

공존의 윤리: 호모심비우스의 발견*

오지석 (송실대학교)

I. 들어가는 말

II. 공존의 윤리 - 호모심비우스의 발견

1. 왜 갈등과 경쟁, 그리고 반목 때문에 타인의 고통을 외면하는 시대에 호모심비우스에 주목하는가?
2. 정치윤리의 풀리지 않는 주제 : 용서 그리고 공존
3. 호모 에티쿠스의 또 다른 모습 호모심비우스

III. 나오는 말

* 이 논문은 2012년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구(NRF-2012S1A5B5A07035866)이며, 2015년 한국기독교윤리학회 정기학술대회에서 발표된 것을 일부 수정한 것이다.

• ABSTRACT •

Ethics of Coexistence: Discovery of Homosymbious

O, Ji-Seok

This research paper examines the concept of forgiveness in terms of philosophical and christian ethical discourses. This study also delves into the meaning of the forgiveness that is another possibility of political ethical theme. This paper argues the Homosymbious is an ideal model in this 21th century. In Korean political situation which various conflicts occurs everywhere, the way to teach about 'forgiveness and coexistence' is critical in that it can resolve these conflicts. In addition, this needs to be one of the main themes in Christian ethics.

Key words: Coexistence, Forgiveness, Homosymbious, ethics, christian ethics

“가장 진실하고 용감하고 성숙한 열정은 발을 구르며 자신을 몰아가지 않아요. 분노에 휩싸여도 그 분노에 휩쓸리길 거부하는 게 열정이에요. 이 세상 그 무엇도 의지력으로 스스로를 변화시킬 수 있는 건 없어요. 오직 인간만이 그런 특권을 가지고 있죠. 피비린내 나는 참극을 끊임없이 부추기며 우리 옆 구리를 파고드는 이 뾰족한 창을 우리 스스로 뽑아버리지 않으면 안 돼요. 그것도 아주 조심스럽게 빼내야 하죠, 그곳의 창자까지 같이 딸려 나오게 해서 안 되니까요”

- 연극 <고곤의 선물> 중에서, 스티븐 체리의 『용서라는 고통』에서 재인용

I. 들어가는 말

이스라엘의 철학자 아비샤이 마갈릿(Avishai Margalit)은 『품위¹⁾ 있는 사회』에서 품위 있는 사회란 인간의 존엄성에 가치를 두고 “제도가 사람들을 모욕²⁾하지 않는 사회”라고 이야기 한다.³⁾ 여기서 말하는 모욕이란 ‘인간을 인간으로 받아들이기를 거부하는 것, 사람들을 인간이 아니라 단순한 물건이나 도구, 동물, 인간 이하 혹은 열등한 인간에 불과한 것처럼 대우하는 것’이다. 그러기에 품위 있는 사회란 ‘제도가 사람들을 모욕하지 않고, 제도를 통해 그 권한 아래에 있는 사람들을 존중하는 사회’라고 할 수 있다. 그런데 우리사회는 과연 제도가 사람들을 모욕하지 않고 있다고 말할 수 있을까?

2014년 4월 16일, 그 날에 대한 기억은 이렇게 시작된다. “와! 대단한

1) 국립국어원 표준국어대사전에서는 ‘품위’를 직품과 직위를 아울러 이르는 말, 사람이 갖추어야 할 위엄이나 기품으로 정의하고 있다.

http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp

2) 국립국어원 표준국어대사전에 따르면 ‘모욕(侮辱)’을 깔보고 욕되게 함으로 정의하고 있다. http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp

3) 아비샤이 마갈릿, 『품위 있는 사회』, 신성림 역, 동녘, 2008, 15.

데! 배가 뒤집혔는데도 모든 탑승객이 모두 구조되었단 말이지!” 하지만 몇 시간이 지나지도 않아서 더 이상 이런 말을 입에 담을 수 없었다. 그 날 이후 우리들은 모욕과 품위의 경계에서 살아가고 있다. 자신의 품위를 지키기 위해 많은 사람을 배제하고 그것을 당연히 여기는 사람들과 그 같은 생각을 신앙처럼 떠받드는 사람들이 내뱉는 수많은 말, 글, 그리고 행위 홍수 속에서 살아가야만 하는 상황이 몹시 아프다. 물론 이런 상황이 꼭 4월 16일부터 시작된 것은 아니다. 하지만 그 날 이후 우리사회의 품위를 유지한다고 여겨지던 계층의 모습은 여지없이 무너지고 있다. 한국기독교 또한 이런 흐름을 거스르지 못하고 있다.

또한 2008년 이후 고착되는 한국 사회의 갈등은 스탠리 코언이 이야기하고 있는 ‘잔인한 국가, 외면하는 대중’이라는 프레임 속에 계층, 세대, 지역 사이의 갈등, 과잉이념의 문제, 매스 미디어의 공공성 포기에서 더 잘 드러난다. 특히 신자유주의, 분단 현실 그리고 다문화에 대한 제 각각의 해석과 반공이데올로기의 과잉은 우리 사회가 안고 있는 국가 또는 체도가 사람을 모욕하는 사회로 향하고 있고, 그 이전보다 큰 갈등과 반목, 질시를 낳고 있다. 이러한 경향은 우리 사회를 다양한 생각이 존중받지 못하게 할 뿐만 아니라 병들게 하고 있다. 우리가 이미 알고 있다시피 한국 사회는 치유하기 힘든 많은 상처들을 안고 있다. 하지만 우리가 안고 있는 상처에 대해서 부인과 회피, 기억 지움으로 일관하다가 겨우 상처가 있다는 것을 김대중 정부가 들어서서야 일부 시인하는 그 첫 걸음을 내딛었다. 이것을 필두로 하여 2000년대 초반에는 지난 세기의 일제 강점기 동안의 상처, 남북 분단으로 인한 상처, 그리고 과잉 ideology로 인한 반목과 질시, 한국 전쟁에 나타난 동족상잔의 비극, 독재정치와 군부 쿠데타, 산업화로 인한 착취, 전체주의 사고방식의 폐해, 민주화 운동에 따른 고통 등에 관심을 표현하고 학자들의 연구도 진행되었다. 그리고 나름

의 성과물들이 과거의 문제로 인해 고통 받는 이들과 가해자들에게 ‘진실과 화해’의 장으로 나가는 듯 했다. 하지만 이러한 발걸음은 오래 지속되지 않고 그 성과물에 대한 비판을 넘어서 부정하려는 시도가 빈번해지고 있다. 심지어 가해자들은 부인하는 것을 넘어서 왜곡하는데 주저하지 않고, 역사의 뒤편에서 반성하기 보다는 스스로없이 전면에 나오는 데 전혀 꺼리 감조차 없다. 이러한 현상은 다시 갈등과 반목 더 나아가서는 대립으로 치닫게 된다. 이것은 종교의 영역에서도 예외가 아니어서 사랑과 화해를 외치는 기독교조차도 이 굴레에서 벗어나지 못하고 있다. 그럼에도 불구하고 우리는 함께 사는 것, 어떻게 살아가야 하는가에 관심을 두고 머리를 맞대어야만 한다. 그렇기 위해서 우리는 지난 세기, 다시 말해 20세기가 우리에게 던져준 화두인 “우리는 서로의 갈등에도 불구하고 어떻게 ‘함께’ 살 수 있는가?”에 대해 다시 주목해야 할 것이다. 사람은 쉽게 싸운다. 그래서 서로에게 큰 상처를 준다. 하지만 어울려 살아가야 하는 것이 현실이다. 이런 현실 속에서 사람은 일상적으로 밀고 당기며 그 속에 용서와 공존이 얼마나 필요하고 또 얼마나 그것이 부족한지에 대해 이야기한다.

우리는 어떤 종류의 상처이건 간에 상처 입은 사람들이 상처를 준 사람과의 관계 복원과 그 상처에서 자유로워지는 데 오랜 시간이 걸린다는 것에 대해 경험으로 잘 알고 있다. 비극적이고 부당했던 고난, 모욕으로부터 심리적, 사회적으로 자유로워지기위해서 적과 그들의 후손들과 진정으로 새로운 관계를 형성해야한다. 궁극적으로 그들이 다시 단순히 싸움터로 나아가지 않으려면, 과거의 적들(상처를 준 이들)은 서로 함께 사는 길을 모색해야 한다.

적대감과 적, 갈등과 질시, 모욕은 과거에도 있었고 현재도 있으며 미래에도 인간의 삶의 자리에서 사라지지 않을 것이다. 그러나 우리의 윤리

는 인간들 서로가 서로에게 선과 악으로 접근하는 통로를 새롭게 닦아야 할 것이다.

21세기에든 국내 사정이나 나라 밖의 정황들은 우리가 ‘함께 살 수 있더라는 희망과는 달리, 우리가 유례없는 이기심으로 꽉 차 있다는 사실을 환기시켜 주고 있다. 과연 우리가 서로가 반목하고 질시하며 적대시하면서 서로를 죽이지 않을 정도로 충분히 함께 지낼 수 있는가라는 물음은 난감한 질문이다. 그것은 근본적으로 생활의 질문이며, 윤리적 질문이기도 하다. 이 물음에 대한 고민을 공존의 윤리와 호모심비우스라는 말로 풀어 보고자 한다.

II. 공존의 윤리 - 호모심비우스의 발견

“김대중씨가 대통령에 당선된 이후 처음 한 일 중의 하나가 전두환노태우 씨를 석방시킨 것이었죠. 김 대통령은 그것을 용서와 화합의 상징적인 제스처로 삼은 것 같은데요. 어떻게 생각합니까.

사실 김대중씨는 광주 사람들에게 업을 진 사람이에요. 터놓고 말하자면 5·18의 촉매제 역할을 한 것이 바로 김대중씨 구속이었어요. 당시 그가 호남 사람에게는 유일한 상징이고 출구였죠. 그걸 잘라버린다고 했을 때 …… 그런 면에서 김대중씨는 광주 사람들한테 큰 업을 진 겁니다. 그렇다면 잔노씨 문제를 그런 식으로 처리해서는 안 되죠. 최소한 광주사람들에게 동의라도 구해봐야지요. 김대중씨가 잘못했어요. … 이왕 풀어줄 거면 광주사람들한테, 당사자한테 용서할 기회를 줘야죠. 김대중씨가 용서할 권리를 제일 많이 가진 사람이 아닙니다. 세상에 …… 스스로를 다시 복원한다고 할까. 스스로 용서를 베풀 수 있는 기회를 그가 빼아가버린 거라. 진짜 그렇잖아요. 먼저 그런 자리를 만들어 줘야 할 사람이 …… 그가 아주 잘못했어요. <중략>

망월동은 문민정부시절 ‘성역화’사업을 마치고 지금은 국립묘지로 이름이

바뀌었다. ……“2천명이 죽었다던데, 실제 와보니 몇 사람 되지 않네 그러.” 어디선가 그런 소리가 들렸다. 돌아보니 타지에서 유람 삼아 온 나이든 아낙들 무리가 보였다. 그 말을 들으며 아직도 5월 광주는 진정으로 복권되지 않았구나 하는 생각을 떨칠 수가 없었다.

“이 소설을 끝내놓고 나니 이상한 분노가 생겨요”라고 그는 말했다. 그 분노의 정체를 알 것도 같았다. 그는 눈부시게 맑은, 늦은 봄날의 아침이었다는 “는 문장으로 『봄날』을 끝맺었다. 그런데 진짜 눈부시게 맑은 봄날은 우리 곁에 오고 있을까”

- 소설 『봄날』의 작가 임철우 “권두인터뷰” 중에서, 『말』, 1998.5호 기사

우리는 “용서하라 그리고 잊어라” 또는 “죄는 인간이 짓고, 용서는 하나님이라는 말을 많이 듣는다. 용서라는 주제는 관습상 종교적이고 개인적인 윤리의 영역으로 추방⁴⁾되어 있었고, 일반적으로 신학이나 정치학, 그리고 심리학 또는 상담에서 다루어져 왔다. 따라서 그와 관련된 많은 성과물도 있는 것이 현실이다. 그래서 너무나 오래된 주제라 식상하다는 선입견을 가질 수 있다. 하지만 용서의 문제는 단순히 개인영역의 문제가 아니라 공동체(사회와 국가적)차원까지도 고려해야한다.⁵⁾ ‘공존을 위한

4) 도널드 슈라이버 2세, 서광선, 장운재 옮김, 『적을 위한 윤리·사죄와 용서의 윤리』, 이화여자대학교출판부, 2001. 489.

5) 아리스토텔레스는 용서를 도덕적으로 좋은 것, 그리고 자비로운 성품을 나타내는 것 다시 말해 덕의 한 목록으로 이해한다. 이러한 이해는 용서가 윤리학의 주제임을 잘 드러내 주는 것이라고 할 수 있다. 용서에 대한 가장 현저한 표현은 예수에 의해 주어졌고, 그 이후 기독교에서는 용서에 대한 많은 담론을 쏟아 내었다. 한나 아렌트가 주목한 것처럼, “비록 예수가 용서를 종교적 맥락에서 발견했고 또 그것을 종교적 언어로 설명했다고 해서 그것이 엄격히 세속적인 의미에서 덜 진지하게 다루어질 이유가 되지는 않는다.” 그럼에도 불구하고 대부분의 도덕철학자들은 용서에 대해 거의 무시했다. 다시 말해 스트로슨(P. E. Strawson)이 1962년 “Freedom and Resentment”라는 짧은 논문에서 “용서는 도덕철학에서 상당히 멧없는 주제”라고 언급한 이래 몇몇 학자들이 뒤이어 철학적 관심을 갖기 시작했다. 두니(R.S. Downie, “Forgiveness” 1964), 제프리 머피(Jeffrie Murphy, “Forgiveness and Resentment”, 1982) 엘리자베트 비어슬리(Elizabeth Beardsley, “Understanding and Forgiveness” 1980), 마틴 콜딩(Martin

용서'라는 화두로 사회의 상처를 다룰 수 있다면 이것은 이미 지나간 주제라는 생각에서 벗어나 오늘 우리의 문제라 인식할 필요가 있다. 한국사회처럼 갈등이 도처에서 일어나고 잠재된 갈등요소들이 만연한 사회에서 '용서를 통한 공존'이라는 생각은 기독교의 존재이유 가운데 하나 일 수 있다.

1. 왜 갈등과 경쟁, 그리고 반목 때문에 타인의 고통을 외면하는 시대에 호모심비우스에 주목하는가?

한국사회는 갈등과 경쟁 그리고 반목을 어찌면 태어날 때부터 DNA처럼 물려받는지도 모르겠다. 마치 DNA처럼 우리에게 전해지고 있는 이것에 대해 아직 청산되지 않은 과거가 문제라고 보는 관점과 과거는 이미 지나갔으니 그 과거에 붙잡혀 미래를 볼모로 삼을 수 없다라는 반성하지 않는 의식이 그 밑바탕을 이루고 있다고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 이 문제를 어떻게 바라보고 그 해결의 실마리를 찾을 수 있을까?

21세기에 들어서면서 우리 사회는 갈등과 반목을 해소하기 위해 win-win이라는 담론에 주목하고자 했다. 그리고 많은 매스 미디어를 통해 win-win이야말로 우리가 앓고 있는 문제들을 해소할 수 있는 가치라 소개하였다.

우리가 상생을 외치고 있지만 그 맛이 깔끔하지 않은 이유가 어찌면 우리사회에서 벌어지는 갈등의 원인을 살펴보면 국가를 포함한 가해자들이 개인, 또는 집단에게 모욕과 상처 그리고 고통을 주었으며 여전히 주고 있는 가해자이면서도 그러한 행위 부인하고 있으며, 개인과 사회가

Golding, "Forgiveness and Regret", 1984-1985), 자크 데리다(Jacques Derrida, On Cosmopolitanism and Forgiveness, 2001), 이브 개러드(Eve Garrard) · 데이비드 맥노튼(David McNaughton, Forgiveness, 2010), 마가렛 R. 홀그렌(Margaret R. Holmgren, Forgiveness and Retribution, 2012) 등이 그들이다.

않고 있는 인간의 사회적 고통을 부인하고 가해권력 또는 가해자들의 행위를 정당화해주는 일반 대중들이 있기 때문일 것이다. 그럼에도 불구하고 우리가 함께 살아갈 수 있다는 희망을 포기할 수 없는 이유는 일반 대중들이 타인의 고통에 대해 부인하고 외면한다고 해도 피해자들의 고통 현장에서 그 고통을 함께 공감하는 사람들이 있고 행동에 나서는 사람들이 있고, 이런 생각을 공유할 수 있으며 교육할 수 있기 때문이다.⁶⁾

우리는 여기서 상생相生보다는 공생共生에 더 가치를 두고자 하는 생태학자 최재천이 제시한 21세기의 새로운 인간상인 호모심비우스에 주목할 필요가 있다. 그가 밝혔듯이 호모심비우스는 공생을 뜻하는 'symbious'에 착안해서 만들어진 말이다.⁷⁾ 함께 산다는 말을 생태학과 진화생물학에서 끌어다 쓰지만 이 개념은 동양과 서양의 고대철학 모두에 뿌리를 내리고 있다. 그는 하나 밖에 없는 지구에서 모두 함께 사는 방도를 찾아야 한다며, 이 지구를 공유하고 사는 모든 생물들과 공생하는 방법을 배워야 한다고 주장한다. 이제 인간에게 주어진 조건은 경쟁을 넘어선 협력이 필요하다. 더 이상 이기적인 인간은 살아남을 수 없는 환경이 조성되고 있다. 인간의 생존 전략으로서 '공존' 또는 공생하는 인간이 우리 곁으로 올 수 밖에 없는 데 그러기 위해 '용서'라는 윤리적 덕이 필요하고 그것에 대한

6) 이지성은 「공감의 길, 고통의 내러티브에 대한 연구」(2014)에서 수전 손택의 차가운 연민을 넘어 누스바움의 공감회복에 주목하면서 타인의 고통, 아픔을 외면하기보다는 같이 나눌 수 있음을 강조하고 있는 데, 공감을 위해 내러티브에 주목하고 있다.

7) 상생이란 본래 '상극相剋'의 반대 개념으로 金에서는 물(水)이, 물에서는 나무(木)가, 나무에서는 불(火)이, 불에서는 흙(土)이, 흙에서는 금이 낡는 오행의 순환을 설명한다. 물론 넓게 보면 서로 통하는 개념일 수도 있겠지만, 공생 즉 서로 돕고 산다는 뜻과는 약간 거리가 있는 듯 싶다.

호모심비우스(나는 이 개념을 공생을 뜻하는 'symbiosis'에서 착안하여 만들었는데, 이단어는 함께라는 뜻의 고대어 'syn'과 '삶'이라는 뜻의 'biosis'라는 말에 부리를 두고 있다. ...아리스토텔레스는 일찍이 우리 인간을 '사회적 동물'이라 일컬었다. 『논어』는 '화이부동和而不同' 즉 '남과 사이 좋게 지내지만 무턱대고 한데 어울리지는 아니한다'는 정신을 이야기한다. (최재천, 『호모심비우스』, 이음, 2012, 88, 108)

바른 이해는 종교와 분리해서 생각할 수 없다.

이에 共存이라는 가치에 주목하여 인간을 호모심비우스로 이해하면서 갈등과 반목의 문제에 접근하는 것이 필요하다.

2. 정치윤리의 풀리지 않는 주제 : 용서 그리고 공존

“삶이 송두리째 파괴되고 가슴이 찢기는 고통을 겪고 있는 사람들이 과연 용서라는 것을 할 수 있을까? 도저히 용서가 안 되는 일을 당한 피해자를 곁에서 지켜봐야 하는 사람은 피해자의 치유를 어떻게 도울 수 있을까? 용서 자체가 당장 불가능한데도 의무라도 되는 양 심리적 압박을 느끼는 사람들은 어떻게 해야 할까? 우리가 바로 그 피해자라면 어떻게 극복해나가야 할까?”

- 스티븐 체리의 『용서라는 고통』에서

2014년 4월 16일 이후 우리사회에서는 아비샤이 마갈릿이 이야기하고 있는 한 인간을 ‘인간의 가족’에서 배제하는, 인간을 비인간으로 대하거나 마치 인간이 아닌 것처럼 대하는 모욕이 만연하고 있다. 이것이 가능하게 되는 이유는 무엇일까? 또한 인간의 사회적 고통의 사실이 드러나더라도 가해자는 끝까지 그것을 부인하고, 왜 관찰자들은 엄연한 사실 앞에서도 눈을 감아버리는가? 이에 대해 코언은 『잔인한 국가, 외면하는 대중』(2009)에서 인간의 사회적 고통을 조장, 악화하는 행위를 ‘부인’(denial)으로, 그것을 경감·해결하려는 움직임을 ‘시인’(acknowledgement)로 풀어 나간다. 우리는 조효제가 지적하고 있듯이 여기서 한국의 과거사 논쟁 때 항상 득세했던 부인논리(문자적 부인, 해석적 부인, 함축적 부인)들을 기억해보자.

“그런 일은 일어나지 않았다.”(문자적 부인)⁸⁾

“설령 그 일이 일어났어도 이는 좌익세력의 짓이다.”(해석적 부인)⁹⁾

“설령 인권침해였더라도 사과와 사면복권은 안된다.”(함축적 부인)¹⁰⁾

또한 우리는 행위의 주체들, 다시 말해 피해자, 가해자, 관찰자¹¹⁾에 대한 이해가 필요하다. 왜냐하면 타인의 고통과 서로 깊은 관계가 있을 수 있기 때문이고, 고통의 자리에서 피해자, 가해자, 관찰자의 역할은 고정되어 있지 않기 때문에 관찰자가 가해자 또는 피해자가 될 수도 있고, 가해자나 관찰자가 같은 ‘부인의 문화권’에 속하는 사람일 수도 있기 때문이다.¹²⁾

흔히 용서하는 피해자와 용서받아야 할 가해자(집단) 사이에서 일어난다고 한다. 하지만 사건에는 피해자, 가해자, 관찰자라는 행위 주체가 있다는 것을 기억해야 한다. 그럴 때 단순히 용서의 문제가 개인의 영역에 머무르지 않고, 공적 영역에서도 우리가 다 루어야 할 주체가 될 수 있다.

8) 문자적 부인이란 엄연한 사실을 일어나지 않았거나 진실이 아니라고 주장하는 것이다. 문자적(또는 사실적, 노골적)인 사실 자체, 또는 사실에 관한 지식 자체를 부정한다.

9) 해석적 부인이란 문자적 부인과 달리 어떤 일이 일어났다는 사실 자체는 부정하지 않는다. 하지만 그 사건을 전혀 다른 방식으로 해석한다. 해석적 부인을 하는 관찰자는 단어를 바꾸고, 완곡어법을 구사하며, 기술적인 전문용어를 써서 인지적 의미를 부정하면서, 사건을 다른 범주에 넣어 재배치한다.

10) 함축적 부인이란 사실 자체를 부정하거나 통상적인 해석을 부정하지 않는 경우에 어떤 사건에 흔히 따라오는 심리적, 정치적, 도덕적 함의를 부정하거나 축소하는 것이다. 이것은 정당화, 합리화, 회피 같은 개념들을 포괄한다.

11) 피해자란 어쩌다 자신에게 ‘일어난’ 사건이나, 누군가 고의적으로 저지른 끔찍한 행위로 고통받는 사람이다.

가해자란 정치적 박해와 중범죄를 저지른 사람이다.

방관자(관찰자)는 어떤 사건을 알거나 보거나 들은 사람 구경꾼, 청중, 목격자, 관찰자, 관객, 방관자라 불릴 수 있다. 방관자는 (1) 사건현장의 방관자(인권침해나 고통의 현장을 직접 목격한 사람 또는 목격자에게 직접 전해 들은 사람), (2) 외부적 방관자(주로 대중매체나 인도적 단체 등으로부터 정보를 접한 사람), (3) 방관국가(타국 정부들이나 국제기구)

12) 스탠리 코언, 『잔인한 국가 외면하는 대중』-왜 국가와 사회는 인권침해를 부인하는가?, 조효제 옮김, 창비, 2009,70.

이브 개러드·데이비드 맥노튼은 『용서란 무엇인가』(2013)에서 ‘용서가 항상 적절하고 존경스러운 행위인가?’하는 문제, 달리 말해 반드시 용서를 해야 하는 지에 대해 의문을 제기한다. 이 물음은 가해자를 용서하는 일이 항상 옳을까? 용서는 과연 사람들이 말하는 것처럼 훌륭할까?라는 질문을 낳는다. 용서는 좋은 식으로든 나쁜 식으로든 우리 삶 전체에 영향을 미친다. 우리는 용서의 정수를 ‘과거를 잊고 새출발하기’라고 하는데, 그 보다 용서가 무엇인지 더 잘 이해하려면 용서 대신 용서가 아닌 것, 즉 용서와 공존할 수 없는 마음 상태, 용서하려면 버려야 하는 감정과 태도에 관심을 가져야 한다.

용서는 용서하는 피해자와 용서받아야 할 가해자(집단) 사이에서 일어난다. 하지만 이 용서에 대한 생각이 모두 같은 것은 아니다. 가령 니체와 같은 이는 용서를 비도덕적이며, 심리학적으로도 건강하지 못하다고 생각하였다. 이와 같은 생각의 밑바닥에는 약자가 살아남기 위한 전략이며, 비겁한 자기합리화로 바라보는 것이 깔려있다. 이에 비해 용서를 옹호하는 사람들은 용서의 가치란 용서하는 이와 용서받는 이 모두가 속박에서 풀려나 강해지는 데 있다고 주장한다. 이렇게 본다면 용서는 적어도 베푸는 일 또한 받는 일 못지않게 유익한 셈이다. 다시 말해 이런 용서에 대한 이해는 ‘용서는 모두에게 유익하다. 당신에게도 유익하고 다른 사람들에게도 유익하다. 당신은 분노를 버리고 다음 단계로 나아가야 한다.’라는 메시지를 전달하고자 한다.

이것은 우리가 사용하고 있는 용서란 무엇인지에 주목하게 한다. 보다 명료한 용서에 대한 개념을 얻기 위해 우리는 가까운 이웃, 용서와 닮았지만 똑같지 않은 개념을 들여다 볼 필요가 있다. 용서에 해당하지 않는 태도에는 묵과, 용인, 무시, 망각, ‘과거를 잊고 새출발하기’ 등이 포함된다. 여기에서 다루고자 하는 이 단어들은 마치 악행이 없다면 용서할 대

상도 없다라고 것을 이야기 하는 것과 같다. 만약 어떤 행위를 묵과할 때는 그 행위가 사실상 잘못이 아니라고 말하는 것이며 반면 그 행위를 용인할 때는 그것이 사실상 잘못이지만 특별한 상황에서 벌어진 일이니 만큼 행위자에게 책임이 없다고 말하는 것이다.

용서는 악행을 묵과하거나 용인하거나 무시하는 태도를 배제한다. 우선적으로 악행의 본질과 그 악행에 대한 가해자의 책임을 명민하게 인식하는 행위를 수반해야 한다.

인간은 자신의 피해에 대해 앙갚음을 하려는 성향이 있다. 그것은 유전적 선택과정에 따라 자연스럽게 형성된다. 왜냐하면 앙갚음은 가해자로 하여금 두 번째 공격시도를 좌절시키는 효과적인 수단으로 작용하며, 경고하는 효과가 있으며, 무임승차자에게 협력하라는 메시지를 보내는 것이라고 한다. 또한 분노를 표현하거나 앙갚음은 자기 존중의 또 다른 표현이기도 하다. 하지만 복수 또는 앙갚음은 인간의 폭력성과 파괴성을 드러내기도 하는 한계를 드러내기도 한다. 우리는 보스니아, 르완다, 코소보, 중동 지역에서 일어나는 일련의 폭력적 사태들은 폭력적인 갈등이 해결되지 않은 결과들이라 할 수 있다. 이런 문제에 대한 윤리적 고민은 왜 ‘공존’이라는 가치에 주목해야 하는가를 알려주는 이유이기도 하다.

자크 데리다는 *On cosmopolitanism and forgiveness*에서 용서란 무엇이며, 우리가 할 수 있는 용서는 무엇인가라는 물음에 진정한 용서란 용서할 수 없는 것도 용서하는 것이라고 하였다. 그렇기에 데리다는 용서는 선물이며 받는 자에게 호혜적 의무 없이 값없이 사랑으로 주어져야 한다는 생각을 펼친다.

용서는 잊어버리는 것(망각)과는 다르다. 남아프리카에서 진실과 화해라는 화두를 남긴 넬슨 만델라는 “참혹했던 과거를 수습할 수 있으려면 반드시 그 과거를 기억해야만 한다. 용서가 필요하다면 용서를 해야 하지만

결코 잊어서는 안 된다. 기억함으로써 재발을 막을 수 있다.”고 말했다. 또한 18세기 유대인 랍비 바알 쉘 토브(Baal Shem Tov)는 “망각은 과거의 치욕으로 다시 돌아가게 하지만, 기억은 구원에 이르는 비결이다.”고 하기도 했다.

홀로코스트와 일본제국주의의 강점기 동안 벌인 반인륜적 범죄, 이념 과잉이 빚어낸 한국 사회의 범죄와 비극은 집단 기억에서 쉽게 지울 수 없는 충격적인 일이다. 지속적으로 괴롭히는 끔찍한 집단 기억 속의 악행, 사건을 되집어 보는 것은 부담스럽고 대면하기 힘든 일이지만 우리 자신, 우리가 사랑하는 사람, 사랑하는 공동체에 가해진 엄청난 해악을 잊어버리는 것은 오히려 수치스러운 일이라 할 수 있다. 이점에서 “용서는 망각이 아니라 기억에서 출발하며 무엇이 잘못되고 불의한 것이며, 또한 부당한 지에 대한 우리의 도덕적 판단에서 시작된다”고 한 슈라이버 2세의 언급에 주목할 필요가 있다.

정치 철학자 한나 아렌트의 등장으로부터 공동체, 인종, 혹은 국가들 사이에서 벌어진 갈등과 피해, 그리고 가해의 문제를 다루며 정치의 영역에서 용서의 문제를 다루기 시작했다.

들이킬 수 없는 과거 특히 잔혹한 과거에 대하여 반응하는 두 가지 방법이 있는데 그것은 복수와 용서이다. 복수는 어떤 잘못된 행동에 의해 조건화된 자연적 및 자동적 반응이다. 복수는 과거의 잘못된 행동에 사로잡힌 반응이다. 그러나 용서는 잘못된 행동에 의해 조건화 되지 않고 그것에 대해 새롭게 혹은 예측과 다르게 행동하는 것이다. 아렌트는 용서가 피해자와 가해자 모두 과거의 포로로부터 해방되는 길이라고 본다.¹³⁾

슈라이버는 정치에서 용서가 이슈화되는 이유를 “정치는 단지 힘겨루기가 아니라 다양한 사람들, 관심들, 그리고 경쟁자들이 서로 상해하지

13) 도널드 슈라이버 2세, 앞의 책, 300~303.

않고 함께 사는 것을 배우는 과정”이기 때문이라 한다.¹⁴⁾ 슈라이버에 따르면 정치적 용서는 과거에 대한 진실을 말하고 보복을 포기하고, 적에 대한 적대감을 공감으로 바꾸고, 깨어진 관계를 회복하는 과정이다. 남아공의 신학자 디그러치(John de Gruchy)는 폭력의 악순환을 끊어내는 길은 복수나 처벌이 아니라 용서라고 본다. 정치적 맥락에서 용서는 그것이 어떻게 실천되는가가 중요하다. 사회나 나라 전체가 잔혹한 과거의 상처로 고통당할 때, 그 상처를 치료하면서 용서와 화해를 추구하는 것은 쉬운 일이 아니다. 그럼에도 불구하고 잔혹한 역사의 막이 내리고 새로운 역사의 막이 오르기 전에 먼저 과거와 대면하는 것이 필요하다.

잔혹한 시대가 막을 내리고 새로운 시대를 맞이하게 될 때, 가장 쉬운 대응 가운데 하나가 보복이다. 하지만 보복은 언제나 또 다른 보복을 낳는다. 다른 대응은 묵인과 망각이다. 가해자들은 자기들의 과거를 덮으려고 하고, 피해자들에게 망각을 강요한다. 고통에 시달린 피해자들도 대응할 능력을 상실하고 과거를 잊고 싶어 한다. 그러나 망각과 묵인은 폭력적 구조를 남겨둠으로 폭력이 다시 발생할 수 있게 하고, 피해로 인한 상처는 치료되지 않은 채 삶의 모든 영역에 악영향을 준다. 고통의 역사를 가진 나라들은 현재와 미래를 위해 잔혹한 과거를 다루기 위해 여러 가지 방안들을 실천했다. 그들은 보복과 묵인 혹은 망각 없이 과거와 대면하고, 새로운 공동체를 만들어 가는 과정에서 용서의 필요성과 중요성을 알게 되었다. 정치적 용서의 목표는 참혹한 피해를 경험한 사회가 더 이상의 살상이나 보복이 없고, 피해자들이 회복되고, 그리고 가해자들과 그들의 후손들도 공동체의 일원으로 함께 살 수 있는 사회를 건설하는 것이다.¹⁵⁾

14) Donald W. Schriver Jr., “Forgiveness: A Bridge across Abysses of Revenge”, in Raymond G. Helmick and Rodney L. Peterson(eds.), *Forgiveness and Reconciliation*, 155.

3. 호모 에티쿠스의 또 다른 모습 호모심비우스

누구나 자신이 어떤 사람이나 집단에게 해를 입었다면, 가해자에게 자신이 받은 상처와 피해를 가해자(집단)에게 그대로 돌려주고자 한다. 이것을 우리는 앙갚음 또는 복수라고 한다. 이러한 인간의 심성에 주목한 맥컬러프는 인간을 호모 울토르(Homo Ultor)라 이라 칭한다. 호모 울토르는 복수하는 인간이라 할 수 있을 것이다. 어찌보면 이런 정의는 타당하고, 설득력이 있다. 왜냐하면 우리 전통 사회가 기독교를 수용하면서 겪었던 가장 큰 윤리적 문제는 사람으로 살아가면서 겪게 되는 마땅함에 대한 다른 이해가 그것이다. 기독교에서 말하는 사랑(아가페) 다시 말해 원수라도 사랑하라는 것은 도저히 용납할 수 없었던 가치였다. 자신이 당한 부당함 또는 피해에 대해 절치부심하고 그것을 풀어내는 것이 인간의 마땅한 도리라고 파악하고 있던 전통 사회와 인간의 본성적 경향과는 반대되는 용서라는 가치는 충돌할 수밖에 없었고, 본 회피를 비롯한 일군의 신학자들이 비판적으로 본 값싼 은혜로서의 용서가 우리 사회에 자리하면서 갈등과 반목, 질시가 더 강화된 측면이 있다고 할 수 있다.

그렇다면 우리는 이러한 사회에 어떤 인간의 모습이 필요할까? 김상봉은 『호모 에티쿠스- 윤리적 인간의 탄생』이라는 책에서 선하게 살아야 할 아무런 까닭도 없는 이 무의미하고 덧없는 세상에서도 선하게 살기 위해 고뇌하는 사람들, 남에게 선하게 보이려 애쓰는 것이 아니라 참으로 선하게 살기 위해 애쓰는 사람들, 단지 하늘을 우러러 한 점 부끄럼 없기를 바라 이웃의 고통을 외면하지 못하는 사람들, 보상에 대한 기대 없이 세계에 대한 의무를 다하는 사람들, 선자체가 무엇인가를 고민하는 사람들을 윤리적 인간 즉 호모 에티쿠스라 부른다. 호모 에티쿠스는 아마도 '선을 추구하되, 내가 추구하는 선에 도취하여 나 자신의 악덕을 잊어버리

15) 손운산, 「치료, 용서, 가리고 화해」, 『한국기독교신학논총』, 35권, 2004, 12-24.

지 않으며, 내가 행한 크고 작은 악을 늘 기억하여 겸손과 부끄러움을 잃지 않고, 그래서 선 때문에 도리어 악덕에 빠지지 않도록 늘 깨어 있는 사람이라 할 수 있을 것이다. 이것은 인류의 위기를 맞이하여 더 이상 '경쟁을 멈추고 공생을 시작하라!' 화두를 던진 최재천의 '호모심비우스'라는 개념과 동전의 양면처럼 우리에게 다가온다. 최재천은 우리가 이 지구에 더 오래 살아남고 싶다면 호모심비우스로 거듭나야 한다고 이야기한다. 호모심비우스는 다른 생물들과 공존하기를 열망하는 한편 지구촌 모든 사람들과 함께 평화롭게 살기를 원한다.¹⁶⁾ 왜냐하면 서로 다른 차원에서 접근하고 있는 것 같지만 우리 시대에 있어서 중요한 가치인 윤리, 그리고 공존이라는 것을 우리 시각으로 접근할 수 있는 통로를 제공하고 있기 때문이다.

III. 나오는 말

세월호 사건이 일어난 지 1년이 되었다. 우리가 이 사건을 통해 알게 된 것은 제도로 사람을 모욕하는 잔인한 국가와 이웃의 고통, 모욕을 외면하는 대중의 실상들이다. 김은혜의 글 「진정한 용서, 아름다운 화해-세월호 참사를 바라보며」(『새가정』2014, 9)에서 “부정적인 용서와 화해로 어정쩡하게 통합된 사회는 언제든 사회집단 사이의 무력충돌, 무자비한 인권탄압이 발생할 수 있는 시한폭탄을 안고 있다”고 우리 사회의 모습을 진단하고 있다. 한 걸음 더 나아가서 “이번 세월호 사건을 겪으면서, 대다수의 국민이 깊은 상처를 받았다. 그러나 만일 종교단체와 사회집단, 정치집단들이 이 상처 자체를 조직적으로 무하고 화해없는 사회통합만을 강조한다면 아픔과 갈등은 안으로 끓아들어갈 것이다.” 설파하였다. 이

16) 최재천, 앞의 책, 108

주장은 아직도 유효하고, 국가와 일부 세력들은 아픔을 당한 사람들을 인간사회에서 배제하는 모욕을 계속하고 있다. 이럴 때 우리는 용서라는 말을 끌어낼 수 있을까?

이청준의 소설 『벌레이야기』를 영화한 이창동 감독의 2007년 영화 ‘밀양’은 우리 사회가 이해하고 있는 값싼 은혜로서의 용서에 대해 말하고 있다. 이 영화는 개봉이후 기독교계를 비롯해서 다양한 반향을 일으켰다. 이 영화가 주목받게 된 것은 여러 가지 이유가 있겠지만, 죄의 사함과 용서가 과연 무엇인가? 신앙적 죄 사함과 용서가 사회에서 어떻게 이해되고 있는가? 혹은 기독교인들이 이해하고 있는 용서개념이 혹시 이 영화에서 다루는 것과 같지 않은가?라는 물음과 조소 섞인 답이 넘쳐났기 때문일 것이다.

한나 아렌트는 인간의 행위가 지닌 환원불가능성의 곤경으로부터 벗어나게 하는 능력이 바로 용서라는 데 주목하였다. 다시 말해 우리는 용서를 통해 과거 잘못된 일의 결과에서 해방될 수 있다는 것이다. 또한 용서 반대론의 입장을 누그러뜨릴 수 있는 이유가 있다면 어떤 것이 있을까? 그것은 인간에 대한 존중과 인류의 연대감으로 표현할 수 있을 것이다.

우리는 다시 용서가 항상 올바른 행위인가라고 물을 필요가 있다. 어떤 종류의 용서는 천박하고 경박하다. 그리고 피해자는 자신을 또는 자신의 공동체를 무참히 해진 가해자(가해자집단)를 원망할 권리 때로는 증오할 권리가 있다. 하지만 가해자에게 적개심을 유지하지 않고 용서를 택하는 데에는 인류의 연대감, 사랑에 대한 헌신이라는 긍정적 이유도 있다. 그렇다고 해서 용서를 하나의 의무로 여길 수는 없다. 왜냐하면 용서는 자발적 선물이고, 피해자가 가해자에게 원망을 유지할 강력한 이유가 있기 때문이다. 우리가 용서를 의무라 하지 않는 것은 그것이 의무를 초월하는 행위, 사랑이 증오보다 바람직하다고 여기기 때문이다.¹⁷⁾

우리가 알다시피 용서는 고된 일이다. 용서 가운데는 도덕적으로 무가치하거나 오히려 그릇된 유형도 있다. 하지만 최선의 용서는 인간이 악에 물들고 지속적으로 타락해 더 이상 차마 볼 수 없는 상황에 이를지라도 최악의 인간을 위해 사랑을 옹호하는 투쟁이다.¹⁸⁾ 용서를 하면서 갖는 소망이 무참히 깨지더라도 최소한 거울에 비친 관찰자인 나의 모습이나 가해자의 얼굴이 최소한 괴물로 변하지 않기를 기대하는 소망은 지속될 수 있기 때문이다.

17) 스티븐 체리는 『용서라는 고통』에서 이 문제에 대해 다음과 같이 말한다.
“여기서 아무리 강조해도 지나치지 않을 중요한 사실은 사면은 국가에, 면죄선언은 하느님께 귀속돼 있다는 점이다. 피해자의 선택권은 복수나 관용 또는 혹은 용서뿐이다. 이를 직시해야 지혜로운 용서의 길이 좀더 명확해진다. 진정한 용서는 결코 강요돼서는 안된다. 용서는 자유와 삶, 정신 그 자체이기 때문이다.” 스티븐 체리, 『용서라는 고통』, 송연수 옮김, 황소자리, 2013, 307.

18) 이브 캐러드-데이비드 맥노튼, 『용서란 무엇인가』, 박유진 옮김, 파이가, 2013, 233

참고문헌

- 김은혜, 「진정한 용서, 아름다운 화해-세월호 참사를 바라보며」, 『새가정』2014, 9
- 도널드 W. 슈라이버 2세, 서광선, 장운재 옮김, 『적을 위한 윤리』-사죄와 용서의 정치 윤리, 이화여자대학교출판부, 2001.
- 데즈먼즈 투투, 홍종락 옮김, 『용서없이 미래없다』, 홍성사, 2009
- 손운산, 「치료, 용서, 가리고 화해」, 『한국기독교신학논총』, 35권, 2004
- 스탠리 코언, 『잔인한 국가 외면하는 대중』-왜 국가와 사회는 인권침해를 부인하는가?, 조효제 옮김, 창비, 2009
- 스티븐 체리, 『용서라는 고통』, 송연수 옮김, 황소자리, 2013
- 이브 캐러드·데이비드 맥노튼, 『용서란 무엇인가』, 박유진 옮김, 파이카, 2013
- 시몬 비젠탈, 박중서 옮김, 『해바라기』, 뜨인돌, 2005
- 위르겐 몰트만, 광혜원 옮김, 『희망의 윤리』, 대한기독교서회, 2012.
- 야비샤이 마갈릿, 신성림 옮김, 『품위있는 사회』, 동녘, 2008.
- 이장형, 「미국 및 북한 문제와 관련된 갈등 해결의 기독교윤리적 접근」, 『기독교사회윤리』, 제12집, 한국기독교사회윤리학회, 2006
- 이종원, 「응보적 정의와 회복적 정의」, 『신학과 실천』28집, 2011. 9.
- 이지성, 「공감의 길, 고통의 내러티브에 대한 연구」, 『기독교사회윤리』, 제30집, 한국기독교사회윤리학회, 2014
- 이창준, 『벌레이야기』, 열림원, 2002
- 조용훈, 한국교회와 반공주의, 『기독교사회윤리』, 제12집, 한국기독교사회윤리학회, 2006
- 최재천, 『호모심비우스』, 이음, 2012
- 한나 아렌트, 이진우 옮김, 『인간의 조건』, 한길사, 1996.
- 헨드릭 빌렘 반 룬, 『폴레랑스』, 길, 2000
- 홍세화, 『세느강은 좌우로 나누고 한강은 남북을 가르다』, 한겨레신문사, 1999
- Joram Graf Haber, Forgiveness, Savage, Maryland, 1991
- W. E. Gladstone, Ed., The Works of Joseph Butler, Vol II, Thoemmers Press, 1995

- William Neblett, "Forgiveness and Ideals", MInd, 83, April 1974.
- Gaines, J. H. Forgiveness in a Wounded World, Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003.
- Jones, L. Gregory. Embodying Forgiveness : A Theological Analysis, W. B. Eerdmans, 1995.
- LeMaire, W. H. Reconciling Broken Societies Through a Theology of Forgiveness, Saarbrucken: VDM Verlag, 2008.
- Jacques Derrida, translated by Mark Dooley and Michael Hughes, On cosmopolitanism and forgiveness , Routledge, 2001.
- W. H. LeMaire, Reconciling Broken Societies Through a Theology of Forgiveness, VDM Verlag, 2008
- Trudy Govier, Forgiveness and Revenge, Routledge, 2002
- Margaet R. Holmgren, Forgiveness and Retribution, Cambridge university Press, 2012.
- Secret sunshine = [밀양] [videorecording] , 이창동, Criterion Collection,[2011]

논문투고일: 2015. 06. 30.

심사개시일: 2015. 07. 13.

게재확정일: 2015. 08. 07.

• 국 문 초 록 •

이 연구는 철학적 담론들과 기독교 윤리담론에서 이야기되는 용서 개념과 정치윤리의 주제로서의 용서의 가능성을 살펴보았다. 그리고 21세기의 바람직한 인간상으로서의 호모심비우스를 제시하고자 한다. 또한 오늘과 같이 갈등, 배제, 그리고 폭력이 지배하는 한국 사회에서 ‘용서와 공존’이라는 가치를 어떻게 교육할 수 있는지와 기독교윤리가 갈등사회에 어떤 제언을 할 수 있을지에 대한 물음과 답을 찾아가는 과정을 그려보고자 했다.

주제어: 공존, 용서, 호모심비우스, 윤리학, 기독교윤리학
