2017 대한철학회
봄 학술대회

- 혐오와 민주주의의 미래 -

▶일시: 2017년 5월 20일(토) 오전 9시
▶장소: 경북대학교 대학원동 214호
▶주최: 대한철학회
▶후원: 경북대학교 인문대학 철학과, 한국연구재단

※ 이 발표논문집은 2017년도 정부 재원(교육부)으로 한국연구재단의 지원을 받아 발간되었음

0 대학원생 논문발표

09:00-12:30 대학원생(강원대/경북대/서강대) 논문발표

1 등록 및 개회

12:40-13:10 등록

13:10 * 개회사 : 문성학(대한철학회 회장)

2 논문 발표

사회 : 김석수(경북대)

13:20 발표 1 **혐오의 권력성**

발표 : 신은화(경북대) 논평 : 조수경(부산대)

14:00 발표 2 **한국사회에서의 낙인효과와 적대적 배제 정치**

발표 : 선우현(청주교대) 논평 : 임경석(한양대)

휴 식

14:50 발표 3 **정결한 제사, 불결한 출산**

발표 : 정현정(연세대) 논평 : 김미영(한국국학진흥원)

15:20 발표 4 **성차별주의에 기반한 혐오표현에 대한 헌법적 평가**

발표 : 이승현(연세대) 논평 : 박찬권(고려사이버대)

16:00 발표 5 **수치, 그 공적 사용의 정당성과 한계**

발표 : 허라금(이화여대) 논평 : 정미라(전남대)

휴 식

3 종합 토론

사회 : 나종석(연세대)

17:00-18:00

4 정기총회

18:00-18:30

5 만찬

18:30-

목 차

발표 1

혐오의 권력성

발표 : 신은화(경북대) 4
논평 : 조수경(부산대) 18

발표 2

한국 사회에서의 낙인효과와 적대적 배제정치

발표 : 선우현(청주교대) 21
논평 : 임경석(한양대) 28

발표 3

정결한 제사, 불결한 출산

발표 : 정현정(연세대) 30
논평 : 김미영(한국국학진흥원) 38

발표 4

성차별주의에 기반한 혐오표현에 대한 헌법적 평가

발표 : 이승현(연세대) 40
논평 : 박찬권(고려사이버대) 54

발표 5

수치, 그 공적 사용의 정당성과 한계

발표 : 허라금(이화여대) 57
논평 : 정미라(전남대) 70

발표 1

혐오의 권력성

신은화(경북대)

- 목 차 -

1. 들어가며
2. 혐오에 대한 비판적 분석
2.1 누스바움의 혐오 비판
2.2 혐오에 내재하는 순수와 배제의 논리
3. 혐오의 권력성
3.1 지배를 위한 이데올로기적 수단
3.2 폭력을 조장하는 감정
4. 혐오의 극복을 위하여

1. 들어가며

혐오(嫌惡)는 어떤 대상을 극도로 싫어하여 그것과의 대면이나 접촉을 매우 꺼리는 감정이라 볼 수 있다. 영어의 Disgust는 라틴어 gustus(맛, 취향)와 접두사 dis가 결합된 것에서 유래하며, 통상 이것과 교환적으로 쓰이는 독일어 단어는 Ekel이다. 이들은 주로 원초적 대상들(배설물, 부패물 등)과 관련하여 즉각적인 신체적 반응으로 나타나는 거부감을 가리킬 때 사용된다. 한편 이들 각각의 동의어인 영어 Abhorrence, 독일어 Abscheu는 정신적 혹은 도덕적 차원의 혐오를 지칭하기에 더 적합한 용어들로 간주되는데, 특히 그런 종류의 거부감을 불러일으키는 대상에 대한 일정한 '거리두기'의 의미를 함축하고 있다. 필자가 인용한 대부분의 텍스트들에서는 혐오를 지칭하는 용어로 Disgust와 Ekel이 사용되고 있으며, 필요할 경우 해당 원문 상의 용어를 표기할 것임을 밝혀둔다.[1)]

이 글은 혐오의 권력성을 구체적으로 밝혀내는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 필자는 우선 누스바움의 혐오 분석에 근거하여 혐오의 일반적 속성 및 혐오에 내재하는 두 가지 기본적인 입장, 즉 순수와 배제의 논리에 주목할 것이다. 이러한 분석을 근거로 혐오의

1) Ekel에는 싫증, 권태의 의미도 포함되어 있는데, 이에 해당하는 라틴어는 fastidium(욕지기, 싫증, 지긋지긋함, 혐오)이다. 이와 관련하여 밀러는 tedium vitae(boredom + of life/ Lebensekel, Lebensüberdruss)의 내용을 다루기도 한다. 그 외 주목해볼만한 용어로는 여성혐오를 가리키는 misogyny가 있으며, 이 용어는 그리스어 misos(μισος, 혐오)와 gynē(γυνη, 여성)의 합성어에서 유래한다. J. M. Stowasser, *Stowasser Lateinisch - deutsches Schulwörterbuch*, R. Oldenbourg Verlag, 1993; W. I. Miller, *The Anatomy of Disgust*, Harvard University Press, 1997, p. 28-31; H. Menge, *Langenscheidts Taschenwörterbuch Altgriechisch-Deutsch*, Berlin & München, 1985; A. Kolnai, *Ekel, Hochmut, Hass*, Suhrkamp, 2007, S. 8-10; 고현범, 「칸트 철학에서 혐오 감정」, 182쪽 참조.

권력적 속성이 논의될 것인데, 그에 해당하는 구체적인 내용은 지배를 위한 혐오의 이데올로기적 기능 및 혐오의 폭력적인 경향성으로 요약될 수 있다. 핵심적으로 이 글은 혐오의 권력성 분석을 통해 혐오가 인간의 평등하고 존엄한 가치, 자유주의 사회의 다양성과 합리성을 위협하는 감정임을 확인하고, 무엇보다도 특정 집단을 차별하고 억압하는 이데올로기로 활용되어서는 안 된다는 점을 강조할 것이다.

2. 혐오에 대한 비판적 분석

2.1 누스바움의 혐오 비판

이 절에서는 혐오에 대한 누스바움의 비판적 견해에 주로 근거하여 혐오의 일반적인 속성에 대해 검토해보고자 한다. 이는 다음 절에서 혐오의 권력성을 분석하기 위한 기초 작업이 될 것이다. 누스바움은 밀러의 혐오 개념을 선별적으로 수용하면서도 기본적으로는 그와의 견해차를 분명히 하고 있다. 이를테면 누스바움은 밀러가 동물성 및 부패성 혹은 전염에 대한 기피의 감정으로 혐오를 설명한 점은 받아들이지만, 전염에 대한 거부감을 기초로 혐오의 도덕적 기능 및 법률적 유용성을 설파하는 점에 대해서는 분명히 반대한다.[2] 누스바움에 따르면, 혐오는 비합리적인 감정이므로 법적 판단에 고려되어서는 안 된다. 또한 혐오는 우리의 인격을 훼손하는 감정이기 때문에, 우리는 항상 그것을 경계하고 극복하고자 노력해야 한다.

누스바움은 밀러 및 로진의 분석에 근거하여 혐오에서 다음의 두 가지 측면을 주목한다. 우선 혐오는 오염에 대한 강한 거부감을 내포하고 있다. 인간에게서 동물성을 연상시키는 것들, 예를 들어 신체의 점액, 체취, 배설물 등은 대부분 불결하다고 생각되며 우리를 오염시킬 수 있기 때문에 접촉해서는 안 되는 것들이라 여겨진다. 그래서 이러한 것들에 대한 거부감은 구토, 거북함, 소름, 경악 등의 반응으로 나타나기도 한다.[3] 또한 혐오는 부패 과정에 대한 강한 거부감이라고 볼 수 있다. 부패는 생의 퇴락으로 인식되고 죽음의 이미지와 강하게 연결되어 있다. 따라서 혐오는 우리가 본능적으로 생명에 대한 위협에 대해 경계심을 느끼고 거리를 유지할 수 있도록 해주는 데 유익한 감정일 수 있다. 이런 이유에서 부모들은 아이들에게 혐오스런 것과 그것에 대한 적합한 반응을 학습시켜 대처하도록 하는데, 누스바움 역시 혐오의 이런 일상적인 기능을 전면적으로 부정하지는 않는다.[4]

이 같은 내용에 기초하여 누스바움은 혐오 감정 속에서 인간의 자기부정적인 욕구를 발견한다. 누스바움에 따르면, 인간은 본능적으로 동물성과 부패성에 혐오를 느끼며 그런 요소들의 전염을 기피하는데, 이러한 감정 저변에는 그 어떤 결점도 없는 완벽한 존재로

---

2) 데블린과 카스는 혐오의 긍정적 기능을 적극적으로 옹호하는 입장에 있다. 데블린은 혐오가 사회의 도덕성을 지키는 데 중요한 기능을 한다고 보고, 도덕적 타락을 야기할 수 있는 특정 행위를 금지하기 위한 근거로서 혐오를 긍정한다. 카스는 혐오가 인간성을 지킬 수 있도록 해주는 "심오한 지혜"이자 우리 내면의 "목소리"라고 주장한다. 누스바움, 『혐오와 수치심』, 조계원 옮김, 민음사, 2015, 146-158쪽; 누스바움, 『혐오에서 인류애로』, 강동혁 옮김, 뿌리와 이파리, 2016, 45-51쪽 참조. 한편, 이들의 혐오옹호론과 누스바움의 혐오비판론을 중재할 수 있는 견해로서 칸트의 입장이 주목을 받기도 한다. 칸트에게 있어서, 혐오(Abscheu)는 도덕성과는 아무런 상관도 없는 감정이지만 우리가 악을 대면했을 때 '정지'하도록 해줄 수는 있다고 한다. 이에 대해서는 고현범, 「칸트 철학에서 혐오 감정」, 『범한철학』, 82집, 2016, 181-185쪽 참조.

3) 누스바움(2015), 169-170쪽.

4) 누스바움(2015), 178-180쪽.

서 끝없이 생명을 유지하고자 하는 욕구가 자리 잡고 있다. 누스바움은 이것을 완전성과 불멸성에 대한 열망이라 해석하면서, 인간 존재의 불완전성을 직시하지 않으려는 일종의 자기기만이자 헛된 시도라고 본다.[5]

한편 누스바움은 혐오가 인간 집단 내부에서 지배-피지배의 위계를 유지•강화시키는 감정으로 기능함에 주목한다. 약자에 대한 혐오의 감정은 그들을 불결하고 열등한 인간, 예를 들어 동물과 인간 사이에 위치하는 존재로 간주하도록 만든다. 우리는 이런 시각의 대표적인 예를 유대인에 대한 경멸과 증오에서 찾아볼 수 있다. 이차대전 당시 독일군은 이송 열차에서 유대인들이 배설물과 뒤엉키도록 방치함으로써, 양심의 가책 없이 그들을 쉽게 동물 취급할 수 있는 여건을 조성했다고 한다. 이처럼 지배집단은 불결하거나 동물적인 인상을 피지배집단의 고유한 속성으로 덧씌움으로써 혐오와 멸시를 받아 마땅한 대상으로 전락시킨다.[6]

한편 혐오는 기본적으로 타자와의 확실한 분리와 거리를 전제하기 때문에 관용이나 소통과는 동떨어진 감정이며, 바로 이런 점 때문에 혐오는 혐오를 통해서 해결되거나 극복될 수 있는 것이 아니라고 보아야 한다.[7] 이와 관련하여 테러리스트 및 인종주의자에 대한 혐오적 대응에 반대하는 누스바움의 의견은 우리에게 매우 의미심장한 물음으로 다가온다. 우리는 자녀들에게 테러리스트나 인종주의자의 잘못됨을 인식시키기 위해 그들을 혐오하라고 가르쳐야 할까? 누스바움에 따르면, 테러와 인종 차별이 아무리 잘못된 것이라 할지라도 그러한 잘못된 사상에 사로잡힌 사람들 자체를 혐오하거나 소멸시키려고 하는 태도는 분명 옳지 않다.

그래서 누스바움은 잘못된 행위와 그 행위를 저지른 사람 간의 구분을 강조하기도 한다. 즉 테러리스트나 인종주의자가 어떤 끔찍한 일을 저질렀던 간에 우리는 그 사람들 자체를 혐오해서는 안 된다는 것이다. 왜냐하면 혐오적 대응은 그들에게서 반성과 교정의 가능성을 아예 박탈하도록 만들기 때문이다.[8] 또한 혐오는 우리로 하여금 그들 역시 인간이라는 사실을 쉽게 간과하도록 할 수 있다. 더불어 혐오에 의한 적대 행위는 결코 혐오를 통해 근본적으로 해결될 수 없다는 점도 중요하다. 테러나 인종 차별의 근저를 이루는 감정이 혐오임을 감안한다면, 그에 대한 혐오적 조치는 똑같은 방식으로 무고한 피해자를 양산할 수 있으며, 더욱이 우리 자신을 테러리스트나 인종주의자와 같은 인간으로 변질시킬 수 있음을 간과할 수 없다.

누스바움에 따르면, 테러리즘이나 인종주의에 대한 적절한 반응은 혐오가 아니라 분노이다. 왜냐하면 분노는 부당한 것에 대한 정당한 대응으로서 그 문제를 시정하려는 노력으로 이어질 수 있지만, 혐오는 실질적으로 발생한 것이 아니라 대부분 일어날 가능성이 있다고 추측되는 해악에 대한 반응으로서, 그것을 단순히 피하려고만 하는 경향이 강하기

---

5) 누스바움(2015), 191-192쪽.

6) Primo Levi, *If this is a man*, S. Woolf(transl.), the Orion Press, New York, 1959, p. 7-10; 누스바움(2015), 171쪽, 192쪽.

7) 필자는 최근 메갈리아의 미러링(mirroring) 논쟁과 관련하여, 그것은 수단일 뿐 목적일 수 없다는 견해에 누스바움의 이런 관점이 하나의 유력한 근거를 제공할 수 있다고 본다. 한편 이와는 전혀 다른 맥락에서 남성혐오는 성립 자체가 불가하다고 역설하는 견해도 있다. 이에 대해서는 윤지영, 「현실의 운용원리로서의 여성혐오」, 『철학연구』, 115, 2016, 226-237쪽 참조. 여기에서 누스바움의 혐오와 분노의 구분에 관한 윤지영의 이해에 필자는 몇 가지 의문을 가지며, 혐오와 자책감의 연관성에 관한 견해에도 완전히 동의하는 것은 아니지만, 남성혐오의 불가능성의 한 근거로서 여성공포의 부재를 설명한 부분은 설득력이 있다고 본다.

8) 누스바움(2015), 199-200쪽.

때문이다. 인간은 누구나 자신의 생명과 자유를 보호받을 권리를 지니고 있으며, 자신의 권리가 존중받기를 원하는 것처럼 타인의 권리도 존중해주어야 한다. 그래서 누군가의 생명과 자유에 심각한 해를 끼치는 것은 분명 부당하고 잘못된 일이며, 이에 대해 우리가 분노하는 것은 지극히 자연스럽고 적절한 반응이다. 이와 관련하여 누스바움은 혐오와 분개/분노가 매우 상이한 감정들로서 엄연히 구별될 필요가 있음을 강조한다. 즉 혐오는 단순히 회피하고자 하는 경향이 강한 감정이기 때문에, 당면한 문제를 외면하려는 시도로 이어지기 쉽고 그것의 해결책을 찾는 과정에서도 무기력하다. 그러나 분노는 부당한 해악에 대한 정당한 반응이며 당면 문제의 해결을 위한 노력과 실질적인 변화를 추동해낼 수 있는 감정이다. 그래서 혐오는 현실 도피적이며 반사회적이라는 비판을 받지만, 이와 달리 분노는 사회 참여적인 기능을 수행할 수 있다고 평가된다.[9)]

2.2 혐오에 내재하는 순수와 배제의 논리

이제 우리는 누스바움의 견해에 힘입어 혐오 감정에 내재된 순수와 배제의 논리에 대해 논의해볼 수 있다. 혐오는 오염물의 침투로부터 스스로를 보호하고자 하는 감정이며, 이는 다른 것과 섞이지 않으려는 욕구를 내포하기 때문에 오로지 자기 자신만을 긍정하고 유지하려는 노력으로 이어진다. 이렇게 다른 어떤 이질적인 것을 용납하지 않으려는 경향은 기본적으로 배타성을 띤다. 배타적 순수성의 추구가 집단적인 차원에서 발현되는 대표적인 경우로서 우리는 특정 집단에 대한 사회적 낙인을 떠올릴 수 있다.[10)] 그리고 혐오의 이런 경향성이 극단적으로 치닫게 되면 타자의 존재 자체를 소멸시키려는 시도로 나타날 수 있는데, 마녀사냥 혹은 인종 학살 등이 그것의 대표적인 사례라 볼 수 있다.

혐오는 기본적으로 타자의 침투를 거부할 때 일어나는 감정이기 때문에 자신의 순수성을 지키고자 하는 욕구와 결부된다. 따라서 혐오는 타자가 불결하다는 편견과 자신이 청결하다는 확신을 전제하고 있다. 누스바움은 이를 망상으로 간주한다.[11)] 타인의 더러움 및 자신의 깨끗함에 대한 망상은 우리의 자신의 동물성과 관련이 있다. 즉 우리의 신체 혹은 신체의 부산물은 더럽고 천하며 동물적이라 여겨지며 자주 혐오감을 유발한다. 그러나 인간인 이상 누구나 이러한 동물성에서 자유로울 수 없으므로, 인간이 자신의 동물성을 부정하고 스스로를 완전무결한 존재로 믿는 것은 순진한 착각에 불과하다고 볼 수 있다. 그러므로 밀러의 직설은 매우 불편하지만 부인할 수 없는 우리 자신의 모습을 우리에게 비춰 보인다. “궁극적으로 모든 혐오의 기반은 ‘우리 자신’이다. 우리가 살아가고 죽는 것은 우리 자신을 불신하고 이웃을 두려워하게 만드는 물질과 악취를 방출하는 지저분한 과정이다.”[12)] 그리하여 우리의 혐오감은 완전히 이질적인 타자를 향한 것이라기보다는 결국 우리 자신을 대상으로 하는 감정이며, 바로 그렇기 때문에 우리 스스로를 모순에 처하도록 만든다.

이렇듯 인간은 자신에게서 혐오스러운 동물성을 발견하는 것에 막연한 두려움과 불편함을 느끼기 때문에, 되도록 이러한 속성을 숨기려고 하거나 자신이 동물임을 부정함으로써 자기 존재에 대한 원초적 불안감을 해소하고자 한다. 이런 노력이 인류사적으로 축적

---

9) 누스바움(2015), 191-200쪽.
10) Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin, 1968, p. 13-14.
11) 누스바움(2016), 56쪽.
12) Miller(1997), p. xiv; 누스바움(2015), 170-171쪽.

되고 발현된 결과가 문명이라고 볼 수 있으며, 문명의 기획은 항상 미지의 낯선 타자에게 야만성을 귀속시켜 그를 계몽의 대상으로 삼고 지배하는 방식으로 이루어졌다.[13] 같은 맥락에서 지배세력은 특정 집단의 사람들에게 동물적 속성을 전가시킴으로써 지배받아 마땅한 자들로 규정한다. 그러나 누스바움에 따르면, 이러한 "투사적 혐오"는 자신과 타인에 대한 거짓된 믿음에 기초해있고 위계질서를 정당화한다는 점에서 사회적 정의에 해악을 끼칠 수 있는 감정이다.[14]

한편 투사적 혐오의 논리는 기본적으로 혐오 주체와 혐오 대상 간의 근본적인 차이를 전제하는 데에서 출발하지만, 그 차이는 애초부터 성립하지 않는 가상에 불과하다. 다시 말해서 인간은 결코 완전무결한 존재일 수 없으며, 인간인 이상 그 누구도 더럽고 동물적이며 부패하고 죽을 수밖에 없는 상황에서 벗어날 수 없기 때문에, 인간들 간의 관계에서 혐오를 정당화할 수 있는 근거, 즉 혐오 주체와 대상 간의 본질적인 차이는 존재하지 않는다. 그럼에도 불구하고 혐오 주체는 그 차이를 확신함으로써 자신과 혐오 대상의 동일성을 부인하므로 결국 자신을 속이게 된다. 또한 혐오의 주체는 대상을 혐오함으로써 결과적으로 대상과 동일한 자신을 혐오하게 되기 때문에 스스로 모순에 빠지는 결과를 초래한다.

이러한 모순된 사태는 혐오의 기획이 실패할 수밖에 없음을 단적으로 보여준다. 투사적 혐오의 목적은 내가 아니라 '타인'을 주목하고 나와 타인과의 근본적인 '차이'를 발견하는 것이다. 그러나 나는 처음부터 타인이 아니라 '나 자신'을 내던졌고, 그 투사를 통해 반영되는 것은 바로 나 자신이기 때문에, 즉 이 투사는 애초부터 주체의 '자기 확인'을 '타자성의 발견'으로 착각하기 때문에, 결국 잘못된 기획이 되고 만다.[15] 즉 혐오하는 자는 투사를 통해 사실은 자기 자신의 문제를 대상의 문제로 치환했음에도 불구하고, 그 두 가지 문제가 결국 동일한 것임을 깨닫지 못한다. 이를 헤겔의 자기의식 개념에 비추어 생각해보면, 투사적 혐오의 주체는 자기의식의 단계로 진입하지 못한 의식, 즉 타자가 결국 자신과 동일한 존재라는 것을 확인하면서 보편성을 획득하는 데 실패한 의식이라고 볼 수 있다.[16]

여기에서 우리는 혐오 주체의 순수성에 대해 다시 생각해보아야만 한다. 불결하고 냄새를 풍기며 부패하는 것들은 우리를 오염시키고 병들게 하거나 죽음에 이르게 할 수 있는 것으로 간주된다. 그래서 그런 것들은 접촉해서는 안 되는 것, 혐오스럽고 위험한 것으로 지정된다. 그러나 우리도 역시 유기체적 생명 활동을 함으로써 오염원 혹은 전염체가 되

---

13) 그러나 문명-야만의 이분법적 논리와는 달리 계몽과 신화는 이미 서로를 내포함으로써 시작되었고 상대를 극복하고자 하는 노력은 되레 더욱 강하게 상대에게 속박되는 결과를 초래했다. 『계몽의 변증법』에 따르면, 인간의 역사는 계몽의 이름하에 끊임없이 자연에 예속되기를 반복했던 과정에 다름 아니다. M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, S. 27-33.

14) 누스바움(2016), 54-61쪽. 한편 누스바움은 원초적 대상에 대한 혐오와 투사적 혐오를 구분하는데, 후자는 전자가 비이성적으로 확장된 것이다. 투사적 혐오는 미신적인 성격을 가지며, 로진은 이를 "공감적 주술의 법칙"이라 칭한다. 이런 미신적 특성은 우선 유사한 형태의 두 가지 대상 중 하나가 혐오스러우면 나머지도 혐오스럽다고 간주하는 논리, 그리고 오염된 물체와 한번 접촉한 물체는 계속 오염되어 있다고 생각하는 논리에서 기인한다. 통상 우리가 본능적인 감정으로 생각하는 혐오는 원초적 대상에 대한 혐오이며, 이에 비해 투사적 혐오는 비이성적으로 가공된 우리의 관념이나 편견에서 유래한다는 점에서 좀 더 간접적인 것이라 볼 수 있다.

15) Horkheimer & Adorno(1984), S. 211-215.

16) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, S. 142-145.

기도 한다는 사실을 간과할 수 없다. 즉 우리가 바로 스스로에게 혐오감을 유발하는 대상일 수 있는 것이다. 만약 이 사실을 도외시한 채로 타자를 혐오스러운 존재로 규정함으로써 자신이 순수함을 일방적으로 주장하려고만 한다면, 이러한 존재의 순수성은 의문시될 수밖에 없다.

그러므로 혐오에서 순수함을 가장한 불순함은 일종의 정신적 부패에 해당하는 것으로서 우리에게 혐오스러운 것일 수 있다.[17] 달리 말하자면, 혐오하는 자의 순수성 주장이 참을 수 없는 이유는 그 자신의 불순함과 그것을 감추려는 가식성에 있는 것이다. 바로 이런 맥락에서 "혐오 이외에 혐오스러운 것은 없다"[18]는 콜나이의 생각은 명확하게 이해될 수 있다. 세상에 그 어떤 존재도 결코 완전무결할 수 없으며, 마찬가지로 불완전한 존재인 우리가 어떤 불완전한 타자를 혐오하는 것은 근원적으로 부조리한 일인 것이다.

지금까지 우리는 누스바움의 견해에 근거하여 혐오 감정에 순수와 배제의 논리가 내재되어 있음을 살펴보았다. 또한 혐오가 추구하는 순수성이 자기부정에 근거한 불순함에 지나지 않다는 것에 대해서도 논의하였다. 필자는 이러한 속성들에 근거하여 혐오가 '일방적인' 시선을 기본적으로 전제하는 감정이라고 본다. 왜냐하면 혐오는 자신의 불순함을 순수함으로 오인하거나 가장하면서도, 타자의 불순함을 비난하고 배제시키는 데 주저함이 없는 입장에서 비롯되는 감정이기 때문이다. 이렇듯 자기 자신에 대한 반성은 결여하고 타인에 대한 가치판단에는 적극적인 일방성은 자신의 옳음과 타자의 그릇됨에 대한 확신으로 이어지기 쉽다. 또한 자신의 옳음에 대한 맹목적인 믿음은 자신의 의지대로 타자를 움직이고 지배하려는 욕구와 매우 쉽게 결속할 수 있다. 이렇듯 순수성에 대한 지나친 집착은 혐오의 감정에서 권력적 지향을 읽어내도록 하는 중요한 표식이다.

3. 혐오의 권력성

이 절에서는 앞에서 수행한 분석에 근거하여 혐오 감정의 권력적 속성을 분석해보고자 한다. 혐오의 권력성은 외부 사물과의 대면에서보다는 인간들 사이의 관계에서 드러나거나 발휘되는 특성이라고 볼 수 있다. 따라서 이것은 우리의 즉각적 신체 반응을 유발하는 원초적 물질 대상을 대할 때가 아니라 사람을 그런 종류의 오염원으로 취급할 때 현저하게 나타나는 특성이다. 또한 권력은 지배-피지배 구조를 확립시키는 힘이므로, 혐오의 권력적 속성도 마찬가지로 개체적 감정을 넘어 집단적•사회적 양상으로 전개되는 경향성을 갖는다.[19]

여기에서 잠시 혐오의 권력성이란 말이 지시하는 내용과 관련하여 분명하게 해두어야 할 점이 있다. 이 글에서 다루고자 하는 권력은 일반적 의미의 권력, 즉 지배 관계를 전제하는 강제력으로서 타인을 나의 의지 아래 복속시키기 위해 폭력까지도 동원할 수 있는 힘의 행사를 뜻한다. 베버는 정치공동체가 지배구조 확립을 위해 무력을 사용할 수 있

17) A. Kolnai, *Ekel, Hochmut, Haß, Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle,* Suhrkamp, 2007, S. 44-47.

18) Kolnai(2007), S. 63.

19) 베레진은 감정과 정치의 접점을 안전 국가 및 감정공동체라는 개념에서 찾고 감정과 집합 행위에 대해서도 다루고 있는데, 이는 집단적 감정에 관한 우리의 관심과도 연결될 것이다. 마벨 베레진, 「안전국가: 감정의 정치사회학을 향하여」, 『감정과 사회학』, 잭 바바렛 엮음, 박형신 옮김, 이학사, 2010, 63-100쪽 참조. 한편, 캠퍼는 9•11 테러에 대한 집단의 감정(화, 슬픔, 공포, 기쁨, 죄책감, 수치심)을 분석하고 있다. 시어도어 D. 캠퍼, 「집단 감정 예측: 9•11에서 얻은 몇 가지 교훈」, 『감정과 사회학』, 잭 바바렛 엮음, 박형신 옮김, 이학사, 2010, 101-128쪽 참조.

음을 명시하며, 정치권력의 물리적 강제력을 정당성의 이유로 제한하긴 하지만 그것의 행사 자체가 불가하다고 보지는 않는다. 이처럼 권력은 상대가 동의하지 않아도 자신의 뜻을 관철시키려는 강압적 성격을 띠기 때문에, 타자의 자발적 순종에 기초하는 권위와 구별된다. 이러한 권력은 결국 지배를 위한 수단으로서의 강제력과 선명하게 구분되지 않는다는 점에서, 도구적인 권력으로 간주될 수 있다.[20] 따라서 이런 도구적 권력은 평등하고 자유로운 인간 삶의 조건이자 양태로서 파악된 권력, 이를 테면 아렌트의 목적으로서의 권력이나 하버마스의 의사소통적 권력과는 거리가 먼 것이라 보아야 한다.[21]

3.1 지배를 위한 이데올로기적 수단

이 절에서는 특별히 여성혐오(misogyny)를 중심으로 논의를 이어보고자 한다. 이를 위해 우선 여성혐오가 어떤 방식으로 성적 차별과 억압에 활용되는지를 구체적으로 살펴볼 필요가 있다. 누스바움에 따르면, 남성 우월주의는 여성의 몸을 전형적인 혐오 대상으로 각인시켜왔다.[22] 이를 위해 인간의 신체적 요소 중 '성적인 것'과 '불결함'이 결합된 이미지가 자주 동원되었는데, 이는 특히 여성의 섹슈얼리티에 고유한 특성으로 전가되었다. 이와 관련하여 여성은 남성의 체액을 받아들이는 입장이기 때문에 음습하고 더러운 몸을 가질 수밖에 없다는 논리가 대표적으로 강조되었다. 누스바움은 이러한 시각이 확장된 사례로서 동성애 남성에 대한 혐오, 즉 그에 의해 오염될지도 모른다는 남성들의 두려움과 거부감에 대해서도 언급한다. 한편 우리의 감각적 경험에서는 축축하고 부드러우며 끈적끈적한 느낌이 과도할수록 혐오감과 쉽게 연결될 수 있는데, 여성의 몸이 혐오스런 대상이 되는 이유도 이런 인상들을 지나치게 강조하고 결부시키는 것과 무관하지 않다.[23] 또한 여성의 생리혈은 매우 더럽고 심지어 불경하다는 이유로 혐오의 대상이 되기도 한다.[24] 생리 중인 여성이 앉은 자리를 불결하게 여기거나 사원 출입을 하지 못하도록 금하는 조치 등은 모두 여성의 몸에 대한 편견과 혐오를 극명하게 보여주는 사례이다.

또한 시대와 장소를 불문하고 여성은 섹슈얼리티 그 자체로 인식되어 왔다.[25] 그런 편견의 연장선에서 여성이 신체적 매력을 무기 삼아 남성을 유혹하고 타락하게 만들며 남성다운 능력, 이를테면 이성, 냉철함, 활동력 등을 약화시킨다는 믿음은 오늘날에도 여전히 통용된다. 그래서 여성은 남성을 도덕적 타락, 부패, 죽음으로 이끄는 위험하고도 혐오스런 오염원으로 표상된다. 이러한 혐오적 시각은 여성의 성이 위험하고 불안한 영역이므로 항상 통제되고 정복되어야 한다는 주장을 뒷받침한다. 이에 관한 대표적인 예로 처녀성 여부에 따른 신부 살해 및 여성의 정조에 대한 사회적 차원의 집착, 이슬람 문화권에

---

20) 막스 베버, 『막스 베버 선집』, 임영일 • 차명수 • 이상률 편역, 까치, 1991, 97-110, 131쪽, 155-160, 207-217; 니콜로 마키아벨리, 『군주론』, 강정인 옮김, 까치, 1994, 56-57, 65-66, 84-105쪽; T. Hobbes, *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. III, Sir W. Molesworth(ed.), London, p. 169-170.

21) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우 • 태정호 옮김, 한길사, 1996, 261-270쪽; 장명학, 「권력의 이중성: 아렌트와 하버마스의 권력개념을 중심으로」, 『비폭력연구』, 2009, 73-77쪽.

22) 한편 『혐오와 수치심』에서 누스바움은 미연방대법원이 '음란'에 대해 정의하면서 그것의 라틴어 어원인 'caenum(불결함)'을 인용하고 있음을 소개한다. 이를 통해 음란함은 불결하고 혐오감을 유발하는 것으로 규정된다. 누스바움(2015), 251-252쪽.

23) 누스바움(2015), 207-214쪽.

24) 레위 15,19-24. [가톨릭 Goodnews 성경, http://info.catholic.or.kr/bible/]

25) 캐슬린 배리, 『섹슈얼리티의 매춘화』, 정금나 • 김은정 옮김, 삼인, 2002, 39-49; 누스바움(2015), 210쪽.

서의 여성할례 등이 거론될 수 있을 것이다. 남녀의 성적 문란함에 대한 상이한 평가, 정숙한 아내와 요염한 정부로 대변되는 이분법적 관념 등은 과거에 직접적으로 자행되었던 신체적 폭력이 현대에도 통용될 정도로 완화된 결과라 볼 수 있다.

이처럼 역사상 여성의 몸에 대한 통제는 끊임없이 이루어졌음에도 불구하고 여성의 성에 대한 남성적 불안은 반복적으로 대두되는 문제였다. 사회적 규범에 구속되지 않고 자유분방하게 자신의 섹슈얼리티를 드러내거나 남성들의 권위에 도전하는 여성들은 매우 위험한 존재로 인식되었다. 이러한 악녀의 이미지는 마녀사냥 동안 양산되었던 여성 혐오 이데올로기에서도 자주 찾아볼 수 있다. 악마의 하수인이자 정부인 마녀는 생식력 약화, 거세, 성적 불구 등의 문제를 야기하는 존재였다. 혹은 이와 정반대로 마녀는 남성들을 유혹하고 성적 쾌락에 빠지게 만드는 존재이기도 했다. 그러나 페데리치의 지적대로, 마녀에 의한 성기능 불구와 성적 욕망의 증대는 분명히 서로 모순된 주장들이다.[26]

페데리치에 따르면, 마녀로 고발당한 사람들 중에는 임신과 출산을 관장하던 산파들이 다수 포함되었다. 그들은 몸에 관한 경험적 지식을 소유하고 있었고 여러 질병들을 다스릴 약재 사용과 치료법에도 해박한 사람들이었다. 공동체의 치유자였던 그들의 존재는 여성의 성을 남성의 통제권이 미치지 못하는 미지의 영역으로 만들었다. 이에 대한 남성중심주의적 사회의 해결책은 산파들을 마녀로 지목하고 탄압하면서, 이들이 지역공동체를 지키는 현명한 사람들이 아니라 더럽고 동물적이며 생에 대한 추한 욕구를 가진 노파일 뿐이라는 이미지를 덧씌우는 것이었다. 또한 마녀사냥과 함께 산파의 역할과 주도권이 근대 의학의 시스템으로 점차 흡수되기 시작한 것은 여성의 성에 대한 사회적 통제와 전혀 무관하다고 볼 수 없다.[27]

페데리치는 유럽의 마녀사냥이 권력에 대한 여성들의 저항과 관련이 있으며 매우 정치적인 성격을 띠고 있다고 본다.[28] 당시 지배계급은 근세 초기 인클로저 조치로 몰락한 농민들과 하층민의 반항을 효과적으로 잠재우기 위하여 마녀사냥을 이용했다. 여성들에 대한 가혹한 탄압은 피지배계급 내부에서 남녀 간의 갈등을 야기하고 여성들 사이의 관계를 악화시킴으로써 계급적 단결과 저항을 무력하게 만들었다.[29] 페데리치는 마녀사냥이 종교개혁으로 인한 분열과 대립에도 불구하고 유럽 전체의 단합을 이뤄내는 계기로 활용되었음을 지적한다. 세속의 권력과 교회 세력 모두 마녀사냥에서 한 목소리를 낼 수 있었던 이유는 그것이 권력과 기득권의 유지를 위한 효과적인 방안이었기 때문이다. 이런 점에서 마녀사냥은 사회의 지배구조를 강화시키는 방편이었다고 볼 수 있다.

한편 페데리치는 자본주의적 질서의 안착을 위해 마녀사냥과 여성혐오가 어떻게 이용되었는지를 설명한다. 생산력의 발전을 위해서는 노동 시간의 증대와 노동자의 근면성이 요구되기 때문에, 노동자들의 성적 쾌락의 추구는 자본의 입장에서 그리 장려할 만한 일이 아니었다. 따라서 자본은 노동자의 자유로운 성 생활이 노동 현장의 질서와 효율성에 타격을 입힐 수 있는 문제라 인식하고 그에 대한 사회적 감시와 통제를 강구했다. 이러한 시대적 배경과 밀접한 연관 하에서 마녀사냥 당시 여성 혐오 이데올로기는 적극적으로 생산되고 유포되었다. 남성을 성적으로 유혹하고 타락시킨 혐의를 여성들에게서 추궁하

---

26) 실비아 페데리치, 『캘리번과 마녀』, 황성원 • 김민철 옮김, 갈무리, 2011, 273-285쪽.
27) 페데리치(2011), 138-156쪽.
28) 페데리치(2011), 239, 246-247쪽 참조.
29) 페데리치는 현재 통용되는 gossip의 의미가 유래한 배경에 관하여 흥미로운 관점을 소개하고 있다. 그것은 본래 여성들 간의 우정을 의미했으나 마녀사냥의 시대를 거치면서 소문, 험담, 수다 등의 부정적 의미를 갖게 되었다는 것이다. 페데리치(2011), 275쪽.

고, 성적으로 자유분방한 태도를 사회 전반적으로 죄악시한 것도 자본주의적 지배구조 및 부르주아적 가정 질서를 확립하기 위한 목적과 무관하지 않았다고 볼 수 있다.[30]

또한 당시 하층민들의 삶은 매우 비참했지만, 그 중에서도 특히 여성들은 더욱 열악하고 어려운 조건에 처해 있었다. 그런 상황에서 높은 유산율 및 영아사망률로 인한 인구 축소는 당시 자본주의의가 싹을 틔우려던 시대적 상황에 큰 걸림돌로 작용할 수 있었다. 그래서 수많은 여성들이 피임, 유괴, 영아살해 등의 죄목으로 처형되었는데, 결국 노동력 재생산의 불안정한 문제는 온전히 여성의 책임으로 돌아갔던 것이다. 이 과정에서 특별히 우리의 주목을 끄는 것은 지배질서의 위기를 타개하기 위한 방법으로 마녀사냥과 같은 폭력적 수단이 채택되고 이런 집단적 광기를 추동하기 위해 여성 혐오 이데올로기가 활용되었다는 사실이다.[31]

여성혐오는 여성의 열등함을 강변하는 목소리와 자주 결합하여 남성에 의한 차별과 지배에 힘을 실어주었다. 여성은 더럽고 혐오스러울 뿐만 아니라 수동적이고 열등한 존재라는 것이다. 누스바움은 여성이 남성의 동물성으로 인식되었던 점을 지적하고 있으며, 페데리치 또한 여성에게 덧씌워진 동물적 이미지를 소개한다.[32] 여성 혐오 및 여성의 열등성에 관한 주장들은 그 자체가 이데올로기적 성격이 강한 편견임에도 불구하고, 그런 비합리적 관점에 근거하여 여성 억압과 차별이 정당화되었다는 것은 새삼 놀라운 사실이다.

그리고 또한 놀라운 점은 다른 종류의 차별과 억압 역시 같은 방식으로, 즉 혐오를 통해서 추동•심화되는 양상을 보인다는 점이다. 동성애 혐오, 장애인 혐오 등은 모두 같은 방식으로 차별과 억압을 유지•강화하는 데 기여한다. 이처럼 혐오는 지배와 권력의 유지를 위해 쉽게 활용될 수 있는 감정이다. 혐오 이데올로기는 필요에 따라 언제든지 특정 집단을 낙인찍고 희생시킬 논리를 개발한다. 이를 통해 열등하고 무가치한 존재로 규정된 사람들은 지배구조를 떠받치도록 강제된다. 이렇게 무고한 사람의 희생을 이끌어내면서 지배세력의 기득권에 복무하는 것이야말로 혐오 이데올로기의 가장 큰 폐해라고 볼 수 있다.

3.2 폭력을 조장하는 감정

혐오의 밑바탕에는 자신과 타자의 차이에 대한 차별적인 판단, 즉 자신이 옳고 타자는 그르다는 시각이 자리 잡고 있다. 그런데 앞서 논의한 바대로 이러한 시각이 필연적인 근거를 갖지 못하고 순전히 일방적인 주장에만 머문다면, 그것은 타인의 동의를 얻기 힘들다. 그럼에도 불구하고 자신만이 옳고 타자는 그르다는 식의 논리를 계속 관철시키고자 한다면, 타인은 당연히 반발하고 저항할 수 있으며 그로 인해 서로 갈등하고 대립하는 상황이 초래될 수 있다. 그래서 자신의 우위에 대한 무조건적인 믿음은 자유롭고 평등한 사람들 간의 합리적인 소통과 조화로운 삶에 무익할 뿐 아니라 위협적이다. 그러한 일방적인 관점은 타자를 내 의지대로 움직이고 굴복시키려는 권력적인 욕구와 쉽게 결합할 수 있다. 혐오는 이러한 비합리적인 태도에 곧잘 동반되는 감정 중의 하나로서 타인에 대한 강제나 폭력을 정당화하는 데 적극 활용된다.

한편 혐오의 집단적 발현은 자유주의 사회에 큰 해악으로 작용할 수 있다. 실제로 혐오

30) 페데리치(2011), 285-294쪽.
31) 페데리치(2011), 266-276쪽.
32) 누스바움(2015), 210쪽; 페데리치(2011), 286-288쪽.

는 열등한 집단의 재생산 및 그런 집단에 대한 사회적 낙인에 핵심적으로 가세함으로써 약자에 대한 공격을 지지해주는 감정으로 기능한다. 누스바움 역시 “투사적 혐오는 규범적 차원에서 비이성적이며 낙인찍기 및 위계세우기와 밀접하게 연관되어 있다.”[33]고 하면서, 특정 집단을 적대시하고 배제시키는 논리에 혐오 감정이 적극적으로 동원될 수 있음을 지적하고 있다. 또한 혐오는 집단적 공포나 증오의 감정과 쉽게 결합하거나 그러한 감정들로 점차 전이•심화되는 경향성을 갖는다. 대표적인 사례로 인종 학살과 같이 소수 집단을 적극적으로 배제하거나 말살하려고 시도할 때, 이 집단을 악의적으로 왜곡•비방함으로써 다수의 적개심을 이용하는 경우를 참고할 수 있다.[34]

누스바움은 혐오가 “단지 추정적인” 판단에 근거해있기 때문에 비합리적인 감정이라 보았다.[35] 이때 추정적이라는 표현은 실제 발생한 것이 아니라 발생할 가능성이 있다고 예상된다는 의미이다. 따라서 혐오는 다분히 주관적인 생각에 의존한다. 더불어 혐오는 일반적으로 반성되지 않은 고정관념 및 편견에 기초하여 발생한다는 문제점도 있다. 따라서 상대에 대한 혐오 감정을 유지하고서는 열린 대화나 합리적인 소통을 이뤄내기가 어렵다. 그런데 대화와 토론이 불가능한 상태에서는 힘의 논리 혹은 폭력이 지배적일 수 있게 된다. 그러므로 자유로운 비판과 다양한 견해를 장려하는 자유주의 원리와 혐오 감정은 분명히 대치되며, 그런 점에서 그 감정이 집단적인 결집력을 가질 때에는 사회에 큰 해악을 끼칠 수 있는 것이다.

그런데 통상 대중의 비합리적인 판단은 부당한 권력을 인정하고 강화시키는 결과를 초래할 수 있다. 그래서 민주주의에 반하는 지배세력은 부당한 권력 창출의 근거로 대중의 힘을 이용하기 위해 적극 노력하며, 이를 위해 대중의 비판 능력을 약화시키는 “우민화” 정책을 강구한다.[36] 그러므로 한 사회에서 권력 승인과 관련하여 엄격하게 경계해야 하는 것은 주도권을 가진 세력이 다수의 인정을 획득하기 위하여 대중의 무비판적 사고를 이용하는 일이다. 그 중에서도 특히 사회의 다수가 소수 집단을 적대시하고 소외시키도록 사회적 분열과 대립을 조장하는 것, 그를 위해 대중의 집단적 혐오 감정을 활용하는 것은 매우 심각하게 인식되어야 할 문제이다. 이처럼 지배 세력이 권력의 영속을 위해 언제나 약한 집단을 필요로 한다는 것은 불행하게도 비합리적 통치 기술을 관통하는 공식과 같은 것이었다. 통치 집단은 그런 공식에 충실하게 열등한 자들을 반복적으로 지목하고 양산해왔는데, 이 과정에서 항상 빠지지 않고 동원되는 것은 혐오 이데올로기이다. 그것은 소수 집단의 구성원들은 약하고 열등하며 혐오스러운 속성을 갖고 있기 때문에 지배와 학대를 받아 마땅하다는 논리로 요약된다.

그러나 누스바움이 지적하는 것처럼, 소수 집단을 소외시키는 과정에서 이루어지는 소수자에 대한 판단은 공정하고 이성적인 판단이라기보다 오히려 편견, 추정, 왜곡에 가깝다고 보아야 한다. 여성, 유대인, 흑인, 장애인, 동성애자 등에 가해진 비방과 매도가 바로 그러한 편향성을 증명해보이고 있다. 즉 소수자들이 실제로 차별과 억압을 당할만한 존재인 것이 아니라, 지배 집단의 필요에 의해서 그런 존재로 만들어지고 양산되었던 것이 문제의 핵심인 것이다.[37] 같은 인간을 향해서 ‘차별과 억압을 당할만한 존재’라고 규정하는

33) 누스바움(2016), 60쪽.
34) Kolnai(2007), S. 100-108.
35) 누스바움(2015), 193쪽.
36) Horkheimer & Adorno(1984), S. 228.
37) “맹목적인 살인자는 항상 자신을 방위할 수밖에 없도록 몰아가는 박해자의 모습을 자신의 희생자에게서 발견했고, 힘센 부자들은 약한 이웃들을 정복하기 전에 그들을 견디기 힘든 위협으로 느꼈다.

일은 어떻게 가능할까? 그것은 누스바움의 표현대로, 특정인을 인간과 동물 사이에 위치하는 존재, 다시 말해서 인간이 아닌 존재라고 선언하지 않고서는 불가능한 일이다. 그리고 인간을 동물 혹은 그와 유사한 것으로 격하시키는 이런 시도를 위해 혐오는 효과적으로 기능해왔다. 이런 이유에서 우리는 혐오의 폐단을 정확하게 짚어주는 누스바움의 비판, "이 경우 혐오가 보여준 것은 지혜가 아니라 인간 존엄에 대한 끔찍한 폭력성이었다"[38]라는 말에 전적으로 동의하지 않을 수 없다.

그런데 혐오와 폭력성의 결합에 관한 논의에서 고려해볼만한 중요한 측면이 한 가지 있다. 혐오에는 두려움 및 공포의 감정이 혼재될 수 있으며, 필자는 그 핵심적인 이유가 생존 및 자기 보호의 욕구와 연관되기 때문이라고 생각한다.[39] 물론 이 문제와 관련하여 누스바움은 혐오스러운 것과 위험한 것을 반드시 동일시할 수 있는지에 대해 의문을 표하고 있는데, 이 또한 일부분 타당한 지적이라 볼 수 있다. 그러나 때때로 우리가 어떤 혐오스런 대상, 예를 들어 불결하거나 해롭고 극악해보는 것들에 대해 혐오의 감정뿐만 아니라 두려움이나 공포도 함께 느끼는 것은 분명하다. 왜냐하면 우리는 흔히 즉각적으로 그런 종류의 것들을 우리 자신의 안전과 생명에 위협적인 것이라고 느끼기 때문이다.

이와 관련하여 우리는 마녀사냥이 횡행하던 당시 마녀로 지목된 사람을 향한 대중의 집단적 감정에 대해 생각해볼 수 있다. 마녀로 고발된 사람을 잔인하게 고문하거나 산채로 화형에 처하는 등의 처형은 악마적 존재가 자신들에게 끼칠 해악에 대한 두려움, 즉 그 존재를 죽이지 않고서는 자신들의 안위가 보장될 수 없다는 불안감 및 공포심을 도외시해서는 쉽게 해명될 수 없는 일이다. 여기에서 우리는 홉스가 기술한 자연 상태를 상기할 수 있다. 홉스에 따르면, 모든 사람이 서로에게 적대적인 상황에서 선제공격은 생존을 위한 하나의 방법으로 채택된다.[40] 이러한 전략은 매카시즘이 횡행하던 때에도 흔히 목격되는 것이었다. 이를테면 내가 공산주의자로 지목되어 죽임을 당하지 않기 위해서는 먼저 다른 누군가를 그런 인물로 지목하고 공격해야만 했던 것이다. 그런데 그렇게 타격대상이 된 사람이 실제로 위험하고 악한지를 확인하는 것은 중요하지 않다. 이에 대하여 누스바움은 "정말이지 혐오는 한 사람의 인간적 약점을 해소하기 위해 다른 사람을 주저 없이 희생양으로 삼는다."[41]라고 정확하게 지적하고 있다. 필자는 이러한 집단적 광기를 추동하는 감정으로 혐오와 공포의 결합이 적극 활용된다고 본다. 특정 집단에 대한 혐오가 단순한 기피에 머무르지 않고 대상에 대한 공격으로 치닫는 것은 바로 자기 안위에 대한 불안 및 공포심과 결합하기 때문인 것이다.

우리는 이렇게 몇 가지 혐오의 권력적 속성에 대해 집중적으로 살펴보았다. 혐오 감정에는 자신의 깨끗함과 우월성에 대한 일방적인 믿음이 깔려있고, 그런 믿음에 기초하여 타인을 복종시키려는 서열화 논리가 적극 발현될 수 있으며, 그에 따라 비합리적 편견과 폭력을 자극하고 정당화하는 시도가 가시화될 수 있다. 그리고 우리는 혐오 감정이 자체의 원리에 따라 자기기만과 자기모순을 피할 수 없음도 확인하였다. 그런데 도구적 권력 역시 물리적 강제력을 용인함으로 인해 피지배자의 저항과 반발을 거듭 초래할 수 있다

합리화는 핑계이기도 하지만 동시에 어쩔 수 없는 것이기도 했다. 적으로 선택된 자는 이미 적으로 느껴진다.": Horkheimer & Adorno(1984), S. 212.

38) 이때 "지혜"는 카스의 견해를 가리키는 표현이라 볼 수 있다. 누스바움(2016), 63-64쪽.

39) Kolnai(2007), S, 48-55.

40) Hobbes, *Leviathan*, p. 111-112.

41) 누스바움(2016), 61쪽.

는 점에서, 자기 파괴적인 성격을 강하게 갖고 있다. 따라서 혐오와 권력은 그들 간의 유착관계로 인해 자멸을 가속화하는 길로 빠져들게 된다.

4. 혐오의 극복을 위하여

끝으로 필자는 혐오 감정이 한 사회의 특정 집단에 대한 차별과 억압에 오용되지 않도록 하기 위해 핵심적으로 중요한 몇 가지 점들을 짚어봄으로써 이 글을 마무리하고자 한다. 첫째, 우리는 혐오가 결코 이성적 판단을 대체할 수 없음을 간과해서는 안 된다. 비합리적인 성격이 강한 혐오 감정은 이성적 판단과는 전혀 다른 방식으로 우리의 사고와 행동에 악영향을 미칠 수 있기 때문에, 혐오가 이성적 판단에 개입하거나 합리적 결정을 방해하는 일을 최대한 차단해야 한다. 둘째, 우리가 혐오에서 최소한의 도덕적 기능을 설사 인정한다 하더라도, 이는 지극히 제한적인 차원에만(악에 대한 정지 기능 및 소극적 거부) 국한되어야 하며 적극적 배제의 논리가 되어선 안 된다. 하지만 필자는 기본적으로 누스바움의 혐오 비판에 동의하기 때문에, 혐오의 제한적인 사용에 대해서도 회의적이다. 셋째, 혐오가 일방적인 배제의 논리가 되지 않기 위해서는 나와 혐오 대상의 완전한 분리 자체를 경계해야 한다. 다시 말해서 혐오는 타자성을 부정적으로 부각시키거나 왜곡하는 일에 이용되어서는 안 된다. 그러므로 우리는 혐오를 통해 타자를 악마화하거나 배타적인 순수성만을 관철시키려는 시도에 단연코 반대할 수 있어야 한다.

혐오가 타자에 대한 적극적인 악마화로 변질되지 않도록 하기 위해서는 나도 타자와 다르지 않다는 여지를 남겨두는 것이 중요하다. 그 어떤 악한 행위를 저지른 사람도 나와 완전히 다른 별종이나 악마가 아니라 똑같은 인간이며, 우리는 때때로 악한 의지에 사로잡힐 수도 있는 존재라는 점을 겸허하게 인정할 필요가 있다. 이와 관련하여 누스바움은 아주 중요한 점을 지적하고 있는데, 불가항력적으로 강력한 혐오감에 휩싸인 것을 흉악한 범죄의 부득이한 이유로서 고려하는 것은 해당 범죄자에게 온당한 책임을 물을 수 없는 결과를 초래한다는 것이다.[42] 이와 유사하게 우리가 만약 어떤 사람이 악한 행위를 저지른 이유를 그의 내면적 악마성에서 찾으려고 한다면, 이는 그에게 인간으로서의 의무 이행 능력이 결여되었다고 판단함으로써 일종의 면죄부를 주는 것과 다름없게 된다. 이런 점에서 우리는 인간의 이해 불가한 심연까지도 인간적인 불완전함으로 온전히 받아들일 수 있어야 한다. 이 문제와 관련하여 아렌트의 “악의 평범성” 개념은 우리에게 또 다른 중요한 점을 시사한다. 인종말살과 같은 극악한 범죄가 가능했던 이유는 어떤 특이한 사람들이 악마적 존재이기 때문이 아니라, 오히려 지극히 평범한 사람들이 타인의 고통에 대해 무관심하고 그것을 철저히 외면할 수 있었기 때문이다.[43]

칸트는 인간이 불완전함에도 불구하고 도덕성을 추구한다는 점에서 그 존재의 존엄한 가치가 발견된다고 보았다.[44] 이러한 견해는 인간 존재의 결함에 대한 성찰을 바탕으로 우리 자신과 타자 모두의 고유하고 평등한 가치를 생각해보도록 한다. 나의 존엄한 가치를 보장해주는 것은 타자와의 격차나 비교우위에 대한 확증이 아니라, 나와 타자 사이의 다름을 그 자체로 포용하고 차별의 근거로 활용하지 않으려는 노력이다. 즉 자만과 혐오

42) 누스바움(2015), 301-314쪽.
43) 아렌트,『예루살렘의 아이히만』, 김선욱 옮김, 한길사, 2006, 73-90, 327-349쪽.
44) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, W. Weischedel(hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, S. 210 참조. 혹은 칸트의 자유 개념 및 편견 비판과 관련해서는 애덤 샌델,『편견이란 무엇인가』, 이재석 옮김, 와이즈베리, 2015, 78-91쪽 참조.

의 양극단을 경계하면서도 모든 인간의 평등에 대해 동의할 수 있는 자세를 통해 우리는 스스로의 가치를 발견할 수 있다. 누스바움의 표현을 빌리자면 인간의 동물성, 불완전성, 필멸성을 끌어안음으로써, 혐오를 뛰어넘어 서로 연대하고 함께 공존할 수 있는 것이다. 이는 민주주의 사회의 다양성을 보호하고 인간존엄성의 보편적인 가치를 추구하기 위한 유력한 길이다.

더불어 우리는 자유주의 사회의 기본적인 원리로서 다원성을 강조한 아렌트의 견해를 참고할 필요가 있다.[45] 모든 사람이 동일한 생각과 의견을 갖는다는 것은 전체주의적 통제와 압력을 통하지 않고서는 불가능한 일일 것이다. 이와 달리 자유롭고 주체적인 인간들의 공동체는 다양성을 특징으로 갖는다. 따라서 한 사회의 건강함은 사람들 간의 차이가 얼마나 자유롭게 수용•인정되는가에 따라 결정될 수 있다. 사람들이 서로 상이한 입장에도 불구하고 어떤 합의점을 도출해내야 할 경우에는 힘의 논리와 폭력적 방식을 통해서가 아니라 대화와 토론을 통해 합리적으로 입장차를 좁혀가는 과정이 충분하게 보장되어야 한다.

그리고 혐오의 극복 문제에 있어서 무엇보다도 중요한 점은 다양한 견해와 입장을 표방하는 사람들이 공존하기 위해 서로에게 열린 자세, 서로의 가치를 존중해주는 관용의 정신을 유지해야 한다는 것이다. 누스바움은 타인의 처지에 대해 사실은 무관심하면서도 그의 입장을 '존중'한다고 말하는 태도에 만족하지 않고, 그러한 형식적인 존중을 넘어서서 타인의 심리적 상태에 적극적으로 뛰어 들어가는 상상력을 가져야 한다고 역설한다. 이때 누스바움이 말하는 상상력은 일종의 사랑과 같은 것으로서 타인의 마음을 적극적으로 함께 느껴보려는 노력으로 발현된다. 이러한 생각을 단적으로 가장 잘 표현하고 있는 것 중의 하나가 바로 『혐오에서 인류애로』라는 책의 제목일 것이다.[46]

45) 아렌트(1996), 236-241쪽.

46) 누스바움(2016), 28-34쪽 참조. 한편 콜나이 역시 혐오의 극복에 관한 논의에서 '사랑'의 위력을 가장 주요한 내용으로 다루고 있다. Kolnai(2007), S. 61-64.

참고문헌

니콜로 마키아벨리, 『군주론』, 강정인 옮김, 까치, 1994.
마사 너스바움, 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』, 조계원 옮김, 민음사, 2015.
_____, 『혐오에서 인류애로』, 강동혁 옮김, 뿌리와이파리, 2016.
막스 베버, 『막스 베버 선집』, 임영일 • 차명수 • 이상률 편역, 까치, 1991.
실비아 페데리치, 『캘리번과 마녀』, 황성원 • 김민철 옮김, 갈무리, 2011.
애덤 샌델, 『편견이란 무엇인가』, 이재석 옮김, 와이즈베리, 2015.
캐슬린 배리, 『섹슈얼리티의 매춘화』, 정금나 • 김은정 옮김, 삼인, 2002.
한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우 • 태정호 옮김, 한길사, 1996.
_____, 『예루살렘의 아이히만』, 김선욱 옮김, 한길사, 2006.

고현범, 「누스바움의 혐오 회의론」, 『철학탐구』, 43집, 2016.
_____, 「칸트 철학에서 혐오 감정」, 『범한철학』, 82집, 2016.
마벨 베레진, 「안전국가: 감정의 정치사회학을 향하여」, 『감정과 사회학』, 잭 바바렛 엮음, 박형신 옮김, 이학사, 2010.
시어도어 D. 캠퍼, 「집단 감정 예측: 9 • 11에서 얻은 몇 가지 교훈」, 『감정과 사회학』, 잭 바바렛 엮음, 박형신 옮김, 이학사, 2010.
윤지영, 「현실의 운용원리로서의 여성혐오」, 『철학연구』, 115, 2016.
장명학, 「권력의 이중성: 아렌트와 하버마스의 권력개념을 중심으로」, 『비폭력연구』, 2009.

Goffman, Erving, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin, London, 1968.
Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. III, Sir W. Molesworth(ed.), London.
Horkheimer, Max, & Adorno, Theodor W., *Die Dialektik der Auferklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
Kolnai, Aurel, *Ekel, Hochmut, Hass: Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.
Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, W. Weischedel(hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
Levi, Primo, *If this is a man*, S. Woolf(transl.), the Orion Press, New York, 1959.
Miller, William Ian, *The Anatomy of Disgust*, Harvard University Press, 1997.

Stowasser, J. M., *Stowasser Lateinisch - deutsches Schulwörterbuch*, R. Oldenbourg Verlag, 1993.
Menge, H., *Langenscheidts Taschenwörterbuch Altgriechisch-Deutsch*, Berlin & München, 1985.
가톨릭 Goodnews 성경, http://info.catholic.or.kr/bible/

논평 1

〈혐오의 권력성〉에 관한 논평

조수경(부산대학교)

신은화 교수님(이하 발표자)의 글은 발표자 자신의 표현처럼, “혐오의 권력성을 구체적으로 밝혀내는 것을 목적으로 한다.”(p.1)그리고 그 목적을 달성하기 위해 논문의 기저를 누스바움(M. C. Nussbaum)의 논의로 세우고 있으며, 본문의 대부분도 그녀의 논의에 빚지고 있다.

글의 핵심은 간결하고 분명하다. 발표자는 누스바움의 논의에 찬동하여 혐오를 분노와 구분한다. 즉 분노가 문제해결과 실질적 변화를 이끌어낼 수 있는 감정인데 반하여, 혐오는 타자와의 거리두기 혹은 분리를 통해 집단 내부의 지배와 피지배라는 위계를 유지시키고 강화시키는 감정이라고 정의한다. 그리고 그러한 혐오에 내재된 것은 순수와 배제의 논리이며, 이는 ‘자신만을 긍정하고 유지하려는 노력, 이질적인 것을 용납하지 않으려는 경향’으로 드러난다고 주장하고 있다. 이 지점에서도 발표자는 누스바움의 논의를 그대로 가납한다.

그런데 문제는 거기에서 발생한다. 발표자가 글을 통해 밝히고자 하는 ‘혐오의 권력성’은 누스바움이라는 학자의 저작 2권(『혐오와 수치심』, 『혐오에서 인류애로』)을 주류로 해서는 해명될 수 없기 때문이다. 따라서 다음의 세 가지 질문에 대한 답변을 통해 아둔한 토론자의 오인을 풀어주기를 기대한다.

첫째, 발표자의 주장과 누스바움 논의의 변별점은 무엇인가?

발표자는 발표자 자신이 주장하는 바처럼, “기본적으로 누스바움의 혐오 비판에 동의”(p.11)하고 있다. 수순으로 발표자는 혐오에 관한 개념규정 그리고 그것의 권력성에 대한 해명 또한 누스바움의 책에서 가져오고 있다. 그 예로 누스바움의 책, 『혐오와 수치심』 제 2장 ‘혐오와 분노(분개)의 차이’를 그대로 수용하여 이를 통해 ‘혐오’의 개념 중 가장 핵심적인 부분을 설명하고 있으며, 제 7장 ‘인간성을 숨기지 않는 자유주의’에서 누스바움이 말하는 바를 원용하여 이 발표문의 기여가 될 수 있는 ‘혐오의 극복을 위한 방안’을 제시하고 있다.

발표자가 주장하는 인간의 불완전성, 그에 근거한 사랑과 관용의 정신은 누스바움이 제 7장, 자신의 논의 끝에서 말하는 바와 일치한다. 누스바움의 ‘삶이란 불완전하고 불확실하다는 사실을 솔직히 받아들이는 것에서 시작해야 한다.’[47]라는 결어는 발표자의 핵심주장인 “인간의 동물성, 불완정성, 필멸성을 끌어안음으로써, 혐오를 뛰어넘어 서로 연대하고

47) M. C. Nussbaum, 조계원 옮김, 『혐오와 수치심』, 민음사, 서울, 2016, p.624.

함께 공존할 수 있는 것이다."(p.12)와 일맥상통한다.

심분 이해하여 누스바움의 논의에 찬동하는 발표자의 전체 흐름에 찬성표를 던진다 하더라도, 그것이 설득력을 가지기 위해서는 지근거리에서 동시에 거리를 두고 누스바움의 논의를 면밀히 검토하는 엄정성이 필요하다. 발표자는 그러한 전제조건을 건너뜀으로 인해 독자로 하여금 누스바움의 책과 발표자의 발표문 사이의 변별을 삭제한다. 처음부터 드러난 누스바움의 논의는, 발표문 전체를 통해 되돌이표처럼 동일한 구문을 반복하며 같은 곳에서 맴돈다. 수순으로 혐오의 권력성을 밝히려는 발표자의 논의는 더 이상 나아가지 못한 채 동어반복을 할 수밖에 없다.

따라서 우리가 누스바움의 책을 읽는 대신 발표자의 발표문에 주의를 기울이려면 이에 대한 답변이 먼저 선행되어야 한다.

둘째, '혐오'의 개념규정, '혐오의 권력성'에 대한 해명은 적절한가?

발표자는 3페이지에서 10페이지까지 이어지는 논의들의 대부분을 누스바움의 혐오에 관한 개념규정을 소개하는 것에 할애하고 있다. 따라서 우리는 발표문의 전체를 통해 유사한 문구를 여러 군데서 보아야 하는 곤혹스러움을 떨칠 수가 없다. 더구나 5페이지에서 6페이지 사이에는 무엇이 논자의 발언인지, 무엇이 누스바움의 견해인지, 혹은 그 외 학자들의 것인지 구분하기가 어렵다.

또한 지배를 위한 혐오의 권력성을 드러내는 대표적 예로 들고 있는 '여성혐오'(pp.6-9)라는 예시는, 발표자가 많은 양을 할애했음에도 불구하고 설득적이기보다는 이질적이다.

셋째, 혐오의 극복을 위해 대안으로 제시되는 '다름의 수용, 관용의 정신'(p.11-12) 등은 정치(精緻)한 것인가?

미셸 푸코(M. Foucault)는 『광기의 역사』에서 광인이 자신의 부족함을 인식하는 과정을 보여준다. 일명 '거울 효과'로 불리는 그것의 핵심은 바로 '분리와 배제'다. 창살에 갇힌 광인과 정상으로 분류되는 사람들 사이의 분리를 통해 광인은 자신의 비정상성을 스스로 깨닫는다. 즉 자신의 부족함을 자인하고, 설득 당하는 것이다. 그리고 그러한 설득은 '지식'이라는 근거를 통해 더욱 강하게 지속된다. 자신의 배제를 당연시 하게 되는 자연스러운 과정, 그것은 일명 '순응'이다.

다름을 수용하고, 관용의 정신을 지속하자(p.12)는 발표자의 제안이 뭉툭한 선언으로 오인되기 쉬운 이유는 혐오의 개념과 마찬가지로 혐오의 극복에도 섬세한 결의 논의가 필요하기 때문이다.

발표자가 발표문을 통해 드러내는 권력의 개념은 모호하다. 발표자는 혐오의 권력성을 '지배 관계를 전제하는 강제력으로 타인을 나의 의지 아래 복속시키기 위해 폭력까지도 동원할 수 있는 힘의 행사'라고 간략하게 규정한다.(p.6)발표자의 말처럼, 권력이 누르는 힘의 행사라고 간명하게 규정할 수 있다면, 저항 또한 분명한 시점을 가질 수 있다. 그런데 혐오의 권력성을 극복하기 어려운 이유는 누르는 힘의 행사에 더해진 약자들의 '자발

적인 순응' 때문이다.

'지피지기 백전백승'이라는 단순한 언명처럼, 혐오의 권력성을 극복하기 위한 전제는 바로 권력개념에 대한 정치(精緻)한 분석이다. 다양한 담론의 대상인 권력성에 관한 모든 해명을 담을 수 없다는 사실을 인정하더라도, 권력이란 다양한 장치들을 통해 모세혈관처럼 우리의 일상을 잠식하고, 설득하고, 옭죄고, 순종하게 만드는 것이며 또한 도처에 깔린 것이라는 것은 이미 드러난 진실이다. 발표자는 바로 이점을 간과한 것으로 보인다. 롤랑 바르트의 입을 빌자면, 죽여도 끊임없이 나오는 개미굴의 개미처럼 모양새를 바꾸며 다양한 장치를 관통해 퍼지는 권력(발표자의 표현대로라면 권력성)을 극복한다는 것은 발표자가 한 바닥 반을 할애하여 주장하는 바처럼 단선적이고 추상적인 것으로는 불가능해 보인다. 따라서 우선 권력(권력성)에의 해명에 섬세한 결의 논의가 펼쳐져야만 이어지는 순서로 혐오의 권력성을 극복하기 위한 제언이 설득력을 가지지 않을까 한다. 이에 대한 발표자의 현답을 고대한다.

발표 2

한국사회에서의 낙인효과와 적대적 배제 정치[48] -'종북좌파'/'친일독재 세력'을 중심으로

선우현(청주교대)

이 짧은 발표문에서 필자가 개진하려는 주장과 견해는 대략 다음과 같다.

1. 해방이후 이승만 '백색독재' 정권[49]으로부터 박정희 유신독재 체제와 전두환 신군부 정권을 거쳐 최근 탄핵으로 물러난 박근혜의 제왕적·퇴행적 민주주의 정부에 이르기까지, 소위 '보수'를 표방하며 집권해 온 한국의 주류 통치 집단은 근본적으로 반민족적·반민주적인 '친일독재 (잔존 및 잔재) 세력'이었다고 잠정 규정지을 수 있다.

2. 이러한 지배 세력이 지닌 본질적 특성 가운데 하나는 정치적 정통성과 정치철학적 정당성이 거의 없거나 현저히 결여되어 있다는 사실이다.

2-1. 그런 탓에 그 같은 친일독재 세력은 불안정한 통치 기반을 다지고 그 터전 위에서 지배권과 기득권을 안정적으로 유지·강화하기 위해, 특수한 정치 공학적 통치 기법을 고안, 행사해 왔다. 기본적으로 그것은—상해 임시정부와 무관하게—자신들이 주도하여 새롭게 '건국(?)'했다고 주창하는 대한민국의 구성원 자격, 곧 '국민'의 자격을 자신들의 정략적 의도에 따라 자의적으로 규정짓는 방식, 요컨대 '국민'과 '비국민'으로 나누어 구별·차이 짓는 소위 '두 국민' 구성 방안에 그 연원을 두고 있다.

그러한 정치 공학적 통치술에 따르면, 그들 집권 세력의 지배 체제 및 통치 방식에 '자발적'으로 순응하고 복종하는 구성원만이 대한민국 국민의 자격을 부여받을 수 있다. 반면 그것을 비판하고 거부하는 체제 저항적 구성원은, 대한민국 국가(권력)을 부정하는 비국민, 곧 국가의 '적'으로 간주되어 가차 없는 응징과 탄압, 배제의 대상으로 전락해 버린다.

3. 이처럼 소위 '애국적 국민'과 '체제 전복적 적'으로 구분 지어, 후자를 사회적으로 배

48) 이 글은 '현재 진행 중'에 있는 글로서, 아직 완결되지 못한 탓에 부득이하게 '요약문'의 형식으로 작성되었다. 그런 만큼 각주 등을 최소화했으며, 이후 전체적으로 내용과 형식을 제대로 갖춘 완결적 논문의 형태로 마무리 한 후, 학술지에 게재할 예정이다. 이 점, 너른 양해를 바란다.

49) 서중석,『지배자의 국가, 민중의 나라』(2011; 돌베개), 6쪽.

제 추방해 버리는 정치 공학적 통치 기법의 구축을 위해 차용된 이론이 '낙인이론(Labelling Theory)'[50]이다. 그리고 그러한 정치적 낙인찍기를, 그들 반민족 반민주 독재 집단의 입장에서 나름 논리적으로 정당화하고 합리화하기 도입한 이념적 척도와 체계가 다름 아닌 '반공 이데올로기'이다.

3-1. 친일 민족반역・반민주 독재 (잔재) 세력에게 반공 이데올로기는, 역사와 민족, 사회 정의의 이름으로 처단되었어야만 했던 자신들의 운명을 일거에 역전 시켜 준 그야말로 '생존 및 부활의 논리'였다. 동시에 한국 사회에서 권력과 부, 명예까지 한 손에 거머쥘 수 있게 만들어 준 '부귀영화'의 논리이기도 했다.

그런 만큼 그들에게 있어서, 반공 이데올로기란 (자유) 민주주의나 민족주의 등 그 어떤 이념 체계 보다 상위에 위치한 최고의 이념적 가치체계이다.

3-2. 그 같은 반공 이념은, 극단적으로 말해, 친일 독재 (잔존) 세력이 통치하는 한국 사회에서, '참과 거짓', '옳고 그름'의 최종적 판단의 척도로서 그 역할과 기능을 수행해 나갔다. 더불어 그에 편승하여 그들은 오랜 동안 통치권과 기득권을 공고히 다지며 그것을 항시적으로 향유할 수 있게 되었다.

말할 것도 없이 그렇게 된 데에는, 반공 이념에 입각하여 체제 비판적 인사나 민주화 세력 등을, 국민의 자격이 박탈된 국가의 적으로 공공연히 낙인찍음으로써 얻게 된, 통치 기법상의 정치적 효과 그리고 그에 기댄 적대적 배제 정치의 작동이 단단히 한 몫 했던 셈이다.

3-3. 한데 낙인찍기의 효과를 극대화한 적대적 배제의 통치술을 구사하는 과정에서, 민족 반역・반민주 세력이 지배 권력을 장악한 후 이제껏 일관되게 추구해온 낙인찍기의 주된 명명(命名)의 대상은 '빨갱이'[51] 그리고 그의 다양한 변종인 '북한의 사주를 받은 불순분자', '반대세'[52], '주사파', '친북좌파', '종북' 등이다.

3-4. 이 때 낙인의 표상은 주사파나 공산도배 등 이념적 특성을 직접적으로 표출하는 방식으로 주조되는 것이 일반적이다.

하지만 오랜 박해와 차별로 인해 정치적 인식 수준과 저항적 비판 의식이 그 어느 지역보다 높은 호남에 대해서는, 악의적인 지역 차별 조장적인 표현이나 명칭—가령 이승만 및 박정희 정권 시기의 대표적인 호남 비하적인 표현인 '하와이'—의 사용을 통해 정치적

---

50) 이에 대한 간략한 해명으로는 한규석,『사회심리학의 이해』(2012; 학지사), 69쪽 참조.

51) "공산주의자를 일컫는 '빨갱이'라는 용어는 극도의 부정적 성격을 내포하고 있다. 우리 사회에서 '빨갱이'란 단어는 단지 공산주의 이념을 가지고 있는 사람을 지칭하는 것이 아니다. '빨갱이'란 말은 짐승만도 못한 존재, 도덕적으로 파탄 난 비인간적 존재, 국민과 민족을 배신한 존재를 천하게 지칭한다", 김득중,『'빨갱이'의 탄생』(2009; 선인), 559-560쪽.

52) 반대세란 '반(反)대한민국 세력'을 가리킨다. 현대사상연구회,『반대세의 비밀, 그 일그러진 초상』(2009; 인영사), 4쪽.

으로 고립·소외시키는 방식이 동원되기도 했다.

물론 그 같은 지역 차별적인 표현은 이념적 특성의 표출과 결합되어 나타나기도 했다. 예컨대 전두환 신군부 정권은, 광주 민주항쟁 시기의 시민군을 '북한의 사주를 받은 폭도' 등으로 호칭함으로써 호남이 마치 친북좌파 세력의 온상지인 양 호도시켜 버리는 책략을 구사했던 것이다. 이는, 체제 저항적 운동이나 민주화 투쟁을 전개하는 지역이나 집단에 대해서는 온갖 형태의 정치적·경제적·사회적 차별과 배제가 행사될 것임을 공공연하게 피력하는 저열한 형태의 정치적 겁박의 술책이라고 할 수 있다.

3-5. 이렇듯 낙인효과에 기댄 적대적 배제 정치는, 한반도의 분단 상황을 극복하고 민족통합을 이루어내야 할 민족사적 과제를 수행하기는커녕, 반대로 분단 구조를 영속화함으로써 반민족 독재 세력 자신들의 사적·집단적 이익과 기득권을 공고히 하려는 정략적 의도와 목적에서 비롯된 것이다. 그런 만큼 그들은 남북한 사이의 민족적 '분란과 대결'을 끊임없이 고조시킬 뿐 아니라, 남한 사회 내부에서조차 구성원들 간의 국민적 '분열과 갈등, 대립'을 부추기고 확대 재생산함으로써만, 통치권을 비롯한 기득권을 온전히 보전한 가운데 자신들의 정치적 생명을 연장해 나갈 수 있었다.

3-6. 결국 낙인효과를 바탕으로 한 배제의 통치술은, 겉으로는 개별 구성원들의 상이한 정치적 입장과 신념을 존중하는 체하며 구성원들 간의 국민적 통합을 주창하지만, 실제로는 반민족 반민주 지배세력의 입맛에 맞는 소신이나 구성원들만을 선별적으로 허용하고 나머지는 철저히 탄압하거나 배제해버리는, 구분 짓기와 그에 따른 사회적 차별과 분열을 조장 심화시키는 저급한 통치술에 다름 아니다.

3-6-1. 단적인 예로 박근혜 정권은, '국민대통합'을 핵심 국정 기조로 설정하고 호남 출신의 한광옥을 국민대통합 위원장에 임명하는 등 외관상 국민 통합을 추진했지만, 내부적으로는 박근혜 정부에 비판적이거나 부정적인 세력에 대해 소위 블랙리스트를 작성하여 관린 탄압하는 등 정권 수호를 위한 전형적인 국민 분열 책략을 구사한 바 있다.

4. 낙인찍기에 의거하여 이루어지는 적대적 배제 기법의 작동 양상은 크게 두 차원으로 나뉘어 전개된다. 즉 한편으로는 취약한 정권의 정치철학적 토대와 기반을 다지고자, 국가 권력을 동원하여 체제 비판적 구성원들을 지극히 위험한 체제 불순분자나 전복 세력으로 낙인찍어 정치 사회적으로 매장하고 배제하는 양상으로 전개된다.

다른 한편으로는, 정치적 정통성과 정당성이 허약한 탓에 전 국민적인 체제 저항이 점차 격화되어 나가는 상황에서, 광신적인 친위 세력을 중심으로 지지층의 결집과 세 과시를 통해 위험에 처한 정권을 수호하는 양상으로 전개되어 나간다.

4-1. 이와 관련해, 이승만 정부나 군사 정권 등에서는 민주화 세력 등을 탄압하고 제거

하기 위해 반공 이념을 척도로 삼아 정권 비판 세력을 북한의 사주를 받은 체제 전복 집단 등으로 낙인찍는 방식이 주로 활용되었다.

그에 비해 박근혜 정부에서는, 다분히 '수세적' 차원에서 자신의 지지 세력을 결집시켜 권력 기반을 강화하기 위한 책략의 일환으로 반공 이념을 척도로 삼아 이루어지는 낙인 효과를 적극적으로 활용했다고 볼 수 있다.

4-1-1. 특히 박근혜 정부는 지난 대선에서 1~2% 내외의 간발의 표차로 정권을 장악한 탓에, 통치권의 원활한 행사를 위해서는 이를 현실적으로 뒷받침 해주는 보다 안정적인 권력 기반이 요구되었다. 따라서 정권에 맹목적이리만큼 우호적이며 충성스러운 지지 계층의 결속과 공고화가 핵심적인 과제로 설정될 수밖에 없는 처지였다.

그런 만큼 박근혜 정권에 대한 비판적 거부세력의 움직임과 확산을 차단하고 지지층의 이탈과 내적 동요를 방지키 위해 '의도적인' 갈등과 분열을 획책함으로써 맹목적 충성파를 중심으로 보수 지지 세력의 연대와 단합을 강화하는 정치적 시도를 지속적으로 펼쳐 나갔던 것이다.

5. 87년 6월 민주항쟁 이후, 특히 김대중 정권과 노무현 정부를 거치면서 이 같은 낙인효과와 그에 기댄 적대적 배제의 정치 기법은 더 이상 그 위력을 제대로 발휘하지 못하는 지경에 이른 것처럼 보였다. 즉 시대적 상황의 변화와 민주화의 실질적 진척 등의 연유로, 한국 사회에서 낡은 통치술로 간주되면서 적어도 현상적으로는 우리의 시야에서 사라지는 듯했다.

하지만 '잃어버린 10년' 운운하며 '이명박근혜' 정부로 대변되는 반민주적 친일 (잔존) 통치 집단이 재집권하게 되면서, 시대착오적인 것으로 여겨졌던, 정치 공학적 술책으로서의 낙인효과와 그에 의거한 이념적 공세는 그 현실적 효용성을 다시 한 번 입증해 보여주기에 이르렀다.

5-1. 하지만 이번 19대 대선에서는 촛불 혁명의 완결판으로서 '정권 교체'에 대한 전(全) 국민적인 열망이 압도적으로 컸던 만큼, 친일 독재 (잔존) 세력의 '필살기'인 반공 이념에 기댄 낙인찍기 행태, 곧 '종북몰이' 전술은 예전만큼 한국 사회 구성원들에게 먹혀들지 않았다. 그 위력은 현저히 감소했으며 효과 또한 크지 않아 보였다.

다만 그럼에도, 이른바 '보수' 집권 세력을 대변하는 홍준표 대선후보 측이 주된 선거 전략으로 구사한 '친북좌파 척결' 프레임은, 외세 의존적인 반민족적·반민주적 독재 (잔존) 집권 세력을 거의 맹신적으로 지지하고 추종하는—20% 내외의—극우적 수구 계층의 공고한 결집과 결속을 구축하는 데에는 여전히 적지 않은 위력을 발휘하였다.

5-2. 이 같은 사실은, 향후 종북좌파 식의 낙인찍기 효과와 그에 기초한 적대적 배제의 통치술은, 언뜻 보아 현저히 약화되거나 사라져 버린(혹은 버릴) 것처럼 비치지만, 한국사회의 정치적·사회적 여건 및 환경, '북풍' 등의 외부적 요인 등에 따라, 언제든 '재등장'하여 상황에 따라서는 상당한 또는 '결정적인' 영향력을 발휘할 수 있는 여지를 여전히 '강

하게' 남기고 있음을 말해준다.

5-3. 물론 이러한 부정적 가능성과 그에 대한 우려는, ① 한국사회의 실질적 민주화의 진척 정도와 이에 상응하는 구성원들의 비판적 시민의식 수준의 고양 정도, ② 더불어 반공 이데올로기의 실체에 관한 본질적 통찰의 시민(사회)적 확산과 반공 이데올로기의 와해 및 해체를 위한 민주적 실천 투쟁의 가속화 및 심화 정도, ③ 끝으로 그와 함께 전개될 한반도 분단 구조의 현실적 해체 수준과 민족통합의 구현 가능성의 실질적 증대 정도에 따라, 현저히 약화되거나 소멸될 여지 또한 열어두고 있다.

6. 낙인효과와 관련지어 세밀하게 고찰해 볼 필요가 있는 또 다른 대목은, 보수 집권 세력을 향해 제기되는 '친일 독재 세력'이라는 비판적 지적과 명명이 혹여 정치 공학적 논법이나 진영 논리에 의거해 의도적으로 이루어진 낙인찍기의 일환, 곧 근거 없는 정치적 공세로 해석될 수 있는가의 문제이다.

6-1. 하지만 오랜 기간 한국 사회의 통치 집단으로 군림해 온 소위 보수 집권 세력에 대해 가해지는 '친일 민족 반역 독재 (잔재) 세력'이나 '외세 의존적 반민주 독재 (잔존) 세력' 등의 비판적 언사나 명명은, 본질상 근거 없는 편견이나 의도적인 음해 목적에 기인한 낙인찍기와는 거리가 멀다.

오히려 그러한 비판적 언명이나 지적은, '타당한 근거'와 '합당한 논거'를 갖춘 도덕적으로 정당한 규범적 비판의 한 형태로서 평가되어야만 할 것이다. 그런 만큼 그러한 비판적 명명은, 오랜 기간 이 땅에 군림해온 '반민주적 친일 독재 (잔존) 통치 집단'이 그러한 지적을 겸허히 아울러 '마땅히' 수용하고 그에 대한 '치열한' 자기 성찰과 자기비판을 수행해야만 할 사안으로 간주되어야만 한다.

6-1-1. 그런 만큼 그러한 지적을, 진보 진영의 부당한 정치 공학적 낙인찍기라는 식으로 몰아가면서, 이제껏 자신들이 자행해 왔던 행태와 동일한 것이라는 식의 '양비론적' 반박으로 치부해서는 결코 안 될 것이다. 한국사회에서 자칭 '보수 집권 세력'이 새롭게 살아남기 위한 전제 조건은 자신들이 '친일독재 (잔재) 세력'이라는 실체적 진실을 인정하는 데서 출발하고 있다고 보이기 때문이다.

7. 끝으로, 낙인효과와 적대적 배제의 통치술과 관련하여 추가적으로 살펴볼 또 다른 중요 사안이 하나 더 있다. 곧 최근 진보 진영 내에서, 지역적으로는 호남 출신의 김욱, 강준만, 고종석 등으로 대변되는 비판적 지식인 계층과 국민당 의원 등 현실 정치인들이 주축이 되어 제기한, 노무현 정권을 '영남패권주의'[53]로 새롭게 규정하여 신랄하게 비판하

53) 이에 관해서는 김욱,『아주 낯선 상식』(2015; 개마고원); 강준만,『정치를 종교로 만든 사람들』(2016; 인물과사상사) 참조. 아울러 이와 관련된 비판적 논쟁으로는 2016년 1월~2월 인터넷 신문《프레시안》에 연재되었던 장은주,「호남이 '세속화'되어야 한다고?」(2016년 1월 28일자); 김욱,「선거 전엔 '호남 몰표'! 선거 후엔 '호남 없는 개혁'?」(2016년 2월 2일자); 윤중대,「"호남 타령 그만하고, 영남 너나 잘하세요!"」(2016년 2월 5일자) 등의 글들 참조.

고 있는 정치적・이념적 사안이다.

7-1. 이와 관련해 미리 언급할 점은, 노무현 정부는 분명 전면적인 국정 쇄신과 개혁 의도를 표방하고 이를 실행에 옮겼지만, 결과적으로는 정치 사회적 개혁을 성공적으로 완수하지 못한 그런 점에서 현실적으로 '(개혁에) 실패한 정부'라 할 수 있다. 동시에 그 과정에서—비록 의도한 것은 아니었다 해도—호남과 호남인을 홀대하거나 정치적으로 이용한 측면도 있었을 것이라고 본다.

하지만 그렇다고 해서, 정권 장악을 위한 정치적 술책의 일환으로,

① 지역(차별)주의를 심화하고 지역감정을 자극함으로써 호남과 호남인의 자존감과 자긍심을 폄훼 훼손하고 근거 없는 열등감과 피해의식을 심어줘 평생 지워지지 않을 마음의 상처를 입혔던, ② 아울러 정치적 공적 영역 뿐 아니라 일상적 삶의 차원에서 조차 고립 소외되고 말도 안 되는 부당한 차별적 대우를 받게끔 (사회적으로) 구조화했던, ③ 나아가 정치적으로 의도된 이념적 낙인찍기 등을 통해 호남과 호남인을 정치 사회적으로 '대한민국 밖의 딴 세상'이자 '비국민'으로 구분지어 배제・차별・탄압을 일삼았던,

영남(인)을 주된 (지역적・인적) 통치 기반으로 삼았던 박정희 유신정권이나 전두환 노태우의 신군부 정권, 박근혜의 민주주의 퇴행적 권위주의 정부 등과 노무현의 참여정부를 동등한 층위에 놓고, 이 모두를 영남패권주의 세력으로 싸잡아 묶어 신랄한 비판적 공격을 가하는 행태는 '규범적' 차원 뿐 아니라 '이론(정립)적' 차원에서도 정당화되기 어렵다고 본다.

7-2. 백번 양보해서, 참여정부가 호남의 압도적인 지지와 성원으로 탄생했음에도 불구하고 호남과 호남인을 정치적으로 배신하고 오히려 정략적으로 이용했다는 지적은, 설령 일면적으로 타당한 측면이 있다 해도, 실상은 과도하게 부풀려진 것이라 사료된다.

7-2-1. 그런 한에서 거기에는 '정서적으로' 다분히 '악(惡)감정적인' 요소 및 요인들이 개입되어 자리하고 있으며, '정치 공학적으로' 나름 정교하게 계산되고 체계화된 정략적이며 정치 공세적인 셈법 또한 의도적으로 장착되어 작동하고 있다고 판단된다.

7-2-2. 요컨대 호남에 연고를 둔 현역 의원 등 정치인들이, 친노 내지 친문 진영과의 당내 권력 다툼 과정에서 입게 된 심정적 분노나 정서적 반감 등을 표출하거나, 혹은 정치적 내상과 손실, 불이익을 만회하거나 보상받으려는, 권력 장악 책략의 일환으로서 호남 출신의 지식인들을 비롯한 호남 엘리트들과 결탁하여 구축한, 정치적 경쟁 상대에 대한 비판적 논리 체계가 다름 아닌 영남패권주의 담론이라고 할 수 있다.

7-3. 한데 여기서 주목할 점은 그러한 담론은 진보 진영 내부에서 경쟁적 정치 세력에 대해 가해지는 일종의 변형된 낙인찍기의 한 유형으로 해석될 수 있다는 사실이다. 이를 좀 더 상세히 해명해 보면 다음과 같다.

곧 영남패권주의 담론을 제기하고 그것을 이슈화하면서 치열한 정치적 논쟁을 활성화하는 과정에서, 영패 담론을 주도한 호남 출신 엘리트 계층은, 이른바 '중앙 무대'에서 자신들이 당했던 부당한 대우나, 소외와 배제 등으로 인한 정서적 울분이나 반감, 분노를 호남 지역에 거주하는 대다수 동향 주민에게 '투사'하여, 마치 영남을 연고로 한 집권 세력—무엇보다도 노무현 정권—으로부터 호남과 호남인이 지독한 홀대와 차별을 받았으며 기껏해야 정권 장악을 위한 '수단적 존재'로서만 그 가치를 인정받고 대우받았던 것처럼, 정서적·감정적으로 느끼도록 구성한, 그런 한에서 피해자(호남) 중심의 시각에서 가해자(참여정부)에게 제기된 일종의 낙인찍기 행태라 할 수 있다.

논평 2

〈한국사회에서의 낙인효과와 적대적 배제 정치 -'종북좌파'/'친일독재 세력'을 중심으로〉에 대한 논평

임경석 (한양대)

선우현 교수(이하 발표자.)의 발표문은 이번 19대 대선을 자초한 박근혜 정권과 한국 현대사에서 그 궤를 같이하는 소위 사이비 보수 정치집단의 몰염치한 분열정치를 고발하고 그 뿌리정화를 시도하려는 글이다. 이미 발표자는 기존의 여러 저서와 논문들에서 대한민국 보수를 자처하는 파렴치한 수구 지배세력들의 정치적 정통성의 결여와 정치철학적 부당함을 저격해 왔다. 이런 논제의 전개에 논평자는 범죄사회학에서 사용되는 차용개념인 '낙인이론(Labelling Theory)'이나 '정치적 배제'와 같은 광범위하고도 강한 개념적 확장의 시도에 별반 거부감을 느끼지 않는다. 전적으로 본고가 전개하는 논제와 문제의식에 공감한다. 다만 발표자가 본고의 서두에서 밝히고 있는 것처럼 이 글은 현재진행 중인 관계로 좀 더 정치한 글로 발전하기를 바라는 마음과 심중에 보담아 두었을 논쟁점의 명료성을 위해 몇 가지 질문을 제기하겠다.

1. 대한민국 현대사에서 지속적으로 논해져 오고 있는 '반공 이데올로기'의 불행한 역사와 관련해서 발표자가 주목하는 "한반도의 분단 상황을 극복하고 민족통합을 이루어내야 할 민족사적 과제의 실현방안"(3-5)으로 어떤 묘책을 모색하고 있는지 궁금하다.

2. 이번 19대 대선의 평가와 관련해서 자유한국당 홍준표 대선후보가 획득한 24%(7,852,849표)란 어찌 보면 놀라운 수치의 의미를 주목해보자. 이 수치는 발표자의 지적처럼 대한민국 사회가 유동적 여건에 따라서는 언제든지 "종북좌파 식의 낙인찍기 효과와 그에 기초한 적대적 배제의 통치술이 재등장할 수 있음"(5-2)을 보여주는 비극적 상황극에 다름 아니라고 논평자도 평가하고 싶다. 실제로 이런 징후는 지난 탄핵정국의 말기에 촛불에 대항하는 태극기 부대의 동원정치에서도 드러났다. 문제는 최소한 자발적으로 참여한 사람들의 평가와 관련해서 논의가 요구된다고 본다. 더구나 최근 쟁점으로 부각된 한반도 사드 실전배치와 관련한 향후 행보와 관련해서 볼 때, 발표자는 "① 한국사회의 실질적 민주화의 진척 정도와 이에 상응하는 구성원들의 비판적 시민의식 수준의 고양 정도, ② 더불어 반공 이데올로기의 실체에 관한 본질적 통찰의 시민(사회)적 확산과 반공 이데올로기의 와해 및 해체를 위한 민주적 실천 투쟁의 가속화 및 심화 정도, ③ 끝으로 그와 함께 전개될

한반도 분단 구조의 현실적 해체 수준과 민족통합의 구현 가능성의 실질적 증대 정도”(5-3)를 어떻게 평가할 수 있을지 궁금하고 비교적 세부적인 답변을 듣고 싶다.

3. 발표자는 본고에서 ‘보수’라는 개념의 사용을 지나치게 부정적인 의미로만 사용하고 있는 것은 아닌지 비판적 차원에서 묻고 싶다. 과연 합리적 보수나 중도적 보수가 이 땅에서 건전한 보수의 이념을 대변할 수는 없는 것인가? 물론 발표자는 “한국사회에서 자칭 ‘보수 집권 세력’이 새롭게 살아남기 위한 전제 조건은 자신들이 ‘친일독재 (잔재) 세력’이라는 실체적 진실을 인정하는 데서 출발‘(6-1-1)해야 한다고 본고에서 강조하고 있다. 하지만 이런 관점은 보수의 개념에 대한 일방적인 해석이며 동시에 보수 일반에 대한 발표자의 낙인찍기로 귀결될 위험은 없는지 묻고 싶다.

4. 끝으로 발표자가 진보진영 내부에서 주목할 논쟁점의 하나로 제시한 ‘영남패권주의 담론’에 대한 평가와 관련해서 다양한 논의 전개가 요구된다고 보여 진다. 발표자는 기존의 보수 정권들과 “노무현의 참여정부를 동등한 층위에 놓고, 이 모두를 영남패권주의 세력으로 싸잡아 묶어 신랄한 비판적 공격을 가하는 행태는 ‘규범적’ 차원 뿐 아니라 ‘이론(정립)적’ 차원에서도 정당화되기 어렵고 일종의 낙인찍기 행태라는 점“(7-1, 7-3)을 강조하고 있다. 만약 이런 발표자의 주장이 최소한도로 수용되더라도, 정작 문제는 향후 과제와 연결되어 남게 된다. 만일 발표자의 입장이 수용된다면, 새로 출범한 문재인 정부가 과거 노무현 정부의 계승자로서 적어도 보다 긍정적인 평가를 이 지역이나 여타 다른 배제된 지역민들로부터 호응을 얻기 위해서는 최소한 어떤 정책적 프로그램을 추진해야 할 것인지에 주목하는 것이 필요하지 않을까? 이에 대한 발표자의 입장과 나름의 견해는 무엇일지 궁금하다.

발표 3

정결한 제사, 불결한 출산

정현정 (연세대)

1. 머리말

새로운 생명이 세상의 빛을 보게 되는 탄생의 순간은 경이롭고 감동적이다. 어디에도 없었고 누구와도 다른 한 인간으로 태어난 아기는 극진한 사랑과 보살핌 속에서 차근차근 성장하여 자아와 의지를 가진 개인으로서, 그리고 가족과 사회의 일원으로서 삶을 일구어 나가고 또 자신과는 완전히 다른 새로운 생명을 잉태하여 세상의 빛을 보게 한다. 오래 전부터 수많은 사람들이 그렇게 해 왔고 지금도 마찬가지이며 앞으로도 역시 계속될, 세계와 역사를 구성하고 이끌어온 삶의 연속은 어떻게 보면 너무나 평범하지만 언제나 새롭다는 점에서 매순간이 특별하다고도 할 수 있다.

'출산'은 이러한 연속을 실현시키는 중요한 관문이자 존재의 신비를 가장 극적으로 보여주는 사건이기에, 종족 번식을 위한 본능적 행위 이상의 의미를 연상하게 한다. 이선(2013)에 따르면, 철학자들은 출산을 영혼과 정신의 깨달음을 얻는 과정에 비유하곤 한다. 예컨대 소크라테스의 산파술은 정신적으로 잉태된 진리를 낳도록 돕는 것이고, 아우구스티누스는 기독교로의 개종 과정과 영적 탄생을 해산의 고통에 비유하였으며, 셸링은 인간이 스스로 자신의 존재를 벗어나는 해산의 고통을 거쳐야만 신적인 자유에 도달한다고 하였다. 한나 아렌트는 출산에 기존의 세계를 버리고 새로운 시작을 여는 행위라는 실존적 의미를 부여하여, 사실적 출산 외에 사적 영역으로부터 공적 영역으로의 진입을 경험하는 정치적 출산, 정신적 마비 상태를 깨워 세상을 사유하고 갈망하고 판단하는 정신적 출산 등으로 나눈다.[54]

한편 '자궁 내 태아와 태반을 포함한 그 부속물이 만출력에 의해 산도를 통과하여 모체 밖으로 배출되는 현상'이라는 의학적 정의의 측면에서 출산을 바라본다면, 그것은 산통으로 인한 절규, 혈액과 양수와 태반과 각종 분비물들, 이물질을 온몸에 뒤집어쓴 채 간신히 산도를 빠져나오는 아기 등으로 점철된, 상당한 위험을 동반하는 일이자 인간이 결국 동물임을 상기시키는 적나라한 경험의 현장이다. 따라서 생명 탄생의 경이로움에도 불구하고 출산의 장면은 때로 끔찍한 광경, 충격적인 기억으로 묘사되기도 한다.

오늘날의 출산 과정은 의료기술과 전문가에 의해 거의 전적으로 관리되고, 그 고통과 위험성을 경감시키는 의료적 수단들 또한 활성화되어 있다. 물론 이러한 출산 환경이 생명의 탄생이라는 신비로운 사건을 의료 처치의 대상인 병리적 현상으로 다룸으로써 아기를 낳을 수 있는 몸에 대한 신뢰를 잃어버리게 하고 여성의 몸을 인간관계로부터 단절시킨다는 비판이 제기되지만[55], 보통의 경우 의료적 조치 하에서 출산은 두렵고 혐오스럽다

54) 이선, 「출산 개념에 대한 철학적 비판과 대안」(『동서철학연구』 67, 2013), 205~209쪽.
55) 공병혜, 「인간 출산에 대한 의미와 의료기술」(『인문학연구』 46, 2013), 131쪽.

기보다는 고귀하고 아름다운 일로 인식될 수 있는 것이 사실이기도 하다.

출산은 이렇듯 양가적인 이미지를 가지고 있다.[56] 그런데 조선의 유학자들은 줄곧 '흉하고 더러운' 혹은 '불결한' 것으로 출산을 형용하였다. 특히 흥미로운 점은 조상 제사를 지내기 전 몸과 마음을 안정시키고 정신을 집중하기 위해 수행하는 재계의 경건함, 정숙함에 대비되어, 출산은 재계를 방해하고 오염시키는 흉하고 더러우며 불결한 일 가운데 하나로 간주된다는 사실이다. 본 논문에서는 유학에서 조상 제사와 그것을 위한 재계가 갖는 의미를 검토하고, 조선의 유학자들이 집안에서 제사와 출산이 중첩되는 상황이 발생하였을 때에 이 문제를 어떻게 해석하고 해결하려 하였는지를 살펴볼 것이다. 이를 통해 조선 유학이 이미 죽은 이를 향한 추모와 새로운 생명의 탄생이라는 대조적인 사건 사이에서 가치를 부여한 방식과 그 의미를 확인하고자 한다.

2. 제사와 재계

인간은 어떻게 이 세상에 태어나서 살아가게 된 것일까? 『예기』에서 "인간은 조상을 근본으로 한다."[57]라고 한 것으로부터 알 수 있듯이, 유학에서는 인간의 존재 근원이 바로 그의 조상이라고 여긴다. 즉 인간은 대대로 이어져 내려오는 혈연의 연속성에 말미암아 삶을 얻게 된 것이다. 물론 인간 역시 자연의 일부이기 때문에, 존재의 근원을 모색함에 더 궁극적인 차원으로서 우주와 만물의 시원으로까지 거슬러 올라갈 수도 있다. 그러나 유학의 최고 가치인 인(仁)이 효제(孝弟) 등 인륜을 핵심 내용으로 한다는 점을 고려하면, 인간이 진정한 '인간'으로 의미 있게 되는 인문적 맥락에서의 존재 근거는 곧 그의 조상 그리고 조상의 조상에 의해 가꾸어진 면면한 '가족'의 삶 안에 있을 수밖에 없다.

근원에 대한 반추가 인간의 중요한 성찰 가운데 하나라고 할 때, 유가의 조상 제사는 현재의 나를 있도록 한 조상을 추모하고 그들에게 감사를 표하는 행위가 정형화된 의례라고 할 수 있다. 이러한 조상 제사를 수행함에 있어 중요한 원칙은 '제사를 지낼 때는 마치 계신 듯이[祭如在]'[58] 하는 것이다. 즉 이미 돌아가신 분이 살아계실 때 대우해 드렸던 것처럼, 혹은 그가 현재 이 자리에 와 계신 듯이 여기며 정성스럽게 행해야 한다. 조상 제사를 지낼 때 그분이 눈앞에 계신 듯이 해야 한다는 것은 별로 어려운 일이 아닌 것처럼 보인다. 그러나 이는 제사에 임하는 정성스러운 태도 이상의 내용을 함축한다. 『예기』에서는 제사를 지내기에 앞서 일정 기간 동안 몸과 마음을 정돈하고 안정시키는 '재계'를 해야 한다고 말한다.

> 때가 되어 장차 제사를 지내려 할 때에 군자는 재계를 한다. 재계라는 말은 가지런히 한다는 것이다. 가지런하지 못한 것들을 가지런하게 함으로써 정돈된 상태를 이루는 것이다. 이런 까닭에 군자는 큰 일이 있지 않고 공경할 일이 있지 않으면 재계하지

56) 한국 구술 서사에서 여신의 몸으로부터 흘러나온 피, 예컨대 월경혈 혹은 출산 과정에서 흘러나온 피 등은 창조의 에너지가 응축된 것이면서도 가장 강력한 힘과 전염력을 가진 대상으로 간주되어, 극단적 금기의 대상이자 숭배의 대상이 된다. 김영희, 「구술 서사 속 여성 배설물 모티브에 대한 젠더 비평적 독해」(『두 조선의 여성: 신체, 언어, 심성』, 혜안, 2016), 270~275쪽.

57) 『禮記』, 「郊特牲」. 萬物本乎天, 人本乎祖.

58) 『論語』, 「八佾」.

않는다. 재계하지 않으면 일에 대해 방지하지 못하고, 즐기려는 욕구들이 그치지 않는다. 장차 재계함에 미쳐서는 사악한 일을 막고, 즐기려는 욕구를 그치고, 귀로는 음악을 듣지 않는다. 그러므로 기록에 “재계하는 사람은 음악을 연주하지 않는다.”라고 하였으니, 감히 그 뜻을 분산시키지 않는다는 말이다. 마음은 구차한 생각을 하지 않고 반드시 도에 의거하며, 손발은 구차하게 움직이지 않고 반드시 예에 의거한다. 이런 까닭에 군자가 재계하면 순수하고 밝은 덕을 전일하게 이루는 것이다. 그러므로 7일 동안 산재(散齊)하여 안정시키고, 3일 동안 치재(致齊)하여 가지런하게 한다. 안정시키는 것을 재계라고 하니, 재계란 순수하고 밝음이 지극해지는 것이다. 그런 뒤에 신명(神明)과 교감할 수 있다.[59]

조상에 대한 제사를 앞둔 사람은 나쁜 일을 하지 않도록 하고, 즐기고자 하는 욕구를 없애고, 마음을 분산시키는 일을 하지 않는다. 또한 늘 도리에 맞는 생각을 하고 예의에 부합하는 행동을 해야 한다. 이렇게 밖에서 행동거지를 조심하는 산재(散齊)를 7일간, 또 집안에서 내면을 삼가는 치재(致齊)를 3일간 하고 나면 심신이 안정되고 순수해져 ‘신명과 교감’할 수 있다는 것이다. 그렇다면 이처럼 몸과 마음을 정돈하고 정신을 집중함으로써 가능한 ‘신명과의 교감’이란 무엇인가?

재계하는 기간에는 그 거처하시던 바를 생각하고, 웃고 말씀하시던 것을 생각하고, 뜻하시던 바를 생각하고, 좋아하시던 음악을 생각하고, 즐기시던 음식을 생각한다. 그렇게 3일을 재계하면, 곧 재계하며 생각하던 대상을 보게 된다. 제사 지내는 날에 묘실(廟室)에 들어가면 어렴풋하게 신위에 앉아 계시는 것을 꼭 보는 듯하다. 돌아서 문을 나오면 숙연히 거동하시는 소리를 꼭 듣는 듯하다. 문을 나와서 들으면 크게 한숨을 쉬듯 탄식하시는 소리를 꼭 듣는 듯하다.[60]

즉 재계하는 동안 심신을 안정시키고 정신을 집중하여 돌아가신 부모님과 조상에 대해 생각하다보면 곧 그들을 다시 만난 듯하고 그들이 제사에 와 있는 듯한 체험을 하게 된다는 것이다. 이것이 바로 신명과의 교감이라고 할 수 있다. 송대의 주희는 이에 대해 기(氣)의 흩어짐과 모임으로 설명한다. 그에 따르면 기는 사람의 정신과 육체를 구성하는데, 사람이 죽으면 정신과 육체가 흩어져버린다. 그러나 조상의 기와 자손의 기 사이에는 동질성이 있어서, 자손이 제사에서 공경과 정성을 다하면 이미 흩어진 조상의 기가 다시 이르러 서로 감응할 수 있다는 것이다.[61] 도민재(2005)는 조상과 자손의 기가 근본적으로 이어져 있다고 하는 점에서 유교의 죽음은 삶의 단절이라기보다는 삶의 과정이며, 이렇게 서로 이어져 있는 조상과 자손의 기를 연결시키는 절차가 바로 제례라고 보았다.[62]

그렇다면 재계는 돌아가신 조상의 정신과 육체, 곧 이미 흩어진 기를 끌어 모아 감통하

59)『禮記』,「祭統」. 及時將祭, 君子乃齊. 齊之爲言齊也. 齊不齊以致齊者也. 是以君子非有大事也, 非有恭敬也, 則不齊. 不齊則於物無防也, 嗜欲無止也. 及其將齊也, 防其邪物, 訖其嗜欲, 耳不聽樂. 故記曰‘齊者不樂’, 言不敢散其志也. 心不苟慮, 必依於道; 手足不苟動, 必依於禮. 是故君子之齊也, 專致其精明之德也. 故散齊七日以定之, 致齊三日以齊之. 定之之謂齊, 齊者精明之至也, 然後可以交於神明也.

60)『禮記』,「祭義」. 齊之日, 思其居處, 思其笑語, 思其志意, 思其所樂, 思其所嗜. 齊三日, 乃見其所爲齊者. 祭之日, 入室, 優然必有見乎其位. 周還出户, 肅然必有聞乎其容聲. 出户而聽, 愾然必有聞乎其歎息之聲.

61)『朱子語類』,「鬼神」.

62) 도민재,「유교 제례의 구조와 의미」(『동양철학연구』 42, 2005), 231쪽.

기 위해 몸과 마음을 정화하고 전일하게 하는 절차로서, 제사의 본질적 의미를 드러내주는 중요한 대목이라고 할 수 있다. 이로부터 재계가 극도의 절제와 집중, 그리고 정결을 요하는 일임을 미루어 알 수 있다. 재계의 방법으로는 음식을 삼가고, 복장을 단정하게 하며, 깨끗이 목욕하고, 주변을 청소하는 일 등이 있다. 뿐만 아니라 조문하지 않고, 불필요한 출입을 하지 않으며, 더러운 일에 관여하지 않고, 남과 다투지 말아야 한다.[63]

주희의 『가례』는 관·혼·상·제 등 가내에서 시행하는 예식의 제도와 절차를 간결하고 명료한 방식으로 서술하여, 송대 이래로 예 연구와 실천의 전범으로서 중시된 책이다. 『가례』의 「제례」 편에서는 제사를 2·5·8·11월에 지내는 사시제, 동지에 시조에게 지내는 초조 제사, 입춘에 시조 이하 고조 이상의 조상에게 지내는 선조 제사, 계추에 아버지에게 지내는 네 제사, 그리고 기일 제사, 묘소 제사 등으로 나눈다. 그리고 사시제, 초조 제사, 선조 제사, 네 제사의 경우 제사 날짜 3일 전부터, 기일 제사와 묘소 제사는 제사 날짜 하루 전부터 재계하도록 규정하고 있다. 재계에 대해서는 "목욕하고 옷을 갈아입는다. 술을 마시되 취하지 않도록 하고, 고기는 먹되 냄새 나는 채소는 먹지 않는다. 조문하지 않으며 음악을 듣지 않는다. 흉하고 더러운 일에는 관여하지 않는다."[64]라고 부연 설명되어 있다. 한편 이이의 『격몽요결』에서는 보다 구체적인 재계의 요령을 볼 수 있다.

> 시제에는 산재 4일, 치재 3일을 하고, 기제에는 산재 2일, 치재 1일을 하며, 참례(參禮)에는 재숙(齋宿) 1일을 한다. 산재라는 것은 초상에 조문하지 않고, 문병하지 않으며, 냄새나는 채소를 먹지 않고, 술을 취할 정도까지 마시지 않으며, 흉하고 더러운 일에는 관여하지 않는 것이다. 【길에서 흉하고 더러운 것을 보게 되더라도 피하여 보지 말아야 한다.】 또 치재라는 것은 음악을 듣지 않고, 출입하지 않으며, 오로지 마음으로 제사지낼 분만 생각하고, 그분이 생전에 거처하시던 곳을 생각하고, 웃고 말씀하시던 일을 생각하며, 평소에 좋아하고 즐기시던 것을 생각하는 것이다. 이렇게 한 뒤에 제사를 지내야 그 얼굴이 보이는 듯하고, 음성이 들리는 듯하다. 정성이 지극해야 신령이 흠향하실 것이다.[65]

오늘날 한국 사회에서 시행되는 조상 제사는 종가 제사에서조차 재계의 의식을 거의 볼 수 없다.[66] 따라서 수일간의 엄격한 재계를 통한 심신의 정결과 경건함, 그리고 돌아가신 조상의 신명과 교감하는 체험에 대해 이해하기란 쉽지 않다. 그러나 분명한 것은 유가의 조상 제사 및 재계에 대한 논의들이 인간의 근원과 존재 원리에 대한 오랜 성찰과 숙고의 산물이라는 점이다. 그렇다면 이와 결부된 문제 상황들 역시 마찬가지의 맥락에서 다루어질 수 있을 것이다. 여기에서 과연 실천적 차원에서 조상 제사와 재계의 영역은 온

---

63) 이희재, 「한국 전통제례에 있어서 재계의 의미」(『동양예학』 13, 2004), 60~64쪽.

64) 『家禮』, 「祭禮·四時祭」. 沐浴更衣. 飮酒不得至亂, 食肉不得茹葷. 不吊喪, 不聽樂. 凡凶穢之事, 皆不得預.

65) 『擊蒙要訣』, 「祭禮」. 時祭, 則散齊四日, 致齊三日. 忌祭, 則散齊二日, 致齊一日. 參禮, 則齊宿一日. 所謂散齊者, 不弔喪, 不問疾, 不茹葷, 飮酒不得之亂, 凡凶穢之事, 皆不得豫. 【若路中猝遇凶穢, 則掩目而避, 不可視也.】 所謂致齊者, 不聽樂, 不出入, 專心想念所祭之人, 思其居處, 思其笑語, 思其所樂, 思其所嗜之謂也. 夫然後當祭之時, 如見其形, 如聞其聲, 誠至而神享也.

66) 김미영의 조사에 따르면, 2016년 9월 현재 경북지역 종가 57곳에서 행해지는 불천위 제례 절차에서 재계는 모두 생략되어 있다. 이는 종손들이 대체로 타지에서 별도의 직업에 종사하고 있어 재계 기간을 포함해 이틀을 소요하기가 어렵기 때문인 것으로 분석된다. 김미영, 「조상제례의 규범성과 실제성-제례절차를 중심으로」(『역사민속학』 51, 2016), 212~217쪽.

전히 확보될 수 있는지, 그리고 가다듬어진 심신과 정돈된 환경, 전일한 집중의 상태를 침범하는 사건들은 어떻게 처리될 것인지에 대해 의문을 제기해볼 수 있다.

3. 출산의 불결함

『가례』와 『격몽요결』에 제시된 재계의 방법은 대체로 명확하다. 그런데 두 책에 공통적으로 언급되어 있는 '흉하고 더러운[凶穢]' 일이란 무엇일까? 조선의 유학자들이 논의한 내용들을 살펴보면, 조상에 대한 제사 및 그것을 위한 재계의 정결함과 전일함을 오염시키는, 따라서 제사와 관련된 여러 절차들과 병행될 수 없고 제사 일정의 변동을 초래하는 흉하고 더러운 일들로 집안에서 발생한 상, 전염병과 질병, 그리고 출산 등이 거론된다.

집안에서 발생한 상과 전염병·질병에 대해서는 쉽게 이해할 수 있다. 즉 상사(喪事)는 기본적으로 흉한 일이기 때문에 제사가 예정되어 있는 상황에서 가족 구성원의 상이 발생하면 제사 일정을 미루고 상례 절차를 먼저 진행하는 것이 합당하다. 이는 집안 비복(婢僕)의 상인 경우에도 마찬가지라는 것이다. 또 집안에 전염병이나 질병이 돌고 있다면 당연히 제사를 준비하고 진행하기에 적합하지 않을 것이다. 다만 이웃 마을에서 병이 유행하고 있다거나 어린아이가 앓고 있는 경우라면 무방할 수도 있다.

문제는 집안 부인의 출산과 제사 관련 일정이 중첩되는 상황이다. 어째서 새로운 생명의 탄생이 기쁘고 길한 일이 아니라, 이미 죽은 조상을 추모하는 의례에 방해가 되는 '흉하고 더러운' 일에 속하게 되는 것일까? 혹시 산모와 신생아가 감염에 취약하고 연약하다는 점을 역설적으로 표현한 것은 아닌가? 조선 유학자들의 언급을 자세히 들여다보면, 그들이 출산 자체를 흉하고 더러우며 불결한 일로 간주하였음을 어렵지 않게 확인할 수 있다. 이 문제와 관련하여 장현광(1554~1637)과 그 문인 안응창(1593~1673)의 문답, 그리고 정경세(1563~1633)와 송준길(1606~1672)의 문답을 볼 수 있다.

(안응창) "제사하는 날에 집안에서 만일 아이를 출산하는 더러운 일을 만나게 되면 제사 행하는 것을 어떻게 해야 합니까?"
(장현광) "자기가 더러운 일에 직접 관여하지 않았으면 혹 형제의 집안이나 친족의 집안에서 제수를 진설하여 행하고, 만약 직접 관여하였으면 자제가 대신 행하게 하며, 만일 대신 행할 만한 사람이 없으면 제사를 지내지 않아도 된다."[67]

(송준길) "제사를 지내려고 하는데 집안에 혹 아이를 출산하는 부인이 있을 경우에는 매우 흉하고 더러운데, 어떻게 조처해야 합니까?"
(정경세) "집안에 출산하는 사람이 있으면 불결하니, 제사를 지낼 수 없다."[68]

67) 『旅軒先生文集』, 卷之五 「答安應昌」. "祭祀之日, 家間如遇生産汚染之事, 則行祭當何如?" "己不親與其汚染之事, 則或兄弟家, 或親屬家, 設行而已. 若親與, 則使子弟代行. 如無代行之人, 雖闕之可也."
68) 『愚伏先生文集』, 卷之十三 「答宋敬甫問目」. "祀事臨行, 家內或有婢僕之喪, 或有產婦則凶穢之甚, 何以處之? 齊戒時, 喪家往來人亦忌不見否?" "禮, 父母之喪將祭, 而有兄弟之喪, 則殯而後祭, 此練祥二祭也. 如同宮則雖臣妾, 葬而後祭. 以此觀之, 則廢之似當. 家內有解產者則不潔, 不可祭也. 初喪斂殯往來執事者, 則忌之亦不爲過."

위의 문답에서 출산은 모두 '더러운[汚染]', '흉하고 더러운[凶穢]', '불결한[不潔]' 일로 정의되고 있다. 장현광은 제사와 출산이 겹쳤을 경우 출산과 관련한 더러운 일에 직접 관여하지 않았다면 장소를 옮겨 제사를 지내면 되고, 만약 직접 관여하였다면 다른 사람이 제사를 대신 지내도록 하거나 그것도 여의치 않다면 아예 지내지 않아도 된다고 말한다. 정경세는 더욱 단정적인 어조로 집안에 출산하는 사람이 있으면 불결한 상태이므로 제사를 지낼 수가 없다고 한다. 특히 송준길과 정경세의 문답은 조선 중기의 대표적 예학자인 김장생(1548~1631)으로부터 동의를 얻었고, 송시열(1607~1689), 이단상(1628~1669), 권상하(1641~1721) 등 이후의 학자들에게 제사와 출산이 중첩되는 상황에 대응하는 일반론으로 받아들여졌다.

17세기 중반 이후로는 집안에서 제사와 출산이 겹치는 경우에 관한 전거를 적극적으로 찾아내고, 출산으로 인해 제사가 취소되었을 때 차후 절차와 대안을 모색하는 사례들을 발견할 수 있다. 박세채(1631~1695)는 다음과 같이 말한다.

> 출산으로 인해 제사를 지내지 않는 것은 예경에 근거가 없다. 다만 『의례경전통해』「내칙」편에서는 "처가 자식을 낳을 때가 되면 곁방에 거처한다. 자식이 태어났을 때 남편이 재계하고 있다면 남편은 곁방 문을 들어가지 않는다."라고 하였다. 그렇다면 제사를 지내야 하는 사람은 산실(産室)에 들어가지 않을 뿐, 제사는 그대로 지낸다는 것을 알 수 있다.[69]

사실 『의례경전통해』에 실린 『예기』「내칙」편의 내용에는 남편이 재계 중일 때 부인의 산실에 들어가지 않는다는 정도의 언급만이 있을 뿐이고, 이후의 주석들에서 더 심화된 설명이 덧붙여지지도 않았다. 이는 곧 조선의 유학자들에 의해서 출산이 제사에 대비되어 흉하고 더럽고 불결한 것으로 규정되었으며, 두 사건이 같은 시공간 안에서 병행될 수 없음이 분명해졌다는 것을 의미한다. 다만 박세채는 출산이 있다고 해서 예정된 제사를 지내지 않는 것에 경전적 근거가 없음을 지적하고, 「내칙」의 내용에 따라 산실에 들어가지 않을 뿐 제사 관련 절차는 그대로 진행되어야 한다고 주장하고 있다.

한편 이익(1681~1763)은 동일한 내용을 근거로 조금 다른 추론을 한다. 그에 따르면, 「내칙」에서 출산으로 인해 제사를 취소해야 한다고 말하고 있지는 않지만, 실제 민간의 집 구조상 산실과 제사 장소가 가까울 수 있으므로 제사를 지내지 않는 편이 합당하고, 이렇게 하는 것이 재계하는 동안 출산에 접하지 않도록 한 「내칙」의 취지에도 부합한다는 것이다.[70]

이후 박윤원(1734~1799)은 이 문제에 대하여 매우 상세하게 의견을 개진하였다.

> 옛날 가옥의 제도는 크고 넓었기 때문에 비록 곁방이라 하더라도 자기가 거처하는 곳과는 조금 멀리 떨어져 있어 직접 산모를 볼 수 없었으니, 치재에 방해가 되지 않았다. 또 반드시 제사 음식을 마련하는 다른 부인이 있었기 때문에 그대로 제사지낼

---

69) 『南溪先生朴文純公文正集』, 卷第四十九 「答李仁甫問」. 祭禮. "解產廢祭, 禮無其文, 唯『通解』「內則」妻將生子居側室, 至于子生, 夫齊則不入側室之門. 是當祭者不入產室而已, 祭則自如可知."

70) 『星湖先生全集』, 卷之四十 「金沙溪疑禮問解辨疑[下]」. 有產婦則不潔不可祭, 「內則」云妻生子側室, 夫齋則不入側室之門, 是則不以家內產生而都廢祭矣. 然人家堂室未必如制, 或產在正室, 逼近祭所, 則又據不入之義廢之, 似當.

수 있었다. 그러나 지금 사람들의 집은 옛날처럼 크고 넓지 않아 대체로 산실에 가까우니, 비록 직접 산모를 보지 않는다고 하더라도 결국 깨끗하게 하는 데에 흠이 된다. 또 산모에게 병이 있다면 남편이 직접 보지 않을 수가 없다. 또 음식을 마련할 다른 부인이 없고 비복도 몇 없으니 제사 지내는 일과 출산을 돕는 일을 분담할 수 없어 집안사람들이 모두 쉽게 오염될 것이다. 출산이 비록 상사(喪事)와는 다르지만 마찬가지로 불결하니, 나쁜 피와 더러운 냄새로 오염되는 일이다. 어떻게 그 사이에서 제사 음식을 마련할 수 있겠는가? 제사를 주관하는 사람과 집사자가 비록 직접 보지 않는다 하더라도 산모가 이미 집안에 있으니, 결국 깨끗하게 하는 도(道)에 흠이 된다.[71]

즉 현재는 옛날처럼 가옥이 넓지도 않고 일을 분담할 부인과 비복이 여럿 있지도 않으므로, 산실에서 일어나는 일로 인해 재계에 집중하는 데 방해가 되기 쉽고 제사를 준비하는 사람과 출산을 돕는 사람이 구분되지 않고 뒤섞여서 결국 모두가 더럽혀지게 된다는 것이다. 이에 박윤원은 출산이 있을 경우 일단 제사를 중지하였다가, 아기가 태어난 지 3일째 되는 날 산모가 목욕을 하고, 또 7일째 정도 되어 집안이 조금 정결해졌을 즈음부터 치재를 한 뒤 비로소 제사를 지내는 방안을 제시한다.

주목할 점은 박윤원의 언급에서 '출산의 불결함'의 정체가 명확하게 드러난다는 사실이다. 그것은 곧 '나쁜 피'와 '더러운 냄새'이다. 허전(1797~1886) 역시 이 문제에 대해 다루면서 『설문해자』 및 『설문해자주』의 '월경 반(姅)'자에 대한 설명을 인용한다. 이에 따르면 '반(姅)'은 '부인의 더러운 것'으로서 한(漢)의 법령에서는 월경을 보았으면 제사를 모시지 못하도록 했다고 한다. 또한 청 단옥재(1735~1815)의 『설문해자주』에서는 '반(姅)'자의 의미에 출산과 낙태를 포함시켰다.[72] 즉 출산 역시 월경과 더불어 '부인의 더러운 것'에 해당한다는 인식이 널리 존재했던 것이다.

요컨대 조선의 유학자들은 새로운 생명이 탄생하는 과정에서 유출되는 혈액과 분비물들, 그것에서 풍기는 냄새, 그리고 더 넓게는 산실 안에서 벌어지는 일들이 조상을 향한 제사와 재계의 정결함을 더럽히는 불결한 것이라고 여겼다. 그들이 출산의 의미에 대해 다른 맥락에서 언급하거나 독립적으로 다룬 사례를 찾아보기 어렵기 때문에, 조선의 유학자들에게서 출산은 양가적 이미지의 사건이 아니라, 단지 제사의 '정결함'에 대비되는 '불결한' 일로서만 정의된 것임을 알 수 있다.

물론 조선시대에 민간신앙의 영역에서는 출산과 생명 탄생에 대한 신성시가 있었고,[73] 왕실과 양반 계층에서는 탯줄과 태반을 소중하게 여기고 정성스럽게 처리하는 문화가 존재했다.[74] 그렇다고 하더라도 성리학에서 리(理) 개념이 천지가 끊임없이 낳고 낳는 이른바 '생생(生生)'의 원리 중심 내용으로 하고, 이념적으로는 부계혈통의 계승을 통한 종법

71) 『近齋禮說』, 「祭變禮」. <臨祭有故.家內產故與痘疹廢祭當否> 蓋古者室屋之制廣大, 雖側室, 似與己之所居稍遠, 不親見產婦, 則無害於致齋. 且必有他婦人之治祭饌者, 故行祭自如, 而今之人家, 未必皆廣大如古制, 多與產室逼側, 雖不見產婦, 終欠肅淸, 且產婦有病, 則夫不可不親見. 且無他婦人之具饌者, 又婢僕鮮少, 無以分使於行祭救產, 家內人易皆犯染, 產雖異於喪, 亦爲不潔, 惡血穢氣之所薰汚. 何可備祭饌於其中耶? 主祭者, 與執事者, 雖不親見, 產婦旣處其家內, 則終欠淸齋之道.

72) 『士儀』, 「如在篇」. <祭辨疑> 『說文』: "姅, 婦人汚也. 漢律曰: '見姅變, 不得侍詞'" 註: "月事及免身及傷孕也, 如今俗忌入產婦房也. 不可以侍祭祀, 「內則」夫齊則不入側室之門, 正此意."

73) 이화형, 「한국 전통 산육의례 속의 생명중시의식 고찰」(『동아시아고대학』 33, 2014), 442~452쪽.

74) 김지영, 「조선시대 출산과 왕실의 '장태의례'-문화적 실천양상과 그 의미」(『역사와 세계』 45, 2014), 40~41쪽.

질서의 확립을 중시한다는 점에 비추어 볼 때, 조선의 유학자들이 출산 자체의 의미에 대해 그다지 깊이 고려하지 않았을 뿐만 아니라 출산이라는 사건을 전적으로 즉물적인 차원에서 바라보고 부정적인 이미지로 규정한 것은 의아한 부분이 아닐 수가 없다.

4. 맺음말

마사 너스바움은 특권을 지닌 집단들이 점액성, 악취, 점착성, 부패, 불결함 등 동물성에 가까운 혐오의 속성들을 일정한 집단과 결부시킴으로써 자신들의 우월한 인간적 지위를 명백히 하려 했다고 본다. 특히 여성의 몸은 특정 집단을 겨냥해 투영하는 혐오의 가장 대표적인 대상이 된다. 왜냐하면 여성은 출산을 한다는 점에서 동물적 삶의 연속성, 몸의 유한성과 밀접하게 연관되기 때문이다. 따라서 대부분의 문화권과 역사 속에서 여성은 오물과 더러움, 오염의 원천으로 표현되어 왔으며, 출산이나 월경을 둘러싼 금기는 육체적인 것, 신체 분비물을 많이 간직하고 있는 것을 피하려는 욕구를 표현한다.[75]

한편 메리 더글라스에 따르면, 우리가 오물을 피하는 이유는 그것이 두렵거나 공포스럽기 때문이 아니라 그 무질서와 부정함이 질서에 반대되어 감정을 상하게 하기 때문이다. 따라서 오물을 배제하는 것은 환경을 조직하고 재조정하는 적극적인 노력이자 이념에 따르는 행위이며, 격리와 정화, 경계의 설정 등은 무질서한 경험에 체계를 부여하는 일이다.[76]

그렇다면 조선의 유학자들이 출산 과정에서 나오는 혈액과 분비물 등을 이유로 출산을 불결한 일로 간주한 것은 그로써 여성을 동물적인 존재로 폄하하고 자신들의 우월한 지위를 확고히 하고자 한 것이었을까? 아니면 재계를 통한 심신의 안정과 정제된 환경, 그리고 그것에 의한 신명과의 교감이 바로 그들의 이념이 실현된 상태로서 피와 오물이 낭자하고 산고로 절규하는 무질서와 경계를 지어야만 하는 것이었을까?

존재의 근원과 삶의 연속성에 관한 유학의 사유를 다시 떠올려 본다면, 어쩌면 유학에서는 '태어나는 것' 그 자체보다 '온전히 살아서 후손을 낳고 죽어 기억되는 것'이 더 중요했을지도 모른다. 더구나 조선시대 왕비와 양반 여성 등 최상위 계층 여성의 10% 내외가 출산 때문에 사망했고, 조선시대 사람들의 15세 생존율은 50% 미만, 평균수명은 27세 이하였을 가능성이 높으며, 자녀를 낳은 조선 왕비 28명 중에서 25명은 자기 눈으로 자식의 죽음을 지켜보아야만 했다고 한다.[77] 온전히 살아간다는 것이 실로 어려웠던 때에 과연 출산이 기쁨과 축복일 수 있었는지 생각해보지 않을 수 없다.

---

75) 마사 너스바움, 『혐오와 수치심』(조계원 역, 민음사, 2015), 201~210쪽.
76) 메리 더글라스, 『순수와 위험』(유제분 역, 현대미학사, 1997), 23~26쪽.
77) 황상익, 「조선시대의 출산: 왕비의 출산을 중심으로」(『두 조선의 여성: 신체, 언어, 심성』, 혜안, 2016), 175~177쪽.

논평 3

〈정결한 제사, 불결한 출산〉에 대한 논평

김미영(한국국학진흥원)

출산에 대한 부정不淨은 '피[血]'를 기피하는 관념에 기인하고 있다. 발표문에도 인용되어 있듯이, 조선 유학자들 역시 '나쁜 피'와 '더러운 냄새'를 동반하는 까닭에 출산을 불결하다고 간주했다. '피'에 대한 부정 관념은 세계 곳곳에서 나타나는 보편적 경향이라 할 수 있다. 예를 들어 중국에서 간행된 『佛說大藏正教血盆經』(저술연대와 저자 미상)에는 "여성은 출산으로 인해 피를 흘려 지신地神과 수신水神을 더럽히고, 강에서 피 묻은 옷을 세탁하고, 그 물로 차를 끓여 공양을 올린다. 이 죄로 인해 여성은 피의 지옥(血盆의 연못)으로 떨어진다."고 설명되어 있다. 우리나라의 경우에는 주로 도서島嶼 지역을 중심으로 해막解幕, 피막避幕, 산막産幕으로 불리는 마을공동의 오두막에 임산부들을 격리시켰다. 가족을 비롯해 마을사람들이 해막에 머물고 있는 임산부를 만나면 부정에 휩쓸린다고 믿었던 탓에 이들과의 접촉을 엄중히 금지했으며, 임산부에게 급히 전할 소식이 있으면 마을과 해막 사이에 자리한 높은 고개에 올라 큰 소리로 외쳤다고 한다. 또한 집에 임산부가 있는 남성은 배를 탈 수도 없었으며, 동제洞祭 등의 마을공동체의 의례에도 참여하지 못했다. 이들 모두 '피'와 관련된 출산을 부정하게 인식한 문화적 산물이라 할 수 있다.

발표자는 출산을 둘러싼 이러한 관념을 제례의 재계齋戒와 관련지어 논지를 전개하고 있다. 발표자의 견해에 대체로 동의하면서, 질문 한 가지를 드리고자 한다. 발표문에도 언급되어 있듯이 출산에는 양가적 이미지가 내재되어 있다. 즉 생명 탄생의 '성聖스러움'과 그 과정에서 유출되는 혈액과 분비물에 대한 '부정不淨스러움'이다. 이런 점에서 '피'에 대한 부정은 본원적 속성이 아니라 후천적으로 의미 부여된 문화적 산물이라는 견해가 적지 않는데, 이에 대해 카모디는 피를 동반하는 여성의 월경月經에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

> 월경이 위험하고 불결하다고 여기는 부정적인 평가는 후대에 생겨난 왜곡된 해석일 것이다. 월경 중의 여성을 사회구성원들로부터 격리시키는 관습의 본래적인 의미를 생각해보면, 금기는 오히려 여성이 지닌 풍요의 힘에 대한 존경을 의미한다고 볼 수 있다. 아메리카 인디언들은 월경 중인 여성에게는 성聖이 충만해있기 때문에 강력한 힘을 지니고 있다고 믿었다. 그러한 성스러움은 그녀가 만나는 사람들, 또는 임신한 여자들에게 위해를 가할 수 있기 때문에 봉쇄되어야만 한다. 게다가 풍요의 핵심인 여성의 힘은 사냥꾼의 짐승을 죽이는 힘과 정반대의 성격을 지니고 있는 탓에 사냥하러 가는 도중에 여성을 만나서는 안 된다. 왜냐하면 정반대의 성격을 지닌 힘들이 서로 충돌하면 성聖의 경제학이 조화를 잃기 때문

이다. 이렇게 되면 신적인 힘이 방향을 잃고 전염병, 화재, 홍수, 흉작과 사냥의 실패가 뒤따른다. 여성이 지닌 풍요의 힘은 월경이라는 현상을 통해서 가시적으로 나타나는 관계로 이러한 힘은 금기에 의해 보호하도록 노력하는 것이 바람직하다. 그러나 '보호'에는 부정적인 측면과 긍정적인 측면이 동시에 내재되어 있다. 다시 말해 금기는 부족의 안녕을 위해 풍요를 지키고, 남성적인 힘과 여성적인 힘의 충돌로 인한 파멸을 방지하는 수단인 것이다.[카모디, D. L.(강돈구 옮김), 『여성과 종교』, 서광사, 1992]

위의 내용에 따르면 월경과 출산을 둘러싼 금기행위는 부정하기 때문이 아니라 오히려 성스러운 까닭에 행해지는 셈이 된다. 이와 관련해 더글라스는 "이데올로기 측면에서 남성우위의 경향이 강한 사회에서 여성에 대한 부정적 관념이 발생하기 쉽다."라고 지적한 바 있다.[메리 더글라스(유제분 · 이훈상 옮김), 『순수와 위험』, 현대미학사, 1997)
따라서 조선의 유학자들이 취해온 출산에 대한 부정적 입장 역시 본원적 · 본래적 속성이 아니라 남성 중심적 유교이데올로기의 산물로 간주할 수도 있을 것 같은데, 이에 대한 발표자의 생각을 듣고 싶다.

발표 4

성차별주의에 기반한 혐오표현에 대한 헌법적 평가

이승현(연세대)

Ⅰ. 혐오표현의 배경

제2차 세계대전 당시 인종차별의 극단적인 형태인 제노사이드의 경험을 목도한 유럽 국가들을 중심으로 인종차별 철폐에 대한 국제사회의 합의와 규제의 시도가 이루어졌으며, 그 과정에서 혐오표현의 개념과 규제 필요성이 공론화되었다는 것을 알 수 있다. 특히 유대인 집단학살에 선행하여 유대인에 대한 차별을 선동하고 적대감을 고취시키는 전단지 살포 등이 이루어졌다는 것이 밝혀지고 이러한 경험으로부터 소수집단에 대한 적대적 표현은 이들에 대한 차별과 폭력을 선동할 수 있다고 인식되었다. 제2차 세계대전 종식 후 국제사회의 평화와 인권 존중에 대한 국가들의 합의로 탄생한 유엔을 비롯한 국제사회와 유럽을 중심으로 한 각 국가단위에서는 인류의 비극을 되풀이 하지 않기 위한 법규범을 구축해 나갔으며, 그 중 하나가 국제조약과 국내입법을 통하여 인종적 적대감을 선동하는 표현을 규제하는 것이었다.[78)]

반면, 미국은 이러한 국제사회의 요청에 합류하지 않았다. 미국에서도 인종을 이유로 한 적대적 표현이 문제되었으나[79)] 이는 정부에 의해 표현의 자유 전반이 제한되던 시기에 함께 제한되었던 것이지 특별히 인종 등에 기한 특정집단을 표적으로 이루어진 적대적 표현을 구분하여 접근한 것은 아니었다.[80)] 수정헌법 제1조 표현의 자유가 우월적 지위를

---

* 본 발제문은 이승현, 『혐오표현(Hate Speech)에 대한 헌법적 고찰』, 연세대학교 박사학위논문, 2016, 이승현, 여성혐오적 표현과 표현의 자유의 한계, 이화젠더법학, 제8권 제2호, 2016을 재구성한 것입니다. 본 글은 현재 연구 중인 주제로, 인용 시에는 사전에 알려주시기 바랍니다.

78) 자세한 국제법 및 해외각국 입법 소개는 김지혜, "차별선동의 규제-혐오표현에 관한 국제법적·비교법적 검토를 중심으로-", 『법조』 vol.708, 2015; 이주영, "혐오표현에 대한 국제인권법적 고찰: 증오선동을 중심으로", 『국제법학회논총』 제60권 3호, 2015; 이승현, 『혐오표현(Hate Speech)에 대한 헌법적 고찰』, 연세대학교 박사학위논문, 2016 참조.

79) 미국에서 역시 인종에 대한 적대적 표현은 인지되고 있었으며, 1920년대에서 1930년대 초에 'race speech', 1940년대 초에는 개인뿐만 아니라 집단에 대해서도 명예훼손 관련법이 확장되어야 하는가의 논의 아래서 'group libel' 문제로 논의되었다. 현재에도 인종적 혐오표현에는 'hate speech' 외에도 'racist speech'를 사용하기도 한다. Anthony Cortese, *Opposing hate speech* (Praeger Publishers, 2006), p.3; Franklyn S. Haiman, *Speech and Law in a Free Society* (University of Chicago Press), 1981, chps. 3,4,5.; K.Boyle, "Hate Speech: The United States Versus the Rest of the World?", *Me. L. Rev.* 53 (2001), 489면.

80) 예를 들어 여호와의 증인 신도가 다른 종교를 '사기'라고 소리치고 이를 경고한 경찰관에게 '사기꾼', '파시스트'라고 발언하여 최종적으로 유죄로 판단된 Chaplinsky v. New Hampshire(315 U.S. 568 (1942)) 판결이 있다. 미연방대법원은 수정헌법 제1조의 표현의 자유에서 보호받는 표현(protected speech)과 보호받지 못하는 표현(unprotected speech)을 구분하여 '음란, 신성모독, 명

확보하게 된 이후[81] 비로소 인종 등에 기한 특정집단을 향해 이루어지는 특정 표현들이 여타의 표현내용 규제대상과 비교하여 특히 제한될 수 있는 성질의 것인가가 논의되기 시작하였다. 이는 1980년대 등장한 새로운 국면이었으며, 이즈음부터 이들 표현에 대해 '혐오표현(hate speech)'이라는 용어가 사용되기 시작하였다. 당시 'hate'라는 단어는 극히 싫어하거나 적의를 가지는 것을 의미하는 단어였을 뿐이나, 1980년대 중반 뉴욕시에서 인종적 동기로 이루어진 살인사건이 연이어 발생한 것을 계기로 민족, 인종, 성별(gender), 성적지향, 종교, 나이, 신체적·정신적 장애로 특정되는 범주의 사람들에 대한 부정적인 믿음이나 감정을 담은 용어로 사용하게 되었다.[82] 동시에,1960년대 초의 민권운동으로부터 성장한 페미니즘 운동, 동성애자 권리운동 및 비판적 인종이론(Critical Race Theory)의 움직임과 함께 정치적 올바름(Political Correctness) 운동이 확산되어 나가면서, '혐오표현(hate speech)'의 해악과 규제 필요성이 주장되었다. 특히 1980년대 말 대학에서 혐오표현을 규제하는 학칙(Speech Code) 제정이 확산되면서 사회적 논의 및 헌법적 문제로 발전되었다.[83]

이상을 살펴본다면 혐오표현에 대한 대응방법과 규제방식은 다를 수 있으나, 혐오표현의 개념이 탄생한 배경에는 당해사회에서 차별이나 폭력의 대상이 되고 있는 특정집단과 그러한 경험에 대한 사회의 인식이 존재함을 알 수 있다.[84] 즉, 어떤 특정집단으로 묶을 수 있는 집단이 표적이 되어 사회 내에서 그 집단(표적집단)에 대한 적대성이 지속적으로 공유되고, 표출되며 나아가 그것이 사회적 문제라는 인식에 다다른 때 비로소 혐오표현이라는 개념이 등장하게 (혹은 인식)된다.

Ⅱ. 혐오표현의 개념과 성차별주의

혐오표현은 일차적으로 적의, 적대, 모욕, 비하, 조롱, 비방, 경시, 모멸, 박해, 혐오, 폄하하는 표현이라고 이해할 수 있을텐데, 이러한 이해에는 오해의 소지가 있다. 이 점에 대해 Jeremy Waldron은 '혐오표현(hate speech)'이라는 용어자체가 그 본질을 오해하게 만든다는 점을 강조한다. 즉, '혐오(hate)'라는 단어로 인해 혐오표현 규제가 특정 언어행위의 배후에 있는 정념이나 감정을 바로잡거나 통제하려는 것이라는 오해와 왜곡을 불러일으킨다고 지적한다. 예를 들어 Anthony Lewis가 적대감에 찬 생각에 적의(hate)를 가지는 우리의 마음을 사람들의 자유를 제한하는 정당성으로 사용해서는 안 된다고 주장하며 혐오

예훼손, 모욕적 또는 도발적 언사로, 즉 말하기만 하면 바로 상해를 초래하거나 평화를 깨뜨리는 경향이 있는 표현'은 '사상을 전혀 전달하고 있지 않으며, 사회적 가치 역시 질서와 도덕을 지키려는 사회적 이익과 비교하면 아주 미비하다'고 하여 헌법적으로 제한될 수 있는 표현이 있음을 명시하였다.

81) 현실적 악의 법리를 발달시킨 New York v. Sullivan(376 U.S. 254 (1964)) 판결이 하나의 기점이 되었다.

82) Jack Levin and Gordana Rabrenovic, "Hate as Cultural Justification for Violence" in Brian Levin(ed.), *Hate Crimes 1* (Praeger Perspectives, 2009), 41면 등.

83) Murray Dry, "Hate Speech And The Constitution", *Constitutional Commentary* vol.11 (1995), p.502. 대표적으로 1989-1990년 Michigan과 Stanford에 있는 대학들이 혐오표현 규제학칙을 제정하였다.

84) 혐오표현의 핵심적 개념요소로서의 차별기반 표적집단성, 적대성, 표현행위성을 들 수 있다. 혐오표현의 개념에 대해 보다 더 구체적으로는 이승현(2016), "혐오표현 규제에 대한 헌법적 이해", 『공법연구』 제44집 제4호 참조.

표현을 규제하고자 하는 주장은 사람의 마음속에 들어가고자 하며, '생각(thoughts)'을 통제하고 싶어한다고 주장한 것 역시 그렇다.[85] 인간이라면 누구나 가지고 있는 적대감의 감정, 즉 개인의 주관적인 태도를 혐오표현 규제 정당성 여부를 판단하는 중심에 두는 오류를 저지르고 있다는 것이다. 이는 혐오표현의 문제를 태도에 관한 문제로 특징짓게 하고, 혐오표현을 규제하는 입법의 목적이 사람들의 태도를 처벌하거나 그들의 사상을 통제하는 것이라고 이해하게 만든다.[86]

결국 혐오표현을 구성하는 적대성은 단순히 어떠한 집단에 대한 감정적 적대감이나 싫어함 혹은 불편감을 의미하는 것이 아니라, 변화불가능한 인격적 구성요소로서의 속성으로 묶이고 집단적 차별에 노출되어 온 표적집단에 대한 편견에 기반한 적대성이다. 일반적으로 편견은 인간의 타고난 특성[87]의 하나로, 유아시절 가족 등 부양 보호자로부터 친구들, 학교교육, 책이나 미디어 등 직간접적인 경험을 통해 학습되며 누구나가 어떤 사람들이나 집단에 대해 부정적이든 긍정적이든 다양한 편견을 가지고 살아가고 있다. 그러나 그 중에서도 인종주의, 반유대주의, 이슬람혐오(Islamphobia), 여성혐오(misogyny), 동성애혐오(homophobia)등과 같이 표적집단에 대한 강한 사회적·정치적 비난을 유발[88]시키고 나아가 그 정당성까지 획득하는 편견이 바로 혐오표현의 적대성에 근저에 있는 편견이다.

이러한 편견은 세대를 걸쳐 모든 사회영역에 일반적이고 일상적으로 침투하기 때문에 그 대상이 되는 표적집단 구성원에게는 더욱 치명적이다. 세대를 거치는 표적집단에 대한 적대성은 그 성격이 지속적, 반복적이어서 뿐만 아니라, 지배적인 관념으로 자리잡은 편견으로 인해 표적집단에 대한 적대성이 마치 사회적으로 정당화되는 것 같이 보이기 때문이다. 따라서 표적집단에 대한 적대성을 가진 표현들은 발화자로 하여금 자신의 주장이나 표현이 사회로부터 지지를 받는 옳은 것이거나 나아가 사회를 위해 필요한 행위라고 여기게 되기 때문에 자신의 편견과 적대성을 이성적[89]이라고 여기거나, 이를 이상적인 수준으로 끌어 올린다.[90] 이러한 특성으로 인해 표적집단에 대한 적대성은 스스로의 양심의 거리낌 없이 보다 잔혹하고 악의적이 되기 쉽다. 한편 이러한 사회 내에서 살아가는 표적집단 구성원의 입장에서는 자기 정체성 인식의 과정에서부터 일상생활 곳곳의 영역, 사회적 관계맺기와 공공정책과 법적·제도적 처우에 이르기까지 이러한 환경에 지속적으로 노출되기 때문에 치명적인 것이다.[91] 그리고 나아가 사회적 환경의 변화에 따라, 예를 들어

---

85) Jeremy Waldron, 앞의 책(2014), pp.38-39. Anthony Lewis, *Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment* (A Member of Perseus Books Group, 2008). 국내번역본은 앤서니 루이스(박지웅, 이지은 옮김), 『우리가 싫어하는 생각을 위한 자유 : 미국 수정헌법 1조의 역사』(간장, 2010))

86) Jeremy Waldron, 앞의 책(2014), 38-39면. 이러한 점에서 혐오표현의 개념이 혐오범죄의 개념과 같은 것이라고 착각하게 만든다. 혐오범죄는 어떤 특정의 동기가 작용한 증거가 존재할 때 범죄행위를 무겁게 취급하는 것으로, 범죄의 동기에 집중한 개념이다. 그러나 제한옹호자의 주장이나 혐오표현 제한입법들을 통해 제한대상으로서의 '혐오표현'을 살펴보면, 행위자의 동기와 관련된 것이 아니라 효과(effect)와 관련된 것이며, 행위자의 태도나 감정의 통제에 관심을 두는 것이 아니라 그 태도의 산물(product)에 대해 논하는 것이다.

87) James B. Jacobs and Kimberly Potter, *Hate crimes : criminal law & identity politics* (Oxford University Press, 1998), 12면.

88) James B. Jacobs and Kimberly Potter, 위의 책(1998), 12면.

89) Anthony Cortese, 앞의 책(2006), 4면.

90) James B. Jacobs and Kimberly Potter, 위의 책(1998), p.13.

91) 이것은 때로는 조직적이고 계획적인 적대성의 표출 혹은 그에 기한 집단적 행동으로 심화되는 원동력이 되기도 한다. 이는 표적집단 구성원의 삶에 보다 치명적으로 작용한다. 발화자의 공격이 잔혹해질 수 있기 때문이기도 하며, 그에 대한 사회로부터의 보호를 기대하기 쉽지 않기 때문이기도 하다.

표적집단 구성원이 사회적으로 그 모습을 드러내거나 목소리를 내기 시작하는 경우, 불황이나 전쟁과 같이 사회전체적 위기에서 그 불안감을 해소시키는 배출구가 필요한 경우를 의미한다. 표적집단에 대한 편견은 언제든지 표적집단에 대한 적대성의 발현으로 이어지는 잠복된 위험인 것이다.

혐오표현에 존재하는 편견이 담긴 일련의 사상은 1997년 유럽평의회 각료위원회의 「권고 제20호」[92]에서 언급한 혐오표현의 개념에도 잘 드러나 있다. 동 권고에 따르면 협오표현은 '인종적 적대감, 제노포비아, 반유대주의, 그리고 불관용(intolerance)에 기한 적대감을 확산, 선동, 증진, 정당화하는 모든 형태의 표현으로, 이때 불관용이란 공격적인 민족주의와 자민족중심주의, 그리고 소수자, 이주민, 이주민 출신 사람들에 대한 차별과 적대감으로 표현되는 불관용을 포함한다.'여기서 이해하고 있는 혐오표현의 내용은 인종주의적 사상을 내포하고 있는 것이다. 당시 성별(gender)과 관련된 내용은 개념범위 안에 속해 있지 않았다.

그러나 이는 2000년대 이후로 성별과 성적지향·성별정체성에 기한 혐오표현을 포섭해나갔다. 위 권고에 열거된 표현에는 동성애혐오적 발언(homophobic speech)[93]도 포함된다고 해석되고 있으며[94], 여성과 소녀에 대한 발언도 포섭되어야 한다고 해석하고 있다.[95] 유럽연합 집행위원회의 인종주의 및 불관용 인권위원회(European Commission against Racism and Intolerance: ECRI) 역시 성(sex), 성별(gender), 성별정체성(gender identity)을 포함한다는 점을 명백히 하고 있다.[96]

인종적 혐오표현이 인종주의 사상을 담고 있다면, 성별을 이유로 한 혐오표현은 성차별주의(sexism) 사상을 담고 있다고 할 수 있다. 혐오표현의 개념에는 특정 속성을 가진 집단이 존재하는 데, 이는 당해사회에서 역사적으로 집단적 차별을 받아온 소수자집단, 즉 유대인, 흑인, 여성, 무슬림, 동성애자를 비롯한 성적 소수자 등이 존재한다. 혹은 이에 대응하여 반유대주의, 백인우월주의, 남성우월주의, 이슬람혐오증, 동성애혐오증과 같은 해당 집단에 대한 차별적 사상이 작용하는 사회적 배경이 존재한다.

성별이라는 속성을 이유로 한 혐오표현은 성차별주의의 표출이라고 할 수 있다. 성차별주의는 '성역할 고정관념이나 전통적 성역할 태도를 반영한 성평등의식과 더불어 여성에 대한 폭력과 관련된 통념에 영향을 미칠 수 있는 것'[97], '성(sex)에 기반하여 혹은 이유로

동시에 이러한 편견 혹은 적대성을 일상적, 누적적 경험하여 지속적인 좌절과 무기력을 경험하고 있기 때문이기도 하다.

92) Council of Europe's Committee of Ministers, Recommendation 97(20) Of The Committee Of Ministers To Member States On "Hate Speech", 30 October 1997.

93) homophobia. 동성애혐오증. 주로 레즈비언과 게이 남성에 대한 편견(prejudice or bigotry)을 포함한 공포 혹은 다른 감정적 혐오(aversion)를 의미하는 것으로, 인종주의나 성차별주의와 같은 다른 편견들과 그 특징을 상당수 공유한다. 명시적 호모포비아 외에도 제도적, 사회적, 내면화된 호모포비아의 형태로 나타난다. Stewart, Chuck(2001), *Homosexuality and the Law: A Dictionary(Contemporary Legal Issues)*, ABC-CLIO, 144-148면. 한편 트랜스젠더에 대한 혐오증(phobia)는 트랜스포비아(transphobia)로 명명된다.

94) Weber, Anne(2009), *Manual on hate speech*, Council of Europe, 4면(관련 문건으로 "Homophobia and Discrimination on Grounds of Sexual Orientation in the EU Member States Part I. Legal Analysis", European Union Agency for Fundamental Rights, June 2008; "White Paper on Intercultural Dialogue-Living Together As Equals in Dignity" adopted at the 118st session of the Committee of Ministers, 7 May 2008, para.133 참조).

95) Council of Europe(2016), *Background note on sexist hate speech*, 4면.

96) ECRI, General policy recommendation no.15 On Combating Hate Speech, Adopted On 8 December 2015.

하여 그 사람이 열등하다거나 또는 성적 차원에서 근본적으로 모자라다는 멸시로서 그 사람의 존엄을 심각하게 침해하는 결과를 낳는 것'[98]을 의미한다. 성차별주의적 혐오표현은 여성에 대한 폭력과 밀접하게 연관되며 여성에 대한 폭력의 연장선에 있다. 이는 단지 여성에 대한 잔인성을 표출한다는 점에서 뿐만 아니라 모든 성불평등과 여성에 대한 남성의 지배라는 강력한 질서를 보여주는 모든 다양한 행위를 드러나게 한다는 점에서 그러하다.[99] 성차별주의와 함께 쓰이는 '여성혐오' 개념은 단지 여성에 대한 감정적인 차원, 혹은 증오뿐 아니라, "이미 몸에 깊이 밴 여성에 대한 편견", 여성을 남성의 소유, 이용이나 착취 혹은 학대의 대상으로 환원하는 것, 상대를 목적을 위한 도구로 취급하여 상대의 감정이나 자율성을 침해할 수 있는 것으로 간주하는 대상화, 객체화, 타자화시키는 형태로 나타난다.[100]

성차별주의적 혐오표현은 통상적으로 여성과 남성의 범주 안에서 권력적 약자인 여성을 향해 이루어진다. 가부장적 사회에서 그려지는 전통적 여성상 혹은 '올바른' 여성과 다른 모습을 보이는 여성이 그 대상이 된다. 전통적 여성상은 기존의 젠더 패러다임에 맞아 떨어지지 않는 여성을 의미한다. 이성애주의적 성별이분법[101]으로 구체화될 수 있는 젠더 패러다임에서는 옷차림, 몸짓, 목소리, 말투와 같은 성별표현이 '여성'스럽지 않은 것, 가정에서 부인, 며느리, 어머니로서의 역할을 다하지 않는 것으로 포함하여 전통적인 성역할에 부합하지 않은 직업이나 행동거지를 가지는 것, 남성에게 성적으로 종속되지 않는 것 혹은 성적 관계나 연인 혹은 혼인관계를 가지지 않는 것을 의미한다. 그렇다고 '여성적인' 옷차림, 순종적이고 고분고분한 착한 태도, 요리와 집안일을 잘하고 시부모를 잘 봉양하며 자녀를 낳고 양육하는 데 헌신적인 역할을 다하는 여성이라고 하더라도 혐오표현에서 자유로운 것은 아니다. 여성은 여성이라고 사회에서 인식되는 순간부터 성차별주의적 혐오표현의 대상이 되며 여성혐오적 공격의 희생자가 된다. '여성'에 대한 부정적 전형화와 편견은 여성 개개인에 따라 달라지는 구체적인 이미지가 아닌 여성 집단 전체의 추상적인 이미지로 뭉뚱그려져서 인식되어지기 때문이다. 아마도 '여성'으로서 성차별주의적 혐오표현을 피하는 방법은 혐오표현에 담긴 성차별주의를 철저하게 내면화하여 혐오표현의 발화자에 대해 동조하여 자신을 '여성'에서 삭제하는 방법밖에 없어 보인다.

여성이라는 이유로 가해지는 여성혐오적 표현은 '성별'이라는 변화불가능한 인격적 구성

---

97) 과거의 성차별은 노골적이거나 명백한 형태로 진행이 되었다면, 현대적인 성차별은 과거와 달리 미묘하거나 암묵적인 성격을 지니고 있다고 한다. 이에 대한 이론의 하나인 양가적 성차별주의 이론이 있다. 이들은 과거의 성차별과 달리 현재의 성차별은 여성에 대한 주관적인 우호적 감정과 적대적 감정을 둘 다 포함하는 것으로 양가적(온정적 성차별주의와 적대적 성차별주의)인 특성을 갖는다고 보고 있다. 적대적 성차별주의가 기존의 남성위주의 권력구조에 도전하는 비전통적 여성들에 대한 차별적인 태도를 취하는 것이라면, 온정적 성차별주의는 여성을 우대하는 태도인 듯 보이지만, 실상 보다 은밀하고 교묘한 형태의 성차별로서 전통적 역할을 유지하는 여성에 대해 보상을 주고 칭찬함으로써 기존의 남성지배의 권력구조를 유지하려는 의도가 깔려있다. 조무용, 김정인(2016), "성평등의식과 성차별주의가 스토킹통념 지각에 미치는 영향", 『한국심리학회지 : 여성』 제21권 제1호, 115면.

98) Act of 22 May 2014 aiming to combat sexism in public, modifying the Act of 10 May 2007, Article 2, Belgium (translation from the Belgian Institute for the Equality of Women and Men).

99) Council of Europe, Background note on sexist hate speech, 1 February 2016.

100) 김수아(2015), "온라인상의 여성 혐오 표현", 『페미니즘연구』 제15권 제2호, 한국여성연구소, 283면.

101) 여성혐오는 성별이원제 젠더 질서의 깊고 깊은 곳에 존재하는 핵이다. 성별이원제 젠더 질서 속에서 성장하는 이들 가운데 여성혐오로부터 자유로운 사람은 존재하지 않는다. 우에노 치즈코(2012), 『여성혐오를 혐오하다』, 은행나무, 12면.

요소로서의 속성을 이유로 혹은 전제로 하여 일어나는 것으로서 일시적인 것이 아닌, 장기간 축적되어 지배적인 관념으로 고착된 편견과 차별의식에 기인하는 표현이라는 점에서 혐오표현의 범주에 들어간다. 혐오표현의 대상이 되는 표적집단이란 집단을 특징지을 수 있는 속성이 자신의 선택에 의해 변화될 수 없는 고유한 특성이며 그 특성이 개인의 인격을 이루는 중요한 정체성을 이루고 있는 개인들의 집단을 의미하기 때문이다. 이러한 집단에 속한다는 것을 이유로 차별이 이루어지고 그 차별은 일시적이거나 부분적인 것이 아니라 사회구조적으로 오랜 기간 반복되어 온 역사성을 가지는 경우 혐오표현의 대상집단이라고 할 수 있다. 이러한 표적집단에 대한 적대성은 당해사회에서 누적된 구조적 차별로 인하여 위축되고 일상에서의 의식적, 무의식적인 공포감이 내면에 잠재되어 있을 정도로 누적된 사회구조적 차별에 노출된 집단에 대한 적대성을 의미한다. 그 적대적 표현이 대상으로 한 집단 구성원이 일시적인 불쾌감을 가지는 것에 머무는 것을 넘어서는 해악을 미치는 경우이다.[102] 이러한 점에서 여성에 대별하여 남성에 대해 이루어지는 적대적 표현은 혐오표현의 범주에 속하지 못한다.

한편, 성별에 기한 혐오표현의 대상 집단은 모든 여성을 의미한다. 변화불가능한 인격적 요소로서의 '성별'이란 염색체상 혹은 해부학적 여성을 의미하는 것이 아니라 신체적·사회적·문화적 성별 및 성별정체성의 복합적인 요소를 내포하는 개념이다. 이는 단순히 생물학적인 여성, 더 정확히는 XX염색체로 대표되는 생물학적 요소들이 여성형으로 일치하고 사회로부터 여성의 젠더를 부여받은 사람에 한정하지 않는다는 의미이다. 여성으로 정체화하는 인터섹스와 트랜스여성을 포함하며, 동성애자를 비롯한 비이성애자 여성을 포함하고, 장애여성과 이주여성을 모두 포함한다. 교차적인 소수자집단에 해당하는 이들은 성별정체성, 성적지향, 장애, 인종·피부색·국적에 기한 혐오표현의 대상 집단인 동시에 성별에 기한 혐오표현의 대상 집단이기도 하다.

Ⅲ. 표현의 자유가 가지는 헌법적 가치와 그 전제

표적집단에 대한 편견에 기반한 사상을 확산하고 표적집단에 대한 차별과 폭력을 선동하는 효과로 이어지는 혐오표현은 헌법상 표현의 자유라는 기본권에 포섭되며, 따라서 이러한 기본권이 가지는 헌법적 가치를 살펴볼 필요가 있다.

표현의 자유의 가치의 원천이자 정당성의 근거는 크게 자기실현과 자기지배로 압축할 수 있다. 표현행위가 타인 및 타인으로 구성된 사회를 전제로 하여 자기실현과 자기지배의 가치를 실현한다는 점에서 양자의 공통분모로서 타인에 대한 존중의 요청을 발견할 수 있다. 표현의 자유를 헌법적으로 보장하고 실현하기 위해서는 개인의 타인에 대한 상호존중이 전제되어 있다.

표현의 자유의 자기실현의 가치란 사상과 감정을 나타내는 자신의 표현을 타인이 듣고,

102) Yared Legesse Mengistu는 혐오표현 규제가 힘 있는 지배적 집단에까지 확대될 필요는 없다고 주장하면서, 에티오피아가 '공명정대한(even-handed)' 혐오표현 규제를 통하여 소외집단에 대해서와 마찬가지로 지배적 집단에 대한 보호까지 규제를 확대하고 있는 것을 비판한다. Mengistu, Yared Legesse(2012), "Shielding marginalized groups from verbal assaults without abusing hate speech laws", in Michael Herz and Peter Molnar(ed.), *The Content and Context of Hate Speech,* Cambridge University Press.

타인이 이에 반응하며, 타인의 그 반응을 다시 자기 나름대로 수용, 납득, 거부, 타협하는 상호소통이 전제되어 있다. 타인과 관계를 맺는 매개로서의 표현행위가 개인의 자아 구축과 실현에 기여한다는 이해를 바탕으로 하고 있다. 타인의 존재를 고려요소에서 제하고 자신의 신체나 성대를 이용하여 원하는 몸짓이나 소리를 내는 모든 인간행위를 하나의 권리로서 선언하는 것이 필요하다면 일반적 행동의 자유로 포섭될 수 있는 것이다. 그러나 표현의 자유를 독립된 하나의 기본권으로 인정하는 이유는 타인과의 관계성을 기반으로 하는 소통행위에 대해 독자적인 권리가 인정될 필요가 있기 때문이다. 그 의미는 기본권이 국가에 대한 방어권으로서의 성격이 중요하게 강조되는 것을 넘어서 객관적 가치질서로서 이해되는 현대에서 더욱 중요한 위치를 차지한다. 이는 관계 맺는 타인의 수가 한정적이었던 근대 이전과는 달리 이동수단과 통신수단의 발달로 수 천 수만의 타인들과 관계를 맺거나 소통이 가능한 현대에 강조될 수밖에 없는 성질이기도하다. 따라서 표현의 자유의 헌법적 가치로서 자기실현이 의미를 가지기 위해서는 타인과의 관계와 소통을 전제로 하고 있다는 것을 상기해야 하며, 이에 대한 존중을 명백히 무시하는 표현은 헌법적 가치로서의 자기실현의 의미를 약화시킨다. 다만 자기실현의 의미와 판단은 궁극적으로는 자신 스스로라는 점에서 타인을 인격체로서, 혹은 자신과 마찬가지로 동등한 지위의 한 인간으로서 취급하지 않거나 않겠다는 의지의 표현을 하는 것 자체가 자기 내부의 어떠한 실현에 기여한다고 주장한다면 그 자체를 부정할 수는 없다. 다만 헌법적 가치로서의 자기실현의 의미는 축소되고, 헌법적 보호의 정도도 약해진다.

한편, 자기지배의 요청에서도 타인에 대한 상호존중이 전제되어 있다. 자기지배의 실현이 특히 중요한 정치적 영역에서의 공적 토론은 최대한의 사회공동체의 구성원이 가능한 진중한 토론을 통하여 합의를 도출하는 과정을 의미한다. 이때 최대한의 구성원의 참여란 양적 의미뿐만 아니라 질적 의미에서 이루어져야 하는 것으로 사회의 다양한 계층, 성향, 배경을 바탕으로 다양한 의견이 모이는 것을 의미하고, 그 안에서 대화가 가능해야 민주적 합의에 도달할 수 있다. 따라서 특정 부류의 사람들이 배제되거나, 혹은 특정 부류의 사람들이 다른 사람들의 견해를 무시하고 일방적으로 합의점을 선포할 수 있는 권한이 있다면 민주적 토론과정을 통한 자기지배의 실현은 그 의미가 퇴색되고 약화된다. 따라서 모든 사회구성원들이 공적 토론에 동등하게 참여하고, 동등한 위치에서 발언하며, 힘에 의하지 않은 자유로운 합의에 도달하는 것이 자기지배의 실현일 것이다. 그러나 공적 토론에 특정 부류의 참여를 배제하고, 그 발언을 방해하거나, 이를 위해 가시적·비가시적 유형력이나 권력을 행사하여 자신의 표현이 주장하는 사상을 관철하고자 한다면 그 표현은 표현의 자유의 헌법적 가치로서의 자기지배를 약화시키는 표현으로서 그 헌법적 보호의 정도도 약해지게 될 것이다.

표현의 자유가 가지는 헌법적 가치에 비추어 그 가치 실현의 전제에 해당하는 상호존중이 흔들릴 때에 표현의 자유에 대한 헌법적 가치는 어떠한 위협을 받는가. 개인의 관점에서 본다면 상호존중이 무시되는 표현의 표적이 된 개인의 시민으로서의 지위에 대한 다면적·다층적인 위협이 발생할 것이며, 사회공동체의 관점에서 본다면 그러한 표현이 양적·질적으로 공론장에서 지배력을 가지게 되는 경우 공론장의 왜곡이 발생할 것이다.

혐오표현에 대한 규제의 정당성을 역설한 Jeremy Waldron은 사회 안에서 개인의 일상생활 전반에서 확보되어야 하는 확신(assurance)을 지위개념으로서의 존엄성에 귀결시키는 과정에서 개인들 간의 상호성의 존재를 확인한다. 그는 존엄성을 지위를 나타내는 용어(status term)로 이해함으로서 이로부터 그 사회에서 개인에게 확연한 입지(good

standing)가 담보되기 위해 필요한 공공재(public goods)로서의 확신의 제공을 주장한다. 이 때 확신이란 정의의 근본적인 사안에 대한 상호의 확신을 의미하며 타인이 동등한 인간으로써 존엄성을 가진다는 공적 전달을 내포한다.[103] 개인의 일상에서 자신이 배제되지 않으며 배제된다는 두려움을 가지지 않고 안전하다는 것에 대한 확신은 타인들로 이루어진 자신을 둘러싼 주변 환경의 모습에서 확인 할 수 있는 것이다. 이는 개인이 자신의 자율적인 노력과 독립적인 개체로서의 자긍심을 세운다고 이루어지는 것이 아니다. 지속적으로 자신의 존재를 부정하는 움직임을 목격하는 것은 이러한 확신의 확보를 불가능하게 만든다. 확신은 개인 안에서 나온다기보다는 타인들과의 관계와 자신을 둘러싼 환경으로부터 확인할 수 있는 것이다. 따라서 확신으로서의 공공재는 국가에 대해 요청되는 것에 그치지 않고 타인인 개인에 대해서도 요청되어야만 온전히 제공될 수 있는 성격을 가진다.[104]

한편, Steven Heyman은 개인의 근본적 권리의 기초이자 공적토론의 전제 요소로서의 상호 존중(mutual respect)을 역설한다. 개인은 타인과의 관계에서 사람으로서 인정되지 않는 한 그 공동체 안에서 자신의 권리를 누릴 수 없다. 권리는 인간성(personhood)의 존중에 기초한 것으로, 개인은 타인과의 관계에서 타인이 그를 인간으로서 인정하지 않는 한 권리를 향유할 수 없게 된다. 인정의 권리는 개인이 가지는 가장 근본적 권리이며 모든 다른 권리의 기초에 있다. 동시에 상호 인정은 정치적 공동체를 구성하는 연결고리이다.[105] 개인은 모든 공공담론에 참여할 권리를 가지고 있으면서 동시에 다른 시민들이 공공담론에 평등하게 참여하도록 존중할 의무를 가지면, 이 의무는 공론장이 성립하기 위한 전제이다. 이는 공론장에서 이루어지는 정치적 표현이라고 하더라도 예외는 아니다. 그에 따르면 정치적 표현은 서로 자유롭고 평등한 인간 또는 공동체구성원으로서 인정한 개인 간의 토론이라고 이해한다. 정치적 표현의 자유는 공통의 관심사에 대한 토론에 참여하는 자유롭고 평등한 시민으로서의 타인과 소통하는 권리로서, 이 권리는 협력적 행위에 대한 참여의 권리이기 때문에 다른 참여자의 권리를 존중할 의무를 수반한다. 국가가 개인을 자유롭고 평등하게 취급하는 것으로 충분하지 않고, 시민 역시 같은 식으로 다른 사람을 그렇게 대해야만 한다. 타인의 인정(recognition)을 부인하는 발언을 삼가할 의무는 공적 토론의 외부로부터 오는 것이 아니라 정치적 표현의 자유의 개념에 내재된 것이다.[106][107]

IV. 혐오표현의 해악성

1. 표적집단 개인의 존엄성 침해

103) Waldron, Jeremy(2014), *Harm in Hate Speech,* Harvard University Press, 85-87면.

104) 확신이라는 공공재는 수많은 보통의 시민들이 각자 그리고 함께 행하는 것을 통해서 실현될 수 있다는 의미이다. Jeremy Waldron, 위의 책, 93-94면; 100-104면.

105) Heyman, Steven(2009), "Hate Speech, Public Discourse, and the First Amendment", in Ivan Hare and James Weinstein(eds.), *Extreme Speech and Democracy,* Oxford University Press, 167면.

106) Heyman, Steven, 위의 글, 177면.

107) 결국 Steven Heyman은 혐오표현이 표적집단의 근본적 권리, 특히 개인과 공동체 구성원으로서의 인정의 권리(right to recognition)를 침해하며, 동시에 자유롭고 평등한 시민들간의 상호존중(mutual respect)에 기초한 민주적 논쟁을 지배하는 기본원칙들을 위반함으로써 민주적 숙의의 원칙을 위반하여 헌법적 보호를 받을 수 없다고 결론짓는다. Heyman, Steven, 앞의 글, 173면; 181면.

혐오표현은 가장 일차적으로 그 대상이 되는 표적집단 구성원의 존엄성을 침해한다. 혐오표현은 지속적·경험적으로 장기간의 차별을 받아온 특정집단에 행해지는 것으로써 혐오표현의 대상은 주로 사회적 소수자로 인지되고 있는 집단구성원들이다. 혐오표현이 표적집단 구성원에게 주는 공포감은 그것이 표적집단 구성원 개개인이 특정되도록 지목하거나 혹은 면전에서 그들을 향해 직접 발화된 것이든, 표적집단 구성원이 포함되어 있는 사회전체를 향해 발화된 것이든 정도의 차이는 있을지언정 표적집단 구성원에게 공포감, 위축감, 좌절감, 내면의 자기부정을 야기한다. 혐오표현이 특정 개인에게 이루어지는 경우뿐만 아니라, 표적집단 구성원 전체를 칭하는 경우에도 혐오표현이 가지는 표적집단성과 적대성의 요소로 인하여 구성원 개개인에 대한 공포와 위축으로 연결된다.

표적집단 구성원에 대해 미치는 혐오표현의 해악은 정신적 고통 외에도 다양한 지점에서 연구되어 왔다. 심리적·정신적 효과로 공포, 악몽, '무기력한 좌절(impotent despair)'[108]로 불리는 사회로부터의 도피, 혐오표현에 맞닥뜨릴 상황, 장소, 사귐을 조심스럽게 피하게 되는 '문화적 불신(cultural mistrust)'[109]이 생기기도 하며, 상황의 개선에 도움이 되지 않는 방식으로 혐오나 차별을 내면화하거나 반대로 외부로 분노를 발산하게 되기도 한다. 혹은 자신의 정체성을 거부하거나, 마치 자신에게 아무런 일이 일어나지 않는다는 거짓허세를 부리거나, 혐오표현이나 차별을 접하게 되었을 때 자신의 다른 개인적인 이유가 원인이라고 생각하고 차별상황을 무시하는 자기 회피상황에 조우하게 되기도 한다. 극단적인 경우는 이와 같은 정신적 고통에서 벗어나기 위하여 술, 마약, 자살 등 자멸적인 도피방식을 택하기도 한다. 즉시적이고 단기적인 신체적 효과로는 빠른 호흡, 두통, 혈압상승, 어지러움, 맥박수 증가가 있으며, 혐오표현에 반복적으로 노출될 경우 발생하는 스트레스는 장기간에 걸치는 경우 자아손상, 욕구저하, 우울증을 야기한다. 이러한 표적집단 구성원이 받는 해악성은 나아가 경제적 조건에도 영향을 미칠 수 있다. Claude Steel의 '전형화의 위협(stereotype threat)'에 대한 연구결과[110]에서 표적집단에 속한 사람들은 사회에서 경쟁적인 상황에 놓였을 때 자신이 실패할 것이라 여기고 상황을 타개해나가는 데 어려움을 느끼며 이는 소위 좋은 직업이나 전문적 지위를 가진 사람의 경우에도 예외가 아니라고 한다. 표적집단 구성원인 청소년들의 경우는 덜 편견적인 우체국 직원, 공립학교 교사, 사회복지와 같은 직업을 더 많이 선택함으로써 결과적으로 직업 선택에 있어서의 실질적인 선택지가 제한되기도 한다.[111]

선동형·실질적 혐오표현과 표적형·형식적 혐오표현은 양자 모두 표적집단 구성원의 존엄성 침해의 해악성이 인정된다. 그런데 표적집단 구성원의 인간성을 부정하거나, 차별이나 박해의 메시지로 구성원 개인에게 공포감과 불안감을 주는 등과 같이 전술한 해악성이 혐오표현의 유형에 따라 정도차가 있다고 볼 수 있는가. 표적집단 구성원에 대한 해악으로 한정하여 본다면 양자 중 어떠한 표현이 더 공포감을 주는가는 개인과 상황에 따라 다를 수 있어서 유형에 따라 해악성의 정도를 재단하기는 어렵다. 직접적으로 행해진 욕

108) Joe R. Feagin, Kevin E. Early and Karyn D. Mckinney, "The Many Costs Of Discrimination: The Case Of Middle-Class African Americans", *Indiana Law Review* vol.34 (2001), pp.1328-1334.

109) Joe R. Feagin, Kevin E. Early and Karyn D. Mckinney, 위의 글(2001), p.1323.

110) Claude M. Steele and Joshua Aronson, "Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans", *Journal of Personality and Social Psychology* Vol 69(5) (1995).

111) Richard Delgado and Jean Stefancic, *Understanding Words that Would* (Westview Press, 2004), 11-18면.

설로 인해 공포감을 기억해내는 구성원도 있을 수 있는 반면, 또 다른 구성원은 표적집단의 속성으로서의 자기 정체성을 부정당하거나 추방을 위한 국가정책 추진의 주장을 듣고 더 큰 공포감을 느낄 수도 있다. 그러한 표현은 표현이 일어난 동시점에서 즉각적인 공포감은 주지 않을지언정, 자신의 일상에 밀접하게 관련되면서 보다 더 뿌리깊은 공포감으로 지속될 수 있기 때문이다.

2. 표적집단의 표현 억제와 공론장 왜곡

혐오표현을 포함하여 다양한 방법으로 외현화되는 표적집단에 대한 차별적 환경 하에 표적집단 구성원은 공적 토론의 장에서 자신의 견해를 드러내는 데 두려움을 가지게 되고 자유로운 표현행위가 상대적으로 억제된다. 따라서 표적집단에 의해 발화되는 의견은 공론장에 모습을 드러내기 어렵거나 영향력을 발휘하기 힘들다. 한편 혐오표현의 발화자는 이러한 두려움 없이 공론장에서 편견에 기반한 적대적 표현을 반복함으로써 공론장에서 자신의 차별적이고 적대적인 견해를 관철시키고자 한다. 공론장 내에서 이들의 불균형은 때로는 다른 시민들에 의해 조정될 수도 있지만, 조정이 좌절된 불균형한 공론장에서 표적집단의 차별을 정당화하는 합의로 귀결될 수도 있다. 혐오표현은 이와 같이 공론장 내에 편견을 확산시키고 정당화시키는 작용을 가지며 이것이 다른 시민들에 의해 억제되지 못하게 된다면 공론장 전체의 왜곡을 가져오게 된다. 그 결과 혐오표현을 통해 나타나는 일련의 주장이 의도하는 바대로 그 주장이 공적 토론에 중대한 영향을 미치게 되며, 나아가 국가 정책 등에 반영되어 현실화된다면 이는 혐오표현이 담고 있는 표적집단에 대한 차별과 박해에 대한 국가의 행위를 외형상 민주적으로 정당화시키는 결과를 초래한다.

따라서 공론장의 왜곡은 민주주의 실현에 대한 위협으로 드러나며, 구체적으로는 두 가지 형태를 거쳐서 일어난다. 첫째는 표적집단 구성원이 공론장에 참여할 실질적 기회를 박탈하는 것이며, 둘째는 공론장의 토론문화를 왜곡하는 것이다. 혐오표현은 표적집단 구성원을 침묵시켜[112] 공적 토론에 참여할 실질적 기회를 박탈하는 방법으로, 그리고 여타의 사회구성원들이 몸담고 있는 공론장 전체에 표적집단에 대한 적대적 사상을 만연시키는 방법을 통해 공적 토론을 왜곡한다.

혐오표현이 자유롭고 자연스럽게 공론장에 존재할 때 표적집단 구성원은 상대적으로 공론장에 자신을 드러내는데 두려움을 가지며 그에 대한 비판이나 문제제기를 하기 어려워진다. 상대적이라 함은 일률적으로 발언이 차단된다는 의미가 아니라, 혐오표현 발화자나 표적집단 구성원이 아닌 사람들이 해당 주제에 대해 말하기 위해 드는 노력에 비해 더 큰 노력이 필요하다는 의미이다. 표적집단 구성원임을 숨기기 위한 노력이 들거나, 숨기지 못한다면 그로 인한 혐오표현 발화자의 직접적인 공격을 감내해야 하며, 이를 통해 과거의 차별경험의 상기와 미래에 발생할 공격에 대비해야 할 두려움을 극복해야 하는 노력이 부과된다는 것이다. 설사 이를 극복하고 발언을 한다고 하더라도 혐오표현이 만연함

112) Caroline West, “Words That Silence? Freedom of Expression and Racist Hate Speech”, in Ishani Maitra and Mary Kate McGowan(eds.), *Speech and Harm: Controversies Over Free Speech* (Oxford University Press, 2012), pp. 222-248. Caroline West에 따르면 표현의 자유의 가치가 확보되기 위해서는 세 가지의 상대적으로 최소인 조건을 만족해야 하는데, 이는 최소의 분배(minimal distribution), 최소의 이해(minimal comprehension), 최소의 숙고(minimal consideration)를 말한다. 만약 (인종적) 혐오표현이 다른 발화의 생산/분배, 이해, 숙고를 방해함으로써 그들을 침묵(silence)시다면, 그 혐오표현은 표현의 자유의 한 예거나 혹은 이를 향상시키는 기능으로 작용하는 것이 아니라 약화시키는 기능을 할 것이라고 주장한다.

으로 인해 이미 표적집단 구성원이 발화하는 것 자체가 가치가 떨어지는 상황이 만들어져 있으며[113], 그 발언은 권위를 갖지 못하고 '마치 아무것도 말하지 않은 것'[114]이 된다. 이로 인해 표적집단의 구성원의 발언이 차단됨으로써 실질적으로 대항언론을 불가능하게 만든다.[115]

이는 나아가 공론장 전체에 대한 왜곡으로 확대될 수도 있다. 혐오표현이 지속적으로 확대되고 표적집단의 대항이 어려워지면 질수록, 표적집단에 대한 잘못된 정보와 편견을 전제로 한 의견이 공론장 전체에 만연하게 된다.[116] 이러한 공론장에서 도출되는 합의와 그에 따른 국가정책은 필연적으로 표적집단 구성원에 대한 차별, 박해, 추방으로 이어지며, 이에 대한 사회적 정당성과 법적 정당성까지 획득할 가능성이 열리게 된다. 민주주의가 갖추어야 하는 다원성과 숙의는 다수의 의견에 의해 단지 외형적으로만 실현된 것으로 보이고 그것이 고착화될 때 공론장은 스스로의 조정기능과 자정기능을 현저히 잃게 된다. 혐오표현에 의한 공론장의 왜곡성의 정도를 판단하기 위한 요소나 기준은 공적 토론의 현상을 구체적으로 살피는 데에서 도출될 것이다.[117] 표적집단 구성원이 공포감으로 인하여 공론장에 보이지 않거나 의견을 내고 있지 못하는 현상, 혐오표현 발화자가 유형력등을 사용하여 반대의견을 억제하고[118] 공론장을 의도적으로 장악하는 현상이 하나의 표지

---

113) Eric Barendt, Hate Speech: Lecture Given At Hull, November 21, 2013. 11면.

114) Owen Fiss, *The Irony of Free Speech* (Harvard University Press, 1998), 16면.

115) 이는 표적집단 구성원 개인의 입장에서 보자면 자신의 인격발현으로서의 표현행위가 차단되고 잠식됨을 의미한다.

116) 특히 적대성이 표면적으로 드러나지 않아 보이는 경우, 예를 들어 도덕적 혹은 종교적 판단, 학문적 논쟁이나 정치적 논쟁의 모습을 띠는 경우 이러한 해악성을 더 증대시킬 수도 있다. Whatcott v. Saskatchewan은 이 점에 대해 다음과 같이 지적하고 있다.
"발언이 '도덕적(moral)' 문맥이나 '공적 정책 논의(within a public policy debate)'라는 점이 그 해악의 효과에 면죄부를 주는 것은 아니다. 나아가 그러한 혐오표현의 영향을 받는 집단으로 하여금 논쟁에 참여하는 능력을 삭감시키는 효과를 가진다는 것을 이해하고 있는 사람이라면, 정치적 논의라는 맥락에서 그 기준을 완화시키는 것이 표현의 자유를 해하는 것보다 더 해롭다(damaging)는 것이 확실하다는 것을 알 것이다…역사는, 가장 해로운 혐오의 레토릭(hate rhetoric)이 '도덕적', '정치적' 혹은 '공적 정책' 논쟁이라고 특징지어질 수 있다는 것을 보여준다."
Whatcott v. Saskatchewan (Human Rights Tribunal), 2010 SKCA 26 at para.116. 2001년과 2002년 캐나다에서 Whatcott은 Saskatchewan의 공립학교나 대학에서 동성애 관련 교육과 정보제공이 이루어지는 것을 비판하고 동성애가 죄악이며 교정되어야 한다는 내용을 담은 전단지들을 유포하였으며, 이에 혐오표현을 금지하는 Saskatchewan 인권법(The Saskatchewan Human Rights Code, S.S. 1979, c. S-24.1) 제14조 위반을 이유로 캐나다인권위원회에 제소되었다. 캐나다인권법원은 해당표현행위가 동법 제14조 위반이라고 판단하였고 표현의 자유와 종교의 자유에 대한 합리적인 제한이라고 하였다. 피고는 항소하였으며, 캐나다 연방대법원은 진실추구와 성정책에 관한 것으로 보호받는 표현이라는 Whatcott의 주장을 배척하고, 혐오표현제한법의 목적은 '보호받는 집단이 적대감과 그 효과에 노출될 것 같은 표현(representation)의 사용을 제한하는 것'이라고 설시하였다.

117) 유럽인권법원의 경우 문제된 표현이 소통과 대화를 유발한 공적 토론으로 귀결되었는지 여부로 해당 표현 제한의 정당성을 판단하는 경향을 보이고 있다. 이는 동재판소가 혐오표현으로 인정하지 않고 기각한 다음과 같은 일련의 사건들을 통해 확인할 수 있다. 유럽인권법원의 혐오표현 사례집 중 회원국의 원고에 대한 처벌을 유럽인권협약 제10조 표현의 자유 위반이라고 판단한 Jaershild v. Denmark, Gündüz v. Turkey, Lehideux et Isorni v. France, Otegi Mondragon v. Spain, Dink v. Turkey 사건 결정문에서는 발화자의 표현행위가 공적관심사(public concern), 일반관심사(general interest)가 존재하는 사안, 공적 토론(public discussion), 공적 논쟁의 확산(wider public debate)에 기여하였다는 점을 고려하고 있다. European Court of Human Rights, Fact sheet-Hate Speech, 2012; 2013 참조.

118) 일정한 표현이 타인의 견해를 설득하는 과정을 통하여 영향력을 미치는 것이 아니라 타인의 자유로운 의사형성 가능성을 제한하거나 배제하는 압력수단을 동반하는 경우가 있을 수 있다. 한수웅 교수는 이러한 표현행위는 일반 대중이 자유롭게 결정할 가능성을 제한하는 것으로 '의견형성 과정에 참여하는 기회균등'을 위반하는 것으로 표현의 자유의 의미와 본질에 반하기 때문에 규제가 가능하다고

가 될 수 있을 것이다. 정부를 비롯한 국가권력이 공개적이고 적극적으로 표적집단에 대한 차별행위를 지지함에도 불구하고 공론장에서 그에 대한 비판이 제기되지 않는 현상은 공론장의 왜곡성이 극단화된 경우일 것이다.
그러나 공론장의 왜곡성의 정도를 판단하기 어려운 지점은 왜곡성이 극단화되면 더 이상 왜곡성이 인지될 수 없게 되기 때문에 그 이전에 제지되어야 한다는 점이다. 다만, 이때의 왜곡성이란 표적집단에 대해 선재되어 있는 무의식적인 사회적 편견 전체를 가리키는 것은 아니다. 혐오표현의 대상이 되는 표적집단에 대한 역사적·구조적인 장기간의 차별 상황에서 무의식의 사회적 편견이 반영된 모든 표현을 규제대상으로 논한다면 그 대상은 지나치게 많아질 뿐만 아니라 그러한 편견은 표적집단 아니다. 그러한 점에서 선동형·실질적 혐오표현에 비해 공론장 왜곡성의 정도가 약하다.

V. 공론장의 왜곡과 표현의 자유의 한계

사회 전반에서 지속적으로 배제되어 온 개인의 집단들은 자신을 표현할 관념과 언어를 구성할 수 있는 환경에서 배제되어 있을 뿐만 아니라 종종 자신의 견해를 드러낼 수 있는 삶의 조건도 충분히 갖추어져 있지 않은 일상을 영위한다. 따라서 공론장에 자신의 견해를 드러내지 못하거나 드러내더라도 무시되거나 왜곡된다. 혐오표현은 이러한 집단을 표적으로 하여 이루어지는 적대적 표현행위이다. 혐오표현은 역사적으로 차별을 받아온 집단에 대한 부정적 편견에 기반하여 그 차별을 정당화, 재생산, 공고화하는 효과를 가진다.
혐오표현을 포함하여 다양한 방법으로 외현화되는 표적집단에 대한 차별적 환경 하에 표적집단 구성원은 공적 토론의 장에서 자신의 견해를 드러내는 데 두려움을 가지게 되고 자유로운 표현행위가 상대적으로 억제된다. 따라서 표적집단에 의해 발화되는 의견은 공론장에 모습을 드러내기 어렵거나 영향력을 발휘하기 힘들다. 한편 혐오표현의 발화자는 이러한 두려움 없이 공론장에서 편견에 기반한 적대적 표현을 반복함으로써 공론장에서 자신의 차별적이고 적대적인 견해를 관철시키고자 한다. 공론장 내에서 이들의 불균형은 때로는 다른 시민들에 의해 조정될 수도 있지만, 조정이 좌절된 불균형한 공론장에서 표적집단의 차별을 정당화하는 합의로 귀결될 수도 있다. 혐오표현은 이와 같이 공론장 내에 편견을 확산시키고 정당화시키는 작용을 가지며 이것이 다른 시민들에 의해 억제되지 못하게 된다면 공론장 전체의 왜곡을 가져오게 된다. 그 결과 혐오표현을 통해 나타나는 일련의 주장이 의도하는 바대로 그 주장이 공적 토론에 중대한 영향을 미치게 되며, 나아가 국가 정책 등에 반영되어 현실화된다면 이는 혐오표현이 담고 있는 표적집단에 대한 차별과 박해에 대한 국가의 행위를 외형상 민주적으로 정당화시키는 결과를 초래한다.
이러한 공론장의 왜곡은 민주주의 실현에 대한 위협으로 드러나며, 구체적으로는 두 가지 형태를 거쳐서 일어난다. 첫째는 표적집단 구성원이 공론장에 참여할 실질적 기회를 박탈하는 것이며, 둘째는 공론장의 토론문화를 왜곡하는 것이다. 혐오표현은 표적집단 구성원을 침묵시켜[119] 공적 토론에 참여할 실질적 기회를 박탈하는 방법으로, 그리고 여타의 사

주장하고 있다. 한수웅, 헌법학, 법문사(2015), 740면.
119) West, Caroline(2012), “Words That Silence? Freedom of Expression and Racist Hate

회구성원들이 몸담고 있는 공론장 전체에 표적집단에 대한 적대적 사상을 만연시키는 방법을 통해 공적 토론을 왜곡한다.

혐오표현이 자유롭고 자연스럽게 공론장에 존재할 때 표적집단 구성원은 상대적으로 공론장에 자신을 드러내는데 두려움을 가지며 그에 대한 비판이나 문제제기를 하기 어려워진다. 상대적이라 함은 일률적으로 발언이 차단된다는 의미가 아니라, 혐오표현 발화자나 표적집단 구성원이 아닌 사람들이 해당 주제에 대해 말하기 위해 드는 노력에 비해 더 큰 노력이 필요하다는 의미이다. 표적집단 구성원임을 숨기기 위한 노력이 들거나, 숨기지 못한다면 그로 인한 혐오표현 발화자의 직접적인 공격을 감내해야 하며, 이를 통해 과거의 차별경험의 상기와 미래에 발생할 공격에 대비해야 할 두려움을 극복해야 하는 노력이 부과된다는 것이다. 설사 이를 극복하고 발언을 한다고 하더라도 혐오표현이 만연함으로 인해 이미 표적집단 구성원이 발화하는 것 자체가 가치가 떨어지는 상황이 만들어져 있으며[120], 그 발언은 권위를 갖지 못하고 '마치 아무것도 말하지 않은 것'[121]이 된다. 이로 인해 표적집단의 구성원의 발언이 차단됨으로써 실질적으로 대항언론을 불가능하게 만든다. 표적집단 구성원 개인의 입장에서 보자면 자신의 인격발현으로서의 표현행위가 차단되고 잠식됨을 의미한다.

이는 나아가 공론장 전체에 대한 왜곡으로 확대될 수도 있다. 혐오표현이 지속적으로 확대되고 표적집단의 대항이 어려워지면 질수록, 표적집단에 대한 잘못된 정보와 편견을 전제로 한 의견이 공론장 전체에 만연하게 된다. 이러한 공론장에서 도출되는 합의와 그에 따른 국가정책은 필연적으로 표적집단 구성원에 대한 차별, 박해, 추방으로 이어지며, 이에 대해 마치 사회적 정당성과 법적 정당성을 획득한 것으로 보이게 될 가능성이 열린다. 민주주의가 갖추어야 하는 다원성과 숙의는 다수의 의견에 의해 단지 외형적으로만 실현된 것으로 보이고 그것이 고착화될 때 공론장은 스스로의 조정기능과 자정기능을 현저히 잃게 된다. 이 지점에서 표적집단 전체에 대해 혐오표현이 이루어진 경우 그 제한의 필요성과 정당성의 근거가 도출된다. 혐오표현에 의한 공론장의 왜곡성의 정도를 판단하기 위한 요소나 기준은 공적 토론의 현상을 구체적으로 살피는 데에서 도출될 것이다.[122] 표적집단 구성원이 공포감으로 인하여 공론장에 보이지 않거나 의견을 내고 있지 못하는 현상, 혐오표현 발화자가 유형력등을 사용하여 반대의견을 억제하고[123] 공론장을 의도적으

Speech", in Ishani Maitra and Mary Kate McGowan(eds.), *Speech and Harm: Controversies Over Free Speech*, Oxford University Press, 222-248면. Caroline West에 따르면 표현의 자유의 가치가 확보되기 위해서는 세 가지의 상대적으로 최소인 조건을 만족해야 하는데, 이는 최소의 분배(minimal distribution), 최소의 이해(minimal comprehension), 최소의 숙고(minimal consideration)를 말한다. 만약 (인종적) 혐오표현이 다른 발화의 생산/분배, 이해, 숙고를 방해함으로써 그들을 침묵(silence)시킨다면, 그 혐오표현은 표현의 자유의 한 예거나 혹은 이를 향상시키는 기능으로 작용하는 것이 아니라 약화시키는 기능을 할 것이라고 주장한다.

120) Barendt, Eric(2013), "Hate Speech: Lecture Given At Hull", 11면.

121) Fiss, Owen(1998), *The Irony of Free Speech*, Harvard University Press, 16면.

122) 유럽인권법원의 경우 문제된 표현이 소통과 대화를 유발한 공적 토론으로 귀결되었는지 여부로 해당 표현 제한의 정당성을 판단하는 경향을 보이고 있다. 이는 동재판소가 혐오표현으로 인정하지 않고 기각한 다음과 같은 일련의 사건들을 통해 확인할 수 있다. 유럽인권법원의 혐오표현 사례집 중 회원국의 원고에 대한 처벌을 유럽인권협약 제10조 표현의 자유 위반이라고 판단한 Jersild v. Denmark, Gündüz v. Turkey, Lehideux et Isorni v. France, Otegi Mondragon v. Spain, Dink v. Turkey 사건 결정문에서는 발화자의 표현행위가 공적관심사(public concern), 일반관심사(general interest)가 존재하는 사안, 공적 토론(public discussion), 공적 논쟁의 확산(wider public debate)에 기여하였다는 점을 고려하고 있다. European Court of Human Rights(2016), Fact sheet-Hate Speech 참조.

로 장악하는 현상이 하나의 표지가 될 수 있을 것이다. 정부를 비롯한 국가권력이 공개적이고 적극적으로 표적집단에 대한 차별행위를 지지함에도 불구하고 공론장에서 그에 대한 비판이 제기되지 않는 현상은 공론장의 왜곡성이 극단화된 경우일 것이다.

123) 일정한 표현이 타인의 견해를 설득하는 과정을 통하여 영향력을 미치는 것이 아니라 타인의 자유로운 의사형성 가능성을 제한하거나 배제하는 압력수단을 동반하는 경우가 있을 수 있다. 한수웅 교수는 이러한 표현행위는 일반 대중이 자유롭게 결정할 가능성을 제한하는 것으로 '의견형성 과정에 참여하는 기회균등'을 위반하는 것으로 표현의 자유의 의미와 본질에 반하기 때문에 규제가 가능하다고 주장하고 있다. 한수웅, 앞의 책, 740면.

논평 4

〈성차별주의에 기반한 혐오표현에 대한 헌법적 평가〉에 대한 논평

박찬권(고려사이버대)

발표논문은 현재 온라인상에 성차별에 관한 혐오표현의 해악성 및 법적 규제 여부에 대한 논의가 민감한 이슈로 제기되고 있는 현시점에서 그 법적 의미와 법적 근거를 제시하고 있는 점에 의미가 매우 큰 논문이라 생각합니다.

논문은 혐오표현의 개념분석 및 그 제한과 관련한 헌법적 쟁점이라는 두 단계로 구분하여 논의를 펼치고 있습니다.

먼저 혐오표현의 개념분석 단계에서 혐오표현을 구성하는 개념요소를 차별기반 표적집단성, 적대성, 표현행위성으로 분석합니다.

이를 통해 혐오표현이란 변화되지 않는 인격의 일부인 공통의 속성으로 특정화되는 권력적 약자들에 대해 역사적·사회구조적으로 관념화된 편견에 기반하여 적대감을 표현하는 행위로 설명하면서, 이들을 표적집단으로 한 부정적 전형화는 그 집단 자체를 없애기 위한 주류문화의 사회적·정치적 비난과 선동의 형태로 일상생활에 깊이 침투해 있는 점을 지적합니다.

이와 함께 형법상 명예에 관한 죄의 보호법익인 명예가 개인에 대한 사회적 평가인 외적 명예인 것과는 달리 혐오표현은 표적집단 구성원의 속성에 대한 인격적 평가로 보고 있습니다.

또한 특정집단에 대한 적대성을 담은 표현이지만 권력적 강자에 대한 표현의 경우 이는 그 안에 사회적 공포나 위축이 잠재되지 않은 점에서, 표적집단 스스로 자신들에 대한 적대적 표현을 사용하는 경우 이는 반어적 의미의 자기긍정의 표현이라는 점에서 혐오표현에 포함시키지 않고 있습니다.

다음으로 논문은 혐오표현 제한과 관련한 헌법적 쟁점의 단계에서는 목적대상에 따라 일반 사회구성원에게 소수자 증오를 고취시키는 선동형 혐오표현과 표적집단 구성원에 대해 직접적으로 행해지는 표적형 혐오표현으로 구분하고, 진술방식에 따라 욕설과 같이 적대성이 명백하게 확인되는 형식적 혐오표현과 외적으로는 적대성이 명백히 드러나지 않는 정치적 의견표명으로 보이나 맥락과 의미를 살펴보면 적대성이 확인되는 실질적 혐오표현으로 분류하면서 이들의 조합 중 현실적으로 문제되는 것은 표적형·형식적 혐오표현과 선동형·실질적 혐오표현이라 하고 있습니다.

특히 선동형 혐오표현은 이를 실현하기 위해 일반 사회구성원을 설득해야 하므로 반드시 실질적 혐오표현과 결부됨을 지적합니다.

이러한 인식에 기반하여 논문은 혐오표현에 대한 규제가 헌법상 표현의 자유를 침해하는지 여부를 판단하고 있습니다.

이를 위해 우선 혐오표현의 해악이 표적집단 구성원의 존엄성을 침해하고 공론장의 왜곡을 초래함에 있다고 보면서, 전자는 혐오표현이 표적집단 구성원에게 주는 공포감과 그로 인한 위축감, 자기부정을 유발한다는 점에서 후자는 표적집단 구성원을 침묵시켜 공적 토론에 차여할 실질적 기회를 박탈하여 이로 인한 공론의 불균형이 차별을 정당화하는 합의로 귀결된다는 점에서 나타난다고 합니다.

특히, 선동형·실질적 혐오표현은 학문적 논쟁이나 정치적 논쟁과 같은 간접적 방식으로 권력적 약자들에 대한 혐오를 조장하므로 공론장의 왜곡을 가져올 가능성이 크다는 점을 지적하고 그 제한의 필요성을 언급합니다.

그러나 혐오표현에 대한 제한은 표현의 자유에 대한 제한 중 표현의 내용에 대한 규제에 해당하므로 엄격한 요건 하에서만 인정되기에 선동형·실질적 혐오표현과 같은 경우는 정치적 표현을 위축시키는 것을 최소화하면서도 혐오표현이 끼치는 법익침해를 최소화시키는 방향으로 제한의 한계선을 세심하게 그어야 함을 지적하고 있습니다.

이와 함께 혐오표현에 대한 법적 규제에 앞서 공론장의 자기교정을 통해, 표적집단에 대한 차별의식을 개선하는 환경조성을 통해 그 해악을 근본적으로 치유할 것을 강조하고 있습니다.

발표논문은 자칫 정치적 입장표명으로 희석될 수 있는 오늘날 온라인상 혐오표현에 대해 세밀한 법적 근거와 논증방식을 제시하여 객관적이고 중립적 관점에서 법적 논의를 전개할 수 있는 길을 마련하고 있다는 점에서 매우 가치있는 논문으로 앞으로 많이 인용되고 활용될 것으로 생각됩니다.

다만, 논문과 관련하여 개인적인 의문과 이견이 있기에 이 자리를 빌려 말씀드리고자 합니다.

첫째, 혐오표현으로 침해되는 법익이 형법상 명예훼손죄의 명예와 구별되는 것인지에 관한 것입니다.

발표자께서는 전자는 특정집단 구성원의 인격적 평가인 반면, 후자는 개인에 대한 사회적 평가라 하여 구별하고 있습니다. 그러나 명예 자체가 개인과 분리할 수 없는 인격적 이익이라는 점에서 인격권의 내용에 해당합니다. 특히, 형법적으로 개인뿐만 아니라 특정 명칭으로 한정된 집단의 모든 구성원들의 명예도 명예훼손죄의 보호법익이 될 수 있는 점에서 혐오표현으로 침해되는 인격적 평가와 명예훼손죄로 침해되는 사회적 평가가 과연 엄격히 구별해야만 하는지에 대해서는 의문이 듭니다. 오히려 전자는 후자의 특수한 유형으로 포함하는 게 타당할 것으로 생각됩니다.

둘째, 혐오표현의 제한과 관련한 헌법적 쟁점을 표현의 자유 침해에만 한정해서 논의한 것은 아닌지 모르겠습니다.

특히, 다음의 두 가지 측면에서 그렇습니다.

먼저 혐오표현의 규제를 혐오표현의 대상인 표적집단 구성원의 인격권과 혐오표현하는 자의 표현의 자유가 서로 충돌하는 기본권충돌로 볼 수 있을 것으로 생각됩니다.

표현의 자유에서는 기본권에 대한 일반제한규정인 헌법 제37조 제2항과 별도로 헌법 제21조 제4항을 통해 타인의 명예 및 권리 충돌과 관련한 민법상 원칙을 재확인하고 있는 점을 볼 때 더욱 그렇습니다.

그리고 이러한 충돌은 국가와의 3자적 관계 하에 해결되어야 하므로 헌법 제10조 후단 국가의 기본권보호의무도 함께 헌법적 쟁점으로 논의되어야 할 것으로 봅니다.

다음으로 표현의 자유가 공론형성의 참여를 통한 민주주의 실현과 밀접한 관련이 있다

는 점에서 이를 정치적 기본권의 관점에서 다시 한번 접근해야 할 것으로 생각됩니다.

기본권으로서 표현의 자유와 헌법원리로서 민주주의는 헌법을 해석하는 체계에 해당합니다. 더구나 헌법은 서로 정치적 이념과 이해관계를 달리하는 개인들이 하나의 법규범 공동체를 형성해 나가는 과정을 의미합니다. 이를 공동체의 관점에서는 통합과정이라 할 수 있고, 개인의 관점에서는 자신의 삶을 자유로이 개척함과 동시에 공동체 내에서 타인과 더불어 생활하는 인간으로 고양되어가는 과정이라 할 수 있습니다.

따라서 헌법 그 자체가 이미 민주주의원리를 선험적 논리적 전제로 하고 있음을 알 수 있습니다.

이렇게 볼 때 혐오표현이 지니는 표적집단성과 역사성, 적대성은 그 자체가 공동체의 통합과정과 헌법상 인간형을 전면적으로 부정하는 것으로 민주주의와 헌법 실현에 심각한 부작용을 초래할 수 있습니다.

결국 표현의 자유가 자유권적 기본권의 성격과 정치적 기본권의 성격을 함께 가지는 점에서 볼 때 혐오표현의 규제를 단지 표현의 자유라는 침해라는 소극적 관점에서 뿐만 아니라 민주주의실현이라는 적극적인 관점에서도 파악해야할 것으로 봅니다.

그러므로 이 논의 연장선상에서 권력적 강자가 아닌 권력적 약자에 대한 혐오만을 혐오표현의 내용으로 한정하는 것은 타당하다고 봅니다.

한편 이와 함께 생각해야 될 것이 헌법의 규범적 성격입니다.

헌법은 타율적인 통제규범임과 동시에 자율적인 행위규범으로서 성격을 지닙니다.

따라서 헌법해석은 헌법재판소와 법원의 사법적 판단에만 관련된 것이 아니라 국가를 구성하는 모든 국가기관과 개인의 가치판단과도 관련 있습니다.

그렇다면 혐오표현의 규제와 관련한 헌법적 쟁점은 보다 넓게 그리고 보다 적극적으로 언급되어야 할 것으로 생각됩니다.

발표 5

수치, 그 공적 사용의 정당성과 한계

허라금(이화여대)

들어가는 말

한국여성민우회 성폭력상담소가 "'성적 수치심' 이대로 괜찮은가?"를 주제로 한 포럼을 마련한 적이 있다. 성희롱과 성폭력 등에 대한 법적 정의에서 그 범죄 피해를 주로 '성적 수치심'으로 규정하는 것이 갖는 문제점들을 생각해보기 위한 것이었다. 정하경주는 발제문에서 "상담소에서 만나는 피해자들을 통해 확인되는 수치심은 피해를 적절하게 표현하는 언어로 작동되기보다 피해자를 고립시키고 성적으로 훼손된 몸으로서의 성폭력을 각인시키며 고통을 가중시키기도 하는 등 적극적인 대응과 치유를 위한 과정을 가로막기도 한다. 때문에 성적수치심이 과연 피해자의 고통을 표현하는 적절한 언어일까라는 고민으로 '이대로 괜찮은가'라는 질문은 시작되었다"고 말하고 있다.[124] 이 발제자는 무엇보다 수치는 "성폭력 피해자가 아닌 가해자가 느껴야 할 감정임에도 불구하고, 도리어 피해자가 수치심을 느끼도록 구성하는 결과로 이어질 수 있는" 현실에 대한 의문을 제기하고 있다.[125]

실제로 성폭력 피해자들은 자신이 부끄러워 할 잘못을 범한 적이 없었음에도 불구하고, 다른 부당한 폭력을 당하거나 도둑을 당한 경우와 달리, 성폭력을 당했다는 사실로 인해 수치의 고통을 겪는 경우가 많다. 심지어 성폭력의 성격과 그 피해를 부끄러워해야 할 이유가 자신에게 없다는 사실을 충분히 알고 자신의 피해 사실을 공개한 여성들 역시 때때로 여전히 수치스러움의 고통을 겪는다고 고백하기도 한다. 왜 그런 것일까?

수치의 고통에 시달리는 이들이 제기하는 이상의 여러 가지 질문들은 수치의 문제가 간단히 취급되기 어려운 복잡한 맥락 속에 있음을 말해 준다. 이에 따라 이 글은 수치의 문제를 성적 수치의 맥락 속에서 분석하면서, 피해자가 오히려 수치를 당해야 하는 부당한 수치의 문제를 어떻게 해결할 것인지에 대한 답을 찾아가고자 한다. 먼저 타인의 시선에 의해 받는 수치심의 문제를 해결하기 위해 그 동안 제안되었던 것이 무엇인지, 그리고 그것의 문제 혹은 한계를 살펴보고, 마지막으로, 부당한 수치의 문제를 해결하기 위한 일환으로 공적인 수치 처벌의 가능성을 타진해 본다. 적어도 성적 폭력의 맥락에서, 가해자를 처벌하는 수단으로 수치형이 사용될 수 있는지, 있다면 그 정당성의 근거는 무엇인지

124) 한국여성민우회 성폭력 상담소, 2014 기획포럼 자료집, 『성폭력 피해를 구성하는 '성적 수치심' 이대로 괜찮은가?』, 2014, 10. 8

125) 이것은 지금까지 성폭력을 당한 것은 '네 잘못이 아니다'라고 펼쳐온 주장과 운동을 무색케하며 성폭력 피해자는 수치심을 느낀다거나 또는 느껴야 한다는 왜곡된 생각을 사회 전반에 유통하게 하는 효과를 낳기도 한다는 점을 지적하고 있다. 정하경주, "성폭력 피해를 구성하는 '성적 수치심' 이대로 괜찮은가?" 위 자료집. 6쪽

를 논하고자 한다.[126]

1. 성적 수치심과 자아의 손상

너스바움(Martha Nussbaum)은『수치와 혐오심』이란 책에서 수치심을 일종의 나르시시즘에 기반 한 것으로 분석한다. 그녀에 따르면, 인간은 누구나 모든 것이 충족되어 편안했던 태아 시절을 지나 유아기에 접어드는데, 이 때 유아는 자기중심적 관점에서 고통을 느끼게 된다. '우리는 완전해야 하고, 아마 예전에는 완전했다고 느낀다. 그리고 지금은 완전하지 않음을 알고 있다. 이 때 처음으로 자신이 전혀 전지전능하지 않고 (세계를) 통제할 수 없음을 인정'[127] 해야만 한다. 바라던 형태의 완전성 또는 완벽성을 결여하고 있다는 생각, 불충분하다는 생각, 인간이 필연적으로 가지게 되는 취약성에 대한 감각이 수치심을 유발한다는 것이다. 일종의 '나르시시즘적 좌절'로 인해 갖게되는 인간 보편적인 수치심을 너스바움은 '원초적 수치심'이라고 부른다. 이것은 어른이 된 후에도 완전히 극복되지 않고 잠복해 있다가 자신의 불완전성을 직시하게 될 때 불현듯 느끼게 된다. 이 때문에 수치심은 단순히 원초적인 것만이 아니라 사회적 성격을 강하게 가지고 있으며 이는 '정상'이라는 규범적인 개념과 관련이 있다. '정상'이 완벽함이나 완전무결성이라는 기준을 대신하게 되면서, '정상'에서 벗어났다고 생각될 때 인간은 수치심을 가지게 된다는 것이다. 이러한 '수치심'의 정의를 따른다면, 수치심은 기존 사회적인 '정상성'을 통해 구성되며, 또한 사회적인 '정상성'을 재생산해내는 역할을 하는 것이다.

너스바움은 소위 '정상' 의 규범은 그 '정상' 범위에 들지 않은 이들을 차별하고 배제하는 기제를 갖는 것으로서, 비정상으로 낙인찍힌 이들이 사회적으로 주변화 되고 소외됨으로써, 이들에게 가해지는 수치의 사회적 억압 효과를 우려한다.[128]

실제로 이런 억압 효과는 그 성격상 수치가 죄의식 보다 훨씬 더 광범위하다. 그 이유는 수치가 죄 보다 훨씬 넓은 대상에 적용된다는데 있다. 수치는 불법적이거나 부도덕한 일을 저질렀을 때 갖게 되는 죄의식과 달리, 옳고 그름의 범위를 넘어서 일어난다. 사회적으로 익숙하지 않거나 일반적이지 않은 이질적인들을 포함하여, 생김새, 옷차림, 먹는 음식, 학업성적, 등등 매우 광범위한 것들이 수치의 대상이 되곤 한다. 아무런 해가 없는 실수나 도덕성과는 전혀 상관없는 다소 우스꽝스러운 것도 수치의 대상이 된다. 이로 인

126) 수치는 잘·잘못이 무엇인지를 가르치고 교화하는 일종의 사회적·개인적 차원의 훈육적 기능을 가져 왔음에도 불구하고, 근대 이후 실천 철학의 중요한 주제로서 관심의 대상이 되지 못하였다. 수치심을 잃은 인면수심의 시대를 통탄하는 글들이 가끔 눈에 띄지만, 정작 수치의 사회적 필요나 그것의 긍정적 의미에 대한 본격적인 연구들은 찾아보기 어렵다. 오히려 수치가 인간의 자존을 훼손할 수 있음을 우려하고 그것의 부정적 역할에 주목하는 논의가 확고한 자리를 잡고 있는 듯이 보인다. 행위를 규제하는, 적어도 제도적 형벌의 수단으로 사용하는 것은 인격권을 침해하는 것이라는 논리 앞에서, 실제 현실 속에서 수치를 처벌의 형태로 사용하는 경우는 사라지고 있다. 일반적으로 흉악범이라 하더라도 얼굴을 공개하지 않는 것이, 그 범죄자의 가족을 보호하기 위한 것이라고 말해지기도 하나, 실은 처벌이 그가 저지른 행위에 대한 것이지 그 의 얼굴로 대표되는 인격 자체에 대한 것은 아니어야 한다는, 인격과 행위를 구분하는 자유주의 법 정신에 근거한 것일 것이다.

127) 마사 너스바움, 『혐오와 수치심』, p. 335

128) 너스바움과 카한(Dan M. Kahan, 2006)이 수치 처벌을 둘러싼 법철학적 논쟁, 완전주의적 입장에 대한 비판을 바탕으로 한 Richard J. Arnerson 의 반론 등이 있다. 이는 수치 처벌을 다른 각도에서 볼 수 있는 논리를 제공하리라 기대할 수 있다. 이에 대한 논의는 다음 연구과제로 넘긴다.

해 성격이나 취향, 억양과 같은 양육(upbringing)과정에서 나타나는 차이는 물론, 가난, 장애, 불운 등등 자신의 의지와 상관없는 것들도 수치의 대상이 되고, 그 대상이 된 사람은 수치를 당하고, 수치의 고통에 시달려야한다.

죄가 행위자의 잘못된 의도나 행위에 대한 것에 국한되고, 죄에 대한 처벌은 비록 행위자에게 고통을 주는 것이라 하더라도, 그것들은 법적 혹은 도덕적 맥락 안에서 그 개인의 개선이나 사회적 정의를 위한 것으로 정당화될 수 있지만, 수치가 대상으로 하는 많은 것들은 개인이나 사회적인 개선 혹은 선을 위한 것과 상관없는 것들을 상당수 포함한다. 이것은 수치의 대상이 법적 혹은 도덕적 잘못됨에 국한되지 않은, 삶의 관행과 관련하여 매우 포괄적이고, 따라서 무차별적으로 광범위한 곳에서 이루어지는 수치의 부당한 억압 효과는 죄와 비교할 때 훨씬 심각할 수 있음을 말해 준다.[129]

성적인 것과 관련하여 주어지는 다양한 사회적 수치 역시 법적 혹은 도덕적 잘못과는 관계없는 것들이 많다. 주목해야 할 것은 수치의 부당한 억압적 효과가 무엇보다 성적인 것과 관련하여 심각하다는 점이다. 여기에서 성적 수치심을 수치의 원형으로 보고 있는 데이비드 벨만(David Vellman)을 보자. “수치의 기원” (*The Genesis of Shame*)이란 논문에서 그는 인간의 원초적인 수치를 창세기 에덴동산에서 쫓겨나는 아담과 이브로 거슬러 올라가 찾는다. 창세기는 인간이 느낀 수치에 관한 최초 기록을 담고 있는 셈이다. 신이 그들에게 따먹지 말라고 명령한 선악과를 따먹고 자의식을 갖게 된 아담과 이브가 선악을 분별할 수 있게 되자마자 제일 먼저 의식한 것은 자신들의 몸이었고 그 몸이 벌거벗고 있음을 깨닫고는 수치를 느낀다. 성서기록에 따르면 그들이 곧 주변의 무화과 나뭇잎으로 그들의 성기를 가리는 것으로 되어 있다. 그렇다면 그들은 왜 다른 것이 아니라, 굳이 왜 성기가 드러나 있음을 의식하고 그 곳을 부끄럽게 느껴 감추려 했는가?

벨만은 타인의 시선에 자신의 벗은 몸이 노출된 상황에서 갖게 되는 수치감을 일종의 두려움으로 설명한다. 벨만에 따르면 이때 두려움은 인간이 자신이 원하는 모습대로 자신을 타인에게 드러낼 수 없는 무능력에 대한 것으로 해석된다. 타인 앞에 “자신을 재현할 자기능력의 실패”가 곧 수치스러움이다. 즉, 수치는 “의지에 종속되지 않는 육적인 것”(bodily insubordination of will)의 문제이다. 그리하여 그는 수치를 “의지로 다스려지지 않은 육적인 것이 타인 앞에 드러남”으로 정의한다. 성기를 부끄럽게 느낀 것은 그곳이 바로 의지대로 다스려지지 않는 가장 육체적인 곳이기 때문이다. 이런 그의 수치에 대한 해석은 왜 성적인 것이 타인의 시선으로부터 감추고 싶은, 자기만의 사적인 내밀한 부분이자 자아감에 가장 예민한 부분인지를, 설명해주는 그럴듯한 힘이 있다. 그러한 까닭에 자신의 가장 사적인 부분이 자신의 의지에 반하여 타인의 눈앞에 실재적이든 상상적이든 현시되고 그럼으로써 자기의 핵심이 침범 당하는 경험을 하게 되는 성적 수치의 고통이 왜 한 인간에게 치명적인지를 이해할 수 있는 것이다.

자신의 의지로 통제할 수 없는, 가장 육적인 것의 드러남에 대한 불안으로 수치를 분석하는 벨만의 논리와 함께, “자신의 불완전성을 타자에게 전가함으로써 자신의 불안을 해결하는 심리적인 기제”로서 사회적 수치를 설명하는 너스바움의 논의를 결합하면, 왜 그렇게 역사적으로 많은 사회에서 성적 수치가 중요한 사회적 통제 기제로 사용되어왔는지, 성적인 것과 관련된 사회 문화적 규범이 왜 그렇게 자주 수치의 형태로 강한 통제력

129) 우리 사회에서 타인의 시선을 의식하는데서 불편함을 호소하는 이들 중에 유난히 여성들이 많다. 이로 인해 일상생활에 불편함을 느끼고 사회생활에 지장을 초래하기도 한다는 것은 심리학적 혹은 정신의학 통계는 물론, 관련 연구 등에서 확인할 수 있다.

을 발휘하고 있는지를 알 수 있을 것이다.

정상적이지 않다고 간주된 성적 사건이나 일탈은 부도덕한 것으로 수치의 대상이 되고, 그것에 연루된 대상자는 사회적 낙인이 찍혀 사회적으로 배제되곤 한다. 그런데 이때 성적 수치의 낙인이 누구에게 주어지는가를 눈여겨보는 것은 매우 중요하다. 일탈에 대한 부도덕성의 낙인은 동일한 행위를 한 누구나에게 동일하게 주어지는 것은 아니다. 주로 사회적인 지위가 낮은 이들에게 수치의 처벌이 불균등하게 주어진다. 가부장제 역사 속에서 "주홍 글씨"가 여성에게 주어졌다는 사실만 보더라도 그것을 쉽게 확인할 수 있다. '탈가부장제' 시대라고 말해지는 오늘날에도 여전히, 서두에서 언급한, 성폭력 피해자가 수치의 고통을 겪는 것을 볼 수 있다.

"자신의 책임으로 돌릴 수 없는 원인들로 인해 고통 받는 이들이 잘못된 사회적 시선 속에 반영된 자신의 모습을 자주 접하면서 평가 절하되고 그에 따라서 무시된 자신의 모습에 익숙해지고 자기 부정적이 될 가능성이 높다는 것은 주지의 사실이다. 더군다나 자신이 결코 동의할 수 없는 이유로 자신을 수치스런 위치에 놓아둘 수밖에 없는 자의 만성적 우울은 행위성마저 상실하게 하곤 한다.[130] 사회적 다수 그룹이 수치를 줄 권력을 장악하고 사회적 약자인 그룹을 정형화하여 수치를 주는 구조가 존재할 때, 수치를 비공식적으로든 공식적으로든, 수치주기를 처벌의 한 방식으로 사용하는 것에 대해 너스바움이 갖는 우려는 충분히 타당해 보인다.

2. 부당한 수치에 대한 대응: 개인적인 극복

수치가 처벌의 한 가지 방법이 될 때 사회적으로 지위가 낮거나 자신을 보호할 자원이나 권력이 없는 이들이 부당한 수치의 희생자가 될 수 있다는 점을 충분히 인정해야 한다. 그러나 이것을 전제로 어떤 수치의 처벌도 정당화될 수 없다고 결론지어야 할지는 좀 더 면밀한 논의가 필요하다. 우선, 수치를 처벌의 수단으로 사용하거나, 공적인 처벌 형태로 사용하는 것에 대한 논의를 전개하기 전에, 우리는 수치의 두 가지 차원을 구분해야 할 것이다. 수치는 수치를 주는, 즉 일종의 처벌로서의 수치(shaming)가 있고, 다양한 이유로 자신에게 느끼는 수치감(shame)이 있다.[131]

사회적인 권력의 맥락에서 주로 수치(shaming)를 줄 권력을 갖고 있는 이들은 소위 사회적 시선을 '대표'하는 소위 '정상' 범위에 드는 주류집단인 반면, 수치를 당하고 수치(shame)를 느끼는 이들은 '비정상'으로 분류되는 사회적 소수자들이다. 달리 말하면, 수치를 주는 것과 수치를 당하는 사이에는 불평등한 권력이 작동한다. 사회적 편견이나 부당한 권력으로 인해 겪는 수치는 일종의 '거짓 수치'인데[132], 그 부당함으로부터 자신을 보호할 힘이 없는 이들은 속수무책으로 이에 항시적으로 노출되어 살아 갈 수밖에 없다.[133]

---

130) 관련 많은 심리학적, 정신학적 연구 참조

131) 일반적으로 수치의 실천적, 도덕적 가치를 중요하게 옹호하는 이들 역시도 대부분 수치를 주는 것에 찬성하지 않는다.

132) 가브리엘 테일러(Gabriel Taylor)는 자신이 동의하지 않는 사회적 편견에 너무 자주 노출될 때, 개인의 자아가 혼란에 빠지게 된다는 점을 지적면서 수치를 두 종류로 구분한 바 있다. 자신이 인정한 기준에 미치지 못하거나 자신이 선택한 가치를 스스로 배신한 것에 느끼는 수치는 '진정한 수치(genuine shame)'인 반면, 자신이 동의할 수 없는 "외적인" 가치의 척도에 위반한 자신에 대해 느끼는 수치는 '거짓 수치(false shame)'이다.

이 같은 상황의 문제해결을 위해 그동안 제안된 대부분의 진단과 처방은 주로 부당한 수치를 당하는 이들을 향하여 주어졌다. 흔히 제시되는 처방책은 '잘못된 편견에 대해 무감각해지라'는 것이다. 부끄러워해야 할 것이 무엇이고 그럴 필요가 없는 것이 무엇인지를 성찰적으로 숙고함으로써, 사회에서 주어지는 잘못된 편견에 영향 받지 말라는 것이다. 이런 철학적 성찰의 방법이 거짓 수치로부터 자신을 보호하는데 효과적일 수 있음은 많은 예들을 통해 증명되어왔다.[134] 실제로 부당한 편견에 의해 주어지는 수치에 대해서는 얼굴이 두꺼워질 필요가 있다.[135] 이것은 수치를 모르는 자, 소위 염치없는 자가 되라는 것과는 다른 뜻이다. 적절치 않은 수치에 대해서는 취약해지지 말고 면역력을 키워야 한다는 의미이다.

그러나 그것으로 충분히 거짓 수치로부터 해방될 수 있는가? 그런 것 같지 않다. 내가 타인들의 눈에 비친 나는 진정한 내가 아니라고, 혹은 나에게 주어진 그들의 비판은 부적절한 것이거나 잘못된 것이라고 내가 믿음에도 불구하고, 여전히 타인 앞에서 느껴지는 수치감이 남을 수 있다. 이것은 과연 단지 부당한 타인의 시선을 온전히 극복하지 못한 그 사람의 무능력 때문인가?

예컨대, 매일 다니던 아침 산책길에서 갑자기 나타난 어떤 남성으로부터 성폭행을 당한 여성이 있다. 그녀가 그로 인한 수치 때문에 괴로운 나날을 보내고 있으며 남들의 시선이 두려워 밖에 나갈 수조차 없다고 가정해 보자. 그녀는 이 사건에서 자신이 어떤 잘못도 하지 않았음을 알고 있다. 그리고 주위 친지들 역시 그녀에게 '너는 아무 잘못이 없다'고 '너는 피해자일 뿐'이라고 위로한다. 그녀도 그렇다는 것을 알고 있다. 뿐만 아니라 그녀는 만약 '성폭행 당한 여성은 어딘가 정숙하지 못한 여성이다'라고 믿는 이가 있다면, 그 사람이 틀렸다는 것을 분명히 알고 있다. 그런데도 그녀는 여전히 수치를 느낀다.[136] 이 여성의 수치심을 아직 약한 면역력 탓이라고만 볼 수 없다면, 바로 이것은 인식의 차원을 넘어선 무언가 보다 복잡한 요인들이 작동하고 있다고 보아야 한다. 이 사례의 여성에게서 확인할 수 있듯이 자신을 바라보는 타인들의 견해가 잘못된 편견이라고, 그들의 믿음의 진리성을 부정하는 것과, 그들 시선으로부터 내가 수치를 느끼는 것은, 서로 양립 불가능한 것이 아니다.[137]

이것은 수치심이 단지 참과 거짓, 옳고 그름의 판단에서 누가 진정 올바른 판단자인가의 차원에 의해서 온전히 통제될 수 있는 것이 아님을 시사한다. 그렇다면 타인의 시선에, 그것이 부당하고 잘못된 것임을 내가 알고 있음에도, 내가 취약해지는 까닭은 무엇일까? 나는 여전히 나를 믿지 못하는 자아가 취약한 존재이기 때문인가? 타인의 시선에 종속된 타율적 존재이기 때문인가? 이를 아직 거짓 수치에 대한 면역력을 제대로 기르지 못한 탓이라고 평가하는 것은, 환자에게 고통의 원인을 잘못 전가하는 것은 아닌가? 나는 부당한 수치의 문제를 해결하는데 이러한 질문들이 결정적으로 중요하다고 생각한다.

나는 이 지점에서, 수치의 면역력에 초점을 맞추는 일반적 논의와 달리, 보다 근본적인 차원에서 문제를 보고 있는 체셔 캘훈(Cheshire Calhoun)에 주목한다. 그녀는 같은 경우

133) 허라금(2016), 「수치의 윤리, 그 실천적 함의」, 『한국여성철학』
134) 이것은 너스바움의 관련 저술들에서 확인할 수 있을 뿐 아니라, 철학 상담 관련 연구에서도 확인할 수 있다.
135) 이것은 Patricia Collins(1990)가 부당한 "수치스런 정체성과 관련하여 발전시킨 "thicker skin"이다.
136) 이 밖에도 이런 수치 고백은 많다. 예를 들면, 『눈물도 빛을 받으면 반짝인다』
137) 나는 이 점에 대해 좀 더 자세히 다룬 적이 있다. 참고. 허라금(2016)

에서 수치에 대한 면역을 논하는 것은 의미가 없다고 주장한다. 그녀가 볼 때, 수치 취약성은 도덕적 실행에 참여하기 위한 선결조건이기 때문이다. 캘훈은 도덕성이 옳고 그름에 관한 합리적, 반성적 숙고 과정인 것만큼이나, 개인들의 도덕적 정체성은 타인에 의해 결정되는 것이라는 점을 강조하고 있다.[138] 도덕적 실행(moral practice)의 맥락에서 대표적인 관점을 점하는 공동참여자들이 그에게 수치를 준다는 것은 곧 그들이 그를 수치스런 자로 규정하는 것이며, 그는 부끄러운 자가 되는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 합리적이고 반성적인 위치에서 보면 자신의 정체성을 수치스러운 것으로 인정하는 것이 도무지 이해할 수 없는 상황임에도 불구하고, 그는 수치스런 자신을 발견한다. 도덕적 실천의 맥락에서 구성되는 정체성이라는 관점에서 보자면, 여기에서 대표적 타인의 생각 때문에 우리가 수치를 느끼는 것이 바람직한 것인지 바람직하지 않은 것인지 여부를 따지는 것 자체가 문제의 맥락을 잘못 짚고 있는 것이다. 바람직함의 여부를 가리는 문제는 반성적 지점에서의 문제일 뿐, 실천적 실행의 관점에서의 의미 있는 질문은 아닌 것이다.

그러나 나는 캘훈이 이 대목에서 지나치게 나갔다고 생각한다. 실천적 실행의 맥락에서 구성되는 도덕적 자아를 반성적 차원에서 성찰하는 자아와 사회적 시선을 체화하고 몸적으로 반응하는 자아 사이에서 항상적으로 긴장하는 자아라고 생각한다면, 단순히 실천으로서의 도덕성의 관점에서 행위자가 수치를 단지 겪을 수밖에 없다고 보는 것은 극단적이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그녀가 소수자의 '수치의 불가피성'을 인정할 수밖에 없는 맥락성을 잘 드러내고 있다는 점에서 주목할 만하다.

성폭력 피해자이기에 내가 부끄러워 할 잘못을 범한 적이 없으며 그러므로, 성폭력을 당했다는 것을 부끄러워해야 할 이유가 전혀 없지만, 여전히 수치스러움의 고통을 겪는 이유는, 나를 보는 타인의 시선을 무시할 수 없는데 있다. 그것은 자신에 대한 주류 사회의 시선이 잘못된 편견이라고 알고 있다고 해서, 수치에 대한 면역력이 힘을 충분히 발휘하지 못하는 이유이다. 정당하지 않은 타인의 평가나 시선에 영향을 받아 수치심을 느끼는 것은 그가 충분히 주체로서 성숙하지 못해서가 아닌, 그들이 내가 중요하게 생각하는 내가 속한 공동의 도덕적 실행의 성원들로서 나의 정체성의 일부이기 때문이다. 이것은 왜 내가 나의 자기정합성(intergrity)을 지키고, 나의 관점에서 타인의 의견을 비판할 수 있음에도 불구하고, 여전히 수치감을 갖게 되는지를 어느 정도 설명해 준다.[139]

부당한 수치에도 취약할 수밖에 없는 것은 사회의 주류적인 시선의 힘에 있다. 캘훈의 도덕적 실행의 관점에서 보면, 수치를 주는 "대표적" 시선권력 앞에서 놓인 소수자는 수치를 피할 수 없다.[140]

---

138) 체셔 캘훈이 취하고 있는 입장은 알래스데어 맥킨타이어(Alasdair McIntyre), 버나드 윌리암스(Bernard Williams) 등의 도덕적 맥락주의와 유사한 것으로 분류할 수 있다.

139) 나는 독립적 개인을 이상으로 하는 자아의 기본적 도덕 감정이 자신이 자율적으로 발견한 원칙(가치)을 위배했을 때 갖게 되는 죄의식이겠지만, 관계적 자아의 기본적 도덕적 감정은 수치라고 본다.

140) 이런 결론을 수용할 수 없다고 보는 Jullien et. 는 캘훈이 도덕적인 것 같아 보이는 것(appearing moral)과 도덕적인 것(being moral) 간의 구분을 흐려놓고 있다고 비판한다. 어떤 특정 개인(그룹)이 다른 특정 개인(그룹)을 부끄럽게 할 권력을 갖지 않는다는 것에 동의한다면, 왜 인종주의적이고 성차별주의적 이미지를 그들에게 덧씌우는 사회에 그들이 저항할 수 있는, 스스로 그들의 정체성에 긍지를 가진 자기-재현을 갖추도록 하기 위해, 대표적인 시선에 영향 받지 말라고 격려 못 할 이유가 무엇인가라고 묻는다. 그러나 이런 반론은 도덕성의 문제를 실천적 맥락을 초월해서 옳고 그름을 판단해야 할 인식적 차원의 것으로만 보고 있다. 서두에서 언급한, 수치심은 잘못을 저지른 가해자의 몫이어야 함에도 불구하고 왜 피해자가 수치를 느끼는 것으로 그 의미가 규정되고 있는지, 그리고 이것은 피해자가 수치심을 느껴야 할 것을 전제함으로써, 피해자가 수치심을 느끼지 않는 성폭력은 '성폭력'이 안 되는 것인가? 등등에 비판적 초점을 맞춘, 여성단체의

3. 도덕적 실천을 통해 구성되는 수치

도덕성을 일종의 사회적 실행(social practice)으로 보는 관점에서 수치에 대한 논의를 전개할 때 비로소 우리는 생활 속에서 경험하곤 하는 수치의 변덕스럽고, 불합리해 보이는 복잡한 성격을 이해할 수 있게 된다. 수치는, 초월적이고 보편적인 도덕 원칙 아래에서 갖게 되는 도덕 감정이 아니라, 신체를 갖는 인간이 구체적인 사회적 관계의 맥락 속에서 구성되는 체현적 감정인 것이다. 만약 칸트 전통이나 공리주의 전통과 같은 원칙의 윤리학적 입장에 서 있는 입장에서 본다면, 수치는 원칙에 대한 성찰을 결여한 것으로 인습적 단계의 도덕성, 그런 의미에서 무반성적 반응 정도의 것으로 비춰질 가능성이 높다.

그러나 이것은 수치의 감정에 대해 공정치 않은 설명이다. 수치심이 단지 타인의 평가나 반응에 의존하는 단계에서 생기는 것만은 아니다. 자신에게 주어지는 시선의 정당성과 부당성을 반성적으로 숙고하고 판단함과 동시에, 타인의 시선을 고려하고 영향을 받는데서 갖게 되는 수치를 결코 간단히 반응적이거나 인습적인 것이라 치부해 버릴 수 없기 때문이다. 타인의 눈에 비춰진 것에 의해 주어지는 수치에는 잘못이라거나 열등하다는 일반적 비난에 동의할 수 없는 이들이 갖게 되는 수치심 또한 포함되며, 이것은 어쩌면 죄의식보다 더 고차적인 감정이라고도 할 수 있다. 죄의식이 자신이 행한 것의 잘못됨을 인식하는데서 오는 것인 반면, 수치심은 자신이 행한 것이 잘못된 것임에 동의하지 않는 이들이 겪게 되기도 하는 것이라는 점에서 그러하다.[141]

그러므로 수치는 반성적 차원의 문제에 국한되거나 도덕적 실천의 맥락에서 타인에 의해서만 규정되는 것만도 아닌, 복합적인 차원을 갖는 것이다. 수치는 '사회적 인정의 그물망 속에 위치하는 자기의식을 수반하는 감정'일 뿐 아니라, 실천 속에서 몸에 체현된, 균열된 자아의 감정으로서 때로 자신도 그 이유를 알 수 없는 채 휩쓸리게 되는 고통이다.[142] 만약 그것이 부당한 수치로 인한 것이라면, 그로 인한 고통은 치유될 수 있어야하고, 이는 부당한 수치를 만들어내는 실행의 맥락을 변화시킴으로써만 가능해진다.

자신의 동료 참여자의 도덕적 비평에 신경이 쓰이는 것 자체는 잘못도 아니고 이상할 것도 없다고 말하는 것은, 사회적 실행으로서의 도덕성을 무시하고, 수치를 당하는 자가 수치를 가하는 이들의 시선에 상관하지 않고 니이체의 미라보처럼 어깨를 한번 으쓱하고 잊어버릴 수 있도록 감정적 면역력을 강화하는 방향으로 가는 것이 위험할 수도 있음을 유의한다는 점에서, 부당한 수치가 수치심(shame)의 문제가 아닌 수치주기(shaming)의

문제 제기 역시 Jullien 식의 소위 보편적 관점의 도덕성 이해를 전제한 것이었다. 그것은 수치는 잘못된 행위에 대해 행위자가 느껴야 하는 것이라는 전제 아래, 그 외에 다른 이유로 느끼게 되는 수치는 극복되거나 제거되어야 한다는 것을 함의하고 있다. 그러나 이것은 참이기도 하지만, 동시에 수치의 중요한 성격을 놓치고 있는 것이기도 하다. Jullien et., *Defense of Shame*,

141) 어떤 수치는 자기를 지킬 수 있고 발전시킨다는 점에서 긍정적 가치가 있지만, 이 경우와 같은 거짓 수치는 부정적임은 이미 언급한 바 있다. 이런 수치심 속에서 자기 가치관이 혼란에 빠질 수 있고, 개인적인 자기정합성이 와해되는데, 너무나 빈번하게 이런 혼란스러운 상황들이 일어나면 자기 정체성조차 흔들리게 될 수 있다.

142) 수치의 경험에는 한 개인이 평가자(judger)와 평가받는 자(judged)라는 최소한 두 가지 역할을 수행하는 감각이 있다. 이때 실재적이든 상상적이든 간에 타자의 존재는 수치심에 필수적이지도 충분하지도 않다. 그러나 논리적으로 볼 때, 수치에서의 스스로에 관한 평가와 타자의 판단 사이에는 명백한 관계가 있다. 물론, 이 둘은 일치하지 않을 수도 있다. 이런 경우 수치는 균열적 자아의 감정이기도 한 것이다.

문제임을 말하는 것이다. 즉 수치 해결의 방향을 피해자로부터 가해자로 전환하는 것이다. 이렇게 전환할 때, 우리는 수치주기의 무조건적 거부가 아니라 정당한 수치주기와 부당한 수치주기를 구분할 수 있고, 수치주기의 긍정적 측면이 무엇인지를 탐색할 수 있다.

미라보의 수치 전략은 개인적으로는, 자칫 스스로 나르시스트가 되거나 오만한 고집불통이 되게 할 수 있을 뿐 아니라, 사회적으로는, 자신에게 부당한 수치를 주는 사회적 실행 그 자체에는 아무런 변화를 줄 수 없다는 점에서 좋은 것이 못된다. 도덕성의 사회적 실행을 중요하게 여기는 것이 곧 도덕성을 중요하게 취급함의 핵심이라면, 자신의 동료 참여자의 도덕적 비평에 실천적 무게를 두는데서 오는 수치심에는 잘못이 없다. 앞에서 예를 든 성폭행을 당한 여성의 사례에서도, 그 잘못은 성적인 문제에서 주로 피해자인 여성에게 의심의 눈을 돌리고 부도덕한 자로 바라보는 사회적 시선에 있다.

사회적으로 체현된 몸의 반응으로서 수치를 개념화할 때, 사회적으로 약한 위치에 있는 이들이 수치에 취약한 현상 역시 기존의 관점에서 보지 못한 의미를 평가할 수 있다. 그들이 '비정상'이어서 수치에 약한 것이라거나, 그들의 자아가 약하기 때문에 수치에 취약한 것이라는 등의 설명에서 보듯이, 수치의 고통을 느끼는 이들에게 문제의 원인과 책임을 돌리는 것이 아닌, 그들에게 일상적으로 수치를 겪게 하는 성차별주의, 이성애주의, 등등 도덕적 정치적 실천 속에 배태되어 있는 구조화된 차별과 편견에서 그 원인을 찾는 접근방식이 되는 것이다. 수치가 단지 개인적인 감정인 것이 아니라 사회적으로 구성된 감정이란 점에서 이에 대한 사회적 책임 역시 중요한 것임이 드러나는 것이다.

우리는 이것을 군위안부 할머니들을 통해서 확인할 수 있다. 이들은 해방 후 고향에 돌아올 수 없었으며, 돌아와서도 자신의 과거를 숨기고 살아야 했다. 여러 남성들을 상대한 소위 '순결을 잃은 여성'은 타락한 여성이라는 오명이 찍혀 사회로부터 멸시를 받아야 했을 뿐 아니라 가족이나 친구들로부터도 외면을 당해야 했기 때문이었다. 그러나 이들이 식민 지배 국가에 의해 전쟁에 동원된 성폭력 피해자라는 방향으로 사회적 인식이 바뀌면서, 이들 할머니들은 자신이 당한 폭력을 공적인 장소에서 증언하고 그 부당했던 참상을 알리고 고발하는 주체로서 활동하고 있다. 이들이 자신이 부끄러워해야 할 까닭이 없는 피해자일 뿐이라는 인식을 가지고 수치를 극복했다하더라도, 만약 사회적 인정이 이루어지지 않았다면, 아마도 여전히 그들은 세상에 대한 분노와 한을 풀지 못한 채 수치를 느끼며 숨어 지내야 했을 것이다. 이것은 왜 수치에 대한 사회적 차원의 접근을 간과하는 논의가 한계를 가질 수밖에 없다고 비판 받아야 하는지를 보여주는 하나의 근거 사례가 될 것이다. 그리고 여전히 성폭력 피해 여성이 수치를 느끼는 것은 그 여성의 자아가 약하거나 성폭력을 당한 자신의 상황에 대한 이해가 아직 부족한 것이 아니라, 성폭력에 대한 사회적 인식에 여전히 많은 문제가 있음을 말해주는 강력한 증거로 접근되어야 한다.

4. 수치심에 대한 재평가

수치의 부정적 효과에 대한 해결은 수치를 당하거나 수치를 느끼는 쪽 보다 경우에 따라서는 수치를 주는 부당한 힘을 없애는 방향에서 찾을 필요가 있음을 논한 이 쯤에서, 이제 한 걸음 더 나아가, 수치가 자아를 훼손하기도 하는 부정적인 감정이라는 점을 인정한다하더라도, 부당한 수치의 고통을 치유하고, 가해자와 피해자의 관계를 회복하기 위해 가해자에게 수치를 주는 것의 긍정적 측면에 대해서도 생각해 볼 필요가 있다.

도덕적 실행의 관점에서 볼 때, 수치를 부정적인 감정으로만 평가할 수 없게 하는 것은 수치가 관계성과 사회성에 근거하기 때문이다.[143] 나는, 혐오와 달리, 수치 혹은 수치감은 근원적으로 '우리감'(sense of us)에서 비롯된다고 본다. 개인이기 이전에 함께 살아가는 사회적 존재로서 결코 상실해서는 안 될 우리감에서 비롯되는 수치심은 필수적인 것이지, 피하거나 제거해야 할 것이 아니라고 보는 것이다. 이 점에서 수치가 죄의식 보다 더 필수적인 도덕 감정이라 볼 수도 있을 것이다. 수치를 상실한 자는 우리감이 없는 자이다. 이런 의미에서, 부당한 수치에도 수치를 느끼는 자가 차라리 타자에게 수치를 주고도 수치를 모르는 자보다 낫다. 자신의 세계에 갇혀 타자의 시선이 주는 수치를 느끼지 못하는 자는 타자와 자신 사이의 연결성에 대한 인식을 상실한 자이기 때문이다. 타자를 '우리'로부터 배제한 자는 타자에게 잘못된 행위를 가하거나 폭력을 휘두르고도 수치를 느끼지 못한다.

타자의 시선에 수치를 느낄 줄 아는 것은 일종의 사회적 존재로서 갖추어야 할 능력이다. 그것은 구체적이고 실질적인 관계 속에서 훈련되고 함양되지 않으면 가질 수 없는 것이기에, 자연적으로 주어진 낮은 단계의 인간 감정이 아니라, 고차원의 실천적 감정 능력이다. 이 점이 설득되었다면, 타인의 시선에 수치를 느끼는 자가 오히려 타인의 시선에 수치를 느끼지 못하는 자보다 더 인간적이며, 관계적이라는 점에서 사회적 기본 덕목의 소양을 갖춘 자임에 동의할 수 있을 것이다. 일반적으로 여성을 비롯한 사회적 약자가 수치에 취약하다는 심리학적 기타 사회과학적 통계가 말해주는 것은 무엇을 말해 주는가? 그 취약성은 약해진 자아를 반영하는 것일 수도 있지만, 동시에 관계적 자아의 능력을 나타내는 것으로도 평가할 수 있다.

근대적 인간적 이상이 독립적 인간이라는 것은 주지의 사실이다. 독립적 인간을 이상으로 하는 이들은 자신과 타인의 의존 관계를 부정한다. 근대 정치 철학자들이 그려내는 계약론적 사회에 등장하는 계약자들은 성인 남성이다. 그들은 애초부터 자신이 원하는 바를 알고 그것을 얻을 합리적 수단을 선택하는 자율적 존재였던 자로서 상정된다. 그들이 계약적 상황에 올 때까지 어떻게 누구에 의해 길러지고 성장했고, 그 곳에 도착할 때까지 누가 아침을 준비한 음식을 먹고 누가 세탁한 옷을 입고 누가 거기까지 그를 운반해 주었는지에 대한 내용들은 삭제되어 있다. 즉 '독립적인 인간'이란 삶의 의존적인 측면을 비가시화 함으로써 구성된 허구적 존재일 뿐이다. 독립적 인간은 자신의 타자의존성을 부정하고 그것을 타자 혹은 약자의 특성으로 투사함으로써 유지된다. 이것은 왜 관계적인 감정 수치에 사회적 타자가 취약한 반면, 사회적 강자가 수치로부터 강할 수 있는지를 어느 정도 설명해준다. 강자가 타자와의 관계를 부정하고 배제함으로써 그들과 다른 특권적 '우리'를 정체화 하는 반면, 자신의 정체성을 주체적으로 확인할 권력을 갖지 못한 사회적 약자들은 그 권력을 갖는 이들과의 관계를 통해 자신의 위치를 확인해야 한다. 이들에게 있어서 그들은 삶 속에서 부인할 수 없는 존재이며, 그런 점에서 이미 그들은 이들에게 '우리'이다. 이것은 왜 사회적으로 취약한 이들이 수치에 취약한지에 대한 하나의 설명이 될 수 있을 것이다.

그렇다면, 소위 '독립적인 자들끼리의 우리'는 타자를 배제함으로써 성립하는 것이라는

143) 혐오나 수치에 근거한 법적 제재나 법적 처벌을 정당화하는 것은 자유주의 원칙에 반한다는 논지를 펼치고 있는 너스바움은 위 책에서 혐오와 달리 수치는 긍정적 역할이 있다고 말하면서, 수치와 혐오를 구분하고 있다. 그러나 수치의 긍정적인 측면이 무엇인지에 대해서는 구체적으로 다루고 있지 않다.

점에서 보편적이지 않은, 사실은 편협한 '우리'인 반면 나와 다른 그들 역시 의존적 관계 속에 있는 것으로 인정하는 '우리'는 차이를 넘어선 확장된 우리이다. 그렇다면 어떤 '우리'가 (다원적인) 사회에서 지향되어야 할 것인가? 배제를 통해 구성되는 우리가 아니라 포함을 통해 구성되는 확장적인 우리를 인정하는 자가 보다 도덕적으로 실천적으로 바람직하다면, 이제 우리는 사회적 약자들이 수치에 취약한 현상이 의미하는 바의 의미를 긍정적인 각도에서 평가할 수 있을 것이다.

그렇다고 이 우리감이 의존 관계를 일방적으로 인정하는 방식으로, 즉 기존의 종속적인 관계를 유지시키는데 기여하는 방식으로 구성된다면, 그것은 위험한 것이 될 터이다. 달리 말하자면 관계적인 타자를 '우리'로 인정한다는 것이 타자의 부당한 생각이나 태도 자체를 용인한다는 것은 아니라는 점을 분명히 할 필요가 있다. 여기에서 구분해야 할 것은, 공동의 참여자로서 타인을 인정하는 것과 그의 기준이나 이상, 가치에 종속하는 것 간의 구분이다. 상호의존적 관계를 인식하는 약자의 우리감은 자주 강자의 제도를 유지하는데 일조하는 종속의 결과로 이어지곤 한다. 자신을 낮게 보는 주류 시선 앞에서 쉽게 자신의 자존적 이상을 포기하고 주류 시선에 맞추어 '우리'를 유지하는 방식이 그것이다. 이 때문에 사회적 약자의 '우리감'은 때로 불가피한 생존전략이란 측면이 없는 것은 아니지만, 위험한 것으로 경계되곤 한다.

5. 수치의 공적 사용은 정당한가?

마지막으로, 수치를 주는 것(shaming)에 대해 살펴보자. 수치를 주는 방식의 처벌은 상대를 비난, 멸시, 모욕하는 방식으로 이루어진다. 이 때문에 너스바움은 수치형이 자유주의 정치철학과 양립가능하지 않다는 논지를 일관되게 전개한 바 있다. 실제로 근대 자유주의 정치제도는 존엄이라는 인격의 추상적 가치 위에, 각인의 전통과 문화에 뿌리를 둔 가치 지향, 평가적 판단 기준 등의 차이를 공존시키는 제도를 지향하며 발전해 왔다. 따라서 어떤 이유에서건, 그 인격의 존엄성을 위협하는 방식의 처벌을 가하는 것은 정당화될 수 없다는 것이다. 서로 다른 정체성을 갖는 이들 간에 이런 관습과 가치기준이 달라 갈등할 때, 자유주의 제도는 오직 '객관적인' 양화 가능한 피해와 이익에 근거해서만 공적인 제재를 가하는 방식에 의해 차이의 공존 문제를 해결해야 한다. 자유주의 정신을 대표하는 이 같은 너스바움의 논지는 다수의 지배적인 시선으로부터 사회적 소수자를 보호하는 매우 중요한 역할을 해왔다.

그러나, 수치심을 극복하거나, 수치를 최소화하려는 너스바움의 시도는 부당한 사회적 수치에 대처하는 적극적 시도라기보다는 소극적인 접근이다. 수치가 사회적 공동체성을 확인하는 중요한 역할을 할 수도 있다는 점, 수치에 대한 취약성이 공유하는 도덕적 실행 안에 작동하는 비대칭적 권력 관계에서 상당부분 비롯된다는 점, 사회 지배적인 이들이 수치를 줄 권력을 독점하고 주변화 된 사람들은 수치를 당하기 매우 쉽다는 점, 등등과 같은 이상의 분석 위에서, 과연 보다 적극적인 수치에 대한 해결 방안으로서 수치를 처벌의 한 완화된 형태로 허용할 수는 없을까?

도덕적 실천의 맥락에서 수치의 의미를 전개한 본 논의가 설득력을 갖는다면, 그리고 실천의 맥락을 바꾸는 것이 부당한 수치의 문제를 해결하는데 필수적이라는 앞의 논의가 맞다면, 수치형에 대해서도 너스바움과는 다른 입장에 설 수 있을 것이다. 예컨대 앞에서

언급한 성폭행 사례에서 가해자가 피해자에게 입힌 가해는 단지 너스바움이 말하는 객관적으로 증명할 수 있는 '양화 가능한 피해와 이익'으로만 환산해서 측정할 수 없다. 단적으로 명예는 '객관적으로' 측정 가능한 가치가 아니다. 단지 그 가해자가 법에 정해진 징역형을 산다고 해서 피해자가 입은 고통이 해소되는 것도 아니다. 성폭력이 아니더라도, 상대를 트라우마로 평생 괴로움을 당하게 한 흉악한 범죄를 저지르고도 자신의 인격과 자신의 범죄행위를 분리하면서 죄과에 대해 마땅한 처벌을 받아 치르면 그만이라는 가해자도 적지 않다. 이때 그는 가해자가 저지른 범죄를 법이나 도덕 원칙과의 문제로 보고, 피해자와의 관계는 부차적인 것으로 보는 주류 처벌관의 덕을 보고 있는지도 모른다.

이것이 피해자를 더욱 무기력하고 절망스럽게 만들기도 한다. 부당하게 피해를 입은 자가 수치의 고통을 살아가야 하는 반면, 당연히 부끄러워해야 할 가해자가 도리어 자신의 수치를 모르고 당당하게 살아가는 것은 결코 정의로운 상태는 아니다. 그러나 현재의 제도 아래에서는 이런 일들이 빈번하다. 이 때문에 소위 '상응하는' 법적 처벌을 중심으로 한 현행 형벌 제도는 사실상 피해자를 위한 것이라기보다는 가해자의 죄를 처벌을 통해 면제해주기 위한 가해자 위주의 처벌 제도가 아닌지 의심되기도 한다.

많은 범죄의 진정한 회복은 피해자가 가해자로부터 받은 수치와 모욕의 상처로부터 심신을 회복할 때 이루어진다. 회복에는 가해자에 대한 법적 처벌만이 아니라 피해자 앞에서의 가해자의 진정한 잘못의 인정과 사죄, 용서를 구하는 실제적 과정이 요구된다. 더구나 타인의 인격을 모욕하고 타인의 자기자존감(인격) 파괴를 의도하거나 그러한 결과가 초래된 범죄의 경우, 가해자가 자신이 행한 일로 인해 고통 받는 피해자의 모습 앞에서, 자신이 행한 것이 어떤 일이었는지를 깨닫고 그것을 행한 자신에게 부끄러움을 느끼고 용서를 구할 때, 비로서 피해자의 상처 회복은 시작될 수 있고, 가해자의 사죄의 진정성 또한 보장될 수 있다.[144] 그 과정이 사법적 정의(juridical justice)를 넘어선 회복적 정의(restorative justice)의 가능성을 열 수 있다는 점에 주목할 필요가 있다.[145] 물론, 부끄러움을 모르는 가해자에게 수치를 느끼게 하는 과정은 모욕이나 멸시를 당하는 것과 구분될 수 있어야 할 것이다.

인격적 침해 범죄의 처벌은 가해자의 수치를 요구한다. 이를 증명하는 적절한 사례들에는 개인과 개인 간 뿐만 아니라 개인과 국가, 특정 사회 그룹과 국가, 국가와 국가 간의 경우들도 포함될 것이다.

다양한 차별이 당연시되는 사회에서, 성차별적인 성문화가 만연해 있는 사회에서, 부당한 성적인 폭력을 가한 이에게 타인 앞에서 자신을 부끄럽게 여기게 하도록 하는 수치형은 다음과 같은 이유에서 정당화될 수 있을 것이다. 첫째, 부당한 수치로 인해 훼손된 자기 상처를 회복시키는데 필요한 조치라는 점, 둘째, 가해자 역시 이런 수치의 감정을 느끼는 과정을 통해 공동체의 일원으로 회복될 수 있다는 점, 셋째, 이들이 속해 있는 공동

144)수잔 바빗(Susan Babbit)은 *Impossible Dream* 이란 자신의 책에서 왜 사람들이 실제로 복수를 했을 때 자신에게 치명적인 결과를 초래할 것임을 알면서도 그것을 감행하는지에 대해 설명하고 있다. 그녀는 복수를 합리적으로 설명하려는 시도는 복수에서 공통적으로 뚜렷이 나타나는 명예 현상을 포착할 수 없기 때문에 실패한다고 주장한다. 복수는 자신이 받은 모욕을 갚지 못하고 계속해서 자신이 인간 이하임을 환기 당하는 이가 경험하는 수치의 통렬한 느낌을 빼놓고는 설명할 수 없다는 것이다. 실추된 자신의 명예, 수치의 회복은 어떤 물질적 계산이나 보상 보다는 기본적으로 상대가 자신 앞에서 무릎을 꿇는 것에 의해서 기대될 수 있다.

145) 현재 국내에서 학교 왕따폭력, 가정폭력, 등등 제한적인 영역에서, 가해자의 범죄를 다스리기 위한 완화된 형법으로 감옥형 대신 회복적 사법이 시도되고 있다.

체의 다중에게 무엇이 부끄러워해야 할 일인지를 공유하게 하는 효과를 갖는다는 점이다.

이에 대해, 서로 다른 가치관을 개인적 자율의 영역에 속하는 것으로 허용하는 자유주의적 다원주의 사회에서 이상의 효과를 기대하기에는 무리가 있다는 비판이 제기될 수도 있겠다. 예를 들면, 가부장적인 성 관념을 갖고 있는 남성이 상대에게 성희롱을 한 것에 대하여, 그에 상응하는 수치를 준다고 해서, 수치 피해를 준 자신을 그가 진정 부끄럽게 느낄 것인가는 의문이라는 것이다. 그는 오히려 자신의 성 가치관에 반하여 자신을 처벌하는 사회나 피해자를 향해 분노를 키울 수도 있다. 더군다나 가해자와 같은 성 관념을 갖고 있는 이들이 주변에 존재할 때 그는 자신이 부당하게 모욕을 받은 것이라는 신념을 강화하는 집단을 형성하여 단결하는데 그 처벌을 활용할지도 모른다. 그래서 결과적으로 피해자를 더욱 위험에 빠뜨릴 수도 있고, 사회적인 성 관념의 기류를 변화시키지도 못할 것이라는 것이다.

이와 같이 수치 처벌의 실효성에 의문을 갖는 것은 타당해 보인다. 그런 점에서 이런 비판이 잘못된 것은 아니다. 오히려 수치 주기가 또 다른 수치 주기를 낳는 악순환에 빠질 수 있는 것이다. 그렇기에 피해자 개인이나 그룹이 직접 나서서 가해자에게서 수치를 이끌어내려고 시도하는 것은 좋은 생각이 아니다. 대신, 이것은 공적 제도적으로 이루어지는 것이 중요하다. 서로 다른 가치관을 지닌 집단들이 함께 하는 사회일수록, 그들 집단 혹은 개인들 사이의 비대칭적인 힘의 무게를 심각하게 고려하고, 지배적 집단이나 개인이 부당한 수치나 폭력을 소수자 집단이나 개인에게 행사하지 못하도록, 수치의 균형을 맞추도록 해줄 공적인 장치가 갖추어져야 한다.

그것은 서로 다른 삶의 양식과 지향적 목표를 달리하더라도, 그들이 한 사회의 일원인 한, 무고한 자에게 해를 끼쳐서는 안 된다거나 개인의 몸의 권리는 침해할 수 없는 가치 등등의, 다원주의 사회가 공유해야 할, 보다 상위의 공동의 규범적 근거를 확인하는 장치이다. 뿐만 아니라, 수치의 처벌은 바로 그 상위의 규범적 가치를 형식적 차원에서가 아니라 구체적인 현실 관계 속에서 실질적으로 형성해 가는 장치인 셈이다. 이 같은 장치의 필요에 대한 고려를 통해, 수치가 현재와 같은 다원주의 사회에서 갖는 그 실효성의 어느 정도 한계에도 불구하고, 수치의 공적 사용의 정당성 근거를 마련할 수 있다고 보는 것이다.

이것은 서두에서 제기한 바, 피해자가 수치심을 느끼고 범죄를 저지른 자가 오히려 당당한 사회적 부정의를 해결할 하나의 제안이 될 것이다.

나가는 말

수치가 특정한 개인이나 그룹을 사회에서 차별하고 배제하는 낙인 효과를 발휘하게 되는 위험이 없는 것은 아니다. 그러나 인간이 사회를 떠나 생각할 수 없는 존재인 만큼, 타인과의 관계 속에서 형성해가는 정서로서의 수치심이 '우리'가 누구인지를 훈련하고 함양하는 공동체적 감정 능력이라는 점 역시 주목할 필요가 있다. 그것은 무엇이 자신이 속한 사회에서 허용하는 것이고 무엇이 금지되는 것인지와 관련된 규범적인 것인 것으로서, 그 사회가 공유하는 목표와 이해와 관련된 일종의 공동체적 감정을 형성하는데 핵심이 되는 사회적 성격을 갖는 것이다.

이에 이 글은 그 동안 현대 실천철학에서 수치를 지나치게 부정적인 측면에서만 접근

해왔다는 문제의식 아래, 가치관이 다원화되고 개인화되는 경향이 강해지고 개인들 사이, 집단들 사이의 관계가 추상화 형식화되고 있는 오늘날 상호의존적 관계성을 확인하는데 수치가 그 역할을 할 수 있음을 밝히고자 하였다. 수치심은 단순한 자존감을 훼손하는 부정적인 심리적 증상만도, 자율적 인격권을 침해하는 부당한 처벌이기만 한 것이 아니라 사회적 정체성을 형성하는데 필수적인 감정이며, 서로 다른 인격들 간의 상호적 관계 유지를 유해 요구되는 공동체적 덕목이기도 하다는 점을 보이고자 하였다. 나아가서, 차별적인 사회에서 그 대표적인 시선을 약자에게 가하는 이들에게 수치의 처벌은 부당한 사회적 관계를 시정할 수 있는 역할을 할 수 있음을 보이고자 하였다. 수치의 관계적인 규범적 역할에 주목할 때, 수치의 처벌은 타자와의 관계를 인정하게 하는 방식으로 이루어진다는 점에서 죄로서 법 앞에서 이루어지는 처벌 방식과는 다른, 관계 회복적 성격을 갖는다는 점에 주목할 필요가 있다.

논평 5

“회복적 정의”의 실현으로서 “수치의 공적 사용”의 정당성 문제

정미라(전남대)

수치심은 도덕적 능력의 토대를 이루는 가장 원초적인 감정이라고 할 수 있다. 도덕적으로 옳지 않다고 생각되는 행위를 할 때, 혹은 자신의 불완전성이 노출될 때 느끼는 수치심은 도덕적 행위를 가능하게 하는, 그리고 완전성을 지향하게 하는 근원적인 힘으로 이해될 수 있다. 그러나 문제는 이러한 수치가 도덕적인 옳고 그름의 문제를 벗어난 광범위한 영역까지 억압과 배제의 기제를 갖는다는 데 있다. 특히 단순한 취향의 문제나 성격의 문제, 그리고 장애나 생김새, 가난까지도 수취의 대상이 되기도 한다. 더 나아가 성폭력 피해자에서 나타나듯이 가해자가 아닌 피해자가 오히려 더 수치를 느끼기도 하는 역설적 상황은 수치가 지닌 억압의 기제를 새롭게 성찰할 필요성을 갖게 만든다.

허라금 선생님은(이하 발표자) 발표문에서 피해자가 오히려 수치를 느끼는 부당한 수치의 문제를 해결할 수 있는 방법을 모색하는 것을 목적으로 삼고 있다. 이를 위해 발표자는 수치를 야기하는 개인적 · 사회적 원인들을 비판적으로 검증하고, 부당한 수치로 인한 피해자의 고통을 최소화 할 수 있는 방안으로 가해자에게 수치를 처벌하는, 즉 공적 처벌 방식으로서 수치형을 제안한다. 발표자에 따르면 법적 처벌을 중심으로 한 현행의 형벌제도는 사법적 정의를 실현할 뿐, 회복적 정의(restorative justice)를 실현할 수 없기 때문이다. 발표자는 수치의 처벌을 통해 첫째, 피해자가 “부당한 수치로 인해 훼손된 자기 상처를 회복”할 수 있으며, 둘째, “가해자 역시 이러한 수치의 감정을 느끼는 과정을 통해 공동체의 일원으로 회복”될 수 있으며, 셋째, “이들이 속해 있는 공동체의 다중에게 무엇이 부끄러워해야 할 일인지를 공유하게 하는 효과”가 있을 것으로 진단한다.

수치에 대한 발표자의 이러한 논의는 수치와 관련한 역설적 상황, 특히 성적 폭력에 있어서 가해자가 아닌, 오히려 피해자가 수치를 느끼는 현실을 고려할 때 실천철학적 관점에서 무엇보다도 절실하고 의미 있는 작업이라 생각된다. 논평자는 우선적으로 수치와 연관된 발표자의 논의에 몇 가지 의문을 제기함으로써 논평을 대신하고자 한다.

I. 수치의 유발 요인과 관련하여

1) 발표자는 너스바움(M. Nussbaum)과 벨만(D. Vellman)의 수치에 관한 분석을 통해 많은 사회에서 사회적 통제 기제로 사용된 성적 수치를 이해하고자 한다. 즉 발표자에 따르면 성적 수치는 “자신의 의지로 통제할 수 없는, 가장 육적인 것의 드러남에 대한 불안”(벨만)과 “자신의 불완전성을 타자에게 전가함으로써 자신의 불안을 해결하려는 심리적

기제”(너스바움)가 결합함으로써 사회적 통제 기제로 사용될 수 있었다고 한다. 또한 “성적 수치의 낙인”은 대부분 사회적 지위가 낮은 이들에게 주어지며, 따라서 가부장제에서 여성에게 “주홍글씨”가 주어지고, 오늘날에도 여전히 성폭력 피해자가 고통을 겪게 된다는 것이다.

그러나 논평자는 수치심은 사회적으로 공유되는 가치의식과 밀접한 연관이 있다고 생각한다. 즉 수치는 개인이 느끼는 주관적인 감정으로 표출되지만, 이러한 감정은 사회적으로 공유되는 가치를 손상시켰다고 느꼈을 때 생겨나는 감정이 아닐까? (개인들은 사회적으로 공유된 가치를 내면화함으로써 자신의 정체성을 형성한다. 물론 이러한 과정에서 개인의 반성능력이 함께 작동되며, 사회적으로 공유된 가치는 비판되고 변형되기도 한다.) 이러한 관점에서 살펴보면 수치는 철저히 개인적인 것이지만 동시에 사회적인 것이다. 논평자는 사회적인 가치와 수치를 연관시킬 때, 사회적 규범을 어겼을 때 생겨나는 죄의식보다 수치가 훨씬 광범위하게 나타나는 현상을 보다 잘 이해할 수 있다고 생각한다. 또한 수치심이 단지 “참과 거짓, 옳고 그름”의 차원을 넘어서 야기되는 것은 이러한 가치의식과 연관되기 때문이라 생각한다. 예를 들면, 자본주의 사회에서 경제적인 가치가 중요하며 따라서 가난은 수치스러운 것으로, 표준어가 가치 있는 것으로 인식될 때 사투리의 사용은 수치스러운 것으로, 마른 몸이 가치 있는 것으로 간주될 때 비만은 수치스러운 것으로, 종족번식이 중요한 가치로 간주될 때, 불임이나 동성애는 수치스러운 것으로 이해되는 것이다. 또한 가부장제 사회에서 남성적인 것이 가치 있는 것으로 이해될 때 여성적인 것(약함이나 부드러움 등등)은 수치스러운 것으로, 여성의 순결이 가치 있는 것으로 간주될 때, 순결의 상실은 수치스러운 것으로, 따라서 성폭력의 피해자가 오히려 수치를 느끼게 되는 것은 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.

2) 발표자는 여성을 비롯한 사회적 약자는 자신의 정체성을 주체적으로 확인하지 못하고 오직 권력을 갖는 이들과의 관계를 통해 자신의 위치를 확인하며, 따라서 수치에 취약하다고 진단한다. 또한 발표자는 근대적 이상인 “독립적 인간”인 성인 남성은 권력자로서 타자를 배제하는 기제를 자신 안에 함축하고 있으며, 그에 반해 사회적 약자는 의존적 관계성을 지니고 있음으로 인해 “타자를 포함하는 확장적인 우리를 인정”함으로써 “관계적 자아능력”에 있어서 탁월성을 지니고 있다고 판단한다. 이와 함께 수취에 취약한 사회적 약자들이 도덕적으로 우월할 수 있는 가능성을 함축하고 있다는 것이다. 그러나 이러한 주장에는 논리적으로 동의하기 어려운 사실, 즉 사회적 약자가 관계적 자아능력에 탁월성을 지니고 있기 때문에 우리가 모두 사회적 약자가 되는 것이 바람직하다는 사실을 포함하고 있다. 논평자는 사회적 약자 속에서 도덕적 우월성을 찾기보다 오히려 사회적 약자가 어쩔 수 없이 갖게 되는 (부당한)수치를 통해, 이러한 수치를 야기하는 사회의 문제를 지적하는 일이 더 시급한 일이라는 생각이다.

II. 부당한 수치의 해결 방안과 관련하여

1) 발표자는 피해자가 오히려 수치를 당해야 하는 부당한 수치의 문제를 해결하기 위해 공적 처벌 방식으로서 수치형을 제안하며, 이를 통해 회복적 정의(restorative justice)를 실현하고자 한다. 근대 이후 범죄자에 대한 처벌은 인권의 차원에서 응보보다는 교화로

변해왔다. 현재의 처벌방식은 재범을 방지하기 위해 범죄자를 사회로부터 격리하고, 다시는 죄를 짓지 않게 하기 위해 교화하는 방식을 채택하고 있다. 발표자도 부분적으로 언급한 것처럼 수치형은 이중처벌과 인권침해라는 비난으로부터 자유로울 수 없을 것으로 판단된다. 또한 수치형의 구체적인 실행방안에 대해서도 좀 더 상세한 설명이 필요한 것으로 생각된다.

2) 수치가 사회적으로 공유된 가치와 밀접하게 관련이 있다는 논평자의 논의와 관련해서 살펴볼 때, 오히려 피해자가 수치를 느끼는 문제의 해결은 사회적으로 공유되는 가치에 대한 지속적인 비판적 검증을 통해 가능하다고 생각한다. 특히 성폭력의 피해자가 느끼는 수치를 없애기 위해서는 여성에게 강요되는 성적 순결이 절대적인 가치가 아니며, 성폭력에 대해 성이 중심이 되는 것이 아니라 폭력이 무엇보다도 문제라는 의식의 확산이 필요한 것으로 보인다. 가치에 대한 비판적인 검증을 통해 기존의 잘못된 가치를 교정하는 일은 지난하고 오랜 시간을 요구하는 일임에 틀림없다. 그러나 빠른 길이 꼭 옳은 길만은 아니라는 말로 논평을 마무리하고자 한다.