은 사방시방(四方十方)으로 확산되는 호국호왕 공간을 창출할 것이다. 좌측언덕 공간, 중앙분지, 우측언덕 공간이 중자(中字) 회로(回路)로 ‘중도(中道) 중장(中場)’을 형성하는 형국도 되었다.

운주사현장의 ‘불이문양(不二紋樣)’의 상징성 - <법화경>의 최고이념 ‘일승불, 일승귀일, 삼승귀일’ 등의 귀일(歸一) 목적을 달성하기 위한 방법적 수단은 ‘불이(不二)’ 원칙의 실천행위에서 시작한다. 그 불이일승(不二一乘)원칙이 ‘호불호왕론’과 결합되면서, 운주사현장에 일승귀일의 ‘불이(不二)문양과 연속증식의 ‘칠보(七寶)문양’을 남겨놓고 있다. 기타 문양구분으로, 경전독송을 하는 ‘유상행(有相行)’을 위한 ‘유문(有紋)탑’과 지관선정(止觀禪定)을 하는 ‘무상행(無相行)’을 위한 ‘무문(無紋)탑’으로 구별될 수 있을 것이다. 운주사현장 문양에는 먼저 <법화경>의 ‘불이(不二)원칙’에 입각한 ‘불이(不二)문양이 있다. 이선(二線)이 안쪽으로 X자로 교차⁷⁶⁾하는 것으로 불이일승(不二一乘) 불이귀일(不二歸一) 이승교차(二乘交叉)의 ‘일불승(一佛乘)’ 원칙과 쌍차쌍조(雙遮雙照) 불종불횡(不縱不橫)의 중도방편을 상징한다. 다른 한편으로 ‘칠보(七寶)문양이 있다. 이선(二線)이 바깥으로 외회하면서 사방팔방으로 연속하는 영원성을 뜻한다, 상보상승(相補相乘)의 효과를 낳으며, ‘칠보’의 ‘칠’은 ‘새끼를 치다’의 치(七) 또는 ‘만복수(萬福數)’의 칠(七)과 통할 수 있다. 고려 청자상감칠보투각향로에서 볼 수 있는 칠보문양으로, 그 연속증식 연장선에 이른바 무량보주문, 금강문⁷⁸⁾, 산딸나무 꽃문양으로 지칭될 수 있다. 기타 ‘다라니 탑신’에 엄히 결박하는 모습으로 새겨진 ‘충지문’ 문양을 따로 거론할 수도 있겠다.

76) 그 교차하는 일점(一點)에 대한 ‘일점수행’의 방편도 가능하겠다.

77) 이른바 몽골 X자 텐트버팀목 문양을 주장함은 그 전후맥락이 전혀 없는 단견이라 하겠다.

78) ‘금강문’으로 보는 경우라면 ‘금강, 금강경, 금강석’의 어원유래 시기차이를 검토할 수 있어야 한다.

VIII. 역사와 설화의 분리, 오래된 미래의 확인

역사와 설화의 분리 - 설화풍수의 역사화 현상을 경계할 일이다. 그간에 답습되어 온 세칭 설화적 용어들은 운주사현장에 관한 <법화경>의 기의(記意)에 근거한 복선(伏線)과 고려 13세기 당대 현실을 알아채지 못하고서 답습된 용어들에 불과하다. 역사적 유래와 본래적 명칭을 고려 13세기 백련결사와 그 소의경전 <법화경 28품>에서 되찾을 수 있다.

<‘설화적 해석관점’과 ‘법화경 법화도량 관점’의 비교>

신라 도선국사 비보사찰 < 고려 백련결사 법화도량
운주(運舟) 선복(船腹) 형국 < 제5품 약초유품, 운주(雲住), 대초(大草),
이른바 석조불감, 석실 < 제11품 견보탑품 다보탑(多寶塔)
이른바 와불, 와불미륵 < 제16품 여래수량품 아미타여래(다보여래)
이른바 못난이불 < 제15품 지용보살(타방이세 서역불)
이른바 쌍불, 부부불, 음양불 < 제16품 여래수량 삼존불의 이불
이른바 머슴불(시위불) < 제25품 관세음보살 입상
도선국사 천도(遷都)설화 < 극락왕생 천도(遷度), 칠성판 천도(遷度),
공사(工事)바위 < ‘공사(公事), 불사(佛事)바위’
공사감독관의 감독좌석 < <법화경>을 비치해둔 자리
기계(機械)바위 < 지계(持戒) 바위⁷⁹⁾
중(스님)들의 시장(市場) < 운주사불사에 따른 인적물적 집합지,⁸⁰⁾

운주사현장의 선택과 망각 - 그 입지장소로 현재의 운주사현장이 선택되었던 이유는 ‘법화경 법화도량의 상징적 구현에 적합한 삼분지세의 지형적 방위공간, ‘천불천탑을 조상할 수 있는 암괴조달의 경제성과 편의성’⁸¹⁾, ‘전라도 지역의 백련결사 신도결집을 위한 교통지리적 이점’ 등을 들 수 있겠다. 현재의 운주사현장의 유래가 쉽게 망각되었던 이유는 ‘요세’의 1245년 입적 이후에 1247년 4차 몽골침입이 격화되고, 1258년경 최씨 무신정권의 붕괴를 거쳐 1270년 몽골에의 최종 항복으로 인하여 ‘염불결사 항몽도량’ 거점으로서 운주사현장은 종지부를 찍을 수밖에 없었다. 1258년 무오정변으로 기존의 재가사 관료세력의 추동력도 반감되었다. 또한

79) ‘요세’는 <법망경>의 지계와 율회(律會)를 평생 준수하였다.

80) ‘중들의 교류 시장(市場)’이 아닌, ‘중장(中場)’ 자체로 독립적 의미도 있을 수 있겠다.

81) 무엇보다도 운주사현장 안에 석재조달을 위한 ‘채석장’이 있었다.

‘미친 개’로 부르던 삼별초 일당에 의한 ‘1270년 만덕사 침탈’로 백련사 본사는 상당한 타격을 입게 되었으며, 경제적 자급도 극도로 악화되었다. 백련결사의 주도자 불승들이 타계하는 상태에서 그 일부 승계자들은 ‘개경 묘련사(1284년 창건)’로 이동하였다. 또한 1274년경 1차 여몽연합군(1274) 출정과 더불어 고려 천지가 이제는 온통 친(親)몽골로 예측되면서 그간 향몽 기치를 들었던 운주사현장은 정치적 사각지대로 방치될 수밖에 없었다.⁸²⁾ 아무도 기억하려하지 않았으며, 이윽고 잊혀졌다.

현 운주사현장 중창불사 문제점 - 한국의 불교사적 맥락을 도외시한, 백화점식 중창불사에 해당한다. 고려 13세기 백련결사의 행법도량에 대한 집단적 기억을 전부 상실하고 만데서 그 시절 백련결사에 맥락이 닿지 아니한 중창불사를 거듭해오는 현실이 되고 말았지만, 이제는 역사적 기억의 회복 현장으로서 집단적 무의식의 각성계기로 삼아야 한다. 부처님을 내 마음 안에 진심으로 모시고 수행하면 누구든 무지렁이라도 성불할 수 있다는, <법화경 28품> 법화신앙을 중심으로 복원이 이루어지되, 천불천탑 경탑신앙과 법화 행법도량에 배치되는 관광사찰 중창형식은 허용되어서는 아니 된다. ‘미륵전, 미륵신앙’을 빙자한 복원 역시 법화도량 운주사현장 전통에 무관하다.

문자(文字) 역설 - 운주사현장에는 문자를 배제한, 언버벌(non-verbal) 퍼포먼스, 무(無)문자주의 철학이 반영되어 있다. 부처 말씀을 기록한 경전(經典)을 대체한 경탑(經塔) 형식으로 존송하다보니, 경탑 존엄성과 상징성에 중복되는 경전문자는 운주사현장에서 오히려 밀려나게 되었다. 운주사현장 조형물에는 어떤 문자도 없다. 반면에 ‘문자주의’를 배제하며 깨우침의 돈오각성을 중시한 ‘송광사 수선결사’ 경우는 그 깨침의 사승관계를 화두, 공안 책자로 기록⁸³⁾하게 되었다. 문자주의 백련결사와 무(無)문자주의 수선결사 사이에 ‘문자의 역설(逆說)’이 일어난 셈이다.⁸⁴⁾ 그런데 최근 운주사 중창 불사에는 현판과 주련⁸⁵⁾ 등에 문자의 오남용현상이 심각하다.

운주사현장의 한국불교사적 위치 - 첫째 ‘조개동한 현장’이다. 다탑과 백련결사 행법(行法)도량으로 최초에는 ‘염불결사’ 위주의 조개동한 현장이었다. 나아가 보현

82) 반면에 사자상승(師資相承) 심전심수(心傳心受)의 승보사찰, 송광사 수선결사의 응집력은 삼산유곡에서 여전히 유지되었다.

83) 1225년경의 <선문염송>을 들 수 있다.

84) 운주사 대웅전이나 미륵전 등의 주련 등은 운주사현장의 원래 모습이 아닐 것이다.

85) 미륵에 관련한 주련의 문제점은 심각하다.

행을 실천하는 보현도량 일반론을 벗어나, 염불결사를 비롯한 특별행법의 집체적 수행을 위한, 법화경 특유의 ‘법화도량’으로 발전한 ‘조개동한 행법도량’이었다. 또한 ‘민중적 평등 현장’이다. 운주사현장은 특히 “중,하(中,下)근기 무지령이라도 성불할 수 있다”는 언더그라운드 실천신앙의 장소이다. 상(上)근기 고승 학승에게 가능한 화두와 공안 참선이 아니더라도, 부처를 받드는 염불(念佛) 독송(讀誦)을 잘 해도 깨우칠 수 있다는 민중성과 평등성의 현장이다. 또한 ‘염불결사 현장’이다. 그 시절 백련결사를 ‘염불(念佛)결사’로 지칭한 연유를 운주사현장 서쪽언덕 염불공간에서도 확인할 수 있다. ‘나무아미타불, 나무관세음보살’의 칭명염불(稱名念佛) 나무염불(念佛)을 중시하면서, 염불과 예참(禮懺)에 의지하여 ‘마군(魔軍)’을 쫓아내며,⁸⁶⁾ ‘아미타여래, 관세음보살’의 감응을 구하였다.⁸⁷⁾ 염불은 지적 수준에 상관없이 무지한 민중들 누구라도 차별 없이 깨우치는, 쉬운 성불(成佛)의 기회였다. 그런 염불공간은 범자(梵字)문 기와에 새겨진 ‘옴마니반메훔, 육자진언(眞言)’ 등 밀교적 흔적으로 뒷받침된다. 또한 법음(法音)수호의 방편적 근원에 해당하는 ‘다라니 신주(陀羅尼 神呪)’의 힘에 의지하여, 다라니 주력(呪力) 수행을 하였다. 또한 ‘탑보(塔寶)사찰 현장’이다. 불법승(佛法僧) 삼보사찰에 대등한 탑보(塔寶)사찰 성격이 확인되었다. 운주사현장은 경탑을 세우는 경탑공덕을 찬하는 <법화경>에 근거한 기암신앙의 실천현장이었다. 또한 ‘호왕호불(護王護佛)’의 현장’이다. 13세기 몽골침입에 대처한 ‘항몽호국 호왕호불’을 염원하는 실천적 수행도량이다. 운주사현장에 있는 ‘다보탑’의 북쪽 방향에 모신 ‘다보불 법신불’은 곧 ‘왕즉불’ 사상에 의거한 고려왕에 해당할 수 있다. 또한 ‘동아시아 삼국교류 현장’이다.⁸⁸⁾ 역사적 시원은 ‘여산 혜원’의 백련결사(정토결사)에서 찾을 수 있지만, 고려 ‘요세’의 백련결사를 통한 수행공동의 염불결사, 항몽 방편의 승속결사는 한중일 삼국교류에 기여하였다. 몽골의 남침과 서진을 저지한다는 동아시아 삼국의 정치적 이해관계도 있었지만, <법화경> 인경(印經)과 ‘법화수품찬’ 시문 등과 ‘법화경 보탑도(서탑도)’ 등의 불화 교류도 이루어졌다.⁸⁹⁾ 이에 고려 백련결사와 ‘남송 연경사’의 교류도 있었으며, ‘일본 연종’의 이찌렌(1222~1282) 활동시기와도 겹쳐지는데, 아미타경을 포함한 대승신앙 교류로 확대되었다.

86) 고려에는 또한 승군(僧軍)으로 편제된 ‘항마군(降魔軍)’ 전통이 있었다.

87) 천태결사, 염불결사, 보현결사, 법화결사, 연화결사, 향화결사로도 호칭되었다.

88) 김성순, 동아시아 염불결사의 연구(2014)

89) 법화경 서사보탑도(1243, 상주 미면사 출현), 일본 동사, 법화경 서사보탑도(1249).

IX. 맺음말 - 오래된 미래의 확인

백련결사 행법도량의 역사적 복원 당위성 - 운주사현장은 <법화경>의 ‘영산법회, 허공회’가 증첩된 ‘이치삼회’의 법화도량 공간이라는 경전적 풍경으로 복원되어야 한다. ‘묘법연화경 변상도, 영산회상도’라는 1차적 회화차원에 대비되는, ‘법화경 28품 변상도량(變相道場)’이라는 3차적 입체차원에 해당하는 역사적 경전적 공간으로 복원되어야 한다. 운주사현장은 염불결사로서 제액성불 극락왕생을 염원하는, 실천적 수행의 보현행 현장이었으며, 그 제액성불 극락왕생을 방해하는 몽골 침입에 대항하여 ‘호국 호왕 호불’의 방편적 역할을 더불어 수행하였다. 화순 운주사현장은 고려 13세기의 시대적 고민이 여실히 남아있는 역사적 현장으로 21세기 한국의 거울 역할을 할 수 있다.

운주사현장의 역사적 유래에 관한 근거 - 화순 운주사현장이 고려 13세기에 활동한 ‘요세, 천책’ 등에 의한 백련결사가 주도한 ‘법화도량 행법도량’에 연관된다는 사정을 다음과 같이 확인하였다. 첫째, 고려 갑진년을 말해주는 <다보탑 경찬소>가 실린 <호산록> 문헌에 근거하였다. 갑진년 1244년의 <다보탑 경찬소>의 ‘다보탑’은 화순 운주사현장에 지금도 현존하는 ‘이불상배 다보탑’이며, 그간에는 ‘석조불감’으로 오칭되었다. 이에 <법화경 제11품 견보탑품, 다보탑>과 ‘갑진년 다보탑’과 ‘운주사현장 다보탑’이 삼각관계로 대응하는 사정을 확인하는 것이야말로 화순 운주사현장의 본질 규명에 제1 단서가 된다. 둘째, 운주사현장 조형물은 <법화경 28품> 기의(記意)가 반영된 기표(記標)로 해석된다. 운주사현장 조형물은 <법화경> 프레임(frame)에 의거한 경전적 현상물로 표출된 것으로 운주사현장 풍경은 <법화경 28품> 품경과 대응관계를 보여주고 있다. 운주사현장은 법화경 방편론(方便論)에 의지하여 <법화경 28품>에 근거한 이치삼회 공간과 상징조형물을 입체적으로 시현한 것으로 입체적 변상도량(變相道場) 현장에 다름 아니며, 고려 1244년경에 <제11품 다보탑>이 낙성(완공)이 되었던 것이다. 이에 <법화경 28품>의 경전 품경(品景)이 모여 운주사현장의 전체 풍경(風景)을 이루고 있다할 것이어서 운주사현장은 <법화경 28품>에 의거한 도상도상론(圖像圖上論)으로 이해할 수 있다. 셋째 운주사현장 불사를 주도한 인물은 ‘천책’으로 여겨진다. 그가 1232년 ‘보현도량 기시소’를 ‘운주사대사’ 명의로 공표한 사정과 ‘1241년 법화도량소, 1242년 강남 영흥산 보현사에 머물고 있었으며, ‘1244년 다보탑경찬소’에서 ‘다보탑 낙성’ 현장을 지켜본 사정 등에 근거한다.

화순 운주사 현장의 오래된 미래 - 고려시절 한중일 삼국 간에도 염불결사의 상호 교류가 있었지만, 이제 법화도량 행법도량으로서 운주사현장의 역사적 위상(位相)을 다시 찾게 된다면 <법화경> 신앙의 민중성과 평등성에 근거하여 다시금 동아시아 삼국불교 교류의 토대로 삼을 수 있겠다. 아울러 운주사현장과 조형물은 ‘유네스코 세계문화유산’ 등재신청이 되어야 할 대상으로 여겨진다. 운주사현장에 엄연하게 연명(延命)해온 부도미산(不到未散) 풍경은 이제 그 시작되던 원상을 알게 된 만큼 ‘오래된 미래’로 가일층 정비되어야 할 것이다. ‘육바라밀’은 물론이지만, ‘백련결사’를 기억하면서 염원(念願), 기도(祈禱), 평등(平等), 왕생(往生), 공존(共存), 명상(冥想), 지관(止觀), 지계(持戒)의 회통로(回通路)를 만들면서, 이제는 ‘차토정토 유심정토’를 꿈꾸어 볼 수 있겠다.

참고문헌

■ 단행본

- 김광식, 고려 무인정권과 불교계, 민족사, 1995.
 김성순, 동아시아 염불결사 연구, 비움과 소통, 2014.
 김신명숙, 여성관음의 탄생, 이프북스, 2019.
 김열규, 기호로 읽는 한국문화, 서강대출판부, 2008.
 김영미 외, 고려시대의 일상문화, 이화여대출판부, 2009.
 김일권, 2008, 우리 역사의 하늘과 별자리, 고즈윈
 김호성, 2005, 천수경의 비밀, 민족사
 나경수, 2009, 마한신화, 민속원
 니와노 닛코, 1996, 법화경의 새로운 해석, 경서원
 박창범, 2002, 하늘에 새긴 우리 역사, 김영시
 박혜경, 1996, 법화경 총설, 도서출판 삼양
 불교문화연구소, 1983, 한국천태사상연구, 동국대출판부
 불교학회, 1986, 고려후기불교전개사의 연구, 민족사
 서운길, 1944, 한국밀교사상연구, 불광출판부
 성춘경, 1999, 전남불교미술연구, 학연문화사
 2006, 전남의 불상, 학연문화사
 송효섭, 1999 설화의 기호학, 민음사
 신안식, 2002, 고려 무인정권과 지방사, 경인문화사

에드워드 솔츠, 2014, 무신과 문신, 글항아리
 요헨 힐트만, 1997, 미륵, 학교재
 이법진, 1996, 운주사의 석탑과 석불, 운주사
 이병욱, 2002, 고려시대의 불교사상, 혜안
 이승환, 2003, 고려 무인 이야기③, 푸른 역사
 이영자, 2009, 천책스님의 호산록, 도서출판 해조음
 이태호 외, 1994, 운주사, 대원사
 정승석, 2004, 법화경, 사계절출판사
 차차석, 2010, 다시 읽는 법화경, 조계종출판사
 채상식, 1996, 고려 후기 불교사연구, 일조각
 최동순, 2014, 원묘 요세의 백련결사 연구, 정우서적
 최완수, 1994, 명찰순례②, 대원사
 최홍, 2006, 천년의 비밀 운주사, 바보새
 학담, 2005, 각(覺)운동과 결사운동, 큰수레
 한보광, 2000, 신앙결사 연구, 여래장
 허홍식, 1986, 고려불교사연구, 일조각
 1995, 진정국사와 호산록, 민족사
 홍석경, 2021, 개성상인의 그리스 여행, 도서출판 문화의 힘
 홍윤식, 1997, 한국의 가람, 민족사
 황호균, 2009, 운주사 자료집성, 전남대박물관, 화순군

■ 보고서, 자료집, 읍지류

운주사Ⅱ(발굴조사보고서), 1988, 전남대박물관
 운주사 종합학술조사집, 1991, 전남대박물관, 화순군
 사지자료집, 역주 만덕사지, 2021, 동국대출판부
 능주지, 읍지집성(1991), 광주대민족문화연구소
 나주 봉황면지(1991)
 화순 도암면지(1923)
 화순군지(1980)

■ 역본

무비 편찬, 2017, 묘법연화경, 담앤북스
 이원섭 주해, 1982, 법화경 역본, 삼중당
 홍정식 역해, 1977, 법화경, 동서문화사

김행산 역, 1982, 법화영험전, 영산법화사출판부
곽자일 편역, 1998, 법화행자의 초상, 불교시대사
오지연 역, 2017, 법화영험전 역본, 동국대출판부

■ 논문

고익진, 1975, 법화경 계환해 성행내력고, 불교학보 12권, 동국대출판부
김영미, 2008, 정화택주 왕씨의 삶과 신앙, 이화사학연구 37권, 이화사학연구소
민현구, 1980, 이장용 소고, 한국학논총3권, 국민대 한국학연구소
신용산, 2018, 법화경 백호대광 상징성고찰, 불교문예연구 10, 동방문화원대학교
윤용혁, 1990, 고려 대몽항쟁기 불교의례, 역사교육논집 13권, 한국역사교육학회
장재진, 2014, 법화경의 공간, 장소, 방위와 정토세계, 한국불교학 71권
채상식, 2000, 고려 후기 원묘요세 백련결사, 정토학연구 3집, 정토학회
한기문, 2019, 고려 후기 백련결사 배경과 전개양상, 남도문화연구 37권, 순천대
허홍식, 1983, 진정국사의 생애와 시대인식, 동방학지35집, 연세대국학연구소

Abstract

The Foundation of Unjusa Temple and The Lotus Sutra

Park, Heong-Sang

(Lawyer, Advisor to the Seoul History and Culture Forum)

- The historical origin of Unjusa Temple in Hwasun was unknown.

Various opinions have been suggested regarding the historical disappearance of Unjusa Temple, but none of them explained the history of Unjusa Temple and subject of its foundation.

Accordingly, this thesis paid attention to the multi-tower phenomenon at Unjusa Temple site, examined the background of its religious appearance, and reviewed the possibility of creating the Unjusa Temple site by the Baeknyeongyeolsa, which was active during the military regime of Choi clan and the invasion of Mongolia in the 13th century of Goryeo.

The sculptures at the Unjusa Temple site were clearly intentional and based on consistent ideas, and corresponded to 'signifier' that indicates 28 pum of the Buddhist Sutras as a 'signified'.

The site of Unjusa Temple was "Bokhwa(The Lotus Sutra) Doryang," and it also served as "Hogukhowang Doryang" as a means to counter the invasion of Mongolia during that period.

The "Gabjinnyeon(1244) Dabotap Gyeongchanso(Praise)" included in "Hosanrok" is a literary basis that supports the situation that the "stone room" at the site of Unjusa Temple in Hwasun corresponds to the "Dabo-tower" that appears in the "Bokhwagyeong Gyeonbotappum.

Key words : the multi-tower phenomenon, Hosanrok, The Lotus Sutra. Dabo-tower, the Baeknyeongyeolsa(White Lotus Society), Gabjinnyeon(1244) Dabo-tower Gyeongchanso(Praise)

가족 동반자살 : 자살의 이름으로 행해지는 타살 - 기독교적 관점에서 예방을 위한 시론 -

송 오 식*

목 차

- | | |
|---------------------|----------------------------------|
| I. 가족 동반자살, 사회의 자화상 | IV. 가족동반자살의 사회적 안전망:
긴급복지지원제도 |
| II. 사회적 자살로서 동반자살 | |
| III. 가족동반자살의 유형과 원인 | V. 이웃사랑, 최고의 사회적 안전망 |

국문초록

한국사회에서 자살의 특징으로 나타나는 가족 동반자살에 대하여 그 원인과 특성을 살펴보고 그에 대한 대안을 공동체적 관점에서 제시하고자 하였다. 동반자살은 사회적 자살의 속성이 강한데 특히 가족 사이의 동반자살은 빈곤과 질병이 그 원인으로 지목되고 있다. 다만 동반자살이라는 용어는 함께 자살하는 사람들 사이에 자살에 대한 진지하고 종교적인 의사의 합치에 의하여 행해지는 것을 지칭하지만, 한국에서의 가족 동반자살은 대개 부모에 의한 자녀 살해 후 부모자살로 이어지기 때문에 동반자살이라는 표현은 맞지 않다. 오히려 자살이라는 이름으로 행해지는 타살의 성격이 강하다. 위와 같은 가족 동반자살 현상은 유독 한국사회에서만 나타나고 있는데, 그 원인으로는 유교적 전통 하에서 가족공동체의 정서적 유대가 강하다는 점을 꼽을 수 있다. 다른 원인으로는 산업사회로 진행되고 개인주의가 팽배해지면서 공동체의식이 사라졌기 때문이다. 전통적인 사회적 돌봄은 사라지고 국가와 지방자치단체가 사회적 복지의 돌봄 주체가 되면서 행정력이 미치지 못하는 사각지대에서 가족동반자살이 일어나고 있다. 이에 대한 대안으로 현행 제도로써 행해지고 있는 사회적 안전망으로서 ‘긴급복지지원제도’를 구체적으로 소개하였다. 더 나아가 기독교적 가치관에 따라 성경적 공의로서 나눔과 섬김과 돌봄의 정신에 따라 복지사각제도를 없앨 수 있고, 이웃 사랑의 실천으로서 그들에게 피난처를 제공해야 한다.

주제어 : 살인-동반자살, 동반자살, 자살, 가족살해, 사회적 자살, 성경적 공의

* 전남대학교 법학전문대학원 교수, 종교문화연구소장

논문접수일 : 2022. 11. 15. 논문심사일 : 2022. 12. 2. 게재확정일 : 2022. 12. 15.

I. 가족 동반자살, 사회의 자화상

자살은 개인적 결정에 의한 죽음의 선택이기 때문에 법적으로 제재를 줄 수 없다. 다만 자살관여죄나 자살방조죄에 의하여 처벌될 수 있다. 자살로 인해 가족과 가까운 사람들이 경험하는 외상적 문제, 사회적 손실의 문제, 영향력 있는 자살자를 따르는 전염성의 문제, 그리고 자살행동이 어떤 메시지를 남기려는 의사소통이라는 면에서 자살은 사회적 속성을 가지며 동시에 통제와 개입이 필요한 사회적 문제이다.¹⁾

어떤 행동을 할 때 함께 하는 사람을 동반자라고 한다. 누구와 함께 한다는 사실은 대부분의 사람들에게 힘이 되고 위로가 되고 어려움을 극복하게 한다. 강은미 작가는 의미 있는 인생의 동반자를 4가지 유형으로 분류하였는데,²⁾ 첫 번째 ‘가족동반자’로 부부관계, 부모자녀관계, 형제자매관계이다. 이는 인간관계의 기본이다. 어떠한 상황에서도 내 편이 되어주는 관계로서 행복지수에 절대적 영향을 주는 관계이다. 원초적 동반자 관계라고 할 수 있다. 두 번째는 ‘사랑의 동반자’이다. 이는 설레는 마음으로 서로를 뜨겁게 사랑할 수 있는 관계이다. 열정과 함께 친밀감을 느끼는 연인관계로서 애증의 관계로 변하기도 한다. 세 번째는 ‘사회적 동반자’로 우정을 느끼고 서로 도움을 주고받는 친구관계이다. 가족관계가 아님에도 불구하고 서로 호감을 느끼며 인생의 진정한 동반자가 될 수 있다. 네 번째는 ‘직업적 동반자’로 직장동료, 상사, 후배 등을 말한다. 이 관계는 공동의 목표와 이익을 위해 함께 일하고, 어려움도 함께 헤쳐 나가게 된다. 실제로 인생에서 가장 많은 시간을 함께 보내는 사람들이기도 하다.

그런데 가족관계가 원초적 관계여서일까. 유독 우리나라에서 가족 동반자살에 대한 기사가 많은 편이다. 지난 2000년부터 2019년 10월까지 20년간 언론에 보도된 자녀 살해 후 자살 사건은 247건이다.³⁾ 한 달에 한 명 이상의 자녀가 부모의

1) 김정진, 동반자살과 예방정책 수립방안 모색, *Mental Health & Social Work*, Vol.24, 2006, 127-128면; 기독교적 입장에서 접근한 문헌으로는, 조성돈, 기독교의 죽음 이해와 자살예방, *종교문화학보* 제17권 제1호, 전남대 종교문화연구소, 2020.6, 1면 이하; 황순찬, 일상에서 죽음을 읽다, *종교문화학보* 제17권 제1호, 2020.6, 21면 이하; 송오식, 자살예방법의 이해와 종교적 실천방안, *종교문화학보* 제17권 제1호, 2020.6, 91면 이하.

2) 강은미, 행복습관경영, 전나무숲, 2017, 5면 이하.

3) 신문기사의 가족동반자살을 소재로 하여 연구한 논문으로는, 김형수·황춘규, 한국사회의 동반자살에 관한 연구: 신문기사를 중심으로, *지역개발연구* 38(1), 2006; 최아라, 자녀살해 후 자살에 관한 연구: 주요일간지를 중심으로, *인문사회* 21 13권 4호, *인문사회* 21, 2022 등이 있다.

자살과 동반하여 부모에 의해 살해당한 것이다. 최근에도 어린 자녀와 함께 가족이 ‘동반자살’ 하였다는 기사가 유독 눈에 많이 띄었다.⁴⁾

대개의 매스미디어에서는 천편일률적으로 부모가 극단적 선택을 할 때 어린 자녀와 함께 동반자살하는 이유를 동양인의 가족 정서에서 찾는다. 어린 자녀를 독립된 인격자로 바라보는 것이 아니라 부모의 소유 대상으로 보기 때문에 그들의 생명까지도 어떻게 할 수 있다고 생각하는 데서 비롯된다는 것이다. 이러한 논조는 일견 그럴듯하지만 좀 더 심층적인 분석까지 이르지 못한 기사에 불과하다. 죽은 자는 말이 없기 때문에 왜 동반자살을 하였는지 이유는 알 수 없다. 다만 주변정황을 통하여 추측할 수 있을 뿐이다.

자녀 동반자살은 가해 부모의 입장에서 바라보는 용어이다. 아이의 입장에서는 그러한 동반자살을 선택한 적이 없다. 이는 명백한 피살이고 법의 언어로 보자면 명백한 살인이다. 다만 처벌 대상이 사망으로 인하여 없기 때문에 ‘공소권 없음’으로 사건이 마무리 될 뿐이다.

II. 사회적 자살로서 동반자살

동반자살은 어떤 관계가 있는 두 사람 이상이 동시에 사망하는 것이어서 사회적 자살의 속성이 강하다. 그래서 개별적인 자살이 아닌 두 사람 이상의 자살을 ‘사회적 자살’이라고 한다.⁵⁾ 동반자살이란 원래적 의미는 두 명 이상의 ‘합의’에 의해 스스로 목숨을 끊되 함께 동시에 이루어지는 자살로, 합의에 의한 ‘집단자살’을 말한다. 소설 속의 로미오와 줄리엣처럼 청춘남녀가 이승에서 양가의 반대로 사랑을 이룰 수 없자 함께 자살한 케이스가 전형적인 동반자살이다.

동반자살에는 두 명 이상의 합의에 의해 스스로 목숨을 끊되 동시에 이루어지는 자살로, 합의에 의한 집단자살과 일방적으로 같이 죽자고 결정한 힘이 있는 개

4) 특히 2022년 6월 유나양 가족의 동반자살 뉴스는 모든 뉴스매체가 다룰 정도로 세간의 관심을 끌었다. 광주에 거주하던 10살 초등학교 유나는 부모와 함께 체험학습을 가는 줄 알았던 여행에서 영영 돌아오지 못하고 완도 송곡항 앞바다 속 차 안에서 싸늘한 주검으로 발견되었다. 영문도 모른 채 죽어야 했던 어린 유나의 죽음에 많은 국민들이 안타까워하였고 그 부모에 대해 분노하였다. 이후 알려진 사실에 의하면 유나양 아버지는 광주의 한 전자상가에서 조립 컴퓨터 판매를 했으나 폐업하고 일자리를 찾지 못하였고, 가상화폐에 투자했다가 실패하고 2억 원 정도의 빚이 있었다고 한다.

5) Maris, Social Suicide, 한 and Life Threatening Behavior, 27(1), 1997.

인이 동의하지 않은 상대방을 타살하고 이어서 자살하는 살해 후 자살의 두 가지 유형이 있다.⁶⁾

그런데 일반적으로 같이 죽자고 결정할 힘이 있는 개인이 동의하지 않은 상대방을 타살하고 이어서 자살하는 ‘살해 후 자살’과 의사능력이 없거나 의사능력이 있다 할지라도 특수한 신분관계인 부모와 어린 자녀 사이에서 행해지는 동반자살도 이 범주에 포함되고 있다.⁷⁾ 먼저 집단자살 유형의 동반자살은 인터넷 카페 등을 통하여 자살동반자를 구하여 자살하는 청소년과 청장년이 집단죽음으로서 당사자들간의 합의에 의한 만큼 안타깝지만 비난가능성은 떨어지고 법적인 문제가 남지 않는다. 물론 그 중에 자살에 실패하여 생존자가 있는 경우에는 자살관여죄로 처벌받게 되지만.

전형적인 집단자살로는 정치적 이데올로기나 종교적 신념으로 인한 집단자살이 있는데, 역사적으로도 사례를 찾아 볼 수 있다. AD 73년 4월 15일에 로마군에 저항하던 유대인 열심당원들 960명이 마사다 요새에서 집단자살 한 경우가 있고, 미국 역사상 최대의 집단자살 사건인 1978년 11월 18일 남아메리카 가이아나 요릭 타운에서 벌어진 미국의 사이비 목사 짐 존스가 창시한 기독교계 사이비 종교 ‘구주의 사도 인민사원’에서 909명이 독극물을 마시고 집단자살한 경우가 있다. 우리나라에서도 세간을 떠들썩하게 한 1987년에 32명이 사망한 오대양 집단 자살사건이 있다.

III. 가족동반자살의 유형과 원인

1. 가족동반자살의 유형

가족동반자살의 유형은 앞에서 살펴본 것처럼 성인가족들 사이의 완전한 합의에 의한 진정 동반자살과 성인 부모와 의사능력이 결여된 미성년 자녀 사이에 자살에 대한 합의가 이루어지지 아니한 부진정 동반자살로 나눌 수 있다. 특히 후자

6) 김정진, 앞의 논문, 127면.

7) 이런 의미에서 동반자살(suicide pact)이라는 용어를 사용하는 것을 정확하지 않으며, ‘자녀 살해 후 부모자살’(child murder followed by a parent's suicide) 혹은 ‘가족 내 살인-자살(homicide-suicide in the family)’이라는 용어가 보다 객관적이고 학술적인 명칭이라고 한다. 이현정, 부모-자녀 동반자살을 통해 살펴 본 동아시아 지역의 가족관념 : 한국, 중국, 일본사회에 대한 비교문화적 접근, 한국학연구, 고려대학교 한국학연구소, 2012.3, 189면.

의 경우에는 부모에 의한 자녀의 살해 후 부모의 자살로 이어진다.

살해 후 자살 유형의 동반자살은 부모의 자녀살해 후 자살, 아버지의 자녀살해 후 자살, 어머니의 자녀살해 후 자살과 같이 일가족 안에서의 동반자살이 많다. 이들 유형의 70% 이상은 자녀 연령이 10세 미만이어서 판단력이 미숙한 자녀와의 합의에 의한 것이 아니라 강압적으로 이루어진 살해이거나 혹은 상황을 모른 채 살해당했다고 보는 것이 맞다. 동반자살에는 복잡한 기제와 경로가 작용하는 특징이 있다.⁸⁾

부모와 미성년자녀 동반자살에 대하여 심층적으로 연구한 자료에 따르면,⁹⁾ 가해자가 어머니 단독인 경우는 77건(47%)으로 거의 절반을 차지한다. 아버지 단독의 경우에도 55건(33.5%)이고, 부모가 합의 혹은 동반하여 가해자가 되는 경우도 31건(18.9%)이다. 가해자의 연령을 보면 대다수가 30대와 40대이다. 어머니 단독의 경우는 30대와 20대로 어머니 단독이 연령이 낮았다. 부모가 함께 자살한 경우는 물론 30대가 가장 높은 비율을 보이지만 아버지와 어머니의 연령이 큰 차이를 보이지 않는다. 즉, 부부관계에서 나이차가 적을수록 의견의 합치가 높을 수 있음을 시사한다.¹⁰⁾ 유나양 사례에서도 아버지는 36세, 어머니는 35세인 것으로 보아 이러한 견해는 일응 타당하다고 본다.

2. 가족동반자살의 원인

1) 가족구조적 원인

동반자살의 원인으로는 가족구조적 원인, 사회구조적 원인, 개인적 질병 등을 들 수 있다.¹¹⁾ 첫째, 가족구조적 원인을 주요한 것으로 꼽는 것이 전통적인 연구자들의 대체적인 견해였다. 한국 사회에 잔존해있는 유교주의적 가족관계 및 가족관념이 이러한 현상의 심층적인 원인으로 작동해 왔다고 주장한다.¹²⁾ 이른바 집단적

8) 김정진, 동반자살과 예방정책 수립방안 모색, 정신보건과 사회사업, 제24권, 2006.12, 128면.

9) 안동현, 부모-자녀 동반자살, 아동권리연구 제1권 제2호, 한국아동권리학회, 1997, 83면 이하 참조.

10) 안동현, 위의 논문, 85면.

11) 이러한 분류 이외에도 동반자살의 원인을 생태학적 원인, 개인적 질병, 집단적 가족주의, 역기능적 인터넷 문화, 자살보도방식에서 찾기도 한다. 김정진, 131-132면.

12) 이현정, 앞의 논문, 191면; 지금까지 이 문제에 관한 동아시아 사회 간의 비교 연구로는 일본과 대만 사회를 비교한 岩本通弥, 「血縁幻想の病理」都市民俗學へのいざない, 1988; 일본과 한국을 비교한 岩本通弥, 「親子心中の日韓比較に関する歴史民俗學的研究」訪韓學術研究者論文集, 2006이 있다.

가족주의라고 할 수도 있다. 즉 아버지를 중심으로 배우자와 자녀를 하나의 운명 공동체로 상징하는 유교주의적 가족 관념으로 인해, 아버지가 직면한 위기는 곧 가족구성원 전체의 존립 위기로 인식되고 죽음 외의 다른 방법으로는 가족을 유지할 수 없다는 생각이 강하게 지배하게 되었다는 것이다. 또한 어머니에 의한 어린 자식 살해 후 자살의 경우에 대해서도 동일하게 유교주의적 가족 관념에 따라 자녀들이 독립된 개인이라기보다는 부모의 소유물로 보기 때문에 나타나는 현상이라는 것이다.

서양에서 이 문제에 대하여 문헌이 별로 없고 대부분 영아살해 혹은 자녀살해에 국한된다는 점에서 자녀동반자살은 한국의 특유한 현상이고 그 원인을 유교적 가족전통에서 찾는 것으로 보는 것이다.

자녀살해 후 부모자살은 근본적으로 ‘가족’에 대한 개념 인식의 문제와 불가분의 관계에 있으며, 한국의 가족 개념은 전통적으로 상당 부분 유교적 가치에 기초하고 있기 때문에, 이 현상을 한국 사회의 ‘유교주의적 가족 문화’로 설명하려는 시도를 잘못되었다고 할 수는 없다. 실제 같은 유교문화를 배경으로 가지고 있는 중국과 한국과 일본에서 역사적으로 다른 사회변동과 사회변화를 거친 관계상 가족에 대한 개념은 약간 차이를 보이고 있다.

어쩌면 한국이 가부장적인 가족제도를 1990년까지 제도적으로 인정하였기 때문에 좀 더 강한 유교주의적 가족문화에 터 잡고 있었다고 할 수 있다. 한국은 1990년까지 일반 국민의 생활기본법인 민법에서 가족의 개념을 ‘호주와 가족’이라고 정의하였다. 호주는 당연히 장자인 남자가 호주상속을 통하여 호주가 되었기 때문에 어머니가 호주인 큰아들의 가족으로서 호주권에 따라야 하였다. 양자제도의 변천과정을 보면 가부장적인 면이 두드러지게 나타난다. 민법전에서 처음 등장한 양자제도는 순전히 대를 잇기 위한 ‘가’를 위한 양자였다. 따라서 이때의 양자는 아버지와 동성동본이어야 가능하였다. 이후 양자제도는 ‘부모’를 위한 양자제도로 변화하였다가 ‘자’를 위한 양자제도로 정착하게 된다. 그러나 이와 같은 사실만으로 유독 한국의 가족동반자살을 설명하기는 어렵다.

자녀살해 후 부모자살은 한국 역사에서 오래 전부터 지속적으로 나타난 현상이라는 연구결과가 있다.¹³⁾ 그에 따르면 일가족이 함께 동반자살하는 것은 한국 역

13) 정승화, 1950-1960년대 한국사회 경제구조 변화와 가족동반자살, 내일을 여는 역사 2011년 봄호(제42호), 재단법인 내일을 여는 역사재단, 2011.3, 184면 이하; 그 밖에도 서찬석, 부모의 자녀 동반 자살에 대한 사회학적 분석, 1990-2004, 연세학술논집, 2006; 이상현, 우리나라 가족 내 자녀살인을 동반한 자살사건 분석, 경북대학교 수사과학석사 학위논문, 2007; 정승민, 동반

사에서 오래전부터 있어왔던 자살 양상이라는 것이다. 왕족과 귀족가문은 정치적 운명공동체였다. 전쟁이나 내전에서 패배하면 왕과 귀족들은 노예로 전락하게 되는 살아남은 가족의 운명을 알기에 백제의 계백장군처럼 가족원을 죽이거나 일가족이 함께 죽었다. 조선 인조 때도 강화도가 청에게 함락되자 여양군(驪陽君) 민인백(閔仁伯)의 아들 민성(閔埜)이 먼저 세 아들과 세 며느리를 벤 뒤 자살하였다는 기록도 나온다.¹⁴⁾ 이러한 자살은 타살되는 것보다 명예로운 것으로 여겨졌다. 하지만 유교적 가부장제하에서는 조상의 제사를 모시는 일과 아들을 통해 대를 잇는 것은 중요한 윤리의 실천이었기 때문에 역모 등의 커다란 정치적 사건과 연루되지 않는 한 양반계층에서 자녀를 동반한 자살은 매우 드문 일이었다.

2) 사회구조적 원인

두 번째로 사회구조적 원인에서 찾을 수 있다. 동반자살의 유형 중 우리나라에서 가장 많은 일가족 자살은 생태학적 원인과 질병에 기인하는 것이 많은 편이다. 즉 심각한 생활고(가정경제파탄, 가족원의 만성질병과 장애)로 자살을 결심한 부모(혹은 한쪽 부모)가 어린 자녀를 강제로 살해하거나, 의존적 동의를 통해 자살을 강요하거나 살해하고 자살하는 특징이 있다.¹⁵⁾ 대부분의 생활고는 사회적 안전망의 불충분함과 관련된 사회구조적 문제로 기인한 절대빈곤 문제로서 사회구조적 요인이 강하다.¹⁶⁾ 이는 사회에 대한 불신과 열악한 삶의 질을 드러내는 강력한 메시지이므로 그 사회적 파장이 강하다. 또한 살해 후 자살이 실패로 이어지는 경우 사법적 문제와 후속 자살행동으로 이어질 수 있는 위험성이 높아 정신건강의 문제 등 사후관리의 문제가 중요한 문제로 대두되는 특성이 있다. 이처럼 부모 혹은 부모는 모의 자녀살해 후 자살은 생활고를 비판하고 자살을 결심한 후 자녀를 살해하고 뒤따라 자살하는 형태가 가장 많다. 생활고는 부채부담, 실업, 질병이나 장애 비판 등이 주류를 이루고 있다.

한국전쟁 직후 자녀를 동반한 여성들의 자살과 일가족 동반자살이 급증하면서 가족집단자살이 심각한 사회문제로 부각되기 시작하였다. 1950년대 신문에는 음독자살하는 사건이나 아내를 죽이고 남편이 자살을 하거나 모자가 음독하거나 투

자살에 관한 연구, 한국공안행정학회보, 제18호, 2004. 참고.

14) 인조실록 인조 15년.

15) 유나양 사건에서도 유나양의 부모는 생활고에 힘들어했던 것으로 알려졌다.

16) 이를 능력중심의 사회문화 속에서 불평등과 차별을 경험하는 이들의 사회적 고립문제나 고시 혹은 대입재수나 편입준비의 반복으로 드러나는 사회부적응 문제와 실패에 대한 좌절에서 찾기도 한다. 신동준, 살인과 자살의 문화적 사회구조적 원인, 한국사회학 38(4), 2004, 33면 이하.

신자살하는 사례 등이 빈번하게 보도되었다. 이러한 가족동반자살은 세간의 동정과 후원을 이끌어내기도 하였으나 1950년대 후반부터 비판의 목소리도 등장하였다. 예를 들어 1957년 9월 4일 조선일보에 ‘생명의 존중과 자살행위’라는 제목으로 실린 논설에서, 「물론 그들이 자살을 결의하기까지 얼마나 많은 고뇌를 겪어왔을까 하는 점도 알아주지 않을 수 없을 것이고 자살지계를 할 수 없는 어린 자녀를 남겨두면 고아원에 들어가든지 거지가 되든지 그렇지 않으면 굶주리고 병들어 죽을 터이니 차라리 그런 고생을 시키는 것보다는 이 세상을 떠나게 하는 것이 도리어 행복일지 모른다는 심리를 가질 수 있다는 것도 인정치 않을 수 없을 것이다.」라며 그들의 딱한 처지에 동정을 한다. 하지만 생명의 존중이라는 가치에 비추어 부모가 자식을 소유물로 생각함으로써 자녀를 동반하여 자살하는 경향을 비판한다. 그런데 최근의 가족동반자살 기사의 논조를 보면 전자의 그 가족이 처한 상황에 동정하고 그 심정을 이해하기보다는 후자 쪽에 더 비중을 두어 기사를 작성하는 것을 볼 수 있다.

사회구조적 원인의 대표적인 사례가 2014년 2월에 발생한 송파구 세 모녀 집단 자살 사건이다. 60세인 어머니와 30대인 두 딸이 생활고를 견디지 못하고 함께 동반자살하였는데 죽으면서도 신세를 지지 않으려고 집세와 공과금 70만원을 봉투에 담아 집 주인에게 남겼다. 메모에는 「아주머니께 죄송합니다. 마지막 집세와 공과금입니다. 정말 죄송합니다.」라고 적혀 있었다. 가족의 생계를 책임진 어머니가 한 달 전 다쳐 일을 그만두셔서 수입이 끊겼고, 30대인 두 딸은 신용불량 상태로서 그 어느 곳에서도 손길을 내밀지 못했다. 그들은 기초생활보장제도나 의료급여제도 대상에도 들지 못했다. 본인도 구제의 손길을 내밀지 못했지만 주변에서도 아무도 이러한 사정을 눈치 채지 못하였고 행정기관에 지원 요청을 하지 않았다는 사실이다. 긴급복지 지원제도의 안전망도 벗어났다. 심지어 생활하였던 반지하방 보증금 500만 원이 있었기 때문에 몇 개월의 월세는 보증금으로 충당할 수도 있었는데도 막다른 골목이라고 생각한 점이 안타깝다.

3) 개인적 질병

가족동반 자살 원인 유형으로 들 수 있는 세 번째는 개인적 질병이다. 대개 신병을 비판하여 자살하는 경우 자신뿐만 아니라 가족까지도 간병에 치져 동반자살하는 경우가 있다. 많은 임상적 연구에서 밝혀졌듯이 자살사고는 장기간 지속되며, 실제로 자살행동을 시도하는 것은 우울과 충동성에 기인한다. 또한 심각한 신체질환으로 인한 정서적 충격 및 급격한 건강악화와 기능상실은 정서장애를 유발하면

서 자살로 이어지는 경향이 있다.

동반자살의 유형 중 어머니의 자녀살해 후 자살은 어머니가 정신장애가 있는 경우가 많으며, 우리나라에서 많이 보고되고 있다.¹⁷⁾ 또한 자녀의 장애를 비판하여 자녀 살해 후 자살한 사례도 있다. 그 밖에 가정폭력과 같은 만성적 외상경험으로 인한 외상 후 스트레스장애를 가진 아내나 자녀가 남편 또는 부를 살해하고 자살하는 사례 등은 개인적 질병과 관련된 살해 후 자살의 경우이다. 노부부 중 만성적인 질병을 가진 배우자를 오랫동안 간병하면서 만성적 스트레스로 우울해진 간병배우자가 환자배우자를 살해하고 자신도 자살하기도 한다. 개인적 질병원인 단독인 경우도 있지만 질병과 빈곤의 복합적 요인으로 말미암은 경우도 많다. 특히 현대인의 흔한 질병이 되어버린 우울증은 자살과 밀접한 관련이 있다.

IV. 가족동반자살의 사회적 안전망: 긴급복지지원제도¹⁸⁾

한국이 경제성장과 함께 선진국 문턱에 들어서면서 사회적 안전망¹⁹⁾으로서 사회보장제도가 제도적으로 잘 갖추어져 있다. 사회구조적 안전망도 국가나 지방자치단체 차원에서 여러 방면으로 마련되어 있다. 대표적인 것 중의 하나가 긴급복지지원제도이다.²⁰⁾²¹⁾

긴급지원이란 본인 또는 본인과 생계 및 주거를 같이 하고 있는 구성원이 생계 유지 곤란 등의 위기상황에 처한 경우 도움이 필요한 사람 또는 그와 생계 및 주거를 같이 하고 있는 가구 구성원에게 긴급복지지원법에 따라 일시적으로 신속하게 지원하는 제도이다.

17) 김정진, 앞의 논문, 129면.

18) 여유진 외 5인, 긴급복지지원제도 사업성과 평가 및 제도개편 방안연구, 보건복지부 한국보건사회연구원, 2014.

19) 사회안전망은 사회적 위험(노령·질병·실업·산업재해 등)으로부터 모든 국민을 보호하기 위한 다양한 제도적 장치를 의미한다. 광의로는 사회보장과 같은 의미이며, 협의로는 자신의 소득으로 기본적인 생계가 힘든 저소득층에 대한 사회적 지원장치를 의미한다.

20) 2012년 3월 1일자로 자살예방 및 생명존중문화 조성을 위한 법률이 공포되었다. 이에 대한 상세는, 송오식, 자살예방법의 이해와 종교적 실천방안, 종교문화학보 제17권 제1호, 전남대 종교문화연구소, 2020.6, 91면 이하. 국가와 지방자치단체의 책무로서 국민의 생명권 보호의 무의 인정과 함께 자살예방대책을 세우도록 하고 있고, 자살예방 전담기관을 설치하여 구체적이며 현실적인 자살예방정책들을 시행하도록 하고 있다.

21) 이에 대한 상세는, 보건복지부 홈페이지 http://www.mohw.go.kr/issue/popup/policy_09.html

송파구 세모녀는 현행 긴급복지지원법에 의하면 어머니가 다쳐서 일자리를 잃었고, 고혈압과 당뇨병으로 아팠고, 신용불량자였으므로, 주소득자인 어머니의 실직으로 소득을 상실한 경우에 해당하여 긴급복지지원의 요건을 충족할 수 있었고, 만약 국민기초생활자로 급여를 신청하였다면 급여 실시 여부와 내용이 결정되기 전이라도 긴급복지지원 대상자가 될 수 있었다.

그 동안 법이 개정되면서 긴급지원제도는 ‘생계지원’과 ‘의료지원’ 뿐만 아니라 주거지원과 사회복지시설 이용지원, 교육지원, 심지어 연료비나 그 밖의 위기상황의 극복에 필요한 비용 또는 현물지원 등 상당히 촘촘하게 안전망을 구축하고자 하였다. 제2조에서 위기상황에 대하여 상세하게 규정하고 있다.

- ① 주소득자(主所得者)가 사망, 가출, 행방불명, 구금시설에 수용되는 등의 사유로 소득을 상실한 경우
- ② 중한 질병 또는 부상을 당한 경우
- ③ 가구구성원으로부터 방임(放任) 또는 유기(遺棄)되거나 학대 등을 당한 경우
- ④ 가정폭력을 당하여 가구구성원과 함께 원만한 가정생활을 하기 곤란하거나 가구구성원으로부터 성폭력을 당한 경우
- ⑤ 화재 또는 자연재해 등으로 인하여 거주하는 주택 또는 건물에서 생활하기 곤란하게 된 경우
- ⑥ 주소득자 또는 부소득자(副所得者)의 휴업, 폐업 또는 사업장의 화재 등으로 인하여 실질적인 영업이 곤란하게 된 경우
- ⑦ 주소득자 또는 부소득자의 실직으로 소득을 상실한 경우
- ⑧ 가구의 보호 양육, 간호 등의 사유로 소득활동이 미미하거나 국민기초생활보장법에 따른 급여가 중지된 경우, 국민기초생활법에 따라 급여를 신청하였으나 급여의 실시 여부와 내용이 결정되기 전이거나 수급자로 결정되지 아니한 경우, 수도·가스·전기 등의 공급이 그 사용료의 체납으로 인하여 상당한 기간 동안 중단된 경우, 건강보험료, 주택임차료 등이 상당한 기간 동안 체납된 경우로서 지방자치단체의 조례로 정한 사유가 발생한 경우
- ⑨ 그 밖에 보건복지부장관이 정하여 고시하는 사유가 발생한 경우에 대상자는 긴급지원을 받을 수 있다.

그 외에도 지방자치단체의 조례에서 주소득자의 군복무로 생계가 어려운 경우, 아동을 동반한 가구로 주거로 보기 어려운 창고, 폐가, 천막집 등을 전전하며 생활하는 경우, 부모의 잦은 가출, 알콜·도박중독, 정신질환 등으로 사실상 아동을 방치한 자 중 생계가 어려운 경우, 과다채무로 생계가 어려운 경우, 임신·출산·아이양

육 등으로 소득활동이 미비하여 생계가 어려운 경우, 자살고위험군으로 생계가 어렵다고 보건소, 정신건강증진센터, 의료기관 등에서 추천하는 경우 등 어려운 상황에 빠진 다양한 경우를 긴급지원대상자로 지정할 수 있도록 규정하고 있다.

긴급지원대상자 지정요건으로서 소득·재산도 고려된다. 소득기준은 최저생계비 150% 이하(4인 기준 245만 원)이고, 다만 생계지원은 120% 이하(4인기준 196만 원)이다. 일반재산(주택, 토지 등)의 경우, 대도시 1억 3,500만 원, 중소도시 8,500만 원, 농·어촌 7,250만 원이다. 금융재산(현금·예금·주식)의 기준은 300만 원 이하(단 주거지원은 500만 원 이하)이다.

위기가구 지원 종류 및 내용²²⁾

지원종류	지원내용	지원횟수
생계지원	108만 원(4인기준/월)	최대 6개월
의료지원	300만 원 이내(1회, 본인부담금 및 일부비급여)	300만원 추가 가능
주거지원	59만 원 이내(4인기준/월, 대도시)	최대 12개월
사회복지시설이용지원	134만 원 이내(4인기준/월)	최대 6개월
교육지원	초등 21만 원, 중등 33만 원, 고등 40만 원 (고등학교·수업료·입학금 포함 가능)	최대 2회
해산비지원	60만 원	1회
장제비지원	75만 원	1회
연료비지원	89천 원 이내(월, 10~3월)	최대 6개월
전기요금지원	50만 원 이내	1회

<보건복지부 홈페이지>

서울특별시의 경우 2022년 현재 소득기준은 기준 중위소득 85% 이하이고 재산 기준은 3억1,000만 원 이하, 금융재산기준은 1,000만 원이다. 다만 코로나 19와 관련하여 감염병 위기경보 ‘심각’단계 유지시까지 한시적으로 선정기준을 완화하여 소득기준을 기준 중위소득 100% 이하, 재산기준 3억 7,900만 원 이하, 금융재산기준 1,000만 원 이하로 운영하고 있다.

2022년 8월에 발생한 수원 세 모녀 가족동반자살 사건은 위와 같은 규정으로도 보호받을 수 없었다. 결정적으로 행정청에 주소지가 드러나지 않았기 때문이다. 화성시에 있는 지인 집 주소 등록이 된 상태에서 2020년 2월 수원의 현 주거지로

22) 보건복지부 홈페이지 http://www.mohw.go.kr/issue/popup/policy_09.html

이사했지만 당시 전입신고는 하지 않았기 때문에 복지사각지대에 머물러 있었다. 추측건대 채권자들의 빚독촉을 피하기 위하여 자신들의 주소지를 숨겼을 것이다. 이들이 만약 자신들의 어려움을 알렸다면 상황에 따라 월 120여만 원의 긴급생계비나 긴급의료비 지원혜택, 주거지원 등의 도움을 받았을 가능성도 있다. 이들이 만약 전입신고를 했다면 통장의 확인방문을 통하여 생활서비스 상담 등으로 이어질 수 있었을 것이다. 이 사건 이후 역시 복지사각지대가 존재한다는 사실을 인식하고 정치권에서는 실거주지와 주소지가 다른 경우 중앙행정기관이 요청하지 않아도 현 거주지 시군구에 사회보장급여를 신청해 일정기간 급여를 지급할 수 있도록 법을 보완한다고 한다.

V. 이웃사랑, 최고의 사회적 안전망

1. 공동체 의식의 회복

가장 작은 단위의 공동체가 가족이다. 통상 사람 개개인은 가족·마을·국가와 같은 공동체의 일원으로서 공동체에 속해 있기 마련이다. 이러한 공동체 중 가장 일차적이고 기본적으로 혈연에 기반을 둔, 모든 공동체의 시원이 되는 공동체 또한 가족이다.²³⁾ 가족공동체는 의식적으로 조직된 공동체가 아니라 자연적으로 생성된 공동체이다. 최근 카피라이터 중에 가장 감동을 주는 것으로 아프리카 속담 중 한 아이를 키우는데 온 마을이 필요하다'는 것이 있었다. 부모뿐만 아니라 학교, 이웃이 모두 힘을 합쳐 교육하고 양육하고 키워나간다는 의미로 마을공동체의 마음이 고스란히 담긴 속담이다. 아이의 양육에 부모가 전적으로 책임을 지는 구조가 아니라 가족공동체와 마을공동체까지 나서서 양육하는 사회적 책임구조라면 자녀동반자살까지는 이르지 않을 것이다.

오늘날 개인주의와 자유주의로 대변되는 시스템 속에서 산업화와 함께 개인의 자유는 신장된 반면에 그에 따른 윤리적 토대의 상실과 도덕적 공동체의 와해가 이웃에 대한 관심이 부족해지고 이웃에 대한 돌봄이 사라지고 있다. 개인적 자살이든 가족동반자살이든 공통점은 그들은 철저하게 소외되었으며, 사회적 단절상태에서 마지막까지 누구와도 소통하지 않고 고통의 한가운데에서 있었다는 점이다.

23) 1990년 가족법이 개정되기 전까지 우리나라는 호주제도를 인정하였고, 가(家)란 호주와 가족으로 구성된다고 규정하고 있었으나 호주제도는 폐지되었다.

다. 또한 사회적 안전망은 작동하지 않아 복지를 담당하는 행정기관조차 파악하지 못하는 경우가 있었다는 점이다. 한국 부모의 정서상 자녀를 끔찍이 아끼는 편인데도 불구하고 부모만이 생명을 끊는 것이 아니라 자녀들까지 데려가는 데에는 자신의 소유물이라는 생각보다는 남겨질 자녀의 인생이 불행으로 점철될 수밖에 없다는 인식이 강하기 때문이 아닐까. 이는 이미 경험적으로 체득되는 것이어서 부모 없는 자식들이 고난의 행군을 해야만 하는 현실을 잘 알기 때문이다.

오늘날 세계에서 가장 낮은 출산율을 기록하고 있는 한국의 현실은 한편으로는 부모 자신의 삶을 우선시한다고 생각할 수 있지만, 이 땅에서 부모로서 부모의 도리를 다 할 자신이 없기 때문일 수 있다. 2020년도 한국보건사회연구원의 ‘저출산·고령사회 대응 국민 인식 및 욕구 심층조사 체계운영’ 정책 현안 보고서²⁴⁾에 의하면 결혼과 출산에 대한 19-49세 성인남녀 2천명 대상으로 설문조사한 결과 아이를 낳지 않은 이유로 미혼과 기혼 모두 ‘경제적 어려움’을 첫 번째 이유로 꼽았다. 아이를 낳아서 키울 경제적·사회적 환경이 미흡하다는 것이다. 실증적으로 보여주는 조사이다.

그런데 여기에서 잠깐 우리가 놓친 중요한 사실이 있다. 전통사회에서는 아이 양육이 부모에 한정된 것이 아니라 대가족제도였던 만큼 가족공동체의 몫이었다는 것이다. 핵가족화되면서 부부 중심의 가족단위에서는 아이 양육이 오롯이 부부의 몫이라는 점이다. 그러나 한편으론 이미 핵가족을 먼저 경험한 서구에서는 한국보다 출산율이 더 높고 부모가 자녀를 살해하고 뒤따라 자살하는 일가족 동반자살의 현상이 없는 것을 어떻게 설명해야 하는지 난감해진다.

위의 해답은 ‘요람에서 무덤까지’라는 구호에서 찾을 수 있다. 서구에서는 사회보장제도가 한국보다 일찍부터 정비가 되었다. 물론 이러한 사회보장제도를 구축하기 위해서 높은 세금을 부담해야 하는 국민적 합의가 필요하다. 공동체적 의식의 발로가 배경에 깔려 있는 것이다. 공동체의식이란 자신이 공동사회의 한 구성원이라는 소속감을 일컫는데, 공동체의식을 가지면 개인이 공동체에 기여하기 위하여 노력하게 되기 때문에 공동체를 구성하는데 핵심적인 요소이다. 서구의 개인주의와 달리 한국사회에서는 공동체의식이 여전히 자리잡고 있으며, 과거 역사를 통하여 발휘된 사례가 적지 않다.²⁵⁾

24) 이윤경 외 7인, 연구보고서 2020-6, file:///C:/Users/user/Downloads/%EC%97%B0%EA%B5%AC%EB%B3%B4%EA%B3%A0%EC%84%9C%202020-26.pdf.

25) 가장 대표적인 사례로 2007년 2월의 태안 기름유출사고 시 전국에서 수 많은 자원봉사자들이 지원하여 해안선을 청소하여 원래의 생태계를 복원한 사례가 있다.

2. 성경적 공의²⁶⁾로서 나눔과 섬김과 돌봄

성경에서는 사회적 약자의 대표로서 고아, 과부, 나그네를 들고 있다. 과부와 고아를 학대해서는 안되며,²⁷⁾ 이방 나그네를 압제해서는 안 된다고 한다.²⁸⁾ 사회적 약자를 위한 배려법으로서 대표적인 것이 이자법이다. 돈을 빌려준 경우에 이자는 받지 못하게 함으로써 채권자의 채무자에 대한 착취를 금한다. 이 율법은 그 형평의 원리를 통해 이용할 수도 있는 사람들에게 자비를 베풀고 또 이익뿐만 아니라 손실도 기꺼이 나누어 가져야 할 의무를 부과하고 있다.²⁹⁾

성경에서도 경제적 빈곤으로 가족집단자살이 가능한 상황 속에서 그들이 어떻게 극복하는가를 그린 장면이 있다. 대표적인 사례가 사르밧 과부 사건이다(왕상 17장). 이방인으로서 어린 아들과 함께 사는 사르밧 과부는 기근으로 인해 죽음에 직면해 있었다. 과부는 모든 식량이 떨어지고 가루통에 있는 가루 한 움큼과 병에 있는 기름 조금으로 떡을 만들어서 ‘마지막 식사를 하기 위해 성문밖에서 나뭇가지를 줍고 있었다.

그곳에서 사르밧 과부는 엘리야 선지자를 만났고, 엘리야는 과부에게 그릇에 물을 조금 가져다가 마시게 해달라고 청했고, 과부가 물을 가지러 가자 다시 불러서 떡 한 조각을 가져오라고 했다. 그때 여자가 이렇게 말한다. “당신의 하나님 여호와와의 살아계심을 가리켜 맹세하노니, 나는 떡이 없고 다만 통에 가루 한 움큼과 병에 기름 조금뿐이라. 내가 나뭇가지 두엇을 주워다가 나와 내 아들을 위하여 음식을 만들어 먹고 그 후에는 굶주려 죽으리라.” 이 말 속에서 과부의 절박한 상황이 그대로 드러난다. “식량이 모두 떨어져서 떡은 커녕 겨우 가루 한 움큼에다 기름 조금으로 마지막 식사를 하고 이제 굶어 죽을 판인데 지금 무슨 소리입니까. 벼룩의 간을 빼어 먹지 어떻게 불쌍한 과부의 마지막 남은 식량마저 빼앗아 먹으려고 합니까라”는 항변이 배어 있는 하소연이다.

그런데 여자의 말을 듣고 엘리야는 “두려워하지 말고 가서 네 말대로 하려니와 먼저 나를 위하여 작은 떡 하나를 만들어 가져오고, 그 후에 나와 네 아들을 위하

26) 성경적 공의에 대해서는, 김재승, 공정과 정의: 성경과 철학의 비교, 종교문화학보 제19권 제1호, 전남대 종교문화연구소, 2022.6, 179면 이하; 손봉호, 성경적 정의가 요구하는 통일, 종교문화학보 제16권 제2호, 1면 이하; 김상득, 존 롤즈의 정의론과 성경적 정의관, 동서철학연구, 한국동서철학회, 2021.1, 371면 이하 참조.

27) 출애굽기 22장 22절

28) 출애굽기 22장 9절

29) 구약성경의 이자법 율법으로 인하여 중세까지 이자를 받는 것은 죄악시 되었으나, 후에 막스 베버의 ‘프로테스탄트의 윤리’를 통하여 정당한 이자의 인정으로 자본주의가 발전하게 되었다.

여 만들라.” 하였다. 그리고 이어서 이렇게 말했다. “이스라엘 하나님 여호와와 말씀이 ‘나 여호와가 비를 지면에 내리는 날까지 그 통의 가루는 다하지 아니하고 그 병의 기름은 없어지지 아니하리라’ 하셨느니라.” 실제로 이후의 상황은 엘리야의 말대로 모두 이루어져서 과부와 아들은 기근을 면하게 되었다.

성경은 고아와 과부와 나그네를 돌보라고 말씀하신 하나님께서 엘리야를 통하여 기적의 은혜를 베풀었다는 것과 그러한 궁핍하고 긴박한 상황 속에서도 말씀을 신뢰하고 나눔을 실천하는 고귀한 믿음의 소유자를 드러낸다. 모든 것을 다 아시는 하나님께서는 이미 그 과부의 순전함과 믿음을 살펴보셨다. 과부는 어떠한 상황 속에서도 상대의 필요에 민감한 반응을 보이는 감수성을 가진 사람이었다. 마치 현숙한 여인은 곤고한 자에게 손을 펴며 궁핍한 자를 위하여 손을 내밀며(잠언 31:20)에서 나오는 여인처럼 절체절명의 순간에도 나눔을 실천하는 사람이었다.

성경적 공의로서 나눔을 실천하는 대표적인 예가 보아스이다.³⁰⁾ 룯기 2장과 3장에 보면, 모압에 살던 이스라엘 사람 나옴이³¹⁾는 남편과 두 아들을 잃고 둘째 며느리 이방인 룯과 고향 베들레헴으로 돌아온다. 효성이 지극한 룯은 가난한 사람을 위해서 이삭을 남기는 이스라엘의 사회복지 전통(고엘)에 따라 일꾼들이 일부러 떨어뜨린 이삭을 주어 시어머니를 봉양한다. 그런데 우연하게도 그 밭의 주인은 친척인 보아스였고, 그는 일꾼들에게 룯에게 곡식단 사이에서도 이삭을 줍게 하고 조금도 나무라지 말며 가끔 곡식단에서 조금씩 뽑아 룯이 줍도록 버려두고 아무 말도 하지 말라고 한다. 실제 보아스는 이스라엘의 전통인 ‘고엘’에 따라 룯에게 밭에서 수확하고 남은 이삭을 줍게 했을 뿐만 아니라 곡식단 사이에서도 이삭을 줍게 하여 룯의 시어머니 나옴으로부터 “하나님은 산 자나 죽은 자에게 언제나 자비를 베푸시는구나”라는 말을 하게 한다. 보아스야 말로 말씀(고엘)대로 나눔과 섬김과 돌봄을 실천하는 하나님의 사람이었다.

3. 이웃 사랑의 실천으로서 피난처 제공

레프 톨스토이의 유명한 단편소설 ‘사람은 무엇으로 사는가’에서도 기독교적 이웃사랑 내지 공동체 의식의 발로를 보여주는 예화가 등장한다. 이 단편에서 삶의

30) 이에 대한 상제는 이경숙, 공동체 의식으로 서로 신실한 룯, 나옴, 보아스 - 룯1-4장, 기독교사상 38(4), 대한기독교서회, 1994.4, 168면 이하; 김명현, 아름다운 고부간의 이야기-룯과 나옴, 한국여성신학 제3호, 한국여성신학자협의회, 1991.2, 4면 이하.

31) 나옴의 이름에는 즐거움, 기쁨, 사랑스러움, 아름다움의 의미가 있으며, 룯에는 동반자라는 의미가 있다.

근원적인 부분에 대한 고뇌와 이를 관통하는 ‘사랑’에 대한 통찰을 보여주고 있다. 줄거리를 보면, 천사 미하엘은 하나님의 명령을 받들어 지상에 내려와 한 여인의 목숨을 가져가려 하다가 그녀에게 아직 어린 두 자녀가 있다는 것을 알고 하나님의 명을 거역하게 된다. 그러자 하나님께서는 그에게 이 땅에 사람으로 내려 보내며 ‘세 가지 질문’에 대한 해답을 얻어야만 다시 하늘나라로 올 수 있다고 이야기한다. 사람의 마음 속에는 무엇이 있는가? 사람에게 주어지지 않는 것은 무엇인가? 사람은 무엇으로 사는가? 여기에서 가장 핵심되는 질문인 ‘사람은 무엇으로 사는가’가 소설의 제목이다. 소설의 마지막 부분에서 미하엘은 세상에 내려와 산 지 6년 정도 되는 어느 날, 6살 정도 되는 두 여자 아이가 자신의 앞에 나타나자 하나님의 세 번째 질문인 <사람은 무엇으로 사는가>의 해답을 즉각 깨닫게 된다. 6년 전에 미하엘 자신이 어린 아이의 엄마의 생명을 거두어 가면 어린 자녀도 죽을 거라고 걱정했던 두 여자아이가 마음씨 좋은 마을 사람들의 도움과 양부모인 이웃부부의 손에서 잘 자라나 눈앞에 나타났던 것이다. 바로 그 순간 그는 ‘사람은 무엇으로 사는가’의 해답을 깨닫게 된다. 기독교의 핵심가치인 ‘사랑’이 소외된 자들과 약자들도 품어내며 사회를 지탱해 줄 수 있는 요소라는 점이다.

예수님도 인간의 원초적 염려인 먹고 사는 문제에 대해 핵심을 알려준다. “그러나 내가 너희에게 말하노니 솔로몬의 모든 영광으로도 입은 것이 이 꽃 하나만 같지 못하였느니라. 오늘 있다가 내일 아궁이에 던져지는 들꽃도 하나님이 이렇게 입히시거든 하물며 너희일까보냐. 믿음이 적은 자들아 그러므로 염려하여 이르기를 무엇을 먹을까 무엇을 마실까 무엇을 입을까 하지 말라. 이는 다 이방인들이 구하는 것이라 너희 천부께서 이 모든 것이 너희에게 있어야 할 줄을 아시느니라 (마 6:29-32).”

본성이 사랑이시며 생명을 창조하신 창조주께서 여전히 사람을 사랑하고 계시며 인간의 생명을 책임져 주시고 계시다는 믿음을 가지고, 눈을 돌려 그 나라와 그 의를 먼저 구하라는 것이다. 온 율법과 선지자의 강령이 하나님과 사랑과 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라는 것이다(마 22:36-40).³²⁾

가족 동반자살에 대하여 법률의 제정을 통하여 사각지대를 없애고자 하는 정치권의 노력만큼 기독교인들도 구체적 이웃사랑의 실천방안을 모색하고 그들의 ‘피난처’ 역할을 자처하는 적극적 자세가 요구되는 시점이다.

32) 구약의 율법의 정신은 사랑에 있고, 많은 율법들이 사회보장적 내용을 가지고 있다.

참고문헌

■ 단행본

- 강성열 엮음, 생명이 곧 희망이다, LifeHope 기독교자살예방센터, 한들출판사, 2020.
나용화, 예수님의 하나님 나라, RTS, 2010.
Durkheim, Emile, Suicide: A Sociological Study, Glencoe: Free Press, 1975.

■ 논문

- 김경재, 종교는 과연 필요한가 - 현대사회의 종교무용론에 대한 타당성과 부당성의 고찰, 종교문화학보 제5집, 전남대 종교문화연구소, 2008.5.
김남식, 자살에 대한 이론적 이해, 상담과 선교, 1999.
김정진, 동반자살과 예방정책 수립방안 모색, 정신건강과 사회복지 Vol.24, 한국정신건강사회복지학회, 2006.12.
김형수황춘규, 한국사회의 동반자살에 관한 연구: 신문기사를 중심으로, 지역개발연구 38(1), 2006.
김형수김상호, 노인 가족동반자살에 관한 연구: 살해 후 자살을 중심으로, 노인복지연구, 한국노인복지학회, 2009.12.
노용찬, 자살위험군과 자살자 유가족을 위한 목회적 배려, 생명이 곧 희망이다, LifeHope 기독교자살예방센터, 한들출판사, 2020.20
송오식, 자살예방법의 이해와 종교적 실천방안, 종교문화학보 제17권 제1호, 전남대종교문화연구소, 2020.6.
안동현, 부모-자녀 동반자살, 아동권리연구 제1권 제2호, 1997.
이미숙, 가족동반자살에 대한 사회심리학적 탐색 연구, 보건과 사회과학 20권 0호, 한국보건사회학회, 2007.
이현정, 부모-자녀 동반자살을 통해 살펴 본 동아시아 지역의 가족관념 : 한국, 중국, 일본사회에 대한 비교문화적 접근, 한국학연구, 고려대학교 한국학연구소, 2012.3.
이호산, 우리나라 동반자살 최근 10년간 동향, 학위논문, 경북대학교 수사과학대학원, 2016.
장승민, 동반자살에 관한 연구, 한국공안행정학회보, 한국공안행정학회, 2004.1.
정승화, 1960-60년대 한국사회 경제구조 변화와 가족동반자살, 내일을 여는 역사, 재단법인 내일을여는역사재단, 2011.
최아라, 자녀살해 후 자살에 관한 연구: 주요일간지를 중심으로, 인문사회21 13권 4호, 인문사회21, 2022.
한승진, 자살을 부추기는 사회와 기독교 생명윤리, 인문학연구 18권 0호, 경희대학교 인문학연구원, 2010.

- Maltsberger, J. T., 1991, "The prevention of suicide in adults" In A. Leenaars(Ed.) *Life Span perspectives of suicide: Time-lines in the suicide process*. Plenum Press.
https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0724-0_19
- Perspectives of Suicide, New York: Plenum.
- Maris, Ronald W., 1997, Social Suicide, *Suicide and Life - Threatening Behavior* 27(1), Spring.
- Robin E. Gearing·Dana Lizaedi, Religion and Suicide, *J Relig Health* (2009) 48: 332-341.

Abstract

Family Accompanied Suicide

- Murder Committed in the Name of Partner Suicide -

Song, Oh-Sik

(Law School of Chonnam National University)

In Korean society, the cause and characteristics of family suicide as a type of suicide were examined, and the solution was presented from a community point of view. Accompanied suicide has strong characteristics of social suicide, especially poverty and disease are pointed out as the cause of family suicide. However, though the term accompanied suicide refers to a serious and final agreement on suicide between those who comit suicide together, family suicide in Korea usually leads to parental suicide after murdering children by parents. So the term of accompanied suicide is not correct. Rather, it has a character of murder carried out in the name of suicide.

The above-mentioned phenomenon of family suicide occurs only in Korean society, and the cause can be attributed to the strong emotional bond of the family community under the Confucian tradition. Another reason is that the sense of community disappeared as individualism prevailed as industrial society progressed. As traditional social care disappeared and the state and local governments became the main body of social welfare care, family-accompanied suicide has been occurring in blind spots where administrative power falls short.

As an alternative to this, the emergency welfare support system was introduced in detail as a social safety one that is being implemented as a current system. Furthermore, according to Christian values, welfare blind spot can be eliminated according to the spirit of sharing, serving, and caring as biblical justice, and shelter for living must be provided to them as a practice of loving neighbors.

Key words: murder-suicide, collective suicide, suicide, suicide prevention policy, family murder, biblical righteousness

아시아 위안부 비인간화와 수치감 종식** - 사회적 죄와 죄책감에 대한 신학적 반영 -

유 한 나*

목 차

I. 서론	IV. 현대의 성 노예제도와 중요한 연관성
II. 아시아 위안부에 대한 비인간화와 수치화	V. 결론
III. 구조적 죄, 악 및 수치감에 대한 비평적 숙고	

국문초록

일본 정부의 아시아 위안부를 침묵하게 하고 수치감을 느끼게 하였던 것은 여성에 대한 성 대상화를 통한 비인간화의 단적인 예이다. 이 여성들을 대상으로 한 2차 세계대전 당시 일본 제국의 죄성과 추악한 약탈적 행동들은 전후 여성을 성 노예화 역사를 지우려는 일본 정부의 정치적 노력이 수십 년 동안 지속되었다. 수치감은 두 가지 얼굴이 있다. 하나는 일본의 구조적 및 사회적 죄와 악으로 인해 유죄한 죄의식으로 유발된 가해자의 수치감(perpetrator's guilt shame)과 가해자와 또 하나는 그들이 속한 문화에 의해서 잘못 부과된 무죄한

* 신학박사, 전남대학교 종교문화연구소 연구원

논문접수일 : 2022. 11. 15. 논문심사일 : 2022. 12. 2. 게재확정일 : 2022. 12. 15.

본 논문의 저자인 유한나 박사는 개명된 이름이다. 2022년 7월 이후로 본명이었던 유정자가 유한나로 개명되었으며, 그동안 유정자, 또는 JungJa Joy Yu 출판되었던 저서들도 모두 유한나 (Hannah Joy Yu)의 저서 및 논문의 저자임을 밝힌다. 출판물의 명칭은 다음과 같다. *Breaking the Glass Box: A Korean Women's Experiences of Coscientization and Spiritual Formation* (Wipf and Stock Publisher, 2014), *Reclaiming Women's Leadership in Early Christianity: Mary Magdalene, Macrina, and Melania the Younger*(Jesus Sayings Hub, 2022), “영락교회의 청년대학 사역” 한국교회 대학부 이야기 (공저, 세움북스, 2022), “교회의 유리천장 깨기: 구술사를 통한 북미 한인 이민 여성 리더십의 초국가적 교차적 차별성 인식”(신학사상 193, 2021), “Unveiling Women's Agency in Early Christian Leadership, Reclaiming It in Korean Christianity Today,” *Theology and Praxis* 75 (2021).

** Hannah(JungJa) Joy Yu, “Breaking the Dehumanization and Shaming of Asian Comfort Women: Theology of Social Sin and Guilt Shame,” *Theology and Praxis* 80 (2022), 379-412. 본 논문은 *Theology and Praxis* Vol. 80 (2022)에 실린 영어 논문, “Breaking the Dehumanization and Shaming of Asian Comfort Women: Theology of Social Sin and Guilt Shame”을 한국어로 번역한 것이다.

피해자의 수치감(victim's shame)이다. 이 두 수치감을 인식하는 것은 토론과 숙고에 대한 중요한 신학적인 토대를 제공해 줄 수 있다. 과거 정복당한 여성들의 수치감과 일본 정부의 죄의식에 의한 수치감은 사회정의 활동에 대한 요청에 적절하게 반응함으로써 경감될 수 있다. 이것은 아시아 위안부의 인권을 회복하기 위한 신학적 및 심리학적 숙고와 일본의 피해자와 그 가족들에게 적절한 사과와 직접적인 보상으로 지원받을 수 있다. 수치심의 신학과 죄의식에 의한 수치심의 신학에 대한 함축성은 일본 제국에 의해 집행된 성매매를 통한 성노예제도에 의한 비인간화의 심각성에 대한 인식을 증진하고 위안부, 일본, 그들의 공동체들이 화해로 나아갈 수 있도록 초대한다. 이는 여성들을 침묵케 하고 수치감을 느끼게 만드는 비인간화의 종식을 통해 이뤄진다. 더욱이, 이 비평적인 숙고는 현대사회에서 특히 성매매를 통한 인신매매의 희생자들을 위한 사회정의에 대한 요청일 뿐 아니라 노예제도의 비인간화 과정으로부터 온전한 인권을 회복시키고자 하는 방향으로 진행될 것이다.

주제어 : 위안부, 비인간화, 성매매, 성노예, 사회적(구조적, 제도적) 죄, 수치감 신학, 가해자의 죄의식으로 인한 수치감, 피해자의 수치감

I. 서론

가해자의 죄와 악행으로 인한 아시아 위안부의 비인간화라는 주제는 이들에 대한 역사 기록을 삭제하려는 일본의 정치적인 노력으로써 정당화되었다. 1939년에서 1945년까지 지속된 제2차 세계대전 동안 수많은 아시아 여성들이 납치되어 제국주의 일본 병사들의 성노예로 이용당하였다. 오랫동안 전쟁 형사 사법제도는 아시아 위안부에 관한 문제를 제기뿐 아니라 1948년 인도네시아 바타비아(현재 자카르타) 재판 및 1946-48년의 극동 국제 군사 법정인 도쿄 전범 재판 등에서도 위안부 문제 처리 과정에 나타난 국제인권의 위반이라는 오명에 대한 문제 제기에도 실패하였다.¹⁾ 그러나, 1994년 김학순을 위시한 다른 생존자들의 용기 있는 발표와 행동으로 아시아 위안부에 대한 고통스러운 역사가 국제적인 관심을 받을 수 있게 되었다.

그때부터 일본군을 위한 매춘부로 이 여성들을 강제적으로 노예화한 문제에 대한 세계적인 인식이 커졌다. 2차 세계대전 중 제국주의 일본의 정책으로 수천만

1) Yonson Ahn, *Whose Comfort Women? Body, Sexuality and Identity of Korean Comfort Women and Japanese Soldiers During WWII* (Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2019), Chap.1, Kindle.

명의 위안부에 대한 지배는 대부분 남동아시아에서 조직적으로 배치되었던 수천 개의 위안소에서 실행되었다. 정대협 및 많은 아시아 여성학자들 및 활동가들과 같은 사회정의 활동 조직 및 개인들을 통한 지속적인 캠페인 및 다양한 출판물들이 나왔고 이로 인해서 이 여성들의 비극적 상황에 대한 실태가 더 많이 발견되어 공공연하게 세상에 알려지게 되었다. 아시아 위안부 여성들은 사회 속에서 심각한 사회-심리적 부적응을 경험하였다. 그들은 과거 비극적 경험들로 인해 수치감, 거절감, 비통함, 무가치함, 및 공포감 등 절망적인 감정들이 2차대전부터 현재까지도 지속되고 있다. 이들의 상처들이 잘 드러나는 그들의 간증을 통해서도 기독교 성도, 목회자, 및 학자들에게 국가적 또는 사회적 구조 속에 수행된 비인간화라는 제도적인 죄와 악과 관련된 수치감과 죄의식에 대한 신학적 및 심리학적 의미들에 대해 숙고할 수 있다.

불행하게도 아시아 위안부 문제에 내재한 성노예 제도의 역사는 그 규모뿐 아니라 다수의 강제적이며 기만적이며 강압적인 모집 방법들 및 피해자들에 대한 잔인한 대상화 등의 측면에서 현대 시대에도 진행되고 있는 성매매 등의 과정에서도 반복되고 있다. 그로 인해 국가가 주도적으로 사실에 대한 왜곡에 참여하고 피해자들을 억울하게 만드는 내재화 된 문화, 즉 가해자의 죄의식에 의한 수치감(perpetrator's guilt shame) 등을 통한 비극적인 실천으로 인해 여성들이 피해자로 수치감(victim's shame)을 느끼게 하는 결과를 초래하였다. 제도적 폭력을 통한 이런 종류의 희생은 인간 역사에서 여성들이 대표성을 가질 수 있는 능력을 계속해서 훼손하고 있다. 여성 신학자인 이보네 게바라 Ivone Gebara는 인간 역사의 역동성 속에 성노예화를 통한 제도적인 폭력 및 내재하여 있는 수치 문화 등의 연관성에 대한 비판적인 분석이 필요하다고 주장하고 있다.²⁾

아시아의 수치-명예 문화에 관해서 수치감의 두 얼굴은 가해자의 죄의식에 의한 수치감과 피해자의 수치감으로 나눌 수 있다. 이 수치감의 두 얼굴 중의 하나로서의 가해자의 죄의식을 통해 전해지는 수치감에 관해 토론하는 것이 매우 중요하다. 이를 통해 그동안 아시아 위안부의 비인간화를 조장하였던 전쟁 국가의 범죄 즉 구조적 및 사회적 죄악들에 대해서 설명할 수가 있다.³⁾ 최주혜는 수치감은 하나님, 타인, 자신과의 관계가 깨짐을 통해서 자기 자신이 불충분하고, 부적당하다고 여겨지도록 강요당하는 고통스럽고 부정적인 감정이라고 설명한다.⁴⁾ 수치감은

2) Ivone Gebara, *Out of the Depth: Women's Experience of Evil and Salvation* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 2.

3) Chu-Hye Choi, "Shame and Spirituality," *Theology and Praxis* 195(2020), 195.

“자기 자신이 그려놓은 이상에 도달할 수 없게 됨을 통해서” 자신의 성격과 인성에 영원한 그림자를 형성하고 “열등감, 무가치함, 또는 개인적인 소심함” 등으로 특징지어지는 만성 병리학적인 증상의 일반적인 원인이 된다.⁵⁾ 비록 수치감은 노출되지 않고 숨겨져 있지만 중단, 자기 자신이나 타인들에 대한 공격, 및 회피 등과 같은 부정적인 행동양식으로 발전된다. 심리학 및 신학을 통한 수치감에 대한 분석은 흔히 전통적으로 피해자에게 집중되어 있다. 흔히 가해자의 행위로 피해자들에게 비록 죄가 없지만 수치감이 유발되었을지라도 흔히 가해자의 죄의식에 의한 수치감이 일방적으로 피해자에게 잘못 부과되어왔다. 그러나, 가해자들의 비인간화에 대한 행위에 대한 죄와 악은 유죄이며 자신들의 죄의식에서 유발된 수치심은 바로 가해자의 몫이다. 가해자들의 죄의식에 의한 수치감은 수적 규모, 모집 방법, 및 그것을 운영방식 등에서 성매매를 통한 현대의 성노예제도에서 특별히 시행되는 비인간화와 여성의 성적 대상화 등에 관한 국제적 및 탈세대적 문제와 연관지어 토론해 볼 수 있는 핵심적인 신학적 주제일 수 있다.

이처럼, 본 논문을 통해서 비인간화된 아시아 위안부들을 침묵하게 하고 수치감을 심어줬던 것에 대한 비판적 신학적 고찰을 통해서 본 저자가 일본 정부와 다른 문제 있는 단체들의 사회적 죄성과 악에 대한 반응으로 사회정의와 사회참여에 대한 요청을 시도하려 한다. 본 저자는 존 소브리노 Jon Sobrino, 이보네 게바라 Ivone Gebara 같은 해방신학자들여성 신학자들 및 신학자인 칼 바르트 Karl Barth, 윤리학자인 디트리히 본헤퍼 Dietrich Bonhoeffer 및 앤드류 성박 Andrew Sung Park 및 다른 한국 학자들의 신학적 연구를 참고하여 피해자의 수치감과 고통 및 가해자의 죄와 불의를 포함하는 죄의식에 의한 수치감에 대해서 고찰하고 있다. 실천신학자 김인옥주는 교회가 협력하여 약자와 힘없는 자들을 위해 모든 인류의 복지를 방해하는 사회적 또는 구조적 장벽들을 대적하며 정치에 참여할 필요가 있다고 주장한다.⁶⁾ 비록 이 논문이 사회적 및 구조적 죄악에 대해 심도 있는 분석에는 참여하는데 제한이 있을지라도 죄 의식에 의한 수치감에 대한 신학적 및 심리학적인 의미들을 최전면에 내세우고자 하는 목적이 있다. 이를 통해 제국주의 일본에 의해 주도되었던 성노예제도를 통한 비인간화의 심각성에 대한 인식을 확대하고 아시아 위안부 여성들, 자신들의 공동체 및 일본이 함께 화해를 위한 초청에

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*, 203.

6) Inockju Kim, “Critical Reflection and Ethical Engagement As a Way of Teaching for Social Justice,” *Theology and Praxis* 29 (2011), 413.

참여하고자 하였다.

경쟁적 특성을 가진 다양한 관점을 고려해 볼 때, 여기서 사회적 정의의 문제는 상황적인 특성상 관련 관계와 왜곡가능성이 있는 사회 정치적인 구조들의 측면에서 살펴볼 수 있다.⁷⁾ 이런 식으로 위안부들이 위협해질 수 있는 곤경에도 불구하고 이 여성들이 무고하게 겪는 수치감을 제거하고 가해자의 죄의식적 수치감을 드러낼 수 있다. 2차 세계대전의 아시아 위안부 여성들을 위한 정의의 요청에 의미 있는 답변은 일본의 진실된 회개, 사과, 그리고 피해자들과 그 가족들에게 대한 직접적 보상을 의미한다. 이를 통해 현대사회의 성매매 활동을 멈추게 할 수 있는 구체적인 동기가 될 수 있을 것이다.

본 논문은 논제들은 다음 순서로 진행된다. II. 아시아 위안부에 대한 비인간화와 수치화, III. 구조적 죄, 악 및 수치감에 대한 비평적 숙고, IV. 현대의 성노예제 도와의 중요한 연관성, 및 IV. 결론.

II. 아시아 위안부에 대한 비인간화와 수치화

1. 아시아 위안부에 대한 비인간화

본 논문은 2차 세계대전 기간 아시아 위안부들이 겪었던 성매매로 인해 인간으로서 비극적인 상황을 경험하게 되고 이로 인해 피해자들이 어떻게 비인간화를 겪게 되었고 자신들의 기억이 무시되면서 억압받았는지 그리고 이를 통해 어떻게 회복되기 어려운 상흔을 가지게 되었는지에 대해 명료하게 밝히려는 시도이다. 2차 세계대전 당시 아시아 위안부에 대한 이런 비인간화는 단지 전쟁의 결과로써만 간과될 수 있는 경험적인 예가 아니다. 아시아 위안부는 ‘군매춘부’의 완곡한 표현으로 한국어로는 중군위안부이고 또는 일본어로는 주군이안부로 번역된다. 이는 체계적이고, 관료주의적이며, 국가 주도의 아시아 위안부에 대한 성노예 및 성범죄 시설을 통해서 일본제국주의가 합법화시킨 성매매를 통한 인간 역사의 비극이 구체화된 것이다.

위안부의 역할을 강제적으로 수행하도록 아시아 여성들을 종속시킨 문제에 관한 토론과 연관된 논쟁들 가운데 하나는 바로 ‘중군(從軍)’이라는 용어이다. 이 용

7) Youngbin Moon and Juhee Koh, “Justice and Interpretation for Christian Praxis : Georgia Wamke’s Justice Hermeneutics in Dialogue with Francis Schussler Fiorenza’ Reconstructive Hermeneutics,” *Theology and Praxis* 29(2011), 551.

어는 일본군들이 위안부 제도에 관여하였다는 것과 연관시킬 수 있지만, 일본이 강하게 부인하고 있다. ‘강제 중군위안부(강제적으로 군을 따라가게 된 위안부)’라는 용어는 1992년 한국에서 열린 일본 성노예에 관한 첫 번째 아시아 여성 연대 포럼에 상정된 주제이다. 아시아 여성학자 연선 안이 주장처럼, 라히카 코마라스와미(인권 위원 1996a, 1996b)에 의한 위안부 문제에 관한 UN 보고서에서 성노예의 분명한 사례로써 인정될 만한 위안부 제도를 세우는 두 개의 상반된 표현 ‘강제의(forced)’ ‘따라간(followed)’을 사용됐다.⁸⁾ 제2차 세계대전 당시 가장 악명높았던 기관인 캠페이(군경찰국) 제도권의 직속 하부구조를 통해서 운영되었다. 아시아학자 조지 히스에 따르면 절대 권력을 가졌던 캠페이타이(경찰 간부들)의 활동으로 일본 무장 군인들과 연관된 야만성 때문에 이 여성들뿐 아니라 일본 군인들도 두려워하였다고 한다.⁹⁾ 이처럼, 위안부의 비인간화는 일본 제국에 점령당한 주로 동남아시아국가들의 전투지에서 일본 군인들을 위한 위안소들 운영으로 수행되었다. 그것은 노예제도라는 인간의 긴 역사를 더 심화시키고 영속시켰다.

위안부의 비인간화의 이런 형태의 발생은 위안부로 추정된 숫자, 강제적이면서 기만적인 징집 방법들, 위안소들의 숫자와 크기들, 및 성매매 심화 정도 등의 측면에서 아주 비판적으로 평가되어야 한다. 첫째, 피해자들의 숫자는 일반적으로 추정된 것보다 더 많다. 히스에 따르면, “총 700만 건의 전투는 적어도 18만 9천 명 정도의 위안부가 있었을 가능성을 말해주고 있다.”¹⁰⁾ 사실상 추정된 숫자는 논쟁할 만한 여지가 있을 정도로 다양하다. 다양한 자료들을 통해 추정되는 숫자는 다양한 국가에서 징집된 것을 볼 때 2만 명에서 36만 및 31 만명 정도까지 추정이 된다. 군의관이었던 아소 테추오의 1939년 기록에 따르면 약 80%에서 90% 가 한국인이라고 했다.¹¹⁾ 또한, 중국, 대만, 필리핀, 버마, 태국, 베트남, 말레이시아, 인도네시아 등의 다양한 아시아인들이 대부분이었고 및 아시아에 살았던 네덜란드 및 오스트레일리아 출신의 유럽 여성들 소수 등도 포함되었다.¹²⁾

두 번째로, 강제적이고 기만하는 징집 방법들로 끌려가게 되었던 위안부들의 경

8) Ahn, *Who's Comfort Women?*, chap. 1.

9) George Hicks, *The Comfort Women: Japan's Brutal Regime of Enforced Prostitution in the Second World War* (New York City: W.W. Norton & Company, 1997), 9.

10) *Ibid.*, 19.

11) Keith Howard, “Introduction,” in *The True Stories of Korean Comfort Women*, ed. Keith Howard (London: Cassell, 1993), v.

12) Yoshimi Yoshiaki, *Comfort Women: Sexual Slavery in the Japanese Military During World War II* (New York: Columbia University Press, 1995), 91.

힘의 비자발적인 특성들이 바로 그들에 대한 비인간화에 기여하고 있다. 비록 이제까지 군 자료들이 공개되지 않아서 징집 방법들에 대한 자세한 상황이 드러나지 않았지만, 정대협 및 많은 학자들과 사회활동가들이 지속해서 그들의 이야기를 기록하였다. 생존자들과 한국인 위안부 징집 책임을 맡았던 몇몇 남성들과의 인터뷰를 바탕으로 징집 방법들은 4가지 강제적인 방법이었다. 1) 폭력적 위협 및 권력의 남용을 통한 “폭행에 의한 징집,” 2) “취업시켜주겠다는 거짓 약속,” 3) “유과”, 및 4) “인신매매” 등이었다.¹³⁾ 만 12살 정도부터 20대 초반의 상당히 많은 수의 젊은 여성들이 강제로 유괴되거나 공장, 식당, 혹은 병원 등으로 취직시켜주겠다는 거짓 제안을 수락하였다. 비록 일본이 합법적이면서 자발적으로 허가된 공창제들이 있었지만, 히스는 대부분 위안부가 강제로 징집되고 난 후 자신의 의지와 상관없이 위안소로 강제로 보내진 순진한 어린 소녀들이었다고 주장한다.¹⁴⁾

위안부가 된 여성들이 위안부 제도 속의 비자발적으로 행해진 비인간적인 징집 과정 속에 흡수될 수밖에 없는 사회적 및 문화적으로 특수한 상황에 놓여 있었다. 그들과 관련된 많은 이야기 가운데는 거짓 취업 제안을 받아들일 수밖에 없었던 취약한 공통 요소들이 있었다. 일본 제국의 식민지 약탈 정책으로 인해 가난으로 고통스러워하는 가족들이 있었다. 교육을 받지 못한 여성들과 그 가족들이 거짓 취업 제안을 받아들일 수밖에 없는 유혹적인 상황이었다.¹⁵⁾ 전통적 사회에서 딸은 아들에 비해 열등한 존재로 여겨졌고 결혼 전에 가사를 돌볼 수 있도록 부모님 슬하에 지내는 것이 보편적인 현실이었다. 비록 대부분 부모가 자신의 딸들이 멀리 떠나 돈을 버는 일을 하도록 보내는 것이 편안하지 않았지만, 빈곤으로 인한 혼란과 딸들의 가치를 낮추는 문화 가운데 그 어린 여성들을 징집하는 거짓된 취업 제안을 받아들일도록 어쩔 수 없이 강요당하게 되었다.

세 번째로, 성적 착취를 통한 비인간화가 군사 시설들이 배치된 곳에 모두 설치된 다양한 군위안소를 통해 이행되었다. 위안소들은 중국, 홍콩, 프랑스령 인도네시아, 필리핀, 말레이시아, 싱가포르, 영국령 보르네오, 네덜란드 동인도, 버마, 태국, 동태평양의 뉴기니아, 일본 오키나와열도, 보인섬, 호카이드, 쿠릴 열도, 사할리 등 광범위하게 설치되었다.¹⁶⁾ 위안소가 가장 많이 배치되어 있던 곳은 텍스카 이코스제도, 코로 섬, 대만, 사이판 등의 일본 보호령 및 미국 점령지인 괌과 인디

13) Keith Howard, ed., *The True Stories of Korean Comfort Women* (London: Cassell, 1993), 5-19.

14) Hicks, 20.

15) Yoshiaki, 11-25.

16) *Ibid.*, 25, 91.

안 키코바르 제도 등이었다. 위안소에서 제도적 정책으로 위안부는 인간으로 취급되지 않고 단지 군수용품처럼 취급되었다. 그들은 군인들이 독점적으로 이용할 수 있는 물건들이며 일본군 제도를 통해 엄격하게 통제된 규칙에 따라서 취급되었다. 이는 아시아 위안부가 어떻게 전쟁의 도구의 대상이 되었는지를 설명하고 있다. 그것은 바로 비인간화의 핵심적인 실행이었다.

네 번째로, 비인간화는 이 여성들에게 가해진 성적 학대 및 권력 남용의 강도와 연관되어 있다. 그들이 위안소에 보내지고 일하게 되는 과정에서 잔인한 학대가 있었다. 그들에게 성적 착취, 강간, 신체적 폭력 및 구타, 고문, 살인, 일본식 강제 개명 등을 함으로써 한 인간으로 취급받지 못하고 성적 대상으로 취급되게 하였다. 그들 중, 대부분이 만 11세에서 19세까지의 한국 여성으로 결혼하지 않은 처녀들이거나 일본군들에게 강제 연행되는 것을 막기 위해 부모들이 위장으로 결혼 등록한 여성들이었다. 위안소로 배정되기 전 많은 여성이 우선으로 고위급 군 장교들에게 보내져서 강간을 당하였다. “첫날 밤에 나는 고위급 장교 앞으로 끌려가서 강간당했습니다.... 우리는 밤마다 여기저기 각기 다른 고위급 장교들 방에 끌려갔습니다. 매일 밤 강간을 당했습니다.”¹⁷⁾ 만 17세였던 김덕진은 다음과 같이 증언하였다. “병사들이 한국인 소녀들이 더 깨끗하다고 말하면서 더 선호하였다.”¹⁸⁾ 이는 자신들의 성적 탐욕을 만족시키기 위한 착취를 통해서 한국 소녀들의 처녀성을 빼앗는데 변태적인 자존심을 걸었다는 의미였다. 소녀들이 저항하려고 했을 때 잔인하게 구타당하거나 협박을 받았다.

게다가, 위안소에서 위안부는 병사들이 필요한 일이 무엇이든지 간에 그것만을 행하도록 지시를 받았다. 아키코라는 일본식 이름으로 불리던 한 여성은 병사들이 마치 호랑이들에 의해 길러진 야생의 어린아이처럼 자신을 불렀다고 한다. 그것은 그녀가 몸은 인간이지만 ‘앉아,’ ‘먹어,’ ‘잠자,’ 또는 ‘입 열어,’ 및 ‘다리 열어’ 등과 같은 간단한 일본어로 된 명령어에 순종해야 하는 동물들을 다루는 명령어로 말하고 반응할 줄 알아야 한다는 의미였다.¹⁹⁾ 그들은 자신들이 이해되거나 기대할 수 있는 곳이 없었고 어떤 다른 언어들을 말하는 것도 금지되었다.

더욱이, 과거 병사들의 증언에 따르면, 대부분 아시아 위안부는 매일 밤 20명에서 30명의 병사를 강제적으로 상대해야 하고 “극단적일 때 한 여성이 하룻밤에

17) Tokchin Kim, “I Have Much To Say to Korean Government,” in *The True Stories of Korean Comfort Women*, ed. Keith Howard (London: Cassell, 1993), 43.

18) *Ibid.*, 44.

19) Nora Okja Keller, *Comfort Woman* (London: Penguin Books, 1998), chap.2, Kindle.

100명을 상대해야 하는 경우”가 있었다고 한다.²⁰⁾ 위안부가 성병에 걸리면 죽음의 약물이라고 하는 매우 고통스러운 ‘No. 606’이라는 주사를 맞았다. 잔인한 어떤 병사들은 아주 불에 달군 긴 바늘로 여성들의 질을 찌르기도 하였다. 임신하게 되었을 때는 태아를 죽이기 위해 비인간적인 방법들이 징집되었고 이로 인해 불임의 상태가 된 많은 여성이 있었다. 위안소에서 도주하려다 붙잡힌 여성 중 어떤 사람들은 살해당하거나 잔인하게 구타를 당했다. 생존자 중 한 사람인 이영숙은 “살아있는 지옥 같았다”라고 증언하였다.²¹⁾ 하워드도 “그렇게 처참하면서 비자연적인 삶을 견디도록 강요당한 결과로 대부분 위안부가 성인병에 걸려 불임의 상태가 되었고, 많은 여성이 폭력적인 병사들에게 잔인하게 구타당하는 일도 있었다”라고 주장한다.²²⁾ 불운하게도 본국으로 가는 방법도 찾지 못한 채 일본 제국이 패배할 때까지 3년 이상을 살아있는 지옥 생활을 그들 대부분이 견뎌야 했다.

2. 침묵케 하고 수치감을 통한 생존자들에 대한 비인간화

많은 제도적 및 비윤리적 논쟁과 행위들을 통해서 아시아 위안부가 계속 비인간화되고 있는 현실에 대해서 저자는 과거 몇 년 전 매우 불편하게 느꼈다. 피해자에게 진실이 담긴 사과 한마디와 적절한 직접적 보상 없이 위안부들을 대적하는 비인간화에 대한 숫자와 행위들에 관한 역사적인 사실과 실체들에 대해 계속해서 부인하려 하는 일본 정부의 정치적인 노력이 행해져 왔고 그들을 통해 자신들의 이익을 챙기려 하는 사람들의 잘못된 행위들이 있었다. 이런 위안부 문제를 해결하기 위해 2015년 한국 정부와 일본 정부 사이에 맺어진 체결은 인권에 관한 문제뿐 아니라 외교적 정치적 문제를 초래했다. 그러나, 일본 정부의 문제가 있는 공식 입장은 아시아 위안부들의 강제징집에 대한 부인을 통해 그들이 성적 노예가 아니라 급여를 받은 성 노동자로 간주하면서 2015년 6월 20일의 입장문을 밝혔다. 이 체결은 대부분 아시아 위안부를 대적하는데 이행된 인권에 대한 위반을 무시한 안건으로 계속하여 잘못을 범할 수 있는 불공정 조약으로 해석되고 있다.²³⁾

20) Howard, 21.

21) Youngsuk Yi, “I Will No Longer Harbour Resentment,” in *The True Stories of Korean Comfort Women*, ed. Keith Howard (London: Cassell, 1993), 54.

22) Howard, 21.

23) Pillay, “Japan’s Approach to the Issue of “Comfort Women” Causing Further Violations of Victims’ Human Rights,” *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*, accessed March 10, 2016. <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=14920&LangID=E>. 2015년 합의문에서 일본 정부는 몇 가지 조건이 성립되면 한국 정부에 1조

아시아 위안부가 성노동자로 계약을 자발적으로 체결하고 시작하였다고 주장하는 2021년 발표된 마크 램세이어 하버드대학 교수 논문에 대해서 저자는 특별히 불편함을 느꼈다. 또한, 과거 정대협 책임자로 일했던 정미현 현 민주당 국회의원이 위안부들 문제들을 이용하여 국내 및 해외에서 많은 기금을 모으고 자신의 정치적 및 개인적 이득을 취하였다. 램세이어의 주장뿐 아니라 정미현의 비도덕적 행위들을 포함한 많은 경우는 모두 이 여성들을 다시 한번 비인간화시켰다고 저자는 믿는다. 그들은 아시아 위안부를 피해를 더 과중하게 하는 과외를 범하였을 뿐 아니라 그들의 비극적인 경험들에 대해서 다시 침묵하게 했고 그들에게 수치감을 더 부여하는 행동을 한 것이다.

일본의 정치적 정당들 뿐 아니라 몇몇 개인들을 포함한 가해자들에 의한 아시아 위안부들 침묵케 하고 수치감을 느끼게 하면서 여성을 성적 대상화시킨 제도적 범죄 또는 사회적 죄악의 대표적인 사례로 이해될 수 있다. 흔히 여성들은 성차별적인 문화에 의해서 자신들이 근본적으로 열등한 존재라고 행동하고 믿도록 잠재적으로 강요당하고 있다.²⁴⁾ 신학자 진미리가 제안하듯이 여성의 대상화는 주체(가해자) 자신을 위한 역사를 만드는데 대상(피해자)에 대한 주체(가해자)의 통제로 나타난다.²⁵⁾ 여성들의 일상생활에서 여성들을 침묵하게 만들고 파괴시키며 억압할 뿐만 아니라 또한 여성들의 사회적 위치 및 육체에 대한 가치를 떨어뜨리는 제도화된 범죄의 문화적 양상을 영구화시키고 있다.²⁶⁾ 수치감을 기반으로 하는 아시아 사회에서 여성 육체에 대한 대상화로 그 사회에서 수치감을 통해 여성들이 침묵하게 되었다. 잔인한 비인간화를 통해 자신들의 공동체 속의 문화적 및 정치적

엔을 내겠다고 약속하였다. 첫째, 대한민국이 서울의 일본 대사관 앞에 세워져 있는 위안부 상징 소녀상을 제거해야 한다. 둘째, 일본은 이 보상의 약속을 이행한다면 이 문제에 관해서 한국이 “최종적이고 불가역적으로”로 해결된 것으로 간주해야 한다고 요구하였다. 그러나 한국 정부는 그 당시 44명의 위안부 생존자가 죽기 전에 이 문제를 해결하고 정치적인 부담을 덜기 위해 이 문제를 해결하려고 하였기 때문에 이 조약을 받아들였다. 2015년의 합의문은 많은 문제를 일으켰다. 첫째로, 이 생존자들의 바라는 것은 일본 정부의 ‘진정한 사과’와 잔인하게 행했던 일들에 대한 회개였다. 두 번째로 한국 위안부를 제외한 다른 아시아 위안부는 이 조약에서 고려되지 않았다. 일본 정부에 의한 실제 보상과 진정한 사과는 모든 아시아 위안부 생존자들에게 행해져야 한다. 세 번째, 개인 생존자 또는 인권 활동가들의 의견이 고려되지 않고 두 정부 간에 이뤄진 합의문이었다. 그러나, 이것은 생존자들과 인권 활동가들의 의견을 보장해야 하는 중요한 문제이다. 사회정의 측면에서 역사에서 이 문제 대한 이 합의는 “깊은 책임” 또는 “진실한 사과”를 일본이 진정으로 수락한 것으로 받아들여지지 않았다.

24) Gebara, 78.

25) Mi-Ri Jin, “The Meaning of ‘Objectification’ and the Critique from Feminist Theological Perspective,” *Theological Thought* 193(2021), 294-5.

26) Gebara, 80-81.

역학적 힘으로 인해 피해자들은 계속해서 수치심을 느끼고 고통을 당하게 되었다.

아시아 위안부를 성 노예화 시킨 문제는 어떤 면에서 일본 정부가 국제 인권침해를 범하였다고 분명하게 적용해 보려는 측면에서 논란의 여지가 많이 있다. 비인간화된 생존자들을 침묵케 하고 수치화시키는 것을 통해 그들을 계속 착취하였으며 이 비극의 역사를 지우려고 하는 일본 정부의 지속적인 외교적 활동으로 그들의 인권이 침해당하고 있다. 그들은 일본과 한국의 정치적 이득을 위해 이 문제를 부인하거나 악용하는 사람들에 의해서 억압을 당해왔다. 일본 정부가 그들에 대한 노예화를 부인하는 것과 더불어 이 여성들이 외상후스트레스장애 (PTSD), 불임, 고독, 과거 상흔에 대한 기억들, 거절감, 및 수치심 등과 같은 많은 심리적 육체적 증상들의 참혹한 고통과 고난을 겪고 있었던 것처럼 이들에 대한 수치화가 가중되었다. 그들이 자신들의 비극적 경험들에 대해서 침묵하도록 강요당하게 되었을 때 이런 비인간화와 수치화는 지속되었다. 비록 1991년 그들이 목소리를 냄으로써 50년간 지속되었던 침묵이 깨지기는 하였지만, 이 여성들의 비인간화는 아이러니하게도 일본 뿐 아니라 자신들이 속한 국가들 속에 내재하고 있는 수치 문화 속의 많은 부분의 문화적 역동성으로 인해 지속될 수 밖에 없었다.

비인간화된 여성들에 대해 침묵케하고 수치감을 주어 억압받는 자들로서의 위안부와 억압자로서의 일본정부 및 다른 이들의 양쪽의 상황에서 죄, 악, 죄의식, 및 수치감을 하나의 단위로 하는 역학적인 이해를 통해서 신학적으로 분명해질 수 있다. 비인간화된 여성들에 대한 수치화는 그들을 악용해 왔던 '구조적 또는 사회적인 죄'인 제도적인 죄의 깊이를 특별히 개인적 및 구조적 차원에서 죄와 악, 죄의식과 수치심에 특별히 초점을 맞추어서 비평적으로 관찰할 필요가 있다. 구조적 죄, 제도적 죄, 및 사회적 죄 등이 세 가지 표현 모두가 여기서는 같은 의미로 토론되고 있다. 구조적(사회적, 제도적) 죄, 악, 죄의식, 및 수치심에 대한 다음과 같은 비평적인 숙고는 이 여성들에 대한 비인간화와 수치감 등을 종식하는 방향을 이끌 수 있다. 비인간화된 아시아 위안부를 침묵하게 하고 수치감을 주는 악순환을 종식하는데 지원하기 위해 저자는 분석을 통해서 무고한 패해자가 겪는 수치감과 더불어 가해자들이 가지고 있는 죄의식 속의 수치감을 드러내어 수치 문화에 대한 신학적 심리학적인 숙고에 참여하고 있다.

III. 구조적 죄, 악 및 수치감에 대한 비평적 숙고

1. 구조적(사회적/제도적) 죄 및 악에 대한 신학적 함축성

모든 아시아 위안부가 기독교인이라고 확인된 것은 아니기 때문에 이런 여성들의 문제에 대하여 기독교적인 하나님을 적용하는 것이 부적절해 보일 수 있다. 하지만, 기독교 여성학적인 관점에서 볼 때 이런 여성들의 고통은 젠더와 사회적 불공정함 및 착취로 정의된 폭력적인 사회적 상황에서 나온 결과로 매일 슬픔과 고통 속에 사회적 불공정함을 예수의 십자가에 못 박힌 시련과 동등한 의미로 해석해 볼 필요가 있다. 비록 대부분 기독교인이 하나님이 고난에 온전히 참여한 역사가 예수의 십자가에 못 박히신 사건에서 드러났다고 하지만 만일 우리가 이 경우를 십자가에 못 박히신 하나님으로서의 예수에 대한 시각적인 이미지를 여성들에게 적용하게 된다면 너무 큰 고통을 줄 수 있다. 그들이 경험하는 하나님은 사회적 및 정치적으로 힘이 없는 가난한 자들로서 그들의 세상, 그들의 문화, 및 그들의 고통의 비극적인 이미지로만 드러날 수 있다. 게바라가 주장하듯이 아이러니하게도 십자가의 상징은 항상 구원의 의미가 아닌 오히려 지배의 의미를 가진 모순적인 의미들로 전달될 수 있다. 따라서 보통 기독교적인 이해와는 달리 이 여성들에게 십자가에 못 박히신 예수는 부정적인 의미로 전달될 수 있다. 이런 점에서 우리가 그들 자신의 회개, 치유, 및 구원을 위해 필요한 절차인 그들 자신에 대한 죄에 대한 보상으로써 십자가에 못 박히신 예수에 대해서 계속해서 해석하려 한다면 그들의 심리 깊은 곳에 그들의 고통을 더 가중할 수 있다.

교회는 사람들의 죄에 관해 관심을 보였지만 인간의 악에 대한 중요한 측면을 대체적으로 무시해 왔다. 칼 바르트는 인간의 죄성은 죄에 의해 지배당하고 짐을 지는 것뿐만 아니라 죄를 지으려는 의지와 행하는 것에 달려 있다고 주장한다.²⁷⁾ 악은 자신들의 개인적인 죄에 의해서 개인의 양심 또는 선택과 연결되는 대신 인간의 경험과 매우 연관되어 있으므로 개인 또는 집단의 운명으로 간주 될 수 있다.²⁸⁾ 사람들이 악으로 살 수 있고 심지어는 그것이 악이라고 여기지 않은 채 죄를 범할 수 있다. 그러나 악에 대한 증거는 사회의 부정을 유지하는 다양한 악들의 복합성을 찾는 데에서 그것에 대해 신학화 하도록 기독교 신학자들을 도전시킨다.

27) Karl Barth, *The Church Dogmatics IV: The Doctrine of Reconciliation Part One*, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (New York: Charles Scribner's Sons, 1956), 358.

28) Gebara, 1.

악은 그것을 수용하고 심지어 활용하는 사회 구조들 속에 존재하는 그런 종류의 악이라 할 수 있다.

이런 경우에 소비리노가 주장하듯이 악은 일본제국의 죄에 의해서 “제도적인 폭력”어로서의 불공정한 구조에 의해 발생하고 범해진 여성들을 성적 대상으로 노예화 시킨 구조적 및 사회적 죄이다.²⁹⁾ 여성들을 억압하는 제도적인 폭력은 여성들의 지위를 낮추기 위해 생성된 문화적 구성으로 폭력의 특별한 형태이다. 위안부 제도를 세웠던 사람들은 이런 구조적 폭력을 지지하였고 불공정 활동들에 대해서 죄의식을 거의 느끼지 않는 것처럼 보인다. 그들이 악과 죄를 실행하였던 것처럼 그들은 또한 그것들에 의해 통제되고 있었다.

특별히 불공정한 구조적 폭력을 통해 억압받는 자들을 착취하는 사회적 죄악은 하나님 앞에서 개인적인 죄처럼 드러나고 있다. 해방신학자 앤드류 성 박은 구스타보 구티에레즈의 죄의 3가지 특색을 다음과 같이 정리하였다.

첫째, 죄는 억압받는 자 중에서 특별히 가난한 자들을 착취하는 사회적, 경제적 및 정치적인 억압이다. 둘째, 죄는 역사 속에서 그들 자신의 운명을 결정하는 것으로부터 억압받는 자들을 실망시키는 역사적인 결정이다. 셋째, 죄는 하나님과 이웃과의 관계의 균열(불화)이다. 죄에 대한 3가지 차원들이 하나님 앞에서 유일한 개인적인 행동으로써 죄에 대한 해석이 이와 같이 잘못된 것임을 입증하면서 서로 연결되어 있다.³⁰⁾

이런 점에서 사회적 죄라는 용어는 4가지 신학적 관점으로 적용될 수 있다. 첫째, 과거와 현재의 일본 정부의 사회적 죄는 아시아 위안부의 사회적, 경제적, 정치적인 약탈이라는 관점에 많은 문제를 제기하였다. 특별히, 전쟁 시에는 여성들과 소녀들의 일상이 가장 최악으로 궁지로 몰린 억압받은 집단으로 몰리게 하였다. 그들의 육체들이 성범죄의 대상화 및 목표로 보였다. 이런 의미에서 그들은 불쌍한 사람 중에 가장 불쌍한 사람들이며 억압받는 자 중에서 가장 억압 받는 자들이다.

그들 가족과 자신들의 공동체 및 국가들의 복합성 속에서 심지어 수동적일지라도 일본 제국의 사회적 죄와 연관된 도구들이었다. 대부분 한국 위안부들은 가난

29) Jon Sobrino, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross* (New York: Orbis Books, 1997), 199.

30) Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God* (Nashville: Abingdon Press, 1993), 124.

한 농촌 출신이었으며 정규 교육을 거의 또는 아예 받지 않았다. 일본 제국에 의해 식민지화된 각 나라에서 가난한 여성들과 소년들이 아시아 위안부 제도의 성적 대상화를 통한 비인간화를 경험하였다. 그 비인간화는 일본 제국의 위안부 제도의 죄와 악에 의해 통합된 사회적, 경제적, 및 정치적 억압 아래서 “주로 다른 이들을 위해 자신의 육체가 사용되도록 거래되는 경험”이었다.³¹⁾

둘째, 아시아의 수치-존경 문화를 통해서 일본 제도적인 죄는 이 여성들이 역사 속에서 자신의 운명을 결정할 기회를 제공하지 않았다. 이런 사회적 죄는 그들에게 선택의 자유를 주지 않는 성노예제도를 위한 “취업에 대한 거짓 약속,” “유괴,” 및 “인신매매”를 포함한 여성들을 강제적으로 징집한 방법들에서 발견될 수 있다.³²⁾ 일본 제국 및 현대 일본 정부에 의한 역사적 부인도 이런 죄를 증대시킨다. 심지어, 내재한 아시아의 수치 문화는 때때로 이 여성들에게 기독교적인 죄의식 중심의 문화 속에서 죄의식을 가중시킴으로써 복잡하게 연결되기도 한다. 심지어 교회에서 치유를 경험하거나 안전감을 느끼는 대신 그들은 그들 자신의 역사 속에서 희생자로 경험했던 것 일들에서 느끼는 수치감을 피하는데도 어려움을 느낄 수 있게 된다. 그러므로, 일본 정부와 그들 자신의 공동체들을 통해서 그들은 죄가 없다고 공표할 필요가 있다.

셋째, 죄는 구티에레즈의 주장에 근거하여 하나님과 공동체와의 연합에서의 분열을 포함하고 있다. 자신들의 팽창주의를 통한 자국 이익을 위해서 일본 정부의 신토주의를 통해 일본 제국은 자국의 병사들을 위해 정복한 국가들의 무수히 많은 젊은 여성과 소녀들의 육체를 약탈하였다. 일본 신의 이름이 식민지의 위안부를 비인간화하는 데 사용되었다. 그들은 인간으로 취급받지 못했고 대신 성적 및 신체적 학대를 위한 대상으로써만 취급받았다.

넷째, 일본의 죄는 주변 이웃 국가들에서 징집된 위안부를 통해 억압받는 집단들과 잘못된 관계를 형성하는 노력으로 설명될 수 있다. 이런 잘못된 관계는 국가적인 흡수로 형성되었고 주변 국가들은 자국의 목적들을 위한 대상들이 되도록 극대화했다. 일본 제국과 현대 일본 정부들은 지구촌 공동체로서 이런 여성들은 인간으로도 이웃들로도 인정하지 않았다. 이런 비인간화를 통해 수치감을 주는 행동은 제도적인 죄 및 악으로도 설명될 수 있다. 그런 행동들은 하나님 및 이웃과 연합적 관계를 위반하는 것이었다.

31) B. L. Fredrickson and T. A. Roberts, “Objectification Theory: Toward Understanding Women’s Lived Experience and Mental Health Risks,” *Psychology of Women Quarterly* 21(2006), 173.

32) Howard, 19.

더욱이, 죄는 우리의 “우리다움 we-ness”이 “우리의 인간다움/피조물다움 (humanness/creatureliness)의 뿌리”와 연결되어 있다는 것을 느끼지 못하도록 한다.³³⁾ 하나의 국제 사회로서 함께 살아가는 ‘우리다움’을 이해하는 데 실패하게 되면 사회적 악 뿐 아니라 사회적 죄로 여겨질 수 있다. 여성신학자 카터 헤이워드에 따르면 샬리 맥파게의 주장을 인용해서 그것은 형제자매로서 서로 함께 살아가기 위한 우리의 힘으로써의 공동의 선과 인간성에 반하는 행동으로 “실제로 우리 서로와 자신들 및 성령에 대해서 위반하는 것”이다.³⁴⁾ 우리 존재의 근거로써 삶 속에 함께 우리 존재의 신성한 근원과 연결된 우리의 힘을 부인함으로써 우리는 죄 속에 살면서 악을 행한다. 정말로, 악은 우리의 죄 속에 깊이 내재하고 있으며 우리의 죄는 ‘타자성’에 대한 두려움에 뿌리를 내리고 있다. 공포, 죄 및 악에 대한 인간의 경험은 분리될 수 없다. 이처럼, 공포, 죄와 악의 소용돌이를 극복하기 위해서 위험에 빠진 인간성의 신학적 및 윤리적인 문제들을 정치적인 문제와 동일시함으로써 “특별히 불쌍한 자들” 즉 아시아 위안부에게 “행해진 대량 학살”과 같은 해로운 세계에 창조적으로 저항함으로써 우리가 “우리다움의 능력인 ‘신적인 능력’에 대한 이미지를 만드는 것”도 중요하다.³⁵⁾

그러나, 본질적으로 개인 구성원들과 그들의 정치적, 경제적, 문화적 제도의 문제들의 복합성은 “사회 문제들과 분리될 수 없는 유독성 폐기물”로 간주 된다.³⁶⁾ 비록 아시아 위안부 문제가 일본 정부에 의해 수행된 구조적 죄의 관점에서 토론되었을지라도 개인들에 의해 범해진 개인의 죄도 무시될 수 없다. 신학자 안셀름 민이 주장하듯이 “사회적 죄는 개인들의 죄의 총합보다 더 크지 않기” 때문에 사회적 죄의 주체는 그들 사회의 운명을 결정짓는 권력과 연관된 다수의 개인이다.³⁷⁾

또한, 분리된 개인들이 그런 죄에 책임질 수 없다면, 그들이 단순히 죄를 부인하는 대신에 사회적 죄의 주체로서 관련되었던 개인들이 억압적인 제도에 대해서 책임을 지는 집단적인 의지로 표현해야 한다. 안셀름 민에 따르면 사회는 개인에게 억압을 행하는 비인격적인 존재가 아니다. 오히려, 그것은 “정치적, 경제적, 및 문화적 제도들 속에서 구체화된 실제로 구성화된 개인 구성원들의 상호의존성 속

33) Carter Heyward, *Saving Jesus: From Those Who Are Right* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 84.

34) *Ibid.*

35) *Ibid.*, 85.

36) *Ibid.*, 45.

37) Anselm Kyongsik Min, *Dialectic of Salvation: Issues in Theology of Liberation* (N.Y.: SUNY Press, 1989), 105-107.

에 있는 인간의 반응이며 개인 상호관계성 속의 제도”이다.³⁸⁾ 독립적인 개인들에 의해서 사회적인 죄에 대한 책임을 지는 이런 집단적인 행동은 인간의 존엄성을 회복하는 데 도움을 줄 수 있는 중요한 의미와 함축성을 제공할 수 있다. 이것은 아시아 위안부를 침묵케하고 수치감을 주는 비인간화에 대한 종식을 위한 가장 최고 구원의 힘과 십자가의 구속적인 능력을 포함하고 있는 정치적인 행동이다. 이런 의미에서 사회적 죄에 대한 책임의 범위에 대해 정의하는 것이 중요할 뿐 아니라 사회 제도를 통해서 다른 사람들과 더불어 그들의 공동체적인 행동을 만든 개인들이 범한 죄의 조직화된 제도의 정도에 대해 정의하는 것도 중요하다,

2. 수치감의 신학과 죄의식 의한 수치감의 신학에 대한 비평적 함축성

본 논문에서 일본 정부의 수치감은 가해자들의 죄의식으로 인한 수치감으로 또한 아시아 위안부의 수치감은 피해자들의 수치감으로 간주된다. 그러나, 이런 정치적 행위들은 수치감이 없거나 두려움이 없는 것 처럼 보이기 때문에 일본의 수치감을 이렇게 정의하는 것이 어색해 보일 수 있다. 죄의식으로 인한 수치감을 느끼는 사람들은 다른 사람들, 사회 제도 또는 공동체들과 같은 외부적인 자원들에 의해 정당화되고 승인받고자 기대하는 마음으로 불안해 하고 거절에 대한 두려움을 갖게 된다. 가해자들 가운데서 방어적 기작으로 어떤 사람들은 그들의 잘못 또는 죄의식에 의한 수치감을 받아들이는 대신에 자신들의 죄 또는 수치감을 숨기려는 경향이 있다. 도날드 캡이라는 심리학자의 말을 인용해서 실천신학자 주혜최에 따르면 어떤 인간이 잘못되었다고 느끼긴 결과로 수치감을 느끼기 때문에 “죄의식의 신학은 수치감을 치유하기 위해서는 적절하지 않다.”라고 주장하고 있다.³⁹⁾ 이 사람들은 자만심, 부러움, 및 화나는 복잡한 감정들로 죄와 죄의식 사이의 관계 때문에 아주 고통을 경험하고 있다. 그러나, 가해자의 죄의식으로 인한 수치감의 측면에서 죄의식과 죄에 대한 신학으로 비평적인 숙고를 할 필요가 있다고 저자는 주장하고 있다. 그것이 아시아 위안부의 문제를 위한 몇 가지 해결책과 치유책을 가져올 수 있다. 가해자의 죄의식으로 인한 수치감과 피해자의 수치감을 탐색하기 위해서 이 부분에서 사회적, 윤리적 및 심리적인 역학관계에서 보편적 기독교 이해와 본혜퍼의 신학에 관한 비평적인 함축성에 대한 간단한 토론을 시도하도록 요청될 수 있다.

38) *Ibid.*, 105.

39) Chu-Hye Choi, “Shame and Healing,” *Theology and Praxis* 33(2012), 438.

여러 가지 사회적 및 심리적 상태에 관한 결과로 마음과 상황에 따라 수치감에 대해 다양하게 정의할 수 있다. 첫째, 심리적으로 수치감은 자신과 다른 사람과의 근본적인 관계들이 잘못되고 위협에 빠지게 된 상황 속에서 거하는 불쾌하고 불편한 상태이다. 심리학자 새영 한은 수치감을 두 가지 면에서 정의한다. (1)“자기 자신 또는 서로 다른 사람의 부적절한 행동, 무능력 때문에 다른 사람들에 대한 존경을 잃어버리는 고통스러운 감정” 및 (2) “자기 정죄의 감정에 관여하는 부정적이면서 불안하게 하는 감정적 경험 및 다른 사람으로부터 상처받은 자신을 숨기기 위한 욕구”이다.⁴⁰⁾ 이 두 개념 모두가 수치감은 거절, 조소, 또는 포기에 대한 두려움들과 수반된 더러우며, 썩은 것 같고, 더럽혀지고, 유독하게 된 것 같은 불필요한 감정들로 인해 “손상된 정체성”의 감정을 가지고 시작한다.⁴¹⁾ 가해자는 특별히 자신들의 피해자들에게 다른 사람들을 잃어버릴 것에 대한 자신들의 고통스러운 감정들을 피하면서 자신들의 수치감과 관련된 손상된 정체성의 감정으로 고통스러워한다. 물론, 폭력의 피해자들 중 어떤 사람들은 자기 정죄감 및 숨은 수치감을 경험하면서 이런 ‘손상된 정체성’이라는 감각과 함께 자신들의 수치감에 매달리는 것으로부터 심각하게 고통을 겪고 있다. 가해자와 피해자 둘 다 비록 각자가 서로 다른 정도를 경험하지만 앞에서 정의된 가해자의 죄의식으로 인한 수치감이든 또는 피해자의 수치감이든 모두 경험되어진 자신들의 손상된 정체성으로부터 심각하게 고통을 겪고 있다.

그러나, 폭력적 관계들에 관한 심리적인 연구에 따르면 폭력의 희생자들은 가해자들이 겪는 것 보다 훨씬 많이 “피해자의 경험” 및 “피해당한 사람들의 자아 손상”의 결과로 겪게 되는 수치감의 고통이 크다.⁴²⁾ 폭력적인 관계에서 피해 경험에 있는 개인들은 또한 외상후 스트레스 장애 (PTSD) 및 친밀한 파트너 폭력(IPV), 아동학대, 성적 학대, 따돌림 등과 같은 폭력적인 경험을 하게 되며 사회에서 자아 부적응 상태를 경험하기 시작한다. 희생자들이 느끼는 수치감은 우울증 및 불안과 함께 포괄적인 정신질환을 포함하며 그런 폭력들로 인한 트라우마(외상)와 연관되어 그들이 느끼는 부정적인 감정들을 통해 관찰되었다. 더욱이, 가해자들이 그들을 공격할 때, 피해자들은 이런 상한 자아-개념으로 인해 폭력이라는 악에 매우 취약한 경향이 있다. 따라서, 위안소에서 몇 년간 성노예로 희생당한 여성 개인들

40) Sae-Young Han, “The Shame of Victims and Attackers,” in *Psychology of Shame: New Research*, ed. Kevin G. Lockhart (New York: Nova Publishers, 2014), 258.

41) Stephen Pattison, *Saving Face: Enfacement, Shame, Theology* (Burlington: Ashgate, 2013), 61.

42) Han, 258.

은 그들이 사회 속의 어떠한 사람들 보다 더 끔찍한 심리적 사회적 부정적 상태를 동반한 지독한 수치감을 경험하였다고 표현하였다.

아시아의 수치 문화 속에서 아시아 위안부 생존자들이 겪었던 수치감은 말로 표현할 수 없을 정도로 깊다. 한 여성의 수치감은 그녀 가족 전체의 수치감이다. 성노예의 수치적인 경험들로 오랫동안 그들 자신의 모든 고통을 포함한 그 문제에 대해서 이 여성들은 침묵하게 되었다. 그러나, 이런 여성들은 그들의 죄도 잘못도 아니기 때문에 자신들의 겪었던 과거에 대해 수치감을 느껴서는 안 된다. 이 여성들의 수치감은 아시아의 수치 문화에 기반한 가부장제도 뿐 아니라 일본 정부의 죄와 악에 의해 잘못 부과되었다. 일본정부의 죄의식으로 인한 수치감이라고 불릴 수 있는 가해자의 수치감은 진실을 부인함으로써 이 여성들이 그 사회 속에서 수치감을 느끼도록 원인을 제공하였다. 가해자는 자신의 수치감 또는 결점을 대신 지어줄 희생양을 찾는 시도를 한다.⁴³⁾ 이것은 자신들의 문화를 이용하여 피해자에게 수치감을 부과시키기 위한 가해자의 죄의식에서 오는 수치감을 피하기 위한 하나의 방어기작이다.

일본 정부는 숨겨진 수치감인 죄의식에 의한 수치감 속에 있음을 공개적으로 받아들여야 한다. 심리학자 새영 한에 따르면 가해자들의 공격성은 “수치감으로 야기된 공격성의 기작”이라고 불리는 자아-보호적인 기능으로써 그들의 죄의식에 기반한 수치감으로부터 나온 결과이다.⁴⁴⁾ 이 수치감을 유도하는 공격성은 자신들의 분노와 비난을 다른 사람들에게 향함으로써 더 큰 손실을 막기 위한 자아 존중감을 유지하기 위한 강력한 자기 방어적 기작이다. 새영 한이 주장하듯이 죄의식으로 인한 수치감을 가진 사람들은 자신들의 과오를 받아들이거나 피해자들에게 용서를 구하는 대신에 피해자들이 겪는 부정적 자아 평가라는 수치감을 겪고 있는 것을 이용하려는 경향이 있다. 일본 정부는 자신들의 죄의식에 의한 수치감을 정직하게 수용하는 대신에 부끄러운 활동들을 지속하였다. 일본이 2차 세계대전 중 아시아 위안부를 노예화한 것에 대한 죄를 부끄럽게 느끼고 죄책감을 느끼면 좋을 것이다. 그러나, 위안부에 대한 강제적인 성 노예화 사실을 부인함으로써 그들을 계속해서 공격하였다.

이와 같이, 죄의식과 수치감에 대한 의미들은 심리학적, 윤리학적, 및 신학적으로 협력적으로 이해될 수 있다. 기독교 신학에 따르면 죄의식과 수치감은 ‘하나님

43) Min-Sun Lee, “The Ecological Understanding of Shame and Christian Nurture,” *Theology and Praxis* 78(2022), 510.

44) Han, 263.

의 영광(로마서 3:23)’이라는 어떤 기준에 도달하지 않는 죄의 결과이며 둘 다 수용될 수 없고 불편한 감정에 대한 주관적인 경험이다. 죄의식과 수치감 둘 다 독립적인 기능이 있거나 서로 상반된 기능이 있다. 사람들은 죄의식과 수치감을 동시에 경험할 수 있거나 다른 감정 없이 한 가지만 경험할 수 있다. 죄의식이 특성상 견고하게 도덕적이고 사법적이면서 또한 규칙, 법령, 또는 명령 등을 분명하게 위반한 결과이지만 수치감은 불경건 또는 불명예와 관련되었으며 이는 신학자 브래포드 물렌이 주장하는 것과 같이 “자아 정체성에 대한 죄의 효과”이다.⁴⁵⁾ 이처럼, 죄의식의 반대가 죄없음(무죄) 또는 도덕적 순결이지만 수치감의 반대는 명예 또는 영광이다. 파렴치한 사람들은 자신들의 부정, 하나님에 대한 불의(스바냐 3:5), 및 자신들의 수치감을 숨기고 자신들의 영광을 드러내는 경향이 있다. (빌립보서 3:19)

거룩한 하나님 앞에서 선 인간은 죄성으로 두려움을 느끼고 수치감을 경험한다. 인간은 도덕적으로 살아가려고 하는데 실패하고 또한 이것이 노출되었을 때 수치감을 느낀다. 아담과 이브가 죄악의 상태에서 제일 먼저 한 행동은 하나님으로부터 숨는 것이었고 결과적으로 서로 자신의 죄를 숨기게 되었다 (창세기 3:7-8). 물렌은 예수가 숨기지 않고 자신을 하나님께 온전히 개방하였기 때문에 인간이 가지고 있는 수치감에 대한 해결책을 마련해 주었다고 주장한다. 십자가 상의 예수 그리스도의 고통과 죽음 속에서 하나님의 수치감이 드러났다. 십자가는 하나님이 가장 고통스런 방식으로 인간의 수치감을 경험하는 곳이다. 죄가 인간에게 죄의식에 의한 수치감으로부터 고통을 겪도록 하듯이, 인간의 죄는 인간이지만 죄가 없으신 하나님으로서의 예수 그리스도를 통해 그 십자가에 못 박히심으로 인간의 모든 수치감을 지도록 하였다. 그러나, 인간의 고통에 대한 하나님의 참여는 억압받는 자들을 위한 하나님의 연민으로 표현될 뿐만 아니라 억압자들을 반대하는 하나님의 저항과 분노를 보여주기 위한 진정으로 성육신 하나님이 인간 고뇌의 가장 깊은 곳까지 경험하신 놀라운 사건이다.

본혜퍼의 윤리학에 묘사된 수치감의 신학에 나타난 수치감의 4가지 특성은 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 사람들의 수치감은 그들이 하나님 및 다른 사람들과의 연합에 대한 상실이기 때문에 하나님으로부터 분리된 결과이다. 둘째, 사람들은 수치감을 덮고 은닉하는 경향이 있으며 그렇지 않으면 자신들을 속일 수 있다. 셋째, 사람들이 하나님의 자비로 용납된 것 처럼 수치감은 하나님과 인간 사

45) Bradford A. Mullen, “Shame,” in *Baker’s Evangelical Dictionary of Biblical Theology* ed. Walter A. Elwell, (Michigan: Grand Rapids, 1996), accessed June 30, 2022, <http://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/shame.html>

이 원래의 연합이 회복되었을 때 극복될 수 있다. 수치감을 극복하기 위한 궁극적인 행동은 죄에 대한 고백을 공공연하게 하나님께 노출되어야만 한다. 죄가 용서되고 궁극적으로 수치감을 극복하게 만드는 하나님과의 평화는 진실과 정의가 보존되는 사실상 복음의 실체이다.⁴⁶⁾ 넷째, 착취와 고문을 통해 인간 육체를 불명예스럽게 하며 육체에 대해 수치감을 주는 행위는 가해자에게 죄를 계속 짓도록 불을 지피는 것이다. 어떠한 육체적 고문 및 착취를 통해 사람들을 극단적으로 불명예를 겪도록 할 수 있으며 이렇게 사람들이 가질 수 있는 자신의 육체를 지킬 수 있는 자유를 빼앗는 것은 사회의 기초를 다시 한번 파괴하게 된다.

2차 세계대전 기간 중 특히 유대인 포로 수용소에 감금되어서 나치주의 공포를 목격한 신학자로서 본혜퍼는 가해자의 수치감은 하나님으로부터 멀어진 죄의 결과로써 다른 사람들에게 대한 육체적 착취 및 고문을 통해서 비인간화의 결과를 초래하였다고 보았다. 여성들에게 성적 대상화 및 착취를 통한 비인간화는 불명예에 대한 최악의 공포를 경험하는 것이다. 이와 같이, 수치감에 대한 본혜퍼의 이해에 대한 4가지 특징인 하나님으로부터 분리, 은폐 및 은닉, 고백을 통한 회복, 육체적 고문 및 착취 등은 모두 아시아 위안부의 침묵케 하고 수치감을 느끼게 하는 비인간화의 특징들과 연관되어 있다.

더욱이, 죄의식과 수치감에 대한 본혜퍼의 신학은 다음과 같은 4가지 특징으로 위안부 문제 속에서 함축될 수 있다. 첫째, 최악의 비인간화로 인해서 일본 정부의 수치감은 신과 지구촌 공동체로써 주변의 이웃 국가들과의 연합에 대한 상실을 통해서 초래되었다. 둘째, 비록 일본 정부가 수치감이 없는 척할지라도 아시아 위안부에 대한 비인간화를 부인하고 지우려고 하는 정치적 국제적 모든 노력으로써 죄와 악으로 인해 수치감이 있다는 것을 증명하는 반응들을 보여줬다. 이를 위해서 일본 정부는 죄의식에서 나오는 수치감과 역사 속에서 가해자와 죄인으로서 역할을 은폐하고 은닉하는 행동들을 조장하였다.

본혜퍼가 제시하듯이 세 번째 조건처럼 일본 정부가 깊이 내재되어 있는 죄의식에 의한 수치감을 극복하길 원한다면 공공연하게 국제적으로 그 죄를 고백하고 난 후 아시아 위안부 피해자들에게 용서를 구해야 한다. 일본은 본혜퍼가 그리스도를 통한 책임의 윤리학에서 강조하는 것처럼 두 당사자의 인간관계에서 존경과 명예를 회복해야 한다는 것에 주의를 기울여야 한다.⁴⁷⁾ 비록 보통 인간관계처럼,

46) Whan Hyung Ryu, "A Study on Dietrich Bonhoeffer's Concept of Peace," *Theology and Praxis* 55(2017), 459.

47) Young-Taek Jeong, "The Implication of the Concept of Responsibility in the Normative Task

일본도 이 여성들에 대한 존경과 존중(명예)를 회복해야 한다. 피해자들과 진정으로 화해하기 위해서는 2가지 행동이 더 요구된다. 무엇보다도 일본은 모든 희생자와 그들 가족에게 직접적으로 보상하는 조치를 할 필요가 있다. 게다가 생존자들이 거의 남지 않았기 때문에 위안부의 고통을 기념하는 새로운 기념비 또는 조각상들을 세울 필요가 있다. 이 기념비들은 2차 세계 대전 당시 위안소가 위치하였던 모든 곳에 일본의 후회와 회개에 대한 메시지와 이미지들을 포함하여 세워져야 한다. 본해퍼의 제안된 수치감과 죄의 네 가지 측면은 일본이 제도적으로 착취와 고문을 통해 여성들의 육체들을 비인간화함으로써 잔인한 죄를 범하였기 때문에 분명하게 드러난다. 이 네 가지 특징들이 너무 늦기 전에 해결되기를 바란다.

IV. 현대의 성 노예제도와 중요한 연관성

강제적인 징집 및 노예화를 통한 비인간화에 관해 세계 2차대전의 아시아 위안부의 문제는 지구촌 공동체에서 현대사회에서의 성노예 제도의 형태인 성매매의 상황에도 되풀이되고 있다. 2016년 유럽 연합국 뿐 아니라 북미의 2억 9백만명의 인신매매 피해자 중에서 수 조원의 성매매 산업에 붙잡혀간 피해자가 150만 명이었다고 보고되고 있다.⁴⁸⁾ 국가 인신매매 정보 센터 (NHTRC)의 통계에 따르면 “전화, 이메일, 핫라인으로 전달된 온라인 보고 등의 신호를 통해서 모아진 정보들의 총합”에 근거하여 2007년 12월부터 2020년 3월까지 미국에서 보고된 인신매매로 연락된 사람들 총 32만 8천 255명 중에서 약 7만 3천 946 명이 성매매의 희생자와 생존자로 밝혀졌다.⁴⁹⁾

대략 80~90%의 희생자들이 10대 소녀들이다. 아시아 위안부의 성매매 수법과 동일한 방법으로 이들 성매매자는 자신들의 이익을 위한 성매매 산업에 연관된 피해자들을 모집하기 위해 공격 목표화, 위반, 위협, 거짓말, 허위 약속, 및 채무 속박 등의 통제와 조작된 속임수를 활용했다고 보고된다. 또한, 북미와 유럽 연합 국가 뿐 아니라 시리아 전쟁 및 아프리카 내전들에서, 많은 소녀와 여성들이 병사들을

of Practical Theology: Focusing on Meditating the Theological Ethics and the Political Philosophy,” *Theology and Praxis* 78(2022), 495.

48) n.a., “Human-trafficking,” *Polaris*, 2016, accessed March 3, 2016, <https://polarisproject.org/human-trafficking>.

49) n.a., “Sex Trafficking,” *National Human Trafficking Hotline*, 31 December 2020, accessed June 30, 2022, <https://humantraffickinghotline.org/type-trafficking/sex>.

위한 성노예로 이용당해왔다. 현재에도 우크라이나-러시아 전쟁에서도 병사들의 강간으로 인해 여성들과 소녀들이 가장 위험에 처한 피해자들이 되었다. 심지어 대한민국에서도 많은 여성과 소녀들이 성매매 제도를 통한 현장 및 인터넷 범죄의 대상이 되고 있다. 이처럼 대한민국을 포함한 수많은 나라에서 성노예 산업들이 불법적인 성매매 밀집 지역 근처에 있는 경찰서들이 있음에도 불구하고 적절한 법적 조치가 취해지지 않고 있다.⁵⁰⁾ 전쟁 상황에서 및 현대 성노예제도를 통한 여성 육체에 대한 비인간화는 끝나지 않고 지속되고 있다.

이런 면에서, 엄청나게 많은 피해자의 숫자, 강제적이면서 기만하고, 강압적인 피해자 징집 방법 및 성적 대상화를 통해서 아시아 위안부를 비인간화하고 침묵하게 하고 수치감을 느끼게 하였던 성노예제도의 역사는 지금도 계속해서 반복되고 있다. 여성들이 성적 대상으로 비인간화되는 비극이 반복되는 것을 멈추기 위해 아시아 위안부 문제가 해결되는 것은 매우 긴급한 사항이다. 이는 일본의 진실된 회개, 사과, 적절한 보상, 및 역사적인 기념이라는 일본의 진실성을 통해서이다. 이런 적절한 해결을 통해 일본은 위안부와 진정으로 화해할 수 있다. 그렇게 함으로써 이 위안부의 비인간화와 일본의 죄의식에 의한 수치감의 악순환이 끊어질 수 있다. 더욱이, 지구촌 사회는 희망을 찾고 성매매를 종식하는 방향을 찾으면서 여성의 성 대상화라는 비인간화라는 해로운 악순환을 끊을 수 있는 정의를 찾게 될 것이다.

V. 결론

본 논문은 주로 일본에 관하여 사회적 또는 구조적인 죄로써 아시아 위안부를 침묵케 하고 수치감을 느끼게 하는 비인간화의 심각성에 대해 논하였다. 분석을 위해 죄의식과 수치감의 신학을 사회적 및 구조적 죄와 악에 연결시키기 위한 심리학, 여성 신학, 및 해방 신학을 활용하였다. 사회적 죄, 악, 및 비인간화를 통해 아시아 위안부에 대한 수치감을 주는 것에 대한 신학적 및 심리학적 접근으로 현대에서 인신매매 중 특별히 성매매를 통해 비인간화된 피해자들을 위한 사회정의 구현을 요청할 수 있었다. 시아 위안부에 대한 인권을 회복하고자 아시아 위안부

50) Hyunyoung Hong, Seungyeon Lee, Hyunmi Kim, and Dongsu Han, *BbanggwaJangmi Project: Sunwongongsanseries 2 [Bread and Rose Project: Sunwon City Space Series 2]* (Suwon, S. Korea: SRI, 2021), 317.

의 수치감과 일본 정부의 죄의식에 의한 수치감에 대한 신학적인 고찰을 통한 사회 정의 구현 활동을 지지할 수 있고 이들 피해자와 그 가족들을 위한 일본의 적절한 사과와 보상으로 경감될 수 있다.

이 여성들의 문제에 대한 적절한 해결책은 지구촌 문제로서 현대의 성노예제도와 중요한 연결성이 있으므로 중요하다. 지구촌의 사회적 활동들과 연합하여 사회 정의를 요청함으로써 지구촌 기독교 공동체들이 일본이 적절한 절차를 통해 아시아 위안부의 비인간화 문제를 정직하게 해결할 수 있도록 계속 요청해야 한다. 첫째, 일본은 아시아와 다른 국가들에 있는 생존자 모두와 그 가족들에게 진실로 사과하고 적절한 보상을 해야 한다. 둘째, 위안소가 설치되었던 모든 곳에 위안부의 고통을 새기는 수천 개의 기념비를 세워야 한다. 셋째, 일본 정부는 자신의 시민들과 학생들에 대한 교육을 위해 국가적으로 역사 교과서에 이 문제를 기록하는 진실성을 보여주어야 한다. 이런 식으로 그 문제는 인간 역사에 영원히 기록되고 기념될 수 있다.

아시아 위안부 문제에 대한 일본의 적절한 해결을 요청하면서 역사상 여성의 비인간화에 대한 이런 문제를 해결하는 데 참여하도록 기독교 신학자들과 세계 공동체에게 긴급하게 사회정의를 요청할 수 있다. 이는 성경에서 “오직 공범을 물 같이, 정의를 하수 같이 흘릴찌로다 (아모스 5:24)”로 기록되었기 때문이다. 이 문제에 대해서 신학적인 토론이 지속될 때 사회정의 및 지구촌 공동체도 아시아 위안부 피해자들을 침묵케 하고 수치감을 주는 비인간화를 종식하고 지구촌 공동체는 성노예제도의 피해자들에 대한 온전한 인권을 회복시키기 위해 싸우게 될 것이다. 이런 면에서 인간의 죄와 악의 순환을 끊음으로써 사회정의는 역사를 통해 여성의 비인간화에 대한 반복까지 종식하는 방향으로 움직이게 될 것이다.

참고문헌

- Ahn, Yonson. *Whose Comfort? Body, Sexuality and Identity of Korean Comfort Women and Japanese Soldiers During WWII*. Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte.Ltd., 2019. Kindle.
- Barth, Karl. *The Church Dogmatics IV: The Doctrine of Reconciliation Part One*. Edited by G.W. Bromiley and T.F. Torrance. New York: Charles Scribner's Sons, 1956.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ethics*. Translated by Nevelle Horton Smith. N.Y.: Touchstone, 1955.
- Choi, Chu-Hye. "Shame and Healing." *Theology and Praxis* 33(2012), 427-446.

- _____. "Shame and Spirituality." *Theology and Praxis* 75(2020), 195-221.
- Fredrickson, B. L., and T. A. Roberts. "Objectification Theory: Toward Understanding Women's Lived Experience and Mental Health Risks." *Psychology of Women Quarterly* 21(2006), 160-175.
- Gebara, Ivone. *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Han, Sae-Young. "The Shame of Victims and Attackers." In *Psychology of Shame: New Research*, ed. Kevin G. Lockhart, 257-274. New York: Nova Publishers, 2014.
- Heyward, Carter. *Saving Jesus: From Those Who Are Right*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Hicks, George. *The Comfort Women: Japan's Brutal Regime of Enforced Prostitution in the Second World War*. New York: W. W. Norton & Company, 1997.
- Howard, Keith, ed. *True Stories of the Korean Comfort Women*, Translated by Young Joo Lee. London: Cassell, 1995.
- Jeong, Young-Taek. "The Implication of the Concept of Responsibility in the Normative Task of Practical Theology: Focusing on Meditating the Theological Ethics and the Political Philosophy." *Theology and Praxis* 78(2022), 845-876.
- Jin, Mi-Ri. "The Meaning of 'Objectification' and the Critique from Feminist Theological Perspective." *Theological Thought* 193(2021), 293-333.
- Keller, Nora Okja. *Comfort Woman*. London: Penguin Books, 1998. Kindle.
- Kim, Inockju "Critical Reflection and Ethical Engagement As a Way of Teaching for Social Justice." *Theology and Praxis* 29(2011), 413-437.
- Kim, Tokchin. "I Have Much To Say to Korean Government." In *The True Stories of Korean Comfort Women*, ed. Keith Howard, 43-45. London: Cassell, 1993.
- Lee, Seungyeon, Hyunyoung Hong, Hyunmi Kim, and Dongsu Han. *BbanggwaJangmi Project: Suwongonganseries 2 [Bread and Rose Project: Suwon City Space Series 2]*. Suwon, S. Korea: SRI, 2021.
- Lee, Min-Sun. "The Ecological Understanding of Shame and Christian Nurture." *Theology and Praxis* 78(2022), 497-526.
- Min, Anselm Kyongsik. *Dialectic of Salvation: Issues in Theology of Liberation*. NY: SUNY Press, 1989.
- Moon, Youngbin and Juhee Koh. "Justice and Interpretation for Christian Praxis: Georgia Wamke's Justice Hermeneutics in Dialogue with Francis Schussler Fiorenza' Reconstructive Hermeneutics." *Theology and Praxis* 29(2011), 543-564.
- Mullen, Bradford A. "Shame," *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell. Grand Raoids: Michigan, 1996.

- n.a. "Human-trafficking." *Polaris*, 2016. Accessed March 3, 2016, <https://polarisproject.org/human-trafficking>.
- n.a. "Sex Trafficking." *National Human Trafficking Hotline*, 31December2020. Accessed June 30, 2022, <https://humantraffickinghotline.org/type-trafficking/sex-trafficking>.
- Park, Andrew Sung. *The Wounded Heart of God*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Pattison, Stephen. *Saving Face: Enfacement, Shame*, Theology. Burlington: Ashgate, 2013.
- Pillay. "Japan's Approach to the Issue of 'Comfort Women' Causing Further Violations of Victims' Human Rights." *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*, 6August, 2014. Accessed June 30, 2022, <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspxNewsID>
- Ryu, Whan Hyung. "A Study on Dietrich Bonhoeffer's Concept of Peace." *Theology and Praxis* 55(2017), 479-505.
- Sobrino, Jon. *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*. New York: Orbis Books, 1997.
- Yi, Youngsuk. "I Will No Longer Harbour Resentment." In *The True Stories of Korean Comfort Women*, ed. Keith Howard, 54-56. London: Cassell, 1993.
- Yoshiaki, Yoshimi. *Comfort Women: Sexual Slavery in the Japanese Military During World War II*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Yu, Hannah(JungJa) Joy. "Breaking the Dehumanization and Shaming of Asian Comfort Women: Theology of Social Sin and Guilt Shame." *Theology and Praxis* 80 (2022) : 379-412.

Abstract

Breaking the Dehumanization and Shaming of Asian Comfort Women

– Theological Reflection on Social Sin and Guilt Shame –

Yu, Hannah(JungJa) Joy

(Institute of Religion and Culture Chonnam National University)

The silencing and shaming of Asian comfort women by Japan represent prime examples of dehumanization through female objectification. The Japanese government's World War II-era sinful and evil predatory actions towards these women have been perpetuated in the years that have followed through the government's political efforts to silence this history of women's enslavement. Recognition of two faces of shame — the shame of the perpetrator, guilty of structural and social sin and evil of Japan, and the shame of victims, innocent but wrongly imposed upon by the perpetrator and their culture — can be a pivotal theological line of discussion and reflection. The shame of the formerly subjugated women, and the guilt shame of the Japanese government can only be alleviated with a substantive response to the growing call of social justice activism. This can be supported by theological and psychological reflection for the restoration of Asian comfort women's human rights and by Japan's proper apology and compensation directly for the victims and their families. The implications — of a theology of shame and guilt shame — promote awareness of the seriousness of dehumanization through the sex slavery system of sex-trafficking orchestrated by imperial Japan and invite comfort women, Japan, and their communities to move forward in reconciliation. It is through breaking the hold of tendencies of silencing and shaming that perpetuate the dehumanization of these women. Furthermore, this critical reflection can advance calls for social justice on behalf those who are victims of human-trafficking — particularly sex-trafficking — in modern days and a restoration of their full human rights from the dehumanization process of sex slavery.

Key words: Comfort Women, Dehumanization, Sex-trafficking, Sex Slavery, Social (structural, systematic) Sin, Theology of Shame, Perpetrator's Guilt shame, Victim's Shame

부 록

● 『종교문화학보』 논문심사 및 편집규정 ●

제1조 이 규정은 전남대학교 종교문화연구소의 논문집인 『종교문화학보』의 논문 심사 및 편집에 관한 사항을 정하는 데 목적이 있다.

제2조 『종교문화학보』 연구는 다음과 같은 내용을 수록 게재한다.

- ① 논문
- ② 서평
- ③ 자료 소개
- ④ 기타 연구소의 학술활동에 관련되거나 부합되는 글

제3조 『종교문화학보』는 국내외 관련 연구자 누구나 투고할 수 있다.

제4조 논문은 다음의 심사과정을 거쳐 게재한다.

- ① 분야, 형식, 분량 등의 적합성 여부를 검토하는 1차 심사
- ② 내용의 학문성을 종합하여 게재 여부를 평가하는 2차 심사
- ③ 단, 연구소의 임원회의 혹은 운영위원회의의 결정에 따라 투고된 논문은 심사과정의 일부를 생략할 수 있다(이를 테면, 우수한 전국학술대회 등에서 주제 발표했던 논문은 심사 대상에서 일부 제외한다).

제5조 『종교문화학보』의 편집과 심사에 관한 업무를 수행하기 위하여 편집위원회를 둔다.

- ① 편집위원회는 원칙적으로 종교문화연구소의 소장 및 실무 임원진으로 구성하되, 필요에 따라 ‘종교문화’에 관련된 학문 분야를 전공하는 전국적 범위의 전문가들을 위촉할 수 있으며, 임기는 2년으로 한다.
- ② 위원장은 소장 혹은 선임 편집위원 중에서 맡으며, 간사는 심사 및 게재와 관련된 제반 업무를 수행한다.
- ③ 편집위원회는 위원 과반수의 출석으로 성회되며, 출석위원 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.

제6조 편집위원회는 다음의 사항을 심의 결정한다.

- ① 논문에 대한 1차 심사
- ② 2차 심사를 맡을 심사위원의 선정
- ③ 2차 심사를 거친 논문에 대한 확인과 처리
- ④ 연구논문과 서평 등에 대한 기획과 집필 의뢰

- ⑤ 기타 『종교문화학보』의 편집에 관한 주요 사항

제7조 1차 심사를 거친 논문은 별도로 위촉된 심사위원에 의해 2차 심사를 받는다.

- ① 심사위원은 해당 분야 전문학자 가운데 3인을 위촉하는 것을 원칙으로 하며, 편집위원도 심사위원으로 위촉될 수 있다.
- ② 편집위원의 위촉과 심사 과정은 공개하지 않는다.
- ③ 심사위원에게는 소정의 심사료를 지급한다.

제8조 심사위원은 소정의 기준과 절차에 따라 심사한다.

- ① 심사위원은 논문의 학문성을 객관적으로 심사하여, 게재, 수정 후 게재, 게재 불가의 3등급으로 판정한다.
- ② 게재 불가 판정을 내렸을 경우, 심사위원은 그 이유를 명시해야 한다.
- ③ 심사위원은 1개월 이내에 심사 결과를 편집위원회에 통보해야 한다.

제9조 심사를 거친 논문은 다음과 같이 처리한다.

- ① 심사가 완료되면 심사 결과를 바탕으로 편집 위원회에서 최종적으로 게재 논문을 결정한다.
- ② 편집위원회에서 게재 논문이 결정되면 모든 투고자들에게 심사 결과를 통보한다.
- ③ 3명의 심사위원에 따른 게재 여부는 다음과 같다.

심사위원	심사위원	심사위원	판정결과
게재가	게재가	게재가	게재
게재가	게재가	수정 후 게재	게재
게재가	수정 후 게재	수정 후 게재	수정 후 게재
수정후 게재	수정 후 게재	수정후 게재	수정 후 게재
게재가	게재가	게재불가	재심사
게재가	수정 후 게재	게재불가	게재불가
게재가	게재불가	게재불가	게재불가
수정후 게재	수정 후 게재	게재불가	게재불가
수정후 게재	게재불가	게재불가	게재불가
게재불가	게재불가	게재불가	게재불가

- ④ ‘게재’ 및 ‘게재 불가’로 판정된 논문에 대해서는 그 결과만 통보하고 ‘수정 후 게재’로 판정된 논문에 대해서는 ‘수정 지시’ 사항을 함께 통보한다.
- ⑤ ‘수정 후게재’로 판정된 논문이 재투고 되었을 때는 수정 지시 사항이 제대로 반영되었는지를 검토 후 게재여부를 결정한다.

제10조 게재가 결정되었거나 이미 게재된 논문일지라도 표절 및 중복 게재 사실이 확인되면 편집위원회는 그 논문의 게재를 취소할 수 있다.

제11조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

• 종교문화연구소 연구윤리 규정 •

제1장 총 칙

제1조 (목적) 이 규정은 전남대학교 종교문화연구소(이하 ‘연구소’라 칭함)의 『宗教文化學報』(이하 ‘학술지’라 칭함)에 게재되는 연구논문이 준수해야 하는 연구윤리 규정과 그 운영 기준을 제시하여 논문의 연구진실성을 확보하는 데에 목적을 둔다.

제2조 (제정 및 적용) 이 규정은 2007년 10월 8일에 제정되었으며, 연구소지의 창간호부터 게재된 모든 연구논문과 그 저자에게 적용된다.

제3조 (연구소의 책임과 의무) 연구소는 학술지에 투고하는 연구논문의 저자에게 본 규정을 주지시켜야 할 의무가 있으며, 본 윤리규정의 준수 및 운영이 일관되게 이루어지도록 할 책임이 있다.

제2장 저자의 연구윤리

제4조 (저자의 책임과 의무) 연구소지에 연구논문의 원고를 투고하는 저자(이하 ‘저자’라 칭함)는 다음 윤리규정을 준수하여야 할 의무가 있고, 이 규정의 준수에 관한 모든 책임은 저자에게 있다.

- (1) 저자가 타인의 주장이나 연구결과를 자신의 주장이나 연구결과인 것처럼 표현한 것은 표절로 간주된다.
- (2) 투고한 연구논문에 이미 발표한 자신의 연구내용이 포함될 때 출처를 명확히 밝히지 않거나 처음 발표하는 것처럼 표현하는 것은 ‘중복 게재(자기 표절)’로 간주된다.
- (3) 연구비를 지원받은 논문은 지원처의 관리규정을 준수한 논문이라야 투고할 수 있다.
- (4) 공동연구의 경우에는 역할과 책임의 정도를 명기하여야 하고, 명기된 정도에 따라 책임을 진다.
- (5) 저자에게는 투고 논문의 게재 이전이나 이후에나 저자의 연구윤리와 관련하여 연구소 측이 해명을 요구하거나 근거 제시를 요청할 때 공문 수신일로부터 4주 이내에 적극적이고 성실하게 협조할 의무가 있다. 저자의 이의 또는 변론이 충분한 정당성을 갖지 못할 때에는 연구소 측이 통보하는 최종 결과에 승복한 것으로 간주된다. 저자가 이의 제기 또는 변론의 문건을 합당한 이유 없이 기일 내에 제출하지 않으면, 이의가 없는 것으로 간주된다.

제3장 편집위원 및 심사위원의 윤리

제5조 (편집위원의 윤리) 학술지 편집위원(편집위원장 포함)은 연구소 「편집위원회 운영규정」의 편집위원 관련 규정을 준수하여야 한다.

- (1) 편집위원은 언제나 투고논문 저자의 학자 또는 종교인으로서의 인격과 독립성을 존중해야 하며, 재임 중 위원 활동과 관련하여 취득한 어떠한 정보라도 타인에게 누설하지 않는다.
- (2) 편집위원은 논문의 접수, 편집회의, 심사의뢰 및 게재 여부의 결정 등 모든 편집위원회 업무에 대하여 책임을 공유한다.
- (3) 편집위원은 위원 활동 중 연구윤리 규정의 위반에 관한 제보를 받거나 문제점을 위원 본인이 발견하였을 시 즉시 편집위원장을 거쳐 연구진실성 검증위원회에 통보해야 한다.

제6조 (심사위원의 윤리) 학술지의 심사위원은 연구소 「편집위원회 운영규정」의 심사위원 관련 규정을 준수하여야 한다.

- (1) 심사위원은 심사 의뢰 받은 논문 저자의 학자 또는 종교인으로서의 인격과 독립성을 존중하여야 한다. 심사 의뢰받은 논문에 관련된 어떠한 정보라도 타인에게 누설하지 않는다.
- (2) 심사위원은 학자의 양심과 학문의 객관적 기준에 따라 심사를 진행한다. 심사위원은 자신의 종교 신앙이나 주관적 학술 신념을 심사에 반영하지 않으며, 합당하고 충분한 근거를 제시하지 않고서 ‘게재 불가’ 판정을 내리지 않으며, 논문 전체를 정독하지 않은 채 평가하지 않는다.
- (3) 심사위원이 심사 과정에서 저자의 연구윤리상의 문제점을 발견하였을 때는 즉시 편집위원회에 통보해야 한다. 단, 편집위원회 또는 연구소의 동의 없이 심사 대상 논문의 연구 부정 관련 내용을 발설하지 않는다.

제4장 연구진실성 검증위원회 운영 규정

제7조 (연구진실성 검증위원회의 구성 및 기능) 연구진실성 검증위원회(이하 ‘위원회’라 칭함)는 다음과 같이 구성되며, 상설 운영된다.

- (1) 위원회는 위원장과 5인의 위원 및 간사로 구성된다. 실무공동대표는 위원장이 되고, 5인의 위원은 부회장 중 해당 전공 관련자 1인, 실무이사 중 2인, 편집위원장 그리고 실무이사회에서 추천한 전공연구자 1인으로 구성되고, 사무국장은 간사가 된다.

- (2) 위원회는 연구소지에 게재된 논문의 연구부정 사항을 접수한 후, 조사할 수 있는 권한과 심의·의결할 수 있는 권한을 갖는다.
- (3) 검증 절차는 예비조사와 본조사로 이루어지며, 위원회의 모든 의결은 위원장과 간사를 제외한 구성원의 3/5 이상의 찬성으로 확정된다.
- (4) 위원회의 활동은 윤리규정 위반 사안의 접수일로부터 최대 4개월 안에 모든 활동을 종결하여야 한다. 단, 객관적인 사유가 발생하였을 시 위원장의 재량으로 최대 2개월까지 연장할 수 있다. 위원회의 활동 중 회장 임기가 완료되었을 때는 전임 회장이 사안을 마무리 짓는 것을 원칙으로 하되, 신임 회장과 협의하고 실무이사회의 동의를 얻었을 때는 조정이 가능하다.
- (5) 기타, 위원회의 기능에 관한 사항은 실무이사회의 의결을 거쳐 제정 및 개정될 수 있다.

제8조 (연구진실성 검증 절차: 예비조사) 위원장은 제보 문건을 접수한 시점부터 아래의 절차에 따라 해당 논문의 연구진실성을 검증한다.

- (1) 연구윤리 위반 사항의 접수는 연구 부정행위를 구체적으로 서술한 문건으로만 접수한다. 단, 논문 게재일(발행일 기준)로부터 3년이 경과한 논문에 대해서는 접수하지 않는다.
- (2) 위원장은 문건 접수일로부터 2주 이내에 예비조사를 하여 제보가 구체적이고 객관적 근거에 의한 것인지 아니면 허위 제보나 사적인 편견에 의한 제보인지 등을 가려 위원회 소집 여부를 결정한다.
- (3) 예비조사의 결론은 위원회의 전 구성원이 문건을 열람하고 제시한 판단에 의거하여 위원장이 결정하며, 예비조사의 경우 위원장은 서면이나 이메일을 통해 위원들의 의견을 수합할 수 있다.
- (4) 예비조사 결과 허위 제보이거나 객관적 근거가 없는 제보일 경우 위원장은 그 문건에 대한 위원회 활동을 종결지으며, 제보자에게 연구소 차원에서 그에 상응하는 경고 또는 제재를 가할 수 있다.

제9조 (연구진실성 검증 절차: 본 조사) 예비조사 결과 연구 부정행위 가능성이 현저할 경우 위원장은 아래의 절차에 따라 본 조사를 진행한다.

- (1) 위원장은 저자에게 제보 내용을 통보하고, 기일 내에 소명 자료를 제출하도록 요구한다.
- (2) 조사 대상이 되는 저자에게 연구부정 관련 내용을 문의·확인·통보할 때는 반드시 공문으로 발송하는 것을 원칙으로 하며, 의결 사항은 즉시 조사 대상자에게 통보해야 하고, 다음 총회에 반드시 보고해야 한다.

- (3) 저자가 연구부정행위를 인정하면, 위원회는 본 조사를 진행하지 않고 곧바로 판정을 내린다.
- (4) 저자가 연구부정행위를 인정하지 않거나 이의를 제기하였을 경우, 저자의 소명자료가 도착하는 대로 위원장은 위원회를 소집하여 본 조사를 진행한다.
- (5) 위원들은 제보 문건과 저자의 소명 자료를 사전에 검토한 후 위원회 소집 시 충분한 토론을 한 뒤 부정행위 여부에 대한 판정을 내린다.
- (6) 위원장은 위원회의 판정을 제보자와 저자에게 문서로 통보하며, 저자가 판정에 불복할 경우 통보받은 날로부터 10일 이내에 위원회에 추가 자료 또는 타당한 다른 이유를 근거로 이의 신청 또는 재심을 청구할 수 있으며, 위원장이 저자의 이의 신청에 이유가 있다고 판단하면 위원회를 소집하여 재조사를 진행하고 최종 판정을 내린다.
- (7) 학술지에 논문이 게재되기 이전에 편집위원이나 심사위원이 저자의 부정행위를 발견한 경우에도 위와 동일한 절차를 거친다. 다만 최종 판정이 날 때까지 게재 유보 조치를 취하고, 다음 학술지 발간 이전까지 모든 조사를 완료한다.

제10조 (연구부정행위에 대한 제재) 연구진실성 검증 결과 부정행위가 사실로 판정되면 저자에게 아래의 제재를 가한다.

- (1) 학술지에 논문이 게재되기 이전에 부정행위가 발견되어 판정된 경우에는 제재를 취소하고 판정일로부터 5년 이내에는 저자의 투고 논문을 접수하지 않는다.
- (2) 이미 게재된 논문의 부정행위가 판정되었을 경우에는 위원장이 연구소 홈페이지와 학술지에 해당 사실과 조치를 게시하고, 학술지와 관련된 기관에 해당 사실을 통보하여 해당 논문의 삭제를 요청하며, 해당 연구자는 연구소의 학술지에 영구히 투고할 수 없다.

제11조 (연구진실성 검증위원회의 의무 규정) 위원회의 모든 활동은 해당 저자와 제보자의 인격과 학자적 양심 및 권리 보호에 저촉되는 일이 없도록 최대한 신중해야 한다.

- (1) 위원회는 윤리규정 위반 사항을 제보한 사람에 관하여 일체의 것을 비밀로 유지해야 한다.
- (2) 위원회의 구성원은 연구소의 최종적인 판정이 내려질 때까지 해당 저자의 신원 및 관련된 일체를 누설해서는 안 된다.
- (3) 위원회와 연구소는 연구진실성 검증 과정에서 저자의 명예나 권리가 부당

하게 침해되지 않도록 해야 한다.

- (4) 저자가 검증의 절차나 일정 등에 관하여 알려줄 것을 연구소에 요청해 왔을 때 연구소는 이에 성실히 응한다.

부 칙

1. 이 규정은 2007년 10월 8일의 실무이사회에서 의결되었으며, 2007년 10월 15일부터 시행한다.

● 『종교문화학보』 논문투고 규정 ●

1. 일반 원칙

- ① 『종교문화학보』는 1년에 두 번 간행하며, 간행일은 6월 30일과 12월 31일자로 정한다. 이 간행 일정에 맞춰 원고 모집 마감일을 5월 15일과 11월 15일로 정한다.
- ② 『종교문화학보』에 게재하는 논문은 ‘종교문화’ 또는 ‘지역문화’와 관련된 주제에 부합하는 경우를 원칙으로 한다. 다만, ‘문화’ 일반에 관한 주제와 <전남대학교 종교문화연구소 운영 규정>에서 제시된 사업에 관련된 주제라면 편집위원회의 검토를 거쳐 게재 대상으로 삼을 수 있다. 학문 분야에 대한 특별한 제한은 없다.
- ③ 논문은 일정한 자격을 갖춘 국내외 연구자 누구나 투고할 수 있다.
- ④ 논문 게재를 희망하는 이는 『종교문화학보』의 원고 작성 요령에 맞추어 작성한 논문을 종교연구원 홈페이지 내 <논문제출> 시스템을 통해 종교문화연구소에 제출해야 한다.
- ⑤ 투고하는 논문은 ‘국문제목 — 영문제목 — 국문이름 — 영문이름 — 목차 — 영문초록 — 영문주제어 — 본문 — 참고문헌 — 국문초록 — 국문주제어’의 체제를 갖춘다(단, 주제어는 네 단어 이상 제시).
- ⑥ 원고 분량은 200자 원고지 100매 내외로 하되, 150매를 넘지 않는 것을 원칙으로 한다. 부득이하게 상한선을 넘긴 경우는 편집위원회에서 게재 여부를 판단하는데, 게재될 경우 초과 게재료가 부과될 수 있다.
- ⑦ 논문을 투고할 때에는 소정의 심사료를 내야 하며, 게재가 확정된 경우 정해진 게재료를 내야 한다. 심사료는 6만 원이며, 게재료는 일반 논문의 경우 10만 원, 각종 연구비 수혜 논문의 경우 30만 원이다.
- ⑧ 『종교문화학보』에 게재된 원고의 지적 소유권은 ‘전남대학교 종교문화연구소’에서 갖는다. 또한 이의 확인을 위해 본 학술지에 논문 게재를 희망하는 자는 논문 투고 시 별첨한 <논문 게재에 따른 저작권 이양 동의서>를 반드시 제출해야 한다.

2. 각주 표기 방식

- ① 모든 주는 각주로 처리하는 것을 원칙으로 한다.

- ② 인용서적이 편저일 경우, 반드시 편자의 이름 끝에 ‘편’(또는 ed.)을 기입한다.
- ③ 한국어 및 동양어로 된 논문은 「 」 안에, 단행본은 『 』 안에 제목을 넣는다.
- ④ 서양어로 된 논문은 “ ” 안에 제목을 쓰며, 단행본은 서명을 이탤릭체로 표기한다.
- ⑤ 동일 저자의 책이나 논문이 두 번 이상 인용될 경우, 바로 위의 것은 ‘같은 책’ 또는 ‘같은 논문’(또는 Ibid.)으로, 바로 위는 아니지만 이미 앞에서 인용된 것은 ‘앞의 책’ 또는 ‘앞의 논문’(또는 op. cit.)으로 표시한다.
- ⑥ 동일 저자의 논문이나 책이 둘 이상 인용될 경우 먼저 인용한 것을 쉽게 확인할 수 있는 약칭을 미리 표기한다.
(예) 『중국내의 고구려유적』 (이하는 『고구려유적』)
- ⑦ 일반 단행본의 경우, 저자(또는 편집자)의 이름 — (출판연도) — 『서명』 — 출판지: 출판사 — 권수 — 쪽수의 순으로 밝힌다. 단 국내에서 출판된 서적의 경우, 출판지를 생략할 수 있다.
- ⑧ 번역본의 경우, 원저자 이름과 서명을 밝힌 뒤 역자의 이름, 번역서명, 서지사항을 밝힌다.
(예) James T. C. Liu(1959), Reform in Sung China: Wang An-shih(1021~1086) and His New Policies, Cambridge, MA: Harvard East Asian Studies; 이범학 옮김(1991), 『왕안석과 개혁정책』, 지식산업사, 51쪽.
- ⑨ 정기 간행물의 경우, 필자의 이름 — (발간연도) — 「논문제목」 — 『잡지명』 — 통권(혹은 권·호) — 학회지 — 쪽수의 순으로 밝힌다.

3. 인용 방식

- ① 모든 인용문(한문 포함)은 논리전개상 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.
- ② 본문 속에서 지문과 줄을 바꾸지 않고 잇달아 이어지는 인용문은 겹따옴표(“ ”)로 묶는다. 주 속의 인용문도 겹따옴표로 묶는다.
- ③ 겹따옴표로 묶인 인용문 안의 인용문은 홑따옴표(‘ ’)로 묶는다.
- ④ 문장을 이루지 않는 단어나 구절의 인용문은 홑따옴표로 묶는다.
- ⑤ 본문 속에서 지문과 구분되는 긴 인용문은, 지문과 앞뒤로 각각 한 줄씩 띄우고, 왼쪽의 여백을 본문보다 한 칸 들여쓰기를 한다.
- ⑥ 모든 종류의 인용문은 그 출처를 밝히고 쪽수까지 제시해야 한다. 재인용의 경

우 원전과 인용서를 최대한 친절하게 밝혀야 한다.

4. 참고문헌 기재 방식

- ① 참고문헌은 한국어, 동양어, 서양어 순으로 하며, 한국어와 동양어는 저자 이름의 가나다순으로 기재하고, 서양어 문헌은 ABC 순으로 기재한다.
- ② 논문의 경우 수록된 논문집에서 해당 논문의 시작 쪽수와 마지막 쪽수를 반드시 밝힌다.
(예) 박준규(1987), 「韓國의 樓亭攷」, 『호남문화연구』 제17집, 전남대학교 종교문화연구소, 20~42쪽.

5. 원고 작성 및 제출 요령

- ① 국문 가로쓰기를 원칙으로 한다.
- ② 제출 논문은 한글 프로그램을 사용하여 이메일로 제출해야 한다.
- ③ 원본의 논문 제목 및 필자 성명은 국문과 영문을 병기해야 한다.
- ④ 원본에는 소속, 직위를 반드시 명기해야 한다.
- ⑤ 논문체제 및 규격은 다음과 같이 한다.

	국문제목(15.5pt)	
	영문제목(13.5pt)	
		국문이름(9.5pt)
		영문이름(8.5pt)
	목 차	
<국문초록>		
주제어 :		
본문내용(10pt) - 줄간격(185%)		
<참고문헌>		
<영문초록>		
Key words :		

● 종교문화연구소 학술세미나 실적 (2020-2022.12) ●

2020년 전남대학교 종교문화연구소 상반기 화상 학술대회(제30회)

- 일 시 : 2020년 5월 15일(금) 13:10 ~ 18:00
- 대주제 : 생명과 죽음에 대한 종교적 성찰 - 자살예방과 치유를 위한 접근 -
- 장 소 : 전남대학교 종교문화연구소 (화상프로그램 - Webex meeting)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소, LifeHope 기독교 자살예방센터
- 후 원 : 전남대학교

구 분	일 정	사 회
개회식 13:10 - 13:30	● 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) ● 축 사: 이상복 목사 (광주생명의전화 대표이사장 동명교회 담임목사) ● 축 사: 강성열 교수(LifeHope 광주지부 이사장)	김정민 강의교수 (광신대)
기조강연 13:30 - 13:45	● 주 제: 자살예방법의 이해와 종교적 실천 방안 ● 발 표: 송오식 교수(전남대 법전문)	
제1주제 13:45 - 14:35	● 주 제: 기독교의 죽음이해와 자살예방 ● 발 표: 조성돈 교수(실천신학대학원) ● 토 론: 전영권 목사(광주 산성교회)	정봉현 교수 (전남대)
14:35 - 14:45	중 간 휴 식	
제2주제 14:45 - 15:35	● 주 제: 무한한 삶의 여정에서 의미 찾기 ● 발 표: 박병기 교수(한국교원대) ● 토 론: 우동필 교수(전남대)	허남결 교수 (동국대)
제3주제 15:35 - 16:25	● 주 제: 원불교 생명존중과 자살예방 ● 발 표: 최영훈 교무(원광대) ● 토 론: 임전옥 교무(원광대)	
제4주제 16:25 - 17:15	● 주 제: 일상에서 죽음을 읽다 ● 발 표: 황순찬 교수(성공회대·전서울시자살예방센터장) ● 토 론: 차바우나 신부(한마음한몸운동자살예방센터장)	강구섭 교수 (전남대)
종합토론 17:15 - 17:45	노용찬 목사(LifeHope 광주지부 대표, 빛고를 나눔교회) 박진철 변호사(한국생명의 전화 이사) 이경애(불교상담개발원 자비의 전화, 상담심리소장)	
폐회식 17:45 - 18:00	송오식 소장(종교문화연구소)	

2020년 전남대학교 종교문화연구소 하반기 학술대회(제31회)

- 일 시 : 2020년 11월 13일(금) 13:30 ~ 18:00
- 대주제 : 팬데믹시대 종교의 역할 - 기독교의 대응과 과제 중심으로 -
- 장 소 : 전남대학교 법학전문대학원 광주은행홀(법전원 2호관 601호)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소, 광주전남기독교수연협회
- 후 원 : 전남대학교, 봄날 법률사무소, THE WORK

구 분	일 정	사 회
개회식 13:30 - 13:50	● 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) ● 축사: 정병석 총장(전남대학교)	김정민 강의교수 (광신대)
제1주제 14:00 - 14:50	● 주제: 팬데믹시대 예배 ● 발표: 김명실 교수(영남신대) ● 토론: 조상원 교수(광신대)	조재신 교수 (전남대)
제2주제 14:50 - 15:50	● 주제: 팬데믹시대 선교적 대응방안 ● 발표: 정봉현 교수(전남대) ● 토론: 김재형 교수(조선대)	
15:50 - 16:05	Break Time	
제3주제 16:05 - 16:45	● 주제: 로마시대 전염병과 기독교인의 대처 ● 발표: 이상규 명예교수(고신대) ● 토론: 최혜영 교수(전남대)	정성창 교수 (전남대)
제4주제 16:45 - 17:15	● 주제: 전염병과 초기 한국 개신교 ● 발표: 옥성득 석좌교수(미국 UCLA)	
	● 주제: 팬데믹시대 경제위기와 크리스찬 ● 발표: 김재연 박사(일본 홋카이도 도북클) ● 토론: 김재호 교수(전남대)	
종합토론 17:15 - 17:45	김재승 교수(전남대), 안샘물 변호사 장신 교수(전남대) 이장섭 박사(전남대)	강구섭 교수 (전남대)
폐회식 17:45 - 18:00	송오식 소장	

2021년 전남대학교 종교문화연구소 상반기 학술대회(제32회)

- 일 시 : 2021년 5월 14일(금) 13:00~18:00
- 대주제 : 기후위기시대 종교의 역할
- 장 소 : 전남대학교 법학전문대학원 광주은행홀(법전원 2호관 501호)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소
- 후 원 : 전남대학교

구 분	일 정	사 회
개회식 13:00 - 13:30	• 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) • 축사: 김의신 목사(다일교회) • 축사: 해오 스님(문빈정사)	김정민 전임연구원
제1주제 13:30 - 14:20	• 주제: 지구온난화에 대한 과학적 이해와 성경적 대응 • 발표: 최병주 교수(전남대) • 토론: 김태훈 교수 (전남대)	민태운 교수 (전남대)
제2주제 14:20 - 15:10	• 주제: 가톨릭 생태영성과 생태환경 활동 활성화를 통한 기후위기 극복 • 발표: 전의찬 교수(세종대) • 토론: 최지현 정책실장(광주환경운동연합)	
15:10 - 15:25	Break Time	
제3주제 15:25 - 16:15	• 주제: 도롱뇽을 위한 나라는 없다: 기후위기와 불교의 대처 • 발표: 안필섭 교수(동국대) • 토론: 이해모 사무총장(광주전남불교환경연대)	장춘석 교수 (전남대)
제4주제 16:15 - 17:05	• 주제: 기후위기시대 원불교의 역할 - 생명·상태·환경 보전의 관점에서 - • 발표: 원용상 교수(원광대) • 토론: 전승수 명예교수(전남대), 이태욱 집행위원장(원불교 환경연대)	
제5주제 17:05 - 17:55	• 주제: 도시 기후변화 대응대책 현황과 신앙적 관점 고찰 • 발표: 오은열 교수(성결대) • 토론: 강혁신 교수(조선대)	정봉현 교수 (전남대)
폐회식 17:55 - 18:00	송오식 소장	

2021년 전남대학교 종교문화연구소 하반기 학술대회(제33회)

- 일 시 : 2021년 11월 12일(금) 13:30~18:30
- 대주제 : 종교영역에서 공공성 - 교회의 공공성을 중심으로
- 장 소 : 전남대학교 법학전문대학원 제1호관 303호(컨퍼런스홀)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소
- 후 원 : 전남대학교, 광주새빛교회, 법무법인 카논, (주) 한

구 분	일 정	사 회
개회식 13:30 - 13:50	• 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) • 축 사: 류영모 목사(예장 통합 총회장) • 축 사: 강밖내 목사(새빛교회) • 축 사: 이준행 목사(온빛교회)	김정민 전임연구원
제1주제 13:50 - 14:50	• 주 제: 공공신학의 토대와 흐름 그리고 그 특징 • 발 표: 김민석 박사 (한국공공신학연구소장) • 토 론: 김병규 목사 (남부개혁교회)	강구섭 교수 (전남대)
제2주제 14:50 - 15:50	• 주 제: 기독교사회윤리에서 본 공공성 • 발 표: 문시영 교수(남서울대) • 토 론: 김형민 교수(호신대)	
15:50 - 16:00	Break Time	
제3주제 16:00-17:00	• 주 제: 한국교회의 공공성 회복과 마을목회 • 발 표: 강성열 교수(호신대, 농어촌선교연구소장) • 토 론: 이박행 목사(복내마을영농조합법인 대표)	홍은실 교수 (전남대)
제4주제 17:00 - 18:00	• 주 제: 신앙공동체로서 교회와 공공성 • 발 표: 장현일 박사(한국공공정책개발연구원장) • 토 론: 김재승 교수(전남대, 목사)	
종합토론 18:00 - 18:30	장신 교수(전남대), 손명동 교수(광주여대), 황치옥 교수(GIST) 김광훈 목사(주산교회, 영산강 살리기 네트워크 상임대표)	김정민 목사 (종교문화연구소)
폐회식 18:30 - 18:35	송오식 소장	

2022년 전남대학교 종교문화연구소 상반기 학술대회(제34회)

- 일 시 : 2022년 5월 20일(금) 13:15~18:15
- 대주제 : 마을공동체에서 종교의 역할
- 장 소 : 전남대학교 법학전문대학원 광주은행홀(법전원 2호관 501호)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소
- 후 원 : 법무법인 태성, 박형상 법률사무소

구 분	일 정	사 회
개회식 13:15~13:30	● 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) ● 축 사: 남택률 목사(광주기독교교단협의회 대표회장, 광주유일교회) ● 축 사: 도성 스님(광주불교연합회장, 광주 복암사)	김정민 전임연구원
제1주제 13:30~14:30	● 주 제: 마을공동체에서 개신교회의 역할 - 마을목회를 중심으로 - ● 발 표: 정원범 교수(대전신학대학교) ● 토 론: 강성열 교수(호남신학대학교)	강구섭 교수 (전남대)
제2주제 14:30~15:30	● 주 제: 지역사회 마을공동체와 함께하는 사찰일구기 ● 발 표: 유정길 소장(불교환경연대 녹색불교연구소) ● 토 론: 담준 주지스님(광주선덕사, 불교기후행동대표)	
15:30~15:40	Break Time	
제3주제 15:40~16:40	● 주 제: 지역공동체에서 원불교의 역할 - 영광지역을 중심으로 - ● 발 표: 김봉곤 박사(원불교사상연구원) ● 토 론: 권동우 교수(영산 선학대)	홍은실 교수 (전남대)
제4주제 16:40~17:40	● 주 제: 선교적 교회를 통한 지역사회공동체의 발전방안 - 마을만들기를 사례로 - ● 발 표: 정봉현 명예교수(전남대) ● 토 론: 김재형 교수(조선대)	
종합토론 17:40~18:10	이박행 목사(복내마을영농조합법인 대표) 김광훈 목사(주산교회, 영산강살리기 네트워크 상임대표) 박재현 소장(신대승네트워크 협업미래센터) 정철진 변호사(법무법인 봄날)	
폐회식 18:10~18:15	● 폐회사: 송오식 소장(종교문화연구소)	

2022년 전남대학교 종교문화연구소 하반기 학술대회(제35회)

- 일 시 : 2022년 11월 11일(금) 13:15~18:15
- 대주제 : 사회적 갈등조정자로서 종교의 역할
- 장 소 : 전남대학교 법학전문대학원 광주은행홀(법전원 2호관 501호)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소
- 후 원 : 광주기독교교단협의회, 광주 복암사, 김경은 변호사

구 분	일 정	사 회
개회식 13:30~13:45	• 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) • 축 사: 남택률 목사(광주기독교교단협의회 대표회장) • 축 사: 도 성 스님(광주불교연합회 회장)	김정민 전임연구원
기조발제 13:45~14:15	• 주 제: 치유를 통한 관계의 회복 • 발 표: 박병철 전 광주지방법원장	강구섭 교수 (전남대)
제1주제 14:15~15:15	• 주 제: 갈등의 원인과 해소 방법론 연구 - 버나드 로너간(Bernard Lonergan)의 변증과 지성적 회심 과정인 자기 체화 - • 발 표: 변희선 신부(전 서강대 교수) • 토 론: 김재영 교수(서강대)	이승우 교수 (전남대)
15:15~15:30	Break Time	
제2주제 15:30~16:30	• 주 제: 갈등해소, 불교의 관점과 실천방향 - '화쟁'의 관점과 '육화경'의 방법론을 중심으로 - • 발 표: 정웅기 위원(화쟁위원회) • 토 론: 김현구 박사(전남대)	조배균 교수 (전남대)
제3주제 16:30~17:30	• 주 제: 한국사회에서 화해와 통합을 위한 기독교 영성목회 • 발 표: 김상백 교수(순복음대학원대학교) • 토 론: 강성열 교수(호신대)	홍은실 교수 (전남대)
종합토론 17:30~18:10	장신 교수(전남대), 국민호 교수(전남대) 김경은 변호사, 김병규 목사(남부개척교회)	
폐회식 18:10~18:15	• 폐회사: 송오식 소장(종교문화연구소)	

• 『종교문화학보』 논문투고 안내 •

전남대학교 종교문화연구소에서는 학술지 『종교문화학보』 제20권 제1호에 게재할 논문을 모집하오니 많이 투고하여 주시기 바랍니다.

- 분야: 종교 및 종교문화 전반의 내용
- 자격: 종교 문화 관련 국내외 연구자
- 분량: 200자 원고지 100매 내외
- 원고 제출 마감: 2023년 5월 15일(제1호), 11월 15일(제2호)
- 투고형식: 논문투고 규정에 따라 작성하여 제출하여야 함
- 심사 및 게재 결정: 심사규정에 의한 심사위원회 규정에 의함
- 저자 대우: 연구소지 1부를 제공함
- 제출처: Email: cnuirc3910@daum.net
- 전 화: 062-530-3910/530-2237(전남대 종교문화연구소)
- 휴대전화: 010-4622-7114(연구원)
- 게재신청서 제출: A4 자유형식 1쪽
성명(국·영문), 소속(국·영문), 논문제목(국·영문)
주소, 전화, 이메일, 논문요약 등

편집위원

송오식(전남대, 위원장)	최영훈(원광대)	황병하(조선대)
조성돈(실천신학대학원)	박병기(한국교원대)	조찬혁(부경대)
안명준(평택대)	오은열(성결대)	강성열(호신대)
안 신(배재대)	김정민(전남대, 간사)	

宗教文化學報

제19권 제2호

- 발행일 : 2022년 12월 31일
- 발행처 : 전남대학교 종교문화연구소
- 발행인 : 송오식
- 편집인 : 김정민
- 주 소 : 61186 광주광역시 북구 용봉로 77 전남대학교 종교문화연구소
Tel : 062-530-3910(연구소)
홈페이지 : <http://rcicnu.jnu.ac.kr>
전자우편(E-mail) : cnuirc3910@daum.net
- 인쇄처 : 전남대학교출판문화원, 61186 광주광역시 북구 용봉로 77
Tel : 062-530-0571~2