수치심과 인간성
- 맹자와 누스바움을 중심으로

신은화(포스닥 연구원)

1. 문제제기

감정은 인간의 고유성을 드러내주는 특성들 중의 하나이며, 그것에 대한 이해는 인간에 대한 이해와 맞닿아있다. 그리고 감정은 우리의 심적 상태, 이를테면 만족과 불만족의 주요한 표식이며 특히 우리가 겪는 수많은 고통의 직간접적 원인 혹은 결과로 나타나기도 하므로, 이러한 감정에 대한 분석은 임상철학적 연구를 위한 하나의 유의미한 주제가 될 수 있다. 그런데 이 글이 인간의 다양한 감정들 중 특별히 '수치심'을 분석대상으로 삼은 이유는 그것이 부정적인 감정의 하나로서 인간의 고통과 치유 문제에 연결되기 때문이며, 수치심의 이해와 개념화가 그러한 문제의 정확한 인식과 해결에 일정정도 도움이 될 것이라 판단하기 때문이다.

이런 이유에서 필자는 수치심의 분석을 통해 인간성에 관한 논의의 확장에 조금이나마 기여하고자 한다. 이를 위해 필자가 구체적인 고려 대상으로 주목한 것은 맹자와 누스바움의 수치심 개념이다. 이들의 견해는 수치심에 관한 동서양의 관점차를 확인하고 양쪽의 내용을 포괄하는 새로운 개념 정립을 위해 충분히 검토해볼만한 가치가 있다.

먼저 우리는 서양 철학적 관점에서 흔히 수치심이 일종의 '타율적인' 감정으로서 궁극적으로는 극복되어야 할 부정적인 마음으로 간주되는 점을 주목해볼 수 있다. 이와 달리 동양 철학의 시각에서 수치심은 무릇 인간이라면 갖추어야 할 기본적인 자세로 이해되고 있는데, 이런 생각의 대표적인 표현으로서 맹자의 "수오지심(羞惡之心)"이 소개될 수 있다. 이때 맹자가 말하는 수치와 미움은 타인에 의해 강요되는 것이라기보다는 오히려 자유로운 도덕적 주체의 자발적인 감정으로서 이해되어야 한다. 그렇다면 우리는 어느 쪽이 더 옳은 관점인지를 결정하기 전에 그 양자가 과연 동일한 감정을 가리키는 것인지, 동서양의 시각차가 어디에서 연유하는지 등에 대해 묻지 않을 수 없다. 이 글은 바로 이러한 물음들을 다루는 것을 과제로 삼을 것이다.

2. 누스바움의 수치심 개념: 인간적 결함의 수용거부

누스바움에 따르면, 수치심은 완벽함의 기준에 미치지 못하는 자신에 대한 좌절과 부끄러움의 감정이다. 이러한 좌절과 부끄러움이 반증하는 것은 자신이 훌륭하고 좋은 사람일 수 있다는 기대이다. 이런 점에서 수치심은 어느 정도의 자기애와 자존감

을 전제한다고 볼 수 있다.[1] 그러나 통상적으로 수치심은 타자를 지나치게 의식하고 외부의 가치판단에 수동적으로 임하는 감정으로 간주되며, 이것이 극복되어야 할 감정으로 인식되는 결정적인 이유도 이러한 타율성 때문이라고 볼 수 있다.

누스바움은 수치심과 죄책감을 구별한다. 수치심은 어떤 사람의 '인격'자체를 문제시하는 감정이지만, 죄책감은 어떤 특정한 '행위'에 집중되는 감정이다. 또한 죄책감은 "자기 처벌적 분노"[2]로서 잘못을 시정하고 바로잡는 데 유익할 수 있지만, 수치심은 자기 자신에 대한 지나친 기대 및 나르시시즘적 태도로 이어질 수 있고, 타인에게 필요에 따라 일방적인 입장을 취하도록 만들 수 있다. 죄책감이 과오를 인정하고 자신의 한계를 수용하는 자세로 이어지면서 무언가를 새롭게 창조하는 감정일 수 있는 반면, 수치심은 개인을 위축시키고 내면적 창조성을 가로막으며 나아가 공동체의 발전을 방해할 수 있다. 특히 수치심이 격한 분노를 자극할 경우에는 타인에 대한 증오로 이어질 수 있는 위험이 있다.

누스바움은 수치심이 성적인 것과 긴밀하게 연관되는 이유에 대해 질문하면서, 아리스토파네스의 이야기를 주목한다.[3] 『향연』에 등장하는 아리스토파네스에 따르면, 인간은 본래 두 사람이 함께 붙어있는 남남, 여여, 그리고 남녀(제3의 성)의 세 형태를 이루고 있었으나, 인간을 약하게 만들려는 신들의 시도에 의해 각각 하나씩 분리된 존재로 전락했다. 그리하여 각각 남녀로 나뉜 존재들은 각자의 반쪽을 찾으려고 한다. 누스바움은 이 이야기에서 인간의 성이 '완전함의 결여'를 상징하고 있음에 주목한다. 이는 인간의 성이 동물성을 연상시킨다는 이유로 혐오의 대상이 되는 것과도 비교해볼만한 점이다. 인간의 성적 수치심은 다른 반쪽을 필요로 하는 존재, 즉 부족하고 결여된 존재임을 확인하는 것과 무관하지 않다. 이런 수치심의 바탕에는 온전한 존재이고자 하는 욕구가 전제되어 있다고 볼 수 있는 것이다.

이와 관련하여 누스바움이 궁극적으로 강조하는 것은 수치심의 성적인 특성이라기보다는 완전함에 대한 기대 및 나르시시즘적 욕구이다. 누스바움은 이런 측면을 엿볼 수 있는 사례로서 유아기의 이기적인 욕구와 원초적 수치심의 관계를 설명한다.[4] 유아는 부모가 자신의 요구에 무조건 복종하도록 하면서 스스로를 전지전능한 존재로 여긴다. 그래서 아이는 부모가 차츰 자신의 욕구대로 응해주지 않는 과정을 거치게 되면 분노와 불안을 느끼거나 공격성을 보이기도 한다. 아이는 부모가 자신에게서 분리된 타자임을 인지하게 되면서 점차 전지전능함에 대한 욕구의 좌절 및 혼자 남겨짐에 대한 불안을 처리•극복할 수 있게 된다. 이때 부모가 아이에게 어느 정도의 믿음

1) Nussbaum(2015), 338쪽. 수치심을 자기보호의 감정으로 규정하거나 수치심과 자율성의 연결가능성을 논의하면서, 이 감정의 도덕성을 강조하는 견해들에 관해서는 허라금, 「수치의 윤리, 그 실천적 함의」, 한국여성철학, 제26권, 2016년 논문을 참조할 것.

2) Nussbaum(2015), 379쪽.

3) Nussbaum(2015), 341쪽; 플라톤의 향연 중, 플라톤•아리스토텔레스, 『향연•파이돈•니코마코스윤리학』, 최명관 옮김, 을유문화사, 2001, 56-61쪽.

4) Nussbaum(2015), 342-346쪽.

과 안정감을 심어주는가에 따라 원초적 수치심에 대한 대응력이 달라질 수 있다. 그래서 이 시기 좌절된 신뢰관계는 이후 성인기에 접어들어도 완벽함에 대한 과도한 집착 및 수치심의 왜곡된 발현을 초래할 수 있다.

누스바움은 수치심을 동원한 법적 처벌에 대해 반대하면서, 5가지 견해들을 소개하고 있다. 첫째, 수치심 처벌은 인간에게 모욕을 줌으로써 인간존엄성을 훼손하기 때문에 전적으로 동의하기 어렵다는 의견이 있다. 둘째, 수치심 처벌은 공동체 내에서 일종의 인민재판 형식을 띠기 때문에 낙인과 대중적 오판을 불러일으킬 수 있다는 우려도 제기된다. 셋째, 수치심은 신뢰할 수 없는 감정으로서 법적 판단과 조치에 이용될 수 없으며, 심지어 그 감정은 특정 집단을 낙인찍는 수단으로 동원될 위험이 있다. 넷째, 수치심 처벌은 범죄를 억제하는 효과를 갖지 못하며 오히려 범죄자의 공격성을 더욱 부추길 가능성이 크다. 그리고 마지막으로 수치심 처벌은 사회 전체의 통제 시스템을 확대•강화시키는 계기가 될 수 있다.

누스바움은 수치심과 낙인의 연관성을 설명하면서 '도덕적 공황(moral panic)'이란 현상을 함께 다룬다. 이것은 치안 및 행정 당국이 특정 집단을 문제적이라 규정하고 적극적인 통제를 가하려는 상황을 가리킨다. 그러나 이렇게 지목된 집단들의 위험성은 대부분 추정적인 것에 불과하다. 이 현상의 대표적인 예로 1960년대 영국의 모즈•록커스 집단에 대한 언론의 과도한 추측성 보도 및 경찰, 법원, 시민단체의 인권침해적 조치 등을 들 수 있다. 누스바움은 그 외에도 아프리카계 미국 청년들에 대한 경찰의 수위 높은 통제, 게이와 레즈비언에 대한 법적 차별 및 미국 내 게이 결혼 이슈와 결혼보호법 간의 갈등 등을 소개하면서, 특정한 사람들을 일탈 집단으로 규정하면서 그들에 대한 낙인찍기를 제도화하는 법률 제정에 강하게 반대한다. 누스바움에 따르면, 사회 구성원 중 누군가의 행위가 아무리 반감을 일으키더라도, 성숙한 사회는 그러한 감정에 기초하여 시민의 기본권을 제한하는 것보다 모두의 평등한 권리 보장을 더욱 중차대한 일이라 간주해야 한다.

이러한 설명에서 뚜렷해지는 것은 누스바움이 수치심을 자유주의적 공동체에서 결코 장려될 수 없는 감정이라고 본다는 점이다. 그것의 가장 핵심적인 이유는 수치심이 인간성을 훼손할 수 있는 감정이라는 판단 때문이다. 또한 수치심은 완전무결함을 추구하는 태도 및 나르시시즘과 쉽게 결합됨으로써 타인에 대한 일방적인 "비하"로 이어질 가능성이 크다. 그래서 수치심에 대한 강요는 인간들 사이의 "위계" 및 서열화를 정식화하거나 강화한다. 소위 '정상'이라는 기준에 도달하지 못하는 상태를 '비정상'으로 규정하고 낙인찍는 시도가 바로 이에 해당한다.[5)]

물론 수치심이 올바른 자기비판과 성찰의 계기로서 작용한다면, 변화와 발전을 추동하는 감정으로서 긍정적인 역할을 할 수 있음을 누스바움 역시 완전히 부정하지는 않는다. 수치심은 가치와 규범에 걸맞게 행동하지 못함에 대한 일종의 고통이므로 더

5) E. Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin, London, 1968, p. 13-14.

나은 가치를 지향하고 도달하도록 자극하는 감정일 수 있다. 이와 관련하여 누스바움은 "생산적 형태의 수치심"[6]의 전제로 두 가지 측면을 강조하는데, 그 하나는 도덕적인 규범을 지향함으로써 나르시시즘을 넘어서는 것이며, 다른 하나는 인간 존재의 일반적 한계에 대한 솔직한 인정이다. 이처럼 긍정적인 수치심은 완전무결함을 추구하려는 관점 혹은 원초적인 자기애의 욕구와는 거리가 먼 것이다.

누스바움은 이와 같은 조건들이 충족되어 수치심이 건전한 감정으로서 기능할 수 있다 하더라도, 수치심이 타인에 의해 모욕적인 방식으로 주입되어서는 안 된다고 강조한다. 나르시시즘과 관계없는 건설적인 수치심은 기본적으로 행위자 자신에게서 기원해야 한다.[7] 이러한 맥락에서 우리는 아무리 도덕성을 고양하기 위한 목적이라 할지라도 수치심이 외부에서 강제되는 방식에 대해 누스바움이 매우 신중한 입장을 보이는 이유에 대해 이해할 수 있다. 더 나아가 법적 처벌 방식으로서의 '수치심 주기'에 대한 그녀의 회의적 입장에 대해서도 주의를 기울일 필요성을 발견한다.

3. 맹자의 수치심 개념: 도덕적 인간의 자율적인 감정

맹자가 말하는 수치심은 인간의 본성 및 인간성의 함양이라는 목적과 긴밀히 연결되는 감정이다. 맹자의 "無羞惡之心非人也"는 부끄러워하고 미워하는 마음이 인간의 본성적 심성임을 단적으로 나타내주는 구절이다. 맹자에 따르면, 이들 감정은 인간이 기본적으로 갖추어야 할 덕목 가운데 의로움(義)의 단초가 되는 감정이다. 따라서 수치심은 도덕성을 키워나가고 인간성을 도야하는 과정에서 매우 긍정적이고 유익하게 작용할 수 있다. 이것이 앞서 소개한 누스바움의 관점 및 서양 철학적 전통의 시각과 확연히 구분되는 지점이다.

또한 사덕 '인의예지'는 외부에서 강제로 '녹아드는 것'이 아니라 나 자신에 의해 길러지고 발현되는 '나의 고유한 것'으로 설명된다. 여기에서 우리는 사덕의 내면적 고유성이 인간의 본성적 심성인 사단에 근거하고 있음을 짐작할 수 있다. 다시 말해서 사단의 하나인 수오지심은 타자에 의해 이식•주입되는 타율적인 감정이 아니라 자기 자신에게서 근원을 찾아야 하는 '자율적인' 감정이라고 볼 수 있다. 이 역시 누스바움의 견해와는 매우 다른 점이다.

그런데 누스바움 역시 발전적인 수치심의 긍정성을 완전히 부정하지는 않는다는 점에서, 맹자의 입장과 이어질 수 있는 여지를 갖는다. 다만 만약 맹자가 강조하는 인

---

6) Nussbaum(2015), 387쪽.

7) 수치심은 보통 타율적인 감정으로 간주되지만, 긍정적인 수치심에서는 자율성이 완전히 배제되지는 않는다고 볼 수 있다. 이와 관련하여 도덕 법칙의 입법에서 의지의 자유, 즉 자율을 찾는 칸트의 견해를 주목해볼만 하다. 개인의 주관적인 도덕 준칙은 객관적인 법칙과 상충하지 않는다는 점에서 보편성을 확보할 수 있으며, 이것이 이성적인 존재자의 자율적인 의지에서 연유한다는 것은 도덕성의 근거가 자유라는 것을 의미한다. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, Suhrkamp, 1974. S. 81-83; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, Suhrkamp, 1974, S. 140-145.

격 수양이 인간성의 완성과 같은 목적을 전제한다면, 이는 수치심에 관한 누스바움의 비판적인 관점과 화해를 이룰 수 없는 지점이다.

더불어 맹자에게 있어서 수치심이 도덕적 수행을 위한 토대가 된다는 것을 고려한다면, 이 감정은 인지적인 것이라고 해석될 수 있다. 이 점에서 우리는 인지주의적 관점에서 인간의 감정들을 분석하고 있는 누스바움의 입장과 맹자의 견해가 연결되는 또 다른 공통의 가능성을 발견할 수 있다.

참고문헌

맹자, 『맹자』, 동양고전연구회 역주, 민음사, 2016.

임홍빈, 『수치심과 죄책감』, 바다, 2013.

Bologne, Jean-Claude, 『수치심의 역사』, 에디터, 2008.

Bradshaw, John, 『수치심의 치유』, 김홍찬고영주 옮김, 한국기독교상담연구원, 2011.

Nussbaum, Martha, 『혐오와 수치심』, 조계원 옮김, 민음사, 2015.

김요한, 「수치심과 죄의식의 구분」, 범한철학 66, 2012.

_____, 「플라톤의 수치심에 관한 연구」, 동서철학연구 제65, 2012.

도기숙, 「성적 수치심의 담론」 헤세연구 제29집, 2013.

박경순, 「수치심과 나르시즘의 정신분석적 이해」, 한국심리치료학회지 vol 3, 2011.

이찬, 「수치심과 용기 - 유가의 전통에서 인간다운 삶의 의미에 관하여」, 철학연구 제51집, 2015.

정영수, 「순자 도덕철학의 감정론」

정용환, 「공맹유학의 도덕 감정론」, 대한철학회 128, 2013.

하늘, 배성만, 현명호, 「성피해자의 수치심과 우울의 관계에서 용서의 매개효과」, 한국심리학회지 건강 16, 2011.

허라금, 「수치의 윤리, 그 실천적 함의」, 한국여성철학 26, 2016.

한강학파의 성리학적 체계와 특징

추나진(박사과정)

목　차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 한강 정구의 성리학적 사상 검토
Ⅲ. 한강학파의 성리학적 체계와 특징
Ⅳ. 맺음말

일반적으로 한강(寒岡) 정구(鄭逑, 1543-1620)는 영남학파의 두 흐름인 퇴계(退溪) 이황(李滉, 1501-1570)과 남명(南冥) 조식(曺植, 1501-1572)의 학통을 모두 계승한 학자로 알려져 있다. 다시 말해서 한강은 내성적(內聖的) 수양을 강조하는 퇴계학의 학통과 외왕적(外王的) 사회적 실천을 강조하는 남명학의 학통을 모두 계승한 인물로 평가할 수 있다. 그는 성리학, 경학, 문학, 병법, 의술, 지리 등 다방면에 두루 관심을 보였지만 두 스승의 가르침을 이어받아 특히 심학(心學)과 예학(禮學) 방면에 두각을 드러내어 한국 성리학의 발전에 한 축을 담당하였다고 평가할 수 있다.

심학과 관련하여 한강의 대표적인 저술은『심경발휘(心經發揮)』이다. 이는 한강 심학에 있어서 뿐만 아니라 우리나라 심학연구 분야에서도 중요한 저작 중 하나로 평가된다. 여기에서 한강은 '경(敬)'을 강조하고 있는데, 한강은 경을 통한 수양이 마음공부의 핵심이라고 보아 경을 확충한다면 굳이 의(義)를 의식하지 않더라도 자연스레 이루어질 수 있다는 입장이다. 이러한 점은 퇴계로부터 경을 위주로 한 내면적 실천성을 배운 결과로 볼 수 있다. 또 심학과 관련하여 특징적인 점은 존덕성(尊德性)의 마음공부가 중시되고 있다는 점이다. 주자가 존덕성의 마음공부와 도문학(道文學)의 독서공부를 모두 강조하였다면, 퇴계와 남명은 존덕성 공부를 보다 강조하고 있으며 한강이 이러한 공부법을 그대로 계승하고 있다. 즉 존덕성을 근본으로 인식하고 도문학을 말(末)로 인식함으로써 존덕성을 더욱 중요한 공부로 강조하고 있다. 하지만 도문학의 궁리공부를 완전히 배제한 것이 아니라 오히려 궁리공부를 온전히 달성하기 위해서는 경 공부를 통한 마음공부의 중요성을 유지하는 것이 필요하다는 입장이다. 정구의 예학은 심학과의 연장선상에 있다고 할 수 있다. 심학사상이 경의 내면적 영역을 다루고 있다면 예학사상은 경의 외면적 영역을 다루고 있다고 볼 수 있다. 예의 본질은 실천에 있다. 그렇기 때문에 실천적이고 윤리적인 성리학의 세계관을 강하게 가지고 있었던 한강은 당연히 예학 연구에 몰두하였고 죽는 날까지『가례회통(家禮會通)』을 살펴보았다는 점에서 확실하게 알 수 있다.

한강의 학문적 관심은 이론적 논변에만 머물러 있지 않고 오히려 실천적 측면으로 확대되어 나아가고 있다. 그가 심학에 기초하여 예학으로 학문적 관심을 확장시켜 나

간 것은 내면적 수양을 바탕으로 체계적인 사회적 실천성을 확립하려는 의도에서 비롯된 것이다. 유학의 실천성을 중시하는 그의 자세는 그의 삶의 통해서 입증된다. 한강이 살았던 시대는 안으로는 당쟁이 확산되었고 밖으로는 임진왜란을 겪고 있었는데, 한강은 이처럼 혼란한 시대의 중심에 서서 온몸으로 마주하고 있었다. 하지만 한강은 지식인으로서 내면적 수양에 치중하고 이를 문인들과 함께 구국(救國)활동을 펼치면서 사회적 실천에로까지 나아가고자 한 인물이다. 이러한 그의 정신에서 오늘날에도 혼란한 우리의 삶 속에서 지식인으로서의 올바른 자세란 과연 무엇인지를 생각해 볼 수 있는 기회를 제공해 줄 수 있다.

이처럼 한강은 경 중심의 내면적 수양을 바탕으로 하여 유학 이념을 사회로 확대하여 실천하고자 하였음을 알 수 있다. 그렇다면 이러한 한강의 정신은 한강학파에서는 어떻게 전개되었을까? 본고에서는 위에서 논의한 한강 정구의 성리학적 사상이 한강을 중심으로 형성된 한강학파에게 어떻게 전개되고 있는지를 검토하는 것으로 논의를 확장하는 것을 목표로 한다. 이는 한강학파의 성리학적 체계와 특징을 살펴보면서 구체화될 것으로 생각된다. 우선 한강학파의 대략적인 규모는『한강전서(寒岡全書)』에 수록된 문인록(門人錄)인『회연급문제현록(檜淵及門諸賢錄)』을 통해서 파악해 볼 수 있다. 이에 따르면, 한강의 문인들은 342명에 이르는데, 한강의 문인이 전국적으로 분포하고 있지만 영남 출신이 90%에 이른다. 그 가운데 당시 대구권은 한강의 학문적 영향력이 크게 미친 곳으로서 한강의 제자나 그와 관련된 인물들을 살펴보면 대구권 출신이 많았음을 알 수 있는데, 이를 통해서 대구가 한강학파의 형성에 구심점이 되었음을 알 수 있다. 그 중 대표적인 인물로는 괴헌(槐軒) 곽재겸(郭再謙, 1547-1615), 낙재(樂齋) 서사원(徐思遠, 1550-1615), 모당(慕堂) 손처눌(孫處訥, 1553-1634) 등이 있다. 이들은 한강의 초기 문인들로서 대구권에 속하면서도 한강학파의 학문적 외연 확장에 있어서 공헌한 문인들에 속한다. 이들은 한강에게 사사받기 이전(낙재는 1571년에, 모당은 1577년)에 퇴계의 문인들과 교유하고 강학활동을 통해서 자신들만의 학파를 이루고 있었다. 나아가 이들은 송담(松潭) 채응린(蔡應麟, 1529-1584), 계동(溪東) 전경창(全慶昌, 1532-1585), 임하(林下) 정사철(鄭師哲, 1530-1593) 등과 사우문인관계를 맺고 있었고, 강학활동을 통해 대구 지역뿐만 아니라 인근 지역의 사림들도 육성하는데 힘쓰기도 하였다. 이들 가운데 계동은 퇴계의 학문을 높이 받들어서 가야산에 들어가『심경(心經)』과『근사록(近思錄)』등을 읽었다고 하고, 임하는 사림파의 학문적 바탕 위에 퇴계학풍을 받아들여 후학들에게 강학활동을 하였다. 그 외에도 대구권에 속한 인물들은 부자지간이나 형제가 함께 문인인 경우를 포함하여 지연과 혈연관계 등을 중심으로 한강과 학파내의 유대관계를 돈독히 다졌다. 이처럼 한강을 포함한 대구지역 중심의 한강학파의 연구는 조선중기 대구지역에서 성리학의 사상적 전개를 살펴보면서 지역을 중심으로 한 철학 및 사상 분야 연구사에 있어서 많은 기여를 할 것으로 생각된다.

참고문헌

홍원식 외 7, 한강 정구의 삶과 사상, 계명대학교 출판부, 2017.

권연웅, 「『회연급문제현록(檜淵及門諸賢錄)』 소고(小考)」, 『퇴계학과 한국문화』 13, 경북대학교 퇴계학연구소, 1985, 83-123쪽.

권진호, 「한강(寒岡) 정구(鄭逑)의 정주학(程朱學) 수용양상(受容樣相)」, 『남명학연구』 24, 경상대학교 남명학연구소, 2007, 143-183쪽.

김학수, 「조선중기 寒岡學派의 등장과 전개 : 門人錄을 중심으로」, 『한국학논집』 40, 계명대학교 한국학연구원, 2010, 105-168쪽.

김학수, 「寒岡 鄭逑의 學問 淵源」, 『한국학논집』 48, 계명대학교 한국학연구원, 2012, 127-167쪽.

장윤수·임종진, 「한강 정구와 조선 중기 대구권 성리학의 연계성에 관한 연구」, 『사회사상과 문화』 8, 동양사회사상학회, 2003, 187-237쪽.

추제협, 「한강학파와 낙재 서사원의 심학」, 새한철학회 학술대회 발표논문집 2014, 50-62쪽.

홍원식, 「조선 중기 낙중학과 정구의 '한강학'」, 『한국학논집』 48, 계명대학교 한국학연구원, 2012, 7-22쪽.

홍원식, 「한려 이후 조선 후기 낙중학의 전개」, 『한국학논집』 58, 계명대학교 한국학연구원, 2015, 193-210쪽.

임상철학적 관점에서 고찰한 판단의 현상학

김동욱(박사과정)

목 차

1. 들어가는 말
2. 의식과 진술의 상관성
3. 판단의 현상학
 3.1. 판단의 지향적 특성
 3.2. 판단에서 주관적 작용의 역할
4. 나가는 말

본 연구는 후설의 선험 논리학을 임상철학적 관점에서 조명하고자 한다. 후설은 논리학이 자신의 방법론을 소박하게 전제하는 개별과학으로 전락했기 때문에 참된 존재를 탐구하는 진정한 방법의 선구자로서 본연의 역할을 수행하지 못하게 되었고, 그 결과 학문과 삶의 위기가 발생했다고 진단한다. 그리고 형식논리학은 인식행위가 실천행위 및 가치설정행위와 서로 밀접하게 관련됨을 문제 삼지 않았기 때문에 이론과 실천이 단절되었다고 비판한다. 판단이 참된 인식에 도달하려면, 판단의 형식적인 조건에 머물지 말고 명증성을 획득하는 주관적인 측면이 해명되어야 한다고 후설은 주장한다.

이러한 후설의 입장을 따르자면, 판단이 지닌 주관적 체험 양식의 해명은 선험 논리학으로 가능하다. 여기에서 후설은 의식의 근본 특성인 지향성에 기초하여 판단작용과 판단대상의 연관성에서 주체의 '판단작용'에 주목해야한다고 강조한다. 후설의 '선험 논리학'에 대한 기존의 논의가 형식 논리학 비판에 주로 초점을 맞추었다고 한다면, 본 연구는 후설의 '판단의 현상학'을 정신치료적 관점에서 해석하고자 한다.

판단이란 학문적 주제일 뿐만 아니라, 일상생활에서 누구나 수행하는 의식체험이다. 이러한 판단이 타인과의 관계에서 언어의 형식으로 드러나면 외면적인 진술의 형식을 띨 것이고, 주체 내부에서 일어날 경우 내면적인 형식을 띨 것이다. 인간의 의식상태와 진술 사이에서 정신병리학적 증후를 파악하려는 시도는 후설의 현상학을 정신치료에 적용한 빈스방거(L. Binswanger, 1881~1966)에게서도 나타난다.

빈스방거는 주로 하이데거의 현존재분석을 정신치료에 적용했으며, 이후 후설 현상학에 대한 그의 연구가 깊어짐에 따라 자아의 내적시간의식과 정신질환 사이의 연관성을 규명하고자 시도했다. 우울증 환자의 내적시간의식과 의식상태 사이의 연관성을 고려한 그는 환자들이 언급한 판단(진술)의 형식에 주목하여 환자들의 의식상태를 분석했으며, 정신적 고통을 호소하는 사람들이 즐겨 사용하는 진술 형식과 그들의 내적의식

사이의 연관성을 밝혀냈다.

필자는 정신적 고통을 일으키는 판단의 근원이 주관적인 판단작용에 있다는 전제 아래, 판단의 지향적 구조를 해명함으로써 주관적인 판단에 기인하는 고통의 원인과 그 해소 방안을 규명하고자 한다. 이러한 목적을 위해 본 연구는 후설이 판단의 지향성 문제에 천착한『논리연구 2권(Logische Untersuchungen Ⅱ)』,『형식 논리학과 선험 논리학(Formale und transzendentale Logik) 』,『경험과 판단(Erfahrung und Urteil)』을 주 연구 대상으로 삼는다. 판단의 지향성을 해명하고, 그 의미의 발생 구조를 해명한 후설의 연구에 대한 본 임상철학적 연구가 주관적 판단으로 고통을 겪는 이들을 위한 자기 치유의 토대를 마련할 수 있다는 측면에서 의의를 가질 수 있으리라 기대한다.

참고문헌

Husserl, *Logische Untersuchungen Ⅱ,* hrsg.v. U. Panzer, 1984.

_____, *Formale und transzendentale Logik,* hrsg.v. P. Janssen, 1974.

_____, *Erfahrung und Urteil,* hrsg.v.L. Landgrebe, 1939.

_____, *Ideen zu reinen Phänomenologischen Philosophie Ⅰ*, hrsg.v. K.Schuhmann, 1976.

_____, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins(1893~1917),* hrsg.v. R.Boehm, 1966.

_____, *Analysen zur psssiven Synthesis,* hrsg.v. M. Fleischer, 1966.

Zahavi (ed.), *Contemporary Phenomenology,* Oxford University Press, 2012.

Zahavi, *Husserl's Phenomenology,* Stanford University Press, 2003.

Zahavi, *One Hundred years of Phenomenology,* Kluwer Academic Publishers, 2002.

MG Issc, *Widersinn in Husserl's pure logic,* Springer, 2016.

Co Hill, *Husserl and Frege on Functions,* Husserl and Analytic Philosophy, 2016.

D Fisette, *Husserl's Logical investigations reconsidered,* Springer, 2016.

Binswanger, L., “Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien”, in: *Ausgewählte Werke*. Bd.4: *Der Mensch in der Psychiatrie,* Heidelberg, 1994.

김명준,「후설의 선험 논리학」,『철학』, 1997.

강순전,「선험적 인식과 사변적 인식」,『철학연구』, 2000.

박채진,「순수 논리학의 현상학적 기원」,『철학논총』, 2000.

이운형,「후설의 현상학적 방법」,『한국사회연구』, 2000.

문장수,「선험적 논리학의 발생 계기와 그 과제」,『동서사상』, 2007.

양영운,「후설과 프레게의 반심리학주의」,『철학탐구』, 2011.

강은아,「초월논리학은 일반 논리학에 우선하는가?」,『철학사상』, 2011.

문장수,「외연 논리학의 이상과 한계」,『철학논총』, 2012.

이병덕,「인식적 분석성에 의한 선험적 정당화」,『철학적 분석』, 2010.

이영호,「논리학의 심리학적 정초에 대한 비판적 고찰」,『철학과 현상학 연구』, 1999.

김기복,「인식의 현상학적 성격」,『철학연구』, 1992.

김준연,「후설의 구성론에 있어서 명증성의 문제」,『동서철학연구』, 2003.

김희봉,「후설의 의식개념 비판과 지향성」,『철학과 현상학 연구』, 2007.

배우순,「초기 후설에 있어서 현상학과 기술심리학」,『철학 논총』, 2012.

이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대학교출판문화원, 2014.
김영필 · 박정희, 「임상철학의 현상학적 정초」, 『정신치료의 철학적 지평』, 철학과 현실사, 2008.
김재철 · 김동욱, 「정신치료적 관점에서 조명한 후설의 기억이론」, 『철학과 현상학 연구』, 제65집, 한국현상학회, 2015.
김동욱,「정신치료적 관점에서 고찰한 기대의 현상학」, 『현대유럽철학연구』, 제46집, 한국현대유럽학회, 2017.

『철학적 언어로서의 예술작품에 대한 하이데거의 해석』
— 하이데거의 '찢음'(Riß) 개념에 대한 해명을 중심으로 —

김동한(박사과정)

목 차

1. 서론 : 하이데거의 예술 철학에 대한 이중적 비판
2. 언어의 본질에 관한 상이한 해석들
  2.1. 언어에 대한 통념
  2.2. 언어에 본질에 관한 하이데거의 해석
3. 예술작품의 '찢음' 성격
  3.1. '찢음'(Riß)으로서의 '말함'(Sprechen)
  3.2. 존재진리의 언어로서의 예술작품
4. 예술 철학 그리고 철학 예술
  4.1. 침묵의 현상학으로서의 예술 철학
  4.2. 존재사유로서의 철학 예술
5. 결론 : 열린 철학에의 길

1. 서론

널리 알려져 있는 바와 같이 하이데거는 소위 '전회'(Kehre)로 불리는 1930년대 중반 이후에 즈음하여서부터 그가 일찍이 『존재와 시간』에서 보여줬던 방향성과는 달리 존재를 현존재로부터가 아니라 존재 그 자체로부터 해명하고자 시도한다. 하이데거의 전기 사유가 실존론적, 기초존재론적인 방식에 입각해 존재의 의미에로 다가가고자 했던 것과는 대조적으로 그의 후기 사유는 존재 그 자신이 현성하는 사태 속에서 드러나게 되는 존재의 진리를 숙고함을 통해 존재의 의미에 다가가고자 시도한다.

후기 하이데거의 그와 같은 기획은 예술작품에 대한 해명을 통해, 그중에서도 특히 언어 예술에 속하는 '시'(Gedicht) 작품에 대한 논구의 과정을 통해 시도된다. 그러나 그의 예술 철학적 사유에 대해서는 이중의 비판적 시선이 있다. 먼저, 순수 예술을 지향하는 관점에서 보자면 하이데거의 예술 철학은 예술적이라기보다는 지나치게 철학적, 그것도 존재론적이라는 점과 관련된 비판적 시선이 있다. 실제로 하이데거의 예술 철학은 예술 일반을 다룬다기보다는 하이데거의 존재론적 관점에서 통찰된 존재진리의 장소로서의 예술작품에만 주목하는 것이 사실이다. 그런 한편, 예술작품을 '진리'와의 관계 속에서 해명하려는 그의 예술 철학적 시도는 실증주의적·경험주의적 진리관이 주도하고 있는 현대의 철학적 관점에서 고찰될 경우, 사실상 뜬 구름 잡는 일

과도 같다는 비판적 시선이 있다.

이에 본고는 그와 같은 이중의 비판적 시선을 염두에 두고 하이데거의 예술 철학적 사유를 그의 내재적 논리에 따라 다시금 면밀히 살펴볼 것이다. 나아가 하이데거의 예술 철학에 담긴 의의를 오늘날 철학이 처해 있는 상황과 관련하여 숙고해보고자 한다. 이러한 작업은 그의 예술 철학에서, 특히 언어 예술 작품인 '시'에 대한 그의 논구에서 빈번하게 발견되는 '찢음'(Riß) 개념에 대한 해명을 중심으로 이뤄질 것이다. 그가 말하고 있는 '찢음' 개념에 대한 해명을 통해, 우리는 철학과 예술의 상관관계와 관련해 그가 과연 어떠한 시야를 제공해주고 있는지를 살펴볼 수 있을 것이다.

2. 본론

그동안은 그다지 큰 주목을 받지 못했지만, 사실 '찢음'이라는 개념은 하이데거의 예술 철학에서 중요한 위상을 차지한다. 특히 하이데거 예술 철학의 요체를 이루고 있는 '시론'(詩論)과 관련해서 보자면 '찢음'은 그의 예술 철학 전반을 관통하는 핵심적인 개념이라 볼 수 있을 것이다. 하이데거가 말하고 있는 '찢음'의 의미를 해명하기 위해 우리는 우선 언어의 본질에 관한 하이데거의 숙고를 뒤따라 가 볼 필요가 있다.

하이데거는 언어의 본질에 관한 여러 상이한 해석들에 물음을 제기한다. 통념에 따르면 언어는 그것이 음성적 발성을 통해서든, 문자를 통해서든 여하튼 간에 '말한다'는 것을 뜻하는 것으로 여겨진다. 그러나 '말함'(Sprechen)이란 무엇인가? 하이데거는 '말함이란 무엇인가?'라는 물음에 관한 몇몇 통상적인 생각들을 다음과 같이 제시한다. 첫째로, 말한다는 것은 "표현한다"(Ausdrücken)는 것을 의미하는 것으로 이해된다. 언어는 의사 — 어떤 내면적인 것의 표상 — 를 밖으로 "표명하는 것"(Äußerung)이라는 생각이 가장 일반적인 것이다. 둘째로, 말한다는 것은 인간이 행하는 하나의 "활동"(Tätigkeit)으로 이해된다. 이러한 이해에 따르면 말함의 주체는 다른 누군가가 아니라 바로 '인간'이다. 끝으로 인간에 의해 행해지는 '표현활동'은 언제나 "현실적인 것"(Wirklichen)과 "비현실적인 것"(Unwirklichen)을 표상하고 서술하는 활동이라는 생각이 있다.[1] 나아가 훔볼트에게서는 말함의 총체성으로서의 언어란 '영원히 스스로 반복하는 정신의 활동'으로 여겨지기도 한다.

그러나 하이데거는 말함이란, 무엇보다도 '상응하여 말하는 것'(Ent-sprechen)이라고 말한다. '무엇에 상응하여' 말한다는 것인가? 그것은 바로 '언어'(Sprache)[2]의 말함에 상응하여 대꾸함이다. 하이데거에 따르면 "언어는 말한다".(Die Sprache spricht)[3] 이때 인간이 상응하여 대꾸하게끔 말하는 그 언어의 말함을 하이데거는

1) M. Heidegger, "Die Sprache", in: *Unterwegs zur Sprache.* Frankfurt a. M. 1985, 12.(이하 Sp로 표기)
2) 이때 하이데거가 말하고 있는 '언어'란 단지 음성적 발성이나 말의 체계 등을 뜻하는 것이 결코 아니며 항상 이미 생기하고 있는 존재가 자신을 진리로서 현성하는 바의 사태 일체를 가리킨다.
3) Sp 10.

‘참답게 말함’(Sagen)이라고 일컬으며, 그렇듯 참답게 말하는 언어를 ‘참말’(Sage)라고 부른다. 그런데 그러한 ‘참말’은 단지 인간의 대꾸를 향한 ‘말건넴’(Zuspruch)이기만 한 것이 아니라 ‘침묵’(Schweigen)이기도 하다. 이는 참말로서의 언어가 자신을 통해 드러나는 존재의 진리를 은닉하기도, 반대로 드러내 보이기도 한다는 것을 뜻한다. 그리고 바로 여기에서 ‘찢음’으로서의 말함이 지니는 본연의 의미가 드러난다.

하이데거의 사유에 따르면 ‘말함’의 ‘찢음’ 성격은 예술작품 속에서 특히 시적인 말함에서 두드러진다. 우선 찢는다는 것은 본디 하나로 이어져 있던 것을 둘로 나누어 놓는다는 것이다. 그러나 하이데거는 ‘찢음’은 그 양자를 철저히 갈라놓기만 하는 것이 아니라 그 양자의 한 가운데에 ‘사이’(Zwischen)를 만들어냄으로써 나누어진 양자의 공속관계를 보다 선명하게 드러내는 것이라고 해석한다. 그리고 하이데거는 ‘찢음’이라는 낱말에 담긴 그러한 성격이 인간 현존재와 존재 자체의 공속관계를 여실히 드러내줄 수 있다고 본다. 그렇다면 시적인 말함에 ‘찢음’의 성격이 속하는 까닭은 무엇인가? 그것은 시적인 말함이 말 건네면서 동시에 침묵하기도 하는 언어의 본질에 귀를 기울이고 오직 그에 상응하여서만 말함으로써, 현존재의 말함이 근원적으로는 존재의 언어 곧 존재의 진리와 공속관계에 놓여 있다는 것을 드러내기 때문이다. 그런데 하이데거에 따르면 모든 예술은 근원적으로 ‘시작’(詩作)이며, 따라서 예술작품은 그와 같은 ‘찢음’을 일으키는 언어로서 존재진리의 장소가 된다. 예술작품에 속한 그와 같은 성격은 바로 그러한 점에서 철학의 본령과 맞닿아 있는 것이다.

실증주의의 득세와 더불어 협소해지게 된 진리 개념 및 그러한 진리 개념에 상응하는 형식논리학적·분석철학적 언어의 강조는 철학으로 하여금 오직 실증주의적인 분석과 설명이 가능한 논의에만 천착하도록 이끌었지만, 하이데거는 진리란 경험과학적으로 확인 가능한 실증적 사실이 아니라 오히려 존재의 개방에 있는 것이며, 따라서 철학은 존재진리에 관한 물음에로 그리고 그러한 진리를 담아내는 언어에로 다시금 전향해야만 한다고 여긴다. 하이데거의 관점에서 볼 경우, 바로 그러한 점에서 예술작품은 철학의 본령에 다다르기 위한 하나의 길이 되는 것이다.

물론 하이데거의 그와 같은 관점은 예술을 철학의 한갓된 수단으로서만 전락시킬 우려가 있다. 그러나 우리는 하이데거의 예술 철학적 사유가 예술 일반에 대한 독단적 해석을 제시하는 것이 아니라, 오히려 예술의 영역에 또 하나의 새로운 가능성을 열어주는 것이라 볼 수도 있을 것이다. 고흐의 그림이나 횔덜린, 트라클 그리고 릴케와 같은 몇몇 시인의 시에만 주목하고 있는 하이데거의 제한적인 관심에서도 유추할 수 있듯, 우리는 하이데거가 그의 예술 철학에서 논하고 있는 바가 예술 일반이 아니라, 존재진리에 관해 사유하고 그에 상응하여 말하는 존재사유로서의 예술을 향하고 있음을 볼 수 있다. 이러한 점은 하이데거의 예술 철학적 사유를 예술에 대한 폭력적 해석을 제시하는 것으로서가 아니라, 이를테면 ‘철학 예술’의 가능성에 관한 시야를 열어주고 있는 것으로서 해석할 여지를 우리에게 제공한다.

3. 결론

이처럼 하이데거의 예술 철학은 예술작품에 속한 '찢음'의 성격으로부터 예술작품의 철학적 언어로서의 가치에 대한 새로운 시야를 제공해준다. 우리는 그와 같은 하이데거의 사유에 대한 숙고를 통해 제한 없이 열려 있는, 살아있는 철학을 향한 길을 모색해볼 수 있을 것이다.

참고문헌

《1차 문헌》

- 하이데거의 저작

Heidegger M., *Sein und Zeit.* Frankfurt a. M. 1977. 번역본, 『존재와 시간』, 이기상

_____, *Holzwege.* Frankfurt a. M. 1977. 번역본, 『숲길』, 신상희 역, 나남, 2008.

_____, *Unterwegs zur Sprache.* Frankfurt a. M. 1985. 번역본, 『언어로의 도상에서』, 신상희 역, 나남, 2012.

_____, *Beiträge zur Philosophie(Vom Ereignis).* Frankfurt a. M. 1989. 번역본, 『철학에의 기여』, 이선일 역, 새물결 출판사, 2015.

_____, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.* Frankfurt a. M. 1998.

_____, *Hölderlins Hymnen 》Germanien《 und 》Der Rhein《.* Frankfurt a. M. 1999. 번역본, 『횔덜린의 송가』, 최상욱 역, 서광사, 2009.

_____, "Logos(Heraklit, Fragment 50)", in: *Vorträge und Aufsätze.* Frankfurt a. M. 2000. 213-234.

《2차 문헌》

- 논문

김재철, 「언어로 가는 길 - 하이데거의 언어사유를 중심으로」, 『철학연구』, 제44집, 고려대학교 철학연구소, 2011.

김재철, 김동한 「현존재에 대한 시적 해명」, 『철학논총』, 제84집, 새한철학회, 2016.

김동한, 『하이데거의 존재사유와 시인의 사명』, 경북대학교, 2017.

문동규, 「궁핍한 시대의 시인의 사명」, 『범한철학』, 제66집, 범한철학회, 2012.

박유정, 『하이데거에 있어서 언어의 문제』, 부산대학교, 2004.

_____, 「하이데거의 비밀로서의 언어」, 『철학논집』 제20집, 서강대학교 철학연구소, 2010.

_____, 「존재의 소리와 고독 : 하이데거와 릴케」, 『철학논집』, 제28집, 서강대학교 철학연구소, 2012.

신상희, 「언어의 본질장소에 대한 하이데거의 해명」, 『철학연구』 제89집, 철학연구회, 2010.

_____, 「시 짓는 사유 : 사유하는 시」, 『철학과 현상학 연구』, 제40집, 한국현상학회, 2009.

윤병렬, 「하이데거의 횔더린 시(詩) 해석과 "다른 시원"」, 『하이데거 연구 제7집 : 하이데거의 예술철학』, 철학과 현실사, 2002.

노년이해에 있어서 현상학적·해석학적 고찰

조영아(박사과정)

목 차

1. 서론 : 실증주의적 노년담론과 문제점
2. 현상학적 고찰
3. 해석학적 고찰
4. 결론

동 기

우리 사회는 이미 고령화 사회에 접어들었다. 그러나 문화가 생애 과정 단계에 따라 제시하는 다른 시기와 달리 노년기에 대해서는'삶의 시간표''문화적 각본'이 갑자기 증발해버린다. 어느 생애 시기보다도 긴 기간인데도 좌표가 부재한다. 노년은 이제 마치 일종의 재난처럼 그저 대비해야 할 무엇이 되었다. 현 노년 세대는 전인미답의 길을 헤쳐나가며 삶의 의미를 새로이 만들어나가야 하는'문화적 전위'의 역할을 담당하고 있다.

연령주의를 중심에 두고 있는 고령화 사회에서 노년담론은 대체로 부정적이다. 노년을 바라보는 부정적 담론에는 쇠퇴의 담론이 자리한다. 노년의 신체적·정신적 쇠퇴의 과정에만 관심을 기울이며 나이 드는 과정에 어떠한 긍정적 변화의 가능성도 인정하지 않는다. 이에 대한 노인들의 부정적인 반응은 크게 두 가지 양태로 나타난다. 젊은이의 흉내를 내는 위장이거나 체념의 자기 내재화이다. 전자의'변함없는 나'라는 서사구조는 변화의 원인을 자아의 경계선 밖에 위치시킴으로써 유지된다. 변화란 곧 쇠퇴를 의미한다. 이들은 영원한 중년의 허상을 간직한 채 노인 대상 업계의 마케팅 전략의 목표물이 된다. 노년에 피해갈 수 없는 쇠퇴, 의존, 죽음의 과정은 이 과정에서 은폐된다. 한편 후자의 노인에게서 삶의 관심은'만족'이외에는 없으며 그들의 삶의 의미는 주로 과거에 있다. 즉 중년을 포함한 성인세대의 삶에 대한 관심이 상대적으로 (미래를 준비할 수 있는)현재의 역량에 치중되는 것과는 대조적으로 그들의 삶의 의미는 현재에 있다. 즉 노년의 삶의 만족도에 치중된 관심은 노년의 삶을 별 볼일 없는 것으로 간주하는 시각에 기초해 있는 것이다.

모든 사회이론은 인간 삶의 어떤 특정한 측면으로 우리의 관심을 환기시키며 동시에 어떤 측면은 상대적으로 간과되기 마련이다. 그 결과 인간의 사회적 삶과 그 의미는 일차원적으로 축소된다. 이러한 얇은 해석으로는 사람들이 일상적 삶에서 자신들의 행위와 경험에 부여하는 다양하고도 풍부한 의미들을 제대로 포착해낼 수 없다. 생산성을 가치의 핵심으로 삼는 자본주의 사회에서 노년기 삶의 의미에 대한 풍부한 해석을 기대하기란 더욱 어렵다. 노년의 살아온 경험들이 적극적인 의미로 살아날 수

있으려면 노년의 삶에서 달성해야 할 새로운 가치를 제시하고 논의하는 노년 담론의 발굴과 확산이 필수적이다. 이 글은 현상학적, 해석학적 적용을 통해서 하나의 길을 찾아보고자 한다.

현상학적 연구는 기본적인 경험의 차원으로 돌아가 세계를 보기 위해 “사태 그 자체로”라는 현상학적 지침을 불러낸다. 사태를 벗어난 일체의 선입견을 제거하고 사태의 본질에 집중한다. 선입견, 추측, 가정, 자연적 태도에 근거한 전반성적 해석과 믿음을 “괄호 치는” 판단중지의 노력을 한다. 외모와 생산성을 우선으로 하는 자본주의와 실증주의라는 이데올로기에 포획되지 않음으로써 노년을 획일적인 이미지에 가두는 선입견에서 자유로워질 수 있을 것이다. 현상학의 이념인 사태 자체로 나아가기 위해서 제시되는 무전제성은 노년의 경험세계로 직접 들어갈 수 있는 길이다.

리쾨르는 후설의 현상학적 방법을 토대로 하되 매개를 거치는 우회적인 인간이해를 제시한다. 상징, 신화, 이야기 등을 통해 간접적인 해석을 하고자 했다. 노년이해에서 얻어야 할 것은 날것의 실재가 아니라 교차하는 다양한 삶의 의미망들이다. 생활세계 내에서 일반화된 경험들이 아니라 그 일반화들 사이에서 차이를 만들어내는 체험의 구체성이다. 해석학적 탐구는 획일화된 노년상의 구성과정에서 감추어진 고유성에 주목하도록 할 것이다. 노년(인)은 그 자체가 텍스트이다. 노년의 몸이 품은 시간의 주름은 켜켜이 해석해야 할 이야기들을 담고 있다. 노년의 존재가 가리키는 시간성을 감지하기 위해서는‘노년’이라는 추상적이고 집단적인 표상에서 떠나 구체적이고 개별적인 이야기를 들어보아야 할 것이다.

참고문헌

이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대학교출판문화원, 2016
폴 리쾨르, 『해석의 갈등』, 양명수 역, 아카넷, 2001
_____, 『시간과 이야기』, 양명수 역, 문학과 지성사, 2000
_____, 『텍스트에서 행동으로』, 박병수·남기영 역, 아카넷, 2002
에드문트 후설, 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들1』,이종훈 역,한길사, 2009
_____, 경험과 판단, 민음사, 2009
조광제, 『의식의 85가지 얼굴:후설 현상학의 주요 개념들』,글항아리, 2008
김애령, 「이야기로 구성된 인간의 시간」『철학과 현상학 연구』Vol.18, 2001
_____, 「현상학과 해석학의 방법론적 적용의 문제」, 『탈경계 인문학』제2권 1호
김영한, 『쉴라이에르마허에서 리꾀르까지』, 숭실대학교출판부, 2011
정기철, 『폴 리쾨르의 철학』, 시와진실, 2016
정진웅, 『노년의 문화인류학』, 2012
빌헬름 슈미트, 『나이든다는 것과 늙어간다는 것』, 장영태 역, 책세상, 2014
로마노 과르디니,『삶과 나이』, 김태환 역, 문학과 지성사, 2016
장 아메리, 『늙어감에 대하여』, 돌베개, 2014
F. 펠만, 『행복의 철학사』, 최성환 역, 시와 진실, 2012

최한기 기학의 민본주의에 대한 유학적 해명

김경수(박사수료)

목 차

1. 서론
2. 기학에 나타난 민본주의의 특징
3. 기학 민본주의의 철학적 원리
4. 유학의 민본주의와 비교
5. 결론

1. 연구 목적

민본주의는 유가 정치사상의 대표적 특징 중 하나이며, 유학자의 범주에 속하는 최한기의 정치사상에서도 민본주의는 가장 중요한 정치 원리의 하나로 논의되고 있다. 특히 최한기는 민본이라는 용어 대신에 '民意', '民願', '共論', '國人共治'라는 용어를 사용하여 민본의 의미를 더욱 구체적이고 적극적으로 표명한다는 특징을 지닌다.

이러한 특징은 그간 최한기의 민본주의에 대한 의의를 민주주의와의 연관성 속에서 파악하도록 하는 근거로 작용하였다. 그 결과 2000년도 이후에 연구된 최한기 정치학 관련 논문들은 거의 대부분이 민주주의와의 상관관계에 대한 검토에 집중되어 왔고,[1] 특히 2000년도 이후에 발표된 최한기 정치학 관련 논문 총 9편 가운데 오직 1편을 제외하고는 모두 기학의 민주주의적 함의에 대해 논한다는 점에서 그 편향성을 알 수 있다. 이 연구들은 그의 정치관이 유교의 틀 속에서 형성된 것임을 공통적으로 인정하고 있으나, 기학의 민원에 의거한 인재선발, 공론에 의거한 정치, 그리고 민(民)의 정치적 주체로서의 성장 가능성이라는 측면에 초점을 맞추어 최한기의 민본주의를 민주주의와 직·간접적으로 연결시키고 있다.

그러나 이 연구들은 한국 민주주의의 사상적 기원을 개화기 이전의 실학자, 특히 최한기에서 찾아보려는 시도에 급급한 나머지,[2] 기학의 '民意', '民願', '共論', '國人

1) 2000년 이후 발표된 학술논문 중에 최한기의 정치관에 다룬 것은 총 9편이고, 이 중 2편(백민정 16, 손문호 03)을 제외하고는 모두 민주주의와의 연관성에 초점을 맞추고 있다. 최한기의 정치사상만을 다룬 박사논문은 없다.

2) 한국 민주주의의 사상적 기원에 대한 연구는 일반적으로 개화기를 그 대상으로 삼고 있다. 그러나 조선의 개화는 서구 세력과 일본 문명의 적극적 수입을 통해 근대화를 추진했다는 점에서 주체성 결여라는 태생적 한계를 지니고 있음을 부인할 수 없다. 이에 민족 주체적이고 자발적인 근대화의 추구를 조선 후기의 실학자들의 사상에서 소급하려는 사상사 차원의 시도가 추구되었고, 이런 맥락에서 한국 민주주의의 기원 역시 실학자들에게서 찾으려는 논의들이 지속되어 왔다.

共治'등의 용어와 도출된 철학적 배경과 원리에 대한 충분하고 체계적인 검토 없이 다소 성급한 결론을 내렸다는 한계를 지닌다. 더욱이 유학자의 범주에 속하는 최한기의 사상적 특징을 먼저 유가의 민본주의와 비교하여 그 의의와 성격을 구명한 연구가 거의 없는 상황 속에서 그러한 평가가 공정성을 지니기에서 다소 무리가 있다 하겠다. 이에 이 논문에서는 이전에 간과했던 최한기 민본주의의 독특한 특징들이 도출하게 된 철학적 배경을 먼저 살펴보고, 이를 맹자에게서 확립된 유가의 민본주의와 비교함으로써 사상적 연관성과 의의를 찾아보고자 한다.

2. 연구 방법

2장에서는 기학의 '民意', '民願', '共論', '國人共治'와 관련된 원문을 분석하여, 그 안에 담긴 민본사상의 특징을 밝힐 것이다. 특별히 최한기는 이러한 용어들은 거의 대부분이 위정자의 인재선발과 평가에 관련하여 다룬다는 점을 착안하여 그 의미를 분석할 것이다.

3장에서는 최한기의 정치사상이라는 큰 틀 속에서 민본사상을 조명하여, 위의 용어들이 도출된 원리를 밝힐 것이다. 최한기 철학은 크게 자연과 물리에 속하는 대기운화와 당연과 事理에 속하는 통민운화의 두 축으로 구성되어 있으며, 정치학을 의미하는 통민운화는 대기운화와 밀접한 관계 속에서 그 특징을 드러낸다. 이 양자를 매개하는 것이 바로 인간의 推測之能이며, 추측지능이 '天人運化'라는 조건에 부합될 때 정치의 대 원칙은 수립되게 된다. 그리하여 '天人運化'의 개념에 이르러서 민의가 정치의 중요한 객체로서 작용하게 되는데, 이를 분석함으로써 기학의 민본사상에 대한 철학적 원리를 규명할 것이다.

4장에서는 유가의 민본주의의 사상적 특징과 그 철학적 원리를 밝히고, 기학의 원리와 비교함으로써 최한기 민본주의가 지니는 의의를 유가 사상 속에서 찾아 볼 것이다. 민본주의가 정치의 중요한 원리로 등장한 것은 周初부터이며, 대표적으로 서경의 '백성이 나라의 근본(民惟邦本)'이라는 구절에서 처음 등장하였고, 이는 다시 주공의 敬天保民 사상을 통해 '민심이 곧 천심'이라는 데로 발전하게 된다.

공자는 이를 계승하여 仁이라는 도덕적 원리가 修己治人, 修己安人의 핵심 요소라는 사상을 창설하여 '德治'가 바로 민본을 실현하는 길임을 천명한다. 맹자는 공자의 수기와 치인의 핵심 원리인 인을, 수기 차원에서는 하늘이 부여한 선천적 도덕본성으로, 치인 차원에서는 仁政으로 발전시켜 인정을 통해 '德治, 與民同樂, 恒産, 民貴君經, 역성혁명' 이라는 민본주의 사상을 체계화시키게 된다. 맹자의 이러한 민본 사상은 '덕치'라는 공자의 사상을 계승하면서도, 마음에 뿌리박힌 사단이라는 도덕본성을 통해 天과 心의 존재를 공자와 달리 직접적으로 노출시킴으로써 덕치의 실현이 곧 민심과 천명에 부합하는 것임을 철학적으로 체계화 하였다. 그리하여 맹자의 민본 사상은 人心과 民心, 天意(心)의 관계 하에서 논의되고 있으며, 이는 최한기의 민본주의

사상이 推測이라는 ‘人心’과 民意, 民願이라는 ‘民心’, 그리고 대기운화라는 ‘天意’의 관계 속에서 논의되는 것과 동일하다. 그리하여 이러한 관계성과 그 안에 담긴 구체적 논의를 서로 비교함으로써 최한기의 민본주의가 지니는 유가적 담론으로서의 의의를 논할 것이다.

『역위』와 백서 『역전』의 정치사상 비교

석미현(박사과정)

자주역논은 크게 자역경논과 자역전논으로 구분되며, 통행본에 포함된 자역전논은 10편으로 십익이라고 불린다. 그러나 1973년 중국 장사 마왕퇴 한묘 3호분에서 발견된 백서 자주역논의 자역전논편들은 통행본의 자역전논과 그 편수나 내용상 상이한 부분이 거의 대부분을 차지한다. 반면에 자역경논부분은 64괘의 배열순서에서 가장 큰 차이가 드러날 뿐, 글자나 내용은 대부분 흡사하다. 이처럼 자역경논의 내용은 별로 변화가 없는데 자역전논이 통행본의 십익과 차이가 크다는 것은 통행본 십익 외에도 자역경논을 이해하기 위한 수많은 자역전논들이 존재했을 가능성이 크다는 점을 시사한다. 필자는 여기에 착안하여 자역전논을 십익에 국한시키지 않고 다양하고 넓은 범위에서 연구할 필요성이 있다고 생각한다.

마왕퇴 한묘 3호분은 기원전 168년에 만들어진 무덤으로 한문제(漢文帝, 기원전 180년 ~ 기원전 157년 재위)의 시대에 해당하지만, 여기서 발견된 백서 자주역논의 형성시기도 대체로 전국시대부터 서한 초기 사이에 형성되었다는 관점이 주류를 이루는 것을 미루어 보아 통행본 자역전논과의 형성연대가 크게 벗어나지 않는다는 점을 알 수 있다. 자역경논을 이해하기 위한 사람들의 노력은 통행본의 자역전논에만 그치지 않았고, 진.한 시대를 거치면서 전(傳)의 성격을 띠는, 자주역논을 해석하는 문헌들의 지속적인 등장으로 이어졌다. 백서 자주역논뿐만 아니라, 아직까지 남아있는 자역위논의 각 편목들, 특히 「건착도」·「건곤착도」·「통괘험」·「계람도」 등도 서한 초기에서 중기 사이에 형성되었을 가능성이 높으며, 이들 역시도 자역경논을 이해하기 위한 일종의 해석서라는 점을 감안한다면, 백서 자역전논과 위서(緯書)의 일종인 자역위논는 모두 십익에는 포함되지 못한 또 다른 자역전논으로 분류된다. 실제로 자역위논로 통칭되는 편명 가운데 하나인 「계람도(稽覽度)」를 자易內傳논또는 자易傳논이라고 표현하기도 하였다.[1)]

십익이 공자의 저술이라는 유가의 전통적 관점은 이미 오래전부터 그 신빙성을 잃기 시작해, 현재는 전국시대에 여러 작가의 손에서 편찬되었다는 관점이 학계의 통설로 자리매김하고 있다. 게다가 약 2000년 이전의 문헌들이 연이어 출토됨으로서 통행본의 십익뿐 아니라 다양한 자역전논이 현대인들의 눈앞에 모습을 드러내고 있다. 이러한 시기에 자역경논을 이해하고자 하는 고대 중국인들의 사상을 폭넓게 연구하기 위해서 백서 자역전논과 자역위논의 비교연구는 상당한 의미가 있을 것이라고 사료된다.

필자가 이번 연구를 계획하게 된 계기는 백서 자역전논과 자역위논에 공통적으로 군도(君道), 왕도(王道), 군신관계에 대한 언급이 많다는 것이다. 백서 자역전논이 주로 덕의(德義)로써 의리역적인 성격을 띤다면, 자역위논는 군신관계를 음양과 괘기설을 중심으

1) 석미현, 「자역위(易緯)논의 우주론과 괘기설」, 경북대학교 석사논문, 2017, 25쪽, 각주 70번 참고. 范曄 撰, 李賢 等注, 자後漢書논 「郎顗襄楷列傳」下에는 자易緯.稽覽圖논의 원문과 동일한 구절들이 있는데, 자易內傳논또는 자易傳논을 인용한 형태로 나타난다.

로 한 상수역적 설명 방법을 취한다는 차이점이 있지만, 군신의 관계가 어떠해야 하며 군주가 어떻게 정치를 펴야 하는지에 대한 내용이 주를 이룬다고 해도 과언이 아닐 것이다. 이렇게 정치적 내용이 다분한 것은 백서 『역전』의 저자들이 『역경』의 괘사에 담겨져 있는 문왕의 도덕(道德)을 중심으로 『주역』을 이해하고자 했던 의도가 작용하여 마침내 점서를 철학서로 전환케하는 요소로 영향을 미쳤을 것이며, 또한 패권을 잡고자 혈안이 되었던 전국시대부터 진·한의 전국통일을 거쳐 한나라의 중앙집권체제 구축을 위한 시대적 분위기가 한몫 했을 것이라고 추정해 볼 수 있다. 이에 필자는 『역위』와 백서 『역전』의 정치사상을 비교하여 살펴보고, 본고를 통해 그동안 연구가 많지 않았던 부분에 대한 학술적 기여가 조금이나마 있기를 기대해 본다.

참고자료

김상섭, 『마왕퇴출토 백서주역』상·하, 비봉출판사, 2012.

등구백, 황준연 엮음, 『백서주역교석』1·2, 학고방, 2015.

정병석, 『점에서 철학으로』, 동과서, 2014.

석미현, 「『역위(易緯)』의 우주론과 괘기설」, 경북대학교 석사논문, 2016.

이선경, 「백서(帛書)『주역(周易)』「무화(繆和)」「소력(昭力)」편 고찰 -정치철학 및 역리적 해석-」, 『동양철학연구』제57집, 동양철학연구회, 2009.

林忠軍, 『易緯導讀』, 齊魯書社, 2002.

蕭洪恩, 『易緯文化揭秘』, 中國書局, 2008.

廖名春, 『帛书《易传》初探』, 文史哲出版社, 1998.

陳來, 「马王堆帛书《易传》的政治思想——以《缪和》《昭力》二篇之义为中心」, 『中國大學學報』第45卷 第2期, 2008.

张克宾, 「马王堆帛书《易传》政治思想探微」, 『孔子研究』2013 年 第5 期.

괴로움(dukkha)에 관한 고찰

추인혜(박사과정)

목　　차

1. 서론
2. 괴로움(dukkha)의 의미
3. 괴로움(dukkha)의 양상
4. 괴로움(dukkha)의 원인과 극복
5. 결론

인간은 살아가면서 다양한 괴로움에 직면한다. 인간의 삶에는 늙음, 병듦, 죽음뿐만 아니라 싫어하는 사람들과 만나거나 좋아하는 사람들과 헤어짐과 같은 정신적, 육체적 괴로움이 뒤따른다. 이러한 고통을 버리고 기쁨을 얻어 진정한 해탈에 도달하기 위해서는 먼저 현실의 삶이 괴로움이라는 것을 먼저 깨달아야 한다. 붓다는 인간의 삶이 괴로움이라는 현실을 마주하는 것에서부터 행복으로 나아가고자 한다.

초기불교에 나타나는 '괴로움'은 빨리어로 'dukkha'라고 부른다. 빠알리어 dukkha의 어원은 분명하지 않지만 초기경전 내에서 폭넓은 의미로 사용되었다. dukkha라는 말은 일반적인 고통의 의미를 포함하고 있지만 덧붙여 아픔, 고뇌, 불안, 불만, 불편, 불행, 불완전성, 무상(無常), 무아(無我)등의 더욱 깊은 의미도 포함하고 있다. 『Pali English Dictionary』에 따르면 dukkha는 접두사 '두(duḥ)'에서 파생되어 '까(ka)'와 합성되었다. 이와 관련하여 붓다고사(Buddhaghosa)는 『청정도론(Visuddhimagga)』을 통하여 dukkha의 어원을 다음과 같이 설명한다.

> "빨리어 둑카(dukkha)의 두(du)는 '비열하다'는 뜻이고, 카(kha)는 '비었다'는 뜻으로 사용된다. 고성제는 여러 가지 위험이 도사리는 도굴이기 때문에 비열하고, 어리석은 사람들이 상상하는 항상함, 아름다움, 행복, 자아가 없기 때문에 비었다. 그러므로 비열하기(du) 때문에 비었기(kha) 때문에 둑카(괴로움)이라 부른다. "

이와 같이 dukkha는 '두'와 '꾸치따'를 통하여 '비열한', '나쁜'등의 상태를 의미하고 있다. 또한 붓다고사는 dukkha에 대해서 다음과 같이 언급한다.

> "고통스럽게 만들기 때문에 dukkha이다. 일어나고 머무는 것의 두 가지 방법으로(dvidhā) 파기(khanati) 때문에 육체적 고통(dukkha)이다. 나쁜 마음상태(dummana bhāva)가 정신적 고통(domanassa)이다."

이처럼 dukkha에 대해서 사람을 괴롭게 만들고, 현재 일어나고 머물게 하기 때문에

두 가지 방법으로 나타나 괴롭히기에 dukkha라고 설명한다.

초기경전 안에서 괴로움을 의미하는 dukkha는 다양한 형태와 의미로 나타난다. 그 중에서도 사성제(四聖諦)의 가르침에 따르면 dukkha는 출생으로부터 시작되어 원하는 것을 얻지 못하는 것과 오취온(五取蘊)의 형태로 마무리된다. 이들은 괴로움 자체이며 괴로움을 심화시키는 근본적인 원인이기도 하다. 붓다는 고성제의 괴로움에 대해서 다음과 같이 말한다.

> "비구들이여, '이것이 괴로움의 성스러운 진리이다'라고 나에 의해 설해졌다. 여기에는 헤아릴 수 없는 많은 뜻, 헤아릴 수 없는 많은 표현, 헤아릴 수 없는 많은 의미를 내포하고 있다."

경전에서 나타나듯이 괴로움(dukkha)은 육체적 괴로움뿐만 아니라 인간이 살아가면서 지니게 되는 많은 번뇌와 고민 등의 다양한 경험들을 나타낸다. 붓다는 이러한 괴로운 감정들이 깨달음을 얻지 못한 모든 인간에게 매우 다양한 수준과 형태로 나타나며, 삶의 다양한 경험을 통해서 지속적으로 겪게 될 것이라고 설명한다.

그러나 붓다가 괴로움에 대해서 말하고 있지만 인간의 삶 자체를 부정적으로 바라보고 있는 것은 아니다. 붓다에 따르면 인간의 삶은 괴롭지만 그 원인이 바로 내부에 있고 괴로움을 소멸시킬 수 있는 근원도 바로 내부에 있다. 경전에서도 "어떠한 것이든 생겨난 것은 모두가 소멸하는 것이다."라고 괴로움의 소멸에 대해서 분명하게 말한다. 괴로움의 소멸이란 괴로움, 또는 괴로움의 지속에서 벗어나 해탈하여 자유롭게 되는 것이다. 이러한 괴로움을 완전히 없애기 위해서는 자신의 내면에 있는 갈애나 탐욕을 제거해야 한다. 초기불교에서는 괴로움(dukkha)이 나타나는 원인을 갈애, 집착, 자아 관념 등으로 다양하게 설명하고 있으며 이들은 또한 서로 연결되어 있다.

살펴본바와 같이 본 연구에서는 사성제를 기반으로 하여 초기불교에서의 괴로움(dukkha)의 의미와 초기경전에 나타나는 괴로움(dukkha)의 양상을 다루고자한다. 또한 초기경전에서 설명하는 괴로움의 다양한 원인과 전개과정을 바르게 이해함으로써 괴로움의 극복하는 방안을 고찰하고자 한다.

참고문헌

각묵스님, 『초기불교이해』 초기불전연구원, 2010.

각묵스님 옮김·엮음, 대림스님 옮김, 『니까야 강독Ⅰ』 초기불전연구원, 2013.

각묵스님 옮김·엮음, 대림스님 옮김, 『니까야 강독Ⅱ』 초기불전연구원, 2013.

붓다고사 스님 지음, 대림스님 옮김(2004), 『청정도론1』 초기불전연구원, 2004.

붓다고사 스님 지음, 대림스님 옮김(2004), 『청정도론2』 초기불전연구원, 2004.

붓다고사 스님 지음, 대림스님 옮김(2004), 『청정도론3』 초기불전연구원, 2004.

월폴라 라훌라 원저, 퇴현 전재성 역저, 『붓다의 가르침과 팔정도』 한국빠알리 성전협회, 2009.

임승택, 『초기불교 94가지 주제로 풀다』 종이 거울, 2013.

전재성 역주, 『빠알리 한글사전』 한국빠알리성전협회, 2005.

정준영, 『붓다의 괴로움과 그 소멸』 「괴로움 어디서 오는가?」, 운주사, 2013.

정신병의 인문학적 치료가능성에 관한 연구

심재호(박사수료)

Ⅰ. 서론

인류의 역사에 있어서 신체와 정신의 문제는 의학뿐만 아니라 철학의 관심사[1)]였다. 고대 이집트에서는 정신병을 어떤 악령과 같은 초자연적인 힘에 의해서 생겨난 것이라고 믿었다. 그 후 그리스 시대의 히포크라테스(Hippocrates)는 정신병은 신체적 원인에 의한 것으로 보았고 중세에 이르러서는 종교적인 의미로 받아들여 사탄에 의해서 발병한다고 보았다. 르네상스 시대를 거쳐 17세기에 이르면 정신병은 뇌라는 장기에서 발생한다고 생각했지만 그 병리현상을 자세하게 설명하지는 못했다. 19세기 후반 프로이트는 정신병을 심리적 현상으로 이해하고 우리가 알지 못하는 무의식에 의해 작동되기 때문에 무의식의 파악에 큰 비중을 두었다. 한편 미국에서는 메이어(A. Meyer)의 심리생물학의 관점에서 정신병의 원인과 치료에 개인의 성장 발달과 심리·사회적 요소들에 역점을 두고 있다.[2)] 또한 현대 정신약물학과 신경과학은 정신병이 다분히 뇌라는 신체기관에 의한 병이라는 것을 입증하고 있다. 그러나 현재 뇌의 실체를 파악하는 데 어느 때보다도 발전해 있지만 자세한 원리와 기전을 알지는 못하고 있는 것도 사실이다. 모든 자연현상을 유심론과 유물론의 두 가지로 보는 견해처럼 정신병의 원인 역시 그것이 단순히 뇌라는 신체기관에 의한 현상인지, 아니면 심리적 현상으로 설명이 필요한지 아직도 명쾌한 결론을 내리지 못하고 있다.

푸코의 광기의 역사 이래로 정신병 문제가 본격적인 철학적 담론으로 알려지게 되었지만, 사실 정신병에 대한 학문적 담론을 개척하고 집대성한 라캉의 정신병 이론은 거의 알려지지 않았다. 왜냐하면 아직까지도 정신분석학을 보수적인 이론으로 치부하는 경향이 여전히 존재하기 때문이다. 필자가 정신병에 갖는 관심은 진정한 정신병자에게 있어서의 주체의 해방의 가능성의 존재여부이다. 라캉은 정신병 현상이 갖는 다양한 인식론적, 사회 철학적, 임상적 의미를 탐구하면서도 주체문제에 대한 시선을 잃지 않았기 때문에 라캉의 정신병 연구는 매우 중요한 것이다.

본 논문에서 필자는 라캉의 입장에서 정신병이 발생하는 지형을 살펴보고 주체해방의 가능성, 즉 치료가능성을 인문학적 입장에서 고찰하고자 한다.

---

1) Hyman SE, *The millenium of mind, brain, and behavior*, Arch Gen Psychiatry57, 2000, pp.88-89.

2) Micale MS, *Paradigm and ideology in psychiatric history writing: The case of psychoanaysis.* J Nerv Ment Dis 184, 1996, pp.146-152.

Ⅱ. 정신병의 원인: 상징계로의 진입실패

라캉은 정신병에 대해 세 개의 주요한 텍스트를 남겼는데 그것들 모두는 비교적 그의 생애초기에 만들어졌다. 첫 번째,「편집증과 인성과의 관계에 관하여」(De La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité) 는 사실 1932년 그의 의학 박사학위 논문이었다. 이 논문에서 라캉은 한 여성 환자인 작가의 사례를 분석했다. 처음으로 구체적이고 철저한 현상학적인 연구 방법을 통해 마음의 병과 정신병이 가족을 포함한 사회적 환경과의 갈등으로 인한 구조적인 질병으로 인식하게 되었다.

그 논문 뒤에는 1933년에 편집증(paranoia)[3]에 관한 두 개의 소논문이 뒤따랐다. 그리고 나서 1955-56년에 '정신병'(the psychoses)[4]에 전념해서 일 년간의 강좌 혹은 세미나가 있었다. 사실 프로이드에게 편집증환자의 원형이었던 슈레버 사례[5]를 분석하여 정신병 이론을 발전시켰다.

라캉은 그의 박사학위 논문 「망상증과 인성과의 관계」(De La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité)를 시작으로 「프로이트의 <부정>에 대한 이폴리트의 논평에 관한 대답」, 『세미나 3권: 정신병』, 「정신병의 가능한 모든 치료를 위한 예비적 질문에 관하여」에 이르면서 라캉은 상징계로의 진입의 실패를 정신병으로 설명한다.

정신분석에서 정신병리는 정신병(psychosis), 신경증(neurosis), 도착증(perversion)으로 대별되고 정신병은 다시 정신분열증(schizophrenia), 편집증(paranoia), 조울증(manic-depressive disorder)으로, 그리고 신경증은 다시 강박증(obsession)과 히스테리(hysteria)로 소분류된다.

정신병리 현상 모두가 부성의 메타포가 제대로 작동했는지의 여부와 관계되고 거세와 대타자, 혹은 대타자에 의한 거세의 문제와 직결되어 있다는 것이 라캉의 관점이다. 정신병을 발생시키는 메커니즘은 폐제(Verwerfung)이다. 폐제는 닫히고 제외된다는 뜻이다. 바로 '아버지-의-이름'의 기표인 부성의 메타포가 제대로 작동되지 않아 아버지의 이름의 기표가 입력되지 못하고 '폐제'처분을 받은 것이다. 다시 말해서 대타자에 의한 상징적 거세가 제대로 이루어지지 않았고 따라서 부성의 메타포 공식 오른쪽 분모란에 위치한 '팔루스' 즉 '남근의미'(phallic meaning)의 획득에 실패한 것이다. 이 실패의 대가는 참혹하다. 그것은 세계의 중심축이라는 '지브롤터의 바위'(Rocks of Gibraltar)와 같이 주체의 중심축으로서 작용해야할 '고정점(누빔점,

---

3) Lacan, Le Problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience. Le Minotaure, no.1, 1933, p.6.

4) Lacan, 1955-56

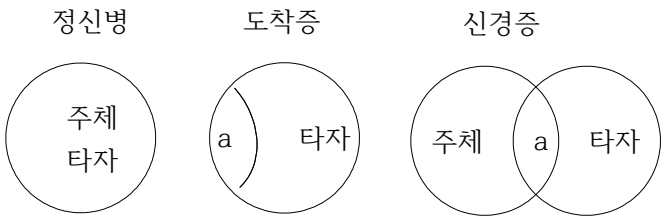
5) 슈레버는 51세 때 정신병이 발병한다. 그 이전 42세 때 정신장애로 병원에 입원하여 치료를 받게 된다. 처음 자신을 치료해 준 의사를 존경하다가 두 번째 발병 때는 그가 자신을 억압한다고 생각한다. 여기서 의사는 다시 신으로 바뀐다. 그래서 신은 핍박자로 등장한다. 그러다 다시 그것이 신의 섭리로 자신을 구원자로 쓰기 위함이라 말하게 된다. 자신을 여자로 만들어서 인류를 구원할 사명을 주었다고 한다.(망상, 구원자 망상, 여자로의 망상)-신에 대한 이중적 태도는 오이디푸스 콤플렉스의 전형적인 태도다. 슈레버의 경우 억압이 그대로 드러난다.

quilting point)으로서 주체의 상태를 중심축이 없는 '풀린'상태, 무정형적 혼돈 상태로 방치해 놓는다.

아버지-의-이름의 기표의 폐제현상은 일반인들이 겪게 되는 그 기표의 '승인'(Bejahung/admission)과정과 뚜렷한 대조를 이룬다.

Ⅲ. 라캉의 구조적 정의

증상에 근거한 정신병리의 정의가 불명료하다는 것을 강하게 인식하고 이를 구조적 차원에서 구분하려고 시도한 자가 바로 라캉이다. 앞에서 이미 제시했듯이, 라캉은 아버지-의-이름의 기표를 근거로 우선 정신적 증상의 세 가지 큰 범주를 구분했다. 우선 정신병은 아버지-의-이름의 메커니즘이 전혀 내재화되어 있지 않는 상태라면, 신경증은 그것이 정상적으로 내재화되어 있는 경우이다. 반면에 도착증은 아버지-의-이름의 메커니즘의 구성과 내재화가 완성되지 못하고 중도에서 미완성인 채로 머무는 상태이다. 따라서 도착증의 모든 의식행동들은 미완성의 부명 메커니즘을 완성하고 내재화하기 위한 행동이라는 것이 라캉의 해석이다. 달리 말하면, 정신병 환자에겐 엄마가 금지된 존재가 아니라면, 신경증 환자에겐 근지된 존재이다. 반면에 도착증 환자에겐 금지되어야 할 존재이다. 이를 구조화하면 아래와 같다.[6)]



우선 정신병에 대해서 말하면, 여기선 주체가 타자 안에 완전히 삼켜버린 상태이다. 즉 정신병자는 엄마의 욕망을 충족시키기 위해 자신의 존재 전체와 육신을 엄마에게 바친다. 반면에 신경증자는 주체와 타자가 대립적인 구조를 가지면서, 양자 사이에서 욕망의 대상인 '오브제 a'가 정상적으로 작동한다. 이에 신경증 환자는 두 가지 단계를 필연적으로 경유한다. 그 첫 번째 단계가 소외의 단계이다. 여기서는 주체가 타자에 의해 짓눌리고 억압된다. 그리고 두 번째 단계는 분리의 단계이다. 여기선 타자의 욕망을 충족시킬 대상을 주체 자신이 가지고 있지 않다는 것을 인식하면서, '너는 너 나는 나'라라는 인식을 가지는 단계이다. 즉 타자와 다른 자신을 인식하면서, 주체 개념을 구성하고 동시에 타자와 주체 사이를 매개하는 욕망의 대상을 구성한다. 이것이 바로 '오브제 a'이다. 따라서 분리의 단계에서는 주체가 대상a에 억압된 상태이다. 그

6) Bruce Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, 맹정현 옮김, 민음사, 2002, p. 337.

러나 진정한 주체의 회복은 이러한 대상a가 사실은 일종의 환상이라는 것을 인식하고 일체의 욕망의 대상에 대해서 초월적인 자세를 가져야 한다. 그러나 이것은 사실상 불가능하다. 따라서 우리 모두는 신경증 환자로 살 수밖에 없을 것이다. 요약하면, 정신병 상태에서 소외 과정만 통과하고 분리과정을 통과하지 못하면 도착증 상태에 있게 되고, 도착증 상태에서 분리과정을 통과하면 신경증 상태에 있게 된다.[7)]

Ⅳ. L도식:상상계, 상징계, 실재계

정신병에 대한 라캉의 시각을 떠받치고 있는 것은 라캉사유의 중심축을 형성하고 있는 상상계, 상징계, 실재계이다. 상상계는 이미지 차원을, 상징계는 언어차원을, 실재계는 현실차원을 의미한다. 상상계는 초기의 거울단계에서 자아와 타자사이의 동일성, 즉 자아를 타자로서 이해함으로써 동일성과 이중성을 특징으로 하는 경험의 질서이다. 자아를 라캉은 '주체의 진정한 본질이 아니며 오히려 주체를 속이는 기만적 환영'이라고 말한다. 이 인식의 혼란은 타자가 자기임을 깨닫는 순간 '놀라운 환희와 믿기 싫은 소외 현상'을 낳는다. 그러나 상상계에 있는 유아는 '상상적 동일시', '나르시스적 동일시', '거울 속의 자기와 동일시'의 과정을 거쳐 언어를 배우기 시작하면서 주체를 형성하는 상징계로 나아간다.

언어가 이런 나르시스적인 충족감을 분할하기 시작하면서부터 상징계가 시작된다. 오로지 먹는 입과 배설하는 항문으로만 존재하던 어린아이가 이제부터는 언어를 통한 금지와 통제를 만나기 시작한다. 먹을 수 있는 것과 없는 것을 구분해야 하고, 배설해야 되는 시기와 아닌 시기를 알아야 하며, 그에 따라 칭찬이나 질책이 가해진다. 이런 과정에서 엄마와 아이로 구성되어 있던 세계는, 언어를 사용함으로써 어린아이를 통제하는 제3의 존재를 통해 새롭게 구성된다. 이 제3의 존재를 라캉은 '아버지-의-이름' 혹은 '부성의 메타포'라고 명명한다. 이는 진짜 아버지를 지칭하는 것이 아니라 아이가 인간 사회의 일원이 되기 위해 숙지해야 하는 규범을 뜻한다.

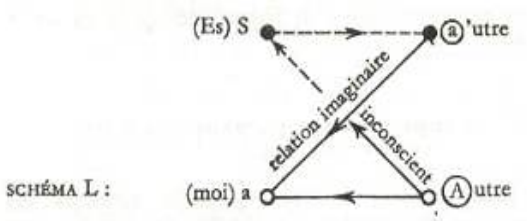
언어로 이루어지는 상징계란 소리(말)와 뜻의 불일치로 인해 끝없이 유동하는 불완전한 것일 수밖에 없다. 그 어떤 고정된 뜻도 상상적인 것, 곧 착각일 수밖에 없기 때문이다. 그 착각이 깨지는 지점에 버티고 있는 것이 바로 실재계이다. 소리와 뜻의 불일치가 발생하는 지점에서 생겨나는 진짜 대상, 실재계의 대상을 라캉은 '대상a'라고 불렀다. 이는 현실 속에 존재하는 대상이 아니라 정신분석을 통해 사후적으로 드러나는 대상이다.

라캉이 프로이트의 자아, 이드, 초자아를 대체하는 정신내부의 역동성을 묘사하는 인간 경험의 세 가지 질서인 상상계, 상징계, 실재계를 분명히 밝혀주는 네 가지 핵심구조가 바로 'L도식'[8)]이다.

---

7) 같은 책, p. 336.

8) L도식(schema L): 1950년대 라캉의 저서들에 나타나기 시작한 다양한 '도식'들은 정신분석 이론의 어떤 측면들을 도식이란 수단으로 형식화하려는 시도이다. 이 도식은 그리스어 λ(lambda)와 닮았다



위 도식에서 보는 바와 같이 주체, 자아, 그리고 타자의 세 좌표는 대타자에 의해서 구조화되거나 조정되어 있다. 대타자는 언어이며, 상징계이다. o-o'의 상상계의 축과 S-O의 상징계의 축이 수직으로 교차하는 것으로 되어 있어 이 두 재현체계의 '구조적 대극성'을 가시적으로 보여준다. 그것은 이미지의 세계와 언어의 세계 사이의 뛰어넘을 수 없는 차이를 말해주면서 상상적 소타자를 통한 자아의 탄생과 상징적 대타자를 통한 주체의 탄생이 구조적으로 양립불가능하다는 사실을 잘 보여주고 있다. 자아보다는 주체를, 상상질서보다는 상징질서의 중요성을 더 강조하던 상징화 시대에 라캉이 설정한 분석의 목표는 당연하게도 상징계의 축을 통한 상상계 축의 극복이었다.

Ⅴ.결론: 주체해방의 가능성

라캉의 분석치료 개념은 그의 L도식이 잘 보여주고 있는 것처럼 o-o'로 대표되는 상상계 축의 극복을 통한 S-O의 상징계 축의 실현에 있다고 볼 수 있다. 어머니-아이의 2자적 나르시시즘의 관계에 아버지-의-이름/금제의 목소리(nom/non du père)가 개입해서 탈나르시시즘적 3각 구도를 형성하는 것을 말한다. 이 때 중요한 것이 상징적 거세(symbolic castration)의 개념이다. 모든 정신신경증은 불완전한 미완의 상징적 거세에 뿌리를 두고 있다는 것이 라캉의 관점이다. 그러므로 분석치료는 이 거세의 완성도를 높이는 방향으로 진행된다.

라캉의 정신분석에서 부성의 메타포의 작동은 '전부 아니면 전무'(all or nothing)이라고 간주한다. '아버지'가 하나의 이름으로서 혹은 하나의 금제의 목소리로서 적정한 상징적 차원을 획득하느냐, 혹은 그렇지 못하느냐의 차이만 존재하고 그 둘 사이 어디쯤 인가의 차원(in-between)은 존재하지 않는다는 것이다. 다시 말해서 주체의 성장과정에서 일정한 연령대까지 이 부성의 메타포가 작동완료 되지 않으면 더 이상의 기회는 없다는 것이다. 51세에 정신병이 발병한 슈레버의 경우처럼 나이가 많이

고 해서 'L'로 정의한다. L도식이 많은 방식으로 독해되고 있지만 그 핵심은 대타자와 주체 사이의 상징적 관계는 자아와 거울상 사이의 상상적 축에 의해 어느 범위까지는 항상 막혀 있다는 것을 보여준다. 상징적 관계는 '언어의 벽'을 통과해야 하기 때문에 대타자의 담론은 중단되고 전도된 형태로 주체에게 도달된다. 따라서 이 도식은 라캉 정신분석의 기본이 되는 상상계와 상징계사이의 대립을 나타낸다.(라캉 정신분석사전)

들어서 정신병이 발병하는 경우 그 이전에

벌써 정신병의 '구조'를 갖추고 있었다는 것이다. 구조주의 라캉 정신분석에서 이 정신적 구조는 한 번 형성되면 정신계에서 '불변의 상수'로 작용한다. 한 번 정신병적 구조를 지음받으면 영원한 정신병적 상태로 살도록 처형되어 있다는 말이다. 이것은 참으로 가혹한 형벌같이 들릴수 있으나 프로이트가 오이디푸스 콤플렉스를 온갖 정신병리의 온상으로 보았을 때, 그리고 라캉이 이 거세 콤플렉스를 자연에서 문화의 세계로 들어가는 불이문적 통과의례로 보았을 때 이미 예고된 것이었다. 한번 형성되면 철회 불가능한 구조의 이러한 천형적 구조의 성격 때문에 정신병에 대한 분석치료가 한계를 보이는 것이다. 상징적 기표의 생성이 원칙적으로 불가능한 상태에서 주로 상상적 접근에 의존하기 때문이다. 그러나 라캉 정신분석 치료에서 정신병에 대한 연구는 꾸준히 진행되어 왔으며 최근에는 괄목할 만한 성과를 올리는 것으로 보고 되고 있다.[9)]

프로이트는 억압된 무의식의 가공할 파괴성을 인정하고 자유연상을 통해 '무의식을 의식화'하려는 노력을 인간의 행복의 조건으로 제시한다. 계속해서 반복적으로 환자를 지배하는 무의식을 '훈습'(working through)을 통해서 반복적으로 경험함으로써 중심 갈등을 극복해 나가야 한다고 주장한다.[10)] 그러나 무의식을 의식화하는 분석 작업 이후에도 무의식은 그대로 남아 있고, 이드가 있던 자리에 자아가 자리를 잡는다 하더라도 이드가 사라지는 것이 아니기 때문에 정신구조 속에서 상호관계의 성질 어느 정도 달라질 수 있는지, 상상계의 축에서 상징질서가 개입하지 못한 정신병의 정신구조가 과연 새롭게 재구성될 수 있느냐하는 문제는 앞으로 계속 연구해야할 과제로 남아있다.

---

9) Fink. Bruce, Fundamentals of Psychoanalytic Technique: A Lacanian Approach for Practitioners. NY:W.W.Nortion, 2007,8장, 정신병 참고

10) Freud S, Further Recommendations in the Technique of Psychoanalysis 2; Remembering, Repeating and Wroking through. S.E.12, 1914, pp.145-156.