

## 김세정 교수의 “한국에서의 중국양명학과 연구 현황과 과제”를 읽고

임홍태  
성균관대

김세정 교수의 본 논문은 제목에서 알 수 있듯이 국내 학계에서 중국양명학과에 대한 연구가 어떻게 진행되고 있고, 이것은 또한 어떠한 학술적 의미와 과제를 우리에게 시사해 주고 있는지를 다루고 있다. 필자가 지적하고 있는 바와 같이 중국양명학과에 대한 연구는 양명 이후 양명 후학이 어떠한 분화 과정을 거쳐 전개 발전해 나갔는지 살펴보기 위한 기본적인 작업이다. 이는 또한 한국양명학이 어떠한 경로로 전래되고 형성 발전하였는지를 파악하기 위해서는 반드시 선행되어야 할 중심 과제라 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 한국에서의 중국양명학과에 대한 연구 현황을 살펴보면 그다지 만족스러운 연구 성과를 보이고 있지 않다고 평가할 수 있겠다.

그동안 한국에서 중국양명학과에 대해 소개하고 있는 연구 성과를 살펴보면, 필자의 2편의 논문 「중국의 양명학과 연구 경향에 대한 분석과 비판」, 「현대 중국에서의 양명학과 연구 현황과 과제」, 선병삼의 「중국에서의 양명학과 연구 현황 고찰: 근대이전부터 현대까지」, 황갑연의 「중국 양명학과 연구의 현주소와 전망」 등이 있다. 이들 성과물은 주로 중국학계에서의 양명후학에 대한 연구 성과와 현황 등에 대해 분석하고 있다. 물론 이들 연구물들은 그 나름 의미를 찾을 수 있겠지만, 아쉬운 점은 중국양명학과 연구에 대한 현재적 진단과 앞으로의 연구 방향에 대한 체계적이고 심도 있는 논의가 부족하다 하겠다. 중국양명학과 연구에 대한 현재적 진단이 중요한 것은 이를 통해 후속 연구물을 생산할 때 관련 분야 연구자들의 중복적인 연구를 피할 수 있다는 점에 있다. 이는 또한 양명학과 연구에 있어서의 연구 분야의 확장과도 밀접하게 연결되어 있다 할 수 있다. 지금까지의 연구 성과물을 분석해 볼 때 학문의 다양성과 심층성이라는 측면에서 아쉬움이 남는 것이 사실이다. 이러한 문제의식 하에 필자는 우선적으로 해야 할 작업으로 ‘한국에서의 중국양명학과 연구에 대한 연구 목록’ 제

작을 들고 있는데, 이는 필자가 과거에 중국양명학과 관련 연구 성과물을 수집 정리한 <한국에서의 중국양명학과 관련 연구 문헌 목록> 후속작이라 하겠다. 필자의 지난한 작업에 양명학을 연구하는 한 사람으로서 지면을 통해서 심심한 감사의 말씀을 전하는 바이다. 한국에서의 중국양명학과 연구에 대한 필자의 체계적인 분석과 진단은 후학들의 연구에 적지않은 도움이 될 것이며, 이를 통해 한국에서의 중국양명학과 연구의 양적 질적 도약이 가능할 것으로 사료된다.

필자는 본문을 통해 한국에서의 중국양명학과 연구 경향에 대해 유형별(저서, 번역서, 박사학위논문, 학술논문)로 나누어서 연구 성과를 정리·분석하고 있는데, 이를 간략하게 정리하면 다음과 같다.

우선 필자는 저서에 대한 분석을 통해 관련 저서 내용이 중국양명학파에 대한 구체성과 엄밀성이 떨어지고, 양명후학 연구에 있어 특정 학파에 편중된 내용은 학술적 균형과 다양성 측면에서 극복해야 할 요소로 지적하는 한편, 양명 후학의 다양한 분파 과정의 역사적·사회적 배경과 학파의 특성을 이해할 수 있는 발판을 만들어 주었다는 점을 긍정적으로 평가하고 있다. 다음으로 번역서 부분에 있어서 특정한 학자에 편중된 점을 지적하고 있다. 중국 학계에서는 양명의 직전 제자를 포함하여 재전제자, 삼전제자 등 양명후학에 대한 자료발굴과 연구가 활발히 진행하고 있는 반면, 한국 학계에서는 이지와 황중희 등 특정 학자에 대한 번역 작업만이 진행되었을 뿐 양명 후학의 문집에 대한 (번역)연구가 거의 이루어지고 있지 않은 상황이다. 다양한 양명 후학에 대한 전반적이고 심도깊은 연구가 절실히 요구된다 하겠다. 이를 위해 중국 양명학계를 비롯한 해외 관련 학회나 단체와의 지속적이고 폭넓은 학문적 교류를 통해 해외 학계의 학술 성과와 최근의 연구 동향 등에 대해 살펴야 할 필요가 있다. 이는 한국에서의 양명후학에 대한 연구에 있어 적지 않은 도움이 되리라 생각된다. 이와 더불어 학문의 융복합이라는 측면에서 철학 부분뿐만 아니라 문학과 역사학을 비롯한 다양한 학문 분야에서의 연구 성과에 대한 수집과 분석 또한 요구되는 바라 하겠다. 마지막으로 학위논문에서도 저서와 마찬가지로 중국양명학파를 전체적으로 개관한 논문이 적다는 사실이다. 이에 대한 해결책으로 필자는 개별 인물에 대한 충분한 연구가 이루어진 뒤에 이러한 성과물을 바탕으로 종합적으로 중국양명학파를 개관하는 작업을 제시하고 있다.

이상에서 논자는 필자의 논문을 읽으면서 그 내용을 정리하고 그에 대해 간략하게 자신의 생각을 적어보았다. 마지막으로 필자가 제시한 한국에서의 양명학과 연구 현황과 과제를 읽고 논자의 생각을 정리해 보는 것으로 논자의 임무를 대신하고자 한다.

첫째, 한국에서의 양명학과 연구에서 보이는 연구주제의 편향성을 극복하고 연구대상을

다양화할 필요가 있다. 이를 위해서는 연구 동향을 파악하는 것이 우선적으로 요구된다 하겠다. 한국 양명학계의 연구 성과나 동향을 살펴보면, 아직까지도 양명 본인이나 양명 후학 그 가운데서도 일부에 편중된 경향이 다분한 데 비해, 중국 양명학계의 최근 흐름을 보면 양명 본인과 직전 제자에 대한 분석은 물론 재전제자나 삼전제자에 대한 연구에 그 연구의 폭을 넓혀 나가고 있음을 볼 수 있다. 또한 철학 분야뿐만 아니라 문학이나 역사학을 비롯한 제학문 분야에서의 끊임없는 연구를 통해 연구 대상의 지평을 넓혀 나가고 있다.

둘째, 연구 분야의 다양성과 더불어 집중화 작업이 요구된다. 이전에 국내에서 상대적으로 관련 연구가 소홀하였던 양명 후학을 집중적으로 파악하는 작업이 필요하다. 이는 국내에서의 양명학과 연구 대상의 편협성을 극복하고, 새로운 연구 분야 개척을 통한 연구 대상의 다양성으로 연결되는 작업이다. 이를 위해서는 개인적인 연구 성과도 중요하지만, 보다 근본적으로 신진학자들의 관련 분야에 대한 연구를 격려하고 내실있는 성과물을 도출해 내기 위한 학회 차원 또는 국가 차원에서의 보다 적극적인 지원이 요구된다 하겠다.

셋째, 양명후학에 관한 다양하고 집중적인 연구 성과를 도출해 내는 작업을 통해 연구 분야의 확대를 기대할 수 있으며, 이를 통해 중국에서의 양명후학에 대한 연구와의 거리를 좁혀 나갈 수 있겠다. 물론 이러한 연구 성과는 해외 학계와의 지속적인 교류를 통해 가능할 것이다. 이를 위해서 중국사상계를 비롯한 해외 관련 학회나 연구기관과의 끊임없는 학술적인 연계를 유지하는 것은 물론 관계 기관과의 협력을 통해 보다 활발한 인적 교류가 이루어져야 할 것으로 사료된다.

넷째, 국외적인 활발한 학술 교류를 통해 해외에서 새롭게 발굴되는 관련 자료를 공유할 수 있는 시스템을 구축하는 노력이 요구되며, 국내적으로는 현존하는 양명학 관련 원문 자료에 대한 지속적인 발굴과 연구가 뒤따라야 한다. 이를 위해서는 철학 분야를 중심으로 문학과 역사학 등 제학문 분야에서의 학술적 교류가 절실히 요구된다 하겠다.



## 賀麟의 양명학 전승과 발전

천병돈  
대진대학교

### I. 들어가는 말

당대신유학자 馮友蘭은 『중국철학사』에서 宋明理學을 ‘新儒家’라고 지칭했다.<sup>1)</sup> 그러나 이후에도 한국 학계에서 ‘신유가’라는 용어는 크게 주목을 받지 않았을 뿐 아니라 제대로 된 논의도 없었다. 賀麟은 1941년 『思想與時代』에 발표한 「儒家思想的重新開展」에서 ‘新儒家’라는 개념을 사용했다. 이 글에서 賀麟은 ‘新儒家 사상의 발전 혹은 유가사상의 새로운 전개’를 중국 현대사조의 새로운 흐름이라고 단언했다.<sup>2)</sup> 賀麟이 예상한 중국 현대사상의 사조인 ‘신유가’의 구체적인 내용은 무엇인가?

儒家의 ‘道(理·性·心·天)’는 불변의 道이다. 先秦의 공자·맹자·『中庸』·『易傳』, 宋明代의 儒家, 당대신유학이 말하는 道는 모두 같은 道이다. ‘道’에 ‘새로운[新]’ 道가 있고, ‘낡은[舊]’가 있다는 것인가? 유학은 불변의 常道만 주장하지 않는다. 道는 시의적절해야 한다. 이것이 바로 유학에서 말하는 진정한 의미의 道이다. 그래서 유학의 道를 ‘時中之道’라고 한다. 유가의 도는 시대에 맞게 변혁해 왔다. 그러므로 유학의 도는 常道이면서 또 ‘變道’이다. 어떤 시기에 대응하는 ‘變道’가 바로 ‘新’이다. 그러므로 ‘新儒學’은 유학의 계승발전이지 기존 유학과 단절된 ‘새로운[新]’ 유학이 아니다.

馮友蘭은 자신의 ‘新理學’이 程朱理學을 계승 발전시킨 것이라고 했다. 熊十力 牟宗三 唐君毅 등의 철학은 陸王心學을 계승한 것으로 현대의 ‘陸王心學’이라고 한다. 이와 같이 어떤 의미에서 당대신유학은 당대의 ‘宋明理學’이라고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 ‘당대신유학’은 당

1) 馮友蘭, 정인재 역, 『중국철학사』(형설출판사, 1976). 물론 ‘新儒家’라는 말을 馮友蘭이 최초로 사용했다는 의미는 아니다. 한국 학계에 ‘新儒家’라는 말이 처음 소개된 책이 『중국철학사』라는 말이다. ‘당대신유가’라는 용어는 臺灣의 학자들이 주로 사용한다. 중국의 학자들은 ‘현대신유가’라는 용어를 사용한다.

2) 賀麟, 『文化與人生』(上海人民出版社, 2019). “我敢斷言, 廣義的新儒家思想的發展或儒家思想的重新開展, 就是中國現代思潮的主潮.” 11쪽.

대의 宋明儒學이라고 해도 무방하다고 할 수 있다. 이것이 바로 賀麟이 예상한 당대신유가의 구체적인 내용이다.

본 연구는 당대신유학자 중 賀麟에 주목하고자 한다. 왜냐하면 당대신유학자 중 유독 賀麟만이 ‘新心學’라고 칭하기 때문이다.<sup>3)</sup> 賀麟은 당대신유학자 중 헤겔 철학 전문 학자라고 할 수 있다.<sup>4)</sup> 송중서는 賀麟에게 붙여진 ‘신유학(신유가)’라는 용어가 적절하지 않다고 하면서도, 현대신유학의 이론 전개와 득실을 파악하는 賀麟이 주장한 ‘新心學’은 간과할 수 없는 중요성을 가지고 있다고 했다.<sup>5)</sup>

당대신유학의 ‘新心學’의 철학적 근원은 陽明學이다.<sup>6)</sup> 이 점은 賀麟도 마찬가지다. 그러면 賀麟의 ‘신심학’이 陸王心學과 다른 점은 무엇인가? 당대신유학의 ‘新心學’과 陸王學과 다른 점을 파악하기 위해서는 먼저 賀麟이 파악하고 있는 陸王學을 이해해야 한다.

한국 학계에서 賀麟에 대한 지금까지의 연구는 賀麟의 양명학에 대한 연구보다는 賀麟의 철학사상에 집중되어 있다.<sup>7)</sup> 본 논문은 賀麟의 사상이 헤겔의 唯心論 철학을 통한 육왕학의 재해석이라는 점에 주목하여, 賀麟의 육왕학에 대한 이해를 분석하고자 한다. 이를 통해 賀麟의 ‘新心學’이 육왕학을 어떻게 계승하고 발전시켰는지를 논하고, 이를 통해 賀麟 ‘新心學’의 진정한 의미를 논하고자 한다.

## II. 賀麟 ‘新心學’과 陸王心學

陸王心學의 핵심은 ‘心即理’이다. 賀麟은 ‘心即理’의 心을 심리적 의미의 심과 논리적 의미의 심으로 나누었다. 육왕심학의 ‘心即理’는 후자 즉 논리적 의미의 심이다. 심리적 의미의 心은 심리적 경험, 예를 들면 감각, 환상, 잠꼬대, 생각, 행위, 喜怒哀樂愛惡欲 등 인간의 모든 감

3) 송중서에 의하면, ‘新心學’이라는 용어는 賀麟이 馮友蘭의 ‘新理學’의 대칭적 의미로 처음 사용했는데, 이를 근거로 중국학자 宋志明이 賀麟의 신유학을 ‘新心學’으로 지칭했다고 한다. 위의 책, 196쪽 각주2) 참고.

4) 上海人民出版社에서 편찬한 『賀麟全集』은 총 11권으로 구성되어 있는데, 이 중 7권이 헤겔 관련 저술이다.

5) 송중서, 『현대신유학의 역정』(문사철, 2009), 195쪽.

6) 엄밀히 말하면 ‘陸王心學’이다. 본 논문에서는 양명학에 중점을 두고 논지를 전개하기 때문에 ‘양명학’이라고 했다.

7) 물론 논지의 전개 과정에서 송명유학을 언급하고 있다. 그러나 논지의 중점은 賀麟의 철학사상이지 賀麟이 이해하고 있는 송명유학이 아니다. 필자가 파악한 賀麟 관련 연구 논문은 다음과 같다. 송중서, 「賀麟의 知行合一新論과 당군의의 도덕 종교론-헤겔 철학의 방법적 수용과 지양」(한국철학사상연구회, 『시대와 철학』9, 1998). 심창애, 「賀麟의 민족부흥설에 관한 고찰」(한국양명학회, 『양명학』11호, 2004). 송중서, 「賀麟 新心學의 철학사적 의미」(한국양명학회, 『양명학』19호, 2007). 연재흠, 「賀麟의 直覺說 연구」(중앙대학교 중앙철학연구소, 『철학탐구』38집, 2015). 황종원, 「하린의 新心學에서 中西哲學 융합의 문제」(동양철학연구회, 『동양철학연구』86집, 2016). 황종원, 「하린의 知行合一新論 연구-동서철학 융합적 특징 및 의의를 중심으로」(한국양명학회, 『양명학』46호, 2017). 유현식, 「마음과 정신-영미의 신헤겔주의가 賀麟의 新心學에 미친 정신철학 연구」(한국 중국문화학회, 『중국학논총』53집, 2017).

정을 포함한다. 이러한 心[감정]을 賀麟은 실질적인 사물[物]이라고 했다. 유심론자가 볼 때, 이들 사물은 모두 의식으로 인해 이루어졌으며, 사물의 의의나 질서 그리고 가치 등은 모두 인식의 주체 혹은 평가의 주체로부터 나온다. 이 주체가 바로 心이다. 어떤 사물의 색상이나 의의나 가치가 객관성을 갖는 까닭은 이 인식의 주체자 혹은 평가의 주체자가 객관적이고 필연적이며 보편적인 인식의 범주 혹은 평가의 준칙을 갖추고 있기 때문이다.<sup>8)</sup>

일단 심리적 의미의 心은 논외로 하자. 왜냐하면 과학의 탐구 대상이기 때문이다. 논쟁이 되는 부분은 논리적 의미의 ‘심’이다. 이른바 ‘논리적 의미의 심’은 사물의 의의와 가치를 평가한다. 그러므로 사물이 心을 떠나면 색상이나 의미 또는 가치도 없으므로, ‘사물도 없다[無物]’. 그러므로 “심을 떠나면 물도 없다[離心卽無物].”<sup>9)</sup> 이것이 ‘心卽理’에 대한 賀麟의 설명이다.

문제는 賀麟의 ‘心卽理’가 陸王心學의 ‘心卽理’와 같은 의미인가? 또는 陸王의 ‘心卽理’의 확장인가? 먼저 陸象山의 ‘心’ 개념을 다시 한 번 살펴보자.

하늘이 내게 준 것은 바로 이 心이다. 모든 사람이 이 心을 가지고 있고, 사람들 모두 理를 갖추고 있으니, 心卽理이다.<sup>10)</sup>

象山이 말하는 ‘心卽理’의 心은 理를 갖추고 있는 도덕본심이다. 이 도덕본심은 하늘이 나에게 준 것이다. 그러므로 心은 비록 ‘나[我]’에게 있지만 天地와 간극이 없다. 그러나 사람들은 사욕에 빠져 本心을 차단시키고 오직 사욕대로 살아가기도 한다. 이것이 陸象山이 말하는 ‘主客倒置’다. 그러므로 사람들은 반드시 욕망의 유혹에서 벗어나 도덕본심의 단초[端]를 회복해야 한다. 왜냐하면 心은 不動의 理가 아니기 때문이다. 그래서 象山은 心을 다음과 같이 말했다.

진실로 이 心을 보존하면, 이 理가 저절로 밝아진다. 측은해야 할 때 저절로 측은해 하고, 부끄러워해야 할 때, 사양해야 할 때, 앞에 是非를 가려야 할 때, 저절로 그것을 변별할 수 있

8) 賀麟, 『近代唯心論簡釋』(『近代唯心論簡釋』, 上海人民出版社, 2017). “心有二義: (1) 心理意義的心. (2) 邏輯意義的心. 邏輯的心卽理, 所謂心卽理也. 心理的心是物, 如心理經驗中的感覺, 幻想, 夢, 憂, 思慮, 營衛, 以及喜怒哀樂愛惡欲之情皆是物, 皆是可以用幾何方法當作點線面積一樣去研究的實物. 普通人所謂‘物’, 在唯心論者看來, 其色相皆是意識所渲染而成. 其意義, 條理與價值, 皆出於認識的或評價的主體. 此主體即心. 一物之色相, 意義, 價值之所以有其客觀性, 即由於此認識的或評價的主體有其客觀的必然的普遍的認識範疇或評價準則.” 3쪽.

9) 같은 책, 같은 곳, 3쪽.

10) 陸象山, 『陸象山全集』卷11, <書> <與李宰二>. “天之所以與我者, 卽此心也. 人皆有是心, 人皆具是理, 心卽理也.”

다. 이른바 넓고 고요하고 깊어서, 때에 맞게 나온다.<sup>11)</sup>

心은 부동의 心이 아니다. 이 心은 사사물물에 ‘昏’하면 드러난다. 이른바 ‘寂然不動, 感而遂通’의 역동적인 본체다.

앞에 인용된 글에서 象山은 “사람들은 모두 理를 갖추고[具] 있다.”라고 했고, 위 인용문에서 “이 心을 보존하면, 이 理가 저절로 밝아진다.”고 말했다. 문맥만 놓고 보면 心과 理가 본래 하나가 아닌데, 후천적 工夫를 통해 비로소 理를 ‘갖추고[具]’ ‘밝아진다[明]’고 이해할 수 있다. 그러나 다음 구절을 보면 이러한 의문은 해소된다.

心은 하나의 心이다. 理는 하나의 理이다. 지극히 당연한 것은 하나로 돌아가고, 정밀한 의미는 두 가지가 없으며, 이 心이고 이 理이니, 실제로 둘이 되는 것을 용납하지 않는다. 그래서 공자는 ‘나의 道는 하나로 일관한다.’라고 했고, 맹자는 ‘공자의 道는 하나일 뿐.’이라고 했다. 또 ‘道는 둘이니, 仁과 不仁일 뿐이다.’라고 말했다.……오로지 ‘하나’만 보존하면, 저절로 사람들에게 이 理를 깨닫게 할 수 있다. 이 理는 본래 하늘이 나에게 준 것이지, 밖으로부터 주어진 것이 아니다. 이 理를 잘 깨닫는 것이 주재하는 것이고, 진정으로 주인이 되는 것이니, 외부 사물이 그것을 옮겨갈 수 없고, 사악한 말이 현혹시킬 수 없다.<sup>12)</sup>

여기서 象山이 말하는 ‘心昏理’의 의미는 명확해졌다. 이 ‘心’은 도덕본심으로서, 공자가 말하는 道이고, 맹자가 말하는 ‘四端之心’이다. 여기에는 ‘도덕본심’ 이외에 그 어떤 의미도 없다.

賀麟의 논리적 의미의 ‘心’에 대해, 황중원은 논리적 의미의 心은 ‘스스로 평가의 준칙을 가지고 있는 평가의 주체이기 때문에 사물의 의의, 가치에 대한 心의 평가는 객관성을 지닌다는 賀麟의 주장이 칸트의 실천이성을 뜻한다.’고 했다.<sup>13)</sup> 牟宗三에 의하면, 칸트가 말하는 ‘自律’은 ‘도덕’ 개념의 분석을 통해 도출된 된 ‘가설[設準]’이다.<sup>14)</sup> 즉 황중원의 주장에 오류가 없다면, 칸트의 실천이성을 통해 陸王의 ‘心昏理’를 설명한 賀麟의 해석은 그야말로 格義式 해석

11) 같은 책, 卷34, <語錄>. “苟此心之存, 則此理自明. 當惻隱自惻隱, 當羞惡, 當辭讓, 是非在前, 自能辨之……所謂專博淵泉, 而時出之.”

12) 같은 책, 卷1, <書> <與曾宅之>. “蓋心, 一心也, 理, 一理也. 至當歸一, 精義無二, 此心此理, 實不容有二. 故夫子曰, 吾道一以貫之. 孟子曰, 夫道一而已矣. 又曰道二, 仁與不仁而已矣……只存一字, 自可使人明得此理. 此理本天所與我, 非由外鑠. 明得此理, 即是主宰, 真能爲主, 則外物不能移, 邪說不能惑.”

13) 황중원, 「하린의 新心學에서 中西철학 융합의 문제」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』86집, 2016. 216쪽.

14) 牟宗三, 『從陸象山到劉蕡山』, 學生書局, 1984. 11쪽.

이라고 할 수 있다. 다만 賀麟 스스로 ‘心即理’의 의미를 제대로 파악하지 못한 것 같다.

賀麟은 「時空과 超時空」에서 陸象山의 ‘心即理’를 다음과 같이 자세히 설명했다.

陸象山이 ‘心即理’를 주장한 이후, 철학은 근본적으로 한 방향으로만 흘렀다. 心은 理이고, 理는 안에 있지 밖에 있는 것이 아니므로, 物理, 性理, 天理 모두 반드시 本心의 理를 ‘인식’하는 것에서 시작해야 한다. ‘心을 반성[反省心]’하는 것에서 시작하지 않으니, 일체 모든 것이 지리멸렬해진다. 心은 理이고, 心 밖에 理가 없고, 心 밖에 物이 없다. 시공 중의 우주만물은 모두 이 心에 의해 만들어지는 것이지, 心 밖에서 뜻밖에 만들어진 사물이 아니다. 그러므로 ‘우주는 내 마음이고, 내 마음은 우주다.’라는 象山の 위대한 견해는, 내 마음의 법칙을 인식하는 것에서 우주의 법칙을 인식하는 매우 적절한 방법으로, 확고한 기반을 마련했을 뿐 아니라, 세계 철학사에서 가장 명확한 주관적 혹은 이상적 時空觀이 되었다. 이른바 ‘내 마음이 우주’라는 말은 맹자의 ‘만물은 모두 나에게 갖추어져 있다.’는 말의 또 다른 표현이다. 이 말의 뜻은 내 마음속에 우주(시공 중의 事物)의 大經大法를 갖추고 있고, 내 마음이 시공 속의 사사물물의 기준을 쥐고 있다는 의미다. 자신의 본심을 이해하는 것으로 시공 속의 사사물물의 관견을 이해하는 것이 선결해야 할 문제다. 그러므로 ‘物이 理다’, ‘天이 理다’, ‘性이 理다’의 뜻이 ‘心이 리’라는 사상으로의 발전은 선진 유가 및 송명유가의 커다란 추세다.<sup>15)</sup>

이상은 象山の ‘心即理’에 대한 賀麟의 평가다. 賀麟은 物理·性理·天理를 모두 하나의 ‘理’로 파악했다. 性理·天理는 象山도 주장하고 있으므로 별 문제가 없다고 생각된다. 다만 ‘物理’라는 말은 문제가 있다. ‘物理’란 『詩經』의 “하늘이 못 백성을 낳으시니, 사물이 있으면 법칙이 있다. 사람들이 마음에 떳떳한 본성을 가지고 있어서, 이 아름다운 덕을 좋아한다(天生烝民, 有物有則, 民之秉彝, 好是懿德).”라는 말을 근거로 한 것이다.<sup>16)</sup> 賀麟은 ‘有物有則’의 ‘物’을 ‘우주만물’로 파악하면서, 반드시 ‘知’의 측면에서 연구해야 한다고 했다. 이는 ‘物’을 주자의 ‘格物致知’의 ‘物’로 파악한 것이다. 그러나 이 구절의 ‘有物有則’의 ‘物’은 ‘物’은 ‘格物’의 ‘物’보다는 ‘事’로 보는 것이 『詩經』에 더 가깝다고 생각된다. 보고·듣고·말하고·행동하고·사람을 대하고, 사물을 접하는 것 등 일상생활의 모든 행위를 가리키는 ‘事’로 보는 것이 타당하다. ‘則’은 ‘事’를 실행하는 도리 혹은 원칙이다. 예를 들면 명확하게 보는 것·충명하게 듣는 것·부

15) 賀麟, 「時空與超時空」, 『近代唯心論簡釋』, 23쪽.

16) 賀麟, 같은 곳. “詩經上‘天生烝民, 有物有則, 民之秉彝, 好是懿德’四語, 應是中國哲學史開宗明義的第一句純哲學思想的語. 頭兩句說明, 凡物莫不有理. ……物有理, 故須從知的方面以研究之.” 22쪽.

모의 자애·자식의 효도 등이다. 모든 사물을 대할 때, 그에 대응하는 행위의 법칙이 있기 마련이다. 그래서 ‘사물이 있으면 법칙이 있다’라고 말한 것이다.<sup>17)</sup> 물론 중국철학에서 말하는 ‘物’은 ‘事’를 포함한 ‘物’이다. 그러나 ‘知’의 대상이라고 규정할 때, 이 ‘物’은 지식의 대상이지 도덕실천의 대상은 아니다.

이상의 논의를 통해서 볼 때, 賀麟은 비록 象山의 ‘心即理’를 계승했지만, 그것은 陸王心學의 계승이 아니라, 陸王心學의 ‘心即理’ 개념을 용어만 차용해서 자신의 철학을 전개했다는 것이 필자의 생각이다. 즉 賀麟은 ‘心即理’의 心을 논리적 의미의 心으로 제한함으로써 이론이성과 실천이성, 칸트 인식론의 인식주관과 욕망심학의 도덕적 판단 및 실천의 주체를 하나의 心 개념으로 통합했다.<sup>18)</sup> 이것이 賀麟의 ‘新心學’이다. 그러나 賀麟新心學의 ‘心即理’는 陸王心學의 전통과 전혀 다른 모습으로 나아갔다고 보는 것이 타당하다. 물론 ‘心即理’라는 陸王心學의 명제를 확대시켰다는 점을 부정하지는 않는다. 만약 ‘현대신유학’의 철학적 바탕이 되는 송명유학에 대한 이해가 전제될 때 비로소 ‘현대신유학자’라고 부른다면, 賀麟의 宋明儒學 이해는 비판의 여지가 다분하다고 생각된다.

이제 陸象山の 직각설에 대한 賀麟의 주장을 살펴보자.

### III. 陸王의 直覺 방법

賀麟은 「宋儒의 사상방법」에서 陸王心學을 직각설로 설명하면서 동시에 朱子の 直覺說과 비교 설명했다. 본 논문에서는 陸王心學에 대한 賀麟의 주장만 논한다.

賀麟은 陸象山の 직각 방법을 소극적 측면의 ‘不讀書’와 적극적 측면의 ‘본심 회복’ 두 가지로 구분했다. 먼저 소극적 측면의 ‘不讀書’를 살펴보자.

陸象山の 직각 방법은 두 측면으로 구분해서 말할 수 있다. 첫째, 소극적인 측면으로, ‘不讀書’ 세 글자로 陸象山の 방법을 표현할 수 있다.<sup>19)</sup>

賀麟은 陸象山이 ‘不讀書’를 주장한 이유를 다음과 같이 말했다.

17) 蔡仁厚, 『孔孟荀哲學』, 學生書局, 1984. 103쪽.

18) 황종원, 위의 논문, 225쪽 참고.

19) 賀麟, 위의 책. “陸象山の直覺方法可分作兩方面講: 第一, 消極方面, 可用‘不讀書’三字表示他的方法.” 78쪽.

먼저 학술 문화의 부담을 줄여, 외부 세계로부터의 침식을 제거함으로써, 자신의 본심을 지켜, 잘못된 교육, 서적의 폐단, 문자에의 얽매임으로부터 벗어나는 것에 중점을 두었다.<sup>20)</sup>

賀麟의 주장처럼 위에 제시한 여러 가지 이유들 때문에 象山이 ‘不讀書’를 주장했을까? 필자는 賀麟이 제시한 주장이 설득력이 부족하다고 생각한다. 그럼 象山이 문인들에게 ‘不讀書’를 권유한 이유가 무엇인지 살펴보자.

象山은 賀麟의 주장처럼 문인들에게 독서보다는 먼저 자신의 생활을 절실하게 반성하는 ‘切己自反’으로 본심을 계발하라는 것이다. 朱濟道에게 보낸 글에서 다음과 같이 말했다.

진실로 그 큰 것을 세울 수 있으면, 가지각색의 時文을 익히는 것이, 어찌 尊兄을 매몰시킴을겠는가?<sup>21)</sup>

象山은 생각이 막 일어나려는 순간, 먼저 본심을 밝게 하고 道에 뜻을 둔 후에 독서를 한다면 賀麟이 말한 것처럼, 외부로부터 침식을 당하지 않고, 자신의 본심을 지킬 수 있으며, 잘못된 교육에 함몰되지 않고, 서적과 문자에 얽매이지 않는다. 즉 먼저 本心을 회복하는 것이 독서보다 먼저라는 것이 象山의 주장이다. 그러므로 ‘不讀書’는 象山이 진정으로 추구하는 바는 아니다. 바로 이런 의미에서 ‘不讀書’를 소극적인 측면이라고 한 것이다. 그러나 과연 ‘직각’이라는 개념 자체에 ‘소극적 직각’ ‘적극적 직각’이라는 개념이 성립하는가이다. ‘독서’ 그 어떤 방법도 ‘본심 회복’의 보조 수단이지, 직접적인 방법은 아니다. 賀麟 자신의 주장처럼 象山이 ‘不讀書’를 주장한 이유는 讀書로 인해 ‘본심 회복’이 방해받기 때문이지, 독서 그 자체를 부정한 것은 아니다.<sup>22)</sup> 그러므로 ‘소극적 측면’으로 象山의 직각 방법을 구분한 것은 象山學의 오해에서 온 것이 아닌가 생각된다.

이제 적극적인 측면의 ‘직각’에 대해 살펴보자.

象山의 直覺 방법의 적극적인 측면은 ‘본심의 회복’이라는 말로 개괄할 수 있다. 本心은 그것의 本體이고, 본심의 회복은 그것의 방법이다. 象山은 ‘이 心은 본래 영험하고, 이 理는

20) 같은 책. “首着重在減輕學術文化上的負擔, 解除外界的侵蝕, 以保持自己的本心, 而免爲教育所誤, 書籍所蔽, 問字所累.” 79쪽.

21) 陸象山, 『陸象山全集』卷11, <書> <與朱濟道>. “誠能立乎其大者, 則區區時文之習, 何足以汨沒尊兄乎.”

22) 賀麟, 위의 책. “其實象山也未嘗不讀書, 不過他讀書是看古人是否先得我心之已然, 契合自己的本心. 他未嘗不著書, 但著書只是出於自然, 並非勉強, 且不以傳注爲業.” 79쪽.

본래 밝으며, 이性は 본래 선하다.’ ‘心은 곧 理이고,性は 곧 理이다.’ ‘사람들은 이心이 모두 같고,心은 이理가 모두 같다.’ 이른바 格物窮理은 곧 본심의 회복이다.<sup>23)</sup>

象山의 직각 방법은 한 마디로 ‘본심의 회복’이라는 것이 賀麟의 주장이다. 賀麟의 이러한 주장은象山 철학의 핵심 내용이기도 하다. 賀麟은象山의 직각 방법을 다시 두 가지 구분하는데, 하나는 “타인 자신의 본심을 반성하고, 타인을 계발하고 일깨워 본래 가지고 있는 선천적 이성을 회복하도록 가르치는 것.”이다.<sup>24)</sup> 또 다른 하나는 “스스로 자신의 본심을 반성하고, 스스로 자신의 참된 자아를 깨닫고, 스스로 자신의 진정한 생명을 확실하게 아는 것.”이다.<sup>25)</sup>

直覺說을 통한 賀麟의象山學 설명은 매우 적절하다. 賀麟은 이어서 陽明의 철학을 통해象山學을 입증했다.

陽明의良知는 곧象山의本心이다. 陽明의致良知는 곧象山의 ‘본심 회복’이다. 전자는 본체이고, 후자는工夫 혹은 방법이다. 陽明은 초기에知行合一설을 제창했는데,知行合一은知와行의 관계를 논하는 학설로서,知行 관계의 논리적 분석과 심리적 연구에 공헌이 있지만,本體論이 아닐 뿐 아니라, 방법론도 아니다. 그래서 후에 양명이致良知教를 제시하여, 비로소體用 겸비의 학설을 찾았다.良知는本體이고,致良知는工夫인데, 양명은 특히致良知工夫에 치중했다.<sup>26)</sup>

陸王의心學을 간결하게 설명한 글이다. 위 글에는 다음 두 가지 문제가 있다. 첫째, ‘知行合一’이 본체론도 방법론도 아니라는 것이다. 둘째,良知와致良知를 분리하고, 나아가 陽明이 ‘致良知’에 치중했다는 내용이다. 첫 번째 ‘지행합일’에 대해 賀麟은 「知行合一新論」에서 자세하게 언급했다. 이에 대해서는 다음 장에서 논한다. 문제는 두 번째 ‘良知’와 ‘致良知’의 구분이다. 물론 賀麟이 위 인용문 이외에 다른 곳에서 더 이상 구체적인 설명을 하지 않았다. 그러므로 賀麟이 정말로 ‘양지’와 ‘치양지’를 구분한 것인지, 아니면 설명의 편의상 구분한 것

23) 같은 책. “象山の直覺方法的積極方面, 可用‘回復本心’四字來包括. 本心卽是他的本體, 回復本心卽是他的方法. 他根本認爲‘此心本靈, 此理本明, 此性本善’ ‘心卽是理, 性卽是理’ ‘人同此心, 心同此理’, 所謂格物窮理, 卽是回復本心.” 79-80쪽.

24) 같은 책, 같은 곳. “一是敎人反省他自己的本心, 注重在啓發他人, 喚醒他人, 使之回復到他固有的先天理性.” 80쪽.

25) 같은 책, 같은 곳. “一是自己反省自己的本心, 自己體認自己的真我, 自己把握自己的真生命.” 80쪽.

26) 같은 책, 같은 곳. “陽明的良知, 卽是象山的本心. 陽明的致良知, 卽是象山的回復本心或啓發本心. 前者是本體, 後者是工夫或方法. 陽明初期倡知行合一之說, 知行合一只是論知與行的關係的學說, 對於知行關係之邏輯的分析和心理的研究雖有貢獻, 但既非本體論, 並非方法論. 所以後來他才提出致良知之敎, 才算尋着了體用兼賅的學說. 良知是本體, 致良知是工夫, 而他特別着重致良知的工夫.” 82쪽.

인지 명확하지 않다. 여기서는 賀麟이 ‘양지’와 ‘치양지’를 구분했다는 전제에서, ‘양지’와 ‘치양지’를 분리해서는 陽明學에 부합하지 않는다는 점을 증명하고자 한다.

陸王心學은 공부 따로 본체 따로 성립되지 않는다. 육왕심학은 본체가 공부이고, 공부가 본체이다. 그러므로 본체와 공부를 분리해서는 안 된다.

양지는 오직 옳고 그름을 분별하는 心일 뿐이다. 옳고 그름을 분별하는 것은 다만 ‘好’와 ‘惡’일 뿐이다. 좋아하고 싫어하기만 한다면 옳고 그름을 다하게 된다. 단지 옳고 그름을 분별하기만 한다면, 모든 일의 모든 변화를 다하게 된다.<sup>27)</sup>

是非之心과 羞惡之心을 良知로 결합하여 말한 것이다. 是非之心은 좋아함 싫어함의 정감으로 표현되는 도덕 실천상의 是非이다. 즉 是非之心의 ‘是非’는 도덕적 ‘是非’이고, 도덕적 ‘是非’는 도덕적 수치스러움과 싫어함에 있어서의 옳음과 그름이기 때문이다.<sup>28)</sup> 이처럼 是非好惡는 良知의 도덕 실천으로 발현된 구체적인 모습이다. 다시 말하면 良知 본체와 도덕실천이 떨어져 있지 않다는 말이다. 良知의 이러한 작용을 陽明은 ‘조화의 정령’이라고 했다.

양지는 조화의 精靈이다. 이 정령은 하늘을 낳고, 땅을 낳으며, 귀신을 이루고 제왕을 이루니, 모든 것이 이로부터 나온다. 진실로 만물과 대립하지 않는다. 사람이 만약 그것을 완전히 회복하여, 조금의 흠도 없게 한다면, 자기도 모르게 손발을 움직여 춤추게 될 것이다.<sup>29)</sup>

良知는 모든 조화의 근원이다. ‘조화의 정령’이란 존재론적 측면에서 말하는 것이고, ‘양지의 회복’은 실천론적 측면에서 말한 것이다. 바로 이 실천론적 측면에서 대두되는 것이 양지의 확충, 즉 ‘致良知’이다. 그러므로 ‘良知’와 ‘致良知’를 분리해서는 안 된다. 왜냐하면 陽明學은 ‘卽本體卽工夫’이기 때문이다.<sup>30)</sup>

27) 王陽明, 『傳習錄(下)』288조목. “良知只是個是非之心. 是非只是箇好惡, 只好惡就盡了是非, 只是非就盡了萬事萬變.”

28) 蔡仁厚 지음, 황갑연 옮김, 『왕양명 철학』, 서광사, 1996. 46쪽.

29) 王陽明, 『傳習錄(下)』261조목. “良知是造化的精靈, 這些精靈, 生天生地, 成鬼成帝, 皆從此出, 真是與物無對. 人若復得他完完全全, 無少虧欠, 自不覺手舞足蹈.”

30) ‘卽本體卽工夫’란 본체의 작용으로 공부를 삼는다는 의미이고, ‘卽工夫卽本體’는 본체의 작용을 통해서 본체를 깨닫는다는 의미다. 사실상 이 둘은 같은 의미다. ‘卽本體卽工夫’가 성립하려면 반드시 본체의 역동성이 전제되어야 한다. 즉 본체가 존유하면서 활동하는 실체이어야 한다. 이때 비로소 工夫는 本體의 작용으로 하는 것이기에 때문에 ‘본체의 작용으로써 공부를 삼고’, 또 ‘본체의 작용인 공부를 통해서 본체를 자각할 수 있고 드러낼 수 있다.’ 간단히 말하면, 자신이 자신을 자각하고 드러내는 것이 ‘卽本體卽工夫’이다. 그러므로 本體와 工夫를 분리해서는 陸王心學을 이해할 수 없다. 牟宗三, 황갑연 옮김, 『심체와 성체(7)』, 「부록2. 모종삼

#### IV. 王陽明의 知行合一

賀麟은 「知行合一新論」에서 ‘知行合一’ 논의의 필요성에 대해 다음과 같이 말했다.

나는 知行 문제를 비판적으로 연구하지 않고 곧바로 본체를 논하여, 얻는 것은 틀림없이 독단적 형이상학(dogmatic metaphysics)이 되고, 지행의 문제를 비판적으로 연구하지 않고 곧바로 도덕을 논하여, 얻는 것은 틀림없이 독단적 윤리학(dogmatic ethics)이 된다고 생각한다.<sup>31)</sup>

즉 知行의 관계를 본체론적 관점에서만 논하면 ‘독단적 형이상학’에 빠지고, 도덕적 관점에서만 논하면 ‘독단적 윤리학’에 빠진다는 것이다.

양명은 “양지는 天理가 환하고 밝고 영명하게 깨닫는 곳이다. 그러므로 양지가 바로 천리이다.”<sup>32)</sup>라고 말했다. 이 말은 良知가 곧 天理라는 의미다. 天理로서의 良知는 是非善惡을 분별하고 결정하는 주체다. 그러므로 良知 자체가 바로 ‘知’이다. 天理로서의 良知를 천지만물에 밀고 나가는 것이 바로 ‘行’이다. 그러므로 知行은 본래부터合一되어 있는 것이다. 이처럼 知行은 모두 良知本體와 관련된 것이고, 是非善惡을 분별하고 결정하고 그것을 실천하는 도덕행위의 주체이다. 따라서 양명의 ‘지행합일’은 형이상학적이고, 윤리학적이다. 賀麟은 양명의 바로 이 점을 우회적으로 비판하면서 자신의 ‘지행합일’설을 전개했다. 간단히 말하면, 賀麟은 양명의 지행합일설에 대해 비판적이다. 그러면 賀麟이 이해한 양명의 ‘지행합일’은 과연 타당한 것인가?<sup>33)</sup>

賀麟은 陽明의 다음과 같은 말을 인용해서 知行合一의 상향적 방법과 하향적 방법으로 구분했다.

옛사람이 하나의 앎을 말하고 다시 하나의 행위를 말한 까닭은 세상에 어떤 부류의 사람들은 어리석고 사리에 어두워서 임의대로 행하고 사색과 성찰을 전혀 하지 않으면 다만 어두운 가운데 망령되어 행동하기 때문이다. 따라서 반드시 하나의 앎을 말해야만 비로소 행위가 올바름을 얻을 수 있다. 또 어떤 종류의 사람들은 터무니없이 사색하고 전혀 착실하게 몸소 행하려고 하지 않으며, 다만 하나의 그림자만 추측하여 더듬는다. 따라서 반드시 하나

---

의 造語와 특수 용어 해설, <즉본체즉공부>와 <즉공부즉본체> 조목 참고. 303쪽

31) 賀麟, 「知行合一新論」, 『近代唯心論簡釋』. “我甚且以爲, 不批評地研究知行問題, 而直談本體, 所得必爲武斷的玄學(dogmatic metaphysics). 不批評地研究知行問題, 而直談道德, 所得必爲武斷的倫理學(dogmatic ethics).” 44-45쪽.

32) 王陽明, 『傳習錄(中)』169조목, 「答歐陽崇一」, “良知是天理之昭明靈覺處, 故良知即是天理.”

33) 황종원은 「賀麟의 지행합일신론 연구」(『양명학』46호, 2017)에서 賀麟의 ‘지행합일’설을 자세하게 분석했다.

의 행위를 말해야만 비로소 얹어 참됨을 얻을 수 있다. 옛사람은 치우친 부분을 보충하고 폐단을 구제하기 위하여 어쩔 수 없이 얹을 먼저 말하고 다시 행위를 말했던 것이다.……만약 근본 취지를 이해한다면(얹과 행위를) 두 가지라고 말해도 무방하니, 사실상 하나이다. 만약 근본 취지를 이해하지 못한 상태에서(얹과 행위가) 하나라고 말한다면 또한 무슨 쓸모가 있겠는가? 한가롭게 떠들어대는 것에 불과하다.<sup>34)</sup>

賀麟은 위 인용문에 대해 다음과 같이 설명했다.

陽明의 ‘冥行은 진정한 얹으로 가르친다.’라는 말은 대체로 앞에서 말한 상향적 길과 비슷한데, 행위로부터 얹과의 합일을 추구하는 길이다. 陽明의 ‘터무니없이 사색하는 것은 篤行으로 가르친다.’는 말은 대체로 앞에서 말한 하향적 길과 비슷한데, 얹으로부터 행위와의 합일을 추구하는 길이다.<sup>35)</sup>

賀麟은 위 인용문에서 ‘行’에서 출발해 ‘知’와의 합일을 구하는 상향적 길과 ‘知’에서 출발해 ‘行’과의 합일을 구하는 하향적 길로 陽明의 말을 이해했다.

이 조목은 致知와 力行을 구분하고 知先行後를 주장하는 주자의 관점과 知行의 본래적 합일을 주장하는 양명의 관점이 충돌하는 지점에서 나온 말이다. 주자학에서는 所以然을 인식하는 格物窮理를 인식의 ‘知’로 이해하고, 인식의 知를 통해 이루어진 얹을 실천하는 것을 ‘行’으로 이해한다. 이와 같이 인식의 ‘知’가 ‘行’이라는 실천으로 이행되었을 때 ‘知行合一’을 말할 수 있다. 바로 이것이 賀麟이 이 인용문에서 언급자 하는 내용이다. 그러나 陽明은 바로 知와 行을 둘로 보는 것을 비판하고자 위와 같은 말을 한 것이다. 陽明은 知行이 본래적으로 합일되어 있다는 것이다. 陽明에게 知行의 본체는 도덕본심인 良知이다. 良知에 의한 도덕적 자각은 곧 도덕실천으로 드러난다. 도덕적 자각과 도덕 실천 사이에 조금의 틈이 있다면 그것은 良知가 사욕에 가려져 있기 때문이다. 사욕에 가려져 ‘知’가 제대로 이루어지지 않았기 때

34) 王陽明, 『傳習錄(上)』5조목. “古人所以既說一個知又說一個行者, 只爲世間有一種人, 懵懵懂懂的任意去做, 全不解思惟省察. 也只是個冥行妄作. 所以必說個知, 方纔行得是. 又有一種人, 茫茫蕩蕩, 懸空去思一索. 全不肯著實躬行, 也只是個揣摸景響, 所以必說一箇行, 方纔知得真. 此是古人不得已補偏救弊的說話. ……今若知得宗旨時, 卽說兩個亦不妨, 亦只是一個. 若不會宗旨, 便說一個, 亦濟得甚事? 只是閒說話.” 위 인용문은 賀麟이 인용한 글을 그대로 옮긴 것이다. 그러나 『傳習錄(上)』 원문에는 다음과 같은 내용이 더 있다. 그것을 보충한다. “若見得這箇意時, 卽一言而足. 今人卻就將知行分作兩件去做, 以爲必先知了, 然後能行. 我如今且去講習討論做知的工夫. 待知得真了, 方去做行的工夫. 故遂終身不行, 亦遂終身不知. 此不是小病痛, 其來已非一日矣. 某今說箇知行合一, 正是對病的藥. 又不是某鑿空杜撰, 知行本體原是如此.” 번역은 정인재·한정길의 『傳習錄』(청계, 2004)에서 가져왔다.

35) 賀麟, 『知行合一新論』. “陽明所謂冥行以教眞知, 略相當於我們前面所謂向上的途徑, 卽由行以求與知合一的途徑. 陽明所謂對空想教以篤行, 略相當於我們前面所謂向下的途徑, 卽由知以求與行合一的途徑.” 59쪽.

문에 行으로 이어지지 않는 것이지, 알면서도 행하지 않는 경우는 절대로 없다.<sup>36)</sup> 간단히 말하면 知와 行은 근본적으로 분리될 수 없다는 것이다.

따라서 ‘知行合一’에는 ‘상향적 길’, ‘하향적 길’의 구분도 있을 수 없다. 모든 도덕적 앎모든 도덕 실천은 良知의 발현일 뿐이다. 그러므로 良知의 발현을 상향·하향으로 구분해서도 안 되고, 구분할 필요도 없다.

賀麟은 또 知行合一을 자신이 말하는 ‘자연적 지행합일’과 유사하다고 하면서 다음과 같은 陽明의 말을 인용했다.

대개 학문에서 의문이 없을 수 없으니, 물음이 생긴다. 물음은 곧 배움이고 행위이다. 또 의문이 없을 수 없으므로, 생각을 하게 된다. 생각은 곧 배움이고 행위이다.<sup>37)</sup>

인간이든 동물이든 모든 생명체에게서 의식작용과 생리적 작용은 언제나 합일되어 발휘 되는데, 이런 작용은 보편적이고, 어떤 인위적인 노력도 필요로 하지 않는다. 이것이 賀麟이 말하는 ‘자연적 지행합일’론이다. 賀麟이 인용한 陽明의 구절의 전체 내용은 『中庸』의 博學審問慎思獨行에 대한 顧東橋의 주자학적 해석을 비판하면서 心理合一 및 學行合一이다. 의문 [問]이 있어 묻고 생각[思]하고 분별하는 것은 그 자체가 學이면서 行이다. 學問思辨을 知의 영역으로 보고 學問思辨의 知와 실천의 行으로 나누어서는 안 된다. 그러므로 行이 없으면 ‘學’이라고 할 수 없다. 賀麟은 ‘學行合一’을 말하는 陽明의 말을 거두절미하게 중간만 인용하고, 인용한 구절의 의미를 자신의 ‘知行合一’론의 ‘자연적 지행합일’과 같다고 한 것이다.

『中庸』의 博學審問慎思獨行은 ‘자연적 지행합일’이 아닐 뿐 아니라, 陽明의 『中庸』 해석도 ‘자연적 지행합일’이 아니다. 그러므로 賀麟의 이해는 陽明과는 전혀 다르다.

賀麟이 인용한 또 다른 구절을 살펴보자.

내가 지금 知行合一을 말하는 것은 바로 한 생각이 발동한 곳이 곧 행위를 한 것임을 사람들에게 알려려는 것이다.<sup>38)</sup>

賀麟은 위 인용문도 ‘자연적 지행합일’과 유사하다고 했다. 위 인용문은 知行合一의 의미를 밝히는 구절이다. 사람들은 知와 行을 둘로 나눈다. 그리고 생각이 발동할 때, 생각의 발동

36) 王陽明, 정인재·한정길 역주, 『傳習錄』, 93-94쪽 참고.

37) 『傳習錄(中)』136조목. “蓋學之不能以無疑, 卽有問. 問卽學也, 卽行也. 又不能無疑, 卽有思. 思卽學也, 卽行也.”

38) 『傳習錄(下)』226조목. “我今說個知行合一, 正要人曉得一念發動處, 便是行了.”

처가 드러나지 않는다고 선하지 않아도 금하려고 생각하지 않는다. 陽明은 바로 이 점을 지적한 것이다. 陽明은 겉으로 드러난 행위뿐 아니라 의념의 발동 그 자체를 ‘行’으로 규정한다는 것이다. 이것이 어떻게 ‘자연적 지행합일’인가?

이상과 같이 賀麟은 陽明의 ‘知行合一’ 용어를 빌려 자신의 ‘지행합일’ 설을 구축했다. 앞서서도 언급했듯이 이러한 방식은 용어만 陽明일 뿐, 내용은 陽明과 전혀 다른 格義式 해석일 뿐이다.

## V. 결론

현대신유가의 공통점은 송명유학을 근간으로 한다는 것과 동서비교철학이라고 할 수 있다. 賀麟 또한 이러한 범주에 벗어나지 않는다. 일반적으로 賀麟은 ‘新心學’이라는 자신만의 학설을 세워 서양철학(헤겔, 스피노자, 베르그송 등)을 바탕으로 송명유학을 재해석했다고 평가되고 있다. 본 논문은 賀麟의 ‘新心學’에 중점을 두기 보다는 송명유학, 특히 陸王心學에 대한 賀麟의 이해가 타당한 것인가에 중점을 두었다. 賀麟의 陸王心學에 대해 필자는 陸王心學의 용어만 빌려 서양철학과 접목시키려고 했다고 평가하고 싶다. 宋明儒學을 서양철학과 비교하는 그 자체는 매우 의미 있는 작업이다. 그러나 원칙은 지켜야 한다. 그 원칙은 宋明儒學의 본래 의미를 왜곡시켜서는 안 된다는 것이다. 이런 점에서 賀麟의 ‘新心學’은 그 자체로 가치 있지만, 宋明儒學에 대한 이해는 부족하다고 할 수 있다.

蔡仁厚는 다음과 같이 말했다. “智的直覺이란 절대적으로 선한 도덕 자유 의지 즉 양지의 明覺을 가리킨다. 직각이라고 하면 인식론적인 의미로 해석하기 쉽지만 실제로 直覺은 知와 行의 능력을 모두 가지고 있는 자유 의지로 이해해야 한다. 칸트는 인류에게 ‘도덕적 자유 의지’가 내재되어 있음을 인정하지 않았다. 그러나 양지의 명각과 仁心의 感通은 이러한 ‘절대적으로 선한 도덕자유 의지’ 의미를 포함하고 있다. 이것이 동서철학의 최대 차이점이다.”<sup>39)</sup>

동서철학의 근본적인 차이점을 인정하기 않고 서양철학으로 宋明儒學을 재단해서는 안 된다.

---

39) 蔡仁厚, 『왕양명철학』, 53쪽.



## 천병돈교수님의 「賀麟의 양명학 전승과 발전」 논평문

박현정  
성균관대

본 논문은 대륙 2세대 현대신유가 하린(賀麟)의 육왕심학에 대한 이해와 그 한계점을 살펴본 글입니다. 본문은 국내에서 비교적 잘 다뤄지지 않는 하린에 대한 논문이라는 점과 기존의 하린 연구가 그의 철학사상 전반을 다루고 있는 것에 반해 하린의 양명학 이해에 대한 글이라는 점에서 연구의 차별점을 가집니다. 또한 본문의 구성은 2장 하린의 신심학과 육왕심학의 심즉리 함의에 대한 비교, 3장 육왕심학의 직각설과 하린의 직각설의 비교, 4장 왕양명의 지행합일과 하린의 지행합일을 차례대로 비교, 분석하였다는 점에서 분명한 분석 범위를 설정하고 있습니다. 본문의 내용을 간략하게 정리하자면 다음과 같습니다.

2장은 하린의 심즉리가 과연 육왕심학에서 말하는 심즉리의 함의와 같은지를 분석하고 있습니다. 필자는 하린의 학문적 특징으로 꼽히는 ‘신심학(新心學)’은 그의 육왕심학, 그 중에서도 양명학에 대한 인식을 우선적으로 살펴볼 때 그 특징을 가장 선명하게 뽑아낼 수 있다고 봅니다. 따라서 심즉리에 대한 인식을 우선적으로 비교합니다. 우선 하린은 ‘심’을 심리적 심과 논리적 심으로 나누어 심리적 심은 과학탐구의 대상으로 차치하고, 사물의 의의와 가치를 평가하는 논리적 심을 연구 대상으로 상정합니다. 필자는 이에 대해 “하린은 ‘심즉리’의 심을 논리적 의미의 심으로 제한함으로써 이론이성과 실천이성, 칸트 인식론의 인식주관과 육왕심학의 도덕적 판단 및 실천의 주체를 하나의 심 개념으로 통합했다”고 봅니다. 따라서 하린의 심즉리에 대한 결론으로 “하린은 비록 상산의 ‘심즉리’를 계승했지만, 그것은 육왕심학의 계승이 아니라, 육왕심학의 ‘심즉리’ 개념을 용어만 차용해서 자신의 철학을 전개했다”고 평합니다.

3장은 육왕심학의 직각설과 하린의 직각설을 비교하고 있습니다. 하린은 육상산의 직각 방법을 소극적 측면의 ‘不讀書’와 적극적 측면의 ‘본심 회복’ 두 가지로 구분하여 이해합니다. 이에 대해 필자는 ‘직각’이라는 개념에 있어 ‘소극적 직각’ ‘적극적 직각’의 구분이 성립할 수 없다고 보고, 소극적 직각으로 상산의 직각 방법을 구분한 것은 상산학에 대한 오해에

서 온 것이라고 봅니다. 반면 상산의 ‘적극적 직각’을 ‘본심의 회복’이라고 보고, 이를 다시 “타인 자신의 본심을 반성하고, 타인을 계발하고 일깨워 본래 가지고 있는 선천적 이성을 회복하도록 가르치는 것”과 “스스로 자신의 본심을 반성하고, 스스로 자신의 참된 자아를 깨닫고, 스스로 자신의 진정한 생명을 확실하게 아는 것”으로 구분한 하린의 분석은 매우 적절한다고 봅니다. 그리고 본문은 하린이 상산의 학문을 양명학을 통해 인증했다고 밝힙니다. 본문은 하린의 “良知는 本體이고, 致良知는 工夫인데, 양명은 특히 致良知 工夫에 치중했다”는 말을 인용하여 여기에서 하린이 양지와 치양지를 구분했는지 여부가 분명하지 않다고 밝힙니다. 본문은 하린이 ‘양지’와 ‘치양지’를 구분했다는 전제에서, ‘양지’와 ‘치양지’를 분리해서 양명학에 부합하지 않다고 분석합니다.

4장은 양명학의 지행합일과 하린의 지행합일을 비교합니다. 하린은 양명의 지행합일론에 대한 비판적인 시각에서 이를 ‘행’에서 출발해 ‘지’와의 합일을 구하는 상향적 길과 ‘지’에서 출발해 ‘행’과의 합일을 구하는 하향적 길로 구분했습니다. 그러나 본래 양명 지행합일의 요점은 지행이 본래적으로 합일되어 있다는 것을 전제로 하므로 지와 행은 근본적으로 분리될 수 없는 것이므로 필자는 모든 도덕적 앎과 모든 도덕 실천은 양지의 발현일 뿐 여기에는 상향적이거나 하향적인 방법이 있을 수 없다고 봅니다. 또한 하린이 양명의 지행합일을 자신이 말하는 ‘자연적 지행합일’과 유사하다고 본 것 역시 양명의 용어를 빌려 완전히 다르게 활용한 것이라고 밝힙니다. 의식작용과 생리적 작용의 합일은 보편적이고 인위적인 노력도 필요로 하지 않는다는 것이 하린의 자연적 지행합일의 내용인데, 필자는 의념의 발동 그 자체를 ‘행’으로 규정하는 양명의 지행합일을 하린이 잘못 이해하였다고 봅니다. 따라서 필자는 전반적으로 하린의 육왕심학 이해는 육왕심학의 용어만 빌려 서양철학과 접목시키려고 했다고 평가내리고 있습니다.

본문은 하린의 양명학 연구에 대해 집중적으로 조명한 글로 하린의 양명학 이해 양상을 자세하게 살펴볼 수 있는 연구라고 생각됩니다. 논평자는 본문의 취지와 결론에 대해서 대체적으로 동의하며 배우는 입장에서 몇 가지 세부사항에 대해 논의 드리고자 합니다.

첫째, 본문의 전반적인 내용과 짜임은 육왕심학의 핵심명제에 대한 하린의 이해 양상을 중심으로 구성되어 있습니다. 본문은 그의 심즉리, 치양지, 지행합일 이해 양상에 대해 기술하고 있습니다. 그런데 그의 심즉리나 지행합일에 대한 양명학적 이해와의 비교는 비교적 자세하지만 그의 치양지 이해에 대한 분석은 본문에서 비교적 간략하게 설명된 것 같습니다. 이에 대해서 조금 더 자세한 설명을 청합니다.

둘째, 하린의 양명학 이해는 본문의 요지와 같이 전형적인 격의식 이해로써, 양명의 용어만 빌려 완전히 다른 형태의 이해 양상을 보인다고 밝힙니다. 그런데 여기에는 분명히 하린

의 의도가 투영되어 있을 것 같습니다. 그가 새로운 의미의 현대신유학을 건설하기 위해 수행한 이러한 작업들이 어떤 의미에서 유의미하게 해석될 수 있을지가 바로 하린의 양명학 발전에 해당될 수 있을 것 같습니다. 본문에서는 이 부분에 대한 논의가 비교적 간략하게 기술된 것 같습니다. 이에 대해 조금 더 자세한 설명을 청합니다.

마지막으로 결론에서 필자는 연구의 기본 취지와 결론에 대해 “본 논문은 賀麟의 ‘新心學’에 중점을 두기 보다는 송명유학, 특히 陸王心學에 대한 賀麟의 이해가 타당한 것인가에 중점을 두었다.”고 밝히고 있습니다. 또한 본문 1장 6번 주석에서 “양명학에 중점을 두고 논지를 전개하기 때문에 ‘양명학’이라고 했다.”고 밝힙니다. 그러나 이러한 필자의 의도는 본문을 자세히 읽지 않고는 제대로 파악하기 어렵다고 보입니다. 따라서 본문의 전체적인 구성과 내용, 그리고 결론에서 밝힌 바에 따라 본문의 제목은 「하린의 육왕심학 해석」 등으로 수정하는 것이 좋을 것 같습니다.



2020 한국철학자연합대회

2020  
UCCP

—  
한국여성철학회



## 불교문학 속에서 생물학적 여성

원혜영

동국대

|

고대문명에서부터 과학 문명이 발달한 오늘에 이르기까지도, 많은 데이터가 완전 고용문화라는 기준에 의해 축적된다. 예전부터 여성은 연약하고 힘없는 존재로 생산 활동에서 성인 남성보다 부적합 존재로 바라본 문명과 문화의 역사가 있었다. 그것은 오늘날에도 이어지고 있다. 인공지능 빅-데이터는 이러한 과거의 문명과 문화를 정보화한다. 4차 산업 시대에도 불평등한 경향과 편향된 지식의 정보가, 성차별적으로 빅-데이터에 입력되고 실행되는 상황이다. 인공지능 시대에도 남성에게는 높은 효율성과 자격이 주어지지만, 여성에게는 차별적인 가드 라인을 제시한다. 인공지능 빅-데이터 시대에도 불평등한 데이터 입력으로 인해 차별적인 좌절감을 맛볼 수 있다는 사실이 이것을 증명한다. “미래를 이끌 과학자들조차 젠더 감수성이 부족하며 여성에 대한 고정된 관점을 미래기술에 투사한다”(\*진\*. 201\*). 따라서 여성 사회(?)가 도래한다고 해도 남성보다 여성에게 주어진 환경과 입장은 상대적으로 뛰어나다고 할 수 없다. AI가 차별 없는 세계를 만들 것이라는 기대감은, 종전의 사회적 인식과 편견으로 습관화된 사회를 경험한 이들이 빅-데이터의 입력자로 가세하면서 적신호가 켜진 것이다. 어디서부터 잘못된 것일까? 사회적 인식의 변화를 원하는 열망은 고대부터 있었지만, 간과되어 온 과정은 권력 개입 또는 오래된 습관화에서 온 것이다.

불교도 교리나 사회상을 반영한 경전들이 독자층에 인기가 있고, 여성의 특성과 경향성에 관련된 부분이나 분야들은 상대적으로 소외되고 거론하지도 않았다. 붓다 자신은 인종, 나이, 성별 및 카스트제도의 부당한 대우에 대해 평등적인 시각을 제시했으나, 구전으로 전달하고 편찬하는 후대 불교도들은 차별적 시각을 가지고 각 학파로 전승하는 빅-데이터 입력에 자신들의 시각을 넣었다. 경전들은 객관적으로 서술하고자 하지만, 후대 불교도들은 주목하지 않거나 묵인으로 방황으로 틀어서 상황이 어려워졌다. 종전의 여성의 차이를 부각하여 자

연적인 성향과 불성을 인식시키고자 하는 붓다의 의도 그리고 경전 편찬자들의 노력이, 신화적이고 비합리적인 중유의 존재와 거기에 연결된 입태, 임신, 출산이라는 과정에서 함몰되어 간과되었다. 교리만큼이나 이 문제를 제기하고 논하는 것은 중요하다. 왜냐하면 불교가 가진 평등의 기반은 있는 그대로의 본성을 이해하는 것에 있기 때문이다.

## II

중유(中有, antarābhava)의 존재는 신비적이고 신화적인 성향을 가졌다. 사후 세계의 존재이기 때문이다. 중유가 생명을 얻기 직전의 존재에 영향을 미친다는 논의에 관련하여 이견은 많다. 불교 공동체에서도 중유를 인정하는 학파와 그렇지 않은 학파로 나누어진다. 설일체유부, 독자부, 정량부, 동산부는 중유이론을 찬성하였고, 상좌부, 대중부, 분별설부, 화지부, 법장부는 중유를 반대한다. 리타 랑게르는 “불교 안에서 이 개념은 더 복잡해지는데, 설일체유부에서 중유는 인정되었고 테라바다 계통에서는 그렇지 않았다”(Rita 82-84; 원혜영 2017. 189)라고 언급한다. 아비다르마구사론에서는, 중유존재로 인해 이어지는 수태, 임신, 출산을 간략하고 객관적으로 다루었고, 근본설일체유부 계열인 Garbhāvākṛāntisūtra와 Carakasamhitā)에서는 수태, 임신 등의 과정을 구사론보다 세밀하게 나타낸다. 두 문헌 모두 불교계 문헌이다. 중유의 존재가 수태, 임신의 매개가 되고 있다는 점, 그리고 “불교문학의 다른 부분에서는 “태아가 여래장(Tathāgatagarbha) 교리에서처럼 긍정성을 가지게 되며, “여래(Tathāgata)의 자궁”은 부처가 될 모든 존재에 잠재력을 가리키기에(RK 88), 복잡한 구조를 가진다. 윤회하는 존재는 고통의 수레바퀴에서 벗어날 수 없음을 교리 전체에서 인정하고 있기에, 자궁으로 들어가기 전의 중유의 존재, 그리고 자궁에서 일어나는 수태, 임신, 출산 전의 상황은 고통의 차원에서 논의하고 있다. 하지만, 아비다르마구사론과 불교문헌들은 여성의 수태와 임신의 과정을 고통이라고 하지만, 이것은 교리적인 차원이며, 객관적으로 생명을 잉태하는 여성의 성향을 적극적으로 표현하고 있어서 여성성 및 모성을 폄하하는 입장과는 차이를 보인다. 불교계열문헌은 아버지와 어머니의 교합 이전에 뭔가 특별한 존재의 개입이 필요하여 중유를 인정하면서, 이전에 축적된 업보를 동반한 의식적인 실체가 피와 정액에 활기를 넣는 상황이었다. 특히 생명(Jiva, 혼)은 중유와 다르게 남성과 여성의 성적 분별을 논하고 있지 않아서<sup>2)</sup> 생명 자체의 존엄성을 부여하고 있다.

1) 인도최초의 의학문헌으로 알려졌다. \*\*s\*, 1\*\*9.\*2\*

2) Cs에서 언급하였다.

### III

아비다르마구사론은 요약적으로 과정을 설명한다. “부모가 성교하는 곳에 중유는 출현하고 피와 정수(semen)로 자궁에 영겨서 붙고 태아가 생성되기 시작하면 중유는 유유히 사라진다.”(T1537. 507c3-6; K(1987). 206; THUP 11; Cuevas 41) 오온을 가진 존재로 다시 태어나길 희망하는 중유는 자궁의 피와 정수로 인해 어머니의 자궁에서 부활을 꿈꾼다. 어떠한 어머니와 아버지 사이에서 태어나는 가는 중유에게 부여된 행위의 결과이다. 중유는 단순히 표류하는 존재가 아니라 치열한 열정을 가지고 전투적인 재생을 출생(本有)으로 간다.(원혜영, 2017. 189) 아비다르마구사론의 경우에는 중유의 업보에 의해 부모를 결정하는 구조라면, Cs는 태아를 생산하는 부모의 업보도 거론된다.(\*K. \*1) 아비다르마구사론에서, 중유는 프로이드의 ‘오이디푸스 콤플렉스’처럼 다른 성(性)을 가진 부모와 애증 관계를 나타내 ‘살아있는 동안의 존재’인 ‘본유(本有)’처럼 사랑하고 성념을 갖는다. “그들은 태어날 곳에서 부모가 성교하는 것을 보고 남자라면 어머니를 대상으로 욕정을, 여자라면 아버지를 대상으로 삼아 욕정을 일으킨다.”(AKBh 126-27; Ramble 335; 원혜영, 189)

“태어나길 갈망하는 것”이 중유의 특징으로 수태와 연결되는 지점을 불교 텍스트는 거론한다. 아비다르마구사론은 중유 특징들을 세밀하게 열거하면서 태어나기 직전의 의도와 과정들을 언급한다. “①뜻대로 이루어[意成] 태어난다. ②태어날 곳을 찾고 살피기 좋아한다. ③향기를 먹고사니[食香, 간다르바] 그 힘으로 태어날 곳으로 간다. ④중유이니 두 갈래의 중간에 있는 오온(五蘊)이기 때문이다. ⑤태어나기 위해 잠시 중유(中有)로 일어난다.”<sup>3)</sup> 중유라는 존재의 인정은 어머니의 자궁에 들어가기 직전의 상태임을 인정하는 문구들이라고 할 수 있다. 모태 속의 태아 형성과정 직전까지, 즉 피와 정수의 결합이기까지 그 역할에서 신비적인 것과 실증적인 결합이다.(원혜영, 2017. 194) 중유가 어머니의 자궁 안으로 들어가서 자리를 잡고 생명력을 얻기 시작하면서 다른 물질적인 존재의 과정들이 생겨나고 중유는 사라진다.

“먼저 칼라라(kalala)가 있고, 아르부다(arbuda)가 칼라라에서 발생하며, 페신(pesin)이 아르부다에서 발생하며, 가나(ghana)가 페신에서 발생하며, 가나에서 프라샤하(prasakhha), 머리카락, 몸통, 손톱 등이 발생하며, 물질 장기가 반쳐진다.” 배아가 숙성되면, 행동의 성숙에서 발생하는 자궁 안에 바람으로 배아가 변하고 배아를 탄생의 문 쪽으로 향하게 한다.(\*en. \*00)

3) 阿毘達磨俱舍論 (T29)10권; “由佛世尊, 以五種名, 說中有故, 何等為五. 一者意成, …二者求生, …三者食香, …四者中有, 二趣中間, 所有蘊故. 五者名起, 對向當生暫時起故.” 번각성, 262.; 원혜영, 2017.

kalala응골(凝骨) → arbuda포(胞) → pesin혈육(血肉) → ghana 견육(堅肉) → prasakha지절(支節)

“밀\*하에서도, 세 가지 조건이 있어야 수태가 된다고 거론한다. ‘부모가 교합하여야 한다. 어머니는 월경이 지난 여인이어야 한다. 수태를 맡은 간다르바신(중유의 다른 이름, 향기, 건달바 애칭)이 현존해야 한다.’(\*.\*6\*)” 아비다르마구사론과 일정부분 겹치는 것도 있다. 밀\*하에서는 과감하게 급진적인 논의를 이어간다. 특히 “동자 상킷차, 고행자 이시싱가, 장로 쿠마라캇사파의 탄생”(\*.\*6\*)을 이색적으로 그린다. 최초의 인공수정을 거론한다.(…글에서 생략하지만 설명으로 예정) 임신한 줄도 모르고 출가한 비구니의 에피소드를 거론한다. “잘 준비되어있는 칼라라(난자?, 또는 수태로부터 첫 이레 동안의 태아) 속에 정자가 떨어져 그것이 급속하게 성장한 이유로 탄생이 있다.” “월경이 있는 비구니의 칼라라가 확립되고 급격히 출혈이 멎고 활력(월경)이 있는 동안 그 정자를 취해 이 칼라라 속에 넣어 그것으로 인해서 그녀는 수태한다.”(\*.\*9) “어떤 것이라도 칼라라에 이르고 터를 얻어야 성장한다.”(\*.\*7\*) 밀\*하에 중유와 수태에 관련한 대론은 “네 가지 힘에 의해 생명의 수태가 있다.”라고 설명하고 있다. “즉 업(끄샤뜨리아, 바라문, 장자 등등)에 의해, 태(닭은 바람, 학은 우레 등등)에 의해, 가계(난생, 태생, 습생, 화생)에 의해, 청원(자녀가 없고 재산이 있는 사람의 청원자 등)에 의한 것이다. 그러나 그들 생명은 모두 업으로부터 나타난 것이다”(\*. 275) 밀\*하는 생명의 시작을 남녀의 교합에서 업의 교리로 설명해서, 불교적인 범주 안에서 생명을 설명한다.

#### IV

업보에 의해 서술되는 생명의 계기를 직접적으로 거론하지는 않고 있지만, \*\*bh\*와 Cs은 착상에 관련한 설명은 대체로 비슷하다. 전자는 중유존재를 생명의 시작으로 보고 있고 후자는 혼(Jiva 명근)을 생명의 시작으로 본다.

\*bh\*에 의하면, “비옥해지는 데 3일이 걸리는 여자도 있고, 5일 반이나 한 달이나 한 달이 걸리는 여자도 있고, 상황에 따라 오랜 시간이 지나야 비옥해지는 여자도 있다. 여성이 큰 힘을 갖지 못하거나, 고통과 불행을 많이 겪거나, 못 생기거나, 즐거운 음식과 음료를 마시지 못하면, 비록 그것이 도착하더라도, 그녀의 번식기간은 메마른 땅에 뿌려졌을 때 물이 빨리 마르는 것처럼, 빠르게 멈추게 될 것이다. 만일 그녀가 힘이 있고, 언제나 쾌락을 받고, 우아한 외모를 지니고, 쾌적한 음식과 음료를 얻는다면, 풍요의 기간은 마치 물이 촉촉한 땅에 뿌려졌을 때 빨리 마르지 않는 것처럼 빨리 멈추지 않는다.”(\*S. T.\*\*1: \*\*6-3)

\*bh\*(이하 \*. \*2-\*7 참조)에 의하면, **1달에 특징**을 다음과 같이 설명한다. 오물 속에 누워 있다고 하는 배아의 고통을 혹처럼 강조한다. 감각 기관과 의식은 모두 항아리에 들어 있는 것처럼 같은 곳에 있고, 배아는 매우 뜨겁고 몹시 고통스럽다. 서른여덟 주 동안 거의 모든 수드라 설명에서 특징지어지는 바람일 것이다. ‘몸에서 일어나는 바람’은 인도 의학 이론의 중요한 특징이지만, 태아의 발달에 대하여, 바람이 불어 태아의 성장을 일으킨다고 한다. **2달에 특징은**, 바람의 순서에 의해 사지가 점차적으로 나타난다. 매주, 다양한 특징들을 생산한다. 예를 들어, 식물에 떨어지는 봄비가 가지를 내듯이, 6주 차에는 바람이 태아를 팔꿈치와 무릎으로 보이게 한다. 이달 동안 몸의 윤곽은 형태를 갖추는 듯하지만 뼈, 혈액, 장기, 피부 등 그 내용물은 나중에야 나타날 것이다. 배아는 단지 응집된 덩어리일 뿐이다. 가나(ghana)라는 용어는 이 단계에서 배아에 대한 일반적인 설명으로 사용되는 반면, 페시(peśī)과 아부다(arbuda)라는 용어는 각각 여성 배아와 중성 배아를 가리킨다. **3달의 특징**에서 바람은 태아의 9개 오리피스(눈, 귀 등)의 징후를 나타내게 한다. 10주에는 한 바람이 태아를 단단하게 하는 반면, 다른 바람은 자궁을 확장시킨다. 11주에는 바람이 태아를 9개의 구멍에 관통하게 하는데, 아마도 앞에서 말한 9개의 구멍으로 추정되며, 그 구멍은 산모가 움직이면서 넓어진다. 12주에는 장과 관절이 또 다른 바람에 의해 생성된다. 몸의 윤곽을 채우는 작업이 시작됐다. **4달의 특징은**, 13주의 태아가 배가 고프고 목이 말랐다고 하며, 배꼽을 통해 어머니가 섭취한 음식으로부터 영양분을 공급받는다. 14주와 15주 동안 바람은 많은 수의 힘줄과 혈관을 생산한다. 16주에는, 엽보에서 나온다고 하는 바람이 눈, 귀, 콧구멍, 입, 목, 심장을 적절한 곳에 세우고 소화와 호흡을 가능하게 한다. 마치 도예가가 점토 덩어리를 가져다가 바퀴에 올려 그릇 모양으로 만드는 것과 같다. **5달의 특징은**, 바람은 먼저 소화기와 호흡기를 청소하고 정돈한다. 그리고 몸의 일부도 마찬가지이며, 19주 안에 감각 기관들이 연관된다. 마치 직물의 천으로 더러운 거울을 닦는 솜씨 좋은 사람에게 끌리는 것과 같다. 18주에는 또 다른 바람이 6개의 기지를 정확시킨다(정확시킨다는 의미는 불분명하다?), “태양과 달이 큰 구름에 가려지고, 강한 바람이 일어나 구름을 흩뜨릴 때”처럼, 20주에, 조각가가 조각품을 만드는 것처럼, 여전히 또 다른 바람이 뼈들을 생산하고 정리한다. **6달의 특징은**, 살과 혈액을 생산한 후, 6개월에 피부가 생성되었다가 밝아진다. 21주에 바람으로 인해 살이 벽에 진흙을 뿌릴 때와 마찬가지로 몸에 살이 자라게 된다.

**7달의 특징은**, 태아가 거의 완성되었다고 묘사한다. 그것의 피와 살은 점점 더 축축해지고, 머리카락, 몸털, 손톱이 나타난다. 태아가 전생에 나쁜 짓을 했다면 여러 가지 나쁜 결과를 받게 될 것이다. 청각장애와 같은 다양한 장애를 가질 것이고, 심지어 그것의 친척들조차도 그

것을 싫어할 것이다. 만약 태아가 전생에 좋은 일을 했다면 그 반대 현상이 일어날 것이다. 27주째에는 태아가 남성이면 어머니의 오른쪽에 쏠리고 앉아 두 손을 얼굴을 가린 채 어머니의 등을 마주 보고 있을 것이라고 한다. 만약 태아가 여성이라면, 그녀는 엄마의 배를 마주보며 두 손으로 얼굴을 가린 채 엄마의 왼쪽에 쏠리고 앉게 된다. 태아는 위와 창자 사이에 위치하는데 내용물은 태아를 각각 눌러 찌르고 찢어 통증을 유발한다. 엄마가 너무 많이 먹거나 너무 적게 먹었을 때, 너무 기름지거나 너무 건조하거나, 너무 차갑거나 너무 뜨겁거나, 짜거나 싱겁거나, 쓴맛이나 산성이거나, 단맛이나 뜨거운 음식처럼 고통을 유발한다. 섹스하거나 빨리 걷는 등 엄마의 다양한 행동이 모두 고통을 유발한다. 28주째에는 태아에게 여덟 가지 오해가 일어난다고 한다. 태아는 자신이 실제로 있는 곳, 즉 어머니의 자궁보다는 집, 숲, 강, 연못 등등의 다양한 공간 중 하나에 살고 있다고 생각한다.

**8달의 특징은,** 바람은 태아의 외적인 특징에 마무리 손질을 하며, 그 외관에 대한 카르마의 영향을 언급한다. 이는 태아에 대한 업보의 영향이 처음 언급되는 21주에도 계속 발전한다.

**9/10달의 특징은,** 31주-35주 동안 태아는 점차 성장하여 완전한 크기와 완전한 발육에 도달한다. 36주에는 어머니의 뱃속에서 불행해지고, 37주에는, 불결함과 악취와 어둠의 세 가지 분명한 관념이 있다. 이는 28주간의 잘못된 개념과는 대조적이다. 이제 그것은 자궁이 얼마나 불쾌한지 깨닫고 아마도 나올 준비를 한다. 마침내 38주에는 바람이 태아를 질 쪽으로 향하게 하고, 또 다른 바람은 업력(業力)에 의해 태아의 머리가 태어날 준비가 되어 있는 아래 쪽을 가리키도록 태아를 돌린다. (이하 논의는 발표로 하고 생략...)

## V

이상과 같이, 불교문헌 관련하여 신비적이고 신화적인 중유 존재와 여성의 수태, 임신, 출산까지의 과정을 살펴보았다. 불교경전에서 생명의 잉태 순간을 자세히 언급한 이유는, 생명의 신비함, 경이로움, 그리고 생명 존중에 객관적 인식을 널리 알리기 위한 것으로 보인다. 그러나 이런 분야는 거의 알려지거나 논의되어 있지 않다. 유교 경전이 태교를 위해 임신부의 마음가짐을 논의한 것이라면, 불교경전에서는 생명 자체가 어떠한 과정을 통해 잉태되고 성장하는 가에 집중한다. 생명의 시작은 그 자체로 인간존엄의 시작이며, 여성이 가진 특성을 조망하는 것으로, 여기에 의도적인 차별은 없었다.

## 수치심과 인간의 존엄성에 관한 소고 -친족성폭력 피해 여성의 경험을 바탕으로-

전혜정  
국민대학교

### 1. 이야기 1

“‘친족성폭력 공소시효 폐지를 입 밖으로 내는 데 25년이 걸렸습니다. 지금까지 말하지 못 해서 서글프고, 지금이라도 말할 수 있어 기쁩니다.’ ‘9년의 성폭력, 친아빠라는 이름의 가해자, 사회라는 이름의 공모자’라는 제목을 건넌 생존자가 있습니다. 단단한 목소리로 삶의 궤적을 고백하고 부조리와 폭력에 대해 고발하는 김영서 선생님을 만나고자 합니다.”<sup>1)</sup> 최근에 우연히 마주친 영상홍보 글귀이다. 초등학교 5학년 여름부터 대학교 1학년 여름까지 아버지로부터 성폭력을 당하고도 9년 동안 아무런 도움을 받지 못한 채 ‘탈출’을 꿈꾸던 여성의 이야기를 들으면서 가슴이 아팠다. 그녀의 아버지는 시시때때로 가족들을 폭행하였고 가족들은 울거나 소리를 지르면 더 세계 맞기 때문에 반항조차 하지 못하고 가정폭력에 길들여져 무기력하게 살았다. 가정폭력 전문가가 말하는 학습된 무기력이다. 그녀는 초등학교 6학년 때 아버지의 아기를 임신하고 낙태를 경험했으며 아버지의 손에 이끌려 모텔을 돌아다니며 수간(獸姦)까지 하였다. 수학능력시험일 바로 전날에도 호텔에서 ‘그 짓’을 하려 했던 아버지는 “넌 어차피 내가 이렇게 해놔서 시집도 못 가, 누가 널 데려가겠냐? 네가 뭐 깨끗한 년이나 되는 줄 알아? 네가 성모 마리아라도 돼? 너도 그렇게 하는 거 원하면서 왜 그래?”라면서 그녀가 싫은 내색을 보였다고 머리채를 잡아끌고 허리띠로 무자비하게 그녀를 때렸다. 대학교 입학 후에도 그녀의 아버지는 봉고차로 매일 그녀를 태우고 학교까지 찾아와 수업 시간 내내 그녀를 감시했고, 그래서 그녀는 늘 왕따였다. 대학 상담학과 교수님에게 그녀가 아버지 몰래 어렵사리 도움을 청했을 때 그 교수님은 오히려 엄마에게 연락하여 그녀도 좋아서 수년 동안 아빠랑 한 거 아니겠느냐는 말을 했다고 한다. 그녀가 도망쳤다가 아버지에게 잡혀 지하철역

1) <https://youtu.be/dRkU55srCHs> (2020년 8월 31일 최종검색)

바닥에 질질 끌려 갔을 때에도 “내가 이 년 아버지다. 어느 놈과 바람나서 가출한 것을 내가 잡아가는 거다”라고 그녀의 아버지가 거짓말을 하자 흥해 가르듯이 사람들이 비켜서고 아무도 도와주지 않았다고 한다. 매일 그녀를 강간했던 아버지의 직업이 목사였다는 사실도 놀랍다. 그녀의 아버지는 교회에서는 반듯한 이미지로 위장했고 언변이 좋아 경찰들도 아버지의 말을 믿을 정도였다고 한다. 그녀는 집이라는 감옥을 ‘탈출’하면 모든 게 순조로울 줄 알았으나, 집을 나온 후 생계를 유지하기 위해 온갖 아르바이트를 하면서 끼니 걱정을 했다고 한다. 친족성폭력 피해여성이 가해자로부터 벗어났을 때 빈곤이라는 문제로 또 다시 좌절하게 된다. 다행히 성폭력 상담소와 교회 친구들 등 주변의 도움으로 경제적인 어려움을 극복하고 학업을 다시 시작한 그녀는 상담사로서 성폭력 피해자의 마음을 어루만져 주고 있었으나 여전히 자신을 드러내는 게 두려워 수년 전 은수연이라는 필명으로 책을 발간했었다. 그러나 이제 그녀는 김영서라는 본명을 밝히면서 많은 사람들에게 친족성폭력의 아픔을 이기고 치유한 자신의 모습을 영상을 통해 보여주었다.

## 2. 이야기 2

최근에 읽은 『망명과 자궁심』의 저자 일라이 클레어Eli Clare의 이야기는 김영서의 이야기와 너무나 흡사하다. 일라이 클레어는 『망명과 자궁심』<sup>2)</sup>에서 자신의 경험과 생각을 다음과 같이 담담히 써내려 가고 있다. “내 어린 시절과 청소년기 내내, 아버지는 다른 여러 어른들과 함께 나를 성적으로 물리적으로 심하게 학대했다. 나를 묶어 놓곤 불과 칼을 이용하여 내 몸에 끔찍한 짓을 저지르곤 했다. 지역 고등학교에서 30년 동안이나 가르쳤던 내 아버지. 마을의 모든 이들이 알고 그 모두에게 존경받는 사람이었던 내 아버지. (중략) 아버지는 더 이상 거기 살지 않지만, 나를 학대했던 어른 몇몇은 아직도 거기에 산다. 포트 오포드를 떠난 지 몇 년이 지나고서야, 나는 가해자들의 영향력을 떨쳐낼 수 있었다. 기억을 털어놓는 데 오랜 시간을 들이고, 몸속 깊숙이 새겨져 집요하게도 사라지지 않는 공포, 슬픔, 혼란을 통과하면서 말이다. 나는 이 작업을 공동체 안에서 했다. 많은 친구와 몇몇 훌륭한 전문가의 도움을 받으면서, 그리고 내가 경험했던 폭력을 더 넓은 맥락에 위치 지을 수 있게 한 정치적 인식들의 도움을 받아서. 그러는 동안 나는 포트 오포드로 되돌아갈 수 없었고, 물리적으로 안전할 수도 없었다. 나는 일종의 망명 중이었다. 나를 보호하기 위해선 국토를 가로지르다 중간에 만나 는 작은 도시의 익명성이 필요하다는 걸 알고 있었다. 아무도 내 아버지를 모르는 곳, 나에게

2) 일라이 클레어(전혜은, 제이 옮김), 『망명과 자궁심』, 현실문화, 2020년.

가해진 학대에 아주 약간이든 중심적으로든 참여한 인간이 단 한 명도 살지 않는 도시 말이다.”<sup>3)</sup> 일라이는 장애인으로서 어린 시절 아버지와 아버지의 지인으로부터 성적 학대를 당하고 다른 주(州)에 있는 대학을 진학하면서 ‘망명exile’을 하였다. 시골 촌구석 보수적인 하층 노동자 마을에서 살다가 중상층 도시로 이주하여 새로운 사람들을 만나면서 일라이는 뛰어난 자신의 정체성을 찾고 자긍심pride을 갖게 되었다. 그러나 일라이 역시 계급의 문제로 어려움을 겪는다. 오리건주(州) 시골의 가부장적인 노동 계급 출신 동성애자의 삶을 도시 중산층 이성애자들이 전혀 알지 못했고 일라이는 도시로 망명하여 스스로 집세를 마련하기 위해 고군분투하였다.

### 3. 수치심

일반인들이 상상조차 하지 못할 일을 겪으면서도 김영서와 일라이가 공통적으로 주변의 도움을 청하지 못했던 가장 큰 이유는 바로 수치심 때문이었다. 수치심은 성폭력 피해자들의 가장 핵심적인 공통점이다. 『눈물도 빛을 만나면 반짝인다』에서 저자는 말한다. “내게 일어난 일들은 내가 아니라 그 사람이 수치심을 느껴야 하는 일이라는 것을 그때부터 지금까지 계속 힘주어 생각했다. 힘주어 생각하지 않으면 스물스물 나를 잡아먹는 수치심에 내가 먹고 말 것 같았다.”<sup>4)</sup>

수치심이란 무엇인가? 마사 너스바움Matha C. Nussbaum에 따르면 수치심은 완벽하지 못한 자신의 ‘약점’이나 ‘비정상’이 노출되었을 때 생기는 고통스러운 감정이다.<sup>5)</sup> 수치심은 규범과 연관되어 있고 도덕적이다. 자기 스스로를 평가하는 내면의 문제와 관련된 감정이고 누군가 일부러 타인 앞에서 소변을 보게 만들면 수치심을 느낀다는 점에서 아무도 보지 않는다고 생각하고 노상방뇨를 하고 있는데 누가 이것을 본다면 당혹감을 느끼는 것과 구별된다. 한편, 수치심과 연관된 감정으로서 모욕은 수치심의 적극적이고 공격적인 측면이다. 누군가를 모욕하는 것은 그를 수치스럽게 한다는 의미이며, 인간존엄의 측면에서 볼 때 모욕 당하는 사람은 다른 사람과 동등하지 않은 열등한 사람으로 진술된다. 죄책감은 수치심보다 성숙하고 창조적인 감정으로서 도덕적 요구를 수용하고 다른 사람의 권리를 인정하면서 자신의 요구를 제한하는 것과 관련된다.

3) 일라이 클레어(전혜은, 제이 옮김), 『망명과 자긍심』, 현실문화, 2020년, 92-93면.

4) 은수연, 『눈물도 빛을 만나면 반짝인다』, 2012년, 115면.

5) 수치심은 독특한 내적 구조를 가지고 있고 인간 삶의 초창기에 등장하며 때로는 이상과 열망을 성취하는 데에 긍정적인 역할을 한다. 마사 너스바움, 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』 서문, 제4장.

국가는 수치심이 아니라 죄책감을 범죄를 다루는 사회적 동기로 활용해야 한다고 너스바움은 주장한다.<sup>6)</sup> 왜냐하면 인간의 존엄성을 보호하는 것이 국가의 기본적인 책임이기에 수치심을 주어 처벌하는 것은 이러한 목적에 반하기 때문이다.<sup>7)</sup> 너스바움은 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』에서 수치심을 주는 형벌에 반대하는 다섯 가지 주장을 소개한 후 자신의 생각을 덧붙이고 있다.<sup>8)</sup> 첫째, 수치심을 주는 처벌이 모욕을 주기 때문에 인간의 존엄성을 해친다. 처벌 대상자가 모욕을 실제로 느끼는지와 성관 없이 수치심 처벌 자체가 모든 시민의 자존감을 인정하는 사회적 조건을 만들자는 정치적 약속과 상충하기 때문에 반대하는 것이다. 형벌은 잘못된 행위에 벌을 주는 것이지 사람에게 모욕이나 수모를 주기 위함이 아니기 때문이다. 일탈자를 구별하는 낙인찍기로 수치심을 투영하는 것은 자유주의 사회가 기초하는 평등과 존엄의 관념을 파괴하는 일이다. 둘째, 수치심을 주는 형벌은 일반적으로 국가가 대중으로 하여금 범죄자를 처벌하도록 유도하는 일종의 인민재판과 같다. 비이성적인 감정에 의존하는 낙인찍기와 인민재판은 공평하고 중립적인 재판으로 신뢰할 수 없다. 셋째, 역사적으로 볼 때 수치심을 주는 처벌은 사람을 잘못 대상화하거나 처벌의 정도를 정확하게 정하지 못하는 경우가 많고 그 결과 처벌이 지닌 억제기능을 제대로 수행하지 못했다. 수치심은 잘못된 행위가 아닌 비정상적이라고 여겨지는 사람들에게 초점을 맞추고 이들을 대상화함으로써 지배집단을 보호하는 목적으로 사용되었다. 넷째, 수치심에 기초한 처벌은 사회에 유해한 행위를 억제하기보다 행위자의 유약한 자아를 파괴해 모욕을 당한 사람이 더 소외되고 불안하게 하는 역효과를 가진다. 결국 반사회적 집단과 동일시하는 경향이 강해져서 더 큰 사회적 불안 요인이 될 수 있다. 다섯째, 수치심 처벌은 보다 많은 사람을 사회적 통제 안에 두려는 시도로 이어질 가능성이 크다. 끝으로 너스바움은 수치심을 주는 처벌은 응보, 억제, 표출, 재통합이라는 형벌의 목적에 부합하지 않는다고 한다. 수치심 처벌은 사람들의 동등한 자유가 아닌 위계, 비하와 연관된 것으로서 원초적 수치심, 목수, 격노(내가 당했으니 너도 당해 봐라)와 연관된다고 본다.

그러나 제니퍼 자케 Jennifer Jacquet는 너스바움과 달리 국가가 수치심을 범죄 규제 수단으로 사용해야 한다고 주장한다.<sup>9)</sup> 제니퍼 자케에 따르면, 처벌은 규범의 시행과 관련하여 핵

6) 마사 너스바움, 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』 제4장 5. 수치심과 연관된 감정들.

7) 너스바움은 같은 책 제6장에서 낙인으로 가득 찬 생활 조건과 대비하여 인간의 존엄성과 수치심을 연결시키고 있다. 여기서 너스바움이 말하는 인간존엄성이란 최저 생활 유지에 필요한 기본적인 필수품을 일정 정도 공적으로 부양해야 한다는 헌법적 전통을 준수하는 것을 포함한다. 단순히 생명이 아니라 인간 존엄성을 지닌 삶을 의미한다. 마사 너스바움, 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』 제6장.

8) 마사 너스바움, 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』 제5장.

9) 제니퍼 자케, 『수치심의 힘』, 책읽는수요일.

심적인 역할을 하지만 처벌하는 사람과 받는 사람 모두에게 비용을 부과할 수 있기 때문에 수치 주기가 물리적인 처벌보다 비용이 적게 들 수 있다. 또한 죄책감은 내면화된 규범에 의존하는 반면 수치심은 어떤 규범이 내면화되기 전에 전략적으로 이용될 수 있기 때문에<sup>10)</sup> 새로운 규범을 만드는 일은 오직 수치심만이 할 수 있고 수치심이 더 강력하게 규범을 강요할 수 있다. 여기서 그녀는 수치심과 수치 주기를 구별하여 사용하고 있는데, 수치 주기는 모든 구성원의 행동을 공개하는 투명 정책과 달리 소수의 행동만을 공개하는 전략으로서 수치심이라는 감정을 이끌어 내지 못해도 효과적일 수 있다.<sup>11)</sup> 수치 주기의 성과는 사람들이 수치심의 위협에 대응하여 행동을 개선하고 계속해서 집단의 일원으로 남을 때 극대화된다. 자케는 약자가 강자에게 휘둘러 수 있는 강력한 무기가 수치심이라고 믿고 수치 주기는 결정과 규범 변경에 중요한 도구라고 본다. 효과적인 수치 주기 전략의 가장 기본적인 세 가지 요건은 ① 명백한 규범 위반과 ② 명백한 규범 위반자, 그리고 ③ 실제로 달성 가능한 바람직한 결과이다. 여기에 효과를 극대화하는 수치 주기의 일곱 가지 습성habits은 다음과 같다. 여기서 습성habits이라고 한 것은 이 일곱 가지가 정해진 규칙이라기 보다는 보편적인 속성generality에 가깝기 때문이다.<sup>12)</sup> 첫째, 위반행위가 관객과 관련성을 가질 것, 둘째, 바람직한 행동에서 크게 벗어나 있을 것, 셋째, 정식 처벌을 받을 가능성이 없을 것 넷째, 위반자가 수치 주기를 집행하는 집단의 일원일 것, 다섯째, 관객이 수치 주기의 집행자를 신뢰할 것, 여섯째, 이익을 최대화할 수 있는 쪽으로 방향을 잡을 것, 일곱째, 양심적으로 실행해야 한다.

너스바움은 인간의 존엄성과 형벌의 법리에 근거하여 수치심 처벌을 반대하는 반면, 자케는 비폭력적인 방법으로 규범의 변화를 가져올 수 있다는 점에서 수치심 처벌을 찬성한다. 너스바움의 입장은 자유주의자들과 비교되는데, 자유주의자들은 타인을 낙인 찍는 행위는 개인이 선택한 삶의 방식이므로 법이 제재할 수 없다고 주장하지만 너스바움은 낙인 찍힌 사람이 아무에게도 피해를 주지 않음에도 불구하고 시민으로서 차별을 겪기 때문에 상호존중과 호혜성의 규범에 기초한 사회라면 사회적 낙인의 해로운 영향을 어떻게 최소화할 것인지에 관심을 가져야 한다고 주장한다.<sup>13)</sup> 이 때 상호존중이란 인간이 삶을 구성하는 궁극적인 선에 대한 다양한 관념을 존중하는 것을 포함한다. 수치심을 법률 규제의 근거로 사용하면 상호존중을 해칠 수 있음을 강조하는<sup>14)</sup> 너스바움은 주로 장애, 여성, 동성애자 등 사회적으로

10) 제니퍼 자케, 『수치심의 힘』, 책읽는수요일, 122면.

11) 제니퍼 자케, 『수치심의 힘』, 책읽는수요일, 146면.

12) 제니퍼 자케, 『수치심의 힘』, 책읽는수요일, 제6장: 145면 이하.

13) 마사 너스바움, 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』, 제5장.

14) 너스바움은 밀의 위해 원칙을 인용하면서도 롤스의 정치적 자유주의 입장에 동조하고 있다. 마사 너스바움, 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』, 제7장 1. 정치적 자유주의와 혐오, 그리고 수치심.

로 취약한 집단을 대상으로 수치심을 연구하고 있다.<sup>15)</sup> 자케가 제시한 것처럼 효과를 발휘하기 쉽지 않은 수치 주기를 인간의 존엄성을 훼손하면서까지 사용해야 하는지 의문이 들 수 있다. 강자를 제재할 아무런 법이 없는 경우 수치 주기를 통해 행동의 변화를 꾀할 수 있겠으나, 강자들이 이에 호응하지 않고 꼼수를 쓰는 경우 수치 주기는 오히려 무용지물이 되거나 역효과를 낼 가능성이 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 자케는 빌 게이츠 William Henry “Bill” Gates III가 세계 최대의 자선 재단을 세워 가장 존경받는 자선가의 반열에 오른 것이 재산 절반을 기부하기로 한 사람들의 명단을 웹사이트 기빙 플레지 Giving Pledge에 폭로함으로써 된 것이라는 평판의 힘을 예로 들면서 수치 주기에 대한 희망을 버리지 못한다.<sup>16)</sup>

#### 4. 친족성폭력

친족성폭력으로 돌아가 보자. 친아버지가 딸을 강간한 경우에 딸은 심한 수치심을 느끼고 주변인들에게 손가락질을 받을까 두려워 자신이 당한 일들을 사람들에게 감춘다. 간혹 도망쳐서 사람들에게 폭로하지만 사람들은 믿지 않고 더구나 집안일이라고 개입하려고 하지 않는다. 아버지에게 잡혀 온 딸은 더욱 위축되고 사회로부터 고립된다. 딸을 강간한 아버지는 계속해서 수치심을 자극하는 말을 딸에게 퍼붓는다.<sup>17)</sup> 미국 FBI 「범죄 통계 보고」에 따르면 성폭력 피해자는 성폭력 사실을 공개하거나 노출 당했을 때 겪을 수치심 때문에 범죄를 신고하지 않고 사법(司法) 정의(正義)를 추구하지 않는다.<sup>18)</sup>

그녀는 과연 인간답게 살고 있는가? 딸을 강간한 아버지는 수치심을 느끼는가? 여성이 강간과 같은 성폭력을 당한 경우 겪는 수치심과 강간을 한 남성이 폭로와 같은 수치 주기로 인해 겪는 수치심이 동일한 것일까? 강간을 한 남성의 수치심의 경우, 처벌 규정이 없을 때 수치 주기가 효과를 발휘한다는 자케의 주장을 전제로, 강간 당한 여성이 폭로와 같은 방법으로 강간을 저지른 남성에게 수치 주기를 한다면, 어떤 일이 벌어질까? 가령, 남성이 여성을 강간했으나 강간 처벌 규정이 없어서 피해여성이 강간 사실을 폭로했다면 수치 주기는 효과를 발휘할까? 가까운 예로 최근에 일어난 미투me-too를 상정해 보자. 미투가 터져 나왔을 때 대부분의 남성들은 재수가 없어서 여자에게 잘못 걸렸더라는 반응을 보였으며 여성이 상대 남성

15) 너스바움은 수치심이 혐오와 연결된다고 보고 있다. 이 글에서는 혐오에 대한 논의는 별론으로 하고 수치심만을 다루도록 한다.

16) 제니퍼 자케(박아람 옮김), 『수치심의 힘』, 책읽는수요일, 2017년, 223면 9장.

17) N번방 피해 놀라지만 말고, 평범한 일상 살게 해 주세요, 한겨레[토요판] 인터뷰 성폭력 피해자 돕는 생존자, 김영서, 석진희 기자, 2020년 7월 4일. [http://m.hani.co.kr/arti/society/society\\_general/952249.html?\\_fr=fb#cb](http://m.hani.co.kr/arti/society/society_general/952249.html?_fr=fb#cb)

18) 수전 브라운밀러(박소영 옮김), 『우리의 의지에 반하여』, 오월의 봄, 2018년, 606면.

을 골탕 먹이려고 강간 당했다고 말하는 것은 아닌지 의심부터 한다. 그리고 가해 남성은 오히려 폭로한 여성을 명예훼손죄<sup>19)</sup>로 고소한다(실제로는 우리나라에 강간 처벌 규정이 있으므로 남성들은 상대 여성이 자신을 처벌받게 하려고 폭로했다는 이유로 명예훼손죄 외에도 무고죄<sup>20)</sup>로 고소했었다.)<sup>21)</sup> 여기서 명예란 일반적으로 특정인의 사회적 가치 내지 평가로서 외부적·사회적 평판을 말한다. 우리 법원은 사람의 품성, 덕행, 명예, 신용 등 세상으로부터 받는 객관적인 평가를 명예로 본다.<sup>22)</sup> 반면에 수치심은 앞서 너스바움이 정의했듯이 완벽하지 못한 자신의 ‘약점’이나 ‘비정상’이 노출되었을 때 생기는 고통스러운 감정이며, 자계에 따르면 자기 스스로를 평가하는 내면의 문제와 관련된 감정이다. 강간을 폭로한 여성을 명예훼손죄로 고소한 것으로 보아 강간 남성은 자기 평가에 대한 내면의 고통스러운 감정을 느끼기 보다는 사회적으로 평가된 외부적 평판에 민감하게 반응함을 알 수 있다. 고대 탈레오법칙에서 보듯이 수치 주기와 동일한 크기의 명예훼손을 주장하여 상대를 응징하려는 태도이다. 앞서 본 사례에서도 김영서의 아버지는 목사였으며 일레이의 아버지는 교사였다. 딸을 강간한 아버지들이 사회적으로 명망 있고 존중받는 지위에 있었고 자신을 위장하여 평소에도 평판을 관리해 오고 있었다. 그들이 딸을 성폭행했을 때 김영서는 초등학교 학생이었고 일레이는 장애를 가지고 있었다. 성폭력 특히 친족성폭력이 폭로되었을 경우, 가해자들이 수치심을 느끼기 보다는 (설령 수치심을 느꼈다 하더라도 이를 무마하면서) 가해자 자신의 사회적 평가가 훼손되었음을 이유로 피해자를 명예훼손죄로 고소하거나 피해자의 품행을 폄하하면서 2차 가해를 가하는 것이다.

한편, 피해자가 수치심을 느끼는 경우, 자계는 수치 주기를 약자의 힘으로 주장했으나 사례를 살펴보면 오히려 약자에 대한 수치 주기가 강자의 힘으로 활용되어 약자를 침묵하게 만들고 있음을 발견한다. 김영서 역시 사람들의 시선을 의식하여 자신의 이야기를 말했을 때 겪을 수치심 때문에 사람들에게 도움을 청하지 못했었다고 진술하고 있다. 일반 대중은 물론이고 피해자가 성폭력 사건 처리 과정 중에서 만나는 남성 경찰관·검사·판사들조차 가해자의 입장에서 여성 피해자가 허위로 고소할 가능성을 염두하면서<sup>23)</sup> 피해자의 수치심을 부추

19) 형법 제307조(명예훼손) ①공언히 사실을 적시하여 사람의 명예를 훼손한 자는 2년 이하의 징역이나 금고 또는 500만원 이하의 벌금에 처한다. ②공언히 허위의 사실을 적시하여 사람의 명예를 훼손한 자는 5년 이하의 징역, 10년 이하의 자격정지 또는 1천만원 이하의 벌금에 처한다.

20) 형법 제156조(무고) 타인으로 하여금 형사처분 또는 징계처분을 받게 할 목적으로 공무소 또는 공무원에 대하여 허위의 사실을 신고한 자는 10년 이하의 징역 또는 1천500만원 이하의 벌금에 처한다.

21) 김건모 둘러싼 각종 의혹, 그리고 허락되지 못한 #미투, 여성신문, 김서현 기자 승인 2019.12.17. <http://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=195012>

22) 대법원 1988. 6. 14 선고 87다카1450 판결 [손해배상등(기)] [공1988.7.15.(828),1020]

23) 수전 브라운밀러(박소영 옮김), 『우리의 의지에 반하여』, 오월의 봄, 2018년, 606면.

기는 경향이 있다. 성폭력 사건에서 피해자가 겪는 수치심은 가해자가 겪는 수치심과 동일하지 않다. 그럼에도 불구하고 동일하게 다름으로써 빚어지는 불균형을 오로지 피해여성이 개인적으로 감수해야 하는 것은 공평하지 못하다. 수치심은 피해 사실을 숨기게 만들며 이는 사람들이 자신의 인간적인 모습을 스스로 숨기게 만든다. 지배적인 집단에게 불안감은 준다는 이유만으로 피해 여성에게 자신을 감추라는 처벌을 해서는 아니 된다. 이것은 취약한 소수자에게 책임을 전가하는 형태이다. 특히 신체적·정신적으로 장애를 지닌 사람만큼 고통스러운 낙인을 받아 온 사회집단은 없을 것이다.<sup>24)</sup> 일라이의 경우 태어나서 처음에는 ‘정신지체’ 진단을 받았다가 나중에 뇌성 마비 진단을 받았는데, 불구자cripple, 지진아retard, 원숭이, 모자란 애defect 라고 불리웠다. 어릴 때 아버지가 일라이를 강간하기 시작했고 고문이라고 밖에 설명할 수 없는 방식으로 학대를 당했으며 대부분 남자인 다른 사람들이 일라이의 몸을 공유했고 그들도 똑같은 짓을 하였다. 일라이는 그 몸을 버리고 인간과 연을 끊고 은둔자가 되기로 결심했다<sup>25)</sup>. 피해자가 수치심을 견디지 못해 사회로부터 고립되는 것이다.

장애인이 ‘정상인’ 못지 않게 가치 있는 삶을 누릴 수 있음에도 정상성이라는 허구가 정치적인 가치를 지니고 있는 것처럼 특정 집단에 대하여 공적으로 수치심을 주는 행위는 특정 집단을 온전한 인간이 아닌 무언가 결여된 취약 집단으로 규정짓고 사회로부터 격리시키는 결과를 야기한다. 근대법이 인정한 자율적인 인간이란, 고등교육을 받은 중상층 이상의 백인 남성이었음을 상기할 때 장애인뿐만 아니라, 여성, 성소수자, 노인, 어린이, 흑인, 노동자, 배우지 못한 사람 등이 취약 집단에 속한다. 이성과 감성, 정상과 비정상, 남성과 여성, 객관과 주관, 합리와 비합리, 어른과 아이, 부자와 빈자, 강자와 약자 등 완벽함과 결함으로 구분 짓는 이분법적 사고는 법이 인정한 자율적인 시민의 공적인 세계와 취약한 사람들의 숨겨진 세계(사적인 영역)로 구분 짓고 취약집단에 속한 사람들이 온전한 시민으로서 대우받을 수 있는 권리를 인정하지 않았다.

명예가 공적인 세계에 사는 완벽한 인간이 누리는 감정이라면 수치심은 숨겨진 세계에 사는 뭔가 결여된 인간이 느끼는 감정이다. 사회 공공영역에 드러나는 평가로서 명예는 공적인 것으로서 법으로 보호를 받을 수 있는 반면, 내면의 자기 평가로서 수치심은 사적인 것으로서 법의 보호를 받을 수 없었다. 즉 공사이분법에 따라 근대 국가는 완벽한 인간의 사회적인 평판이 훼손된 경우 공적인 것으로서 처벌하여 왔으나, 소위 ‘결여된’ 인간의 수치심이라는 사적인 감정에 대해서는 사적인 영역으로 여기고 간섭하지 않았다. 주홍글씨나 마녀사냥처

24) 마사 너스바움, 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』 제6장 수치심으로부터 시민을 보호하기 4. 수치심과 개인 프라이버시.

25) 일라이 클레어(전혜은, 제이 옮김), 『망명과 자궁심』, 현실문화, 2020년, 55-56.

럼 역사적으로 볼 때 처벌 규정이 없는 경우, 완벽한 인간으로 구별된 집단이 사회통념을 근거로 취약 집단에게 수치심을 주어 응징의 수단으로 사용하곤 한다. 취약 집단은 그 결여가 선천적이든 후천적이든 지배적인 사회통념에 반한 것으로서 비난받아 마땅하며 극단적으로는 처형되기까지 하면서 응분의 대가를 치루어야 했다. 성sex을 포함하여 사적인 영역에서 숨어지내는 취약집단 여성들은 사회통념에 반하는 행위를 하는 경우 수치심을 통한 처벌을 받고 있으며, 혹은 여성에게 보복의 수단으로 수치심을 주기도 하는데, 이 수치주기는 마녀사냥처럼 강한 징벌의 효과를 발휘한다.



## 또 하나의 빈곤 포르노그래피 -소녀와 생리대-

김양희

건강보험연구원 부연구위원

### I. 문제제기

이 글은 빈곤과 기아 뿐 아니라 재난재해, 교육, 식수, 위생, 범죄위험, 젠더기반폭력(gender based violence) 등 여러 분야에서 발견할 수 있었던 빈곤포르노그래피가 여성청소년의 일회용 생리대로까지 확장된 계기와 그 스토리텔링을 살펴보고, 감정적 맥락에서 기존의 빈곤포르노그래피와 생리대 빈곤포르노그래피의 공통점과 차이를 논하고자 한다. 분석의 목적은 국내 비영리 후원단체들의 생리대 후원광고가 단면적이고 탈맥락적인 스토리텔링을 통해 개도국의 가난한 소녀들을 타자화하고 여성 생리에 대한 부정적 인식을 지속시킬 우려가 있음을 경계하려는 것이다.

빈곤포르노그래피(poverty pornography)는 빈곤의 노골적인 전시와 피해자 이미지를 통해 보는 이로 하여금 도덕적 죄책감을 유발함으로써 기부하게 만드는 빈곤 구호광고 이미지의 부정적 효과를 이르는 말이다(김주아·현은자, 2019; 이민영·윤민화, 2015; 이광재, 2018; Runswick & Goodley, 2015; Calain, 2013; Clissold, 2010). 이것은 빈곤, 재난, 질병, 고통 등을 겪고 있는 피해자의 이미지를 탈맥락적, 탈 역사적으로, 과도하게 전시함으로써 피해자를 대상화하고 낙인찍는다는 비판을 받고 있다.

기존의 빈곤포르노그래피와 생리대 빈곤포르노그래피의 공통점중 하나는 극단의 고통과 결핍으로 인해 인간다운 삶을 영위할 수 없게 만드는 필요(needs)를 중심으로 진행된다는 것이다. 그러나 둘은 심층적으로 들여다보면 상당히 다른 사회적, 감정적 맥락을 발견할 수 있다. 감정의 측면에서 볼 때 전자가 보는 이들에게 죄책감이라는 윤리적 감정을 심어줌으로써 기부하게 만드는 기제를 가졌다면, 후자는 ‘수치심’(마땅히 가려야할 것을 가리지 못하는 존재에 대한 수치심과 그것을 지켜보는 자의 수치심), 좀 더 밀고나가 ‘혐오’를 자극함으로써 기부하게

만드는 기제를 활용하고 있다고 할 수 있다. 다시 말해 빈곤포르노그래피가 타인의 고통에 대한 공감, 죄책감을 바탕으로 이타주의를 ‘권유’한다면, 생리대 빈곤포르노그래피는 ‘수치심의 공유’를 자극한다. 이어 ‘마땅히 제거해야 할 것을 제거하지 못하는 자에 대한 혐오’를 유발함으로써 돈으로 생리대를 사서 생리하는 몸을 은폐하기를 바라는 감정, 즉 ‘사라져 주기를 바라는’ 감정을 불러일으켜 기부를 유도한다. 감정도 사회적 규범이나 학습 등 사회화와 관련된다고 본다면 생리대 구호광고의 감정적 기초를 사회적 맥락에서 찾는 것도 가능할 것이다.

방법론으로는 국내 구호단체들의 빈곤 구호광고 가운데 신발깎창 생리대 사건이후 해외 빈곤 여성청소년을 대상으로 한 생리대 후원광고를 중심으로 스토리텔링과 이미지 분석을 시도했다. 그리고 문헌고찰, 인터넷 기사 등을 통해 부족한 부분을 보완했다. 분석에서는 감정의 사고적, 인지적, 평가적 속성에 비추어 해외 생리대 후원광고의 감정적 맥락에 갖든 사회규범과 가치에 주목했다. 특히 수치와 혐오와 관련하여 미국 철학자 마사 누스바움(Nussbaum, M.)의 논의를 인용해 생리대 빈곤포르노그래피의 감정적 기초에 여성 생리에 대해 부정적인 사회적 가치관과 규범이 스며있음을 밝히고자 했다.

## II. 이론적 배경

### 1. 빈곤포르노그래피에 대한 비판

비영리조직에서 모금활동을 위해 사용하는 메시지나 이미지에서 윤리적 문제를 발견할 수 있음은 이미 알려진 바 있다(이민영·윤민화, 2015; Calain, 2013). 구호단체들이 피해자 이미지를 모금에 사용함으로써 인본주의 가치에 상당한 긴장을 불러일으킬 뿐 아니라 프라이버시, 비밀보장, 존엄성, 법적 보호 침해의 문제를 유발할 가능성이 있으며 이미지를 제공한 사람들과의 이익분배나 소유권의 문제도 생길 수 있다는 지적 등이 그것이다. 그러나 이런 비판에도 불구하고 국내외의 구호단체들은 재정적 어려움 속에서 ‘눈물 한 방울에 수 천 만원이 모이는(이민영·윤민화, 2015:268)’, 모금효과의 극대화를 위해 빈곤한 자들의 고통을 단편화한 이미지를 유통시키고 있는 것이 현실이다. 일부 단체들은 후원모금광고에 대역을 써서 최대한 불우한 모습을 연출하여 ‘빈곤 마케팅’이란 비판을 받는다.<sup>1)</sup>

대표적인 것이 아프리카 어린이들의 고통과 배고픔을 극대화한 이미지를 통해 모금활동을 하는 것이다. 이는 그들의 당면 문제를 해결하기 보다 오히려 편견과 차별을 조장하는 역

---

1) 한국일보(2019.12.12). “대역써서 최대한 불쌍하게...자선단체 ‘빈곤 마케팅’”. <http://hankookilbo.com/News/Read/201912111215738693?did/>

효과를 내고 있다는 비판을 받는다(Clissold, 2010). 국내 비영리단체 후원 모금 광고에 나타난 아동, 청소년의 이미지는 주로 광고 속에서 주역할로 등장하고, 빈곤과 질병에 시달리고 있으며, 한부모나 조부모 밑에서 경제적으로 어렵고 문화적으로 외로운 가족문제를 안고 있는 피보호자/피부양자로 형상화된다(김주아·현은자, 2019). 동정심 유발이 후원모금에 효과적이기 때문에 구호단체들은 모금효과를 위해 낙인형 메시지를 주로 사용한다. 빈곤 포르노 그래피와 관련한 우려와 비판을 의식하여 영상속의 아동, 청소년에게 어떤 가치 판단도 내리지 않는 가치배제형 메시지를 사용하고 있기도 하다. 그러나 그런 메시지는 광고영상을 통해 빈곤 아동, 청소년에 대한 낙인 형성과 유지를 영속시키기에 여전히 문제적이며 국내 후원단체들은 부정적 메시지의 효과를 더 많이 신뢰하고 있다(김주아·현은자, 2019: 433-434).

사실 기금모금 실무자들은 재정적 필요와 윤리적 감정 사이에서 갈등을 느끼고 있다. 이민영과 윤민화(2015:251)는 비영리단체 기금모금 실무자들과의 인터뷰를 통해서 이들이 빈곤 포르노로 인한 윤리적 문제에 공감하면서도 열악하고 고통스러운 상황을 보여줄수록 더 많은 기부가 쏟아지는 현실을 외면할 수 없어 여전히 피해자 이미지를 지속해서 노출할 수밖에 없음을 밝혔다.

이렇게 과장된 피해자 이미지는 사실처럼 왜곡돼 피해자를 낙인찍거나, 사회적 가치 체계 사이에서 윤리적 긴장을 일으킨다. 칼라인(Calain, 2013)은 피해자 이미지 중에서도 질병으로 인해 ‘고통당하는 신체(suffering body)’의 이미지화가 윤리적 관점에서 긴장을 불러일으킬 뿐 아니라 서로 다른 가치체계 사이에서 해결되지 못한 간극을 은폐한다고 주장했다. 인도주의적 아이콘만들기(iconography)에서의 재현이 익명의, 말하지 못하는, 전형적인 희생자라는 고정관념을 재생산하고 있다는 것이다(Calain, 2013: 279). 요약하면 ‘빈곤 포르노그래피’ 또는 ‘기아 포르노그래피’는 구호단체들의 재정적 필요에 의해 더 많은 기부를 유도하고자 빈곤한 자의 고통과 곁핍을 과장되게 전시하는 이미지를 유통함으로써 가난한 자들을 탈맥락적, 탈역사적 피해자화로 만들 뿐 아니라 프라이버시 및 법적 보호, 존엄성, 낙인 등 윤리적 문제를 유발하는 문제를 안고 있다.

## 2. 죄책감, 수치심, 혐오

일부 철학자들은 감정이 비이성적, 자연발생적인 것이라는 기존 통념에서 벗어나 감정의 인지적, 판단적, 평가적, 규범적 속성에 주목한다(Lazarus, 2003; Solomon, 2003; Calhoun, 2003; De Sousa, 2003, Nussbaum, 2003). 미국 철학자 솔로몬(Solomon, 2003)은 감정(emotion)을 느낌(feeling)과 분리했다. 그에 따르면 느낌에는 방향성이 없지만 감정은 방향성을 지닌

다. 예를 들면 그냥 “화가 난다”는 느낌과 “누구의 어떤 행동에 대해 화가 난다”는 감정은 다른 것이다. 감정은 합리적, 의도적인 것이며 행동을 동반한다. 화가 난 사람은 화를 발산하는 행동을 하게 된다. 그의 주장에 따르면 감정은 규범적, 도덕적 판단이고 행동으로 이어지는 것이므로 선택할 수 있고 책임져야 할 것으로 간주된다(Solomon, 2003: 227-229). 여기서 더 나아가 칼혼(Calhoun, 2003)은 감정에는 믿음(belief)과 판단(judgement)이 포함되므로 자신의 믿음과 상반된 감정은 설명할 수 없다고 말한다(237-239). 한편, 너스바움(Nussbaum, 2003)은 감정에 평가적(evaluative) 속성이 있다고 주장한다. 특정한 감정에는 그 감정을 불러일으키는 대상에 대한 ‘사고’와 ‘평가’가 담겨있다는 것이다. 감정은 욕구나 느낌과 달리 한 사회가 가치있다고 여기는 것을 중시하는 ‘규범과 사고’를 바탕으로 한다. 그리고 모든 감정은 대상에 대한 ‘평가’를 동반한다.

그렇다면 후원모금 광고를 접한 시청자는 어떤 윤리적 감정을 느껴 모금에 동참하는 것일까. 동정심이 사고를 동반한다는 논리에 따르면 동정심이 생기기 위해서는 타인이 심각하게 어려운 일을 겪고 있다는 ‘사고’와 함께, 타인의 그 곤경이 심각하다는 ‘평가’가 포함된다. 여기에 덧붙여 국내 연구자들은 구호모금 광고 이미지가 보는 이로 하여금 ‘죄책감’을 느끼게 만듦으로써 기부에 동참한다고 분석했다(김주아·현은자, 2019; 손민정·이승조, 2016; 이민영·윤민화, 2015; Calain, 2013; Clissold, 2010). 이중 손민정과 이승조(2016)에 따르면 남을 돕는 동기는 이타적(altruistic) 동기와 이기적(egoistic) 동기로 구분할 수 있다. 이타적 동기는 남을 돕는 행위의 궁극적 목적이 타인의 안녕에 있는 것이고, 이기적 동기는 자기 이익이나 행복 추구에 있다. 죄책감은 자신의 잘못된 행동이나 생각에 대해 도덕적 책임을 느끼고 괴로워하는 부정적 정서로서 죄책감의 보상행동으로 ‘돕기’라는 행동을 유발한다(손민정, 이승조, 2016: 97). 국제 구호모금광고를 보거나 들을 때 생기는 죄책감은 자신의 잘못을 면제받기 위한 이기적인 목적이라기보다 타인의 고통에 공감하고 그들의 고통이 줄어들길 바라는 이타적, 타인중심적 정서라고 이들은 해석했다.

이민영과 윤민화(2015)는 비영리단체의 재정적 필요로 인해서 불필요하게 빈곤과 고통을 강조할 수 밖에 없는 모금실무 당사자의 윤리적 딜레마를 통해서 죄책감과 기부와의 관계를 조명했다. 국제구호메시지에서는 빈곤, 고통, 눈물과 굶주림이 강조될수록 모금액수가 늘어 나기 때문에 극단적인 피해자, 희생자 이미지를 포기할 수 없다는 것이다.

### 3. 여성 생리에 대한 문화, 사회적 인식과 변화

한국사회에서도 월경은 오랫동안 “숨겨야 할 것”으로 여겨져 왔다. 여성들은 생리를 하면

서도 하지 않는 것처럼 ‘은폐’하는 기술을 습득해야 했고, 공공장소에서 생리혈이 노출되는 것은 극도로 수치스럽고 혐오스러운 행위로 인식되었다. 1970년대부터 공개적으로 논의되었던 여성과 생리에 관한 담론들은 주로 “생리하는 몸을 은폐해야 한다”는 규율을 위주로 형성되었다(이영주, 2018). 이 규율은 학교, 직장, 가정 등을 망라한 모든 공간에서 여성들이 학습해야 할 필수규범이 되었으며 생리 관련 담론의 주를 이루었다. 그 사이 생리대 제조회사들은 일회용 생리대의 접근성, 흡수성, 사용 간편성을 광고하면서 여성들에게 생리기간 동안 완벽한 은폐와 자유를 선사할 수 있다고 홍보했다.

한국에서 일회용 생리대가 처음 보급되기 시작한 1950년부터 지금까지 일회용 생리대는 여성들이 가장 많이 사용하는 생리용품으로 부동의 1위를 차지하고 있다. 일회용 생리대의 안전성에 대한 신뢰도 또한 70%를 넘고 있다(박현영, 2019).

그런데 지금까지 한국사회에서 여성과 생리에 관한 많은 지식과 정보는 ‘건강’차원보다 ‘문화’ 측면에 초점이 맞춰져 왔다. 생리가 여성 건강에 어떤 영향을 미치고 어떤 중요성을 갖는지에 대한 지식보다는, 생리에 대한 사회적 태도와 문화적 재현에 관심이 집중돼 왔다. 한국사회에서는 아직도 생리하는 여성의 몸에 대한 혐오, 부정, 터부시하는 문화가 여전히 존재한다. 많은 여성청소년들은 월경을 “부끄럽거나 숨겨야 하는 것”, “사회적인 금기”, “조심해야 하는 것”, “번거롭고 귀찮고 힘든 것”, “어쩔 수 없는 것”으로 묘사한다(박은자·배정은, 2019). 이는 월경을 타인에게 숨기고 은폐하는 것이 문화적으로 중요하게 여겨진 결과라고 할 수 있다.

많은 페미니스트들은 이처럼 월경에 대한 부정적 문화와 사회규범을 바꾸기 위해 오랫동안 노력해 왔다. 이들은 월경 문제를 단순히 개인적인 것, 사적인 것으로 제한할 수 없고 여성 건강권의 문제, 인권의 문제로 삼아야 한다고 주장한다. 노지은(2018: 229)은 생리문제를 공개적인 장에서 논의하는 것이 음지화된 생리 이슈를 공적인 문제로 만듦으로써 여성이 제대로 생리를 관리할 수 있는 환경을 만들어야 할 국가의 의무를 환기하는 것이라고 주장했다. 이 논의는 생리를 ‘공개적으로 말하고 논의할 수 있는 문화정치’를 주장함으로써, 여성의 생리를 공적인 장에서 여성문제의 하나로 문제로 공론화해야 한다는 의미를 갖는다.

### III. 분석

#### 1. 생리대 후원모금광고를 촉발한 ‘깔창 생리대’ 스토리텔링

한국에서 일회용 생리대가 후원모금광고 소재로 부각하게 된 계기는 뜻밖에도 지난 2016

년 일회용 생리대 제조회사들이 생리대 가격을 인상한다는 소식이 전해지면서부터였다. 정부가 지난 2004년부터 생활필수품 가격 안정을 위해 생리대에 부가가치세를 감면해주었음에도 불구하고 일회용 생리대 제조사들은 2-3년마다 가격인상을 공지해왔다. 2016년 또다시 가격인상 소식이 알려지자 온라인 커뮤니티와 SNS에는 일회용 생리대 가격 인상에 대한 소비자들의 비판과 더불어, 돈이 없어 일회용 생리대를 사지 못하는 여성들의 딱한 사연이 올라오기 시작했다. 그중 일회용 생리대를 사회적 이슈로 부각시킨 결정적인 사연 두 가지를 인용해 보겠다.

“저희 학교 선생님 제자 분은 생리대 살 돈이 없어서 생리하는 일주일 내내 결석하고 수건 깔고 누워있었대요. 선생님이 문병 가셨다가 알게 되시고 제자분이랑 선생님 엄청 우셨다고 합니다.”(한겨레신문, 2016년 5월 29일자)

“저 어릴 때 집이 가난하고 편부 가정이라 신발 깔창으로 대체하던 친구가 있었어요. 그 얘길 들었을 때 받은 충격은 말로 표현할 수가 없어요.”(국민일보, 2016년 5월 26일자)

위의 두 이야기는 극단적인 사례이겠지만, 생리하는 여성 대부분은 일회용 생리대 가격이 빈곤 여성청소년이 감당하기에 만만치 않은 가격이라는 점에서 공감하였다. ‘빈곤 여성청소년의 신발 깔창 생리대 이야기’는 SNS와 온라인 커뮤니티를 타고 번져갔고 일회용 생리대 지원에 대한 사회적 공감대가 형성되었다(정연보, 2019).

그런데 생리 때마다 학교를 결석하고 수건 깔고 누워있거나, 돈이 없어 신발 깔창을 생리대 대신 사용해야하는 가난한 여성청소년의 이야기에서 사실 그 ‘사건’의 ‘당사자’는 발견할 수 없었다.<sup>2)</sup> 신발 깔창 생리대 사건의 결정적 계기였던 위의 두 사연에서도 당사자는 보이지 않고 이야기만 있을 뿐이다. 이처럼 당사자가 부재한 ‘얼굴없는 이야기’임에도 불구하고 사람들의 공감을 자아낼 수 있었던 것은 그 기저에 일회용 생리대 가격이 빈곤 여성청소년에게 부담스러운 가격임이 분명하다는 사회적 공감대가 있었기 때문이다. 생리하는 여성 대다수가 생리대 가격이 ‘부담스럽다’는 공통된 생각을 갖고 있었던 것이다.

이 ‘사건’이 계기가 되어 저소득층 여성청소년 생리대 지원사업이 시작되는 등 긍정적 효과가 일어나게 되었다. 서울시가 공공화장실에 일회용 생리대를 비치했고 저소득층 여성청

---

2) 일반적으로 ‘사건’이라하면 사건의 당사자가 있기 마련인데 이 깔창생리대 ‘사건’의 경우에는 당사자를 찾을 수 없었다. 당시 신문기사, 방송뉴스 수십 건을 인터넷에서 찾았지만 사건의 구체적인 당사자를 거론한 매체는 찾기 어려웠다.

소년 일회용 생리대 지원사업을 시작했다. 다른 지자체들도 참여했다.

일회용 생리대 후원은 한국을 넘어 개도국 여성청소년에게로 변주되기 시작했다. 한국에서 시작한 깔창 생리대 이미지와 스토리텔링이 개도국 빈곤 소녀들의 생리대 이미지와 스토리텔링에 대입되기 시작한 것이다. 여성 생리에 대한 부정적 이미지와 여성들의 곤경은 가부장적 전통이 강한 개도국일수록 더 심할 것임이 분명하기에 빈곤 여성청소년의 일회용 생리대 문제는 해외 후원광고에 적합한 소재가 될 수 있었다.

생리대 후원모금광고는 다른 광고와 달리, 피해자의 고통을 강조한 이미지보다 ‘스토리텔링’에 중점을 두고 있다. 일반적으로 후원광고는 비주얼로 강력한 메시지를 전달할 수 있을 때는 사진 이미지를 이용하지만 비주얼로 전달이 어려울 때는 스토리텔링 방식을 사용한다. 그중에서도 국내 구호단체의 해외 빈곤 여성청소년 생리대 후원광고는 전형적으로 스토리텔링 방식으로 메시지를 전달하고 있다.

일례로 한 구호단체가 제작한 ‘네팔 소녀의 오두막’이라는 광고는 생리 때 마다 오두막 안으로 사라져야 하는 한 소녀가 있음을 알리면서 시작된다. 청초한 소녀의 얼굴을 클로즈업한 광고사진에 이 예쁜 소녀가 생리 때 마다 사라져야 하는 딱한 사정에 대한 스토리텔링이 이어진다. 소녀가 사라져야 하는 이유는 바로 생리 때문이며 생리대가 있다면 생리기간마다 오두막으로 사라지지 않고도 학교 등 공공장소에서 그녀를 볼 수 있을 것이라는 메시지가 전달된다. 그리고 생리대 대용품으로 사용하는 낡은 스펀지, 천, 지푸라기 등을 보여주면서 빈곤을 강조한다.



그림 1 생리대 후원모금광고

자료: 월드비전 홈페이지

이 광고 어디에도 생리대 없는 소녀의 고통은 등장하지 않는다. 슬픔과 눈물도 찾아볼 수 없다. 그럼에도 이 광고를 접한 사람은 발화자의 스토리텔링을 통해 생리대가 없어 소외당하고 배제되는 소녀의 고통에 간접적으로 공감하게 된다.

또 다른 국내후원단체의 생리대 후원광고는 대를 이어 내려오는 생리대 부족을 말하며 여성 젠더의 곤궁한 처지를 호소한다. 역시 스토리텔링방식으로 구성된 이 광고는 14살 아프리카 소녀가 학교에 가지 못하는 이유를 생리대를 중심으로 풀어낸다. 학교에서 첫 생리를 맞은 소녀는 친구가 급하게 돌려준 옷으로 가리고 집에 돌아온다. 할머니는 손녀에게 생리대 대신 쓰라며 낡은 천을 쥐어준다. 손녀는 그 천을 생리대 대용으로 사용하면서 생리통을 참아내고, 할머니는 이런 고통이 세대를 걸쳐 내려오고 있음을 아래와 같은 인터뷰 형식을 통해 말한다.



그림 2 생리대 후원모금 광고  
자료: 굿네이버스 홈페이지

일회용 생리대는 비싸서 살 수 없고 대신 낡은 천 등 비위생적인 것들로 생리대를 대신해야 했던 과거와 지금도 변하지 않은 상황에 대한 할머니의 회고는 손녀에게 주는 조언이라기보다는 생리하는 여성 자신의 무기력함에 대한, 세대를 이은 한탄과 영속화로 들려온다. 생리대가 없어 일상생활을 제대로 할 수 없는 무기력한 모습은 질병에 걸린 환자와 모습과 다를 바 없이 묘사된다.

## 2. 혐오와 수치심

위의 광고에서처럼 구호 메시지와 감정은 분리불가능한 관계를 맺고 있는 것으로 보인다. 빈곤한 자의 고통이 극대화된 이미지와 스토리텔링을 보거나 듣고도 아무런 윤리적 감정이

느껴지지 않는다면 그 구호메시지는 실패한 것이나 마찬가지일 것이다. 특정한 이미지는 보는 이에게 어떤 메시지를 전달하고 그 메시지를 전달받은 이는 어떤 행동을 하게 된다. 그것이 이미지의 효과다.

포르노그래피를 비판한 랭턴(Langton, 1993)에 따르면 말(speech)은 궁극적으로 어떤 행위(acts)를 유발하거나 듣는 이로 하여금 행위하게 만든다. 그런 점에서 포르노그래피는 말이자 행위다. 그 두 가지를 더할 때 포르노그래피는 발화행위(speech acts)가 된다. 거칠게 말하면 발화는 3가지 효과/행위를 갖는다. 첫째, 발화 그 자체, 둘째, 발화를 통해 발화자가 전달하려는 메시지, 셋째, 그 발화를 통해 성취하려는 결과가 그것이다(Langton, 1993:300-303). 발화행위는 단순한 단어나 이미지의 조합이 아니라 발화자의 의도, 권유, 명령, 지시, 설득, 교사 등이 내포돼 있으며 궁극적으로 어떤 행위를 유발하거나 결과를 꾀한다.

구호모금광고에서 이미지 또는 스토리텔링을 통해 기획자의 의도대로 최고조의 감정을 끌어내 기부라는 목적을 달성하기 위해서는 한 가지가 전제되어야 한다. 그것은 바로 랭턴(1993)이 포르노그래피의 발화행위에서 지적한 것처럼 발화자와 대상간의 힘의 불균형이다. 발화를 통해 특정한 행위를 결과로 얻는다는 것은 발화자가 힘을 갖고 있음을 뜻한다. 이때의 윤리적 감정은 그 바탕에 대상의 열등성(inferiority)을 전제로 한다. 그렇지 않고서는 발화를 들은 청취자가 ‘듣고 싶다’는 윤리적 감정을 내기 어렵다. 이미지 대상이 발화 청취자보다 더 ‘우월’하다면 그것은 이미 타의에 의한, 즉 힘에 의한 명령, 지시, 권유, 설득의 차원이자, 자의에 의한 원조의 감정으로 구성되지 않는다. 빈곤 포르노그래피에서는 가난한 자가 열등할수록 시청자로부터 ‘자발적인’ 원조 감정을 최고조로 이끌어낼 수 있다. 따라서 빈곤 포르노그래피에서의 이미지, 스토리텔링, 서사(narrative)는 사실 열등성의 그것이라고 부를 수 있다. 그것이 기존 빈곤포르노그래피와 생리대 빈곤포르노그래피의 또 다른 공통점이다.

하지만 빈곤 포르노그래피에서 기부를 유발하는 감정이 동정심 또는 죄책감이라면, 생리대 빈곤포르노그래피의 그것은 또 다른 감정적 맥락을 갖고 있다. 전자가 동정심을 심층감정으로 한다면 후자는 동정심과 함께 수치심과 혐오도 동반한다. 생리혈을 보이지 않게 은폐해야한다는 사회적 규범을 지키고 싶어도 지킬 수 없거나, 지키지 못하는 자에 대한 수치심의 공유가 그 안에 있다. 마치 공공장소에서 나체 여성을 발견했을 때 옷을 덮어줌으로써 ‘당사자의 수치심’과 ‘보는 자의 수치심’을 가리는 마음과 비슷한 것이다. 이때 감정이 사회적 규범으로부터 비롯된다는 논리가 성립된다.

생리대 빈곤포르노그래피는 나아가 생리혈을 공적 장소에서 보일 수 밖에 없는 자에 대한 잠재적인 혐오의 감정을 통해 기부를 유발한다. 기부자는 돈을 주어 생리대를 사서 생리혈을

감춤으로써 ‘더러운 것을 보이지 않게 하라’는 사회적 명령을 실천하는데 동참하는 도덕적 감정을 느낀다. 기부를 유발하는 감정은 ‘마땅히 가려야 할 것을 가리지 못하는 자’에 대한 수치심의 공유이며, ‘은폐해야 할 것을 은폐하지 못하는 자’에 대한 혐오를 가리고 싶어하는 마음이다.

그러면 여성의 생리와 생리대가 왜 혐오를 자극하는 것으로 보이는가. 너스바움의 분석에 따르면 혐오는 “인간의 동물성을 숨기고 우리 자신의 동물성을 꺼려할 때 드러나는 유한성에서 벗어나고자 하는 감정”이다(너스바움 저, 조계원 역, 2015: 170). 즉, 인간이 동물임을 깨닫게 하는 분비물과 행동은 인간의 동물성, 유한성, 부분성 등을 거듭 확인시키므로 외면하거나 제거해버리고 싶은 감정을 유발한다. 이 때 혐오는 한 사회를 유지하기 위해 사회 구성원간의 공유된 도덕성을 바탕으로 한다. 다시 말하면, 한 사회는 공통적으로 그 사회를 유지하기 위해 필요한 도덕적, 사회적 규범이 있는데 그것을 지키지 못하는 자를 혐오하고 배척함으로써 그 사회의 도덕적 가치를 지킨다. 이 분석에 따르면 생리하고 출산하는 여성의 몸은 인간의 동물성을 확인시켜주므로 혐오의 대상이며 인체의 분비물인 생리혈 역시 혐오스러운 것이다. 생리혈은 마땅히 숨기고 가려야 하는 것이고 그것을 은폐하지 못하는 자는 소외당한다. 너스바움의 분석에 따르면 수치심 역시 혐오와 마찬가지로 인간의 불완전성, 유한성, 나아가 동물성을 깨달을 때 생기는 윤리적 감정이다. 이처럼 수치심과 혐오는 유사한 감정의 맥락에서 만난다. 동정심이 공동체 구성원이라는 사회적 관계의 연결을 전제로 한 수평적 감정이라면 수치심과 혐오는 그 사회의 공동체적 사회규범을 지키지 못하는 자의 열등과 무능력을 전제로 한 수직적, 멸시적 감정이라고 할 수 있다. 문제는 여성 생리에 대한 수치와 혐오의 이미지가 재생산돼 생리하는 여성에 대한 낙인 이미지를 영속한다는 데 있다.

사실 필요한 것은 여성 생리를 혐오스러운 것으로 규정하고 그것에 낙인을 찍은 사회적 규범에 대한 도전이다. 현실세계에서는 생리축제, 대안생리대 운동, 일회용 생리대 건강영향조사 등 여성 생리에 대해 부정적인 사회규범에 균열을 가하고 새로운 문화를 만들기 위한 노력이 진행되고 있다. 그럼에도 불구하고 현재의 후원 광고는 기존의 가부장적인 시선 속에서 여성 생리에 대한 부정적 인식을 유지한 채 여성 피해자 이미지를 지속적으로 유통하고 있는 것이다.

### 3. 자본주의 사회의 무능력한 소비자

생리대 빈곤포르노그래피는 기존의 빈곤포르노그래피와 달리 ‘소비’의 문제와도 얽혀 있다. 기존의 빈곤포르노그래피의 피해자 이미지는 전형적이었고 소비자 이미지로 치환되기