48년 체제와 한국전쟁, 그날 이후 남겨진 ‘빗금 그어진 주체($)’들의 평화를 위한 윤리학

이상철*

I. 들어가는 말

48년 체제와 한국전쟁은 분단된 한반도라는 상징체제의 시작을 알리는 서막임과 동시에 대한민국을 지배하는 사회적 원죄의 진앙이다. 나는 이 글에서 한국전쟁이라는 트라우마를 간직하고 지나온 시절을 자크 데리다(Jacques Derrida: 1930~2004)의 표현을 빌려와 ‘유령(huaunting)의 세기’라 명명할 것이고, 그날 이후 한반도에 남겨진 이들을 ‘빗금 그어진 주체($)’라 부르면서 그들이 어떻게 지금까지 살아남았는지를 추적할 것이다. 그 과정에서 연구자는 70년 넘게 남한의 ‘빗금 그어진 주체($)’들에게 끊임없이 환상을 제공하면서 현실의 모순을 가리는 데 동원되었던 국가 이데올로기와 신앙적 차원에서 작동된

* 크리스챤아카데미 원장, 한신대학교 사회문화 겸임교수

대속의 교리에 대한 비판적 읽기를 도모한다. 왜냐하면 정치적, 그리고 종교적으로 강력한 대타자의 목소리가 일상에서 벌어졌던 개인의 비극과 아픔을 은폐시키는 기재로 작용하였고, 그것은 개인의 희생을 바탕으로 한 국가발전과 번영이라는 목적을 이루기는 했으나 이 과정에서 많은 퇴행과 비극을 낳았기 때문이다.

최종적으로 연구자가 본 논문에서 의도하는 것은 48년 체제와 한국전쟁을 거치면서 사라진 목소리들과 지워진 마음들을 어떻게 다시 불러낼 수 있을까 하는 것이다. 나는 이 물음에 대한 답을 데리다(Jacques Derrida)의 유령론(Hauntology)을 통해 찾아가고자 한다. 유령론은 우리 안에 있지만 지워지고 사라진, 은폐당한 타자의 목소리를 탈은폐시키려는 시도이다. 나는 그것이 평화를 이루어 나가는 과정이라 생각한다. 평화란 갈등을 보이지 않게 하거나, 아픔을 덥고 가려서 이제는 아프지 않다고 말하는 것이 아니다. 역사의 전개과정에서 생긴 비극적 상처를 서둘러 봉합하는 것이 평화가 아니라, 그 갈등과 상처를 함께 정의롭고 평등하게 풀어나가는 과정이 평화다. 이러한 수순을 밟아가면서 본고는 48년 체제 이후 현재까지 체제와 신앙이 부여한 평화담론 속에서 인내해야 했던, 가려지고 잊혀진 이 땅의 '빗금 그어진 주체($)'들을 위한 평화의 윤리학을 제안하고자 한다.

II. 억압당한 마음과 지워진 기억

1. '마음의 사회학'과 '타자의 윤리학'

2018년 한 해 동안 걷잡을 수 없게 몰아쳤던 남북평화체제를

향한 벅찬 조짐들은 2019년에 하노이 북미회담 이후 급격하게 식어버렸다. 남북관계가 교착상태로 빠진 채 표류하고 있는 시간이 길어지면서 나는 다음과 같은 생각이 들었다. 한반도 평화는 48년 체제 이래로 흩어지고 갈라졌던 남과 북의 마음이 만나 서로 대화하고 이해하는 가운데, 양자가 서로에 대해 가졌던 오랜 오해와 왜곡의 지점들을 하나씩 확인하고 풀어가면서 서서히 앞으로 나가야 하는 것 아닐는지. 그러기 위해서는 북녘의 마음에 대해서는 정확히 알지 못하더라도, 최소한 남한사람들이 거쳐 왔던 지난 시절 마음의 추이에 대해서는 복기해야 되지 않을까 하는 질문이 스멀스멀 올라오기 시작했다. 주류담론에서 놓치고 있는 역사의 이면에 가려진 한국인의 마음을 바르게 펼쳐놓는 일, 그리고 그것들을 응시하시면서 굴곡의 지점과 뒤틀린 모양새를 확인하는 작업, 증언하는 작업, 그리고 애도하는 작업이 한반도 평화체제 구축과정에서 필요한 기독교윤리의 시선이 되어야 할 것이다.

이 대목에서 다음과 같은 질문을 던질 수 있다. 왜 기독교윤리에서 마음이 문제가 되는 것일까? 미셸 푸코(Michel Foucault: 1926~1984)는 도덕과 윤리의 다른 영역을 담보하고자 했던 인물이었다. 도덕이나 윤리의 어원에는 공히 공동체 내부에 존재하는 전통적인 질서와 그것을 수행하는 원칙에 대한 믿음이 있다.[1] 푸코는 그럼에도 불구하고 윤리와 도덕 사이에 존재하는 상이한 차이를 드러내면서 도덕에서 윤리로의 전환을 도모한다:

---

1) 도덕(morality)은 라틴어 mores가 어원이고, 윤리(ethics)는 헬라어 ethos가 어원이다. 둘 다 관습, 풍속, 규범, 전통 등의 뉘앙스가 단어의 뜻에 들어 있다.

> 그것들의 다양성, 차이, 혹은 모순들의 휘하는 형태들을 분석하는 역사, 개인들이 스스로를 도덕적 행동의 주체로 세우게끔 되는 방식들의 역사, 이 역사는 자기와의 관계들의 정립과 발전, 자기에 대한 성찰, 자기에 의한 자기 인식, 검토, 파악, 사람이 자기 자신에게 행하고자 하는 변형, 이 모든 것들에 대해 제안되는 모델들의 역사가 될 것이다. 이것이 윤리의 역사, 즉 도덕적 주체화의 형태들, 그리고 자기를 확고히 하기 위한 자기 실천들의 역사라 불리어질 수 있을 것이다.[2)]

위의 인용에서 주목해야 하는 구절은 윤리가 도덕적 주체화의 형태들, 자기를 확고히 하기 위한 자기 실천이라고 언급한 부분이다. 도덕이 전체와 객관과 절대에 주목한다면, 윤리는 개인과 주관과 차이에 방점이 있음을 푸코는 강조하였다. 보편적이고 절대적 성격의 도덕과는 달리, 윤리는 다양한 분야(예: 정치윤리, 경제윤리, 환경윤리, 기업윤리, 노동자윤리, 의료윤리 등)와 실존적 혹은 존재론적 차이(예: 성 윤리, 페미니즘 윤리, 퀴어 윤리, 민중의 윤리, 인종의 윤리, 포스트콜로니얼 윤리 등)를 인정하면서 그것들을 지지한다.

윤리가 마음과 연관될 수 있는 단초가 여기에 있다. 마음은 보편적인 것이 아니라서 비이성과 비합리와 쌍을 이루는 듯하나, 그것이 오히려 이성적인 것과 합리적인 것이 보지 못하고 하지 못했던 일들을 가능하게 할 수도 있지 않을까 하는 기대가 내게는 있다. 인간은 저마다의 역사와 문화, 종과 성의 차이, 계급의 차이에 따라 각자가 다른 배경과 상이한 실존적 상황에 놓이게 마련이다. 이 말은 인간들마다

---

2) 미셸 푸코, 문경자 · 신은영 옮김, 『성의 역사: 제2권 쾌락의 활용』(서울: 나남신서, 1990), 42-43.

다양한 마음이 존재한다는 말이다. 이토록 다양한 차이를 하나의 도덕으로 묶을 수 있다는 믿음이 환상이다. 윤리는 도덕적 환상이 작동하지 않는 지점에서 다양한 사람들이 갖는 마음의 차이와 관계한다.

이러한 논의를 토대로 우리는 마음이란 사회적 제관계와 불가분의 관계가 있다는 점을 발견할 수 있다. 마음이라는 독립된 영역이 따로 있는 것이 아니다. 마음은 사회와 분리되고 구별된 장소에서 사회의 흐름과 관계없이 생겨나는 것이 아니라, 사회적 문제의 발생과 해결과정에 함께 개입하면서 더불어 변화하고 성장한다. 종교사회학자 에밀 뒤르켐(Emile Durkheim: 1858~1917)은 마음이 사회적 현상과 불가분의 관계가 있음을 밝히면서 마음의 사회학을 제시한 인물이었다.[3]

에마뉘엘 레비나스(Emmanuel Levinas: 1905~1995)는 뒤르켐의 사회와 마음의 문제를 타자론에 입각한 종교학으로 연결시킨다:

> 오직 사회를 통해서만 나는 타인과 관계를 맺는데, 이 사회는 단순히 개체나 대상의 다수성이 아니다. 나는 어떤 전체의 단순한 부분도 아니고 어떤 개념의 독특성도 아닌 타인과의 관계를 맺는다. 사회적인 것을 통해 타인에게 가닿는 것은 종교적인 것을 통해 타인에게 가닿는 것이다. 이렇게 해서 뒤르켐은 객관적인 것의 초월성과는 다른 초월성을 간취한다.[4]

뒤르켐이 사회를 통해 마음을 읽어내려고 했다면, 레비나스는

---

3) 에밀 뒤르켐, 윤병철 외 옮김, 『사회학적 방법의 규칙들』 (서울: 새물결, 2001), 55.

4) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority,* (Pittsburgh: Duquesne Univerity Press, 1969), 68.

사회 속에 존재하는 타자에 주목한다. 뒤르켐이 말한 마음이 사회적 현상과 불가분의 관련을 맺는다 함은, 마음이 사회적 현상에 전부가 드러난다는 말은 아닐 것이다. 마음은 사회적 표층 위로 모두가 등장하지 않는다. 사회적 증상으로 우발적으로 돌출되는 경우가 많다. 레비나스가 말하는 타인과의 관계는 후자의 경우에 방점이 있다. 하지만 타자는 레비나스적 의미로 닿을 수 없고, 의미로 환원되지 않는 어떤 영역이기에 필연적으로 결핍과 잉여를 동반한다. 이것이 레비나스가 말하는 무한(Infinity) 개념인데, 레비나스의 사건론이 시작되는 지점이기도 하다.

레비나스에게 사건(event)이란 "최소한 <미리(a priori)> 짐작해 볼 수 없이, 그리고 오늘날 우리가 흔히 말하듯이 최소한의 계획을 세울 수 없이 하나의 사건으로 닥쳐오는 것"인데, 그것이 "우리가 절대적으로 다른 타자(absolutely other)와 관계를 맺고 있다는 사실"을 깨닫게 한다.[5] 타자의 현존으로 인해 나의 자발성에 문제 제기가 일어나는 것을 레비나스는 윤리라 부르는데,[6] 이 지점에서 뒤르켐의 마음의 사회학과 레비나스의 타자의 윤리학이 만난다.

내가 뒤르켐과 레비나스의 의견을 받아 이 글에서 관심하는 바가 이것이다. 사회적 증상으로서 억압된 마음의 귀환, 타자의 귀환이다. 48년 체제와 한국전쟁에 대한 이야기로부터 글의 실마리를 찾으려는 이유는 그래서이다. 굴곡 많았던 한국 현대사의 발전과정에서 지금까지 가려지고 잊혀진 마음들이 있다면, 그것에 대한 혐의는 48년 체제와

---

5) Emmanuel Levinas, *Time and the Other* (Pittsburgh: Duquesne Univerity Press, 1987), 74.

6) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 43.

그로부터 야기된 한국전쟁에 있다. 본고는 이러한 전제 위에서 출발하는데, 논문의 전체적 방향은 1948년 체제 이후 현재까지 한국 현대사의 발전과정을 거치면서 형성된 사회의 마음과 거기서 튕겨져 나온 마음의 잉여를 추적하고 그에 대한 대안을 상상하는 것이다.

글의 첫 꼭지에서 48년 체제와 한국전쟁에 대한 이야기를 어떤 식으로든 배치해야 했는데 고민이 많았다. 당시의 정치적 지형과 사람들의 욕동을 어떻게 다 일일이 밝힐 수 있을지, 그것은 내 깜냥으로는 감당하기 어려운 과제였다. 이미 정리된 역사적 자료와 평가들에 기반한 한반도와 한국전쟁을 둘러싼 메타담론이 있지만, 그보다는 우리 집안의 은폐된 기억을 들려주면서 48년 체제와 한국전쟁을 둘러싼 이야기를 시작하는 것이 더 효과적인 글쓰기라 생각했다. 왜냐하면 본고는 '역사란 무엇인가'가 아니라 '누구를 위한 역사인가'라는 미시사적 물음과 발상에서 비롯되었기 때문이다. 기존의 역사에서 잊혀진 사람들이 온전히 역사와 삶의 중심으로 복원될 때까지 위의 물음은 계속 유지되어야 하고, 나는 그것이 윤리적 태도라 믿는다.

2. '지워진 기억'의 소환이 윤리적인 이유

앞 장에서 마음의 사회학과 마음의 문제로부터 야기되는 타자의 윤리학에 대한 이야기를 했는데, 마음의 문제는 구체적으로 말하면 기억의 문제로부터 시작된다고 할 수 있다. 기억은 은밀한 사적인 영역이기도 하고, 어떤 공동체 내부에서 집단적이고 합법적으로 공유하는 공적 영역이기도 하다. 기억에 대한 투쟁은 역사가 기록된 이래로 중요한 화두였다. 이유는 기억이 인간과 공동체의 삶을 유지하게 하고 그것들의 정체성을 노정하기 때문일 것이다. 아주 드물게 사적 기억의

인정투쟁을 통해 복원된 진실이 대문자 역사를 수정하는 경우도 있었지만, 대부분은 공적으로 기억되고 선포되는 대문자 역사 안으로 개인의 기억은 수렴되거나 산란되었다. 이렇게 버려진 기억들을 복원하는 작업을 지금부터 시행하고자 한다.

나는 열 살까지 평화의 섬 제주도에서 살다가 1970년대 말에 서울로 올라왔다. 나의 친가와 외가는 모두 제주다. 아버지는 초등학교 때 4.3을 목도했다 하셨고, 어머니의 기억에도 없는 외가 친척들의 제삿날은 같은 날이었다. 아버지는 1949년 당신이 10살 되던 해 여름 4.3의 주동자 빨치산 대장 이덕구가 사살되어 당시 도청이 있었던 관덕정 광장에 시체가 전시되어 있는 앞을 지나 매일 등하교를 했고, 주일에는 그 앞을 가로질러 교회에 갔다고 하셨다. 현장에 동네사람들이 모여 수군수군 하던 모습과 그 사이에서 들려나왔던 '개죽음'이라는 단어를 잊을 수 없다고 하신다.

외갓집 어른들의 제사가 합동으로 드려지던 날, 그 동네에 나는 어머니를 따라 몇 번 갔던 적이 있다. 대문을 열고 들어가면서부터 전해오는 술 냄새와 향 냄새는 연이어 벌어지는 그로테스크한 광경의 서막이었다. 다들 이런 저런 형태로 각자의 제삿날 소임을 감당하는 것 같더니만 갑자기 누군가 괴성을 지르고 곧이어 의미를 알 수 없는 소리들이 이곳저곳에서 들린다. 각양각색의 기이한 분절된 말들이 그 공간을 채워나갔던 기억을 나는 잊을 수 없다. 신음 같기도 하고, 욕 같기도 하고, 주문을 외우는 것 같기도 하고, 잠꼬대 같기도 한 소리들이었다. 내가 유령인지, 그들이 유령이었는지, 아니면 진짜 유령이 그곳에 왔었는지도 모르겠다.

우리 집안 가정사의 미스터리는 밝혀지지 않은 좌익연루설이다. 일제 강점기 때 일본으로 건너가 돌아오지 못하고 남겨진 가족들이 있었는데, 그들이 후에 일본 내 조선인 좌익 인사가 되었다는 소문, 교회 장로였던 증조할아버지가 제주에 약간의 농지를 보유하고 있었는데 소작농들에게 관대한 입장을 취했다는 것이 4.3 정국에서 구설수에 올랐다는 이야기, 그럼에도 불구하고 증조할아버지는 제주 최초의 교회로 알려진 시내 한복판에 있었던 교회의 장로 직분에 충실했다는 후일담 등.

이 모든 소문들은 당사자들에게 들은 이야기가 아니라, 그 주변에 살았던 사람들이 술김에 한, 혹은 어느 모임에서 주절주절 읊조렸던 이야기를 어린 시절 내가 몰래 훔쳐들었던 내용들이다.

아버지는 당신 기억 속에서조차 희미한, 어쩌면 무의식의 차원에 숨어있는 그것들을 꺼내놓고 이야기하는 것을 꺼리셨다. 유년시절에 보고 들은 바가 분명 있었겠지만 그것을 누군가에 말씀하지는 않았다. 이와 같은 경우는 비단 우리 집안만의 이야기는 아니다. 제주에서, 남도에서, 전국적으로 48년 체제와 한국전쟁을 거치면서 민족의 비극이 가족의 비극으로 전환된 경우는 부지기수다. 하지만 한국사회에서는 그것을 공개적으로 말할 수 없었다. 무엇이 우리로 하여금 침묵하게 했던 것일까. 이 글에서 관심하는 것은 가족사의 비밀스런 지점들을 밝히고 드러내는 것이 아니다. 내가 궁금한 것은 그것을 말할 수 없게 만들었던 메커니즘이다. 존재하지만 부재하는, 아니 부재하면서 존재하는 대상에 대해 말할 수 없도록 했던 기억의 메커니즘 말이다. _

아버지는 10살이 되던 해 겨울 목격했던 빨치산 대장의 죽음을

공포의 기억으로 간직하고 있다. 군중들의 틈에서 흘러나왔던 개죽음이란 말은 저렇게 살아서는, 아니 저렇게 죽어서는 안 된다는 교훈으로 아버지에게, 아니 대부분의 당시 남한의 백성들에게 다가왔을 것이다. 4.3 때 한꺼번에 몰살당한 외가 어른들의 죽음은 대표적인 개죽음의 예라 할 수 있다. 빨치산 대장의 죽음에 대한 트라우마로부터 시작된 당시 초등소년이었던 아버지의 대상인식은 극렬한 반공주의 시스템 속에서 성장하면서, 기억 속에 어렴풋이 존재했던 당신 가족에 대한 기억의 억압을 선택하게 했던 것 아닐까. 이것이 당시 비슷한 경험을 간직했던 대한민국 국민들끼리 공유하는 죽음의 서사였고, 그것은 극악한 세월을 살아내는 과정에서 발설해서는 안 되는 마치 금서 같은 것이었다.

나는 한국전쟁을 거치면서 저마다의 기억을 저당잡힌 채 살아남은 이 땅의 백성들을 '빗금 그어진 주체($)'라 명명하면서, 사라진 기억의 장소에 자리잡은 집단의 마음을 어떻게 바라볼지 논할 것이다. 여기에는 다음과 같은 유의사항이 있다. 마음을 읽는다는 것은 마음에 대한 이론의 지형을 밝히고 그 유형에 맞게 한국인의 마음을 시대별로 정형화하겠다는 말은 아닐 것이다. 오히려 그 반대가 아닐까 싶다. 정형화된 역사와 공식적 기억이 담아내지 못했던 당대의 진실과 지워진 개인의 마음을 소환할 때 비로소 왜곡되고 뒤틀려 있는 마음의 퍼즐이 완성되는 것 아닐는지. 그 과정에서 기존의 해석과 이미지에 대한 전복적 사유를 허용함은 물론이다. 그렇게 관찰한 결과를 토대로 우리시대 마음의 결을 드러내는 것이 평화를 향하는 여정이고, 그것이 평화를 위한 기독교윤리학임을 드러내는 것이 본고의 최종목표이다.

III. 죄의식과 '빗금 그어진 주체($)'

1. 죄의식

돌이켜보면 한국 현대사를 지배하는 불행의 씨앗이 뿌려져 발아하고 성장한 터가 바로 해방공간이었다. 1945년 해방 이후 3년 동안 한반도는 누구나 차지하고 싶어 하지만 중심은 아직 비어 있었던 성소였다고 해도 과언이 아니다. 남과 북이, 좌와 우가, 친일과 친미가 성소 중앙에 놓여 있다는 법궤를 놓고 호시탐탐 기회를 엿보고 있던 무렵 1948년 5월 10일 남한만의 단독 선거가 실시되었고, 석 달 후 8월 15일에 남한만의 단독정부가 수립되었다. 흔히 말하는 48년 체제가 성립된 것이다.

필자가 유학중이던 2008년 이명박 정부가 1948년 8월 15일을 건국절로 제정하려 한다는 소문이 시카고로 전해졌다. 이는 뉴라이트 계열 역사학자들의 견해에서 출발한다고 누군가 내게 일러주었다. 그들은 21세기 대한민국의 정통성을 45년 해방 전후 좌와 우로 갈라졌던 정치지형 속에서 생존한 반공을 국시로 하는 보수우파에 기원을 두고 있으며, 한국의 현대사를 남한의 역사로 국한시켜 북한과의 체제 경쟁에서 승리로 이끈 자유민주주의를 기반으로 한 시장경제의 서사로 읽어냈다. 역사학자 이동기는 이들의 시도를 다음과 같은 이유로 비판하였다: "(그들의) 역사구호는 식민은 근대, 분단은 건국, 독재는 부국이었다. 그들은 제국주의 억압과 폭력, 단일국가 건설의 실패로 인한 민족분단과 전쟁 그리고 민주주의 압살과 불평등을 '근대—건국—부국'이라는 국가 발전의 서사로 덮어 버렸다. 이를 통해 지배적 역사에 대한 긍정적 환상을 유포했다."[7]

이러한 뉴라이트적인 인식은 해방 이후 좌와 우의 갈등, 그리고 남한의 반공국가 성립에 이르는 과정에서 수반되었던 잔인한 폭력과 죽음의 행렬을 모두 자유민주주의로 가기 위한 마찰과 잡음, 희생으로 은폐시키고 정당화시킨다. 그 과정 속에서 아버지가 봤던 4.3의 빨치산 대장 이덕구의 죽음과 역시 4.3 당시 희생당한 외가 친척들의 죽음은 개죽음일 수밖에 없었고, 일본에 있다는 친가 쪽 정체가 밝혀지지 않은 가족들은 이 땅에서 발설해서는 안 되는 차라리 부재하는 인물로 남겨지는 것이 나았다. 이런 공공연한 비밀은 비단 우리 집안만의 사연은 아닐 것이다.

해방공간이 열리고 한국전쟁을 거치면서 살아남았던 사람들의 처지는 그리스도교 전통에서 선악과 이후의 원죄를 운명으로 받아들이며 에덴의 동쪽으로 추방당해야 했던 최초 인간들의 그것과 겹친다. 에덴의 동쪽으로 쫓겨나가면서 얼마나 하와와 아담이 외롭고 쓸쓸하고 공포스러웠을까. 그들 마음의 근저에 자리 잡고 있었던 것은 원죄였다. 선악과를 먹고 말았다는 죄책감을 안고 최초의 인간들은 에덴의 동쪽으로 나갔고, 우리 민족 역시 48년 체제와 한국전쟁을 거치면서 동족의 가슴에 총부리를 겨누었다는 원죄로부터 그 누구도 자유롭지 못한 채 전쟁 이후를 살아갔다.

죄의식은 프로이트(Sigmund Freud: 1856~1939)로부터 시작되는 정신분석학 전통에서는 문명발생을 설명하는 중요한 단초다. 프로이트는 오이디푸스의 부친 살해 죄의식을 문명발생의 요소로 지적한 바 있다. 원시 사회에서 토템 동물은 신성시되고 터부시되며 아버지로 상징된다. 최초의 아버지가 있고 모든 여인들은 원부의 차지다. 자신의

---

7) 이동기, 『현대사 몽타주-발견과 전복의 역사』 (파주: 돌베개, 2018), 341.

독점적 지위에 위협을 느낀 원부는 아들들을 모두 쫓아낸다. 쫓겨난 아들들은 원부의 여인들을 차지하고자 힘을 합쳐 아버지를 죽인다. 그런 다음 아버지의 살을 함께 나누어 먹는다. 원부 살해에 대한 죄의식을 느끼는 아들들은 1년에 한번 짐승을 죽여 번제를 드리고 그날을 기억하며 축제를 벌인다. 이것이 프로이트가 문명발생의 기원을 설명하는 '토템 향연'이다.[8)]

자크 라캉(Jacques Lacan: 1901~1981)은 오이디푸스 콤플렉스를 상상계에서 상징계로 진입할 때 벌어지는 상징적 거세와 연결시키면서 사회적 존재로서의 주체의 탄생을 설명하는 도구로 사용한다. 라캉 연구가인 마단 사룹(Mardan Sarup)은 이를 다음과 같이 요약한다.

> 상상계(the imaginary)와 상징계(the symbol)는 연속적인 단계가 아니라 얽혀 있는 것이다. …상징계는 상상계를 잠식해 들어가고, 조직하며 방향을 제공한다. …라캉은 말을 습득한 인간 주체는 (상상계 속) 대타자를 상징계(현실사회)로 편입시키고, 그리하여 자기의 욕망을 상징계의 체계적 압력들에 복종시킨다고 지적한다. 언어를 받아들임으로써 주체는 자기의 자유로운 본능 에너지가 작용되고 조직되도록 허용한다는 것이다.[9)]

상상계(사회화 이전단계)에서 상징계(사회시스템)로 넘어갈 때 상징적 거세가 나타나는데, 이것은 대타자(사회)의 욕망, 즉 금지의

---

8) 지그문트 프로이트, 이윤기 옮김, "토템과 타부," 『종교의 기원』 (서울: 열린책들, 2020), 23-250.

9) Mardan Sarup, *Jacques Lacan* (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1992), 105-106.

체계에 복종하는 것이다. 그것은 자기가 속한 사회의 금지의 목소리를 듣는 것이고 위반의 경고를 수용하는 것이다. 이 상징적 거세시기가 원부살해가 일어나는 시기이다. 아버지를 살해했다는 원죄의식를 통해 주체는 상징계 내에서 자기의식을 획득하였고, 그 죄의식이 주체로 하여금 상징계 속 사회적 존재로 진입하게 한다. '빗금 그어진 주체($)'는 그때 등장한다.

2. '빗금 그어진 주체($)'는 누구인가?

그렇다면 정신분석학적인 주체이해를 1948년 체제와 한국전쟁 이후를 살아왔던 우리의 (할)아버지 세대 서사로 치환하면 어떻게 될까. 동족이 분단되었다는, 그리고 자매와 형제를 향해 총부리를 겨누고 살인을 저질렀다는 원죄의식은 아버지를 죽였던 자식들의 그것과 맞먹는 트라우마다. 더 이상 그들은 상상의 공동체에서 살아갈 수 없었고, 정신을 차린 순간 반공을 국시로 하는 남한과, '미제의 압제 밑에서 조선반도를 해방시키자'라는 가열 찬 투쟁의지로 뭉친 북한사회로 당신들의 의지와 상관없이 편입되어 있었다. 상상계에서 상징계로의 진입이 폭력적이고도 강제적인 방법으로 이루어진 것이다.

프로이트와 라캉의 사유를 발전, 해체시키면서 독특한 목소리를 내고 있는 슬라보예 지젝(Slavoj Zizek)은 『그들은 자기가 하는 일을 알지 못하나이다』에서 '나는 죄를 지었다. 그러므로 나는 존재한다'라는 말로 죄의식과 주체와의 관계를 번역하였다.[10] 지젝의 발언은 48년

10) 슬라보예 지젝, 박성수 옮김, 『그들은 자기가 하는 일을 알지 못하나이다』(서울: 열린책방, 2004), 287.

체제와 한국전쟁이라는 원죄를 경험하고 에덴의 동쪽으로 쫓겨나 70년 넘게 살아가고 있는 우리의 한계를 인정하면서("죄를 지었다") 우리를 위치시킨다("나는 존재한다").

나는 해방공간과 한국전쟁을 거치면서 형성된 주체를 '빗금 그어진 주체($)'라 명명한다. 원래 '빗금 그어진 주체($)'는 라캉의 욕망그래프에서 상징적 주체의 시작을 표시하는 용어다.[11] 정신분석학에서 말하는 주체는 단일하고 독립적이며 이성의 능력으로 세상의 법칙을 관조하는 근대적 주체와는 달리, 분열되어 있고 균열이 많은 주체이다. 인간은 상상계 속 태초의 본능과 욕구를 누리면서 살아가는 존재가 아니라, 상징계의 질서가 부과하는, 즉 대타자의 욕망을 내면화하면서 살아야만 하는 훼손당한 존재인데, 이렇게 불완전한 존재를 '빗금 그어진 주체($)'라고 라캉은 말한다. 이런 과정을 거치면서 라캉은 "나는 생각한다. 고로 존재한다." 대신에 "나는 내가 존재하지 않는 곳에서 생각하고, 내가 생각하지 않는 곳에서 존재한다."[12]라는 결론을 이끌어냈다. 이 말은 데카르트로 상징되는 "나는 생각한다, 고로 존재한다."라는 근대적 주체관을 허무는 현대철학의 새로운 주체론으로 부상하였다.

라캉은 내 생각과 내 존재의 일치가 깨어지는 생경하고 불안하고 공포스러운 순간을 지나고 있는 인간이 세상 속에서 어떻게 이후의 삶을 지속할 수 있을까에 대한 질문을 던지고 있는 셈인데, **이 물음은 48년 체제와 한국전쟁을 거치면서 형성된 한국인의 집단적 마음 이해를 위해 던지는 질문으로 전환되어 우리에게 다가오고, 동시에 내게는**

---

11) Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*(New York: Verso, 1989),101.

12) Jacques Lacan, *Ecrits: A selection,* translated by A. Sheridan (New York: W.W. Norton & Company, 1977), 166.

'빗금 그어진 주체($)'로 남겨진 나의 증조할아버지, 아버지, 그리고 어머니를 이해하고자 던지는 질문이기도 하다.

원죄와 죄의식에 대한 이야기를 하면서 정신분석학적인 문명비평과 주체 이해를 끌어들인 이유는 인간의 행위에 대한 해명을 얻기 위함이고, 이는 윤리적 성찰과 대안을 찾기 위한 방편이기도 하다. 인간의 행위를 다루는 분야가 윤리학 아닌가. 윤리란 인간의 행위에 대한 문제이고, 갈등과 긴장의 상황 속에서 무엇을 기준으로 특정 행위에 대한 선택을 할 것인가를 고민하는 학문이다. 물론 이 글에서 언급하는 인간의 행위는 콕 집어서 48년 체제와 한국전쟁을 통과하면서 살아남은 나의 가족어른들, 더 나아가 동시대를 함께했던 한국인들의 그것들일 텐데, *내가 밝히고 싶은 부분은* **'빗금 그어진 주체($)'들이 70년 동안 그들의 삶을 지탱하면서 살아가게끔 했던 동력이다. 그들은 어떻게 살아남을 수 있었나?**

다음 장에서 나는 '빗금 그어진 주체($)'들이 해방 이후 현재까지 살아남을 수 있었던 동력에 대한 이야기를 할 것이다. 그것은 윤리적으로는 책임과 관련되고, 신앙적으로는 대속의 교리와 얽힌다.

IV. '빗금 그어진 주체($)'들의 윤리와 신앙

1. '책임(Responsibility)'의 문제

책임이 윤리적 함의를 띠고 등장한 것은 근대 이후의 일이다.[13] 리처드 니부어는 인간이 고난에 직면했을 때 규범윤리(목적론적 윤리,

의무론적 윤리)적 해법이 아니라 "응답을 통해 인간을 이해하려는 노력"[14]이 더 적절한 처방이라고 본다. 그러고 나서 책임에 대해 다음과 같이 적는다: "책임이라는 이념에는 인간은 응답자라는 이미지가 암시되어 있다. 이는 인간이란 대화에 끼어든 존재로서 자기에게 가해진 행위(사건)에 대해 응답하는 존재라는 뜻이다."[15]

부연하면 **책임윤리는 인간을 의무론자나 목적론자로 보지 않는다. 책임윤리는 각각의 삶의 자리에서 맞닥뜨리는 관계들에 주목하면서, 윤리적 행위란 결국 그 관계에서 발생하는 사건과 물음과 아픔에 응답하는 것이다. 이런 이유로 리처드 니부어에게 가서 인간은 '응답하는 존재'가 되는 것이다.** 그리고 이것이 성서를 관통하는 윤리적 문제의식이라고 니부어는 말한다: "우리가 책임의 이념을 통해 성서에 접근하게 되면 이 윤리 특유의 성격이 완전히는 아닐지라도 보다 더 잘 해석될 수 있으리라 생각한다. 이스라엘 역사와 초기 기독교 공동체의 위기적 상황에서 제기되었던 결정적인 질문은 '무엇이 목적인가?', '무엇이 우리가 지켜야 할 법인가?'가 아니라 '무슨 일이 일어나고 있는가?', '지금 발생하고 있는 이 일에 대한 적절한 응답은 무엇인가?'였다."[16]

지금부터 나는 리처드 니부어가 말하는 책임이 본 논문에서 다루는 '빗금 그어진 주체($)'들이 지녔던 윤리적 의식이었음을 말하고자 한다. 48년 체제가 탄생시킨 분단 이데올로기와 그로 인해 파생된 한국전쟁이

---

13) H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self* (New York: Harper & Row, 1963), 47.

14) Ibid., 59.

15) Ibid., 56.

16) Ibid., 66-67.

라는 비극적 사건을 거치면서 살아남은 자들은 한반도에서 발생한 어처구니없는 사건에 대해 물어야 했고, 그것에 대해 나름 책임있게 답변했어야 했다. 나는 그것을 직접적으로 우리 집안의 경우에서 느낄 수 있었고, 간접적으로는 학창시절 탐독했던 수많은 전후소설과 분단문학들을 통해 체득해갔던 것 같다.

『광장』을 쓴 최인훈과 더불어 손꼽히는 전후 작가라 할 수 있는 장용학은 대표작인 『요한시집』에 등장하는 한 인물의 대사를 통해, "내 살이 뜯겨 나가고 내 피가 흘러내린 이 전쟁은 과연 내 전쟁이었던가?"[17]라고 독자들에게 묻는다. 거제도 포로수용소의 잔혹함을 다루는 소설 속에서 불쑥 튀어나온 이 말은 당대를 살았던 우리 민족이 지니는 분단과 전쟁에 대한 트라우마의 중핵을 잘 드러낸 말이다.

5천년 넘게 함께 살았던 자매와 형제가 나뉘고 서로의 가슴에 총부리를 겨누며 많은 피를 흘렸는데도 그것은 우리의 전쟁이 아니었다는 점, 급변하는 세계의 정세와 그 여파로 밀어닥친 동북아 질서의 재편과정에서 우리는 한낱 꼭두각시에 지나지 않았다는 점, 그것이 한국인을 자기모멸과 자기비하라는 막다른 심리적 기저로 내몰았다. 수천만 명의 인명피해가 발생한 대규모 국제급 전쟁이 한반도에서 발생한 것이 문제가 아니라, 그 싸움이 이 땅에 왜 발생했는지, 그 과정에서 우리는 무엇이었고, 누구였는지, 그것에 대해 어느 하나 제대로 일러준 작자가 없다는 것, 우리는 그냥 배경이었고, 허수아비에 불과했던 그때의 상황이 별다른 변동이 없이 지금까지 지속되고 있다는 것이 우리가 지금까지 시름시름 앓는 이유이고 원인이다.

이 대목에서 문득 다음과 같은 질문이 생겼다. 그렇다면 1948년

17) 장용학, 『요한시집. 한국소설문학대계 29』 (서울: 동아출판사, 1995), 326.

체제와 한국전쟁을 다루는 본 논문에서 죄책감 혹은 원죄의식을 지나치게 강조할 필요가 있을까. 6.25 자체는 미·소간의 대리전 성격을 띤 것으로서, 물론 한반도에서 발생하긴 했지만 그 전쟁의 원인은 우리 외부에 있었던 것이다. 우리의 무능과 무력감이 아쉽고 한탄스럽기는 하지만, 그것을 죄의식으로까지 몰아갈 것까지는 없지 않나. 그 누구도 사태를 설명할 수도, 그 누구에게도 책임을 묻을 수 없는 이 마당에 구태여 '내가 죄인이로소이다'라고 자백할 필요가 있느냐 말이다. 생각이 여기에까지 이르니 죄의식은 실재하는 것이 아니라, 어쩌면 인간들이 사후적으로 스스로 자신들의 책임적 행위를 설명하고 납득시키기 위해 고안되는 자기서사의 기재 같은 것이 아닐까라는 생각이 들었다.

학창시절 만났던 최인훈의 『광장』[18]을 읽을 무렵부터 나는 이런 비슷한 생각을 했던 것 같다. 당시는 그것을 설명할 언어를 발견하지 못했지만. 나는 주인공 이명준의 자살이 이해가 되지 않았다. 소설 내내 이렇다 할 죄의식 같은 기미는 등장하지 않았는데, 왜 그가 마지막에 남한도 아니고 북한도 아닌 중립국으로 가는 배에서 떨어져 자살했는지. 이것이 <교과서에 나오지 않는 소설>에서 처음으로 『광장』을 접하고 들었던 의문이었는데, 이제는 그것에 대해 조금은 답을 할 수 있을 것 같다. 책임 때문이었다고, 응답해야 했기 때문이었다고 말이다.

이명준은 분단된 조국의 어느 한 쪽에서는 살지 않겠다며 인도양으로 향하는 배를 탔다. 남한 혹은 북한은 현실의 상징질서이고, 그것으로 편입하지 않겠노라고 저항하는 이명준은 상상적 세계를 고수하는 '빗금이 그어지지 않은 주체'이다. 하지만 인도양 가운데서 이명준은 자신이

18) 최인훈, 『광장/구운몽-최인훈 전집1』 (서울: 문학과지성사, 2008).

비로소 '빗금이 그어진 주체($)'임을 깨닫게 되고 곧 이어서 자살을 선택한다. 이명준이 왜 자살했을까, 이 문제는 내게는 꽤 오랫동안 풀리지 않았던 수수께끼였다. 절망 때문에, 고통 때문에, 트라우마 때문에, 무엇이 그를 죽음으로 이르게 한 것일까. 자살이 책임적 행위의 근거가 될 수 있는가라는 의문이 제기될 수도 있겠지만, 나는 이명준이 자신이 '빗금 그어진 주체($)'임을 깨닫고 행한 책임적 행위가 자살이었다고 최종 결론을 내렸다. 그것은 어쩌면 당대에 존재했던 수많은 '빗금 그어진 주체($)'들을 옹호하려 했던 최인훈 식 '인간 현상학'이었는지 모르겠다.

이명준으로 상징되는 한국전쟁 이후를 살아가는 주체의 과제는 역사가 자행한 트라우마를 횡단하면서 어떻게 새로운 상징적 질서 속에서 살아갈 것인가 하는 것이었다. 48년 체제와 그로부터 기인한 한국전쟁 이후 분단시대를 살아가는 사람들에게 외상적 현실을 본인들의 서사 속으로 편입시키는 방식은 48년 체제와 한국전쟁을 원죄라 규정하고, 그 천형을 자기가 책임져야 할 영역으로 받아들이는 것이 아니었을까. 결국 '빗금 그어진 주체($)'가 지니는 주체성의 핵심이 책임의식이었던 셈이다.

그렇다면 최인훈의 이야기는 한국전쟁 이후 새롭게 재편된 세상 속으로 편입된 '빗금 그어진 주체($)'들에 대한 하나의 답변이 된다.

무엇이 옳고 그른지는 모르겠으나 분명한 것은 살아남았다는 것, 그리고 이왕 살아남았으니 살아남은 자의 몫과 사명이 있으리라는 주술이 책임적 주체를 탄생시켰다. 그리하여 '빗금 그어진 주체($)'들은 경제개발의 주축세력이 되어 잘 사는 나라를 만들어 본인들의 책임을 완수하려고 발버둥 쳤고, 한쪽에서는 민주주의 발전을 위해 본인들의

책임을 다하고자 노력하는 사람들도 생겨났다. 그 결과 경제발전 세대와 민주화 세대라는 서로 이질적이나 동전의 양면과도 같은 시민들이 남한 현대사의 발전과정에서 형성되었다.

'빚금 그어진 주체($)'들이 살아남을 수 있었던 이유 중 하나가 도덕적으로는 책임감이었다면, 종교적으로는 대속의 교리가 원죄로부터 벗어나려고 발버둥 쳤던 사람들에게는 위안과 도피처가 되었다. 다음 장에서 다루고자 하는 내용은 그리스도교 교리의 핵심이라 할 수 있는 대속에 대한 부분이다.

2. '대속(atonement)'의 신앙

그리스도교에서 대속의 교리는 속죄(redemption)와 얽힌다. 예수 그리스도의 십자가 사건은 인류의 죄를 사하기 위한 신적 섭리이고, 그리스도의 죽음은 존귀한 죽음이다. 그러므로 이 땅을 살아가는 우리는, 주께서 우리의 허물을 지고 가셨으니 더 이상 죄의 멍에, 실패의 기억에 빠져 살지 말고, 지난 과거에서 벗어나 빛의 자녀로 살아야 한다. 이것이 속죄와 대속의 교리 안에 깃든 메시지이다.

한국전쟁이라는 동족상잔의 비극을 거친 후에 남겨진 '빚금 그어진 주체($)'들이 겪는 슬픔과 고통은 그리스도의 대속의 교리 안에서 해석과 치유가 가능했다. 20세기 말에 벌어진 한국개신교의 급격한 팽창배경에는 한강의 기적이라는 불리는 경제성장의 발전서사와 맞물리는 기독교 특유의 파토스도 영향이 있었지만, 교리적으로는 인류의 죄와 허물을 지고 십자가에 달리신 예수 그리스도로 인해 구원받는 우리들이라는 자기치유와 회복의 서사가 있었기에 가능했다.

하지만 내게는 이와는 다른 대속의 교리에 대한 경험이 있다.

미국유학 시절 경험했던 'Atonement(대속) 세미나' 시간에 있었던 사건이다. 교수가 수업시간에 atonement에 대해 물었고 몇몇 친구들이 그에 대한 의견을 피력했는데, 페미니스트, 우머니스트 친구들, LGBT 친구들이 그리스도의 대속에 대해 격렬하게 항의를 하는 것이 아닌가. 예수의 대속으로 인해 우리가 구원받았다고 하는데, 오히려 예수의 대속으로 인해 우리가 지금 현실에서의 압제를 풀 가능성이 차단되었다는 것이다.

"예수의 대속으로 인간의 죄가 없어지고 신과 인간 사이 단절된 관계가 화해가 되어 하나가 되었다고 주장하는 대속론이 현실의 역사에서 얼마나 많은 사람들이 겪는 고통을 가리고 봉합하는 기재로 작동했는지 주류교회는 모른다. 흑인과 여성과 성소수자에 대한 차별과 혐오와 폭력이 여전한데 교회에 가면 목사들은 이렇게 설교한다. 우리를 사랑하여 신의 위치를 버리고 십자가에 달려 죽기까지 충성한 예수를 본받아 너희도 용서하며 살아야 한다고 말이다. 너희는 죄인이다. 하지만 예수의 십자가가 너희를 용서하신다. 어서 교회로 돌아가라, 어서 돌아와 십자가에 못 박히신 예수 그리스도의 이름으로 우리와 하나가 되자!"

십자가의 고통을 기억하면서, 그 고통에도 불구하고 용서와 대속을 향한 예수의 마음을 기억하면서, 자기를 내려놓고 용서하고 지우라는 설교를 들을 때마다 끔찍하게 교회 가기 싫었다고, 왜 예수가 십자가에 박혀 우리를 이렇게 더욱 비참하게 만드는가? 대속의 교리는 예수를 포함한 우리 모두를 메조키스트로, 성직자와 교권주의자들을 세디스트로 만든 것 아니냐면서 절규를 했었다.

전통 대속론에 대해 여성신학적 관점에서 비판적으로 바라보았던 인물이 메리 데일리였는데, 메리 데일리의 다음 발언은 왜 나의 미국

친구들이 그토록 대속론에 대해 비판적 입장을 견지하는지 조금은 이해할 수 있게 해주었다: "기독교가 특히 여성들에게 이상적인 덕목으로 제시하는 자질은 희생자적인 면모이다. 희생적인 사랑, 고통에 대한 수동적인 수용, 겸손, 온순함 등이 대표적인 예이다. 그 이유는 예수가 '우리의 죄를 위해 십자가에 달린 분'이기 때문이고, 이를 근거로 기독교는 여성들에게 희생양 증후군을 강화시켜 왔다."[19]

왜 이런 문제가 발생했을까. 그리스도교가 발전하는 과정에서 다양한 신앙의 교리들이 만들어지기 시작했는데, 그것들은 초대교회가 점점 제도화, 조직화, 관료화되어 가는 과정에서 교회의 위기를 극복하고 공교회성을 획득해가는 여정에서 취해진 불가피한 조치들인 경우가 많았다. 교회는 자신들 속에 있는 불순물과 틈과 균열을 예수의 십자가 속죄와 대속의 교리로 막고 봉쇄하였다. 그리하여 '기—승—전—대속'이라는 그리스도교의 도식이 완성된 것이라 말하면 너무 불손한 발언일까.[20]

나는 예수의 대속 안에 깃든 희생서사에 대한 숭고화와 교리화의 과잉이 자칫 예수운동이 지니는 역동적 측면을 간과할 수 있는 요소를 작동할 수 있다고 본다. 예수의 생애에서 숭고하고 영광스러웠던 순간은 예수의 고난과 죽음과 부활을 둘러싼 장면에서 두드러지게 드러나지만, 그에 못지않게 공생애 가운데 드러난 예수의 가르침과 실천들에서도 보석같이 빛난다. 예수는 당신의 생을 통해 체제와 장치가 마련해

---

19) Mary Daly, *Beyond God and Father* (Boston: Beacon Press, 1973), 77.

20) Marit A. Trelstad, "The Cross in Context," in *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today,* ed. Marit A. Trelstad (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006), 4-6.

놓은 민중을 향한 '신화적 폭력'의 메커니즘에 저항하면서 그것의 악순환을 끊고 하느님 나라의 대망을 향한 '신적 폭력'을 민중들로 하여금 상상하게 하였다.[21] 그 밑바탕에 흐르는 예수의 마음은 그 누구도 권력 아래서 희생을 요구받지 말아야 되고, 그 누구라도 자신의 생은 존중받아야 한다는 것이다.

나는 교회 역사와 정치에서 대속의 교리가 개인의 허물과 공동체의 결손을 메우고 견디게 하는 체제 유지용 이데올로기로 작동했다는 의심을 지우지 못하겠다. 대속은 모든 불화와 차이와 거리를 일방적으로 하나로 만들어 어색한 화해와 성급한 용서를 구하는 것이 아니다. 십자가에 달리신 하느님은 모든 것을 다 이룬 전지전능한 신이 아니라, 아무것도 우리에게 보여주지 못한 신이었다. '왜 나를 버리느냐?'라고 울부짖었던 신 아닌가.

슬라보예 지젝(Slavoj Zizek: 1949~)은 이러한 측면을 신의 계시(Revelation)로 이해한다: "계시란 다음과 같은 것을 뜻한다. 즉 신은 자기가 그린 그림 속으로 들어가 창조의 일부가 되었고 스스로 존재의 순전한 우연성에 노출되었으며, 이를 통해 모든 것을 내기에 거는 위험, 온전한 실존적 행위의 위험을 짊어졌다."[22] 오히려 이런 신의 무력함과 자기제한, 틈과 균열이 내게는 더 강한 신성으로 다가온다. 오히려 텅 비어 있고, 틈과 균열을 포함하고 있는 신을 만날 때라야 비로소 우리는 진정한 대속의 진리에 도달할 수 있다는 것 아닌가.

---

21) 발터 벤야민, 최상만 옮김, 『역사의 개념에 대하여/폭력비판을 위하여/초현실주의 외—발터 벤야민 선집 5』 (서울: 길, 2008), 110-112.

22) Slavoj Zizek, *The Puppet and The Dwarf: The Preverse Core of Christianity* (Cambridge: The MIT Press, 2003), 136.

일찍이 레비나스는 전통적 그리스도교의 대속에 대해 다음과 같이 비판한 바 있다: "유한한 코기토가 신의 무한을 참조하는 것은 신에 대한 단순한 주제화로 성립하는 것이 아니다. 나는 나 스스로 모든 대상을 헤아리고 포함한다. 무한 관념은 내게 대상이 아니다. 존재론적 논증은 이러한 대상을 존재로, 내 고려에서 독립된 것으로 바꾼다. 신, 그것은 타자다. 만일 사유함이 대상을 지시하는 데서 성립한다면, 무한에 대한 사유는 사유가 아님을 믿어야 한다."[23]

레비나스의 말에서 우리는 대속에 대한 새로운 각성에 이른다. 대속이란 신과의 일치와 타협과 조화가 아니라 불일치, 불연속, 불화를 계속 드러내는 것이고, 우리의 책임이 완성되지 않고 계속 미끄러지고 지연되면서 미완으로 존재한다는 것이다. 그의 책 제목과도 같이 대속은, 그리고 우리의 책임은 '존재와 다르게(otherwise being than Being)' 혹은 '본질 저편(beyond Essence)'을 향한 끝없는 항해인지 모르겠다.[24]

또한 레비나스는 아르튀르 랭보(Arthur Rimbaud)의 시 「지옥에서 보낸 한 철」에 등장하는 "참된 삶은 부재한다."라는 시구로 그의 기념비적인 저작 『전체성과 무한』 본문을 시작한다. 곧이어 레비나스는 "우리는 세상 속에 있다."고 밝히면서, 그런 우리의 삶이란 "'다른 데'로, '다르게'로, '다른 것'으로 향한다."고 말한다.[25] 레비나스의 아포리즘은 대속의 교리로 개인적, 사회적 틈과 균열을 성급하게 봉합하고 은폐시켰

---

23) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 211.

24) Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Pittsburgh: Duqusne Univesity Press, 1988).

25) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 33.

던 기독교 역사의 어두운 단면을 반성하게 하는 시간을 허락한다.

이번 장에서 연구자는 그리스도교의 대속신앙에 대한 비판적 읽기를 레비나스와 지젝과 여성신학과 흑인신학의 입장에서 기술하였다. 나는 대속 신앙이 역사의 전개과정에서 벌어졌던 상처와 갈등을 치유하고 화해와 연합을 이루어가는 데 필요한 신앙과 정신의 기제로 작동해 왔음을 인정한다. 그럼에도 불구하고 본고가 대속의 교리에 대해 삐딱한 시선을 두는 이유는 그 과정에서 피해자나 소수자, 그리고 우리 밖의 타자들이 경험하고 직면하고 있는 현실의(혹은 과거의) 해결되지 않고 충분히 이야기 되지 못한 문제들과 목소리들을 덮고 지나쳐 왔기 때문이다. 나는 한국전쟁 이후 전개되었던 남한의 역사에도 이런 혐의가 있다고 본다.

그렇다면 우리는 다음과 같은 질문을 던져야 한다. 48년 체제와 한국전쟁을 어떻게 기억해야 하고, 그것들이 남긴 우리 사회의 틈과 균열을 어떻게 바라봐야 할 것인가. 연구자는 우선 책임과 대속 같은 대타자의 음성으로 성급하게 무엇인가를 정리하고 마무리하여 다음 국면으로 급하게 전환하려는 조급증에서 탈피해야 한다고 본다. 왜냐하면, 48년 체제와 한국전쟁이 남긴 트라우마는 그때 그 시절의 추억으로 끝난 과거가 아니라 현재진행형의 사건이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 지난 권력은 분단상황이라는 한계를 이용하여 체제 선적적인 용어들을 남발하고 악용하면서 현재의 국면을 넘어가기에 급급했다. 민주, 정의, 자유 등의 용어들은 두터운 의미의 층을 이루는 개념어들임에도 불구하고, 분단된 한국사회에서 그것들은 부도덕한 체제와 불안정한 정권의 정통성을 감추고 강화시키는 체제수호 이데올로기로 변질되었다.

평화에 대한 논의도 그 연장선상에 있다. 남한사회에서 평화만큼

자주 무분별하게 쓰이는 단어는 없을 것이다. 우리가 평화라고 부르는 시기, 혹은 상태는 어떤 종류의 폭력이 은폐된 것일 수 있다. '팍스 로마나', '로마의 평화'라는 말이 식민지 인민에게 가해지는 고통과 폭력을 가리는 기재로 작동했던 것처럼, '한반도의 평화를 위하여'라는 말에도 그런 이중성이 도사리고 있다. 분단 상황 속에 신음하는 남북한 인민들의 고통과 국가적 낭비를 가리는 말로 평화가 오용될 수 있다는 말이다. 이런 식의 평화는 오히려 폭력의 다른 이름이라 해도 과언이 아니다. 평화에 대한 새로운 상상이 필요한 이유가 바로 여기에 있다.

이러한 필요와 바람에서 연구자는 환대와 정의의 철학자 자크 데리다(Jacques Derrida: 1930~2004)를 초대하여 본격적으로 '빗금 그어진 주체($)'들을 위한 평화의 윤리학을 상상하고자 한다. 기존의 사고에 대해 전복적 발언을 일삼는 데리다의 사유가 평화를 갈망하는 기독교윤리학에 생기를 공급하고 영감을 제공하리라고 믿는다.

V. 데리다의 차연, 유령, 그리고 정의

1. 차연(differance)

데리다는 원래 고전에 능통했던 문헌학자로서 플라톤을 비롯한 서양고전에 대한 독해과정에서 해체주의(deconsturction)라는 그만의 독특한 독법을 만든 인물로 유명하다. 데리다의 해체주의는 로고스 중심주의에 입각한 서구 형이상학에 경종을 울리고, 완고했던 사유에 틈과 균열을 조장하는 역할을 하였다.

자고로 철학은 혼돈과는 거리가 먼 학문이었다. 혼돈과 모호함은 철학의 영역이 아니라 문학의 영역이다. 이런 이유로 소크라테스 이래로 시(詩)는 철학에서 사라져야만 했다. 하지만, 데리다는 "시적인 모호함이 더 기원적인 것 아닐까?"라고 반문한다. 그러면서 우리의 완고한 체계에 틈과 균열을 조장하면서 우리로 하여금 새로운 사유와 상상의 세계로 초대한다. 이런 데리다의 사상을 이해하기 위해서 반드시 넘어야 할 산이 있는데, 그것이 바로 '차연'이다.

데리다의 '차연'은 데리다를 이해하는 데 필수적인 요소임과 동시에 이후 다루어지는 데리다의 사회철학으로 접근하는 데 있어 통과의례적 성격을 지닌다. '차연'으로 번역된 differance는 어원적으로는 differ(다르다) 와 defer(연기하다), 이 둘이 합쳐진 조합어인데,[26] 데리다는 이에 대해 다음과 같이 설명한다: "차이들의 놀이는 실제로 어떤 순간에 어떤 의미에서도 어떤 단일한 요소가 그 자체로 현전하거나 스스로만을 참조하는 것을 금지시키는 종합과 참조를 전제로 한다."[27]

북미에서 데리다 해설가로 알려진 페넬로페 도이처(Penelope Deutscher)는 차연을 다음과 같이 요약하였다: "차연은 현존(present)도 부재(absent)도 아니다. 그것은 현존의 효과를 발생시키는 일종의 부재이다. 그것은 동일성(identity)도 아니고 차이(difference)도 아니다. 대신 그것은 일종의 미분화(differentiaition)이다. 그것은 그러한 동일성들 사이에서 동일성과 차이의 효과를 산출한다."[28]

---

26) Jacques Derrida, *Positions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972), 8.

27) Ibid., 26.

28) Penelope Deutscher, *How to Read Derrida* (New York: WW Norton & Company,

데리다는 정형화되고 굳어진 의미의 체계와 계열을 교란시키고자 차연을 말한다. 의미의 차이(differ)를 드러내면서 의미의 결정을 계속 미룬다(defer)는 말은 차이를 계속 생성시킨다는 말인데, 이것은 다른 말로 하면 의미와 그 의미를 산출하는 시스템에 틈과 균열이 발생한다는 말이다. 해석학적으로 이것은 텍스트에 대한 단일한 독점적 해석을 거부하고 해석의 준거점을 계속 이동한다는 뜻으로 이해할 수 있다. 그렇다고 볼 때, 데리다의 차연은 서구철학이 고수하고자 했던 자기동일성에 대한 근본적인 도전이라 할 만하다.

그렇다면, 데리다의 '차연'을 삶의 정치, 혹은 삶의 윤리에 적용하면 어떻게 될까? 특별히 한국전쟁 이후 남겨진 '빗금 그어진 주체($)'들을 위한 윤리학을 정초하는 데 있어 '차연'은 어떤 역할을 할 수 있는가? 나는 이러한 물음에 대해 '차연'의 실천철학화라 할 수 있는 데리다의 '유령론'을 가지고 접근하고자 한다.

2. 데리다가 말하는 유령론(Hauntology)

유령론의 대두는 데리다의 기념비적 저작인 『마르크스의 유령들』(1993) 출판 이후부터이다.[29] 현실 사회주의가 패망한 현장에서 데리다

2005), 29.

29) 데리다 연구자들은 사회주의 몰락 이후 펴낸 『마르크스의 유령들』(1993)을 기점으로 해서 전기 데리다와 후기 데리다를 나눈다. 전기 데리다는 주로 서구 형이상학에 대한 해체에 주력하면서 그에 대한 전략으로 언어, 기호, 텍스트에 대한 천착을 그 특징으로 한다면, 후기 데리다는 정치, 윤리, 법, 신학, 정의론 등 정치철학과 신학적인 부분으로까지 자신의 관심사를 확대하여 해체론을 적용하기에 이른다. 데리다는 1967년에 세 권의 저서를 발표하면서 그의 전기 사상을 완성지었다고 볼 수 있는데, 그 세 권의 책은 다음과 같다: 『목소리와 현상』(인간사랑, 2006);

가 죽은 마르크스를 다시 소환하는 이유는 분명했다. 유령은 살아 있지만 죽은 것이고, 죽었지만 살아 있다. 데리다가 호명하는 마르크스는 실제 인물로서의 마르크스가 아니라 유령으로서의 마르크스다. 마르크스가 유령이 되어 다시 돌아온다는 것이다. 그것도 지금 신자유주의가 완벽하게 뿌리내린 이곳으로 말이다. 데리다는 유령론을 통해 아직 게임이 끝나지 않았다는 사실을 우회적으로 강변하고 있다.

전통적으로 존재론은 그리스 철학자 파르메니데스(Parmenides) 이래로 "세상에는 왜 아무것도 없지 않고 무엇인가 있는가?"에 대한 물음의 격전장이었다. 존재론적 물음을 거슬러 올라가다 보면 최종단계에서 형이상학(metaphysics)적 의혹과 맞닿게 된다. 형이상학은 말 그대로 물리적인 것 너머에 있는, 즉 물리적 법칙 너머에 존재하는 대상을 다루는 학문 아닌가. 말이나 의미로 완벽히 설명해낼 수 없는 것이 존재한다는 것을 논하는 학문이 형이상학 아닌가 말이다. 이 대목에서 존재론과 유령론은 만난다. **유령론은 부재하면서 존재하는 것을 다루기 때문이다.**

그렇다면, 부재하면서 존재한다는 말이 무슨 뜻일까. 말과 의미로 온전히 다 담아낼 수 없는 무엇인가가 있다는 것이다. 어떤 대상을 말로 표현했을 때, 그것의 의미가 '말해진 것(the Said)'에 전부 담기지 않고, 그중 일부가 미끄러져 저 앞으로 빠져나가는 것이 있다는 것이다. 그것은 사랑이라고 부르는 순간, 말해진 사랑 안에 갇히지 않는 사랑의

『그라마톨로지』(민음사, 2010 개정판); 『글쓰기와 차이』(동문선, 2001). 데리다 후기의 실천(정치)철학적 사유는 다음의 책들을 참조하라: 『법의 힘』(문학과 지성사, 2004); 『환대에 관하여』(동문선, 2004); 『불량배들: 이성에 관한 두 편의 에세이』(휴머니스트, 2003); 『신앙과 지식』(아카넷, 2016); 『아듀, 레비나스』(문학과 지성사, 2016).

잉여일 수 있고, 우리가 추구했던 욕망을 성취했음에도 불구하고 여전히 남아 있는 2퍼센트 부족한 무엇일 수도 있겠는데, 그중에서도 가장 대표적인 것이 바로 유령이다.

유령은 데리다의 표현을 빌리자면 '어그러진(disajusted)' 존재들로서,[30] 상징적으로는 죽었는지 모르겠으나 실제적으로는 현실에서 돌아다니면서 영향력을 발휘한다. 그들은 가시성의 비가시성, 동시대성의 비동시대성을 지닌 존재들로 언제든지 현재로 방문할 준비를 마치고 있다가 지금 여기에서 틈과 균열이 감지되는 순간 현실 속으로 귀환한다. 데리다는 이 순간을 햄릿의 유명한 대사인 "The time is out of joint"(시간은 이음매에서 어긋나 있다)[31]를 인용하면서 시적으로 표현하였다. 체제와 권력에 의해 봉합된 매끈한 시간과 상황을 비집고 시간은 탈구되어 우리에게 다가오는데, 그 여정을 데리다는 유령의 시선으로 바라본다. 유령은 죽었으나 죽지 못한 채로 현실을 떠도는 과거의 사건과 인물이 현실로 송환된 것이다. 그렇게 귀환한 유령은 구천을 떠도는 과거를 복기하고, 현재의 처참한 실존에 참여하여 위로와 위안을 보태면서 도래할 미래를 예언한다.

무수한 타자들의 개별성과 특수성들을 보편성 바깥으로 추방하여 은폐시키고 심지어 그들을 혐오와 적대의 대상으로 삼아 자신들의 기득권을 유지해 왔던 것이 48년 체제와 한국전쟁을 거치면서 현재까지 진행되어 왔던 대한민국의 역사였다고 한다면 지나친 비약일까. 대문자 역사의 저편에는 수많은 호명되지 않은 작은 역사들이, 좌절된 마음들이, 소리쳤으나 들리지 않았던 목소리들이 존재한다. 유령론이 호출되

---

30) Jacques Derrida, *Specters of Marx* (New York: Routledge, 1994), 22.

31) Ibid., 20-27.

는 이유가 바로 여기에 있다. 데리다는 이를 다음과 같이 적는다:

> 우리가 시간을 양태화된 현재들(지나간/과거의 현재, 현행적인 현재, 곧 "지금," 미래 현재)의 연결로 이해한다면, 유령적인 순간은 더 이상 시간에 속하는 것이 아니다. 우리는 이러한 순간 위에서 질문을 던지고 있으며, 더 이상 시간에, 적어도 우리가 시간이라고 부르는 것에 순응하지 않는 이러한 순간에 대해 묻고 있다. 은밀하고 때 맞지 않는 유령의 출현은 이러한 시간에 속하지 않으며 시간을 부여하지도 않는다.[32]

유령론을 통해 데리다가 의도하는 것은 전체성 안에 존재하는 틈과 균열, 잉여와 미끄러짐의 발견이고, 그것들로부터 야기되는 변혁에 대한 상상이다. 그리하여 정상적이고 안정적인 세계 속에 잠재해 있던 불안정한 모습과 비정상적인 국면을 드러내는 일이다. '유령적인 것'이란 나를 다시는 체제에 갇히지 않게 한다는 점에서, 나를 한곳에 멈춰서 있지 않게 하며, 나를 기존의 교리와 도그마에 종속되지 못하게 한다는 점에서 '유령적인 것'이다.

1948년 체제와 한국전쟁을 거치면서 형성된 대한민국의 현대사는 데리다의 유령론 관점에서 독해가능하다. 전후 남북한 사회를 지배했던 냉전 세력들은 강한 정체성의 정치를 밀어붙였다. 해방공간을 거치고 자리 잡은 분단은 금기와 터부의 정치학으로 작동하면서 우리의 (무)의식 차원에 똬리를 틀어 남북 인민들의 말과 행동을 70년 동안 지배하고 구속하고 있다. 나는 그것이 우리의 원죄, 사회적 원죄라 생각한다.

하지만 그것은 역으로 유령의 등장을 필연적으로 요청하게끔 하는

---

32) Ibid., xix.

조건이 되었다. 물론 유령은 지상에서 활보할 수 없다. 어떤 극적인 계기에 송곳처럼 지면을 뚫고 나왔다가 사라지고 흔적을 남길 뿐이다. 그럼에도 불구하고 그 미세한 자국들이 우리 사회의 원죄를 직시하는 블랙홀로 작동하였다. 유령론은 과거부터 쭉 있어 왔지만 호명되지 않았던 것들이 집단적으로 다시 살아날 것이라 말하고, 앞으로 도래할 그것이 과거에서 되살아난 그것과 하나로 합쳐져 큰일이 벌어질 것이라는 유언비어를 유포시키면서 체제를 긴장시키는 것이다. 이 공포와 불쾌와 불안이 안정적인 현재에 틈을 내고, 순수한 현재(체제)를 오염시킨다. 이것이 데리다의 유령론이 내포하고 있는 정치적 음모이다.

3. 데리다의 '정의(Justice)'

유령론이 최종적으로 노리는 것은 우리가 흔히 정상성과 보편성이라 말하는 것들에 대한 해체인데, 구체적으로 그 대상은 법(the law)이다. 데리다는 법의 정상성을 의심하면서 누가 법을 말하는지, 왜 그 법을 언급하는지를 따진다. 그러면서 어떤 법이 말해지는 순간 법 밖으로 내몰리는 사람들에 주목하면서 그때가 바로 정의의 목소리가 출현하는 지점이라 말한다.[33]

데리다는 이러한 법의 해체 가능성이 갖는 미덕을 다음과 같이 설명하고 있다: "법이 해체가능하다는 사실은, 그다지 나쁜 소식이 아니다. 우리는 심지어 이러한 충격 속에서 정치학을 위한 희망, 모든 역사적 진보를 위한 희망을 볼 수 있다."[34]

---

33) Jacuqes Derrida, "Force of Law," *Acts of Religion* (New York: Routldege, 2002), 228-298.

법의 정당성과 결정가능성을 둘러싼 의심과 불신의 목소리는 데리다 이후 현대철학자들의 주된 화두가 되었다. 슬라보예 지젝은 『기독교의 까다로운 핵심 *The Puppet and The Dwarf: The Perverse Core of Christianity*』의 한 챕터를 "From Law to Love… and Back, 법에서 사랑으로, 그리고 다시 (사랑에서 법으로)"라고 정하면서 법이 놓치는 부분, 현실 법체제의 균열을 사랑의 법으로 통합하려고 했고,[35] 알랭 바디우(Alain Badiou) 역시 『사도 바울』에서 '로마의 법'에 맞서는 '그리스도의 사랑'을 언급하였다.[36] 그렇다면 왜 이들은 법을 문제 삼는 것일까?

근대 법체제가 성립된 이래, 법이란 무질서로부터 시민들을 보호하는 것이었다. 법이 없다면 세상은 만인의 만인에 대한 투쟁의 장이 될 것이기에 이것을 우려한 근대의 부르주아들은 법의 보호 하에 유지되는 사회의 안녕과 시장의 질서를 근대국가의 모델로 이상화하였다. 그 후로 합법성과 불법성의 간극은 서로의 다름을 문명과 야만, 정상과 비정상, 이성과 반이성이라는 등급으로 이원화시켜 법의 이름으로 차별과 혐오와 폭력의 메커니즘을 정당화시키는 기재로 작동하였다.

이러한 '법의 힘'에 대해 우리는 다음과 같은 질문을 던질 수 있다. 흑인을 향한 백인경찰의 폭력이나, 과거 군사독재 시절 국가보안법으로 자행되었던 국가폭력의 기억들을 떠올릴 때, 법의 이름으로

---

34) Jacques Derrida, *Deconstruction and the possibility of Justice* (New York: Routldege, 1992), 14.

35) Slavoj Zizek, *The Puppet and The Dwarf: The Preverse Core of Christianity*, 92-121.

36) Alain Badiou, *Saint Paul*(California: Stanford University Press, 2003), 75-92.

자행되는 합법적인 폭력이 법이 제거하려는 불법적인 폭력과 어떤 점에서 무엇이 다른가? 데리다가 말하는 법의 해체 가능성과 법의 틈과 균열을 뚫고 전개되는 역사의 진보는 이러한 '법의 힘'을 둘러싼 문제제기에서 비롯되었다. **바로 이 지점에서부터 데리다의 정의론이 시작되는데, 얼마 전 타개한 시카고신학교 테드 제닝스(Theodore W. Jennings: 1942~2020) 교수는 데리다의 해체론으로 바울신학을 독해하면서 바울이 추구했던 것이 '법 밖의 정의 Outlaw Justice'[37]라고 표현한 바 있다.**

법의 정당성 또는 합법성, 계산 가능성, 결정 가능성이 선포되는 곳에서 '법 밖의 정의'는 법의 테두리 안으로 편입되지 못하는 외부자, 민중, 호모사케르, 이름이 지워진 사람들, 목소리가 들리지 않는 사람들을 향한 법의 무한성, 계산 불가능성, 결정 불가능성을 변호하고, 법의 예외 공간을 옹호하면서 법과는 대칭적이고, 이질적인 틈새를 선언한다. 바울이 그어놓은 절단선, 즉 바울에 의해 해석된 복음으로 인해 로마의 법을 넘어선 세상을 바라보는 새로운 법이 생긴 것이다.

로마의 법은 시민과 난민을 갈랐고, 자유인과 종, 남자와 여자를 분할하고 차별하였다. 그러나 바울에 의해 전달된 예수의 복음으로 인해 '법 밖의 정의'가 있음이 알려졌다. '로마의 법'에서 '복음'으로, '차별과 배제'에서 '자유와 해방'으로 말이다. 예수가 전한 복음으로 세상에는 '법 밖의 정의'가 선포되었고, 그것으로 인해 기존의 가치는 역전이 되었다. 바울은 이를 다음과 같이 증언하였다: "누구든지 그리스도 안에 있으면 새로운 피조물이라 이전 것은 지나갔으니 보라 새

37) Theodore Jennings, *Outlaw Justice: The Messianic Politcis of Paul*(California: Stanford University Press, 2013), 60-70.

것이 되었도다"(고후 5:17). 지젝은 그것이 지닌 함의를 다음과 같이 적고 있다:

> 그리스인이나 유대인이나 남자나 여자나 아무런 구별이 없다고 했을 때 그것은 우리 모두는 하나의 행복한 인류 가족이라는 말이 아니라, 이 모든 특수한 정체성들을 가로지르는 하나의 커다란 분할선이 있어 그 정체성들을 궁극적으로 의미 없게 만든다는 의미다.[38]

'법 밖의 정의' 문제와 관련하여 나는 지젝, 데리다, 바디우, 아감벤 등 마르크스주의 철학자들이 현 세계를 바라보는 관점과 문제해결의 방식에 흥미가 있다. 왜냐하면 그들이 공히 바울의 사상에 관심하기 때문이다. 바울에 의해 전달된 기독교의 무엇이 현실의 문제를 돌파할 대안으로 진보적 좌파 사상가들의 구미를 자극하는 것일까.

무엇보다도 그들은 기독교에 의해 그려진 새로운 기준선에 관심한다. 그것이 로마의 법과 갈등과 긴장을 일으키면서 제국의 질서에 균열을 가했기 때문이다. 좀 과장해서 말하자면 로마의 법이 상징하는 보편성에서 기독교가 수직적으로 적대를 선언했고, 그것이 21세기 보편성이라 할 수 있는 자본을 깰 수 있는 전거로 사용될 수 있지 않을까라는 기대가 그들에게 있다. '법 밖의 정의'를 향해 나가는 복음의 전복성이 이데올로기 종언 이후 시들했던 마르크스주의자들에게 새로운 변혁에 대한 기대와 사유의 준거점을 제공하고 있는 셈이다.

연구자는 본고에서 48년 체제와 한국전쟁을 거치면서 탄생한 주체

---

38) 슬라보예 지젝, 김성호 옮김, 『처음에는 비극으로, 다음에는 희극으로』(서울: 창비, 2010), 93.

를 '빗금 그어진 주체($)'라 칭하고, 그들이 지금껏 살아남을 수 있었던 동인을 '책임의 윤리'와 '대속의 신앙'이라 말하였다. 나는 그 방식에 문제를 제기하고 싶었다. 책임과 대속의 교리가 한국현대사의 상처와 균열을 너무나 일방적으로 메워버리는 역할을 했던 것은 아닌가라는 것이었다. 충분한 복기와 애도의 시간을 거치지 않은 역사의 정리는 진실에 대한 망각의 과정이고, 정의에 대한 침묵의 시간이며, 유사 평화 뒤로 숨어버리는 무지와 비겁이라 할 수 있다.

그렇다면 우리는 48년 체제와 한국전쟁 후에 남겨진 '빗금 그어진 주체($)'들의 평화를 위한 기독교윤리학을 어떻게 다시 써 내려가야 하는 것일까? 들리지 않았던 트라우마들, 보이지 않았던 트라우마들, 소리쳤으나 우리의 귀가 막혀 못 들었던 트라우마들, 늘 거기 있었으나 우리가 외면했던 트라우마들, 그 모든 48년 체제로부터 시작되어 한국전쟁을 거치면서 지금까지 이어지고 있는 트라우마들이 다 피어나고 다 소진될 때까지, 적어도 누군가는 요동하지 않고 눈을 부릅뜨고 바라보고 감시하고 증언해야 되지 않나. 그 일을 자처하는 자가 신자이고, 그것을 이루기 위한 사유와 상상이 신학이며, 트라우마에 대한 거침없는 대면과 진솔한 치유가 진행되는 공간이 교회가 되어야 한다. 그것이 나는 진정한 평화를 향하는 기독교윤리학의 시선이 되어야 한다고 보았다. 그 과정에서 본고는 데리다의 차연, 유령, 정의론에 대한 사유를 끌어와야 했다. 이제 논의를 마무리하면서 '빗금 그어진 주체($)'들의 평화를 위한 윤리학에 대한 마지막 발언을 할 시간이 되었다.

VI. 나가는 말: 평화…'법 밖의 정의'를 향하다

평화학자인 요한 갈퉁(Johan Galtunt: 1930~)은 평화를 '소극적 평화'와 '적극적 평화'로 구분하였다. 전쟁이나 물리적(직접적) 폭력이 없는 상태가 소극적 평화라면, 사회 구조적 폭력까지가 없는 상태가 적극적 평화이다.[39] 군사력의 우위를 앞세운 제국의 평화, 그리고 분단된 한반도처럼 양측의 군사력이 힘의 균형을 이루어 유지되는 평화는 소극적 평화라 할 수 있다. 적극적 평화는 사회정의가 실현되어 구조적 악의 시스템으로 인한 폭력이 없는 상황을 의미한다.

강자의 입에서 선언되는 평화, 그것은 필연적으로 소수자의 목소리를 은폐하거나 억압하면서 선포되는데, 그들은 이렇게 외친다. "우리 모두의 평화를 위하여, 전체의 평화를 위하여, 공동체의 평화를 위하여!" 그러나 모두를 위한 평화는 상상 속에서만 존재하는 개념이다. 갈퉁의 평화론은 힘에 의하여 강제되는 평화의 폭력성을 고발한다. 평화는 단일한 목소리 안으로 포섭되지 않는다. 평화는 다양한 얼굴로 우리들 앞으로 다가온다. 나는 그것이 평화가 우리의 삶에서 작동하는 방식이라 보는데, 그 여정에서 평화는 정의와 만난다. 특별히 '법 밖의 정의'를 말했던 데리다의 정의론이 21세기 평화담론에 새로운 활력을 선사할 수 있으리라 기대한다.

평화와 정의 사이의 상관관계는 갈퉁과 데리다뿐 아니라, 성서와 기독교 전통에서도 중요하게 다루어지는 사안이다. 시편 기자는 "정의

---

39) Johan Gltung, *Peace by peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*(London: Sage, 1996), 2 ; Johan Galtung and Dietrich Fisher, *Johan Galtung: Pioneer of Peace Research*(New York: Springer, 2013), 173-8.

와 평화의 입맞춤"을 노래했고(시 85:11), 이사야 예언자는 "평화는 정의의 열매"(사 32:17)라 외쳤다. 이러한 성서적 진실에 입각해 WCC는 '정의로운 평화'(Just Peace)[40]라는 용어를 제안하면서 둘 사이의 길항 관계를 잘 요약한 바 있다. 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer : 1906~1945) 또한 평화를 '정의로운 평화'로 보았다. 평화의 개념을 진리와 정의가 실천되는 것으로 간주하였다.[41] 평화란 진리와 정의가 이 땅 위에 자리 잡은 상태를 말하는데, 평화구축을 위한 과정에서 현실과의 불화를 동반한다고 본회퍼는 진단하였다.

본회퍼에게 있어 평화는 『윤리학』에 가서는 현실에서의 책임의 문제로 전환된다. 본회퍼가 말하는 책임이란 성육신한 예수 그리스도가 이 땅에서 참여하셨던 것처럼, 이 땅에 역사하는 하느님의 현실에 참여하는 것이다.[42] 본회퍼는 그리스도를 철저히 '타자를 위한 존재'로[43] 바라보았고, 예수 그리스도를 따르는 공동체인 교회는 말할 것도 없이 타자를 향하는 공동체이다. 이런 본회퍼에게 책임이란 법 밖에 있는, 경계 밖에 있는 타자를 향한 관심과 배려, 그리고 환대의 행위를 감행하는 것이다. 이것이 본회퍼가 그리는 정의로운 평화의 핵심적

---

40) 세계교회협의회 엮음, 기독교평화센터 엮어옮김, 『정의로운 평화동행』(서울: 대한기독교서회, 2013).

41) "평화의 공동체는 거짓과 불의에 의지하지 않을 때에만 존재할 수 있다. 평화의 공동체가 진리와 정의를 위태롭게 하고 질식시키는 곳에서는 그것은 파괴되고 전투에 가담하게 될 것이다.": Dietrich Bonhoeffer, *No Rusty Swords: Letter, Lectures and Notes, 1928-1936*, Collected Works of Dietrich Bonhoeffer, Vol.1. (New York: Harper & Row, 1965), 168.

42) 디트리히 본회퍼, 손규태 외 옮김, 『윤리학』(서울: 대한기독교서회, 2010), 37-73.

43) 디트리히 본회퍼, 손규태. 정지련 옮김, 『디트리히 본회퍼 선집 8: 저항과 복종』(대한기독교서회, 2010), 711.

내용이라 본다.

나는 지금까지 기술한 본문의 내용들을 토대로 최종적으로 '빗금 그어진 주체($)'를 향한 평화의 윤리학을 '정의로운 평화'라 명명하고자 한다. 여기서 말하는 정의는 '법 밖의 정의'이다. '법 밖의 정의'를 향하는 평화의 윤리는 '파국의 상상력'과 연동이 된다. 서구역사에서 파국론만큼 꾸준하게 다루어진 분야도 드물다. 마지막 때에 대한 성찰은 세계와 사건에 대한 인간의 인식을 바꾸어 놓았을 뿐 아니라, 역사를 유의미하게 만드는 계기로 작동하였다. 시간의 처음과 끝은 인간의 지식과 경험으로는 도달할 수 없는 상상과 믿음의 영역이라 할 수 있고, 사람들은 마지막 때가 파국적(Catastrophe) 사건을 통해 도래한다고 믿었다. 그토록 많은 시간의 끝을 둘러싼 예언과 묵시가 등장한 이유는 그래서였다. 그러나 자세히 성서를 읽어보면 파국은 파국(Catastrophe)이 아니다. 성서가 증언하는 파국은 파국(apocalypse; 아포칼립스)이다. 아포칼립스적으로 파국을 바라본다면, 그것은 종말인 동시에 창조이고, 절망인 동시에 희망이다.[44] 부연하면 성서가 말하는 파국의 상상력은 현실 세계의 파멸과 현행 질서의 전복에만 방점이 있는 것이 아니라는 말이다. 오히려 파국은 파국 이후의 지점을 겨냥한다. 파멸 이후의 회복, 디스토피아가 지나간 다음에 도래하는 유토피아, 죽음 이후의 부활을 말하고 부활 이후의 삶을 어떻게 살아내는가를 도모하는 것이 성서가 말하는 아포칼립스적인 상상력이다.

우리를 지배하고 있는 현실의 법칙은 시대마다 달랐다. 종교적 주술과 광기가 인간을 지배했던 시절도 있었고, 전통과 관습, 그리고

---

44) 맬컴 불 엮음, 이운경 옮김, 『종말론, 최후의 날에 관한 12편의 에세이』(서울: 문학과 지성사, 2011), 9-12.

이데올로기의 폭압이 우리를 압도했던 시절도 있었다. 특별히 자본은 21세기 지구를 지배하는 극강의 현실법칙이고 가장 강력한 쾌락의 원칙이라 할 수 있다. 자본의 원칙에 순응하고 복종하며 살아가는 우리에게 파국의 의미는 지금까지 걸어왔던 삶의 방식을 거슬러 살아가라는 말이다. 자본의 운동이 삶의 에로스이고, 자본의 획득이 삶을 구동시키는 에네르기인 현대인들에게 자본의 작동 원리와 반대되는 삶을 살라는 말처럼 파국적인 것이 어디 있는가. 나는 기독교윤리가 이러한 '파국의 상상력'과 '법 밖의 정의'를 향한 대열에 합류해야 한다고 본다.

돌이켜보면 그동안의 윤리는 상징계 속 대타자가 강요하는 욕망이고, 도덕이었다. 그것이 48년 체제를 지나 한국전쟁을 거치면서 살아남은 '빗금 그어진 주체($)'를 침묵하게 했고 체제에 순응하게 했다. 하지만, 타자에 대한 환대와 파국의 상상력에 기반해 '법 밖의 정의'를 향해 나가는 평화의 윤리는 그동안 우리를 지배했던 관성의 법칙을 거슬러 180도 다른 방향으로 틀어 '메타노이아'하게 한다. 더 이상 '빗금 그어진 주체($)'에게 필요한 윤리는 초등학생에게 국기에 대한 맹세를 하게 하고, 중학교 학생에게는 국민교육헌장을 암기하여 쓰게 하는, 국가의 통치전략에 동원되는 도덕이 아니다. '법 밖의 정의'를 향하는 기독교윤리는 법과 국가와 이데올로기, 그리고 자본과도 같은 선험적으로 존재한다고 여기는 대타자의 음성을 의심하는 것이고, 법과 장치에 의해 묻혀 버린, 현실의 질서에서 도태된 타자의 목소리에 반응하면서 그들을 이곳으로 초대하는 것이다.

이런 원칙에 입각해 최종적으로 '빗금 그어진 주체($)'를 위한 기독교윤리학을 화폭에 담는다면, 그것은 매끈하게 일필휘지로 완성되

는 그림이 되어서는 안 될 것이다. 군데군데 캔버스에 구멍이 뚫려 있어 균열과 얼룩이 남아 있는 그림이 되는 것, 하지만 그 균열과 얼룩이 파국(catastrophe)의 지형을 드러내는 중요한 단서가 되고, 그 균열과 파국으로 인해 진정한 파국(apocalyse)의 도래를 예감할 수 있는 것, 그리하여 오늘 이 땅에서 변혁을 꿈꾸는 사람들에게 중요한 판본의 역할을 감당하는 것이 새로운 기독교윤리학이 나아갈 방향이다.

결국, 48년 체제와 한국전쟁을 거치면서 형성된 '빗금 그어진 주체($)'를 위한 평화의 윤리학은 한국현대사의 비극적 전개과정에서 억울하게 죽어간 주검들을 다시 소환하여 하나하나의 사연을 읽어주면서 미완의 애도를 완성하는 것이고, 자본의 법칙과 이데올로기의 광기에 의해 구축된 전체성을 거부하고, 그것으로부터 배제된 법 밖에 존재하는 타자들을 환대하는 것이다. 거기에 기독교윤리의 치명적인 진실이 있고, 그것이 바로 평화를 향해 나가는 기독교윤리의 새로운 정언명법이다.

참고문헌

디트리히 본회퍼. 손규태, 정지련 옮김.『디트리히 본회퍼 선집 8: 저항과 복종』. 서울: 대한기독교서회, 2010.

———. 손규태 외 옮김.『윤리학』. 서울: 대한기독교서회, 2010.

맬컴 불 엮음. 이운경 옮김.『종말론, 최후의 날에 관한 12편의 에세이』. 서울: 문학과 지성사, 2011.

미셸 푸코. 문경자. 신은영 옮김.『성의 역사: 제2권 쾌락의 활용』. 서울: 나남신서, 1990.

발터 벤야민. 최상만 옮김,『역사의 개념에 대하여/폭력비판을 위하여/ 초현실주의 외—발터 벤야민 선집 5』. 서울: 길, 2008.

세계교회협의회 엮음. 기독교평화센터 엮어옮김.『정의로운 평화동행』. 서울: 대한기독교서회, 2013.

슬라보예 지젝. 김성호 옮김.『처음에는 비극으로, 다음에는 희극으로』. 서울: 창비, 2010.

———. 박성수 옮김.『그들은 자기가 하는 일을 알지 못하나이다』. 서울: 열린책방, 2004.

에밀 뒤르켐. 윤병철 외 옮김.『사회학적 방법의 규칙들』. 서울: 새물결, 2001.

이동기.『현대사 몽타주-발견과 전복의 역사』. 파주: 돌베개, 2018.

장용학.「요한시집」.『한국소설문학대계』 29. 서울: 동아출판사, 1995.

지그문트 프로이트. 이윤기 옮김. "토템과 타부."『종교의 기원』. 서울: 열린책들, 1997.

최인훈,『광장/구운몽-최인훈 전집1』. 서울: 문학과지성사, 2008.

Badiou, Alain. *Saint Paul.* California: Stanford University Press, 2003.

Bonhoeffer, Dietrich. *No Rusty Swords: Letter, Lectures and Notes. 1928-1936*, Collected Works of Dietrich Bonhoeffer. Vol.1. New York: Harper & Row, 1965.

Daly, Mary Daly. *Beyond God and Father.* Boston: Beacon Press, 1973.

Derrida, Jacques. *Positions.* Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

———. *Specters of Marx.* New York: Routledge, 1994.

———. "Force of Law." *Acts of Religion.* New York: Routldege, 2002.
———. "Force of law." in *Deconstruction and the possibility of Justice.* New York: Routldege, 1992.
Gltung, Johan. *Peace by peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization.* London: Sage, 1996.
Jennings, Theodore Jennings. *Outlaw Justice: The Messianic Politcis of Paul.* California: Stanford University Press, 2013.
Lacan, Jacques. *Ecrits: A selection*. translated by A. Sheridan. New York: W.W. Norton & Company, 1977.
Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne Univerity Press, 1969.
———. *Time and the Other*. Pittsburgh: Duquesne Univerity Press, 1987.
———. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Translated by Alphonsolingis. Pittsburgh: Duqusne Univesity Press, 1988.
Niebuhr, H. Richard. *The Responsible Self.* New York: Harper & Row, 1963.
Sarup, Mardan. *Jacques Lacan*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1992.
Trelstad, Marit A. "The Cross in Context." in *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today.* ed. Marit A. Trelstad. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006.
Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology.* New York: Verso, 1989.
———. *The Puppet and The Dwarf: The Preverse Core of Christianity*. Cambridge: The MIT Press, 2003.