

심리적, 정신적 스트레스를 해소하여 한부모 가족이 건강한 삶을 살아가도록 돕는다.

한부모들의 많은 관심을 보이는 상담은 정신건강과 자녀교육이다. 이 두 가지는 특별한 시기와 사건에 상관없이 꾸준하게 관심을 갖고 찾는 분야이다. 법률상담의 경우 대부분 이혼과정에 있거나 막 이혼을 하고 난 후 얼마 되지 않은 경우로 자녀문제로 법률적인 어려움을 겪는 한부모들이 관심을 보였다.

사회복지와 세무는 처음 기획 의도와는 달리 한부모 들에게는 직접적인 관심영역이 아니었다. 따라서 사회복지와 세무는 상담을 지속할 수가 없어 사회복지 1회 상담으로 끝맺었다. 그러나 사회복지영역은 자조모임의 특강 형식등 다른 방식으로 전문가 선생님들의 의견과 조언을 구하는 방안을 마련해야 할 것이다.

다. 한부모 가족 캠프

한부모 가족 구성원의 자아존중감 향상과 정서적인 안정, 문제해결 능력강화, 또한 한부모 가족 구성원간의 유대 강화를 그 목적으로 한다. 그리고 유사 경험을 한 다른 한부모 가족들과의 만남을 통해 서로 연대하여 상부상조할 수 있는 길을 모색한다.

한부모 가족 캠프의 목적에 주요 대상은 한부모들이었다. 한국사회에서 이혼/사별로 인해 이들이 받아 온 현실적 억압들과 경험들은 자존감을 손상시키기에 충분하다. 따라서 가장 중요한 것은 한부모들에게 용기와 다시 이겨낼 수 있는 힘을 주는 것, 그리고 스스로의 모습들이 얼마나 아름다운지에 대해 볼 수 있도록 하는 것이었다.

그동안 몸사리고 아파해야 했던 한부모 가족들에게는 하루 종일 마음놓고 웃을 수 있는 즐거움을 만끽하게 하고 유사한 경험을 한 다른 동료/친구들을 소개하는 것이 목적이었다.

한부모들에게는 자신의 이야기를 마음놓고 드러낼 수 있고 지지받을 수 있고 힘을 받을 수 있는 프로그램이 절실히 필요하다. 한부모들의 당당한 삶을 위해 자기존중감을 키워 나갈 수 있는 프로그램들이 지속적으로 이루어지고 참여 할 수 있는 장이 절실히 필요하다는 것을 새삼 느낄 수 있었다. 한부모 한명 한명이 내적인 아름다움과 힘을 갖고 있었는데 이러한 그들의 잠재력이 사회적 편견과 조건으로 인해 사장되는 안타까운 모습을 다양한 시도를 통해 극복해 내야 할 것이다.

자녀의 경우 역할극을 통해 엄마를 이해하고 가족의 의미에 대해 새롭게 생각하는 계기를 마련하려 했다. 그러나 아이들이 가정폭력을 역할극으로 만들어서 발표했기 때문에 진행하는 선생님이 매우 어려움을 겪었다. 역할극 속에서 아이들이 갖을 수 있는 무력감과 과거의 좋지 않았던 기억이 그대로 연출되었기 때문이다. 이 아이들에게는 엄마가 아빠에게 맞는 기억이 무엇보다도 강하게 남아있고 이러한 기억으로 인해 아빠라는 존재에 대한 두려움과 미움, 부정이 동시에 내재되어 있었다. 또한 자신이 어떻게 할 수

없었던 상황에 대한 무력감과 불쾌함이 여전히 남아있는 것을 알 수 있었다. 어떻게 그들을 보듬어야 하는가? 폭력의 직접적 피해자인 엄마들의 고통만큼 그 광경을 목격했던 이들의 상처도 그만큼 컸고 따라서 이 부분에 대한 치유 프로그램의 필요성을 절감했다.

라. 한부모 집단 프로그램

한부모가 되기까지의 (이혼하기까지의 또는 이혼을 결심하기까지의) 과정을 수용적인 분위기에서 드러낼 수 있도록 돕는다. 그 과정에서 가족이나 가까운 주위의 사람들에 대한 느낌 -지지 혹은 반대의 입장-에서 나의 심정은 어떠한지 표현한다.

이혼하기까지의 과정에서 실패감, 분노, 좌절감 등에 대해 함께 나눌 수 있도록 하며 자기 속에 있는 다양한 감정과 만나도록 한다.

이혼 후 자녀와의 밀착되는 부분에 대해 드러내고 점검해보며 자녀에의 집착이 아닌 자녀를 독립체로 인정할 수 있도록 도와주며 자신에 대한 자아존중감 향상, 건강한 삶을 위한 힘과 사회적 기술을 가질 수 있게 한다.

집단원들은 대체로 같은 문제를 가진 사람들이었기 때문에 친밀감은 어느 정도 형성되어 있었지만 몇 사람은 이혼이라는 사실을 받아들이고 싶어하지 않거나 죄책감을 갖거나 알고 싶어하지 않는 것 같았다. 이혼의 원인은 남편의 외도가 가장 큰 원인이었다.

III. 한부모 가족의 인권선언

지난해 5월, 한부모들은 인간으로서의 권리를 지키기 위해 사회, 학교, 정부에 바라는 제안서를 만들었고 한부모 스스로가 다짐하는 한부모 인권선언도 만들었다. 그들은 이제 스스로 결손가족이 아니라고 말하고 있다. 다음은 본 상담소의 한부모 교실에 참여한 분들과 설문지와 인터뷰에 참여한 140명의 한부모들의 목소리를 정리한 것이다.

1. 이웃, 정부, 학교에 바란다.

가. 이웃(사회)에 바란다

- (1) 누구나 한부모 가족이 될 수 있음을 알자!
- (2) 모든 가족은 정상가족이다. 한부모 가족도 건강한 가족임을 알자!

- (3) 결손가정이라는 말은 사용하지 말자!
- (4) 한부모 가족 자녀를 무언가 문제를 일으킬 것이라고 바라보는 편견을 버리자!

나. 정부에 바란다

- (1) 경제적 자립 지원체계를 마련해라!
 - 주택문제 해결, 금융지원 현실화, 직업훈련 및 소개 확대
- (2) 자녀 양육비 및 교육비 지원을 현실화하고 확대하라!
 - 탁아시설 및 방과후 프로그램을 확대 지원하라!
- (3) 자녀의 복리를 우선으로 친권이나 양육권을 부여하고, 양육비 지급을 제도화하라!
- (4) 호주제를 폐지하라!
- (5) 동사무소나 구청직원들의 한부모 가족에 대한 편견을 갖지 않도록 의식교육을 하라!
- (6) 한부모 가족 지원을 위한 종합적인 정보 및 상담체계를 지원하고 제도화 하라!
- (7) 모범 가정표창에 양부모가족뿐만 아니라 한부모 가족도 포함시켜라!

다. 학교에 바란다

- (1) 교사가 '다양한 형태의 가족'에 대해 올바른 인식을 가질 수 있도록 교사연수에 내용을 첨가하여 교육하라!
- (2) 교과과정에 다양한 형태의 가족의 모습을 보여주고 이에 대한 적절한 교육을 통해 한부모 가족 자녀가 또래에게 놀림을 받지 않도록 하라!
- (3) 통신문이나 보호자 날인이 필요할 경우, 엄마 이름을 쓰든 아빠 이름을 쓰든 이상하게 보지 말자!
- (4) 가정 환경 조사서를 작성할 때는 비공개로 작성하라!

라. 우리들의 선언

- (1) 한부모가 된 원인이 자신에게 있지 않음을 알자!
- (2) 나의 상황을 수용하고 자신감을 갖자!
- (3) 어려울 때는 주위에 당당하게 도움을 청하자!
- (4) 자녀와 솔직하게 이야기하자!
- (5) 즐겁게 당당하게 살자!

2. "이제 우리는 더 이상 결손 가정이 아니다."

- 본 상담소 프로그램에 참여한 한부모들의 이야기 -

"나는 이혼과정을 겪으면서 나 혼자의 몸도 지탱하기 힘든 시간을 보내고 있는 과정에 한부모 모임의 문을 두드리게 되었다.... "아이를 잘 키우려면 엄마가 건강해야 돼, 그래서 아이보다 엄마가 더 중요해"라고 하셨는데 그날 나는 그 말뜻을 전부 이해할 수 없었다. 당시 나에게는 아이들이 나의 전부였기 때문이었다.

그날 이후 나는 한 달에 한번 있는 한부모 모임에 자주 나간다. 그리고 지금은 나도 남들에게 이렇게 이야기한다. "엄마가 건강해야 돼요. 당당해야 돼요. 그러면 아이가 엄마를 믿고 의지하며 밝게 자랄 수 밖에 없어요"라고 한국여성민우회 한부모 모임과 인연을 맺은 지 꼭찬 1년이 된 지금은 나와 우리 아이가 많이 밝아졌다..."

"모두 커다란 아픔이란 덩어리를 가슴에 안은 사람들끼리 만나서 무슨 힘이 될까? 차라리 더 고립되는 건 아닐까? 처음에는 염려도 되고... "편부모"라는 단어가 조금은 섬뜩하게 느껴지기까지 했습니다. 내가 편부모라는 사실이 믿기 싫어서였을까요? 정말 낮은 단어였답니다. (한 부모로 바꾸길 너무 잘한 것 같아요.)

제가 제 현실을 깨닫지 못하고 있었나 봅니다. 차츰 시간이 가면서 전 제 자신에 대해 많은 생각을 하게 되어 무엇보다도 값진 시간이었던 것 같습니다. 그 동안은 제 문제를 깊이 생각할 기운도 없고 회피하고 있었던 모양입니다."

"여러가지 심성 프로그램을 통해 점점 마음이 열리기 시작했다. 그동안 억울했고 뭐라 말할 수 없는 패배감에만 젖어 있었는데 뭔가 오기도 생기고 기존의 주어진 시작이 아닌 새로운 시각으로 세상을 봐야겠다는 생각이 들었다... 누구나 자녀교육에 대해 나름대로 알고 있다고 생각했지만 선생님들의 강의와 실제 생활에서의 지도 방법은 많은 도움이 되었다. 정말 아이를 믿고 사랑한다고는 하지만 뭔가 남과 같지 않음에서 오는 한부모가 범할 수 있는 누를 새삼 자각하게 되었다..."

" 퍼포먼스 시간이 시작되었다. 정말 신기하고 새롭고, 새로운 세계가 결코 두려운 것만이 아니라는 생각을 바꾸게 하는 힘이 되었다. 눈을 감고 누군가가 없다면 어떻게 더듬더듬 갈 수 있을까? 눈을 감고 뛰기도 했다. 나를 지탱하고 안전하게 해주는 다른 사람이 있다는 것이 내게 많은 변화를 가져왔다. 꼭꼭 닫혀있을지도 모를 어떤 나의 내면이 한 순간에 뿔뿔히 뚫림을 향한 모험과 도전, 용기를 갖게 하였다. 나에 대한 다짐, 생각, 느낌을 말하는 시간을 가졌다. 울면서 얘기하는 사람, 당당하게 또 조용히 다 똑같이 자기 생각, 다짐 이런 것들을 나눌 때, 우리는 서로 돕는 서로의 아픔을 나눌 수 있는 친구가 될 수 있다는 것을 믿었다..."

“자녀와의 대화법에 대한 강의는 요즘 제게 너무나 많은 도움이 되고 있습니다. 아이에게 함부로 대했던 일들이 너무나 후회스럽네요. 아이는 항상 최선을 다하는 것일 텐데도 어른으로서 못한 행동을 많이도 하고 후회도 많이 했었거든요. 이제부터 더 좋은 엄마가 될 자신이 생겼답니다... 모든 프로그램에 열심히 참여하는 아이에게서 집에서는 볼 수 없었던 모습도 보게 되었답니다. 직장을 갖고 있는 엄마로서 항상 염려도 되고 하루종일 유치원에서 보내는 모습이 궁금했었는데 그날 보니 마음이 놓이고 너무 대견스러웠습니다. 아들을 많이 이해할 수 있었던 시간들이었습니다...”

“누군가의 판단에 따라 행동하고 또한 그런 것들을 아무런 여과 없이 따르던 그 힘겹던 나날들에서 누군가가 나에게 왜 사느냐고 물으면 죽지 못해 산다고 말하던 그런 시절에서 나는 이제 이렇게 대답한다. ‘행복하기 위해서 산다’고 나는 행복을 추구하고 누릴 권리가 있다고, 그리고 그 우선 순위는 내 자신을 지금 이 순간 가장 행복하게 만드는 일을 하는 것이다. 때론 힘들고 어려울 때 부정적 생각이 머리를 들 때 나는 이 행복 처방을 떠올린다.”

참고자료

1. 한(편)부모 가족지원 어떻게 할 것인가?, 한국여성민우회 가족과 성 상담소 (1999)
2. 가족복지 활성화를 위한 정책토론회, 한국여성민우회 가족과 성 상담소 (1999)
3. '99 한부모 가족 사업, 한국여성민우회 가족과 성 상담소 (1999)
4. “지푸라기라도 잡는 심정으로 상담소의 문을 ~ 살아가고 있다는 것을 보고 듣게 되었다...”
5. “‘여성주의 상담’에서 나는 진정한 주창적 행동을 배웠다. ~ 나의 상태를 말할 자신감을 갖게 된 것이다.”

호주제도의 여성통제와 국민 통제

양현아(서울대 박사)

1. 왜 호주제도가 문제인가

왜 호주제도가 문제인가. 세 차례의 개정을 거친 현행 가족법에서 호주제도는 흔히 ‘상징적’인 조항이라고 일컬어지는데 왜 호주제도가 문제인가. 호주제도가 단지 상징적인 조항이라면 어째서 그것의 개정이 그토록 힘겨웠으며 폐지에의 저항은 그렇게 큰 것일까. 그 동안 호주제가 얼마나 유명무실한 제도인가에 대한 논의만 무성하였지 현재법에 존속하는 호주제도의 실제적 효과가 무엇인가에 대한 논의는 부족했던 것으로 보인다. 이에 이 글은 호주제의 효력이 단지 상징적이지 않고 실제적이라는 것, 설사 그것이 상징적이라고 해도 공허하다는 의미가 아니라 권력적이라는 의미에서 검토되어야 할 것이라는 점을 논의하고자 한다. 호주제가 행사하는 실제적 권력을 가부장제의 재생산을 통한 여성 통제, 그리고 국가에 의한 국민 통제라는 서로 연관된 두 측면을 중심으로 살펴볼 것이다. 이를 통해 호주제가 한국사회에 편만해 있는 국민에 대한 신분적 조직방식 기제라는 점을 지적하고자 한다. 보다 구체적으로 호주제가 던져주는 문제점을 생각해 보면 다음과 같다.

먼저 호주제도를 놓고 한국의 ‘전통’이라고 하는 주장이 있다. 이것은 호주제도의 존속론자들이 즐기치게 주장해 온 근거이다. 식민지 유산인 호주제도를 우리의 ‘미풍양속’으로 정당화한다는 것은 어불성설이지만 이러한 주장을 가능하게 하는 것은 역사성이 사상된 가부장제에 대한 자기인식이 있다. 이 글은 호주제도의 역사성을 일제시기 호주제도의 도입과정에 초점을 두어 살펴볼 것이며 호주제도를 식민성(coloniality)이 착종된 한국사회의 가부장제의 재조성(recomposition)으로 이해한다.

둘째, 호주제도가 현재 한국사회에서 가부장제의 보루로 작동하고 있다는 점이다. 앞에서 말한 대로 호주제도가 한국의 전통이요 순풍양속이라고 하는 주장에는 호주제도에 의해 장자의 가계계승이 확보된다는 의미가 내재해 있다. 그런 만큼, 호주제도의 전통논의는 단순히 허위라고 하는 의미 이상의 것으로 그것에는 문화적 역사적으로 재구성된 가부장제의 궤적이 담겨있다는 것이다. 그 현재형으로서 오늘의 호주제도는 부계계승제도, 부처제 결혼제도, 그리고 남성가장 중심의 가부장제를 확보해 준다. 이 점을 여성주의적 시각에서 적극적으로 문제시한다면, 호주제는 남성과 여성을 규정하고 사회적으로 배치하는 젠더 정치학(gender politics)을 구사한다고 할 수 있다.

셋째, 호주제도는 ‘추상적 가제도’라고 불리울 정도로 생활공동체로서의 가족보다 문서상의 가족을 우선시하는 제도이다. 그것은 전체주의적 국가 아래 가족을 정렬해 필요

성이 강한 시대의 산물이다. 다시 말해, 근대적 국민국가의 정립이 아시아 사회라는 특수성 속에서 가족제도를 국가화하는 것과 선순환적으로 매개된 제도적 산물이다. 이렇게 이 제도에는 근대성, 가족주의, 전체주의라는 여러 수준들이 맞물려 있다. 이러한 제도가 현재의 한국사회에 정합성이 있는가. 거시 문화적으로 볼 때, 개인성을 강조하는 사생활 보장, 다양한 생활양식을 촉구하는 다원화의 물결이 점차 고조되고 있다. 또한 이혼/재혼, 독신자, 동성애 가족 등이 증가하고 있다. 이러한 가족들은 초혼, 일부일처제, 부계계승적 '정상적' 가족 모델에 대한 도전이며 그러한 '정상성' 모델의 허구성을 드러내는 현상이다.

마지막으로 호주제도는 한국의 국민통제라는 측면에서 비판되어야 한다. 한국의 국민통제는 국민에 대한 사생활 정보를 국가가 거의 완벽하게 장악한다는 점에서 국가에 대항하는 국민, 혹은 시민세력의 성장을 효과적으로 억제한다. 호주제도는 그 결정적 통제기제이다. 현재 한국의 국민통제 시스템은 호적제도, 주민등록제도, 주민등록번호, 주민등록증으로 서로 연결된 다중적 시스템이다. 여기서 호주제도라는 문법으로 조직된 호적제도의 개혁은 한국의 '국민' 규정에 커다란 변화를 가져올 것이다.

2. 호주제도의 식민성

호주제도의 도입과정은 그것의 식민성을 밝히는 첫걸음이 된다. 현재 한국에서 호주제도는 크게 보아 민법전에 속하는 가족법과 가족법의 부속법인 호적법에 의해 법제화되어 있는 제도로, 이러한 법적 장치의 기원은 일제시대에서 고스란히 찾아진다. 식민지 조선에서 민법에 해당하는 법은 1912년 조선총독 제령으로(제 7호) 포고된 조선민사령이다. 가족법에 직접적으로 관련되는 부분인 조선민사령 제 11조에서는 '조선인의 친족, 상속 영역에 관하여 특별한 법령이 없는 한 관습에 의거한다'고 규정함으로써 조선에서의 가족법규는 토착적 행위규범(관습)에 의거한다는 원칙이 세워지게 된다. 그러나 그와 동시에 제 1조에 규정된 바를 근거로 '식민지 조선에 해당 법규가 없다'는 이유로 식민지 기간 내내 필요할 때마다 일본의 가족법이 도입되었다. 이후 민사령 제 11조는 1차(1921), 2차(1922), 3차(1939) 개정을 거치면서 일본 민법전의 친족상속편의 규정들을 점차로 조선에 이식하였다. 1939년의 3차 개정에서는 조선 관습으로는 불가능한 타성의 사함을 양자로 삼게 하는 서양자제도가 도입되었으며 같은날 일본식의 씨 성명 변경(創氏改名)에 관한 제령이 포고되었다. 일본과 조선을 한 몸으로 만든다는 내선일체(內鮮一體) 정책이 최고조에 달한 시기의 법적 조치였다. 이렇게 당시 가족법의 대원칙으로 여겨졌던 불문법적인 '관습'원칙과 일본의 편익에 따라 그때그때마다 도입된 일본의 구민법전의 법규가 교차되면서 식민지 조선의 가족법규는 그야말로 비체계적인 규칙들의 부정형

의 집합에 머무를 수밖에 없었다.¹⁾

이러한 혼란스러운 가족법의 맥락과는 대비되게 식민지 시기동안 가족법의 부속법을 이루는 호적법은 상대적으로 분명하게 체계화되어 갔다. 이미 1915년 식민지 정부는 기존의 민적법을 개정하였다. 민적법은 식민지 지배 직전 1909년 대한제국 융희 황제시기에 도입된 한국 최초의 근대적 호적법으로서 인구조사방식(census)을 채택하여 실제 거주단위로서 가족을 기록하고 있었다. 1915년 개정의 핵심은 바로 이 인구조사방식의 폐지에 있었다. 이로써 실제의 거주상태와 무관한 추상적인 '가(家)' 개념이 도입된 것이다. '가'란 사실적 거주상태와 상관없이 호주를 중심으로 조직된 호적문서에 기록된 가족을 의미한다. 1922년 12월 7일 제 2차 「조선민사령」 개정에 의해 가족 사항 변화에 대한 기존의 사실주의를 인정하지 않는 등록주의 원칙이 채택되었다. 이로써 결혼, 출생, 사망, 양자, 파양, 분가/부흥가 등 모든 가족사항의 변동을 호적관계 사무소에 보고하고 호적에 그 사실을 기록함으로써 인정받게 하는 대변혁이 일어났다. 이러한 변화에 수반하여 다음날(동년 12월 8일) 「조선 호적령」이 포고되어 기존의 민적법을 대체하였는데, 민적법은 호적제도를 한층 효율적인 것으로 만들었다. 이러한 '가'의 추상화는 호적문서의 중심존재로서의 호주라는 지위를 조선의 가족제도에서 필수불가결한 것으로 만들었다.

이와 같은 호적제도의 강화는 식민지 조선에서 전 주민에 대한 통제력의 증진을 의미하였다. 식민지 국가는 호적이라는 가족의 문서를 통해 전 주민과 그들 가족내의 중요한 사항 모두를 파악하게 되었고, 호적은 이런 변화를 빠짐없이 담아내는 권위 있는 공식기록이 되었다. 더욱이 식민지 조선에서 국적법 등 여타의 신분법이 적용되지 않았던 점은 호적제도를 더 한층 중요한 것으로 만들었다. 식민지 조선인은 분명한 국적을 가지고 있지 않았기에 이민이 허용되지 않았고 일본인으로서의 법적 보호를 받을 수 없었다. 따라서 식민지 조선인에게 호적은 그가 누구인지를 밝히는 유일한 문서이며 제도였다. 무엇보다도 일제시기의 호적 및 가족제도가 가지는 핵심적 의미는 식민지 조선의 전 주민을 일본 제국주의와 조직적 통합하고 혈통적으로 동질화하고자 하는 데에 있을 것이다.

일본에서도 가부장적 호주제도가 봉건적 사회의 잔재라고 쉽게 일컬어지지만 일본의 이에(家)제도는 일본의 메이지 정권(1868-1912) 하에 단행된 일본식 근대화의 산물이라고 할 수 있다. 메이지 제국주의 국가는 그 자체 가족의 모형에 의해 디자인된 가족국가였으므로 이에의 고안이라는 것은 정치적 필수 사안이었다. 이에제도 속에서 개별 가족은 국가의 살아 있는 세포이면서 동시에 국가는 이에의 확대된 형태이다. 이러한 배열에서

1) 식민지 가족법의 상황에 대해서는 정광현(「한국가족법 연구」, 서울대학교 출판부, 1967), 박병호(「일제하의 가족정책과 관습법형성과정」, 『법학』, 1992, 33권 2호) 참조.

호주는 천황과 백성을 이어주는 연결점에 해당한다. 호주는 가족내 문제의 책임자이면서 동시에 가족을 대표하는 남성 성인으로서 국가와 교류할 수 있는 일종의 시민의 지위를 갖는다. 이러한 상호작용은 보호와 복종의 상호교환, 천황에 대한 충성과 부모에 대한 효도와 같은 정신에 의해 이루어졌다. 이에제도를 통하여 일본의 전 국민이 호주에 의해 편제된 가족으로 조직되었으며, 개개의 가족은 하나의 이름을 가지고 가족으로서 등록되었다. 이 과정은 전 주민이 국가가 승인하는 문서에 등록됨으로써 천황을 정점으로 한 가족모형을 가진 가족국가 건설되는 것을 의미하였다.²⁾ 따라서 이 제도가 조선에서 실시될 때는 식민지 주민을 천황의 보호 안으로 통합시키는 이념적 행정적 제도로서 기능하게 된다. 즉 일제가 도입한 호주제도는 처음부터 식민지 지배를 위한 관심과 긴밀히 연관되어 있었던 것이다.

그렇다면 이러한 일본의 이에제도와 조선의 호주제도, 그리고 현재 한국에서 시행되고 있는 호주제도는 같은 것일까. 이것은 일본의 이에제도가 식민지 조선사회에서 토착화되는 과정에 대한 질문이며, 이에제도가 조선의 가족 '관습'에 미친 영향을 따져보는 문제이다. 이에 관해서 필자는 일본의 이에제도와 조선의 가계계승논리의 합병이라는 견해를 가지고 있다. 즉 한국의 호주제도는 일본 이에제도를 중심으로 하여 그것과 동결된 조선의 '관습'이 합성된 논리인 것으로 해석한다. 경직된 혈연적 가계계승논리와 호주 중심의 이에 논리의 합병 결과, 한국사회의 모든 소규모 가족이 마치 계승되어 할 계통을 가진 것처럼 되었다는 것이다. 즉 현대사회를 살아가는 모든 가정이 '대'를 이어야 한다는 시대착오적 부계계승주의 사명을 짊어지게 된 것이다. 이러한 식민성과 가부장제가 한국여성의 남아출산의 절박함으로 전가되어왔다. 주지하다시피 호주를 중심으로 하는 이에제도는 제 2차 세계대전 이후 일본에서 폐지되었다. 하지만 탈식민 후 남한의 법적 담론에서 볼 때, 일제시대에 확립된 '조선의 관습'에 대한 재조사는 부재하였고 호주제도는 한국의 미풍양속인 것처럼 자리 잡았다. 가족법 개정의 역사에서 볼 때도 호주제도의 개정은 가장 심한 저항을 불러일으켰다. 이러한 호주제의 온존에는 뒤에서 살펴볼 것처럼, 분단과 독재상황하의 한국국가의 국민통제라는 정치적 필요가 내재해 있다. 이렇게 한국의 호주제도는 식민지 지배관심과 식민지 조선사회의 가부장성의 착종이며 이것이 다시 탈식민 한국의 지배관심이 서로 엮이면서 계승되었다.³⁾

2) 이상 일본의 이에제도와 메이지 국가에 관해서는 Munroe Smith ("The Japanese Code and the Family," *The Law Quarterly Review* 23), Yozo Watanabe ("The Family and the Law: The Individualistic Premise and Modern Japanese Family Law," *Law in Japan - The Legal Order in a Changing Society*, ed. Arthur Taylor von Mehren, Cambridge; Harvard University Press) 참조.

3) 이상과 같은 호주제도의 해석에 관해서는 즐고 (「한국의 호주제도 - 식민지 유산 속에 숨겨진 가족제도」, 『여성과 사회』, 1999, 제 10집) 참조.

3. 호주제도의 여성통제

이제 눈을 현재의 한국가족법의 법문으로 돌려서 여성주의의 입장에서 분석하여 보기로 하겠다. 민법 제 4편과 제 5편을 이루는 가족법에서 호주제도는 단지 호주라는 위에 국한되지 않고 가족관계 형성의 포괄적인 틀이다. 1989년의 제 3차 개정에 의하여 호주의 실제적 기능이 약화되고 오직 호적의 필두자라는 형식적 기능만이 남아있다고 하지만 여성주의적 시각에서 볼 때 호주제도는 한국가족의 가부장제의 골격을 여전히 고수하고 있다.⁴⁾ 먼저, 호주제도가 지지하는 부계계승주의(patrilineage)에 대해 살펴보자. 민법 제 778조 호주의 정의에서부터 제 796조 가족의 특유재산의 항에 이르는 조항에서 혼인내의 자녀, 혼외자의 입적, 분가 등 전반적인 호주/가족이라는 경계를 확정짓고 있다. 여기에서 제 781조 1항 '자(子)는 부(父)의 성과 본을 따르고 부가(父家)에 입적한다'에 의하여 호주제도가 부계성본계승주의의 법적 기제로 기능한다는 것을 알 수 있다. 이와 함께 호주승계에 관한 조항에서 볼 때, 호주승계의 우선순위가 직계비속남자, 그 중에서도 연장자를 우선함으로써 장남자계승주의를 법제화하고 있다. 이러한 장남자 계승주의는 현행법에서도 여전히 유효한 제 789조 법정분가 조항에서 호주의 직계비속 장남자의 법정분가의 불허용에서도 입증된다. 사실 호주의 정의 규정(제 778조)에서도 "일가의 계통을 계승한 자"라는 제일 먼저 들고 있는 점에서 호주제도가 가의 계승을 유지시키는 제도임을 확인할 수 있다. 부계계승주의는 이전의 법에 존재하였던 제사계승과의 관련에서도 찾을 수 있다. 이전 법에서 호주는 제사용 재산을 승계하고 소유할 특권을 가지고 있었으며(舊 제 996조), 제사주재자의 계승을 위하여 사후양자(舊 제 867조)와 유언양자(舊 제 889조)제도가 있었다. 이는 법적으로 명시적이지는 않지만 호주라는 지위에 제사봉사자로서의 지위가 잠재해 있는 형태라고 할 수 있다. 이것은 앞서 언급한 이에제도와 가계계승자의 착종현상을 표현하는 것인데 이러한 현상은 여전히 한국사회에서 암묵적인 문화로 작동하고 있다.

부부관계에도 남성중심적 호주제도가 강력히 작용한다. 제 826조 3항에서 보면, '처는 부의 가에 입적한다. 그러나 처가 친가의 호주 또는 호주승계인인 때에는 부가 처의 가에 입적할 수 있다'고 하고 있다. 이 조항의 후반부는 남편이 처의 호적에 편입되는 '입부혼(入夫婚)' 조항보다 훨씬 간략한 전반부에서 부처제 혼인제도(patrilocal marriage)가

4) 현행 가족법에 남아있는 호주의 권리는 다음과 같다: 가족의 거가(去家)에 대한 동의권(제 784조 2항), 직계존속이나 직계비속을 입적시키는 권리(제 785조), 친족회에 관한 권리들(제 966조, 제 968조, 제 969조, 제 972조)이 그것이다. 이러한 권리는 이전의 호주의 강제분가권, 귀속불명 재산의 호주소유추정, 거소지정권, 가족에 대한 부양의무, 가족의 한정치산/금치산 선고에 대한 청구권 및 그 취소청구권, 가족의 후견인이 될 권리, 상속분 가급의 특권 등에 비해 현저히 약화된 권리라고 평가된다.

제도화되고 있다. 즉 입부혼이 아닌 한 부인의 호적이 남편 호적에 속하는 것에는 선택의 여지가 없는 강제조항이 되어 있다. 부처제 혼인제도란 전통적으로 부인이 남편의 집이라는 물리적 장소에 거주하는 제도를 의미하지만 현행 호주제도에서 정당화하는 부처제 결혼이란 부인의 호적적 가족적 정체성을 의미한다. 즉 호적상 남편가족에 속함으로써 '출가의인'이라는 관념을 문서적으로 확고히 하고 있다. 즉 기혼녀는 '호적을 파간 사람'으로 규정되며 사회적으로 남편의 가족에 속하는 사람이 된다.

이상과 같은 부계계승제도, 부처제 결혼제도에 의해 호주라는 지위는 '자연스럽게' 남성의 지위가 된다. 특히 1962년 가족법 제 1차 개정에 의해 도입된 차남 이하 남성의 결혼이 당연히 분가를 하게 하는 법정분가제도의 도입에 의하여 호주란 결혼한 모든 남성이면(장남은 전호주의 사망에 의해 승계) 다 가지게 되는 지위가 되었다. 이렇게 해서 호주제도는 가족을 대표하는 가장 지위를 남성신분으로 고착하고 그 지위로부터 여성을 배제시키는 것을 제도화한다. 따라서 호주제도는 엄격히 젠더에 따라 배분되는 성신분(gender status)을 재생산한다.⁵⁾ 이것은 헌법36조 1항에서 보장된 "혼인과 가족생활을 개인의 존엄과 양성의 평등을 기초로 성립되고 유지되어야 하며 국가는 이를 보장한다"라는 조항에 전면으로 위배된다고 하지 않을 수 없다. 왕왕 이상에서 지적한 부계계승제도, 부처제 결혼제도, 남성에 의한 가장제도(patriarchy)는 별로 심각하지 않은 '당연한' 가부장제로 남아있다. 이 세 가부장제의 기둥이 호주제도 안에 건재한 것이다.

이상과 같은 성신분적 지위에서 파생되는 효과를 부처제 결혼제도를 중심으로 살펴 보기로 하자. 먼저, 기혼여성이 남편 가족에 소속됨으로서 결혼, 이혼, 재혼, 죽음 등 모든 사건들이 젠더에 따라 대단히 다른 것을 의미하게 된다. 남성의 결혼은 언제나 자신의 원래 가족이나 분가가족의 호주권을 담보하지만 여성의 결혼은 새로운 가족에의 가족성원이라는 자리를 준다. 물론 부처제 결혼제도의 효과는 여성이 호주가 되지 못한다는 것에 그치지 않는다. 부처제 결혼이란 여성이 남성의 가족에 결박되는 존재라는 것을 뜻하기 때문이다. 왜냐하면 남편이 살아있는 기혼여성으로 존재하는 한 어떠한 이유로도 그녀는 그의 호적을 스스로의 이유에 의해 변경시킬 수가 없다. 아니 변경시킬 이유가 없다고 하는 것이 더욱 적절할 것이다. 그녀는 남편의 가족에 잘 속해있는 것이 가장 바람직한 상태이기 때문이다. 하지만 남성의 결혼은 가계계승이라는 필요에 순응한다. 그는 자신의 가족을 데리고 호적을 옮길 수 있다. 이것은 남성은 가족을 대표하고 새로 만들며, 가족간에서 이동하는 활동성을 가진 주체라는 것을 뜻한다. 이렇게 하여 호주제도에서 만들어내는 여성이란 가족 속에 배치되어 오직 그 구성원으로 묶여있는 '가족적 존재'인 것이다.⁶⁾

5) 성신분 개념은 이영자(「대안적 페러다임으로서의 페미니즘의 가능성과 한계」, 1999년 춘계 한국여성학대회 발표문)에 의해 사용되었다.

호주제도에 의해 '정상적' 여성만이 통제되는 것이 아니다. 정상적 여성은 많은 '비정상적' 여성을 만드는 정치학을 의미하기 때문이다. 예컨대 이혼, 비혼, 비혼모 등과 같은 지위는 '비정상적' 상태로 규정되며 이들의 가족적 정체성 또한 불완전한 상태로 쉽게 간섭받고 위협받을 수 있다. 이것은 앞에서 말한 대로 여성은 결혼 속에 묶일 때만 '바람직한' 여성으로 규정된다는 것의 다른 표현이다. 이혼에 임하여서 여성은 거의 예외 없이 자신이 소속된 호적을 변경시키어야 한다. 하지만 자기가족의 호주인 대다수 남성에게 이혼으로 인한 호적의 변경이 따라오지 않는다. 재혼의 경우에도 비슷한 현상이 나타나서 여성의 호적소속은 복잡하게 된다. 특히 여성은 전혼에서 탄생한 자녀와 함께 호적을 꾸미는 것이 어렵기 때문에 자녀와 동거인의 관계를 가질 뿐이다. 따라서 열악한 상황에서 양육과 생활을 모두 담당한 어머니(가족)의 경우, 언제 아버지로부터 요구될지 모르는 '남의 자식'이라는 위기감과 거리감을 가지게 된다.⁷⁾ 대다수 '아버지 자식'의 경우는 그들이 결혼 내이건 밖이건, 전혼 관계의 자녀이건, 현재혼 관계의 자녀이건 아무런 표시가 남지 않는다. 그것은 아버지의 인지만 있으면 부계성분을 계승하고 아버지 호적에 오를 수 있는 부계성분주의와 남성중심적 호주제도 때문이다. 이렇게 호주제도는 남성에게 호주라는 권위 뿐 아니라 결혼관계에 자신의 정체성과 성(sexuality)을 국한시키지 않아도 되는 자유로움도 준다. 그것은 여성이 겪어야 하는 무력함과 속박의 다른 얼굴이다.

4. 호주제도의 국민통제

앞에서 우리는 호주제도가 메이지 시대 일본에서 근대 국민국가건설의 일환으로 창안된 제도라는 점을 살펴보았다. 사실상 호주제도의 가장 큰 특성은 국가가 강행하는 가

- 6) 남편 있는 기혼 여성이 가족을 대표할 수 없는데서 오는 불이익의 구체적 예로서 주택청약예금을 들 수 있다. 호주인 남편이 주민등록상 세대주가 되는 관계로 실제로 부인 혼자서 십여년간 주택청약예금을 부었다고 해도 그 소유가 남편명의로 되게 된다 (주택공급에 관한 규칙 제 4조). 연금의 경우에도 호주제도의 논리가 작동한다. 예컨대 독립유공자 연금의, 독립유공자의 아들은 기미혼 상관없이 첫 번째 연금 지급 대상자가 되는 반면, 기혼의 딸은 대상자의 순위에서 크게 뒤진다. 이는 여성의 재산상의 지위와 호주제도와 상관을 타나낸다. 사실상 1989년 가족법 개정으로 법정 상속에서 딸과 아들, 기미혼 자녀간의 차등의 없어졌다. 하지만 실제의 재산상속에서 딸에게 가지는 '출가의인'의 관념, 장남에게 가지는 재산상속의 기대가 지워졌을 것이라고 기대하기는 어렵다. 현행 호주제도가 그것을 상당부분 지속하고 있는 상황에서 더욱 그러하다.
- 7) 예컨대 재혼한 어머니의 자식이 현재 남편의 호적에 입적시키려 할 경우라도 부계성분주의로 인하여 그 자녀의 성과 본은 전남편을 따라야 하므로 그 호주와의 관계는 이성양자의 지위를 가지게 되고 그 자녀의 가족적 정체성은 언제나 불안정하게 된다. 이 경우 부부가 입양기관의 협조를 받아 입양절차를 밟는 변칙적 방법을 써야 남편의 성과 본을 쓸 수가 있다. 이것은 부계성분주의와 호주제도의 경직성이 작종된 '한국적' 현상이라고 할 수 있다.

족제도라는 점에서 예외를 인정하지 않는 철저한 조직성에 있다고 생각한다. 한국의 모든 남성과 여성, 모든 장남과 차남, 모든 가족은 계층, 지역, 가치관 등과 상관없이 그것으로부터 자유로울 수 없는 강제적 가족제도이다. 이로써 한국의 모든 국민에게 그들의 선택과 관계없이 상이한 지위를 부여한다. 이 제도는 개인으로서 국민을 상대하는 것이 아니라 가부장적 가족을 정당화함으로써 국민을 통치하는 모델에 입각해 있다. 그런 만큼 한국의 호주제도는 가부장제를 기반으로 하는 국민통제 방식이다. 따라서 국가에 의하여 가부장적 가족제도가 문제시될 리 없다.

우리나라의 국민관리체제는 호주제도를 근간으로 하는 호적제도 이외에 이와 별개로 운영되면서 서로 연동되어 있는 주민등록, 주민등록번호, 주민등록증제도를 채택하고 있다. 먼저, 그것은 한국의 호적제도가 현실의 생활관계를 전혀 반영하지 못하고 호주라는 '추상적' 지위를 중심으로 부계혈통주의를 취하고 있기 때문에 주민등록제도와 같은 생활관계를 밝히기 위한 별도의 제도가 필요로 하게 되는 것이다. 여기에 군사적인 필요와 행정적인 효율성 증진을 위해 주민등록번호와 주민등록제도가 추가되었다. 이러한 서로 다르면서 연동되어 있는 국민조직 시스템은 외국의 예에서 찾아보기 어려울 정도로 완벽한 관리시스템이다. 한국에는 주민등록번호라고 불리는 개인식별번호가 수록되어 있는 국가 신분증 제도가 있으며, 주민등록제도는 다시 신분등록제도인 호적제도와 개인식별번호를 통해 서로 연결되어 있다. 결국 이러한 다중적 국민등록제도는 우리 사회를 하나의 단일한 유기적 조직으로 묶어내고 있는 것이다.⁸⁾

이러한 국민등록제도는 국가의 인권침해, 혹은 국민의 프라이버시 침해의 관점에서 시민단체 등에 의해 문제시되어왔다. 이러한 견해는 옳지만 그것의 기반이 되는 호적제도 특히 그 가부장성에 대한 천착 없이는 국민관리시스템의 근본적 변화를 꾀하기는 어려울 것이다. 호적제도는 이러한 시스템에서 가장 많은 정보를 담고있는 포괄적인 정보 체계이다. 호적에는 본적, 전호주, 호주, 가족의 이름, 본, 성별, 출생일, 주민등록번호, 가족이 된 원인, 가족사이의 관계를 계통적으로 기재되어 있다. 입적과 제적의 관계가 상호의 호적부에 분명히 드러나도록 하고 있다. 따라서 호적부는 가장 기초적인 신원확인 공문서이다. 우리의 신분등록제도의 특징은 인적으로 편제되어 각 사람의 신분변동이 하나의 기록부에 반영되기 때문에, 그 사람의 신분관계가 쉽게 노출되도록 되어 있다(프랑스, 독일, 미국등의 사건별 편제방식, 예컨대, 출생부, 사망부, 혼인부 등). 뿐만 아니라 제적부의 보존연한이 80년이므로 사실상 거의 무한으로 혈연관계를 추적할 수 있음을 물론 평생동안의 관련 지역을 추적할 수 있다.⁹⁾

8) 이 점에 관해서는 김기중(「국가의 국민관리체제와 인권-호적과 주민등록제도를 중심으로」, 세계인권선언 50주년 기념 발표논문, 1999), 김동춘(「20세기 한국에서의 '국민」, 「창작과 비평」, 1999, 106집) 참조.

9) 장영아, 「호적제도의 개선방안에 관한 연구」, 한국여성개발원 '96 연구보고서 200-4, 1996.

문제는 이러한 신분등록이 국가에 의해 강제될 뿐 아니라, 부계계승제도를 골격으로 하는 혈통적 정체성의 문서로서 한국인들에게 받아들여지고 있다는 점이다. 그러한 점에서 호적제도가 변화에 크게 저항적이라는 점을 이해할 수 있다. 호적제도는 국가의 정치학이자 완고한 문화체계의 접점에 놓여있는 것이다. 그러한 이유에서 한국국가의 국민에 대한 지나친 정보 관리체계를 국가의 인권통제 혹은 시민사회 통제라는 근거로 비판하는 것은 관념적이라는 것이다. 호적을 구성하는 문법적 논리가 가부장제라고 할 때, 바로 그 가부장제에 대한 자기비판이 호적제도의 변화를 가져오는 결정적 열쇠가 될 것이다. 다시 말해 호주제도와 호적제도를 단지 '여성'에 대한 차별이라는 마치 여성을 보호해 주는 관점에서가 아니라 여성과 남성을 포괄하는 사회질서체계라는 점을 인식해야 하고 그것이 한국사회 활성화의 걸림돌이 되고 있음을 인정해야 한다. 시민사회가 국가로부터 자율적이어야 한다고 주장하면서 가부장제는 '여성'만의 이슈로 이해하는 것으로는 부족하다. 가부장제는 여성과 남성을 조직해내는 한국국가의 정치학이다. 그것은 또한 전주민을 가족적으로 조직하고 파악하고 근대적 개인권리의식의 고양을 억제하고자 한 일제의 통치방식을 계승한다는 점에서 한국사회의 식민지성의 현재화된 형태이다.

5. 맺음말

이렇게 호주제도는 여러 각도에서 심각한 문제를 가지고 있는 제도이다. 첫째, 그것은 식민지 유산을 연속하고 계승하여 일제가 만들어 놓은 사회관계와 조직을 재생산하여왔다. 그 안에서 부계계승제도는 역설적으로 한국의 불변하는 '전통'으로 재창조되어왔다. 둘째, 호주제도는 공/사 영역에 비견되는 남녀간의 사회적 공간배치를 확립시킴으로써 성적 정치의 대단히 발달된 기제를 관철시켜왔다. 국가는 그의 시민인 남성 성인에게 가장의 권위를 줌으로써 모든 성인 남성으로 하여금 모든 성인 여성을 성적으로 가족적으로 통제하도록 승인한다. 이로써 여성은 이미 국가에 복속되는 것이다. 셋째, 호주제도는 가족제도를 통한 국가의 한 지배 방식이다. 남녀간 공간분리를 통해 양성간의 노동분업을 고착시킴으로써 국가가 부담하여야 할 모든 사회보장제도의 영역-어린이, 병자, 노인, 남성노동자를 보살피는 행위-의 상당부분을 지불하지 않은 채 여성의 무보수 가사노동으로 처리할 수 있다. 게다가 호적제도 및 호주제도는 다른 국민관리체제와 유기적으로 연관되어 있다. 여러 차례의 가족법 개정 때마다 한국의 국가(정부와 국회)의 지배적 태도는 무관심과 방관으로 일관하였으며, 그 속에서 기존 질서의 연속에 대한 의지가 표현되었다.

마지막으로 호주제도의 현실 가족공동체와의 유리 문제를 지적하고자 한다. 앞에서 말한 대로 호주제도를 기반으로 하는 호적은 비현실적인 혈통체계를 유지하고 있고 이

렇게 광범위하고 관념적인 '가(家)'의 유지는 같은 유교문화권이라고 하는 중국이나 일본에서도 찾아보기 어렵다. 이리하여 호주제도가 '비정상화'하는 부부중심의 가족이 아닌 경우 호적과 주민등록과의 관계는 실로 복잡해진다. 예컨대, 일가 창립한 이혼 여성이 그녀의 자녀 및 어머니와 동거할 경우, 이에 더해 그녀의 미혼 여동생과 동거할 경우 이 가족 안에는 세 명 이상의 다른 호주(이혼녀 본인, 이혼녀의 자녀의 호주, 여동생의 호주 등)가 존재하며 그에 따라 이들 '가족'은 셋 이상의 상이한 호적에 속하게 된다. 동시에 실제로 경제적 정서적 단위로 삶을 영위하는 이 가족의 민법상의 신분적 지위는 단지 '동거인'으로 남아있을 뿐이다. 또다른 예로서, 최근 쟁점으로 부상하는 비혼모 가족의 문제가 있다. 비혼부의 사회적 실종과 함께 비혼모의 자녀는 어머니 가족의 호적에 소속되는데 이 때 그 가족의 호주는 대부분 그 비혼모의 아버지이거나 남자형제가 된다. 이들 모자관계가 하나의 가족으로 인정되기 위해서는 아버지 중심으로 편제된 호주제도의 논리가 변화되어야 한다. 앞에서 살펴본 대로 현재의 호주제도에서 여성은 남편의 매개 없이는 어머니로서도 불안정한 지위만을 갖기 때문이다. 이외에도 독신, 동성애자, 비혈연적, 비부계적 가족형태 다양한 가족형태가 급증하고 있다. 뿐만 아니라 이혼의 증가는 부정할 수 없는 사회적 추세이다. 바야흐로 시대는 친밀성의 추구 시대로 접어들었고 이미 가족은 혈통 계승이 아니라 정서적 교감과 현실적 생활을 위한 공동체로 전환되었다. 이에 장남자 계승을 위한 이성애 혼인관계 가족만을 '정상화'하는 것은 실제의 대다수 가족들의 생활과는 유리되는 관념적, 비민주적, 비효율적 가족제도의 온존이다. 호주제도는 가족의 변화된 기능과 다양한 형태에 비해 너무나 뒤떨어져 있는 가족적 족쇄이다.

호주제도는 반드시 폐지되어야 한다. 또 폐지될 것이다. 하지만 호주제의 문제는 폐지냐 아니냐 보다 어떻게 폐지될 것인가라는 관점에서 논의되어야 한다. 이 글은 호주제도의 폐지에 대한 구체적 제안을 그 내용으로 하지는 않았다. 다만 그것을 위하여 호주제도가 가진 문제점, 그 현실적 효과를 풍부하게 검토함으로써 폐지에의 지점을 확보하고자 하였다. 이제까지 논의한대로 호주제도는 여러 측면에서 중대한 문제이다. 호주제도는 한국사회가 가지는 가부장성, 식민성, 시대착오성, 비민주성이라는 거대한 빙산의 '일각'을 드러내주는 다중적 문제지역이다. 이에 호주제도의 개혁은 한국의 여성 뿐 아니라 남성의 인권 제고에, 공공영역 뿐 아니라 생활세계를 활성화하는 데에 크게 기여할 것이다.

한국사회에서 매춘여성의 지위와 인권문제

유태희(매매춘근절을 위한 한소리회)

I. 매매춘에 대한 바른 관점 갖기

1. 매매춘은 무엇인가?

매매춘이 무엇인지 모르는 사람은 아마도 없을 것이다. 우리는 매매춘이 '돈을 매개로 성행위를 하는 것'임을 알고 있다. 이렇게 이해해 버리고 나면 왜 매매춘이 문제시 되는 지 알 길이 없다. 자본주의 사회에서 무엇이든 상품으로 팔려나가는 데, 지식도 파는 세상인데, 몸이라고 왜 못 파는 건가? 궁금해진다. 게다가 '역사상 가장 오래된 직업이 매매춘'이라는데, 도무지 매매춘을 근절하겠다는 사람들이 답답해 보이기도 한다. 그리고 '생물학적인 욕구를 해소하지 못하면 성범죄가 증가'할 거라고 역설하기도 한다. 그렇다면 매매춘을 더 이상 '문제'라고 이야기 할 수가 없는가?

그러나 매매춘은 여전히 사회적으로 많은 논란을 지닌 '문제'이고 그에 따른 의견도 분분하다. 먼저 매매춘에 대한 정의로부터 매매춘이 왜 문제인가 알아보도록 하자.

매매춘은 '성산업을 중심으로 상호의명을 전제하고 금품수수를 매개로 몸의 접촉을 통해 이루어지는 성교중심의 성적행위¹⁾라고 한다. 또 다른 정의로 '상호의명을 전제하고 금품수수를 매개로 하여 불평등한 관계가 성립된 상태에서 몸의 접촉을 통해 이루어지는 성교중심의 성적행위²⁾라고 한다. 위의 정의를 통해 우리는 매매춘이 '돈을 매개한 성적행위'외에 '상호의명의 상태에서 불평등한 관계'를 성립하는 것을 알 수 있다. 이것은 무슨 의미인가? '사는 사람', '파는 사람'이 서로 모르는 상태에서 돈을 전제로 성적행위를 하는 것은 알만한데, 불평등한 관계성립은 무엇인가? 원미혜는 매매춘이 '화대지불을 매개로 이루어지는 행위이기 때문에 매춘여성은 자신에게 화대를 지불하는 남성손님과 권력관계에 놓이게' 되며 '남성손님은 여성의 선택에서부터 체위, 콘돔 사용여부 등 성매매 행위전반에서 선택권'을 가지고 있는데 이러한 과정에서 매춘여성은 성행위의 조건을 자발적으로 선택하지도 못할 뿐 아니라 자신의 몸에 대한 통제권을 상실³⁾하는 것이라고 한다. 또한 김정숙은 '매매를 통해 고객은 성행위의 주체(소유주)로, 판매인

1) 원미혜, '한국사회의 매춘여성에 대한 통제와 착취에 관한 연구', 이화여자대학교 대학원 여성학과 석사학위 논문, (1997.2), 12쪽

2) 김정숙, '매춘여성을 위한 복지프로그램에 관한 연구', 서강대학교 수도자대학원 사회복지과 석사학위 논문, (1999.2), 6쪽

3) 원미혜, 섹슈얼리티 강의-6장 우리는 왜 성매매를 반대해야 하는가, 동녘 (1999), 186쪽

은 객체(소유물)로 대상화되어 지배와 종속으로서의 위계적, 가부장적 관계가 성립⁴⁾되기에 불평등하다고 한다. 이는 종종 몸과 마음을 모두 산 것처럼 권력을 행사하는, 매춘 여성의 몸에 폭력을 행사하거나 '담배빵(?)'을 놓는, 변태적인 성행위를 실행하는 남성손님의 태도를 통해서 쉽게 확인할 수 있다. 남성손님은 30분, 1시간, 긴 밤에 해당하는 화대를 지불하고 '여성의 자궁(?)'만을 사는 것이 아니라 '마음대로 할 수 있는 여성에 대한 권한을 사는 것'이다.

결국 매매춘은 도저히 매매할 수 없는 것에 대한 권한을 '사고 파는 것'이며, 인간의 존엄을 해치는 행위라고 정의 할 수 있다.

2. '사는 사람'과 '파는 사람'의 사회적 지위

'사는 사람'으로서의 남성손님에 대한 사회적인 인식은 대체로 성적본능을 자연스럽게 배설해야만 하는 어쩔 수 없는 행위자이다. 그러나 '파는 사람'인 여성에 대한 인식은 더러운 창녀이거나 도덕적으로 타락한 윤락녀로 대별된다. 최근에는 돈을 벌기 위해 자발적으로 매춘을 하는 '끼'있는 여자란 인식도 많다. 그렇지만 성을 사는 남성에게 매춘(買春)남성, 윤락남이라는 용어를 쓰지는 않는다.

매매춘에 대한 법적인 태도에서도 이와 같은 점을 확인할 수 있다. 윤락행위등방지법에 명시된 윤락행위는 '불특정인을 상대로 하여 금품 기타 재산상의 이익을 받거나 받을 것을 약속하고 성행위를 하는 것'이라고 되어 있다. 동법에서는 윤락행위 자체를 '파는 사람'에게만 초점을 맞추어 정의하고 있으며, 사는 자는 '윤락행위의 상대자'라는 표현을 사용한다. 결국 '윤락'은 도덕적 타락을 의미하는 개념으로 매춘여성의 비도덕적 행위에 초점을 맞추고 비난 받을 자는 매춘(賣春)여성이지 매춘(買春)남성은 문제되지 않는다는 시각을 내포하고 있다.⁵⁾

뿐만 아니라 동법에서는 '윤락행위의 상습이 있는 자와 윤락행위를 하게될 현저한 우려가 있는 요보호자'를 여성으로 규정하고 선도해야할 대상으로 보고 있다. 이러한 규정에 의거하여 매춘(買春)남성을 위한 선도보호시설은 없으나, 매춘(賣春)여성을 위한 상담소 및 선도보호시설이 존재하게 된다.

따라서 윤락행위등방지법에서 매춘(賣春)여성은 도덕적으로 타락한자, 처벌대상자, 선도대상자의 지위를 얻게되며, 매춘(買春)남성은 매춘(賣春)여성의 상대자가 된 어쩔 수

4) 김정숙, 앞의 글, 6쪽

5) 박미숙, 매매춘 관련법 및 정책 바로 이해하기, 제1회 자원활동가 육성교육(심화), 매매춘근절을 위한 한소리회(1999), 29-30쪽

없이 처벌하는 대상일 뿐이라는 지위 가운데 있다. 더욱이 1961년 윤락행위등방지법이 제정된 이래 40여년 간 매춘(買春)남성이 처벌된 사례를 검토해보면 이 법이 제정된 이유를 의심해 볼만하다고 생각한다.

이와 같이 사회적, 법적으로 매춘(買春)남성과 매춘(賣春)여성의 지위는 매우 다르며, 매춘여성에게는 이유를 불문, 기간을 막론하여 매춘(賣春)을 했다는 것만으로 쏟아지는 비난을 전생애에 걸쳐 받아야만 하고 사회적으로도 낙인이 찍힌다. 이러한 비난과 낙인은 일말의 동정적인 이해 혹은 사회구조적인 피해자라는 인식을 제거시키며, 매매춘으로 인한 인권유린의 소지마저도 매춘여성의 책임으로 돌아가게 만든다.

따라서 사회에서 매춘여성이 갖는 권리는 '최소한의 것'도 보이지 않는 듯하다. 그것은 동시대를 살아가는 시민으로서의 권리, 복지서비스를 받을 권리 등을 매춘했다는 이유만으로 박탈당하는 것이다.

II. 한국사회의 매매춘

1. 통계와 수치로 보는 매매춘

매매춘이 법으로 금지되어 있기 때문에, 매춘여성에 대한 정확한 통계는 없다. 그러나 한국여성민우회의 조사에 따르면, 30여 만개의 매매춘관련 업소에서 다양한 형태로 성을 파는 여성들은 120 만명으로 추정된다고 한다.⁶⁾ 이는 15-29살 사이의 한국여성인구 620만명의 약 20%에 이르고, 여기에 불법으로 운영되고 있는 무허가 업소와 보도방 등에 고용된 여성을 포함한다면, 이러한 추정치는 최소한의 수치라고 볼 수 있다. 또한 성을 사는 남성은 하룻밤에도 100만명에 이르며, 이는 15살 이상 남성 30명에 한 명 꼴이라고 한다. 이렇게 엄청난 산업인 매매춘으로 벌어들이는 업소들의 연간 매출액은 43조 원으로 추산된다.⁷⁾

이는 본회 상담사례를 통해서도 쉽게 가늠해 볼 수 있는데, 사창가에서 매춘여성이 하루 10명의 남성손님을 받고, 그로 인해 한명당 6만원의 화대를 받는다면, 매춘여성이 하룻밤에 벌어들이는 수입은 60만원이 된다. 물론 그중 상당부분이 포주의 주머니로 들어가긴 하지만 매출만을 따져 볼때, 60만원에 그 지역 매춘여성의 수를 곱하면 쉽게 1억원이란 매출이 나온다. 한 지역의 매출액이 1억원을 넘는다는 것은 내담자로 온 매춘여성

6) 변화순·황정임, 산업형태매매춘에 관한 연구, 한국여성개발원(1998), 120쪽에서 재인용

7) 특별취재반, 불황모르는 공통산업 한국의 섹스시장, 한겨레21(1994.4.7), 34-35쪽

들로부터 자주 확인하는 일이다. 그러므로 사창가의 룸살롱, 단란주점, 티켓다방 등 전국에 산재해 있는 유흥업소와 무허가 업소들의 연간 매출액 43조원은 터무니없는 수치가 아니다.

2. 매매춘의 다양한 형태

심심치 않게 보도되는 매매춘관련 프로그램과 연예주간지 등을 통해 매매춘에 관해서는 사람들이 생각보다 많은 정보를 가지고 있는 듯하다. 전국에는 60여개의 사창가와 기지촌이 있으며, 그외에도 흔히 룸살롱, 단란주점, 티켓다방, 증기탕, 안마시술소, 방석집 등에서도 매매춘은 이루어지고 있다. 최근에는 보도방, 원조교제, 이벤트매춘, 사이버매춘 등 보다 세련되고 교묘한 형태의 매매춘도 선을 보이고 있는 실정이다.

III. 매춘여성의 현실

형편없는 사회적 지위를 지닌 매춘여성들은 사회의 편견만큼이나 많은 돈을 벌며 살아가고 있는가? 매춘여성들은 어떠한 상황에서 일하고 있으며, 그들의 건강, 숙식, 빚 등 일상적이고 구조적인 문제에 대해 살펴보자. 또한 매춘여성들은 왜 매춘을 선택하게 되었으며 지속하고 있는지, 탈매춘은 정말 어려운 문제인지 구체적인 상담사례를 통해 살펴보고자 한다.

사례 1

미경(가명)은 중3때 아버지의 폭행과 어려운 가정형편으로 가출하였다. 그후 직업소개소를 통해 티켓다방에서 일하게 되었다. 보통 직업소개소에서는 소개비(섬다방 100만원, 시내다방 30만원)를 챙기기 위해 티켓다방 1-2달, 방석집 3달을 기한으로 여성들을 매매하였다. 그러는 7년여 동안 청주, 흑산도, 추자도, 군산, 광주 등 가보지 않은 곳이 없었다.

티켓다방에서는 결근비 30만원, 지각비 5만원 등 어처구니없는 벌금으로 빚은 늘어만 갔고 유일한 수입원인 2차비 등은 빚을 제한하는 명목으로 손에 쥐어보지도 못한 채 업주에게 빼앗겼다. 그렇게 빚은 2천여 만원에 이르게 되었다. 참 억울했던 것은 티켓다방 시절 2차비를 매일 저금해서 어머니 약을 사서 보내려던 1백만원을 업주가 방을 뒤져

훔쳐간 일이었다. 그때 업주는 '너 빚이 얼마인데...'라며 욕을 퍼부었다.

광주 방석집에서의 생활은 참혹했다. 영업이 끝난 방에서 잠을 자야하는데 업주가 문을 밖에서 잠그면 화장실도 가지 못했다. 외출은 물론 외부로 2차를 나갈 때도 감시당했으며, 업주가 외출할 때는 외부연락을 못하게 전화코드를 뽑아갔다.

영업할 때는 나체로 춤을 추게 하였고, 계산소·춧불쇼·동전쇼 등을 해야함은 물론 생리중에도 영업을 해야만 했다. 업주는 월급 30만원과 2차비 5만원중 3만원을 미경에게 주기로 하였지만, 한번도 지급 받은 적이 없다. 빚에서 이를 제한한다고 하지만 빚 계산은 물론 장부 또한 보여준 적이 없다. 어느날 미경이 여수로 도망치다 다시 붙잡혔을 때 업주는 하이방비⁸⁾로 3백만원을 미경의 빚으로 떠넘겼다. 미경은 다시 도망을 시도했고 성공하였다.

사례 2

혜리(가명)는 어릴 때 친부모에게 버림받고 양부모에게 맡겨졌다. 몸이 약한 혜리를 잘 길러주신 양어머니 덕에 혜리는 건강하고 공부도 잘하는 아이로 성장했다. 중학교 무렵부터 술과 도박을 좋아하시던 양아버지는 혜리에게 술주정과 폭행, 폭언을 일삼았다. 양아버지는 술만 먹으면 경찰서에 전화를 걸어 딸이 미쳤으니 잡아가라고 행패를 부렸고 이런 중에 혜리는 자신이 친딸이 아니라는 사실을 알고 가출하게 되었다.

그후 귀가해 있던 어느 날 친구와 노점상을 하시는 어머니를 마중하러 가던 중, '야타'로 황이라는 또래 남자를 알게 되었다. 그들의 만남은 애인관계로 발전했다. 그런데 황이 혜리를 만나러 가던 중 교통사고를 냈다. 그는 혜리에게 차수리비 5백만원을 요구하였다. 혜리는 돈이 없었지만 애인을 위해 돈을 마련해 주고 싶어했고 황은 그것을 이용해 혜리를 평택사창가로 팔아 넘겼다.

그곳은 5명의 족보⁹⁾를 기본으로 해야했고 족보를 못할 경우 혜리의 빚이 되었다. 그의 숙식비 한달 80만원, 하이방비 1백만원, 계약기간 2달 안에 빚을 갚지 못할 경우 이자 150만원 등으로 빚은 늘어만 갔다.

도저히 견디기 힘들었던 혜리는 수차례 집으로 도망쳤다. 그때마다 포주는 '빨리 돌아오지 않으면, 엄마를 가만두지 않겠다'며 협박하였다. 결국 혜리는 돌아가야 했고 하이방비가 계산되어 빚은 9백만원으로 늘어났다. 결국 혜리는 죽을 각오를 하고 다시 도망쳤다.

8) 사창가 등 매매춘공간에서 사용되는 은어이다. 매춘여성이 도망쳤을때 업주가 고용한 강패 혹은 직업소개소 직원이 여성을 찾으러 다니며 사용한 경비를 하이방비라고 한다.

9) 사창가에서 사용되는 은어이다. 매춘여성이 하룻동안 기본적으로 받아야 되는 손님수와 화대를 일컫는다. 지역에 따라서 다르지만 대체로 청량리, 용산, 평택, 용주골 등 대부분의 사창가에는 족보가 있다.

사례 3

희숙(가명, 78년생)은 부모님, 4남매와 함께 살았다. 희숙은 초등학교 6학년 때 아버지에게 처음 성폭행을 당하였고, 아버지의 알콜중독과 의처증 때문에 어머니가 가출하자 성폭행은 지속되었다.

그후 희숙은 중학교 1학년 때 서울로 전학을 왔고 아버지가 돌보지 않아 카톨릭기관의 쉼터(아이들을 위한)에서 살게 되었다. 그리고 4남매가 다시 모였다가 헤어지게 되자 1997년 10월 희숙(당시 만16세)은 친구가 아는 무허가 직업소개소를 통해 장항의 다방으로 가게 되었다. 그때부터 희숙은 17개월 동안 13군데의 다방을 거치게 되었다. 빚도 처음 두달은 없었으나 도망칠 즈음에는 920만원의 빚을 지게 되었다.

특히 도망치기 직전 순천다방에서는 거의 감금상태였다. 업주는 제대로 일을 하지 않으면 섬으로 팔아버린다고 계속 협박하였고 주민등록증과 보건증도 빼앗겼다. 이곳으로 올 때는 정읍B소개소의 권00(희숙 담당자)이 순천소개소로 넘겨서 오게 되었고, 차용증에도 권00이 보증을 섰다. 순천다방은 오전 8시부터 밤 12시까지 하루 16시간을 일해야 했고, 5분이라도 지각하면 티켓비 2-3만원을 벌금으로 올렸다(청소당번이 늦으면 4만원의 벌금) 그리고 결근을 하면 30만원을 결근비로 했다. 휴일은 전혀 없고 월급은 110만원으로 약속되었지만 받은 적이 없다. 밤에는 인근 유흥업소에서 주점주인이 티켓을 끊고 손님을 접대하게 하였다.

희숙은 한달 매상이 45백(티켓비)이 되었지만 그것은 모두 업주의 몫이었고, 월급은 커녕 결근비, 지각비로 빚은 늘어만 갔다. 손님이 매춘을 강요한다고 희숙이 불평을 하면 업주는 '손님이 몸을 만질 수도 있고, 한 번 달라하면, 줄 수도 있지 몸이 금으로 된 것도 아닌데 뭘 그러냐...'고 옥박지르기 일쑤였다. 결국 희숙은 도망쳤다.

사례 4

인숙(가명, 만19세)은 부모님과 5남매의 막내로 자랐다. 가정형편도 어려웠지만, 부모로부터 구타와 학대를 견딜 수 없었다. 한번 맞으면 묶인 채로 맞고, 혁대로 머리를 맞기도 하였다. 언니, 오빠들에게 위안은 커녕 관심조차 받지 못했다. 친한 친구에게도 도저히 말할 수 없었다. 때문에 어렸을 때부터 빨리 독립해야겠다는 생각을 키워왔다.

2년전 생활정보지를 보고 '카페'라는 곳에 일자리를 알아보았다. 다방에서 면접을 볼 때만 해도 '이상한 곳'일까봐 수차례 확인을 하였다. 그런데 막상 가보니 미아리였고 바로 도망치지 못한 것은 '마음이 약했기' 때문이라고 하였다. 미아리는 한 테이블당 6만원의 화대 가운데 1만원이 인숙의 몫이었다. 족보, 방값, 세간비 등은 없었지만, 세탁비 3만원을 냈다. 그렇게 1년여 동안 1천 2백만원을 벌었으나 인숙의 손에 쥐어지지 않았다.

외출을 하거나 어디를 가도 감시가 따라붙었다. 아플 때는 병원을 못가게 하고 '주사

아줌마'가 와서 주사를 놓게 하였다.

인숙은 김강자서장의 대대적인 미아리 단속으로 그곳을 벗어나게 되었지만, 집으로 돌아가지는 않았다. 그리고 도망간 포주에게 꼭 1천 2백만원을 받아내어 독립하고 또 검정고시준비를 할 생각이다.

1. 매춘을 선택하게 된 개인적, 구조적 요인

위의 사례에서 미경, 혜리, 희숙, 인숙은 몇가지 공통점을 지닌다. 먼저 네사람 모두 10대에 가출을 경험한다는 것이다. 가출은 일시적이다가 장기간으로 변화되며, 중학교 중퇴·중졸의 학력으로 '여성'이 구할 수 있는 일자리는 한정되어 있었다. 고학력 여성이 남성에 비해 상대적으로 낮은 임금의 직종에 취업하는 사회경제적 구조에 덧붙여서 저학력 '10대 여성'이 할 수 있는 일은 거의 전무하다시피한다.

특히 이들은 잠자리와 먹을 것이 보장되는 일이거나 이 모두를 해결할 수 있을 정도의 많은 돈을 벌어야만 한다. 따라서 위의 조건들을 충족시키는 것은 물론 오히려 10대의 성을 '필요'로 하는 매매춘업소를 선택하게 된다.

둘째, 가출을 하게 된 동기는 대체로 어려운 가정형편도 있지만, 직접적으로는 아버지로부터의 성폭행, 폭행, 학대의 경험이다. 일반화할 수는 없지만 아버지와와 불화¹⁰⁾가 가출의 원인이 되는 경우가 많다. 이것은 본회 다른 상담사례에서도 수차례 확인 할 수 있는데, 은수(가명, 만19세)는 최근 용주골에서 도망나와 본회와 상담을 하게 되었다.

'7살때부터 계부가 나를 건드렸어요. 고3때까지 계속되었고, 많이 맞았어요. 계부는 공구가게를 하는데 때릴 때 스패너같은 걸 던지기도 했어요. 엄마도 계속 맞고 살았어요.'

수년간 폭력에 노출된 은수는 이야기하는 상대방이 손을 올리기만 해도 몸을 움츠린다. 은수는 도망나온 이후 포주로부터 협박받고 있지만 절대 집으로 돌아갈 생각은 안한다. 계부가 있기 때문이다.

더욱이 이들의 매춘경험은 가족은 물론 '아버지'에게는 도저히 용납될 수 없는 경험이기 때문에 또다시 가족으로부터 버림받게 되는 원인이 된다.

그외에 학대, 구타하는 부모의 '창녀' 혹은 '창녀같은 년'이라는 '모욕적인' 지칭이 자포자기하는 심정으로 매매춘에 빠져들게 하는 원인이 되기도 한다.¹¹⁾

셋째, 혜리의 사례는 좀더 설명이 필요하지만, 그의 세사람은 '자발적'으로 매춘을 선

10) 김정숙, 앞의 글, 26쪽

11) 김정숙, 앞의 글, 26쪽

택하게 된다. 미경, 희숙은 직업소개소를 통해서, 인숙은 생활정보지를 통해서 '자발적'으로 매춘을 시작하게 된다. 매매춘이 사회에서 비난받는 일이라는 것쯤은 알지만 그래도 '돈을 많이 벌 수 있다'는 기대심리로, 또 '까짓 어머니'는 심정으로 선택한다. 그러나 매춘생활에 따른 폭행과 빚, 감시, 건강 등의 문제가 발생하면서 매춘을 그만두고 싶어도 그만두지 못하는 상황에 봉착하게 된다. 처음부터 이들이 선택한 '일'에 대한 정보를 가지고 있다면 그들은 과연 매춘을 선택하게 될까하는 의문이 든다.

혜리는 애인의 차수리비 5백만원 때문에 사창가로 팔려간 경우이다. 애인은 '야타' 등의 방법으로 여성과 애인관계에 있다가 여성을 청량리, 용산, 평택 등지로 팔아 넘기는 소위 전문 '공급책'이었다. 그것을 몰랐던 혜리는 예전에 청량리에서 일했던 경험도 있거니와 사랑하는 이를 위해 무언가를 해주고 싶은 마음이 이런 결과를 초래하게 되었다. 매매춘공간에서는 이러한 사례가 종종 있으며 팔아넘긴 남자는 계속 여성의 애인으로 자처하며, 매춘여성으로 하여금 매매춘공간에 존속하게 만드는 요인이 되기도 한다.

그리고 제시된 사례외에 많은 여성들이 성폭행, 성경험으로 인한 순결상실, 인신매매 등의 원인으로 매매춘에 유입되기도 한다.

흔히 사회에서 매춘여성에 대하여 이야기할 때 '엄청난 돈을 벌기 위해' 자발적으로 매춘을 선택한다고 하는데 이것은 사실과 다르다. 그것은 도덕적으로 일탈된 여성들을 왜곡시키는 의도된 사회인식이기 때문이다. 그리고 가부장제로 인해 가출하지 않고 동시에 그들에게 풍족한 독립기반이 마련되어있는 여성이라면 자발적으로 매춘을 선택할 필요가 없기 때문이다.

2. 노동(?)상황

매춘여성들은 대부분 포주, 업주가 정한 노동시간을 강제 받고 있다. 법적으로 인정되지 않는 일에 종사하기 때문에 더욱 인신이 자유롭지 못한 매춘여성들은 노동시간, 휴일 등에 대해 어떠한 권리도 행사하지 못하고 있다.

미경은 오전 8시부터 밤 12시, 1시까지 평균 17시간 동안 일을 해야 했다. 물론 휴일은 전혀 없고 책정된 월급은 업주가 일방적으로 정한 벌금과 빚에 대한 이자 때문에 받은 적이 전혀 없다. 뿐만 아니라 업소에서 숙식을 해결해야 할 경우 업소의 청소도 매춘여성들이 해야 할 일이었다. 특히 티켓다방은 시간당 1만 5천원에서 2만원의 티켓비가 책정되어 있기 때문에 일해야 하는 시간이 다른 매매춘업소보다 길다. 미경은 추자도다방에서 최고 20시간 동안 일을 하기도 했다.

미경의 사례 뿐만 아니라 사창가, 방석집 혹은 다른 업소에서 일하는 매춘여성들도 12

시간 이상의 일을 강제 받고 있다.

매춘여성들 사이에서는 섬에 있는 다방과 방석집으로 소개되는 것을 두려워하는 데, 방석집의 경우는 일상적인 감시 외에 잠자는 방을 열쇠로 잠그는 등 감옥과 같은 상황에서 생활하게 된다. 또한 원치 않아도 방석집으로 팔려온 이상 쇼를 배워야만 한다. 때문에 미경의 경우도 군산의 방석집에서 몽둥이로 맞아가며 쇼를 배웠다.

3. 강제된 빚과 벌금

매춘을 처음 시작할 때에는 빚이 없지만, 각종 벌금과 이자 등으로 시간이 지날수록 빚을 지게 되는 구조에 놓여 빚은 눈덩이처럼 불어나게 된다. 업소별, 지역별로 약간씩의 차이는 있지만 대체로 지각비 1-10만원, 결근비 20-50만원, 무단결근비 60만원의 벌금비와 빚에 대한 이자 5%-10%가 계속해서 축적된다. 또한 영업장소의 방 값, 식비, 세간비, 옷값 등이 추가로 여성들의 빚이 되고 있으며, 사창가에서는 족보를 못하게 되면 그 액수에 해당하는 돈을 빚으로 계산한다. 그리고 족보를 넘어야 수입의 절반을 갖을 수 있게 된다. 그나마도 이것저것 떼이면 손에 쥐어보지도 못하는 돈이 되지만 말이다.

뿐만 아니라 매춘여성을 1-2개월마다 A업소에서 B업소로 매매할 때 업주가 직업소개소에 주는 소개비도 매춘여성의 빚으로 떠넘겨진다. 미경의 경우에는 처음 빚이 없었으나 8년이 지난 시점에서는 2천여 만원의 빚을 지게 된다. 혜리, 희숙의 경우도 나중에는 빚을 지게 되었으며 빚의 대부분은 자신이 실제로 만져보지도 못한 돈이다. 인숙의 사례에서는 돈을 벌었다고는 하지만 장부상의 수입이었지 실제로 돈을 받지는 못했다.

소위 '여자장사'를 하는 포주, 업주들은 여성이 있음으로 돈을 번다. 사창가의 경우 한명의 여성이 족보 5명에 하루 10명의 손님을 받을 경우 월 1천 8백만원을 번다. 그러면 포주는 먼저 절반인 9백만원을 자신의 몫으로 챙기고 방값, 밥값, 세탁비, 이자등으로 수백만원을 챙긴다. 그리고 매춘여성이 빚이 있는 상태에서 온 경우 원금을 제한하는 명목으로 또 챙긴다. 더욱이 매춘여성이 '영업'을 제대로 못해 족보만 겨우 했을 경우에는 여성의 수입은 그날 전혀 없게 된다. 따라서 이것저것 떼이면 만신창이가 된 몸에 남겨진 것은 빚 뿐인 것이다.

이러한 빚은 매매춘으로 인해 생겨난 빚이기에 윤락행위등방지법에서는 무효라고 규정하고 있다. 그러나 업주들은 매춘여성을 매매할때 강제로 차용증을 매춘여성으로부터 받아둔다. 차용증에는 매매춘과 관련된 어떠한 내용도 기재되어 있지 않기 때문에, 이후 업주가 매춘여성을 사기로 고소할 때 중요한 증거로 제출된다.

4. 건 강

매매춘 공간에서 콘돔사용의 여부 등 모든 선택권은 남성이 갖고 있기 때문에, 매춘 여성들은 임신, 성병, 에이즈 등에 그대로 노출되어 있다. 또한 생리중 일을 하기 위해 젖은 솜을 틀어막다가 솜이 자궁에서 썩어 병원에 실려 가는 사례도 있다. 얼마 전까지 사창가, 각종 유흥업소에서 일하는 여성들은 매주 1회씩 강제로 성병검진을 받아야만 했다. 검진내용은 보건증에 기재되며, 보건증이 없는 경우나 검진을 받지 않는 경우에는 업소에서 일을 할 수가 없도록 되어있었다. 그러나 검진은 매춘여성들의 건강을 체크하는 것이 아니라 성병 감염여부를 중심으로 이뤄져 왔다. 더욱이 법으로 금지하고 있는 매춘여성을 정부가 보건이란 측면에서 성병감염여부를 진단하는 것은 모순이다.

매춘여성들은 매춘으로 임신한 경우에 중절수술을 받고 바로 일을 해야한다. 그렇지 않으면 결근비 형식으로 빚이 쌓이기 때문이다. 그래서 건강에 많은 손상을 받으며, 때로는 자궁암 등의 질병에 시달린다. 인숙의 사례에서는 염증 등으로 아플때 병원치료가 아니라 '주사아줌마'의 주사로 병을 치료할 뿐이었다. 이와같이 많은 여성들이 시의적절한 치료를 받지 못해 병을 키워가는 경우가 많다.

또한 각종쇼와 잦은 관계로 인해 자궁수술을 받아 아기를 못낳게 되는 경우도 있다.

'촌가 병따개가 넣어 가지고 자궁에 건들려 가지고 수술했다는 소릴 들었어. 뭐가 터졌는가봐. 그러니까 그거를 수술해 가지고 애 못낳는 그런 것도 많대. 솔직히. 그게 자궁에 건들려가지고. 또 이 계란도 잘못 넣으면은 솔직히 계진 터져버려 껍데기가 안나와 버리면은 이 자궁에 건들리니까.. 아무래도 피가 나니까. 그런 것도 있고 또 이 관계를 자주 하면 나중에 이...염증도 생기고 수술 해가지고 애기 주머니를 수술해 가지고 애기 못낳는 여자들도 많대. '¹²⁾(소연, 36세, 현직 매춘여성)

매춘여성들은 육체적인 건강문제 뿐만이 아니라 정신적으로도 많은 손상을 겪게 된다. 한 상담사례에서 여성은 경제적인 이유로 1-2회 매춘을 경험하게 되었다. 그런데 이후 자신을 바라보는 남성들이 마치 '넌 그렇고 그런 여자'라는 시선으로 보는 것 같아 너무 괴로우며, 자신의 매춘경험이 '티가 나는 것' 같다는 두려움을 떨칠 수 없다고 한다.

또 다른 상담사례에서 회진(가명)은 남자들이 많이 모인 자리에 절대로 가지 않는다고 한다. 누군가 자신을 알아볼까 하는 두려움 때문이다. 회진과 위기상담을 진행하기 위해 상담자와 함께 레스토랑을 가게 되었는데, 몸을 부들부들 떨며 들어가기를 거부하였다. 이유는 레스토랑에 남성들이 많이 모여있기 때문이었다.

12) 매매춘근절을 위한 한소리회, 영화대본, 성매매거리에서 쓴 꿈에 관한 보고서 관련자료모음(1999), 21쪽

이러한 경험은 대부분의 매춘여성들이 경험하는 것인데, 탈매춘에 성공하여 남들처럼 결혼하여 평범하게 살아가더라도 언제, 어디서 자신의 매춘경험이 탄로날까 불안하고 두려움에 평생을 살아가게 된다.

더욱이 매매춘 공간에서의 감시와 폭행, 윤간 등으로 인한 자존감의 상실로 자살, 자해로 자신의 삶을 포기하는 경우도 일어나게 된다. 미경은 8년여 동안 세차례의 자살을 시도한 경험이 있다.

5. 상시적인 감시와 폭행 그리고 협박

매춘여성들은 24시간 일거수 일투족을 감시당하고 있다. 목욕탕을 가도, 가게에 가도 감시인이 항상 뒤를 쫓고 있으며 손님과 2차를 나갈 때에도 감시인이 붙게 된다. 일상적인 감시의에도 매춘여성들은 업주와 손님으로부터 엄청난 폭행, 폭언에 시달리며, 법에 호소할 수조차 없다. 군산의 방석집에서 일하던 한 매춘여성은 손님의 매춘요구를 거절했다는 이유로 업주와 인근 업주로부터 발가 벗겨진채로 집단폭행을 당했다. 뿐만 아니라 직업소개소 직원으로부터 상습적인 성폭행을 경험하는 또다른 사례도 있다.

심지어 여성들이 처음에 매춘을 시작하게 될 때 '염'을 당하는 사례도 있는데, 이는 포주가 여성을 골방에 며칠씩 감금하고 윤간과 집단폭행으로 여성을 완전한 무의지, 무기력 상태에 빠지게 하는 것이다.

더욱이 여성이 도망쳤을 경우 핸드폰으로 협박하는 것은 물론 여성의 집으로까지 찾아가 가족에게 '딸년이 몸을 판 것 아느냐, 딸년을 내놓아라', 언제까지 '돈을 갚지 않으면 은 동네에 소문을 내겠다'는 식으로 협박을 한다.

6. 직업소개소를 통한 합법적 인신매매

전국적으로 취업을 알선하는 기관으로 2,046개의 국립, 민간 직업소개소가 있다. 이 가운데 1997년 말 1,710개소의 민간직업소개소(유료 1,625개소, 무료 85개소)가 있는데, 이들의 취업알선실적은 90.35%(2,116,137명 취업)에 달한다. 별도로 유료직업소개소의 취업알선실적이 수치로 나타나 있지는 않지만, 거의 대부분이 유료직업소개소의 실적으로 보아도 무방하리라 생각한다.

정부의 통계내용에는 이들 구인자의 성별과 소개된 직종에 대한 정보를 얻기는 힘들다. 그러나 정부에서 실시한 단속에는 민간 또는 무허가 직업소개소의 불법행위가 1천 3

백여건에 달하였다. 이는 민간직업소개소가 여성들을 매매하는데 깊숙히 관련되어 있음을 드러내는 단적인 예이다¹³⁾.

위의 사례에서 미경은 8년 동안 총 17 여곳의 업소를 옮겨 다녔는데, 이때마다 항상 직업소개소가 소개비를 받으며 여성을 매매하는데 핵심적인 역할을 했다. 회숙의 경우도 17개월동안 13곳의 다방을 옮길 때마다 직업소개소가 그 매매역할을 하였다.

직업소개소는 직업안정법상 '소개비'조로 노동부장관이 고시한 '고용기간 3개월미만인 경우 고용기간중 지급하기로 한 임금의 10/100이하를 구인자로부터 징수'할 수 있다. 그러나매매업소에 여성이 소개될때 이는 전적으로 무시되며, 미경의 사례에서 다방은 30만원에서 100만원, 방석집은 200만원 등 일괄적인 소개비용이 책정되어 있는 듯하다.

또한 직업안정법 제21조에서 '구직자에게 제공하기 위하여 구인자로부터 선불금을 받아서는 아니된다'라는 규정이 있지만, 직업소개소는 여성을 소개할 때마다 소개될 업주로부터 선불금을 받아 이전 업주에게 건네주고 여성에게 차용증을 쓰게 한다. 회숙의 경우 직업소개소 직원이 보증을 서기도 하였다.

직업안정법 제46조에서는 '공중위생 또는 공중도덕상 유해한 업무에 취직하게 할 목적으로 직업소개를 한 자'에 대해 '7년 이하의 징역 또는 3천만원 이하의 벌금에 처한다'고 되어 있다. 그러나 미경, 회숙 사례 외에도 본회 상담사례중 많은 여성이 허가, 무허가 직업소개소를 통해 매매업소에 소개, 매매된다.

더욱이 직업소개소는 여성의 매매 역할 뿐만아니라 여성이 도망쳤을 때, 쫓는 역할과 가족에 대한 협박까지도 담당한다. 직업소개소 직원들은 도망 나온지 수년이 지난 여성도 집요하게 추적하여 다시 붙잡아 그동안 여성들을 추적하며 쓴 경비 수백만원을 여성들의 빚으로 떠넘긴다.

7. 사기고소와 기소중지

매춘여성들이 업소에서 도망을 치면, 업주는 여성이 쓴 차용증을 증거로 몇백만원이든 몇천만원이든 사기고소한다. 여성들은 도망친 이후 업주가 쳐들어 올까봐 집에 들어가지 않는데, 이때 출두요구서를 받지 못해 조사에 응하지 못하게 된다. 그래서 쉽게 기소중지를 당하게 되는데, 업주는 마치 자신이 기소중지를 내리는 것처럼 호도하며 여성들에게 겁을 준다.

여성들은 조사에 응한다하더라도 업주가 제시한 차용증의 내용이 매매춘으로 인한

13) 유태희, 국가보고서-한국; II.사례연구; 1.직업소개소를 통한 여성매매 사례연구, Asia-Pacific Regional Workshop on Trafficking in Women(1999), 217쪽

채권·채무임을 증명하지 못한다. 아무리 업소에서 매춘을 강요당하고 폭행, 협박을 당한다하더라도 정황은 증거로 채택되지 않기 때문이다. 매춘을 하면서 빚을 갚아나가도 영수증같은 것을 따로이 받아두지 않기 때문에 빚은 차용증에 있는 그대로 남아있는 셈이다. 결국 윤락행위등방지법의 '불법원인으로 인한 채권무효'는 사문화된 조항이 되버린다.

이렇게 해서 사기고소된 여성은 사기칠 의도가 없었음을 밝히지 못하게 되어 사기꾼이 되고 처벌을 받게 된다. 여성들은 간혹 사기혐의를 받고 징역을 살면 '돈을 갚지 않아도 되지 않는가'라는 생각으로 조사에 임하기도 한다.

업주가 여성을 고소하는 것은 처벌 혹은 돈을 받아낼 목적이기도 하지만, 여성을 다시 붙잡아 매춘을 시킬 목적도 담겨있다. 이는 여성들을 협박할때 '일을 해서 갚아야 되지 않겠느냐'등의 이야기를 통해서 확인 할 수 있다.

미경이 도망후 사기고소 당하였을때 다행히 사기혐의를 벗어날 수 있었다. 그 요인으로 첫째 업주가 윤락행위등방지법으로 집행유예중이었고, 둘째 미경이 조사를 고향에서 받았다는 점, 셋째 본회의 적극적인 진술준비가 있었기 때문이었다. 이러한 사례는 아주 특별한 것이다.

8. 경찰의 모욕과 회롱, 무시

매춘여성들이 도망을 나와 경찰에 신고하거나 사기고소를 당해 경찰 혹은 검찰조사를 받을때 또다시 절망하는 사례가 많다. 미경은 방석집에서 도망나오자 마자 검찰에 신고, 조사를 받을때 조사관으로부터 모욕과 회롱을 당한다. 조사관은 조서에도 기록하지 않으면서 '쇼는 어떻게 하느냐', '너는 젊으니까 손님도 많이 받았겠다'는 이야기를 하며, 히히덕댔다. 더욱이 손님으로 왔던 공무원들은 '앞으로는 그러지 마세요'라고 훈방되는 상황에서 고소인인 미경이 겪는 모욕감과 분노는 참기 어렵게 된다.

이는 인숙의 사례에서도 확인할 수 있는데, 종암경찰서에서 본회에 인숙과 또한명의 상담을 의뢰하였다. 경찰관 2명의 에스코트를 받으며 오는 과정에서 두명의 십대는 성희롱을 당했다. 경찰들은 '쇼는 어떻게 하느냐? 이렇게 한다는데 맞느냐?', '화대는 얼마나? 긴밤은 얼마나?', '외국인 성기는 정말 크냐', '니가 혹시 맘에 드는 손님이 있으면 한번 더 해주고 싶은 마음이 들지 않느냐?'고 물었다. 인숙은 기분이 몹시 나빴지만 수사상 필요한 질문이라는 말에 이야기를 할 수 밖에 없었다. 결국 이들은 보호할 의무가 있는 경찰들로부터 '성희롱'을 당하였다.

일상적인 호객단속에 걸린 한 매춘여성은 경찰로부터의 모욕감을 이렇게 이야기 한

다.

'내가 무슨 잘못이 있어서 여기까지 와야되냐, 그랬더니 옷을 야하게 입었지 않았냐 이거야. 손님을 받기 위해 옷을 야하게 입은 거 아니냐 이거야. 그래도 거기까진 참았어. 참았는데 이 사람이 한다는 말이 너같은 년들이 인간이나, 딱 그러는데 거기선 도저히 참을 수 없었어'¹⁴⁾(수정, 41세, 현직 매춘여성)

그 여성은 분노를 참을 수 없어 경찰서 안에서 나체시위도 벌이고 구류기간 내내 단식농성을 벌였으나 소용이 없었다. 또 다른 여성의 말을 들어보자.

'나는 일단 경찰서에 갔지. 가가지고 그랬지, 내가 뭇 때문에 왔냐고 그래서 나, 사실 신성여인숙에 있었는데 나를 돈 때문에 댄 데로 넘기려고 한다. 그러니까 데려온 사람, 페트롤카 타고 온 사람한테 그러는거야. 파출소에서 해결하고 오지, 그렇지 않아도 해결할게 많은데 바빠죽겠는데 이런 사람 뭐하러 데리고 와가지고 귀찮아 죽겠구만, 그런 식으로 얘기를 하는 거야. 얼마나 성질이 나던지. 경찰관한테 그런 얘기 들었을때 그때 우리같은 인생이 이것밖에 안되는구나, 그런 생각이 들었어 난 사회 사람들이 우리 같은 사람을 사람 취급 안하는거, 그런걸 생각도 못했어'¹⁵⁾(숙진, 35세, 탈매춘)

이렇게 매춘여성들은 경찰관 앞에서 보호받을 권리를 주장하기 이전에 모욕과 희롱을 경험한다.

9. 왜 벗어나기 어려운가

빚문제가 해결되거나 미해결상태에서 매춘여성들이 도망에 성공하면 여성은 독립된 상태에서 평범한 사람들의 일상생활에 빨리 편입해 들어가려고 한다. 그러나 여전히 잠재된 의식안에는 매춘으로 인한 여러 상처가 있다.

'악몽요? 낭떨어지에서 떨어지는 꿈 많이 꾸요. 높은 절벽에서요. 나 혼자서 스스로 떨어지는 게 아니라 꼭 누가 밀어서 떨어져요. 근데 그게 누군지 모르겠어요'¹⁶⁾(경애, 20세, 탈매춘)

'생각을 막 이 머릿속에서 지워버려야지 그걸 다 지워야 한다. 지워야 한다. 지워버려야지 하면서도 자다보면 주인 아줌마가 단골왔다. 그런 생각으로 벌떡 일어나는 거야. 순간적으로. 그게 꿈인데도 실제인줄 알고 내가 일어나는 거야'¹⁷⁾(숙진, 35세, 탈매춘)

14) 매매춘근절을 위한 한소리회, 앞의 글, 17쪽 .
15) 매매춘근절을 위한 한소리회, 앞의 글, 17-18쪽
16) 매매춘 근절을 위한 한소리회, 앞의 글, 5쪽
17) 매매춘 근절을 위한 한소리회, 앞의 글, 5쪽

위 두 여성은 매춘에서 벗어나 쉼터, 선도보호시설에서 지내는 여성이다. 몸은 이미 그곳을 벗어나 있지만 여전히 매춘으로 인한 상처 때문에 힘들어하고 있다.

결혼해서 행복하게 잘 살아가는 여성들도 언제 자신의 과거가 탄로날까 노심초사하면서 살아간다. 과거가 탄로나는 것은 이들에게 행복한 결혼의 끝이기 때문이다.

또한 빛이 해결되지 않은 상태라면 언제 다시 업주로부터 협박과 사기고소를 당하게 될지 몰라 불안에 떨게 된다. 업주의 협박은 수년 혹은 10년이 넘어서까지 지속되기도 한다.

탈매춘여성들이 사회에서 직업을 얻기란 쉬운 일이 아니다. 고졸 학력의 여성들도 있지만 많은 여성들이 10대에 가출하기 때문에 그보다 낮은 학력을 갖는다. 사회에서 낮은 학력의 특별한 기술이 없는 여성이 취업할 곳은 별로 없다. 파출부, 식당 등의 일자리가 고작인데, 여성들은 육체노동에 익숙치 않아서 쉽게 그만두기도 한다.

그리고 중장년 매춘여성의 경우 수년 혹은 수십년 동안 매춘생활로 인한 상처들로 인해 빨리 그곳을 벗어나고 싶어하는 욕구가 강하나, 한편으로는 가족들과 단절되어 살아온 시간만큼 사회안의 인간관계가 모두 매매춘공간에서만 쌓여져 있어 '탈매춘 자체'가 여성들로 하여금 소외감을 느끼게 하기도 한다.

그러므로 탈매춘에 따른 변화를 위해서는 매춘선택의 사회구조적인 원인과 개인적 원인을 깨닫고, 새로운 삶을 도와줄 수 있는 전문적이고 체계적인 심리치료 프로그램 및 재선택의 지속에 필요한 환경적 지원, 즉 사회 재적응에 필요한 학습의 지원과 재정적 뒷받침이 따르는 복지프로그램의 구성이 필요하다.¹⁸⁾

IV. 사문화된 법과 정부의 대매매춘정책

1. 율령행위등방지법과 매매춘 관련 법률

율령행위등방지법 외에 현행법상으로 매매춘을 처벌하거나 금지하는 관련법규로는 형법, 공중위생관리법, 식품위생법, 풍속영업의 규제에 관한 법률, 미성년자 보호법 등 10여개 에 이른다. 최근 통과된 청소년을 대상으로 한 매매춘 및 성폭력범죄자의 가중처벌과 신상공개를 뼈대로 하는 '청소년의 성보호에 관한 법률'도 있다.

위에서도 언급한바 있지만 율령행위등방지법은 매매춘문제의 본질에 대한 올바른 인식이나 접근이 많이 결여되어 있으며, '파는자'에 대해 초점을 맞추고 있어 많은 논란이

18) 김정숙, 앞의 글, 29쪽

있어왔다. 특히 윤락행위등방지법은 매춘여성에 대한 선도보호규정을 두면서, '처벌'과 '선도'의 혼합된 법률형식을 취하고 있다.¹⁹⁾

더욱이 1995년 윤락행위등방지법이 개정되기 이전에는 매춘여성을 강제로 선도보호 시설에 입소시킬 수 있어서 인권유린시비가 있어왔다. 현재 시설입소는 본인의 의사에 따라 입·퇴소를 결정할 수 있게 되었다.

매매춘을 금지하는 법률안이 있어도 실제 이를 집행하는 것의 문제는 매우 다른 것으로 보인다. 전국에는 60 여개의 기지촌과 사창가가 존재하고, 사창가 입구에는 항상 파출소가 있어, 불법공간과 법을 집행하는 기관이 공존하는 듯한 인상을 준다. 매매춘장 소제공, 매매춘알선, 권유, 유인 등 사창가에서 흔하게 벌어지는 일상에 대해서도 경찰은 별로 관심이 없어 보인다. 그러나 사창가 '미스방'골목을 벗어나 30-60대의 매춘여성이 호객을 하는 골목에서는 잦은 단속으로 여성들이 벌금, 구류 등의 처벌을 받고 있다. 이들은 '왜 미스방은 놔두고 나이트 우리만 가지고 난리냐'고 항의한다. 매춘여성 단속에도 차별이 있는 듯 보인다.

최근 김강자 중앙경찰서장의 '십대매매춘과의 전쟁' 선포에 힘입어 통과된 청소년성 보호법은 애초 국민회의가 입안한 법안보다 많이 후퇴하였다. 원래는 청소년의 성을 사는 등의 범죄로 확정판결을 받은 사람의 신상을 '공개한다'고 되어 있는 것이 '공개할 수 있다'로 고쳐지고 게다가 '신상을 공개할 때 범행동기, 전력, 죄질 등 여러 상황을 고려해 부당한 인권침해가 없도록 한다'는 조항이 덧붙여진 것이다.²⁰⁾

만일 50대의 남자가 미성년자와 매매춘을 했다고 가정하자. 미성년자의 나이? '몰랐다', 범행수단과 결과? '합의에 의한 것이었다', 범행전력? '없다', 죄질? '아무런 강요나 폭력이 없었다', 공개대상자의 가족관계? '대가족의 가장이고 입시를 앞둔 고3 수험생 딸이 있다', '범행 후의 정황? '깊이 뉘우치고 있다'²¹⁾면 어떻게 될 것인가?

문제는 법을 집행하고 미성년매춘을 근절하겠다는 의지가 중요하다고 생각한다. 또한 이러한 실천을 위해서는 매매춘에 대한 올바른 시각을 정립하는 것이 절실히 필요하다.

2. 불법완인으로 인한 채권무효

윤락행위등방지법 제20조에서는 '영리를 목적으로 제4조 제3호 내지 제5호의 행위를 하는 자 또는 이에 협력하는 자가 영업상 관계있는 윤락행위를 하는 자에 대하여 가지

19) 박미숙, 앞의 글, 15쪽

20) 사실, 청소년 성보호법 엄격적용을, 한겨레신문 2000. 1.17.자

21) 김소희, 그림 '성인윤락'은 펜클럽가, 한겨레21 293호 (2000.1.27.), 33쪽

는 채권은 그 계약의 형식에 관계없이 이를 무효로 한다'고 규정하고 있다. 이에 기반하여 본다면 매춘여성들이 작성하는 차용증은 어떤 것이라도 무효가 되어야 한다. 그런데 매춘여성들은 차용증의 내용이 매매춘으로 인한 채무임을 증명하기가 너무나 어렵다. 아무리 눈물을 쏟아가며 고통을 호소하고 채무의 폭행과 위계에 의해 강제로 작성된 차용증이라 주장해도 소용이 없다. 왜냐하면 업주가 매매춘업소를 운영한다고 하더라도 여성이 좋아서 제발로 이곳에 왔으며, 이 돈은 매춘과 아무런 관련이 없다고 주장하기 때문이다. 결국 쌍방의 주장은 엇갈리고 유일한 증거인 '차용증'이 유력한 판단의 근거가 된다. 그리고 매춘여성은 사기혐의가 인정되어 처벌을 받게 되는 것이다. 더욱이 이 규정과 관련한 판례조차 없는 실정이다. 일선 경찰에 의하면 이러한 사기조사는 경찰서에서 흔히 일어나는 사건이며, 경찰들은 관행대로 조사하는 경향까지 있어 불리한 건 매춘여성들뿐이다.

따라서 이 규정이 현실적으로 적용되기 위하여는 특별한 조치 혹은 강력한 정책의지가 필요하리라고 본다.

3. 매춘여성에 대한 정부정책

보건복지부는 매춘여성에 대한 사회복지적 대책을 주관하고 있는 주무부처로서 선도보호시설에 대한 지원을 하고 있다. 전국에는 11개(1개의 일시보호소 포함)의 선도보호 시설이 있으며, 이곳은 윤락행위등방지법에 의해 설치되고 사회복지법인으로 운영되고 있다. 선도보호시설은 매춘여성을 선도할 목적으로 설치되었고, 인성변화와 기술교육을 중심으로 운영되고 있다. 1998년 12월말 기준으로 입소자수는 전체 정원 600명 중에 445명이 입소하여 74.1%의 입소율을 보이고 있다.²²⁾

그러나 1995년 윤락행위등방지법이 개정되기 이전에는 이러한 시설에 입소가 강제적이고 통제적인 운영방식으로 인권시비가 있어 왔으며, 급기야는 '경기도여자기술학원화재사건'이 일어나 40명의 여성이 사망한 사건이 일어났다.

법의 개정 이후 상황은 많이 개선되었으나, 1999년 5월 부산지역의 선도보호시설 2곳에서 입소여성들의 탈출사건이 일어나는 등 아직도 많은 문제점을 안고 있다. 문제점으로는 미용, 양재 등 시대에 뒤떨어진 직업교육프로그램이나 낙후된 시설, 정부의 지원부족 등이 지적되고 있다. 자격증의 경우 미용은 취업된다 하더라도 월 30만원 수준의 낮

22) 박금원, 10대 청소년의 향락산업 유입에 대한 사회복지적 대책 「선도보호시설의 중심으로」, 향락산업에 유입된 10대 청소년의 사회복지방안(1999 제2차 IMF시대 향락산업으로부터 딸·아들 지키 연속토론회), 한국교회여성연합회(1999), 37쪽

은 임금으로 여성들이 독립된 사회생활을 꾸려가기에는 턱없는 비용이기 때문에 현실성이 떨어진다. 따라서 자격증의 소용가치가 떨어지면서 여성들이 매매춘으로 재유입되는 사례도 많다. 또한 여성들이 컴퓨터 정보처리기사 자격증을 땀다하더라도 이들을 필요로 하는 사무직에서는 학력이 미달되어 취업하기가 아주 어렵다. 결국 직업기술교육의 취지와 달리 자격증은 이 여성들의 사회복귀에 별다른 도움이 되지 않고 있다. 따라서 선도보호시설에서의 직업기술교육과 그의 인성변화를 위한 프로그램에 대한 많은 연구가 필요하다.

이러한 선도보호시설외에 종교계 등에서 운영하는 민간쉼터들이 있다. 그룹홈 형식의 민간쉼터들은 대개 10명 이내의 여성들이 입소하여 있으나, 재정적·인력난으로 정례화된 프로그램을 실시하지 못하고 있다.

그러나 가족적인 분위기에서 진행되는 일상상담과 본인의 의지에 따라 학업 혹은 기술교육을 받을 수는 있다. 문제는 이러한 민간쉼터가 영세성을 벗지 못하고 있다는 점과 정부의 지원이 전혀 없어 운영난을 겪고 있다는 것이다.

V. 외국사례를 통한 대안모색

외국에는 다양한 형태의 제도적 복지 혹은 민간복지서비스가 매춘여성들에게 제공되고 있다. 이들에 대한 검토를 통해 한국사회의 복지적 대책을 돌아보는 것도 의미 있는 일이 될 것이다.

1. 스웨덴의 말모 프로젝트(Malmo Project)²³⁾

‘다른 대안이 제공되면 매춘여성들은 매매춘에서 떠날 것이다’라는 전제하에 성산업에 종사하는 여성의 비율이 높은 말모에서 시작된 이 프로젝트(1977년-1983년)는 매춘여성들에게 경제적 도움과 주거를 구하는데 대한 지원, 직업알선서비스와 상담, 의료서비스, 펄프로부터 분리될 수 있는 도움 등을 통해 매춘여성이 매매춘을 지속하는지 여부에 상관없이 제공하였다. 이러한 서비스의 제공과 더불어 대중매체를 통해 탈매춘한 여성들의 경험 및 탈매춘을 도와주는 단체와 조직을 공개하는 캠페인을 벌였다.

1981년 매춘여성들의 72.5%가 탈매춘에 성공하였고, 탈매춘하지 못한 60여명의 여성

23) Kathleen Barry, The Prostitution of Sexuality, New York University Press, 1995, 248-249쪽

들은 대부분 약물중독자였다.

1983년에 종료된 이 프로젝트는 성산업의 합리화를 근절함과 동시에 여성에 대한 광범위한 사회적 지원을 제공함으로써 가능한 것이었다. 물론 이러한 성공사례는 우리사회와 사회복지 정책이나 성문화가 다른 스웨덴이라는 사회적 특성에 기반하고 있는 것이다. 그러나 이 사례는 매춘여성에게 다른 대안이 주어진다면, 매춘을 더 이상 선택하지 않음을 증명하는 중요한 사례가 된다.

2. 미국 샌프란시스코의 매매춘 범죄자 재발 방지 프로그램(FOPP)²⁴⁾

FOPP(First Offender Prostitution Program)는 1995년 1월에 매춘여성이었던 Noma Hotling, 해양경찰 조셉 듀토, 변호사 테리잭슨이 함께 설립했는데 체포된 남성고객의 교육을 통한 매춘(買春) 재습관화 및 초기 방지를 목적으로 한 John's School과 매춘여성의 탈매춘을 돕기 위한 동료교육프로그램을 함께 운영하고 있다.

이 프로그램은 ‘여성들이 매춘을 하고, 폭력을 당하고, 약물중독이 되게 하는 요인을 모르고 무조건 여성들을 체포하는 체계가 실패했음’을 깨닫고 만들어진 것으로서 ‘매매춘이 시작되고 유지되는 지점’인 매춘(買春)을 막는데 목적을 둔다. 단속에 걸려 기소된 남성고객은(John)은 법정이나 학교(John's School)중 한 곳을 선택할 기회가 주어지며, 학교에 가면 매매춘 문제에 대해 강의를 받는다. 무보수나 저임금으로 봉사하는 탈매춘 여성, 보건복지 공무원, 이웃주민으로 구성된 교사진이 매매춘 습관에 의해 일어나는 위험과 손해에 대해 가르치고 수업에 참가하는 사람들은 일정액의 세금을 내며, 이 돈은 매춘여성이나 상담집단을 위해서 쓰인다.

1997년 FOPP의 보고에 따르면 샌프란시스코 지역 변호사회의 조사결과 John's School을 마친 960명의 남성 가운데 단지 3명만이 다시 매춘(買春)을 했다고 한다. 또한 FOPP의 동료교육 프로그램은 1997년까지 총 1,350명의 여성들에게 서비스를 제공했고, 탈매춘을 한 여성들이 자원봉사를 하며, 1997년 당해에도 6개월동안 60명의 여성이 이 프로그램에 참여하여 법적인 지원을 받으면서 탈매춘에 성공했다고 한다.

이러한 성공은 매춘(買春)남성의 체포로 바뀐 대응방안과 법적인 구속력, 공중보건, 개인적 변호를 결합한 프로그램의 혁신성에 있다.

24) FOPP(<http://www.ksg.harvard.edu>), 제1회 자원활동가 육성교육(심화), 매매춘 근절을 위한 한소리회 1999, 88-90쪽

3. 미국 캘리포니아의 IPS(Innovative Project Service)²⁵⁾

매춘청소년의 사회복귀를 위한 종합 프로젝트로서 지역사회 안에서 다양한 서비스기관을 설립 또는 지정하고 각 기관에서는 긴급전화 서비스(outreach), 보호서비스를 통한 생애전환 프로그램 중 몇가지 서비스를 제공하며, 서로 연계체계를 구성한다.

보호서비스는 보호기간(3일-6개월)과 프로그램에 따라 다양한 유형의 기관이 있으며, 기관간의 연계 체계가 구성되어 있다.

Crisis Shelter는 3일 정도의 기간동안 보호해주며, 간단한 생필품과 의료서비스를 제공한다. 단기 프로그램은 14일-2개월 정도의 기간 동안 보호해 주며, 매춘여성의 정서불안, 비행경력, 약물사용 등의 문제를 파악하여 적응프로그램을 실시한다. 중기 프로그램은 2개월-6개월 정도의 기간 동안 보호하며 매춘여성에게 따라 개별화된 사례관리(Case Management)를 실시하고, 독립생활 기술훈련을 실시한다.

이 보호서비스는 상담서비스, 약물중독자와 알콜중독자를 위한 전문프로그램, 직업훈련 및 직업안내, 교육, 보건교육, 의료서비스 등과 상호연계되어 실시되어진다.

이 프로그램은 전체적으로 사회적 지지체계를 자원으로 하여 내담자의 문제와 욕구 파악을 통한 '개별화된 개입 실시'라는 방법을 사용한다.

4. 미국 샌프란시스코의 매춘여성지원단체 PROMISE²⁶⁾

PROMISE(PROMISE for women escaping prostitution)는 1994년에 설립되었으며, 매춘여성들에게 지지와 서비스를 제공, 탈매춘을 돕는 것에 목적을 두고 여성들이 운영하는 비영리 민간서비스 단체로서 7명의 이사, 한 명의 프로젝트 책임자, 한명의 상담원, 조력자 12명의 자원봉사자로 구성되어 있고 운영은 개인후원금에 의존한다.

PROMISE는 심리치료가 아닌 동료상담(communitary service)을 통해 내담자가 자신의 목표를 달성할 수 있는 긍정적 선택과 힘의 강화를 도와주는데 프로그램은 resource center를 중심으로 쉼터 제공과 지지집단 두가지로 구성된다.

쉼터(매주 화·목 11시-17시)는 내담자가 콘돔, 생리대 등을 받고 자기 옷을 기부하거나 상담자와 대화하거나 다른 곳에 소개받는 등 내담자 중심의 필요접근방법을 사용하고 매주 거리로 나가 여성들을 만난다.

25) 김성경, 정부, 민간, 외국의 매춘여성 지원시스템과 사회복귀 프로그램 고찰, 앞의 책, 매매춘 근절을 위한 한소리회(1999), 40-41쪽

26) PROMISE(<http://www.sirius.com/~promise/success.html>), 앞의 책, 81-83쪽

지지집단(매주 화·목 12시-14시)은 A. 볼콘스키의 교재로 동료상담가가 운영하는데 한 시간은 매춘에서 영향받은 약물남용, 가정폭력, HIV/AIDS 등의 문제 교육, 한 시간은 여성들이 솔직하게 얘기하고 피드백을 하는 시간으로 구성되며 12주 교육을 이수하면 졸업증명서를 준다.

PROMISE는 12주 지지집단을 졸업한 내담자 가운데 50%가 탈매춘하여 취직했거나 사회복귀를 이루었으며, 나머지 중에 받은 자신들의 목표에서 중요한 성취를 이루었다고 보고한다.

5. 미국의 비영리 단체 CPA(The Council for Prostitution Alternatives)²⁷⁾

1984년에 시작되어 탈매춘을 원하는 여성들에게 교육, 상담과 함께 경제적, 법적인 도움을 제공한다. 서비스는 무료로서 단기서비스와 장기서비스 두가지 프로그램으로 구성되어 있으며, 총 3,500명의 여성과 소녀들을 탈매춘 할 수 있도록 도와주었다.

단기서비스는 의식향상에 목적을 두며, 알콜중독이나 가정폭력피해 여성들에게 위기상담 및 의뢰, 정보서비스를 제공하고, 탈매춘 동기유발을 목적으로 하는 집단프로그램을 실시하여 의식화 교육을 하면서 탈매춘 희망 및 탈매춘에 필요한 정보를 준다. 또한 개인상담도 1주 2회 실시하고 필요에 따라 생필품, 옷, 음식, 차비 등을 제공한다.

장기서비스는 총 4단계로 구성되어 있으며, 이 집중프로그램 실시 중에는 재정적 지원이 기본적으로 주어진다.

1단계(안정단계, 90일): 탈매춘여성에게 함께 의식주문제를 해결하고 마약, 알콜중독의 경우는 치료프로그램을 받는다. 포주, 업주 등으로부터의 보호 등 안전을 지켜준다.

2단계(집중상담단계, 180일): 상담을 통해 자신의 과거를 돌아보고 새롭게 받아들이면서 미래에 대한 결정을 할 수 있게 돕고 파괴적인 습관을 새로운 습관으로 바꾸고, 문제 인식기술을 익혀서 치유를 돕는다.

3단계: 90-180일간 개인적인 회복프로그램을 유지하고 자기를 신뢰하면서 미래를 건설하는 기술을 배운다. 필요하면 법적인 도움을 받고 학교나 직장에 다니며 지속적이고 건전한 관계를 유지한다.

4단계: 동료를 서로 돕는 단계. CPA프로그램을 수료하고 CPA모임에서 자원봉사하는 단계이다.

27) 김성경, 앞의 글, 39-40쪽

VI. 글을 마치며

지금까지 매매춘은 무엇이며 왜 문제가 되는가? 그리고 한국사회는 매춘여성에 대해 어떤 인식을 가지며 그들의 인권은 어떻게 유린되고 있는지 살펴보았다. 또한 외국의 정부·민간 매매춘프로그램을 통해 매매춘에 접근하는 방법, 단계별 탈매춘지원과 성공사례 등을 함께 검토하였다.

일반적으로 매매춘에 대한 사회인식은 정확한 문제인식보다 '보여지는 것'과 '보고 싶은 것'만 보는 파편적인 경우가 많다. 붉은빛 아래 상품처럼 진열된 화려하고 야한 차림의 매춘여성들을 보며 '좋으니까 하는 거 같아요. ...동정할 가치 없어요²⁸⁾'라고 인식한다. 그리고 '여자들도 원해서 하는 건데, 여자를 상품으로 생각하는 거 아니에요? 굳이 그거를 방지할 필요가 있을까요'라거나 '성범죄를 방지하기 위해서 남자가 어떤 욕구를 품었을 때 강간이라든지, ... 그나마 그런 해방구가 있기 때문에...²⁹⁾'하는 주장은 처음부터 진실에 인접한 인식보다는 '보고 싶은 것'만 보는 의도적인 것이라 보여진다.

이러한 인식들은 문제를 문제로 인식하지 못할 뿐만 아니라 매매춘에 대한 부실한 정책을 도출하는데 까지 영향을 미친다. 더욱이 잘못된 인식은 매춘여성의 인권문제를 외면하기도 한다. 매춘여성의 매춘선택은 분명 최종적인 의미에서 개인의 선택이지만, 본질적으로 매춘여성을 매춘으로 내몰고 유인하는 사회구조적 것에 그 원인이 있다. 그리고 매춘여성은 매매춘현장에서 인간이하의 취급을 받으며, 인간의 기본적인 권리마저 박탈당한채 살아간다.

더욱이 사회는 매매춘에 대한 단속과 처벌, 그리고 선도의 대상으로 매춘여성을 그 중심에 놓는다. 최근에 벌어지고 있는 '십대매매춘과의 전쟁' 또한 십대의 성을 사는 남성손님에 대한 것이라기 보다는 십대 매춘여성에 대한 단속과 선도라는 인상이 강하다. 물론 남성손님에 대한 단속의 어려움은 존재한다. 그러나 단속의 기본적인 방향은 여전히 매춘여성에게 있게 됨으로, 문제의 본질에 접근하지 못하게 된다는 것이다. 매춘여성에 대한 사회적인 인식외에도 그들은 포주의 폭행, 협박, 감시, 매매 그리고 각종 쇼와 잦은 매춘행위로 인한 신체적, 정신적 손상 등에 시달린다.

확실한 산업으로서의 매매춘은 지금보다 더 많은 여성들을 성적도구로 필요할지 모른다. 중요한 것은 매매춘에 대한 올바른 시각과 근절에 대한 사회적 합의가 조속히 정립되어야 하는 것이며, 매춘여성의 인권문제에 대한 관심과 그들의 탈매춘을 사회가 대안을 가지고 지원해야 한다는 것이다. 몇 십년간 도무지 바뀔 줄 모르는 직업기술교육이나 선도위주의 행정은 더 이상 매춘여성들에게 도움이 되지 않는다. 그들의 완전한 탈매춘과 사회에서 독립된 존재로 살아갈 수 있도록 전적인 도움이 필요하다.

28) 매매춘근절을 위한 한소리회, 앞의 글, 29쪽
29) 매매춘근절을 위한 한소리회, 앞의 글, 29쪽

대학 내 성폭력 해결사들의 인권

이숙경(서울시립대학교 여성학 강사)

"그럼에도... 내 몸 하나 내 스스로 지킬 수 없다는 생각은 나를 괴롭혔다. 그것은 근원적인 문제였다.

세미나 뒤풀이가 끝나고 집에 가는 골목길에서는 술자리 내내 여성성이 어떻고 남성성이 어떻고, 푸코의 탈성화 전략이 어떻고 하던 내 입으로 소리를 지를 준비를 하고 있어야 하는 위선적인 상황. 안타깝지만 내가 서 있는 자리는 머리로 생각하는 곳보다 훨씬 밑바닥에 위치했다.

서로를 믿고 방 하나만 잡았던 MT들, 마음맞는 친구라 하여 거리낌 없이 마셨던 술자리들, 잠재적 피해자임을 스스로에게 각인시키며 정신을 똑바로 차리고 있어야 하는 상황들이 누구에게나 반복되었다...

게다가 이제 나는 그 성폭력 사건들을 중재하는 입장에 서게 되었다..."

이가은, [나는 페미니스트이다]¹⁾ 중에서

1. 들어 가는 말

나는 이 글에서 대학 내 성폭력 해결사들²⁾의 상황, 그들이 성폭력 문제를 해결하면서 직면하는 문제들을 살펴보고자 한다. 그 이유는 현재 대학내에서 실질적으로 성폭력 피해자에게 대응하는 세력이 이들이기 때문이며 얼마간 이들이 그런 역할을 계속 떠맡게 될 것이라고 예상되기 때문이다.

대학내 성폭력 해결사들의 활동내용, 현황, 그리고 이들에게 필요한 '그 무엇들'이 무엇일까를 살펴보고자 한다.

1) 2000년 3월에 출간 예정인 단행본. '달과 입술'이라는 영페미니스트 기획집단이 집필하였다. 여기에 인용한 내용은 기획집단 '달과 입술'의 멤버이자 페미니스트 웹진 '달나라 딸세포' 구성원인 이가은이 대학내 성폭력 운동에 대해 정리한 글의 일부이다.
2) '성폭력 해결사'란 대학내에서 성폭력 신고를 접수하고, 피해자와 가해자간의 의사조정을 돕고, 가해자를 처벌하는 전 과정에 관여하는 역할을 떠맡고 있는 대학내 여성운동가들을 총칭한다. 학내에 총여학생회가 있는 대학에서는 총여가, 그렇지 못한 곳에서는 여성위원회나 기타 여성자치모임이 이런 역할들을 하고 있는 실정이다.

2. 1990년대 대학 내 성폭력 운동 소사

1990년대는 대학내 여성운동이 '여성주의'를 중심으로 조직화되는 시기이다. 1980년대는 '민족', '계급' 모순에 환원되어 여성문제가 독립적으로 거론되지 못했다. 1990년대 동성에 인권운동, 성폭력, 일본군위안부 인권문제등이 거론되면서 대학내에도 '성'을 중심으로 한 여성의 권리에 대한 논의와 각종 문화제가 활발하게 진행되었다.

1990년대 대학내 여성운동의 화두는 단연 '성폭력'으로 집약된다. 성폭력 이슈는 대학내 여성운동가들이 서로 연대하는 가장 직접적 계기가 되었다.

1990년대 중반에 형성되기 시작한 대학내 성폭력 운동은 총여학생회나 여성자치모임을 중심으로 활발하게 진행되어 왔다.

1) '민족', '계급' 논의에서 '여성주의' 전환의 배경

① 대학구성원 중 여성비율의 증가

1990년대 초·중반 무렵에는 여대생의 숫자가 급격하게 늘어나서 어문계열과 사범계열의 경우 여학생의 비율이 대다수를 차지했다. 기계, 우주, 토목 등 여학생이 전무했던 이른바 '남자학과'에서도 여학생들의 비율은 급격히 늘어났다.³⁾ 각 대학에는 여성학 강좌가 개설되었으며 70년대 후반 여학생 조직 건설을 주도했던 이들과 '또 하나의 문화' 동인들을 비롯한 여성운동가들이 강단에 서기 시작했다. 학회나 동아리는 물론 학생회장으로 여학생이 나서는 경우도 어렵지 않게 볼 수 있었다.

② 성정치 담론의 확산

새로운 여성주의 이론들과 성정치 담론은 '성'의 문제가 다른 '정치적' 문제들의 부차적인 문제가 아니라는 것을 부각시킴과 동시에 여성문제에 대한 다각적, 포괄적 접근을 가능하게 했다.

연세대에서는 1995년의 성정치 문화제를 전환점으로 평가하고 있으며 서울대에서는 신정휴교수 성희롱사건⁴⁾으로 대변되는, 1990년대 초반의 성폭력에 대한 새로

3) 여학생이 적기로 유명한 서울대의 '남자학과'들에서도 5~10%에 이르는 비율을 여학생들이 차지하기 시작했다.

4) '우조교사건'으로 알려져 있는 사건으로 대학교수가 조교에게 성희롱을 하여 법정소송으로 이어지

운 담론을 전환의 중요한 요소로 평가하고 있다. 이러한 사회적 환경은 기존의 학생운동과 관계없는 사람들이 '여성적' 화두를 가지고 운동에 뛰어드는 데 큰 역할을 했다.

③ 정치적 상황의 급변

1990년대에 접어들면서 학생운동은 점차 다양해지는 경향을 보인다. 민족해방(NL)계열은 '자주적 학생회' 계열과 '사람사랑'의 두 갈래로 갈리게 되어 두 계열 모두 한총련을 중심으로 움직이지만 많은 부분 내용을 달리했다. 자주적 학생회의 경우, 80년대의 학생운동에서 민족문제에 관해 보다 골수화 되는 경향을 보이고, 사람사랑의 경우 현시적인 문제들을 중심으로 투쟁방식과 내용을 바꾸어나가는 모습을 보였다. 민중민주(PD)계열은 각기 다른 방법과 체계를 가지고 수많은 계열로 분열과 통합을 거듭했다.

한총련으로 대표되는 민족해방계열 운동의 골수화 경향에 대한 비판을 하면서 새로운 전국적 조직망을 건설하기도 하는데 온갖 형태의 '연대회의', '연석회의' 등이 1990년대 중반부터 쏟아져 나왔다.

대학여성운동가들 또한 전국여대생대표자협의회(전여대협)의 운동에 반론을 제기하며 새로운 조직을 만들기 시작했다. 대학여성운동가들은 여성문제만의 독자적 영역을 구축하고자 하는 움직임을 시작했다. 이전에 부르주아 여성운동으로 칭하며 연계하지 않았던 학교 밖의 여성계와도 교류가 활발해졌다.

④ 새로운 질서

여학생회 건설 이후 길게는 약 십여 년 간 이어져 오던 여학생들의 조직은 전국조직-총학생회-단위학생회로 이어지는 학생운동조직과 같은 형태로 전여대협-총여학생회-단위 여학생회의 형태로 운동을 이어나가고 있었다. 그러나 1990년대 중반 무렵 수직적 위계에 대한 반발과 대표체로서의 여학생조직에 대한 문제제기, 대의제 민주주의에 대한 회의 등의 문제가 제기되면서 몇몇 학교들에서 총여학생회가 해소되었다.

총여학생회 해소는 수직적 체계를 버리고 수평적인 체계로 전환함으로써 '자치'의 의미를 잃어버린 학생회 체계에 대한 대안이라는 점, 여성문제가 이분법적 사고에서의 '여성'만의 문제가 아닌 '성'의 문제라는 인식의 전환, 권위적 조직에서 탈피함으로써 '여성적' 조직질서를 형성하는 데서 의미를 찾을 수 있다. 서울대학교 관

계 되었던 사건이다. 이 사건은 '성희롱'의 개념에 대한 논의를 불러일으켰으며 이제껏 알려져 있지 않던 대학 내의 성폭력 사건에 대한 관심을 불러 일으켰다.

악캠퍼스의 8개의 여성운동/연구 단위들이 모여 시작된 '관악여성모임연대'는 1996년 결성당시 다음과 같이 의의를 설명하고 있다.

관악여성모임연대 추진위원회(이하 여추)는 기층이라고 말할 수도 있는 각 단대에 깊이 뿌리내리고 있는, 말 그대로의 자치단위들이 필요에 의해 모인 연대체이다. 따라서 다른 학생회와 다른 독자적인 상을 가지며 기존의 학생정치조직과도 구별되는 조직이다. 여추의 강점은 바로 이 틀 안에 있다고 보여지는데, 이 틀은 여추가 대중조직이 아니면서도 대중을 추동해 낼 수 있는 능력을 가지도록 해 준다. 즉, 각 단대에 미소 세포처럼 상대적으로 독립되어 자기 완결성을 갖는 단위가 있기 때문에 비교하자면 대표성은 있으나 기층을 포괄하기 어려운 총학의 여성위원회나 총여학생회가 갖기 힘든 장점을 가지고 있다.

[이가은, 관악여성모임연대 추진위원회 소개, 공권력에 의한 성폭력과 노출단속법에 대한 규탄문화제 '너희가 X를 믿느냐?' 자료집 1996]

연세대에서도 여성운동 단위들이 모여 '여성자치연합'을 결성하였으며 그 성과를 아래와 같이 평가하고 있다.

몇 년 전까지 학내에서 여성운동이라 부를만한 흐름은 88년에 건준위로 시작되어 10여년간을 지속해 온 총여학생회가 거의 전부였다. 그러나 이전의 총여학생회의 역할이란 나름대로의 활동에도 불구하고 주류운동의 부차적인 운동으로서의 의미 이상을 지니기가 힘들었다. 이런 의미에서 95년도에 있었던 성정치 문화제는 학내 여성운동의 흐름을 바꿔 놓은 중요한 이정표라 할 수 있을 것이다. 물론 이것은 당시 센세이셔널하게 논쟁과 비판의 초점이 되었던 성정치 문화제에 대한 평가라기 보다는 그 이후 학내에 끼친 영향에 초점을 맞춘 것이다. 당시 성정치 문화제는 여성운동을 다른 운동의 종속적인 분과 정도로 생각하는 사고들에 파장을 일으키며 여성운동이 독자적으로 사고되어야 할 필요성에 대해 문제제기 했고 이러한 계기를 통해 활발해진 문제의식은 여성운동과 여성학에 대한 관심을 고조시키면서 여러 소모임과 자치단체들을 만들어내는 기폭제가 되었다. 물론 이러한 문화제가 열릴 수 있었던 것 자체가 기존 운동들이 기반하던 여러 가지 외부상황의 변화를 반영하는 것이기도 하다. 이후 다양한 운동단위들의 활성화는 발전을 거듭하면서 97년 여성자치연합(이후 여자연)이라는 조직체를 결성하기에 이른다. 학생회 질서로 포괄되지 않는 급진적이고 본격적인 자치체이자 연대체라는 점에서 여자연의 의미는 크다. 이러한 자생

적인 움직임들이 활성화되면서 독자적인 메커니즘을 구축해 나가고, '직접민주주의의 실험으로서 자치질서에 관한 단초와 경험적 기반을 제공했다는 점에서도 평가받을 만하다.

[두입술 편집위원회, 테마1-자치/미완의 작업-자치질서 만들기, 두입술 창간호, 연세대학교 1998]

총여학생회를 직선제가 아닌 위원회 체계로 전환하고 그와는 별도로 총학생회에 여성국 또는 성정치위원회를 두어 총학생회 차원에서 여성정책을 고민하고자 시도하는 경우도 생겨났다.

총여학생회 체계가 그대로 유지된 학교들에서도 이러한 변화는 찾아볼 수 있는데, 기존에 총여학생회와 수직적 관계로 이어져 있던 단위 여학생회들이 대의제에서 탈피하여 위원회나 소모임으로 바뀌기도 하고, 혼성의 구성원을 가지는 여성자치 모임이나 여성학회들로 전화했다.

이러한 움직임은 전문화된 여성문제를 다루는 특별기구를 건설하는 것으로 시작되어 학번질서에 구애받지 않는 여성학회⁵⁾를 조직하거나 학내 여성학 연구모임들의 연대체 또는 학교에 상관없이 공통관심사를 가진 이들이 모여 모임을 만드는 데까지 다양하게 펼쳐졌다.

1995년에 이화여자대학교에 특별기구로 여성위원회가, 1996년에 대학사회에 성폭력의 심각성을 일깨워주기 위해 만들어진 '들꽃모임', 서울대 내의 여성운동단위 연대기구인 '관악여성모임연대', 1997년에는 '학내성폭력근절과 여성권확보를 위한 여성연대회의'가 생겨나면서 지역별·주제별로 각종 모임들이 생겼다.

이러한 일련의 변화는 Young Feminist라 불리는 이들에 의해 주도되었다. 여성주의를 표방하며 운동에 뛰어든 이들은 학교 밖의 여성운동가들에 비해 보다 급진적이고 실험적인 활동을 펼쳤다.

1989년 건설된 전국여대생대표자협의회(전여대협)의 활동은 1990년대를 거치면서 사실상 민족해방(NL)계열의 부문운동으로 정리된다. 수도권을 제외한 많은 지역에서는 지역여대협을 통한 연대망을 구축하고 있다. 한총련 아래에서 모든 활동이 결정되어 전여대협의 독자적인 활동은 활발하지 않은 편이다.

조직 체계에 대한 변화의 목소리는 별로 없는 편이다. 여대협의 상황 또한 시기와 지역에 따라 편차가 크다. 최근에는 대구·경북지역, 부산·경남지역 등이 비교적 조직관리와 연대활동 면에서 활발한 편이어서 부산·경남지역에서는 성폭력 근

5) 이것은 1970년대 말, 여학생만으로 구성되었던 '여학생학회'와 구분되는 개념으로 여성문제를 중심으로 모인 구성원의 성별에 구애받지 않는 모임을 말한다.

절을 위한 규정이 제정되거나, 교수의 성폭력 사건에 대해 지역 여성단체와 연대하여 대응하기도 하는 성과를 남겼다. 서울지역에서는 일본군 위안부문제 해결과 주한미군 철수 활동을 활발히 벌이고 있다. 그러나 공안탄압과 한총련의 침체로 인해 전역대협 전체 차원의 사업을 잘 진행되지 않는 편이며, 총회나 의장선출 또한 많은 단위가 참가하지 못하고 있다.

2) 1990년대 대학 내 여성운동가들의 성폭력 운동소사

1996년 이화여대에서는 해마다 대동제 때 일어났던 고려대생들의 난동에 맞대응했다. 이화여성위원회, 고려대 여학생위원회를 비롯한 대학여성운동단위들은 이 사건을 성폭력으로 규정하고 대응활동을 벌이기 시작했다. 결국, 전통처럼 여겨져 오던 대동제 난동은 거의 사라지게 되었다.

그해 8월 연세대에서 있었던 범청학련 통일대축전 행사에서 학생들을 연행하는 과정에서 여학생들이 경찰들로부터 원치 않는 신체접촉을 당하거나 성적으로 모욕적인 발언을 들었음이 드러났다.

이 사건은 형태와 운동방식에 변화를 가하던 각 학교의 여성운동단위들에게 연대의 필요성을 느끼게 했고 약 10여 개 학교가 모여 공권력에 의한 성폭력 사건 공동대책위원회를 결성한다. 대학여성운동단위들은 이 사건을 '성폭력'으로 규정하고 그에 대한 논의를 이끌어내기 시작한다.

공권력에 의한 성폭력사건에 대한 대응활동은 이번이 처음은 아니었지만 이 사건이 중요한 지점으로 평가되는 것은 공권력에 의한 성폭력을 바라보는 관점이 이전에 비해 확실하게 다른 것이었고, 한총련의 운동방식에 반대하는 사람들도 성폭력 문제 해결에 개입했다는 점 때문이다.

그대는 다른 사람도 아닌 민중의 지팡이여야 할 사람들이 저지른 폭행이라고 분개한 것인가? 내게는 성폭행범과 성폭행범을 잡는 사람들이 그리 다르지 않게 여겨진다..... 이미 그들은 그들이 경찰이 되기 전에 배워왔던 남성이 여성에게 하는 억압의 행태를 적나라하게 실행했을 뿐이다. 그리고 그들의 밀실을 비호해주는 것은 단지 그들이 가지고 있는 페퍼포그와 방망이의 힘이 아니다. 그들에게 밀실을 주고 그들이 여성의 약점을 폭력으로 이용하도록 비호해 준 것은 다른 곳이 아닌 바로 그대들에 의해서다..... 그대들은 '그놈들'이 나쁘다고 말한다. '그놈들이 한 나쁜짓을 보라고' 세세히 말한다. 이번 한총련 조사 과정에서 벌어진 사태에 대해 노골적으로 드러

내 보인다. 어느 부위를 어떻게 만지고 어떤 폭언을 했는지 보라고 말한다.

예전에, 그대들은 더욱 노골적인 일도 했었던 것도 기억하고 있다. 그대들은 조선의 딸 윤금이가 어떤 꼴을 당했는지 보라고 사진자료를 첨부한 대자보를 곳곳에 붙이는 수고를 했었다.

흑백사진에는 우산대가 꽃혀서 다리를 벌리고 있는 얼굴이 안보이는 여성이 있었다. 어느 부위에 흉기가 꽃혔는지에 대해 그대들은 빨간 매직으로 친절하게 동그라미를 그리기까지 했다. 자보를 보고는 당장 화장실에 가서 구역질을 했던 기억을 한다. 그대들의 친절함에 대해 그대들이 폭로하는 '그놈들'과 그대들이 별로 다르지 않다는 식상한 확인에 대해서..

[남성동지들에게, 공권력에 의한 성폭력과 노출단속법에 대한 규탄문화제 '너희가 X를 믿느냐?' 자료집, 1996]

공동대책위원회는 이 사건 뿐 아니라 대학 내에서 빈번하게 발생하고 있는 성폭력 사건에 대한 연대의 필요를 느끼며 1997년 '학내성폭력 근절과 여성 권 확보를 위한 여성연대회의'를 건설했다. 약 15개 학교 여성운동 단위의 참여로 시작된 이 모임은 학내 성폭력 근절을 위한 학칙제정운동을 벌이고 있으며 각 학교에서 발생하는 성폭력사건에 대한 성명서 발표, 성폭력 근절을 위한 학칙 공청회, 동시다발적으로 성폭력 근절 행사를 벌이는 등의 연대활동을 지속해 나가고 있다.

공권력에 의한 성폭력 대응 활동 이전에는 각 학교에서 학내 성폭력 사건들을 중심으로 성폭력에 관한 활동을 벌여왔다. 서울대에서는 일련의 교수 성폭력 사건으로 비교적 일찍 성폭력에 관한 논의가 진행되었고 공권력에 의한 성폭력 공동대응 이후 보다 많은 학내 성폭력 사건들이 이슈화되고, 연대체가 꾸러지면서 보다 활발한 논의가 진행되었다.

대학사회에 성폭력에 관한 문제제기를 위해 만들어졌다는 '돌꽃모임'의 졸업생들이 결성한 '돌꽃모임'은 지하철 내에서 빈번히 발생하는 성폭력에 관해 경고방송을 틀 것을 요구하였고, 서울시내 지하철 역에서 5분정도 길이의 퍼포먼스를 벌이기도 했다.

PC통신상에서 발생하는 사이버 성폭력사건이나 스토킹에 관한 문제 해결에서도 이화여성위원회를 비롯한 대학여성운동단위들이 많은 활동을 하고 있다.

6) 신정휴 교수사건, 약대 구양모 교수 사건

3. 대학 내 성폭력 해결사들의 이야기

1) 성폭력 해결사가 된 과정

1999년 여름 나는 대학내 여성운동을 위한 '내공 프로그램'을 진행했다. 여기에 참여한 30여명은 모두 대학내의 여성주의 자치모임이나 총여학생회에서 활동하는 페미니스트들이었다.

프로그램의 초반에 '어떻게 해서 자기가 속한 모임에 들어가게 되었나'를 물어 보았다. 이때 나온 대답은 '우연히', '친구의 소개로', '지나가다 본 페미니즘 문화제 포스터가 인상적이어서', '자치모임 주최 행사를 보고 감동받아서', '여성학 수업을 듣고'...등이었다.

이처럼 걸으로 드러난 계기는 단순한 것이지만 모두 사회적으로 '여자'라고 규정하는 대로가 아닌 '나'를 찾고자 하는 욕구를 갖고 있었다.

이들이 처음 자신이 속한 단위에 들어가 받는 교육은 보통 페미니즘 관련 이론서를 중심으로 한 '세미나'이다. 몇차례의 세미나 이후 바로 본격적인 실무로 '투입'된다. 이들은 자신이 얻고자 하는 것을 제대로 얻기 이전에 해결해야 할 '숙제'들 속으로 들어가게 되는 것이다.

2) 어떤 교육을 받는가?

대학 내 (예비)여성운동가들이 자치 모임이나 총여학생회 실무진으로 들어와 받는 교육은 아주 기초적인 여성학 커리큘럼에 준 한다. 겨울방학중에 업무 인수인계와 기본 세미나 프로그램이 진행되고 학기가 시작되면 바로 '전선'에 투입되는 것이다.

이들이 1년의 재임기간 동안 해내는 일들은 학내 성폭력 사건 해결, 여성관련 문화제나 교육 프로그램의 기획과 진행, 총여학생회장 선거, 학내 여성학 수업 평가, 그리고 총학생회와 관련된 회의참석 및 행사 참석등 '재학생'의 신분으로 과부화 상

7) 여기에서 '내공'이란 여성주의자로서의 자기 정체성을 '소모적'이지 않게 수용할 수 있는 힘을 말한다. 나는 대학내 여성주의자들이 '내공'을 갖도록 돕기 위해 관계맺기, 자아성찰을 주 내용으로 프로그램을 기획했다. 그리고 대학내에서 각종 문화제나 행사, 매체 발간을 하고 있는 이들이 적절한 실무능력을 가질 수 있도록 '기획실무'과정을 첨가하였다. 서울시립대학교, 연세대학교, 고려대학교, 서울대학교의 여성주의 자치모임과 총여학생회 실무자들을 중심으로 1999년 6월~ 9월까지 진행되었다.

태에 있다고 볼 수 있다. 이 많은 사업들 중에서도 단연 '성폭력 해결'의 문제는 '일상적'으로 발생하는 사안이며 가장 많은 역량이 투입되는 일이라고 볼 수 있다.

3) 어떤 방식으로 사건을 해결하는가?

학교에 따라서, 그리고 사안에 따라 편차가 있겠지만 대체로 학내 여성운동가들이 성폭력 문제를 해결하는 최소공약수를 추린다면 다음과 같은 수순을 밟는다고 볼 수 있다.

- ①사건 접수
- ②피해자 면담
- ③가해자 면담
- ④징계 혹은 사과문 작성등 가해자 처벌방법을 피해자와 협의하여 결정
- ⑤가해자로부터 진술서나 각서를 받는다. 혹은 공개 사과문 작성.
- ⑥징계 혹은 관련기관에 가해자 교육 프로그램 의뢰

4) 이 과정에서 해결사들은 무엇을 어떻게 느끼고 있는가?

①성폭력 해결사로서의 정체감을 갖고 '해결'해 나가는 과정에서 해결사들은 성폭력 문제를 직접적으로 체감하게 된다. 이를 통해 '여성주의' 의식이 확장되기도 하고, 깊이 상처를 입기도 한다.

②가해자와의 면담과 주변인들의 반응을 통해 '좌절'하기도 한다. 학내 여성운동가들에 대한 대학 공동체의 반응은 여전히 '썰렁'하다. 남녀공학의 경우 이들의 입지는 매우 위태로우며 성폭력 문제를 해결해 나가는 과정에서 이러한 위기는 더욱 노골화되어 보수적이고 가부장적인 여론의 공격대상이 되는 일이 비일비재하다.

③해결과정에서 학교라는 공간에서 '소외'되는 경험을 하게 된다. 이러한 소외는 학내 여성운동가가 속한 개별 공동체 안에서도 일어나게 되며, 이러한 위기상황에서 준거집단 구성원간에 서로 힘을 주지 못하는 상황일 경우 매우 소모적이고 갈등적인 상황에 처하게 만든다.

④주로 '아는 사이'에서 발생하는 문제이기 때문에 공동체 내부의 문제에 '속하게'된다. 여성단체와는 달리 대학내 성폭력 사건은 때로 가해자, 피해자, 중재자가 모두 공동체의 구성원이라는 점에서 큰 차이가 있다. 크게 볼 때 학교구성원이라

는 점에서, 경우에 따라서는 같은 동아리의 선후배 지간이거나 사제지간이라는 점에서 문제 해결이 더욱 복잡해진다.

해결사의 知人이 가해자, 혹은 피해자의 입장이 되기도 하는데 이때 심각한 심리적 압박감, 갈등을 느끼게 된다. 경우에 따라서는 해결사 자신이 성폭력 피해자가 될 수도 있다.

⑤재학생의 신분으로 성폭력 해결, 문화제나 행사기획, 실시, 기타 업무를 하다보니 대부분의 학내 여성운동가들은 학점관리나 기타 학교생활을 제대로 해내기 어렵다. 대학내 여성운동가들 역시 다른 일반 대학생들과 마찬가지로 자신의 정체성과 진로를 탐색해야 하는 위치에 있는데 이들은 '해결사'로서의 버거운 역할들을 수행하고 있다.

⑥또한 같은 단위의 구성원들 간에도 과중한 업무와 빈약한 재정으로 인해 '긴장'이 발생하기도 한다. 또한 대학이라는 공동체 안에서 '과격함 페미니스트 집단'으로 낙인찍힌다. 성폭력 사건의 경우 피해자의 신분은 노출되지 않지만 해결사는 노출되어 있기 때문에 손쉽게 '공격대상'으로 지목되기도 한다.

5) 무엇이 '해결'인가? 해결사의 역할은 무엇인가?

대학내에서 여성운동가들이 '해결사'의 역할을 떠맡아 오면서 과연 성폭력 문제의 '해결'이란 무엇인지가 끊임없는 고민거리로 대두되었다. 이들은 학칙제정운동, 성폭력특별법 제정운동을 비롯한 법제도적 장치 마련에서부터 지하철 성폭력 추방방송을 만들게 하기에 이르기까지 다양하고 일상적인 성폭력 문제의 해결에까지 손을 뻗었다.

더욱이 과연 가해자, 피해자, 중재자 라는 삼각구도 안에서, 이것이 '인간'의 문제라는 점에서 '해결'이란 과연 어디까지를 말하는 것인가라는 매우 진지한 물음을 이들은 던지고 있다.

"가해자와 피해자가 존재하는 사건을 해결 할 때 우리는 무엇을 그 사건의 해결이라고 부를 수 있을까? 가해자의 처벌이 필경 그 궁극적인 목적은 아닐지라도 우리는 가해자를 처벌해야 한다. 그리고 아울러 피해자의 피해를 최소화하고 최대한의 심적 보상을 줄 수 있어야 한다. 또한 그것이 개인의 도덕성에만 의존하는 문제가 결코 아니기 때문에 사회구조에 대한 문제제기도 할 수 있어야 한다.

지금까지 대학 내에서 성폭력 사건의 가장 일반적인 해결과정은 가해자가 피해

자에게 공식사과자보를 쓰고 여성단체에 가서 몇 달 동안 자원봉사를 하는 것 처럼 굳어져 왔다. 가해자의 공개사과나 자보를 도서관 앞에 붙일 때마다 그(가해자)의 인권을 침해했다는 비판이 끊임없이 제기되었음에도 불구하고, 다음과 같은 이유에서 타당하고도 적합한 처벌 방식이었다. 대부분의 피해자들은 물질적 보상이 아닌 바로 가해자의 공개사과를 원했다. 왜 피해자들은 모두들 이것을 원했을까? 이것은 그 방식의 반대자들이 폄하하듯이 피해자들의 단순한 보복심에 의한 요구가 아니었다. 그것은 은밀한 곳에서 공포나 짊짊함, 수치심, 분노, 짜증 등으로 다가왔던 성폭력과 그 가해자를 공개화함으로써 그 상황 자체를 극복하고자 함이다.

물건 훔친 것은 돌려주면 되고, 때려서 상처를 입힌 것은 치료를 해 주면 되지만 성폭력은 이미 그것의 의미가 지금처럼 과대포장 되어진 상황에서 피해자들이 그 피해를 극복하기 위해서 가해자의 공개사과를 필요로 하는 것이다.

또한 공개사과는 피해자에 대한 사과임과 동시에 자신이 속한 공동체에 대한 사과이며, 공동체 전체가 그 사건에 대한 책임을 진다는 의미도 있다. 공동체는 가해자를 도덕적으로 매장시키는 것이 아니라 그것을 자신들의 책임으로 받아 안아야 한다.

이러한 의미에서 성폭력 사건은 개인의 문제가 아닌 공동체 자체의 문제로 되풀이 보고 가해자와 피해자 뿐 아니라 공동체 성원 개개인이 자신의 문제로서 사건을 바라보고 의견을 교환하는 과정이 있어야만 진정으로 해결된다고 볼 수 있다. 공동체만이 피해자를 담당하게 만들어 줄 수 있고 - 피해자가 가해자를 용서한다는 것과 또 다른 의미에서 가해자를 용서해 줄 수 있다...후략"

이가은의 지음, [나는 페미니스트이다], 2000년 3월 출간예정, 도서출판 동녘, 中에서

4. 대학 내 성폭력 해결사들에게 힘을 주기 위한 방법들

1) 반성폭력운동을 담당하는 여성단체 주축로 대학 내 성폭력 해결사를 위한 프로그램 운영이 필요하다. 이러한 프로그램은 피해자를 위한 치유프로그램, 예방 프로그램 못지 않은 효과가 있다. 정부나 민간단체에서 아직 해결하지 못하는 대학 내 성폭력 사건들을 실질적으로 담보하고 있는 '대학내 여성운동가'들에게 상담, 중재, 그리고 페미니스트 정체성에 관한 프로그램을 통해 소모적이지 않은 활동을 할 수 있도록 도와야 한다.

①성폭력 문제를 공론화하는 다양한 방법과 노하우를 서로 공유하는 시간을 마련한다. 각 대학의 해결사들이 함께 프로그램에 참여 하는 것 자체가 '공유'의 시작이다.

②여성단체에 축적된 상담 노하우를 이들에게 전수한다. 피해자, 가해자와 만나는 방법, 기타 공동체 안에서 발생하는 다양한 문제들에 대응하는 방법을 프로그램 안에 담는다.

③해결사들 역시 피해자 일 수 있다. 해결사 자신의 스스로의 문제 해결할 수 있도록 하는 '자아성찰 프로그램'을 포함시킨다. 그리고 법,제도적 차원에서 대처 방식, 권위와 규범적 저항을 힘있게 넘어 설 수 있게 하는 구체적인 도움들(자신감 갖기, 자신있게 말하기등), 호신술등을 매뉴얼 화하여 '해결사'과정을 만든다.

2) 단체에 쌓인 노하우와 역량을 전수하게 되며 단체가 역량이 쌓인 실무자를 키우는 '산실'의 역할을 하게 될 것이다. 장기적으로 보아 여성운동 전체의 역량을 키우는 작업이라고 볼 수 있다. 세대간 교류, 단체실무자와 대학내 여성운동가의 교류도 가능해진다. 또한 대학간 교류도 가능해 질 것이다.

3) 성폭력 학칙제정운동 못지 않게 필요한 것은 대학내 여성운동가들에게 '공식적인 지원체계'의 확보이다. 공식적 지원이란 재정적 지원과 함께 성폭력 문제의 실질적 해결사들인 이들에게 공식적 자격을 부여하여 장학금 부여나 이들의 활동을 '학점'으로 인정해 주는 등 보다 공식적인 지원체계가 필요하다.

4) 학내에 성폭력 상담실이나 기타 조정기구가 있어도 유명무실한 실정이다. 이미 만들어진 상담, 중재기구를 활성화해야 한다. 학생들이 성폭력 해결사의 역할을 떠맡는 것은 궁극적 해결책이 아니다. 장기적으로 볼 때 문제해결의 노하우를 축적할 수 있으려면 전담기구가 있어야 한다. 그러므로 기존의 학내 성폭력 중재기관에 대한 점검과 보완이 이루어져야 한다.

참고문헌

1. 민경자, '성폭력 여성운동사', [한국여성인권운동사], 1999년, 한울
2. 이가은외, 달과 입술, [나는 페미니스트이다], 2000년 3월 출간 예정, 도서출판 동녘
3. 이해승, '대학안의 타자: 남녀공학의 여학생', [여성과 사회] 10호, 1999년, 창작과 비평사
4. 박문세원, '대학여성운동의 발자취', 아주대학교 학사논문, 1999년 미간행.
5. 한국성폭력상담소, '대학내 성폭력 관련 정책'공청회자료집, 1999년 9월.

여성인권과 유교 : 여성인권 개념 확장을 위한 유교적 탐색

이숙인(정신문화연구원 초빙연구원, 동양철학)

I.

여성의 인권에 유교를 결부시키는 일이 우리의 통념에서는 매우 낯설어 보인다. '여성인권'이란 '인권'에 성인지적 관점이 포함된 것으로 그와 관련된 문제상황들의 다양함에도 불구하고 그 핵심은 남녀불평등의 문제이다. 우리 사회에서 유교가 아직도 그렇게 힘이 있는지 있다면 어느 정도인지 여전히 논쟁적이지만 남녀 불평등의 문제에서는 유교가 그 책임을 전적으로 부담하고 있는 실정이다. 법과 제도에서, 고용현장에서, 일상의 의식 속에서 어렵지 않게 부딪치는 남녀 불평등한 현상들, 유교는 그 배후의 조종자인양 설명된다. 말하자면 남녀평등을 방해하는 유교가 여성인권에 관해 무슨 발언을 할 수 있으며 '개인' 또는 '개성'을 떠올리는 권리 개념이 과연 유교에 있는가 하는 것이 우리를 낯설게하는 요인이다.

여성인권은 제도가 바뀐다고 확보될 수 있는 사항이 아님을 잘 알고 있기에 인권에 장애가 되는, 보이지 않는 힘의 정체가 감지된다면 거기에 강한 의미를 부여하는 것은 당연하다. 그렇다면 우리 사회에서 여성으로서 누려야할 인간적 권리를 방해하는 것은 무엇인가. 우리는 그 정체를 이른바 '유교적 가부장제'라 명명해놓고 거기에 '실체' 개념을 부여하고 있는 것은 아닌가. '유교'라는 실체가 있어 제도와 생활, 의식에 달라붙어 자기 동일성의 논리로 모든 것을 '유교화'한다고 여기는 것은 아닐까. 여기에는 어떤 현상이 가능하게 된 원인을 하나의 실체로 볼 것인지, 아니면 여러 환경과 상황의 복합적 작용으로 볼 것인지, 세계를 보는 일정한 관점을 필요로 한다. 그에 따라 유교를 보는 눈과 접근의 방법도 달라질 것이다. 즉 '유교란 무엇인가'의 문제는 '유교를 어떻게 볼 것인가'의 문제이며 유교가 남녀 불평등에 어떻게, 어느 정도의 역할을 하는지를 아는 문제이다. 이렇게 여성의 인권문제와 관련된 유교의 위치를 점검하자는 것은 인권 확보를 위해 무엇이 우리에게 현실적인 기획일 수 있는가를 묻는 문제이다.

여성 인권이란 지구상의 모든 여성이 누려야할 인간의 보편적인 권리이다. 그러나 그 권리의 확보는 역사적이고 문화적인 특수성 안에서 전개된다. 바꿔 말하면 각기 상이한 문화적 특수성으로 어떻게 보편 가치를 구현할 수 있는가의 문제이다. 즉 참다운 인간과 바람직한 삶에 접근하는 다양한 구상과 실행을 통해 인간 보편의 권리를 실현해내는 방법인 것이다. 여성인권과 유교를 결부시키는 것의 의미는 인권의 보편성이 유교적 삶의 맥락에서 어떻게 실현될 수 있는가에 있다. 유교에는 다른 문화와 구별되는 삶의 방식과

의미가 있을 것이다. 그러나 그 상이성은 여성의 인간다운 삶을 인정하는 한에서만 의미를 가진다. 즉 어떻게 사는 것이 인간다운가, 방법과 의미의 차이는 여성 인권의 보편성을 확보하는 수준에서 이야기되어야 한다는 것이다. 이러한 것을 전제로 할 때 바람직한 삶에 대한 유교적 구상이 논의될 수 있다.

이 글은 유교의 인간관과 세계관을 토대로 한 여성 인권의 어떤 차원에서 전개될 수 있을까, 그 가능성을 열어가는 작업이다. 유교에서는, 무엇이 바람직한 삶이며 어떤 인간이 바람직한가를 묻고 유교에서는, 무엇이 정의이며 누구의 합리성인가를 확인해가는 작업이 될 것이다. 여기에서 인권에 대한 개인주의적 접근방법보다 집단주의적 또는 공동체적인 접근방법을 생각해볼 수 있다.¹⁾ 순자(B.C.300-230)가 '사회적 존재'라는 사실만으로도 인간의 의미를 찾을 수 있다²⁾고 여긴 것은 유교 전통의 인간을 이해하는데 상당히 시사적이다. 개인성보다는 사회성을 강조하는 전통으로, 유교를 통한 여성인권의 모색은 인권 개념의 확장을 기대할 수 있을 것 같다. 이 과제를 위해 여성인권의 문제상황에서 무엇이 '유교적'인지, 유교를 어떻게 볼 것인지를 문제에 천착해 볼 필요가 있다.

II.

여성인권과 관련된 우리 사회의 문제상황들은 다양하다. 정신대 문제가 불행한 역사 시기에 자행된 여성인권 유린의 과거 사건이라면 가정과 일터에서의 남녀 차별, 성폭력, 가정폭력, 성상품화, 여태아 낙태 등은 아직도 진행 중인 여성인권 억압의 현상들이다. 불행한 역사에 대한 부담이 유독 여성에게는 더 가혹하여 위안부가 되게 하였지만 여성 인권의 차원에서 이 문제를 논의하게 되기는 반세기가 지난 90년대 와서야 가능하였다.³⁾ 아직도 청산되지 못한 사건으로 진행 중에 있는 것은 과거를 자리매김할 이 현재가 여성인권을 확보하지 못하고 있다는 증거이다.

여성인권을 억압하는 폭력과 차별, 여성을 대상화하는 근본 원인이 무엇인가를 밝혀내는 작업은 문제 해결을 위해 무엇보다 중요하다. 그러나 그 원인을 찾고자 할 때 전통으로부터 온 것인가 하면 전통사회에서는 심각하게 고려하지 않아도 되었던 성격의 문제상황들이 많다. 현대 사회의 구조적 문제인가 하면 '그렇다'고 간단히 대답할 수 없는 부분들이 있다. 전통 가치와 현대사회의 구조적 모순이 복잡하게 얽혀 동시에 작용하고 있기 때문이다.

1) 한상진, 인권논의에서 왜 동아시아가 중요한가. 계간사상, 1996 겨울호

2) 『荀子』「王制」

3) 이효재, 「일본의 위안부 문제 해결을 위한 운동의 전개과정」 『한국 여성인권운동사』 한올아카데미, 1999

유교 문화에 초점을 두고 여성인권과 직접적으로 관련된 항목을 들라면 "죽은 딸들의 나라"로 표현되는 여태아 낙태 문제라고 할 수 있다. 남아를 가려내기 위해 여아를 낙태시키는 현상에는 여러 가지 이유가 있을 것이다. 남자 혈통으로 짜여진 혈연공동체 문화, 남자를 필수적으로 요구하는 현재의 가족제도, 남자에게 절대적으로 유리하게 편성된 사회 제도나 가치체계 등이 남아를 선호하게 된 원인이다. 남아선호와 여아낙태, 그 현상의 배후에는 가치와 사실의 문제가 복잡하게 얽혀있는 것이다. 사실과 가치가 빚어내는 복합적인 억압 메커니즘을 간단히 '유교적 가치'로 환원시킬 경우 해결의 방향이 우회적일 뿐 아니라 많은 것을 부담해야 할지도 모른다. 유교가 이미 일종의 '가치'로 작용한다면 사실의 지형도 그리기에서 어느 정도의 역할인지를 비판적으로 볼 필요가 있는 것이다. 유교란 여성의 인권문제와 어떻게 관련됐고 있는가.

여태아 낙태, 여아 살해 등 여아 인권의 유린은 꽤 오랜 역사를 가지고 있다. 다만 아직 태어나지 않았거나 이미 태어났거나의 차이일 뿐인데 그것은 과학 기술의 수준과 관련되어 있다. 여태아 낙태 문제를 과학 기술 그 자체의 도덕성, 또는 기술을 전유하고 있는 전문가의 도덕성을 묻는 문제로 환원시킬 수 없듯이 유교 전통의 문제로만 볼수도 없다. 그것은 유교 전통이 과거에는 모든 행위와 사고의 근거가 되었지만 사실의 체계가 바뀌으로써 현재에는 '가치'로 작용하고 있기 때문이다. 원인을 하나의 실체로 상정하기에는 복합적인 요인들이 얽혀있는 것이다.

그런 의미에서 유교적 가치가 지배적이던 중국과 한국의 과거에서는 이 문제가 어떻게 해석되고 있는가를 살펴볼 필요가 있다. 이것의 주요 원인을 분석하는 각각의 시각은 유교가 우리에게 무엇인가를 말해주는 데 의미있는 자료가 될 것 같다.

유가의 도덕론이 아직 상대적인 주장에 불과하던 중국의 고대사회에서 여아살해는 보편적인 현상이었던 것으로 보인다. 이에 대해 법가 계열의 철학자 한비자(韓非子 B.C. 280-233)는 이렇게 진단하였다.

"부모와 자식의 관계를 보자. 남아를 낳으면 서로 축하하고, 여아를 낳으면 죽인다. 이것은 부모로 인하여 똑 같이 세상에 나왔지만 남아면 축하받고 여아면 죽이는 것은 부모가 그들의 노후를 생각하고 먼 (장래의) 이익을 계산하였기 때문이다. 부모가 자식에 대한 관계에서도 계산심리가 작용하여 (그에 따라) 상대하게 되는 것이다."⁴⁾

한비자는 여아살해를 유가 도덕론으로 인한 문제로 보기는커녕 오히려 반대되는 현상으로 본 것이다. 유가와 논쟁적인 관계였던 그의 핵심적인 주장은 孝悌, 仁義 등을 강

4) '且父母之於子也, 產男則相賀, 產女則殺之, 此俱出父母之懷妊, 然男子受賀, 女子殺之者, 慮其後便, 計之長利也, 故父母之於子也, 猶用計算之心, 以相待也' 『韓非子』「六反」

조하는 유가의 도덕론이 현실의 인간을 반영하지 못했다는 것이다. 한비자는 여아살해를 부모의 이기적 계산에 의한 행위로 보았는데 인간이란 기본적으로 '자기 이해'를 추구하는 존재이기 때문이다. '자식을 길러 노후를 대비한다(養兒防備老)'는 중국의 속담은 "중국농촌 가족에 있어서의 노동력 구성에서 자식이 그 주된 역할을 하기"⁵) 때문이다. 아들은 후에 노동력의 유입을 약속하고, 딸은 커서 남의 집(시가)의 노동력이 되는 관습과 제도 속에서 장차 양식을 축낼 딸을 애초에 없애게 된 것이다.

여아 살해에 대해 남북조 시기의 유교 지식인 안지추(顔之推 531-591) 역시 심각하게 우려하고 있다. 그의 시대에도 여아를 키워 시집보내는 것은 엄청난 재원이 필요했던 것으로 보인다. 딸이 도둑에 비유되는데 태어나자마자 죽이거나 버리는 사태를 막고자 안지추는 도덕적으로 호소하고 있다. 안지추에 의하면 생명은 하늘로부터 부여받는 것이고 부모는 단지 몸을 빌려주는 것에 불과하다. 즉 태어난 생명에 대해 부모라고 맘대로 할 수 있는 것이 아니다. 만일 이 질서를 어긴다면 하늘은 더 이상 복을 내리지 않을 것이다.⁶) 유교 지식인 안지추는 사람의 생명을 그 어떤 것보다 소중히 여기며 그 정신은 모든 살아있는 생명에게 확대해 나가야한다는 생명에 관한 유교적 이해에 근거하고 있는 것이다.

'여아살해'의 현상을 보는 한비자와 안지추 각각의 관점에는 유사성과 차이성이 함께 있다. 여아살해가 유교의 기본 정신에 전면 대치된다는 것이 유사성이라면 문제 해결의 방법에서는 다른 입장을 보인다. 한비자는 유교의 도덕론을 비현실적 구상이라고 보았고 인간의 본성을 반영한 제도와 도덕을 요청하고 있다. 자기 이해를 추구하는 것이 인간의 본성이며 부모 자식의 관계에서 나온 愛·憎도 이러한 관점에서 보아야한다는 것이다. 한비자에 의하면 여아 살해는 여성에게 불리한 사회적 제도적 문제로부터 온 것이다. 당시 사회에서 유교는 사회와 세계를 보는 '하나의' 관점에 불과한 것이었다. 안지추의 시대는 한비자로부터 약 9세기의 시간적 거리가 있지만 여아살해는 사라지지 않았다. 안지추는 인간과 생명에 대한 유교적 도덕론에 입각, 그것의 회복을 문제해결의 방법으로 보았다는 점이 한비자와 다르다.

성격은 좀 다르지만 여성들이 죽음을 받아들이는 방식, 명청 시기와 조선 후기에서 유독 극성을 부렸던 여성들의 자살행위를 살펴볼 필요가 있다. 어떻게 사느냐의 문제만

5) 仁井田陞, 『中國法制史』, 岩波書店, 1979, 180쪽

6) "태공은 '딸을 너무 많이 키우는 것은 일종의 낭비'라 하고 진번陳蕃은 '도둑도 딸 다섯 집에는 못 당한다'고 했다. 딸로 야기된 문제점은 확실히 심각하다. 그러나 하늘이 백성을 낳을 때 선인先人の 몸을 통해 이어주는 것인데 그것을 어떻게 하겠는가. 세상 사람들 대부분은 딸을 원하지 않아서 골육을 해치기까지 하는데 어찌 이와 같으면서 하늘에서 복을 주길 원하는가."(太公曰: "養女太多, 一費也." 陳蕃曰: "盜不過五女之門." 女之爲累, 亦以深矣. 然天生蒸民, 先人傳體, 其如何之? 世人多不舉女, 賊行骨肉, 豈當如此, 而望福於天乎?" 『顔氏家訓』「治家」)

큼 인간에게는 어떻게 죽느냐의 문제도 중요하기 때문이다. '인간의 조건'(1958)의 저자이자 20세기를 대표하는 여성 철학자 한나 아렌트(1906~75)는 우리가 인간답기를 원한다면 인간의 조건을 형성하는 것이라고 한다. "이 인간됨에 조건이 있다면, 그 첫째는 당연히 인간은 '인간으로서 태어난다'는 것이다. 그리고 인간은 계속 '성장'해야 하고, 한 인격체로 '성숙'해야 한다. 그리고 인간은 각자 '죽음'으로써 자기 삶을 나름대로 '완결'짓는다"⁷)

우리는 유교가 송명 성리학으로 보강되면서 '天理'와 '人欲'이 철학의 주요 개념으로 등장하고, 여기에 남성의 충절과 여성의 정절이 천리 회복으로 해석됨으로써 특히 여성에게 정절 자살을 강요하게 되었다고 알고 있다. 여성의 자살을 사회 구조적인 문제에서 접근한 전여강(田汝康)은 『남성의 불안과 여성의 정절 : Male Anxiety and Female Chastity』⁸)을 통해 명청 시기의 수절 자살이 도덕적 법적 종교적 문화적인 여러 복합적인 결정 요인들을 가지는 것으로 보았다. 즉 유교적 정절 이념을 여성 자살의 근본적인 동기로 볼 수 없다는 것이다. 유교적 정절의 기준에 부합하는 자살 사건은 극히 소수에 불과하다는 것이 그녀의 주장을 뒷받침한다. 그러나 당시 유행처럼 번진 여성 자살의 현상이 정절의 차원에서 정당화되었던 것에는 모든 결정 요인들을 포괄하는 '이름 값'으로 유교의 '정절'이념이 자리하고 있음을 알 수 있다.

그녀는 과거 시험에서 좌절된 남성 학자들의 열등감과 불안이 여성 자살에 절대적인 영향을 미쳤다고 보았다. 불운한 학자들과 불쌍한 과부들이 같은 운명으로 동일시되는데 여성이 공개석상⁹)에서 목을 매다는 장면을 군중들이 희열과 흥분으로 바라보는 비참한 광경들. 이것은 좌절로 인한 남성의 감정을 대리 경험해주는 심리적 메카니즘으로 남성의 집착과 깊이 연관된 것으로 해석되었다.

그녀는 유교적 정절을 여성 자살의 직접적인 동기라고 보지는 않았지만 사회가 어떻게 자살을 도덕적으로 정당화하고, 도덕적으로 정당화된 후에 사회에 어떤 영향을 끼치는가를 주시한다. 도덕성을 대표하는 유교 지식인들이 여성 자살을 충절忠節의 차원에서 관대하게 취급하고 있고 그 행위가 정절의 가치로 합리화되고 있었던 점에서 유교와 분

7) 홍윤기, [휴먼 & 디지털] 한나 아렌트의 '인간의 조건' <http://www.donga.com> 2000. 1.1

8) 田汝康, "Male Anxiety and Female Chastity" 이재정 옮김, 『공자의 이름으로 죽은 여인들』, 예문서원, 1999

9) 과부나 약혼한 처녀가 목을 매달겠다는 뜻을 공개적으로 알리면 군중들이 쉽게 모일 수 있는 장소를 택해 '탑대(搭臺)'라는 단이 세워진다. 이 광경에 정식으로 초청받은 이도 있지만 보기를 원하는 누구든 참여할 수 있다. 수많은 군중이 모인 장소에서 목을 매달 여인은 침착하게 밧줄을 조정하고 자신의 주검이 누울 판을 쓰다듬으며 또 가족들과 이별 의식을 하며 많은 사람들에게 격려까지 받는다. 모든 것이 끝나고 시체가 집으로 옮겨질 때는 풍악까지 울리며 거리를 행진한다.(전여강, 앞의 책, 74-75 쪽 참조)

리하여 생각할 수는 없다. “절대 가치를 위해 사욕을 없앤다”(存天理 滅人欲), “굶어 죽는 것은 작은 죽음이고, 절의를 버리는 것은 큰 죽음이다”(餓死事極小, 失節事極大)라는 성리학의 이념이 당대의 사회적 역사적 조건 속에서 여성이 어떻게 받아들이고 남성이 어떻게 해석했는가를 보여주는 것이다.

조선시대의 연암 박지원은 젊은 과부 함양 박씨의 자살 사건을 목격하고 이렇게 진단하였다. “부모가 이해 못하거나 자손이 베풀할 일도 없는 시골의 젊은 부인이나 누항의 청상 과부도 혼자 사는 것이 부족하여 절개를 위해 죽음을 택한다. 아무도 모르게 죽어 밤에 켜진 촛불이 낮에까지 그대로 있고, 물이나 불에 뛰어 들거나 독주를 마시거나 목을 매어 자살하는 경우가 있으니 참 모질고 독(烈)하다.”¹⁰⁾

수절로 인한 사회적 효능이 양반 여성에게는 분명히 있었지만 그것과 관련없는 하층민의 여성들이 기꺼이 수용하는 태도에 대해 그는 일단 과격한 여자들의 맹목적인 행위로 진단하고 있다. 그러나 비판의 핵심은 음양의 원리를 무시한 채 설계되고 유통된 제도와 관습에 있는 것이다. 그래서 그는 수절에 온 삶을 바친 한 부인의 일화를 통해 인간간의 실정에 위배되는 제도와 이념을 철회한다는 것이 죽음보다 더한 죽음임을 보여주고 있다. 수절 행위를 자기 반성적 사고 없이 일어나는 맹목적인 개인의 문제로 보기에 여성 자신의 내적 의지와 타고난 지식에 근거한 높은 도덕적 완성으로 이해되는 사회적 맥락이 우선하는 것이다.

“아, 그 힘든 절개를 곳곳이 지켰거늘 당시에 이름이 나지 않았음은 물론이고 후세에 전해지지 않았던 이유가 무엇인가? 과부의 수절은 (누구나 인정하는) 온 나라의 절대적인 원칙이 되었기 때문에 죽음이 아니고서는 각별한 주목을 받을 수가 없었다.”(박지원)

비록 이러한 현상이 정치와 경제 등 일정한 사회적 역사적 배경을 갖는다고 할 지라도 여성에게 생명을 좌우할 차원의 몫을 배당한 유교의 도덕적 구상은 일정한 책임을 부담하지 않을 수 없다. 여자의 생명이 경시되는 현실이 만연한데도 유교는 모든 생명을 귀중하며 그 정신은 인간 뿐 아니라 동물과 초목에까지 확대해가야 한다고 가르친다. 유교는 여성의 현실에 무지했거나 여성이 처한 사회적 조건에 대한 도덕적인 고민이 없었다고 볼 수 있다. 유교 도덕론에 대해 이러한 비판이 가능한 것은 당시 사회에서 유교는 이념과 실천을 주도하는 자리에 있었기 때문이다. 이제 우리 시대의 유교는 무엇이며 어떻게 변화될 수 있는가. 여성의 인간다운 삶의 확보를 위해 전통의 함의를 가진 유교에 어떻게 접근할 것인가의 문제를 만나게 된다.

III.

10) 朴趾源, 『烈女咸陽朴氏傳』 『燕巖集』 一, 啓明文化社

여성인권 확보의 차원에서 여성학자들은 유교에 어떤 식으로든 꾸준한 관심을 가져왔다. 우리 여성의 역사를 설명할 때 유교의 역할을 배제할 수 없는 것이 사실이고 또 현재에도 많은 의식과 관습 속에 유교적 이념이 작용하고 있기 때문일 것이다. 유교를 문제 발생의 직접적인 동인이라고 여기든 아니면 현대가 안고 있는 사회구조적인 문제와 복합적으로 얽힌 간접적인 작용으로 여기든, 분명한 것은 지금 우리의 인권 확보를 위해 유교와의 만남은 피할 수 없다는 점이다. 다만 그 ‘만남’이 어떤 지형을 그려나갈지 아직은 혼돈스럽다. 유교 측이 제공한 공식적인 ‘첫 만남’을 두고 전혀 다른 해석이 나오는 것도 이러한 정황을 반영하는 것이다.¹¹⁾ 이러한 반응들은 우리 사회에 일반화된 유교 인식의 두 지점을 보여줌으로써 유교에 관한 논의가 어떤 방향으로 전개되어야 하는지 여러 가지 문제의식을 던져 주는 고무적인 논쟁이었다.

여성 인권 확보의 기획에서 볼 때 유교가 전면 부정되어야 할 이유도 전면 옹호되어야 할 이유도 없다. 유교가 일종의 실체가 아니라면 유교에는 부정될 부분도 수용될 부분도 있을 것이다. 즉 유교 부정이나 유교 옹호 그 자체가 문제일 수는 없다. 유교의 무엇, 유교를 어떻게, 부정하고 옹호하는가 그 논리가 문제될 수는 있다.

부정적인 측면을 해체하고 긍정적인 측면을 중심으로 전통을 재구성해내자는 것은 전통을 향한 일반적인 접근 방법이라 여겨진다. 전통으로부터의 변화를 자생적으로 전개하지 못한 우리에게 다른 문화와의 만남과 충돌은 불가피하였다. 서로 다른 문화들이 왜 만나야 하는지, 만나지 않으면 왜 안되는지는 긴 설명이 필요없는 우리 시대의 당위가 되어버린 것이다. 즉 유교와 페미니즘의 만남은 태생부터가 서로 다른 ‘문화와 문화의 충돌’이란 점에서 이해할 수 있다. 여성의 ‘인간다운 삶’이라는 보편 명제와 내가 처한 구체적 현실의 문화적 맥락, 그들이 충돌하면 할 수록, 서로 밀어냄이 강하면 강할수록 정면으로 마주해야 할 것이다. 그것은 나와 반대되면 될수록 상대를 정확하게 알아야 하고 그 방법은 그 사람이 가진 생각, 그 생각의 틀과 방식, 그리고 생각의 궤적들을 아는 것이다. 따라서 만남 그 자체를 “불필요한 혼돈”으로 규정짓거나 첫 만남을 서둘러 “유교의 페미니즘적 수용”으로 결론 짓기 전에 유교와 페미니즘이 만나 무슨 이야기를 나누는지를 살펴보아야 한다. 이것은 다른 문화와의 충돌이 불가피했던 우리 역사에 대한 이해와 문화간 만남이 함축하는 의미를 읽어내는 작업이기도 하다.

이론 또는 사상으로서의 유교는 그것이 형성되고 유통되는 사회적 역사적 맥락이 있을 것이다. 다른 문화와 만나게 될 때 기존의 가치들이 어떻게 조정되고 수정될 것인가

11) 한국유교학회는 “유교와 페미니즘의 만남”이라는 주제로 99년 가을 학술회의를 열었다. 그 후 이 만남의 의미를 놓고 상반된 두 주장이 여성신문을 통해 소개되었다. “유교와 페미니즘, 그 불가능한 만남에 대해서”라는 강남순 교수(감신대, 신학)의 기고문(1999.12.8)과 한달 여 후의 “다시 만나야 하는 유교와 페미니즘”이라는 이은선 교수(세종대, 교육학)의 응답(2000.1.14)이 그것이다.

는 역시 구체적인 사회 역사 정치적 맥락 속에서 이루어질 것이다. 유교와 페미니즘의 만남은 “올바른 것, 적절한 것”을 찾고 만들고자 하는 페미니즘 정치화의 전략 중에서도 중요한 부분이다.

페미니즘과 유교의 만남은 ‘페미니즘이 무엇인가, 유교가 무엇인가’의 문제보다 ‘페미니즘을 어떻게 볼 것인가, 유교를 어떻게 볼 것인가’의 문제, 의사소통에 비중을 두어야 할 것이다. 여기에는 물론 유교와 페미니즘 각각이 추구하는 인간상과 세계상이 제대로 이해되어야 한다. 또 각각의 세계 구상이 현실 사회에서 어떻게 실행되었고 또 되고 있는가를 비판적으로 볼 수 있어야 한다. 즉 이론과 현실, 구상과 실행이 빚어내는 작용을 통합적으로 보아야 한다는 것이다.

만일 어느 한쪽이 일방적으로 수용, 압도, 정복을 생각한다면 진정한 만남의 의미를 이룰 수 없다. 문화적 다름, 문화적 특수성은 상대방의 가지고 있는 전제를 일단 이해 또는 의심하고 반성적 과정을 통해 만남의 지점을 만들어가는 것이다. 예컨대 페미니즘의 인간상을 “개체적 존재”로 단순화하는 것도 문제가 있지만 그 “개체적 존재”를 찾자 신분이나 성에 기초한 ‘禮’까지도 “행위의 주체로서의 자아의식을 형성하는데 어느 다른 전통보다도 역할”을 했다고 주장한다면 심각한 문제이다.

허라금 교수는 “자신이 속해 있는 문화적 전통 속에서 갖게 되는 여성들의 경험의 차이를 통해 자신들의 여성 문제를 진단하고 그에 뿌리한 처방을 모색하는 것이 곧 여성주의자들의 전제”라고 하고, 그 “만남”이 경계할만한 수준의 위험을 부담해야 할지도 모르지만 그러나 “그 만남이 열어내는 너무나 많은 가능성을 향해 열어놓아야 할 것이다.”라고 한다. 이 때 “유교의 현실적 모순까지도 하나의 역사적 발전 과정에 필요한 당위로서 합리화하는 위험한 해석”은 충분히 비판되어야 한다고 지적한다.¹²⁾

유교에 대한 기존의 통념을 해체하고 좀더 생산적이고 합리적인 방식으로 재구성할 필요가 있다. 이 작업이 가능하려면 페미니즘과의 만남을 통해 여성인권의 문제, 남녀평등의 문제에 관한 진지한 고민이 따라야만 한다. 무조건적인 유교 거부는 유교 전통이 지니고 있는 중요한 요소들을 놓치게 될 것이고, 맹목적 옹호는 현실과의 괴리감을 생산하는 일이 될 뿐이다.

다음으로 유교 전통의 중요한 요소들, 인간관과 세계관이 여성인권에는 어떤 의미를 가지는가를 살펴볼 필요가 있다. 유교적 인간과 유교적 세계이해를 통해 여성인권의 개념 확장이 가능할 수 있을 것이다. 유교와 여성의 ‘인간다운 삶’이 조우할 수 있는지, 그 새로운 차원의 가능성을 타진해보고자 한다.

IV.

12) 허라금, 「유교와 페미니즘의 만남, 그 의미에 관하여」, 계간 『철학과 현실』, 2000. 봄호(근간)

여성의 인간다운 삶의 권리를 유교를 통해 확보하고자 할 때 ‘인간다운’의 유교적 의미가 무엇인가를 묻는 것으로부터 시작되어야 한다. 어떤 인간이 바람직한 모델이며 어떻게 사는 것이 바람직한 삶인지 그 유교적 맥락 속에서 여성의 인간다운 삶의 가능성을 찾는 문제가 될 것이다.

유교의 인간은 관계적이다. 다른 사람과 어떻게 적극적인 관계를 맺을 것인가를 고민하는 인간이다. 그렇기 때문에 타인과 분리된 ‘개체적 자아’의 개념이라든가 독립된 개인으로서의 ‘자기 완결성’의 개념은 유교적 인간관에서는 낯설다. 나의 존재는 독립된 단독자로서의 ‘나’를 말할 수 있기보다 관계 속에 위치한 나를 발견하는 것이고 나의 역할을 통해 나를 구성하는 것이다. ‘나를 안다는 것은 내면적 회의로부터 나에게 대한 지식의 확실한 근거를 찾는 데 있기보다 어떻게 다른 사람과 함께 살 수 있을까를 알아가는데 있다.

유교에서 나는 타인을 부담하지 않을 수 없는 운명을 지닌 존재이다. 그런 나에게 타인의 관점과 무관하게 내 고유의 영역을 지킬 수 있는 절대적 자율은 허용되지 않는다. 타인의 관점과 요구를 적극적으로 지지함으로써 얻어지는 상대적 자율을 확보할 수 있을 뿐이다. 즉 “내가 원하지 않는 것은 타인에게도 요구하지 않으며”¹³⁾, “내가 원하는 것을 타인도 할 수 있도록 돕는다”¹⁴⁾ 것인데 나의 요구는 타인의 관점과 요구를 인정함으로써 실현될 수 있다는 것을 말한다. 이러한 인간관은 자기 열망을 가진 자아의 무한한 확대보다는 타인을 배려하고 보살피는 것에 도덕적 의미를 부여한다. 내가 어떻게 남과 다른지를 구별하기보다 나와 특별한 관계에 있는 사람들에게 호의나 편애를 주는 것이 도덕적이다. 나와 너, 우리의 삶은 공동체에 참여하고 소속되는 의식과 실천을 통해 구현된다.

유교적 인간다운 삶의 근본 구상이 이와 같다면 그것은 여성의 인간다운 삶을 실행하는데도 유효한가, 점검해볼 필요가 있다. 유교적 공동체의 관계 맺음의 원리가 여성 인권의 개념 확장을 위해 응용될 수 있으려면 어떤 공동체인가, 어떤 관계이고 누구를 위한 관계인가, 즉 공동체의 성격과 관계 맺음의 범주를 살펴보아야 할 것이다.

소속된 자로서의 참여의식을 요청하는 유교적 공동체는 남자 혈통으로 계산된 혈연 공동체이다. 유교는 과거와 미래의 연속선상에 나를 위치시키고 과거와의 대화를 통해 나의 삶을 반성하고 풍부하게 하며 또 그것으로 미래를 열어가도록 한다. 내 삶 속에 살아 숨쉬는 과거, 그 연속성은 부계혈통의 姓을 매개로 한다. 유교적 공동체에서 나의 정체성은 부계 혈통의 姓을 통해 주어지고 만들어진다. 그러나 姓을 매개로 한 현재까지의

13) ‘己所不欲, 勿施於人’ 『論語』「顏淵」, 「衛靈公」

14) ‘己欲立而立人, 己欲達而達人’ 『論語』「雍也」

이숙인

관습과 제도는 여성에게 과거와의 유대감을 방해할 뿐 아니라 정체성 형성을 불가능하게 하는 것이다.¹⁵⁾ 이 공동체가 나의 의지에 의해 자율적으로 선택된 것인가 아닌가는 다른 차원의 문제이다. 인간 의지에 의한 선택 여부가 비판의 잣대가 될 수는 없다는 것이다. 개인의 의지가 모든 것을 이룰 수 있다는 신념도 일종의 이데올로기적 소산이기 때문이다. 따라서 비판은 유교적 공동체가 여성의 자리나 여성에 대한 배려가 없는 남성 중심의 공동체라는 것으로 향하게 된다.

그런 의미에서 배제된 한쪽의 姓을 복원하자는 부모성 함께 쓰기의 운동은 유교에 대한 비판이면서 유교에 의한 모색으로 볼 수 있다. 姓에 부여되는 의미가 강한 사회적 맥락에서 여성과 여성으로 연결되는 연속성과 유대감, 과거의 여성을 기억하고 해석하며 미래의 여성에게 이어지는 제도적 심리적 구조를 만들 필요가 있다. 여성을 정체성으로 삼는 것의 역사적 의미와 앞으로의 전망은 여성의 역사를 요구하기 때문이다. 조상의 의미가 남계 혈통에 한정되어 그것으로 공동체의 범주를 만들어간 것은 일정한 역사성을 가진다. 즉 과거와의 연속성, 관계의 유대성은 다른 형식으로도 가능하고, 또 공동체에 소속된 누구에게나 적용되어야 한다는 뜻이다. 유교 사상 형성기로 거슬러 올라가면 이후에 고정된 '祖上'의 개념보다 '祖妣', 즉 할아버지와 할머니를 함께 한 개념이 통용되었던¹⁶⁾ 선례를 찾을 수 있다.

공동체에 소속된 자로서의 참여의식과 인간관계의 친밀성을 강조하는 관계성의 대원칙으로 왜 남녀관계를 설명할 수는 없는가. 상호 배려와 상호 보살핌을 핵심으로 하는 관계성과 공동체의 원리가 어떻게 여성 억압의 동인으로 작용할 수 있는가. 송영배 교수는 "우리가, 아리스토텔레스가 페미니스트나 자유민주주의자가 아님을 비난하는 것이- 현실의 문제의식을 과거에 투영시켜서 억지로 재단해내려는 시대착오적인-무리한 비판이라고 생각한다면, 유교사상이 안고 있는 시대적 제한을 유교의 핵심적 결점으로 몰아붙이는 기획 또한 시대착오적인 무분별한 발상이라고 보아야 할 것"¹⁷⁾이라고 한다. 즉 창조적인 페미니즘은 '유교사상이 안고 있는 시대적인 한계'에 초점을 들게 아니라 유교 사상의 근본적인 세계상에 대한 비판이나 공격으로 향해야 한다는 것이다.

근대적 진보개념이 내포하는 인간 의지의 확신이나 개인이 향유하는 권리 개념과는

15) 이숙인, 「일상 속의 유교」 『동양을 위하여 동양을 넘어서』, 예문서원, 2000

16) 남계혈통 남자 조상의 의미가 강한 '先祖'의 용어가 정착되기 전에 돌아가신 할머니를 가르키는 '先妣'가 통용되었고 특별한 제사의식인 '先妣特祭'가 행해졌다. 이것을 모계전통으로 볼 것인지에 대한 논의가 王國維의 『殷周制度論』과 郭沫若의 『十批判書』에서 행해지고 있다. '祖妣'는 先妣에서 先祖로 가는 과도기적 시기에 통용되었던 것으로 보이는데, 이는 『詩經』에서 두 차례 나온다.(이숙인, 「中國古代의 女性倫理想 형성에 관한 연구」 성균관대 박사논문, 15쪽 참조, 1996)

17) 송영배, 「"전통철학"과 우리의 '창조적' 철학의 만남의 가능성」, 『세기 전환기, 한국 학문의 정체성』, 서울대 민교협 제9회 학술 심포지움 자료집, 35쪽, 1999.11.17

다른 차원을 기대한다면 유교적 세계상에 대한 점검이 필요하다. 유교에서 이 세계는 나를 중심으로 하지도 않으며 나의 관심으로 구성되는 것도 아니다. 즉 내가 선택하기 전에 이미 주어진 울타리가 있고 그 울타리 속에는 타인들이 살고 있다. 나는 그들과의 관계 속에서 내 자리를 확인하고 내게 주어진 역할을 실천해 가는 것이다. 즉 유교의 세계상은 '이미 있는 사회와 관계들'에 주목하게 한다. 여기의 삶은 나의 의지에 의해 ' 스스로 선택'하는 삶과는 다른 방식이다. 이 삶은 미지의 세계를 향해 자아의 무한한 확대를 꿈꾸게 하기보다 나를 필요로 하는 다른 사람에게 부응함으로써 나를 발견해가도록 한다.

이러한 세계상은 앞에서 예로 든 여아 낙태 문제를 다른 각도에서 볼 수 있게 한다. 나의 의지에 따라 선택적으로 아기를 얻을 수 있는 것이 과연 인간에게 축복인지 재앙인지, 인간 의지에 대한 확신이 어디까지 허용될 수 있는지의 문제는 사실 아들/딸을 선별 출산하는 문제보다 더 근본적인 물음으로 보인다. 부여받은 타인의 생명을, 타인에게 타인인 내가 나의 의지대로 할 수 있다는 것은 타인의 존재를 있는 그대로 인정하지 못하는 의식과 맞닿아 있다. 타인의 내 방식대로 나의 의지대로 바꿀 수 있다거나 바꾸어버리는 일종의 폭력이다.

개인의 의지나 개인의 능력을 지나치게 강조함으로써 의지나 능력과는 다른 차원에서 끊임없이 의미를 생산하는 영역에 대해 지나치게 소홀하지 않았는지 반성해 볼 필요가 있다. 한형조 교수는 이것을 "자연의 의지"라고 하는데 즉 "인간의 태어남과 죽음은 인간(나 또는 부모)의 의지에 의한 것이 아니라"¹⁸⁾는 것이다. 이 "자연의 의지"는 '命'의 개념으로 대체하여 이해할 수 있다.

우리는 성공이나 실패, 또는 일의 최후 결과가 개인의 영역에 속한 것만이 아님을 알고 있다. 그렇다고 타인이나 기타 다른 요소들이 결정하는 것도 아니다. 모든 환경적 요소들과 개인의 역량이 합해져 결정된다고 볼 수 있다. 사람이 할수 있는 일을 다 했음에도 이루지 못했다면 그것은 命 때문이다. 즉 인간이 아니면 도달할 수 없지만 사람의 힘으로 모든 것이 이루어지는 것도 아니다. '盡人事待天命' 즉 命은 人爲에 대한 환경의 재조정으로 이해할 수 있다.¹⁹⁾

命은 인간의 의지를 무시한 운명론적인 개념이거나 각 개인에게 하늘이 정한 냉혹한 선고라는 개념이 아니다. 전조를 나타내는 필연성이나 예정설과도 거리가 있다. 공자는 명을 즐겨 말하지만²⁰⁾ 일생 동안 자신이 뜻 한바대로 바쁘게 돌아다녀 은자들로부터

18) 한형조, "새천년, 우리는 무엇을 위해 살 것인가 - 自然, 그 혼돈의 神學을 위한 序說", 『emerge 2000』 1999.9 창간호

19) 張岱年, 「命與非命」 『中國哲學大綱』, 中國社會科學出版社, 1983

20) 「五十而知天命」(『論語』「爲政」) 「不知命, 無以爲君子也。」(『論語』「堯曰」)

“안되는 줄 알면서 굳이 하는자”라는 비난을 받았는데 공자에게 ‘命’이 무엇인가를 말해주는 것이다. ‘명’ 또는 ‘자연의 의지’란 인간 의지가 가질 수 있는 지나친 확신을 견제하는 역할을 한다.

이러한 유교의 세계상으로부터 어떻게 여성의 인간다운 삶의 권리라는 개념을 도출해낼 수 있는가의 문제가 남는다. 이미 있는 ‘세계와 관계들’에 대한 배려가 곧 현존하는 남녀불평등의 구조를 개선하고자 하는 여성의 의지를 약화시키는 것이어서는 안된다. 개인의 의지에 부여되는 지나친 기대와 환상을 견제하고 겸허한 자세로 자신을 성찰하게 하는 ‘命’이나 ‘자연의 의지’가 자칫하면 기존의 위계 구조를 정당화할 수도 있기 때문이다. 나의 바깥에 있는 또는 나를 둘러싸고 있는 세계와 관계에 대한 고려는 남녀 모두에게 인간다운 삶의 기본 권리를 전제하는 한에서만 가능한 것이다.

V.

여성 인권의 유교적 접근은 다음의 몇가지 의문에서 시작되었다. 상이한 문화적 맥락의 구체적이고 다양한 삶의 방식들이 인정되면서 동시에 인간다운 삶의 권리를 함께 누릴 수 없는가. 인간의 권리란 ‘개인’을 근거로 해서만 확보될 수 있는가. 개인의 자유, 개인의 능력, 개인의 선택, 개인의 의지 등의 개념만이 ‘인간의 권리’를 담보해주는 기준인가. 여성인권의 개념 확장은 어떻게 가능할까.

유교는 개인성보다 사회성을 강조하며 그래서 역할 중심이고 관계 중심이며 공동체주의적이다. 역할중심, 관계중심의 윤리체계에서는 ‘권리’ 개념이 없다”(Henry Rosemont)거나, “공동체주의적 윤리관에는 ‘권리’ 개념이 없다”(Roger Ames)는 주장에 대해 이승환 교수는 ‘독립된 개체로서의 개인’의 권리는 아니지만 역할에 부여된 권리, 관계를 통해 행사되는 권리가 분명히 존재한다는 것을 유교 텍스트를 통해 상세하게 증명해주고 있다. 평등한 역할 분담이나 평등한 관계 구성은 아닐지라도, ‘권리’ 개념이 명시적으로 등장하지는 않지만 삶의 맥락 속에서 ‘권리’에 해당하는 의식과 행위는 통용되고 있다는 것이다.²¹⁾

따라서 만일 우리가 ‘개인’ 또는 ‘개인의 권리’가 유교에 왜 없는가를 따진다면 무리한 요구가 된다. 여성도 남성과 동등한 수준에서 참여하는 공동체인가, 평등한 관계인가 불평등한 잘못된 관계인가, 남성과 동등한 수준의 권리가 허락되는가 아닌가에 대한 대답을 요구할 수는 있다. 그 요구가 만일 시대적 한계로 인한 결점에 불과한 것이라면 우리 시대에서 공동체, 관계, 역할을 통한 여성인권의 개념은 어떻게 확보될 수 있는가. 그

21) 이승환, 「유가에 권리 개념이 있었는가?」 『유가사상의 사회철학적 재조명』 고려대학교출판부, 1998 참조

런 공동체의 모델은 어디에 있는가.

이에 대해 이승환 교수는 정과 우애로 다져진 공동체 사회가 있고, 사익추구를 위해 타산적 개인들이 모여사는 이익사회가 있으며, 두가지 모습을 겸비한 야누스적 중간 공동체 사회가 있다고 보았다. 그에 의하면 정과 우애는 언제든지 타산적인 이해관계로 돌아설 가능성이 있기 때문에 ‘권리의 존중’ ‘정의의 준수’라는 최소한의 도덕원칙은 마련되어야 한다.²²⁾ 그가 안내하는 모델은 정과 우애가 넘치는 가족 공동체로 이해되는데 ‘최소한의 도덕원칙’을 전제한다는 점에서 완전한 공동체주의란 현실화될 수 없다고 여기는 것 같다.

한형조 교수에게 가족 공동체는 근대적 개인과 주체개념을 넘어설 수 있는 마지막 보류로 보이는데 가정은 “보호와 배려, 복종과 헌신이 교차하는 곳”이고 “안정의 공간”이다.²³⁾ 그에게 가족은, 구성원 모두의 인권을 물론 보다 심원한 경계를 누릴 수 있는 이상향이다. 불평등한 현실의 조건들을 추상화해버린 감이 없지 않다.

공정한 분배의 정의, 소유에 대한 개인의 권리, 개인이 향유하는 권리가 아니고서 우리를 인간답게 하는 개념을 갖는 것은 불가능한 것일까. “J. Derrida에 의하면 ‘정의’는 소유권을 비롯한 개인의 권리를 지키는 데서 성립하는 것이 아니라 오히려 그 권리를 ‘포기’함으로 이룩되는 것이라고 한다. 정의를 ‘타자와의 관계’로 보아야한다는 것이다.”²⁴⁾

유교를 통한 여성인권 확보는 다음의 노력들을 요구한다. 무엇으로부터의 해방과 무엇에로의 소속이, 그 가치들이 균형적으로 검토되어야 한다. 주어진 관계와 선택적 관계가 역시 균형있게 조명되어야 한다. 개인의 의지와 능력, 그것의 밖에 있는 힘에 대해 겸허할 수 있어야 한다. 즉 해방과 소속의 변증법, 운명과 기회의 변증법을 통해 여성으로서의 인간다운 삶의 권리들이 논의될 수 있다.

22) 이승환, 앞의 책, 참조

23) 한형조, 앞의 글, 참조

24) 문성원, 「달린 유토피아, 열린 유토피아」 『유토피아인가, 디스토피아인가?』, 한국철학사상연구회 제 16회 학술발표회 자료집, 1999.11.27

국민기초생활보장법상 수급권자의 권리의 법적 성격¹⁾

- 헌법상의 사회적 기본권의 법적 성격을 중심으로 -

이찬진(민변 변호사)

I. 서론 - 문제의 제기

공공부조 제도에 대한 청구권적 성격을 보장하기 위한 사회복지계의 입법운동 노력은 94년 참여연대 사회복지위원회의 “국민생활최저선확보운동”으로부터 출발하였고, 95년에는 생활보호법의 생활보장법으로의 전면개정을 요구하였다. 급기야 IMF구제금융 상황에서 대량실업과 빈곤가구의 폭발적인 증가 상황에서 시민사회단체들은 일치 단결하여 “빈곤”의 문제가 “사회연대성”의 원칙하에서 국가책임하에 해결되어야 할 가장 시급한 과제를 선언하고 “빈곤 개념의 법제화”로서의 “최저생계비”의 법제화와 “인구학적 특성을 철폐한 최저생계비 이하의 자들에 대한 국가 및 지방자치단체에 대한 공공부조 청구권의 법제화”를 주된 내용으로 하는 “기초생활보장법 입법청원 및 본격적인 입법운동에 돌입하였다. 그럼에도 불구하고, 이와 같은 입법 운동을 주도적으로 추진한 단체들 내부에서도 공공부조의 권리성 급여로의 전환은 보수적인 정치 집단에 의하여 최소한 수년간 입법적으로 좌절될 것이라고 예상하였던 것이 사실이다. 그러나, 변변한 보수조차 자리잡지 못한 낙후된 정치구조 하에서 우리들은 국회에서 별다른 입법 저항을 받지 않은 채 한국 사회복지사의 가장 큰 전환점이라 할 수 있는 국민기초생활보장법이 99. 9. 7.자로 국회에서 통과되는 환희를 맞볼 수 있었다.

법률 제6024호로 제정, 공포된 국민기초생활보장법은 우선 정책적인 관점에서 보면 비약적인 경제성장에 따른 사회복지공급능력의 증대에도 불구하고 정치적, 정책적인 이유 등으로 인해 상대적으로 소극적으로 대처해 왔던 열악한 복지 수준에서 특히 유례없는 IMF위기 속에서 확대 증폭된 사회적 갈등으로 폭발 직전에 이르게 되자 이러한 사회적으로 형성된 위기 의식이 빈곤문제의 심각성에 대한 인식의 변화와 이를 정면으로 해결하고자 하는 정부의 의지로 연결된 결과라고 할 수 있다.

또 한편 법적 측면에서 보면 동 법은 가치전제나 기본권해석론상의 입장차이에 따라 정도의 차이는 있었지만 사회보장의 수준과 내용이 ‘인간다운 생활을 할 권리’를 포함하여 다양한 사회적 기본권을 규정하고 있는 우리 헌법의 가치질서에 부합되지 못한다는

1) 이 글은, 필자와 공주대학교 이덕연교수님이 공동집필 중인 한국보건사회연구원의 정책과제물 중 일부를 필자가 전면 수정한 글로서 헌법적 논의 부분은 이덕연 교수님이 주로 작성한 부분을 토대로 필자의 주장으로 다수 수정한 것이며, 국민기초생활보장법 관련 내용들은 필자의 글을 요약 정리한 것임.

일반적인 비판이 전향적으로 수용된 결과이기도 하다.

특히, 중요한 점은 기존의 공공부조가 이 법 제정에 따라 실정법상의 권리성 급여가 되었다는 점에서 향후 정부 예산편성에 있어서 기초생활보장 예산의 우선적 편성의 원칙이 확립될 수 있는 법적 기초가 마련된 것이며, 헌법 제34조에서 천명하고 있는 '인간다운 생활을 할 권리' 내지는 사회적 기본권에 대하여 실정법상 이를 제도적으로 수용한 것이라는 점이다. 그러나, 한편으로는 16대 총선 결과에 따라 국민기초생활보장법의 운용행태가 크게 흔들릴 수도 있으므로 기초생활보장제도의 안착을 위하여는 시행령, 시행규칙의 완벽한 준비와 읍,면,동 단위의 전달체계의 철저한 준비와 교육훈련, 그리고 전국 단위의 수급권자들에 대한 전면적인 전수 조사나 이에 준하는 수준의 기초 조사를 조속히 실시하여야 할 것이다. 그리고, 이와 같이 제도가 안착되려면, 다수의 기득권층에 제도 시행에 대한 저항을 막아낼 수 있는 빈곤²⁾ 계층의 권리의식 제고와 결집된 힘이 그 어느 때보다도 절실하다고 할 것이다. 여하튼, 이 법의 시행으로 인하여 그동안 사회보장수준을 둘러싸고 헌법이론 혹은 헌법소송차원에서 진행되어 오던 헌법원론적인 논의는 그 기본적인 실익은 유지되지만 상당부분은 법상 수급권의 효력이나 내용 등 구체적인 개별적인 현안에 관한 행정법 혹은 행정소송의 범주로 넘어오게 되었다. 즉 사회적 기본권의 구체적 권리성의 인정 여부 자체에 관한 헌법이론적 논란은 사회보장수급권이 법률상의 구체적 권리로 보장됨으로써 대부분 해소되었다고 할 수 있다. 이제 논의의 초점은 사회적 기본권의 정신에 맞는 합헌적 법률해석에 모아지게 되었다. 법기능적인 관점에서 보면 이는 재정부담이나 기타 시행과정상 각종 민원의 폭증 등과 관련된 행정실무상 어려움을 완화시키는 등 정책적 유연성을 뒷받침 해 줄 수 있는 법적 가능성이 크게 축소되었다는 것을 의미하고, 특히 소송에서 법원의 판단이 바로 재정부담으로 직결될 수도 있는 특성을 가지는 법실현구조를 갖게 되었다는 점이 주목된다. 과거 '빈곤자'들이 감히 생각조차 하지 못하였던 빈곤에 대한 국가의 책임 이행을 구하는 사법적 분쟁 유형이 바로 눈 앞의 현실로 전개될 상황이 되었다.

이러한 '권리의식의 제고' 내지는 '학습'을 통하여 바야흐로 '빈곤자'는 우리 헌법 질서하에 명실상부하게 그 일원으로 편입될 것이며, 이러한 일련의 사회적인 훈련을 통하여 우리 사회는 '사회 연대'의 진정한 의미를 소화해 낼 것이다. 한마디로 '사회복지'의 감격스런 역사적 전환점에 다다른 것이라고 하겠다.

이 글에서는 국민기초생활보장법에 내재되어 헌법적 이념의 기초인 '인간다운 생활을 할 권리' 내지는 '사회적 기본권의 법적 성격과 법률상의 수급권자의 청구권적인 성격, 그리고, 향후 전개될 수 있는 분쟁 양상과 이에 대한 대책 등을 검토함으로써 '국민

2) 이 글에서의 빈곤은 국민기초생활보장법상의 최저생계비 이하의 소득수준에 처한 '절대빈곤'을 기준으로 하고 있다.

기초생활보장제도'의 안착에 조금이나마 보탬이 되고자 하며, 향후 전개될 '사회권 운동'에 대한 헌법상의 이념적 기초에 대한 연구와 지속적인 논거를 제시하는 단초가 되기를 기대한다.

II. 사회적 기본권의 헌법상 좌표 및 그 실현구조

1. '사회적 기본권'의 헌법상 수용

가. 사회국가원리 내지 사회적 기본권의 가치관계성

'인간다운 생활을 할 권리'의 세부적인 실천강령으로 규정되어 있는 일정한 사회보장수급권, 예컨대 생활능력이 없는 국민에 대한 보호를 내용으로 하는 기본권은 인권보장의 이념을 바탕으로 하는 계층적 권리로 이해된다. 말하자면 원칙적으로 계급 혹은 계층간 상향이동의 기회가 잠재적인 하향이동의 위험부담과 함께 보장되어 있는 자유경쟁체제하에서 사회적 기본권은 향유의 기회는 누구에게나 전면 개방되어 있지만, 구체적인 기본권실현의 기능적 관점에서 보면 특정한 사회적 약자 혹은 경제적 빈곤층의 계층적 이익을 보호하는 기본권이다³⁾.

요컨대 사회국가원리 내지 사회적 기본권의 일차적인 규범적 의미는 왜곡된 이데올로기성의 신념과 힘의 논리를 바탕으로 하는 '은폐된 가치판단'과 '허구적인 가치중립성'을 원천적으로 배제하는데 있다⁴⁾. 이러한 복합적이고 개방적인 가치관계성은 사회적 기본권의 헌법적 수용양식에 관한 헌법정책론으로부터 사회국가원리의 내용과 그 실현의 방법적 한계에 관한 헌법해석론, 특히 이 글의 주된 관심대상인 사회적 기본권의 해석론에 이르기까지 백가쟁명식의 다양한 논의로 표출되고 있다.

나. '사회국가원리'의 헌법상 수용

(1) 수용양식과 그 헌법적 의의

사회국가원리의 헌법적 수용의 양식, 특히 구체적이고 개별적인 사회적 기본권을 헌

3) 굳이 사회보장수급권의 계급적 혹은 계층적 권리성을 부인하는 논리는 후술하는 바와 같이 이데올로기적 유산을 탈피하지 못한 데서 오는 조심스러움이거나 아니면 사회적 기본권에 내포되어 있는 가치관계성의 본질을 충분히 주목하지 못한 결과로 여겨진다. 예컨대 권영성, 「헌법학원론」, 1995, 567면.

4) 법학을 포함한 모든 사회과학의 연구에서 가치판단은 연구의 목적이며, 동시에 연구의 출발점이다. G. 뮐르달, 홍문신(역), 「사회과학방법론」, 188면 참조.

법에 직접 명시적으로 규정하는 것의 필요성과 타당성에 관해서는 헌법이론적으로 논란이 계속되고 있으나, 보편타당한 객관적인 평가기준은 있을 수 없다⁵⁾. 사회국가원리를 헌법에 수용하는 양식은 대체로 네 가지 모델로 분류할 수 있다⁶⁾. 그것은 각각 여러 가지 배경에서 비롯되는 것이고, 따라서 헌법정책론, 헌법해석론, 특히 기본권해석론의 관점에서 비교법적으로 다양하게 접근될 수밖에 없다⁷⁾.

다만 한가지 분명한 것은 사회국가원리를 헌법에 수용하는 특정한 양식, 특히 헌법상 명시적으로 사회적 기본권을 규정하는지 여부가 그 실현의 수준과 내용을 규정하는 결정적인 변수는 아니라는 점이다. 독일의 예에서 잘 알 수 있듯이 사회적 기본권을 명시적으로 헌법에 규정하는 것이 사회국가이념의 실현에 필수불가결한 혹은 가장 합당한 방안이라고 할 수는 없다. 사회국가원리는 그 자체로만 보면 체제내재적인 내용에서부터 체제초월적인 내용까지 포함하고 있는 개방성을 특징으로 하고 있기 때문에 헌법상 명시적인 사회적 기본권규정이 없이도 얼마든지 사회보장정책적 수요를 규범적으로 수렴할 수 있기 때문이다. 오히려 작위적인 기본권해석론을 동원하지 않고도 헌법의 규범적 효력을 지키면서 급변하는 정치·경제·사회적 현실변화에 적용할 수 있는 유연성을 확보하고 수 있다는 점에서 긍정적으로 평가될 수 있다⁸⁾.

문제는 특정한 양식을 택하게 된 정치·사회·법문화적인 배경에 대한 현실인식과 함께 헌법제정자의 기본구도와 그에 따른 헌법구조적 특성을 주목하면서 사회적 기본권의 실현가능성과 한계를 헌법이론적으로 분명히 규명·정리하는 것이다. 이러한 작업은 '인간다운 생활을 할 권리'의 올바른 해석, 말하자면 헌법의 구조적 특성에 적합하면서도 현실정합성을 잃지 아니하는 기본권해석을 위한 선결과제이기 때문이다.

5) 사회적 기본권의 헌법상 규정의 필요성과 타당성여부에 관한 헌법이론적 논쟁에 관해서는 R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, S.458ff. 참조.

6) 사회국가원리에 대한 세계 각국 헌법규정의 양식은 매우 다양하지만 대체로 다음과 같은 네 가지 유형으로 분류된다. 독일, 프랑스, 스페인, 터키 등은 개별적인 사회적 기본권을 두지 아니하고 사회국가조항만을 규정하고 있는 양식을 택하고 있고, 스웨덴, 덴마크, 이탈리아, 네델란드 등은 우리나라와 마찬가지로 명시적인 사회국가조항을 두지 아니하고 구체적인 내용에 있어서는 다르지만 사회국가적 목표를 개별적으로 헌법에 규정하고 있다. 아일랜드나 포르투갈 등은 사회국가조항과 함께 구체적인 사회국가 실현의 입법방침적인 규정을 두고 있다. 한편 영국이나 노르웨이, 오스트리아, 스위스 등 일부 국가는 불문헌법양식이나 특유의 법문화적 전통에 따라 사회국가원리에 관한 아무런 헌법규정도 두고 있지 아니하다. 이에 관해서는 특히 H. F. Zacher, *Das soziale Staatsziel*, in: J. Isensee/P. Kirchhof(Hg.), *HdBStR Bd.I*, S.1055f. 참조.

7) 이와 관련하여 이제까지 우리 헌법학계에서 비교법학적 연구작업이 소홀하였다는 지적은 여전히 유효하다. 전광석, *인간다운 생활을 할 권리의 실현구조*, 『고시계』, 1991, 93면 이하.

8) Vgl. J. Isensee, a.a.O.; J. Luecke, *Soziale Grundrechte als Staatszielbestimmungen und Gesetzgebungsauftraege*, in: *AoER Bd.107*(1982), S.42ff.)

나. 우리 헌법상 수용양식과 그 배경의 헌정사적 검토

우리 헌법은 이른바 '사회국가조항'(Sozialstaatsklausel)을 명시적으로 규정하지 아니하고, 제 119조 이하에서 경제에 관한 국가의 포괄적인 규제 및 조정의 권한규정과 함께 이례적으로 세부적인 경제관련규정을 두는 한편, 사회국가원리에 따른 세부적인 과제를 사회적 기본권의 형식으로 규정하고 있다. 제헌헌법에서 '노동의 권리'(제17조 제1항), '여자와 소년의 근로에 대한 특별한 보호'(제17조 제3항)와 함께 '생활무능력자에 대한 국가의 보호'(제19조) 등과 같은 매우 진보적인 내용의 사회적 기본권을 규정한 이래 역대 우리 헌법은 사회국가조항을 따로 두지 아니하고 개별적인 사회적 기본권의 형식을 통해서 사회국가적 과제를 개별적으로 규정하는 양식을 취해 왔다.

'인간다운 생활을 할 권리'가 처음 명시적으로 규정된 것은 1962년 제3공화국 헌법에서였고, 동 규정은 1980년 헌법에서 '국가의 사회보장·사회복지증진 노력의무'(제32조 제2항)조항이 추가·보완되고, 1987년에 개정된 현행 헌법은 생활무능력자보호, 환경권, 국가의 주거생활 개선노력의무 등에 관한 세부적인 규정을 통해 구체적인 실천사항을 제시하고 있다.

제헌헌법 이래 현행 헌법에 이르기까지 우리 헌법이 이른바 '사회국가조항'을 두지 아니하고 대부분 추상적인 '국가목적조항' 혹은 '입법위임조항'으로 해석되어 온 사회적 기본권을 폭넓게 규정하였던 것은 한편으로는 상대적 빈곤이 아니라 절대적 빈곤이 문제가 되는 상황에서 현실적으로 사회보장급부에 대한 요청이 절실하였고 따라서 그 실현가능성을 불문하고 정통성없는 군부정권들을 위시한 역대 정권들이 정치적인 선전효과를 노려 사회국가적 강령을 헌법에 수용한 것으로 이해할 수 있다. 특히 지난 수십년간 이어져 온 '저임금 저곡가'정책에 따른 동물적인 생존의 보장을 전제로 한 이른바 '개발독재체제'하에서 우리 헌법상의 사회적 기본권은 제대로 규범적 효력을 갖지 못하였을 뿐 아니라 말 그대로 '명목적 헌법' 혹은 '장식적 헌법'에 지나지 않는 것이었다. 역대 정권의 사회복지정책들은 다분히 정략적이고, 간헐적인 시혜성의 조치일 뿐, (정의)이념과 (사회국가)원리와 (사회보장·복지)제도의 연결 속에서 기대될 수 있는 사회적 기본권의 실천적 규범력과는 거리가 먼 것이었다.

통합규범으로서 헌법은 형식적인 제정 공포만으로 규범실현과정이 끝나는 것은 아니다. 그것은 선재하는 법적, 현실적 상황에서 형성되고 관철된다. 동시에 일반 법률과의 끊임없는 대화 속에 규범적 실효성이 유지된다. 우리 헌법상의 사회국가원리와 사회적 기본권이 이념과 현실의 접선상에서 주목되기 시작한 것은 국가주도의 '선성장 후분배' 경제정책기조의 한계와 역기능이 분명히 드러난 1980년대 말이었다. 그 이후 사회국가 실현의 '필요조건'이라고 할 수 있는 민주주의의 발전에 따라 우리 헌법상의 사회국가적

이찬진

강령은 비로소 법제도를 통한 구체적인 실현과 연결되는 실천적인 기본권해석론의 대상이 되기 시작하였다¹⁰⁾. 대량실업과 빈곤심화로 이어진 IMF위기 속에서 사회복지문제의 심각성과 그에 따른 사회안전망의 확충의 필요성에 대한 폭넓은 공감대와 '국민의 정부'의 사회복지정책의지가 합해져서 제정된 국민기초생활보장법은 이러한 발전의 정점에 있는 소중한 성과물이라고 할 수 있다.

다. 사회적 기본권의 내용과 특성

(1) 사회적 기본권의 내용

기술한 바와 같이 우리 헌법은 이례적인 정도로 구체적이고, 다양한 사회적 기본권의 보장을 통해서 사회국가원리를 수용하고 있다. 분류의 관점과 기준에 따라 다소의 상이함은 있지만 우리 헌법상 사회적 기본권으로 분류되는 개별기본권의 전형적인 예로는 '인간다운 생활을 할 권리'(제34조), 교육권(제31조), 근로의 권리(제32조)와 노동3권(제33조)등을 들 수 있다.[학자에 따라서는 기타 환경권(제35조 제1항)이나, 쾌적한 주거생활권(제 35조 제3항), 건강권(제36조 제3항), 가족생활 및 보건에 관한 권리(제36조)와¹¹⁾ 더 나아가서는 행복추구권(제10조), 직업의 자유(제15조), 사유재산권보장(제 23조)등을 사회적 기본권의 범주에 드는 것으로 분류하고 있으나, 이는 '사회연대성'에 입각한 전통적 의미의 사회적 기본권과는 구별되어야 한다고 본다.]

(2) 사회적 기본권의 의의와 특성

생존권의 보장을 내용으로 하는 사회적 기본권은 자유헌정국가의 출발과 유지를 위해 필수불가결한 헌법적 사회보장목적이다. 오늘날 국가생활과 사회현실에서 그 의미와 기능에 비추어 볼 때, 사회적 기본권은 - 독일 연방행정재판소가 일찌감치 사회국가원리에 대하여 설명한 바대로 - 인간의 존엄과 가치, 생명권과 신체의 완전성에 관한 권리, 법치국가원리 등과 함께 '통일된 규범복합체'(einheitliche Normierungskomplex)의 한 요소로 이해된다¹²⁾. 이러한 자리매김은 사회적 기본권해석의 출발점인 동시에 지향점이라

고 할 수 있다. 생명이나 신체적 완전성, 자유와 재산권과 마찬가지로 경제적인 최저생활의 보장도 그 이념적 바탕은 불가침의 인간의 존엄성이다. '인간다운 생활을 할 권리'의 효력과 내용은 이러한 인간의 존엄성과의 이념적 연계 속에서 파악되어야 한다.

또한 사회국가원리는 '이웃에 대한 사랑'에 터잡은 정치공동체형태이고¹³⁾, 그것을 사회적 기본권은 그것을 구체화시킨 헌법강령이다. 사회적 기본권은 모든 국민의 인간다운 생활을 보장하기 위한 국가의 급부와 배려를 내용으로 하는 점에서 그 합의의 구체적인 내용은 정당한 가치배분에 관한 도덕적인 합의인 동시에, 승패의 투쟁논리에 따른 '자유 혹은 평등의 택일'이 아니라 상호 자제와 양보를 통한 '자유와 평등의 조화'의 명제에 대한 좌우간 혹은 상하간의 정치·경제적인 타협이기도 하다. 이러한 합의와 타협의 헌법적 강령인 사회적 기본권이 적극적이고 구체적인 실현의 가능성과 당위성을 전제로 하는 권리임은 물론이다.

사회적 기본권의 헌법적 의의에 대해서는 그 효력과 내용에 관해서는 학설상 매우 다양한 입장이 표명되고 있으나, 위와 같은 기본인식에 터잡은 일정한 내용에 관해서는 견해가 일치되고 있다.

우선 사회적 기본권의 헌법적 수용의 배경, 즉 자유권의 방어선에 의해 보장되는 법적인 자유는 그 자유를 향유할 수 있는 전제조건, 말하자면 자유로운 선택의 대안으로 주어져 있는 것들을 선택할 수 있는 실질적 혹은 현실적인 가능성이 없이는 아무런 가치를 갖지 못한다는 점에 대한 기본인식은 사회적 기본권의 헌법적 의의와 기능에 대한 이해의 출발점이다. 사회적 기본권은 일차적으로 단순한 자유의 기회 혹은 가능성, 즉 간섭받지 않는 불가침의 마당을 제공해주는 자유권적 기본권과 달리 '기회의 기회' 혹은 '가능성의 가능성' 자체를 실질적으로 보장해주는 기본권이다. 독자적인 생활능력과 필요한 경쟁력을 갖추고 있지 못한 사람에게 절실하게 필요한 것은 '자유경쟁의 균등한 기회'가 아니라 인간으로서의 존재와 생활 자체를 보장해줄 수 있는 최소한의 '특별한 보호와 배려'이다. 이러한 점에서 사회적 기본권은 자유경쟁을 바탕으로 하는 시장경제 체제에 내재되어 있는 보완발전의 논리가 헌법적으로 확인·수용된 것이라고 할 수 있다.

사회적 기본권은 물질적, 시설적 급부 등 특정한 재화와 서비스를 공급하는 국가의 적극적인 활동을 내용으로 하는 점에서 기본적으로 국가에 대한 방어권으로 이해되는

9) 이에 관해서는 전광석, 국가의 사회적 과제와 사회적 기본권, 『고시연구』, 1995.10, 41면 이하 참조.

10) 현실정합성과 규범적 실천성이 결여되어 있었던 과거 상당한 기간 동안의 우리 기본권해석론의 문제점에 관해서는 이 덕연, 기본권의 본질과 내용: 한국기본권이론의 반성과 과제, 허영교수 화갑 기념논문집, 『한국에서의 기본권이론의 형성과 발전』, 73면 이하 참조.

11) 예컨대 김철수, 『헌법학개론』, 1995, 242면, 522면 이하; 권영성, 『헌법학원론』, 1995, 280면, 563면 이하.

12) Vgl. BVerwGE 1, 159(161f.). 이 판례는 사회적 기본권의 주관적 공권성에 대하여 부정적인 입장을

을 보였던 초기 독일 연방헌법재판소의 판례(BVerfGE 1,97ff.)와 대비되는 것으로서 최저생존보장의 헌법적 효력을 적극적으로 파악한 고전적인 판례로 주목된다. 두 판례의 비교, 분석에 관해서는 H. Goerlich/J. Dietrich, Fuersorgerisches Ermessen, Garantie des Existenzminimums und legislative Gestaltungsfreiheit, Jura, 1992, S.134ff. 참조. 나중에 독일 연방헌재의 입장이 적극적으로 바뀐 것은 주지의 사실이다. Vgl. BVerfGE 40,121(133).

13) Vgl. E. Benda, a.a.O., Der soziale Rechtsstaat, in: E. Benda(Hg.), Handbuch des Verfassungsrechts, Bd. I, 2. Aufl., 17. S. 771, Rn.121.

이찬진

자유권적 기본권과는 구조적으로 다르고, 또한 재정투자와 직접 연계되어 있다는 점에서 구체적인 실현의 조건과 방법에 있어서도 자유권적 기본권과는 본질적으로 다르다. 말하자면 자유권적 기본권은 헌법차원에서 설정되는 자유의 보호영역, 즉 헌법규정 자체만으로 직접 실효성이 보장되는 반면에, 사회적 기본권의 경우에는 일반적으로 그 구체적인 실현의 내용은 정치적인 형성의 과제로 주어진다. 그것은 법관에 의한 법적 판단의 대상이라기보다는 의회와 행정부의 정치적, 정책적 판단의 대상으로 이해된다.

바로 이러한 사회적 기본권의 특성 때문에 그 실현을 위한 적절한 사회법적 대응의 양식과 내용은 물론이고¹⁴⁾, 여기에서 논의대상인 법적 성격과 효력, 특히 소구가능성의 문제와 관련된 주관적 공권성의 인정여부에 관하여 여전히 논란이 계속되고 있는 것이다.

라. 사회적 기본권의 법적 성격 - 주관적 공권성

(1) 전통적 헌법이론의 비판

사회적 기본권은 국가의 급부능력에 따라 좌우되고, 국가의 재정능력은 현실적으로 한계가 있을 수밖에 없다는 점 때문에 사회적 기본권의 법적 성격, 특히 주관적 권리로서의 효력과 내용은 이론적으로 매우 신중하게 접근되어야 한다. 이론적으로 가장 전형적이고, 논리적으로 간명한 설명이 있다면 아마도 그것은 사회적 기본권의 주관적 공권성에 대한 예외적이고, 차별화된 접근의 필요성 자체를 전면적으로 부인하는 입장일 것이다. 말하자면 헌법에 규정되어 있는 모든 사회적 기본권을 국가의 실현의무와 그 의무이행을 요구할 수 있는 개인의 주관적 권리에 동시에 연계되어 있는 최소한의 사회보장 목록으로 보는 것일 것이다. 그러나, 급부행정에 있어서 수급권자의 국가 및 지방자치단체에 대한 직접적인 의무이행청구권을 인정하지 않고, 법규명령상 예정되어 있는 급부 즉 행정처분 형태로만 규율하고 있는 현행 법제하에서 직접적인 구체적인 내용의 급부청구권이 있느냐 여부를 기준으로 하여 당해 사회적 기본권이 주관적 공권 - 그러니까 구체적권리성을 갖느냐 하는 논쟁을 하는 것은 그 전제가 잘못된 것으로 보인다. 사회적 기본권의 법적 성격과 관련한 학계의 전통적인 논의의 준거는 강학상 논의되고 있는 “급부청구권의 존부”가 아니라 “급부신청권이 있는지의 여부”와 “급부신청권이 있음을 전제로 하여 행정청의 비급여 처분에 대한 항고소송과 같은 재판을 청구할 수 있는 실정법상의 권리가 유보되어 있는가의 여부”가 되어야 할 것이다. 이것이 현행 급부행정

법제에서 인정되고 있는 ‘주관적 공권’의 현존하는 형식이기 때문이다. 독일 기본법상 허용되고 있는 국가 및 주 정부에 대한 급부청구권은 독일의 사회급여 내지 사회부조법제에서 채택되고 있는 의무화 소송제도를 전제로 한 것이다. 따라서, 독일 헌법학계에서 과거 논의되어 왔던 “주관적 공권론”을 그대로 우리에게 적용하거나 또는 소개하는 수준의 국내 학계의 논의는 우리의 제도 현실에 맞지 않는 형식으로 사회적 기본권의 해석론을 접근하는 것으로 매우 부적절한 것으로 사료된다.

이러한 근본적인 전제상의 오류에도 불구하고 헌법학계에서 사회적 기본권의 법적 성격을 둘러싸고 계속되어 왔던 논란은 사회적 기본권의 재정연계성 때문이라고 할 수 있다. 문제는 일면 이론적 일관성과 통일성, 타면 현실정합성을 동시에 충족시킬 수 있는 설명방법을 찾아내는 것이다. 여기서 현실정합성은 바로 법과 정책, 미래성과 현재성 혹은 전향성과 안정성, 성장과 배분, 효율성과 정당성 등을 순기능적 보완관계로 조화시켜 나가는 당위적 요청과 연결된다. 과거 사회적 기본권의 주관적 권리성의 여부와 주관적 권리성을 인정하는 경우에 그 권리의 법적 효력과 내용에 관해 상이한 입장에서 제기되어 온 이른바 입법방침(Programm)규정설, 추상적 권리설, 구체적 권리설 혹은 ‘불완전한 구체적 권리설’등의 다양한 이론들은 각각 특정 시기의 정치·경제·사회 등 상이한 제반 환경조건과 관련 제도적 여건이나 기타 立論의 바탕인 가치판단의 차이에서 비롯된 것으로 이해된다. 그러나, 이와 같은 강학상의 논의는 심창섭 노부부가 청구인으로 제기하였던 94헌마33호 “1994년생계보호기준위헌확인” 헌법소원에 대하여 헌법재판소가 98. 2. 27.자 선고를 한 이후 별다른 구체적인 논거에 대한 실시조차없이 상당수의 학자들이 기왕의 추상적 권리설을 버리고 구체적 권리설을 언급함으로써, 이제는 학계에서 구체적 권리설을 지지하는데 이견을 보이지 않고 있음에 따라 더 이상의 논쟁이 소멸되는 양상을 보이고 있다.¹⁵⁾ 사회보장의 지평을 확대하는 논거는 근본적으로 ‘헌법’에서 찾아야 하며, 따라서 헌법이론은 바로 헌법 현실과 헌법 규범을 합목적적으로, 현실정합적으로 연결하는 중요한 원천이며, 이는 바로 헌법학계가 해 주어야 할 시대적 소명이라고 할 수 있다. 그럼에도, 현재의 헌법학계는 “자유권”에서 “사회권”으로의 도도한 흐름에 대하여 등을 돌리고 있는 바, ‘국민기초생활보장법’이 제정되어 시행을 앞둔 우리 현실에서 헌법학계가 사회적 기본권에 대한 풍부한 논거와 이론들을 제공하지 못한 채 우리의 실정에 맞지 않는 독일 기본법상의 논의를 소개하는 것에 머무르고 있다는 것은 매우 부끄러운 것으로 비판받아 마땅하다고 할 것이다.

(2) 전향적인 논점전환 - 유형화, 개별화의 요청

98년 이후 헌법학계의 일각에서는 사회적 기본권에 대한 전향적인 접근의 당위성과

14) Vgl. H. F. Zacher, Chancen und Grenzen des Sozialstaats - Rolle und Lage des Rechts, in; P. Koslowski u.a.(Hg.), Chancen und Grenzen des Sozialstaats, 1983, S. 66ff.

15) 김철수, [헌법학개론], 1999, pp673-674, 678

이찬진

방향에 대한 새로운 논의가 전개되고 있는 것으로 보인다.¹⁶⁾ 이를 근거로 하여 논점을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 사회적 기본권의 해석에 있어서는 이론적 일관성, 통일성과 함께 특히 재정원 제성에 따른 현실정합성이 고려되어야 한다.

둘째, 이러한 점에서 사회적 기본권의 법적 성격에 관한 논의의 초점은 권리의 추상성 혹은 구체성에 관한 대립을 넘어서 그 구체성의 내용을 '구체적'으로 확인하는 데 모아져야 한다.¹⁷⁾ 사회적 기본권의 실현구조와 조건 및 방법상의 특징은 그 완전한 법적 권리로서의 '특수성'의 관점에서 이해될 뿐이지, 권리의 '추상성' 혹은 '불완전성'을 설명하기 위한 단서가 될 수는 없다. 더욱이 추상적 권리와 구체적 권리의 구분은 객관적 가치질서 혹은 제도로서의 측면에서 보면 더욱 실익이 없는 '추상적인' 논의이다. 왜냐하면 논의의 초점은 사회적 기본권실현의 내용과 수준에 대한 헌법적 판단의 기준, 즉 그 실질적인 내용을 구체적으로 확인하는 데 있다.

셋째, 사회적 기본권의 주관적 권리성을 적극적으로 인정하는 이론구성과 그에 따른 구체적인 논의는 사회적 기본권의 해석에 있어서 불가피하게 유형화와 개별화의 요청으로 이어지게 된다. 우리 헌법은 이례적이라고 할 수 있을 정도로 다양한 사회적 기본권을 개별적으로 규정하고 있기 때문에 사회적 기본권의 법적 성격에 대한 일반적인 접근은 한계가 있을 수밖에 없다.¹⁸⁾ 개별적인 사회적 기본권들이 각각 실현양식과 조건이나 기타 관련 입법의 상태 등 관련 제도 및 현실상황이 다를 수밖에 없는 다양한 생활영역과 급부내용을 대상으로 하고 있는 점에서 '전부 아니면 전무'의 논리형식에 따른 일률적인 접근방법은 설득력을 갖기 어렵다.

넷째, 법적 효력과 내용에 따른 사회적 기본권의 유형화와 그에 따른 차별적 접근은 궁극적으로 독자적인 대상영역을 갖는 사회적 기본권들을 그 실질적인 의의와 기능상의 차이에 따라 개별적으로 해석하기 위한 이론적 가교로서 의미를 갖는다. 개별적인 사회적 기본권의 해석에 있어서 한편으로는 전체 헌법질서와 전체 기본권 혹은 사회적 기본권체계와 유리되지 않으면서, 또 한편으로는 부분의 독자성과 특수성을 살려가기 위해서 필수불가결한 논리형식이다. 이러한 개별화된 접근의 요청은 전체 사회적 기본권에 대한

16) 이덕연, 우리는 왜 '인간다운 생활을 할 권리'를 헌법에 규정하고 있는가?, 헌법판례연구, 1999., PP162-164

17) 이에 관해서는 특히 한병호, 인간다운 생존의 헌법적 보장에 관한 연구, 서울대 박사학위논문(1993); 권영성, 전게서, 556면 참조.

18) 기본권의 일반적 속성과 법적 효력 및 그 기능과 내용에 대한 일관된 체계적 이해의 틀을 제시하는 기본권일반이론의 가능성 혹은 필요성과 한계를 지적하는 논리는 일반 사회과학적인 의미에서의 일반이론화작업에 대한 그것과 마찬가지로 사회적 기본권범주에서의 일반이론에도 그대로 적용된다. 이에 관해서는 이덕연, 기본권의 본질과 내용, 전게서, 40면 참조.

해석론의 차원을 넘어서 개별 기본권의 해석에도 그대로 적용됨은 물론이다. 예컨대 개별 기본권의 법적 효력이나 요구되는 급부의 수준과 구체적인 내용은 그 기능과 가치에 따른 단계적인 혹은 차등화된 차별적 접근이 가능하고 또한 필요하다. 이는 '주관적 권리와 객관적 가치질서의 기능적인 보완관계'¹⁹⁾가 각별하게 강조되는 사회적 기본권의 해석에서 특히 주목되어야 하는 점이다.

3. '인간다운 생활을 할 권리'의 헌법적 의의와 법적 성격

가. 헌법적 의의

우리 헌법은 모든 국민에게 '인간다운 생활을 할 권리'를 보장하면서(제34조 제1항) 국가의 '사회보장·사회복지의 증진에 노력할 의무'(제34조 제2항)를 포괄적인 사회보장정책강령으로 제시하고 있다. 우리 헌법은 이에 그치지 않고, 상세하게 개별적이고 구체적인 국가의 사회정책적 의무를 규정하고 있다. 즉 '여자의 복지와 권익향상'(제3항), '노인과 청소년의 복지향상'(제4항), '신체장애자 및 질병·노령 기타의 사유로 생활능력이 없는 국민의 보호'(제5항)등 일련의 사회보장수급권 외에도 '재해를 예방하고 위험으로부터 보호'(제6항)등을 위한 노력의무와 함께 국민의 '건강하고 쾌적한 환경에서 생활할 권리'와 연계된 '환경보전노력의 의무'(제35조 제1항)와 '모든 국민의 쾌적한 주거생활'을 위한 주택개발정책의무(제3항) 까지도 개별 헌법규정에 담고 있다.

이렇게 사회국가실현을 위한 구체적인 정책기조와 개별적인 대상까지 확정·제시하고 있는 우리 헌법체계상 '인간다운 생활을 할 권리'는 그 규정체계와 개별적인 사회적 기본권과의 기능적 관계에 비추어 볼 때 일용 사회국가원리 실현의 이념적 기초인 동시에 주된 사회적 기본권으로 이해될 수 있다.²⁰⁾

나. 내용과 법적 성격

(1) 내용

위에서 언급한 바와 같이 '인간다운 생활'은 매우 추상적이고, 다의적인 개념으로서 시공간적 조건과 연계되어 있는 특정한 사회의 정치·경제·문화적 구조에 따라 달리 해석될 수 밖에 없다. 또한 그 실현의 구조와 방법상의 특성 때문에 구체적인 실현의 내용과 수준은 특히 폭넓게 인정되는 입법형성의 자유 혹은 행정재량에 맡겨져 있다. 그러나

19) 허영, 전게서, 151면.

20) 예컨대 권영성, 전게서, 563면, 김철수, 전게서 522면, 구병삭, 전게서, 537면, 허영, 전게서, 490면.

이찬진

이러한 개념적·실현구조적 특성이 '인간다운 생활을 할 권리'의 주관적 공권으로서의 내용에 대한 헌법이론적 규정의 가능성과 필요성을 부인하는 근거가 될 수는 없다. 구체적으로 어떤 수준을 기대 혹은 전제하고 접근하건 적어도 독자적인 기본권성을 원천적으로 부인하지 않는 한 그것은 헌법이론적으로 결정되어야 하고 또한 결정될 수 있다²¹⁾.

이제 까지 헌법상 '인간다운 생활'보장의 수준에 관해서는 '건강하고 문화적인 생활'²²⁾로 보는 입장과 '물질적인 최저생활'²³⁾로 이해하는 입장이 대립되어 왔다. 이러한 상이한 주장은 개념의 추상성과 다의성에 비추어 볼 때 사회현상에 대한 인식의 차이와 가치판단 및 생활감각의 차이에 따라 각각 나름대로 설득력이 인정되는 해석대안이 될 수 있을 것이다. 그러나 이러한 해석론은 공히 권리의 내용규정에 앞서서 권리의 법적 성격을 획일적인 것으로 전제하고 있다는 점에서 논리적 역전의 문제점을 안고 있다²⁴⁾. 헌법재판소는 앞에서 본 생활보호기준위헌확인사건에서 94년도의 생계급여 및 기타 각종 급여의 합계가 최저생계비의 50%가 안 되는 사안에 대하여 당해 생활보호기준이 청구인의 인간다운 생활을 할 권리를 침해하였다고 볼 수 없다는 판시를 하고 있다.²⁵⁾ 이

21) 권영성, 전계서, 565면.

22) 예컨대 권영성, 전계서, 564면; 김철수, 전계서, 523면.

23) 예컨대 허영, 전계서, 490면.

24) 이에 관해서 자세한 내용은 한병호, 전계논문, 217면 이하 참조.

25) 94헌마33 97. 5. 29. 선고 "1994년생계보호기준위헌확인"사건의 실시 중 중요부분을 소개하면 다음과 같다. 헌법판례집 제9권 제1집, PP553-554. "가. 모든 국민은 인간다운 생활을 할 권리를 가지며 국가는 생활능력없는 국민을 보호할 의무가 있다는 헌법의 규정은 입법부와 행정부에 대하여는 국민소득, 국가의 재정능력과 정책등을 고려하여 가능한 범위안에서 최대한으로 모든 국민이 물질적인 최저생활을 넘어서 인간의 존엄성에 맞는 건강하고 문화적인 생활을 누릴 수 있도록 하여야 한다는 행위의 지침 즉 행위규범으로서 작용하지만, 헌법재판에 있어서는 다른 국가기관 즉 입법부나 행정부가 국민으로 하여금 인간다운 생활을 영위하도록 하기 위하여 객관적으로 필요한 최소한의 조치를 취할 의무를 다하였는지의 여부를 기준으로 국가기관의 행위의 합헌성을 심사하여야 한다는 통제규범으로 작용하는 것이다. 그러므로 국가가 인간다운 생활을 보장하기 위한 헌법적 의무를 다하였는지의 여부가 사법적 심사의 대상이 된 경우에는, 국가가 생계보호에 관한 입법을 전혀 하지 아니하였든가 그 내용이 현저히 불합리하여 헌법상 용인될 수 있는 재량의 범위를 명백히 이탈한 경우에 한하여 헌법에 위반된다고 할 수 있다." "나. 국가가 행하는 생계보호의 수 준이 그 재량의 범위를 명백히 이탈하였는지의 여부, 즉 인간다운 생활을 보장하기 위한 객관적 내용의 최소한을 보장하고 있는지의 여부는 생활보호법에 의한 생계보호급여만을 가지고 판단하여서는 아니되고 그 외의 법령에 의거하여 국가가 생계보호를 위하여 지급하는 각종 급여나 각종 부담의 감면등을 총괄한 수준을 가지고 판단하여야 하는 바, 1994년도를 기준으로 생활보호대상자에 대한 생계보호급여와 그 밖의 각종 급여 및 각종 부담감면의 액수를 고려할 때, 이 사건 생계보호 기준이 청구인들의 인간다운 생활을 보장하기 위하여 국가가 실현해야 할 객관적 내용의 최소한도 의 보장에도 이르지 못하였다거나 헌법상 용인될 수 있는 재량의 범위를 명백히 이탈하였다고는 보기 어렵고, 따라서 비록 위와 같은 생계보호의 수준이 일반 최저생계비에 못미친다고 하더라도 그 사실만으로 곧 그것이 헌법에 위반된다거나 청구인들의 행복추구권이나 인간다운 생활을 할 권리를 침해한 것이라고는 볼 수 없다."

것은 헌법재판소가 "인간다운 생활을 할 권리"에 대하여 적어도 주관적 공권성을 인정하면서도 그 권리의 내용에 대하여는 "생물학적 생존권 내지는 동물적 생존권"만을 인정하고 이를 넘어서는 부분에 대하여는 국가에 대하여 광범위한 입법재량을 부여한 것으로서 매우 반복지적인 결정이었다고 할 수 있으며, 이는 본질적으로는 "인간다운 생활을 할 권리"를 인정하였다고 보기 보다는 빈곤자들의 "인간 이하의 동물적인 생존을 할 권리"만을 인정한 것으로서 결국 헌법상의 "인간다운 생활을 할 권리"를 부인한 것이나 다름없다고 할 것이다.

생각건대 인간의 존엄성의 이념적 지표를 주목하면서 '인간다운 생활을 할 권리'를 해석하는 경우 소구가능성이 인정되는 (완전한)구체적 권리의 범주에 해당되는 최저수준은 대체적으로 다음과 같은 세 가지 판단기준에 따라 설정될 수 있다. 첫째로 공공부조의 내용은 원칙적으로 요부조자에게 처분의 자유가 허용되는 금전급부의 보장이어야 한다. 따라서 의료보호, 교육보호, 시설보호 등 금전급부양식 이외의 공공부조들도 실질적으로 금전으로 환산하여 평가될 수 있어야 하고, 그 내용과 수준이 인간의 존엄성이 유지될 수 있는 최저생활을 보장하는 것이어야 한다. 둘째로 기본권적으로 보장되는 급여의 최저수준은 전반적인 경제수준, 생활여건과 일반적인 사회적 인식의 변화가 고려되어야 한다. 셋째로 가족에 대한 장기간의 간병이나 장기중병환자 등 개별적인 특별한 부조 필요성이 배려되어야 한다²⁶⁾.

이러한 점에서 '인간다운 생활을 할 권리'의 내용을 '이상적 수준', '최저생계비를 초과하는 상대적 빈곤선의 생활수준', '최저생계비에 해당하는 최저생존수준' 등 세 단계로 나누어서 설정하고, 그 법적 성격을 각각의 수준에 따라 프로그램적 규정, 불완전한 구체적 권리 및 구체적 권리 등의 복합적인 것으로 보는 것이 타당할 것이다.

'건강하고 문화적인 최저생활'의 유지를 급여의 기준으로 정하고 있는 국민기초생활보장법은 이 구분에 따르는 경우 '인간다운 최저생활수준'의 단계를 소구가능성이 인정되는 법적 권리, 즉 주관적 공권의 범주로 설정하고 있다고 이해된다.

2) 3단계별 법적 성격 - 국민기초생활보장법의 의미

Alexy의 기본권 분류 유형을 도입하여 설명할 경우²⁷⁾ 국민기초생활보장법에 반영된 최저생계비까지의 최저생존에 대한 생활보장 급여는 절대적인 '최소필수형'(minimale

26) 예컨대 공적부조의 일반적인 기준과 함께 요부조자의 특정한 상황을 유형별로 전형화하여 각각 개별적인 기준을 마련하여 지원하는 제도보완의 필요성이 이러한 관점에서 고려된다. 인경석, 『한국복지국가의 이상과 현실』, 1998, 215면 참조.

27) Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 456ff.

Grundrechte)의 최강의 보장 유형으로서 국민기초생활보장법의 제정이 없었다고 하여도 국가에 대한 직접적인 보장급여를 신청하고 이를 지급하지 않거나, 그에 못미치는 법규 명령이나 지침에 터잡은 급부를 실시할 경우 재판청구권을 행사하여 권리를 실현할 수 있는 것으로 해석됨이 마땅하다고 할 것이다. 결과적으로 국민기초생활보장법은 이와 같은 헌법 정신이 바로 입법에 반영된 것이라고 할 것이다.

제한된 재정의 유연성을 고려한다고 하여도 '최소필수형'의 보장에 속하는 공공부조²⁸⁾의 경우에는 "인간다운생활을 할 권리"의 구체적권리성을 부인할 수는 없다고 할 것이다. 공공부조는 무엇보다도 자유경제질서를 바탕으로 하는 시장경제체계의 유지를 위해 필수적인 보완이라는 점에서 논리적으로 필연적인 것이다. 그것은 원천적, 후천적으로 경쟁참여의 기회 자체를 가질 수 없거나, 기회, 즉 자유의 마당을 활용할 수 있는 최소한의 능력이 결여되어 있는 예외적인 경우에 대한 보완책이고, 따라서 그에 수반되는 예산은 체제내재적인 당연한 부담이지, 배분여부나 가감이 정책대안으로서 고려될 수 있는 외부비용이 아니다. 또한 잠재적인 수요가 확대·가시화되는 경제·사회적 위기일수록 체제 자체의 유지를 위해서는 물론이고, 성장기반의 보전을 위해서라도 '최소필수형 기본권'의 보장이 더욱 절실하게 요구된다는 것은 정치·경제·사회사적 경험을 통해 확인된 진리이다. 더구나 이러한 현실적인 관점은 기본권적 가치체계에 대한 헌법이론적 접근에 의해 그 설득력이 더해진다. 절대적인 생존을 위한 최저수준의 공공부조 청구권은 인권차원의 문제로 이해되고²⁹⁾, 이러한 수준의 공공부조의 요청과 국가의 안전보장이나 필수적인 치안유지 혹은 전체의 공공복리 등 국가의 존립 및 유지 자체와 직결되는 법익은 헌법적 가치로서 우열의 관계에 있지 아니하기 때문이다. 또한 여기에서 관심의 대상인 절대적인 생존의 문제는 복지추구경쟁의 문제도, 선분배 후성장 혹은 선성장 후분배의 대안에 대한 정책기조결정의 대상도 아니다. 이는 장단기의 경제 혹은 재정정책 결정에 앞서 헌법차원에서 선결된 예산투자항목이라고 할 수 있다. 따라서 적어도 헌법이론적인 관점에서 보면 이러한 공적부조에 수반되는 재정부담과 예컨대 국가안전보장을 위한 전투기구입의 비용이나 치안·교육예산 등 기타 사회·경제사정에 따른 긴절한 예산수요 등은 그 재정투자의 우선순위에 있어서 아무런 차이가 없는 동렬선상에서 조정되어야 하는 문제로 이해된다.

결국 '기술적인 오차'의 범위를 벗어난 국가의 정책적 오류, 말하자면 입법자가 충분한 정도로 구체적인 기준을 규정하지 아니한 경우 혹은 적어도 입법불비로 여겨질 수

28) 여기에서 공적부조의 개념은 사회복지학적인 관점에서 일반적으로 이해·사용되는 개념과 동일하다, 즉 사회보험제도에 의하여 보장되고 있지 못하고 있는 극소수 저소득층에게 최소한의 생계유지를 위한 교두보 혹은 안전판을 제공하는 보충적인 제도를 뜻한다. 이에 관해서는 인경석, 전제서, 100면.

29) Vgl. R. Breuer, a.a.O., S. 95.

있는 경우에는 헌법재판소가 기본권적으로 보장되는 최저수준을 설정할 수 있고 또 그 래야만 한다³⁰⁾. '국가가 실현해야 할 객관적인 내용의 최소한도'를 전제하는 우리 헌법재판소의 입장도 이와 다르지 아니하다. 이에 수반되는 입법 및 예산정책실무상의 문제점들은 말 그대로 기술적인 문제일 뿐이다.

권력분립론의 관점에서 제시되고 있는 헌법상 보장되는 의회의 재정고권도 무제한적인 것일 수는 없다. 객관적인 확인이 가능하고 또 그 내용이 구체적인 확인만을 남겨둔 상태로 확정된 주관적 권리는 개별화 및 구체화된 법이다. 더구나 모든 사회적 기본권이 '최소필수형 기본권'으로 인정되는 것이 아니라, 극히 예외적인 경우에 그것도 기술적 오차의 범위내에서 확정될 수 있는 최저수준의 범주에 국한되는 것이고, 따라서 어느 정도 예측과 준비가 가능한 재정부담이기 때문에 의회의 예산확정권에 대한 중대한 제한이 초래되지는 않는다. 어쨌든 예산은 법의 한계 내에서, 법의 지침에 따라 법을 실현 혹은 집행하기 위한 정책수단일 뿐이다. 재정사정이나 재정유연성의 확보 등 정책적인 이유가 주관적 공권으로서 인정되는 기본권의 존재여부 혹은 내용을 결정짓는 절대적인 상위의 기준이 될 수는 없다. 오히려 기본권은 입법자의 모든 권능에 대한 수권근거인 동시에 제한근거이다. 헌법과 정책, 법과 예산의 관계에 대한 장황한 설명이 필요없이 논리적으로 당연한 이러한 법리는 독일 연방헌법재판소³¹⁾의 판결에 의해서도 확인된 바 있다.

이러한 한계와 관련하여 사회적 기본권의 침해에 대한 사법구제가능성, 즉 '인간다운 생활을 할 권리'의 재판규범성(Justitiabilitaet)의 문제가 자주 반론의 논거로 제시되고 있다. 그러나 기술적인 오차범위의 허용을 전제로 하는 이론적 확정의 가능성은 전통적인 자유권적 기본권의 경우와 본질적으로 다른 것은 아니다. 그것은 상대적인 것일 뿐이다. 주관적 공권성의 여부가 오로지 소송을 통한 관철의 가능성에 의해서만 결정되지는 않는다는 점이나 혹은 기본권의 제도화현상을 지적하지 않더라도 자유권적 기본권의 경우에도 개인적 공권으로서 사법적으로 강제될 수 있는 보호의 범위와 내용이 매우 복잡한 법익형량에 따라 비로소 결정되는 예가 드물지 아니하다.

또한 사회적 기본권이 구체적으로 실현되기 위해서는 관할권과 절차 등에 관한 구체적인 입법조치가 필요한 것은 분명하지만 이 또한 적지 않은 자유권적 기본권의 경우에도 다르지 아니하다. 이미 언급한 바와 같이 헌법상 보장되는 최저수준의 공공 부조는 그 구체적인 제도적 실현양식과 방법에 관해서는 폭넓은 입법형성의 자유에 맡겨져 있지만, 이는 아무런 가치적 지침과 한계도 주어져 있지 아니한 무정향적인 것은 결코 아니다. '무정향성'(Richtungslosigkeit)과 '개방성'(Offenheit)은 전혀 다른 개념이다. '인간

30) Vgl. BVerfGE 40,121(136f.)

31) 예컨대 BVerfGE, 27,220(228ff.); 36,264(275).

이찬진

다운 생활을 할 권리'를 '윤곽규정'(Rahmenordnung)으로 이해하는 경우에도 그것은 우선 실체법적인 기준으로서 일정한 하한선 혹은 외곽선을 전제하고 그 이상 혹은 내부의 범주에서 대안선택을 개방하는 것이라는 점이 간과되어서는 아니된다³²⁾.

요컨대 그 범위는 입법형성에 맡겨져 있는 사회국가적 배분의 정당성에 따른 최적성의 기준이 아니라, 자유보장에 필요한 공공 부조의 필수성의 기준에 따라 설정된다³³⁾. 기치배분 혹은 사회보장수준의 최적성에 대한 사회과학적 가치판단은 진리성의 문제와는 달리 객관적인 기준으로 그 正誤가 평가될 수 없지만, '최소필수형'의 기본권보장에 의해 설정되는 한계선의 문제는 이미 헌법적으로 확정된, 헌법재판을 통한 검증이 가능한 가치판단을 전제로 한다. 이를 구체적으로 확인하는 작업이 헌법이론의 몫으로 남을 뿐이다.

이러한 점에서, 상대적 빈곤 계층과 관련한 "최저생계비 이상의 수준의 상대적 빈곤 수준의 생활"에 대하여는 추상적권리설의 관점에서 접근할 수 있다고 할 것이고, 마지막 으로 '인간다운 생활을 할 권리'에 포함되어 있는 것으로 이해되는 '이상적인 수준'의 생활의 보장은 이른바 '프로그램적 규정'에 해당되는 것으로 볼 수 있을 것이다.

이렇게 본다면 결국 국민기초생활보장법은 '인간다운 생활을 할 권리'의 내용중 헌법상의 구체적인 권리로 선결, 확정되어 있는 '최저생계비를 기준으로 한 최저생존수준'의 보장에 관해서는 이를 법률차원에서 재확인하고, 구체적인 시행의 지침과 절차 등 기술적인 사항을 규정해 놓은 의미를 가지는 것으로 이해된다.

위와 같은 반복지적인 헌법재판소의 결정에서 드러난 한국의 열악한 공공부조를 모면하기 위한 의도이건 아니건간에, 어쨌든 헌법상의 입법지침에 따라 입법자가 일반적인 생활감각, 국민소득, 국가의 재정능력 등을 고려하여 가능한 범위 안에서 최대한으로 헌법재판소가 제시한 "생물학적 생존"을 넘어선 "최저한의 문화적인 생활을 영위할 수 있는 최저생계비 기준의 생존"을 주관적 공권의 형식으로 보장받게 된 것이다. 이는 곧 정책과정의 관점에서 보면 이는 행정부의 예산편성단계에서는 물론이고, 입법자가 재정부담의 크기를 가늠범위 내에서 예정하고, 필요한 예산을 확정·배분할 수 있게 되었다는 점이 주목된다.

III. 국민기초생활보장법상의 수급권자의 법적 권리

1. 관계 규정의 검토

32) Vgl. R. Wahl, Der Vorrang der Verfassung, Der Staat 31a(1981), S.507.

33) Vgl. R. Breuer, a.a.O., S. 93.

(1) 국민기초생활보장법(이하 '법'이라고 한다.) 제2조 제1호에서는 국민기초생활보장법상의 수급권자에 대하여 "이 법에 의한 급여를 받을 수 있는 자격을 가진 자를 말한다."고 규정하고 있고, 제5조에서는 수급권자의 범위에 대하여 제1항에서는 소득인정액이 최저생계비 이하인 자로서 부양의무자가 없거나, 부양의무자가 있어도 부양능력이 없거나 부양을 받을 수 없는 자를 일반적인 수급권자로 정하고 있고, 같은 조 제2항에서는 보건복지부장관이 한시적인 보호가 필요하다고 인정하는 자에 대하여 예외적인 수급권자로 규정하고 있다.

(2) 급여의 범위에 관하여는 법 제7조 제1항 제1호 내지 제7호에서 급여의 종류를 정하고 제2항에서 이 법에 의한 급여는 제1항 제1호의 생계급여와 수급자의 필요에 따라 각종 부가 급여를 함께 행하는 것으로 하며 급여의 수준은 제1항 제1호내지 제4호 및 제7호의 급여와 수급자의 소득인정액을 포함하여 최저생계비 이상이 되도록 규정하고 있다.

(3) 한편 법 제21조에서는 원칙적으로 이와 같은 법상 인정되는 기초생활 보장급여를 수급받고자 하는 수급권자로 하여금 해당 보장기관에게 급여를 신청토록 하고, 보충적으로 사회복지전담공무원의 직권신청을 규정하고 있다.

이와 같은 신청이 있으면, 보장기관은 법 제22조에 의한 조사를 실시할 수 있으며, 이에 따른 조사를 거부하거나 기피하는 수급권자의 급여신청을 각하할 수 있도록 정하고 있다.(법 제22조 제8항 전문) 조사가 완료된 때에는 지체없이 급여실시의 여부와 급여의 내용을 결정하여야 하고(법 제26조 제1항), 급여실시 여부와 내용이 결정이 되면 급여 신청일로부터 원칙적으로 14일 이내에 그 결정의 요지, 급여의 종류,방법 및 급여의 개시시기 등을 서면으로 수급권자 등에게 통지하도록 되어있다.(법 제26조 제3항,제4항)

한편 급여의 변경이나 급여의 중지에 관하여도 별도의 규정을 두고 이와 같은 처분을 할 경우에는 반드시 수급권자 등에게 이를 통지하도록 규정하고 있다.(법 제29조, 제30조 등 참조)

(4) 이와 같은 보장기관의 각종 처분에 대하여 이의가 있는 경우에는 시,도지사에게 이의신청을 할 수 있도록 하고 있으며(법 제38조,제39조), 1차 이의신청에 대한 결정에 이의가 있는 경우에는 해당 처분에 대하여 다시 불복을 할 수 있도록 규정하고 있다.(법 제40조, 제41조)

2. 생활보호법과의 비교

현재 시행되고 있는 생활보호법상의 급여의 내용과 각종 절차적인 조항들은 국민기

이찬진

초생활보장법상의 내용과 본질적으로 많은 차이가 발생하고 있으나 보호신청과 관련하여는 직권주의(생보법 제17조)에 보호대상자의 신청권을 보장하는 신청주의를 병행(생보법 제18조)하고 있고, 직권조사에 의한 신청에 의한 보호여부 및 보호의 종류, 방법 및 보호개시시기 등을 서면으로 통지하도록 규정하고 있으며(생보법 제21조), 2단계의 행정심판을 규정하고 있는 등(생보법 제31,32,33,34조) 처분과 그 불복방법의 체계는 본질적으로 동일하다고 할 수 있다.

3. "국민기초생활보장법"의 제정과 "인간다운 생활을 할 권리"의 구체화

(1) '법' 제정으로 인한 생활보호사업지침에 의한 재량 급부에서 권리성 급여로의 전환 이상에서 살펴 본 바와 같이 법제5조에서 정한 요건을 충족한 소득인정액이 최저생계비 이하인 자는 수급권자의 지위를 갖게 되고, 예외적으로 위와 같은 수급권자의 요건을 갖추지 못하였다고 하여도 보건복지부장관이 정하는 바에 따라 한시적인 보장을 받아야 할 지위에 있는 자 역시 수급권자로서의 지위를 갖게 된다. 수급권자는 이 법에 의하여 "급여를 신청할 수 있다"(법 제21조 제1항)라고 하여 법상 급여를 실시할 의무가 부여된 보장기관의 장인 시,군,구청장에게 급여를 실시할 것을 청구할 수 있도록 법률상 보장되었다.

이와 같은 입법은 "최저생계비 이하의 소득을 갖는 빈곤선 이하의 자"에 대하여는 "최저생계비 수준"의 최소한의 "인간다운 생활을 할 권리"를 법적으로 인정하고 이를 보장한다는 것이며, 그 구체적인 권리의 내용으로서 최저생계비 이하의 자들에게 최저생계비와 실제 소득인정액과의 차액에 상응하는 급여를 받을 수 있는 실정법상의 구체적인 권리를 부여한다는 것이다.

과거, 생활보호제도는 보건복지부장관이 생활보호 사업 예산으로 할당된 예산의 범위 내에서 매년도 생활보호사업지침을 정하여 이에 따른 예산 집행을 함으로써 실질적인 최저 수준의 생계보장을 하지 못하고 당해 연도에 할당된 예산의 범위 내에서 실질적인 최저 생존 수준에 부합되는지 여부에 대하여는 정책적인 향후 과제로 유보한 채 자선적이고도 시혜적인 형태의 재량적인 급부가 실시되어 왔다고 할 것이나, 이제 실정법상 이상과 같은 최저생계비에 미달하는 소득 부분에 대하여 "보충급여청구권"을 명문화함으로써 헌법 제34조 제1항에서 정한 "인간다운 생활을 할 권리"의 범위를 객관화하고 이를 구체화하여 명실상부한 권리성 급여로 규정한 것이다.

(2) 수급권자의 권리의 청구권적 성격

공권이라 함은 공법관계에 있어서 직접 자기를 위하여 일정한 이익을 주장할 수 있

는 법적인 권리를 말한다. 공권도 권리인 점에서, 법이 단순히 국가 또는 개인의 작위, 부작위를 규정하고 있는 결과 그 반사적 효과로서 발생하는 이익인 반사적 이익과 구별된다.³⁴⁾

공권은 주체에 따라 국가적 공권과 개인적 공권으로 구분할 수 있는데 여기서 주관적 공권은 개인 또는 단체가 국가 또는 공공단체에 대하여 가지는 권리를 말하며 행정법학상으로는 자유권, 참정권, 수익권으로 구분하여 설명되고 있다.

현행 국민기초생활보장법상의 수급권자의 권리는 보장기관에 대하여 급여를 청구할 수 있는 권리를 뜻하므로 명실상부한 개인적 공권이다. 이와 같은 개인적 공권의 본질은 권리를 침해당할 경우 당해 침해 기관에 대하여 법원에 행정소송을 청구할 권리, 즉 행정재판을 받을 권리를 갖는다는 데에 있다.

(3) 법상 청구권의 범위

법상 인정되는 권리는 크게 수급권자의 권리와 수급자의 권리로 구분할 수 있다.

(가) 수급권자의 권리

법 제2조 제1호, 제5조에 의하여 수급권자의 요건을 갖춘 자는 보장기관에 대하여 법제21조에 따라 급여를 신청할 권리를 갖는다. 보장기관이 이에 대하여 급여를 거부하거나 법상 인정되는 최저생계비를 보장받는 내용의 보충급여가 인정되지 않을 경우 수급권자는 당해 결정에 대하여 불복하여 법상 규정되어 있는 행정심판을 제기하거나, 아니면 행정심판을 거치지 아니하고 행정소송법에 의하여 곧바로 보장기관의 해당 처분에 대한 취소소송 형식의 행정소송을 제기할 수 있다.

이와 같은 행정심판 및 행정소송 결과 수급권자의 청구를 인정하는 내용의 재결이 있을 경우나 행정소송에 의한 판결이 확정될 경우 보장기관은 재결 또는 판결 그 자체에 기속되어 그 효력을 다룰 수 없고(이른바 '불가쟁력'), 기존의 처분은 취소되어 존재하지 않게 되며, 재결 또는 판결에서 새로운 처분을 할 것을 정한 경우 그 내용에 따른 새로운 처분을 하도록 법적으로 강제된다. (행정심판법 제37조, 38조, 39조, 행정소송법 제29, 30조)

(나) 수급자의 권리

수급자는 법상 보장기관의 법제29조, 제30조에서 정한 급여중지, 변경 결정에 대하여 불복하여 행정심판이나 행정소송을 제기할 수 있다.

34) 김남진, 행정법I, P99

IV. 국민기초생활보장법 시행에 따른 향후 분쟁 양상과 제도 안착을 위한 대책

1. 구조적인 문제점 - 불복제도의 입법상 미비

원처분청인 시·군·구청장의 처분에 대하여 시·도지사가 1차 재결청으로서 불복심판을 주관하도록 되어 있고, 시·도지사의 1차 재결에 대하여는 보건복지부장관이 2차 재결청으로 불복심판을 주관하도록 되어 있으나, 처분의 이의에 관한 심리는 본질적으로 사법적인 판단에 관한 사항으로 그 대부분은 “사실심리 및 사실확정”에 관한 것임에도 이와 같은 사실심리를 담당할 수 있는 전문성을 갖춘 재결청 산하의 심리,의결기관을 법률상 규정하고 있지 않는 것은 중대한 입법의 미비라고 할 수 있다.

결국, 국민기초생활보장법상의 불복제도는 실질적인 기능을 발휘할 수 없는 사실상 사문화된 제도로 전락할 가능성이 매우 높다고 할 것이며, 이에 관한 민원 역시 비등할 것으로 충분히 예상할 수 있다. 이와 같은 입법적인 결함을 시정하기 위한 차선택으로 현재 사회보험별로 별도로 운영되고 있는 각종 특수한 행정심판위원회(산재보험,고용보험,국민연금,의료보험)들을 통합하여 국민기초생활보장법상의 이의사건까지 관할할 수 있는 가칭 “사회보장심판위원회”등 사회복지의 특수성과 신속성을 보장할 수 있는 특별법의 제정이 절실하다고 판단되며, 장기적으로는 이와 같은 제도적인 개선하에 프랑스나 독일식의 사회보장법원 시스템의 도입까지도 적극 고려할 필요가 있다.

법률 개정이 이루어지지 않는 과도기적인 상황에서 차선택으로는 시행령에서 행정심판법상의 행정심판위원회가 심리,의결할 수 있도록 하는 근거 규정을 두고 동 재결은 재결청의 명의로 발부하는 식의 입법적인 보완이 필요하다고 할 것이다.

2. 수급권 보호를 위한 법률 구조 제도 등 제도적인 배려 장치의 미비- 권리 구제의 실효성 저하

행정소송법 제18조 제1항에서는 “다른 법률에 당해 처분에 대한 행정심판의 재결을 거치지 아니하면 행정소송을 제기할 수 없다는 규정이 있지 않는 한” 행정심판을 제기하지 아니하고 당해처분의 취소를 구하는 행정소송을 제기할 수 있다고 규정하고 있다. 따라서, 국민기초생활보장법 제26조[급여의 결정 등]의 처분과 제29조[급여의 변경]처분, 제30조[급여의 중지 등] 처분에 대하여는 법상 규정되어 있는 불복제도를 거치지 않고 곧바로 법원에 행정소송을 제기할 수 있다. 그러나, 실제로 직접적으로 행정소송을 활용하려면 수급권자들에 대한 법률구조(legal aid)를 할 수 있는 사법서비스가 충분하게 지원되어야 하며³⁵⁾ 소송비용의 면제나 지원 등도 당연히 제도 설계시에 반영되어야 한

다.

그럼에도 정부는 법 제정시 시민사회단체의 청원안에 규정되어 있던 소송구조제도에 관한 규정들을 전혀 채택하지 않음으로써 당사자의 권리구제 제도에 관하여는 매우 소홀히 접근하였다고 할 수 있다. 더욱이 수급권자들이 절대적 빈곤선 이하의 자들이라는 특수성을 감안할 때, 그들의 청구권을 제도적으로 보장하기 위하여는 처분청의 처분에 대한 불복기간 중의 전부 또는 일부에 대하여 급여의 전부 또는 일부를 지급하도록 하고 사후에 이를 구상할 수 있도록 하는 이른바 “가구제(假救濟)”제도가 매우 절실함에도 불구하고 이 역시 시민사회단체의 청원안과는 달리 입법적으로 채택되지 않았다. 따라서, 법상 보장되고 있는 수급권의 청구권적인 성격에도 불구하고, 시·군·구청장의 수급권자에 대한 각종 처분에 대한 불복제도의 본질적인 한계 때문에 기초생활보장제도의 실제 운용에 있어서는 그 권리성이 심각하게 훼손될 위험이 매우 클 것으로 예상되며, 행정소송 등의 불복 사례는 민간 부문의 조직화된 법률구조운동이 전개되지 않는 한, 발생 가능성이 매우 낮다고 할 수 있다.

이와 같은 제도적인 한계에도 불구하고, 수급권자가 급여를 중단 당하거나, 기존의 급여를 불이익하게 변경당하는 경우에는 행정소송법 제23조에서 정하고 있는 처분의 효력정지를 내용으로 하는 집행정지제도를 적극적으로 활용하는 차원에서 불복 행정소송을 제기함과 아울러 처분효력정지신청을 함께 제기함으로써 불복기간 중 해당 급여를 계속적으로 수급할 수 있기 때문에 이러한 범위 내에서는 행정소송 및 집행정지제도의 활용의 빈도가 점차 높아질 것으로 예상된다.

3. 법시행과 관련된 예상 분쟁 유형

예상되는 법적 분쟁 유형은 크게 두 가지 유형으로 구분할 수 있다.

우선, 수급권자의 범위를 결정하는데 있어서 법규명령적인 성격을 갖게 되는 보건복지부장관이 정하는 수급권자의 선정기준과 최저생계비의 결정, 소득인정의 기준과 방법 또는 부양의무자의 부양능력판단의 기준 및 기타 법 제 9조 제 5항에서 생계급여의 중지 혹은 삭감의 요건으로 대통령령에 위임하고 있는 자활노력조건 등에 관한 기준에 관한 불복을 예상할 수 있다. 이와 같은 불복방법은 해당 규정을 하나의 독립된 처분으로 보아서 헌법재판소법 제68조 제1항에 의한 헌법소원심판청구를 제기하는 방법과, 행정소송을 제기하여 재판의 전제임을 밝혀서 법원의 위헌,위법에 관한 재판상의 판단을

35) 실제로, 미국은 1960년대 존슨대통령 재임 시절 ‘빈곤과의 전쟁’(War on Poverty)시부터 공공,민간 부문의 지역단위의 법률지원사업을 재정적, 정책적으로 지원함으로써 소비자, 복지,환경 등 제반 분야에 대한 무료법률지원시스템을 전국적으로 확충하는데 성공하였다.

받아서 동 판결이 확정될 경우 행정소송법 제6조에 의하여 당해 규정의 효력을 실효시키는 방법 등 법상 위임되어 있는 법규명령 자체에 대한 불복 유형이 바로 이에 해당된다고 할 것이다. 이러한 불복 유형은 적극적인 정책형성기능을 제공함으로써 기초생활보장제도의 발전과 정착에 관하여 매우 긍정적으로 작용할 것임이 예상된다.

둘째로는, 수급권 자체의 존부나 불이익변경에 대한 불복 등 개별적인 분쟁 유형이 이에 해당된다고 할 것이다. 향후 제도의 안착 여부 내지는 수급권의 청구권으로서의 명실상부한 자리매김은 바로 이와 같은 분쟁 유형에 대하여 어떠한 정책적인 마인드로 접근하고 이를 위한 제도개선 의지를 갖고 접근할 것인가 여하에 따라 좌우될 것이다. 이와 같은 개별적인 분쟁 유형은 위에서 살펴 본 바와 같은 국민기초생활보장법상의 구제절차의 태생적인 한계 때문에 행정기관 내부의 불복절차를 제외하고는 곧바로 행정소송으로 연결되기는 매우 어려울 것으로 예상된다.

4. 결어 - 제도 안착을 위한 시민사회 진영의 과제

국민기초생활보장법은 공공부조를 실정법상의 권리성 급여 내지는 청구권으로 법제화하고 있다. 이상에서 살펴 본 바와 같은 법률 규정의 불명료성과 구제절차의 입법상 미비에도 불구하고, IMF 구제금융하에서 맞은 전무후무한 대량실업과 빈곤율의 폭등 및 이로 인한 사회와 가정의 해체 현상에서 최소한의 사회안전망으로서 국민적인 합의에 의하여 채택된 값비싼 대가를 치른 사회적 결실이다. 이 법은 그 자체가 완결적이거나 자족적이지 못하며, 권리의 내용을 구성하는 입법적으로 중요한 내용들이 시행령이나 시행규칙에 위임되어 있어서 정부의 정책 수행 의지 여하에 따라 제도의 본질적인 부분이 손상될 우려가 있다는 것도 부인할 수 없다. 더욱이 국가 재정 수지의 악화 상황에서 예산정책상의 각종 유혹에도 불구하고 기초생활보장예산이 국방 예산 등과 마찬가지로 최우선적인 경직성 예산으로 편성되기 위하여는 그 무엇보다도 수급권자의 권리의식이 제도 초기에 적극적으로 고양될 필요가 있다. 따라서, 제도 준비단계 내지는 초기 시행 단계에서 시민사회 진영으로서는 전국적인 단위에서 수급권자들을 조직화해 내고 이들에 대한 법률지원을 포함한 종합적인 지원체계를 갖추어 전면적인 생활보장급여신청 운동을 전개할 필요가 있다고 본다. 나아가 법에서 천명하고 있는 기준에 미달한 각종 법규명령에 대하여는 헌법소원 등 적극적인 사법적인 대응을 통하여 결과적으로 적극적인 정책형성에 기여하여야 한다. 이와 같은 결집된 힘만이 결국 사회적 기본권의 최후의 거점이자 보루인 “국민기초생활보장제도”를 사수할 수 있는 대안이며, 이와 같은 사회적 훈련을 통하여 우리 사회는 본격적인 ‘사회연대’의 역사적 경험을 쌓을 것이고, 그것은 곧 “인간다운 생활을 할 권리”를 헌법 현실에서 안착시킬 수 있는 가장 중요한 토대가

될 것이다.

남북한 국가권력과 '합의 독재'(Consensus Dictatorship)

임지현(한양대 교수)

에국주의는..... 국가재산과 인민의 재산을 애호하고 특히 생산직장들에서는 기계를 애호하고 물자를 절약하며 자기의 책임량을 초과 완수하는 것으로 표현되어야 합니다 -김일성-

국가가 잘 되는 것은 결국 내가 잘 되는 것이며, 민족이 잘 되는 것도 결국은 내가 잘 되는 것이며, 국가를 위해서 내가 희생을 하고 봉사를 하는 것은 크게 따지면 내 개인을 위해 봉사하는 것이고... 그렇기 때문에 우리가 국가를 위해서 충성을 하는 것은 미덕이다, 이렇게 생각해야 합니다 -박정화-

I. 국가권력의 '내적 식민지'

민중은 체제의 변화에 상관없이 일상생활을 영위해 왔다. 사소한 일에 기뻐하거나 슬퍼하고, 분노하거나 행복해 하며 공적 영역과는 별도로 사적 영역에서 자신의 세계를 구축해 왔다. 그것은 지금도 그러하며 또 앞으로도 그럴 것이다. 그러나 가정이나 교우관계 등의 사적 영역에서 민중들이 구축한 자율적 세계가 민중적 삶의 전부는 아니다. '생활세계의 내적 식민지화' 과정이 공적 영역에 포섭된 민중의 삶에 침투하는 것이다. 즉 국가 교육과 역사 조작 등을 통해 위로부터의 지배 이데올로기가 관철되는 '내적 식민지'가 민중적 자율성과 동시에 존재하는 것이다. 독재에 저항하면서 동시에 독재를 지지하는 모순은, 공적 영역과 사적 영역이 분리되어 민중적 삶에 내재하는 '비동시적인 것의 동시성'(Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen)에서 찾아볼 수 있다.

이 글에서 주목하는 것은 한반도 민중들의 삶에 관철된 '내적 식민지'의 존재방식이다. 그것은 민중들의 사고와 행동, 이들이 삶의 의미를 생산·교환하고 실천하는 방식 그리고 민중의 집단심성과 아비투스¹⁾를 일정한 방향으로 흐르게끔 국가 권력이 의도하는 심리적 강제력이 행사되는 장이다. 그것은 권력이 민중의 일상생활에 깊숙히 침투하여 만들어 놓은 권력장이다. 어느 면에서 폭력은 권력이 의존하는 최후수단에 불과하다. 권력은 사람들을 자발적으로 굴종하게 만들어 일상생활의 미세한 국면에까지 지배권을 행사하는 보이지 않는 규율, 교묘하게 정신과 일상을 조작하는 고도화되고 숨겨진 체계모니를 통해 작동한다. 그것은 사람들이 체제의 배후에서 생각하고 느끼는 방식, 전통이라는 이름의 문화적 타성들, 설명하기 힘든 본능과 충동들 속에 천연덕스럽게 자리잡고 있다.¹⁾

1) 임지현, '일상적 파시즘의 코드 읽기', 당대비평 8집 (1999), 32-32쪽.

임지현

'구조화된 구조'로서의 민중들의 아비투스¹가 권력의 그물망에서 벗어나지 못하는 한, 근본적인 변혁은 기대하기 힘들다. 현실 사회주의의 역사가 우리에게 주는 교훈은 혁명을 통해 오랫동안 형성된 낡은 전통을 일소하고 새로운 이념과 사상에 따라 사회를 건설하는 것이 얼마나 힘들까 하는 점이다. 사회주의 사상이 모든 죽은 세대들의 낡은 전통과 문화에 얽매어 있는 한, 그것은 실현될 수 없는 고귀한 꿈에 불과했다. 인민들의 수평적 관계는 관료적 위계질서에 무릎을 꿇었으며, 자매애를 배제한 사회주의 형제애는 여성과 이방인을 타자화하는 남성 국수주의적 민족주의의 수식어에 불과했다. 체제와 제도의 변화에도 불구하고, 민중적 삶의 근저에 자리잡고 있는 '내적 식민지'의 관성은 곧 새로운 권력의 모태가 되었던 것이다.

남북한 국가권력의 원초적 폭력성에 대한 비판에서 한 걸음 더 나아가, 민중들의 일상생활에 깊이 침투한 권력 장으로서의 '내적 식민지'가 형성되고 또 거기에서 작동하는 권력의 메카니즘에 대한 분석이 요구되는 것도 이 때문이다. 남북한의 국가권력이 민중의 이해와 충돌하면서도 동시에 민중의 동의를 일정하게 구할 수 있었던 비밀을 푸는 열쇠도 여기에 있다. 남한의 시장 스탈린주의나 북한의 민족 스탈린주의는 결코 일방적 인 위로부터의 강제에 기반을 둔 것은 아니다. 남에서 불고 있는 박정희 복고 열풍이나 혹심한 체제위기에도 불구하고 여전히 견고하게 버티고 있는 북의 상황은 남과 북이 모두 '합의 독재'(consensus dictatorship)²의 성격을 공유했다는 증거가 아닌가?

우리에게 요구되는 것은 이제 더 이상 독재에 대한 기계적이고 도덕론적 비판이 아니다. 정작 필요한 것은 '합의 독재'를 구축하는 과정과 그것을 통해 관철되는 권력의 메카니즘에 대한 명확한 이해이다. 일차적으로 그것은 설득과 억압, 민중 기만과 권력의 자기 기만, 집단적 기억과 사회적 실재의 조작 등을 통해 권력이 만들어낸 담론질서에 대한 분석을 요구한다. 권력의 이 담론질서는 허상을 실재화함으로써, 민중들의 일상생활에 깊이 뿌리박은 '내적 식민지'를 움직이는 규칙이다. 이 때 국가주의는 한반도의 권력담론을 구성하는 키워드가 된다.

II. 제국의 논리 대 민족의 논리

폴란드의 여성 사회학자 쿠르체프스카(J. Kurczewska)는 서유럽 사회학의 화두였던 개인과 사회, 개인과 민족, 개인과 국가, 개인주의와 집단주의의 변증법적 긴장이 폴란드 사회학에서는 낯선 주제로 남아 있었다고 토로한 바 있다.³ 그것은 한국 학계에도 그대

로 적용되는 것이 아닌가 한다. 식민지 통치와 내전 그리고 분단의 이어지는 고통은 한반도 주민들의 집단적 삶 자체를 위협하는 것이었다. 이 상황에서 민족으로 대표되는 집단적 삶과 개인적 삶의 대립은 충분히 지적 사치로 느껴질 법했다. 공동체주의 혹은 집단주의가 사회적 삶의 원리로 자리잡은 것은 이 점에서 당연하다. 정통성 있는 국가가 결여된 상황에서 이 때의 공동체 또는 집단은 물론 민족을 지칭하는 것이었다.

한반도의 근·현대사에서 민족은 현실적 힘을 갖지는 못했으나, 적어도 관념 속에서는 가장 강력한 실체였다. 국가가 없다는 것이 집단적 삶의 정상적 조건이었던 식민지의 비정상적 역사상황 속에서 민족은 사실상 국가의 공백을 채워주는 실체이자 신화였다. 그 이데올로기인 민족주의는 역사가 한국인들에게 부과한 도덕적 정언명령이자 사회적 규범이었다. 그것은 집단적 삶에 대한 역사적 규정력을 넘어서, 개개인의 삶 속에 체화된 이데올로기이자 종교였다. 한국 사회에서 민족주의는 사실상 개체적 삶에 대한 총체적 규정력을 지니면서 민족이라는 집단적 삶 속으로의 편입을 강요했던 사회 이념이자 실존 철학이었다. 민족의 실존은 이렇게 개인의 실존에 우선되었다.

관념적으로 그것은 유기체적 민족이론으로 나타났다. 이 개념에 따르면, 민족은 과거에 깊은 뿌리를 두고 자연스럽게 형성되어 온 유기적 통합체라는 것이었다. 민족은 이미 존재하는 실체적 본질이며, 영속하여 흐르는 생명이라는 것이다. 따라서 개인의 존재가 민족의 특성을 이루는 것이 아니라 거꾸로 민족의 특성이 개인의 존재를 규정하였다. 그것은 민족적 정체성이나 소속감이 개인의 자율적 의지에 따른 선택의 결과가 아니라 이미 선재하는 민족공동체에 의해 비인격적으로 결정된다는 것이었다. 민족은 구체적인 인간들의 존재에 앞서 이미 선재하고 있는 공동체로서 개개인의 집단적 정체성을 미리 규정해버린다는 것이다. 개개의 사회구성원은 유기적 공동체로서의 민족과 분리되어서는 존재할 수 없는 세포 하나 하나로 상정된다. 이것은 전체에 대한 개인의 예속관계를 전체로 하는 것이었다.

유기체적 민족이론은 곧 혈통적 민족개념과 결합되었다. 개화사상가들이 제기한 혈연적 동포관은 혈통을 민족의 가장 본질적인 구성요소라고 이해하였다. 그 이래로 일제 시기 민족주의에 대한 논의는 인민주권적 성격보다는 종족주의적 색채가 훨씬 강했다. 그것은 민족구성에서 시민적 주체를 사상시키고, 민족은 피해갈 수 없는 운명이라고 받아들이는 운명론적 이해를 낳았다. 그것은 곧 민족의 생명을 영속시키는 혈통이라는 원초적 정체성에 근거하여 '우리'의식을 만들려는 시도였다. '국민'을 만드는 자주적인 독립 국가가 결여된 상황에서, 민족 고유의 집단 정체성은 조선의 실재를 부정하는 일본 제국주의 가치관의 횡포로부터 자신을 지키기 위한 민족해방론자들의 방어적 이론 기제였다.

문제는 이 과정에서 유기체적 민족이론이 민족을 구성하는 개개인의 구체적 삶을 민족 자체의 추상적 삶으로 대체하였다는 점이다. 민중은 주체가 아니라 민족을 구성하는

2) 나는 이 개념을 M. Sabrow, 'Dictatorship as Discourse: Cultural Perspectives on SED Legitimacy', in K. H. Jarausch ed., Dictatorship as Experience, Berghahn Books, (1999), 208쪽에서 따왔다.

3) J. Kurczewska, 'Nation in Polish Sociology,' The Polish Sociological Bulletin, 15 (1976), 62쪽.

임지현

대상으로만 존재하였다. 민족이 민중을 전유한 것이다. 이미 존재하고 있는 객관적 실재로서의 민족을 민중들에게 인식시키는 것을 목표로 언어와 관습, 풍속 등을 전통의 이름으로 발굴하고 체계화하고자 했던 1920년대의 문화운동은 바로 이러한 맥락에서 이해된다.⁴⁾ 그러나 '우리'와 '타자'를 구분하는 근거이자 원초적 정체성의 매개체인 전통은 자연상태의 객관적 실재로 존재하는 것이 아니라 선택적인 해석작업의 결과이다. 전통에 대한 문화적 민족주의의 집착은 곧 식민지 조선의 문화적 우월성을 앞세워 일본 제국주의의 물질적 우월성에 맞설 수 있는 대항담론을 만들려는 시도였다. 뱃갈의 문화적 민족주의가 그러했듯이, 비록 국가는 식민지 권력의 수중에 있지만 민족문화의 본질을 지키는 한 민족의 주권을 상실하지 않는다는 암묵적인 전제가 그 밑에는 깔려 있었던 것이다.⁵⁾

한편 헤게모니 운동으로서의 민족주의라는 관점에서 보면, 문화적 민족주의는 사실상 조선의 엘리트 민족주의자들이 식민지 권력과 경쟁하는 가운데 자신들의 헤게모니를 확보하는 방편이기도 했다. 즉 식민지 지배권력의 정치적 지배를 인정하는 대신, 문화적 주도권은 토착 엘리트들이 장악함으로써 권력을 공유한다는 전략이 그 밑에는 깔려 있었던 것이다.⁶⁾ 민족의 자유와 평등을 되찾으려는 집단적 사업에서는 지도자에 대한 다수 민중의 충성된 복종만이 필요하며, 공민의 의무는 적당한 지도자를 택하고 복종하는데 있다는 주장 등에서 이들의 헤게모니 전략은 잘 드러난다. 민족 엘리트들에게 개인주의는 다만 자유의 의미를 알고 있고 자유를 책임지고 구현할 수 있는 지도자에 대한 추종의 사상으로 해석되었다.⁷⁾ 결국 민족의 과거 속에서 발견한 공동체의 전통은 지도자를 믿고 따르는 권력담론을 정당화하는 이념적 기제로 이용되었다.

식민지 조선의 문화적 민족주의는 결국 제국의 논리에 대항하는 민족의 논리였지만, 동시에 조선 민중의 다양한 열망들을 민족담론의 틀 속에 규범화시킴으로써 민중을 전유하려는 식민지 엘리트의 권력담론이기도 했다. 물론 그것은 민중을 역사로 초대하여 제국주의의 폭력에 집단적으로 대항한다는 점에서, 일정한 역사적 역할을 인정받는다. 저항담론으로서의 민족주의는 이 과정에서 불가피하게 민족적 정체성을 일방적으로 강조하기 마련인데, 그것은 다시 젠더나 계급 등의 다른 정체성들을 억압한다. 예컨대 일본 제국주의의 다산장려론에 대항하여, 산아제한을 주장한 식민지 조선 지식인들의 출산통제 담론은 엘리트 민족주의가 어떻게 여성을 전유했는가를 잘 드러내준다.

4) 윤해동, '한국 민족주의의 근대성 비판', 역사문제연구소 1999년 심포지엄, (1999) 참조.

5) P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, Princeton Univ. Press (1993), 6쪽.

6) 위의 책, 36쪽.

7) M. D. Robinson, *Cultural Nationalism in Colonial Korea* (일제하 문화적 민족주의, 김민환 옮김), 나남출판 (1990), 117-118쪽.

일본 제국주의의 다산장려론은 제국주의 전쟁을 수행하기 위한 인적 자원을 확보하는 데 그 목적이 있었다. 이에 대해 식민지 조선의 지식인들은 경제적 빈곤의 해결, 모성과 아동의 건강, 우생학적 논리 등을 내세워 산아제한론을 주장했다. 그러나 궁극적인 목적은 어디까지나 질적으로 우수하고 건강한 민족구성원을 확보하는 데 있었다. 그 밑에는 우수한 인자를 생산하는 것이야말로 민족에 대한 여성의 의무라는 발상이 깔려 있었다. 그것은 국가가 전쟁수행을 위해 출산을 장려하는 데 호응하는 것이야말로 국가에 대한 여성의 의무라는 다산장려론의 논리와 맥을 같이 하는 것이었다. '민족의 자궁' 대 '국가의 자궁'이라는 대립구도에도 불구하고, 양자는 결국 민족 혹은 국가의 이름으로 여성을 전유하려는 '모성'이데올로기를 공유했던 것이다.⁸⁾

그것은 여성문제를 정치문제에서 후퇴시켜 '주권의 내적 영역' 즉 가정 내에 가두어둠으로써, '민족의 어머니'라는 이름으로 여성을 전유했던 19세기 인도의 엘리트 민족주의자들의 논리와도 유사한 것이었다.⁹⁾ 더욱이 여성의 완전한 능력발휘를 위해 산아제한론을 찬성했던 신여성들조차 완전한 현모양처가 되기 위한 수단으로서 산아제한론을 수용하게 된 것은 민족의 논리가 어떻게 여성을 전유하는가를 생생하게 보여주는 예라 하겠다. 정작 더 큰 문제는 1930년대 중반 이후 우생학이 본격적으로 도입되면서, 식민지 지식인의 산아제한론이 열등한 인자에 대해 강제적 단종을 실시함으로써 민족적 소질을 향상시킨다는 전체주의적 논리로 발전해 갔다는 점이다. 즉 전체 민족의 생존권을 위해서라면, 개인의 생존권은 희생되어도 좋다는 전제가 그 밑에 깔려있었던 것이다. 이것은 결국 제국주의 전쟁에 기여할 수 없는 열등인자를 단종을 통해 배제하고자 했던 제국의 논리와도 일치하는 것이었다. 파농(Frantz Fanon)에게서 프랑스 파시즘의 이론적 기반을 제공한 바레스(Maurice Barres)의 논리적 폭력을 끄집어 낸 핑켈크로트의 지적은 이 점에서 눈여겨볼 만 하다.¹⁰⁾

이것은 제국에 저항하는 민족의 논리에도 이미 전체주의적 일체성의 논리가 침투되어 있음을 의미한다. 제 3세계의 민족해방운동 세력 대부분이 독립국가의 건설과정에서 독재체제를 수립한 역사적 이유도 여기에 있다. 즉 제국주의에 저항하여 민족적 정체성을 내세우는 과정에서 영속적 생명으로서의 민족 유기체에 대한 수직적 복종이 민족성원간의 수평적 관계를 압도한 것이다. 그 결과 민족의 집단적 의지가 개인의 자율적 의지를 압도하고, 자유는 개개인의 본원적 속성이 아니라 집단적 본질로 간주되었다. 이것은 제국주의에 저항하는 전선에서는 민중의 힘을 결집하는 데 효과적이었으나, 독립이

8) 소현숙, <일제 식민지시기 조선의 출산통제 담론의 연구>, 한양대 대학원 사학과 석사학위논문 (1999, 12)참조.

9) P. Chatterjee, *The nation and Its Fragments*, pp. 6, 117-134.

10) Alain Finkielkraut, <<사유의 폐배>> 주태환 옮김 (동문선, 1999), 115-117쪽.

후에는 민중을 국가권력에 손쉽게 종속시키는 이념적 기제였다. 더 큰 문제는 이러한 관념이 일반화되어, 국가권력에 종속되는 것을 당연하게 여기는 집단심성을 낳았다는 것이다. 그것은 곧 국가주의적 독재가 민중의 지지를 등에 업은 '합의 독재'의 중요한 사회적 기반이 되었다.

식민주의 통치를 움직였던 제국의 논리 또한 철저하게 국가주의적인 것이었다. 특히 1937년 7월 중일전쟁의 발발 이후, 일본 총독부는 본격적인 전시체제를 구축하기 시작했다. '국민정신 총동원 조선연맹', '경방단', '조선국민의용대' 등의 조직을 축으로 전주민을 국가권력의 지휘 아래 조직한 그것은 파쇼적 총동원체제였다. 경제적 약탈과 인적 자원의 수탈을 밑으로부터 뒷받침한 것은 이른바 '황국신민화' 교육이었다. 국민학교부터 학생들 서로가 서로의 일상을 치밀하게 감시하는 효과적 통제방식에 기초한 그것은 군사훈련과 집단규율을 강화함으로써 전시체제가 요구하는 '병사형 인간'을 만들어내는 데 목적이 있었다. 군대식 훈련을 통하여 학교는 병영화되었으며 운동장은 연병장화되었다. 훗날 그것은 박정희시기에 그대로 반복될 것이었다.

군대식 훈련은 다른 한편으로 일본 제국주의의 국가적 상징에 대한 우상화 교육과 병행되었다. 각급학교에서는 천황의 궁성과 신사, 천황의 사진을 비치한 봉안전, 그리고 교실마다 걸려 있는 일장기와 일장정신 10개조 등에 대한 경례가 일상화되었다. 그것은 조선의 어린 학생들에게 천황으로 상징되는 국가를 신성시하는 의식들을 반복적으로 훈련시키고 각인시킴으로써, 국가에 대한 복종을 내면화시키려는 의도였다. 국가에 대한 수동적 복종을 강요하는 권위적이고 억압적인 황국신민화 교육은 일장기를 태극기로 그리고 천황을 대통령으로 대치하는 등 국가적 상징만을 달리 한 채, 해방 이후에도 계속된 것으로 보인다.¹¹⁾ 그것은 결국 어린 학생들의 사회화 과정에서 권력의 의지가 관철되어, 국가주의에 대한 민중의 동의를 획득하는 기반이 된다.

이렇게 볼 때, 일제 시기 제국의 논리나 민족의 논리는 첨예한 정치적 대립양상에도 불구하고 제국과 민족에 대한 민중의 자발적 복종을 강요하는 논리였다. 지배의 논리뿐만 아니라 대항의 논리에도 깊이 침투한 이 복종의 논리와 그것이 강제한 자발적 굴종의 아비투스 해체하는 것이야말로 탈식민화의 기본적인 과제여야 했다. 그러나 친일파 청산이라는 미결의 문제를 안고 냉전체제로 편입된 한반도는 그에 따른 분단과 내전 등의 굴곡을 거치면서, 여전히 제국의 논리와 민족의 논리에서 벗어나지 못하였다. 그 결과 한반도의 탈식민화 과정은 곧 국가주의의 논리와 접목되었다. 민족의 논리를 이어받았다고 주장한 국가의 논리는 표명된 언술의 대립에도 불구하고 제국의 논리를 모방한 것이었다. 독립된 국가에도 민중의 논리가 설 땅은 없었다.

11) 이에 대해서는 이상록, '미군정기 '새교육운동'과 국민학교 규율 연구-일제말기 국민학교 규율과의 비교를 중심으로', 한양대 대학원 사학과 석사학위 논문 (1999, 6) 참조.

III. 국가의 논리 대 민중의 논리.

민족해방운동의 전통 위에서 이차대전 후 갖 독립한 제 3세계 국가들의 민족주의는 국가주의적 권력담론 속으로 흡수되는 경향이 강했다. 식민지 시기의 지배담론이었던 제국의 논리나 저항담론이었던 민족의 논리는 모두 국가주의를 강화하는 이론적 기제였다. 식민지 과거의 청산이 불충분하여 제국의 논리가 지배적인 지역에서는 식민주의 국가체제의 전일적 억압논리가 연장되었다. 민족해방 세력이 권력을 장악한 곳에서는, 영속적인 민족과 국가의 고유정신을 강조하는 유기체적 민족이론이 무한한 힘을 가진 국가권력 아래 개개인을 종속시키는 경향이 있었다. 민족해방 세력이 장악한 민족적 정통성은 국가주의를 정당화하는 훌륭한 도구였다. 나라없는 민족의 서러움을 다시 겪지 않기 위해서는 국가의 힘을 키워야 한다는 논리 앞에서 민중적 삶의 질이나 자율적 개인의 존재이유는 부차적 고려의 대상이었을 뿐이다. 국가권력을 견제할 수 있는 시민사회의 전통이 결여됨으로써, 민족주의 담론으로 무장한 국가주의는 거칠 것이 없었다. 국가는 공공영역의 독점자였다.¹²⁾

해방 이후의 한반도도 제 3세계의 일반적 상황에서 크게 예외는 아닐 지 싶다. 신탁통치에 대해 극심한 의견대립을 보였던 좌파와 우파는 민족담론의 주도권을 놓고 팽팽하게 대치했다. 신탁통치에 반대함으로써 민족주의의 이니셔티브를 잡은 우파에 대해 좌파 역시 자신들이 민족혁명의 유일한 담지자임을 자부하고 민족주의적 언설로 대중을 동원하고자 했다. 해방공간의 어수선한 정국 속에서 민족주의 담론은 '국가성'(stateness)의 확립이라는 최우선의 과제를 완수하는 데 필수불가결한 도구였다. 그러나 국가의 체제를 확립한다는 목표를 위해서라면, 제국의 논리이든 민족의 논리이든 문제될 것이 없었다. 수면 위로 떠오른 친일파 청산문제로 나라가 시끄러웠지만, 수면 아래에서는 제국의 질서가 이름만 바꾼 채 그대로 유지되었다.

군사훈련과 규율을 강화하고 국가권력의 상징에 대한 우상화 교육을 통해 어린 학생들에게 국가에 대한 복종을 내면화시키고자 했던 일본 제국주의의 '황국신민화' 교육 또한 '새교육운동'이라는 이름 아래 그대로 반복되었다. 신생국의 취약한 '국가성'을 확립하기 위해서는, 체제순응적인 '애국적 민주시민'을 양성하는 것이 급선무였다.¹³⁾ 일장기가 태극기로, 천황의 사진이 대통령의 사진으로 대체되었을 뿐, 국가에 대한 복종을 강요하는 식민지 규율권력의 논리는 애국의 이름으로 혹은 민족의 이름으로 신생 대한민국의 교육현장에서 그대로 반복되었다. 국가권력에 대한 민중의 복종을 내면화하는 제국

12) 임지현, '한반도 민족주의와 권력담론-비교사적 문제제기', 당대비평 10 (2000, 2) 참조.

13) 이상록, 앞의 글, 참조.

임지현

주의 교육의 기초가 그대로 유지된 것이다. 일장기와 기미가요를 각급학교의 행사의식에 도입한 일본 우파의 정책에 대해서는 신랄하게 비판하면서도, 정작 한국의 각급학교에서 실시되는 국가주의적 교육에 대해서는 침묵하는 한국 시민사회의 이중성은 규율권력의 의도가 상당히 성공적이었음을 시사해준다. 교육은 이처럼 전후 형성된 '합의 독재'의 가장 중요한 제도적 기반이었다.

반쪽 짜리 정권과 친일파를 핵심세력으로 등용하여 민족적 정통성을 심각하게 의심 받았던 이승만의 경우, 민족의 논리에 대한 필요성은 더욱 절실했다. 이승만의 반공규율 사회도 기본적으로는 공산주의=야만=반민족이라는 의미연쇄를 통해 민족의 논리와 결합되었다. 이승만은 초대 대통령 취임사에서 공산당의 매국주의에 반대한다는 점을 분명히 하고, 소련제국주의=김일성=매국노라는 등식을 강조했다. 그것은 다른 한편으로 미국=서구문명=반공=독립이라는 등식과 짝을 이루었다.¹⁴⁾ 그것은 빨갱이를 매국노라는 이름으로 타자화함으로써, 이승만 반공정권의 정통성을 확보하려는 시도였다. 반일 민족주의와 반공주의의 교묘한 결합을 일민주주의의 한 특징으로 보는 서중석의 분석도 같은 맥락에서 이해된다.¹⁵⁾ 요컨대 이승만에게 민족주의는 반공규율사회의 틀로 충성한 '국민'을 찍어내는 동시에 합의를 끌어내는 주요한 담론적 기제였다.

반탁운동으로 다소간의 상처는 입었지만 민족적 정통성의 시비로부터 비교적 자유로웠던 북한정권의 경우에도, 민족주의적 담론을 구사하는 데 결코 주저하지 않았다. 김일성은 해방되던 해 평양에서 가진 최초의 대중연설에서 민족적 열정을 독립과 발전으로 이끌어내자고 호소하였다. 한국 전쟁 직후 그가 제창한 대중적 애국운동의 내용은 곧 "국가재산을 애호하고 자신의 책임량을 초과 완수하는 것"이었다. 사회주의라는 수식어가 붙기는 했지만, 그것은 "삼천만이 단결하여 국가계획 완수하자"라는 이승만의 슬로건과 크게 다를 바 없었다. 북한 정권의 애국주의도 실은 사회주의적 발전전략에 민족을 동원하는 담론에 다름 아니었다. 더 높은 생산성을 통해서 자본주의를 따라 잡는다는 '생산성의 정치'가 일반적으로 현실 사회주의 국가들의 정치원칙이었으며, 노동대중의 애국심을 고취시킴으로써 생산성의 정치를 실현하고자 했다는 것은 이 점에서 눈여겨볼 만 하다.¹⁶⁾

1960년대에 이르면 남과 북 모두 유기체적 민족주의를 강조하면서, 민족주의는 체제 이데올로기적 성격을 강화하기에 이른다. 민족주체성의 확립이라는 슬로건 아래 국민교

14) 김정훈, '남북한 지배담론의 민족주의 비교 연구', 연세대학교 대학원 사회학과 박사학위 청구논문 (1999), 54-57쪽.

15) 서중석, '이승만 대통령의 반일운동과 한국민족주의', 성균관대 인문과학연구소 제19회 학술심포지움 자료집 (1999), 15-32쪽 참조.

16) 이에 대해서는 차문석, '사회주의 국가의 노동정책', 성균관대학교 대학원 정치외교학과 박사학위 청구논문 (1999. 6) 27-46쪽 참조.

육헌장 반포, 국기에 대한 맹세 등을 통한 국민의례의 강화, 국학연구에 대한 장려와 민족전통에 대한 강조, 국정교과서를 통한 국사교육의 지배 등 가파르게 전진해 온 남의 유기체적 민족주의는 10월 유신으로 절정에 달했다. 민주주의와 자유에 대한 열정은 무분별하게 서구를 추종하는 사대주의로 차치되었다. 북에서도 주체사상이 유일사상으로 확립되는 과정에서, 민주화와 개혁에 대한 요구는 사대주의와 교조주의로 비판받고 민족전통에 입각한 '우리 식' 사회주의가 전면에 등장하기에 이르렀다. 첨예한 냉전적 대립에도 불구하고 남과 북은 위계질서를 강조하는 충효사상을 비롯해 지도자에 대한 정과 존경, 국가에 대한 충성을 본받아야 할 사회적 덕목으로 공유했다.

이념의 차이를 넘어, 민족을 영원한 생명체로 보는 유기체적 민족관은 조국과 민족에 대한 개인의 희생을 요구했다. 국가권력은 대아에 대한 소아의 헌신이라는 명분 아래 당당하게 민중의 희생을 요구했다. 민주주의와 개개인의 인간다운 삶은 소아의 영역이므로, 대아인 국가의 발전을 위해 언제든지 희생될 수 있다는 것이었다. 이 유기체적 민족주의는 자율적 개인과 그들간의 자유로운 네트워크인 시민사회를 봉쇄하고, 국가권력이 위로부터 민중을 동원하는 전형적인 국가의 논리를 포장한 것이었다. 새마을운동이 천리마운동과 마찬가지로 주민들의 근로의욕을 부추겨 생산성을 향상시키려는 시도였으며 또 성공적이었다는 김정일의 평가는 이 점에서 매우 시사적이다.¹⁷⁾ 결국 민족의 논리는 해방 이후 남과 북에서 모두 국가의 논리가 민중의 논리를 포섭하는 정서적 도구로 사용된 것이다.

한편 국가의 논리에 맞추어 '국민'을 찍어내는 작업은 기본적으로 포섭과 배제의 이분법에 기초한 것이었다. 즉 국가의 논리를 맹목적으로 추종하는 주민들은 '국민'으로 포섭하되, 그렇지 못한 주민은 이등국민 혹은 '비국민'으로 배제되기에 이르렀다. 거주지 등록제도, 고유번호제도, 국가신분증제도를 포괄하는 주민등록증제도가 정착됨에 따라 완성된 국민관리체제 아래, 국민은 국가에 대한 맹목적이고 배타적인 충성을 요구받는 관리의 대상으로 전락했다. 남한의 반공규율사회에서 빨갱이는 국민에서 배제되어야 할 대상 1호였으며, 인간적인 삶에 대한 노동대중과 빈민들의 요구 또한 국민으로서의 충성을 거부하는 행위로 해석되었다. 국가의 논리 앞에서 민중의 논리가 설 땅을 없었다.

그 결과 '국민총화'라는 슬로건 아래 전국민은 민족의 논리로 포장된 반공규율 사회에 편입되고 통제되었다. 그것은 단순히 반공궐기 대회나 관계집회에 주민을 동원하는 것 이상이었다. 사상범에게 적용된 연좌제는 국가의 논리가 가족과 같은 사적 영역에도 깊이 침투되었음을 의미하는 것이었다. 개개인의 사상과 정치적 자유는 공공 영역에서는 국가의 논리에, 사적 영역에서는 가부장의 논리에 종속되기에 이르렀다. 수업 중 10월 유신에 비판적인 발언을 한 교사를 학생이 고발하는 일은 다반사였고, 국가보안법의 불

17) 조선일보, 1999. 10월 7일자. 3면.