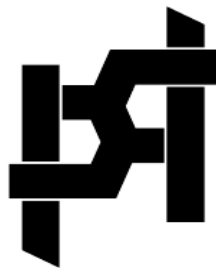


대동철학회 2019년 봄학술대회

◀대한민국은 분쟁공화국인가? : 갈등과 대립에 대한 철학적 성찰▶



-
- ◆ 일 시 : 2019년 5월 18일 (토) 오후 1시
 - ◆ 장 소 : 경북대학교 인문대학 교수회의실(2층)
 - ◆ 주 최 : 대동철학회
 - ◆ 주 관 : 경북대학교 인문학술원
-

【학술대회 식순】

12:30-13:00 등 록

13:00-13:10 개 회 사회 : 김덕수(대구교대)

회장인사 회장 : 장윤수(대구교대)

13:10-13:20 연구윤리교육 논문 표절방지 교육 및 연구윤리 간담회..... 연구윤리위원장

기 획 주 제 논문 발표

사회 : 손영창(한기대)

13:20-13:40 발 표 1 한국사회 갈등의 정치문화적 접근 : 포스트식민시기의 나종석(연세대)
전통의 타자화와 대화 정신의 위축현상을 중심으로

13:40-13:50 논 평 1 이상형(경상대)

13:50-14:10 발 표 2 周易의 패러독스에서 본 사회공동체의 意識과 김연재(공주대)
道義의 세계-대립과 통일의 反轉에 착안하여

14:10-14:20 논 평 2 박영우(중앙대)

14:20-14:40 발 표 3 세대갈등과 노년의 삶..... 박경숙(서울대)

14:40-14:50 논 평 3 이재정(대구대)

14:50-15:00 휴 식

사회 : 손영창(한기대)

15:00-15:20 발 표 4 한국 사회 성적 억압과 남녀 혐오..... 신은화(제주대)

15:20-15:30 논 평 4 심귀연(경상대)

15:30-15:50 발 표 5 한국사회에서의 인종편견 사례와 그 특성..... 배상식(대구교대)

15:50-16:00 논 평 5 이상엽(울산대)

16:00-16:20 발 표 6 플랫폼 경제시대의 계급지평 시론 : 프롤레 광노완(한신대)
타리아트에서 프레카리아트로 진화와 기본소득

16:20-16:30 논 평 6 이병탁(경운대)

16:30-16:50 휴 식

16:50-17:50

종 합 토 론

사회 : 김석수(경북대)

17:50-18:00

학 회 관 련 보 고 및 논 의

사회 : 김덕수(대구교대)

18:00-20:00 만 찬

20:00 폐 회

【 목 차 】

| | | |
|-------|--|-----|
| 발 표 1 | 한국사회 갈등의 정치문화적 접근 : 포스트식민 시기의 전 통의 타자화와 대화 정신의 위축현상을 중심으로(나종석) | 1 |
| 논 평 1 | | 13 |
| 발 표 2 | 周易의 패러독스에서 본 사회공동체의 意識과 道義 의 세계-대립과 통일의 反轉에 착안하여(김연재) | 17 |
| 논 평 2 | | 37 |
| 발 표 3 | 세대갈등과 노년의 삶(박경숙) | 41 |
| 논 평 3 | | 69 |
| 발 표 4 | 한국 사회 성적 억압과 남녀 혐오(신은화) | 71 |
| 논 평 4 | | 79 |
| 발 표 5 | 한국사회에서의 인종편견 사례와 그 특성(배상식) | 83 |
| 논 평 5 | | 101 |
| 발 표 6 | 플랫폼 경제시대의 계급지평 시론 : 프롤레타리 아트에서 프레카리아트로 진화와 기본소득(곽노완) | 105 |
| 논 평 6 | | 113 |

[발표 1]

한국사회 갈등의 정치문화적 접근 :
포스트식민 시기의 전통의 타자화와 대화 정신의 위축 현상을 중심으로¹⁾

나 종 석(연세대)

1. 서구 중심주의와 전통의 배제 혹은 전통의 타자화

우리사회는 서구사회에서 발생하는 극우파의 득세나 민주주의의 위기 현상과 달리 촛불시위를 통해 우리 민주주의의 활력을 보여주었다는 평가를 받고 있다. 그래서 필립 페팅은 다음과 같이 적고 있다. “2017년 4월 서울을 방문했을 때, 나는 일부 한국인이 대통령의 탄핵을 무척 당황스러워한다는 것을 알게 되었다. 그들은 탄핵을 기존의 정치체제가 제대로 작동하지 않았다는 증거로 여기는 듯 했다. 나는 탄핵과 관련된 일련의 사건을 매우 다르게 이해한다. 정당한 절차를 거쳐 탄핵이 진행되었고, 평화로운 정권교체가 이루어졌다는 것은 대한민국이 잘 굴러가고 있다는 것을 증명한다. 수많은 자칭 공화정과 달리, 대한민국은 민주공화국으로 불리기에 합당하다는 것을 스스로 입증한 것이다.”²⁾

한국 민주주의의 건강함과 역동성의 표출에도 불구하고 우리사회는 다양한 갈등으로 인해 몸살을 앓고 있다. 우리사회의 위기는 궁극적으로 비판적 사유 능력의 부재로 인한 것이라고 생각되는데, **비판적 사유 능력의 부족은 전통과 근대의 이원론의 문제와 깊게 결합되어 있기에 그렇다.** 물론 필자는 우리 사회의 민주주의의 위기와 퇴행의 구조적 조건을 일본의 식민지배의 부정적 유산, 분단체제의 제약이나 미국 중심의 신자유주의적 세계체제로의 과도한 편입 등에서 구하는 작업에 십분 긍정한다. 그러나 한국 민주주의의 위기를 조장하는 정신사적 상황 내지 조건에 대해서도 좀 더 많은 관심이 요구된다고 본다. ‘정신사적 상황’이란 개념은 카를 슈미트가 바이마르 공화국 시기 독일의 대의제 민주주의의 위기의 근원을 분석하면서 사용한 것이다.³⁾

1) 이 발표문은 <해석학의 탈식민적 사유 방법으로서의 전유 가능성-유교전통과의 화해를 중심으로 ->(『현대유럽철학연구』제53집, 2019, pp.64~98.) 및 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』, 도서출판b, 2017의 제7장 5절의 내용을 재구성한 것임.

2) 필립 페팅, 『왜 다시 자유인가』, 박준혁·윤채영 옮김, 한길사, 2019, 7쪽.

3) 카를 슈미트, 『현대 의회주의의 정신사적 상황』, 나종석 옮김, 길, 2012, 참조.

대의민주주의 혹은 자유민주주의는 대화를 통한 문제해결이라는 믿음을 전제로 하는데, 한 사회에서 대화를 통한 문제해결을 가능하게 하는 시민들 사이의 공유된 신념이 여러 요인으로 인해 상실되는 경우 대의제는 더 이상 존립할 수 없다는 것이 슈미트의 생각이었다.

필자는 유럽중심주의를 상대화하는 작업에서 동아시아 유교전통과의 대화의 필요성을 역설한다. 서구중심주의를 상대화하고 그에 비판적 거리를 둘 사유의 공간을 확보하는 데에서 탈식민적 사유의 방법의 하나로 이해되는 동아시아 인문전통(역사와 과거)과의 대화는 매우 중요하다고 생각되기 때문이다. 그리고 동아시아 전통의 의미를 재음미하는 작업을 서구중심주의의 상대화라는 문제의식과 연동하여 구체화해보려는 지적 모색의 잠정적 결과의 하나로 필자는 대동민주주의론을 제언하게 되었다.⁴⁾ 한국 민주주의의 역사적 특이성과 그 고유한 성격을 제대로 이해하는 데 기여할 수 있는 학문적 가설로서 대동민주주의 및 대동민주 유학이라는 개념과 이론을 제안했던 것이다.

한국을 포함한 동아시아 전통의 오리엔탈리즘적 타자화의 주된 대상은 유교 전통이다. 동아시아 유교문명의 타자화를 통한 근대 서구 문명의 우월성과 진보성을 철학적으로 정교하게 체계화한 인물은 바로 헤겔이다.⁵⁾ 헤겔이 보기에 중국 문명의 본질은 가족정신이다. 중국은 가족관계를 토대로 한 가부장적 정부가 지배하는 사회이기에 기본적으로 주관적인 자유의 인식을 획득하는 단계로 나가지 못한 상태, 그러니까 “역사의 유년기” 단계에 머물러 있다.⁶⁾ 그러므로 중국의 역사는 모든 인간이 자유로운 존재라는 자유의 원리를 실현하는 데로 발전해가지 않은 채 유아기에 영원히 머물러 있는, “이를테면 공간의 왕국”이다. 요약컨대 중국역사는 몰역사적인 역사”(eine ungeschichtliche Geschichte)의 세계를 대변한다.⁷⁾

헤겔이 중국문명에 대해 내리는 편견에 가득 찬 종합적인 평가는 다음과 같다. “이 민족의 특징은 그들에게 무릇 정신에 속하는 모든 것, 즉 자유로운 인륜이라든가 도덕이라든가 심정이라든가 내적인 종교라든가 학문이라든가 또 본래적인 예술 등이 결여되어 있는 점에 있다. 황제는 항상 존엄과 아버지 같은 자애와 온정으로 인민을 대

4) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』, 앞의 책.

5) 헤겔 철학이 유럽중심주의적 사유 방식에 의해 동양을 비롯한 비서구 사회를 어떻게 타자화시키고 있는지에 대한 필자의 선행 연구는 다음과 같다. 나종석, 『헤겔 정치철학의 통찰과 맹목: 서구 근대성과 복수의 근대성 사이』, 에코리브르, 2012, 제3장 ‘헤겔의 오리엔탈리즘과 서구중심주의’: ‘헤겔과 아시아—동아시아 근대와 서구 근대성에 대한 비판적 성찰’, 『헤겔연구』 32, 2012, 115-139쪽; 나종석(Na, Jongseok), “Ambivalente Moderne: Wie Hegels Parteinahme für den Westen seine Fehleinschätzung Ostasiens erklärt”, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2015(40. 1), pp. 29-61; ‘헤겔과 동아시아—유럽 근대성의 정체성 형성과 동아시아의 타자화의 문제를 중심으로’(『헤겔연구』 40, 2016, 85-111쪽 참조. 유럽중심주의적 헤겔상을 넘어 헤겔철학을 탈식민적 방식으로 재전유할 가능성에 대해서는 나종석, 「헤겔과 함께 헤겔을 넘어서: 서구중심주의 비판, 화해의 정신 그리고 대동민주 유학을 중심으로」, 『인문학연구』 56, 조선대학교인문학연구원, 2018, 201-237쪽 참조 바람.

6) 에드워드 사이드, 『오리엔탈리즘』, 앞의 책, 135쪽.

7) 같은 책, p. 136.

하지만, 인민은 자기 자신에 대해서는 극히 비굴한 감정만을 가질 뿐이고, 자신은 단지 황제 폐하의 권력의 수레를 끌기 위해서 탄생했다고 믿고 있다. 그들을 땅에 닿을 정도로 밀어붙이는 무거운 짐도 그들에게는 어떻게 할 수 없는 운명으로 생각되어 자기를 노예로 팔고 예속의 쓰디쓴 맛을 보는 것도 그들에게는 별로 무서운 일이 아니다. 복수의 수단으로서의 자살, 일상다반사로서 벌어지는 자식들을 버리는 행위 등도 자기 자신과 인간에 대해서 존경의 마음을 가지지 않는 증거이다.”⁸⁾

미성숙한 유아적 단계에 영원히 머물러 있는 중국의 역사는 헤겔이 ‘우리’라고 표현한 유럽인들에 의해서만 진정한 의미의 세계사 속에 편입될 수 있다. 아프리카 및 아메리카 대륙은 물론이고 아시아와 같은 비서구 문명이 서구 유럽과의 접촉을 통해 비로소 문명화될 수 있다는 것이 헤겔의 기본 입장이다.⁹⁾ 그러므로 그는 유럽에 의한 폭력적인 식민 지배조차도 비서구 지역을 문명화하기 위해서 지불되어야 하는 불가피한 것이라고 생각한다.¹⁰⁾ 그래서 헤겔은 인도를 비롯한 아시아 국가들이 유럽의 식민지로 되는 것이 “필연적 운명”이었듯이 중국도 이 운명에서 벗어날 수 없다고 주장한다.¹¹⁾

헤겔이 보여준 바와 같이 세계사 발전의 정점에 이른 서구 근대 문명을 그 문명에 비해 뒤쳐져 있는 야만의 역사 단계를 대변하는 동아시아 역사를 대비하는 문명들 사이의 위계 서열은 아시아의 역사에서도 강력한 힘을 발휘했다. 이른바 서구적 근대화에 가장 빠르게 성공한 근대 일본도 서구 중심주의적 문명관의 내면화를 통해 여타 아시아 국가들을 침략하고 그 지역을 식민지로 만드는 일을 정당화했다.

실제로 메이지 유신 이래 근대 일본은 야만이나 반개화(半開化) 사회에 대비되어 고차적인 발전 단계에 있는 서구 근대 문명을 모범으로 하면서 일본이 나가갈 길을 고민할 때, 헤겔적인 **문명과 야만의 이원론적 대립 구도와** 도식을 활용한 것으로 알려져 있다. 특히 근대 일본의 지식인들은 헤겔의 역사철학을 응용하여 일본을 동아시아 지역에서의 서양 문명에 해당되는 것으로 설정하고, 이에 반대되는 야만과 후진적 사회의 대표로 중국 및 조선을 타자화함으로써 근대 **일본의 문명사적 자기인식**을 구성할 수 있게 된다. 고야스 노부쿠니(子安宣邦)에 의하면 “근대 일본에 결정적인 영향

8) 같은 책, p. 74.

9) 아프리카 흑인에 대한 헤겔의 서술의 문제점 그리고 그가 당대 아프리카 흑인에 대한 보고서를 활용하는 데에서 보여주는 왜곡 및 자의적 과장 등에 대해서는 R. Bernasconi, "Hegel at the Court of the Ashanti", *Hegel after Derrida*, edited by Stuart Barnett, London/Yew York, Routledge, 1998, 참조 바람. 흑인을 비롯한 아메리카 대륙의 토착민, 이를테면 아메리카 원주민에 대한 그의 인식의 한계에 대해서는 Tibebu, Teshale, *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*, Syracuse, N.Y. : Syracuse University Press, 2011, 특히 제4장 참조 바람.

10) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 7, Frankfurt 1989, p. 507-508.

11) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 12, Frankfurt 1989, p. 179.

을 끼친 유럽의 오리엔트상은 바로 헤겔의 역사철학이 구성한 오리엔트상이다.¹²⁾

후쿠자와 유키치의 예에서 보듯이 일본이 조선과 중국에 비해 빠르게 서구 근대의 문물을 받아들여 아시아 침략과 조선을 식민지배하고자 할 때 일본은 서구중심주의를 활용하여 일본 나름의 오리엔탈리즘을 고안해내었다. 그래서 고야스 노부쿠니는 다음과 같이 말한다. “헤겔의 역사철학이 구성한 전체와 정체의 왕국으로서의 동양상은 일본으로 하여금 중국 중심의 문명론적 동아시아 정치지도를 교체하게 했다. 일본은 ‘동양적 전체’, ‘동양적 정체’라는 이름을 중국에 뒤집어씌우면서 중국을 문명의 중심적 위치에서 끌어내리고자 한 것이다. 유럽문명의 적장자임을 자인한 일본이야말로 동아시아의 새로운 문명론적 지도의 중심에 서지 않으면 안 되었던 것이다.”¹³⁾

서구 중심주의적 역사인식의 일본적인 전유 과정에서 우리가 놓치지 말아야 하는 것은 근대 일본의 제국주의적 침략의 역사에 대해서 매우 비판적인 지식인들조차도 그런 인식을 공유하고 있었다는 점이다. 이를테면 마루야마 마사오(丸山眞男)와 같은 일본의 대표적 지식인이 보여주는 동양관, 달리 말하자면 서구적 근대성의 맹아를 자체적인 역사 속에서 보여주는 일본을 예외로 하는 동양관은 헤겔의 그것을 그대로 반복한다. 그 역시 중국에서의 역사가 유교와 밀접하게 연결되어 진행되었으며 그 역사를 진보 없는 역사로 보는 헤겔의 동양관을 그대로 수용한다. 그에 의하면 중국에 대한 “헤겔의 해석에는 역시 문제의 본질을 꿰뚫어 보는 예리함이 있다.”¹⁴⁾

마루야마 마사오의 일본의 근대성에 대한 정치사상사적 기원에 대한 탐구조차도 일본의 근대성이 동양에서의 예외주의임을 그리고 중국은 철저하게 헤겔이 묘사한 정체 되고 아무런 발전과 진보도 없는 역사임을 극명하게 대비시키고 있다. “그렇다면 이처럼 유교사상의 자기 분해¹⁵⁾ 과정을 통한 [일본에서의 - 나종석] 근대의식의 성장을 사유 양식의 변용이라는 관점에서 살펴본 데에는 과연 어떤 근거가 있는 것일까. [...] 결국 일본에 있어서의 근대적인 것이 갖는 양면적인 성격, 즉 그 후진성과 그럼에도 불구하고 그 비(非)정체성이 위에서 본 것과 같은 방법론을 규정했던 것이다.” 마루야마 마사오는 일본 근대성의 독특성을 ‘후진적이지만 정체되지 않은 발전의 모습을 보여주는 문명’으로 정의한다. 즉 일본의 근대성은 유럽의 근대에 비추어 볼 때 후진적이지만, 헤겔이 동양을 정의한 바와 같이 정체되고 진보나 발전이 없는 역사 없는 역사가 아닌 발전성을 담보하고 있는 비(非)정체성의 역사라는 것이다.¹⁶⁾

12) 고야스 노부쿠니, 『동아.대동아.동아시아—근대 일본의 오리엔탈리즘』, 이승연 옮김, 역사비평사, 2006, 139쪽.

13) 같은 책, 140쪽.

14) 마루야마 마사오, 『일본정치사상연구』, 김석근 옮김, 통나무, 1995, 108쪽.

15) 같은 책, 307-309쪽.

16) 같은 책, 105쪽 이하 참조. 강조는 마루야마 마사오의 것임.

2. 일본발 오리엔탈리즘의 수용과 탈식민적 사상의 과제로서의 전통

서구중심주의적 문명담론은 일본으로 하여금 근대 서양을 문명과 동일시하면서 조선 및 중국과 같은 일본 이외의 아시아 국가들을 야만국으로 간주하고, 이들 국가들의 문명화야말로 제국일본이 감당해야할 역사적 사명이라는 의식을 내세우게 만들었다. 이런 일본발 오리엔탈리즘은 위기에 처한 19세기 후반 조선사회의 지식인들에게 커다란 영향을 주었다. 서구 중심주의적 문명화 담론을 내면화한 결과 자신이 속한 조선 문명을 타자화하는 태도는 조선의 대표적 개화파 인물인 윤치호(尹致昊, 1865 ~ 1945)에게서 잘 드러난다. 그는 1884년 1월 1일에 어윤중과 대화를 나누는 도중에 조선이 야만인지 여부에 관해 논한 것을 기록하고 있다. 이 기록에 의하면 “우리나라는 야만을 면한지가 오래되었다”고 보는 어윤중에 대해 윤치호는 “지금 우리나라는 법을 만들어 백성을 엮어매어 살육”¹⁷⁾하는 지경에 이르렀기에 야만에 다름 아니라고 단정한다. 1894년 11월 1일 일기에는 조선이 “민족으로서 어떤 미래도 지니지 않고 있다.”는 내용이 적혀 있다.

게다가 윤치호는 조선인들이 인종적으로 긍정적 요소를 지니지 않은 열등한 민족이자 야만인에 지나지 않는다고 보았다. 이를테면 조선인들은 “미개인이면서도 심지어 미개인의 더 좋은 성질”인 “대담무쌍함과 호전성”(fearlessness and war-like spirit)조차도 지니고 있지 않다고 비판했다. 그는 “조선인은 보존할 가치가 있는 그 어떤 단 하나의 기질적 요소를 지니지 않는다.”는 극단적 결론을 내리기를 서슴치 않는다. 그리고 **조선인의 열등성에 대한 이런 비판적인 태도와 시각은 조선의 유교전통에 대한 극도의 부정적인 평가를 전제로 한다.** 그에게는 조선사회는 유교적 문치를 내세움으로써 인간의 자주적이고 독립적인 기상을 철저히 억압한 야만사회에 지나지 않았다. 달리 말하자면 그는 조선인을 최악의 미개인으로 전락시켜 열등하게 만들어 조선의 쇠퇴를 초래한 주범으로 조선의 유교문화를 손꼽는다. “유교와 전제주의가 위와 아래에 있는 돌이고 그런 두 돌 사이에서 인간을 야만인보다 더 고상하게 하는 모든 특징은 가루로 분쇄되었다.”¹⁸⁾

조선의 유교전통에 대한 전면적 부정과 윤치호가 그토록 갈망했던 서구적인 문명개화의 길은 서로 접맥될 수 없는 것이었다. 그래서 일본의 독립을 문명에 이르는 첩경으로 강조한 후쿠자와 유키치의 문명론과 달리¹⁹⁾ 그의 문명론으로부터 배운바가 적지 않았음에도 불구하고 윤치호는 조선민족의 열등함과 조선사회의 역사와 전통에 대한 극도로 부정적인 평가로 일관했다. 그로 인해 그는 이미 1889년 12월 28일의 일기에

17) 현대한국학연구소 번역총서, 『국역 윤치호 일기 1』, 송병기 옮김, 연세대학교 출판부, 2001, 76쪽.

18) 윤치호, 국사편찬위원회 편, 『윤치호 일기 3』, 1974, 398-399쪽.

19) 후쿠자와 유키치, 『문명론의 개략』, 앞의 책, 제10장 참조.

서 조선의 독립의 가능성을 부정하고 조선이 다른 선진 문명에 종속되어도 좋다고 적는다. “나는 조선 독립 문제에 관심이 없습니다. 현재와 같은 정부를 두고는 독립해도 민족에게 아무런 희망을 주지 못할 것입니다. 반대로, 애족적이고 인민의 복지에 호의적인 관심을 가진 더 나은 정부를 가진다면 다른 나라에 종속되었다 해도 재앙은 아닙니다.”²⁰⁾

후쿠자와 유키치가 중국의 유교문명으로 대변되는 아시아 사회를 멸시하는 관점에 토대를 둔 문명사관이 일본사회가 침략전쟁과 식민지배의 역사로 나가는 길을 열어놓았다면, 이런 문명사관을 내면화한 조선의 윤치호는 조선을 미개와 야만의 단계에 있는 나라이기에 문명발전의 단계에서 앞서 있는 외국, 이를테면 일본의 속국으로 되는 것조차도 조선의 문명개화로 이끌 방법으로 승인하는 모습을 보여준다. 이처럼 그는 서구 중심적 문명사관의 철저한 내면화를 통해 조선사회를 야만시하고 급기야는 조선에 대한 외국의 침략까지도 불가피한 것이라고 합리화하면서 그런 상황을 초래한 책임을 전적으로 유교전통에 전가하는 모습을 보여준다. 식민지배로 인해 희생당한 사람들이 겪었던 온갖 고통과 폭력에 참으로 책임이 있는 것은 폭력의 희생자 자신이라는 생각은 서구중심주의적 사유 방식이 어떻게 무고한 희생자를 범죄자로 만들고 진정으로 책임을 져야 할 사람들을 무고한 사람으로 만드는 신화적 힘을 발휘하는가를 잘 보여준다.

윤치호의 유교비판은 오늘날에 이르기까지 우리사회에 큰 영향력을 갖고 있는 유교망국론의 원형에 가깝다. 주자학 이념을 바탕으로 한 조선왕조로 인해 서세동점의 역사적 전환기에 일본과 달리 성공적으로 적응할 수 없어 끝내는 일본의 식민지배로 망국의 길로 접어들어갈 수밖에 없었다는 식의 **유교망국론**은 중국이나 조선과 달리 유교전통의 영향이 크지 않았기 때문에 일본이 아시아에서 서구적 근대화에 성공할 수 있었다고 보는 근대 일본의 문명화/근대화 담론과 짝을 이룬다. 윤치호의 유교전통에 대한 부정일변도의 태도는 국가이념의 위치를 점했던 주자학 혹은 성리학의 이념을 실현하고자 한 조선사회의 역사적 경험이 어두운 면과 긍정적인 면에 대한 성찰과 비판과는 거리가 멀다. 그것은 오히려 서구 근대 문명에 대비되는 야만 중국이라는 문명과 야만의 이분법적 구도를 통해 근대 일본의 문명화 담론의 핵심을 ‘탈아’적인 역사인식에서 구하는 일본발 오리엔탈리즘의 변형된 반복이라고 생각된다. 윤치호가 후쿠자와 유키치로부터 많은 것을 배웠다는 것은 우연이 아닐 것이다.²¹⁾

20) 윤치호, 『윤치호 일기 2』, 박정신 옮김, 연세대학교출판부, 2003, 16쪽. 위의 윤치호에 대한 서술은 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』, 앞의 책, 434쪽의 부분을 약간 변형한 것이다. 후쿠자와 유키치도 동일한 입장이었다. 그는 1886년 10월 조선과 같은 국가는 “하루라도 빨리 멸망하는 쪽이 하늘의 뜻에 부합되는 일이라 생각”한다고 했다. 야스카와 주노스케(安川壽之輔), 『후쿠자와 유키치의 아시아침략사상을 묻는다』, 이향철 옮김, 여사비평사, 2011, 382쪽에서 재인용.

개화파의 문명론은 지나간 과거의 일이 아니다. 오늘날 식민지 근대화론은 물론이고 선진국 담론 등에서 보듯이 서구중심주의 담론은 여전히 우리사회에서 커다란 흐름을 이루고 있다. 마찬가지로 학자를 비롯하여 많은 한국인들에게 조선사회의 전통과 역사는 근대 문명과 어울리지 않는 것이어서 부정되고 극복되어야 할 유산으로 받아들여지고 있다. 그리고 서구중심주의적 사유 패러다임의 내면화 및 그 사회적 확산은 우리의 근현대사를, 즉 조선의 망국, 일제의 식민 지배, 해방 후 대한민국의 성립 및 1960년대 이후 한국의 고도 경제성장 및 민주주의 성장으로 이어지는 과정을 서구적인 근대 문명의 이식 및 수용과 그 확장이라는 맥락에서 바라보는 관점과 긴밀하게 결합되어 있다. 간단하게 말해 조선의 전통사회와 오늘날의 근대화된 한국사회 사이에는 연속성보다는 질적인 단절이 존재하는 데 반해, 조선의 망국 및 일제 식민지-대한민국 성립-자본주의 경제성장의 역사를 서구 근대 문명을 따라잡는 과정으로 바라보는 시각이 큰 힘을 발휘하고 있다.

우리의 역사를 바라보는 인식 외에도 우리사회에서 유럽중심주의는 다양한 방식으로 존재한다. 유럽중심주의와 동전의 양면을 이루는 오리엔탈리즘의 내면화가 초래한 여러 나쁜 유산 중 하나는 그것이 조선사회의 국가체제 및 그것을 지탱해주었던 유교적 전통의 모습을 제대로 보는 능력을 상실하게 만드는 것이다. 속물형 개인이 지배하는 물질만능주의와 유교적 능력주의 문화 사이의 연속성을 지적하는 연구²²⁾도 일정 정도 수긍할 만한 부분이 존재한다. 하지만 승자독식 문화의 득세는 서구중심주의의 과도한 내면화의 결과와 무관하지 않다. 그래서 필자는 이미 다른 글에서 다음과 같이 주장했다. “필자가 보기엔 한국사회의 승자독식에 대한 숭배 현상의 문화적 배경은 조선의 유교적 전통에 기인하기보다는 다른 데에서 기인하는 바가 더 크다. 종교적 신앙의 형태로까지 극단화되는 승자독식 및 ‘갑질’ 문화는 일본 제국주의 침략을 문명화 과정에서 불가피한 대가로 간주한 한말 및 일제 강점기 친일파들의 정신세계를 이어받고 있다. 친일파들은 ‘힘은 곧 정의다’라는 인식을 갖고 힘이 없는 약자는 ‘약자로 사는 법을 터득해야 한다’²³⁾고 강변하면서 우리 사회의 모든 병폐의 원인을 오로지 조선의 유교적 전통의 탓으로 비판하면서도 외세의 침략에 저항하기는커녕 그것을 문명화로 가는 길로 받아들였다. 그리고 식민지배에 적극 가담한 조선의 사회지도층 인사들은 조선사회를 동물적 세계에 버금가는 최악의 야만사회로 혹평하면서도 정작 위정척사파 성리학자들이나 다른 조선의 유학자들이 보여주었던 책임의식을 전

21) 윤치호는 17세이던 1881년 조사사찰단을 이끈 어윤중의 수행원으로 일본에 가 그 곳에서 약 2년 동안 체류하면서 후쿠자와 유키치를 비롯한 일본의 여러 문명 개화론자들과 접촉했다. 노대환, 『문명: 한국개념사총서 6』, 앞의 책, 102쪽.

22) 예를 들어 장은주의 연구가 그것이다. 장은주, 『유교적 근대성의 미래: 한국 근대성의 정당성 위기와 인간적 이상으로서의 민주주의』, 한국학술정보, 2014, 참조 바람.

23) 윤치호, 김상태 편역, 『윤치호 일기: 1916-1943』, 역사비평사, 2001, 70쪽 참조.

혀 보여주지 않았다. 간단하게 말해 오늘날 한국사회를 강력하게 지배하는 극단적인 물질만능주의를 형성한 정신사적 조건은 사회지도층이라면 지녀야 할 최소한도의 책임의식마저 저버린 식민지시기 일그러진 친일 사회지도층의 정신세계가 사회전반에 끼친 영향에서 구하는 것이 더 설득력이 있을 것이다.”²⁴⁾

유교전통을 서구적 근대화=문명화에 대립되는 삶의 방식으로 단언하는 사유 방식이 초래한 부정적 유산 중에서 필자가 가장 주목하고자 하는 것은 그것이 **우리의 인문정신의 핵심인 대화 및 만남의 정신 능력을 함양할 기회 자체를 원천적으로 박탈한다**는 점이다. 서구중심주의적 오리엔탈리즘은 유교전통과 우리사회의 역사와 과거를 타자화하여 그것과 대화할 여지 자체를 박탈하여 전통 속에서 살아가기 마련인 인간의 삶의 토대를 허물어뜨리기 때문이다. 그렇다면 서구중심주의적 오리엔탈리즘은 바로 우리의 삶에 가하는 일종의 폭력인 셈이다. 우리를 의미 있는 삶을 영위할 수 있도록 해주는 필수적 조건인 역사적 맥락으로부터 전적으로 격리시켜 우리와 전통을 전적으로 낫선 것으로 분리시키기 때문이다. 이런 **상황을 필자는 과거 및 전통의 타자화 혹은 유럽중심주의 사유 패러다임의 관철로 인한 과거(과거 및 전통)의 식민화라고 규정한다.**

그리고 유럽중심주의를 상대화하는 방법은 전통 및 과거의 탈식민화의 길을 거치지 않으면 안 된다. 전통의 의미를 새롭게 반추하여 유럽중심주의를 상대화하는 방법은 바로 타자화되고 식민화된 과거, 따라서 우리의 전통(과거와 역사)이 우리에게 아무런 의미도 없는 죽은 것으로 보는 시각 자체를 해체하는 데 기여할 것이다. 이는 전통을 진지한 대화상대로 만들어 그것에 새로운 정신적 생명을 부여하려는 작업이기도 하다. 유교전통이 죽어 있는 존재가 아니라 우리의 마음에 공명을 불러일으켜 세계에 대한 우리의 시야를 확장시켜 줄 수 있는 살아 있는 존재로 불러내는 작업이기 때문이다. 그리고 전통의 의미를 새롭게 반추하여 그것에 새로운 생명을 부여하는 모색은 전통이 우리 자신의 삶과 맺고 있는 깊은 연관성을 다시 인식하는 것이다. 이를테면 역사적 전통의 의미를 새롭게 사유하는 것은 전통이 긍정적이든 부정적이든 다양한 양상으로 우리의 현실에 영향을 주고 있음을 자각하게 함에 의해 우리 자신의 삶의 모습을 제대로 인식하는 데 기여한다.

달리 말하자면 전통의 식민화 및 타자화를 자명한 것으로 만드는 유럽중심주의를 상대화하는 작업은 **우리에 대한 보다 더 나은 인식, 우리의 자기의식의 실현(정신적 자각)에 이르는 방법이다.** 그래서 필자는 전통의 식민화를 넘어 유교전통의 영향사적 맥락에서 한국의 근대를 새롭게 인식하고자 했다. 그러는 과정에서 필자는 조선사회와 한국 근대의 관계를 새롭게 조명하기 위한 시도가 역사와 세계를 이해하는 새로운 방법론의 확립을 요청하고 있음을 강조했다. 달리 말하자면 전통에 대한 인식의 전환

24) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』, 앞의 책, 482-483쪽.

은 세계를 보는 이해에서의 전환에 다름 아닌데, 그것은 전통을 새로운 대화의 상대로 승인하는 것을 전제하기 때문이다. 그리고 전통을 대화의 상대로 받아들이는 작업 자체가 바로 전통의 탈식민화의 핵심적 과제라는 점이 분명해졌다. 유교 전통에 대한 기존의 통념을 비판적으로 검토하여 전통과의 새로운 대화의 공간과 가능성을 형성하는 것은 우리사회가 풀어야 할 사상사적 과제, 즉 철학적 사유의 핵심 과제라는 것이다. 그래서 필자는 기존의 한국 근대의 인식틀의 과도한 서구중심주의를 상대화하여 한국의 근대를 새롭게 해명하기 위한 방법의 일환으로 타자화된 전통의 탈식민화, 즉 전통과의 새로운 대화의 시도를 역설했다. 간단하게 말해 전통의 타자화의 극복은 전통과의 대화를 방법으로 삼아 탈식민적 사유를 내실 있게 해보고자 한 것이다.

3. 동아시아 인문전통의 탈식민화와 대화 정신의 복원

해석학적 통찰이 우리에게 상기시키고 있듯이 사람은 진공 상태에서 살아가는 존재가 아니다. 사람은 전통 속에 태어나 그것의 제약을 받으면서 그것이 가능하게 해주는 다양한 가능성들 중에서 최상의 것을 선택하여 현재를 구성하면서 살아가는 존재이다. 그리고 전통의 지속은 삶의 방향 감각을 키울 수 있게 해주는 전통의 제약을 확장하는 구성원의 능력에 의존한다. 이런 맥락에서 필자 역시 해석학적 통찰에 기대어 전통의 존재 방식의 성격을 다음과 같이 규정하고 있다. “이런 방식으로 전통, 달리 말하자면 전통 속에서 살아가는 구성원들의 세계에 대한 이해와 해석을 가능하게 하는 지평이자 전망인 공유된 이해는 불변적인 것으로 존재하지 않고, 변형되어 간다. 여기에서 우리는 전통의 매개를 통해 형성되는 세계에 대한 이해가 전통의 권위를 무비판적으로 수용하여 이를 단순하게 반복하는 것이 아니라, 그것을 지속적으로 변형해가는 과정임을 알게 된다. 전통은 과거와 현재를 매개하는 해석자의 주체적이고 능동적인 이해의 활동 없이는 존립할 수 없다. 달리 말하자면 인간은 전통과의 완전한 단절 속에서 살아갈 수는 없지만, 전통과의 성찰적·비판적 거리를 취해 과거와 현재의 매개를 새롭게 형성하여 전통의 의미를 풍부하게 확장할 수 있는 것이다.”²⁵⁾

서구중심주의적 사유 방식에 의거하여 동아시아 사회를 이해하고자 하는 태도가 근본적으로 재검토되어야 하는 이유 중의 하나는 그것이 전통과 근대의 단절을 강제하여 **우리의 주체적인 사유 능력의 배양의 가능성 자체**를 불가능하게 만들기 때문이기도 하다. 찰스 테일러가 옹호하는 인정(recognition)의 정치를 언급하지 않는다 해도, 자신이 속한 특정한 문화적 집단에서 형성되어온 삶의 양식과 공유된 사회의 이해에

25) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』, 앞의 책, 147쪽.

대한 인정이 없이는 특정한 집단의 구성원들은 자존감(self-respect)을 누리지 못하게 되어 결과적으로 그들의 자율성을 행사할 수 있는 능력을 위협받게 된다. 이런 점에서 자존감의 상실이 사람을 무감각과 냉소주의로 흐르게 할 것이라고 말하는 존 롤스의 주장에 귀를 기울일 필요가 있다. “우리의 계획이 보잘것없다고 느낄 경우에 우리는 그것을 즐겁게 추구할 수가 없으며 그 실현에 기쁨을 가질 수 없다. 실패와 자기 불신(self-doubt)을 걱정한 나머지 우리의 노력을 계속해서 기울일 수 없다. 그래서 자존감이 기본 선이 되는 이유가 명백해진다. 그것이 없이는 어떤 것도 할 가치가 없는 것으로 보이며, 또는 비록 어떤 것이 우리에게 가치가 있는 것일지라도 우리는 그것을 추구하고자 하는 의지를 갖지 못하게 된다. 모든 욕구와 활동은 공허하게 되고 우리는 무감각과 냉소에 빠지게 된다.”²⁶⁾

더 나아가 우리는 전통이 전승하는 사람들의 주체적인 행위의 계기를 매개로 해 존재한다고 강조하는 가다머의 입장을 통해 전통에 대한 해석학적 의미 이해가 기본적으로 대화의 구조를 지님을 알게 되었다. 그러므로 극단적인 전통 파괴 혹은 전통 부정 **대화의 힘을 기를 수 있는 길을 스스로 거부한다**는 점에서 위험한 것이다. 전통 속에서 살아가는 인간이 그 삶의 지평 자체를 송두리 채 거부하는 행위는 **자기 파멸적 행위로 귀결된다**. 전통에 대한 전적인 부정 위에서 완전히 새로운 문명개화의 길 같은 것이 가능할 것이라고 생각하는 것은 개인이나 공동체의 성공적 삶에서 필수적 구성 요소라 할 수 있는 정체성 형성의 가능성을 자체를 방해하는 것이기 때문이다. 달리 말하자면 과거나 역사 자체를 송두리째 제거한 상태, 즉 무의 상태에서 새로운 어떤 이상적 사회를 구성할 수 있으리라는 것은 “유토피아가 영(零)에서 시작해서 다시 시작될 수 있다고 믿게 되는 타고난 병”²⁷⁾과 상통한다. 윤치호와 같은 인물이 20세기 인류 역사에 등장한 정치적 유토피아주의에 공명하지는 않았을 것이다. 그러나 그는 적어도 제국주의의 침략과 식민지배라는 폭력을 통해서 비로소 미개인인 조선인이 문명개화의 길로 나갈 수 있으리라는 생각을 일관되게 지녔다는 점에서 기존의 철저한 파괴 속에서 좀 더 이상적인 사회의 발전이 가능하리라는 유토피아적 열정과 같은 심성을 왜곡된 형태로나마 지녔으리라고 생각된다.

그런데 “유토피아가 영(零)에서 시작해서 다시 시작될 수 있다고 믿게 되는 타고난 병”으로 오염된 급진적 유토피아주의는 사실상 정치적 세계에서 출현한 도구적 합리성에 대한 전적인 신뢰에 기초하고 있다. 리콴르가 강조하듯이 “도구적 합리성의 특징”은 “기억의 부재”와 공속하고 있기 때문이다.²⁸⁾ 그러므로 대화의 정신이 살아 움직일 수 있는 영역인 전통과의 대화의 가능성 자체를 박탈하는 우리 내부의 서구중심

26) 존 롤스, 『정의론』, 황경식 옮김, 이학사, 2008, 568쪽.

27) 폴 리콴르, 『비판과 확산』, 변종배·전종윤 옮김, 그린비, 2013, 236쪽.

28) 같은 책, 189쪽.

주의적 세계 이해의 틀을 상대화하는 작업은 단순히 사상의 과제에 그치지 않는다. 그것은 대단히 중요한 실천적 의미를 지닌다. 예를 들어 전통과의 대화를 통한 대화 정신의 함양을 가로 막는 전통에 대한 오리엔탈리즘은 우리사회의 민주주의를 한층 더 심화시키는 데에서도 중요한 의미를 지닌다. 오늘날 우리사회는 한반도의 항구적인 평화를 구축하여 한반도의 삶의 질을 향상시킬 방안은 물론이고 내부적으로 사회의 완전한 해체로 몰고 갈 정도로 극심한 사회적 불평등으로 인한 문제들을 해결하지 않으면 안 된다. 이런 문제점들을 사회 구성원들이 민주적이고 평화적으로 해결하기 위해서 시민들에게 요구되는 것은 대화 능력과 비판적 사유 능력, 그러니까 대화의 정신을 함양하는 것이다.

전통에 대한 인식의 전환, 이를테면 해석학적 전통 이해를 방법으로 삼아 유럽중심주의에 뿌리를 두고 있는 전통의 식민화 및 타자화를 넘어 전통과의 대화를 위한 조건들을 확장시키려는 필자의 작업은 인문학 및 철학, 더 나아가 학문의 사회와의 소통 능력을 제고를 지향하는 사회인문학의 문제의식을 구현하려는 시도이기도 했다.²⁹⁾ 유교 전통과 문명을 이원론적인 대립 구도 속에서 파악하는 서구중심주의적 오리엔탈리즘은 우리로 하여금 해석학적 상황 속에서 대화 능력을 도야할 가능성 자체를 박탈한다고 보기 때문이다. 그런 점에서 우리사회를 각자도생과 승자독식사회로 만들어 사회적 연대를 해체하고 있는 신자유주의적 세계화의 주도권은 비판적인 대화 능력을 가능하게 하는 전통과의 대화를 주변화하면서 자본의 논리와 결합된 도구적 합리성의 과잉 지배 현상을 용이하게 해주는 전통의 타자화라는 조건에서 비로소 더욱 더 효율적으로 관철되고 있다. 그러므로 전통에 대한 개방적 자세를 취해 오늘날의 우리와 전통과의 상호 대화를 활성화하는 것은 우리사회 인문학의 위기를 극복하는 방법에 한정되어 있지 않다. 전통을 살아 있는 대화의 상대로 설정함으로써 우리의 현재 모습을 비판적으로 검토하는 대화 능력의 함양은 사회 구성원들 사이의 공통감각, 즉 연대의식을 창출하는 데에도 적지 않게 기여할 것이라는 것이 필자의 생각이다.

29) 나종석, 「사회인문학의 이중적 성찰」, 연세대학교 국학연구원 인문한국사업단 지음, 『사회인문학 백서』, 새물결, 2018, 43-54쪽.

[논평 1]

「한국사회 갈등의 정치문화적 접근 : 포스트식민 시기의
전통의 타자화와 대화 정신의 위축 현상을 중심으로」에 대한 논평

이 상 형(경상대)

나종석교수님(이하 발표자)의 논증은 (신)식민주의와 공동체주의의 배경에서 한국 사회 문제점의 원인을 분석하고 해결방안을 모색하는 것이다. 이에 따르면 한국 사회에서 발생하는 다양한 갈등의 원인은 비판적 사유능력의 부재에 있으며, 이의 원인은 또한 전통과 근대의 단절에 기인한다.(1쪽) 왜냐하면 민주주의는 대화를 통한 문제해결, 갈등 극복을 기본으로 하는데 전통과 근대의 단절은 우리의 대화능력의 기반인 공유된 신념을 없애기 때문이다. 따라서 발표자는 신식민주의 이론인 오리엔탈리즘에 기반해 전통과 단절을 야기한 가장 중요한 원인인 서구 중심적 사유방식을 극복하고 우리의 중요한 전통인 유교와의 대화를 통해 우리 역사 안에서 전통을 계승한 근대를 재구성해야함을 주장한다. 그리고 이런 작업이 시급하고 중요한 이유는 전통과 근대의 단절로 인해 우리는 첫째, 우리의 주체적인 사유 능력을 배양할 가능성이 봉쇄당했기 때문이다. 그리고 둘째, 이런 단절은 대화의 능력을 가로막아 결국 자기파멸적 행위를 초래하기 때문이다. 따라서 이런 비판적 사유능력과 대화능력을 키우지 못하는 것은, 즉 ‘대화의 정신을 함양하지 못하는 것’은 결국 민주주의의 위기로 귀결될 수 있다는 것이 발표자의 주장이다.

서구의 근대화를 문명화로 이해하며, 이런 서구의 근대화에 도달하지 못한 문화를 야만이라고 규정지을 때 서구와 동양 간에 지배와 종속의 관계가 발생한다는 것이 바로 신식민주의 이론, 오리엔탈리즘의 주요한 주장이다. 서구의 지배이데올로기는 서구적 근대화=문명화와 동양 전통=야만의 대립을 통해 우리의 전통인 유교를 야만으로 규정지으며 지배를 정당화하고자 한다. 그리고 이런 지배이데올로기가 피지배집단에 내면화될 때, 즉 자신의 전통과 문화를 야만으로 규정지을 때 동양은 자신의 전통과 역사를 버리고 근대화, 문명화를 위해 서구의 삶의 방식을 쫓을 수밖에 없다. 이는 예전부터 서구유럽에서 동양과 흑인을 지배하기 위한 지배이데올로기의 하나였다. 문명화되지 못한 민족과 국가는 자기비하를 극복하기 위해 서구유럽인들로 동화되고자 하며 자신의 뿌리를 스스로 부정하게 되는 것이다. 이런 식민주의는 당연히 피지배

인의 삶을 노예로 만들어 개인이나 집단이 주체적으로 살아갈 힘을 박탈하게 된다. 따라서 오늘날 공동체주의나 다문화주의에서도 자신의 삶을 이해하고 주체적으로 살아가기 위해 각 공동체의 전통과 문화의 중요성을 강조하게 된다.

개인은 자신의 이야기, 즉 시간 속에서의 서사를 통해 자신의 삶을 이해하고 이에 기반해 자신의 미래를 꿈꾸며 자신의 삶의 의미를 추구한다. 그리고 이는 집단(공동체)도 마찬가지이다. 전통과 역사를 통해 현재를 이해하며, 이를 통해 미래를 위한 의미를 창출하는 것이다. 따라서 한 집단에서 전통이나 역사나 단절될 때 우리의 현재 삶은 우리에게 혼란스럽게 다가오며 우리 행동과 삶을 제대로 이해하지 못하게 될 수도 있다. 이는 이미 매킨타이어가 『덕의 상실』에서 설득력있게 논증하는 방식이다. 전통과 문화를 통해 우리의 정체성이 형성되기에 우리의 전통과 문화를 부정하는 것은 결국 삶의 뿌리를 스스로 부정하는 것이며, 이는 결국 자신의 삶이 파괴되는 결과를 초래할 수 있다.

1. 그러나 이 지점에서 한 가지 제기하고자 하는 물음은 발표자가 주장한 탈식민화의 방법에 있다. 발표자에 의하면 이런 식민지주의를 극복하는 방법은 전통에 대한 인식의 전환, 즉 자기의식의 실현이다. 그러나 논자가 생각하기로 오늘날 갈등과 대립이 가장 첨예하게 발생하는 부분이 바로 이 지점이라는 것이다. 즉 우리 모두가 인식의 전환에 동의한다 하더라도 한국 사회에서 발생하는 갈등과 대립은 전통에 대한 해석에서 발생할 수 있다는 것이다. 국가나 국가, 서양과 동양 간의 지배와 종속에 따른 대립과 갈등은 어느 정도 분명하게 밝혀지고 있다, 즉 우리나라에서도 여전히 많은 부분 서구 지배이데올로기가 남아 있지만 신식민지주의 논의에서부터 다문화주의 논의에서 밝혀지듯이 서구중심주의를 상대화하는 작업은 다양한 분야에서 활발히 행해지고 있다고 생각한다.

중요한 것은 우리의 전통을 어떻게 해석하며, 우리가 우리의 전통과 어떻게 대화하느냐이다. 전통과 근대의 단절을 극복하기 위해 전통과의 대화는 필수적이지만 이런 대화 속에서 오늘날 자신의 위치에 따라 전통에 대한 해석이 달라지기 때문이다. 전통이 무조건적으로 옳은 것은 아닐 것이다. 발표자도 지적하듯이 전통은 현재 속에서 끊임없이 의문시 되면서 그 생명력이 유지되는 것이다. 그러나 자신의 이해관계에 따라 타인을 지배하거나 착취하려는 의도에서 전통을 해석하는 것은 첨예한 갈등과 대립을 낳을 수밖에 없다. 이런 의도는 전통과 역사를 왜곡하거나 건강부회할 수 있다. 그리고 이런 진단은 우리 사회 내에서도 식민지주의가 발생할 수 있다는 인식에 기인한다.

2. 오리엔탈리즘을 주장한 에드워드 사이드 외에 또 다른 신식민주의 이론에 의하면 국가 간의 식민지 지배방식이 한 국가 내에서도 발생할 수 있다. 이는 예전의 식민주의가 세계화와 신자유주의를 거쳐 지금은 국경이나 영토가 아니라 모든 정치적, 경제적 구조에서 나타난다는 인식에 기반한다. 일본이 제국주의 시기 다른 나라에 했던 식민지 지배 방식을 일본 내에서 중앙정부가 지방에 채택했다는 지적은³⁰⁾ 오늘날 ‘식민지 없는 식민주의’가 한 국가 내에서도 쉽게 발생하며, 이는 같은 공동체 내에서 갈등과 대립을 발생시키는 이유일 수 있다.

한 집단 내에서도 지배집단과 주변집단 사이에 차별과 착취의 관계가 발생할 수 있으며, 이런 관계는 중앙과 지방, 중앙에서도 중심부와 주변부의 관계에서 나타날 수 있다. 이런 지배와 종속의 관계는 서구유럽에서 시행한 지배이데올로기가 한 집단 내에서도 시행된다는 것을 의미한다. 즉 이런 관계를 지속시키고자 하는 의도는 피착취 집단의 자기비하로 이어져 식민주의의 내면화를 초래하게 된다. 그렇다면 이런 관계에 따라 전통과 역사에 대한 해석은 지배집단과 피지배집단 간에 달라질 수밖에 없으며, 오늘날 다문화주의나 페미니즘이 지적하듯이 한 공동체 내에서 필연적으로 갈등과 대립을 유발할 수밖에 없을 것이다.

논자는 모든 갈등과 대립이 극복되어 해결되어야 할 것으로 생각하지 않는다. 샬탈 무페가 말하듯이, 갈등은 정치적인 것의 특성이며, 적대가 사회적 삶에서 구성적인 역할을 할 수 있는 것이다.³¹⁾ 그러나 숨겨진 자기이해관계를 통해 상대방을 착취하거나 지배함으로써 발생하는 갈등과 대립은 그 원인을 철저히 분석하고 해명함으로써 올바른 관계를 지향하기 위한 필연적 과정으로 이해되어야 한다.

3. 이런 과정을 통해 갈등과 대립을 생산적으로 만들 수 있는 공동선을 형성할 가능성을 얻을 수 있지 않을까? 지배자의 이익이 모두의 이익이라는 지배이데올로기를 드러내며 전통 속에서 지금까지 배제되고 억압된 집단이 말할 수 있는 가능성을 확보하는 것. 이런 가능성을 현실화하는 과정에서 발생하는 갈등과 대립은 필연적이며 민주주의로 가기 위한 길일 것이다. 그러나 오늘날 논자의 생각에는 이런 공동선을 형성할 공론장과 자유가 축소되고 있다고 느낀다. 물질적 풍요와 생산성은 예전과 비교할 수 없을 정도로 증가했으나, 우리의 관심사는 예전에 비해 생존의 문제에 더욱 매달리고 있다. 이는 공적인 토론과 공적인 자유를 누릴 공간과 시간이 축소됨을 의미하며, 우리가 자신의 이익증대를 삶의 최고선으로 상정함을 의미한다. 그렇다면 이런 상황에서 상호관계는 필연적으로 극심한 이해관계의 충돌로 귀결될 수밖에 없다. 정

30) 니시카와 나가오, 박미정 역, 『신식민주의론』, 2009, 일조각, 35-36쪽 참조.

31) 샬탈 무페, 이보경 역, 『정치적인 것의 귀환』, 2012, 후마니타스, 12쪽 참조.

치의 모든 문제가 경제적 문제로 환원되는 지금, 갈등과 적대를 생산적으로 만들 수 있는 기회는 사라진다. 그리고 만약 이것이 자본주의와 결합한 신자유주의의 결과라면 갈등과 대립을 긍정적으로 만드는 것이 무엇인지 다시 한번 분석되어야 한다.

이런 점에서 마지막으로 결론부분에 나타난 발표자의 주장, 즉 서구 중심적 오리엔탈리즘과 신자유주의적 세계관과의 관계에 대해 묻고 싶다. 발표자는 전통과의 대화를 활성화해 서구 중심주의적 사고방식을 상대화함으로써 신자유주의적 세계관을 어느 정도 극복할 수 있다고 생각하는가?

서구의 논리인 근대화와 문명화를 문제시하며, 이를 통해 전통의 회복을 주장하는 것은 그 동안 서구문명의 우월함을 내면화해온 우리 자신의 정체성을 문제 삼는 것이다. 그러나 정체성이 관계에 의해 형성되며, 결국 타자와의 갈등과 대립을 통해 나와 우리의 정체성이 형성될 때 갈등과 대립은 정체성을 형성하기 위한 존재론적 조건이다. 이런 의미에서 우리의 타자인 서구의 지배이데올로기에 맞서며 우리의 전통을 회복하면서 타자와 동등하게 대화할 수 있는 힘을 키우는 것은 의미 있는 작업일 것이다.

[발표 2]

周易의 패리독스에서 본 사회공동체의 意識과 道義의 세계
- 대립과 통일의 反轉에 착안하여

김 연 재(공주대)

- I. 문제의 실타래: 불확실성 시대와 공동체 의식
- II. 易說의 강령과 憂患意識의 反轉
- III. 생명정신과 原始反終의 逆說
- IV. 變通과 通變의 지속가능한 실재
- V. 逆說의 논법과 道義의 경계
- VI. 문제의 실마리: 易說의 逆說

I. 문제의 실타래 : 불확실성 시대와 공동체 의식

1980년대 이후에 사회전반에 걸쳐 비교적 풍요로운 삶을 누리면서 신자유주의의 확산과 세계화의 진행과 더불어 사회 전반에 걸쳐 모순과 갈등이 분출되며 탈공공화의 현상이 가속화되고 있다. 그에 따라 무분별한 개인주의와 집단적 이기주의가 유행병처럼 번지면서 우리가 느끼는 불확실성의 체감은 더욱 배가되고 있다. 이러한 불확실성(uncertainty)의 시대에서는 항상 사회의 지속적인 안정과 급속한 변화의 이중적 모순이 존재한다. 그러므로 합리적인 선택이나 전략적 결정을 하는 데에 안정의 측면 보다는 오히려 변화의 측면에 더욱 주목하기 마련이다. 우리가 현대사회를 이해하는 데에 이른바 ‘불확정성의 원리’³²⁾가 오히려 설득력을 지니는 까닭이 여기에 있다.

이러한 현실적 상황에 대한 보완책으로서 공동체의 의식과 그에 관한 통합과 조정의 방식이 그 어느 시대보다도 중요한 논제가 되고 있다. 인간의 사회적 역량이 바로 질서와 조화의 공동체 의식에 있다고 말해도 과언이 아니다. 그것은 구성원들이 스스로 자기조절의 능력을 갖추고 사회조직 전체가 유기적인 관계망을 지니면서 사회공동

32) 불확정성의 원리는 독일의 양자물리학자인 베르너 하이젠베르크(Werner Karl Heisenberg, 1901-1976)의 주장이다. 불확정성의 원리에 따르면, 우리가 작은 입자들을 관측할 때 그 입자들이 양자만큼 작아질수록 그 입자들은 그 행위 자체에 영향을 받도록 우리가 관측한 물리량에 착오가 있게 되므로 그 입자의 위치와 속도를 알 수 없는 것이다.

체를 형성하는 것이다. 그것은 지속적으로 발전할 수 있는 사회를 화합적이고도 효율적으로 이끌어갈 수 있는 共感의 수단이나 방법을 제공하며, 특히 사회가 사분오열되고 갈등이 첨예화될 때에 소통과 통합의 중심적 역할을 할 수 있다.

동아시아의 한자문화권에서 세계의 질서의식과 그 고답적 지평에는 역사적 시간과 지리적 공간의 퇴적을 거쳐 삶의 가치와 의의를 찾는 일련의 과정이 있었다. 역사와 지리는 삶을 실천할 수 있는 여지의 시공간이자 이를 제약하는 조건의 시공간이다. 그것은 생명의 가치를 바탕으로 하여 균형과 변화의 양상을 지닌 사회공동체의 모습으로 드러난다. 이러한 사회공동체는 항상 끊임없이 변화하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 연속적 과정으로서, 인간사회가 끊임없이 지향하는 지속가능한 세계이다.

이러한 맥락에서 본고는 현대사회에서 사회적 병폐의 문제에 대한 보완책으로서 공동체의 의식과 통합적 조정의 방식을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 이는 동아시아의 한자문화권에서 사회공동체의 이념과 그 지속가능한 방식, 즉 소통, 상생, 성장 및 변영의 방식에 접근하는 일종의 방법론이 된다. 이러한 방법론의 일환으로서 본고에서는 『주역』의 易說의 크나큰 기초에 착안하고 그 속에서 현대의 사회공동체 의식의 특징을 모색해보고자 한다. 『주역』의 易說은 變通觀을 크나큰 기초로 하고 있다. 여기에는 실재(reality)의 세계를 어떻게 조망할 것인가 하는 관점이 담겨있다.

특히 窮變通久라는 말은 생명의 가치를 기반으로 하는 사회공동체의 의식 하에서 균형과 변화의 양상의 과정을 반영한다. 窮變通久의 과정은 상황을 올바르게 인식하기 위한 현대적 의미에서 모순의 어법을 통한 逆說(paradox)의 논리가 담겨있다. 이러한 易說의 逆說은 대립과 통일이라는 反轉의 불확정적인 맥락에서 다양성의 통일화와 통일성의 다양화로 특징화되며 사회공동체의 지속가능한 메커니즘³³⁾으로서 道義의 가치론적 지평을 투영한 것이다.

II. 易說의 강령과 憂患意識의 反轉

逆說이란 특정의 상징적 기법을 통해 전달자의 의도를 가장 효율적으로 전달하고 가장 효과적으로 설득시킬 수 있는 방법이다. 여기에는 모순이나 상충의 관계에서 이를 넘어서는 해소하는 發想의 전환이 중요하다. 역설의 효과로는 특정의 사실의 본질

33)지속가능성 개념은 '지속가능한 발전(sustainable development)'이라는 용어에서 나온 것이다. 1987년에 출판된 유엔환경 및 발전위원회의 보고서, 즉 「우리 공동의 미래」에서 '지속가능한 발전(sustainable development)' 개념이 등장했다. 김연재, 「지속가능성의 이념과 한국사회의 새로운 지평 모색하기 - 變通의 실재적 과정을 중심으로 하여」, 공자학 제27호 (2014), 214-221쪽을 참조할 것.

을 효과적으로 드러낸다. 역설의 방법을 가장 잘 보여주는 동양의 고전들 중의 하나가 바로 『주역』이다.

인간은 항상 지나온 과거에 대한 후회와 아쉬움, 현재 진행되는 상황에 대한 당황과 절박함, 그리고 다가올 예기치 못한 미래에 대한 걱정과 불안감을 안고 살아간다. 여기에서 삶에 대한 자각의 원초적 계기, 즉 주관적 불안한 심리인 憂患意識이 있다. 인간은 天文과 地理의 지식을 통해 자연의 세계를 파악하면서 현실의 벽과 그에 대한 자신의 한계를 인정하게 되었다. 인간은 한편으로 인간에게 宿命의 필연성이나 天命의 절대성과 같은 관념에 빠지게 되었으며 또한 이를 극복하려는 각성 속에서 확고한 신념이나 합리적 사고도 갖게 되었다. 그러므로 인간은 삶에 대한 자각의식 속에서 명운의 실타래를 이해하고 그 실마리를 파악하는 주체적 역량의 지혜와 관련되며 자신의 존재와 가치를 새롭게 발견하고 삶의 의의를 모색하였다.

『주역』은 憂患意識 속에 삶의 방식을 체득하여 나온 산물이다. 『주역』의 易說은 지식과 지혜의 통합적 지평에서 卦爻象, 卦爻辭 및 이들의 관계를 설정하고 그 속에 계도나 계몽의 취지를 담아내어 설득력있게 전달하고자 하였다. 이러한 전달의 방법 중의 하나가 逆說이다. 易說의 逆說은 卦象, 逆數 등의 매개를 통해 과효사의 본질적 취지를 드러내는 것이다. 이는 현실적인 삶에 직면하여 憂患意識을 갖고서 모순이나 상충을 넘어서 해소하는, 대립과 통일의 反轉의 과정으로서의 發想의 전환에서 나온 것이다.

특히 卦象은 6爻의 무궁무진한 변화의 양상을 지닌다는 의미에서 불확정성을 지니기도 하지만 6효의 양상 속에 주관적 의식을 넘어서는 객관성을 담보하는 확실성도 지닌다. 다른 한편, 易說의 逆說은 과상과 인간의 심리적 작용의 관계에서 확실성의 객관적 법칙을 통해 불확정성의 주관적 심리적 작용을 이해하고 파악하는 방식이라고 말할 수 있다. 그러므로 불확정성과 확실성의 관계가 서로 모순되거나 충돌하는 것처럼 보이지만 결국에 이들의 관계를 통해 인간의 삶의 문제를 해소하고자 하는 것이다. 여기에는 인간이 어떻게 살아야 하는가 하는 모종의 방법론이 담겨있는 것이다.

인간은 행위의 실천 속에서 올바르게 살아가는 지식의 정보를 얻고 성숙하게 살아가는 지혜의 방법을 터득한다. 여기에 세계를 파악하는 과정과 세계를 창조하는 과정이 교차하는 지평이 있다. 인간은 변화의 세계를 인식하면서 세계의 변화를 개척해나간다. 이처럼 지식과 지혜의 통합적 과정에서 나온 것이 『주역』의 크나큰 기조인 易道의 세계이다.

易道의 관념은 사회의 구성적 관계에 관한 일종의 관점 혹은 시각에 관해 방법론적으로 접근한 것이다. 그것은 평면적이거나 고정적인 관점에서 나온 것이 아니라 입체적이고도 다양한 변화의 관점에서 나온 것이다. 인간은 특정의 개별적인 대상들을 주

관적 마음속에 수용하면서 일련의 체계화의 과정을 통해 세계의 경험적 지식의 정보를 축적하게 된다. 그 과정의 결과에 관해 「계사전」에서는 다음과 같이 정리한다.

그 道가 매우 커서 온갖 사물을 없애버리지 않는다. 시작부터 끝까지 조심스럽게 하여 그 긴요함에 허물이 없으니, 이를 易道라고 부른다.³⁴⁾

만사만물을 경험하고 이를 내면으로 체험하는데 “시작부터 끝까지 조심스럽게 하는” 憂患意識 하에서 인지의 능력을 발휘하여 올바르게 판단하고 확실하게 선택하니 좋은 결과가 나오는 것이다. 이것이 성숙한 삶을 사는 역도의 경지라고 말할 수 있다. 역도에는 인생관, 가치관, 세계관 등이 반영되어 있으며 더 나아가 이를 파악하고 측정할 수 있는 동일한 잣대, 즉 저울의 기준과 저울질의 시기가 투영되어 있다.

역도의 사유방식에서 전체와 개체는 모든 사물의 구체적인 발전의 과정에서 발생하는 일종의 관계를 지닌다.

가까이는 몸에서 얻었고 멀리로는 사물에서 얻었다. 그래서 팔괘를 처음 지었고 그림으로써 신묘하고 밝은 덕을 통하였으며 온갖 사물들의 실정을 분류하였다.³⁵⁾

인간은 자신의 주위에 있는 모든 현상들을 돌아보는 것을 인식의 출발점으로 삼고 있다. 자연세계 속에서 인간을 포함하여 사물들의 존재 양상과 그 속에서 일어나는 다양한 변화의 현상들을 다각도로 관찰하고, 이를 바탕으로 하여 인간과 세계와의 일정한 관계를 설정하고 더 나아가 어떤 원리나 법칙을 찾아내는 것이다.

예를 들어, 『주역』에서 卦象과 卦爻辭의 관계에 따라 象數의 방식과 義理의 원리를 연관시키는 일련의 과정이 있다. 易道는 세계를 경험하고 具象과 抽象의 결합을 통한 관념을 형성하고 이를 바탕으로 하여 부호화와 언어화의 체계를 갖춘 것이다. 이 과정에서 인간은 객관적 세계에 대한 일련의 인식적 단계들, 즉 세계를 분류하고 범주화하고 규범화하고 도식화하며 더 나아가 이러한 단계들을 이해하면서 계속 새로이 수정하고 계속 새로이 재설정하는 일련의 개념화의 과정을 밟게 된다. 이러한 일련의 과정이 바로 觀物取象, 取象運數, 極數通變, 取象歸類, 立象盡意의 과정이다.

특히 전체와 개체 사이의 관계는 전체가 개체의 결합의 근본적인 조건인 반면에, 개체가 결합해야 더욱 높은 전체를 이룰 수 있다는 점에서 그 양자는 서로 필수적인 관계를 형성한다. 여기에서는 대립과 통일의 과정, 즉 자연의 연결망에서 부분에서 전체로, 단편에서 전면으로, 단순함에서 복잡함으로, 조잡함에서 정밀함으로, 내면에서

34) 『周易』, 「繫辭下傳」: 其道甚大, 百物不廢, 懼以終始, 其要無咎, 此之謂易之道也.

35) 『周易』, 「繫辭下傳」: 近取諸身 遠取諸物. 於是始作八卦, 以通神明之德, 以類萬物之情.

외면으로, 구체성에서 추상성으로, 하위에서 상위로, 저급에서 고급으로의 일련의 역동적 과정이 반영되어 있다. 전체는 반드시 다원적인 개체화를 이끌며 다원적인 개체는 반드시 충돌과 화해의 과정을 거쳐서 충돌이 조화로 승화되고 조화가 새로운 전체를 형성하며, 새로운 전체는 새로운 가치나 새로운 문화를 창조하며 그런 다음에 다원화된 현상들이 나타나는 것이다.

예를 들어, 64괘에서 泰卦☰☷와 否卦☷☰는 대립과 통일의 反轉의 문제의식을 가장 잘 반영하고 있다. 이 두 괘는 하늘과 땅의 구조 속에서 공간적 위치에 담긴 실질적인 내용, 즉 상호교류 혹은 교감의 본질을 표상하고 있다. 이 두 괘의 관계에 관해 「서괘전」에서는 “태란 통하는 것이니, 사물이 끝까지 통할 수 없으므로 비괘로써 받았다”³⁶⁾라고 말한다.

태괘의 형상을 보면, 위에 있어야 한 하늘이 아래에 있고 아래에 있어야 할 땅이 위에 있다. 즉 하늘과 땅이 뒤바뀐 구조를 지니므로 외관상 불안정한 것처럼 보인다. 그러나 실제로 이는 동태적이고 순환적인 구조를 상징하며 이른바 변통의 원리인 교류적, 순환적 및 유동적인 내용을 지닌다. 「단전」에서는 다음과 같이 풀이한다.

이는 바로 하늘과 땅이 교류하여 만물이 통하며 위와 아래가 교류하여 그 뜻이 같다. 안으로는 양이고 밖으로는 음이며, 안으로는 강건함이고 밖으로는 유약함이다. 안으로는 군자이고 밖으로는 소인이니 군자의 도가 커지고 소인의 도가 작아진다.³⁷⁾

하늘과 땅에서 대표되는 위와 아래라는 실제적 구조와는 반대로 태괘의 괘상에서는 위와 아래가 뒤바뀐 공간적 형상을 제시한다. 이는 구조상 아래와 위, 음과 양, 유약함과 강건함, 및 소인과 군자와 같이 본래 정해진 위치가 아닌 일종의 무질서의 관계가 드러나 있다. 이러한 관계에는 상황의 전환을 잘 보여준다. 즉 거시적으로 보면 구체적인 사태들이 매 순간 바뀌면서 안정적으로 평형을 이루기도 하고 불안정적으로 비평형을 이루기도 한다. 이는 본래의 평형적 구조를 비평형적 구조로 설정해놓음으로써 역동적인 조절 혹은 조정의 기능이 작동하는 순환적 과정을 단적으로 보여준다. 하늘과 땅이 화합하는 크나큰 원리 즉 ‘도’ 속에 인간은 자신의 삶을 영위해나가는 것이다. 이러한 맥락에서 “그렇기 때문에 성인은 그림으로써 천하의 뜻을 통하고 천하의 사업을 결정하고 천하의 의혹을 판단한다”³⁸⁾라고 하는 것이다.

태괘와 상반된 비괘(否卦)☷☰에서 형상을 보면 위에 있어야 한 하늘이 위에 있고 아

36) 『周易』, 「序卦傳」: 泰者通也. 物不可以終通, 故受之以否.

37) 『周易』, 「象傳」, 泰卦: 則是天地交而萬物通也. 上下交而其志同也. 內陽而外陰, 內健而外順, 內君子而外小人, 君子道長, 小人道消也.

38) 『周易』, 「繫辭上傳」: 是故, 聖人以通天下之志, 以定天下之業, 以斷天下之疑.

래에 있어야 할 땅이 아래에 있다. 즉 하늘과 땅의 위치가 올바른 위치를 잡고 있는 실제적 구조를 지니므로 외관상 상당히 안정된 것처럼 보인다. 그러나 실제로 이는 정태적이고 닫힌 구조를 상징하며 이른바 변통의 원리와는 정반대로서 비순환적, 고정적 및 정태적인 내용을 지닌다. 「단전」에서는 다음과 같이 풀이한다.

이는 하늘과 땅이 교류하지 않고 만물이 통하지 않는 것이다. 위와 아래가 교류하지 않고 천하에 다스리는 도가 없다. 안으로는 음이고 밖으로는 양이며, 안으로는 유약함이고 밖으로는 강건함이다. 안으로는 소인이고 밖으로는 군자이니 소인의 도가 커지고 군자의 도가 작아진다.³⁹⁾

이는 본래의 평형적 구조를 그대로 설정해놓음으로써 우주의 순환 혹은 끊임없는 변화가 진행되지 않음을 단적으로 보여준다. 즉 구조상 위와 아래, 양과 음, 강건함과 유약함, 및 군자와 소인과 같이 본래 정해진 위치의 질서관계가 드러나 있다. 거시적으로 보면 상황이나 구체적인 사태들에 항상 변동이 없는 안정적 평형상태이다. 우주에는 역동적인 조절 혹은 조정의 기능이 작동하지 못하며 전체적으로 유기적 흐름이 막혀있음을 함축하는 것이다. 이러한 의미에서 “소인의 도가 커지고 군자의 도가 작아진다”라고 말한다. 사회공동체의 이념에 따르면, 인간은 상황 혹은 사태가 어려울 때에 더 악화되는 것을 막기 위해 스스로 올바른 처신을 해야 한다는 것이다. 이것이 비괘가 인간을 계도하고 사회가 나아갈 방향을 제시하는 易說의 逆說의 방법이라고 말할 수 있다.

Ⅲ. 생명정신과 原始反終의 逆說

『주역』의 세계관에는 생명정신의 차원이 있다. 인간은 자연의 생태계를 생명체의 존재와 이들의 유기적 연결망으로 이해하고 그 속에서 생명의 이치와 그 지속가능한 질서를 모색한다. 이러한 생명정신의 자각의식은 인간이 어떠한 삶의 방식을 지녀야 자아실현의 목표로 나아갈 수 있는가 하는 문제의식과 밀접한 관련이 있다. 인간은 주체적인 삶과 적극적인 태도를 통해 현실적인 限界와 이상적인 境界 사이에 존재하는 거리감을 극복하고 일련의 해소와 화해의 단계로 나아가고자 한다.

이는 삶과 죽음의 관계를 이해하는 데에서 가장 극단적으로 드러난다. 인간은 삶과 죽음의 모순과 갈등에서 삶이 얼마나 지속가능할지의 문제를 새삼 고민하고 그 문제

39) 『周易』, 「象傳」, 否卦: 則是天地不交而万物不通也, 上下不交而天下無邦也. 內陰而外陽, 內柔而外剛, 內小人而外君子, 小人道長, 君子道消也.

를 해결하는 방식을 심각하게 고려하기 마련이다. 이러한 방식은 일종의 逆說(paradox)로 해석될 수 있다. 그 내용을 생명정신의 차원에서 보자면, 생명의 이치가 도덕의 가치로 고양되면서도 도덕의 가치도 생명의 이치를 충족시켜야 한다. 그러므로 생명정신이 생명의 이치에 관한 자각의식과 관련된다면 생명정신의 지속가능성은 생명의 이치를 도덕의 가치로 고양시키는 과정과 관련된다.

자연계는 모든 생명체가 천체운행의 질서의 방식에 맞게 활동하는 자생력의 연결망이다. 그것은 생명이 끊임없이 태어나고 끊임없이 죽어가는 순환적 활동을 특징으로 한다. 생명은 하늘과 땅으로 특징짓는 자연계의 본성을 가리키면서 또한 신진대사와 세대교체의 과정을 겪는 만물의 본질을 가리키기도 한다. 생명력의 기제가 작동하는 세계는 삶과 죽음의 시공간성으로 체험된다. 세계의 실재(reality)는 ‘삶과 죽음의 굴레’로서 시간이 공간을 열고 공간은 시간에 따라 전개되는 과정인 것이다.

우선, 『주역』의 세계관은 기본적으로 우주 혹은 자연계를 전체적으로 조망하여 얻은 인간 경험의 총체적 산물이다. 『역전』에서 이 개념은 궁극적으로 자연생태계의 정보를 담아놓는 인식적 틀, 즉 하늘과 땅의 상관적 구조로 설정된다. 이는 궤상의 모든 존재론적 원리의 토대가 된다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

하늘과 땅에 기운이 쌓이고 합하여 만물이 바뀌고 두터워지며, 남과 여가 정기를 얻어내어 만물이 바뀌어 생겨난다.⁴⁰⁾

하늘과 땅 사이에서 기운은 함께 순환하고, 이 순환에 따라 만사만물은 남성과 여성의 양상으로써 생성과 발육의 생태학적인 과정을 진행한다. 이 순환은 바로 생명성의 원리라고 할 수 있다. 여기에 ‘역’ 개념의 본령이 드러난다. 이른바 ‘역’ 개념은 세계의 본원과 그 변화의 근본에 대한 인간인식의 총체적 산물이다. 그것은 자연의 신진대사와 그 변화 속에 진행되는 순환의 방식이 함축되어 있다. 이러한 세계에서는 자연생태계의 순환적 과정에 따른 생명의 이치 혹은 생명성의 원리가 작동하고 있다고 본 것이다. 그러므로 “하늘과 땅의 크나큰 덕은 생명이라고 한다”⁴¹⁾ 혹은 “날고 날는 것을 일러 역이라고 한다.”⁴²⁾ ‘생명(生)’이라는 말에는 모든 생명체가 지닌 생명정신의 지속가능성, 즉 生生不息의 내재적 가치의 결정체를 함축하고 있다. 이는 자연의 원초성과 그 끊임없이 순환의 본질이 어디에 있는지를 단적으로 시사하고 있다.⁴³⁾ 천체가 운행되는 질서는 ‘날고 날는 덕’ 즉 자연의 속성을 내용으로 하는 생명의 유기적 연결망이다. 이처럼 생명정신을 크나큰 기조로 삼고 있는 세계관에는 생명

40) 『周易』, 「繫辭下傳」: 天地綱緼, 萬物化醇, 男女構精, 萬物化生.

41) 『周易』, 「繫辭下傳」: 天地之大德曰生.

42) 『周易』, 「繫辭下傳」: 生生之謂易.

43) 朱良志, 『中國藝術的生命精神』, 3-12쪽

의 자생력을 지닌 천체의 운행의 질서가 반영되어 있다. 만사만물은 개별적으로는 서로 작용하면서도 전체적으로는 상호관계 속에서 끊임없이 새롭게 변화한다.

인간은 天人관계에 따른 경험적 세계에서 생명의 존재를 깨닫고 생명의 이치를 터득한다. 인간은 자연의 생태계를 생명체의 존재와 이들의 유기적 연결망으로 이해하고 이를 삶의 방식에서 모종의 통일적 질서, 즉 생명의 이치로 수용한다. 여기에는 생명이 실재하는 현실의 바탕 위에 생명의 가치에 담긴 진정한 실재를 추구하는 내용이 있다. 이는 생명의 본질이라는 존재론적 토대 위에 생명의 의의에 대한 가치론적 신념을 확보하는 문제와 관련된다. 생명의 이치에 관한 인간의 자각의식은 생명정신의 크나큰 기초를 형성한다. 생명정신은 세계의 실재 속에서 인간의 존재와 가치를 어떻게 끊임없이 고양시킬 것인가 하는 지속가능성을 특징으로 한다.

易說의 逆說은 구체적으로 ‘原始反終’의 관점에서 접근될 수 있다. ‘原始反終’의 방식은 과거, 현재 및 미래의 可逆的 흐름 속에 담긴 생명정신의 지속가능성을 특징으로 한다. 지속가능성이란 삶의 합리적 방식이 바로 죽음의 합당한 마무리와 밀접하게 관련되는 성격을 지닌다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

우러러서는 하늘의 문양[天文]을 쳐다보고, 아래로는 땅의 이치[地理]를 살피므로 어둡고 밝음의 연고를 안다. 시작을 본원으로 하고 끝으로 되돌아가므로 삶과 죽음의 설을 안다.⁴⁴⁾

여기에는 天文과 地理에 대한 인식을 바탕으로 하며 모든 존재와 그 변화의 양상들에 대한 인간의 통찰력의 결과가 담겨있다. 예를 들어 어둠과 밝음의 원인, 삶과 죽음의 방식, 귀신의 실제 등과 같은 보다 근본적인 문제들이 여기에 해당된다.

특히 “시작을 본원으로 하고 끝으로 되돌아가므로 삶과 죽음의 설을 안다”는 구절에서는 삶과 죽음을 일련의 생명현상을 설명한 것 같지만 보다 근본적으로 세계의 실재에서 생명정신이 어디에 있는지를 함축하고 있다. 인간은 삶과 죽음이라는 유한성의 세계 속에 살면서도 또한 이러한 유한한 경험 속에서 세대교체의 방식으로 거듭 주기적으로 반복됨으로써 지속가능한 세계를 꾸려갈 수 있다.

자연계는 모든 생명체가 천체운행의 질서의 방식에 맞게 활동하는 자생력의 연결망이다. 이 질서의 방식은 생명이 끊임없이 낳고 낳는 창조적 활력을 특징으로 한다. 생명은 하늘과 땅으로 특징짓는 자연계의 본성이면서 또한 그 속에 존재하는 만물의 본질이다. 자연계의 생명은 순환하면서 영원하지만 인간의 생명은 유한하여 태어났다가 소멸하고 만다. 생명력의 기제가 작동하는 경험적 세계에서는 ‘처음과 마침’의 경

44) 『周易』, 「繫辭上傳」: 仰以觀於天文, 俯以察於地理, 是故知幽明之故. 原始反終, 故知死生之說.

계는 삶과 죽음의 굴레를 가리키고 ‘본원으로 하여 되돌아가는’ 과정은 시공간성의 흐름을 가리킨다. ‘처음과 마침’의 限界가 객관적으로 존재하는 것이지만 인간은 ‘본원으로 하고 되돌아가는’ 일련의 체험의 과정을 통해 스스로를 극복할 수 있는 達觀의 여지를 만들어갈 수 있다. 達觀의 경지는 관찰과 경험의 유한적 세계를 넘어서 전체를 아우르는 통합적 세계를 가리킨다. 그러므로 인간은 자신의 유한한 생명력을 우주의 무한한 생명력에 투입하여 생명의 가치와 그 정신을 체득하는 경지, 즉 생명정신의 契機를 마련하고자 하는 것이다. 이는 생명의 지속가능성의 맥락에서 현실적인 限界와 이상적인 境界 사이에 존재하는 대립성의 모순을 극복하고 해소하는 것이다. 즉 죽음을 삶의 연장선상에 놓고 심지어 삶과 동일선상에 놓고 그것을 삶의 합당한 마무리로 정당화하는 것이다. 여기에 바로 原始反終의 지속가능한 논점, 즉 대립과 동일이라는 反轉의 逆說이 있다.

그러므로 “처음을 본원으로 하고 마침으로 되돌아간다(原始反終)”는 말은 易道の 법칙으로서 ‘처음과 마침’의 경계가 객관적으로 존재하는 것이지만 주체를 통해 ‘본원으로 함과 되돌아감’의 과정을 총체적으로 인식되는 것이다. 『설괘전』에서는 이를 逆數의 원리로 설명한다.

지나간 것을 헤아리는 것이 따르는 것이고 다가올 것을 아는 것이 거스르는 것이다. 그러므로 역은 거스름의 수이다.⁴⁵⁾

팔괘의 본질은 하늘과 땅을 기반으로 하는 생명의 작용과 그 현상에서 나온 것이다. 팔괘에 담긴 삶의 방식에서 주목할 만한 점은 ‘거스름의 수’의 내용이다. 인간의 문명사이나 문화사에서 보면, 인간은 항상 지나온 과거에 대한 후회와 아쉬움, 현재 진행되는 상황에 대한 당황과 절박함 그리고 다가올 예기치 못한 미래에 대한 걱정과 불안감을 안고 살아왔다고 말할 수 있다. 인간은 현재의 시간에 있으면서 지나간 과거의 시간을 알고 이를 바탕으로 하여 다가올 미래의 시간을 세심하게 살피었다. 시간의 흐름에 대한 인간의 의식에는 현재의 상황에서 과거를 귀감으로 삼아 미래를 예측하고자 하는 것이다. 우리는 과거의 시간을 따라가기에는 쉬운 반면에 미래의 시간을 거슬러가기는 어렵다.

『주역』에서 제시된 ‘原始反終’의 역설에는 바로 인간의 삶에 관한 人文의 시간성, 즉 과거, 현재 및 미래와 같은 可逆性的의 흐름이 담겨 있다. 자연계는 단순히 끊임없이 왕복하고 순환하는 不可逆的의 시간의 과정을 지닌다. 그러나 인간은 현재의 시간에 살면서 지나간 시간을 들여다보고 다가올 시간을 미리 살핀다. 이는 인간사회에서 진

45) 『周易』, 『說卦傳』: 數往者順, 知來者逆, 是故易逆數也.

행되는 可逆的 시간의 세계를 형성한다. 이러한 세계는 생명의 이치에 입각하여 세계의 실재를 파악하려는 모종의 幾微의 인식론적 영역과 관련된다. 이 영역을 통해 인간은 현실로서의 현재에서 이상의 과거를 거울로 삼아 희망의 미래를 지향하는 삶의 주체적 활동을 할 수 있다.

IV. 變通과 通變의 지속가능한 실재

64괘는 바로 ‘역’ 관념을 표상하기 위한 일종의 매체로서, 삼라만상의 존재론적 토대를 형상화한 산물이다. 그 중에서도 건괘와 곤괘는 각각 하늘과 땅을 상징하는 말로서, 64괘 전체를 구성하는 관문이자 중심축이라고 할 수 있다. 그 양자의 역동적 상관성은 세계의 본원과 그 변화의 근본에 대한 인간인식이 무엇에 기반하는지를 잘 보여준다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

건과 곤은 역의 문이 아닌가? 건은 양의 물건이고 곤은 음의 물건이니, 음과 양이 덕을 합하고 강과 유에 체가 있다. 그럼으로써 하늘과 땅의 일을 체득하며 신묘하고 밝은 덕을 통한다.⁴⁶⁾

건괘의 육효는 순수한 양, 즉 ☰으로 구성되고 곤괘의 육효는 순수한 음, 즉 ☷으로 구성되어 있다. 그 양자는 하늘과 땅의 상관적 구조를 대표하는데, ‘역’ 관념 이러한 상관성의 결정체가 한 쌍의 범주에 기초한다. 즉 그것은 음과 양의 덕성 혹은 강과 유의 성질을 바탕으로 한다. 그 특징은 우주의 생명성의 원리, 즉 삼라만상의 생성과 발전의 원리에 있다. 그것은 변통의 화합적 방식, 즉 대립과 통일의 相反相成으로 특징화된다. 그러므로 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다. “무릇 건은 그 고요함을 전일함으로 하고 그 움직임은 곧바름으로 하므로 크나큰 生이다.”⁴⁷⁾ 건은 고요함(靜)과 움직임(動)의 양상을 통해 전일함과 곧바름의 성격을 드러낸다. 반면에 “무릇 곤은 그 고요함은 달힌 것이고 그 동은 열린 것이므로 넓디넓은 生이다.”⁴⁸⁾ 곤은 고요함(靜)과 움직임(動)의 양상을 통해 달힘과 열림의 성격을 드러낸다. 그러므로 건과 곤은 ‘변통’의 기본적 원칙이자 ‘역’ 관념의 정수가 된다.

인간은 주위의 환경과 합당하고도 조화로운 삶을 최대로 확충하면서도 다른 한편 주위의 환경과 혼란스럽고 모순된 삶을 최소로 감소시키거나 해소시키고자 한다. 이

46) 『周易』, 「繫辭下傳」: 乾坤, 其易之門邪? 乾, 陽物也. 坤, 陰物也. 陰陽合德, 而剛柔有體, 以體天地之撰, 以通神明之德.

47) 『周易』, 「繫辭上傳」: 夫乾, 其靜也專, 其動也直, 是以大生焉.

48) 『周易』, 「繫辭上傳」: 夫坤, 其靜也翕, 其動也辟, 是以廣生焉.

러한 실제적 상황을 해결하는 데에 경험적 지식의 정보에 바탕을 두면서 실질적인 지혜의 가치를 터득하는 것이 중요하다. 인간은 스스로 상황에 맞게 행위의 기본적 준칙을 마련하고 더욱 중요하게는 이를 합리적으로 운용해야 하는 것이다. 이러한 때문에 인간은 현실적 삶에서 변화를 인식하면서 그에 대해 적응하고 스스로 조절하거나 조정하는 합리적인 방식이 필요하다. 이 기제가 바로 變通觀이다.

變通觀에는 인간은 특정의 상황이나 사건이 발생할 경우에 어떻게 처신해야 하는가 하는 문제가 담겨있다. 여기에는 인간이 합당한 행위를 하기 위한 선택의 기제가 있다. 인간은 특정의 상황 혹은 사건의 변화에 따라 변화의 양상과 추이를 파악하고 대처해야 하는 幾微 혹은 時機(a mechanism of time)가 중요하다. 그것은 합당한 행위를 하기 위한 創新의 방식이자 원리이다. 「계사전」에는 다음과 같이 말한다.

그것(천하의 복잡함)을 화하여 재단하는 것을 일러 변함이라고 하고 그것을 미루어 행하는 것을 일러 통함이라고 한다. 49)

음과 양의 대립과 통일은 서로 바뀌고 서로 제약하기도 한다. 이것을 변함이라고 한다. 음과 양의 변화, 즉 대립과 통일을 추진하는 것은 접촉하여 두루 미치거나 꿰뚫는 것을 통함이라고 한다. 이러한 의미에서 『계사전』에서는 다음과 같이 말하였다.

역은 다하면 변하고 변하면 통하며 통하면 지속한다. 그러므로 하늘로부터 도와서 길하고 이롭지 않음이 없다. 50)

여기에서는 어떤 상황이 진행되는 일련의 과정을 ‘窮-變-通-久’의 과정으로 표현한다. ‘窮變通久’의 과정은 ‘窮變’과 ‘通久’로 나누어 볼 수 있다. ‘窮變’이 변화의 방식이라면 ‘通久’는 안정의 방식이라고 말할 수 있다. ‘窮變’과 ‘通久’의 과정은 변화와 안정이 圓融一體가 되는 통일적 관계가 성립한다. 사물의 내부 자체와 사물들 사이의 관계는 끊임없이 분화되고 통합되며 또한 끊임없이 통합되고 분화되는 것이다. 만사 만물에서 ‘생명의 창조력’을 끊임없이 구성하면서 다른 한편 ‘창조의 생명력’을 끊임없이 만들어낸다. ‘窮變通久’의 통일적 과정은 만사만물의 각양각색 혹은 천차만별의 현상들의 세계에서 다양성, 다원성, 복잡성 등의 관계가 원만하게 통일되고 합일되는 과정이다.

이러한 변통의 과정, 즉 대립과 통일의 反轉의 과정은 세계와 사회공동체의 지속가능성의 원리, 즉 ‘변하여 통하고’ ‘통하여 변하는’ 과정이다. 이러한 과정은 객관과 주

49) 『周易』, 「繫辭傳」: 化而裁之謂之變, 推而行之謂之通.

50) 『周易』, 「繫辭下傳」: 易, 窮則變, 變則通, 通則久, 是以自天祐之, 吉無不利.

관의 상대적인 입장으로 나눌 수 있다. 전자는 실재의 세계이고 후자는 세계의 실재이다. 실재의 세계를 객체적 입장에서 접근하는 것인데, 이것이 바로 ‘통하여 변하는’ 과정이다. 반면에 세계의 실재는 주체적 입장에서 접근하는 것인데, 이것이 바로 ‘변하여 통하는’ 과정이다.

세계 자체는 사회공동체에서 ‘변하여 통하는’ 과정을 지니며 세계의 사태, 환경 등의 객관적 조건에 따라 변화가 생겨난다. 이는 天道의 성격을 지닌다. 이러한 의미에서「계사전」에서는 “변하여 통하는 것은 시간의 흐름과 추세에 따른다”⁵¹⁾고 말한 것이다. 다른 한편, 인간 자신이 자연을 대상으로 ‘통하여 변하는’ 과정을 거친다. 인간은 인생, 사회 등의 주관적인 조건이 사람들의 환경을 변화시킬 수 있다. 이는 人道의 성격을 지닌다. 이러한 의미에서「계사전」에는 “통하고 변하는 것이 일이다(通變之謂事)”고 말한 것이다.⁵²⁾

그러므로 ‘변하여 통하는’ 과정이 천도의 내용을 지닌 것으로서, 우주가 운행하는 질서의 방식을 담고 있다면, ‘통하여 변하는’ 과정은 인도의 내용으로서, 인간사회의 규범의 방식을 담고 있다. 더 나아가 전자가 시간에 따라 공간이 전개되는 과정이라면 후자는 공간에서 시간을 따르는 과정이다. 전자의 객관과 후자의 주관은 반드시 원만하게 합치되고 통일되는 것이다. ‘변하여 통하는’ 천도에 입각해야 ‘통하여 변하는’ 인도에 이로움의 효과를 발휘할 수 있다. 「계사전」에서는 “변하고 통하여 이로움을 다한다.(變而通之以盡利)”고 말한다.

萬事變通의 원리의 맥락에서는 어떠한 체계나 상황에서 최종적으로 완성되거나 완결되어 완전히 고정된 균형의 상태가 없다. 더 나아가 이미 균형에 도달한 상태라는 것도 또 다른 새로운 단계로 변화하기 위한 일련의 과정 중의 하나일 뿐이다. 여기에는 체계의 구조, 특히 질서의 상태에서도 균형의 상태보다는 변화의 가능성에 중점을 두고 체계의 유지, 변동, 더 나아가 해체나 대체의 모든 가능성이 열려있으며 또한 반영되어 있다. 이러한 變通의 세계관은 바로 유기체적 전체론의 맥락에서 이해될 수 있으며 이른바 환원주의적 혹은 결정론적 성격과는 다르며 또한 그 한계를 어느 정도 극복하고 있다.

체계의 사고방식에서 ‘실재’ 개념은 변동과 균형의 관계에서 이해되며 이 관계에 따라 성장과 발전의 단계적 과정이 설명될 수 있다. 어떠한 체계이든지 간에 구성요소들이 상호작용하고 그 속에서 균형 혹은 평형의 관계를 이루는 일련의 과정이 전개된다. 이는 개방적 체계의 특징, 즉 비평형성, 자기조직성, 창조성 등의 복잡계의 성격을 지닌다. 이 과정에서는 구성요소들이 서로 특성의 균형의 상태에 이르렀다가 어

51) 『周易』, 「繫辭傳」: 變通者, 趣時者也.

52) 成中英, 『C理論: 中國管理哲學』(成都: 學林, 1999), 15쪽

느 순간에 다시 변동의 작용을 일으킨다. 전체적인 통합과 같은 모종의 함수적 관계에서 보자면, 변동을 일정한 정도로 포용하는 균형이 이루어지는 반면에, 균형을 일정한 정도로 수용하는 변동이 발생한다. 변동의 마무리가 균형의 상태라면 균형의 상태를 향상시키는 것이 바로 변동이라고 말할 수 있다. 이러한 과정에서 전자가 ‘안정의 지속성’을 담고 있다면 후자는 ‘지속의 안정성’을 담고 있다. 이러한 변동과 균형을 내용으로 하는 ‘실재’의 과정이 일정한 수준에 다다르면 성장과 발전의 단계로 나아갈 수 있는 것이다.

이 연결망에서는 어떻게 대립과 모순의 불안정한 관계에서 통일과 조화의 안정적인 관계로, 더 나아가 대립과 통일, 모순과 조화의 불확정적인 관계가 어떻게 유기적인 통합의 확정적 관계로 고양되는지의 문제가 있다. 서로 다른 생명체들 사이에서 생겨나는 협동, 화해 및 상생의 관계뿐만 아니라 대립, 긴장 및 충돌의 관계조차도 더 높은 단계의 조화나 화합으로 나아가는 일종의 발판이 된다. 여기에서 모든 생명체는 생명의 활력이 충만한 흐름 속에서 전체적으로 무질서에서 질서로 나아가는 방향성을 지닌다. 이러한 질서화의 실재(reality)에서는 부분과 전체의 다원적 혹은 다층적 관계에 따라 양적인 측면이 확장되고 더 나아가 질적인 측면으로 확충되는 것이다.

V. 逆說의 논법과 道義의 경계

인간의 문명이나 문화는 자연계의 터전 속에서 얻은 인간의 총체적 경험으로서 지식과 지혜의 산물이다. 인간은 자연의 시공간적 세계 속에 만사만물의 현상들을 이해하고 이들의 정보의 연결망을 해석하고 이를 지식으로 체계화한다. 더 나아가 인간은 지식의 체계를 통해 개인과 사회의 생활을 위한 공동체의 가치관을 형성하고 공동체의 심리적 요구에 맞게 행위나 행동을 선택하고 실천에 옮기는 것이다. 이러한 삶의 방식에서 인간은 스스로 반성과 각성을 통해 자유의지와 같은 주체적이고도 자율적인 자아의식을 확고히 가질 수 있다.

『주역』에서는 음과 양의 대립과 통일의 방식에 입각하여 자연의 유기적 전체의 역동적인 균형과 조화의 상태를 제시한다. 만물의 造化에는 “줄어들고 커지며 텅 비었다가는 가득 차는(消息盈虛)” 방식에 따라 “낳고 낳아 멈추지 않는(生生不息)” 과정이 있다. 음양의 원리는 동일성과 차이성의 역동적 관계, 즉 전체와 부분, 변화와 안정, 통합과 분화, 편향과 균형, 다양과 통일, 갈등과 협동 등의 관계처럼 서로 모순되는 대립적 성질을 해소하고 조화시키는 일종의 통일성을 함축한다. 「계사전」에서는 이러한 통일적 질서의 문제를 하나의 명제로 정의하고 있다.

한번 음이 되면 한번 양이 되는 것을 일러 道라고 하고 그것을 잇는 것을 善이라고 하고 그것을 이루는 것을 性이라고 한다.⁵³⁾

天道의 운행은 한번 음이 되면 한번 양이 되는 흐름에 근본하며 이러한 음과 양의 합당한 관계 때문에 ‘善’의 가치를 지니며 따라서 모든 존재의 구체적인 본성으로 구현되는 것이다. 천도의 운행의 질서는 삼라만상이 끊임없이 변화하는 일련의 창발하는(emergent) 과정을 가리킨다. 이 창발의 과정은 “한번 음이 되면 한번 양이 되는” 역동적 관계를 특징으로 하며 따라서 그 자체에 자연스레 원만하게 충족되는 中和의 지속가능성을 지닌다. 이러한 창발의 과정에서만 비로소 善의 내재적 가치가 담보될 수 있으며, 또한 이러한 과정에서만 비로소 삼라만상이 각각 자체의 본성에 충실하면서 존속하고 발전할 수 있는 것이다.

한번 음이 되면 한번 양이 되는(一陰一陽) 관계에서는 ‘한번’이라는 상호 지속적으로 안정된 흐름 속에서 음과 양이라는 일련의 변화의 과정이 진행되는 것이다. 이것이 바로 역동적 평형의 관계 속에 유기적 조화의 상태를 유지하는 방식인 것이다. 그러므로 “음과 양을 헤아리지 못하는 것을 일러 신묘하다고 말하고,”⁵⁴⁾ “강과 유가 서로 구제하니 그 변함이 그 속에 있다.”⁵⁵⁾고 말한다. 이는 음(유순함柔)과 양(강건함剛)의 성질의 관계에도 변화와 안정의 기제가 작동하고 있다.

한편으로 이들은 사물의 내부에 관한 연관적 방법과 구조적 관계를 파악할 수 있었 으면서도, 다른 한편으로 사물의 내부와 외부의 복잡한 관계를 종합하여 사물 전체의 총체적 특징을 밝히고 그 속에서 특성의 체계가 유지되는 조건과 운행되는 기제를 밝힌 것이다. 이는 체계에서 변화와 안정의 기제를 통해 역동적 균형에 따른 유기적 조화를 이루는 것이다. 오행학설은 각종의 사물들과 현상들의 속성에 입각하여 동일한 부류의 사물들의 상호 관계를 연구하는 인식론과 방법론의 토대가 되었다.

사물이 존재하는 내부적 본성은 음과 양의 속성과 그 상관적 과정으로 구성된다. 이들은 부분적으로 서로 대립하고 심지어 서로 충돌하는 구조를 형성하지만 전체적으로 조화롭게 통일적 관계를 유지하고 있다. 사물 내부의 구성적 요소들의 관계와 사물들 사이의 관계에서 개별적 구조들과 이들이 연관되는 전체적인 관계를 형성한다. 여기에서 주목할 만한 점은 대립과 통일의 관계가 아니라 대립적 구조 속에서 어떻게 통일적 관계를 형성하고 있는가 하는 존재론적 문제이다.

음과 양의 관계는 기본적으로 음과 양 사이에 대조 혹은 대립에 초점을 맞추는 것

53) 『周易』, 「繫辭上傳」: 一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也.

54) 『周易』, 「繫辭上傳」: 陰陽不測之謂神.

55) 『周易』, 「繫辭上傳」: 剛柔相濟, 變在其中矣.

이 아니라 그 양자 사이에 어떻게 조화롭게 통일되는가 하는 점에 초점을 맞추고 있다. 즉 음과 양의 대립 혹은 대조의 관계라는 것도 서로 비교하는 과정에서 존재할 뿐이지 그 양자의 대립과 대조가 구조나 체계를 구성하는 것이 아니다. 여기에서 통일적 관계는 음과 양의 관계를 설정하는 것에 기본한다. 즉 음과 양 각각 자체가 변질되거나 서로 섞이는 것이 아니다. 음과 양은 서로의 관계를 통해서만 혹은 관계가 설정되어야만 비로소 모종의 작용성의 기제가 발휘되는 것이다. 그러므로 변화의 속성은 바로 음과 양이 서로 어떻게 작용하고 있는가 하는 역동적 관계에 달려있는 것이다. 그렇지 않으면 사물 자체와 더 나아가 사물들 간에 구조와 계층의 관계가 존재하지 않으며, 더군다나 변화라는 것도 수량의 합계나 축적과 같은 양적 변화인 것에 불과하지 결코 질적인 변화가 될 수 없다.

여기에 사회공동체의 질서의식에 따른 ‘실재의 세계(a world of reality)’가 담겨있다. 여기에는 자연계의 순환의 법칙처럼 생명의 연결망을 유지하는 통합과 소통의 지속성을 지닌다. 대립과 화합, 분별과 통합, 직분과 조정, 분화와 소통 사이에 적절한 조화의 내용이 담겨있다. 이러한 방식에 따르면, 전체는 반드시 다원적으로 분화하여 개체화되며 개체는 반드시 대립과 조화의 과정을 거쳐 전체로 통합되기 마련이다. 사물의 내부 자체와 사물들 사이의 관계는 끊임없이 분화되고 끊임없이 통합되며 또한 끊임없이 통합되고 끊임없이 분화되는 것이다. 여기에는 모든 존재가 자체적으로 통일적인 평형으로 나아가고 이처럼 만사만물에서 ‘생명의 창조력’을 끊임없이 구성하면서 다른 한편 ‘창조의 생명력’을 끊임없이 만들어낸다.

이러한 세계관의 맥락에서 보면, 사물 사이의 대립, 긴장, 충돌은 모두 더 높은 단계에서 조화를 이루는 방식이다. 사물의 본성이라는 것도 음과 양이 서로 대립하는 구조 속에서 서로 통일적 관계를 이루는 것이다. 사물에 내재하는 이러한 통일적 관계가 바로 사물의 법칙인 셈이다. 다양하게 끊임없이 변화하는 관계는 음과 양의 대립적 구조와 통일적 관계가 영속적으로 다양한 단계들에서 드러난다. 사물들 사이의 다원적인 작용은 더 높은 단계에서 和諧의 과정을 발휘한다. 전체와 개체는 모든 사물의 구체적인 발전의 과정에서 발생하는 일종의 관계이다. 특히 전체와 개체 사이의 관계는 전체가 개체의 결합의 근본적인 조건인 반면에, 개체가 결합해야 더욱 높은 전체를 이룰 수 있으므로 그 양자는 서로 필수적인 관계를 형성한다. 전체는 반드시 다원적인 개체화를 이끌어야 하며 다원적인 개체는 반드시 충돌과 화해의 과정을 거쳐서 충돌이 조화로 승화되고 조화가 새로운 전체를 형성하며, 새로운 전체는 새로운 가치나 새로운 문화를 창조하며 그런 다음에 다원화된 현상들이 나타나는 것이다. 이러한 의미에서 인간은 적극적으로 자연생태계에 기반한 사회적 구조를 필요로 하며 그 속에서의 삶이 인간이 자아실현을 하는 과정인 것이다.

어떠한 사물이든지 간에 자체의 내재적 구조나 다른 사물들과의 관계에서 스스로 통일과 평형으로 나아가려는 추세를 지닌다. 그 내부적 요소들은 상호작용하면서 모순의 관계에 애당초 내재했던 원초적 평형의 관계는 무너지고 그 통일적 양상은 해체되기 마련이다. 이와 동시에 사물 자체와 다른 사물들과의 관계에서 통일성의 추세가 작용하면서 서로 간에 갈등하고 충돌하는 양상에서 서로 해소되고 해결하는 양상으로 바뀌어 새로운 통일적 국면으로 전환되는 것이다. 이러한 국면의 전환은 사물들의 개별적 경우에 끊임없이 계속되어 모든 존재의 방식에서 통일성과 다양성 혹은 동일성과 차이성의 관계적 양상으로 작동하면서 생명과 생명력의 방식으로 발휘되는 것이다.

이러한 통일성과 다양성의 논법은 도덕의 가치론적 경계에도 적용될 수 있다. 「문언전」에서는 다음과 같이 말한다.

곧바름은 그 정당함이고 반듯함은 그 의로움이다. 군자는 경건함으로써 내면을 곧바르게 하고 의로움으로써 외면을 반듯하게 하니 경건함과 의로움이 세워져 그 덕이 홀로 있지 않게 된다.⁵⁶⁾

인격체로서의 인간은 항상 합일적 혹은 일체적 성품을 지녀야 한다. 구체적으로 말해, 내적 함양과 그것의 외적 표출이 있어야 한다. “곧음(直)”은 내심의 세계이고 “네모남(方)”은 외재의 표출인데 동일하게 한쪽으로 치우칠 수 없다. 이것이 바로 “경건함과 의로움이 세워져 그 덕이 홀로 있지 않다”는 의미인 것이다.

‘곧바름(直)’과 ‘반듯함(方)’, ‘올바름(正)’과 ‘의로움(義)’, ‘경건함(敬)’과 ‘의로움(義)’의 관계처럼 내적 함양과 그것의 외적 표출이라는 상호 보완과 합치의 관계를 지닌다. 이는 강과 유 혹은 음과 양이 조화롭게 관련짓는 상관적 관계처럼 인격의 일체성 혹은 통일성을 강조한 것이다. 특히 “경과 의를 확립하여 그 덕이 홀로 있지 않게 된다”는 말에는 음과 양의 관계처럼 군자는 안과 밖, 내면과 외면의 인품을 두루 갖추어야 됨을 역설하는 것이다. 어진 덕을 지닌 사람은 의로움으로써 남들과의 관계를 이룬다. 이는 공자가 말한 “덕은 외롭지 않으니 반드시 이웃이 있다”⁵⁷⁾는 표현과도 일맥상통한 것이다.

이러한 내용은 ‘道義의 관문’으로 표현된다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

무릇 역은 성인이 덕을 숭상하여 사업을 넓힌 바이다. 지식이 숭상되고 예의가 비천하니 숭상함은 하늘을 따르고 비천함은 땅을 본받는다. 하늘과 땅이 위치를 세우고 번역이 그 속에 진행되는데, 본성을 이루어 계속 존속하고 존속하는 것이 道義의 관문이다.⁵⁸⁾

56) 『周易』, 「文言傳」, 坤卦: 直, 其正也. 方, 其義也. 君子敬以直內, 義以方外, 敬義立而德不孤.

57) 『論語』, 「里仁」: 德不孤, 必有鄰.

하늘이 높고 땅이 낮은 것과 같은 자연계의 순리처럼, 성인이 ‘덕을 숭상하여 사업을 넓힌 바(崇德廣業)’는 궁극적으로 人道의 구현이다. ‘道義의 관문’은 바로 人道가 실현되는 궁극적 목표라고 할 수 있다. 당시에 세속적 왕권이 강화되어 예악의 제도가 중시되면서 제사의 본질이 신과 소통하는 과정에서 천수나 명수를 파악하는 것인지 아니면 그 예절에 있는 것인지의 여부를 놓고 논란의 여지가 있었다. 제사에서 예절은 그 취지를 존중하는 데에 있다. 만약 天數나 命數에 치중한다면 그 취지를 제대로 아는 것이 아니다. 국가와 같은 천하를 다스리는 대업은 바로 예절의 취지에 올바르게 따라야 하는 것이다.

인간은 주체적인 삶과 적극적인 태도를 통해 현실적인 限界와 이상적인 境界 사이에 존재하는 거리감을 극복하고 일련의 해소와 화해의 단계로 나아가고자 한다. 여기에 생명정신을 기반으로 하는 조화와 화합의 심미의식의 세계가 있다. 즉 생명의 이치가 도덕의 가치로 고양되면서도 도덕의 가치도 생명의 이치를 충족시켜야 한다. 인간은 삶과 죽음의 문제를 생명의 연장선상에서 인식하고 도덕의 가치를 생명의 이치에서 의식한다. 이는 생명의 존재론적 바탕 위에 인간의 본성이 자연스레 발현되는 심미의식의 차원으로서, 생명의 이치와 도덕의 가치가 삶과 죽음의 연속선상에서 끊임없이 합치되는 생명정신의 지속가능한 경계를 지향하는 것이다. 여기에는 天人관계에 따른 생명정신의 지속가능성의 맥락에서 殺身成仁과 같은 정신적 만족감 혹은 충족감에서 나오는 심미의식의 세계, 즉 생명미학의 경계를 담지하고 있다.

이른바 ‘道義의 관문’은 유가의 인문주의적 精神의 발현이라고 말할 수 있다. 그것에 반영된 人文主義的 가치는 후대에 유가의 최종목표인 ‘天人合一’의 보편적 이념을 위한 중요한 실마리를 제공했다고 말할 수 있다. 그것은 일련의 자아실현의 과정으로서, 인간이 ‘進德修業’이라는 내면적 수양의 단계를 거쳐서 ‘崇德廣業’이라는 내면과 외면이 합일 혹은 일체가 되는 경지에 이르러야 비로소 ‘盛德大業’의 궁극적 天命을 완성하게 되는 것이다. 이러한 의미에서 「대상전」에서는 大有卦를 해석하여 “군자는 이로써 악함을 막아버리고 선함을 고양하여 하늘을 따르고 명을 좋게 한다”⁵⁹⁾라고 말한다. 여기에서는 군자 혹은 성인에게 改過遷善할 것을 요구하는 것인데, 天道와 합일하거나 천도를 구현한다는 의미에서 인간 내부적인 통일 혹은 조화의 경지가 인격수양의 완성적 차원으로 이해될 수 있다. 이는 인문정신의 자각의식이 어떻게 윤리의식으로 고양되는지를 단적으로 잘 보여준다. 「설괘전」에서는 이를 다음과 같이 정리하고 있다.

58) 『周易』, 「繫辭上傳」: 夫易, 聖人所以崇德而廣業也. 知崇禮卑, 崇效天, 卑法地. 天地設位, 而易行乎其中矣. 成性存存, 道義之門.

59) 『周易』, 「大象傳」, 大有卦: 君子以遏惡揚善, 順天休命.

도와 덕에 조화롭게 따르고 의로움에서 다스리게 되며, 이치를 궁구하고 본성을 다함으로써 천명에 이른다.⁶⁰⁾

이는 괘효상이 변화하는 법칙을 터득하여 인간의 도덕적 경지를 드높이고, 인간이 행위하는 데에 일정한 규범을 따르도록 하려는 데에 있다고 본 것이다. 인간은 생명체의 존재로서 내면과 외면의 합치를 추구해야 한다. 인간은 자신의 내적 덕을 함양하여 “도와 덕에 조화롭게 따르고 의로움에서 다스려진다.” 더 나아가 인간은 내면의 의식을 통해 세계를 올바르게 인식하고 합당한 관계를 지녀 “이치를 궁구하고 본성을 다함으로써 천명에 이른다.” 이는 인간이 내면과 외면의 통일에 따른 올바른 인격체가 되어야한다는 것이다. 이러한 것을 실현해야 비로소 진정한 인간이 된다.

인간은 생명체의 존재일 뿐만 아니라 도덕적 존재로서, 스스로 내면의 정당성, 즉 세상의 이치를 파악하고 자신의 본성을 다 발휘하여 天人관계의 궁극적인 경지로 나아간다. 그러므로 인간은 자신의 내적 덕을 함양하여 “도덕에 화순하고 의리를 다스린다.” 더 나아가 인간은 내면의 의식을 통해 세계를 올바르게 인식하고 합당한 관계를 지녀 “이치를 궁구하고 본성을 다함으로써 천명에 이른다.” 인간은 생명의 이치를 지닌 본성을 사회적으로 함양하고 끊임없이 인격의 수양을 완성해 가야한다. 人道에는 인간의 존재와 가치를 올바르게 인식하고 이를 체현하여 나온 인격적 행위의 가치가 담겨있어야 한다.

생명정신의 차원에서 보면 인간을 포함한 모든 생명은 그 내재적 의미와 가치를 지닌다. 특히 인간의 경우에 생명의 이치에 기초하여 도덕적 경지를 확립한다. 이를 주체성의 측면에서 보면, 인간은 생명의식을 지녀야 도덕의 내면적 실질을 담보할 수 있고 반면에, 인격의 가치를 구현해야 생명의 소재를 확인할 수 있다고 말할 수 있다. 생명의 존중은 바로 도덕의 실현과 직결되는 것이다. 그러므로 유가에서 진정한 인간성의 발현은 생명의 이치와 도덕의 가치를 통합시키는 생명정신의 지속가능성의 지평에서 이해될 수 있다. 이는 善과 美의 일치라는 윤리적 목표를 달성하는 것이자 또 한편으로는 윤리적 敎化의 문제도 자연스레 해소되는 것이다.

VI. 문제의 실마리: 易說의 逆說

더욱 복잡하고 다변화된 현대사회에서 개인주의적 성향이나 개성을 추구하는 다양성이 존중되는 반면에 사회 전반을 지속적으로 유지하는 통일성도 중시되고 있다. 이

60) 『周易』, 「說卦傳」: 和順於道德而理於義, 窮理盡性以至於命.

는 모종의 사회적 가치, 즉 다양성의 통일화와 통일성의 다양화로 표현될 수 있다. 최근에 민주적 사고, 인권보장, 사회복지 등과 같은 사회적 문제에서 사회의 각층들은 개인적인 목청을 더욱 높이고 있다. 이러한 현상들은 개인이 존중되고 사회가 발전하는 데에 중요한 의미와 의의를 지닌다. 그럼에도 불구하고 이들은 사회의 분열, 갈등, 대립 등을 야기시키는 측면이 있다. 그러므로 다양성보다는 통일성을 더 고려해야 한다는 목소리도 높아지고 있다.

사회공동체의 지속가능한 세계는 『주역』에서 窮變通久의 과정으로 특징지어진다. 그것은 ‘세계는 무엇인가’ 하는 특성의 규준을 찾는 실체(entity)의 문제의식보다는 ‘세계가 어떻게 진행되고 있는가’ 하는 상황을 올바르게 인식하는 실재(reality)의 문제의식을 지닌다. 이는 현대적 의미에서 모순의 어법을 통한 逆說(paradox)의 논리, 즉 다양성의 통일화와 통일성의 다양화로 이해될 수 있다. 사회공동체는 개별적인 개체의 이질성과 집합적인 전체의 동질성 사이에 지속가능한 관계에 기반한다. 이러한 관계는 일률적인 통일성이나 다양성을 추구하는 것이 아니다. 그것은 다양성의 통일화 혹은 통일성의 다양화로 특징지을 수 있다. 이러한 逆說의 논리는 유가철학에서 가치의 판단에 적용될 수 있다. 즉 “군자는 화합하지만 동일하지 않고 소인은 동일하지만 화합하지 않는다.”⁶¹⁾ 여기에는 변화와 안정의 기제가 작동하고 있다. 소인의 일방적인 균일화 혹은 획일성은 안정과 변화의 역동적 관계를 무너뜨린다. 반면에 대인의 차별화된 화합은 안정과 변화의 역동적 관계를 지향할 수 있다.

易說의 逆說은 대립과 통일이라는 反轉의 불확정적인 맥락에서 ‘萬事變通’의 지속가능한 메커니즘이다. 그것은 사회공동체의 복잡다단한 현상들과 이들의 변화를 전체와 부분, 변화와 안정, 통합과 분화, 편향과 균형, 다양과 통일, 갈등과 협동 등의 상관성을 통합적으로 특징화한 산물이다. 사회공동체의 가치론적 차원에서 보자면, 그것은 생명의 가치를 도덕의 가치로 고양시킴으로써 최종적으로는 道義의 가치론적 세계를 지향하는 것이다. 여기에서 逆說의 美學과 그 지속가능한 논법을 찾아볼 수 있는 것이다.

61) 『論語』, 「子路」: 君子和而不同, 小人同而不和.

[논평 2]

「周易의 패리독스에서 본 사회공동체의 意識과 道義의 세계-
대립과 통일의 反轉에 착안하여」에 대한 논평

박 영 우(중앙대)

김연재 선생님(이하 ‘필자’로 약칭하고, 존칭도 생략합니다)의 이 글은 이른바 ‘불확성의 시대’에 점증하는 무질서와 혼란을 ‘易說의 逆說’이라는 주역의 방법에 의해 ‘공동체 의식’을 회복하고 ‘한 단계 높은’ 조화와 화해의 새 시대를 열어 보자는 취지로 제시된 것이다. 시의성 높은 글로 평가하고 싶다.

필자는 상기 취지를 추론하기 위해 주역 계사전의 ‘궁변통구(窮變通久)’라는 명제를 가지고 세계의 존재론적 변화양상을 설명하고, 세계 속을 살아가는 인간들의 ‘생명의 이치’, ‘생명의 가치’를 ‘도덕적 가치’로 전환하는 논거로써 ‘원시반종’(原始反終)의 ‘逆說’을 제시하여 삶의 내재적 가치가 ‘변통’, ‘통변’의 과정을 통해 지속가능한 생명, 지속가능한 사회, 지속가능한 세계를 모색하고 있다. 궁극적으로는 ‘천인합일’의 경지인 ‘도義’(道義)의 삶이 개인적 차원을 넘어 전체 인류적 차원에 이르기까지 실현되기를 희망하는 목표를 제시한다.

논의 과정에서 등장하는 수많은 과학계와 경제학계의 개념들을 넘나들며 필자의 논의를 따라가기에는 다소 버거웠으며, 필자의 박식한 면모를 통해 얻은 배움이 적지 않았다.

읽는 중에 논평자가 이해하기 어려웠던 용어나 개념들을 중심으로 가르침을 구하고자 한다.

1. II.(18쪽)절에서 ‘역설의 강령’이라는 표제를 사용했는데, 이 표제를 통해 역설의 강령이 본고에서 매우 중요한 역할을 할 것이라는 기대를 했는데, II.절에서 이른바 ‘강령’이라고 할 만한 점이 명료한 주역 원문이 제시하는 명제의 형태로 언뜻 다가오지 않았다. 만약, 필자가 말하는 ‘역설의 역설’, 즉 ‘대립과 통일의 反轉’의 과정에서 얻고자하는 ‘발상의 전환’(주관적 활동)인지, 아니면 ‘괘상’ 속에 녹아 있는 ‘평형과 비평형의 구조적 관계의 반전’(객관적 변동)인지 독자로서 확정하기가 어려웠다.

2. 21쪽 태괘(泰卦)와 비괘(否卦)의 예에서, 하늘과 땅이 전도된 태괘에서 변화의 계기를 함장하고 있고, 하늘과 땅이 원래의 자리를 잡은 안정된 비괘에서는 변화를 억제하는 계기를 갖추고 있다고 했고, 나아가 태괘의 불안정 구조가 대인(大人)의 도를 활성화하여 좋은 변화를 가져오는 계기를 제공하고 있으며, 비괘의 안정된 구조는 소인의 도가 활성화 되는 계기로 작용되어 무질서가 증가하는 상태의 흐름을 보여주고 있다. 그런데, 존재의 구도에서 가치론 혹은 행위론으로 연역을 하고 있다. 인간의 의지가 작용하지 않은 다음에야 이것이 어떻게 필연적으로 태괘의 구조는 대인을 돕는 계기가 되고, 비괘의 구조는 소인을 돕는 계기가 될 수 있는가? 이 두 괘의 구조 사이에 인간주체의 의지활동이 개입하는 것을 허용하는 지 궁금하다.

3. II.절(22쪽)의 표제에 ‘생명정신’이란 용어를 사용하고 있고, ‘생명정신’과 관련하여 ‘생명의 가치’ 그리고 ‘생명의 이치’라는 용어도 관련되어 사용되고 있는데(23쪽), 필자의 논의 중에서 매우 중요한 지정학적 층위를 차지하는 개념으로 보인다. 그런데 논의의 시작에서 명쾌한 정의가 없어서 읽기가 매우 회색하였다. 결론까지 읽었지만 핵심개념에 대한 명쾌한 정의를 볼 수 없어서 열독에 방해요소로 작동하였다.

4. ‘원시반종’(原始反終)개념은 주역에서 일반적으로 점(占)의 과정에서 현현하는 6효의 의미 중에서 중효, 즉 2345효만 중시하지 말고 괘의 양극단을 차지하는 초효와 상효까지 면밀히 살피라는 태도론적 차원의 의미로 읽힌다. 인식론의 의의가 있을 수 있기는 하겠으나, 역설(paradox)의 의미로 쓰이는 논리구조는 얼른 다가오지 않고 있다. 알다시피 역설은 일반적으로는 타당한 논리적 합리성을 지녔으나, 특정한 경우에 모순으로 빠져드는 경우를 일컫는데, 만약 본고에서 주역의 원래 원리인 반전(反轉) 혹은 전환의 의미라면, 실제와는 반대적 상황을 사용함으로써 의미 전달의 효과를 높이는 아이러니(irony)의 의미로 써야하는 것은 아닌가?

5. 필자는 28쪽 첫 단락에서 ‘변하여 통하는(변통)’의 과정을 ‘천도의 과정’으로, ‘통하여 변하는(통변)’의 과정을 ‘인도의 내용’으로 구조화하여 전자를 ‘시간에 따라 공간이 전개되는 과정’으로 정의하고, ‘후자는 공간에서 시간을 따르는 과정’으로 정의했다. 또한 ‘천도의 과정’을 ‘객관’으로, ‘인도의 내용’을 ‘주관’으로 덧붙여 정의하여 양자가 ‘반드시 원만하게 합치되고 통일되는 것’이라는 결론을 내리고 있다. 필자의 이러한 논리구조는 이어지는 논의에서 등장하는 ‘천인합일’의 ‘도의’ 세계를 도출하는 논리적 기초가 된다고 보여진다. 그런데 아쉽게도 ‘시간에 따라 공간이 전개되는 과정’과 ‘공간에서 시간을 따르는 과정’이라는 개념은 쉽게 다가오지 않는다. 주역의 매 괘는 시

공간의 ‘호문’(互文) 구조로 되어 있다. 필자의 시공간 개념의 결합구조에서 보면 일견 동정심이 일지 않는 것은 아니나, 논리적 부연설명이 있으면 좀 더 설득력이 있지 않을까 싶다.

6. 논문 곳곳에서 등장하는 ‘실재’라는 용어는 철학사에서 사용되는 양상이 너무 다양하다. 필자 자신의 의도에 맞는 정의를 부연하는 각주가 필요해 보인다. 또 ‘복잡계’라든가 成中英 교수의 ‘C이론’ 개념은 독자를 위해 부연설명이 필요해 보인다.

논문 속에서 필자의 시대적 고민과 학자로서의 노력이 와 닿아서 주역 전공자의 한 사람으로서 배운 바가 컸다는 점을 다시 말씀 드리고 싶다.

감사합니다.

세대갈등과 노년의 삶⁶²⁾

박 경 속(서울대)

1. 세대갈등의 현상학

혼돈과 복잡성을 이해하기 위해

노년, 어르신에 대한 혐오가 다양한 공간에서 유희되고 있다. 이상함이 가득한 태도와 시선 속에서도 태극기 집회에 모인 분들은 그 무리 속에서 어떤 강한 일체감을 느낀다. 자신들이 올다는 믿음, 망해가는 나라를 구원하기 위해 거리로 나왔다는 절규는 어딘가 낯익다. 종교, 정치, 문화, 경제적 재료가 묘하게 섞여 화학작용을 일으켜 판단, 감성, 과거의 경험과 현재의 상황이 어우러져 세대 정체성이 창작되고 연출된다. 이렇게 창작되고 연출된 세대 의식이 어느 순간 노인의 내면에 자리하여 노년의 많은 경험, 고통, 부조리에 대한 판단을 지배하게 된다. 세대로서 세상을 이야기하지, 개인으로서 자신의 삶을 이야기하지 않는다. 노년의 삶에 세대의식은 어떻게 작용하고 있는 것인가? 또 역으로 노년의 삶은 세대의식에 어떻게 작용하고 있는 것인가? 이 상호관계는 어떤 맥락을 전제로 하는 것인가?

노년 세대 정체성은 주체 내 외적으로 강화된 고정관념으로 재생산된다. 내적으로는 현재의 처지에서 투사되고 기억된 경험이거나, 동료들 사이에서 서로 강화하는 감성, 진리, 가치관이 고정관념이 된다. 외부에선 시대와 사회의 부정의를 외면하거나 자행한 당사자 혹은 시대변화에 대응하지 못하는 부담스런 잉여 인구로 바라보는 프레임, 그리고 이런 낙인과 차별의 프레임이 오히려 내부의 일체를 더 강화하는 힘이 되어 세대에 대한 고정관념이 만들어져 각축한다. 진리가 되어 버린 고정관념은 현실에 대한 지각, 판단능력을 상실케 하는 망상으로 이른다. 마치 스스로 의식하는 것 같지만 이미 고착된 프레임은 육체가 되어 스스로 생각하고 믿게 만든다. 이런 세대놀음이 사회를 매우 혼돈스럽게 하고 노년의 삶을 지배하는 것이 아닌가.

어느 사회학자는 세대는 은유의 개념이라고 표현했다. 맞다. 그런데 그 비유의 긴장감과 의

62) 이 원고는 <노령화와 세대>(2004, 정보통신정책연구원 출판), <세대갈등의 소용돌이: 가족, 경제, 문화, 정치적 메커니즘> (2013, 다산출판사)에 출간된 내용의 일부를 원고의 주제에 맞게 새롭게 구성한 글입니다.

외성은 세대가 무엇인지, 본질이 무엇인지의 질문이 우둔하게 느껴질 만큼, 세대는 집단 갈등, 혐오, 그리고 현실인식을 왜곡하는 고정관념의 수사를 쏟아내고 있다. 당혹감이 드는데 도대체 세대현상이 무엇인지, 세대현상은 실로 혼돈스럽고 이해하기 어려운 무엇으로 다가온다. 이성적으로 바라보기에 너무 감정적이고, 집착적이고, 너무 종교적이고, 너무 유희적이다.

그래서 세대갈등은 일단 현상으로 접근하기로 했다. 세대 갈등의 의미는 복합적이고, 다층적이고, 당사자들의 복잡한 경험과 투사가 작용할 뿐 만 아니라 세대의식을 조장하는 외적인 기제들이 매우 현란하게 작용한다. 연구자는 세대, 세대갈등의 아수라 현상을 판단중지하고 의식의 내면과 외적인 과정을 가급적 솔직하게 드러내는 입장을 갖고자 하였다. 또한 세대갈등과 노년의 삶이 결합되는 아주 특수한 상황들, 순간들, 장면, 광경들에 주목하면서 세대갈등과 노년 삶의 관계의 의미를 풀어나가고자 한다. 이런 과정을 통해서 세대, 세대갈등과 노년에 대한 이해도 심화될 수 있을 것이다.

글쓰기의 흐름은 다음과 같다. 우선 현상으로서 세대갈등을 다양한 의미를 서술한다. 세대갈등을 둘러싼 상징, 경험, 담론 등의 흐름과 상호 연관성을 정리하여 세대갈등의 현상을 크게 세 주제로 해석한다. 처음 두 주제는 실제적인 경험으로서 권력과 정체성을 둘러싼 갈등이고, 후자는 다양한 참여자들의 해석에 의해 구성되고 투사된 세대갈등 현상이다. 이를 통해 세대갈등의 현상의 핵심적 특성을 나름 개념적으로 정리한다.

2. 권력/이해갈등으로 세대관계

1) 노년은 현대 복지국가에서 혜택 받는 주요한 권력집단인가?

선진사회에서 세대론은 노년층을 중심으로 다양하게 전개되었다. 젊은 세대와 고령세대의 경제적 부의 분배의 형평성에 대한 논의나 특정 정책에 대한 연령집단별 선호하는 정책이 차이, 자신의 이해를 관철할 수 있는 동원력, 그리고 다양한 자원의 세대간 분배에 대해서 세대가 인지하는 갈등정도 등 다양한 세대현상에 주목하고 있다.⁶³⁾ 이렇게 노년세대가 현재의 정치, 경제, 영역에서 초점이 되는 것은 그들이 누리고 있는 부나 자원이 형평한가에 대한 상이한 평가에 비롯한다. 한편 미국에서도 실제 노동시장에서 일자리에 대한 연령집단간 갈등은 생각만큼 크지 않으며(Ferraro, 1990), 정치적 태도의 세대차이는 쟁점에 따라 다르며(Sears, 1969), 가족관계에서도 세대간 연대가 지속된다고 논의되고 있다(Bengtson, 1993). 또한 미국 사회의 에이지만 의료개혁에 대한 태도가 모든 연령층에서 보수적으로 수렴되거나, 1971년 연령차별금지법 이후 노년노동권에 대한 태도가 관용적 태도로 변하는 것처럼, 세대간의 태도의

63) Kenneth Ferraro. 1990. "Group Benefit Orientation toward Older Adults at Work? A Comparison of Cohort Analytic Methods." *Journal of Gerontology: Social Sciences* Vo. 45/5: s220-227.

차이가 시기적으로 변화됨을 강조한다. 빈스톡은 또한 과열화된 세대갈등론이 정책 실패의 주된 책임을 세대에 전가하는 면책론으로 활용하고 노년을 정치적 희생양으로 삼는 측면을 날카롭게 지적한다(Binstock, 1983).

세대현상은 특정 세대의 정치화, 경제적 운, 사회복지 혜택을 둘러싼 세대간 형평성, 세대관계와 복지국가의 관계에 이르기까지 다양하다. 연령집단간 자원분배의 차이나 갈등을 설명하는 접근은 세대 혹은 코호트의 관점에서 이루어진다. 경제적 운의 차이나, 정치적 권력 자원의 차이, 이해의 차이는 그들이 속해있는 세대 혹은 코호트적 위치에서 구조적으로 결정된다는 입장에서부터, 복지국가, 권력자원, 정치문화 요인이 중요하다는 입장까지 다양하다.

지나치게 세대갈등이 강조되고 있는 것은 아닌가의 문제제기는 가족연구에서도 이루어지고 있다. 벵튼은 가족수준에서 세대관계의 변화를 인구구조의 변화와의 긴밀한 관계에서 분석하고 있다. 기대수명의 연장, 고령화, 저출산으로 요약되는 인구 변화 속에서, 가족구조는 'beanpole family structure' 모형으로 변하였다고 주장한다. 과거 어느 때보다 세대관계는 중첩되고 경계의 모호성이 큰 특징을 지닌다. 가족해체, 세대고립논의에 반하여, 그는 '지난 20세기 후반 서구 산업 사회에서 발생한 것은 가족구조의 감소, 쇠퇴가 아니라, 19세기 가족 생활에서는 드물었던 친족구조, 기능의 다양성과 이질성이다'라고 주장한다(Bengtson, 1993: 16)⁶⁴).

2) 한국사회에서 세대는 경제적 이해를 서로 각축하는 권력/이해 집단인가? 불안한 경제에 모두 불안해 하면서, 세대내, 세대간에 경쟁이 심화되는 가운데, 가족을 통한 생존과 사회적 이동 전략을 취하고 있는데...경제적 세대갈등은 과장된 것인가?..

이상에서 살펴본 것처럼 미국사회나 일본 사회에서도 고령화와 복지국가 조건에서 노년이 주요한 이해집단으로 부상하는 것을 알 수 있다. 미국이나 일본에서와 같은 선진사회에서 노인이 세대갈등의 중심에 놓인 데에는 복지국가가 생애의 기회와 자원에 중요한 영향을 미치는 조건이 관련된다. 복지비용의 주된 지출이 노인의 연금, 의료서비스에 제공되는 상황에서, 세대이전의 형평성을 둘러싼 갈등이 일어나고 있다. 또한 '사회적 부담'으로서 노인집단의 속성이 규정되는데는 이데올로기적 함의도 지닌다. 비록 근대화이론과 복지국가론이 노년세대의 지위를 빈곤과 부의 양극단에서 설명하고 있지만, '사회적 부양 부담'으로서 노년층을 귀속시키는데 두 접근은 일치하고 있다.

논쟁적인 쟁점은 현 노년층이 경제적으로, 정치적으로 자신의 이해를 실현할 수 있는 있는 주요한 사회적 세력인가 여부이다. 한편에서는 현 복지국가에서 가장 큰 혜택을 받는 집단이라고 주장한다. 노년기의 빈곤위험은 경제성장, 복지국가의 은퇴소득보장의 제도적 안정망의 결과 크게 감소되었다. 절대적으로 다수의 인구를 차지하는 집단으로서, 정책방향에 상당한

64) Bengtson, Vern. 1993. 'Is the Contract Across Generations Changing? Effect of Population Aging on Obligations and Expectations Across Age Groups.' in Vern Bengtson and Andrew Achenbaum. (eds.), *The Changing Contract Across Generations*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter. pp. 3-24.

영향을 미칠 수 있는 집단으로서 경제적으로, 정치적으로 상당한 영향을 가지고 있는 세력으로 파악한다. 그런데 재원의 분배를 둘러싼 이해집단으로서 노년집단을 파악하는 시선의 정치성도 크다. 고령화 사회에서 노년인구는 점차 세력화에 중요한 기반이 되기도 하지만, 세력화나 노인집단이 사회정책에서 수혜를 받는 정도는 일군의 정치적 분위기에서 과장되었다는 지적에 유의하게 된다. 노년의 사회적 지위가 크게 개선되었다하더라도 노년내부의 이질성이 상당히 크다. 노년집단에 대한 부정적인 인식에는 절대적 파이크기가 제한된 상황에서 더 많은 몫이 노년층에게 부당하게 집중되고 있다는 우려가 작용하고 이러한 우려는 흔히 사회정책의 지출을 통제하는 이해를 정당화하였다. 이러한 맥락에서 세대간 형평성 논의는 주로 복지정책의 개혁과정에서 흔히 활용되는 판이다. 노년층의 경제·정치적 영향력이 과장됨으로써 세대갈등론이 사회문제나 리더십의 실패를 무마하는 정치적 카드로 활용되는 맥락이 주목된다. 형평성 담론이 은연중에 노인을 배제하는 여론으로 변형, 확대되는 것은 한국에서 세대갈등론에서도 관찰되는 대목이다.

한국 노년은 사회적 부담 집단인가? 권력집단인가?

한국에서도 경제적 이해를 둘러싼 세대 갈등이 가족과 사회수준에서 제기된 것은 변화된 가족관계와 고령화, 노동시장, 산업구조의 급속한 변화 속에서 개인이 처한 경제적 조건의 불안이 중요한 구조적 조건이 될 수 있다. 부양을 둘러싼 가족갈등이 지속되었다.

근대화론에 따르면 주로 노년세대는 산업화, 도시화, 가족변동의 결과, 다른 연령집단에 비해 경제적으로 사회적으로 불리한 위치에 접한다고 인식되었다. 주로 노년층에 대한 이미지는 부양에 의존한 계층이라는 사회적 동정을 수반한 그러나 사회적 부양부담으로서 인식되었고 주로 사회변동에서 뒤쳐진 구세대로 표상된다. 한국적인 맥락에서는 이해집단으로서 노년을 바라보는 입장과, 부양의 대상으로 바라보는 입장이 혼재된다. 시기적으로 미국에서는 가난한 집단, 동정적 대상에서 권력집단으로 인식이 변해갔다면, 한국에선 경로, 사회적 부담시선과 이해집단의 시선이 혼돈스럽게 공존하는 인상을 갖게 된다.

세대간 지원을 둘러싼 갈등과 형평성에 대한 논의는 가족관계와 사회수준에서 시차간격을 두고 이루어졌다. 가족은 세대간 이전의 실질적인 기능을 하는 곳이었다. 전통사회의 습속을 기억하는 세대들에선 노년의 권위를 상징하는 의미도 갖는다. 노부모를 부양하는 것은 자녀의 당연한 도리로서 인식한다. 그러나 부모의 권위가 실추되는 위기의식은 1980년대 언론을 통해서 읽을 수 있다(Park, 2013). 세대간 부양의 기초가 되는 가구형태도 1990년대 이래 급격히 감소하고 있다. 한편 그 급속한 속도만큼 비례하여 세대간 부양관계가 약화된 것은 아니다. 여러 세대가 동시에 생존할 수 있는 조건에서 가족관계는 오랜 시간을 통해 이루어진 세대간 지원과 연대의 정도에 따라 그 다양성이 증가된 것은 한국사회에서도 관찰된다.

그러나 이런 다양성과 세대관계의 지속된 측면에도 불구하고 가족관계의 변화는 분명하게 노년세대의 지위를 약화시킨 특성이 있다. 효는 부계적 가부장 가족관계의 중요한 규범이다. 이는 여성들의 아내, 어머니, 딸로서의 지위가 크게 제약되는 가족제도의 관념인 것이다. 한국 가족의 변화는 가부장적 직계가족 이념에 대한 부부가족이념의 대립의 과정에서 법적, 제도적

성격이 변화되어 왔다. 가족관계에 반영된 세대갈등은 세대관계와 젠더관계와 교차되는 부분이 크다. 가부장제에 기초한 가족관계는 자녀세대에 대한 연장자의 우선, 가족성원에 대한 가부장적 권위, 남아선호, 고부간의 갈등, 며느리와 딸의 주변적인 지위가 일반적이었다면, 가족관계내의 젠더, 세대 관계가 갈등적으로 변화되어왔다. 부부중심의 가족관계의 영향력이 점차 확대되어 가면서 노부모의 지위가 하락하였고, 노년의 가족부양의 긴장으로 이어진다.

점차적으로 이런 변화에서 노부모의 지위는 위협받았던 것이다. 이렇게 가부장제에 기반한 노후부양의 긴장이 심화됨에도 불구하고 노인복지의 주된 방향은 최근까지 가족중심 기조를 유지하였다. 가족관계에서 노부모 지위의 약화와 더불어 사회 수준에서도 노년에 대한 부양이 중요한 과제로 제기된다. 현재까지 사회보험의 비중이 크지 않은 상황에서 빈곤층 노인에 대한 지원, 공공부조가 공적이전의 주를 이루는 상황이다. 결국 가족도 제대로 부양하지 못하는 상황에, 노후부양에 대한 사회적 책임인식도 부재한 상황에서, 노년 부양에 대한 부담인식을 일층 강화되었을 수 있다. 1990년대 이후 노인의 가구형태는 점점 노인단독, 부부중심 가족으로 변화되고 있다. 노년의 가구형태의 급격한 변화 속에서 정부의 공적이전에도 불구하고 노후빈곤율이 개선되지 못하고 있는 형국이다(박경숙, 김미선, 2016). 노인빈곤의 심각성에 대한 일반적 인식에도 불구하고 주된 지원이 공공부조에 기초함은 차별과 배제의 효과가 잠재한다. 점차적으로 줄어드는 경제활동인구와 점차적으로 증가하는 노인인구의 구조에서 현역인구의 과중한 부양부담을 진단한다.

한편으로 노년에 대한 경로의식이나 효 의식은 약화되는데, 사회적으로는 노년집단이 전반적으로 불우한 취약집단이라는 인식이 강화되었다. 1980년대 이후 현 시점까지 노년층에 대한 사회적 관심은 근대화, 가족변동과정에서 사회적으로 소외 받게 된 구세대의 입장이 지배적이다. 낮은 교육수준, 빈곤, 전통적 사고와 가치관에서 급변하는 주류 사회에 참여하지 못하는 계층으로 인식된다.

1990년대 중반 이후부터는 이러한 소외된 구세대의 이미지와 더불어, 사회적 부담으로서의 이미지가 가세한다. 이에선 무엇보다 고령화와 성장 중심의 관점에서의 복지부담 인식이 크게 작용한 것 같다. 급속한 고령화는 사회 전반의 부양 부담의식을 가중화하고, 가족뿐만 아니라 사회 수준에서 세대 간 자원의 분배가 중요한 주제가 된다. 고령화는 사회보험 개혁에서 주된 단골 논쟁 메뉴가 되고 있다. 사회 보험의 분배원리를 확대해야 한다는 입장과 효율성을 강조하는 입장 사이의 대립에, 고령화는 거역할 수 없는, 간과하기 어려운, 그리고 자신의 입장을 확고하게 할 수 있는 중요한 이슈이다. 효율성을 주장하는 입장에서는 연령구조의 변화, 생산력 인구의 감소, 노인인구의 증가, 피부양인구의 증가는 생산력에 저해가 된다. 고도 성장기 시기는 생산력인구가 많았기 때문에, 가격경쟁에 유리하였다. 한편 고령화에 따라 성장의 속도도 감소하고, 피부양 인구는 증가하고 성장의 동력이 쇠퇴한다. 고령화에 따른 생산성의 감소는 복지부담의 증가라는 논의로 이어진다. 이는 세대형평성인식을 제기하였다. 고령화에 따라 노년이 중요한 이해집단으로 부상하고 있다고 인식된다. 한국의 경우에도 노인복지 비용은 빠르게 증가한 부분이 보인다. 따라서 재정안정성과 세대형평성을 위해 사회보험이 축소되어야 한다고 강조한다.

한편 비판적 입장도 적지 않다. 보수적 정책 입장에서는 사회비용 지출을 통제해야 한다는 입장이지만, 오히려 고령화 사회에 대응하여 사회복지의 제도화가 더 적극적으로 이루어져야 한다는 논이다. 고만일 공공적 안전망이 부재하다고 하다면, 개별적으로 가족단위에서 위험을 감당하는 것은 계란으로 바위치기 격임을 강조한다.

그럼에도 고령화에 따른 지출 부담을 사회가 분담하는 것에 대한 여론은 강하지 않다. 전반적인 복지확대에 대해서는 모든 세대가 동의하면서도 직접적인 책임공유에 대해서는 소극적인 태도를 가진다(박경숙 외, 2013). 복지에 대한 시민사회 모두의 책임연대의식이 약한 상황에서 노년집단에 대한 태도도 보다 인색할 수 있다고 추정된다.

일자리를 둘러싼 갈등이 존재하는가

자원을 둘러싼 이해갈등의 관점에서 잠재되어 있는 갈등이 일자리를 둘러싼 갈등일 수 있다. 가족 지원이 약화되고 사회보험의 혜택도 많이 제한되는 상황에서 노년 노동의 수요는 크다. 일자리를 둘러싼 경쟁이 아마도 세대내, 세대간을 통해 확대될 수 있다. 비정규직의 정규직화, 정년의 연장, 노동권의 확대의 요구와 점점 노동력이 기계로 대체되는 조건의 불일치에서 노년의 노동에 대한 요구가 공론화가 잘 되지 않는 것 같다. 한편 경제적 불안이 일자리를 둘러싼 세대간 경쟁으로 전환될 수 있는 조건들이 잠재되어 있다. 유연화는 노동의 가치를 단기간의 성과와 생산성 중심으로 조직한다. 장기간의 헌신과 숙련을 통해 노년이 관리되었 것과는 달리. 이는 장기적인 직장동료의 관계에서도 작용한다. 경륜은 항상 좋은 전범이 되지 않는다. 오히려 단기간에 생산성을 발휘할 수 있는 능력이 더 중요하게 여겨진다. 이런 조건에서, 세대관계에 긴장을 유발할 수 있다. 즉각적인 생산성 회수에 나이는 오히려 부담으로 작용한다. 나이듦에 대한 부담의식이 커지고 경력의 가치는 쇠퇴한다. 간접적으로 노동시장에서 연령에 따라 불리를 정당화할 수 있다. 나이보다 능력을 강조하는 젊은 세대의 인식은 외양적으로는 연령중립적일 수 있지만, 나이에 따른 쇠퇴 정도를 크게 인지하는 양면성을 가진다. 젊은 세대에게 노년은 생산성으로 평가된, 생산성이 떨어진, 생산역할에서 배제된 시기로 인식한다.

88만원세대와 50만원세대

왜 노년의 빈곤 문제는 세대갈등론의 주제가 되지 않는가?

1990년대 후반 이후 노동시장의 유연화, 일자리의 감소, 와 노동시장 내부의 계층화의 심화, 소득 불평등의 심화, 일자리 기회의 축소 등은, 고용 없는 성장, 경제적 불안을 심화시킨다. 그런데 흥미로운 것은 경제적 불안은 계급갈등 보다는 세대갈등으로 담론화되었다는 인상을 갖게 된다. 노동시장, 및 계층구조의 변화에 대한 논의보다 더 주목을 받았던 것이 '88만원세대론'이다⁶⁵⁾. 20대가 기성세대에 비해 불리한 위치에 놓여있고, 불공평한 경쟁구도를 깨기 위한 청년세대들의 정치화를 강조한다. 이후 경제적 불평등에 세대가 계급이나 젠더와 견줄 수 있는 중요한 불평등, 차별 관계가 될 수 있는지 여부에 대한 많은 논란을 이끌었다. 그

65) 우석훈, 박권일. 2007, 『88만원세대』. 레디앙.

러나 이 글을 불편하게 읽었다. 생애를 통해 경험하는 자원획득의 기회가 세대별로 상이하게 분포되는 것이 한 세대가 다른 세대를 착취하는 세대관계에서 비롯하였다는 인식은 불평등의 구조를 세대로 환원하기 때문이다. 소위 세대주의관점은 자원을 획득하는 방식이나 이해를 조성하는 구조의 영향을 덮어둔 채, 그 구조 안에서 생존전략을 추구한 사람들에게 책임을 모두 전가하여 세대갈등을 심화할 수 있다. 2013년 세대갈등 조사에 따르면 경제적 현안에 대한 이해가 상충하는 것은 아니다.⁶⁶⁾ 조사에 따르면 모든 연령대가 청년실업, 집값, 등록금 등 일견 청년세대에 국한된 이해일 것 같은 현안에 문제인식을 공유하고 있다. 이는 한국적 세대관계의 특성으로 강조될 수 있는데 여러 세대를 연결하는 가족이해가 공유되기 때문이다. 청년세대의 궁핍과 경제난은 자녀의 독립과 안전에 강한 책임의식을 갖고 있는 부모세대의 공통관심사이기도 하다.

이렇게 급속한 고령화가 사회적 ‘문제’로서 부각되면서, 노인집단은 결코 낙관적이지 못한 변화가 야기하는 수많은 과제들이 집중된 일차적 ‘문제’ 집단으로서 표적되었다. 어떻게 많은 노인인구를 사회적으로 부양할 것인가, 빈곤의 굴레를 어떻게 하면 극복할 수 있는가, 사회적으로 보호할 수 있는 제도적 방안은 무엇인가 등 반복된 논의는 은밀하게 노년을 부양해야 하는 존재, 사회에 의존하는 존재로서 노년층을 정의하게 이른다. 이렇게 노년집단으로서 타자 정체성이 구성된다.

세대간 자원경쟁이 심화될 수 있는 구조적 조건

복잡한 심리과정으로 경제적 불안이 연령차별과 부정적인 고정관념으로 이행할 수 있다. 경제적 불안은 노화불안감도 심화한다. 노쇠는 경쟁에서 도태될 수 있는 매우 치명적인 위험이다. 외모로나 기능 차원에서나 쇠퇴의 징후에 대한 불안은 아마도 나이가 젊은 연령층에서도 예외가 아니다. 항 노화기술과 문화가 발전되면서 젊음의 마력이 더 이상 나이가 어린 세대에 국한되지 않듯이 노쇠 불안은 경제 불안의 심리의 심층에 같이 자리하게 된다. 연령차별이 논의되는 맥락이 다를 수 있음에 주의할 필요가 있다. 연령이 노쇠, 생산성의 기준이 되어서는 안 된다는 입장은 성공적인 노화, 활동적 노년, 연령 없는 사회를 지향한다. 연령은 아무런 의미가 없기 때문에 연령이란 기준으로 생산 활동이나 사회적 역할에서 제외하는 것이 차별이라는 주장이다. 노쇠하지 않음에도 연령에 따른 배제는 차별이라는 논리는, 노쇠에 따른 배제는 차별이 아니게 된다. 나이 들은 어쩔 수 없다고 하더라도, 노쇠는 배제의 기준이 된다. 노쇠의 징후를 외모로부터 차단하게 된다. 연령차별은 기본적으로 나이라는 이유로 능력을 저평가하거나 기회를 배제하는 차원에서 논의된다. 그러나 연령차별의 복합적인 차원을 가진다. 연령을 기준으로 차별하는 행위나 발화 이외에도 노년, 노쇠의 경험을 부정하는 것도 개별 정체성을 인정하지 않는 차별적 태도이다. 그리고 이는 개인적 수준의 특성보다는 사회구조의 특성에 배태된다. 경제불안과 노화불안의 심리는 나이든 사람들에게 대한 회피, 부정적인 태도로 이어질 수 있다.

66) 박경숙, 서이종, 김수중, 류연미, 이상직, 이주영. 2013. 『세대갈등의 소용돌이』. 다산출판.

또한 경제적 자원, 경제적 불안 때문에 세대갈등이 일어나는 거시적인 구조적인 요인으로 취약한 사회연대의 구조에 주목한다. 한국인의 소속의식에선 단연 가족의식이 배타적으로 강하다. 다음으로 국가, 민족, 직장 소속의식이 높다. 한편 지역사회, 시민사회 의식은 낮다. 소속감은 어떤 경계가 사회적인가를 상상하게 한다. 갈등적 관계는 서로 돌보고 협력하는 환경이 취약함을 의미할 수 있다. 협력은 물질적인 인센티브 못지않게 상대방, 타인에 대한 연대에 기초한다.⁶⁷⁾ 개인주의와 집단주의의 이분법은 사실 개인이 다양하게 상호관계를 맺는 현대적 의미의 연대를 접근하는데 제약이 크다. 복지국가가 취약하다고 논의하는데, 사회의 다양한 조직에서 연대가 조직되고 확대가 보편적인 복지 확대에 중요한 기반이 된다(이승철, 공석기, 이재열 등). 사회의 존재양태가 점점 다원화되고 다양한 층위에서 개인의 관계 맺고 있는 상황에서 개인이 경험하는 사회와의 관계, 소속감도 매우 복잡적일 수 있다. 장용석 외는 사회의 통합을 개인적 관계적 차원으로 신뢰, 포용, 행복이 개인주의, 공동체주의, 국가주의, 세계시민주의 인식에 따라 어떻게 차이가 있는가를 경험적으로 분석하였다. 이 논의를 참조하면 지역사회, 시민사회 소속감이 낮은 것은 지역사회, 시민사회의 연대의 약화로 이해할 수 있다. 다양성을 근거로, 타인에 대한 평등한 인정에 기반한 소속의식은 민족, 발전의 이름으로 구성된 국가 수행이 아닌 복지나 시민 전체의 생활과 연관된 정책을 구현하는데 보다 보편적인 정책을 가능케 하는 밑으로부터의 힘이 될 수 있다. 신뢰와 포용이 작동하지 않으면 타인과의 연대가 취약하고 경쟁중심의 관계에서 갈등이 심화되고 사회의 복합적인 연계, 관계가 해체될 수 있다.

3. 정체성 갈등으로서 세대관계

1) 한국적 세대론

정체성은 개인의 품성, 가치관, 취향, 동일하지는 않지만 차이, 변화를 포함하면서도 개인이 갖고 있는 고유한 속성, 가치라고 인식한다. 윤리적인 됬됨이, 기질, 좋아하고 싫어하는 것 등등. 사람마다 갖고 있는 개별성을 가리키는 말이다. 그런데 사람 사람 마다의 개별성을 인정한 것은 오래되지 않았다. 오래동안 한 사람의 됬됨이를 그 사람에게 주어진 사회적 범주들로써 평가를 했다.

청춘과 나이 들에 대한 대비가 아니라, 상이한 시대 경험의 총체로서 세대 정체성에 대한 인식은 그렇게 오래된 사유가 아닐 수 있다. 시대경험이 연령집단에 따라 명확하게 차이가 나기 위해선 급속한 사회변동, 변동 속에서 세대마다의 차별적인 경험과 상호작용이 전제된다.

67) 장용석, 조문석, 정장훈, 정명은 (2012). 사회통합의 다원적 가치와 영향요인에 관한 탐색적 연구. 한국사회학, 46(5), 289-322. 강진웅(2012). 디아스포라와 현대 연변조선족의 상상된 공동체 : 종족의 사회적 구성과 재영토화 한국사회학 46(4)

한국사회에서 시대경험의 단위로서 세대 논의가 중심적인 위치를 차지했던 것은 그만큼 한국 사회가 급속하게 정치, 경제, 문화, 전반적으로 삶과 생활의 기본원리가 크게 변화되었기 때문일 수 있다.

사람들이 살아가는 조건, 경험, 가치체계는 분명히 다양화되고 있음에도 불구하고 이런 변화에 대한 논의보다는 이미 만들어진, 활용하기 쉬운, 여전히 사용가치가 큰 한국 사회의 진보, 보수의 틀 속에서 사회변화와 세대의 변화의 의미를 억지로 구겨 넣는 격이다. 청년은 진보, 노년은 보수라는 틀 구도는 정치 동원의 가장 효율적인 수사다. 20대-30대와 50대-60대 이상의 연령층사이 뚜렷한 정치태도 차이는 당연한 것이고 지속되어야 하는 정치의 조건으로 인식하였다. 실제 여론도 이런 기대를 확인해주었다. 2002년 대선결과는 어떠한 사회계층 요인(직업, 계급지위, 교육수준 등)보다 지역과 연령차이가 정치이념을 차별화하는 중심된 사회요인으로 드러났다. 2002년 대통령 총선거에서 확인된 것은 연령집단별 지지하는 대통령후보가 뚜렷하게 갈리는 것이었다. 일반 여론의식조사에서도 미군, 북한, 통일, 지지정당 등 한국의 정치사에서 가장 오래, 흔하게 등장하는 주요한 상징에 대한 태도에 연령차이가 큼을 보여준다. 여론조사의 통계는 일관되게 노년층을 정치, 문화적으로 보수집단으로 요약한다. 선거 때마다 인물보다는 무조건 '보수정당소속'을 찍는다고 인식된다. '젊은 층이 상당히 부동하는 표로 집계되는 반면, 그들의 정치관은 상당히 뿌리 깊은 것으로 간주된다. 2012년 18대 대선에서도 세대의 정치적 대립이 치열했다. 50대는 90퍼센트의 높은 투표율을 보였고 박근혜 후보자가 당선되는데 결정적인 역할을 한 세대로 인지되고 있다. 20,30대는 문재인 후보와 민주당을 강력하게 지지하였다. 세대 균열이 크게 일어난 것을 진보-보수의 세대 간 이념적 대립의 건재로 설명하는 시각도 생기고 있다.

연령집단별로 진보/보수, 친노무현/친이회창, 친한나라/친민주당으로 분명하게 구분되는 현상을 설명하기 위해 여러 학자들이 주목하게 된 것이 세대론이다. 한말부터 일제시기 해방, 한국전쟁, 1960년대 4·19, 5·16, 1980년대 5·18 광주항쟁과 6월 항쟁, 2000년대 촛불시위와 같이 정치사적 격변 속에서 많은 동시대인은 이념갈등에서 방관자적 입장을 띠지 못하고 특정 이념에 동화되도록 선택을 강요받았다. 어르신들의 국가에 대한 정체성은 매우 강고하게 여겨진다. 시대가 바뀌었음을 받아들이지 않는다. 반공과 냉전 체제가 얼마나 중요하게 사람들의 의식을 지배하였는가를 가름하게 한다. 민주화 세대는 권위주의체제에 대한 저항 세력의 경험을 가졌다. 정치적 지형으로 세대를 구분하는 관점은 세대 간의 이념갈등이 진보/보수, 민주주의/권위주의 축으로 대별된다고 믿고 있다. 당연히 세대갈등은 민주화의 자양분을 받고 성장한 신세대와 권위주의, 억압적 정권에 종속된 기성세대가 갈등한다고 인식한다. 기성세대는 정치적으로 보수적이며, 문화적으로 전통과 획일주의의 특성을 지닌다면, 젊은 세대는 체제 비판적이며 권위주의에 맞선 사회변동의 중심 집단으로서 간주되었다. 냉전, 산업화, 민주화 세대 사이의 세대 대체로 인식된 세대현상은 이제 심화되는 불평등과 기성세대의 기득권화의 맥락에서 또 다른 대체의 현상으로 해석하려는 관심이 크다. 정치가 되었건, 경제가 되었건, 젊은 세대는 기성세대에 의한 부당한 피해를 받는 세대이고, 부정의를 대항하여 사회변동의 주체로서 거듭나야 한다는 믿음. 세대란 커다란 시대변화를 추진하는 주체로서 인식된다.

이런 세대 대체현상을 설명하기 위하여, 많은 학자들이 세대를 유형 짓는 기준에 고심하였다. 세대 특징을 유형 짓는 수식어는 좌, 우의 색깔론을 연상하는 용어와 생활양식이나 가치관에서의 갈등을 함축하는 문화적 변화를 상징하는 개념이 다수이다. 1950년 이전에 태어난 세대는 전쟁세대, 냉전세대로 구분하는 경향이 있고, 1980년대 민주화 시대를 거쳤던 세대에겐 민주화세대 등 정치적 사건을 표상하는 수식어가 보태진다. 1990년대 새로운 시대, 문화특성을 구분하기 위해 x세대 정보화 세대 개념이 만들어졌다. 흥미롭게도 여러 연구들이 지적하는 세대특성은 일관된 것 같지만 사실은 그 경계가 매우 애매하다.

노년세대에 대한 표상

현 시점에서 노인세대는 하나의 범주로 인식될 수도 있지만 그 범주 안에도 다양한 시대 경험의 궤적을 거처온 다양한 연령집단이 존재한다. 한 세대 안에도 삶의 이력이 다양하듯이, 노년 안에도 다양한 세대 경험들이 존재한다.

노년이라는 범주 안에 다양한 세대들이 놓여있다. 2019년 시점, 물리적인 기준으로 65세 이상의 연령으로 정해보자. 54년 이전에 태어난 사람들. 이 세대들이 어떤 시대, 세대, 연령 경험을 하였고 어떤 태도를 가지는가. 태도는 얼마나 안정적인가? 경험은 객관적인 사건의 경험과 사건에 대한 인식과 태도를 포함한다. 경험은 주관적이면서 집합적이다. 집합적인 것은 동시대 사람들의 삶의 조건에 영향을 미친 제도, 권력의 구조가 작용하기 때문이다. 남북한 사회의 큰 집단적 상처는 전쟁과 분단이다. 전쟁과 분단, 내부의 정적을 제거하는 매우 첨예한 권력 갈등 속에서 두 국가의 정체성은 체제에 대한 매우 강박적인 충성을 강제하였을까. 군사권위주의 정치체제의 권력에 생각하는 것보다 더 남한 사람들도 영향을 받았던 것이 아닐까. 국가, 가족, 사회내에 편재된 가부장적인 질서가 강했던 시대적인 조건도 부합된다.

이런 조건에서 전쟁과 빈곤을 경험한 세대가 존재한다⁶⁸⁾. 자원과 경험의 빈약한 가운데 하면 된다는 깡으로 버텼던 청년, 장년시절. 1960년대에서 1980년대 산업화의 주역이었다. 가족 계획, 경제계획, 부국건설의 구호가 넘쳐나고, 해방과 자유를 꿈꿨던 경험은 가치판단과 세상에 대한 태도가 개입된다. 1990년 한국사회학이 수행한 표본조사결과는 40대 이상 기성세대(1950년대 이전 출생한 코호트가 주를 이룬다)는 권위주의적, 보수주의적이며 고집이 세지만, 근면, 검소하며 인내심이 강하고 희생적임을 보여준다. 이런 태도는 오랜 시간, 삶의 조건에 대응하면서 세상을 향해 만들어진 인식, 가치 틀일 수 있다.

정치의식은 현재의 권력 문제와 사회문제들을 진단하는 관점이다. 개인이 갖고 있는 정치의식은 통치자의 리더십에 대한 신념에 기반하거나, 객관적인 지식과 합리적인 판단에 근거하거나, 주변의 분위기에 휩쓸려 만들어질 수 있다. 오랜 동안 정치는 남성들의 놀이이지 여성들이 관여하는 것은 이상하게 여겨졌다. 정치에 관심을 갖는다는 것은 일종의 우선적인 시민권을 행사하는 것으로 인식된다. 피통치자가 아니라 정치를 수행하는 주체가 된다는 의미가 크다.

68) 이종오. 1996. “40-50대: 사회 정치의식의 모호성과 복잡성” 「역사비평」 32호 (봄:170-174).

1960년대, 1970년대 학생운동에 참여했던 경험이 있는 세대들, 민족통일에 대한 염원도 크고 민주화에 대한 갈망도 크다. 근대화의 욕망과 전통의 습속 사이에서 정서, 가치적 혼돈도 일반적이었을 것이다. 민족과 더불어 세계 속에서 한국의 위상을 민감하게 자각한 세대다. 사회 속의 시민의 의식은 투쟁한 노력만큼 누적되어 발전되는 것이 아닐까. 아스라이 사라져 가는 그 강렬했던 경험들.

세대가 정치에 적극적으로 참여하는 것은 항상적인 것은 아니다. 세대에 따라 정치 참여의 정도, 경험은 다르다. 시대적인 제약일 수 있고, 시대의 운일 수도 있다. 정치는 세상을 바꿔 보자는 사람들, 권력을 추구하는 사람들이 영클어져 춤을 춘다. 1960년대, 1970년대 무서운 국가권력의 영향에 대항하여 민주화를 외친 청년들도 존재하지만, 산업화, 자유, 개발에 대한 로망을 꿈꾸지 않았을까.

1990년 한국사회학회에서 조사한 내용을 다시 살펴본다. 1990년 당시 60대 이상의 노인 세대는 1930년 이전에 출생한 코호트다. 조사결과는 이들 세대의 태도를 권위주의적, 보수적, 집합지향적, 정신주의적이며 여가보다 일을 중시하는 세대로 평가하고 있다. 대동아전쟁, 일제 식민통치, 6·25, 산업화 혼돈되고 급격한 사회 변화 속에서 청장년기를 보냈다. 세대의 대다수는 경제적으로 궁핍한 환경에서 자랐다. 피폐화된 농촌에서 다양한 꿈을 꾸면 만주, 일본 등으로 이주한 경험을 가진 가람도 많다. 나의 부모도 비슷한 이주 경험을 가진다. 청년기, 장년기를 거친 1960년대와 1970년대에는 도시화와 산업화를 체험하였다. 박완서는 이 세대의 삶과 정신의 ‘운명’적 이중성⁶⁹⁾을 강조한다. 한반도에서 성장한 이들은 대부분 일본을 조국으로 알면서 성장기를 보냈으며, 다시 좌우, 남북 갈등의 틈바구니에서 청년기를 보냈다. 전쟁과 남북한 이산가족의 경험은 분단이데올로기의 원천이 되었다. 한편으로 발전에 대한 열망과 더불어 민족, 가족, 남성중심의 규범, 질서 속에서 주변화되고 차별화된 삶이 보이지 않게 존재하였다. ‘우리처럼 시대를 잘못 만난 세대도 없을 것이다’라는 한탄과 함께 실재 없이 겪은 전쟁의 공포와 궁핍을 세대만의 불공평한 불운으로 느낀다고 한다. 한편에는 이러한 한탄 속에, 현재의 부와 안정에 대한 자긍심도 공존하고 있다. 이런 서술 또한 역시 당시에 놓여진 맥락, 시대와 자신에 대한 평가가 작용한다. 과연 세대만의 불공평한 불운으로 느낄까. 세대가 정치화되는 시대적 상황에서 지나간 세대의 세대적 운명을 회환으로 서술하는 관점이 아니었을까.

현대 한국사회는 젊은 세대였던 것 같다. 옹크림, 부정 속에서 세상에 남부럽지 않은 사회를 만드는 꿈을 모두가 꾸었던 것 같다. 표면상으로는 갈등과 부정이었지만, 나은 삶, 사회의 가치를 둘러싼 갈등이었다. 개인의 욕망과 공동체적 소명감이 어우러져 살아 꿈틀거린 생동하는 시대였을까. 부족함과 문제투성이의 오늘에 대한 비판과 원망도 컸지만 보다 나은 내일의 희망을 잃지 않았다. 변혁의 시대에 세대교체의 목소리는 확성기로 퍼져나갔다. 2000년대도 세대론이 활발하게 개진되었다. 2000년대 초반까지 한국 사회 세대론은 특정 세대의 관점에서 사회가치와 세대의 경험을 정의하는 편향을 가졌던 것 같다. 2000년대 이후는 세대를 논하는

69) 박완서. 1996 (봄). “60대: 삶과 정신의 운명적 이중성”. 「역사비평」 32호(봄). :175-181.

주체가 특정 세대보다는 다양한 세대를 중심으로 퍼져나가고 있다. 세대갈등의 지형은 더욱 확대된 것처럼 보인다.

삼팔육세대의 노후

2000년대 초반까지 세대의 관점의 중심에는 사회변혁의 주체로서 자신의 세대를 동일시한 삼팔육세대가 있다. 삼팔육세대는 사회변화를 이끌고 시대의 가치와 세대들의 운명을 정의하는데 헤게모니까지는 아니더라도 상당한 사회적 영향력을 구사했다. 1980년대는 젊은 세대의 사회정치적 힘을 목격한 시대였다. 삼팔육 세대는 1980년대 민주화 운동을 주도한(?) 세력을 주체적으로 일컫는 1990년대 초중반부터 회자된 이름이었다. 1990년대 당시 30대로서 1980년대에 대학을 다니고, 60년대에 태어난 집단이다. 60년대에 태어나고 90년대에 30대인 세대 중에서도 80년대 대학 학번을 가지고 있는 특수한 계층적 집단이었지만, 이 연령 집단 전체가 사회 전체에 적지 않은 정치적 영향력을 미친 진보 성향의 집단으로 인식되었다(박병영, 2008).

386세대가 회자된 1990년대 초반 당시 이 젊은 세대들은 기성세대, 기득권, 정치, 사회체제에 대하여 매우 강한 비판의식과 동시에 자신의 세대는 정의롭다는 자부심을 가졌다. 권력을 당당하게 비판하는 위치에서 점점 정치제도권과 노동운동, 농민운동, 여성운동, 다양한 새로운 사회운동에서 세력을 확대하면서 국가권력, 기성권력, 가부장제의 권력에 대항하는 유력한 정치집단의 주축이 되었다. 기성세대의 악에 물들지 않고 민주적이고 공정한 세상으로 이끄는 데 헌신하는 순수한 영혼의 청년들이라는 자의식은 최고 권력을 바꾼 역능감과 더불어 윤리적으로 정의로운 집단으로서의 세대 정체성을 강화하였다. 삼팔육은 세대가 호명된 시점, 연령, 중요한 세대경험, 출생연도 등이 압축된 세대 이름이다. 상당한 긍정의 이미지와 상징을 투사한다. 이렇게 민주화 정치세력으로 자신을 정체화한 세대와 분단, 냉전 체제의 세력을 무대로 배치시키면서 2000년대 초반까지 정치이념과 당파 경쟁은 국가주의와 민주화라는 이념적 대립으로 나타났고, 세대는 정치체제의 이념적 지형을 훌륭하게 연출하였다(박원호, 2012). 삼팔육 세대는 민주화의 주체로서 인식하였고 젊은 세대와의 연대를 확대해갔다. 집에서는 변화된, 새로운 부모의 모습으로, 직장에서는 당당한 역군으로서, 정치에서는 사회의 가치를 주도하는 세력으로서 자처하였다. 영원한 청년성, 부조리한 을 저항하는 상징이 되었고 정치 경쟁의 중요한 프레임이 되었다.

나르시즘적인 자기애는 세대가 더 이상 순수한 청년이 아님을 자각하는 것을 지체시켰을까. 시민 없는 시민운동, 주체 없는 민주화, 제도권 민주세력과 사회운동 세력과 시민들 사이의 괴리, 세상에 대한 낙관과 선한 진보에 대한 믿음과 현실에서의 괴리, 인지 불일치는 이 세대의 경험에서도 비껴나가지 않는다. 민주화 세대가 이끄는 정치도 현실적인 정책 경쟁보다 세력 동원에 몰두하고 구세대와의 분리를 지나치게 강조하고, 편가르기식의 이념 대립을 조장하였다고 지적된다(조현연, 김정훈, 2012). 또한 민주화 세대의 진보 성향이 정치적으로 과대 포장 되었다고도 지적되었다(조대엽, 1999). 민주화 세대의 삶은 다른 세대와 마찬가지로

개인적인 지위 확장과 가족주의로 집중되었다. 국가 권력에 대해서는 비판적인 입장을 가졌지만 경제적 권력을 좇아 사는 방식에서는 다른 세대와 차이가 크지 않아, 자산 키우기, 자식들의 교육적 성공을 위해 전념하였다.

민주화 세대는 이제 장년을 거쳐 노년을 준비하고 있다. 이들은 어떻게 노년을 살아갈까. 활동적인 노년, 성공적인 노년. 나이에 관계없이 활동적인 삶을 살아야 한다는 의식이 강할 것이다. 가족, 젠더, 계층별로 상당히 분화되어 다양한 노년의 삶을 살아가지 않을까. 삼팔육의 이름은 어느새 빛바랜 훈장이 되었다. 더 이상 삼팔육으로 자신을 정체화하는 사람은 많지 않을 것 같다. 지나간 과거이고, 그들의 삶의 여정이 그렇게 찬란하지도 맑지도 않기.

2) 다양한 가치관, 태도의 지형

진보, 보수의 가치관, 태도 지형

| | 보수 | 진보 |
|----|--------------------------------------|---|
| 정치 | 국가안보중요 대의정치지지 | 민주주의, 표현의 자유 대안의 대의정치 |
| 문화 | 국가주의 민족주의 권위주의 가부장제 가족주의 | 능력, 경쟁, 성평등의식 젊음중심, 자기계발 개인주의 지구화/다문화 정보화 |
| 경제 | 조직/직급 | 능력, 경쟁 |

이처럼 세대의 고유한 시대 경험과 그 경험 속에서 다져진 가치관, 태도, 이것이 세대 정체성 논의의 골격이 된다. 기억은 단순히 사건을 기억하는 것이 아니라, 사건에 부여한 의미, 정서들을 기억하는 것이다. 생활세계의 경험이 당연하게 여겨진다. 대부분은 현상으로 거리두기를 하기 보다는 현상을 주어진 것으로 경험하고 받아들인다. 이렇게 받아들인 경험, 가치, 취향이 개인의 정체성의 일부가 된다. 집단주의, 공동체 문화, 혈연, 지연, 훈육된? 혹은 훈육되지 않은 남성의 몸(?), 국가, 민족주의, 가부장제, 발전에 대한 욕망, 가족주의, 이런 제도, 규범으로 구성된 생활세계, 그리고 경험이 가치관, 취향의 토대가 된다. 세계관이나 취향은 다른 것이 자연스럽다. 가치관에서의 차이와 이로 인한 갈등은 이미 식상하리만큼 널리 회자되고 공감하는 사회현상이다. 비단 작은 연령계층사이에도 문화, 생활양식의 차이가 크다고 이야기한다. 부모와 자녀의 의사소통이 어려운 데는 이들이 바라보는 세계관, 가치의 갈등이 깔려있다. 가정, 직장, 일상생활, 사회적 관계에서 다른 연령집단들 사이의 가치, 문화의 장벽은 크다고 인

식된다.

그런데 기성세대, 젊은 세대 간의 가치관의 차이에 대한 단순한 이분법적 구분의 척도는 현상에 잘 부합하지 않는 것으로 나타난다. 진보, 보수의 정치적 정향으로 구분하는 경향이 있지만 실제 가치관과 태도는 매우 복잡하게 다원화되었다. 가치관의 스펙트럼이 정치, 문화, 경제, 가족 차원에서 넓게 퍼져 있고, 그 차원들이 일관되게 수렴되거나 유형화되는 것도 아니다. 젊은 세대는 나이든 세대에 비해 개인지향적이지만 정도의 차이이다. 젊은 세대도 서구사회의 청년에 비교하면 개인보다 집단의 이익을 중시하는 태도를 지닌다.

연장자의 권위에 대한 다중적 감정

유의한 갈등의 지점으로 주목되는 것은 권위에 대한 인식인데 복합적인 심리로 이해된다. 청년세대는 권위관계에 분명히 불편함을 드러낸다. 교권이나 연령권력과 같은 권위에 대해 비판적이다. 다른 문화에 대해 더 관용적이다. 어쩔 진보, 보수 관계 없이 어느 범주에서도 배제되는 경험, 정부와 국민사이의 갭, 제도권과 시민사회의 갭에 대한 갈구가 젊은 세대를 쫓돌 시위로 모이게 한 것일 수 있다(윤성이, 2008).

그럼에도 불구하고 젊은 세대가 살아가는 삶의 조건에도 여전히 권위적인 관계의 영향력이 크다. 자신의 직접 상사의 부당한 권력 행사에 대해선 순응하지만, 낯선 연장자의 일방적인 질책에 대해선 용납하지 않는다. 주변에서 권력형 비리 문제가 정부, 기업, 학계, 연예계, 모든 부분에서 작용하고 있다는 것이 들추어졌다. 대부분의 조직의 분업의 업무의 효율성뿐만 아니라 재량권으로 분화되었고, 재량권은 매우 대인적인 권력관계로 구성된다. 이런 구조에서 권위에 저항하는 자유로운 영혼의 세대가 사실은 존재하기 어렵다. 오히려 어릴 때부터 경쟁과 훈육은 개인의 창의성과 자신감을 움추려들게 하여 부당한 권력에 수동적으로 희생되게 할 위험도 크다. 개인보다 집단을 중시하는 문화, 권위에 순종하는 태도는 여러 세대에 지속되고 있다.

반면 길거리, 지하철에서 노년층과 젊은 세대 사이의 갈등을 흔히 목격하게 된다. 노년은 버르장머리 없다고, 젊은 층은 당연하게 여기는 태도가 마음에 들지 않는다. 두 집단 사이에 소통되지 않는 코드는 무엇인가? 청년의 입장에선 왜 노인이라고 자리를 양보해야 하는가 질문할 수 있다. 인구구조상 다양한 세대가 함께 살 수 있게 되었지만 사회구조상 다양한 세대가 소통하는 기회는 매우 제약되고 있다. 이전 오랜 세대가 자연스럽게 접할 수 있었던 가족 환경은 이제는 핵가족화되고 홀로 사는 가구형태도 크게 늘어난다. 연장자와 만나는 것은 직장, 학교를 제외하면 공공장소에서다. 직급이 분명하게 위계화된 조직생활에서, 연장자가 자신보다 높은 지위에 있으며 그에 합당한 경의가 필요하다. 만약 낮으면 좀 관계가 어색해진다. 통년상의 연장자 우대와 직급의 우대 사이사이에서, 학교에서의 연장자는 선생의 지위와 결합된다. 선생이 갖고 있는 권위가 어디까지인지, 학습권을 질문을 하고 있다. 공공장소는 연장자에 부여된 권위의 상징이 상당히 해체된 현장이다. 평소에 부모를 제외하면 연장자와 함께 경험하는 기회는 매우 제약된다. 연장자에 부여된 권위를 사회 전체가 공감하는 정도가 매우 약하다. 오히려 사회의 일반적인 정서는 나이 들에 대한 부정적인 정서가 더 압도적이다. 노년

층의 태도도 양면성을 갖는다. 한편으로 연장자로서 우대를 받기를 기대하면서도, 나이 들었다는 시선을 받기를 꺼려한다. 젊은 세대에게 나이는 그냥 쇠퇴이고 약함일 뿐이다. 약한 자에게 자리를 양보할 수 있지만 그것은 일종의 선심이지 권리가 아니라는 인식이다.

세대갈등의 미시적 기초: 젠더와 가족

오랜 취향, 세계관의 차이에 근거한 정체성의 차이와 갈등의 지점은 젠더관계에서 드러난다. 젊은 층은 평등관계를 지향한다. 특히 젊은 여성에서 성평등의식은 보수적인 젠더의식을 가진 고령층과 갈등하는 가능성이 크다. 이런 차이는 갈등을 내재한다. 세대관념이 불평등과 차별을 포함하고 있기 때문이다.

그럼에도 젊은 층의 젠더관도 매우 모순적이고 갈등적이다. 소비문화, 성적욕망의 주체화, 외모지상주의 문화와 연결되어 고정적인 여성상에 비껴나는 여성의 모습을 비정상적으로 희화한다. 소비주의는 최고의 옷, 비싼 지갑, 명품의 삶에 빠지게 되면서 기존의 자기, 친밀한 관계가 위협되고, 언제고 버릴 수 있는 냉혹한 세계를 경험한다. 남성주의 시각은 욕망하는 주체가 된 여성을 사치와 허영 덩어리로 비난하고, 모성의 이름으로 여성의 자기결정권을 인정하지 않는다. 여성이 노동시장에 참여하는데 한편으로 생계부담을 나누는 동반자의 입장과 동시에 자신의 우선적인 지위를 침해하는 경쟁상대로 경계한다. 인종주의, 국가주의, 남성주의 시선이 교차하면서 국제결혼 연성에 대한 시선이 왜곡된다.

4. 투사로서 세대갈등

1) 세대주의 인식의 위험

정치, 문화적 영역에서의 연령분리현상은 그 원인을 파악하려는 지적, 정치적 호기심을 불러일으켰고, 세대론에 그 답을 기대하는 분위기를 고무시켰다. 세대론의 중심된 가정은 세대 대체론이다. 세대란 거시 정치, 경제, 사회적 변화를 동시대적으로 경험한 집단으로 정의된다. 누구나 공감하듯이, 한국사회는 격동의 세기를 경험하였다. 내 삶이 역사라고 흔하게 듣는다. 샌드위치 세대도 모든 세대에서 자신 세대의 경험의 차별성을 강조하는 말로 이용된다. 모든 개인은 앞선 세대와 후세대와 차별되는 고유한 세대경험을 하였고, 사회변동은 세대대체의 다름 아니라고 이해된다.

세대론은 세대 고유의 경험과 가치관은 세대연대의 기초가 된다고 주장한다. 동시대적 경험이 세대의 고유한 의미 원천이 되고, 이후 그들의 중요한 세계관, 가치관 형성을 주도한다고 가정한다. 특히, 청년기는 외부의 가치에 흡수력이 매우 커서 이 시기 노출의 효과는 장기적이라는 것이다.

개인의 사회·심리적 발달과정에 대한 연구들은 청소년기의 환경이, 정서적, 사회적 발달과 나아가 가치관 형성에 중요한 영향을 미침을 강조한다. 한번 각인된 '상징적' 가치는 생애를 통해 변하지 않고 고정된 자아의 세계관이 된다고 여겨진다. 현재의 노인집단의 정치, 문화적 보수성에 대한 많은 논의는 이러한 세대 대체론과 인지 발달론의 결합의 여러 번역된 접근들

이 주를 이룬다.

세대연구의 가장 큰 의의는 무엇보다 구조와 행위의 결합에서 사회변동을 설명하는 매력에 있다. 구조론적 설명이나, 행위론적 설명에 반해, 사회변동과 개인의 생애사이의 길항작용을 강조하는 입장에서 많은 학자들이 높이 평가하는 관점이다. 정치, 경제, 문화, 사회적 수준에서 광범위하게 나타나는 세대현상은 사회변동의 복합적 구조의 관계에서 체화된 생애, 의식, 정체성의 문제이다. 생애경험과 생애를 통해서 누릴 수 있는 자원과 기회는 상당한 집단적 현상으로 표출되는데 유의한다. 개인의 주관적이며 직접적 경험이 어떻게 사회와 연결되어 있는가에 유의한다.

세대론은 급격한 사회변동에 수반된 결과라 할 수 있는 세대 간의 물질, 비물질적 격차에 유의한다. 정치·경제·사회·문화적으로 팽배되어 있는 갈등의 구조를 설명하는데 세대 연구의 의의는 크다. 급속한 사회변동은 생애와 세대를 통해 분배된 기회/자원의 차이를 크게 할 수 있다. 고유한 정치경험은 집단의식으로 표출되어 정치적 갈등으로 이행될 수 있다. 연령집단 간 정치의식의 차이는 흔히 연령집단 내에서 나타나는 개인적, 계층적 차이를 상쇄할 만큼 그 영향력이 클 수 있다. 한마디로 세대론은 연령이 중요한 사회계층화의 차원이 될 수 있으며, 그 메카니즘을 설명하는 가장 강력한 이론적 근거가 되기도 한다.

그러나 현재의 세대논쟁은 지나치게 세대 중심적 사회변동론으로 이루어지고 있는 것이 아닌가 우려가 제기된다. 집단적 경험을 상징하는 정치, 문화, 경제적 사건들이 임의적 기준으로 유형화되고, 이러한 경험에서 세대의식, 가치관, 정치의식을 도출하고 있다. 구체적 세대관계 보다는 세대의 객관적 위치에서 세대의 의식과 정체성을 설명하고 있다. 무엇보다, 세대가 사회적, 정치적 힘으로 부각되면서, 사회변동의 구조, 행위 요인은 세대로서 대체되고 있다는 인상을 떨치기 힘들다. 중장년층, 혹은 생산층 중심의 시각에서 주도된 세대, 세대 간 형평성 논의를 좀더 균형적 입장에서 재조명할 필요가 있다.

한국 사회에서 세대는 대체로 정치, 문화적 현상으로 접근된 부분이 있다. 구세대와 신세대의 갈등의 역사는 깊다. 권력관계, 가치차이로 표상한다. 40년 기수론, 386세대, 기성의 세대, 권력을 대신하는 변혁의 세대로서 규정되고 해석되었다. 이런 측면에서 많은 세대담론은 세대를 사회적 실재로 구성하는데 중요하게 기능한 이데올로기인 부분이 있다. 이런 경향은 세대가 구성된 사회 구조-행위의 복합적인 연관에 대한 이해를 달아버리고, 세대 특성을 문제화하는 부분이 컸다. 세대의 연구는 개인의 삶에 미친 구조의 영향을 드러내기 보다는, 구조에 지배된 인간을 재단하는 관점이 더 지배하였다. 진단된 특성이 과연 참인지, 아닌지의 사실, 혹은 진실과 관련된 비판에서 자유롭지 못하고, 설령 참이라 하더라도, 그 현상의 구조적 원인에 대한 이해가 제한되었다. 노인에 대한 부정적인 편견이 조장되는 부분에 세대론은 일정 기여한다. 진보에서의 세대형평성론의 제기 기성세대와 젊은 세대의 갈등. 부정의 관점이 계승한 부분도 있다. 급격한 사회변화, 기성세대의 권위에 대한 도전으로 이루어졌다. 88만원 세대, 그 원인은 기성세대의 자원독점에 있다. 운명론적 세대론, 그 운명의 희생을 흔히 다른 세대로 전가한다. 그러나 생애를 통해 만들어진 세대의 운명은 사회변동의 구체적인 구조, 체

계의 성격을 질문해야 한다. 그럼에도 불구하고, 운명을 명명하기에 급급하였고 세대를 부각하는데 급급하였지만, 정작 사회 구조, 제도, 역사적 사건이 그 세대의 삶에 어떻게 착종되었는가를 드러내지 못한다. 제도/체계와 행위사이의 관계에 대한 이해가 촘촘하게 채워지지 못하고 있다. 세대가 실재하지 않는다는 것이 아니라, 세대의 특성을 분명하게 드러나는 구조-삶의 연관에 대한 연구를 하지 못하고 있는 것이 문제이다.

세대주의적 담론은 정치, 사회, 문화적으로 충격적인 변화가 세대갈등의 원천임을 강조한다. 세대 간 이념이나 가치에 있어 차이가 큰 것은 생애의 특정시기, 특히 청년시기에 노출된 주된 사회변동이 각인되어, 그 영향이 지속되기 때문이라고 전제한다.

그러나 많은 연구들이 세대를 구분 짓는 주요한 사회변동 요인을 찾고, 세대특성을 규명하려 하였지만, 그러한 시도는 탐색적 수준이며 이론적 치밀함이 미숙하다. 전쟁의 경험 여부를 통해서나, 민주화 운동의 경험여부나, 소비문화에의 노출과 같은 유형화의 근거는 상식에 근거하는 편이다.

연령 차이에는 개인발달이나 생애과정에 연관된 동학과 거시, 사회 변화에의 동학의 두 메카니즘이 상호 중첩되어 있다. 노동기회에 대한 연령집단별 이해 차이, 가치관이나 생활양식, 정치관에서 불어지고 있는 연령집단별 차이는 생애경험, 역사적 경험, 그리고 의식, 정체성의 중층적 동학과정에서 복합적으로 구조화된다. 그런데 세대론은 시간이 함축하고 있는 개인적, 사회적 동학과과정과 이를 구조화하는 사회적 조건들을 ‘사회변동의 집합적 경험의 각인과정’으로서 단순화하는 경향이 있다. 여기에 더하여 연령집단별 드러나는 다양한 차이가 사회적 경험의 세대현상으로 해석됨으로써 연령자체가 중심된 사회변인으로 놓여지는 위험이 크다. 개인의 생애 경험의 다양성을 거의 고려되지 않는 것이다. 일자리에 대한 위기의식이 현재까진 모든 연령집단의 공통관심사다. 생애주기에 따라 그 절실함이 다를 수 있는 이슈에 대해서도 공통된 우려를 갖고 대부분 청년의 경제기회의 불안에 우려한다. 그리고 경제적 이슈와 관련된 정책은 오래된 각인된 경험이 아니라 생애주기와 직접적으로 연관된 영향이 더 클 수 있다.

연령에 따라, 혹은 세대에 따라 사회, 경제적 운이 결정된다는 입장을 비판하는 측면에서 연령이나 코호트 자체가 사회변동의 설명요인이란 보다는, 다른 실제적인 사회 요인들의 조야한 지표일 뿐이라고 한다. 연령, 코호트 자체로서는 어떠한 설명력도 가지지 않으며, 실제의 생활경험을 설명하는 이론과 경험적 증거가 필요하다. 그런데 세대 중심론에서는 개인적, 사회적 경험의 구조적 맥락에 대한 문제의식이 사상되는 위험을 앓고 있는 것이다. 민주화세대 논의에서, 정작 이러한 민주화를 가능케 하였던, 사회계층, 노동계급, 사회운동, 구조의 문제가 빠져나가고 있는 점을 결코 가벼이 여길 수 없다. 세대 중심론은 민주화가 과연 특정 세대의 전유물인가, 혁명성이 노동자계급의 전유물인가와 같이 구조적으로 결정된 위치와 주체사이의 논란을 다시 불러일으킨다.

세대주의적 담론은 사회변동의 주된 동인으로서 세대경험, 세대연대, 세대행위의 매우 강하고 어떤 보편적인 인과성을 강조한다. 이러한 논리에서 세대내의 이질성의 차원은 간과된다.

노년세대, 젊은 세대의 양극논의에서 그 안에 다양하게 관찰되는 태도, 생애방식에 있어서의 차이, 그리고 그러한 차이를 결과한 사회계층요인이 연구의 관심에서 빠져나간다.

더욱 우려되는 것은 희생양식의 접근이다. 노년세대는 정치적 보수주의의 토대로서 집권세력의 꼭두각시로서 민주주의에 위배되는 집단으로 배척된다. 이러한 주장은 노년기 내부의 다양한 계층화, 민주화, 정보화 세대 이면의 다양한 이질성을 경험적으로 검토해보지도 않은 상황에서 단편의 사실을 일침봉대하여, 과장·왜곡하는 선동식 주장에 가깝다.

선동식 저널리즘은 일부의 사실을 과도하게 단순화시킴으로써 현실을 왜곡한다. 실질적 문제가 되는 요인에 대한 관심을 잠재우고, 모든 책임을 물을 수 있는 희생양을 찾는다. 현재의 세대론은 연령분리를 정치적으로 동원하는데 기여하는 측면이 없지 않다. 선거철이나, 정치적 소용돌이 시기에 여야를 막론하고 주요 권력집단들에 의해 세대는 전략적으로 동원된다.

한국판 세대론에서는 연령차이가 연구대상에서 어느 순간 정치적 대상으로 변질되는 것을 쉽게 발견하게 된다. 여론조사나 각종 사회조사 자료에서 나타난 연령차이는 신문, 영상 등 정보매체를 통해 널리 알려지게 되고, 이러한 차이에 정치적 권력이해가 개입하여, 실질적 사회적 힘으로 전환되고 있다. 이런 맥락에서 세대론은 세대현상을 발전시키는데 한 몫을 하였다고 생각한다.

세대실재론의 위험: 과연 세대 자체가 사회변동을 설명하는 요인인가?

현재 한국사회에서 연령차이 혹은 세대현상에 대한 관심은 상당히 정치화되어 있다. 연구의 관심은 자연스럽게 어떻게 정치적, 사회변동의 실재로서 세대경험이 형성되었는가에 주어진다. 주장이 펼쳐지는 양식은 주요한 정치, 문화, 경제, 사회 변동의 시간적 위치에서 각 세대를 특징짓는 정치적 이념, 가치와 태도를 발견하는데 주어진다. 이러한 논의전개과정을 따라가면서 독자는 세대가 너무 살아있다는 인상을 받는다. 또한 객관적 구조와 주체사이의 긴장이 결정론적으로 해결되는 것을 확인하게 된다. 즉자적 세대위치에서 자의식을 지닌 세대로 귀결되는 인상을 강하게 받는다. 나아가 구조로부터 세대 고유의 민주성이나 보수성의 운명을 규정하는 주장으로 이어지고 있다. 정치, 사회, 경제적 격변은 세대경험의 기초가 되었고, 세대는 정치, 문화 갈등을 이끄는 주체로서 부상한다. 이념적, 문화적 이념대립이 세대교체의 형식을 통해 해체되고 있다고 주장하는 학자도 있다.

세대를 실재하는 것으로 전제하는 순간 왜 세대갈등이 부상하였는가에 대한 연구자의 문제의식이 사라진다. 그러나 현상은 신세대, 인터넷 세대의 정치, 문화적 현상은 세대가 얼마나 상황적으로 구성되는가를 깨닫게 한다. 처음 이 세대는 탈정치적이고, 개인화된 세대로서 민주화세대(386세대)와는 차별적인 세대로서 비치었다. 빈곤을 경험하지 않았고 경제적 풍요에서 소비를 추구하고, 이데올로기 투쟁에서 자유롭게 개인의 개성과 다양성을 누린 첫세대로 인식되었다. 그 존재기반에서 사회비판적 정치의식은 발화되지 않을 것 같았던 세대가 그러나 대통령선거에서 누구도 예상 못한 정치세력으로 변신하였다.

사회변동에 대한 중요한 설명력을 지님에도 불구하고 세대논의는 지나치게 정치적, 실천적 관심에 경도된 세대접근은 이론적으로 경험적으로 치밀함을 결여케 한 중요한 요인이라고 생

각한다. 과연 현재 우리사회에는 어떠한 세대가 공존하고 있으며, 그들의 구체적 행위, 실천은 어떻게 전개되고 있는가. 정치적 지향을 늘 강제되어온 사회에서 정치화의 바람은 세대논의에도 강하게 불고 있다. 현상으로서 정치화보다는 정치화된 입장에서 세대를 재단하는 흐름에 우려가 크다.

결정적인 순간, 세대경험과 세대의식

만하임, 릴리, 글랜, 라이더, 박재흥 등의 국내외 학자들은 청소년기의 경험과 인상이 기층에 각인되고, 이후의 경험들이 여기에 누적됨을 강조한다. 세대 현상을 이해하는데 다양한 관점이 있지만, 국내에서는 개념과 방법론적 입장에서 박재흥 교수와 전상진 교수의 논의가 체계적이라고 여겨진다. 박재흥 교수는 만하임의 세대론을 이론적으로 경험적으로 확장하는 입장을 가지고 있다. 그의 논의에서도 세대는 집단적인 공유 경험에서 형성되는데, 특히 여러 다른 경험들을 연결하고 해석하는 기초가 되는 중요한 경험이 세대 형성에 결정적이라고 본다. 그는 세대가 안정적인 단위임을 강조하는데, 그 근거는 청년기 경험의 각인이다. 다른 연구들에서도 세대를 나누는 주된 경험은 청년기의 경험이라고 강조되었다. 그래서 세대 연구는 청년기에 관심을 많이 가지는 경향이 있다. 한편 전상진 교수는 세대의 형성은 초기에 완성되는 것이 아니라고 강조한다. 박재흥 교수가 초기 청년기 경험이 각인되고 프레임이 되는 경향을 강조하였다면, 전상진 교수는 세대는 어느 시점에서든 상호작용을 통해 구성될 수 있다고 파악하는 것 같다.

세대 간 이질성과 세대내 동질성이 과장된다는 비판을 좀 더 진지하게 받아들여야 한다고 생각한다. 절대주의적 주장으로 이르는 위험을 경계해야 한다. 상대적 설명력은 그 주장이 경험적으로 검증되어야 하며, 또한 대안의 설명에 대한 고려를 전제한다. 현재의 세대론은 상대주의적 관점에서 너무나 자유로운 것은 아닌가. 노인세대의 보수성이 과장된 것처럼, 현 민주세력의 대변으로 간주되는 20,30대의 정치적 입장의 진단에서 우리는 좀 더 신중한 태도를 취해야 한다. 민주화가 어찌 특정세대의 (운명지위진) 힘으로 이루어지겠는가.

“20대나 30대는 모래시계 세대이기 때문에 정의감이 강할 것이라는 향간의 편견과 달리 우리 젊은 세대는 이미 대학시절부터 ‘늑대’와 ‘양’의 온갖 기질을 갖고 있었다. 젊은 시절 한때 나도 사회변혁에 동참해 민중에 대한 이타심을 발휘한 적이 있다는 과장 섞인 회고담이 현재나 미래에 있을 수 있는 악행과 비행에 대한 면죄부가 되지 않으리라고 누가 장담하겠는가? 1987년 6월에 닭장차 한번 타본 사실을 면죄부로 삼아 부정선거운동을 한 자신의 측근을 세론의 반대를 무릅쓰고 요직에 앉히면서도 눈 하나 깜짝 않는 정치지도자도 있는 판국에”⁷⁰⁾

2) 연령주의 인식의 위험

70) 임민. 1996. “20대-정신도 육체도 자유로운 신세대.” 「역사비평」. 계간 32호. 봄. 155-162

누가 누구를 혐오하는가? 혐오의 대상, 혐오하는 자, 혐오를 작동시키는 것

한국사회에는 지금 다양한 타자에 대한 혐오발화가 쏟아지고 있다. 한국사회의 정체성을 위협하는 종북세력에 대한 혐오, 본인의 무능을 사회 문제로 전가하는 한심한 청년남녀에 대한 혐오, 열등한 자기 주제를 모르며 눈만 높은 여성들에 대한 혐오, 변화를 받아들이려 하지 않고 적응하지 못하고 무능하면서도 세상을 훈계하려는 노인에 대한 혐오, 남의 나라에 와서 기여는 하지 않으면서 일자리를 빼앗는 외국인에 대한 혐오, 못나고 찌질이 공상인 비정규직, 알바인생, 가난한 사람들에 대한 혐오, 그리고 가진 자 만을 위한 세상이 되어가고 있는 한국사회에 대한 혐오, 그리고 이런 혐오에 대한 혐오.

혐오는 무의식과 의식의 경계를 들고 날면서, 환상의 복합적 층위를 넘나들면서 만들어지고 있다. 환상의 세계는 현실을 제대로 보지 못하게 하고 그럼으로써 현실을 재강화한다. 여성혐오, 노인의 젊은이에 대한 혐오, 혹은 젊은이의 노인에 대한 혐오, 외국인에 대한 혐오에 공통된 현실세계에서는 가부장적 남성성, 국가/민족, 자유주의 시장경제의 지배와 배제의 정치가 작용하고 있다(나병철, 2016). 이런 복합적이고 중층적인 배제와 불평등의 정치에서 가해자와 피해자의 경계 또한 매우 중층적이다. 중층적인 차별의 현실에서 촉발된 고통과 자기모순을 망각하게 하고 차별과 불평등의 정치를 은폐하는 이데올로기적 왜곡 작용이 일어난다. 이게 혐오감정으로 투사된 원천일 수 있다. 노년의 낙인, 차별, 불안, 두려움 등의 정서, 행동 표출을 싸잡아 죄악시하는 것 또한 개인별 병리현상으로 접근하고 지배와 배제의 구조, 메카니즘을 은폐시킨다. 이데올로기적 왜곡 작용에서 도덕적, 이성적으로 진보한 자기 정체성과 마땅히 추방되어야 하는 혐오의 대상이 구별된다. 현실에서의 자기 균열과 자기정체성의 위기와 소외의 근원을 타자에게 투사하여 그 균열을 봉합하는 장치가 작용한다. 혐오의 대상을 통해 자기 균열을 봉합하려고 하는 것은 건디기 힘든 고통과 그 고통의 근원을 기억하지 못하게 하는 불평등의 방어기제일 수 있다. 이렇게 불평등과 차별에서 고통을 받는 나와 사회는 피해자이면서 동시에 가해자가 되고 있다.

혐오인식과 발화의 근저에 작용하는 지배와 차별과 불평등의 구조, 그것을 지속시키고 은폐하는 이데올로기는 노년에 대한 부정적인 감정과 의식 작용을 설명하는데 적실성이 클 수 있다. 노년에 대한 부정적인 감정은 무의식과 의식 사이를 들고 날면서 다양한 양상으로 연출되고 있다. 노인은 끈대로서 그려지고, 대화가 불가능한, 합리적인 소통보다 울화와 폭력이 더 가까운 존재, 공중 예의가 없으면서 오히려 젊은이를 교육시키려는 존재, 공적 장소에서 만나도 섞이고 싶지 않은 무시하고 싶은 존재, 사회에 쓸모가 없고 부담만 주는 존재, 시대에 적응하지 못하면서도 자기를 내려 놓지 못하고 여전히 노익장을 과시하고 젊음을 모방하려는 존재라는 생각들이 사회적 검열이 상대적으로 느슨한 온라인 장소를 중심으로 발화되고 있다.

혐오가 반대 방향으로도 발화된다. 남성가부장성이 무너지는 데에 대한 저항의 심리가 노인세대의 집단 의식에 자리하고 있는 것을 부정하기 어렵다. 민주 정권, 성적 소수자, 노동자 시위에 저항하는 태극기 집회, 공원, 경로당 등 시니어 집단이 모여 있는 공간은 남성의 비중이 크다. 기존의 권위 질서를 위협하는 다양한 목소리를 강압적으로 누르려한다. 사회의 기강을 흔드는 불순세력을 정화해야 하는 투사로 자신을 평가한다.

대체로 혐오를 합리화하는 논리들이 있다. 뻔뻔함, 무례함, 권위주의, .. 또 다른 부분, 노년의

개성을 무시하고, 약자화하고, 무능하고, 쓸모없는 존재로서 폭력의 대상으로 파악하는 관점이다. 약자에게 쏟아지는 폭력. 두 부분이 매우 혼돈스럽게 겹쳐진다. 전자는 편견이나 고정관념이고 후자는 약자화와 배제의식이다.

노인의 정치화와 소외

노인들의 정치화는 자기 소외를 투사한다. 소외, 무기력, 무능력, 자기비하의 감정에서 벗어나 집단 권력을 욕망한다. 세미나 참여를 위하여 지하철3호선을 탔다. 오래 전에 종묘를 다니면서 썼던 글을 정리하던 종이라 회의가 끝난 뒤에 종묘를 다시 둘러볼까하는 마음도 들었다. 국가인권위원회가 을지로3가로 옮겼다. 경로석 가까운데에 자리를 잡고 인파속에 서있었다. 경로석에 앉은 남성노인네들이 눈에 들어온다. 남성노인네들의 전형적인 이미지다. 허세를 부린다. 알오티시, 육사 출신이라고, 호적조사를 통해 서로에 대해 정확히 물으니 말하면 너무나 유명한 집안이라서 말할 수 없다고 함구한다. 자신이 이런 사람이라고 너스래를 떠든다. 그리고 이어지는 나라 걱정과 현정권에 대한 분노다. 여기에 기막힌 반전이 있다. 이 심리가 무엇인가? 전상진 교수는 어떻게 해석하고 있는가? 어느 순간 집단적인 투사정체성이 만들어진다. 나라를 구한 전사, 산업꾼, 역꾼, .. 목소리가 커진다. 자신의 분노가 정당하다고 외친다. 거기에 편견이 가해지면 바로 지하철 싸움이 벌어질 판이다. 불편한 심기들이 지하철 내에 흐른다. 노인을 만나는 공간은 매우 제한되고 있다. 지하철에서, 아니면 가공된 언론에서의 이미지를 통해서 노인을 접한다. 이 세상에는 노인과 노인아닌자로 구분되는가. 서로 섞이지 못한다. 무엇이 소통을 막고 있는 것일까. 우리안의 타자들. 다양한 연령대가 함께 섞이는 것이 자연스러운데 함께 교류하는 공간이 제약된다. 삶의 공간이 연령으로 분리되는 정도가 심한 것인가? 알지 못하거나 잘못 아는 타자들. 정치적인 입장을 갖게 되는 이유를 이해하지 못하고 변화된 가치관을 소통하지 못하는 것은 왜 일까?

중요한 이유가 다름에 관용적이지 못하기 때문일까? 아니면 세대가 불균형적인 권력관계로 구조화되었기 때문일까? 세대의식을 왜곡시킨 사회구조와 실천때문일까? 여러 가지 메커니즘이 노인집단을 사회로부터 고립되게 하고 있다.

연령주의와 세대주의의 유사점

권위주의, 젠더 가치를 둘러싼 갈등은 세대의 오래된 상징적이며 정서적인 각인정도가 큰 경험과 관련된 갈등 지점이 된다면, 한편 가치관의 갈등이 연령에 대한 직접적 차별 인식과 연관된 부분이 존재하는 것도 주목되어야 한다. 능력주의 인식과 연령주의 인식은 의미론적으로 매우 밀접한 관련된다. 오늘 보다 나은 미래, 자기계발을 중시하는 사회에서 능력은 어떤 가치보다 우선적인 가치가 된다. 이는 자본주의 사회의 사회관계, 조직의 원리다. 과거에는 또 사회에 따라선 경력과 연륜의 가치를 여전히 중시하기도 하지만, 한국사회에선 경력 문화가 발전되지 않았으며, 최근으로 올수록 경력에 따른 가치증가보다 기술에 의한 노동대체 속도가 매우 빨라지고 있다. 나이는 새로운 지식, 창의성, 에너지 등에 있어서 저해되는 요인으로 인식된다. 오히려 경륜보다 연령에 관계없이 개인의 능력이 평가되는 것이 바람직하다고 여긴

다. 조직생활은 장기적인 훈련, 교육, 헌신, 책임의 관계가 아니라 즉각적인 효용의 원리로 가치가 평가되고 대체된다.

이런 경쟁과 능력을 중시하는 가치는 기성세대와의 행위양식과 가치관과 배치되는 경향이 클 뿐만 아니라, 나이에 대한 부정적인 인식을 강화한다. 결국 능력, 경쟁 중심의 지배는 원하던 원하지 않은 개인의 생활양식을 지배하는 중심된 가치가 되면서 세대 간 연령집단간의 갈등을 심화할 개연성이 크다.

한국인의 지배적인 가치관은 어떤 특성인가, 집단주의, 권위주의, 능력주의, 연령주의, 소비주의가 모순적으로 공존하는 상황이다. 동시대를 살아가는 사람들이 상당한 가치관의 혼란을 겪으며 집단 간의 갈등을 조성하고 있다. 그런데 집단 간의 갈등을 조성하는 데는, 세대의 실질적인 가치관이나 행위양식, 취향의 차이에 비롯한 갈등을 넘어 서로가 서로에게 부과하는 고정관념이 매우 중요하게 작용한다. 젊은 세대에 대해선 이기적이다, 무책임하다, 의존적이다, 도전적이지 못하고 사회적으로 무관심하다고 질타한다. 사회가 강제하는 가치와 자신이 추구해야 하는 삶의 가치가 맞지 않다고 생각하면서도, 경쟁에서 실패하는 잉여인간으로 치부하는 현실의 무게를 내려놓지 못하고 지금 당장의 안전과 직업에 급급할 수밖에 없는 처지가 또한 젊은 세대가 놓여 있는 사회현실은 진지하게 공감하지 않는다. 나이든 세대에 대해서는 생산적이지 못하다, 변화에 따라가지 못한다, 의존적이다, 폐쇄적이다 등처럼 부정적인 관념을 세대의 정체성으로 덧씌운다. 나름 열심히 살고 삶에 자부심을 갖고 살아왔는데 과거는 중요하지 않다. 오직 쇠퇴한 몸이 그 존재의 가치를 의미할 뿐이라고 진단한다.

집단 간의 극단적인 갈등에는 이런 부정적인 고정관념이 촉발작용을 한다. 부정적인 타자 인식은 타자에 대한 직접적인 경험보다는 집단적인 담론을 통해 강화된다. 외적으로 보이는 부정적인 이미지를 논하지만 부조리한 경험의 구조적 맥락을 제거해 버린다. 흥미로운 것은 세대에 대한 부정적인 편견, 고정관념은 묘하게도 20-30대와 60대 이상에 집중된다. 이는 소위 힘을 갖고 있는 세대들의 관점에서 조성된 관념일 수 있음을 시사한다. 또한 세대가 세대에 대해 부정적인 고정관념을 가지는 것은 감성적인 친밀도가 약함을 의미한다. 세대 간의 접촉의 경험의 취약성 속에서 세대 간의 거리가 멀어지고 있는 것 부정적인 고정관념을 조장한다. 차이를 틀린 것으로 인식하지 않는 관용적인 태도가 부족할 때 갈등과 차별, 서로에 대한 배제가 심화된다. 나와 다른 사람들에 대한 관용적인 태도는 사회적 통합정도와의 밀접히 연관된다. 서로에 대한 이해, 관용, 나아가 연대가 가능한 것은 차이와 이해의 다름에도 불구하고 동류의식을 가지고 있을 때이다. 혈연에 귀속된 가족집단주의, 혈연이나 지연에 배타적인 의식, 민족이나 국가소속감을 다양한 구성원을 받아들이는 것에 관용적이지 못한 집합적인 태도로 여겨진다. 그리고 이런 배타적인, 비포용적인 태도는 타인에 대한 불신과도 매우 밀접하게 연관된다. 추상적인 사회, 가상적인 공동체로서의 사회에 대한 신뢰와 사회성원으로서의 동류의식의 취약한 사회에 배태된다. 우리는 시민적 공공성에 대한 인식이 취약하다는 증거다. 세대가 서로 독립적이면서도 의존하는 시민사회의 구성원이 아니라 부정적인 타자로서, 자격이 없으면서도 제한된 자원을 전유하는 적대대상으로 본다. 이렇게 세대 간의 가치관과

행위양식에서 갈등은 압축적인 사회구조의 변화 속에서 경험한 세계관, 가치관, 치향의 차이와 갈등의 지점들, 그리고 차이를 갈등으로 촉발한 서로 세대에 대한 부정적인 거리감과 고정관념과, 공공적 시민성과 시민적 연대가 취약한 사회성이 작용한다.

4. 세대갈등 현상의 본질은 무엇인가?

왜 세대갈등이 발생하는가; 생애 경험, 코호트 경험, 세대주의, 연령주의

세대갈등의 현상을 이해하는 것은 다른 사회현상처럼 쉽지 않다. 연구주제가 되는 세대, 생애, 연령, 시대의 서로 밀접히 연관된 개념이 논란적이다. 세대 이론의 틀이 되고 있는 경험과 의식, 정체성의 관계, 객관적 위치와 대자적 위치의 관계 등이 경험적 현상을 적절하게 설명하지 못하는 갭이 크다. 다양한 세대사이의 갈등과 관계 동학을 이해하는데 기존의 세대경험, 세대의식의 관계로서는 설명에 한계가 크다. 각 세대가 놓인 객관적 조건과 맥락적 특성을 이해하는 것도 중요하지만, 세대의 특성은 생애 경험의 깊이 이해하는 것이 요청된다.

세대 갈등의 현상

| | 자원갈등 | 정체성 갈등 | 투사 |
|------------------|---------------------|--------------------|------------------------|
| 현상 | 사회세력 정책, 자원분배 갈등 | 상징적 태도, 가치관 갈등 | 연령주의, 세대주의 |
| 경험의 기반 | 생애주기, 생물학적 연령 조건 | 거시 사회변화의 경험의 초기 각인 | 삶의 조건, 외적 환경, 상호작용, 투사 |
| 동류 의식의 기반 | 생애주기, 연령조건, 상호작용 | 세대 경험에서 내생, 안정화 | 상호작용, 발현적 속성 |
| 세대차이인식, 갈등 | 내생적, 잠재적, 세대대체, 발현적 | 내생적, 갈등, 세대대체, 발현적 | 발현적, 이질성 |
| 경험, 동류의식, 갈등의 관계 | 조용적/발현적 | 조용적/발현적 | 발현적, 상황적, 연출 |

자원갈등과 생애 경험

연령, 혹은 세대갈등의 하나의 중요한 가설은 권력을 둘러싼 집단갈등의 관점이다. 집단이 익지향은 구체적으로 두 차원의 시간에서의 경험을 통해 발전한다고 주장한다. 하나는 연령 혹은 생애주기에 따라 변화되는 경험을 의미하며 다른 하나는 시대 변화의 경험으로 정의할 수 있다. 나이가 들어감에 따라 생애주기가 변화되고 그 결과 요구되는 이해나 욕구가 변한

다. 예를 들어 노년기의 의료서비스 정책에 대한 이해나 관심은 노년기 발생하는 구체적 신체, 생리적 욕구에서 비롯하였을 수 있다. 노동기회를 둘러싼 연령집단 간 갈등도 생애주기 이해의 갈등으로 설명할 수 있다. 일자리가 제한된 가운데 고령층은 상대적으로 안정된 일자리를 유지하며 젊은 층은 일자리 기회에서 상대적으로 불리하므로, 젊은 층과 고령층의 일자리를 둘러싼 갈등이 클 수 있다. 일자리에 대한 연령집단 간 갈등의 잠재성은 조기퇴직을 장려하는 사회문화적 요구를 정당화하는 중요한 여론을 주도하기도 한다. 젊은 층은 아무래도 국민연금, 노후복지와 같은 정책에 덜 지지적일 수 있다. 연령집단별 정치적 이념이나 태도가 차이가 나는 것도 생애주기에 따른 이해의 차이에서 설명된다. 노인 개인은 소속된 고령집단에 미칠 정치적 결과를 기초하여 자신의 정치적 관점을 정립할 수 있다(Campbell, 1962; Converse, 1964)(Hudson and Strate(1985)⁷¹).

생애경험의 제도화와 다양성

나이, 연령이 단순히 물리적 지표가 아니라 사회적이고 주관적인 경험인 것은 생애가 사회의 규범과 제도 속에서 규정되기 때문일 수 있다. 생애는 개인수준에서 경험이 지나간 시간이다. 중요한 생애 특성으로 지적할 수 있는 경험의 속성은 시간, 순서, 배열, 경로의존성 등이다(은기수, 1999)⁷²). 현재 어느 정도의 기회와 자원을 획득하고 있는가는 이전 생애에 크게 의존한다. 행운과 불행이 극적으로 전환되는 인생역전을 경험하는 사람은 영화나 TV에서 볼 수 있는 것과는 달리 확률적으로 매우 작다. 보통의 우리의 삶은 역할들의 연쇄과정의 관성에서 벗어나기 힘들다. 이러한 이유로 개인들의 다양한 생애과정에서도 어떤 지속성이나 선후관계, 혹은 경로의존성을 통해 어떤 고유한 유형적 특성을 발견하게 된다.

생애는 세대와 함께 삶의 지속성과 변화의 궤적을 형성한다. 세대의 궤적은 여러 시대를 거쳐 누적된 집단적 경험과 가치 인식의 장기적 삶의 궤적이라면 생애는 개인수준에서 혹은 집합수준에서 인지하고 체험하는 삶의 단기적 궤적으로 구분해 볼 수 있다. 행운과 불행이 극적으로 전환되는 인생 역전을 경험하는 사람은 영화나 TV에서 볼 수 있는 것과는 달리 확률적으로 매우 작다. 보통의 우리의 삶은 기회와 제약의 연쇄적 영향의 관성에서 벗어나기 힘들다. 이러한 이유로 개인들의 성향은 지속성이나 선후관계, 혹은 경로의존성을 통해 어떤 유형적 특성을 갖기도 한다. 세대도 여러 시점에서의 체험과 의미들이 서로 연관을 맺고 전과 이

71) Campbell, Angus. 1962. "Social and Psychological Determinants of Voting Behavior." in Wilma Donahue and Clark Tibbits eds. *Politics of Age*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Converse, Philip. 1964. *The Nature of Belief Systems in Mass Publics in David Apter, Ideology and Discontent*. New York: Free Press.

Hudson, Robert and John Strate. 1985. "Aging and Political Systems." in Robert Binstock and Ethel Shanas eds. *Handbook of Aging and the Social Sciences* (2nd ed.). New York: Van Nostrand Reinhold.

72) 은기수. 1999. "생애 과정이 결혼 시기에 미치는 영향: 생애사건연쇄분석." 『한국인구학』 22/2 46-70.

후의 체험과 의미들을 해석하는 틀이 만들어지면서 어떤 고유한 성향체계가 형성될 수 있다.

생애의 경로의존성과 제도화의 상호작용과 관련하여, 연령 규범을 지적할 필요가 있다. 생애과정의 이질성이 제한되고 생애과정이 경로의존성을 지닌다는 것은 생애과정의 강한 연령규범성을 내포한다. 연령규범은 특정한 연령에서 기대되는 역할규범이다. 결혼시기, 첫 입직시기, 출산양육기, 은퇴기와 같이 다양한 사회적 역할의 시간적 구성은 개인의 이해나 필요 조건에 따라 합리적으로 선택되기도 하지만, 이러한 행위 결정은 사회적으로 기대된 제도나 규범에 구속되기도 한다. 연령규범의 강제력은 노동, 가족역할, 일상생활에 대한 제도적 구속이 강함을 반영한다.

생애에는 제도의 영향이 깊숙이 자리하고 있다. 교육제도의 특성에 따라 아동기와 청소년기의 특성이 달라지고, 숙련제도와 노동-자본의 관계에 따라 청년기의 이행 방식이 달라지고, 젠더규범에 따라 결혼과 가족을 형성하는 방식이 달라지고, 생산과 자원을 관리하는 방식에 따라 노년의 의미가 다르게 구성된다. 시장, 국가, 법, 복지제도는 삶에서 발생할 수 있는 위험에 대처하는 안전망의 기능을 수행한다. 노동과 복지가 잘 제도화된 북유럽 사람들의 생애와 개인이 자기 능력대로 재화를 얻어야 하는 자유시장주의 사회에서 삶의 안정감은 차이가 클 수 있다. 또한 삶이 어떤 사회적 기능과 역할로 조직되는가에 따라 생애단계에서 추구하는 삶의 가치가 다를 수 있다. 능력이 중시되는 사회는 삶을 능력을 중심으로 조직하고 훈련한다. 젊음 중심의 문화가 지배하고 중장년기는 천천히 늙어가는 방법들을 학습한다.

한편 기회, 자원, 태도는 생애과정을 통해 변할 수 있다. 계층화가 생애를 통해 다르게 전개되는 데에는 복지국가, 노동시장, 계층구조 등의 사회구조적 특성이 중요하게 매개된다. 생애를 통해 자원 기회가 조직되는 방식은 사회마다 다르고 변화된다. 어떤 사회는 부자는 더 부자가 되고 가난한 자는 더 가난해진다는 명제가 너무나 잘 들어맞는 사회가 있다. 아무리 열심히 일해도 가난에서 벗어나기가 어려운 사회도 있다. 사적 소유와 정치적 권력이 개인의 초기 기회를 결정하고, 이후의 소득 및 소비생활에 영향을 미치고, 노후 생활에도 지속된 영향을 미친다. 한편 어떤 사회에서는 생애 어느 시기나 기본적인 노동, 소득 기회를 확보할 수 있는 사회적 안전망이 작용하여 삶의 구조가 안정화된 사회도 있다. 한국과 같이 압축적으로 사회가 변한 사회에서는 한편으로 생애를 통해 누적되는 불평등도 심할 수 있고, 생애 전반의 불안도 심할 수 있다.

생애과정의 안전과 불안

요컨대 생애를 통한 경제적 재화와 가치가 분배되는 방식은, 자본-노동관계, 숙련관계, 개인성과 삶의 가치를 통치하는 규범, 그리고 국가 역할과 시민사회의 영향 속에서 구성된다. 역동적인 한국의 근대사회에서 한국인이 재화를 획득한 방식은 부연할 필요도 없이 가족과 개인의 노력이었다. 구 신분계층이 붕괴하고 계층구조가 공고화되지 않은 상태에서, 그리고 발전이 중시된 압축적인 경제발전 체제에서, 한국인은 개인과 가족의 노력으로 지위 이동을 추구하였고, 또한 이동의 꿈을 실현하기도 하였다. 그러나 1990년대 이후 계층구조는 커다랗게 변하였다. 지위 이동의 기회는 매우 좁아졌을 뿐만 아니라, 힘들게 얻은 지위마저도 어느 순간

무너질 수 있다는 불안 속에서 예민하게 살고 있다. 그런 가운데 생애 불평등과 불안이 심화되었다. 학교는 입시 전쟁터가 되었고, 대학을 나오더라도 많은 청년들이 기대하는 일자리를 얻는데 실패하고 있다. 그리고 경제기회의 불확실성은 가족 형성에도 커다란 장애로 작용하고 있다. 중장년은 자신의 생산력을 유지해야 하는 압력과 더불어 자녀부양에 막중한 책임을 안고 있다. 그리고 노년의 삶은 불안한 노동지위, 취약한 복지구조, 취약한 가족부양 속에서 빈곤과 불평등이 지배한다. 이런 생애 전반의 위험은 공적인 수준에서나 가족 수준에서 세대 간 자원의 이전 압력을 크게 하고 그에 따라 세대 관계의 긴장을 조성할 수 있다.

세대갈등의 객관적 조건, 상황적/발현적 특성

한편세대 의식은 거시적 역사 경험이 자동적으로 기억되고 해석되는 과정을 통해서가 아니라, 세대관계, 담론, 구체적인 삶의 경험 속에서 구성되는 부분이 많다. 거시 역사적 문화적 경제적 경험이 근원적인 심성구조를 만들었을 수도 있지만, 세대 의식은 구체적인 사회관계에서 형성되고 재해석되고 연출되는 속성이 크다. 또한 근원적 속성이라고 판단된 성향들도 사실은 순간적으로 구성된 사회 조건 속에서 형성된 세대 현상을 근원적인 것으로 파악하는 착시현상일 수도 있다. 사회 현상에 대한 근원주의적 인식은 객관주의 인식과 겹치는 부분이 있다. 세대를 객관적인 실재로 파악하거나, 세대를 지나치게 거시적인 사회문화적 조건에 구속된 단위로 인식하거나, 생물학적 토대나 계량적 도구로 조작 가능하다고 파악하거나, 세대현상을 계급, 정치, 젠더와 같은 지배 논리와 독립된 객관적 실재로 파악하거나 요컨대 세대 현상을 강조하거나 비판하거나 객관주의 입장은 비슷한 논리를 전제하는 것 같다. 요컨대 객관적으로 세대를 파악하려고 하고, 세대 현상을 지나치게 과장하거나, 다른 구조적인 조건과 분리한 순수한 효과로서 세대의 존재 여부를 논하면서, 세대개념을 옹호하거나 아니면 부정하고 의심한다.

세대의 실재 여부와 그 근거를 둘러싼 모호하고 대립된 인식에 대해 전상진 교수는 세대형성의 객관주의와 구성주의적 요소를 통합해서 조망할 것을 제안한다(전상진, 2002, 2004). 세대 형성의 객관적 조건으로서 거시 문화 사회 변동의 맥락에 대한 두터운 이해가 중요하다. 세대가 유사하게 경험하고 세대 차이를 인식하고 세대 갈등을 경험하게 되는 커다란 상황적인 조건이 존재할 수 있다. 동시에 세대 형성이 구성되는 요소로서 구체적 상호 관계와 의미 구성 과정에 대한 이해가 중요하다. 또래 집단의 상호작용, 타 세대와의 상호작용, 이에 영향을 미치는 담론, 구체적인 정치, 경제적 환경이 결합되어 자신 세대를 인식하고 타 세대를 인식하게 된다.

세대 관계가 형성되는 방식에 대해 객관주의와 구성주의적 입장은 차이가 있다. 전자는 세대의식과 가치지향이 안정화되었다고 전제하지만, 후자의 관점에서는 세대의식과 세대현상은 새롭게 발현되고 변화되는 특성에 주목한다. 전자에서는 가치, 문화, 이념, 권력의 구조 변화를 추진하는 세대 대체 현상을 강조하지만 후자에서는 대체 뿐 만 아니라 다양한 상호관계를 주목한다. 세대 갈등의 기전에 대해서도 두 접근의 설명은 다르다. 전자는 갈등은 상당 부분 세대가 갖는 경험, 의식, 가치 지향의 차이에 내생되어 있다고 파악한다. 세대 갈등은 객관적

인 세대상황, 유사 체험, 동류의식, 차이 인식에 조응된 현상이다. 세대 의식은 근원적으로 그들만이 경험한 고유한 관계와 해석에 기반하고, 상이한 세대는 상이한 경험과 해석의 틀을 가지고 있어 같다고 한다. 반면 구성주의 접근에서는, 세대관계가 세대 인식에 중요한 영향을 미칠 수 있으며, 세대 관계는 복잡하고 가변적인 장에서 구성될 수 있다고 강조한다. 세대 관계는 또한 갈등의 차원 뿐 만이 아니라 부양과 재생산의 상호적 지원 관계를 포함한다.

투사: 낙인, 배제, 부정의 상호작용

한편 한국 사회에서 점점 심화되는 것 같이 보이는 노인에 대한 혐오와 세대갈등을 집단 간 권력 갈등이나 세대의 가치 갈등으로 잘 설명되지 않는다. 경험적 연구에서는 가치관이자 자원을 둘러싼 갈등이 명확히 두드러지지 않는다. 그럼에도 불구하고 서로에 대한 적대 감정이 확산되고 세대갈등이 정치적으로 동원되는 경향이 크다. 세대갈등을 제대로 설명하지 못하는 것은 이론적, 방법론적 문제가 존재할 수 있다. 세대경험, 생애경험을 구분하고, 사회적 변화, 개인의 변화, 인간발달의 상호관계의 중층성을 설명하기 어렵다. 한국사회에서 활발하게 논의되고 있는 세대갈등론은 대부분 이러한 개념적, 방법론적 혼돈을 극복하지 못한 상태에서 이루어지고 있다. 연령, 기간, 코호트 속성도 충분히 규정하지 않은 상태에서 연령 혹은 코호트를 실재적 사회계층요인으로 전제하는 위험을 가지고 있다. 정치적 태도, 투표행위, 사회정책, 경제적 운에서 세대갈등이 과장되고, 특정 연령층이 정치적 희생양으로 동원될 위험이 크다.

한편 세대갈등 현상의 근저에 세대, 혹은 연령집단에 대한 부정적 고정관념, 배제, 그리고 정체성 부정의 상호작용이 광범위하게 작용하는 것으로 나타난다. 세대의 고유한 정체성을 귀속시키거나, 연령집단에 고유한 정체성을 귀속시키면서 개별적 특성을 부정하고 희생양화 하는데서 세대주의 담론과 연령주의 담론은 형식과 내용이 아주 유사하다. 또한 세대갈등이 심화되는 데는 특정 세대의 역사적 정체성을 부정하고, 낙인화하고 배제하고, 특정 연령층의 사회적 존재를 무용화하고 배제하는 논리가 작용하고 있다.

노인인권 회의 중에 한 노신사가 호의와 비판을 포함한 코멘트를 하였다. 우리가 어떻게 살아왔는지를 모른다고. 목숨을 건져서 구한 나라라고 힘을 준다. 맞는 말이다. 한 사람 한 사람이 어떻게 살아왔는지를 모른다. 똑같은 것을 경험하고 똑같이 인식할 수 없다. 그래서 기억을 공유하는 것이 중요하다. 그러나 사람들이 살아가는 방식이 너무나 빠르게 변한다면? 서로 다른 세대의 경험을 당연한 것으로 공유할 수 있을까? 공유되는 것도 있겠지만 차이를 인정해야 하는 태도가 필요한 이유다. 또한 세대를 안다는 것은 타자를 이해하는 방향에서만 아니라 자신의 생각을 이해하기 위해서 필요하다. 내가 생각하는 방식이 집단적으로 공유하는 시대의 연출은 아닌가? 그런 사고가 무엇을 향하고 있는지를 성찰할 필요가 있다. 나는 누구인가? 깊은 내면을 보기가 나를 이해하는데 필요하다면 세대인식도 타자에 대한 공감과 깊은 자신보기를 통해 그 이해가 깊어지지 않을까. 옳다고 여기던 것을 옳지 않다고만 손가락질하고 낭떠러지로 떨어지게 하는 것이 목표가 아니다. 한편으로 세대는 완전히 분리된 타자들이

<대한민국은 분쟁공화국인가?:갈등과 대립에 대한 철학적 성찰>

아니다. 세대 간에 차이가 있는 부분도 있지만 세대 간에 공통되는 부분도 역시 존재한다. 세대는 지금, 과거, 미래에 이어지는 공동체이다. 사회는 시간과 공간을 통해 재생산되고 변형되고 진화되는 생명체와 같다. 사회라는 역시 구성된 공동체의 지속과 변화의 주체들이 계속 이어지고 대체되는 세대들이다. 가깝고 닮아있는 타자, 그것이 세대가 아닐까. 그리고 그 습속에서 태어나듯이 아무리 밉다 해도 부정할 수 없는 나의 생명의 원천일 수 있다. 세대를 안다는 것, 나를 안다는 것은, 나의 한계를 인정하고 사랑하는 것이 아닐까. 공감되는 것은 윗세대들의 헌신을 인정하지 않는 풍토이다. 그런데 서운함, 소외감이 윗세대뿐일까. 사회 구성원 대다수가 자신이 잘나서 살아가는지 아는 세상이다. 남의 도움 속에서 살아간다고 생각하지 못한다.

[논평 3]

「세대갈등과 노년의 삶」에 대한 논평

이 재 정(대구대)

이 글은 네 단계에 걸쳐 세대갈등을 논의하고 있다. 첫째, 세대간의 권력·이해갈등을 다루고, 둘째로 정체성을 중심으로 세대갈등을 이해하려고 시도하며, 셋째 세대주의적 연령주의적 인식에 있어서 ‘투사’의 역할을 논의한다. 그리고 넷째 위의 논의를 바탕으로 세대갈등 현상의 핵심적 특성을 개념적으로 정리하고 있다. 첫 두 주제는 실제적인 경험으로서의 세대갈등이라면, 세 번째 주제는 해석으로 구성·투사된 세대갈등이다.

첫 주제인 이해갈등을 다르면서 노년이 주요한 이해집단으로 부상하는 것을 인정하면서도 “지나치게 세대갈등이 강조되고 있는 것은 아닌가” 의문을 제기한다 (3쪽). 그러면서 사회의 다양한 문제들을 세대로 환원하는 소위 ‘세대주의적 관점’에 우려를 표한다 (7쪽).

이런 고민은 두 번째 주제인 세대별 정체성을 논의하면서도 계속된다. 연령이 정치와 문화 그리고 경제에 걸쳐 진보와 보수를 가르며 중심된 요인임을 지적하면서도, 도식화된 고정 관념이 현실에 제대로 부합하는지 문제 삼는다.

이렇게 누적적 의문과 우려는 “투사로서의 세대갈등” (셋째 주제)을 분석하면서 본격적인 비판의 모습을 취하기 시작한다. 오늘날 진행되고 있는 세대논쟁은 여러 사회적 구조의 문제를 지나치게 세대중심적으로 몰아가고 있다고 지적한다. 물론 세대가 실재하지 않는다는 것이 아니라, 세대의 특성을 분명하게 드러나는 구조-삶의 연관에 대한 연구가 제대로 되고 있지 않다는 것이다. 그럼에도 노년 세대와 젊은 세대를 특정 고정 관념으로 각인하여 희생양으로 만들고 있다는 지적이다. 이런 세대(연령)주의적 담론이 선동적 대중매체를 통해 불평등과 차별에서 고통 받는 피해자가 동시에 타 세대를 비난하는 가해자가 된다는 이야기다.

마지막 장에서는 이상의 논의를 ‘객관주의’와 ‘구성주의’적 입장으로 재구성하여 개념적으로 정리한다. 저자의 입장은 객관주의를 내팽개치는 정도는 아니라 할지라도 구성주의적 입장에 상당히 기운다. 그래서 세대별 정체성이 고정화되어 있기보다 다

양한 구조적 요인들과 상호관계 속에서 새롭게 발현되고 변화하는데 주목할 것을 요구한다. 이런 주목이 충분하지 못할 경우, 세대간의 적대적 감정이 확산·증폭되고 정치적으로 동원될 개연성이 높아진다. 그래서 모두가 피해자이며 동시에 가해자가 되는 혐오사회의 위험성을 이 글은 지적한다.

물론 이런 위험에 대한 대책도, 본격적인 논의는 아니지만, 언급하고 있다. 세대갈등을 조성하는 데는 투사된 고정관념이 매우 중요하게 작용함을 지적하며, 이것이 소통을 가로막고 있다고 진단한다. 그래서 배타적이고 비포용적인 태도로 타 세대를 불신하고 비난하지 말고, 서로 이해하고 포용하는 태도를 주문한다. 이를 위해선 먼저 “우리 안의 타자들, 알지 못하거나 잘못 아는 타자들”을 이해하기 위한 자기성찰이 필요함을 강조한다.

1. 이 연구는 ‘메타담론적’이다. 세대갈등현상 속의 지엽적 문제를 분석하기보다 세대갈등 자체와 연구의 지형 그리고 언론 등을 포함하는 거시적 안목이 돋보인다. 세대갈등 속에서 벗어나 이런 연구를 대한다는 것이 신선하며 필요해 보인다.
2. 글쓰기 방식이 이례적이다. 때때로 수필적 경향을 보이기도 하고, 불완전한 문장을 사용하기도 한다. 개인적 경험담으로 보이는 문단이 불쑥 나오기도 한다.
3. 논지의 전개가, 세대별 고정관념과 이를 매개로 한 세대갈등이 “착시현상일 수도 있다”는 것을 전제로 정치적 동원의 위험성을 피력하고 있다. 이런 전제는 주로 의문제기나 우려 표시를 누적적으로 함으로써 무게를 더하고 있다. 하지만 결국 의문제기나 우려표시를 넘어 실제적 검증이 필요하지 않는가?
4. 정치적으로 세대갈등이 동원될 때 이익을 얻는 집단은 누구인가? 그 수혜집단이 세대갈등을 의도적으로 또는 무의식적으로 조장하는 경우는 없는가? 예를 들어 계급적 갈등이 세대갈등으로 치환되는 현상을 “흥미로운 점”이라 꼬집고 그냥 넘어가고 있는데, 이에 대한 본격적 분석이 필요하지 않는가?

한국 사회 성적 억압과 남녀 혐오

신 은 화(제주대)

1. 성적 대상화

‘섹시하다’는 말은 어느 새 우리 사회에서도 일종의 큰 찬사로 이해되고 있다. 그 말은 더 이상 여성에게만 제한적으로 쓰이지 않으며 매력적이고 탁월한 것들을 통칭하는 데 흔히 활용된다. 그러나 이 말과 관련한 불편함은 여전히 존재한다. 이를테면 그것은 “허리가 잘록하고 가슴이 풍만한 여성”과 같은 전형적인 이미지를 양산하고 굳히는 데 일조한다. 그리고 그런 이미지는 비현실적이고 인공적인 모습을 아름다운 것으로 내세움으로써 현실의 인간을 소외시킨다. 군살 없이 글래머러스한 몸매를 갖기 위해서는 갖가지 인위적인 조치와 수단을 취해야 하고 적지 않은 비용과 고통을 감수해야 하기 때문이다. 그리고 그 과정에서 ‘있는 그대로의’ 나 자신은 부정되기 마련이다.

많은 사람들이 위와 같은 이미지를 성적 매력의 표본으로 삼고 심지어 여성들 스스로가 수용한다는 점을 근거로, 마치 그것이 취향이나 기호에 따른 선택처럼 자유로운 일이라 주장할 수도 있다. 그러나 현실은 그렇지 않다. 화장하지 않는 여성, 뚱뚱한 여성, 가슴과 엉덩이가 밋밋한 여성에게는 화장품, 패션, 다이어트, 성형외과 등의 갖가지 방책들이 줄줄이 제시된다. 그럼에도 불구하고 변화를 위해 노력하지 않는 여성들은 무성적이고 추하며 게으른 존재로 취급당하기 쉽다. 그들에게 가해진 낙인은 채용 면접장에서, 사내 복장 규정을 통해서 실질적인 불이익과 연결되며, 심지어는 결혼과 그 이후의 삶에까지 영향을 미친다. 결혼을 통한 신분상승이 동화적 상상이 아니라 현실이 되는 사회에서, 여성들의 삶은 더욱 사적인 영역으로 치중되고, 그만큼 외모지상주의가 여성들에게 가하는 영향력은 커진다.

대중들의 시선이 모이는 곳엔 어디든 V라인 이목구비에 풀메이크업을 하고 한껏 잘 차려입은 S라인 몸매의 여성이 모범답안처럼 등장하는 상황에서, 기회를 얻고자 하는 사람이라면 과연 그 답안을 쉽게 거부할 수 있을지 의문이다. 다른 한편, 섹시미가 하나의 정형화된 이미지로 제시된다는 것 자체는 이미 그것의 부자유성을 반증하는

것으로 해석될 수 있다. 섹시한 여성은 왜 하필 그러저러한 이미지로, 그 어떤 천편 일률적인 형상으로만 표현되는가? 하필 그래야만 한다면, 그건 분명 자연스럽거나 자유로운 것과는 거리가 있어 보인다. 그래서 어쩌면 여성들이 섹시미를 선택한다기보다 섹시미가 여성들을 통제하고 있다고 하는 것이 우리의 현실에 더 부합할지도 모른다.

이와 관련하여 가령 영화 “I feel pretty”는 섹시함에 관한 고정관념에 도전적인 질문을 던진다. 이 영화에서 살찐 몸매를 드러내며 춤추는 주인공이 많은 사람들의 환호와 경탄을 이끌어낼 수 있었던 것은 자기 자신의 매력을 그 누구에 의해서도 아니고 ‘스스로’ 결정하고 인지하기 때문이다. 그리고 영화는 주인공의 이런 태도에 대한 관객들의 공감대를 이끌어내면서 그를 단순히 코믹한 자아도취 상태에만 머물게 하지 않는다. 주인공은 다음과 같이 질문한다. 출렁대는 뱃살과 통통한 팔다리를 드러내는 일이 흉하다면, 대부분 사람들은 자신을 흉하다고 여기며 살 수밖에 없다. 그렇다면 우리에게 성적인 아름다움은 자기 부정과 혐오를 통해서 얻어지는 것일 뿐인가?

우리 사회에서 여성의 섹시함에 대한 강조가 불편한 이유도 이와 같은 맥락에서 찾아볼 수 있다. 즉 그것은 여성 스스로의 욕구와 자유에 의한 것이라기보다는 여성의 몸과 성을 철저히 대상으로 삼는 타자의 욕구에서 기인한다는 데 있다. 이는 결국 ‘누구의 시선에 의한 것인가?’라는 질문으로 이어진다. 대표적인 예로 ‘섹시한 미성년’의 이미지가 어떤 연유에서 만들어지고 어떻게 소비되는지를 짚어볼 필요가 있다. 앳된 얼굴과 풍만한 몸매라는 환상은 교복 입은 여학생을 연상시키는 걸그룹의 과도한 노출과 춤동작으로 가시화된다. 그것은 진정 여성들 자신의 욕구에서 나왔고 그들의 만족과 자존감을 높여준다고 볼 수 있는가? 미성년인 학생을 향한 성적 욕구를 드러내는 일은 현실에서는 명백히 범죄이다. ‘현실의’ 여성이 소아성애의 이미지를 표현하도록 기획한 것은 무엇을 겨냥하고 있으며, 대중들은 무엇에 환호하고 무엇을 소비하는가? 그 여성이 마침 다행히 성인이라면, 법과 도덕의 경계를 넘나드는 욕망의 추구에 대해 우리는 그것이 그저 단순한 성적 ‘판타지’에 불과하다는 면죄부를 쥐어줄 수 있는가?

다른 한편으로, 성적 대상화의 가장 극단적인 형태로서 성매매 문제를 주목해볼 필요가 있다. 고급 술집에서 일하던 여성이 한 유명인에 의해 강간을 당했다고 폭로한 사건을 계기로, 유흥업소 종사자들을 대상으로 한 성폭력에 관한 논의가 한때 큰 이슈가 되기도 했다. 그 과정에서 우리는 성매매에 종사하는 여성들, 특히 ‘자발적인’ 성판매 여성들에게 있어서 강간 자체가 성립되기 어렵다는 시각을 흔히 접할 수 있었다. 그러나 성매매 그 자체가 바로 그 어떤 행위도 용인할 수 있음을 의미하는 것은 아니므로, 성매매에서 강간이 있을 수 없다는 주장은 정당화되기 어렵다. 즉 한쪽이

원치 않는 성행위를 강제하는 것이 성폭력이라는 사실은 룸살롱 여성에게든 집장촌 여성에게든, 자발적 성매매의 경우든 강제적 성매매 경우든 간에 다르게 이해될 수 없다. 성관계에 상응하는 대가가 주어지고, 그 이유로 그 관계에 대한 자발적인 동의가 있었다 하더라도, 그것이 곧 모든 종류의 성적 폭력에 대한 허용 의사라고는 하기 어렵다. 따라서 성매매에서도 강간은 일어날 수 있는 일이라고 보아야 한다.

이런 예들을 통해 좀 더 근원적으로 살펴보아야 할 점은 성적 대상화가 성상품화, 성폭력, 성매매 등의 다양한 형태로 관철되고 있다는 것이다. 여성의 몸과 성이 누군가의 기호에 맞게 가공되고 전시되는 것, 그것을 하나의 상품으로 제공하고 매매하는 것, 상대의 의사를 무시하고 성관계를 강요하는 것, 대가를 치르면 모든 행위가 용인된다고 생각하고 강행하는 것, 이 모든 것들의 근저에는 타인의 존재를 일방적으로 규정하고 취급하고자 하는 의지가 놓여있다. 그러한 의지의 발현인 성적 대상화를 통해 여성은 누군가의 눈에 비친 자신을 보고, 누군가의 욕망을 욕망하는 존재가 되며, 누군가가 원하는 틀에 끼여 자기 자신을 맞추는 주물(鑄物)로 전락한다.

그런데 우리는 성적 대상화가 여성들을 효과적으로 통제하는 데 이용되는 이데올로기적 장치, 예를 들면 ‘정숙한 아내-요염한 창녀’의 구도 정도는 쉽게 무너뜨리며 모든 연령과 계층의 여성들로 확대될 수 있다는 점에서 그것의 진짜 위력을 확인할 수 있다. 여친 인증, 화장실 몰카, 카톡방 외모 품평, 리벤지 포르노, 불법 동영상, 웹하드 카르텔, 조건만남 사이트, 청소년 성매매 등은 여성을 보고 즐기고 등급 매길 대상으로 삼는 일이 얼마나 다양하고 집요하게 이루어지고 있는지를 보여 준다. 이로써 우리는 성적 대상화가 성적 아름다움을 알아보고 그를 통해 유쾌함을 느끼는 과정에만 그치지 않는다는 것을 인정할 수밖에 없다. 그것은 성상품화, 성폭력, 성매매를 가능하게 해주는 유력한 입장논리다. 그 과정에서 여성의 동의와 자발성을 주목하는 것은 여성을 존중하기 위한 목적이기보다는 성적 대상화의 문제성을 가리기 위한 논리로 자주 이용되기도 한다.

결론적으로 종합하자면, 우리는 다음과 같은 점에서 단순한 성적 매력의 표현으로만 이해될 수 없는 성적 대상화의 문제성을 짚어볼 수 있다. 첫째, 성적 대상화는 그것이 타인의 성적 자유와 결정권을 부정하는 내용을 담을 때 수용하기 힘들다. 둘째, 성적 대상화가 사람들의 등급을 나누고 특정한 부류의 사람들을 낙인찍는 논리로 활용된다면, 이는 더 이상 성적 매력을 드러내고 칭송하는 차원에 머무르지 않는다. 그렇게 형성된 서열화는 권력과 차별을 낳으므로 분명 문제적이라고 보아야 한다. 셋째, 성적 대상화가 사람을 성적 욕구의 단순한 ‘수단’으로 전락시킬 것을 의도한다면, 우리는 응당 그 내용과 방식을 비판할 수밖에 없다. 넷째, 성적 대상화가 사회의 일반적인 규범에 반하는 내용, 예를 들어 미성년의 성착취와 같은 내용을 포함할 때, 그

에 대해 일정한 제재를 가하는 것은 결코 무리한 조치가 아니다.

2. 권력의 문제에 대하여

미투 운동은 많은 논쟁을 낳고 때로 남녀 갈등으로 번지는 경향도 보였지만, 우리 사회의 큰 변화를 이뤄냈다는 점에서 중요한 의의를 갖는다. 그 중 무엇보다도 한 사람의 몸과 성은 그 사람 고유의 것이고, 허락 없이 그 고유한 영역을 침범하는 것은 범죄이며, 성에 대한 간섭은 인격성 자체에 대한 부정일 수 있다는 인식이 사회 전반적으로 확대된 것은 참으로 큰 성과이다. 이 점에서 미투 운동은 성적 자기결정권의 불가침성을 구성원 모두에게 그 어떤 방식을 통해서보다 확실하게 각인시킨 사회적 교육의 장이라고 평가할 수 있겠다. 그래서 혹자는 우리 사회가 미투 운동 이전과 이후로 나뉠 수 있으며, 미투 운동을 계기로 이미 진일보한 사회가 이전 단계로 후퇴할 수는 없을 것이라 판단한다.

미투 운동은 우리 사회 곳곳에 만연한 잘못된 성관념과 성적 차별 및 억압의 문제를 드러내고 성폭력에 적극적으로 저항하는 사람들의 연대로 계속 이어지고 있다. 이 과정에서 밝혀진 각종 성희롱, 성추행, 성폭력 사건들은 여성의 성에 대한 통제와 지배가 얼마나 광범위하고 흔하며 공고하게 가동되었는지를 확인시켜 준다. 물론 여성과 남성 모두 성폭력의 가해자 혹은 피해자가 될 수 있고 우리 사회의 통념 상 남성 피해자들의 이야기는 더욱 깊이 묻힐 수 있으므로, 앞으로는 그런 문제들까지도 명백히 드러나고 해결될 수 있어야 할 것이다. 이런 맥락에서 미투 운동은 성적 억압이 아니라 권력의 문제에 대한 저항이라고 강조하는 의견들도 존재한다. 실제로 미투 운동을 통해 폭로된 대부분의 사건들은 권력 관계에서 발생했고 그런 관계의 기반 위에서 반복, 확대, 은폐되었다. 따라서 미투 운동의 원인을 권력과 지배에서 찾는 견해는 틀리지 않다.

그러나 이런 견해가 자칫 '성적 억압이나, 권력의 문제냐'라는 이분법을 형성하고 권력의 문제로서 성적 억압의 측면을 축소, 부인하게 되는 방향으로 결론난다면 곤란할 것이다. 실제로 미투 운동에 관한 논의에서 여성만이 반드시 피해자인 것은 아니라거나, 미투의 핵심은 남녀의 문제가 아니라 권력의 문제에 있다거나, 여성도 권력을 가지면 똑같이 행동할 것이며 만약 미투 운동이 남성의 권력을 쟁탈하려는 의도에서 비롯되었다면 동의하기 힘들다는 식의 주장들이 제기된다. 이들 주장은 부분적으로는 사실을 가리키지만 부분적으로는 사실에 대한 왜곡된 시각도 포함하고 있다. 이는 젠더 권력을 바탕으로 남성에게 의해 가해지는 억압과 폭력을 그 자체로 인정하기 불편해하는 심리가 크게 작용했기 때문으로 보인다.

안타깝게도 이들 주장은 미투 운동이 권력의 문제이면서 동시에 성폭력의 문제임을 간과해버릴 위험을 안고 있다. 다시 말해 성폭력 사건에 있어서 확연하게 드러나는 성적 차이, 즉 여성 피해자와 남성 가해자의 경우가 그 반대의 경우와는 비교할 수 없을 정도로 압도적인 현 상황의 문제를 도외시킬 가능성이 크다. 이 커다란 차이를 주목하지 않거나 사소한 점으로 치부하는 것은 문제적 상황에 대한 정확한 진단을 방해할 수 있다. 성과 권력의 분리라는 전제 하에, 권력형 성폭력을 권력만의 문제로 환원시키는 방식으로는 왜곡된 성인식과 성적 대상화가 성폭력의 주요한 요인으로 작용한다는 점을 놓치기 쉽고, 그로 인해 문제의 근본적인 해결책을 찾기도 어렵다.

그러므로 권력형 성폭력의 근절을 위해서는 권력이 성폭력을 가능하게 해주는 기반이 되지 못하도록 감시하고 견제하는 일도 중요하지만, 그런 권력을 행사했던 다수가 남성들이며 현재는 얼마나 달라진 상황인지에 대해 ‘직시’하는 일이 절실하게 요구된다. 성폭력의 가해자 중 다수가 남성이라는 사실을 인정하고 성찰하는 것은 문제 해결을 위한 직선거리 길 위의 출발점에 서는 것과 같다. 한편, 그러한 인정과 성찰 때문에 해당 남성이 곧 성차별주의자 혹은 성적 폭력을 행사할 수 있는 사람으로 오해될 수 있을 것이란 우려가 있다. 이 점에 대한 많은 남성들의 걱정과는 달리, 오히려 정반대의 시각도 가능하다. 즉, 남성의 폭력성과 잘못된 성인식에 대해 비판적으로 성찰하는 남성이야말로 마초적 남성 집단의 일원이 아님을 굳이 강조할 필요가 없을 정도로, 여성들은 남성 집단과 남성 개인을 식별할 눈을 가지고 있다.

이와 똑같은 논리로 이해하자면, 성폭력의 문제에 있어서 ‘젠더’ 권력을 강조하는 것은 모든 남성을 가해자 집단으로 매도함으로써 남녀 대결과 분열을 조장하려는 의도에서 나온 것이 아니다. 그러므로 권력형 성폭력에 대한 저항이 권력 관계에서 남녀 위치의 전도를 목적으로 한다고 오해되어서도 안 된다. 오히려 그 저항은 권력 자체의 해체를 통한 평등과 자유의 확대를 추구한다고 보아야 한다.

3. 혐오의 한계

현재 우리 사회에서는 페미니즘에 대한 증오가 광범위하게 확대, 재생산되고 있다. “꼴페미”, “페미나치”와 같은 용어는 페미니스트의 극단적 입장, 과격한 언사, 합리적 대화의 불가능성 등의 의미를 내포하고 있다. 페미니스트에 대한 이러한 판단에는 미러링 방식의 저항이 상당한 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. 더불어 페미니즘의 다양한 스펙트럼 가운데 남성 집단을 적대시하는 관점도 분명 존재하며 그런 관점을 채택하는 페미니스트들의 급진적인 주장도 페미니즘 자체에 대한 남성들의 오해와 반감을 불러일으키는 이유로 작용했다고 볼 수 있다.

다른 한편, 남성들은 미투 운동 등을 통한 여성들의 문제 제기가 남성 모두를 잠재적 성범죄자이자 억압자로 간주한다는 인상을 갖기도 한다. 실제로 여성들은 차별과 폭력에 대한 분노를 남성들을 향해 터트리기도 하며, 때로 남성에 대한 여성의 적대감이 남성만의 오해가 아닌 경우도 있다. 그리고 어떤 경우든 남성들은 커다란 분노와 억울함을 느낄 수 있다. 그래서 대부분 남성들의 주장은 모든 남성이 성폭력을 저지르지 않는 않으며, 더욱이 자신은 그런 문제적인 남성이 아님을 강변하는 쪽으로 모아진다.

결론적으로 말해서, 남성 전체를 범죄자나 억압적인 지배자로 매도하는 견해는 분명 잘못이다. 그렇지만 페미니즘 전체가 혹은 모든 페미니스트들이 그런 견해를 갖고 있다고 보는 관점 또한 잘못이다. 그것은 분명 페미니즘에 대한 오해와 편견에서 비롯되며 또한 그런 것들을 확산시킨다. 남성 집단 전체를 향하는 비난에 대해서 억울함을 느낀다면, 페미니즘이라고 무조건 비난하는 목소리에 동조하기보다 그런 매도가 얼마나 무익하고 위험한지를 우려할 수 있어야 한다.

마찬가지의 맥락에서, 미러링의 방식에 대해 이해해보고자 인쇄심을 가질 필요도 있다. 미러링은 거울을 비춰보이듯 상대의 모습을 똑같이 재현함으로써 그런 상대를 마주대하는 사람의 입장과 마음을 경험하고 이해해보라는 취지로 고안된 방식이다. 더불어 미러링의 방식에는 거울에 비친 자신의 모습, 즉 상대의 재현에 의해 표현되는 자신의 모습을 '객관적으로' 바라보도록 하려는 의도도 포함되어 있다. 따라서 미러링은 여성을 비하하고 차별하는 남성의 논리와 똑같은 방식을 재현함으로써 자기 자신의 모습을 객관적으로 바라보고 여성의 입장을 역지사지로 경험해보라는 목적을 담고 있다. 그러므로 미러링에서 채택되는 차별과 혐오의 언어는 실제로 차별하고 혐오하고자 하는 의도에서 비롯된 것이 아니다. 본래 그것은 마치 배우가 연기를 하는 것과 같다고 보아야 한다. 이런 방식이 사용된 가장 큰 이유는 그 어떤 설명과 논리보다 분명하게 여성의 입장을 이해하도록 하는 효과적인 방법일 수 있다는 판단 때문이었다.

그러나 애석하게도 미러링의 방식은 그것의 직접성만큼이나 즉각적이고 거센 반발을 불러일으켰다. 다수 남성들의 분노는 미러링의 의도를 이해할만한 최소한의 여유조차도 삼켜버린 듯하다. 남녀 차별에 반대하고 페미니즘에 호의적이었던 남성들마저도 이제는 페미니스트들의 주장을 이해할 수 없다고 등을 돌리는 추세다. 이와 별개로 페미니즘 내부의 문제도 존재한다. 미러링에서 사용되는 '재현'의 방식이 단지 재현이 아니라 실제적인 관점과 사고의 반영일지도 모른다는 의혹을 불러일으킨 것이다. 재현과 현실의 경계가 불분명해진 상황에서 더욱 과격하고 문제적인 혐오의 표현들이 등장함으로써, 페미니즘 전체는 반사회적, 반남성적, 비이성적 패륜 집단으로 비

판받고 있다.

어쩌면 이런 결과는 미러링 방식 자체의 위험성에 이미 하나의 가능성으로 내재해 있던 문제일지 모른다. 여하튼 미러링의 본래적 목적 자체가 심대하게 손상되었고, 그것이 재현하는 혐오가 실제와 구분되지 않을 정도로 혼란스럽게 전달된다면, 그 방식의 지속적인 활용은 분명 좋은 전략이라 할 수 없을 것이다. 그러므로 페미니즘은 혐오에 대한 혐오적 대응이 결코 궁극적이거나 효과적인 방법이 될 수 없음을 비판적으로 성찰하고 재확인할 필요가 있다.

이와 함께 조금만 더 욕심을 내본다면, 미러링 방식의 원래 취지에 대한 남성들의 이해가 지금부터라도 천천히 이루어질 필요가 있다. 가령 일베 회원과 같이 혐오와 배제 논리를 채택하는 페미니스트가 있다고 해서 그들이 곧바로 페미니즘을 대표하거나 페미니즘 자체라고 이해되어서는 안 된다. 왜냐하면 페미니즘은 남성 억압 혹은 여성 지배를 주장하는 입장일 수 없으며, 그와 반대로 그 모든 종류의 억압과 지배를 해체할 것을 목적으로 하기 때문이다. 바로 이런 점에서 남성과 여성은 함께 할 수 있다. 그리고 바로 이런 이유에서 남성들은 남녀 차별 구조에 대한 문제의식을 남성들 내부에서 제기하고 성찰할 수 있어야 한다. 이를 통해 우리는 남성 페미니스트의 존재가 가능하며, 실제로 그들은 이미 존재했고 앞으로 더 많아질 것이라 기대할 수 있다.

4. 연대를 위하여

모든 남성이 마초가 아니라거나 자신은 그런 집단에 포함되지 않음을 강조하는 것 못지않게 여성 차별의 현주소에 대한 남성들의 인식이 절실하게 요구된다. 또한 무고죄를 우려한다면, 역지사지로 피해자를 향한 2차 가해가 얼마나 가혹한 일인지에 대한 이해도 함께 있어야 하겠다. 피해를 호소하는 모든 여성들에 대해 무조건 꽃뱀 혐의부터 씌우는 것은 현실의 문제에 대한 인식을 방해하고 사태 해결에 도움이 되지 않는다. 성폭력 사건에서 여성이 감당해야만 하는 2차, 3차 피해의 심각성을 고려한다면, 의도적으로 무고한 사람을 성폭행 가해자로 몰아갈 수 있는 여성은 실제로 그리 많지 않다. 지금의 현실에서 성폭력 사건을 신고하고 알린다는 것은 여성에게는 그만큼 많은 것을 잃어버리고 심각한 타격을 입을 것을 각오해야 하는 일이기 때문이다. 따라서 여성의 입장과 처지에 대해 좀 더 알아가고자 하는 남성들의 노력이 계속 확대되고 이어질 필요가 있다.

마찬가지로 여성들 역시 남성의 입장과 처지에 대해 이해하려는 노력을 지속해야 한다. 그러한 태도를 견지하면서 여성 억압과 차별을 바라볼 때 여성해방이 남성해방

이기도 함을 확인하고 그에 맞는 길을 개척해나갈 수 있다. 이를 위해서 현재 시급하게 요구되는 과제 중의 하나는 미러링의 한계와 위험성에 대한 페미니즘 내부의 분명한 인식이다. 페미니스트들은 미러링 전략의 한계를 직시하고 좀 더 합리적이고 상식적인 방향에서 차별의 문제를 알리고 그것의 극복에 대한 동의를 구해야 한다. 이를 위해서 오해의 소지가 다분한 극단적 주장이나 비이성적이고 과격한 혐오적 표현은 분명히 비판하고 거부할 필요가 있다. 혐오는 혐오로써 극복되지 않는다. 괴물을 물리치기 위해 스스로 '진짜' 괴물이 되는 것은 페미니즘의 길이 될 수 없다. 따라서 “꼴페미”, “페미나치”와 같은 악명을 얻게 된 데에 남성들의 악의적 매도를 탓하기보다 어떤 근거에서 페미니즘이 그런 것들과 관계없는 입장인지에 대해 좀 더 적극적으로 대중들에게 알리고 남성들을 설득할 필요가 있다.

결론적으로 재차 강조하자면, 여성과 남성 양쪽이 서로의 입장에 대해 이해하고 알아가기 위해서 지금보다 훨씬 더 많은 인내심을 갖는 것이 중요하다. 그리고 우리는 좀 더 진일보하고 더 나은 세상을 만들기 위한 모든 노력과 언제든 '연대'할 수 있어야 한다. 그것을 위해서는 나와 '다른' 사람들, 특히 나보다 더 약하고 더 힘없는 사람들의 처지와 고통을 짐작하고 함께 나누고자 하는 태도가 중대하게 요구된다.

[논평 4]

「한국 사회 성적 억압과 남녀 혐오」에 관한 논평

심 귀 연(경상대)

Me too 이후 한국 사회는 분명 되돌아갈 수 있는 변화를 겪고 있다. 그동안 억압이라 생각하지 않았던, 어쩌면 오히려 우리의 미풍양속쯤으로 치부될 수 있는 것에 대한 생각에 변화가 생긴 것이다. 지금에 이르러 우리는 ‘그때는 옳았던 것이 지금은 틀린 것이 아니라, 그때는 미처 알지 못했던 것’을 이제서야 알게 되었다고 해도 과언이 아니겠다.

이러한 즈음에, 신은화 선생님의 글에 대한 평을 하게 되어 매우 영광스럽게 생각한다. 신은화 선생님은 “한국 사회의 성적 억압과 남녀 혐오”라는 주제 아래, 수없이 많은 성적 정체성들 중 남자와 여자라는 두 성 사이에서 발생하는 대립과 오해들을 ‘성적대상화’, ‘권력’, ‘혐오’, ‘연대’라는 키워드를 통해 풀어가면서, 한국사회의 남성과 여성간의 분열을 해소함과 동시에 모두를 위한 페미니즘, 즉 ‘연대’의 가능성을 서술하고 있다. 근대적 폭력 중 가장 흔한 현상이 대상화이다. 특히 성적 대상화는 여성에 대한 다양한 억압 현상으로 나타난다는 점에서 페미니즘운동의 출발점이기도 하겠다. 저자의 논지를 간단히 요약하면 다음과 같다.

누군가에게 매력적으로 보이고 싶다는 마음은 자연스럽다. 그러한 마음이 남성 앞에선 여성을 보다 여성답게 만들게 되는데, 이 과정에서 여성은 자신의 취향보다는 타인의 취향에 맞추게 되는 경향이 많다. 그러나 문제는 이러한 마음이 여성의 자유로운 선택이 아니라 강요된 선택이라는 점에서 성적 대상화가 발생한다는 것에 있다. 물론 남성들도 여성들에게 매력적으로 보이고 싶어한다. 그러나 여성의 성적 매력은 여성의 본성으로 규정되어, 여성답지 못한 태도나 옷차림은 여성의 덕과 관련되어 영향을 미치게 된다. 좀 더 구체적으로 이야기하자면 여성답다라는 것은 강한 이미지와는 거리가 멀며, 그것은 보호받아야하는 이미지를 연상케 한다. 이쯤에서 특히 강요되고 있는 것은 섹시미이다. 저자가 밝혔듯이 섹시미는 여성에게 강요된 “하나의 정형화된 이미지”이다. 바비인형과 같은 몸매는 현실적인 몸매가 아님에도 은연중에 강요되고 있다. 여기에 여성의 신체적 결정권은 심각하게 훼손된다. 여성이 섹시미를 선택

하는 것이 아니라 섹시미가 여성들을 “통제”했다는 것이다. 즉 “여성 스스로의 욕구와 자유에 의한 것이라기보다는 여성의 몸과 성을 철저히 대상으로 삼는 타자의 욕구에서 기인한다는 데 있다.” 주지하다시피 우리는 이 문제가 ‘탈코르셋’운동으로 이어지고 있다는 사실을 알고 있다. 코르셋은 하나의 억압이며, 억압은 여성에 대한 성적 대상화에서 기인한다. 여성은 사물 대상과 같이 분석되고 평가되어 등급이 매겨진다. 다시 말해 **성적 대상화**는 여친인증, 화장실 몰카 등에서 이루어지고 있을 뿐만 아니라 더욱 심각한 것은 정상품화, 성폭력, 성매매로 이어진다는 점이며, 특히 이러한 과정에 여성의 동의가 있었다는 일부의 주장은 성적 대상화가 가지고 있는 근원적인 문제점을 은폐시킨다는 점에서 매우 심각하다.

저자가 지적하는 성적 대상화가 여성에게만 해당되는 것이 아니라 남성에게도 해당된다는 일부의 주장은 백래시로 작동한다. 중요한 것은 여성에 대한 성폭력이 압도적인 현 상황이라는 점에서 여성의 대상화가 단순히 권력의 문제가 아니라 ‘여성에 대한’ 남성의 **권력**이라는 점이다. 특히 저자는 “권력형 성폭력에 대한 저항이 권력 관계에서 남녀 위치의 전도를 목적으로 한다고 오해되어서도 안 된다. 오히려 그 저항은 권력 자체의 해체를 통한 평등과 자유의 확대를 추구한다고 보아야 한다.”고 주장한다.

남성의 여성에 대한 억압과 멸시는 여성 혐오로 드러나는데, 여성은 여성 **혐오**에 저항하기 위해 미러링 방식을 택했다. 그러나 이러한 저항방식은 오히려 페미니즘에 대한 증오를 일으켰다. 뿐만 아니라 미투운동은 남성 모두를 잠재적 성범죄자이자 억압자로 간주한다는 점에서 남성을 여성과의 관계에서 적대적 위치에 놓이게 했다. 저자는 미러링이 재현이 아닌 실제적인 관점과 사고의 반영이라는 의혹을 불러일으키고 있다는 점을 지적하고 있다. 만일 페미니즘에서조차 혐오와 배제의 논리를 채택하게 된다면 페미니즘은 남성억압과 여성지배라는 혐의에서 벗어나기 힘들다.

저자는 “페미니즘은 남성 억압 혹은 여성지배를 주장하는 입장일 수 없으며, 그와 반대로 그 모든 종류의 억압과 지배를 해체할 것을 목적”으로 한다는 것을 분명히 제시하고 있다. 비록 전략적이라고 하더라도 “혐오는 혐오로써 극복되지 않는다” 저자는 남성과 여성의 적대적 대립이 아닌 연대가능성을 찾고 있다.

신은화 선생님의 논지에 전적으로 동의를 하면서도 해소되지 않은 질문 몇 가지를 던지고자 한다.

1. 취향이나 기호가 타자와의 관계가 전제되지 않고서 생겨나 수 있는가 의문스럽다. 존재하는 모든 것은 상황 속에서 또는 타자와의 관계에서 의미가 발생하기 때문이다. 그렇다면 타인의 욕구가 아닌 나의 욕구를 회복하라고 하는 과정에서 우리는

얼마나 자유로울 수 있는가?

2. 어두운 밤길을 걷다가 닳선 남성에게서 손목을 잡힌 경험이 있는 여성은 밤길을 걸을 수 없다. 모든 남성들은 내 손목을 잡을 수 있는 가능성이 있는 존재이기 때문이다. 미투와 관련해서 남성들은 자신이 잠재적 성범죄자라고 불리는 것에 대해 불편해한다는 것을 알고 있지만, 그렇다고 해서 그 불편한 마음을 이해하기에는 현재의 여성이 처한 상황이 매우 억압적이고 폭력적인 상황 속에 있지 않은가? 따라서 “남성 전체를 범죄자나 억압적인 지배자로 매도하는 견해는 분명 잘못”이라는 말에 대한 완전한 동의가 어렵다. 남성 전체가 범죄자는 아니지만 구체적인 경험 속에서 어두운 밤길의 남성은 두려움 그 자체일 수 있다.
3. 연대의 가능성에 대해 남성과 여성에 대한 이해, 역지사지라는 측면으로 접근하는 것은 지나치게 추상적이다. 좀 더 구체적인 방안이 나왔으면 한다.
4. 제목의 경우, ‘성적 억압’이라는 말이 저자의 주장을 오히려 흐리고 있다는 생각이 든다. 남성과 여성의 대립관계에서 여성의 성적 차별을 드러내는 데는 역부족이다. 또한 남녀 혐오라는 말에 대해서도, ‘남녀 혐오’가 아닌 ‘여성 혐오’라고 하는 것이 문제를 더 잘 드러내줄 것 같다는 생각에서 조심스럽게 제안해본다.

한국사회에서의 인종편견 사례와 그 특성

배 상 식(대구교대)

1. 들어가는 말

인종 편견(racial prejudice)과 인종 차별(racial segregation)은 상호 관련성이 깊은 용어이다.⁷³⁾ 인종 차별은 주로 인종 편견에 기인하며, 이러한 인종 편견으로 인해 다양한 인종 차별 사건이 발생한다. 예를 들면, 나치스에 의한 유대인 차별, 남아프리카 공화국에서 백인과 흑인을 차별하는 정책인 아파르트헤이트(apartheid)⁷⁴⁾, 오스트레일리아에서 유색 인종의 이민을 금지하는 백호주의 등이 대표적인 인종 차별 사례이다. 현재 아파르트헤이트와 백호주의는 폐지되었으나, 여러 민족이 함께 섞여 사는 미국이나 유럽의 여러 나라에서는 아직도 인종 차별 문제가 완전히 해결되지 않고 있다. 이러한 인종 차별은 현재 인간 생활의 모든 영역에서 특정 집단이 다른 집단을 차별하는 형태로 나타나고 있는데, 과연 우리사회는 어떠할까?

작년 말, 유엔 인종차별철폐위원회는 한국 정부에 대해 포괄적인 인종차별 금지법 제정을 촉구하면서 사회 전반으로 확산되는 인종 차별 및 증오 표현에 대한 대책 수립을 권고한 바 있다. 특히 이 위원회는 한국의 인종 차별 금지와 관련된 법적 기준이 전혀 없어 처벌이 어려운 점을 지적하면서, 제주도예 예멘인이 도착한 이후, 전형

73) 국립국어원 표준국어대사전을 보면, “인종 차별이란 인종적 편견 때문에 특정한 인종에게 사회적·경제적·법적 불평등을 강요하는 일”로 규정되어 있듯이, 인종 차별은 인종 편견과 결코 분리해서 생각될 수 없다(<https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do>).

74) 이것은 남아프리카공화국의 극단적인 인종격리정책을 말한다. 이 정책은 백인우월주의에 입각한 것으로서, 유색인종의 참정권을 부정하고, 경제적·사회적으로 백인의 특권을 유지·강화하자는데 그 목적이 있다. 1960년 3월 21일 남아프리카공화국 샤프빌(Sharpeville)에서 아파르트헤이트(apartheid) 체제 및 인종 차별에 반대하는 시위대를 학살한 유혈사태가 일어났다. 당시 평화적 집회를 벌이던 흑인들에게 경찰이 발포, 69명의 시민들이 희생되는 사건이 발생하였다. 사건의 발단은 인종차별정책의 일환으로 만든 ‘통행법’인 아파르트헤이트 정책에 있었다. 이 법에 따르면, 흑인이나 유색인종들은 그들에게 지정된 구역을 벗어날 땐 통행권을 소지해야만 했고, 개인의 신상명세가 기록된 이 통행권을 백인이 요구하면 반드시 제시해야 했다. 사건 당일 샤프빌의 경찰서 앞에 수천 명의 흑인들이 모였다. 통행권을 지참하지 않은 그들은 자신들을 체포하라며 시위를 벌였다. 사태는 걷잡을 수 없이 커져갔고, 기관총까지 동원한 경찰의 발포가 이어지면서 유혈사태가 발생하게 된 것이다. 이 사건 이후 1966년 유엔총회에서는 매년 3월 21일을 인종차별 철폐의 날로 지정하였다. 다음 백과 ‘국제인종차별철폐의 날’(<http://100.daum.net/encyclopedia/view/47XXXXXXb244>) 참조.

적인 인종 차별과 차별적 증오 표현이 확산되고 있음을 주지시켰다.⁷⁵⁾ 그리고 작년 11월 13일, 인천의 한 중학생이 또래 중학생들에게 폭행을 당한 후, 옥상에서 떨어져 숨진 사건이 있었다. 처음 이 사건이 전해졌을 때, 많은 사람들은 학교폭력 문제와 관련된 사안으로 이해했으나, 점차 사건 진상을 조사하던 중 숨진 학생이 다문화학생이었다는 사실이 밝혀지자 충격과 안타까움을 금할 수 없었다. 숨진 학생의 어머니와 가깝게 지내는 마리아 씨는 “이번 사건은 다문화 가정 아이에 대한 **차별**로 인해 벌어진 사건”이라고 규정하였고 러시아 이주민 커뮤니티 역시 이번 사건은 왕따로 인한 폭력사건에 ‘다문화 가정’이라는 한국 내 **차별**이 작동한 사건이라고 보았다.⁷⁶⁾

현재 국내에 체류하는 외국인 수는 2,367,607명(2018년 12월말 기준)⁷⁷⁾으로서, 대구광역시의 시민 수와 거의 비슷한 상태이다. 이로 인해 발생하는 다양한 사회적 문제는 해가 거듭될수록 증가하고 있으며, 특히 2000년대 이후, 우리 사회는 이전에 경험해 보지 못한 새로운 사회적 문제, 예컨대 다문화가정의 문제나 인종 차별 문제 등을 겪고 있다. 단적인 예로, 한국 사람들이 갖고 있는 외국인 이주노동자나 결혼이민자에 대한 차별적 태도는 인권 유린과 새로운 사회적 갈등을 양상하고 있다. 그렇다면 우리 사회에서 발생하는 이러한 인종 편견과 인종 차별은 왜 일어나는 것일까? 인종 편견의 사례와 유형에는 어떤 것이 있을까? 이러한 물음에 대해 우리의 논의는 다음과 같은 순서로 그 답을 찾아보고자 한다. 먼저, 2장에서는 인종 개념과 인종 편견 개념에 대해 검토함으로써, 이러한 개념 속에 내재되어 있는 본질적인 의미를 해명해 보고자 한다. 이어서 3장에서는 국내에 만연해 있는 인종 편견의 발생 원인과 그 사례를 몇 가지로 구분하여 살펴본 다음, 이를 근거로 한국사회에서 나타나는 인종 편견의 특성을 네 가지 유형으로 정리해 보고자 한다. 끝으로, 4장에서는 3장의 내용을 근거로 하여 우리 사회에서 발생하고 있는 인종 편견이나 인종 차별과 같은 갈등 문제를 해소할 수 있는 몇 가지 개선 방안을 제시하면서 본 논의를 맺고자 한다.

II. 인종편견이란 무엇인가?

1. 인종 개념

흔히 ‘인종(race)’은 ‘종족’, ‘민족’, ‘부족’ 등과 함께 유사하게 사용되어 그 의미가

75) sbs 뉴스보도(2018.12.15.).(<http://news.nate.com/view/20181215n02363?modit=1544830241>). 사실 유엔 인종차별철폐위원회의 권고는 이것이 처음이 아니다. 2007년 8월 8일에도 한국 정부에 한국 사회의 다민족적 성격을 인정하고 ‘단일 민족 구가’라는 이미지를 극복하기 위한 조치를 취할 것을 권고한 바 있다.

76) 최가영, 「인천 중학교 추락사건 “다문화가정 자녀를 대상으로 한 폭력”」, YTN PLUS, 11월 20일.

77) 통계청 보도자료(2019. 3. 21일자).

명확하게 구분되지 않은 경우가 많다. 실제로 사전적 의미로 보면, 인종은 “인간을 골격(骨格), 피부색, 모발(毛髮), 혈액형 등 신체적인 형질에 의해 구분한 종류”⁷⁸⁾라고 정의하고 있으나, 골격, 피부색, 모발 색깔도 너무나 다양하여 이를 범주화하기가 쉽지 않다. 또 다른 사전을 보면, 인종은 “인류를 지역과 신체적 특성에 따라 구분한 종류를 지칭하며, 흔히 백인종, 황인종, 흑인종이 대표적”⁷⁹⁾ 이라고 규정하고 있다. 하지만 여기서 피부색을 통한 인간의 분류, 즉 백인종, 흑인종, 황인종으로 인종을 분류하는 것은 정확한 구분이라고 할 수 없다. 왜냐하면 흔히 흑인종은 피부가 검고 머리카락이 검고 곱슬머리인 경우를 뜻하지만, 오스트레일리아 원주민은 피부는 검고 머리는 곱슬이 아니며 때로는 머리 색깔도 금발이기 때문이다. 이렇게 보면, 흑인종이라는 것도 너무나 다양하기 때문에, 단적인 의미로 ‘흑인종’이라고 범주화하는 것도 문제가 있을 수밖에 없다.

테일러에 의하면, 원래 ‘인종’이라는 개념은 1449년 스페인 기독교도들이 개종 유대인을 학살한 후 외집단인 유대인을 배제하기 위해 창안한 생물학적 용어이다.⁸⁰⁾ 따라서 인종은 인간의 노력에 의해서 바뀔 수 없는 유전적 요소에 의해 구분되는 경우가 많다. 인종 구분 준거로는 피부색, 모발 빛깔이나 모양, 입술모양, 코 높이 등의 유전적 요소가 있다. 오늘날 인종주의자들은 인류를 4-5개의 주요 인종, 예컨대 유럽인, 아프리카인, 동양인, 랩인(Laplanders), 인디언 등으로 구분하고 있으나, 36개로 넓게 구분하는 학자들도 있기 때문에 명확한 준거는 되지 못한다.⁸¹⁾ 그리고 테일러는 ‘인종’ 개념 속에는 생물학적·유전적 의미 이외에 ‘사회적·문화적 의미’가 내재해 있음을 주장하면서, 이 개념의 기원은 스페인 기독교인들이 유대인을 추방하는 과정에서 등장한 것으로 보고 있다. 즉, 그는 원래 스페인 사람들은 동물들의 품종이나 계통에 대해 설명할 때, 라틴어나 아랍어에 사용된 ‘라자(raza)’라는 용어를 사용해 왔는데, 그 당시 이 용어는 ‘동물의 씨앗’이라는 의미로 사용되었던 것이다. 그런데 이 ‘라자’라는 용어를 유대인에 적용함으로써 유대인의 ‘종’이 기독교인들과는 다르다는 사실을 강조하고자 한 것이다. 테일러는 다시 이렇게 주장한다.

사회적·문화적 차이가 생리적·유전적 ‘품종’ 차이로 바뀐 초기 근대 인종 프로젝트의 중

78) 다음 국어사전 (<https://dic.daum.net/word/view.do?wordid=kkw000208126&supid=kku000264724>), 2019년 4월 28일 검색.

79) 국립국어원, 표준국어대사전(<https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do>), 4월 28일 검색.

80) 폴 테일러(강준호 옮김), 『인종: 철학적 입문』(서울: 서광사, 2006), 61-61쪽 참조. 흔히 ethnic는 민족·인종문화집단·종족 등으로 번역되고, tribe는 부족으로 번역되는 경우가 많다. 이 두 용어는 모두 문화를 준거로 집단을 구분하는 용어로 널리 사용되고 있다. 이종일, 『다문화사회와 타자이해』(파주: 교육과학사, 2014), 152쪽 참조.

81) 이종일, 앞의 책, 152-153쪽 참조.

대한 의미론적 변화이다. 이것은 인종의 창시적 해석보다 못한 하나의 새로운 해석으로서, '라자'개념을 사회적 차이로 검토하고 그 차이와 종속을 자연적 상태로 묘사하는 데 끌어 들인다. 이러한 사회적 지위의 자연화는 특히 하나의 신학적인 반유대교로부터 인종 편견에 근거한 반유대주의로의 이동에서 중요한 계기이다.⁸²⁾

이처럼 인종이란 개념은, 테일러가 강조하듯이, 생물학적·유전학적 의미 이외에 다양한 사회적·문화적 의미가 내재되어 있기 때문에, 인종 편견이나 인종 차별과 같은 용어를 이해하기 위해서 반드시 해명되어야 할 개념이다. 그렇다면 '인종'이라는 개념에서 나타나는 사회적·문화적 의미는 무엇인가? 사실, 인종이라는 개념에는 인종 간의 관계를 대등한 관계로 보지 않는, 말하자면 인종 간 차등적인 사회관계를 담고 있을 뿐만 아니라 개인적인 의미보다는 집단적인 의미를 지니고 있다. 또한 인종이라는 개념은 사회적·경제적 이익과 밀접하게 관련되어 있기도 하다. 예를 들어, 인종 편견이라는 용어는 과학적 근거보다 자신의 현실적 이익에 의존하는 것으로서, 지배집단은 현실 속에서 인종 편견과 모순된 사실을 발견하더라도 그것에 의해 편견을 수정하지 않는 경향이 있다.⁸³⁾

그리고 인종이라는 개념의 기원은 고대에까지 거슬러 올라갈 수 있으나, 이 개념이 진정한 의미를 갖고 인간관계에 근본적인 영향을 미친 것은 근대에서 비롯된 것이다. 보통 인종이라는 말은 인간의 다양한 범주를 묘사하는데 사용되는데, 코카서스 인종 등 신체적 특징에 의한 구분, 유대 인종과 같이 종교에 따른 구분, 영국 인종 같이 민족을 지칭하기도 하고 간혹 인류와 같이 인간의 종 전체를 가리키기도 한다.⁸⁴⁾ 또한 인종이란 다른 인종과 구별될 수 있는 가시적인 신체적 특성을 가진 단위로 정의하여 생물학적 특징으로 구분되는 경우도 있으나 최근에는 사회학적 분류로 다양한 의미를 담기도 한다. 우선 생물학적인 면에서 인종을 살펴보면, 신체적 특징에 따라 구분하는 방식이 가장 대표적이다. 예컨대 19세기에는 신체와 용모의 특징에 따라 코카서스인종, 몽골인종, 흑인종의 세 형태로 구분하는 것이 유행하였으나, 이 방법의 매우 부정확하고 대체로 자의적인 것이었다. 최근에 와서 신체 인류학자들은 세 가지 특징에 의해 인종을 구분하고 있다. 먼저, 피부색깔, 머리칼의 조성, 몸이나 얼굴모양 같은 해부학적 특성, 둘째로 대사율, 유전적 질병, 호르몬 활동 등의 내과적 생리학적 특성, 셋째로 혈액의 성분이 그것이다. 그런데 이러한 구분 분류 역시 정확하지 않아서 한계를 지니는 것으로 알려져 있다. 이처럼 인종이라는 개념은 생물학적·유전학적 의미뿐만 아니라 사회적·문화적 의미도 함께 담고 있기 때문에 한 마디로 정의하기가

82) 폴 테일러(강준호 옮김), 앞의 책, 94쪽 참조.

83) 이종일, 앞의 책, 178-179쪽 참조.

84) 한국서양사학회 편, 『서양문명과 인종주의』(서울: 지식 산업사, 2002), 11-12쪽.

쉽지 않으나, 오늘날에는 후자의 의미를 강조하는 경향이 크게 나타난다.

2. 편견과 인종 편견의 의미

우선, ‘편견(prejudice)’이라는 개념을 국어사전적 의미로 풀어보면, “공정하지 못하고 한쪽으로 치우친 생각”⁸⁵⁾을 뜻한다. 그리고 편견의 어원은 라틴어 ‘praejudicium’에서 나온 것으로서, ‘before’와 ‘judgement’라는 뜻을 가진 단어가 합쳐진 것이다. 따라서 이 개념은 사실들이 경험이나 지식으로 알려지기 전에 선입견을 가지고 한쪽으로 기울어져 내린 판단이나 의견이라는 뜻을 담고 있다. 그래서 이 용어는 주로 긍정적인 뜻보다는 부정적인 의미를 내포하는 경우가 많으며, 따라서 한쪽으로 치우침(bias), 지나친 단순화(over-simplification), 고정관념(stereotype), 과도한 일반화(over-generalization) 등의 의미와 깊은 연관이 있는 것으로 알려져 있다.⁸⁶⁾

사실 이 ‘편견’이라는 개념은 학자들마다 조금씩 다르게 해석하고 있어서 한 마디로 정의하기가 쉽지 않다. 어떤 학자는 정확한 지식이나 근거 없이 어떤 개인이나 집단 및 상황에 대하여 공정하지 않게 판단하거나 이를 정당화시키려는 (보통 부정적인) 태도, 경향, 의견, 감정, 신념이라고 주장한다.⁸⁷⁾ 또 다른 학자는, 편견은 특정 집단 구성원에 대한 혐오와 미움 등과 같은 싫은 감정을 포함하는 **감정적 요소**, 특정 집단 구성원의 고정관념, 믿음, 인식을 포함하는 **인지적 요소**, 특정 집단 구성원을 향한 차별, 사회적 거부, 공격과 같은 부정적 행동 성향을 포함하는 **의욕적인 요소** 등 3가지 요소로 구성된다고 주장한다.⁸⁸⁾ 그런데 이러한 ‘편견’은 타인을 이해하는 과정에서 부정적인 역할을 수행하여 대상에 대한 두려움, 싫어함 등의 부정적인 정서를 발달시켜 접촉 자체를 피하게 만들기도 한다. 또한 편견은 특정 집단에 대한 것일 수도 있고 집단에 속해 있는 특정 개인을 향한 것일 수도 있다. 특히 편견은 인종, 성, 나이, 종족, 계층, 종교 등 다양한 개념들과 관련될 수도 있다. 여기서는 우리의 논의주제인 ‘인종’과 관련된 편견에 대해 살펴보려고 한다.

그렇다면 **인종 편견**이란 무엇인가. 우선 위의 개념적 정의에 따라 풀어보면, 인종 편견이란 특정 인종에 대한 사실들이 경험이나 지식으로 알려지기 전에 선입견을 가지고 한쪽으로 기울어져 내린 판단이나 의견을 뜻한다. 그래서 이러한 의미로 해석해

85) 네이버, 국어사전(https://ko.dict.naver.com/#/entry/koko/b96b695617054135a3bcc322934f54_92), 2019. 4. 30 검색.

86) 이인재, 「다문화사회에서의 초등학교 반편견교육」, 『윤리교육연구』, 제22집(한국윤리교육학회, 2010), 259쪽.

87) G. W. Allport, 이원형 역, 『편견의 심리』 (서울: 성원사, 1993), 23-24쪽 참조.

88) 장상희, 「인종 간 접촉과 편견: 미국 내의 한흑 집단 간 비교연구」, 『사회조사연구』 제13권, 제1호, 1998, 43-44쪽 참조.

보면, 우리의 논의는 한국사회에서 특정 인종에 대해 한쪽으로 치우친 판단이나 의견 등의 문제를 다룰 뿐만 아니라 다수의 사람들이 특정 대상(특히 특수한 인종이나 집단에 속하는 사람들)에 대해서 간직하는 나쁜 감정, 부정적인 평가, 적대적인 언동 등의 문제를 다룬다고 볼 수 있다. 말하자면 한국 사회에서 나타나는 인종 편견의 사례와 그 특성들을 범주화해서 살펴보는 것이 본 논의의 근본 목적이라고 할 수 있다.

Ⅲ. 한국사회에서 나타나는 인종 편견과 그 특성

1. 한국사회에서 나타나는 인종 편견의 발생원인

현재 우리사회에서 나타나는 인종 편견의 발생 원인을 몇 가지로 정리해서 소개하는 쉽지 않다. 더욱이 우리 사회에 내재되어 있는 이러한 자기중심적이고 우월적인 의식은 오랜 역사를 거쳐서 형성된 것이기 때문에 더욱 그러하다. 인종 편견이나 차별은 역사가 오래된 만큼이나 그 원인은 다양하지만, 대체로 그 양상에서는 우월의식이 공통적으로 드러난다. 즉, 문화적 요소, 기술적 요소 그리고 신체적 요소를 비롯해 어떤 요소든 다른 국가나 민족보다 자신들이 우월하다는 근거가 의식에 자리 잡으면 그 우월의식을 통해 상대 인종을 무시하거나 차별하게 되는 것이다. 그렇다면 한국 사람들에게 내재되어 있는 인종 편견의 원인은 무엇일까. 다음에서는 한국 사람들의 내면에 형성되어 있는 인종 편견 원인을 크게 두 가지, 즉 문명과 민족 개념을 바탕으로 한 우월의식과 민족개조와 애국계몽 운동을 바탕으로 한 우월의식으로 정리해서 소개해보고자 한다.⁸⁹⁾

1) 문명 및 민족 개념을 바탕으로 한 우월의식

인간은 자신이 속한 내부집단과 자신이 속하지 않은 외부집단을 구분하고, 내부집단의 인종·종교·문화를 준거로 하여, 다른 집단의 인종·종교·문화를 단순히 다르다는 이유로 폄훼하거나 무시하는 경향이 있다. 외부집단에 대한 이러한 폄훼의식은 우리만의 고유한 것이라기보다는 동서고금을 통해 지속적으로 등장하는 아주 보편적이고 자연스러운 현상이라고 할 수 있다. 간단한 예를 들면, 조선후기 성리학자들은 주자가례 실천을 평가기준으로 하여 일본이나 청나라를 아주 하찮게 생각한 적이 있었다. 또한 한국 사람들은 조선후기까지 화이(華夷)의식을 가지고 중국과 더불어 우리 자신

89) 여기서 우리의 논의주제인 ‘한국사회에서 나타나는 인종 편견의 발생원인’은 그 자체로 충분히 한 편의 논문 주제가 되기 때문에, 본 논의에서는 구체적으로 다루지 않고 이에 대해 간략히 소개하는 정도로만 논의의 범위를 한정하고자 한다. 좀 더 구체적인 내용을 검토할 경우에는 다음의 논문을 참조할 수 있다. 이종일, 「한국 인종편견 형성과정과 요인」, 『사회과교육연구』 제 18권(한국사회과교육연구학회, 2011), 73-89쪽 참조.

을 문명국이라고 자부하면서 주변의 여진족이나 일본인들을 야만인으로 간주했던 적도 있었다. 그 당시 이러한 사람들에게는 생물학적인 인종이나 민족 개념보다는 문명의 융성정도가 내부집단과 외부집단을 구분하는 척도가 되었다. 실제로 1876년 강화도 조약 이전까지 한국인에게는 ‘민족’이라는 개념보다는 ‘문명’이라는 개념이 훨씬 더 중요한 척도로 활용되었다.⁹⁰⁾ 특히 고려 말에 등장하여 조선시대까지 이어져 내려온 ‘단군의 후예’라는 용어는 우리 민족이 단순히 단군의 생물학적 자손이라는 의미를 강조하기 위한 것이 아니라 중국 못지않게 한국도 오랜 역사와 문명을 꽃 피운 나라라는 점을 강조하기 위한 것이었다.

그런데 대한제국 시기에 독일의 ‘민족’ 개념과 ‘문화’ 개념이 일본을 거쳐 우리나라 지식인에게 도입되기 시작하였다. 먼저, 독일의 ‘민족’ 개념은 언어·문화·역사와 함께 혈통을 강조하는 것으로서, 이러한 개념을 도입한 일본이 1937년 조선을 병합하는 수단으로 ‘내선일체론’을 만들어 사용하기도 하였다. 이 시기에 이르러 조선에서는 종래의 ‘문명 우월주의’가 영향력을 발휘하지 못하고 일본이 제기한 ‘내선일체론’에 대한 방어수단으로 일제강점기 지식인들은 혈통에 토대를 둔 ‘민족’개념을 새롭게 강조하기 시작하였다. 특히 이 시기에 조선의 지식인들은 ‘단군’에게 문화적인 인물로서 뿐만 아니라 생물학적인 조상으로서의 지위를 부여하였고, 이렇게 강화된 단일민족 개념이 국토분단, 한국전쟁, 동서냉전을 거치면서 한반도를 둘러싸고 있는 외부집단과의 생존경쟁 상황 속에서 더욱 더 강조된 것이라고 볼 수 있다.⁹¹⁾ 아마도 이렇게 형성된 단일민족 의식과 우월의식이 현재 외부집단에 대해 경계하고 편협하는 편견 의식을 발아시킨 것이 아닐까 추측해 볼 수 있다.

2) 민족개조와 애국계몽운동을 바탕으로 한 우월의식

또한 오늘날 한국사회의 인종 편견, 곧 자문화 우월의식은 민족개조와 애국계몽 운동에 그 뿌리를 두는 것이기도 하다. 이광수는 『민족개조론』(1922)에서 조선 민족이 살길은 오직 우리 민족을 개조하는 데 있다고 보았으며, 나아가 그는 이러한 자신의 입장을 20세기 전반기의 지식인 및 소설가들에게도 전수해 주기도 하였다. 예컨대 심훈은 1935년에 발표한 『상록수』에서 민족개조론이 구체적인 실천으로 나아가야만 의미 있다는 실천지향적인 모습을 보여주었다. 이처럼 민족개조에 바탕을 둔 문화 우월의식이 오늘날 우리 사회에 인종 편견 의식을 심어주는 데 큰 영향을 주었다고 볼 수 있다.⁹²⁾

물론 이러한 문화 우월의식이 모두 부정적으로 작용한 것은 아니다. 우리의 문화 우월의식은 일제 강점기에 애국계몽 운동으로 나타나면서 독립운동에도 영향을 주었

90) 이종일, 위의 논문, 75-76쪽 참조.

91) 이종일, 위의 논문, 76쪽 참조.

92) 이종일, 위의 논문, 81-82쪽 참조.

고, 그 후 1970년대 새마을 운동과 경제개발 5개년 계획을 거쳐 근대화를 성공적으로 실현하는 모습으로 나타나기도 했다. 하지만 문제는 한국인들의 근대화에 대한 성공이 근대화에 성공하지 못한 주변의 여러 민족이나 국가를 무시하거나 폄훼하는 근거로 작용한다는 점이다. 현재 한국사회에서 나타나는 인종 편견이나 인종 차별적인 행위들은 바로 이러한 한국인의 문화 우월의식에 기반을 두고 있으며, 우리보다 근대화가 늦거나 혹은 국민소득이 낮은 국가나 국민에 대해 무시하거나 폄훼하는 형태로 표출되고 있다고 볼 수 있다.

2. 한국사회에서의 인종 편견 사례

현재 우리 사회에서 발생하고 있는 각종 인종 편견이나 인종 차별 사례는 너무나 많다. 그런데 문제는 외국에서 발생하는 한국인에 대한 인종 편견이나 인종 차별에 대해서는 분노하면서 이러한 문제에 대한 개선을 요구하면서도 국내에서 발생하는 외국인을 대상으로 한 한국인들의 인종 편견이나 인종 차별에 대해서는 그 만큼 분노하거나 개선을 요구하지 않는다는 점이다. 한국인들이 유럽이나 미국 혹은 호주에서 거주하면서 인종 편견과 인종 차별을 겪을 때, 우리 국민들은 대부분 그들의 어려움에 공감하면서 그러한 문제가 개선되기를 바라는 경우가 많이 있다. 예로 스포츠계의 경우를 보자. 2012년 박지성 선수는 레타페 팬들에게 인종 차별을 당해야만 했고, 가장 최근에는 손흥민 선수나 이강인 선수가 이러한 부정적인 경험을 하고 있다. 특히 손흥민 선수는 얼마 전 웨스트햄 팬들로부터 심한 인종차별을 당하고서 이렇게 언급한 바 있다. “나도 인종차별을 경험했다. 선수들이 어디에서 왔는지는 중요하지 않다. 인종차별에 대해서는 함께 싸워야 한다.”⁹³⁾ 이처럼 외국에서 생활하는 한국인 스포츠스타들이나 유학생들 혹은 이민자들이 유럽이나 미국에서 인종 차별을 경험하는 사건들은 일일이 거론하지 못할 정도로 많이 있다.

그렇다면 이러한 문제에 대해 그 시선을 국내로 돌려보자. 과연 우리 국민들은 서구의 이러한 인종 차별이나 인종 편견에 대해 강하게 반발할 만한 자격이 있는 것일까. 현재 다문화사회로 접어든 우리사회 속에도 결코 서구의 문화와 다르지 않는 인종 편견이나 인종 차별이 많이 있다. 예를 들어, 한국인은 피부색을 근거로 하여 외국인을 차별하기도 하고 또 부러워하기도 한다. 또한 동일한 백인이라고 하더라도 경제적으로 약소국 출신자들에 대해서는 무시하거나 폄훼하는 경향이 있다. 이와 같은 한국 사회 속에 내재되어 있는 인종 편견이나 인종 차별들을 몇 가지 유형의 사례로 범주화하여 소개해 보면 다음과 같다.

93) 이승건, 「손흥민, 인종차별 함께 싸워야」, 『동아일보』, 2019.4.10.일자.

첫째, 한국인들은 피부색이나 신체적인 특징을 근거로 자기와 다른 상대방에 대해 편견을 갖거나 차별적인 행동을 하는 경우가 많다. 즉, 흑인 또는 흑인이 아니더라도 필리핀이나 인도네시아 혹은 방글라데시 출신 사람들과 같이 피부색이 우리나라 사람보다 검은 경우 신체적인 특징을 이유로 차별하거나 편견을 갖는 경향이 있다. 다음의 예를 각각 보자.

지난 7월 10일 오후 9시경 후세인 씨는 한국인 친구 한 씨와 함께 52번 시내버스를 타고 부천으로 향하는 길이었다. (...) 사건의 발단은 버스 제일 뒷좌석에 앉아 있던 박모씨가 서로 이야기를 나누고 있는 후세인 씨와 한 씨를 가리키며 소리치기 시작하면서부터이다. “더러운 xx!” “너 어디서 왔어. 이 냄새나는 xx야.” 한국어에 능숙하지 못했지만 욕설과 비아냥거림이 자신을 향한 것이었음을 후세인 씨는 직감할 수 있었다고 한다. (...) 옆자리의 친구 한 씨가 정색한 채 따져 묻자, 박 씨는 그녀의 종아리를 걸어차며 “조선x이 새까만 자식이랑 사귀니까 기분 좋으냐?”고 말했다.⁹⁴⁾

[태국출신인] 나감시리 씨는 또 자신이 만났던 인도네시아 며느리를 예로 들면서 “한국 사람들은 피부색이 검은 사람이 외출하면 더럽다는 인식을 갖고 있으며, 한국에서의 삶이 인도네시아에서의 삶보다 무조건 좋지 않느냐는 말을 자주 듣게 된다”고 말한다. 또 공원에서 아이와 함께 놀고 있었는데 한국인 아이가 옆에 와서 어울리자 그 한국인 아이의 엄마가 ‘외국인이다’며 떼어놓으려고 해서 속상해하는 모습을 보았다고 말했다.⁹⁵⁾

이처럼 한국 사람들은 검은 피부색을 가진 사람들을 보면, 우리나라보다 더 가난한 나라에서 왔거나 혹은 인종적으로 더 부족한 사람이라고 생각하는 경향이 있다. 사실 미국이나 유럽의 선진국에 얼마나 많은 흑인이 살고 있는지를 안다면, 이렇게 피부색으로 사람을 판단하는 일이 얼마나 잘못된 것인지 깨닫게 될 것이다. 위의 사례에 등장하는 후세인(Bonojit Hussain) 씨는 인도에서 온 성공회대 연구교수였다.

둘째로, 한국인들은 미국, 영국, 독일 출신의 백인에 대해서는 피부색이 다름에도 불구하고 차별보다는 닮고 싶어 하거나 부러워하는 경향이 강하다. 다음의 사례를 보자.

학생들은 유난히 백인들을 좋아하는 것 같아요. 저도 영어를 잘하기 때문에 영어 과외 아르바이트를 하려고 벽보를 붙인 적이 있어요. 연락이 와서 학생들을 만났는데, “미국인이 아니네요?” 하면서 가버렸어요. 전화가 오면 항상 묻는 말이 “어디서 왔어요?”였어요. 고향 나라를 말하면, 다들 “죄송합니다”하면서 전화를 끊었어요. 오기가 나서 “저 영어 잘해요?”라고 대꾸를 한 적이 있어요. 그랬더니 돌아오는 말이 “미국식 영어가 아니잖아요?”이

94) 이동훈, 「제가 백인이었다면 이런 일이 일어났을까요」, 『통일한국』 제310권(평화문제연구소, 2009), 65쪽.

95) 조두진, 「결혼이주여성 ‘남편과 몇 살 차이나 왜 묻나요?’」, 『매일신문』, 2010년 10월 23일자.

었어요. 한국인들은 영어가 미국식 영어만 있는 줄 아나봐요.⁹⁶⁾

이러한 사례에서 알 수 있듯이, 한국 사람들은 유독 백인을 좋아하며, 영어수업도 흑인이나 유색인이 아니라 백인에게서 배우고 싶어 하는 경향이 강하다. 이러한 현상은 바로 한국 사람들에게 내재되어 있는 인종 편견이 얼마나 강한지를 보여주는 단적인 예라고 할 수 있다. 물론 대부분의 한국 사람들은 이처럼 백인을 선호하지만, 예외도 존재한다. 다음의 사례를 보자.

“나도 엄연한 한국 사람인데, 피부색이 다르다는 이유로 목욕탕에서 쫓겨난다면 어떤 심정이겠습니까?” 우즈베키스탄 출신 귀화자인 구아무개(여, 30)씨는 자신이 사는 부산 동구 초량동 대중목욕탕에서 쫓겨나자 13일 국가인권위원회에 진정서를 냈다. 구씨는 피부색 등 외모는 평범한 한국인과 다르지만, 2002년 한국에 와 2004년 한국 남성과 결혼한 뒤 2009년 귀화하면서 이름도 한국식으로 바꾼 한국인이다. 한국 정부가 발행한 여권과 주민등록증, 운전면허증도 있고, 내년에는 학부모가 된다. 하지만 그는 지난달 25일 오후 집 근처 목욕탕에 갔다가 “외국인 손님은 받지 않는 것이 영업방침”이라는 말과 함께 쫓겨났다. 귀화한 한국인이라고 주민등록증까지 보여주면서 항변했지만, “아무리 한국인이라도 피부색이 다르면 손님들이 싫어한다”며 버티는 목욕탕 업주에게는 소용이 없었다. (...) 구씨는 “10년 가까이 한국에 살면서 식당에서 쫓겨나는 등 다양한 인종 차별을 당하면서도 지금까지 참으며 지냈지만, 내년에 학교에 들어갈 아이까지 인종 차별을 당하는 것을 참을 수 없어 고민 끝에 나서게 됐다”고 말했다.(...)97)

여기서 구 씨는 한국 국적을 소유하고 있음에도 불구하고, 백인이라는 이유로 목욕탕 출입을 거부당했다. 업주 정 씨는 출입거부 이유로 자신은 인종차별주의자는 아니지만 목욕탕 여성 손님들이 피부색이 다른 사람을 거부하기 때문에 영업상 어쩔 수가 없다고 주장한다. 사실 여기서 인근 주민들이 외국인 여성을 기피하는 이유는 단지 피부색에만 있는 것이 아니다. 업주도 얘기하고 있지만, 외국인 여성들이 주로 유흥업소에서 일하기 때문이다. 만약 동네에 거주하는 외국인 여성들이 학원 강사였다면 주민들의 반응은 달랐을 것이다. 특히 백인 중에서도 소득수준이 우리나라보다 낮은 나라, 예컨대 우즈베키스탄이나 카자흐스탄 출신 여성이거나, 아니면 이들 중에서 한국의 유흥업소에서 체류하는 백인 여성의 경우는 이들에 대한 시선이 좋은 경우가 드물다.

셋째로, 한국인들은 몽골인이나 베트남, 캄보디아를 비롯한 동남아시아인, 연변 조선족 등과 같이 피부색이 같더라도 국가 간 소득격차를 이유로 편견을 갖거나 차별하는 경향이 있다. 다음의 사례를 보자.

96) 이정국, 「스마트폰 아냐고요? 우리는 미개인이 아니에요!」, 『한겨레신문』 2012. 4. 20일자.

97) 최상원, 「피부색 다르다고 목욕탕서 내쫓기다니 ...」, 『한겨레신문』, 2011년 10월 14일자 14면.

베트남 출신으로 한국인 남자와 결혼한 팜티검장 씨는 “한국 사람들은 외국인 며느리를 만나면 꼭 ‘어느 나라에서 왔느냐? 몇 살이냐? 남편은 몇 살이냐? 한국에 오니까 좋으냐? 베트남에는 자동차가 있느냐?’고 묻는다” 며 “한국인들끼리라면 결코 하지 않을 질문을 불쑥불쑥 해서 난처하게 만든다”고 말했다.⁹⁸⁾

이처럼 동남아시아 출신 결혼이민여성을 무시하는 사례들은 너무나 많다. 한국 사람들은 베트남 출신 결혼이민여성에게 베트남에 자동차가 있느냐고 물을 정도로 베트남을 무시하거나 베트남 사람들에 대한 편견을 가지고 있다. 이러한 인식의 근거는 대개 ‘인종’보다는 국가적 소득수준의 차이에 따른 것이다. 그런데 특히 동남아시아 출신의 남자와 결혼한 한국여성의 경우는 또 다른 어려움을 겪게 된다. 한 예로, 장영지(가명) 씨는 “정서와 가치관이 잘 통한다고 생각해서 결혼했는데 남편이 외국인이라 불편한 점이 한두 가지가 아니다”고 하면서, 이렇게 덧붙인다.

“한국인 남편이 아시아 국가 여성을 신부로 맞아서 아내의 한국 비자를 신청하면 특별한 결격사유가 없는 한 비자가 나온다. 그러나 한국인 아내가 외국인 남자를 만나 비자를 신청하면 문제가 달라진다. 남자가 한국에 가서 집에만 있을 리 없고 밖으로 다니면서 무슨 일을 하고 다닐지 알 수 없다는 것이다.” 그녀는 “한국 여성과 결혼한 외국인 남성을 잠재적 위험인물로 간주하는 것 같았다”며, [또한] “외국인 남자가 한국 여성과 결혼해 입국하려면 재정적인 능력이 있음을 증명해야 한다”고 말했다.⁹⁹⁾

이러한 장 씨의 말에서 드러나듯이, 동남아 국가에 대한 한국인들의 편견은 너무나 오랫동안 그리고 지속적으로 자리하고 있다. 대개 장 씨처럼 동남아 출신 남자와 결혼한 한국여성에게는 “부모님이 반대 안 하셨어?”라고 물으며, 이왕에 국제결혼을 하려면, 미국이나 캐나다, 영국 등 선진국의 백인 남자랑 하는 것이 좋다는 의견을 보이는 경우도 있다.

넷째로, 한국인들은 자신의 문화·생활방식 등을 준거로 하여 자기와 다른 이주민의 문화·생활방식을 낮은 수준으로 폄훼하는 경향이 있으며, 특히 한국인들의 문화적 우월감은 단일민족이라는 신화적 허상에 그 바탕을 두는 경우가 많다. 다음의 사례를 보자.

무함마드 아심(36세) 씨와 신민선(29세) 씨는 지난 3월 6일 서울 이태원 한국 ‘이슬람 중앙성원’에서 ‘알라의 이름으로’ 결혼했다. 신 씨의 아버지는 사위의 이름을 부르지 않았다. ‘파키스탄 새끼’라고 불렀다. ‘파키스탄 새끼’가 왜 한국에 와서 가만있는 사람을 건드리는

98) 조두진, 「결혼이주여성 ‘남편과 몇 살 차이냐 왜 묻나요?’」, 『매일신문』, 2010. 10. 23일자.

99) 조두진, 위의 글, 2010. 10. 23일자.

거야’ ‘히잡(이슬람식 두건)’을 쓴 딸도 타박했다. “다른 이슬람교도처럼 너도 테러로 빠질 거냐?” 신 씨 부모는 결혼식장에 오지 않았다. 신 씨는 무함마드의 두 번째 부인이다. 1999년 한국에 온 무함마드는 한국인 여자와 결혼을 했다. 2남2녀의 자식을 낳았다. 아이들 모두 주민등록번호를 가지 한국인이다. 3년 전 아이들은 파키스탄으로 ‘무슬림유학’을 떠났다. 첫 부인도 함께 갔다. 한국학교에선 무슬림으로 키우기 어려웠다. 첫 부인과 4명의 자녀는 한국에 돌아올 것이다. 모든 사실을 알고 있었지만, 신 씨는 선택했다.¹⁰⁰⁾

이처럼 한국 사람들이 자신의 딸에 대해 생각하는 것은 충분히 수긍이 가는 부분이다. 딸이 파키스탄 사위의 두 번째 부인이 되는 것을 반기는 부모가 어디에 있겠는가. 더욱이 아버지의 이러한 행위는 한국사회에서는 받아들이기 어려운 이슬람의 ‘일부다처제’의 풍습에 기인하고 있다. 이처럼 한국 사람들은 이슬람교나 이슬람을 신봉하는 국가에 대해 대부분 부정적인 편견을 가지고 있으며, 또한 동남아 국가들의 문화에 대해서도 다음의 사례와 같이 부정적인 시선과 편견을 갖는 경우가 많다.

충북 옥천군에 사는 70대의 A씨는 최근 태어난 손자 머리말에 날카로운 칼이 놓여 있는 것을 보고 소스라치게 놀랐다. 칼은 베트남에서 시집온 며느리가 놓은 것으로 밝혀졌고 A씨는 불같이 화를 내며 며느리를 정신이상자로 몰아붙였다. 반면 며느리는 시어머니가 화를 내는 이유를 도저히 이해할 수 없었다. 고국 베트남에서는 나쁜 기운을 타지 않고 무탈하게 성장하도록 하는 기원을 담아 아기 머리말에 칼을 놓는 풍습이 있기 때문이었다.¹⁰¹⁾

이상과 같은 네 가지 유형의 인종 편견 사례는 한국인이면 누구나 인정할 수밖에 없는 내용이라고 생각된다. 하지만 한국사회에서 나타나는 인종 편견 사례는 이보다 훨씬 다양하고 복잡하다. 한국사회와는 달리, 서구인들의 인종 편견에는 비교적 분명한 기준이 있다. 우선 서구인들은 서구·백인·기독교 등을 준거로 하여 이에 속하지 않는 집단이나 사람들을 자신보다 못한 집단 또는 사람으로 편취하는 경향이 있다. 하지만 우리사회는 이러한 서구사회와 달리 훨씬 복잡하고 이중적이고 다면적인 특성을 지닌 인종 편견이 존재한다. 다음 절에서는 바로 한국사회에서 나타나는 이러한 인종 편견의 특성들을 크게 네 가지 요인별로 정리해서 소개해 보고자 한다.

3. 한국사회에서 나타나는 인종 편견의 특성

위의 2절에서 보았듯이, 현재 우리 사회에서 나타나는 인종 편견은 매우 심한 편이다. 2013년 워싱턴포스트(WP)는 81개 국가를 대상으로 ‘세계 가치관 조사(World

100) 송경화·안수찬, 「히잡 두른 사랑 앓살라무 알라이쿰」, 『한겨레신문』, 2011. 5. 17일자.

101) 유네스코 아시아 태평양 국제이해교육원, 『다문화사회와 국제이해교육』(파주: 동녘, 2009), 308쪽.

Values Survey)’를 실시하였는데, 여기서도 우리 사회의 단면이 그대로 드러난다. 이 조사에 의하면, 세계에서 가장 인종 차별 의식이 높은 나라는 방글라데시, 요르단, 인도 순인 것으로 나타났으며, 한국은 높은 교육·경제 수준을 고려해 볼 때 특이하게 인종 편견이 심한 것으로 조사되었다. 아래의 <표 1>을 함께 보기로 하자.¹⁰²⁾

<표 1> 다른 인종의 이웃을 원하지 않느냐는 질문에 대한 국가별 응답

| | |
|----------|---|
| 0~4.9% | 미국, 영국, 캐나다, 오스트레일리아, 뉴질랜드, 브라질, 아르헨티나, 콜롬비아, 스웨덴, 노르웨이, 라트비아 |
| 5~9.9% | 독일, 스페인, 멕시코, 칠레, 페루, 남아공, 파키스탄, 벨라루스 |
| 10~14.9% | 이탈리아, 핀란드, 우크라이나, 일본, 폴란드, 체코 |
| 15~19.9% | 러시아, 중국, 베네수엘라, 도미니카공화국, 에티오피아, 탄자니아, 우간다 |
| 20~29.9% | 프랑스, 알제리, 모로코, 타이, 터키, 불가리아, 잠비아 |
| 30~39.9% | 한국 , 이집트, 나이지리아, 사우디아라비아, 이란, 베트남, 알바니아 |
| 40% 이상 | 인도, 요르단, 방글라데시, (홍콩) |

이상의 <표 1>에서 나타나듯이, 한국은 교육수준이나 소득수준을 고려했을 때, 다른 국가에 비해 인종적 관용도가 높을 것으로 예상되었으나, 실제로는 인종 편견이 매우 심한 편이었다. 그렇다면 한국 사람들이 가지고 있는 인종 편견에는 어떤 것이 있으며, 과연 이러한 인종 편견들을 어떻게 구분될 수 있을까? 사실, 한국 사회에서 나타나는 인종 편견을 객관적으로 구분할 수 있는 기준이나 획일화된 준거는 없다. 그럼에도 불구하고 한국 사회에서 나타나는 인종 편견 특성을 요인별로 파악해 보면 크게 네 가지 유형, 즉 생물학적-유전학적 요인, 사회적-역사적 요인, 종교적-문화적 요인, 경제적 요인으로 구분해 볼 수 있다. 이제 이들 네 가지 유형에서 나타나는 요인별 특성들을 하나씩 살펴보기로 하자.

1) 생물학적-유전학적 요인에 따른 인종 편견

먼저, 한국 사람들은 대부분 유전적인 특성인 검은 피부색이나 이와 유사한 피부색을 가진 사람들에 대해 심한 편견을 가지고 있으며, 혼혈인에 대해서도 백인과 가까운 사람보다는 흑인에 가까운 사람들에 대해 편견을 갖고 있다. 하지만 이들 중에서도 성공한 사람들에 대해서는 다르게 평가하는 특성이 있다. 이러한 특성을 좀 더 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 한국 사람들은 피부색이나 신체적인 특징을 근거로 자기와 다른 상대방에 대해 편견이나 차별적 성향을 보이는 경우가 많은데, 특히 흑인이나 유사-흑인에 대한 편견이 매우 심한 편이다. 이러한 편견은 다음과 같은 사례를 통해 쉽게 확인할 수 있다. 즉, “내가 아직 정류장에서 버스를 타지 않았을 때 일인데, 그때 두 명의 흑인

102) 이유주현, 「한국인 3명 중 1명 “이웃에 다른 인종 살면 싫다”」, 『한겨레신문』 2013년 5월 17일자.

이 있었어. 두 흑인 중 한 명은 입술이 복어 입술이고 한쪽 눈이 빨개서 너무 징그러웠다.”¹⁰³⁾ 이러한 말처럼 한국 사람들의 인식 속에는 흑인에 대한 인종 편견이 매우 깊게 깔려 있다.

둘째, 한국 사람들은 대개 혼혈인에 대한 인종 편견을 가지고 있는데, 특히 검은 피부색에 대한 편견이 심한 편이다. 현재 국내의 혼혈인은 외국인 아버지가 백인 혹은 흑인이거나 아니면 외국인 어머니가 아시아계 황인인 경우가 대부분이다. 그런데 외국인 아버지 혹은 어머니가 흑인인 경우, 이들 자녀에 대한 인종 편견이 너무나 심하다. 한국 사람들에게 흑인과의 혼혈인은, 마치 동물에 비유되듯이 혈통이 불확실한 ‘잡종’이라는 인식이 깔려 있다. 말하자면 순수성에 대한 집착이 계층적 사고와 결합하여 우열을 구분하는 방식으로 나타난다고 볼 수 있다.

셋째, 한국 사람들은 흑인이나 혼혈 흑인은 싫어하지만, 하인즈 워드처럼 성공한 혼혈 흑인은 한국 사람으로 간주하는 경향이 있다. 한국 사람들은 혼혈인에 대해 ‘튀기’라는 폄훼 용어를 사용하기도 하지만, 사회적인 성공을 거둔 혼혈인에 대해서는 이전의 태도와는 완전히 다르게 부모 중 한쪽만 한국인이더라도 한국 사람으로 인정하는 이중적 태도를 취하기도 한다.

2) 사회적-역사적 요인에 따른 인종 편견

다음으로, 한국 사람들은 사회적-역사적 요인에 기인하는 인종 편견도 가지고 있다. 이는 서구인들의 인종 편견과 유사한 특성을 보이는 것이며, 또한 유교적 전통의 가부장제와 결합된 인종 편견도 함께 가지고 있다. 이러한 특성을 좀 더 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

우선, 한국 사람들의 인종 편견은 서구인들의 인종 편견과 유사한 편이다. 한국 사람들은 서구인들이나 미국인들처럼 노예제도를 통해 흑인들을 지배한 적은 없지만, 미국과 일본의 강한 영향으로 아주 어린 시기부터 사회화 과정에서 흑인을 열등한 존재로 보고 있다. 이러한 편견 의식은 우리나라가 개화기에 ‘서구에 의해 문호개방을 당했다’는 점에서 열등의식이 형성된 측면과 동시에 ‘아시아 국가들이 서구 문호를 경쟁적으로 고민 없이 도입하는 과정에서 백인들의 사상, 심지어는 비백인에 대한 차별까지 우리의 생각인 양 가져온 측면이 있다.¹⁰⁴⁾ 그리고 우리사회의 흑인에 대한 폄훼 의식은 단순히 아프리카 흑인에 한정되어 있지 않다. 방글라데시, 스리랑카, 인도네시아 등의 사람들은 인종적으로 흑인이 아니지만, 한국인보다 약간 더 검은 피부를 갖고 있다는 이유로 흑인처럼 차별하기도 한다.¹⁰⁵⁾

103) 유네스코 아시아 태평양 국제이해교육원, 『다문화사회의 이해』(파주: 동녘, 2008), 35쪽

104) 서재훈, 「서구 인종주의 서열 그대로 배워 ..., 인권교육부터 제대로(박경태 교수 인터뷰)」, 『한국일보』 2019. 1. 24일자

둘째, 한국 사람들의 인종 편견은 남녀차별적인 가부장 제도와 결합되어 나타나기도 한다. 한국 사람들은 동남아시아인 혹은 아랍인과 결혼한 한국여성들에 대해, 결혼한 이후부터 그들을 한국인으로 보지 않고 남편의 신분과 관련지어 차별하는 경향이 있다. 가부장제 하에서 여성은 남성에 종속된 존재로 간주되며, 그 결과 동남아시아인 혹은 아랍인과 결혼한 한국여성들도 그 순간부터 동남아시아인 혹은 아랍인의 아내로서 남편에 따라 따가운 시선을 받게 된다.¹⁰⁶⁾ 이러한 관점은 우리 사회 속에 오랫동안 이어져온 남성 중심적이고 가부장적인 유교문화의 영향이라고 볼 수 있다.

셋째, 한국 사람들의 인종 편견은 역사적인 사실에 근거한 측면도 있다. 예를 들면, 일본과 중국, 혹은 몽골은 역사 속에서 우리나라를 침입한 대표적인 국가이다. 그리고 이러한 전쟁의 역사에 대한 국민적 반감이 쌓이게 되어 이들 국가와 출신자들에 대해 편견을 갖기도 한다. 중국의 동북아공정이나 일본의 독도 영유권 문제 등은 아직도 해소되지 않은 첨예한 문제로서 이들 국가에 대한 반감이 편견을 갖게 만들고 있다. 특히 일본 출신 결혼이민여성들은 양국 간의 역사적인 문제에 대해 국민적 정서가 좋지 못할 때마다 내면적으로 심한 고통과 어려움을 겪고 있다.

3) 종교적·문화적 요인에 따른 인종 편견

이어서, 한국 사람들은 다양한 종교를 수용하는 경향이 있으면서도 특정 종교에 대해서는 강한 편견을 가지고 있다. 또한 문화나 생활방식에 대해서도 우리 문화에 대한 우월감이 강한 편이며, 다른 이주민의 문화와 생활방식 등을 무시하거나 차별하는 경향이 있다. 이러한 편견을 좀 더 깊게 살펴보면 다음과 같다.

먼저, 한국 사람들은 유독 아랍인에 대한 종교적인 편견을 가지고 있다. 한국은 서구와 같은 기독교 중심 국가는 아니지만, 십자군 원정 이후 서구의 여러 나라에서 형성된 기독교 중심주의의 사고를 그대로 수용하는 경향이 있다. 또한 앞서 보았듯이, 이슬람 종교에 대한 부정적인 이미지가 강하며, 이슬람교의 관습인 히잡, 일부다처제, 명예살인, 돼지고기 금식 등에 대해서도 강한 종교적 편견을 가지고 있다.¹⁰⁷⁾

둘째, 한국 사람들은 자신의 문화·생활방식을 준거로 하여 자기와 다른 이주민의 문화·생활방식을 낮은 수준으로 폄하하는 경향이 있다. 앞의 베트남 사례에서도 보았듯이, 한국 사람들은 자국 문화에 대한 우월감이 유독 강한 편이며, 우리보다 소득이 낮은 국가의 문화나 생활방식에 대해서는 무시하는 경향이 있다.

셋째, 한국 사람들은 영어나 일본어와 같이 세계적으로 많은 사람들이 사용하는 언

105) 이종일, 「사례분석을 통한 한국 인종편견 특성」, 『사회과교육연구』 제19권 제4호(한국사회과교육연구학회, 2012), 99쪽 참조.

106) 이종일, 위의 논문, 116쪽 참조.

107) 이종일, 위의 논문, 114쪽 참조.

어나 혹은 경제적으로 소득이 높은 국가의 언어에 대해서는 높게 평가하면서 배우려는 경향이 강하다. 또한 그러한 언어를 사용하는 국가에 대해서도 긍정적인 인식을 갖는 반면에, 우리보다 소득이 낮거나 소수언어라고 할 수 있는 베트남어나 캄보디아어, 인도네시아어 등에 대해서는 무시하는 경향이 있다.

4) 경제적 요인에 따른 인종 편견

끝으로, 한국 사람들은 대체로 우리보다 소득이 낮은 국가출신의 사람들에 대해 인종적으로 무시하거나 폄훼하는 경향이 있는데, 이러한 특성을 흔히 ‘GNP 인종주의’라고 지칭한다. 다음은 한국 사람들에게 내재되어 있는 경제적 요인에 따른 인종 편견에 대해 살펴보고자 한다.

우선, 한국 사람들은 동남아시아, 몽골 및 중국출신에 대해 인종 편견이나 인종 차별적인 태도를 보인다. 이러한 인종 편견은 혈연적, 유전적 의미보다는 출신국의 소득 수준이 더 많이 관련되어 있다. 특히 이러한 인종 편견의 사례는 이러한 국가출신의 결혼이민여성들이나 유학생들을 대하는 태도에서 잘 드러난다.

둘째, 한국 사람들은, 앞에서 보았듯이, 국민소득이 우리보다 낮은 백인에 대해서도 무시하거나 차별하는 경향이 있다. 예를 들면, 한국 사람들은 유럽의 선진국(영국, 독일, 프랑스 등)이나 미국 등의 백인에 대해서는 열등의식을 갖는 경우가 많으나, 백인이더라도 우리보다 국민소득이 낮은 우크라이나, 우즈베키스탄, 필리핀 백인 등의 사람들은 무시하는 경향이 있다.

셋째, 한국 사람들은 우리보다 소득이 낮은 국가의 동포에 대해서도 무시하거나 차별하는 경향을 갖고 있다. 한국 사람들은 같은 민족으로 인정받고 있는 중국의 조선족이나 러시아를 비롯한 인근 국가에서 살고 있는 고려인 후손들뿐 아니라, 심지어는 북한 이탈주민에 대해서도 심한 편견을 가지고 있다. 예를 들면, 현재 국내에는 외국인 근로자와 그 가족들이 유입되어 전국 각지의 농촌이나 산업단지에서 일하고 있다. 특히 이들 중에는 고려인 3세로 국내에 취업하여 장기 체류하고 있는 사람들이 아주 많으나, 이들에 대한 주민들의 시선은 부정적인 경우가 많다.

IV. 맺는 말

지금까지 살펴본 바와 같이, 편견은 정상적인 인간 경험의 일부이기는 하지만, 그릇된 범주화에 근거한 각종 편견과 차별 행위는 전 세계적으로 만연해 있는 일종의 문화적·사회적 악이라고 할 수 있다. 지금까지 국내는 물론이고 세계적으로 인종 편견과 인종 차별 행위를 방지하기 위한 수많은 법률과 제도, 교육과 홍보활동을 전개하

였음에도 불구하고, 인종 편견과 인종 차별행위는 여전히 근절되지 않고 있다. 최근 다문화사회에 진입한 우리 사회에도 인종 편견과 인종 차별 행위가 만연해 있으며, 이러한 행위의 근절이 국가의 품격을 높이고 인류평등주의에 입각한 인간다운 삶을 실현하는 중요한 과제가 되고 있다.¹⁰⁸⁾ 이처럼 한국사회에서 나타나는 인종 편견과 인종 차별을 조금씩 해소해 나가면서, ‘다름’과 ‘차이’를 긍정적으로 인식할 수 있는 열린 사회문화 조성을 위해 필요한 몇 가지 사항을 제시해 보고자 한다.

우선, 학교교육에서 인성교육 및 인권교육을 좀 더 강화할 필요가 있다. 일반 사람들의 인식에서 나타나는 인종 편견이나 인종 차별은 그렇게 쉽게 변하지 않는다. 하지만 어릴 때부터 인성교육을 통해 인종 편견에 대한 인식을 개선시켜줄 수 있다면, 그들의 인식은 충분히 개선될 수 있을 것이다. 예를 들면, 학생들을 위한 상호존중과 배려교육, 차별이나 편견의식 타파, 공동체 의식 등을 함양시켜줄 수 있는 교육적 강화가 이루어진다면, 좀 더 나아진 우리사회를 기대할 수 있을 것이다. 또한 현재 우리 사회에서 다문화가정, 즉 국제결혼 가정이나 외국인근로자 가정에 대한 인종 편견과 인종 차별은 점점 더 심해지고 있다. 따라서 이러한 편견과 차별을 해소하기 위해 인권교육을 체계적으로 실시할 필요가 있다. 물론 우리 사회에서의 이러한 인권교육은 보호적인 측면 보다는 편견과 차별을 배제하고 평등한 권리적인 측면에 초점을 맞추어야 할 것이다.

둘째, 모든 국민을 대상으로 보다 심화된 다문화교육을 실시할 필요가 있다. 최근 여성가족부가 발표한 ‘2018 국민 다문화수용성 조사’ 결과(2019.4.18.)¹⁰⁹⁾에 의하면, 우리나라 성인과 청소년의 다문화 수용성 지수는 52.81점과 71.22점으로 각각 나타났다. 이는 2015년(2016.3.15. 발표) 조사 때보다 청소년은 3.59점 높아진 것이지만, 성인은 1.14점이 떨어진 결과이며, 지속적으로 다문화교육이 실시되고 있는 청소년과 그렇지 않은 성인 간의 다문화수용성 차이가 점점 커지고 있음을 보여주는 것이다.¹¹⁰⁾ 현재 2015 개정 교육과정에서도 명시하였듯이, 다문화교육은 인성교육 및 인

108) 추병완, 「도덕과에서 반편견교육」, 『윤리교육연구』 제28집(한국윤리교육학회, 2012), 112쪽 참조.

109) 여성가족부에서 2019년 4월 18일에 발표한 ‘2018 국민 다문화수용성 조사결과’는 2018년 4월부터 2019년 3월까지 실시된 조사연구로서 만 19세~74세 성인 남녀 4,000명(가구방문 면접조사)과 전국 중.고교 재학생 4,225명(160개 학교)을 대상(학교방문 집합조사)으로 실시한 설문결과를 담고 있으며, 조사 구성요소는 다음과 같다.

| 구 성 요 소 | 차원 | 하위 구성요소 | 내 용 |
|------------------|-------------|---------|----------------------------|
| | 다양성 | ①문화개방성 | |
| ②국민정체성 | | | 국민 됨의 자격기준에 대해 다양성 인정 |
| ③고정관념 및 차별 | | | 외국 이주민에 대한 고정관념과 차별 |
| 관계성 | ④일방적 동화 기대 | | 이주민의 우리문화 동화 및 순응 기대 |
| | ⑤거부, 회피 정서 | | 이주민 접촉상황에서 비합리적인 부정적 정서 |
| | ⑥상호교류 행동 의지 | | 이주민과의 친교관계를 맺고자 하는 의지 |
| 보편성 | ⑦이중적 평가 | | 경제개발 수준, 문화적 배경 등에 등급을 둠 |
| | ⑧세계시민 행동 의지 | | 인류애와 같은 보편적 가치 추구 및 실천 의지 |
| 다문화수용성 지수 | | | 위 8개 구성요소별 측정값의 종합 |

권교육과 함께 범교과 학습주제로 정해져 있을 정도로 그 중요성이 강조되고 있으며, 또한 지금까지 10여 년 동안 학교현장에서 다문화교육이 실시되어 왔기 때문에 이젠 좀 더 체계적이고 심화된 전문교육 프로그램의 개발 및 보급이 필요한 시점이라고 할 수 있다.

셋째, 모든 국민을 대상으로 민주시민으로서 역량을 강화할 필요가 있다. 현재 우리 사회는 급격한 사회 변화와 사회적 신뢰부족으로 계층·세대·성별·이념 간의 갈등과 혐오문제가 어느 때보다 복잡 다양한 형태로 발생하여 사회 통합을 위협하고 있는 상황이기 때문에, 2015 개정 교육과정 총론(추구하는 인간상)에서 밝히고 있듯이, ‘공동체 의식을 가지고 세계와 소통하는 민주 시민’을 육성하는 일이 무엇보다도 중요하며, 또한 민주시민의 역량들, 예를 들어 ‘타인의 권리와 존엄성을 존중하고 다원성을 인정하는 시민적 관용’이나 ‘약자를 보호하고 정의와 상생의 원칙에 따른 협력과 연대’ 등을 향상시키는 교육이 반드시 필요하다.¹¹¹⁾ 최근 교육부가 추진하고 있는 ‘민주시민교육’ 정책도 바로 이러한 사회적 문제를 개선하기 위한 노력의 일환으로 간주할 수 있을 것이다.

110) 특히 우리의 논의 주제와 직접적인 연관을 맺고 있는 ‘고정관념과 차별’에 대한 조사 결과는 성인이 62.58점, 청소년이 74.32점으로 각각 나타났다.

111) 교육부, 「민주시민교육 활성화를 위한 종합계획(2018.11)», 1쪽, 8쪽 참조.

「한국사회에서의 인종 편견 사례와 그 특성」에 대한 논평

이 상 엽(울산대)

본 논문은 “한국 사회에서 나타나는 인종 편견의 사례와 그 특성들을 범주화해서 살펴보”고 이를 극복할 수 있는 대안을 제시하는 데 목적을 두고 있다. 이를 위해 본 논문은 우선 인종 및 인종 편견 개념에 대해 살펴보고, 인종 편견의 발생원인과 사례를 분석한 후, 한국 사회의 인종 편견의 특성을 4가지로 구분하여 설명하고 있다. 그리고 나서 인종 편견과 이로부터 비롯되는 인종 차별 문제를 해결한 방안을 제시하면서 글을 맺고 있다.

본 논문에 따르면, “인종 편견이란 특정 인종에 대한 사실들이 경험이나 지식으로 알려지기 전에 선입견을 가지고 한쪽으로 기울어져 내린 판단이나 의견을 뜻”한다고 한다. 그렇다면 한국 사회에서 인종 편견은 왜 발생하는가? 크게 2가지 원인을 말하고 있다. 첫째, 단일민족 의식에서 비롯된 타 집단에 대한 우월의식, 둘째, 민족개조와 애국계몽운동을 바탕으로 한 문화적 우월의식이 그것이다. 그런데 본 논문은 이 두 가지 원인만으로는 한국 사회의 인종 편견의 원인을 다 설명할 수 없다고 본다. 물론 현재 한국 사회의 인종 편견이나 인종 차별은 이러한 한국인의 문화 우월의식에 기반을 두는 것이지만, 한국 사회의 인종 편견의 특징은 경제적인 요인에서 발견되는 것이다. 왜냐하면 한국 사회의 인종 편견은 특히 “우리보다 근대화가 늦거나 혹은 국민소득이 낮은 국가나 국민에 대해 무시하는 형태로 표출되고 있”기 때문이다.

본 논문은 다양한 인종 편견과 인종 차별의 사례를 제시하면서, “서구·백인·기독교 등을 준거로 하여 이에 속하지 않는 집단이나 사람들을 자신보다 못한 집단 또는 사람으로 폄하하는” 서구의 경향과 달리, 한국 사회의 그 양상은 매우 복잡하고 다면적이라는 점을 주장하고 있다. 이러한 관점에서 한국 사회의 인종 편견의 특성 요인을 4가지 관점에서 정리한다.

첫째, 유전적 특성인 검은 피부색이나 이와 유사한 피부색을 가진 사람들에 대해 심한 편견을 갖는 등의 ‘생물학적-유전학적 요인’, 둘째, 유교적 전통의 가부장제와 결합된 인종 편견 등과 같은 ‘사회적-역사적 요인’, 셋째, 아랍인에 대한 종교적인 편견을 가지는 등의 ‘종교적-문화적 요인’, 그리고 넷째, 우리보다 소득이 낮은 국가출

신의 사람들에 대해 인종적으로 무시하거나 폄훼하는 등의 '경제적 요인'에 따른 인종 편견이 그것이다. 예컨대 백인이라고 하더라도 한국보다 국민소득이 낮은 우크라이나, 우즈베키스탄, 필리핀 백인 등은 무시되는 경향이 나타나는데, 이 현상은 이른바 'GNP 인종주의'라고 불린다.

그렇다면 이러한 인종 편견과 이로부터 비롯되는 인종 차별은 어떻게 극복될 수 있을까? 본 논문은 첫째, 학교교육에서 인성교육 및 인권교육을 좀 더 강화해야하고, 둘째, 모든 국민을 대상으로 심화된 다문화교육을 실시할 필요가 있고, 셋째, 모든 국민을 대상으로 민주시민으로서 역량을 함양시킬 '민주시민교육' 정책 추진을 제안했다.

본 논문은 현재 한국 사회가 직면한 인종 편견과 인종 차별의 문제에 대한 철학적 성찰을 시도하고 있다. 한국 사회는 최근 국제결혼 가정과 이주 노동자의 증가로 인해 민족 및 인종 다양성이 심화되고 있고 이미 이른바 다민족 및 다문화 사회로 접어들었다고 할 수 있다. 다문화 사회라는 새로운 정체성을 수용하도록 압력을 가한 것은 인구 구성비의 변화일 것이다. “현재 국내에 체류하는 외국인 수는 2,367,607명(2018년 12월말 기준)으로서, 대구광역시의 시민 수와 거의 비슷한 상태”이고 또한 앞으로 한국 사회의 민족 및 인종 구성의 다양성은 더욱 심화될 것이다. 하지만 한국 사회는 아직까지도 단일 민족 국가라는 정체성을 매우 공고히 유지하고 있는 것처럼 보이고, 그렇기 때문에 다문화 사회나 인종 편견에 관한 논의는 여전히 한국 사회의 중심 아젠다가 되지 못하고 있다. 이러한 배경에서 볼 때, 본 논문의 시도, 즉 인종 편견에 대한 철학적 성찰 및 그 극복 방안에 대한 모색은 매우 의의 있는 작업이라고 할 수 있다.

본 논문의 의미와 의의를 더욱 명확히 하기 위해 몇 가지 질문을 드리고자 한다.

첫째, 단일 민족 국가나 민족 문화라는 정체성은 하나의 신화이며, 정치적 목적을 위해 마련된 하나의 환상에 불과한 것일까? 인종 편견과 차별의 극복을 주장하는 경우, 대체로 문화다원주의에 토대를 두고 있는데, 문화다원주의는 문화의 다양성과 차이를 존중하고, 다양한 사회 구성원들이 각자 정체성을 유지하면서도 사회 활동에 참여할 수 있는 권리를 지향한다. 그러나 어떤 사회이든 중심이 되는 고유한 정체성이 존재하는 것은 아닌가? 한 사회에는 역사적으로 종교적으로 형성된 중심이 되는 문화가 있을 수밖에 없지 않은가? 이러한 현실을 인정하면서 동시에 사회구성원의 다른 문화에 대한 인정과 배려가 필요한 것은 아닐까? 사회 구성원의 모든 문화가 동등한 권리를 가지는 것이 바람직한 것일까? 아니면 문화다원주의를 유지하면서도 한국 사

회의 문화 정체성을 새롭게 형성할 수 있다면, 그것은 어떻게 가능할 수 있을까?

둘째, 국제 결혼 이민자들이나 외국인 노동자들의 가장 큰 걱정 중 하나는 자녀들에 대한 편견과 차별의 가능성이라고 한다. 본 논문이 제안하듯이, 우리 사회의 주요한 구성원이 될 이 자녀들이 사회 구성원으로서 평등한 학습기회를 제공받고 사회적 편견과 차별의 대상이 되지 않도록 하기 위해 다문화교육의 도입이 시급하다. 그리고 그러한 편견 감소를 위한 교육은 어린 나이에 시작되는 것이 바람직하고 체계적인 교육프로그램을 지속적으로 시행하는 것이 중요하다. 그렇다면 지금 우리 교육 현장에서, 특히 초등학교 현장에서 편견 감소를 위한 적합하고 효과적인 다문화 교육 프로그램이 존재하는가?

셋째, 다인종, 다민족이라는 새로운 사회적 상황을 맞이한 한국 사회가 문화적으로 이질적인 집단들을 차별하는 것이 아니라 그 집단들과 공존하기 위해서는 이질적인 문화 집단에 대한 사회 구성원들의 편견을 감소시키는 일이 무엇보다 중요하다. 다양한 민족 및 인종 집단이 인종적, 신체적, 문화적 특징들 때문에 받는 고통과 차별을 감소시키고, 사회구성원들이 다른 문화 집단에 대해 긍정적이고 우호적인 태도를 갖도록 도와야 한다. 이를 위해 본 논문에서는 전 국민 대상 다문화교육 및 민주시민교육을 제안했는데, 이에 대해 구체적인 방안이나 프로그램이 있으면 설명해주길 바란다.

[발표 6]

플랫폼 경제시대의 계급지평 시론

- 프롤레타리아트에서 프레카리아트로 진화와 기본소득

곽 노 완(한신대)

1. 들어가기: 플랫폼 경제와 노동의 불안정성

지구적인 차원에서 불안정노동이 일반화되기 시작한 것은 신자유주의가 정치경제의 영역에서 지배력을 행사하기 시작한 80년대부터라 할 수 있다. 물론 한국에서는 이보다 늦게 1997/8년 외환위기가 신자유주의와 불안정노동의 기폭제가 되었다고 할 수 있다. 이때는 고용불안정성이 가장 이슈가 되었다. 정규직의 해고가 일상화되고 비정규직과 파견노동이 양산되며 청년실업이 확대되기 것이다.

그런데 2010년대에 들어서면서 구글, 페이스북, 아마존, 우버, 네이버, 카카오, 크라우드소드 앱, 주문형 앱 등 디지털플랫폼 업체들의 부상과 더불어 플랫폼 노동이 급속히 팽창하고 있다. 플랫폼 노동의 주요형태는 클라우드 노동과 주문형 앱 노동이라 할 수 있다.

클라우드 노동은 온라인 플랫폼을 통해 고객이 특정업무를 불특정다수의 노동자들에게 공시하면 노동자가 일을 신청하여 완료하고 수수료를 지불받는 노동을 말한다. 이 때 고객은 사용자가 아니라 이용자(user)로 불리며 업무 지시권 대신 업무완료 후 평가권을 갖는다. 그리고 플랫폼도 업무지시를 수행하지 않기에 클라우드 노동의 경우 사용자가 누구인지가 불분명하며 노동자도 특정 사용자에게 경제적으로 종속되어 있지 않은 이른바 프리랜서이다. 이 클라우드 노동은 고용관계나 소득의 불안정성에 그치지 않고, 4대 보험의 사각지대에 놓여 실업/질병/퇴직 시 삶 전체의 불안정성에 빠지게 되어 불안정성이 극대화된다(김교성 외, 2018: 106-108).

이처럼 4대 보험에서 배제되는 것은 주문형 앱 노동의 경우도 마찬가지다. 특히 우리나라의 경우 언어장벽으로 인해 지구적 범위에서 활성화된 클라우드 노동은 미미하지만 주문형 앱 노동의 경우 일찍부터 발달한 음식 배달문화 등으로 인해 매우 발달한 편이다. 클라우드 노동이 직접 대면 없이 디지털플랫폼을 통해서 행해지고 완결되는 데 비해, 주문형 앱 노동은 우버 택시, 카카오 드라이버, 배달의 민족 서비스처럼 대면 접촉을 통해서 이루어지며 특히 배달 앱 등에서 출퇴근시간과 근로시간에 대한

통제가 이루어진다. 따라서 근로관계의 종속성이 존재한다고도 볼 수 있다. 하지만 배달에 필요한 오토바이와 주유비용을 서비스 제공자가 부담하고, 보수가 실적에 비례하여 지급된다는 점에서 자영업자성을 충족한다는 점에서 노동자성 인정을 못 받고 사회보장의 사각지대에 놓일 가능성도 있다. 특히 노동자성 인정에 인색한 우리나라의 경우 주문형 앱 노동자는 사회보장의 수혜를 받을 길이 요원하다(김교성 외, 2018: 109-110).¹¹²⁾ 이처럼 플랫폼노동은 우리나라에서 특히 노동자성조차 인정받지 못하여 기존 비정규직 이상으로 불안정성이 극대화되고 있다.

특히 우리나라의 경우 2018년 8월 기준으로 자영업자 중 소득 및 복지 안정성이 낮은, 고용원 없는 403만 명의 영세자영업자 및 사실상 실업자 350만 명까지 불안정 노동자에 포함하면 우리나라의 불안정노동자는 1,692만 명으로 확장경제활동인구 2,976만 명의 56.85%에 달한다고 볼 수 있다(강남훈, 2019: 130-132). 그리고 정규직 중에서 재벌기업이나 공공기관 노동자는 298만 명으로 확장경제활동인구의 10%에 불과하다(앞의 곳).

이러한 신자유주의 고용정책에 더해 디지털플랫폼 경제의 성장은 국내외적으로 고용관계와 사회보장의 불안정성뿐만 아니라 소득불평등도 구조화시키고 있다.¹¹³⁾ 구글 등 플랫폼 기업 및 플랫폼 경제가 성장할수록 노동의 불안정성과 소득 불평등이 구조화되고 커지는 시대에 기존의 노동연계복지체계와 소득불평등 정책은 부정합을 낳고 있는 실정이라고 할 수 있다. 문재인 정부 들어서서 ‘소득주도성장’이라는 이름으로 최저임금 상향 등 ‘임금주도성장’ 프레임을 강하게 추진하였으나 소득불평등 해소 및 소비증진을 통한 성장동력의 활성화라는 목표를 달성하기보다는, 고용감소 및 물가급등에 따른 경기침체의 부작용이 더 크게 나타나고 것도 이러한 실업과 불안정노동이 팽배한 디지털플랫폼 경제시대에 맞지 않는 시대착오적인 부정합의 대표적인 사례라 할 수 있다. 임금주도성장론은 신자유주의의 대안으로 제시된 담론으로 ‘글로벌 케인스주의 뉴딜’이라고도 불린다(김교성 외, 2018: 72). 그러나 한국의 경우 노동소득분배율이 특히 낮고¹¹⁴⁾ 자영업자의 비중이 큰 경제구조라 최저임금상승을 통한 내수증진 효과는 미미할 수밖에 없다. 이처럼 내수증진 효과가 미미한 상황에서 최저임금상승은 알바나 임시직을 고용한 자영업의 비용상승요인으로 작용해 소비자물가를 양등

112) 영국 고용재판소의 경우 2016년에 우버 택시 운전자의 노동자성을 인정하고 우버 플랫폼의 사용자성을 인정하였다. 그러나 우리나라 서울행정법원은 배달 앱 기사의 노동자성을 인정하지 않았다(앞의 책: 109).

113) 이러한 소득 및 자산 양극화의 구조화는 우리나라뿐만 아니라 미국, 영국, 프랑스 등에서도 보편적으로 나타나고 있다. 미국, 영국, 프랑스의 피케티 지수(순자산의 가치/국민순생산)가 70년대 중반 이래 급상승하여 자산소득의 비율이 노동소득에 비해 급증하고 있다(강남훈, 2019: 116). 특히 미국의 경우 2013년 기준으로 상위 0.1%가 보유한 자산이 하위 90%가 보유한 자산과 비슷한 정도이다(앞의 책: 116-117).

114) 우리나라의 노동소득분배율은 2017년 기준으로 정부부문과 감가상각을 제외한 국민소득(NI) 대비 63%로 미국, 영국, 독일, 일본 등 주요선진국에 비해 5%포인트 정도 낮은 편이다(한국은행, 2019: 43).

시킴으로써 자영업의 매출뿐만 아니라 소비자들의 실소득을 감소시킴으로써, 고유의 고용감소 효과¹¹⁵⁾와 함께 경기침체를 더욱 악화시키는 부작용을 낳았다. 자영업자의 임금부담을 덜어주기 위해 정부에서 임금보조금을 지급했으나, 신청의 복잡함과 매출 노출을 꺼리는 자영업자의 기피현상으로 사실상 자영업자는 비용증가와 매출감소로 최대의 피해를 보았다고 할 수 있다. 그리하여 최저임금의 혜택을 받은 200만 명 정도의 비정규직과 임시직에게 소득증대 효과가 있었음은 사실이나, 추가로 세금을 지출하면서도 더 많은 자영업자 및 소비자들의 소득을 감소시켜 총GDP에 부정적인 효과를 낳았다. 이처럼 전통적인 케인스주의의 임금주도성장론 프레임은 전통적인 노동연계복지 프레임과 마찬가지로 오늘날의 질적으로 변화된 노동 및 경제 구조를 감안할 때 유효성을 상실했다고 할 수 있다. 높은 실업율과 불안정노동이 구조화된 오늘날 국민들의 소득과 소비를 늘리기 위해서는, 과거 완전고용시대에 유효했던 임금주도성장 프레임이 아니라 노동과 무관하게 모든 국민의 실질소득을 증가시키는 기본소득, 무상교육, 아동수당 등 보편복지 프레임이 더 유효하다고 할 수 있다.

더구나 플랫폼 경제와 인공지능이 비약적으로 진화하면서 노동과 소득 그리고 사회보장의 불안정성이 커지는 정도를 넘어서 이제는 리프킨(Rifkin)의 말대로 이른바 ‘노동의 종말’까지 우려되는 시대가 되었다. 그리하여 이제는 구글, 페이스북 등 지배적인 플랫폼 기업의 창업자들이 앞장서서 낮은 노동연계복지 프레임을 보편적인 기본소득 프레임으로 전환해야 한다고 주장하는 시대가 되었다.¹¹⁶⁾ 앞으로의 문제는 노동의 불안정성을 넘어서서 노동의 종말과 삶의 불안정성일 것이며, 기본소득은 불안정노동자만이 아니라 자본가를 포함한 대다수의 요구가 될 수밖에 없을 것으로 보인다.

2. 프롤레타리아트와 프레카리아트 개념의 양가성과 재구성

프롤레타리아트의 개념은 후기 맑스(Marx)에 의해 임노동자계급으로 사용된 이래¹¹⁷⁾, 오늘날까지 대부분의 저자들이 임금노동자계급이라는 의미로 쓰고 있다. 그리고 ‘불안정한’이란 뜻을 가진 Precarious와 프롤레타리아트(Proletariat)를 합성한 프레카리아트(Precariat)도 불안정노동자란 뜻으로 사용하고 있다(Standing, 2011: 10; 강남훈, 2019: 126).

115) 임금주도성장론을 주장하는 측에서도 임금상승이 고용률에 부정적인 효과를 가져온다는 점을 인정하고 있다(Strom and Naastepad, 2013: 110-113).

116) 미국에서는 테슬라의 CEO인 엘론 머스크(Musk), 페이스북의 CEO인 저커버그(Juckerberg) 등 인공지능과 플랫폼 경제의 대표적인 주자들이 보편적인 기본소득을 주장하고 있다(Yang, 2018: 168).

117) 맑스는 후기저작인 『자본』 1권에서 “프롤레타리아는... 임노동자를 뜻한다”(MEW 23: 642; 곽노완 2013: 100에서 재인용)고 명시하고 있다.

그런데 맑스는 프롤레타리아트 개념을 초기에는 무권리의 무산자라는 뜻으로 사용하였다(MEW 1: 390-391). 마르크스 시대에는 임노동자계급이 자본과 부동산을 소유하지 못한 무산자계급의 주요부분을 차지하고 있었고, 또 자신이 사회성원들이 자본가계급과 노동자계급으로 양극화될 것이라고 전망했기에(MEW, 4: 469), 무산자와 임노동자를 거의 같은 뜻으로 사용했던 것으로 보인다. 그러나 이처럼 무산자와 임노동자를 등치하는 맑스의 프롤레타리아트 개념은 엄밀히 말하면 타당하지 않다. 왜냐하면 자본주의에서 자본가와 임노동자 외에 맑스가 뿌피부르주아지로 불렀던 다양한 인구집단이 소멸·생성되면서도 맑스의 전망과 달리 끊임없이 확대재생산 되었으며 나아가 사회가 분화되면서 임노동자 중에서도 주식자본 및 부동산 등 자산을 가진 사람들이 생겨났기 때문이다(곽노완, 2013: 103). 이런 점을 감안할 때 프롤레타리아트 개념을 임노동자계급과 동의어로 사용하는 것은 무산자계급의 외연을 임노동자계급으로 축소하거나 노동자물신주의를 조장하는 근거가 될 수 있다. 예를 들어 미국과 한국에서 임노동자 중에서 주식자본과 부동산을 소유하면서 정치적으로 보수를 고수하며 경제적으로 자본가의 이해를 대변하는 사람들의 존재는 우연이 아니라 구조화된 것이다. 따라서 노동자물신주의자들이 생각하듯이 임노동자계급은 잠재적으로 정치적인 진보세력이며 무산자를 대변한다는 가정은 단순화의 오류에 빠지는 것이며 일시적으로뿐만 아니라 원리적으로도 타당하지 않다. 이러한 노동자물신주의의 난점을 극복하려면, 프롤레타리아트 개념을 임노동자계급이 아니라 초기 맑스에 따라 무산자계급의 의미로 넓혀서 사용하는 것이 타당하다. 이처럼 프롤레타리아트 개념을 무산자계급으로 이해한다면, '지주-자본가-(뿌피부르주아)-임노동자'의 프레임으로 분류할 수 없었던 전업주부·청소녀·사회활동가·영세자영업자·기초생활보장수급자 등 그동안 계급의 범주에서 배제되었던 막대한 인구집단을 무산자계급의 범주로 포괄할 수 있다. 그리하여 임노동자의 무조건적 헤게모니를 주장하는 연대가 아니라, 임노동자를 포함한 무산계급이 모두 평등하게 연대할 새로운 지평을 열 수 있을 것이다.

프롤레타리아트를 이처럼 무산자계급으로 이해한다면, 프레카리아트는 불안정노동자가 불안정무산자로 재정의 할 수 있다. 이렇게 재정의 할 때, 프레카리아트가 불안정한 핵심적인 이유는 고용관계에서 불안정하기 때문이라기보다는 소득과 사회보장에서 배제되어 있기 때문이라고 볼 수 있다. 그리고 프레카리아트가 무산자가 된 이유는 자연과 선조들이 준 공유지(Commons)¹¹⁸⁾와 자신들의 공동노동으로 만든 인공공유재산을 유산자들 또는 유산자의 후견자인 정부에게 수탈(Expropriation)당하고 착취(Exploitation, Ausbeutung)당했기 때문이라고 할 수 있다.¹¹⁹⁾

118) 여기서 공유지(Commons)는 원리적으로 모두가 지분권을 갖는 공유 자원 내지 재산을 뜻한다.

119) 여기서 수탈은 착취(Exploitation, Ausbeutung)과 달리 노동과정 안에서의 빼앗김이 아니라 노동과정 밖에서의 빼앗김을 의미한다.

프리캐리아트의 개념을 이처럼 공유자산을 수탈당하고 착취당한 무산자계급으로 재구성할 때, 프리캐리아트는 공유자산을 재전유(Reappropriation), 곧 되찾아 오는 데 이해관계를 함께 하는 계급이라 할 수 있다. 물론 무산자계급 중에서 비정규노동자는 노동과정에서도 착취를 가장 많이 당하는 사람들이기에 찾아올 몫이 가장 많은 사람들이라고 할 수 있다. 그러나 노동력을 착취당하는 건 임노동자들만이 아니다. 모든 무산자들이 수탈당할 뿐만 아니라 착취당하기도 한다. 이는 그들이 공동으로 생산한 빅데이터나 네트워크외부효과가 플랫폼벡터기업에 의해 전유되어 빅데이터 가공을 통하거나 광고수입으로 인한 초과이윤을 낳기 때문이다. 플라톤의 『국가』(4, 433a)에서 유래하는 ‘각자에게 각자의 몫을 주라’는 분배정의의 원칙대로(금민, 2019: 1에서 재인용) 또는 노동성과에 대한 보상적 정의의 원칙대로(곽노완, 2017: 228), 이 초과이윤은 플랫폼에 참가한 모든 사람들이 자유/무료노동을 통해 함께 생산한 것이므로 이를 생산한 모든 사람들에게 귀속되어야 마땅하다. 그러나 플랫폼벡터기업이 이들 모두의 노동성과를 가로채어 초과이익을 전유하므로 이를 자유노동에 대한 착취로 볼 수 있다. 물론 이 착취된 초과이익을 자본이윤으로 볼 것인지 아니면 지대로 볼 것인지는 논쟁의 여지가 있다.¹²⁰⁾ 그러나 이 초과이익의 원천은 자본-임노동 관계 내부가 아니라 외부에서 제공된 것이며 자본의 초과이윤과 달리 일시적이지 않고 지속적으로 구조화된 것이기에, 차액지대로 보는 것이 더 적합하다. 여튼 무산자 중에 임노동자가 아닌 사람들은 기존의 공유자산을 수탈당할 뿐만 아니라, 새로이 자유노동을 통해 생산한 공유자산을 착취당하기도 한다. 이처럼 프리캐리아트는 수탈당하고 착취당하면서 삶의 안정성을 상실한 모든 사람들이라고 정식화할 수 있을 것이다.

3. 디지털플랫폼 공유지의 역설과 기본소득

공유지는 원리적으로 모두에게 평등한 접근이나 평등한 지분권을 보장하는 자산이지만, 그것을 가장 잘 사용할 입지나 조건에 있는 사람이나 단체에 의해 특권적으로 사유화된다. 곧 인접효과로 인해 공유지 인클로저가 필연적으로 발생한다.

예를 들어 어느 동네에 초중고가 새로 들어서면 그 동네의 입지적 가치는 크게 상승한다. 그 동네 학생들은 안전하고 신속하게 또 교통비부담 없이 학교를 다닐 수 있기에, 많은 학부모들이 그 동네로 이사를 오고자하기 때문이다. 그러나 이 학교라는 공유지의 혜택은 그 동네 모든 주민들에게 평등하게 돌아가지 않는다. 그 동네 주택

120) 빅데이터나 네트워크외부효과로 인한 초과이익을 자본이윤보다 지대로 보는 더 많다고 할 수 있다 (이항우, 2017: 221; 강남훈, 2019: 112).

소유자들은 집값상승이나 임대료 상승으로 막대한 이익을 추가로 누리지만, 세입자들은 자녀들의 통학편의성이 높아지고 교통비가 절감되는 대신 전세나 월세가 상승한 만큼 그 편의성 상승 및 교통비 절감의 비용을 치뤄야 한다. 동네에 지하철역이 생기는 경우에도 마찬가지다.

더욱 심각한 경우는 주택이나 건물 재건축이나 재개발의 경우에 나타난다. 우리나라 모든 땅은 용도 및 건물의 높이를 규제하는 층고제한이 정해져 있다. 그런데 도시의 층고제한은 단계적으로 상향되어 왔다. 이처럼 층고제한을 상향한 것은 모두의 공유지인 공중(하늘)자산을 땅소유주에게 무상으로 분배해 준 것이라 할 수 있다. 층고제한이 상향됨에 따라 지가가 상승하여 땅소유주들은 막대한 이익을 얻게 되며, 재건축이나 재개발을 통해 층고제한 높이까지 건물을 올렸을 경우 더 큰 초과이익을 얻게 되기 때문이다. 이처럼 정부가 모두의 공유지를 빼앗아 땅 부자들에게 갖다 주는 건 우리나라처럼 급격히 도시화가 진행된 나라에서 더욱 심각하게 일어난다. 더욱 심각한 건 이처럼 층고제한을 상향해 주는 과정에서 땅을 공유지로 기부채납 받거나 재건축초과이익환수금, 공공기여금 등을 받는 식으로 환수한 개발이익을 그 단지 한가운데 학교나 공원을 만들어서 다시 개발이익을 그 땅소유자들에게 더 불려서 몰아주는 준다는 점이다. 이처럼 공유지의 확충과 더불어 공유지 인클로저와 자산양극화가 확대되는 현상을 공유지의 역설이라고 부를 수 있다(곽노완, 2017a: 50-54).¹²¹⁾

이러한 공유지의 역설과 양극화 현상은 디지털플랫폼이라는 공유지에는 더 증폭되어 나타난다. 이는 주목효과, 링크효과, 기록효과, 콘텐츠효과 등으로 구성되는 네트워크효과를 통해 공간적 제약 없이 가입자가 늘어날수록 플랫폼의 가치가 산술적으로가 아니라 증폭되어 나타나기 때문이다(강남훈, 2019: 108-110). 곧 플랫폼의 가치가 높아질수록 그 플랫폼은 더 빠른 속도로 진화하여 가치가 증폭되고 이는 플랫폼 소유권자에게 전유된다는 것이다. 구글, 페이스북, 아마존, 우버 등 플랫폼벡터기업의 급속한 성장은 이런 원리에 따른 것이다.

이러한 공유지의 역설을 통해 디지털플랫폼은 비록 단기적으로는 가입자 모두의 후

121) 문재인 정부와 박원순 서울시장도 재건축과 재개발 인가를 제한함으로써 이러한 공유지의 역설에 빠지지 않으려고 노력한다고 볼 수 있다. 그러나 문재인 정부나 박원순 서울시장도 향후 환수된 개발이익이 잠실경기장 종합재개발 내지 도시재생처럼 부자동네나 부동산소유자들을 위해 재투자되어 다시금 공유지의 역설을 낳을 가능성에 대해서는 문제의식이 희미한 것으로 보인다. 공유지의 신설이 불가피하게 부동산소유자들의 자산가치를 급등시키는 역설을 극복하려면 플라톤의 분배정의 원칙대로 각자에게 각자의 것을 주면 된다. 이는 공유지 개발이익을 우선적으로 관할지역의 모든 거주자들에게 기본소득으로 분배하고, 2차적으로 판 빠레이스(Van Parijs)의 '비우월적 다양성(undominated diversity)'(Van Parijs, 1995: 82-84) 원칙대로 개발이익의 일정비율만큼을 모두가 현 부동산제도로 불이익을 받는다고 인정할 수 있는 사람들, 곧 무주택자에게 공공임대주택 제공 등의 혜택을 주는 것으로 구체화될 수 있다. 이 경우 새로 건립될 공유지의 재원은 모두에게 돌아갈 공유지수익에서가 아니라 수혜자부담원칙에 따라 해당 공유지 인근지역의 토지세를 인상하는 방식으로 충당하는 것이 합당하다.

생을 증진시키지만, 그 수익의 일부까지 공유하지 않는다면 사회전체적으로 그리고 장기적으로 극소수의 유산자계급과 압도적인 다수의 비참한 무산계급이 대립하는 초양극화를 낳을 것이다. 왜냐하면 민주적인 통제가 없다면 디지털플랫폼이 진화함에 따라 일자리는 불안정해지는 수준을 넘어서서 일자리가 소멸되어갈 것이기 때문이다 (Strengmann-Kuhn, 2019: 39-40).

다행히 스트렝만-쿤이 지적한 대로 디지털플랫폼의 진화는 기술적으로 생계노동을 감축하는 것이지 곧바로 일자리를 줄이는 것이 아니다. 그는 노동의 감축이 일자리의 감축이 아니라 노동시간의 감축으로 이어지고 모두가 생계노동을 줄이는 대신 정치적 참여와 교육, 돌봄을 확대될 수 전망을 제시하고 있다. 그리고 기본소득이 이런 조건을 창출하는데 크게 기여할 것이라고 주장한다(Ebd.: 45). 그러나 기본소득은 이처럼 단지 소극적으로 사회의 극단적인 대립을 막고, 아니면 노동 대신 안정되고 새로운 활동이 충만한 사회적 조건을 만들 필요 때문에 도래해야 할 그 무엇이 아니다.

오히려 디지털플랫폼은 자연적으로 주어지거나 조상으로부터 물려받은 공유지를 넘어서서, 프리카리아트를 포함하여 모두가 함께 만드는 공유지이다. 프리카리아트는 자신들이 새롭게 만들었으나 착취당하는 플랫폼 공유지를 되찾아 지금보다 더욱 적극적으로 활성화하고 공유하게 될 것이다. 디지털플랫폼은 프리카리아트의 네트워크능력을 비약적으로 향상시키고 기본소득의 재원을 확장하는 장이 될 수 있다. 계급대립을 해소하기 위해 기본소득이 필요한 것이 아니라, 프리카리아트가 자신이 만들어낸 기본소득의 재원을 되찾아 옴으로써 계급대립이 해소되는 것이다. 프리카리아트가 노동물신주의¹²²⁾ 프레임에서 벗어나, 평등하게 연대하는 무산자계급으로 다시 선다면, 새로운 시대의 계급대립도 길을 비켜줄 것이다.

이처럼 디지털플랫폼에서 생성된 빅데이터 등을 공유화하여 기본소득의 재원을 마련하자는 방안에 근접한 시도는 2016년 스페인 바르셀로나 시정부의 기술주권 이니셔티브라 할 수 있다. 여기서는 모든 공공데이터를 ‘시 데이터 공유지(City Data Commons)’에 집적하여 ‘빅데이터 공유지’를 설정하고, 사기업이 빅데이터를 활용할 경우 수익에 대해 공유지분을 설정하여 이 수익으로부터 기본소득을 배당하고자 하였다. 이는 미드의 국가공유지분권 모델을 플랫폼 자본주의에 맞서는 대안으로 부활시킨 것이기도 하다(금민, 2019: 5).

이러한 바르셀로나 시의 정책이 빅데이터만이 아니라 네트워크외부효과까지 감안하여 보다 포괄적인 공유권을 설정하는 방향으로 진화한다면, 플랫폼자본주의를 기본소득의 조력자로 전환시킬 수 있을 것이다. 이는 국내 지자체에서도 도입 가능할 것으로 전망된다.

122) 노동물신주의(Arbeitsfetisch)는 생계노동과 노동자를 신성시하는 프레임을 지칭한다(Reiner, 2019: 79ff.).

< 참고문헌 >

- 강남훈, 2019, 『기본소득의 경제학』, 박종철출판사.
- 곽노완, 2013, 「노동의 재구성과 기본소득」, 『마르크스주의 연구』 제10권 제3호.
- 2017, 「노동에 대한 보상적 정의와 기본소득의 정의 개념」, 『서강인문논총』 제49호.
- 2017a, 「마르크스 지대론의 확장과 현대 도시지대론을 위한 시론」, 『마르크스주의 연구』 제14권 제3호.
- 금 민, 2019, 「빅데이터 공동소유와 플랫폼 기업에 대한 공유지분권」, 정치경제연구소 대안, 2019. 5. 11일 발표문
- 김교성·백승호·서정희·이승윤, 2018, 『기본소득이 온다』, 사회평론아카데미.
- 이항우, 2017, 『정동자본주의와 자유노동의 보상』, 한울.
- 한국은행, 2019, 『알기 쉬운 경제지표해설』, 한국은행.
- Marx, K., 1848, “Manifest der Kommunistischen Partei”, *MEW* 4, Dietz, 1982.
- 1890, *Das Kapital*. Bd1(4. Aufl), *MEW* 23, Dietz, 1962.
- Reiner, J., 2019, “Das Frankfurter Manifest - Rückgewinnung des Utopischen für die Linke”, *Digitalisierung? Grundeinkommen!*, mandelbaum.
- Standing, G., 2011, *The Precariat: The New Dangerous Class*, Bloombury Academic.
- Strengmann=Kuhn, W., 2019, “Arbeit 4.0 und Grundeinkommen”, *Digitalisierung? Grundeinkommen!*, mandelbaum.
- Srorm, S. & Naastepad, C. W. M., 2013, “Wage-Led or Profit-Led Supply: Wages, Productivity And Investment”, in M. Lavoie & E. Stockhammer(ed.), *Wage-Led Growth*, ILO, Palgrave Macmillan.
- Yang, A., 2018, *The War on Normal People*, Hachette Books.

[논평 6]

「플랫폼 경제시대의 계급지평 시론-프롤레타리아트에서 프레카리아트로 진화와 기본소득」에 대한 논평

이 병 탁(경운대)

먼저 깊이 생각해보지 않은 부분에 대해 생각할 기회를 제공해준 발표자에게 감사드립니다. 본 발표문은 변화된 노동 형태와 경제구조 속에서 노동연계복지체계로부터 보편적인 기본소득 프레임으로 전환해야 하며, 이러한 전환을 가능하게 하는 재원을 마련하기 위해 바로셀로나 시의 ‘시 데이터 공유지’처럼 우리나라 지자체에서도 공공 데이터를 공유할 수 있는 디지털플랫폼을 도입해야 한다고 주장한다. 이를 통해 프레카리아트가 자신이 만들어낸 기본소득의 재원을 되찾아 옴으로써 계급대립이 해소될 것이라고 주장한다. 이러한 주장을 정당화하기 위한 논증구조는 **첫째**, 자본주의 시장에서 디지털플랫폼 업체들의 부상과 더불어 노동 형태와 경제구조가 변했으며, 그렇기 때문에 노동연계복지체계 중심의 복지과 성장 정책은 더 이상 유효하지 않다는 것이다. 마찬가지로 이유로 문재인 정부의 ‘소득주도성장’ 정책은 실패했다는 것이다. 즉 한국의 낮은 노동소득분배율과 높은 비율의 자영업자 비중, 그리고 특히 새롭게 등장한 플랫폼 노동자들 때문에 최저임금을 증대를 통한 경제성장이 정책은 실패했다는 것이다. 발표자는 이러한 전제를 통해 다음과 두 가지 결론을 이끌어낸다. ① 노동연계복지정책으로부터 보편적인 기본소득 프레임으로 전환해야 한다는 것이다. 이를 뒷받침하기 위해 플랫폼의 비약적 진화를 통해 노동의 종말까지도 전망되는 시대에 자본가를 포함한 대다수가 보편적 기본소득 프레임으로의 전환을 요구할 수밖에 없다고 주장한다. 그리고 ② 주로 임금노동자를 의미하는 프롤레타리아트 개념으로부터 그 외연을 무산자로 외연을 확장해야 하며, 이 때문에 불안정한 노동자를 의미하는 프레카리아트 개념도 불안정한 무산자로 재정의 해야 한다고 주장한다. 이럴 경우에만 임금노동자를 포함한 무산계층이 모두 평등하게 연대할 새로운 지평을 열 수 있을 것이기 때문이다.

그런 다음 발표문은 논증의 결론을 정당화하기 위한 **두 번째** 전제를 끌고 온다. 그것은 프레카리아트가 무산자가 된 이유는 자연과 선조들이 준 공유지와 자신들의 공동노동으로 만든 인공공유재산을 유산자들 또는 유산자들의 후견인 정부에게 수탈,

착취당했기 때문이라는 것이다. 이러한 전제는 자연스럽게 프레카리아트는 수탈당하고 착취당한 공유자산을 재전유해야 한다는 주장과 연결된다. 마지막으로 **세 번째** 전제는 디지털플랫폼은 자연적으로 주어지거나 조상으로부터 물려받은 공유지를 넘어서서, 프레카리아트를 포함한 모두가 함께 만드는 공유지이지만, 공유지 인클로저와 자산 양극화 현상은 디지털플랫폼이라는 공유지에는 증폭되어 나타난다고 주장한다. 이는 주목효과, 링크효과, 기록효과, 콘텐츠효과 등으로 구성된 네트워크효과를 통해 공간적 제약 없이 가입자가 늘어날수록 플랫폼의 가치가 증폭되고, 플랫폼의 가치가 높아질수록 그 플랫폼은 더욱 빠른 속도로 진화하여 가치가 증폭되며, 이러한 가치는 플랫폼 소유자에게 전유되기 때문이다. 따라서 프레카리아트가 자신이 만들어낸 기본소득의 재원을 되찾아 옴으로써 계급대립이 해소될 것이라고 주장한다. 더 나아가 이러한 플랫폼자본주의를 기본소득의 조력자로 전환하기 위해 국내 지자체에서도 디지털플랫폼이라는 공유지를 도입 가능하다고 주장한다.

미처 생각하지 않았던 문제를 생각하게 하는 발표문이지만, 활발한 토론을 유도해야 하는 논평자의 입장에 있기 때문에, 다음과 같이 몇 가지 의문점들을 제기하고자 합니다.

1. 첫 번째 전제와 관련하여, 문재인 정부가 추진한 ‘소득주도성장’이라는 경제정책이 우리나라의 낮은 노동소득분배율, 자영업의 비중이 큰 경제구조, 플랫폼 노동과 같은 노동형태의 변화에 맞지 않기 때문에 실패했다고 주장하는 데, 만일 ‘성장’에 강조점이 주어진다면 맞는 말일 수 있지만, 낮은 노동소득분배율에서 볼 수 있듯이 정규직 조차도 자신의 노동의 대가를 충분히 보상받지 못하고, 심지어 비정규직 비중이 2018년 기준으로 33%(이 가운데 남자는 41%, 여자 25%)에 해당하는 비정규직은 최저임금수준의 낮은 임금과 고용불안에 하루하루를 버티면서 살아가는 우리나라 현실에서 최저임금인상 속도를 조절이나 인상에 따른 부작용을 최소화하는 대책이 필요하겠지만, 기본적으로 최저임금을 높이는 정책 자체가 잘못되었다고 보기 어려운 것은 아닌지? 물론 최저임금을 높이는 것뿐만 아니라 그 보다 고용의 질을 높이는 정책, 단적으로 비정규직을 줄이고 정규직 비중을 높이는 정책이 오히려 더 필요한 것은 아닌지 묻고 싶습니다.

2. ①과 관련하여, 디지털플랫폼이 진화함에 따라 일자리가 불안정한 수준을 넘어 소멸될 것이라고 주장하며, 결국 이 때문에 노동력 착취에 기반한 계급투쟁은 더 이상 효력을 상실하고 플랫폼 공유지 재전유를 시도해야 한다고 결론 내리는데, 가령 완전

한 자동생산시스템이 구축되고 strong AI가 개발되어, 이러한 AI의 통제와 관리에 의한 생산이 가능해진다면 모를까 생산과 소비시장 참여자 간의 상호작용을 촉진하여 네트워크효과를 극대화여 가치를 창출하는 디지털플랫폼 기업이 발달하면 어떤 이유나 과정으로 노동할 일자리가 소멸되는지 설명해주시기 바랍니다. 이미 예전에 흑백 tv가 개발되었을 때, 그리고 컬러tv가 나왔을 때, 그 이후 홈 비디오시스템이 보급되었을 때도 영화관은 사라질 것이라고 예상했지만 사라지지 않았고, 인터넷이 보급됨에 따라 지면으로 읽는 신문은 사라질 것이라고 예상되었지만 신문은 다양한 형태로 가치를 창출하며 여전히 존속하고 있습니다. 그리고 AI가 대신해 노동을 하기 때문에 정말로 인간이 노동할 필요가 없는 사회가 된다면, 그래서 삶을 위해 필요한 재화를 국가나 세계기구에서 무상으로 제공한다면 오히려 마르크스가 말하는 유토피아가 실현된 사회일 텐데, 일자리 걱정을 할 필요가 있을까요? 1980년 즈음 나왔던 리플리 스콧 감독의 영화 「블레이드 러너」의 배경이 되는 시대는 공교롭게도 2019년입니다. 감독은 2019년 즈음이면 자율적 사고를 하는 리플리컨트가 노동과 전쟁을 대신하고 인간은 노동으로부터 해방된다고 상상했던 것 같습니다. 영화는 인간은 노동을 하지 않지만 오히려 더 돈벌레가 되고 인간성을 상실하지만 노동을 하는 리플리컨트를 보다 인간적으로 그림으로써 노동으로부터 해방된 미래사회가 오히려 더 불행한 사회일 수 있다는 것을 보여주려고 하는 것 같습니다. 여기서 제가 말하고 싶은 것은 과학기술의 발전과 더불어 다양한 형태의 변화된 생산 환경이 마련되고 그래서 노동의 종말과 같은 시대진단이 따라 나왔지만, 기존에 있던 일자리가 사라진 것도 많지만 그만큼 혹은 그 이상으로 다른 방식의 다양한 일자리가 창출되기 때문에 노동의 종말은 실현될 수 없지 않을까 생각합니다.

3. ②와 관련하여 발표자는 프레카리아트를 불안정한 무산자로 재정의함으로써, 임금노동자를 포함한 무산자 계급의 평등한 연대를 가능하게 하는 새로운 지평을 열 수 있다고 주장하지만, 결론에서 이러한 연대를 통해 공유지를 회복하거나 재전유하는 방식이 아니라 디지털플랫폼을 전유함으로써 기본소득의 재원을 마련해야 한다고 주장한다면 구태여 프롤레타리아를 무산자 계급으로 분류하고 이를 통해 프레카리아트를 불안정한 무산자 개념으로 재정의할 필요가 있는지 의문이 듭니다. 왜냐하면 시민이라는 이름으로도 지자체에서 설치한 플랫폼 공유지를 활용하고 이를 통해 수익이 발생한다면 시민들은 적극적으로 참여할 것이기 때문입니다. 심지어 일자리가 사라진다면 프레카리아트라는 개념 자체가 필요할지도 모르겠습니다.

4. 두 번째 전제와 관련하여, 발표자는 프레카리아트가 프레카리아트가 된 이유를 공

유지를 수탈당하고 착취당했기 때문이라 주장하면서, 프레카리아트는 연대하여 공유지를 재전유해야 한다고 주장합니다. 그런데 결론은 수탈당한 자연과 같은 공유지를 재전유하는 문제와 상관없이 디지털플랫폼이라는 공유지를 재전유해야 한다고 주장하는데, 디지털플랫폼에 참여하고 이를 통해 플랫폼을 진화시켜 기본소득을 마련하면 자연과 같은 공유지 수탈문제는 덮고 간다는 말인지? 그리고 프레카리아트의 발생 원인을 유산자의 공유지 수탈과 착취 때문이라 주장하지만, 오히려 원래 프레카리아트의 의미처럼 불안정한 고용이 보다 직접적인 원인은 아닌지? 며칠 전 롯데 케미칼이 31억 달러를 투자해 완공한 루이지애나 공장 준공식이 있었고, 이에 대한 감사의 차원에서 트럼프는 롯데 총수를 백악관에 초청해 환담했다 합니다. 이 자리에서 신동빈은 추가로 10억 달러를 투자해 공장을 확장하기로 했습니다. 그런데 트럼프 행정부가 롯데의 투자를 이끌어 내기 위해 법인세를 35%에서 21%로 낮추어 주었고, 주 정부는 세금감면, 무상으로 부지제공 및 다양한 인센티브를 통해 투자금의 절반에 이르는 투자를 했습니다. 이와 같이 다양한 혜택을 제공하고 이를 통해 외국 기업을 유치해서라도 실업자를 줄이고 안정된 고용이 경제성장에 중요하다는 것을 일명 리먼사태라 불리는 금융위기에서 미국이 얻은 교훈이라는 생각이 듭니다. 즉 내수시장의 성장 없이 경제성장은 어렵고, 그러한 성장의 근간은 안정된 고용이라는 겁니다. 여기서 이야기 하고 싶은 것은 안정된 고용이 결국 경제를 성장시키는 데 보다 중요한 역할을 한다는 것입니다. 디지털플랫폼 기업은 기본적으로 직접 규모의 생산을 하는 것이 아니라 생산과 소비자 간의 상호작용을 촉진하여 소비를 촉진시키고 이를 통해 생산을 유발시키는 역할을 하지만, 결국 소비자의 소비여력이 없어 소비가 이루어지지 않는다면 성장할 수 없습니다. 개인적으로는 문재인 정부가 추진한 ‘소득주도성장’이 성장 효과를 보지 못한 결정적 이유는 실질 실업자가 350만 명에 이르고, 임금도 낮고 고용 안정성도 없는 경제활동인구대비 33%를 차지하는 비정규직과, 1500조에 근접하고 있는 가계 빚 때문이라고 생각합니다. 실업자는 최저임금 상승혜택을 받지 못하고 비정규직은 일부 혜택을 보지만 내수시장을 성장시키기에는 거의 미미한 정도에 불과합니다. 오히려 미국처럼은 아니라 하더라도 정규직 고용을 늘이는 기업에 인센티브를 제공하는 등의 정책을 통해서라도, 고용의 불안을 해소하고 노동의 질을 개선시킬 수 있는 정규직을 늘이는 것이 중요하지 않을까 생각합니다.

5. 결론과 관련하여, 다양한 의미에서 바로셀로나 시에서처럼 공공기관에서 운영하고 시민들이 참여할 수 있는 디지털플랫폼이 필요하다고 생각하지만, 과연 지자체에서 디지털플랫폼이라는 공유지를 설치하고 이에 프레카리아트가 적극적으로 참여한다면, 프레카리아트는 자신이 만들어낸 기본소득의 재원을 되찾아 올 수 있고 이를 통해 계

급대립이 해소될 수 있는지? 아무리 플랫폼에 참여함으로써 프리카리아트가 네트워크 능력을 비약적으로 향상시킨다 하더라도, 단도직입적으로 직장인들이 꿈의 직장이라는 부르는 직원수 10만 3469명 분기매출 42조(최근 수익의 가장 큰 부분을 차지하는 광고수익이 줄어들어 매출 성장이 둔화되었지만)에 구글과 같은 플랫폼 기업과 경쟁하여 단순히 이들 기업에 빅데이터를 판매하는 것 이상, 즉 기본소득의 재원을 마련할 수 있는 정도의 수익을 창출할 수 있을지? 이미 시장을 선점하고 있는 공룡 같은 플랫폼 기업들은 사용자를 붙잡아 놓을 수 있는, 즉 주목효과, 링크효과, 기록효과, 콘텐츠효과를 이끌어 낼 수 있는 수많은 데이터나 콘텐츠를 제공하는 기업이나 집단과 연결되어 생태계를 형성하고 있기 때문에, 후발 주자가 그것도 전문적이지 않은 사람들이 모여 이들 기업이 제공하는 플랫폼에 익숙해지고 길들여진 사용자를 불러들일 수 있고 그래서 높은 광고수익을 거둘 수 있는 데이터나 콘텐츠를 만들어낼 수 있을지?

