'낙태아 천도재'와 여성*

우 혜 란**

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 한국의 낙태아 천도재
Ⅲ. 낙태아 천도재는 '여성을 위한' 의례인가?
Ⅳ. 결론

Ⅰ. 서론

낙태아를 위한 죽음의례는 한국 사회에서 근래에 새롭게 등장한 의례로 불교 사찰을 중심으로 확산되고 있다. 낙태아 천도재는 일본의 '수자공양'(水子供養)의 영향을 받아 80년대 중반 처음으로 한국에 도입된 이후 90년대 후반부터 확산되기 시작하여 현재 많은 한국 사찰이 낙태아 천도재를 행하고 있으며, 일부 사찰 - 구담사, 대원사, 금강사, 벽운사, 용장사, 대성사 등 - 은 이를 '전문화'하여 정기적으로 큰 규모의 낙태아 합동천도재를 거행하고 있다. 한편 낙태아의 천도를 목적으로 하는 의례는 사찰에 제한되지 않고 무속인이나 기치료사 등에 의해서 개별적으로 행해질 뿐 아니라 신종교 일부 - 원불교, 증산도, 법연원, 선불교 등 - 에서도 이러한 의례를 제공함으로서 대중화되는 경향을 보이고 있다. 무엇보다 이 의례의 확산이 여성학적 시각에서 매우 흥미로운 점은 여성들이 의례참가자의 절대 다수를 차지할 뿐 아니라, 여성의 고유 영역인 임신/출산과 따로 떼어서 생각할 수 없는 '낙태'를 다루고 있으며, 더 나아가 낙태 후 여성들이 경험하는 다양한 심리적/정신적, 신체적 문제들을 표출하고 있기 때문이다. 또한 전통사회와 달리 여성 고유의 경험을 매개로 하는 '여성 의례'가 현재 거의 사라진 상황에서 여성들을 겨냥한 이러한 새로운 의례의 등장과 확산은 현대 사회에서 여성들의

---

* 이 논문은 2007년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (KRF-2007-327-A00267)

** 서울대학교 종교문제연구소 객원연구원

종교적/의례적 욕구를 (재)조명하는 데 좋은 기회를 제공하고 있다고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 일본 '수자공양'의 경우에는 이에 대한 조사연구에 자국 학자들은 물론이고 서구 학자들도 대거 참여하여 그 결과가 상당히 축적되어 있는 반면, 한국 학계에서 낙태아 천도재에 대한 학문적 담론은 소수 불교학자들에 의한 교학적 혹은 호교론적 논의가 주류를 이루어, 이 현상에 대한 경험적 조사나 사회과학적 설명은 거의 시도되고 있지 않으며, 무엇보다 이 의례를 행하는 실질적인 주체가 여성들임에도 불구하고 이 현상에 대한 여성학적 논의는 진행되지 않고 있다.

필자는 이미 다른 논문에서 한국에서 낙태아 천도재의 정착과정과 그 특징 그리고 이 의례가 한국 사회에 확산된 사회문화적 배경을 비교적 자세히 다룬 바 있다.[1] 따라서 본 논문에서는 현재 다수의 한국 사찰에서 하나의 정기적인 의례로 정착하고 있는 낙태아 천도재가 어떤 메커니즘을 통해 여성들의 '욕구'에 대응하고 있으며, 궁극적으로 이 의례가 여성들에게 어떠한 역할/기능을 수행하고 있는가에 논의의 초점을 맞추고자 한다. 일본 학계의 경우 '수자공양'에 대한 상반된 평가 - 여성친화적 혹은 여성억압적 - 는 이 현상에 접근하는 학자들의 시각에 따라 그 연구결과가 상이하게 도출될 뿐 아니라 이 의례 자체가 매우 복합적으로 구성되어 있음을 시사하고 있다. 이런 맥락에서 본 논문은 여성학적 시각에서 낙태아 천도재에 접근한다는 것이 구체적으로 어떤 방법론적 논의를 포함하며, 또한 이러한 접근방법이 해당 의례 그리고 이 의례를 행하는 주체인 여성들을 이해하고 설명하는 데 어떠한 생산적인 기여를 할 수 있는가 하는 보다 근본적인 문제의식에서 출발하고 있다. 본 논문의 구성은 한국의 낙태아 천도재에 대한 개괄적인 기술을 시작으로 낙태아 의례와 여성의 관계를 본격적으로 다루고 있는 기존의 연구결과를 비판적으로 검토한 후, 마지막으로 한국의 낙태아 천도재를 여성학적 시각에서 (재)고찰하고자 하며, 이를 위해 필자의 그간의 참여관찰과 인터뷰 자료 그리고 의례참가자를 대상으로 한 설문조사의 결과가 적극적으로 활용될 것이다.

---

1) 졸고, 「천도재의 새로운 양태: 낙태아를 위한 천도재」, 『종교문화비평』16 (2009), pp. 170-201.

Ⅱ. 한국의 낙태아 천도재

(1) 낙태아 천도재의 정착과정

한국 사찰에 처음으로 인공/자연유산된 낙태아를 대상으로 하는 천도재가 등장한 것은 80년 대 중반이다. 이러한 낙태(아)에 대한 한국 불교계의 관심은 당시 일본 사회에 넓게 확산된 '수자공양'(水子供養)에 일련의 조계종 승려들이 깊은 인상을 받고 이 의례를 한국에 도입하면서 시작되었다. 일본에서 '水子'(미즈고)라는 용어는 넓은 의미로 인공유산(인공 임신중절) 이나 자연유산된 태아, 사산아를 비롯하여 출산 후 얼마 지나지 않은 갓난아이도 포함한다. 그러나 '水子供養'에서 '水子'는 그 범위가 보다 축소되어 자연유산을 포함한 낙태아를 의미하며, 따라서 '水子供養'은 이들을 위한 제사 혹은 위령제를 뜻한다.[2] 이 의례는 60년대 말에서 70년대 초 일본에 퍼지기 시작하여 70년대 중반부터 80년대 중반까지 그 절정기를 구가하다가 이후 쇠퇴기에 접어들면서 현재에는 사회적 관심으로부터 멀어진 것이 사실이다. 일본의 경우에도 '수자공양'은 주로 불교 사찰에서 봉행하고 있으나 신종교 일부에서도 행하고 있으며 이 밖에도 다양한 '영매'들이 이 의례를 개인적으로 제공하고 있다. 이 의례는 80년도 전반에 일본에서 사회적으로 주목을 받게 되는데, 이는 이 시기에 수자공양이 낙태령의 징벌을 앞세우며 타블로이드판 신문, (여성) 잡지 등을 통하여 대대적으로 홍보되면서 이 의례에 대한 부정적인 사회적 인식이 형성되었기 때문이다.[3]

한국의 경우에도 승려들이 수자공양의 필요성을 선전하는 일본 책자들을 무비판적으로 들여와 소개함으로서 한국 사회에서 낙태령에 대한 부정적인 이미지 - '원한에 찬' 혹은 '복수를 노리는' - 가 고착되는데 일여를 하였다. 예를 들어 조계종 승려 석묘각은 "부모가 책임져야 할 중절아의 영혼"이라는 부제가 달린 『아가야 용서해다오』(1985)라는 책을 출판하여 낙태아 천도재를 최초로 대중들에게 소개하였다.[4] 이 책에는 원인 모를 고통을 겪고 있던 (일본)여성들이 그 원인이

---

2) 水子供養の文化と社會 研究會, 「誕生前の死? 現代日本の水子供養」(http://www.ne.jp/asahi/time/saman/), 2004; 김석란, 「일본의 수자공양의 사례연구」, 『일본문화연구』 제8집 (2003), p. 70.

3) 일본에서도 이러한 '수자령'에 대한 부정적 이미지는 80년대에 들어와 정립된 것으로, 이 시기 '수자령'에 대한 대중 담론은 '수자령'의 재앙과 '수자공양'의 효과 내지 영험이 주요 축을 구성한다. 水子供養の文化と社會 研究會, *op. cit.*

4) 묘각 스님은 80년대 초 일본불교 견학 시 일본 사찰에서 행해지는 '수자공양'에서 깊은 인

자신이 낙태한 '수자'에 있음을 알고 '수자공양'을 행하면서 불행을 극복한 사례들이 소개되고 있다. 묘각 스님 자신은 이 책이 출간된 직후 (서울시 사당동 소재) 국청사에서 한동안 낙태아 천도재를 거행하였으며, 일부 스님들이 그에게서 직접 배우거나 그의 번역서를 통해 자체적으로 낙태아 천도재를 거행하면서 한국에서 낙태아 천도재가 시작되었다고 한다.[5] 한편 (쌍문동)금강사 주지 강자우 스님은 자신이 이미 1987년 '태아영가 천도재'를 시작하였다고 진술하고 있으며, 1995년 『어둠의 빛으로 떠나 태아는 어디로 가는가』의 출판과 함께 '태아영가천도' 만을 위한 상설 법당을 개설하고 현재 까지 매달 첫째 일요일 천도재를 봉행하고 있다.[6] 낙태아 천도재를 주재하는 대다수의 한국 불교 성직자들은 현재도 일본 수자공양의 (선전)책자의 내용을 해당 사찰의 책자나 자신들의 법문 등에서 지속적으로 인용함으로서 낙태령에 대한 부정적 대중담론이 재생산되는데 커다란 역할을 하고 있다.[7]

90년대부터 낙태아 천도를 전문으로 한다는 사찰들이 한국 사회에 등장하면서 이 의례 또한 체계화되고 대형화되는 경향을 보이기 시작한다. 낙태유산아 천도 전문으로는 최초의 사찰이라고 홍보하고 있는 (전남 보성군 소재)대원사의 주지인 현장 스님 또한 80년대 말 일본 불교를 견학하고 낙태아 천도에 관심을 갖게 되었다고 한다.[8] 이 사찰은 1993년 한국 최초로 경내에 낙태아의 영혼을 구해준다는 '태안지장보살'(胎安地藏菩薩)을 봉안하였는데 이는 '수자공양'을 거행하는 많은 일본 사찰들이 경내에 재단을 조성하고 그 중앙에 대형 수자지장상(水子地藏象)을 봉안하고 있는 것과도 맥을 같이한다.[9] 또한 구담사는 1993년부터 낙태아

상을 받고, 귀국 후 한국에서도 낙태아를 위한 의식의 필요성을 느끼고 이와 관련된 일본 서적을 번역하여 여성 신도들에게 소개하고 이것이 큰 반향을 얻으면서 번역을 계속하여 이들 신도들의 도움으로 위의 책을 발간하였다고 하며 1997년 7쇄본 까지 발행되었다. 프랑크 테데스코(Frank M. Tedesco), 1997, 「불교사상을 통해 본 한국사회의 낙태문제 연구」, 동국대 박사논문. 1997, pp. 61f., 김석란, 「한국에 있어서 일본의 수자공양의 수용과 변용에 대한 고찰」, 『일본문화학보』 20 (2004), p. 6.

5) 테데스코, 같은 논문, p. 61. 묘각 스님은 현재 전라남도 장성의 작은 말사의 주지로 '수자령 천도재'를 지속하고 있다고 한다. *Ibid.*, pp. 6f.

6) 필자와의 2009년 2월 1일 인터뷰 내용, 참고)
http://www.geumgangsa.or.kr/sub01/sub01_3.php

7) 참고, 대한불교조계종 구담사, 『엄마・아빠 나는 .... 왜?』(비매품); 현장, 『태아령 천도공양법 - 대원사 안내』 (불교출판 연지문, 1996).

8) 현장, *Ibid.*, pp. 26f.

9) 水子供養の文化と社會 研究會, http://www.ne.jp/asahi/time/saman/ 현장 스님 또한 80년대 말 일본 불교를 견학하고 일본의 '수자공양'에 깊은 인상을 받고 이로서 낙태아 천도에 관심을 두게 되었음을 언급하고 있다. *Ibid.*, p. 26f.

천도재를 핵심 불사로 진행하면서 사찰 규모를 지속적으로 확장하고 있다. 여기서 언급할 것은 한국 사회에서 낙태아 천도재의 정착에는 비구니 스님들의 역할도 적지 않다는 것이다. 즉 앞에서 언급한 구담사의 지율 스님 그리고 1991년부터 낙태아 천도재를 봉행하고 있는 (상계동)사천왕사 주지 성덕 스님은 특히 관련 의식을 정비하고 경전적 근거를 제시하는 등 낙태아 천도재의 의례적, 교리적 토대를 마련하는데 큰 힘을 쏟았다.[10]

그러나 한국에서 낙태아 천도재가 대중화되기 시작한 것은 90년대 후반부터라고 할 수 있다. 이전에는 주로 조계종의 일부 승려들을 중심으로 이 의례가 주도되었다면 90년대 후반에 이르러 태고종, 천태종, 조동종, 관음종, 법화종과 같은 타 종단은 물론이고 신종교 일부 - 원불교, 증산도, 법연원, 선불교 - 에서도 낙태아를 위한 천도재가 봉행되기 시작하였으며, 아직 매우 적은 숫자이나 기독교(특히 가톨릭) 신자도 이러한 천도재에 참가하고 있기 때문이다.[11] 특히 90년대 들어가면서 한국 사찰에서 '백중'(百中) 혹은 '우란분절'(盂蘭盆節)에 조상영가들에 섞어 낙태영가의 위패가 보이기 시작하면서 현재에는 낙태아 천도재를 특별히 행하지 않는 사찰의 경우에도 대부분 우란분절에 낙태아를 포함시키고 있다.[12] 이렇게 낙태아에 대한 죽음의례는 불교계를 시작으로 타 종교영역으로 확산되면서 하나의 대중적인 종교의식으로 정착되고 있으며, 불교계 내에서도 현재 대다수의 사찰이 이를 하나의 정기적인 의례로 수용하고 있다.[13]

---

10) 지율 스님과 필자와의 2006년 12월 11일 인터뷰 내용; 프랑크 테데스코, *op. cit.*, pp. 66-69.

11) 渕上恭子(2002: 185). 신종교의 경우, 증산도의 '영아천도치성', 법연원의 '망태아(수자령)천도기도', 선불교(仙佛敎)의 '천동제'(天童祭)를 들 수 있다, 본인의 관찰에 의하면 사찰에서 거행되는 낙태아 천도재에 참가하는 기독교 신자는 극소수이다. 그러나 익명성이 보다 보장된 경우 이 비율은 높아진다고 할 수 있다. 예를 들어, 국내 최초의 사이버 사찰이라는 명칭으로 사이버 커뮤니티를 중심으로 운영되고 있는 불타암(현재 무상사)의 경우, 매주 일요일에 거행되는 '낙태영가 천도재'에 의뢰자가 직접 참석하기 보다는 이들 대부분은 이 의식을 등록하고 비용을 송금하여 스님에게 재를 위탁하고 있는데 이들 중 기독교 신자가 20%를 넘는다고 한다. (2008년 11월 9일 필자와 진각 스님과의 인터뷰내용)

12) 한국 불교에서는 음력 7월 15일을 '백중'(百中) 혹은 '우란분절'(盂蘭盆節)[1]이라고 하며 이 시기에 전통적으로 조상영가 천도재가 봉행된다. 이 법회는 이미 음력 5월 하순에 시작[入齋]되어 칠일 마다 재가 올려지고 7월 15일의 일곱 번째 재를 마지막[回向]으로 49일간의 천도재가 진행된다.

13) 낙태아 천도재가 (조계종)사찰의 중요한 정규의식으로 정착되고 있음은 필자가 진행한 서울 소재 조계사 사찰들을 대상으로 한 전화설문조사 결과에서도 확인된 바 있다. 졸고, 「천도재의 새로운 양태」, p. 174.

(2) 한국 낙태아 천도재의 특징

한국 불교계에서 행하는 인공/자연유산된 낙태아를 위한 천도재는 현재 다양한 명칭으로 불리고 있다. 이는 사찰마다 '낙태아' 혹은 '낙태령'을 지칭하는 데 있어 제각기 다른 용어를 사용하고 있기 때문이다: '태아영가 천도재 ', '태아령 천도재', '망태아 천도재', '태아인연영가 천도재', '낙태영가 천도재', '타태 아기령 천도법회'[14], '태자영가 천도재', '태중수자영가 천도재 ', '미생아 영가천도재 ', '태중미생아 천도재', '태중영가 천도재', '태중고혼 천도재', '수정영가 천도재', '선태아애혼 천도재' 등. 여기서 주목할 것은 이들 사찰들이 일본 용어인 '수자공양'과는 의식적으로 거리를 두고자한다는 것이다. 즉 일본 민간신앙에서 유래되었고 무엇보다 불교 용어가 아니라는 이유를 들어 대부분의 한국 사찰에서는 일본에서 낙태아를 가리키는 '수자'라는 용어를 차용하고 있지 않으며, 또한 '공양'이라는 용어를 대신하여 '천도재'라는 보다 구체적인 목적을 나타내는 용어를 사용하기 때문이다.[15]

현 한국의 낙태아 천도재를 설명하는데 있어 일본 '수자공양'의 영향을 빼놓을 수 없다. 이는 낙태아 천도재를 전문적으로 행하는 불교 성직자들 대부분이 일본 불교를 견학한 사실을 밝히고 있음과도 무관하지 않다. 그러나 한국의 낙태아 천도재를 단순히 '수자공양'의 복제품이나 모사품이라고 주장할 수 없는 것은 양국에서 실행되고 있는 낙태아 천도재의 다양한 형태는 차치하더라도 이 의례가 80년대 중반 한국에 소개된 이후 변화를 거치면서 기존의 조상 천도재 그리고 일본의 '수자공양'과도 차별화되는 일련의 (한국적) 특징을 보여주고 있기 때문이다. 그러나 이것이 한국의 낙태아 천도재가 단일한 의례형태를 갖추고 있다는 것을 의미하는 것은 아니다. 필자의 서울 소재 조계종 사찰들을 대상으로 한 설문조사에서도 확인되듯이 현재 한국의 사찰에서 거행되는 낙태아를 위한 천도재는 그 횟수, 시기, 기간 등이 일정하지 않으며 의례형식이나 절차도 동일하지 않다.[16]

---

14) 사천왕사의 성덕 비구니스님은 90년대 초부터 '수자'라는 일본용어가 불교 용어가 아니라는 이유로 이를 거부하고 잡아함경의 한 부분인 타태경(墮胎經)에서 '낙태'에 해당하는 '타태'(墮胎)를 차용하여 낙태아 천도재를 '타태 아기령 천도법회'라고 부르고 있다. 테데스코, *op. cit.*, p. 67.

15) 이러한 일본 불교의 영향에도 불구하고 대다수의 한국 사찰들은 용어를 차용함에 있어 일본의 수자공양과 의식적으로 거리를 두고자함이 두드러진다. 즉 일본 민간신앙에서 유래된 용어이고 무엇보다 불교 용어가 아니라는 이유를 들어 낙태아를 가리키는 일본 용어인 '수자' 대신 다양한 명칭 -

16) 필자의 전화설문조사는 사찰넷(http://www.sachal.net/) 사이트에 대한불교조계종 서울지역

그러나 한국의 낙태아 천도재는 조상 천도재의 형식과 절차를 기본으로 한다는 점에서는 공통점을 가지며 특히 49재의 형식이 선호되고, 의식의 시작과 종결인 입재(入齋)와 회향(回向)이 중시된다. 같은 맥락에서 낙태아 천도재는 일반 조상 천도재와 같이 흔히 천수경 독송으로 시작되며, 모든 불공(佛供)의 구조가 그러하듯이 공양의 대상이 3단(壇) - 불보살을 모신 상단(上壇), 옹호성중(擁護聖衆)을 모신 중단(中壇)의 신중단(神衆壇), 그리고 망자의 위패나 사진으로 영가(죽은 이의 혼)를 안치한 하단(下壇)의 영단(靈壇) - 을 중심으로 구성되어 의례의 순서 또한 이에 상응하여 진행된다. 이러한 삼단헌공(三段獻供)은 추선회향(追善回向)의 사상을 담고 있는데, 즉 불보살과 신중에 대한 공양으로 얻은 공덕을 죽은 이에게 돌려[回向] 고인을 좋은 곳으로 보낸다는 의미이다. 또한 낙태아 천도재에서는 전통 천도재와 같이 영가와 고혼들에게 음식물과 법문으로 법식(法食)을 베푸는 의식인 시식(施食)[17]이 그 핵심을 이룬다. 따라서 현 한국의 낙태아 천도재를 조상 천도재와 비교할 때 그 구조나 그 기저에 깔린 사상(시식, 추선회양)에서 커다란 차이는 없어 보인다. 이는 간단한 독경(讀經)으로 끝나기도 하는 일본의 수자공양과는 다른 점으로 의식의 형식과 절차를 중요시 하는 한국 낙태아 천도재의 특징으로 보여준다.

더불어 한국의 낙태아 천도재는 일본과 달리 조상 천도재의 연장선상에서 인식되는 경우는 드물다. 다시 말해 일본의 수자공양이 수자(태아)도 세상을 떠난 선조와 다를 바 없다는 사고에서 선조공양과 함께 흔히 행해지고 있다면,[18] 한국의 경우 낙태아 천도재를 주재하는 스님들 대다수가 낙태아와 조상의 차이를 분명히 하여 낙태아 천도재를 조상 천도재와 구분하여 봉행할 것을 강조한다. 즉 낙태아는 급작스럽고 폭력적인 죽음을 맞아 태어날 기회를 박탈당했기에 삶에 대한 집착과 원한이 매우 커 조상 천도재와 동일한 방식으로는 천도되기 어렵다는 것이다. 따라서 한국 사찰에서는 낙태령의 원한 내지 원결(寃結)을 푸는 것이 무엇보다 강조되고 이를 위해 낙태를 자행한 부모의 참회를 매우 중요시하며 이를 위해 천도재 안에 따로 절차를 마련해 놓고 있다. 물론 일본 수자공양의 경우에도 의뢰자의 (자신의 중절행위에 대한) 반성과 참회를 중요시하고 있지만 이것이 의식

에 등록되어 있는 458사찰을 대상으로 이 중 전화연락이 가능한 170곳을 대상으로 2009년 1월에서 5월까지 진행되었다. 자세한 조사결과는 졸고, 「천도재의 새로운 양태」, pp. 174f.

17) '시식'은 "풀어먹인다."는 뜻으로 '中有', 즉 불교에서 말하는 죽은 뒤 다음 생을 받을 때까지 중간기간의 존재 - '餓鬼'라고도 칭함 - 를 제례의 대상으로 삼아 獻食함을 의미한다. 대승불교에서는 법공양 즉 讀經이 강조되고 이것이 제례의 행법으로 정착되었다. 정각,「불교 제례의 의미와 행법 - 施餓鬼會를 중심으로」,『한국불교학』 3 (2002), pp. 305-320.

18) 김석란, 「일본의 수자공양의 사례연구」,『일본문화연구』 8 (2003), pp. 80-82.

의 한 절차로 구성되고 있는 경우는 드물다. 따라서 대부분의 한국 사찰에서는 낙태아 천도재에서 참회의 내용을 담은 '발원문'(축원문)19), '참회문' 혹은 '참회발원문'을 참가자들이 함께 낭송하는 절차를 두고 있다.

거룩한 부처님!
무한한 지혜와 자비의 힘으로
무명의 어두움을 밝혀 주소서.....
저희들의 지난 날 욕심과 성냄과 어리석음으로
지은 잘못 모두 참회합니다.
옷깃 스침도 지극한 인연이라 하는데
부모인연 맺고자 하는 작은 손 뿌리친
무지한 엄마 아빠랍니다!!!!
지금이라도 가슴 깊이 참회하며 발원하옵니다.

아가야! 미안하다.
널 버린 이유 아무리 많다 하여도
이 못난 엄마 아빠를 용서 해 다오.

허공바다 넓디넓어 불법인연 만나기가 어려워도
지극한 참회발원에 벽운사 청정수월도량에 강림하신
관음보살 지장보살님!!!
천수관음 되어 우리아가 안아 주시고
천안관음 되어 우리아가 살펴 주시고
태안지장 되어 따스하게 인도해 주시니…….

모든 원망 미련 부질없다
한순간에 떨쳐 버리고
고통과 아득함도 다 잊은 채
아미타불 계신 곳
극락정토에서 편히 쉬어라.

이생에서 못 다한 만남
다음 생에 좋은 인연 맺자꾸나.

이제 설움 멈추어라.
미운 엄마 아빠 어찌 할 말 있겠는가!

---

19) 영가 (천도)발원문의 경우 기본적으로 "00영가를 천도하오니 불보살님의 가피를 입어 극락왕생하기를 원합니다."라는 내용을 담고 있으며 따라서 많은 수의 불보살들이 언급된다.

오늘 여기 차린 우유 사탕
오늘 여기 밝힌 초 한 자루

어둡고 추운 골짜기를 헤매는
너희에게 무슨 소용이련만
이 어미의 정성이니 배부르다 기쁘다 생각하여라.
한 번 안겨 보지 못한 엄마 품도
부려 보지 못한 어리광도 야속한 마음도
모두 다 잊어 다요 아가야 미안하다. 정말 정말 미안하다.
착한 우리 아가야...
오늘 참회 들어주렴
오늘 용서 받아주렴
....
(벽운사, 아가영가 발원문)[20]

또한 한국의 낙태아 천도재의 특징으로 '불전주의'(佛典主義)를 들 수 있다.[21] 이는 낙태아 천도의 필요성을 이와 관련된 경전들을 인용하여 그 필요성과 정당성을 제시하고자 하는 경향을 말한다. 이런 맥락에서 특히 『장수멸죄경』(長壽滅罪經)은 낙태아 천도재에서 스님이 법문 할 때 참석자들에게 흔히 읽혀지는 경전이며, 『타태경』(墮胎經)과 『아귀보응경』(餓鬼報應經) 또한 낙태의 무거운 과보에 대해 말할 때 대표적으로 언급되는 경전이다. 그 밖에 한국 낙태아 천도재의 특징은 이 의례가 하나의 집단의례로서 정착되고 있다는 것이다. 일본의 경우에도 물론 수자공양이 합동의례로 행해지기도 하나, 한국의 경우처럼 일반적이지 않다. 이러한 공동 천도재의 형식은 주로 가족이나 친지단위로 봉행되는 전통적인 한국의 조상 천도재와도 차별성을 보인다.

다시 말해, 한국의 낙태아 천도재는 한국의 전통적 조상 천도재의 의례구조 위에 새로운 요소가 추가되고 혹은 대체되면서 하나의 새로운 의식으로 재구성되고 있다. 예를 들어 낙태와 관련된 경의 독경이나 참회문 낭독과 같은 새로운 절차가 추가되고, 시식(施食)의식으로 영단(靈壇) 앞에서 잔을 올리는 전통적인 헌다(獻茶) - 실제로는 대부분 청정수 - 의식은 우유(분유)를 잔에 부어 올리는 것으로 대체되며, 또 영단의 공양물로 조상의 경우와 같이 특정 음식(나물, 전, 탕)이

20) 참조, 벽운사 인터넷 홈페이지 '자료실': http://www.bwjisan.com/index.html
21) 이는 일본 학자 후지가미(渕上恭子)가 이미 지적한 바이다. 渕上恭子, 「韓國佛敎の水子供養」,『宗敎硏究』 76券 2號 (日本宗敎學會, 2002), pp. 190f.

놓이나 추가로 영단의 양 옆에 '아이'를 위한 우유, 과자, 배내옷, 인형, 장난감, 학용품 등이 바쳐진다. 또한 일본 수자공양의 영향으로 일본에서 아이들의 수호신으로 믿어지는 지장보살의 가피력이 특히 강조되어 일부 사찰에서는 이와 관련된 대형 조형물들이 세우지기도 한다.[22] 특히 인상적인 것은 일부 사찰에서 관찰되는 여러 열로 배열되어 있는 모자와 망토를 걸치고 있는 작은 동자상들의 존재로 이는 수자공양을 행하는 일본 사찰에서 흔히 관찰되는 풍경이기도 하다.

Ⅲ. 낙태아 천도재는 '여성을 위한' 의례인가?

(1) 한국 낙태아 천도재의 관찰

현재 한국에서 대다수의 사찰이 제공하고 있는 낙태아 천도재는 '낙태'라는 여성 고유의 경험을 근간으로 (기혼)여성을 그 주 고객층으로 삼고 있다는 점에서 이 의례와 여성은 불가분의 관계를 맺고 있다. 실제로 필자가 참여관찰한 대부분의 낙태아 합동천도재에서 남성은 의례를 주재하는 스님(들)을 제외하고 극소수이었다. 그렇다고 낙태아 천도재를 엄격한 의미에서 '여성의례'(women's ritual)라고 할 수 없는 것은 이 범주에 일반적으로 남성과 독립적인 공간에서 행해지고 여성만이 참여하면서 여성이 의례적 권위를 행사하는 제 의례를 포함시키기 때문이다. 또한 이 의례는 그 지향성이 뚜렷한 페미니스트적 '여성의례' - 즉 여성 고유의 (젠더)경험을 매개로 여성에게 '힘을 부여하기'(empowering) 위한 목적으로 고안된 의례 - 에 속한다고 말할 수도 없다.[23] 왜냐면 이 의례는 일반적으로 남성 승려에 의해 주재될 뿐 아니라 여성만을 배타적으로 의례에 참여시키지도 않으며 또한 이 의례에서 '구원'의 대상은 낙태의 주체인 여성이 아니라 바로 그 '희생자'인 낙태아에 맞추어져 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 한국 사회에서 낙태아 천도재와 같이 새로운 의례의 확산은 이 의례가 그 주 소비층인 여성들의 특정한 '욕구'에 부응하고 있음을 말한다. 그렇다면 여기서 대두되는 질문은 낙태아 천도

---

22) 대원사의 경우는 대형 '태안지장보살' 상이 그것이다. 한편 구담사의 경우는 '귀자모신'(鬼子母神)을 태아영가의 수호신으로 소개하고 이를 '애자모지장보살'이라고 부르며 부조물로 형상화하여 봉안하고 있다. 이 또한 일본 불교의 영향으로 이 여신과 관련된 설화는 『잡보장경』(雜寶藏經) 제 9권 「귀자모실자연」에 실려 있다. http://gudamsa.org

23) 참조, Jan Berry, 2006, "Whose Threshold? Women's Strategies of Ritualization", *Feminist Theology*, vol. 14, No. 3, 2006, pp. 273-288.

재는 과연 어떤 메커니즘을 통해 여성들의 '욕구'에 대응하고 있으며 또한 이 의례는 여성들에게 궁극적으로 어떤 영향을 미치는가이다. 특히 후자에 대한 논의가 의미를 가지는 것은 일본의 경우 여성에게 미치는 수자공양의 부정적 측면이 오랫동안 사회적 이슈로 다루어졌기 때문이다.

필자가 낙태아 천도재에 관심을 갖기 시작한 것은 우연한 기회에 구담사의 '태아영가 천도재'를 접하고 학생들과 해당 사찰을 방문하고 주지인 비구니 지율스님과 인터뷰를 하면서 부터였다. 무엇보다 구담사는 낙태아 천도재를 행하는 타 사찰들과는 여러 면에서 차별된다는 점에서 필자의 주목을 끌었다. 예를 들어, 낙태아 천도재가 남성 승려에 의해 거의 주재되는데 반해 구담사의 경우는 비구니 스님이 이 의례를 담당하고 있으며, 타 낙태아 천도재에서 남성참가자는 (극)소수인데 반해 구담사의 경우는 주지 스님이 천도재에 (낙태아의) 양 부모의 동참을 강조함으로서 남성이 평균적으로 참석자의 15%-20% 정도를 점할 뿐 아니라 부부가 어린 자녀들을 동반한 경우도 흔히 관찰된다. 또한 구담사의 낙태아 천도재가 비구니 스님에 의해 주재됨으로서 타 사찰과는 달리 의례참가자들과 주지 스님과의 높은 감정적 교감이 이루어지고 참석자들 또한 의례 참여에 매우 적극적으로 임함으로서 (적어도 의례가 행해지는 동안에는) 비교적 강한 공감대가 형성되고 있다는 것이다. 이러한 현상은 많은 낙태아 천도재에서 남성 스님(들)의 독경에 참가자들이 수동적으로 이를 따라 하거나 경청하는 것과는 차이를 보인다. 따라서 필자는 낙태아 천도를 '전문화'하고 있는 사찰 중 유일하게 비구니 스님이 의례를 총괄하고 있는 구담사에서 여성을 위한 새로운 의례가 실험되고 있지는 않을까 하는 기대감을 갖고 조사에 임했던 것이 사실이다.

그러나 필자는 구담사의 낙태아 천도재에서 행해지는 주지 스님의 법문을 기록하면서 과연 낙태아 천도재가 '여성을 위한' 의례인가 하는 의문을 갖게 되었다. 사실 그녀의 법문내용은 다른 사찰의 그것과 내용상 큰 차이는 없었으나 가끔씩 그녀의 강한 카리스마에서 나온 직설적 어법은 매우 위협적으로 들렸다. 지율 스님 법문의 주요 내용을 간추리면, 우선 낙태를 '살인'으로 규정하여 낙태를 한 의례참가자들이 자신을 '살인자'로 인정할 것을 요구하고, 같은 맥락에서 낙태아의 천도는 아이에게 용서를 빌고 진심으로 참회하여야만 가능하다는 것을 강조한다. 또한 낙태에는 양쪽 부모가 다 책임이 있으나 어머니에게 낙태령의 원한이 더 많은 것은 결국 낙태를 행한 것이 어머니이기 때문이라는 것이다. 이어서 낙태아의 다양한 탈을 언급하고 특히 이러한 탈 혹은 원결은 자녀의 수능시험, 대학입시 때 가장 많이 들어온다며 이로 인한 자녀들의 구체적인 학업장애를 열거하고, 낙태아 천도재를 행함으로서 이러한 제 문제들이 해소되고 더 나아가 집안이 번창

해진 사례들을 언급한다.[24] 이에 덧붙여 한 번의 천도재로는 영장(靈障)이 해소되기 어려우므로 여러 번의 천도재가 필요함을 말한다.

위의 간략한 구담사 소개는 여성에 의해 주재되고 여성 고유의 경험을 매개로 여성을 주 고객으로 삼고 있는 의례라고 해서 필연적으로 여성친화적 성격을 가진다고 쉽게 단정할 수 없음을 말해준다. 무엇보다 낙태아 천도재를 행하는 한국 사찰에서 자주 접하게 되는 언설은 다름이 아닌 수정(受精)이 되는 순간부터 이를 '인간'으로 간주하는 불교의 생명관에 근거하여 낙태를 '살인'으로 규정하고 낙태를 한 이들에게 이로 인한 자신들의 깊은 죄업(罪業) 혹은 업장(業障)을 자각하도록 촉구하는 것이다. 이를 위해 흔히 낙태의 무거운 과보에 대해 말하고 있는 경전들 -『장수멸죄경』,『타태경』,『아귀보응경』- 이 독경되는데 이는 동시에 낙태아 천도의 필요성과 정당성을 제공하는 역할을 한다. 이런 맥락에서 낙태아에게는 '태아'(embryo/fetus)가 아닌 적어도 자신의 의지와 의사를 표현할 수 있는 '어린아이'(young child)의 이미지가 부여되고 있는데, 이 존재는 (의뢰자의) 꿈에서 어머니에 대한 자신의 원망과 저주를 토로하기도 하고, 또한 경내에 봉안된 동자상을 통해 구체적으로 형상화되기도 한다. 물론 낙태아 천도재가 낙태령과의 소통을 전제로 하기에 이들 존재를 어느 정도 '인간화'할 필요는 있으나 낙태를 '온전한' 인간의 살해와 동일시함으로서 여성 의뢰자들은 필요이상의 죄의식을 강요받고 있다고 볼 수 있다. 더 나아가 이러한 죄의식은 낙태행위를 자녀를 보호하고 기르는 어머니 '본래' 임무와 대비되면서 보다 더 심화된다고 할 수 있다. 사실 낙태와 관련된 '죄'는 특히 여성에게 매우 중첩적인 의미를 가지고 있다. 우선 음성적으로 행해지는 낙태는 불법(不法)이기에 법률적인 차원에서 '죄'일 뿐 아니라, 도덕적인 규범을 위반했다는 점에서 도덕적인 차원의 '죄'(악)라고 할 수 있다. 물론 이러한 도덕적 죄의식은 내면화된 자기의 이상(理想)과 현실의 자신 모습 사이의 균열을 분명히 자각했을 때 성립된다. 또한 불자의 경우 낙태는 불교의 핵심 계율인 불살생을 어겼다는 점에서 종교적 '죄'이기도 하다.[25] 무엇보다 이러한 죄책감은 젠더화된 것으로 이는 여성들이 해당 사회에서 그들에게 기대하는 역할(어머니) 혹은 성향(모성)과 자신의 행위(낙태) 사이의 괴리를 인식하면서 내면화되기 때문이다.

---

24) 천도재를 행함으로서 산자에게 공덕이 돌아온다는 말은 사찰에서 자주 접하는 언설로 이와 관련하여 "귀신을 잿밥을 공짜로 얻어먹지 않는다.", "천도재를 지내면 그 공덕의 1할은 해당 영혼에게 가고 나머지는 재를 지낸 본인에게 돌아온다." 등이 말해진다. 2008년 9월 23일 구담사 법회.

25) 김현준,「元曉의 懺悔思想 - 大乘六情懺悔를 中心으로」,『불교연구』2 (1986), p. 54.

한편 낙태로 인한 '죄'는 낙태를 자행한 이에게 낙태아의 영혼이 '징벌' 혹은 '저주'를 내린다는 언설을 보다 설득력 있게 만든다. 낙태아 천도재에서 낙태령은 원혼(冤魂)으로 다양한 재앙을 가져오는 존재로 소개되고 이 원혼이 야기한다는 탈은 그 종류도 다양하고 영향범위도 넓게 설정되어있다. 각종 신체적/정신적 질환, 불임과 잦은 유산, 장애아 출산, 부부불화, 사업실패, 자살과 살인, 자녀들의 탈신, 학업장애 등등이 언급되고 이러한 탈이 낙태에 일차적 책임이 있는 부모뿐 아니라 자녀들 그리고 해당 부모의 형제, 자매, 손자, 증손에게 까지 미친다하여 낙태아의 탈이 7대를 거친다고도 하며, 또한 낙태아의 탈이 일종의 주기를 가지고 있다며, 낙태 후 1년, 3년, 7년, 10년, 17년, 20년, 23년, 25년 째 해당 (낙태한)달이 지나서 탈이 생기고, (천도를 하지 않고) 오래두면 오래둘수록 그 탈은 심하고 집요하다고 말해진다. 한편 낙태아의 탈은 결코 벗어날 수 없는 것이라 하여 탈이 없는 것처럼 보여도 단지 이를 느끼지 못할 뿐이라고 말해지며, 생활고나 부득이한 이유로 낙태를 한 경우에도 낙태아의 처지에서는 어디까지나 일방적으로 살해를 당한 것이기에 사정이 어떠하던 영장이 있다고 한다.[26] 특히 낙태령이 다양한 재앙을 가족구성원에게 가져온다는 언설 그 중에서도 자녀의 학업장애에 주부들은 예민하게 반응할 수밖에 없는데 이는 주부들이 통상 가족의 안녕을 책임지고 가족 내의 문제를 해결하며 특히 자녀 교육을 자신들에게 부여된 주요 임무로 인식하고 있기 때문이다. 이런 의미에서 낙태아 천도재는 여성들이 가지고 있는 낙태에 대한 (막연한 혹은 강요된) 죄책감 그리고 가족이 받을 수도 있는 재앙에 대한 두려움을 주요한 자원으로 운영되고 있다고 할 수도 있다.

무엇보다 낙태에 대한 죄책감은 한국의 낙태아 천도재에서 하나의 중요한 절차로 자리 잡고 있는 (스스로 범한 죄업을 뉘우치고 용서를 비는) '참회문 낭독'을 통해 의례참석자들이 자신의 '죄'를 공개적으로 인정하게 함으로서 기정사실화된다. 한편 이러한 참회문 낭독은 - 비록 해당 사찰이 미리 작성하여 그 내용이 전형적이나 - 참가자들이 성직자의 중재 없이 낙태아와의 직접적인 소통을 구한다는 특징을 가진다. 여기서 언급할 것은 '참회'는 불교에서 중요한 수행의 행법(行法) 중 하나로 전혀 새로운 것이 아니며 일반적인 조상 천도재에서도 '참회진언'(懺悔眞言) 등이 독송된다는 것이다.[27] 그러나 조상 천도재에서 참회는 하나의 독

26) 구담사, *op. cit.*, pp. 74-77, 83; 석묘각, *op. cit.*, pp. 135-137.

27) '참회진언'은 업장을 참회하는 진언으로 "옴 살바 못자모지 사다야 사바하"가 대표적이다. 참고로 대승불교에서 '참회'는 자신의 죄를 인정하는 자가 제불(諸佛)에 귀의하여 참회하고 부처님이 이를 자비심으로 받아들이심으로서 죄의 공포로부터 자유로워지는 과정을 포함한다. 무엇보다 대승불교에서는 참회가 단지 계율의 위배가 아닌 고(苦)의 근원적 성찰에 기반하고 있어 인간의 본성은 원래 죄가 없으나 무명의 업력에 의해 죄업을 짓고 고통을 받

립적인 부분을 구성하고 있지 않은 반면 낙태아 천도재에서는 낙태의 깊은 죄업에 근거하여 참회가 의례의 하나의 필수적 절차로 자리 잡고 있으며, 참회문 또한 매우 구체적으로 작성되어 참회의 구체적인 대상과 내용이 포함되는 등 참회가 의례의 핵심적인 부분을 구성하고 있다는 것이다.

이와 함께 주목할 것은 낙태아 천도재에서 낙태령은 단지 참회와 천도의 대상이 아니라 살아있는 아이와 마찬가지로 부모, 특히 모친의 지속적 위로와 돌봄이 필요한 존재로 종종 암묵적으로 이해된다는 점이다. 이는 여러 사찰에서 낙태아 천도재를 일회성 의례가 아닌 평생 혹은 반복하여 행할 것을 권하고 있으며 (구담사의 경우) 경내에 봉안된 (아기)동자상에 옷을 철따라 갈아입히거나 동자상 앞에 과자, 장난감 등을 놓아두는 행위 그리고 동자상을 목욕시키는 - 원래 '관욕'(灌浴)으로 정화의 의미를 가짐 - 행위 등에서 나타난다. 필자가 구담사에서 관찰한 바에 의하면 여성들은 자신들이 봉납한 동자상에 각별한 애정을 갖고 있으며 심지어 자신의 동자상을 안고 얼르는 광경도 확인할 수 있었다. 이러한 의미에서 혹자는 낙태아 의례는 낙태아를 인격을 가지고 있는 아이로 간주하여 이를 돌보는 '의사적 육아'(擬似的 育兒)라고 평하기도 한다.[28] 따라서 낙태아 천도재는 낙태라는 사건으로 인하여 단절된 어머니와 아이(낙태아)의 관계를 복구하고, 해당 여성에게는 '스스로' 저버린 자신의 어머니 역할을 수행하게 하는 기회를 제공하고 있다고 설명할 수 있다.

(2) '낙태아 의례와 여성' 에 대한 선행연구

앞에서는 한국의 낙태아 천도재와 관련하여 여성학적으로 의미를 갖고 있는 여러 요소들을 지적하였다. 그러나 이 의례가 여성에게 미치는 영향을 보다 다각적으로 논의하기 위해서는 기존의 연구결과를 참고할 필요가 있다. 단 낙태아 의례에 대한 선행연구는 일본의 '수자공양'에 집중되어 있기에 이를 중심으로 논의를 살펴보고자 한다. 사실 수자공양에 대한 기존 연구는 이 의례가 의뢰자인 여성에게 어떤 의미를 가지는가에 - 서구 학자들이 주축이 되어 - 많은 학문적 관심이

는다고 설명한다. 또한 대승불교에서는 참회를 무엇을 이루기 위한 수단이 아닌 목표 그 자체로 보아 참회 그 자체에 궁극적 형태의 수행, 부처님의 진리 그리고 열반의 상태가 들어있다고 말한다. 김현준, *op. cit.*, pp. 55-58.

28) 水子供養の文化と社會 研究會, http://www.ne.jp/asahi/time/saman/

모아지고, 따라서 '중절 후 죄의식', '수자령의 재앙에 대한 공포', '의례의 효과' 등이 주요 주제로 다루어졌다.[29] 그러나 그 연구결과를 보면 이 의례에 대한 평가는 긍정적 혹은 부정적으로 크게 나누어지며 또한 그 '중간적' 입장을 유지하는 학자들도 나타났다.

부정적 평가

여기서 흥미로운 것은 여성학적 시각을 분명히 하는 (여성)학자들은 이 현상에 대해 대체로 부정적인 시각을 유지하고 있다는 것이다. 그 대표적인 예가 **하더커**(Helen Hardacre)로 그녀는 수자공양이 일본의 변화된 성문화 내지 낙태관을 반영한다고 주장한다. 그녀에 의하면 전통 사회에서 경제적 어려움에 기인한 낙태는 해당 공동체로부터 묵인되었으며 혼외 관계로 인한 원치 않는 임신으로 낙태가 행하여졌어도 그 비난이 남녀 양쪽 당사자에게 향하여진 것에 반해 수자공양의 등장은 일본 사회에서 낙태에 대한 새로운, 즉 여성혐오적인 인식을 보여주고 있다는 것이다. 그녀에 의하면 이러한 여성혐오적(misogynous) 성향은 수자공양이 차용하고 있는 '태아중심적' 담론 - 즉 태아를 수정의 순간부터 인간으로 취급하여 모든 인권을 부여하고, 더 나아가 태아를 어머니(의 몸으)로부터 분리하여 이 둘을 대립적인 존재로 위치지어 전자의 권리를 후자의 그것과 구별하려함 - 에서 가장 뚜렷이 확인되며, 이렇게 태아가 마치 여성의 몸 밖에 존재하는 독립적인 인격체로 이미지화되는 데에는 현대 의학의 태아 촬영기술이 한 몫을 하였다며 수자공양은 바로 이러한 태아에 대한 페티시화(fetishized)된 이미지로 인해 일어나는 감정을 이용하고 있다는 것이다.[30] 하더커는 이러한 태아중심적 담론은 모든 종류의 임신중단을 여성에 의한 살인행위로 규정하고 이로서 이 여성들은 낙태령의 공격 즉 징벌을 받을 수 있다는 발언을 가능하게 한다고 하며, 무엇보다 이러한 담론은 젊은 미혼여성에게 적용되어 이들 여성들의 '방종'하고 비생산적 성행위가 비난되고 있다는 것이다.[31]

한편 하더커는 수자공양이 최근에 만들어진 것으로 불교경전에도 이러한 의례와 관련된 언급이 없으며 일본의 가장 큰 불교종단인 정토진종을 비롯하여 대다

29) 사실 수자공양에 대한 연구는 90년대 말 까지 왕성히 진행되다가 그 이후로 열기가 식었다고 할 수 있다. 이는 이 의례가 7·80년대 피크를 이루다가 이후 점점 쇠퇴의 길을 걷다가 현재에는 일본사회에서 더 이상 주목을 받지 못하고 있다는 사실과도 맥을 같이한다.

30) Helen Hardacre, 1997, *Marketing the Menacing Fetus in Japan*, Univ. of California Press (1997), p. 3.

31) *Ibid.*, p. 5f.

수의 종교기관들이 이 의례를 거부하고 있음을 말하면서 수자공양은 이 의례를 제공하고 있는 종교전문가들이 새롭게 만들어낸 '문제' - 즉 수자령의 징벌 - 에 대한 해결책으로 작동하고 있다며 이 의례의 정당성을 전적으로 부인한다.[32] 따라서 그녀는 수자공양의 등장과 확산의 큰 책임을 경제적 이익에 눈이 먼 종교전문가들의 상업적 전술에 돌리고 이들이 낙태를 한 여성들이 수자에 대한 공포로 인해 의례를 행하게 만들어 결국 이들 여성을 감정적으로 경제적으로 착취하고 있다고 강도 높게 비판한다. 이러한 그녀의 비난은 일본에서 수자공양이 소개되면서 많은 사찰과 소위 '영매'들이 분노에 차서 복수를 다짐하는 낙태아의 그림과 함께 수자령의 해악을 열거하고 있는 책자들을 배포하고, 이러한 문제를 해결해 준다는 자신들의 수자공양을 타블로이드판 신문이나 잡지에서 대대적으로 선전함으로서 이에 대한 강한 사회적 비판을 불러일으켰던 것과도 맥을 같이 한다. 끝으로 하더커는 근래에 일본에서 수자공양의 쇠퇴는 이러한 태아중심적 담론이 사회전반에 걸쳐 거부되고 있음을 반증하고 있다고 주장한다.[33]

유사한 맥락에서 일련의 일본 여성학자들 또한 수자공양의 여성억압적 성격을 지적하고 있다. **고마츠**(小松加代子)는 수자공양이 낙태아의 저주에 대한 위협 그리고 고착된 성역할에 근거한 성차별이라는 두 특징을 갖고 있으며, 전자는 낙태의 의미 혹은 삶의 시작과 끝에 대한 문제에 종교적 답을 제공하지 못하며 후자는 낙태경험으로부터 오는 중압감을 오직 여성들에게 부가하고 있다고 비판한다. 따라서 그녀는 수자공양이 낙태를 행한 여성에게 심한 죄책감을 심어줄 뿐 아니라 낙태경험에 수반되는 고통에 어떤 답도 제공해주지 못한다고 주장한다. **미조구치**(溝口明代) 또한 그녀의 저술에서 수자공양에서 낙태를 죄로 규정하는 것은 남성에게 여성과 여성의 성(sexuality)을 통제할 수 있는 하나의 수단을 제공해주는 것이라고 보고, 따라서 이 의례는 결국 부권사회의 체제에 의해 계획되어진 여성지배의 장치로 성차별을 재생산하고 있다고 비판한다.[34]

긍정적 평가

이들 여성과는 대조적으로 수자공양의 치유효과를 지적하고 그 긍정적 기능을 부각시키고 있는 일련의 학자들이 있다. 이들 중 **라플레르**(William LaFleur)는 앞

---

32) *Ibid.*, pp. 251-258.

33) *Ibid.*, p. 258.

34) 溝口明代, 「水子供養と女性解放 宗教を利用した母性支配を撃つ」, 『「母性」を解讀する』, 有斐閣選書, 有斐閣, 1991.

에서 다룬 하더커의 수자공양 비판에 대해 자신의 상반된 시각을 명확히 하고 있다. 그는 하더커의 주장과 달리 이 의례가 일본의 불교전통과 민속에 그 뿌리를 두고 있으며, 그녀는 이 의례의 복합적 성격을 간과하고 단지 이를 (종교전문가들의) '장사속'으로 축소설명하고 있다고 비판한다. 또한 그는 낙태경험과 관련된 여성들의 고통이 온전히 이 의례에 의해서 새롭게 '창조'되었다고 보기는 어렵다고 말한다.[35] 그러나 그는 보다 근본적인 문제로 하더커가 비서구권의 종교현상을 '이해'하려고 하기보다 서구의 합리적 시각에서 비서구권의 특정 종교현상을 그릇된 믿음 혹은 잘못된 종교로 판단하려 한다며, 그녀의 현 일본불교에 대한 비판 - 즉 귀신/사령에 대한 믿음에 대한 관용성, 낙태에 대한 명확한 입장표명의 유보 등 - 역시 기독교 교회가 특정 주제에 대하여 명확한 윤리적 자기위치를 설정하고 있는 태도와도 일맥상통하고 있다고 지적한다.[36] 따라서 그는 하더커와 같이 다분히 프로테스탄트적 시각에서 사령에 대한 믿음을 근간으로 하는 수자공양의 주술적 요소들을 비불교적/비종교적 혹은 비윤리적이라고 비난하기보다, 실용주의적 입장에서 이러한 (주술적)의례가 내포하고 있는 치료적(therapeutic) 기능을 보다 진지하게 고찰할 것을 제안한다.[37]

무엇보다 라플레르는 한 개인이 자신의 본질적인 인간성을 확인하는데 '죄의식'이 매우 중요한 역할을 담당하기에 수자공양이 단지 낙태령의 징벌 때문이 아니라 자신의 행동(낙태)에 대한 죄의식으로 인해 행해진다면 다분히 긍정적이고도 치유적인 효과를 가진다고 주장한다.[38] 그는 이 의례를 낙태로 인한 도덕적 딜레마를 해결해주는 효과적 장치로 이해하고 있는데, 그 이유는 해당 부모들이 비록 태아를 죽이는 죄를 범했으나 자신들이 수자공양을 행함으로 이러한 (의례)행위를 자신들이 자상하고 인간적 감정을 지니고 있는 사람이라는 구체적인 증거로 확인하기 때문이라는 것이다.[39] 따라서 이 의례는 많은 일본인들이 낙태시술에 대하여 관대하되 동시에 자신들을 - 개인적으로도 집합적으로도 - 여전히 도덕적이고 감정적으로 '섬세하다'(sensitive)라고 의식할 수 있게 한다는 것이다. 이런 맥락에서 라플레르는 수자공양을 현대 사회가 당면하고 있는 낙태문제에 대한 일본식

35) William LaFleur, "A Comment Concerning Abortion Rites in Japan", *Journal of Japanese Studies*, Vol. 25, No. 2. 1999(Summer), p. 495.

36) William LaFleur, "Abortion, Ambiguity, and Exorcism", *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 5, 1998, pp. 386ff.

37) *Ibid.*, p. 397.

38) William R. LaFleur, *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton University Press. 1992, p 197.

39) *Ibid.*, p. 151, 155.

해결방법으로 보고 있으며, 더 나아가 이 의례를 서구 사회에 대한 하나의 긍정적 대안으로 제시한다. 즉 죄책감을 그 핵심으로 하고 있는 수자공양은 해당 부모가 낙태를 했음에도 불구하고 여전히 인간적이고 배려하는 자신의 이미지를 갖게 함으로서 '낙태'라는 심각한 도덕적 문제를 보다 현실적으로 해결할 수 있는 길을 열어놓기에 미국에서와 같이 낙태에 대한 찬반의견의 극명한 대립으로 사회적 분열이 야기되지 않는다는 것이다.[40]

라플레르가 말하는 이러한 낙태와 수자공양의 친화성 내지 상호보완적 관계 - 의례를 통해 낙태(아)에 대한 깊은 회환과 참회가 표출되고 이로서 죄의식이 극복되어 해당 인물은 다시 일상으로 복귀하게 됨. - 는 이미 다른 학자들도 지적한 바 있다.[41] 이는 일본 사찰의 경우 일반적으로 낙태에 관여한 사람들을 준엄하게 질책하려 하지 않는다는 것과도 일정 부분 관련 있다고 할 수 있다. 그러나 라플레르의 이러한 긍정적인 수자공양 평가는 성별에 따른 낙태와 죄의식에 대한 경험/인식의 차이, 낙태아 의례에 대한 남녀 간의 서로 다른 욕구 등을 고려하지 않은 채 이를 일반화시킴으로서 (일본)여성들이 경험하는 이 의례의 실질적인 효과에 대한 논의는 더 이상 이루어지고 있지 않다.

스미스(Bardwell Smith)는 자신의 연구프로젝트에 광범위한 민속지학적 조사를 포함시키고 특히 인공/자연유산, 사산 경험에 대한 일본 여성들의 다양한 대응에 연구의 초점을 맞추었다.[42] 그는 수자공양이야말로 일본 종교에서 오로지 여성의 문제에 그 관심이 집중되고 있는 거의 유일무이한 경우일 것이라며 이 의례는 종교단체들이 자연/인공유산이 야기하는 잠재적 트라우마에 대응하고 그 고통을 치유할 수 있는 방법을 찾으려는 노력을 반영하고 있다고 말한다.[43] 그러나 동시에 스미스는 일본 여성들이 자신들이 경험한 '상실감'에 대한 종교의례의 필요성을 표현하면서 다수의 일본 사찰들이 수자공양을 시작하게 되었음을 언급하면서 여성들도 자신들의 '문제'를 해결하기 위해서 다양한 방법들을 적극적으로 모색하고 있음을 언급한다.[44]

---

40) *Ibid.*, p. 158, 217,

41) KOMATSU Kayoko, "Mizuko Kuyo and New Age Concepts of Reincarnation", *Japanese Journal of Religious Studies* 30/3-4, 2003, pp. 265f.

42) 스미스는 유산아/사산아를 위한 죽음의례(수자공양)에 참가한 3,000명 이상을 대상으로 설문조사를 실행하였으며, 이 밖에도 교토의 한 사찰에서 1,400명이 넘는 여성들에 의해 작성된 설문조사지를 분석하였다고 한다. Bardwell Smith, "The social context of healing: Research on abortion and grieving in Japan", in Collet Cox, et al. eds., *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretation of religious change*, Mouton De Gruyter, 1992, p. 312 (footnote. 2.)

43) *Ibid.*, p. 286.

한편 스미스는 자연/인공유산 경험에 대한 일본 여성들의 반응이 매우 다양하여 이를 일반화하기 어렵다 하면서도, 유산에 대한 여성들의 비교적 소극적 반응으로부터 시작하여 점차 능동적 대응으로 진행되는 5단계의 '가설적 범위'(tentative spectrum)를 제시한 바 있다. 첫 번째, 가장 소극적인 형태로 죄의식, 두려움으로 인해 수자공양을 하는 것으로 이러한 대응방식은 특히 버려진 낙태아의 영혼 내지 이들의 저주/재앙이 모든 불행의 주된 원인이라고 믿는 사람들에게 보다 설득력을 가진다고 한다. 따라서 여기서 수자공양의 목적은 이러한 불행으로부터의 자기방어라고 할 수 있다. 한편 스미스는 수자공양의 동기로 '죄의식', '후회', '공포' 등이 흔히 언급된다며 이런 감정들은 매우 다층적인 성격을 가지고 있기에 이러한 개념들로 지칭되는 여성들의 감정상태 또한 매우 복합적일 뿐 아니라 서로 밀접하게 연결되어 있음을 지적한다. 따라서 스미스는 이 중 하나만을 선택하여 여성들이 수자공양을 행하는 주요 동기로 제시하는 것은 설득력이 없다고 말한다.[45] 두 번째, 애도과정(grieving process)을 용이하게 하기위해 수자공양을 행하는 것으로 스미스는 이것을 여성들이 이 의례를 찾는 주된 이유로 보고 있다. 스미스는 수자공양과 같이 의례화된 애도과정을 통해 여성들은 낙태 후 상실감, 슬픔, 공허, 후회 등과 같은 부정적 경험과 대면하게 됨으로서 이를 객관적으로 바라보게 되고 결국 이를 수용할 수 있게 되기에 '치유'를 경험하게 된다고 한다. 세 번째, 다른 여성들과 자신의 경험을 공유하고 이들과 유대감을 형성하기 위해서 의례를 찾는 경우로, 스미스는 낙태의 경험이 철저히 사적인 성질의 것인 것에 반해 여성들이 공적인 영역인 사찰에서 수자공양에 정기적으로 참여함으로서 자신의 감정을 외부로 표출할 수 있을 뿐 아니라 다른 여성들과 공동체적 유대감을 쌓아감으로서 고립(감)으로부터 벗어나게 된다고 주장한다.[46] 네 번째로 스미스는 '순종을 통한 힘의 획득' 혹은 '약함의 전략'을 언급하는데, 그는 이것을 일본 여성들이 남성중심적 일본 사회에 저항하는 하나의 방식으로 간주한다. 이는 여성들이 낙태 후에도 자신들에게 주어진 아내/어머니의 역할을 적극적으로 수행하려함으로서 자신들의 (가정 내의) 지위/힘을 확보하고자 하는 태도를 말한다. 마지막으로, 스미스는 비록 소수이나 일부 여성들은 청소년들의 낙태와 같은 사회문제에 보다 직접적으로 대응할 수 있는 하나의 기회로 수자공양을 찾는다고 하며 여기서 여성들은 허심탄회하게 성, 교육, 가족, 책임감 그리고 공동체의 역할 등에 대해서 다른 이들과 논의할 수 있는 기회를 갖게 된다고 한다.[47]

---

44) *Ibid.*, pp. 287-291.

45) *Ibid.*, pp. 292f.

46) *Ibid.*, pp. 294-298.

스미스는 이러한 여성들의 5가지 대응방식이 결코 독립적이지 않고 중첩되어 일어날 수 있음을 언급하지만, 대응방식이 보다 능동적일 수록 높은 수준의 치유가 일어난다는 가설을 제시한다.[48] 이런 맥락에서 그는 수자공양이 낙태로 인한 여러 문제를 해결하는 궁극적 방법이 아님을 강조한다. 즉 스미스는 수자공양이 여성들이 낙태 후 이를 (공개적으로) 애도할 수 있는 기회를 제공하고 다른 여성들과 감정적 교류를 가능하게 하여 '치료적'(therapeutic) 효과를 갖고 있으나, 일본 여성들의 잦은 낙태는 개인적이 아닌 사회적 차원에서 그 근본 원인을 찾아야하기에 낙태문제의 실질적 해결에는 기여하지 못한다는 것이다.[49]

앞에서 소개한 스미스의 분석은 비록 낙태에 대한 여성들의 다양한 대응에 초점을 맞추고 있으나 그 스스로 밝히고 있듯이 낙태와 치유라는 주제를 페미니즘의 시각에서 접근하고자 한 것이 아니라,[50] 이를 보다 '넓은' 사회적 심리적 맥락에서 다루고자 하였기에 여성들을 대상으로 광범위한 경험적 조사가 이루어졌음에도 불구하고 수자공양의 효과에 대한 여성들의 구체적인 발언을 들을 수 없으며 대신 스미스 자신의 '가설'에 보다 논의의 무게가 실리고 있음을 부인할 수 없다. 또한 그가 '가설'로 제시한 낙태경험에 대한 여성들의 5가지 대응방법은 때로는 여성들이 수자공양을 찾는 '동기'로 때로는 수자공양의 '효과'로 설명되면서

---

47) *Ibid.*, pp. 304f.

48) *Ibid.*, p. 287.

49) 여기서 스미스는 수자공양을 인류학자 터너(Victor Turner)가 말한 '고난의례'(ritual of affliction)로 보아 이 의례는 의뢰자에게 불행/갈등의 (숨겨진) 원인을 알려주고 이를 통해 자신의 고통을 극복하고 앞으로 나아가게 해주기에 치료적 성격을 지니고 있다고 말한다. 그러나 동시에 스미스는 터너의 '사회극'(social drama)이론을 바탕으로 수자공양이 가지는 효과의 한계를 지적한다. 즉 터너는 한 사회의 갈등이 해결되는 과정 즉 '사회극'의 4단계 - 위반(breach), 위기(crisis), 교정(redressive action), 통합(integration)/분열(separation) - 중 하나인 '교정적 의례'로서 수자공양이 작동하고 있지 않다고 지적하고, 그 이유로 이 의례에서 낙태를 둘러싼 갈등이나 불행을 단지 낙태령의 저주나 징벌로서 설명함으로서 낙태를 유도하는 사회적 구조에 대한 발언이 차단됨으로서 '사회적 치유'가 행해지지 않는다는 것이다. Bardwell Smith, "Buddhism and Abortion in Contemporary Japan: Mizuko Kuyō and the Confrontation with Death", in J. I. Cabezon, ed., *Buddhism, Sexuality and Genders* (State University of New York Press, 1992), pp. 77f.; Meredith Underwood, "Strategies of Survival: Women, Abortion, and Popular Religion in Contemporary Japan", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 67, No. 4, 1999, pp. 745f.

50) B. Smith, "The social context of healing: Research on abortion and grieving in Japan", in: Michael A. Williams, Collett Cox, and Martin S. Jaffe, eds., *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretation of Religious Change* (Berlin, New York: Mouton De Gruyter), p. 286.

원인론과 결과론이 순환되는 논리적 모순을 보여주고 있다.

대만의 '영령공양'(嬰靈供養)[51]을 조사한 인류학자 **모스코비츠**(Marc L. Moskowitz)도 낙태아 의례의 긍정적 기능에 대해서 언급하고 있다. 그는 이 의례가 여성들이 낙태이유를 서로 공유하고, 슬픔을 표출하고 또 과거의 잘못을 적극적으로 교정할 수 있는 장을 제공하기에 여성들이 위안을 얻고 가족의 평화를 회복하는데 힘쓸 수 있게 해준다고 주장한다.[52] 더 나아가 그는 이 의례가 낙태를 경험한 여성에게 심리적 위안을 주는 것은 물론이고 이 의례에서 세대 간 갈등, 결혼생활의 긴장감에서 오는 불만 등이 표출됨으로서 여성들이 자신의 가족 구성원들에 대하여 가지고 있었던 억눌린 감정들을 배출할 수 있는 통로를 제공한다고 주장한다. 따라서 모스코비치는 하더커가 낙태아 의례를 여성에 대한 경제적 착취에 중점을 두고 비판하는 하는 것에 대하여 이의를 제기하며, 이러한 소위 경제적 이익만을 추구한다는 의례가 여성의 기본적인 심리적 사회적 욕구를 충족시키지 못했다면 아마 그 확산은 불가능했을 것이라고 지적한다.[53] 그는 낙태아 의례는 수동적이고 쉽게 속는 희생자인 여성들을 이용하고 있는 소수의 종교전문가의 '작품' 이상의 것이라며, 이들 전문가들이 '죄의식'을 새로이 만들었다고 하기보다, 이들이 부모 자식의 관계, 영의 세계, 도덕 등과 관련된 일련의 전통적 믿음에 토대를 두고 있는 (이미 존재하는) 감정을 강화시키고 있다고 보는 것이 옳다는 의견을 제시한다. 이런 맥락에서 모스코비치는 이 의례를 평가함에 있어 남성중심적 체제 속에서 생식 때문에 볼모로 잡힌 (중국)여성에 대한 고정관념을 무비판적으로 수용하는 것은 문제가 있다고 말한다. 더불어 그는 이 의례에 대한 흑백논리 내지 일방적 비판에 대하여 이 새로운 의례가 자신의 잘못된 행위를 (진정한 참회의 신호로서) 자신의 재물(돈)을 '희생'함으로서 상쇄할 수 있다는 - 어쩌면 '죄의 상품화'라고 부를 수도 있는 - 오래된 믿음에 근거하고 있다는 것이 간과되고 있다고 지적한다.[54]

헤리슨(Elizabeth G. Harrison)은 앞서 소개되었던 스미스(Bardwell Smith)의 프로

51) '영령공양'은 대만에서도 비교적 새로운 의례로 일본으로부터 70년대 중반 유입되어 80년대 중반에 급격히 확산되었다. 이 낙태아 의례 또한 일본의 경우와 같이 80년대 후반과 90년대 초 특히 대만 신문들이 이 의례의 부정적인 면을 집중적으로 보도함으로서 이 의례가 여성들을 두렵게 하는 낙태령(嬰靈)의 이미지를 이용하여 여성들을 경제적으로 착취하고 있다는 비난을 받았다. Marc L. Moskowitz, *The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p. 13, 34.

52) *Ibid.*, p. 69.

53) *Ibid.*, pp. 13f., 40f.

54) *Ibid.*, p. 69.

젝트에 참여하여 공동으로 광범위한 설문조사를 실행하였던 학자로 무엇보다 수자공양에서 여성들이 외부의 압력에 취약하고, 생각 없고, 힘없는 대상으로 기술되고 있는 것에 대하여 반기를 들고 있다. 그녀는 낙태한 여성들이 강한 죄책감과 (아이가 내린다는) 재앙에 대한 미신을 믿음으로서 수자공양을 행한다고 흔히 묘사되는데, 이는 이들 여성의 다양한 동기를 간과할 뿐 아니라 이들 여성의 의례참여가 태아의 죽음과 관련된 자신의 강한 감정을 처리하기 위한 적극적인 시도이며 또한 심사숙고를 거친 의식적인 행위 즉 '선택'이라는 것을 부인하는 것이라고 지적한다. 그녀는 이러한 묘사에는 (일본)여성에 대한 - 수동적이고 무지하며 죄의식에 시달리며 옳은 길로 들어서기 위해서 전문적 종교인의 도움을 필요로 하는 - 고정관념이 작동하고 있다고 말한다. 또한 그녀는 아이를 잃는 것은 매우 개인적이고 사적인 경험으로 (이러한 경험이 부재한) 외부자가 이를 파악하는 것은 매우 어려움에도 불구하고 (아마도 바로 이 이유 때문에) 대중매체나 성직자들의 수자공양에 대한 기술이 도전받지 않고 재생산되고 있음을 지적한다. 따라서 그녀는 이 의례의 복합적 성격을 파악하기 위해서 무엇보다 이 의례를 행하는 재가 여성신도들의 생각을 알아야한다고 주장한다.[55]

헤리슨은 자신의 조사결과를 바탕으로 수자공양의 기능을 다음과 같이 정리하고 있다. 즉 이 의례는 (죽은) 아이의 존재를 인정할 수 있는 공(식)적이고 의례화된 방법을 제공함으로서 여성들이 죽은 아이와의 관계를 (재)수립하고 이 존재를 (지속적으로) 돌볼 수 있게 한다는 것이다. 이러한 아이의 존재를 인정하는 행위는 수자공양에서 아이에게 이름 내지 불명(佛名)이 부여되고, 지장/관음보살의 모습을 한 동자상이 세워지면서 구체화되며, 특히 후자는 죽은 아이와 해당 여성의 관계에 시각적 사실성의 근거를 제공한다고 한다.[56] 더 나아가 헤리슨은 여성들이 이 의례를 통해 (죽은) 아이의 부재를 애도함과 동시에 이 존재를 돌볼 수 있는 기회를 갖게 됨으로서 어머니로서 자신의 위치를 재주장할 수 있게 된다고 말한다. 따라서 그녀는 이 의례가 여성들이 자신의 (전통적) 삶의 방식을 유지하되 자신들의 중요 이슈를 (신체적으로) 표현할 수 있는 하나의 방법을 제공하며, 또한 이 의례는 일본 여성의 삶에 잠재된 여러 문제들 - 생산과 양육을 거의 혼자 책임지며, 남성 파트너와 국가의 요구에 자신들의 성이 좌지우지되는데서 오는 좌절 등 - 에 대한 대중적 인식을 환기시키는 하나의 방법이라고 주장한다.[57]

---

55) Elizabeth G. Harrison, "'I can only move my feet toward mizuko kuyō', Memorial Service for Dead Children in Japan", in Damien Keown, ed., *Buddhism and Abortion* (London: MacMillan Press Ltd, 1998), p. 104f.

56) *Ibid.*, p. 108, 111, 117.

양가적(兩價的) 평가

언더우드(Meredith Underwood) 또한 수자공양이 남성중심적 사회에서 살아가는 일본 여성들이 낙태 후 다시 자신의 전통적인 어머니 역할로 '복귀'하는데 긍정적인 역할을 한다는데 있어서는 앞의 헤리슨과 의견을 같이 하나, 이러한 '복귀'가 시사하고 있는 긍정적 그리고 부정적 측면을 함께 제시하고 있다. 우선 언더우드는 수자공양을 행하는 중요 이유로 언급되는 낙태령의 '재앙/벌/응보'(たたり)를 (푸코적 의미에서) 여성의 역할이 급격한 변화와 도전을 겪고 있는 현 일본 사회에서 '올바른' 아내와 어머니를 (재)생산하기 위한 '훈육'의 한 형태라고 주장한다. 따라서 그녀는 여성의 역할에 대한 전통적 시각이 지속되는 한 이러한 역할을 전복시키는 (낙태를 스스로 결정한) 여성에게 처벌 내지 '재앙/벌/응징'의 위협을 가하려는 경향 또한 지속된다고 지적한다.[58] 이런 맥락에서 언더우드는 이 의례에서 행해지는 여성들의 참회와 사죄는 단지 화난 낙태아의 영혼만이 아니라 이들 낙태 여성에게 '화난' 개인들과 제도들을 달래는 역할을 수행하며, 또한 여성들이 기꺼이 참회하고자함은 이들이 전통적 역할/의무 그리고 기존의 사회적 권위 안에 자신을 기꺼이 재편성하려는 의지를 보여준다고 말한다.[59]

이로서 수자공양에서 여성들의 행위는 이들이 자신들이 의존하고 있는 사회적/성스러움의 질서로 돌아가는 것을 허락하여 달라는 요청을 공개적으로 표현하는 것이고 이는 기존의 사회적/성스러움의 위계질서에 대한 암묵적인 동의를 의미한다는 것이다. 언더우드는 일본의 종교적 세계관에서 볼 때 위의 행위는 이 세상의 질서로 그리고 소우주(개인)와 대우주(영계)의 올바른 관계로의 회귀를 의미하는 것이기에 하나의 치유과정에 상응한다고 말한다.[60] 이런 시각에서 본다면 여성들이 원혼의 징벌을 해결하기 위해 수자공양을 행함은 자신들에 대한 비난과 악마화를 인정하는 것이고 또한 이 의례를 통해 자신을 '좋은' 어머니로 (재)생산하고자 함은 바로 이들을 억압하고 있는 사회적/영적 질서를 재생산하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 동시에 언더우드는 여성들이 이 의례를 통해 원령(怨靈)의 공격을 막아낼 수 있을 뿐 아니라 자신들을 비난하는 연합된 사회적 힘에 저항할 수

57) *Ibid.*, p. 117.

58) Meredith Underwood, "Strategies of survival: women, abortion and popular religion in contemporary Japan", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 67, No. 4, 1999, pp. 758f.

59) *Ibid.*, pp. 762f.

60) *Ibid.*, p. 764.

있고, 더 나아가 자신들의 성적(sexual), 생식적(reproductive) 자유에 필요한 공간을 적으나마 확보할 수 있게 된다고 주장한다.[61] 이러한 그녀의 수자공양 분석은 징벌의 위협은 물론이고 참회와 치유도 젠더화되어 있음을 보여준다.

이렇듯 언더우드는 수자공양을 통해 여성들이 잃는 것과 얻는 것이 무엇인가를 분명히 하고 있으며, 무엇보다 그녀는 이 의례를 여성들이 가부장적 사회에서 살아남기 위한 하나의 '생존전략'[62]으로 설명하고 있다. 즉 언더우드는 여성들이 자신들에 대한 사회적 기대와 이들 여성이 직면한 현실적 한계 사이에서 타협을 할 수 밖에 없으며, 일본 여성들은 소위 '민중/대중종교'(popular religion)를 실천하면서 이들에게 주어진 의례적, 상징적 자원을 이용하여 자신들의 성이 초래한 어려움들을 극복하여 왔다고 말한다. 다시 말해서, 일본 여성들은 수자공양을 통해 (자신들이 속한) 사회적/성스러움의 질서와 타협함과 동시에 이 의례를 통해 가부장제의 파괴적 힘이 자신들과 자신들의 자녀들을 보호하는 우호적인 힘으로 변환되도록 기도하고 있다는 것이다. 이런 맥락에서 언더우드는 수자공양의 '도구적 유용성'(instrumental effectiveness)을 말한다.[63]

일반론에 대한 비판

앞서 다루었던 학자들이 여성들에게 미치는 수자공양의 영향/효과에 대하여 어떠한 평가이던 - 부정적(하더커), 긍정적(스미스, 헤리슨), 양가적 효과(언더우드) - 이를 명확히 표명하고 있는 것에 반해, **앤더슨**(Richard W. Anderson)과 **마틴**(Elaine Martin)은 이 의례에 대한 전체적인 평가를 보류하고 대신 특정 의례의 개별적 성격을 부각시키고 있다는 점에서 주목할 만하다. 이들은 대부분의 학자들이 수자공양을 전문으로 행하는 (높은 수준의 익명성이 보장되는) 대형사찰을 대상으로 수자공양을 조사한 것과 달리, 하나의 소규모 사찰을 중심으로 이곳에서 정기적으로 수자공양을 행하고 있는 따라서 일종의 공동체를 형성하고 있는 소그룹의 여성들과 심층인터뷰를 진행하였다. 이 두 학자는 자신들의 조사결과를 토대로 수자공양에 대한 학자들의 고정관념 내지 일반적인 전제에 문제가 있음을 지적하고 있다. 예를 들어 이들은 여성들이 단지 낙태가 아닌, 매우 다양한 이유로 수자공양에 참가하며, 실제로 이들이 조사한 여성들 모두가 (낙태, 자연유산,

---

61) *Ibid.*, p. 765.

62) 여기서 말하는 '생존전략'은 스미스(B. Smith)가 앞에서 언급한 '순종을 통한 힘의 획득' 혹은 '약함의 전략'과 동일한 의미이다. B. Smith, 1999, pp. 300f.

63) Meredith Underwood, *op. cit.*, p. 750, 766.

사산, 유아사망으로) 아이를 잃어버린 경험을 가지고 있었던 것은 아니었다고 말한다.[64] 같은 맥락에서 앤더슨과 마틴은 대다수 학자들의 가정, 즉 수자공양에 참가하고 있는 여성들이 (낙태 후) 감정적 혹은 심리적 문제를 지니고 있다는 것을 반박한다. 이들에 의하면 이러한 일반화는 상당 부분 대중적 담론에 근거하고 있으며 또한 이 낙태아 의례가 다양한 방식으로 행해지고 있음을 고려하지 않은 결과라고 지적한다. 또한 이들은 여성들이 이 의식에 참여함으로서 자신들의 죄의식이나 낙태아의 저주에 대한 불안감을 상쇄하고자 한다는 주장 또한 반박하고 있다. 즉 의례에 참가하는 여성 중 일부는 죄의식을 가지고 있을 수 있으나 자신들의 인터뷰 결과에 따르면 이들 여성들은 오히려 후회, 양심의 가책, 상실감 등을 표현하였으며, 이는 여성의 가치와 어머니의 가치를 동일시하고 어머니의 역할을 찬양하는 일본 사회에서 아이를 잃은 것에 대한 여성들의 하나의 뚜렷한 감정적 반응이라는 것이다.[65] 또한 앤더슨과 마틴에 의하면 자신들이 인터뷰한 여성들은 낙태령의 저주에 대한 두려움을 표시하지 않았고 따라서 이들 여성들은 자신들의 수자공양 이유를 낙태아의 징벌 때문이 아닌 자신과 가족들의 건강과 안녕을 위함이라고 진술하였다고 한다.[66]

더불어 이 두 학자는 많은 여성학자들의 비판, 즉 낙태아 의례에서 낙태를 '죄'로 규정하여 낙태 후 여성들의 슬픔을 죄의식으로 고착화하여 남성들이 여성과 그들의 성을 통제하려 한다는 주장에 대해서도 거리를 두고 있다. 이들에 의하면 자신들이 인터뷰한 여성들의 일부는 낙태를 '죄'로 생각하고 있지만 '개인적인 죄의식'은 갖고 있지 않았기에 '죄'에 대한 인식이 이들 여성의 행동을 통제하고 있다고 볼 수 없다는 것이다. 이로서 이들은 여성들의 낙태 후 죄의식을 당연시 하는 학자들의 태도를 비판하고, 왜 어느 학자도 원하지 않는 임신을 종결한 후 여성들이 느낄 수 있는 안도감과 감사는 언급하고 있지 않는지 반문한다.[67]

물론 이들의 연구결과는 비판의 여지를 남기고 있다. 즉 비교적 적은 수(6인)의 여성을 인터뷰 대상으로 삼음으로서 그 조사결과를 '일반화'하기 어렵고, 또한 이들이 한편으로는 '죄/죄의식', '두려움', 그리고 다른 한편으로는 '후회', '양심의 가책', '상실감' 등을 언급하며 마치 이러한 감정들이 명확히 두 진영으로 구별되는

---

64) Richard W. Anderson & Elaine Martin, "Rethinking the Practice of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan: Interviews with Practitioners at a Buddhist Temple in Tokyo", *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 24, No. 1-2, 1997, pp. 128f.

65) *Ibid.*, pp. 132f.

66) *Ibid.*, p. 138.

67) *Ibid.*, pp. 134-136.

것처럼 기술하고 있으나 언급된 감정들은 서로 복잡하게 연계되어 있기에 이러한 명확한 구분이 사실상 어렵다는 것이다. 이에 덧붙여 여성들이 가족들의 건강과 안녕을 위해 수자공양을 실행한다는 이들의 발언은 이 의례를 행하지 않을 경우 반대의 상황이 일어날 수도 있다는 것을 전제로 하기에 여기서 낙태령의 징벌에 대한 두려움 또한 완전히 배제할 수 없다는 것이다.[68]

그럼에도 불구하고 이 두 학자의 조사결과는 낙태아 의례에 대한 대다수의 연구가 구체적인 여성의 경험을 고려하지 않음으로서 그 연구결과가 해당 연구자 개인의 전제나 시각에 맞추어지는 위험성을 경고하고 있다는 점에서 주목할 필요가 있다. 한편 이들은 수자공양에 대한 부정적인 평가가 대형사찰에 집중되어 있는 것에 반해, 소형 사찰에서 행해지는 수자공양의 경우 지역 (여성)주민들이 참가하여 이 의례를 스스로 주도하고 또한 정기적으로 의례를 함께 행할 경우 참가여성들의 의례만족도가 높다는 것을 제시하였다.[69] 이러한 연구결과는 수자공양의 형태, 사찰의 규모/소재, 참가자들의 의례주도권과 상호친밀도 내지 공동체적 의식 등에 따라 참가여성들의 의례경험/평가가 상이할 수 있음을 강하게 시사하고 있다. 이런 의미에서 이들의 연구결과는 수자공양에 대하여 일반론적 논의를 전개하고 있는 기존의 연구를 비판적으로 재고찰할 필요성을 제시하고 있으며 또한 개별 의례에 대한 심층조사의 중요성을 부각시키고 있다.

(3) 사례연구: 구담사와 용장사의 설문조사 분석결과

앞에서 살펴본 연구결과에서 보듯이 낙태아 의례에 대해서는 학자에 따라 다양한 평가가 가능하다. 무엇보다 이 연구결과는 일본의 수자공양을 중심으로 도출된 것이기에 한국의 낙태아 천도재에 대한 경험적 조사가 이루어진 후에야 이 이론들을 한국적 상황에 적용할 수 있는가에 대한 판단이 가능할 것이다. 여기서 분명한 것은 낙태아 천도재에 대한 참여관찰이나 이 의례를 주재하는 불교성직자들과의 인터뷰만으로는 여성들에게 미치는 이 의례의 효과를 파악하기 어렵다는 것이다. 따라서 낙태아 천도재에 대한 경험적 조사에는 이 의례를 실질적으로 행하는 여성들의 구체적인 경험과 의견이 포함되어야할 것이다. 더불어 낙태아 천도재를 행하고 있는 개별 사찰들의 성격도 고려되어야 할 사항이다. 이는 개별 사찰의 특징적 성격에 따라 의례참가자들의 구성이나 기대치 혹은 지향점에 차이가 있을 수 있기 때문이다.

---

68) Underwood, *op. cit.*, p. 741. (각주 3.)

69) Anderson & Martin, *op. cit.*, p. 141.

필자는 2009년 10월 31일 구담사 '태아영가 천도재'의 마지막 재일(齋日) 즉 회향식(回向式)과 2009년 11월 4일 용장사 '망태아영가 천도재' 회향식에 참여하여 의례참가자들을 대상으로 설문조사를 실행하였다. 이 두 사찰은 모두 조계종에 속하며 낙태아 천도재를 정기적으로 비교적 큰 규모로 봉행하고 있다는 점에서 공통점을 가진다. (포천 소재)구담사가 비구니 주지스님의 주도아래 90년대 초반부터 '태아영가 천도도량'으로 이름을 알리며 49재 형식으로 낙태아 합동천도재를 일년에 세 번(3,6,9월) 진행하고 있다면, 용장사는 능인선원의 수원 지원(支院)으로 비교적 근래에 문을 연 사찰로 2005년부터 현재까지 7일간의 '망태아 (합동)천도재'를 년 2회(봄, 가을) 거행하고 있다. 후자의 경우 스스로를 낙태아 천도재 전문사찰로 표방하고 있지는 않으나 타 사찰과의 차별성을 강조할 때 이 의례를 전면에 내세운다는 점에서 해당 사찰의 중요 의례임은 부인할 수 없다. 한편 위에서 언급한 두 사찰의 낙태아 천도재 회향식에는 비슷한 수의 인원 - 160명 정도 추산 - 이 참석하였으나 필자의 설문조사에 구담사의 경우 152명, 용장사의 경우 81명이 이에 응하였다. 이러한 참여율의 차이는 해당 사찰의 주지스님의 협조도와 매우 밀접한 관계를 가진다. 즉 구담사의 경우 비구니 주지스님이 이 조사에 큰 관심을 보이며 참석자들에게 설문조사에 응할 것을 강력히 권하고 사찰 인력을 이 조사에 투입한 반면, 용장사의 경우 주지스님(지원장)이 여성 재가신도들을 대상으로 한 필자의 설문조사에 회의를 표명함으로서 해당 사찰의 (여성)운영위원장의 협력에 전적으로 의존하여 조사가 행해질 수밖에 없었기 때문이다.

필자의 설문조사 문항은 크게 5 부분으로 나누어진다. 우선 낙태아 천도재 참석자들의 기본적인 배경을 파악하기 위하여 (a) 성별, 연령층, 교육정도, 결혼여부, 종교(소속)에 대한 질문과 함께, (b) 의례참가 동기, 의례참여 횟수에 대한 문항이 있으며, 보다 개인적인 내용으로 (c) 낙태경험, 낙태시기, 낙태이유, 낙태에 대한 죄책감 등에 대하여 답하도록 하였으며, 마지막으로 (d) 의례를 치룬 후의 심경, 의례에 대한 평가를 알아보고, (e) 추가적으로 응답자가 원한다면, 의례를 치루면서 특히 인상에 남는 것을 자유롭게 기술하도록 하였다. 설문조사의 결과는 아래에서 구담사와 용장사의 경우를 구분하여 다루었는데 이는 앞에서 언급한 바와 같이 개별 사찰의 성격에 따라 참석자의 구성, (사회적, 종교적) 배경에 차이가 있을 수 있기에 이를 일반화하는 오류를 피하기 위함이었다.

구담사 설문조사 결과

본 설문조사에는 (성별 미기재자 5명은 제외) 여성 133명, 남성 14명이 응하였

으며 특히 남성의 경우는 타 사찰의 낙태아 천도재와 비교할 때 비교적 높은 참석률을 보이고 있음은 구담사의 주지 스님이 양쪽 부모의 동참을 특히 강조하고 있는 것과 맥을 같이 한다. 그러나 본 조사는 **여성참석자**에 초점을 맞추고 있기에 일차적으로 이들을 중심으로 분석결과가 제시될 것이다.

우선 여성들의 **연령** 분포를 보면 해당 항목에 응답한 131명 중 30-34세 5명, 35-39세 5명, 40-44세 9명, 45-49세 24명, 50-60세 55명, 60세 이상 33명이었다. 다시 말해 응답자의 92%가 40-50대의 중장년층과 60대 이상의 노인층으로 구성되어 있으며 이 중에서 50-60세가 42%를 차지하면서 중심 그룹을 형성하고 있다. 이러한 연령분포가 의미하는 것은 후의 낙태시기에 관한 문항에서도 드러나듯이 낙태아 천도재에 참석하는 여성의 대다수는 오래전에 낙태를 한 여성들이라는 것이다. 이들의 **교육수준**은 응답자(128명) 중 무학 1명, 초등학교졸 22명, 중졸 19명, 고졸 58명, 대졸 27명으로 다양하게 분포되어 있으나 고졸의 응답자(128명)가 45%로 가장 많았으며 연령이 낮을 수롤 고학력자가, 연령이 높을수록 저학력자의 비율이 높았다. **직업**에 대한 문항에서는 응답자(133명) 중 90명이 '전업주부'라고 답함으로서 68%를 차지하였으며 다음으로 자영업 16명, 회사원 11명, 공무원 1명, 기타직업 6명, 무직 6명 이었다. **결혼여부**에 대해서는 응답자(125명) 중 111명(89%)이 '기혼'으로 답했으며 다음으로 이혼 9명, 별거 3명, 미혼 2명의 순서이었다.

참석자의 종교적 소속을 알아보는 문항에서 **불자**인가 하는 질문에 응답자(133명) 중 128명(96%)이 '그렇다'라고 답했으며, '아니다'라고 답한 사람은 5명이었다. 후자 즉 비불교도인 경우 응답자(3명) 중 2명이 '종교 없음', 1명이 '천주교'[70]라고 답했다. 또한 **구담사 신도**인가를 묻는 질문에 응답자(129명) 중 96명(74%)이 '아니요', 33명(26%)이 '예'라고 답함으로서 참석자의 대다수가 구담사 신도가 아닌 불교인으로 구성되어 있었다. 이러한 현상은 타 사찰의 낙태아 천도재에서도 흔히 관찰되는 현상으로 불자들이 자신이 속한 사찰이 아닌 타 사찰의 천도재에 참가함으로서 자신의 익명성을 보장받고자함을 의미한다. 한편 **해당 천도재를 알게 된 경위**를 묻는 "구담사 신도가 아니면, 구담사에서 태아영가 천도재를 행한다는 것을 어떻게 알았는가?"하는 질문에 응답자(81명) 중 40명(49%)이 '지인을 통해서', 29명(36%)이 '잡지/신문/방송을 통해서', 그리고 12명(15%)이 '인터넷 사이트에서'라고 답함으로서 여성 불자들 간의 정보교류가 천도재 참가에 비교적 커다란 역할을 하고 있음을 알 수 있었다.

---

70) 참고로 해당 천주교 신도는 45-49세 대졸 여성으로 낙태경험이 없으며 모친을 모시고 온 경우로 (낙태된?)오빠를 좋은 곳으로 보내드리기 위해서라고 기재하였다.

천도재 참가이유/동기에 관해서는 응답자(122명)가 복수의 문항을 선택할 수 있게 하였다. "낙태한 아이에게 언제나 미안하여 속죄하고 싶은 마음에서"를 가장 많은 113명(93%)이 선택하였으며, "낙태(자연유산)된 아이를 좋은 곳에 보내고 싶어서"를 88명(72%)이, "자녀에게 문제가 있어"를 37명(30%)이, "낙태한 아이가 꿈에 보여 마음이 편치 않아서"를 36명(30%)이, "낙태된 아이가 집안에 탈을 일으킬까봐"를 30명(25%)이, "구담사 신도로서 봉사하고 자신과 조상을 위해 공덕을 쌓기 위해서"를 25명(20%)이, "자신의 건강에 문제가 생겨"를 21명(17%)이, "스님이나 주변 사람이 천도재를 권해서"를 20명(16%)이, "부부관계가 원만하지 않아서"를 14명(11%)이, "남편의 사업이 잘 되지 않아서"를 14명(11%)이 그리고 마지막으로 "임신이 되지 않아서"를 2명(1%)이 선택하였다. 이로서 참가자들의 상당수가 현실적인 '문제'를 풀기 위해서나 낙태령에 대한 두려움 보다는 낙태령에 대한 염려와 죄책감으로 천도재에 임하고 있음을 알 수 있다. 이를 뒷받침해주는 것은 응답자가 가장 많이 선택한 문항인 "낙태한 아이에게 언제나 미안하여 속죄하고 싶은 마음에서"를 단일 동기로 가장 많은 응답자(23명)가 선택하였다는 것이다.

낙태아 천도재의 참여횟수에 대해서는 응답자(130명)중 84명(65%)이 '처음'이라고 답했다. "처음이 아니다."라고 답한 응답자(46명) 중 - 미기재 8명을 제외하고 - 21명은 '두 번째', 5명은 '세 번째', 12명은 '세 번 이상'을 선택하였으며, 이들 중 29명은 "다른 절의 태아영가 천도재에도 동참하였다."라고 답했다.

다음은 '낙태'를 주제로 참가자들로부터 보다 사적인 답변을 이끌어내기 위하여 일련의 문항이 제시되었다. "**낙태/자연유산을 한 경험**이 있으십니까?"라는 질문에 응답자(123명) 중 122명(99%)이 '예'라고 답했으며 오직 1명만이 '아니요'[71]라고 답했으며, 낙태/자연유산을 경험한 이들 중 '낙태'를 99명이, '낙태와 자연유산'을 19명이, '자연유산'을 4명이 선택하였다.[72] 따라서 총응답자 중 낙태(임신중절)를 경험한 여성은 118명(97%)에 이르며, 자연유산을 경험한 여성도 23명(19%)이 된다. 이러한 조사결과는 한국 여성의 높은 낙태율을 반증하며 - 여기서 불자의 경우도 예외는 아님. - 무엇보다 일본의 수자공양의 경우 모계친족(모친, 딸)의 낙태 건으로 의례에 참여하는 경우가 흔히 목도되는 것과는 대조적으로 적어도 구담사의 경우 참가자의 절대다수가 스스로 자연/인공유산을 경험한 여성들이라

71) 낙태경험이 없는 여성은 앞의 각주에서 언급한 천주교 신자이다.

72) 이 중 고졸 45-49세 자영업 여성의 경우 낙태횟수를 5번이라고 기재하였으며, 자녀문제로 천도재를 행한다는 초등학교 졸 50-60세 한 기혼여성의 경우 총 낙태 3번 자연유산 1번을 경험했다고 기재하였다.

는 것이다. 또한 **낙태나 자연유산한 시기**에 대한 질문에서는 응답자(113명) 중 '10년 전 이상'을 가장 많은 91명(80%)이 선택하였으며, 다음으로 '5-10년 전'을 9명(8%)이, '4-5년 전'을 2명이, '2-3년 전'을 1명이, '최근-1년 전'을 4명이 선택하였으며, 한국 여성들의 중복되는 낙태 상황을 고려할 때 다양한 시기의 문항을 선택한 이들도 6명이 되었다.[73] 이는 앞에서도 언급한 것 같이 낙태아 참석자의 높은 연령군을 고려할 때 낙태시기 또한 대부분 '10년 전 이상'인 것은 자연스런 결과일 것이다. **낙태이유**로는 응답자가 복수의 문항을 고를 수 있게 하였으며, 응답자(116명) 중 "아이를 더 가질 계획이 없어서"를 가장 많은 40명(34%)이, 다음으로 '경제적 이유'를 24명(21%)이, '혼전이라서'를 18명(16%)이, '건강상'을 10명이, '딸이라서'를 9명이, '터울을 맞추려고'를 9명이, '기타'도 29명이 선택하였다. 이러한 결과는 기혼 여성의 경우 가족계획 때문에 낙태가 가장 많이 행해지고 있다는 최근의 조사결과와도 맥을 같이한다.[74] **낙태에 대한 죄책감**과 관련해서는 "낙태를 하였다면 그 당시 특별히 죄책감을 느끼셨습니까?"라는 질문에 응답자(113명) 중 51명(45%)이 '예', 26명(23%)이 '아니요', 36명(32%)이 '잘 모르겠다.'라고 답했다. 이러한 조사결과는 낙태 당시 죄책감을 갖은 여성이 참석자들의 과반수를 차지하지 않음으로서 낙태와 죄책감이 필연적인 상관관계를 갖고 있지 않음을 말한다. 그러나 다음 질문 "낙태를 '살인'이라 생각하십니까?"라는 질문에 응답자(115명) 중 57명이 '예', 54명이 "그 당시는 아니었지만 스님의 말씀을 듣고 그렇게 생각하게 됨"이라고 답했으며 오직 4명만이 '아니요'라고 응답함으로서 현재 낙태를 죄악시 하는 응답자가 총 111명(97%)으로 참석자의 절대다수를 차지하고 있음을 알 수 있다. 이는 참석자들이 의례를 행하면서 죄책감이 새롭게 조성되었거나 강화되었음을 시사하며 무엇보다 불교 성직자의 발언이 참석자에게 상당한 영향을 끼치고 있음을 말해준다.

의례의 효과에 대해서는 "태아영가 천도재를 치루고 난 후 현재 어떤 심경이십니까?"라는 질문이 던져졌으며 응답자는 복수의 문항을 선택할 수 있도록 하였다. 이 질문에 대하여 응답자(121명) 중 가장 많은 101명(83%)이 "진심으로 아이에게 참회할 기회가 주어져서 고맙다."를 선택하였으며, 다음으로 82(68%)명이 "다시 죄업을 짓지 말고 부처님 가르침에 따라 살아야겠다."를, 74명(61%)이 "생명의 소중함에 대하여 다시 깨달았다."를, 66명(54%)이 "아이가 좋은 곳에 갔을

---

73) 최근-1년 전 & 2-3년 전: 1명, 최근-1년 전 & 4-5년 전: 1명, 최근-1년 전 & 10년 전 이상: 1명, 4-5년 전 & 10년 전 이상: 2명, 5-10년 전 & 10년 전 이상: 1명.

74) 《메디컬투데이》 2008.08.27 http://www.mdtoday.co.kr/mdtoday/index.html?sub=132&no=63368

것이라는 생각에 마음이 가볍다."를, 42명(35%)이 "아이의 원결을 풀어주었으니 집안의 우환이 사라질 것 같다."를, 35명(29%)이 "49재 동안 정성을 다하지 못한 것 같아 후회된다."를 선택하였다. 이러한 조사결과는 앞에서 의례를 행하는 가장 중요한 동기로 낙태령에 대한 염려와 죄책감이 언급된 것과 맥을 같이 하는 것으로 낙태령이 야기한다는 장애를 제거하였다는 안도감 보다는 응답자들이 이 의례를 통해 낙태령에게 진심으로 참회하고 또한 자기성찰의 기회를 가졌음을 말해준다. 이를 뒷받침하는 것은 가장 많이 선택된 문항인 "진심으로 아이에게 참회할 기회가 주어져서 고맙다."가 또한 단일 답변으로 가장 많은 응답자(16명)에 의해 선택되었다는 것이다. **의례비용**[75]에 대해서는 응답자(117명) 중 "적정하다."가 73명(62%), "부담이 된다."가 24명, "모르겠다."가 20명이었으며, "태아영가 **천도재를 다시 행할 의사**가 있으십니까?"라는 질문에 응답자(113명) 중 "여건이 된다면 또 하고 싶다."가 82명(73%), "아니다."가 17명, "모르겠다."가 14명이었다. 이로서 대다수의 참석자는 의례비용에 대하여 커다란 부담을 갖고 있지 않았으며 또한 해당 의례를 일회성의 의례로 생각하지 않고 다시 반복하고자 하는 욕구를 가지고 있음을 알 수 있다.

마지막으로 **의례기간 중 받은 인상**을 자유롭게 서술하는 문항에 52명이 자신의 의견을 밝혔다. 동자상에 대하여 깊은 인상을 받았다고 적은 응답자가 7명으로 그 내용을 보면 "아가부처가 꼭 내 아들 같아서 너무 너무 좋았다.", "내 아기처럼 옷을 짜서 입힐 수 있다는 것, 목욕도 시킬 수 있는 것을 영원히 잊지 못할 겁니다.", "동자봉안도 정말 자식 같은 애정이 생기고 마음이 따듯하고 아팠습니다.", "동자상을 정성으로 닦는 신도들의 모습이 인상 깊다." 등이 있었다. 또한 같은 수의 응답자가 참회할 수 있는 기회가 주어진 것에 대하여 고마움을 표현하였으며, 또한 같은 수(7명)의 응답자가 스님이 정성껏 재/기도를 올려주셔서 감사하다는 내용을 적고 있는데 이 중에서도 "스님이 태아영가로 인하여 몸이 괴로우신 것이 마음이 아픕니다.", "스님의 원력이 대단함을 느낍니다."라고 적은 내용은 주지 스님의 초자연적 능력을 언급하는 부분이라고 할 수 있다. 그 밖에 의례 후 마음이 평안하고 개운해졌다는 내용(4명), 일이 잘 풀리게 되고 가정이 편해질 것 같다는 내용(3명), 영의 세계를 알게 되었다는 것(1명), 아이(낙태령)가 천도되는 꿈을 꾸었다는 것(1명) 등등이 있었다.

---

75) 구담사의 경우 1회 천도재(49재)의 비용은 15만원이다. 그러나 여기에 추가로 위패비 5만원 그리고 태아영가등을 달면 5만원(1년)이 소요된다. 이 밖에 '3년 봉안'(3년 동안 49재를 7번 올림)은 50만원이며 이 액수가 완불되면 사찰에서 동자상을 봉안해준다. http://gudamsa.org/

남성응답자의 경우 **연령분포는** 응답자(14명) 중 35-39세 1명, 40-44세 3명, 45-49세 4명, 50-60세 3명, 60세 이상 3명의 순서였다. 따라서 중장년층과 노인층이 핵심 그룹인 것은 여성참석자들의 경우와 다르지 않았다. **교육수준**은 응답자(12명) 중 중졸 1명, 고졸 5명, 대졸 5명, 석/박사 1명으로 남성들이 여성보다 교육정도가 높음을 알 수 있었다. **직업**은 다양하게 분포되어 응답자(12명) 중 자영업 5명, 공무원 3명, 기타직업 2명, 무직 2명[76] 이었다. **결혼여부**에 대하여서는 미기재자(1명)를 빼고 모두 기혼(13명)이라고 답했다. **종교소속**을 묻는 문항에서는 응답자(14명) 중 12명이 불자라고 하였으며 이들 중 4명은 구담사 신도라고 밝혔으며, 비불자(2명) 중 1명은 '종교 없음', 또 1명은 '기타종교'라고 기재하였다. 그 밖의 문항의 대한 결과는 여성참석자의 그것과 비교하여 커다란 변수를 없었기에 생략하기로 한다. 단지 원래 여성참석자를 겨냥하여 작성한 **낙태경험**에 대한 문항에 3명의 미기제자를 제외하고 대부분(11명) 이에 응답함으로서 이들 남성들이 배우자의 낙태를 상당 부분 내면화하고 있음을 엿볼 수 있었다. 이들 중 낙태 9명, 자연유산 1명, 낙태와 자연유산 1명으로 이들 모두는 인공/자연유산의 '경험'이 있는 남성들이었다.

용장사 설문조사 결과

의례참석자들은 모두 여성이었으며 따라서 설문응답자 81명도 모두 여성이다.[77] 우선 응답자의 **연령** 분포를 보면 35-39세 4명, 40-44세 5명, 45-49세 20명, 50-60세 37명, 60세 이상 15명이었다. 즉 응답자의 94%가 40-50대의 중장년층과 60대 이상의 노인층으로 구성되어 있으며 이 중에서도 50-60세가 46%를 차지하면서 중심 그룹을 형성하고 있다는 점에서 앞의 구담사와 유사한 비율을 보였다. 그러나 40대 응답자가 31%를 차지하면서 구담사의 25%보다 많았고, 50대 이상의 경우도 64%로 구담사의 67%보다 낮아 용장사의 경우 연령층이 구담사에 비해 다소 낮음을 알 수 있다. 또한 이들의 **교육수준**은 응답자(78명) 중 초등학교졸 2명(3%), 중졸 10명(13%), 고졸 29명(37%), 대졸 35명(45%), 석박사 2명(3%)으로, 구담사의 경우 고졸 응답자가 45%로 가장 많았던 것에 비해 용장사의 경우는 대졸이 45%로 가장 많았으며 전자의 경우 석박사가 부재하였던 것에 비해 후자는 2명으로 전반적으로 용담사 응답자의 교육수준이 높음을 알 수

76) 무직은 60세 이상 남성의 경우로 퇴직으로 보는 것이 합당하다고 할 수 있다.

77) 한 명의 남성이 부인과 함께 해당 사찰을 방문했으나 법당에 들어가지 않았고 또 필자의 설문조사도 거부함.

있다. 이러한 결과는 용장사가 능인선원의 수원지원으로 능인선원 신도라면 능인불교 대학을 졸업하여야 함으로 신도들이 어느 정도의 지적 수준을 갖추고 있을 것이라는 예상과 무관하지 않아 보인다.[78] **직업**에 관한 문항에서는 응답자(80명) 중 전업주부가 67명(84%)로 구담사와 같이 압도적인 수를 차지하고 있으며 자영업 5명, 회사원 2명, 공무원 2명, 교직 1명, 기타직업 3명, 무직 1명이었다. **결혼여부**에 대한 질문에서는 응답자(79명) 중 기혼 77명(97%), 이혼 1명, 미혼이 1명으로 용담사의 경우도 구담사와 같이 기혼의 주부가 참가자의 압도적인 절대다수를 차지하고 있음을 알 수 있다.

종교적 소속을 알아보는 문항에서는 **불자**인가 하는 질문에 응답자(81명) 중 79명(97%)이 '예', 2명이 '아니요'라고 답했으며, 비불자인 경우 천주교 1명, '종교 없음'이 1명이었다. **용장사 신도**인가를 묻는 질문에 응답자(80명) 중 38명이 '예'라고 답했고, 17명이 (포이동)능인선원 신도라고 별도로 기재하였으며, 25명(31%)이 '아니요'라고 답하였다. 따라서 능인선원 신도(용장사 신도포함)가 전체적으로 참석자의 69%를 차지함으로서 구담사의 경우와 같이 해당 사찰의 신도가 26%를 차지하는 것과는 커다란 차이를 보인다. 이는 용장사의 낙태아 천도재에 해당 사찰 신도 뿐 아니라 포이동 본원과 타 지원의 능인선원의 신자들도 적극적으로 참여하고 있음을 말해준다. 한편 **해당 천도재를 알게 된 경위**를 묻는 "용장사(능인선원) 신도가 아니면, 용장사에서 망태아영가 천도재를 행한다는 것을 어떻게 알았는가?"하는 질문에 응답자(19명) 중 15명(79%)이 '지인을 통해서', 3명이 '잡지/신문/방송을 통해서', 그리고 1명이 '인터넷 사이트'라고 답함으로서 구담사의 경우와 같이 여성 불자들 간의 정보교류가 커다란 역할을 하고 있음을 재확인할 수 있었다.

복수의 문항을 선택할 수 있는 **천도재 참가이유/동기**에 있어서는 응답자(81명) 중 가장 많은 67명(83%)이 "낙태한 아이에게 언제나 미안하여 속죄하고 싶은 마음에서"를, 56명(70%)이 "낙태(자연유산)된 아이를 좋은 곳에 보내고 싶어서"를, 19명(23%)이 "용장사 신도로서 봉사하고 (자신과 조상을 위해) 공덕을 쌓기 위해서"를, 12명(15%)이 "스님이나 주변 사람이 천도재를 권해서"를, 11명(14%)이 "자녀에게 문제가 있어"를 택하였다. 속죄와 천도가 주요 동기임은 구담사와 같으나, 용장사의 경우 해당 사찰의 신도들의 높은 참가율과 비례하여 의례 참가를 해당 사찰에 대한 소속감 내지 봉사의 표현으로 인식하는 경향이 구담사보다 월

78) 참조. 2009년 10월 16일 필자의 운영위원장(최유지공)과의 인터뷰 내용. 능인불교대학은 년 2회(춘계, 추계) 강좌를 개설하고 있으며 수업기간 중에 수계식과 연비의식을 마련하고 있다. http://www.gotobuddha.org/

등히 높음을 알 수 있다.

낙태아 천도재의 참여회수에 대해서는 응답자(80명) 중 32명(40%)이 '처음'이라고 답했다. "처음이 아니다."라고 기재한 48명(60%) 중 10명이 '두 번째', 11명이 '세 번째', 24명이 '세 번 이상' 의례를 행했다고 답하였으며, 이들 중 12명은 "다른 절의 태아영가 천도재에도 동참하였다."라고 답하였다. 이러한 결과는 용장사의 의례참가자들이 구담사와 비교할 때 보다 반복적으로 의례를 행하고 있음을 말해주는 것으로 이는 용장사가 장기적인 낙태아 천도재의 필요성을 강조하고 있다는 것 그리고 해당 사찰의 천도재 기간이 비교적 짧고(1주일) 비용(3만원)이 매우 저렴한 것과도 관계된다고 생각된다.

"**낙태/자연유산을 한 경험**이 있으십니까?"라는 문항에는 응답자(73명) 중 69명(94%)이 '예', 4명이 '아니요'를 선택하였으며, 낙태/자연유산을 경험한 이들 중 54명(78%)이 '낙태(임신중절)', 11명(16%)이 '낙태와 자연유산', 4명(6%)이 '자연유산'을 택하였다. 따라서 총응답자 중 낙태(임신중절)를 경험한 여성은 65명(89%)이다. **낙태나 자연유산한 시기**에 대한 질문에서는 응답자(80명) 중 '10년 전 이상'을 가장 많은 62명(78%)이 선택하였으며 '최근-1년 전'은 단 2명(3%)이었다. 이러한 조사결과는 구담사의 그것과 대동소이하다고 할 수 있다. **낙태 이유, 낙태에 대한 죄책감, 의례의 효과**에 대한 조사결과 또한 앞의 구담사와 유사함으로 여기서 생략하기로 한다. 단 **비용**에 대한 문항에서는 응답자(70명 중) 60명(86%)이 '적정하다.'를 택하였고 2명(3%)은 별도로 '싸다.'라고 기재함으로 용담사의 천도재 비용(3만원)이 타 사찰과 비교할 때 매우 저렴함을 알 수 있다. 이런 맥락에서 응답자(70명) 중 65명(93%)이 **천도재를 다시 행할 의사**가 있음을 밝히고 있는 것은 설득력을 가진다 할 수 있다.

마지막으로 **의례기간 중 받은 인상**을 자유롭게 서술하는 문항에서는 45명이 자신의 의견을 밝혔다. 이 중 가장 많은 14명이 스님의 정성스런 기도/공양에 감사한다는 내용이었으며, 7명이 장수멸죄경이나 참회/영가천도발원문을 독송할 때 마음이 아프고 슬펐다고 적고 있으며, 2명은 태아령이 천도되는 선몽에 대하여 기술하였고, 그 밖에 봉사하는 보살들에 대한 감사, 언제나 저렴한 기도비에 대한 언급 등이 있었다. 여기서 흥미로운 것은 구담사와 같이 참회할 기회가 주어진 것에 대한 감사는 특별히 언급되지 않았다는 것이다. 이것은 용장사의 경우 망태아 천도재에서 스님이 따로 법문을 하지 않기에 특별히 참회를 강조되는 발언이 행해지지 않는다는 것과도 관계가 있는 것 같다. 또한 낙태아에 대한 개인적인 감정이 기술되고 있지 않은 것은 용담사의 경우에는 구담사와 달리 낙태아를 구체화하고 있는 동자상을 봉안하고 있지 않기에 의례참가자가 낙태아에 대하여 자

신의 개인적인 감정을 표출할 수 기회가 제공되고 있지 않다는 것과 밀접한 관계가 있는 것 같다.

설문조사 결과 정리

위의 두 설문조사 결과를 정리하면, 구담사와 용장사의 낙태아 천도재는 그 참석자의 압도적인 절대다수가 여성이며, 특히 중장년층과 노인층의 기혼 주부들을 중심으로 행해지고 있다. 무엇보다 여성참석자 거의 대부분이 인공/자연유산을 경험한 이들로 특히 임신중절을 행한 여성들의 수가 절대적으로 높았으며 임신중절과 자연유산을 함께 경험한 여성도 적지 않다. 또한 여성참석자들의 높은 연령대에 비례하여 이들 대부분은 오래전(10년 전 이상)에 낙태를 한 여성들이다. 따라서 이들의 낙태아 천도재 동참은 낙태 직후의 심리적, 감정적 고통에 기인하고 있다고 하기 보다는, 상당 기간이 지난 낙태나 이로 인해 희생된 낙태아(들)에 대한 막연한 죄책감으로 인해 이루어지고 있다고 할 수 있다. 흥미로운 것은 참석자의 과반수가 낙태 당시 특별히 죄책감을 가지고 있지 않았거나 이에 대해 특별히 생각해보지 않았다고 진술하였으나, 현재 이들의 절대다수가 낙태를 '살인'이라고 인식하고 있는 것으로 여기에는 불교성직자들의 가르침이 커다란 영향을 미친 것으로 보인다. 다시 말하면 의례참가자들이 현재 가지고 있는 낙태에 대한 죄책감 혹은 죄의식은 성직자나 의례전문가에 의해 새롭게 '탄생'된 것이라 할 수 없으나 상당 부분 이들에 의해 새롭게 자각되거나 강화되었다고 할 수 있다.

이런 맥락에서 천도재의 참가이유/동기로 가장 많이 언급된 것은 낙태아에 대한 미안한 그리고 속죄하고 싶은 마음이었으며 그 다음으로 낙태아의 올바른 천도이었다. 물론 낙태된 아이가 탈을 일으킬까봐 이를 미리 차단하기 위해서 아니면 자녀에게 문제가 있거나 해당 여성의 건강에 문제가 있다거나 부부관계가 원만하지 않거나 남편의 사업이 잘 되지 않아서 등의 제 문제들을 해결하기 위함도 언급되었으나 그 응답비율로 볼 때 이러한 현실적 문제의 해결은 천도재 참가이유의 주요 동기라기보다는 부차적 동기라고 판단되었다.

이러한 조사결과는 여성들이 낙태령의 저주나 위협에 대한 두려움으로 낙태아 의례를 행한다는 많은 학자들의 주장과는 거리가 있다. 다시 말해, 이들 여성은 자신들이나 자신들의 가정에 닥칠 혹은 닥친 다양한 문제를 낙태령의 부정적 영향이라고 판단하여 낙태아 의례를 통해 이를 해결하고자가 하기 보다는 낙태아에 대한 자신들의 막연한 죄책감과 염려 즉 윤리적인 자기성찰로 인해 천도재 참여를 결정하고 있다는 것이다. 이들 참석자들이 밝힌 의례 후 심경은 앞에서 언급

한 의례동기를 뒷받침해주고 있다. 즉 가장 많은 응답자가 진심으로 참회할 기회가 주어진 것에 감사함을 표현했으며, 그 다음으로 많은 응답자가 종교적/윤리적 삶 - "다시 죄업을 짓지 말고 부처님의 가르침에 따라 살겠다.", "생명의 소중함에 대하여 다시 깨달았다." - 을 다짐하고 있는 것은 낙태아 의례의 기능이 낙태아의 영장에 대한 실질적인 해결에 있다기보다 '올바른' 삶에 대한 자기성찰과 삶의 정화를 도와주는데 있음을 시사하고 있다.

또한 참석자의 대다수는 낙태아 천도재를 다시 행할 의사가 있다고 밝히고 있는데 이는 해당 사찰이 다년간에 걸친 의례의 필요성을 강조하고 있는 것과도 관계가 있지만,[79] 이들 여성들이 낙태를 중대한 죄업으로 내면화하여 이를 지속적인 의례를 통해 소멸하고자 한다고 해석할 수 있다. 한편 낙태아 천도재를 여러 번 봉행한 이들 중의 일부는 이를 전문으로 하는 유명 사찰들을 방문하여 이 의례를 반복하고 있는 것이 관찰되는데 이러한 현상은 일종의 '낙태아 천도재 순례'라고 볼 수 있다.[80] 이를 가능하게 하는 요인으로는 이들 여성의 상당수가 장년층과 노인층으로 양육에 얽매이지 않아 시간적 여유가 있으며, 또한 적정 수준의 합동천도재 비용도 한 몫을 한다고 할 수 있다. 끝으로 언급할 것은 의례참가자의 절대다수가 불자임에도 불구하고 구담사와 용장사의 경우 각각 1명의 가톨릭 신자가 참석함으로서 낙태아 천도재가 일종의 '열린 의례'로서의 기능할 수 있음을 적게나마 시사하고 있다는 점이다.

구담사와 용장사의 설문조사 결과를 보면 이 두 사찰의 참석자들 사이에 몇몇 차이점이 도출되며 이것은 이 두 사찰의 개별 특징에서 기인한다. 우선 참석자의 구성도로 용장사는 구담사에 비해 참석자의 연령층이 보다 젊으며, 학력수준도 보다 높고, 의례참석자 중 해당 사찰 신도의 비율 또한 월등이 높음을 알 수 있다. 이는 용장사가 능인선원의 지원으로 해당 사찰의 신도는 물론이고 (포이동)능인선원의 신도들도 대거 천도재에 참가하고 있으며 무엇보다 능인선원은 능인불교대학을 운영함으로서 보다 많은 고학력의 '젊은층'을 신도로서 충원하고 있기 때문이라고 보인다. 이 밖의 차이점들이 의례기간 중 받은 인상을 자유롭게 서술하는 문항에서 나타나고 있다. 우선 구담사 천도재 참석자들이 참회에 보다 커다란 의미를 부여하고 있는 것을 언급할 수 있는데 이는 해당 사찰 주지스님이 모든 낙태아 천도재의 시작과 끝의 설법에서 참회를 천도재의 전제조건으로 강조하

79) 구담사의 경우는 태아영가 천도재(49재)를 3년간 7번 봉행하라고 하고 있으며, 용장사의 경우 적어도 일 년에 2번씩 3년 동안 행하라고 권한다.

80) 필자는 구담사 참여관찰에서 참석자들의 일부가 자유 시간에 어느 특정 사찰이 낙태아 천도재로 영험하다며 다음 기회에 해당 사찰을 방문하자는 대화를 들을 수 있었다.

고 있는 것과 무관하지 않다. 또한 구담사 참석자들이 동자상에 대하여 애잔한 감정을 표현하고 있는 것은 해당 사찰 경내에 동자상들이 봉안된 별도의 공간이 조성되고 5재(관욕일) 때에는 참가자들이 동자상을 목욕시키는 절차를 두는 등 의례참가자들이 낙태아 내지 동자상에 대하여 개인적인 감정을 형성할 수 있는 장이 마련되고 있기 때문이다. 이와 함께 구담사의 경우 참석자들이 주지스님이 영가를 천도하는 초자연적 능력 내지 원력(願力)[81]을 언급하고 있는데 이는 지율스님이 비구니 스님으로서 자신의 천도능력을 특별히 강조할 필요가 있기에 이를 뒷받침하는 구체적 사례들이 법문에서 자주 말해지고 있음과도 관계가 있다고 할 수 있다.[82]

여기서 질문 될 것은 낙태아 천도재가 이 의례를 주재하는 불교성직자들의 소망대로 한국사회에서 낙태에 대한 경각심을 불러일으키고 더 나아가 낙태를 예방할 수 있는 효과를 거둘 수 있느냐는 것이다. 앞에서 보았듯이 이 의례의 참석자 중 20대 여성은 전무이고 30대 여성도 극소수이며, 오히려 재생산 기능이 거의 부재한 중장년층과 노년층이 참석자의 절대다수인 점을 고려할 때 이 의례의 낙태예방 기능은 매우 제한적이라고 할 수 있을 것이다. 또한 의례참석자 중 최근이나 근래에 낙태한 여성들의 참석률이 매우 저조한 것을 고려할 때 이 의례가 가진다는 낙태(직)후(post-abortion) 여성들에 대한 심리적/정신적 치유기능 또한 제한적일 수밖에 없다고 할 수 있다.

Ⅳ. 결론

앞의 설문조사의 결과를 정리하면서 필자는 왜 낙태의 경험이 오래된 중장년층과 노년층이 이 의례의 핵심 구성원인가 하는 질문에 부딪힐 수밖에 없었다. 다시 말하면 왜 오래전 행해졌던 낙태에 대해 많은 여성들이 이에 대한 의례의 필요성을 느끼고 있는가이다. 물론 이에 대한 다양한 추측이 가능하다. 우선 한국 불교신자들의 노령화를 들 수 있으며 또한 낙태 당시에는 느끼지 못하였던 죄책감이 불교성직자들의 언설이나 대중담론을 통해 새롭게 자각되었음도 이유가 될 수 있다. 일본 학계의 경우 이에 대한 다양한 이론이 제기되었다: 팽배한 임신중

81) '원력'은 구제력(救濟力)으로 특히 영가를 천도하는 불교 성직자의 경우 필요한 자질도 간주된다.

82) 불가에서 비구니 스님은 천도재를 행할 능력을 갖추고 있지 않다고 흔히 말해지며, 지율스님 또한 불교계의 이러한 선입견에 힘들게 맞섰음을 증언하고 있다.

절로 인한 집합적인 부정적 경험이 축적되고 포화상태에 이르면서 이것이 마침내 표출됨; 전쟁 중 혹은 전쟁 직후 낙태한 여성들이 자신들의 갱년기 장애를 수자의 탈로 인식함; 생의 안정기에 접어들어 이러한 의례를 행할 경제적 조건이 조성됨.[83] 그러나 이것들은 필요조건에 해당할 뿐 왜 이 여성들이 이 의례를 통해서 오래된 자신들의 낙태경험을 새롭게 대면하고 있는가에 대한 정확한 설명을 제공하고 있지 않다. 이 또한 해당 여성들과의 심층인터뷰 자료가 축적되어야만 본격적인 이론화 작업이 가능할 것이다.

마지막으로 낙태아 천도재는 여성을 위한 의례인가라는 질문으로 다시 돌아갈 필요가 있겠다. 이에 대한 기존 연구의 다양한 관점에 비추어서 한국의 낙태아 천도재가 여성친화적인가 아닌가 하는 질문은 간단하게 답할 성질의 것이 아닌지 모른다. 무엇보다 현재 한국의 낙태아 천도재를 경험적 조사를 기반으로 이론화하는 작업은 아직 초기 단계이며, 무엇보다 다양한 개별 천도재에 대한 조사연구가 축적되어야 할 것이다. 다만 필자는 이 현상을 일반화하는 오류를 피하고자 구담사와 용장사의 낙태아 천도재 참석자에 대한 조사결과를 바탕으로 이 질문에 대해서 비교적 간단한 결론을 제시하고자 한다.

필자의 조사결과에 의하면 한국의 낙태아 천도재는 비교적 높은 연령의 낙태경험이 있는 기혼여성들에게 그들이 낙태아에 대하여 갖고 있던 막연한 죄책감과 미안함을 해소하는데 긍정적인 기능을 수행하고 있었으며, 더 나아가 자신의 과거의 삶을 성찰하고 보다 윤리적인 삶을 살려는 의지를 강화하는 계기를 부여하고 있었다. 한편 기존연구에서 흔히 접하는 여성들이 낙태령의 해악에 대한 두려움으로 낙태아 의례를 행한다는 주장은 필자의 조사결과에서 의례의 주요 동기로 확인되지 않았으며, 오히려 과거에 행했던 낙태에 대한 새로운 인식 - 여기에는 불교성직자의 역할이 크게 작용 - 이 이들을 의례로 이끄는 주요 요인으로 작용하고 있었다. 더불어 많은 여성학자들의 낙태아 의례가 여성들의 성과 재생산을 통제한다는 주장 역시 생산능력을 거의 상실한 중장년층과 노인층이 의례참가자의 절대다수를 구성함으로서 뒷받침되지 않았다. 또한 대부분의 참가자가 의례비용을 적절하다고 평가함으로서 낙태아 의례가 여성들을 경제적으로 착취한다는 많은 여성학자들의 주장 역시 집합의례(합동천도재)가 주로 행해지는 한국의 낙태아 천도재의 경우 설득력이 떨어진다고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 한국 사찰에서 행해지는 낙태아 천도재를 여성친화적이라고 결론지을 수 없는 것은 이 의례가 여성의 매우 사적인 부분인 '낙태'를 다루고 있

83) 水子供養の文化と社會 研究會, http://www.ne.jp/asahi/time/saman/, 김석란, 2003, pp. 3f.

음에도 불구하고 (여기서 구담사는 예외) 남성 성직자에 의해서 대부분 주재되고 있으며 이들이 불교의 기본교리에 내포되어 있는 여성비하적인 시각을 종종 노출시키고 있기 때문이다. 특히 불교 성직자들이 낙태를 '살인'이라고 규정하고 이러한 발언이 여성 불자들에게 커다란 영향을 미쳐 여성들 스스로 이를 내면화하고 있는 상황은 필요이상의 죄의식을 이들 여성에게 유발시키는 결과를 낳고 있다고 할 수 있다. 한편 구담사의 경우와 같이 낙태아를 구체화한 동자상의 존재는 해당 여성에게 '잃어버린' 아이에 대한 애틋한 감정을 불러일으켜 이 '아이'와의 감정적 고리를 형성하게 하고 더 나아가 이들을 '돌보면서' 못 다한 어머니의 역할을 수행케 함으로서 그동안 억압된 감정을 표출할 수 있는 장을 제공한다는 점에서 긍정적인 기능을 행사한다고 할 수도 있다. 그러나 동시에 동자상을 둘러싼 이러한 행위는 엄격한 의미의 '천도' - 즉 사자(死者)를 이 세상과 분리시켜 저 세상으로 떠나보냄. - 와는 거리가 있으며, 이로서 여성들은 자신의 낙태경험을 극복하기보다 과거에 함몰되는 오히려 부정적인 결과가 나타날 수 있음도 무시할 수 없다. 또한 구담사와 용장사와 같이 낙태아 합동천도재가 봉행되는 경우 해당 사찰의 신도가 아닌 익명성을 보장받으려는 타 사찰의 불자들이 대거 참여함으로서 의례공동체의 성격이 많이 약화되고 있음을 지적할 수 있다. 무엇보다 의례 종결 후 참석자들이 의례에 동참하였던 다른 여성들과 (지속적인) 유대관계를 형성할 수 있는 기회가 제공되지 않은 채 다시 자신들의 일상생활로 돌아가고 있음을 고려할 때 경험의 공유로 이루어지는 치유효과는 크게 기대할 수 없어 보인다.

결론적으로 한국의 낙태아 합동천도재는 여성친화적 그리고 여성억압적 요소를 동시에 내포하고 있다고 평가할 수 있다. 그러나 이 의례는 모든 사찰이 통일된 형식으로 진행하고 있는 것이 아니기에 계속 '진화'할 가능성을 열어두고 있다고도 볼 수 있다. 이런 의미에서 구담사의 비구니 주지 스님이 보다 많은 여성친화적인 요소를 의례에 수용할 의사가 있으며 이를 위해 여성학자들의 조언을 기대한다고 필자에게 토로한 점은 매우 고무적이라고 할 수 있겠다.

주제어: 낙태아를 위한 의례, 여성들의 의례, 낙태, 수자공양, 낙태아의 위협, 죄책감, 여성의 재생산, 주부들의 의례, 죽음의례에 대한 여성학적 연구

원고접수일: 2009년 11월 26일
심사완료일: 2009년 12월 7일
게재확정일: 2009년 12월 14일

Korean Buddhist Ritual for the Unborn Dead and Women

Woo, Hairan

The Korean Buddhist death ritual (ch'ondoje) for the unborn dead, which is designed and performed solely for the sake of aborted or/and miscarried babies, has become popular in South Korea since the second half of the 1990s. Nevertheless, this phenomenon barely draws attention from Korean scholars, not to mention its empirical survey. Under the circumstances that this ritual is not only visited by women for the greatest part but also it deals with 'abortion' which is inseparable from female reproduction and sexuality, this phenomenon deserves to be investigated from a feminist point of view. Accordingly, this paper focused on the question what this ritual means for the female participants in practice.

This paper consists of four parts in large: firstly, the historical development of this ritual was delineated; secondly, some characteristics of this Korean ritual were identified; thirdly, precedent study on the relation between Japanese ritual for aborted fetus, Mizuko Kuy? and Japanese women was critically reviewed; and lastly, the results of questionnaire surveys were presented which were conducted by this author at two Korean Buddhist temples, Gudsam-sa and Yongjang-sa.

Key words: ritual for the unborn dead, ritual for women, abortion, Mizuko Kuy?, threat from the spirit of aborted baby, sense of guilt, female reproduction, ritual of housewives, feminist study of death ritual