

유학의 몸과 마음, 그리고 어머니

-신체화된 마음(Embodied mind)의 관점에서-

이 향 준 | 전남대학교

1.

나는 몇 가지 선행 연구를 묶어서 동시대 유학적 탐구의 한 양상을 묘사하려고 한다. 논의의 초점은 유학이 자기 정체성의 주요 부분을 인간 마음에 대한 탐구로서 심학(心學)이라고 주장하고 싶다면, 유학사에 축적된 마음을 다룬 서술을 몸을 중심으로 다시 재구성해야 할 필요성이 있다는 데 맞춰져 있다. 나는 ‘인지유학(認知儒學: Cognitive Confucianism)’, 혹은 ‘신체화된 유학(Confucianism embodied)’이라고 명명한 철학적 논의의 열개를 소개하는 데서 출발할 것이다. 그다음 대략 네 단계의 논의를 거쳐 유학의 몸과 마음에 대한 전통적인 담론을 신체화된 마음(Embodied Mind)의 관점에서 재구성하고, 그것을 우리에게 익숙한 낱말인 어머니에게 연결할 것이다.

먼저 전통적인 유학의 마음에 관한 이론이 소박한 ‘약한 몸-마음 이원론’이라는 가정에서 출발할 것이다. 둘째 유학에서 몸-마음 담론의 가장 대표적인 서사인 ‘몸의 주체로서의 마음’과 ‘천지만물과 일체를 이루는 본체’로서의 마음이라는 두 가지 의미론적 차원에 초점을 맞출 것이다. 셋째 이 두 가지 의미가 주로 「인과도식」과 「의인화」를 비롯한 몇몇 은유적 사유의 상호 작용에 의해 성립될 수 있다는 점을 지적할 것이다. 마지막으로 본체로서의 마음이 어째서 ‘신체화된 마음’이라고 불리는 어휘의 개입을 통해 우리 자신의 몸과 몸을 통한 경험의 내용으로서 ‘따듯함’이라는 배경감각(Background Sense)으로 수렴되는지 서술할 것이다. 또한 따듯함의 기원이 우리가 생물학적 인간으로 생성되는 과정에서 어머니의 내부에서 겪었던 감각 경험이라는 점을 지적할 것이다. 이렇게 해서 도달하는 결론은 유학의 핵심 내용이 결국 인간의 감각 경험과 그 내용의 범주화로서 어머니에 대한 신체적 경험에 기초해서 「따듯함은 좋음」이라는 개념적 은유에 기초한다는 사실의 확인이다.

나의 서술은 현대 유학이 마주하고 있는 지적 도전의 양상과 그 귀결로서 나타날 수 있는 새로운 탐구의 유형이 어떤 종류의 것이어야 하는지를 함축한다. 더 일반적

으로 말하자면 나는 마음으로 들어가서 몸으로 나올 수밖에 없는 유학적 탐구의 필연성을 강조하기 위해 애쓰고 있다.

2.

유학의 현대화는 전공자들의 공통된 문제의식이다. 다수의 연구자가 각기 다른 이론적 모색을 하는 것도 사실이다. 정대현에 따르면 ‘최소 유학의 길’과 ‘격물궁리의 유학’을 탐색하는 한형조와 이승환의 현대적 탐색이 존재한다.¹ 여기에 최근에 추가된 생태유학, 감성유학, 인권유학, 여성주의 유학, 인지유학(認知儒學), 민중유학 등의 어휘들을 덧붙이면 이런 탐색의 다양성은 쉽게 알아차릴 수 있다.² 물론 이 낱말들은 서로 경쟁하고 부분적으로 중복되는 경향성들이 뒤섞여 있고, 엇갈리는 학문적 전망을 제공한다.

시각이 엇갈리는 주된 이유 가운데 하나는 유학의 현대성을 한국유학의 어떤 역사성과 연결시킬 것인가 하는 것이다. 어떤 담론이든지 특정한 역사성과 마주했을 때에만 독특한 구체성을 획득할 수 있기 때문이다. 이러한 배경에서 이 글은 조선유학사에서 길어 올린 하나의 논제와 연관을 맺는다. 즉 한국의 현대 이전이었던 조선유학의 마지막 논쟁 주제가 무엇이었는지를 묻는 데서 출발한다. 거기에서 우리가 발견하는 것이 바로 ‘마음[心]’의 문제였다.

심설논쟁은 ① 시기 면에서 대개 1860년대를 전후로 전개되었다는 점, ② 규모 면에서 거의 전국적이었다는 점, ③ 학파와 당파, 지역적 연고의 벽을 허물었다는 점

1 정대현, 『한국현대철학』(이화여대 출판문화원, 2016), 176~191쪽 참조.

2 김세정 외, 『우리시대, 새로운 유학을 사유하다』(충남대 유학연구소, 2020) 참조.

이 특징이다. 이런 점에서 필자는 조선 말기의 심설논쟁을 ‘조선성리학의 삼대 논쟁’의 하나로 평가한다.³

한국 유학-특히, 성리학-의 마지막 논제는 무엇인가? 무엇이 미해결의 문제로 우리에게 남겨졌는가? ‘소수(紹修)’의 어원을 따라 우리가 단절된 학문을 다시 한번 이어받아 제대로 유학적 사유를 닦아내려면 우리는 전통으로부터 어떤 논제를 이어받아야 하는가?……매우 의미심장한 주제가 우리 학술사에 존재한다. 조선후기 심설논쟁이 그것이다. 놀랍게도 조선유학의 마지막 질문 가운데 하나는 유학적 주체를 대변하는 마음[心]의 문제였다.⁴

이렇게 해서 우리는 ‘현대성의 관점에서 조선유학의 마지막 논쟁 주제를 어떻게 다룰 것인지’의 문제를 마주하게 된다. 현대성은 새로운 유학적 사유를 진전시키는 탐구의 도구들을 제공한다. 마음에 관한 경험적 탐구로서 인지과학(Cognitive Science)은 우리의 사색을 위한 도구로서 중요하다.

인지과학은 두 가지 측면에서 새로운 마음 이론의 재구축을 위한 중요한 방향성을 보여준다. 하나는 그것이 마음을 다룬다는 점이고, 다른 하나는 경험적 탐구라는 점이다. 이것은 현대의 유학적 사유가 마음을 사유할 때 경험적인 탐구의 귀결로 나타난 새로운 마음의 특징들을 배경적 지식으로 활용해야 한다는 주장을 함축한다. 때문에 학계에는 유학의 마음 담론과 인지과학의 발견이 가질 수 있는 강한 상관성을 받아들일 것을 제안하는 철학적 입장이 존재한다. 그것은 다음과 같은 구체적 전제로부터 출발한다.

인지과학과 그 성과에 영향받은 철학적 통찰은 유학과 연관해서 최소한 세 가지 이

3 최영성, 「사상사의 맥락에서 본 19세기 심설논쟁(心說論爭)-사칠논쟁(四七論爭)에서 심설논쟁(心說論爭)까지-」, 『한국철학논집』 59(한국철학사연구회, 2018), 15쪽.

4 김세정 외, 『우리시대, 새로운 유학을 사유하다』(충남대 유학연구소, 2020), 186쪽.

론적 함축을 가진다. 첫째, 그것은 몸-마음 연속체의 관점에서 유학적 사유를 진행할 것을 요구한다. 둘째, 유학적 사유의 내용이 무엇이든 우리가 그것을 진행할 때 광범위한 인지적 무의식과 은유적 사고의 도움을 받는다는 가정을 수용한다. 셋째, 구체적으로 텍스트화된 사유의 양상들을 다루는 방법론적 도구로 도식, 은유, 혼성을 중심으로 하는 다수의 개념체계를 제안한다. 신체화라는 낱말은 최소한 이 세 층위를 관통하고 있는 표제어다.⁵

몸-마음 연속체, 인지적 무의식, 은유적 사고라는 전제들은 영상도식, 개념적 은유, 개념혼성이라는 방법론적 틀로 동양철학의 텍스트를 새롭게 해석할 수 있는 통로를 예비한다.⁶ 그리고 이들 모두를 관통하는 공통의 기초가 바로 인지과학으로부터 영향받은 낱말인 ‘신체화(embodiment)’이다. 신체화는 “오늘날 그 증거의 무게가 알려주는바, 느끼고 생각하고 결정하는 것은 비-물리적인 무엇이 아니라, 바로 뇌(brain)이다”⁷라는 식으로 인간 마음의 생물학적 기초로서 두뇌의 존재만을 강조하는 데서 그치지 않는다. 철학적인 측면에서 이러한 경험과학의 통찰을 수용한다는 것은 ‘신체화된 마음’ 나아가 비슷한 낱말로써 ‘신체화된 이성’이라는 어휘로 이어진다.

이성은 전통이 대체로 주장해 왔듯이 탈신체화된 것이 아니라, 우리의 두뇌, 몸, 그리고 신체적 경험의 본성에서 유래한다.……이성 그 자체의 고유한 구조가 우리 신체화의 세부사항에서 유래한다.⁸

5 이향준, 『인지유학의 첫걸음』(발해그래픽스, 2018), 54~55쪽.

6 유사한 통찰이 동양철학의 대표적인 세 분야에 적용된 사례로는 정석도, 『하늘의 길과 사람의 길』(서울: 아카넷, 2009)·이향준, 『조선의 유학자들 켄타우로스를 상상하며 리와 기를 논하다』(서울: 예문서원, 2011)·오웬 플래나간, 『보살의 뇌: 자연화된 불교』, 박병기·이슬비 역(서울: 씨아이알, 2013) 참조.

7 패트리샤 처칠랜드, 『뇌처럼 현명하게—신경철학 연구—』, 박제윤·김두환 옮김(철학과 현실사, 2015), 25쪽.

이것은 존슨(M. Johnson)의 표현을 빌리자면 우리 마음속에 들어와 있는 몸의 존재를 진지하게 고려할 것을 요청한다. 우리의 마음에 대한 전통적인 탐구가 사변적인 사색에서 벗어나 “몸이 마음속에 있는 방식”⁹에 주목하도록 일종의 ‘인지적 전환(Cognitive Turn)’이라고 부를 수 있는 사유 방향의 변경을 요구하는 것이다.¹⁰ 종래의 약한 몸-마음 이원론은 여기에서 신체화된 실재론으로 대체된다.¹¹ 이것은 우리의 마음이 신체화되는 방식, 즉 우리의 신체를 경유하는 경험의 범주화 방식을 따라 구성된다는 것을 뜻한다. 이런 노선을 따를 경우 유학의 전통적인 몸과 마음 이론은 어떻게 재구성될 수 있고, 또한 이 탐구 자체의 성격은 어떻게 불려야 하는가? 간명하게 말해서 “이 분야는 인지과학과 유학이라는 두 영역의 혼성이라는 점에서 간단하게 인지유학(Cognitive Confucianism, 認知儒學)이라고 이름붙일 수 있다.”¹² 이 탐구가 다루어야 할 기본적 과제 또한 대략 세 가지로 요약되었다.

첫째 새로운 인간 이해와 방법론에 바탕을 두고 기존의 유학 이론을 해석하고 비판적으로 재구성하는 것이다. 둘째 신체화된 인지의 일반성을 바탕으로 유학과 인접 학문과의 비교 철학적 연구를 수행하는 것이다. 셋째 신체화 논제의 철학적 함축을

8 M. 존슨 지음, 『마음 속의 몸』, 노양진 옮김(서울: 철학과 현실사, 2000), 26쪽.

9 같은 책, 62쪽.

10 “우리는 새로운 철학적 전환의 시대에 접어들고 있다. 우리 자신의 인지적 본성과 구조에 대한 새로운 해명이 요구되며, 그것은 다시 인지적 과정을 통해 구성되는 철학적 이론의 본성에 대한 새로운 이해가 필요하기 때문이다. 필자는 우리 시대에 피할 수 없는 이러한 지적 도전을 ‘인지적 전환(Cognitive Turn)’이라고 부르려고 한다.” 노양진, 『몸이 철학을 말하다』(서울: 서광사, 2013), 31쪽.

11 “인지과학과 신경과학은 우리가 알고 있는 이 세계에는 로크의 의미로 일차적인 성질들이 존재하지 않는다고 제안한다. 그 이유는 우리가 경험하고 이해할 수 있는 사물의 성질은 우리 신경 조직, 사물들과 우리의 신체적 상호작용, 그리고 우리의 목적과 관심에 결정적으로 의존하기 때문이다. 실제 인간들에게 있어서 유일한 실재론은 신체화된 실재론이다.” G. 레이코프·M. 존슨, 『몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전』, 임지룡 외 옮김(서울: 박이정, 2002), 『몸의 철학』 59~60쪽.

12 이향준, 『인지유학의 첫걸음』, 55쪽.

유가적 차원에서 발전시킨 새로운 담론을 창출하는 것이다.¹³

이렇게 출발한 인지유학이라는 개념은 보다 일반적인 어휘로서 ‘신체화된 유학’이라는 구상으로 나아갔는데, 신체화된 유학의 목표는 대략 첫째 신체화된 마음, 둘째 무중심적 자아, 셋째 인간 인지의 일반성 원리—혹은 인지의 연속성 원리—를 기초로 현대의 유학적 탐구가 다음과 같은 목표를 가져야 할 것이라고 예상했다.

인지과학의 안내를 받아 제안되는 인간에 대한 새로운 논제들이 있다. 과연 이 논제들을 비판적으로 도입할 경우 새로운 유학적 자아 혹은 마음에 대한 사색에 돌파구가 마련될 수 있을까? 신체화된 마음, 국소적으로 모듈화된 마음들을 배경으로 나타나는 마음의 광범위한 비국소적 특징들, 세계와 신체, 신체와 뇌의 뗄 수 없는 연결을 바탕으로 나타나는 인간 인지의 연속성, 즉 느낌과 이성의 연결회로와 이런 회로망을 가능하게 만드는 뇌의 시스템적 기능적 특징들을 배경으로 유학의 마음(心) 이론을 재구축 할 수 있을까?¹⁴

한국유학의 마지막 논쟁 주제와 현대의 경험적 탐구인 인지과학의 철학적 가능성을 수용하는 인지유학은 결국 마음의 차원에서 논제가 겹친다. 한쪽은 아주 오래된 낱말인 ‘마음’의 문제에 대한 숙고의 역사를 가지고 있고, 다른 한쪽은 이 마음을 이해하는 새로운 어휘인 ‘신체화’를 가지고 있다. 이 ‘겹침’의 문제를 어떻게 받아들이고 그것을 통해 지금껏 다루어 본 적이 없는 방식으로 마음의 문제를 탐구하는 것은 현대유학이 마주한 새로운 지적 도전이다.

13 같은 책, 같은 곳.

14 김세정 외, 『우리시대, 새로운 유학을 사유하다』, 187쪽.

3.

『대학』의 8조목 가운데 ‘정심(正心)’과 ‘수신(修身)’은 세 번째와 네 번째에 해당한다. 몸 앞에 마음이 등장하는 이 순서는 우리에게 고대 중국인들뿐만 아니라, 현대의 우리들이 가지고 있는 상식적 인간관 하나를 전달한다. 인간은 몸과 마음이라는 두 범주로 유형화되고, 마음의 문제는 몸의 문제에 선행한다. 간단하게 말해서 마음은 몸에 앞선다. 여기에서 ‘앞선다’라는 것은 몸의 행동에 앞서 마음의 의도가 존재해야 한다는 통속적인 관점을 뜻한다. 이에 따르면 우리는 마음으로 먼저 생각, 판단, 결정하고 그다음에 몸이 움직인다. 그런데 이런 통속적 인간관에 반대하는 논변이 있다.

전통적 세계관의 한 지류인 중국 고전철학은 비록 근대 이래의 철학적 견해에 의해 폄하되었지만, 그 가운데에 심원한 견해와 진리가 아예 없는 것은 아니다. 예컨대 근대철학의 본체론은 근대 세계관이 주장하는 마음-물질 이원론 또는 주체-객체 이원론을 기본 특징으로 삼으나 고대의 본체론에는 그런 이원적 분리가 없었으며, 통일된 세계가 이원적 분열을 겪는 일도 없었다.¹⁵

서양언어는 일반적으로 세계를 물질과 정신의 두 가지 실체로 나누고, 사람도 그러한 이분법에 의하여 이해하고 있는 것이다. 사람은 근본적으로 <mind>이고 사람이 지금 가지고 있는 <body>는 우연적이라는 것이다. 그래서 살아 있는 사람들은 <mind>와 <body>의 두 실체로 되어 있다는 것이다. 그러나 동양언어, 더 구체적으로 한국어는 그러한 이분법을 가지고 있지 않다고 생각한다. 이분법보다는 음양론을 내세우는 것이다. 사람은 <마음>과 <몸>을 두 요소로서 갖는 것이다. 마음에도 몸의 요소가 들어와 있고 몸에도 마음의 요소가 들어와 있는 것이다. 최근에 어떤 사람들이 <마음>과 <몸>을 <mind>와 <body>의 번역어쯤으로 사

15 천라이, 『인학본체론』, 이원석 옮김(글항아리, 2021), 14~15쪽.

용하거나 사람의 두 부분으로 생각하는 것은 음양론의 전통에 이원론의 이질적인 형이상학을 덧씌우는 폭력이라고 생각한다.¹⁶

천라이는 명백하게 중국 고대에 마음-물질 이원론과 같은 것이 없었다고 단정하고, 정대현은 “동양언어의 <마음>이나 <심성>은 이원론이나 초월적 존재론의 전통과 거리를 둔 어법을 가지고 있다고 믿는다”¹⁷라고 선언한다. 이것은 두 사람이 일반적으로 전체론적 사고라고 불리는 것에 기초한다는 뜻이다. 즉 몸과 마음은 하나이며, 이것은 인간의 전체성을 뜻할 뿐만 아니라 세계의 전체성을 뜻하기도 한다. 그런데 이처럼 동양이 전체론적이고 서양이 분석적이라는 동·서양의 차이를 강조하는 것은 사실인가?

슬링거랜드(E. Slingerland)의 최근 연구는 이 두 사람의 발언이 이중의 오리엔탈리즘적 사고의 귀결일 수 있다는 가능성을 강하게 시사한다. 그는 중국 고대 철학에서 몸과 마음의 관계를 탐구하면서 이렇게 말했다.

나는 고대 중국 텍스트의 광대한 코퍼스에서 처리된 몇 가지 자동 텍스트 분석 연구의 결과를 보고하는데, 이 모든 것은 중국인이 적어도 “약한” 마음-몸 이원론자라는 입장을 확증한다.¹⁸

마음-몸 개념의 논제에 관해, 많은 (그리고 점차 증가하는) 일군의 범문화적 증거는 세계를 질적으로 별개인 “행위자”(마음)과 물리적 사물로 나누는 것이 인간의 지적 보편소라는 것을 암시한다.¹⁹

16 정대현, 『심성내용의 신체성』(아카넷, 2001), 12쪽.

17 같은 책, 16쪽.

18 에드워드 슬링거랜드, 『고대 중국의 마음과 몸』, 김동환 옮김(고반, 2020), 47쪽.

19 같은 책, 49쪽.

슬링거랜드가 말하는 약한 이원론이란 “마음과 몸이 질적이고 근본적으로 다른 것으로 간주하지만, 또한 다양한 방식으로 상호작용하는 것으로 간주”²⁰하는 입장을 뜻한다. 이것은 이원론이라는 점에서 몸과 마음의 전체성을 주장하는 이론과 대비적이지만, 흔히 언급되는 데카르트식의 ‘강한’ 이원론과 대조된다는 점에서 차별적이다. 다마시오(A. Damasio)는 후자와 같은 강한 이원론을 ‘데카르트의 오류 (Descartes’ Error)’라고 불렀다.

데카르트의 오류는 이런 것이다. 즉, 육체와 정신(크기가 있으며, 규모를 잴 수 있고, 무의식으로 작동되는, 무한히 나눌 수 있는 육체와, 이와 달리 크기를 잴 수 없고, 규모를 측정할 수 없고, 밀고 당길 수 없고, 나눌 수 없는 정신) 사이에 바닷속 심연 같은 분리가 있다는 것은 오류다. 추론과 도덕적 판단, 그리고 육체적 통증이나 감정적 격랑에서 오는 고통 등이 육체와는 분리되어 존재한다고 말하는 것도 오류다. 특히, 가장 정교한 마음 작용이 생물학적 유기체의 조직 및 작용과 분리되어 있다는 생각도 오류다.²¹

이것은 존슨의 어법을 따른다면 ‘마음 작용이 생물학적 유기체의 조직 및 작용과 분리되어 있다’라는 주장이고, 이것은 ‘탈신체화’라는 한 마디 낱말로 압축된다.²² 탈신체화된 마음, 혹은 이성도 탈신체화된 이해와 인식의 가능성을 예비한다. 로티(R. Rorty)에 따르면 그것이 바로 서양 근대 철학을 지탱하게 만들었던 자연의 거울로서 마음이라는 발상의 근거였다.

20 위의 책, 320~321쪽.

21 안토니오 다마시오, 『데카르트의 오류』, 김린 옮김(남양주: 눈출판그룹, 2019), 363~364쪽.

22 “이성은 전통이 대체로 주장해 왔듯이 탈신체화된 것이 아니라, 우리의 두뇌, 몸, 그리고 신체적 경험의 본성에서 유래한다.……이성 그 자체의 고유한 구조가 우리 신체화의 세부사항에서 유래한다.” G. 레이코프·M. 존슨, 『몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전』, 26쪽.

전통적인 철학을 사로잡고 있는 그 그림에 따르면, 정신은 (몇몇은 정확하지만 몇몇은 그렇지 않은) 다양한 표상을 담고 있는 커다란 거울이며 순수하고 비경험적인 방법을 통해서 연구될 수 있는 것이다. 정신이 거울이라는 생각이 없었다면, 지식을 표상의 정확성으로 보는 생각 자체가 생기지도 않았을 것이다.²³

이에 따르면 한쪽에는 전체성에 대한 강조가 있다. 여기에서는 몸과 마음의 이원론적 관계에 대한 철학적 질문이 고려되지 않는다. 반면에 다른 쪽에는 몸과 철저히 구분되기 때문에 오히려 몸과 마음의 관계가 철학적 문제로 대두하는 지적 전통이 존재한다. 천라이와 정대현은 동양이 전자에, 서양이 후자에 해당한다고 간주하는 것처럼 보인다. 그러나 슬링거랜드는 이 양쪽의 주장, 즉 실증적 증거와 어긋나는 ‘서양이 분석적이고 동양이 전체론적’이라는 주장은 오리엔탈리즘이 낳은 신화라고 간주한다.²⁴

이런 관점에서 보자면 천라이와 정대현의 진술은 그들이 전체론의 창시자가 아닌 동양인이라는 점에서 매개된 오리엔탈리즘적 시각을 뜻한다. 서양이 동양을 자의적으로 정의하기 위해 나타난 동양의 전체론 신화를, 동양인이 수용해서 다시 자신들의 주장을 위한 전제로 동원하는 두 번의 과정을 거치고 있기 때문이다.

4.

약한 이원론을 배경으로 몸과 마음이라는 관념은 유학사에서 어떤 경로를 거쳐 자신의 의미를 확립해 나아갔는가? 두 측면에서 그 의미 확장의 과정을 살펴보자. 맹자가 「고자 상」 8장에서 마음[心]을 언급했을 때, 그는 그 발언의 권위를 공자에

23 리차드 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』, 박지수 옮김(서울, 까치글방, 1998), 20쪽.

24 에드워드 슬링거랜드, 『고대 중국의 마음과 몸』, 29쪽 참조.

게 돌림으로써 유학의 전통에 마음에 대한 고전적 견해 하나를 명확히 확립했다.

“공자는 이렇게 말했다. ‘잡으면 보존되고 놓으면 잃어서, 나가고 들어옴이 정한 때가 없으며, 그 향(鄉)을 알 수 없는 것은 오직 사람의 마음을 두고 말한 것이다.’”²⁵

여기에는 마음에 대한 고대 유가의 상식이 고스란히 반영되어 있다. 첫째, 마음은 하나의 대상이다. 즉 손으로 잡거나, 손에서 놓칠 수 있다. 둘째 마음의 작용은 시간적으로 불규칙적이다. 셋째 마음의 작용은 공간적으로도 불규칙적이다. 여기에는 인간이 마음의 움직임을 사변적으로 고찰하는 행위가 마음의 본질에 다가가지 못한다는 좌절감이 표명되어 있다. 그래서 주자는 이렇게 말했다. “사람의 마음은 말하거나 말이 없거나, 행동하거나 정지하거나, 변화를 예측할 수 없는 것이다.”²⁶

문제는 이 구절이 명백하게 은유적이라는 점이다. 파악(把握), 즉 손으로 물건을 붙잡는 것은 대상을 아는 것에 대한 근원 영역으로 동원된다. 이런 현상은 한문만의 특징이 아니다. 백미현은 영어의 경우를 예로 들어 시각, 청각, 촉각, 미각, 후각의 감각 경험에 근원을 가지는 어근들이 어떻게 인지와 사유를 묘사하는 의미들을 포함하게 되는지를 묘사하고 있다. 영어 “I got it”은 그 대표적 사례다. 이것은 「생각의 대상」이라는 일반적 은유를 배경으로 「이해하는 것은 쥐는 것」이라는 구체적인 개념적 은유가 언어적으로 표현된 것이다.²⁷ 마찬가지로 맹자의 진술에서도 「인식의 대상은 사물」이라는 은유가 발견된다. 이것이 은유라는 점을 명확히 지적한 것은 이정(二程)이었고, 주희는 그들의 발언을 조합해서 『맹자집주』에 다음과 같이 실어 두었다. “마음에 어떻게 드러나들이 있겠는가? 이 또한 잡아두고 놓음으

25 『맹자』, 「고자 상」 8장.

26 朱熹, 『朱子語類』 권95, 『朱子全書』 vol.17(上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2002), 3187쪽.

27 백미현, 「개념적 은유 [마음은 뭉] 연구」, 『담화와 인지』 27집(담화·인지언어학회, 2020), 63쪽 참조.

로써 말했을 뿐이니, 마음을 잡는 방법은 경(敬)으로써 마음을 끈게 하는 것일 뿐이다.”²⁸

‘드나듦이 없는 것’을 왜 ‘드나듦이 있다’는 식으로 말할 수밖에 없는가? 맹자의 말에서는 마음을 정확하게 인식할 수 없다는 불가능성이 표명된다. 오늘날 우리는 이것을 손쉽게 ‘무의식’이라는 낱말로 표현한다. 그런데 여기에서 말하는 무의식은 비단 프로이트적인 정서적 무의식을 말하는 것만은 아니다. 더욱 현대적인 낱말은 ‘인지적 무의식’이다. 존슨의 설명을 빌리자면 그것은 대략 이렇게 말할 수 있다.

인지과학은 대부분 우리의 사고가 무의식적이라는 사실을 발견했는데, 이 경우 무의식이란 억압되어 있음이라는 프로이트적 의미가 아니라, 의식이 접근할 수 없으며, 또 너무 빨리 작용하기 때문에 집중할 수 없는 방식으로 인지적 의식 층위 아래에서 작용한다는 의미이다.²⁹

알 수 없는 마음은 마음의 소재지를 결정하는 문제 또한 은유적 사유에 기대도록 만든다. 『맹자주소』는 “향(鄉)을 마을(里)과 같은 말이니, 머무르는 곳을 비유했다”³⁰라고 풀이했고, 주희는 ‘일정한 장소(定處)’³¹라고 풀이함으로써 마음이 머무르는 일종의 추상 공간을 언급했다. 주희의 추상 공간은 다소 막연하지만, 『맹자주소』는 명확하게 하나의 은유라는 점이 분명히 드러난다. 따라서 문제는 이런 것이다. 마음과 같은 대상의 서술에 일종의 ‘비유’가 개입되는 것은 우연적인 현상인가? 아니면 어떤 본질적인 측면을 포함하는가? 슬링거랜드는 이러한 진술의 아래에 무엇이 놓여 있는지를 이렇게 묘사한다.

28 주희, 『孟子集註』, 『주자전서』 vol.6, 402~403쪽.

29 G. 레이코프·M. 존슨, 『몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전』, 36쪽.

30 趙岐, 『孟子注疏』, 13경주소 정리본 vol.25(北京, 北京大學出版社, 2000), 360쪽.

31 주희, 『맹자집주』, 『주자전서』 vol.6, 402쪽.

기본적인 배경 가정은 물리적 몸인 말을 못하는 구체적인 그릇과 이 그릇을 채우거나 그릇에 있는 한 사물이나 사물들의 양자 간에 구분인 것처럼 보인다. 후자는 의식, 의도, 개인 정체성의 중심이다. 다시 말해, 영혼-몸 이원론은 근본적으로 마음-몸 이원론에 기생한다.³²

여기에서 하나의 영상도식이 그 형태를 드러낸다. 즉 「포함도식」 혹은 더욱 일반적으로 「그릇 도식」이라고 부를 수 있는 것에 근거한 몸과 마음의 이해이다. 이에 따르면 「마음은 내용물, 몸은 그릇」이다. 그리고 몸의 특정 부위는 마음의 그릇으로서의 기능을 담당하게 된다. ‘心’이라는 한자가 마음[心]과 동시에 심장(心臟)을 뜻하는 현상이 왜 발생하는지를 여기에서 이해할 수 있다. 즉 ‘마음은 그릇’의 한 귀결은 ‘심’이라는 하나의 낱말에 ‘마음의 그릇’과 ‘마음의 내용’을 한꺼번에 가리키는 용례를 창출했다. 이것은 맹자가 말하는 ‘향(嚮)’을 『맹자주소』와 『맹자집주』가 고을과 장소라고 풀이하고 있지만, 실제로는 이 두 풀이가 모두 「심장은 그릇, 마음[心]은 내용물」이라는 고전적인 은유적 구도를 통해 이해되고 있다는 것을 뜻한다.

맹자의 말은 마음이 몸과 구별되지만, 마음이 대상으로서도, 동시에 하나의 내용물로서도 다루어지고 있다는 것을 보여준다. 몸과의 상호 작용이 가능한 하나의 대상이라는 점에서 이것은 마음과 몸의 ‘약한 분리와 상관성’을 대표한다. 그리고 이 상관성이라는 점에서 맹자는 다시 한 번 고전적 견해를 되풀이한다. 즉 마음과 몸의 관계에서 보다 우위에 있는 것은 몸이 아니라, 마음이다.

옛말에 이렇게 말했다. “어떤 이는 마음을 수고롭게 하고, 어떤 이는 힘을 수고롭게 한다. 마음을 수고롭게 하는 이는 남을 다스리고, 힘을 수고롭게 하는 이는 남에게 다스려진다.” 남에게 다스려지는 자는 남을 먹여주고, 남을 다스리는 자는 남에게 얻어먹는 것이 천하의 공통된 의리이다.³³

32 에드워드 슬링거랜드, 『고대 중국의 마음과 몸』, 김동환 옮김(고반, 2020), 148쪽.

동시에 마음은 그릇 속에 담긴 하나의 내용물로서 그 독특성을 드러낸다. 그리고 이처럼 「그릇 은유」에 기초한 마음의 이해가 고래의 ‘약한 이원론’과 만났을 때 유학사에 무슨 일이 일어났는가에 관한 전형적인 양상은 송대 성리학이 이기론을 제안했을 때 분명하게 나타났다. ‘마음은 이기의 합[理氣合]’, ‘마음은 기의 정상[氣之精爽]’, ‘마음이 곧 이치[心卽理]’라는 주장들이 그런 것들이다. 「그릇 은유」의 관점에서 보자면 이기의 합은 그릇과 내용물을 함께 가리킨다. 기의 정상은 그릇을, 이치[理]는 거기에 담기는 내용물을 가리킨다. 그리고 한문은 이 모든 것을 단 하나의 글자 ‘心’에 압축시켰다. 이 때문에 이 모든 것이 뒤섞인 그릇 은유의 가장 복잡한 표현으로 다음과 같은 진술이 나타나는 것도 그리 이상한 일은 아니다.

마음·성·정이란 세 글자는 주재하는 것을 말한다면 마음이 성과 정의 주재이고, 성과 정의 마음의 체와 용이다. 이것은 모두 리로 말한 것이다. 형기로 말한다면 마음이 머무는 곳은 심장[火臟]이니, 형체요 음의 백(魄)이다. 마음이 타는 것은 정상이니 기요, 양의 혼(魂)이다. 심장과 정상은 곧 음양의 그릇[器]인데 또한 마음이라고 하는 것은 신명이 머물고 타기 때문이다. 그래서 또한 마음이라고 하는 것이다.³⁴

심과 성정, 음양과 혼백, 심장과 기의 정상, 그릇과 신명 이 모든 것들의 혼란스러운 관계들이 한 글자 속에 담겨 있다. 이러한 진술의 결과는 ‘心’이라는 한 글자가 그것이 사용된 문맥 속에서 ‘그릇’을 뜻하는지, 아니면 그 그릇 가운데 ‘내용물’을 뜻하는지, 그도 아니면 내용물이 담긴 그릇을 뜻하는지의 은유적 사고실험이 성리학의 발생기에 시작해서 조선 후기의 이기론적 주장 속에서 되풀이되어 나타나고 있다는 사실의 확인이다.

이런 개념적 혼란에도 불구하고 일관되게 유지되고 있는 것이 있었다면 그것은

33 『맹자』, 「등문공」 4장.

34 李恒老, 「答金樞章」, 『華西集』 권19(표점영인 한국문집총간 vol.304), 236쪽.

마음의 우선성 논변이었다. 따라서 필연적으로 나타나는 철학적 질문은 몸에 대한 마음의 우선성을 증명할 수 있는 '내용물'로서 마음의 실체가 무엇인가 하는 것이다. 유학의 마음에 '몸의 주재'와 '우주의 본체'라는 확장된 의미를 부여하도록 요청한 것은 바로 이 질문이었다.

5.

좀처럼 의식하기 힘든 무의식적 행동을 제외하고 나면, 일상적 행동으로부터 얻을 수 있는 마음과 몸의 관계에 대한 일반적 경험은 행동보다 그 행동에 대한 '생각'이 앞선다는 것을 보여준다. 여기에서 선후 관계를 두 가지 사태를 원인-결과로 인식하는 「인과도식」과 결합하면 「마음은 몸의 행동의 원인」이라는 발상이 나타난다. 그리고 여기에서 '마음이 몸의 주재' 혹은 「마음은 행동의 주체」라는 발상으로 나아가기 위해 필요한 것은 마음을 일종의 내적 인간으로 간주하는 「의인화」이다. 이렇게 해서 마음이 몸의 주재라는 발상은 성리학의 내부에 자리를 잡았다.

성이란 곧 천리이니 만물이 부여받아 하나의 이치도 갖추지 않음이 없다. 마음이라는 것은 한 몸을 주재하는 것이다. 뜻이라는 것은 마음이 발한 것이고, 정은 마음이 움직인 것이다. 뜻[志]는 마음이 가는 것으로 정과 뜻에 비하여 더욱 (의미가) 무겁다. 기라는 것은 곧 나의 혈기로 몸에 가득 찬 것이다. 다른 것과 비교하면 형체가 있는데 비교적 거친 것이다.³⁵

마음이란 사람이 자신의 몸을 주재하는 것으로, 하나일 뿐 둘이 아니다. 주인이지 손님이 아니다. 사물을 명하는 것이지 사물에게서 명을 받는 것이 아니다.³⁶

35 주희, 『주자어류』 권5, 『주자전서』 vol.14, 232쪽.

주희는 명확하게 ‘몸의 주재’로서의 마음을 언급한다. 뒷 구절에서 주희는 그런 마음이 하나의 단일한 실재라고 주장하는 것에 그치지 않고, 사물로 대표되는 그 자신 이외의 어떤 것으로부터도 ‘명령’을 받지 않는 존재로 그 성격을 격상시킨다. 한국유학은 이러한 주재이자 주체로서의 마음의 유학적 위상을 최고도로 추상화시킨 낱말을 개발했는데, 그것은 ‘미발심체(未發心體)’라는 복합명사이다.³⁷ 이 명사는 18세기 초 한국 성리학에서 그 모습을 드러냈는데, 말하자면 ‘심즉리(心卽理)’와 함께 마음에 관한 한국성리학의 마지막 어휘(final vocabulary)라고 할 수 있다.

따라서 미발심체라는 개념이 어떻게 은유적으로 구성될 수 있는지를 해명할 수 있다면, 그 과정에서 주재로서의 마음이란 발상이 어떻게 나타난 것인지를 인지적 과정을 추적할 수 있다. 나는 중추적 관계(vital relation)로서 원인-결과라는 관념과 「행동은 자동 추진적 이동」이라는 원형적 은유의 결합을 통해 그 과정이 삼단계의 과정을 거치고 있다고 제안했다. 제일 먼저 인간 행동에서 원인-결과 관념이 나타난다. 즉 “특정한 인간의 행동에서 특정한 사태 변화가 나타난다. 우리는 그것을 거꾸로 파악해서 벌어진 사건의 순서를 재정렬한다. 결과로부터 원인을 유추해서, 인과 관계를 설정하는 것이다.”³⁸ 이것은 인간의 행동과 사태 변화를 「인과 도식」의 관점에서 개념화한다는 뜻인데, 몸이 마음의 주재라는 발상은 이것을 다시 한번 반복함으로써 얻어진다.

인과 도식을 다시 한번 신체의 동작에 적용할 때 앞 단계에서 원인이었던 인간의 행위가 다시 원인과 결과로 양분된다. 결과는 돌을 던지는 몸의 동작이다. 원인은 돌을 던지기로 마음먹었다는 심리적 사실이다. 이러한 인과 도식을 일반화하면 우

36 주희, 「觀心說」, 『晦庵先生朱文公文集』 권67, 『주자전서』 vol.23, 3278쪽.

37 李東, 「未發辨」, 『巍巖遺稿』 권12(표점영인 한국문집총간 vol.190), 461쪽 참조.

38 이향준, 「미발심체: 마지막 어휘 혹은 정신적 경련」, 『유학연구』 31집(충남대 유학연구소, 2014), 290쪽.

리는 몸의 움직임은 결과로 하는 원인으로서 마음이라는 개념에 이르게 된다.³⁹

몸의 주재로서 마음이라는 개념은 여기에서 확보되지만, 이로부터 미발심체로 나아가기 위해서는 같은 도식을 다시 한번 되풀이하는 과정이 필요하다.

인간 행동의 원인은 인간의 몸이라고 할 수 있고, 몸의 운동 원인은 마음이라고 할 수 있지만, 마음의 운동 원인은 무엇이란 말인가? 마음이 체와 용으로 분리되는 것은 바로 이 지점에서 나타나는 현상이다. ...즉 마음의 미발은 마음 이전의 어떤 다른 실체를 의미하는 것이 아니라, 마음의 개념 자체를 분리해서 만들어진 것이다. 인간의 행동과 사유에서 마음 이상을 넘어가는 어떤 것을 표현하는 낱말이 존재하지 않기 때문에, 성리학은 마음 개념을 유지한 채로 그 마음에 대한 서술을 조정하는 전략을 택할 수밖에 없었다.⁴⁰

한편, 주체로서의 마음을 묘사하는 유학적 사유의 최고봉은 심즉리(心卽理)이다. 이것은 「그릇 은유」의 관점에서 기(氣)로서의 마음속에 담긴 내용물로서의 마음을 뜻하는 것이 아니다. 심즉리는 내적 주체로 간주된 마음을 최고도화된 표현으로서, 내적 실체로서 마음의 「의인화」에 의존한다. 심즉리 자체는 육구연(陸九淵)과 왕수인(王守仁)의 주장으로 유명하지만, 한국성리학에서는 조선 후기 퇴계학과를 계승한 이진상(李震相)에게서 독특한 심즉리가 나타났다는 것도 주지의 사실이다. 나는 다시 한번 이러한 사고가 어떻게 은유적 개념화를 통해 나타났는지를 추적했다. 이에 따르면 심즉리는 단순한 「의인화」가 아니라, 이중의 「의인화」에 의존하는데, 그것은 「리의 의인화」와 「마음의 의인화」를 동시에 요구한다. 또한 「상하도식」과 「안팎도식」을 포함하는 「존재의 대연쇄」라는 보다 일반적 은유와의 결합을 요구한다.

39 같은 책, 같은 글, 290~291쪽.

40 위의 책, 위의 글, 291쪽.

먼저 「존재의 대연쇄」는 세계에 존재하는 것들을 위계화하는 수단이다. 여기에는 이미 「상하 도식」이 포함되어 있는데, 이것이 인간을 이해하는 방식으로서 「안팎 도식」과 결합한다. 이 경우 대체적으로 「위는 안, 아래는 밖」이 된다. 다시 말해 성리학은 「존재의 대연쇄」에서 인간을 가장 우위에 둔다. 「안팎 도식」은 이 위에 있는 인간을 「인간의 내부에 있는 인간」의 이미지로 변형시킨다. 이것이 성리학의 호문쿨루스로서 마음의 의인화된 이미지이다. 동시에 성리학적 세계관에서 보자면 최고 위치에 있는 것은 리(理)이다. 「안팎 도식」은 다시 이 리를 인간에게 내재화하는 수단으로 이용된다. 따라서 리는 인간의 안과 밖 모두에서 실재적이다. ‘성즉리’와 ‘심즉리’의 차이는 이 내재화된 리의 인간적 성격을 성에 둘 것인가, 심에 둘 것인가의 문제이다. 따라서 누군가 심과 성의 동일시를 가정한다면, 성즉리는 곧장 심즉리로 이어지는 계기가 된다. 그리고 그것이 이진상에게서 일어난 일이었다.⁴¹ 이형성은 이진상에게서 심과 성 뿐만 아니라 정(情)을 포함하는 광범위한 동일시가 나타났다는 점을 지적했다.⁴² 「존재의 대연쇄」에서 리의 내재화, 나아가 활동하는 내적 주체로서 리와 마음의 동일시라는 복잡한 과정은 무엇 때문에 나타났는가? 이 복잡한 결합의 결과는 대략 다음과 같이 묘사할 수 있다.

의인화의 의의는 대상이 되는 비인간적 사물을 인간으로 비유한다는 것 이상의 의미를 갖고 있다. 무생물-식물-동물-인간이라는 연쇄적인 존재의 위계 구조라는 발상은 인간을 존재 가운데 최고의 존재로 간주하게 만든다. 그리고 그 특징은 무엇보다도 「자기 원인적인 행동」이 가능하다는 점이다. 도덕성이 의인화되면 이제 도덕성은 그 자신을 원인으로 도덕을 실천하는 자율적인 도덕 주체로 변모하는 것이다.⁴³

41 이상의 요약에 대한 구체적 서술은 이항준, 「마음: 성리학의 호문쿨루스-이항로(李恒老)의 경우를 중심으로-」, 『화서학논총』 7집(화서학회, 2016), 161~188쪽 참조.

42 이형성, 「寒洲 李震相의 性理學 研究」(성균관대 박사학위논문, 2001), 113쪽.

리와 마음의 동일시를 위해 그들에게 부여했던 은유적 속성들을 살펴보면 「존재의 대연쇄」와 「의인화」가 끼친 영향을 분명하게 파악할 수 있다. 은유적으로 ‘위에’ 있던 초월적인 것이 어떻게 인간의 ‘안에’ 들어와 선형적 특징을 이루게 되었으며, 그것은 어떻게 다시 ‘최고의 위치’로 올라서게 되었고, 또한 인간이란 총체성의 일부였던 마음이 어떻게 그 자체가 ‘하나의 인간’처럼 간주되었는지를 알 수 있다. 이 과정이란 결국 초월성을 선형성으로 대체하는 것이었고, 이 선형성을 인간 삶의 최고의 것으로 위치 지우려는 철학적 시도라고 해석할 수 있다.⁴⁴

6.

이상의 논의는 어떻게 본체로서의 마음이라는 개념이 나타날 수 있는지를 유추할 수 있게 만든다. 심즉리는 기본적으로 내적 마음의 의인화였다. 이 의인화를 우리 밖의 세계와 연결시키면 내적 마음이 우주적 마음을 확장되는 것은 시간문제이고, 이를 위해서 필요한 것은 인간과 세계의 동일시를 위한 유일한 절차, 즉 세계의 의인화일 뿐이다. 이런 관점에서 장재(張載)가 「서명(西銘)」의 첫 구절을 “하늘을 아버지라 부르고, 땅을 어머니라고 부른다[乾稱父, 坤稱母]”라고 시작한 이유를 알 수 있다. 동시에 현대의 리쩌허우가 어째서 송명리학의 특징을 다음과 같이 말하고 있는가에 대한 단서를 얻을 수도 있다.

『중용』과 『대학』이 『주역』에 비해서 송명리학의 근본적인 경전이 된 이유는, 1,000년 동안 냉담하게 방치되어 있는 인성(人性) 이론을 다시 새롭게 소생시켜 선

43 이향준, 「미발심체(未發心體): 전장으로 들어가는 좁은 문(門)」, 『울곡학연구』 33집(울곡연구원, 2016), 221쪽.

44 이향준, 「심즉리(心卽理)의 출현: 「존재의 대연쇄」와 「의인화」를 중심으로-」, 『울곡학연구』 34집(울곡학회, 2017), 120쪽.

진 시기와 서로 연결시키고, 인성이 ‘천·인’을 연결하며 소통시키는 축임을 설명하고 있기 때문이다. 이것이 바로 우주론에서 윤리학에 이르는 주요 열쇠이다. 송명리학이 핵심적 체계는 우주론이나 인식론이 아니라 인성론이다.⁴⁵

‘인성이 천·인을 연결하며 소통시키는 축’으로 기능하기 위해서 필요한 것은 무엇인가? 그것은 삼중의 「의인화」를 통한 담론 지평의 수렴을 요청한다. 마음의 의인화, 리의 의인화, 세계의 의인화가 그것이다. 마음의 의인화는 마음을 성리학의 호문쿨루스로 간주하도록 만든다. 이와 결부된 리의 의인화는 리를 내적 주재 혹은 주체로 간주하는 기반이 된다. 이들의 혼성은 도덕적 본질을 가진 의인화된 내적 실체로서 마음의 개념에 이른다. 그리고 세계의 의인화는 ‘하늘은 아버지, 땅은 어머니’라고 선언함으로써 또 다른 보편적 은유 하나로 자연스럽게 옮겨 간다. 그것이 바로 인류 전체를 하나의 가정처럼 간주하는 「인간의 가정」이다.⁴⁶ 결과적으로 「의인화」를 매개로 마음과 리, 그리고 천지가 동일시된다. 의인화된 천지는 마음을 가진다. 따라서 마음을 가진 인간과, ‘마음을 가진 천지’는 동일시된다. 이제 천지의 마음에서 어떤 속성을 발견할 수 있다면 그것은 인간 마음의 속성이기도 해야 한다. 이것이 바로 ‘천지의 마음[天地之心]’이 ‘천지가 만물을 생성하는 마음[天地生物之心]’이라는 의미로 확장되었을 때 나타난 현상이었다.

‘사람은 천지의 마음이다’⁴⁷라는 표현도 있지만 무엇보다 이 ‘천지의 마음’이란 낱말을 유명하게 만든 것은 ‘되돌아오는 것에서 천지의 마음을 본다’라는 구절이었

45 리쩌허우, 『중국고대사상사론』, 정병석 옮김(한길사, 2010), 443쪽.

46 「인간의 가정」이 어떻게 보편적 도덕성을 주장하는 은유적 통로일 수 있는 지에 대한 서술과 천지의「의인화」 및 「인간의 가정」의 결합에 기초한 은유적 사유의 구조로 「서명」을 분석한 사례는 G. 레이코프·M. 존슨, 『몸의 철학: 신체화된 마음의 서구 사상에 대한 도전』, 임지룡 외 옮김(서울: 박이정, 2002), 427~493쪽·이향준, 「「서명(西銘)」의 은유적 구조」, 『철학』 84집(한국철학회, 2005), 7~32쪽 참조.

47 “人者, 天地之心.” 『禮記』, 「禮運」.

다.⁴⁸ 이미 『예기』와 『주역』의 성립 당시에 ‘마음을 가지는 것으로서의 천지’라는 개념이 형성되어 있었던 것이다. 정이(程伊)는 여기에서 한걸음 더 나아가 천지의 마음을 자신의 독특한 철학적 입장에서 재정의했다.

하나의 양이 아래에서 회복하는 것은 바로 천지가 만물을 낳는 마음이다. 선유들은 모두 고요함으로 천지의 마음을 본다고 여겼으니, 움직임의 단서가 바로 천지의 마음임을 알지 못한 것이다. 도를 아는 자가 아니면 누가 이것을 알겠는가?⁴⁹

이 구절은 흔히 종래의 역학가들이 주장하듯이 고요함이 아닌 움직임에서 천지의 마음을 본다는 해석학적 전환을 이룩한 구절로 알려져 있지만, 또 하나 다른 의미론적 전환이 함축되어 있다. 즉 정이는 ‘만물을 생성하는 마음[生物之心]’으로 천지의 마음을 정의했던 것이다. 이것을 이해해야 이정의 다음과 같은 말을 이해할 수 있다.

세상에서 사람만 신령한 것이 아니다. 자신의 마음이 바로 초목과 조수의 마음이다.⁵⁰

이 구절은 문자 그대로의 의미에서도, 의역을 통해서도 현대적으로 풀이할 수도 없다. ‘식물의 마음’이란 무엇을 말하는가? 현대적 관점은 뇌가 신경계의 발달 양상 가운데 하나라고 간주한다. 그리고 마음의 탄생은 이 뇌에 존재 여부에 의존한다. 이 두 가지 사실을 받아들이면 신경계외 뇌가 부재한 ‘식물의 마음’이란 표현은 문자적으로도, 현대적 관점에서의 의역도 불가능하다.

48 “復，其見天地之心乎。”『周易』，復卦，「象傳」.

49 程頤，『周易程氏傳』，『二程集』 vol.2, 819쪽.

50 정호·정이，『이정유서』 I，이향준·조우진 옮김(발해그래픽스，2019)，72쪽.

가능한 해석의 영역은 은유적 관점의 적용이다. 식물에게 부재한 ‘마음’을 식물에게 연결시키는 것은 식물을 인간처럼 간주하는 시각에서 가능한 일이다. 이럴 경우 이정의 말은 사물의 의인화가 그 하위 범주인 식물에게 적용된 사례이다. 이것을 가장 높은 형태로 밀고 나갈 경우 은유의 두 영역, 즉 근원영역과 표적영역 사이의 완전한 동일시라는 결과에 이른다. 마음이 인간의 질적 특성 가운데 하나라면 인간과 동물 및 식물과의 강한 동일시는 인간의 마음을 동물과 식물의 마음과 동일한 것으로 간주하도록 만든다. 인간의 마음은 동물의 마음이자, 식물의 마음인 것이다. 한 걸음 더 나아가면 이제 ‘마음’ 자체가 보편성을 지닌 실체로 추상화된다. 이럴 경우 그것은 아예 인간, 동물, 식물이라는 범주를 넘어서 그들 모두를 담고 있는 세계 혹은 우주의 속성으로 간주된다. 즉, ‘천지의 마음’이 나타나는 것이다. 그리고 정이는 이 마음의 속성을 생성[生]으로 정의했다.

이 주장에는 은유적 근거가 내재되어 있다. 천지가 인간이라면 그들은 구체적으로 어떤 인간에 해당하는가? 장재의 대답은 다양한 인간 군상 가운데 하늘이 아버지로, 땅이 어머니로 은유적으로 개념화된다는 것이었다. 그렇다면 나머지 인간을 포함한 세계 내 존재들 일체는 마땅히 그들의 자녀들로 묘사되어야 할 것이다. 부모의 출산이 암시하는 것처럼, 이렇게 세계 내 존재들의 부모로 묘사되는 천지가 당연히 가진다고 가정되는 마음의 성격이란, 다름 아닌 부모들이 그들의 자녀들을 낳는 것과 유사한 어떤 것이다. 그것이 ‘천지가 만물을 생성하는 마음’이다. 그리고 이것을 하나의 덕(德)으로 묘사하자면 그것은 곧 인(仁)에 해당한다. 여기에 대한 고전적인 사례는 주희가 맹자가 말했던 사람들이 모두 가지고 있다는 ‘남에게 차마 할 수 없는 마음[不忍人之心]’을 풀이하는 곳에서 나타나고 있다.

천지는 만물을 생성하는 것으로 (자신의) 마음을 삼으니, 태어난 만물들은 (여기에) 기인해서 각각 천지가 만물을 생성하는 마음을 얻어서 그것을 (자신들의) 마음으로 삼는다.⁵¹

주희의 이 풀이에서 ‘차마 할 수 없는 마음’이라는 맹자의 진술은 정이의 ‘만물을 낳는 마음’과 혼성되어 곧장 “인이란 천지가 만물을 낳는 마음이다.”⁵²라는 선언으로 이어지는 계기를 이룬다. 이렇게 사유할 경우 인간의 덕으로서 인은 우주의 덕으로서 인과 사실상 구별되지 않는다. 그리고 이 마음이 내적 주재이자 주체라는 관념과 연결시키면 이제 인은 천지의 주재이자 내적 주체로 격상된다. 사실상 인은 인간의 본체일 뿐만 아니라, 세계 자체의 본체인 것이다. 이런 사유의 현대적 반향을 우리는 천라이의 최근 저술에서 만나게 된다. ‘인학본체(仁學本體)’라는 표현이 그것이다. 그는 인(仁) 개념의 역사적 의미 변천을 오래도록 추적한 다음에 결론 부분에 이르러 이렇게 말한다.

인의 의미를 예전부터 유학자들이 여러 가지로 해석해왔지만, 여기서는 두 가지만 취한다. 하나는 ‘어진 이는 타인을 사랑한다’는 공자의 해석인데, 나중에 한유는 박애로 인을 풀이했고, 주자도 사랑의 이치로 인을 설명했다. 두 번째는 ‘만물일체’로 인을 해석한 사상인데, 자기와 우주만물을 서로 긴밀히 관련되어 있는 하나의 전체로 파악하고, 우주의 각 부분을 모두 자신과 직접 연계된 것으로, 곧 자신의 일부분으로 파악하는 것이다.⁵³

7.

그래서 연관된 질문 하나가 나타났다. 그것은 주희가 「인설(仁說)」에서 다음과 같이 말했을 때 함축된 것이었다.

51 주희, 『맹자집주』, 『주자전서』 vol.6, 289쪽.

52 주희, 『中庸章句』, 『주자전서』 vol.6, 45쪽.

53 천라이, 『인학본체론』, 이원석 옮김(글항아리, 2021), 719쪽.

인의 도리는 곧 하늘과 땅이 만물을 생성하는 마음으로 만물에 나아가면 거기에 존재한다. 감정이 아직 발현되지 않았을 때에 이러한 인의 본체가 이미 갖추어져 있고, 감정이 이미 발현되었을 때에 그 작용이 끝이 없다. 진실로 인을 체득하고 보존할 수 있다면, 못 선의 근원과 모든 행동의 근본이 인에 있지 않음이 없다. 이것이 공자의 문하에서 가르칠 적에 배우는 사람들로 하여금 반드시 인을 구하는데 정신을 쏟게 한 까닭이다.⁵⁴

인(仁)을 추구하려면 어떻게 해야 하는가? 주희에 의하면 그것은 어디에서나 발견된다. 그러나 어떤 경험이 그것을 가능하게 만드는가? 어떻게 인의 내용을 알아차리고, 그것을 다른 것들로부터 식별하며, 그것을 체험할 수 있는가? 정이는 다섯 개의 음효 아래에 놓인 하나의 음효가 보여주고 있는 복괘의 상징[象]으로부터 그것을 알아차릴 수 있다고 다소 철학적으로 대답했다. 동시대 소옹의 대답은 그보다 더욱 문학적이었다. 그는 「동지음(冬至吟)」에서 “동지의 한밤중[冬至子之半]”에 “하나의 양이 처음 움직인 곳, 만물이 아직 생기지 않았을 때[一陽初動處, 萬物未生時]”라고 묘사했다. 그러나 동짓날 자시의 한 가운데[子時半] 도대체 무슨 일이 일어난다는 것인가? 주희는 이들의 입장을 절충해서 이렇게 말했다.

(물었다) “천지(天地)가 만물을 생성하는 마음이란 잠시라도 머물러 있는 적이 없습니다. 그러나 날씨가 차가워져 초목이 땅에 떨어지는[草木搖落] 때라면 이 마음을 어떻게 알 수 있습니까?”

(말했다.) “천지의 이 마음은 늘 있지만 사람이 그것을 보지 못할 뿐이다. 이 때문에 (양이) 되돌아온 뒤에야 비로소 알 수 있게 된다.”⁵⁵

54 주희, 「仁說」, 『회암선생주문공문집』 권67, 『주자전서』 vol.23, 3280쪽.

55 주희, 『주자어류』 권71, 『주자전서』 vol.16, 2392쪽.

이들의 대화 속에는 흥미로운 은유적 함축이 포함되어 있다. 질문자는 천지의 마음은 편재하지만 ‘날씨가 차가워져 초목이 땅에 떨어지는 때’는 알아차리기가 어렵다고 가정하고 있다. 천지의 마음과 추위가 무슨 상관인가? 이것을 이해하기 위해서는 다시 한번 주희의 말을 살펴볼 필요가 있다.

한경(漢卿)이 물었다. “(소옹의 시에서) ‘일양(一陽)이 처음 움직인 곳, 만물(萬物)이 생기지 않았을 때’라고 한 것은 무슨 뜻입니까?”

말했다. “이것은 바로 정(貞)과 원(元)의 사이이다. 어린애[孺子]가 우물에 빠지려는 것을 보았으나 아직 측은(惻隱)한 마음이 일어나지는 않을 때이다.”⁵⁶

주희의 해석은 정이가 말한 천지의 마음과 맹자가 말한 측은지심을 연결하려는 입장에서 떠나지 않는다. 그런데 맹자가 말한 측은지심의 실제란 무엇인가? 그것은 인간의 행위에 타인의 고통에 대한 ‘감각’이 선행되어야 한다는 것이다. 이것이 바로 맹자가 말한 그 유명한 ‘유자입정(孺子入井)’이란 철학적 우화에 담긴 도덕적 호소력의 비밀이다. 이 감각의 민감성이야말로 어떤 의미에서 유학의 핵심에 속한다. 인(仁)을 타인에 대한 사랑으로 해석하는 것은 한유뿐만 아니라, 조선 후기의 정약용에게도 발견되는 관념이다. 그 관념의 뿌리를 맹자의 ‘불인지심’으로 귀결시키면 결국은 인의 핵심 내용이 타인의 고통에 대한 인간의 감각에 근거를 둔다는 뜻이다.⁵⁷

현대적으로 볼 때 이것의 가장 큰 뿌리는 ‘우리가 타인의 고통을 자신의 고통처럼 감각하는’ 생물학적 기제를 갖추고 있다는 사실에 기인한다. 이러한 감각 경험에

56 주희, 『주자어류』 권71, 『주자전서』 vol. 16, 2395쪽.

57 유학의 바깥, 현대 한국 철학의 사색에서 이 고통의 문제를 윤리학의 보편적 출발점으로 삼아야 한다는 논의에 대해서는 손봉호, 백종현, 최훈, 강영안, 공병혜의 탐구를 개괄한 정대현의 논의를 참조하라. 정대현, 『한국현대철학』(이화여대 출판문화원, 2016).

기초해서 행동하라는 것이 인과 밀접한 연관을 맺고 있는 서(恕)의 행동 원칙이다. 맹자의 서(恕)를 ‘슬픔의 서’라고 명명할 수 있는 것은 타인의 고통 일반에 대한 ‘느낌’의 감정 범주로서 슬픔을 주제화한 것이었다.

맹자의 도덕 이론은 도덕적 상상력의 바탕에 놓인 기본적인 능력이 감정이입 능력이라는 점에서 공자의 서와 기본 전제와 동일하다. 맹자는 감정이입의 대상을 타인에게 임박한 상실과 고통의 경험으로 간주함으로써, 이러한 상황에 대한 상상적 재서술이 우리에게 야기하는 슬픔을 도덕적 계기로 삼으라는 메시지를 전달하고 있다. 다시 말해 맹자의 측은지심은 서의 매우 특수한 한 사례다. 이 슬픔이 느슨하기는 하지만 일반적인 도덕의 계기로서 작용할 수 있다는 사실은 인간 일반의 감정이입 능력이 전적으로 신뢰할 수 있는 것은 아닐지라도 도덕적 서사의 창조를 위해서 충분한 자연적 토대라는 점을 증명한다.⁵⁸

그리고 이 고통에 대한 감각과 느낌 및 슬픔의 논리는 다름 아닌 그것들 모두가 생명의 상실 위협에 마주했을 때 나타나는 것이라는 사실이다. 측은지심은 결국 생물지심(生物之心)과 연결된다. 이정은 마음을 직접 ‘생성의 도[生道]’⁵⁹라고 불렀고, 복송의 유학자들은 대개 생의(生意)라고 불렀으며,⁶⁰ 흔하게는 봄을 뜻하는 ‘춘(春)’을 ‘생(生)’의 다른 표현으로 간주했다. 그들은 공통적으로 생의의 체험을 강조했다. 사실상 생과 춘을 관통하는 공통의 감각적 경험은 그리 특별한 것이 아니었다.

58 이향준, 『서, 인간의 징검다리』(마농지, 2020), 123~124쪽.

59 정호·정이, 『이정유서』 III, 이향준·장복동·조우진 옮김(발해그래픽스, 2019), 116쪽 참조.

60 생의(生意)의 편재성이 생지(生知)의 편재성으로 확장되어 나아기는 사례는 양명좌파를 대표하는 이지(李贄)의 다음 진술을 참조하라. “천하의 어느 누구도 생지를 타고나지 않은 이가 없고, 어떤 사물도 생지가 부여되지 않은 것이 없다. 어느 한 순간도 생지가 발현되지 않을 때가 없건만, 스스로는 그 사실을 알지 못하는구나.” 이지, 『분서』 I, 김혜경 옮김(한길사, 2010), 79쪽.

봄은 애초에 순서가 없는 네 계절의 시작으로 간주됨과 동시에 생명의 시작으로 은유화된다. 이 서로 다른 두 가지 시작의 은유적 동일시를 가능하게 만드는 것은 따듯함이라는 감각 경험이다. 이렇게 볼 때 인이란 모든 생명현상의 시작에 주목해서 바로 이 따듯함을 느끼라는 독특한 제안이고, 서는 그 따듯함을 자신의 주변과 공유하라는 권고다.⁶¹

유학이 발견한 따듯함은 봄에, 살아있는 것들에, 자연 속에 그리고 무엇보다 우리 자신 속에서 발견된다. 우리 자신의 신체가 가지는 타인의 신체에 대한 접촉 경험이 이 따듯함의 원초적 성격을 잘 말해준다. 원초적으로 우리는 태어나면서부터 이 접촉을 우호적인 것으로 경험한다. 어머니의 품안에서의 경험이 그것이다. 이 경험을 나쁘게 말하는 이가 없다는 사실은 우리가 그 경험을 회피하려는 이론을 만들어 낼 필요가 없다는 것을 뜻한다. 이것이 선진유학이 형이상학적인 요소를 필요로 하지 않았던 이유일 것이다.⁶²

살아 있는 것들의 감각적 특징은 일반적으로 따듯함이고, 천지의 성격을 생으로 규정함으로써 이것은 인간이 천지와 일체감을 느끼는 감각 경험으로 변형되었다. 보다 구체적으로 그것은 살아있음으로 약동하는 따듯함이었다. 따라서 인간의 신체 활동에서 맥박[脈]과 병아리의 아랫배가 들숨과 날숨으로 약동하고, 손에 만졌을 때 느껴지는 따듯함은 인을 파악할 수 있는 상징적 행위로 간주되었던 것이다.⁶³

어머니라는 낱말은 바로 이 따듯함의 기원을 자연주의적으로 돌이켜 보았을 때 등장한다. 즉, 유학이 따듯함이라는 감각 경험을 중요하게 간주하는 이유는 하나의 원형적 은유 때문이다. 그것이 바로 「따듯함은 좋음」이다. 만일 따듯함이 우리가

61 이향준, 「최수의 밥그릇」, 『유교사상문화연구』 62집(한국유교학회, 2015), 242쪽.

62 이향준, 「괴롭고 답답하지만 따듯한-유학의 배경감각(Background Sense)」, 『유교사상문화연구』 78집(한국유교학회, 2019), 94~95쪽.

63 정호·정이, 『이정유서』 I, 256쪽 참조.

회피하기를 원하는 괴로움이나, 답답함과 같은 부정적인 경험이었다면 우리는 그것으로부터 거리가 멀어지기를 원했을 것이다. 괴로움의 원천을 해소하거나, 답답함으로부터의 벗어남을 추구하는 방식을 택했을 것이다. 우리는 따듯함을 일종의 ‘좋은’으로 간주하기 때문에, 유학은 전통적으로 세계 내에서 인간의 삶에서 따듯함을 확산시키라는 주장을 즐기치게 유지했다.

모든 초월적 가정을 제외한다면, 우리는 ‘따듯함’과 ‘좋은’의 상호 연관을 우리 자신의 경험으로부터 배웠을 수밖에 없다. 그러므로 마지막 질문은 ‘우리가 어디에서 최초로 따듯함을 경험했는가’라는 것이 아니다. 그것은 ‘우리가 언제 처음으로 좋음으로서의 따듯함을 경험했는가’이다.

이렇게 물을 때 우리는 너무나 평이한 사실에 도달한다. 우리의 몸이 인간으로 구성되는 그 과정에서 어머니의 자궁에서 느꼈던 체온과 모태에서 분리되지 않는 일체감 속에서 느꼈던 생명의 고통보다 앞서는 것은 있을 수 없기 때문이다. 이런 점에서 어머니의 자궁과 그 속에서의 신체적 경험이 유학적 사유의 방향 전체를 추동하는 따듯함이라는 배경감각의 기초라는 주장은 근거 없는 것이 아니다.

8.

유학의 마음 담론에서 주재와 본체라는 대비는 ‘약한 몸-마음 이원론’의 잠재적 가능성으로부터 유도된다. 즉, ‘이원론’에 초점을 맞출 경우, 그것은 이원성을 표방하는 철학적 사유의 전형적 길을 예고한다. 즉 서로 질적 특징을 달리하는 두 가지 요소가 하나의 실체 속에 결합되어 있다면, 하나의 실체 속에서 양자의 상호 관계는 무엇인가? 바로 이러한 질문이 몸과 마음의 관계에서 ‘몸의 주재’로서 마음이라는 관념을 낳았다. 다른 한편으로 ‘약한’에 주목해서 이 ‘약함’을 최소화할 경우 그것은 이원론적 가정을 무화시키는 일원론적이고 전체론적 사유에 도달하게 된다. 이것이

맹자에서 현대의 천라이에까지 이르는 유학의 몸마음 담론에서 천지 만물과 일체를 이루는 인간의 마음이라는 이상 속에 담겨 있는 생각이다.

가장 중요한 발상은 마음의 의인화와 천지의 의인화이다. 이를 통해 인간과 천지는 마음을 가지는 존재로 동일시되고, 인간의 마음과 천지의 마음은 속성을 공유한다는 결론이 도출된다. 여기에 세계의 가장 중요한 특징으로서 생명 끊임없는 창조와 유행이라는 유학적 관점이 결합한다. 공자에게 우주론적 의미가 없었던 인간의 덕으로서의 인(仁)은 생물지심(生物之心)으로서의 천지의 마음과 동일시되고, 생명의 느낌에 대한 질문이 대두한다.

생의(生意)와 생도(生道)를 어디에서 느낄 수 있는가? 그것은 세상에 편재하지만 춘(春)으로, 원(元)으로, 인(仁)으로 그리고 생(生)으로 정의된다. 따라서 이 네 가지 동일시는 생의 감각이 곧 봄의 감각이라는 점을 가르쳐준다. 그것을 대표하는 신체적 경험의 범주가 곧 따듯함이다. 자연주의적 관점에서 보자면 따듯함을 느끼는 순간, 애초에는 따듯함과 관련될 필요가 없었던 우주에 가득한 생명이라는 개념체계를 자신의 뇌에서 활성화시키는 사람은, 따듯함이라는 감각 경험과 생명이라는 개념체계의 혼성을 통해서 발생하는 새로운 의미 영역을 창출한다. 그것이 천지만물과 일체가 되는 경험의 바탕이고, 이제 세계와 인간의 동일시에 의해 같은 것이 자신의 내면에 존재한다는 신념에 이를 때 우리는 자신의 마음을 우주본체로서 경험하는 수준에 도달하게 된다.

이 모든 것의 시작이 인간의 평범한 감각 경험을 통해 느끼는 '따듯함'이라는 점을 기억하는 것이 중요하다. 즉, 유학은 원초적으로 따듯함을 좋은 것으로 받아들인다. 이 따듯함의 기원은 어디에 있는가? 자연주의적 대답은 우리 신체의 경험이 기준이 된다는 것이다. 그렇다면, 우리가 신체를 통해 따듯함의 척도를 느끼는 온도는 어떤 것인가? 그 원형 가운데 하나는 체온의 경험이라고 추측할 수 있다. 그것은 우리가 신체를 가질 때 최초로 느끼는 '세계의 온도'이다. 그 느낌의 순간 태아와 어머니, 그리고 세계는 최소한 그 속에서 분리되지 않는 하나라고 할 수 있다.

어머니의 자궁에서 우리의 신체가 구체화함과 동시에 세계 전체는 따듯함으로 감각되는 것이다. 자궁에서 벗어나 어린아이일 때 우리는 어머니의 품에서 그와 유사한 것을 느낀다. 성장함에 따라 가족에게서, 이웃에게서, 인간에게서, 동물과 식물에게서, 나아가 천지에게서 같은 것을 느낀다면 우리는 이 느낌의 순간을 천지만물과 일체가 되는 순간이라고 불러도 좋을 것이다. 맹자가 대인(大人)이라고 불렀던 사람 또한 바로 이것을 느꼈던 ‘어린아이의 감수성(赤子之心)을 잃지 않은’⁶⁴ 인물이라고 해도 지나친 말이 아닌 것이다.

9.

이상의 논의는 연관된 철학적 질문을 가져온다. 말하자면 배경감각으로서 따듯함은 유학이라고 불리는 지적 조류의 인간적 출발점 가운데 하나이다. 그러나 우리는 지금까지 유학의 역사적 양상을 다루지 않았다. 그러므로 ‘역사적으로 구체화된 유학은 자신의 고향으로서 따듯함을 어떻게 다루었는가?’라고 물을 수 있다. 물론 여기에는 어머니를 포함하는 여성 일반을 염두에 둔 ‘어머니에 대한 역사적 유학의 태도는 과연 어떤 것이었는가?’라는 근본적인 물음이 함축되어 있다.

유학에서 주장하는 마음의 주요 특징이 몸을 경유하는 경험으로서 따듯함으로 회귀한다는 사실 또한 중요한 철학적 함축을 갖는다. 이것은 유학이 말해왔던 마음이 우리 몸의 관점에서 다시 사유되어야 할 필요성이 있다는 것을 뜻하기 때문이다. 여기에서 ‘신체화된 경험의 구조에 대한 파악과 그 귀결로서 나타난 신체화된 마음의 특징에 대한 탐구 및 이들을 기존의 유학 담론과 혼성하는 광범위한 철학적 탐구의 길이란 무엇인가?’라는 물음의 필요성을 보다 명료하게 발견할 수 있다.

64 『맹자』, 「이루 하」 12장 참조.

「유학의 몸과 마음, 그리고 어머니 -신체화된 마음(Embodied mind)의 관점에서-」에 관한 토론문

이 경 배 | 전주대학교

0.

프랑스 혁명 이후 서양이 근대로의 길을 걸으면서 서양을 지배하던 원리인 카톨릭이 정치·사회적 권력행사의 장으로부터 문화의 영역으로 쇠퇴해 갔듯이, 우리 사회의 유교는 식민지라는 역사적인 비극적 경험의 원인도 있었겠지만 근대화의 길에서 정치, 사회만이 아니라 이제는 문화, 관습, 습속 등에서 영향력을 상실해가고 있는 듯 보인다. 그러나 이런 역사적 현실의 변화와 학문의 길은 다를 수 있을 것이며, 이 다른 길이 유교 현대화의 학문적 노력이 아닌가 한다. 이 점에서 유학에 대한 현대적 논의의 장을 열기 위해 여러 해 동안 노력을 아끼지 않은 이향준 선생님에게 존경을 표하면서, 아래의 몇 가지 질문으로 논평문을 가름할 까한다.

1.

토론자는 유학적 훈련을 전혀 받지 않은 비전문가이기 때문에, 발표자의 유학논의에 대한 비판적 논쟁점을 제시할 수는 없으며, 이것은 토론자의 역량 밖의 문제이다. 따라서 발표자가 주로 유학을 현대적 논의의 장으로 소환하기 위해 도구로 사용하고 있는 인지과학의 논의 몇 가지에 대해서만 언급하고자 한다. 먼저 '신체화

된 마음'이라고 하여 '약한 몸 - 마음'이원론을 발표자가 주장하는데, 언제나 그렇듯이 '마음', 心の 개념 틀이 무엇을 의미하는 지 불분명하다. 물론 나의 기억에 의존하는 것이기는 하지만 칸트는 마음 Gemüt(예전에 심상이라 번역하였다)을 실천적 능력으로서 의지를 포함하여, 인식 능력(감각지각, 오성)을 포섭하는 총괄 개념으로 사용하여 인간의 능력 전체 정도로 이해한 듯하다. 나의 이해로 발표자의 마음은 서양 개념으로는 아마도 영혼이라고 했을 것이다. 마찬가지로 마음의 대구 개념인 몸도 대상적 직접적으로 접촉하는 감각기관이라는 점에서는 신체(Körper)이면서, 사지의 감각 기관 전체 내용을 모아서 자신만의 고유한 감각내용을 형성하는 체험(Erlebnis)이라는 의미에서는 육신으로서의 몸(Leib)일 수 있을 듯하다. 다음으로 몸 - 마음의 관계 문제에서 마음의 우선성이 지니고 있는 철학적 한계를 지적하고 있지만, 의지와 행위의 상관관계 - 물론 발표자도 자동적 행위에 대해 언급하고 있다 -에서 보자면, 의지에 따른 행위의 문제는 실천적 책무의 문제와 직접적으로 연결될 뿐만 아니라, 수양론의 측면에서 묻자면 우리는 무엇을 갈고 닦으며, 가꾸고 길러야 하는가의 문제를 제기할 수 있을 것이다.

2.

발표자는 '약한' 이원론과 '강한' 이원론(데카르트의 오류라고 지적하고 있는)을 나누어 설명하고 있는데, 흔히 서양 사유체계를 이원론 체계라고 비판하는 것 같다. 그러나 서양의 사유는 출발점에서부터 일원론 체계다. 서양철학의 근원 대상은 존재, 하나, 신, 진리와 같은 일자이었으며, 일자의 운동을 개념적(언어적)으로 설명하기 위해 감각과 대상, 이성과 세계, 존재와 사유 등으로 구분하였다고 할 수 있다. 따라서 몸-마음, 신체-영혼과 같은 이원론적 구분은 인간을 해명하기 위한 개념적 분할이며, 여기에 '약한' 혹은 '강한'은 주장을 정당화하기 위한 하나의 기교일 수 있다. 이원론이 약하든 강하든 그것은 근본적으로 이원론이며, 이원론이 주장하는 형이상학적 실체가 무엇을 가리키고 있는가와 실체의 지시체와 관계가 설득력

있게 해명되고 있는가가 중요할 것이다.

3.

발표자가 언급하고 있는 ‘마음’의 의인화, ‘리’의 의인화, ‘세계’의 의인화를 보면, 의인화는 곧바로 인간이 발화하는 언어 자체로 이해된다. 그러니까 의인화는 곧 언어인 것이며, 혹은 언어의 발화행위 자체가 의인화인 것이다. 이렇게 이해하면, 마음의 은유체계가 인간이 발화하는 언어의 체계라고 주장할 수 있을 것 같다. 이제 인간의 언어가 의인화 전체이고, 은유의 세계 자체인 것이다. 이런 맥락에서 마음의 은유체계로서 ‘존재의 대연쇄’, ‘상하도식’ 그리고 ‘안밖 도식’이 이해될 수 있을 것이다. 그런데 나의 생각으로 은유 혹은 비유는 상징만큼 직접적이지는 않지만 언어 지시체를 내포하고 있는 언어행위다. 은유의 기표가 지시하는 구체적 기의의 대상체가 존재하는 것이다. 이제 나의 질문: 마음, 리, 세계와 같은 형이상학적 개념이 지시하는 구체적 지시체는 존재하는가? 혹시 마음, 리, 세계와 같은 언어는 그 자체로 무한 해석을 요구하는 알레고리의 언어는 아닌가? 마음이 무엇이라 언급되는 순간 마음의 기의가 미끄러져 다른 곳의 의미지층을 향하는 그런 언어세계는 아닌가?

4.

마지막 부분에서 강조하고 있는 ‘따뜻한’ 유학과 ‘어머니’의 유학, 발표자의 표현으로는 “어머니의 자궁과 그 속에서의 신체적 경험이 유학적 사유의 방향 전체를 추동하는 따뜻함이라는 배경감각의 기초”가 바로 맹자의 ‘불인지심’, 연민의 토대(惻)일 것이다. 자기애만이 인간으로서 타인의 일그러진 얼굴을 보고 얼굴을 붉힐 수 있을 것이기 때문이다. 그러나 대상관계이론에 따르면, 이런 어머니의 따뜻함은 대상 어머니의 돌봄이 성공적이었을 때야만 가능하다. 전능기 아이에게 어머니는

약탈의 대상일 뿐이며, 약탈하는 아이에 대한 어머니의 돌봄은 우리 모두가 알고 있듯이 희생을 요구한다. 만약 이 시기에 어머니의 돌봄이 실패했을 경우 아이는 어머니의 미숙한 돌봄 행위에 자신의 행위를 맞추고자 하며, 이런 반복이 아이를 거짓 자기로 은닉하도록 만든다.

한말의 수신 교육과 휘문의숙(徽文義塾)의
『고등소학수신서』

서 정 화 | 전주대학교

1. 서론

조선은 병인양요(1866) 이후 강화도 불평등조약, 갑신정변, 갑오개혁, 을사늑약 등의 격랑에 휘말려 풍전등화의 위기에 빠졌다. 결과적으로 일제에 병합되고 30여 년간의 식민지를 경험하게 되지만, 이 위기를 극복하고 타개하기 위해 조선 정부와 지식인들이 선택한 것은 아이러니하게도 자신을 침탈한 서구 열강과 일본의 근대국가였다. 근대국가를 건설하기 위해서는 먼저 국가구성원들의 역량을 결집하여 효율적으로 발휘하게 하는 것이 급선무였다. 조선 정부와 지식인들은 통치와 교화의 대상에 불과하던 백성들의 역량을 강화하고 지지를 얻어야만 근대국가를 수립할 수 있다는 것을 깨달았다. 그렇다면 백성들을 근대국가의 ‘국민’으로 형성하고 통합할 수 있는 것은 무엇일까. 그것은 정보를 전달하고 담론을 생산할 수 있는 신문과 잡지였고, 소수 엘리트의 자제가 아닌 일반 백성들의 자제로 대상을 확대한 ‘국민교육’이었다(김소영 2010:1-12).

교과서는 교수와 학습에 필요로 하는 지식 내용을 교육과정에 따라 제시한 책으로, 시대와 사회가 추구하는 가치를 담고 있다. 조선은 근대화를 성취하기 위해 시행 갑오개혁 때부터 학제를 개편하고 이에 수반하는 제도와 법규를 마련했다. 이 중 ‘수신과(修身科)’는 현재의 도덕과 또는 윤리과에 해당하는데, 교육개혁을 단행하던 1895년부터 강조되기 시작했다.¹

‘수신’은 전통적으로도 중시되던 개념²이다. 그러나 ‘수신과’의 ‘수신’은 성리학의 수신에서 유래한 것은 맞지만, 서구의 문화, 윤리학 등이 유입되면서 만들어진 신조

1 교육입국조서, 소학교 교칙대강 제2조

2 『대학장구』의 8조목인 格物, 致知, 誠意, 正心, 修身, 齊家, 治國, 平天下에서 수신이 거론되고, 『중용장구』 제20장 제11절의 “凡爲天下國家有九經, 曰修身也, 尊賢也, 親親也, 敬大臣也, 體群臣也, 子庶民也, 來百工也, 柔遠人也, 懷諸侯也.”에서 수신이 거론된다. 참고로 “수신교과서와 대학의 수신개념은, 그 함의와 문맥에서 현격한 차이가 있었다. 수신교과의 ‘수신’은 성인을 목표로 삼지 않고 ‘국민’ 양성을 지향하였다는 점이 가장 기본적인 차이였다.”(박정심 2017:49)

어이다.³ 현재의 윤리과가 그러하듯이 이 교과는 다루는 내용이 복합적이고 통섭적이다. 그래서 인근의 철학, 국어, 국사, 위생 등과 중첩되는 부분이 많다. 특히 황실과 ‘신민’의 관계를 황실을 증가로 하는 한 친족의 관계로, 군주와 ‘신민’의 관계에 대해서는 한 집안의 가장과 자녀의 관계와 같이 혈연으로 맺어진 관계로 설정하는 ‘국체론(國體論)’을 전개하는 핵심 교과로 자리잡는다(김소영 2010:144-155). 한말의 위난 상황에서 수신과와 국체론의 결합은 당대의 상황상 자연스러운 결합이었고, 이 때문에 수신과는 중요 교과 중 하나가 되었다.⁴

수신교과서는 일찍부터 발행되었다. 학부아문에서 『숙혜기략(夙惠記略)』(1895), 『소학독본(小學讀本)』⁵(1895), 『보통학교 학도용 수신서(普通學校學徒用修身書)』(1907)를 발행하였다. 그러나 학부아문에서 발행한 『숙혜기략』과 『소학독본』은 근대의 학제가 도입된 초기이고 또 전통적인 수신서인 『소학』과 『해동속소학』, 유길준의 『서유견문』 등이 개별적으로 사용되어 크게 유행하지 못했다. 『보통학교 학도용 수신서』는 통감부의 입김이 많이 들어가서 조선인들의 반발이 많아 역시 그다지 유행하지 못했다.

수신교과서가 활발하게 발행된 것은 통감부 학정 잠식기(1906~1910)⁶이다. 을사늑약 이후 통감부가 설치되자 지식인들은 국권 상실을 우려했고, 이때 보성중학교, 대성학교, 오산학교, 휘문의숙을 포함하는 많은 민족계 사립 중등학교가 설치되었다. 당시에 사용된 대표적인 수신 교과서로 신해영의 『윤리학교과서』(1906)와 휘문의숙 편집부의 『중등수신교과서』(1906) 및 『고등소학수신서』(1907)가 있다(김민재,

3 이행훈, 양일모 논문 참고.

4 국체론과의 결합, 수신과의 중시는 조선에서만 그런 것이 아니라 이미 일본에서 형성된 것이다. 『수신하는 제국』

5 국어 교과서로 보기도 하나 내용상으로 수신 교과서에 가깝다는 평이 많다.

6 허재영(2011:8)은 근대의 학제로 개편되어 병합되기까지를 근대식 학제 도입기(1895~1905)와 통감부 학정 잠식기(1906~1910)로 이분하였다. 날짜는 『관보』에 의거함.

2010:97) 이외에도 『初等倫理學教科書』(安鍾和 譯述, 1907)⁷, 『初等小學修身書』(柳瑾, 1908), 『初等女學讀本』(李源兢, 1908), 『初等修身書』(朴晶東, 1909), 『녀즈소학수신서』(盧秉鮮, 1909)가 있다.

이상의 수신서 중에서 본고가 주목하는 것은 휘문의숙 편집부의 『고등소학수신서』로, 그 이유는 다음과 같다.

첫째 체계성이다. 휘문의숙은 수신서 이외에도 국어, 과학 등의 교과서를 자체에서 편집하여 발행할 정도로 교과 편찬에 전문성을 확보하였다. 고등학교 고학년용으로 개발된 『고등소학수신서』는 저학년용인 『중등수신교과서』의 체재를 준용하면서도 차별을 꾀했다. 또한 교과서 검정이 강화되어 『고등소학수신서』가 재편집되긴 했지만 보통학교용 『보통교과수신서』의 저본이 되었다.

둘째 독립성이다. 통감부는 <교과용 도서 검정 규정>(1908.8)을 발표하여 교과서를 대대적으로 검열하고 심지어 발행을 금지하였다.⁸ 『고등소학수신서』 <검정> 이전에 발행하여 일제의 검열을 피함으로써 자주, 독립, 민족 등의 색채가 강한 내용을 담고 있다. 이것은 검열에 의해 발행 금지가 되지만, 역으로 그만큼 편집진의 목소리를 강하게 드러낼 수 있을 정도로 독립적이었다는 것을 반증한다.

셋째 시대성이다. 교과서가 과도하게 시대성을 반영하거나 정치성을 띠는 것은 곤란하지만, 그렇다고 당대와 미래의 교육적 가치가 구현하지 않는 것도 문제이다. 『고등소학수신서』를 발행하던 때는 국망의 위기가 고조되어 민족적 각성을 촉구하던 시기였다. 서구 열강(의 신문물) 및 일제에 대항하기 위해 황실, 국가, 국민 등이 다른 가치보다 강조된 현장을 오롯이 살펴볼 수 있다.⁹

7 중국의 吳尙이 지은 책을 번역하여 수정한 것으로, 이후 『初等修身教科書』(廣學書舖, 1910)로 서명을 바꾸어 발행되었다.

8 <교과용 도서 검정 규정>에 의해 1909년에 발행이 금지된 수신 교과서 6종은 다음과 같다. 『倫理學教科書』(申海永, 普成館, 1906); 『中等修身教科書』(徽文義塾 編, 徽文館, 1906.9); 『高等小學修身書』(徽文義塾 編, 徽文館, 1907.8); 『初等倫理學教科書』(安鍾和 譯述, 廣學書舖, 1907.9); 『初等小學修身書』(柳瑾, 廣學書舖, 1908); 『녀즈소학수신서』(盧秉鮮, 博文書館, 1909).

이를 바탕으로 아래에서는 『고등소학수신서』의 체제와 특징에 대해 살펴보기로 한다.

2. 『고등소학수신서』의 구성 및 체제

휘문의숙은 수업에 필요한 교과서를 직접 편찬하고 발행했다. 1908년 6월에 재판(再版)한 『중등수신교과서』¹⁰의 판권지 다음 쪽에는 휘문관에서 발행한 교과서 목록이 있는데, 『新訂東國歷史』, 『(普通教科)漢文讀本』, 『(中等漢文教材用)大東文粹』, 『高等小學讀本』 외에도 신학문이라 할 수 있는 『新撰地文學』, 『(中等)生理衛生學』, 『(中等)鑛物界教科書』, 『簡易商業簿記』, 『實用家計簿記』, 『近世小化學』을 발행했고, 『初等近世算術』과 『中等物理學教科書』는 인쇄 중이라고 하였다. 교과서 발행에 전문성을 지니고 있었다. 휘문의숙은 수신서의 경우 3종을 발행하였다. 휘문의숙을 비롯한 사립 중등학교들이 <고등학교령>¹¹을 잘 따르지 않고 학교마다 편제와 교과서도 달랐지만, <고등학교령>을 완전히 배제하지 않았을 것으로 보인다. 이를 토대로 수신서 3종의 용도를 살펴보면 다음과 같다.

9 이에 대해서는 전제적이고 집단적 가치가 우선되고 민주적이고 개인적 가치가 상대적으로 몰살되었다는 비판이 있다. 충분히 일리 있는 의견이다. 그러나 현장성이 그대로 드러나고 있다는 점도 간과해서는 안 된다.

10 『한국개화기교과서총서』 9.

11 [표 1] 한말의 초중등학교 학제

	근대식 학제 도입기(1895~1905)	통감부 학정 잠식기(1906~1910)
초등	<소학교령>(1895.7.22.)/심상과(3년) 고등과(2년)	<보통학교령>(1906.8.31.)/통합 4년
중등	<중학교관제>(1899.4.6.)/심상과(4년) 고등과(3년)	<고등학교령>(1906.8.31.)/본과(4년)

[표2] 학제별 수신교과서 내용¹²

중등수신교과서(1906.9)	고등소학수신서(1907.8)	보통교과수신서(1910.4)
권1: 學生의 注意(21), 朋友에 對호는 注意(4), 家庭의 注意(5) 권2: 處世의 注意(17), 國家에 對호는 注意(4), 修德에 關호는 注意(9) 권3: 自己에 對호는 道(1), 身體에 對호는 本務(13), 他人의 對호는 道(16) 권4: 家族의 道義(6), 公衆及所屬團體에 對호는 本務(8), 國家에 對호는 道(13), 人類에 對호는 道(1), 萬有에 對호는 道(2) 총론(1)	제목없음(11) 家庭의 注意(13) 學校에 對호는 本務(10) 人에게 對호는 注意(12) 自己의 對호는 注意(17) 德性에 對호는 注意(10) 人格에 對호는 本務(13) 修養에 對호는 本務(19) 國民에 對호는 注意(15)	家庭의 注意(12) 學校에 對호는 本務(10) 他人의게 對호는 注意(13) 自己의 修養에 關호는 注意(52) 國民에 對호는 注意(3)
총 120과 + 총론	총 120과	총 90과

『고등소학수신서』는 『중등수신교과서』의 체재와 내용을 준용하면서도 변용했기 때문에 먼저 『중등수신교과서』에 대해 살펴본다.

『중등수신교과서』는 상 2권과 하 2권, 모두 4권 2책이다. 각 권마다 3~4개의 소주제를 두고 그 아래에 120과로 구성되었는데, 맨 마지막에 ‘총론’을 두고 있다.¹³ 『중등수신교과서』는 보성중학교의 교재인 『윤리학교과서』(신해영 저)와 함께 일본 교과서를 거의 그대로 가져와서 논란이 대상이 된다.¹⁴ 이런 분위기는 안중화의

12 『中等修身教科書』(徽文義塾 편, 徽文館, 1906.9): 고등학교 저학년용 / 『高等小學修身書』(徽文義塾 편, 徽文館, 1907.8): 고등학교 고학년용 『普通教科修身書』(徽文義塾 편, 徽文館, 1910.4): 고등학교용(?)

13 교과서 해제는 백순재 및 『근대수신교과서』 참조.

14 먼저 이노우에 테츠지로(井上哲次郎)·다카야마 초규(高山樗牛)의 『新編倫理教科書』(1897년 초판)는 본중학교윤리교과서와 사범학교수신교과서로 집필된 것인데, 그 목차 제목과 구성을 살펴보면 신해영의 『윤리학교과서』의 그것과 거의 일치함을 확인할 수 있다. 다만 『新編倫理教科書』에는 卷一에 앞서 總說이라는 제 목으로 한 권이 더 있어 총 5권으로 구성되어 있고, 『윤리학교과서』는 총설을 제외한 나머지 卷一에서부터 卷四까지 총 4권으로 이루어져 있다는 점에서 차이가 있었다. 또 일본의 야마베 토모하루(山辺知春)의 『中學修身教科書』(1902년 초판)의 목차와 제목도 휘문의숙에서 편찬한 『中等修身教科書』의 그것과 거의 일치했다. 4권 120과도 같다. 다만

『초등윤리학교과서』도 마찬가지였다. 안중화는 譯述이라고 했지만, 중국의 오상의 교과서를 일부만을 수정하고 거의 그대로 번역하였다. 비단 수신 교과서에만 그치지 않는다. 국어과의 『국민소학독본』(1895)은 일본의 『고등소학독본』을 그대로 가져와서 조금 수정했고, 『신정심상소학』(1896)도 마찬가지이다. 하지만 이 문제는 일본 역시 자유롭지 못하다. 일본 소학독본의 대부분은 미국의 윌슨이 저술한 ‘리더’의 번역으로, 삽화도 원본 그대로 가져온 경우가 있다. (수신하는 제국, 2004:8)¹⁵

『고등소학수신서』은 1년 뒤에 나온 것이다. 1권 1책으로 120과로 구성된 것은 『중등』과 동일하며, 고학년용으로 발행한 것이다. 『보통교과수신서』 1권 1책 90과로, 검열을 피하기 위해 『고등소학수신서』 축소하여 발행한 것이다.¹⁶ 『고등소학수신서』는 『중등』을 참조하여 저술하였기 때문에 가족(12과), 가족(13과), 우애(18과), 조선(祖先, 19~20과), 학교(25~26과), 경사(敬師, 29~30과), 봉우(36과), 용기(62과), 자기(64과), 입지(立志, 65~67과), 언어(71~73과), 개과(改過, 98과), 운동(104과), 전쟁(118과), 진취(119과), 총론(120과) 곧 총 16항목이 『중등』과 중복된다. 그러나 내용이 일부 겹치기는 하지만, 저학년용과 고학년용으로 대상을 달리했기 때문에 완전하게 중복되는 항목은 보이지 않는다.

중등수신은 총론이 하나 더 있다. 수신교과서는 그 목차 제목과 구성이 일본의 수신교과서들과 거의 일치할 뿐 아니라 텍스트 자체를 그대로 번역, 전재하고 있는 부분도 찾아볼 수 있다. (김소영 박사논문: 152~153, 239~246쪽)

- 15 또한 후대에도 이런 일이 비재했다. 특히 번역에는 ‘중역(重譯)’도 이의 연장선상에서 논의해 봐야 한다. 다만 을사늑약이라는 상황에서 여전히 일본 교과서의 틀을 참조하는 것이 아니라 내용마저 가져오는 것은 논란이 일지 않을 수 없다.
- 16 서명에 ‘보통교과’가 있어 초등용으로 간주할 수 있으나, 『고등소학수신서』의 재판집이고 난이도도 높은 것을 감안할 때 고등학교용으로 발행되었을 듯하다. (홍인숙, 근대교과서 해제)

[표 3] 『고등소학수신서』의 내용

제목 없음 (11)	1 태조고황제, 2 태조고황제(속), 3 세종대왕, 4 세종대왕(속), 5 기개, 6 창지(創智), 7 병공(秉公), 8 충의, 9 충의(속), 10 대지, 11 모략
가정의 주의(13)	12 가정, 13 가족, 14 효행, 15 효행(속), 16 화순, 17 화순(속), 18 우애, 19 조선(祖先), 20 조선(속), 21 친족, 22 친족(속), 23 주인과 비복, 24 주인과 비복(속)
학교에 대한 의무(10)	25 학교, 26 학교(속), 27 가정교육, 28 가정교육(속), 29 경사(敬師), 30 경사(속), 31 준수교(遵師教), 32 학문, 33 학문(속), 34 학문(속),
남에게 대한 주의 (12)	35 경장(敬長), 36 봉우, 37 사회, 38 공익, 39 공익(속), 40 타인의 자유, 41 타인의 명예, 42 타인의 신체, 43 타인의 재산, 44 애인, 45 자선, 46 공중
자기의 대한 주의(17)	47 신체, 48 신체(속), 49 정결, 50 절음식(節飲食), 51 검약, 52 도량, 53 정직, 54 공평, 55 공정, 56 청렴, 57 청렴(속), 58 겸손, 59 침정(沈靜), 60 온화, 61 온화(속), 62 용기, 63 지식
덕성에 대한 주의(10)	64 자기, 65 입지, 66 입지(속), 67 입지(속), 68 반성, 69 자경(自警), 70 인내, 71 언어, 72 언어(속), 73 언어(속)
인격에 대한 의무(13)	74 품위, 75 직업, 76 직업(속), 77 입신(立信), 78 자립경영, 79 고상, 80 약속, 81 경쟁, 82 사은, 83 공리, 84 공리(속), 85 쟁선(爭先), 86 학리(學理)
수양에 대한 의무(19)	87 재지(才智), 88 수덕, 89 수덕(속), 90 시간, 91 규율, 92 습관, 93 근로, 94 나태(懶惰), 95 쾌락, 96 온공(溫恭), 97 허탄, 98 개과, 99 자제, 100 결단과 용감, 101 의문, 102 예의, 103 침수(寢睡), 104 운동, 105 계주(戒酒)
국민에 대한 주의(15)	106 국가에 대한 의무, 107 황실에 대한 의무, 108 국토, 109 애국심, 110 애국심(속), 111 애국의 실(實), 112 국치, 113 국광, 114 국민의 충의, 115 단결, 116 독립, 117 독립(속), 118 전쟁, 119 진취, 120 총론

『고등』은 신해영의 『윤리학교과서』가 권1은 수신, 권2는 제가, 권3은 치국, 권4는 평천하로 구성한 것처럼 내용이 체계적이거나 유기적이지 않다. 첫 번째 단원은 조선왕조의 기틀 마련과 국난에 맞선 인물을 배치하고, (5~11과는 이순신, 광재우, 김천일) 마지막 단원 국가에 애국하고 황실에 충성을 다하는 국민이 되라는 메시지를 강력하게 피력하고 있다. 당시에 발행한 수신서 중에서 가장 강력한 국가주의가 투사된 교과서이다. 또한 가정교육, 타인의 자유·명예·신체·재산, 자선, 공중, 직업,

시간, 근로, 운동, 국가, 국토, 애국심, 국치, 국민 등 근대식 가치와 현장을 반영하는 제목들이 등장한다. 서양 열강에 맞설 수 있는 근대국가를 조속히 건설하기 위해 근대의 핵심적 가치인 ‘개인’과 ‘민주’가 다소 결여되었다는 비판을 받고 있다.

3. 『고등소학수신서』가 추구하는 인재상

한말의 군주 및 위정자, 그리고 교육을 담당하던 이들이 고심 끝에 서구 열강을 따라잡는 방법으로 교육을 선택했다면 무엇을 교육시키고 어떤 인재를 길러내는 것을 목표로 삼았을까. 거칠게 정리하자면 첫째 현재 신문물과 신문화에 적응하는 것으로, 있던 것은 변개하고 없는 것은 받아들이는 방식이다. 둘째는 중심과 근저는 무엇으로 설정할 것인가. 현실을 따라가더라도 사상의 기저 또는 전통적 가치의 중심축에 두는 방식, 조선의 인물과 사상에 뿌리를 둘 것이다. 셋째 개인보다는 외세에 대항할 수 있는 국가 건설에 일조할 수 있는 인재를 길러냄으로써 서구 열강에 대등하려는 부국강병에 주안점을 두었을 것이다.

인재상을 살펴보면 교과서의 내용과 목표를 살필 수 있으므로 아래에서는 근대의 지식과 교양을 쌓은 인재, 전통적 가치를 내면화한 인재, 군주에 충성하고 나라를 사랑하는 인재라는 측면에서 살펴보고자 한다.

1) 근대의 지식과 교양을 쌓은 인재

학제가 개편되고 교과서가 새롭게 발행되는 가장 큰 이유는 서구 문물의 격랑이 도도하게 조선을 덮쳤기 때문이다. 이제 서양 문물은 밀쳐내야만 하는 적대시의 대상이 직시할 대상이었다. 이것은 개화에 대한 인식이 동도서기에서 구본신참으로, 다시 스펜서의 사회진화론을 수용하여 자강론을 주장한 데서도 확인된다. 교과서를 통해 근대의 지식, 세계관, 정세 등등을 알 수 있도록 구성하였다. 아래에서는

종래에 사용되었더라도 의미가 변화된 것, 사용되지 않는 근대의 용어, 지식, 정보 등을 파악할 수 있는 것을 소개하기로 한다.

수가 古보다 勝함은 自然의 理라. 舊를 捨호고 新을 從함이 可호거늘 泥古호는 習慣으로 前進을 防遏호니 眞. 文明의 賊이로다 <제119과 進取>

한비자는 「五蠹」에서 堯舜 만을 외치는 유가를 ‘수주대토’로 비판한 적이 있지만, 여전히 是古非今の 입장을 고수하며 변통할 줄 모르는 것이 일반적인 세태이다. 편집자는 현재과 과거보다 우월한 것은 자연스러운 이치리는 점을 처음부터 주장하여 작금의 현실에 눈 돌리기를 권유한다.

內國人은 互相間에 行치 아니호는 禮法이호는 外國人과 交際가 漸多호는 今日에는 一般히 注意를 홀지니 其方法은 右手로 對人의 右手를 適中히 握홀지라(全指를 用함이 可호며 二三指를 用함은 無禮호니라)¹⁷

皮封과 郵票를 唾로 付함은 不美호는 事 | 니 水를 用함이 可호지니라¹⁸

인용문은 진희성이 譯述하고 윤태영이 교열한 『보통교육국민의범』의 일부 내용을 발췌한 것이다. 이 교과서는 일본 동경사범학교의 『儀禮教範』을 번역하고 일부 수정한 것으로, 일상의 생활예절을 세세하게 다루고 있다. 이 때문에 교과서라고 분류하기보다 일상생활의 매뉴얼이라고 해도 무방할 정도이다. 그럼에도 당대의 일상의 모습을 분명하게 보여준다는 점에서 의미가 있는 교과서이다.

이 교과서는 『황성신문』 1908년 8월 30일부터 9월 17일까지 광고를 게재하였는데, 가격은 35錢이고, “동·서양에 통용되는 의례를 소상하게 밝히고 취했다.”는 밝혔

17 陳熙星, 「제9장 敬禮 제3절 握手禮」, 『普通教育國民儀範』, 義進社, 1907.

18 陳熙星, 앞의 책, 「제17장 書簡 제5절 注意」.

다(김현미 2011:257). 실제 「총론」에서¹⁹ “本·末 兩者를 다 完全히 함이 必要히니 故로 内心에 恭敬하는 德을 修하야도 外儀에 缺處가 有하면 禮에 適合하다 云치 못하며”라고 하여 예에서 형식과 의례절차가 중요하다고 강조하였다. 전근대의 예학서에서 세세한 의절을 고루 다 밝힘으로써 형식을 중시하는 것은 맞지만 이처럼 과감하게 공경하는 덕이 있어도 형식이 없으면 비례라고 하는 것은 상상도 할 수 없는 일이다.²⁰ 일본에서 수신서를 번역한 것이고 실제로 일본 풍속으로 식사할 때의 주의할 점과 서양 풍속으로 식사할 때의 주의할 점에서는 버터[脂酪]와 포크[肉叉] 활용법 삼페인[三鞭酒] 마시는 법²¹ 생활예절을 주로 다루고 있다.

『보통교육국민의범』처럼 생활예절에 극단적으로 맞춘 수신서가 있었지만 일본 동경사범학교에서 사용하는 『儀禮教範』을 번역한 것

『고등소학수신서』이 추구하는 것은 형식과 외면에 치중한 것이 아니라 전체적인 보다 철학적이 근원적인 것이다.

學問이란 者는 學하고 問함을 謂함이니 學問의 法은 ①凡. 讀書에 口로만 勿誦하고 必. 書中の 理를 明辨하며 且. 書를 不讀할 時라도 目中에 見하는 바 人物·草·木·金·石 等の 理를 隨時詳察할지니 此를 謂호되 學이오 ②心에 疑處가 有거던 必. 父兄과 師長에게 就問하며 農事는 農人에게 問하며 商事는 商人에게 問하며 工事는 工人에게 問할지니 此를 謂호되 問이라 <제32과 學問>

학문을 정의하는 것은 어렵지만 맹자가 “學問之道無他, 求其放心而已矣.”라고 했듯이 전통적으로 학문은 마음을 닦는 것과 관련이 깊다.²² 사물의 이치를 터득하는

19 陳熙星, 앞의 책, 「제1장 總論」

20 뒤에 바로 이어지는 구절에서 “又. 如何히 外儀에 謙讓을 顯하야도 内心에 傲慢한 心이 有하면 外面의 虛飾은 極히 排斥할지니”라고 하였지만, 외의를 그만큼 중시했다는 사실 자체를 부정하지는 못한다.

21 陳熙星, 앞의 책, 「제11장 響應 제5절 食事」

격물과 치지 역시 성의와 정심의 전제로서 가능하다. 하지만 인용문의 “人物·草·木·金·石 等の 理”는 전통적인 학문의 개념과 결이 다르다. 아래의 부형과 사장에게 묻는 것은 별반 다를 것이 없지만, 조선시대 시농공사의 위계를 생각했을 때 농부와 상인과 장인에게 묻는 것은 확연하게 바뀐 시대상을 반영한다. 이것은 『중등수신교과서』에서 “專門 연구에 종사하야 기.범위 내에서 심원한 진리를 강구할지니 전문가의 연구한 결과는 결코 인류의 행복을 증진하는 事 | 不少하니라”²³라고 한 것과 『보』에서 “凡. 사람이 학문을 修得하야 문명 사회에 入코자 할진디 萬物의 實理를 연구치 아니함이 불가하니 가령. 경성에서 부산에 往하라면 舘. 瀛車를 乘하거나 瀛船에 坐하고 書函을 遠城에 致하라면 舘. 우편을 인하거나 瀛. 事가 급하즉 전신을 用함은 人의 共知하는 바이다. 然하나 瀛車·瀛船의 何由로 能動함과 우편·전신의 何由로 能達함을 透得코자 함은 學理上에 大히 관계가 有하 者이오”²⁴라고 한 것을 연계시켜 보면 인용문의 학문은 전문 영역의 지식을 습득하는 것에 가깝다. 곧 전통적인 학문은 형이상에 가깝고 근대의 학문은 형이하에 가깝다고 할 수 있다. 이것은 동일한 용어를 사용하더라도 전통과는 이질적이고 변개된 형태라는 것을 알 수 있게 해준다.

身體는 飲食을 因하야 養하는 者인즉 必. 滋養이 有하 食物을 選擇하리오 暴飲暴食은 大害가 有하리니 深愼함이 可하니라

身體를 健康케 함은 飲食을 愼하는 外에 運動이 尤要하리니 腕을 多使하면 其腕이 發達하고 脚을 多使하면 其脚이 發達하는 故로 身體가 十分 充健하리나 空氣가 新鮮하고 光線을 浴受하는 處에서 運動함이 最好하니라 <이상 제48과 身體(續)>

22 권상하, “昔我孝宗大王常御經筵, 每以誠意正心爲學問之主, 而熟講之, 臣師宋浚吉宋時烈侍講最久.”

23 『중등수신교과서』 권3 제8과 知에 대한 本務.

24 『보』 제21과 학문(4).

전통적으로 신체는 마음과 연동된다. 수신하고 수양하는 것은 신체 자체를 발달시키는 것에 목적이 있는 것이 아니라 신체를 바탕으로 마음을 닦는 것이고, 마음을 닦아 완성된 도덕인은 개인으로서 훌륭한 인격자이자 백성들을 잘 인도하는 위정자 [修己安人]이다. 한말에도 이런 의식은 그대로 유지된다. <제47과 신체>에서 “신체가 건강치 못하면 기심이 역.건강키 불능한 고로”라고 하여 신체와 마음을 연계시켰고, 50과에서는 노수신의 일화를 통해 폭음과 폭식을 경계하고 있다.

그럼에도 위의 인용문에 나오는 자양, 건강, 운동, 공기, 광선은 전근대에 거의 보이지 않던 새로운 용어이다. 신체와 몸을 분리하여 팔을 많이 움직이면 팔이 튼튼해지고 다리를 많이 움직이면 다리 근육이 발달한다며 신체 자체를 중시하는 상황, 그리고 운동할 때에는 공기가 신선하고 햇볕이 좋을 운동을 해야 효과가 극대화된다고 하였다. 물론 전근대에도 섭생을 중시하고 나름의 운동도 했을 것이지만, 근대의 인물들이 공감하고 인지할 수 있는 운동의 개념과 판이하게 달랐다.

① 社會의 安寧秩序를 保有함에는 何人이던지 行動의 自由를 持호얏스즉 我는 決코 他人의 行動을 沮妨함이 不可호고 ② 此.社會의 安寧秩序를 保有함에는 何人이던지 思想의 自由를 持호얏스즉 雖其.思想이 我와 異호지라도 決코 他人의 行動을 沮妨함이 不可호고 ③ 我等도 亦.社會의 安寧秩序를 保有함에는 信敎의 自由를 持호얏스즉 他人은 決코 我的 信仰을 沮妨함이 不可호니라
然호나 自由는 決코 自意를 任함이 아니오 他人에 權利를 妨害함이 無호 範圍 內에 在호니 此를 謂호디 正當호 自由라 云호지니라 <이상 제40과 他人의 自由>

인용문에서는 행동의 자유, 사상의 자유, 종교의 자유를 명시하고 타인의 자유를 침범하지 말라는 단서까지 붙어 있는데, 100여 년 전 교과서의 내용임에도 필자가 어려서 배웠던 것과 흡사하다. ‘자유’는 liberty, freedom을 일본에서 번역하여 사용된 개념으로 당대에는 생소한 개념이다. 이 때문에 당대의 학생들보다 지금의

우리가 더 익숙할 수도 있는 개념이다. 그럼에도 근대 국민으로서 반드시 익혀야 할 개념이기 때문에 『중등수신교과서』²⁵에 이어 이 교과서를 통해 교육하고 있는 것이다. 이 당시의 형성된 자유의 개념과 적용이 현재에도 그대로 유지되고 있다는 점에서 이 자료는 의미가 있다.

『고등소학수신서』에는 자유 외에도 근대에 형성된 용어들이 다수 등장한다. 굳이 내용을 살펴보지 않고 제목에 명시된 것만 보더라도 가정(12과), 가족(13과), 社會(37과), 公益(38~9과), 他人의 財產(43과), 慈善(45과), 公衆(46과), 職業(75~6과), 規律(91과), 勤勞(93과), 運動(104과) 등²⁶이 등장한다.

公衆으로 共히 社會 中에 生活 하는 以上에는 互相 愛護 하여야 他人에게 損害되는 事를 行치 勿 忽지니 若. 寺院과 公園 等地에 樹木을 折 하거나 馬車 通行 하는 路에 妨害物을 置 힘은 通常으로 戒慎 할 바어니와 公衆 衛生을 重히 힘에 對 하여야 飲料 水에 汚物及塵芥를 投 하거나 道路에 腐敗物을 棄 하여야 傳染病에 豫防及消毒을 解弛케 힘은 決코 不可 하고 且. 衆人 集會處에서 他人을 押斥 하거나 汽車·汽船 中에서 舉動을 駭妄히 힘은 亦. 公衆에게 無禮 한 行을 使 하는 者이니 必. 深慎 할지니라
<제46과 公衆>

전통적으로 수신은 몸가짐, 위기지학 등 개인에 영역에 국한되고²⁷ 타인과의 관계성에 집중하지 않는다. 이에 비해 인용문은 제목부터 ‘공중’이라는 근대 개념이 제시되어 있고 개인이 아니라 타인과의 관계성을 분명하게 제시했다. 이것은 내용

25 「제17과 他人의 自由에 對 本務」, 『중등수신교과서』 권3.

26 근대적 생활과 자세 문물, 용어 등을 수록하여 학생들을 교육하는 것은 『고등소학수신서』만 그런 것이 아니고 『중등수신교과서』에서도 이미 그러했다. 또한 국어독본이나 여타 수신서에도 공통적인 현상이다.

27 물론 치국, 평천하 또는 (修己)治人이 개인에 영역에 국한되는 것이 아니라고 할 수 있지만, 이것은 인용문처럼 남과 나, 사회와 나의 구분짓기와는 별개로 보인다.

에서도 확인되는데 공원, 마차통행, 위생, 음료수, 전염병 예방과 소독, 집회 장소 등은 용어가 근대적일 뿐 아니라 환경 자체가 근대의 풍경이다. 이 중에서 전염병은 전근대에도 있던 것이지만, 避接처럼 소극적이지 않고 예방과 소독을 강화함으로써 전염병에 적극적으로 대처하는 모습으로 직결된다. 이는 근대 교과목 특히 『(中等) 生理衛生學』을 발행하여 교수하던 휘문의숙과 연계되는 것이다. 또한 공공장소에서 나무를 꺾지 말라는 것, 통행에 방해되는 물건을 도로에 방치하지 말라는 것 등 공중도덕을 잘 지키라는 것은 근대의 풍경임에 틀림이 없다.

2) 전통적 가치를 내면화한 인재

고종은 <교육입국조서>(1895)에서 “書를 讀고 字를 習하야 古人的 糟粕만 撿拾하고 時勢의 大局에 朦昧한 者는 文章이 古수를 凌駕하야도 一無用한 書生이라”라고 하여 “時勢의 大局”을 파악할 것을 강조하였다. 서구 열강의 틈바구니에서 이미 개명한 이들 국가에 대항하기 위한 조치였다. 그러나 얼마 뒤 단행한 광무개혁(1897)은 외세에 의존하고 외국 제도를 모방한 것에 치중했던 갑오·을미개혁에 대한 반성에서 시작되었다. 또한 왕권을 강화하여 완전한 자주독립 건설을 기치로 내걸었다. 따라서 갑오·을미 두 개혁의 실패를 거울삼아 고유의 전통문화와 사상·제도를 유지하면서 점진적으로 서구문물을 받아들여지는 구본신참론이 등장했다. 서양 문물이 밀물처럼 밀려들고 일제가 한반도 침략야욕을 공공연하게 드러내던 절체 절명의 위기 속에서 우리의 ‘준비된 근대성과 선진성’의 잠재력에 서양문물을 참작, 우리의 몸에 맞춰 다듬고 깎고 우리 색깔로 물들여 받아들임으로써 급속한 발전의 터전을 마련하였다.

조선시대 대표적인 수신서는 『격몽요결』과 『소학』이다. 『소학』은 내편은 입교(立敎)·명륜(明倫)·경신(敬身)·계고(稽古), 외편은 가언(嘉言)·선행(善行) 총 6편으로 편집한 것이다. 김굉필이 ‘소학동자’로 일컬어진 것에서 알 수 있듯이 아동들의 행동 규범이자 사서로 진입하기 전의 필독서였다. 『격몽요결』은 이이의 저술로

역시 소학 이전에 읽던 대표적인 수신서였다.

서술방식의 측면에서 보자면 『소학』은 희가 동몽들을 교육하기 위해 각종의 경전, 역사서, 제자백가서에서 필요에 따라 문구를 발췌했고, 『격몽요결』은 경전과 제가서를 활용하여 입지(立志)·혁구습(革舊習)·지신(持身)·독서(讀書)·사친(事親)·상제(喪制)·제례(祭禮)·거가(居家)·접인(接人)·처세(處世)에 분류에 따라 설명하는 방식으로 기술하였다. 兪直基의 『大東嘉言善行』(1746?), 黃德吉의 『東賢學則』(1786?), 朴在馨의 『海東續小學』(1884)은 『소학』의 서술방식을 준용하되 우리나라 인물들의 언행과 덕행을 바꾼 것이다. 조선판 『소학』이라고 할 수 있다.

그런데 갑오개혁 직후 학제가 새롭게 개편되고 學部에서 처음으로 발행한 수신서 『숙혜기략』과 『소학독본』은 수신서라는 점에서는 동일하나 체제가 확연하게 달라진다. 『숙혜기략』은 어렸을 때부터 지혜가 숙달하고 행실이 모범적인 동양의 선인들에 관한 일을 始生·7월·8월·周歲와 3세부터 20세까지로 나누어 국한문혼용으로 기록하였다. 『소학독본』 역시 국한문혼용으로 기록하였고 立志, 勤誠, 務實, 修德, 應世 5단원으로 구성되었다. 『소학』의 체제를 따르고 있지만 근대적 국민 육성을 지향하고 있다.²⁸

家庭에 在호야는 恒常.父母와 祖父母를 恭敬호야 命을 勿逆호며 其.事業을 幫助호며 兄弟姊妹와 恭愛호며 婢僕을 顧護호지니 家内の 人이 和睦케 生活호은 但.一家의 幸福이 될 썬 아니라 實.國家 幸福의 基本이 될지라. 故로 傳에 曰 一家가 仁호면 一國이 興仁호다 호니라 <제12과 가정>

家庭이 和樂호면 雖.蔬糲을 食호며 布葛을 衣호더라도 其.歡喜호을 不勝호지오……子弟된 者는 孝恭호으로써 尊敬호면 家道가 興호지니라

28 임상석(2016)은 “『소학독본』은 경서와 『채근담』이라는 한문고전을 자국적 전통인 경서언해의 형식을 변용해 근대적 교과서로 수용했으며, 편찬의 과정에서 조선을 대표하는 인물들의 발화가 『채근담』의 구절을 가져온 것으로 의도적 차명이었다.”라고 하였다.

周文敏公世鵬이 姪. 慥에게 寄書 曰 土脈이 和沃하면 生草가 必茂하고 一家가 和睦하면 生福이 必盛하리라 하니라 <이상 제13과 가족>

『고등소학수신서』의 서술방식은 주로 설명으로 일관하기도 하고 설명 + (근거) 사례 방식을 사용하기도 한다. 설명식 근대 학제로 개편된 이후 발행된 교과서의 기본적인 특징이고, 설명+사례식은 전통적으로 『격몽요결』 뿐만 아니라 근대 국어과의 『국민소학독본』 수신과의 『소학독본』, 휘문의숙의 『중등수신교과서』에도 부분적으로 사용하는 방식이다.

宋文正公時烈曰 부모가 아에게 성명의 전으로써 유했스미 성명의 중에 만선이 필구했스니 일선이 맺이 못하야도 효가 아니오……수. 부모가 沒하신 후라도 차심이 미쇠하야야 부자의 룬이 역. 극진하다 可謂홀지니라 <제15과 효행(속)>

列女傳曰 古者에 婦人妊子에 寢不側하며 坐不邊하며 立不蹀하며 <소학 권1 立教>

呂榮公의 名은 希哲이요 字는 原明이니 申國正獻公之長子라 正獻公이 居家에 簡重寡黙하여 不以事物經心하고 而申國夫人이 性嚴有法度하여 雖甚愛公하나 然教公하되 事事를 循蹈規矩하니라 <소학 권6 善行>

위는 『고등소학수신서』의 수록된 것이고, 아래는 『소학』에 수록된 것으로, 설명 방식을 비교하기 위해 인용한 것이다. (근거)사례가 한 課를 구성하는 방식은 한말 교과서에는 거의 등장하지 않는 방식이지만 소학은 전체가 이 방식을 채택하고 있다. 이이의 『격몽요결』(17과), 장현광의 「慕遠堂記」(20과), 안향의 興學 일화(26과), 강희맹의 「解嘲詞 并序」(34과) 등 총 17과에서 이 방식을 사용하였다. 이 사례로만 성급하게 결론 내릴 수 없지만, 『고등소학수신서』는 1910년 이전까지 발행된 수신 교과서 중에서 수준이 가장 높은 교과서로, 전통적 설명 방식 체제를

채택하여 전통적 가치를 소환하고 있다는 점에 주목할 만하다.

또한 『고등소학수신서』에서는 다른 수신교과서에 비해 國朝故事²⁹ 적극적으로 활용하고 있다. 주로 강희맹의 解嘲詞 并序, 주세붕이 조카에게 보낸 편지, 장현광의 族契重修序, 이이의 격몽요결, 송시열의 己丑封事 등 특정한 양식에 구애받지 않고 내용을 잘 전달할 수 있는 일종의 國朝故事를 적극적으로 활용하고 있는데, 『고등소학수신서』는 설명식+사례가총 120과 중 57여 개 국조고사를 활용하고 있다. 이것은 다음 장에서 설명하는 민족, 국가 등과 연계될 수 있도 있지만 등장하는 사례 자체가 전통적 가치라는 점이다. 곧 근대의 신문물, 생활수칙 등을 담은 교과서에서 근거의 주요 사례를 전통적 가치에 기대고 있다는 말이다.

<제120과 總論>에서 “惟.東西國 先聖先賢의 嘉言善行을 採用함이니라”라고 하여 교육 내용을 전달하기 위해 동서양의 사례를 모두 활용하겠다고 했다. 그러나 서양의 사례는 벤자민 프랭클린(89, 93과)의 사례와 서양 속담은 등 5가지 이내에서만 활용하고 있고 대부분의 사례는 조선의 인물과 말과 일화라는 점에 주목할 필요가 있다. 또한 휘문관에서는 『(普通教科)漢文讀本』, 『(中等漢文教材用)大東文粹』와 같은 한문을 가르쳤던 것으로 보이며, 장지연은 『大東詩選』을 편집하여 발행하기도 했다. 장지연은 『고등소학수신서』가 발해되기 5개월 전에 휘문의숙 속장에 취임하였다.

『고등소학수신서』에서 『소학』의 서술 방식을 채택하고 국고고사를 적극적으로 활용하는 것은 유교개신과 또는 자강론자들의 전형적인 구본신참적 태도³⁰로 보이며 이는 속장 장지연과도 무관치 않을 것으로 생각된다. 또한 고등한 수준에 오를수

29 國朝故事에서 ‘고사’라고 하면 서사가 있는 일화가 고사이고, 문구나 시구 등은 성어라고 한다. 본고에서 사용하는 국조고사는 이를 좀 더 확대하여 한국의 인물과 관련 고사, 성어, 또는 작품까지 광범위하게 적용해서 사용하는 개념으로 이 본고에서만 한정해서 사용한다.

30 실제로 고종은 아관망명 이후 친일괴뢰 내각을 무너뜨리고 친정(親政)을 강화했다. 1897년 10월 대한제국을 선포하고 황제로 등극한 뒤 근대화 개혁정책을 적극적으로 추진했다. 이때 개혁정책의 원칙이 된 것이 바로 구본신참(舊本新參)론이었다.

록 전통적인 유교적 가치를 우선하려는 의도도 깔려 있지 않나 싶다. 장지연의 경우 대한자강회 공익사업의 주안점에 교육과 식산에 둘 정도로 교육에 많은 관심을 기울였고, 실제로 ‘조국정신’을 배양하려고 노력하였다(노관범 2007:288).³¹ 결론적으로 『고등소학수신서』는 근대 문물에만 관심을 경주한 것이 아니라 조국 정신 또는 자국정신을 길러야 하는 것에도 관심을 경주한, 곧 투 트랙 전략을 구사하고 있는 것으로 보인다.

3) 군주에 충성하고 나라를 사랑하는 인재

국난에 임해 근대국가로 발돋움할 수 있는 인재 양성하려는 의도. 그러나 개인의 독립이 아니라 국가의 독립, 개인의 주체 확립이 아니라 국가의 주체성 확립에 초점을 맞추었다. 『윤리학교과서』와 『중등수신교과서』에서 보이는 이노우에 테츠지로(井上哲次郎)의 국체론보다 더욱 강경한 입장. → 국가주의가 강화된 내용이 교과서에 중심을 이룸

『고등소학수신서』는 첫 단원에 제목이 없지만 이성계, 세종대왕, 이순신, 광개루, 임경업, 김천일을 다루고 마지막 단원은 “國民에 對 注意”라는 제목으로 국가와 황실에 대한 의무, 애국심, 國恥 등을 다루고 있다. 해당 과의 제목에서도 알 수 있듯이 조선을 개국하고 정립한 임금, 임진왜란과 병자호란 때 활약한 장군, 국가에 대한 충성을 요구하는 단원이 처음과 마지막을 장식하고 있다. 게다가 조선의 뿌리와 전통을 강조한 첫 단원의 총 11과와 국가에 대한 의무를 강조한 마지막 단원의 총 15과이다. 이것은 120과 중 26과로 21.6%를 차지한다. 하지만 다른

31 張志淵尹孝定沈宜性林珍洙金相範이 발기인으로 참여한 대한자강회. 「大韓自強會趣旨書」, 『大韓自強會月報』 제1호. “如究其自強之術이면 無他라 在振作教育也요 在殖產興業也. 자강의 목적을 달성하기 위해 不得不先培養 其國民之精神 而야 使檀箕以來四千年自國之精神으로 灌注於 二千萬人人之腦髓 而야 一呼吸一瞬息之頃이라도 不忘於自強之精神 然後에야 方可鍊自強之心 膽而作復權之活機也리니 內養其祖國之精神 而야 外吸乎文明之學術이 卽今日時局之急務也 謹 識 此 自強會之所以發起者也라.”

과에서도 국가에 대한 충성을 가르치는 곳이 더 있다. 특히 학교(제25과)에서는 “학교를 설립하고 幼蒙을 교육해야 공익의心を 배양하며 충군애국의 정신을 발달”이라고 하여 학교의 설립 목적을 충군애국에 두고 있는 점은 주목할 부분이다.

國家란 者는 何를 謂함이고 一定한 土地를 占有하고 一定한 獨立 主權에 服從하는 多數人民의 團體를 云함이라 <제106과 國家에 對한 本務>

『고등소학수신서』의 편집자들의 국가관을 엿볼 수 있는 것으로, 이들은 독립주권을 가진 국가에 국민들이 ‘복종’해야 한다고 정의하고 있다. 국민이 주인이 아니라 국가가 주인이고, 국가는 곧 황실이라는 인식이 있다. 이런 인식은 『고등소학수신서』에만 국한되는 것은 아니지만, 휘문의숙의 설립 배경과 당시의 상황을 감안하면 당연한 현상인지도 모른다.

휘문의숙의 전신은 민영휘(閔泳徽)가 1904년 9월에 종로구 경운동에 있던 자택에 개설한 광성의숙(廣成義塾)이다. 민영휘는 1906년 5월 1일 종로구 원서동 관상감(觀象監) 터에 교사를 신축하였는데, 이때 고종이 ‘휘문’이란 교명을 하사하여 휘문의숙으로 개명하였다. 이보다 앞서 1905년 11월 17일 외교권을 박탈당한 을사조약이 체결되었다. 장지연(張志淵)은 1905년 11월 20일자 『황성신문』에 「시일야방성대곡(是日也放聲大哭)」을 게재했고, 1906년 3월 대한자강회(大韓自強會) 발기인으로 참여하였으며, 1907년 3월 휘문의숙(徽文義塾) 제2대 숙장(塾長)으로 취임하였다. 곧 휘문의숙은 황제에게 교명을 하사받았고, 『고등소학수신서』는 장지연이 숙장으로 취임한 5개월 뒤 1907년 8월에 발행되었다.

祖先을 尊하고 家系를 重히 崇은 我國의 傳來하는 一美風이니……蓋.我國의 民은 或.箕子의 후손이며 或.신라의 貴骨이며, 或.고려 이래로 勳忠의 世胄이며 或.개국하던 초에 皇업을 부여한 公로가 유하거나……황통이 綿連하는 內國의 威를

자립하고 문명의 化를 克啓하였스니 차는 개.아등 조선이 충군애국의 정신으로 좌우보필의 勞勤에 由함이라. <『중등수신교과서』 권1 제19과 祖先>

『중등수신교과서』에서 한 언급으로, 이것은 『고등소학수신서』와 연계된다. 국민은 기자, 신라, 고려, 조선 초기 훈신의 후손 중 어느 하나에 속하고, 조상을 존경하고 가족의 전통을 계승하는 것이 우리나라의 미풍양속이니, 지금의 임금에게도 충군애국의 정신으로 보필하라는 내용이다. 이것은 “충효는 인륜의 대자(大者)라 아(我) 한국(韓國) 교(教)의 특저(特著)한 강령”(제120과 총론)라고 한 데서 알 수 있듯이 충과 효를 연결하고 있다.

皇室을 扶翼하는 道는 國法을 遵奉하여 公益을 務圖하며 一朝에 有事한 時는 義勇으로 奉公함에 在하니 此는 吾人臣民의 當然한 本務라 此 目的을 遂成하는 道는 身을 修하고 家를 齊하여 安全한 産業을 計圖하며 忠勇한 精神을 養成함에 在하니…… <제107과 皇室에 對한 本務>

전통적으로 임금이 자식을 아끼듯이 백성을 사랑하고, 백성이 아버지를 섬기듯이 임금에게 충성하는 것은 일반적인 인식이었다. 근대에 들어와서 군주제를 폐지하자는 정파도 있었지만 여전히 전통적 가치를 중시하여 국법을 준수하고 공익을 도모하는 것이 국가와 일체화된 황실을 돕는 것이라는 의식을 가르치고 있다. 급기야 황실에 급한 일이 있을 때 이를 구제하는 것이 백성들의 당연한 의무이며, 흔히 ‘수신제가’의 덕목마저도 황실을 보호하는 데로 귀속되고 있다.

此三者는 教育하는 綱紀니 朕이 政府를 命하여 學校를 廣設하고 人材를 養成함은 爾臣民의 學識으로 國家의 中興大功을 贊成하기 爲함이라. 爾臣民은 忠君·愛國하는 心性으로 爾德·爾體·爾智를 養하라.³²

尋常科에는 孝悌·友愛·禮敬·仁慈·信實·義勇·恭儉等 實踐하는 方法을 授하고 別로

히 尊王愛國호는 士氣를 養음을 務호고 또 臣民으로써 國家에 對호는 責務의 大
 要를 指示호고 兼호야 廉恥의 重음을 知케호고 兒童을 誘掖호야 風俗과 品位의
 純正에 趨음을 注意함이 可함. 高等科에는 前項의 旨趣를 擴호야 陶冶의 功을 牢
 固케함을 務함이 可함.³³

근대식 학제로 개편한 고종은 교육에 관한 조서를 공포하고, 또 각급 학교에
 대해서는 설립과 목적을 명기한 강령이 발표된다.³⁴ <교육입국조서>에서 고종은
 학교를 설립하고 인재를 양성하는 것은 국가를 중흥하기 위한 것이고 충군애국하는
 마음으로 지덕체를 키우라고 하였다. 그리고 표현을 조금 바꾸었지만 역시 소학교
 에선 존왕애국하는 기풍을 양성해야 하고 臣民으로서 국가에 대한 책무를 가르쳐야
 한다고 했다.

수에 我國이 列邦과 交好를 結約호는지 三十年 間에 對外 思想이 國民 間에 稍稍히
 勃興호야 世界에 對峙호는 本國의 位置를 自覺함에 至호얏스니 國民의 愛國心이 茲
 로 從호야 一層 發生함을 可期호는지니라 <제110과 愛國心(續)>

國의 耻는 戰伐에 喪敗호는보다 國權을 失호는 尤大호는니 今我 大韓에 鐵道의 設
 은 誰에게 借與호얏시며 電郵의 政은 誰에게 引繼호얏시며 鑛山의 利는 誰에게 讓
 歸호얏시며 漁採의 益은 誰에게 許호얏시며 東北 森林은 何人과 協約호얏으며 各
 港租界는 何人에게 主管호얏스며 且. 外國에 流寓호는 韓民은 何人이 保護호는고
 <제112과 國耻>

편집자들은 10년 전에 학제를 개편하여 서구 열강에 대항할 수 있는 부강한

32 <교육입국조서>, 『고종실록』 32년(1895) 2월 2일.

33 <小學校教則大綱>, 『관보』 1895년 08월 15일.

34 <교육입국조서>와 <소학교교칙대강>은 일본의 <교육칙어>와 <소학교교칙강령>에 영향을
 받은 것이다.

국가를 건설하려고 했으나 실제로는 국제적 위상이 더욱 낮아지고 있음을 체감하고 있었다. 그래서 당대 조선의 실상을 인정하고 학생들에게 애국심의 발흥을 기대한다. 특히 <국치>에서는 철도, 우편, 광산, 삼림 등이 외세에게 넘어가는 현실을 적나라하게 명시하였다. 학생들이 국민으로서의 공분을 표출하고, 이를 통해 국가에 대한 충성심을 유도하고 있다.

그렇다면 위기에 처한 국가를 위해 국민이 할 수 있는 실제적인 역할은 무엇이 있을까.

何를 愛國의 實이라 謂호는고 念컨디 三千里 疆域의 廣함이 有호는 卽 當. 我의 忠勇의 氣를 奮호야 太極의 旗를 全球에 揚케호지며 二千萬 人民의 衆함이 有호는 卽 當. 自立의 道를 求호야 戰勝 萬國호는 利器를 成호지며 十三道 土地의 腴와 物產의 富가 有호는 卽 當. 我의 心思와 才力을 竭호야 地에 遺利가 無호고 物에 棄材가 無케호지며…… <제111과 愛國의 實>

조선은 서구 열강과 그들의 문물을 일찍부터 받아들인 일본에 비해 스타트가 늦었고, 모든 역량을 총집결해야만 세계만방과 어깨를 겨룰 수 있는 수준임을 인식하고 있었다. 용맹한 기운을 전 지구에 의기양양하게 떨치고 국민 스스로가 만국에 싸울 수 있는 도를 닦을 수 있는 역량을 마련해야 한다. 전 국토에서 생산하는 물산과 재목을 다 모아야 했다. 급기야 학생들에게 진취적 기상을 키우면 “黃種의 強함이 豈. 白種에 讓호리오” <제119과 進取>라고 선언하는 데 이르기도 하였다.

4. 결론

「한말의 수신 교육과 휘문의숙(徽文義塾)의 『고등소학수신서』에 관한 토론문

신 상 후 | 한국학중앙연구원

서 교수님(이하 발표자)의 발표문은, 한말의 수신과(修身科) 교과서 중 휘문의숙의 『고등소학수신서』를 분석함으로써, 한말 수신 교육의 양상과 그 교육이 추구하는 인재상을 조명한 글입니다. 저에게는 생소한 주제였기에, 공부하는 마음으로 흥미롭게 읽었습니다. 무엇보다, 다채로운 내용을 담고 있는 『고등소학수신서』를 찬찬히 분석하여 이 교과서가 추구하는 인재상을 세 가지로 간추려내신 것에서 발표자의 노고와 역량을 짐작할 수 있었습니다. 발표문에서 제시하신 세 가지 인재상(①근대의 지식과 교양을 쌓은 인재 ②전통적 가치를 내면화한 인재 ③군주에게 충실하고 나라를 사랑하는 인재)은, 제가 비록 문외한이나, 적절한 분석이라고 생각합니다. 다만 제가 천견인 탓에, 발표문의 중심주제나 핵심주장을 꿰뚫는 포괄적 논평이나 날카로운 질문은 드리지 못하는 것이 아쉬울 따름입니다. 토론자의 의무를 다하기 위하여, 발표문을 읽으며 제 전공 분야와 관련하여 가지게 된 질문 몇 가지를 드리겠습니다.

1. 발표문을 읽으면서, ‘수신’의 개념사 연구에 한말 수신 교과서 분석이 좋은 연구방법이 될 수 있겠다고 생각하였습니다. 개념사 연구를 ‘개념의 의미 변화의 양상을 사회적·정치적 흐름 속에서 읽어내는 학술’이라고 대략 정의한다면, 이

연구에서 주목해야 할 것은 아무래도 ‘보존된 의미’보다는 ‘변경된 의미’일 것이기 때문입니다.

2. ‘수신’이라는 용어는 선진시대부터 한말에 이르기까지 유학의 핵심용어였고, 유학의 내용이 시대에 따라 변천함에 따라 ‘수신’의 내포와 외연 역시 변화하였습니다. 그런데 한말 수신 교과서에서 사용된 ‘수신’이란 용어가 갖는 변동의 폭은 2천5백 년간의 폭보다 훨씬 큰 것으로 보입니다. 이 때문에 발표문에서 ‘수신’을 “서구의 문화, 윤리학 등이 유입되면서 만들어진 신조어”라고 규정하였을 것입니다.

3. 그러나 과연 휘문의숙의 『고등소학수신서』의 ‘수신’도 신조어라고 할 수 있을까요? 발표문을 읽으면서 저는 내내 ‘무엇이 새롭고 무엇이 새롭지 않은가’, ‘무엇이 보존되었고 무엇이 변경되었는가’라는 문제에 집착하지 않을 수 없었습니다. 왜냐하면, 발표문에서 인재상의 하나로 “전통적 가치의 내면화”를 지적하셨듯이, 인용하신 『고등소학수신서』의 구절 중에는 전통시대 유학 전공자에게 익숙한 내용도 많았기 때문입니다.

4. 발표자께서는 ‘수신’을 신조어로 규정하면서 “수신교과서와 『대학』의 수신개념은, 그 함의와 문맥에서 현격한 차이가 있었다. 수신교과의 ‘수신’은 성인을 목표로 삼지 않고 ‘국민’ 양성을 지향하였다는 점이 가장 기본적인 차이였다.”라고 하는 박정심(2017)의 말을 인용하셨습니다. 이 주장은 납득하기 어렵습니다. 『대학』의 수신개념의 목표가 과연 통시대적으로 ‘성인되기’에 있다고 단정할 수 있을까요? 시대에 변천에 따라 ‘성인’ 개념의 의미가 달라졌을 뿐만 아니라, 수신 목표가 ‘성인되기’에로 명시된 것은 송대 이후로 보아야 합니다. 선진시대부터 한말까지 유학의 ‘수신’ 개념의 내포는 ‘자기 인격의 성숙을 위한 훈련’이었고, 이러한 특질은 한말의 수신교과서의 수신도 공유하는 것으로 보입니다. 그렇다면 수신교과서의

수신을 신조어라고 규정하기는 어려울 것 같습니다.

5. 이외에, 발표자께서 새로운 것이라고 평하셨으나 제가 보기에는 유학의 사상을 계승하는 것으로 보이는 대목들이 있었습니다. 예컨대 예(禮)에서 형식과 내면을 모두 강조하는 경향은 유학의 고유한 것입니다. 공자가 예의 근본을 묻는 임방의 질문에 형식이 아닌 내면으로 답한 것¹은 예를 다만 형식으로만 간주하는 당시의 병폐를 바로잡기 위한 것이었지, 예에 있어서 형식이 부수적인 것이 된다는 의미는 아니었을 것입니다. 이는 조선조 문인들이 타인의 거상을 칭찬할 때 “易威威備”²나 “易威俱盡”³이니 하는 표현을 쓰는 것에서도 확인할 수 있습니다.

6. 또 하나, “농사는 농인에게 묻고 商事는 상인에게 묻고 工事는 공인에게 묻는다.”는 것도 과연 전통유학과 이질적이라고 할 수 있을지 의문입니다. 농사짓고 菜田 가꾸는 법을 배우기를 청하는 번지에게 공자 역시 “나는 늙은 농부나 늙은 원예사만 못하다.”라고 답한 바 있으며, 『통감절요』에도 “밭을 가는 것은 사내종에게 물어야 하고 베를 짜는 것은 계집종에게 물어야 한다.[耕當問奴 織當問婢]”라고 보입니다.

발표자께서 “조선시대 사농공상의 위계를 생각했을 때 농부와 상인과 장인에게 묻는 것은 확연하게 바뀐 시대상을 반영한다.”라고 하셨으므로, 비교 대상을 조선조로 한정한다고 해도, 조선조에서 선비가 농부에게 농사일을 묻지 않았던 이유는 ①선비가 농사를 짓지 않았기 때문이거나 ②굳이 농부에게 묻지 않아도(공자의 시대와는 다르게) 농사와 관련한 책들이 갖춰져 있었기 때문이거나 ③농부에게 물었던 일들을 특별히 글로 기록하지 않아서는 아닐까요?² 다만 ‘專門 연구에 종사

1 『논어』 「팔일」, “禮 與其奢也 寧儉 喪 與其易也 寧戚”

2 예컨대 성호 이익의 「稻譜序」에는 자신이 벼농사를 지으면서 농부에게 농사일을 물은 이야기가 보이는데, 결론적으로, 농부의 말은 틀리고 자신의 말은 옳았다고 하면서, 농사에서 지식과 지혜

할 것'을 강조하는 점은 분명한 차이로 보였습니다.

7. 마지막으로, “전통적으로 수신은 몸가짐, 위기지학 등 개인의 영역에 국한되고 타인과의 관계성에 집중하지 않는다. 이에 비해……(수신교과서에서는) 타인과의 관계성을 분명하게 제시했다.”라고 두 개념의 차이를 지적하셨습니다. 그런데 제가 보기에, 전통적 수신의 요체가 ‘反求諸己’에 있는 것은 맞지만, 그렇다고 해서 이를 ‘타인과의 관계성에 집중하지 않음’으로 평가할 수는 없을 것 같습니다. 『대학』 수신장에서 말하는 ‘수신하지 못한 상태’ 역시, 온통 타인과의 관계에서 발생하는 상황입니다.³

그럼에도 수신교과서에서 말하는 ‘공중도덕’이 낯설게 느껴지는 것은 타인의 범위가 전통시대에 비하여 확장되었기 때문일 것 같습니다. 예컨대 율곡의 『격몽요결』 「接人」장에 보면, 우리가 살면서 접하는 타인(친지 제외)의 대표로 벗과 鄉人을 제시하고 있습니다. 전통시대의 행동반경이나 생활범위를 고려했을 때, 낯선 장소에서 낯선 사람을 대하는 일은 매우 드물었을 테고, 그래서 이러한 교육이 필요하지 않았던 것인지도 모릅니다. 타인의 범위는 다르지만, 수신을 통해 타인을 배려하고 타인과의 관계를 원만하게 맺고자 하는 지향은 전통시대와 한말이 다르지 않은 것 같습니다. 하지만 이렇게 질문을 드리고 나니, 스스로 반문하게 됩니다. 전통유교와 한말 수신교과서에 보이는 타인에 대한 배려는 서구의 기독교 정신이나 공공선 개념에 의거한 배려와 무엇이 다를지?

가 중요함을 강조하였다.

3 “所謂齊其家 在修其身者 人之其所親愛而辟(僻)焉 之其所賤惡(오)而辟焉 之其所畏敬而辟焉 之其所哀矜而辟焉 之其所敖惰而辟焉 故好而知其惡(악) 惡(오)而知其美者 天下鮮矣”

의지적인 것과 비의지적인 것, 그리고 유교적인 것

전 종 윤 | 전주대학교

1. 들어가는 말

프랑스 현대철학자 폴 리콥르의 오래된 아포리아 가운데 하나는 ‘철학적 비판’과 ‘종교적 해석’의 문제를 철학적 방법론으로 탐구하면서 직면하게 된 지적 정직성의 난제를 극복하는 것이었다. 이는 리콥르 철학만의 고유한 특징으로 해석될 수 있는 부분이다. 리콥르의 대담형식의 저서 『비판과 확신(La critique et la conviction)』의 제목과 본문 내용에서 볼 수 있듯이, 그의 철학은 ‘비판’ 개념으로 대변되는 헬레니즘 철학과 ‘확신’ 개념으로 대표되는 히브리 사상을 대립시키고, 그들 사이의 갈등을 부각하고, 그리고 화해시키는 작업으로 점철되었다.

일례로 리콥르는 “화해하지 못하는 두 사상의 흐름의 교차점에 있는 상황 때문에 생겨난 대립을 어떻게 해결”¹할 것인지 숙고하였고, 그 자신이 “수행했던 것이 절충주의에 속하는 것은 아니었는지”² 부단히 자문하였다. 이런 반성적 태도를 두고 혹자는 리콥르의 철학에서 고유한 철학적 개념이나 헤겔식의 체계적 사유를 발견할 수는 없고 유행을 좇아 적당히 절충주의적 행태를 취하거나 신학적 색채를 감추기 위하여 철학적 방법론이라는 가면을 쓰고 있다는 식으로 평가절하한다. 게다가 리콥르 철학에서는 니체와 데리다와 같은 철학자에게서 경험하는 해체의 쾌감도 없으며 사르트르나 알튀세르가 내세우는 혁신적인 변혁도 없다고 비판한다.³ 하지만 『폴 리콥르, 삶의 의미』를 통해 리콥르의 전기를 저술한 프랑스어 도스의 입장은 다르다.

앞으로 독자가 읽게 될 것은 전기 이하인 동시에 전기 이상이다. 중심 줄거리는 물론 리콥르 사상의 발자취이다. 그것은 리콥르 사상의 수용, 즉 여러 다른 사람들의

1 폴 리콥르, 『폴 리콥르, 비판과 확신』, 변광배·전종윤 옮김, 그린비, 2013, 68쪽.

2 앞의 책, 같은 쪽.

3 김한식, 「해석의 갈등: 의혹의 해석학, 신뢰의 해석학」, 『불어불문학연구』, 제93집, 2013, 102쪽.

시각 및 그것들과의 교차와 조우라는 관점에서 재구성된다. 리콰르는 이야기의 중심인물이다. 그러나 그것은 빌헬름 샤프가 정의한 대로 ‘여러 가지 역사 속에 복잡하게 뒤얽힌 존재’로서의 인물이다. 그는 자주 주변으로 밀려난다. (...) 왜냐하면 폴 발라디가 썼듯이 리콰르는 ‘다른 사람들과의 만남을 통해서만 자신을 완성하고 자신을 증명한 철학자’이기 때문이다. (...) 리콰르의 정체성은 이러한 다수성을 통해서 파악할 수 있다.⁴

부단한 이 도전을 리콰르의 변증법 또는 그의 대화주의적 방법론이라고 칭할 수 있다. 실제로 리콰르의 텍스트를 차분히 읽다 보면 도서관에 들어앉아 넓은 책상에 백과사전을 펼쳐놓고 한꺼번에 여러 가지 탐구를 진행하고 있다는 느낌을 받는다. 그만큼 그의 사상은 풍성한 논의와 서로 다른 주제와 개념의 대질과 대화 그리고 변증법적 탐구로 구성되어 있다.

이런 맥락에서 본 연구에서는 첫째, 의지적인 것과 비의지적인 것 사이를 분석하기 위해 리콰르가 사용한 매개 개념, 즉 상호성 또는 상호관계에 주목하고자 한다. 근대 철학의 핵심이 데카르트의 코키토 이론을 중심으로 ‘인간의 몸’에 관한 논의였다면, 탈근대 철학의 초점은 메를로 폰티, 상탈 자케 등과 같은 사상가들의 사례에서 볼 수 있듯이 ‘몸의 인간’에 관한 논의에 맞춰져 있다. 이런 철학사적 맥락을 전제로 하여 리콰르는 인간의 몸과 몸의 인간이라는 관념 사이의 갈등 문제에 집중하여 두 주제의 중용을 찾거나 제3의 지점에 도달하기 위하여 의지적인 것과 비의지적인 것 사이의 틈새와 역설을 뛰어넘기 위해 노력했다. 정리하면 의지적인 것과 비의지적인 것 사이의 틈새와 역설의 극복에 대한 검토가 이 논문의 첫 번째 과제가 될 것이다. 둘째, 리콰르의 방법론을 전유하여 ‘의지적인 것과 비의지적인 것, 그리

4 François Dosse, *Les Sens d'une vie, La Découverte*, 1977, p. 9. (번역은 프랑스어 도스 저/이봉지 외 역, 『폴 리콰르 삶의 의미들』을 참고했으며 필요한 경우 필자가 수정했음. 강조는 필자의 것.)

고 유교적인 것'이라는 주제를 중심으로 탐색하고자 한다. 이 과정에서 비의지적인 것의 대표적 개념인 몸을 비롯하여 무의식, 정신분석학, 존재 욕망 등의 개념을 리콰르의 관점에서 검토할 것이고 이를 유교적인 것—이를테면 우리나라 전통 유학의 수신론(修身論)과 수양론(修養論) 등—과 접목하여 이해하는 계기로 삼을 것이다.

2. 의지적인 것과 비의지적인 것

1) 상호성

리콰르가 분석한 프로이트의 문제점은 프로이트의 담론에서 사용한 서로 다른 어휘 체계에서 비롯된다. 다시 말해 프로이트의 담론은 혼재되어 있고 인식론적으로 아주 취약한 담론이라는 것을 프로이트의 텍스트 자체가 실제로 보여주기 때문이다. 한 마디로 인식론적 명증성이 결여되었다는 것이 리콰르의 판단이다. 프로이트가 체계 없이 사용한 어휘는 다음과 같다.

프로이트의 담론의 인식론적 취약성은 한편으로 억압, 에너지, 충동 등의 어휘, 다른 한편으로, 『꿈의 해석』의 바로 그 제목에 존재하는 의미와 해석의 어휘가 그것이다.⁵

이 인용문에서 볼 수 있듯이 프로이트의 연구 대상 자체는 언어와 에너지라는 두 체계의 연결 부분이며, 라캉과 리콰르의 결정적 차이는 바로 이 부분에서 찾을 수 있다. 라캉은 언어 차원을 에너지 차원이자 역동적 차원과 '대비'시켰고, 리콰르

5 폴 리콰르, 『폴 리콰르, 비판과 확신』, 136-137쪽.

는 그의 지적 성실성 때문에 두 차원을 ‘조화’시켰다. 그런데 이런 리콥르의 지적 성실성은 친(親) 라캉 연구자 미셸 토르(Michel Tort)에게는 불만의 대상이었다.⁶ “리콥르는 『의지적인 것과 비의지적인 것』에서 무의식에 대해 처음으로 말했고, 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』에서 두 번째로 말했다. 이 두 책 사이에 무엇이 있는가? 아무것도 없거나 아니면 라캉이 있다.”⁷ 이와 같은 비판에 대해 리콥르의 답변은 진중할 수밖에 없었다. 왜냐하면 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』을 출간한 이후 그는 온갖 비난을 받았고, 이에 따른 몰이해와 거부는 라캉 그 자신뿐만 아니라 당시 정신분석학계를 중심으로 악화일로에 있었기 때문이다. 사람들은 이 책의 출간 이전에 라캉 세미나에서 리콥르를 목격했던 사실을 회상했고, 그 연유로 리콥르의 프로이트 해석은 라캉의 그것을 표절한 것이라는 결론을 내렸다. 특히 라캉이 느낀 배신감과 박탈감은 공공연한 사실이었다. “철학을 경계했던 프로이트와 달리, 철학과 언어학을 적극 차용해 정신분석을 새롭게 개조하면서 정신분석을 인문과학의 핵심에 위치시키고자”⁸ 했던 라캉은 리콥르와 같은 철학자를 측근에 두길 원했었다.⁹

그러나 리콥르의 변론의 핵심은 그의 박사학위 논문을 책으로 출간한 『의지적인 것과 비의지적인 것』 저서와 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』이라는 저서 사이에 『악의 상징』이라는 저서가 있었고, 이 저술에서 그는 상징적 언어에 관한 연구를 수행했다는 것이다. 그렇다면 먼저 비의지적인 것과 무의식의 관계를 살펴보고, 이어서 악의 상징과 상징적 언어의 연관성에 대해 살펴보자.

6 리콥르는 「해석학적 기계(La machine herméneutique)」라는 제목으로 『레탕모데른(Les temps modernes)』 지에 실린 미셸 토르의 논문을 직접 거론하였다.

7 폴 리콥르, 『폴 리콥르, 비판과 확신』, 137쪽(강조는 필자의 것).

8 김석, 『무의식의 초대』, 김영사, 2014, 112쪽.

9 폴 리콥르, 『폴 리콥르, 비판과 확신』, 138쪽 : “생각건대 라캉이 제게서 기대한 것은 결국 그가 계속해서 이폴리트와 메를로 폰티에게서 기대했던 것과 같은 것이었습니다. 일종의 철학적 보증입니다. 이 점에서 제가 그를 실망시킨 것은 분명합니다.”

리콥르는 『의지의 철학』 제1권 『의지적인 것과 비의지적인 것』에서 방법론적으로 후설의 선험적 현상학을 의지의 문제에 적용했다. 그는 인간 의지에 관한 형상적 현상학을 전유하여 인간의 본성을 탐구했다. 이 과정에서 그는 인간의 의지적인 것(곧 자유)과 비의지적인 것(곧 본성)의 상호성을 현상학적 방법론을 사용하여 기술했다. “의지적인 것은 비의지적인 것과의 상호관계 속에서, 반대로 비의지적인 것은 의지적인 것과의 상호관계 속에서 파악된다.”¹⁰ 이때 상호성이란 의지적인 것과 비의지적인 것의 틈새에 있는 일종의 역설을 극복하여 화해시키는 요소이다.¹¹

리콥르는 인간의 의식 안에 함께 있는 타자성(alterité)을 현상학적으로 기술해야 한다는 주장의 근거로 삼는다. 여기서 문제가 되는 것은 몸이자 신체로서의 타자성인데, 리콥르의 『의지적인 것과 비의지적인 것』을 연구한 윤성우에 따르면, “근거 있고 효과적인 의지 활동을 위해서는 우리는 어느 정도 우리의 신체를 장악하고 통제해야 하지만, 이런 제어의 이면에서 우리의 의지는 이런 신체에 의존하고 의지할 수밖에”¹² 없다는 것이다. 인간 의지에 관한 리콥르의 기술에 의하면, ‘내가 의도한다’라는 표현은 ‘내가 무엇인가를 결정’한 이후, ‘내가 나의 신체를 움직이게 되며’, 결과적으로 ‘내가 승복한다’라는 의미이다. 리콥르는 이 삼중의 의미이자 단계에 주목하고 현상학적으로 기술한 것이다. 리콥르가 제안한 의지의 형상적 기술이 자기 의식을 직접적으로 주어지는 것으로 받아들이는 후설의 선험적 현상학의 방법론과 차별성을 갖는 지점이기도 하다. 리콥르는 순수의식의 형상적 영역과 가장 먼 거리에 위치한 일상적이며 주관적인 의지 영역을 대상으로 의지의 자유적인 부분과 신체의 비의지적인 부분을 기술함으로써 후설 현상학의 한계를 넘어선 것이다.

그렇다면 『의지적인 것과 비의지적인 것』을 저술할 당시 리콥르가 생각한 무의식

10 김영한, 「리콥르의 현상학적 사고」, 『철학과 현상학 연구』, 4, 1990, 118쪽.

11 정기철, 「리콥르의 의지의 철학 - 『의지적인 것과 비의지적인 것』을 중심으로」, 『해석학연구』 제23집, 2009, 270쪽.

12 Cf. 윤성우, 「자유와 자연-리콥르의 경우-」, 『철학과 현상학 연구』, 19, 2002, 83쪽.

이란 무엇인가? 리콥르는 데카르트 코기토 철학의 ‘의식의 투명성’을 의심했다. 사물을 의심하는 의식으로 말미암아 의식의 명증성을 획득할 수 있다고 인정하더라도, 이 의식 자체에 대한 의심이, 곧 의식에 관해 그 자신이 믿는 것처럼, 의식이 정말 실제로 존재하느냐의 문제는 남는다. 그는 의식 스스로 의식하고 또한 자각하지 못하는 다른 것에 의해 속을 수 있음에 주목하였고, 프로이트가 이를 가장 구체적으로 보여주었음을 인정했다. 리콥르에 따르면 무의식은 “(의식) 자신에게 의미의 형식을 부여할 수 있고, 그리고 (의식) 그 자신을 물음의 대상으로 만들어 버리는 무한한 가능성을 의식에게 제공하는, 원칙적으로 감정적인, 어떤 질료”¹³이다. 다시 말해, 의식 그 자체의 능력이나 성찰의 수단으로 직관적으로 파악 불가능한 영역이 무의식의 영역이다. 의식이 어떤 매개도 없이 그 자체의 심연으로 직접적으로 내려 갈 수 없다는 이유로 무의식은 의지에게 하나의 비의지적이다.¹⁴ 그렇지만 무의식의 이런 비의지적 성격으로 인해 의식과 무관한 절대적 타자일 수는 없다. 그래서 무의식도 의식과의 상호관계 속에서 파악되어야 한다는 것이다. 즉, “비의지적인 것은 의지를 위하여 존재하고, 의지는 비의지적인 것에 근거하여 존재한다.”¹⁵

『의지의 철학』 제2권 제1부 『잘못하기 쉬운 인간』에서 리콥르는 인간의 의지에 대한 경험 현상학적 기술을 전개했다. 그는 칸트의 비판주의를 인간 의식을 기술하기 위한 방법으로 적용했다. 그에게 있어서 “경험 현상학 기술은 초월과 오류를 괄호에 넣었던 형상적 현상학적 판단 중지를 깨뜨리고 초월과 오류를 인간 실존의 기술 차원”¹⁶에 포함하는 것이다. 특별히 리콥르는 인간 의식을 무한성과 유한성의

13 Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1967, p. 354(윤성우, 「자유와 자연-리콥르의 경우-」, 97쪽에서 재인용).

14 윤성우, 「자유와 자연-리콥르의 경우-」, 98쪽.

15 앞의 논문, 같은 쪽.

16 진중윤, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콥르 철학을 중심으로」 『해석학연구』 제36집, 2015, 64쪽.

불일치 가운데 있다고 보았다. 이와 같은 불일치는 인간의 실존적 틀 속에 내재하는 ‘허약함(fragibilité)’ 또는 ‘과오를 범하기 쉬움(faillibilité)’을 함의하고, 이 두 조건에 관한 현상학적 기술이야말로 ‘악의 가능성’에 관한 기술로 연결된다. 그러나 리콥르에 의하면 현상학적 기술의 한계는 악의 체험 그 자체를 기술하지 못하는 데 있다. 경험 현상학을 이용하면 초월과 오류를 판단 중지, 즉 ‘에포케’ 할 수 있지만, 인간 의지를 실존적 의미에서 접근하지는 못한다. 그래서 리콥르는 인간의 의지를 하이데거처럼 기초존재론의 관점에서 자율적 구조로 파악하는 대신 칸트의 비판주의적 이념을 전유하여 인간 의지의 유한성이자 오류 가능성을 기술했다.¹⁷

이런 이유로 리콥르는 『의지의 철학』 제2권 제2부 『악의 상징』에서 인간 실존에 대한 현상학적 접근을 수정하게 되었다. 현상학적 기술이란 인간의 실존에 내재하는 갈등과 균열의 가능성만을 한계가 있기 때문에, 악이나 고난에 관한 구체적인 인간의 체험에 관한 기술로까지 나아가지 못한다. 악과 오류를 가능태가 아니라 현실태로 보기 위해서 리콥르는 실존하는 인간의 죄와 죄과의 체험이 표출되는 구체적 고백을 다루었다. 한 마디로 인간의 실존적 조건은 현상학적 기술의 범위 밖에 위치한다. 그래서 인간의 역사적·실존적 조건은 현상학을 통해서가 아니라 인간의 근원적 조건이 표출되는 상징과 신화들로서 우회적으로 파악해야 한다는 것이 리콥르의 입장이다.

이 지점에서 방법론적인 전환이자 현상학에서 해석학에로의 전환이 발생한다. 리콥르는 『악의 상징』에서 고백의 해석학적 현상학을 제안했다. 그는 악의 가능성이 아닌 악의 구체적 실존적 체험을 기술해야 한다고 보았다. 이를 위해 그는 신화와 상징으로 대표되는 불투명한 차원으로 접근했다.

그 고백들은 사유되지 않은 부르짖음이요, 탄식이요, 두려움의 외침이다. 것처럼 고

17 김영한, 「리콥르의 현상학적 사고」, 128쪽.

백을 통해 체험은 언어 속으로 들어온다. 그 언어들은 상징 언어요, 일차 상징들이다. (...) 그러한 일차 상징의 해석이 신화다. 그러므로 신화는 2차 상징이다.¹⁸

위 인용문에서 볼 수 있듯이 악의 고백이나 신화는 해석이 필요하다. 다시 말해 가능태로서가 아니라 현실태로서의 악에 근접하려면 해석 작업을 거쳐야 한다. 왜냐하면 고백의 언어는 철학적 반성으로 해석할 수 있기 때문이다. 따라서 인간의 실존적 현실이자 악의 원초적 체험을 해명하기 위해서는 해석학의 도움을 받아야 한다. 이는 선형적 현상학에서 해석학적 현상학으로 방향을 돌렸음을 의미한다.¹⁹ 한 마디로 리콤프에게 현상학은 방법론이자 문제를 제기하는 영역이지만 해답 추구는 해석학의 영역이다.

『악의 상징』의 결론은 “상징은 생각을 불러일으킨다”라는 경구가 주축을 이룬다. 이 경구는 ‘잘못의 가능성’에 관한 연구를 ‘반성(réflexion)’으로, ‘잘못의 현실’에 관한 연구는 죄의 ‘고백(confession)’으로 구별하면서부터 발생한 명제이다. 반성과 고백이라는 차이는 어디서 나오는가? 인간의 오류 가능성에서 비롯된 인간의 잘못을 범할 수 있음은 합리적 이성으로 충분히 고려할 수 있지만, 악 그 자체를 합리성으로 이해할 수는 없다. 다만 인간은 종교의 심성을 통해 그것을 고백할 수 있다. 이를테면 『에밀. 또는 교육에 관하여』의 저자가 합리적이고 창의적인 교육 담론을 펼쳤음에도 불구하고 자신의 자식들을 보육원에 보냈던 과거의 과오를 스스로 고백한 『고백록』의 저자라는 사실은 이를 방증해준다. 우리의 삶은 이론이 아니라 ‘감정의 포로’여서 더욱 그렇다.²⁰ 죄의 고백은 반성과는 다른 경험이고 다른 언어로 표출되기 마련이다. 상징 언어로 말이다. 반면 철학 언어는 모든 것을 이해한 이후 나온다. 물론 종교에 대한 이해도 포함된다. 악의 상징이나 신화를 비롯한 종교

18 폴 리콤프, 『악의 상징』, 양명수 옮김, 문학과 지성사, 2002, ix(역자 서문).

19 김영한, 「리콤프의 현상학적 사고」, 132쪽.

20 폴 리콤프, 『악의 상징』, 321쪽.

상징을 철학 언어로 변형하는 것은 불가능하다. 그렇다고 상징의 해석 역시 전혀 쉽지 않다. 상징의 표피를 벗기면 곧바로 합리적인 교훈에 도달할 수 있는 것도 아니다. 이런 난제 앞에서 철학의 길과 상징의 길 이외의 제3의 길을 찾아야 한다. 이 길은 리쾨르가 제안한 ‘창조적 해석의 길’이고 경구로 표현하면 ‘상징은 생각을 불러일으킨다’이다.

이 문구는 두 가지 뜻을 담고 있다. 첫 번째는 “상징 <뒤>를 생각할 것이 아니라 상징으로부터 생각하고 상징에 <따라> 생각해야 한다.”²¹ 상징이 무엇인가를 불러일으키는 것은 다름 아닌 생각이다. 이런 생각하는 과정이자 반성의 과정에서 신화의 영향을 받은 철학이 별안간 등장한다. 철학은 아르케(arché)에 다가가려 하지만 직접적으로 그것에 도달하기 어렵다. 철학의 아버지라 불리는 탈레스 역시 그 시작이 아니다. 달리 말해 철학적 시작 이전에 시작이 있었고 그것에 다다르려는 시도는 상징을 이해하는 것이다. 이런 의미에서 철학은 제1 진리를 찾아 철학 이전으로 돌아가려 한다. 그런데 상징에 관한 생각은 언어로 시작한다. 언어나 말에 관한 생각이 두 번째 뜻과 연관되어 있다. 상징으로부터 생각하고 상징에 따라서 생각해야 “상징의 실체가 파괴되지 않는다. 상징은 사람들 사이의 말을 <드러내는> 바탕을 이루고 있기 때문이다. 간단히 말해서 상징은 생각을 <불러일으킨다.>”²² 그러므로 우리가 생각하는 일은 여전히 중요하며, 철학의 과업은 상징이 불러일으키는 작업이어야 한다. 다시 말해 합리적이고 개념적 사유를 하는 철학이 상징 언어와 신화로 눈을 돌려야 한다.

그리고 바로 이 방식으로 무의식의 문제에 접근하려는 것이 리쾨르의 고유한 생각이다. 인간의 근본 경험을 담고 있는 신화는 무의식의 언어로서 인간의 자기 이해를 위해 중요한 요소가 된다는 전제로 리쾨르는 무의식과 관계 맺는 언어적

21 앞의 책, 같은 쪽.

22 앞의 책, 같은 쪽.

차원을 집중 조명하였다. 이를 리콥르의 말로 직접 들어보자.

저는 정신분석의 세 가지 특징을 지적하려고 노력했습니다. 첫째, 무의식이 말을 한다는 사실입니다. 인간의 충동과 언어 사이에 일종의 근접성이 없다면 정신분석은 아마도 가능하지 않을 수도 있습니다. 이것은 인식론적인 것과 다른 용어들에서는, 역동적인 것과 해석적인 것의 결합을 다시 거론하는 방식입니다. 둘째, 충동은 ~에게로 향합니다. 충동 안에는 아버지, 어머니 등에게로 향함이 존재합니다. 오이디푸스 콤플렉스는 실제로 구성적 타인과의 관계가 존재하지 않는다면 아마 대번에 이해될 수 없을 것입니다. 셋째, 분석적 경험의 서술 구성 부분입니다. 우선 환자가 이야기의, 그러나 토막이 난 일화의 단편들을 가져다준다는 사실입니다. 그런데 환자는 이 단편들의 우여곡절을 용인하지도 이해하지도 못합니다. 어떻게 보면 정신분석학의 임무는 하나의 일화를 이해 가능케 하고, 받아들일 수 있게끔 하고, 그리고 그 일화를 바로 잡는 것입니다.²³

앞서 언급했듯이 리콥르는 프로이트가 혼용한 어휘 체계—즉 에너지와 관련된 어휘와 해석과 의미에 관련된 어휘—로 발생한 프로이트 담론의 한계를 극복하는 길로 에너지 차원과 언어 차원의 조화를 모색했다. 구체적으로 그는 프로이트의 정신분석이 중시하는 욕망의 억압이나 억압의 회귀라는 심리 에너지(정신분석의 역동성 혹은 경제학)를 인정했고, 이것이 ‘표상(vorstellung, représentation)’이나 언어를 경유하지 않고 표현될 수 없음을 지적했다. 그에 따르면 무의식은 표상과 언어가 터져 나오게 하는 충동의 힘(에너지)이다. 그러므로 꿈의 표상을 통해 언어로 나올 준비가 되어 있는 무의식은 해석의 대상이다. 자세히 설명하면 해석의 대상이 되는 언어가 상징 언어이고, 상징 언어의 일차의미로부터 이차의미를 찾아내는 작업이 해석 작업이다. 이런 의미에서 리콥르는 상징의 의미를 해석학적 차원

23 폴 리콥르, 『폴 리콥르, 비판과 확신』, 141-142쪽(강조는 필자의 것).

으로 고양했고 다층적 차원의 의미들을 해석함으로써 개인의 과거를 바꾸게 하는 정신분석의 치유 과정을 다른 시각에서 밝혔다.²⁴

리콥르는 상징을 ‘이중 의미의 영역’으로 정의했고, 정신분석적 해석의 독창성을 다원적으로 해석할 수 있음에서 찾았다. 그는 프로이트의 정신분석학을 인간의 모든 행위는 성욕으로부터 생긴다는 ‘범성욕주의’로 한정하는 시각이 편협하다고 비판했다. 오히려 프로이트의 바람은 내담자가 “자신이 낯설게 느꼈던 의미를 자기 자신의 것으로 만들어 의식의 장을 확장하고 더욱 나은 인생을 영위하며 궁극적으로 더욱 자유로워지고 가능하다면 더욱 행복해지는 것”²⁵이라고 리콥르는 분석했다.

프로이트의 성적 욕망 개념과 대비되는 리콥르의 개념은 존재 욕망이다. 존재 욕망은 프로이트가 의미의 기원으로 본 성적 욕망보다 더 근원적이다. 리콥르의 시각에서는 존재 욕망은 윤리적인 것이고, 윤리란 존재의 힘(에너지)을 회복하여 자유와 행복을 찾으려는 존재에 대한 열망이자 존재하려는 노력이다. 바로 이런 맥락에서 의식에 대한 의심을 가능하게 한다는 시각에서 무의식은 현상학에서는 찾아볼 수 없는 정신분석학만의 고유한 업적이다.

사람들이 저에게 정신분석학을 현상학 속에, 그리고 더군다나 소위 해석학적 현상학의 설명 속에 포함하려고 시도할 수도 있다는 생각을 하게끔 해주었습니다. 그러나 저는 정확하게 그 반대를 말하겠습니다. 다시 말해 거기에는 환원될 수 없는 것이 존재합니다. 현상학은 여기에서 한계에 직면한다는 사실을 지적합니다.²⁶

리콥르가 현상학에서 멀어지게 된 또 다른 이유를 이 인용문에서 볼 수 있다.

24 김서영, 「리콥르의 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』에서 시도된 정신분석학에 대한 해석학적 고찰의 의의」, 『해석학 연구』 제30집, 2012, 87-116쪽 참조.

25 Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Seuil, 1965, p. 43.

26 폴 리콥르, 『폴 리콥르, 비판과 확신』, 143쪽.

그러나 무의식에 관한 현상학의 한계를 지적했음에도 불구하고, 리콰르는 현상학에서 무의식이나 잠재의식을 설명할 수 있는 ‘수동성 종합(passive Synthesis)에 주목하지 못했음을 고백했다. 이 수동성 종합이 현상학과 정신분석 사이의 연결점 혹은 소통 가능한 통로가 될 수 있음을 인정했다.²⁷

정신분석의 문제로 돌아와서 리콰르의 이야기 정체성과의 연관성을 살펴볼 필요가 있겠다. 정신분석에서 서사적 성격이나 서사적 구성 요소가 담당하는 역할이란 상담 과정에서 내담자의 이해할 수 없고 견딜 수도 없는 단편적 이야기를 종합하여 일관성 있고 받아들일 만한 이야기로 만드는 행위로 치료하는 것이다. 여기서 ‘받아들일 만한 이야기’란 완전한 화음과 조화를 뜻하는 것은 아니다. 리콰르가 『시간과 이야기 2』에서 『마의 산』의 한스 카스토르프를 분석했듯이 “다양한 실존적 가능성”²⁸을 펼쳐나갈 수 있는 상태, 즉 그것이 불협화음이 화음을 포함하고 있지만, 불협화음의 의식이 “한 단계 ‘높아’”²⁹진 상태로 진입한다. 이런 의미에서 정신분석의 주체는 “자기가 자기 자신에 대해 자기 자신에게 말하는 서사를 통해 자기 스스로를 인식”³⁰한다. 자기 자신의 이야기를 자기화하고, 다른 사람의 이야기를 받아들이면서 나의 이야기를 확장해가면서 서사적 성격을 내포한 정체성을 형성하는데 이를 리콰르는 이야기 정체성이라고 명명했다.

리콰르의 자기와 남의 이야기를 통한 정체성의 확립 이론과 정신분석과의 상관관계 탐구 등의 배경에는 프랑스 전통의 반성철학이 있다. 즉, 그는 정신주의 철학자 장 나베르(Jean Nabert)의 영향을 받았다. 앞서도 거론했지만, 반성이란 단순한 인식 행위가 아닌 모든 인간 행위의 근원이며 ‘존재에의 욕구’, ‘실존을 위해 노력’,

27 앞의 책, 같은 쪽.

28 폴 리콰르, 『시간과 이야기2: 허구 이야기에서의 형상화』, 김한식이경래 옮김, 문학과 지성사, 2000, 271쪽.

29 앞의 책, 같은 쪽.

30 폴 리콰르, 『시간과 이야기3: 이야기된 시간』, 김한식 옮김, 문학과 지성사, 2004, 473쪽.

‘존재의 에너지’ 등의 원동력이다. 특히 존재의 에너지란 “하이데거가 말하는 ‘존재’를 포함하고 스피노자의 코나투스, 즉 ‘존재하려는 노력(Conatus essendi)’을 포함”³¹하는 용어이다. 그렇지만 리콤폴르의 철학에서 이 용어의 의미는 하이데거나 스피노자의 그것보다 확장성이 있다. 다시 말해 존재의 에너지는 인간이 살아 있고, 생존해 나갈 수 있게 하는 힘이고, 삶을 의미 있게 영위하게 하는 힘이다.

2) 코기토 철학에서 정신분석학으로

리콤폴르는 『해석의 갈등: 프로이트에 관한 시론』³²에서 “내가 있다는 것은 확실하지만, 그러나 내가 누군지는 확실하지 않다”라는 유명한 명제를 남겼다. 과연 그 의미는 무엇인가? 리콤폴르는 정신분석학이 인간의 자기 이해를 논하는 반성철학을 위해 공헌할 점이 무엇인지 탐구하고자 했다. 그는 데카르트의 코기토 철학의 중요성은 인정하지만, 철학의 제1원리로서의 사유하는 주체가 정신분석학의 도전에 직면하여 자기 지위를 상실했다는 사실에서 근대 의식 철학의 전통을 수정하고자 했다.

주지하듯이 데카르트에 의해 등장한 ‘생각하는 주체’ 혹은 ‘사유하는 자아’ 이론은 당대의 신 중심적 세계관을 인간 중심적 세계관으로 바꿨다. 이는 칸트의 표현처럼

31 양명수, 『폴 리콤폴르의 『해석의 갈등』 읽기』, 세창미디어, 2017, 6쪽.

32 리콤폴르가 집중적으로 프로이트 정신분석학을 조명한 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』은 ‘문제제기(problématique): 프로이트의 입지’, ‘분석론(analytique): 프로이트 읽기’, ‘변증법(dialectique): 프로이트에 대한 철학적 해석’의 총 3부로 구성되어 있다. 첫째, ‘문제제기’는 프로이트 해석을 위한 상징 해석학의 기본 개념들, 상징, 반성, 해석 등을 설명하고 있다. 그뿐만 아니라 리콤폴르는 프로이트의 정신분석학을 니체와 마르크스의 이론과 함께 서구문화 해석의 한 극단적 유형인 ‘의심의 학파’로 분류한다. 둘째, ‘분석론’에서는 정신분석학을 그 자체의 이론적 틀 안에서 파악하는 이른바 ‘내재적’ 해석이 제시된다. 이 해석은 ‘변증법’에서의 철학적인 프로이트 해석을 위해 필수적으로 요구된다. 리콤폴르는 이러한 내재적 해석에서 프로이트 이론을 생리-심리학적인 ‘에너지론’과 표상-의미론적인 ‘해석학’으로 파악한다. 셋째, 마지막으로 ‘변증법’은 다시 프로이트 이론을 ‘주체의 고고학’과 헤겔의 ‘의식의 목적론’적 관점의 종합 속에서 보려는 변증법과 프로이트 이론이 함축하는 ‘상징’과 ‘종교’의 문제를 정신분석학과 종교현상학의 경계선 위에서 해석하려는 ‘해석학’으로 나뉜다.

코페르니쿠스적 전환이었다. 지구가 태양의 둘레를 돈다는 지동설을 주장한 폴란드 출신 니콜라우스 코페르니쿠스처럼 데카르트는 중세시대를 끝내고 근대시대를 연 ‘자아’라는 새로운 전환점을 제시했다. 헤겔은 이를 콜럼버스가 신대륙을 발견한 것과 동급으로 평가했다. 즉, 데카르트의 코기토 철학 덕분에 그리스 철학 이래로 1000년 이상 표류했던 서양철학은 드디어 새로운 도시를 세울 육지를 발견한 것이다. 헤겔이 말한 육지의 발견은 철학이 시작한 그곳, 즉 철학의 본고장으로의 귀향이 자 고대 그리스 철학으로의 회귀를 뜻한다.

그러나 앞서도 언급했듯이 데카르트로 인해 한없이 고양되던 주체의 위상은 프로이트가 발견한 무의식 때문에 큰 타격을 받았다. 사유하는 주체는 무의식의 바다에 침몰하면서 주도권을 상실하게 되었다. 한편 데카르트가 사유하는 주체의 확실성을 포착한 것은, 의심을 철저히 하고 그리고 끝까지 밀어붙여서 의심의 절정에 도달한 때이다. 즉, “나는 모든 것을 의심한다”라고 말하는 그 순간, 곧 언술 행위 바로 그 순간에 의심하고 있는 나의 존재를 발견하였다. 다른 한편 프로이트는 자신이 의심하는 곳에서 무의식을 발견했다. 그에게는 꿈이 문제였는데, 꿈 때문에 그는 데카르트와 유사한 의심에 빠져들었다. 성적 충동(혹은 리비도)에 관한 꿈이 그것이다. 꿈에 관한 연구를 통해 그는 인간의 사고와 행동은 합리적 이성과 주체적 선택에 따라 이루어지는 것이 아니라 통제할 수 없는 욕망, 충동, 기억과 같은 무의식 때문에 좌우된다는 사실을 깨달았다. 『꿈의 해석』을 통해 프로이트는 인간의 의식 아래 깊숙한 곳에 숨어 있는 무의식의 존재를 세상에 처음으로 알렸다. 데카르트가 명증성을 통해 사유하는 주체를 발견했다면, 프로이트의 무의식적 주체는 명증성으로 답을 수 없는 어떤 것, 즉 명증성의 차원을 넘어서는 무엇이었다.

『의지의 철학』 제1권 『의지적인 것과 비의지적인 것』에서 리콤폴르는 욕망과 관습 그리고 감정 등의 비의지적인 것이 인간의 행동에 영향을 미친다고 보았다. 그런데 욕망과 감정과 같은 비의지적인 것에 악이 섞여 있으므로 인간의 행동이 악할 수 있다는 인간의 한계이자 ‘악의 가능성’을 설명한 바 있다. 그는 정신분석학의 도움을

요청했고 『해석의 갈등: 프로이트에 관한 시론』에서 문제의 해법을 찾고자 했다.

프로이트의 정신분석학은 주체를 의식으로 보는 관점을 허물어 버린다. 정신분석학에 따르면 자기가 의식하는 자기는 자기가 아니다. 무의식의 욕망과 충동이 억압된 상태로 꿈이라는 상징 언어를 해석함으로써 자기 이해의 길을 열 수 있다. 이런 맥락에서 프로이트는 의식을 중심축으로 발전한 전통적 주체를 축소했다. 자신이 미처 자각하지 못하는 욕망과 유아기적 사건이 자신에게 끼치는 영향력을 세밀하게 제시하는 프로이트의 정신분석학은 인간 주체의 문제를 ‘주체의 고고학’ 내지 ‘주체에 관한 고고학적 탐구’로 이끌었다. 리콰르는 욕망의 변형되고 대체된 형상들 속에서 원초적인 사건이나 경험, 그리고 사유 이전의 욕망으로 활동하는 불투명하고 혼란스러운 인간의 모습을 통해 주체를 이해하려 한 프로이트의 작업을 ‘주체의 고고학(*archéologie du sujet*)’이라 불렀다.

리콰르가 고고학이라 칭한 까닭은 프로이트가 무시간적인 것으로 간주한 무의식을 지칭한다. 즉, 프로이트의 무의식은 시간 안으로 들어와 의식이 되기를 거부한 것이다. 그러나 리콰르는 이러한 주체의 고고학에서는 주체의 목적론을 발견할 수 없음을 발견했다. 정신분석은 과거로 회귀하며 분석하는 것이지 헤겔의 변증법과 같은 종합이 아니기 때문이다. 종합하는 일은 주체의 목적론으로 수행할 수 있다. 목적론이란 고고학적인 해석으로 다시 드러난 의미를 새롭게 예상하고 기획하고 투사하는 것이다. 목적론은 시간적으로 미래를 향하고, 의식 저 내면에 있던 것을 밝혀 드러내며, 그것을 다시 조망하는 작업이다. 헤겔 철학에 기초한 이런 목적론은 헤겔식 역사의식 또는 역사인식의 기본 틀이기도 하다. 한 마디로 정리하면 주체의 고고학은 욕망에 기대고, 주체의 목적론은 정신에 기대다. 이처럼 리콰르는 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』에서 프로이트의 정신분석학을 통한 주체의 고고학과 헤겔의 정신현상학을 통한 주체의 목적론(*téléologie du sujet*)을 동시에 수용함으로써 해석학의 영역을 확장했다.³³

이와 같은 결론에 다다르기까지 리콰르는 프로이트 이론을 그 누구보다도 독창적

으로 해석했다. 그렇지만 당대 라캉 학파에 속했던 미셸 토르와 같은 적대자는 리콥르의 저작을 “별 볼 일 없는 프로이트주의자의 교과서”³⁴에 불과하다고 평가절하했음은 이미 언급한 바 있다. 이런 종류의 비난과 오해는 리콥르의 철학적 해석에 관한 몰이해에서 비롯되었다. 다시 말해 프로이트의 담론이 지닌 인식론적 취약성은 의미와 해석 등의 언어 차원과 억압과 충동 등의 에너지 차원을 명료하게 구별하지 않고 섞어 쓴 데 따른 결과인데, 리콥르는 이 문제에 대한 해법으로 두 차원의 조화를 꾀했지만, 라캉은 이를 대비시키는 것에 만족했다. 그뿐만 아니라 당대 프로이트의 연구가 심리학, 상담학, 임상의학적 접근이 주류를 이룰 때, 리콥르는 철학적 접근을 통해 프로이트를 새롭게 볼 수 있는 방향성을 제시했음을 간과해선 안 된다. 프로이트 이론을 ‘생리 심리학’적 에너지론과 ‘표상 의미론’적 해석학으로 조화시킨 리콥르의 철학적 작업은 소포클레스의 작품 『오이디푸스 왕』의 새로운 해석으로 절정에 달했다.

3) 『오이디푸스 왕』 다시 읽기 - 의지적인 것과 비의지적인 것의 반성적 성찰

프로이트는 “유아기의 무의식적 소망이 현재 우리 의식과 욕망을 규정하고 있으며 이는 오이디푸스 콤플렉스, 즉 아버지를 죽이고 어머니와 결혼하고 싶은 욕망”³⁵이라는 대담한 가설을 제시하여 많은 사람을 경악시켰다. 프로이트에 따르면 “오이

33 김서영, 「리콥르의 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』에서 시도된 정신분석학에 대한 해석학적 고찰의 의의」, 90쪽 : “리콥르는 정신분석의 두 가지 흐름을 에너지론과 해석학으로 구분한 후, 상징, 이중 의미, 욕망의 의미론과 같은 의미의 차원을 부각시킨다. 그러나 이것은 에너지론에 기반한 방향성이며, 동시에 필연적으로 불협화음이 내포된 차원이다. 이러한 방식으로 리콥르는 둘 중 하나를 선택하거나, 두 영역을 대비시키는 대신 프로이트의 이원론을 극복하고 두 영역의 변증법적 종합을 모색하고 있다.”

34 폴 리콥르, 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』, 김동규·박준영 옮김, 인간사랑, 2013, 24쪽(역자의 말).

35 김석, 『무의식의 초대』, 62쪽.

디푸스는 아이가 최초로 품었던 부모에 대한 사랑과 미움의 양가적 감정을 억압하고 극복하면서 상처를 깨달아 가족 내에서 자신의 위치를 명확히 하는 주체 탄생의 심리 드라마³⁶이다. 프로이트의 오이디푸스 콤플렉스는 인간 주체를 성적 욕망의 존재로 정의하는 개념이며, 이 개념을 확장하여 프로이트는 사회, 종교, 문화, 도덕의 기원을 설명했다.

그러나 프로이트와 함께 정신분석을 발전시킨 융은 가장 극단적인 입장에서 프로이트식 정신분석의 에너지론에 반기를 들었다. 융은 “구강기, 항문기, 남근기와 같은 리비도 발달단계나 남근, 남근 선망과 같은³⁷ 프로이트의 생물학적 가설을 수용하지 않았고, 심지어 프로이트의 글에 자주 나타나는 구강성교, 항문성교 등의 성적인 개념들 자체가 프로이트의 병리적 증상을 대표하는 것이라고 주장했다.

융의 극단적인 입장과 다르게 리콰르는 의식의 확장이자 자기의식의 고양을 설명하기 위해 오이디푸스 콤플렉스를 재해석했다. 그에 의하면 소포클레스의 오이디푸스는 정신분석적 설명에서 전제하는 것처럼 어머니를 갈구하는 어린아이가 아니라, 나이가 차서 명석해졌으나 현재를 직시하지 못하는 성인으로서의 오이디푸스 이야기라는 것이다.

리콰르의 해석에 접근하기 이전에 프로이트가 어떻게 소포클레스의 비극, 즉 『오이디푸스 왕』에서 어떻게 근친상간과 존속살인을 가져왔는지 살펴보자.

우리는 모두 어머니에게 최초의 성적 자극을, 아버지에게 최초의 증오심과 폭력적 희망을 품는 운명을 짊어지고 있는지도 모른다. 우리의 꿈은 그것이 사실이라고 우리를 설득한다. 아버지 라이오스를 살해하고 어머니 이오카스테와 결혼한 오이디푸스 왕은 우리 어린 시절의 소원 성취일 뿐이다. 그러나 우리는 신경 정신증 환자가

36 앞의 책, 63쪽(강조는 필자의 것).

37 김서영, 「리콰르의 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』에서 시도된 정신분석학에 대한 해석학적 고찰의 의의」, 91쪽.

되지 않는 한, 오이디푸스보다 행복하게 우리의 성적 자극을 어머니에게서 분리시키고 아버지에 대한 질투심을 잊을 수 있다. 우리는 유년기의 원시적 소원을 성취한 인물 앞에서 마음속의 소원을 억압한 만큼 경악한다.³⁸

이와 같은 오이디푸스 상징의 과잉결정은 전형적인 꿈³⁹이 검열을 통해 승낙하고 의식을 통해 받아들일 꿈을 생산함으로써 발생한 것이다. 이런 방식으로 프로이트는 그리스 비극의 전통적인 해석, 즉 ‘운명의 비극’을 거부하고 ‘욕망의 비극’을 논했다. 논의를 시작하면서부터 프로이트는 “『오이디푸스 왕』을 신들의 전능함과 인류를 위협하는 악을 회피하기 위한 인간의 헛된 노력 간의 대조 속에 자리하고 있는 운명의 비극으로 해석하는 고전적 독법”⁴⁰을 부정한다.

그러나 리콤폴트의 해석은 다르다. 오이디푸스 왕은 근친상간과 존속살인의 드라마와 무관하다. 게다가 이와 같은 해석은 소포클레스의 창작 목적과도 맞지 않는다. 그의 목적은 1막(근친상간과 존속살인의 비극 드라마)에 있는 것이 아니라, 2막(자기의식, 자기 자신에 대한 인정의 비극)에 있다. 오이디푸스의 죄의식은 “리비도의 영역에 있는 것이 아니라 자기의식의 영역 속”⁴¹에 있다. 그는 육신의 눈을 잃고 세상을 직시할 수 없게 됨으로써 그제야 자기의식을 발견하게 된 것이다. 정신분석의 해석도 이런 맥락에서 이해해야 한다고 리콤폴트는 주장했다. 즉, “정신분석적

38 프로이트, 『꿈의 해석』, 김인숙 옮김, 열린책들, 1997, 320쪽.

39 “오이디푸스 전설이 최초의 성적인 자극 때문에 부모와의 관계가 곤혹스럽고 불편해지는 내용의 태곳적 꿈-재료에서 유래했다는 암시는 소포클레스의 비극 원문 자체 안에 분명히 존재한다. 이오카스테는 오이디푸스에게 많은 사람들이 꾸는 꿈 이야기를 들려주면서 위로한다. (...) 당시처럼 오늘날에도 많은 사람들이 어머니와 성관계 맺는 꿈을 꾸다. 이들은 격분 반 놀라움 반으로 꿈을 이야기한다. 이 꿈이 비극을 이해하는 열쇠이며, 아버지가 죽는 꿈을 보충한다고 쉽게 이해할 수 있다. 오이디푸스는 이러한 전형적인 두 가지 꿈에 대한 환상의 반응이다.” 프로이트, 『꿈의 해석』, 321쪽.

40 폴 리콤폴트, 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』, 723쪽.

41 폴 리콤폴트, 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』, 725쪽.

치유에는 유년기의 소원을 분석하는 꿈의 해석과 더불어 미래를 위한 방향성을 제시하는 창조적 해석이 수반⁴²되어야 한다.

『해석의 갈등: 인간 실존과 의미의 낙원』에서 리콤폴트를 주석한 윤성우에 따르면,

이 작품을 잘 들여다보면 첫 번째 욕망의 비극(근친상간, 부친 살해)은 오이디푸스가 주도하지만, 두 번째의 진정한 비극(자신이 죄인이 아니라고 생각하는 거만함)은 예언자 티레시아스(Tirésias)를 통해 주도된다. 정신분석학의 정당성을 증명하는 첫 번째 비극은 그 자체 속에서 탄생의 수수께끼, 즉 어린 시절의 모든 사건의 원천을 대변하는 스프링크스를 통해 뚜렷이 드러난다고 할 수 있다. 처음부터 당장 오이디푸스가 자신의 두 번째 진리의 비극성을 받아들이는 것은 아니다. 그에 상응하는 고통을 감내한 뒤에야 도달할 수 있는 것이다. 따라서 오이디푸스의 거만과 분노와 진리의 힘 사이에 있는 모종의 관계가 두 번째 의미의 진정한 비극의 핵심이다. 이 두 번째 비극의 핵심은 성(性)의 문제가 아니라 깨달음이나 계몽의 문제이다.⁴³

이 인용문에서 강조하는 바는 오이디푸스의 거만함이다. 그의 ‘진정한 비극’은 프로이트가 해석한 것과 다르게 욕망의 비극에서 비롯된 것이 아니라, 오히려 자신을 죄인이라고 인정하고 자기를 있는 그대로 받아들이는 반성적 성찰의 문제인 의지적인 것의 문제와 연결되어 있다. 그렇다고 욕망의 문제를 전적으로 무시할 수 없는 이유는 인간이 의지적인 존재이면서 동시에 비의지적인 존재이기 때문이다. 그런 의미에서 의지적인 것과 비의지적인 것을 상호적으로 고려하지 않고서는 이 난제를 극복할 수 없다.

42 김서영, 「리콤폴트의 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』에서 시도된 정신분석학에 대한 해석학적 고찰의 의의」, 94쪽.

43 윤성우, 『해석의 갈등: 인간 실존과 의미의 낙원』, 살림, 2005, 166쪽.

3. 유교적인 것과 욕망의 문제

프로이트가 서양의 고전 비극에서 도출해낸 오이디푸스 콤플렉스와 같은 욕망의 문제는 유교적인 것과 어떤 관계가 있는지 탐구한 선행연구가 없지 않다.⁴⁴ 퇴계의 욕망론을 정신분석학적으로 분석하여 욕망의 본질을 파헤친 연구이지만, 오이디푸스 콤플렉스의 본질인 근친상간이나 부친 살해와 같은 문제에 접근하지 못했고 접근하기도 어려울 것이다. 유가적 관점에서 이 문제를 직접적으로 탐색하기 어렵기 때문이다. 그래서 이 논문에서는 오이디푸스 콤플렉스 문제를 제외하고 논의하는 한계가 있음을 밝힌다. 그래서 우리의 질문은 다음과 같다. 공자가 논한 극기(克己)의 예(禮)가 인간의 본연적 욕망과 욕심을 버리는 수양(修養)의 방법이라면, 과연 리콤폴르가 해석한 ‘비극을 통한 오이디푸스의 자기 이해’를 교차 연구할 수 있겠는가?

공자가 제자 안연에게 인(仁)에 대해 답하면서 “예가 아니면 보지도 말고 듣지도 말고 말하지도 말고 행동에 옮기지도 말라[非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動]”⁴⁵라고 했다. 이는 자기를 이기고 예로 돌아감이 인의 실천이라는 뜻의 사자성어 극기복례(克己復禮)와 밀접하게 연관된 사물론(四勿論)이다. 여기서 특별히 소유에 대한 욕망이 논의의 대상이 되는데, 재물을 소유하려는 욕구는 올바른 선비가 마땅히 피하고 극복해야 할 것 대상이다. 그러나 재물을 천시하고 부정하는 유교의 부정적 관점이 현재의 자본주의 사회에서 존립하기 어려운 가치관이라는 점에서 아포리아가 발생한다. 포스트모더니즘이 이성중심주의를 해체하고 인간의 욕망에 가치를 부여함으로써 욕망을 억제하고 금기시하는 삶은 무의미한 삶이라고 웅변하는 오늘날, 비근(卑近)한 삶과 고귀한 도의 세계를 통합하려는 유교의 가르침은

44 이윤영·김혜원, 「욕망의 본질에 관하여 -퇴계 욕망론의 정신분석학적 이해-」 『儒教思想研究』 제44집, 2011, 37-73쪽 참조.

45 『論語』 「顔淵篇」 12篇 1章.

수용 가능한 것인가? 거경(居敬)을 기반으로 하는 퇴계의 수양론은 오늘의 유교문화와 어떤 연계성이 있는가? 이런 문제들을 제기하면서 유교적인 것과 욕망의 문제를 탐구하고자 한다. 이를 위해 먼저 『禮記』 「樂記」에서 인간의 천성과 욕망을 대비시킨 부분을 살펴보자.

사람이 태어나면서 고요한 것은 天性이요, 外物의 感觸에 의하여 움직이는 것은 성품의 욕망이다. 사물에 이르러 知力으로 판단할 줄 알게 된 후에 좋아하거나 싫어하는 모습이 드러난다. 이 좋아하고 싫어하는 것이 내면에서 절도가 없고 지혜가 외적인 것에 유혹되고도 몸놀림을 반성할 수 없으면 天理는 없어진다. 저 사물에 대한 사람의 느낌은 무궁하고 사람의 좋아하거나 싫어함이 節度가 없으면, 외물이 이름에 사람이 사물에 변화된다. 사람이 사물에 변화되는 것은 天理를 없애고 욕망을 다하는 것이다.⁴⁶

위의 인용문에서 보듯이 유가 오경 중 하나인 『예기』에 따르면 사람이 태어나서 고요한 성품을 갖는 것은 하늘의 성품에 기인하지만, 외부 사물의 자극에 움직이는 것은 성품의 욕(欲)이다. 즉, 외물에 감동하면 마음이 움직여 성품이 탐욕을 하게 되는데, 인간의 욕망은 이처럼 물질의 유혹에 넘어가서 생긴다. 그러므로 성품의 내적 요소인 천리(天理)와 욕망(慾望) 사이의 갈등을 극복하는 것이 유가적 난제인 셈이다. 이 난제를 집약적으로 보여주는 것이 ‘천리를 보존하고 인욕을 소멸하자(存天理, 滅人欲)’라는 명제이다. 유가적 관점에서 사덕(四德)이라 불리는 인의예지(仁義禮智)는 천리이고, 욕망의 발생 원인인 육체, 기, 습관, 정 등이 인욕에 해당한다. 주자는 아리스토텔레스의 중용 개념처럼 욕망이 과하거나 부족하지 않은 상태를 천리라 하였고, 상황에 맞게 절제하면서 행동한다는 뜻인 중절(中節)의 상태를 잃으면 욕망이라고 하였다. 이런 의미에서 이 글의 주제인 의지적인 것과 비의지적인

46 『禮記』 「樂記」.

것 사이의 틈새와 역설의 극복 여정과 천리와 욕망에 대한 유가의 사유 전개 과정은 상당한 유사점이 있다.

퇴계는 천리와 욕망을 각각 공(公)과 사(私)로 구분하였다.⁴⁷ 공은 인(仁)을 품소 실천하는 것이므로 “자기만의 사사로운 욕망을 이겨내어 예(禮)로 돌아가는 것이 인을 실천함이다”고 말하는 것과 같다. 대개 공하면 仁하고, 인이 곧 사랑이니, 효제(孝悌)는 그 작용이고, 용서는 베품이요, 지각은 곧 앎의 일이다”⁴⁸라고 『성학십도』의 「第七仁說圖」에서 언급했다. 私에 관해서는 ‘克己復禮’의 ‘己’를 사욕으로 보았다.⁴⁹ 내(己)가 서고자 함(欲)이 곧私人 까닭은 무엇인가를 바란다는 의미에서 ‘사욕’이다. 그런데 퇴계 해석의 절묘함은 ‘타자를 세워주는 나(己)’를 공으로 본 것이다. 즉, 나(己)의 몸은 욕망을 구한다는 점에서 사적 존재이지만, 동시에 나(己)는 도덕적인 주체로서 타자를 배려한다는 점에서 공적 존재이기도 하다. 타자 배려라는 도덕적 공감 능력을 욕망으로 간주한 퇴계 사상은 윤리나 도덕 교육 차원에서 주목해야 할 부분이다. 그뿐만 아니라 앞서 언급한 스피노자의 코나투스 개념과 밀접하게 연계됨을 알 수 있다. 퇴계나 스피노자의 존재하려는 노력이자 욕망은 나 혼자 사는 세상만을 결코 염두에 두지 않으며, 타자와 공존하는 삶을 전제한다고 해석할 수 있다.

지금까지 퇴계의 사상에서 욕망의 문제에 주목했다면, 그가 일상에서 욕망을

47 이명수, 「退溪 李滉의 心學에 있어 ‘敬’과 욕망의 문제」 『儒教思想研究』 제28집, 2007, 5-28쪽 참조.

48 『聖學十圖』 「第七仁說圖」.

49 退溪先生文集 卷7, 經筵講義, 西銘考證講義: “子貢이 이른바 ‘내(我)가 남이 나에게 더하기를 바라지 않는 일을 나(吾)도 역시 남에게 더함이 없기를 바란다’ 할 때의 我자와 吾자는 똑같이 모두 공이다. 그런데 공자는 네 가지가 없었으니, 사사로운 뜻이 없었으며, 꼭 하겠다는 것이 없었으며, 고집이 없었으며, ‘나[我]’라는 것이 없었다고 할 때의 ‘我’는 私이다. 夫子가 말한 내[己]가 서고자 하면 남을 세워준다는 ‘己’자는 공이다. 그런데 顔子의 克己復禮의 己자는 私이다. 여러 글자의 일결음이 본디 어우러져 같은 글자가 되지만 같은 글자 사이에 하나는 공이고 또 하나는 私이어서 天理와 人欲의 得失이 나뉘는 하늘과 땅 차이로 갈라짐 뿐 아니다. 털끝 만큼의 차이가 천리로 틀러지는 것과 같아서 더욱 살피지 않으면 안 된다.”

어떻게 관리하고자 했는지도 살펴보아야 한다. 퇴계 수양론에서 볼 수 있는 거경(居敬)의 모습은 우선 정좌(靜坐)의 삶이기도 하다. 마치 참선하는 선승처럼 고요하게 정좌하여 거경함으로써 궁리(窮理)에 매진하였다. 이에 관한 증언을 보자. “선생은 종일 꿇어앉아 계셨다. 혹 때때로 책상다리로 앉으셨으나 반드시 단정하고 엄숙히 하여 조금도 옆으로 기울이거나 기대어 앉지 않으셨다. 때때로 몸이 피곤하시면 눈을 감고 단정히 앉아 계실 뿐이었다.”⁵⁰ 이처럼 퇴계는 욕망을 다스리기 위해서 動과 靜을 일관(一貫)하는 敬으로 조절했다.

또 다른 증언에 따르면, “선생이 성균관에 遊學하셨을 때, 당시는 己卯土禍 직후여서 사람들이 모두 학문하기를 꺼려 날마다 노는 것이 습관이 되었다. 선생은 홀로 고개를 돌리지 않고, 動靜과 言行을 한결같이 법도에 따랐다.”⁵¹ 퇴계는 다른 사람의 이목은 신경 쓰지 않고 자기를 엄중하고 단속하여 공부에 주력함으로써 욕망을 극복했다. 이런 의미에서 퇴계는 궁리에 주력하였는데, 이 역시 욕망을 억제하기 위한 방책이었다.⁵² 마음을 정일(精一)하게 하는 것은 중용에 이르기 위한 집중의 심법이며, 경 공부에 매진하는 것은 천리를 보존하는 길이다. 따라서 퇴계에 따르면 천리 보존 공부를 견고하게 붙잡음이 곧 경이다.

50 『鳳村先生文集』, 卷7, 雜著, 「在邇錄 上」, 〈修身〉. 강보승, 「退溪 李滉의 修養論 研究 -理發 및 居敬의 本義와 退溪 心論의 再認識-」, 성균관대 동양철학과 박사학위논문, 2017, 204쪽에서 재인용.

51 『良齋先生文集』, 卷5, 「溪山記善錄 上」, 강보승, 「退溪 李滉의 修養論 研究 -理發 및 居敬의 本義와 退溪 心論의 再認識-」, 204쪽에서 재인용.

52 『聖學十圖』 「心學圖說」: “마음을 순하고 정일(精一)하게 하고 선을 굳게 지키는 것 이하는, 욕망을 막아 천리를 보존하는 공부 아닌 것이 없다. ‘굳지는 홀로 있을 때에 삼간다는 것 이하는, 욕망을 억제하는 공부가 반드시 不動心의 경지에까지 이르러야 함이니, 그렇게 되면 부귀에 타락하지 않을 수 있고, 빈천에 흔들리지 않을 수 있으며, 위협이나 무력에도 굽히지 않을 수 있어서 그 도가 밝아지고 덕이 확립됨을 볼 수 있게 된다. 또 ‘경계하고 두려워하는 것’ 이하는, 천리를 보존하는 공부가 반드시 마음에 따라 행동해도 법도에 어긋남이 없는 경지에 이르러야 함이니, 그렇게 되면 마음이 곧 본체요, 欲이 곧 작용이며, 본체가 곧 도요, 작용이 곧 의로운 것이요, 소리가 조화롭게 되고 처신이 법도가 있게 되어, 생각하지 않아도 얻고, 힘쓰지 않아도 들어맞게 됨을 알 수 있게 된다. 요컨대 공부하는 요령은 모두 한결같은 敬에서 떠나지 않는 데 있다.”

퇴계가 일상에서 실천한 거경하고 궁리하는 삶의 태도는 당대뿐만 아니라 후대에 이르기까지 올바른 선비의 상이 되었고, 또한 조선 수양론의 좌표가 되었다. 욕망의 제어와 수신(修身)의 철학은 조선 선비 사상의 근원이 되었다.

그러나 조선 후기와 구한말에 서양 문물과 함께 침투한 서양 근대의 자본주의 정신, 즉 돈 중심주의 정신은 유교문화에 급격한 변화를 초래하였다. 퇴계가 그러했듯이 선공후사(先公後私)와 선난후획(先難後獲)을 추구하는 것이 道이자 仁의 합이라 여겼던 道 중심의 사회에서 돈 중심의 사회로 전환되었다. 이와 같은 현상의 원인을 찾는다면 18세기 이후 급격하게 등장한 상품화폐경제가 그중 하나일 것이다. 이는 재물에 대한 욕망으로 치환되는데, 이 욕망이 조선 선비의 가치관까지 변화시켰다.⁵³

먼저 단계적 변화의 사례를 살펴보자. 한국 전통의 돈의 문화사를 연구한 서신혜에 따르면, 18세기에 ‘노동하는 성실한 생활인’이 등장했다. 즉, 조선의 선비가 해야 할 일은 “오직 책을 읽거나 벼슬에 나가는 일뿐이라는 인식에서 벗어나, 직접 일하는 인물이 바람직한 인물로 받아들여지는 변화”⁵⁴가 보였다. 선비가 노동하게 되었다는 의미보다, 어떻게 일하고 어떤 방식으로 생활하는 노동자가 될 것인가에 대한 숙고가 시작되었다는 사실에 의미가 있다. 이런 맥락에서 노동하는 선비들은 도의 추구가 아닌 돈의 추구로 보일 수 있는 요소들을 제거하려고 노력했다. “첫째, 그들은 천도의 존재를 명심하려 했고, 둘째, 포용적인 입장에서 약자를 배려하는 태도를 갖추려 하였다.”⁵⁵ 이런 태도만이 노동하는 것과 돈을 벌어 부자가 되는 것이 부끄럽지 않을 수 있었기 때문이다. 구체적 사례로 윤기(尹愷)가 사표(師表)로서 소개한 이지(李墀)의 태도를 들 수 있다.

53 서신혜, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 집문당, 2015 참조.

54 앞의 책, 223쪽.

55 앞의 책, 같은 쪽.

[이지는] 항상 이렇게 말하였다. 빈부는 하늘에 달려 있고 재물과 이익에는 운수가 있으니 다만 근검할 뿐 어찌 굳이 각박하게 굴어서 인정(人情) 없이 하겠는가. 또 만약 이렇게 해도 반드시 이익을 얻는 것이 아니면서, 스스로 해를 입게 될 수도 있고 자기 국량을 모른다는 것을 드러내기만 하는 수도 많다.⁵⁶

이런 태도는 재물욕과 물질만능주의에서 벗어나 도를 추구하고 일상에서 거경하는 삶을 지향하고자 했음을 알 수 있다. 거경하고 천도를 따르려는 삶의 태도는 돈에 구속되지 않는 힘이 되었다. 그러나 도의 길을 버리고 돈을 더 벌 수 있다면 무엇이든 하겠다는 식의 맹목적 욕망을 추구하는 급진적 변화의 사례는 어렵지 않게 찾을 수 있다. 정비(情費)의 혁파를 주장한 어윤중의 개혁 정책을 보면 조선 말기 개혁파의 눈에 비친 당시의 시대상을 짐작할 수 있다. 벼슬아치들에게 상납하던 선물 혹은 뇌물을 정비라고 불렀고 부세(賦稅)의 하나로 간주하였다. 그가 제안한 조선의 부강론의 핵심은 감생(減省)으로 재원을 확보하고 관비진상(官備進上) 등을 철폐하여 정비를 근절시키는 것이었다.⁵⁷

앞서 살펴본 바처럼 욕망에 대한 가치관의 변화가 사회와 문화에 끼친 영향은 지대했으므로 이런 시각에서 근대 이후의 유교적인 것을 고찰해야 한다. 그렇다면 우리의 연구 주제인 의지적인 것과 비의지적인 것, 그리고 유교적인 것에 있어서 공통점과 차이점은 무엇인가?

첫 번째 공통점은 인간의 몸과 정신의 상호성을 인정한다는 것이다. 리콰르가 『의지의 철학. 의지적인 것과 비의지적인 것』에서 의지의 자유적인 부분과 신체의 비의지적인 부분이 상호성을 갖는다고 했듯이, 공자나 주자 그리고 퇴계 등의 유가적 관점에서 보면 사람은 천리와 욕망의 존재이기에 이 둘 사이에는 상호성이 있다.

56 尹愔, 『無名子集文稿』 책12, 「可以師表之人」, 서신혜, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 223-4쪽에서 재인용.

57 최진식, 「어윤중의 부강론 연구」, 『한국사논총』 제41집, 1993, 71쪽 참조.

두 번째 공통점은 인간이 허약하고 잘못을 범하기 쉬운 존재이며 사사로운 욕망에 어그러질 수 있음을 인정한다는 데 있다. 이는 인간의 불완전성을 의미하며 생물학적인 욕구, 즉 먹고 마시는 것에 연연하지 않을 수 없다는 것이다. 더 나아가 리콤프의 『악의 상징』에서 말한 악의 체험은 인간 의식의 무한성과 유한성의 불일치 때문인데, 이는 퇴계가 「答趙起伯問目」에서 “마치 배고프면 먹고 목마르면 물 마시는 것과 같아서 보통 사람뿐만 아니라 최상의 지혜를 가진 사람이라 하더라도 역시 없을 수 없다. 그러나 없을 수 없음은 천리의 바름인데, 어떤 것과 교섭하자마자 곧 욕망의 사사로움에 휩쓸릴 것”⁵⁸이라고 말한 것과 같다. 세 번째 공통점은 인간의 본연적 욕망에도 불구하고 의미 있는 삶을 영위할 힘을 가진 존재, 곧 인간답게 살아가려는 에너지를 가진 존재라는 것이다. 스피노자의 표현대로 존재하려는 열정은 유교에서 인의 실천으로써 극기복례하려는 애씀과 다르지 않다. 소포클레스의 비극 『콜로노스의 오이디푸스』의 결론 부분에 나오는 오이디푸스의 고백은 숙명 앞에 선 한 인간의 나약함을 보여줌과 동시에 그것을 통해 현자가 되는 과정을 보여준다면, 유가 철학에서는 네 가지 병(忿懣·恐懼·憂患·好樂)을 지닌 지극히 평범한 인간임에도 불구하고 도덕적으로 완성된 인격자인 군자, 성인이 되는 과정을 보여주고 있다.

이런 공통점과 더불어 우리가 발견하는 차이점은 욕망에 관한 정신분석학적 해석의 유무이다. 이 문제는 근친상간과 부친 살해라는 서양의 오랜 서사와 연결되어 있다. 물론 우리나라의 구전서사의 전통 속에서 부친 살해의 서사적 징후를 발견할 수 있지만,⁵⁹ 정신분석학적 탐구와는 거리가 있다. 그리고 성적 욕망에 관한 문제 자체를 유가 철학에서 찾기 어려우므로 프로이트의 범성욕주의적 관점에서 문화를 해석하는 시각을 유교문화를 해석함에 그대로 적용하기는 어렵다.

58 退溪先生文集卷 권38/ 書, 答趙起伯問目 참조. 이명수, 「退溪 李滉의 心學에 있어 ‘敬’과 욕망의 문제」, 12쪽에서 재인용.

59 김영희, 『한국 구전서사의 부친살해』, 월인, 2013 참조.

4. 나오는 말

리콥르의 철학을 대변하는 ‘비판과 확신’의 문제는 그가 평생 동안 치열하게 탐구한 ‘철학적 비판’과 ‘종교적 해석’ 사이의 갈등이자 화해의 지점이다. 화해하기 어려운 두 사상의 교차점, 즉 그리스 철학과 히브리 사상의 대질과 대화 과정에서 그는 단순한 절충주의자로 오해받았지만, 그의 철학적 여정을 주의 깊게 살펴보면 이런 몰이해가 얼마나 피상적이고 본질에서 벗어난 것인지 깨닫게 된다. 그의 철학은 “평화로워 보이는 겉모습과는 달리 극단의 사상이며 또한 갈등의 사상이다. 장애물에 대한 반격과 반박 그리고 전략이라는 개념은 그의 철학의 주요한 특징들 가운데 하나이다.”⁶⁰ 이러한 갈등과 부딪힘을 통해서 리콥르는 자신을 완성하고 자신의 철학을 증명했다.

리콥르가 『의지의 철학』에서 의지적인 것과 비의지적인 것의 역설적 화해를 성취하는 과정역시 극단과 갈등의 연속이었다. 이 과정을 거쳐 그는 의지의 문제에 있어 후설 현상학의 한계를 노출시켰고, 인간 실존에 대한 현상학적 접근을 수정했다. 현상학의 한계는 악이나 고난의 체험을 구체적으로 기술하지 못한다는 점이다. 악의 체험과 같은 인간의 실존적 조건을 현상학적으로 기술하지 못하므로 그는 고백의 해석학을 제안했다.

‘상징은 생각을 불러일으킨다’라는 명제를 통해 그는 철학의 과업을 상징 언어와 신화의 해석으로 돌려놓았다. 그리고 상징과 신화의 문제를 무의식의 문제와 결합시켜 무의식을 언어적 차원에서 해석할 수 있음을 밝혔다. 즉, 꿈의 표상을 통해 언어로 나올 준비가 되어 있는 무의식은 해석의 대상이 된다는 것이다. 그는 상징의 의미를 해석학적 차원으로 고양했고 다층적 차원의 의미들을 해석함으로써 개인의 과거를 바꾸게 하는 정신분석의 치유 과정을 다른 시각에서 접근함으로써 프로이트

60 François Dosse, *Les Sens d'une vie*, p. 11.

의 성적 욕망과 대비되는 존재 욕망을 강조하였다. 존재 욕망은 윤리적인 것이며, 윤리란 존재의 힘을 회복하여 자유와 행복을 찾으려는 존재에 대한 열망이자 인간답게 존재하려는 노력이다.

리콰르는 이 관점에서 소포클레스의 『오이디푸스 왕』을 다시 읽을 것을 제안했고, 프로이트가 오이디푸스 콤플렉스를 도출해낸 1막-근친상간과 존속살인의 비극 드라마-이 아닌 2막-자기의식, 자기 자신에 대한 인정의 비극-이 핵심 내용이라고 웅변했다. 다시 말해 오이디푸스는 눈을 잃고 세상을 올바르게 볼 수 있게 되었고, 자기의식도 발견하게 되었다는 것이다. 이런 맥락에서 의지적인 것과 비의지적인 것은 반성적 성찰의 문제와 밀접하게 연관되어 있다. 이를 유교적인 것과 접목시킨 부분이 이 글 III장의 주요 내용이다. 필자는 리콰르의 철학을 통해 서양의 의지적인 것과 비의지적인 것의 문제를 다루었고, 유가적 관점에서의 욕망의 문제와 유교의 수양론을 비교 연구했다. 그 결과 세 가지의 공통점과 하나의 큰 차이점을 도출해냈다. 인간의 몸과 정신의 상호성 인정이라는 첫 번째 공통점과 인간의 유한성과 욕망의 불가피성이라는 두 번째 공통점, 그리고 욕망이라는 몸의 가시에도 불구하고 인간은 의미 있고 살만한 세상을 꿈꾸는 존재라는 세 번째이자 마지막 공통점을 발견했다. 더불어 서양문화에 지대한 영향을 미친 프로이트의 오이디푸스 콤플렉스와 같은 성적 욕망, 특히 근친상간과 존속살인으로 대표되는 성적 충동과 성적 에너지의 문제는 유교문화 차원에서 다루기 어려운 문제라는 점도 밝혔다. 그렇다고 정신분석적 접근을 통해 유교문화를 분석할 수 없다는 것은 아니다. 다만 필자에게 미완의 과제로 남는다.

참고문헌

- 원전
 - 論語
 - 禮記
 - 聖學十圖
 - 退溪先生文集 卷7
-
- 강보승, 「退溪 李滉의 修養論 研究 -理發 및 居敬의 本義와 退溪 心論의 再認識-, 성균관대 동양철학과 박사학위논문, 2017.
 - 김서영, 「리콰르의 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』에서 시도된 정신분석학에 대한 해석학적 고찰의 의의, 『해석학 연구』 제30집, 2012.
 - 김석, 『무의식의 초대』, 김영사, 2014
 - 김영희, 『한국 구전서사의 부친살해』, 월인, 2013
 - 김영한, 「리콰르의 현상학적 사고」, 『철학과 현상학 연구』, 4, 1990.
 - 김한식, 「해석의 갈등: 의혹의 해석학, 신뢰의 해석학」, 『불어불문학연구』 제93집, 2013.
 - 서신혜, 『한국 전통의 돈의 문화사, 나눔의 문화사』, 집문당, 2015.
 - 양명수, 『폴 리콰르의 『해석의 갈등』 읽기』, 세창미디어, 2017
 - 윤성우, 「자유와 자연-리콰르의 경우-」, 『철학과 현상학 연구』, 19, 2002.
 - 윤성우, 『해석의 갈등: 인간 실존과 의미의 낙원』, 살림, 2005.
 - 이명수, 「退溪 李滉의 心學에 있어 ‘敬’과 욕망의 문제」 『儒教思想研究』 제28집, 2007.
 - 이윤영·김혜원, 「욕망의 본질에 관하여 -퇴계 욕망론의 정신분석학적 이해-」 『儒教思想研究』 제44집, 2011.
 - 전종윤, 「이웃에서 얼굴 없는 제3자에게로: 폴 리콰르 철학을 중심으로」 『해석학연구』 제36집, 2015.
 - 전종윤, 「유교문화에서의 주고받음의 문제 -선물론으로 유교문화 재해석하기-」 『남도문화연구』 제41집, 2020.
 - 정기철, 「리콰르의 의지의 철학 - 『의지적인 것과 비의지적인 것』을 중심으로, 『해석학연구』 제23집, 2009.
 - 최진식, 「어윤중의 부강론 연구」, 『국사관논총』 제41집, 1993.
 - 폴 리콰르, 『시간과 이야기2: 허구 이야기에서의 형상화』, 김한식·이경래 옮김, 문학과 지성사, 2000.
 - 폴 리콰르, 『시간과 이야기3: 이야기된 시간』, 김한식 옮김, 문학과 지성사, 2004
 - 폴 리콰르, 『악의 상징』, 양명수 옮김, 문학과 지성사, 2002.
 - 폴 리콰르, 『폴 리콰르, 비관과 확신』, 변광배·전종윤 옮김, 그린비, 2013.

- 프로이트, 『꿈의 해석』, 김인숙 옮김, 열린책들, 1997.
- François Dosse, Les Sens d'une vie, La Découverte, 1977
- Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1967.
- Paul Ricoeur, De l'interprétation, Seuil, 1965.

「의지적인 것과 비의지적인 것, 그리고 유교적인 것」에 관한 토론문

손 윤 락 | 동국대학교

전종윤 교수님의 발표문(이하 발표문)은 프랑스 철학자 폴 리콥르(Paul Ricoeur, 1913~2005)를 중심으로 몸과 정신의 상호성 문제를 탐색한 것이다. 발표문의 내용은 리콥르의 박사학위 논문을 저작으로 출간한 『의지의 철학 I: 의지적인 것과 비의지적인 것(Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire, 1950)』에서 집중적으로 논의된 ‘의지적인 것과 비의지적인 것’의 문제에 대한 탐구에서 출발하여, 『의지의 철학 II: 유한성과 유죄성: 1. 과오를 범하기 쉬운 인간: 2. 악의 상징(1960)』의 주요 내용인 ‘인간의 유한성과 유죄성’의 문제 탐구를 거쳐, 궁극적으로 ‘상징’의 문제 탐구에 이르고 있다. 발표문은 이 과정에서 후설이 제시한 현상학의 한계를 지적했고, 이를 극복하기 위한 리콥르의 고유한 해법, 즉 해석학의 필요성 등을 부각했다.

발표문은 리콥르의 ‘상징은 생각을 불러일으킨다’는 명제를 논의하면서 철학 이전의 신화적이고 상징적인 내용은 철학 언어로 분석할 수 없고 상징 언어로 해석해야 함을 밝혔고, 이를 정신분석의 고유한 영역인 무의식의 문제와 결합했다. 다시 말해, 정신분석학의 무의식은 상징 언어처럼 해석의 영역이라는 것이다. 그렇다고 정신분석학에 해석이 없지 않다. 주지하듯이 프로이트는 『꿈의 해석』에서 성적인 욕망에 대한 꿈을 해석하려고 했다. 그러나 프로이트는 욕망의 억압이나 억압의 회귀라는

‘심리 에너지’에 관련된 어휘와 ‘해석 및 의미’에 관련된 어휘를 혼용함으로써 인식론적 한계에 처했다. 이 한계점을 극복하는 길로 리콕르가 제안한 것은 에너지 차원과 언어 차원의 조화이다. 프로이트와 같이 인간의 모든 행위를 범성욕주의로 보는 편협한 시각에서 벗어나서 모든 인간 행위의 근간을 ‘존재의 욕구’와 ‘존재의 욕망’으로 해석할 수 있다고 주장한 것이다. 리콕르는 이에 대한 모델로서 소포클레스의 비극 『오이디푸스 왕』을 재해석한다. 프로이트가 ‘오이디푸스 콤플렉스’ 개념을 도출해낸 작품을 다르게 해석하는 것이다. 다시 말해, 오이디푸스 왕은 프로이트가 분석한 바인 근친상간과 존속살인이 배경으로 깔린 욕망의 드라마가 아니라, 자신이 죄인이 아니라고 생각하는 거만함에서 벗어나 자기를 올바르게 인식하고 궁극적으로 자기를 인정하게 되는 과정을 담은 비극 드라마라는 것이다. 한 마디로 『오이디푸스 왕』을 욕망의 드라마에서 반성적 성찰 드라마로 전환한 것이다. 그러나 욕망의 문제가 완전히 해소되었다고 할 수 없는 이유는 인간이 의지적인 존재이면서 동시에 비의지적인 존재이기 때문이다. 그래서 인간의 이해를 위해서는 의지적인 것과 비의지적인 것을 상호적으로 고려해야 한다.

발표문은 마지막으로 의지적인 것과 비의지적인 것을 동양 사상의 ‘유교적인 것과 연결하여 연구를 수행하고 있다. 이 작업의 매개는 욕망의 문제이다. 유교에서 욕망은 부정이자 극복의 대상이다. 그래서 공자가 논한 극기(克己)의 예(禮)는 인간의 본연적 욕망과 욕심을 버리는 수양(修養)의 방법과 연결된다. 자기를 이기고 예로 돌아가는 것을 인의 실천이라고 했고, 사자성어로 극기복례(克己復禮)가 그것이다. 그러나 인간은 본래 욕망을 지닌 존재이다. 그래서 ‘천리를 보존하고 인간적인 욕망을 소멸하자(存天理, 滅人欲)’라는 명구가 나왔다. 발표문은 이 문제에 관한 공자, 주자, 퇴계의 입장을 정리하였고, 리콕르의 관점과도 비교 연구했다. 그 결과 의지적인 것과 비의지적인 것, 그리고 유교적인 것에 있어서 유의미한 공통점들과 차이점을 도출해낸 것으로 보인다.

이런 맥락에서 토론자는 다음과 같은 질문을 통해 발표자의 의도를 정확하게 이해하고자 한다.

첫째, 발표자가 논의 과정에서 도출해낸 욕망에 관련하여 나타나는 동서양의 인간 이해의 공통점과 차이점은 전주대 HK+연구단의 아젠다 주제인 ‘유교문화의 탈영토화와 공존의 인간학과 미래 공동체’를 연구에 어떤 기여점이 있을 것인가? 즉, 이 발표문과 연구단 아젠다 주제와의 연계성이 무엇인지 궁금하다.

둘째, 발표자는 나오는 말에서 “근친상간과 존속살인으로 대표되는 성적 충동과 성적 에너지의 문제는 유교문화 차원에서 다루기 어려운 문제”라고 했다. 그 점에 동의하지만, 정신분석학적 관점에서 유교문화를 연구한 사례가 있는데, 발표자는 어떤 측면과 어떤 텍스트를 중심으로 이 문제를 연구할 것인가?