제2회 세계인문학포럼
2012년 11월 1일(목)~3일(토) / 부산 벅스코

Contacts
whf@unesco.or.kr
http://www.worldhumanitiesforum.org

발표자료집

제 2 회 세계인문학포럼

발표자료집

제2회 세계인문학포럼
The 2nd World Humanities Forum

제2회 세계인문학포럼
THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

발표자료집

교육과학기술부 MINISTRY OF EDUCATION, SCIENCE AND TECHNOLOGY
United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
부산광역시 BUSAN METROPOLITAN CITY
NRF 한국연구재단 National Research Foundation of Korea
유네스코한국위원회 Korean National Commission for UNESCO

제2회 세계인문학포럼

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

발표자료집

교육과학기술부 MINISTRY OF EDUCATION, SCIENCE AND TECHNOLOGY
United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
부산광역시 BUSAN METROPOLITAN CITY
NRF 한국연구재단 National Research Foundation of Korea
유네스코한국위원회 Korean National Commission for UNESCO

C • O • N • T • E • N • T • S

Keynote Lecture

1. 인문학과 문명의 치유 09
/ 김여수(경희대학교)

2. 과거사 직면과 카타르시스 : 독일의 이중 독재의 부담이 주는 교훈 21
/ 콘라드 야라우쉬(노스캐롤라이나대학교)

3. 통합적 휴머니즘을 통한 갱생 36
/ 미셸 마페졸리(파리5대학)

SESSION 1

전체회의 1. 고통과 갈등 47

1. 기억, 재현, 집단학살 문제의 해결 49
/ 다니엘 파이어스타인(트레스데페브레로대학교)

2. 네팔의 민주주의 정신 탐색 64
/ 나라얀 와글레(작가/언론인)

3. '임상'적 치유냐, '병리학'적인 성찰이냐 : 아우슈비츠와 후쿠시마를 잇는 상상력 76
/ 서경식(도쿄경제대 교수)

4. 『길가메시』(*Gilgamesh*) : 현대 전쟁과 메소포타미아 서사시 85
/ 와이 치 디목(예일대학교)

SESSION 2

전체회의 2. 자연, 문명, 과학기술 105

1. 인간과 자연 사이의 새로운 형태의 조화 107
/ 장회익(서울대학교)

2. 외계인 되기 : 아바타와 디스트릭트 9 124
/ 앤드류 고든(플로리다대학교)

3. 디지털 기술 시대의 예술 작품 : 인류는 어떤 모습의 미래를 만들 것인가? 141
/ 피터 L. 루드니츠키(플로리다대학교)

4. 질병과 예술 157
/ 데즈몬드 이건(아일랜드 시인)

Publication Sponsored by POONGSAN

C • O • N • T • E • N • T • S

SESSION 3

분과회의 1. 치유 인문학의 관점, 접근법, 사례 167

분과회의 1–1. 치유의 인문학 비판과 옹호 169

1. 환경 윤리학의 관점에서 본 인문학과 치유 171
   / 요한 하팅(스텔렌보쉬대학교)
2. 위안의 유형학에 관한 시론 : 치유와 문화적 차이 188
   / 야스나리 타카다(도쿄대학교)
3. 여성주의와 치유의 인문학 : 탈북여성의 문제를 중심으로 200
   / 김혜숙(이화여자대학교)
4. 인문학 그리고 정치학의 위기 : 칼리폴리스(Kallipolis)에서 블레이드 러너(Blade Runner)의 L.A.까지 214
   / 루카 마리아 스카란티노(IULM대학교)

분과회의 1–2. 누구의 고통에 귀 기울일 것인가? 215

1. 인문학의 치료적 기능 : 흑인 연구와 아프리카계 미국인의 경험 217
   / 툰데 아델레케(아이오와주립대학교)
2. 고통의 지구화에 맞선 서발턴(subaltern)의 연대 : 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)의 유동적 근대성에 대한 트랜스모던적 비판 233
   / 김용규(부산대학교)
3. 중국 북부 마을에서의 이혼 분쟁과 소유권, 그리고 법적 다원주의 244
   / 자오 슈동(인민대학교)
4. 어려운 대화 : 가해자, 희생자, 권력, 그리고 대규모 폭력의 유산 258
   / 앙리 테리오(워스터주립대학교)

분과회의 1–3. 치유의 인문학 실천 사례 273

1. 치유의 말 : 정신병 치료에서 철학의 역할 275
   / 피터 래비(프레이저밸리대학교)
2. 철학 상담 사례와 비잔틴 철학 293
   / 숄로밋 슈스터(소폰센터)
3. 인문학의 치유실천 307
   / 카야마 리카(릿교대학교)
4. 인문학의 치유적 실천 탐색 317
   / 진 퓨리(린디퓨리재단)

SESSION 4

분과회의 2. Call for Papers Session 335

분과회의 2-1. 인문학, 서사, 기억 그리고 치유 337

1. 인문학과 의료 : 질병과 고통의 서사 339
   / 존 클래머(국제연합대학교)
2. 재일한인작가 이양지 소설에 나타난 모국 이해와 치유의 서사적 재현 356
   / 윤정화(이화여자대학교)
3. 누구도 인문학 때문에 죽지 않았다 : 현대 세계에서 치유와 초월 370
   / 엘리자베스 S. 건(모건주립대학교)
4. 글로리아 네일러(Gloria Naylor) 의 『브루스터의 여인들』(*The Women of Brewster Place*)에서 본 치유를 위한 기억의 역할 381
   / 김명주(충남대학교)

분과회의 2-2. 언어, 젠더, 감성 389

1. 치유의 사상 : 철학 치료와 형이상학 비판 391
   / 앤서니 애들러(연세대학교)
2. 치유의 인문학으로서의 여성주의 실천 405
   / 허라금(이화여자대학교)
3. 감성과 인문 치유 : 그리스의 철인들과 스토아학파의 감성인식 416
   / 박우룡(서강대학교)
4. 탈춤의 치유적 기능 433
   / 주현식(서강대학교)

분과회의 2-3. 질병, 병리학, 사회적 치유 449

1. 환자로서의 사회 : 메타병리학, 치유, 자아와 사회 변혁의 과제 451
   / 아난타 쿠마르 기리(마드라스발전학연구소)
2. 바리데기, 세상의 고통이라는 난문(難問)에 답하다 460
   / 유강하(강원대학교)
3. 질병으로서의 강제추방 : 이주 위기의 맥락에서 본 전통적 치유와 안녕 간의 연계 탐구 473
   / 로넬 델라 크루즈(세인트폴대학교)
4. 비폭력 대화(NVC: Non-Violent Communication)의 구성 4 요소로 살펴본 전통의학적 화병치유 기법 486
   / 김영완(한국한의학연구원)

SESSION 5

분과회의 3. 주최주관기관 분과회의 497

분과회의 3–1. 유네스코 세션 : 변화의 서사(Narratives of Change) 499

1. 치유의 내러티브 : 환경사의 시각 501
   / 그레고리 케네(베르사유–생캉탱대학교)
2. 순다르반스(Sundarbans) 지역에서 호랑이와 인간의 갈등 : 역사적 설명 503
   / 란잔 차크라바티(비디야사가르대학교)

분과회의 3–2. 교육과학기술부/한국연구재단 세션 : 한국의 인문치유 519

1. 한국의 인문학 정책과 사회적 기여 521
   / 송기동(교육과학기술부)
2. 인문치료의 이론과 실제 532
   / 이영의(강원대학교)
3. 한국인의 분단 트라우마와 구술 치유 546
   / 김종군(건국대학교)
4. 결핍과 표현 그리고 마음치유 : 선택적 함구증을 중심으로 562
   / 홍선미(원광대학교)

분과회의 3–3. 부산시 세션 : 20세기 부산, 그 상흔과 치유 575

1. 한국사의 첨단에 부치는 포에지 577
   / 김열규(서강대학교)
2. 한국전쟁 피란민의 상흔과 치유 591
   / 차철욱(부산대학교)
3. 민족사인 산수 이종률 : 그 상처의 흔적과 역사적 현재 601
   / 박만준(동의대학교)
4. 산복도로 한 모퉁이에서 부산 근대를 다시 보다 616
   / 강동진(경성대학교)

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

Keynote Lecture

1. 인문학과 문명의 치유
   / 김여수(경희대학교)

2. 과거사 직면과 카타르시스 : 독일의 이중 독재의 부담이 주는 교훈
   / 콘라드 야라우쉬(노스캐롤라이나대학교)

3. 통합적 휴머니즘을 통한 갱생
   / 미셸 마페졸리(파리5대학)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

인문학과 문명의 치유

김여수
경희대학교

센텀시티의 기적?

필자의 개인적인 회고로 이 글을 시작해 볼까 한다. 정확히 60년 전, 필자는 한국을 떠나 미국이라는 미지의 세계로 가게 되었다. 아마도 세계인문학포럼이 열리고 있는 바로 이곳이 그 출발지였던 것 같다. 이 곳 센텀시티는 당시 부산의 서쪽 끝자락으로 수영 공항이 자리하고 있었고, 부산은 남북한은 물론 미국과 소련, 중국, 그리고 유엔 16개국이 참전한 국제전의 소용돌이에서 생존을 위해 싸우던 대한민국의 임시 수도였다. 수영 공항은 그때 군용 항공 운송의 중심지였는데, 구석진 모퉁이가 민간용으로 할당되어 한반도와 외부 세계를 연결해 주고 있었다.

필자는 48시간에 걸친 비행과 경유지 체류, 심한 멀미를 겪은 후 샌프란시스코에 도착했다. 비록 멍한 상태였지만 어렴풋하게나마 이틀 전과는 완전히 다른 세계에 와 있다는 사실을 알 수 있었다. 수세식 화장실은 생전 처음 보는 것이었고 영어로 주문해 먹을 수 있는 요리라곤 토마토 수프밖에 없어 하루 세 끼를 모두 이 음식으로 때웠다.

건물들은 상상 이상으로 높고, 거리는 넓고 깨끗한 데다 나무와 자동차로 가득차 있었다. 밝은 색상의 집들은 동화책에나 나올 법하게 노란색, 분홍색, 파란색으로 칠해져 있었다. 사람들은 말끔하게 차려입고 미소를 지으며, 먼 나라에서 와 어리둥절해하는 젊은이에게도 “안녕” 또는 “안녕하세요”라고 인사를 건네주었다. 모든 것이 책에서 보거나 주한 미군들로부터 듣고 경험했던 것보다 더 좋아 보였다. 당시 희미하게나마 이 새로운 세계, 이 새로운 문명은 내가 살아왔던 세계와는 너무나 멀리 떨어져 있고, 너무나 달라 결코 나의 세계가 될 수 없으리라는 생각을 했다. 하지만 최선을 다해 열심히 배워 한국으로 돌아가 한국을 더 살기 좋은 곳으로 만들겠다는 결심을 함께 했다.

부산은 당시 소위 자유세계와 소비에트 블록 간 이데올로기 대립의 최전선에서 발발한 동족상잔의 전쟁을 겪고 있던 남한의 임시 수도였다. 전쟁 발발 당시만 해도 인구 50만에 불과했던 항구 도시 부산은 전국 각지에서 2백만 이상의 피난민이 몰려들어 초만원을 이루고 있었다. 또한 군사 중심지로 국군과 유엔군들이 이곳을 거쳐 전투에 배치되고 있었다. 도시는 병원으로 이송되어온 상이군인들과 식량이나 치료도 적절치 못한 제대군인들로 북적거렸다.

당시 부산은 이런 상황을 감당할 여력이 없었다. 식량 부족과 영양실조가 만연했고 굶주림으로 사망하는 사람도 많았다. 집은, 절제된 표현으로 하자면, 거주하기 부적절(inadequate)했다고 하면 맞을 것이다. 판잣집과 진흙 오두막들이 도시 이곳저곳에 우후죽순처럼 생겨났고 당연히 위생과 안전, 방화 문제들이 뒤따랐다. 물 부족이 심각해 거리 곳곳에서 오랜 시간 큰 양동이를 든 채 긴 줄을 서 있는 사람들을 볼 수 있었다. 구걸과 강도, 소매치기가 일어나지 않는 날이 없어 어찌 보면 이것이 도시의 '자연스런' 일상으로 보일 정도였다. 경찰력은 태부족해 이 비참한 도시에서 자신에게 가해질 수 있는 위해로부터 스스로 안전을 지켜내야 했다.

물론 일부는 전쟁의 혼란과 북새통속에서 손쉽게 돈을 벌기도 했다. 당시에는 일본, 홍콩, 마카오 등지에서 생필품들이 많이 밀수입되었다. 장사꾼들 중에는 군수품을 불법으로 거래해 한 몫을 잡기도 했다. 일부 노련한 기업가들은 군수 및 민수용 물품 조달을 통해 전후(戰後) 기업왕국의 발판을 다지기도 했지만, 손쉬운 부의 축적에는 부패의 만연과 퇴폐적인 생활양식이 뒤따랐다. 거리에서 흔하게 창녀들을 볼 수 있었고 카바레와 다방, 은밀한 댄스 홀 따위가 밤거리를 수놓았다. 일부 청소년은 일상의 비참함과 미래에 대한 희망의 상실로 허무주의에 깊이 빠져들기도 했고, 비록 제대로 읽은 사람이 거의 없긴 하지만 사르트르와 까뮈가 회자되었다.

힘들고 어려운 상황에서도 초중등학교와 대학들은 임시 캠퍼스를 열었다. 필자가 다니던 학교는 부산 외곽의 채소밭에 군용 텐트를 설치해 임시 교실을 마련했다. 그러다보니 바람이 불면, 채소 비료용으로 뿌린 인분이 섞인 먼지가 의자 밑에서 날려 온 교실을 뒤덮곤 했다. 하지만 이건 그리 중요한 문제가 아니었다. 학교를 다시 갈 수 있다는 사실이 우리에겐 더 큰 기쁨이었다. 심지어 빈번한 정전으로 어두운 촛불에 의지해야하는 상황마저도 우리를 주눅 들게 하진 못했다. 청년들은 군대로 징집당했고, 그 중 많은 이들이 목숨을 잃었다. 그러나 이보다 훨씬 더 많은 이들이 간접적인 방식으로 서구 세계를 경험하기 시작했다. 그것은 바로 미국의 군대 조직과 운영 시스템과의 만남이었다. 많은 젊은 장교들이 훈련차 미국으로 보내졌고 이들은 완전히 다른 문화와 문명을 직접적으로 경험하게 되었다.

잔혹한 전쟁이 불완전한 휴전으로 종결된 1953년 당시 한국은 비록 가장 빈곤한 나라는 아닐지라도 그러한 부류에 속해 있었다. 세계은행 통계에 따르면, 1962년 1인당 국민총소득(GNI)은 미화 100달러로 오늘날의 최빈국(LDCs)보다 낮았고 필리핀, 말레이시아 등 아시아의 많은 이웃나라들보다도 확실히 떨어졌다. 전쟁의 상처를 치유해 나가던 1953년에서 1960년까지, 정부 수입의 70% 이상은 외국의 원조에서 온 것이었고 그 중 대부분은 미국이 경제협력처(ECA), 유엔한국재건단(UNKRA), 국제협조처(ICA), 그리고 PL480호 등의 채널과 기관을 통해 지원한 것이었다. 이들 영어 약어들은 한국이 가난하고 궁핍했던 이 시절을 겪은 연로한 분들의 귀에는 아마 많이 익을 것이다.

반세기가 지난 오늘날, 부산은 크게 변모했다. 한국에서 서울에 이어 두 번째로 큰 도시이자 세계에서 화물 톤수로 5번째로 붐비는 항구 도시 부산은 360만 명이 사는 현대적인 도시이다. 2002년 아시안게임, 2005년 아시아태평양경제협력체(APEC) 정상회의, 2010년 G-20 정상회의와 2011년 핵 정상회담 등을 개최했다. 바로 이곳에서 매년 개최되는 부산국제영화제는 아시아에서 가장 규모가 크고 언론의 조명을 받는 영화제로 발돋움했다. 올해 초 한국 인구가 5천만에 이르자 언론은 한국이

1인당 국민소득 2만 달러(20K), 인구 5천만 명(50M)을 동시에 충족하는 나라로 정의되는 '20-50 클럽'에 7번째로 가입하게 됐다는 보도를 하기도 했다. 한국이 세계대전 이후 독립한 나라 중 유일하게 이 클럽에 가입하게 된 점 또한 강조했다.

치유에 대한 갈망

센텀시티에 기적이 일어난 것일까? 엄청난 변화가 일어난 것은 확실하다. 60년 전 수영 공항을 떠났던 한 젊은이로서는 상상할 수 없었던 세계가 창조되었다. 한국인들은 가난과 경멸이 주는 불행과 고통에서 '치유'되었을까? 센텀시티의 기적은 한국인들에게 행복과 성취감을 가져다주었을까?

이 단순해 보이는 질문에 대한 해답을 우회적으로 찾아보도록 하겠다. 야당의 공식 대통령 후보는 몇 주 전 자신은 '힐링'(치유) 대통령이 되겠다는 약속을 내걸었다. 주택, 교육, 안전 및 노인과 청소년 일자리 정책을 다룰 위원회를 만들고 이름을 '힐링정책위원회'로 붙였다. 여당의 대통령 후보는 야당의 힐링캠프와 유사한 기능을 수행할 것으로 보이는 '5천만행복본부'를 발족시켰다. 정치 신인이지만 청소년을 대상으로 한 청춘콘서트와 멘토링으로 전국적 지지를 얻은 제3의 후보도 최근 대통령 입후보를 공식 선언하면서 '힐링 대통령'이 되겠다는 공약을 내놓았다. 유명인들이 출연해 공개적으로 과거의 삶에서 실수와 불행의 순간을 고백하고 마지막에 마술과 같이 스스로 '치유'되었다고 선언하는 식으로 진행되는 〈힐링캠프〉 라는 한 텔레비전 프로그램도 높은 인기를 얻고 있다.

한국은 2000년대 중반 이후부터 '힐링'으로 넘쳐나고 있다. 힐링 산책, 힐링 음식, 힐링 관광, 힐링 강연, 힐링 댄스, 힐링 승마 클럽, 힐링 숲 리조트 등등 이루 다 나열할 수 없을 정도이다. 마케팅 업계는 그동안 주목을 못 받던 제품이나 서비스에 '힐링' 딱지를 붙이고 자연스레 높은 가격을 매길 수 있는 새로운 블루오션을 찾은 것으로 보인다. 서점은 힐링에 관한 책을 따로 진열하는 특별 코너를 만들었다. 불교 스님의 책이 베스트셀러 상위를 차지하고 이 분의 독자층은 20대에서 50대 이상에 걸쳐 폭넓게 형성되어 있다.

힐링은 무엇인가를 회복한다는 개념으로 여러 뉘앙스를 가지고 있다. 생리학적 측면에서 힐링을 이야기할 때, 우리는 어떤 유기체에 발생한 손상이나 질병을 떠올린다. 이런 관점에서 힐링은 전체적으로 생물체계의 본래 기능을 회복하는 것을 의미한다. 이 분야에서는 숙련된 전문가들이 이 과정을 정밀하게 수행한다는 점에서, '의학적 치료'라는 용어가 더 적절한 표현일 수도 있겠다. 한편 심리적 또는 영적인 측면에서 힐링을 이야기할 때, 우리는 이것이 정신과 영혼의 손상이나 고통과 관련되어 있다고 이야기한다. 그리고 '힐링'의 어떤 비물리적인 과정을 통해 정상적인 존재 본연의 모습을 되찾을 수 있다고 믿고 있다.[1] 이러한 생각에서 많은 사람들이 신앙을 통해 힐링을 찾는 것은 자연스러운 일이다. 점점 많은 사람들이 며칠간 한적한 곳에서 조용하게 묵상과 기도에 전념할 수 있는 교회수련회나 템플스테이로 몰려간다. 어떤 사람들은 현대 문명의 편리함으로부터 거리를 두고 자연과 가까운 곳에서 좀 더 원시적인 형태의 삶을 살기도 한다. 그렇게 함으로써 사람들은 일상의

1 'Healing'은 http://en.wikipedia.org/wiki/Healing 사이트 참조(접속일 : 2012.9.22.).

스트레스에서 자유로워지고, 묵상을 통해 삶을 위한 새로운 활력과 마음가짐을 갖게 되는 순수한 본연의 상태를 회복하기를 희망한다.

이상과 같은 힐링에 대한 한국인들의 모습과 사회적 유행으로 보아, 우리가 조금 전 제기한 질문에 대한 대답은 명확히 '아니오'로 보인다. 센텀시티의 기적은 행복과 성취감을 가져다주지 못했다. 이러한 결론은 몇 가지 흥미로운 국제적인 통계조사로도 입증된다. 2006년 의료, 재산, 기초교육에 대한 접근성과 상관요인으로 레스터 대학의 한 분석심리학자가 고안한 주관적 행복(well-being) 지수인 '삶에 대한 만족 지수(Satisfaction with Life Index)' 조사에서 한국은 '20-50 클럽'에 가입했음에도 불구하고 102위에 불과했다.[2] 덴마크가 1위를 차지했고, 부탄은 8위, 미국은 23위, 동티모르는 69위, 중국은 82위, 일본이 90위였다. 유엔개발계획(UNDP)이 발표한 기대수명, 교육, 소득에 대한 종합지수인 '인간개발지수(Human Development Index)'[3]에서도 한국은 조금 나은 순위를 기록했을 뿐이다. 2011년 『인간개발 보고서』에 따르면 한국은 28위로, 1위에 오른 노르웨이, 6위 프랑스, 23위 미국과 대비된다.

최근 춘천에서 개최된 제11회 철학실천 국제학술대회 겸 제4회 인문치료 국제학술대회(11th International Conference on Philosophical Practice and the 4th International Conference on Humanistic Therapy)에서 종합적이고 통찰력있는 기조연설을 통해 한국의 철학실천을 소개한 철학자 김성진은 한국이 '치유의 나라'[4]가 되어 가는 중이라고 정의내린 바 있다. 그는 "사람들이 급격하게 변하고 있는 사회적 환경에 맞춰 스스로의 삶의 모습을 극적으로 변화시키려 노력하는 가운데, 점점 많은 사람들이 신경증적 증후군에 빠지고 있는 모습을 보이고 있다"고 진단했다.[5]

철학실천과 철학카운슬링(Philosophical Counseling)에 대한 담론은 2000년 루 매리노프(Lou Marinoff)의 저서 『철학으로 마음의 병을 치료한다』(*Plato not Prozac*)[6]가 한국어판으로 출간되면서 대중에게 알려지기 시작했다. 그 이후 이런 담론은 한국 철학자들 사이에 빠르게 확산되었다. 2009년 창립된 한국철학상담치료학회는 올해 초 11번째 국제학술대회를 개최할 정도로 성장했다. 철학실천 사상은 강원대학교 학자들에 의해 '인문치료'의 하나로 더욱 확장되었는데, 이 학교 인문과학연구소는 한국연구재단의 지원을 받아 정신적·정서적 문제를 치유하는 방법에 대한 학술회의, 콜로퀴엄 등을 열어 인문치료 연구를 수행하기도 했다. 김성진 박사는 철학 카운슬링과 치유에 대한 한국 내 수요가 상당히 높고 철학적 도움을 필요로 하는 사람이 빠른 속도로 늘어나고 있어, "한국에서 우리 철학자들이 머뭇거리고 있을 시간이 없다"고 말할 정도이다.[7]

---

2 'Satisfaction with Life Index'는 http://en.wikipedia.org/wiki/Satisfaction_with_Life_Index 사이트 참조(접속일 : 2012. 9. 22.).

3 'Human Development Index'는 http://en.wikipedia.org/wiki/Human_Deveopment_Index 사이트 참조(접속일 : 2012. 9. 22.).

4 Sung-Jin Kim, "Philosophical Practice in Korea: A Short History, A New Approach," *Proceedings of the 11th International Conference on Philosophical Practice and the 4th International Conference on Humanistic Therapy*, Vol. I, Humanities Institute, Kangwon National University, p. 173.

5 위의 책, p. 176.

6 Lou Marinoff, *Plato Not Prozac* (New York, Harper Collins, 1999).

7 Sung-Jin Kim, 위의 책, p. 172.

인문학의 부활?

우리는 오늘날 놀랄만한 속도로 확산되고 있는 인문학에 대한 수요에 대해서도 검토해 보아야 한다. 이러한 현상과 힐링에 대한 사회 전방위적 요구에 얼마나 연관관계가 있는지를 측정하기란 사실 어려운 일이다. 이런 현상은 일견 놀랍기도 하고 예상치 못한 것이기도 하다. 2002년말 소위 '인문학의 위기'에 대응한 정책연구위원회 설립 결정이 있었고, 인문학 연구를 촉진하고 유도하기 위한 정책이 제안되기도 했다. 필자는 5년간 이 위원회를 이끌었지만 좌절감을 맛보아야 했다. 위원회의 성과 역시 상당히 만족스럽지 못했다는 점을 고백하지 않을 수 없다. 대학 내 인문학의 위기가 단적으로 표출된 계기는 2006년 인문학 교수들의 선언이었다. 전국인문대학장단은 선언문에서 인문학의 생존을 위한 토대가 시장과 효율의 논리에 대한 맹신으로 인해 위협받고 있다고 진단하면서, 인문학의 위기가 인간의 존엄성과 삶의 가치를 경시할 수 있다고 경고했다.

그런데 뜻밖에도 시장으로부터 응답이 왔다. 그러나 신자유주의적 논리에서 비롯된 대학의 구조조정에 대한 요구가 주로 수요와 효율성을 전제로 한 시장에서 왔기에, 이 응답을 고통에 찬 학자들의 비명에 대한 반응이라고 보는 건 오해일 수 있다. 아무튼 당시 시장은 비즈니스 세계의 아이콘인 스티브 잡스가 소크라테스와의 한 끼 식사에 대한 대가로 애플의 모든 기술을 전수해 줄 수 있다고 말한 사실에 주목하기 시작했다. 지난 4~5년간 CEO를 위한 인문학 프로그램은 우후죽순으로 생겨났고, 일부 프로그램은 경쟁이 너무 심해 인문학에 대한 진정성을 기준으로 참가자를 선발하는 절차를 만들기도 했다. 일부 수강료는 엄청나게 비싸기도 하지만, CEO의 업무외 활동을 지원하는 제도를 통해 회사가 이를 지원하는 경우도 있다. CEO들은 몇 주에 걸쳐 저녁시간에 소크라테스와 공자, 마키아벨리와 손자(孫子), 헤르만 헤세와 한영만, 맑스와 법정스님에 대해 심도 있게 공부한다. 기업가들만 이런 수업에 참여하는 것은 아니다. 금융권, 정부 부처, 법조인, 대학총장, 의사, 언론인, 교회목사, 예술인 등 다양한 분야의 사람들이 참가한다.

일부 기업에서는 인문학을 공부하는 사내 프로그램과 세미나를 운영하기도 한다. 한 기업에서는 최근 '인문학과 리더십의 이해'라는 주제로 CEO 전략회의를 개최하기도 했다. 이 주제를 보면 이 회사의 총수가 이 전략회의를 왜 열었는지를 알 수 있다. 이 어려운 시기에 중요한 것은 어떻게 다른 기업들과 차별화할 수 있는가이다. 차별화의 기본은 인문학을 통한 인간에 대한 이해에 있다. 고객이 무엇을 원하는지 이해하는 것과 창의적이고 도전적인 업무능력을 창출하는 것, 이 두 가지 과제는 결국 인간에 대한 문제로 귀결되기 때문이다.[8]

이러한 것들이 과연 인문학을 대하는 한국사회의 태도가 변화했다는 증거일까? 이러한 인문학적 현상 뒤에 노련한 상업주의의 요소가 숨어 있는 건 확실하다. 그러나 한국인들이 마음속에서 그 필요성을 절감하고 있다는 사실을 웅변하고 있는 것일 수도 있다. 2010년 마이클 샌델의 『정의란 무엇인가』(*What is Justice*)의 한국어판이 100만권 이상 팔리고 그의 강연에는 수 천석의 객석이 만원을 이루었다. 올해 초 있었던 슬로베니아의 맑스주의 철학자 슬라보예 지젝의 강연에도

8 〈조선일보〉, 2012. 10. 17. B6면.

비슷한 열풍이 불었다. 학생뿐만 아니라 20~30대 젊은 직장인들도 퇴근길에 강연장을 찾았다. 역설적이게도 맑스주의자 지젝의 강연에는 중저가 의류 브랜드 회사의 후원이 있었다. 그밖에 여러 기관과 지자체들이 개설하고 있는 미술, 음악, 고전, 철학과 같은 인문학 강의들도 대부분 지원자들로 넘쳐나고 있다. 교도소와 같은 교화시설 재소자와 노숙자들을 위한 인문학과 철학 코스도 있다. 학문의 상아탑에서 인문학과 철학과 같은 기초 학문에 몰두하는 것에 자부심을 가지고 있던 사람들이 이제 미혼모들의 집을 방문하기도 하고, 탈북자나 다문화가정을 보살피는 프로그램을 운영하기도 한다.

압축 성장과 차용된 문화 통합

이러한 현상들은 어떤 식으로든 서로 연관이 있는 것일까? 만일 그렇다면 어떻게 연관되어 있는 것일까? 해답을 찾기 위해서는 한국이 서구 문명을 접할 당시로 돌아가야 한다. 한국의 정치적 · 경제적 · 사회적 발전은 동시대의 세계에서는 전례가 없는 것이기 때문에 신중하고 심도 있는 이해가 필요하다. 이러한 이해를 통해 오늘날 인문학과 철학의 역할이 무엇인지에 대한 해답을 부분적이나마 찾을 수 있을 것이다.

한국이 서구에 문호를 개방한지 정확히 136년이 지났다. 1876년 강압적으로 체결된 일본과의 강화도 조약은 중국 중심의 세계관에 기반한 한국의 전통적인 사대주의가 종언을 고하기 시작했다는 것을 의미했다. 6년 뒤인 1882년 한국은 미국과 수호통상조약을 체결했다. 조약 체결과 함께 한국은 역사상 처음으로 서양에 직접적으로 문호를 개방하게 되었다. 이후 한국은 1883년 영국과 독일, 1884년 러시아, 1886년에는 프랑스와 각각 조약을 맺었다.

19세기 후반 예기치 못한 서구 문명과의 조우와 패배를 경험하면서 우리는 우리 사회의 정체(停滯)와 비효율, 불공정의 원인을 고유의 정치적 · 문화적 전통 탓으로 돌렸다. 물론 대포, 증기선, 철도, 전보와 같은 서양 기술의 중요성을 인정하면서도 여전히 동양적인 유교의 윤리 규범을 우월시했던 동도서기(東道西器) 사상을 바탕으로 문명간 갈등을 조정하려 했던 곽기락이나 윤선학 같은 인물도 있었다. 그들은 동양의 도와 서양의 기술이 본래 유래된 지역에서 벗어나 서로 결합될 수 있고 이를 통해 서양의 도전을 극복할 수 있다고 믿었다. 그러나 그것은 너무나 소박하고 너무나 뒤늦은 고전적인 대응방식이었다. 조선왕조의 몰락은 유교적 전통이 가지고 있었던 형식주의, 파벌주의, 그리고 퇴보적인 세계관과 연관되어 있었다. 이후 중국에 대한 굴종만 지닌 채 내재적 가치를 결여하고 있던 한국의 문화적 전통은 식민지적 왜곡을 겪게 된다. 정치적 안정과 문화적 성취에 기반한 '문화적 종합(cultural synthesis)'이 많은 혼란에 빠지게 된 것이다. 국가의 존엄성과 역사, 미래가 박탈된 상태에서, 우리 고유 전통에 대한 자격지심이 한국인들의 의식 속에 깊이 자리잡게 되었다.

따라서 우리 한국인은 문화적으로 백지 상태가 되었고, 제2차 세계대전에서 일본의 패망과 함께 미국인들이 가져온 정치, 사회, 문화적 사상과 제도에 상당히 수용적이었다. 특히 해방을 안겨준 구세주의 문화이자 한국 전쟁을 통해 맺어진 혈맹국의 문화였기 때문에 이것들은 한국에 엄청나게 빠른 속도로 확산되었고 그 영향도 피상적인 차원에 머물지 않았다. (자체적으로 창조해낸 것이 아니라) 기성의(ready-made) 문화적 종합이 있었고 그것은 생존과 번영으로 나아가는 길을

보장해 주었다. 지식인들과 정치 지도자들은 새로운 문화가 제공하는 자원들을 구별할 필요도, 그럴 여유도 없었다. 사회경제적 발전은 서구의 많은 경험과 기술을 필요로 했다. 일반적으로 서양 문화와 동일시되는 미국 문화는 피할 수 없는 것처럼 보였고 여기에는 유행, 집착, 무질서, 일탈이 수반되었다. 물론 유교적 규범과 태도는 오늘날까지도 심층적 차원에서 한국인들의 일상행위를 제어하고 있다. 그러나 문화적 이상에 지나지 않는 이러한 규범들은 사실상 해체된 것과 다를 바 없다. 실질적으로 문화의 백지 상태에서 미국의 경제와 정치는 한국인들의 마음에 적극적, 능동적으로 수용되었던 것이다.

미국식 경제와 정치의 수용은 비록 힘들고 고통스러운 시행착오와 혹사의 과정을 거치긴 했지만, 한국에게 기대했던 부와 힘을 가져다주었다. 한국이 반세기 전만해도 상상조차 할 수 없었던 탈산업사회가 된 것이다. 이런 관점에서 센텀시티의 변모는 진정 기적이라고 할 수 있다. 이 변모는 서구, 특히 미국이 지난 150년 동안 수많은 기술 발명과 발전의 체계화를 통해 창조해낸 산업문명의 온전한 복사판이다. 그것은 인간에게 이전에는 결코 영위하지 못했던 수준의 물질적 부를 보장해 주었다. 과학기술의 결실을 제도화하여 얻게 된 생산성의 경이로운 증가 덕분에 인간은 기본적 욕구를 만족시키게 되었을 뿐만 아니라, 자신의 잠재력을 최대한으로 개발할 수 있는 물질적 부의 축적을 이루게 되었다.

차용된 문화적 종합을 바탕으로 한 이러한 압축 성장 과정에서, 쇠퇴한 문명의 것으로 간주되는 사상과 가치에 대해 인문학적 사고를 던질 필요성이나 여지는 전혀 없었다. 혼란과 위급의 순간에 영감과 가르침을 얻기 위해 우리가 기댈 곳이라고는 빌려온 문화적 종합밖에 없었다. 19세기 후반 서구 문명과의 조우에서의 패배로 수세기동안의 인문학적 성과들이 쓸모없는 종이뭉치가 되어버린 상황에서, 비록 수입물이긴 하지만 인문학의 고전 과목들이 단지 이를 직업으로 하는 소수들만이 관심을 갖는, 값싸고 '쓸모없는' 학문이 되어버린 사실에 놀랄 사람이 누가 있겠는가? 물론 한국사와 철학 연구의 부활을 위해 단호한 노력을 기울인 사람들이 있긴 했지만, 식민주의는 이를 부질없게 만들었다.

다행스럽게도 우리 한국인은 비록 전 세계 절반에는 못 미치지만 상당한 수의 사람들에게 풍요와 민주주의, 정의를 가져다주는 문명 열차에 올라탄 마지막 승객이었을지도 모른다. 1945년 한국인은 미국식 경제, 정치, 문화를 구현하는 문명을 채택했다. 그러나 그때까지 이 문명의 내적 동력과 유효성은 혼란 상태에 있었다. 물론 이 문명의 물질적 · 제도적 측면은 최고의 전성기를 구가하고 있었으나 인디언 섬머(Indian summer)에 불과했을 수 있다. 그것의 지적 · 도덕적 사상과 가치는 일부의 사람들을 제외하곤 아무도 눈치 채지 못했지만 해체와 변화의 과정을 겪고 있었다. 1888년 조미수호통상조약이 체결되어 서양이 한국으로 들어올 수 있도록 문호가 개방된 시절 프리드리히 니체는『권력에의 의지』(*The Will to Power*) 서문에서 다음과 같이 적었다.

> 내가 이야기하는 것은 다음 두 세기의 역사이다. 나는 다가오는 것, 더 이상 달리 오지 않는 것, 즉 니힐리즘의 도래에 관해 쓰고 있다. 이 미래는 수백 가지의 징후들로 말하고 있다. [...] 이제부터 우리의 모든 유럽 문화는 수십 년에 걸쳐 고통스럽게 커져가는 갈등과 함께 재앙을 향해 가게 될 것이다. 끝에 도달하길 원하나 더 이상 비추지 않으며 비추길 두려워하는 강처럼

쉼없이, 거칠게, 황급히.[9]

보에티우스의 『철학의 위안』

조금 전에 말한 바와 같이 힐링은 회복의 개념이다. 이와 관련해서 두 가지 질문을 던져보고자 한다. 힐링이 회복의 개념이라면, 질병, 부상과 이에 따른 고통의 본질은 무엇일까? 우리가 회복하고자 하는 정상적이고 순수한 본연의 상태로 돌아가기 위해서 우리는 무엇을 해야 할까?

이 질문들을 이해하기 위해 또 다른 우회로로 보에티우스의 『철학의 위안』[10]으로 가보자. 이 작품은 산문과 시가 결합된 프로시메트릭(prosimetric)이라는 형태로 쓰인 특정 종교의 메시지를 담고 있는 5세기 로마의 설교이자 일종의 권고로서, 르네상스와 종교개혁 이후 영어를 비롯한 서유럽의 다양한 언어로 번역되었는데 20세기까지 모든 교양인들에게 필독서로 여겨졌다.

보에티우스는 5세기 후반 로마시대를 지배했던 귀족 가문에서 태어나, 권력과 특권을 가진 로마 기득권층의 지도자가 되었다. 그런데 갑자기 반역죄로 감옥에 잡혀가게 되었고, 결국 사형선고를 받았다. 재판과 사형을 둘러싼 배경은 분명하지 않지만 그가 『철학의 위안』을 집필한 것은 감옥에 있을 때인 것으로 보인다.

보에티우스는 권력과 명예를 부당하게 잃어버리게 된 자신의 상황에 대해 격렬한 불만을 토로한다. 이때 필로소피아(철학)라는 여인과 뮤즈(muse)의 여신들이 나타나 그를 위로한다. 필로소피아는 그에게 의사와 같은 도움을 준다.[11] 보에티우스의 병을 진단하기 위해 필로소피아는 몇 가지 질문을 던진다. 세상은 이성에 의해 인도되는가? 세상은 어디로 나아가고 있는가? 인간의 본성은 무엇인가?[12] 보에티우스의 답변이 썩 만족스럽지 못했지만, 필로소피아는 그 대답 속에서 치유에 대한 희망을 발견한다. 필로소피아는 이렇게 선언한다. "이제 당신이 앓고 있는 병의 더 깊은 원인을 알아냈는데, 그것은 아주 심각합니다. 당신은 자신의 정체성을 잊어버렸습니다. 그래서 이제 나는 그 병의 원인과 건강을 회복하는 수단을 온전히 알아냈습니다. [...] 세상의 작동 원리에 대한 진정한 확신은 당신에게 건강을 되찾을 자양분을 제공할 것입니다."[13]

이 죄수와 철학적 견해를 주고받으며, 필로소피아는 인간이 단편적으로 추구하는 불완전한 선(goods)은 단지 완전한 선, 곧 행복을 찾아가는 단계에 불과하다는 결론을 내리게 된다. 행복은 신과 함께 있다. 필로소피아는 여기서 인간이 단편적으로 추구하는 불완전한 선은 조화롭게(in unity) 모아져야 한다는 중요한 지적을 한다. 필로소피아는 이어서 "대부분의 사람들이 추구하는 것은

9 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (ed. by Walter Kaufmann), 1967, p. 3. Yersu Kim, "Interaction of Aesthetic and Intellectual Traditions," Academy of Korean Studies and Woodrow Wilson Center, *Reflections on a Century of United States–Korean Relations* (New York and London, University Press of America, 1983), p. 110에서 재인용.

10 Boethius, *The Consolation of Philosophy.* (Translated and with an Introduction by P. G. Walsh), (New York, Oxford University Press, 1999).

11 위의 책, p. 8.

12 위의 책, p. 13.

13 위의 책, pp. 16–17.

진정한 의미에서의 완전한 선이 아닙니다. [...] 진정한 선은 그런 목적들이 하나의 형태로 수렴될 때 나타나며, 따라서 충분한 숫자는 권력, 명성, 즐거움과 동의어가 됩니다. 진정 모두가 하나로 일치되지 않는다면, 추구할 만한 가치에 포함될 만한 것은 아무것도 없을 것입니다."라고 말한다.[14]

필로소피아는 죄수가 차츰차츰 그의 개인적 고민에서 벗어나, 위안이 지향하는 바가 일상의 만족에 있는 것이 아니라는 점을 분명하게 한다. 그것은 오히려 신의 지혜, 곧 최고선을 얻고자 노력하는 데에 있다. 그 지혜는 신이 모든 것에 내린 정당한 명령을 실현할 때 생겨난다. "그러므로 신은 모든 것들을 평화롭게 관장하고, 달콤하게 명령을 내리는 최고의 선입니다."[15] 인간에게 주어진 자유의 핵심은 인간이 자신의 길을 선택할 수 있다는 것이다. 인간이 이런 과정을 모두 이해할 수는 없지만, 대신 지상의 노예로서의 족쇄에서 스스로를 해방시키고 신에 대한 명상으로 고양시킬 자유를 부여받았다.

문명의 혼돈과 문화 통합

중세 초기 언어로 쓰인 신을 향한 이러한 설교가 우리에게 어떤 가르침을 주는가? 우리가 앞서 제기했던 질문 — 인문학과 철학이 치유해야하는 고통과 아픔의 본질 — 과 보에티우스의 설교는 어떤 연관성이 있을까? 그리고 치유를 통해 회복해야 하는 순수성과 진정성이 본래 어떤 상태인지를 개념화하는 데 보에티우스로부터 어떻게 도움을 받을 수 있을까?

로마시대의 초기 기독교 언어를 한 겹 벗겨내 보면, 보에티우스는 힐링이 필요한 개인과 사회에 널리 퍼져있는 가치와 사상의 불일치에 초점을 맞추고 있다는 점이 분명하다. 이성과 통치 간의 관계에 대한 질문, 세계의 궁극적 목적에 대한 질문, 인간의 본성에 대한 질문에서 이러한 점들을 볼 수 있다. 이러한 불일치는 개인들의 정체성 손상으로 이어진다. 필로소피아의 마지막 처방과 보에티우스가 이를 받아들이는 대목은 신을 유일자이자 최고선의 실현으로 본다는 의미를 내포한다. 그러한 생각은 임의로 선택된 것이 아니라, 인간이 살아가고 살아가야만 하는 세상의 본질적인 부분이다. 그렇게 일관된 조화 속에서 사상과 가치를 가진 세계의 질서는 신으로 대변된다. 보에티우스는 인간이 본래 문명의 혼돈(civilizational malaise)으로부터 고통을 받기 때문에 문명의 분석을 통해 치유와 위안을 얻는다는 점을 세속적 언어로 이야기하는 것으로 보인다.

각각의 시대와 공간에서 문화와 문명은 스스로의 생존과 번영을 위해 사상, 가치, 관습들 간의 최적의 종합 상태를 구축한다. 그렇게 이루어진 통합은 어떤 시점에 사상, 가치, 관습들 간의 상호작용과 상호교환 과정을 거치기도 하고, 저항에 부딪히며 변화하는 과정들을 거쳐 성찰적 균형, 즉 최적점을 찾아 내외부인들에게 이를 인식시킨다. 따라서 문화적 종합의 달성은 문명의 기반이 된다.

그러한 종합이 인류의 생존과 번영을 위한 지침으로 기능하기 위해서는 사상, 가치, 관습을 변화하는 환경에 지속적으로 적응시켜 나가야 한다. 특정 문명이 자리잡은 자연환경이 급격히 변화하게 되면 새로운 종합을 필요로 하게 된다. 어떤 경우에는 제국주의에 의해 절멸되기도 했다. 하나의 문명은

14 위의 책, p. 62.
15 위의 책, p. 67.

발전의 어떤 단계에서는 방향을 잃기도 하고, 아니면 더욱 강력하고 개념적으로 풍부한 다른 새로운 문명을 만나기도 한다. 제국주의로 인해 부분적으로든 전체적으로든 종속되기도 하지만, 오래된 문명은 자체적으로 부적절함을 인식할 수도 있기 때문에 항상 종속되는 것만은 아니다.[16]

대전환과 변환의 시대에 문명의 핵심 부분이 위험에 처하게 되면 먼저 역사적, 문화적 대안들을 진지하게 고민하고 그 이후 문화에 따라 버릴 것은 버리고 받아들일 것은 수용하여 발전시킨다. 프랑스의 중국연구자인 다니엘르 엘리제프(Danielle Eliseef)는 16세기 후반 유럽을 사로잡았던 '유교의 물결'[17]에 대해 언급한 바 있다. 후안 곤잘레스 드 멘도사가 1585년 『중국왕조사』(*Histoire du Grande Royaume de la Chine*)를 출간했을 때, 이 책은 커다란 반향을 일으켰고 유럽의 여러 언어로 번역되었다. 몽테뉴는 고대 그리스 · 로마 문명을 능가하는, 유럽보다 훨씬 '풍부하고 다양한' 세계에 대한 관심을 표명했다. 또한 마테오 리치는 유럽에 유교를 소개했다. 중국 문명은 초창기 문화통합의 형성과 진화의 시기에 유럽인들을 열광시켰다. 문명간 상호작용이 만약 다른 일련의 사건들의 영향을 받지 않고 그 흐름을 계속 유지해 나갔다면 그 결과가 어떠했을 지에 대해서는 추정만 할 수 있다. '유교의 물결'이 분명하게 보여주는 것은 문명의 기초가 되는 문화통합의 형성과 그 진화에서 인문학이 아주 중요하다는 사실이다.

인문학의 에큐메니즘을 위한 호소 : 인문 과학

부상, 질병, 고통의 본질은 이제 분명해진 것 같다. 우리가 겪고 있는 고통과 그 치유에 대한 호소는 문명적(civilizational)이다. 서구의 문화적 종합은 생존과 번영을 도모하는 과정에서 인문학에 많은 기여를 했지만 종합의 기둥이 되는 수많은 핵심적 가치와 사상, 제도들과 인문학과의 연관성은 점차 사라져 가고 있으며, 때로는 역효과를 낳는다는 점에서 문명적이다. 예컨대 자연에 대한 인간의 관계를 떠올려 보자. 인간의 이익을 위해 자연을 바꾸려는 파우스트적 의지는 서구의 문화적 종합에서 매우 강력하게 존재해 왔다. 우리는 지금 생태적으로 막다른 길에 서있고 언제 어디서 그 정점에 다다를지 잘 모르고 있다. 우리가 살고 있는 시대는 엄청난 불확실성의 시대이다. 우리는 '위험사회'와 '피로사회'를 말한다. 이런 말들은 우리가 불확실성의 시대에 들어섰다는 사실, 그리고 우리가 '합리적'이라고 생각하는 삶의 방식과 많은 행동의 결과로 앞으로 어떤 일이 벌어질지 모른다는 사실을 말해준다. 우리는 한국을 비롯한 세계 도처에서 무분별하고 잔인한 살인을 목격하고 있지만, 인간관계에서 무엇이 잘못되어 그렇게 비인간적이고 흉악한 범죄가 일어나는지 알지 못해 고통스러워 하고 있다. 우리는 방향을 잃은 채, '상실의' 사회에 살고 있는 것처럼 보인다.

필자는 최근의 인문학에 대한 급격한 수요 증가는 새로운 문화적 종합에 대한 어설픈 연구에 기인하는 것이 아닌가 하는 의심을 해본다. 센텀시티 기적의 바탕이 된 서구의 문화적 종합의 길고도

16 Yersu Kim, "The Idea of Cultural Identity and Problems of Cultural Relativism", Occasional Paper 40, The Woodrow Wilson Center, Washington DC, 1990.

17 Danielle Eliseef, "Les Valeurs Confuceenes: Un Ferment de l'Europe", A Paper presented at a UNESCO conference on "Dialogue Among Civilizations" in Paris, 2003(미출판).

지루한 종언 과정은 특히 한국에서 고통스런 양상을 드러내고 있다. 한국의 눈부신 발전은 차용해온 정체성과 문화적 종합을 기반으로 이룩한 것이었다. 지난 반세기에 걸친 한국의 발전은 다른 사회에 비해 두세 배나 짧은 시간에 상대적 풍요를 이룬 압축 성장이었다. 이렇게 봤을 때 센텀시티에서 일어난 일들은 신기루가 아닌 진정한 기적이다. 며칠 전 영국의 한 저널리스트가 쓴 서평이 이 글을 작성하고 있는 필자의 관심을 끌었다. 책의 제목은 『한국 : 불가능한 나라』(*Korea: The Impossible Country*)였다.[18] 어째서 불가능한 나라일까? 첫째로 책의 저자가 인터뷰에서 밝힌 바에 따르면 한국은 정치경제적 기적을 창조했고, 둘째로 한국인은 거의 달성하기 불가능한 성취 기준을 스스로 설정하고 있기 때문이다.

그렇긴 하지만, 한국의 정치, 경제, 인문학 분야에서 일어나고 있는 발전은 다른 나라에서도 나타나고 있다. 그러나 어쨌거나 한국에서 두드러져 보이긴 한다. 한국이 방향을 잃고 혼돈에 빠져 있다는 느낌이 아주 강하게 드는 것은 정체성 형성과 창조의 고통에 대한 우리의 기억이 오래되었기 때문일 것이다. 조선은 정치적 안정과 문화적 성취의 중심이었지만, 이는 500년간 유교적 세계질서에 바탕을 둔 문화적 종합의 창조에 적극적이고 창의적으로 참여해왔기에 가능했다. 이후 서구화된 일본과 미국과의 문명전에서 차례로 패한 한국에게 세계는 혼란스러운 곳으로 변했다.

인문학 열풍에는 분명 원인이 있을 것이다. 물론 그것을 상업주의와 신흥 부호들의 호사스런 기호로 설명할 수도 있다. 희망적인 징후는 기업이 인문학을 아주 진지하게 받아들이고 있다는 점이다. 그러한 징후는 부분적으로는 '쓸모없는' 학습에 대한 시장의 압력에서 비롯된 것으로, 사실 인문학의 위기를 야기한 지식의 구조조정이 이러한 압력에 의한 것이었다. 현재 기업의 리더들은 차용한 경영 모델과 기술 모델을 기반으로 경제를 발전시키는 시기는 끝났다고 생각한다. 그들은 앞서 나가기 위해서 그리고 생존을 위해서 창의적이어야 한다고 믿고 있다. 문제는 인간의 문제로 귀결된다. 그러므로 인간에 대한 탁월한 학문인 인문학에 그 열쇠가 있는 것이다.

안타깝게도 지금은 낡은 모델을 효과적으로 대체할만한 문화적 모델이 존재하지 않는다. 문명의 전환이 일어나고 있다는 신호는 어디서나 나타나고 있고, 정치와 경제가 나아가는 방향은 분명히 있어 보인다. 그러나 그러한 변화가 단지 새로 단장한 서구의 문화적 종합의 확장인지, 아니면 문명의 진화를 위한 진정한 전환인지는 명확하지 않다. 과학기술은 인간의 삶의 근본을 위협하면서도 이전에 없었던 좋은 기회들을 제공하고 있다. 2007년 시작된 경제 혼란과 지난해 발생한 후쿠시마 핵발전소의 비극적인 재앙은 스스로가 초래한 결과에 적절하게 대응하지 못하는 인간의 무기력함을 여실히 보여주었다. 오늘날 컴퓨터는 계속해서 발전해 향후 33년 후인 2045년이면 인간의 뇌가 할 수 있는 것은 무엇이든 컴퓨터도 할 수 있을 것이라고 한다. 컴퓨터가 획기적으로 발달하게 되면 인간의 마음은 인공지능에게 빠르게 그 자리를 내어줄 것이고, 그 한계 너머는 인간의 마음으로는 가늠할 수 없을 것이다.[19]

만일 오늘날 인문학이 치유의 임무를 부여받고 있다면, 무엇보다 우선적으로 이러한 문제들을 해결하는 데 적합한 문화적 종합을 새롭게 창조해야 한다. 이를 위해서는 자연과 인간의 관계에 의미를

18 〈중앙선데이〉 2012.9.30.–10.1, p. 12.

19 Lev Grossman, "Singularity," *Time,* 177–7, February 2011, pp. 25–31.

부여하는 지식과 지혜, 자유와 평등이 적절한 역할을 하는 정의로운 사회 구현 방안, 개인 존재의 뿌리인 공동체와 개인의 관계에 대한 개념화 방법, 삶의 의미의 궁극적 본질을 찾는 방안, 그리고 최근의 지적 논쟁에 생기를 불어넣고 있는 많은 물음들에 대한 연구와 성찰이 있어야 할 것이다.

지금은 인문학에 있어 도전과 기회의 시기이다. 근대에 들어 지식이 과학과 인문학으로 분화되고 인문학은 지식의 '작은' 일부분으로 격하되었다고 해서 인문학이 그 자체로 고갈되지 않는다는 사실은 자명하다. 인문학이 문화적 종합을 적절히 이루어내기 위해서는 과거, 현재, 미래에 걸친 인간과 그의 삶을 이해하는 데 기여하는 모든 학문을 아우르는, 더욱 포용적이고 통합적인 활동을 펼칠 필요가 있다. 여기에는 개성기술적(idiographic) 고전적 인문학 연구뿐만 아니라, 법칙정립적(nomothetic) 사회과학 및 유전학, 인공지능, 나노기술과 같은 자연과학까지도 포함되어야 할 것이다. 인문학은 통섭과 융합의 흐름 속에서 우리가 추구해야 할 지식에 대한 요청이라고 할 수 있다. 인간에 대한 이러한 보편적인 과학은 페르낭 브로델이 말한 '인문과학(les sciences de l'homme)'으로 명명할 수 있을 것이다. 그것은 '단지 옷감의 바깥 면만이 아닌, 실들이 복잡하게 꿰매고 있는 옷 전체와 같은 마음의 단독 모험'이라 할 수 있을 것이다.[20]

이것은 달성하기 '거의 불가능한' 과제일까? 필자는 이것이 한국뿐 아니라 세계 모든 곳에서 인문학을 연구하고 있는 우리 모두에게 주어진 도전 과제가 아닐까 생각한다.

---

20 Fernand Braudel, "Histoire et Sociologie," Fernand Braudel, *Ecrits sur l'Histoire,* (Paris, Flammarion, 1969), pp. 85–86. Immanuel Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge* (Philadelphia, Temple University Press), p. 62에서 재인용.

과거사 직면과 카타르시스 : 독일의 이중 독재의 부담이 주는 교훈

콘라드 야라우쉬
노스캐롤라이나대학교

타도된 독재정권의 유산 가운데 가장 곤혹스러운 것 중 하나가 그 인권침해를 어떻게 처리할 것인가의 문제이다. 동유럽의 1989년 '평화혁명(peaceful revolution)' 기간에, 공동의 미래를 건설하기 위해서는 공산주의 정권의 범죄를 정면으로 다루는 일을 삼가야 한다는 경고의 목소리가 나왔다. 그러한 의견을 낸 사람들은 지난 일은 지난 일로 덮어두고 지나가야만 시민들이 서로 화해할 수 있다고 주장했다. 그렇지만 승리한 반체제 세력은 감옥 문을 열고 정의를 부르짖던 정치적 희생자들을 풀어주었다. 비밀성의 마법(spell of secrecy)이 깨지면서, 대중은 그동안 겪은 고통의 책임이 누구에게 있는지에 관한 정보를 격렬하게 요구했다. 게다가 새로이 자유를 얻은 대중매체는 권력을 남용하여 사사로운 이익을 취한 자들의 치욕스러운 부패를 폭로했다. 일부 탈공산주의 정부들은 민주적 통치로 이행하는 과정의 정당성을 확보하고자 이전 정권의 범죄를 폭로하려 했다.[1] 이렇게 상충하는 접근 방식들은 근본적인 질문을 제기한다. 독재에서 벗어난 국가는 앞으로 나아가기 위해 이전의 범죄를 무시해야 하는가, 아니면 억압과 잔학행위와 공개적으로 직면함으로써 고통을 치유해야 하는가?

망각의 충동은 특히 프랑코 총통 사망 후 에스파냐의 민주화 같은 '협정을 통한 이행'의 경우에 매우 강력한 것으로 드러났다. 독재정권의 엘리트들은 자신이 범죄를 저질렀다는 사실을 잘 알고 있었지만, 평화롭게 권력을 포기하는 대가로 법률적, 경제적 처벌의 면제를 강요했을 뿐만 아니라 자신들의 명성도 훼손되지 않아야 함을 강조했다. 이전의 가해자와 많은 협력자들은 자신들의 죄과를 깊이 파헤치는 일은 국내 갈등을 지속시킬 뿐이므로 아무런 소득이 없다고 주장했다. 과거의 상처를 다시 뒤집어 열기보다는 용서하고 잊어버려 더 밝은 미래로 나아가는 것이 훨씬 더 좋은 일이라는 것이다. 이웃과 평화롭게 살기 위해서도 독재정권 시절에 그들이 저지른 악행을 들춰내지 않는 것이 현명해 보인다는 것이다. 그러한 주장을 내세우는 사람들은 승자의 관용에 호소하는 한편, 무엇인가

1 A. James McAdams, ed., *Transitional Justice and the Rule of Law in New Democracies* (Notre Dame, 1997). Cf. also Helga Welsh, "When Discourse Trumps Policy: Transitional Justice in Unified Germany," *German Politics* 15 (2007), pp. 137–152.

감출 것이 있는 집단에서 지지자를 구하는 경향을 보였다.[2] 그리하여 동유럽과 라틴아메리카의 몇몇 나라들은 과거의 범죄에 관하여 자비로운 침묵을 지킴으로써 이행기의 정의를 포기했다.[3]

반면 정권 비판자들은 사회 평화가 지속되려면 과거를 공개적으로 직면해야 한다고 끈질기게 주장했다. 그래야만 과거의 망령이 산 자를 더 이상 괴롭힐 수 없다는 것이다. 아르헨티나 군사독재에 희생된 사람들은 면책권에 반대하면서 실종자들에게 무슨 일이 일어났는지를 밝혀내고, 살해된 반체제 인사들의 무덤을 찾아내며, 부모에게서 빼앗아간 아이들의 신원을 확인하여 애도할 수 있게 해야 한다고 강조했다.[4] 대다수 비판적 지식인들은 법치의 신뢰를 회복하려면 박해자들을 심판해야 한다고 강조했으며, 억압과 폭력의 비참한 희생자들에게는 파괴된 삶에 대해 개인적 위로와 재정적 보상을 해줘야 한다고 주장했다. 그들은 안정된 민주주의를 확보하려면 장기적으로 볼 때 이전의 잔학행위를 숨기는 것이 아니라 그에 대해 공개적으로 토론하는 것이 필요하다고 판단했다. 이러한 주장은 용서에는 죄의 자백이 필요하다는 기독교적 가르침과, 영혼(soul)은 정직하게 그 자신의 결점에 주의를 기울여야 평화를 얻을 수 있다는 정신의학 이론에 근거를 두고 있다.[5]

이러한 논쟁에서 독일의 사례는 특별히 교훈적이다. 독일연방공화국(Federal Republic of Germany, FRG)이 이데올로기적으로 상반된 두 독재정권을 다루어야 하는 이중의 부담을 떠안았기 때문이다. 연방공화국은 1945년 이후 제2차 세계대전을 일으키고 홀로코스트로 유대인과 슬라브인의 대량학살을 자행한 책임과 직면해야 했으며, 1989년 이후에는 독일민주공화국(German Democratic Republic, GDR) 시민들을 장벽 안에 감금한 억압적인 공산당 정권이 초래한 결과를 다루어야 했다. 과거 파시즘 시대를 극복하려는 노력은 먼저 '과거의 통달(Vergangenheitsbewältigung)'이라는 번역하기 힘든 용어를 만들어냈으며, 나중에는 '정리(Aufarbeitung)'라는 마찬가지로 복잡한 개념을 만들어냈다. 국제사회는 독일이 나치의 범죄 책임을 회피하지 않도록 확실히 하였으며, 국내의 압력은 공산당 정권의 인권침해에 대중의 이목을 집중시켰다. 게다가 독일이 전후 안정된 민주주의 체제를 수립하는 데 성공하고 분열된 나라를 재통합하는 데에서 진전을 이룸에 따라, 다른 나라들은 끔찍한 과거를 해결하려는 독일의 노력에서 무엇을 배울 수 있는가라는 질문이 제기되었다.[6]

역사를 망각할 것인가 아니면 직면할 것인가를 탐구하기 위하여, 이하에서는 자신의 독재의 역사에 대응하고자 하는 독일인들의 분투를 간략히 고찰할 것이다. 이 성찰에서는 법률적이고 행정적인

---

2 Laura Desfor Edles, *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy After Franco* (Cambridge, 1998).

3 Monika Nalepa, *Skeletons in the Closet: Transitional Justice in Post-Communist Europe* (Cambridge, 2010).

4 Carlos H. Acunia, "Transitional Justice in Argentina and Chile: A Never-Ending Story?" in John Elster, ed., *Retribution and Reparation in the Transition to Democracy* (Cambridge, 2006), pp. 206-238.

5 Alexander Mitscherlich, *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior* (New York, 1975) and Joachim Gauck, *Winter im Sommer, Frühling im Herbst*. Erinnerungen (Munich, 2009).

6 이하 논의는 다음에 의존한다. Konrad H. Jarausch, "Memory Wars: German Debates about the Legacy of Dictatorship," in John A. Williams, ed., *Berlin Since the Wall's End: Shaping Society and Memory in the German Metropolis since 1989* (Cambridge, 2008), pp. 90-109; "Double Burden: The Politics of the Past and German Identity," in Jörn Leonhard and Lothar Funk, eds., *Ten Years of German Unificarion: Transfer, Transformation, Incorporation?* (Birmingham, 2002).

조치들보다는 기억 문화의 전개과정을 추적할 것이다. 대중의 과거사 인식이 대부분의 사법 판결과 정치적 결정의 토대를 형성하기 때문이다.[7] 본고에서는 우선 나치 범죄 해결 과정에 집중하겠다. 이는 수십 년이 걸린 힘든 해결 과정이었는데, 자기 비판적 견해가 확립되기 위해서는 많은 대중적 저항을 극복해야 했기 때문이다. 다음으로 본고에서는 통일 이후에 동독 공산당 독재정권과 관련하여 진행된 논의를 살펴보겠다. 이 논의는 여전히 진행 중인데, 그것이 새로운 연방국가에서 강렬한 감정을 불러일으키는 좀 더 최근의 일이기 때문이다. 이어 나치 및 공산주의의 유산을 처리하려는 노력들 사이의 경쟁을 다룸으로써 상이한 기억체제(memory regime)가 어떻게 서로 영향을 주고받았는지 지적하겠다. 그리고 마지막으로 진실과 정의, 화해의 관계에 관하여 전반적으로 논평하며 마무리하겠다.

1. 나치 범죄와의 대면

제3제국(Third Reich)이 저지른 무서운 범죄를 공개적으로 다룰 수 있게 된 과정은 길고도 논란이 분분한 것이었다. 과거를 비판적으로 대하는 방식을 확립하려면 대중의 강한 저항을 극복해야 했기 때문이다. 승리한 연합국은 또 다른 세계대전을 막기 위해, 포츠담 회담 중에 재교육 일정을 수립하여 '무장해제, 탈나치화, 카르텔 해체'를 통해 패전국들의 정치 문화 전체를 바꾸려 했다. 고국을 떠났다가 돌아온, 그리고 강제수용소와 국내 유배에서 풀려난 나치 정권의 반대자들은 재앙을 초래한 군국주의와 민족주의, 권위주의의 위험한 전통을 거부하고 새롭게 출발하자고 역설했다. 그러나 국민 대다수는 전쟁 이전 시기를 '좋았던 시절'로 기억했고 전쟁 중 벌어진 잔인한 행위와 유대인 박해, 노예노동의 착취에 공모했던 일에 대해 고심하려 하지 않았다. 국가의 공식 성명은 독일의 유죄를 인정했지만, 개인의 사사로운 기억들은 제국 붕괴 기간 및 이후에 겪은 고통에 머물렀다.[8]

히틀러 정권의 군사적 패배는 승리한 연합국으로 하여금 독일의 이름으로 자행된 잔학행위를 전면적으로 드러내어 나치가 선전한 신화와 싸울 수 있게 했다. 군사조직(military machine)의 해체와 나치당 해산, 군수산업 분해는 군국주의에 대한 믿음을 허물고 나치 당원들을 축출하며 침략전쟁의 경제적 토대를 해체하기 위한 것이었다. 독일의 민간인들은 의무적으로 가까운 곳에 있는 강제수용소를 방문하고 뼈만 앙상히 남은 생존자들을 찍은 영화를 관람하면서 나치 정책의 잔학행위를 목도하고 충격을 받았다. 그러나 전쟁범죄의 실상은 잘 알려진 뉘른베르크 나치 지도자 재판과 친위대와 산업계의 수장들, 의사들을 심리한 부수적인 재판이 열리고 나서야 완전히 공개되었다. 나아가 유대인과 슬라브인을 살해한 집단학살(genocide)을 처벌하려면 '반인륜범죄(crimes against humanity)'가 새로운 범주로 추가되어야 했다. 검사들은 기소를 유지하기 위해 공문서와 개인의

7 Timothy Garton Ash, "Trials, Purges, and History Lessons: Treating a Difficult Past in Post-Communist Europe," in Jan-Werner Müller, ed., *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past* (Cambridge, 2002).

8 Jeffrey Herf, *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanies* (Cambridge, 1997).

증언에서 나치 독재정권의 흉악함을 의심의 여지없이 입증하는 엄청난 양의 증거를 수집했다.[9]

독일인 대다수가 '집단적 유죄' 혐의 추정에 대해 불신과 분노로 대응했고, 자신의 불행을 나치 지도부의 책임으로 돌렸다. 그들이 개인의 책임을 축소하려했기 때문에 "나는 단지 상관의 명령을 따랐을 뿐이다"나 "우리는 그 범죄에 대해서는 아무 것도 몰랐다," "다른 나라들도 나쁜 짓을 하지 않았는가" 같은 변명들이 독일에 난무하였다. 탈나치화 과정은 개인의 유죄 정도를 확정하기 위해 고안되었음에도 불구하고 그 판결의 대다수가 가해자들을 단순한 동조자로 분류하면서 점차 호도책(white-washing)으로 변질되었다. 개신교 교회는 슈투트가르트(Stuttgart) 선언에서 일부 잘못을 인정한 반면, 보수적인 주교들과 천주교 사제단은 전쟁범죄로 유죄판결을 받은 장군들의 석방을 탄원했다. 게다가 구금되었거나 실직한 많은 협력자들이 결국 일반사면을 통해 공직을 되찾았다. 콘라트 아데나워 총리가 용기를 내서 유대인 공동체에 손해 배상을 제공할 것을 제안하기는 했지만, 대다수 유권자는 '과거의 정치' 때문에 법적 소추와 논란이 지속되는 것을 원하지 않았다.[10]

1960년대 독일연방공화국(FRG)에서 나치 범죄를 새롭게 직시한 일은 대중의 정서에 반하는 것이었기에 다소 놀라웠다. 독일민주공화국(GDR)의 틀에 박힌 반파시즘이 독일사회주의통일당(SED)의 독재를 정당화하는 데 이바지했기 때문에, 많은 서독인들은 동독의 선전처럼 과거의 나치가 여전히 권력을 잡고 있다는 비난을 일고의 가치도 없는 것으로 치부했다. 그러나 울름의 기동대 재판과 예루살렘의 아이히만 재판, 프랑크푸르트의 아우슈비츠 재판 같은 일련의 널리 알려진 재판들은 대중의 관심을 한 번 더 과거의 범죄로 이끌었다. 프리츠 바우어(Fritz Bauer) 같은 소수의 진보적 법관들은 공소시효가 지나 소추가 불가능해지기 전에, 문서상의 유죄 입증 증거와 생존자들의 감동적인 증언을 토대로 가해자들을 기소하기로 결정했다. 루트비히스부르크에 중앙정보처리기관이 설치되면서 추가 재판을 위한 자료 수집이 용이해졌다. 나아가 단편 작가 하인리히 뵐(Heinrich Böll), 『양철북』을 쓴 귄터 그라스(Günter Grass), 아우슈비츠 재판을 연극 무대에 올린 페터 바이스(Peter Weiss), 희곡 『대리인』(*The Deputy*)을 쓴 랄프 호흐후트(Ralf Hochhut) 같은 유명한 작가들도 강력한 고발장을 내놓았다.[11]

1979년 1월 홀로코스트를 다룬 미국 텔레비전 연속물이 연방공화국에서 전파를 탔는데, 이때의 압도적인 반응은 이러한 비판적 전환에 큰 힘을 보탰다. 『차이트』(*Die Zeit*)와 『슈피겔』(*Der Spiegel*)같은 자유주의적 매체는 정직한 보도를 통해 진작부터 정지작업을 했었지만, 제3제국 이후 성장한 반항적 세대 전체가 '아빠는 전쟁 때 무슨 일을 했어요?'라고 계속 물었다. 마빈 J. 촘스키(Marvin J. Chomsky)가 연출한 미국의 텔레비전 연속물은 유대인 학살을 교훈적으로 다루지 않고 연속극 형식으로 유대인 가족이 처한 암울한 운명을 극으로 표현해 매우 효과적이었다.

---

9 Astrid M. Eckert, *The Struggle for the Files: The Western Allies and the Return of the German Archives after the Second World War* (Cambridge, 2012).

10 Norbert Frei, *1945 und wir: Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen* (Munich, 2005). 또한 다음을 참조하라. Philipp Gassert and Alan E. Steinweis, eds., *Coping with the Nazi Past: West German Debates on Nazism and Generational Conflict, 1955–1975* (New York, 2006).

11 Annette Weinke, *Die Verfolgung von NS-Tätern im geteilten Deutschland: Vergangenheitsbewältigung 1949–1969, oder eine deutsch-deutsche Beziehungsgeschichte im kalten Krieg* (Paderborn, 2002).

바이스(Weiss)라는 베를린의 의사 가족이 도르프(Dorf)라는 친위대 학살자에 쫓기는 내용의 이 미니시리즈는 서독 시청자의 약 4분의 1에 해당하는 천만 명에서 천오백만 명이 시청했는데, 메릴 스트립(Meryl Streep) 같은 뛰어난 배우들의 연기로 차별의 심화, 총살, 아우슈비츠의 몰살, 고통스러운 생존으로 이어지는 탄압의 전 궤적을 묘사했다. 이러한 극화는 감정적으로 큰 반응을 불러일으켜 연방의회는 공소시효를 연장했고 홀로코스트라는 용어가 독일 사회의 논쟁 속으로 들어왔다.[12]

박해의 흔적을 찾아내고 강제수용소를 공적 기념물로 바꾸려는 지역적 노력은 반유대주의의 효과를 시각적으로 드러냄으로써 점점 더 강력해지는 홀로코스트 감성을 뒷받침했다. 추상적인 '사회사'에서 좀 더 구체적인 '일상사'로 방법론이 바뀐 덕에 역사가들과 일반인들은 자신들이 사는 곳에서 벌어진 박해의 결과를 연구하려는 열의를 갖게 되었고 망각된 나치 억류 시설의 세계를 폭로했다. 이렇게 높아지는 대중의 관심은 강제수용소였던 곳의 잔해를 보존하여 부헨발트(Buchenwald)나 다하우(Dachau) 같은 고통의 장소를 인상적인 공적 기념물로 바꾸어 놓았다. 역설적이게도 동독과 서독은 서로 다른 비판적 접근방법을 제시하며 경쟁했는데, 독일민주공화국은 공산당의 저항을 찬양했고 독일연방공화국은 집단학살의 인종주의적 성격을 강조했다.[13] 살해된 유대인이 살던 집에 명판(Stolpesteine)을 붙여주는 것과 같은 대중 운동은 인종차별 과정과 유대인 문화의 소실을 눈에 띄게 잘 보여주었다. 그 결과, 교육 받은 젊은 독일인들은 인종주의에 희생된 자들에 공감했으며 친유대주의 정서를 폭넓게 발전시켰다.

그러나 나이 든 세대와 정치권의 우파는 계속 불편한 기색을 드러냈으며, 이는 자기비판의 의지가 없음을 보여주었다. 전후 몇 십 년간 퇴역군인들의 친목회와 우파 간행물의 비공식적 하위문화는 전쟁 중에 독일군(Wehrmacht)이 이룬 공적을 좀 더 긍정적으로 회상했다. 신나치 정당(neo-Nazi)들은 정당 활동이 금지되자 온건한 모습으로 탈바꿈해 부활을 시도하였으나 다행스럽게도 연방의회에 진입할 만큼 충분한 표를 얻지는 못했다. 그렇지만 헬무트 콜(Helmut Kohl) 같이 중도 성향을 가진 정치인들도 무장친위대 묘지가 포함된 비트부르크(Bitburg) 군 묘역에서 미국 대통령 로널드 레이건(Ronald Reagan)을 영접하는 등의 실수를 가끔 저질렀다. 에른스트 놀테(Ernst Nolte) 같은 전통주의 학자들은 스탈린 체제의 대량학살이 영감을 주었음을 지적하여 독일의 범죄를 상대화했고, 이는 역사가들 사이에 격렬한 싸움(Historikerstreit)을 유발했다.[14] 자유주의적 지식인들은 궁극적으로 공적 담론의 비판적 합의를 유지하는 데에서 우위를 차지했지만 사회에 환멸을 느끼는 청년들 사이에서 외국인을 혐오하는 스킨헤드 하위문화가 발달하는 것을 막을 수 없었다.

통일 이후 독일을 피해자로 간주하려는 경향이 출현했는데, 이는 제3제국에 관한 비판적 기억을 수정하려는 욕구의 표현이었다. 작가 마르틴 발저(Martin Walser)는 프랑크푸르트평화상 수상

12 Peter Reichel, *Erfundene Erinnerung – Weltkrieg und Judenmord in Film und Theater* (Munich, 2004).

13 Harold Marcuse, *Legacies of Dachau: The Uses and Abuses of a Concentration Camp 1933–2001* (New York, 2001); David A. Hackett, *The Buchenwald Report* (Boulder, CO, 1995).

14 Charles S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity* (Cambridge, MA, 1988).

연설에서 아우슈비츠가 계속해서 독일을 매질하는 '도덕의 곤봉'으로 쓰여야 하는지 의문을 제기하여 유대인 공동체의 대표인 이그나츠 부비스(Ignatz Bubis)의 비난을 유발했다. 소설가 W. G. 제발트(W. G. Sebald)와 기자 외르크 프리드리히(Jörg Friedrich)는 이전까지 등한시했던 연합군의 무자비한 폭격에 의한 독일 민간인들의 피해에 주목하였다. 이와 유사하게 귄터 그라스도 1945년에 소련군(Red Army)을 피해 동유럽에서 쫓겨난 1,200만 독일인들의 곤경을 지적하여, '피난과 추방'을 위한 별도의 기념관을 두자는 난민연합(Union of Refugees)의 요구를 약화시켰다.[15] 이처럼 전쟁 중에 독일인이 겪은 고통을 지적한다고 해도, 그 고통의 원인이 무엇이었는지를 상기한다면 반드시 나치 범죄의 책임을 축소해야만 하는 것은 아니었다. 콜 총리는 타협책으로 베를린 전쟁기념관 노이에 바헤(Neue Wache)의 명문을 수정할 것을 제안했다. 지금 그 기념관은 '전쟁과 폭정'의 모든 희생자들을 기리고 있다.

그럼에도 불구하고 브란덴부르크 문에서 가까운 곳에 새로운 홀로코스트 기념관을 건립한 것은 자기비판이 지속되고 있음을 보여주었다. 경외할 만한 언론인인 레아 로슈(Lea Rosh)와 역사가 에버하르트 예켈(Eberhard Jäckel)은 테러의 지형학(Topography of Terror)이나 유대인 박물관 같은 시설들이 이미 있는데도 시민들의 발의를 조직하여 헬무트 콜에게 새로운 수도에 독일의 범죄를 상징적으로 표현하는 것이 필요하다고 설득했다. 과거의 과오에 대한 추가적 참회의 필요성은 물론 건축물의 예술적 형태에 대한 많은 비판이 있었지만, 콜은 건축가 페터 아이젠만(Peter Eisenman)과 리하르트 제라(Richard Serra)가 제안한 계획을 채택했다. 그것은 무덤처럼 생긴 2,711개의 광택 콘크리트 열주를 갖춘 유대인 공동묘지를 닮았다. 방문객들이 그 유적지의 의미를 이해할 수 있도록 지하에 '안내소'를 설치하기로 한 뒤, 연방의회는 자금 지원을 가결했으며, 건축물은 2004년에 완공되었다. 기념관은 크기가 육중하고 연방의회 의사당과 가까운 곳에 위치하여 정부의 한 가운데에 영속적인 존재감을 만들어내며, 국민적 정체성이 죄의식과 조화를 이룰 수 있음을 시사했다.[16]

2. 공산주의 체제의 억압에 대한 대처

공산주의 독재를 처리하려는 노력은 나치 범죄와 직면하는 것과 비슷하면서도 다르다. 한편으로 두 정권은 뛰어난 기능의 선전기구와 강력한 비밀경찰의 지원을 받아 인권을 침해한 일당독재라는 점에서 서로 닮았다. 다른 한편, 독일민주공화국은 소련의 위성국가로서 독일 땅의 3분의 1밖에 차지하지 않았지만, 그 독재 기간은 세 배 더 길었고, 그 시기에 살해된 희생자 수는 훨씬 적었다. 사실 독일민주공화국의 평등주의적 국제협력주의라는 공산주의 이데올로기는 인종주의적 제국주의라는 파시즘의 꿈과는 정반대였다.[17] 이렇게 닮음과 반대가 당혹스럽게 뒤섞인 탓에 독일의 두 번째

15 Thomas A. Kovach and Martin Walser, eds., *The Burden of the Past: Martin Walser on Modern German Identity* (Rochester, NY, 2008); Jörg Friedrich, *The Fire: The Bombing of Germany, 1940–1945* (New York, 2006); Günter Grass, *Crabwalk* (Orlando, FL, 2002).

16 Jan-Holger Kirsch, *Nationaler Mythos oder historische Trauer? Der Streit um einzentrales "Holocaust-Mahnmal" für die Berliner Republik* (Cologne, 2003). Cf. www.holocaust-denkmal-berlin.de.

17 Günter Heydemann and Eckart Jesse, eds., *Diktaturvergleich. Theorie und Praxis* (Berlin, 1998).

독재정권을 다루는 과정은 복잡해질 수밖에 없었다. 그 과정에서는 과거사 해결을 주저했던 이전의 실수를 피하고자 처음부터 더욱 철저한 청산이 역설된 것이다. 독일 동부에서는 독일민주공화국에 대한 상반된 기억 때문에 여전히 감정이 격앙되어 있지만, 2009년 베를린 장벽 붕괴 20주년을 계기로 대중의 마음속에는 '평화혁명'이라는 개념이 자리를 잡음으로써 초기 단계의 합의가 마련되었다.

기본적 인권으로서 언론의 자유는 1989년 민주주의적 각성의 일부로서 추구되었고, 그에 따라 독일사회주의통일당 정권을 덮고 있던 비밀의 장막을 뜯어내려는 시도가 이어졌다. 베를린장벽을 무너뜨린 시민들의 주도적인 노력 중 가장 대중적인 것은 독일민주공화국이 직면한 문제들을 공개적으로 토론할 필요가 있음을 선언한 '노이에스 포룸(Neues Forum)'이었다. 노이에스 포룸은 시민들이 희망을 뚜렷하게 밝힐 수 있는 독립적인 공적 공간을 회복하려 했다. 독재자 에리히 호네커(Erich Honecker)가 축출된 뒤 그 후임자인 에곤 크렌츠(Egon Krenz)는 '공적 대화' 정책을 시작할 수밖에 없었으나 이는 점차 그의 통제력을 벗어났다. 동시에 대중매체는 이전의 검열을 거부했다. 그리하여 국영 텔레비전 방송은 갑자기 뉴스를 있는 그대로 솔직하게 내보냈고 신문들은 사회주의통일당의 교외 특별구역인 반틀리츠(Wandlitz)의 부패한 생활양식을 폭로했다. 별도의 잡화점이나 실내수영장, 수렵지 같은 당의 특권은 서유럽의 기준으로 보면 상당히 수수해 보였다. 그러므로 독일민주공화국에 대한 비판적 청산은 석방된 정권의 희생자들에 의해 추동되어 독일사회주의통일당의 전복 기간에 이미 시작된 것이다.[18]

억압의 기록은 독재정권 이후 이행기의 논쟁에서 중요한 핵심이 되었다. 비밀정보부가 문서를 파쇄하고 불태우자 기민한 반체제인사들은 1989년 12월에 비밀정보부의 지역 사무소들을 점령했고, 슈타지(Stasi)가 이름을 바꾸어 살아남으려 한다는 소식이 새어나가자 정권 반대파는 1월 중순 베를린에 있는 본부를 습격했다. 대외정보국(HVA)이 문서를 파기하는 데 성공하고 모드로프(Modrow) 정부가 인사 기록의 삭제를 허가했지만, 반체제인사들은 과거의 억압 사례를 상세히 기록한 문서를 대량으로 확보했다. 동독 공산당의 박해자들과 서독 정부는 각각 자신들의 비밀이 폭로될까 두려웠기에 기이하게도 서로 협력하여 증거를 봉인하거나 파괴하기를 원했다. 그러나 시민운동은 불의를 기록한 문서를 보존하기 위해 극적인 단식투쟁에 들어갔다. 결국 반체제인사들은 성공했고, 연방의회는 슈타지 문서의 보존과 조사를 위한 특별위원회(BStU)를 설립하여 희생자들과 학자들이 문서를 열람할 수 있게 했고, 그로써 비판적 기억을 뒷받침하는 기록문서의 토대를 구축했다.[19]

독일사회주의통일당 정권과 정치적으로 직면하는 일은 '조사위원회'로 결실을 맺었고, 위원회는 공산주의 독재의 허물을 벗겨내고자 했다. 의회 내에 설치된 이 조사위원회는 1992년부터 1998년까지 회의를 이어가며 '독일사회주의통일당 독재정권의 역사와 결과 조사'에 전념했다. 정치인들과 증인들, 학계의 전문가들은 일련의 청문회에서 독일사회주의통일당 정권의 구성을 논하여 거짓 해명을 폭로하고 대중에 독일민주공화국의 억압적 성격을 알리려 했다. 이들이 알렉산더 샬크-

18 Konrad H. Jarausch, *Die Unverhoffte Einheit 1989/90* (Frankfurt, 1995); Charles S. Maier, *Dissolution: The Crisis of Communism and the End of East Germany* (Princeton, 1997).

19 Joachim Gauck, *Die Stasi-Akten. Das unheimliche Erbe der DDR* (Reinbeck, 1991).

골로트코프스키(Alexander Schalk-Golodkowksi)의 부정한 금전 거래 같은 비밀을 폭로하자, 텔레비전 토론의 시청률이 급격히 상승하였다. 보수적인 반공산주의자들과 정권의 희생자들은 동독 국가를 어둡게 묘사했고 후기공산주의(post-Communist) 지지자들은 전 정권의 이력을 사회적 혁신이라고 옹호했던 반면, 중도 성향의 논평가들은 인도적인 목적들과 비인도적인 정책들 사이의 여러 모순을 이해하려 했다. 결국, 연방의회는 대중 교육과 역사 연구를 수행할 재단을 만들었다.[20]

가해자를 처벌하고 희생자에게 보상을 제공하려는 법적 노력은 나치즘 이후와 마찬가지로 공산주의 이후에도 법치라는 제약 탓에 똑같이 어려운 것으로 드러났다. 재판은 독일연방공화국의 법 조항들과 충돌하지 않는 한 독일민주공화국 법에 따라 진행되었다. 그러나 마르쿠스 볼프(Markus Wolf)가 외국인 간첩들은 서방국가의 탐정과 별반 차이가 없다고 주장하여 그들은 심리 대상에서 완전히 제외되었다. 그 결과, 조사된 것은 수천 건에 달했지만 재판으로 이어진 것은 수백 건에 불과했고 선고가 내려진 사례는 수십 건뿐이었다. 슈타지 수장인 에리히 밀케(Erich Mielke)나 안보위원회 의장 크렌츠(Krenz)에 정치적 책임을 묻는 것보다 베를린장벽에서 탈출하려는 자들에 총격을 가한 국경수비대 병사들을 비난하는 것이 더 쉬웠다. 희생자들은 압력단체를 조직하여 법률을 통한 복권과 보상으로 "불의를 무효화할 것"을 강력히 요구했다. 약 20만 명이 과거에 받은 고통에 대해 약간의 보상을 받았지만, 100만 건이 넘는 재산 손실에 대한 원상회복 요구를 다루는 것은 더 어려운 일로 입증되었다.[21] 결과적으로 정의에 대한 희망은 컸지만 법적 절차라는 냉혹한 현실에 가로막혔고, 가해자와 희생자 모두 만족하지 못했다.

전면적인 비난과 서독의 이해 부족에 대한 분노는 오스탈기(Ostalgie)라는 향수 어린 반작용을 촉발했고, 이는 독일민주공화국을 과거의 실제보다 더 매력적인 것으로 되돌아보게 했다. 과거에 당이나 군대, 정보기관에서 일했던 자들이 오히려 방어적으로 나온 것은 놀랄 일이 아니다. 이들은 서독 지역 대중매체 때문에 희생자가 되었다고 느꼈으며 후기공산주의를 대표하는 민주사회당(PDS)에 투표했다. 지식인들은 이데올로기적 오명을 뒤집어쓰고 실직한 경우가 많았기 때문에, 로자 룩셈부르크 재단(Rosa Luxemburg Stiftung) 주변에 모여 별개의 학문적 하위문화를 만들고 공산주의가 실패한 이유가 무엇인지 토론했다. 대다수 동독인들은 이전에 일상적으로 사용해왔던 물건들이 사라진 것을 아쉬워했고, 이는 서독 물건으로 대체되는 과정에서 더욱 심화되었다. 그래서 일련의 동독상점(Ostshop)이 친숙한 동독 상표를 되살렸고 새로운 시민들에게 단절을 뛰어넘는 지역적 연속성 의식을 제공했다. 기이하게도 많은 동독인들이 이전 정권에 대한 비판과 자신들의 삶에 대한 비판을 구분하지 못했고, 독일민주공화국 시절의 결핍과 억압의 회상을 점차 그 시절의 따뜻한 연대에 대한 환상과 맞바꾸었다.[22]

과거의 공산주의와 타협하려는 예술적인 노력은 독일사회주의통일당 독재 시절의 삶을 좀 더

---

20 Andrew Beattie, *Playing Politics with History: The Bundestag Inquiries into East Germany* (New York, 2008). Cf. www.stiftung-aufarbeitung.de.

21 A. James McAdams, *Judging the Past in Unified Germany* (Cambridge, 2001).

22 Daphne Berdahl, "'(N)Ostalgia' for the Present: Memory, Longing, and East German Things," *Ethnos* (1999), pp. 192-211.

복잡하게 해석하여 과거의 안전과 새로운 자유 사이에서 균형을 잡으려 했다. 야나 헨젤(Jana Hensel)의 『초넨킨더』(*Zonenkinder*) 같은 자전적 글들이 홍수처럼 쏟아져 나왔는데, 이러한 글은 통제를 받긴 했어도 안전했던 독일민주공화국 시절의 아동기에서 서구식 생활방식의 흥분과 불안정으로 이행하는 과정을 묘사했다. 『태양의 거리』(*Sonnenallee*)나 『굿바이 레닌』(*Goodbye Lenin*)의 감독 같은 일부 작가들은 아이러니에 호소했다. 동독과 서독의 주장과 현실을 가벼운 필치로 대조하면서 두 체제의 양면성을 탐구한 것이다.[23] 『탑』(*Der Turm*)의 우베 텔캄프(Uwe Tellkamp) 같은 작가나 『타인의 삶』(*The Lives of Others*)의 헨켈 폰 도너스마르크(Henkel von Donnersmark) 같은 감독은 독일민주공화국에서 희생당한 자들의 고초를 묘사하기 위해 좀 더 극적인 목소리를 사용했고, 독일사회주의통일당 독재정권이 우정 어린 여름캠프가 아니었음을 주장했다. 크리스타 볼프(Crista Wolf) 같은 지식인들은 때로 같은 글 안에서조차 사회주의적 이상의 옹호부터 억압적인 관행의 고발에 이르는 온갖 회상을 제공했다.[24]

독일민주공화국의 공산주의 체제가 몰락한지 한 세대 가까이 지났지만, 가혹한 비난과 공감적 이해 사이에서 학문적 논란은 여전히 미결인 상태이다. 안팎의 반대자들은 독일사회주의통일당 정권을 소련군(Red Army)이 씨를 뿌린 잔인한 독재정권으로 해석한다. 권력을 유지하려고 인권을 유린했다는 것이다. 이 반대자들은 독일인 망명자 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 처음으로 개진한 전체주의 이론을 되살려 파시즘의 반민주적 성격과 공산주의를 동일시했다. 이와 대조적으로, 후기공산주의 이념을 보유한 지식인들은 계몽사상에서 비롯된 사회주의라는 이상주의가 평등주의의 이상향으로서 진보적으로 추구되었음을 옹호하는 경향이 있다. 그러나 이들은 이 고귀한 실험이 언제 실패했는지, 결국 왜 실패할 수밖에 없었는지 설명해야 한다. 영미 학자들의 지지를 받는 좀 더 온건한 학자들은 독일사회주의통일당식 통제의 확실한 독재적 면모와 상대적으로 정상적이었던 동독인들의 일상생활 사이의 긴장을 강조한다. 이러한 모순을 해결하기 위해 필자가 제안한 개념이 바로 '복지독재(welfare dictatorship)'이다.[25]

이러한 의견의 불일치는 독일민주공화국을 다루는 박물관과 전시회의 기억전경(memory landscape)의 균열에서도 보인다. 한편으로, 불법국가(Unrechtsstaat)를 겨냥한 비난은 호엔쇤하우젠 거리나 포츠담의 린덴슈트라세에 있는 것과 같은 이전의 감옥들이 잔인한 억압의 기념관으로 바뀌어 희생자들이 그 안에서 자신들이 당한 끔찍한 고통에 관하여 말할 수 있게 하는 원동력이 되었다. 다른 한편으로, 동독에서의 일상생활 경험은 슈프레 강가의 독일민주공화국박물관 같은 비정치적 재현이나 트라비 자동차를 타고 베를린을 구경하는 관광에 영감을 주었다. 베를린 의회는 전 세계를 돌아다니는 관광객들의 관심을 충족시키려고 '분산된 베를린장벽 개념'을 발전시켰는데, 이것은 베르나우어 거리의 특별 기념관에 장벽의 흔적을 일부 보존하여 그 효과를 극적으로 표현하는 것이다. 가장 논란이

23 Jill E. Twark, *Humor, Satire and Identity: Eastern German Literature in the 1990s* (Berlin, 2007).

24 Klaus Scherpe, "After the GDR? Restoring Literature's Standing," in Konrad H. Jarausch, ed., *United Germany: Debating Processes and Prospects* (New York, 2013).

25 Konrad H. Jarausch, ed., *Dictatorship as Experience: Towards a Socio-Cultural History of the GDR* (New York, 1999).

큰 문제로 남아 있는 것은 찰리검문소(Checkpoint Charlie)의 미래이다. 그곳을 둘러싼 상업주의가 국제적인 냉전박물관을 건립하여 세계적인 맥락을 설명한다는 계획과 충돌하기 때문이다. 그러므로 독일민주공화국을 기념하려는 노력이 최종적으로 취할 형태는 아직도 분명하지 않다.[26]

3. 상충하는 기억의 화해

민주주의가 작동할 수 있는 토대로서 반파시즘과 반공산주의가 이데올로기적 경쟁을 벌이는 가운데 과거사에 대한 비판적 접근법의 발전은 복잡해졌다. 다행스럽게도 파시즘은 히틀러와 무솔리니의 패배로 사라졌지만, 세계적으로 우파 권위주의 정권들과 군사독재정권들이 그 자리를 대신했다. 마찬가지로, 공산주의도 동유럽과 러시아에서 아래로부터 무너졌지만 좌파의 개발독재는 쿠바에서 북한까지, 경제적으로 약간 변화가 있지만 중국과 베트남에서 여전히 권력을 장악하고 있다. 1930년대에 저항의 한 양태로 발전한 반파시즘은 지금도 좌파 이데올로기의 토대이며 온갖 형태의 착취와 억압을 극도로 혐오한다. 동시에, 반(反)공산주의라는 냉전시대의 잔영은 사회적 평준화와 모든 종류의 실험을 두려워하는 보수주의자들을 여전히 강력하게 추동하고 있다.[27] 두 이데올로기가 연방공화국에서 충돌하는 만큼, 독일의 사례는 비판적 기억의 발전에 관한 세계적 논쟁에서 중요한 함의를 갖는다.

기억체제(memory regime)의 영토적 분열은 역사적 자기비판 원칙이 전 세계적으로 확산되는 것을 방해했다. 서유럽과 중부유럽은 주로 나치 점령의 잔인함을 기억하며, 네덜란드처럼 모든 고통의 책임을 독일인들에게 돌린다. 프랑스에서 레지스탕스의 신화는 대규모 협력의 증거를 무시함으로써 민주주의 정부의 복원을 가능하게 했다. 물론 해방 후 그러한 협력자들은 숙청의 물결 속에 처벌되었다. 아주 서서히 미국의 로버트 팩스턴(Robert Paxton)이나 프랑스의 앙리 루소(Henri Rousso) 같은 비판적 학자들이 프랑스인 대다수가 점령군에 협력했음을 지적하고 심지어 라발(Laval) 정부는 수만 명의 불운한 유대인들을 아우슈비츠에서 몰살당하도록 넘겨주었음을 지적함으로써, '비시 신드롬(Vichy syndrome)'을 제거할 수 있었다.[28] 이처럼 홀로코스트 감수성이 강해지면서 인종주의적 인권 침해는 국제사회의 주된 관심사가 되었다. 이로부터 홀로코스트를 인정하는 것은 문명인의 행동에서 새로운 기준이 되었으며, 홀로코스트가 "우리의 집단 기억 속에 영원히 새겨져야 한다"는 스톡홀름 선언은 이를 상징적으로 재확인했다.[29]

이와 달리 동유럽에서는 소련의 잔학행위로 인한 고통의 회상이 기억 논쟁을 지배했으며, 현지 보조자들이 나치의 살인에 협력했던 일이 때로는 경시되기도 했다. 이처럼 공산주의자들의 악행에 집착하는 것은 이해할만하다. 동유럽 사람들의 상처는 좀 더 최근의 일인데다, 반파시즘의

---

26 Martin Sabrow, ed., *Wohin treibt die DDR-Erinnerung? Dokumentation einer Debatte* (Bonn, 2007); Klaus-Dietmar Henke, ed., *Die Mauer. Errichtung, Überwindung, Erinnerung* (Munich, 2012).

27 Francois Furet, *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century* (Chicago, 1999).

28 Robert O. Paxton, *Vichy France: Old Guard, New Order. 1940-1944* (New York, 1972); Henry Rousso, *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944* (Cambridge, MA, 1991).

29 Stockholm declaration https://www.holocausttaskforce.org/about-the-itf/stockholm-declaration.html.

해방론적 수사학과 소련군이 저지른 강간과 약탈, 억압 사이의 괴리가 더 크기 때문이다. 민족독립을 정당화하려는 노력도 러시아의 범죄에 대한 지적을 수반한다. 이러한 노력은 1932년에서 1933년까지 우크라이나의 홀로도모르(Holodomor) 도중에 발생한 대량 아사와 1956년 헝가리의 독립 열망을 잔인하게 진압한 사건에 대한 기소를 했다. 후자는 부다페스트의 박물관인 '공포의 집(House of Terror)'에서 극적으로 표현되었다. 애국적인 러시아인과 벨라루스인 대다수는 기념관 주변에 모인 용기 있는 민주주의 활동가들과는 대조적으로 여전히 스탈린주의의 범죄를 강하게 부정하며 '대조국전쟁'에서 파시스트 침략자들에게 거둔 승리를 축하한다. 그렇지만 최근의 연구에 따르면 동유럽의 '피의 땅'에서 소련이 저지른 살인은 나치의 잔인한 학살 못지않았다.[30]

독일의 사례는 여러 점에서 독특하다. 홀로코스트와 스탈린주의 범죄에 관한 논쟁이 중복되어 예외적으로 비판적인 기억 문화가 싹텄기 때문이다. 난징 대학살을 경시하는 일본의 민족주의적 경향과 파시즘에 저항했다고 주장하기를 좋아하는 이탈리아인들과 비교할 때, 독일은 국내외의 압력 때문에 홀로코스트의 주된 가해자라는 자신들의 추한 과거에 대면할 수밖에 없었다.[31] 이 메커니즘의 최근 사례는 강제노역의 보상에 관한 논쟁이었는데, 그 결과로 기업과 정부가 함께 재단을 설립하여 생존자들에게 수십 억 유로를 지불했다. 또한 베를린장벽의 붕괴 이후 독일사회주의통일당에 희생된 수만 명을 위한 물질적 지원 및 법적 처벌에 대한 요구는 독일인들로 하여금 공산당이 저지른 범죄의 유산을 직시하게끔 했다. 그리하여 통일과정에서 새로운 시민들을 통합하라는 국내의 압력은 스탈린 체제의 억압에 관한 열띤 논쟁을 촉발했다. 결과적으로 독일은 이 두 가지 기억 간의 관계를 다루도록 강요된 것이다.

파시스트 기억과 공산당 기억 사이의 경쟁을 해결하는 한 가지 방법은 두 독재정권이 실행한 억압이 어떠했는지 좀 더 상세히 살펴보는 것이다. 매우 놀랍게도 나치와 독일사회주의통일당은 부헨발트와 작센하우젠(Sachsenhausen)의 강제수용소나 바우첸(Bautzen)이나 브란덴부르크(Brandenburg), 할레(Halle)에 있는 기존 감옥 같은 동일한 장소를 이용하여 자신의 정적을 감금했다. 그 결과, 두 개 집단의 희생자들이 같은 장소에 기념관을 건립하려고 경쟁하고 있다. 이들은 자신들만의 특별한 고난을 강조하여 자신들의 이데올로기적 메시지를 우선적으로 전하고자 한다. 역설적이게도 검사와 정보원에 의한 박해 유형과 수용자에 대한 가혹한 대우, 외부인들의 무관심은 두 정권에서 상당히 유사했다. 게다가 나치 시절에 투옥되었던 일부 공산당원들은 이후 나치 간수들이 수감되었을 때 경비원이 되어 있었다.[32] 이 유사점은 반파시즘과 반공산주의 중 어느 것이 더 중요한지를 두고 다투기보다는 양자의 실제 관계에 주목하는 것이 더 건설적이라는 점을 시사한다.

---

30 Claus Leggewie, *Der Kampf um die europ ische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt* (Munich, 2011). Cf. Konrad H. Jarausch and Thomas Lindenberger, eds., *Conflicted Memories: Europeanizing Contemporary Histories* (New York, 2007).

31 Richard J. B. Bosworth, *Explaining Auschwitz and Hiroshima: History Writing and the Second World War* (New York, 1993); Ian Buruma, *The Wages of Guilt: Memories of War in Germany and Japan* (New York, 1994).

32 Gabriele Schnell, *Das Lindenhotel. Berichte aus dem Potsdamer Geheimdienstgefängnis* (Berlin, 2012), rev. ed. Cf. Heike Roh, "Öffentliche Anhörung zum Konzept und zur Trägerschaft der Gedenkstätte Lindenstraße am 7. Juni 2012 in Potsdam" (Potsdam, 2012).

이 역설을 다루는 또 다른 방법은 나치 독재와 독일사회주의통일당 독재 모두 서구적 형태의 근대성에 대한 대안을 제시하는, 본질적으로 반민주적 정권이었음을 강조하는 것이다. 베를린장벽이 무너지고 난 뒤 전체주의 이론이 부활하여 카를 프리드리히(Carl Friedrich)의 정치학적 기준에서 본 일당독재의 구조적 유사성이 강조되었다. 그러나 평론가들은, 그러한 접근방식에는 제2차 세계대전에서 서로 싸우기도 했고, 나치의 인종주의적 민족 말살과 사회주의통일당의 기아와 노동을 통한 계급기반 살인처럼 상이한 범죄를 저질렀던 적대적 정권들을 동일시할 위험이 따른다는 점을 재빨리 지적했다. 그래서 학자들은 두 독재정권을 독재비교(Diktaturvergleich) 연구를 통해 체계적으로 비교하는 데 나섰다. 그 목적은 두 독재정권이 어느 점에서 유사하고 어느 점에서 크게 다른지를 확증하는 것이다. 최근의 연구는 또한 상호 학습에도 더 많이 주목했다. 나치의 대량학살은 소련의 범죄를 모방했고, 소련의 억압은 나치의 기술을 흉내 냈다는 것이다.[33] 이 두 가지 기억은 상대를 무시하는 대신 상호 교착되었다는 사실을 직시하는 것이 더 유익할 것이다.

홀로코스트와 공산당의 범죄 중 어느 것이 중요한가에 관한 비생산적인 설교는 집단학살에 대한 비교연구에 한층 더 많은 노력을 기울이면 극복할 수 있을 것이다. 폴란드의 유대인 생존자 라파엘 렘킨(Raphael Lemkin)은 제2차 세계대전 중에 일어난 이 두 가지 이데올로기적 대량학살 사이의 유사점을 설명하기 위해 '집단학살(genocide)'이라는 개념을 만들어냈다. 그래서 국제연합은 1948년 협약에서 "종족, 인종, 종교, 민족 집단의 전부 또는 일부를 의도적이고 체계적으로 파괴"하는 것을 금지했다. 집단학살이라는 용어는 이데올로기적으로 중립적이기 때문에 오스만제국의 아르메니아인 학살부터 캄보디아 폴 포트 정권의 범죄를 거쳐 르완다의 살육에 이르기까지 다양한 대량학살의 사례들을 비교할 수 있게 한다. 통계상의 비교는, 정의상의 어려움과 경험적 어려움이 따르기는 하지만, 파시스트들과 공산주의자들이 자행한 대량학살의 크기와 형태가 전반적으로 같은 규모였음을 확증했다. 그러므로 그 재발을 막기 위해서는 모든 사례의 원인과 과정, 귀결을 조사하기 위한 비판적인 노력이 필요하다.[34]

억압과 민족청소, 집단학살에 관한 논쟁은 과거의 범죄를 대하는 비판적 접근방법을 전 지구적인 문명의 기준으로 확립했다. 홀로코스트를 국제사회에 널리 알리는 것은, 이란의 지속적인 거부가 보여주는, 범죄의 용인과 민주적 통치 사이의 연관성에 대한 인식을 높이는 데 결정적인 역할을 했다. 유대인과 슬라브인 대량학살의 현실 부정을 극복하고 홀로코스트가 유럽 공통의 정체성을 뒷받침하는 역사적 토대가 될 수 있기까지는 학문적 연구와 신문기사의 폭로가 결합되어야 했다. 공산당이 저지른 범죄의 경우, 유죄를 인정하지 않으려는 지적 저항은 훨씬 더 강력했지만 여기에서도 대규모 위법의 현실은 이제 부정할 수 없다. 소련군이 폴란드 장교들을 집단 학살한 장소인 카틴(Katyn)에서 이루어진 러시아와 폴란드 지도자들의 상징적인 회합은 서로 이웃인 두 나라 사이의 관계 개선을 위한 중요한 발걸음이었다.[35] 그렇게 고무적인 사례가 다른 군사독재나 좌파 독재 정권들로 확산되어,

33 Colin Ross, *The East German Dictatorship: Problems and Perspectives in the Interpretation of the GDR* (London, 2002).

34 Ben Kiernan, *Blood and Soil: A World History of Genocide from Sparta to Darfur* (New Haven, 2007).

35 Norman Naimark, *Stalin's Genocides* (Princeton, 2010); Eric Weitz, *A Century of Genocide: Utopias of Race and*

국내외에서 증오와 복수의 악순환이 종식되어야 한다.

이 과정에서 학자들은 실제 사실을 확인하고 타협적인 해석을 제공할 수 있다는 측면에서 중대한 역할을 담당한다. 정치인들의 폭로성 회고록은 대부분 수천 부씩 팔려도 극도로 이기적이어서 보통은 밝히는 것보다는 숨기는 것이 더 많다. 마찬가지로, 떠들썩하게 발표된 폭로성 기사들도 현명한 판단을 제공하기보다는 충격적인 폭로로 과거를 추문에 휩싸이게 하는 경향이 있다. 현대사를 연구하는 역사학자들은 그 비판적 방법과 자기반성적 초연함에 힘입어 "실제로 무슨 일이 일어났는지" 확인하여 잘못 알려진 당파적 신화를 일소하는 데 도움을 줄 수 있다. 나아가 이들의 초국적 논의는 내부의 비판자들을 지원하고 국수주의적 해석을 초월하여 상호 이해를 증진할 수 있다.[36] 브라운슈바이크의 게오르크 에커트 연구소(Georg Eckert Institut)가 지원하는 국제적인 교과서 회의들이 그러한 노력의 일환인 바, 그곳에서 여러 나라의 학자들은 자신의 해석의 차이를 좁히려 했다.[37] 이러한 노력은 이미 독일과 폴란드 사이에서는 물론 독일과 프랑스 사이에서도 틀에 박힌 적대관계를 줄이는 데 기여했다.

4. 카타르시스로서의 정리(Aufarbeitung)

이 글은 아리스토텔레스가 말한 '카타르시스'라는 과정을 통해 과거를 매듭지으려면 그 공포를 직면할 필요가 있다는 명제를 제시한다. 규정하기 힘든 이 용어는 단순하게는 불쾌한 유머에서 비롯된 '피의 정화'를 시사한다. 지금의 이슈와 관련되는 것은 정화라는 내포적 의미로서, 그것은 그리스 비극에서 두려움과 연민의 표출을 가리킨다. 그러나 더 중요한 것은 대리 참여를 통한 관객의 '지적 명료화(intellectual clarification)'라는 다른 의미이다. 지그문트 프로이트(Sigmund Freud) 같은 심리치료사들은 통제된 감정 표출을 통해 충격적인 경험을 다루는 방법을 제안하고자 이 개념을 선택했다. 최근의 어느 심리학 개설서에는 이런 주장이 담겨있다. "카타르시스는 감정적으로 적절히 처리되지 않고 억압되어 있어 사람의 삶에서 정서적 문제나 신체적 문제, 관계상의 문제를 일으키는 중대한 트라우마적 사건들을 (부분적으로나 온전하게) 재경험하는 것을 가리킨다."[38] 역사가들은 억압이나 대량학살의 범죄를 다루면서 그 원인을 지적으로 명쾌히 밝힘으로써 해로운 감정들을 억제하는 심리치료사와 유사한 역할을 수행할 수 있다.

히틀러의 홀로코스트와 스탈린의 범죄 같은 사례들은, 과거를 매듭지으려는 시도에는 여러 가지 연속적인 단계들이 필요하다는 점을 보여준다. 또한 개인을 치료할 때처럼, 생존자들이 경험한

Nation (Princeton, 2003).

36 Konrad H. Jarausch and Martin Sabrow, eds., *Verletztes Gedächtnis: Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt* (Frankfurt, 2002), pp. 9–73.

37 Ursula A. J. Becher, 25 *Jahre Georg Eckert Institut für Internationale Schulbuch forschung in Braunschweig* (Hannover, 2000).

38 Donald Keesey, "On Some Recent Interpretations of Catharsis," *The Classical World*, Vol. 72, No.4 (Dec. 1978–Jan. 1979), pp. 193–205; Esta Powell, "Catharsis in Psychology and Beyond: A Historic Overview" http://primal;–page.com/cathar.htm.

억압이나 집단학살에 대한 트라우마를 극복하려면 먼저 침묵의 장벽을 깨뜨려야 한다는 점을 보여준다. 그리고 대중의 불신을 극복해야 한다는 점도 중요하다. 대중의 불신은 과거의 참사에 공모했다는 사실에 대면하여 난처해지는 일이 없기를 원하는 방관자들 사이에서 장벽을 만들기 때문이다. 또한 대다수 가해자들이 자신의 범죄를 자백하기를 주저하는 것도 극복되어야 한다. 이들은 분명 자신들의 정당화 논리가 받아들여지지 않을 것임을 알기에 자백을 두려워한다. 그러한 무관심에 직면한 희생자들은 돌이켜보면 믿기 어렵긴 하지만 자신들의 꿈을 짓밟은 잔학행위가 실제로 일어났던 일임을 알리기 위해 억지로라도 자신들의 이야기를 다른 사람들과 공유할 필요가 있었다.[39] 그러므로 비록 과거의 잘못을 결코 완전히 바로잡지 못하겠지만 대중에게 범죄의 실상을 납득시켜서 자신들이 당한 고초에 어느 정도의 공감을 얻어내려는 희생자들의 노력은 시사하는 바가 크다. 그렇게 되면 잘못을 완전히 시정할 수는 없어도 처벌과 보상으로 이어질 수도 있기 때문이다.

따라서 비판적 기억의 형성을 위해서는 목격담의 공유와 상이한 증언들의 대조, 상충하는 주장들의 검증이 필수적이다. 사람들은 참혹한 과거의 부담에서 벗어나면 생존자의 죄책감에 대처할 수 있지만, 기억은 모리스 홀바크스(Maurice Halbwachs)가 지적했듯이 하나의 사회적 과정이다. 스필버그의 회견은 상이한 경험을 듣고 다양한 설명을 비교함으로써 고통의 실제 면모가 부각되는 과정을 잘 보여준다. 필자가 『산산이 조각난 과거』(*Shattered Past*)에서 주장했듯이, 그러한 교류는 실향민 또는 독일 추방자 집단들로 하여금 인정과 배상 요구의 토대로서 박해의 서사를 표준화하는 집단적 회상을 형성할 수 있게 해준다. 상이한 이해관계가 후원하는 상충하는 해석들이 공적 논의에서 표출되는 것은 기억 문화를 만들어내는 과정의 필수적인 부분이다. 그래야만 사회가 대중매체와 학교에서 어떠한 역사적 해석을 채택할 것인지를 결정하게 되기 때문이다.[40] 정부의 힘에 따른 위로부터의 결정이 아니라 시민사회가 주도하는 열띤 토론이야말로 민주주의를 지탱하는 다원주의적 기억을 발전시키는 필수요소이다.

상호 이해를 촉진하려면 그러한 공적 기억이 논쟁적 사건들의 진실 발견을 통해 선전이 믿을 만한 것이 아님을 입증하고자 하는 부단한 노력에 기반을 두어야 한다. 발칸전쟁에서 나토는 밀로세비치가 침략자라고 주장했지만, 러시아는 세르비아인을 서방의 음모의 희생양으로 묘사했다. 스레브레니차 학살극의 비극적인 전모는 탐사 저널리즘과 수차례의 재판을 통해서야 비로소 공개적으로 알려졌다. 네덜란드는 감금된 남자들과 소년들을 보호하기를 거부한 푸른색 헬멧을 쓴 자국 평화유지군의 비겁함을 축소하는 데에 관심이 있었다. 세르비아 정부와 보스니아 내 세르비아 공화국의 그 분파는 8천 명의 남자를 대량 학살한 것을 숨기고 싶어 했다. 그리고 그 사건이 제2차 세계대전 후 유럽 대륙에서 벌어진 최대의 학살임은 틀림없지만, 보스니아인들은 이를 과장하려 했다. 라도반 카라지치(Radovan Karadzic)와 라트코 믈라디치(Ratko Mladic) 같은 가해자들이 저지른 박해는 헤이그 국제형사재판소가 유사한 대량학살의 죄를 물어 크로아티아 안테 고토비나(Ante Gotovina)

39 Steven Spielberg, *The Last Days: Steven Spielberg and Survivors of the Shoah Visual History Foundation* (New York, 1999).

40 Konrad H. Jarausch and Michael Geyer, *Shattered Past: Reconstructing German Histories* (Princeton, 2003).

장군을 기소했을 때에야 비로소 믿을 수 있는 이야기가 되었다.[41] 이러한 사례들에서 다양한 주장들의 진실성을 자세히 조사할 책임은 학자들에게 있다.

추악한 과거에 대면할 때 마지막 어려운 과제는 좀 더 건설적인 미래의 토대로서 용서를 촉진하는 것이다. 넬슨 만델라(Nelson Mandela)와 데스몬드 투투(Desmond Tutu)의 영감을 받아 세워진 남아프리카공화국의 '진실과 화해 위원회'는 백인 우월주의 아파르트헤이트 정권이 남긴 뿌리 깊은 증오를 극복하는 데 유용했음이 입증되었다. 라틴아메리카의 경우와 마찬가지로 그 목적은 처벌이 아니라 이전 정권이 자행한 범죄들에 관한 개인적인 위로와 집단적인 각성이었다. 비판자들은 불의에는 법적 시정이 필요하다고 이의를 제기했지만, 과거에 일어난 범죄를 완전히 드러낸 것만으로도 무엇이 내부의 조화와 외부적 평화의 토대가 될 수 있는지에 관한 대중의 인식을 형성하는 데 도움이 되었다.[42] 그래서 동유럽의 다른 나라들도 자국의 공산주의 시절의 문서를 공개했다. 독일의 철학자 카를 야스퍼스(Karl Jaspers)는 홀로코스트의 어둠 속에서도 다음과 같이 올바르게 주장했다. "일어났던 일은 일종의 경고이다. 그것을 잊는 것은 죄악이다. 그것은 계속 기억되어야 한다. 그 일은 일어날 수 있었고, 앞으로도 언제든지 일어날 수 있다. 그것은 오로지 지식 속에서만 예방될 수 있다."[43]

41 Isabelle Delpla, Xavier Bougarel, Jean-Louis Fournel, eds., *Investigating Srebrenica: Institutions, Facts, Responsibilities* (New York, 2012).

42 Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: Facing Challenge of Truth Commissions* (New York, 2001).

43 Karl Jaspers, *The Question of German Guilt* (New York, 1948).

통합적 휴머니즘을 통한 갱생

미셸 마페졸리
파리5대학

성 어거스틴에게 진리에 이르는 고귀한 길이었던 단어 '카리타스(*caritas*, 자선을 뜻하는 영어 charity의 어원)'의 뜻은 현대를 거치면서 크게 약해지기는 했으나, 여러 자선활동 속에서 새롭게 생명력을 얻고 있다. 이 카리타스는 사랑을 내포하는 사회적 연대로서, '돌봄(care)'의 모든 주제는 바로 여기에 함축되어 있다.

물론 여기서 말하는 사랑은 개인적인 영역으로 축소할 수 있는 그런 사랑은 아니다. 두 사람이 서로에 대해 갖는 감정을 뜻하는 것도 아니다. 여기서 말하는 사랑이란 전적으로 '함께 있음'의 방식이 싹트고 꽃피는 전체적 분위기를 편의상 지칭하기 위한 용어다. 이것은 또 다른 형태의 사회적 연대의 근간이다. 새롭다고는 할 수 없지만 어떤 이유에서든 현대에 들어와 잊혀졌거나 적어도 주변으로 밀려난 방식이다. 현상학적 시각에서, 진실의 본질이 드러나고 '밝혀지는' 데 있다는 인식에 동의한다면, 어거스틴적 관점에서 진리와 '카리타스'를 연결 짓는 것은 시의적절한 선택이다.

그것은 모두에게 확연히 주어지는 진리도 아니고, 선험적인 의미에서의 진리도 아닌, 진리의 그리스어 어원 '*aletheia*(숨김이 없음, 열려 있음을 뜻함)'의 의미에 가장 가까운 의미에서의 진리, 즉 망각되지 않는 것, 베일이 벗겨진 그런 진리이다.

그 진리란 여기서는 사회적 활동 속에서 정서(affect)라는 은밀한 영속성이 드러나는 것을 뜻한다. 이러한 인식에서는 충만한 의미에서의 삶만이 그에 대한 권리를 가진다. 그렇다면, 하이데거가 즐겨 쓰던 표현을 빌리자면 전체성(entièreté) 속에서의 삶의 이러한 요소들에 접근하기 위한 '변증법적 성숙'을 보여주어야 할 것이다. 바로 이 점에서 추상적이고 일방적이며 '현실세계'의 한 측면에만 국한된 생각은 다원적 측면을 분별할 줄 아는 구체적인 생각과 차별화된다. 따라서 우리가 할 일은 어떤 일을 도래하게 하는 구체적인 단어, 어떤 일의 요소를 드러내며 감추어진 진리까지 밝혀내는 그런 말을 찾는 것이다. 위기에 빠진 사회에서 찾을 수 있는 '치유(healing)'가 숨어 있는 곳은 바로 여기, 여기뿐이다.

그러나 정서의 역할을 인식하고 '사랑의 질서(*ordo amoris*, Max Scheler)'의 본질적 논리를 밝히기 위해서는 일방적이고 일의적인 '올바름(correctness)'을 지칭하는 데 어울리는 것과는 달리, '있는 것'을 말하는 기능을 담당하는 것은 오래된 기억, 즉 '전통'의 확성기뿐이라는 점을 인식해야 한다. "메아리가

되는 것은 의견을 갖고 어떤 관점에 가치를 부여하는 것보다 더 어렵고, 따라서 더 드물다. 메아리가 되는 것은 생각의 인내력이다(하이데거).” 삶이 불가분하고 삶의 진리 또한 불가분하기에 메아리가 되는 것이다.

이는, 한편으로 치료하고 치유하는 정서와, 다른 한편으로, 권력, 지식, 예측을 뜻하는 정치가 별개의 존재는 아니라는 뜻이다. 감정이 공적인 삶과 사적인 삶을 지배한다는 뜻이다. 이상하게 보일 수 있지만 누구도, 또 무엇도 이와 같이 이해된 ‘사랑(카리타스, 케어)’의 격정에서 자유롭지는 않다. 행정에서, 노조활동에서, 직업적 노력에서, 다양한 모든 일에 대한 반응에 있어 ‘감정’이 하는 역할 등의 이 모든 것은 사회적 유대관계를 형성하고 지속하는 데 필요한 모든 요소들에 대하여 더 많은 명석함을 갖추도록 할 것을 요구한다.

간단히 말해 과거의 ‘에로스’를 이해하지 않고는 과거를 이해할 수도 없다. 현 시대를 특징짓는 정신적 분위기에 대해서도 마찬가지이다. 우리는 우리가 상속받은 강박과 광기에 종속되어 있다고도 말할 수 있다. 한 민족은 머나먼 곳으로부터 오고, 지나갔다고 믿어야 했던 열정과 감정에 종속되어 있다. 이념적 편견, 인종차별적 반응, 다양한 관습과 풍습, 특정한 언어 습관, 문화적 관용어법에 이르기까지, 그야말로 합리적인 존재와 사유의 방식은 많지만, 무엇보다 인류의 긴 역사 속에 침전된 정열에 빚지고 있는 것은 ‘문화적 전통’의 방식이다.

고대에 말해졌고 행해졌던 것들은 우리가 기억하지 못할지라도 한 사회체(corps social) 전체 속에서 지속적으로 영향력을 미친다. 이러한 집단적 열정과 감정의 침전을 극복했다고 믿었지만, 이제 다시 그것이 힘을 발휘하고 있는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 사회적 역능(puissance sociale, 모든 사회생활에 영양을 공급하는 ‘지하수층’)의 분석적인 관점에서 보면 에너지와 사랑 사이에는 차이가 없음을 인정해야 한다. “현자들은 같은 것을 에너지라고 부르고, 신비주의자들은 보편적 사랑이라 부르는 것이다.”

바로 이것이 우리가 언어적 신중함, 그리고 학문분야적 폐쇄성(심리학, 사회학, 철학, 신학 등)을 넘어서 모든 ‘함께 존재함’의 시발점이 되는 열정의 기저를 파악하는 것이 좋은 이유이다. 공감(*cum sensualis*)을 뜻하는 사회적 합의는 결국 공유되는 감정이기 때문이다. 이것이 바로 자신의 합리주의 안에서 ‘사회계약(contrat social)’이 잊어버린 것, 모든 분야에서 감성적 협약(pacte)을 통해 재발견하고 있는 것, 사회적 ‘치유’가 가능함을 이해할 수 있게 하는 것이다.

개인적인 ‘자아(나)’가 성립되기 시작한 것이 르네상스 시절부터임을 떠올려 보자. ‘자신’을 구심점으로 하는 ‘나는 생각한다’라는 명제의 발명과 함께 발생한 패러다임의 전환에 대해서는 역사학자와 철학자들이 충분히 보여주었다. 모든 것은 자신에 의해, 자신을 위해 생각하고 행동하는 이 개인으로 귀결된다. 세계가 ‘나’에 의해 흡수된다. 현대성을 특징짓는 다양한 종류의 이기주의(도덕적, 경제적, 사회적, 정치적, 국가적 이기주의 등)의 원천인 인식론적 자아주의(égotisme)의 뿌리가 바로 여기에 있다.

파노프스키(Panofsky)는 유럽 중세시대에 이 ‘나’가 중심으로부터 벗어나고자 하는 성향을 지녔음을 잘 분석했다. 즉, ‘나’는 나를 둘러싸고 있는 세상에 던져지고, 그것에 의해 흡수된다는 것을 잘 보여준다. 이 시대의 분위기에는 강한 의미에서의 이타주의가 존재한다. 이 용어에 도덕적 함의를 부여하지 않으면서, ‘나’가 무엇인지를 결정짓는 것은 타자, 즉, 사회적, 지리적, 사상적, 이념적 이타성

이다. 이러한 이타성은 각자가 누구이고 사회적인 세계 그 전체는 무엇인지를 알려 주고 형태를 부여하는 형식(forme formante)이라고 할 수 있다.

이것이 인식론적 의미에서의 '이타주의'이다. 주관성의 발현은 어떤 장소, 어떤 집단, 어떤 종교에 객관적인 소환을 출발점으로 하여 시작된다. 즉, 우리는 개인이면서, 사회체에 속해 있다. 말하자면 우리는 감각과 감성적인 것에 중요성을 부여한다. 이러한 '현실주의'는 토마스 아퀴나스의 것이기도 했다. "왜냐하면 감각도 모든 종류의 인지력과 마찬가지로 이성의 한 형태이기 때문이다." '이성의 형식'으로서의 감각 그것은 육체와 정신의 결합에 주목하게 하지 않는가? 필자는 이 결합을 '존재의 전체성'이라 칭한다. '감성적 이성'은 이러한 전체성에 적절히 접근할 훌륭한 방법론적 수단이다.

분명한 것은 이러한 감성의 '인식능력'이 전근대적 직관과 실천을 재발견하고 있는 포스트모던 패러다임의 중심에 있다는 사실이다. 중세 시대 인간의 전체성, 전통사회의 인간의 전체성은 포스트모던 사회의 모자이크를 구성하는 다양한 부족들(성적, 음악적, 스포츠적, 종교적 집단)의 '전일주의(holisme)'와 일맥상통한다.

분리는 더 이상 통용되지 않는다. 통용되는 것은 현대적 사유가 손쉽게 갈라놓았던 결합, 모든 요소 사이의 결합과 상호작용이다.

자연은 문화와 화합하고, 육체에는 정신성이 부여되고, 유물론은 신비적이 되며 고풍주의는 기술화된다. 노동은 창조적이 되면서 미래지향적으로 변하고, 진보성은 전통적인 것을 흡수하며 사회적 윤리는 미학화된다. 모든 것이 그런 식이다. 이러한 모순은 사실상 사회를 구조화하는 데 리비도가 얼마나 중요한 역할을 하는지 보여 주는 것이다. 전통사회의 고유 특성이었던 유기적 연대의 모습에 따른 포스트모던 시대의 정신은 모든 사회적 질서형성 과정에서 가장 중요한 위치에 다양한 정서를 다시 올려놓는다.

이처럼 이성과 감각을 결합하는 세계관은 과거에도 물론 있었다는 점을 상기할 수 있다. 분명 현대성은 자연과 개인적 육체, 그리고 주변환경에 대한 무차별적 지배에 기반을 두고 있다. 하지만 이와 같은 문명의 기능주의화와 생산지상주의의 과정에서 '탕아(libertines)'들은 예외가 된다.

17세기의 선구자들은 에로티시즘의 애호가이면서 동시에 '금서'의 애호가이기도 했다. 그들은 얼마나 '도덕과 종교'를 (거의) 공개적으로 경멸했으며 그와 동시에 '금지된' 철학에 매혹되었던가.

여러 급진적 저술가 중 베벌란트(A. Beverland, 1650–1716)를 생각해 보자. 그리스와 로마 역사의 전문가였던 그는 '급진적 계몽주의'의 주역으로서 리비도를 해방시키고 열정을 찬미하는 데서 출발하는 생(生) 철학을 발전시킨 인물이다. 인류의 보편적이고 근본적인 특징을 구성하는 것은 바로 이 모든 것이다. 이 점에서 그는 범신론의 개념과 에로티시즘의 일반 이론에 대한 훌륭한 분석가였다. 즉, 종족번식이라는 '기능성'으로 축소되는 것이 아닌 그 전체성 안에서의 삶에 생명력을 부여하는 에로티시즘을 잘 분석했다고 볼 수 있다.

'전쟁, 정치, 그리고 종교'를 경멸하며 "철학적 정신과 유머의 섬세한 결합, 불손한 필체, 그리고 고상한 쾌락 추구를 통해 비슷한 부류와 차별화를 추구"했던 생테브르몽(Saint Évremond)도 마찬가지다. 전형적 자유사상가인 생테브르몽은 열정의 자유와 지성의 자유 사이에 긴밀한 연결고리를 형성하고 이를 정당화하는 데 전념했다. 어떤 것도 구체적 현실로부터 추상화될 수 없으며, 오히려 그 반대로 더할 나위 없이 구체적 현실 속에 뿌리를 내린다. 생테브르몽과 같은 사상가들은

보도록 주어지고, 살도록 주어지는 것들의 늘 새로워지는 아름다움을 감상할 줄 아는 진정한 휴머니즘의 오래된 이상을 고수했다. 사물을 쉬도록 하고 '존재하는 대로' 둠으로써 그 안에서 육체와 정신이 그들에게 상응하는 부분을 항상, 또 새롭게 발견하는 그러한 쾌락에 참여한다.

사회적 감성이 잘 부각시키는 것은 편협한 이성 뒤편에 삶의 역능이라는 본능적 힘이 존재한다는 것이다. 정신적인 동기, 사회적인 동기, 민족적인 동기, 교육적인 동기 등 무엇이 되었든, 논리적 추론이 아닌 심리적 작용을 통해 그들의 목적에 도달하는, 합리적이지 않은 모든 동기들이 여기에 속한다.

바로 여기서 정치적 생활, 사회 생활, 경제 생활에서 얼마나 중요한지는 우리 모두 알고 있는 신앙과 신념의 근원을 찾을 수 있다. 비합리적이 아니라 "합리적이지 않은" 동기(causes "non-rationnelles")라는 표현을 기억해 두자. 결국 도구적 이성에 의존하지 않음에도 불구하고, 즉 어떤 구체적인(그리고 요원한) 목표를 추구하지 않음에도 불구하고 이러한 동기들은 이를 소유하는 집단의 체험으로 표현되는 어떤 내적인 이성을 갖고 있다. 이에 대해서는 '합리-생기론(ratio-vitalisme, Ortega y Gasset)'을 언급할 수 있다.

합리-생기론의 특수성은, 있는 것은 '있는 그대로' 두고, 무엇이 '되어야 하는지' 또는 무엇이 되었으면 좋겠는지를 구체적으로 강제하는 외부로부터의 도덕적 명령을 강요하지 않는다는 점에 있다. 하이데거도 바로 그렇게 해서 욕망의 힘을 다음과 같이 특징지었다. "욕망의 힘이란 그 덕분에 무엇인가가 존재의 힘을 얻는 것이다. 이 힘은 본질적으로 가능성이다 (후략)." 존재할 수 있음, 존재하게 둠, 존재하게 함 사이에는 논리적 연결고리가 있다. 철학적 정의를 넘어서서 이 논리적 연결고리가 가장 잘 표현되는 것은 욕망, 취향의 공유, 끌림의 과정, 즉, 괴테의 말처럼 '선택적 친화력'의 표현 속에 요약될 수 있는 모든 것을 본질로 하는 포스트모던 커뮤니티(집단)의 구성을 통해서다. 바로 이 점이 통합적 휴머니즘의 결과로서 얻어지는 '치유'의 근거일지도 모른다.

합리주의적 오성을 난처하게 하는 것은 타인에 대한 관계가 자연적 세계와 사회적 세계에 대한 행동보다는 '존재하게 둠'에 기초를 두고 있기 때문이다. 하지만 여러 측면에서 볼 때 이 시대의 정신적 분위기를 특징짓는 것도 바로 이러한 무람없는 태도이다. 정치에 무관심해지고, 다양한 형태의 앙가쥬망에 권태를 느끼게 되고, 대부분의 사회현상이 쾌락주의적 분위기에 물드는 모든 변화는 뚜렷이 목적화된 에너지가 포화상태에 이르렀으며 열정을 내포하는 에너지는 소생한다는 것을 분명하게 보여 준다.

요컨대 에너지는 누적되지 않는다. 에너지는 소비된다.

하지만 분명히 해야 할 것은 이처럼 현재주의적 에너지로서의 의미를 내포하는 리비도는 순수하게 생식적인 섹슈얼리티로 축소되지는 않으리라는 점이다. 융의 모든 작품에서 잘 드러나듯 이는 일반적인 모든 문화의 기저에서 재발견할 수 있는 정신적 에너지를 뜻한다. 그러한 에너지는 이 문화의 모든 면, 즉 예술, 일상 생활, 경제, 정치 등 어디서나 발견된다. 이것이 일반적인 의미에서의 리비도로서, 상징적 질서의 기저이고 '함께 살아감'을 지칭하는 다른 방식이다. 필자는 여기서 이것을 '사랑의 질서(*ordo amoris*)'라고 부른다. 진정한 휴머니즘의 질서다.

이 정신적 에너지는(분명히 해 두자. '객관적인' 의미에서의 정신이다) 이 모든 습관, 다양한 유전적 금기들로, 그리고 함께 존재함의 쾌락과 욕망이 그 안에서 둥지를 튼 여러 '주름들'로

이루어진다. 감정에 뿌리를 둔 존재에게 있어 사랑은 허약하기 그지없는 개인으로서 칩거하는 것도 아니고, 경제적인 '듀오(커플의 경우)' 상태로 후퇴하는 것도 아니다. 사랑은 지속적인 생성 중에 있는 회절상태이다. 이로 인해 모든 정치적 현실의 신비주의적 기초가 되는 '사회적 정서(affection societatis)'가 형성된다. 사회적 정서의 효과는 재조명되기 시작했다.

할리퀸 소설 컬렉션이나 어린이 전집에나 쓸 만한 달콤한 내포적 의미를 일단 제거하고 나면 '사랑에 빠졌다'라는 말은 비밀리에 사회 관계를 조성하는 에너지를 이곳 저곳에 흩뿌리는 일종의 분산적 총체가 된다. 과도함, 유희, 몽환, 상상이 중요한 역할을 하는 사회성의 핵심인 것이다. 그것이 설혹 역설적으로 명료하면서도 무의식적으로 인간의 조건의 수락을 용이하게 하면서일지라도 그렇다.

우리는 하이데거가 '존재'라는 단어에 대해 했던 명상을 이러한 '사랑에 빠진 상태'에도 적용할 수 있다. "무한, 이를 무엇으로 이해해야 하는가? 무한이라는 말은 보다 완전한 표현인 모두스 인피니티부스(modus infinitivus), 즉 무한함과 불확정의 세계라는 표현의 줄임말이다."

사실 정서에는 분명 무한정성이 있다. 그래서 정서는 풍부하게 널리 퍼져 나가고, 사상가와 시인들, 연인들이 이 측면을 찬미한다. 정서는 본질적으로 배가되고 파급될 수밖에 없다. 정서는 정신적 전투의 탄환이다. 바로 그래서 정서는 모든 이들과 모든 것을 변모시킨다. 또한 바로 그래서 정서는 열광케 하는 힘이 있고, 그 힘은 우리가 알다시피 전염성이 있다. 정서의 전염력이란 무엇을 의미하는가? 모든 분리된 것은 심층적으로 재결합을 원한다. 이것이 사랑의 질서이다! 분별이 현대성의 궁극적 귀착점이었다면 융합은 포스트모던의 벡터라 할 수 있는 것이다.

바로 이 때문에 사람들 사이에 공유되는 보편적 열정은 공화국의 어원인 레스 푸블리카(res publica), 즉 모두에게 공통적인 '공공의 것'에 내포되는 내적 감정이 되는 것이다. 후자는 감성의 잠재력에 의해 퐁요롭게 되지 않는 약간의 이성으로 간단히 파악할 수 없다. 그리스의 지혜에서 '에로스'는 지혜와 쾌락의 혼합체였다. 바로 이 '교차성'이 공동체적 이상의 중심이다. 모든 형태의 일방성과는 달리 이 교차성은 사슬의 두 끝, 즉 사유와 욕망을 둘 다 잡고자 한다. 대중적 지혜의 진정한 기초도 바로 이 교차성에 있다. 우리가 인터넷에 고유한 소셜 네트워크에서 찾을 수 있는 것도 이것이다.

'감성적 이성의 찬미,' 또는 (같은 말이긴 하지만) 올바른 이성과 대중적 상식을 결합할 줄 아는 것이 바로 현대성의 태생적 오류인 분리(séparation)의 오류를 극복하는 비결이다. 분리로 인해 우리 시대는 비싼 값을 치르고 있다. '분석적 이성(즉, 분리하는 이성)'으로 인해 우리가 알고 있는 과학적 진보가 가능했고, 사회생활을 윤택하게 한 기술적 발전이 가능했지만 그로 인한 안녕은 더 나은 삶을 희생시킴으로써 얻어진 것이기 때문이다. 생태계가 훼손되고 집단적 감각이 후퇴했으며 정신이 우매해진 것은 가장 명확한 희생의 증거이다.

도발적으로 들릴 수 있지만, 이것이 격앙된 의식의 우세함, 그리고 그것의 결과인 주관주의는, 그러한 의식이 각 개인의 비좁은 요새에 갇혀 서로 소통할 수 없다는 데에서 정점을 찍는다. 정치적, 이념적, 그리고 종교적 확신 속에 덮어씌워진 의식이 할 수 있는 것은 같은 무기로 무장한 다른 의식과의 전투뿐이다. 추론하는 이성은 그 논리가 탐닉하는 전쟁의 소음에 시달린다. 이러한 전투의 원인과 결과인 합리주의적 체계는 본질적으로 치명적이다. 결과는, 죽음으로 모든 것이다.

엄밀한 의미에서 이런 체계는 편집증(paranoia, 잘 짜인, 위로부터 덮어씌우는 일방적인 사유체계)이며, 전통, 장소, 민족, 문화 등 우리가 속한 모든 현실에 대한 부정이다. 그것은 '나는

생각한다'의 대척점에 서면서, 이전 시기부터 내려왔거나 나를 둘러싼 이타성에 의해 내가, 우리가 사유되게끔 하는 모든 것들이다.

결국 현대의 대 신화인 (진보주의 스스로는 그렇게 생각하지 않지만) '진보주의' 속에도 편집증은 존재한다. 진보주의는 사물의 점진성(progressivité), 즉 자연적, 사회적 세계 속으로의 연루(implication)와 살아있는 생명의 감성에의 뿌리내림을 망각하고 있다. 점진성의 개념은 포스트모던의 생태철학(ecosophie)에 이르러서야 다시 살아난다.

'전일주의적(holistic)' 관점에서 볼 때, 즉 인간적 소여의 전체성을 감안하여 볼 때 포스트모던의 생태철학은 인간 본성의 모든 합리, 감성, 본능, 감정적 측면을 가역성의 논리 속에 내포한다. 인간이 타인과 공유하는 한 공간에의 적응을 뜻하는 아비투스(habitus: 아리스토텔레스, 성 토마스 아퀴나스)도 마찬가지이며, 어떤 특정한 생물학적 환경 속에서의 뿌리내림과 성장도 마찬가지로(슈펭글러) 포함된다. 이는 이성과 감성, 육체와 정서가 모든 잠재력을 풍부히 갖춘 사회적 '현실세계'로 회귀하면서 발생하는 혁명이라 할 수 있다.

그래서 정서에 모든 중요성을 부여하는 감성적 생태철학은 현대적 표준병(normopathie)의 대안이라 할 수 있다. 종교적인 복종이든, 도덕적이거나 정치적인 복종이든 무엇이 '되어야 한다'는 표준병의 논리는 같다. 표준병은 모든 리스크를 제거하려 애쓴다. '제로 리스크'의 이데올로기는 극단으로부터 안정을 추구하고 일상 존재를 살균하여 항체에 대한 저항력을 떨어뜨리고, 심지어 속세를 구성하는 조건인 역경과 난관에 대응할 능력을 마비시킨다. 하지만 남용과 넘침, 내지는 무질서에 대한 공포는 가장 대중을 우둔하게 하는 보수주의를 초래한다. 반면, '전일주의적(Holistique)' 이해는 사회적 치유를 가능케 한다.

정서의 중요성이 부각되는 현상은 '카오스'와 '코스모스' 사이, 질서와 무질서 사이에 이루어지고 있는 대화를 연상시킨다. 호모 사피엔스가 호모 사피엔스인 것은 호모 데멘스와의 관계 맺기를 통해서일 뿐이다. 생기론(vitalisme)은 구조적으로 양면성을 띨 수밖에 없다. '대지의 노모스'가 존재할 수 있는 것은 아노미와 이율배반이 있기 때문이다. 내적이고 애매하며 다원적이고 다신적인 이러한 법의 양면성은 자연 그 전체의 운동이나 역동성과 다르지 않다. 정신과 육체는 다양한 충동 속에서 끝없이 혼연일체가 된다. 어쨌든 육체의 악마라는 말은 이처럼 뿌리내린 정신의 좋은 예시이다. 민중적 지혜가 '관능적 정서(*affectus carnalis*)'라고 칭한, 이 세상에 적응하고 세상의 쾌락을 향유하는 데에 있는 인간적 충동은 바로 이것이 아닐까?

따라서 '사랑'이 중요한 역할을 차지하는 사회적 질서형성 과정 안에서 존재하는 것(ce qui est)이 시작된다. 이는 심장에 대한 뇌의 오랜 지배의 끝이다. 이는 물론 오귀스트 콩트(A. Comte)의 직관이기도 했다. 과거에 그의 직관은 다소 경멸적인 방식으로 정신착란적인 몽환의 대상으로 치부되었다. 그는 '인류교(Religion de l'Humanité)'에서 "정신의 운명은 지배하는 것이 아니라 섬기는 것이다. (중략) 결국 진정한 지휘권은 무엇보다도 힘을 요구하고, 이성은 단지 빛을 가질 뿐이다. 어디선가 일시적 충동이 다가와야만 하는 것이다."라는 확신을 드러내기도 했다.

자신의 이론적 '편집증' 때문에, 또는 그 덕분에, 충동의 역할이 인간의 역동성을 말하는 다른 방식인 충동의 역할을 강조하는 명석한 지적이다. 역동성(라틴어로 힘을 뜻하는 *dunamis*), 에너지, 정서, 리비도 등 어떤 이름으로 지칭하든, 이는 본래적인 충동이다. 개인적으로든, 집단적으로든, 그

충동은 생의 약동(élan vital)의 근원이고, 그 충동이 기본적인 지휘권을 갖는다. 이 기본적인 요소를 잊어버렸기 때문에 우리는 인간이라는 식물(plante humaine)의 뿌리 뽑힘에 상관적인 사회생활의 추상화에 도달한 것이다.

사실 음악적 히스테리, 스포츠적 집단문화, 정치적 흥분, 종교적 환상, 기타 여러 감정을 나타내는 표현들, 이처럼 다양한 작금의 사회현상을 이해하자면, "정신은 언제나 심장의 조종자이다"라는 오귀스트 콩트의 예리한 표현을 다시 기억해야 할 것이다. 지금은 뒤르켕 학파의 모든 저술이 건조한 도식화의 대상이 되기는 했지만 그 전까지 뒤르켕(E. Durkheim)과 뒤르켕 학파는 집단적 의식에서 정서의 역할에 대해 훨씬 열린 이해를 지니고 있었다. 그래서 그들은 주저 없이 사회학을 '암시된 욕망(désirs suggérés)'의 과학으로 간주했다. 흥미롭고 좋은 예견의 공식화인데, 그들에게 있어 사회학이 강조하는 것은 집단적 의식의 역할뿐 아니라 모두가 공유하는, 또 개개인이 마법처럼 '참여'하고 연대하는 무의식의 역할이기도 했다.

한 문화 고유의 신호를 분별하고 해석하는 해석학적 접근에서는 감정 표현을 주의 깊게 살필 수밖에 없다. 감정은 '상징적'이다. 이는 용어의 강한 의미에서 그렇다. 타인을 인식하는 과정, 즉 이타성을 출발점으로 하여 스스로가 '태어나는' 과정이다.

따라서 논리와 이성의 결합을 통해 얻어지는 것은 보다 강렬한 '깨달음'이다. 섬광처럼 강렬한 깨달음은 사소한 이성으로 얻어지는 명료함이나 그 인식론적 표현인 합리주의로 축소되지 않는다. 이러한 깨달음이 불러일으키는 영감을 종교적, 도덕적, 사회적 제도들은 항상 불신했다. 그렇다 하더라도 변함없는 것은 학자들의 의견, 도덕적인 '억견'을 초월하여 현대의 부족들 속에서 수없이 많은 예를 찾을 수 있는 사회의 '신비'를 이해하고자 한다면 주목해야 할 것은 바로 그런 영감이라는 사실이다. 이 사실이 분명하다는 것은 공적 생활의 모든 분야에서 '영감을 받은 사람의 수'가 늘어나고 있음(이를 부정적으로 해석하지 않는다면)을 통해 알 수 있다.

심층 생태학, 종교적 부활, 카리스마적 운동, 정치적 극단주의, '게이'적 광기, 비교(秘敎)주의의 재유행, 언론의 미메티즘, 스포츠적 집착, 과학과 노조참여를 혼동하는 이론적 급진주의에 이르기까지 '시대정신'을 특징짓는 이러한 '영감'의 사례는, 다행히도 그리고 불행히도, 수도 없이 많다. 그리고 적어도 이러한 영감, 또는 '계시'을 받은 이들은 그들이 의식하지 못했던 논리적 순응주의에 따라 생각하고 행동했다. 이러한 점에서 보면 어떤 대학의 동아리나 어떤 성적 부족의 '전파 목록' 몇 개만 '서핑'해 보아도 기계적 모방(미메티즘)의 범위가 얼마나 큰지 쉽게 파악할 수 있다.

앞에서 언급한 사례에서 '모방의 법칙'은 정서의 전염력에 기반한다. 우리가 어떤 형태로 생각하고 행동하는 것, 무엇인가를 신랄한 말로 공격하고 종교재판에 처하는 것은 반성적 근거 없이 선험적으로 이루어진다. 하지만 우리가 어떤 자선활동에 참가하고, 어떤 집단적 감정에 공감하고, 구체적인 형태의 연대활동이나 일상적 관대함에 참여하는 것 또한 이런 소속감에 의한 행동이다.

소속감, 소속 관계! 기계적인 연대를 실제적이고 유기적인 연대로 변화시키는 이처럼 침투하는 정서는 통과의례적 구조의 성격을 띤다. 사람들은 판단하지 않고, 주인을 따른다. 비판적 정신을 행사하지 않고, 사물의 질서를 더 깊이 파고들려 한다. 60년대식으로 말하자면 '국가의 이데올로기적 도구'를 궤변론적으로 정의하지 않고, 그 대신 유비를 만들어내고 메타포를 활용한다. 말하자면 사람들이 복잡하고 불안정하며 실존적 역동성으로 가득 찬 '실재(Réel)'의 궤적을 좇는 방식은

시(詩)적이다. 경우에 따라서는 어느 순간 충동적으로 사람들은 한꺼번에 '분개'한다. 자신과 자신이 속한 집단에게 최선의 결과를 이끌어내기 위해 있는 그대로의 세상에 적응을 시도하는 경우가 가장 흔하다. 세계와의 동조, 타인과의 동조는 모든 체험의 공통분모다.

이 모든 논의는 결국 다시 사회적 존재의 기저, 이 기저에서 일어나는 무의식적 동요로 귀결된다. 지배적 지식, 기능주의적 '기술자'들의 지식이 아닌, 사회체의 모든 미세한 구멍에서 솟아나는 생기론에 상응하는 유기적인 것(organique)의 사유를 정립해야 할 필요가 여기 있다. 이것이 "사회적 힐링"의 핵심이다. 더 이상 성수(聖水)가 나오는 수도꼭지의 사유가 아닌, 도덕주의의 사유가 아닌, 원양항해와 같은 사고에 고유한 귀족주의적 자유를 활용할 줄 아는 사유가 필요한 것이다.

마르셀 프루스트(M. Proust)도 "사람들은 불행할 때 도덕적이 된다"고 말하지 않았던가! 하지만 우리가 경험적으로 목격할 수 있는 것은 분명 일반화된 쾌락주의의 부활이다. 파국주의적 분석을 퍼붓기 좋아하는 우울한 영혼을 쾌락주의는 성나게 한다. 하지만 이 쾌락주의는 엄연히 존재한다. 아페티투스(*appetites*: 욕구)라는 대중적 표현에서 알 수 있듯 쾌락은 생명의 본능적 욕구로서, 분별력을 가진 이들은 이 본능적 욕구의 영속성과 끊임없이 채워지는 활력을 목격할 것이다. 육체에 대한 숭배, 소비의 즐거움, 이 세계의 상품을 즐기고 현재에 충실한 데에서 오는 쾌락은 그야말로 심층적 '소외', '이성의 상실' 또는 육체와 정신의 악용처럼 묘사되는 경우가 많다. 차라리 그보다는 인생을 즐기는 것을 인정할 수는 없을까?

많이 증가되고 속도가 늦추어진 삶, 일상 생활 속에서 언제나 사랑에 호의적인 대중적 지혜를 드러내는 그런 삶을 즐기는 것이다. 인간 본성에서 나오는 에너지로서의 사랑, 유대교적이고 기독교적인(셈족의) 도덕주의에 의해 거세되지 않은, 오랜 이교도적 기저(이자 유산)의 잔류이며 결국 에로스라고도 부를 수 있는 그런 사랑 말이다.

결국 사회적 에너지론(베르그송이 '생의 약동'이라 칭한 것) 속에서 사랑과 에로스 사이, 사랑의 질서와 사회적 에로티시즘 사이에는 끝없는 왕복운동이 존재하는 것이다. 인간에게만 존재하는 특성인 이러한 충동, 즉 흩어진 것들을 모으고자 하는 열망과 융합에의 갈망을 표현하는 것이 바로 소속감이다. 아마도 이것이 뒤르켕이 '사회적 신성(divin social)'이라 칭했던 것의 향수가 아닐까? 신으로서의 '함께-함,' 내재화하는 초월성!

감성적인 것이 근본적인 자리를 차지하는 사회질서의 분석이 향하는 방향도 이 쪽이다. 지구를 파괴하고 합의를 깨뜨리는 효과를 가진 합리주의를 넘어서서, 신비로운 경험에 대한 직관을 통합할 수 있게 되었다는 뜻이기도 하다. 직관(어원은 *intueri*, 속을 들여다본다는 뜻)은 모든 과학적 발견 가능성의 조건이기에, 이성과 감각을 하나로 묶는 결합을 이해하는 방법론적 수단도 된다. '합리-생기론'은 모든 시대에서 축제와 같은 흥분 속에 그 정점에 달한다. 특히 우리의 시대에는 더욱 그렇다.

이 세계에 대한 부정할 수 없는 욕구, 바로 이것이 '치유'로 가는 길이다! 그 뿌리는 에피쿠로스주의와 스토아주의에서 찾을 수 있다. 두 철학은 각자의 방식대로 이성과 감각 사이의 상호작용 속에서 고유한 척도를 찾을 줄을 아는 쾌락의 세속적 급진성을 입증한다.

척도의 감각은, 되짚어 보자면, 중세의 '신중한 사랑(*amor discretus*)'에서 신중함이란 식별(discernement)의 동의어였다. 이 식별이란 타인과 자아의 정확한 파악, 따라서 한 사람이 타인과의 사이에 쌓을 수 있는 소속관계를 의미한다. 결국 식별에 의해 지배되는 사랑이었던 것이다. 집단,

부족, 복잡하고 유기적인 한 구조로서의 국가에 사회적 연대가 형성될 수 있었던 것은 바로 이러한 사랑을 기반으로 한 것이었다. 그 속에서 지적 능력과 감성은 각각 그들에게 돌아가는 자리를 차지했다.

'카리타스'와 '케어,' 긴밀히 섞인 사랑과 욕망이 어떻게 해서, 또 어떤 점에서 아리스토텔레스가 말하는 헥시스(hexis; 성향 또는 소유로 번역) 또는 성 토마스 아퀴나스가 말하는 아비투스(habitus)의 근간이 될 수 있었는지 생각해 보자. 앞에서 말한 개념들은 우리가 이렇게 또는 저렇게 행동하도록 강요하는 우리 존재의 영구적인 성향을 가리킨다. 따라서 리비도적 에너지가 어떻게 다양한 충동의 원천이 되고, 그로 인해 개인을 움직이고 개인들이 여러 집합체를 형성케 되는지를 쉽게 알 수 있다. 이를 기억해야만 우리는 정서적 끌어당김과 감정적 충동이 주를 이루는 포스트모던 집단의 행동을 더없이 구체적으로 이해할 수 있다.

범신론적 자연주의를 내세웠던 스피노자가 '사랑의 지성'이라고 칭한 것도 이처럼 정서에서 출발해 복잡한 '실재'의 흩어진 모든 요소들을 '함께 연결할(intelligere)' 수 있는 능력이다. 결국 본질적 의미에서의 지성이란 흩어진 것들을 한데 모을 수 있을 때만 유효하다. 지성이 구체적이 되는 것은 이 때이다. 흩어진 것을 모을 수 있을 때 그것이 서술하는 것 자체와 함께 지성은 성장한다(cum crescere). 간단히 말해 지성은 매일의 삶 속에 뿌리내리고 있으며 따라서 공통의 열정에 참여한다.

이와 같은 뿌리내림은 쉬운 일은 아니다. 그만큼 정신은 인간을 구성하는 이 부식층으로부터 스스로를 분리하는 경향이 있기 때문이다. 복잡하고 양면적인 인간의 뿌리로의 회귀라고 정의되는 급진성이, 신플라톤주의에서 말하는 '세계의 영혼'의 동시대적 재활성화를 이해하게 한다. 이것이 바로 근본성(radicalité)의 정의이다. 무의식적 영혼이든 정서적 영혼이든 자연의 영혼이든 이름은 중요하지 않다. 다만 이러한 직관적인 시각이 타자 속에서 자신으로부터 벗어나는 것의 중요성을 부각시킨다는 것만 기억하면 된다. 현대에 자주 쓰이는 감정이입(empathie)이라는 단어는 한 사람과 다른 한 사람 사이의 이러한 상호 작용을 설명하는 말일 뿐이다. 공통된 감정을 느끼기 때문에, 또는 그러한 가역성의 결과물을 얻기 위해서 직관적으로 자신을 다른 사람의 입장에 놓는 것이 바로 감정이입이다.

감정이입은 삶의 충동의 총체로서의 에로스가 '나'를 '나 자신'이라고 하는 중심으로부터 벗어나도록 한다는 점을 잘 부각시킨다. 「향연」에서 플라톤은 사랑은 자신의 빈곤의 상태를 인정하고 타인이 필요함을 인정하는 것임을 보였다. 요컨대 완벽함이란 '나'가 아닌 '우리' 속에 있는 것이다.

몇몇 곳에서 근원을 찾을 수 있었던 이 신비로운 경험을 우리는 포스트모던 뉴에이지에서 다시 만난다. '스스로를 해방시키자(to free oneself)'라는 구호는 역설적이게도 타인과의 연대 형성을 촉발시킨다. 어떤 이들은 심장(cor-cordis)과 끈(chorda) 사이의 관계도 강조할 수 있었다. 고대 프랑스어에서 동사 'corder'는 함께 공유하는 심장으로부터 온다. 그러니까 사랑은 끈으로 서로 묶는 것이다. 바로 이것이 포스트모던 시대의 부족을 구성하는, 상호관계의 고르디오스의 매듭(고르디오스는 프리기아의 왕. 고르디오스의 매듭은 풀기 힘든 어려운 문제라는 뜻도 있음)이다. 인식론적 개인주의와는 반대로 타자(Autre)에 대한 의존이 가장 중요하게 여겨지는 사랑의 질서가 지배적인 위치를 차지하게 되는 것이다.

다르게 설명하자면 철학자 알랭(Alain)의 매우 온당한 위치를 조심스레 떠올려 볼 수 있다. 그는 '계약주의'에 반대하며 사회는 다양한 감정 또는 우정에 기초해 세워졌다고 주장했다. 그런 의미에서

이러한 형이상학적 가족주의는 물론 사회의 상당부분을 지배하는 자석화(磁石化)의 원인이자 결과이기도 하다. 그런 사회의 기저는 인정하든 인정하지 않든 충동적이고 감정적이며 정서적인, 명백히 에로티시즘을 포함하는 모든 성격을 띤다.

우울, 데카당스, 권태, 쇠퇴, 그 외 다른 파국주의적 수식어들로 급격한 전신쇠약을 진단하는 다소 피상적이고 활기 없는 사회학 이론들에 대해서, 열정과 욕망, 그리고 종류는 같지만 다양한 정서들의 (재)발견으로 인한 실존적 경험을 우리가 얼마나 많이 목격하는지 상기시켜 주면 된다. 이러한 열정과 욕망과 정서는 항상, 그리고 또다시, 옛 것이면서 동시에 아주 젊은 것, 즉 영원한 '함께하는 삶'에 역동성을 부여한다.

이는 때로는 은밀하게, 때로는 반대로 발작적으로 사회체의 골격을 구성하는 '필리아(philia; 애호)'의 논리를 뜻한다. 존재의 비극적 감정을 넘어서 존재를 수용 가능하게 하고, 수용 가능하지 않더라도 완전한 소멸보다는 그것이 바람직하다고 믿게 만드는 것이다. 키케로가 제기한 질문도 거기에 있다. "호의에 의한 위로가 없다면 살기 좋은 삶을 어떻게 살 수 있을까?"

그러한 호의의 '상호주의'는 모든 인적 교환의 경제, 그것의 구조적 '관계주의'를 구성하는 것이기도 하다. 감성과 이성 사이의 끊임없는 상호작용을 바탕으로 한 생태철학이 그 구체적 지혜이다. 상호성, 협력, 연대와 같은 단어들 속에는 완전히 다르면서도 상호보완적인 주체들 간의 지속적 관계 내지는 공생과 같은 의미로 해석되는 모든 것이 담겨 있다. 이는 모든 사회성에서 나타나는 '자연적 건강'이기도 하다. 비밀스럽게 또는 은밀하게 숨겨져 있으면서도 장기적으로 보면 결국 모든 공존, 함께-함(être-ensemble)의 문화를 구성하는 심층적 사회성이다. 문화, 즉 그 단순한 의미에서의 땅, '함께-함'이 태어나고 발전할 수 있는 좋은 땅이다. 어떤 의미로는 역동적인 뿌리내림, 하이데거가 퓌지스(Phusis)라는 개념으로 설명한 출현, 성숙, 부화의 운동과도 유사한 '자연적' 특징이다.

따라서, "사물의 존재는 스스로를 감추기를 좋아한다." 헤라클레이토스의 이 말은 존재의 외양과 심층 사이에 존재하는 끊임없는 대화를 강조한다. 은둔과 은폐와 그림자는 삶의 완전성을 위해 필요하다. 하이데거는 단순한 물리학을 부정하는, 즉 차후에 찾아올 가공의 천국 세계를 바라보며 현 세계를 부정하는 형이'상'학에 대한 비판에서 이를 구체적으로 설명한다. 퓌지스는 "존재가 스스로 개화하면서 우뚝 서고, 존재 자신을 유지하면서 펼쳐지는 것을 뜻한다. 삶의 리듬은 어떤 고정된 점, 존재하는 것의 흐름을 가능케 하고 정당화하는 어떤 근원적 원천에서부터 설명될 수밖에 없다. 외부 세계를 향해 활짝 피어나면서도 자기 자신으로 남아 있는 이러한 존재는 작금의 여러 실천, 특히 청소년들의 실천 속에서 쉽게 찾을 수 있다. '신비적 육체주의'와 같은 모순어법은 내재성(정신, 영혼)으로부터의 펼쳐짐(육체) 기능의 역할을 잘 부각시킨다.

이러한 역동성은 함께-살아감의 구체적인 여러 측면에서 설명된다. '신비주의적' 공존의 역동성이란 개인 모두가 개인을 초월하면서도 개인에 의미를 부여하는 전체의 구성요소에 불과함을 의미한다. 가톨릭 신학에서는 '신비체', 동양적 전통에서 '영체(corps subtil)'라고 불리는, 프리메이슨적 상징의 은밀한 집단적 마인드, 이처럼 해부학적 육체를 초월하여 세상과 타인들의 이타성과 '나' 사이에 '생태철학적' 소속감을 형성하는 이 역동성은, 어떤 의미에서는 확대되고 일반화된 의미의 에로티시즘이라고 볼 수도 있다.

'감성적 생태철학'이라는 표현은, 수없이 표명되고 있는 이 거부할 수 없는 생기론에 이목을

집중시킨다. 공리주의를 초월하여 값을 매길 수 없는 것들의 가치를 강조하는 생기론은, 더 이상 합리주의적 문명으로 축소되기를 거부하는 본능적 문화의 무의식적 표현인, 현대적 기능주의를 폐기하는 사치가 중요하다는 점에 주목한다. 여기서 다시 한 번 하이데거를 음미해 보자. "행동은 어디에나 있다. 하지만 세계의 펼쳐짐(Welten der Welt)은 찾을 수 없다." 그렇지만 이치를 따지는 사교성(sociabilité raisonneuse)의 한계를 뛰어넘는 자발적인 사회성(socialité)을 통해 나타나는 것은 바로 이 세계의 '펼쳐짐', '아름다운 삶'의 추구, 단순한 '안녕'을 넘어서는 그 이상의 존재의 추구이다.

이처럼 조금씩 발전하고 있는 모습을 드러내고 있는 생명의 자발성, 그리고 생기론적 '체계'의 자발성은 존재를 일상적 예술작품으로 만들고자 하는 노력 속에서 표현된다. 또한 상상력에 부여되는 역할이 예전보다 커졌다는 데서도 그 증거를 찾을 수 있다. 이는 모든 사회생활의 분야에서 공통적이다. 정치적, 사회적, 자선활동적, 종교적, 음악적, 스포츠적인 모든 열정을 고양시키는 감정의 격앙도 잊어서는 안 될 것이다. 이 모든 열광 속에서 정열 또는 흥분은 논리적 사고 또는 지적 능력의 자리를 대신해 사회적 '실재'의 이해에 관여한다.

이 시대의 분위기에는 서정성이 존재한다. 이는 집단적 흥분에 의해 열기가 고조되는 낭만적 감수성이며, 후자는 그 동안 분별에만 치중했던 인간의 여러 측면을 전반적이고 총체론적인 시각에서 접근하게 한다. 아마도 미하일 바쿠닌(M. Bakunin)이 '사랑을 통한 갱생'이라 칭했던 것이 바로 이것일지도 모른다. 푸리에(Fourier)는 판타지와 몽환이 사회적 연대를 형성하고 강화하는 힘을 다시 얻었음을 설명하며 에로티시즘의 철학(erotosophy)을 찬미하기도 했다. 보편적 열정(common passion)의 귀환이다.

이 말을 엄밀한 의미에서 이해한다면, 바로 오귀스트 콩트가 '공감적 문화(culture sympathique)'라 칭했던 문제인 것이다. 이 공감적 문화는 인류에게만 있는 고유한 것이며, 인간의 '도덕적 갱생'을 가능케 한다. '감정의 우월함'을 인정함으로써 단순한 이성에 지배되던 사회의 해체를 막는 것이 문제인 것이다. 생태철학은 사회생활 구조의 최상위에 감정을 다시 올려놓았다. 인류의 태고적 기억을 떠올리면서 19세기 이후 몇몇 사상가들이 이러한 사랑의 질서의 귀환을 예고한 적이 있다. 사회적 삶의 갱생을 가능케 하는 것은 바로 이 사랑의 질서이며, 오직 이뿐이다.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

Session 1

전체회의 1
고통과 갈등

1. 기억, 재현, 집단학살 문제의 해결
   / 다니엘 파이어스타인(트레스데페브레로대학교)

2. 네팔의 민주주의 정신 탐색
   / 나라얀 와글레(작가/언론인)

3. '임상'적 치유냐, '병리학'적인 성찰이냐 : 아우슈비츠와 후쿠시마를 잇는 상상력
   / 서경식(도쿄경제대 교수)

4. 『길가메시』(*Gilgamesh*) : 현대 전쟁과 메소포타미아 서사시
   / 와이 치 디목(예일대학교)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

기억, 재현, 집단학살 문제의 해결

다니엘 파이어스타인
트레스데페브레로대학교

본고는 공포(terror)가 집단학살 생존자의 정체성에 미치는 영향을 분석한다. 이 글은 현대세계에서 집단학살이 사회적 직조(social fabric)를 변형시키고 재조직한다는 가정에서 출발한다. 이에 따라 대규모 국가 폭력은 생존자의 정체성 붕괴, 해체, 변형이라는 광범위한 목적에 쓰이는 도구로 간주된다. 이러한 접근방법은 집단학살에 대한 라파엘 렘킨(Raphael Lemkin)의 선구적인 정의는 물론, 1950년대와 1960년대에 미국 중앙정보부가 개발하여 이후 라틴아메리카 전역에서 실행된 대(對)반란 전략인 국가안보 독트린의 사회정치적 결과 및 나치즘과 스탈린주의의 그것에 대한 세심한 분석에 뿌리를 둔다.

이 논문은 아르헨티나의 마지막 군사정부가 1976년부터 1983년 사이에 자행한 집단학살에 초점을 맞추고 있지만, 여기에 선택된 사례는 현대의 여타 집단학살 사례들에 대한 역사적 비유로 삼을 만하다. 이 논문이 집단학살 비교연구에서 각별히 중요한 이유는 어떻게 사회분쟁–전쟁, 집단학살, 반인륜범죄–에 대한 상이한 법률적 정의가 상이한 서사(narratives)와 상이한 집단적 기억 유형으로 이어지는가를 고찰하기 때문이다. 본 논문은 특히 이렇게 상이한 정의가 기억과 재현, 정체성 차원에서 행해지는 트라우마 경험에 대한 집단적 해결과정에 끼쳤거나 혹은 앞으로 끼칠 수도 있는 영향을 고려한다. 본 논문은 각 재현의 서사양식(전쟁, 집단학살, 반인륜범죄)이 어떻게 희생자와 가해자를 다른 방식으로 정의하고 구성하는지 보여준다. 이 글은 또한 이러한 서사양식들이 각기 실제 일어났던 일에 대해 상이한 인과적 설명을 제시하고 매우 다른 세대 간 전승양식과 현재 및 타인과 관계 맺는 상이한 방식을 자극함으로써 어떻게 다른 역사적 사건들에 대한 비유로 귀결되는지도 보여준다.

공포감의 목적은 자아를 파괴하는 데에 있으며, 체계적 공포에 따른 트라우마의 주요한 결과는 정체성의 파괴와 자기신뢰의 붕괴 및 그로 인한 타인에 대한 신뢰의 붕괴이다. 이것이 중세 말기 이래 고문이 자행된 이유였다. 고문은 당시 가톨릭교회의 종교재판에서 권력의 초기 기술로서 갓 사용되었으며, 이후 20세기에 들어서야 완전히 발달하게 된다. 고문은 현대의 집단학살에서 되풀이되는 현상이지만 단순히 적에게 패배를 안기고 적의 무장을 해제하는 것이 목적이라면 필요하지 않을 것이다. 고문의 목적은 단지 싸울 의지를 꺾는 데에서 그치지 않는다. 고문의 목적은

희생자로 하여금 종교적, 민족적, 정치적, 성적 신념을 부인하거나, 가까운 사람들에게 해가 될 정보를 제공하거나, 또는 자신을 거부하는 주체를 대상으로 애정이나 성적 취향을 갖는 것처럼 그들이 하지 말아야 할 것을 말하거나 행하도록 강요함으로써 그 정체성을 말살하는 것이다.

트라우마 경험의 기억에 대한 심리학적 반응으로 가장 전형적인 것은 그 기억이 의식에 자리 잡지 못하도록 막는 것이다. 이 경우 감정은 여전히 남아 있지만, 기억은 서사의 형태로 처리될 수 없는 탓에 수정이 불가능하다. 대신 그것은 정체성의 탈구(dislocation)를 초래한다. 예를 들면, 억압된 감정은 공포증과 히스테리, 강박관념, 반복강박충동 같이 정신건강상 다양한 문제를 야기한다. 그러므로 처리되지 않은 감정은 끝없이 '재연되어' 해당 주체들 그리고/또는 이들의 사회적 환경에 해를 끼치거나 문제를 일으킨다. 그러나 억압되는 것은 사건 자체가 아니라 발생했던 사건에 대한 주관적 경험일 뿐이다.

반복강박충동은 사회적 차원에서는 카에스(Kaës, 1989)의 이른바 '탈부정적 협약(denegative pact)'이라는 주체횡단적(transsubjective) 현상, 즉 트라우마 사건을 언급하지 않겠다는 무의식적 동의와 관련이 있다. 탈부정적 협약은 반복강박충동과 논리는 동일하지만, 트라우마가 억압될 때는 존재하지 않았던 합의를 만들어내기도 한다. 탈부정적 협약은 개인의 주관성에 작용하여 그 협약에 연루된 이들이 이전에 지녔을 수도 있는 자기신뢰의 흔적을 모조리 파괴하며 이들이 자기 자신의 역사를 전유하는 것을 저지한다. 탈부정적 협약 때문에 개인들은 자신들의 경험뿐만 아니라 트라우마 사건을 설명하는 서사적 기술(記述)에서도 소외된다. 이들은 분리된 채, 그러한 이야기들을 자신의 경험과 관련시킬 수도 없다.

그러나 이 협약은 침묵 속에, 침묵을 통해 유지되는 것만은 아니다. 트라우마적 과거에 관한 다양한 담론은 의도적으로 1인칭을 배제하고 이야기(narration)를 타자에게 일어난 일로 구성하는 서사 절차를 이용함으로써 트라우마 사건으로부터의 집단적 거리두기와 멀어지기 효과를 산출하는 데 도움이 된다. 동시에 트라우마는 탈민감화(desensitization)를 초래한다. 탈민감화는 억압처럼 개인적이고 주관적인 차원에서 작용하면서도 사회적으로나 역사적으로 축적되는 효과를 지닌다. 이 축적된 탈민감화가 대규모 인구 집단에 영향을 미친 사건으로 인해 야기되는 경우에는 무의미함(meaninglessness)으로 경험되며 냉소주의나 허무주의, 풍자나 조롱이 동반될 수 있다. 이데올로기적 차원에서 탈민감화는 트라우마적 사건을 이해하려는 노력의 불가능성으로 표현된다. 여기에서 자신의 정체성 찾기를 의도적으로 거부하고 이데올로기적으로 정당화하는 것을 무의미의 이데올로기(ideology of nonsense)라고 부를 수 있을 것이다. 이 이데올로기는 좀 더 극단적인 형태의 억압이다. 그것은 탈부정적 협약에 도전하기는커녕 그것에 서사적 견고함을 부여하고, 이전에 파괴된 자아의 존재 자체를 부정함으로써 모종의 일관된 정체성을 회복시켜, 그 협약을 의식의 차원에서 말하고자 하기 때문이다.

서사가 우리 삶의 거의 모든 영역에서 차지하는 중요성은 이제 널리 인정되고 있다. 지난 30년 동안 신경과학 분야에서 발견한 가장 중요한 사실 하나는 기억이란 뇌 속에 저장된 사건들의 완전한 녹화영상이 아니라, 서사 또는 이야기를 통해 의미가 이해되어야 하는 파편화되고 무질서한 경험의 집합으로 저장되어 있다는 것이다. 인권침해와 관련하여, 특정 역사적 사건에 대해 어떤 설명 틀이 가장 적합한지 결정하는 것은 각각의 인권침해가 생성하는 대안적 서사들과 그것이 트라우마의 해결과

개인적 정체성 재구축에 주는 함의를 고려하지 않고서는 불가능하다. 이는 특히 법학과 같은 응용학문 분야에 해당되는데, 여기에서는 사건들을 어떻게 정의해야 하는가에 관하여 근본적인 의견 차이가 있을 수 있다.[1]

사회과학자와 역사학자, 법률가들은 종종 개념과 사실을 혼동하지만, 개념은 사실과 다른 것이다. 개념은 정신의 구성물, 다시 말해 사실을 이해하는 데 쓰이는 해석의 틀이다. 그러므로 1970년대 아르헨티나에서 벌어진 인권침해의 경우, 그것이 예컨대 전쟁이나 집단학살의 맥락에서 발생했는지 여부를 단순히 사실을 근거로(예를 들면 소규모 접전 및 사상자 숫자, 또는 강간과 납치 및 실종자 숫자) 결정하기란 불가능하다. 왜냐하면 서로 다른 많은 개념으로 동일한 사실을 설명할 수 있기 때문이다.

법학은 체계적인 대규모 폭력에 뒤따르는 트라우마를 집단적으로 해결할 때 다른 어떤 분과학문보다도 더 중요한 역할을 한다. 이는 법정이 범법자를 구금하고 처벌할 권위를 갖기 때문이지만, 판사가 결정한 선고는 집단적으로 승인된 진실이나 이야기가 되는 경향이 있기 때문이기도 하다. 중요하게 기억해야 할 점은 상이한 개념들이 상이한 방식으로 사실을 조직하여 '동일한' 사실에 다른 의미를 부여한다는 것이다. 이러한 의미들은 불가피하게 문제의 사건들에 대한 사회적 태도에서 영향 받을 것이다.

상이한 법률적 개념에 대한 검토

1976년에서 1983년 사이에 아르헨티나에서 광범위하게 자행된 체계적인 인권침해는 수많은 방법으로 설명될 수 있으며 그렇게 설명되었다. 어떤 설명은 시간이 지나면서 변하거나, 독재정권 시기를 전후로 때에 따라 사회적으로 더 널리 또는 적게 수용되었다. 그러나 법률적 관점에서 볼 때 이러한 설명들은 각각 고유한 담론을 갖는 별개의 세 범주로, 다시 말해 전쟁과 집단학살, 반인륜범죄로 분류할 수 있다. 아르헨티나의 법률적 담론 영역에서 두드러지는 것은 이 중 두 범주, 즉 집단학살과 반인륜범죄의 의미에 관해 진행되고 있는 논쟁이다. 반면 세 번째 범주인 전쟁은 그 범죄에 책임이 있는 자들의 변호사와 정치적 지지자들이 피고의 행위를 정당화하는 무기이자 그들의 석방을 얻어내는 도구로 부당하게 이용했다.

이 범주들은 상호간에 배제나 모순의 관계에 있지 않다. 오히려 일부 사회학자들과 역사학자들은 두 개념을, 나아가 세 개념을 동시에 함께 다룬다.[2] 그럼에도 각각의 개념에 관련된 일련의 상이한

1 이것이 가능한 정의들을 정치적 신조에 입각하여 분석하는 것이 가능하지 않다는 뜻은 아니다. 이는 다른 차원의 논의에 속하며 기억 처리 과정이나 재현과 관련된 것이 아니라 소송의 구성에 관련된다.

2 이러한 조합은 다음 책에, 심지어 제목에도 분명하게 드러나 있다. Ines Izaguirre et al, *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en la Argentina, 1973-1983. Antecedentes. Desarrollo. Complicidades* (『아르헨티나의 계급투쟁과 내전, 집단학살, 1973-1983. 배경, 전개, 공모』), Buenos Aires, Eudeba, 2009. 이 책은 내전과 집단학살이라는 개념을 분명하고도 명시적으로 병치하며 반인륜범죄라는 관념을 명백하게 배제한다. 이 연구는 후안 카를로스 마린(Juan Carlos Marín)의 선행 연구를 토대로 하는데, 마린은 우선 그 사건들을 전쟁으로 보고 시작하지만 재빨리 집단학살이라는 개념을 채택했다.

추론은 아르헨티나 역사를 다르게 이해하도록 할 뿐만 아니라 재판과 선고에 서로 다른 상징적 결과를 가져온다. 그 결과, 두 요인 모두 트라우마의 집단적 해결에 상이한 영향을 미친다.

전쟁

전쟁 담론은 아르헨티나에서 매우 상이한 형태를 취했는데, 일부 형태는 정치적으로나 이데올로기적으로 여타 형태들과 완전히 상충되었다. 게다가 이 담론은 당시 일어난 사건들에 대한 상식적인 해석이 되긴 했어도, 독재정권이 사라진 후 빠르게 신뢰를 잃었다. 오늘날 전쟁이라는 담론은 아르헨티나에서 가해자와 가까운 관계에 있는 사회 부문들, 소수 과거 좌파 무장단체 구성원, 학계의 소수집단에 의해 지속되고 있다.

모든 전쟁 담론은 1976년부터 1983년까지 이어진 군사독재의 억압이 1960년대 말의 정치적 풍토와 사회적 동원에서 비롯되었다는 것에 동의한다. 군부와 거기에 공모하고 동조한 민간인들이 볼 때, 외국의 사주를 받은 체제 전복 세력, 특히 공산주의자와 무신론자, 프리메이슨이 아르헨티나 정체성의 본질을 위협했다. 반면 좌파 무장단체들은 '전쟁'을 빈곤층의 과격화와 무장한 혁명적 페론주의자나 마르크스주의 전위대의 출현에 대한 지배진영의 대응으로 보았다. 이들의 견해에 따르면 1976년 군사쿠데타는 아르헨티나에서의 사회주의 확산을 막으려는 반혁명적 반발이었다. 아르헨티나에서 사회주의는 페론주의자의 저항운동(1955–1973)이 쿠바혁명에서 영감을 얻어 반란을 선동하기 시작하면서 확산되기 시작했다.

가해자들이 썼던 '더러운 전쟁(dirty war)'[3]이라는 개념은 싸움이 통상적인 의미의 전장에서 공개리에 벌어지지 않았다는 사실을 가리킨다. 반란자들은 비정규군이었기 때문에, 비밀경찰은 게릴라를 직접 표적으로 삼기보다 게릴라를 지원하는 민간인들을 진압하는 것이 훨씬 더 효과적이라고 보았다. 널리 알려졌듯이 이 대(對)반란 정책은 사실상 프랑스가 인도차이나와 알제리에서 제일 먼저 실행했고, 이후 미육군아메리카학교(USARSA)가 라틴아메리카 전역에 확산시켰다.

아르헨티나의 경우에 전쟁이라는 개념을 사용할 때에는 다음과 같은 전제가 깔려있다.

1) 이 분쟁에는 군사적 능력과 정치권력을 다 갖춘 두 사회집단이 연루되었다.

2) 전쟁은 아르헨티나에서 고조되던 폭력성의 논리적 귀결이었다. 따라서 군대는 무엇을 지키려 했든(국민이든 제도든 현상유지든 과두권력이든) '방어적'으로 싸우고 있었다.

3) 1976년 쿠데타 이후 아르헨티나 사회를 휩쓴 공포는 군대가 좌파 폭력에 맞서 싸우기로 한 결정의 의도하지 않은 결과였다.

---

3 아르헨티나에서는 가해자들이 만들어내 오로지 그들만 사용했던 '더러운 전쟁'이라는 개념이 지금은 그 주제에 관한 외국 문헌에서 우세를 점하고 있음에 주목하라. 이전에는 그 개념이 프랑스의 대(對)반란계획에서 유래했는데도 그것이 어떤 의미로 쓰이는지, 그 시대에 관한 가해자들의 시각과 어떤 관련이 있는지, 어떤 정치적, 도덕적 중요성을 전제하는지 설명하지도 않고 이 개념을 고의로 무시했던 아르헨티나의 몇몇 학자들이 21세기부터 '더러운 전쟁'이라는 개념을 채택했다. 예를 들면 다음에서 그 용례를 참조하라. Marcos Novaro and Vicente Palermo, *La dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática,* (『군사독재정권 1976/1983. 쿠데타에서 민주주의의 회복까지』), Buenos Aires, Paidós, 2003.

집단학살

집단학살이라는 개념은 사회 전체에 공포를 확산시키려는 계획적이고 조직적인 시도를 가리킨다. 공포는 집단학살 과정의 부산물이 아니라 근본이 되는 부분이다. 아르헨티나가 집단학살을 겪었다고 주장하는 것은 무엇보다 자율적인 행위자들의 협력에 기반을 둔 사회적 정체성과 사회적 관계의 파괴를 꾀하는 사회 재조직화 계획이 있었음을 뜻한다. 이러한 파괴는 국민 집단의 상당한 부분을(숫자나 중요성에서 의미 있는 부분이다) 살해하고 그로 인해 야기된 공포를 이용하여 새로운 형태의 사회적 관계와 정체성을 확립함으로써 완성된다.[4]

아르헨티나의 경우에서 집단학살이라는 개념을 사용할 때에는 다음과 같은 전제가 깔려있다.

1) 공포가 가해자와 그 가족들을 포함하여 사회 전체를 겨냥했기 때문에 희생자들을 더는 '유죄'와 '무죄'로 나눌 수 없다. '체제 전복적 범죄자'로 적을 규정하는 것은 의도적으로 모호하게 만든 것이며, 여기에는 아르헨티나의 가해자들이 어느 수치스러운 공개 성명서에서 말했듯이 "반란의 공모자들과 지지자들, 무관심한 자들, 겁에 질린 자들"이 포함될 수 있다.[5] 공포는 좌파 무장집단에 대한 탄압의 부수효과가 아니며, 군부가 이들 집단을 퇴치하는 것을 최우선 목표로 삼지도 않았다. 아르헨티나 군부는 강제수용소를 과격파와 무장집단을 구금하는 수단뿐만 아니라 아르헨티나 국민 전체를 위협하는 수단으로 이용했다.

2) 아르헨티나에서 군부의 탄압은 고조되는 폭력에 대한 대응이 아니다. 그것은 아르헨티나에 좌파 무장단체들이 존재하기 전에도, 아르헨티나 국민의 빈곤층이 과격해지기 전에도 끈질기고 집요하게 추진되었던 사회 재조직화 계획이었다. 군부의 탄압은 비록 '체제전복에 맞선 싸움'을 핑계로 실행되었지만, 국가안보 독트린으로 표현된 바와 같이 사실상 대륙 전체에 걸친 계획이었으며, 따라서 국지적인 반정부 조직들이 실질적으로 혁명의 위협을 제기했는가 여부와는 무관했다. 대륙 전체에 걸친 '재조직화' 계획의 존재는 그것이 명확히 내전이 발발했던 엘살바도르 같은 나라뿐만 아니라 반란군이 통상적인 전투능력을 갖추지 못한 과테말라와 아르헨티나 같은 나라에서도, 나아가 반정부 무장활동이 거의 전무했던 칠레와 볼리비아 같은 나라에서도 이행되었다는 사실로 볼 때 명백하다.

3) 군부의 탄압은 좌익 폭력에 맞선 '방어적 대응'이 아니라 오히려 '공격 행위'였다. 군부는 좌익 단체들이 행한 폭력을 핑계 삼아 자신들이 저지른 테러를 정당화하려 했지만, 군부의 탄압은 결코 이러한 단체들을 필요로 하지 않았다. 오히려 이들의 탄압은 원칙적으로 그 지역 내에서 활동하는 게릴라와 다소간 무관하게 이루어졌다. 군부의 탄압은 계획적이었다. 강제수용소와 공포를 이용하여 상호성과 협력에 기초한 사회적 관계를 개인주의와 상호 의심에 기초한 관계로 바꾸려는 계획을 세웠던 것이다. 군부의 탄압은 밀고자와 배신자를 이용하여 다양한 형태의 사회적 유대와 더불어

4 Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo experiencia argentina*, (『사회적 실천으로서 집단학살. 나치즘과 아르헨티나의 경험 사이에서』), FCE, Buenos Aires, 2007, p. 83.

5 당시 부에노스아이레스 주(the Province of Buenos Aires)의 실질적인 지사(*de facto* Governor)였던 이베리코 생 장(Ibérico Saint Jean)이 『인터내셔널 헤럴드 트리뷴』(*International Herald Tribune*, May 26, 1977)에 보낸 성명서.

사회적, 개인적 정체성을 파괴하고 변형시키려 했다.

이렇게 집단학살을 이해하고 설명하는 특별한 방법이 아르헨티나 밖에서는 흔치 않다는 사실을 지적할 필요가 있다. 다른 경우에서는 대부분 집단학살은 인종 또는 민족적 대결의 결과로 여겨졌다. 그러므로 희생자의 원주민 지위를 강조하는 동시에 그들을 탈정치화하는 경향을 보이는 과테말라의 억압 연구와, 인종과 민족이 부차적인 역할만 수행하는 아르헨티나의 억압 연구 사이에는 명백한 차이가 있다.

반인륜범죄

아르헨티나의 경우에서 반인륜범죄라는 개념을 사용할 때에는 다음과 같은 전제가 깔려있다.

1) 희생자는 국가의 박해를 받는 개별 '시민'으로 간주된다. 반인륜범죄와 집단학살 간의 큰 차이는 집단학살의 경우 희생자를 '국민 집단'의 일원으로 보는 반면, 반인륜범죄의 경우 희생자를 자신의 개인적 권리를(생명, 신체적 온전함, 안전, 복지에 대한 권리) 침해당한 정치화된 개인(politicized individuals)으로 취급한다는 점에 있다. 반인륜범죄의 희생자들은 '신념' 때문에 탄압을 받는다. 그 신념은 사람들이 태어나면서 획득하는 '비자발적인' 민족적, 국민적 정체성과 달리, 그들이 자신의 뜻대로 채택하거나 버릴 수 있는 '자유의지에 따른' 정체성의 일부로 간주된다.[6]

2) 반인륜범죄라는 담론은 '테러국가(terrorist state)'라는 관념을 포함하지만 전쟁 담론이나 집단학살 담론과는 달리 아르헨티나 국가가 언제부터 그리고 왜 이러한 범죄를 저질렀는지에 관하여 일관된 설명을 제시하지 않는다. 예를 들면, 1984년에 실종자조사위원회(National Commission on the Disappearance of Persons, CONADEP)가 작성한 보고서 '눈카 마스(Nunca Más : 결코 다시 하지 않는다)'는 국가의 테러가 좌파의 정치 폭력에 대한 과도하고도 부적절한 대응이었다는 견해를 취한다. 그러나 다른 이들은 국가의 테러를 집단학살 개념에 훨씬 더 일치하는 독립적인 계획으로 본다.

요컨대, 아르헨티나에 적용되는 '반인륜범죄' 개념은 대체로 희생자를 정치화된 개인으로 보는 유사한 시각을 공유하면서, 억압에 대한 인과적 설명으로 두 가지 유형을(좌익 폭력에 대한 대응 또는 독립적인 계획) 인정한다.

이러한 전쟁범죄, 집단학살, 반인륜범죄라는 해석 틀 가운데 일반적으로 하나만 적용되는 다른 역사적 사례들을 고찰하는 것이 유익하다. 예를 들어 에스파냐는 분명 1936년에서 1939년까지 전문적인 군대가 통상적인 전투를 하는 내전을 벌였다. 이는 프랑코 정권이 에스파냐 내전 기간 중 또는 그 후에 자행한 살인과 고문을 집단학살의 사례로 해석할 가능성을 배제하는 경향이 있다. 그러한 잔학행위 횟수가 아르헨티나에서 1976년에서 1983년 사이에 발생한 횟수를 크게 뛰어넘고, 집단학살이 훨씬 더 많은 것을 드러내주는 설명일 수 있음에도 말이다.

---

6 이 담론의 법률적 특징에 대해서는 비정부기구 인권단체인 니스코르(Nizkor)가 에스파냐에서 진행된 아돌포 실링고(Adolfo Scilingo) 재판에 제시한 법정문서를 참조하라. 그 문서는 웹사이트(www.radionizkor.org)에서 찾아볼 수 있는데, 그것은 에스파냐 법원이 애초의 집단학살 혐의를 반인륜범죄로 변경하기 위해 언급한 항목 가운데 하나였다.

최근의 추산에 따르면, 에스파냐 내전 중에 우파 국민군(Nationalists)에 살해된 사람이 15만 명이며, 내전이 종결된 후 2만 명이 더 처형되었고, 공화파(Republicans)가 처형한 사람이 5만 명이었다.[7] 이러한 살인은 전투 중에 발생한 군인 20만 명의 죽음과는 무관한 것이다. 여기서 우리는 쌍방 간 군사적 충돌이라는 통상적 그림이 전장에서 멀리 떨어진 곳에서 자행된 잔학행위를 처벌하고 에스파냐 사회 전체가 이러한 트라우마적 사건들을 해결하는 것을 어느 정도까지 불가능하게 만드는지 의아해하지 않을 수 없다.

에스파냐 내전을 전쟁으로 보는 전통적인 견해 때문에 프랑코 군대가 실행한 체계적 테러가 (공화파뿐만 아니라) 에스파냐 사회 전체에 영향을 미쳤다는 사실을 알아채기가 어려우며, 책임자들을 확인하기도 더 어려워진다. 한 가지 예를 들어보자. 에스파냐 사회는 에스파냐 내전 중 또는 그 후에 살인자들이 부모를 죽이고 그 아이들을 훔쳐갔다는 사실에 지금도 거의 철저히 무관심하다. 이와는 대조적으로, 아르헨티나에서 벌어진 유사한 사례를 폭로하려는 5월 광장 어머니회(the Grandmothers of Plaza de Mayo)의 노력은 널리 알려져 있다. 이러한 불일치는 놀랍다. 유괴된 어린이 숫자는 아르헨티나에서는 약 500명이지만 에스파냐에서는 3만 명이었기 때문이다. 에스파냐에서는 가톨릭교회가 은밀한 입양 네트워크에 연루된 바 있다.

기억과 현재를 잇는 연결고리 : 우리는 '기억된 현재'에 살고 있다

아르헨티나에서의 인권침해를 일반적으로 이해하는 세 가지 주요 방식을 설명했으니, 이제 그 방식들이 현재에 갖는 함의를 분석하고자 한다. 앞으로 보게 되겠지만, 각각의 해석은 테러 문제를 해결할 수 있는 우리의 능력에 상이한 영향을 끼쳐, 과거사를 정리하고 이용할 수 있는 우리의 능력을 키우거나 방해한다. 나는 사건에 대한 상이한 해석이 영향을 미칠 수 있는 다섯 가지 차원을 고려하고자 한다.

a) 희생자를 묘사하는 방식
b) 사건에 의미를 부여하는 방식
c) 각 해석이 허용하는 비유와 비교의 유형들
d) 테러를 해결하거나 그 재발을 방지하는 데 필요한 조치
e) 세대 간 전승과 애도, 그리고 각 해석이 산출하는 경향이 있는 전유나 소외의 유형

a) 희생자를 묘사하는 방식

형법 체계는 희생자(victim)라는 용어를 직간접적으로 범죄행위의 영향을 받은 사람들을 묘사할 때 쓴다. 상이한 서사 방식과 그 방식이 사람들을 어떻게 희생자로 묘사하는지를 검토할 때에는 '간접적

7 Paul Preston, *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain,* London, 2012.

희생자'라는 개념이 유용할 것이다. '간접적 희생자'라는 개념은 누가 테러의 영향을 받았는지, 이 두 유형의 희생자 사이에 관계가 있다면 어떤 관계가 있는지에 관하여 더 폭넓은 이해를 가능하게 한다.

1) 1949년 제4차 제네바조약(the Fourth Geneva Convention of 1949)이 전쟁 중 민간인 보호를 확대했지만, 무력 분쟁의 희생자들에게 보상 받을 권리가 있다는 관념은 1990년대가 되기까지는 진지하게 논의되지 않았으며, 여러 법정과 학자들의 견해도 매우 다양했다. 게다가 국제법에 따른 권리와 국내법에 따른 권리, 그리고 국가에 대한 권리와 비국가 행위자에 대한 권리를 구분해야 한다. 그렇지만, 전쟁에서 희생자란 적법한 행위나 불법적인 행위로 해를 입은 민간인뿐이라는 점은 분명하다. 무력 분쟁에 참여한 전투원은 일반적으로 전쟁을 범죄로 생각하지 않으며 자신들과 적군을 직접적이든 간접적이든 희생자로 여기지 않는다.

2) 그러나 1976년에서 1983년 사이에 아르헨티나에서 자행된 인권침해가 집단학살이었다고 주장하는 사람들에게, 간접적인 희생자는 아르헨티나 국민이다. 집단학살은 특정한 정치적 반대파나 개별 시민이 아니라 집단 전체를 표적으로 삼는다. '집단의 파멸'이라는 관념이 집단학살에 특유한 것인 이유가 여기에 있다. 이렇게 집단에 초점을 맞추면 희생자와 가해자 사이의 관계를 다르게 바라볼 수 있다. 가해자도 어떤 의미에서는, 다시 말해 고문과 살인이 사회의 다른 사람들은 물론 자신에게도 지울 수 없는 흔적을 남겼다는 점에서 희생자이다. 가해자도 사회적 유대의 붕괴로 고통 받는데, 이는 전쟁 같은 다른 분쟁으로 초래된 것과는 근본적으로 다른 것이다.

3) 반인륜범죄 담론은 전쟁의 경우처럼 다소간 대등하게 맞서는 두 적대자 사이의 대립이 아니라 국가와 개별 시민의 권리 간 대립을 상정한다. 이 자유주의적인 접근법은 개인의 권리를 보장해줄 의무가 있는 국가가 개인에 대해 범죄를 저지르는 것으로 본다. 따라서 직간접적 희생자는 은밀하고 불법적인 억압에 의해 모종의 방식으로 권리를 침해당한 시민들이다. 반인륜범죄와 집단학살 사이의 가장 큰 차이점은 반인륜범죄의 희생자들이 큰 집단의 일원이 아닌 개별 시민으로서 피해를 입었다는 것이다.

여기에서 '반인륜범죄' 담론과 좀 더 최근에 신식민주의적 군사 개입을 정당화하는 데 쓰이는 담론인 '보호책임(responsibility to protect)' 사이에 뚜렷한 연관관계가 있다는 점을 지적할 필요가 있다. 그러한 개입 중에서 가장 노골적이고도 상징적인 것은 2011년에 리비아 국민들에게 가한 폭격과 카다피(Gaddafi)의 독재정권을 무너뜨리기 위한 개입이었는데, 그 목적은 특히 리비아의 석유를 관리하고 지정학적으로 사활적인 영토를 통제하는 데에 있어 미국과 유럽의 이익에 좀 더 공감하는 정부를 수립하는 것이었다.[8]

---

8 집단학살과 반인륜범죄에 관한 지정학적 논의, 그리고 이들에 대한 신제국주의적 재정의에 관해서는 다음을 볼 것. Daniel Feierstein, "Getting Things into Perspective", in *Genocide Studies and Prevention. An International Journal,* University of Toronto Press, vol. 4, no. 2, 2009, pp. 155–160, "The Good, the Bad and the Invisible. A Critical Look of the MARO Report ", in *Genocide Studies and Prevention. An International Journal,* University of Toronto Press, vol. 6, no. 1, 2011, pp. 39–44.

b) 사건에 의미를 부여하는 방식

국가가 후원하는 대규모 폭력의 의미도 전쟁범죄나 집단학살, 반인륜범죄 중 어느 것으로 설명하는가에 따라 다양하다. 한국전쟁처럼 교착상태에 빠진 드문 경우를 제외하면, 전쟁의 결과는 보통 승패의 관점에서 규정된다. 그러므로 아르헨티나의 사건들을 내전의 시각에서 해석하는 사람들은 그 이데올로기적 관점에 상관없이 그 전쟁이 군사정권의 명백한 승리로 끝났다는 데 동의한다. 패한 쪽은 어디서 잘못되었는지 이해하려고 주로 전투를 분석하는 데 초점을 맞춘다.

그러나 집단학살의 관점에서 보면, 사건들의 의미는 군사적 전략과 전술을 크게 뛰어넘는다. 집단학살이 벌어진 후에 국민 집단과 사회적 직조(social fabric)가 어떻게 변했는지를 이해하는 것이 더 중요하다. 아르헨티나의 경우, 여러 게릴라 세력들이 아르헨티나 군부에 패배한 것은 사회 전체의 근본적인 변화에 비해 덜 중요해 보인다. 그러므로 좀 더 자유주의적인 '개인의 파괴' 개념에 대비되는 것으로서 '집단의 파괴'라는 관념에 내포된 핵심적인 문제들은 다음과 같다. 1) 아르헨티나 사회는 공포로 인해 변하기 전에 어떠했는가? 2) 공포는 어떻게 내면화되었는가? 3) 공포는 독재정권이 끝난 뒤에도 어떻게 사회에서 계속 작동했는가?

반인륜범죄의 관점에서 보면, 개인 대 국가라는 이항 대립에서 의미가 도출된다. 이 견해에 따르면 국가가 자유와 개인의 권리(인권)를 억압할 때, 그 개인은 부분적으로든 전적으로든 개별성을 발휘할 수 없는 대중사회에서 개인의 자율성은 억눌리고 개인은 질식한다.

c) 각 해석이 허용하는 비유와 비교의 유형

우리 분석의 세 번째 초점은 기억과 현재 사이의 관계이다. 각각의 서사 모델이 전형적으로 떠올리게 하는 다른 역사적 사건들은 무엇인가? 여기서 우리가 특별히 관심을 두는 것은 과거의 재현이 어떻게 현재의 행위와 학습 또는 현재와 미래를 향한 정향(orientation)에 영향을 미치는가이다.

아르헨티나에서 '혁명전쟁'이라는 용어는 러시아혁명이라는 혁명의 원형부터 쿠바나 니카라과, 엘살바도르의 혁명처럼 가까운 혁명들까지 일련의 역사적 사건들을 떠올리게 하는 경향이 있다. 그러나 그러한 사건들이 전부 대량 말살(annihilation)과 관련이 있는 것은 아니다. 1970년대와 1980년대에 있었던 여러 차례의 혁명전쟁과 반혁명전쟁에는 국가가 후원하는 집단학살이 동반되었다. 이는 특히 엘살바도르에 해당되지만, 정도는 약해도 니카라과에도 해당되며 아마 과테말라에도 해당될 것이다. 그렇지만 쿠바혁명의 경우 혁명 중에나 혁명이 끝난 후에나 어느 편도 대량 말살을 자행하지 않았다. 그래서 쿠바혁명은 1990년대까지 라틴아메리카 게릴라 운동의 모범이었다. 그럼에도 전쟁과 집단학살이 실제로 공존한 곳에서 어느 하나를 강조하면 다른 하나는 보이지 않게 되기가 쉽다. 특히 집단학살은 전시의 잔학행위로 치부되기 쉽다. 이는 기억의 처리 과정에 부적절한 영향을 미친다. 집단학살이 혁명 투쟁의 부작용으로 바뀜으로써 집단학살의 비판적 조사가 방해를 받기 때문이다.

'집단학살'이라는 용어는 1945년 이후에 다른 몰살(extermination) 과정이 수없이 많았는데도 불구하고 홀로코스트(Holocaust)를 떠올리게 한다. 그러나 홀로코스트와 비교하는 것은 깨우침뿐만 아니라 오해를 불러일으킬 수도 있다. 첫째, 나치는 표면상 인종에 집착했는데 이는 라틴아메리카에서

벌어진 파괴 과정과는 거의 무관하거나 전혀 관계가 없다. 아르헨티나의 경우 이 점이 분명하기는 하지만, 1960년에서 1996년 사이에 과테말라 원주민을 말살한 동기로 인종주의를 과도하게 강조하게 되면 그 과정을 인도한 정치적 의도가 모호해지기 쉽다. 나는 일부러 '표면상(apparent)'이라는 낱말을 쓰는데, 이는 내가 다른 곳에서 주장했듯이, 나치가 유대인 정체성을 파괴의 표적으로 삼았을 때 민족적인 이유보다는 정치적인 이유가 더 중요했기 때문이다.[9]

그러나 '국민 집단의 부분적 파괴'라는 개념을 사용하면, 집단학살을 움직이는 힘이 '비합리적' 증오라는 신화에서 벗어날 수 있을 뿐만 아니라 근대 시기에 발생한 모든 말살 사례를 이해할 수 있다. 그리고 국가 폭력이 직접적 희생자만큼이나 생존자에게도 영향을 미치고자 의도된 것임을 인식하면, 국가 폭력이 현재에 미치는 효과를 좀 더 쉽게 파악할 수 있다. 더불어 다양한 집단적 책임을 요구할 수 있으며, 그럼으로써 우리가 사건을 전유하거나 그로부터 소외되는 과정을 변화시킬 수 있다.

홀로코스트와의 비유를 통해 얻는 한 가지 긍정적인 측면은 제2차 세계대전 이후 이러한 범죄를 처벌하지 않을 수 없다는 국제적 합의가 도출되었다는 점이다. 아르헨티나에서는 군사독재의 마지막 시절에 등장한 대중적인 구호가 면책에 대한 거부의사를 분명하게 표출했다. "당신들이 숨을지라도 결국 나치처럼 발각될 것이다."

'반인륜범죄'라는 용어는 어느 특정한 역사적 사건을 뚜렷하게 떠오르게 하지 않는다. 과거에 발생한 많은 인권침해 사건들 중 나치가 저지른 것이 아마도 규모와 범위에서 가장 대단했을 것이다. 그러나 제3제국(The Third Reich)은 대다수 사람들의 마음속에서 인권침해보다는 집단학살과 연결된다. 대신 '반인륜범죄'의 가장 전형적인 사례는 광범위한 국제적 규정과 기구들이 새로이 창설됨에 따라 장래에 발생할 가능성이 크다. 현재의 국제인권조약의 절반가량은 물론 국제형사재판소(International Criminal Court)를 비롯한 국제재판소들도 아르헨티나의 독재정권이 종식된 후에야 등장했다는 사실을 잊지 말자.

이제 냉전시대의 반공주의 십자군은 더 이상 신뢰를 주지 못하므로, 국제적 개입을 정당화하는 신제국주의적 도구는[10] 민간인을 '보호할 책임'과 대(對)테러전쟁을 설파하는 인권담론이다. 이와 같은 국제 질서와 국제형사법의 새로운 방향은 국제연합(UN)이 리비아에서 민간인에 대한 공격을 방지하기 위해 '필요한 모든 조치'의 사용을 승인한 이후, 2011년 미국이 리비아에서 행한 직접적 군사적 개입에서 명백히 드러난다.

흥미롭게도 이러한 새로운 정책의 정당화를 위해 선택된 개념은 지금까지 논의한 것 중 가장 모호하고 불분명한 '반인륜범죄'이다. 국제형법에서 전쟁과 집단학살은 훨씬 더 제한적으로 취급되며, 그래서 '국제사회'가 불완전한 미디어 보도에만 의존하여 개입하고 '보호'하기는 훨씬 더 어려워진다. 전쟁이나 집단학살의 존재를 증명하려면 명백한 객관적 증거가(영토의 통제나 전쟁을 위한 전문적인

---

9 다음을 참조: Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo experiencia argentina*, (『사회적 실천인 집단학살. 나치즘과 아르헨티나의 경험 사이에서』), FCE, Buenos Aires, 2007.

10 이 문제에 관한 논의는 다음을 참고: Daniel Feierstein, "El peligro del redireccionamiento de los conceptos del derecho internacional: las Naciones Unidas, la Corte Penal Internacional y el nuevo papel de los ee.uu." (「국제법의 개념들을 수정하는 위험성: 미국, 국제형사재판소, 미국의 새로운 역할」), *Revista de Estudios sobre Genocidio* (『집단학살연구』), Buenos Aires, EDUNTREF, vol. 3, November 2009, pp. 83-97.

군대, 집단학살을 목적으로 특정 집단을 파괴하려는 의도) 있어야 한다. 그러나 점점 더 어떠한 국가 폭력이든—심지어 국제형사재판소 등이 관련된 경우 비국가적 폭력까지도—신속하게 반인륜범죄로 분류되는 것 같다.

이렇게 반인륜범죄라는 개념에 완전히 다른 행위들이 뒤섞이면서 점차 그 가치가 줄어들고 있다. 20세기가 마크 레빈(Mark Levene)의 시각에서 볼 때 '집단학살의 세기'였다면, 21세기는 폭력이 국가의 후원을 받지 않고 체계적이지 않은 경우나 폭력이 전혀 존재하지 않을 수도 있는 경우에 벌어지는 군사적 개입을 정당화하고 도덕적으로 옹호하는 데 반인륜범죄가 이용되는 세기가 될지도 모른다. 역설적이게도 국제 '평화유지'군이 자신의 목적을 위해 국제 사회의 결의안을 이용하여 가해자를 처벌하는 가운데, 인권침해를 '방지'하기 위한 그러한 개입은 결국 애초에 보호하려고 의도했던 것보다 더 많은 희생자를 만들어 낸다.

d) 테러를 해결하거나 그 재발을 방지하는 데 필요한 조치

전쟁범죄와 집단학살, 반인륜범죄에는 대체로 각 범주들이 상기시키는 서로 다른 역사적 비유 때문에 상이한 의미와 감정이 덧붙여진다는 것이 분명하다. 그에 따라 각 범주는 현재에 필요한 상이한 행동 방침을 시사한다. 이런 의미에서 이 상이한 재현들은 또한 과거의 기억과 현재의 행동 사이를 연계함으로써 뛰어난 정치적 역할을 수행한다.

아르헨티나에서 '더러운 전쟁' 개념을 지지하는 좌파 진영 사람들 앞에는 문화적 차원에서 '투쟁'을 계속해야 하는 과제가 놓여 있다. 여론은 가해자들에게서 돌아섰고 이들을 다시 재판에 회부해야 한다는 데 찬성한다. '더러운 전쟁' 가설의 지지자들은, 다행스럽게도 지금까지는 거의 성공하지 못했지만, '소위 희생자'에게서 '순교의 아우라'를 제거하고 독재정권 이전 시기에 대한 해석을 수정할 필요가 있다고 강조한다. 이러한 담론은 아르헨티나에서는 소수에 의해서만 장려되고 있지만, 에스파냐 내전의 경우에서는 폭넓은 지지를 받고 있다. 분쟁에 대한 다른 시각을 배제하는 전쟁 담론이 크게 우세하기 때문이다.

아르헨티나의 사례를 집단학살의 관점에서 생각하는 사람들에게는 '해결'하는 방법이 사뭇 다르다. 국민 전체가 영향을 받았기 때문에, 테러가 집단 차원에서 해결될 필요가 있다. 이미 발생한 사회적 변화는 단지 개인의 의지에 따른 행위로써 반전될 수 없다. 그 변화가 집단 공동의 무의식에 기반을 두고 있기 때문이다. 모든 예방 시도는 탈부정적 협약(개인이 트라우마를 억누르기 위해 어디까지 갈 수 있는지를 보여주는 사회적 현상)과 그 밖의 다양한 탈민감화 과정은 물론, 프로이트가 반복강박충동(처리되지 않은 트라우마를 거듭 되풀이하려는 심리적 욕구)이라고 부른 엄청난 힘까지 고려해야 한다. 그토록 많은 추모식에서 들려오는 '결코 되풀이되어서는 안 된다'는 외침은 이 맥락에서는 과거를 되풀이하려는 이 강박충동을 부인하려는 시도로 이해되어야 한다. 그러나 트라우마는 오로지 천천히 그리고 인내심을 갖고 기다려야 해결될 수 있다. 아마도 트라우마가 집단의 마음에 남긴 복잡하고도 미묘한 상처를 발견하는 작업을 우리가 철저히 수행했을 때에 비로소 해결될 수 있을 것이다.

그러나 반인륜범죄라는 설명을 더 좋아하는 사람들에게, '해결'하는 길은 장애물로 가득하다. 이

견해의 지지자들이 부인을 실천하는 경향이 있다는 것은 우연이 아니다. 이들은 전복 행위와 국가의 억압이 하나로 뒤섞인 과거와 폭력을 일제히 비난함으로써 역사의 '책장을 넘기려' 한다. 이들은 정의가 과거를 영면에 들게 할 근본적인 도구라는 사실을 이해하지 못한다.

e) 세대 간 전승과 애도, 전유나 소외의 유형

아브라함과 토로크(Abraham & Torok)는 이러한 차원을 묘사하기 위해 토굴(crypt)이라는 흥미로운 개념을 개발했다. 저자들에 따르면,

> 차마 입에 담을 수 없는 낱말들과 문장들은 리비도적이고 자기도취적인 가치가 매우 큰 기억들에 연결되어 있기 때문에 배제되는 것을 용납할 수 없다. 말하기 어려운 낱말들은 가상의 토굴 속에 있는 은신처에서(환상이 그것들을 그 토굴 속에 집어넣어 기력 없이, 통증을 느끼지 못하는 상태로, 의미를 잃은 채 동면하게 한다) 결코 전복 행위를 멈추지 않는다.[11]

이들은 이렇게 덧붙인다.

> 어떤 아이에게 '비밀을 가진' 부모가 있는데, 이들의 말이 자신들의 진술되지 않은 억압을 정확히 보완하지 않는다면, 그 아이는 부모로부터 무의식 속의 공백(gap)을 받을 것이다. 그것은 사실 앞에서 '억압'의 형태를 취할 수 있는, 알려지지 않은 지식, 인지되지 않은 지식 즉 무지이다. "부모의 매장된 말"은 아이 속에서 매장할 곳 없는 죽은 공백이 될 것이다. 이 알 수 없는 유령은 무의식에서 빈번히 뛰쳐나와 그 주인을 괴롭히며 공포증과 정신착란, 강박관념을 낳기도 한다. 그 효과는 몇 세대에 걸쳐 지속될 수 있으며 가문 전체의 운명을 결정할 수 있다.[12]

그러므로 이와 같이 한 세대에서 억압된 경험은 처리되지 않은 채 부지불식간에 다음 세대로 전파된다. 칠레정신건강인권연구소(Chile's Centre for Mental Health and Human Rights, CINTRAS)의 연구팀은 이렇게 설명한다.

> 토굴 속의 내용물은 그 주체에게는 입에 담을 수 없는 것들이다. 왜냐하면 그것은 경험한 사람의 마음 속에 존재하고 있음에도 불구하고, 그들은 그것에 대해 말할 수 없기 때문이다. 토굴 속에 있는 것들은 하나의 유령으로서 다음 세대로 전달되고 말로는 표현될 수 없기 때문에, 이름 없는 것이 되고 알려지지 않지만, 그 존재는 심적인 교란을 일으킬 수 있다. 그리고 이들은 손자 세대에서 터무니없는 생각을 만들어낸다. 그 세대는 해결되지 않은

11 Nicolas Abraham and Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis, Volume 1.* Edited and translated by Nicholas T. Rand. Chicago and London: Chicago University Press, 1994, p. 132.

12 *ibid,* p. 140.

트라우마 위에 비밀이 드리워져 있다는 사실을 알지 못하기 때문이다. 그래서 그 가족의 정신적인 삶과는 명백한 상관관계가 없는 증후들과 기괴한 감정들, 정서들이 발생할 수 있다.[13]

아이데 파임베르그(Hayde Faimberg)는 이와 같은 트라우마의 세대 간 전달을 앞선 세대의 경험이 자식들과 손자들 휩쓸면서 나타나는 '소외시키는 일체화(alienating identification)'나 '세대 간 접어 넣기(generational telescoping)'로 설명한다.[14] 그 이미지는 화차들이 접는 망원경처럼 부서지는 것으로 묘사된 19세기의 열차 사고에 대한 설명에서 유래한다. 여기서 우리는 지금까지 논의한 상이한 법률적 개념들이 이 현상에 어떻게 영향을 미치는지 검토할 것이다.

전쟁 담론과 반인륜범죄 담론에서 한 세대의 각인은 비교적 일관되지 않은 세대 간 유산으로 이어진다. 전쟁의 경우, 죽은 자들은 영웅으로 치켜 세워지며, 애도의 양식은 우울하기 쉽다. 반인륜범죄의 경우, 온갖 유형의 폭력을 추상적이고 포괄적으로 비난하는 경향이 있는데 이는 초연함으로, 따라서 부정으로 이어진다.[15]

그러나 게릴라와 정규군 사이의 무장 투쟁이라는 관념은 아르헨티나에서는 적어도 냉전이 종식된 이후로는 근거를 잃었다. 동시에 억압적인 중앙집권적 국가라는 관념도 정당성을 잃었다. 아르헨티나에 전쟁이 있었다고 인정한다고 해도, 전쟁범죄라는 관념과 반인륜범죄라는 관념이 만들어내는 과거의 모습은 전쟁에 참여해본 적이 없는 젊은 세대가 자기 것으로 만들기에는 어려운 것이다. 게다가 현대의 아르헨티나 민주주의는 매우 많은 결함을 지니고 있지만, 아르헨티나 국민의 압도적 다수가 선거에서 투표하며 따라서 정부들은 합법적으로 선출된다. 표현의 자유가 아직도 제한되어 있다면, 이는 국가의 대중매체 검열 때문이 아니라 다른 민주주의 국가들의 경우와 마찬가지로 언론기업들과 다른 경제 집단들의 권력 때문이다.

그러므로 독재정권 이후 태어난 세대는 이 두 형태의 담론에서 벗어난다. 사건을 경험하지 않은 자들에게 전쟁범죄 담론과 반인륜범죄 담론은 부자연스럽다. 전쟁에서 서로 대적했을 것으로 추정되는 사람들이 더는 군사적 충돌의 지속을 말하지 않기 때문이다. 한편 군사독재의 회귀는 이제 민주주의에 대한 진정한 위협은 되지 않는다. 이 젊은 세대는 전쟁범죄 담론과 반인륜범죄 담론에서 점점 더 멀어진다. 이 담론들이 과거의 테러를 역사로, 부모들에 속하지만 현재의 자신들의 경험과는 절연된 역사로 격하시키기 때문이다.

---

13 Cintras, "Daño transgeneracional en descendientes de sobrevivientes de tortura" (「고문 생존자들의 후손에서 세대 간에 전달되는 피해」), in Cintras, Eatip, Gtnm/rj y Sersoc, *Daño transgeneracional. Consecuencias de la represión política en el Cono Sur*, Santiago de Chile, Unión Europea-Gráficalom, 2009, pp. 48-49.

14 '세대 간 접어 넣기'라는 개념에 관해서는 다음을 보라. see Haydeé Faimberg, "El telescopaje (encaje) de las generaciones – acerca de la genealogía de ciertas identificaciones" (「세대들을 접어 넣기 – 특정한 일체화의 계보에 관하여」) in René Kaës, Haydeé Faimberg and others, *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones* (「심적 삶의 세대 간 전달」), Buenos Aires, Amorrortu, 2006 (first edition, 1996).

15 사별의 유형 분석은 프로이트의 고전적인 글 이외에도 존 볼비의 3부작 중 셋째 권('상실')에서 볼 수 있다. Freud, "Mourning and Melancholia," *Collected Works, op. cit.*, pp. 235-256; John Bowlby, *Attachment and loss, op. cit.* 볼비의 글은 상이한 유형의 슬픔과 이것들이 초연함의 구축과 맺는 관계, 그리고 부재의 효과를 다루지 못하는 무능력을 훌륭하게 분석한다.

희생자의 자녀에게 이와 같은 세대 간 유산의 부재는 깊고도 복잡한 효과를 낸다. 그 효과 중 일부는 이호스(HIJOS: 에스파냐어로 "망각과 침묵에 반대하고 정체성과 정의를 원하는 아들들과 딸들"의 약어)가 준비한 공개 항의처럼 다양한 활동들에서 관찰할 수 있다. 가해자의 집밖이나 가해자들이 자주 찾는 식당이나 나이트클럽에서 벌이는 시위가 그러한 활동들에 속한다. '정체성 극장(Teatro por la Identidad)' 운동이 올린 작품들과 존 테라노바(John Terranova) 같은 작가들의 시, 알베르티나 카리(Albertina Carri)의 「금발」(*Los Rubios*) 같은 영화, 알레한드로 아그레스티(Alejandro Agresti)의 모든 영화도 여기에 속한다. 이 모든 작품은 1976년 쿠데타 당시 아이들이었던 사람들이나 독재정권 시절에 태어난 세대의 것이다.

물론 다른 세대의 담론 논리로써 분석한 세 가지 서사 모델의 효과에 대응하려면 기억과 표현을 처리하는 상이한 과정들과 이것들이 만들어지는 방식, 이것들이 행동과 이어지는 방식을 좀 더 넓고 깊게 분석해야 한다.

젊은 세대는 공개적 시위의 필요성을 느끼는데, 이는 테러를 경험했던 옛 세대들에 강요된(최소한 이들이 수용한) 침묵과 사건종결에서 이탈함을 의미했다. 그리고 이러한 시위들은 정확히 가해자들이 완전한 면책권을 누리고 '국민적 화해'라는 이름으로 문제의 종결을 추구했던 시절에 시작되었다. 실종자들의 아들과 딸들은 항의 시위를 통해 이 왜곡된 트라우마의 유산을 받아들이지 않겠다는 점을 분명히 했다. 이들은 반란을 호소함으로써 실종된 부모는 물론 입법자요 권위이자 정의의 실행자로서 부모의 역할과 책임을 포기하지 않은 실종자 세대와도 이어지려 했고 지금도 계속 노력하고 있다.

이러한 공개적 항의시위는 국가에 책임을 다하라고 호소했다(지금도 호소하고 있다). 시위자들이 되풀이하는 한 가지 주장은 대강 이렇게 옮길 수 있다. "정의가 없는가? 사태종결도 없는가? 그렇다면 공개적으로 드러내야 한다." 테러를 경험한 세대가 그 책임을 다하지 못했기에 일부 젊은 세대에서 질서와 권위에 반대하는 반란을 일으키고 있으며, 이는 아직도 정의가 부정되는 사회에서 세대 간 결속의 붕괴를 드러내고 있다. 이러한 정의의 호소는 국가를 겨냥하고는 있지만 한 세대 전체에, 정의를 추구하는 부모의 역할을 수행하지 못했기에 정당성을 잃은 세대에 주로 호소한다.

이러한 호소는 제2세대가 문학과 예술에서 내놓은 많은 창작품에서도 확인된다. 이 세대는 앞선 세대에 질문을 던지거나 이들에 맞섰기 때문이다. 이러한 이견을 내는 사람들의 일부는 실종자의 자녀들이다. 나머지는 그저 한 세대에 속한 사람들일 뿐이다. 이들의 작업은 사회가 파괴로써 재조직되는 방식들에 폭넓게 초점을 맞추는 더 큰 작업의 일부이다. 이러한 초점 맞추기는 두 연령 집단에서 공히 트라우마를 해결하는 데 필수적이다. 동시에, 이 자녀들이 제기한 문제들은 과거를 부정하는 부모들의 행태를 깨부수고 하나의 유산을 전달할 방법을 열어줄 기회가 될 수 있다. 더불어 이들은 그 밀봉된 뚜껑을 어떻게든 열려고 노력함으로써 과거에 다른 의미를 부여하고 공동으로 토굴에 대처할 수 있을 것이다.

두 세대는 비록 서로 다른 방식으로 문제에 접근하지만 둘 다 사회와 사회적 행위가 집단학살로써 어떻게 재조직되는지 이해할 필요가 있다. 그리고 각 세대는 세대 간 대화를 필요로 한다. 오직 고통과 수치, 죄의식에 엄정히 대면함으로써만 더 나은 세상을 꿈꾸는 한 세대의 꿈과 성공, 문제점, 관심사, 그리고 테러와 테러의 결과가 세상에 흔적을 남기는 방식을 포함할 수 있는 유산을 만들어낼 수 있다. 이들이 알았던 의미를 파괴하고 이들의 경험을 무의미한 것으로 만들고 반란의 가능성을 철저히

봉쇄하며 자아와 타인들 사이의 관계를, 나아가 사랑받는 사람들과 심지어 자신들의 자녀들과 맺는 관계까지도 설명하는 방식을 개조하려는 테러 말이다.

이 연구의 핵심 결론 중 하나는 '사회를 재조직하는 집단학살'의 근본적인 목적은 직접적인 희생자뿐만 아니라 사회적 관계와 관습을 지닌 국민 집단 전체에 대한 탈주체화(desubjectification)와 탈민감화라는 것이다. 1970년대의 폭력을 무엇이라고 부르든 그것을 정의하려는 자들은 자신들의 트라우마와 역사적 사건에 관한 자신의 설명 사이에서 발생하는 감정적 전이를 고찰할 필요가 있다. 그렇지 않으면 그들은 문제의 본질과 폭력이 어떻게 우리와 우리의 부모, 우리의 자녀에 영향을 미치는지를 파악하지 못한 채 추상적인 정의들에 빠져 허우적댈 위험이 있다. 상이한 개념들은 상이한 방식으로 우리의 욕구를 충족시킬 것이다. 최소한 이 사실을 알고 책임 있게 행동할 것을 우리는 우리 자신과 타인들에게 요구할 수 있다.

네팔의 민주주의 정신 탐색

나라얀 와글레
작가/언론인

필자가 태어났을 때 네팔의 첫 민선지도자는 감옥에 있었다. 그는 의회 의석의 2/3를 얻으면서 국왕을 매우 불안하게 만들었다. 전례 없는 민중의 막대한 신임이 자신이 아닌 그의 신하에게 부여되었다는 사실을 야망에 가득 찬 국왕은 받아들일 수 없었다. 대중적이면서도 단호했던 총리는 나라의 독립적 외교정책과 함께 정치, 사회, 발전 정책의 윤곽을 잡아나갔다. 그러나 국왕은 민주주의가 최초로 실험된 지 불과 1년 반 만에 국민의 대표들에 의해 추진되던 민주주의 과정과 국가 발전 계획을 왜곡하기 시작했다. 일시적일 것이라는 국왕의 약속과 달리, 이러한 파행은 수십 년 동안 지속되었다. 네팔에는 전체주의 왕정의 암운이 드리워져 있었다.

왕은 정부를 찬탈하고 의회를 해산시켰으며 국가의 모든 권력을 장악했다. 아시아나 다른 그 어떤 곳에서도 민주적으로 운영되는 나라가 거의 없던 당시, 누가 헌법에 신경을 썼겠는가? 왕은 군대를 움직여 총리와 장관, 모든 주요 정치지도자들을 체포해 수감시켰다. 누구라도 그와 타협하면 석방되거나 몇 년 후에 석방되었지만, 수상은 군대를 등에 업은 왕의 쿠데타에 굴복하기보다 문학 단편과 소설 또는 그와 가까운 이들에게 편지를 쓰며 만족스러워 했다. 그는 감옥의 삼엄한 경계 속에서도 중도정치 이데올로기와 인도주의 성향의 글을 써서 네팔에 영감을 불어넣었다.

군대가 사방을 경계하던 카트만두 교도소는 이제 그의 이름을 따 'BP 코이랄라(BP Koirala)' 박물관이 되었다. 왕궁에서 통치를 하며 코이랄라와 그 추종자, 그리고 대다수 네팔 국민의 삶을 비참하게 만든 국왕도 이제는 박물관 속 유물일 뿐이다. 코이랄라 박물관이 코이랄라라는 인물과 그의 평화적 정치 투쟁이 걸어온 고난의 역사를 기억하고 성찰하려는 사람들이 방문하는 곳이라면, 카트만두 시내 한복판에 있는 왕립박물관은 국왕부처의 유품을 관람하거나 그들이 카트만두에서 가장 매력적이고 상징적인 건축물 안에서 어떻게 오랫동안 국민의 염원을 억압했는지 그 실상을 엿보기 위해 방문하는 곳이다.

위 사건은 1960년대 초의 일이었다. 새롭게 찾은 자유가 겨우 10년째 되던 때였다. 주변국이 대부분 영국에서 독립하고 있던 시기에 네팔도 백년이 넘게 지속된 한 가문의 통치에서 해방되었다. 이 가문은 왕가가 아니라 그 친족이었다. 사실상 그것은 군부통치였다. 라나 가문(Rana family)은 왕을 형식에 불과한 국가수반으로 만들고 군부통치를 자행했으며 국정을 성공적으로 통제했다. 네팔은 남쪽에서는

영국과, 북쪽에서는 티벳 및 중국과의 격렬한 전쟁 중에서도 독립과 주권을 유지했다. 왕정은 힘도 목소리도 없었고, 자유를 요구하고 군부통치에 반대하여 결집하려는 사람들을 무참히 진압했다. 항거하려는 용기를 보였던 엘리트들 중 일부는 사형 당했고, 또 다른 일부는 나라 밖으로 추방당했다.

네팔에는 대학이 전혀 없었다. 라나 가문과 그 족벌의 아이들만을 위한 단 하나의 캠퍼스가 있었으며, 몇 안 되는 학교가 있을 뿐이었다. 자유를 선망하다가 추방당해 인접한 인도에서 살 수밖에 없었던 사람들 중에는 코이랄라 일가도 있었다. 코이랄라의 부친이 처벌을 받았을 때 그의 가족은 전 재산을 몰수당했다. 그는 모든 형제자매들과 거의 무일푼으로 망명하였고, 이들은 당시 마하트마 간디(Mahatma Gandhi)와 자와할랄 네루(Jawaharlal Nehru)가 영국 식민 지배에 맞선 독립투쟁의 승리로 고취된 분위기 속에서 성장했다. 그의 젊은 아들이었던 BP 코이랄라는 스스로 거대한 변화를 위한 인도의 봉기에 관여했으며, 대중 정당인 네팔의회당(Nepali Congress) 결성을 주도했고, 라나 가문에 대항하는 민주화운동을 시작했다.

라나 가문은 그들에게 가장 우호적인 인도 거주 영국인들을 잃었다. 민주화 운동 기간에 궁 밖으로 나갈 수 없는 자신의 처지에 매우 좌절했던 국왕은 놀랍게도 인도 대사관으로 대피했고, 결국 뉴델리로 가버렸다. 인도의 새로운 지도자 자와할랄 네루는 인도와 네팔의 국왕과 라나 가문 3자 협정을 위해 카트만두의 라나를 초청했고, 국왕은 네팔의 자유민주주의 시대를 연 공으로 팡파르를 받으며 카트만두로 돌아왔다. 그는 라나를 총리로 세우는 과도 내각을 구성하고 가까스로 BP 코이랄라와 다른 사람들을 장관으로 불러들였다. 그러나 이는 라나 정권의 몰락으로 이어졌다.

네팔은 더 이상 외국인 접근이 금지된 국가가 아니었다. 외국인들은 네팔의 중세문화와 사회에 접촉할 수 있게 됐고, 정당들도 공식적으로 인정되었다. 차보다 비행기를 먼저 받아들였던 네팔은 조금씩 변하고 있었다. 라나 가문은 인도와 연결되는 도로를 건설하지 않고 자동차부터 수입했다. 짐꾼들이 산을 오르락내리락하고 강을 건너 그 차를 운반했다. 하루 한편 가장 가까운 인도의 소도시에서 들어오는 비행기와, 라나 가문을 위한 최초의 외제 자동차는 카트만두의 변화를 상징했다. 사람들은 네팔이 잠들어있던 동안 외부 세계가 이룩한 진보의 증거를 보게 되었다.

그러나 정치적 이행은 결코 끝나지 않았다. 국왕이 제헌의회 선거를 실시한다는 약속을 이행하지 않았기 때문이다. 그는 총리와 다른 관직을 자신이 임명하면서 불확실성을 지속시키고 자신의 권력을 굳혀나갔다. 코이랄라는 새로운 왕 마헨드라(Mahendra)가 내놓은 헌법 하에서 정치적 혼란을 거친 후에 새로운 국왕의 노선에 따라 10년 안에 총선거를 실시한다는 양해를 얻어내었고, 국왕이 의회 정치 체제를 안정화시킬 것이라고 믿고 첫 총선거에 출마해 압도적 지지를 얻었다. 하지만 오랫동안 궁 안에만 있었던 군주는 또 다시 정치지도자들에게 권력을 내주기를 원치 않았기 때문에 바로 자신이 선포했던 정치체제를 해체했다.

정치 지도자들을 철창에 가둬버린 국왕은 정당 없는 정치제제를 도입하고 스스로 국가의 행정수반이 되었다. 코이랄라의 네팔의회당은 인도에서 다시 민주화 운동을 개시했지만 중국과 국경전쟁으로 맞서고 있던 인도정부의 신뢰를 얻는 데는 실패했다. 인도는 중국의 야심이라는 새로운 환경에서 네팔에 대한 자신의 영향력을 유지하고자 했다. 두 거인 사이에 낀 샌드위치 국가라는 네팔의 위치를 이용해 국왕은 권모술수를 부렸다. 그는 자신의 정치적 반대세력을 인도의 도움으로 잠재웠고 중국과도 우호적 관계를 구축하고자 노력했다. 두 주변국 사이의 냉전이 국왕과 그의 비민주정권의

연명을 도운 것이다.

코이랄라는 8년 뒤에 석방되었으나 사람들을 조직하는 것을 금지 당했고, 다시금 인도 망명을 강요당했다. 그는 인도에서 운동을 재개하려고 했으나 인도의 총리였던 네루의 딸 인디라(Indira)는 그녀의 나라에서 코이랄라가 반정부 활동을 하는 것을 허용하지 않았다. 새 국왕 비렌드라(Birendra)가 나라의 주권을 공고화하는 것이 시급함을 인식하고 마음을 바꿔 정치체제를 개방하기를 바라면서, 코이랄라는 '국민화해(national reconciliation)'라는 원칙을 들고 네팔로 돌아왔다. 그는 국왕이 국가원수로서 일정한 권력을 향유하는 다당제를 요청했다.

하지만 코이랄라는 막상 카트만두 공항에 도착하자마자 체포되어 그가 이전에 몇 년을 보냈던 감옥으로 다시 보내졌다. 그는 몇 가지 죄목으로 기소되었고, 정부는 그를 법정에 세워 처벌했다. 그는 교도소에서도 네팔의 미래를 위해 국왕과의 화해 의사를 바꾸지 않았지만, 국왕은 결코 권력을 민주화할 준비가 되어 있지 않았다. 결국 그의 아버지인 선왕 마헨드라에 의해 권력은 비렌드라에 이양되었고, 코이랄라는 원로 왕립의사들이 그의 암 상태가 심각하다는 보고를 왕에게 올린 뒤에야 미국으로 치료를 받으러 갈 수 있도록 풀려났다.

국왕은 민주주의와 외교정책에 대해 다른 개념을 갖고 있었다. 코이랄라가 인도에서 돌아오기 전에 왕은 네팔을 '평화지대(Zone of Peace)'로 선언했다. 왕은 네팔이 부처(Guatam Buddha)의 탄생지로서 평화지대라고 비춰지길 원했고, 이를 통해 정당정치가 금지되고 표현의 자유가 없는 그의 공허한 정치 체제를 은폐하고자 했다. 선포 이래 14년간 지속되었던 군주제 노선 하에서 그는 가까스로 백여 개의 국가들로부터 간신히 지지를 얻어냈으나, 중요한 것은 인도가 결코 그의 행동을 반기지 않았다는 것이다.

코이랄라의 민족화해 시도와 국왕의 평화지대 선포는 국내외의 정치적 현실과는 맞지 않았다. 화해 제안은 국왕에 의해 거절되었고, 평화지대 선포의 정치선전 대부분은 영향력 있는 주변국들에게 받아들여지지 않았다. 국왕의 평화 선언은 결국 어떤 결실도 맺지 못했다. 정치적으로 의식이 있는 학생들은 카트만두는 물론 어디에서든 거리로 나왔으며, 이로 인해 왕은 국민투표를 공표할 수밖에 없었다. 그것은 다당제 민주주의와 '개혁된' 일당제인 판차야트(panchayat) 체제 중 하나를 선택하는 것이었다.

코이랄라와 그의 동지들은 전국민을 결집할 수 있는 전례 없는 기회를 얻었고, 긴 기다림 끝에 네팔의 민주화 염원에 불을 붙였다. 하지만 국왕의 정부는 다수당 체제의 요구를 꺾을 수 없음을 알게 되자 온갖 선거 조작 전략을 구사했고, 다음 십년동안도 건재하게 권력을 유지했다. 국제적으로는 1989년 베를린 장벽이 무너지고 나서야, 네팔에서는 또 다른 민중운동이 발생해 30년 만에 다당제를 복원할 수 있었다.

코이랄라는 1990년 운동과 그가 제시했던 체제의 복원을 보기 훨씬 이전에 병으로 사망했지만 여전히 그는 네팔의 정치담론을 지배하고 있다. 그가 세운 정당은 현재 지도부의 성과가 매우 미약함에도 불구하고 정치의 중심에 있다. 그의 사진과 정치에 관련한 서적들은 선거와 정당 회합에서 가장 많이 활용된다. 그는 현대 네팔의 정치를 지배하며 1대 라나와 그 후 3대에 걸친 라자(Rajas, 왕)들이 다스리던 독재정권에 대한 주요한 이념적, 조직적 반대자로 남아 있다.

그가 죽은 이후 그의 정당은 간디주의자 크리슈나 프라사드 바타라이(Krishna Prasad Bhattarai)의

주도로 사티아그라하(Satyagraha, 간디의 비폭력 무저항주의) 민주화 운동을 시작했다. 이는 국왕에 대한 엄청난 도덕적 도전을 안겨줄 수 있는 완전한 평화주의 점거운동이었다. 국민화해와 사티아그라하는 억압자에 대항하는 대중적이고 평화로운 정치적 수단이라고 정의할 수 있다. 이는 과거 무장투쟁을 시도하고 주로 군사 구역을 습격하던 정당을 변화시켰다. 당은 평화로운 반대 수단의 핵심과 적실성, 그리고 그 도덕적 힘을 인식하고 있었다.

필자는 교사와 학생의 정치의식을 목격할 수 있는 서부 고원지대에서 자랐다. 그 중 타나훈(Tanahun) 지역은 네팔의회당(NC)의 사상과 정신의 영향을 받았다. 이 사상과 정신은 인도 베나레스(Benares) 지역의 지식인과 지역 지도자들 덕에 확산될 수 있었다. 인도 베나레스 지역은 코이랄라가 망명 기간 동안 머물렀던 바로 그 지역이다.

필자는 당의 젊은 지도자들이 비밀리에 우리 마을을 방문해 일반 서민들과 이야기하는 것을 보았다. 그들은 정부기관으로부터 자신들을 숨기고 가능한 정부 스파이들과 만나지 않으려 했으며, 무고한 주민들에게 국왕의 체제가 아무런 정당성도 없이 어떻게 나라를 운영하고 있으며 또 어떻게 아이들의 미래를 망쳐놓고 있는가를 설명하곤 했다. 시골지역의 발전은 완전히 무시당했고 학교와 의료시설은 너무 멀리 있었다. 정부는 반대세력의 생각에 쉽게 빠질 수 있는 식견 있는 교사층을 두려워했다.

교사층은 사회를 각성시키는 숭고한 사상을 갖고 있었다. 필자는 개인적으로 고등학교 선생님들이나 자신과 급우들에게 사회에 어떻게 기여할 것인가는 물론 어떤 정치적 신념을 가져야 할 것인가에 대해 공부할 필요를 일깨워줬던 것을 기억한다. 우리는 더 훌륭한 학생이 되기 위해서 민주주의든 공산주의든 어느 한 정치노선에 대한 신념을 가져야 했다. 명확한 정치적 신념과 헌신성을 갖춘 학생이 미래에 훌륭한 시민이 될 수 있을 터였다. 우리는 민주화의 전면에 나선 금지된 정당 지도자들의 막대한 영향력 아래에서 나라를 위해 어떤 희생도 감수할 준비가 되어 있었다.

하지만 억압은 너무나 강력해서 정치적 활동에 가담한 것이 발각되면 경찰은 그것을 기록으로 남겼다. 그런데 공직에 임용되기 위해서는 경찰서에서 인증서를 받아야 했다. 민간부문에서 취업 기회란 거의 존재하지 않았기 때문에, 정치활동을 한다는 것은 취업 기회를 포기하는 것을 의미했다. 정치권력이 중앙으로 집중되어 있을 뿐만 아니라 경제 역시 정부가 통제했다. 자격증 제도도 엄격했다. 하지만 선생님들은 우리에게 정치적 신념을 가지고 성장해 더 큰 일을 위해 일하라고 가르쳤다.

정부와 지방정부를 위해 일하는 사람들과 보수층은 왕정 체제의 지지기반이었다. 종족 공동체의 가족들은 아들들이 영국군이나 인도군에 선발되지 못할 경우 이들을 자국 군대에 보내고 싶어 했다. 네팔은 여전히 이 두 외국 군대가 우리 젊은이들을 채용할 수 있게 하는 오래된 조약을 유지하고 있다. 또 다른 이들은 교육직을 포함한 공무원직을 선호했다. 이런 기회를 원하는 이들이라면 좋은 인맥과 후원을 필요로 했고, 기득권층에 가까운 사람들이 쉽게 기회를 잡곤 했다. 이 체제의 토호들은 독립심을 가진 사람들을 협박하곤 했다.

필자는 지역의 힘 있는 친체제 인사였던 자가 나의 아버지에게 내가 어떻게 성장하고 있는지 물었던 것을 기억한다. 만일 내가 특정 정치사상을 품고 있다면 미래에 취직기회가 없을 것이라는 것이었다. 한편으로 우리의 영웅이었던 선생님들은 정치사상으로 우리를 고무시켰지만, 다른 한편으로 집에 돌아가면 공포가 도사리고 있었다. 흑백논리가 지배하는 상황이었다. 불법정당들은 학생과 교사들에

의존하고 있었다. 정당과 가까운 학생 조직들은 활발하게 활동했고, 그들은 카트만두에서 학생운동을 개시했다.

네팔의 학생들은 민주화 지도자 줄피카르 알리 부토(Julfikar Ali Bhutto)의 처벌에 반대하는 탄원운동을 벌이기 위해 카트만두의 파키스탄 대사관을 향해 행진했다. 정부가 경찰을 움직여 평화시위를 탄압하자, 격분한 학생 지도자들은 정치적 노선에 상관없이 난폭하게 행동했다. 이는 수도의 거리에서만 일어난 일이 아니었다. 불꽃은 사방으로 번져 나갔다. 1980년 초에 보인 젊은 지도자들의 용기는 국왕으로 하여금 정치 지도자들과 타협하도록 만들었으며, 특히 정당 없는 정치체제와 다당제 정치체제 사이에서 선택하는 국민투표를 실시하도록 만들었다.

네팔은 지리적으로뿐만 아니라 다른 면에서도 아주 다양한 나라이다. 물론 지리적 차원에서도 네팔에는 세계에서 가장 높은 에베레스트 외에도 8,000미터 이상의 최고봉 14개 중 8개가 있고, 남쪽으로는 부처의 탄생지인 룸비니 평원이 있다. 이러한 다양한 지리와 기후를 가진 지역에 다양한 종족 공동체들이 수세기에 걸쳐 살고 있다. 백여 개의 종족 공동체들이 존재하고 몇 가지 다른 언어들이 공존한다. 고원지대와 산악지대들은 항상 외딴 지역으로 남아 있었고 그런 지역의 사람들은 국가로부터 소외되었다.

힌두교는 네팔의 지배적 종교이다. 왕들은 가장 유명한 힌두교 신의 최종 현현으로 자신을 가장했고, 그들은 의례를 엄격히 강조하며 종교를 촉진했다. 이런 식으로 그들은 신을 두려워하는 사람들이 비정치적인 상태로 남아있도록 만들었으며 종교를 통해 자신들의 권력을 쉽게 강화시켰다. 한편 코이랄라 역시 힌두교 신자였지만, 그는 종교에 완전히 몰두하지는 않았다. 종교에 대한 접근법이나 생활 방식에 있어 그는 매우 세속적이었다. 하지만 사회에는 공포심이 너무 만연되어 있어 민주주의가 반(反)힌두적인 것이라고 간주되기도 했다.

왕의 권력에 있어 또 다른 주요 원천은 군대였다. 군대 고위간부는 늘 왕족에서 직접 선출되었고, 왕실 친지들은 늘 국방부 수반으로 승진했다. 군은 완전히 획일적인 조직이었다. 국가 자원도 독점되어 있었고, 국왕은 외교 카드를 쥐고 있었다. 비동맹운동(Non Aligned Movement, NAM)과 유엔의 회원으로서, 평화유지를 위해 다른 나라에 군대를 보냄으로써, 국왕은 어떻게든 국가의 독립을 유지하고 있었다. 나아가 그는 인도로부터의 영향력을 통제할 수 있는 중국과 돈독한 신뢰관계를 유지했다. 중국은 티벳이라는 민감한 지역과 경계를 두고 있는 남단 주변국들의 안정을 원했다. 다른 한편으로 왕은 인도가 계속해서 네팔의 민주화를 요구할 경우 자신이 베이징에 더 깊이 가까워질 것이라는 신호를 주곤 했다. 그는 뉴델리를 향해 자신의 자신감을 보여주기 위해 인도 측과 가까운 총리를 임명하곤 했으며, 또 다른 때에는 인도와 가깝다고 여겨지지 않는 자신의 사람으로 정부 인사를 교체했다. 이러한 카드와 협상으로 그는 승리를 이끌었다.

힌두교 왕국의 사상은 단지 민주화 요구를 단속하기 위한 것이었다. 사실 민주주의는 세속적인 것이다. 여전히 봉건 체제는 존속하고 있었고, 사람들은 민주주의에 대해 잘 알지 못했다. 많은 민주화 지도자들이 감옥에 가고 일부는 처형당했다.

민주화에 대한 모든 목소리는 표적이 되었고, 외세의 영향이라고 비난 받았다. 이 시스템은 최대한 민주주의 개념을 왜곡하면서 왜곡된 민주주의 담론을 유포시켰다. 교과서도 다시 쓰였다. 모든 국왕의 측근들은 정치 선전가들이었고, 정부 라디오에서는 매일같이 그들의 목소리가 흘렀나왔다. 국왕은

국가를 위해 체제에 반하는 어떤 것이라도 반민족적이라고 규정했기 때문에 다당제 아이디어 역시 반민족적인 것이었다.

네팔은 히말라야로부터 흘러내리는 거대한 강을 통해 엄청난 잠재적 수력발전능력을 가지고 있지만, 여전히 현실화되지 않고 있다. 우리는 여전히 겨울이면 대대적인 단전으로 고통 받고 있다. 국왕은 과거 짧은 민주정부 시기에 있었던 수자원 조약이 인도에 강을 팔아먹으려는 수작이었다며 민족주의자들을 더욱 심하게 추궁했다. 우리는 당시 정부가 불법정당이 강을 팔아먹으려는 반민족주의자들이라고 비난하는 벽화를 사방에서 보았다. 그들이 무엇을 말하려 하건 당시에는 그들의 공식입장을 실어줄 신뢰할 만하고 영향력 있는 미디어가 없었다. 감옥에 있거나 추방된 지도부는 납득할 수 있는 설명을 제시하느라 힘든 시간을 보냈다. 국왕의 편협한 민족주의의 어두운 그림자가 여전히 네팔을 뒤덮고 있었다. 그러한 편협한 사고방식이 국가의 정책이 된다면 그것은 국가의 운명에 장기적인 영향을 미치게 될 것이며, 여기 네팔이 그 대표적 사례이다.

나는 여전히 자유를 추구하는 선생님들과 학생들을 좌절시키려는 경찰들의 협박이 횡행하는 마을을 떠나 고등교육을 받기 위해 카트만두로 왔다. 텔레비전이 정보통신부에 의해 막 도입되었다. 하지만 정부는 국제뉴스의 유입은 막을 수 없었다. 베를린 장벽이 무너졌다. 우리는 승리한 독일인들을 화면에서 보았다. 불법정당들은 GP 코이랄라(BP 코이랄라의 동생)의 고무적인 리더십 아래 조직을 재정비했다. GP 코이랄라는 민주주의를 호소했고, 그의 중도주의 정당은 전제군주제에 대항해 싸우면서 가까스로 좌파정당들과 통합되었다. 그는 일생 동안 라나 가(家)는 물론 세 명의 군주들(Rajas)에 맞서 싸웠고, 그것은 자유를 위해 항거한 마지막 순간이었다는 유명한 말을 남겼다.

많은 사람들이 거리로 나왔고, 그것은 단 몇 주 만에 전제정치를 무너뜨린 또 다른 전국민적 운동이 되었다. 국왕은 평화시위를 진압하려 했고, 무고한 사람들이 경찰의 총탄에 희생당했다. 그럴수록 운동은 더 거세지고, 국왕은 결국 정당들의 의견을 경청하고 30년 만에 다당제 시스템을 제자리에 되돌려놓았다.

과도정부는 헌법을 제정하고 총선거를 실시하면서 민주주의 실현의 길을 닦았고, 네팔의회당은 의회로 돌아와 당당한 다수당으로서 권력을 잡았다. 경제는 자유화되었고, 헌법이 보장한 민간 언론의 길이 열렸다. 정부의 서비스는 모든 사람에게 평등하게 제공되었고, 사람들은 쉽게 여권을 만들고 해외여행을 할 수 있게 되었다.

하지만 새롭게 국정을 담당하게 된 지도자들은 국내의 세력들과 불필요한 실랑이를 하느라 바빴다. 단일 좌파정당이 주요 반대자였으나 그들은 개방적인 대중정치를 하기에는 역부족인 신생정당이었다. 왕궁은 자신의 권력을 모두 내려놓아야 했기에 이러한 사태가 전혀 달갑지 않았다. 하지만 새로운 체제는 여전히 국왕에게 국가의 입헌군주로서 위엄을 부여했고, 그는 여전히 군대의 최고 사령관이었다. 군대는 정부 통제 하에 들어오지 않았다. 국왕은 자신의 불편한 심기를 드러내고자 했으며, 민주적으로 선출된 정부는 군부의 신뢰를 얻을 수 없었다.

당시 민선정부는 크게 높아진 사람들의 기대를 충족시키지 못하고 있었다. 경제적 기회는 너무 제한적이었고, 일반 민중들은 자신들의 삶에 일어난 급격한 변화에 절망하고 있었다. 그래서 젊은이들은 한국이나 말레이시아, 혹은 걸프 지역 국가들로 흘러 들어갔다. 과거 인도와의 사이에 열려있던 국경은 네팔인들이 더 큰 인력시장으로 나아가는 유일한 선택지였을 뿐이었고, 지금은 그

선택지가 복수일 뿐이다. 이제 카트만두는 매일 저임금 일자리를 찾아 떠나는 수천 명의 젊은이를 실어 나르는 항공사들의 거대한 허브가 되었다.

필자는 새롭게 형성된 자유언론 환경에서 기자가 되었다. 기자가 된 동기는 일반 시민들의 삶이 어떻게 송두리째 변화했거나 혹은 하나도 변하지 않았는가에 대한 이야기를 쓰고 싶다는 생각 때문이었다. 필자는 초년생 시절부터 정치적 저항 활동들을 목격했고, 학창시절에는 학생운동에 가담했고 후에 카트만두에서 대학에 다닐 때는 민족민중운동(national people's movement)에 참여했다. 필자는 더 나은 미래를 꿈꾸는 평범한 사람들에 대해 쓰고 싶었다. 기자로서 그들과 이야기하며, 또한 당국과 관련된 사실들을 취재하고자 했다. 사실 대학교수나 전업 작가가 되고 싶었지만, 곧 뉴스룸에서 일하게 되면서 이 일이 나에게 너무나 잘 맞는다고 느끼게 되었다.

마오주의(Maoist) 정당이 정치체제에 반대해 20세기의 전형적인 무장투쟁을 개시했던 2차 총선 직후는 민주주의적 실천이 자리를 막 잡았을 때였다. 네팔에 공산주의를 건설한다는 명목으로 그들은 사회의 봉건적 구조를 첫 표적으로 삼았다. 처음에 그들은 외딴 고원지역에서 활동하며 적대적 정치 성향의 사람들을 모두 제거했다. 그들은 꽤나 포퓰리즘적이고 정치선전적인 사회개혁 프로그램을 들고 나왔지만, 국내외 실정에 부합하는 신뢰성 있고 실용적인 정치 이데올로기를 결여하고 있었다. 그들은 스스로 빈곤층과 소외되고 억압된 이들의 메시아라고 칭했다. 이들의 수단은 매우 폭력적이었다. 경찰초소를 습격하고 무기를 확보하더니, 그 규모가 점점 커져 군 참호를 공격하고 현대적 정밀무기까지 탈취할 정도였다.

이들은 공포를 조장했다. 다른 정치적 이데올로기를 믿는 사람들이 표적이 되고 제거되면서 두려움은 걷잡을 수 없이 퍼져나갔다. 공포란 인간 활동의 최악의 형태이다. 나는 어릴 적 전제군주 시절에 느끼던 것과 같은 류의 분위기를 당시 어디에서나 매우 흡사하게, 혹은 더욱 심하게 느꼈다. 마오주의자들은 전략적으로 영리했다. 그들은 소외된 집단들을 움직이고, 그들의 구미에 맞는 요란한 슬로건을 부여했다. 그들이 염원하는 것들은 민주주의 체제로도 만족시킬 수 없는 것들이었다. 국가 체제는 여전히 많은 종족 공동체들이 국가기관에서 공정하게 대표되지 못하는 구조로 되어 있었다. 일부 지배적인 사회 집단들은 민주주의 시대에도 특권을 유지하고 있었다.

뉴스룸에서 나는 민주주의 체제가 마오주의자들과의 씨름으로 인해 그 중심에서부터 천천히 무력해져 가는 것을 보았다. GP 코이랄라의 막내 동생이 총리였는데, 그는 마오주의자들 뿐만 아니라 왕정주의자들에게서도 반감을 샀다. 그는 마오주의자에 대항해 군대를 움직이려 했으나 국왕이 이에 동의하지 않았다. 폭도들은 군영(軍營) 및 지구 경찰서를 공격하고 있었지만, 정부는 무력해지고 있었다.

이 때 왕자가 국왕부처를 포함한 자신의 가족 모두를 살해한 악명 높은 왕궁대학살 사건이 벌어졌다. 그는 자신의 연인과 결혼할 기회를 얻지 못하면서 제 정신을 잃었다. 선왕의 동생이 왕이 되었고, 새로운 국왕은 1990년의 변화 이후 군주제의 권력이 제한된 사실을 받아들이지 못하며 더 큰 욕심을 부렸다. 그는 현직 총리를 사직하게 만들고, 같은 네팔의회당의 유력한 후보자가 아니라 의회 해산에 동의하는 새로운 총리를 내세웠다. 안보상황으로 인해 선거가 뒷전으로 밀리면서 상황은 국왕에게 유리해졌다. 그는 자신이 완전한 행정수반이 되기 위해 총리 직책을 찬탈하고 군을 총지휘했다.

나의 첫 소설 『팔파사 카페』(*Palpasa Café*)는 내전이 절정에 달했던 2005년에 출판되었다. 당시

매일 평균 8명에서 10명이 죽어나갔다. 네팔은 앞으로 어떻게 나아가야할지 알 수 없는 완전한 암흑천지였다. 사람들은 절망했고, 정당들은 더더욱 무기력하게 희망을 잃어가고 있었다.

입헌군주는 위헌적인 방법으로 권력을 잡아 국가의 행정부 수반이 되었다. 국왕의 주요한 권력은 마오주의 진영 군사들과 싸우고 있었던 군대에서 나왔다. 네팔의 일부 야심찬 공산주의자들에 의해 부추겨진 전형적인 20세기 '인민항쟁(People's War)'은 평화로운 히말라야 왕국을 더욱 더 깊은 분쟁 속으로 몰아넣고 있었다.

필자의 소설은 기본적으로 전쟁이 어떻게 국가의 사회구조를 파괴하는가를 보여주는 단순한 휴먼 스토리이다. 그것은 반전 서적이라는 평가와 함께 비평가와 일반 독자에게 큰 호응을 일으켰고, 바로 성공작이 되었다. 그리고 네팔 국내에서 상시적인 베스트셀러가 되었다. 나의 관찰로는, 소설 속 이야기가 전쟁으로 고통 받고 있던 이들의 내면 깊숙이 자리한 감정을 환기해주었던 것 같다.

저널리스트인 필자가 사람들의 심리를 완전히 알 수는 없다. 우리 신문은 거의 매번 머리기사로 사상자에 대한 소식을 싣곤 했다. 우리는 사망자 수를 세었다. 매일 공격과 반격이 반복되었다. 지면에 사람들의 감동적인 이야기를 실으려 열심히 노력했지만 분명 한계가 있었다. 그런 느낌 때문에 이 소설을 썼다. 전쟁 중인 양 측은 모두 자신들이 필사적으로 은폐하고자 하는 전쟁을 폭로하는 이야기에 전혀 기뻐하지 않았다.

작가로서 내게 인간은 주요한 주제이고, 고통은 이야기의 중심소재이다. 물론 다른 서사, 인물, 맥락, 관점이 있을 수 있다. 하지만 영혼이란 곧 인간이고, 또한 인간적 고통이기도 하다. 마찬가지로 전쟁은 장소와 맥락에 따라 다를 수도 있다. 하지만 모든 전쟁은 인간의 삶에 영향을 미치고, 참기 힘든 고통을 상이한 방식으로 표현한다. 근본적으로 문학처럼 예술에 가까운 형식은 그러한 전쟁의 결과와 깊이 관련된다.

예술가와 작가들은 흔히 양극단을 서로 가까이 접근시킨다. 이들은 인본주의를 지향한다. 이들은 인간의 삶을 기리고자 한다. 하지만 극단주의자들은 항상 인간의 희생을 요구한다. 이것이 갈등이다. 작가는 인간을 치유하고, 극단주의자는 인간을 괴롭힌다.

이것이 바로 우리나라에서 벌어진 일이다. 무장한 급진주의 극좌파들이 한 극단에 있고, 군대를 거느린 국왕이 그 반대편 극단에 있다. 그리고 지식인, 작가, 저널리스트, 법률가, 의사와 교사가 당연히 평화적인 방법으로 압력행사를 하기 위해 연대했다. 그들은 평화에 우호적인 의회정당들이 평화운동을 시작할 것을 촉구했다. 그러나 왕은 이들의 목소리를 듣지 않았다.

마오주의자들은 자신들의 전략을 바꿔 정당에 손을 뻗쳤다. 입헌군주제를 옹호하던 정당들은 입장을 바꿔 군주제를 없애기로 동의했다. 이 동의 후에 그들은 국민운동을 요구했다. 카트만두는 평화적 저항운동이 전쟁에 시달린 국가를 어떻게 정치적 안정 상태로 변화시킬 수 있는가를 세계에 보여주었다.

하지만 오늘날의 복잡한 현실에서는 또 다른 문제가 제기된다.

군주제를 철폐하는 것은 어렵지 않았다. 그것은 단일한 국민운동의 문제였다. 군주제냐, 아니냐와 같은 흑백논리의 문제였다.

평화를 지속시키는 문제는 여러 각도에서 접근할 수 있다. 민주주의는 오래 지속되는 평화의 원천이다. 민주주의란 하나의 단어가 아니다. 그것은 해석이다. 네팔에서는 제헌의회가 4년 동안이나

민주주의를 정의하려 했으나 실패했다.

당초 그것은 민주주의의 이름에 대한 문제였다. 실질적 민주주의인가, 인민민주주의인가, 완전한 민주주의인가? 모든 정치세력은 각기 다른 선호, 정서, 텍스트, 지향을 갖는다. 우리는 포용적 민주주의를 지향하기로 정했고, 이는 연방제 민주주의로 나아가는 경향을 보였다.

선거 시스템은 변했다. 혼합 대표 시스템이 채택되었다. 후보자는 젠더와 종족 등의 범주에 따라 일정한 비율로 선정되어야 했다. 제헌의회(Constituent Assembly)와 입법 의회(legislative parliament)는 처음으로 단일한 포괄적 기구가 되었다. 이는 다른 남아시아 국가에서보다 포괄적이었다. 의원들은 자신의 모어(母語)로 선서했다. 의원들이 선서식은 아주 다채로웠고, 그 복장이 다양했으며 각자 다 다른 말소리는 꽤나 음악적이었다.

네팔은 네팔의 독특한 다양성을 기념했다.

하지만 이러한 과정은 아무런 결과도 낳지 못했다. 상원은 헌법을 이행할 수 없었다. 한 가지 중요한 이유는 연방 민주주의를 정의하지 못하는 정당들의 무능력이다. 네팔이 다소 작은 나라로 보이는 것은 네팔이 남쪽의 인도와 북쪽의 중국이라는 두 거인 사이에 있기 때문이다. 인구 면에서 보자면 네팔은 세계에서 40번째로 큰 나라이다. 그래서 평화와 민주주의의 지속 문제는 여전히 정치적 안정의 과제이다.

새로운 헌법은 모든 정치적 문제를 해결할 권한을 부여받았다. 그러나 국회의원의 임기는 만료되었다. 차기 선거 일정은 정해지지 않았다. 앞으로 치러질 선거에 관해선 정해진 바가 없다. 연립 과도정부가 나라를 통치하지만, 정당 사이의 차이는 커질 수밖에 없다.

무력 분쟁은 종결됐으나, 네팔이 세계 최빈국 중 하나여서 생기는 문제들이 진공상태에서 커질 것이다. 이행은 더 오래 지속될 것이다.

필자는 그 동안에 법과 질서가 어떻게 약해지며 범죄의 정치화와 정치의 범죄화가 어떻게 사회에 깊이 뿌리내렸는지에 관한 이야기로 두 번째 소설 『마유르 타임즈』(*Mayur Times*)를 출간했다. 네팔에서 전쟁은 끝났지만, 그것이 평화로운 전후 상황을 의미하지는 않는다.

네팔은 선출되지 않은 자들이 통치하는 것과 거의 같은 상황으로 회귀했다. 네팔은 아마도 선거가 잘 열리는 않는 몇 안 되는 나라 중 하나일 것이다. 현재의 지배연합은 단호하게 정부 구성 선거를 위한 합의를 바라지만, 야당들은 새로운 과도정부가 들어설 때까지는 스스로 만족하지 않을 것이다. 정부나 주요야당만큼이나 중요한 지방정부도 16년간 선출되지 않고 있다.

그러는 사이에 정당들은 분열되고 있다. 마오주의 정당은 분열되어 새로운 마오주의 정당이 또 다른 무장투쟁을 개시하겠다고 위협하고 있다. 그리고 좌파정당은 또 다른 분열을 기다리고 있다. 이 정당의 종족 공동체 지도자들은 다른 정당 결성을 준비하고 있다. 주(province) 경계 설정의 기준에 관한 문제가 핵심적으로 중요해질 것이다.

남쪽의 인도는 카트만두에 더욱 전략적인 힘을 행사하고자 네팔과의 경계지역에 있는 한두 지역에 우호적이다. 마찬가지로 북쪽의 중국은 장래에 네팔이 종족 경계선을 따라 주들을 획정해서는 안 된다는 메시지를 보내왔다. 종족을 기반으로 경계를 표시하게 되면 그것은 분명 티벳 국경 문제에 영향을 줄 것이기 때문이다.

거대한 이웃 두 국가는 모두 최근에 그 경제적 성공에 힘입어 공격적이 되었다. 이들은 더 힘든

상대가 되었다. 양자 모두 자신의 이익을 위해 카트만두의 정치적 안정을 요구하고 있다. 네팔은 단 3~4%의 경제성장으로 고전하고 있고, 인접한 양국과의 무역수지 격차는 더욱 벌어지고 있다. 내부적인 문제로 인해 네팔은 매력적인 투자처가 될 수 없다. 젊은이들은 나라를 빠져나가고 있고, 그들이 떠난 시골 마을에는 노인과 여자와 아이들만이 가족을 보살핀다.

지난 60년의 근현대사에서 네팔은 자신의 정치체제를 안정화시키지 못했다. 60년간 네 명의 왕이 일상적으로 정치에 개입해왔고, 정당들은 많은 기회에 자신들의 공약을 이행하지 못했다. 네팔은 개발에 필요한 경비를 해외원조에 심각하게 의존하고 있다. 정부의 연간 예산안 제출은 허용되지 않는다. 반대당의 압력으로 인해 3개월간의 지출안만 제출된다. 그로 인해 경제활동은 더욱 마비된다.

네팔은 항상 정치 안정을 기대해왔지만, 늘상 불확실성과 비민주적 상황이 나라를 지배해왔다. 사람들은 자신들의 대표자를 자유롭고 공정한 방식으로 선출할 존엄성을 부여 받은 적이 없다. 네팔은 아직 핵심적인 민주주의적 권리에 가치를 부여하지 않고 있다. 주기적인 선거는 민주주의와 안정에 필수적이다. 우리는 이러한 근대 문명의 기본적인 측면에서 너무 불운했다. 책임성 없이 민주적이고 투명한 통치에 대한 인식은 무의미한 것이다. 네팔의 사례에서 이는 확실한 진실이다. 삶의 모든 영역에서 부패는 서민들을 절망하게 만든다. 규칙이 작동하지 않는다면 정의도 없다.

돌이켜 보건대 필자는 네팔이 거대한 기회를 충분히 활용하지 못했다고 본다. 현재도 물론 마찬가지이다. 우리는 헌법을 6번 바꿨지만, 아직 새로운 헌법 초안조차 만들지 못했다. 지난 60년간 이토록 긴 정치적 분쟁 속에서 각기 다른 시기에 수천 명이 죽었고, 많은 이들이 자신의 재산을 잃었으며, 삶의 터전에서 쫓겨났다. 그러나 우리는 아직도 합의에 이르지 못하고 있다.

정당들은 어떤 극단으로도 갈 수 있다. 모든 조직은 어떤 유형의 투쟁이라도 개시할 수 있다. 마오주의자와 같은 극단주의자들은 다시 지하세력이 될 수도 있다.

자유로운 시민의 기본적인 존엄성은 여전히 멀리 있다. 그것은 공포로부터의 자유이다. 정치적 안정, 민주주의적 구조, 공정한 대표성과 주기적인 선거가 자유를 보장할 수 있다. 네팔에서는 공포의 요인이 지배해왔다. 우리는 아직도 공포로부터 자유롭지 못하다.

화해 모색

네팔은 마오주의 폭도들이 무기를 내려놓고 개방적이고 경쟁적인 정치체제에 참여하게 된 이후 평화시대에 접어들었다. 정부와의 포괄적인 평화조약이 맺어진지 5년 뒤에 마오주의 전사들은 결국 군대에 통합되었다. 상황은 반전되었다. 그들은 마지막 제헌-입법 의회의 다수당이 되었고, 연립정부는 마오주의 지도자가 이끌고 있다. 하지만 공포는 사람들의 마음 속에서 사라지지 않았다. 마오주의 정당이 분열되어 거기에서 이탈한 집단이 다시 무장투쟁의 위협을 가하고 있다. 이들은 새로운 싸움을 위해 이전의 전사들을 다시 모으기로 결심한 것처럼 보인다. 그들은 연립정부 체제에 반대하는 민족주의적 강령을 내걸고 캠페인을 시작했다.

네팔에는 견고한 평화문화가 없다. 임시 헌법은 합의정치를 목적으로 반포되었다. 정당이 경쟁하는 것은 자연스러운 일이다. 그러나 네팔에서 합의문화는 너무 먼 이야기이다. 이행의 정치학이 반복해서 작동하고 있는 상황에서 그것은 더욱 요원하다. 합의문화는 협력의 문화를 진작하고 공존의식을

발전시키기 위해 필수적이다. 하지만 극우에서 극좌까지의 정치적 스펙트럼 어디에서도 이는 너무나 힘든 과업이다. 네팔에는 지금 사회를 구성하는 다양한 종족과 지역을 존중하는 연합 정치 문화가 시급하게 필요하다. 단일 정당이 쉽게 다수가 되지 못하도록 하는 혼합 비례대표 선거제도가 그러한 문화를 위한 것이다.

10년간 지속된 마오주의자와의 전쟁 기간 동안 1만 6천명 이상의 사람들이 공권력과 반란군에 의해 목숨을 잃었다. 평화조약은 전쟁 범죄를 조사하고 희생자들에게 정의를 찾아줄 진실과 화해 위원회를 설치할 것을 약속했다. 하지만 정당들은 여전히 위원회를 구성하는데 실패하고 있고, 희생자 가족들은 계속 정의를 요구하고 있다. 권력남용과 잔혹행위가 조사되어야 하며 범죄자는 처벌되어야 한다. 하지만 피해자 가족들은 위원회 설립을 둘러싼 정치적 분열 상황에서 무기력할 뿐이다. 현재 권력이 있는 정당은 진상규명을 위해 나서려 하지 않고 있다. 그들은 포괄적인 사면을 시행하려 할 것이다. 과거 전쟁 기간 중 집권했던 다른 당들도 자신들의 죄가 드러나는 상황을 피하고 싶어한다.

1990년과 2005년에 있었던 국민운동의 압력에 못 이겨 여러 정부들이 이러저러한 형태의 인권침해 조사위원회를 구성했었다. 하지만 위원회의 보고서는 단 한 번도 발표된 적이 없고 가해자들에 대해서도 어떠한 조치도 취해진 적이 없다. 이러한 정권의 태도는 항상 정의에 대한 요구를 훼손했고, 희생자 가족들을 더욱 고통 받게 했다. 네팔에서는 전쟁 범죄가 결코 조사되지 않고, 희생자는 결코 정의를 얻지 못한다는 것이 일반적 상식이다. 그것은 진실이 결코 드러나지 않을 것이며 화해도 없을 것이라는 두려움을 더욱 널리 퍼뜨렸다. 화해는 정치적 변화를 받아들이고 그 변화를 지속하게 만드는 주요한 도덕적 힘이다. 그러므로 네팔은 정치적 안정성의 심각한 위기에 직면해 있다고 할 수 있다. 안정성은 무엇보다도 시민의 정신에서 나온다. 그들이 속았다고 느끼거나 절망한다면, 또 다른 혼란의 가능성은 늘 있게 마련이다.

두려움은 무력에서 비롯되는 것이 아니라 사람들의 마음에서 비롯된다. 전쟁범죄에 대한 조사가 이루어지지 않고, 인권침해가 조사되지 않으며, 범죄자가 처벌되지 않는 한, 공포는 늘 무고한 사람들을 억누른다. 전시에 재산과 토지를 점령당하고 빼앗겼던 사람들은 반환을 요구하고 있지만, 다른 이의 토지와 재산을 탈취한 권력자들이 오히려 그들을 위협하고 있다. 전쟁은 끝났지만 또 다른 전쟁에 대한 새로운 공포가 흐르고 있고, 평화의 기미는 보이지 않는다. 4년 동안 헌법을 제정하려는 시도가 계속 실패하는 가운데, 많은 소수집단들의 기대는 높아졌다. 첨예한 정치적 분열로 인해 헌법이 제출될 수 없기 때문에, 이들 소수집단은 새로운 정치적 합종연횡을 벌이고 있다. 따라서 정치는 더 분열될 것이고, 이행과정을 더욱 연장시킬 것이다. 임시 헌법과 과도정부의 이행만 지속되고 선거는 없을 것이다.

네팔 사회의 유일한 긍정적 측면이 있다면, 그것은 사람들이 진취적(liberal)이고 관대하며 다양한 종족집단간 조화를 소중히 여긴다는 점이다. 그래서인지 네팔에는 과거의 참극에 대한 급격한 분노의 표출이 없다. 국가의 경제력은 제자리걸음이고 취업 기회는 너무나 제한적이어서, 수천 명의 젊은이들이 매일같이 저임금 일자리를 찾아 걸프 지역으로 떠나버리고 있다. 시골마을에는 노인과 아이들만 남아있다. 마오주의 전쟁 후에 젊은이들이 시골지역을 떠나는 속도가 급증하고, 더 많은 사람들이 도시를 향했다. 과거 반란의 중심지였던 빈촌들은 큰 변화를 겪어왔는데, 가장 두드러진 변화 중 하나는 젊은이들이 너무 줄어 공동체가 활력을 잃었다는 점이다.

시간은 또 다른 위대한 치유자이다. 그러나 누구도 혹독한 고통은 잊지 못한다. 특히 어떤 사람에 대한 잔혹행위는 용서받거나 잊혀지기 어려울 것이다. 고통의 치유를 위해서는 문명화된 국가가 제 역할을 해야만 한다. 일반 시민들의 엄청난 고통의 치유는 오직 정의로운 민주주의 정치체제가 있을 때만 가능한 것이다. 그러한 체제는 사람들이 마땅히 누려야 할 것들을 보장해준다. 정의는 시민의 존엄성을 위한 것이다. 어떤 민주주의 체제든 사람들을 존엄성으로써 포용할 것이다. 존엄은 모든 시민의 권리이다.

네팔의 정당들은 자국민이 과거의 고통을 극복하도록 도와주지 않았고, 두려움으로부터 벗어날 수 있도록 충분한 조치를 취하지도 않았다. 만약 정당들이 자기 역할을 수행하지 못하고 무능만을 보인 탓에 두려움이 발생하는 것이라면, 이때의 두려움은 시민 존엄성을 위협하는 최악의 적이 될 것이다. 하지만 최소한 정당들이 협상에 임하고 있고 지속적으로 대화를 하고 있다는 점은 사람들에게 안정을 향한 긍정적인 방향으로 희망을 주고 있다.

네팔인들의 회복력(resilience)은 위대한 자산이다. 과거 어떤 분쟁시기의 범죄에 대해서도, 설령 그 범죄에 가담한 자가 밝혀진 경우라도 사람들이 그에 대한 직접적 복수를 하는 사건은 단 한 번도 발생하지 않았다. 하지만 평화와 안정을 유지하고 사람들이 인권침해에 대한 두려움을 극복하도록 돕는다는 보다 큰 대의를 위해서라도 과거의 참상과 권력남용은 반드시 역사에 기록되어야 한다. 진실을 밝히고 화해를 도모하는 것은 정의를 구현하는 데 필수적인 일이다. 평화는 국가권력이 아닌 사람들의 마음에서 비롯되는 것이다.

지난 60년간의 격동의 네팔 근현대 정치사에서 정치적 분쟁은 많은 사람들에게 고통을 주었다. 근대국가가 분쟁 시기 범죄를 조사하여 사람들에게 정의를 돌려주지 못한다는 것은 아이러니이다. 그렇게 네팔의 근대국가는 정의에 기반을 둔 정치체제의 지속과 국민들의 공포 극복 그 어느 것에도 도움을 주지 못했다.

필자의 소설 두 권은 모두 분쟁을 토대로 하고 있고, 소설의 주인공들도 사회의 실제 인물들이다. 필자는 사람들이 아직도 정의를 느끼지 못하는 내 소설 속의 인물들과 닮아있는 것을 보면서 무력감을 느낀다. 하지만 이 주제에 관한 저술과 예술작품은 수년 간 많은 이들로 하여금 타인의 고통을 떠올리고 이를 자기 자신과 연관시키는 매개체였다. 현재 필자는 분쟁에 관한 또 다른 소설을 쓰고 있다. 여기서도 분쟁의 역사적 잔재는 극복되지 못했다. 이것도 분쟁에 관한 또 다른 소설이 될 것이다. 거기에는 이야기가 있다. 이 이야기가 필자의 관심을 끈 것은 고통 받은 자들이 여전히 정의를 되찾지 못했기 때문이다.

‘임상’적 치유냐, ‘병리학’적인 성찰이냐 : 아우슈비츠와 후쿠시마를 잇는 상상력

서경식
도쿄경제대 교수

1. 서문 : 이 글의 문제의식

일반적으로 ‘아우슈비츠의 표상 불가능성’ 또는 그 ‘증언 불가능성’이라 불리는 문제가 있고, 특히 1990년대 이후 종종 이에 대한 논의가 거듭돼 왔다.

그 문제를 ‘아우슈비츠’라는 특정한 공간적 개념이나 20세기 전반이라는 시간표에 가둬 놓는 것이 아니라 공간적으로도 시간적으로도 더욱 확장된 문맥 속에서, 말하자면 “지금, 여기”로 끌어들여 재검토해보자는 게 당초 필자의 문제의식이었다. 달리 말하면 ‘표상 불가능성’ 또는 ‘증언 불가능성’이라는 개념을 현대사회와 인간을 고찰하기 위한 좀더 보편적인 개념으로 사용할 수 있는 가능성을, 그 윤리적 타당성까지도 염두에 두면서 검토해 보자는 것이었다.

2011년 3월 11일 동일본 대지진이 일어나고, 이어서 후쿠시마 제1원자력발전소에서 “가혹사고(severe accident)”가 발생했다. 일본정부는 2011년 말 사고 원전이 ‘냉온정지(冷溫停止) 상태’에 도달했다며 ‘수습 선언’을 했지만 그것이 사태를 정직하게 반영한 게 아니라는 건 여기서 굳이 덧붙일 필요도 없을 것이다.

‘후쿠시마’라는 사건에 직면해서 필자의 당초 문제의식에, 그것을 표상하고 증언하는 게 과연 가능한가, 그 증언을 받아들일 수 있는가 하는 문제가 추가됐다. 그것은 ‘아우슈비츠’와 ‘후쿠시마’를 ‘증언 불가능성’이라는 문제의식으로 묶어 고찰해 보려는 시도라고 바꿔 말할 수도 있다. ‘증언 불가능성’이라는 문제가 ‘아우슈비츠’의 재현을 초래할지 모르는 위협적인 상황을 낳고 그것이 우리를 계속 위협하고 있는 것이라면, 마찬가지로 ‘후쿠시마’에 대해서도 똑같은 얘기를 할 수 있을 것이다. 증언할 수 없다면, 그리고 증언을 들을 수 없다면 ‘후쿠시마’는 몇번이나 재현될 것이다. 그 징후는 이미 곳곳에서 드러나고 있다.

2. 지상의 유력자들이여, 새로운 독(毒)의 주인이여

지난해(2011년) 6월과 11월 필자는 두 번에 걸쳐 후쿠시마 원전사고 재난지역을 찾아갔다. 그때 새삼 생각한 것 가운데 하나는 "상상력이 도전받고 있다"는 것이었다.

11월의 후쿠시마 방문 뒤 교토의 리쓰메이칸 대학 국제평화 뮤지엄에서 '단절의 증언자 프리모 레비'라는 제목으로 강연을 했다. 거기서 한 편의 시를 만났다.

폼페이의 소녀

남의 고뇌는 모두 나의 것이므로
아직 생생하게 체험할 수 있는 너의 고뇌를, 앙상하게 말라빠진 소녀여,
너는 온몸을 떨며 엄마에게 매달려 있다
다시 그 몸 속으로 들어가고 싶은 것처럼
한낮의 하늘이 새까맣게 변했을 때의 일이다.
소용없는 일이었다, 공기가 독으로 바뀌고
꽉 닫힌 창에서 너를 향해 스며들어온
단단한 벽으로 둘러싸인 너의 조용한 집으로
너의 노랫소리가 울려퍼지고, 수줍은 미소로 넘쳐나던 그 집에.
긴 세월이 지나, 화산재는 돌이 되고
너의 사랑스런 팔 다리는 영원히 갇혀버렸다.
그렇게 해서 너는 여기에 있다, 뒤틀린 석고 주형이 되어,
끝없는 단말마의 고통, 우리가 자랑해야 할 씨앗(種子)이
신들에겐 아무런 가치도 없다는, 무서운 증언이 되어.
하지만 너의 먼 자매는 아무것도 남기지 않은
네덜란드의 소녀다, 벽 속에 봉해졌지만
그래도 내일없는 청춘을 써서 남겼다.
그녀의 무언의 재는 바람에 날려
그 짧은 생은 구겨진 노트에 갇혀 있다.
히로시마 여학생의 것도 아무것도 없는
천개의 태양 빛으로 벽에 새겨진 그림자, 공포의 제단에 바쳐진 희생자.
지상의 유력자들이여, 새로운 독(毒)의 주인이여,
치명적인 번갯불을 지닌, 은밀하고 간사한 관리인들이여,
하늘에서 내려온 재앙만으로도 이미 충분하다.
손가락을 누르기 전에, 잠시 멈춰 생각해 보라.

(1978년 11월20일)

이것은 후쿠시마를 노래한 시가 아닌가? 프리모 레비는 이미 25년도 더 전에 세상을 떠났는데. '네덜란드의 소녀'는 안네 프랑크를 가리킨다. 마지막 4행은 물론 핵무기를 가리키고 있지만 내게는 후쿠시마를 가리키고 있다는 생각밖에 들지 않았다. 레비의 상상력은 그 자신이 죽은 지 한참 뒤의 후쿠시마에까지 미치고 있는 것이다.

시간과 공간을 넘어 고대의 화산 분화로 인한 피해자, 홀로코스트의 희생자, 원폭 피해자 등 3자를 엮어 핵의 위협에까지 이르는 상상력. 얼마나 애처로운 상상력인가.

프리모 레비(Primo Levi)는 유대계 이탈리아인이고 나치 강제수용소의 생존자다. 수용소 체험을 기록한 그의 저서 『이것이 인간인가』는 일본에서는 『아우슈비츠는 끝나지 않았다』로 알려져 있다. 생존자로서의 증언을 문학작품으로까지 승화시켜 전후 이탈리아 문학을 대표하는 작가가 된 그는, 그러나 1987년 토리노의 자택 계단에서 몸을 던져 자살했다.

『이것이 인간인가』에는 수용소에서 매일 밤처럼 꾼 악몽에 대한 묘사가 들어 있다. 석방돼 집으로 돌아 온 자신이 수용소에서 체험한 것을 열심히 얘기하지만 알고 보니 가족들조차 무관심했고 누이는 옆방으로 싹 달아나버리는 악몽이다. 약 40년 뒤 죽기 전년 출판한 에세이집 『익사한 자와 구원받은 자』에는 아무리 증언을 해도 그것이 제대로 전달되지 않는 데에 대한 피로감이 스며 있다.

프리모 레비는 아우슈비츠에서 실제로 일어난 사건에 대한 증언자였던 것만은 아니다. 그 증언이 얼마나 어려운 일인가, 얼마나 전달되기 어려운가 하는, 말하자면 '증언의 불가능성'에 대한 증언자이기도 했다.

3. 동일본대지진과 소수자

2011년 3월 11일 동일본대지진이 일어난 날, 내 머릿속에 맨 먼저 떠오른 것은 '재일조선인, 재일외국인들은 괜찮은가'였다. 지진이나 쓰나미의 피해를 당하지는 않았는지 뿐 아니라, 재해와 동반되는 데마고기(demagogie 거짓 소문)에 의한 폭력 피해는 안 당할까를 걱정했다. 그런 가운데 3월 26일의 아사히신문에 '외국인 절도단', '폭동, 이미 일어났다', '난무하는 유언비어, 현혹되지 않도록' 등의 헤드라인과 함께 '외국인'이 성폭행이나 절도를 하고 있다는 유언비어가 널리 확산돼있다는 기사가 났다.

이러한 기사를 보았을 때 필자는 이런 '유언비어' 때문에 죄 없는 마이너리티가 폭력 피해를 당하는 것은 아닌가 걱정하게 된다. 필자가 그런 걱정을 한 것은 90년쯤 전에 이런 일이 있었기 때문이다.

1923년 9월 1일, 관동지방을 매그니튜드7.9의 거대한 지진이 덮쳤다. 10만 명 이상이 죽거나 행방불명되었다. 이 때, 6000명 이상이라고 추정되는 조선인, 200명 이상의 중국인, 수십 명의 일본인이 학살당했다. 지진이 있던 날 저녁부터 '조선인이 방화하고 있다', '우물에 독을 넣었다'는 등의 소문이 급속히 퍼져 일본인이 조선인을 습격했다. 당시, 군과 경찰에 의해 청년단, 소방단 등의 자경단(自警團)이 각지에서 만들어졌는데, 그 사람들은 조선인을 발견해서는 일본도나 쇠갈고리, 죽창 등으로 폭행을 가해 죽였다. 일본 패전후(1945년 8월 15일 이후), 현재에 이르기까지 일본 정부는 사건의 진상 조사, 사죄, 보상 등의 조치를 전혀 취하지 않았다.

2010년 현재, 일본 전국에 213만4151명이 외국인으로 등록되어 있다. 가장 많은 것이 '중국'

68만7156명, 다음이 '한국 • 조선' 56만5989명, 세 번째가 '브라질' 23만552명이다. 식민지시대(1945년 종전까지) 조선인은 탄광이나 광산 등의 노동자로, 혹은 도시부의 공장에서 3D(힘들고, 더럽고, 위험한) 업종의 노동에 종사했다. 후쿠시마, 이바라키에는 광산이 있는데, 이렇게 식민지시대에 일본에 와서 그대로 살고 있는 조선인과 그 자손은 지금도 체류하고 있다.

일본의 농어업지역에서 젊은이들이 빠져나가 인구가 감소(과소화)하고, 일손이 부족해져 산업을 유지할 수 없게 되었기 때문에, 최근에는 연수생이라는 명목으로 많은 외국인노동자를 받아들이고 있다. 그러나 '연수'라는 명목이기 때문에 급여가 매우 싸거나, 직장에서의 인권무시 등 문제점도 지적되고 있다.

6월 11일에는 후쿠시마현 소마시(相馬市)에 사는 남자 낙농가가 자살했다. 원전사고에 의한 방사능 오염 때문에 우유를 출하할 수 없게 되어, 짜낸 원유를 버리는 나날이 한 달이나 계속되었다. 수입도 끊어지고 빚을 갚을 수 없게 되어, 기르던 소 약 40마리를 처분해야하는 상황에 내몰린 것이다. 빚을 내어 새로 지은 축사의 벽에 분필로 '원전만 없었다면'이라고 유언이 적혀있었다고 한다.

이 낙농가의 부인이 필리핀사람이라는 것을 알 수 있었다. 이어지는 기사('메마른 개척지, 외국인 부인의 눈물', 『아사히신문』 2011년 7월 25일)는 이렇게 전한다. "휴대전화의 전파도 끊어지는 산속 농장에, 초등학교 1학년과 유치원생 두 아이를 혼자 감당하게 된 부인(33)이 남겨졌다. (중략) 일본어도 제대로 모르고, 남편의 죽음에 동반되는 법적 절차를 주변에 의지해야 하는 자신이 답답하다." 말도 잘 안 통하고, 시스템도 잘 모르는 사회에서 남편을 잃고, 생활 기반도 파괴된 이 부인은 얼마나 괴로울까.

'일본의 부흥' 또는 '힘내라 일본' 등과 같이 지진과 원전 사고로부터의 부흥이나 피해에 대한 보상은 국가의 논리로 행해지기 때문에 일본사회의 구성원이면서 자살한 낙농가의 부인인 필리핀여성을 비롯해 피해지역의 외국인들이 보상 단계에서 다시 한 번 버림받는 것은 아닌지 걱정된다.

외국인 등의 타자를 받아들여서 함께 살기 위해서는 상대를 존중하고 평등한 대우를 하는 것이 필요하다. 그러나 일본은 재일조선인 같은, 옛날(식민지시대)부터 있어온 타자에게 사회 안에서 정당한 지위를 부여하지 않았다. 그런데 일손이 부족해진 지금, 외국인 노동력을 늘려달라는 것은 조금 뻔뻔한 이야기가 아닌가.

위에서 이야기한 바와 같이 전쟁, 가혹사고, 대재해 같은 사태가 일어났을때 소수자들은 피해자가 되기 쉽고, 또 소수자들의 목소리는 무시당하기 쉽다. 이것은 소수자쪽의 문제라기보다 다수자의 상상력, 소수자의 고통에 대한 상상력의 문제로 봐야 한다.

4. 제노사이드 표상의 '불가능성'

제노사이드의 사례로서 가장 잘 알려져 있는 것은 나치스 독일의 유대인 학살(홀로코스트)이다.

'제노사이드'를 주제로 한 증언문학의 성립에는 겹겹의 어려움이 뒤따른다. 먼저 일차적인 증언자들 다수가 글자 그대로 학살당해 부재 상태다. 두 번째로, 생존자 다수는 오히려 입을 닫고 기억을 스스로 억압하려는 경향이 강하다는 점이다. 또 세 번째로, 설사 증언이 이뤄진다 해도 그 메시지가 독자들에게 전달되지 못하고 오히려 왜곡되고 소비되는 경우가 많다는 점이다.

게다가 아우슈비츠와 같은 사건을 표상(表象)하는 것은 애초에 가능한가, 그것을 표상하려는 행위는 불가피하게 실제로 일어난 사건의 왜소화나 진부화(陳腐化) 또는 상품화를 초래하지 않을까 하는 문제가 있다. 이 의문은 테오도르 아도르노(Theodor W. Adorno)의 "아우슈비츠 이후 시를 쓰는 것은 야만이다"라는 언명이 있은 뒤 거듭 표명돼 왔다.

아도르노의 언명이 함의하는 바는 광의의 '문화'('야만'에 대비되는 '문명'이라고 해도 좋다) 그 자체가 이미 야만이라는 것이다. 그런 "문명 그 자체의 야만성"의 극단적인 발현이 홀로코스트였다면, 핵(核)은 군사이용이나, 아니면 원자력 발전소 등의 이른바 '평화이용'을 불문하고 과학만능주의, 효율주의, 이윤 제일주의 등의 궁극적 집약체라는 의미에서 '문명의 야만성'의 또 하나의 발현태라고 할 수 있을 것이다.

이들 문제가 복합적으로 작용해서 제노사이드와 같은 사건을 표상하고 증언하는 것을 어렵게 만든다. 이것을 개괄해서 (아우슈비츠의) '표상 불가능성' 또는 '증언 불가능성'이라고 할 수도 있을 것이다.

5. 『안네의 일기』의 교훈

'홀로코스트' 관련 문학으로 세계적으로 가장 널리 읽히고 있는 것은『안네의 일기』일 것이다.

안네 프랑크 일가(一家)는 1933년 히틀러 정권 등장과 함께 박해를 피해 프랑크푸르트에서 네덜란드의 암스테르담으로 이주했으나, 1940년 5월에 네덜란드도 나치스 독일에 점령당했다. 그리하여 1942년 5월부터 독일 비밀경찰에 붙잡히는 1944년 8월까지 은신처에 숨어 살았다. 체포당한 뒤 일가는 아우슈비츠 수용소로 보내졌고, 안네와 언니 마르고는 거기서 다시 1944년 말에 베르겐 베르젠 수용소로 이송됐다가 1945년 2월 말 또는 3월 초에 잇따라 티푸스에 걸려 숨졌다.

오랜 세월에 걸쳐 유대인 박해의 역사와 평화구축의 중요성을 깨우치는 교과서 역할을 해 온 이 책이 지닌 가치는 지금도 여전하다.

그러나 이 책을 읽는 독자는 브루노 베텔하임의 다음과 같은 지적에도 귀를 기울여야 할 것이다. 1903년에 태어난 베텔하임은 빈 출신의 유대인이며, 부헨발트 수용소에서 살아남은 생존자다. 미국에 망명한 뒤 발달심리학의 권위자로 시카고대학에서 교편을 잡는 한편 강제수용소 체험에 대해 성찰하는 논문들을 남기고 1990년에 자살했다.

베텔하임은 '안네 프랑크의 무시당한 경고'라는 제목을 단 논문에서 나치의 죽음의 강제수용소에 대해 처음 전해들었을 때 그것을 믿을 수 없다고 느낀 '문명인'의 심리적 메커니즘으로 다음 3가지를 들었다.

첫째, 그런 학대와 대량살육은 소수의 제정신이 아닌 집단이 저질렀다고 주장하는 것.

둘째, 그런 사건에 관한 보고는 과장된 것이고 프로파간다(선전)라며 부정하는 것.

그리고 셋째, 그 사건에 관한 보고는 믿지만, '공포에 관한 지식은 가능한 한 빨리 억압'한다는 것.

『안네 프랑크의 일기』라는 저작, 극, 영화가 세계적 규모로 성공을 거둔 사실이 암시하는 바는 강제수용소의 저 퍼스낼리티(personality)를 파괴하는 살인적 성격의 인식에 대항하고 싶다는 소망이다.

그녀(안네 프랑크)의 이야기에 바쳐진 찬사는 다음과 같은 사실을 인정하지 않는 한 설명할 수 없다고 나는 믿는다. 즉, 그 속에서 가스실을 잊어버리고 싶다는 우리의 소망을 인정하지 않는 한, 그리고—언제라도 그들을 삼켜버릴 수 있는 대참사들에 에워싸여 있을지라도 – 극도로 사적이며, 아름답고, 섬세한 세계로 도피해 일상적인 태도나 활동에 가능한 한 매달리려는 능력을 찬미함으로써 가스실을 잊어버리려는 우리의 노력을 인정하지 않는 한 말이다.

『안네의 일기』를 소재로 한 극이나 영화가 대성공을 거둔 것은 그 '허구의 결말' 때문이라고 베텔하임은 주장한다.

마지막에, 어딘가 허공에서 안네의 목소리가 들려온다. "이런 모든 일에도 불구하고 나는 여전히 인간은 마음 밑바닥에선 선량한 존재라고 믿습니다"라고. 이런 있을 법하지 않은 감정이 굶주려 죽은 한 소녀, 자신이 똑같은 운명에 처해지기 전에 자기 언니가 죽어가는 것을 지켜봐야 했던 소녀, 자신의 어머니가 죽어간 것을 알고 있고 그밖에 수천명의 아이들이 죽어가는 것을 지켜봐야 했던 소녀의 입에서 발설되는 걸로 돼 있다. 이런 말은 안네가 일기 속에 남겼던 어떤 말로도 정당화될 수 없는 것이다.

인간의 선량함에 관한 그녀의 감동적인 말을 통해 그녀가 마치 살아 있는 것처럼 여기게 만드는 것은 너무나 큰 효과를 발휘해 아우슈비츠가 제기하는 문제에 맞서 싸워야 할 우리 자신을 그 문제로부터 해방시켜 버린다. 이 때문에 우리는 그녀의 말을 듣고 아주 기분이 좋아지는 것이다. 그 때문에 몇 백만이나 되는 사람들이 그런 극이나 영화를 사랑하는 것이다. 왜냐하면 그것은 아우슈비츠가 존재한다는 사실을 우리가 직면하게 만들기는 하지만 동시에 그것이 지닌 의미를 모두 무시하도록 우리를 몰아가기 때문이다. 만일 모든 사람의 마음이 정말로 선량하다면 아우슈비츠는 절대로, 절대로 존재하지 않았을 것이고 그것이 다시 일어날 가능성 또한 전혀 없을 것이기 때문이다.

베텔하임의 이런 지적은 "가스실을 잊고 싶다"는 방어적 부인(防御的 否認)과 억압 (抑壓)의 심리적 메커니즘 때문에『안네의 일기』그 자체가 수용 과정에서 얼마나 왜곡되고 있는지를 지적해 주는, 마음에 새겨둬야 할 경고다.

6. 프랭클과 레비

강제수용소 생존자가 해방된 뒤에 기술한 작품으로 대표적인 것은 빅터 프랭클(Victor E. Frankl)의『밤과 안개 : 독일 강제수용소 체험기록』(원제는『한 심리학자의 강제수용소 체험』*Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*)이다.

지은이는 빈 태생으로, 프로이트, 아들러를 사사한 정신의학자였다. 그러나 유대인이었던 그의 일가는 나치스 독일의 오스트리아 병합과 함께 체포당한 뒤 아우슈비츠 등지로 이송됐다. 그의 부모, 아내, 아이들은 모두 죽임을 당하고 그만 홀로 살아남았다. 이 책은 그 처참한 체험에 대한 기록이다. 이 책(일본판) 앞 부분에는 1956년 8월이라는 시기가 새겨진 '출판인의 머릿글'이 수록돼 있다. 거기엔 다음과 같이 써 놓았다.

자기반성을 하는 사람에게 "안다는 것은 넘어서는 것이다"라는 걸 믿고 싶다. 그리고 다시는 이런 비극의 길을 밟지 않도록 우리 일상에서의 정치적 결의 표명을 통해 막아내야 한다고 생각한다.

이 책의 일본어판 초판이 간행된 것은 전후(戰後) 10년이 지나 여전히 단편적이기는 하지만 마침내 '홀로코스트' 생존자들 자신이 쓴 문학 · 기록이 소개되고 일반인들도 거기에 주목하기 시작한 시기다. 앞서 얘기한 '출판인의 머릿글'은 그 시절 출판인들의 인식과 결의를 표명한 것이라고 할 수 있다. 이후 이 책은 일본에서 '홀로코스트'를 알기 위한 기본문헌이 됐고, 그 계몽적 의의는 지금도 줄어들지 않고 있다.

하지만, "인간은 앎을 통해 진보할 수 있다"는 계몽주의적 인간관은 제2차 세계대전 종전 뒤에도 세계 곳곳에서 잇따라 일어난 전쟁, 학살, 그리고 과학 만능주의와 효율 제일주의의 파탄으로서의 원자력발전소 사고 등을 일일이 거론할 것도 없이, 지금은 근본적으로 흔들리고 있다고 하지 않을 수 없다. 현재 우리를 향해 던져지고 있는 물음은, 과연 인간은 자기반성을 할 수 있는 존재인가, 앎을 통해 한계를 넘어설 수 있는 존재인가 하는 질문일 것이다. 이 심각하고 어려운 문제와 평생을 맞서 싸운 인물이 프리모 레비다.

일본의 프리모 레비 연구와 소개의 제일인자인 다케야마 히로히데 리쓰메이칸대학 교수는 최신판 평전 『프리모 레비: 아우슈비츠의 본질을 간파한 작가』(겐소샤 言叢社, 2011년)에서 프랭클과 레비의 비교를 시도했다.

프리모 레비와 프랭클은 같은 강제수용소에 있었지만 문제의식은 아주 달랐다. 프랭클은 강제수용소 내 인간의 정신적인 변화에 흥미를 갖고 있었다. 하지만 그는 강제노동 끝에 소모당하고 죽음에 이르는 일반적인 억류자의 변화를 흥미의 중심에 놓진 않았다. 오히려 강제수용소에서 어떻게 살아남을 것인가, 극한의 생존상황 속에서 어떻게 자신의 정신을 고양시킬 것인가에 주안점을 두고 있었다. 그는 '괴로워하는 것의 의미'에 대해 생각한다.

여기서 프랭클은 아우슈비츠가 등장한 이유를 찾기보다 그 현장에서의 극한상황이 어떻게 인간의 정신을 고양시키는가 하는 점을 중시한다. 그리고 '희생'당하는 데는 깊은 의미가 있다고 본다. 그는 다른 곳에서는 '순교자'라는 말도 쓰고 있다.

다케야마는 프랭클이 그 저서에서 "마지막에는 강한 종교적 감정을 전면에 내세운다"고 지적하면서 그것은 '감동적'이긴 하지만 "막연한 불만도 남는다"고 얘기한다. 이 '막연한 불만'이란 게 무엇일까?

프랭클과 마찬가지로 오스트리아 출신의 강제수용소 생존자이고 또 같은 심리학자였지만 브루노 베텔하임은 프랭클과는 입장을 달리한다. 베텔하임은 나치 강제수용소 희생자들을 '순교자'로 부르는 것은 "우리를 위로하기 위해 발명된 일종의 왜곡이다"라고 지적한다.

그렇게 하는 것은 그들의 것일 수 있는 최후의 인식을 그들로부터 빼앗는 것이고, 그들에게 줄 수 있는 최후의 존엄을 부정하는 것이며, 그들의 죽음이 무엇이었는지를 직시하며 받아들이는 것을 거부하는 것이다. 우리는 이런 왜곡이 우리에게 가져다 줄지도 모를 약간의 심리적 해방감을 위해 그들의 죽음을 미화해서는 안 된다.

베텔하임의 지적에 따르자면, 프랭클의 저서는 그 처절한 내용에도 불구하고 강한 종교적 관심을 드러내면서 고통에는 의미가 있다고 주장하는 '감동적'인 결말을 통해 오히려 독자에게 거짓 위로와 해방감을 주고, 방어적 부인과 억압을 부추기는 것이라고 할 수 있을지 모른다. 프랭클의 저서가 『안네의 일기』와 함께 세계적인 베스트셀러가 된 이유가 그것 때문이라면 그것은 '증언의 불가능성'을 보여주는 또 하나의 자료라고도 할 수 있을 것이다.

다케야마는 앞서 얘기한 평전에서, 레비는 (프랭클과는 달리) "종교에 의지하려 하지 않았다"며 다음과 같이 말한다.

그러면 레비는 종교에 기대지 않고 무엇을 추구한 것 일까. 그것은 아우슈비츠란 무엇인가, 왜 그런 것이 만들어졌단 말인가, 하는 의문에 대한 답이었다.

프랭클은 아우슈비츠적인 극한상황에서 인간정신이 기댈 곳을 보여주었으나 레비는 그런 극한상황이 왜 만들어졌는지를 구명하려 했다. 전쟁, 대학살, 자연재해 등의 '이해하기 어려울' 정도의 가혹한 극한상황에 내던져진 피해자들은 자신에게 닥친 고난을 '하늘'이나 '신'이 내려준 운명으로 받아들이려 한다. 재난의 원인을 '이해하기 어렵기' 때문에 더 이상 이해하려 하지 않고 초월적인 존재한테서 그것을 찾고 납득하려 하는 것이다. 그 고난이 다름아닌 '인간'에 의해 초래된 것인 이상 그 재발을 막기 위해서는 설사 괴롭더라도 그 원인을 구명하고 '이해'하려고 노력하지 않으면 안 된다.

프랭클과 레비 사이에는 가혹한 현실을 어떻게 살아낼 것인가 하는 '임상'적인 차원과, 그 현실의 원인을 구명하려는 '병리학'적인 차원의 차이가 있다고 할 수 있을 것이다. 이 두 차원은 본래 상호 배제하고 대립하는 것은 아니다. 그러나 종종 이 둘은 혼동되고 동일평면상에서 부딪치게 된다. 그리고 "이해할 수 없는 것을 이해하려고 무익한 노력을 하기보다는 주어진 운명 속에서 어떻게 살아갈 것인가가 중요하다"는, 이른바 사고정지(思考停止) 메시지로 왜곡되고 '감동적으로' 소비된다. 이와 같은 수용은 어느 개인이 살아남는데는 보탬이 될지 모르겠지만 사건 그 자체의 원인을 구명하고 재발하는 걸 막는데는 도움이 되지 않는다.

7. "동심원의 패러독스"

필자가 살고 있는 도쿄도의 서부지역은 원전사고가 일어난 곳에서 약 200㎞ 떨어져 있다. 이것은 미묘한 거리다. 사고 직후 정부로부터 피난지시가 발령된 곳은 사고지점에서 반경 20㎞ 권내였고, 30㎞ 권역은 '긴급시 피난준비지역'이 됐다. 이밖에 원전 서북방향으로 30㎞권역 바깥에도 방사능 오염이 심각한 지역이 있다는 게 알려졌고 그곳은 '계획적 피난준비지역'으로 설정되고 무인지대가 됐다. 그러나 실제로는 원전에서 수십㎞ 떨어져 있는 후쿠시마 시나 고리야마 시(郡山市) 등에서도 방사선량은 도쿄의 몇 배 내지 몇 십배나 돼 일상생활을 해선 안 되는 위험한 수준이라고 지적하는 전문가들도 많다.

200㎞ 떨어져 있는 도쿄는 안심해도 되느냐 하면 그렇지도 않다. 비바람이나 하천수, 해수 등을 통해, 그리고 농산물이나 해산물 등의 식품이나 각종의 유통물품을 통해 도쿄에서도 앞으로 장기간에 걸쳐 방사능 오염이 진행될 것으로 보인다.

실제로 사고 직후에는 정보가 제한돼 있었기 때문에 알 수 없었지만 1년이 지나고 검증이 이뤄진 지금은 원전사고의 직접적인 영향이 도쿄에 미치지 않은 것은 그저 우연에 지나지 않았다는 게 명확해졌다. 사고 직후 미국 정부는 일본에 거주하는 자국민들에게 원전 80㎞ 권역 바깥으로 대피하도록 명했다. 그것은 과잉반응이 아니라 오히려 더 정확한 정보를 확보하고 있었기 때문이라는 사실을 나중에 알게 됐다.

일본 정부는 지난해(2011년) 말 사고를 일으킨 원전의 '냉온 정지상태'를 선언했으나 원전은 지금도

불안정한 상태가 이어지고 있다. 계속 오염수가 새어나오고 있고 사용한 폐연료봉을 담가두는 풀은 언제 무너져도 이상할 게 없는 상태다. 앞으로 수십년간 후쿠시마 원전은 방사선을 계속 뿌려 댈 것이며, 그런 상태에서 지진이나 쓰나미가 다시 덮친다면 이번 사고를 훨씬 능가하는 파국적인 사태가 벌어질 것이다.

그럼에도 도쿄에 있는 사람들 대다수는 피신하려 하지 않고 사고 이전과 다름없는 생활을 계속하고 있다. 뿐만 아니라 원전 사고현장이라고 할 수 있는 지근거리에서도 많은 사람들이 계속 살고 있다. 이런 일이 벌어지는 것은 무엇 때문인가?

다수의 사람들은 피해 중심지에서 멀어질수록 피해의 진실에 대한 상상력을 발휘할 수 없게 된다. 도쿄 주민들이 후쿠시마 주민들의 고뇌에 공감하는 건 간단한 일이 아니다. 한국에 사는 사람들이 일본에 사는 사람들이 안고 있는 막연한 불안이나 공포에 공감하기가 쉽지 않을 것이다. 현장에서 동심원상으로 멀어지면 멀어질수록 상상력을 발휘하기 어려워진다.

하지만 피해의 중심에 가까운 사람들일수록 불안이나 공포를 더 절실하게 느끼느냐 하면 반드시 그렇지는 않다. 오히려 피해의 중심에 가까울수록 가혹한 진실을 직시하지 못하고 손쉬운 낙관론에 기대려는 경향도 나타난다. 이 글에서 말해온 방어적 부인이나 억압이라는 메커니즘이 작동하는 모양이다.

위험한 지역에 계속 머물러 사는 사람들은 스스로 위로를 받기 위해 '만들어진 위로의 진실'에 기대려는 경향을 지닌다. 현장에서 멀리 떨어져 있는 사람들은 상상력을 발휘할 수 없고, 가까운 거리의 사람들은 '고통스런 진실'에서 눈을 돌린다. 이런 잘못된 조합은 진상을 은폐하고, 피해를 가벼이 여기며, 책임을 회피하고, 이윤과 잠재적 군사력 확보를 위해 원전을 유지하려는 사람들, 즉 "치명적인 번갯불의 부정한 관리인들"을 이롭게 할 뿐이다.

피해의 중심에서 멀리 떨어진 사람들일수록 피해의 진실을 향해 스스로의 상상력을 발휘하도록 노력해야 하며, 피해의 중심에 가까운 사람들일수록 용기를 갖고 가혹한 진실을 직시하지 않으면 안 된다. 증언자(표현자)는 '표상의 한계'를 넘어서는 증언(표상)에 도전해야만 하고, 일반인들은 자신들의 '상상력의 한계'를 넘어서는 상상력을 발휘하도록 노력해야 한다. 참극의 재발을 막기 위해 이 시대가 우리에게 그것을 요구하고 있는 것이다.

마찬가지로 다수자가 소수자의 고통에 상상력을 발휘해야 한다는 것도 다시 말할 필요도 없을 것이다.

『길가메시』(*Gilgamesh*) : 현대 전쟁과 메소포타미아 서사시

와이 치 디목
예일대학교

필자는 퓰리처상 수상 시인인 유세프 코무냐카(Yusef Komunyakaa)와 희곡 작가인 채드 그라시아(Chad Gracia)의 공동 작업에서 출발하고자 한다. 이 두 사람은 2006년에 한 팀을 이루어서 『길가메시』(*Gilgamesh*)를 연극으로 각색했다. 이 희곡은 웨슬리언대학교 출판부에서 출간되었으며,[1] 연극은 뉴욕의 92번가 Y(the 92nd Street Y), 시카고 휴머니티 페스티벌(the Chicago Humanities Festival), 보스턴 현대 미술관(Institute of Contemporary Art in Boston), 그리고 코무냐카의 고향인 뉴올리언스에서 여러 해에 걸쳐 공연되었다.

1. 연극 상연

이 연극들은 이렇다 할 세트도 없이, 소규모의 스텝들, 그리고 하나 이상의 배역을 소화해야할 뿐만 아니라 유용한 무대 소품 역할도 감당해야 하는 등 1인 2역이나 1인 3역을 하는 6명 정도의 배우들로 구성된, 적은 비용을 들인 작품이었다. 간단한 물건들을 독창적으로 이용함으로써, 그들은 빈약한 무대를 보완할 수 있는 풍성한 시각적 효과를 창출해냈다. 예컨대 실크로드 연극 프로젝트(Silk Road Theater Project)가 이 연극을 시카고에서 공연했을 때, 여신 이쉬타르(Ishtar)는 하나의 실루엣으로 처리된 달 속의 얼굴로 등장했는데, 이것은 면직물 천을 훌라후프 위에 붙여 팽팽하게 펴고 거기에 손전등을 비춰서 만들어 낸 효과였다. 그러는 동안에 세 명의 배우는 녹색과 갈색 천으로 싸인 대나무 틀을 이리저리 움직여서 훔바바(Humbaba)—삼나무 숲의 수호자이자 길가메시의 주된 적수인—를 표현해냈다.

실크로드 연극 프로젝트는 이런 종류의 연극을 "배우가 주도하는 양식화된" 연극이라 불렀다. 또 다른 이름으로는 가난한 자의 연극이라 불릴 법하다. 왜냐하면 낮은 차원의 기술과 적은 비용,

1 Yusef Komunyakaa and Chad Gracia, *Gilgamesh: A Verse Play* (Middletown: Wesleyan University Press, 2006).

그리고 연극의 표현수단으로 원시적인 자원만을 사용하기 때문이다. 이것은 이런 종류의 연극이 질 낮은 공연이라는 것을 의미하지 않는다. 실크로드 연극 프로젝트는 높은 평가를 받는 극단으로서, 시카고에서 가장 오래된 교회인 제일 연합 감리교회(First United Methodist Church)의 전속 극단이며, 그 역사적인 교회 건물 내에 자리 잡고 있다. 이 극단은 『길가메쉬』를 두 번 공연했는데, 한 번은 시카고 대학 오리엔트 연구소(Oriental Institute at the University of Chicago)에서, 다른 한 번은 시카고 휴머니티 페스티벌의 일환으로 시카고 현대 미술관에서 공연했다. 이 연극을 공연했던 2008년-2009년 시즌에 이 극단은 구글(Google), 아이비엠(IBM), 맥아더 재단(MacArthur Foundation), 미국국립예술기금(National Endowment for the Arts)으로부터 후원금을 받기도 했다. 그들의 저예산 연극은 오히려 자긍심이 걸린 문제, 곧 특정한 비전을 가진 그 극단만의 독특한 스타일이라 할 수 있다. 9 · 11 사태 이후 미국을 휩쓴 반(反)아랍 · 반(反)이슬람 정서에 대응해서 말릭 길라니(Malik Gillani)와 자밀 코우리(Jamil Khoury)가 2002년에 세운 실크로드 연극 프로젝트는, 한때 중국 및 인도와 중동을 연결하는 교역로 상에서 번영했던 다신앙 · 다종족 공동체를 상기시키는, 일종의 풀뿌리 극단이 되고자 했다. 코무냐카와 그라시아의 『길가메시』 각색은 바로 그런 정신에 부합하는 것이었다.

이런 경험적 환경은 서사시 이론에서 거의 언급조차 된 바 없기 때문에, 나는 이를 좀 더 상세히 논하고자 한다. 미하일 바흐친(Mikhail Bakhtin)은 소설—라블레(Fran ois Rabelais)의 작품에 나타난 "축제(carnival)"—을 위한 분석 용어를 만들어내기 위해 연극의 언어를 끌어왔지만, 그가 서사시를 막다른 골목에 봉착된 장르, 곧 경직되어 소멸 직전의 상태에 다다른, 오직 과거만 있을 뿐 현재나 미래라고는 전혀 없는 장르로 일축해버렸을 때, 연극 각색을 둘러싼 정치와 화용론(pragmatics)이라는 주제는 결코 대두되지 않았다.[2] 서사시를 경험의 렌즈로 바라볼 때와 번역, 인용, 각색의 특수 사례들로 바라볼 때, 즉 서사시를 되살리기도 하고 분해하기도 하며 여러 장르와 매체에서 사용하도록 재유통시키기도 하는 리싸이클링(recycling)의 사례들로 바로 볼 때 어떤 차이가 발생하는가? 불규칙한 간격을 두고 또 예측하기조차 힘든 장소에서 종종 벌어지는 이런 활동들은, 시간을 가로질러 진화해가는 영역이자 어떤 주어진 시점에서는 영역을 가로질러 횡단적으로 확산되는 영역인 이 특별한 장르에 대한 그리고 일반적인 장르들에 대한 우리의 이해를 어떻게 더 복잡하게 만드는가?

코무냐카와 그라시아의 연극 각색은 가장 오래된 것으로 알려진 서사시 『일리아드』(*Iliad*)와 『오디세이』(*Odyssey*)보다 무려 천 년이나 앞선 비서구의 서사시로 거슬러 올라가는 데에 그치지 않고, 대체로 지역적이고 대개 일반화될 수 없는 리사이클링의 맥락—일부는 현장에서 바로 만들어지는 작업의 핵심과 관계되고, 일부는 좀 더 넓은 범위에서 볼 때 세계적인 테러리즘과 9 · 11 사태와 같은 대규모의 사건들에 의해 조성되는—을 상기시킨다. 이와 같은 일종의 투입 네트워크(input networks)—거시적인 요인과 미시적인 요인, 그리고 그 사이의 수많은 매개자들로 구성된—는 서사시의 형식과 어떤 관련이 있는가? 곧 그것은 5천년에 걸친 서사시의 형태론적인 스펙트럼은 물론 어떤 특정 사례의 구조와 세부적인 내용에 어떤 영향을 미치는가? 장르를 운용하는 전형적인 척도란

2 M. M. Bakhtin, "Epic and Novel," *The Dialogic Imagination,* trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: Univ. of Texas Press, 1981), pp. 3-40.

무엇이고, 어느 정도의 변형이 이루어져야 우리가 하나의 장르에서 다른 장르로 옮겨간다고 생각할 수 있으며, 또한 어느 정도의 변형일 때 우리가 동일한 장르 내에 머물러 있다고 생각할 수 있는가?

2. 융합(Mashup)

『길가메시』의 사례는 대단히 유익하다. 『일리아드』나 『오디세이』와 달리, 이 수메르 서사시는 점토판에 새겨진 '문자'로 표현된 것이었다. 수메르에는 여기저기를 여행하는 음유시인들, 곧 여행을 다니면서 구술 서사시를 선택적으로 재구성하는 시인들이 없었다. 그럼에도 불구하고 이 수메르의 텍스트는 호머의 서사시와 비교하면 극단적일 정도로 엄청난 변형들을 보여준다. 그것은 처음부터 결코 온전한 적이 없었고, 번역, 조합, 재조합 같은 다양한 행위를 통해 출현하기도 하고 계속 풍부해지기도 하는 텍스트의 최초(그리고 지금까지도 가장 경탄할만한) 사례인 것이다. 길가메시는 기원전 2750년 경 메소포타미아의 도시 우루크(Uruk)를 통치했던 역사적인 왕이었다. 그에 관한 전설들은 아마 그의 사후 직후부터 생겨난 것 같다. 최초에 그 전설들은 아카드어와는 전혀 관련이 없는 비(非)셈어인 수메르어로 쓰였다(하지만 메소포타미아 지역에서 『길가메시』는 결국 셈어인 아카드어로 유포된다). 이 최초의 수메르어 판본은 기원전 1700년까지 대략 천 여 년 동안, 곧 수메르인들이 인접한 셈족들에 의해 장악당한 이후로도 오랫동안 다섯 개의 시로 나뉘어져 존속했던 것 같다. 그리고 기원전 1700년 무렵 그 다섯 개의 시들은 수집되고 맞추어져서, 아카드어 방언인 바빌로니아어로 된 설형문자 판본으로 번역되기 시작했다. 가장 잘 보존된 판본은 그 보다 조금 더 이후인 기원전 1200년경에 학자이자 사제였던 신리케운니니(sin-liqe-unninni)가 수집하여 기록한 12개의 평판이었다. 그 평판들은 최종적으로 아시리아의 왕 아슈르바니팔(Ashurbanipal, 기원전 668-627)의 도서관에 보관되었다.

이 간단한 설명에서 분명해진 것은, 『길가메시』가 만들어진 과정은 고대 메소포타미아로 거슬러 올라간다는 점이다. 그리고 그 텍스트의 형태와 기본적인 특징들은 수집 · 교정자와 번역자들에 따라 극단적으로 다양했다. 하지만 이런 초창기의 노력들도 19세기에 이루어진 기념비적인 시도에는 도저히 미치지 못했다. 유럽의 학자들은 수백 수천 개로 깨져 있던 점토판을 다루어야 했기 때문이다.[3] 이것들을 어떻게 모종의 읽을 수 있는 순서로 배열하여 복원할 것인가? 이 서사시는 오랜 세월이 흐르는 동안 너무나 많은 상이한 사본들을 조합하여 만든 엄청나게 많은 다양한 판본들로 존재했고, 이 가운데 어떤 것도 손상되지 않은 온전한 상태로 남아 있지 않았기 때문에(심지어 가장 완전한 판본인 신리케운니니의 평판도 대략 3분의 1의 행이 누락된 상태이다), 19세기에 와서, 그리고 모든 현대의 번역 과정에서 추측에 의한 작업은 불가피한 것이었다. 가장 읽기 쉬운 번역 가운데 하나인 스티븐 미첼(Stephen Mitchell)의 번역도 신리케운니니가 남긴 12개의 평판을 '표준 판본'으로서 번역의 1차 자료로 삼고, 다른 평판들과 수메르어로 쓰인 시들에서 비어있는 시구와 행들을 채웠다. 앤드류 조지(Andrew George)의 1999년 펭귄판(Penguin edition)과 벤자민 포스터(Benjamin Foster)의

3 David Damrosch, *The Buried Book: The Loss and Rediscovery of the Great Epic of Gilgamesh* (New York: Henry Holt, 2007).

2001년 노튼판(Norton Critical Edition)은 이런 작업을 훨씬 더 강하게 밀고 나갔다. 펭귄판에서 신리케운니니의 '표준 판본'은 네 개의 다른 판본과 함께 제시되었다. 즉, 기원전 2000년대 초반의 바빌로니아어 텍스트, 기원전 2000년대 후반의 바빌로니아어 텍스트, 기원전 2000년대 후반의 바빌로니아어 텍스트이지만 바빌로니아 외부에서 전승된 텍스트, 마지막으로 수메르어로 쓰인 시들의 판본들과 함께 제시된 것이다. 노튼판에서도 네 가지의 텍스트, 곧 이른바 '표준 판본', 수메르어로 쓰인 시들, 기원전 2000년대 후반에 히타이트어로 번역된 『길가메시』 판본, 그리고 『길가메시의 편지』(*The Gilgamesh Letter*)로 불리는 일종의 패러디 판본이 제시되었다. 펭귄판과 노튼판은 모두 추측에 의한 삽입구나 채워질 수 없는 공백을 표시하기 위해 꺾쇠괄호([ ])와 말줄임표를 사용한다.

무엇을 『길가메시』의 '텍스트'로 간주할 것인가—무엇을 포함하고 무엇을 배제하며, 어떻게 공백을 메우고 어떤 부가적인 판본들로 그 공백을 메울 것인가—라는 문제는 무엇보다도 편집자의 선호를 반영한다. 이런 편집자의 선호는 텍스트에 최근의 목적의식, 최근의 공감대를 부여하면서 텍스트를 재구성하는 데 있어서 상당한 영향을 미칠 수 있다. 예를 들어, 21세기에 『길가메시』를 번역한 스티븐 미첼은 이 메소포타미아 서사시에서 "최근에 벌어졌던 미국의 이라크 침공에 대한 섬뜩한 대비"를 보지 않을 수 없었다.[4] "흉포한 괴물 훔바바가 사는 곳/우리는 그 놈을 죽여서 세상으로부터 악을 몰아내야한다"는 길가메시의 갑작스런 선언은, 이 맥락에서 "기원적인 선제공격"이라는 아득한 옛날부터 내려오는 말처럼 들린다. 이것은 길가메시가 주장한 것처럼 정말로 선과 악의 싸움인가? 미첼은 "그 시의 모든 내용은 여기에 반한다"며 다음과 같이 말한다. "사실, 우리가 아는 유일한 악은 자신의 인민을 괴롭혔던 고통 받는 길가메시이다. 유일한 괴물은 길가메시 자신인 것이다." 길가메시가 목표로 삼은 원흉, 훔바바는 "단 하나의 생명에게도 해를 끼치지 않았다." 따라서 그를 우루크의 안전에 대한 위협 혹은 '악의 축'을 구성하는 일부로 보기는 어렵다. 그러기는커녕, 삼나무 숲의 수호자로서 훔바바는 "균형의 상징이자 생태계를 지키는 자이다(둘 중에서 한 괴물이 기업이나 여타 약탈자들로부터 우리의 국유림을 지키기 위해 돌아다니는 것이라면, 그렇게 나쁜 괴물일리는 없을 것이다)."[5]

코무냐카와 그라시아는 『길가메시』가 이 정도로 당대적인 적절성을 가진다고 주장하지는 않지만, 앞으로 살펴 볼 것처럼, 그들의 연극은 그 자신만의 시사적인 강조점을 갖고 있다. 그들의 연극은 번역이 아니라 연극 각색—완전히 상이한 매체에 발을 들여놓는—이기 때문에, 허용 가능한 변형의 여지도 훨씬 크다. 전적으로 새로운 인물들을 고안해냈을 뿐만 아니라 몇몇 사례에서는 그가 이미 다른 곳에서 다루었던 주제를 발전시키기 위해 서사시의 줄거리를 헐렁한 껍데기인 양 사용하는 등, 코무냐카는 연극 각색이 지닌 이런 측면을 최대한 활용했다. 연극으로 각색한다는 최초의 아이디어는 그가 아니라 채드 그라시아로부터 나왔다. 퓰리처를 상을 수상한 시인인 코무냐카나 『바가바드 기타』(*Bhagavad Gita*), 『도덕경』(道德經, *Tao Te Ching*), 『욥기』(*Book of Job*) 및 여타 다른 저작들을 옮긴 저명한 번역가인 스티븐 미첼과 달리, 채드 그라시아는 이들보다 상당히 낮은 수준에서 활동하는

4 Stephen Mitchell, *Introduction to Gilgamesh: A New English Version*, trans. Stephen Mitchell (New York: Free Press, 2004), p. 26.

5 Ibid., pp. 29–30.

희곡 작가이다(그의 웹사이트에 따르면, 그는 현재 중동 지역에 특화된 국제 무역 및 개발 분야에서 활동하고 있는 것으로 나와 있다.) 그는 연극계의 최고 인물이라기보다 이 수메르 서사시에 대해 끈끈한 애착을 지닌 팬으로서 그것을 당대에 맞게 각색하기로 결정했던 인물이라고 말하는 것이 타당할 것이다.

3. 부패하기 쉬운 육체

그라시아는 윌 듀런트(Will Durant)의 『동양 문명』(*Our Oriental Heritage*)을 읽다가, 젊은 독자로서 『길가메시』를 처음으로 접하게 되었다.[6] 그것이 『길가메시』에 대한 평생에 걸친 애착의 출발이었다. 『길가메시』를 읽은 후 몇 주 동안이나 그의 머릿속에서 길가메시가 말한 다음과 같은 시구가 떠나지 않았다. "나 역시 죽어야 하는가? 나는 엔키두(Enkidu)와 다르지 않은가?" 길가메시와 엔키두는 이 지점에 이르기까지 분리 불가능한 동체였고, 분리 여부가 문제도 아니었다. 그러나 훔바바를 처치한 이후, 이 분리불가능성은 심리적인 측면은 물론 주제적인 측면에서도 흐트러지기 시작한다. 길가메시는 바로 이 지점에서 그의 친구와 똑같아지기를 원치 않게 된다. 왜냐하면 엔키두는 신들에 의해 벌을 받기로 지목되었기 때문이다. 즉 둘 중에서 엔키두는 죽어야 하는 쪽인 것이다. 어떤 의미에서 이런 상이한 결과는 두 친구 사이에 존재하던 최초의 차이가 논리적으로 확장된 것이라 할 수 있다. 곧 길가메시는 부분적으로 신—그의 어머니인 닌순(Ninsun)에 따르면, 길가메시는 "3분의 2는 신이요, 3분의 1은 인간"이었다—인 반면, 엔키두는 부분적으로 짐승—그는 스텝지대의 반인반수(半人半獸)이다—이라는 우리가 알고 있는 최초의 차이에서 이런 결과가 나온 것이다.[7] 두 친구들은 모두 단지 부분적으로만 인간이지만, 이 부분성은 정반대로, 곧 두 개의 완전히 상반된 정체성의 형태를 가리키는 방식으로 작동한다. 이것은 어떻게 해결되는가? 인간이 언제나 부분적인 짐승, 부분적인 신이고자 한다면, 이 가운데 어떤 것이 정상에 오르게 될 것인가? 또는 현실적으로 말해서 이 가운데 어떤 것이 타협의 여지가 없는 기준선, 곧 우리에 관한 가장 근본적인 사실로 판명될 것인가?

엔키두의 죽음은 이 문제를 극단에 이를 정도로 제기한다. 엔키두가 온전한 인간이 아닌 것은 분명하다. 하지만 저승으로 추방당하지 않으려 발버둥치는 시체에도 충분히 인간성이라 할 만한 것이 남아 있을까? 얼마나 오래 이 죽음이라는 사태를 연기시킬 수 있을까? 분류체계상 훨씬 비천한 계층으로 완전히 추락하기 전에 얼마나 오랫동안 부분적으로나마 인간 종으로서의 성원 자격을 유지할 수 있을까? '인간다움'의 본성이 여기에서는 극히 불안정한 상태에 처해 있다. 여기에서 우리의 위치는 생물계와 무생물계에 걸쳐 있으며, 다른 살아있는 생명체 및 지각이 없는 유기체와 관계를 맺고 있는 것이다. 누가 우리의 친척이며 우리의 동류인가? 여기에서 특히 문제가 되는 것은 육체의 물질성이며 그것이 낳는 일견 변경 불가능해 보이는 결과이다. 육체로 인해 우리는 신적인 존재가 아니라 동물적인

6 Chad Gracia, "Collaborating with Komunyakaa: The Creation of Gilgamesh," *Callaloo* 28 (Summer 2005): 541–44, 인용은 p. 542.

7 Komunyakaa and Gracia, *Gilgamesh: A Verse Play*, p. 27.

존재가 되될 운명을 타고났지 않은가? 그것은 정확히 말해서 썩기 쉽고 부패하기 쉬운 육체와 씨름하고, 그런 육체와 공존하게 된다는 것을 의미하지 않는가?

『길가메시』는 이 점을 통렬하게 드러낸다. 『길가메시』는 엔키두에게 품위 있고 격식을 갖춘 종말을 부여하지 않는다. 우리가 본 그의 마지막은 그저 하나의 시체, 한 덩어리의 죽은 살점이다. 그 죽음은 최대한의 충격적인 효과를 가져 오는 시각적으로 자잘한 세부 사항들, 우리가 눈을 돌릴 수 없는 혐오스러운 모습을 클로즈업하면서 강조된다. 채드 그라시아의 마음에 충격을 준 것은 이런 자잘한 세부 사항들이다. 우리는 그것을 '미시화(microcization)'의 계기라고 생각할 수 있다. 이 경우에 이것은 "엔키두의 코에서 구더기가 기어 나올 때까지" 길가메시가 시체를 놓아주지 못하고 그에 집착하는 형태를 취한다.

그라시아는 『길가메시』를 읽을 무렵 에르네스트 베커(Ernest Becker)의 『죽음에 대한 부인』(*The Denial of Death*)도 같이 읽고 있었다. 그가 보기에 인간 존재에 관해 베커가 했던 말—우리는 "항문을 지닌 신"이다—은, 이 수메르 서사시의 모토일 수도 있었다.[8] 물론, 호메로스의 서사시, 특히 『일리아드』에서 무수한 사례를 찾아볼 수 있듯이, 물질성은 서사시에서 흔히 볼 수 있는 것이다. 하지만 『길가메시』는 구더기를 무대의 중심에 놓고, 객관적으로 보았을 때 보잘 것 없는 그 구더기를 엄청나게 과장하고 있다는 점에서 독특하다. 그것은 우리 인간 종이 지닌 인간 이하의 존재로서의 기준선 가운데에서도 가장 인간 이하의 존재성을 나타내는 상징이다. 그것이 우리 모두를 하나로 묶으며, 다른 모든 종과 우리 인간 종을 통합시킨다. 일반적인 공통분모에 비하면, 이것은 예외적일 정도로 낮은 수준이라 할 수 있다. 종으로서의 구성원 자격(species membership)에 대한 기준, 곧 인간과 동물 사이에 뚜렷한 구분이 사실상 존재하지 않으며, 이른바 문명인과 야만인 사이의 선명한 구별도 존재하지 않는 차원에 설정되어 있는 것이다. 가까이에서 보이는 죽음, 자신의 죽음에 대한 공포, 물질적인 육체의 즉각적인 분해가능성, 이것들이 이 서사시의 전경을 구성하며, 인간과 동물이 똑같이 공유하고 있는 기본적인 구성 요소로 설정된다. 이런 의미에서 이 장르는 '원초적'이다. 『길가메시』는 인간에게 알려진 가장 오래된 문학 작품일 뿐만 아니라, 그 감정은 복잡한 것이 아니라 본능적이고 원초적인 감정이기도 한 것이다. 진화의 출발점에서부터 그 감정은 가장 기본적인 두뇌 과정이었다. 그것은 수많은 동물 종에 의해 최초로 발달된 감정이자 왕성하게 공유된 감정이었다. 그 감정은 처음부터 존재했으며, 아마도 마지막까지 존재할 것이다.

서사시는 바흐친이 주장한 것처럼 영원히 과거에 고착되어 있으며 살아 있는 세계에서 단절된 장르가 아니라, 오히려 살아 있는 세계의 장르이다. 그것은 인류에게 알려진 가장 물질적인 측면에 근거를 둔 감정, 선사 시대부터 근대에까지 존속되고 있는 연속적인 감정, 전혀 줄어들지 않은 강도로 여전히 인간 종을 지배하고 있는 공포와 마음의 상처를 전달하는 장르이다. 그것은 남아 있는 '낮은'—죽음에 의해 추동되는 단순한 서사와 그런 서사가 상기시키는 인간성에 대한 적나라한 관점이라는 두 측면 모두에서—장르로서 이런 감정을 전달하는 역할을 할 수 있다. 이것은 우리를 다른 생명체와 공유하는 스펙트럼—한 쪽 끝에는 신이 있으며, 다른 쪽 끝에는 벌레들이 있는—상에

8 Chad Gracia, "Collaborating with Komunyakaa," p. 542.

위치시키고, 거기에서 최종적으로 우리의 위치가 어디인지에 대한 물음을 던지지 않는 장르이다. '필멸의 존재(Mortals),' 이것은 서사시가 우리 인간 종을 위해 마련해둔 표식이다. 그것은 우리의 존재를 압축적으로 말해 준다. 그리고 필경 닥쳐오게 될 종말이 도래했을 때, 서사시는 왕왕 다양한 형태의 발작을 특징적으로 보여준다. 과장과 축약, 그리고 혼란스러움과 환각적인 강렬함—공간 구석구석을 채우고 작디작은 점에 이르기까지 줄어드는—을 생의 마지막에 부여하는 것이 동시에 나타나는 것이다.

4. 거시적인 것과 미시적인 것

서사시는 반복 대위법처럼 프리즘을 뒤집어 놓지는 않는다하더라도 대(大)와 소(小) 사이를 왔다갔다 하기도하고 이 둘이 서로 엮이기도 하며 하나가 다른 하나에 영향을 미치기도 한다. 서사시의 규모에 대해 말할 수 있는 것은 그것이 하나 이상의 규모를 적극적으로 활용한다는 것 뿐 이다. 따라서 서사시를 오로지 성가실 정도로 거시적인 것하고만 관련시킨 아리스토텔레스는 틀렸다고 할 수 있다. 성가실 정도로 미시적인 것도 그 영역 내에서 동일하게 관련되는 것이다. 사실 단순히 규모에 기초해서 본다면, 서사시와 다른 장르 사이의 엄격한 구분을 유지하는 것은 큰 의미가 없을 것이다. 왜냐하면 서사시의 운용 편성(operating coordinates)은 획일적인 것과는 거리가 멀기 때문이다. 그것은 운율의 교체와 연결된 광범위한 스펙트럼을 지니며, 종종 전통적으로 상이한 장르라고 지정된 영역 속으로 넘어 들어가기도 하는 것이다.

아래에서 나는 서사시와 서정시 사이의 엄격한 구분에 반하는 논변을 펼치고자 한다. 서사시를 오로지 거시적인 것에만 연결시키고 서정시를 오직 미시적인 것하고만 연관시키는 대신, 나는 이런 차원들을 위 아래로 오르내리는 규모 변이(scalar variations)로 보고자 한다. 그것은 매우 일상적으로, 그리고 비교적 순탄하게 서로 바뀔 수 있다. 이런 관점에서 보면, 서사시와 서정시는 아마도 처음부터 기능적인 이중성으로 나타나는 상호 보완적인 존재라 할 수 있을 것이다. 그것은 기술적으로 중립적인 조감(鳥瞰)과 의도적으로 강조된 클로즈업을 오가며, 필요에 따라 표상의 공간이 늘어나거나 줄어드는 것을 허용한다. 서정시와 서사시를 어느 정도 구별되는 두 개의 장르로 생각하는 것이 여전히 의미가 있다 하더라도, 서사시의 "서정시화"는 결코 모순이 아니다. 오히려 그것은 장르를 규정하는 척도를 풍부하게 만들고 가변적인 것으로 만드는, 그 장르의 중요한 운용의 차원에 해당한다.

다른 각도에 보면 죽음의 국부적인 현상—하나의 육체 안에서 일어나는—이 그 이유로 인해 보수적인 동시에 세계 파괴적일 수 있으며, 핵심적인 동시에 주변적일 수 있다. 『길가메시』에서 그것은 구더기라는 농축된 역겨움의 형태 그리고 슬픔과 공포—육체의 부패 가능성에 의해 야기되었으며 그 사건으로부터 발생하는 많은 파생물들을 포함하도록 확장되는—를 재생산할 수 있는 이야기라는 형태를 동시에 취한다. 그것은 여러 신들 및 수많은 분류하기조차 어려운 모호한 존재들—훔바바나 전갈 인간(Scorpion People)과 같은—로 가득 차 있는 이야기이다. 그 모두는 인간들, 곧 필멸의 존재인 우리와 모종의 관계를 맺고 있다. 서사시는 다중적인 척도, 다중적인 종으로 둘러싸여 있다. 그것은 표상의 경계를 '실재'의 관례적인 경계를 훨씬 넘어 확장시키는 장르이다. 상상도 할 수 없었던 이계의 존재를 방문할 수도 있고 이야기를 나눌 수도 있는 존재로 탈바꿈시키는 것이다. 이 점에서

20세기에 서사시가 채택할 이름들 가운데 하나가 "공상과학 소설"이라는 점은 전혀 놀랄 일이 아니다. 공상과학 소설은 이 고대 장르가 쓸 수 있는 근대적인 외양 가운데 하나이기 때문이다. 공상과학 소설은 외계인과 행성 간의 여행을 소설의 플롯에 추가하고는 있지만, 다른 점에서 보면 죽음에 의해 추동되며 생을 추구하는 동일한 서사와 그것들이 재생산하고 재활성화하는 감정에 머물러 있는 것이다. 필멸성에 대한 암시, 육체의 물질적 성격, '인간다움' 자체에 대한 규정을 미정인 상태로 두는 것, 이런 것들은 그 메소포타미아 서사시의 기본적인 구성 요소이자 공상과학 소설의 기본적인 구성요소이다.

실제로 나는 이 절을 20세기 서사시의 리사이클링으로서 『스타 트랙』(*Star Trek*)의 한 에피소드—『길가메시』에 바치는 의식적인 헌사로 거슬러 올라가는—를 다루면서 끝맺을 것이다. 이 사례 그리고 이와 유사한 다른 수많은 사례들은 서사시를 폭포와 같은 형태—텍스트의 영역인 하류가 양적으로 폭발하고, 원호를 그리는 다양한 기획들에 의해 활력을 공급받으며, 다양한 장르와 매체를 가로질러 점점 흩뿌려지는—로 볼 때 가장 잘 분석할 수 있다는 점을 시사한다. 『스타 트랙』의 에피소드는 다양한 장르와 매체로의 분산에 대한 실로 인상적인 사례이다. 설형문자 평판들을 텍스트에 기반을 두지 않는 (또는 적어도 엄격하게 텍스트에 기반을 두지는 않는) 플랫폼으로 옮기고 방향을 바꾸며, 대량으로 유통시키고, 문학적인 위신의 차원에서는 낮은 수준이지만 수많은 시청자들에게서 높은 평가를 받은 사례인 것이다. 이처럼 서사시를 텔레비전 스크린으로 쉽게 옮길 수 있다는 사실은 적어도 다음과 같은 세 가지 사항을 가리킨다. 첫째, 서사시라는 장르는 광학 장치, 이미지로 향하는 성향을 쉽게 동원할 수 있는 것처럼 보인다. 이는 아마도 인간이 언제나 언어적인 것보다 시각적인 것에 더 끌리는 존재이기 때문이고, 언어가 등장하기 이전에 인간 감정은 시각적인 계기에 의해 촉발되었다는 점 때문일 것이다.[9] 둘째, 같은 이유에서 대중문화는 서사시에게 문제가 되지 않는다는 점이다. 대중문화는 완전히 서사시의 본거지라 할 수 있다. 서사시가 지닌 원초적인 슬픔과 공포와 쉽게 시각화될 수 있는 플롯은 아무런 설명을 요하지 않으며 심지어 미취학아동도 이해할 수 있을 만한 것이다. 셋째, 리사이클링이 빈번해지면서 '서정시화'가 그 장르의 가장 중요한 자기 증식 기제들 가운데 하나로 부각되고 있다는 점이다. 서정시는 확실히 전체 서사시와 같은 것일 수는 없다. 단지 서정시는 선택적으로 강조되기도 하고, 추출되기도 하며 새로운 것으로 구성되어 유통되기도 하면서 완전히 상이한 환경에서 새로운 의미를 획득하거나 새로운 연상작용 속에 진입하기도 하는 매우 작은 규모의 구절일 뿐인 것이다. 서사시가 무수히 많은 새로운 업데이트 판과 리메이크 판을 만들어 내면서 시공간적으로 먼 곳까지 확산되고 반복적으로 인용되거나 끼워 넣어질 수 있도록 해주는 것은 서사시의 규모가 크기 때문이 아니라 서사시의 작은 부분이 이식가능성(portability)을 가지고 있기 때문이다.

---

9 안토니오 다마지오(Antonio R. Damasio)와 조나단 터너(Jonathan H. Turner) 및 여타 다른 학자들은 감정이 언어보다 훨씬 빨리 진화했으며, 언어 이전의 감정은 대개 그 성격상 시각적인 것이라고 주장했다. 이에 관해서는 예를 들어 다음의 저작들을 참고하라. Antonio R. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York: Harcourt Brace, 1999); Jonathan H. Turner, *On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect* (Stanford: Stanford UP, 2000).

그러나 만약 그렇다면 이식성은 원본 텍스트가 지닌 비통합성—쉽사리 분해될 수 있고, 분해된 각 부분들은 쉽게 원래의 자리에서 벗어나 다른 곳으로 옮겨질 수 있으며, 이질적인 환경에서뿐만 아니라 종종 더 낮은 차원의 환경에서도 새로운 재료와 수월하게 혼합될 수 있다—이라 할 만한 측면에 의존하는 것처럼 보인다. 우리가 『길가메시』를 살펴본 것처럼, 그것이 전개된 수 천 년의 세월 속에서 서사시의 일반적인 경향은 서서히 아래로 이동한다는 것이다. 즉, 자신을 좀 더 대중적인 취향에 맞게 동화시켰고, 좀 더 대중적인 장소로 옮겼으며, 지역의 길거리 방언(street vernacular)으로—『스타트랙』의 경우에는 인기 있는 TV 시리즈라는 미디어 언어(media vernacular)로—말하게 된 것이다. 이런 점에서 서사시는 대단히 '부패하기 쉬운' 장르이다. 거기에서는 무작위의 부패가 자연스러운 것이며, 분해, 발효, 해체가 그 생명력인 것이다. 물질의 분해 가능성에 핵심적인 관심을 갖는 것이 이 장르만은 아니지만, 서사시는 그 자체로 이런 과정의 일부를 이루고 또 열정적으로 그렇게 되고자 한다. 또한 그 과정을 진척시켜나가는, 가차 없지만 미시적인 차원에서는 필수적인 하강 삼투에 의해 유지된다. 이런 관점에서 보면, 구더기는 혐오스럽고 세부 장면이자 직관에는 반대되지만 서정적인 세부 장면이며 편안함을 느끼기에는 너무나 미세한 상세 장면일 뿐만 아니라 그 미세함은 생명을 불어넣어주는 것이기도 하다. 그것은 지구를 유지시켜나가는 것과 마찬가지로 서사시를 유지시켜나간다.

5. 구더기와 생물권(Biosphere)

어떤 연극이 구더기에 최고의 중요성을 부여할 것이며, 부패 가능성과 갱신 가능성이라는 한 쌍의 개념에 헌신할 것인가? 채드 그라시아는 이미 그런 방식으로 사유하는 극작가를 찾는 데서부터 시작했다. 코무냐카는 즉시 그의 주목을 끌었다. 이 시인은 이미 "구더기에 바치는 송가"라는 제목의 시를 지었던 것이다.

똥파리의 형제이자
신인 당신, 당신은 마법을 행하는군요.
이 전장에서,
상한 돼지고기 조각들 속에서
그리고 싸구려 여관에서. 그래요 당신은
모든 사물의 뿌리로 들어가는군요.
철저하고 엄밀하게 말이죠.
세상에나, 당신은 정말 무자비하네요.

진실로, 존재론적이고 광채어린,
당신은 거지들과 왕들에게 마법을 거시는군요.
카이사르 무덤의 돌문 뒤에서
돼지풀밭의 넘치는 도랑에서

당신이 살아 있는 모든 것을 분해할 때
어떤 법령이나 교리도 당신을 금할 수 없습니다.
세상의 작은 지배자여, 먼저 당신을 거치기 전에는
아무도 천국에 이를 수 없답니다.[10]

"구더기에 바치는 송가"는 2000년에 출간된 『신에게 건네는 너저분한 이야기』(*Talking Dirty to the Gods*)에 실렸다. 코무냐카가 이 시를 썼을 때, 그는 아마도 『길가메시』를 생각하고 있지는 않을 것이다. 그리고 사실 이 시의 정서적인 정향은 『길가메시』와는 상당히 다른 것이기도 하다. 『길가메시』에서 구더기는 생물계로부터 나오는, 가차 없고, 멈출 수 없는 필연성의 목소리이다. 하지만 "구더기에 바치는 송가"는 그 "세상의 작은 지배자"에게 거의 애정 어린 헌사를 바치고 있다. 대부분의 사람들이 단지 혐오감만을 느끼는 곳에서 "존재론적이고 광채어린" 무언가를 발견하고 있는 것이다. 서사시와 서정시라는 두 장르의 개념을 엄격히 적용하여 볼 때 서사시에서 서정시로의 전환으로 대표되는 바, 초점을 맞추는 관점과 규모의 전환이 일어나는 것이다. 이런 전환이 어렵지 않은 것은, 사실 구더기가 두 장르 모두에서 그리고 두 장르를 연결시키는 운율의 교체 속에서 편안하게 자리를 잡을 수 있는 규모 유연성(scalar flexibility)을 갖기 때문이다. 서정시의 차원에서 그것은 육체의 분해와 유사한 텍스트의 분해가 모든 생성 과정의 생명선이라는 사실을 상기시킨다. 이는 서사시 단계에서 제시된 물질의 부패 가능성과 결부된 사유라 할 수 있다. 간단히 말해서, 이처럼 코무냐카가 묘사한 현대의 구더기는 메소포타미아의 고대 구더기와 일맥상통하는 것이었기에, 채드 그라시아는 "코무냐카가 그 자신 내부에서 내내 『길가메시』를 기다리고 있었다"고 확신할 수 있었던 것이다.[11]

6. 서사시의 DNA

시간을 가로지르는 재생산의 가상적인 확실성(virtual guarantee)에 기반을 둔 문학 이론이라는 것은 흥미로운 아이디어이다. 서사시가 거시적인 인간 종의 진화 심리학으로 나아가는 순간에도, 서사시는 그 자체로 미시적 진화를 수행하고 있었던 것처럼 보인다. 그것은 오랜 세월에 걸쳐 이루어졌지만 명백하고 순탄한 흐름이었다. 채드 가르시아가 제안하고 있는 것은 사실상 일종의 문학적 유전학이다. 텍스트 DNA의 전사(transcribing)와 코드변환(transcoding)의 형식을 제시하고 있는 것이다. 이에 따르자면 특정 텍스트의 DNA는 오랜 기간 '대기'하며 휴면하고 있다가도 결국에는 발현하며 예상치 못한 장소로 확산하여 그 장소의 환경과 상호작용하고 이 멀리 떨어진 곳에서 유전형질의 새롭고 변경된 복제 유전자를 생산한다. 그렇지 않다면, 『길가메시』의 입증된 전력(前歷), 곧 그것이 보여준 스스로를 거듭 재생시키는—언제나 예측 가능한 것은 아니지만 어느 정도 규칙성을 지닌—능력을 어떻게 설명할 수 있겠는가?

여기에서 답변은 우리가 생각하는 것보다 더 간단하고 단호한 것일 수 있다. 물질적인 유기체의

10 Yusef Komunyakaa, *Talking Dirty to the Gods* (New York: Farrar, Straus, and Girous, 2001).
11 Chad Gracia, "Collaborating with Komunyakaa," p. 544.

죽음이 시간을 초월한 엄연한 사실인 한—이는 생물계의 핵심적인 상수 가운데 하나이다—그리고 우리 가운데 대부분이 그 사실을 받아들이지 못하고, 그 필연성을 앞에 두고서는 위안을 얻지 못하는 한, 필멸성은 서사시의 DNA 가운데 가장 강력한 부분이자 오랜 세월이 흘러가도 전혀 감소되지 않는 부분이라는 것이 입증될 것이다. 『길가메시』에 나타난 원초적인 파괴는 5000년 전에 못지않게 현재에도 파괴적이다. 이런 유전 형질의 특정 부분이 지닌 힘과 전달성이야말로 서사시를 원기왕성하고, 지속적이며, 재생 가능하게 만든다.

그렇지만 코무냐카의 경우, 그의 시를 통해 재생산된 서사시의 DNA는, 일반 조건으로서의 필멸성이라기보다는 좀 더 작고 징그러운 문제적 지점, 곧 구더기이다. 의문의 여지없이 그가 특별히 구더기에 매혹된 것은, 그의 배경 그리고 그 특별한 환경 속에서 발생하는 죽음을 둘러싼 조악함과 섬세함의 뒤엉킴과 관련이 있다. 코무냐카는 뉴올리언스에서 북쪽으로 40마일 떨어진 루이지애나 주의 보걸루사(Bogalusa)에서 목수의 아들로 성장했다. 그의 이름은 원래 제임스 윌리엄 브라운(James William Brown)이었지만, 이후 아프리카식 이름인 코무냐카를 되찾았다. 그 이름은 서인도제도에서 밀항해온 그의 할아버지의 이름이었다 ("나의 할아버지는 트리니다드(Trinidad)에서 왔다/파파야 자루인양 밀입국해서/……/ 브라운이라는 이름은 그를 꼭 문젯거리인 것처럼 만들었다").[12] 그의 가족은 가난했다. 가난이 낳은 결과 가운데 하나는 죽음과의 동반 관계, 곧 죽임 그리고 죽임 이후 발생하는 현상과의 동반 관계이다. "어떤 좋은 기억"이라는 장편시의 일부인 "고기"에서 코무냐카는 다음과 같이 쓰고 있다.

> 우리는 후두 주술에 걸려있었다.
> 말썽꾸러기들이 쓴 맛을 보기 전까지
> 그리고 사나운 맛도. 우리 사내아이들과 계집아이들은
> 사향샘을 잘라내는 방법을 알고 있었다.
> 그놈들의 다리 뒤로. 솜씨 좋게
> 칼을 다루면서, 우리는 믿었다.
> 우리는 가난하지 않다고……. 때때로
> 우리는 손 안에 있는
> 총알의 무게를 쟀다. 그것을 왼쪽
> 오른쪽으로 던지면서, 혹시나 그것이
> 죽임보다 더 가치 있는 것은 아닌지 궁금해 하면서.[13]

이런 일상을 보내는 이들은 고기 소비뿐만 아니라 사체를 먹을 수 있다는 사실에 대해서도 매우 상이한 태도를 갖기 마련이다. 그렇지 않았다면, 개별적인 육체가 그렇게 쉽게 분해될 수 없다면,

12 Yusef Komunyakaa, "Mismatched Shoes," *Magic City*, p. 42.

13 Yusef Komunyakaa, "A Good Memory," *Neon Vernacular* (Hanover: University of New England Press for Wesleyan UP, 1993), pp. 14–22, 인용은 pp. 14–15.

생물계의 필수적인 과정으로 그렇게 쉽사리 흡수되지 않는다면, 보걸루사에서 끊임없이 반복되는 문제인 배고픔은 더욱 심해졌을 것이다. 코무냐카의 시에서 구더기에 영광스러운 자리를 부여하는 것은, 그리고『길가메시』가 전달하는 것과 동일한 존재론적 중요성—다소간 상이한 정서적 감흥이기는 하지만—을 부여하는 것은 이런 리사이클링에 기반을 둔 미학이다. 물론 그가 전쟁터에 갔을 때 쓰인 시에 동반한 것 역시 이 작고, 바지런하며, 쉽게 옮겨질 수 있는 서사시의 DNA 조각이었다.

코무냐카는 베트남에 가서 1969년부터 1970년까지 머물렀다. 그는 군대 신문인『남십자성』(*The Southern Cross*)에서 근무하면서, 군사 작전을 취재하고, 베트남의 역사에 관한 기사를 썼으며, 그 공로를 인정받아 동성무공훈장을 받았다. 또한 그는 시집『미치광이』(*Dien Cau Dau*)를 출간했는데, 이것은 아마도 베트남 전쟁에서 나온 가장 기억에 남을 시집일 것이다. 이 시집에는 또 다른 시, "우리는 결코 알지 못한다"가 실려 있다. 이 시도 일견『길가메시』를 계승하고 있는 것처럼 보인다. 이 시는『길가메시』와 동일하게, 한 명은 죽어가며 다른 한 명은 살아남은 자로 분리된 장면(tableau)을 재현하면서, 다시 한 번 파리와 구더기를 중심에 놓는다.

> 그는 키 큰 풀과 춤을 추었다.
> 잠깐 동안, 마치 한 여자와
> 너울너울 춤을 추는 것처럼. 우리의 총신이
> 시뻘겋게 달아올랐다.
> 내가 그에게 다가갔을 때,
> 파리들의 푸른 후광이
> 이미 그를 덮어버렸다.
> 나는 그의 손가락 사이에서
> 뭉개진 사진을 잡아당겼다.
> 이렇게 말고는
> 달리 말할 방도가 없다, 나는 사랑에 빠졌다.
> 멀리서 박격포가 터지고
> 어딘가에서 헬리콥터가 이륙하는 것을 빼면,
> 다시 맑은 아침이 찾아왔다.
> 나는 지갑을 그의 주머니에 슬며시 집어넣었다.
> 그리고 그를 뒤집었다.
> 그가 땅에 입 맞추지 않도록.

이 시에서 죽은 자는 완전히 낯선 자이다. 그는 필시 적군이거나, 시인이 방금 죽인 자이거나, 죽여야 했던 자일 것이다. 그렇지만 이 죽음은 결코 일상적이지 않다. 반대로 그것은 의식적으로 서정시화되어 있다. 그 자체로 특별하고, 넘치는 의미로 빛을 발하는 그 순간으로 인해, 그 작은 죽음은 무언가 훨씬 큰 것으로 증폭된다. 이렇게 주관적으로 과장된 사건은 더 규모가 큰 전쟁 서사와 대비되고 이 대비 속으로 들어가야 한다. 전쟁 서사 차원에서 보자면 이 작은 죽음은 전쟁 서사의 미니어처가 되는

셈이다. 이러한 대비와의 결합은 타당한 것이라 할 수 있는데 전투에서의 죽음은 규모 불안정성, 즉 두 개 이상의 현상 차원들에서의 진동, 서사시적 확장과 서정시적 응축 사이의 진동, 죽임의 비인격적 필연성과 죽음의 경련 사이의 진동을 보여주는 규모 불안정성의 고전적 계기이기 때문이다.

아무튼 이 시는 너울너울 춤을 추는 적군이라는 약간은 흐릿하고, 거의 환각적인 이미지를 서정적인 어조로 표현하면서 시작한다. 하지만 시는 그런 서정시화에서 물러나서 정서적인 스펙트럼의 다른 극단으로 재빨리 이동한다. 그 기술적인(descriptive) 렌즈는 이미 "파리들의 후광"으로 덮여 있는 이제는 쓰러진 사체에 초점을 맞춘다. 죽은 병사가 즉각 다른 시체들과 똑같은 하나의 시체—먹을 수 있는 살점, 벌레들의 먹이—로 바뀌는 것은, 보기 흉하고 역겨울 정도로 적나라한 환원의 과정이다. 우리는 이것을 생태학적 리얼리즘—비인격적이며 전면적인 하향의 리사이클링—이 나타나는 순간이라 부를 수 있다. 그렇다 하더라도 이런 리사이클링의 특정한 형태는 각 유기체의 주체성을 완벽하게 지워버리기보다는 오히려 인정하는 것이다. 사실 이중 나선과 거의 유사한 이중 가닥 구조 속에서, 생태학적 리얼리즘은 정서에 기반을 둔 서정성과 연결된다. 그런 서정성이 우리가 사실적인 차원에서 생각할 수 있는 것을 넘어서 쓰러진 병사에게 어느 정도의 개성을 부여하는 것이다. 놀랍게도, 시인은 우울함에서 완전히 벗어나서 자신이 사랑에 빠졌다고 선언한다. 우리는 그가 누구와 사랑에 빠졌는지, 그것이 죽은 자인지 아니면 그 사람이 죽기 직전에 그의 지갑에서 꺼낸 뭉개진 사진 속의 인물인지 알지 못한다. 하지만 그런 것은 별로 중요하지 않다. 누가 사랑을 받았는지의 문제는, 거기에서 나타난 정서가 증폭되고 소중히 간직된 주어진 시적인 삶이라는 사실보다 중요하지는 않다. 서사시와 서정시가 빛을 발하는 것은 이런 운율의 교체, 곧 일종의 규모 유연성(scalar flexibility)—파괴하고 또 다시 만드는, 냉혹한 만큼이나 부드러운—에 기인한다.

그리고 그런 운율의 교체는 지속된다. 마지막으로, 이제 코무냐카는 서정시의 방향으로 또 다른 제스처를 취한다. 그는 죽은 자의 주머니로 지갑을 다시 넣어주고, 얼굴이 위를 향하도록 그를 돌려놓는 것이다. 이런 제스처—신중하고도 설명되지 않은 각각의 제스처들, 그 모두가 사소하지 않은 제스처들—는 죽은 자가 한낱 유기체 물질이라는 사실을 바꾸지 않는다. 그 제스처들은, 거기에 가장 확실하게 존재하는 "파리들의 푸른 후광"을 막아낼 힘을 갖지 않는다. 반대로 서사시와 서정시의 십자수처럼 얽힌 운율을 그렇게도 강력하게 만드는 것은, 이 파리들의 본능적인 근접성이다. 그런 운율에서는 두 가지 힘의 장이 엮이지만 그럼에도 불구하고 반대 방향으로 당겨진다. 그리고 타협 불가능한 우리의 물리적 종말과 무한히 타협 가능한 전환을 보여주는 텍스트적 재생산 양자 모두로 향하는 그런 역설이 활력을 불어넣는다.

7. 변이와 돌연변이

코무냐카는 베트남과 이라크 및 아프가니스탄에서 돌아온 후, 좀 더 최근인 2008년에 시집 『군마』(*Warhorses*)를 출간했다. 이 시집에서 그는 전작과 동일한 유전 형질 및 이중 가닥 구조—『길가메시』로부터 내려온—를 새로운 환경으로 가지고 들어와 작동시키고 있는데, 이는 전혀 놀라운 일이 아니다. 이런 운율의 교체는 전투에서 일어난 죽음이 지닌 현상학적 차원들—팽창과 수축—에

너무 근접해 있기 때문이다.[14] 이번에는 거시적인 것과 미시적인 것의 교차가 시의 형식 속에 반영되어 있다. 「전시의 사랑」이라는 14개의 장으로 구성된 장편시에서, 코무냐카는 하나의 장 전체를 그 수메르 서사시에 바치고 있다. 거기에서 그는 신들과 우주를 포괄하면서도 특정한 한 개인의 죽음 역시 서정시화하고, 그것을 시선을 사로잡는 미시적인 현상으로 전환시킨다.

> 길가메시의 훔바바는 저 멀리 나무 사이에서
> 울리는 북, 신들의 노예,
> 신성한 삼나무 숲을 수호하는 이방인의 혀였으며
> 바벨탑보다 앞선 이 탑 속의
> 옅은 색깔의 굼벵이로 전락해버렸다. 눈에 보이지 않는 그리고 다른 세계에 속하는,
> 그는 왕의 심장 속에서 발가벗겨졌으며,
> 그의 울음은 파리를 구더기로 바꾸었고
> 피는 노래하는 잎들을 붉게 적셨다.[15]

여기에서 훔바바의 죽음은 본능적인 직접성이 아니라 어떤 심리적인 맥락으로 주어진다. 다시 한 번, 구더기는 주목하지 않을 수 없을 정도로 부각되어 있다. 이 핵심적인 기표가 엔키두에서 훔바바로 바뀌었기는 했지만 말이다. 이 예상 밖의 변화는, 아마도 서사시가 무엇보다도 '유전자의 돌연변이'로 특징지어진다는 것을 시사한다. 핵심적인 부분에서 발생하는 주기적인 변화가 결정적인 자기 증식 기제로 판명될 것이다. 그것은 원래의 점토판에 쓰인 것만큼이나 서사시의 형태가 지속되는 데 있어서 중요한 역할을 한다. 다른 방식으로 말하자면, 오랜 세월을 가로질러 일종의 연속체를 이루어온 서사시에서 변이는 예외라기보다는 규칙이라는 것이다. 그것의 존재론은 바로 리사이클링의 존재론—항상 진행 중이며, 언제나 증식하고 있으며, 왕왕 무작위로 발생하는—이다.

훔바바는 여기에 딱 들어맞는 적당한 사례이다. 메소포타미아의 텍스트에 나타난 훔바바는 신성한 삼나무 숲의 수호자였다. 거기에서 훔바바는 그 단 하나의 역할에 다소간 한정되어 있었다. 즉, 훔바바는 신성한 금기를 상징하면서, 이상하게 들릴 수도 있겠지만, 또한 악으로도 여겨졌다. 우리가 살펴본 것처럼, 스티븐 미첼은 이 명백한 모순을 포착해서 그것을 우리 시대를 위한 우화로 변형시켰다. 그에 따르면, 이른바 훔바바의 악은 대부분 길가메시가 투사한 것, 곧 최초의 선제공격을 정당화하기 위한 선제적인 흠집 내기의 소산이다. 코무냐카와 그라시아가 이렇게까지 『길가메시』를 변형시키지는 않았지만, 그들 역시 미첼과 마찬가지로 훔바바가 실체적 존재라기보다는 소문의 누적이라는 점에 강한 인상을 받았다. 그는 입증할 수 있는 어떤 물질적 힘이라고는 전혀 갖지 않은,

---

14 카를로 긴즈버그(Carlo Ginzburg) 역시 역사적 방법론에 관한 고전적인 사색을 담은 자신의 저작에서 전쟁은 거시사(macrohistory)라는 '극단적인 롱샷(long shot)'과 주관적인 경험이라는 극단적인 "클로즈업"을 엮는 사건이라고 주장한다. 여기에 대해서는 다음의 저작을 보라. Ginzburg, *The Cheese and the Worms,* trans. John and Anne Tedeschi (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1980).

15 Yusef Komunyakaa, "Love in the Time of War," *Warhorses* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008), p. 4.

그저 웅성대는 소리에 불과한 것이다. 코무냐카와 그라시아는 연극의 무대 지시에 다음과 같이 썼다. "훔바바가 접근할 때 나는 행진하듯 우르릉거리는 소리가 울려 퍼진다. 그는 보이지 않는다. '훔바바'는 메아리가 되어 울린다."[16] 떠도는 풍문의 존재인 훔바바는, 각색된 연극에서는 거의 즉각 산산조각 나버린다. 엔키두는 다음과 같이 말하는 것이다. "훔바바는 전혀 신이 아니야/ 그 놈은 이 거대한 숲 속에 살고 있는/ 그저 작은 짐승일 뿐이야/ 그 놈은 그저 밤의 숲에서 들리는/ 짐승의 으르렁거리는 소리일 뿐이지."[17]

훔바바가 거대한 숲 속에 살고 있는 작은 짐승이라는 생각은, 엄격하게 말하면, 코무냐카와 그라시아가 고안해낸 착상이 아니다. 그런 착상은 그 수메르 서사시에서 완전히 벗어나 있지 않은 것이다. 이 분류되지 않는 모호한 존재는 언제나 중개인이자 대리인이었다. 그는 신들의 뜻에 따라 신들의 의지를 실행한다. 그리고 수메르의 신들은 대단히 기만적이다. 13개의 바람을 풀어놓아 훔바바의 눈을 멀게 하고 그를 꼼짝 못하게 만든 것은, 그리하여 길가메시를 상대로 거의 승리를 거둘 뻔한 훔바바에게 패배를 안겨 준 것은 결국 태양신 샤마쉬(Shamash)이다. 그러나 연극으로 각색된 『길가메시』와 「전시의 사랑」은 훔바바의 운명을, 그가 따랐던 높은 권력자에 의해 토템 기둥 아래로 끌어내려진, "신들의 노예"일 뿐만 아니라 놀랍게도 언제나 그 신들에게는 "이방인의 혀"—그 신들이 보기에는 아무런 의미가 없고 신들은 배우려고 노력조차 해보지 않았던—였던 낮은 직위의 관리에 관한 완전한 상상의 이야기로 바꾼다.

어떤 의미에서 훔바바는 "이방인의 혀"인가? 물론 그것은 언어라기보다는 말하는 방식이다. 훔바바가 했던 말들이 번역되어야 했다는 증거가 어디에도 없기 때문이다. 신들에게 그가 이방인이라는 것—이계의 존재라는 그의 지위—은 그가 실존적으로 또 분류학적으로 다른 세계, 다른 질서에 속해 있다는 사실에서 기인한다. 그들은 불멸의 존재이나 훔바바는 그렇지 않은 것이다. 신들과 달리, 그렇지만 엔키두와 마찬가지로, 훔바바는 죽을 수 있고 부패할 수 있는 존재이다. 그리고 파리와 구더기가 그것을 증명한다. 물론 파리와 구더기는 전혀 새롭지 않다. 그것들은 언제나 인간과 함께했으며, "바벨탑보다 앞선" 인간들과도 함께 있었다. 그렇다 하더라도 새로운 것은, 인간을 위해 주어진 것이 이제는 훔바바에게도 주어졌다는 사실이다. 조금도 신과 같지 않은 그는, 이른바 그의 적수들보다 조금도 낫지 않고 또 조금도 다르지 않다. 그에게 붙여진 '필멸성'이라는 표식 그대로 그는 언젠가 반드시 죽으며, 그 표식은 그를 영원히 신 아래의 존재, "눈에 보이지 않는 그리고 다른 세계에 속하는" 존재로 만든다. 훔바바를 어떻게 분류해야 할지, 신과 인간 사이의 스펙트럼에서 그가 어디에 위치하는지에 관해 이전에 어떤 모호성이 있었다면, 훔바바의 종속과 죽음의 성격은 그것을 의문의 여지없이 명백하게 밝혀준다.

훔바바의 '인간화'—여기서는 사실상의 격하—는, 수메르 서사시로부터 실로 의미심장한 변화를 의미한다. 이런 리사이클링은 너무나 근본적이어서 나는 그것을 염기 변형(base modification)이라 부르고자 한다. 「전시의 사랑」에서 그것은 길가메시를 통해서도 아니고, 심지어 엔키두를 통해서도 아니며, 오히려 훔바바를 통해 나타난다. 거기에서는 '인간다움'이 그 가장 낮은 차원의 공통분모인

16 Gracia and Komunyakaa, *Gilgamesh: A Verse Play*, p. 49.
17 Ibid., p. 50.

물질적인 격하와 심리적인 영락이라는 측면에서 규정되고 있는 것이다. 서사시의 생명력이 부분적으로 일종의 하강경향, 곧 위계의 더 낮은 단계로 향하는 정서적 감흥의 흐름에 기인한다면, 코무냐카는 그런 하향의 운동을 인간과 인간이 아닌 존재 사이의 경계를 수정하는 장르로 재창조한다. 그 장르는 우리에게 더욱더 무게 중심에 가까운 일종의 변모된 기준선을 제공하며, 그런 관점의 역사가 지니는 형태에도 이에 상응하는 압력을 가한다. 스티븐 미첼 못지않게 코무냐카에게도 미국의 역사는 메소포타미아 서사시를 재생한 것이며, 그것을 현재화한 것이다. 그리고 "신들의 노예"가 단순히 하나의 표어일 수도 있겠지만, 코무냐카가 사용한 "노예"라는 단어는 우연히 쓰인 것도 아니고 사소한 표현도 아니다. 이라크 전쟁이 상기시키고 있는 미국 역사의 이 특별한 층위는 바로 이 우연하지도 사소하지도 않은 표현이다. 그 전쟁은 전쟁 수행 과정에는 아무런 발언권을 갖지 못한 사람들, 곧 훨씬 더 위에서 결정을 내리는 권력자들의 "노예"에 의해 수행된 군사작전인 것이다. 이런 염기 변형으로부터 기인하는 것은, 서사시의 유전자 지도의 근본적인 수정이다. 종으로서의 구성원 자격(species membership)의 기준을 느슨하게 해서, 심지어 더 낮은 단계의 종들에 관한 이야기의 가장 핵심적인 부분이 지닌 의미를 뒤집어 버리는 것이다.

8. 리스케일링(Re-scaling)

그렇지만 「전시의 사랑」에서 두드러지게 나타난 이런 결과가, 유일하게 가능한 결과인 것은 아니다. 심지어 이라크 전쟁이라는 긴장감이 고조되고 과잉 결정된 환경—전쟁이라는 현대적인 연극으로 고대 메소포타미아를 배가하는—에서도, 『길가메시』는 다중적인 방식으로 공명할 수 있다. 변이는 결코 하나의 목소리를 내거나 하나의 방향으로 돌연변이가 일어나는 것이 아니다. 『길가메시』에 대한 어떤 제스처가 죽음에 대한 모종의 사유를 포함하는 것이 사실일지라도, 표현의 범위와 정서의 구조는 매우 상이해질 수 있다. 이 점에서 변이의 스펙트럼은 더없이 폭넓은 것이다. 구더기라는 매우 강력한 기표조차 절대 필요불가결한 것이 아니라는 사실이 판명된다. 그것 역시 부수적인 것으로 제쳐둘 수 있다. 그로 인해 『길가메시』에 상이한 윤곽을 부여하고, 일련의 다른 특징들을 부각시키는 변화가 일어나는 것이다. 실제로, 다소 확장된 척도로 엔키두의 죽음을 다루는, 일종의 대안적인 유전자 지도가 만들어질 수 있다. 이 때 그 죽음을 어떻게 다룰지가 해결되는 수준은, 구더기에 중점을 두는 것이 아니라 두 친구의 상이한 운명—한 명은 죽었지만, 다른 한명은 아직 살아남아 애통해하며 슬픔에 잠겨 몸을 숙이고 있다는—에 대한 좀 더 넓은 시각을 취하게 된다. 이런 장면(tableau)은 태초부터 있었던 것이다. 분석적인 렌즈가 구더기에 집중될 때, 이런 좀 더 넓은 구도는 묻혀버리는 경향이 있다. 하지만 척도가 재조정되면, 그것은 선명하게 부각되어 파괴력을 발휘하게 된다. 이제, 이런 장면이 지닌 힘에 의거하여 『길가메시』와 연속체를 이루는 완전히 새로운 작품군—우리가 이미 논의했던 코무냐카의 "우리는 결코 알지 못한다"를 포함하여—이 부상한다. 이처럼 다소 확장된 척도의 유전 형질은 완강하게 지속적인 구더기만큼이나 완강하고 지속적이다. 『길가메시』의 서사시 형식은, 이런 대안적인 장면이 자주 리사이클링되는 과정 없이는 풍성해질 수 없다.

서사시 형식의 형태론은 척도, 곧 한 수준의 확장에서 다른 수준의 확장으로 옮겨갈 때 단계적으로 도입하거나 배제하는 배치 구조(constellations)의 변화에 결정적으로 의존하기 때문에, 그것은 심지어

가능한 결과들의 편린을 탐구할 때조차 명백히 하나의 작품, 한 저자의 작품집 이상을 포함하게 된다. 아래에서 나는 유세프 코무냐카에서 브라이언 터너(Brian Turner)로 관심을 돌려 이런 대안적인 리사이클링 경로의 일부를 살펴보고자 한다. 브라이언 터너는 이라크 전쟁을 다룬 또 다른 시인으로서 그 역시 『길가메시』를 인용하고 있다. 하지만 그는 끝과 시작이 영원히 연속된다는 생각으로, 그리고 때때로 수 천 년 이후의 시대에서 뽑은 한 사람 이상을 포함시키는 방식으로 『길가메시』를 인용한다.

브라이언 터너는 2003년에 제2보병사단 제3신속기동여단전투단(3rd stryker brigade combat team)에 소속되어 이라크에 있었다. 나는 이라크에서의 경험을 담은 그의 시집 『여기, 총알』(*Here, Bullet*)에 수록된 두 편의 시를 짝지어서 논하고자 한다. "길가메시, 화석을 발굴하다(Gilgamesh, in Fossil Relief)"는 수메르 서사시와의 연관성을 숨김없이 드러내고 있다. 반면 "AB –형 : 외과의사의 시(AB Negative: The Surgeon's Poem)"에서는 그런 연관성을 드러내는 어떤 징후도 나타나 있지 않다. 그러나 병원으로 이송 도중에 비행기에서 사망한 탈리아 필즈(Thalia Fields)라는 환자에 관한 이 시는 분명 동일한 서사시적 사이클의 일부를 이루고 있다. 이 시는 살아 있는 자와 죽은 자가 접촉하는 최후의 순간으로 거듭 되돌아가며, 바로 그런 방식으로 거듭해서 『길가메시』로 되돌아가고 있는 것이다.

> […] 탈리아 필즈는 갔다, 아주 멀리 가버렸다,
> 그녀가 가볼 수 있었던
> 미시시피만큼이나 멀리. 이라크 상공 1000피트에서
> 그녀의 육체는 한 장의 담요로 덮였고
> 녹초가 된 외과의사는 눈물을 흘린다.
> 피투성이가 된 그의 손은 그녀의 가슴에 올려져 있고, 그의 머리는
> 떨구어졌다. 간호사는 그를
> 가까운 의자로 이끌고, 울음을 터뜨리는 그를 안아준다.
> 아무도 그 울음을 못 들었다면, 그것은 아무 소리도 들리지 않았기 때문이다 […].[18]

여기에서 주로 드러난 것은 한 여성이다. 그렇지만 그녀는 엔키두를 많이 닮았다. 둘 다 확실하고도 명백하게, 그리고 존엄성이라고는 찾아볼 수 없게, 완전히 죽은 것이다. 하지만 서사시의 형식 내에 존재하는 엄청난 변이에도 불구하고 놀라울 정도로 지속적으로 남아 있는 대위법적 운율에 충실하게도, 그녀는 혼자 있지 않다. 몸을 숙여 눈물을 흘리고 피투성이가 된 손을 그녀의 가슴에 올리고 있는 공군 군의관이, 그의 수고가 결국 헛되었음에도 불구하고, 가버리지 않고 여전히 그 자리를 지키고 있는 것이다. 그들은 서로를 잘 알지 못한다. 하지만 의사가 그녀에게 올리고 있는 그 손은, 길가메시와 엔키두 사이에 있었던 오천년 전의 장면을 재현하고 있다. 그것은 언제나 역동적인 삶과 죽음 사이의 심연을, 그리고 우리에게 언제나 활성화되어 있는 죽음에 대한 거부를 재현한다.

---

18 Brian Turner, "AB Negative: the Surgeon's Poem," *Here, Bullet* (Farmington, Maine: Alice James Books), pp. 15–16.

"AB-형 : 외과의사의 시"에서는 이 모든 것이 암시적일 뿐이다. "길가메시, 화석을 발굴하다"에서는, 그처럼 언제나 활성화되어 있는 거부가 이 또 다른 이야기의 개념적인 중추가 되고 있다. 게다가 이번에는 명시적으로 그 수메르 서사시로 돌아온다. 그 서사시에 경의를 표하면서도 그 전제와 결과를 수정한다. 그리하여 상이한 접촉의 형태가 이제 필멸성의 계보—무작위이긴 하지만 전혀 불가능하지는 않은, 시대를 가로지르는 노동의 연속체—를 가로지르는 것을 허용한다.

> 아브의 달(month of Ab), 기원전 7세기의
> 늦은 여름에, 한 시인이
> 석판에 글을 새긴다. 3000여 행을
> 아로새기고, 손으로 털어낸다.
> 속삭이는 숨결을 따라 먼지는 날아가 버렸다. […]
>
> 2004년 작열하는 8월 중순에
> 한 고고학자가 뼈의 윤곽을 맞추다 멈춘다.
> 지구 속에 남겨진 한 육신의 서명
> 그는 낙타털 솔로 털어내며 주의 깊게 읽어나간다,
> 참을성 있게, 그 미세한 균열들이 드러내는 것을[19]

다시 한 번, 손이 중요한 위치를 차지하고 있다. 이 경우는 마치 두 명의 육체노동자의 손과 거의 같은, 두 쌍의 손이다. 한 명은 3000여 행을 석판에 새기고, 다른 한 명은 낙타털 솔의 도움을 받아 그 글의 자취를 추적해서 과거의 인간이 했던 일을 드러내며, 그것을 복원해서 세상에 내놓아 현재로 가져온다.

나는 꼼꼼히 따져서, 설형문자는 석판이 아니라 점토판에 새겨진 것이고, 『길가메시』는 사실 21세기가 아니라 19세기에 조지 스미스(George Smith)라는 사람에 의해 최초로 판독되었으며, 그는 미국인이 아니라 영국인이고, 기실 그는 노동계급 출신으로서 대영박물관에서 점심시간을 보내면서 독학으로 설형문자를 배웠다는 사실을 지적할 수 있다.[20] 브라이언 터너는 그가 말하고자 하는 축소된 이야기—즉, 손으로 이루어지는 노동의 이야기, 한 사람의 손에서 시작되고 다른 사람의 손으로 이어진 과업의 수행에 관한 이야기—를 제시하기 위해 이런 좀 더 넓은 구도를 제쳐둔다. 브라이언 터너는 전체적으로 볼 때 공상적인(utopian) 시인은 아니었다. 무엇이 가능한가라는 물음에 대해 과도하게 이상적인 의미를 부여하려는 충동을 가진 이는 아니었던 것이다. 『여기, 총알』에 실린 다른 시들은 시체 운반용 자루, 폭파되어 버린 이라크 경찰들, 미군 이등병의 자살과 같은 이야기로 가득 차 있다. "길가메시, 화석을 발굴하다"는 시의 소재라는 측면에서는 이런 시들과 크게 다르지 않지만,

---

19 Brian Turner, "Gilgamesh, in Fossil Relief," in *Here, Bullet,* p. 53.

20 David Damrosch, *The Buried Book: The Loss and Rediscovery of the Great Epic of Gilgamesh* (New York: Henry Holt, 2007), pp. 12–15.

이런 사건들을 받아들이는 방식에서는 다른 시들과 다르다. 그 시는 그들의 거대한 트라우마를 연속성—동일한 것으로 반응하고, 동일한 것으로 영속화되는—의 작은 계기로 전환시킨다. 수메르 서사시에 대한 이런 특별한 '서정시화'는 전쟁을 인간적으로 의미 있는 사건으로 변환시킬 뿐만 아니라 죽음을 통해 힘을 얻는 삶의 형태로서의 리사이클링, 끝을 의미하는 필멸성이 아니라 시작을 의미하는 필멸성을 긍정하는 것이기도 하다. 『길가메시』의 운명으로 이보다 나은 것은 없다.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

Session 2

전체회의 2
자연, 문명, 과학기술

1. 인간과 자연 사이의 새로운 형태의 조화
   / 장회익(서울대학교)

2. 외계인 되기 : 아바타와 디스트릭트 9
   / 앤드류 고든(플로리다대학교)

3. 디지털 기술 시대의 예술 작품 : 인류는 어떤 모습의 미래를 만들 것인가?
   / 피터 L. 루드니츠키(플로리다대학교)

4. 질병과 예술
   / 데즈몬드 이건(아일랜드 시인)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

인간과 자연 사이의 새로운 형태의 조화

장회익
서울대학교

자연의 질서와 불규칙한 양상들

인간과 자연 사이의 조화는 다양한 맥락에서 생각해 볼 수 있다. 그러나 인간과 자연 사이의 관계에 대한 기존의 이해에 바탕을 둔 논의는 그다지 유익하지 않을 수 있다. 왜냐하면 '자연'과 '인간'에 대한 현재의 이해는 이에 대해 우리가 가졌던 기존의 생각들을 크게 넘어서고 있기 때문이다. 따라서 먼저 우리가 자연에 관해 지금 이해하고 있는 것이 무엇인지를 이 주제와 관련해 간단히 점검해 보고자 한다.

우리에게는 입자물리학의 '표준모형(standard model)'이 지지해 주는 빅뱅(대폭발) 우주론이 있다.[1] 이에 따르면 바탕 존재물인 힉스(Higgs) 마당이 힉스 메커니즘이라 부르는 과정을 통해 여러 가지 마당들과 질량 있는 입자들로 응결된다. 이것은 질서를 만들어내는 과정이며, 비유적으로 수증기로부터 물방울이 응결되는 것과 비교할 수 있다. 이는 질서를 만들어내는 일련의 유사한 과정들의 시작일 뿐이다. 우주의 온도가 더 내려감에 따라 더 많은 질서가 나타나서, 원자, 분자, 거대분자들과 같은 합성입자들이 만들어진다. 또한 거대 구조들, 곧 은하, 항성, 그밖에 행성을 포함하는 각종 천체들도 형성된다.

이러한 질서형성의 과정에서 물질은 미시수준의 무작위적 요동에 따라 다양한 임시적 배치를 이루게 되는데, 그 가운데 어떤 것은 그 해당 안정성에 따라 인지가능한 거시적 질서로 지속되게끔 선택될 수 있다. 이런 종류의 질서 형성 메커니즘을 힉스 메커니즘을 일반화한 형태라는 의미로 '힉스적(Higgsian) 메커니즘'이라 부르기로 하자. 이러한 질서 형성의 메커니즘은 앞으로 설명할 더 정교한 다윈적(Darwinian)메커니즘과 대비된다.

이러한 일반적 질서형성 메커니즘 외에, 바위나 계곡의 모양처럼 우리 주변의 각종 복잡하고 불규칙한 양상들은 또 어떻게 존재하게 되었는지도 살펴볼 필요가 있다. 최근에 이를 설명하는

1 Brian Greene, *The Fabric of the Cosmos* (New York: Knopf, 2004).

흥미로운 이론이 나타났는데, 그것이 바로 '스스로 짜인 고비(자기조직화 임계성, self-organized criticality)' 이론이다.[2]

우주는 처음 생겨나던 순간부터 결코 평형 상태에 있은 적이 없으며 많은 곳에 에너지와 물질의 흐름이 있는 매우 활동적인 존재이다. 그런 흐름의 일부는 특정 장소에서 축적되어 광범위한 규모의 질서를 형성하게 된다. 이러한 광범위한 집합 속에 구현된 이 질서는 무질서 상태에 있던 구성요소들 사이의 국소적 상호작용의 결과로 생겨난다. 이 과정은 흔히 무작위적 요동과 양의 피드백으로 증폭된 우연한 배치로 인해 일어난다. 이렇게 생겨나는 짜임은 많은 경우 특정 중심이 없이 계의 구성요소 전체에 걸쳐 나타난다. 그러한 짜임은 그 자체로 견고하며 어느 정도의 손상이나 섭동도 쉽게 회복하며 유지되어 나간다. 이 과정이 스스로 짜임(자기조직화)이며, 전형적인 예로, 결정의 형성, 아래로부터 가열한 액체에서 나타나는 대류 패턴의 출현, 화학적 진동자, 그 밖의 복잡한 패턴들이 있다.

이제까지 말한 것은 힉스적인 질서를 형성하는 메커니즘에서 일어나는 전형적인 과정이다. 그러나 그것의 정말 흥미로운 특징은 이른바 '스스로 짜인 고비'이다. 일단 어떤 임계점에 이르면 그 거시적 거동은 상전이의 특징인 공간적 및 시간적 스케일 불변성을 보인다. 이 말은 계가 온갖 크기의 조각들로 쪼개질 확률이 그 크기의 일정 제곱에 반비례한다는 뜻이다. 실제로 우리 주변의 많은 불규칙성들이 스스로 짜인 고비에 이미 이른 계들이 쪼개진 결과이다.

가장 좋은 예로 '모래 쌓기(sand pile)' 모형이 있다. 해변에서 노는 아이가 손에서 모래를 흘려서 모래더미를 만들고 있다고 하자. 과정이 계속됨에 따라 모래더미는 점점 더 뾰족해지며, 모래 중 어떤 것은 미끄러져 내리기 시작한다. 결국 모래더미가 아주 커지고 뾰족해지면 모래사태가 일어날 수도 있다. 이 단계의 거동은 개별 모래입자들로는 더 이상 설명할 수 없게 된다. 이제는 전체 더미의 광역적 성질을 통해 이를 이해해야 한다. 고비에 있는 모래더미의 거동은 많은 영역에서 나타나는 복잡성과 관련된 현상들의 성격을 시늉 내는 것이라 할 수 있다.

우리 주변의 복잡하고 불규칙한 양상들은 자연이 많은 경우에 스스로 짜인 임계상태에서 작동한다는 점을 보여준다. 깨진 조각의 불규칙한 단면들은 나중에 안정된 제어물(제한조건)의 역할을 하는 더 복잡한 계에 대한 구성요소로 이용된다.

이것이 힉스적인 메커니즘과 스스로 짜인 고비에 의해 형성되는 자연의 일차적 질서의 모습이다. 이는 대략 우리 세계의 '물리적' 구성에 해당한다. 이를 '일차 질서' 또는 '단순 질서'라고 해도 좋다. 이는 다윈적 메커니즘에서 비롯되는 더 복잡하고 흥미로운 질서인 '이차 질서' 또는 '복합 질서'와 대비되는 용어이다.

질서, 엔트로피(Entropy), 열역학 둘째 법칙

'질서'라는 개념은 추상적인 것처럼 보이지만 실상 엔트로피 개념을 통해 측정할 수 있다는 의미에서 매우 구체적이다. 이것들은 모두 미시상태와 거시상태라는 개념에 관련된다. 자연에서 물리계의

2 Per Bak, *How nature works: the science of self-organized criticality* (New York: Springer-Verlag, 1996).

상태는 동역학법칙을 따르며, 우리는 동역학적으로 구별할 수 있는 상태들을 원리적으로는 일일이 셀 수 있다. 그러나 그런 상태들 중 상당수는 외부의 자극에 대해 똑같은 방식으로 반응하므로 실제적으로는 서로 구분이 안 된다. 따라서 그런 상태들('미시상태')의 집합을 뭉뚱그려 하나로 보는 것이 유용하며, 이를 '거시상태'로 지칭한다. 많은 경우에 어느 계가 어떤 미시상태에 있을 확률은 다른 가능한 미시상태에 있을 확률과 똑같다. 따라서 특정의 거시상태에 속하는 미시상태들의 수 W는 계가 그 거시상태에 있을 확률과 대응한다. 이런 의미에서 W를 그 거시상태에 대한 열역학적 확률이라고 한다.

대응되는 미시상태가 몇 개 되지 않는(즉 W가 작은) 유의미한 거시상태는 그 확률이 작으므로 도달하기가 비교적 어려울 것이다. 그러한 희귀성 덕분에 정의상 그 거시상태는 매우 높은 질서를 가진 것이 된다. 그래서 그 거시상태에 있는 계의 '질서' Θ는 W의 역수에 관계되며, 계산상의 이유로 이를 $\Theta \equiv \log(1/W) = -\log(W)$로 정의하는 것이 편리하다. 한편 계의 엔트로피를 log W로 나타낼 수 있으므로 이렇게 정의된 질서는 바로 엔트로피에 반대 부호를 붙인 부엔트로피에 해당한다. 준안정상태에 있는 거시상태와 연관된 질서의 또 다른 척도로 "그 거시상태가 순전히 우연으로부터 생겨나는 데 걸리는 시간"을 생각할 수도 있다. 어느 사건의 확률과 그 사건에 도달하는 데 걸리는 시간은 반비례하기 때문이다. 이 점은 이후의 논의에서 이용될 것이다.

자연의 가장 근본적인 원리 중 하나는 열역학 둘째 법칙이다. 사실 이것은 매우 간단하다. 자연은 언제나 덜 가능한 거시상태로부터 더 가능한 거시상태로 향하게 마련이다. 그러나 이것이 성립하는 것은 전체과정에 대해서만이다. 어떤 거시상태가 다른 거시상태와 함께 어우러지면 더 높은 질서를 향해 반대방향으로 갈 수도 있다. 단지 그 과정에서 다른 거시상태들이 훨씬 더 많이 질서를 잃어버려서 이를 보충해주면 되기 때문이다. 질서를 형성하는 현상들은 그것이 힉스적이든 다윈적이든 모두가 그러한 국소적 역전의 예들이다.

질서를 형성하는 자연의 이차 과정

자연은 힉스적 메커니즘 이외에도 질서에 도달하는 다른 방법을 만들어냈다. 그것은 다윈적 메커니즘이며 이는 훨씬 더 복잡하지만 대단히 효과적이다. 다윈적 메커니즘과 그에 따른 '복합질서'를 논의하기 위해서는 '자체촉매적 국소질서'(이하 ALO로 약칭)라는 개념을 도입할 필요가 있다.[3] 이는 다른 자신과 닮은 국소질서를 생성하는 데에 그 자신이 '촉매' 역할을 하는 국소질서이다. 그런 국소계가 일단 생성되고 나면, 그 기대수명 안에 그런 계를 적어도 하나 촉진시킬 수 있다고 가정할 때, 그 국소질서가 전체 계 안에서 놓일 수 있는 위치를 모두 차지하게 되는 것은 오직 시간문제일 것이다. 이렇게 되면 일정한 수의 ALO가 무제한의 시간 동안 지속하게 될 것이다.

ALO 중 한 종이 지구와 같은 규모의 행성 위에 나타나고, 국소질서의 크기는 미생물 정도의

3 여기에서 사용되는 '자체촉매적' 또는 '촉매'라는 용어는 화학작용에서 흔히 사용되는 용어들을 일반화한 것이다. 생물학에서는 '자체촉매적'이라는 용어 대신 '자기복제적'이라는 용어가 널리 사용된다. 영문약자 ALO는 Autocatalytic Local Order를 줄인 말이다.

크기라고 가정해 보자. 이 경우 빠른 증식이 발생할 얼마간의 시간이 지나고 나면 이런 국소질서의 (거의) 똑같은 복제본들이 수백만 개 나타나게 될 것이다. 이는 변이가 일어나기 매우 좋은 토대가 된다. 이리하여 변이된 ALO 종들이 나타날 것이며, 한 동안 원래의 종과 공존할 것이다. 또한 서로 다른 종에 속한는 ALO들끼리 서로 결합하여 한층 높은 질서를 지닌 새로운 종을 이룰 수도 있다. 이런 유형의 변이가 끝없이 지속될 수 있으며 그리하여 점점 더 높은 질서의 종들을 생성할 것이다. 이것이 다윈적 메커니즘의 기본요소이다.

이 메커니즘의 효율성을 음미하기 위해 연속된 두 사건이 일어나는 데 걸리는 시간을 계산해 보자. 국소질서 O_1이 순전히 우연에 의해 일어나는 데 걸리는 시간을 T_1이라 하고, O_1이 있다고 가정할 때 변이된 국소질서 O_2가 나타나는 데 걸리는 시간을 T_2라 하자. 그러면 맨 바탕에서부터 O_2가 나타나기까지 걸리는 전체 시간 T 는

$$T = T_1 + \frac{T_2}{n}$$

이 될 것이다. 여기에서 n 은 기간 T_2의 안 임의의 시점에서 O_1의 평균 기대수자이다. (만일 O_1 하나가 기간 T_2 내내 지속된다면 n=1 이다.)

이제 O_1의 기대수명 τ가 T_1 보다 훨씬 작다고 가정해 보자. 이는 정교한 국소질서에 대해 매우 합리적인 가정이다. 왜냐하면 이런 국소질서가 우연히 생겨나기는 매우 힘들지만(T_1이 매우 큼), 소멸되기는 훨씬 쉽기 때문이다(τ가 작음).

여기서 힉스적 과정과 다윈적 과정을 비교할 수 있다. 애초의 국소질서 O_1이 자체촉매적인 것이 아니라면, 그 과정은 힉스적이라는 뜻이며, n은 τ/T_1이 될 것이다. (즉 O_1이 T_1의 시간 안에 한번 나타나지만, 이렇게 나타난 때부터 τ의 시간 동안만 머물러 있게 된다.) 반면, 그 국소질서가 자체촉매적이라면, 다시 말해 다윈적이라면, n은 T_2동안 ALO의 평균 개체수 N 과 같다.

숫자상의 차이를 가늠해 보기 위해 T_1과 T_2가 둘 다 1백만 년(10^6년)이고, O_1의 수명 τ가 3.65일(10^{-2}년)이며, O_1의 개체수가 $N=10^5$에서 포화가 된다고 가정하자. 또한 O_1이 자신의 수명이 다하기 전에 두 개로 복제된다고 가정하자. 포화 개체수에 이르기까지는 17세대가 걸린다(2^{17}=131,072). 이는 포화에 이르기까지 2개월 정도가 소요된다는 뜻이다. 그러면 O_2가 나타나기 위해 필요한 전체 추정시간 T는

힉스적 과정의 경우에는 $T=(10^6+10^{14})$년,

다윈적 과정의 경우에는 $T=(10^6+10)$년+2개월

이 될 것이다.

그 의미는 원래의 질서가 나타난 뒤로 변이된 질서가 나타나기까지 기다려야 하는 시간이 힉스적 과정에서는 100조 년(우주의 나이의 7천 배)인 반면, 다윈적 과정에서는 불과 10년 2개월밖에 안 된다는 것이다! 힉스적 과정에서 O_2가 나타나는 데 필요한 시간이 100조 년이라는 것은 그것이 우연히 생겨나기 위해서는 그렇게 긴 시간이 필요할 만큼 엄청나게 높은 질서를 가진 대상임을 의미한다. 다윈적 과정의 마법은 그런 엄청난 정도의 질서를 그토록 짧은 시간 안에 만들어낸다는 데 있다.

그렇다면 그 비밀은 어디에 있을까? 우리는 그 마법이 ALO들의 구조 어딘가에 숨어 있다는 환상을 가져서는 안 된다. 똑같은 구조의 경우에도 ALO가 놓여 있는 계의 기본질서가 조금 다르다면 전체의

자체촉매 기능이 사라져 다윈적 메커니즘이 작동하지 않는다. 따라서 ALO가 ALO의 기능을 하려면 광역질서의 부분이 되어야 하며, 그 안에서 자체촉매 활동이 ALO와 기본질서 사이의 긴밀한 연결, 그리고 ALO들 사이의 긴밀한 연결 속에서 이루어져야 한다. 실제로 다윈적 과정의 마법은 전체 계가 국소질서를 시간과 공간 전체로 펼쳐내어 이들이 다 함께 더욱 높은 상위의 질서의 과제를 찾아내는 데에 기여하도록 하는 능력 위에 있다. 위의 수치상의 예에서는 10조 개의 ALO들이 나타나 그런 높은 정도의 변이 국소질서에 도달하기 위한 탐색노력에 참여한다.

두 상이한 질서들의 속성

우리는 다윈적 메커니즘을 통해 생성되는 '이차' 질서가 너무나 커서 더 일반적인 힉스적 메커니즘을 통해서는 유사한 정도의 질서를 얻어내기가 실질적으로 불가능함을 밝혔다. 따라서 이들 두 가지 질서 모든 면에서 달라 보이며 외견상 서로 독립적인 것으로 보이기도 한다. 그러나 앞에서 말한 것처럼 이차 질서는 풍부한 일차 질서의 바탕 위에서만 형성될 수 있으며, 본질적으로 일차 질서와 분리될 수 없는 성격을 가진다. 다른 한 편, 일차 질서는 일반적으로 이차 질서와 독립되어 있지만, 이차 질서의 형성이 일단 시작되고 나면 이것의 영향을 받아 계속 변해나가는 성질을 가진다. 이러한 일차 질서의 변화는 이차 질서의 발전에 다시 영향을 주며, 이런 일이 계속 반복된다. 이런 식으로 일단 이차 질서가 시작되고 나면 두 질서가 서로 얽혀 더 이상 나눌 수 없는 하나의 전체를 이루게 된다.

그러나 그 두 질서 사이에는 분명히 눈에 띄는 차이가 있다. 그 특징적 차이 중 하나는 부분과 전체 사이의 관계에서 생겨난다. 일차 질서의 경우에는 전체의 질서가 대략 부분의 질서들의 합에 상응한다. 그러나 이차 질서의 경우에는 전체의 질서가 부분들에 할당된 질서들의 합을 훨씬 넘어선다. 이것이 곧 이차 질서의 광역적 특성을 말해주는 또 하나의 방식이다. 물질적으로 계는 구별할 수 있는 성분 구성원들로 이루어져 있지만, 계의 질서는 주로 개별 구성원들의 질서로부터가 아니라 구성원들 사이의 관계에서 생겨난다. 이런 의미에서 이차 질서에 관한 한 계를 독립적인 부분들로 분리하는 것은 불가능하다. 일단 분리되고 나면 질서는 저절로 사라진다. 이것이 바로 우리가 이를 '단순한' 일차 질서에 대비하여 '복합 질서'라고 부르는 이유이다.

일차 질서와 이차 질서의 또 다른 차이는 질서의 안정성에서 드러난다. 안정성은 외부의 영향에 대항하여 계의 질서가 유지되는 능력으로 정의할 수 있다. 이것은 가령 외부에서 가해진 상해나 섭동을 치료하는 능력과 관계된다.

온도 등 외부 조건에 따른 상전이, 화학반응 등에 의해 나타나는 일차 질서는 대체로 가역적이며 외부의 상해나 섭동에 대해 안정성을 지닌다. 반면 요동에 따라 우연히 국소질서를 이루는 경우는 대개 불안정 또는 준안정 상태가 되나, 이미 보았듯이 힉스적 과정에 따른 이러한 질서는 상대적으로 매우 빈약하다. 이러한 것들은 대체로 외계로부터의 흐름에 의해 발생하거나 유지되고 경우에 따라서는 어느 지점에 지속적으로 쌓여나가기도 한다. 특히 흥미로운 것은 이러한 쌓임이 지속되어 계가 스스로 짜인 고비성에 도달하는 경우이다. 이 고비점(임계점)에 도달한 계는 불안정해지며 상대적으로 작은 방아쇠 효과로 언제든지 많은 불규칙한 형태로 쪼개져 버린다.

이와 달리, 이차 질서는 거의 모두 준안정 상태들에만 놓인다. 이차 질서는 보통의 섭동에 대해서는

안정하지만 어떤 문턱을 넘어서는 우연한 충격에 의해 파괴될 수도 있다. 이들 질서는 대개 구성 요소들 사이의 동적 상호관련의 형태를 띠게 되는데, 이들은 외부뿐 아니라 내부의 요동이나 섭동에 대해서도 많은 취약성을 가진다.

복잡질서의 범례 상황

앞의 논의를 더 구체적으로 하기 위해 범례 상황을 생각하자. 어떤 커다란 계에서 우연히 세 가지 종류의 성분 A, B, C가 충분히 넉넉한 만큼 만들어졌다고 하자. 이제 서로 결레를 이루는 성분 A와 성분 B가 제대로 결합되면 하나의 준안정상태 A*B가 만들어지는데, 이것이 어떤 이유로 정상적인 상황에서는 일어나기가 매우 어렵다고 가정하자. 또한 A*B가 일단 만들어지고 나면 다른 성분 C와 쉽게 결합하여 더 성숙한 구조 A*B*C가 되며, 이는 다른 A와 B를 쉽게 끌어들여 또 다른 A*B를 만들어 내는 데에 아주 크게 돕는다고 하자. 이것이 '자체촉매적 국소질서'(ALO)의 한 범례이다. 여기서 하나의 '씨앗'인 A*B가 처음에 매우 낮은 확률로 우연히 형성될 수 있지만, 일단 만들어지고 나면 성숙한 개체 A*B*C로 자라나면서 다른 씨앗 A*B를 생산하는 자체촉매 활동을 수행하게 된다.

우리는 여기서 이 모든 현상들이 매우 동적인 비평형 상황에서 일어난다는 점에 주목해야 한다. 따라서 여기에서 성분 A, B, C는 모두 물질적 구성이 고정된 개체라고 볼 필요는 없다. 이들은 대체로 상대적으로 딱딱해서 어떤 목적에 대해 '제어물'로 여길 수 있는 부분과 함께, 적당히 구별된 모습을 유지하면서도 매우 유연하여 일정한 흐름의 일부로 여길 수 있는 부분들을 포함한다. 그리고 특히 그 흐름에 해당하는 부분은 끊임없이 주변과 물질적 내용물을 교환한다. 이 점에서 ALO, 즉 A*B와 A*B*C의 물질적 정체성은 절대적이지 않다. ALO는 끊임없이 물질과 에너지를 그 계의 나머지 부분과 교환하고 있으며, 그 나머지 부분과의 긴밀한 연관 속에서만 비로소 그 자신을 유지한다. 이런 의미에서 그것은 존재의 지위가 조건적인 계의 분리불가능한 부분이다.

같은 점에서 다음 세대 A*B의 생산은 A*B*C만으로 이루어진 결과가 아니다. 이는 사실상 전체 계에 의해 만들어지며, ALO는 '촉매'의 역할을 할 따름이다. 이 점을 강조하기 위해 이 글에서 우리는 흔히 사용되는 '자체생산적'이라거나 '자체복제적'이라고 하는 말 대신에 '자체촉매적'이라는 표현을 더 선호해 사용하고 있다.

복합 질서 형성의 단계

복합 질서의 새로운 세계를 열어줄 ALO의 첫 출현은 '단순한' 일차 질서로부터 쉽게 일어나리라 기대하면 안 된다. ALO가 시작될 확률은 분명히 이 사건이 일어나기에 앞서 구성된 일차 질서가 얼마나 풍부한가에 달려있을 것이다. 따라서 우리는 그런 사건의 시작을 도와줄 구체적인 상황이 어떤 것이겠는가에 주의를 기울여 볼 필요가 있다.

이 점에서 '아직 자체촉매기능을 가지지 않는' 어떤 국소질서들이 만들어져 널리 퍼져 있는 상황을 생각해 볼 수 있다. 지금 어떤 특별한 상황을 지닌 위치가 있어서, 여기서는 어느 정도 복잡한 국소질서들이 비교적 쉽게 만들어질 적합한 조건이 갖추어졌다고 상상하자. 이렇게 만들어진

국소질서 안에는 상당한 시간 동안 그 자체를 유지시키는 기능도 포함된다. 그리고 이런 국소질서 하나가 만들어지면 거기를 떠나 다른 어느 곳으로 떠나 이 자리를 비켜줌으로써 그런 국소질서들이 계속 만들어질 가능성을 남겨준다고 하자. 그러면 이런 국소질서들이 자꾸 발생하여 하나의 커다란 개체군을 이룰 수 있을 것이며, 이들 가운데 어느 하나에서 자체촉매적 성격을 지닌 형태로 변이가 일어나리라 기대해볼 수 있다. 이런 상상 속의 '아직 자체촉매기능을 가지지 않은' 어떤 국소질서가 실제로 있을 수 있다면, 이것은 복합 질서의 시작을 위한 아주 좋은 예비단계가 될 수 있다.

이제 복합 질서가 형성되는 과정을 몇 개의 단계로 나누어 무슨 일이 일어나는지 간략히 요약해보자.

(1) 예비단계

생각해볼 첫 번째 단계는 '아직 자체촉매기능을 가지지 않은' 국소질서의 개체군이 나타나는 예비단계이다. 이 단계에서는 전체 계 Ω_0의 일차 질서가 풍부해져서 어떤 장소에서 국소질서의 씨앗 A_0가 계속 만들어지고, 이 씨앗은 다시 성숙한 형태 $A_0{*}C_0$로 자라나, 개체수 M 의 개체군이 상당한 영역에 퍼지게 된다. 이를 기호로 다음과 같이 나타내자.

$$\Omega_0: \{A_0 \rightarrow A_0{*}C_0\}_M$$

(2) 시작단계

다음 단계는 ALO의 첫 번째 개체군이 만들어져 다윈적인 메커니즘이 작동하기 시작하는 단계이다. 예비단계에 바탕을 둔 최초의 자체촉매적 국소질서 씨앗 $A_1{*}B_1$이 형성되는데, 이는 예비단계의 국소질서 $A_0{*}C_0$에서 변이가 발생해 나타난 것일 수 있다. 이 씨앗은 자라서 성숙한 형태 $A_1{*}B_1{*}C_1$가 되는데, 이 때 처음으로 자체촉매 기능을 하게 된다. 이는 곧 이어 개체수 N_1을 지닌 거대 개체군을 이루게 되며, 그 위에 새로운 변이가 일어난다. 이렇게 변이된 ALO의 씨앗 $A_2{*}B_2$는 $A_2{*}B_2{*}C_2$로 자라나 개체수 N_2의 개체군으로 퍼지며, 이런 과정이 계속된다. 이 단계에서는 전체 계의 일차 질서 또한 새로운 값 Ω_1으로 바뀌는데, 이는 주로 ALO들과의 상호작용 때문이다. 이 상황은 아래와 같은 기호로 요약된다.

$$\Omega_1: \{A_1{*}B_1 \rightarrow A_1{*}B_1{*}C_1\}_{N1}$$
$$\{A_2{*}B_2 \rightarrow A_2{*}B_2{*}C_2\}_{N2}$$
$$\ldots$$

(3) 성숙단계

비슷한 과정이 무한정 계속되어 $A_m{*}B_m{*}C_m$보다 앞서 나타난 것들은 모두 사라지고 $A_m{*}B_m{*}C_m$부터

A_n*B_n*C_n까지의 모든 ALO의 종들이 공존하는 단계에 이른다. 이렇게 앞의 것들이 사라지는 것은 무엇보다도 달라진 일차 질서 Ω_2와 나머지 종들 사이의 잘못된 조정 때문이다. 이 상황을 기호로 다음과 같이 나타낸다.

$$\Omega_2: \{A_m*B_m \rightarrow A_m*B_m*C_m\}_{Nm}$$
$$\ldots$$
$$\{A_n*B_n \rightarrow A_n*B_n*C_n\}_{Nn}$$

생명이란 무엇인가?

이 대목에서 이제까지 논의한 복합 질서가 우리가 흔히 '생명'이라고 부르는 것과 깊이 관계되어 있다는 것을 쉽사리 눈치 챌 수 있다. 그러나 아주 흥미롭게도 이제까지 생명을, 적어도 합리적인 만족도에 이를 정도로, 정의하는 데 엄청난 어려움이 있었다.[4] 그 이유 중 하나는 생명을 정의하기 위해 이미 마음속에 가지고 있는 어떤 것을 개념적으로 명료하게 만들려 했기 때문이다. 그러나 마음속에 가지고 있는 그것 자체가 실체가 없는 것이었다면, 이런 노력은 반드시 실패하고 만다.

여기에서 우리는 반대 방향으로 문제에 접근한다. 우리는 생명이 무엇인지 모르고 있다고 가정하고, 그 대신 자연 속에 구현될 수 있는 가능한 질서들을 탐구한다. 그리고 이런 유의미한 종류의 질서에 대해 매우 분명한 그림을 찾아내고 나면, 우리는 이제 그것에 이름을 붙일 위치에 놓이게 된다. 달리 말하면, 이름을 붙이려고 하는 개념적 대상이 이미 분명해졌으므로 남아 있는 일은 단지 거기에 이름을 붙이는 작업뿐이다.

이 점에서 우리는 그것을 무엇이라고 이름을 붙일지 완전히 자유롭다. 그러나 우리가 개념적으로 분명하게 해 온 것이 사실상 사람들이 대체로 '생명'이라고 부르는 것과 깊이 연결되어 있다는 것을 알게 되었다. 그리고 여기서 우리는 사람들이 흔히 생명이라고 불러온 것이 사실에 있어서는 '비생명'인 것으로 간주되어온 것과 존재론적으로 분리될 수 없음을 알게 되었다.

이제 우리가 지금까지 묘사한 '복합 질서'로 돌아가서 그 개념의 존재론적 성격을 살펴보자. 여기에서 우리는 공시적인 관점을 택하여 현재 존재하는 것에 초점을 맞출 수도 있고, 통시적인 관점을 택하여 처음부터 현재의 순간까지 모든 단계들을 연결할 수도 있다. 우리는 일단 후자의 입장을 택하고 필요하면 전자의 입장을 특수한 경우로 포함시키기로 한다.

후자의 입장에서는 검토 대상이 질서형성의 전체 과정일 것이다. 우리가 앞에서 간략히 요약했던 세 단계의 과정을 보면, 이 안에 존재론적 지위가 서로 다른 세 종류의 존재자들이 나타남을 알 수 있다.

첫 번째 존재자는 (A_1*B_1 –〉 A_1*B_1*C_1) 로부터 (A_n*B_n –〉 A_n*B_n*C_n) 에 이르는 개체 ALO이다. 이는 분명히 우리가 의식하지 못한 채 '생명'이라고 불러온 것에 가장 가깝게 대응한다. 그러나 '생명'이라는

4 Ed Regis, *What is Life* (New York: Oxford University Press, 2008).

이름을 여기에만 국한시켜 지시하는 것은 적절하지 않다. 한 가지 이유는 이것이 실제로 사람들이 흔히 거기에 부여하고 싶어 했던 바로 그 의미를 담아내지 못한다는 점이다. (A_1*B_1–〉 A_1*B_1*C_1) 와 같은 초기의 ALO들은 통상 생명이라는 개념에 연관해 상정되는 질적 성격을 거의 보여주지 않는다. 여기에 더하여 ALO의 개체들은 나머지 광역적 질서에 대한 존재론적 의존성을 너무 강하게 가지는 것이어서, 여기에 생명이라는 칭호를 배타적으로 부여하는 것은 매우 부적절하다. 따라서 우리는 이를 다소 개념적으로 제한시켜 '개체생명' 혹은 '낱생명'이라고 부를 것이다. 이는 이와 대비되는 광역적인 성격의 생명 개념을 염두에 둔 것이다.

여기에서 살펴볼 두 번째 존재자는 바탕에 있는 일차 질서를 제외한 ALO들 전체의 네트워크이다. 이를 생명에 대한 가능한 정의로 보는 이점 중 하나는 ALO들 사이의 관계가 분리될 수 없다는 점을 포함시킨다는 것이다. 그러나 여전히 이 네트워크 자체가 Ω_1이나 Ω_2와 같은 일차 질서와 분리될 수 없다는 점을 간과하고 있다. 사람들이 이 정의를 선호할만한 가능한 이유 중 하나는 '물리적인' 일차 질서와 '생물학적인' 이차 질서를 구별하고 있다는 점이다. 그러나 엄격하게 말해서 일차 질서는 어디에나 (동물의 몸에도) 스며들어 있으며, 일차 질서를 완전히 제외시킨다는 것은 전혀 불가능한 일이다.

그래도 어떤 사람들은 생명의 정의로 이 선택지를 선호한다. 가령 루이스–미라소(Ruiz–Mirazo)와 모레노(Moreno)는 최근에 생명의 정의를 다음과 같이 제시하고 있다. "생명은 자기복제하는 자율적 행위자들의 복잡한 네트워크로서, 그 행위자들의 기본 짜임은 총체적 네트워크가 진화하는 열린 역사적 과정을 통해 생성되는 물질적 기록들의 지시를 받는다."[5] 실상 위에서 언급한 단서를 빼고 나면, 이 정의는 매우 용의주도하고 보편적인 정의이다. 이 점에 대해서는 나중에 다시 말하기로 한다.

존재론적 의미가 분명한 세 번째 존재자는 분리불가능한 복합 질서 전체를 하나의 단위로 보는 것이다. 이는 일차 질서 Ω_1안에서 발생한 최초의 ALO(A_1*B_1 –〉 A_1*B_1*C_1) 의 등장에서 시작되어 기나긴 진화의 역사를 거친 후, 현재는 일차 질서 Ω_2와 현존 ALO의 개체군$\{ A_m$*B_m–〉 A_m*B_m*$C_m\}_{N_m}$, …, $\{ A_n$*B_n–〉 A_n*B_n*$C_n\}_{N_n}$으로 이루어진 복합 질서를 말한다. 이는 외부로부터 본질적으로 아무 것도 필요로 하지 않는다는 점에서 자기충족적이고 자기유지적이다.

따라서 이는 생명이라는 관념이 의미할 수 있는 모든 속성을 지닌 가장 포괄적인 존재자이다. 어쩌면 이 존재자가 너무도 포괄적이어서, 이 안에 모든 것을 담고 있으면서 구별해내는 것이 너무 적다는 주장이 제기될 수도 있다. 어떤 의미에서 그 주장은 옳다. 이것은 심지어 생명의 정의로서 반직관적인 것처럼 보이기도 한다. 그러나 여기에는 생명이 생명이기 위해 더도 덜도 아닌 가장 본질적인 모든 것이 담겨 있다는 점에 주목해야 한다. 이것보다 더 적은 것은 우주 안에서 독자적인 생명이 될 수가 없다. 이것보다 더 적은 것이 생명인 것처럼 보이는 이유는 우리가 의식하지 않은 채 이것의 나머지 부분이 그 주변 어딘가에 있다고 가정하기 때문이다. 모든 필요한 것이 이미 충족되고 있는 우리 지구상에서는 이 가정이 매우 자연스럽다. 그러나 우주의 다른 곳에서라면 사정은 완전히 다르다.

5 Kapa Ruiz–Mirazo and Alvaro Moreno, "The Need for a Universal Definition of Life in Twenty–first–century Biology" in *Information and Living systems: Philosophical and Scientific Perspectives*, edited by Georgy Terzis and Robert Arp (MIT Press, 2011).

말할 필요도 없이 이 생명의 개념은 꼭 필요하지 않은 범위까지 (가령 우주 자체가지) 멋대로 확장해서는 안 된다. 이 개념은 그 안에 생명의 출현을 불가피하게 만드는, 인과적으로 상호 관련된 물질 체계를 특정적으로 지칭하는 엄격한 과학적 개념이어야 한다. 생명현상으로 이어지는 이러한 인과적 관계는 현대과학을 포함해 우리가 가진 최선의 지식으로 밝혀내야 한다.

현재 우리가 가진 최선의 지식 관점에서 보자면, 이러한 존재자는 우주에서 드문 현상일 것으로 추측되며, 공간적 차원에서 이것은 우리의 알려진 우주규모에 비해 매우 좁은 영역에 국한되어 있다. 이제까지는 오직 하나의 이러한 생명만이 알려져 있는데, 이것이 바로 우리 태양계에 자리 잡고 있는 우리 생명이다. 태양-지구 계 위에 형성된 이 생명은 약 40억 년 전에 태어나 지금까지 자라고 있다. 이것은 모든 살아 있는 것들, 지금 살아 있거나 지구상에 살았던 적이 있는 모든 것들을 포함하며, 우리 자신과 지구상의 최초의 ALO에 이르기까지 우리의 모든 조상들을 포함한다. 이것은 또한 이 복합 질서를 가능하게 한 모든 필수적인 요소들을, 무기물이든 유기물이든 가리지 않고, 기능적 전체로 포괄한다.

생명 개념의 몇 가지 요건들

어떤 존재자에 '생명'이라는 이름을 붙일 수 있으려면, 앞에서 말한 세 번째 존재자일 것임에 틀림없다. 그러나 나는 이를 '생명'이라고 명시적으로 부르기를 주저해 왔다. 사실 내가 꽤 오래 전에 이 존재자에 주목할 때부터 나는 이를 '온생명'이라고 불러왔다.[6] 그렇게 했던 이유 중 하나는 '개체생명'의 개념과 구별되어야 한다는 것이었다. 생명의 많은 흥미로운 면모들이 지금도 개체생명의 개념과 밀접하게 연관되어 유익하게 논의될 수 있기 때문이다.

이 대목에서 나는 (온)생명의 문자적인 정의를 루이스-미라소와 모레노의 정의와 매우 유사한 용어를 써서 제시하고자 한다. "생명은 자체촉매적 국소질서의 복잡한 네트워크를 구현하는 자체유지적 계로서, 그 질서의 기본 짜임은 열린 진화적 과정을 통해 형성된 지속적 규제물들에 의해 특정된다." 루이스-미라소와 모레노의 정의와 유사성이 있지만, '자체유지적 계'라는 관념이 다르다. 이는 체계가 일차 질서를 포괄하는 존재라는 것을 가리킨다.

어떤 개념이 생명이라는 개념을 나타내는 데 적합한지 아닌지를 결정하기 위해서는 두 가지 가능한 요건을 생각할 수 있다. 첫째는 '살아있음'의 요건이다. 이것은 대상이 "그 자체로 살아 있는가, 아닌가"와 관련된다. 백합은 들판에 있을 때에는 살아 있지만 그 자체로는 살아 있을 수 없다. 백합을 뽑아서 공중에 던져 버리면 살아있음을 잃어버린다. 따라서 백합은 그 자체로는 생명의 전체 모습을 나타낼 수 없다. 백합은 생명의 부분일 뿐이다. 동물 종의 경우도 마찬가지이다. 동물 종은 그 자체로 살아 있을 수 없다. 동물은 먹이와 공기를 필요로 한다. 그러면 루이스-미라소와 모레노가 제시하는 생명의 네트워크 정의는 어떨까? 이 정의도 불합격이다. 이는 지지하는 일차 질서가 없이는 살아

6 Hwe Ik Zhang, "The Units of Life: Global and Individual", Paper presented at Philosophy of Science Conference in Dubrovnik, 1988. 장회익, 『과학과 메타과학』 현암사 (2012)에 재수록. Hwe Ik Zhang, "Humanity in the World of Life." *Zygon: Journal of Religion and Science* 24 (December, 1989): 447-56 참조.

있을 수 없다. 온생명만이 합격할 수 있다. 이것이 온생명만 진정한 의미의 생명을 나타내는 것으로 정당화할 수 있는 이유이다.

생명이라는 관념을 나타내기 위한 두 번째 요건은 죽음이다. 어떤 존재자가 죽을 수 있다고 하면, 일반적인 해석은 그것이 생명을 가지고 있다가 빼앗길 수 있다는 것이다. 따라서 백합은 생명을 가지고 있다. 그리고 동물 종도 마찬가지이다. 이것 또한 멸종될 수 있기 때문이다. 죽을 수 있는 많은 대상들은 사실 더 큰 살아 있는 계의 부분계들이다. 이 부분계들은 그것을 둘러싸고 있는 더 큰 생명에 무관하게 죽을 수 있지만 더 큰 생명이 없이는 살아 있을 수 없다는 특징을 지닌다. 이런 경 우 이들에게 '조건부 생명'의 지위를 부여하는 것이 매우 적절하다. 앞에서 정의한 모든 종류의 '개체생명'은 전부 '조건부 생명'이라는 존재론적 지위를 차지한다.

가이아(Gaia), 온생명, 스스로 짜인 고비성

복합 질서, 즉 온생명의 흥미로운 특징은 전체 계가 스스로 짜인 고비성(SOC)을 갖는 상태에 있을 수 있다는 점이다. SOC 이론을 제창한 페르 박(Per Bak)은 다음과 같이 주장한다.

> 고비 상태에서 종들의 집합은 고유한 진화 동역학을 따르는 단일한 생명체를 나타낸다. 단 하나의 방아쇠 사건으로도 생태 네트워크의 부분이 크기와 상관없이 무너져서 결국 새로운 안정된 생태 네트워크로 바뀔 수 있다. 이는 '변이된' 지구적 생명체이다. 고비점에서 모든 종들은 서로서로 영향을 미친다. 이 상태에서 모든 종들이 단일한 메타-생명체처럼 행동하며, 다수가 운명을 함께 한다. 이는 바로 대규모 멸종의 존재에서 잘 드러난다. 운석에 직접 부딪힌 생명체는 작은 부분이었을지 모르지만, 많은 생명체들이 그 결과로 결국 죽었다.
> SOC의 그림 안에서 전체 생태계는 고비 상태로 진화해왔다. 개별적인 종들의 진화를 독립적으로 보는 것은 아무 의미가 없다.[7]

이 인용문에서 박이 말하고 있는 지구적 생명체는 러브록의 가이아(Gaia of Lovelock)이다. 이는 대략 '온생명의 몸'으로 해석할 수 있다. 이런 의미에서 러브록의 가이아 이론은 온생명 '생리'의 몇 가지 중요한 측면을 제시해 준다.

온생명이 SOC에 이르는 것은 박이 수행한 모형 시늉내기에서 잘 드러나며, 실제 로 세프코스키(Sepkoski)[8] 등의 방대한 화석기록의 면밀한 검토를 통해 입증되고 있다. 이러한 온생명의 SOC는 앞의 인용문에서 암시되듯이 두 가지 주요 함의를 지닌다.

---

7 Per Bak, *How nature works: the science of self-organized criticality* (New York: Springer-Verlag, 1996) Chapter 8.

8 J. J. Jr. Sepkoski, "Ten Years in the Library: New Data confirm Paleontological Patterns." *Paleobiology 19* (1993) 43.

첫째, 온생명에서 종들의 네트워크는 너무도 깊이 서로 연결되어 있어서 전체 계가 단일한 생명체처럼 행동하며, 붕괴하는 것도 단일 존재자처럼 붕괴할 수 있다는 점이다. 이 특징은 온생명의 통일성을 강조해 줌으로써 온생명의 존재론적 지위를 지지하는 개념적 틀을 크게 강화해 준다. 둘째, 온생명의 SOC는 지구적 생명체의 위태로움을 말해 준다. SOC의 특징적 속성으로서 계의 사소한 충격이나 불균형도 막대한 재앙을 불러일으킬 수 있다.

가이아라는 관점이 아니고도, 온생명 개념에 유사한 생각을 별도의 명칭 부여 없이 제시한 몇몇 사람들이 있다. 예를 들어 마굴리스(Margulis)와 세이건(Sagan)은 생명의 특징을 온생명과 매우 유사한 방식으로 서술한다.

> 그렇다면 생명이란 무엇인가? 생명은 행성의 풍성함이며 태양계의 현상이다. 생명은 지구의 공기와 물과 태양이 천문학적으로 국소적인 변이를 일으켜 세포 속으로 들어간 것이다. 생명은 성장과 죽음, 송달과 단축, 변형과 붕괴의 번잡한 패턴이다. 생명은 확장하는 단일한 짜임으로서, 다윈적인 시간을 통해 최초의 박테리아로 연결되며, 베르나트스키적(Vernadskian)인 공간을 통해 생명권의 모든 구성원들에게로 연결된다. 신과 음악과 탄소와 에너지로서의 생명은 자라나고 합쳐지고 죽어가는 존재들의 맴돌이의 연쇄이다. 생명은, 열역학적 평형죽음의 불가피한 순간을 부단히 앞지르려고 스스로의 방향을 선택하는, 고삐풀린 물질이다. 또한 생명은 우주가, 인간의 모습을 띠고, 자신에게 던져보는 한 물음이다.[9]

복합 질서와 지성

앞의 인용문에서 마지막 구절이 흥미를 자아낸다. 생명이 어떻게 '질문'일 수 있으며 스스로에게 질문을 던질 수 있을까? 이제까지 논의한 생명은 그것이 아무리 크고 복잡하더라도 엄격하게 물질적 개체들로 이루어져 있다. 그렇다면 '질문'과 같은 정신적 속성이 이런 물질 덩어리에서 생겨나는 것이 과연 가능한 일인가?

이 문제를 음미하기 위해 먼저 유사한 상황을 하나 생각해 보자. 컴퓨터는 모든 면에서 단순한 물질적 대상이지만, 어떤 식으로든 대단히 정교한 정신적 작업을 수행한다. 흔히 하드웨어와 대비시켜 말하는 소프트웨어는 별개의 물질적 대상이 아니라 같은 대상의 또 다른 묘사이다. 한쪽 묘사를 내적 측면이라 한다면, 다른 쪽 묘사는 같은 논의 대상의 외적 측면이라고 부를 수 있다.

매우 높은 수준의 복합 질서 안의 한 참여자는 이 질서를 유지하기 위해 다른 참여자들과 매우 긴밀하고 정교한 방식으로 조정을 해나가야 하며, 따라서 이 조정을 위한 정교한 동역학적 메커니즘을 발전시켜야 한다. 이 참여자의 관점에서 볼 때, 이 메커니즘은 다른 참여자들의 기대되는 다음 움직임을 예상하는 역할을 한다.

여기에 이 복합 질서의 진정한 놀라움이 있다. 이제까지 물질적 대상으로 여겨온 그 참여자가 정신적

9 Lynn Margulis and Dorion Sagan, *What is life* (New York: Simon & Schuster, 1995), p. 49.

주체로도 나타난다는 것이다. 사실상, 주체가 수행하는 모든 정신적 활동은 모두 이런 성격을 지닌다. 정신성과 물질성은 두 가지 별개의 실체가 아니라 같은 실체의 두 가지 양태이다. 하나는 주체적, 내적 양태이고, 다른 하나는 물리적, 외적 양태이다.

한쪽 양태의 어떤 항목이 다른 양태로 번역되는 일도 가능하다. 가령 물질적 양태에서 짜임과 운동은 정신적 양태에서 지성과 행동으로 번역된다. 다른 참여자들과의 긴밀한 조정을 위해 정신적 주체는 날카로운 지성과 지적인 활동을 필요로 한다. 이런 의미에서 '지식'과 '정보'는 복합 질서 안에 있는 부분 단위들 사이의 협동을 위한 필수적 장치들을 정신적 양태의 언어로 표현해낸 것들이다.

이점에 관련해 흥미로운 사실은 '지식'이라는 것이 충분히 유연해서 그 안에서 '질문'을 던질 수 있다는 점이다. 대개 질문들은 새로 얻은 정보들을 통해 대답되지만, 그 과정이 자꾸 진척되면서 점점 더 깊은 질문으로 이어질 수 있다. 이 모든 작동이 자연의, 더 구체적으로 말해, 자연 안에 형성된 복합 질서의 본연적 속성이다. 달리 말하면, 자연 또는 우주는 복합 질서 곧 생명이라고 하는 틀을 통해 그 자신에게 질문을 던지고 있는 것이다.

이것이 바로 앞의 인용문에서 마굴리스와 세이건이 수수께끼처럼 언명한 것처럼, '생명'이 "우주가 인간의 모습을 띠고 자신에게 던져보는 한 물음"이라는 뜻일까? 이 질문에 답하기 위해서는 '인간'의 가능한 의미를 온생명의 틀 안에서 곱씹어 볼 필요가 있다.

인간과 자의식이 있는 온생명

아마 진전된 과학으로 풀 수 없는 진정한 불가사의가 하나 남아 있다면, 그것이 바로 복합 질서 속에 구현된 것으로 보이는 주관성이다. 온생명 안의 어떤 참여자도 주체적 양태 속에 있을 수 있지만, 외부적으로는 오직 대상적 양태만이 그려질 수 있다. 사실상 존재의 두 양태는 우리에게 너무 익숙해서 거기에 대해 문제점을 느끼는 일이 드물다. 생각하고 인지하는 주체로서 우리는 이미 주체적 양태 속에 있지만, 우리가 인식하는 대상들은 그것들의 대상적 양태 속에 있다. 그런데 대상들이 대상적 양태 속에서 인식된다는 사실이 모든 서술이 물리적인 용어로 이루어져야 한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 대상들에서 오는 물리적 신호의 상당수는 더 익숙한 정신적 용어로 쉽게 해석되고 번역된다.

우리는 많은 경우에 다른 참여자들이 나의 주체적 양태와 구별되는 그것들의 주체적 양태 속에 있다는 점을 쉽게 인식하고 받아들일 수 있다. 그러나 아주 흥미로운 점은 그것이 집단 주체성을 형성하는 상호주체적 연결을 가질 수도 있다는 것이다. 그 참여자는 '너'일 뿐 아니라 '우리' 안에 포함될 수 있다. 이 말은 '나의' 주체적 양태 속이라는 뜻이다. 일상 속의 커뮤니케이션이 바로 그런 연결을 가능하게 하는 익숙한 수단이다.

인간은 집합적 의미에서든 개별적 의미에서든 온생명의 일부이다. 다른 모든 식물과 동물처럼 인간도 온생명의 참여자로 행동하며, 복합 질서를 유지하기 위해 다른 참여자들과 긴밀하게 조정한다. 다른 모든 참여자들처럼 인간은 내적으로는 그 주체적 양태 속에 있으면서 외적으로는 대상적 양태 속에 그려질 수 있다. 이 점에서 인간은 온생명의 다른 참여자들과 크게 다르지 않다. 차이가 있다면 정도의 문제이지 본질의 문제는 아니다.

그러나 이 온생명 안에서 인간이라는 것과 다른 참여자라는 것 사이에 메울 수 없는 틈새가 있음을

우리는 알고 있다. 이는 여러분과 내가 이 논의에서 관련을 맺고 있는 지금 작동하는 주체적 양태가 다름 아닌 '인간의' 주체적 양태라는 사실과 관계된다. 한번 지금 작동하는 주체적 양태 속에 관련되면, 이 운명에서 벗어날 도리가 없다. 이는 주체성 자체의 근본적인 속성이다. 일단 그 안에 있으면 다른 방법이 없는 것이다. 물론 우리는 우리의 주관성을 확장하여 연결이 만드는 내용을 되도록 많이 포함시킬 수 있지만, 그래도 그것은 여전히 확장된 '나'이다. 게다가 인간이 아닌 주체적 양태가 우리의 현재의 주체적 양태에 버금가는 정도로 작동하는 것은 없는 것처럼 보인다. 달리 말해서, 우리에게는 부르거나 들을 수 있는 '너'가 없다.

지금의 주체적 양태에서 나아갈 수 있는 유일한 방법은 그것을 확장하는 것이다. 우리 인간은 온생명 안에 있는 참여자로서 그 안에 있는 다른 참여자들과 조정을 하기 위해 지성을 필요로 하며 정신적 활동을 수행한다. 이는 우리 지성이 하는 보통의 과제이며 우리 모두는 거기에 익숙해 있다. 그러나 일단 다른 참여자들이 실은 나눌 수 없는 전체, 즉 내 자신의 확장된 몸으로 여길 수 있는 온생명의 부분임을 이해하거나 막연하게나마 느낀다면, 이 모든 활동들이 단일한 인간의 몸 안에서 자체 조정을 위한 우리의 내적 정신 활동에 유사한 어떤 것으로 해석될 수 있다.

그러면 우리는 온생명의 주체적 양태인 온생명적 자아가 된다. 우리의 온생명 속 어딘가에서 어려움이 발견되면 우리는 고통을 느끼게 될 것이며, 필요하다고 판단되면 거기에 반응할 것이다. 인간은 그런 온생명적 자아를 이루게 될 도구적 존재라는 점에서 온생명 안에서 특별한 지위를 차지한다. 이 지위는 인체에서 뇌나 '중추신경계'가 차지하는 지위와 유사하다. 실제로 온생명의 몸 안에는 노동분업이 이루어지고 있다. 어떤 종들은 태양에너지를 영양이 있는 화학물질로 변형하는 데 특화되어 있으며, 다른 종들은 폐기물들을 분해하여 유용한 물질로 되돌리는 데 특화되어 있다. 그렇다면 인간 종은 지적인 활동과 정신적인 활동 말고 또 어떤 분업적 기여를 할 것인가?

온생명은 그 전체로서 진정한 의미의 정신적 주체가 될 수 있는 존재일까? 이 점에 대해서는 논란의 여지가 있을 것이다. 그러나 주체성에 관한 한, 가장 분명한 증거는 주체적 주장 자체이다. 만일 어떤 사람이 (인간이든 아니든) 그 마음 속에서 명시적으로 스스로를 온생명과 동일시한다면 누가 그것을 아니라고 부정할 수 있겠는가? 분명히 우리는 우리가 주체적으로 개입하고 있는 생명이 나눌 수 없는 전체, 곧 온생명임을 알고 있다. 그렇다면 우리가 온생명 자신이 아니고 또 무엇일 수 있겠는가? 흥미롭게도 자신을 온생명과 동일시하는 것은 새로운 현상이 아니다. 모든 시대의 많은 현인들과 지성들이 스스로를 온생명과 매우 흡사한 그 어떤 존재로 동일시해왔다.

온생명이 맞닥뜨린 비극적 역설

이제 우리 온생명은 결국 자의식이 있는 존재가 되었다고 주장할 수 있다. 왜냐하면 적어도 스스로를 온생명과 동일시하는 어떤 의식 있는 존재가 나타나기 때문이다. 실제로 온생명의 의식은 (그런 것이 있다고 하면) 스스로 그 자신과 동일시하는 집합적 인간 의식일 것이다.

이것을 받아들인다면 이는 우주적 의미를 갖는 사건임을 알게 된다. 우리 온생명은 약 40억 년 전에 태어나 어느 정도의 성숙함에 이르게 되었지만, 아주 최근까지도 마치 식물인간의 경우처럼 스스로를 의식하지 못하고 있었다. 그러나 이제 인간의 집합적 지성을 통해 드디어 스스로를 의식하기에

이르렀다. 개별 인간 안의 의식도 충분히 놀라우며 물리적 이해를 바탕으로 쉽게 상상할 수 있는 존재가 아니지만, 새로 출현한 온생명 의식은 그보다 훨씬 더 놀랍고 전도가 양양하다. 이는 일찍이 있어본 일이 없는 정신적 도약이며 온생명을 위한 완전히 새로운 시대가 열리는 사건이다.

그러나 안타깝게도 이것이 그림의 전체가 아니다. 인간은 온생명의 정상적인 생리를 심각하게 뒤틀어 버리며 심지어 온생명을 파괴시키는 경향을 지닌다. 이러한 온생명에 대한 인간의 행동은 숙주 생명체에 대한 암세포와 비견할 수 있다. 암세포 자체는 숙주의 몸에 침투한 외부의 침입자가 아니라 그 신체의 일부이다. 암세포는 오직 통제할 수 없도록 증식할 뿐이지만, 이것이 숙주 생명체의 정상적인 기능을 가로막음으로써 결국 숙주 생명체를 죽음으로 이끌어간다. 인간 또한 암세포처럼 온생명의 중요한 부분에 자리를 잡고 있으면서 온생명을 자신의 번영과 증식을 위한 용도로 탈바꿈시키고 있다.

우리 온생명은 태어난 지 40억 년 만에 드디어 지성과 자의식을 갖게 되었는데 이러한 존재가 될 수 있도록 만든 바로 그 행위자 때문에 이것이 암적인 질환에 걸리게 되었다는 것은 비극적인 역설이 아닐 수 없다.

그렇다면 인간과 같은 놀라운 지적 존재가 온생명에게 그런 암적인 존재가 될 수 있었던 이유는 무엇일까? 하나의 실마리는 지금 널리 퍼져 있는 좁은 의미의 '생명관'에서 찾을 수 있다. 제정신인 사람이라면 자신이 하는 일이 자기 몸을 해치는 암세포의 역할임을 알고도 이를 기쁘게 지속하지는 않을 것이다.

그러나 보통 사람들은 매일 같은 일상생활 속에서 온생명의 전체 모습을 그려볼 필요도 별로 없거니와 또 가능하지도 않다. 사람들은 각각의 단일 국소 질서에만 관심을 집중시키면서 이것의 능동적 양태에 대해 '생명'이란 관념을 부여하고 있다. 이러한 생명 관념은 국소 질서를 보호하고 유지하는 좋은 수단으로의 역할을 하게 되는데, 이는 물론 우리의 정상적인 생존을 위해 대단히 중요한 일이다. 사실 이러한 생명 관념은 사람들에게 너무 익숙해서 실질적으로 이 관념에 사로잡혀 버린다. 그러나 여기에는 지불해야 할 대가가 따른다. 무엇보다도 이것이 생명의 바른 모습을 볼 수 없게 만들기 때문에 생명의 본질을 국소 질서, 즉 개별적인 신체 안에서 헛되이 찾게 된다. 이는 결과적으로 생명에 관련된 가치를 잘못 판단하게 만든다. 개체에 연관된 가치를 과대평가하면서 온생명이 지닌 바른 가치를 보지 못하게 되는 것이다.

인간과 자연의 조화를 어떻게 이룰 수 있을까?

다른 생물 종들처럼 인간의 생존본능도 그 유전 정보에 새겨져 있다. 이 본능에는 크게 두 가지 종류가 있다. 하나는 개체 자신을 보호하고 증식시키는 것이고, 다른 하나는 온생명의 나머지 부분과 협동하고 이를 보존하는 것이다. 그렇지 않으면 종의 생존에 위협을 받기 때문이다. 그러나 이 두 상반된 경향 사이의 균형은 언제나 이상적인 형태로 유지되는 것이 아니다. 인류의 문명이 진전되면서 유전자에 새겨진 본능만으로는 충분하지 않다는 사실을 곧 알게 되었다. 여분의 협동이 필요해졌기 때문이다. 사회적인 법과 도덕은 이러한 협동과 보존의 균형을 바로잡기 위해 나타난 문화적 장치의 한 형태에 해당한다.

그러나 균형을 바로잡는 데에는 더 자연스러운 다른 수단이 있다. 더 높은 자기정체성을 찾아내는 일이다. 가족이라든가, 공동체라든가, 국가가 바로 그것이다. 이러한 새 자기정체성이 확보된다면 오직 자기보호의 본능을 자극하여 이를 획득된 더 높은 자아를 향하도록 만들기만 하면 된다. 어째서인지 인간은 인위적인 자기정체성을 정신적으로 조작함으로써 자신의 선호 경향을 임의로 전환시킬 능력조차 가지고 있다. 이러한 경향은 스포츠와 같은 현상에서 가장 잘 나타난다. 일단 한 동아리(인공적인 자아)에 가담하고 나면, 그 쪽을 향한 선호의 경향이 자연스럽게 나타난다. 그렇기에 일단 자신을 '인간 가족'의 한 구성원이라고 이해하고 나면 이에 따른 어떤 집합적 자기정체성이 나타날 것이며, 이것은 인간 사회의 많은 윤리적 문제들을 해결하는 데에 기여할 것이다. 여기서 우리는 한 단계 더 나아가서 우리 자신을 온생명과 동일시할 수도 있다. 온생명을 자신의 몸으로 여기는 이러한 궁극적 자기정체성은 앞에서 언급한 온생명의 암적 질환을 치유하는 데에 커다란 도움을 줄 것이다.

이와 관련해 인간이 관여해야 할 또 한 가지 중요한 문제가 있다. 그것은 온생명의 구성적 구조 안에 들어있는 근본적 취약성이다. 앞에서 말한 것처럼 온생명은 스스로 짜인 고비성(SOC)에 위치해 있으며, 이 고비성이 지닌 고유한 특성에 의해 사소한 충격이나 불균형도 막대한 격변을 겪게 될 운명을 지닌다. 이것은 전체 계의 광역적 속성에 기인하는 광역적 규모의 현상이지만, 이것이 근본적으로는 그 계를 구성하고 있는 성분들 사이의 국소적인 상호작용에 기초를 두고 있음에 주목할 필요가 있다. 따라서 광역적 현상의 통계적 특성에는 달라지는 것이 없다 하더라도 국소적인 상황은 참여하고 있는 행위자들의 내적인 조작에 의해 바뀔 수 있다. 가령 인간 종을 포함하는 온생명의 한 부분이 파괴될 것인지, 또는 그와 멀리 떨어진 어떤 다른 부분이 비극을 맞게 될지는 지적인 조작이 가능한 국소적 상황에 따라 달라질 것이다.

틀림없이 인간은 이러한 문제들에 대해 책임이 있는 유일한 존재이다. 인간의 마음과 지성은 바로 이 점에서 결정적이다. 만일 가장 현명한 판단에 못 미친다면 이는 곧 인간 종족과 온생명의 가장 소중한 부분의 멸망을 의미할 수도 있다.

요컨대, 인간과 자연의 관계는 서로 독립해 있는 두 행위자들 사이의 관계가 아니라 단일한 살아 있는 몸, 즉 온생명의 두 부분 사이의 관계이다. 이는 마치 뇌와 몸의 나머지 부분 사이의 관계와도 같다. 따라서 인간과 자연의 조화는 정신적 활동과 신체적 활동 사이의 조화이며, 뇌와 나머지 몸 사이의 조화이어야 한다. 만일 인간과 자연 사이의 조화가 위험에 처한다면 이는 곧 온생명의 신체적 건강과 정신적 건강에 이상이 있음을 의미한다. 그러므로 가장 시급한 과제는 생명에 대해 지금과는 다른 새로운 이해에 하루 속히 도달하는 일이다. 이를 통해 생명의 바른 생리와 가능한 질병을 바로 이해하고 제대로 진단할 수 있을 것이다. 인간과 자연 사이의 조화의 새로운 형태는 바로 이러한 노력을 바탕으로 탐구되고 정립되어야 할 것이다.

참고문헌

Per Bak, *How Nature Works: The Science of Self-Organized Criticality* (New York: Springer-Verlag, 1996)

Michael Boulter, *Extinction: Evolution and the End of Man* (New York: Columbia University Press, 2002)

Brian Greene, *The Fabric of the Cosmos* (New York: Knopf, 2004)

Lynn Margulis and Dorion Sagan, *What Is Life* (New York: Simon & Schuster, 1995)

Kapa Ruiz-Mirazo and Alvaro Moreno, "The Need for a Universal Definition of Life in Twenty-first-century Biology" in *Information and Living systems: Philosophical and Scientific Perspectives,* edited by Georgy Terzis and Robert Arp (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2011)

Ed Regis, *What Is Life* (New York: Oxford University Press, 2008)

J. J. Jr. Sepkoski, "Ten Years in the Library: New Data confirm Paleontological Patterns." *Paleobiology* 19 (1993) 43.

Hwe Ik Zhang, "The Units of Life: Global and Individual", Paper presented at Philosophy of Science Conference in Dubrovnik, 1988. 장회익, 『과학과 메타과학』, 현암사 (2012)에 재수록

Hwe Ik Zhang,. "Humanity in the World of Life." *Zygon: Journal of Religion and Science* 24 (December, 1989): 447-56.

외계인 되기 : 아바타와 디스트릭트 9

앤드류 고든
플로리다대학교

최근의 공상과학 영화 「아바타」(*Avatar*, 2009)와 「디스트릭트 9」(*District 9*, 2009)는 서로 유사한 주제, 즉 환경을 파괴하고 소수자들을 억압하고 살육하기 위해 고도로 발달한 기술을 남용한다는 주제를, 다루고 있다. 비록 두 영화가 다 미래를 무대로 하는 공상이야기지만, 둘 다 현 시대의 환경과 인종의 갈등과 또한 연관이 되어있다. 그리고 「아바타」와 「디스트릭트 9」은 백인 억압자의 일원인 주인공이 외계인들을 그들의 주거지에서 강제 퇴거시키는 과정에서 조력자로 파견된다는 비슷한 줄거리를 가지고 있다. 두 영화의 경우 소수 집단은 가장 낯선 외계인 존재들이다. 이야기의 전개과정에서 주인공들은 먼저 외계인의 생물학적 형태와 그리고 외계인의 심리상태를 취하면서, 육체적으로 변하고 그 이후에는 정신적으로 변모한다. 이야기가 진행될수록 주인공은 경계를 넘어가며, 결국에는 백인 제국주의자들에게 대항하는 외계인의 반란을 주도하게 된다. 두 영화의 주인공들은 인류의 반역자로 다루어지고 있고 죽음으로 두드러지고 있지만, 결국 이 둘은 살아남아 자신들이 가담했던 외계 종족을 돕게 된다. 두 영화에서 주인공들이 육체적이고 정신적으로 외계인이 된다는 것이 인류 문명의 질병으로부터의 치유되는 근본적인 방식으로 그려지고 있다. 디스트릭트 9의 감독이자 공동 각본자인 닐 블롬캠프(Neill Blomkamp)는 "주인공이 점점 더 외계인화 될수록, 그는 점점 더 인간적이 되어간다"라고 말하고 있다 (Blomkamp 2009).

한 비평가가 언급하듯이, 「아바타」와 「디스트릭트 9」은 백인 죄책감(white guilt)에 대한 환상이라는 주제를 이어받고 있다. 대부분의 경우에 이러한 류의 영화에서 그러하듯이, 우리는 외계인을 그들의 시선으로 보지않고 백인의 시선에서 바라보고, "백인들은 친절하고 온화하게 외계인들의 지도자가 된다"(Newitz). 「아바타」와 「디스트릭트 9」은 영화계에서 거의 백년 전통을 가지고 있는 백인 남성 영웅이 "원주민이 된다"는 예를 들어, 「바운티호의 반란」(*Mutiny on the Bounty*, 1935, 1962, 1984)과 인기절정의 대중적 웨스턴 영화인「늑대와의 춤을」(*Dances with Wolves*, 1990)과 같은 다양한 영화에서 이야기 하고 있는 이른바 백인성을 치유하는 서술구조인 회심서사(conversion narrative)를 가지고 있다(Vera, Gordon 2003, 67–83, 137–42). 그러한 영화 속에서, 영웅들은 식민지 억압자로 시작한다. 그는 식민지 억압자에서 벗어나 원주민 부족으로 유입되고 결국에는 제국주의자에서 반제국주의자로 개심하게 되어, 서구 문명과의 장기적인 단절로 인해 치유된다. 「바운티호의 반란」에서

영국인 선원인 플레쳐 크리스챤(Fletcher Christian)은 태평양의 아름다운 섬, 행복한 부족, 그리고 아름다운 원주민 여성에 의해 매료된다. 결국 그는 고향으로 돌아가기를 거부하고 동료들의 앞장을 서서 포악한 선장 블라이(Bligh)에 대한 반란을 주도한다. 「늑대와의 춤을」이라는 영화에서 미국의 남북전쟁에서 부상을 입은 북부군인 존 던버(John Dunbar) 중위는 인디언 전쟁 시기에 서부전선에 배치 받는다. 그곳에서 그는 광활한 평원의 낙원과 고결한 야만인인 라코타 수(Lakota Sioux) 부족, 그리고 (백인으로 태어났지만 수 부족에 의해 길러진) 아름다운 여성에게 매료된다. 그는 백인으로서의 정체성을 포기하고 '늑대와의 춤을'이라는 인디언 이름을 받아들이고, 집으로 돌아가는 것을 거부하며 미국 기병대에 대항하여 부족을 이끈다. 영화 「아바타」의 소제목은 "외계인과 춤을"이라 붙일 수 있다(Vera, Gordon 2009). 아바타에서 해병대인 제이크 셜리(Jake Sully)는 미래전투에서 두 다리를 잃었지만, 먼 행성 판도라(Pandora)에서 인간의 모습을 한 외계인의 복제품인 아바타를 리모콘으로 조정하는 두 번째 임무를 부여받는다. 그곳에서 셜리는 원시 숲의 파라다이스, 고결한 야만인 부족, 그리고 그 원시부족의 아름다운 공주에게 매료된다. 결국, 그는 지구로 돌아가는 것을 거부하고 숲을 무너뜨리고 원시 부족을 그들의 땅에서 몰아내려는 식민지 억압자들에 대항하는 반란을 주도한다.

그렇지만 이전 영화들과는 달리, 「디스트릭트 9」은 영웅이 '원주민화 된다'는 영화적 신화를 완전히 뒤바꾼다. 한 비평가는 「아바타」를 진보적 서사, 「디스트릭트 9」을 급진적 서사라고 정의한다(Reider 2011). 「디스트릭트 9」은 기존 드라마에서 지속적으로 유지되어 왔던 '원주민화 되기'라는 낭만적 신화를 거부한다. 주인공인 비커스(Wikus)는 처음에는 의도적으로 매정하게 그려져서, 플레쳐 크리스탄과 같은 존경받는 해군 장교도 아니며 존 던버나 제이크 셜리와 같이 부상당한 군인이 아니라 남아프리카 요하네스버그(Johannesburg) 슬럼가에서 '프론(Prawn)'이라는 외계생명체를 퇴거시키는 임무를 부여받은 우쭐대고 옹졸한 관리자로 등장한다. 또한 프론은 잘생기거나 고결한 야만인이 아닌 곤충의 모습을 한 외계인이고 부족이라기보다는 일단의 무리일 뿐이다. 그들의 주거환경은 천국과는 거리가 먼 그들에게 강요되어왔던 슬럼가이다. 그곳에는 아름다운 원주민 공주도 없다. 사실상 비커스는 자신의 아내를 몹시도 보고 싶어 한다. 그러나 이 영화에서 가장 중요한 점은 비커스의 변모가 의지에 의한 그리고 의식적인 것이 아니라 우연하고 비자발적인 행위이며, 이러한 변화가 그를 생물학적으로 프론으로 변화시키는 외계 물질에 비커스 자신이 노출되어 일어났다는 것이다. 이러한 의미에서 「디스트릭트 9」은 자신도 모르게 영웅이 되어버린 반(反)영웅(anti-hero)에 관한 상당히 아이러니한 이야기이며, 이 영화에는 신체 공포, 블랙 코미디, 그리고 정치풍자라는 요소가 가미되어 있다. 또한 이 영화는 현 문명이 갖고 있는 병폐와 그에 대한 근본적인 치료에 대한 통렬한 비판을 가하고 있다.

영화 「아바타」에서 제이크가 백인 지구인에서 판도라의 외계인 전사로 변모하는 것은 영웅의 탄생이라는 신화의 구조를 갖고 있다. 「슈퍼맨」, 「배트맨」, 「스파이더맨」, 「스타워즈」, 「터미네이터」, 「해리포터」, 「매트릭스」 그리고 「아바타」와 같은 많은 유명한 공상 과학 영화들과 환타지 시리즈는, 메시아의 재림, 즉 악의 세력으로부터 도시, 세계, 은하계를 구원하는 슈퍼영웅의 등장이라는 신화와 같은 이야기들이다. 오토 랑크(Otto Rank)는, 영웅 신화는 편집증적 망상처럼 자기 본위적이며 '단순한 자기도취의 수단'일 뿐이라고 언급한다(Rank 1959, 94). 이러한 신화적 영웅은

종종 이중 정체성을 갖고 있는데, 클락크 켄트(Clark Kent : 슈퍼맨의 주인공)나 제이크 셜리처럼 일상생활에서의 정체성과, 「슈퍼맨」이나 「아바타」의 토루크 막토(Toruk Macto : 아바타 나비족의 전설적인 구원자)와 같은 슈퍼영웅으로서의 정체성이 그것이다. 때때로 영웅들은 두 세계를 오가며 두 정체성 사이에서 혼란을 겪고, 「매트릭스」나 「아바타」에서처럼 영웅적 정체성으로 다시 태어나기 위해서 상징적인 죽음을 맞이해야만 한다.

영화 「아바타」는 지구는 멸망해가고 있으며 땅과 자원을 위해서 다른 행성을 식민지화해야 하는 반유토피아적 미래를 배경으로 하고 있다. 제이크는 실제 세계 그리고 일종의 꿈의 세계라는 두 세계 사이에서 실제 세계의 정체성과 꿈의 세계의 아바타의 자아라는 두 정체성 사이에서 분열한다. 그의 일상의 정체성은 전쟁에 두 다리를 잃고 휠체어에 의지하고 있는 전 해병대원인 백인 제이크 셜리이다. 그렇지만 꿈의 세계에서 그의 슈퍼영웅 정체성은 아바타의 정체성으로 나비족의 모습을 하고 있으며, 3미터의 신장에 파란색 피부를 하고 있는 외계인이다. 판도라의 우거진 숲에서 그는 다리의 기능을 완전히 갖고 있으며, 빠른 몸놀림과 막강한 힘을 소유하고 있다.

제이크가 경험하고 있는 두 세계의 차이는 깨어남과 꿈꾸는 것에 비유된다. 제이크는 영화의 시작부분에서 해설자의 목소리로 다음과 같이 말한다. "인생의 한가운데에서 몸과 마음에 상처를 입고 군 병원에 누워 있을 때, 나는 하늘을 나는 꿈을 꾸기 시작했다. 나는 자유로웠다. 그러나 이내 곧 깨어나야만 했다." 그러나 제이크의 오프닝 해설에 동반하는 구름사이를 뚫고 우거진 녹색의 숲을 비행하는 꿈의 이미지들은 분명하게 미래를 암시해준다. 왜냐하면 제이크는 이후 한 인간에서 외계인으로 변화하고 밴시(Banshee : 영화 속 익룡)를 타는 법을 배웠을 때 판도라 행성에서의 현실에서도 꿈에서와 같은 자신의 모습을 경험하기 때문이다.

현실과 꿈의 세계의 차이점을 강조하기 위해, 영화 아바타는 영화 「오즈의 마법사」를 인용한다. 쿼리치(Quaritch) 대령은 판도라 행성에 막 도착한 용병들에게 "너희들은 더 이상 캔사스에 있는 게 아니다"라고 말하는데 이는 도로시가 오즈에 도착했을 때의 대사를 암시한다. 판도라는 오즈라는 환상의 세계와 같은 두렵고, 아름다우며, 압도적인 힘을 갖고 있는 곳이다. 도로시가 오즈에 있는 자신을 인지하듯이, 제이크 역시 판도라에서 그의 진실되고 영웅적인 자아를 인식할 수 있다.

영화 전반에 걸쳐 꿈과 깨어남의 이미지들은, 제이크의 눈의 이미지 그리고 죽음과 부활의 이미지와 반복적으로 연결된다. 영화는 지구로부터 판도라 행성까지 거의 6년간의 여행이 끝날 무렵 캡슐 속 극저온 가사상태에서 제이크가 깨어나는 것에서부터 시작한다. "당신은 깨어나야만 한다"는 제이크의 대사가 끝남과 동시에, 그가 눈을 뜨는 장면이 클로즈업이 되는데, 이 이미지는 영화의 끝부분에서 그가 나비족이 된 후에 눈을 뜨는 장면에서 반복된다. 제이크는 "수면냉동고에서는 꿈을 꾸지 않는다"라고 말한다. 캡슐이 열리자, 제이크는 무중력에서 유영을 하는데 이는 마치 무덤이나 자궁에서 다시 태어나는 것과 같은 상황을 보여준다.

죽음과 환생의 모티브를 지속적으로 보여주면서, 비행선이 판도라 행성의 대기권으로 들어설 때 제이크는 그의 쌍둥이 형인 토미(Tommy)의 죽음을 떠올리며 "한 번의 삶이 끝나고 또 다른 삶이 시작한다"라고 말한다. 토미의 죽음은 제이크에게는 또 다른 삶을 의미하며, 그는 판도라에서 죽은 형의 자리를 대신하게 될 것이다. 그리고 제이크가 외계인의 육체에서 영원한 삶을 얻기 위해 인간의 육체를 포기할 때 영화는 끝을 맺는다. 영화의 시작과 마지막 장면에서 "한 삶이 끝나고 다른 삶이

시작한다." 영화의 마지막 장면은 제이크의 마지막 대사인 "오늘이 나의 생일이다"로 끝이 난다.

영화 「아바타」에서 영웅은 새로운 세상의 구세주가 되기 위해서는 다시 태어나고 새롭게 성장해야만 한다. 제이크는 새로운 아바타의 모습을 하고 숲속에서 외로이 길을 잃고 야생 동물에게 위협을 받지만 네이티리(Neytiri)라는 나비족의 아름다운 공주에 의해서 구조된다. 네이티리는 제이크에게 "너는 아이와 같아. 두려움을 모르지. 그렇지만 그건 아이처럼 아무것도 모르는 것이고 어리석은 일이야!" 라고 말한다. 이후 그녀는 제이크가 성장하도록 돕는 조언자이자 어머니이며 연인이 된다.

영화가 시작할 때에 제이크는 비록 자신이 장애를 입은 퇴역 군인임에도 불구하고 스스로를 해병으로 정의한다. 그는 "전 해병이었다는 말은 없다. 지금은 해병이 아니라고 해서 해병의 정신이 없어진 것은 아니다. 나는 인간이라면 통과할 수 있는 모든 테스트를 통과할 것이라고 나 자신에게 말했다"라고 말한다. 그러나 해병으로서 그는 쌍둥이 형인 토미보다 열등한 존재임을 느낀다. "그렇다 토미는 과학자였다. 나! 나는 토미라면 후회했을 곳이나 돌아다니는 별 볼일 없는 사람일 뿐이다"라고 그는 되뇐다.

제이크는 재정적인 문제가 있다. 그는 자신의 하반신 불구에 대해서 다음과 같이 말한다. "돈만 있다면 내 척추와 관련된 문제를 해결할 수 있다. 그러나 퇴역군인 보조금으로는 특히 이러한 경제에서 어림도 없다." 이는 아마도 기술적으로 발달한 미래의 불공평함을 제시하는 듯하다. 그는 아바타 조종사로서 그의 죽은 쌍둥이 형의 자리를 대신한다. 이는 장애가 생긴 퇴역군인으로 그가 받을 수 있는 유일하고 최선의 제안이다. 회사가 그에게 "새로운 세상에서 새로운 시작을 할 수 있어. 그리고 보수도 좋지. 아주"라고 말할 때, 그는 지갑에 든 지폐를 털기 위해 형을 죽였던 강도에 대한 경멸감과 판도라에 있는 예전 군인들에 대한 경멸감을 갖고 있었다. "지구에서 이들은 자유를 위해 싸우는 해병대원들이었다. 그러나 이곳 판도라에서는 고용된 군인일 뿐이다. 돈 받고 회사를 위해서 일하는 용병!" 아이러니하게도 제이크도 그들과 같은 입장에 놓여 있다.

제이크가 일하는 이름 없는 회사는 오로지 돈에만 관심이 있다. 판도라 행성의 회사 책임자인 파커 셀프리지(Parker Selfridge)는 아바타 프로그램의 책임자이자 과학자인 그레이스 어거스틴(Grace Augustine)에게 "언옵테이니엄(unobtainium). 이것이 우리가 여기에 와 있는 이유입니다. 왜냐하면 이 작은 돌멩이 1킬로그램이 2천만 달러에 팔리니까요"라고 말한다. 셀프리지에게 아바타 프로그램은 '작은 인형극'에 지나지 않으며 용병인 쿼리치 대령에게는 '애들 장난'일 뿐이다. 이 둘은 이 값어치가 있는 광석이 풍부하게 매장되어 있는 그곳에 나비족이 살고 있기 때문에 아바타 프로그램을 참고 견딜 뿐이며, 회사는 그들을 다른 곳으로 강제 이주할 외교적인 방법을 찾고 있는 것이다.

비록 제이크는 인간이라면 통과할 수 있는 테스트에 자신도 통과할 수 있을 것이라고 믿고 있지만, 그는 곧 나쁜 아버지를 상징하는 쿼리치 대령이 제안하는 거래를 받아들인다. 전 해병대 대령이었던 쿼리치는 판도라의 모든 용병이 제이크를 거부할 때 그의 군인으로서의 업적을 치켜세운다. 즉 다른 용병들은 제이크를 쓸모없는 불구자, '휠체어를 탄 먹잇감'이라고 멸시하고 그가 같이 일하는 과학자들은 제이크의 죽은 형처럼 똑똑한 과학자가 아닌 그를 '중도 탈락한 해병대'라고 깎아내린다. 그렇지만 쿼리치 대령은 제이크를 아들이라고 부르며 그의 수하의 해병대원처럼 대한다. 그러면서 제이크에게 '내 부하들은 내가 책임진다'라고 말하면서 지구로 돌아가면 다시 다리를 찾게 해주겠다고 약속한다. 쿼리치 대령은 내부에서 그가 통제할 수 있는 "아바타의 몸을 지닌" 해병 부하가 필요했고,

제이크에게 “그들 안에서 그 야만인들에 대해 알아 오게나. 그들의 신뢰를 얻고, 그들이 우리에게 협조할 수 있는 방법을 알아내. 그렇지 않으면 무력을 쓸 수밖에 없어” 라고 말한다. 이렇듯 복잡한 동기, 즉 해병대의 정체성과 상급자에 대한 충성심에서 그리고 부상당하기전의 완전한 모습으로 되돌아갈 수 있다는 희망 속에서 제이크는 스파이가 된다.

제이크가 한편으로는 쿼리치 대령과 거래를 하고 다른 한편으로는 아바타 프로그램에 참여하고 있다는 것은 그가 그의 임무를 분열된 충성심에서 시작하고 있다는 것을 의미한다. 제이크는 판도라의 생태계와 나비족의 문화를 존경하는 식물학자인 좋은 어머니를 상징하는 그레이스 박사를 위해 일을 하는 것인가, 아니면 마치 커스터(Custer : 인디언과 싸운 미국의 장군)가 인디언을 대하듯 나비족을 대하는 나쁜 아버지를 상징하는 쿼리치를 위해 일하는 반역자인가? 제이크는 이후 지구인인 해병으로서의 인간 정체성과 나비족 전사의 외계인 정체성 사이에서 자아의 분열을 겪는다. 두 세계 사이에서의 움직임은, 제이크가 무엇이 실제이며 무엇이 꿈인지를 판단하지 못하는 불능의 상태로 그리고 그 결과로 정체성의 혼란을 야기시킨다. 제이크가 나비족의 전설적인 구원자인 ‘토루크 막토(Toruk Macto)’의 숙명적 위치를 얻고 나서야 비로소 이러한 정체성의 혼란이 끝이 난다. 네이티리는 제이크에게 “토루크 막토는 위대한 새인 ‘마지막 그림자’의 조종자이며 그는 큰 슬픔의 시기에 부족을 하나로 만들 수 있을 만큼 위대한 힘을 가지고 있다”라고 말한다.

제이크가 한 인간에서 나비족의 일원(외계인)으로 변화하는 과정은 점진적으로 일어나며 많은 변화의 단계를 통과한다. 그 첫 번째 전환점은 그가 처음 아바타를 조종하는 코믹한 장면에서 일어난다. 아직 익숙하지 않은 아바타의 몸에 들어간 제이크는 다른 인간보다 키가 월등히 크고 긴 꼬리가 있으며 병원 환자복을 입고 있다. 다리를 사용할 수 있다는 사실에 너무 흥분한 나머지 제이크는 야영지를 빠르고 빠르게 달리기 시작한다. 멈춰 섰을 때, 제이크는 흙 위에서 그의 발가락을 꼼지락거린다. 이는 하반신 마비로 지냈던 지난 몇 년간 그에게 거부되어 왔던 가장 단순한 즐거움이다. 이것이 바로 제이크가 병원에서 꿈꿔왔던 자유의 시작이다.

제이크는 나비족의 육체를 취할 수는 있지만 나비족의 환경과 생태에 대해서는 아는 것이 전무하다. 연구팀과의 첫 번째 탐사에서, 제이크는 거대한 포식자에 쫓겨 숲에서 길을 잃고, 사납고 굶주린 짐승의 무리에 둘러싸여 생존을 위해 그곳에서 하룻밤을 보내게 된다. 네이티리가 그를 구해주고 난 뒤, 제이크는 그녀에게 나비족의 삶의 방식을 가르쳐 달라고 부탁하지만, 그녀는 “너는 어린아이처럼 소란스러워. 무엇을 해야 하는지도 모르지 [...] 네가 있어야할 곳은 여기가 아니야. 돌아가!” 라고 말한다.

이 순간 우연히, 제이크의 몸은 부유하는 발광 식물인 “순수한 영혼이자 신성한 나무의 씨앗”으로 온통 덮이게 되고, 네이티리는 이를 여신인 에이와(Eywa)로부터 나온 ‘제이크가 순수한 영혼’이라는 신호로 받아들인다. 네이티리는 그를 부족에게 데려간다. 이것이 바로 제이크가 인간에서 외계인으로 변모하는 두 번째 전환점이며, 그가 선택받은 나비족이 될 운명임을 보여주는 첫 번째 징표가 된다.

부족의 지도자이자 네이티리의 아버지인 에이투칸(Eytukan)은 제이크가 “인간의 정신을 가진(dreamwalker : 꿈속에서 걷는 사람) 첫 번째 나비족 전사”라고 말한다. 아바타를 ‘꿈속에서 걷는 사람’이라고 부르는 것은 인간들이 몽유병자임을 암시한다. 즉 인간들은 캡슐 안에서 시체처럼 누워있고 죽은 듯이 잠을 자고 있지만 동시에 나비족의 형태를 하고 걸어 다닌다. 그래서 에이투칸은

네이티리에게 제이크가 그들처럼 말하고 걷도록 가르치라고 지시한다. 이를 통해 제이크는 더 이상 몽유병자가 아닌 나비족과 같이 깨어있는 존재가 될수 있다. 네이티리에 의한 훈련으로 제이크의 또 다른 변모가 시작되고 이것은 결국에는 그가 부족의 일원으로서 새로운 시작을 할 수 있게 만든다.

처음 제이크의 행동은 굉장히 서툴러서 나비족은 그를 흉내 낸다. 그렇지만 그는 "죽지 않으려면 빨리 배워야한다"고 말하면서 빨리 습득해 나가고, "내 발이 점점 더 강해지고 있다. 매일매일 더 빨리 뛸 수 있게 되고. 내가 무엇을 해야 할지를 내 몸이 알고 있다"고 말할 만큼 그는 점점 더 강해져 갔다.

그러나 제이크는 여전히 나비족의 자연 숭배를 존중하거나, 그것을 전적으로 이해하지 못한다. 그는 그레이스 박사에게 "네이티리는 항상 에너지의 흐름과 동물들의 영혼에 대해서 이야기하는데 도저히 무슨 말인지 못 알아듣겠어요!"라고 말하지만, 그레이스 박사는 제이크에게 네이티리의 눈으로 숲을 보라고 다그친다.

부족의 일원으로 인정받는데 있어 가장 중요한 단계이자, 제이크의 변모의 세 번째 단계는 그가 이크란이라는 큰 새를 길들이고 조정했을 때 일어난다. 첫 번째 비행에서 제이크는 아바타를 조정하면서 새로운 발을 가졌을 때와 같은 흥분을 느끼고, 그러한 감정은 급하강하는 카메라의 움직임과 점점 고조되는 음악으로 강조된다. 이제 제이크는 날고 싶어 하던 꿈속에서의 삶을 살고 있고 "나는 아주 냉철한 하늘의 전사이다"라고 말하면서 진정한 자유를 만끽한다.

제이크는 이제 아바타의 육체를 가지고 나비족의 일원으로서 보내는 시간이 점점 많아지며, 먹고 자고 씻고 면도를 하는 인간으로서의 몸은 도외시한다. 그러면서 자신의 정체성에 대해 점점 더 혼란스러워한다. 영상 기록을 남기면서 제이크는 다음과 같이 혼잣말을 한다. "모든 것이 퇴행적이다. 저 바깥세상(나비족의 삶)이 진짜 세계이고 이곳 현실이 꿈처럼 느껴진다. 3개월밖에 지나지 않았다는 것이 믿기지 않는다. 나는 더 이상 내가 누구인지 모르겠다." 쿼리치 대령은 그에게 그의 임무가 끝났으며 지구로 귀환해도 좋다고 말하지만, 제이크는 부족의 가입의식을 끝내기 위해 시간을 끈다. 제이크는 더 이상 지구로 돌아가기를 원치 않으며 지구에서 있을 새로운 인생을 포기한다. 그는 외계인이 되기를 원하고 그들의 일원이 되기를 바란다.

부족의 가입의식이 행해지는 동안 제이크의 해설자적 목소리는 환생이라는 모티브를 계속 이어나간다. "나비족은 모든 사람이 두 번 태어난다고 말한다. 두 번째 삶은 부족의 일원으로 자격을 얻었을 때 생겨나고 그것은 영원하다." 가입의식 후에 제이크와 네이티리는 연인이 된다.

이 순간 상황이 악화된다. 제이크는 회사가 숲을 파괴하는 장비를 중단시키고 회사에 대해 저항하며 그의 변화된 정체성을 드러낸다. 그는 부족에게, 하늘에서 오는 사람(회사의 군대)을 공격하지 말라. 그러면 많은 오마티아야(Omaticaya) 부족이 죽게 될 것이라고 말하지만 나비족의 전사인 츠테이(Tsu'tey)는 제이크의 말을 들으려 하지 않는다. 쿼리츠 대령은 실험실에서 아바타와 제이크의 연결선을 끊으며 "원주민 첩자가 되어 네가 어느 편인지 잊었어?"라고 말한다. 후에 그는 최종전투에서 제이크와 대면했을 때, 인간의 배신자가 된 제이크를 비난하면서 다음과 같이 말한다. "이봐 셜리! 인간을 배신한 기분이 어떤가? 네가 그들의 일원이 되었다고 생각해? 이제 꿈에서 깨어나라고!"(필자 강조)

제이크와 그레이스 박사는 나비족을 대피시키는 데 실패하고, 쿼리치 대령과 그의 헬리콥터 부대는 최루가스와 소이탄으로 나비족을 공격한다. 나비족의 신성한 나무인 홈트리(Home Tree)가

불타 쓰러졌을 때의 모습은 2001년 9/11테러의 모습을 연상시킨다. 나비족에 대한 공격에서 부족의 지도자인 아버지가 죽었을 때, 네이티리는 제이크를 배신자로 여기며 거부한다. 마치 반복 어구처럼 되어버린 말을 되뇌며 제이크는 다음과 같이 말한다. "나는 평화를 꿈꾸는 전사였다. 그러나 곧 꿈에서 깨어나야만 한다."(필자 강조)

제이크가 아바타의 몸으로 다시 돌아왔을 때, 그는 자신이 불타버린 숲에 홀로 남겨진 것을 알게 된다. "버림받은 자, 배신자, 외계인. 나는 눈으로는 볼 수 없는 장소에 있었다." 그가 '외계인'이라는 말을 했을 때, 그것은 '인간'을 의미했다. 그 순간, 깨어 있는 삶과 꿈속에서의 삶이 뒤바뀌듯이 그 단어들이 의미하는 것은 완전히 뒤바뀌었다. 잃을 것이 없는 버림받은 자로서 제이크는 거대한 새를 길들이고 구세주인 트루크 막토가 되어 부족으로 돌아간다. 이 모습을 본 나비족은 경외감에 무릎을 꿇는다. 이것이 그가 부족으로 돌아갈 수 있고 인간을 물리치기 위해 부족을 하나로 통합할 수 있는 유일한 길이 된다.

나비족과 인간의 최종전투는 「제다이의 귀환」(1983)에서 제국의 스톰트루퍼(Stormtrooper)를 상대로 하는 이워크(Ewoks)족의 전투를 연상시킨다. 「제다이의 귀환」에서 원시림에 거주하는 사람들은 기지와 환경에 대한 지식을 동원하여 압도적인 기술적 우위를 점한 적군을 무찌른다. 영화 「아바타」에서도 대자연(Mother Nature)은 인간에 대해 복수를 하고, 심지어 숲속의 야수들과 하늘의 새들도 침략하는 지구인을 공격한다. 네이티리는 화살로 쿼리츠 대령을 죽이고, 마치 피에타(Pieta)의 이미지로 인간 제이크의 몸을 두 팔로 안고 산소마스크를 씌워 그를 되살린다.

나쁜 아버지의 표상인 쿼리츠 대령의 죽음과는 별개로, 제이크에게는 제거되어야만 하는 대상이 또 하나 있다. 오토 랑크는 "신화적 영웅의 분신(double)은 쌍둥이 형제처럼 잘 드러나지 않는 사람이고 그는 영웅을 위해 반드시 죽어야만 한다"고 말한다(Rank 1959, 90). 영화 아바타의 경우 제이크의 쌍둥이 형은 죽어야만 하고, 그래서 제이크는 다시 태어나고 장애를 극복할 수 있으며 구세주가 될 수 있는 것이다.

나중에 제이크는 부족의 대전사이자 차기 추장이며 자신이 토루크 막토가 될 때에는 연합했지만 네이트리의 사랑의 연적이었고 자신을 부족에서 추방하려는 장본인이었던 츠테이에게서 또 다른 라이벌을 직면하게 된다. 츠테이는 최종 전투에서 살해된다. 신화적인 형태에서는 악한 아버지뿐 아니라 모든 영웅의 분신, 형제, 라이벌들은 제이크가 메시야가 되기 위해서 제거되어야만 한다.

제이크가 전쟁 중 장애를 입었다는 사실은 다른 장애를 갖고 있는 신화 속 인물들, 예를 들어, '부은 발'이라는 뜻의 이름을 가진 오이디푸스(Oedipus)와도 맥을 같이 한다. 오토 랑크는 "특정 영웅들의 신체적 결함은, 있을법한 결함과 결점에 대한 아버지의 비난이 신화에 편입되는 수단이 되고 [...] 영웅은 자기신뢰에 짐이 되는 그와 똑같은 약점을 부여받는다"고 말한다(Rank 1959, 92).

「아바타」의 쿼리치 대령과 「디스트릭트 9」의 쿠버스(Koobus) 대령이라는 두 악당은 한쪽이 죽을 때까지 싸우는 전투에서, 영웅이 최후에 대면해야 할 비열한 인종주의자라는 비슷한 극중 성격을 갖고 있다. 한 비평가가 말하듯이, 쿼리치 대령은 '과도하게 남성적이며, 1차원적이고 과장되어 있다(Reider 2011, 46).' 그는 만화에나 나올법한 악당으로 무자비하게 훈련된 킬러이며, 그의 공격용 헬기 조종석에는 용의 그림이 그려져 있고, 그의 공격 암호명도 '파파드래곤(Papa Dragon)'이다. 아이러니하게도 제이크는 쿼리치 대령을 닮아있다. 이 둘은 거칠고 두려움이 없는 상이용사 해병이며,

마지막 전투에서 제이크는 하늘을 나는 용을 타고 있다 (Fore 2011). 쿼리치는 제이크의 분신은 아니지만 제이크의 가능성을 소유하고도 곧 파괴될 사악한 아버지의 모습으로 그려지고 있다.

비록 어떤 면에서는, 쿼리치가 두려움 없고 단호하고 제거하기 어렵다는 면에서 존경스러워 보이겠지만 그는 인종차별주의자이다. 그는 "우리의 유일한 안전은 선제공격에 있습니다. 우리는 테러로 테러에 맞서 싸울 것입니다"라는 조지 워싱턴 부시(George W. Bush)의 말을 반복한다. 파시스트(fascist)로서 그는 가부장제를 대신하고 있으며 "가혹한 폭력적 처벌"을 겪어야만 하는 자본주의와 식민주의의 희생양이다(Reider 2011, 46).

그와는 반대로, 나비족은 모계사회이다. 그들의 여신인 에이와는 그들이 숭배하는 대자연과 관련되어 있지만, 제이크는 지구에 대해 다음과 같이 말한다. "지구에는 더 이상 녹색지대가 없다. 지구인들은 그들의 어머니인 자연을 죽였고, 우리가 그들을 멈추지 않는다면 이곳에서도 같은 일을 저지를 것이다." 영화 「아바타」의 결말 부분에서 제이크는 "외계인들(여기선 지구인들)은 죽어가고 있는 그들의 행성으로 돌아갔다"고 말한다. 영화 「아바타」는 깜짝 놀란 만한 시각적 효과와 디지털 3D 이미지로 이국적 동, 식물이 등장하는 아름다운 풍경과 우거진 열대 천국을 보여주면서 생태학적 메시지를 강조하고 있다.

영화 「아바타」는 큰 의미에서 보자면 우화소설이다. 오직 이득에만 관심을 갖고 환경을 파괴하는 인종차별주의자인 악덕기업과 미쳐버린 용병들, 그리고 그들에게 대항하는 생명의 나무와 연결되어 자연과 영적인 조화를 이루고 있는 고귀한 야만인인 원주민 사이의 우화소설이다. 생태학적 천국과 고귀한 사람들이, 기술적으로 압도하는 침략자에 의해 파괴의 위협을 받았을 때 영화 관람객들은 어느 쪽을 응원해야 하는지 당연히 알고 있다. 영웅은 자신의 원래 세상이 부패했고 파괴적이며, 원주민의 세계가 이상향임을 깨닫기 때문에 원주민의 삶을 택한다. 인종적 우화를 강조하기 위해 악인은 백인 배우가, 나비족은 라틴계, 미국계 흑인, 미국계 인디언들 즉 백인이 아닌 배우들이 역할을 맡고 있다.

한편으로 영화 「아바타」는 미국인과 전 세계의 영화 관람객에게 많은 긍정적인 메시지를 보낸다. 아바타는 장애우, 반인종주의자, 반자본주의자, 반제국주의자, 성평등주의자, 그리고 무엇보다도 친환경주의자들에게 진보적인 메시지를 전달한다. 그런 이유에서 아바타는 "역사상 가장 비싼 환경 보호 광고"라고 불려 왔다(Scheib 2009). 영화는 또한 '선제공격'과 '충격과 공포' 그리고 블랙워터(Blackwater : 군사작전 전문 기업)와 같은 용병들을 이용하는 부시 행정부의 제국주의적 수사학을 흉내 내고 있다. 또 다른 한편으로는 이러한 진보적 메시지들은 백인 구원자와 고결한 야만인이라는 퇴행적 신화를 통해 전달된다. 그 백인 구원자는 야만인 중에서 가장 고결한 야만인으로 다시 태어난다(Gordon, Vera 2009).

영화 「아바타」의 구성은 「아라비아의 로렌스」(1962), 「사구」(1984), 「늑대와의 춤을」(1990), 그리고 「라스트사무라이」(2003)와 같은 영화에서처럼 신화적 백인 영웅이 외딴 섬 혹은 먼 행성에서 모험을 하는 수 십 편의 영웅영화를 되풀이하고 있는 모방영화이다. 영화가 보여주는 많은 요소들은 예상이 가능하다. 영웅이 놀랄만한 능력을 소유하고 원주민의 행동양식을 빨리 습득하며 아름다운 원주민 공주와 사랑에 빠져 그들의 부족으로 들어간다. 그리고 악한 외부인으로부터 생존과 자유를 위한 투쟁에서 원주민들을 이끈다. 백인 미국 인종주의적 상상력은 위와 같은 틀에 박힌 이야기를 필요로 하는 듯하다(Gordon, Vera 2009).

영화 「아바타」는 오바마(Obama)시대의 인종적 환상의 이야기다. 오바마와 마찬가지로 제이크는 인종적으로 섞여있다. 비록 영화에서 그가 백인으로 시작하지만 결국에는 외계행성에서 원주민의 신체로 삶을 시작하는 것으로 끝이 난다. 그리고 오바마처럼 제이크는 반자본주의와 반백인주의자가 된 것에 비난받는다. 그렇지만 영화는 백인을 두 종류로 나누면서 백인 죄책감을 해결한, 굉장히 비용이 많이 든 자본주의 산물이다. 탐욕스러운 회사를 대신해서 환경을 파괴하고 원주민을 살해하는 사악한 용병들이 그 한 종류이며, 사악한 백인들에 대항해서 원주민의 땅과 그들의 삶의 방식을 보호하기 위해 원주민이 되고 착한 백인 동료들과 함께 원주민 부족을 이끄는 고결한 백인 구세주가 다른 한 종류이다.

영화 「디스트릭트 9」에는 「아바타」와 유사한 요소들을 많이 포함되어 있다. 두 영화 모두 이야기 전개가 빠르며 부도덕한 기업과 그 사악한 용병들이 펼치는 공상과학 모험소설에 등장하는 특수효과들, 호감이 가는 외계인들을 거주지에서 이주시키기 위해 등장하는 백인 영웅, 그리고 그 영웅은 결국에는 외계인으로 변모하여 그들의 이상을 따른다. 두 영화가 서로 비슷한 이야기 구조를 갖고 있음에도 불구하고, 영화 「아바타」는 고귀한 백인 영웅이 원주민이 되어 고귀한 야만인들과 함께한다는 전형적인 할리우드식 이야기를 잇는 로맨틱 신화이야기라면, 반면에 영화 「디스트릭트 9」은 할리우드식 영화제작에서 벗어나 독립영화와 제3세계의 영화적 특징을 갖고 있다. 「아바타」의 제작비는 2억5천만에서 3억5천만 달러이며, 「디스트릭트 9」은 3천만 달러에 불과하다(Cho 2009).

더욱이 「아바타」의 영화등급은 가족단위 관람을 목표로 한 PG-13 등급(13세미만 보호자 동반)이지만 「디스트릭트 9」은 성인 관람객을 위주로 하는 R등급(17세미만 보호자 동반)이며 영화는 사실적 폭력장면, 욕설, 그리고 성적인 내용이 가미되어 훨씬 현실적이다. 예를 들어, 영화 「디스트릭트 9」은 구토, 유혈, 그리고 신체 공포의 역겨운 장면들을 포함하고 있다. 주인공인 비커스(Wikus)가 모든 곳에 붙여 쓰는 "우라질"이라는 욕설, 종간 성행위에 대한 언급들. 영화 속에서 비커스는 "악마와 개처럼 성교를 했다"며 억울하게 비난받는다. 「디스트릭트 9」의 공동 각본자이며 감독인 닐 블롬캠프는 "이 영화는 두 가지 측면을 갖고 있다. 하나는 할리우드식 흥행영화이기도 하지만, 그 내용이 가능한 한 사실적이고 현실에 기반을 둘 필요가 있었다"고 말한다(Blomkamp 2009). 영화의 절반에 해당되는 부분이 실험실의 실험 장면과 감시테이프 같은 유사-파운드 장면(주: 리얼리즘적인 방법으로 영화 속 인물이 장면을 찍는 듯한 방법으로 다큐적인 이미지를 보여주는 기법) 혹은 인터뷰나 텔레비전 뉴스와 같은 유사-다큐멘터리 형식을 취하고 있다. 영화의 많은 장면들이 휴대용 카메라로 촬영되었고 그 이미지들은 아바타의 아름답게 구성된 것을 촬영하기 보다는, 즉석에서 상황에 따라 연출된 장면을 촬영한 것이다. 리얼리즘(realism)을 더하기 위해 영화의 대부분은 매립지 위에 버려진 양철집들이 즐비한 남아프리카 공화국 요하네스버그의 흑인 빈민가인 소웨토(Soweto)에서 촬영되었다. 비록 영화가 보여주는 사건들은 공상적이지만 쓰레기가 널려있고 구역질나는 영화 속 배경만큼은 사실에 기반을 두고 있다. 이 사실적 배경에 진정성을 더하기 위해 영화에 등장하는 용병들은 현재 남아프리카 공화국에서 사용하는 군용자동차, 군복과 무기를 사용한다.

「아바타」가 보여주는 로맨틱 신화보다는 사실주의를 선호하는 것 이외에도 영화 「디스트릭트 9」은 또한, 공포, 블랙 코미디, 그리고 정치적 풍자 때문에 그 음조에서도 「아바타」와 구별된다. 「아바타」는 공포스러운 요소가 배제되어 있고 영화자체에서 진중한 분위기를 풍기며 조지 부시의 대사를 인용하는

쿼리치를 제외하고는 풍자가 부족하다. 반면에 「디스트릭트 9」은 현재의 요하네스버그를 무대로 하고 있는 덕분에 아파르트헤이트(Apartheid)와 포스트-아파르트헤이트(Post-apartheid) 상황에 처한 남아프리카 공화국에 대한 이야기를 담고 있다.

따라서 영화 「디스트릭트 9」은 다분히 지역적 영화이다. 닐 블롬캠프는 캐나다로 이주한 젊은 백인으로 남아프리카공화국 출신이다. 그는 밴쿠버에서 있었던 한 인터뷰에서 특수 효과 팀에서 영화 관련 일을 시작했으며, 그 이후 뮤직비디오와 광고를 촬영했다고 말했다(Abramovitch 2009). 2005년 단편영화 「얼라이브 인 요하네스」(*Alive in Joburg*)를 촬영하기 위해 남아프리카로 돌아왔을 때, 그는 최근에 짐바브웨와 나이지리아에서 남아프리카 공화국으로 이민해 온 사람들에 대한 견해를 듣기 위해 요하네스의 흑인 주민들과 인터뷰를 했다. 반지의 제왕 3부작의 제작자이자 감독인 뉴질랜드의 피터 잭슨(Peter Jackson) 덕분에 장편 영화를 찍을 기회를 얻은 블롬캠프는 단편영화의 다큐멘터리적 특징을 유지하면서 영화 안에서는 짐바브웨와 나이지리아에서 온 이민자들을 외계인으로 그려 넣었다.

블롬캠프의 관심사는 "남아프리카 공화국을 무대로 하는 서구의 공상과학 영화"였다. 그는 "나에게는 요하네스버그 자체가 하나의 공상과학입니다. 나는 요하네스버그가 자원이 부족하고 인구과밀이 되어가는 미래의 지구 모습을 보여주고 있다는 것이 안타깝습니다. 인구의 5퍼센트가 모든 부를 소유하고 있으며, 나머지 대부분의 사람들은 비참한 가난 속에 지내고 있습니다. 지구의 미래를 보고 싶으시면 비행기를 타고 요하네스버그를 한번 둘러보시면 됩니다"라고 말한다. 그는 요하네스버그 부유층의 배타적인 폐쇄적 공동체와 광활해져만 가는 슬럼가 사이의 극명한 대조를 보았고 이러한 요하네스버그의 실상을 '도시감옥(Urban prison)'이라는 분위기로 영화 속에 담고 싶어 했다(Blomkamp 2009). 영화 제목인 디스트릭트 9은 남아프리카 공화국 케이프타운에 있는 여러 인종이 뒤섞여 살고 있는 제6구역(District 6)을 연상시키는데, 1970년대 그 지역에 거주하던 흑인 주민들은 백인들을 위한 지역을 만들기 위해 강제로 이주되었다.

블롬캠프는 영화 「디스트릭트 9」은 "남아프리카 공화국의 인종차별주의(아파르트헤이트) 상황에 공상과학을 겹쳐놓는" 것에서부터 시작했다고 말한다(Blomkamp 2009). 영화상 현재의 28년 전인 1982년 '프론(Prawn)' 백만 명이 고장 난 우주선을 타고 요하네스버그 상공에 도착했다. 이러한 영화의 전제상황은 영화 「에일리언 네이션」(1988)과 닮아 있다. 비록 「에일린언 네이션」에서의 외계인들은 인간과 비슷한 모습을 하고 있고 지구에 온 이유가 일을 하기 위해서이지만, 「디스트릭트 9」의 외계인인 프론들은 곤충을 닮아 있고 동화되기 쉽지 않은 모습을 하고 있다(Zborowski 2010). 무기력하고 궁핍한 프론들은 임시 캠프에 기거하고 있다. 이러한 다큐멘터리에 대해 한 사회학자는 "일시적 보존구역이라는 곳에 곧 울타리가 쳐지고 군대가 주둔하게 되어 부지불식간에 그곳은 슬럼가가 된다"고 말한다. 비록 디스트릭트 9 지역을 둘러싸고 있는 벽에는 "화합을 위한 기틀 마련"이라는 이상적인 슬로건이 붙어 있고 슬럼가 입구에는 인간과 프론이 손을 잡고 있는 찌그러진 철 조각상이 서 있지만, 프론들이 빈민가에 격리되어 착취당하고 짐승 취급당하는 것이 추하기 그지없는 현실이다. 그곳에는 "프론 출입금지"라는 표지판들이 넘쳐나고 있다. TV 인터뷰에서 한 흑인여성은 "정부가 다른 곳에 더 많은 지출을 할 수 있는데도 불구하고 프론들을 디스트릭트 9에 격리시키기 위해 너무 많은 돈을 지출하고 있어요. 그래도, 적어도 그들을 우리랑 떼어놓긴 하니까 다행이긴 합니다"라고 말한다. 또 다른 흑인여성은 카메라에 대고 퉁명스럽게 말한다. "프론들은 딴

곳으로 가야합니다." 디스트릭트 9 인근 주민들은 디스트릭트 9 지역에 대항해서 폭동을 일으키고 프론들을 다른 곳으로 이주시키도록 결정했다.

영화에서 비춰지는 흑인과 프론간의 갈등은 포스트-아파르트헤이트 남아프리카 사회의 외국인 혐오증에 대한 정치적 우화로 볼 수 있다. 남아프리카 흑인들은 자신들의 사회로 이민 온 가난한 짐바브웨 사람들을 반대하며 폭동을 일으켰고 심지어 몇몇 이민자들을 살해하기까지 했다. 블롬캠프에 의하면, 남아프리카 흑인들은 짐바브웨 피난민들을 그들의 공동체에 들어온 외계인으로 여기며 증오한다(Blomkamp 2009).

영화 「아바타」의 나비족은 판도라 행성에서 조화를 이루며 살고 있고 수준이 높은 문화를 갖고 있으며 주변 생태계와 생화학적으로 직접 연결된 삶을 살고 있다. 따라서 인간이 외계 침입자가 된다. 제이크는 나비족에 대해 다음과 같이 말한다. "우리가 갖고 있는 것 중에 그들이 원하는 것은 아무것도 없다." 그러나 「디스트릭트 9」에서 프론은 지구에 침입한 외계인이지만 그들이 지구에 온 것은 지구를 정복하기 위한 전형적인 침략적 외계인의 모습도 아닐뿐더러 사려 깊고 평화적인 방문자도 아니다. 그들은 지구에 통합될 수 없는 단지 갈 곳 없는 궁색한 외계인일 뿐이다.

영화 대부분에서 관객은 다큐멘터리적인 거리를 유지하며 프론을 바라본다. 관객은 남아프리카 공화국 탐사팀이 좌초한 우주선에 승선하여 프론과 마주치는 다큐멘터리와 같은 장면에서 프론과 첫 대면을 한다. 이 장면에서 프론에게 투광 조명등이 비춰진다. 회색빛을 한 꾸물거리는 흉물들은 처음부터 충격과 공포를 자아낸다. 기자는 "외계생명체가 극심한 영양실조의 상태에 있으며 건강이 상당히 안 좋아 보이고 방향감을 상실한 듯 보인다"고 전한다. 프론은 무기력한 피난자이며 구호대상자들이다.

한 곤충학자가 인터뷰에서 프론은 곤충과 같이 군집 생활을 하는 생명체라고 말한다. "군집 생활 중에 프론은 주도권이 결여된 빈둥거리는 수벌입니다. 왜냐하면 그들이 상층부의 통솔자를 상실했기 때문이고 우리는 이를 일종의 질병 때문이라고 생각합니다"라고 말한다. 프론들은 쓸 만한 것을 찾기 위해 쓰레기 더미를 뒤지고 도둑까치처럼 이웃의 운동화를 훔치며 본 바에 따르면 닥치는 대로 폭력을 휘두른다. 어떤 사회과학자는 경멸적인 단어인 '프론'은 남은 음식이나 뒤지는 밑바닥 인생과 같은 것을 의미한다고 전한다. 요하네스버그에 "위협을 받으면 굉장히 높이 점프를 할 수 있고 종종 역겨운 검은색 배설물을 분사하기도 하는" 파크타운 프런(Parktown Prawn)이라고 불리는 귀뚜라미가 있다는 사실은 언급되지 않는다. 파크타운 프런은 고양이 먹이를 포함해서 뭐든지 잘 먹는다. 영화는 외계인에게 파크타운 프런이 갖고 있는 모든 더러운 속성을 기입한다. 아바타의 인간과 비슷한 모습을 한 잘 생긴 외계인과는 달리, 프론은 추하고 게으른 곤충이며 인종차별의 편집증에 가장 이상적인 목표이다. 인종차별주의자의 상상력에서 민족적 인종적 타자는 동물이나 곤충으로 간주되어진다. 쿼리치 대령은 나비족의 주거지를 파괴할 때, "바퀴벌레는 이렇게 쫓아버리는 거야"라고 말한다.

프론의 곤충 같은 특징에도 불구하고, 프론은 그들의 의인화된 형상을 통해 인간과 연결될 수 있다. 프론은 두 개의 팔, 두 개의 다리, 하나의 머리를 갖고 있으며 인간처럼 직립보행을 한다. 블롬캠프는 "관객이 외계인들과 공감할 수 있어야하기 때문에 프론은 인간의 얼굴과 비슷한 형태를 해야 할 필요가 있었다. 또한 프론의 눈 뒤에 지식과 지각이 있다는 것은 알 수 있다고 해도 프론은 역겨운 생명체이며 버스에서 당신 옆에 앉는 것은 원치 않을 것이다"라고 이야기한다(Blomkamp 2009).

스필버그(Spielberg)의 「E. T」처럼 프론들은 추하고 못생겼지만, 표정이 살아 있는 큰 눈은 인간과 닮아있다. 이에 더해 몇몇 프론들은 인간의 옷을 코믹하게 입고 있고 있다.

수벌들의 그런 맹목적인 행동에도 불구하고, 프론들은 원시생물이 아니라 은하수를 건너 그들을 지구로 데려다 줄만큼 발달한 기술을 보유하고 있다. 프론은 인간이 원하는 뭔가를 가지고 있다. 그것은 고도로 발달한 무기이다. 프론의 이주 임무를 맡고 있는 다국적 지구연합(Multi-National United)은 바로 그 무기를 원했다. 다국적 지구연합의 한 과학자는 "그들의 기술은 생물학적 기반으로 제작되어서 개인의 DNA와 상호작용을 한다"고 말한다. 그 비밀을 푸는 사람은, 그래서 프론의 무기를 사용할 수 있는 인간은, 누구라도 상당한 돈을 벌수 있을 것이다.

그러한 이유로 다국적 지구연합은 프론의 DNA 비밀을 밝히기 위해 비밀실험실에서 괴기한 의학실험을 실시한다. 블롬캠프는 이러한 의학적 고문의 생각이 나치(Nazi)의 인체실험에서 비롯된 것이지만 이는 또한 남아프리카 공화국의 아파르트헤이트 체제 동안에 있었던 인종적 의학실험에서 유래한 것이라고 말하고 있다. 블롬캠프는 "그들이 흑인 유전자 집단에는 영향을 주고 백인 유전자 집단에는 영향이 미치지 않는 병원체를 만들려고 했다"고 전한다(Blomkamp 2009).

처음 우리가 「디스트릭트 9」에 등장하는 외계인에게 거리를 두었듯이, 우리는 영웅들과 거리를 둔다. 「아바타」의 제이크는 그의 해설자적 목소리를 통해 동정심을 불러일으키는 두 다리를 쓰지 못하는 군인이다. 그러나 디스트릭트 9의 백인 남아프리카인인 비커스는 쥐같은 콧수염을 기른 족제비 같은 인간이며, 외계인을 퇴거시키는 더러운 일을 열심히 하는 쩨쩨한 관리자에 불과하다. 우리는 다큐멘터리적인 거리를 유지하며 비커스를 바라본다. 비커스의 어머니는 "비커스가 그리 총명한 아이가 아니었다"라고 말하며 그의 장인은 그가 "강인한 사람이 아니라"고 말한다. 처음 비커스의 유일한 긍정적 특징은 그의 아내에 대한 각별한 사랑이다. 블롬캠프는 "비커스는 매우 꼼꼼하고 규칙을 준수하는 그런 완벽한 관리인이면서 수동적이고 간접적인 인종차별주의자"라고 말한다(Blomkamp 2009).

그럼에도 불구하고 영화가 진행되면서 비커스는 보다 나은 상황을 위해 극적으로 변화하게 된다. 블롬캠프는, "비커스는 충격적인 변화를 경험한다. [...] 비커스가 점점 더 외계인이 돼 갈수록 그는 점점 더 인간적이 되어간다"라고 말한다(Blomkamp 2009).

영화의 시작 부분에서 보여주는 다큐멘터리는 외계인 퇴거 작전 중 알 수 없는 재난이 일어났음을 암시한다. 비커스가 그에 대한 책임이 있고 분명히 그는 실종되었거나 죽은 게 분명하다. 그의 어머니와 아내는 슬퍼하지만 몇몇 동료들은 비커스를 용서받을 수 없는 배신자라고 비난한다. 영화의 시작부분에 등장하는 이러한 상황은 그가 무엇을 했으며 그가 살아있는지에 대한 우리의 호기심을 불러일으킨다.

비커스는 장인어른이 외계인 퇴거의 임무를 맡은 현장 담당자로 승진시켜준 것에 대해 자랑스러워하고 신이 나 있다. 다른 사람들은 이를 두고 친족 등용에 따른 승진이라고 미심쩍은 시선을 보낸다. 그는 자신의 새로운 권한을 진지하게 생각하고 손에 클립보드를 들고 프론의 판잣집을 일일이 방문한다. 그러면서 비커스는 프론들에게 알 수 없는 가짜 퇴거 법적 명령서를 들이대며 서명을 하라고 한다. 다국적 지구연합의 헬리콥터가 상공을 돌고 있고 나치가 유대인을 청산하듯이 중무장을 한 군인들은 비무장한 프론들을 무릎을 꿇게 하고 저항하는 프론을 사살하기도 한다.

남아프리카 공화국의 한 비평가는 이 장면이 보여주는 진정성에 대해 다음과 같이 기술하고 있다. "판잣집 거주자들을 진짜 외계인들로 변화시키는 내용이 명백하게 보여주는 것은, 바로 이 영화가 우리가 사람들을 외계인으로 변화시켜 감금하고 때론 합법적이지 않은 것이라고 여겨 폭력을 가하고 그런 후 쫓아내는 과정을 보여주고 있다는 것이고, 그것이 바로 가치 있는 일이다. 비록 이 이야기가 환상이라고 할지라도 이 영화가 공공의 합의에서 찾을 수 있는 것보다 더 많은 현실적인 내용을 갖고 있다는 것이다(Pitmore 2009)."

비커스는 어른 프론에게는 고양이 먹이 캔을 어린 프론에게는 사탕을 주면서 그리고 때론 그들에게 위협을 가하면서 퇴거 임무를 열성적으로 집행한다. '크리스토퍼 존슨(Christopher Johnson)'이라고 불리는 프론이 퇴거에 합의하지 않자, 비커스는 그의 아들을 어린이 보호소에 넣겠다고 위협한다.

비커스는 프론의 무기와 기술의 불법 은닉처를 발견했을 때 기뻐했지만, 그가 가장 야비했을 때는 프론 부화장을 발견했을 때이다. 프론 부화장을 발견하자 그는 죽은 소의 시체로부터 자양분으로 얻고 있는 프론 알에서 연결선을 제거하면서 알들을 유산시킨다. 그런 후 인큐베이터가 화염방사기에 의해 태워질 때 그는 카메라를 들고 있는 사람을 바라보면서 여러분이 듣고 있는 "팝콘처럼 톡톡 튀는 소리"는 프론의 알이 터지는 소리라고 설명하면서 신이 나 있다. 이 순간 비커스는 부상당하고 무장을 하지 않은 프론의 머리를 쏘면서 미소를 지었던 잔인한 용병인 쿠버스 대령과 별반 다르지 않다.

비커스가 크리스토퍼 존슨의 연구실에서 캡슐을 발견하자 상황이 급격하게 변화하기 시작한다. 그는 프론의 우주선 연료인 캡슐 안의 검은색 액체를 실수로 얼굴에 뿌리게 된다. 이 검은색 액체로 인한 오염 때문에 비커스가 프론으로 변모하는 과정이 시작된다. 비커스는 힘이 빠져 열이 나고 구토를 한다. 코에서는 검은색 액체가 흘러나오고 대, 소변을 가리지 못한다. 더 무서운 건 비커스의 손톱이 빠지기 시작한다. 그날 밤, 비커스는 검은 색 액체를 토하고 쓰러진다.

병원에서 비커스가 팔에 깁스를 풀었을 때, (비커스는 외계인 퇴거 임무 중에 팔에 부상을 입었다) 끔찍하게도 그는 그의 왼손이 외계인의 집게발로 변한 것을 발견하게 된다. 비커스는 즉시 다국적 지구연합의 실험실에 격리 조치된다. 그곳에서 비커스는 온갖 실험의 대상이 되고 프론의 무기를 사용해 볼 것을 강요당한다. 비커스가 살아있는 프론을 살해하기를 거부하자 실험실 의사들은 비커스에게 전기충격기를 사용한다. 이에 비커스는 공포에 휩싸인다.

실험실 의사들이 비커스에게서 인간과 프론의 DNA가 혼합된 귀중한 자료를 채취하려고 하자 비커스는 난폭해져서 인질을 잡고 실험실을 탈출한다. 이후 영화에서 그는 다국적 지구연합으로부터 도망자 신세가 되고 그들은 지구상에서 "가장 비싼 사업 아이템(비커스와 프론의 혼합 유전자)"을 위해 비커스를 쫓는다. "비커스는 그를 만들어낸 책임이 있는 곳으로 달아나고 결국에는 자신과 같은 사람이 있어 마땅한 판잣집에 머무르게 된다"(블롬캠프 2009). 이제 비커스는 홈트리가 붕괴한 후의 제이크와 비슷한 상황에 처해 있음을 깨닫게 된다. 버림받은 외로운 외계인이 된 것이다.

그러나 두 주인공이 갖는 근본적인 차이점은 제이크의 외계인 되기는 자발적이고 일종의 보상이 되지만, 비커스의 외계인 되기는 비자발적이며 일종의 형벌이 된다. 그러한 의미에서 「디스티릭트 9」은 백인 등장인물이 자신의 의지와는 달리 마술에 의해 다른 인종의 사람으로 변화하는 영화들, 「피니안의 무지개」(1968), 「워터멜런 맨」(1970), 그리고 「젤리그」(1984)와 같은 영화와 닮아 있다(Vera, Gordon 2003, 146-50). 비커스는 말 그대로 그가 지금까지 억압해왔고 멸시해 왔던 인종의 피부를

가져야지만 구원을 받을 수 있는 인종차별주의자이다. 그러나 비커스의 외계인으로의 육체적, 정신적 변화는 서서히 일어난다.

처음 비커스가 패스트푸드 음식점이 합법적으로 자신에게 음식을 제공해야 한다고 주장했을 때처럼 그는 합법성과 백인의 특권에 의지한다. 그리고 외계인 크리스토퍼의 판잣집 아래에서 외계 비행선을 발견했을 때 비커스는 외친다. "이건 불법이야, 이 비행선으로 달아나려 한거야? 이 교활한 우라질 프론 같으니라고!" 이 지점에서 다국적 지구연합의 관리자와 빈민가의 법 집행자로서의 사고방식은 반은 외계인이 되어버려 숨을 곳이 필요한 도망자가 되어버린 비커스의 현재 상황과 충돌하고 있다.

혐오스럽게도 비커스는 고양이 먹이를 좋아하는 외계인의 식성을 갖게 된다. 그런 이후 그의 치아가 빠지기 시작한다. 비커스의 아내가 전화상에서 그를 거부했을 때, 절망에 빠진 비커스는 외계인 팔처럼 변해버린 그의 왼팔을 손도끼로 잘라내려고 시도하지만 손톱만 절단하고 만다. 이후 비커스는 자신의 피부가 프론의 껍질로 교체되는 것처럼 피부가 벗겨지는 것을 발견하고 질겁하게 된다. 블롬캠프는 이를 "신체공포"라고 부르며 "당신의 신체가 허물이 벗겨져 떨어져나가 지금까지와 전혀 다른 존재가 된다는 생각보다 더 무시무시한 것은 없다. 그렇다면 비커스의 뇌구조도 다른 무엇인가로 변하는 것인가 그리고 비커스가 어느 순간부터 더 이상 비커스가 아니게 되는 것인가?"라고 설명한다(Blomkamp 2009). 이러한 점에서 「디스트릭트 9」는 잘못된 실험으로 인해 반은 인간이고 반은 곤충인 괴물로 변해가는 「플라이」(1986)라는 공포영화 주인공의 육체적이고 정신적인 고통을 상기시켜주고 있다.

점점 가속화되고 있는 자신의 신체적 변화에도 불구하고, 비커스는 여전히 인간으로서의 정체성에 매달리고 있다. 크리스토퍼의 아들이 "우린 같은 팔을 가졌어요"라고 말하면서 자신의 팔과 비커스의 팔을 비교할 때, 비커스는 "우리는 같지 않아!"라고 강하게 부인한다. 그가 아직 완전한 프론으로 변하지 않았지만 그렇다고 해서 비커스가 예전의 매정한 파시스트적인 성격을 가진 관리자도 아니다. 비커스는 크리스토퍼와 크리스토퍼 아들에게 자신이 강요하고 다녔던 외계인 난민수용소가 "오히려 강제수용소에 가까운 것"이라고 인정한다.

만약 모선으로 돌아갈 수만 있다면 크리스토퍼가 비커스를 원래 인간의 모습으로 되돌릴 수 있다는 것을 알게 되었을 때, 비커스는 검은 색 연료가 들어있는 캡슐을 다시 찾을 계획을 세운다. 그는 나이지리아 갱단에게서 외계인 무기를 훔쳐 크리스토퍼와 함께 다국적 지구연합의 실험실에 잠입, 몇 명의 용병들을 살해하고 캡슐을 훔쳐 도망친다. 블롬캠프는 이 영화는 평범한 한 인간이 변화를 겪은 후 용병과 같은 악당이 될 때까지 얼마나 궁지에 내몰려야 하는지를 탐구하는 영화라고 말한다(Blomkamp 2009). 비커스는 지금까지 궁지에 몰려 왔고 이제는 어떤 일이라도 서슴지 않고 할 것이다.

어떠한 일도 서슴지 않는다는 것은 그의 프론 동료마저도 기꺼이 배신할 것임을 의미한다. 크리스토퍼는 다국적 지구연합 실험실에서 목격한 의학실험으로부터 그의 외계인 동료들을 구하기 위해 모선을 타고 원래의 행성으로 돌아가야 하며 3년 안에 돌아오겠다고 말한다. 3년을 기다릴 수 없었던 비커스는 크리스토퍼를 가격한 후 그의 아들을 데리고 사령선을 빠져나온다. 비커스가 그의 친구인 크리스토퍼를 가격할 때의 장면은 관객들로 하여금 다시 한 번 비커스에 대한 미움을 갖게 만든다고 블롬캠프는 언급한다. "왜냐하면 비커스는 어쩔 수 없는 바보이기 때문이다"(Blomkamp

2009). 관객은 비커스를 보고 과연 이 인물이 구원받을 수 있을까 하는 의문을 품기 시작한다.

이후 영화는 절정의 결말로 치닫고 그 결말은 용병, 나이지리아인 그리고 비커스의 총격전으로 이루어진다. 처음 비커스는 겁쟁이처럼 쿠버스를 피해 달아나지만 크리스토퍼를 살해할 쿠버스의 계획을 엿들은 후 그는 크리스토퍼를 구하기 위해 돌아온다. 이 지점이 이영화의 전환점이 된다. 즉 자기 자신만을 위해 행동해왔던 비커스가 싸우기 위해 남고 그의 외계인 친구는 아들과 함께 모선으로 돌아가 그의 행성으로 갈 수 있다.

비커스의 희생으로 크리스토퍼와 그의 아들은 모선을 타고 떠나는데, 동료를 구원하기위해 하늘로 오른 후 3일이 아닌 3년 후에 돌아오겠다는 이 장면에서 우리는 종교적 우화를 볼 수 있다(스미스-로우시). 비커스의 개심은 거의 종교적 개종과 같은 것으로 보일 수 있다.

최후의 전투에서 로봇과 같은 엑소수트(Exosuit: 사람이 착용하는 로봇전투장비)를 착용한 비커스는 용병과 쿠버스 대령을 상대로 전투를 벌인다. 이는 아바타의 클라이맥스와 닮았지만 아바타에서 엑소수트를 착용한 사람이 쿼리치 대령이라는 점에서 무기 사용의 주체가 바뀌어 있다. 영화의 마지막에서 부서진 엑소수트에서 기어 나오는 지친 비커스의 모습에서 관객은 그가 외계인으로 훨씬 더 많이 변화되었음을 보게 된다. 비커스는 사람의 눈과 보다 커진 외계인의 눈을 둘 다를 갖고 있다. 아바타의 쿼리치 대령이 제이크를 죽이려 할 때 그를 인간의 반역자로 불렀듯이 쿠버스 대령은 비커스에게 "더러운 잡종! 너를 내 손으로 죽이겠다"고 말하면서 총을 겨눈다. 또한 제이크가 마지막 순간에 원주민 공주인 네이티리에게 구조되듯이 비커스 역시 쿠버스의 사지를 절단한 프론의 무리에 의해 구조된다.

영화 「디스트릭트 9」은 "이제 제 10구역에 2천 5백만 명의 프론이 거주하고 있고 그 숫자가 꾸준히 늘고 있습니다"라고 전하면서 또 다시 다큐멘터리 형식으로 돌아와 끝을 맺는다. 크리스토퍼 존슨이 지구로 돌아와 지구인에게 전쟁을 선포할지 그 누구도 알지 못하고 비커스에게 무슨 일이 일어났는지 알고 있는 이도 없다. 비커스의 아내인 타니아(Tania)는 희망을 버리지 않았다. 타니아는 비커스가 선물하곤 했던 손으로 제작한 금속 재질의 작은 꽃을 문 앞에서 발견한다. 영화의 마지막 장면에서 우리는 한 프론이 쓰레기 더미위에서 작은 금속 조각품을 만들고 있는 것을 본다. 영화감독은 논평에서 "나는 관객들이 비커스와 여행을 함께 했고 그리고 비커스가 결국에는 스스로를 구원했다고 느꼈으면 합니다"라고 말한다.

「아바타」와 「디스트릭트 9」, 두 영화 모두 흥행에 성공했고 많은 찬사와 함께 비난도 받았다. 영화 「아바타」는 영화가 보여주는 멋진 촬영기술과 신기원을 이룬 특수효과 그리고 주제가 갖고 있는 진보적인 메시지 덕분에 찬사를 받기도 했지만 진부한 주제, 서투른 대사, 그리고 설교하는 듯한 어조 때문에 비난을 받기도 했다. 「디스트릭트 9」은 영화가 갖는 참신함, 현실성, 그리고 현시대의 지구화와 포스트-아파르트헤이트 시대의 남아프리카 문제와 연관성 때문에 찬사를 받았지만 정치적인 면에서 혼란스럽고 영화가 해체하려고 했던 의도와는 달리 오히려 인종차별주의에 관한 메시지를 강조한 것이 아니냐는 비난 또한 받았다.

한 대표적인 비평가는 「디스트릭트 9」에 대해 다음과 같이 이야기하고 있다. "영화는 외국인 혐오증을 비난하지만, 진보와 통합이 상상할 수 없는 것이 돼 버리는 상황을 제시하고 있다. 이 영화는 이야기의 구성에서 필요한 외계인과 동일한 인물(크리스토퍼)을 만들어내지만 영화 대본은 어떻게

그가 다른 외계인들과 어울리는지를 이해할 수 있게 도와줄 만큼 충분치 않다(Zborowski 2010)."

특히 이 영화는 제9구역에 정착해서 프론을 착취하고 미신적이고 야만적인 군사 지도자가 이끄는 포악한 갱들로 묘사되는 나이지리아 이민자들에 대해 분명히 드러나는 인종차별적 표현들로 인해 일부 흑인들의 분노를 샀다. 한 비평가는 이러한 묘사는 "반-아파르트헤이트 운동에 헌신하는 수백만 명의 나이지리아 사람들의 얼굴에 침을 뱉는 것"이라고 비난한다 (Ray 2010). 그리고 온라인 탄원 사이트는 영화 제작자들에게 나이지리아 사람들에게 사과하라고 요구하고 있다("District 9 slander" 2010). 그러나 다른 아프리카 비평가는 "만약 이 영화가 나이지리아 사람들을 증오한다면 [...] 그것은 권력을 가진 백인 등장인물들을 더 증오하는 것이며, 블롬캠프는 우리에게 인종과 평등에 대한 우리 자신의 인식에 도전하도록 만들고 있는 것이다. 그는 등장인물들 간에 다소 불안정한 균형을 창조해내면서 나이지리아 사람들이 그들의 백인 (혹은 외계인) 대항자보다 더 좋거나 더 나쁘지도 않다는 것을 분명히 보여주고 있다. 그리고 영화가 이따금씩 서투른 인종적 고정관념을 이용하기도 하지만 관객들로 하여금 인종적 고정관념에 도전하도록 부추기기도 한다"(Azikiwe 2009)고 답한다. 다른 비평가들도 "다국적 지구연합 사람들, 군인들, 거리의 일반인들 그리고 인터뷰를 한 전문가들, 즉 남아프리카 사회의 어떤 단체도 동정적으로 그려지지 않는다"며 그의 말에 동의한다(Gunkel, Konig 2010).

결론적으로 나는 「디스트릭트 9」이 「아바타」보다 훨씬 더 깊이 있는 영화라고 말하고 싶다. 영화 「아바타」는 때때로 엄격한 방식으로 메시지를 전달하는 반면 「디스트릭트 9」은 관객들로 하여금 유사-다큐멘터리와 영화적 내러티브와 같은 다양한 층위를 면밀히 조사하고 그들 자신만의 결론에 도달하는 것을 가능하게 해준다. 나는 블롬캠프의 암울한 유머감각, 관료적인 얼간이 영웅 그리고 카메론(Cameron)의 나비족과는 다른 '고귀하지 않은 야만인'인 이상한 외계인 프론을 좋아한다. 처음 영웅과 외계인은 의도적으로 매정하게 그려진다. 전형적인 공상과학영화의 관점에서 본다면 프론은 악인이며 불가해한 외계의 괴물이 되었을 것이다. 파시스트 다국적 기업과 그들의 용병들이 영화의 그 누구보다 훨씬 나쁘고 더 비인간적(인간미 없음)임을 알게 되었을 때 비로소 우리는 영웅과 외계인들에게 동정심을 갖게 된다.

블롬캠프는 "「디스트릭트 9」이라는 영화에서, 나는 내가 자라온 환경이외에 지나치게 은유적이지 않고 설교조의 교훈 혹은 정치적 관점을 포함시키지 않으려고 노력했다. 나는 공상과학을 좋아했고 그 위에 내가 자란 환경을 합치려고 했을 뿐이다"라고 말한다 (Abramovitch 2009). 공동 저자인 테리 태첼(Terri Tatchell)와 각본을 쓰는 동안 블롬캠프는 "인종주의, 외국인 혐오증, 그리고 인종차별에 관한 모든 진중한 주제들이 공상과학영화의 이면에서 빛나기 시작했다'는 것을 깨닫게 되었고, 영화 안에 그런 진지한 주제들에 너무 가까이 다가서지 않도록 주의를 기울여야만 했다고 말한다. 그는 자신에게 '당신의 첫 번째 영화입니다. 풍자로 사용하십시오. 그리고 긴장을 푸십시오'"(Corliss 2009)라고 말하고 있다.

만약 우리가 「디스트릭트 9」을 풍자로 생각한다면 그래서 그 전략이 더 이해하기 쉬워진다면, 이것은 인종주의 영화가 아니라 인종주의 고정관념에 관한 풍자 영화이다. 조나단 스위프트(Jonathan Swift)의 「겸손한 제안」(*A Modest Proposal*)처럼, 풍자는 사람, 제도 그리고 인간을 불합리하게 만드는 사고방식들을 조롱하는 것을 목적으로 한다. 영화 「디스트릭트 9」은 외국인혐오증과 인종차별

편집증의 모든 고정관념을 취하고 있으며 그것들을 완전한 '타자(Other)'인 프론에게서 실현시키고 있다. 추하고 폭력적이며 곤충을 닮았고 주변머리 없고 괴기스러우며 언어는 이해할 수 없으며 상스럽고 천한 식성과 행동양식을 갖고 있는 타자. 이 외계인은 인종차별주의자의 악몽에서 나온 외국인 혐오증의 상상력이 '타자'에게 투사하는 모든 부정적인 속성들을 소유하고 있는 비인간적인 생물체이다.

이러한 괴물들을 만들어내면서 영화는 그 외계인들에게 동정심을 가지라고 요구한다. 왜냐하면 그 외계인들은 그들이 속하지 않고 결코 어울릴 수 없는 행성에 좌초했기 때문이다. 비커스와 크리스토퍼 그리고 그의 아들과의 상호작용을 통해 우리는 그 외계인들이 서로를 아끼고 도덕적 가치관을 가진 지적인 존재이며 기술적으로 지구인 우위에 있고, 슬럼가로 내팽개쳐지거나 착취당하거나 짐승취급을 당하지 않고 존경과 온당한 대우를 받을 가치가 있다는 것을 깨닫게 된다.

영화 「아바타」와 「디스트릭트 9」은 현시대의 서구 문명이 심각하게 병들어서 그에 대한 치료는 백인이 철저하게 '타자'가 되고 그들 자신이 외계인으로 변해야만 가능할지도 모른다는 점을 시사한다. 비록 두 영화 모두를 좋아하지만, 「디스트릭트 9」이 더 도전적이고 생각을 자극시키는 작품이다. 한 비평가가 말하듯이 「디스트릭트 9」은, 인간 자아와 외계인 '타자'를 동일한 전체의 두 절반으로 묘사하면서 영화가 어느 정도까지 왔는지를 조명하고 있다고 말한다(Jones 2010, 122).

디지털 기술 시대의 예술 작품 : 인류는 어떤 모습의 미래를 만들 것인가?

피터 L. 루드니츠키
플로리다대학교

2

소포클레스(Sophocles)의 『안티고네』(*Antigone*)에 나오는 첫 번째 비장한 합창에서, 코러스는 인간이 향유하는 외견상 무한한 것처럼 보이는 힘에 대해서 노래한다. 인간은 빠른 배를 타고 대양을 가로지르고, 끝없는 땅을 일구며, 땅과 바다와 하늘의 짐승들을 사냥하며, 언어를 배워 자신의 생각을 표현할 수 있으며, 집과 도시를 짓고, 심지어 불치병으로 간주되던 질병의 치료법을 찾을 수 있다고, 코러스는 선언한다. 그 후 코러스는 침울하게 덧붙여 이야기한다. 인간이 피할 수 없는 죽음만이 있을 뿐이라고.

이 대략적인 요약으로도 소포클레스의 코러스가 표현하고 있는 태도의 본질적인 이중성의 어떤 것을 전달하기에 충분한 것이다. 한편으로는 이 송가는—2천년 뒤의 셰익스피어(Shakespeare)의 『햄릿』(*Hamlet*)이 그렇게 말하듯이—"인간이란 얼마나 대단한 작품인가! 얼마나 이성은 고귀하고, 능력은 무한한가"라고 찬양한다. 반면 코러스는 죽음의 종말을 상기시키면서 훗날 햄릿이 "그러나 이 흙먼지는 과연 내게 무엇인가?"라고 묻게 될 우울한 질문을 예감한다.

진정 소포클레스는 이 송가 전체에서 나타나는 벅찬 낙관주의와 비극적 염세주의 사이의 긴장을 이 작품의 쉽게 잊혀지지 않는 첫 행에 압축해 놓았다. 그리스 원어로 이 행은 다음과 같다.

πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθώρπου δεινότερον πέλει·

빅토리아(Victorian) 시대에 젭(R. C. Jebb)의 번역은 이 행을 잘 이해한 만큼 또 잘못 이해한 데서 시사해주는 바가 있다. "경이로운 것들은 많지만, 인간보다 더 경이로운 것은 없다(Wonders are many, and none is more wonderful than man)." 젭이 '경이로운 것들'과 '더 경이로운'으로 각각 번역한 단어들인 δεινὰ와 δεινότερον는 형용명사인 δεινῶς에서 나온 것이다. 리델(H.G. Liddell)과 스코트(R. Scott) 그리고 존스(H.S. Jones)가 편찬한 그리스어 사전에 따르면 이 단어는 (1) '두려운

혹은 끔직한' (2) '놀랍도록 강한 혹은 강력한' (3) '영리한 혹은 능숙한'이라는 세 가지 주요 의미를 지니고 있다. 분명히 젭은 이 의미들 중 두 번째 의미만을 선택했거나 아마도 세 번째 의미를 함께 참조했을 것이다. 그러나 첫 번째 의미는 전혀 담지 않았다. 이 의미는 무섭고 끔찍한 것('deinos,' 역주: δεινῶς의 로마자 표기)의 힘을 묘사하는 것으로, 이 힘은 온화한 것과는 거리가 멀고 이와 마주친 이들이 두려움과 공포를 느끼게 한다.

따라서 하이데거(Heidegger)는 그의 저서『형이상학 입문』(*An Introduction to Metaphysics*)에서 이 코러스에 대한 깊고 철학적인 명상을 하면서 'deinos'를 'unheimlich'

혹은 '불가해한(uncanny)'이라고 번역한다. 그리고 휠더린(Hölderlin)은 이를 영감에 찬 시적 표현으로 옮기면서 훨씬 더 급진적으로 '무서운(terrible)' 혹은 '기괴한(monstrous)'을 의미하는 단어 'ungeheuer'를 선택한다. 그의 시를 소개하면 다음과 같다.

> Ungeheuer ist viel. Doch nichts
> Ungeheuerer, als der Mensch.
>
> 이를 옮기면 다음과 같다.
>
> 세상엔 무서운 것들이 많지. 하지만
> 그 무엇보다 더 무서운 것은 인간.

하이데거가 부분적으로 설명하고 있는 바에 따르면, "'deinon'이란 무서운 것으로서 극한의 공포 혹은 진정한 두려움을 몰고 오는 압도적인 힘을 의미하며, 마찬가지로 그 자체만의 고유한 리듬으로 진동하는 회상된 침묵의 두려움을 의미한다." 하이데거는 이에 덧붙여 말하기를, 다른 한편으로 "'deinon'은 힘을 사용하는 자란 의미에서의 강력한 자를 의미한다." 결론삼아 그는 다음과 같이 말한다. "이 코러스의 가사가 말하는 것은 이 인간 본질의 기본적 성격이 모든 것 중에 가장 기이하다는 것이며, 이 안에서 다른 모든 성격들 또한 자리하고 있다는 것이다."[1]

하이데거는 이를 실존주의적인 용어를 사용해서 설명하고 있지만, 이를 정신분석학의 관점으로 이해할 수도 있다. 왜냐하면 분명히 'deinos'는 프로이트(Freud)가 '원초적 단어(primal word)'라고 부르는 것과 같기 때문이다. '원초적 단어'란 '높은'과 동시에 '깊은'을 뜻하는 라틴어 'altus'나 '신성한'과 동시에 '저주 받은'을 의미하는 라틴어 'sacer'처럼 두 가지 반대되는 의미를 함께 지닌 단어를 뜻한다. 'deinos'를 독일어 'unheimlich'로 옮김으로써, 하이데거는 프로이트와 만나고 있다. 프로이트는 익숙하면서 낯선 것(the uncanny)의 현상을 다루는 논문을 쓰면서 익숙하면서 낯선 것이란 삶이나 예술에서 마주치는 것으로 우리가 이에 너무 '익숙하다는(familiar['heimlich'])' 바로 그 이유 때문에 '기이한(strange)' 것으로 경험되는 것이며, 다만 이는 억압의 과정에 의해 주체로부터 소외되는

---

1 마틴 하이데거(Martin Heidegger),『형이상학 입문』(*An Introduction to Metaphysics*, 1935), 랄프 맨하임(Ralph Manheim) 역(뉴 헤이븐 : 예일대학교 출판사, 1959), pp. 149–51.

것이라고 설명하고 있다.

따라서 우리는 하이데거, 휠더린 그리고 프로이트의 도움을 받아 소포클레스의 합창 송가의 첫 행에서 인간을 "모든 것 중에서 가장 기이한" 존재, 즉 인간을 가장 경이로우면서도 동시에 가장 무서운 존재로 만드는 이러한 역설에 대한 탐색의 출발점을 발견한다. 그리고 이러한 탐색의 출발점은 디지털 기술 시대에 예술 작품의 위치를 생각하면서 동시에, 미래의 창조적 인간에 대해 말하는 것의 의미가 무엇인가를 생각하고자 할 때 우리를 이끌어갈 시각이 된다.

2

부산에서 열리는 제2회 세계인문학포럼에서 「디지털 기술 시대의 예술 작품」이란 제목으로 강연을 하면서, 나는 1936년에 나온 발터 벤야민(Walter Benjamin)의 고전적인 논문 「기술 복제 시대의 예술 작품」에 경의를 표하고자 한다. 우리가 현재 하이모더니즘(high modernism) 시기로 알고 있는 기간 동안 쓰여진 벤야민의 이 논문은 현재의 포스트모던(postmodern)시기에 우리가 계속해서 몰두하도록 만드는 많은 쟁점들을 일목요연하게 풀어내고 있다.

벤야민의 중심적인 화두는 그가 "현 시대 아우라(aura)의 쇠퇴를 가져오는 사회적 기초"라고[2] 부르는 것을 다른 무엇보다 20세기를 대표하는 예술 장르인 사진 그리고 영화와 관련지어 해명하는 것이다. 벤야민에게 예술 작품의 '아우라'는 예술 작품이 우연히 있게 된 장소에서 그 예술 작품의 유일한 실존으로부터 풍겨 나오는 것이며, "원본의 존재가 진정성 개념에 있어 필수조건이기" 때문에 "기술 복제 시대에 사위어 가는" 것은 바로 그 아우라이다(Benjamin 1973, 222-23). 벤야민의 분석에 따르면, 기술 복제의 힘은 "유일한 실존을 복수의 복사판들로 바꾸어버리는" 동시에 "복제되는 대상을 전통의 영역으로부터 이탈시킨다." 이 논문이 나오기 단 일 년 전 하이데거가 소포클레스의 인간 정의가 지닌 대립적 의미들을 해명한 것에 발맞추어, 벤야민은 과학 기술이 가져온 이러한 결과들이 "현대 대중 운동"과 "긴밀하게 연결되어" 있고, 이것이 "사회적 의미를 갖는 이유는, 특히 가장 긍정적인 형태 속에서, 과학기술의 파괴적이고 정화적인 측면, 즉 문화유산이 지닌 전통적 가치를 청산하는 측면 없이는 생각할 수 없다고 주장한다"(Benjamin 1973, 223).

벤야민의 이론적인 공식화를 보면 그 선견지명에 있어서 놀라움을 금할 수 없다. 다시 되풀이하자면 그가 설정한 과제는 과학기술의 혁신이 예술작품의 성격과 이에 대한 경험에 미치는 효과를 조사하는 것으로, 이는 날로 더 빨리 변해가는 우리 시대가 훨씬 더 긴급히 요구하는 숙제가 되고 있다. 마치 앤디 워홀(Andy Warhol)의 그 유명한 「캠벨 스프 깡통」(*Campell's Soup Cans*)을 예견이라도 하듯이, 벤야민은 "점점 더 그 강도를 높여 복제되는 예술 작품이 복제를 목적으로 만들어지는 예술 작품으로 변하고 있다"고 쓰고 있다(Benjamin 1973, 226). 또한, '리얼리티 TV'의 놀라운 인기를 예언하듯이 벤야민은 "오늘날 어느 누구라도 촬영될 권리를 누릴 수 있다"라고 말하고 있다((Benjamin 1973, 223). 신문과 기타 인쇄 매체의 확산이 작가와 독자 사이의 관계를 변화시킨 방식에 주목하면서,

2 발터 벤야민(Walter Benjamin), 「기술복제시대의 예술작품」(*The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*), 『일루미네이션스』(*Illuminations*) 중에서, 랄프 맨하임(Ralph Manheim) 역(런던 : 폰타나 북스, 1973), p. 225.

벤야민이 "저자와 대중의 구분은 그 근본적 경계를 곧 잃게 될 것이며," 또한 "언제라도 독자는 작가로 변할 수 있고" 어떤 영역에서든 "전문가로서" "저자의 위치에 다가설 수 있다"라고 관찰할 때, 이미 그는 인터넷 블로그의 등장을 예견하고 있었던 것이다(Benjamin 1973, 234).

요컨대, 벤야민은 쟝 보드리야르(Jean Baudrillard)가 3단계 모사(simulation)가 등장하는 시기로 본 포스트모더니즘(postmodernism)의 도래를 예견하고 있는 셈이다. 보드리야르의 역사 구분에 따르면 1단계 모사는 기호나 이미지가 실재 대상을 대신하는 경우로, 이는 서구문화의 전근대 시기와 연결된다. 2단계 모사는 근대의 산업 혁명 시기에 대중 생산된 복제들이 확산되는 과정에서 이미지와 실재 간의 구분이 붕괴되면서 부상한다. 이 1단계에서 2단계 모사로의 변화는 벤야민이 그의 논문에서 기록한 바로 그 감수성의 변형이다. 그러나, 20세기 말에 다가설수록, 인간은 집단적으로 포스트모더니즘에 만연해 있는 3단계 모사에 접근하게 되는데, 여기서 기호는 비워진 사물의 자리를 빼앗고, 복사판이 원본보다 실체론적으로 우선하게 되며 "오직 환영(simulacrum)만 남게 된다."[3]

보드리야르의 이야기를 배경에 놓고, 과학기술 발전이 미학적 경험에 미치는 영향을 다룬 폴 발레리(Paul Valéry)의 1928년 논문 「편재성의 정복」(*The Conquest of Ubiquity*)을 벤야민이 인용한 다음의 내용을 살펴보자. "물이나 가스, 전기 등이 최소한의 노력에 대한 응답으로 멀리 떨어진 곳으로부터 우리들의 집으로 전달되어 우리의 욕구를 충족시켜주듯이, 우리가 공급 받게 되는 시각 혹은 청각적인 이미지들은 단순한 신호에 불과한 간단한 손동작으로 나타나고 사라질 것이다."[4] 벤야민이 발레리에 기대어 사진이 근대 시기 유성 영화의 도래를 예견시켜 준다고 하면서 설명하는 내용이 어떻게 포스트모던 시대에 훨씬 더 잘 들어맞는지 정말 불가사의하다. 포스트모던 시대에 우리가 사용하고 있는 컴퓨터에서 이미지들은 "단순한 손동작과 함께 나타났다 사라지고," 우리 앞 스크린에서 깜박이는 것은 실로 "기호 이상의 아무 것도 아니지" 않은가.

발레리의 '편재성의 정복' 개념은 벤야민의 논거에 있어 중심적인 역할을 하고 있다. 벤야민이 시각 매체로서 회화와 영화가 갖는 대조적 성격을 논할 때, 이에 중심적인 것은 영화가 "기술 장비로 현실을 철저히 물들이는 바로 그 이유 때문에 모든 장비로부터 자유로운 현실의 모습을 제공한다"는 역설이다(Benjamin 1973, 236). 달리 말해서, '기술 장비'의 두려우면서도 경이로운 힘이 현실에 대한 매개 없는 접근이라는 환상을 만들어내며, 이는 이러한 경험을 가능케 하는 바로 그 '장비'에의 의존을 관객이 망각하는데서 발생한다. 이를 확대 적용하면, 전통 속에 뿌리박고 있지만 예술 작품이 대량 생산될 때 '시들어 버리는' 예술 작품의 '아우라'는 "아무리 가까이 있어도 멀게 느껴지는 독특한 현상"을 그 선결 조건으로 지니고 있다(Benjamin 1973, 224). 그러나 이와는 반대로 벤야민에 따르면 "현실의 재생산을 받아들임으로써 모든 현실의 독특함을" 극복하고 싶어 하는 "현대 대중의 욕망"은 동시에 그 직접적인 결과로서 "사물을 공간적이면서 인간적으로 '더 가까이' 두려는" 동등하게

3 내 주제가 포스트모더니즘이기에, 나는 위키피디아(Wikipedia)에 나오는 보드리야르에 대한 설명 요약을 허락없이 가져다 썼다. 저자가 주는 보다 미묘한 설명을 위해서는 다음을 참조하라. 쟝 보드리야르, "시뮬라크라의 진행(The Procession of Simulacra)", 『시뮬라크라와 시뮬레이션』(*Simulacra and Simulation*, 1981), 세일라 파리아 글래이저(Sheila Faria Glaser) 역 (앤 아버 : 미시건대학교 출판사, 1994), pp. 1–42.

4 벤야민에서 인용, "기술복제 시대의 예술작품," p. 221.

열정적인 충동을 함께 갖게 되며(Benjamin 1973, 225), 이는 현실 자체로부터 구분되어 보일수록 훨씬 더 인위적인 직접성 감각의 생산이다.

벤야민에 따르면, 20세기 문화에서 강화된 대중의 중요성은 궁극적으로 "예술 작품을 향한 모든 전통적인 행위가 오늘날 새로운 형태로 등장하게 만드는 모체"(Benjamin 1973, 241)를 제공한다. 사진 그리고 특히 영화와 같은 예술 작품의 대량 생산에서 과학기술이 차지하는 역할은 사회, 정치적 삶에서 대중이나 군중이 세력으로 등장하는 과정과 병행한다. 실제로 벤야민의 논문이 갖는 논리는 개인 관객의 예술 감상과 집단 혹은 대중의 예술 감상 간의 대조에 기초한 이분법적인 대립들로 구조화되어 있다. 벤야민의 말에 따르면, "산만함과 집중은 서로 다른 양극을 형성하는데 이는 다음과 같이 설명될 수 있다. 예술 작품 앞에서 집중하는 사람은 예술작품에 몰입한다. 그는 작품 속으로 빨려 들어간다. 반면 산만한 대중은 예술작품을 자신들 속으로 몰입하게 만든다"(Benjamin 1973, 241). 관람자 개인은 대중과 대립하고, 마찬가지로 집중은 산만함과 대립하고, 현전은 재현과 대립한다. 또한 역설적으로 보이지만 거리와 이탈은 각각 직접성과 참여와 대립하고, 전통은 벤야민이 "프롤레타리아화(Proletarianization)"(Benjamin 1973, 243)라고 부르는 것과 대립한다.

우리가 벤야민이 환기시키는 이 양극 대립들의 주문을 반복하다 보면 다른 것보다 더 유명한 대립, 즉 미학적 경험에 관한 한 논문에서 그리스 비극의 힘을 구체적으로 해명하기 위해 사용된 대립을 떠올리게 된다. 나는 아폴로(Apollo)와 디오니소스(Dionysus) 두 신으로 구현되는 원칙들 사이의 대립을 제시한 니체(Nietzsche)를 말하고 있다. 『비극의 탄생』(*The Birth of Tragedy*, 1872)에서 니체는 이 두 신을 각각 조형미술과 음악에 대응시키거나 꿈의 영역과 도취의 영역에 대응시킨다. 혹은, 쇼펜하우어(Schopenhauer)의 용어를 써서, 외양의 세계와 기저에 있는 의지와 대응시킨다. 그러나 니체에게 근대 세계에서 비극을 부활시키는 일이 음악 정신을 다시 일깨우는 일에서–그의 경력 초기에는 이것이 바그너(Wagner)의 오페라에서 예시로 나타나고 있다고 믿었다–더 나아가 디오니소스의 직관적 지혜를 부활시키는 데 달려있다면, 벤야민에겐 반대로 집단적 도취가 지닌 폭풍이 기술 복제 시대에 예술 작품이 지닌 아우라를 사라지게 하는 동시에 무엇보다 1936년 그가 유럽과 더 나아가 세계에 다가오고 있다고 본 대재앙의 위협을 가져온다고 보았다.

1940년 스페인 피레네 산맥에서 벤야민이 사망하게 된 정확한 배경은 신비에 싸여있지만, 이 독일–유태계 마르크스주의 신비주의자는 홀로코스트(Holocaust)라는 참사를 겪은 수백만 명 중 하나였다. 따라서 "현대 대중 운동"이 지닌 "파괴적이고" 동시에 "긍정적인" 측면에 대한 벤야민의 논의는 예민하게 개인적인 의미를 지니고 있는 동시에 넓게 역사적인 함의를 지니고 있다고 할 수 있다. 그가 자신의 논문의 맺음말에서 쓰고 있는 것처럼, "전쟁의 파괴성은 사회가 과학기술을 그 일부로 포용할 만큼 성숙하지 못했다는 증거이고, 과학기술은 사회의 기본적인 힘들을 다룰 만큼 충분히 발전하지 못했다는 증거이기도 하다"(Benjamin 1973, 244). 제2차 세계 대전을 목전에 두고 벤야민은 과학기술의 힘을 현명하게 통제할 만큼 아마도 "충분히 성숙하지" 않은 인류에게 과학기술에 숨어있는 위험을 경고하고 있다. 그리고 이러한 경고는 우리가 다시 『안티고네』의 합창 송가에 나오는 소포클레스의 이중적 비전을 돌아보도록 이끌며, 21세기의 여명에 서있는 우리에게 더욱 준엄하게 다가온다.

3

맨해튼 프로젝트(Manhattan Project)의 초기 창립자이자 과학자 집단과 미국 정부 사이의 협력을 이끈 과학기술개발처(Office of Scientific Research and Development)의 국장이었던 바네바 부시(Vannevar Bush)는 1945년 『월간 애틀랜틱』(*The Atlantic Monthly*) 7월호에 「우리가 생각하는 대로」(As We May Think)란 제목의 논문을 실었고, 이 논문을 줄여서 1945년 9월 10일 『라이프』(*Life*) 지에 다시 실었다. 우연치고는 묘하게 이 두 논문이 발표된 두 시점 사이에 원자 폭탄이 히로시마와 나카사키에 투하되었고, 이 인류 역사의 전환점에서 부시는 결정적 역할을 한 것이다. 부시의 논문이 현대의 학자들로부터 상당한 관심을 받아왔음에도 불구하고, 이 논문이 갖는 지적이고 정신적인 측면에 있어 선배격인 벤야민의 논문보다는 여전히 훨씬 덜 알려져 있다. 벤야민의 논문이 2차 세계대전을 목전에 두고 근대적인 기계적 복제 기술의 진보가 인간의 의식에 가져온 변화를 깊이 사유하고 있는 반면, 부시의 논문은 진실로 놀라운 방식으로 현재 우리가 살고 있는 포스트모던한 디지털 기술의 시대에 일어날 한 층 더 혁명적인 변화들을 예언하고 있다.

비록 「우리가 생각하는 대로」를 읽으면서 원자폭탄을 떠올리지 않을 수 없지만, 부시는 그의 논문의 서두에서 원자폭탄에 대한 얘기를 오직 에둘러서 암시하고 있을 뿐이다. 일본뿐만 아니라 유럽에서의 전쟁에서도 이미 승리했다는 사실을 알고 있다는 안도감에서, 부시는 다가올 평화의 시기를 내다보면서 다음과 같이 질문한다. "과학자들은 이제 무엇을 해야 할 것인가?"[5] 부시는 무엇보다 특히 물리학자들에 대해서 염려한다. 물리학자들은 "모든 과학자들 중에 가장 숨 가쁘게 내몰리면서" 전쟁 노력에 참여했고, 이 과정에서 "기이한 파괴적 기계장치"를 발명했으며, 그 결과로 미국이 "적을 물리칠" 수 있었고 이 영웅적인 노력에 참여한 이들이 "위대한 팀의 일원"이라 느끼게 할 수 있었다(Bush 1945, 101).

『안티고네』의 코러스를 연상시키는 말로, 부시는 그의 논문의 주요 부분을 다음과 같이 질문하며 시작한다. "인간의 과학 활용과 인간의 연구가 만들어낸 새로운 도구들의 활용이 과연 얼마나 지속적인 혜택을 가져다 줄 것인가?"(Bush 1945, 101). 이에 대한 대답으로 그는 이러한 발명들이 "물질 환경에 대한 인간의 통제력을 증가시켰다"고 단언하면서 특히 음식과 의류 그리고 거주지의 개선을 예로 들고 있다. 더 나아가, 부시는 인류를 "질병으로부터 점진적으로 해방시키고 더 긴 수명"을 갖게 한 공을 과학에 돌리고 있다. 그는 또 주장하기를, 이러한 "새로운 도구"가 가져온 혜택의 수혜 대상은 신체적 영역으로부터 "개선된 정신 건강"으로 확장되고 있다.

과학이 다양한 측면에서 인류에게 "지속적인 혜택"을 줬다는 부시의 주장에 대해서 반박할 이들은 드물겠지만, 벤야민의 분석과 비교해 볼 때 진보에 대한 부시의 찬미에는 순진하면서 실로 유토피아적인 성격이 자리하고 있다. 경이로운 과학기술이 인간의 물질적인 상황을 개선시켰을 뿐만 아니라 "인류의 안전을 증가시켰고 헐벗은 실존의 구속으로부터 인류를 해방시켰다"고 그가 말할 때(Bush 1945, 101), 미국의 전후 시기가 경제적 호황에도 불구하고 정치적 안정의 시기가 아니라,

---

5 바네바 부시(Vannevar Bush), 「우리가 생각하는 대로」("As We May Think"), 『월간 애틀랜틱』(*The Atlantic Monthly*), 1945년 7월, p. 101.

오히려 오든(W. H. Auden)이 1947년에 출판된 시에서 '불안의 시대(age of anxiety)'라고 불렀던 그런 시대라는 현실을 망각하고 있는 듯하다. 처음엔 원자 폭탄을 발견하는 일에 다음엔 이를 사용하는 일에 깊숙이 개입했던 그가 이 "기이한 파괴적 기계 장치"가 가져올 재앙의 잠재력을 파악할 수 없었던 것 같다. 메리 셸리(Mary Shelley)가 그녀의 낭만주의적 이야기에서 미친 과학자 프랑켄슈타인(Dr. Victor Frankenstein)을 예언한 것을 완성이라도 하려는 것처럼, 부시와 그의 동료들은 이 파괴적 기계 장치를 그들의 실험실에서 "탄생시켰다." 이런 견지에서 볼 때, 부시의 논문은 과학기술 영역에서 나올 인터넷이나 다른 혁신들을 예견한 점에서도 예언적이지만, 오든이나 소포클레스의 시에서도 나타나는 불안의 증상으로서도 그 중요성이 부각되고 있다. 그러나 그 자신이 과학자로서 억압해야만 했고, 부시가 그렇게도 설득력 있게 확신하듯이 "행위의 속도와 흔적들의 절묘함과 정신 이미지의 자세함"에 있어서 "자연 속에 있는 모든 다른 것들을 뛰어 넘어 경이롭게 만드는"(Bush 1945, 106) 인간 정신의 힘이 또한 우리가 집단적으로 전멸해버릴 순간으로, 셰익스피어의 『태풍』(*The Tempest*)에 나오는 구절을 인용해서, "지구 전체, 그래 모든 삼라만상도" 돌이킬 수 없이 괴멸해버릴 순간으로, 우리를 몰아가고 있는 것이다.

그러나 부시가 과학적 진보의 어두운 면을 보지 못하는 맹점도—벤야민의 능력보다 뒤처지지 않고—우리의 현재가 되어버린 미래를 그리는 능력으로 상쇄된다. 부시는 인간이 접근할 수 없으면 별 소용이 없는, 급속히 축적되고 있는 인간 지식의 도전에 집중하고 있다. 그가 이 문제를 내 놓으면서 하는 말에 따르면, "출판은 우리가 현재 그 기록을 활용할 수 있는 능력을 훨씬 넘어선 범위로 확장되었다. 인간 경험의 총량 또한 엄청난 속도로 넓어지고 있고, 우리가 계속 이어지는 미로를 따라서 순간적으로 중요한 항목으로 다가가기 위해 사용하는 수단은 횡범선(square-rigged ships)의 시대에 사용되던 방식과 똑같다"(Bush 1945, 102). 그러나 그가 말하고 있는 것처럼—컴퓨터와 휴대전화를 비롯하여 거의 모든 전자제품의 가격이 계속 떨어지고 있는 모습을 목격하고 있는 우리 모두가 여기에 동의할 것이다—"세계는 크게 신뢰할 수 있는 싸고 복잡한 장치들의 시대에 도달했고, 이로부터 무언가가 나오게 될 것이다"(Bush 1945, 102).

벤야민처럼, 부시는 인간의 삶을 계속해서 변화시킬 과학 기술적 변화의 중심적 예로 사진을 들고 있다. 생각의 실험을 제안하면서, 그는 20세기 중반 시대 자신의 독자들을 위해서 "호두보다 약간 더 큰 덩어리를 이마에 달게 될" "미래의 사진 애호가"의 모습을 그려 보이고 있다(Bush 1945, 102). 이 돌출부 안쪽에, "백 번의 노출을 위한 [...] 필름"이 있어서, 그에 따르면 "사진을 찍고 곧바로 그 사진을 보는 것은 여러모로 좋을 것이다"(Bush 1945, 103). 그의 실험을 계속하면서, 부시는 "『브리태니커 백과사전』(*Encyclopedia Britannica*)이 성냥 곽 크기로 축소될 수 있다"고 상상한다. 그는 심지어 "실험실에 있는 미래의 연구자"를 그리면서, 연구자의 "손은 자유롭고 어느 한 군데 얽매어 있지 않은 채" 돌아다니면서 자신의 관찰을 바로 촬영하고 그의 시각적 이미지와 동시에 녹음기에 자신의 코멘트를 녹음하는 상황을 설명하면서, 여기엔 무선 기술이 필수불가결하다는 점을 인식하는 정도로까지 나아간다. 부시의 미래 예측은 그가 '메멕스(memex)'라고 부른 것에서 절정에 달한다. 그는 이를 "기계화된 파일과 도서관"으로 정의하고 있는데, 즉 이는 개인이 그의 모든 책과 기록과 의사소통을 저장해 놓는 장치로서 엄청난 속도와 유연성으로 개인이 이를 활용할 수 있도록 기계화된 것이다. 부시가 덧붙여 말하기를, 이것은 "첨가되고 확장된 그의 기억"이다(Bush 1945, 106-7).

『라이프』 잡지에 출판된 버전의 부시의 논문에서, 그는 호두 크기의 카메라와 메멕스에 대한 내용을 포함하고 있는데, 여기서 메멕스는 분명히 우리가 현재 데스크 탑 컴퓨터라고 부르고 있는 것에 해당된다. 부시는 이를 이루는 구성을 다음과 같이 묘사하고 있다. 우선 책상이 있고 이 위에는 "편리하게 읽을 수 있는 자료들이 투사되는 반투명한 스크린이 경사를 이룬 채로 놓여있다. 그리고 키보드가 있고 한 벌의 버튼과 지렛대가 있다"(Bush 1945, 107). 따라서 부시는 개인용 컴퓨터와 디지털 카메라를 예측했을 뿐만 아니라, 우리가 본 것처럼, 현대적인 방식의 의사소통이 핸즈프리로 혹은 무선으로 이루어지는 정도 또한 예언했다. 심지어 부시가 메멕스에서 사용자가 지렛대 하나를 움직여 "그 앞에 놓인 책을 읽고" 스크린 상에 보여지는 텍스트에다 직접 "메모와 코멘트를 적어 넣을 수 있는" 방법을 상세히 설명하고 있는 부분은 다운로드 할 수 있는 전자책을 예견하고 있는 셈이다. 또한 그가 메멕스의 작동자는 "투사 위치가 여러 개" 있기 때문에 "하나의 항목을 위치해 놓은 채로 또 다른 항목을 불러 올 수 있다"고 진술할 때, 그는 윈도우즈 운영 체계의 작동 원리를 생각하고 있는 것이다(Bush 1945, 107).

그러나 부시가 현대 세계의 많은 것들을 정확하게 예측하긴 했지만, 우리 현실은 적어도 한 가지 측면에서 그의 상상력보다 앞서나갔다. 그가 생각한 소형 카메라에서 사용자는 사진을 직접 볼 수 있음에도 불구하고 이는 오늘날의 디지털 장비의 경우에서 보듯이, 부시의 "초소형 사진"(Bush 1945, 103) 개념은 여전히 필름을 필요로 하고 있으며, 따라서 그의 생각은 모더니즘에서 포스트모더니즘으로, 혹은 보드리야르의 용어로 2단계에서 3단계 모사로 완전히 이동하지 못한 것이다. 그러나 이러한 한계는 그의 가장 깊이 있는 통찰에 비한다면 사소한 것에 불과하다. 즉 내가 이미 언급한 것처럼 그는 우리가 이 광활한 "인간 경험의 축적"에 접근하여 활용하는 문제를 동시에 해결하지 못한다면, 기록하고 저장하는 방식을 단순히 개선하는 것으론 충분하지 못하다는 통찰을 보여준 것이다.

우리가 오늘날 '검색 엔진(search engine)'이라고 부르는 것과 관련하여, 부시의 주장에 따르면, 인간 정신은 알파벳 순서든 숫자에 따른 순서든 상관없이 인공적인 색인화 체계에 따라 작동하는 것이 아니라, "뇌 세포가 운반하는 복잡한 흔적들의 연결망에 따른 생각들의 연상"에 따라 작동하는 것이다. 이러한 깨달음 때문에 부시는 인간의 기억이 "자연 속에 존재하는 모든 다른 것을 뛰어 넘어 경이로운" 것이라고 찬사를 보낸다. 메멕스가 마이크로필름을 필요로 한다는 그의 가정을 제쳐놓고, 그 대신 인터넷에 대한 현대적 인식을 그의 설명 속에 넣어 읽게 되면, 그의 미래적 발명품이 지닌 "본질적 성격"이 "어느 항목이든 마음대로 또 다른 항목을 즉각적이고 자동적으로 선택하게 할 수" 있는 "연상적 색인" 능력에 있다는 그의 인식은 더더욱 놀라울 뿐이다(Bush 1945, 107). 따라서 우리가 아마존 사이트에서 책을 구매했거나 혹은 단지 책을 검색만 했더라도, 이 원리를 통해서 컴퓨터는 우리가 주문하고 싶을지 모를 다른 책들을 제안할 수 있다. 더 나아가, 마음이 복잡한 연상의 망에 기초하여 기억의 흔적을 저장하는 것처럼, 메멕스에서 "많은 항목들이" "함께 모여서 하나의 흔적을 형성"할 수 있고—프로이드가 무의식에서의 신경망에 대해서 말하고 있는 것처럼—이러한 "흔적들은 사라지지 않는다"(Bush 1945, 107). 논문 전체에 걸쳐 메멕스는 마이크로필름 같은 물질을 활용한다고 가정함에도 불구하고, 부시는 정보가 "전기 진동"을 통해서 신경세포와 뇌 사이로 전달되는 것처럼, 미래의 과학기술에서는 "하나의 전기 현상에서 또 다른 전기현상으로 나아가기 위해 기계적

움직임으로 변형되는 것"이 항상 필요하지는 않으리라 상상할 수 있다고 제안하며 결론을 내리고 있다(Bush 1945, 108). 여기에서 부시는 포스트모더니즘으로의 개념적 전환을 성취한다. 왜냐하면 전자적으로 전달되는 데이터가 더 이상 원본과 복사본을 구분시키는 방식으로 어떤 물리적 공간에 구속되는 것이 아니라, 발레리의 표현대로 '편재성의 정복'을 완성시키게 하는, 환영만으로 이루어진 가상 우주로 풀려나오기 때문이다.

그러나 우리가 잠시 멈춰서 부시의 글 전체를 비판적으로 바라본다면, 틀림없이 독자의 마음 속에는 예언자로서의 그의 재능 이상으로 과학적 진보의 어두운 측면을 보지 못하는 그의 맹목성에 대한 의심이 떠나질 않을 것이다. 이는 마치 빅토리아 시대의 젭이 소포클레스가 사용한 단어 δεινῶς를 '경이'로만 번역하고 '두려운' 혹은 '끔찍한' 것을 뜻하는 그 반대적인 인간의 의미를 빼먹은 것과 유사하다. 부시는 그의 글 마지막 문단에서 다음과 같이 선언하고 있다. "과학의 적용은 인간에게 잘 갖추어진 집을 지어주고 나서 인간에게 그 안에서 건강하게 살라고 가르쳐주는 것이다"(Bush 1945, 108). 그러나 소포클레스와 하이데거가 우리에게 상기시켜주는 것처럼, 인간이 피할 수 없는 현실이 실로 죽음이라면, 부시가 "망각한" 것은 바로 이 죽음에 대한 비극적 인식이다. 그리고 이러한 망각은 의식에서 능동적으로 억압한 결과이다. 그리고 우리가 직면하고 있는 죽음은 우리 각 개인의 죽음이기도 하지만, 인류 역사상 최초로 우리 전 종족의 죽음, 더 나아가 모든 살아있는 종들의 죽음이며, 이는 천사와 같은 메멕스의 악마적 반대편에 있는 이 "기이하고 파괴적인 기계 장치"가 풀어놓고 상징하고 있는 유령이다. 부시와는 대칭적으로 반대편에 있는 하이데거의 관점에서 보면, 인간은 과학이라는 "잘 갖추어진 집"에 살고 있는 것이 아니라, "일상에서는 은폐되어 있지만 세계-내-존재(Being-in-the-World)의 기초인" 두려운 낯섦(the uncanny)의 영역에서 살고 있는 것이다.[6] 어떤 종류의 과학기술이 우리가 "건강하게 살도록" 가르칠 수 있다는 생각 자체가 착각이라면—지구 전체를 위협에 빠뜨리는 집단적 정신 이상의 증상—우리를 구원할 수 있는 방법은 전통 속에 뿌리박고 있는 예술작품이 발산하는 아우라를 받아들임으로써 자연을 존중하는 마음을 향상시키는 것에 달려있을지도 모른다.

4

세 차례 퓰리처상을 수상했던 『뉴욕타임즈』(*The New York Times*)의 칼럼니스트 토마스 L. 프리드만(Thomas L. Friedman)은 지구화와 21세기 미국 그리고 세계의 운명에 대해 그가 최근에 쓴 두 권의 책 중 첫 번째 책 『세계는 평평하다』(*The World Is Flat*)에서 인도 방갈로르 외곽에 본사를 두고 있는 선도적인 정보 기술 회사 인포시스(Infosys)를 방문한 경험으로 서두를 시작하고 있다. 전 세계 커뮤니케이션 네트워크의 등장으로 가능해진 혁명적 변화 때문에 세계 경제에서 "경기장이 평평해지고 있다"(역주 : 불평등한 경쟁의 장벽이 사라지고 있다는 의미)는 이 회사 최고 경영자의 말을 곰곰이 생각하던 중 프리드만은 그의 책의 제목인 『세계는 평평하다』로 표현되는 깨달음을 얻게

6 마틴 하이데거(Martin Heidegger), 『존재와 시간』(*Being and Time*, 1927), 존 맥쿼리(John Macquerrie)와 에드워드 로빈슨(Edward Robinson) 역. (옥스포드 : 블랙웰 출판사, 1973), p. 322.

되었다고 한다. 그는 그 말을 듣던 순간에 그 자신이 "흥분과 동시에 두려움"에 휩싸였다고 묘사한다.[7]

프리드만이 이러한 대립적인 감정을 동시에 경험했다는 사실은 놀랍지 않다. 왜냐하면 그가 이런 식의 어휘를 사용하진 않았지만, 내가 이 논문에서 계속 주장해온 것처럼, 인간을 "모든 것 중에서 가장 기이한" 존재로 만드는 인간 정신의 우월한 힘에 필수적인 그 두렵고 낯섦의 신비 영역(twilight zone)로 그가 들어가고 있기 때문이다. 따라서 결론 삼아 나는 첫째로 어떻게 『세계는 평평하다』에서 프리드만이 한 세계화에 대한 분석이, 발터 벤야민과 바네바 부시의 논문에서 각각의 시대의 이정표로 등장했던 과학 기술 진보의 내재적 애매성에 대한 탐구를 이어받고 있는지를 보여줄 것이다. 그 다음에 나는 『세계는 평평하다』에 나타나는 그의 근본적으로 낙관적인 비전을 담고 4년 뒤 2008년에 출간된 후속편 『뜨겁고, 평평하며, 붐비는 세상』(*Hot, Flat, and Crowded*)이 드러내는, 지구와 종족으로서 우리가 어디로 향해 가고 있는지에 대한 그의 훨씬 더 침착한 평가와 대조할 것이다.

프리드만이 벤야민이나 부시와 갖는 놀라운 접점 가운데 하나는 프리드만 역시 최근의 과학기술 발전이 가져온 일상생활 변형의 예로 사진을 들고 있다는 것이다. 그러나 프리드만은 벤야민과는 달리 기계적 복제를 말하지 않고 디지털화를 말하고 있고, 부시가 단지 미래의 가능성으로 본 것을 그는 실제 현실에서 경험하고 있다. 프리드만이 보고하고 있는 것처럼 우리는 오늘날 메일을 우체국에서 종이가 아니라 디지털로 컴퓨터상에서 보낼 수 있을 뿐만 아니라, 사진까지 보낼 수 있게 되었다.

> 과거에 사진은 전 세계의 절반을 가로질러 있는 광산에서 나온 은으로 코팅한 필름을 가지고 작업하는, 귀찮은 과정이었다. 나 역시 과거에 내 카메라로 사진을 찍어서 그 필름을 상점에 가져가면 상점에선 이 필름을 어딘가에 있는 큰 공장에 보내서 현상해오곤 했다. 인터넷이 이메일로 혹은 파일로 첨부하여 사진을 전 세계로 보낼 수 있게 해주면서, 나는 더 이상 흑백 필름을 사용하고 싶지 않게 되었다. 나는 현상이 필요 없고 바로 업로드할 수 있는 디지털 포맷으로 사진을 찍는 걸 좋아하게 되었다. (또한 나는 카메라만으로 사진을 찍고 싶지 않게 되었다. 나는 내 휴대 전화를 사용할 수도 있다) (Friedman 2004, 64-65).

이와 유사하게, 부시에게 있어 메멕스의 사용자가 "그의 기억의 확장된 보충"을 소유하면서 "인간 경험 전체"에 접근하여 이를 "놀라운 속도와 유연성을 가지고 활용할 수 있는 것처럼, 프리드만은 위키피디아(Wikipedia)의 창조자인 지미 웨일스(Jimmy Wales)의 말을 인용하면서 "단 한 개의 목표로서 '모든 개인이 모든 인간 지식의 총합에 접근할 권리'를 갖게 하려는 목표"를(Friedman 2004, 95) 그가 가지고 있다고 설명하고 있다. 이에 뒤질세라 검색 엔진 구글의 목표 또한—구글(Google)이란 명칭은 '구골(googol)'이란 단어에서 나온 것으로, 이는 1 뒤에 0를 백 개 단 숫자를 의미함—홈페이지에 적혀있는 것처럼 "오직 당신을 위해 '거대하고 거의 무한한 정보의 양을 조직하는 것'"이다(Friedman 2004, 152-53). 부시가 메멕스의 "본질적 성격"이 사용자의 요구에 조응하여 "어느 항목이든 마음대로 또 다른 항목을 즉각적이고 자동적으로 선택할

---

7 토마스 L. 프리드만(*Thomas L. Friedman*), 『세계는 평평하다: 21세기 약사』(*The World is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*) (뉴욕 : 파라, 스트라우스 앤드 지루, 2004), pp. 7-8.

수" 있게 하는 "연상적 색인" 능력에 있다고 인식한 것처럼, 프리드만의 지적에 따르면, "구글을 최고의 검색 엔진으로 만드는 핵심적 돌파구는 페이지랭크(PageRank) 기술을 페이지 콘텐츠 분석과 결합시켜서, 구체적인 서치가 이루어질 때 어느 페이지가 가장 관련이 깊은지를 결정해주는 능력에 있다"(Friedman 2004, 154-55).

가장 일반적인 차원으로 말할 때, 『세계는 평평하다』에서 프리드만이 궁극적으로 하는 얘기는 그가 "삼중의 합류"라고 지칭하는 것이—인터넷 기술의 부상과 함께 소비에트 연방의 붕괴, 새로운 사업 방식, 세계 시장에 나타난 수십억 개의 새로운 경쟁업체들—현대적 삶에 변형을 가져왔다는 것이다. 그는 자신의 논지를 다음과 같이 요약하고 있다. "나는 21세기 세계 경제와 정치를 형성시키고 있는 가장 중요한 힘은—새로운 장에서 수평적 협력을 위한 새로운 과정과 관행을 발전시키고 있는 새로운 주자들이 가져온 힘—이 삼중의 합류에서 나온다고 믿는다"(Friedman 2004, 181-82). 프리드만에 따르면, 현 세기의 시작을 전후해서 전면으로 부상한 이 서로 연결된 변화들이 세 번째 거대한 세계화 시대를 열었다. 그에 따르면 세계화 1.0 시대는 콜럼버스(Columbus)가 구세계와 신세계 간의 무역을 열었던 1492년부터 시작되어 대략 1800년까지 이어졌으며, 이 시대를 이끈 동력은 국가들의 힘이었다. 세계화 2.0 시대는 1800년부터 2000년까지 이어진 기간으로서 처음엔 낮아진 수송비로부터 그 다음엔 낮아진 장거리 커뮤니케이션 비용으로 이윤을 얻은 다국적 기업들이 주도했다. 마지막으로 세계화 3.0 시대는 2000년 무렵에 시작된 시대로, 프리드만의 견해에 따르면, 이 시대가 갖는 독특한 성격은 "'개인들이' 전 지구적으로 협력하고 경쟁할 수 있게 하는 새로 발견된 힘"으로부터 나오는데, 이 힘은 마력이나 하드웨어로부터 오는 것이 아니고 "우리 모두를 이웃으로 만든 글로벌 섬유 광학 네트워크의 창조와 연관된"(Friedman 2004, 10) 소프트웨어로부터 나오는 것이다.

비록 서로 독립적으로 공식화된 것이지만, 프리드만의 세계화 시대에 대한 세 시대에 대한 보드리야르의 세 단계 시뮬레이션에 대한 틀과 이어지고 있으며, 이는 정치, 경제적 발전과 재현의 이론과 실천 사이의 연관성을 명료하게 해주는데 도움을 준다. 항상 현실주의자였던 프리드만은 독자들에게 핵 테러의 위험성과 인터넷 자원이 어둠의 세력과 빛의 세력에 의해 동시에 오용되는 방식을 상기시키고 있다. 여전히 『세계는 평평하다』에서 프리드만이 세계화에 대해서 갖는 전망의 주된 어조는 확고하게 낙관주의적이다. 프리드만의 입장은 마틴 하이데거는 말할 것도 없고 발터 벤야민보다는 바네바 부시의 입장에 더 가까워 보일 정도이다. 따라서 프리드만은 어떻게 새로이 "평평해진" 세계가 "새로 발견된 힘"을 국가나 기업이 아니라 개인에게 가져다 줄 지를 강조하고, 디지털 기술이 가져올 근본적으로 호의적이고 부를 발생시키는 변화를 "21세기 글로벌 경제와 정치를 형성시키고 있는 가장 중요한 힘"으로 바라보고 있다. 실제로 그의 책의 말미에서 베를린 장벽의 붕괴가 89년 11월 9일(11/9/89)에 일어난 데 반해 세계무역센터에 대한 공격이 2001년 9월 11일(9/11/01)에 일어난 것이 갖는 우연의 일치에 대해 유희하면서 다음과 같이 적고 있다. "우리 미국인들이 마주하고 있는 두 가지 가장 큰 위험은, 한 편으로는 또 다른 9/11에 대한 과도한 두려움이 우리 자신을 벽 안으로 가둬 개인적 안정을 추구하게 하는 보호주의의 과잉, 또 다른 한편으론 우리 자신의 벽을 헐도록 부추겨 경제적 안정을 추구하게 하는 11/9의 세계에서 경쟁해야 한다는 과도한 두려움이다. 이 양자는 우리와 세계에게 있어서 재앙이 될지 모른다"(Friedman 2004, 469).

미국인들에게 존재하는 "두 가지 가장 큰 위험"이 경제/정치적 보호주의라는 그의 단언에

의문을 던지면서 그의 자유무역에 대한 옹호까지 반박할 필요는 없어 보인다. 분명코 미국과 기타 세계는 그보다 훨씬 더 심각한 곤경 속에 빠져있다. 프리드만이 인도의 방갈로르에 있는 인포시스 사를 방문하면서 그 자신이 "흥분"과 함께 "두려움"에 휩싸인 것으로 묘사하도록 이끈 익숙한 낯섦(uncanniness)의 의미는 실존적 질병의 증상을 드러내면서 이에 대한 면밀한 검토를 요구하고 있으며, 우리가 다시 하이데거와 휠덜린이 소포클레스의 『안티고네』에 나오는 합창 송가에 대해서 굴하지 않고 숙고하는 과정을 돌아보게 만든다.

그의 두 책 제목이 명료하게 구분해주는 것처럼, 21세기에 인류가 직면하는 위험에 대한 프리드만의 이해는 『세계는 평평하다』와 『뜨겁고, 평평하며, 붐비는 세상』 사이에서 심오한 진화를 겪었다. 새로운 경제적 행위자와 새로운 과학기술 그리고 새로운 형태의 "수평적 협력"이 이루는 "삼중의 수렴" 대신, 프리드만은 이제 "세계의 장을 평평하게 만든" 과학기술의 혁명이 "근본적으로 우리 지구에 영향을 미치고 있는" "두 가지 다른 거대하게 강력한 힘," 즉 "지구 온난화와 솟구치는 인구 증가"와 분리될 수 없음을 강조하고 있다. 프리드만은 그의 책 제목에 나오는 세 가지 형용사로 축약되는 그의 수정된 주제를 다음과 같이 서술하고 있다. "우리가 오늘날 살고 있는 세계를 형성하는 가장 중요한 동력은 실로 지구 온난화와 글로벌 평평해짐 그리고 지구적 인구 포화의 수렴이다."[8] 현 시대를 세계화 3.0이라 지시하는 대신에, 프리드만은 이제 우리 시대를 에너지-기후 시기라 명명한다.

프리드만이 『뜨겁고, 평평하고, 붐비는』에 포함시키고 있는 몇몇 통계만으로도 우리가 알 필요가 있는 사실을 보여주기에 충분하다. 1950년에 25억 명이었던 세계의 인구는 이제 67억 명을 넘어섰고 2050년엔 92억 명이 될 것으로 추산된다—1950년처럼 바로 얼마 전 시기에 지구상에 존재했던 총 인구가 새롭게 증가되는 셈이다. 더욱이 이러한 증가의 거의 대부분은 저개발 지역에서 일어날 것이다(Friedman 2008, 28). 게다가 대략 세계 인구의 4분의 1은 아직도 전기 망의 안정적 혜택을 입고 있지도 못하는 상태이다(Friedman 2008, 155). 2100년경엔, 전 세계 기온이 산업화 이전 시기에 비해서 섭씨 3도 내지 5도 정도 증가 할 것이고,—화씨로는 5.4에서 9도 사이—결과적으로 해수면 상승과 가뭄과 홍수가 재앙적으로 증가할 것이다(Friedman 2008, 44). 현재에도 20초마다 한 개의 종이 멸종되고 있다. 이는 과거보다 천 배 정도 빠른 속도로(Friedman 2008, 141), 산업혁명 이후, 지구 대기 중의 이산화탄소 농도는 280ppm에서 384ppm으로 솟구쳤으며 이는 2천만년 동안 유지되었던 수치보다 높은 농도이며, 이러한 추세가 지속된다면, 2050년경엔 560ppm까지 높아질 것으로 예측되고, 2075년엔 생각하기도 힘든 800ppm에 달하게 될 것이다(Friedman 2008, 119, 212). 이러한 죽음의 소용돌이를 피하기 위해서는 "거대한 지구 산업 에너지 프로젝트"(Friedman 2008, 212)가 필요하겠지만, 현재 미국은 에너지 연구 개발에 겨우 8십억 달러만을—이는 이라크에서 9일 동안 전투하는 데 드는 비용에 해당함—또는 달리 말해서 매년 1조 달러 규모의 산업에다 세금의 단 0.8퍼센트만을 투자하고 있다.

---

8 토마스 L. 프리드만(Thomas L. Friedman), 『뜨겁고, 평평하고, 붐비는 : 왜 우리에겐 초록 혁명이 필요하고 이것은 어떻게 미국을 쇄신시킬 것인가』(*Hot, Flat, and Crowded: Why We Need a Green Revolution and How It Can Renew America*) (뉴욕 : 파라, 스트라우스 앤 지루, 2008), p. 26. 나는 때로 그의 저술을 인용할 때 프리드만이 인용한 출처의 인용을 생략함.

보다 포괄적인 조망을 한다면, 근본적인 문제는 프리드만의 표현대로 "급속한 경제 성장과 인구 증가가—평평함이 붐빔과 만나서—전례가 없는 속도로 숲을 비롯한 생태계의 파괴를 일으키는 악순환을 우리가 만들어 냈다는 것이다. 이러한 숲과 생물학적으로 다양한 환경의 파괴는 더 많은 탄소를 대기로 방출함으로써 결국 기후 변화를 가져 온다—평평함과 붐빔이 뜨거움과 만나서 더 뜨거워진다"(Friedman 2008, 301). 따라서 프리드만은 덧붙여 말하기를, "기후 변화에 관해 말하자면, 인류 사회는 마치 속담 속에 나오는 개구리가 든 양동이가 스토브 위에 있는 것과 같아서, 여기서 온도는 매시간 아주 조금씩 올라가기 때문에, 개구리는 뛰어오를 생각도 하지 못한다. 개구리는 계속 적응만 하다가 결국 삶아진 채로 죽게 되는 것이다"(Friedman 2008, 48). 프리드만의 분석이 드러내는 가장 심오한 통찰 중 하나는 인간을 창조의 지배자로 보는 전통적 시각과는 반대로, 사실상 "우리는 이 거대한 생명의 망 속에 있는 하나의 종에 불과하며 자연 속에 있는 어느 동식물도 생존을 위해 우리에게 의존하지 않으며, 반면 우리는 우리의 생존을 위해 이 거대한 생명의 망에 의존해야 한다는 것이다"(Friedman 2008, 152). 그러나 비극적이게도, 어느 다른 종들도 생존을 위해 우리에게 의존하지 않지만, 우리가 자연에 의존할 때, 우리는 우리 자신뿐만 아니라 지구상에 있는 많은 생명을 파괴할 힘을 지니고 있다는 것이다. 그것이 핵의 대재앙을 통해서건 돌이킬 수 없는 전 지구적 기후의 혼란을 가져올 점진적 연소를 통해서건 말이다.

그렇다면 우리는 이 냉혹한 상황에 어떻게 대처해야 하는가? 프리드만이 그 자신을 "침착한 낙관주의자"라고 선언하고 있지만(Friedman 2008, 411), 내 생각에 기후 변화에 관한 진실은 하버드대 기후학자 존 홀드런(John Holdren)의 다음 문장이 더 잘 표현해주고 있다. "당신이 이 문제의 더 많은 측면을 알면 알수록, 당신은 더 비관주의자가 된다"(Friedman 2008, 125). 무엇보다도 분명한 것은 아무리 그것이 중요하더라도 문제의 주변을 땜질하거나 개인들의 노력만으로는 이제 더 이상 추세를 바꾸기 힘들다는 데 있다. 오히려 요구되는 것은 미국의 주도로 그 다음으로는 중국의 노력으로 "더러운 화석 연료 체계를 청정에너지 체계로 바꾸는" 세계 전체적 차원의 거대한 노력으로, 이는 프리드만이 "녹색 혁명"이라고 부르는 우리의 집단적 삶의 방식에 있어서의 급진적 변혁이다(Friedman 2008, 199).

아마도 이러한 체계상의 변화를 가로막는 가장 큰 단일한 장애물은 미국의 정치적 의지 결핍으로, 이는 가장 최근의 온건한 의료 개혁안조차 엄청난 위업이 되게 하고 무기력과 도덕적 불감증의 조건이다. 예측 가능한 미래에 포괄적인 에너지나 기후 관련 법률을 만들려는 노력도 좌초시킬 가능성이 큰 미국이 화석 연료에의 의존성에서 벗어날 준비가 되어 있지 않거나 청정-에너지 기술에 대량의 투자를 하지 않는 한, 다른 나라들 역시 점점 더 뜨겁고, 평평하며, 보다 붐비는 세계를 향해 가는 악순환의 고리를 끊을 가능성은 없어 보인다. 슬프지만 어떤 형태로도 낙관주의를 정당화할 증거는 없어 보인다.

하지만, 여전히 우리는 사람들의 의식을 변화시킬 수 있다는 희망어린 주장을 할 수 있다. 여기서 나는 기본적으로 두 가지 부분을 강조하고 싶다. 첫 번째는 실용적인 것이다. 프리드만이 언급하고 있는 권위자들 중 한 사람의 말로 "'자연이라는 모체는 속지 않는다'" (Friedman 2008, 260). 전통적으로 자본주의는 환경 폐기물을 경제학자들이 '외부성(externality)'이라고 부르는 것으로 취급해버림으로써 기능해 왔다. 이 외부성이란 것은 거래에 참여한 당사자들 중 어느 누구도 책임을

지지 않는 사업상 비용이며 따라서 쉽게 무시되는 비용이다. 그러나 이제 우리는 "자본주의의 생태학적 논리"가 부과하는 제한성을 해결해야 할 과제를 안고 있다(Friedman 2008, 51). 따라서 프리드만이 인용하는 인물 중 또 다른 한사람의 설명을 빌어 "사회주의는 시장이 경제적 진실을 아는 것을 허용하지 않았기 때문에 붕괴했다. 자본주의는 시장이 생태학적 진실을 아는 것을 허용하지 않기 때문에 붕괴할지 모른다"(Friedman 2008, 259). 따라서 문제를 푸는 유일한 해결책은 정부가 시장을 통제함으로써 사업자와 소비자 모두 그들의 탄소 발자국(carbon footprints)의 실재 비용을 감당하도록 하는 데 있는 동시에, 국가적 차원에서 청정-에너지 기술을 발전시키기 위한 지원을 제공하는 데에 달려 있다. 그러나, 미국에는 '거대 정부'와 높은 세금에 대한 뿌리 깊은 저항의 분위기가 팽배함을 고려할 때, 더 늦기 전에 주요한 경로로 올바로 변경할 수 있는 기회가 있는지 알기는 어렵다.

두 번째 강조점은 도덕적이고 정신적인 측면이다. 궁극적으로, 프리드만이 설득력 있게 호소하고 있는 것처럼, "가장 심오한 진실"은 환경에 대한 사랑이 "우리의 은행 계좌를 불려주기 때문이 아니라, 삶을 풍요롭게 만들어 주고 또 항상 그렇게 해왔기 때문에 그 자체로 보전될 필요가 있는 가치"라는 것이다(Friedman 2008, 314). 우주 경쟁과 같은 정치적 갈등에는 승자나 패자가 있을지 모르지만, "지구 경쟁(earth race)에는 우리 모두 승리하거나 우리 모두 패배할 뿐"(Friedman 2008, 366)으로 그 이유는 한 나라의 재앙이 전 세계의 재앙이 되기 때문이다. 따라서 어느 한 나라가 '환경 친화적이 되기(go green)' 위해서는, "여기에 그 나라 자체보다, 그 자신만의 공동체보다, 그 자신의 국경보다 더 큰 의미가 놓여있고, 실로 전 세계의 상황이 중요하다는 헌신적인 생각을 가져야 한다"(Friedman 2008, 180). 미국이 에너지 효율성과 환경적 대화의 윤리를 포용한다면 이는 하나의 겸손의 징표가 되어서, 2001년 9월 11일에 일어난 테러 공격에 대해 비극적으로 잘못된 대응으로 이라크를 침략함으로써 미국이 최근 몇 십 년 동안 훼손해버린 도덕적인 권위를 회복하게 해 줄 것이다.

인류가 당면하고 있는 딜레마는 그 이해관계에 있어서 가장 절실한 호소를 필요로 하는 당사자들이—자연, 아동 그리고 미래가—가장 힘이 적고 영향력이 약하다는 점이다. 따라서, 프리드만이 에코텍 인터내셔날 사(EcoTech International)의 최고 경영자이자 "미국에 있는 최고의 환경 지성들 중 한명"인(Friedman 2008, 6) 롭 와트슨(Rob Watson)의 말을 인용하여 논하고 있듯이, 현 시대에 있어 가장 고귀한 상품은 "인간으로서 우리를 다른 것과 구분 짓게 하는 한 가지 능력, 즉 상상하는 능력이다." 와트슨은 덧붙여 말하길, 우리는 "우리의 생전에 펼쳐질 수 있는 그 비선형적이고 감당 못할 기후 사건"(Friedman 2008, 119)의 영향을 파악할 수 있기 위하여 상상력을 필요로 한다.

그리고 여기가 예술과 문학이 필요해지는 지점이다. 우리는 무엇보다 예술을 공리적 목적을 위한 수단으로서가 아니라 그 자체의 목적으로, 즉 우리의 상상력에 불을 지필 수단으로 그리고 우리 자신을 전인적 인간으로 교육할 수단으로 공부한다. 인간이 상상력과 공감의 힘을 키워야 미래를 계속 창조할 수 있기 때문에, 자연을 구하기 위해서는 우리는 예술을 열망해야한다는 결론에 도달한다. 내가 소포클레스의 『안티고네』의 첫 합창에 대한 인용으로부터 이 글을 시작한 이유는 바로 예술적 걸작으로부터 우리가 여전히 인간의 조건에 대해 많이 배울 수 있고, 우리가 예술 작품을 경험하는 방식뿐만 아니라 우리의 물질적 실존의 모든 측면을 근본적으로 변형시켜온 과학기술의 진보에도 불구하고, 인간을 가장 두려운 동시에 경이로운 존재로 만드는 본질적 역설이 고대 아테네뿐만 아니라

오늘날에도 유효하다 믿고 있기 때문이다.

비록 향후 50년 혹은 100년 후에 이 지구가 어떻게 변할지를 알기 위해선 미래의 세계인문학포럼(World Humanities Forum)을 기다려야 되겠지만, 디지털 기술 시대의 예술 작품이라는 주제에 대한 이 숙고에서 겉보기에 대립적인 두 가지 교훈을 이끌어내면서 본고를 마치고 싶다. 첫 번째는 과학만으로는 과학을 올바로 사용하도록 이끌 지혜를 얻지 못하리라는 것이다. 자연을 통제하는 인간의 경이로운 힘이 주는 혜택을 그에 따르는 책임이라는 거대한 비용을 생각하지 않고 얻을 수 있으리라 가정하는 것은 하이데거가 소포클레스의 합창 송가를 실존주의적으로 읽어내면서 이끌어낸 교훈을 망각하는 것이다. 하이데거는 이를 "이 인간 본질의 기본적 성격이 모든 것 중에 가장 기이하다"라 번역했고 우리가 죽음의 유한성과 마주치는 매 순간 우리 존재를 괴롭히며 출몰하는 익숙한 낯설음을 결코 피할 길이 없다고 가르치고 있다.

과학만으로 우리를 구할 수 없다는 사실만큼 또한 분명한 사실은 우리가 자연에 가하는 집단적 행위의 영향에 맞설 준비가 되어 있지 않는 한 어쩔 수 없이 하나의 종으로서 우리는 사라질 것이라는 점이다. 프리드만이 인용한 롭 와트슨의 말에 따르면 모체로서의 자연은 "단지 화학, 생물학 그리고 물리학"이고 "자연이 행하는 모든 일은 단지 이 세 가지 것의 총합이다"(Friedman 2008, 139). 자연의 법칙을 없앨 수 없다는 점을 놓고 볼 때, "오직 환영만이 존재한다"는 경고의 노래와 함께 포스트모더니즘이 단지 과학과 기술에 대한 순진한 믿음에 대한 거울 이미지에 불과하며, 우리가 이를 더 이상 지닐 수 없는 지적인 사치로 버려야한다는 깨달음을 피하기는 불가능하다. 실제로, 후기 자본주의의 부산물로서 포스트모더니스트적인 거품 안에 있는 삶은 화석 연료에 우리가 중독된 상황에 대한 철학적 대칭물이다. 이는 영원히 지속될 수 없다. 료타르(Jean-Fran ois Lyotard)는 그의 영향력 있는 저작『포스트모던의 조건』(*The Postmodern Condition*)에서 모더니즘과 포스트모더니즘을 다음과 같이 구분하여 정의하고 있다. 그는 모던(modern)이라는 용어를 사용해서 "어떤 거대 서사를 향해 분명한 호소를 하면서 [...] 메타 담론과 관련지어 자신을 정당화하는 어떤 과학"이라고 정의하고, 포스트모던(postmodern)은 "메타 서사에 대한 불신"이라 정의하면서 이 회의적인 태도의 근원을 과거의 "거대 서사"를 "많은 다양한 언어 게임"으로 대체해버린 "과학의 진보"에서 찾고 있다.[9]

그러나 기후 혼란과 증가하는 에너지 소비 그리고 기하급수적으로 증가하는 인구가 함께 야기하는 압력이 깨닫게 하듯이, 우리의 유일무이하고 대체불가능한 지구의 운명을 결정하는 것은 궁극적으로 진화라는 "거대 담론"—인간 행동의 되먹임 고리(feedback loop)로서 변경되는 자연—이다.『세계는 평평하다』에서 프리드만은 1848년에 출판된『공산당 선언』(*The Communist Manifesto*)에 나오는 일절을 인용하고 있다. 여기에서 칼 마르크스(Karl Marx)와 프리드리히 엥겔스(Friedrich Engels)는 자본주의가 몰고 온 산업혁명이 인간 정체성의 이전 형태를 용해시켜버린 방식에 대해 반영하고 있다. 마르크스와 엥겔스는 다음과 같이 쓰고 있다.

9 장-프랜시스 료타르(Jean-Francois Lyotard),『포스트모던의 조건 : 지식에 대한 보고서』(*The Postmodern Condition: A report on Knowledge*, 1979), 제프 베닝톤과 브라이언 마수미(Geoff Bennington and Brian Massumi) 역 (미니애폴리스 : 미네소타대학교 출판사, 1984), pp. xxiii-xiv.

> 오래되고 존중받던 편견과 견해들과 함께, 모든 고정되고 단단하며 얼어붙은 관계들이 휩쓸려가고, 새로 생긴 관계들마저 타성이 되기도 전에 옛 것이 되어버린다. 딱딱한 모든 것이 녹아서 대기로 풀려나가고, 신성했던 모든 것들이 불경해지며, 마침내 인간은 맑은 감각으로 자신의 실재 삶의 상황과 동료와의 관계에 맞서야 하는 것이다.[10]

모더니즘의 시대 혹은 보드리야르의 2단계 모사의 세계와 동의어적인 산업혁명에 관하여 마르크스와 엥겔스가 하는 모든 말은 포스트모더니즘 시대 혹은 3단계 모사의 세계인 에너지–기후 시대에 훨씬 잘 적용된다. 우선 정보 기술이 "편재성의 정복"을 완성하듯이 경제적 장이 평평해지듯이 "딱딱한 모든 것이 녹아서 대기로 풀려나간다." 다른 한편으로, 우리가 마침내 "자본주의의 생태적 논리"에 맞서야 하듯이, "인간은 결국 맑은 정신으로 자신의 실재 삶의 상황과 동료와의 관계에 마주설 수밖에 없다." 우리가 상상력의 자원을 활용하여 이미 우리 앞에 닥쳐온 환경 재앙의 현실과 맞서고 핵 전멸이라는 늘 상존하는 위협을 없앨 수 있을 것인가는 미래에 창조적인 인간이 과연—그리고 얼마나 오래 동안—존재할 것인가를 결정할 것이다.

---

10 프리드만(Friedman), 『세계는 평평하다』(*The World Is Flat*), p. 202에서 인용.

질병과 예술

데즈몬드 이건
아일랜드 시인

> 광기, 격분, 무언지 모를, 숭고한, 설명할 수 없는, 이해할 수 없는, 이름 붙일 수 없는, 정의할 수 없는, 표현할 수 없는, 중립, 흔적. 이 어휘들은 서구 문화에서 문학이 기이하게 은밀한 몸체의 언어로 구성되어가는 불투명한 움직임을 인식하는 데 사용되는 개념이다.[1]

상기 프리아스 마틴즈(Frias Martins)의 언급으로 현 상황을 요약하면서, 필자는 다음과 같은 질문을 던지고 싶다. "문학과 질병 또는 신경증 간에 어떠한 필연적인 연관성이 있을까?" 나는 이 자리에서 시인으로서 이 문제에 대해 특별한 관심을 표하고 싶다.

내가 강조하고 싶은 것은 우연이 아닌 필연적인 연관성이다. 예술은 육체가 지니고 있는, 모든 한계를 안고 있는 인간에 의해 창조된다. 이러한 자명한 이치는 예술과 질병을 토론하는 어떤 경우에도 명심해야 할 것이다. 따라서 서두의 마틴즈의 인용은 예술과 질병의 영역에서 일반적으로 잘못 인식되고 있는 개념에 대한 요약이라 할 수 있다. 예술가, 작가, 시인들은 어떤 식으로든 건강하지 않을 때가 많다. 질병은 삶의 일부이다. 질병은 다른 어떤 것과 마찬가지로 예술가에 영향을 미칠 수 있는 경험이다. 사실이긴 하나, 예를 들어 환자들이 받게 되는 정신질환 치료과정의 작업과 프리다 칼로(Frida Kahlo, 역주: 자화상으로 유명한 멕시코의 화가)나 제라드 맨리 홉킨스(Gerard Manley Hopkins, 역주: 아일랜드에서 평생을 마친 영국의 예수회 신부이자 시인) 같은 사람의 작업은 그 종류가 다르다. 이들 또한 고통 받은 사람들이지만, 예술가로서 개인적 문제를 관통하여 진리에 대한 어떤 보편적 인식에 이를 수 있었다.

어느 누구도 이런 저런 종류의 질병을 피할 수는 없다. 그리고 우리는 모두 죽음의 심오한 신비에 직면할 수밖에 없다. 사물에 대한 강렬한 반응 때문에, 그리고 느끼고 이해하며 표현하는 더 위대한 능력 때문에, 창조적인 개인은 다른 이들과 다소 다르다. 어떤 경우에는 (잘 알려진 콜린 윌슨(Colin Wilson)의 탐구에서처럼) 국외자이기도 하다. 일반적으로는 다른 사람들보다 취약하기도 하다.

1 Manuel Frias Martins, *Em Theoria / In Theory* (Lisbon: Ambar, 2003), p. 193.

우리는 시인, 음악가 또는 창조적인 예술가들이 전기나 일화에 잘 기록된 것 같은 자신의 극도의 민감성 때문에 일반적으로 보통의 외향적인 사람들보다 신경증과 변덕에 더 열려있다고 기대할 수 있다. 아마 그럴 것이다. 그러나 창조성과 질병간의 필연적인 연관성을 설정한다는 것은 지나친 일이며 예술작품의 이미 신비스러운 과정을 오해하게 되는 것이다. 이러한 것은 예술가라는 개념을 세속화하는 단순화된 이해로 불가피하게 이어지게 된다.

이러한 이유로 우리는 근본적인 질문을 던져야한다. 예술은 신경증세로부터 태어나는가? 가끔 추정하듯이 필연적인 연관이 있을까? 시인이나 화가는 때로는 괴짜, 미치광이, 기껏해야 신경증 환자일까? 의미심장하게도 신경증 환자는 자신의 물질, 환타지, 정서에 의해 통제를 당하게 되어 그 주인이 아닌 반면에, 예술가는 자신의 물질, 환타지, 정서를 통제하고 있다. 이점이 문제의 핵심이고, 라이오넬 트릴링(Lionel Trilling)이 자신의 선구자적인 연구인, 『예술과 신경증』(*Art and Neurosis*)[2]에서 60년도 더 이전에 지적하였던 것이다.

통제의 문제를 강조한다는 것이 예술가가 다른 일에서와 마찬가지로 창조의 행위에서 해방감을 맛본다는 점을 간과해야 한다는 말은 아니다. 셰익스피어(Shakespeare)는 자신의 동시대인 존 단(John Donne, 1572–1651)과 마찬가지로 자신의 시 '3중의 바보(The Triple Foole)'에서 분명히 제시하고 있다.

> 시 짓기의 괴로움으로 나의 고통을 그릴 수 있다면,
> 그 고통을 누그러뜨릴 수 있다고 생각했다.
> 비탄을 수로 셀 수 있다면 그렇게 격렬할 수도 없을 것이다.
> 왜냐하면 그가 시로 비탄을 가두어 길들일 수 있기에.

그렇다. 그러나 "그가 비탄을 길들이다"라는 말과 "가둔다"라는 말을 주시해보자. 이 어귀들은 시인이 감정을 통제당한다기 보다는 길들이거나 통제한다는 중요한 문제를 강조하고 있다.

이것 역시 순수예술이 창조자에게 뿐만 아니란 거짓 가치에 먹히는 세상, 길을 잃고 제정신을 잃는 세상, 곧 고통을 겪는 세상에게 주어지는 어떤 구제를 베푸는 것을 지니고 있는 이유인 것이다. 그러나 존 단이 분명하게 한 이러한 위안은 묘사적이라기보다는 창조과정에서 우연히 등장하는 것이다. 이쯤에서 나는 내 개인적인 상황에 대해 언급하고자 한다. '평화'[3]에 관한 시를 써달라는 요청을 사면단체로부터 요청받았을 때, 나는 세상의 평화를 추구하는 그 한가운데에, 예술에서와 마찬가지로 자연에 있어서의 아름다움과 공포, 자부심, 과도함의 신경증 사이의 갈등이 놓여있다는 확신을 가지게 되었다. 그리하여 가치 있는 것을 위해 내가 쓴 내용은 결국 일상의 치유의 아름다움과 자연과 접하는 세상의 많은 부분을 부정하는 갈등을 둘 다 표현하고자 하는 노력이 되었다.

---

2 Lionel Trilling, *Art and Neurosis,* (USA, 1949).

3 Cf. Egan, Elegies, Goldsmith, Kildare, 1996.

평화

다만 저 길로 나가 산보를 하자
다만 그것일 뿐
깊숙한 나무 아래에
평화를 속삭이는 그 나무

말의 빵을 나누기 위해
지나가는 사람과
다만 그것일 뿐
우리 넷이 유모차를 둘러서서
그리고 어린아이 손가락이 잠들고

단지 조화에 동참하며
들판과 푸르른 일상의 언덕들
햇빛 비친 웅덩이 그리고

당신은 꿩이 우는 소리가
숲속을 메아리 치고
혹은 물떼새가 나부끼며 지나가고
저녁이 찌르레기와 함께 균형을
울타리의 테이블위로 유지한다
다만 그것 뿐
그리고 여기 저기 대문이 있고
방갈로의 밝은 창문 하나
삶의 숲속 연기 내음

다만 그것 뿐

그러나 달콤한 그리스도
그자신의 가시왕관으로
대부분이 줄 수 있는 이상의
조용히 구획지어진 지구

너무 많은 기아의 눈들
너무나 많은 고대의 어린이들

파리 가운데 쭈그리고 앉은
너무 많이 쌓여있는 공포
너무 많은 개 감옥 너무 많은 장군들
너무나 많은 사람들이 무력한자들에 의해 고통받고
우리가 숨쉬는 대기로 비명을 지르며

너무나 많은 꿈들이 돈의 잼에 붙어있는
너무나 많은 산같이 쌓인 버터같은 이기심
너무나 많은 가난한 이가 거리에서 익사하고
너무나 많은 가난에 찌든 마을이 삶의 변경에 있다.

너무나 많은 우리가 원하는 것이 무엇인지 확신을 못하여
그리하여 우리는 모든 것을 위한 습관에 먹이를 주려하고
마침내 자아가 군인들의 앞잡이가 되어
우리 자신의 투쟁하는 얼굴을 비친다

너무 적은 평화

이 단계에서 아마도 미술, 문학, 조각 같은 예술분야 일부의 이용을 치유의 실천으로 고려해야할 것 같다. 어떤 종류든 질병과 연관된 치유의 글쓰기는 정신적 육체적 질병을 비우거나 제거하는 자기 비움(kenosis : 종교적 행위에서 자기를 비우고자 하는 과정에서의 탈진상태)으로서 가치 있는 일인지도 모른다. 그러나 진정한 예술이 전형을 이루는 조직재생(plerosis)이라고 하는 힘이 넘치는 인간 경험의 구성을 제공할 수는 없을 것이다. 노만 메일러(Norman Mailer)가 한때 인터뷰에서 제안했듯이 모든 신경증의 뿌리는 비겁함이다. 다시 말하자면 현실에 직면하는데 있어서의 거리낌이나 무능력을 가리킨다. 치유작업이 이러한 분야에 도움을 줄 수는 있지만 예술적 창의성과는 다른 일이다. 예술적 창의성은 모든 예술이 그 본질의 일부라 할 수 있는 장애물을 넘어서는 과감한 정면대결이라는 것을 항상 제공한다. 이제 다시 우리는 경험에 의해서 통제당하는 것보다는 경험을 통제하는 것에 대해 이야기할 것이다.

이것이 내가 하고자 하는 말의 핵심이다. 예술이나 예술가에 대한 논의는, 윌리암 워즈워드(William Wordsworth)가 제안했듯이 자신의 개인적인 인간적 문제가 무엇이든 간에 평온 속에서 경험을 구성하는 능력인 예술가의 기본적인 재능을 인식하는 데서부터 시작해야할 것이다. 이러한 특별한 평온은 삶의 신비의 면모에 대한 표현을 수용하고 객관화할 수 있을 것이다. 우리가 목수나 전기공의 기술을 부정하는 것은 아니다. 예술가가 특별한 재능과 마음속에 두려움이 없음을 부정하지도 말아야 한다. 예수가 가장 자주 주는 훈계는 "두려워하지 말라"이다. 죽음조차도 두려워 말라는 예수의 훈계는 뿌리 깊이 죽음에 집착하고 있는 세상에 대한 부름이다. 예술가는 자신의 창조성 안에서 두려워하지 않는다. 건강하지 못한 사람에게 치료는 좋은 것이고 심지어는 필요한 것일지도 모른다. 그러나

우리는 그릇된 주장을 하거나 그 결과물을 전혀 다른 것과 혼동함으로써 혼란을 야기할 뿐이다. 오늘날 예술에서 가치 있는 것과 피상적인 것을 구분하는 부분적인 문제는 바로 이러한 혼란에 놓여있는 것이다.

예술가의 담대함, 무언가 영원한 진리에 도달하기 위해 일순간적인 죽음에 사로잡힘을 벗어나려는 통렬한 의지는 두려움의 질병을 직면하는데 중요한 듯하다. 그리고 이것이 바로 순수한 예술의 치유가 우리 모두에게 그렇게나 가치 있는 이유이며, 인류가 항상 예술이나 예술가와 함께 한 이유이다. 사실상 그럴지도 모르지만, 예술이 치유로서 기본적으로 유용하다고 말하는 것은 아니다. 내가 말하는 것은 예술은 일종의 약이라는 것이다. 나는 예술이 아리스토텔레스가 자신의 『시학』(*Poetics*)[4]에서 말했던 연민과 공포의 카타르시스를 부여한다고 말하고 싶다. 비극을 관람할 때조차 우리가 겪는 인간으로서의 크게 느껴지는 독특한 느낌, 그것은 어떤 정서적으로 충전된 통찰력의 표현, 그리고 그 결과 정서의 조절과 접하게 됨으로써 오는 해방감을 말한다.

아리스토텔레스가 이 극적 비극에 대해서 우리에게 가르치는 것은 다른 어떤 예술에서의 경험에도 적실하다. 어떤 심오한 문제와 간접적으로 조우함으로써, 그리고 그것을 이해하고 표현하고자 하는 창조자의 투쟁을 통해서, 또 그렇게 함으로써 모든 명멸하는 것에 직면하여 영원한 무언가를 발현하는데 있어서, 우리는 삶을 보는 보다 깊은 통찰력을, 보다 위대한 연민을, 그리고 심지어는 죽음 자체를 직면하는 데 있어서 보다 위대한 강한 힘을 얻게 된다. 존 단(John Donne) 자신의 시 "죽음, 교만하지 말라(Death, Be Not Proud)"에서 표현하였듯이,

> 잠시 잠들어서, 우리는 영원히 깨어난다.
> 그리고 죽음은 더 이상 없을 것. 죽음이여, 네가 죽을 것이다.

어떤 방식으로든, 예술은 어떤 영원한 깨어남을 제공해준다.

세상은 육체적으로나 정신적으로 아픈 사람들로 가득하다. 그러나 시인은 매우 적다. 만일 시가 단지 질병의 소산이라면, 이 문제를 어떻게 설명할 것인가? 예를 들어, 이 문제는 어떻게 설명할 것인가, 화가 마티스(Matisse)가 르느와르(Renoir)에 대해 노년기에 자기 손가락에 관절염이 심해져서 손가락이 부풀어지고 구부려져 자기 손에 고정시키기 위해 붓을 손가락에 묶었는데,

> 점점 몸이 쇠약해졌지만 영혼은 힘을 얻고 보다 쉽게 자신을 표현할 수 있었다.[5]

패트릭 캐버나(Patrick Kavanagh)의 말[6]을 빌리자면, 예술은 "내지로 들어가는 것"이다. 다시 말하자면, 음악, 시, 시각예술, 조각, 연극, 영화 등 어떤 형식이던 간에 이러한 삶의 복합성을 표현하는 능력과 함께 사물의 심장을 꿰뚫어 보는 것이다. 그러한 행위는 자신의 재능을 세련화하면서

4 Aristotle, *Poetics*, 6, 1449 b.
5 Quoted in Sandblom, *Creativity and Disease,* London 1992, p. IV.
6 Patrick Kavanagh, *The Complete Poems,* Goldsmith, Kildare, 1984.

시간으로부터 초월하여 열정적인 순간성[7]을 낚아채고 자신에 적합한 개인적인 스타일을 성취해내는 어떤 이의 거대한 정신적인 에너지와 절대적인 헌신을 요구하는 것이다.

자신의 개인의 삶에서 예술가는 병들고, 신경증세에 빠지며 심지어는 정신병 증세까지도 있을 수 있다. 그러나 그의 예술에서 예술가는 건강하고 에너지로 가득 차 있다. 니체는 어딘가에서 모든 예술은 긍정적이고 마음으로 낙관적인 긍정이라고 말하고 있다. 이 긍정은 비록 그것이 내놓는 강렬한 요구가 때로는 극도로 민감한 사람들을 질병으로 휘몰아 칠 수도 있지만 질병이나 광기와는 정반대이다.

예술가란 릴케(Rilke)가 정의를 내리듯이,[8] 야단법석한 일상생활의 생각 없는 삶에서 극도로 민감한, 보다 상처입기 쉽고, 결코 "마음의 안정을 갖지 못하는" 사람이다. 쉽게 오해받는, 아웃사이더이며 결코 적응하지 못하는 그런 사람이다. 그런 이유로 예술가는 가끔 괴짜, 살짝 미친 별난 사람으로 간주되기도 한다. 그러나 창조의 순간에는 예술가보다 더 제정신이고 삶에 완전히 조율된 사람은 없을 것이다.

자신의 자기인정보다 더 잘 알게 되는 청중의 찬사에 의존하지도 않을 것이다. 여기에 창의적인 사람과 애호가의 차이를 알 수 있다. 문학사는 홉킨스(Hopkins), 캐버나(Kavanagh), 메케나(McKenna), 페소아(Pessoa), 망간(Mangan), 카프카(Kafka) 등 바깥세상에서 무명으로 죽고 인정받지 못하고 거부된, 그리고 가끔 가난에 찌든, 그러나 그럼에도 불구하고 예술작품에 대한 믿음과 창작하는 전율로 지속적으로 창작활동을 유지해온 사람들의 이야기로 너저분하게 흐트러져 있다. 예술을 위한 예술(Ars gratia artis: art for art's sake)에서 문학적 업적은 인정으로 정의되지 않는다. 이에 반하여 작가를 불타게 하는 것인 제라드 맨리 홉킨스(Gerard Manley Hopkins)가 그의 자신의 마지막 시에 썼던 것처럼 말이다.[9]

> 생각을 낳는 멋진 즐거움은 ...
> 굴러감, 일어남, 캐롤, 창조

홉킨스를 예로 들자. 그의 시에서 일구어낸 것을, 그 시가 어디서 온 것인지를, 예술과 신경증의 제안된 연계성에 관해 우리에게 보여주는 것을, 그리고 무엇보다도 그의 작품에서 우리가 얻을 수 있는 것을 생각해보자. 내 의견으로는 제라드 맨리 홉킨스(1884–1889)라는는 시인을 논할 때 그가 아일랜드에서 임종시까지 살았던 5년 반 동안[10] 겪은 우울증이 지나치게 강조되었다. 이러한 강조를 한 비평가들은 싫건 좋건 어떠한 글쓰기의 등장인물과 창조자 간의 구분이 항상 존재해온 이래로 저질러진 학술적인 오류의 전형을 보이면서, 홉킨스의 "두려움"의 소네트를 순수하게 자서전적이라고 보아왔다. "나"는 결코 "단순한 나"가 아니다. 그것에 병행해서, 예술적 주제의 기이한

7 Patrick Kavanagh, op. cit.
8 Rilke, *The Duino Elegies*, no. 1, Selected Poems tr. Leishman, Penguin, London, 1964.
9 Gerard Manley Hopkins, "To R.B."
10 C.f. Norman White, Hopkins in Ireland, UCD, Dublin 2002.

통합, 그리고 시의 신비스러운 핵심이라 할 수 있는 기억과 상상력, 사고, 감정의 결합은 개인적 경험의 저널리스트적 기록과 다소 유사하다. 욥의 탄식의 홉킨스적인 시라 할 수 있는 "당신은 진정 정의롭습니다(Thou Art Indeed Just, Lord)"를 거의 절망에 가까운, 자서전적인 토로 혹은 개인적 고통의 신경증적인 표현으로 바라본다는 것은 이 시를 잘못보고 있는 것이다. 그 놀라운 에너지, 언어의 기교, 시의 기량의 통달 등은 모두가 다 질병의 표현이라기보다는 활력의 표현이다. 절망보다는 믿음의 표현이다. 실러(Schiller)는 한때 "모든 예술은 환희에 헌정된다"라고 언급한바 있다. 니체도 모든 예술이 어떠한 종류이든 삶에의 믿음의 긍정이기 때문에, 비관주의적 예술이라는 것은 없다고 주장하면서 유사한 통찰을 제시하고 있다. 제대로 된 시를 창조하기위해서는 막대한 정신적 에너지가 필요하다. 더블린에서 보낸 마지막 몇 년 동안 홉킨스가 앓았던 병을 되풀이하여 언급하던 이들은 대부분 이점을 간과하고 있다. 그들은 홉킨스가 죽기 일 년 전에 쓴 "자연이 헤라클레이토스의 불이고 부활의 위로라니" 라는 멋진 긍정적인 시를 설명하지 못했던 것이다. 이 시는 다음과 같은 강력한 긍정으로 마무리 된다.

> 그리고 이 잭, 농담, 가련한 질그릇 조각, 성냥개비 같은 나무, 영원불멸의 다이아몬드는 영원한 다이아몬드이지.

그렇다면 가드너(W. H. Gardner)가 "절망의 소네트"라 이름붙인, 홉킨스가 더블린에서 쓴 소네트는 어떠한가? 시인으로서 나는 이 놀라운 시들이 각각 체현하고 있는 의심과 비탄 그리고 거의 절망에 가까운 절규 뒤에서 홉킨스가 느낀 것이 무엇인가를 말할 수 있다. 이러한 "어두움의 소네트"는 "희망의 소네트"라 불리어야 할 것이다. 시작부터 어떤 시도 희망 없음으로 빠져들지 않고 있다. 그 시들은 그 자체가 믿음인 에너지로 가득 차있다. 이 시들은 또한 홉킨스가 그 시에서 탐구하고 포착해내는 극단적인 우울에도 불구하고, 테크닉의 탁월함을 통해 자신의 시적 천재성을 보이고 있다. 이러한 "어두움의 소네트" 가운데 가장 고통스러운, 따라서 '가장 어두운' 시행을 임의로 "최악의 경우는 없다"("No Worst, There Is None")라는 시에서 골라보자.

> 오 정신, 정신은 산을 가지고 있다. 폭포의 절벽
> 무서운. 섬뜩한. 아무도 가늠할 수 없는. 그들을 값싸게 여기라
> 그 가파름과 깊이를 결코 느낄 수 없는 이들을.

이러한 글쓰기는 기술적으로 흥분되고, 신선하고, 창의적이다. 독자는 반복되는 단어인 '정신'의 위력에, 무언가를 놀랍게 환기시키는 신조어이며 복합형용사인 '어느 인간도 가늠할 수 없는(no-man-fathomed)'이라는 단어에, '가파름(steep)'과 '깊이(deep)'의 유음 유희에, 신선한 충격을 느낄 것이다. 폭포의 절벽에 드러난 산의 이미지 자체는 셰익스피어에 견줄만한 창의성으로 개발한 경이할만한 암시적인 은유이다. 이러한 언어 능력의 기량은 이 소네트가 인간의 비극을 바라보는 불굴의 시선을 가능하게 해준다. 여기에 인용된 가슴을 치는 듯한 시행들조차도 언어 자체에 대한 믿음과 시의 신성한 기능에 의해 마치 날개에 생명을 불어넣는 것 같은 활력에 차있다. 이 시는

믿음으로, 극단의 고통을 직면하여 포기하기를 거부하는 힘으로 충전되어 있다. 희망과 함께,

> 여기에! 기어가다,
> 가련한 이, 위로가 회오리바람 안에서 내려지고: 모든 사람
> 죽음이 삶을 끝내고 매일 잠으로 죽어간다.

이 시가 유쾌하지 않다는 점을 공감한다. 그러나 홉킨스는 모종의 '위로'를 찾고 언급한다(이 시에서 세 번). 그리고 끝맺음에서 힘을 준다. 아무렇게 매단 꼬리표 상투어나 쉬운 해결방법도 아니다. 피상적인 공식도 아니다. 그러나 목숨을 이어가는 어떤 긍정이다. 이 시는 신경증세의 결과물이 아니다.

우리는 이러한 시가 필요하다. 왜냐하면 동굴에 갇히길 거부하며 어두운 시기에 대한 투쟁의 경험을 단어 몇 마디로 담을 수 있기 때문이다. 이 시는 희망의 시이다. 리듬, 음악성, 비유적 성취를 포함한 시 자체나 그 기량을 넘어서는 희망의 시이다. 근본적으로 말씀에 있어서 희망은 기독교도에게는 언어와 창의성의 주(Lord)이다. 이 시는 위로자와 성모 마리아에게 내지르는 절규를 포함한다. 그리고 인내를 언급함으로써 마무리한다. 성 이그나티우스(St. Ignatius)의 "영적 훈련"에서 훈계하듯이

> 절망에 빠진 이가 계속 인내할 수 있도록 하라, 그것이 그를 괴롭히는 고통에 반대되는 미덕이다.[11]

흥미롭게도 홉킨스는 위의 시를 쓴 같은 해 봄에 "인내, 어려운 일"이라는 시를 썼다. 1889년 4월에 쓰인 그의 마지막 시, "R.B.에게"에서 홉킨스는 시를 쓰기에 필요한 에너지를 인정한다.

> 이제는 알게 된
> 목표로 이제 결코 잘못 될 리 없는 일하는 손으로
> 시신 뮤즈의 페가수스, 달콤한 불길, 나의 영혼이 이것을 필요로 한다.

이번 짤막한 강의는 시를 위해 시가 요구하는 정신적 평안을 옹호하는 데 그 목적을 둔다. 시인이 견디는 한계나 질병이 어떠하던 간에 그것 때문이 아니라 그것에도 불구하고 시의 형태를 취한다는 것을 인식하는 데 그 목적을 둔다. 화려하게도 예술은 질병에서가 아니라 에너지에서 파생된다. 필립 샌블롬(Philip Sandblom)은 자신의 "창의성과 질병"에서 이와 유사한 결론에 이른다.[12]

> 위대한 예술가들에게서 창조의 열정은 최악의 질병에 도전하기에 충분한 강한 의지력을 생성한다.

---

11 Quoted in Mackenzie, *The Poetical Works of Gerard Manley Hopkins*, OUP, Oxford, 1992; p. 460.
12 Sandblom, op. cit,. p. 200.

따라서 우리가 예술과 그 긍정을 필요로 한다면, 오늘날의 세계에서 예술의 위치를 어떻게 이해해야 하는가?

최근 스위스의 저널인 『프로 헬베티아』(*Pro Helvetia*)의 최근호 특집 "통로들(Passages)"은 다음과 같은 질문을 던진다:[13]

> 예술을 사랑한다는 공중이 무리를 지어 예술적 사건들에서 멀어지고 있는가?

예술에 종사하는 누구라도 동의하겠지만, 그 대답은 "그렇다"일 것이다. 대체로 클래식 음악회들은 후원을 받지 못하고 있다. 시집도 잘 팔리지 않고 있다. 발레와 극단들도 생존을 위한 지원금을 받는 투쟁을 하고 있다. 소설은 생각 없는 저널리즘적인 문학에 의해 대체되고 있다. 선데이 타임즈의 주요 기고가가 예술에 대한 범주란 없으며, 그러므로 대중의 취향이 결정적이라고 주장하는 책을 출판하였다. 아이리쉬 타임즈의 여성 기고가는 2011년 최고의 책을 선택하라고 요청을 받았을 때 40권을 추천하였다. 영국문화유산의 최대의 공개행사장인 런던 올림픽대회의 최근 폐막식은 또 하나의 팝 콘서트가 되어 버렸다. 예이츠(W. B Yeats)가 다음과 같은 예언을 적중이나 하듯이 말이다.

> 현명한 이들을 깎아 내림
> 그리고 깎아 내려진 위대한 예술

그러나 내가 제안했듯이 진정 문화가 사물의 진리를, 통찰력을 그리고 분별력을 농축시키고, "진리가 너희를 자유롭게 한다면," 포르투갈의 비평가 프리아스 마틴즈의 다음과 같은 진술을 주목하자.[14]

> 현대의 문화가 그 중심에서 문학을 치워버렸다. 팝음악, 비디오 클립, 영화, 멀티
> 미디어 공연 등의 보다 즉흥적인 쾌락을 선호하면서.

즉 우리 모두가 앞으로 전개될 것을 볼 이 "반(反)문학적 묵시록"은 철학자 가브리엘 마르셀(Gabriel Marcel)이 그렇게도 설득력 있게 말하고 글로 쓴 "존재의 아픔"으로 보편적인 신경증을 표현하고 있는 것이다. 문화적 가치가 없는 세계는, 신경증세의 세계, 위대한 예술이 줄 수 있는 치유와 온전함을 어느 때보다 더 필요로 하는 세계, 진정한 문화가 가치를 얻지 못하는 세계이다.

13 Pro Helvetia, *Passages*, 51, vol. 3, Zurich, 2009.
14 Martins, op. cit., p. 238.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

Session 3

분과회의 1
치유 인문학의 관점, 접근법, 사례

- **분과회의 1–1**
  치유의 인문학 비판과 옹호
- **분과회의 1–2**
  누구의 고통에 귀 기울일 것인가?
- **분과회의 1–3**
  치유의 인문학 실천 사례

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

분과회의 1-1
치유의 인문학 비판과 옹호

1. 환경 윤리학의 관점에서 본 인문학과 치유
   / 요한 하팅(스텔렌보쉬대학교)

2. 위안의 유형학에 관한 시론 : 치유와 문화적 차이
   / 야스나리 타카다(도쿄대학교)

3. 여성주의와 치유의 인문학 : 탈북여성의 문제를 중심으로
   / 김혜숙(이화여자대학교)

4. 인문학 그리고 정치학의 위기 :
   칼리폴리스(Kallipolis)에서 블레이드 러너(Blade Runner)의 L.A.까지
   / 루카 마리아 스카란티노(IULM대학교)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

환경 윤리학의 관점에서 본 인문학과 치유

요한 하팅
스텔렌보쉬대학교

1. 들어가며

환경 철학과 윤리학의 폭 넓은 영역은 세 가지 다른 접근법 혹은 관점으로 구분된다(Zimmerman 1993, vi–ix). 첫 번째 접근법은 좁은 의미에서의 환경 윤리학과 다르지 않을 것 같다. 이는 환경문제의 해법이 전통적인 인간 중심적 윤리에서 벗어나 비인간적 실재에 도덕적인 고려가능성(considerability)을 부여하는 데에 있다는 가정으로 특징지어진다(Zimmerman 1993, vii). 이런 의미에서의 환경 윤리학의 창시자 중 하나인 홈즈 롤스톤 3세(Holmes Rolston III)는 1970년대에 환경 윤리학에 대한 이러한 접근법의 중심 과제를 다음과 같이 설명했다.

> 실천적으로 환경 윤리학의 궁극적인 도전은 지구 위에 존재하는 생명을 보존하는 것이다. 원론적 차원에서 궁극적 도전은 그 윤리를 지탱할 정도로 심오한 가치 이론이다. 우리는 자연이 어느 정도의 가치를 포함하고 있는지에 대한 설명과 그러한 가치들을 적절하게 존중할 수 있는 윤리학을 필요로 한다(Rolston 1991, 92).

'환경 윤리학의 관점에서 본 인문학과 치유'라는 주제를 연구하기 위해, 필자는 환경 윤리학과 관련된 접근법 중에서 두 가지 사례를 논의할 것이다. 이는 폴 테일러(Paul Taylor)의 자연 존중 윤리학과 알도 레오폴드(Aldo Leopold)의 대지 윤리에서 정교화된 바 있다.

환경 철학과 윤리학의 폭넓은 영역에 대한 두 번째 접근법은 급진적 생태철학(ecophilosophy)이라 지칭할 수 있다. 서구 사회의 반문화 운동을 조망해 보면, 급진적 환경 철학은 심층생태학, 에코페미니즘, 사회 생태학(Zimmerman 1993, vii)을 포괄하고, 여기에는 또한 생물지역주의(bioregionalism)의 관점이 포함될 수 있을 것이다. 생태철학에 대한 급진적 접근법으로서 이러한 모든 관점들은 환경 위기들의 근원적 원인들을 보여주기 위해 노력하는데, 이들 근원적 원인들은 근원적인 개념틀, 기본적 태도, 사회 제도들과 사회조직의 구성에서 확인할 수 있다. 이러한 관점들은 또한 우리의 환경적 위기가 사회의 기본구조의 기저에 흐르는 태도들과 철학들뿐만 아니라 그것의 완전한 변환을 수반하는 패러다

임의 변화 혹은 사회혁명이 없이는 해소될 수 없을 것이라고 주장한다. 이와 같이, 이러한 관점들은 환경위기를 해소하기 위해 사회의 특정한 부분들을 단순히 개혁하는 데에는 회의적이다. 예를 들어, 산업공해를 보다 강력히 규제하거나 재활용을 장려하는 것과 같은 방식처럼 말이다. 이러한 방식은 환경위기의 징후를 보여줄 뿐이다. 우리에게 필요한 것은 환경위기의 근원적 원인들에 관심을 갖는 일이다(Zimmerman 1993, vii). 이 논문에서 필자는 이러한 접근법들과 관련된 두 가지 사례에 초점을 맞출 것인데, 그것은 아르네 네스(Arne Naess)의 '심층생태학(deep ecology)'과 캐런 워렌(Karen Warren)의 에코페미니즘이다.

환경 철학과 윤리학의 폭 넓은 영역에 대한 세 번째 접근법은 비인간적 실체들을 도덕적으로 고려할 수 있는 방안을 형성할 수 있도록 우리의 도덕적 지평을 근원적으로 확장하는 일이 불가능하다고 주장한다. 그리고 우리의 환경적 문제들을 끝낼 수 있는 근원적인 문화적 변혁을 위한 희망은 순진하다고 주장한다. 짐머만(Zimmerman 1993, viii–ix)은 이러한 접근법을 개혁주의적 인간중심의 생태철학이라고 말하는데, 왜냐하면 기본적으로 자연과 생태시스템의 보호를 주장하기 위한 유일하게 현실적이고도 가장 강력할 법한 근거는 그것이 인간에게 이익을 주는 도구적 가치라고 가정하기 때문이다. 인간들을 위한 그러한 도구적 가치는 그것으로부터의 직접적인 사용가치부터 그것이 지닌 편의적, 미학적, 정신적, 그리고 실존적 가치들까지 포괄한다. 이러한 접근법에 따르면, 우리의 환경적 위기의 근원에 놓여 있는 것은 무지, 탐욕, 그리고 근시안적 안목인데, 이는 자연의 현명하고 지속가능한 이용을 촉진하도록 고안된 교육, 좋은 정책, 적절한 인센티브, 그리고 법률로서 해결될 수 있다. 이 논문을 위해 나는 이러한 다양한 접근법 중 그것의 장점들을 갖춘 한 사례에 대해 다룰 것이며, 나의 관점에서 이들 접근법에 의해 야기되는 많은 문제점들을 지적할 것이다. 이러한 접근법은 브라이언 노튼(Bryan Norton)의 환경실용주의가 대표적인데, 그는 인간들이 환경과 관련된 의사결정을 할 때, 그리고 환경과 관련된 이슈들을 해결하려 할 때 책임을 져야만 한다는 다양한 가치관을 주장한다.

이러한 점을 염두에 둘 때, 한편으로 우리는 환경 철학과 윤리학 간의 명확한 관계를 설정할 수 있을 것으로 보이며, 다른 한편으로는 지구를 치유하고 우리의 생태적 시스템을 치유할 수 있는 명확히 계획된 목표를 세울 수 있을 것으로 보인다. 이는 자연의 세계에 관련된 그리고 그 안에서 우리가 상호작용하는 방식으로서 우리의 의사결정과 행동들을 개혁함으로써, 또한 우리의 도덕적 지평들을 확장함으로써, 그리고 우리의 생각과 문화 및 사회를 급진적으로 변화시킴으로써 가능하다. 사실 환경 윤리학의 일반적 목표는 환경 파괴적이고 생태적으로 지속 불가능한 실존의 양식으로부터 보다 지속가능한 방식으로 지구에 존재하는 모든 생명들을 번영시키는데 기여하도록 인류의 실존 양식을 변화시키는 노력이라 할 수 있다.

내 경험에 따르면, 윤리학과 치유 간의 연계가 환경 철학과 윤리학의 최전선은 아니다. 관련된 주요 텍스트들을 읽고 공부해온 20년의 시간 동안 내가 그러한 문제들을 반복적으로 조우해온 경험에 따르면 적어도 그렇지 않다. 오히려 명확한 연계는 환경 철학과 윤리학을 한편으로 하여 비판적 사고(급진적 비판) 간에 형성된다. 여기에서 비판적 사고란 사고와 실천에 대해 의문을 제기하고, 또 좀 더 심도 있게 문제를 제기하며, 사고와 실천이라는 문제에 부딪히고, 저항하며, 이들을 동요시키고, 변형시키기 위한 비판들이다. 환경 윤리학의 일반적 논변들은 치유의 개념이 유용한 측면이 있을지라도 그 개념을 부차적인 것으로 만들어 버리는 듯하다. 그리고 그들 논변들은 다양성과 공통의 생태체계의 상호의

존 속에 존재하는 것으로서의 전체 생명이 아니라 오직 실재의 모습과 부분들(예를 들어, 협소하게 개념화된 인간의 이익들)만을 고려하는 사고와 실천들의 파괴적이고 문제가 많은 측면에 오히려 초점을 맞추는 듯하다.

이러한 일반적 인식의 배경과 달리 이 논문에서 나는 환경 철학 및 윤리학과 관련된 다섯 가지의 중요한 접근법들의 '표적'에 대해 포괄적인 개요 수준에서 초점을 맞추고자 한다. 이 과정에서 나는 환경적으로 파괴적이지만 일상의 삶 속에서 우리가 은근슬쩍 넘기면서 어떠한 것도 하려 하지 않는 경향이 있는 사고와 실천들에 대해 서술한다는 관점을 취할 것이다. 각각의 관점들과 관련하여 나의 목적은 그들이 어떻게 환경 윤리학의 문제를 개념화하는가, 우리가 그것을 분석해야만 하는지를 어떻게 설득하는가, 그리고 우리가 왜 그런 문제에 대해 우리 자신의 입장을 정해야만 하는지를 어떻게 설명하는가를 중심으로 보여주는 것이다.

이러한 개괄을 진행하면서 나는 또한 우리의 환경 문제를 야기하는 파괴적 실천을 지적하면서 사고의 파괴적 양식에 대한 대안으로서 일반적인 수준에서 공식화된 환경 윤리학으로부터 무엇을 긍정적으로 도출해 낼 수 있는가에 대해 다룰 것이다. 그리고 나는 또한 가시적이고, 인식될 수 있으며, 실현될 수 있고, 유지될 수 있는 이러한 대안적 사고와 실천을 위한 전제인 각각의 관점에서 도출될 수 있는 조건들을 논할 것이다.

환경 철학과 윤리학, 그리고 치유 간에 직접적인 연계를 설정하는 것에 비판적이기는 하지만, 나는 이에 대한 개괄을 인문학, 환경 철학과 윤리학이 모두 중요한 일부분을 형성하는 일반적이고 비판적인 전통이라는 짧은 설명에서부터 시작하고 싶다. 다음 서론에서 필자는 이러한 비판적 전통의 몇 가지 형식적 측면들을 다룰 뿐만 아니라, 이러한 비판적 전통으로부터 도출되는 몇 가지 본질적인 관념들을 지적할 것이다. 이러한 본질적 관념들 중 하나는 인간이 생존하고 번영하기 위해서는 그들 사이에 존재하는 민족적, 종교적, 문화적 차이들에도 불구하고 서로에 대한 그들의 의존성을 인식하고 존중할 필요가 있다는 통찰이다. 또 다른 통찰은 인간이 생존하고 번영하기 위해서는 자연의 생태 시스템에 그들이 근본적으로 의존하고 있다는 사실을 인식해야만 한다는 것, 그리고 인간의 생존과 번영이 지구 위에 사는 인간 이외의 생명의 생존과 번영에 사실상 의존하고 있다는 것이다.

2. 비판적 사고와 인문학

이 논문에서 다루는 핵심 주제는 서구 환경 철학과 윤리학이 비판적 담론의 일부를 광범위하게 형성하고 있다는 점, 또한 서구의 사고와 실천에서 가장 해결하기 어려운 측면들이 인문학 내에서 밝혀지고, 파악되고, 질문되고, 도전받고 있다는 점이다. 그리고 인간의 실존, 생존과 번영에 대한 유용한 관념들이 정교화 되어 왔다는 점이다. 이러한 비판적 담론의 핵심 특징 중 하나는 '끊임없는 자기 성찰(endless self-questioning)'의 과정이다(Derrida 2007). 그와 같은 끊임없는 자기 성찰의 과정이 언뜻 보기에는 자기 파괴적인 기획으로 비쳐질 수도 있지만, 다시 한 번 그것을 면밀하게 살펴보면 수세기 동안 비판적 담론의 핵심을 구성해 온 것은 정확히 이러한 끊임없는 자기 성찰의 과정임을 알 수 있다. 실질적인 긍정적 통찰을 할 뿐만 아니라, 건강과 건강한 사회가 필요로 하는 것에 대한 우리의 생각을 너무 조급하게 결정하고 고착하려는 시도에 실제로 저항하면서 말이다. 아래에서는 이러한 끊임없는

성찰 과정의 몇 가지 사례들이 서술될 것이다. 이 과정에서 그것이 초래한 몇 가지 결과와 그것이 무엇에 대해 저항해 왔는지를 함께 고찰할 것이다.

끊임없는 자기 성찰의 과정으로서 인문학에서 비판적 사고와 관련된 하나의 선언은 철학, 역사, 그리고 사회과학과 같은 전공 분야에서 이른바 해석학적 전환이라고 불리는 데서 확인할 수 있다. 사회과학뿐만 아니라 철학의 역사는 아주 오랫동안 오직 경험적 사실들만이 진지하게 수용될 수 있는 지식을 산출할 수 있다는, 지식에 대한 실증주의적 이상에 의해 지배되어 왔다. 그러나 해석학적 전환은 이른바 삶의 주체적인 측면, 이데올로기, 그리고 사회 속에서 주체를 배제시키는 권력 게임을 포함한 모든 요소들—사실에 대한 이해에 영향을 미치는 요소들—에 대한 비판적 해석으로의 전환을 선언하였다. 이는 이해를 위한 핵심 질문을 "사례가 무엇인가?" 혹은 "왜 그것이 사례인가?"에서 다음과 같은 비판적 질문으로 전환시켰다: "어떻게 우리는 이것 혹은 저것을 사례로서 받아들이게 되었는가, 그리고 이것의 사회적 결과와 함의는 무엇인가? 사례로서 저것이 아닌 이것을 받아들임으로써 누가 승리하고 누가 패배했는가, 그리고 어떠한 동학을 통해서 누군가는 사회에서 승리하고 다른 사람은 패배하는가?"

이러한 방식의 질문의 명확한 사례는 마르크스(Marx), 니체(Nietzsche), 그리고 프로이트(Freud)의 저작에서 나타나는데, 그들은 '의심의 대가들'이라는 특징을 공유하고 있다(Ricoeur 1970, 32). 왜냐하면 그들 중 누구도 사회적 실재에 대한 일체의 묘사를 그것에 대한 진정한 서술로서 받아들이지 않았기 때문이다. 그들은 오히려 '더욱 근저에 놓여진' 사실적 요인들과 관련된 부수현상으로서 그것을 받아들였다. 예를 들어, 마르크스는 시장 경제의 성장을 통한 보편적 진보라는 신념을 신봉하는 부르주아지의 자유주의적 의식을 허위의식의 표명으로 보았다. 그러한 허위의식은 사회적 실재가 경제적 권력의 불공정한 분배에 의해 어떻게 산출되는가를 인식하는데 소홀히 한 결과이다. 동시에 마르크스에게 있어 이러한 허위의식은 사회의 특정 영역에서 지배적 계급의 지위를 정당화해주는 것이었고, 따라서 이데올로기적 역할을 수행하는 것이었다. 다음으로 니체는 사회의 지배적 이념들을 권력의지에 대한 표명으로 보았으며, 프로이트는 인간의 행위는 이성 혹은 합리성보다는 리비도의 합리화로서 더욱 잘 설명되고 이해될 수 있다고 주장했다.

마르틴 하이데거(Martin Heidegger)의 철학이 정초되면서, 이러한 비판적 해석학은 미셸 푸코(Michel Foucault)와 자크 데리다(Jacques Derrida)에 의해 각각의 고유한 방식으로 더욱 발전되었다. 푸코는 서구사회에서 정체성과 자아가 형성되는 메커니즘에 초점을 맞췄고, 사회의 각종 제도 속에서 순환하는 지식의 형식과 규범성의 체계, 그리고 은밀한 훈육의 실행이 어떠한 방식으로 특정한 개성의 형태를 만들어 내는지를 보여주었다. 그러한 개성의 형태는 실질적으로 인간에게 부과되는 것이지 인간에 의해 자유롭게 선택되는 것은 아니다. 사실, 푸코는 개인의 자유로운 선택이라는 관념에 강한 의문을 품고, 우리들을 구성하는 사회적 메커니즘들의 의식화 과정에 주목하였다. 이러한 메커니즘들은 우리를 특정한 존재의 형태로 제약하고 우리가 타인과 관계 맺는 것을 금지할 뿐만 아니라, 우리가 구체적으로 인식할 수 있는 정체성을 형성할 수 있도록 해 주거나 힘을 부여하기도 한다. 이와 같이, 이러한 비판적 의식은 어느 정도까지는 우리들 실존에 대한 사회적 권력의 영향력을 제한하고, 새롭거나 다른 존재의 가능성을 열 수 있게 해 준다. 그러나 이는 사회적 권력이 이러한 대안들에 대한 우리의 사고방식과 대안들의 현실화를 형성하고 발생시킨다는 전제조건에 종속된다. 따라서 푸코는 사회적 권력과 맥락으로부터 온전히 해방된 비판적 사고를 인정하지 않는다. 그는 오히려 권력으로부터 완전히 자

유로울 수 없을 것이라는 사실을 받아들이는 방향으로 우리를 인도한다. 단지 우리는 끊임없는 자기 성찰을 통해서 바로 저 권력에 의문을 제기하고, 도전하면서 권력을 제한할 수 있다는 것이다(Foucault 1984; 1990).

데리다는 이와 전반적으로 유사한 방향에서 우리가 말하는 언어에 주안점을 두고 해체의 과정을 통해 마치 안정적으로 지배가 가능한 듯이 권력을 '포함'하고 '확립'하고 있는 의미를 결정적으로 명확히 하려는 수많은 방식을 어떻게 인지할 수 있는지에 대해 강조했다. 데리다에게 있어 이러한 개념정의의 과정은 다른 의미들이나 대안적 의미들을 배제하는 위험성—심지어 폭력의 위험성—을 수반하는데, 이는 도발적이고 도전적인 방식으로 성장과 혁신의 가능성을 진작하는 것이 아니라 그것을 봉쇄하는 제도적 배열과 과정들의 결과로 이끈다. 이러한 개념정의와 봉쇄의 폭력성에 저항하기 위해 데리다는 언어 사용의 과정들이 실제로 그러한 것보다 더욱 일관성 있고 '합리적'으로 표현될 수 있다는 의미심장하고 진정성 있는 요구사항들을 우리가 제기함으로써 그러한 언어 사용의 과정들을 폭로하고 인식하게 될 수 있을 것이라고 제안한다. 데리다에게 있어서 이러한 목적을 달성하기 위한 주된 수단은 유의미성을 띠고 있는 것에 대해 언어가 어떻게 반대적인 의미를 가지게 되는지를 보여주는 것이다. 데리다는 이러한 의미의 전도 과정을 해체라고 언급하는데, 해체란 데리다가 또한 끊임없는 자기 성찰로서 언급한 전략에서 핵심적인 것이다. 이와 같은 방식으로 데리다는 해체를 자기 파괴적인 것, 헛된 수고, 언어와 의미를 파괴하는 것으로 보지 않는다. 오히려 데리다는 해체를 최종적이고 영구적으로 결정된 의미들의 위험성으로부터 우리를 해방시키는 유일한 희망으로 본다. 최종적으로 살아남는 법을 배우기 위한 우리의 유일한 희망은, 데리다가 그의 마지막 인터뷰에서 언급했듯이, 끊임없는 성찰의 과정이다(Derrida 1981; 2007).

서구 문화에서의 이러한 급진적 성찰의 전통 중 두 번째 표명은 인류를 공통의 고국으로서 지구에서 살아가는 하나의 단일한 인간 종족으로 보는 비전에서 정점에 이른다(The Universal House of Justice 2002; Laszlo 1994; Morin & Kern 1999). 이러한 비전에서 각기 다른 민족, 문화, 그리고 종교의 배경을 가진 인간들은 근본적으로 서로서로 경쟁하는 것으로 인식되지 않고, 오히려 생존과 번영을 위해 서로서로 상호 의존함으로써 그들 모두가 지구와 각기 다른 자연적 시스템에 의존한다. 화합과 상호의존의 관념은 긴장, 경쟁, 폭력, 전쟁, 그리고 이기적인 의사결정과 행동으로 특화된 오늘날 국제관계 조직의 특징과는 정면으로 배치된다. 또한 이러한 관념은 어떠한 맥락으로부터도 자유롭고 동떨어져 있는 추상적 실체로서의 주체, 그럼으로써 어떠한 다른 것으로부터도 순수하게 스스로를 고립시킬 수 있는 주체라는 전통적인 서구적 관념의 특징과도 배치된다.

이러한 국제 질서의 조직화와 자아 관념은 공히 화합과 상호의존성의 관점에 의해 거부된다. 첫째로 국제질서는 인권, 공정성, 사회 정의, 참여와 민주주의에 대한 보편적 존중의 원리로 결성되었고, 둘째로 자아에 대한 관념은 시공간의 특성을 갖는 구체적 맥락 속에 연계된, 상호관계의 역사들을 갖고 오랜 시간동안 발전된 사회 제도들과 생태 시스템이 투영된, 다양한 방식으로 서로서로 영향을 미쳐 온 관계적 자아의 관념을 갖고 있다. 아래에서 논의될 환경 철학과 윤리학에서 도출된 관점들에서 이들 주제들을 다시 다루게 될 것이다.

서구 문화에서 급진적 비판적 사고의 전통과 관련된 세 번째 표명은 미국에서 가장 통상적으로 실행되고 있는 고등교육(tertiary education)에 대한 자유학예(liberal arts)적 접근법에서 확인된다. 그것은

장-자크 루소(Jean-Jacques Rousseau), 존 듀이(John Dewey), 노벨상 수상자인 인도의 라빈드라나트 타고르(Rabinadranath Tagore), 독일의 프리드리히 프뢰벨(Friedrich Fröbel), 스위스의 요한 페스탈로치(Johann Pestalozzi), 미국의 브론슨 올컷(Bronson Alcott), 이탈리아의 마리아 몬테소리(Maria Montessori)의 교육 철학에서 도출된 것이다(Nussbaum 2011, 18-19, 35). 교육에 대한 자유학예적 접근법은 이 세계에서 물질적 성공을 보장하는 측정 가능한 결과물을 선호하고, '진지한(serious)' 교육에서 아름다움, 창의성, 상상력, 자기설명적 질문, 동료와의 비판적 대화를 없애 버리려는 시도뿐만 아니라, 자연과학과 인문학 간의 선명한 분리를 비판하면서, 분파적이고, 지역적이며, 국가적 혹은 문화적인 이익들에 기초한 협소한 당파적 관점들 대신에 일반적이고, 포괄적이며, 지구적 관점에 기초한 문제들과 문제해결에 다가설 수 있는 민주적 세계 시민들을 육성하는 것을 돕기 위해 그들의 교육체계 속에 인문학적으로 정향된 교육 내용들을 모든 학생들이 배워야 함을 강조하였다. 이와 같이, 교육에 대한 자유학예적 접근법은 학생들이 참여, 차이에 대한 존중, 대화, 상상력에 기초한 문제 해결과 협력의 특징을 갖는 민주적 제도들의 설립에 적극적으로 공헌할 수 있도록 인문학적으로 정향된 교육체계들을 촉진하고 장려하기 위한 기회를 공식화 시켰다(Nussbaum 2011). 그것은 인류 공통의 고향으로서 지구를 갖는 하나의 종족으로서 인류라는 최근의 비전을 강화시키는 것이다.

이러한 비판적 담론과 관련된 서구적 전통의 세 가지 입장들은 공히 상호의존적인 인류라는 강한 비전과 지구의 생존과 번영을 위해 생태체계를 중시한다. 이러한 입장 세 가지 모두에 공통적인 것은 인류에 대한 모든 비전, 그리고 상호작용의 모든 형태들을 액면 그대로 받아들여서는 아니 되고 그것의 기원, 구조, 작동기제, 그리고 지구와 지구의 생태체계 뿐만 아니라 동시대의 인간 존재에게 미치는 그것의 영향을 평가하기 위해 지속적으로 깊이 있는 질문이 이루어져야만 한다는 끊임없는 성찰의 전략을 중시한다는 점이다. 이어지는 장에서 나는 환경 윤리학의 다섯 가지 관점들에 대한 개요와 해석을 할 예정인데, 그들 다섯 가지 관점들은 각각의 방식으로 이상의 비판적 담론들(결코 질문과 도전을 멈추지 않는 담론들)의 일부를 형성하는데 기여하고 있다. 이러한 관점들은 대강의 윤곽만을 그릴 수 있을 뿐이다. 나는 왜 이러한 '표적'들이 같은 것으로 파악되는지, 왜 그들이 의문시되는지, 그리고 특정한 '표적'에 의해 부과된 문제들을 해결하기 위해 각각의 관점들로부터 예상되는 반응들의 사례는 무엇인지뿐만 아니라, 각각의 상황에 따라 구별되는 개별적 '표적'에 초점을 맞출 것이다.

3. 환경 윤리학을 둘러싼 다섯 가지 관점들

3.1 폴 테일러(Paul Taylor)의 자연 존중의 윤리학

폴 테일러의 자연 존중의 윤리학의 '표적'은 간단히 말해서 인간의 오만함이다(Taylor 1986). 테일러에 따르면 이러한 오만함은 인간들이 다른 모든 살아있는 존재들보다 우월하다는 관점을 수반하는데, 이러한 관점은 오직 인간의 이익만이 도덕적으로 고려할만한 가치가 있다는 실천적 함의를 가지고 있다. 테일러는 세 가지 차원에서 이러한 관점을 강하게 거부한다. 첫째로, 그는 인간들을 지구에서 진화해온 생명 공동체의 구성원들로 본다. 둘째로, 진화론적 관점에서 볼 때 인간들은 이러한 생명 공동체의 전개 과정에서 매우 늦은 시기에 등장했다는 것이다. 셋째로, 인간 이외 생명체가 도덕적으로 고려

될 가치가 있는 이해관계를 갖고 있지 않다는 가정은 완전히 틀렸다는 것이다.

테일러에 따르면, 인간 외의 생명체들은 목적론적 중요성을 가진 생명으로서 다루어져야만 한다. 이것은 인간을 제외한 모든 생명체들이 그들 나름의 방식으로 자신들의 복리를 현실화시킬 수 있어야만 한다는 것을 의미한다. 예를 들어, 코끼리는 그들이 코끼리로서 번성할 수 있는 방식으로 번성할 수 있는 이해관계를 가지고 있으며, 나무와 고사리 역시도 그들의 고유한 방식으로 그들 각각의 종으로서 번성하고자 하는 이해관계를 지니고 있다. 나아가 이것은 인간 이외의 생명체들이 인간들이 그들로부터 얻어낸 어떠한 사용 가치로부터도 독립적인 이해관계를 지니고 있음을 의미한다. 테일러에게 있어 인간 이외의 살아있는 존재들은 그들 자신의 고유한 방식의 가치, 즉 내재적인 가치를 가지고 있는데, 이러한 내재적 가치는 도덕적으로 존중받고 고려되어야만 한다.

테일러는 이와 관련하여 자연 존중의 윤리학이 세 가지 요소를 지니고 있다고 주장한다. 첫 번째 요소는 인간 이외의 생물체가 자연에서 번성할 수 있는 일반적 조건에 대한 객관적 지식을 필요로 하며, 과학을 통해 이러한 지식을 긍정적으로 심화시키고 확장시키도록 해 준다. 많은 측면에서 이것은 인간들이 대부분 가져보지 못한 지식이며, 그러하기에 실질적으로 추구되어야만 하는 지식이다. 두 번째 요소는 인간 이외의 살아있는 유기체들의 개별성을 인식하는 것인데, 이는 그들의 특수성을 파악하는 일이기도 하다. 이것은 인간 이외의 생명체들을 그들의 독특함을 통해 인식하게 되는 과정을 수반한다. 이를 통해 그들이 서로서로 어떻게 다른지, 그리고 그들의 개별적인 욕구가 무엇인지를 알 수 있다. 세 번째 요소는 개인의 관점에서 제대로 인지한다는 것, 다시 말해, 자신의 이익이 무엇인지를 제대로 인식하는 것으로 특징되는 성숙한 의식을 수반하며, 개인들의 이익이 실현될 수 있는 조건이 지속되고, 심지어는 개선된다는 점을 확인시켜준다. 실질적인 의미에서 이것은 그들이 손상 받은 영역에 대한 개선 혹은 복원뿐만 아니라 주거지의 보존을 필요로 하는 것이다.

테일러의 자연 존중의 윤리학의 보다 심화된 관점은 이러한 윤리학과 양립할 정도로 정당한 인간 욕구의 만족이 불가피하게 인간 이외의 살아있는 유기체에 영향을 미칠 경우에는 이들 생명체에 정의를 행하는 행위를 필요로 한다는 점이다. 이를 위해 테일러는 반드시 준수해만 하는 몇 가지 우선 원칙들을 정식화했다. 그것은 인간 이외의 살아 있는 유기체들의 삶을 불가피하게 침해할 수밖에 없는 경우라 할지라도 그 침해의 영향력을 가능한 최소화하고 그러한 침해에 대해 가능한 한 보상해야 한다는 것이다. 예를 들어, 그러한 보상은 특정한 장소가 파괴될 경우에는 어디든지 서식지를 다시 만들어 주거나, 인간 이외의 개별적인 유기체들의 서식지가 인간의 욕구를 만족시키는 데 필수적인 도서관이나 항구를 건설하기 위해 파괴될 경우 그들을 다른 장소에 이전시키는 것이다.

따라서 테일러는 이러한 윤리학을 바탕으로 생명 중심의 평등주의를 주장했다. 형체를 갖춘 모든 생명은 존중받을 필요가 있고, 따라서 모든 살아있는 유기체는 도덕적 관점에서 경시될 수 없는 이해관계와 독립적 가치를 지니고 있다는 것이다. 이러한 점에서 도덕적 관점에서는 인간들이 다른 형체를 가진 어떠한 생명체보다 더욱 우월한 지위에 있는 것은 아니다. 오히려 인간들은 생명공동체의 한 일원으로 처신해야만 하며, 인간 이외의 살아있는 유기체는 생명공동체의 구성원으로서 동등하게 취급받고 존중받아야만 한다. 비록 테일러가 인간들이 인간 이외의 유기체를 자극하기 위해 의도적으로 그들의 영역에 들어가지 않은 상황에서 그들이 인간에게 위해를 가하는 경우에는 최소한의 폭력을 통해 자기보존을 할 수 있다는 자기 보존의 조항을 만들기는 하였지만, 그들에 대한 보상에 관한한 어떠한 예외도 있

을 수 없다.

3.2 알도 레오폴드(Aldo Leopold)의 대지윤리

알도 레오폴드의 대지윤리의 '표적'은 기계화된 인간의 파괴적 힘이다(Leopold 1949). 전문 철학자가 아님에도 레오폴드는 1970년대의 이론적 환경 철학과 윤리학이 등장하기 이전이자 비용과 편익에 대한 공리주의적 계산법(대지는 상품이 되고 인간은 대지의 정복자가 되는)에 기초하여 기술에 의해 인간들과 대지의 상호작용이 이루어지던 20세기 전반기에 실무적인 환경 관리자의 관점에서 이를 정교화시켰다. 레오폴드에게 있어 이것은 대지와 인간을 그들이 실제로 그러하거나 될 수 있는 것보다 훨씬 못한 것으로 조잡하게 환원시키는 것이다. 그에게 있어 대지는 생명공동체와 생명을 지탱하는 다른 모든 것을 대표한다. 그는 인간들이 바로 그 생명공동체에서 평범한 시민들이 되어야만 한다고 주장하는데, 그 방식은 인간들의 의견과 결의사항을 다른 시민들의 그것보다 더 크게 산정하지 않는 것이다. 그러나 레오폴드는 그러한 윤리학이 공리주의적으로 정향된 기계적 인간에게는 당연한 것이 아니라고 지적한다. 그것은 기계적 인간이 발전시키고 학습해야만 할 필요가 있는 것이다. 레오폴드의 에세이 중에서 논쟁의 여지없이 가장 유명한 글「산처럼 생각하기」(Thinking like a mountain)에서 제시된 것처럼, 그러한 학습은 종종 너무 늦은 시기에 이루어지고, 생태시스템에 돌이킬 수 없는 피해를 입히거나 회복시키기 어려운 피해가 이미 발생했을 때 이루어진다.

이 에세이에서 레오폴드는 로키산맥에서 젊은 산악순찰대로서 늑대 제거 프로그램에 어떻게 참여하게 되었는지를 말한다. 당시 그는 사슴의 일정한 개체수를 유지하기 위해 산악지대에서 사냥꾼들이 늑대들을 사냥함으로써 목축업자들의 수입을 보장하고 그들의 파산을 막을 수 있다고 생각했다고 한다. 그러나 레오폴드는 늑대와 퓨마가 사라지고 나서 사슴들이 얼마나 폭발적으로 증가하게 되었는지를 목격하였다. 왜냐하면 늑대와 퓨마의 역할을 대신할 것으로 생각되었던 사냥꾼들이 비효율적인 것으로 판명되었기 때문이다. 개체수가 증가된 사슴들이 산악 지대를 파괴하였으며, 그러고 나서는 뜯어먹을 목초지가 부족해진 사슴들이 죽어갔다. 그는 늑대의 울음소리에 객관적으로 귀를 기울여야만 산이 충분히 오랫동안 생명을 유지할 수 있다는 결론을 내렸다. 이러한 강력한 메타포를 통해 그는 생명 공동체의 모든 전체 구성원들을 존중하고, 비용–편익 분석에 의해 지배되는 재정 안정성이라는 단기적인 관점과 전체의 기능에 실질적인 영향을 미치지 않고도 인간의 마음대로 자연의 일부를 다른 것으로 대체할 수 있다면서 자연을 개별적으로 분리된 생명이 없는 '부분들'로 구성된다고 보는 원자론적이고 기계론적인 가정을 뛰어 넘는 것을 요구한다. 대신에, 레오폴드는 자연을 복잡하면서도 유약하며 그것에 대해 완전한 지식을 갖출 수 없는 살아있는 전체이자 생명 공동체로 봐야만 한다고 주장한다. 그러므로 우리는 경제적인 의사결정에 대해 매우 주의를 기울여야만 하고, 보다 큰 시공간적인 차원에 미칠 수 있는 자연의 영향력에 대해 항상 평가해야만 한다. 궁극적으로 레오폴드는 우리의 의사결정과 행동들이 정치적, 사회적, 문화적이고 생태적인 시스템(인간의 행동이 내재되어 있는 시스템)에 회복불가능하고 영구적인 피해를 일으킬 수 있는지에 대해 측정하면서 지질학적 시간과 산의 비전을 고려해야만 한다고 주장한다. 인간의 의사결정이 내재되어 있는 폭넓은 환경적 맥락에 대한 의사결정의 영향력에 초점을 맞추면서, 레오폴드는 다음과 같이 그의 대지윤리의 핵심 주장을 정식화했다: "생물 공동체

의 통합과 안정성, 그리고 아름다움을 보존하려 한다면 그것은 올바르다. 그렇지 않다면 잘못된 것이다"(Leopold 1949, 262).

이러한 관점을 가지고 레오폴드는 도덕적으로 고려되어야만 하는 것으로서 인간 이외의 살아있는 생명체들을 포함할 뿐만 아니라 애초에 생명 공동체의 존재를 가능하게 만든 대지, 물, 생태 시스템, 그리고 비유기적 자연 과정들에게까지도 우리의 도덕적 지평을 확장한다. 그는 더 나아가 오직 인간의 이익만을 배타적으로 고집하는 우리의 전통적인 인간 윤리학의 변화를 주장한다. 그는 대지 윤리학에서 환경적 맥락과 상호의존성, 그리고 상호연결성, 역사, 진화와 지질학적 시간에 초점을 맞추는 도덕적 사고의 재건을 주장한다. 이러한 방식으로 그는 오늘날 인문학과 환경적 사고의 전향적 사고방식에서 가장 중요한 것으로 입증된 이론적이고 학술적인 통찰력으로서의 환경 철학과 윤리학의 출현 이전에 이미 이를 정식화하였다.

3.3 아르네 네스(Arne Naess)의 심층생태학

형이상학에 대한 급진적 비판의 주제와 소비자 사회의 기저에 흐르는 자아상은 아르네 네스(Arne Naess 1982; 1986)의 심층생태학에서부터 시작되었다. 네스에게 있어 환경 철학의 '표적'은 전 세계를 지배하게 된 스스로 정보를 제공하는 소비자 지상주의적인 생활양식의 협소하고, 자기 중심주의적인 관념이다. 네스에게 있어 이러한 자아는 물질적 재화의 축적과 소비, 그리고 높은 수준의 삶을 현실화하기 위해서만 분투하는 미성숙한 존재이다. 그리고 이러한 자아의 유일한 생태적 근심거리는 소비자 시장주의적 프로젝트를 위협할지도 모르는 오염과 거주지 파괴에 대한 천박한 관심에 불과하다. 대신에, 네스는 우리의 환경적 곤경의 근원적 원인들에 초점을 맞추는 심층생태학을 제안한다. 네스에 따르면 그 근본적 원인은 자연에 반하여 그로부터 분리되고 동떨어진 인간이라는 형이상학적 관념이다. "자연 속의 인간"이라는 이미지를 비판하면서, 네스는 자연의 일부분으로서 인류라는 관념을 발전시킨다. 이 과정에서 그는 영감의 원천으로서 형태이론과 현상학, 그리고 마하트마 간디(Mahatma Ghandi)의 철학을 끌어들인다.

이러한 가정 하에서 네스는 성숙한 자아, 즉 강한 정신력을 가진 자아는 인간으로서 우리들이 내재되어 있는 존재의 거대한 순환과 동일시하는 정신적 전략을 사용함으로써 등장할 수 있다고 주장한다. 자아가 어디에 존재하는가를 규정하려는 사고 실험에서, 네스는 자아란 개인의 육체뿐만 아니라 마음 속 어디에서도 발견할 수 없다고 지적한다. 우리가 자아라고 부르는 것은 우리의 의식과 개성의 형성에 기여하도록 우리가 내재된 모든 관계들에 의해 형성된다. 즉, 가족, 친족, 그리고 우리가 살고 있는 마을 혹은 동네, 도시, 우리의 친밀한 주변 환경들, 풍경, 우리들이 유래한 본토 대륙이 그러한 것이다. 이들 모두는 우리들 자신의 일부분이며, 우리는 그것과 연결되어 있고 그것의 일부분이기도 하다. 따라서, 네스는 환경과 관련된 활동을 환경을 위한 인간들의 활동으로서 보지 않는다. 예를 들어 마을에 들어설 댐 건설을 반대하는 것은 오히려 자기보존의 행위인 것이다.

따라서 네스는 상호의존과 상호연계의 개념을 또한 강조하면서 우리의 환경적 위기를 극복하기 위해서는 자연, 자아, 정체성, 의식, 그리고 자아실현에 대한 우리들의 뿌리 깊은 가정들을 전환시킬 것을 매우 강력하게 주장한다. 그러나 네스의 심층생태학 속에는 이데올로기, 지배 및 권력 관계가 명확히

해명되어 있지 않기 때문에 비판을 받는다. 이러한 작업은 생태페미니스트 그룹, 특히 이어서 살펴보게 될 캐런 워렌(Karen Warren)의 생태페미니즘에서 명확하게 수행되었다.

3.4 캐런 워렌(Karen Warren)의 생태페미니즘

워렌(Warren 1990)은 그녀의 유명한 에세이 「권력과 생태적 페미니즘의 전망」(The power and the promise of ecological feminism)에서 우리의 환경적 문제들의 근원적 원인으로 가부장제를 지목했다. 왜냐하면 가부장제라는 개념은 남성과 여성의 상호작용에서 지배와 착취의 논리가 사용된다는 것을 보여줄 뿐만 아니라 인간과 자연의 상호작용에서도 그러한 논리가 사용된다는 것을 보여주는 특성을 갖고 있기 때문이다. 그녀는 지배의 논리에 들어 있는 세 가지 요소를 지적한다. 많은 단순한 이원적 대립항들이 서로를 보완하기 위해 결합된다는 이분법적 사고방식, 이원적 대립항 중 하나의 극단이 긍정적 가치를 부여받고 다른 하나는 부정적 가치를 부여받는 위계적 사고방식, 긍정적 가치들과 연관된 것들은 우월한 것으로 파악되고, 열등한 것으로 파악되고 취급되는 부정적 가치들과 연관된 것들을 지배하는 것이 정당하다는 주장이 그것이다.

워렌이 정확하게 보여주듯이, 인간과 자연의 이분법과 남성과 여성의 이원론은 주류 대중문화의 많은 영역에서 유사한 방식으로 그리고 상호 강화하는 방식으로 여전히 기능하고 있다. 그리고 이것은 남성적이고 인간적인 측면에 긍정적 가치를 부여하고 여성적이고 자연적인 측면에 부정적 가치를 부여하는 가치의 위계질서를 가지는 곳곳에 배열되어 있는 비슷한 형태의 이원론들에 의해 지지된다. 가치의 위계질서에서 우월적 측면은 열등한 측면을 정당하게 지배하고 착취할 수 있다는 입장과 결부되어, 이러한 이분법적이고 위계적인 사고방식의 사회적 효과는 여성과 자연에 대한 지배를 정상적인 사물의 질서의 하나로 파악하도록 하며 어떠한 의문이나 비판적 토론도 용납하지 않는다.

이러한 관찰을 통해 워렌은 사회 내 지배 논리의 이데올로기적 기능에 관심을 가지게 된다. 그러한 이데올로기적 기능은 가부장적 권력에 행위의 의제들을 결정할 수 있는 특권을 부여하고, 그러한 의제에 제기될 수 있는 어떠한 저항과 반론도 다양한 기제들을 통하여 묵살할 수 있다. 묵살시키는 방식에 종종 사용되는 기제들 중 하나는 이들 저항을 비이성적이거나 비정상적인 것으로 묘사하는 것이다. 특히 워렌은 이러한 논리에 의해 지배되고 착취 받는 여성들의 목소리가 묵살된다고 주장한다. 그들은 말하고 싶어도 침묵을 강요받고 그들의 저항과 반론의 목소리는 들리지 않는다는 것이다. 따라서, 워렌은 에코페미니즘의 의제를 지배의 논리와 사회에서 그것을 폭로하려는 모든 사람에 대한 묵살의 결과들을 드러내고, 반대하며, 극복하는 것이라고 공식화한다.

워렌에게 있어 이러한 아젠다에서 가장 중요한 것은 지배의 논리에 의해 침묵을 강요받는 사람들에게 발언권을 부여하는 전략이다. 이것은 여성으로 살아가면서 가부장제의 희생양이 되고 또한 자연에 대한 지배와 착취의 희생양이 되는 경험 속에서 우선적으로 획득될 수 있다. 논문에서 그녀가 강조했듯이 지배받고 억압받는 여성은 이 세상과 소통하고 공유할 수 있는 많은 이야기들을 가지고 있는데, 이러한 이야기들을 파악할 수 있는 가장 좋은 방법은 가부장제 하의 지배의 논리에 의해 희생양이 된 사람들의 1인칭 시점의 이야기에 귀를 기울이는 것이다. 워렌은 '나'로 진행되는 이야기 속에서는 이론적인 저작들에서는 일반적으로 드러나지 않는 경험적인 이야기들이 존재하고 정확히 서술된다고 주장한

다. 이러한 이야기들은 그 이야기가 말해지는 맥락에서의 삶을 정확히 전달하고, 생생한 실재의 이슈들을 박진감 있고 직접적인 방법으로 환경 및 페미니즘의 이슈에 관심을 갖는 아젠다로 만들면서, 활동가들에게 영감을 준다는 점에서 구체적이고 특별한 것이 될 것이다.

궁극적으로, 워렌은 가부장제의 희생양들이 갖는 경험들에 발언권을 주는 이러한 생태페미니스트의 아젠다와 그것의 전략들에 따라 사회가 지배의 논리(그것의 핵심 주장과 이원론적이고 위계적인 사고방식)를 제거할 수 있을 것이라고 주장한다. 그녀는 남성과 여성 혹은 인간과 자연 간 차이를 없애버리는 것이 아니라 이러한 차이들이 지배와 착취라는 최종적 결과를 함의하지 않는다는 것을 인식하는 사고의 양식이 가능하다고 주장한다. 따라서 이원론들과 위계질서들 대신에 워렌이 주장하는 것은 차이들이 하나의 스펙트럼 상의 미묘한 차이들로서 이해되고, 양 극점은 이원론의 극단이 아니라 오히려 연속선 위에 존재한다는 관계적 사고방식이다.

이러한 관점들을 통해 워렌은 생태페미니즘을 급진적으로 변화시킬 수 있는 아젠다를 정교화했다. 그것은 남성과 여성 혹은 인간과 자연의 정체성들을 재고할 뿐만 아니라, 그들 간의 관계, 즉 상호작용의 양식을 재고하는 것이다. 따라서 발 플럼우드(Val Plumwood)와 더불어 워렌은 자아들과 정체성들의 상호작용과 내적 연관을 접합시키는데 적극 공헌하였다. 그녀의 비판적 사고방식은 지배와 착취의 원천으로서가 아니라 새로운 관계 형성과 풍성해진 자아들과 정체성들의 원천으로서 차이들을 이해함으로써 이를 다시 사고할 수 있도록 우리들을 인도한다.

그러나 환경 거버넌스와 관리라는 실무적인 세계로부터는 위에서 논한 전면적 생태보호 운동과 생태페미니즘과 같이 급진적이고, 변화를 추동하는 관점들이 (비록 정당한 지점들이 많기는 하지만) 장기 아젠다라는 점에서 종종 비판을 받곤 한다. 사회적이고 문화적인 변화의 긍정적 결과들이 실제로 효과를 보기까지는 너무 오랜 시간이 걸린다는 점, 오늘날 환경적 이슈들에 전념해야만 하는 환경 정책의 결정자들이 즉각적으로 활용할 수 있고 정치인들과 관리자들과 같은 사람들이 쉽게 이해할 수 있는 실무적인 언어로 작성된 지침을 요구한다는 점에서 그러하다. 그러한 실용주의적인 접근을 정교화 하는 대담한 노력은 브라이언 노튼(Bryan Norton)의 환경 윤리학에서 찾아볼 수 있다.

3.5 브라이언 노튼(Bryan Norton)의 환경 실용주의

환경 실용주의의 관점에서 브라이언 노튼(Norton 1991; 2003; 2005)은 우리를 둘러싼 환경적 문제들과 그것을 해결하기 위해 따라야 할 경로를 명문화한 공통의 실용적 언어를 가지지 못한 환경문제 전문가들과 관리자들의 당혹스러움에 대해 해답을 제시한다. 그는 이슈들과 해결방법들을 연결하기 위해서는 이론적이고, 형이상학적이며 이데올로기적인 언어에서 벗어나야만 하고, 또한 단일한 원리들 혹은 가치에 기초한 관점만을 활용하는 언어를 넘어서야 한다고 주장한다. 여러 가지 환경적 위험 요인들을 해결하기 위한 비용들뿐만 아니라 우리가 노출되어 있는 환경적 위험 요인들을 염두에 두면서 우리는 서로 연결되어 있는 가치들의 복합성을 수용할 필요가 있다. 그러한 언어를 개발하기 위해 노튼은 경험을 통한 학습, 즉 특정한 환경적 도전들에 직면한 공동체들의 실제 경험 및 투쟁들과 복합적인 분석의 범주들이 중요한 접근법을 활용한다. 노튼은 이것을 일반적으로 '적응 관리(adaptive management)'의 토대라고 부르는데, 여기에서는 공동체들이 실질적으로 어느 정도의 가치가 있는지,

그리고 환경적 도전들과 가능한 해결방법을 포함해서 그러한 것들을 얼마나 알고 있는지에 대한 질문이 출발점이 되어야 한다.

노튼이 이해한 것처럼, 적응 관리는 반복적이고, 참여적이며 민주적인 활동에 필수적이다. 그러한 활동에서는 관리의 목적들, 결과들, 계획들과 전략들이 현장에서 먼 기술관료적 관점을 지닌 관리자들에 의해 독단적이고 최종적으로 결정되지 않고, 해결해야만 하는 환경 문제들이 있는 공동체들과의 대화 과정 속에서 잠정적으로 결정된다. 노튼에 따르면, 이러한 과정에서 관리의 성공과 실패가 측정될 수 있다는 사실에 대해 관련 공동체들이 동의할 수 있는 명확한 지표를 확정하는 것이 중요하다. 그리고 만약 지표설정이 모자라거나 넘칠 경우에는 너무 늦기 전에 목표들, 결과들, 계획들 혹은 전략들을 조절하기 위한 조정 작업이 이루어져야 한다고 말한다.

노튼이 이러한 실용적 접근과 실용적 언어에 대해 무슨 생각을 갖고 있는지에 대한 짧은 예시는 아래의 간단한 의사결정 모형(그림 1)에 나타나 있다. 여기에서 그는 다양한 환경적 위기들과 그러한 위기에 어떻게 대처해야만 하는가와 관련된 사고방식에 지침을 제공하고 있다. 이러한 의사결정 모형의 출발 지점은 사소한 불편함에서부터 돌이킬 수 없는 파국적 상황에까지 걸쳐있는 '위험 유형학'이다. 이러한 연속선상에서 위험요인의 증가는 실질적인 자원 소요 비용, 심각한 경제적 혼란, 문화적 혹은 정치적 쇠퇴, 생물학적 퇴보의 변화 정도를 나타낼 수 있다(Norton 2003, 172). 이러한 모형에서 가역성과 비가역성은 아래쪽에 표기되는데, 가장 가역적인 불편함들은 아래쪽의 오른쪽 코너에 위치한다. 그리고 한 종족의 멸종과 같은 가장 비가역적인 파국들은 왼쪽 코너에 위치한다. 수직의 축에서 낮은 비용은 아래쪽에 위치하고, 높은 비용은 위쪽에 위치한다. 상호 간의 조합에 따라, 이러한 의사결정 모형에서 모든 요인들은 다음과 같이 묘사될 수 있을 것이다:

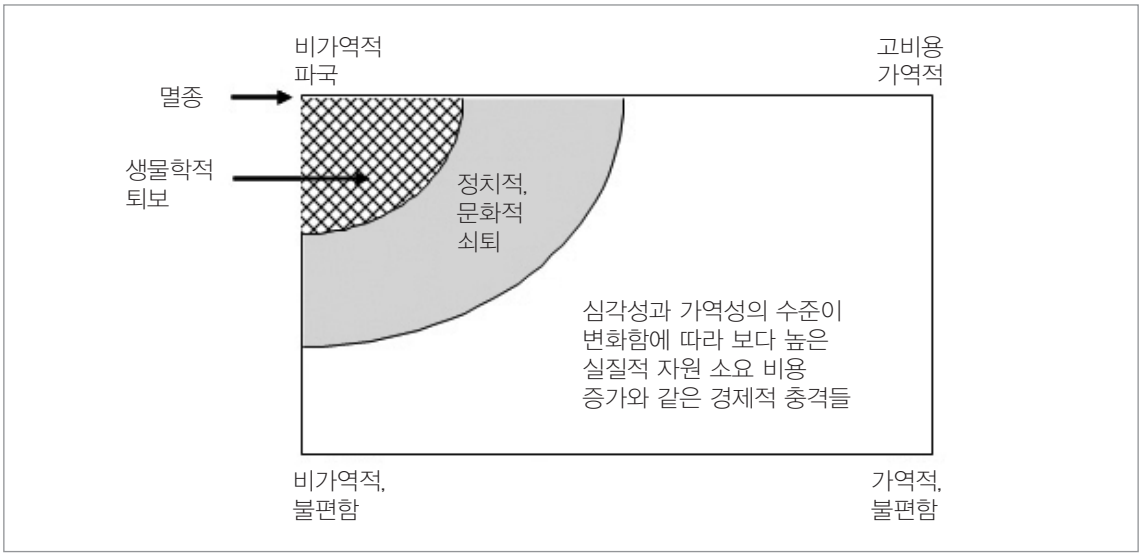


그림 1. 심각성 및 가역성과 연계된 위험 유형학을 묘사한 브라이언 노튼의 의사결정 모형(Norton 2003, 172).

이러한 지침을 바탕으로 우리는 환경적 위기들과 그에 대한 대응과 관련하여 일반적인 개요를 세울 수 있다. 그리고 위 모형 상의 위치에 따라 위험요인을 더욱 명확히 하고 그에 대한 대응을 보다 명확히

사고하기 위해 고려될 필요가 있는 다양한 가치평가에 대한 추론들이 구상될 수 있다. 저비용으로 회복 가능한 작은 불편함들은 단기적인 재정적 혹은 경제적 가치평가를 필요로 한다. 반면에 핵폐기물을 저장하기 위한 장소의 선택은 그 지역에 장기적인 사회-정치적 영향을 미칠 수 있고, 심지어 생물학적 퇴보를 야기할 수 있으며, 장소를 정하는 것뿐만 아니라 잘못된 장소를 선정했을 경우 그것을 변경해야 할 때 매우 비싼 비용이 든다. 때문에 그러한 일을 할 때에는 의사결정을 위한 재정적 비용-편익 비용 분석을 넘어서는 심사숙고하는 정치적 대화, 그리고 공동체의 참여와 장기적 안목의 과정을 필요로 한다.

헤아릴 수 없을 정도로 매우 높은 비용을 초래하는 비가역적 파국의 범주를 의사결정 모형에 도입함으로써, 노튼은 해당 사회와 관리자들 및 전문가들이 서로서로 대화를 통해 결정할 수 있는 영역에도 교섭이 불가능한 임계점이 있다는 관점을 명확히 했다. 이러한 임계점은 존중되어야만 하는 안전의 극한을 창출함으로써 사회가 결정해서 추진할 수 없는 엄격한 한계점을 명시하고, 또한 이러한 한계점에 접근하려는 의사결정권자들을 포기시킬 수 있는 정책들을 촉진한다. 이러한 교섭이 불가능한 임계점에 가까워질 때, 노튼은 비용-편익 분석과 순수한 공리주의적 고려들이 안전과 안정성을 추구하는 사회적 관심들과 생물학적 퇴보 혹은 멸종을 막기 위한 고려들에 의해 폐기된다고 주장한다. 이것은 노튼에게 있어 교섭할 수 없는 임계점에 이르지 않을 수 있도록 우리가 어떠한 비용도 분담해서는 안 된다는 것을 말하는 또 다른 방식이며, 특정한 위기들에 직면하게 되는 특정한 맥락에서 이러한 위기들이 그것으로부터 획득될 수 있는 가능한 경제적 성과물들과 교환될 수 없다는 것을 말하는 또 다른 방식이기도 하다.

따라서 환경 윤리학에서 개혁주의적인 인간중심적 입장을 대표하는 노튼의 실용주의적 접근은 허약한 접근으로 이해될 필요는 없다. 그와는 반대로, 그것은 위에서 논의된 환경 철학과 환경 윤리학의 그 어떤 다른 입장과 마찬가지로 급진적으로 기능할 수 있다. 그리고 아마도 그것을 이해할 수 있는 관리하는 사람들, 계획하는 사람들, 그리고 정치인들의 언어로 처음부터 논의된다는 강점까지도 지니고 있다.

4. 해석과 결론

환경 윤리학을 둘러싼 이상의 몇몇 관점들을 개관하면서, 인문학과 치유라는 주제에 대한 세 가지 유력한 결론을 이끌어 낼 수 있다.

1. 이상의 개관으로부터 환경 철학과 환경 윤리학은 이론적, 실용적, 개혁적, 변혁적 그리고 급진적 측면에서 환경적 위기들과 파괴를 낳은 전통적인 사고방식과 전통적인 실천들에 도전을 제기하는 비판적 사고방식과 우선적으로 관련된다. 환경 윤리학에서 이들 각각의 모든 관점들은 각각의 고유한 방식으로 다음과 같이 공헌하였다. 그것은 우리의 윤리적 사고방식을 변화시켰고, 도덕적으로 고려해야 할 영역들에 포함될 수 있고 포함되어야만 하는 영역을 확장시켰으며, 이전에는 소홀히 취급되었던 생태적이고 사회적인 고려사항들을 심각하게 받아들였으며, 관련된 실천과 관념의 구조를 변화시켰고, 사회의 구조와 작동방식을 전환시켰으며, 새롭게 개념화된 실천들, 과정들, 제도들, 그리고 자아실현의 양식들을 창출했다. 그럼에도 이러한 모든 것들이 환경 철학자들과 환경 윤리학자들에 의해 전통적인 의미를 가진 치유라는 용어로서 사회 혹은 자연의 치유에 직접적으로 연계되지는 못하였다. 대신에,

그러한 연계는 지속불가능하고 파괴적인 발전 경로에서 지속가능하고 복원 가능한 경로로의 전환을 추동하면서, 사회 전반에 직면하거나 관여하게 되었다.

2. 이상의 논의로부터 환경 철학과 환경 윤리학에 대한 각각의 관점들이 광범위한 비판적 목적을 공유하면서 그들 나름의 방식으로 보다 일반적인 지구적 담론들에 공헌해 왔음이 명백하다. 여기에서 지구적 담론이란 상호의존, 민주적 참여, 그리고 공통의 고향으로서 지구를 가진 하나의 인종으로서 인류의 통합성을 강조하는 것이다. 이러한 담론 속에서 상호의존, 민주적 참여, 인류의 통합성, 지구에 대한 존중은 지구에 사는 인간과 인간 이외의 생명들의 번영을 위한 필요조건이자 전제조건으로서 강조된다. 인간과 인간 이외의 생명들은 역사를 공유하면서 함께 그리고 서로서로 상호작용하면서 공동으로 진화해온 것이다. 비판적 사고방식의 서구적 전통에서 전형적인 것처럼, 이러한 전제조건들이 번영이 수반하는 것이 무엇인지 혹은 공동으로 진화하는 것이 역사의 어떠한 방향인지에 대한 본질적인 정의들이나 결정들로서 이해되지는 않는다. 그것은 오히려 원리적으로 변화와 변혁을 위해 항상 열려 있는 미래로 정향된 사고의 양식이다. 이것은 생명의 번영에 대한 제약과 미래에 대한 개방성을 파악하고 이에 도전할 수 있는 끊임없는 자아 성찰의 과정뿐만 아니라 정체성 형성과 자아실현을 가능케 하는 방법으로서 끊임없는 탐구의 과정을 요구한다. 위에서 알 수 있듯이, 다양한 각각의 형식을 갖는 환경 윤리학은 이러한 끊임없는 탐구와 자아 성찰의 과정에서 중요하고 실질적인 공헌을 할 수 있다. 지난 40년 동안 이러한 역할을 해 온 환경 철학과 환경 윤리학에 대한 열정과 열기는 사회의 건강함이 측정될 수 있다는 관점에서 최종적 척도로서 명확히 간주될 수 있는 것을 선제적으로 시도하거나 처방하지 않고도 비판적인 사고방식과 성찰들이 건강한 과정의 일부로서 받아들여진다는 명확한 지표이다.

3. 위에서 살펴본 바와 같이 서구의 환경 철학과 윤리학은 산업 사회에서 여전히 널리 유행하고 있는 억제되지 않는 물리적 성장과 발전이라는 관념과 실천들에 도전해 왔다는 것을 보여준다. 이러한 관념과 실천이 지구에 사는 생명들의 물리적 혹은 생태적 토대뿐만 아니라 인간 존재의 정신적 토대까지 파괴한다는 의미에서(인간 존재의 이해관계와는 별개로 그 자체로 가치를 가진 진화하는 과정으로서 지구에 사는 생명에 대한 경탄과 존중이라는 의미에서) 지속불가능하다는 것을 주장하면서 말이다. 앞서 살펴본 논의에 따르면, 산업사회의 지속불가능하고 파괴적인 발전의 경로는 발전에 대한 의사결정의 기준을 단기적인 경제적 고려사항들로 환원한 결과의 한 측면이며, 자아실현의 관념을 물질적 부의 획득과 물질적 재화의 소비로 환원한 결과의 한 측면이라는 사실을 또한 보여준다. 비판적 기획으로서 환경 윤리학은 '치유'의 노력으로서 쉽게 파악될 수 있다. 그것의 주요한 목적과 초점이 물질주의, 소비주의, 자폐증, 파편화, 고립주의 그리고 추상적 관념론의 질병으로부터 인류를 치유할 수 있는 노력으로서 쉽게 묘사될 수 있는 것이다. 그러나 치유에 그렇게 초점을 맞추는 것이 전형적으로 환경 철학과 환경 윤리학 그 자체에 대한 비판적 질문의 일부분이 된다는 것은 아이러니한 일이다. 건강에 대한 어떠한 생각이 이 맥락에서 수반될 것인지를 해명하는 과정에서, 그리고 '건강'의 의미가 어떻게 구축되고 결정되는지를 의문시하는 과정에서, 또한 사회에서 이러한 의미가 어떻게 퍼져 나가고 기능하는지, 이러한 기제를 통해 누가 승리하고 누가 패배하는지를 의문시하는 과정에서 말이다. 따라서 이 논문의 핵심 주제로서 언급되었듯이, 환경 철학과 환경 윤리학을 치유의 관념에 연계시키는 대신에, '건강'의 의미가 정확히 무엇인지를 최종적으로 결정하거나 이 세상에서 그 의미를 찾아 채우려 하기 보다는 건강이라는 개념을 의문시하고 이를 끊임없는 성찰의 과정으로 놓아두는 편이 훨씬 유익하다는 점을 제안

하고 싶다. 사실, 사회를 과거의 건강한 상태로 복원하고자 하는 근래의 많은 노력들은 파국적 상황에 처하게 되었는데, 그 중에 많은 부분들이 역전 불가능하게 되었고 헤아릴 수 없이 막대한 비용을 감수하게 되었다. 적어도 서구의 문화적 경험에서는 그러하다.

참고문헌

Derrida, J. (2007) *Learning to Live Finally: The Last Interview.* Brooklyn: Melville House Publishing.

Derrida, J. (1981) *Positions.* Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1984) *The Foucault Reader.* Pantheon Books.

Foucault, M. (1990) *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984.* New York: Routledge.

Laszlo, E. (1993) *The Multicultural Planet: The Report of a UNESCO International Expert Group.* Oneworld Publications.

Leopold, A. (1949) *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There.* Oxford University Press.

Morin, E. and Kern, A.B. (1999) *Homeland Earth : A Manifesto for the New Millennium* (Advances in Systems Theory, Complexity and the Human Sciences).

Naess, A. (1982) Simple in Means, Rich in Ends. An interview with Arne Naess by Stephan Bodian. *The Ten Directions.* Los Angeles: Los Angeles Zen Centre.

Naess, A. (1986) The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. *Philosophical Inquiry,* Vol. VIII, No. 1–2, pp. 10–31.

Norton, B.G. (2003) *Searching for Sustainability: An Interdisciplinary Philosophy of Conservation Biology.* Cambridge University Press.

Norton, B.G. (2005) *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management.* University of Chicago Press.

Norton, B.G. (1991) *Toward Unity Among Environmentalists.* Oxford University Press.

Nussbaum, M. (2011) *Niet Voor De Winst. Waarom De Democratie De Geesteswetenschappen Nodig Heeft.* (A Dutch translation by Rogier van Kappel of *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities,* Princeton University Press, 2010.) Amsterdam: Ambo/Anthos Uitgevers.

Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* New Haven: Yale University Press.

Rolston III, H. (1991) Environmental ethics: Values in and duties to the natural world. In F. Herbert Bornmann and Stephen R. Kellert (eds.), *The Broken Circle: Ecology, Economics, Ethics,* New Haven: Yale University Press.

Taylor, P. (1986) *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics.* Princeton University Press.

The Universal House of Justice (2002) *Message to the World's Religious Leaders.*

Available at http://www.bahai.org/selected-writings/message-worlds-religious-leaders/

Warren, K.J. (1990) "The power and the promise of ecological feminism" *Environmental Ethics,* Vol. 12, No. 2, pp. 125-146.

Zimmerman, M.E. (1993) General introduction. In Zimmerman, M.E. (general editor), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

위안의 유형학에 관한 시론 : 치유와 문화적 차이

야스나리 타카다
도쿄대학교

1. 3 · 11과 치유

일본은 2011년에 벌어진 재난, 곧 현재 공식적으로 '동일본 대지진'으로 명명된 3 · 11의 여파에서 아직도 벗어나지 못하고 있다. 알려져 있다시피 이 재난은 이중적이었다. 하나는 지진과 쓰나미라는 자연재해이며, 다른 하나는 후쿠시마 원전 1호기에서 발생한 방사능 오염이라는 인재(人災)이다. 분명한 것은, 자연재해든 인재든 이 재난으로 고통을 겪고 있는 이들이 치유가 필요한 상황에 처해 있다는 점이다. 이 학술회의의 주제를 들었을 때, 나는 자연스럽게 즉각적으로 3 · 11의 재난을 떠올렸다.

자연재해이자 인재인 이 재난의 희생자들이 시급히 치유—외과적인 치료에서부터 심리적인 상담에 이르기까지—를 받아야 했다는 것은 두말할 필요도 없다. 그리고 일 년 반이라는 시간이 흐른 지금에도 그것은 여전히 시급한 과제로 남아 있다. 하지만 여기서 나의 관심사는 이들 치유의 여러 측면에 있는 것은 아니다. 그것은 의학의 다양한 분과에서 다루어져야 할 문제이다. 여기서 나의 관심사는 치유와 문화의 관계이다. 왜냐하면 내가 이해하는 바에 따르면, 치유의 특징과 실천을 규정함에 있어 문화적 차이가 중요하기 때문이다. 이런 아이디어는 진부하게 들릴 수 있고, 심지어 당연한 것처럼 보일 수도 있다. 그러나 내가 보기에는 3 · 11의 재난을 둘러싸고 나타나고 있는 치유와 문화라는 문제를 검토하는 것은 쓸데없는 일이 아니다.

2. 3 · 11의 두 가지 인상적인 특징과 두 종류의 치유

3 · 11의 재난에 관해 이야기할 때, 거기에는 놓칠 수 없는 두 가지 인상적인 특징이 있다. 그 하나는 지진과 쓰나미로 고통을 겪은 사람들의 절제된 행태이며, 다른 하나는 핵 발전의 안전관리 책임자들의 우왕좌왕하는 모습이다.

흔히들 끔찍한 지진을 겪은 사람들의 처신에서 나타난 자제력과 평정심보다 더 인상적인 것은 없다고 말한다. 해외 언론들은 이 재난과 그 여파를 취재하면서 이러한 위기에 닥친 사람들의 평정심에 매우 충격을 받은 것 같다. 이 경탄할만한 현상에 대해서 몇가지 설명이 제시되고 있다. 어떤 이들은 일

본 동부의 인구밀도가 낮고 이 지역에는 지진과 쓰나미로 심각하게 타격을 받은 대도시가 없다는 사실에서 그 이유의 일부를 찾을 수 있다고 말한다.[1] 다른 이들은 동부 지역의 후진성과 가혹한 기후 때문이라고 말한다. 그로 인해 그 지역의 사람들이 인내심과 참을성이 강하다는 것이다. 이러한 설명들은 진상(眞相)의 한 단면을 포함하고 있을지는 모르지만 그렇게 설득력이 있지는 않다.

공교롭게도 보다 일반적인 이론은 저명한 물리학자인 테라다 토라히코(寺田寅彦, 1878–1935)가 이미 80여 년 전에 제시한 바 있다. 그에 따르면, 일본의 자연은 두 가지 얼굴을 가지고 있다. 하나는 아름답고 다정한 어머니의 얼굴이며, 다른 하나는 무섭고 엄격한 아버지의 얼굴이라는 것이다. 전자의 대표적인 전형이 각양각색의 산세(山勢)로 가득한 아름다운 풍경이라면, 후자는 빈번하게 발생하는 끔찍한 지진으로 표현된다. 하지만 두 가지 모두 그 궁극적인 근원은 화산활동에 있다.

> 일본에서 자연의 자비로움(다정한 어머니)은 너무나 깊고 커서 주민들은 쉽사리 자연에 흠뻑 젖어 들고 자연의 품속에서 편안하게 안주할 수 있다고 느낄 수 있다. 하지만 동시에 자연의 혹독한 처벌(엄격한 아버지)은 자연에 저항하는 건 아무 소용없는 짓이라고 생각할 정도로 주민들에게 뼈를 깎는 고통을 준다. 그 결과 그들은, 자연의 축복을 충분히 즐기면서, 자연에 저항하기를 포기하고 그 대신 자연에 관한 경험과 지식을 쌓아가려고 노력해 왔다. 그렇게 해서 자연에 그들 자신을 맞추려 한 것이다.[2]

테라다의 관점에서 볼 때, 일본의 자연은 상냥함과 혹독함이라는 두가지 측면을 모두 가진 것이다. 그러나 이런 두가지 측면이 결합해서 작용한 결과, 자연에 대해 편안함과 체념을 동시에 느끼는 멘탈리티를 만들어냈다. 테라다의 이론에 따른다면, 3 · 11 지진과 쓰나미의 희생자가 보여준 자제력과 평정심이란 이처럼 대대로 내려온 제2의 본성이 드러난 것이라고 말할 수도 있다.[3]

두 번째 인상적인 특징은 자연재해의 희생자들이 보여준 행태가 아니라 핵 발전의 통제와 관리를 책임진 권력자들의 행동에서 볼 수 있었다. 물론, 관계자들—내각, TEPCO(동경전력, Tokyo Electric Power Company)와 NISA(원자력안전보안원, Nuclear and Industrial Safety Agency)—이 위험관리를 어떻게 해나갔는가, 그리고 그들이 무엇을 했고 또 하지 않았는가는 아직까지 완전히 밝혀지지 않았

1 사실, 1923년에 관동대지진이 도쿄를 덮친 바 있다. 이 지진은 대학살을 촉발시켰고, 수많은 조선인들이 근거 없는 소문의 희생자가 되었다. 그러나 기본적으로 이는 정치적으로 유발된 사태였다.

2 Torahiko Terada, "The Japanese View on Nature" (1935), in *Natural Disaster and the Japanese*, ed. Tetsuo Yamaori (Tokyo: Kadokawa, 2011), pp. 123–24.

3 이런 평정심의 특징과 관련해서 위기에 직면한 자연재해의 희생자들은 "키즈나(絆, kizuna)"로 불린 전국적인 연민의 운동 또는 사람들 사이의 그리고 고향땅과의 유대와 결속의 운동을 보여주었다. 다시 한 번 테라다는 특징적인 화산 활동에 의해 더욱 강화된 미로같이 복잡한 자연의 지형학에서 그 기원을 찾았다. "그런 지형학은 유목민에게는 도움이 되지 않지만 사람들이 한 장소에 정착하는 데는 중요한 역할을 한다. 이런 식으로 원주민으로 정착한 사람들은 자신을 그 지역적인 기후에 맞춰가는 가운데 점차 그들 자신의 지역적인 특성을 띠게 되었다. 그리고 동시에 그들은 자신들이 정착한 고향땅에 대한 강력한 애착을 형성하게 되었다." Ibid., pp. 111–12. 와츠지 테츠로(和辻哲郎)는 이와 유사한 논변과 주제를 그의 저작인 『風土』(Fudo, 1935)—영어로는 *Climate and Change*로 번역되었다—에서 더욱 진전시켜 전개한 바 있다.

으며 여전히 전면적인 조사를 요한다. 하지만 그들이 일종의 공황 상태에 빠져 있었고, 적절한 통제와 관리가 거의 작동하지 않았다는 지적은 틀림없을 것이다. 재난상황에 대처하는 명령체계가 갖춰있지 않았다는 점은 이러한 종류의 위기에 대한 적절한 대책이 준비되어있지 않음을 시사한다. 책임자들이 재난상황을 설명하려고 할 때마다 반복해서 나온 특유의 표현은 '전혀 예상 밖이었다'였다.

우리는 완전한 보고서가 제출될 때까지는 후쿠시마 원전 사고에 대한 판단을 내리는 데 있어서 신중해야 하지만 '전혀 예상 밖이었다'라는 특징적인 표현 속에서, 테라다가 자연, 특히 엄격한 아버지처럼 무서운 자연에 대한 일본인의 전형적인 태도에 관해 말했던 것을 떠올린 사람은 나만이 아닐 것이라 생각한다. 테라다는 다음과 같이 말한 바 있다. "자연의 혹독한 처벌(엄격한 아버지)[지진과 쓰나미]은 자연에 저항하는 건 아무 소용없는 짓이라고 생각할 정도로 주민들에게 뼈를 깎는 고통을 준다. 그 결과 [...] 그들은 자연에 저항하기를 포기했다." 핵 발전의 발명은 '자연에 대한 저항'을 매우 잘 보여주는 실례이다. 그러므로 이번 '자연에 대한 저항'에 관계된 사람들이, 자연적으로 닥쳐올 수 있는 어떤 가능한 재난의 발생도 막아낼 수 있는 모든 조치를 취하는 데, 다시 말해서 지진과 쓰나미라는 불행하지만 익숙한 사태에 대처하는 데 그들 자신이 실패했노라고 고백하는 것은 허용될 수 없었던 것이다. 핵 발전에 책임을 진 사람들이 부지불식간에 내놓은 '전혀 예상 밖이었다'라는 고백은, 자신들이 '자연에 대한 저항'이라는 대담한 일에 종사하고 있다는 것을 의식하지 못했다는 사실을 드러내고 있다. 이런 심각한 무자각 상태의 기원과 원인은 분명히 너무 복잡해서 명료하게 설명하기가 어렵지만, 그러한 고백을 가능하게 하는 근본적인 원인은 두 가지로 추정해 볼 수 있다. 첫째, 그들은 핵 발전 사업을 서구의 과학적 전통의 최종적인 사례가 아니라 그저 수입된 기술들 가운데 하나로 간주하는 경향이 있다. 그들에게 있어 하나의 기술은 단지 하나의 기술일 뿐이다. 왜냐하면 그것은 그 배경이 되는 세계관과는 무관하게 하나의 문화적 전통에서 또 다른 문화적 전통으로 이전가능하기 때문이다. 그러나 핵 발전의 발명은 하나의 독특한 전통이다. 테라다는 그것을 서구의 '분석 과학'이라고 불렀으며, 그것의 궁극적인 기원이 유대-기독교적 세계관과 밀접한 관련이 있다고 시사한 바 있다.[4] 둘째, 일본 열도에서 지속적으로 조성된 자연에 대한 전통적인 태도 때문에, 그들은 자연재해와 인재 사이의 기본적인 구별도 인식하기 어려웠다. '전혀 예상 밖이었다'라는 표현은 '자연에 저항하기를 포기하고 그 대신 자연에 관한 경험과 지식을 쌓아가려고 노력했으며, 그렇게 해서 자연에 그들 자신을 맞추려 한' 이들에게서 자연스럽게 나올 수 있는 표현이라 할 수 있다.

자연재해와 인재 사이에 차이가 있다는 점에 기초해서 내가 지적하고자 하는 바는, 치유에도 그에 상응하는 차이가 있다는 점이다. 과도한 단순화의 위험을 무릅쓰고 말하자면, 논점은 다음과 같다. 자연재해는 정서적인 적응의 과정을 필요로 하지만, 인재는 합리적인 이해의 과정을 요구한다. 자연재해는 그 성격상 완전히 설명할 수 없고 어쩔 수 없이 순응해야만 하는 것인 반면, 인재는 합리적인 분석이 가능하며 누군가가 책임질 수 있고, 또 책임져야 하는 것이기 때문이다.

위에서 논의한 3 · 11의 재난에 관한 두 가지 인상적인 특징들은, 일본의 문화가 일견 그 특유의 정신적 성향을 만들어내도록 프로그램 되어 있다는 점을 가리킨다. 요컨대 일본 문화는 자연재해에 적응할

4 Ibid., p. 124.

수 있는 상대적으로 높은 적응 능력을 갖고 있지만, 다른 한편으로 인재에 직면했을 때는 상당히 제한된 적응 능력을 보여준다는 것이다. 결국 이것은 두 가지 종류의 치유가 그 효과를 발휘하는 방식에 관련된 문화적 차이의 가능성을 시사한다. 예컨대 일본과는 매우 대조적으로 인재보다 자연재해에 잘 적응하지 못하도록 정신적 성향이 프로그램 되어 있는 문화가 존재할 수 있다. 그러나 먼저, 이른바 일본 문화의 성격과 구조의 특유성을 세밀하게 살펴보는 것이 필요하다.

3. 일본 문화의 성격과 구조

일본 문화를 검토하기 위해서 내가 선택한 대상은 전후 일본의 고급문화를 대표하는 세 명의 지식인이다. 그들은 바로 카토 슈이치(加藤周一, 1919–2008), 마루야마 마사오(丸山眞男, 1914–1996), 그리고 이즈츠 토시히코(井筒俊彦, 1914–1993)이다. 카토 슈이치는, 아마도 영어권에서는 『일본 문학사 서설』(*A History of Japanese Literature*)의 저자로 가장 잘 알려져 있겠지만, 진정으로 다재다능한 지식인이었다. 의학박사 수련과정을 거쳤지만 독학으로 문학, 철학, 동서양의 예술을 수학했던 카토는 스스로를 세계시민적 지식인으로 자리매김했으며, 오랫동안 주도적인 비평가로 남았다. 또한 그는 일본 헌법 9조를 옹호하는 데 평생을 몸 바친 시민활동가로 기억되고 있다.[5] 도쿄 대학의 정치철학 교수이자 살아있는 동안에는 영향력 있는 학술비평가로 활동했던 마루야마 마사오는 아마도 영어권에서 그의 대표적인 두 가지 저작인 『일본 정치사상사 연구』(*Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*)와 『현대 정치의 사상과 행동』(*Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*)으로 잘 알려져 있을 것이다. 『일본 정치사상사 연구』가 에도 시대의 유학자에 대한 과다해석 혹은 과소해석으로 인해 학술적으로 부정확하다는 합당한 비판을 받기도 했지만, 사실 그 저작은 『현대 정치의 사상과 행동』과 동일한 정신으로 저술된 것으로 읽혀야 한다. 즉, 두 저작을 관통하는 정신은 전전과 전간기에 발호했던 일본의 극단적 국가주의(ultra–nationalism)에 대한 철학적 진단과 그에 대한 대책의 모색인 것이다. 카토나 마루야마에게 15년 전쟁—1931년 만주사변에서부터 1945년의 무조건 항복에 이르기까지의 전쟁—의 대실패란 결국 일본의 근대화의 실패, 특히 그 정신적인 측면에서의 실패를 입증하는 것이었다. 그들은 일본이 여전히 정신적인 영역에서 적절하게 근대화될 필요가 있다는 의견을 갖고 있었다. 그들에게 근대화는 '끝나지 않은 과제'로 남아 있었던 것이다. 세 번째 인물인 이즈츠 토시히코는 다소 다른 면모를 보여준다. 고대와 근대의 다양한 언어에 정통했던 이즈츠는 동양과 서양의 다양한 종교적인 경험에 대한 비교 연구를 수행했으며, 마침내 세계적으로 유명한 이슬람연구자가 되었다. 10여 년 이상을 게이오 대학(慶應義塾大学, Keio University)에서 강의하던 그는 캐나다의 맥길 대학(McGill University)의 교수직을 맡기 위해 1962년에 일본을 떠났다. 이후 1975년에 그는 테헤란에 위치하고 있는 이란 제국 철학 아카데미(Imperial Iranian Academy of Philosophy at Teheran)의 초청

5 ARTICLE 9. 1항. 일본 국민은 정의와 질서를 기조로 하는 국제 평화를 성실히 희구하고, 국권의 발동에 의거한 전쟁 및 무력에 의한 위협 또는 무력의 행사는 국제분쟁을 해결하는 수단으로서는 영구히 이를 포기한다. 2항. 전항(前項)의 목적을 달성하기 위해, 육 · 해 · 공군 및 그 이외의 어떤 전력(戰力)도 보유하지 않으며, 국가의 교전권 역시 인정하지 않는다.

을 받아 방문하여 1979년까지 머물렀으며, 이슬람 혁명의 발발로 인해 부득이하게 일본으로 돌아왔다. 영어로 출간된 그의 수많은 책 가운데에는『코란의 윤리-종교적 개념』(*Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*)과『선불교의 철학에 대하여』(*Toward a Philosophy of Zen Buddhism*)가 있다. 그는 일본의 지식인 가운데서는 보기 드물게 세계시민적이고 방랑하는 학자이기를 더 선호했는데, 이 범주에는 카토 역시 포함된다고 할 수 있다.

나는 이들 3인의 저명인사에 대한 검토를 통해 일본 문화의 성격과 구조를 밝히고자 한다. 그러나 첫눈에 우리를 가장 놀라게 하는 것은 그들의 다양성이다. 한 명은 비평가이고, 또 한 명은 정치철학자이며, 마지막 한 명은 동양종교철학자인 것이다. 하지만 사실 내가 여러 다른 지식인들 가운데에서 이 세 명을 선택한 데에는 두 가지 이유가 있다. (1) 내가 그들을 선택한 첫 번째 이유는, 정확하게 말해서, 그들이 국가철학 혹은 국가적인 목적에 기여하는 동양철학을 구축하려 한 '교토학파'의 철학자들과 상이한 입장을 취했기 때문이다. 이것은 이즈츠 토시히코의 저작들 가운데 하나인『의식과 본질』(*Consciousness and Essence, 1982*)의 경우에도 해당된다. 이 저작에서 그는 '동양철학의 공시적인 체계'를 구축해야 한다고 주장했지만, 그것은 편협한 국가주의(parochial nationalism)의 어떤 형태와도 전혀 관계가 없다. 카토와 마루야마에 관해 말하자면, 이 논점은 그들이 자신의 일생을 바친 활동의 출발점이 된 전시 국가주의(wartime nationalism)에 대한 비판과 정확히 맞아떨어진다. (2) 내가 그들을 선택한 두 번째 이유는, 내가 이해하기에 카토의 마지막 저작인『일본 문화의 시간과 공간』(*Space and Time in Japanese, 2007*)은 우리에게 포괄적인 구도를 제공해주며, 이 구도를 통해서 마루야마와 이즈츠의 작업도 상호 연결되기 때문이다.

1) 카토 슈이치

> 일본 사회의 사람들은, 모든 수준에서, 오로지 현재를 위한 삶을 영위하는 경향을 갖고 있다. 지난날은 지나간 대로 내버려두고 또 미래는 바람이 부는 대로 맡겨버리는 것이다. 현재의 사건이 가진 의미는 과거의 역사나 미래의 전망과 관련해서 규정되는 것이 아니라 그 자체로, 곧 지나간 것이나 다가올 것과는 무관하게 규정된다.
> 특징상 현재 지향적 방식으로 하루를 보내는 전형적인 공동체는 [...] 분명한 경계를 가진다. 그래서 내부인들에 대한 공동체 구성원들의 행동과 태도는 외부인들에 대한 행태와 뚜렷하게 대비를 이룰 정도로 상이하다. 그들의 행동과 태도에서 나타나는 이런 차이의 이면에는 아마도 결속력이 강한 공동체 의식이 자리 잡고 있는 듯하다. 그들에게는 이런 공동체가 일종의 생활세계이기 때문에, 강력한 결속감은 그들의 세계가 오로지 "여기"라는 점을 시사한다. [...] 따라서 일본인들은 자신들이 "지금-여기"의 삶을 영위한다고 생각하는 것 같다.[6]

『일본 문화의 시간과 공간』에서 카토가 펼친 논변의 결론은 일본 문화의 본질을 '여기 그리고 지금'에

6 *Space and Time in Japanese* Culture(Iwanami-shoten, 2007), pp. 3-4

대한 특징적인 태도 및 그에 대한 강한 선호에서 찾을 수 있다는 것이다. '지금 여기(here and now)'를 통해서 그가 의도하는 것은 다음과 같다. 내부와 외부를 날카롭게 구분하는 일본 문화에서 훨씬 더 중시되는 것은 '내부(여기)'이며, 시간에 대한 인식도 장기간의 시간적인 관점이 아니라 순간적이며 찰나인 '지금'으로 구성된다는 것이다. 카토는 이 테제를 비교의 방식으로 입증하고자 노력했는데, 그는 시간과 공간에 대한 유럽적인 개념을 시공간에 대한 일본의 개념의 특수성을 드러내기 위한 일종의 대조물로 사용했다.

유대-기독교 전통에서 시간은 명확한 시작과 끝을 갖는 직선적인 진보로 인식된 반면, 일본 문화에서 시간은, 『고사기』(古事記, 712)에 실려 있는 국가 창건 신화에서 보이듯이, 직선적이긴 하지만 명확한 시작과 끝을 갖지 않는 것으로 간주되었다. 일본의 전통에서 세계의 기원은 무에서의 창조(*creatio ex nihilo*)가 아니라 창조자도 없고 끝도 없는 '자생적인 드러남'으로 특징지어진다. 유대-기독교 전통에서 일어나는 모든 사건은 단 한번만 발생하며 그 의미는 과거와 미래 사건들을 참조함으로써 정의된다면, 일본 문화에서 이런 시간적 일관성에 대한 감각은 미미하다. 그래서 "지난날은 지나간 대로 내버려두라"를 뜻하는 "지나간 일은 물에 흘려보내라"는 말을 종종 그리고 진지하게 말하는 것이다. 유대-기독교 전통에서 유한하고 하나의 방향으로 진행되는 시간은, 구성되어갈 수 있는 것이며, 따라서 역사는 그 목표를 향해 진보해 나가는 운동으로 인식된다. 반면 일본 문화에서 본질적으로 '창발적 순간(emergent moment)'으로 간주되는 시간은, 유럽적인 어의(語意)를 담고 있는 구조화된 역사(a structured history)속에서 그 자체를 명료화하지 않는다.

시작과 끝이 없는 그리스의 순환적인 시간 개념(*anakuklesis*, 영원회귀)은 일본의 시간 개념과 비슷한 구조를 보인다. 하지만 차이도 있는데, 그리스의 시간 개념은 천구의 움직임을 모델로 삼고 있는 반면 일본의 시간 개념은 초월적인 모델을 따르는 것이 아니라 자연 속에 그리고 자연과 함께 하는 것이다. 그러므로 찰나적인 '지금'을 강하게 선호하는 일본의 시간 개념은 사계절의 자연적 순환에 대한 감각을 가지고 영위되는 일본의 지역적 공동생활에서 발견될 수 있다.

마찬가지로 카토는 일본 문화의 특유한 공간 개념에 대해 비교를 통한 진단을 내린다. 고대 그리스 세계가 상이한 문화적 · 종교적 배경을 지닌 사람들 속의 다양성과 그들 사이의 유동성으로 특징지어진 반면, 일본 문화는 그 지정학적 조건으로 인해 국외자와 이방인에 노출되는 경험이 매우 적었다. 그리스 세계를 다른 세계와 갈라놓는 경계가 고정되지 않았고 그 문화적인 공간이 언제나 이방인들에게 열려 있었던 반면(유일한 구별의 표식은 그리스어의 사용 여부였다), 일본문화에서 전체 사회는 '내부자와 외부자' 구분 원칙에 의해 조직되었다. 유럽에서 개방성과 보편성을 향한 그리스식 경향은 사도 바울이 일으킨 기독교의 혁명에 의해 더욱 강화되었던 반면, 일본에서 내부와 외부를 구별하고 내부에 가치를 부여하는 뿌리 깊은 경향은 두 번에 걸친 오랜 기간의 쇄국 정책으로 인해 한층 더 공고화되었다. 일본의 첫 번째 쇄국 정책은 10세기에서 13세기에 이르는 대략 300여 년 동안 실시되었으며, 두 번째 쇄국 정책은 에도 시대에 250여 년 간 실시되었던 것이다. 이렇게 해서 이른바 원시적인 '촌락 멘탈리티(village mentality)'가 '내부자와 외부자'의 구별 원칙과 함께 보존되어졌다. 그리고 이 원칙은 가족과 국가뿐만 아니라 국제 관계에 대한 기본적인 개념을 구성하는 힘으로 작용했으며, 어떤 의미에서는 아직도 그렇게 작용하고 있다.

그런데 일본 문화의 이런 시공간 체제 하에서 형성될 주체성의 구조는 쉽게 추정될 수 있다. 일본 문

화에서 시간은, 그것이 개인적인 차원에서든 역사적인 차원에서든 간에, 그 자체를 구성해서 일종의 초자연적인(trans-natural) 지평을 창출하지 않는다. 이와는 대조적으로, 일본 문화에서 시간은 대개 자연과는 쉽사리 융합될 수 있다. 이런 시간 체제 하에서 구성되는 주체성은 유대-기독교 전통에서 형성된 주체성과는 전혀 다르다. 유대-기독교 전통에서 시간은, 초자연적인(*super*natural) 차원에서, 곧 인간과 하느님 사이의 계약적 관계 속에서 그 자체를 구성하는 것이다. 간단히 말해서 일본 문화에서 시간은 독립적이고 온전한 주체성을 육성하는 데 도움이 되지 않는다. 마찬가지로 일본 문화에서 공간에 대한 인식은 낯선 것과 이질적인 것을 쉽사리 무시하게 만든다. 이런 문화에서 형성된 주체성은 그 자신을 일종의 자기도취적인(narcissistic) 방식으로 구성하며, 언제나 그리고 이미 자신이 자리 잡고 있는 편안한 거주지라는 지평을 깨거나 넘어서기 어렵다.

일본 문화의 본질이 '여기 그리고 지금'에 대한 강한 선호에 있다는 카토의 진단이 도달한 결론은 사실 진부하게 들린다. 물론 그는 특히 문학[예를 들어, 하이쿠(俳句, 일본 특유의 단시-옮긴이)], 미술[예를 들어, 린파(琳派, 에도시대의 독창적인 장식화파-옮긴이)[7]], 건축[예를 들어, 다도실(茶道室)], 민속 공예에서 나타나는 세련된 본보기를 통해 긍정적인 측면들을 보여주고 있다. 이 보기 드문 산물들은 '여기 그리고 지금'의 문화가 자랑할 수 있을 만한 것들이지만, 그것들 대부분은 미학의 영역에 국한되어 있다. 다른 영역들, 특히 역사와 철학에서 '여기 그리고 지금'의 문화가, 그것이 사물이든 사상이든 간에 자랑할 만한 것들은 그다지 많지 않다. 그리고 '여기 그리고 지금'의 마지막으로 자랑할 만한 점은, 바로 정치사회적 차원에서 그 문화가 드러난 현상, 이른바 '촌락 멘탈리티'와 개별화되지 못한 주체성의 구조이다. 『일본 문화의 시간과 공간』이 '여기 그리고 지금'으로부터의 탈출이라는 문제를 다루는 장으로 결론을 맺고 있다는 사실은 이런 상황에 관해 많은 것을 시사한다. 카토의 양면적인 생각에 따르면, 일본 문화는 미학적인 차원에서는 훌륭하지만, 정치적 실체로서 그것은 벗어나야 될 이데올로기적 영역에 불과하다.

2) 마루야마 마사오

마루야마 마사오는 카토가 '여기 그리고 지금'이라고 부른 전통적인 문화적 환경에 유사한 관심을 가지고 있었다. 그들이 이해한 바에 따른다면, 전근대적인 멘탈리티의 지속은 제2차 세계대전의 파괴적인 결과에 상당한 원인을 제공했다. 이런 인식은 그들의 향후 지적인 진로에 결정적이었다. (전쟁이 끝났을 때 마루야마는 26세였고, 카토는 21세였다.) 그들은 다음과 같은 공통된 의견을 가지고 있었다. 이내 끔찍한 파괴로 끝난 제2차 세계대전은 (a) 정신적인 계몽이라는 측면에서 근대화의 실패와 (b) 전근대적인 멘탈리티(이른바 '촌락 멘탈리티')의 완강한 저류에 대한 과소평가에 그 기원을 두고 있으며, 그것은 파시즘을 위한 것으로 완전히 조작되고 말았다는 것이다. 근대화의 본질적인 구성요소 가운데 하나인 '개인'과 온전한 주관성을 그 문화적 토양에 뿌리내리게 하는데 등한시했기 때문에 일본식 근대화는 미진했다. 그것만이 전근대적 정서를 정치적으로 조작하는데 대항할 수 있는 유일한 길이었음에

7 중국에 기원을 둔 수묵화의 주체적인 해석.

도 불구하고 말이다. 따라서 마루야마는 다음과 같은 이중적인 기획을 맡게 되었다. 첫째는 '개인'과 온전한 주관성을 창출하는 데 일조할 수 있는 이데올로기적 장치의 설치였고, 둘째는 전근대적 멘탈리티의 완강한 저류—그는 이런 완강한 저류를 일본의 문화적 전통의 '집요저음(執拗低音, *basso ostinato*)'이라고 부른 것으로 유명하다—에 대한 고고학적 연구를 목표로 하는 일이었다. 그의 '집요저음'에 대한 연구는, 예컨대『일본의 사상』(*The Japanese Thought,* 1961)과『현대 정치의 사상과 행동』(*Thought and Behavior in Modern Japanese Politics,* enlarged ed, 1964)에서 정력적이고 엄격하게 수행되었다. 후자는 현대 일본에서 지속되고 있는 '집요저음'의 완강한 징후들에 대한 연구였다.

'집요저음'에 대한 고고학적 연구와 달리, 온전한 주체성을 조성하기 위한 이데올로기적 장치를 세우려는 시도는 난관에 봉착했다. 마루야마는 온전한 주체성을 실현하기 위해서는 유대-기독교의 신에 근접하는 상부구조와 같은 무언가가 자리 잡혀야 한다고 여겼다. 그는 이 무언가를 '보편(Das Allgemeine)'이라 불렀으며, 밝혀지지 않은 채로 남아 있지만 일본의 지적인 전통의 경로 가운데에서 '보편(Das Allgemeine)'을 제공했던 중대한 시기를 탐색하는 힘든 과제를 수행했다. 그는 도쿠가와 시대의 한 유학자 오규 소라이(荻生徂徠, 1666-1728)의 사상과 그의 학파에서 일종의 '보편(Das Allgemeine)'을 발견했다고 믿었다. 이 연구는『일본 정치사상사 연구』(*Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan,* 1952)로 출간되었지만, 그의 희망적인 해석으로 얼룩져 있다는 비판을 받았다. 또 한 번은, 이번에는 좀 더 독창적인 시도였는데, 그는 충성의 맹세와 반란에 대한 자기 확신이라는 진퇴양난의 딜레마에 빠져 있는 와중에서도 끝까지 싸웠던 메이지 시대 혁명가들의 사상과 행동을 세심하게 고찰함으로써 일종의 숨겨진 '보편(Das Allgemeine)'을 되찾을 수 있다고 생각했다.[8] 충성의 선택—천황에게 충성을 바칠 것인가 아니면 쇼군에게 충성을 바칠 것인가—이 쇄국 정책을 종결할 것인가 아니면 지속할 것인가에 관한 결정을 내리는 데 결정적인 시기였던 메이지 혁명이라는 맥락에 놓고 보면,[9] 충성인가 반란인가라는 문제는 일종의 '보편(Das Allgemeine)'을 이룰 수 있는 이론적인 가능성을 담지하고 있었던 것처럼 보인다. 과연 그 목적을 달성했는가에 대해서는, 솔직하게 말해서 나는 답할 수 없다. 하지만 궁극적으로 중요한 것은 '보편(Das Allgemeine)'에 대한 마루야마의 열정적인 탐색이다. 그 탐색은 일본 문화의 '집요저음'의 존재만큼이나 집요한 것이었다.

3) 이즈츠 토시히코

카토와 마루야마가 '여기 그리고 지금'의 문화에서 어떤 심각한 문제를 발견했다면, 이즈츠는 거기에서 철학적 가능성의 기회를 보았다. 철학적 성찰을 시작할 무렵 그는 일견 신비적인 경험을 통해 선불교에 마음을 열게 된 듯하다. 그것은 문자 그대로 말로 표현할 수 없는 것이었는데, 그는 정확하게 명명할 수도 없는 그 경험을 평생의 학문적 분석의 대상으로 삼기로 결정했다. 그러므로 그의 일관된 관심사가 '개념과 실재' 혹은 달리 말해서 '언어적 명료화와 체험'의 관계에 대한 질문이라는 점은 우연이 아니다.

---

8 *Loyalty and Revolt* (Tokyo: Chikumashobo, 1992)

9 "천황을 숭배하고 복원하며, 외국인을 추방하자"; "천황에 대한 충성" 대 "쇼군에 대한 충성."

그렇다면 그 성격상 형언할 수 없는 선(禪)의 실재-체험이란 무엇인가? 그 답변에는 처음부터 극복할 수 없는 난관이 놓여 있다. 왜냐하면 선의 철학, 즉 선의 체험에 대한 철학적 정교화란 그 자체로 형용모순이기 때문이다. 철학이 '합리적이고 담론적인 사유와 개념화' 과정을 의미한다면, 이즈츠가 분석의 대상으로 삼고 있는 선의 체험은 어떤 철학적 과정에도 들어맞지 않을 것이다.

> 선 수행자는 언제나 개념화와 추론의 함정에 빠지지 말라는 권고를 받는다. 그는, 사유의 속박에서 벗어나, 정신적인 깨달음의 행위를 통해 '진리'('실재')를 직접적으로 간파한다. '진리'('실재')에 대한 개념적인 사유의 복잡성은 불가피하게 선 수행자로 하여금 올바른 경로로부터 벗어나게 하는 그런 성격을 갖는다. 그것은 '실재', 곧 실재의 체험—선 수행자가 이해하는 바에 따르면—에 이르는 문을 닫아 버리는 것이다. 그리고 실제로 과거 선에 대한 철학적 왜곡이 일어났던 경우가 적지 않았다. 즉, 선을 파악한 경험을 전혀 갖지 못한 '철학자'들이 왕왕 선에 대해 합리적이거나 지적인 조작을 가했던 것이다.[10]

선에 대한 실재-경험을 통한 파악은 즉각적이다. 어떤 매개적인 접근도, 그것이 개념적 · 합리적이든 지적이든 간에, 잘못된 것이며 진리를 호도하는 것이다.[11] 선의 핵심에 놓여 있는 실재-경험은 어떤 언어적 명료화 행위보다 우월하며 절대적인 것이다. 한 마디로 말해서, 그것은 형언할 수 없는 것이다. 하지만 선의 가장 큰 역설은, "'말로는 다할 수 없는 것(the non-articulated)'이라 해서 영원히 '말로는 다할 수 없는 것'인 채로 남는 것은 아니다"라는 점이다. 사실, "그것은 그 자체를 언어로 표현하지 않을 수 없다." 선의 철학이란 합리적인 것에 근거를 두는 서구의 철학 전통에 익숙한 사람들에게는 완전히 불합리한 추론인 것이다. 그러나 이즈츠는 "실재에 대한 선의 의식을 언어로 드러내는 것은, '말로는 다할 수 없는 것'이 스스로를 언어로 명료화하는 존재론적인 사건이라 할 수 있다"라고 주장한다. 이런 신비한 현상을 어떻게 이해할 수 있을까?

다행스럽게도 일종의 실마리 혹은 단서를 서구철학사에서 찾을 수 있다. 말로는 다할 수 없는 실재에 대한 선의 의식은 중세 스콜라 철학의 유명론에 내재한 입장 및 의식과 유사성을 가진다. 이른바 '보편논쟁' 속에서 전개된 유명론은 '보편 또는 보편 관념이란 실재와는 무관한, 이름일 뿐이라는 교의'이다. 달리 말해서, 실제로 존재하는 것은 오로지 특수하고 개별적인 객체일 따름이다. 즉각적으로 제기되는 질문은, 보편 개념의 매개적인 도움, 곧 언어적 명료화 없이 어떻게 이런 특수한 객체를 파악할 수 있는가라는 것이다. 이 전체 문제와 관련된 것은 바로 '언어적 명료화란 개념적 일반화이다'라는 근본적인 가정이다. 어떤 보편 개념 또는 관념에 의지하지 않고 하나의 특수한 객체를 파악해야 하는 경우를 상상해 보라. 그러면 선에 대한 정관(靜觀)이 진척되는 와중에 어떤 난관에 부딪힐 것인지를 알 수 있을

---

10 *Toward a Philosophy of Zen Buddhism* (Boulder, Colorado: Prajñā Press, 1982, p. x; originally Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977).

11 "선의 세계는 침묵의 세계이다. …… 철학적으로 말해서, 침묵은 완벽하게 '말로 다할 수 없는 것'의 형이상학적 일체성, 곧 무수한 형태로 표현되기 이전의 실재이다—선이 종종 말하는 바와 같이, 그것은 '너의 아버지와 어머니의 탄생보다도 앞서서 네가 가지고 있었던 너 자신의 얼굴'인 것이다."(pp. x-xi)

것이다. 선에 대한 정관(靜觀)의 목적은 특수한 실재의 즉각적인 파악—개념적 이해(*begreifen*)가 아닌 직접적인 파악(greifen)—이다. 그리고 중요한 것은, 하나의 실재로서 '여기 그리고 지금'보다 더 특수하고 개별적인 것은 없다는 것이다.

그런데, 유명론과의 유비가 시사하는 것처럼, 선이 실재를 인식하는 유형은 (특수에 반대되는) 보편을 향한 열망, 보편에 대한 선호를 품고 있는 실재-인식의 유형과 대립한다. 선의 실재-인식 유형이 특수한 실재('여기 그리고 지금')에 대한 즉각적인 파악을 염원한다면, 보편주의적인 실재-인식 유형은 보편적인 실재('초월적인 것')에 도달하기를 지향한다. 따라서 하나는 특수 지향적이며 다른 하나는 보편 지향적인 두 가지 유형의 실재가 존재하며, 가치 부여의 벡터에 있어서 양자는 완전히 대립한다. 통상 서구 철학은 물론 동양 사상에서도 두 가지 대립하는 '실재'의 유형을 구별하는 것을 강조하지는 않는다. 그러나 이즈츠에 따르면, 이슬람 철학의 전통에서는 그런 구별이야말로 필수적인 사전 지식 가운데 하나에 속한다. 보편 지향적인 실재는 '마히야(māhīyah)'라고 불리며, 특수 지향적인 실재는 '후위야(huwīyah)'라고 불린다. 이즈츠는, 이런 기본적인 인식을 이용하여, 그의 획기적인 연구인 『의식과 본질』(*Consciousness and Essence*, 1983)에서 동양의 종교적 경험에 대한 일종의 공시적인 체계를 구축해 나갔다. 여기에서 이 매혹적인 저작을 상세히 설명할 수는 없다. 현재 이 글의 목적과 관련해서 내가 할 수 있고 또 해야 하는 것은 다음의 세 가지를 지적하는 것뿐이다.

첫째로, 이슬람 철학에서 '마히야(māhīyah)'와 '후위야(huwīyah)' 사이의 근본적인 구별은, 중세 유럽 철학과의 흥미로운 상호작용을 통해 스콜라 철학에서 한 쌍을 이루는 중요한 용어인 '본질(quidditas)'과 '개별성(haecceitas)'으로 이어졌다. 이 라틴어 용어들은 둔스 스코투스(Duns Scotus, c. 1266-1308)에 의해 고안되었으며, 그 사전적인 정의는 다음과 같다. "개별성은 사물을 하나의 특수한 사물이게 하는 측면을 가리키는 반면, 본질은 그 사물의 보편적인 속성, 곧 그 사물의 '무엇임(whatness)'을 가리킨다." '마히야(māhīyah)'는 문자 그대로 (개념적인 명료화라는 측면에서) '무엇임'을 의미하며, 따라서 그것은 아리스토텔레스의 '본질(to ti en einai)'에서 유래하는 본질(quidditas)과 부합한다. 개념적인 명료화 속에서 파악되는 한, 그것은 '본질(essentia)'—'현실존재(existentia)'와 대비되는—과 관련된다. 이와는 대조적으로 '후위야(huwīyah)'의 실재는 개념적인 인식과는 아무런 관련이 없다. 덧붙여서 말한다면, 둔스 스코투스가 개별성(haecceitas)을 '존재의 궁극적인 실재(ultima realitas entis)'로 간주했을 때, 흥미롭게도 그는 자신도 모르게 선사(禪師, Zen master)에 근접했다고 할 수 있다.

둘째로, 이즈츠의 관점에 따르면, 동양 철학—선의 철학을 포함하여—은 심층 심리학과의 친숙함으로 특징지어진다. 동양 철학은 궁극적인 실재가 무의식의 심연으로부터 스스로를 드러낸다고 믿는다. 그러므로 무의식의 영역은 획일적인 것이 아니라 무의식의 상이한 단계들로 이루어진 층층 구조로 인식된다. 거기에서 개념을 통해 명료화하는 일상 언어의 기능은 상징적인 기호와 이미지로 대체된다. 개별성(haecceitas)의 궁극적인 사례—'여기 그리고 지금'의 인식—가 "'말로는 다할 수 없는 것'이 스스로를 언어로 명료화하는 사건"이라면, 그것은 오직 이런 상징적인 기호와 이미지에 의해서만 파악될 수 있다. 그리고 잊지 말아야 할 사실은, 이런 개별성(haecceitas)의 사례는 어떤 형태의 개념적인 명료화에도 저항하기 때문에, 그것은 '본질(essentia)'이 아니라 '현실존재(existentia)'의 사례에 속한다는 점이다.

이 논문의 결론으로 이어지는 세 번째 논점은 다음과 같다. '마히야(māhīyah)'와 '후위야(huwīyah)', '본질(quidditas)'과 '개별성(haecceitas)', '본질(essentia)'과 '현실존재(existentia)'와 같은 이항대립적인 실재의 두 가지 유형에 대한 올바른 인식은, 전후 일본의 사상을 이해하려는 우리의 목적에 비추어볼 때 여러 가지 점에서 유용하다는 점이다. 우리가 살펴본 것처럼, 일본 문화에 대한 카토의 태도는 정치적인 것에 대한 비판과 미학적인 것에 대한 찬양으로 나뉜다. 두 가지 유형의 실재라는 관점에서 보면, 그의 비판은 '마히야(māhīyah)', '본질(quidditas)' 혹은 '본질(essentia)'의 측면에서 가해진 반면, '여기 그리고 지금'에 대한 그의 찬양은 '후위야(huwīyah)', '개별성(haecceitas)' 또는 '현실존재(existentia)'의 측면에서 나왔다는 사실이 명확해진다. 일본 문화에 대해 카토가 보여주는 양면적인 태도는, 이미 판명된 것처럼, 사실 두 가지 유형의 실재에 대한 그의 균형 잡힌 인식을 보여주는 증거이다. '여기 그리고 지금'이라는 일본 문화에는 '보편(Das Allgemeine)'—일종의 '마히야(māhīyah)'–'본질(quidditas)'–'본질(essentia)'의 원리—이 결핍되어 있다는, 마루야마가 고안해낸 작업가설에도 이 점은 마찬가지다. 마지막으로, 개별성(haecceitas)—'여기 그리고 지금'—의 실재 인식에 기초하여 공시적인 체계를 구축하려는 이즈츠의 시도는, 무(無, nothingness)에 근거한 철학이 일본 철학에서만 독점적으로 나타나는 것이 아니라 오히려 동양 사상의 전통들 사이에 널리 퍼져 있는 것이라는 사실을 인식할 수 있는 기회를 우리에게 제공해준다.

전반적으로 볼 때, 누군가 일본 문화의 성격과 구조에 대한 특징적인 상(象)을 제시한다면, 그것은 두 가지 유형의 실재—한편으로는 '마히야(māhīyah)'–'본질(quidditas)'–'본질(essentia)', 다른 한편으로는 '후위야(huwīyah)'–'개별성(haecceitas)'–'현실존재(existentia)'—를 염두에 둔 동적인 것이어야 할 것이다. 거기에는 카토가 '여기 그리고 지금'이라고 부른 것을 위한 공간이 있어야 할 뿐만 아니라, 동일한 맥락에서, 마루야마가 '보편(Das Allgemeine)'이라 부른 것에 대한 열정적인 관심도 존재해야 한다. 결국, 이것이야말로 전후 일본의 세 명의 위대한 사상가들이 우리의 준거틀로 남겨준 교훈이다.

4. 치유의 유형들과 문화적 차이

3 · 11의 재난에 대한 나의 고찰은, 3 · 11에는 적어도 두 종류의 재난이 있으며 따라서 두 종류의 치유가 요구된다는 것이다. 지진과 쓰나미와 같은 자연재해에 대처하는 효과적인 치유가 방사능 오염과 같은 인재에 유효한 치유와 다르다는 것은 쉽게 상상할 수 있다. 전자가 가시밭길처럼 힘겹고 험난한 정서적인 적응의 과정을 요구한다면, 후자는 실제로 일어난 사건의 사실적 측면을 합리적으로 설명하려는 끈질기고 집요한 과정을 필요로 한다.

또한 3 · 11의 이중적인 재난에 대한 나의 고찰은, 일본 문화는 자연재해로 고통을 겪는 사람들을 치유하는 데 있어서는 본연의 강점을 갖고 있는 것처럼 보이는 반면, 인재의 희생자에 대응할 수 있는 치유의 자원은 제대로 갖추고 있지 못하다는 점을 시사한다. 나는 각자의 관점에서 일본 문화의 성격과 구조를 검토했던, 20세기를 대표하는 세 명의 사상가를 살펴봄으로써 이런 나의 생각을 입증하고자 했다. '현실존재(existentia)'—'여기 그리고 지금'—와 '본질(essentia)'—'초월적인 것'—이라는 실재 인식의 근본적인 구별에 기초하여, 세 명의 사상가는 일본 문화가 '본질(essentia)'—'보편적이고 영원한 것', 즉 초월적인 것—보다는 '현실존재(existentia)'—'여기 그리고 지금'—로 훨씬 더 기울어져 있다는 일치

된 의견을 제시했다. '여기 그리고 지금'에 지속적으로 초점을 두는 문화적 경향은 정서적인 적응에 우호적인 환경—인간적인 환경이든 자연적인 환경이든—을 창출하는 데 일조한다. 이와는 대조적으로, 핵 발전의 관리와 통제에 책임이 있는 사람들의 형편없는 처신은 대개 '본질(essentia)'에 근거한 관점이 결핍되어 있기 때문일 것이다.

이제 결론으로, 위에서 논의한 것들은 옳다고 가정하고 추가적인 성찰을 제시해보자. 공교롭게도, 일본 문화는 '여기 그리고 지금'의 유형에 대한 뿌리 깊은 애착을 보여준다. 치유의 측면에서 볼 때, 사람들은 상대적으로 인재보다는 자연재해에 더 잘 적응하며, 인재와 그에 대한 치유에 관해서는 그 반대 양태를 보인다. 또 다른 관점에서 본다면, 이것은 두 종류의 치유가 상이하게 배치되어서 사람들이 정서적인 적응의 과정보다 합리적인 납득의 과정을 통해 더 쉽게 치유되는 문화가 존재할 수 있다는 것을 의미한다. 어떤 유형의 치유가 더 좋은지는 주어진 문화의 성격과 구조에 의해 결정된다. 그러므로 중요한 것은 문화적 자기 이해이다. 문화적인 자기 이해가 무엇보다도 중요한 이유는, 문화는 그 내부자가 보기에는 자연적이고 투명한 것처럼 보이도록, 그리고 내부자들은 자신들의 문화의 성격과 구조를 간파하지 못하는 경향을 갖도록 프로그램되기 때문이다.

여성주의와 치유의 인문학 : 탈북여성의 문제를 중심으로

김혜숙
이화여자대학교

1. 치유의 인문학과 인문학의 치유

인문학은 근본적으로 인간의 자기이해와 자기성찰의 태도에 기초하는 학문이다. 인문학이 지니는 치유의 힘은 인간 존재와 자신의 삶에 대한 성찰에서 나온다. 성찰성(reflexivity, reflectivity)은 동서양을 막론하고 중요한 철학적 방법으로 간주되었다. 『논어』「學而」편에서 증자는 "나는 날마다 세 가지로 내 몸을 살핀다"(吾日三省吾身)고 말한다. 남을 위해 일을 도모해 줌에 불충하지는 않은지, 친구와 더불어 사귐에 불신이 있지는 않은지, 전수받은 것을 복습하지 않는 것은 아닌지가 반성의 내용이다. 반성의 내용은 개인적 삶의 맥락에 따라서 달라질 수 있으나, 자신을 항상 되돌아보고, 근신하고 삼가는 태도에 대한 강조는 『대학』과 『중용』 등 유가의 핵심 텍스트 안에서 쉽게 확인된다. 『주역』의 괘사에서도 또한 항상 두려워하고 삼가는 태도, 최고의 순간에도 자만하지 않고 나쁜 경우를 대비하는 태도를 읽어낼 수 있다. 이러한 태도는 자신의 삶을 부단히 돌아보는 데에서만 가능한 반성적 태도이다. 서양철학의 경우에도 데카르트적 자아의 등장 이후 반성적 자의식의 존재와 그 기능은 철학의 핵심적 주제를 형성해왔다. 소위 '이성'이라고 하는 것, 특히 추론적 이성과 대비되는 사변적 이성(speculative reason)이라고 하는 것은 외부로부터 아무것도 주어진 것이 없이 스스로 안에서 구한 개념을 통해 이루어지는 사유 활동으로서 그 본질은 자기가 자기를 사유하는 반성이다.

반성적 활동으로서의 인문학은 바깥의 것을 이야기하는 경우에도 시선은 항상 안을 향해 있다. 사물이나 자연현상을 이야기 하는 경우에도, 사회현상에 관한 이야기를 하는 경우에도 인문학은 언제나 인간과의 연관, 나와의 연관, 나의 경험과의 연관 속에서 이야기를 만들어 간다. 인간의 삶 안에서의 의미, 내 삶 안에서의 의미연관을 배제한다면 인문학은 그 정체성이 매우 불분명한 학문영역 안에 머물게 될 것이다. 주관적이고 일자적(first-person) 관점이 어떤 지식을 산출해낼 수 있는지에 관한 비판이 있을 수 있고, 과학적 지식이 지식의 전형인 듯 간주되고 있는 사회 안에서 인문학적 지식은 사이비 지식으로 간주되거나 임의적인 삶의 태도를 표시하는 것으로 간주되었다. 인문학적 지식의 성격에 관해서는 많은 논의가 있어왔고, 또 앞으로도 있게 될 것이다. 그러나 오늘날처럼 분화된 학문영역 안에서 인문학이 자기정체성을 갖기 위해서는 자연과학이나 사회과학과는 차별화되는 자신의 방법과 내용을

가져야 하며, 그것에 관한 학적 책임을 가질 수밖에 없다.

요즈음 일군의 진화론자들 또는 과학주의자들에 의해 선전되고 있는 지식의 '통섭'은 인문학적 인간이해를 자연과학 안에 통합시키고 있는 것으로서, 인간이해를 외면적, 표피적 차원에 머물게 만들고 있다. 인문학은 인간의 깊은 자기 성찰을 바탕으로 하는 학문으로서, 그것의 치유 능력은 바로 이러한 내적 인간이해와 자아이해로부터 생겨난 것이다. 치유의 인문학은 과학보다는 예술이나 종교에 가깝다. 그러나 예술작업이나 종교적 신앙과 달리 인문학은 체계적인 집짓기를 시도하며 그 집짓기에 필요한 도구와 엄밀한 숙련의 방법을 개발하고자 한다. 그리고 그렇게 지어진 집들은 출입이 자유롭다는 점에서 개방성과 유연성을 지닌다. 인문학이 지니는 개방성과 유연성은 자연과학자들이 가진 객관적 지식의 개념에 비교하면 임의적인 것으로 비추어질 수 있다. 그러나 인문학의 생명은 자유롭고 창조적인 인간 정신 안에 깃들어 있다. 인문학은 인간에 관한 다양한 사유실험과 비판적 성찰을 통해 그 집을 짓는다. 자유로운 집짓기를 통해 다시 보게 되는 세상과 인간은 자신의 삶을 깊이 돌아보고 이해하게 하는 실마리를 제공하고, 여러 상처와 고통의 근원을 이해하게 한다. 인문학적 치유는 인간과 자신에 대한 성찰적 이해에서 온다. 세상과 화해하기 위해 우리는 먼저 세상을 이해해야 하고, 자신을 고통으로부터 치유하기 위해서는 우선 자신의 존재와 삶을 이해해야만 하기 때문이다.

인문학적 치유가 이해와 성찰에 기초한다면, 인문학의 치유란 무엇을 말하는 것인가? 인문학의 치유는 인문학 자체를 반성의 대상으로 삼는 데서 비롯된다. 인문학의 전통은 동서양을 막론하고 정전(canon)이라 불리는 텍스트를 중심으로 형성되었다. 고전이라 불리는 이들 텍스트들은 인문학 자체의 아젠더를 구성하는 데 큰 역할을 하였다. 그러나 이 텍스트들은 강력한 문자전통에 기반한 것이었고, 문자를 사용할 수 있는 집단의 가치관과 세계관을 고스란히 반영하고 있는 것이었다. 문자로부터 소외된 자들은 자신의 언어와 목소리를 갖지 못했고 인문학의 전통 안에서 보이지도 들리지도 않는 존재가 되었다. 이들이 보이는 경우가 있다면 그것은 철저하게 대상화된 존재였을 뿐 자기를 표현할 수 있는 주체로서가 아니었다. 한국의 전통 안에서 문자언어로부터 소외되었던 사람들은 대부분의 여성들과 하층의 남성들이었다. 이들에게는 의미 있는 사회적 존재가 되기 위한 필수조건인 공적 언어가 없었다. 고급문화로서의 문자 중심의 인문학 전통 안에는 이들이 자리할 수 있는 어떤 공간도 없었다. 이들은 말이 없는 존재, 들리지 않는 존재, 역사 속에 자신의 이야기를 남길 수 없는 존재, 그럼으로써 보이지 않게 된 존재들이다. 가진 것은 몸 밖에 없었기에 이 세계를 몸으로 살아낼 수밖에 없었던 존재들, 몸의 언어 외에는 자신을 표현할 다른 언어를 갖지 못했던 존재들, 그들은 몸이 사라짐과 동시에 이 세계로부터 사라졌고, 그렇게 문학, 역사, 철학 안에서 보이지 않는 존재들이 되었다. 이들은 음양의 세계관 안에서 음의 질서에 속하는 사람들이었고, 어두운 그늘 또는 그림자와 같은 존재들이었다.

해체적 관점에서 보자면 이들은 존재의 흔적(trace)과도 같은 사람들이나 실상 세계를, 인간의 역사를 구체적 방식으로 (몸으로) 구축한 사람들이다. 이렇게 공적 세계로부터 배제되어 사라져버린 사람들을 가리키는 말로 '서브알턴(subaltern)'이 있다. 이 말의 사전적 의미는 군대의 하급 장교를 가리키나 일반적으로 권력관계 안에서 권력을 갖지 못한 집단을 의미한다(김애령 2012, 36-37). '타자' 개념과 유사한 의미로 사용된다. 타자로서의 여성이 인문학 전통 안에서 보이도록 하는 작업은 여성주의 인문학자들에 의해 시도되고 있다. 이 작업이 지니는 당위성에 비해 그 작업은 쉽지 않다. 어려움은 현실보다는 좀더 근원적인 데 있다. 즉, 기존의 인문학 전통을 고수하는 한 여성 화자, 여성 작가가 들어올

공간이 매우 좁기 때문에 서브알턴들, 음(陰)의 존재들을 보이게 하고 들리게 하기 위해서는 공적 인문학의 영역을 넓히거나 포기해야 한다. 영어로 구축된 서구중심의 학문생태계 안에 한국어 사용 학자들이 갖는 어려움과 유사한 어려움을 음(陰)의 존재들은 갖고 있는 것이다. 인문학의 치유는 전통 인문학의 언어, 그 인문학 안에서 누가 말하고 누가 침묵하고 있는지, 무엇이 들리고 무엇이 들리지 않는지를 성찰적으로 헤아려 봄으로써 이루어질 수 있다. 치유의 인문학을 말할 수 있기 전에 인문학 자체가 치유되어야 하며, 인문학이 다양한 목소리를 담아내고 들리게 할 수 있을 때 진정 치유의 인문학이 가능하게 될 것이다.

2. 여성, 성찰적으로 보고 듣기

여성은 대표적인 타자, 서브알턴으로서, 음(陰)을 표상한다. 이들은 세계를 다르게 보는가? 인문학 안에 다양한 언어를 가진 인식의 주체들을 들여올 때 세계는 어떤 모습으로 비추어질 것인가? 서양의 인식론적 전통 안에 가정된 인식주체는 무성(無性)이었다. "나는 …을 안다"는 현상에 대한 분석으로서 인식론은 세계에 관한 객관적 인식을 가능하게 하는 조건에 관한 탐구로 이루어져 있다. 인식주체는 지각과 같은 의식적 인지과정을 통해 앎 또는 대상판단에 이르게 된다고 할 때 이 주체는 여자이건, 남자이건 문제가 되지 않는다. "눈이 하얗다"는 판단은 여자, 남자의 성에 구애받지 않을 것이기 때문이다. 그러나 과연 그러한가? 지각판단과 언표화되지 않은 감각경험, 지각과 믿음(체계) 사이의 간극, 그로부터 파생되는 앎의 정당성 확립에 관한 논의는 서양 인식론의 역사를 구성한다고 해도 과언이 아니다. 그런데 문제가 여기서 그치는 것이 아니다.

어떤 사태에 관한 발화 자체가 단지 자동기계에서 조건반사적으로 나오는 소리가 아니라, 유의미한 삶을 이루어가는 인간들 사이의 관계를 만들어가는 데 필수불가결한 소통의 수단으로서 언제나 특정한 삶의 맥락 안에서 일어난다는 데서 인식론의 문제상황은 복잡해진다. 인식과 관심(interest)의 연관, 인식과 가치(윤리, 정치)의 연관, 인식과 문화(믿음체계)의 연관은 여성주의 인식론을 출발시키는 단초가 된다. "아버지를 아버지라 부르지 못하게"(홍길동) 하는 사회적 실재, 시집가면 눈, 귀, 입을 막고 살라 권하는 사회적 힘, "눈은 하얗다"고 말할 수 있는 자와 그렇지 못한 자들 사이의 깊은 차별은 지배적 인식과 객관적 지식에 대한 회의를 생겨나게 했다(Harding 1998, 124–45).

인간의 인식은 인식하는 주체에 대해서 무엇인가를 대상(객관)으로 규정(determine)하려는 노력으로부터 생겨난다. 인식은 내 앞에 아직 규정되지 않은 채 혼돈으로 널부러져 있는 현실을 '무엇'으로 규정하는 판단작용이다. 그리고 인식주체는 그러한 대상 규정, 세계에 관한 판단을 바탕으로 행위를 선택하며, 이 의도적 행위를 통해 무엇인가가 세상에 만들어지고 세계의 일부가 건축되어진다. 그렇게 행위들이 쌓이고 세계가 건축되면서 문화 또한 만들어지는 것이다. 나에게 규정된 현실은 나에게서 특정한 행위를 이끌어내고 그 행위는 새로운 현실, 혹은 사태를 만들어낸다. 내 눈 앞에 닫혀있는 문에 대한 "문이 닫혀있다"는 나의 판단은 문을 여는 나의 행위의 기반이 되며 나의 행위는 문이 열리는 새로운 사태, 새로운 현실세계를 만들어낸다. 내가 대상으로 규정하고 있는 세계는 실상 나 이전에 무수히 많은 사람들이 행위를 통해 만들어놓은 세계(문화)이다. 대상(object)은 대상화(objectification, objectifying), 대상으로 만듦이라는 행위와 불가분적이다. 인식의 주체는 행위의 주체, 세계의 주체와

불가분적이 되는 것이다. 이것이 지식, 권력의 연계를 말하게 되는 배경이다.

여성의 경험은 이제껏 인간의 역사 안에서 남성의 경험과 다르게 구성되었다. 문화적 차이에도 불구하고 여성 경험은 여성의 몸을 기반으로 나름의 보편성을 드러내고 있다. 여성 자아는 개인 자아와 마찬가지로 형이상학적 차원에서 불안정한 존재이지만, 역사시대 이후 가부장제 문화 안에서 '여성'으로 명명되는 존재들이 있어왔다. '여성'이라는 대상으로 만들어지고 이 대상들을 기반으로 해서 만들어진 사회적 실재(social reality, 종교, 법, 정치 등의 제도적 실재)에 관한 다양한 분석, 진리라고 간주되어왔던 것이 실상 특정하게 구성된 사회적 실재를 진리로 만들고자 하는 '진리에의 의지(will to the truth)'였다는 자각이 여성주의 철학을 가능하게 했다.

이러한 여성 존재에 대한 성찰을 통해 인문학은 이중의 치유를 경험할 것이다. 인문학 자신의 치유와 이제껏 대상으로만 존재해왔던 여성 존재에 대한 치유가 그것이다. 이러한 치유의 과정은 모두 성찰적 태도 안에서만 가능한 것이다. 성찰성은 철학의 중요한 방법이기도 하지만 여성주의에 있어서도 중요한 방법이다(Harding 1991, 149–50, 161–63, Harding 1998, 188–94). 비판적(critical) 태도 없이 철학적 작업은 가능하지 않다. 비판을 할 수 있으려면 비판 대상으로부터 잠시 떨어져서 바라보아야 한다. 그러나 그 거리는 너무 멀어서는 안 되며 완전히 초월하거나 분리되어서도 안 된다. 비판적 태도가 가지는 부정적 함의를 뺀다면 우리는 성찰적 태도와 만나게 된다. 성찰성은 성찰하는 대상으로부터 초월해있지도 않고 대상 안에 갇혀있지도 않은 데서 생겨난다. 그것은 대상의 안과 밖을 넘나드는 속에서 가능한 것으로서 나는 이를 '경계적 사고(thinking at the boundary)'라고 부르고자 한다. 여성과 여성 경험에 대한 성찰은 이제껏 보이지도 않고, 들리지도 않았던 여성들의 삶을 보기 위한 방법이다.

여성에 대한 성찰을 하는 성찰자는 인식적으로 특권적 위치에 있지 않다. 성찰하는 대상으로부터 너무 멀지도 너무 가깝지도 않은 지점을 구축할 수 있는 절대적 제3의 지점이 있지 않기 때문이다. 성찰자의 위치는 불변적인 위치가 아니며 끊임없이 유동하는 위치에 놓여있다. 그것이 성찰 대상을 가장 잘 드러내는 방법이 될 것이며, 좀 더 객관적 실재를 드러내고 만들어가는 방법이 될 것이다. 성찰 대상을 규정하면서 성찰자는 자신의 성찰적 위치에 대한 물음을 지속적으로 물어야 한다. 이렇게 묻는 태도를 통해 성찰자는 자신의 편견이나 고정관념으로부터 탈피할 수 있을 것이기 때문이다. 성찰은 '성찰에 대한 성찰에 대한 성찰에 대한...'식으로 이론적으로는 무한소급(infinite regress)을 초래하는 개념이 될 수 있다. 무한소급을 피하는 길은 성찰대상이 잘 드러나도록 대상에 밀접하게 비판적 거리를 유지하는 것이다. 즉, 대상 연관 없이 성찰자 자체에 대한 사변적 물음으로부터 탈피하여 성찰대상과의 연관 속에서만 성찰자를 바라봄으로써 성찰에 대한 성찰에 대한 성찰로의 소급을 차단할 수 있을 것이다.

3. 타자로서의 탈북여성과 그녀들의 경험

여성 경험을 이해하기 위해서는 타자에 대한 공감적 태도와 함께 거리를 두고 객관화하는 태도 모두가 필요하다. 한국여성은 역사적 맥락 안에서 매우 다양한 경험을 하였다. 제3세계 경험과 제1세계 경험 사이를 넘나듦으로써 세계사적으로 유례가 없는 특이한 여성경험의 역사를 형성하고 있다. 최근 들어 한국사회는 탈북자라는 새로운 사회현상을 경험하고 있다. 이들 중 70 %를 넘는 숫자가 여성들이며, 이들의 경험 또한 과거 한국여성들의 척박한 경험 못지않은 고통의 깊이와 다양성을 지니고 있다.

다음에서는 우리에게 과제로서 주어진 탈북여성의 문제를 여성주의 성찰성을 바탕으로 생각해보고자 한다.

'탈북이라는 현상'은 이제 우리에게는 매우 낯익은 것이 되었다. 탈북자들을 우리의 일상 안에서 만나는 일도 어렵지 않게 되었다. 2012년도 이화여자대학교는 11명의 탈북 입학생을 갖게 되었으며(전체 20여명), 이 숫자는 앞으로 더욱 늘어날 전망이다. 탈북자 숫자는 90년대 초까지만 해도 1,000명을 넘지 않은 숫자였다, 2007년 1만 명을 돌파하고 3년 만에 다시 2만 명(2010년 11월 15일)을 돌파하였다. 현재 탈북자 숫자는 매년 3,000명 정도로 알려져 있다. 중국내 탈북자 숫자는 좋은 벗들에서 2005년 조사한 바에 따르면 3-5만 명으로 추정되고 있다고 한다. 여성탈북자의 숫자가 본격적으로 늘어나게 되는 것은 98년부터인 것으로 알려져 있으며 현재 탈북자의 78%가 여성인 것으로 알려져 있다.

탈북자가 급증하게 된 배경에는 북한이 1995-98년간의 고난의 행군시기를 거치면서 모든 사회적 기능이 붕괴하고, 아사자가 급증한 현실이 자리 잡고 있다. 북한이 체제 유지를 위해 필요한 인력들에만 배급을 하면서 기존 사회주의 체제 내의 배급시스템도 붕괴하게 되었고, 사람들은 이제 먹을 것을 각자 해결해야 하는 긴급한 처지에 놓이게 된 것이다. 98년 정도부터 북한의 여성들이 중국으로 "팔려간"(21세기 문명시대에 동족 여성들에 대해 이런 표현을 쓴다는 것 자체가 참담하며, 북한 여성들에게 이런 표현을 쓸 수밖에 없는 것에 대해, 어쩌면 이 지구상에 인신매매의 대상이 되는 모든 여성들에 대해 이런 비하적 표현이 쓰이는 현실에 참담한 마음을 금할 길이 없다) 것으로 알려져 있다. 여성들은 부모, 남편, 아이 때문에 자의 반, 타의 반으로 팔려갔다. 여성들이 탈북을 많이 하는 배경에는 북한이 봉건적 호주제를 실시하고 있기 때문에 호주가 없어지면 수색에 들어가는 사회 환경이 있고, 또 다른 하나는 여성들이 국경을 넘어 탈출해서 중국 내에 머물 때 남성보다 생존하기가 용이한 조건이 있다. 이 조건은 물론 인신매매 조직과 연계된 것으로 일군의 한민족 여성들이 처한 비애를 보여주는 것이기도 하다. 어떤 중국교포 여성사학자는 "우리 민족의 반은 전쟁 중도 아닌데, 정신대보다 더한 상황에 처해있다고"[1] 말함으로써 탈북 여성들이 처한 비참한 상황을 그리고 있다.

탈북여성들이 한국에 적응하는 데 있어 겪게 되는 어려움을 이해하기 위해서는 우선 탈북여성들의 삶 자체에 대한 이해를 할 필요가 있으며, 북한에서의 여성 삶에 대한 이해가 필요하다. 북한과 중국, 한국이라는 문화적 배경을 가진 탈북여성들의 경험은 일반화해서 말하기 어려운 측면을 지니고 있다. 개개인의 경험들이 매우 다른 조건 하에서 형성된 경우들이 많기 때문이다. 따라서 이러한 다양한 경험들을 추적하는 일은 매우 지난한 작업으로 보이기 때문에, 이들의 의식을 구성하고 있는 지배적 가치관, 혹은 세계관으로서 북한의 문화를 들여다보는 일은 매우 중요한 일이 된다. 탈북여성들이 한국문화 안에서 겪게 되는 심리적, 문화적 부적응을 이해하고 이에 대처하기 위해서 이는 필수적인 일로 보

1 조명숙 여명학교 교감 특강 중에서 인용. 2012년 4월 30일 6시 이화여자대학교 인문관 108호에서 한국여성철학회 소규모 연구회 주관으로 열림. 또한 이 글을 쓰는 데는 한국여성철학회 소규모 연구모임에서 이루어졌던 이화여대 북한학과 김석향 교수와 북한이탈주민지원재단(서울남부하나센터)에서 전문상담사로 일하는 김정혜 상담사의 특강의 도움을 받았음을 밝힌다. 탈북여성 관련 부분은 2012년 5월 19일 부산대 여성연구소와 한국여성철학회와의 공동세미나에서 발표하였다.

인다. 조명숙 교감은 북한인들을 규정하는 세 종류의 문화를 언급하였다. 첫 번째는 가부장 유교문화이다. 어버이 수령을 정점으로 하는 정치적 위계를 확립시키기 위해 유교 가부장문화는 북한사회 안에서 매우 공고하게 자리 잡고 있는 것으로 보인다. 두 번째는 군사문화이다. 군사문화는 매우 직설적이고 극단적 화법을 북한화법으로 정착시켰으며, 죽기 아니면 살기 식의 생존양식을 만들어 냈다. 군사문화 안에서 사람들은 관용의 가치를 익히기 보다는 '이기지 않으면 죽는다'는 극한상황의 가치관 하에 잘못을 저질러도 시인하지 않고 오히려 공격적으로 나가는 일상적 태도를 습관화하였다. 이런 태도는 한국사회의 기준에서 보면 '뻔뻔한' 태도로 간주되는 것으로, 탈북자들의 소외를 가중시키고 있다. 세 번째로는 유물론 문화이다. 기독교의 신에 대해 탈북자들이 '보이는 것에 의해서도 속아 넘어간 판에 보이지 않는 것을 어떻게 믿겠나'와 같은 반응을 보인다는 사실로써 우리는 북한 사람들이 갖는 비물질적 가치에 대한 냉소적 태도를 읽을 수 있다. 나아가 북한 사회가 한국사회보다 더 심한 물질주의적 가치관에 경도될 수 있다는 생각을 하게 된다. '믿을 것은 지금, 이 순간의 내 손에 있는 돈과 권력'이라는 생각, 믿을 것은 확실하게 그 힘을 확인할 수 있는 것이라는 태도가 북한 사회 안에 광범위하게 자리 잡고 있는 것으로 보인다.

1) 가부장 유교문화

가부장 유교문화는 북한 사회나 한국 사회 모두의 바탕을 형성하고 있는 것이지만, 북한의 경우 '어버이 수령'의 정치체를 유지하기 위해 더욱 강화된 측면이 있다. 북한의 여성들을 옭아매고 있는 가부장적 정치, 법, 문화는 여성들이 시장에 나가 활발한 경제활동을 하는 상황에서도 역설적으로 더 포괄적이고 광범위한 방식으로 작동하고 있는 것으로 보인다. 한 연구서는 북한의 경제난의 일상화는 "시장 중심의 생계활동에 국가 또는 남성이 제도적 통제, 물리적 폭력, 관료적 착취 등의 형태로 보다 많이 개입할 수 있는 여지를 주고 있다"(홍민 2010, 6)고 적고 있다. 관리와 감독의 명분으로 여성들은 남성들의 착취를 집 안과 바깥에서 일상적으로 겪고 있는 상황이 된 것이다. 집 안에서의 여성의 존재는 철저히 남성 세대주에 종속된 부양가족이다. 북한 사회의 가부장제 유교문화를 좀 더 구체화된 맥락에서 보도록 하자.

– 호주제에 기초한 주민제도 : 북한의 주민제도는 매 개인들의 주민문건(주민문건을 옥편처럼 만들라는 김일성의 지시 하에 경찰기관에 해당하는 인민보안성에 그 전담기구를 둠. 이후 김정일의 '대사상검토' 방침에 따라 이 기구는 '심화조'를 묶어 계급성분 재조사를 벌임. 많은 사람들이 숙청됨. 이에 대한 불만이 고조되자 '심화조'에 종사했던 사람들이 역으로 처벌되어 교화소로 보내짐)을 작성함에 남성을 중심으로 하는 호주제가 기반이 되었다. "남자(가부장)나 어느 가족 구성원에게 조직생활에서 문제가 발생하는 경우 이 주민등록 문건에 등록된 가족의 남성(세대주)에게 책임을 지우고 그 남성을 중심으로 일가족에게 연좌죄를 들씌워 전 가족이 법 외적 조직처벌(국가재판이 아닌 당의 혁명화)을 받게

한다"(최진이 2010, 74).[2] 이런 경우 여성은 법적 차원에서 남성가부장에 속한 종속적 존재가 된다.

– 독신여성 차별 : 주민제도 보호를 위해 주택배정에서 독신여성을 제외하고 독신여성은 외국출장이 금지된다. 결혼여성의 구직은 남편 거주지역 내에서만 허용된다.[3]

– 식량배급에서의 성차별 : 2002년 7월 1일 개선조치로 안해(여성)의 무상배급(시장가격의 1/100 정도의 저렴한 국정가격)을 제외시켰다. 여성들은 시장활동을 통해 시장가격으로 쌀을 사게 했고, 시장은 여성만 활동하는 공간이 되었다.[4] 여성들은 자신의 생존에 필요한 몫을 스스로 벌어 와야 하는 절박한 상황에 놓이게 되었고, 이것이 북한 장마당에 여성들이 나와 앉아있게 된 주된 이유가 되었다. 이런 상황은 남성 가부장이 배급받아오는 양이 적은 상황에서, 자신과 집식구들을 위해 국경을 넘는 여성들의 수가 급증하게 되는 배경이 된다.

– 교육, 노동에 있어서의 성별화 : 북한은 교육 기회의 평등을 공식적으로 보장한다고 표방하였으나, 교육이 지배계급을 재생산하는 기제로 활용된 측면이 강하다고 한다. 일류대학 진학에 있어 성분은 매우 중요하며 여성의 경우에는 상업대학, 경공업대학, 간호대학, 사범대 등으로 몰려있다. 이에 따라 여성들은 성별화된 노동의 영역에 종사하는 한편으로 임금이나 처우에 있어서 성차별을 당연한 것으로 받아들이기조차 한다. 탈북여성의 말을 들어보자.

> 본능적으로 아버지가 탄광에 있으니까 나도 탄광에 가야겠구나, 어렸을 때부터 그렇게 교육을 받다보니 의기소침하거나 하지도 않아요. 똑같은 몫을 가지고 했어도 남자는 남자니까 그만한 대가가 따르죠. 다 남자죠. 여자가 한다면 식당, 창고장 책임자 정도는 여자가 하는데 다른 큰 거는 남자들이 다 해요. 월급이 당연히 남자가 높죠. 똑같은 시간을 일해도 남자는 세대주잖아요. 응당한 걸로 생각하니까. 차별로 생각을 안하죠(고영순 2009, 홍민 2010, 10).

남성은 화이트칼라, 여성은 블루칼라직에 배치되며 임금이 적고 손이 많이 가는 일은 여성에게, 기계나 기구를 다루고 임금이 높은 직업은 남성에게 맡긴다고 한다. 최진이에 따르면, 농촌의 경우 소달구지로 소요 물동량을 나르는 일, 기계를 운전하는 일, 가래삽으로 논뚝 및 논바닥 고루기 등 찬물에 안 들어가고 허리를 굽히지 않는 일은 전부 남자들의 몫이라고 한다. 여자들은 시작부터 끝까지 논물에 다리를 잠그고 허리를 꼬부린 채 손톱이 갈라지도록 모를 뜨고 심고 김을 매야 한다고 한다. 그럼에도 일을 한 댓가는 남자보다 훨씬 적게 받는다(최진이 2010, 76).

– 여성공간으로서의 시장 : 사농공상의 유교적 가치에 의해 북한에서 장사는 '낯 뜨거운 짓'으로 부끄럽고 천한 일로 여겨졌다. 공적인 직업의 세계는 남성의 영역이고, 가정과 장터의 영역은 사적인 것

---

2 최진이 씨는『국경을 세 번 건넌 여자 최진이』의 저자이다. '혁명화처벌'은 잘못을 범한 당사자와 무고한 가족 사이에 내부투쟁을 벌이게 하는데, 이는 가족감시의 효과를 초래한다.

3 1996년 중국인 화교남성과 결혼 신청을 했던 한 여기자는 외국인과 결혼하려 했다는 이유로 주택 및 재산을 압수당하고 혁명화관리소에 붙잡혀 갔다(최진이 2010).

4 경제관리 개선조치의 핵심은 주부에 대한 무상식량배급의 철폐와 동시에 남성세대주들에 대한 노임없는 강제출근, 노동단련형 제도를 적극 도입하는 것이다. "이제부터 〈공산주의〉구호는 다 없애라. 공짜(복지)를 대폭 없애라. 〈실리〉를 내들고 〈우리식 사회주의〉를 고수하라"는 김정일 방침에 따른 것이다(최진이 2010, 75).

으로 간주되며 여성의 영역으로 간주된다. 시장이 사적 공간으로 간주되는 이유는 사회주의를 표방하는 북한에서 시장은 사사로운 경제활동이 일어나는 곳으로 간주되기 때문인 것으로 생각된다. 연구보고서는 "장사를 하는 여성에게 '치마를 입을 것'을 지시하는 당국의 강요는 시장이란 공간을 철저히 여성의 영역으로 구분짓는 사회적 편견이 강하게 작용"하고 있음을 보여준다고 말한다. 또 공적영역으로 인정받지 못함으로써 사회보장 혜택에서 제외되고 공적으로 보호받지 못하는 '생계 노동'의 성격을 지닌다고 한다(홍민 2010, 12). 사회주의 경제를 표방한 북한에서 시장은 공적영역이 아닌 사적 영역의 성격을 지니며, 이 사적 영역은 사적 존재인 여성이 관장하는 공간이 된 것이다. 여성들은 시장에서의 고된 일과 외에도 적을 두고 있는 사회단체의 정치생활에 의무적으로 참여해야 한다. 과중한 노동과 생계 부담으로 북한 여성들은 영양실조와 각종 질병에 노출되어있으며 임신, 출산, 육아에서도 문제가 발생하고 있다. 사회주의 체제의 혜택은 받지 못하면서, 가부장제의 질곡은 고스란히 짊어지고 있는 셈이다. 사회주의의 주변, 엄격한 균서족 위계에 기초한 권위주의 정치체제의 주변, 가부장제의 주변에 북한 여성의 삶이 놓여있는 것이다.

– 성적 착취 : 북한여성들은 특히 1990년 대 이후 생계의 어려움으로 인해 여성에 대한 성착취, 성상납이 빈번하게 발생하고 있다. 남편의 생계책임 회피, 국가의 방관 등으로 집에서부터 시장 내 장사, 생계를 위한 이동 과정의 곳곳에서 남성들로부터의 심리적, 언어적, 신체적 폭력에 노출되어있다. 시장 활동 경험이 있는 여성 대부분은 인민보안성(경찰), 시장관리소, 당 간부, 운송 관련 남성들, 군인 등으로부터 다양한 폭력을 당했던 것으로 보고되고 있다. 홍민은 이를 국가와 관료, 남성들이 여성들에 기생하며 착취적으로 인권을 유린하고 있는 구조라 하고 있다. 한 탈북여성의 "열차 장사를 하면요 여자 아래 것은 안전원꺼다 그런 얘기가 있어요"(홍민 2010, 13)와 같은 말은 상황을 적나라하게 말해주고 있다.

– "순결하고 유순한 여성"에 대한 강조 : 북한에 강제 송환된 임산부들의 경우 '정조를 버리고 중국 남성과 결혼해 중국놈의 씨앗을 배었다'고 강제 낙태를 시키거나 갓 태어난 아이를 그 자리에서 죽이는 경우가 비일비재 하며 이 과정에서 산모가 죽는 경우도 허다한 것으로 알려져 있다(최진이 2010, 79).

– 남존여비 : 최진이에 따르면 북한에서 여성은 학문연구나 일상에서나 정신능력 면에서 "50%짜리"로 비하된다고 한다. 결혼 후에도 "남성본위적(성노예)이며 여성의 가정적 지위는 제도적 및 사회적인 원인에 의하여 상대적으로 낮다. 피지배자인 여성의 지배자인 남성 폭력에 대한 태도는 종순(남자와 같은 반항은 금기이다)이다"(최진이 2010, 77).

2) 군사문화

북한사회가 군사문화에 기초하고 있다는 것은 익히 알려져 있는 바이다. 북한의 역사 또한 남성 중심의 항일무장투쟁의 혁명전통에 의해 구축됨으로써 국가의 역사로부터 여성들은 철저하게 배제되었다(홍민 2010, 8). 국가의 성립 자체가 혁명투쟁, 무장투쟁이란 개념에 기초해 있으며, 지속적 반미투쟁, 남한정권 타도 등 군사적 대립을 정치 운영의 핵심 축으로 삼아 강력한 가부장 권력을 정당화해왔기 때문에 여성은 들어설 자리를 잃어버리고 말았다. 홍민의 기술은 음미해볼 만하다. "여성은 오직 김일성에 의해 창조된 항일혁명투쟁사의 호명 속에서만 이름을 기입할 수 있다. 항일무장투쟁사는 헌신적이

고 희생적이며 순종적인 아내상을 부각시키는 하나의 수단에 불과하다. 수령이 초법적인 만큼 가정에서 남성은 동일하게 초법적인 존재로 군림이 가능했다. 가정 내에서 폭력이 용인될 수 있는 환경은 바로 이러한 정치적 지배 논리 속에서 성립된 것이다"(홍민 2010, 8).

– 권위적, 폭력적 가정 문화 : 북한의 가부장제는 가족에 대한 책임의식보다는 남성의 '체면'과 '군림'이 더 중요한 정치적 성격을 갖는 것으로 분석되고 있다. 경제난으로 인해 여성들은 가사, 자녀양육, 사회노동, 생계노동의 다중부담에 시달리게 되었고 남성들은 완강하게 가부장적 체제 뒤에 서서 여성들에게 기생하는 방식의 삶의 취하게 되었다. 최진이는 "습관적 여성구타의 면에서 북한 남성은 야만적이다. 이에 대한 법적 제도적 장치는 거의 없다"(홍민 2010, 8)고 적고 있다.

– 생명경시 : 낙태 문제의 심각성. 모성보호 조치가 매우 열악하다.

전쟁과 같은 매우 긴박한 상황에 처해있다는 의식과 한편으로 주입된 남녀평등의 사회주의적 가치관의 영향 하에 북한의 여성들은 남성들과 동등하게 노동해야 한다는 생각이 사회적으로 당연시 되는 것으로 보인다. 여성들이 가정과 사회에서 수행하는 중노동과 고된 노동은 봉건적 유교문화와 사회주의 평등이념이 묘한 방식으로 혼재된 가치관 속에서 당연한 것으로 받아들여진다. 이에 따라 북한의 여성들은 중층적 억압의 질서 안에 놓여있게 되었으며, 군사문화는 여성들에 대한 폭력조차 일상화된 행동으로 만들어놓고 있다. 경제난 이후의 북한 사회의 여성 삶의 모습은 사회주의 + 가부장제 + 군사문화가 최악의 형태로 결합되어있는 것이 아닌가 하는 의구심마저 들게 한다. 무상배급체계나 어린이 양육과 교육, 의료의 국가부담체계가 무너져버린 북한사회 안에서 여성은 그 모든 부담을 떠안은 희생양이 되어가고 있는 듯하다.

3) 유물론 문화

종교를 마약으로 단정한 마르크스를 따라 사회주의 국가에서 종교활동은 매우 위축된 양상을 보인다. 북한 또한 유물론적 세계관 하에 종교나 사상의 자유는 구하기 어려운 사회가 되었다. 경제난 이후 생존이 최고의 가치가 되었으며 식량난을 통해서 고매한 추상적 가치는 매우 궁색한 것이 되었다. 북한인의 삶 자체가 먹을 것을 구하고 돈을 구하는 것에 집중되어있고, 철학 또한 주체철학에 집중되어있기 때문에 생각하는 능력이나 이상(ideal)을 갖는 능력이 닫혀있는 것으로 보인다. 눈에 보이는 것을 중시하고 물질적 소유가 어떤 가치보다 우선하는 사고는 인간을 보는 관점에도 중요한 변화를 가져온다고 생각된다.

– 몸으로서의 여성 : 홍민은 "1990년대 이전까지 여성은 국가의 정치경제적 목표에 복종하고 순응하는 노동–기계, 출산–기계, 양육–기계로서 동원과 착취의 수단으로 활용되어왔다. 여성의 '몸'을 가부장적 남성 위계질서의 재생산 수단과 산업적 도구로 바라보고 활용해왔다. 여성의 '몸'은 1950–60년대 산업적 수단화, 1970–80년대 반강제적인 여성 피임의 강요를 통한 출산 및 인구통제의 대상화, 1990년대 이후 대규모 아사를 대체할 노동력 확보를 위한 재생산 기계로 혹사당해왔다. 여성의 '몸'은 가부장적 '보호'의 외피 속에 철저하게 동원과 착취를 위해 수단화되어왔다"(홍민 2010, 9)고 말한다. 여성 몸을 한갓 수단으로 여기는 태도는 북한만의 것은 아닐 것이다. 남한도 양공주, 기생관광, 산업화의 도구로서의 여공과 같은 여성존재들을 갖고 있으며, 남한 사회의 광범위한 향락산업 또한 여성을 한갓 몸

으로 환원시키는 사회기제로 작동하고 있기 때문이다.

북한 사회가 가진 특이성은 여성이건 남성이건 모두 국가가 소유한 몸들이라는 점이다. 러시아 벌목공이나 동유럽 국가의 북한여성노동자의 임금의 상당부분은 국가가 거두어 가는 것으로 알려져 있다. 북한의 인민은 국가를 위해 존재하는 노동력으로서의 의미만을 갖는 존재들처럼 보인다. 유물론적 가치관은 인간을 정치적 동원의 수단으로 여기는 일을 당연시 만들며 도구적 존재로 환원시키고 있다. 소외되지 않은 참된 '노동'을 통해 인간과 세계와의 관계를 이상적으로 설정할 수 있고, 인간의 인간성을 실현할 수 있다고 생각했던 마르크스주의 세계관은 북한에 와서 인간을 한갓 노동의 단위로, 몸은 국가에 종속된 경제수단으로 보는 형태로 변질되었다. 이는 수령을 정점으로 삼는 전제적 정치체 때문인 것으로 생각된다.

– 토대(출신성분, 계급)의 중요성 : 유물론적 세계관 안에서 물적 토대의 중요성은 거론할 필요도 없을 것이다. 그런데 이 토대의 개념은 사회적 신분을 포괄하는 개념으로 화한 것으로 보인다. 결혼에서 계급적 장벽을 넘는 일은 매우 힘든 것으로 알려져 있다. 출신성분, 즉 토대는 북한에서 인간의 거의 모든 것을 결정하는 요인이라고 해도 과언이 아닌 것으로 보인다. 직업, 교육에 있어서 토대는 매우 중요한 잣대로 작용하며 결혼생활에 있어서도 예외는 아니다.

> 북한에서는 토대 나쁜 사람하고, 토대 좋은 사람하고 결혼을 하면, 결혼 생활을 아무리 사랑해서 했다 해도, 결혼 생활이 파멸을 가져와요. 왜냐하면 여자가 만약 나처럼 이런데, 남자가 군관이든가 대학생이든가 이렇게 하면 그 남자 앞길은 그 다음 막히는 거예요. 처갓집 쪽으로 꿀리기 때문에 발전을 못하는 거죠. 아무리 사랑해서 결혼했다 하더라도 남자가 최대한 여자를 사랑하기 때문에 난 그 여자를 못 버린다 해서 갈 것 같으면 그 남자는 자기 앞 날을 포기해야 되요. 입당으로부터 시작해서 간부 승진이요 이런 거 다 하지 못하게 되거든요(문경순 2009, 홍민 2010, 11).

위에서 기술한 세 문화가 북한 사회의 문화적 배경을 구성하고 있다. 북한 사회에서 비교적 기득권을 향유했던 사람들은 북한 사회의 어떤 치명적 요소에 대해 눈을 감으면 북한에서의 생활은 편하다고 이야기 한다. 시간은 느리게 가고, 먹을 것에 대한 걱정이 별로 없는 사회, 그 안락하게 보장된 써클을 벗어나지 않으면 여성의 삶도 그리 나쁠 것은 없어 보인다. 문제는 그 써클이 죽을 때까지 보장된 것이 아니기에 그 써클 안의 사람들 또한 불안한 삶의 여정 안에 있을 수밖에 없다는 것이며, 써클 바깥의 인간에 대한 부채의식을 항상 짊어질 수밖에 없다는 점일 것이다.

4. 누가 탈북여성들을 분석하고 말하는가

북한학 전공자는 탈북자가 100명이라면 100가지의 이야기가 있다는 말을 한다. 그만큼 탈북의 경험과 탈북 이후의 경험은 천차만별이어서 일반화시켜 이야기하기 힘든 측면이 있다. 그럼에도 탈북 여성의 경우 중국에서 중간 경험을 하고 한국으로 들어온 경우와 중국 거주 경험 없이 들어온 경우로 경험을 나눌 수 있을 것이다. 조명숙 교감은 북한에서 직행으로 온 사람의 경우에 심리적 상처는 덜 하지

만, 문화에 대한 이해력이 떨어지고 적응능력이 떨어지며, 중국을 거쳐 온 여성의 경우에는 상처가 많지만 이해력과 적응력은 비교적 높다고 평가하고 있다. 그러나 고난의 행군 이후 북한 사회조직이 거의 붕괴된 상황에서 청소년기를 보내고 들어온 사람의 경우 가치관의 붕괴로 인해 교육과 한국 사회조직 내 적응하기가 매우 어려운 문제들을 안고 있다. 하지 말아야 할 것과 해야 할 것에 대한 구분능력 저하, 불법을 저지르는 것에 대한 무감각(북한에서 법대로 살면 굶어죽는), 낮은 자발적 사유능력과 노동능력, 낮은 자존감, 낮은 책임의식 등, 한국 사회에서 시민으로 요구되는 기본적 가치관과 의식, 언어문화상황에 적응하기에 매우 취약한 상황에 놓여있다. 이러한 상황은 탈북인들의 사태이해능력, 문제해결 능력을 저하시키고 있으며 이들을 사회의 변방인으로 머물게 만들고 있다.[5]

한국 사회 안에서 탈북자들은 '모르는 게 너무 많은 사람들, 사회에 짐이 되는 사람들, 믿을 수 없는 사람들, 아픈 데가 많은 사람들, 마음은 항상 이산가족에 가 있는 사람들, 가부장적 권위주의에 깊이 물들어 있는 사람들'(홍민 2010, 16)로 표상되고 있다. 불행하게도 아직 우리는 이들의 인권상황, 육체적 · 심리적 건강상황, 적응교육의 상황에 대해 잘 알지 못하며, 세련된 형태의 적응교육 매뉴얼도 갖고 있지 못한 상황이다. 조명숙 교감은 지난 10년간의 탈북청소년 교육에 대한 평가를 매우 회의적인 방식으로 하고 있다. 교육의 효과를 자신할 수 없다는 것이다. 탈북여성들에 초점을 맞추어 생각해보았을 때, 우선 이들 여성들의 몸과 마음에 대한 치유가 시급한 것으로 생각된다. 여성에 대한 인권유린의 깊은 역사적 상처를 갖고 있는 한국 사회가 또 다시 탈북여성들을 주변화된 존재로 만들고 수동적으로 길들이는 방식으로 접근한다면 한국여성의 역사는 다시금 50년전, 100년전으로 후퇴한 상황이 될 것이다. 벌써 일본의 유흥가로 가있는 탈북여성의 이야기가 나오고 있는 상황이다.

탈북자, 탈북여성들의 이야기는 아직도 우리들에게는 낯설다. 남한 사회에 사는 대부분의 사람들에게 북한 사회문화는 잘 알려져 있지 않으며 이념의 장벽에 막혀 북한인들의 삶을 읽어내기가 매우 어렵다. 탈북여성들은 탈북의 과정에서 때로는 상상하기 어려운 경험을 하게 되고 그에 따른 복잡한 심리기제가 형성되기 때문에 이들의 경험에 접근하기가 쉽지 않다. 누구도 믿거나 의지하지 못하는 상황을 견뎌내야 했던 사람들은 자신의 이야기를 하는 것조차 꺼려한다. 한 탈북여성은 중국에서 머물던 시절을 다음과 같이 이야기 한다. "같은 민족이 더 위험해요....가까운 친구 애들도 많았지만 애들에게 속에 있는 말 한 번도 해본 적이 없어요....술자리를 해서 취해 울어도...너 왜 우냐—그냥 울음이 나와서 울었다. 인간 대 인간으로 친할 수 없어요...이 사람에게 노출시키면 안된다. 못 믿어요"(최현실 2012, 37). 탈북여성들의 이야기는 누군가가 들려주는 이야기의 형태이거나 누군가가 재구성한 형태로 우리에게 전달된다. 이들의 이야기를 전달하는 사람들은 남한의 상담자나 연구자, 혹은 탈북자 신분의 연구자나 상담자들이다.

성찰적 인문학, 치유의 인문학의 관점에서 탈북여성들의 삶을 어떻게 볼 것인가? 몇 겹의 장막을 걷어내고 과연 탈북여성 자체의 생생한 목소리를 듣는 일이 과연 가능한가? 우리에게 제시된 자료들은 때때로 이념적 색체로 짙게 채색되어 있기도 하다. 이 글이 중요하게 참조하고 있는 자료는 우파 진영의 박영선 국회의원 주최로 열린 세미나에서 발표된 자료이다. 소위 좌파 진영의 인사들은 탈북자 문제

5 노귀남은 탈북민 연구에서 '주체 대 주체'의 수평적 소통과 현실에 직접 개입된 상황에서의 접근으로 실천적 방법이 중요함을 말한다. 이를 위해 북중 접경지역의 변경문화를 연구의 대상으로 삼는다(노귀남 2012, 68-69).

에 대한 관심 자체가 낮기 때문에 연구도 미진하다. 임수경 의원은 취중이었다고 해도 탈북자들에 대해 '배신자'라는 표현까지 사용했다. 북한에 대한 일반적 무지함 때문에 우리는 북한사람들, 탈북하는 사람들, 그들의 북한 내 가족들, 탈북하는 남성과 탈북하는 여성들에 관해 잘 알지 못한다. 이로 인해 탈북자 사회의 정체성 또한 남한인의 관점에서는 규정하기 매우 어려운 측면이 있고 일면적으로 규정되는 문제가 있다.

철학적 관점에서 보자면 언제나 사태의 진상을 규정하는 일은 어려운 문제이다. 보이는 것과 실재하는 것, 믿는 것과 사실 사이의 관계는 해결되지 않는 철학의 문제로 주어져 있다. 그럼에도 인간의 문제를 다룰 때 인문학적 성찰성은 매우 중요한 방법이 될 수 있다. 인간의 삶은 끊임없이 유동하는 것이므로, 한 번의 규정으로 드러날 수가 없다. 한 인간, 혹은 집단의 삶을 제대로 보기 위해서는 우리의 관찰이나 시선이 절대로 중립적일 수 없음을 인정해야 한다. 언제나 특정 위치와 특정 맥락 안에서 우리는 사물을 바라보고 그에 관한 판단을 하기 때문이다. 탈북여성에 관하여서도 마찬가지이다. 우리는 이들에 관한 직간접적인 많은 이야기들을 듣는다. 때로는 탈북여성들로부터 직접 들을 수도 있다. 그러나 그 직접성이 문제를 변화시키지는 않는다. 탈북여성 스스로도 기억을 거슬러서 이야기해야 하는 일이기 때문에 직접적 진술이 정직하게 이루어졌다 해도 언제나 가장 정확한 사태의 기술이 되는 것은 아니다. 인문학의 성찰적 태도는 이렇게 중첩되어 나타나는 이야기들의 안과 바깥을 넘나듦으로써 사태를 좀더 객관적으로 바라보려 한다(Tanesini 1999, 160-85). 이런 속에서 우리는 수없이 많은 상처들로 이루어진 인간 이야기에 다가가는 법을 익히고, 그 이야기에 어떻게 공감하고 대응해야 하는지를 배우게 된다. 탈북민들의 이야기를 들을 때 '누가 그들로 하여금 말하게 하는가', '누가 그들을 대변하는가', '그들은 왜 지금 여기서 그러한 말을 하는가', '누가 왜 듣고 있는가' 등을 생각해야 한다. 또한 그들 언어의 문법을 이해하려 노력해야 한다. 이렇게 중첩적인 방식으로 보고 듣는 것이, 보이는 것 이면의 것을 보고 들리는 것 이면의 것을 들으며, 말하지 않는 것을 듣는 방식이다. 이것이 성찰성의 핵심을 구성한다. 성찰성은 객관적 사태를 드러나게 하는 중요한 요소이다(Harding 1993, 56-63).

경험을 이야기 하고 보고, 듣고 쓰기의 과정은 성찰에 필수적인 것이며, 그 자체가 치유의 과정을 형성한다. 그러나 이들은 남한의 언어와 화법, 어투, 수사법에 익숙하지 않으며 자신을 표현할 수 있는 적절한 수단을 갖고 있지 못한 경우가 많다. "목을 딴다", "배를 째 죽인다" 식의 북한식 격렬한 표현들이나, 공격적 말투와 표현들, 남한과는 다른 감정표현 방식(예컨대 감사하다는 말을 잘 안함)은 이들로 하여금 침묵이 오히려 남한 사람들과 어울리는 데 더 낫다는 생각을 갖게 할 수 있다. 남한의 정제된 언어표현을 배워 사용하는 경우, 우리는 그들의 남한식 언어 뒤에 숨겨진 감정을 읽기 어려울 수도 있을 것이다. 말 걸고 답하고 질문하는 일, 일상적으로 우리가 별다른 의식 없이 하는 일들이 실상 무거운 인간의 삶이 담긴 매우 무겁고도 어려운 일들이다. 그 안에서 우리는 자신을 드러내고 상대를 바라보고 들으며, 우리를 바라보는 상대에게 다시 말을 건다. 이런 상호적 과정 안에서 화자나 청자는 서로의 존재에 개입하게 되고 서로의 삶의 변화를 경험하게 될 수 있을 것이다. 이러한 성찰적 소통이 이루어지기 위해서는 상호간에 진정성이 전제되어야 한다. 진정성이 결여된 대화는 이미 대화가 아닐 것이다. 말하기도 듣기도 가능하지 않을 것이기 때문이다.

대화에 있어 진정성과 신뢰는 어떻게 가능한가? 그것 역시 말하기, 말 걸기, 듣기와 같은 언어행위를 통해서 구축될 수 있는 것이라면 우리는 순환에 빠지게 되고 말 것이다. 순환을 벗어나기 위해 우리는

미국의 철학자 데이빗슨(Donald Davidson)이 원초적 해석의 상황에서 상대가 대체로 진실을 말하고 있다는 것을 가정해야 애초에 대화가 가능하다는 관용의 원리를 떠올릴 필요가 있다(Davidson 1984, 134–37). 진정성을 가정하는 것은 대화의 전제조건으로서 그것 없이는 대화 자체가 불가능하다는 점에서 대화 상황에서 화자와 청자의 진정성은 선험적 전제조건이 된다(김혜숙 1999, 208–11). 그 조건은 전제되어야 할 것이지 경험을 통해 증명될 수 있는 것은 아니라는 점에서 선험적으로 성립한다.

여성철학자로서 탈북여성의 접근하는데 있어 관심을 가져야 하는 부분은 무엇일까? 들리지 않는 소리를 들리게 하는 것, 그들이 있는 지점에서 세계를 바라보고, 대화의 중첩성을 드러내며, 그것을 남한사회가 알아들을 수 있는 언어로 번역하는 일이 우선일 것이다. 그와 함께 탈북여성들 스스로가 내면화한 가부장적 가치관과 낮은 자존감을 성찰하게 하고, 민주주의에 대한 이해, 자신의 몸의 가치에 대한 이해를 도모하는 일이 될 것이다. 강력한 집단주의 가치와 통제 안에서 살았던 사람들이 자율과 책임을 이해하게 만들고, 자기발전과 성장에 대한 관심과 욕구를 갖게 만드는 일은 생각처럼 쉽지 않을 것이다. 탈북여성들이 생존하기 위해 부딪쳐야 하는 척박한 현실상황에서 성찰적으로 자신을 보는 일은 쉽지 않다. 당장 생존하기 위해 몸을 움직여 일을 해야 하는 탈북여성들로서는 자기에 대한 숙고와 투자가 사치스러운 일로 여겨질 것이다. 그러나 바로 그런 태도가 탈북여성들을 다시금 주변화된 존재로 만들어 놓는다. 문화에 대한 이해는 문화 안에서 사람들과 부딪치며 생활하는 속에서 이루어질 수 있으며, 타인과의 일상적 소통과 관계를 통해서 자존감 또한 성장할 수 있는 일이다. 출구 없는 회로에 갇힌 탈북여성들에게 한국사회에서의 삶은 여전히 풀기 어려운 고차방정식이다. 여성주의 관점에서 치유된 인문학만이 탈북여성들의 깊은 상흔을 치유할 수 있는 힘을 가질 수 있을 것이며, 어려운 고차방정식을 풀어가는 실마리를 제공할 수 있을 것으로 생각한다.

참고문헌

김애령, 2012, 「다른 목소리 듣기: 말하는 주체와 들리지 않는 이방성」, 『한국여성철학』17권, 한국여성철학회.

김혜숙, 1999, 「문화, 언어, 실재」, 『철학』 61 집, 한국철학회.

노귀남, 2012, 「새터민의 이방성 이해」, 『한국여성철학』 17권, 한국여성철학회.

최진이, 2010, 「북한 여성인권 문제와 그 한가지 해결에서 임진강출판사의 활동 경험」, 『나는 고발한다: 북한여성의 인권침해』, 박선영의원 주최, 탈북여성인권연대 주관, 제 27회 정책세미나 (2010. 4. 28, 국회 의원회관 소회의실) 자료집.

최현실, 2012, 「20-21세기 한반도에서의 여성의 몸」, 부산대여성연구소, 한국여성철학회 공동세미나 자료집 (2012. 5. 19).

홍민, 2010, 「북한 내 여성의 인권상황」, 『나는 고발한다: 북한여성의 인권침해』, 박선영의원 주최, 탈북여성인권연대 주관, 제 27회 정책세미나(2010. 4. 28, 국회 의원회관 소회의실) 자료집.

Davidson, D. 1984, "Radical Interpretaion" *Inquiries into Truth & Interpretation,* Oxford: Clarendon Press.

Harding, S. 1991, *Whose Science? Whose Knowldege?* Ithaca: Cornell University Press.

_____ 1993, "Rethinking Standpoint Epistemology,"*Feminist Epistemologies,* New York: Routledge.

_____ 1998, *Is Science Multi-cultural?* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Tanesini, A. 1999, *Feminist Epistemologies,* Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

인문학 그리고 정치학의 위기 : 칼리폴리스(Kallipolis)에서 블레이드 러너(Blade Runner)의 L.A.까지

루카 마리아 스카란티노
IULM대학교

본고는 외부적으로 정의된 의제나 문제보다는 인문학의 문화적, 학문적 자율성에 초점을 맞추는 방식으로, 인문학의 '치유력(healing power)' 관념을 다룬다. 한편으로 본고는 사회과학이나 자연과학과 관련해서뿐만 아니라 인문학 자체 내에서도 초분과적(transdisciplinary) 접근을 강화해야 한다고 주장한다. 다른 한편으로 본고는 인문학이 그 개념과 비판적 기능을 통하여 정치적 통치의 역사적 단위인 일국적 범위를 넘어서는 역할을 하고 있음을 보여줄 것이다. 전지구적 변화를 규제할 수 있는 정치적 능력이 축소되고 있는 현실에서 행정가들은 흔히 인문학의 중요성을 간과하게 된다. 그러나 인문학은 증대되는 문화적 복합성을 향한 인간의 마음을 여는 데에서 본질적인 역할을 한다. 이렇듯 인문학은 당대 인류의 지구적, 간문화적 공간에서 문화적 생존과 공존을 위한 주요한 도구이다.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

분과회의 1–2
누구의 고통에 귀 기울일 것인가?

1. 인문학의 치료적 기능 : 흑인 연구와 아프리카계 미국인의 경험
   / 툰데 아델레케(아이오와주립대학교)

2. 고통의 지구화에 맞선 서발턴(subaltern)의 연대 : 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)의 유동적 근대성에 대한 트랜스모던적 비판
   / 김용규(부산대학교)

3. 중국 북부 마을에서의 이혼 분쟁과 소유권, 그리고 법적 다원주의
   / 자오 슈동(인민대학교)

4. 어려운 대화 : 가해자, 희생자, 권력, 그리고 대규모 폭력의 유산
   / 앙리 테리오(워스터주립대학교)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

인문학의 치료적 기능 : 흑인 연구와 아프리카계 미국인의 경험

툰데 아델레케
아이오와주립대학교

미국 흑인의 경험은 최악의 고통을 구현했다. 그것은 아마 가장 비극적이고 폭력적이었을 법한 인간적 조우 속에서 태어나고 자라난 경험이었다. 3세기 동안 지속된 수백만 아프리카인들의 노예화와 신세계 강제 이주는 전 세계적으로 광범위하고도 심오한 영향을 미친 공포와 폭력, 그리고 비인간화의 시대를 낳았다. 오늘날에도 많은 사람들은 미국의 흑인들이 아직까지도 이런 고통의 상처를 안고 있다고 주장한다. 11살짜리 올라우다 에퀴아노(Olaudah Equiano)는 혼란에 빠져 겁에 질려 있는 다른 노예들과 함께 배에 실리면서 유럽 노예상들을 처음 만났던 때를 상기하며 다음과 같이 적었다.

> 백인들은 너무 야만적으로 보였고 또 그렇게 행동했다. 나는 내 동족들 사이에서 그런 무자비한 잔인성을 결코 본적이 없었다. [...] 여자들의 날카로운 비명과 죽어가는 사람들의 신음소리가 생각할 수도 없는 이런 공포스러운 장면을 만들었다. [...] 내가 직면하였던 모든 상황들은 나의 상태를 더욱 고통스럽게 만들었고, 백인들의 잔혹성에 대한 나의 견해와 우려는 더욱 굳어졌다.[1]

유럽 노예상인들이 내뿜는 악하고 두렵고 비인간적인 분위기는 미국에서 아프리카 노예들을 기다리고 있었던 거대한 공포를 예견하는 것이었다. 에퀴아노의 관찰은 맞아떨어졌다. 그가 백인 노예상들의 얼굴에서 보았던 야만성은 미국 남부 '고유의 흑인노예제도(Peculiar Institution)'의 본질을 반영하는 것이었고, 노예들의 일상과 그들의 후손 세대의 경험을 형성하는 것이었다. 절망적인 불행과 비인간화가 노예제도를 규정하는 특징이었다.[2] 이 퇴화의 벽에 갇혀서 흑인들은 존엄성과 인간성 같은 것을 유지할 수 있는 수단을 고안해야만 했다. 다시 말해, 흑인들은 자신들의 인간성을

1 Paul Edwards, ed., *Equiano's Travels: The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African*. Long Grove: Illinois, 1996, 24–25쪽.

2 Kenneth Stampp, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*. New York: Alfred Knopf, 1956. Eugene Genovese, Roll, *Jordan Roll: The World Slaveholders Made*. New York: Patheon, 1969.

타락시키고 부정하는 가장 비인간적인 환경에 내던져진 것이었다. 제임스 시드버리(James Sidbury)가 다음과 같이 요약한 것처럼 말이다.

> 18세기가 진행되면서, 대서양 노예무역의 증감, 미국 플랜테이션 농업의 유럽사회로의 점증하는 경제적, 문화적 통합, 그리고 인간 진보에 대한 계몽적 관념의 지속적 확산 등 여러 가지의 요인이 서양의 상상력에서 원초적이고 이교도적인 장소라는 아프리카의 관습적인 이미지를 만들어내는 데 도움을 주었다. 이러한 관점에 따르면, '아프리카 사람들'은 서구 진보의 서사 바깥에 존재하는 야만인들이었다.[3]

노예주들은 폭력과 잔인성의 세계를 건설했다. 이 세상에서 노예들은 짐 나르는 짐승으로 존재했다. 노예제를 정당화하기 위해 노예소유주들과, 과학, 역사, 지리학과 신학 등 다양한 분야의 노예소유주들과 연관된 지적 또는 사이비 지적 이론가들은 아프리카에 대한 왜곡된 초상화를 발전시켰고, 아프리카 대륙의 '어둠'과 야만주의 그리고 아프리카인들의 타고난 열등성을 성역화했다.[4] 이런 압도적인 힘에도 불구하고, 흑인들은 부정적인 지배담론에 압도당하거나 완전히 굴복하지 않았다. 대신에 노예제는 자신의 궁극적인 파괴의 씨앗을 키웠다. 노예제의 잔인함과 폭력성은 흑인들의 저항심과 자기결정 의식에 불을 지폈다. 당시의 지도적인 흑인 민족주의자들은 미국에서 흑인들의 투쟁은 지적 무기를 구성요소로 가지고 있어야만 한다는 점을 깨달았다. 왜냐하면 흑인들이 겪었던 많은 고통과 번민이 지적 허위로부터 파생되었기 때문이었다.[5] 18세기 두 번째 후반부에 에퀴아노, 이그나티우스 산초스(Ignatius Sancho), 오토바 쿠고아노(Quobna Ottobah Cugoano), 필리스 위틀리(Phyllis Wheatley) 등을 비롯한 많은 사람들이 외부로부터 강요된 '아프리카인'의 부정적인 집단적 정체성의 비참함과 쇠약함에 대항하여 투쟁했다. 그들은 부정적인 담론에 대항했을 뿐만 아니라 생존과 자기 확신의 강력한 정체성을 대안적으로 제시함으로써 그들 스스로를 인간답게 만들었다. 그들은 대항적인 '아프리카 정체성에 대한 담론'을 시작하였다. 이는 아프리카를 긍정적이고 기품 있는 용어로 재정의하는 것이었다.[6] 이런 반(反)헤게모니적이고 회생적인(regenerative) 담론은 대대로 흑인 운동가들의 주목을 받았다. 다시 말해, 지배적이고 비인간적인 세계관에 도전하고 그것을

---

3 James Sidbury, *Becoming African in America: Race and Nation in the Early Black Atlantic,* Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 6.

4 Winthrop Jordan, *White over Black: American Attitude toward the Negro, 1550–1812.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968; Idus Newby, ed., *The Development of Segregationist Thought.* Homewood, III: The Dorsey Press, 1968; George Frederickson, *Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817–1914.* New York: Harper & Row, 1971; Racism: A Short History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

5 John Ernest, *Liberation Historiography: African American Writers and the Challenge of History, 1764–1861.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004; Stephen Hall, *A Faithful Account of the Race: African American Historical Writing in Nineteenth-Century America.* Chapel Hill: Univeristy of North Carolina Press, 2009.

6 James Sidbury, *Becoming African in America,* 1–3장.

해체하는 일은 흑인 미국인들 사이에서 세대를 초월한 노력이 되었다.

'흑인노예제도(Peculiar Institution)'의 일상적인 운영을 규정했던 잔인함과 폭력성은 노예들과 이전에 노예였던 사람들의 기억과 전기에 지워질 수 없도록 선명하게 새겨져 있다. 프레더릭 더글라스(Frederick Douglass)는 소름끼치게 상세하게 어떻게 노예제가 노예들의 인간성을 파괴했는지, 플랜테이션 농장의 일상을 규정했던 공포와 고통의 깊이가 어떠했는지 자세하게 이야기했다. 그의 책 『삶의 이야기』(*Narrative*, 1845)와 『생애와 시대』(*Life and Times*, 1881)에서 더글라스는 후대를 위해 이 역사적 고통에 대한 상세한 설명을 남겼다.[7] 데이비드 워커(David Walker)는 그의 서사시 『호소』(*Appeal*, 1984)에서 비슷하게 노예제의 폭력적이고 처참한 성격을 괴로울 정도로 상세한 내용을 통해 '고통 받은 형제들의 괴로움'에 대해 다루고 있다. 여기서 그는 노예제를 "우리의 비참함이 대부분 발생된 원천"으로 간주하였다.[8] 워커는 그의 "완전하고 확고한 신념, 즉 우리(미국의 유색인종)는 세상이 시작된 이래로 살아왔던 존재들 중에서 가장 격하되고 가엾고 비참한 존재라는 신념"을 분명히 밝혔다.[9] 워커의 결론은 공공사업진흥국(Works Progress Administration)에서 수집한, 수천은 아니지만 수백 가지의 과거 노예들의 증언과 셀 수 없이 많은 다른 노예들의 서술과 전기를 통해서 확인되었다.[10] 이런 서술의 한 가지 일관된 주제는 노예제도를 규정했던 공포와 잔인한 행동들이다. 그리고 이런 잔혹함은 노예제도와 함께 끝나지 않았다. 고통은 노예제 시대부터 현재에 이르기까지 계속되는 주제이다. 노예제도의 폭력성은 20세기 두 번째 후반부까지 지속적으로 만연했던 흑인차별정책(Jim Crow) 문화 속에서 더 심하지는 않았을지라도 동일하게 비인간적인 노예제도 이후의 공포통치로 계승되었다. 이 시기 동안, 미국 땅에서는 무시무시한 '인간과일(human fruits)' 사건이 여기저기서 벌어졌다. 나무에 흑인 시체를 매달아 전시하고, '인간 바비큐'를 통해 살을 태우고 악취를 풍기는 이러한 사적 폭력이 전국을 오염시켰다. 이런 사적폭력(Lynching)의 시대(1880–1945)에 수천은 아닐지라도 수백 명의 흑인들이 가학적인 탐닉과 광기에 의해서 교수형을 당하고 타버렸다. 때때로 아이들을 포함한 전체 가족들이 이런 일에 연루되어 흑인들을 고문하고 절단하고 불태우려고 주요 도로나 마을 광장에 모였다.[11] 이러한 모습들이

7 Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an African Slave, Written by Himself.* New York: Signet Classics, 1997 (1845년에 최초로 출판); Frederick Douglass, *Life and Times of Frederick Douglass.* New York: Bonanza Books, 1962 (1881년에 최초로 출판).

8 David Walker, *David Walker's Appeal to the Colored Citizens of the World* (개정판). New York: Hill & Wang, 1995, p. 1(1829년에 최초로 출판).

9 같은 책.

10 John F. Bayliss, ed., *Black Slave Narratives: Life Under Slavery as Told by its Victim in America.* London: Collier Books, 1976; Norman R. Yetman, ed., *Voices From Slavery: 100 Authentic Slave Narratives (African-Americans).* New York: Dover Publications, 1999; 그의 *When I Was a Slave: Memories From the Slave Narrative Collection.* New York: Dover Publications, 2002 도 참조.

11 Jerrold M. Packard, *American Nightmare: The History of Jim Crow.* New York: St. Martins Griffin, 2002; C. Vann Woodward, *The Strange Career of Jim Crow.* 제3개정판. New York: Oxford University Press, 1974; Ralph Ginzburg, *Hundreds Years of Lynching.* Baltimore, MD: Black Classic Press, 1988; Joe H. Mitchell, *150 Years of Lynching: America's Bloody Record in the Press.* Joe Mitchell, 2002; Stewart Tolnay & E.M. Beck, *A Festival of Violence: An Analysis of Southern Lynchings,* 1882–1930. Urbana: University of Illinois Press, 1992; Elliot Jaspin, *Buried in the Bitter Waters: The Hidden History of Racial Cleansing in America.*

19세기부터 20세기 후반까지 지속되었던 미국의 인종적, 문화적 풍경이었다. 전국적 관심을 끌었던 사건들은 다음과 같은 것들이 있었다. 1955년에 미시시피, 머니(Money)에서 실행되었던 14살 에밋 틸(Emmett Till)의 사형은 민권운동에 불을 지폈다. 또 많은 사람들이 미국에서 일어난 마지막 흑인 사형 사건으로 보고하고 있는 1996년 텍사스 재스퍼(Jasper)에서 일어난 제임스 버드(James Byrd) 사건이 있다. 3명의 백인우월주의자들이 트럭 뒤에 버드를 묶어서, 3마일의 자갈길을 끌고 갔고, 이로 인해 버드는 천천히 그리고 가학적으로 난도 당했다. 결국 그의 사체는 아무것도 남지 않았다. 인간의 살이 자갈길 여기저기에 흩어졌다.[12]

에퀴아노가 그의 노예사냥꾼의 얼굴에서 본 공포는 미국 노예시대의 특성을 지배하는 현실이 되었다. 그 시작부터 미국흑인들의 경험은 비인간화의 본보기였다. 허버트 압데커(Herbert Aptheker)가 강조한 것처럼, 처음부터 흑인들은 많은 문제들 중에서도 자신들의 인간성을 주장하고 긍정해야 하는 중대한 도전에 직면했었다. 이것은 자신들의 인간성을 그들의 인간성에 대한 부정과 부인에 기초해서 건설된 제도적 맥락에서, 문화적 환경에서 이를 다시 인정받으려는 존재론적 투쟁이었다.[13] 폭력과 공포의 문화를 조장하는 데 이용된 것은 단지 노예법과 주 헌법뿐만이 아니었다. 교육, 더 정확하게는 비-교육(maleducation)이 이용되었다. 이는 비인간화의 문화를 영구화하고 정당화하기 위한 무지의 체계적 방치와 학습권에 대한 접근거부라고 할 수 있다. 노예제 시대에 대부분의 주에서 노예에게 알파벳을 가르치는 것은 범죄였다. 노예들은 단순히 학교에 가지 않았다. 노예제는 흑인 희생자들이 자기혐오와 열등감을 키우도록 사회화해서 그들에게서 부정과 무가치의 의식을 강화했던 무지의 문화 위에서 번성했다. 흑인들은 그들에게는 역사, 문화, 또는 자부심을 가질 만한 유산도 존재하지 않으며, 그들은 야만과 원시 그리고 어둠의 환경에서 왔다고 들었다. 아프리카에는 문명이 존재하지 않는다는 의심쩍은 주장과 뒤처지고 원시적인 인종들이 차지하고 있는 '어둠의 대륙'으로 아프리카를 묘사하는 것으로 이루어진 흑인 부정의 지적 기반은 흑인들의 노예화와 예속을 정당화하였다. 이는 그 폭력성과 공포에도 불구하고 노예제를 문명화된 긍정적인 힘으로 묘사하여 노예화를 정당화하기 위한 것이었다. 사무엘 뒤부아 쿡(Samuel Dubois Cook)이 올바르게 지적한 것처럼, 시간이 흐르면서 흑인들은 자아, 정체성, 역사 그리고 유산에 대한 '비극적인 개념'을 발전시켜 나갔다.[14] 하지만 흑인들은 파괴적이고 권한을 박탈하는 문화에 직면했음에도 불구하고 이러한 현실을 받아들이기 거부했고 이에 도전해서 전복시키려고 투쟁했다. 그러나 흑인들은 효과적으로 자신들의 인간성을 인정받기 위해서, 이 폭력과 고통의 문화를 극복하기 위해서, 또 존재론적 투쟁에서 승리하기 위해서는 탈출, 저항, 반란 등의 물리적 대응뿐만 아니라 인식론적

New York: Basic Books, 2008.

12 Joyce Kig, *Hate Crime: The Story of a Dragging in Jasper, Texas.* New York: Anchor Books, 2002; Dina Temple-Raston, *A Death in Texas: A Story of Race, Murder, and a Small Town's Struggle for Redemption.* New York: Henry Holt & Company, 2002; Stephen J. Whitefield, *A Death in the Delta: The Story of Emmett Till. Baltimore,* MD: The John's Hopkins University Press, 1988.

13 Herbert Aptheker, "Slave Resistance in the United States." In Nathan I. Huggins, Martin Kilson and Daniel M. Fox, eds., *Key Issues in the Afro-American Experience,* Vol 1 to 1877. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971. pp. 161-173.

14 Samuel Dubois, "A Tragic Conception of Negro History." *Journal of Negro History,* 45, October, 1960.

대응을 해야 한다는 점을 곧 깨닫게 되었다. 그들은 노예제의 이념적 근거인 폭력의 지적 체계를 공격하고 파괴해야만 했다.[15]

노예제와 인종주의는 미국 흑인의 인간성을 침식하고 부정하는 부정적 인식을 키웠기 때문에, 흑인 지도자들은 이 실존적 도전을 극복하기 위해서는 생존 의지와 열망에 대한 자기결정적 긍정이 필요하다는 것을 깨달았다. 핵심적으로 이는 그들의 인간성에 대한 강력한 확증을 의미했다. 그러나 이 인간성은 지적 인종주의의 문화에 의해서 부정되었기 때문에, 이를 재생하기 위해서는 이 문화 체계에 대한 정면공격이 필요했다. 다시 말해, 그들의 인간성을 주장하고 행사하기 위해서 흑인들은 반드시 지배적인 민족 역사 서술에서 그들의 존재를 규정했던 불가시성, 부정, 부정주의라는 널리 퍼져있던 지배적인 지적 담론에 도전해야만 했다. 그들은 후대를 위해서 고귀하고 유능하고 긍정적인 유산과 문화를 다시 찾아야만 했다. 위틀리, 에퀴아노, 산초와 쿠고아노 등의 18세기 흑인들은 아프리카의 의미에 대한 긍정적인 대안적 서술 또는 담론을 발전시켰다. 그들은 다른 아프리카를 이론화했다. 이 긍정적인 아프리카는 곧 유럽중심주의 사고에 저항하기 위한 집단적 정체성으로 기능하게 되었다.[16] 이러한 기초 위에 19세기 초 다양한 배경과 지향을 가진 흑인 지도자들이 노예폐지운동을 시작하였다. 노예제에 도전하기 위해서, 그들은 열성적으로 그들의 역사와 유산에 대한 잘못된 생각의 가면을 벗기고 이와 경쟁해야만 했다. 그들은 지적 부정과 헤게모니의 미국 문화에 도전해야만 했다. 이 과정에서, 고인이 된 얼 소프(Earl Thorpe)가 "저항의 선구자들(Pioneers in Protest)"이라고 묘사한 이들—제임스 페닝튼(James Pennington), 윌리엄 웰스 브라운(William Wells Brown), 윌리엄 쿠퍼 닐(William Cooper Neal), 조지 워싱턴 윌리엄스(George Washington Williams)—은 미국 역사와 아프리카 유산에 대한 '진실들'을 연구하고 선전함으로써 미국 역사 저술의 오류를 폭로하고, 흑인의 유산과 경험을 억압으로부터 구출해내는 일에 착수했다. 그들은 아프리카 역사와 유산에 대한 '진실들'을 조명하고 강조하는 일이 그들의 노예화를 정당화하는 데 사용되었던 오류들을 제거할 것이라고 굳게 믿었다.[17] 스티븐 홀(Stephen Hall)이 강조한 것처럼, 이 초기 흑인 지식인들은

> 그들의 도전을, 서양의 부상을 미국 역사의 시작점으로 특권화하는 현대 19세기 역사의 모순에 집중해야 할 필요성을 이해하고 있었다. 흑인 저술가들에게 서양의 부상은 노예무역 및 아프리카의 종언과 동시에 발생한 것이었다. 이러한 공격에 대응하기 위해 흑인 저술가들은 더 광범위한 방식으로 [...] 인류 역사에서 그들의 복잡한 역할을 강조하는 잘 만들어진 역사적 담론에 집중했다.[18]

15 John Ernest, *Liberation Historiography*; Stephen Hall, *A Faithful Account of the Race.*

16 James Sidbury, *Becoming African in America.*

17 Earl Thorpe, *Black Historians: A Critique.* New York: William Morrow & Company, 1971.

18 Stephen Hall, *A Faithful Account of the Race,* p. 51.

그들은 단지 그들의 역사를 잘못 표현했던 역사가들의 저술을 '난처하게(troubling)' 했을 뿐만 아니라, "의식적이고 공격적으로 '흑인 기원에 대한 정당한 관점을 표현'했다."[19] 이러한 선구자들에게 희화화와 부정의 대상이 되었던 아프리카 대륙보다 더 좋은 출발점은 없었다. 이 아프리카는 그들의 인간성을 부정하기 위해서 비방된 것이었다. 그들은 그들의 풍부한 역사와 문화를 발견하고 알리기 위해서뿐만 아니라 이 과정에서 자신들의 인간성을 확인하고, 이를 통해 자신을 미국 발전의 주체이며 긍정적인 기여자로 자리매김하기 위해서 그들의 아프리카 배경과 뿌리를 연구하고 대중화하는 점진적이고 체계적이고 확고한 작업에 착수했다. 워커는 이 주제를 그의 저서 『어필』(*Appeal*)에서 논의했다. 스티븐 홀이 주장한 것처럼, 워커에게,

> 서양 문명에서 아프리카계 미국인의 역할을 재고하는 것은 흑인들이 고대와 현대에 성취했던 것들에 대한 체계적인 논의를 필요로 했다. 워커는 세계 역사 속의 아프리카의 위치에 대한 중요한 의견을 제기하기 위해서 고전적 출처에 관심을 돌렸다. 우리가 예술과 과학을 회고적인 관점에서 바라보면, 피라미드와 다른 장엄한 건축물들, 나일강 수로의 변경 등에서 지식은 아프리카 또는 함족(Ham)의 자손들에서 시작되어 그리스로 전해졌다. 그 지식은 그 후 그곳에서 향상되고 개선되었다.[20]

이 참조 지문에서 워커는 흑인 지적 저항의 중심 규범이 된 주제를 발전시켰다. 마틴 델라니(Martin Delany)를 포함한 이후의 활동가들이 확장시킨 이 주제는 아프리카의 고대문명과 서양 문명과 문화에 대한 아프리카의 영향력이었다. 유럽중심주의적 경시의 심연으로부터 아프리카의 역사를 구출하는 것과 더 중요하게는 세계문명에서 아프리카의 중요성을 다시 확인하는 일은 19세기 흑인 지적 운동의 반복적인 주제가 되었다. 델라니는 그의 민족주의를 아프리카의 역사적, 문화적 우월함이라는 강력한 기반 위에 구축하였다.[21]

그들에게 지적 불완전성이 있었음에도 불구하고, 이 '선구자들'의 저술과 출판은 미래 세대와 흑인 지적 운동의 유형의 기초를 마련하였다. 그들은 아프리카에서의 풍부한 계보와 그들의 노예화에 대하여 썼다. 그들은 아프리카와 흑인들을 세계 문명에서 적극적이고 긍정적인 행위자로 재배치했다. 가장 중요하게는 그들은 독립혁명과 남북전쟁 그리고 그 이후의 미국 역사에서 흑인들의 중심적인 역할을 주장했다. 그들의 집단적 서술에서 흑인 지식인-저항자들은 미국의 성취가 흑인들의 기여 없이는 설명될 수 없다고 주장했다. 따라서 미국 흑인들의 역사적 고통과 지적 전위대(avante-guard)의 성장 사이에는 연관성이 있었다. 지적 속임수와 부정한 주장과 확언을 통해서 부정당했던 그들의 인간성을 되찾기 위해서 흑인들은 싸웠고, 이 인간성을 아프리카의 핵심과 가치를 강조하는

---

19 같은 책, p. 52.

20 같은 책, p. 42.

21 John Ernest, *Liberation Historiography;* Stephen Hall, *A Faithful Account of the Race*; Tunde Adeleke, *UnAfrican Americans: Nineteenth-Century Black Nationalists and the Civilizing Mission*. Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1998.

지적 전통을 창조함으로써 재주장하고 확인하려고 시도하였다. 20세기 초의 신(新) 흑인역사운동(New Negro History Movement)은 흑인 역사의 기반을 더욱 단단하게 만들었다. 윌리엄 E. B. 뒤보아, 카터 G. 우드슨, 벤자민 브롤리(Benjamin Brawley) 등을 비롯한 많은 사람들이 이끌었던 '신 흑인' 지식인들은 그들의 교육, 연구, 그리고 출판을 아프리카 역사의 기초를 튼튼히 하고 이에 대한 존중을 얻는 데 사용했다. 그들은 흑인 역사를 존중받는 주류 분야로 확립시킨 제도적 구조와 지적 자원을 만들어 냈고, 그 과정에서 흑인 연구의 미래를 위한 기초를 닦았다.[22] 결과적으로 미국 흑인들이 겪었던 고통과 흑인 연구라는 지적 분야의 등장 사이에는 직접적인 관련이 있었다.

흑인 연구는 1960년대 후반에 흑인 투쟁의 고통과 괴로움으로부터 등장하여 제도화되었다. 이것의 뿌리는 민권운동의 폭동, 보이콧, 저항행진, 경찰의 잔혹함과 인종차별적 공격들에 배태되어있다. 이런 맥락이 흑인 연구를 미국 흑인들의 고통을 구체화하는 분야뿐만 아니라 이런 상처를 달래고 완화하고 궁극적으로는 뿌리 뽑는 해결책으로 전환시켰다. 본고의 주장처럼, 흑인 연구와 흑인 투쟁의 이러한 연관성은 18-19세기의 흑인 지도자들과 활동가들이 지식을 변화의 도구, 즉 지배적인 헤게모니 서술에 도전하는 수단으로 사용하려는 시도에서 탄생되었다. 그러므로 시작부터, 미국에서 흑인 투쟁은 플랜테이션이라는 사회경제적, 문화적, 그리고 정치적 '공포의 집(house of horror)'에 흑인들을 속박시켰던 철학과 세계관에 도전하고 그 가면을 벗기는 일이었다. 따라서 흑인 투쟁은 이 비인간적인 환경을 극복하고 초월하는 것이었다. 이는 대안적이면서, 삶을 긍정하는 지적 유산의 창조를 요구하였다. 이런 지적 유산은 지배적 전통에 대한 반-헤게모니적 응답이었으며, 이는 흑인의 과거를 정당한 것으로 인정하고, 수세기 동안의 계획적이고 체계적인 잘못된 교육(mis-education)을 되돌리고, 흑인 투쟁을 위한 학문적 지적 틀로 기능하였다. 민권운동의 이러한 전망이 결실을 맺도록 해주었다. 이 투쟁은 단지 시민적 그리고 정치적 권리를 위한 것만은 아니었다. 그 중심에는 인종차별적 폭력과 잔인함 속에서 증폭되었던 역사적 고통을 완화하고 치유하려는 목적도 있었다. 그러나 민권운동가들 사이에서 행동의 방향에 대한 합의는 존재하지 않았다. 주류 지도자들이 강력하게 시민적, 정치적 권리에 초점을 맞춘 반면에, 학생 활동가들은 점차 더딘 변화의 속도를 인내하지 못하게 되었다. 그 속도를 가속하기로 결심한 그들은 활동가들의 관심을 대학 캠퍼스로 돌린 급진적인 '흑인 권력(Black Power)' 철학을 수용하고 채택했다.[23]

학생운동의 '흑인 권력' 활동가들은 교육이 없다면 시민적 정치적 권리는 허황된 성과라고 결론지었고, 흑인들을 심리적이고, 감정적으로 괴롭혔던 잘못된 교육의 유산을 제거하지 않는 한 진정한 지식을 생각해낼 수 없을 것이라고 확신했다. 그들의 판단에 따르면, 이런 유산은 대학에서

22 August Meier and Elliot Rudwick, *Black History and the Historical Profession, 1915-1980.* Urbana: University of Illinois Press, 1986; Darlene Clark-Hine, ed., *The State of Afro-American History: Past, Present, Future.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986.

23 Noliwe M. Rooks, *White Money, Black Power: The Surprising History of African American Studies and the Crisis of Race in Higher Education.* Boston: Beacon Press, 2006; Talmadge Anderson & James Stewart, *Introduction to African American Studies, Trans-disciplinary Approaches and Implications.* Baltimore, MD: Black Classic Press, 2007, 2장; Fabio Rojas, *From Black Power to Black Studies: How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline.* Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2010.

창조되고 육성되었다. 달리 말하면, 학생 활동가들은 미국 교육을 형성한 유럽중심주의적 교수법을 뿌리 뽑지 않는다면 흑인 해방은 무의미하다고 생각했다. 그러므로 지적 및 심리적 해방의 필요성이 흑인 활동가의 관심을 교육개혁으로 향하게 만들었다.[24] 그들은 그들의 정신과 의식 속에서 자기-포기의 의식을 육성한 생각과 사조, 흑인의 자기결정 능력을 타락시키고 자기혐오와 증오를 일으킨 생각을 제거하는 교육을 추구했다. 이 활동가들은 수세기 동안의 노예 폭력과 인종주의, 착취와 빈곤, 무력감과 무능함이 자기혐오와 증오의 숙명론적인 경향을 초래했다는 것을 깨달았다. 흑인의 자존감과 자신감은 흑인들에게 그들의 유산과 문화를 인정하는 교육과, 미국 드라마에서 적극적인 인물로 그들의 역할을 인식하게 해주는 문화를 통해서 회복되어야만 했다. 그들은 미국 고등교육에서 흑인들이 자신의 정신을 긍정적으로 재형성하는 대항-서술이 생성되고 전파될 수 있는 자신들만의 입지를 다질 때 이러한 일이 일어날 수 있을 것이라고 주장했다. 그들은 이전 세대의 활동가들에 의해서 그 기초가 견고해진 흑인 연구의 창설을 옹호하기 시작했다. 그들의 노력은 결국 1968년 샌프란시스코 주립 대학에 흑인 연구 프로그램이 확립되는 결과를 낳았다. 이는 전국에서 처음으로 설립된 것이었다. 이는 프린스턴, 예일, 콜롬비아, 뉴욕, 그리고 오하이오 등의 다른 대학들의 프로그램 생성을 위한 기폭제가 되었다.[25]

흑인 연구의 범위 안에서 흑인들은 그들의 역사와 경험의 정당성을 인정받기를 희망했다. 흑인 연구는 흑인 투쟁의 학문적 무기가 될 것이었다. 이는 흑인들을 계속적으로 괴롭혀 왔던 고통을 치유하는 무기로 기능할 뿐만 아니라 구원의 지적 수단으로 기능할 것이었다. 흑인들에게서 비극적인 세계관을 제거하는 것이 생존의 핵심적인 요소가 되었다. 예를 들면, 흑인 권력 옹호자 말콤 엑스(Malcolm X)는 아프리카 역사에 대한 지식을 자기파괴적인 생각과 의식의 해독제로, 수세기 동안의 노예제와 지적 인종주의를 통해서 흑인들에게 부과된 심리적, 감정적 고통을 극복하고 제거하기 위한 핵심 열쇠라고 제안했다.[26] 따라서 흑인 연구의 제도화를 통해 아프리카 역사와 문화에 대한 새로운 접근법이 도래하였다. 이는 흑인들에게 그들의 아프리카 유산과 문화를 인식하도록 해주는 그들 고유의 인종 및 문화적 렌즈를 제공해주었다. 또한 이는 흑인들로 하여금 자신들에 대한 긍정적인 시각과 자존감과 가치를 향상시켜주는 회복된 자신감을 가지도록 해주었다. 흑인 연구의 기반인 아프리카는 새로운 긍정적인 정체성의 원천이자 자아에 대한 새로운 감각, 그리고 과거의 속박으로부터 심리적이고 감정적으로 자유롭게 해주는 수단이 되었다. 말콤 엑스와 스토클리 카마이클(Stokely Carmichael) 등과 같은 흑인 권력 옹호자들은 아프리카에 대한 증가된 지식을 새로운 자아와 정체성으로 향하는 통로로 보았다. 이것은 단순히 아프리카에 대한 지식이 아니었다. 이는 아프리카에 대한 재교육이었고, 흑인들이 유럽중심주의적인 잘못된 교육을 물리치고 극복하도록 도와줄 수 있는 유산과 문화에 대한 재교육이었다. 지적 해방과 능력을 주는 지식에 대한 추구가 민권 운동의 한 부분으로 자리잡아가면서, 흑인 활동가들과 새롭게 등장한 지식인들은 반헤게모니적 인식론을 구성하는 데 아프리카를 사용하였다. 아프리카 중심의 인식론은 문화적 무력화에 대항하는

24 같은 책.
25 같은 책. 또한 Fabio Rojas, *From Black Power to Black Studies*도 참조.
26 Malcolm X, *Malcolm X on Afro-American History,* 신판. New York: Pathfinder, 1990.

지적 보루가 되었고, 유럽중심주의에 대항하는 존재론적 투쟁의 무기가 되었다. 이 '아프리카 중심의' 철학(아프리카중심주의)은 1970년대에 걸쳐서 흑인 연구 프로그램을 형성하였고, 1980년대 말에는 궁극적으로 지배적인 학문 패러다임이 되었다.

흑인 연구의 '설립자'들이 발전시킨 '흑인 의식과 공동체 지향(Black Consciousness and Community Orientation)'이라는 개념은 이 학문분야와 흑인 공동체의 사회적, 심리적 도전 간의 문제적인 연관성을 발전시켰다.[27] 또한 아마 의도치 않게, 이는 이 분야를 인종화(racialization) 시키는 초석을 세웠다. 의심할여지 없이 그 목적은 제도화 맥락의 사회적 다이내믹을 반영하면서, 흑인 연구와 흑인 공동체 사이의 상호강화적인 관계를 형성하는 것이었다. 다시 말해서 흑인 연구가 자신들이 다루는 공동체와 구성원들의 필요를 만족시켜주는 것이었다. 이 공동체와 구성원들은 미국 사회에서 버려졌고, 계속적으로 무관심의 형벌로 인해 고통 받았고, 또 지속적으로 고통 받고 있었다. 흑인들은 그들의 지식을 흑인 공동체를 향상시키기 위해 사용해야한다는 책임감을 고취해야만 했다. 불행하게도, 이는 이 분야를 더욱 인종화하는 의도치 않은 결과를 초래했다. 학계와 공동체를 결합하라는 권고는 이론과 실천의 결합을 의미했다. 이는 해당 분야의 치료적 힘을 강조한다. 흑인 연구는 단지 흑인 역사와 문화에 관한 '진실들'을 연구하고 알리는 것일 수 없으며, 또한 유럽중심주의 또는 미국 역사의 오류들을 폭로하는 데에만 집중할 수도 없다. 그러한 오류의 폭로가 어느정도 마음의 위로가 되고 치료적이라 하더라도, 그것들은 단지 큰 문제의 일부에 불과하다. 또 다른 중요한 측면인 실천은 흑인 지식인들이 무시당하고, 힘없고, 무력한 흑인 공동체와 자신들을 동일시하고, 이 공동체를 발전시키기 위해 자신들의 지식을 사용할 것을 요구했다. 이는 공동체의 더 깊고 더 큰 상처를 치유하기 위한 투쟁에서 흑인 지식인들을 전위대로 삼는 것이었다. 이러한 실천 기능이 얼마나 숭고하든지간에 궁극적으로 이는 흑인 연구를 게토(ghetto) 중심으로 형성하게 만드는 배경이 되었다.[28] 역사적 고통에 대한 치유와 이런 고통과 상처를 야기하는 데 사용된 거짓말을 폭로하는 것을 강조하는 것이 흑인 연구의 지적 신뢰성의 문제를 뒷받침하고 있다. 흑인의 자존감 제고에 대한 몰두는 흑인 연구에서 무엇을 가르쳐야 하고 어떻게 가르쳐야 하며, 누가 가르칠 것인가에 대한 광범위한 함의를 지녔다. 무엇을 가르치고, 어떻게 가르칠 것인가의 문제가 엄격하게 아프리카중심주의의 지시에 부합해야 한다는 데에 관한 거의 정신분열적 집착이 발전해갔다. 그들의 인종이나 종족 때문에 흑인들의 경험과 '거리가 있는 것(alien)'처럼 보이는 이들은 그들의 성향과 자질과 무관하게 의심받았다.[29]

오직 희생자들과 직간접적으로 그들의 고통을 공유한 이들만 그 경험을 정확하게 해석하고 표현할 것이라고 신뢰할 수 있다는 믿음이 있었다. 흑인 연구에서 자질과 능력, 그리고 진위를 판단하기 위해 인종과 종족을 사용하는 것은 학문적 신뢰성을 더욱 훼손시키는 포위 또는 요새 심리상태를 강화했다. 어느 아프리카중심주의 학자에 따르면, 백인들이 흑인 연구를 가르치는 것을 반대하는

27 Talmadge Anderson & James Stewart, *Introduction to African American Studies,* pp. 35–36.

28 Tunde, Adeleke, "Enduring Crises and Challenges of African American Studies," *Journal of Thought,* 32권 3호, 1997년 가을호, pp. 65–96.

29 같은 책.

근본적인 이유는, 그들이 "(흑인) 경험에 대한 진정한 표현이 (필요할 때) 백인의 유럽적인 경험의 렌즈를 통해서 그것을 해석하고 보고"할 것이기 때문이다.[30] 또 다른 비평가는 "그들의 역사적 경험이 그들을 적임자가 되지 못하도록"하기 때문에 흑인 연구를 백인이 가르치는 것에 반대했다. 그의 말에 따르면, "차별은 그것을 경험했던 사람들이 가장 잘 가르치고 이해할 수 있다. 교과서를 읽는다고 해서 무엇인가를 이해하기는 어렵다. 차별을 삶으로 경험하는 것은 완전히 다른 것이다."[31] 아산테(Asante) 역시 백인이 흑인 연구를 가르치는 것에 회의적이다. 그러나 그는 만약 "정확하고 아프리카 중심적으로 가르칠 것이라는 약속을 할 의향이 있고, 흑인을 역사적 행위자로 삼는"다면 백인이 흑인 연구를 가르치는 것도 가능하다고 인정한다.[32] 이런 백인 교수들은 단순히 지식뿐만 아니라 "아프리카와 유럽 사이의 유전적, 사회적, 문화적 연계에 대한 민감성"을 반드시 증명해야만 한다. 그는 그들의 "지적 지위와 사회적 지향, 그리고 도덕적 자산"에 대한 사전 조사가 필요하다고 주장한다.[33]

거의 처음부터, 흑인 연구는 광범위한 학문적 의미를 가질 수 있는 이론적 부담을 떠안았다. 제도화의 이론적 맥락은 흑인 연구를 위한 인종화된 핵심 정체성을 창조했다. 이는 빠르게 많은 사람들의 인식 속에서 흑인들에 의해, 흑인들을 위해 형성된 분야가 되었다. 이러한 인종화는 역사적인 맥락을 반영하였다. 그러나 또 다른 고려사항들이 있다. 초기에 흑인 연구를 가르치고 프로그램을 실행했던 이들은 거의 대부분 흑인 활동가들이었다. 이들의 신임 또는 자격은 대부분 그들이 '흑인이라는 사실'과 흑인 투쟁에 익숙하거나 적극적으로 참가했다는 점에서 비롯됐다. 학문적 자격은 그야말로 우선순위가 아니었다. 그러나 더 많은 전문가들이 훈련받고 이 분야가 점차 성장함에 따라 이는 변하였다. 그럼에도 불구하고, 처음 20년 동안, 인종적, 문화적 지배와 자격주의가 흑인 연구를 형성했다. 계획된 것이든 아니든, 초기의 프로그램과 학과는 모두 흑인 교수들에 의해서 운영되었다. 명문화되지 않은, 인종화된 지적 규약이 널리 퍼진 것처럼 보였다. 흑인 연구는 모두 흑인 교수여야 한다는 것이었다. 이 영역으로 진출한 소수의 백인들은 인정과 신뢰를 얻는 데 어려움을 겪었다. 그들은 자격과 상관없이 의심받았다. 인종과 종족이 압도적인 신뢰의 증표가 되었고, 학문적 자격보다는 '경험'이 훨씬 더 가치 있는 것으로 여겨졌다.[34] 따라서 '흑인이라는 것'이 흑인 연구의 신빙성을 부여하는 것이라고 가정되었다. 백인들은 흑인들만큼 확신과 열정을 갖고 가르칠 것이라고 믿을 수 없다는 근원적인 두려움과 염려가 있었다. 그들은 단순히 "마땅히 가르쳐야 할 것을 말할 것이라"고 신뢰할 수 없었다. 이는 수 세기 동안의 유럽중심주의적인 잘못된 교육으로 인해, 흑인 연구가 진정으로 해방되려면, 반드시 아프리카에 뿌리를 두어야 한다는 믿음이 전제가 된 것이었다. 또한 이는 반드시 흑인과 아프리카인들에 관한, 그들을 위한, 그들에 의한 분야여만 했다. 이

30 같은 책, p. 73.
31 같은 책.
32 Molefi Asante, "Where is the White Professor Located?" *Perspectives,* 31권 6호, 1993년 9월호, p. 19.
33 같은 책.
34 Tunde, Adeleke, "Enduring Crises and Challenges," 또한 Robert Blackery and Howard Shorr, eds., (Teaching Innovations Forum) "White Professors, Black History: Foray into the Multicultural Classroom." *Perspectives,* 30권 6호, 1993년 9월호, pp. 6–19.

인종화된 사조는 1980년대 말부터 1990년대 초기까지 지배적이었던 아프리카중심주의의 본질주의적 패러다임을 규정했다. 주요 흑인 연구 프로그램과 학과에서 채택한 아프리카중심주의는 이 분야를 규정하는 패러다임이 되었을 뿐만 아니라, 유럽중심주의적인 잘못된 교육으로 인해 흑인들이 겪었고, 계속해서 겪고 있는 심리적 그리고 정신적 고통을 완화하고 제거할 수 있는 이데올로기적 해독제로 기능했다.[35]

따라서 흑인 연구는 근본적으로 이 분야를 인종화하는 패러다임을 발달시켰다. 인종은 정당성과 신빙성의 기초가 되었다. 그 옹호자들은 이 영역이 자신의 사명을 완수하기 위해서는 '아프리카중심주의적으로' 가르치고 구성되어야만 한다고 주장했다. 그렇지 않으면 이는 단지 유럽중심주의의 또 다른 변종에 불과하게 될 것이다. 본질적으로 아프리카중심주의는 흑인 연구를 엄격하고 완전하게 아프리카라는 우주 안에 위치시켰고, 가장 긍정적인 관점으로 아프리카 문명의 역사와 문화, 성취를 재해석했으며, 흑인 투쟁에 힘을 더해주기 위해서 지식을 체계적으로 사용했다.[36] 그러므로 '아프리카중심주의적으로' 가르치라는 명령은 아프리카와 흑인들에게 정당성을 부여하고 지지하며, 철저히 아프리카의 관점에서 흑인 연구를 진행하고 가르치는 것을 의미했다. 이는 유럽중심주의적 교육을, 특히 그 부정적 영향과 지속적인 유산에 대해 강력하게 비판하고 배격하는 것을 요구했다. 가장 중요하게는, '아프리카중심주의적으로' 가르친다는 것은 지식 창조와 전파를 사회 공학과 결합하는 것을 의미했다. 이는 수세기 동안 흑인들의 의식을 형성해온 부정적이고 비하적이며 자기증오적인 생각에 대항해 이를 제거할 수 있도록 흑인 연구를 치료 목적으로 사용하는 것을 수반했다. 다시 말해, 교육자의 역할은 단지 가르치는 것뿐만 아니라 파괴적이고 부정적인 사회화의 유산을 역전시킴으로써 학생들이 힘을 가질 수 있도록 하는 이데올로기적인 것이었다. 이런 패러다임의 의무 때문에, 흑인 연구는 학문과 비학문적인 (도구적) 기능을 결합시켰다. 이는 감정적 및 심리적 고통을 다룰 뿐만 아니라 흑인 공동체의 병을 제거하기 위한 분야가 되었다.

흑인 연구에서 인종화되고 종족화된 패러다임의 채택은 학문적으로 문제가 있다. 학제간 그리고 교차-문화적인 학문과 담론을 우월시하는 인문학과 사회과학의 새로운 관점의 등장이라는 맥락에서는 특히 그러하다. 사람들이 새롭게 등장한 '지구촌' 시민이 되고 문화적 시민권에 인도됨에 따라, 인종과 종족은 정체성 구성과 지적 거점으로서는 시대착오적인 것이 되었다. 달리 이야기하면, 민족국가가 정체성에 대한 영향력과 독점력을 잃어버린 것처럼, 인종과 종족도 그러하다. 흑인 연구자들과 일반적인 인문학 학자들이 직면한 도전은 '아프리카중심주의' 또는 어떤 근본적인 정체성과 관련된 이념에 구속받지 않고 어떻게 이 세계화의 관점을 받아들일 것인가 하는 점이다. 흑인 연구에 있어서 세계화는 인종, 민족 그리고 더 나아가서는 문화를 흑인 연구 패러다임의

35 Molefi Asante, "Afrocentric Idea in Education," *Journal of Negro Education,* 60권 2호, 1991, pp. 170-179. 또한 그의 *The Afrocentric Idea,* Philadelphia: Temple University Press, 1987; *Afrocentricity,* Trenton, NJ: Africa World Press, 1988; *Kemet, Afrocentricity and Knowledge,* Trenton, NJ: Africa World Press, 1990; "On Historical Interpretation," In *Malcolm X as Cultural Hero and other Afrocentric Essays,* Trenton, NJ: Africa World Press, 1993; Tunde Adeleke, "Black Studies, Afrocentricity and Scholarship: A Reconsideration." *Griot: Journal of African American Studies,* 12권 1호, 1993년 봄호.

36 같은 책.

프레임으로 삼는 것의 문제점을 부각시킨다. 다층적이고 복잡한 경험들에 주의를 기울이고 이를 확인하고 확증하는 능력이 인문학의 핵심이다. 우리는 교차적인 영향력과 가치에 의해서 규정되는 상호강화적이고 상호성찰적인 세계에 살고 있다. 신뢰할 수 있는 인문학 분과는 고립되어 존재할 수도 없고, 인종적으로 규정된 경험적 사조에 의해서만 추진될 수도 없다. 지적 학문분과와 이념적 운동을 구분하는 것 역시 중요하다. 각각은 근본적으로 다른 목적이 그 특징이 된다. 공유되고 중복되는 이해관계가 존재할 수도 있지만, 그 목표는 근본적으로 다르다. 흑인 연구는 도구적으로 그리고 '아프리카중심주의적으로' 구성되면서 동시에 지적 신뢰성을 유지할 수는 없다. 아프리카중심주의적 패러다임은 인종적으로 문화적으로 제한적이다. 지적 신뢰성을 위해서 이 학문 분과는 공유되어야 한다. 이는 이 분야가 모든 사람들에게 개방된다는 것을 의미할 뿐만 아니라 이 철학적 체계가 다른 사람들의 비판적 담론을 존중해야한다는 것을 의미한다. 이는 모든 사람들이 자유롭게 마실 수 있는 지적 물줄기이며, 인종적, 종족적, 또는 문화적 벽에 가둘 수 없는 경험들의 체현이다.

다른 경험에 참여하지 못하도록 하는 문화적, 인종적 경계 안에 흑인들을 고립시키는 고통의 철학을 토대로 한 학문분과로는 미국 흑인들이 겪었던 괴로움을 효과적으로 완화시킬 수 없다. 고통에 뿌리를 두고 자리 잡은 패러다임은 학제 간, 상호교류적인 문화 연구와 담론을 발전시키지 않을 것이다. 이는 다른 이들과의 중요한 교류를 방해하는 부정적이고 억제적인 기억을 가진 의식이 자라나게 하는 고통의 인식론을 반복할 것이다. 희생자에게 아무리 현실적이더라도 고통은 한 사람의 본질을 규정하지도 않고 규정할 수도 없다는 점을 이해하도록 해주는 경험을 통해서 더 잘 완화된다. 사실, 흑인들이 다른 이들과, 심지어 역사적으로 반헤게모니적인 '타자'와 얼마나 많이 공유하는가를 보는 것을 통해서 이런 고통들이 더 잘 분석되고 이해되며 또 그 효과가 완화될 것이다. 고통에 뿌리를 두고 부정의 대항-서술에 의해서 규정되는 지적 패러다임, '타자'를 악마화하고 그 정당성을 부정하는 패러다임은 근본적으로—아파두라이(Appadurai)의 개념을 빌리면—분과적 '인종전경(ethnoscape)'으로 진화함으로써 이것이 뿌리 뽑고자 했던 그 문제를 다시 반복할 뿐이다.[37] 즉, 고통은 완화되는 것이 아니라 갇히고 영구화되는 것이다. 그러므로 인종과 정체성 정치에 고정된 아프리카중심주의는 흑인 연구를 저항적 학문분과로서 부정적으로 규정한다. 이는 지배적인 사회에 대한 위협인식으로부터 지속적이고 영구적으로 방어하는 인식정체성의 형성과 재형성에 고착된 학문영역인 것이다. 제럴드 얼리(Gerald Early)가 올바르게 지적한 것처럼, 전체적인 흑인 연구 "기획은 무엇보다도 정체성의 진정성과 회복에 대한 것처럼 보인다." 이는 이 학문분과가 파괴하고자 했던 바로 그 문제, "상이한 사람들로 이루어진 거대한 인간집단에 통일된 정체성을 부과하는 행위"를 시행하는 '개념적 속박'에 빠져들게 하는 것이다.[38] 또한 얼리는 흑인 연구의 기원에 '정치적 인습'의 특징이 있었음을 언급했다. 이 '인습'은 그들의 배경과 경험의 풍부함과 복잡성에 대한 고려 없이 특정 집단의 사람들에게 통일된 정체성을 부과하도록 하였다.[39] 얼리가 강조한 것처럼, 흑인 연구의

37 Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in a Global Cultural Economy." In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage, 1990, p. 297.

38 Gerald Early, "A Place of Our Own." *The New York Times* (인터넷 판), 2002년 4월 14일, p. 2.

39 Stephen Howe, *Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes*. London: Verso, 1998; Charles E.

'반-체제(anti-establishment)'적 기원은 "독단적인 교습과 아프리카중심주의적 정통의 추구, 그리고 세상에 대한 순전한 아프리카의 관점"을 장려하는 '정치적 인습'을 만들어 냈다.[40] 그 결과로 지적 존중에 대한 확립된 규범을 의심스럽게 보는 냉소적이고 반(反)지성적인 경향이 생겨났다. 이는 "객관성을 유럽중심주의적이라고 탈근대주의자들이 비난함으로써 '올바른' 좌파 또는 민족주의 정치에 의해서만 채워질 수 있는 진공이 생겨난 것"을 보면 알 수 있다.[41] 또한 얼리에 따르면, "커리큘럼의 인종적 구분은 자신 밖의 경험을 학습하고 그에 대한 전문가가 된다는 자유주의 교육의 근본적인 목적을 버림으로써 흑인 교수와 학생들을 위한 최상의 이익에 반대되는 방향으로 작동하였다."[42]

주류 교육에 대한 '아프리카중심주의적인' 불신과 이를 받아들이기 꺼려한다는 사실이 흑인 연구를 더욱 고립시키고 이에 대한 신뢰성을 침식시킨 요인이다. 아프리카중심주의적 학자들은 주류 교육을 그 자체를 흑인들에게 해로운 것으로 보았다.[43] 과학적 객관성, 합리주의, 그리고 보편주의의 외양 아래, 주류 교육기관은 유럽중심주의적 헤게모니 가치를 전달하는 통로로 기능한다. 합리주의, 경험주의 그리고 객관성을 부인하면서, 아프리카중심주의적 학자들은 상대주의와, 아프리카적 세상에 뿌리를 두고 이를 긍정적으로 반영하는 인종화된 본질주의 관점 안에서 흑인 연구의 구성을 발전시켰다.[44] 이는 이중적으로 학문적 및 이념적 차원을 동시에 포함하는 해방의 무기가 되었다. 몰레피 아산테(Molefi Asante), 아모스 윌슨(Amos Wilson), 존 헨릭 클라크(Henrik Clarke), 마림바 아니(Marimba Ani), 몰라나 카렝가(Maulana Karenga), 테리 커쇼(Terry Kershaw), 그리고 나임 아크바(Naim Akbar) 등의 지도적인 아프리카중심주의 학자들에게 인종적 본질주의 인식론은 흑인 연구와 흑인 교육을 위한 유일하게 실행가능하고 믿을 만한 관점이 되었다. 아프리카중심주의는 또한 인종적으로 그리고 문화적으로 공유된 부정적 경험을 통해 흑인들 사이에서 그들의 집단적 고통의 인식을 형성하는 데 사용하는 '집단적 의식' 패러다임의 한 종류로 기능한다. 이 공유된 인식은 자기결단을 고무할 것이라고 생각되었다. 아프리카중심주의 패러다임을 형성한 이 '지적 각성'의 강화된 상태는 흑인 해방의 목적에 엄격하게 부합하는 방식으로 흑인 연구를 형성해왔다. 그것은 유럽중심주의적 교육과 사회화의 흔적과 싸우고 그것을 해체하는 것이었다.[45] 역사와 현실에 대한 아프리카중심주의적 관점에 부합하지 않는 사람이나 해석, 혹은 이 인종의 독특한 경험에서

Walker, *We Can't Go Home Again: An Argument about Afrocentrism.* London: Oxford University Press, 2001; Yaacov Shavit, *History in Black: Afro-Americans in Search of an Ancient Past.* London: Frank Cass, 2001; Tunde Adeleke, *The Case Against Afrocentrism.* Jackson, MS: University Press of Mississippi, 2009.

40 Gerald Early, "A Place of Our Own," p. 3.

41 같은 책.

42 같은 책.

43 Carter G. Woodson, *The Mis-education of the Negro.* Trenton, NJ: Africa World Press, 1990 (1933년에 최초로 출판); Mwalimu J. Shujaa, ed., *Too Little Education: A Paradox of Black Life in White Societies.* Trenton, NJ: Africa World Press, 1994.

44 Molefi Asante, *Afrocentricity*, pp. 50-52; Terry Kershaw, "The Emerging Paradigm in Black Studies." In Talmadge Anderson, ed., *Black Studies: Theory, Method, and Cultural Perspectives.* Pullman: Washington State University Press, 1990, pp. 17-24.

45 Molefi Asante, *Afrocentricity,* 3장.

인종적으로 그리고 문화적으로 '거리가 먼' 것으로 보이는 사람을 정당성이 없는 것으로 만드는 인종적 자격주의 문제틀을 승인했던 것이 바로 그러한 흑인 연구의 구성이었다. 다시 말해, 고통 또는 고통의 유산을 주장할 수 있는 능력이 신뢰할 수 있고 정당화될 수 있는 기준과 고려사항이 되었다. 이는 곧 본질주의 교수법을 규정하고 통일하는 토대가 되었다. 시민권에 대해 재개된 혹독한 공격과 결합된 기회의 축소 그리고 사회복지 개혁을 목표로 한 초보수주의의 증대는 흑인 공동체의 위기를 악화시켰고 (빈곤, 실업 등), 지적 패러다임이라기보다는 해방의 무기로서의 아프리카중심주의의 호소력을 강화했다. 오바 차카(Oba T'Shaka)는 지속적인 아프리카중심주의의 채택을 촉구했는데, 이는 "흑인 공동체가 위기에 처했고, 서구적 세계관에 오염되었기" 때문이었다.[46] 윌슨은 아프리카중심주의를 흑인들에게 가해진 물리적, 심리적, 그리고 감정적인 역사의 상처를 치유하는 수단으로 제시했다. 그는 아프리카의 정체성과 유산을 자극하고 퍼지게 하는 것보다 더 효과적으로 미국 흑인들이 직면하고 있는 엄청난 문제들을 다루는 무기가 없다고 보았다.[47]

세계화와 인문학에서 연계성과 학제 간 연구가 점점 더 강조되는 맥락에서 흑인 연구에 대한 인종화된 본질주의적 틀이 얼마나 현실적일까? 문화와 정체성이 계속 변동하고 오래된 문화적, 종족적 경계가 시대에 뒤쳐진 것이 되어버린 학제 간 연구와 담론을 우월시하는 지적 환경과 맥락에서, 그리고 특히 만일 학문외적 기능이 인종에 국한된 것이고 문화적으로 한정된 것이라면, 인문학이 학문적 기능과 학문외적 기능을 결합시킬 수 있을까? 흑인 연구는 그것이 처음 생겼을 때의 정황 덕분에 치료적이고 도구주의적인 학문외적 기능을 담당할 수 있을 것이다. 그러나 이러한 기능이 그 학문분과의 본질이 된다면 문제가 발생할 것이다. 흑인 연구가 인문학에서 새롭게 등장한 관점들을 수용하고 반영하기 위해서는, 문화적 그리고 인종적 도구주의에서 벗어나거나 최소한 이를 덜 강조해야한다. 인문학의 다른 학자들과 마찬가지로, 흑인 연구 학자들은 자유롭게 다른 경험들에 참여해야 하고, 흑인 학생들은 다양한 복합적 관점들을 접해보아야 한다. 흑인 연구의 미래는 이 개방성과 유연성에 달려 있다. 패러다임은 인간 경험의 풍부함과 다양성을 인정하고 확인하고 승인해야만 한다. 흑인 연구는 흑인 경험의 맥락을 이루었던 인종화된 또는 문화적으로 헤게모니적인 거대 패러다임들이나 관점들을 답습해서는 안 된다. 이런 관점은 스스로를 '보편적(universal)'이고 '객관적(objective)'인 것으로 잘못 표현하면서 '타자들'을 정당하지 않은 것으로 만드는 데 사용되어 왔다. 위에서 지적한 것처럼, 아프리카중심주의는 유럽중심주의적 세계관(weltanschauung)에 바탕을 둔 규범이자 '보편적'이고 '객관적'인 것으로 승격된 당시의 지배적인 경향에 대한 대응으로 발전해왔다. 따라서 흑인들은 그들의 유산과 기여가 무시되었다고 느꼈고, 그들의 가치와 문화가 웃음거리가 되고 부정되었다고 느꼈다. 모든 것이 보편적이고 객관적이라고 가정되는 세계관으로 융합되었다. 아프리카중심주의 학자들의 판단에 따르면, 그것은 유럽의 헤게모니를 위한 틀이었다. 아프리카중심주의는 자신들의 역사적 상처의 유산을 분쇄하면서, 이런 속박으로부터 흑인들을 자유롭게 하고 보호하려는 것이었다.

---

46 Oba T'Shaka, *The Art of Leadership.* Richmond, CA: Pan African Publications, 1990, p. 71.

47 Amos Wilson, *The Falsification of Afrikan Consciousness: Eurocentric History, Psychiatry and the Politics of White Supremacy.* New York: Afrikan World InforSystems, 1993.

그러므로 흑인 연구의 아프리카중심주의적 구성은 학제 간 담론에 대한 포스트모더니즘적 강조의 거부를 반영하는 것이다. 특히 세계화, 연계성, 상호-문화주의 등과 관련된 포스트모더니즘적 또는 포스트식민주의적 가정을 받아들이기 꺼려하는 경향이 분명히 있다. 고통은 여전히 문제의 핵심에 자리하고 있다. 중요한 질문은 다음과 같다. 대체 어떤 방식으로 포스트모더니즘적 또는 포스트식민주의적 발전이 (빈곤, 인종주의, 불평등 등과 같은) 미국 흑인들의 상황을 완화하거나 조정할 수 있는가? 다시 말해서, 변화하는 환경이 고통을 완화시켰는가? 어떻게 인식되든지 간에 (모더니즘 또는 식민주의), 포스트주의적 환경은 반드시 제한받지 않는 흑인의 권리와 특권을 방어하고 보호하고 보존해 주는 것인가? 그것은 그들의 역사적 투쟁의 결실을 보존하여 주는가? 이에 대한 확실한 징후는 없다. 불균형적으로 빈곤층에 영향을 미치는 것으로 인식되는 사회복지 개혁 및 공공 정책에 대한 초보수주의적 공격은 흑인들 가운데 불안감을 증폭시켰을 뿐이다. 더 최근에는, 시민권 문화에 대한 지속적인 공격과 공화당이 지배적인 주에서 소수 집단의 투표기회를 제한해서 투표권법(Voting Rights Acts, 1965)을 후퇴시키려는 노골적인 시도는 오래된 상처를 다시 들춰내고 있으며, 과거의 물리적 폭력과 고통은 가라앉았지만 정치적, 문화적 맥락은 여전히 불길한 결과들로 가득 차 있다는 느낌을 강화시키고 있다. 따라서 흑인들에게 초국가주의와 문화적 시민권에 대한 논의는 공허한 것으로 보인다. 지속적인 고통의 유산과 모습을 드러내고 있는 완고한 초보수주의의 위협은 문화적 경계심과 인종화된 세계관의 적실성을 강조하고 있다. 우리는 아마도 탈식민주의 세계에 살고 있을지 모르지만, 미국 흑인들에게 '식민주의'는 여전히 살아있는 대상이다. 심지어 포스트식민주의, 초국가주의의 맥락에서도 '식민주의적' 체제의 폭력과 고통 그리고 괴로움은 흑인들에게 생생하게 살아있는 대상이다. 이 때문에 '탈식민주의'적 개념은 그들에게 멀리 떨어져 있는 환영으로 남아있다. '식민주의 시대'는 여전히 현존하고 있다. 만일 '포스트식민주의' 미국이 도래한다면, 흑인들의 고통은 완화될 것이다. 하지만 일부 기대와는 반대로, 최초의 흑인 대통령의 선출도 '포스트식민주의'의 중요한 숨은 의미(sub-text)인 '포스트인종주의' 시대를 열지 못했다. 현재 많은 사람들이 주장하는 것처럼, 실제로는 버락 오바마(Barack Obama)의 선출은 미국 역사상의 그 어떤 시기보다도 인종적 분열과 적의를 심화시켰다. 이는 현재 미국이 '포스트식민주의' 또는 '포스트인종주의'의 종착역과 얼마나 멀리 있는지 드러내고 있다.

그러므로 아프리카중심주의 학자들은 초국가주의적 전망을 환영으로 본다. 인종적이든, 종족적이든, 문화적이든 어떤 형태로든 지속적으로 특권이 답습하는 세계 환경에서 그 어떠한 초월을 그리는 것도 어려워 보인다. 여전히 인종적 불평등이 지배적인 것이다. 따라서, 교조적으로 갈등지향의 현실 인식을 추종하는 아프리카중심주의자들은 여전히 회의적이다. 그들은 초월을 어떤 종류의 책략으로 본다. 초월은 구식의 헤게모니 질서의 더 높은 단계이고, 유럽중심주의적 지배와 착취의 향상된 강령이며, 흑인 고통의 더 확장된 지역이다. 그래서 그들은 국제적 또는 지구적 연계를 경계한다.[48]

48 Molefi Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics.* Trenton, NJ: Africa World Press, 1990, 서문과 1장; Marimba Ani, *YURUGU: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior.* Trenton, NJ: Africa World Press, 1994; Haki Madhubuti, Enemies: *The Clash of Races.* Chicage: Third World Press, 1978.

그들에게 흑인 고통은 세계적 관심을 요하는 것이다. 흑인들은 계속해서 미국 민주주의의 허위 아래에서 쇠약해지고 있다. 그들의 고통은 법적, 사회적, 정치적, 경제적 불평등과 불균등, 제도적이고 인종차별적인 인종주의, 그리고 완고하고 악의적인 초보수주의 등과 같은 복잡하고 종종 미묘한 원천으로 인해 변형되고 발생하고 있다. 많은 사람들에게 이러한 현실은 심지어 인류가 점차로 가까워지고, 전통적인 인종적, 문화적, 그리고 종족적 경계가 약화되고 있는 이런 시대에도 고유의 인종화된 교수법, 지적 안전판, '인종전경'이 계속적으로 필요하다는 점을 강조하는 것으로 보인다. 그들은 흑인들이 아직 이런 고귀한 '유토피아적' 현실에 도달하지 못하였다고 생각하는 것이다. 따라서 전 세계의 인문학자들이 분과학문의 엄격한 경계를 제거하는 길을 연구하고 있을지라도, 흑인 연구라는 인문학 분과는 여전히 '고통'의 본질주의적 반헤게모니 패러다임을 짊어지고 있다.

고통의 지구화에 맞선 서발턴(subaltern)의 연대 : 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)의 유동적 근대성에 대한 트랜스모던적 비판

김용규
부산대학교

쌍용차 사건과 고통의 지구화

지난여름 한국을 찾은 슬로베니아 출신 세계적 이론가인 슬라보예 지젝(Slavoj Zizek)이 덕수궁 대한문 앞에 마련된 한 분향소를 찾았던 것이 화제가 되었다. 이 분향소는 2009년 쌍용자동차의 정리해고사태와 그 뒤 파업에 대한 경찰의 폭력적 진압으로 인해 발생한 일련의 자살자와 사망자들을 추모하기 위해 마련된 것이었다. 직접 파업에 참여한 노동자과 그의 가족들, 그리고 파업에 참가하지 않았지만 정리해고로 깊은 실의와 좌절에 빠진 평범한 노동자 등 22명이나 되는 사람이 자살하거나 죽음을 맞이했다. 왜 이렇게 많은 사람들이 죽었을까? 해고 뒤 순식간에 빈곤의 나락으로 떨어진 사람들이 겪었을 삶의 불안과 고통이 가장 큰 원인이었을 것이다. 하지만 작가 공지영은 쌍용자동차 이야기를 다룬『의자놀이』라는 책에서 경찰의 폭력적 진압과 그로 인해 노동자와 그 가족들이 겪게 된 외상 후 스트레스 증후군(trauma)을 그 숱한 죽음의 결정적 원인으로 지목한다. 삶의 안녕을 뒤흔든 정리해고의 충격, 재기할 희망과 의지조차 꺾어버린 국가권력의 폭력, 그리고 주변사람들의 냉대와 무관심 때문에 생긴 트라우마가 그들을 죽음으로 내몰았다는 것이다.

필자는 개인적으로 이들의 절망과 대면하기도 어렵고 대면할 용기도 없다. 그 사태의 복잡한 실체에 접근하는 것도 쉽지 않을 뿐만 아니라 이 사태로 고통 받고 있는 사람들의 트라우마를 공감하겠다는 것도 주제 넘는 일이다. 하지만 이 사건에는 우리가 지나치기에는 너무 많은 것이 응축되어 있다. 여기에는 현재 우리 사회를 주도하는 신자유주의적 자본이 어떻게 움직이고 있는가 하는 것뿐만 아니라 지구화 과정이 우리의 로컬적 삶에 어떤 영향을 끼치고 있는가 하는 것까지 많은 문제들이 내재되어 있다.

이 사태와 관련된 다양한 실체들의 성격과 변화를 살펴보면 2009년 한국의 평택에서 발생한 쌍용차 사태는 로컬적이고 국가적이며 전 지구적 문제들이 동시적으로 작동한 매우 중요한 사건이라 할 수 있다. 쌍용자동차는 2004년에 중국 상하이차에 매각되었고 그 뒤 2009년 다시 인도의

마힌드라사(Mahindra Group)로 넘어간다. 우선 자본의 실체는 점점 더 불투명해지고 초국적화되어간다. 노동자들은 그 실체가 분명하지 않은 유동적이고 유령 같은 자본과 마주치게 된 것이다. 이 자본은 그동안 국가 내에서 활동하던 기존의 국내자본들과 전혀 다른 성격을 갖고 있다. 즉 그것은 자신이 사용하는 노동에 대해 매우 약탈적으로 변해간다. 그동안 국내자본이 노동의 안정적 재생산과 우수한 인력의 공급을 제공받기 위해 국민국가 내부의 노동의 복지와 재생산에 일정부분 투자를 아끼지 않았다면, 현재의 초국적 자본은 노동의 안녕을 위한 복지를 철저히 외면하면서 오직 이윤만을 추구한다. 다른 한편 이를 감시하고 자신의 '국민'인 노동자를 보호해야 할 국민국가는 무능력할 뿐만 아니라 그런 자본의 횡포를 묵인 혹은 보호하는 입장까지 취하고 있다. 초국적 자본의 이익을 돕는 다양한 법률자문회사들과 결탁한 국가가 자신의 경찰력을 동원해 자신의 국민인 노동자의 요구를 묵살하거나 탄압하는 것이다. 자본이 점차 유령처럼 배회하며 실체조차 불분명한 좀비자본으로 변해가고 있듯이, 국가 또한 노동과 자본의 갈등을 조정하면서 자국의 노동을 보호하고 그 안정적 재생산을 관리했던 '사회국가'로서의 역할을 포기하고 초국적 자본의 원활한 이윤 획득을 보호해주기 위해 노동에 맞서 전쟁까지 불사하는 '안보국가'로 변해가고 있다.[1]

자본과 국가의 성격이 이와 같이 변화하듯이 '노동'의 처지 또한 과거와 크게 달라지고 있다. 외국자본에 맞서 노동자의 권리를 보호해줄 것이라 기대했던 국가에 의해 노동은 폭력적으로 억압당하고, 자본의 복잡해진 실체 앞에서 노동조합의 교섭력은 점점 약화되고 있으며, 개별 노동자들은 극단적으로 말해 오직 자기 자신 외에 어디에도 의지할 곳이 없게 된다. 마침내 노동은 "사람을 사람이 아니라 치워야 할 비용으로 보는 자들에 의한 보이지 않는 무자비한 폭력"[2]에 의해 언제든지 법의 보호 밖으로 밀려나 아감벤(Agamben)이 말하는 '벌거벗은 생명'(bare life)처럼 희생되어야 할 신세가 된다.[3] 이런 현실에서 노동자들은 정규직으로 진입하거나, 비정규직으로 떨어지지 않기 위해 혈안이 되면서 다른 노동자들과 생사의 생존경쟁을 벌이게 된다. 오늘날 비정규직은 더 이상 정규직으로 진입하기 위한 일시적인 유예상태를 의미하지 않는다. 오히려 그것은 노동의 영원한 현실이자 조건이 되었다.

문제는 이런 생존게임이 게임 당사자들을 서로 경쟁 속으로 몰아넣을 뿐만 아니라 사회 전반에 끼치는 영향력을 끼친다는 점이다. 이 생존게임은 그것을 바라보는 사람들조차 근본적으로 '나'와 타인, 우리와 그들로 분리하는 차원을 넘어 타인의 고통을 외면하거나 연민을 베푸는 수준에 그치게 만든다는 점이다. 하지만 이런 무관심이나 연민은 나와 타인, 우리와 그들 간의 '분리'를 근간으로 하기 때문에 결국 타인과 우리의 근원적 관계성(relationality)에 대한 인식을 차단한다. 논하는 대상과 차원은 다르지만 수잔 손탁(Susan Sontag)은 『타인의 고통에 관하여』(*Regarding the Pain of Others*)라는 책에서 타인의 고통에 대한 연민이나 무관심이 얼마나 위험한 것인지를 잘 설명하고

1 '안보국가(the state of security)'에 대해서는 Zygmunt Bauman, *Work, Consumerism and the New Poor* (London: Open University Press, 2005, 2nd Ed) pp. 96–100 참조.

2 공지영, 『의자놀이』(서울 : 휴머니스트, 2012) p. 88.

3 호모 사케르(homo sacer)와 벌거벗은 생명(bare life)의 의미에 대해서는 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign power and Bare Life* (Stanford: Stanford UP, 1998)을 참조.

있다. 그녀는 타인의 고통에 무관심하거나 "고통을 받고 있는 사람들에게 연민을 느끼는 한, 우리는 그러한 고통을 초래한 원인에 연루된 공범이 아니라고 느끼게 된다. 우리가 보여주는 연민은 우리의 무능함뿐만 아니라 우리의 무고함도 선언하는 것이다. 그런 점에서 연민은 (우리의 온갖 선의에도 불구하고)—부적절한 것은 아니겠지만—뻔뻔스런 반응일 수 있다"고 말한다. 결국 그러한 무관심과 연민은 우리와 그들, 나와 타인 간의 관계성을 사고하지 못하는 무능력에 지나지 않는다. 이런 연민에 대한 우리의 과제로 손탁은 "우리가 타인에게 베푸는 연민을 집어치우는 것", 즉 "우리의 특권이 그들의 고통과 동일한 지도상에 존재하고 있으며 우리의 특권이—어떤 사람의 부가 타인들의 궁핍을 의미할 수 있듯이—그들의 고통에 연결되어 있을지도 모른다는 사실을 반성하는"[4] 작업을 제안한다.

결국 타인의 고통에 대한 연민과 무관심은 고통이 점점 더 지구화되고 있음에도 불구하고 그 고통이 타인의 고통과 연대를 형성하지 못한 채 고통 받는 자의 개인적 수준에 멈추게 한다. 지금 우리에게 필요한 것은 타인의 고통에 나 자신의 고통이 연루되어 있다는 사실을 깨닫는 것이다. 그리고 함께 보는 법(how to see together)을 터득함으로써 고통의 관계성과 공통성을 보고 그 위에서 연대를 고민하는 것이다.

민주주의의 위기와 잉여적 삶의 양산

평택의 쌍용차 사태는 한 로컬만의 현실을 넘어 자본의 지구화에서 점점 더 명백해지고 있는 고통스런 삶의 모습을 전형적으로 보여준다. 오늘날 자본의 전 지구적 지배로 인한 고통이 확산되는 데는 그것을 제어할 수 있는 민주주의 자체의 위기가 자리하고 있다. 민주주의가 '사람을 사람이 아니라 치워야 할 비용으로 보는 자들의 무자비한 폭력'에 의해 서서히 침식당하고 있는 것이다. 자본의 지구화는 기존 민주주의의 한계를 뛰어넘고 있으며 그 과정에서 민주주의 자체를 형식적 가치와 체제로만 남겨두려고 한다. 오늘날 많은 이론가들은 지구적 자본의 횡포와 민주주의의 위기의 과정을 민주주의의 종말, 탈민주화, 포스트민주주의라 이름 부른다.

콜린 크라우치(Colin Crouch)는 『포스트민주주의』(*Post-Democracy*)에서 민주주의의 형식적 요소는 그대로 존속하고 있지만 "정치와 정부는 점점 더 민주주의 이전 시대에 특징적이었던 방식으로 특권적인 엘리트의 통제권 안으로 미끄러져 들어가는"[5] 포스트민주주의의 시대로 진입하고 있다고 주장한다. 그는 "최대민주주의(maximal democracy)에 근접한 정치체제를 계속 유지하는 것은 어렵게 되었기 때문에 민주주의 시기로부터 멀어지는 것은 불가피한 일로 받아들여야 한다"[6]고 말한다. 급진적인 정치학자인 웬디 브라운(Wendy Brown)은 "정치가 자본에 의해 지배되고, 민주적 합리성이 신자유주의적 합리성에 의해 장악되고, 정치가 사법화되며, 주권이 국민국가로부터 분리될 뿐만 아니라 지구화가 국민국가를 침식해 들어가는"[7] 작금의 현실을 탈민주화(de-democratization)로

4 Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others* (New York: Picador, 2003) pp. 103-4.
5 콜린 크라우치, 이한 역, 『포스트민주주의』(서울 : 미지북스, 2008) p. 11.
6 콜린 크라우치, 이한 역, 『포스트민주주의』 p. 19.
7 Wendy Brown, "We are all Democrats now. . .", Giorgio Agamben et al, *Democracy in What State?* (New

규정한다. 그녀에 의하면 이런 탈민주화로 인해 두 가지 중대한 결과를 초래하는데, 우선 민주주의는 그에 필수적인 정치적 형식과 틀을 상실하게 되고, 국가는 민중주권을 구현한다거나 민중의 의지를 실행한다는 온갖 구실을 포기하게 된다.[8] 이들 외에도 대부분의 이론가들은 지구화 이후 민주주의가 위기를 맞이하고 있다는 데 대체로 동의하는 편이다. 민주주의의 위기로 제도적 보호와 안전에 대한 책임이 국가에서 개인으로 넘어감으로써 우리 삶의 조건은 극도의 불확실성과 취약성을 띠게 된다. 특히 주요 책임이 사회와 국가로부터 개인에게 지워지면서 체제로부터 탈락하는 개인들이 양산되고 그에 따라 고통의 구조 또한 점점 더 일반화되면서 동시에 개별화된다.

이런 변화의 과정을 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)보다 더 잘 포착하고 있는 이론가도 드물 것이다. '유동적 근대성(liquid modernity)' 개념으로 유명한 바우만은 『유동적 시간: 불확실성의 시대에 살기』(*Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*)에서 지구의 발전된 지역에서 이전에 마주친 적이 없는 새로운 도전들이 제기하는 일련의 새롭고 상호 연관된 문화적 이탈들(departures)에 주목한다. 바우만은 이 이탈들을 다섯 가지의 특징으로 설명하는데 이 특징들은 그의 사상의 기본전제이기도 하다. 이를 간단히 정리하면 다음과 같다. 앞서 말했듯이 (1) 근대성이 '견고한' 단계에서 유동적 단계로 이행하였다. 유동적 단계란 그동안의 "사회적 형식들(개인의 선택을 제한하는 구조, 판에 박힌 행동들의 반복, 즉 적절한 행위의 패턴을 보장하는 제도들)이 해체되고 그 형식들을 주조하는 데 걸리는 시간보다 더 빨리 유동하기 때문에 이 형식이 더 이상 그 형태를 유지할 수 없게 된 상황"을 말한다. (2) 근대국가의 출현 이후 현재까지 국민국가라는 공동의 집에서 부부처럼 동거했던 권력과 정치가 분리되거나 결별하게 된 것이다. "근대국가가 이전에 이용할 수 있었던 대부분의 효과적인 조치와 권력들이 현재 정치적으로 통제할 수 없는(많은 경우에 치외법권적인) 전 지구적 공간으로 옮겨가고 있는" 데 반해 "행동의 방향과 목적을 결정하는 능력인 정치는 과거와 마찬가지로 로컬에 머물러 있기 때문에 전 지구적 차원에서 효과적으로 작동할 수 없게 된다." (3) 개인의 실패와 좌절을 방어해줄 공동체적이고 국가 지원적인 보장들이 점진적이고 일관되게 철회되거나 삭감됨으로써 집단적 행동이 매력을 잃게 되고 사회적 연대의 사회적 토대가 허물어진다. "국가의 주권적 영토에 거주하는 인구 전체를 가리키는 한 방식으로서의 '공동체'가 점차적으로 공허하게 들리고" "한 때 대규모의 연속적인 시간과 노력을 투자할 가치가 있고, 그리고 직접적인 개인적 이해관계를 희생할 가치가 있는 안전망으로 짜인 인간 간 결속들이 점차 취약해지고 일시적인 것이 되어간다." (4) 장기적인 사유와 구상과 행동이 붕괴되고, 또한 그러한 사유와 구상과 행동을 가능하게 했던 사회구조가 소멸되거나 약화되어 버렸다. 그 결과 "정치적 역사와 개인의 삶이 원칙상 무한한 단기적인 프로젝트와 에피소드들로 분할되고 '발전', '성숙', '경력', '진보'(이 단어들 모두 미리 결정된 연속의 질서를 암시한다)와 같은 개념들이 의미 있게 적용될 만한 그러한 종류의 연쇄로 결합되지 못한다." (5) 불안하고 가변적이며 유동하는 현실이 만든 곤경을 해결하기 위한 책임은 전적으로 개인에게 넘겨진다. 개인은 선택의 자유를 소유하는 것처럼 보이지만 실은 그 선택의 대가와 책임만 떠맡게 된다.[9]

York: Columbia UP, 2011) p. 48.

8 Wendy Brown, "We are all Democrats now. . .", p. 49.

9 Zygmunt Bauman, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty* (Cambridge: Polity, 2007) pp. 1–4를 참조.

약간 극단적인 경향이 없는 바는 아니지만 바우만이 이 특징들을 통해 말하고자 하는 것은 그동안 자본과 개인 사이를 매개해주었던 견고한 (전)근대적 장치와 결속들, 즉 국가, 시민사회, 공동체, 사회 등이 모두 형식만 남거나 해체됨으로써 개인과 자본이 어떠한 매개 없이 직접적으로 대면하게 된 상황 속으로 우리가 진입하게 되었다는 것이다. 유동적 근대성에서 '유동적'이란 바로 이 매개의 제거 혹은 약화로 인해 생겨난 삶의 이탈들을 지칭한다. 이런 변화는 대략 두 가지 현실로 나타난다. 그동안 개인을 보호해주었던 법들조차 그 효력을 상실하게 된다. 법이 그런 매개를 규칙화한 것이라면 매개의 소멸과 약화는 곧 법의 약화 내지 소멸로 귀결된다. 특히 법이 법 밖의 다른 힘들에 의해 지배됨으로써 법과 법이 아닌 것의 경계가 모호해지고 혼란, 무질서, 무법의 예외적 비상상태가 일상화된다. 한편 이런 무법적 상황에서 개인은 어떠한 보호나 안전의 장치도 없이 자본의 착취와 약탈 앞에 '벌거벗은 생명'처럼 무방비의 상태로 존재하게 된다. 즉 개인의 생명과 노동은 자본의 유용성에 따라 언제든지 '잉여(redundancy)'가 될 수 있다.

바우만은 오늘날 개인의 삶과 노동을 판단하는 패러다임의 기준이 '실업'에서 '잉여'로(from 'unemployment' to 'redundancy') 바뀌고 있다고 말한다. 실업은 현재는 고용되어 있지 않은 상태라 하더라도 장차 "고용이라는 정상적 상태를 암묵적으로 전제"하는 용어이다. 실업이라는 용어에서 정상적인 상태는 '고용'이고 '완전고용'이라는 이상적 상태를 내포하고 있다. 반면 잉여라는 개념에서 정상상태는 잉여 그 자체이다.

잉여는 사회에서 다시 사용되지 못하고 버려지는, 즉 쓰레기가 되는 삶(wasted lives)의 양산을 의미한다. 이러한 잉여의 양산보다 더 심각한 것은 잉여적 존재들이 질적으로도 철저하게 무가치하고 위험한 존재로, 즉 "단순히 이질적 신체가 아니며 사회의 건강한 조직을 갉아먹는 암적 성장이자 '우리의 생활방식'과 '우리가 갖고 있는 가치'를 위협하는 공공연한 적들"[10]로 규정되는 메커니즘이 사회적으로 정착된다는 것이다. 바우만은 잉여적 존재의 다양한 구체적 사례들을 거론하는데, 그 중에서도 특히 하층계급(the underclass)과 난민(refugees)의 존재에 주목한다. 왜냐하면 이 두 존재는 자본의 지구화가 낳은 대표적인 잉여적 존재들이기 때문이다. 전자가 이미 한계에 도달한 자본이 선진국 내부에서 잉여를 생산하는 방식과 관련되어 있다면, 후자는 자본이 전 지구적으로 활동하면서 다양한 후발국가나 지역들에서 잉여를 생산하는 방식과 관련이 있다. 특히 전자가 선진국 내의 이미 포화상태에 이른 잘 훈련된 노동들을 새롭게 착취하는 과정에서 생겨난 잉여의 성격을 갖고 있다면, 후자는 지구적 자본이 전지구의 가난하고 산업화되지 않은 지역들을 착취하면서 만들어진 잉여의 성격을 갖는다.

우선 하층계급은 전통적으로 노동계급과는 전혀 다른 방식으로 상상되는 잉여적 존재들이다. 바우만에 따르면 노동계급(working class)이 그 사회에 유용한 역할을 담당할 수 있고 사회생활에 의미 있는 기여를 할 수 있는 사람들이라는 이미지를 갖는 데 반해, 하층계급(the underclass)은 노동계급과는 전혀 다른 방식으로 이미지화된다. 하층계급은 "재진입의 기회도 필요성도 없이 계급의 너머에 존재하고, 올라갈 가능성 밖에 존재하는 부류의 사람들, 즉 아무런 역할도 없고 다른 사람의

10 Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts* (Cambridge: Polity Press, 2004) p. 41.

삶에 유용한 기여조차 하지 못하며 원칙적으로 구제의 가능성이 없는 사람들"[11]로 상상된다. 특히 이들은 가난과 빈곤을 일상적이고 정상적인 것으로 만드는 데 기여한다. 즉 이들의 존재는 가난과 빈곤을 개선될 필요가 없는 오직 개인의 문제로만 간주하게 한다.

하층계급이 내부의 적으로 호출되었다면 외부로부터 내부로 흘러온 또 다른 적이 있다. 그들이 바로 이주자와 난민이다. 이들은 모두 외부로부터 흘러들어와 서구사회를 위협하는 존재들이며 서구사회에 편입될 수 없는 잉여적 쓰레기들이다. 바우만에 의하면 "난민, 추방자, 망명자, 이주자, 불법체류자, 그들 모두는 지구화의 쓰레기들(the waste of globalization)이다."[12] 이들은 서구사회에 진입하지 못한 채 변경지역에 영원히 머물면서 "자신이 도착한 곳이나 일시적인 체류지에 아무런 역할도 할 수 없는 인간쓰레기"이며 "'도처에 존재하면서 동시에 자기자리라고는 없는—보통 사람들이 여행할 때 쓰는 지도상에는 나타나지 않는 '어느 곳도 아닌 장소'—에 있는 이방인"[13]으로 간주되거나(난민의 경우), "지구의 먼 곳에서 와서 우리 집의 뒷마당으로 풀어놓은 인간쓰레기"[14]로서, 하층계급과 마찬가지로 서구사회의 안전을 위협하는 존재로 간주된다(이주자의 경우). 서구사회 내부에 진입하든 그렇지 못하든 이들은 게토의 고립 속에서 쓰레기가 된 잉여적 인간의 삶을 살게 된다.

바우만은 유동적 근대성과 지구화의 과정이 공동체 자체와 그 내부의 인간의 삶의 형태들에 어떤 영향을 끼치고 있는지를 탁월하게 드러내고 있다. 쓰레기가 된 잉여적 존재들의 양산에 대한 그의 분석은 자본의 지구화로 인해 인간의 고통이 점점 더 확산되고 있으며 특히 사회의 책임들이 개인들에게 전가됨으로써 개인의 불안과 고통이 증가하고 있는 현실을 매우 잘 보여준다. 더 이상 사회 속에서 재현되지 못한 채 변경지대로 내몰리는 하층계급과 이주자 그리고 난민과 같은 잉여적 존재들에 대한 그의 분석은 오늘날 자본의 전지구화에 의해 얼마나 많은 서발턴들이 생겨나고 있는가를 이해하는 데 중요한 이론적 기여를 할 수 있다. 뿐만 아니라 바우만의 잉여적 존재에 대한 논의는 아감벤이 말하는 호모 사케르(homo sacer) 개념을 전 지구적인 차원으로 확장하는 데 기여한다. 하층계급, 난민, 이주자와 같은 잉여적 존재에 대한 그의 논의는 국민국가적 차원의 호모 사케르가 아니라 전 지구적 차원의 호모 사케르의 존재양식에 대한 분석으로 발전될 수 있다.

유동적 근대성의 한계와 트랜스모던적 해방

이러한 탁월한 성찰과 분석에도 불구하고 바우만 자신이 제시하는 대안과 해결은 비관적일 뿐 아니라 그 분석의 예리함과 풍부함에 비해 빈약해 보인다. 바우만은『쓰레기가 되는 삶』의 결론에서 과거와 현재의 빅브라더를 비교한다. 즉 과거의 빅브라더가 인간을 통제하고 그들의 일탈을 감시하고 차단하던 '포함의 빅브라더'였다면, 현재의 빅브라더는 '어울리지 않은' 자들을 선별해내 '쓰레기'로 규정하여 추방하는 '배제의 빅브라더'라는 것이다. 주목할 부분은 그 다음 대목이다. 그는 "새로운

11 Zygmunt Bauman, *Work, Comsumerism and the New Poor*, (Bershire: Open University Press, 2005) p. 71.
12 Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, p. 58.
13 Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, p. 80.
14 Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, p. 56.

세기의 문턱에서 우리가 대답을 찾아야 할 가장 큰 질문은 인간에게 열려진 유일한 선택이 두 빅브라더 중에서 하나를 선택하는 것인가 하는 것이다"[15]라고 말한다. 이 질문은 이러한 선택 자체를 뒤집을 수 있는 대안이나 해결을 기대하는 우리들을 계속해서 선택의 딜레마 속에 머물게 한다. 이 질문은 다른 질문의 가능성을 차단한다는 점에서 이미 비관적이다. 한편 『노동, 소비주의 그리고 신(新)빈곤층』의 결론에서 바우만은 매우 이상적인 해결책을 제안한다. 그는 수많은 잉여적 삶의 양산이 지불노동만을 유일한 노동의 가치로 인정하는 노동윤리(work ethic)에 그 기원이 있음을 지적하면서, '노동을 노동시장에서 분리하는', 즉 인간 노동의 위엄과 존엄을 인정하는 경제로의 전환을 생각해볼 것을 권한다. 그 예로 도덕경제(moral economy)와 장인의 윤리(workmanship ethics)를 거론한다.[16] 생각해볼만한 대안이긴 하지만 그러한 전환을 주도할 힘과 주체가 바우만에게 전혀 드러나지 않는다는 점에서 이상적으로 보인다.

바우만의 이론이 현실적 대안이나 해결을 제시하지 못하는 이유는 그의 논의방식이 수많은 잉여적 삶을 양산하는 유동적 근대성과 자본의 지구화 과정에만 초점을 둘 뿐 그 속에서 자본에 대항하면서 등장하는 다양한 가치들과 존재들의 생성에 대해서는 눈길을 주지 않고 있기 때문이다. 바우만에게 잉여적 존재들은 극히 무력한 존재일 뿐이고 그들의 쓰레기가 된 삶은 타인들의 삶과 단절된 지극히 고립된 삶의 모습들이다. 결국 바우만은 유동적 근대세계 속에서 하층계급, 난민, 이주자와 같은 존재들이 쓰레기가 된 삶으로 재현되는 헤게모니적 과정만 살펴볼 뿐, 랑시에르(Ranciere)나 아감벤 같은 이론가들이 이들에게서 서구사회의 폐쇄적 공동체주의나 위선적 세계주의를 비판하고 새로운 형태의 공동체를 사고할 수 있는 존재론적 가치를 부여하는 것과 같은 문제의식은 전혀 보여주지 않는다. 랑시에르는 '정치(politics)'와 '치안(police)' 개념을 인간들이 행하고 존재하고 말하는 방식을 서로 다르게 분할하는 체제이자 방식으로 정의한 바 있다. 치안은 사회를 구성하는 다양한 자리와 위치들을 위계질서적으로 구분하고 분배하는 기능을 수행한다. 즉 그것은 몫을 가진 자와 몫을 갖지 못한 자들을 나누고 그들에게 정해진 정체성을 부여함으로써 몫을 갖지 못한 자들을 통제하고 배제하는 기능을 한다. 랑시에르에 의하면 치안은 "정체성, 정해진 자리와 기능의 공동체"[17]이다. 반면 정치는 "이런 정해진 자리와 기능들의 분배를 해체하는 주체화의 과정"이다. 랑시에르는 정치를 몫의 나눔의 방식을 해체하고 재조직하는 것, 즉 "볼 수 있는 것과 말할 수 있는 것, 말과 사물, 존재와 이름 사이에 세워진 관계를 재조직하는 것"[18]으로 정의한다. 이 구분을 바우만에게 적용해보자면, 잉여적 삶과 존재에 대한 바우만의 분석은 철저하게 치안의 시각에 의존하고 있다. 바우만에게는 이들이 어떻게 삶의 고통을 양산하는 자본의 지구화에 맞서 '새로운 몫의 나눔(distribution of parts)'을 실천할 주체가 될 것인지에 대한 고민이 전혀 들어있지 않다. 결국 바우만은 고통의 지구화를 그 누구보다 탁월하게 분석하면서도 동시에 그 분석 속에서 그것을 뛰어넘을 새로운 주체적 · 사상적 가능성을 읽어내지는 못한다.

15 Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, p. 133.
16 Zygmunt Bauman, *Work, Comsumerism and the New Poor*, pp. 117–21.
17 자크 랑시에르, 양창렬 역, 『정치적인 것의 가장자리에서』(서울 : 길, 2008) p. 28.
18 자크 랑시에르, 『정치적인 것의 가장자리에서』 p. 30.

바우만의 이러한 한계가 근본적으로 그의 독특한 유동적 근대성 개념과 연결되어 있다는 것이 필자의 생각이다. 그의 유동적 근대성 개념을 다른 근대성에 대한 이론들과 구분할 때 다음의 세 가지의 특징으로 정리해볼 수 있다. 첫째, 그의 유동적 근대성론은 프레드릭 제임슨(Fredric Jameson), 장 보드리야르(Jean Baudrillard), 장 프랑스와 리오타르(Jean-Francois Lyotard)가 주장하는 포스트모더니즘처럼 현대문화가 근대성과 단절한 새로운 문화적 현상이나 문화논리가 아니라 그 유동의 속도만 다를 뿐 이미 근대성 속에서 시작된 것임을 전제한다. 즉 유동적 근대는 여전히 근대성의 연장이며 근대문화를 이해함으로써 그 변화 또한 파악 가능하다는 점이다. 이 점은 울리히 벡(Ulich Beck), 앤서니 기든스(Anthony Giddens)의 이론과 비슷하다. 따라서 자본의 지구화는 근대성과의 단절이 아니라 시공간, 인간성, 삶, 정서 등 거의 모든 점에서 근대성의 유동적 문화를 더욱 가속화하는 결정적 계기가 된다. 이것이 그의 이론이 갖는 두 번째 특징이다.

마지막 세 번째는 이런 인식을 바탕으로 바우만은 유동적 근대성이 이전의 견고한 근대성과는 분명한 차이가 있다고 주장한다. 즉 유동적 근대성은 노동의 생산윤리를 강조한 막스 베버(Max Weber), 감시통제와 훈육의 근대적 제도를 분석한 미셸 푸코(Michel Foucault)나, 통제와 동일성의 논리에 근거한 전체주의적 사회나 대중문화적 사회를 비판한 아도르노(Adorno)와 하버마스(Habermas)와 같은 비판이론가들의 근대성 비판이 대상으로 삼았던 현실보다 더 급격하게 달라진, 즉 유동적이고 순간적이며 해체적인 문화현실을 가리킨다. 바우만 분석의 가장 큰 이점은 바로 기존의 근대성 비판이 간과하는 새로운 근대성의 문화논리와 현상을 포착하고 있는 점이다. 즉 기존의 근대성론들이 분석하고자 한 문화현실이란 이미 우리가 몸담고 있는 근대적 현실과 다르다는 것이다. 결국 유동적 근대성은 포스트모더니즘처럼 근대성과의 단절(break)도 아니고 기존의 근대성의 논리처럼 근대성의 단순한 연장(continuity)도 아니다. 그것은 근대성의 연장이지만 동시에 그 내부적 이탈들(departures)을 사고하는 개념이다.

바우만의 근대성 개념이 이와 같은 차별적 특징을 갖고 있음에도 불구하고 그것이 다른 근대성 개념들과 크게 다른 것은 아니다. 오히려 그의 유동적 근대성 개념은 포스트모더니즘적 문화현상을 탈근대적 현상이 아니라 근대성 내부의 이탈로 해석하는 경향이 있다. 근대성 내부의 이탈이냐, 혹은 근대성 자체로부터의 탈피냐 하는 질문은 상당히 중요한 논쟁적 이슈이긴 하지만 이 질문 자체가 '근대성' 자체에 대한 특정한 관념을 미리 전제하고 있다는 점에서 그리 급진적인 것이 아닐 수도 있다. 이 관념은 근대성에 대한 대략 두 가지의 전제에 기반하고 있다. 첫 번째 전제는 근대성이 철학적 원칙으로서의 합리주의, 자연에 대한 설명원리로서의 과학적 합리성, 정치사상으로서의 계몽을 기반으로 하고 있으며 이런 원리를 발판으로 인간주체가 미성숙한 예속의 상태에서 성숙한 자율적 주체로 '발전'해갔다는 것이다. 두 번째 전제는 근대성이 그 내부에 몇 차례의 단절과 이탈이 있었음에도 불구하고 근대 유럽 내부에서 발생한 현상이며 제국주의이든 과학혁명의 확산이든 그 뒤 전 세계로 확장되어 나갔다는 것이다. 이 전제들은 근대성에 대한 유럽중심적 시각을 뒷받침하고 있는 가장 중요한 두 전제이다. 바우만의 유동적 근대성 개념 역시 이 두 전제에 대한 수용과 자기 나름의 해석에 근거한다. 유동적 근대성이 전자의 전제를 변경하고 해석한 것이라면, 자본의 지구화는 후자의 전제를 변경하고 해석한 것이다. 유동적 근대성이 첫 번째 전제들이 심화되면서 그동안 장기적이고 지속적이며 영원한 것처럼 보이던 제도와 인간관계들이 모두 유동적이고 일시적이고 유행적인 것으로

변해가는 급격한 현상을 나타낸다면, 자본의 지구화는 유럽 내에서 시작된 이런 유동적 근대성이 지구화하면서 전 지구적으로 수많은 쓰레기가 된 삶과 잉여적 존재들의 고통을 양산하는 과정을 나타낸다.

하지만 이와 같은 '근대성에 대한 유럽중심적 시각'은 이미 곳곳에서 도전받고 있다. 이런 시각이 갖는 결정적인 문제점은 그것이 서양 내부는 물론이고 서양 외부의 무수한 지역의 삶의 형태들과 존재들을 근대성 밖으로 추방해버리는 점이다. 네그리(Negri)와 하트(Hardt)는 근대성을 이성, 계몽, 전통과의 단절, 세속주의 등 기존의 관점에서 보기보다는 '권력관계(power relation)'로 볼 것을 강조한다.[19] 근대성을 '권력관계'로 본다는 것은 근대성을 서양의 지배적 특성이나 기원의 관점에서 보기보다 서양 내부의 모순과 갈등, 그리고 서양과 비(非)서양 간의 억압과 투쟁을 중심에 두고 본다는 것을 의미한다. 특히 네그리와 하트는 기원과 확산의 관점을 거부하고 조우(encounters)의 관점을 채택한다. 이런 관점에서 볼 때, 근대성은 오직 유럽이라는 특정 장소에서 발생한 것이 아니라 바로 서양 내의 다양한 근대적 · 반근대적 힘들, 그리고 서양과 비서양의 식민적 조우에서 발생한 것이 된다. 그들은 근대성을 식민적 조우의 관점을 통해 이해할 때 두 가지 사실들, 즉 "식민 이전의 문명들이 여러 경우에 아주 선진적이고, 풍부하고, 복합적이며, 세련된 것이었다"는 사실과 "피(被)식민지인들이 근대문명에 이바지한 기여가 실질적이었지만 대부분 인정받지 못했다"는 사실이 드러나게 된다고 주장한다.[20]

네그리와 하트가 직접 언급하고 있지 않지만 근대성이 이미 식민성(coloniality)과 긴밀히 연루되어 있음을 주장한 것은 엔리케 두셀(Enrique Dussel)이다. 두셀은 근대성에 대한 유럽중심적 서사는 일종의 '신화(myth)'임을 강조한다. 그는 유럽중심적인 근대성 개념이 1492년에 시작된 아메리카의 식민화를 철저하게 은폐해왔음을 강조한다. 그는 근대성에 대한 두 가지 대립적 패러다임, 즉 유럽중심적 패러다임(Eurocentric paradigm)과 지구적 패러다임(planetary paradigm)을 구분한다. 그에 의하면 근대성에 대한 유럽중심적 패러다임은 앞서 말한 기원과 확산의 논리에 따른다. 즉 근대성은 16세기 유럽에서 시작되어 나중에 전 세계로 확산되어나간 "오로지 유럽적인" 현상이라는 것이다. 이 입장은 "근대적 주체성이 공간적으로 르네상스의 이탈리아로부터 종교개혁과 계몽의 독일로, 그리고 프랑스 혁명의 프랑스로 발전해가는"[21] 지리정치학을 갖는다. 이 패러다임에서 중심은 유럽이고 근대성의 보편성은 유럽에만 있다. 이와 달리 지구적 패러다임은 근대성에서 유럽이 차지하는 중심성은 인정하되 유럽이 그 외부에 존재하는 타자와의 관계의 관점에서 사고하고자 한다. 이 패러다임에서 서구적 근대성은 "인디오 아메리카(Amerindia)의 통합을 통한 '세계체제'의 **중심부** 문화"이며 "이런 중심성의 **관리**의 결과로" 개념화된다. 특히 유럽의 근대성이 갖는 중심성은 "중세 유럽 동안 축적된 내부적 우월성의 산물이 아니라 인디오아메리카의 발견, 정복, 식민화,

19 Antonio Negro & Michael Hardt, *Commonwealth* (Cambridge, Harvard University Press, 2009) p. 67.

20 Antonio Negro & Michael Hardt, *Commonwealth,* p. 68.

21 Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity" in *The Cultures of Globalization,* eds. Fredric Jameson and Masao Miyoshi (Durham, Duke University Press, 1998), p. 4.

그리고 통합(포섭)이라는 단순한 사실의 근본적 결과"[22]이다. 이 주장은 기존 서구적 근대성 개념에 대한 근본적인 수정을 요구한다. 이 시각은 근대성의 어두운 이면으로 바로 식민성임을 강조한다. 즉 근대성/식민성은 떼려야 뗄 수 없는 동전의 양면이라는 것이다.

두셀은 근대성에 대한 이런 인식적 전환을 통해 근대성/식민성에 의해 억압되고 은폐된 무수한 타자들의 문화와 가치에 대한 전면적 재평가와 해방을 추구하고자 한다. 두셀은 이 작업을 트랜스모던적 해방(transmodern liberation)이라 부른다. 서구적 근대성 속에서 타자의 문화들은 철저하게 "무가치하고 무의미하고 하찮고 쓸모없는 것"[23]으로 폄하되어왔다. 하지만 이런 문화들과 존재들은 그러한 억압과 말살의 과정 속에서도 사라지지 않았다. 두셀은 그 이유가 이 억압된 타자들와 그들의 문화, 즉 이들의 살아있는 노동(living labor)이 근대성/식민성의 세계체제에 대해 외재성의 관계를 유지하기 때문이라고 주장한다. 여기서 외재성이란 레비나스(Levinas)의 개념으로 전체성으로 통합될 수 없는 초월적 타자성의 관계를 의미하며 전체성으로부터의 해방의 가능 조건을 뜻하기도 한다. 두셀은 서구적 근대성의 전체성의 논리 속으로 통합될 수 없는 바로 "외재성' 즉—항상 존재하고 동시에 잠재적인—타자성"[24] 때문에 이런 문화들이 지금도 생생한 문화적 풍부함을 간직하고 있다고 주장한다. 두셀의 트랜스모던적 해방은 이런 문화적 풍부함에 근거하여 "(정치적, 경제적, 생태적, 에로스적, 교육적, 그리고 종교적인 해방의 기획으로서) 근대성이 스스로 성취할 수 없었던 것을 공동-실현"[25]해가는 과정이다. 그것은 "중심/주변, 남성/여성, 다양한 인종들, 종족집단들, 계급들, 문명/자연, 서양문화/제3세계 문화들 간의 통합적인 연대(incorporative solidarity)를 통한 해방의 공동-실현"을 추구한다.

이러한 시각들은 바우만의 유동적 근대성이 갖는 한계가 결정적인 것임을 잘 드러낸다. 우선 바우만의 유동적 근대성은 서구적 근대성의 흐름을 과대평가하는 경향이 있다. 유동적 근대성의 흐름에 저항하거나 대립하는 힘은 모두 '견고하거나 고정적인 것'으로 간주된다. 바우만은 유동적 근대세계에서 진행되는 유동성의 속도가 우리가 추구하는 목적이나 이상에 도달하는 것보다 더 빨리 질주하고, 우리가 파악하고자 하는 것이 우리의 파악보다 앞서 해체되어간다고 말한다. 지구화의 과정은 이러한 유동성의 속도가 더욱 빨라져 이탈(departure) 현상들이 더욱 급격해지는 과정을 나타낸다. 하지만 유동적 근대성을 이와 같이 일방향적인 거대한 과정과 흐름으로 이해할 경우, 유동적 근대성을 극복하거나 그에 맞서고자 하는 힘은 존재할 수 없다. 바우만의 이론에 제시하는 대안이나 해결책이 매우 빈약하고 이상적으로 들리는 결정적 이유는 바로 여기에 있다.

근대성에 대한 바우만의 이와 같은 인식은 자본의 지구화가 낳은 쓰레기가 된 삶과 잉여적 존재들에 대한 이해에서도 되풀이된다. 하층계급이나 난민과 이주자 모두 유동적 근대성과 지구화가 낳은 쓰레기들이다. 하지만 바우만에게 쓰레기가 된 삶 자체는 쓰레기 이상도 이하도 아니다. 그들은

---

22 Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," p. 5.

23 Enrique Dussel, "Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation," p. 17.

24 Enrique Dussel, "Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation," p. 17.

25 Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," *Boundary 2*. 20.3 (1993) p. 76.

철저하게 통제되고 감시된 치안의 대상일 뿐이다. 바우만은 자본의 지구화가 세계적으로 고통의 지구화를 가져온다는 것, 즉 그것이 얼마나 많은 잉여와 쓰레기가 된 삶을 낳는지, 얼마나 많은 고통을 양산하는지를 탁월하게 설명한다. 하지만 그들의 고통은 철저하게 개별화됨으로써 그들 간에는 어떤 연대의 가능성도 존재하지 않는다. 그들에게 고통은 서로 단절된 채 타인의 고통과 서로 공명하지 못한다.

하지만 네그리/하트와 두셀은 바우만과 반대의 시각에서 자본의 지구화를 바라본다. 바우만이 자본의 지구화의 관점에서 잉여가 어떻게 양산되는가에 역점을 두었다면, 이들은 다중(multitude)과 서발턴(subaltern)의 잉여적 관점에서 자본의 지구화를 바라본다. 이는 단순히 관점의 차이가 아니라 고통에 대한 전혀 다른 시각과 연대의 정치학을 제공한다. 지리정치적 입장(geopolitical position)의 차이 때문에 서로 다른 방식의 이론적 논의를 전개하지만 네그리/하트와 두셀은 이론적 출발점으로 '살아있는 노동(living labor)'을 설정한다. 살아있는 노동은 자본주의에 실질적으로 통합되었든 근대 자본주의와 외재성의 관계를 맺고 있든, 자본주의적 가치를 생산하기보다는 삶 자체의 가치를 생산하는 노동이다.

하지만 바우만에게 잉여적 존재와 쓰레기가 된 삶은 일방적으로 자본의 지구화에 의해 내몰리는 죽은 삶이다. 즉 바우만은 잉여적 존재와 쓰레기가 된 삶에서 '살아있는 노동'의 흔적을 보지 못한다. 자본주의적 삶에서 고통이란 무엇인가? 그것은 살아있는 노동이 자본주의적 관계 속에 속박된 채 자본주의적 가치만 일방적으로 생산하는 것, 그렇지 않으면 그러한 관계에서 탈락하여 쓰레기가 된 삶으로 전락했음에도 스스로를 살아있는 노동으로 인식하지 못하는 것이다. 즉 고통은 자본주의적인 유동적 근대성의 노예가 되거나 잉여가 되는 것이다. 자본의 지구화는 살아있는 노동들을 잉여로 만들면서 세계적으로 수많은 서발턴을 만들어내고 있다. 고통의 지구화에 맞서는 대안은 이런 고통의 현실에서 탈피하여 살아있는 노동들 간의 연대를 추구하는 것이다. 이런 시각을 가질 때 우리는 우리 자신이 타인의 살아있는 노동을 잉여로 만드는 생존경쟁이 아니라 삶을 서로 북돋는 관계성(relationality) 속에 존재하고 있음을 깨닫게 된다.

중국 북부 마을에서의 이혼 분쟁과 소유권, 그리고 법적 다원주의

자오 슈동
인민대학교

> […] 결혼을 두 당사자 외에 누구도 관심을 가질 수 없는 프라이버시로 여기는 곳은 세계 어디에도 없다(Fei Xiaotong 1981, 33).

서론

중국 인민의 역사는 일종의 순환으로 보일 수 있다. 현재의 많은 사회적 현상들도 그러한 순환을 통해 이해될 수 있다. 그 중 결혼 문제도 예외는 아니다. 근현대 중국의 이데올로기는 한때 혁명의 기본 원칙이 지배했다. 혁명은 어떤 질서나 관습들이 일부 계급의 이해에 충족되지 않을 경우 그것들을 '악습(lousu)'이라는 이름하에 합법적으로 폐기했다. 이런 점에서 성공적 혁명이란 상징적으로 과거 관습을 새로운 유행으로 치환하는 것에 불과한 것일 때도 있다. 혁명의 급진적 변혁으로 인해 사회의 결점들이 드러날 때, 낡은 관습이라 불리 우는 것들은 재평가되고 설령 사회구조 내에서의 그 역할이 정당하더라고 그 지위는 탈환된다. 중국 근현대사의 발전 경로에서 드러나는 이러한 과정은 사회인류학에서 '진동 모델(Model of Oscillation)'(Leach 1954)이라고 불리는 개념과 유사하다. 이는 중국 지방에서의 결혼과 이혼에 대한 나의 관심사와도 관계되는 것으로, 중국에서의 혼인법에 대한 모든 개정은 아마도 이러한 부류의 혁명 사상의 결과물로 여겨진다.

이런 유형의 혁명적 전환은 도시지역에서 시작해 이후 지방으로 확산되었다. 혼인 풍습은 동시간대의 도시지역에 비해 촌락 공동체에서 보다 서서히 변했을 것이다. 이러한 가설은 중국 하북성(Hebei) 리(Li)마을에서 진행한 필자의 4개월에 걸친 이혼사례 조사를 통해 확인할 수 있다. 그곳에는 결혼에 대한 국가의 강력한 법이 있는 한편 결혼과 소유권 문제를 규제하는 토착관념에 기반한 지역적 관습이 공존했다.

혼인서약과 풍습

필자가 원래 지명과 다르게 리 마을이라고 이름붙인 곳은 하북성 내 차오(Chao) 지역 동부에 위치하고 있다. 1997년 필자가 연구할 당시 마을에는 약 1,100가구, 5,000명이 거주하고 있었다(Zhao 2003, 31). 필자의 정보원에 의하면 마을에서 결혼이란 그들이 아주 어릴 때 했던 약혼을 성사시키는 것이다. 가령 아이의 어머니는 자녀가 두세 살밖에 되지 않았음에도 불구하고 다른 사람들과 이야기할 때마다 아이의 배우자를 찾으려 한다. 아이의 어머니는 어떤 집안의 아이가 자기 아이에게 딱 맞는 배우자라는 것을 파악하는 즉시 그 상대 아이 집안과 약혼을 도와줄 중매인을 찾아 나선다. 상대가족이 그러한 약조를 맺는 것에 동의하면 아이의 어머니는 상대가족의 부모와 첩(tie, 결혼 약속에 대한 증명)을 교환한다. 그 첩은 종종 한 장짜리의 붉은 종이로 작성되었으며 길일을 선택하여 교환된다. 첩에 기입되어야 하는 가장 중요한 내용은 소위 말하는 사주팔자(四柱八字)인데 이는 양가 아이들이 태어난 시간을 의미했다.

일반적으로 각 마을에는 태어난 시에 따라 아이의 장래를 가늠할 줄 아는 사람들이 있었다. 그런 사람들은 대체로 마을 사람들의 존경을 받았으며 선생이라 불렸다. 리 마을에서 그들은 '능인(能人, nengren)'이라고 불렸고, 2001년 돌아가시기 전까지 리 마을의 관습에 대해 많은 것을 가르쳐주신 리청강(Li Qinggang) 선생 역시 그런 사람 중 하나였다. 그는 남아와 여아 사이의 태어난 시로 보는 궁합에 전통적인 명리학을 적용하곤 했다. 한번은 그가 시와 같은 형식으로 쓰여진 『남녀 결혼 궁합의 길흉』(nann nayin mingpei jixiong biao)이라는 서적을 보여주었다. 그것은 서로 다른 시에 태어난 남녀의 금(金), 목(木), 화(火), 토(土)와 같은 다양한 성질들이 지닌 가상적인 관계의 조화를 표현하는 것이었다. 그것은 다음과 같은 여덟 종류의 조합으로 요약될 수 있다.

남성 목(木) 여성 목(木)		
나무에 나무를 더하면 숲	나무는 바람이 불면 스러짐	배우자간의 다툼이 많음
이들의 자녀는 교육받아야 함	서로 받들지만 만족하지 못하는 관계	병고, 나약함, 슬픔에 빠지기 쉬움
남성 목(木) 여성 화(火)		
나무와 불은 서로에게 생명을 부여할 수 있음	의무를 다할 때만 조화를 이룬다	다툼이 잠시 한번씩 생길 수 있음.
서로에게 관대하다면 행복이 올 것	말띠 해에 아들을 출산하면 재물운이 있음	긴 생애 동안 덕을 쌓고 살 것
남성 목(木) 여성 토(土)		
나무는 흙으로부터 나온다	꽃이 지면 씨앗을 맺는다	남편과 아내가 더없이 조화롭다
부와 재물이 집안에 그득하다	아들이 병약하다는 작은 불운이 있음	선행에 따른 운이 있을 것
남성 목(木) 여성 금(金)		
쇠는 나무를 이기고 유용한 자원이 된다	걸을 때 조심해야 한다	근본적으로 성실과 절약이 중요
진정성을 갖고 선의를 배풀 것	해마다 평화와 행운이 있다	자손의 번영

남성 목(木) 여성 수(水)		
나무가 물에서 태어나는 것이 순리	물에 물이 맞서면 일이 어긋난다	가족의 부를 위해서는 노력이 필요함
말년에 번창할 것	농장에 부엌에서 나는 연기가 가득하고 마소(馬牛)가 불어날 것	자손을 많이 볼 것임
남성 화(火) 여성 목(木)		
출생의 기운이 성별을 거스르고 있어 운이 반감됨	아내가 강하고 남편이 약함	명예와 재물 운이 있음
남편과 아내가 서로 신뢰	아들, 딸을 많이 보게 됨	남편이 악행하면 아들운이 없음
남성 화(火) 여성 화(火)		
불에 불을 더하면 불이 거세진다	부부 간에 많은 다툼이 있다	가족 간에 불화가 있을 것
서로 양보할 것	그래야 화를 피할 수 있을 것	자손의 교육에 치중할 것
남성 화(火) 여성 토(土)		
불이 흙을 만드는데서 오는 조화	부부 간에 조화와 행복	소나무같이 장수
부와 재물이 가정에 충만	아들, 딸을 많이 보게 됨	서로가 서로를 받듦

생시를 통해 맞춘 남아와 여아간의 궁합이 혼인하기에 적합하다는 판단으로 이어졌다. 청혼의 첩은 보통 남성 쪽에서 작성한다. 그 첩의 일반적인 형태는 다음과 같다. “삼가 이 천금과도 같은 언약을 청합니다—신랑 부모 배.”[1] 여자 쪽에서 첩을 받을 때는 생시에 대한 재확인이 필요하다. 두 아이 사이에 화근이 없다는 것이 확인된 이후 혼인에 동의하는 첩이 요구된다. 답을 하는 첩은 대체로 다음과 같이 작성되었다. “청하신 바를 존중하여 삼가 그 말씀을 따르도록 하겠습니다—신부 부모 배.”[2] 환첩(huantie)이라 불리는 첫 번째로 교환된 첩은 양가 부모들이 각각 보관한다. 자녀들이 결혼할 나이로 성장하였을 때 남자 측에서 먼저 약혼을 성사시킬 중매인을 찾아야 한다. 약혼도 역시 남자 측에서 하첩(xianie)이라고 불리는 첩을 보내는 것으로 시작된다. 여성 측은 남성 측의 첩이 전해지고 나면 사첩(Xietie)이라는 감사의 첩을 보내야 한다. 남성 측이 보내는 첩은 대체로 다음과 같이 작성된다. “삼가 견결한 마음으로 이 천금과도 같은 언약을 청합니다. 신랑부모 배.”[3] 여성 측의 감사의 첩은 또한 다음과 같이 작성된다. “청하신 바를 존중하여 삼가 그 말씀을 따르도록 하겠습니다. 신부 부모 드림”[4] 마지막으로 양가의 친척들과 중매인이 함께 하는 연회가 남성 측의 준비로 이루어지고, 연회에서 결혼날짜를 정한다.

일반적으로 모든 마을에는 이러한 혼인 첩지를 쓰는 특별한 사람들이 있다. 리 마을에서 이러한 일은 리청강 선생이 돌아가시기 전까지 그에게 맡겨졌다. 그는 아이의 출생부터 관혼상제에 이르기까지 다양한 내용의 매뉴얼에 해당하는『첩지의 관례(tiepu)』를 갖고 있었다.

---

1 敬求: 金諾 忝眷 李文中拜.
2 謹遵: 台命 姻眷 岳中泰拜.
3 謹請冰議敬求: 金諾 姻眷晚生某姓名頓首拜.
4 幸蒙不弃謹遵: 台命 姻眷侍生某姓名頓首拜.

중국의 시골지역에서는 여성 측에 값비싼 약혼 선물(caili)이 요구되곤 한다. 근방 촌락들이 모두 그러하지만, 리 마을의 처녀들은 약혼 선물을 준비하지 않는다. 정확히 말하자면, 약혼일에 남성 측이 여성 측에 약 500위안에서 2,000위안정도의 약소한 돈을 전달하면, 혼례일에 여성 측은 다시 남성 측에게 대략 10,000위안 정도의 값어치가 담긴 함을 돌려주어야 한다. 그렇게 해야 여성이 시집에 들어가 무시를 당하지 않는다는 이유로 그 정도 값비싼 관습이 오히려 신부 측에 훨씬 이로운 것으로 여겨졌다.

함을 받는 일은 중국 촌락의 공식적 이벤트가 되곤 했다. 일반적으로 함은 결혼식 전날 아침에 신부 측에서 보내야한다. 함이 도착하면 신랑 측에서 함을 받으러 나올 동안 신부 측에서는 불꽃놀이를 벌인다. 신랑 측 마을사람들은 신랑의 집으로 함이 들어가는 것을 생생히 보기위해 모두 나와 함의 내용물이 어떤지 확인하고는, 신부가 부자인지 아닌지 온 마을에 소문을 퍼뜨린다.

시골지역에 혼례가 있는 날이면 누구나 완벽한 전통 의례를 볼 수 있다. 아직 해가 뜨지도 않은 이른 아침, 신랑은 마을 사람 몇 명과 함께 차를 타고 신부의 집으로 간다. 신랑이 신부의 집에 도착하면 신부는 이제 부모의 곁을 떠나게 되는 것을 주저하는 듯이 일부러 시간을 지체하기도 한다. 그 동안 신랑의 친지들과 신부의 친지들은 서로 대화를 나눈다.

신랑이 신부를 문밖으로 데리고 나오기 전에 신부 측 친지들은 신랑의 얼굴에 검은 재를 칠한다. 이후 신랑은 신부의 친지들이 타고 갈 차량행렬 중 첫 번째 차에 신부를 태우고, 차량행렬이 신랑의 마을 초입에 들어서면 폭죽을 터뜨린다. 동시에 신부 가족들은 먼저 신부와 그녀의 가족들이 함께할 의례들을 준비한다. 의례에는 신랑의 친척들 5촌까지 참석하며, 신부 측은 가까운 친지 몇 명만 참석한다. 물론 의례에서는 신랑 측 마을 사람들 모두가 환대를 받는다. 하루 종일 행해지는 행사는 바이티안디(bai tiandi, 천지신명에 대한 경배)와 렌다시아오(ren daxiao, 친척어른들에 대한 소개)와 같은 의례들로 이루어지는데 이는 신랑과 신부 양측에서 모두 행해야 한다. 이와 같은 의례들을 통해 혼인 관계는 단순한 서류형식을 넘어 공적인 의례로 모두에게 인식되는 것이다. 즉, 그러한 의례와 행사 이후에는 마을의 모든 이들이 신부가 그 마을 어느 집의 새댁인지를 알 수 있게 된다. 양가의 만남 후에는 양가 친지들을 후하게 대접하는 잔치를 벌이는 것이 필수적이다.

전통적 중국에서의 이혼

결혼은 가족을 형성하는 일종의 사회적 결속이다. 일반적인 가족은 위의 꼭짓점에 부부가, 하위 두 점에 부부의 아이나 아이들이 위치하는 역삼각형으로 표현될 수 있다(Radcliffe-Brown 1926, 160). 페이 샤오통(Fei Xiaotong)은 남편과 아내의 관계를 계약관계로 볼 수 있다고 단언한다. 그것은 일부일처제 사회뿐만 아니라 일부다처제나 일처다부제의 사회에도 적용될 수 있다. 그 모든 사회가 둘 혹은 그 이상의 개인들 간에 이루어지는 혼인이라는 계약관계에 기반하고 있기 때문이다(Fei 1981, 77). 따라서 우리가 결혼을 일종의 계약이라 본다면 그것은 해당 계약을 성사시키거나 취소할 수 있는 모종의 조건들과 원칙들을 가져야만 한다. 그렇다면 이러한 조건과 원칙들은 개인적인 문제라기보다는 사회와 결합된 문제일 것이다. 이런 의미에서 우리는 결혼에 연관된 도덕성의 변화들에 대해 반드시 논의해야 할 것이다.

이런 맥락에서 현대에는 비합리적으로 보이는 결혼제도도 고대사회에서는 당연한 것이었을 수 있기에, 우리 문화에서는 승인되는 결혼이라도 타 문화에서는 비난받을 수 있다. 혼인이라는 계약을 성사시키거나 해약할 때 작동하는 각 문화에 내재한 상이한 원칙들을 전제하지 않고는 결혼문화의 다양한 차이를 설명할 수 없다. 가령 고대 중국에서 부인과의 이혼은 추(chu, 보내다), 치(qi, 버리다), 팡(fang, 쫓아보내다), 슈(xiu, 내몰다) 등으로 불렸는데, 이러한 행동이 결코 비난 받아야한다고 여겨지지 않았다. 유교 고전 중 하나인 대대예기(Dadai Liji, 大戴禮記)에 따르면 남편은 아내가 시부모에 대한 불효, 아들을 낳지 못함, 간음, 질투, 심각한 질병, 수다, 도벽 중 하나의 칠거지악을 행하면 그녀를 내쫓을 권리가 있었다(Tai 1978, 85; Tao and Ming 1994, 254–61).[5] 통상적으로는 쫓겨난 아내의 집안에서는 남편 측에 그녀가 왜 소박을 맞았는지 따져 물을 수도 없었다고 한다. 그런가하면 누군가 그녀의 상황에 대해 질문이라도 한다면 가족들은 결혼한 여자가 다시 돌아왔다는 의미인 다귀(dagui)나 라이귀(laigui) 같은 수사로 가까스로 둘러댈 뿐이었다. 당시 사람들은 여자가 소박을 맞으면 그 책임이 대개는 여자 쪽에 있다고 생각했기 때문이다(Dong 1995, 277–85).[6]

중국 전근대 시기에 부부관계는 국가의 법이 아닌 개인들의 가문과 혈통에 따라 규제되었다. 그 결과 부인의 지위는 가문의 사원과 혈통이 갖는 권력, 모계의 형제들이나 부계의 자매들이 갖는 권력, 그리고 남편의 권력, 세 가지에 영향을 받았다(Tao 1934, 48). 따라서 남편이 아내를 깊이 사랑했더라도 시부모를 잘 모시지 못했다는 이유로 소박을 맞는 다양한 이야기들이 전해져 내려오고 있다.[7]

하지만 그러한 사고방식들도 필연적으로 일정부분 변하기 마련이다. 최소한 현대 중국사회에서는 결혼이라는 계약을 일방적으로 파기할 권리가 어느 한편에만 주어지는 것은 아니다. 이런 종류의 권한들은 모든 이혼 분쟁을 중재나 판결이라는 방식으로 해결하는 기관에 이양되었다. 제도적 권위를 갖는 정부기관은 다양한 심급의 법원들이다.

이혼 분쟁에서의 재산분할

가장 기초심급의 법원은 촌락사람들의 이혼 분쟁에 있어 어떠한 역할을 하는가? 그러한 법원이 기반으로 삼는 원칙들은 무엇인가? 이 원칙들은 일상에 대한 지역적 논리들과 어떻게 부합하거나

5 이 일곱 가지의 조건들은 이후에도 거의 변하지 않았다. 그것들은 당대의 법령에도 다음과 같이 유지되고 있었다 : 아들을 못 낳음, 간음과 음탕, 시부모에 대한 불효(그들에 대한 보살핌을 다하지 못함), 수다, 절도, 질투, 심각한 질병(Tai 1978, 85).

6 물론 남성 측에게 있던 이혼의 권리가 그에게 무제한적 자유가 있었다는 것을 의미하지는 않는다. 아울러 이 세 가지 제약조건(三不出)과 같은 규칙도 있었는데 이로 인하여 아내 쪽의 권리들이 제한적으로 보호받기도 하였다. 이 세 가지 제약조건도 대대예기에 기록되어 있는데 이는 다음과 같다. "첫째, 아내가 돌아갈 곳이 없을 경우. 둘째, 돌아가신 시부모를 위한 삼년간의 애도를 수행하는 것을 목도하였을 경우. 셋째, 결혼 당시 남편이 매우 가난하거나 미천하였는데 결혼 후 부유해지고 출세를 했을 경우"(Tai 1978, 85).

7 중국 고전인 예기의 내칙(內則)편에는 이혼의 원칙들이 기록되어 있다. 며느리와 시부모 간의 갈등에 대한 몇몇 구절은 다음과 같이 적혀있다. "남편이 아내를 매우 아꼈음에도 그의 부모가 기쁘지 아니하니 이에 그녀는 쫓겨나게 되었다(Tao 1934, 49에서 재인용).

부딪히는가? 이러한 질문들이 나의 주 관심사이고, 리 마을에서 내가 수행했던 현지조사와 자료 수집은 그러한 질문들에 답하기 위한 시도였다.

간단히 말해 촌락에서 이혼이란 쉬운 일이 아니다. 부부 간에 있는 사소한 다툼이 항상 가정불화를 의미하지는 않는다. 여러 부부들이 이혼에 이르기까지 심하게 다투기도 했으나, 그러한 일들도 결국에는 마을 내의 다양한 중재로 해결되었고, 이후 다시 거론조차 되지 않았다. 실제의 이혼은 부부싸움이 전혀 중재되지 않을 때 발생한다. 슈오헤(shuohe, 함께 살도록 설득하는 것)라 불리는 법원의 중재가 성공하지 못하였을 때 최종적으로 판리(panli, 판결을 통한 이혼)에 이른다. 즉, 이혼 분쟁은 중재를 통해 다시 화해하게 되거나, 중재가 실패했을 때 법원의 판결을 통해 이혼하게 되거나 둘 중 하나다. 전자가 '슈오헤(shuohe)'이고 후자는 '판리(panli)'라고 불린다.

슈오헤(함께 살도록 설득함)

양가가 사돈을 맺은 이후에 계속 행해지는 의례들이 있다. 그러한 의례들은 양가가 처음만난 이래로 결혼이 유지되는 한 계속 행해진다. 물론 부부가 더 이상 함께 살지 않으면 그러한 의례들도 사라지게 된다. 어떤 경우들에는 양가 사이에 나름 이유 있는 분쟁들이 발생하기도 한다.

부부간 갈등이 발생했을 때 사용되는 가장 흔한 전략은 아내가 구사하는 것으로서 일정 기간 동안 친정으로 되돌아가버리는 것이다. 그렇게 되면 부부는 각기 가정을 원상태로 돌리기 위해 개인적인 화해를 시도하겠지만, 그래도 한 쪽이 이에 만족하지 않으면 일반적으로 결혼생활을 유지하기는 어려워진다. 이 때 마을중재위원회(cunmin tiaojie weiyuanhui)의 주요 인사들이 갈등에 개입한다. 하지만 한 위원회의 인사는 자신들이 할 수 있는 것들은 제한적이라고 했다. 어느 가정에서 동네가 떠나가도록 시끄러운 싸움이 생긴 경우 이웃과 마을 어른들의 중재가 충분할 경우도 있지만 헤어지는 것 외에는 다른 선택의 여지가 없을 정도로 다툴 경우에는 법원이 최종 중재자의 역할을 하는 것이다. 마을 사람들은 단지 갈등이 있다 해서 충동적으로 법원 행을 결정하지는 않지만, 결국 이혼에 이르는 경우에는 결단을 내리기 위해 해당 의뢰인이 법원에 가게 된다. 촌락 수준에서의 중재자들은 분쟁이 해결되기 어렵다고 인식하고 나면 곧바로 더 이상의 개입은 피하려든다.

아내가 친정에 가있는 동안 슈오헤와 같은 여러 단계의 중재를 거치고도 더 이상 같이 못살겠다는 판단이 선다면 둘 중 하나가 법원에 소송을 제기할 것이다. 법원이 다른 한 쪽에 소송에 응할 준비를 하라고 통보한 후 '주오공주오(zuo gongzuo, 이혼에 대한 재숙려)'라 불리는 일련의 법원 중재 과정이 뒤따른다. 주오공주오 절차는 법적 제도부터 중재를 시작하는 것은 아니다. 양가의 어른들과 종친이나, 마을위원회의 공식 중재자와 같은 민간의 힘도 분쟁해결에 동원되곤 한다. 중재의 여지는 법원, 의뢰자의 가정, 혹은 마을위원회처럼 힘 있는 제도적 장치 모두에 있는 것이다.

주오공주오로 문제가 해결되면 가정이 다시 화목해져 더 없이 좋을 것이다. 하지만 실패했을 경우에는 배우자 양측의 소유물들을 확인하고 분배하는 것이 법원에서 가장 어려운 일이었다. 많은 법원판결문에는 "원래의 소유자가 자신의 것을 가지고 갈 수 있다"[8]고 적혀있었지만, 많은 경우 바로

8 이혼과 관련하여 1950년대에 작성된 다수의 최종 판결문에 다음과 같이 기재되어 있다. "한 쪽은 그가 원래 가지고

그 원래의 소유자가 누구인지가 명확하지 않은 것이 문제였다. 그 마을의 여러 의뢰인들이 재산분할에 대한 법원의 최종 판결이 어떤 면에서 불공정하다고 여겼다. 하지만 대부분 소유권 증빙이 될 만한 증거물이 거의 없는 만큼 법원도 어렵기는 마찬가지이이다. 어느 부부도 결혼할 당시에 각자의 소유를 명확히 기록할 필요는 없는 것이다. 이에 둘이 갈등을 겪어 법원에 오게 된다면 판사의 입장에서는 그들의 재산 중 어느 것이 누구 것인지 판단하기가 어려운 일이었다. 판결은 부인 측의 물건들에 대한 소유권 문제가 많은데, 예를 들어 부인이 10벌의 옷을 함에 들여왔다고 주장하면 남편 측에서는 부인측이 말한 데에는 아무것도 들어있지 않았다고 부정하는 것이다. 이혼에 대한 재산분할 문제는 이혼 소송에 늘 뒤따르는 문제이고, 이런 맥락에서 이혼소송에 있어 소유권의 문제는 다른 종류의 소유권 분쟁과는 다른 것이다.

상기한대로 리 마을에서의 결혼은 그 관계가 성립되기까지 매우 복잡한 과정을 거쳐야 한다. 페이(Fei 1981)의 설명대로 이러한 과정은 사적이기보다는 공적인 과정이다. 부부 관계에서 각자의 권리와 의무는 선물의 교환이라는 방식을 통해 서로에게 인지된다. 신부가 함을 보내도록 하는 것은 공적인 사회의 요청인 셈이다. 그 세부항목들은 양측 친지들이나 마을 사람들 모두에게 깊이 각인되고 기억된다. 그러나 부부가 갈등을 겪어 법원에 가게 되었을 경우 소유권에 대한 기록이 없기 때문에 법정 증거물로 사용될 것이 아무것도 없게 된다. 반면 법정에서의 판결은 오직 증명 가능한 증거에 의해서만 이루어진다.

소유권 개념은 혼란스러운 것이다. 국법에 따르면 소유권은 그것이 법률적으로 확인될 수 있을 때만 인정받는다. 하지만 결혼과정에서 옮겨 다니는 재산은 일련의 전통의식을 통해 사람들에게 인지된다. 재물이 옮겨 다니는 과정이란 첩들의 교환과정을 통해 이루어지는 것과 마찬가지의 상호 신뢰의 교환이다. 중매인 앞에서의 공적인 첩의 교환은 양가의 상호관계를 상징하는 동시에, 이에 대한 대략적 상호인지로 여겨진다. 약혼한 아이들이 장성한 이후에도 첩은 중매인 앞에서 교환된다. 이로써 양가의 공식적인 관계가 성립되는 것이며, 상호간에도 그렇게 인지된다. 중매인과 양가 부모가 함께 식사를 하는 일도 필수적이다. 음력 길일로 잡는 결혼식 날짜는 남자 측에서 정하고, 결혼날짜에 신랑이 신부를 데려오며 함은 전날 들어온다. 결혼식 전후의 모든 전통의식들은 아직 생소한 양가를 한데 이어주며 하나의 작은 가족의 탄생을 기원한다. 전통적 사고방식에서 이혼재산분할 따위의 문제는 결혼 의례가 있는 날이라면 결코 언급되어서는 안 될 말이다. 신부가 신랑에게 “이런저런 물품들은 내가 함을 들여올 때 가져온 것들이다”라는 증명서를 작성하라 할 수도 없는 노릇이다. 하지만 신랑과 신부는 어느 것이 신랑의 것이고 신부의 것인지를 잘 알고 있다. 판사가 함에 들어갔던 목록들을 작성하라고 요구할 경우 아내는 그러한 것들을 쉽게 기억하고 다 적어낼 수 있겠지만, 그 증인을 찾기가 어려운 것이다. 그럼에도 불구하고 판사는 소위 ‘입증된 증거’에 의해서만 판결을 내린다.

우리는 1990년 리 마을에 있었던 이혼 분쟁을 살펴볼 것이다. 이 사례의 고소인 쉬윤카이(Shi

있던 것들을 가져갈 수 있다. 아울러 남성 측은 침구류와 양육비를 합하여 여성 쪽에 두 차례에 걸쳐 16위안을 주어야 한다. 태음년 여덟 번째 달 15일에 한 번, 다섯 번째 달 5일에 한 번, 이렇게 8위안씩 주어야 한다”(The Divorce Archives of Zhao County’s Archives Bureau, Vol, 2, July, 1956. 이런 형태의 결정은 많은 판결문에서 발견된다).

Yuncai)는 당시 38세였다. 그녀의 친정은 동주앙(Dongzhuang)지역의 동주앙(Dongzhuang) 마을이었고, 피고인 남편 펭징샨(Feng Jingshan)은 리 마을 사람이었다. 원고는 지방법원에 "남편과의 이혼 승인" 소장을 제출하였다. 그녀의 요구항목은 "1) 이혼의 승인, 2) 2남2녀 중 차남과 차녀의 양육권 양도, 3) 재산의 동등한 배분, 4) 토지와 나무들에 대한 동등한 배분"이었다. 많은 마을 주민들은 그녀가 왜 14년이나 같이 살다가 남편에게 이혼을 요구하는지 이해할 수 없었다. 원고가 제시하는 이혼 사유는 그녀의 소장에 기재되어 있었다.

> 피고는 공식적인 절차를 통하여 1978년 원고와 결혼하였다. 결혼 후 피고와 원고는 네 명의 자녀를 두었다. [...] 결혼 후 상호 간의 애정은 평범하였고 시어머니와의 관계도 그러하였다. 결혼 첫 해 동안 원고는 피고와 그럭저럭 함께 살면서 지낼 수 있었으나 이후 둘은 종종 가사문제로 인해 갈등을 겪게 되었다. 이는 시어머니와의 관계악화로까지 이어졌다. 피고는 어머니가 원고에게 어떤 말을 하건 때리든 모욕을 주든 그 때마다 그녀의 말만 따랐다. 이로 인해 부부사이의 감정에도 깊은 골이 생겼다. [...] 원고는 상기 기재한 재산의 목록들을 피고에게 동등하게 분배할 것을 요청한다.

이혼에 이르게 된 이 민사사건의 주원인은 고부갈등이었다. 1990년 9월 3일 동주앙 지역 지방법원의 자오춘치(Zhao Cunzhi)라는 판사는 피고 펭징샨을 소환하였다. 법률적 절차에 따라 판사는 민법 제76조와 77조에 대해 설명하고, 15일 이내에 답변서를 작성해 제출하도록 고지하였다. 1990년 10월 15일, 약 한 달 반 정도 후 판사가 피고와 원고의 법원출석을 명령했다. 그때까지 피고의 답변서가 제출되지 않아, 판사는 펭징샨에게 왜 답변서를 제출하지 않았는지 물었다. 그는 장인과 대화를 나누었고 이에 자신은 답변서를 작성하여 제출할 필요를 느끼지 않는다고 답하였다. 판사는 그가 이로써 피고의 권리를 포기하고 있다는 점을 강조하였다.

당시 판사는 그들에게 법정조사와 증거수집 등에 대해 설명했는데, 이 역시도 법정 중재의 한 부분으로 여겨진다. 하지만 원고였던 아내가 여전히 피고와의 이혼을 원했기 때문에 중재는 성공하지 못하였다. 이틀 후 판사는 원고 쉬윤카이에게 두 번째 중재를 행사했다. 지방법원의 기록에 따르면 법원의 중재는 세 차례에 걸쳐 행해졌다. 중재에 대한 합의는 판사가 양가 부모들을 설득하기 위해 직접 집으로 방문하면서 마침내 성사되었다. 중재에 참여한 사람들은 가족들과 양측 마을위원회의 주요 인사들이었다. 여기에는 법원이라는 공적 권력만이 영향력을 미쳤다기보다는 마을의 정치적인 힘과 양가 어른들의 비공식적 힘이 함께 작용한 것이었다. 부부간의 분쟁에 대한 중재는 종종 양가 측에 대한 주오공주오(이혼에 대한 재숙려)를 통해 성사된다. 중재가 성공하면 피고와 원고 사이의 분쟁은 법원 기록에서 삭제된다. 양가의 남성들이 법원의 관료들, 가령 국가의 공식적 법률 기관을 대표하는 인물 중 하나로 여겨지는 자오춘치 판사에게 감사를 표한다. 법원의 중재 하에서 원래의 사회적 규범이 회복된다.

자오춘치 : 두 분에 대한 중재를 오랜 시간 해왔습니다. 이를 위해 양가 모두를 방문하였고요. 마을 어른들 또한 양측에서 많은 일을 하셨습니다. 양측의 상호간의 이해를 통해 쉬윤카이씨를 이 달 22일 리 마을로 돌려보낼 예정입니다. 저는 쉬윤카이씨가 부부간의 사랑, 보호, 관용, 그리고 이해의 마음을 간직하시기를 바랍니다. 네 명의 아이들, 그리고 가족들을 생각해서라도 더 잘 사세요. 상호간의 배려심이 필요합니다. 두 분 가정의 행복과 만사형통을 기원합니다. 더 하실 말이 있나요?

쉬윤카이 : 법원에서 우리 가족을 도와주신 점에 대해 감사드립니다. 정말 같이 살 수 없다고 생각했고, 끝까지 이혼을 주장하려 했습니다. 하지만 법원의 조정 절차를 겪다보니 그게 잘못된 생각이라는 판단이 들더군요. 이제는 미래의 일들에 대해 이야기하려고요. 싸우지도 않을 것이고요. 애들을 봐서라도 더 잘 살아야죠.

펭징샨 : 가족이 깨질 뻔 했는데 이렇게 회복될 수 있도록 도와주신 점에 감사드립니다. 여러모로 신경 써주신 점에 대해서도요. 법원이 그리 깊게 관여하지 않았더라면 우리 가족은 존재하지 않았을 겁니다. 우리 둘 다 더 잘 살기 위해 열심히 일해야죠.

위의 사례에서 아내는 법원에 가기 전까지 네 달 이상을 친정에 가 있었다. 가정불화를 겪을 때 친정에 가버리는 일은 리 마을이나 인근 마을에 종종 있는 일이다. 중국의 가계에 대한 모리스 프리드먼(Maurice Freedman 1966, 60)의 연구에 따르면 친정으로 돌아가 버리는 아내의 목적은 친정부모의 도움을 받기 위해서이다. 필자의 경우 현지조사를 통해 친정으로 돌아가는 아내의 행위는 시댁에 대한 항의를 드러내는 일종의 상징적 행동이라고 믿게 되었다. 이와 동시에 마을 사람들의 중재가 시작되기 때문이다. 내가 방문했던 한 가족의 사례도 그러하였다. 남편의 괴롭힘 때문에 친정으로 돌아간 여성이 있었는데, 남편 쪽 이웃이 남편의 어머니를 방문해 말했다. “이게 뭔 일입니까? 애한테 마누라 달래라고 하고 다시 집에 데려오라고 하세요.” 그 마을에서 발생하는 결혼생활의 위기 중 많은 사례가 이런 방법을 통해 성공적으로 중재된다고 한다. 반면 법정에서 가정불화를 해결하고 싶어 하는 여성의 경우라면 친정으로 돌아가 버리는 것이 남편 측의 방해를 피하는 방편이 될 수도 있다. 그 기간 동안에 최종판결을 아내 측에 유리하게 이끌어줄 친정과 친분이 있는 변호사를 구할 수도 있다. 위 사례의 전 과정을 통해 우리는 이혼의 중재과정에 대해 알 수 있다. 중재과정에서 제3자인 법원의 권위는 피고와 원고 모두에게 필요한 것이다. 물론 그들도 각자의 상황에 따라 서로 다른 목적을 가지고 있다. 원고 쉬윤카이는 정말 이혼을 하고자 했던 것이 아니라, 단지 시댁식구들을 혼내주고 싶었을 뿐이다. 그녀는 시어머니와 시누이 밑에서 시집살이를 했던 것인데, 국법은 이런 문제를 해결해줄 수 없다. 때문에 원고는 문제를 지방법원으로 가져가고자 했고, 이혼소송이라는 과정을 통해 그녀의 문제가 공식적 법률기관에 받아들여진다. 다음의 세 가지 원칙이 그녀의 이혼소송을 뒷받침하는 정당성의 논리가 된다. 1)시댁을 그녀의 친지로 간주하지 않는다. 2)부부와 자녀로 구성된 핵가족을 우선시 한다. 3)혼인관계가 유지되고 있을 경우의 공동 재산은 이혼 시 동등하게 분배한다. 피고 남편은 결혼생활을 유지하고자 노력할 것이라며, 부인이 돌아와 다시 한 번 생각해주기를 청했다. 남편이 제시하는 논거는 다음과 같았다. 1)가족이 가장 소중하다. 2)공동 소유의 재산을 정확히 배분하는 것이 쉽지 않다. 제3자로서의 판사는 국법에 따라 중재를 해야

한다. 중재의 원칙은 대략 다음과 같이 요약될 수 있다. 1)가족의 유지가 중요하다. 2)분쟁 처리는 합리적이어야 하며 합법적이어야 한다. 여기서 '합리적인(heli)'은 관습을 의미하며 '합법적인(hefa)'은 법조항을 따르는 것을 의미한다. 3)남성이 이혼을 주장하지 않는 경우라면 분쟁의 해결을 위해 더 좋은 방법은 그들의 결혼생활을 다시 유지시키는 것이다.

가족의 유지는 서로 다른 세 행위자의 의사를 모두 만족하는 공통의 원칙이며, 또한 중재가 성사될 수 있는 기반이기도 하다. 사법 기관의 대표자로서 판사는 '가족의 유지가 가장 중요하다'는 원칙을 실현 하기 위해 도덕적 설득을 선호한다. 이를 통하여 세 사람이 공통의 도덕에 의해 조화를 이룰 수 있다.

판리(판결에 의한 이혼)

위에서 언급된 사례는 법원의 중재를 통하여 문제가 성공적으로 해결된 경우이다. 위의 경우는 법원의 원칙이 가정의 위기를 다시 일상으로 되돌려 놓으려는 사회문화적 풍습과 대체로 일치했던 경우이다. 그러나 이혼소송에 있어서 중재가 실패할 경우 사적인 재산소유의 정의와 관련하여 국법과 지역문화 간의 불일치, 심지어 충돌이 발생하는 경우가 잦다.

1991년 한 지방법원에 리다쥬(Li Dazhu)라는 리 마을 주민이 작성한 고발장 사본 하나가 접수되었다. 결혼 전에 같은 자오(Zhao)지역 게다토우(Ge Datou) 마을에 살던 그의 아내 야오쉥화(Yao Shenghua)와의 동거관계를 청산하고 싶다는 요구였다. 그들은 법적 결혼 연령 전에 만나 동거했기 때문에 의뢰자의 이혼청구는 신청도 어려웠다. 필자는 이들의 파경 과정에 있었던 원본 문서를 참고하고 있다. 먼저 필자는 리다쥬의 소장을 제시하고 그의 아내가 제시한 답변, 그리고 그 둘 모두와 판사의 대화록을 확인했다.

이혼소송의 과정 중에 판사의 질문은 사실을 보다 명확히 하고자 제기되는 것들이다. 피고와 원고 양측 모두 그들이 보유하고 있던 재산 중 최대한 많은 부분을 차지하기 위하여 각자의 답변서에서 이를 부풀리려 했다. 해당 재판에서 판사 장슌핑(Zhang Shunping)은 원고 리다쥬와 세 번, 피고 야오쉥화와는 다섯 번 면담을 했다. 뿐만 아니라 판사는 증거 수집을 위해 양쪽 마을 모두를 방문했다. 그는 원고의 아버지 리젠죵(Li Zhenzhong)과 마을의 목격자 야오지아쥬앙(Yao Jizhuang)과 야오하이준(Yao Haijun)에게도 진술을 받았다. 아래에서 필자는 판사가 제기한 질문들과 고소인 그리고 목격자의 답변을 요약하려 한다. 장슌핑 판사가 리다쥬와 나눈 두 번의 대화 중 하나는 원고가 했던 초혼의 뒷이야기에 대한 것이고, 다른 하나는 신부 측에서 보내온 함에 대한 것이었다.

법정 대화를 통해 우리는 많은 이혼 소송이 재산 분쟁으로 이어진다는 것을 쉽게 확인할 수 있다. 판사와 야오쉥화 사이에 있었던 다섯 번의 대화는 모두 재산분쟁에 대한 것이었다. 그리하여 판사는 신부 측의 함에 들어가 있던 품목이 무엇이었는지 그리고 그들의 공동 소유물에는 어떠한 것들이 있었는지를 보다 명확히 조사하고자 했다. 나아가 판사는 재산 분할에 대한 판결을 내릴 수 있게 해줄 중요 증거를 찾는데 심혈을 기울였다.

양측 모두 소유권과 관련하여 자신의 이해를 극대화하려 하였다. 과정에서 남성 측은 공동의 소유물들을 붙잡고 늘어지고 있었고 여성 측에서는 그녀의 혼수에 들어있지도 않았던 컬러텔레비전을

혼수물품에 포함시키는 일도 있었다. 판사의 입장에서는 어느 것이 누구 것인지에 대해 근거를 찾는 게 불가능해보였다. 몰론 원고의 아버지와 같은 증인에 대한 심문이 있었지만, 이는 법정에서 중요한 증거로 사용되기 어려웠다. 혼수물품에 얼마나 많은 것들이 포함되어 있었는지를 검토하는 것은 더욱 어려웠다. 판사는 검증 가능한 사실에만 기반해 판결을 내려야 했다. 최종 판결문에서 판사는 다음과 같이 판결했다.

1. 원고와 피고사이의 혼인관계를 끝낸다.
2. 부부의 딸, 리메이(Li Mei)는 피고가 키운다. 원고는 리메이가 독립적으로 생활할 수 있을 때까지 매년 10월 1일 전에 양육비 150위안을 제공한다.
3. 1,300위안의 은행 예금은 피고와 원고가 동등하게 나눈다. 원고는 판결문이 효력을 발휘하는 날로부터 15일 내에 650위안을 피고에게 제공한다.
4. 다른 쟁점들은 기각된다.

판결문에 따르면 판결을 내린 판사는 다음과 같은 몇 가지 기본 원칙을 따랐다. 1)재산분배는 검증된 사실에만 기반을 둔다. 2) 검증된 재산에 대해서는 동등하게 분배한다. 3) 아이는 양측 모두가 양육한다. 4) 검증되지 않은 사실에는 법적 비중을 적게 둔다.

판결의 원칙 중 세 가지가 법률적 개념인 '검증된 사실(kechayan de shishi)'이라는 표현을 언급하였다. 그것은 또한 판사가 원고와 피고로부터 제공된 확실한 증거와 사실에 의거해 판결을 내려야 한다는 근대적 법률의 주요 특징이기도 하다. 법률적 사실이 무엇을 의미하는지에 대한 생각에는 국가와 민간사회 간에 차이가 있다. 시골지역에서는 원고나 피고가 재산을 두고 그것이 자신의 것이라고 주장하지만 그에 대한 근거는 제시하지 못하는 경우가 흔하다. 결국 그들은 공적 권력을 행사하는 지방법원에 따른 최종판결을 받아들여야 한다. 그 중 일부가 판결에 불만을 드러내며 시 법원과 같은 고등법원에 재기소 한다 해도 대부분은 '원심을 유지한다(weichi yuanpan)'는 판결을 받곤 했다. 시 법원은 법원들 간의 원만함을 위해서라도 지방법원의 판결을 충분히 존중했고, 또한 법률적 사실들을 구체적으로 검증하기 어렵다는 이유로도 원심을 유지하였다. 그들은 자신들이 내려야할 판결을 서두르거나 원심을 유지하는 것이 에너지나 시간을 절약하는 최선의 방법이라고 생각할 뿐이다.

시골지역에서는 민사사건에서 있어 법률적 판결에 요구되는 검증된 사실을 찾는 것이 쉽지 않기 때문에 잘못된 판결을 피할 수 없을 수도 있다. 검증된 사실이라는 법률상의 맹점을 통해 더 많은 이득을 보기 위해서라면 법률적 제도 운영 과정에서 민간사회의 인맥을 활용하기도 한다. 리 마을에서 필자는 리뤼윤(Li Ruiun)이라는 중년 남성을 만났는데, 그는 주법원에 상고하기 위해 자신의 건물을 팔고자 했다. 우리는 아래와 같은 대화를 나누었다.

필자 : 왜 건물을 팔려고 하시죠?
리뤼윤 : 당신 같으면 상고할 때 돈이 필요하지 않겠어요? 뇌물을 보낼 필요도 있어요. 돈은 아무것도 아니에요. 상고가 기각되면 더 많은 것을 잃게 됩니다.

필자 : 뇌물을 주면 소송에서 이길 수 있나요?
리뤼윤 : 우리가 뇌물을 준 이후에 그들이 우리를 위해 아무 것도 하지 않을 거라고 생각해요?
필자 : 주법원에 상고하면서 뇌물을 주는 경우가 많습니까?
리뤼윤 : 당신도 뇌물을 주지 않고는 승산이 없다고 여기는군요.
필자 : 양쪽 모두가 뇌물을 주면 어떻게 되죠?
리뤼윤 : 누구의 뇌물이 더 많은지, 누가 더 중요한 인맥을 잡고 있는지 경쟁하는 거죠.

위의 인터뷰는 내게 깊은 인상을 남겼다. 만약 당신이 소송의 당사자, 특히 이혼소송을 하는 사람들을 인터뷰할 기회를 갖게 된다면 유사한 답변을 들을 가능성이 많다. 실질적으로, 특히 법률적 사실이란 것을 발견하기는 대단히 어렵다. 그렇게 하려면 해야 할 것도 많고 돈도 많이 들어가지만 지방법원이 이를 수행하기는 쉽지가 않다. 많은 수의 소송이 제기되고 심리된다. 하지만 지방법원들도 지역 경제나 사회적 관계에 얽혀 있고 그에 따른 제약이 있기 마련이라, 소송당사자가 누구인가와 관계없이 공정한 판결을 내리기는 쉽지 않다(He 1995, 255-61). 결과적으로 판사들은 선례에 따라 쉬운 판결을 내리는 경향이 있고, 그런 판결은 편향적일 수도 있다. 국법은 재산이 개인에게 속해있음을 명백히 입증할 수 있는 증거를 제시할 때에만 사적 소유권을 인정하는 일련의 추상적 지식 체계이다. 그것이 증명될 수 없을 때, 판사의 편견이 개입되기 마련이다.

결론

관례에 따르면 적어도 마을 공동체의 수준에서는 부부의 재산에 대한 소유권이 명확히 구분된다. 함이 들어오는 행사가 해당 공동체에서 하나의 전통 의례로 치러지기 때문이다. 결혼을 할 때 대개는 신랑 측에서 새집과 일부 새 가구들을 마련할 필요가 있었다. 남성은 집 문제를 해결한 후 결혼을 준비해야 한다. 결혼식 전날 신부 가족들이 신랑의 마을로 함을 보낸다. 그 혼수품들은 트럭으로 신부가 지낼 신혼방으로 옮겨지는데 그 일은 신랑 가족들이 수행하며, 마을 주민들은 이 모든 일들을 지켜보게 된다. 즉, 마을 사람들의 입장에서는 어떤 혼수품이 신부 측에서 마련한 것인지 문서로 기록하는 일은 필요가 없는 것이다.

한 쌍의 부부가 더 이상 함께 살기 어려워졌을 때 부인의 소유물이었던 혼수물품들은 반환되어야만 한다. 그 배우자도 이에 대해 동의를 안 하지는 않는다. 이런 유형의 소유권이 관습적 사고의 형태로 동의를 얻고 있었으며 그러한 사고가 지역사회에서 작동해왔다. 하지만 이런 관습도 증거가 필요한 지방법원으로 가게 되면 효력을 상실하게 되었다. 양측이 관습을 따를 경우 문제는 없겠지만, 그러한 관습이 일부에 의해 부인되면 소유권의 문제는 복잡해진다. 때문에 이혼소송은 법원의 입장에서도 공정한 판결이 쉽지 않은 문제였다. 그리하여 그들은 소유권 분쟁이라는 문제를 결과적으로 회피하거나 '검증된 증거'라는 절차만 계속 요구하곤 한다. 분쟁에서 일부 판사들은 자신에게 이득을 줄 수 있는 지인의 편에 서고자 권력을 남용하기도 한다.

우리는 국법의 대리인으로서의 법정과 민간 사회에서 작동하는 관습 사이의 갈등을 명확히 볼 수 있었다. 판사는 판결에 있어 가급적 명확하고 간결한 법률적 사실이라는 원칙을 따르고자 하지만,

민간 사회에서의 재산 관계는 분쟁의 여지없이 명확한 법률적 사실로 환원되기에는 종종 너무나 다양한 문제들을 갖고 있다. 이는 또한 '아무리 공명정대한 판관(qingguan)이라도 가정사는 해결을 못한다'는 속담의 가장 적합한 사례로 보인다.

참고문헌

Dong, Jiaqiu, 1995, *A Study on History of Marriage in Ancient China.* (Zhong Guo Gu Dai Hun Yin Shi Yan Jiu.) Guangzhou: Guangdong People's Publishing.

Fei, Xiaotong, 1981, *Institutions of Reproduction.* Tianjin: Tianjin People's Publishing.

Freedman, Maurice, 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung.* London: Athlone Press.

He, Weifang, 1995, "A social justice through the judicature—a perspective on the present situation of the Chinese judges." (tongguo sifa shixian shehui zhengyi) In Yong Xia, ed., *Towards the Age of Rights—A Study of Civil Rights Development in China.* (zouxiang quanli de shidai) Pp. 209–84. Beijing: The University Press of Chinese Politics and Law.

Leach, E. R, 1954, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.* London: The Athlone Press.

Radcliffe-Brown, A. R., 1926, "Father, Mother, and Child" *Man* Nos. 103, 159–161.

Tai, Yen-hui, 1978, "Divorce in traditional Chinese Law," in In David C. Buxbaum, ed., *Chinese Family Law and Social Change in Historical and Comparative Perspective.* 75–108, Seattle and London: University of Washington Press.

Tao, Xisheng, 1934, *Marriage and Lineage.* (Hun Yin Yu Jia Zu.) Shanghai: Commerical Press.

Tao, Yi, and Ming, Xin, 1994, *A Institutional History of Chinese Marriage and Family.* (Zhong Guo Hun Yin Jia Ting Zhi Du Shi). Beijing: The East Publisher.

어려운 대화 :
가해자, 희생자, 권력, 그리고 대규모 폭력의 유산

앙리 테리오
워스터주립대학교

서론

집단학살(genocide)의 장기적 영향 속에서 살펴본 가해자–희생자간 관계에 관한 선행 연구에서 필자는, 쌍방간 관계 개선에 초점을 맞추는 대규모 폭력 사례 처리 과정은 다음과 같은 문제를 다루지 않으면 실패할 수밖에 없음을 주장한바 있다. (1) 물질적, 사회적 차원 및 가족 등 여러 차원에서 희생자 집단에 실제로 미친 영향과 (2) 집단학살의 파괴적 결과를 안고 사는 희생자 집단과 집단학살 이후 경제적, 정치적, 인구학적, 사회적, 신분적인 것은 물론 다른 이득을 보는 가해자 집단 간의 분명한 권력 불균형이 그것이다.[1] 물론 이들 사이의 긴장이 줄어들지 않을 것이라고 이야기하는 것은 아니다. 오히려 희생자 집단에 대한 피해가 심화되고 가해자 집단의 이득이 강화되는 방식으로 긴장이 감소할 것이라는 이야기이다.

필자의 접근법은 (특히 1915년 아르메니아인 집단학살[2]과 같은) 특정 사례에 적용된, 가해자–피해자 대화를 기반으로 하는 전형적인 갈등 해결 모델을 검토하고, 왜 이러한 모델이 대규모 폭력의 유산을 해결하지 못하는지 보여주는 것이다. 다만 이때 '해결'이란 공정한 방식으로 희생자의 요구와 권리를 고려하는 방식을 의미한다. 이러한 맥락에서 필자는 대규모 폭력의 유산을 해결하기 위해서는 적합한 방식의 보상이 필수적이라고 주장한다.

필자는 가해자–희생자 대화에 대한 일반적인 접근에 있어 어떤 형식의 대화가 대규모 폭력의 유산을 해결하는 데 생산적 역할을 할 수 있는가에 관한 비판적 질문을 제기하고자 한다. 대화가

1 Theriault, Henry C., "From Unfair to Shared Burden: The Armenian Genocide's Outstanding Damage and the Complexities of Repair," *The Armenian Review* (forthcoming).

2 아르메니아 집단학살은 1914년에서 1920년대까지 이어진 오스만투르크 지역의 그리스, 아시리아, 아르메니아 종족에게 가해진 광범위한 집단학살의 일부분으로 이해될 수 있다. 대화와 보상과정에 대한 내 연구의 포커스는 이 지배적 집단학살 참상 중 아르메니아의 경험을 집중적으로 보고 있기 때문에, 여기서도 특히 아르메니아 집단학살 사례를 참고하고 있음을 밝힌다.

필수적이라고는 하지만, 가해자의 진정한 참여와 동의가 없는 해결책이란 늘 불안정할 뿐이기 때문에 이러한 질문이 중요할 것이다.

실패하는 갈등 해결책

지금부터 과거의 대규모 폭력과 억압에 적용되는 일반 갈등해결 모델들에 대해 필자가 제기하고자 하는 일반적 주장을 개진하고자 한다.[3] 이러한 모델들은 가해자와 피해자간의 긴장을 제거하거나 최소화하기 위해서 그들의 태도 변화에 중점을 두는데, 이러한 모델의 제안자들은 가해자-피해자의 태도로 인해 이러한 긴장이 발생한다고 주장한다. 명시적으로 언급되지는 않지만, 이러한 태도는 그들의 정신적 과정이나 말로 표현된다는 의미에서나 이것이 그들의 본성이라는 의미에서 개념적이거나 담화적인 것으로 간주된다. 이런 모델들은 과거의 폭력이나 억압이 물질적 실재였음에도 불구하고, 그 결과로 얻어진 태도와 표현방식들은 이전의 폭력이나 억압과 **분리된 것**으로 간주된다. 이 관점에서는 과거의 가해자와 피해자 사이에 긴장이 존재하는 이유가 폭력과 억압에 의한 정신적 과정의 산물에 있는 것이 아니라, 단지 두 집단이 상대 집단의 성격을 부정적으로 규정한 것을 계속 유지하고 그에 따른 태도를 표현하기 때문이라고 본다. 이런 모델의 결과는 그러한 태도와 표현을 바꾼다면 더 이상의 긴장을 초래하지 않는다는 것이다. 모델은 근본적인 태도에 영향을 미치고자 애초에 표현법들을 바꾸어 시작할 것을 요구하기도 하고, 때로는 태도를 '근본 원인'으로 여기기도 한다. 어느 쪽이든, 이러한 과정은 이전의 가해자와 피해자를 '화해'로 이끌거나, 양자간의 긴장의 감소 혹은 제거를 이끌어내야만 하는 것이다.

내가 비판하는 바가 바로 이것이다. 담화적이거나 관념적인 차원의 변화는 물질적 차원을 변화시키지 못한다. 하지만 학살, 노예제, 집단 강간, 또는 다른 대규모 폭력이나 억압은 지극히 물질적인 것이다. 내가 이렇게 구분한다고 해서 폭력이나 억압의 과정이 또한 근원적으로 관념적이거나 담화적 요인들을 갖지 않는다고 말하는 것이 아니다. 모든 사례에서는 아니라도 분명 그들은 이데올로기 지형에 있어서나, 정치선전 조작 등에 있어 큰 역할을 한다. 그뿐 아니라 담론이나 관념에 있어서의 영향은 사망, 강간, 고문, 노동과 재산의 착취, 가족과 공동체의 파괴에 이르는 것들이다. 구체적인 힘과 권력의 작동을 통해 그러한 태도들과 진술들이란 실질적인 영향력을 행사한다. 그들은 결코 무에서(ex nihilo) 발현되는 것이 아니라, 강력한 사회적 정치적 힘과 상호작용들을 통해 생산된다. 그리고 이러한 물질적 영향은 가해자와 피해자 집단 간의 장기적 관계를 구조화한다.

관념적이고 담화적인 층위에만 특별히 포커스를 둔다고 해서 물질적 차원의 문제가 크게 달라지지 않는다. 각 집단으로부터 다른 집단들에 대한 태도의 변화나 긍정적 진술을 끌어낸다고 해서 희생자들의 빈곤화와 가해자들의 축재(蓄財) 같은 폭력이나 억압의 긴 파장들이 달라지는 것은 아니라는 말이다. 가해자들의 안정성에 비하면 보잘 것 없는 희생자 집단의 인구학적,

3 Theriault, op. cit.

정치적, 정체감의 취약함은 말할 것도 없이, 희생자 집단이 지닌 트라우마의 여러 층위가 그 후세대들에게까지도 이어지고 있다. 태도의 변화 같은 것들로는 대규모 폭력이나 장기간의 억압에 의해 만들어진 지배적 관계는 변하지 않는다. 가해자-피해자 집단 관계의 종결이나 유예로써, 혹은 희생자들에 대한 가해자들의 물질적 영향력의 종결이라는 식으로, 집단학살의 직접적 살인 국면이 끝났다고 보는 것이 일반적이다. 하지만 그러한 견해와는 정반대로 집단학살의 영향력이란 초지배(hyper-domination) 관계에 영향을 더하고 있을 뿐이다. 대부분의 집단학살은 지배자 집단이 희생자 집단에 대해 그 이전부터 지배력을 갖고 있는 맥락에서 발생하기 때문에, 집단학살이 일어남으로써 지배관계에 어떤 파열이 일어나기는커녕 지배를 극대화하거나 전체화할 뿐이다. 또한 극단적 지배관계에 대해 아무것도 설명되지 못한다면, 이러한 관계가 미래에까지 온전히 유지될 것이다. 사실상 희생자들에 대한 가해자 집단의 권력이 유지되며 지배력이 커지는 것은 다시금 거대한 권력 불균형을 초래하는 것이다. 힘의 균형이 작동하지 않는다면 이러한 악순환은 계속해서 지속될 것이다.[4]

더군다나 관념적이고 담화적인 개선이 가해자 집단의 구성원들이 해야 할 근본적 책무를 대신하는 것도 아니다. 자각하여 태도가 변화하더라도 그것이 가해자 집단이 희생자 집단에 대해 의미 있는 보상을 하려하지 않는다면 대규모 폭력이나 억압으로부터 얻은 이득을 포기하지 않겠다는 것이다. 또한 그러한 입장은 본질적으로 희생자 집단에 가해진 폭력이나 억압이 응당한 것이었다는 암묵적 동의로서 그 폭력과 억압에 무심히 공모하게 되는 최소한의 과오를 범하게 되는 것이다. 가해자 집단의 구성원들이 희생자들에 대한 폭력과 억압을 반대하는 견해들을 지지하고, 또 자신들이 그러한 폭력에 반대하고 있다고 **진정으로 느낄 수도 있다.** 그런데 문제는 이러한 기분 자체가 대규모 폭력이나 억압의 문제를 해결하기에 충분한 것이라는 생각과 늘 공존한다는 것이고, 그래서 가해자 집단이 희생자들에 대해 더 이상의 의무가 없다고 느끼는 것이다. 여기에는 정상적인 것으로 보이며 명시적이지 않은 형태로 존재하는 위계에 대한 의식이 존재한다. '중립적' 태도가 그러한 것 중 하나다. 중립적 태도에는 대부분의 가해자 집단이(그 중 진보주의자가 있다 할지라도) 희생자 집단을 지배한다는 관념이 포함되어 있다. 지배적 관계에 평등한 관계라는 외양만을 덧씌울 뿐인 것이다. 이 두 프레임 모두 또는 그 중 한 프레임은 가해자 집단으로 하여금 희생자 집단의 정당한 보상 요구조차 거부하게 만들었고, (심지어 희생자 집단은 보상 문제를 주장할 때 이기적이고, 불공정하며 공격적이라고 비난받기까지 했다[5]) 이전에 있었던 대규모 폭력이나 억압에 의해 생겨나거나 강화된 강력한 지배관계를 생산했다. 또 유사한 희생자 그룹에 대한 가해자 집단의 도덕적 위계나 지배관계를 창출했다. 표면에서만 드러나는 긍정의 태도는 희생자들에 대한 위계만 깊어지게 만들었을 뿐 가해자들 스스로는 아무런 책무성도 깨닫지 못한 것이다.

나는 이러한 접근법이 놓치고 있는 두 가지 문제를 지적하고자 한다. 첫째, 물질적 영향은 시간이

4 이러한 힘은 과거의 폭력이나 억압을 처리하기 위한 것이 아닐 수 있음을 유의해야 한다. 침해자가 지배하는 사회에서 그것은 예컨대 경제위기가 될 수도 있으며, 이러한 위기는 피해자나 폭력과 억압의 역사와는 사뭇 무관하지만 피해자 집단에 비해 가해자 집단의 상대적 권력을 축소시킬 수 있다.

5 Ibid.

흐른다고 해서 사라지는 것이 아니라, 적어도 그들이 직접적인 해결을 하지 않는 이상 시간의 흐름 속에서 인과적 힘으로 계속 작용한다. 단지, 소위 노예제도라고 불리는 것의 결과로서 희생자의 빈곤만이 문제가 아니라 노예제가 없어진 뒤에도 희생자에게는 지배자의 후손에 비해 열악한 정치적 지위 때문에 더한 문제들이 지속된다. 둘째, 대규모 폭력이나 억압의 결과는 이후에 어떤 형식적 평등의 상황이 만들어진다 하더라도 다양한 권력과 사회적 지위의 뿌리 깊은 지배관계를 지속시킨다.

전형적인 갈등 해결 모델은 비대칭의 폭력이나 억압의 사례에는 결코 적용될 수 없다. 갈등 해결 모델은 대략적으로 양자가 **상호** 적대감에 있어 균형점에 있다는 가정 하에서 **상호 갈등**의 지속을 가정한다. 이런 류의 모델이 권력 불균형의 상황에 적용될 때, 실질적인 (지배)관계 구조는 모호해지고 만다.

여기에서 이 두 가지 통찰이 인문학의 지성사를 기반으로 한다는 것을 짚고 넘어가고자 한다. 관념론과 물질에 대한 정신의 우위에 대한 거부가 철학사, 특히 서구 철학에서 일어났고 헤겔의 구체에 대한 추상의 일방적 우위를 비판하는 맑스의 철학으로 그 막을 내렸다.[6] 맑스가 억압을 경제적 사회적 노동에 내재한 것이라고 이해한 것은 물질적인 것과 정신적인 것의 관계에 대한 새로운 철학적 통찰이었다. 마찬가지로, 명백한 평등주의자나 중립구조(neutral structure)에 의해 숨겨진 권력 차등에 대한 이론화 작업들은 스튜어트 밀(J. S. Mill)[7]과 프란츠 파농(Franz Fanon)[8], 미셸 푸코(Michel Foucault)[9] 등이 그 정점을 형성하고 있다. 밀은 민주주의 구조 내부에 지배의 잠재성을 확인했고, 파농은 탈식민 영역에 지속되는 식민지배의 방식들을 분석해내는 선견지명을 보였으며, 푸코는 권력을 제도나 개인의 소유가 아닌 구조화된 프레임이라는 개념으로 혁신시켰다. 또한 철학적 관점에서, 마릴린 프라이(Marilyn Frye)는 은폐된 권력 구조에 대한 푸코의 비판을 확장시키고 지배-피지배 집단 구성원간의 악의 없는 상호작용이나 관계 속에서도 구조적 권력이 작동하는 방식에 대한 통찰을 새로 덧붙이며 권력에 대한 정의와 분석을 발전시켰다.[10] 마지막으로 에드워드 사이드(Edward Said)는 '동양(orientals)'에 대한 왜곡된 표상(misrepresentations)이 근대 제국주의에서 어떠한 기능을 하는지 분석하면서, 그러한 왜곡이 식민시대와 탈식민시대에 제국의 질서를 투영하면서 제국주의를 강화하고 뒷받침해왔음을 밝힌바 있다.[11]

대규모 폭력이나 억압의 사례들에 대한 보상 요구의 여러 가지 반응 중에서, 본고에서는 적절한 한 사례를 다루고자 한다. 보상에 대한 이의로 인해 서로의 입장을 변호하다 보면 오히려 희생자와 가해자

6 Karl Marx, "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844," trans. Martin Milligan, in *The Marx-Engels Reader,* 2nd ed., ed. Robert C. Tucker (New York: W. W. Norton & Company, 1978), pp. 107-108, 110-25. 그리고 Marx, "The German Ideology," trans. and ed. S. Ryazanskaya, in *The Marx-Engels Reader,* 2nd ed., ed. Robert C. Tucker (NewYork: W. W. Norton & Company, 1978), p. 175.

7 John Stuart Mill, *On Liberty,* ed. Elizabeth Rapaport (Indianapolis, IN: Hackett, 1978).

8 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* trans. Constance Farrington (New York: Grove, 1991).

9 Michel Foucault, "Right of Death and Power over Life," in *The History of Sexuality: An Introduction,* trans. Robert Hurley, vol. 1 of *The History of Sexuality* (New York: Vintage, 1990), pp. 135-59.

10 Marilyn Frye, "Oppression," in *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* (Freedom, CA: Crossing Press, 1983), pp. 1-16, and Frye, "Sexism," in *The Politics of Reality,* pp. 17-40.

11 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979).

집단들 간의 긴장을 감소시키기는커녕 기대를 증폭하게 된다. 특히 (미국의 원주민 인디언 학살이나 노예제와 같은) 아주 오래된 폭력이나 억압에 있어, 가해자의 후세대 집단은 자신들에게 어떤 책임을 부과하는 것에 대해 불공평하다고 느낀다. (이들 중 다수가 자신의 뿌리에 대해 설명하면서 자신의 선조는 그런 폭력이나 억압이 가해지던 시기에는 미국에 살지도 않았다고 이야기한다) 이의의 양상에 대해 전반적으로 다루거나 제기되는 복잡한 이슈들을 답하자면 이 논문의 범위를 벗어나게 된다. 여기서는 "책임"이 "비난"과는 다르다는 것을 분명히 하는 것으로 충분할 것이다. 후자는 폭력이나 억압에 실제 가담했는가에 따른 문제이지만, 전자는 과거의 사건과 직접적 연관이 훨씬 덜하더라도 폭력으로부터 취해진 물질적, 사회적, 정치적 이해를 포함하는 문제에 모두 해당한다. (예를 들어 누군가의 경제적 부가 과거의 노예 노동 착취로부터 유래했는지, 혹은 집단학살을 통해 원주민이 축출된 토지를 이용해서 만들어진 것인지 등은 추적이 가능한 것이다.) 충분한 근거가 제시되고 가해자 집단이 자발적으로 반성과 추모를 표현하는 일까지 있음에도 불구하고 과거의 참상들이 부인된다.[12] 이런 맥락에서 "책임"이란 비난이라는 의미에서 오랜 과거의 실제 참상에 대한 것이라기보다는, 현재와 미래 속에 지속되는 과거의 유산에 대해 논하는 것이다.

정의와 평화

책임 추구 요구가 거세게 일어도 가해자 집단의 반발은 중립적 태도로 간주되지 그들에게 도덕적 책임이 있다고 여겨지지 않는다. 결과적으로 정계와 학계의 일반적 반응은 가해자에게 책임을 부과하기 보다는 긴장을 최소화하는 데에 맞추어진다. 하지만 이러한 방식은 '정의'와 '화해'('평화')를 긴장관계에 놓이게 하고 정의에 대한 요구(예를 들어 희생자 집단으로부터 수탈한 재산을 보상하는 방식 등)는 긴장을 고조시킨다. '화해'를 향해가며 긴장을 감소시키기 위해서는 전체적으로 혹은 부분적으로 정의에 호소하는 방법뿐이다. 대규모 폭력의 최근 사례나 최근에 종식된 억압의 역사(예를 들어 아파르트헤이트(Apartheid) 같은 사례)에 대해서라면 주요 가해자들을 직접 고발할 수 있겠지만, 대규모 폭력이나 억압의 아주 오래된 사례에 있어서는 보상의 길이 막혀있다.

이런 맥락에서 '정의'라는 용어를 규정하는 것이 핵심적이다. 대규모 폭력이나 억압에 관련해 논의되는 정의의 많은 개념들이 있다. 이 글에서는 대규모 폭력이나 억압의 오래된 사례들에 주목하기 때문에 형사 정의(criminal justice)의 문제는 중요하지 않다. 많은 사례들에 있어(북부 아메리카 원주민집단학살, 미국 노예제도, 타즈매니안 집단학살, 헤레로족 집단학살, 미국 집단학살 등등) 주요 가해자들은 지금 생존하지 않아 처벌할 수도 없다. 반면, 최근의 사례들(위안부, 홀로코스트, 캄보디아 집단학살, 동티모르 집단학살, 과테말라 집단학살, 미국 짐크로우(Jim Crow) 차별법, 미국의

12 Karen Kovach, "Genocide and the Moral Agency of Ethnic Groups," in *Genocide's Aftermath: Responsibility and Repair*, ed. Claudia Card and Armen T. Marsoobian (Malden, MA: Blackwell, 2007), pp. 50–70; Armen T. Marsoobian, "Acknowledging Intergenerational Moral Responsibility in the Aftermath of Genocide," *Genocide Studies and Prevention* 4, no. 2 (2009), pp. 211–20; and Theriault et al., "Resolution With Justice: Reparations for the Armenian Genocide – The Report of the Armenian Genocide Reparations Study Group," draft, September 2012, pp. 50, 55–56, 65–75.

베트남 전쟁 범죄, 남아프리카의 아파르트헤이트 등)에서는 몇몇의 주요 가해자가 살아있지만, 그들을 형사고발한다고 희생자 개인들이나 집단에 가해진 피해가 온전히 설명되는 것은 아니다. 형사고발은 정의를 호소하는 전체적 과정에 있어 부분일 뿐이며, 정의에 대한 필요조건이 되기에는 충분하지 않다.

마찬가지로 과거의 폭력이나 현재에도 있는 억압의 고통을 제거한다는 의미에서 '치유'라는 개념이 있지만, 피해의 영향은 영구적으로 지속되는데 단기적 치유의 효력이 먼 후세대까지 전해질리 만무하다. 그러나 이는 치유가 희생자 집단의 심리적 물질적 상황을 개선할 수 없다는 뜻이 아니다. 시간이 지난다고 치유가 자연스레 일어나지 않으며 대규모 폭력이나 억압의 효과를 강화하는 반대의 경향만 두드러진다(집단학살의 희생자 그룹들은 자신들의 정체성을 잃고 인구학적으로도 사라져 간다. 또한 경제적 보상은 거부당하고, 예전에 노예가 되었던 집단들이 시간이 갈수록 더욱 빈곤해지는 경우가 많다).

과거의 대규모 폭력과 억압을 논의하는데 있어 필수적인 3가지 요건이 있다. 첫째, 해결책은 반드시 희생자들의 권리를 존중해야 한다. 예를 들자면, 가해자들의 불법행위를 통해 토지를 몰수당하거나 쫓겨난 희생자들은 자신들의 토지를 되찾아야 한다. (불공정한 법안의 처리는 정부가 승인한 사기행각일 뿐이다) 이는 상징적으로도 일정한 기능을 수행하게 될 것이다. 최근 아르헨티나의 법정 판결은 희생자 집단의 구성원들에게 "진실에 대한 권리"를 부여한 것으로 인식되고 있다.[13] 둘째, 가해자들이 과거의 대규모 폭력이나 억압으로부터 얻은 이득을 계속해서 누리도록 두어서는 안된다는 의미에서, 해결책은 공정해야 한다. 희생자 집단의 구성원에게 사업체를 몰수하여 소유한 가해자 집단 성원은 사업체를 다시 희생자 집단이나, 그가 생존하지 않는 경우 그 가족이나 희생자 그룹 단체에 환원하도록 요구받아야만 한다. 가해자 집단에 의해 올바른 역사가 확산되어야 진실이 받아들여지고 피해자 집단이 입은 상흔이 이해될 것이므로, 이러한 공정성 역시 상징적 기능을 수행하게 될 것이다(위안부 문제에 있어 일본의 교과서는 역사적으로 정확히 그들의 잔혹행위를 기술하고 윤리적이고 법적으로 결코 용납될 수 없는 것이 무엇인가 분명히 해야 한다).

셋째, 피해자들이 겪은 참상으로 인해 빚어진 그들의 필요가 설명되어야 한다. 참상은 가해자들에 의해 일어난 것이고, 가해자 집단은 그런 참상을 겪지 않았다면 희생자들이 당연히 누리고 살았을 그들의 필요에 대해 책임을 져야한다. 예를 들어 위안부 여성들은 만행을 겪으며 육체적 고통을 경험했고, 약물중독을 강요받았으며, 위험한 의료 시술 등을 당했기 때문에 장기적인 의료서비스가 필요하다. 일본 정부는 그들의 만행으로 인해 생겨난 희생자들의 요구에 직면할 책임이 있다. 이는 정신적인(상징적인) 차원에도 적용된다. 같은 예로, 많은 위안부 여성들이 자신들이 무슨 일을 당했는지 일본정부에게 완전히 부인당하면서, 자발적으로 지원한 매춘부로 여겨지게 되고 자신들의 사회에서 오명을 쓴 채 살아가게 되었다. 일본정부는 위안부 여성들에게 저지른 모든 만행을 인정하고 공식적으로 사과해야한다. 이로써 과거의 참상에 대한 책임이 위안부 여성들이 아닌 일본에 있는 것이며, 그러한 일이 절대적으로 잘못된 것이었음을 명확히 해야만 한다. 실로 일본은 과거의 집단 성폭력에 대해 일본인들은 물론 다른 나라의 사람들에게도 제대로 가르칠 책임이 있고, 피해 여성들에

13 "Turkey Slams Argentine Court Ruling on Genocide," Asbarez, 4 April 2011, http://asbarez.com/94660/94660/ (검색일 : October 15, 2012).

대한 태도의 변화를 지원해야 한다.

키비비 티에힘바(Kibibi Tyehimba)는 정의 실현을 위해 필요한 보상절차를 무시하는 해결책은 단지 은폐되었던 것들을 구술하는 것이 문제의 해결이라는 편견만을 남기게 된다고 주장한다. 희생자 집단 성원들이 자신들의 권리를 주장함과 동시에 그와 동일한 태도와 압력들이 가해자 집단에서도 촉발된다.[14] 나는 가해자 집단의 반발에 대한 두려움이 희생자 집단에 대한 권력을 강화시키고 근본적인 피해를 확대시키기 때문에 정의를 소홀히 하게 되는 것이 문제라고 주장하고자 한다. 결국 이렇게 가해자 집단 성원들의 책임소재 부인은 희생자 집단의 권리와 요구를 기각한다.

과거의 폭력이나 억압에 대한 논의들을 활용하는 '해결'이라는 개념의 심각한 문제가 제기된다. 갈등 해결 전략의 목표는 분명 물리적 폭력과 차별 등으로 나타나는 갈등을 포함한 모든 갈등을 축소시키는 것이다. 대부분의 갈등해결책은 수사적으로 표현되는 적대감이나 다른 집단에 피해를 주는 구체적인 행위의 감소가 갈등 해결과정의 목표라고 가정한다. 그들은 전형적으로 수사와 태도에 포커스를 둔다. 하지만 변화된 수사와 태도는 과거의 폭력이나 억압과 동일한 피해와 그로인해 강화되거나 새롭게 만들어지는 지배/복속의 관계를 모호하게 할 수 있다. 이러한 표면적 변화들은 사실상 지배와 그로 인한 피해만 증가시키는 껍데기에 불과하다. 가해자들의 사법제도가 과거의 참상에 대한 어떤 보상요구도 거절하는 사이 그저 과거에 대한 유감만을 표현하는 것이 집단가해자들 수사의 진실이다. 역으로 이는 또한 희생자 집단 구성원들이 직면해야 하는 진실이다. 아르메니아 집단학살의 부인과 위안부 문제에 대한 부인의 명확한 예와 같이 자신들이 경험한 진실이 부정 당하는 데 맞서 오래도록 싸우다가 지친 피해자 집단은 가해자 집단의 비타협적 태도에 대한 최선의 기대치로서 마지못해 그들과의 화해를 받아들일 수도 있을 것이고, 이것이 '해결'이라고 불릴 수도 있을 것이다. 이러한 맥락에서 희생자 그룹의 기대는 지배구조에 내재된 압력과 조작으로 인해 이미 감소되었고 가해자 그룹에 속하게 되었다. 여전히 가해자 집단에 의한 지배 상황이 정상적인 것이 되어 피해자 집단 성원들이 다시 폄하되고 부인당하며 학대와 인권침해를 당하고 있다고 해도, 허울뿐인 갈등의 감소라도 마치 긍정적 과정인 것처럼 보일 것이고 희생자 집단의 일부에게는 만족감 같은 것을 주게 될 것이다. 가해자 집단과 관계가 개선된 것처럼 느끼는 주관적 느낌은 과거의 폭력이나 억압에 대한 해결과는 실제로 관계가 없다. 그런 주관적 느낌이란 희생자 그룹의 실질적 패배를 지속하거나 강화하는 동시에 공존할 수도 있는 것이다. 이런 경우 '해결'이란 가해자 집단의 권력과 희생자 집단의 무력함만 분명하게 만들 뿐이다.

해결이란 단지 긴장을 완화시키는 것이 아니라 그 긴장의 맥락을 변동시켜야 하는 것이다. 예를 들면, 가해자 집단에게 과거의 폭력이나 억압으로부터 취득한 물질적 이득을 포기하도록 요구함으로써 가해자와 희생자 집단 간의 권력 불균형을 완화해야 한다. 물론 희생자 집단의 주관적 만족이 해결을 위한 진정한 발걸음이 될 수도 있지만, 희생자–가해자 관계의 주관적 경험에 있어 모든 긍정적 변화는 변화가 일어나는 모든 맥락에서 시험되어야 한다. 만일 관계가 긍정적이라는 주관적 견해에도 불구하고 지배와 피해관계가 여전히 지속되고 있다면, 그 부분이 바로 해결해야하는 물질적 실재가

14 Kibibi Tyehimba, "Reparations as Justice" (remarks presented at the "Armenians and the Left" symposium, City University of New York Graduate Center, April 2006).

무엇인가가 드러나는 지점이다.

희생자와 가해자 집단 간의 긴장을 줄이기 위해 정의를 최소화하는 것을 방지하지 위한 하나의 방안은 그들 사이의 긴장의 수위를 낮추지 못하더라도, 정의에 대한 요구를 일정 수위 이하로 낮추지 않으면서, 해결 과정에 대한 최소한의 한계선을 부과하는 것이다. 예를 들어, 에이미 거트만(Amy Gutmann)과 데니스 톰슨(Dennis Thompson)은 이러한 방안을 가해자에 대한 기소 권한이 있는 진실규명 위원회 같은 형식에 적용하기도 한다.[15] 이러한 방식은 꼭 필요한가? 그렇다면 과거의 대규모 폭력이나 억압의 사례에 적합하면서도 안정적인 해결은 가능한 것인가?

이 질문에 대한 답변은 가해자 집단의 갱생(rehabilitation)이 가능한가라는 문제에 어떤 답변을 하느냐에 달려있다. 긍정적인 답변을 할 수 있다면 이들 간의 긴장을 고조시키지 않으면서도 당장 희생자 집단에 정의를 부여할 수 있는 해결책이 만들어질 것이다. 이를 위해서는 가해자 집단 성원들이 대규모 폭력이나 억압을 통해 만들어진 그들의 정치적, 군사적, 문화적, 사회적, 혹은 종교적 제도나 실천, 구조화된 태도와 행위, 위계 등의 모든 이해를 떨쳐버릴 수 있어야 할 것이다.

외적 강제에 의한 해법은 가해자 집단의 갱생에 도움이 되지 않을 것이다. 헤겔의 설명대로 사회에 부과된 외부 질서의 시행은 필히 실패하고, 사회 내부에서 자발적으로 발전된 질서만이 그 사회에 적합한 것이다.[16] 대규모 폭력이나 억압 사건에 대해 외적 강제를 동원하여 해결하는 것은 가해자 집단의 반발을 살 것이다. 뿐만 아니라 가해자 집단을 올바르게 인도하는 데에도 실질적으로 적합하다 할 수 없다. 즉, 이는 가해자 집단에서 다룰 필요가 있는 문제가 제기되지 않을 수 있다는 말이다. 가해자 집단에 의해 수용되는 내적 변화의 과정만이 그들 자신의 희생자 집단에 대한 편견과 지배적 경향들을 변화시킬 수 있다.

제르맹 맥칼핀(Jermaine McCalpin)은 곧 출간될 '아르메니아 집단학살 보상 연구 그룹(Armenian Genocide Reparation Study Group)'의 보고서에서 이러한 문제를 강조한 바 있다.[17] 그에 따르면, 가해자 집단의 변화에 대한 이런 종류의 접근은 '진실규명 및 보상 위원회(truth and reparation commission)'를 통해 가능하다. 그는 또한 가해자 집단의 위원회 참여가 중요하며, 위원회는 균형을 보장하도록 가해자 집단, 희생자 집단, 제3자로 구성되어야 한다. 아르메니아 집단학살 문제의 해법이 공격적이고 충분히 자금력을 가진 공식적 정부 캠페인 차원에서 제기된다는 전제 하에, 맥칼핀은 기존 터키-아르메니아 화해 위원회(Turkish-Armenian Reconciliation commission)와 달리, 이 새로운 위원회는 그 출범의 시작점을 아르메니아 학살의 발발과 현재 가해자 집단에 요구되는 적합한 대응이 무엇인가 규정하는 것이어야 한다고 말한다.

이러한 사항이 위원회의 정당한 조항이고, 그러한 조항이 유익한 결과로 이어지게 하려면 여전히 가해자 집단을 어떻게 그러한 과정에 참여하게 할 것인가에 대한 질문이 남는다. 만약 이 과정이

15 Amy Gutman and Dennis Thompson, "The Moral Foundations of Truth Commissions," in *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, ed. Robert I. Rotberg and Dennis Thompson (Princeton: Princeton, 2000), pp. 22-44.

16 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (New York: Oxford, 1967), pp. 178-79.

17 Theriault, "Resolution With Justice," pp. 77-89.

전적으로 자발적이고 가해자 집단이 이에 참여하게 된다면, 그건 이미 그들이 과거에 대한 책임을 받아들이겠다는 갱생일뿐더러 책임을 다하겠다는 약속일 것이다. 하지만 갱생 없이는 "진실규명 및 보상"의 과정은 시작도 못해볼 일이다. 결국 다시 정의와 긴장 감소간의 상호 배타성의 문제로 돌아온 것으로 보인다.

이전의 작업에서 나는 보상을 주는 것이 가해자 집단이 변화를 경험했음을 입증한다고 주장한 바 있다. 보상은 변화의 결과이지만, 그 변화의 방법에 대해서는 아직 이론화하지 못하고 있다.

참여자들의 생각만 서로에 대해 긍정적으로 진보하도록 돕는 가해자–피해자 집단 간의 대화로는 문제가 풀리지 않는다. 이러한 대화의 과정이란 불평등한 상대 간의 협상에나 중요한 것이다. 불균형한 권력 간에 직접 다툼이 있지 않는 한, 어떤 협상 과정들은 권력 불균형을 지속하려는 경향이 있다. 대화의 과정에서 희생자 집단 성원들은 대규모 폭력과 억압의 결과가 정상화된 현재의 상황을 바꾸고자 시도하는 위치에 있다. 대화의 결과로 극적인 변화를 요구할 뿐이다. 반면 가해자 집단은 희생자 집단의 모든 요구를 수용하거나 거부하는 입장에 있게 된다. 대규모 폭력이나 억압 이후의 맥락에서 대화의 과정이란 가해자 집단에게 이득을 줄 뿐이고, 이득이란 이미 그들이 점하고 있는 지배계급의 위치를 일반화하는 것이다. 혹여 가해자 그룹이 희생자 그룹에게 희생자들에 대한 공정한 대우에 몇 발짝 가까워질 수 있도록 상황의 변화를 양보한다고 해도, 여전히 그런 결과에 얼마나 가까이 접근할 수 있는가를 결정하는 것은 역시 가해자 집단이다. 실제로 이러한 과정으로는 그리 멀리까지 갈 수 없다. 두 집단 간의 권력 불균형은 가해자 집단이 자신들의 이점을 확장하는데 대화를 활용하도록 만들기 때문에 대화과정은 희생자 집단에 대한 가해자 집단의 당초 피해만 키우는 상황을 만들어 낸다.[18] 그러므로 대화의 과정이 성공하려면 먼저 가해자 집단의 갱생이 필요하기 때문에, 그 대화의 과정이란 (희생자들만큼이나) 가해자 집단이 두 집단 간에 견고히 자리 잡은 지배관계를 설명하는 것으로 시작하도록, 그 변화를 갖도록 유도하는 것이 중요한 포인트이다.

앞으로의 과제

정의와 안정적 해결이라는 문제는 마치 외적 강압을 통한 문제해결이냐, 내적 변화로 인한 문제해결이냐의 이분법처럼 여겨질 수도 있다. 대규모 폭력이나 억압이 이미 오래 전 일이라면 최소한 가해자의 관점에서는 현재의 상황이 자연스러워 보이거나 중립적이라고 여겨지기 때문에, 현상유지를 타파하고자 한다면 외부적 힘이나 강제성이 필요하다. 하지만 안정적인 문제의 해결을 위해서라면 반드시 가해자 집단의 성원 대개가 자발적으로 문제 해결의 결과를 받아들인다는 전제가 있어야한다. 물론 이는 가해자 집단이 그러한 결과를 이끌어내는 과정에서 완전한 역할을 할 때만 가능한 일이다. 대규모 폭력이나 억압이 지나간 상황이란 중립적으로 보이기 십상이기 때문에 가해자 집단이 현재 상태에 대한 실질적인 변화를 받아들이기란 쉽지 않다. (실상 그런 일은 결코 일어나지 않는다) 피해보상과정이 외부적으로만 추동될 수는 없는 문제이지만 만에 하나 그러한 강제가 성공한다 해도,

18 Theriault, "From Unfair to Shared Burden."

그러한 외부적 과정은 가해자 집단의 내부적 정서를 또 전혀 다른 결과로 몰고 가게 될 것이다. 가해자 집단의 내적 과정만으로 문제가 해결된 적도 없을뿐더러 향후에도 딱히 쉬운 일은 아니다. 그렇다면 우리는 어디로 어떻게 나아가야 하는가?

'내적 추동(internal-driven)'만을 다루는 헤겔의 관점과 달리, 헤겔보다 앞선 루소는 도덕적, 정치적, 법적 구조와 태도에 순수하게 내재하는 구조에 대해 도전하는 조직적 과정이 기성사회를 변화시킨다고 인지했다. 루소는 도덕적, 정치적, 법적 발전이란 무에서 창출되는 것이 아니라 그것들을 시작하는 어떤 종류의 근원적 힘이 필요하다고 여긴다. 그는 정치적 단위를 형성시키는 사회적 계약관계를 조성하는 외부적 "입법자(law-giver)"개념을 발전시키는데, 이 개념은 정치단위를 형성시키도록 사회계약 관계를 조성하는 자를 일컫는다.[19] 마틴 톰(Martin Thom)은 루소가 입법자로서 특정한 개인을 상정한 것이 아니라 어떤 부류의 일부 사회그룹들을 입법자의 역할로 간주했을 가능성을 주장한다.[20] 어느 쪽이든 이 개념의 핵심은 사회를 조직하는 것이 그 내부적 힘만으로는 역부족이기 때문에 근본적으로 외부의 힘이 요구된다는 것이다.

이러한 관념은 가해자-희생자 집단 관계와 해결에 대한 질문에도 확장 적용할 수 있다. 외부적 압력의 다양한 형식은 오래전에 일어난 대규모 폭력이나 억압의 가해자-희생자 관계 변화에 영향을 미칠 수 있다. 이 외부적 영향이란 양자가 아닌 (통상적으로는 국가적 차원이겠지만 국제조직이나 준국가적 정치체들을 포함하는) 정부가 가해자 집단에게 인정과 보상을 요구하는 해결책을 포함한다. 하지만 통상적으로는 외부적 압력행사가 가해자 집단의 반발을 사기가 십상이라 그룹 사이의 화해에 방해물로 비춰지기도 한다.[21]

또 다른 문제는 위에서 논의된 맥락에서 '화해'가 대체 무엇을 의미하는가이다. 반발을 우려한다는 것은 모든 가해자 집단을 단일체로 여기고 그들 내부의 긴장이나 복합성은 보지 않는 것이다. 문제의 해결이란 극단적 성향의 가해자 집단 성원들 대부분을 만족시킬 수 있어야 하면서도 가해자-희생자 간의 긴장을 감소시키거나 제거할 수 있어야 한다. 목적이 이러하기 때문에 대화과정은 대부분 극단적 성향의 가해자 집단 성원에 집중하고 다른 중도 성향이나 진보적 성향의 성원들에는 관심이 없다. 극단적 성향의 성원들은 두 그룹의 관계를 발전시키려는 어떤 시도에도 거부권을 행사해 영향을 미친다. 그들이 자신들의 관점을 바꿀 가능성이 거의 없어 그들을 조금이라도 긍정적 태도로 변화시켜보려는 노력은 보통 헛된 노력이 되고 만다. 자신들의 편견을 극복할 것과 지배적 위치를 내려놓기 바라는 요구를 거부하는 극단주의자들은 가해자-희생자 집단 간의 관계개선을 저지한다. 그 대표적인 일례가 터키-아르메니아 화해 위원회이다.[22]

---

19 Thom, Martin, *Republics, Nations and Tribes* (New York: Verso, 1995), pp. 69-72.

20 Ibid., p. 70.

21 Taner Akçam, "Is There Any Solution Other Than a Dialogue?" in *Dialogue Across an International Divide: Essays Towards a Turkish-Armenian Dialogue* (Toronto: Zoryan Institute, 2001), pp. 13-14; David Phillips, *Unsilencing the Past: Track Two Diplomacy and Turkish-Armenian Reconciliation* (New York: Berghahn, 2005), pp. 27-36.

22 포괄적으로는 참회하는 태도를 취하지만 터키-아르메니아 화해 위원회의 역사는 이러한 문제를 확증한다. Phillips 참조.

외적 압력이 가해자 집단의 극단적 부분에만 집중하는 사이 자신들의 역사적 책임에 대해 직접적으로 대면할 의지가 없는 중도주의 성원들은 소원하게 다뤄진다. 이런 사람들은 문제를 해결하려 들기보다 단지 가해자 집단의 다른 성원들이 문제해결을 계속 저지하고자하는 태도와 저항 뒤에 숨어 있다. 더군다나 문제 해결을 거부하기보다는 일정 수준의 개선을 원하는 사람들에게도 외부의 압력은 되레 그들의 사회적 태도와 실천, 혹은 문제 해결 제도나 과정들에 대해 비판적 입장으로 돌아서게 할 수 있다. 더욱 심각한 것은 외부적 압력이 희생자 집단의 상황과 두 집단 간의 관계를 개선 시키고자 하는 가해자 집단의 내적 갱생의 동기를 날려버릴 수도 있다는 것이다. 가해자 집단들이 모두 획일적인 것이 아니라 그 성원들이 다양한 견해와 다양한 차원의 도덕적 책임감을 가지고 있다는 것을 깨닫는 것이 중요하다. 긍정적 변화를 위한 활동들은 주로 홀로코스트로부터 유대인을 구해낸 "정의로운 비유대인들"이나 미국 노예제에 대항해 싸운 노예제 폐지론자 백인들과 같은 경우처럼 역사적 대규모 폭력이나 억압에 대한 자발적 대항이었다. 하지만 그런 예는 아주 오래된 폭력이나 억압의 사례에만 존재할 뿐이다.

가해자 집단의 갱생은 집단 내의 각 개인들의 변화를 요구하기보다 반대로 집단 내 권력동학(power dynamics)을 재정비할 것을 요구한다. 그래야 희생자 집단과의 책임감 있는 관계로 새로운 사회를 이끌어 나갈 수 있는 전망이 가능해진다. 하지만 사회 내 일부세력은 이런 종류의 변화를 거부할 테고, 사회의 모든 성원을 같은 방식으로 일반화할 수는 없다. 외부 압력이 가해자 집단 일반에 받아들여지기란 쉽지 않고 그 일부에게만 받아들여지니, 압력은 실상 일부의 변화만을 유도하게 된다. 즉, "정의"와 "긴장의 감소"간의 이율배반적 관계는 우리가 가해자 집단의 본질이 어디에 있는가를 오해하는 상황에서 비롯된 것일 수 있다. 이는 가해자 집단을 다양한 태도, 아젠다, 다양한 도덕적 윤리적 책임을 갖는 하위그룹들의 집합이자 개인들의 복합체로 보지 못하고 그들이 마치 동시에 같은 태도를 갖고 같은 행동을 하는 단일한 정체성 집단으로 보고 있다는 것이다. 더군다나 일관되게 변화를 추구해온 진보적 가해자 집단에게 있어 외부 압력은 그들이 찾고 있던 내적 변화의 지원자가 된다. 이러한 전망이야말로 외적 변화가 내적 변화로 되어가는 시작점이다.

전형적인 대화나 진실규명 위원회 과정에 있어 희생자 집단은 위와는 정반대이다. 희생자 집단 성원들의 정의에 대한 추구는 반대로 가해자 집단과의 긴장 해소에 방해가 된다는 가정 하에, 대화나 진실규명 위원회를 조직하는 과정에서 희생자 집단 중 다른 이들보다 극단적이라고 여겨지는 정의 구현을 강력히 요구하는 이들은 전형적으로 배제되거나 소외된다. 누가 합법적 대변인이 될 것인가를 결정하는 문제에서조차 희생자 집단이 주체가 될 수 없다는 것은, 이러한 문제가 결국 희생자 집단에게 부과한 권력 불균형이다. 또한 이는 가해자 집단 중에 과거의 폭력이나 억압에 관한 담론을 평균적 제국주의의 결과일 뿐이었다는 방식으로 끌고나가려는 자들, 즉 화해 거부자들의 지배적 경향이 반영된 결과이기도 하다.[23]

대화 및 진실위원회에서 가해자와 희생자 사이의 권력균형을 달성하는 일은 통제를 포기하고 희생자 집단의 내적 동학에 개입하지 않는 상태에서 – 장기적 억압기간 동안 행해졌던 기존의 개입효과를

23 Theriault, "From Unfair to Shared Burden."

경감시키기 위한 개입만이 예외의 경우이다 – 희생자들의 다양한 목소리를 듣는 것으로 시작되어야 한다. 또한 이를 위해서는 대표자가 자신들의 적합한 역할을 중재하는 것까지도 반대하는 가해자 집단의 극단적 세력들의 힘을 꺾는 일도 필요하다. 극단적 가해자 집단 성원들이 이러한 과정에 순응할 것을 강제함으로써 갱생에 전념해야만 내부적 압력이 형성될 수 있다. 여기에는 남아프리카의 진보적 백인들이 남아프리카 태생 백인인 전 대통령 보타(Botha)가 소환을 거부하지 못하도록 하고 남아프리카 진실규명 및 화해 위원회(South Africa Truth and Reconciliation Commission)에 출두하게 한 것이 걸 맞는 사례가 될 것이다.[24] 외부의 도덕적 압력은 이러한 상황에서 희생자 집단을 이데올로기적으로 지배하지 못하는 가해자 집단의 성원들에게 영향을 미칠 수 있기 때문에 매우 유용하다. 가해자 집단이 자기 스스로를 감시하고, 진보주의자들이 가해자 집단 내의 극단주의자들이 희생자 집단에게 실력행사 하는 것을 제지하는 범위에 이르기까지의 과정은 내적으로 추동된 과정이라 할 수 있다.

가해자 권력의 균형을 잡는 또 다른 방법은 그들 중 가해자 집단 중 강력한 위치를 점하고 있는 극단주의자들과 그 중 진보주의자들의 세력을 동등하게 만드는 것이다. 저 극단주의자들은 보통 집단학살의 역사가 존재했다는 사실이나 노예제도의 잔혹성 자체를 부정해버리거나, 역사적 상대주의로서 그 시기에는 모두가 그렇게 살았다는 식으로 폭력이나 억압을 합리화한다. 아르메니아 집단학살에 대한 보상을 주장하는 아르메니아 "민족주의자들"은 집단학살을 부정하거나 그것이 정당한 것이었다고 여기는 터키의 극단적 민족주의자들과 동일시된다. 이러한 동일시는 차등적 권력의 프리즘을 통해서만 가능한 것이다. 실제로 이런 사례에서 아르메니아 민족주의자들은 집단학살 이전의 억압의 세기들에 대한 기억과 자기종족의 전멸의 경험에만 일반적으로 반응하기 때문에 완벽하게 논리적이지 못하다. 그들은 과거 집단학살의 여파를 분명 받고 있는 희생자 집단의 미래를 직시하고 자신들의 생존력을 보호하고 지켜내는 것이 더 중요하다는 것을 이해할 필요가 있다. 터키의 극단적 민족주의자들에 대한 우려가 아르메니아 민족주의자들에게 무의식적으로 받아들여진 것은 아니다. 이는 아르메니아의 정치 활동가들과 지지자들이 일부 극단적 터키 민족주의자들의 집단학살 기질로 인해 악마화되어 버리거나 처벌받는 일들을 피하기 위해 비롯된 자기방어의 태도에서 기인하는 것이다.[25]

이러한 태도는 다른 방식의 문제들도 야기한다. 최근 들어 외부의 힘이나 사건으로 인한 모든 형태의 심리학적인 불편함에 적용되는 '트라우마'라는 용어가 남용되는 경향이 있다. 심지어는 트라우마를 타자에게 폭력과 억압을 가한 가해자들의 경험에까지 적용하려한다. 어떤 의미에서 가해자들이나 억압자들에게 고통이 있다는 것이 사실일 수 있겠지만, 이를 피해자들이 그들에게 가해진 부당한 폭력 때문에 받아야하는 고통에 견주거나 동일시할 수는 없는 것이다. '트라우마'라는 용어는 기술적

24 Gilbert A. Lewthwaite, "Nation Seeks Truth from Aging Symbol – South Africa: P. W. Botha Has Answers about Apartheid-era Atrocities, but He Doesn't Want to Give Them," *The Baltimore Sun,* 8 June 1998, http://articles.baltimoresun.com/1998-06-08/news/1998159011_1_apartheid-botha-truth-commission (accessed October 15, 2012).

25 Theriault, "Reparative Justice and Alleviating the Consequences of Genocide," in *The Armenian Genocide and International Law,* ed. Antranig Dakessian (forthcoming).

의미에서 가해자들의 경험에는 적용되지 않는다. '트라우마'라는 용어가 임상치료의 실제 사례에만 적용되도록 해야 한다.

물질적이고 상징적인 보상에 대한 인정은 대화나 진실규명 위원회의 실천과정 내부에 들어있을 수 있다. 단계적인 배상에 따라, 희생자들의 항의와 요구의 정당성은 또한 가해자 집단 성원들을 위한 것이 될 것이다.[26] 종국에 이런 과정이 집단 간 관계의 진보를 가져올 것이다.

결론

본고에서 필자는 가해자–희생자 집단 간 관계의 진전은 심각한 권력 불균형이 시정되는 방식으로 대화나 진실규명위원회를 제도화하는 데에 달려 있다고 주장했다. 이는 다시 가해자와 피해자 집단 양자에 대한 포용적 접근을 통해 주변화된 사람들을 그런 과정에 참여시키는 데에 그 성패가 달려 있다. 이러한 맥락에서 '누구의 고통에 귀 기울여야 하는가?' 라는 질문은 핵심적이다. 특히 중요한 것은 갱생을 지지하는 가해자 집단 내부의 사람들을 외부에서 지원하는 것이다. 이는 확실히 그러한 과정이 가해자 집단의 시각에서 볼 때 내부적인 것으로 보이게 할 것이다. 이렇게 함으로써 정의의 명령이 외부에서 강요되는 일이 없게 되고, 갈망하는 화해와도 일치하게 된다.

26 Theriault, "Against the Grain: Critical Reflections on the State and Future of Genocide Scholarship," *Genocide Studies and Prevention* 7, no. 1 (2012), pp. 131–32.

참고문헌

Akçam, Taner. "Is There Any Solution Other Than a Dialogue?" In *Dialogue Across an International Divide: Essays Towards a Turkish-Armenian Dialogue.* Toronto: Zoryan Institute, 2001.

Fanon, Franz. *The Wretched of the Earth.* Translated by Constance Farrington. New York: Grove, 1991.

Foucault, Michel. "Right of Death and Power over Life." In *The History of Sexuality: An Introduction.* Translated by Robert Hurley. Vol. 1 of *The History of Sexuality.* New York: Vintage, 1990.

Frye, Marilyn. "Oppression." In *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory.* Freedom, CA: Crossing Press, 1983.

Frye, Marilyn. "Sexism." In *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory.* Freedom, CA: Crossing Press, 1983.

Hegel, G. W. F. *The Philosophy of Right.* Translated by T. M. Knox. New York: Oxford, 1967.

Kovach, Kovach. "Genocide and the Moral Agency of Ethnic Groups." In *Genocide's Aftermath: Responsibility and Repair.* Edited by Claudia Card and Armen T. Marsoobian. Malden, MA: Blackwell, 2007.

Lewthwaite, Gilbert A. "Nation Seeks Truth from Aging Symbol – South Africa: P. W. Botha Has Answers about Apartheid-era Atrocities, but He Doesn't Want to Give Them." *The Baltimore Sun,* 8 June 1998, http://articles.baltimoresun.com/1998-06-08/news/1998159011_1_apartheid-botha-truth-commission (accessed October 15, 2012).

Marsoobian, Armen T. "Acknowledging Intergenerational Moral Responsibility in the Aftermath of Genocide." *Genocide Studies and Prevention* 4, no. 2 (2009): 211-20.

Marx, Karl. "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844." Translated by Martin Milligan. In *The Marx-Engels Reader.* 2nd ed. Edited by Robert C. Tucker. New York: W. W. Norton and Company, 1978.

Marx, Karl. "The German Ideology." Translated and edited by S. Ryazanskaya. In *The Marx-Engels Reader.* 2nd ed. Edited by Robert C. Tucker. New York: W. W. Norton and Company, 1978).

Mill, John Stuart. On Liberty. Edited by Elizabeth Rapaport. Indianapolis, IN: Hackett, 1978.

Phillips, David. *Unsilencing the Past: Track Two Diplomacy and Turkish-Armenian Reconciliation.* New York: Berghahn, 2005.

Said, Edward W. Orientalism. New York: Vintage, 1979.

Theriault, Henry C. "Against the Grain: Critical Reflections on the State and Future of Genocide Scholarship." *Genocide Studies and Prevention* 7, no. 1 (2012): 123-44.

———. “From Unfair to Shared Burden: The Armenian Genocide’s Outstanding Damage and the Complexities of Repair.” *The Armenian Review*. Forthcoming.

———. “Reparative Justice and Alleviating the Consequences of Genocide.” In *The Armenian Genocide and International Law*. Edited by Antranik Dakessian. Forthcoming.

Theriault, Henry C., Alfred de Zayas, Jermaine O. McCalpin, and Ara Papian. “Resolution With Justice: Reparations for the Armenian Genocide – The Report of the Armenian Genocide Reparations Study Group,” draft, September 2012.

Thom, Martin. *Republics, Nations and Tribes*. New York: Verso, 1995.

“Turkey Slams Argentine Court Ruling on Genocide.” *Asbarez*. 4 April 2011. http://asbarez.com/94660/94660/ (accessed October 15, 2012).

Tyehimba, Kibibi. “Reparations as Justice.” Remarks presented at the “Armenians and the Left” symposium, City University of New York Graduate Center, April 2006.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

분과회의 1–3
치유의 인문학 실천 사례

1. 치유의 말 : 정신병 치료에서 철학의 역할
   / 피터 래비(프레이저밸리대학교)

2. 철학 상담 사례와 비잔틴 철학
   / 슐로밋 슈스터(소폰센터)

3. 인문학의 치유실천
   / 카야마 리카(릿교대학교)

4. 인문학의 치유적 실천 탐색
   / 진 퓨리(린디퓨리재단)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

치유의 말 : 정신병 치료에서 철학의 역할

피터 래비
프레이저밸리대학교

나는 왜 장래에 정신과 전문의, 정신분석학자, 심리치료사, 임상심리학자, 심리상담사, 사회복지사가 될 학생들에게 철학을 가르치는가?

나의 상담은 두 가지 직업 중에서 한 가지를 선택해야 하는 사람의 의사 결정을 돕는 것과 같은 단순한 문제를 넘어, 삶에 중대한 영향을 미치는 중증 정신질환 진단을 받은 사람들이나 정신분석학자들과 심리치료사들의 환자들을 대상으로 한다.

내가 다른 사람들에게 철학을 통해 어떻게 소위 정신질환자들을 치료하는가를 설명하노라면, 그들은 나를 늘 불신의 눈초리로 바라보곤 한다. 그들은 내가 거짓말쟁이거나 철학보다는 더 심리적이고 더 과학적인 의료 방법을 정신병 치료에 도입하려 한다고 넘겨짚어 생각하곤 한다. 또는 오진 때문에 그렇지 기실 소위 정신질환자들은 정신적으로 전혀 문제가 없는 사람일 것이라고 추측하기도 한다.

맨 처음 사만다(Samantha)는 울고 있었던 것처럼 보이는 얼굴로 내 사무실에 들어왔다. 그녀는 나에게 자신을 40대 초반의 미혼 여성이라고 소개했다. 그녀는 삶의 의미를 찾을 수 없다는 말로 자신의 이야기를 시작했고, 삶의 의미가 무엇인지 알고 싶다고 했다. "철학자들은 이런 종류의 문제에 대해서 이야기를 해주는 사람들"이라는 말에서 나는 왜 그녀가 이곳을 방문했는지 알 수 있었다. 그녀는 지난 한 해 동안 암으로 친한 친구 몇 명을 잃었다고 말했다. 그녀는 자신이 형편없는 직장을 다니고 있었고, 그래서 더 괜찮기는 하지만 회사를 속이는 부정한 사람들을 마주할 수밖에 없는 직장을 찾았다고 했다. 몇 번에 걸쳐 최저임금 일자리를 전전한 후에 그녀는 친구와 함께 작은 상점을 내기로 결정했다. 하지만 그 친구는 사랑에 빠져 남자 친구를 따라 다른 나라로 떠나면서 그녀는 버림을 받았고, 그녀에게 남은 것은 혼자 힘으로 감당해야 하는 꽤 큰 액수의 청구서들뿐이었다. 그녀는 이런 일들을 모두 감내할 수 있었고, 자신과 절친하게 지냈던 이모가 갑작스럽게 죽기 전까지는 그래도 웃을 수 있었다고 했다. 사만다는 죽은 이모부가 이모를 학대했으며 자기도 어렸을 때 성적 괴롭힘을 받았다고 이야기했다. 그녀는 불쌍한 이모가 죽었을 때 자신은 더 이상 행복해 질 수 없었다고 이야기했다. 그녀는 대학 교과를 수강하려고 애를 썼지만, 왜 그래야 하는지 이유를 찾을 수 없었다고 했다. 그녀의 담당 의사는 그녀를 우울증으로 진단했고 항우울제 복용을 처방했다. 하지만 약은

효과가 없었고 사만다는 나에게 상담을 받으러 오기 얼마 전에 자살을 시도했다. 나는 그녀를 자살에서 구한 것이 무엇이냐고 물었다. 그녀는 자신의 죽음이 여전히 그녀를 돕고 있는 몇몇 사람들에게 너무나 가혹하다는 생각이 들었다고 말했다. 그 후 그녀는 자발적으로 정신병원에 입원했고, 다량의 약물도 복용했다. 임상심리학자는 그녀의 경우를 "너무나 많은 스트레스를 받아 아무 것도 할 수 없는 상태"로 결론 내렸고 처방전을 내미는 것 이외에는 그녀를 돕는 것을 포기해 버렸다.

과연 철학이 정신병 진단을 받은 사람들에게 도움을 줄 수 있다는 것이 사실인가? 이 물음에 대한 답은 어떻게 '정신병'을 정의하는가에 달려있다. 정신병 치료에 가장 좋은 방식을 결정하기에 앞서 '정신병'이라는 용어가 실제로 의미하는 바가 무엇인지를 명확히 하는 것이 요구되며, 그러기 위해서라도 무엇보다 '마음'이 무엇을 의미하는지 결정하는 것이 필요하다.

1. 마음과 뇌

이 짧은 논문에서 마음과 뇌를 어떻게 정의할 것인가와 관련된 다양한 이론들을 자세하게 검토하는 것은 불가능하다. 일반적으로 말하자면, 정신 건강관리(mental healthcare) 관련 문헌들에서는 여전히 마음과 뇌를 분리된 것으로 볼 것인지 하나로 볼 것인지, 그리고 사실상 두 가지가 다른 '것'인지 아닌지를 놓고 큰 혼란이 있다. 대부분의 정신 건강관리 관련 문헌에서 마음과 뇌는 마치 동의어처럼 사용되고 있다. 예를 들어, 정신의학 교수 댄 스타인(Dan J. Stein)은『약리학의 철학』(*Philosophy of Pharmacology*)이라는 책에서 '마음'의 의미를 정확하게 정의하지 않고 두 가지가 분리되지 않음을 나타내기 위해 '뇌-마음(brain-mind)'이라는 용어를 사용한다.[1] 이에 반해 그랜트 질레트(Grant Gillett)는『마음과 불만』(*The Mind and its Discontents*)이라는 저서에서 마음이 도대체 무엇인지에 대한 다음과 같은 실질적인 정의를 내리고 있다.

> 정신적 삶이란 이야기의 구성이나 타인들과 관계 맺으면서 개념을 사용하는 주체의 통합된 활동의 산물이다 [...] 따라서, 단순히 표현들을 수용하고, 조합하고, 연결 짓는 것보다 오히려 행동과 관계 맺기가 더 근본적인 정신의 토대를 구성한다.[2]

질레트가 의미한 것은 '정신' 혹은 '마음'이라는 용어들은 뇌의 뉴런(neuron)이나 신경절(gangila)과 같은 구체적인 대상을 지칭하는 것이 아니다. 대신에 이 용어들은 사람들 개개인이 지니고 있고 타인들과 공유하고 있는 믿음들, 가치들, 가정들과 같은 '서술적이며(narrative)' 비-물질적인 요소들을 의미한다. 이런 정신적 요소들은 각각의 개인들을 다른 사람들과 구별되는 유일한 존재로 정의한다. 모든 생명체는 공통적으로 뇌를 갖고 있지만 각각의 생명체는 자신만의 생각을 하며 따라서 자신의 특유한 마음을 갖게 된다. 뇌가 용기라면 마음은 그것을 채우는 내용이다. 따라서 뇌를

1 Stein, Dan J. *Philosophy of Pharmacology*. New York: Cambridge University Press, 2008.
2 Gillett, Grant. *The Mind and its Discontents* (2nd ed). Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 138.

변화시키는 것보다 마음을 변화시키는 것이 훨씬 더 수월하다. 정신병에 관해 이야기할 때 언제나 실제로 문제로 언급되는 것은 마음이다.

철학적 상담에서 우리는 "물질적 또는 화학적 손상은 생물학적 시스템의 정보처리 기능 교란시킨다"[3]는 이른바 정신병리학의 의료모델을 이용하지 않는다. 우리의 작업은 의미를 중요시하는 인간 즉 '기호적 존재(semiotic being)'와 인간 존재의 감정적 영역들을 발생시키는 생각들을 포함한다. 인간의 믿음들, 가치들, 가정들은 느낌을 불러일으키고 때때로 문제들이 불거지게 하는 풍부한 정신의 토양이다. 예를 들어, 부인의 외도를 의심하는 한 남성이 있다고 하자. 그의 이런 의심은 그녀가 여러 번 늦은 밤에 집을 비웠던 사실에 근거한다(사실은 그녀가 살빼기 모임에 참석하느라 생활비의 일부를 남편 모르게 전용했고 이 사실을 남편에게 이야기하는 것을 주저하고 있었다). 그가 그녀에게 늦은 밤에 어디에 있었느냐고 물었을 때, 그녀는 얼버무리며 이야기를 꾸며댔고 남편은 사실이 아님을 알고 있었다. 이제 남편은 확신하게 되었지만 이는 그녀의 부인이 자신을 속이고 있다는 그릇된 믿음이었다. 이런 상황은 이 남성에게 슬픔, 절망, 낮은 자존감 등의 감정을 일으킨다. 그의 상태는 믿음들, 가치들, 가정들이 혼란스럽게 뒤엉켜 있는, 곧 심리학에서 말하는 인지부조화(cognitive dissonance)를 만들어낸다. 해소되지 않은 그릇된 확신들을 너무나 강력해져서 고통 받는 인간을 한순간에 '정상적인' 삶에서 끌어 내릴 수 있다. 그 다음으로 얼마든지 그에게 우울증과 같은 이른바 정신병 진단이 내려질 수 있다.

두 번째 만남에서 사만다는 정신병 환자로 낙인찍히는 것에 관해서 걱정을 하고 있었다. 그녀는 정신의학과 약이 그녀의 문제에 전혀 도움이 되지 않았다고 말했다. 그녀는 약에서 삶의 의미와 행복을 찾을 수 없다는 사실을 알고 있었다. 하지만 그녀는 기분이 좀 나아지게 하기 위하여 2주 정도 정신병원에 입원하는 것을 기꺼이 받아들였다. 그녀는 형편없는 직장을 다니는 것에 좌절감을 느꼈고, 슬픔과 공허함이 압도하는 감정에서 벗어나지 못했다. 또한 그녀는 내가(철학자) 그녀의 일상적인 소소한 문제들에 관해서 그녀와 이야기를 나누고 있다는 사실에 놀랐다고 말했다. 그녀는 내가 '더 큰 철학적 주제들'을 끄집어 낼 것을 기대했었다고 했다. 나는 개인적인 문제들은 항상 더 큰 철학적 주제들과 맞닿아 있다고 대답했다. 그렇지만 개인적 문제로 고통을 받고 있을 때 더 큰 철학적 주제와 관련된 이론적 논의에 초점을 맞추는 것은 불가능하지는 않지만 어려운 일이다. 그녀는 자신의 삶에서 발생한 모든 나쁜 일들에서 있는 그대로 '그냥 받아들이는' 것이 아마도 가장 좋은 방식일 것이라고 결정했다. 우리는 과거에 그녀에게 일어났던 수많은 부정적인 일들에 대해서 이야기를 나누었고, 그 중 많은 일들이 다른 사람들이 그녀에게 행했던 것이며 그 일들에는 그녀의 잘못이 없다는 사실을 알려주려고 노력했다. 그녀는 자신의 삶의 대부분이 다른 사람들에 의해서 좌지우지됐고, 타인의 이익을 위해서 종종 자신의 행복을 포기하는 사람이 되도록 강요되었다고 인정했다. 철학에서 타인의 행복을 위해서 한 사람이 희생을 감수하는 방식을 공리주의적 접근법이라고 부른다. 하지만 철학자들은 자신이 희생을 감수하는 한 사람이 아닐 때에만 공리주의 이론이 합리적이라는 것을 알고

3 *Nature and Narrative: an introduction to the new philosophy of psychiatry.* Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 120.

있다.

다음 주에 그녀는 나에게 울면서 전화를 해서 다음날로 예정돼 있는 상담에 참석하지 못하겠다고 말했다. 그녀는 자신이 겪었던 나쁜 일들에 대해서 이야기하는 것이 두렵다고 울먹였다. 나는 원하지 않는다면 어떤 것도 이야기할 필요가 없다고 그녀를 안심시켰다. 철학적 상담은 꺼내기 힘든 어두운 감정을 들춰내는 것이 아니라 오히려 그것을 피해가는 것이다. 그녀는 스스로가 쓸모없는 인간이라는 느낌이 들 때도 있지만 마음 깊이 실제로 자신이 괜찮은 사람이라고 믿고 있다고 말했다. 나는 그녀가 분명 좋은 사람인 것 같고, 그녀의 삶에서 일어난 사건들과 다른 사람들이 그녀가 스스로를 불신하도록 만들었을 뿐이라고 응대했다. 그러자 그녀는 자신이 복용하고 있는 약의 양을 줄이기로 결정했고 그 결과 자신이 그런 슬픔에 빠지게 된 것이 아닌지 걱정된다고 토로했다. 나는 그녀에게 복용하던 항우울제를 줄이게 되면 금단증상으로 온갖 이상한 감정에 휩쓸리게 되고, 그녀가 느꼈던 몇 가지 불편한 느낌도 그녀가 원해서라기보다는 약 때문일 수 있다고 조언을 했다. 결국 그녀는 안정을 되찾았고 다음날 있을 상담에 참석하기로 했다.

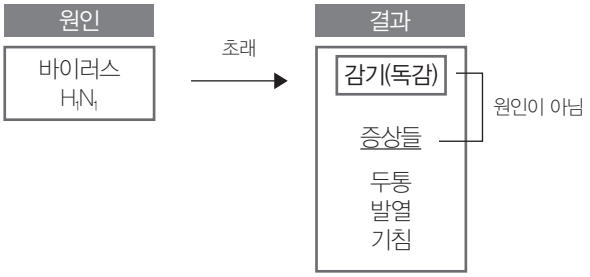
다음날 우리의 논의 주제는 신뢰였다. 그녀는 어렸을 때 이모부에게 학대를 당했고, 10대 초반에는 길거리에서 낯선 사람에게 끌려가 성폭행을 당한 경험이 있으며, 고등학교 시절에 한 선생님은 그녀와 다른 두 여학생에게 접근해서 추근거렸다. 이후 몇 년 동안 사귀었던 남자친구는 술주정뱅이이자 툭하면 싸움질에 그녀에게 폭력까지 휘둘렀다. 그녀가 신뢰했던 심리치료사는 그녀에게 말도 없이 갑자기 외국으로 떠나버렸다. 그녀의 친구와 절친했던 이모가 죽으면서 그녀는 외톨이가 되었다. 그녀는 자신이 베푸는 사람이었지만 더 이상은 그런 방식을 유지할 수 없었는데 그 이유는 너무나 많은 사람들이 그녀를 이용해 먹었기 때문이라고 말했다. 그녀의 아버지는 가족의 생계에 그녀가 생활비를 보탤 것을 요구했고, 그녀의 어머니는 그녀에게 어린 동생들을 돌보는 일을 떠맡겼을 뿐만 아니라 감정적으로 기댈 수 있는 강한 여자가 될 것을 강요했다. 그녀는 최선을 다했지만 어머니는 더 잘 할 것을 기대했다. 나는 그녀의 최선보다 더 잘 하는 것이 무엇을 의미하냐고 그녀에게 되물었다. 물론 이 물음에 답이 있는 것은 아니었다. 사만다는 너무나 무거운 삶의 짐에 지쳐갔다. 그녀는 삶의 무게에 짓눌려 있었고, 더 이상 버틸 수 없는 상황에 이르자 죄의식을 갖게 됐다. 슬픔과 절망은 그녀의 삶을 이토록 고단하게 하는 비참함 속에서 그녀가 유일하게 찾을 수 있는 감정들이었다.

2. 정신병 : 원인과 결과

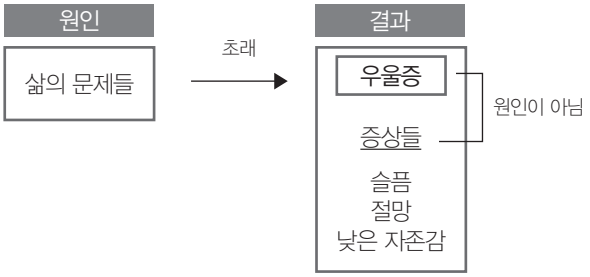
정신병은 물질적 뇌와 관련된 생물학적 문제가 아니다. 그것은 그릇된 믿음, 잘못된 가정, 혼란스러운 개념 등의 인간의 정신적 서술과 관련된 문제다. 우울증이라는 정신병은 예를 들어 자신의 부인이 외도를 하고 있다는 잘못된 확신을 갖게 되는 것과 같은 잘못된 추론의 결과다. 우울증의 원인은 이른바 물질적 뇌의 화학적 불균형이 아니라 잘못된 인과적 추론이다. 또한 이 남성의 우울증이 슬픔, 절망, 낮은 자존감이라는 감정들을 갖게 하는 원인이 된다는 것도 잘못된 인과적 추론이다.

우울증은 어떤 것도 야기하지 않는다. 우울증이라는 명칭은 결코 원인이 아니라 항상 증상들의 집합을 지칭하는 진단명에 불과하다. 아래의 두 도표는 원인과 진단으로 귀결되는 증상들의 집합 사이의 차이점을 설명한다. 첫 번째 도표는 어떻게 감기라는 결과가 종종 다양한 증상들의 원인인

것처럼 잘못 사용되는지를 보여준다.



감기는 두통, 발열, 기침의 원인이 아니다. 바이러스가 이런 증상들을 발생시킨다. 이런 증상들의 집합을 '감기' 혹은 '독감'이라고 명명할 따름이다. 약물은 두통, 발열, 기침과 같은 증상들을 완화시키기 위해 사용된다. 하지만 해로운 바이러스 공격에서 신체를 근본적으로 치료하기 위해서라면 약물 치료는 단지 증상들을 완화시키는 것이 아니라 바이러스 그 자체와 맞서 싸울 수 있어야 한다. 두 번째 도표는 어떻게 결과인 우울증이 종종 다양한 증상들의 원인인 것처럼 잘못 인용되고 있는가를 보여준다.



우울증은 슬픔, 절망, 혹은 낮은 자존감의 원인이 아니다. 부인이 자기를 기만하고 있다고 생각하는 남편의 확신과 같은 삶의 문제들이 도리어 '우울증'이라고 명명된 이런 증상들을 초래한다.

생물학적 정신의학은 정신병을 정의하는 데 두 가지 결정적인 오류를 범하고 있다. 첫째, 정신의학은 사실주의 관점에서 정신병을 바라본다. 여기서 마음과 정신적 기능들은 뇌의 작용으로 환원될 수 있는 것으로 가정된다. 정신병은 뇌 안에서 생긴 분자 혹은 세포 구조의 무질서로 환원될 뿐이다. 이처럼 정신 기능과 정신병에 대한 사실주의적 생물학적 모델은 심리적 조건들의 병리학적 특성들을 마음을 구성하는 상징적인 체계나 명제화된 내용이 아니라 뇌의 물질적 특성에서 찾아낸다.[4]

두 번째 오류는 생물학적 정신의학이 '유사 질환' 실체들을 증상에 기초해 진단함으로써 정신병을 구체화한다는 점이다. 하지만 단일 증상 혹은 증상들의 집합이 객관적이고 자연적인 실체가 되는 것은 아니다. 이는 아내의 외도를 확신하고 있는 한 남성의 믿음이 물질적인 대상이라고 말하는 것과 같다.

그 다음으로 정신병의 존재론은 두 가지 잘못된 개념을 드러낸다. 하나는 마음이 뇌와 같다는 것이고 다른 하나는 정신병의 진단을 기질적 질환의 발병과 동일시하는 것이다. 이런 관점들은 결코 타당성을

4 Horowitz, p. 143, 3.

가질 수 없다. 북미에서 정신병은 경험적인 생명의학 연구들이 아니라 미국정신의학회(American Psychiatric Association)에서 출간하는 정신장애의 진단 및 통계편람(DSM, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Illness)[5]에 참여하는 편집위원회의 과반수 의결에 의해 진단 매뉴얼과 전문가들의 실무에 추가된다.

정신병이 단순히 증상들의 집합에 적용된 명칭인 경우 정신병의 존재론적 상태란 무엇인가? 그것은 실제에서 전혀 물질적인 존재가 아니며 마찬가지로 존재론적 상태도 아니라는 것이다. 정신병의 분류는 질환 실체를 개념적으로 만들어내고 그것들을 마치 실질적인 존재인양 보이게 하는 '잠행성 실체화(insidious reification)'의 결과이다.[6] 서로 조합된 다양한 증상들—슬픔, 절망, 낮은 자존감—은 마치 이것들이 단일 질병이나 '우울증'이라고 알려진 병의 실체인 것처럼 논의되고 구체화된다.

약물 치료는 이런 증상들은 호전시킬 수는 있어도 우울증의 원인을 제거할 수는 없으며 다양한 개인의 삶의 문제들은 다루기 어렵게 된다. 심각한 괴로움이 발생했을 때 실제로 '마음'을 치유하기 위해서, 고통과 괴로움을 완화시키기 위해서, 실제적 원인이 되는 삶의 문제에 대해서 충분히 생각하고 해결할 수 있도록 도움이 되는 어떤 일을 해야 한다.

'정신'과 '병'이라는 용어는 둘이 합쳐지면서 특별한 조합을 빚어냈다. 몇 가지 실체를 들어 '정신병'이라고 말하는 것은 '정신병'이라는 용어가 단순히 문제가 있거나 혼란스러운 사고를 의미하기 때문에 적절하지 않다. 그 누구도 '사고병(thought illness)' 혹은 '믿음병(belief illness)'이라는 말을 쓰지 않는다. '병'이라는 말은 그것이 생각이나 믿음과 연결될 때는 완전히 부적절한 용어가 된다. 그럼에도 '정신병'은 정확하게 문제가 있는 생각과 믿음을 가리킨다. 이것이 왜 철학이 정신병 치료에 유용한가를 보여준다. 왜냐하면 철학은 문제 있는 생각과 믿음을 아주 잘 다루기 때문이다. 그렇지만 '중증' 정신병들은 어떤가? '중증' 정신병을 앓고 있는 사람들을 돕는 일까지는 철학의 몫이 아니다. 그렇지 않은가?

이후 몇 차례 상담 시간에 사만다와 나는 그녀의 삶에서 일어났던 많은 끔찍한 일들에 그녀의 잘못이 있었는지에 대해 논의했다. 우리는 그녀가 경험한 우울증을 그녀에게 함부로 대했거나 너무 과도한 기대를 걸었던 사람들을 향한 정당한 분노로 바꾸기 위해 노력했다.

우리의 5번째 상담 시간에 사만다는 첫 번째 상담에서 자신이 삶의 의미에 대해서 이야기할 수 있냐고 질문했던 것이 참 바보 같았다고 말했다. 나는 그녀에게 사람들은 종종 그런 방식으로 나와 대화를 시작하고, 그것은 철학에서는 너무나 당연한 질문이라고 대답했다. 그렇지만 우리 둘은 그녀의 삶에서 우선적으로 다루어야 할 더 중요한 개인적 문제가 있다는 사실을 알고 있었다. 그녀는 자살은 결코 정당화될 수 없냐고 나에게 물었고 이것은 왜 사람들이 자살하는가 하는 긴 대화로 이어졌다. 자살에는 많은 이유가 있다. 사만다는 자살을 통해 자신을 잃어버리는 것에 두려움을 느끼는

5 어떻게 징후들의 집합이 모아져 하나의 정신병으로 진단되는지에 대한 세세한 논의는 *Psychiatric Diagnosis and Classification*. Mario Maj et al editors. West Sussex: John Wiley & Sons, 2002를 참조.

6 이 주제와 관련된 논의는 *Essential Philosophy of Psychiatry* by Tim Thornton. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 180, 181을 참조.

경우였다. 그녀는 자신이 갈기갈기 찢긴 상태라고 느꼈다. 다른 사람들은 그녀의 일부만을 인정했고, 그녀로 하여금 자기 자신이 될 수 없도록 만든 채 여러 상이한 방식으로 그녀를 제멋대로 규정했으며, 그녀가 공허함을 느끼고 하찮은 존재로 여기게끔 만들었다. 그녀는 자신을 잃어버리는 것과 같은 느낌을 말로 표현하는 것이 어렵다는 것을 깨달았다. 하지만 나는 그녀가 말하는 것을 충분히 이해한다고 말해 주었고 그녀가 자살을 시도한 것은 자신의 삶을 끝내려는 욕망이 아니라 그녀에게 남아 있던 아주 작은 자기 자신에 매달리려는 시도였다고 말해 주었다. 그녀에게 자살은 자신의 삶을 구해내기 위한 하나의 방편이었다. 우리 둘의 이런 대화는 그녀의 자살 시도를 완전히 다른 시각에서 바라보게 만들었고, 마침내 그녀가 자기 자신을 찾기 위한 노력에 따르는 죄의식을 씻어 버리게 했다.

또한 우리는 음악 CD 몇 개를 구입한 것에 대해 그녀가 느끼고 있는 죄책감에 관해서 이야기했다. 그녀는 다른 사람을 돌보는 일에 돈을 쓰지 않은 것에대해 죄책감을 느끼고 있다고 말했다. 나는 유명한 철학자 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)가 타인을 돕는 것이 불가피할 뿐만 아니라 스스로를 돌보는 것도 중요하게 강조했다는 사실을 언급했다. 우리는 만약 당신이 자신을 돌보지 않는다면, 어떻게 당신이 다른 사람을 도울 수 있는가라는 것이 논리적으로 합당하다는 데 동의했다. 기독교 가정에서 여성들에게 주어지는 역할을 둘러싼 그녀 자신의 종교적 신념에 관한 사만다의 질문들은 이전에 그녀가 궁금해 했던 더 깊은 철학적 질문들인 악의 정의, 죄악의 본성, 심지어 신의 본성까지 우리를 인도해갔다. 또한 우리는 그녀 자신의 가치들이 가족 구성원들과 갈등을 빚을 때 그것을 고수하는 것이 옳은지 그른지에 대해서도 이야기를 나누었다.

3. 왜 나는 심리치료사와 심리상담사에게 철학을 가르치는가?

실제적인 의미에서 철학이 사람들에게 도움을 줄 수 있다는 생각은 새로운 것은 아니다. 예를 들어, 2천 년 전 소크라테스 이전 철학자 중 한 명인 에피쿠로스(Epicurus)는 철학의 특징을 영혼 혹은 마음의 치료로 규정했다. 그는 철학자들이 쏟아내는 주장들이 실제로 인간의 고통을 구원해내지 못한다면 아무 의미도 없다는 입장을 고수했다.[7] 기원전 45년 인간이 스스로의 정신적 고통을 다루는 방식에 관한 글인 『투스쿨룸에서의 논쟁』(*Tusulanae Disputationes*)에서 키케로(Cicero)는 다음과 같이 언급했다.

> 정녕 영혼(마음)을 위한 의료기술은 존재한다. 그것은 철학으로서 그 도움은 육체의 질병처럼 외부에서 찾지 않으면 안 된다. 우리는 모든 자산과 모든 힘을 쏟아 우리 스스로를 치유할 수 있도록 노력해야 한다.[8]

그 다음으로 기독교의 시대가 시작될 무렵 세네카(Seneca)는 루킬리우스(Lucilius)에게 보낸 편지에

7 Text 124. Porphyry "To Marcella." 31 (221U). *The Epicurus Reader*. Brad Inwood and L. P. Gerson trans. (Cambridge: Hackett, 1994).

8 Martha C. Nussbaum. *The Therapy of Desire*. Princeton, NJ: Princeton UP. 1994. 14에서 인용.

다음과 같이 썼다.

> 철학이 인간에게 제공하는 것이 무엇인가? 그것은 조언이다. 한 사람은 죽음에 직면해 있고, 또 다른 사람은 가난으로 허덕이고 있다 [...] 모든 인류는 사방에서 너에게 손을 내밀고 있다. 삶은 파멸되고, 파멸의 길로 가고 있는 삶은 애타게 도움을 호소하고 있다. 너(철학자들)에게 그들은 희망과 도움을 갈구하고 있다.[9]

『욕망의 치료』(*The Therapy of Desire*)라는 제목의 책에서 마사 누스바움(Martha Nussbaum)은 고대 그리스 초기에 활동했던 세 개의 주요 철학 학파를 탐구한다. 그녀는 에피쿠로스학파, 스토아학파, 회의학파 모두 '동정심이 있는 의료철학(compassionate medical philosophy)'과 관련이 있다는 사실을 발견한다.[10] 즉, 철학은 인간의 정신적 괴로움을 완화시키는데 적용되었다.

초기 정신분석자들도 비록 학문적 형식은 아니었지만 역시 철학의 가치를 알고 있었다. 1942년 스위스 취리히에서 개최된 심리학 컨퍼런스의 기조연설에서 칼 융(Karl Jung)은 청중들을 향해 다음과 같이 말했다.

> 나는 우리 심리치료사들이 진정으로 철학자들이나 철학적 소양을 갖춘 의사들이 돼야 한다는 사실을 숨길 수가 없으며 어쩌면 우리는 이미 그렇게 되어 있을지도 모른다. 우리의 작업과 대학에서 철학을 전공한 것 사이에 놓여 있는 뚜렷한 차이 때문에 우리는 이것을 인정하는 데 머뭇거리고 있을 뿐이다.[11]

프로이트(Freud)[12]는 꿈 작업을 묘사할 때 플라톤(Plato)을 참조한다.[13] 1950년대 초 합리적 정서행동치료(Rational Emotive Behavior Therapy, REBT)의 창시자인 심리치료사 앨버트 엘리스(Albert Ellis)는 지금은 미국 전문대학 혹은 대학교의 철학 교과과정의 일부가 된 비형식 논리 과정에서 발견한 일종의 비판적이고 창조적인 사유 전략들을 채용했다.[14] 엘리스는 "심리치료의 많은 영역들은 항상 그래왔고 지금도 그렇듯이 철학에 빚지고 있고," 그 자신의 접근법도 "직접적으로 철학적 입장, 특히 에피쿠로스, 고대 스토아학파, 현상학자, 실존주의자, 실용주의자들의 견해에 뿌리를 두고 있다"고 설명했다.[15] 롤로 메이(Rollo May)와 같은 정신분석학자들은 1953년 초

---

9 Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life.* Oxford: Blackwell, 1995에서 인용.

10 Ibid., Nussbaum, p. 40.

11 Jung, Carl G. (1957) "Psychotherapy and a Philosophy of Life." *Essays on Contemporary Events.* R. F. C. Hull, trans. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1989 ed. p. 45.

12 Freud, Sigmund. *General Introduction to Psychoanalysis.* New York: Simon & Schuster, 1975. p. 153.

13 이 정보는 "Philosophical Counselling: An Almost Alternative Paradigm" by Sara Waller in *Philosophy in the Contemporary World.* Vol 10, No. 2에서 인용.

14 Ellis, Albert. *Handbook of Rational Emotive Therapy.* Albert Ellis and R. Grier eds. New York: Springer, 1977.

15 Ellis, Albert. "Philosophy and Rational-Emotive Therapy." *Counseling and Values.* Donald Biggs et al, eds.

상담과정의 일부분으로서 철학적 기술들과 관념들을 일상적으로 사용했다.[16] 메이는 상담 고객이 '자기동일성의 자각(consciousness of self-identity)'에 이르도록 유도하는 자신의 치료적 방법을 묘사하면서 데카르트(Descartes), 밀(Mill), 카프카(Kafka), 니체(Nietzsche), 하이데거(Heidegger), 사르트르(Sartre) 등을 근거로 삼았다. 에리히 프롬(Erich Fromm)은 인간 조건, 병든 개인, 병든 사회를 이해하는 디딤돌로서 마르크스(Marx)와 헤겔(Hegel)에 의존했다.[17] 또 다른 저작에서 프롬은 인간의 투쟁과 욕망에 대한 그의 견해를 강화하기 위해서 아퀴나스(Aquinas)와 스피노자(Spinoza)를 끌어들인다.[18] R. D. 랭(R. D. Laing)은 어떻게 인간의 슬픔이 실제의 삶보다 오히려 '거짓된 자아의 창조'의 산물인지를 설명하면서 사르트르, 하이데거[19], 키에르케고르(Kierkegaard)[20]를 인용한다.

또 다른 현대 정신의학자들은 대륙 현상학이 정신의학에 본질적인 요소이고 교육 훈련과정의 일부분으로 포함되어야 한다고 주장했다.[21] 이런 철학들이 고통을 받고 있는 개인에게 줄 수 있는 것은 무엇인가?

상담에서 철학적 상담사가 할 수 있는 역할 중 하나는 고통당하는 사람들에게 그 괴로움을 완화할 수 있는 사유 혹은 추론도구들을 제공하는 것이다. 이것은 즉각적으로 문제를 해결하는 노력을 넘어서는 체계적인 교육과정을 통해서 얻어질 수 있다. 알버트 아인슈타인(Albert Einstein)은 처음 문제를 일으킨 것과 동일한 사고방식으로는 결코 그 문제를 해결할 수 없다는 매우 현명한 지적을 했다. 치유나 치료는 고통으로 괴로워하고 있는 개인들에게 정신적 고통을 치료할 수 있는 새로운 접근법을 제시하고, 임상치료사나 정신과 의사에 의존하지 않고서 자신들의 문제를 해결하기 위해 어떻게 그것들을 사용하는지를 포함한 추론기술들을 가르쳐준다. 오늘날 전통적인 학문적 경계를 벗어난 개인들과 함께 일할 의사를 갖고 있는 철학자들이 많이 늘어나고 있다. 또한 프레이저 밸리(Fraser Valley) 대학교에서도 치료사와 상담사가 되려고 노력하며 철학을 공부하고 그것을 다른 사람들을 돕는 데 이용하려고 하는 학생들이 늘고 있다.

상담 혹은 치료의 기능을 하는 철학은 네 가지 근본적인 전제들에 기초해 있다. 첫째, 마음은 뇌와 동일한 것이 아니다. 마음은 뇌의 내용이고, 이런 내용물들은 명제로 이루어져 있으며 믿음들, 가치들, 가정들로 구성된다. 마음은 단단한 물질이 아니다. 그것은 '타인들과 관계 맺으면서 개념을 사용하는 주체의 통합된 활동'의 서술적 구성물 또는 생성물이다.[22]

둘째, 정신적 문제들은 기질적인 뇌의 문제들과 동일하지 않다. 한 사람의 마음을 변화시키는 것은 그 사람의 뇌를 변화시키는 것과 같은 것이 아니다.

Washington: American Personnel and Guidance Association, 1976. pp. 49-50.

16 May, Rollo. *Man's Search for Himself.* New York: Dell Publishing, 1953.

17 Fromm, Erich. *Beyond the Chains of Illusion.* New York: Simon and Schuster, 1962.

18 Fromm, Erich. *To Have or to Be.* New York: Harper and Row, 1976.

19 Laing, R.D. *Self and Others.* New York: Viking Penguin, 1990.

20 Laing, R.D. *The Divided Self.* New York: Viking Penguin, 1990.

21 Parnas, Josef and Dan Zahavi. "The Role of Phenomenology in Psychiatric Diagnosis and Classification." *Psychiatric Diagnosis and Classification.* Mario Maj et al, eds. New York: John Wiley and Sons, 2002. pp. 138-162.

22 Gillet, Grant (2009). *The Mind and its Discontent.* New York: Oxford University Press, 2009.

셋째, 인간의 믿음들, 가치들, 가정들은 정신적 고통을 일으킬 수 있고, 이 고통은 이른바 정신병 진단의 원인이 될 수 있다.

넷째, 좋은 철학적 논의는 이런 고통을 크게 완화시키고 예방할 수 있다. 소위 정신병과 정서장애는 삶의 갈등과 복잡성, 그리고 연관된 믿음들, 가치들, 가정들의 결과이다. 치료에 좋은 철학적 상담은 가정적인 학술적 논의와는 분명한 차이가 있다. 철학적 상담은 직접적으로 개인적 삶의 문제들을 다루고 있다. 어떤 문제들은 인간 삶의 환경을 변화시킬 것을 요구하고, 다른 것들은 이런 문제들을 야기한 믿음들, 가치들, 가정들의 검토와 변경을 필요로 한다.

또한 철학은 어떤 특정한 정신 장애로 진단받아 고통을 당하고 있는 사람만이 아니라 비참함에 빠져 있는 사람들도 도울 수 있다. 예를 들어, 나에게 한 고객은 자신이 집, 돈, 좋은 일자리 등등의 원하는 모든 것을 가졌지만 우울함을 떨쳐버릴 수 없다고 하소연했다. 그는 자신의 삶 전체가 공허함과 의미 없음으로 가득 차 있다고 느끼고 있었다. 몇 차례의 상담 후 우리는 그가 오랜 세월 금융계에 몸담고 있었지만 그동안 삶에 가치 있는 다른 성취감을 느껴 본 적이 없다는 사실을 알 수 있었다. 사실 그는 너무나 부를 축적하는 데에만 몰두해서 결혼조차 고려하지 않았다. 이제 그는 부유하지만 외롭고, 성공은 했지만 허탈하고, 안락하지만 이기적이라는 느낌을 갖게 됐다. 우리는 그의 우울증에 대한 '치료'로 가난한 사람들에게 무료식사를 제공하고, 노숙자들과 극빈자들을 돕는 지역 자선단체의 봉사활동에 참여하는 것을 함께 결정했다. 이런 결정은 매우 성공적이었고 두 가지 좋은 결과를 낳았다. 하나는 그의 삶이 이전보다 훨씬 더 의미 있는 것이 됐다는 점이고, 다른 하나는 여성 봉사자 중 한 명을 정신적 동반자로 만날 수 있었다는 점이다.

다른 상담시간에 사만다는 나에게 매우 놀라운 사실을 알려줬다. 나의 상담 고객들은 나에게 다양한 심리치료사들과 임상의학자들이 그들에게 붙인 갖가지 진단명에 대해서 이야기했다. 하지만 사만다는 내가 이전에 들어본 적이 없는 진단을 받았다. 이 전문가는 사만다에게 그녀가 귀신들림(demon possession)으로 고통 받고 있다고 말했다. 귀신들림, 이것이 그녀에 대한 전문의의 진단이었다. 그녀는 이런 묘한 진단 때문에 자신이 얼마나 많은 괴로움과 걱정에 시달렸는지를 하소연했다. 이런 진단은 그녀가 이 심리치료사와 삶의 의미를 이야기하거나 그 밖의 다른 문제들을 이야기하는 것 자체를 원천봉쇄해버렸다. 그녀는 이후 이 심리치료사를 다시는 찾아가지 않았다. 그런 다음 그녀는 머뭇거리면서 이런 진단이 정확하다고 생각하느냐고 나에게 물었다. 몸 안에 있는 어떤 악령 때문에 그녀가 고통을 받을 수 있을까?

이것은 다시 한 번 형이상학적 물음인 실재의 본성에 대한 논의로 우리를 이끌어간다. 논리적으로 인간의 신체에 침입할 수 있는 악령이 실제로 존재할 수 있는가? 악마적 영혼에 의해서 초래된 정신병이 있을 수 있는가? 나는 그녀에게 귀신들림이라는 진단은 종교적인 해석이 아니라면 논리적으로 타당하지 않기 때문에 철학적 상담에서는 결코 귀신들림이라는 진단은 내리지 않는다고 말했다. 비–물질적 실체들이 물질적 인간의 삶을 훼방 놓는 것에 의해서 물질적 세계에 형이상학적 의미가 생기는 것은 불가능하다.

하지만 실재에 대한 종교적 개념에 도전하는 '철학'이라고 불리는 신비스러운 것은 정확히 무엇인가?

단순하게 철학을 우리가 선하다고 생각하는 가치들과 진실이라고 생각하는 믿음들에 대한 원인을 탐구하는 것이라고 하자. 이와 같은 탐구가 전통을 맹목적으로 추종하는 태도, 권위에 복종하는 비굴한 태도, 자신에 감정에 따라 맘대로 행동하는 태도로부터 우리를 자유롭게 해줄 수 있다. 이런 식으로 철학이 정의된다면, 철학이 우울증과 조울증과 같은 더 일반적인 이른바 '정신장애'를 치료하는 데 아주 적합하다는 것에는 의심의 여지가 없을 것이다. 하지만 철학은 한때 '임상적' 우울증, 정신분열증(schizophrenia), 편집증(paranoia) 등의 기질적 뇌질환으로 여겨졌던 '중증' 혹은 '임상적' 정신장애로 진단을 받은 사람들의 고통을 완화시킬 수 있다는 사실을 입증해야 한다.

치료결과연구(treatment outcome studies)들은 임상심리학에서 '대화 요법'이라고 불리는 철학적 대화에 기초한 치료가 심각하게 문제가 되는 것들을 해결하는 것뿐만 아니라 장기적인 효과와 편익에서 가장 효과적임을 보여주고 있다.[23] 다시 강조해서, 정신장애는 물리적 뇌의 기질적 문제가 아니라 믿음들, 가치들, 가정들이라는 마음의 명제화된 내용을 포함하는 인간의 정신적 서술의 문제이다. 그렇기 때문에 대화 요법이 효과적인 결과를 나타내고, 몇몇 경우에는 약물치료[24]보다 더 좋은 결과를 보이며 극심한 부작용이 없다고 해서 놀랄 필요는 전혀 없다. 그리고 이런 대화 요법들은 모두 심리학적으로 다른 이름이 붙었을 뿐이지 바로 철학이다.

하지만 철학적 상담은 시간 여행이 아니다. 가족 구성원 한 명이 기능장애를 겪고 있거나 가족 구성원들의 정서적 학대나 신체적 학대가 있다면, 상담을 통해 문제가 생기기 이전으로 돌아가 그것을 고친다는 것은 불가능하다. 나는 고객들에게 도덕적으로 허용되고, 사리에 맞고, 실현가능한 목표를 달성하는 것에 도움을 줄 수 있다고 말한다. 물론 과거를 바꾸길 원하는 것은 이해가 가지만 그것은 불가능하다. 그렇다면 어떻게 상담은 고통스러웠던 과거에 도움을 줄 수 있는가? 다시 말해, 과거는 변화될 수 없으며 그것은 과거의 문제다. 하지만 과거의 사람들과 사건에 관한 사람의 믿음은 필요하다면 조사를 통해 변화될 수 있다. 그리고 과거의 사건들에 대해 누가 얼마나 책임이 있는가 하는 한 사람의 믿음은 면밀히 조사할 수 있고 필요에 따라 현재 그 사람이 실질적으로 바라고 있는 것에 맞춰서 변화될 수 있다.

나는 어린 시절에 자신이 학대 받은 것에 어느 정도 스스로의 책임이 있다고 느끼는 많은 고객들을 보아 왔다. 우리는 그들 자신에 대한 이러한 믿음과 다른 사람들에 대한 믿음이 정당한지 조사했다. 우리가 종종 발견한 사실은 부모와 다른 어른들의 잘못된 행동 때문에 어린아이들이 그릇된 자책감을 갖게 된다는 것이다. 이런 믿음은 죄의식, 부끄러움, 후회, 낮은 자존감 등의 형태로 성인이 된 후에도 분명하게 남게 된다. 그렇지만 과거를 철학적으로 성찰함으로써 이러한 부당한 고통에서 벗어날 수 있다.

---

23 우울증, 사회 공포증, 강박장애, 공황장애, 외상 후 스트레스 장애의 가장 좋은 치료법에 관한 논의는 *Pathological Anxiety: Emotional Processing in Etiology and Treatment* edited by Barbara Olasov Rothbaum. New York: Guilford Press, 2006. p. 123, 132, 143, 160, 204, 208, 254. See also Gerald Corey's *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy.* 5th ed. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing, 1996. p. 170을 참조.

24 Frank, Jerome D. and Julia B. Frank. *Persuasion and Healing* 3rd ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1993. p. 219.

사만다는 그녀의 부모님이 가정만을 의미 있는 것으로 여겼다고 말했다. 그녀는 부모님들이 그녀가 그 나이에도 아직 결혼을 하지 않고 그들이 원하는 아이들도 없는 것에 크게 실망했다고 전했다. 그녀는 또 모든 가족 구성원들이 그녀에게 얼마나 많은 것을 원했는지 설명했다. 그녀는 가정의 모든 일들을 처리하고 모든 구성원들을 돌보는 강하고 능력 있는 사람으로 여겨졌다. 하지만 담당 의사가 그녀를 항우울증 환자로 진단했을 때 그것은 모든 가족 구성원들에게 그녀가 더 이상 그들이 우러러보던 만능여성이 아니었다는 것을 의미했다. 슬프게도 약함을 인정하는 순간 그녀는 자신이 희망했던 지원을 받을 수 없었다. 대신에 그녀의 부모님은 그녀의 약함에 실망을 했고, 동생들은 그녀를 은근히 경원시했다. 이것은 우리가 누구인지를 누가 결정하는가라는 문제로 논의를 이끌어갔다. 우리는 스스로를 결정하는 자율적인 존재인가, 아니면 사회적으로 형성된 존재인가, 그도 아니면 양자의 조합인가? 그녀는 좋은 사람이 되기 위해서 언제나 다른 사람을 도와야 했다고 지적했다. 하지만 나는 이전의 대화에서 우리가 선한 사람이나 도덕적인 사람이 되기 위해서는 말과 행동에서 남에게 해를 끼치지 않으려고 노력하는 것으로 충분하다고 말한 철학자에 동의했던 사실을 그녀에게 상기시켰다. 우리의 말과 행동이 다른 사람들에게 계속해서 이익을 줄 필요는 없다. 그것은 성자나 영웅들에게만 해당되는 일일 뿐이다. 그녀는 초인적 영웅이 되려고 노력하는 것이 상당히 피곤했다고 말했다.

이후 몇 차례 상담에서 사만다는 결혼을 해야겠다는 실제적인 욕망이 전혀 없었다고 말했다. 그녀는 이것이 정상인지 의문을 가지고 있었다. 이런 문제는 우리 사회에서 정상적으로 여겨지는 것이 무엇이고 왜 그런지에 대한 대화로 이어졌다. 그녀는 과거에 그녀에게 요구되었던 것보다 결혼 후에는 더 많은 것이 요구될 것이라는 것을 느끼고 있었다. 그녀는 다시 친구들과 사랑했던 사람들이 그녀를 버렸을 때 어떤 감정이 들었고, 동시에 그녀가 물리적, 감정적, 심적으로 할 수 있는 것보다 훨씬 더 많은 것을 기대했던 가족 구성원들에 의해 진이 빠져 버렸을 때 어떻게 느꼈는지를 이야기했다. 이제 그녀는 다른 사람들이 가지는 모든 기대에 부응하려고 노력하는 것을 포기하기로 결정했고 자기 자신에게 어느 정도 기대하는 것이 합리적인지 궁금해 했다. 몇 주 정도에 걸친 이후의 몇 차례 상담에서 사만다는 그녀가 '분열(falling apart)'이라고 불렀던 것에 대해서 걱정하지 않게 됐고, 정신병원으로 되돌아가지 않아도 되었다. 그녀는 자신의 삶에 대해서 결정권이 있고 그녀가 옳다고 생각하는 대로 살아가는 것이 필요하다는 사실을 받아들였기 때문에 스스로의 삶이 훨씬 잘 통제되고 있음을 느낀다고 말했다. "그래요, 다른 사람들을 위해 있는 것도 좋아요, 하지만 나 자신을 돌보는 것이 필요하지요."라고 그녀는 말했다. 철학에서 각자의 삶은 스스로가 만들어가는 것이라는 입장은 실존주의라는 이름으로 불린다.

나는 내가 장래의 정신 건강관리 분야의 일꾼들인 심리치료사, 상담사, 사회복지사의 길을 걷고 있는 학생들에게 전문적인 상담기술들을 향상시키기 위해서 특별하게 고안된 대학의 철학 과정을 강의하는 첫 번째 철학자일 것으로 믿는다. 그렇지만 이것이 철학자로서 오직 나만이 정신병을 거의 전적으로 물질적 뇌의 의학적 혹은 생물학적 장애로 정의하는데 따르는 문제를 제기한다는 것을 의미하지는 않는다. 정신병의 생의학적 모델에 동의하지 않고 철학이 정신 건강관리의 실행에 정당한 자리를 찾을 필요가 있다는 것을 인식하는 심리치료사들과 상담사들이 많이 늘어나고 있다. 그들은 철학이

비-생물학적 정신병을 위한 효과적인 치료법이 될 수 있다는 것을 깨닫고 있다. 정신 건강관리의 많은 영역의 전문가들은 자신들의 저작에서 철학이 이미 치료의 많은 부분을 차지하고 있고 또 그렇게 될 필요가 있는가에 대해서 종종 언급하고 있다. 예를 들어,

> 철학은 불가피하다. 왜냐하면 우리는 항상 믿음들, 전제들, 경험에서 오는 이해라는 맥락 속에서 움직이고 있기 때문이다 [...] 나는 프로이트가 그의 세계관(Weltanschauung) 강의에서 '철학은 인류의 많은 사람들에게 직접적인 영향을 주지 못했으며, 지식인층에서도 극히 소수에게만 흥미를 끌었고 다른 사람들에게는 거의 지적 영향을 주지 못했다'라고 한 주장이 아주 잘못되었다고 확신한다.[25]

> 심리치료 분야의 모든 종사자들은 "이미 언제나 철학적 질문들을 다루고 있다. 진정 실천이나 이론의 영역에서 그 누구도 이것을 피해갈 수 없다. 실제적인 차이는 그 종사자가 의식적이고 분명하게 하는가 혹은 **은연중에** 하는가(즉 그것을 지각함이 없이)이다."[26]

> 물론 모든 심리치료사들이 철학자가 돼야 하는 것은 필요하지도 바람직하지도 않다. 하지만 철학이 그 문제에 근본적인 공헌을 한다면, 모든 정신의학자들은 그들의 교육훈련에서 철학적 생각을 습득할 필요가 있고, 특별한 태도와 관심을 갖고 이것에 대한 더 세세한 연구를 할 기회가 뒷받침되어야 한다.[27]

> 심리치료사들은 고통 받고 있는 사람들의 마음을 치유하는 상징적인 체계를 사용하고 그것은 치유의 철학적이고 종교적인 체계에 뿌리를 두고 있다.[28]

> [...] 철학은 정신의학이 다루는 개념적 문제들의 더 나은 이해에 도달하도록 적어도 원칙적으로 도움을 줄 수 있는 도구다.[29]

> 정신 건강의 문제들을 다룸에 있어서 "필요한 것은 과학뿐이 아니라 동시에 철학이다."[30]

또한『임상시험에서 비판적 사고』(*Critical Thinking in Clinical Practice*)라는 제목의

25 Hersch, Edwin L. *From Philosophy to Psychotherapy.* Toronto: University of Toronto Press. 2003. p. 345.
26 Ibid. p. 267. 강조체는 본문에 있는 그대로 인용.
27 Fulford, K. W. M., "Mind and Madness: New Directions in Philosophy of Psychiatry." In *Philosophy, Psychology, and Psychiatry*. Griffiths, Phillips A. ed. Cambridge: Cambridge UP, 1994. p. 19.
28 Horwitz, Allan V. *Creating Mental Illness.* Chicago: University of Chicago Press, 2002. p. 182.
29 Fulford, K. W. M. Ibid., p. 15.
30 Ibid., p. 24.

정신분석학자들, 심리치료사들, 상담사들, 사회복지사들을 대상으로 하는 책이 있다.[31] 이 책의 목적은 정신 건강관리 종사자들의 판단과 결정의 질을 높이는 것이다. 이 책의 저자는 철학의 가장 오래된 영역 중 하나이자 더 일반적으로는 비판적 사고라고 알려져 있는 비형식적 논리를 광범위하게 끌어들인다.

치료와 상담에 활용되는 것으로서의 철학은 세 가지 기본적인 전제를 갖는다. 정신적 문제들은 뇌의 문제와 동일하지 않다. 개인들의 믿음들, 가치들, 가정들은 이른바 정신적 문제들을 야기할 수 있다. 그리고 훌륭한 철학적 대화는 이런 정신적 문제들을 완화시키고 방지할 수 있다. 하지만 어떤 사람들은 심리치료가 정신병을 앓고 있는 사람들을 도울 때 사용하는 최상의 방법이라고 주장한다. 흥미롭게도 심리치료를 위한 최초의 몇몇 접근법을 설명한 것을 살펴보면, 이것들이 이미 굳건하게 철학에 기초하고 있다는 것을 발견하게 될 것이다. 『상담과 심리치료의 이론과 실제』(*Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*)에서 상담교수이자 허가를 받은 심리학자인 제럴드 코리(Gerald Corey)는 이것들을 다음과 같은 방식으로 묘사한다.

정신분석(Psychoanalysis)은 "철학, 심리학, 사회학, 예술, 그리고 문학을 두루 섭렵한다"[32]고 말한다. 프로이트와 융은 둘 다 철학 교육을 철저하게 받았다.

실존요법(Existential therapy)은 상담사의 치료적 행동에 영향을 미치는 **철학적 접근법**으로 가장 잘 묘사될 수 있다.[33]

인간중심요법(Person-centered therapy)은 "실존주의 전통의 철학적 배경에서 성장한 휴머니즘적 접근법"이다.[34]

게슈탈트요법(Gestalt therapy)은 "실재에 대한 고객의 개념에 초점을 맞추는 점에서 현상학적이다. 이 접근법은 여기 그리고 지금에 기초하고 각 사람이 자신의 운명에 책임이 있다는 것을 강조한다는 점에서 실존적이다."[35]

인지행동치료(Cognitive-Behavioral Therapy, CBT)는 "항상 지극히 합리적, 설득적, 해석적, 지시적, 철학적인 특성을 갖는다."[36]

---

31 Gamberill, Eileen. 2nded. NewJersey: John Wiley & Sons, 2005.

32 Meissner, William W. "The Future Role of Psychoanalysis and Psychoanalytic-Oriented Therapy." *The Challenge to Psychoanalysis and Psychotherapy.* Stephan De Schill and Serge Lebovici eds. Londaon: Jessica Kingsley Publishers, 1999. p. 110.

33 Corey, Gerald. *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy.*" 5th ed. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing, 1996. p. 170. 강조체는 본문에서 그대로 인용.

34 Ibid., p. 199.

35 Ibid., p. 224. 강조체는 본문에서 그대로 인용.

36 Ibid., p. 318.

현대의 **합리적 정서행동치료(Rational Emotive Behavior Therapy, REBT)**는 휴머니즘적, 철학적, 행동 요법을 합쳐놓은 것이라고 말한다.[37] 고대 스콜라 철학에 많은 영향을 받았을 뿐만 아니라 이 치료법의 발전은 임마누엘 칸트(Immanuel Kant), 스피노자(Baruch Spinoza), 쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer), 칼 포퍼(Karl Popper), 버트란트 러셀(Bertrand Russel)의 철학적 저작으로부터 영향을 받아 '철학적 빚'을 지고 있다.[38]

현실요법(Reality therapy, RT)은 "세계를 다루는 더 효과적인 방법을 사람에게 가르친다 [...] 현실요법은 교사이자 모델로 기능한다"[39] 는 관계를 갖는다.

고전적 행동요법(Classical behaviour therapy)은 오늘날 파블로프 행동 조건화(Pavlovian behavioural conditioning)를 넘어서 감정과 의미를 다룬다.[40]

특히 **아들러식 요법(Adlerian therapy)**과 같은 심리학적 접근법조차 "**잘못된 목표**들과 **불완전한 가정**들을 탐색하고 확인하는 것을 포함한다. [...] 그것은 사람들이 세상을 인식하는 개인적인 방식과 삶에 대한 개인적인 믿음에 주의를 기울인다."[41]

이 모든 것들은 틀림없이 철학적 논의와 탐구의 응용이다. 이 방법들 모두 철학에 커다란 빚을 지고 있다. 어떤 것도 뇌질환에 대한 생의학적 접근법이나 약리적 접근법과 닮은 것이 전혀 없지만 이런 모든 '대화요법'들은 정신병으로 진단을 받아 고통 받고 있는 개인들을 치료하는 데 아주 성공적이라고 말할 수 있다. 이렇게 대화요법이 성공적인 이유는 정신적 고통(mental distress)으로 괴로워하는 사람들에게 내려지는 소위 '정신병(mental illness)'을 치료하는 데에 철학적 토론이 활용되고 있기 때문이다.

4. 결론

마지막 방문에서 사만다는 그녀의 오래된 친구가 그녀가 삶의 나머지 기간 동안 우울증이라는 정신병으로 계속 고통을 겪게 될 것이라고 말했을 때 얼마나 속상했는지 나에게 토로했다. 사만다는 그녀 친구의 생각이 잘못됐고, 우울증은 고칠 수 없다고 여기는 사람들의 생각도 마찬가지로 잘못됐다고 확신했다. 그녀는 몇 차례 상담시간 전부터 우울감이 느껴지지 않았고, 지난 4개월 동안 철학적 상담을 통해 스스로를 아주 다른 시각으로 바라볼 수 있게 되었음을 지적했다. 그녀는 더 이상

37 Ibid., p. 317.
38 Dryden, Windy. *Reasons and Therapeutic Change.* London: Whurr, 1991. p. 4.
39 Ibid., p. 264, 273.
40 Ibid., p. 285.
41 Ibid., p. 135, 139. 강조체는 본문에서 그대로 인용.

자신이 타인들의 몰인정함의 희생양이거나, 죽은 사람들에 의해서 버림받은 존재이거나, 가족의 과도한 기대 수준에 따라 자신의 삶을 맞추어 사는 슈퍼우먼이 아니라고 생각했다. 그녀는 학업을 계속 이어가고 항상 원했던 대학 졸업 학위를 목표로 하기로 결정했다.

나는 왜 장래에 전문적 정신분석가, 심리치료사, 임상심리학자, 심리상담사, 사회복지사가 될 학생들에게 철학을 가르치는가? 그 이유는 대학의 심리 및 상담 교육과정에 재학 중인 학생들에게 교육되는 치료 및 상담 이론들은 거의 전적으로 진단받은 증상들의 집합에 이런저런 방법들을 응용해보는 방법론에 치중해 있기 때문이다. 학생들은 이런 방법들에 배후에 있는 철학의 의미 있는 '물음'을 배우지 않은 채, 다양한 접근법들의 처리 '방식'과 말하는 '방법'만을 배우고 있다. 그들은 왜 어떤 질문들이 다른 것보다 더 나은지 이해하지 못한 채, 환자와 고객들이 보여주는 고통스러운 이야기들 속에서 어떻게 문제점을 찾아낼지를 알지 못한 채, 가장 적절한 질문들을 뽑아내거나 윤리적 딜레마를 해결하기 위해서 어떤 주제에 초점을 맞춰야 하는지를 알지 못한 채, 질문을 던지는 행위만을 계속 학습하고 있을 뿐이다.

치료 혹은 상담과 관련된 철학은 환자와 고객들이 선하다고 여기는 가치들과 그들이 진실이라고 믿고 있는 믿음들의 근거를 검토하도록 돕는 것을 포함한다. 이것은 전통을 맹목적으로 추종하는 태도, 권위에 복종하는 비굴한 태도, 자신의 감정에 따라 맘대로 행동하는 태도로부터 그들을 자유롭게 해줄 수 있다. 하지만 환자와 고객들의 믿음들, 가치들, 가정들을 검토하여 유익하게 하기 위해서는 먼저 심리치료사 혹은 상담사는 타당한 철학적 탐구의 미세한 뉘앙스에 완전히 익숙해져야 한다. 이것이 강의를 듣는 학생들에게 내가 가르치는 것이다.

나는 이전에 많은 경우 정신병 진단을 받았던 내 고객들의 문제들에 모두 다른 철학적 영역들을 적용했던 나의 사적인 철학적 상담 경험을 중심으로 학생들을 가르친다.

- **비판적 사고**(critical thinking) : 너무 부끄러움이 많아서 정상적인 삶의 방식을 알지 못하는 젊은 여성. 그녀가 이렇게 낮은 자존감을 갖게 된 이유들의 검토가 요구된다.
- **인간본성의 철학**(philosophy of human nature) : 가장 큰 이익을 가져다줄 선택이 자신의 참되고 이타적인 본성에 반하는 상황에서 삶의 중대 결정을 어떻게 내려야 할지 몰라 고민하고 있는 남성.
- **형이상학**(metaphysics) : 자신이 읽었던 책과 그가 썼던 이야기의 등장인물을 자신 이 관계 맺고 있는 주변사람들보다 더 실제적으로 느끼는 남성. 이런 그릇된 인식은 그가 자신의 육체적 존재를 의심하게끔 만든다.
- **인식론**(epistemology) : 현재의 삶의 문제들은 그녀가 전생에 무엇이었는지를 아는 것을 통해 완화될 수 있다고 주장하는 심령술사에게 상담을 받은 젊은 여성. 이 문제는 또한 수많은 형이상학적 질문들을 발생시킨다.
- **윤리 이론들과 응용윤리학**(ethical theories and applied ethics) : 사제 관계, 직장 관계, 연애 관계를 솔직하게 유지해야 하는지 또 어떻게 해야 하는지를 결정하려고 하는 다양한 개인들.
- **종교 철학**(philosophy of religion) : 신에 대한 열정적 믿음으로 인해 정신분열성 정서장애로

진단받은 높은 지적 소양을 갖춘 남성

- **사회-정치철학**(social and political philosophy) : 높은 봉급을 주는 무기 제조 회사에 입사를 할 것인지를 결정하지 못하고 있는 남성. 이는 도덕적인 문제이기도 하다.
- **여성주의 철학**(feminist philosophy) : 스스로 못생겼다고 믿고 있었기 때문에 사랑과 삶의 실패자가 될 것이라고 확신하고 있는 젊은 여성.
- **삶의 의미**(the meaning of life) : 오랫동안 성공적으로 사업을 운영한 후에 자신의 삶이 대부분 공허하다고 느끼는 부유한 퇴직자.

정신 건강관리의 영역에서 마음과 뇌는 동일한 것이 아니고, 이른바 진단 가능한 많은 정신병들은 생물학적 뇌의 기능 부전이 아니며, 그렇기 때문에 약물 치료가 불필요하다는 사실을 인식하고 수용하는 전문가들의 수가 늘어나고 있다. 흥미롭게도 런던의 영국왕립정신의학회(Royal College of Psychiatrists)는 최근에 상급 전문가 양성을 위한 교과과정에 "개념적 분석, 가치 이론, 과학 철학, 마음의 철학, 그리고 현상학의 영역을 다루는 철학의 실질적 분과"들을 추가했다.[42] 이들은 이른바 '정신병'의 치료에서 철학의 가치를 인식하고 깨닫게 된 것이다.

불행하게도 오늘날 환자들에게 행해지는 많은 치료들은 여전히 정신적 문제들이 어떻게든 뇌의 생물학적 구성이나 화학적 작용에 의해서 초래된다는 그릇된 가정에 기초해 있다. 그 결과 정신 건강의 문제들이 비-물질적인 마음, 즉 인간의 믿음들, 가치들, 가정들과 관련이 있다는 사실은 자주 무시된다. 그 문제들은 종종 복잡한 삶의 문제들이고 가족 구성원이나 친구의 도움만으로 해결할 수 있을 정도로 간단하지 않다. 그러나 어떤 종류의 문제들은 철학적으로 훈련받은 사람들의 도움을 받아 해결할 수 있다. 내가 전문적인 정신분석학자, 심리치료사, 임상심리학자, 상담사, 사회복지사가 되려고 공부하는 학생들에게 철학을 가르치는 이유는 '정신병'으로 잘못 진단되는 온갖 종류의 인간적 고통을 덜어주는 철학적인 치유의 말을 창조하는 능력을 키워주기 위해서이다.

사만다와 나는 철학적 상담 기간이 종료된 이후에도 1년 동안 전화와 이메일을 통해 계속 연락을 주고받았다. 나는 우리가 함께 했던 철학적 대화의 치유력을 확인하는 그녀의 말을 전할 수 있게 되어서 기쁘다.

42 Fulford, Bill et al. Ibid., p. 2.

참고문헌

APA (American Psychiatric Association) (2000). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.* 4th edn, text rev. Washington, DC: APA.

Averill James R. and Thomas A. More (2000). Happiness. In Michael Lewis and Jeannette Haviland-Jones (eds.), *Handbook of Emotions.* New York: Guilford Press.

Ben-Ze'ev, Aaron (1996). Typical Emotions. In William O'Donohue and Richard Kitchener, (eds.), *Philosophy of Psychology*. London: Sage Publications.

Bergo, Bettina. Psychoanalytic Models: Freud's Debt to Philosophy and His Copernican Revolution. In Jennifer Radden (ed.), *The Philosophy of Psychiatry.* New York: Oxford University Press.

Campbell, Neil (2005). *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind.* Orchard Park: Broadview Press.

Corey, Gerald (1996). *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy.* 5th edn. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing.

Frank, Jerome D. and Julia B. Frank (1993). *Persuasion and Healing*. 3rd edn. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Fulford, K.W.M., Tim Thornton, and George Graham (2006). *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry.* New York: Oxford University Press.

Gillet, Grant (2009). *The Mind and its Discontent.* New York: Oxford University Press.

Hansen, Jennifer. Affectivity: Depression and Mania. In Jennifer Radden (ed.), *The Philosophy of Psychiatry.* New York: Oxford University Press.

Hersch, Edwin L. (2003). *From Philosophy to Psychotherapy.* Toronto: University of Toronto Press.

Horowitz, Allan V. (2002). *Creating Mental Illness.* Chicago: University of Chicago Press.

Jung, Carl G. (1957). "Psychotherapy and a Philosophy of Life." In *Essays on Contemporary Events.* R. F. C. Hull, trans. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1989 edition.

Kirsch, Irving et al. (2008). *Initial Severity and Antidepressant Benefits: A Meta-Analysis of Data Submitted to the Food and Drug Administration.* http://www.plosmedicine.org/article/info:doi/10.1371/journal.pmed.0050045

Maj, Mario et al. (eds.) (2002). *Psychiatric Diagnosis and Classification.* West Sussex: John Wiley & Sons.

Sartre, J-P. (1948). *The Emotions: Outline of a Theory.* New York: Philosophical Library.

Simon, Laurence. (2003). *Psychology, Psychotherapy, Psychoanalysis, and the Politics of Human Relationships.* Westport, Conn.: Praeger.

Stein, Dan J. (2008). *Philosophy of Psychopharmacology.* New York: Cambridge University Press.

철학 상담 사례와 비잔틴 철학

슐로밋 슈스터
소폰센터

서론

철학의 전통은 오래전부터 사람들이 삶에 대한 질문과 어려움을 성찰하는 데 도움을 주는 것이었다. 철학은 이따금 치료를 위해 사용되기도 했지만, 철학자들은 대체로 개인의 삶과 사회에서 진리, 지혜, 미덕이 무엇인지 이해하거나 존재에 대한 형이상학적 고민을 해왔다. 본고에서 필자는 철학적 상담 또는 철학적 실천의 두 가지 실례를 보여주려고 한다. 현대적 접근법에서 시작하여, 고대 비잔틴 접근법이 어떻게 현대 철학적 실천을 더 풍부하게 해줄 수 있는지 보여줄 것이다.

철학적 실천과 철학적 정신분석

필자가 말하는 현대적 접근법은 독일의 철학자 게르트 아헨바흐(Gerd Achenbach)의 철학적 실천이다(Achenbach 1984; Achenbach and Macho 1985; Schuster 1991, 219–223; Schuster 1995, 51–55; Schuster 1999). 아헨바흐가 제시한 철학적 상담이라는 당초 개념은 오늘날 일부 철학자들이 분명한 치료적 목적을 가진 철학적 치료를 가리키는 의미로 사용하는 철학적 상담이라는 용어와는 본질적으로 상이하다.

1981년에 아헨바흐는 최초로 현대 상담 활동으로서 철학적 실천을 제도화하였다. 그의 내담자는 –아헨바흐의 용법에 따르면 방문자– 대부분 정신적 고통과 실존적 질문을 해결하기 위해 현대사회가 제공하는 모든 해결책을 이미 시도해 본 상태였다. 그런 후에 사람들은 마침내 자신의 얘기를 공감하며 경청하는 이 회의론자의 사무실에 도움을 받으러 찾아온 것이다. 아헨바흐의 목적은 사람들에게 정신요법에 대한 대안을 제공해 주는 것이었지, 대안 요법을 주는 것이 아니었다. 그의 치료 방식은 또한 과거에 대한 이해를 통해 자아에 대한 철학적 이해로 이끄는 철학적 정신분석을 포함하고 있었다. 그는 분명하게 철학적 실천은 결코 치료가 아니라고 명시한다(Achenbach 1984). 아헨바흐의 접근법에는 치료에 대한 의학적 패러다임과 함께 임상 진단과 치료가 존재하지 않았지만, 철학적 상담은 치료적 효과를 낼 수 있었다. 그렇지만, 철학자와의 상담시간의 목적은 치료적 의도를 갖지

않고 철학적 성찰을 하는 것이었다.

아헨바흐는 그의 실천(praxis)을 특정 방법론으로 만드는 것을 거부했고, 불확정적이고 제한이 없는 대화 스타일을 선호했다. 그의 접근법이 제시하는 '채워져 있지 않는 지식'이라는 개념은 니콜라우스 쿠사(Nicholaus Cusa)의 '학습된 무지(learned ignorance)'라는 생각과 비교되어 왔다. 이 15세기의 철학자 겸 신학자는 신학의 '부정적 방식(Via Negative)'이라는 개념으로부터 영향을 받았다. 부정적 또는 아포패틱(Apophatic) 방식이라는 개념은 5세기의 위(僞)-디오니시우스(Pseudo-Dionysius)가 『신화적 신학』(*The Mystical Theology,* Dionysius the Areopagite 1993)라는 소고에서 가장 대담하게 제시하였다. 아포패틱 사상은 또한 성 바실(Saint Basil the Great), 성 그레고리(Saint Gregory the Theologian), 성 크리소스토무스(Saint John Chrysostom), 성 막시무스(Saint Maximus the Confessor)를 포함하는 다수의 비잔틴 철학자들과 신학자들의 글에도 제시되어 있다(Lossky 1991).

신에 대한 전형적인 아포패틱 묘사는 성 크리소스토무스의 성체 의례에서 찾을 수 있다: "하나님은 형언할 수 없으며, 우리의 지식 이상이며, 보이지도 않으며, 우리의 이해를 넘어서고 영원하며 항상 동일한 모습으로 존재하신다." 세계교회운동 장로 바르톨로메오(Bartholomew)는 신플라톤 및 스콜라 철학에 존재하는 아포패틱 방식을 발견하였다. 그는 "사실 모든 종교는 어느 정도 신에 대한 근본적으로 부정적인 접근방식을 취하고 있다"고 서술했다. 비잔틴 정교의 전형적인 부정적 신학은 모든 공식화와 정형화를 초월하고, "기도를 통한 소통 속에서 신과 개인적으로 조우하고 신과 사랑하는 관계를 맺는 것"과 동일시된다. 이와 유사하게 아헨바흐의 접근법에서도 환자와의 개인적 만남과 친밀한 관계가 그 중심에 자리한다. 이와 같은 상호작용을 정신분석학이나 기타 용어를 통해 이론화하는 것으로는 이러한 사건을 완전하게 이해할 수 없다.

그럼에도 불구하고, 아헨바흐는 그의 선례를 따르고자 하는 다른 철학자들에게 도움이 될 수 있는 몇 가지 간접적인 제안 또는 '도로표지판(road signs)'을 제시했다. 이러한 표지 중 기본적인 네 가지는 다음과 같다.

1. '방법론을 넘어선' 방법에 기초한 철학적 실천자들과 방문자들 사이의 진심어린 소통
2. 존재로부터 나오고 존재를 활기차게 하는 것으로서 대화의 중요성
3. 'Auslegen,' 즉 해석을 찾는 것. 철학적 실천자들 자기 자신이 이해한 바를 제시하는 것이 아니라 방문자가 스스로 설명하게끔 자극을 줌으로써 그들의 문제와 하나가 됨
4. 철학적 실천에서 의문 제기라는 대화의 혁신적 요소. 이는 고정된 관점이나 전형적인 태도 또는 영구적인 해결책을 허용하지 않음

아헨바흐의 접근법은 사람들이 일상생활 속의 어려움들을 숙고하도록 도와주는 유익하고 안정적인 철학적 방법임이 입증되었다. 비록 일부 다른 철학자들은 자신의 입맛에 맞게 철학적 상담을 발전시키고 수행하는 것이 더 바람직하다고 생각할 수 있지만, 나는 아헨바흐의 생각이 믿을 만하고 전문적인 방식으로 철학적 실천을 하는 데 필요한 모든 것들을 포함하고 있다고 생각한다.

철학적 실천이라는 맥락에서의 철학적 정신분석은 철학적 자전적 서술과 비교될 수 있다. 이 자전적 서술은 종종 어떻게 개인적 삶을 정신분석 및 정신치료라는 형식적으로 제도화된 방식 밖에서

이해할 수 있는지를 보여준다. 『철학자의 자서전 : 질적 연구』(*The Philosopher's Autobiography: A Qualitative Study*)라는 책에서 필자는 아우구스티누스(Saint Augustine), 장 자크 루소(Jean-Jacques Rousseau), 장 폴 사르트르(Jean-Paul Sartre)의 자서전에 대한 깊은 분석을 통해 그들이 자신들의 철학적 이해를 통해 깨달음을 얻고 변화된 자아이해에 도달했음을 보여주었다. 이들 뿐만 아니라 시공을 초월하여 다수의 다른 철학자들도 다양한 형태의 자전적 서술을 통해서 자아성찰과 자아변화를 수행하였다. 나는 이러한 자전적 삶을 살았던 철학자들에 대한 200여 개의 참고문헌의 목록을 만들었다(Schuster 2003). 그 중 저명한 인물로는 플라톤(Plato), 아우렐리우스(Aurelius), 단테(Dante), 존 스튜어트 밀(John Stuart Mill), 키에르케고르(Kierkegaard), 그리고 러셀(Russell) 등이 있다.

이러한 다양한 삶에 대한 연구는 위대한 사상가들의 삶을 이해하는 데 있어서 프로이트나 융, 그리고 기타 의학적 정신분석 이해의 중요성이 상대적으로 작다는 것을 보여준다. 실제로 자아에 대한 깊은 이해를 위한 다양한 대안들이 존재한다.

비잔틴 철학

일부 사람들은 고대의 철학적 실천이 현대 철학 상담에 도움을 줄 수 있다는 생각에 의문을 품을 수도 있지만, 사람들은 고대 문헌들을 읽어보면서 인간의 조건이 크게 변화하지 않았다는 사실에 종종 놀라게 될 것이다. 『세상과 대면하기 : 지구적 관점에 대한 정교 사상』(*Facing the World: Orthodox Thoughts on Global Perspective*, Archbishop Anastatasios, 2003)라는 최근의 책은 비잔틴 철학이 인권, 세계화, 환경, 그리고 상이한 종교의 이해를 위한 대화 등과 같은 현대의 이슈들과 얼마나 밀접하게 관련되어 있는지 보여주고 있다.

비잔틴 철학은 고대 후기부터 중세까지 지속되었고, 현대사회에서 중심적인 문제인 치유와 개인의 행복 및 안녕 등과 더불어 우리의 일상적인 삶에 대해 깊이 있는 질문을 제기한다. 한편으로는 철학적-정신적 영역의 추구를 통해 비잔틴 철학은 몸과 마음, 그리고 정신을 치유할 수 있는 훌륭한 기회를 제공해준다.

비잔틴 철학은 예수가 예증한 삶의 방식을 배우고 따르는 것에 중점을 두고 유대교, 기독교, 그리고 고대 그리스 사상을 혼합한다.[1] 예수가 스승이자 치유자로서 대중에 등장했던 초기에 그는 성경 이사야(61:1)의 한 구절을 읽었다. 여기에서 '성령(the Spirit of the Lord)'의 임재 또는 도유(anointing)는 도움의 손길이 필요한 자들을 격려하고, 마음이 상하고 짓눌린 사람들을 치유하며, 속박된 사람들을 자유롭게 하며, 눈먼 자들을 보게 하는 일들과 연관되어 있다. 이후 이 구절은 예수의 삶의 미래적 구현으로 인정되었다. 따라서 비잔틴 철학의 실천자들은 어떻게 그들이 '성령'을 접하고 그 안에 거할 수 있는가에 집중하였다. 그들은 복음 계명에 대한 순종, 선행, 금욕주의, 지적 또는 철학적 기도 등을 통해서 이러한 축복받은 정신적 상태에 이르는 길을 찾았다(Metropolitan

1 비잔틴 철학에 대해서는 Cavarnos 2003; Viglas 2006, 3; 73-105; Tatakis 2007 참조.

Hierotheos 2003, Igumen Chariton 1997). 글이나 상징(성상 그리기와 같은)을 통한 영적 독서 및 저술 또한 정신적 기도로 여겨졌고, 이를 통해 이러한 활동에 참여하는 사람들의 삶과 안녕이 변화될 것이라고 생각했다.

비잔틴 현인들은 철학적 계몽을 추구하였다. 만물에 대한 가능한 최고의 이해를 추구하는 것은 철학적인 개념적 목표를 가진다는 점에서 철학적 상담과 유사하다. 어느 정도 계몽이라는 숭고한 목표를 이룬 사람들은 더 나아가 자신과 다른 사람들을 위한 치료적 이득도 추가로 달성했다.[2] 다양한 다른 종교적 전통으로부터 알려진 많은 종류의 계몽과는 달리, 비잔틴 사람들은 통찰력이나 영적 은사 그리고 계시 등을 찾지 않았다. 그들이 본질적으로 추구한 것은 예수의 겸손하고 선한 종이 되는 것이었다. 그들에게 예수의 가르침은 탁월한 철학이었으며, 이는 많은 면에서 고대 그리스 철학과 유사한 것으로 여겨졌다. 하지만 몇몇 학자들은 초기 기독교 신학자들 사이에 철학을 신학으로 받아들이는 부분에 있어 차이점이 있다는 것을 발견하였다. 일부는 철학을 거부했으며, 어떤 이들은 철학을 부분적으로만 받아들였고, 또 다른 이들은 철학을 완전히 수용하였다(Viglas 2005, 1(3): 5–9). 그러나 일반적으로 비잔틴 철학은 신학의 종이 아니었기 때문에 그 자체가 바로 신학이었다.

비잔틴적 삶의 방식을 가르쳐주는 자료들은 풍부하다. 이러한 영역의 고전적인 문헌 중에는 다음의 것들이 있다. 기독교 첫 세기부터의 경구 모음집인『황야의 교부들의 경구』(*The Sayings of the Desert Fathers*), 4–5세기에 나온 존 카시안의『협회와 회의』(*The Institutions and the Conferences*), 11세기까지의 성인들과 현자들에 대한 기록에서 찾을 수 있는 정신적 고민에 대한 해답을 모은 그리스 모음집『에버게티노스』(*The Evergetinos*), "어떻게 실천적이고 명상적인 윤리 철학을 통해 정신이 정화되고 교화되고 완전하게 될 수 있는지 설명한 저술들"이라는 부제가 달린 18세기에 수집 및 편찬된 비잔틴 저술『필로칼리아』(*The Philokalia*) 등이 그것들이다.

20세기는 비잔틴의 부흥의 시기였다고 말할 수 있다(Louth 2008, 188–202). 이는 세계적인 차원에서 점점 더 많은 사람들을 계속 빨아들이고 있다. 이 논의의 맥락에서 나는 단지 이 특별한 철학 분과에 대한 향후 연구를 위한 방향만을 제시할 수 있다. 고결한 삶과 다른 주제에 대한 집단적 또는 개별적 대화를 위한 비잔틴 연구의 실천적 적용은 철학적, 치료적, 그리고 정신적 관점에서 가치가 있는 것으로 입증되었다. 나는 철학적 상담자들이 어떻게 이러한 오래되었지만 끊임없이 새로운 이해들을 도입하고 이를 통해 이득을 얻을 수 있는지에 대해 이후의 부분에서 예를 들어 설명할 것이다.

일상적 삶과 철학적 상담 시간을 위한 비잔틴 사상의 몇 가지 예시

철학적 상담가가 내담자의 문제를 들을 때, 다른 관점에서 그 문제를 다시 생각해보고 볼 수 있도록 그 내담자를 도와줄 수 있는 질문들을 제기할 수 있다. 또한 환자가『황야의 교부들의 경구』와 같은 철학적이거나 영성적인 문헌을 통해 성찰해보도록 제안할 수도 있다. 내담자에게 도움이 될 것 같은

2 치료에 대한 출처는 Larchet 2002와 Father Kees 2009–2011 참조.

특정 주제에 대해서 토론할 수도 있으며, 비잔틴 출처에서 이런 주제들을 찾을 수 있다. 예를 들어, 죽음에 대한 매우 다른 개념화에 대해서 토론해볼 수 있다. 현대의 세계화된 사회에서는 죽음에 대해서 생각해볼 만한 시간과 이유가 거의 없는 듯하다. 그리고 죽음의 문제를 받아들이기 위해 많은 사람들이 치료를 받거나 그 주제에 대한 심리학에 기초한 정보를 읽는다. 죽음을 슬퍼하거나 그로 인해 야기된 정서적인 영향은 곧 병리상의 문제로 간주된다.

비잔틴 지역에서는 죽음에 대해서 성찰하는 것이 일상적인 삶에 특히 유익하다고 간주되었다. 사람들의 영원한 심판에 대한 두려움은 일상적으로 죽음을 상기하여 참회하게 만들 뿐 아니라, 법적 체계와 전쟁에서의 행동에도 영향을 주었다. 죽음을 돌아올 수 없는 세계로 가는 여행으로 보았기 때문에, 사람들에게 내세에 대해 준비할 수 있는 변화의 기회가 주어져야 한다고 생각했다. 이것이 범죄자들과 전장에서 군인들에 인정을 베풀어야 하는 이유였다. 비록 비잔틴 황제들 지휘 하에 수행된 많은 전쟁에서 엄청난 피를 흘렸지만, 그 시대에는 동시에 그 당시에는 드물었던 삶에 대한 존중 또한 존재했다. 사람들의 목숨을 살려준 것은 그들에게 참회를 통한 변화의 기회를 주기 위함이었다. "심지어 법적으로 혹은 도덕적으로 허용될 때에도 사람의 목숨을 빼앗는 것을 이렇게 꺼려했다는 것은 인류의 역사에서 예외적인 것이고 분명히 더 많은 연구를 해볼 가치가 있다. 20세기 중반까지 이러한 정서는 강력하게 표현되지도 않았고 광범위한 지지를 받지도 못했다"(Dennis 2001). 일반적으로 비잔틴 사람들은 사후세계를 믿었고 죽음은 그 중간 단계라고 생각했다. "죽음을 두려워할 유일한 이유는 죽음에 대해 준비를 못했기 때문이다. 죽음은 삶의 종말이 아니라 삶의 변화였다. 삶 자체가 여행인 것처럼, 죽음 또한 여행이었다. 만약 네가 준비물을 잘 챙기고, 필요한 서류를 잘 챙겼다면, 너는 두려워할 것이 전혀 없고, 너의 새로운 목적지에 무사히 도달할 것이다"(Dennis 2001).

『에버게티노스』(Bishop Chrysostomos et al. 1988)에서 성 에프라임(Saint Ephraim the Syrian, 306–373)은 죽음에 대한 비잔틴의 관점을 다음과 같이 설명했다.

> 형제자매들이여, 참회를 위해서 우리가 우리 뜻대로 사용할 수 있는 기간은 우리가 이 땅에 살고 있을 때이다. 적들의 올가미에 빠진 적이 없는 사람은 참으로 행복하고 축복받은 사람이다. 하지만 적들의 올가미에 걸려들었지만 이 올가미를 부수고 악마의 속박으로부터 도망칠 수 있었던 사람도 역시 자신 축복받았다고 생각해야 한다. 비록 우리는 육신으로 살지만, 어부의 그물망에서 도망친 물고기처럼, 이러한 방식으로 우리는 우리의 영혼에 대한 적들의 맹습으로부터 구원될 수 있다. 우리가 알고 있는 것처럼, 만약 잡힌 물고기가 그물을 부수고 물속으로 뛰어드는데 성공한다면, 이 물고기는 물 안에 있는 한 구원받은 것이기 때문이다. 하지만 이 물고기가 그물망에 갇힌 채 어부가 마른 육지로 물고기를 끌어낸다면, 물고기는 더 이상 스스로를 구할 수가 없다. 우리에게도 이와 똑같은 일들이 일어난다. 즉 우리가 현재의 삶을 살고 있는 한, 우리는 스스로 적의 악한 의도의 구속을 부술 수 있고, 참회를 통해 우리 죄의 부담을 벗어던질 수 있는 권능을 하나님으로부터 받을 수 있고, 틀림없이 구원받고 하나님의 나라를 이어갈 수 있다. 그러나 무서운 죽음의 명령이 우리에게 떨어지고, 영혼이 육신을 떠나며, 육신이 무덤 속에 묻힌다면, 이제 우리는 더 이상 우리 자신을 도울 수 없다. 이는 마치 어부에게 잡힌 후 낚시 바구니에 안전하게 놓여 물 밖으로 내던져진

물고기가 어떠한 방법으로든 더 이상 구원받을 수 없는 것과 마찬가지이다.

죽음에 대한 에프라임 신부의 발언은 사람들에게 죽음과 삶에 대한 새로운 관점을 제공해 줄 수 있다. 신의 존재를 믿지 않는 사람들에게도 최대한 선한 삶을 살아야 한다는 것은 상식으로 통할 것이다.

비잔틴 철학 읽을거리

황야의 교부들의 격언에 대해서는 다양한 자료들이 있다. 다양한 문헌들에 대한 훌륭한 입문서는 『사막의 기독교인』(*Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Harmless 2004)이다. 사막의 신부들의 지혜는 대부분 짧은 이야기나 경구의 형태로 표현되어 있다. 비잔틴 철학에서 이러한 범주는 '교부사상(patristic thought)'이라고 불리며, 지혜서 등과 같은 이야기 형태로 표현되어 있다. 나는 아래에 내담자와 같이 읽거나 내담자들이 집에서 혼자 읽고 숙고해 볼 수 있는 몇 가지 일화를 선택했다(Orthodoxwiki.org and Ward 1975).[3]

아바 안토니

성자 아바 안토니(Abba Anthony)가 사막에 살았을 때, 그는 나태함에 시달렸고, 많은 사악한 생각의 공격을 받았다. 그는 하나님에게 말했다. "주여, 나는 구원받기를 원하지만, 이러한 생각들이 나를 내버려두지 않습니다. 이런 고뇌 속에서 제가 무엇을 해야 합니까? 어떻게 제가 구원받을 수 있습니까?" 잠시 후에 그가 일어나서 밖으로 나갔을 때, 안토니는 그와 비슷한 한 남자가 일터에 앉아 있다가 일어나서 기도하고, 다시 앉아서 새끼줄을 꼬다가 다시 일어나서 기도하는 것을 보았다. 그 사람은 바로 주가 안토니를 교정하고 안심시키기 위해 보낸 천사였다. 그는 천사가 그에게 다음과 같이 말하는 것을 들었다. "이러한 일을 해라 그러면 너는 구원받을 것이다." 이 말을 듣고, 안토니는 기쁨과 용기로 가득 찼다. 그는 이러한 일을 했고, 구원받았다(Ward 1975).

몇몇 형제들이 그들이 본 환상을 이야기하고 그것이 진실이지 아니면 악마의 장난인지 물어보기 위해서 안토니를 찾아왔다. 그들은 당나귀 한 마리를 데리고 있었는데, 이 당나귀는 오는 길에 죽었다. 그들이 안토니가 있는 곳에 도착했을 때, 그들이 무엇인가를 물어보기 전에 그는 그들에서 "어찌하여 작은 당나귀가 여기 오는 길에 죽었느냐"라고 물어봤다. 그들은 "신부님, 그것을 어떻게 아셨습니까?"라고 이야기했다. 안토니는 "악마가 나에게 무슨 일이 일어났는지 보여주었다"라고 말했다. 그러자 그들은 "저희가 바로 그것을 물어보기 위해 여기에 왔습니다. 왜냐하면 저희가 속고 있는 것이라는 두려움도 있고, 또 우리가 보는 환상이 종종 사실로 드러나기 때문입니다." 이와 같이 이 늙은 신부는 당나귀를 예로 들어 그들의 환상이 악마로부터 왔다는 것을 그들에게 확신시켰다.

---

3 (Ward 1975)라고 표시된 인용문을 제외한 모든 인용문은 저작권이 무료인 Orthodoxwiki.org 인터넷 사이트에서 인용하였다.

안토니는 다음과 같이 이야기 했다. "난 전 세계에 악마가 뿌려놓은 함정을 보았고, 비탄으로 신음하며 나는 '무엇을 통해 이러한 함정으로부터 벗어날 수 있는가?'라고 물었다. 그때 나는 나에게 다음과 같이 이야기하는 목소리를 들었다. "겸손이다"(Ward 1975).

아바 아브라함(Abba Abraham)

아바 아브라함은 필경사이며 빵을 먹지 않는 스케티스 출신의 한 고행자에 대해 이야기했다. 한 형제가 그에게 와서 책 한권을 필사해달라고 부탁했다. 명상에 빠져있던 그 노인은 몇몇 구문을 빠뜨리고 구두점을 무시하였다. 구두점을 달기 바라며 책을 가져간 그 형제는 빠진 문장이 있다는 것을 알았다. 그래서 그는 그 노인에게 이야기했다. "아바, 여기 몇가지 빠진 구문이 있습니다." 그 노인은 그에게 말했다. "가서 먼저 쓰인 부분을 실천해라, 그리고 다시 돌아오면 내가 나머지를 써줄 것이다."

아바 아모나스(Abba Ammonas)

아바 아모나스(Abba Ammonas)에게 "'좁고 힘든 길'이 무엇인가"라고 물었다(Mt. 7. 14). 그는 "'좁고 힘든 길'은 너의 생각을 통제하는 것이고, 하나님을 위해 자발적으로 너 자신을 제거하는 것이다. 이것이 또한 '주여, 우리는 모든 것을 버리고 당신을 따랐습니다'라는 문장의 의미이다"라고 대답했다(Mt. 19.27).

아바 아르세니우스(Abba Arsenius)

그의 가슴에는 그가 앉아서 일하는 일생동안 흘린 눈물로 인해 생긴 움푹 파인 곳이 있다는 이야기가 있었다. 아바 포에멘(Abba Poemen)이 그가 죽었다는 것을 알았을 때, 그는 눈물을 흘리며 말했다. "아바 아르세니우스, 실로 그대는 축복받았다. 왜냐하면 그대는 이 세상에서 그대 자신을 위해 눈물을 흘렸기 때문이다! 이 땅에서 자신을 위해 울지 않는 자는 이후에 영원히 울게 될 것이다. 그러므로 자발적이로든 고통 속에서 강제로든 눈물을 흘리지 않는 것은 불가능하다"(『지옥에서의 이후 고통』 속에서).

아바 베사리온(Abba Bessarion)

아바 베사리온의 제자인 아바 둘라스(Abba Doulas)는 다음과 같이 이야기했다. "하루는 선생님과 내가 바닷가를 걷고 있다가 내가 목이 말라 아바 베사리온에게 '신부님, 저는 매우 목이 마릅니다"라고 말했다. 그는 기도를 하고 나에게 말했다. "바닷물을 조금 마셔라." 내가 바닷물을 조금 마셨을 때 그 물은 달콤했다. 나는 나중에 목이 마를까봐 가죽 물통에 물을 조금 담았다. 이를 보고 신부님은 나에게 왜 물을 담아 가냐고 물었다. 나는 "용서해주십시오. 나중에 목이 마를까 두렵기 때문입니다." 그러자 신부님은 "하나님은 이곳에, 그리고 모든 곳에 계신다"라고 말했다.

아바 크로니우스(Abba Cronius)

영혼이 방심하지 않고, 모든 유혹을 멀리하고 자신의 의지를 버린다면, 하나님의 영이 자유롭게 들어와서 자리 잡을 수 있을 것이다.

아바 다니엘(Abba Daniel)

다니엘이 다음과 같이 말했다. "바빌론에서 한 중요한 인물의 딸이 악령에 사로잡혔다. 그녀의 아버지가 깊이 신뢰하였던 한 수도사가 그에게 말했다. '내가 아는 몇몇 수도자들을 제외하고는 그 누구도 당신의 딸을 치유할 수 없습니다. 하지만 만일 당신이 그들에게 이를 요청한다면 그들은 겸손함 때문에 응하지 않을 것입니다. 그러므로 이렇게 합시다. 그들이 시장에 오면, 당신은 그들의 상품을 사기를 원하는 것처럼 보이십시오. 그들이 돈을 받으려고 할 때, 우리는 그들에게 기도를 해달라고 요청합시다. 그러면 당신의 딸이 치유될 것이라고 나는 믿습니다.' 그들이 시장에 갔을 때 그들은 그 노인의 한 제자가 거기서 그들의 상품을 팔고 있는 것을 보았다. 그리고 그들은 바구니를 사용해 그를 꾀어냈고, 그 수도자는 그에 대한 돈을 받아야했다. 그러나 수도사가 집에 도착했을 때, 악령에 사로잡힌 여자가 다가와서 그의 뺨을 때렸다. 하지만 그는 주의 명령에 따라 다른 쪽 뺨을 내밀었다(Matt. 5.39). 악마는 이러한 행위에 괴로워하며 소리쳤다. '이게 무슨 폭력이냐! 예수의 명령이 나를 쫓아내는구나.' 그 즉시 그 여자는 정화되었다. 수도자들이 왔을 때, 그들은 무슨 일이 일어났는지 이야기하고, 다음과 같이 말하면서 신을 찬양했다. '이것이 바로 예수님의 명령의 겸손함을 통해 악마의 자존심을 붕괴하는 방식이다'"(Ward 1975).

아바 디오스코루스(Abba Dioscorus)

한 형제가 아바 포에멘에게 다음과 같이 물었다. "제 생각이 자신의 죄는 제쳐두고 다른 형제들의 잘못만을 신경 쓰게 하여 저를 괴롭게 합니다." 노인은 그에게 아바 디오스코루스에 관하여 다음과 같은 이야기를 해주었다. "그의 제자가 다른 방에 있는 동안 디오스코루스는 는 그의 방에서 그 자신에 대해 눈물을 흘렸다. 그의 제자는 스승이 울고 있는 것을 보고 '신부님, 왜 울고 계십니까'라고 물었다. 그 노인은 '나는 내 죄에 대해서 슬퍼하고 있다'고 대답했다. 그러자 그 제자는 '신부님은 아무런 죄도 없습니다'라고 이야기했다. 그러자 그 노인은 '만일 진실로 내 죄를 보게 된다면, 3-4명이 우는 것으로도 충분치 않을 것이다'라고 대답했다."

아바 엘리아스(Abba Elias)

아바 엘리아스 목사는 "참회가 있다면 죄가 무엇을 할 수 있겠는가? 또한 교만함이 있는 곳에서 사랑이 무슨 소용인가?"

아바 에바그리우스(Abba Evagrius)

아바 에바그리우스는 "유혹을 떨쳐버려라. 그러면 누구도 구원받지 못할 것이다"라고 말했다.

아바 힐라리온(Abba Hilarion)

팔레스타인에서 아바 힐라리온이 아바 안토니를 보러 산으로 갔다. 아바 안토니는 그에게 말했다. "당신은 아침을 여는 광명의 빛이다." 아바 힐라리온은 "세상에 빛을 주는 빛의 기둥이여, 평안하소서."

아바 히페레키우스(Abba Hyperechius)

"비방을 통해 형제들의 살을 먹는 것보다 고기를 먹고 와인을 마시는 것이 낫다."

아바 이사야(Abba Isaiah)

아바 이사야는 성스러운 신부님들의 지도를 받으며 좋은 시작을 한 이들에게 다음과 같이 말했다. "보라빛 염색처럼 처음의 색은 결코 지워지지 않을 것이다." "어린 새싹들이 쉽게 구부러질 수 있는 것과 마찬가지로 복종의 삶을 사는 초심자 또한 그러하다."

아바 이지도르(Abba Isidore)

아바 이지도르가 하루는 알렉산드리아 주교 아바 테오필루스(Abba Theophilus)를 만나러 갔다. 그가 다시 스케티스로 돌아왔을 때 형제들이 그에게 물었다. "도시에서는 무슨 일이 일어나고 있습니까?" 그러나 그는 그들에게 "형제들이여 저는 주교 이외에는 그 어느 누구의 얼굴도 보지 않았습니다"라고 말했다. 이를 듣고 그들은 매우 염려하며 그에게 "그곳에 재난이 있었던 것입니까?"라고 말했다. 그러자 그는 "전혀 아닙니다. 그러나 누군가를 보겠다는 생각이 제 의지를 꺾지 못하였던 것입니다." 이 말을 듣고 그들의 마음은 존경심으로 가득 찼고 모든 유혹으로부터 자신들의 눈을 지키기로 더 굳게 결심하였다.

수도사 아바 이지도르(Abba Isidore the priest)

수도사 아바 이지도르는 다음과 같이 말했다. "너희가 정기적으로 금식한다면, 교만해져서는 안 된다. 하지만 이 금식 때문에 너희가 자만하게 된다면, 고기를 먹는 편이 낫다. 고기를 먹는 것이 교만해서 스스로를 찬양하는 것보다 나은 것이다."

암자의 아바 존(Abba John of the Cells)

암자의 아바 존(Abba John of the Cells)가 우리에게 다음과 같은 이야기를 해주었다. "이집트에 매우 부유하고 아름다운 고급 창녀가 있었는데, 많은 귀족들과 권력가들이 그녀를 찾아왔다. 하루는 우연히 그녀가 교회 근처를 지나가게 되었고 그녀는 그곳에 들어가길 원했다. 문 앞에 서있던 부집사가 다음과 같이 말하며 그녀가 들어가는 것을 허락해주지 않았다. '당신은 순결하지 않기 때문에 하나님의 집에 들어갈 자격이 없습니다.' 주교가 그들이 논쟁하는 소리를 듣고 나왔다. 그러자 그 창녀가 그에게 말했다. '이 사람이 내가 교회에 들어가는 것을 막고 있습니다.' 주교는 그녀에게 말했다. '당신은 순결하지 않기 때문에 들어올 수 없습니다.' 그녀는 깊게 뉘우치며 그에게 말했다. '이제부터 더 이상 간음하지 않겠습니다.' 주교는 그녀에게 '만일 당신이 당신의 재산을 여기에 가져온다면, 나는 당신이 더 이상 간음하지 않을 것으로 알겠습니다'라고 말했다. 그녀는 재산을 가져 왔고, 주교는 그것을 모두 불태웠다. 그러자 그녀는 교회에 들어왔고, 울면서 '이런 일이 이 땅에서 일어났다면, 저는 하늘나라에서는 고통 받지 않겠죠?'라고 말했다. 그래서 그녀는 개종했고 하나님의 선택받은 자가 되었다.

난장이 아바 존(Abba John the Dwarf)

난장이 아바 존은 다음과 같이 말했다. "은둔생활을 하는 영성이 깊은 한 노인이 있었다. 그는 마을에서 높은 존경을 받았고, 훌륭한 평판을 받았다. 그는 어떤 노인이 죽음을 앞두고 자신을 포옹해 줄 것을 부탁하기 위해 그를 불러줄 것을 요청하고 있다고 전해 들었다. 그는 시간이 지나면 사람들이 자신을 쫓아다니면서 자신에게 커다란 명예를 안겨줄 것이고, 그렇게 된다면 그는 평온하지 못할 것이기 때문에 그는 밤이 오면 어두워진 가운데 도시로 가서 사람들의 눈을 피해 다녀야겠다고 혼자 생각했다. 그러나 하나님이 두 명의 천사를 보내 전등으로 그를 밝게 비춰주었다. 그러자 모든 마을 사람들이 나와서 그의 영광을 보게 되었다. 그가 영광에서 벗어나길 원할수록 그는 더욱 찬양을 받았다. '자신을 낮추는 자가 높임을 받을 것이라'(Luke 14:11)는 문구가 이렇게 성취된 것이다."

페르시아인 아바 존(Abba John the Persian)

페르시아인 아바 존에 대해서 다음과 같은 이야기가 전해졌다. 몇몇 악한들이 그에게 왔을 때, 그는 대야를 가져와서 그들의 발을 씻겨 주기를 원했다. 그들은 혼란스러워하며 속죄하기 시작했다.

아바 루시우스(Abba Lucius)

유카이트(Euchites)라고 불리는 수도사들 중 일부가 아바 루시우스를 보러 에나톤(Enaton)에 왔다. 그 노인은 그들에게 "너희들이 어떤 육체적 노동을 하느냐?"고 물었다. 그들은 "저희는 육체적 노동은 하지 않습니다만 사도가 말한 것처럼 멈추지 않고 기도합니다." 그 노인은 그들에게 먹지

않느냐고 물었고 그들은 먹는다고 대답했다. 그러자 그는 그들에게 "너희가 먹을 때는 누가 너희들을 위해 기도하는가?"라고 말했다. 다시 그는 그들에게 자지 않느냐고 물었고, 그들은 잔다고 대답했다. 그는 그들에게 "너희가 자고 있을 때, 누가 너희를 위해서 기도하느냐?"라고 말했다. 그들은 이에 대답을 할 수가 없었다. 그가 그들에게 말했다. "용서하시오. 그러나 너희들은 너희가 말하는 것처럼 행동하지는 않는다. 내가 어떻게 일하면서도 멈추지 않고 기도할 수 있는지 너희들에게 보여주겠다. 나는 여기 하나님과 함께 앉아서 갈대를 젖히고 새끼줄을 꼰다. 그리고 나는 '하나님, 저에게 자비를 베푸소서. 당신의 위대한 선량하심과 당신의 무한한 자비로 저를 저의 죄로부터 구원하시옵소서'라고 이야기한다." 그는 그들에게 이것이 기도가 아니냐고 물었고, 그들은 그것이 기도라고 답했다. 그러자 그는 그들에게 다음과 같이 말했다. '내가 하루 종일 일하고 기도하면서 13개 정도의 화폐를 벌 때, 나는 두 개의 화폐는 문밖에 두고 나머지 돈으로 내 음식 값을 지불한다. 2개의 화폐를 가져가는 사람은 내가 밥 먹고 자는 동안 나를 위해 기도한다. 이렇게 하나님의 은혜로 나는 쉬지 않고 기도하라는 가르침을 실천한다."

아바 마카리우스(Abba Macarius)

하루는 아바 마카리우스가 산중에 있는 아바 안토니의 거주지에 찾아 왔다. 그가 문을 두드렸을 때, 안토니가 나와서 누구냐고 물었다. 그는 "저는 마카리우스입니다"라고 대답했다. 그러자 안토니는 안으로 들어가 버리며 그를 그곳에 남겨둔 채 문을 닫아버렸다. 이후에 그의 참을성을 보고, 안토니는 문을 열어 마카리우스를 기쁘게 맞이해주면서 그에게 다음과 같이 말했다. "나는 당신에 대해 들으며 오래전부터 만나보고 싶었습니다." 그는 그를 편안하게 해주면서 그가 매우 피곤해기 때문에 쉬도록 해주었다. 저녁이 되었을 때, 아바 안토니는 자신을 위해 야자수 잎을 적셨다. 아바 마카리우스는 그에게 "제가 스스로 할 수 있도록 허락해 주십시오"라고 이야기했다. 그는 그렇게 하라고 하였다. 그는 큰 다발을 만들어서 그것을 적셨다. 저녁에 같이 앉아서 그들은 잎을 꼬면서 영혼의 구원에 대해서 이야기했다. 마카리우스가 만든 새끼줄은 동굴 창문에 걸렸다. 일찍 떠나면서 축복받은 안토니는 아바 마카리우스의 새끼줄의 길이를 보며 "이런 손에서 큰 힘이 나오는구나"라고 말했다(Ward 1975).

아바 마카리우스에게 어떻게 기도를 해야 하냐고 물었다. 그 노인은 다음과 같이 말했다. "긴 이야기를 할 필요가 전혀 없다. 손을 쭉 피고, '주여, 당신의 의지대로, 당신이 아시는 바대로 자비를 베푸소서'라고 말하는 것으로 충분하다. 갈등이 점차 심해지면, '주여, 도와주소서'라고 말해라. 그는 우리에게 필요한 것을 잘 알고 있고, 우리에게 그의 자비를 보여줄 것이다"(Ward 1975).

아바 마토에스(Abba Matoes)

한 형제가 아바 마토에스에게 가서 물었다. "스케티스의 수도사들은 어떻게 그들 자신보다 원수를 더 사랑하라고 성경이 요구한 것 그 이상을 해낼 수 있습니까?" 아바 마토에스는 그에게 "나의

경우에는 아직 내가 나 자신을 사랑하는 것처럼 나를 사랑해주는 사람들을 사랑하지 못하고 있다"고 이야기했다.

아바 모세스(Abba Moses)

아바 모세스가 간음의 유혹과 싸우고 있었다. 더 이상 자신의 방에 머물러 있을 수가 없어서 그는 아바 이지도르에게 가서 말했다. 그 노인은 그에게 그의 방으로 돌아가라고 권유했다. 그러는 그는 그럴 수 없다며 거부했다. 그러자 아바 이지도르는 모세스를 테라스로 데려가서 서쪽을 보라고 이야기했다. 그는 악마의 무리가 날아다니며 공격하기 전에 소리를 내고 있는 것을 보았다. 그 다음으로 아바 이지도르는 동쪽을 보라고 말했다. 그는 동쪽으로 돌아 수많은 천사들이 영광으로 빛나고 있는 것을 보았다. 아바 이지도르는 "보라, 저 천사들은 서쪽의 성인들이 악마와 맞서 싸우는 동안 그들을 돕기 위해서 주께서 보내주신 것이다. 우리와 함께 하는 이들이 악마들보다 더 많은 것이다." 그러자 아바 모세스는 하나님께 감사하며, 용기를 내어 다시 그의 방으로 돌아갔다(Ward 1975).

아바 팜보(Abba Pambo)

아바 테오피우스 대교주가 하루는 스케티스에 갔다. 회합한 형제들이 아바 팜보에게 "대주교가 교화될 수 있도록 그에게 무슨 말을 해주십시오"라고 말했다. 그 노인은 그들에게 "만약 나의 침묵으로 그를 교화시키지 못한다면, 그는 내 말로도 교화되지 않을 것이다."

아바 피멘(Abba Pimen)

조용해 보이는 사람이라도, 그의 심장이 다른 이들을 비난하고 있다면 그는 끊임없이 재잘대고 있는 것이다. 반면 아침부터 저녁까지 이야기하는 사람이라도 진정으로 침묵한다면 그가 하는 모든 말은 유익한 것이다.

아마 테오도라(Amma Theodora)

아마 테오도라는 다음과 같이 말했다. "좁은 문으로 들어가려고 노력하자. 겨울의 폭풍을 견디지 않은 나무가 열매를 맺을 수 없는 것처럼 우리도 그렇다. 현재는 폭풍이다. 오직 많은 시련과 유혹을 통해서만 우리는 천국의 땅을 기업으로 받을 수 있다."

그녀는 또한 금욕주의나 철야예배, 혹은 그 어떤 종류의 고통도 구원할 수 없다고 하며 오직 진정한 겸손함만이 구원할 수 있다고 하였다. 악마를 쫓아낼 수 있었던 은둔자가 있었다. 그는 악마들에게 물었다. "무엇이 너희들을 떠나게 하느냐? 단식이냐?" 그들이 답했다. "우리는 먹지도 마시지도 않는다." "그것이 철야예배인가?" 그들은 "우리는 자지 않는다"고 대답했다. "세상으로부터 분리인가?"

"우리는 사막에 산다." "어떤 힘이 너희를 쫓아 낼 수 있는냐?" 그들은 "그 무엇도 우리를 이길 수 없지만, 오직 겸손함만은 그럴 수 있다." "당신은 어떻게 겸손함이 악마를 이겼는지 알겠는가?"

아바 테오도르(Abba Theodore)

아바 테오도르는 스케티스에서 집사가 되었지만, 업무 보기를 거부하고 계속 다른 곳으로 달아났다. 매번 노인들은 집사직을 떠나지 말라고 이야기하며 그를 다시 스케티스로 데려왔다. 아바 테오도르는 그들에게 말했다. "하나님에게 기도해보자. 예배식에서 내가 맡은 바를 감당해야하는지 하나님이 나에게 확실하게 말해줄 것이다." 그리고 그는 "내가 이 자리에 있는 것이 당신의 뜻이라면 그에 대한 확신을 제게 주십시오." 그러자 그의 앞에 땅에서 하늘까지 치솟는 불기둥이 나타났고, 한 목소리가 그에게 말했다. "만일 네가 이 기둥처럼 될 수 있다면, 집사가 되어라." 이를 듣자마자 그는 절대 그 직분에 응하지 않기로 결심했다. 그가 교회에 가자 형제들이 그 앞에 고개를 숙이며, "당신이 집사가 되기를 원치 않으신다면, 최소한 성배만 잡고 계십시오"라고 하였다. 그러나 그는 "만약 나를 내버려두지 않는다면, 난 이곳을 떠나겠소"라고 말하며 거절했다. 그래서 그들은 그를 조용히 놓아두었다.

아바 티토에스(Abba Tithoes)

"겸허함의 방식은 자기통제, 기도, 그리고 모든 창조물보다 자신이 하등하다고 생각하는 것이다."

아바 자카리아스(Abba Zacharias)

하루는 아바 모세스가 자카리아스 형제에게 "내가 무엇을 해야 하는지 말해주시오"라고 했다. 이 말을 듣자 자카리아스가 그의 발에 무릎 꿇고 "저한테 물어보시는 것입니까, 신부님?"이라고 말했다. 그 노인은 "자카리아스야 나를 믿어라. 나는 성령이 네게 내려오는 것을 보았다. 그 이후로 나는 네게 묻지 않을 수 없구나." 그러자 자카리아스는 그의 머리에서 두건을 벗고 그것을 발에 놓고 짓밟으며 "자신이 이러한 대우를 받게 용납하지 않는 자는 수도사가 될 수 없다"고 말했다.

아바 제노(Abba Zeno)

아바 제노는 다음과 같이 말했다. "만약 하나님이 자신의 기도를 빨리 들어주시길 원한다면, 그 어떤 것, 심지어는 자신의 영혼을 위해 기도하기 전에 신을 향해 손을 뻗으며 진심으로 그의 적들을 위해 기도해야만 한다. 이러한 행위를 통해서 하나님은 그가 구하는 모든 것을 들어주실 것이다."

결론

철학 상담가들은 사람들과 철학적 상담시간에 함께 도달한 철학적 이해를 실천함으로써 그들의 어려운 사적, 사회적, 또는 정치적 상황을 초월하거나 변화시키도록 격려해 줄 것이다. 비록 비잔틴 철학이 모든 사람들에게 흥미로운 것은 아니지만, 철학 상담가들과 비잔틴 철학에 흥미를 느끼는 내담자들에게는 영감과 철학적 계몽 그리고 더 나아가 치유를 위한 풍부한 자원이 될 수 있다. 사람들이 자신의 삶을 변화시키기를 원할 때, 그들은 종종 살아있는 변화의 실례를 필요로 한다. 다양한 비잔틴 문헌으로부터, 그리고 비잔틴 방식의 전문가들과의 교류로부터, 현대 철학 상담가는 모두에게 이로운 지성적 기도가 이루어지는 고결하고 금욕적인 삶을 어떻게 성취할 수 있는지 깊게 배울 수 있을 것이다.

인문학의 치유실천

카야마 리카
릿교대학교

정신과 의사인 나의 시각에서 보면 일본 사회는 여러 가지 '증상'들로 곤란을 겪고 있다. 내 생각에 그 증상들은 단지 일본의 문화적 현상이 아닐지도 모른다. 오히려 그 증상들은 지구촌 사회가 가까운 장래에 대면해야 할 전 세계적 유행병 같은 심리학적 문제들의 지표일 수 있다. 그래서 나는 최근 일본에서 중대한 문제가 된 몇 가지 증상들을 소개하고자 한다.

1. 최근에 일본경찰청이 발표한 잠정 통계에 따르면 2011년은 연간 자살자 수가 3만 명을 넘은지 연속으로 14년째 되는 해이다.

2. 학교 운동장이나 복도에서 벌어지는 집단 괴롭힘은 여러 나라에서 흔한 일이다. 그러나 일본의 이지메(ijime), 즉 학교에서 벌어지는 집단 괴롭힘은 훨씬 더 심각한 사회문제이다. 일본에서 이러한 집단 괴롭힘 행위는 때론 희생자의 자살을 야기할 정도로 심각하다.

3. 일본 청년들의 히키코모리(Hikikomori), 다시 말해 심한 사회적 고립은 2000년 무렵부터 공중 정신건강의 두드러진 관심사였다. 반면 좀 더 최근의 관심사는 '현대적 우울증'이라는 이름이 붙은 증후군이다. 머리에 쏙 들어갈 것만 같은 이 이름은 일본의 대중매체와 인터넷 매체를 통해 곧 널리 퍼졌으나, 그 진단과 치료에 관해 합의된 지침은 없다. 그래서 임상 진료에서 이 질환을 다룰 때 혼란을 초래하였다.

4. 근자에 일본 청년들은 휴대전화와 인터넷 같은 새로운 전자 매체 기술을 점점 더 빈번하게 이용하고 있다. 그러나 사춘기 청소년들 간의 익명 통신은 종종 사이버 세계의 집단 괴롭힘을 수반하며, 이는 당하는 이들에겐 정신 건강의 문제를 유발할 수 있다.

5. 일본에는 새로운 유형의 국수주의적 집단이 출현하고 있다. 이 집단들은 공공연히 외국인반대 메시지를 전하며 두려움 없이 맹렬한 가두시위로 사람들의 이목을 끈다. 이들은 인터넷을

통해 느슨한 조직을 이루고 시위를 벌일 때에만 모이기 때문에 넷 극우파(Net far right), 이른바 네토우요(Neto-uyo)로 여겨진다. 이들은 다른 때에는 자체의 웹사이트를 운영하여 항의시위를 벌일 시간과 장소를 고지하고 정보를 교환하며 자신들의 시위를 촬영한 영상 기록을 게시하는 가상공동체이다. 회원들은 대부분 젊은이들로 보인다. 잘 알려진 극우 단체의 회원인 스즈키 쿠니오(Suzuki Kunio)는 자신들의 단체가 종족차별주의적인 단체가 아니라고 말하며 신(新)나치와 비교되는 것을 거부했다. 쿠니오는 해외의 다른 정치 운동인 미국의 티파티(Tea Party) 운동을 모델로 삼았다고 말했다.

이들은 권리를 박탈당하고 사회와 지도자들에게 실망했다고 느끼는 젊은 남녀들로 보인다. 이들은 피해를 입었다. 이들은 늘 큰 불안을 느끼지만 그것을 직접적으로 대면할 수 없고, 그래서 내면의 자아를 투사할 대상을 찾는다.

지금 젊은 유권자들은 정부를 철저히 조사하겠다고 약속하는 무모한 젊은 지도자가 이끄는 신생 정당을 환영하고 있다. 그 정당은 크게 알려지지 않은 일본유신회(Japan Restoration Association)로 지도자인 오사카 시장 하시모토 토루(Hashimoto Toru)가 2012년 9월에 정식으로 출범시켰다. 그는 43세로, 전직 텔레비전 해설자이자 변호사로 4년 전 느닷없이 등장하여 오사카에 충격을 가져다주었으며, 중앙정부의 관리들도 하지 못할 일을 수행하는 능력을 보여주었다. 그것은 고통스러운 변화를 추진하는 것이었다. 하시모토는 노동조합에 맞서 적자에 허덕이는 예산을 삭감했으며 교사들에게 수행능력 자격조건을 부과했다.

이제 하시모토는 자신의 반(反)주류 반란을 전국 무대로 이끌어 11월로 예상되는 의회선거에 350명의 후보를 지명했다. 이들은 대부분 하시모토의 정치 '준비학교'에서 훈련받은 초보자들이다. 하시모토의 카리스마 덕에 그 단체는 일본 정치에서 하룻밤 사이 두려운 세력이 되었다.

다음의 신문 인터뷰에서 하시모토는 경쟁의 필요성을 강조했다.

> 질문 : 먼저 당신이 정치인으로서 실현하고자 하는 일본 사회의 미래상에 관해 묻겠다. 당신은 어떤 대가를 치르더라도 경제 성장을 추구할 것인가 아니면 일본 국민의 현 상태에 어울리는 생활양식에 만족할 것인가? 당신은 어느 쪽을 추구하는가?
>
> 하시모토 : 현재 일본인들이 취하는 생활양식의 수준은 세계적 시각에서 보면 오성급 호텔에 해당하는 사치스러운 것이다. 수도꼭지를 돌리면 맑은 물이 나오고, 교육과 의료의 수준은 높다. 실업보험과 연금제도가 있으며, 공공복지도 존재한다. 이 모든 것을 누리려면 많은 비용이 필요하다. 먼저 현재의 수준을 유지할 것인지 아닌지 결정해야 한다. 일본인들에게 현재의 수준을 뛰어넘으려는 시도는 필요하지 않지만, 나는 최소한 지금의 수준을 유지하기를 원한다(하시모토,「정치인들에게 정책에 관한 '행동의 자유'를 허하라」,『아사히신문』, 2012년 2월 13일).

동시에 그는 사람들이 경쟁의 압력을 버텨낼 수 있는 힘을 갖출 필요가 있다고 주장했다.

질문 : 당신은 강한 사람이지만, 사회의 모든 사람이 다 강하지는 않다. 그러한 사람들에게 당신은 무슨 말을 하겠는가?

답변 : 나는 이렇게 말하겠다. "당신들은 일본의 생활양식 수준이 떨어지도록 내버려둘 생각인가? 동남아시아와 유사한 수준에 만족하겠는가?" 일본을 현재의 수준에서 유지하기를 원한다면 노력해야 한다.

그리고 정치인들이 유권자들로부터 일종의 백지위임장을 받아야 한다고 말한 것은 가장 그다운 발언이다.

질문 : 당신은 "결정을 내릴 수 있는 정치"를 요구했는데, 그러면 지도자들의 독선이 초래되지 않겠는가?

답변 : 토론이 전면적으로 허용되어야 하겠지만 결국 결정을 내려야 한다. 매우 다양한 가치체계를 인정하고 허용할수록, 결정을 내리는 방법의 필요성도 크다. 내가 말한 "결정을 내릴 수 있는 민주주의"란 바로 이런 뜻이다. 유권자들이 선택한 사람들은 결정권을 받아야 한다. 나는 그것이 선거의 역할이라고 믿는다. 법률가들은 계약서에 쓰인 것만을 할 수 있지만, 이는 정치인들의 경우에는 해당되지 않는다. 유권자에 제시하는 선거 공약에 모든 것을 담을 수는 없을 것이다. 정치인들은 구체적인 정책을 담은 긴 목록 때문에 재량권이 제한된다면 행동에 나설 수 없을 것이다. 후보들은 선거에서 대중에 호소할 때 전반적인 방향을 제시해야 한다. 그것이 일종의 백지위임장이 될 것이다.

나는 일본사회에 치료해야 할 심각한 병이 있다고 생각한다.

우리가 하시모토의 등장을 열렬히 기다리고 있을 때, 우리의 마음 속에는 '조용한 대중적 의지'가 일어나고 있었다. 그것은 하시모토가 우리를 근심과 불안에서 해방하기 위해 할 수 있는 일이라면 무엇이든 하기를 바라는 의지였다. '조용한'이라는 낱말을 쓴 것은 우리가 원하는 이 '무엇'의 무정형적 성격 때문이지만, 나는 그것이 조용한 요구나 우연한 요구가 아니고 지체 없이 긴급한 행동을 요한다는 점을 설명하고자 한다.

하시모토는 다음과 같은 지침을 명확히 했기 때문에 열광적인 환영을 받았다.

'곤란한 일에 직면했을 때에는 늘 그것을 단순하고 이해하기 쉽게 만들어 처리해라.'
'동지와 적은 물론 새로운 것과 옛 것처럼 명백히 대조되는 도식을 제시하라.'
'당신의 선택의 여지를 두 가지로 줄이고 그것들에 긍정적인 반응이나 부정적인 반응을 분명하게 보여라.'

그러나 나는 이 모든 지침이 정신병리학의 시각에서 보면 근심이나 갈등을 회피하기 위한 다소

불건전한 방어기제이며 본질적으로 해법을 제시하지 못한다는 점에 주목했다.

각별히 관심이 가는 한 가지 특징은 이 지침들 중 여럿이 본질적으로 프로이트(Freud)가 설명한 정서적 방어기제들보다도 훨씬 더 병리적이라고 볼 수 있는 수많은 원시적 방어기제와 유사하다는 것이다. 제3장에서 나는 '흑백'의 양자택일이 어떻게 분열이라는 정서적 기제와 유사한지 설명했다.

분열이라는 개념은 프로이트와 동시대 사람이었던 프랑스의 정신과 의사 피에르 자네(Pierre Janet)가 만들어낸 것으로 알려졌는데, 연구에 따르면 프로이트가 그 개념에 주목했고 종국에는 프로이트 딸 아나 프로이트(Anna Freud)가 명료하게 정의했다고 한다.

미국의 심리분석가 오토 F. 컨버그(Otto F. Kernberg)는 분열 개념을 이용하여 경계성 인격장애라는 병리를 설명했다. 컨버그에 따르면, 경계성 인격을 지닌 자들의 여러 가지 내면은 '나쁜 부분들'과 '불쾌한 부분들'로 구성된다. 이들은 그 인격의 이러한 부분들 때문에 때로 자신들과 타인들을 공격하고 파괴하며, 이것이 자신들과 타인들을 파멸로 이끈다는 사실을 알고 있다.

그래서 이들이 자신들과 타인들을 보호하기 위해 마지막 수단으로 취하는 방어기제들은 분열로 분류된다. 이들은 자신들의 내면세계와 외부세계에서 '완전히 좋은 것들'을 만들어내고 분리하고 보호함으로써 자신들이 나쁘고 불쾌한 부분들에 오염되지 않도록 예방하려 한다.

이러한 행위는 방이 대체로 더러운데 한 구석을 철저히 깨끗하게 만들고 그것을 자신들의 '성소'라고 부르며 방의 그 부분만 얼룩 없이 말끔하게 유지하는 사람들의 행위와 유사하다. 그러나 이들이 성소를 유지할수록, 주변의 더러움은 더욱 눈에 잘 띄며 그것에 대한 짜증도 더욱 심해진다.

이 과정의 무서운 점은 그들이 마음속에서 정의한 '좋은 부분들/좋은 사람들'과 '나쁜 부분들/나쁜 사람들'의 가치들이 어떤 경우에는 돌연 자리를 바꾼다는 것이다. 방의 예로 돌아가면, 이들이 성소로 유지했던 것은 갑작스럽게 걱정스러운 것이 된다. 이들은 "모든 것은 다 엄청난 거짓말이야! 바로 이 거짓말 때문에 나는 숨을 쉴 수 없어!"라고 생각함으로써 오염되었다고 느끼고 이어 이 부분에 전면적인 공격을 가한다. 그러나 이 순간 그들은 자신들이 한 짓에 대한 극심한 후회로 괴로워하고 "내가 그렇게 중요한 일을 망쳤다. 내가 왜 그랬지?"라고 한탄하며 그래서 때로 "나는 정말로 비열하다"라는 감정을 느끼며 내면의 '불쾌한 부분들'이 빠르게 증식하도록 허용한다.

자신이 친한 사람들에게 받아들여지는지 여부에 따라 가치관이 결정되는 경계성 인격을 지닌 자들은 이들이 진정 누구인지를 기본적으로 이해하지 못하여 공허감을 느끼며 늘 괴로워한다. 그러한 사람들은 많은 사람들이 자신을 좋아하고 자신들이 인기가 있을 때에는 자신의 삶이 위대하다고 느낀다. 그동안에는 자신이 타인들에게 도움이 된다고 생각하기 때문이다. 그러나 홀로 있을 때면 공허감이 엄습하여 이들은 "나는 죽은 것이나 다름없다"라고 느낀다. 어떤 사람들은 심지어 자살상상(suicidal ideation)을 경험하기도 한다.

분열은, 다시 말해 이와 같은 극단적인 이분이나 양자택일은 병리적 감정 메커니즘이긴 해도 이익이 되는 점도 있다. 분열 덕에 사람들은 불안이나 감정적 문제에 대면할 필요가 없다고, 이전처럼 그것에 크게 주목할 필요가 없다고 느낀다.

그러나 분열은 개인의 정신 질환에서만 볼 수 있는 현상은 아니다.

당연하게도 현대 일본의 정치부터 현대 세계 경제의 토대를 이루는 단순한 척도, 즉 "팔 것인가 말 것인가"라는 시장근본주의까지 수많은 상이한 현상들이 분열 메커니즘을 통해 생겨난다.

그렇다면 시장근본주의가 분열 메커니즘을 통해 피하려는 사회 내의 근심과 갈등의 본질은 정확히 무엇인가? 이것이 소수를 존중하는 상황은 아니지 않는가? "무엇인가를 팔지 않는 사람들 사이에서도 인류에 의미 있는 생산품들이 발견될 수 있다." "어느 생산품이 품질이 좋다는 사실이 곧 잘 팔릴 것임을 뜻하지는 않는다. 사실상 품질이 나쁜 생산품이 때로 인기상품이 되기도 한다."

달리 말하자면, 시장근본주의가 지속되는 한, 단순한 논리로써 설명할 수 없는 불확실한 요소들과 시장의 복잡성은 전부 예외로 다룰 수 있다. 이러한 접근법 덕분에 이해하기에 복잡하거나 어려운 인간의 속성들을 회피할 수 있다.

20세기 후반부터 사람들은 이렇게 복잡하고 이해하기 어려운 측면들로부터 시선을 거두었다. 다양한 힘들을 동원하여 분열과 유사한 정서적 태도를 가시화하고 체계화하여 시장근본주의를 만들어낸 것이다. 그리하여 사람들은 소수자들에 유리한 상황을 예견하거나 그렇게 예기치 않은 상황이 발생할 가능성을 인정할 필요가 없는 세상을 만들었다.

이러한 세상에 사는 사람들은 어떤 의미에서는 아주 편안하다. 골치 아픈 생각도, 걱정거리도 없는 세상이기 때문이다.

사람들이 계속해서 자신들 앞에 제시된 선택에 긍정이나 부정으로 답변하고 근심어린 마음으로 누군가 자신들의 답변을 점검해주기를 기다리며 자신들이 옳았는지 틀렸는지에 따라 행복하거나 슬프다면, 그러한 사람들은 의심이나 수치심, 고통을 느끼지 않으며 생존한다. 자신들이 이분법적 사고에 지배되지 않는다는 사실을 결코 합리적으로 인식하지 못하기 때문이다. 그러나 이들의 병리적 세계는 한쪽 끝은 검고 다른 한 쪽은 흰 지팡이를 돌려 결정을 내릴 때처럼 심오함이라곤 조금도 없다.

그 지팡이가 돌아갈 때, 결과는 매번 검은색 아니면 흰색일까? 경계성 인격 장애를 앓는 사람들은 이 색깔들이 진정으로 자신의 감정과 의지를 표현한다고 확신한다. 그리고 이것이 언제라도 뒤바뀔 수 있다고 믿는다. 게다가 곤란을 겪는 것은 문제의 개인이 아니라 그 사람에 늘 영향을 받는 주변의 다른 사람들이다. 좀 더 구체적으로 말하자면 이 장애를 앓고 있는 사람들은 전통적인 심리분석의 주제들인 다른 유형의 갈등을 마음속에 쌓아둘 수 없는 것 같다. 그렇다면, 이 장애를 가진 사람들은 자신들의 성격에 늘 행복한 것은 아니기 때문에 자신들만의 가벼운 걱정을 떠안고 있다. 이들은 다음 번에 잘못된 선택을 하지 않을까 늘 걱정하며, 그 결과 때로는 걱정하는 데 에너지를 다 소모하여 지쳐버린다. 게다가 이들은 일상생활에서 이유를 알 수 없는 짜증을 경험하는데 갈등의 근본적인 원인에 대면하지 않는 한 왜 짜증이 나는지 이해할 수 없다. 이들은 끊임없이 한층 더 큰 자극의 원천을 찾고 '더욱 극단적인 선택'을 찾거나 자신들을 대신하여 '옳고 그름'의 모진 투쟁에 관여한 자들을 성원하며 더욱 지쳐간다.

최근 진료실을 처음 찾는 환자의 90퍼센트는 자신들도 이유를 설명할 수 없는 막연한 불안감이나 우울감에 더하여 기분이 매우 짜증스럽다거나 화가 난다고 말한다. 다시 말해 이러한 우울감은 깊고 복잡한 우울증으로 발전하지 않고 대신 흥분이나 막연한 슬픔, 불쾌감 따위의 설명할 수 없는 감정이나 행위로 빠르게 바뀐다.

프랑스의 정신분석가 엘리자베스 루디네스코(Elisabeth Roudinesco)는 자신의 책『왜 정신분석인가?』(*Why Psychoanalysis?*, New York: Columbia University Press, 유럽의 시각 : 사회사상과 문화비평 총서)에서 다음과 같이 말한다.

환자들은 시간이 많이 걸리는 심리치료를 거부하고 심리치료사에게 자신들의 짜증과 슬픔을 매우 신속하게 치료하라고 요구한다. 심리치료사가 이들에게 그 과정이 시간을 요한다고, 자신들이 환자들의 마음속 깊은 곳의 자아를, 즉 환자들 자신도 전혀 모르는 자아를 발견해야 한다고 경고하면, 환자들은 불쾌해하며 눈살을 찌푸리고 자신들에겐 그럴 시간이 없을뿐더러 심리치료사라면 자신들의 빠른 회복에 도움이 될 수단이나 약을(좀 더 '과학적인' 것을) 갖추고 있어야 하는 것이 아니냐고 말한다. 환자들은 효과가 빠르고 가시적이며 이해하기 쉬운 결과를 내는 치료법이 더 '과학적'이라고 믿는다. 이는 그러한 환자들이 제1장에서 강조된 정서적 방어기제들을 사용하는 또 다른 사례이다.

그러나 역사를 돌아보면 이러한 유형의 효율적이고 합리적인 사고 양식, 즉 볼 수 없는 것에 관해서는 생각하지 않기, 과정에 대한 인내심 부족, 단순한 이분법적 선택의 선호 같은 당대 사회의 행위들에 잘 들어맞는 양식이 끔찍한 잘못을 초래했던 사례들이 있다. 여기서 말하는 것은 전제정치가 초래한 비극들을 의미한다. 일본도 그러한 잘못들을 저질렀다.

결론

지금까지 나는 경제의 거품이 꺼진 이후 일본에 살던 사람들에 가해진 심리학적 조건의 유형들을 설명하려 했다. 이 심리학적 조건들은 일반적으로 정신과적 시각에서는 결코 '완벽히 건강한' 것이 아니며, 이 조건들이 심리학적 비정상의 원인인지 아니면 결과인지는 분명하지 않다. 그러나 나는 현재 일본에 존재하는 다음의 현상들을 분명하게 밝혔다.

- 단문 형태의 소셜 미디어 확산과 이를 통해 전달되는 정보에 대한 무조건적 신뢰
- 누군가가 '적'으로 확인한 자에 대한 전면적인 공격
- 분열적인 유형의 문제들에 관한 견해에 완전히 동의하거나 이를 완전히 거부하라는 이분법적 선택의 강요
- 모든 것을 단순하고 명료하게 만드는 지도자를 기대하며 그 지도자에 모든 문제의 해결을 의존하는 것

이 모든 현상을 논의하면서 나는 큰 근심과 갈등을 경험하는 사람들이 자신들의 감정과 원인에 대면하여 그 현상들을 간파하려 하지 않는다는 사실을 알게 되었다. 대신 그들은 정서적 안정을 유지하려고 '필사적인 조치들'에 의존한다. 정신과 의사들은 이러한 행위에 '합리화'와 '부정', '광적인 방어', '투사적 동일시(projective identification)', '분열' 같은 다양한 용어들을 붙인다. 이러한 심리학적 방어기제들은 지그문트 프로이트와 아나 프로이트, 멜라니 클라인(Melanie Klein) 같은 심리분석가들이 설명했다.

이러한 심리학적 방어기제들에서 한 가지 문제가 되는 특징은 그 방어기제들을 사용하는 사람들이 그 사실을 깨닫지 못한다는 것이다. 이들은 또한 자신들이 다른 누군가의 부당한 행위에 반대하고

있을 뿐이라고 확신하고 있다. 우리는 진료 중에 환자들에게 그들이 화가 나는 이유는 다른 누군가의 부당한 행동 때문이 아니라 내면의 문제를 가까운 주변의 적들에게 투사함으로써 자신들의 문제에 대면하기를 회피하기 때문이라고 친절하게 설명한다. 게다가 그들의 문제를 해결하는 유일한 해법은 그들을 강하게 만들고 결의를 다지게 하며 내면의 자아를 대면하도록 돕는 것이다. 내가 '간파한다'는 말로 뜻하는 바가 바로 이 해법이다.

물론 이 과정에는 시간과 노력이 상당히 필요하며 환자와 의사가 공히 어느 정도의 '고통'을 경험해야 한다. 그러나 이 과정을 완수하지 못하면 문제는 해결되지 않을 것이다. 이들이 자신들에게 나쁜 짓을 했다고 생각하는 사람들에게 아무리 많은 비난을 퍼붓는다고 해도, 그 행위에서 얻는 위안은 일시적일 뿐이다.

이러한 유형의 사건은 개인적인 차원에서는 단순히 이들이 비난한 사람들과의 관계를 단절하는 결과를 낳을 수도 있다. 그러나 사회와 다른 나라들에 관해서라면 사정이 다르다.

역사를 되돌아보면 모든 전쟁에서는 국내의 불안한 정세로 부터 주의를 돌리기 위한 목적이나 혹은 국력의 쇠퇴를 부인하려고 타국을 공격하는 것처럼 심리학적 방어기제에 기초한 논리를 발견할 수 있다.

일본의 사학자 카토 요코(Kato Yoko)는 자신의 책『일본은 전쟁을 선택했다』(아사히 신문사, 2009)에서 일본이 태평양전쟁을 시작했을 때 다시 말해 일본이 진주만을 기습했을 때 일본의 국력은 군사적인 면에서나 경제적인 면에서나 "실질적인 의미에서 장기전을 수행할 수 없는 나라"의 국력이었다고 말한다. 카토는 이러한 상황에 조용히 대응하는 사람, "일본은 장기전을 수행할 수 없다면 전쟁에 돌입할 수 없다는 점을 처음부터 인정해야 했다고 믿은" 사람을 소개한다. 군사평론가인 미즈노 히로노리(Mizuno Hironori)는 해군 장교로 복무한 경험이 있는데도 군국주의가 널리 퍼진 시절인 다이쇼 시대 말기와 쇼와 시대 초기에 반전론을 옹호했다.

미즈노는 자신의 "지극히 점잖은 견해"로써 전쟁을 비판하고 당대의 군사 당국을 무시하기로 했다. 미즈노는 이렇게 말했다. "일본은 단독으로 전쟁을 수행할 능력을 잃었다. 일본이 평시에 얼마나 많이 해군 장비를 확충했든 간에, 결국 그것은 사상누각에 불과하다." 카토를 인용해보자.

> 시민들은 이러한 유형에 대해 심각하게 논의하지 않는다. 논의는 곧 다른 주제들로 옮아간다. 우리는 장기전을 수행할 수 없다. 그렇다면 우리는 지리적 협공작전으로 소련을 공격해야 하는가 아니면 선제 타격을 가해야 하는가? 달리 말하자면 이것은 일종의 양방향 선택이 된다.

군사 당국과 시민들이 이러한 유형을 진지하게 논의하지 못하고 다른 주제들로 옮겨간 이유는 무엇인가? 이들은 왜 이렇게 어리석은 양자택일을 세웠는가? 일본이라는 나라가 장기전을 수행할 수 없는데도 사태는 호전적인 방향으로 흘러가고 결국 현실을 무시하고 선제 타격을 가하기로 결정하게 되는 선택 말이다. 이러한 결정 과정의 배후에는 심리학적 방어기제가 있는 것 같다. 그 방어기제로써 일본은 자신들의 근심과 두려움, 불안을 무시했고 잘못한 쪽은 "악마 같은 미국과 영국"이며 일본은 완벽히 옳으며 무한의 힘을 갖고 있다고 확신했다.

이 방어기제는 개인적인 차원에서는 단순히 공격받는 사람과 관계를 단절함을 뜻할 수 있지만, 국가

차원에서는 태평양전쟁 같은 비극을 낳을 수 있다. 역사 속에서 이 동일한 메커니즘이 유사한 결정들을 추동했을 수 있다. 그러나 우리는 지금 천 년 전에 일어난 사건들이나 다른 곳에서 일어난 사건들을 말하고 있지 않다. 태평양전쟁은 일본에서 지금 경제위기를 겪고 있는 사람들이 살았던 때인 겨우 몇 십 년 전에 발생했다.

인간은 무의식적으로 심리학적 방어기제를 동원하지만 그 과정을 이해하지 못한다. 그리고 그 사실을 계속해서 강하게 부인한다. 사람들은 자신들이 방어기제를 사용하고 있다는 사실을 깨닫지 못하기 때문에 때로 끔찍한 실수를 저지르고 불합리한 결정을 내려 재앙 같은 비극을 초래한다.

거듭 말하자면 이것이 인간의 본성이다. 프로이트가 그리스 비극에서 오이디푸스 콤플렉스를 처음 확인했지만, 이것은 전 역사를 통해 인류의 불변의 본질을 이루는 일련의 행위들과 증상들의 원천이다. 그것은 잠재의식의 차원에서는 우리의 핵심이며, 사람들은 그렇게 쉽게 변하지 않는다. 어떤 이들은 이 메커니즘이 태평양전쟁 돌입 결정을 추동했을지라도 우리는 21세기에 그렇게 분별없는 결정을 내리지 않을 것이라고 주장할지 모르겠다. 이러한 추론은 잠재의식에 있는 방어기제의 작동을 무시하기 때문에 설득력이 없다. 결국 우리는 잠재된 근심과 두려움을 외부 세계에 투사한 뒤 그 근심과 두려움을 공격하고 파괴하여 행복감을 얻을지라도 그것은 일시적일 뿐임을 기억해야 한다. 이러한 행동 특성을 염두에 둔다면, 이러한 문제들을 해결하려면 어떤 시도를 해야 하는가? 오늘날의 사회에서 어떤 사람이 자신의 견해를 진술하면 다른 사람들은 그가 타인의 견해를 논박할 때 구체적인 제안이나 반론을 제시하기를 기대한다. 앞서 얘기했듯이 이러한 기대는 일견 건설적으로 비칠 수 있지만 어떤 점에서는 병리적인 반응이기도 하다.

그러므로 단순히 현재 사회에서 보이는 행위들과 사건들이 심리학적 방어기제에서 비롯됐으며 우리는 그 과정을 인식해야 한다고 말하는 것은 이 문제를 해결하기 위한 구체적인 제안들을 제시하지 않는다면 다소 무책임한 것처럼 보인다. 그래서 나는 다음과 같은 전략을 제안한다.

(1) 역사를 배우기

위에서 말했듯이, 인간은 쉽게 변하지 않는다. 심지어는 몇 백 년이 흘러도 그렇다. 인간은 같은 실수를 거듭 되풀이한다. 카토는 앞서 언급했던 책에서 이렇게 말한다.

> 나는 내가 얻은 정보를 토대로 이루어진 폭넓은 사례 연구에 의존하여 가장 적합한 것을 찾아내고 역사의 실례를 선택하여 이용할 수 있기를 간절히 원한다.

뿐만 아니라 카토는 사학자 어니스트 메이(Ernest May)의 관념을 빌려와 관료들에게 "역사를 알고 싶어 하는 마음을 가지라"고 호소한다. 나도 역사를 이해하는 것이 바람직하다고 생각한다. 일반 대중은 일과 일상생활에 빠져 역사를 성찰할 시간이 부족할 지도 모른다. 상황이 이렇다고 해도, 아니면 정확히 그렇기 때문에, 사회의 지도자들은 역사를 연구하고 역사로부터 배워야 한다.

(2) 상상력을 발휘하기

우리가 엄청나게 많은 액수의 돈이 온라인 거래 같은 행위로 순식간에 전 지구를 돌아다니는 세계에 살고 있다고 해서 우리가 모든 결정을 즉각 내려야 한다는 뜻은 아니다. 이 글에서 나는 금융 세계나 인터넷에 과도하게 끌려들어가 즉각 판단하고 결정하는 위험성을 강조했다.

게다가 단순히 대립되는 선택 중 하나를 고르는 것은 모든 문제를 해결하는 데에는 적합하지 않다. 그렇게 제한적인 양자택일은 실질적으로 최선의 선택은 없는 상황에서 부분적으로만 동의하는 견해를 취하도록 강요한다.

우리는 사람들의 진술과 행동을 지지함으로써 이들로 하여금 말하거나 행동하게 하는 수많은 숨은 이유들, 배경들, 내적 동기들을 발견한다. 심지어 단순하게 '오케이'라고 쓰인 전자우편도 관련된 우유부단함이나 그 결정을 낳은 사건들의 복잡한 사슬을 표현할 수 있다. 우리는 사람들이 생각하는 것에 더 많이 공감해야 하고 그러한 공감을 위해 또 문제 해결을 위해 상상력을 발휘해야 한다. 한 사람의 구두 진술이나 신체적 행동이 그 사람 전체를 대표한다는 가정은 중대한 오해를 낳을 수 있으며, 그러한 오해는 사회적 맥락이나 국민적 맥락에서 무의미한 전쟁과 비극으로 발전한다.

(3) 기록하기

이제 우리는 타인의 생각과 감정에 공감하려면 어떤 수단을 이용해야 하는지 물어야 하며 적당히 신중하게 판단을 내릴 때에 그러한 수단을 고려해야 한다.

이 목적을 달성하는 방법은 없지만, 나는 부지런히 기록하면 도움이 된다고 생각한다. 나아가 단순히 상황을 객관적으로 전하는 것이 아니라 인류학 용어로 민족지학적 설명이라는 것을 만들어내는 데 참여하는 것이 중요하다.

마츠자와 카즈마사(Matsuzawa Kazumasa)는 자신의 책『임상기록 : 정신과 간호사를 위한 민족지학』(이가쿠 쇼인, 2008)에서 간호사들은 의사처럼 진료기록부에 객관적인 자료를 기록할 것이 아니라 그러한 민족지학적 설명을 이용하여 환자와 깊은 교감을 유지하면서 기록하라고 권한다. 마츠자와는 다음과 같이 조언한다.

> 앞서 말했듯이 우리는 환자들을 돌볼 때 날마다 일련의 감정적인 피로를 경험한다. 그러한 피로는 때로 우리를 압도하며 우리는 그 고통에 짓눌린다. 때로 우리는 분노하며, 또 다른 때에는 아무 것도 할 수 없고 어쩔 줄 몰라 하며 어떤 때에는 마음속에 약간의 기쁨을 느낀다.

마츠자와는 계속 말한다.

> 그렇더라도 [...] 나는 간호사들의 주관적인 영역에 나타나는 이러한 감정들이 특정한 간호 활동에 갖는 의미를 어떻게 평가하고 처리할 것인가라는 점에서 이전과 마찬가지로 새로운 문제들이 남는다고 믿는다.

이러한 상황 때문에 우리는 이 사건들의 모든 측면을 묘사해야 하며 “이것들을 구성하는 복잡한 요소들과 배경들을 상세한 민족지학적 조사와 재구성을 통해 설명”해야 한다.

나는 자신의 감정을 부정적인 감정까지 포함하여 인정하고 받아들이면서 기록하면 그것들에 관하여 성찰할 수 있고 그것을 토대로 현실을 재구성할 수 있다고 믿는다.

내 생각에 이 방법은 간호사로 종사하는 사람들에게 유효할 뿐만 아니라 일상생활에서도 타당하다.

그날의 사건에 관한 기록으로서 140자 길이의 트위터 메시지나 페이스북에 게시된 사진 같은 기록은 유효한 대용물이 아니다. 우리는 충분히 시간을 들여 생각해야 한다. 그리고 이러한 과정에서 발생하는 감정에 정직하게 대면하려면 약간의 용기도 필요하다.

전 과정에서 핵심은 그러한 용기를 발휘하려는 우리의 결심이다. 그것만 두고 보자면 지극히 작은 선택이라고 할 수 있지만, 나는 그것이 중요한 개선을 낳을 것이라고 믿는다.

심리분석에는 ‘투사적 동일시(projective identification)’라는 이론이 있다. 이것은 멜라니 클라인이 자아의 일부가 타인 속으로 억지로 들어가게 된 것으로 생각되는 과정을 설명하기 위해 처음 사용한 용어이다. 이때 그 타인은 어떤 것으로 투사되었든 그것이 되리라는 기대를 받는다. 근심이 큰 일본의 젊은이들은 친구들과 자신들, 외국인들을 뚜렷한 표적으로 선택한다. 다시 말해서, ‘투사적 동일시’는 이들이 스스로 찾아낸 나쁜 치유 방식의 하나이다.

다음으로 일본에서 보이는 다른 기이한 현상을 지적하고 싶다.

그것은 뉴에이지 학문의 호황이다. 특히 일본인 저자들이 영적 에너지, 영적 각성, 사후세계 따위의 문제들에 관해 쓴 책들이 많다. ‘영적인’과 ‘영성’에 해당하는 다양한 일본어들이 정작 무슨 뜻인지 식별하기는 어려운데도 점점 더 많이 유행하고 있다. 그러나 거짓되거나 사악한 ‘영적 상담자들’과 관련하여 매년 많은 사건들과 분란이 발생한다.

이들이 거짓되거나 사악하지 않다고 해도, 문제는 여전히 심각하다. 사람들은 때로 상담자들에 깊이 의존하며, 따라서 스스로는 아무 것도 결정할 수 없다. 내 생각에 이 또한 적절하지 않은 치유 방법에 속한다.

그렇다면 이렇게 중대한 사회적 증상들을 개선할 수 있는 더 좋은 해법은 무엇인가? 나는 사회에 대한 내면의 근심이나 두려움에 대면하지 않고 사람을 치유한다는 것은 말이 되지 않는다고 생각한다.

심리분석에서 간파(통찰력)는 앞서 잘못 이해한 자기 자신의 정신적 활력의 한 측면을 파악하는 과정이다. 그것은 치료 중에 관찰되는 구체적인 순간을 가리킨다. 이때 환자는 내면의 갈등과 본능적 충동, 방어기제 등을 인식하게 된다. 그것들은 앞서 억압되었거나 부정되었던 것이며 의식 속으로 빠져나올 때에는 놀람과 발견의 의식을 유발하는 것이다.

이것은 힘든 길이 될 것이고, 일본과 다른 나라들의 모든 젊은이가 통찰력을 얻기까지는 오랜 시간이 걸릴 것이다. 그렇지만 현재의 기분전환이나 위로가 아닌 진정한 치유를 위해서는 이것이 마지막 기회이다.

인문학의 치유적 실천 탐색

진 퓨리
린디퓨리재단

케이프타운대학교에서 물리치료 강사로 시작해 양자에너지 코칭에 이르는 남아프리카에서의 나의 행로는 초기에는 몹시 힘들었지만 지금은 흥미로운 모험이 되었다. 이 여정은 1993년 12월, 아자니안 인민해방군(Azanian Peoples Liberation Army)에 의해 살해된 우리 딸 린디의 죽음에서 시작됐다. 나 자신과 내 딸의 죽음에 직접적인 책임이 있는 사람들을 위한 치유법을 찾을 수 있는 여러 가지 길이 열려 있고, 여기에는 아직도 외상후 스트레스 장애(Post Traumatic Stress Disorder, PTSD)를 겪고 있는 남아프리카공화국의 모든 전직 군인을 위한 치유도 포함된다.

아파르트헤이트(apartheid) 독재가 막을 내리고 넬슨 만델라 대통령의 집권으로 시작된 민주정부가 출범한지 18년이라는 세월이 흘렀다. 지금 우리는 빈곤과 범죄 그리고 부패와 정치적 불안정이 심화되는 것을 경험하고 있다.

이 글은 나의 개인적인 여정을 다룬다. 그것은 내 자신이 경험한 유익한 치유 방식과 이것이 공동체와 모든 직장, 그리고 더 나아가 국가적, 보편적 환경에서 사용될 수 있는 가능성을 논한다.

남아프리카공화국의 진실화해위원회(1995–1998)는 위로 · 조정 · 화해의 과정을 시작했고 많은 긍정적인 결과를 보여줬다. 그럼에도 불구하고 이 위원회에서 사람들은 그들의 상처를 다시 열어 보여줘야만 했고 이 자체가 더욱 심각한 트라우마로 작용해서 사람들을 더욱 더 불운한 상태로 남겨놓고 말았다. 심리학적 지원이 생존자들에게 제공되었다. 그러나 이러한 지원은 아프리카사람들의 전통적인 신념에는 불명예스러운 것이었으며, 치료를 받는 것은 정신적 불안정으로 고통을 겪고 있는 사람으로 낙인찍히는 것이라 생각하는 많은 사람들에 의해서 거부당하였기에 폭넓게 사용되지 못하였다. 심지어 정치적 범죄자들은 사면된 이후에도 어떠한 치료적 지원도 제공받지 못하였다.

나는 우리 딸의 죽음을 다루는 조사위원회에 출두하였다. 나는 우리 딸들을 공격했던 그 젊은 남자들의 얘기를 들을 수 있었고 하이델버그 술집으로 가는 도중에 기쁨의 성가를 불렀다는 그들의 경험담을 내 귀로 직접 들을 수 있었는데, 이러한 점들이 나에게는 도움이 되었다. 그들은 계속되는 탄압으로부터 남아프리카공화국의 사람들을 구했고 이들의 지지자들은 환호하였고 갈채를 보냈다. 하지만 우리 딸들의 죽음이라는 맥락에서 그들의 기쁨이 나에게는 듣기 힘든 것이었다. 나는 그 기회를 통해 그들에게 린디가 누구였는지 그리고 그녀가 그들의 친구가 되어 남아프리카공화국의 변화를 위해

함께 일할 수도 있었다고 얘기해줬다. 하지만 지금 그녀는 죽고 없다!

이 글은 트라우마 이론과 치유과정에 대해 다룰 것이다. 이 치유과정은 나로 하여금 외상후 스트레스 장애와 그 결과로 생긴 중독 그리고 그들의 가족들이 겪고 있는 정신적 학대로 인해 고통 받고 있는 사람들을 돕는 것이 유익하다는 것을 알 수 있게 해주었다. 양자 에너지 코칭을 통한 가장 최신의 치유적 믿음은 개개인과 그들의 가족들의 삶뿐만 아니라 그들의 공동체와 국가, 그리고 전 세계까지 변화시킬 수 있는 놀랍지만 복잡하지 않고 빠른 길이라고 생각한다.

피츠버그 의과대학의 정신의학교수이며 게이트웨이 회복 센터의 의료관리자인 트워스키 랍비(Rabbi Twerski)는 2005년 9월 4일 남아프리카 공화국의 선데이 인디펜던트 신문에서 다음과 같이 말하였다.

> "반세기 동안 정신의학 의료행위를 수행한 뒤, 나는 의심할 여지없이 중독의 근원이 정신적 결함이라는 것을 알 수 있었다. 종교인이든 무신론자든 상관없이, 모든 인간은 선천적으로 정신적이며, 영성은 우리의 회복의 주춧돌이다."

트워스키의 어떤 환자는 그가 중독에 대한 치료는 의학적, 정신과학적 영역에서 이뤄질 수 없다는 것을 이해할 수 있도록 도와주었다. 중독의 원인이 그 영역 내에 있지 않기 때문이다. 트워스키가 중독 문제로 고통 받는 사람들에게 알코올중독자강생회(Alcoholics Anonymous)나 12단계로 구성된 회복 프로그램에 가입하기를 강하게 권고했다는 것은 두말할 필요가 없다. 그는 또 다음과 같이 말하였다. "이러한 것들은 행복의 필수적 요소들인 자존감과 자기용서의 발달을 촉진시킬 수 있는 정신적 성장 프로그램이다." 또한 이는 인간의 정신적 본성을 파괴하고 수백만 명의 사람들을 중독으로 몰고 가는 분노와 억울함과 같은 격렬한 감정들을 극복할 수 있게 해준다.

트워스키가 말한 인간의 정신적 본성이란 무엇인가? 만약 트워스키가 옳다면, 중독으로부터의 치유를 촉진하기 위해 우리의 에너지가 향해야 할 곳은 어디인가?

아메리칸 헤리티지 사전(*The American Heritage Dictionary*, 1975)은 '영적(spiritual)'이란 말을 다음과 같이 정의한다. 1. 정신적 본성의, 정신의 본성과 관련된, 정신의 본성을 구성하는 또는 정신의 본성을 가지고 있는, 만질 수 없거나 비물질적인. 2. 영혼(soul)의, 영혼과 관련된, 영혼에 영향을 미치는. 3. 신의, 신으로부터, 신에게 존재하는, 신과 같은. 4. 교회나 종교의, 기독교의, 신성한. 5. 정신들의 본성에 존재하거나 정신들의 본성을 가지고 있는, 초자연적인 [...] 9. 마음이나 지성과 구별되는 인간에게 있는 정서적 본성.

'영혼(soul)'은 다음과 같이 정의된다. 1. 인간의 사고, 행동, 감정 기능과 관련되어, 육체와 구분되지만 육체와 일시적으로 공존하는 비물질적 실체를 형성하는 것으로 간주되는, 인간에게 생기를 불어넣는 필수적인 원칙. 2. 신학. 신과의 관계 속에서 고려되는 인간의 영적(spiritual) 본성. 불멸이지만 죽을 때 신체에서 분리되며, 내세의 행복 또는 불행과 관련되는 것으로 간주된다. 3. 죽은 인간으로부터 분리된 정신, 유령, 귀신.

위키피디아(Wikipedia)는 영성을 정의하는 데 있어 좀 더 폭 넓은 최신의 포괄적인 접근방식을 취하고 있다. '영성(spirituality)'은 궁극적인 또는 비(非)물질적이라고 주장되는 현실에 대한 믿음이다. 사람이 자신의 존재의 본질을 발견할 수 있게 하는 내적인 길. 또는 '사람들이 그에 따라 살아가는

가장 심오한 가치들과 의미들.' 명상, 기도, 묵상 또는 관조를 포함하는 영적 수행은 각 개인의 내적인 삶(inner life)을 발전시키는 것을 목적으로 한다. 영성을 믿고 이에 의거하여 실천하는 사람들의 입장에서 볼 때, 이러한 영적 체험에는 다음과 같은 경험들이 있다. 더 커다란 실재와 연결 또는 합일되는 경험을 통해 더 커다란 자아에 이르는 것. 다른 사람들 또는 공동체와 연결 또는 합일되는 경험. 자연이나 우주와 연결 또는 합일되는 경험. 신성(神性)의 영역과 연결 또는 합일되는 경험. 영성은 종종 삶에서 영감을 주고 삶의 방향을 알려주는 원천으로 경험된다. 또한 영성은 비물질적 실제들을 믿는 것이나 세상에 내재하는 또는 초월적인 성품을 경험하는 것을 아우르기도 한다.

중독은 '영적 결함(deficiency of spirituality)'이라는 트워스키의 진술을 고려해보면, 인간이 자기 자신과 다른 사람들, 그리고 신 또는 우주의 중심으로부터 단절되었다는 것은 우리가 직면하고 있는 도전일 가능성이 있는 것인가? 그리고 어떻게 우리는 자신과 다른 사람들 그리고 더 위대한 힘과의 연결 또는 초월을 용이하게 할 수 있는가?

나는 개인적으로 이런 일이 어떻게 일어나고 언제 상처와 고통이 일상생활의 일부가 되는지 알게 되었다. 나는 여성으로서 받는 학대와 린디의 죽음을 경험했다. 이러한 학대와 폭력에 따른 상처와 고통이 어린아이에게는 얼마나 훨씬 더 심각할지 생각해 보라. 나는 이러한 과정을 이해하기 위한 시도로써 인간성의 법칙(a law of humanness)을 공식화했고, 트라우마와 폭력의 역할에 대한 다른 이들의 경험도 덧붙였다.

인간성의 법칙(A Law of Humanness)

나는 내 자신이 상처를 받으면 그 상처를 되갚아 준다는 것을 알고 있다. 이러한 것은 때때로 내가 인간성의 법칙이라고 부르는 가장 무의식적인(계획 없는) 방법으로 상처를 영속시키는 경향이 있으며 이것은 정도를 훨씬 넘기도 한다. 리차드 할로웨이(Richard Holloway)는 이를 다음과 같이 표현했다. "우리는 고통을 주었던 사람들에게 복수하고자 하는 응보적 정의(retributive justice)에 대한 내재적 본능을 갖고 있는 것 같다. 만약 우리가 너무 나약해서 직접적인 복수를 할 수 없다면 우리는 고통을 주는 사람들에게 복수하기 위한 은밀한 방법들을 찾곤 한다." 우리를 지배하고 위협하는 사람들에 대해 뒤에서 험담하거나 괴롭히기, 또는 수입이 너무 많은 직장상사 및 비협조적인 대인관계로 점철된 직장에서 펜이나 다른 도구들을 슬쩍하는 것을 합리화하기 등이 이러한 방법들에 해당될 것이다. 위와 같이 해석은 나로 하여금 악이 '우리 자신과 남들에게 상처 줄 수 있는 잠재능력을 발휘케 한다'고 믿게 만든다.

메사추세츠 교도소 시스템에서 가장 흉악하고 제정신이 아닌 상태에서 범죄를 저지른 죄수들과 20년 넘게 일을 한 정신과 의사인 제임스 길리건(James Gilligan)은 수치심과 죄책감이 폭력을 야기하는 치명적인 감정이라는 것을 발견했다(자세한 내용은 호킨스의 『의식의 지도』(*Map of Consciousness*, 10쪽 참조). 수치심은 인간으로서의 감정을 약화시키고 분노의 온상이 되고 만다. 불행히도 대부분의 교도소 시스템에서 이루어지는 응보적 정의는 더 심한 수치심과 굴욕감을 야기한다. "집에서 한 소년을 부끄럽게 하고, 이웃의 어떤 집단을 부끄럽게 해보라. 그러면 당신은 원치 않는 반응에 맞닥뜨리게 될 것이다. 감옥에서 경범자에게 수치심을 느끼게 해보아라. 복역기간이

끝난 뒤 당신은 연쇄살인범을 보게 될 것이다." 길리건의 견해가 법을 위반한 사람들을 용서하는 것을 목표로 삼는 것은 아니다. 그는 난무하는 폭력의 원인을 이해하는 것이 미래세대를 위한 폭력 예방의 첫 번째 단계라고 믿고 있다.

리처드 로즈(Richard Rhodes)는 가정에서 아버지의 폭력과 어머니와 형제자매에 대한 아버지의 비하 등으로 인한 트라우마를 경험한 로니 애슨스(Lonnie Athens)의 연구를 상술한다. 애슨스는 감옥에서 왜 사람들이 살인을 저지르는지에 대한 연구를 실시하였다. 이것은 한 죄수의 공격으로 그가 거의 목숨을 잃을 수도 있었던 상황에서 행해진 연구의 결과이다.

폭력화의 4단계	**예방**
1. 야만화(Brutalization) – 타인이 겪는 폭력을 관찰 개인적 공포(어머니에 대한 아버지의 학대는 애정에 대한 혼란을 일으키는 최악의 경우)	용인되는 행동으로서의 아이들에 대한 신체적 처벌을 중단하라
2. 호전성(Belligerence) – 집과 학교 또는 이웃들에게서 습관화된 무력함에 대한 반응	아이들을 거절하고 고립시키기보다 지지를 동원하라
3. 폭력적 행위(Violent Performance) – 또래들 사이에서 유명인으로 보이는 것을 자랑스러워하는 의기양양함, 범죄조직의 지지	내적 외적 갈등을 다루는 대안적 수단을 제공하라
4. 위험한 유명인으로서의 성공의식을 즐김 – 악의적인 행동을 선택/결정	공감능력이 심각하게 감소되어 교육치료가 어려움

애슨스는 이러한 폭력화의 4단계가 피할 수 없는 과정이 아니며, 시간에 걸쳐 발생하는 것이라고 제시하고 있다. 애슨스는 그가 집에서 겪은 개인적 트라우마(2단계)를 발견하고 학창시절에 멘토가 되어주고 그의 대학 입학을 독려해 준 이웃에게 감사를 표했다. 그러나, 불행히도 자존감과의 투쟁은 성년기 내내 지속되었다.

이러한 작업은 집과 학교 그리고 법체제 가운데 어려움을 겪는 청소년들의 처벌적 정의(Punitive Justice)보다 회복적 정의(Restorative Justice)의 개념을 지지한다.

폭력은 또한 사법체계를 통해 사회에서 인식되고 인정되어진다. 영국 정치학 이론가인 토마스 홉스(Thomas Hobbes, 1588–1679)는 왕권신수설보다 대중적 동의에 기반을 둔 더욱

'이성적(rational)'이고, 따라서 더욱 '경제적인(economical)' 폭력의 질서의 창조를 주장한 첫 번째 근대적 사상가였다. 사회계약을 통하여 개인들은 폭력을 통한 권력의 행사에 대한 그들의 '자연권'을 폭력의 사용에 대한 독점을 요구하는 인민주권체인 국가에게 넘겨주게 된다. 현실정치(Realpolitik)는 정치학의 본질은 권력과 물질적 재화 그리고 폭력의 수단에 대한 통제를 위한 끊임없는 투쟁으로 구성되어 있다는 데 주목한다.

이것은 '문명화된 사회(civilized society)'가 우리의 치명적인 상처에 대해 복수하고 제멋대로 제재를 가하는 사람들을 병적이거나 야만적이라고 간주하는 것에 대해 국가에 의존하고 있다는 점을 암시하고 있다. 전쟁은 참혹한 대학살과 증오와 폭력의 영속화에도 불구하고 국가의 구조적 폭력과 인간성의 법칙이 결합된 복수에 대한 우리의 권리를 한층 더 입증해준다. 이러한 내용은 9.11 테러(Twin Towers Attack)와 계속 진행 중인 중동 갈등, 아일랜드와 많은 아프리카 국가들에 대한 미국의 대응에서 최근 목격되었다.

양자 물리학 : 새로운 이해와 함의

나는 엄격한 기독교 가정에서 성장했는데, 제칠일안식일예수재림교(the Seventh Day Adventist Church)의 '건강메시지(health message)'와 함께 1800년대 중반의 예언자 엘렌 구드 화이트(Ellen G. White)의 영감을 받았다. 그녀가 주창한 원리 원칙들은 건강한 삶을 위한 지침이었고 이 지침은 대중의 생활방식에 반(反)하는 것이었다. 이러한 원리 · 원칙들은 지금까지 수년 동안 과학적인 효과와 가치가 있는 것으로 증명되었다. 그녀는 몸과 마음과 정신의 합일의 중요성에 관해 많은 저작활동을 펼쳤다. 그러나 이러한 연계성은 전통적인 해부학과 생리학적 훈련을 받은 물리치료사인 나에게는 명백하지 않았다. 나는 심신과 정신의 연관성의 증거를 연구해 왔고, 이제 양자 물리학의 설명과 에너지 치유에 깊이 공감하고 있다.

도슨(Dawson)은 정서적 자유 기법(Emotional Freedom Technique, EFT)이라고 알려진 얼굴과 상체에 테이핑을 사용하는 에너지치유기법인 매트릭스 재각인(Matrix Reimprinting)을 설명하기 위한 배경에 관해 연구하고 있다. 나는 그의 연구를 이용해 이 개념을 정리해 보겠다.

매트릭스 또는 에너지 장의 과학에 대한 기본적 이해는 1940년대 양자이론의 아버지인 막스 플랑크(Max Planck)에 의해 이루어졌다. 그때까지는 뉴턴 물리학(고전물리학)이 물질은 고체로 이루어졌고 에너지는 분리된 실체라고 가르쳤고 일반적으로 우주는 진공상태라고 생각되었다. 양자 에너지 이론(양자역학)은 다음을 밝혀냈다.

- **세상은 고체로 이루어져 있지 않다**(모든 물질은 질량과 형태를 가지고 있는 것이 아니다). 세상은 실제로 전자기에너지(electromagnetic energy)로 구성되어 있고 이 에너지는 다양한 원자와 원자구성입자들로 구성되어 있다. 우리의 고체세상은 사실 환상이다. 근원에는 진동의 현실이 존재한다. 우리를 구성하고 있는 미립자들은 너무 빠르게 진동하기 때문에 우리는 마치 고체처럼 보인다. 이해를 돕기 위해 전기선풍기의 비유를 살펴보자. 전기선풍기가 동작을 멈췄을 때 당신은 선풍기 날들 사이의 물리적 빈 공간들을 볼 수 있을

것이다. 그러나 선풍기가 작동할 때에는 이 날들이 하나의 고정된 물체처럼 보여 진다. 이와 비슷하게, 우리의 생리적 진동을 구성하는 원자들처럼 우리는 하나의 단일한 실체처럼 보이게 한다. 그러나 실제로 우리는 운동하고 있는 에너지이다.

- **우리는 하나의 망으로 연결되어 있다.** 이전의 과학 패러다임은 일정 부분 우리 우주의 90%까지 빈 공간으로 구성되어져 있다는 추정을 포함하였다. 『신의 매트릭스』(*The Divine Matrix*)에서 그렉 브레이든(Gregg Braden)은 위와 같은 논리의 결함을 지적하였다. 만약 우주가 정말 비어 있는 공간이라면, 어떻게 에너지의 파동이 우리의 휴대전화의 통화내용부터 지금 이 페이지의 단어들이 당신의 눈에 보여지도록 반사된 밝은 빛이 한 곳에서 다른 곳으로 전송될 수 있는 것일까? 돌이 연못으로 던져진 곳에서부터 물이 물결을 일으키는 것처럼, 한 지점에서 다른 지점으로 생명의 진동을 나르는 무엇인가가 반드시 존재해야 한다. 양자물리학은 우리에게 다음을 가르쳐 주었다. 한때 빈 공간이라 믿었던 것은 우주 안이 모든 것을 연결시키는 거대한 망을 포함하고 있다는 것이다. 그것이 (신의) 매트릭스이다.

- **우리는 우리의 생각들을 내보낸다. 그리고 그 생각들은 다시 끌려온다.** 이러한 통합된 에너지 장에 대한 이해는 또한 다음과 같은 지식을 함께 가져왔다. 우리는 우리 자신의 존재에 대한 창조자이다. 왜냐하면 우리가 집중하는 것은 우리의 경험 안에서 우리에게 다시 반사되어 돌아오는 매트릭스로 파문을 보내는 것이기 때문이다. 영화로 제작되고 책으로 출간된 론다 번(Rhonda Byrne)의 『비밀』(*The Secret*)과 『행복창조의 비밀』(*Ask and It is Given*)와 같은 에스더 & 제리 힉스(Esther and Jerry Hick)의 저서들은 우리가 삶에서 집중하는 것을 얻을 수 있다는 깨달음을 수많은 많은 사람들에게 선사해주었다. 많은 이들은 지금까지 우주가 의식에 반응하고 우리의 생각은 우리의 현실이 된다는 점을 배워왔다. 우리의 신념, 두려움, 희망, 꿈들은 우리를 둘러싸고 있는 세상의 매트릭스에 의해 우리에게 모두 반사되어 돌아온다. 이러한 '끌어당김의 법칙(Law of Attraction)'은 진동한다. 우리는 우리 자신의 것과 유사한 진동 주파수의 경험들을 끌어들인다. 우리가 내놓은 것이 무엇이든지 그것은 우리 자신의 신호와 일치하는 삶의 경험으로 우리에게 다시 돌아온다.
몇몇 사람들에게는 우리가 '우리 자신의 현실을 창조한다'는 생각이 불쾌하게 보일 수 있다. 왜냐하면 이것은 이전에 바람직하지 못한 현실을 만들어 냈던 사람들에게는 이를 자신의 탓으로 돌리는 것처럼 보일 수 있기 때문이다. 그러나 이후 더 논의하는 바와 같이, 우리가 끌어당기는 것의 상당부분은 우리 삶의 이전 경험들과 연관되어 있다. 그리고 우리는 직접적으로 이러한 경험들과 작업함으로써 끌어당김 포인트를 변화시킬 수 있다. 그래서 우리는 지금까지 만들어 왔던 현실에 대해서 비난받지 않고 오히려 이러한 지식과 이해를 가지고 현실에 대해 무엇인가를 할 수 있도록 능력을 부여받았다.

- **우리는 삶을 경험하는 방식을 변화시킬 수 있다.** 만물을 연결시키는 통합된 에너지 장뿐만

아니라 우리의 신체적 형태와 행동들 그리고 우리의 관습과 습관을 형성하는 국소적 에너지 장들 또한 우리 몸 주위에 존재한다. 이러한 장들은 매트릭스와는 다른데 이 장들은 국소적으로 존재하기 때문이다. 그러나 동시에 그 장들은 (신의) 매트릭스의 일부인 하위장들이다. 이것은 어떻게 우리가 서로에게 그리고 매트릭스와 상호연결되어 있는지를 설명해 준다(필자 추가). 도슨은 이러한 국소장들이 잠재의식적인 마음과 같은 것일지도 모른다는 것을 암시했다.

이것과 관련해서, 우리는 왜 끌어당김의 법칙이 몇몇 사람들에게는 효과가 없는 듯 보이는 이유에 대해 독특한 관점을 제공해주고 싶다. 우리가 이전에 했던 모든 삶의 경험들은 우리의 국소장에서 심상(형상) 및 신념들을 생성해낸다. 만약 이러한 심상과 신념들이 긍정적이고 도움이 되는 것이라면 우리가 원하는 것을 더 많이 끌어당길 수 있도록 도울 것이다. 그러나 만약 그것들이 부정적이고 우리의 대부분은 파괴적이라면 우리는 그와 동일한 것들을 더 끌어당길 것이다. 우리가 우리의 장에서 파괴적인 심상과 신념을 가질 때 단순히 다른 경험들을 바라는 것은 우리의 끌어당김 포인트를 변화시키지 못할 것이다.

행동 에너지 장들을 변화시키기

에너지 장들은 형태를 형성하는 것뿐만 아니라 사회학적 패턴, 관습, 행동 그리고 마음의 습관을 형성한다. 그러한 에너지 장들은 감각과 운동능력과 관련된 뇌 부분에 영향을 미치는 신경계에 주기적인 패턴을 부여하여 행동에 영향을 미친다. 인간을 포함한 모든 종들은 일련의 타고난 본능적 행동을 가지고 있다. 우리는 우리 이전에 살았던 구성원들과의 형태공명(morphic resonance)을 통하여 이러한 본능적 행동을 학습한다. 학습된 행동은 모두 같지 않고, 자신과의 공명을 통하여 정립된다. 우리의 형태 에너지 장들은 우리가 특정한 패턴과 행동을 반복할 때 습관화된다. 학습된 행동과 이것을 동반하는 형태 에너지 장들은 실제로 우리의 사회화 과정의 중요한 부분이다. 이러한 에너지 장들이 없이는 우리 삶에는 어떠한 구조도 없을 것이다. 우리가 이를 닦는 단순한 행동부터 이성과의 대화를 하는 등의 좀 더 복잡한 행동까지 모든 행동의 형태들은 고유한 에너지 장을 가지고 있으며 이는 삶의 경험에 의해 창조되어지며 자기공명(self-resonance)을 통해 강화된다.

다수의 행동 에너지 장들은 지지와 양육의 기능을 할 수도 있다. 예를 들어, 만약 당신의 삶이 구조화되고 조직화되어 있다면 당신은 기능에 있어 긍정적인 행동 에너지 장들을 형성해왔을 것이다. 만약 당신의 삶이 빈약한 구조를 가졌다면 당신의 행동 에너지 장들은 더 무질서할 것이다. 그리고 만약 당신이 명령을 따르는 데 대해 매우 강박적인 특성이나 더 나아가 강박장애(obsessive compulsive disorder)와 같은 상태를 보인다면 조직화와 관련된 당신의 행동 에너지 장들은 지나치게 경직된 것이다.

그렇다면 우리는 어떻게 우리의 행동을 변화시킬 수 있는 것인가?

'늙은 개에게 새로운 재주를 가르칠 수는 없다(You can't teach an old dog new tricks)'라는 속담을 들어본 적이 있을 것이다. 이것은 행동 에너지 장을 변화시키는 것이 매우 어려운 것임을 시사한다. 당신에게는 자신에 대해 변화하고 싶은 부분이 있고 이번에는 정말로 변화할 수 있으리라 믿는다고 가정해보자. 당신은 모든 사람들에게 변화할 것이라고 선언할 수도 있다. 당신은 날짜를 정하고 당신의 모든 역동적인 자원들을 변화를 위해 쏟아 붓는다. 그리고 당신은 괜찮은 첫째 날을 보낸다. 당신은 자신감을 갖게 되고 심지어 당신의 성공에 관해 이야기할 것이다. 이러한 현상은 며칠 또는 몇 주 동안 지속된다. 당신은 이제 나쁜 습관을 완전히 물리쳤다고 생각할 수도 있다. 만약 그것이 초콜릿 먹기였다면 당신은 가끔씩은 초콜릿을 조금 먹어도 괜찮을 것이라고 생각할 수 있다. 혹은 그것이 정기적으로 운동을 하는 것이라면 운동을 한두 번 정도는 건너뛰어도 괜찮다고 생각할 수 있다. 그렇지 않은가? 또는 누군가 당신을 화나게 했다면 당신은 이것을 극복하기 위해 잠시 동안만 예전의 모습으로 돌아가는 것을 정당화한다. 어쨌든 이것은 일시적인 문제이다. 내일이면 다시 예전으로 돌아갈 것이다. 그러다 어느새 당신은 옛날의 패턴으로 돌아와 다시 출발점에 서게 될 것이다. 익숙하게 들리는가?

여기에서 정말로 일어난 일은 무엇인가?

우리가 어떤 것을 반복하면 할수록 그 에너지 장은 더욱 강해진다. 그래서 만약 우리가 오랫동안 어떤 행동을 지속한다면 그 공명은 대단히 강력하며 엄청난 영향을 끼치게 된다. 당신이 이러한 결정을 위해 에너지를 쏟기로 결심하고 열심히 변화를 추구한다면 당신은 새로운, 즉 반대 방향의 에너지 장에 적응하기 시작한다. 셸드레이크(Sheldrake)의 언급과 관련해서 다음을 고려해보자. "하나의 에너지 장은 체계가 이 에너지 장으로의 변환을 하는 동안 물질적 영향을 만들어 낸다. 그러나 만약 그 변환이 변화된다면 그때 다른 에너지 장들은 작동하기 시작하고 원래의 에너지 장은 사라지게 된다." 이러한 새로운 에너지 장으로의 변환으로 당신은 완전히 다르게 느낄 것이다. 그 새로운 에너지 장은 자체적인 공명을 갖게 되고 이 공명으로 인해 당신은 자신감과 확신 그리고 뭔가 할 수 있을 것 같다고 느낄 수 있다. 그러나 만약 당신이 성공했음을 섣불리 판단하거나 이 새로운 에너지 장이 완전히 안정적이라고 너무 빨리 확신한다면 새로운 에너지 장의 공명으로부터 얻은 모든 자신감과 함께 이전의 방식들로 다시 돌아가게 될 것이다. 그런데 문제는 당신이 다시 예전으로 돌아가자마자 당신을 매우 강력하게 가득 채우는 이전의 에너지 장에 빠르게 적응한다는 사실이다.

의지력만으로 행동을 변화시킨다는 것은 매우 힘든 일이다.

왜냐하면 의지력은 의식적인 마음으로부터 발생하고 이 의식적인 마음은 잠재의식 또는 에너지 장을 무효화하지 못하기 때문이다. 사실 우리는 잠재의식적인 마음과 그 에너지 장이 하나이자 동일한 것일지도 모른다고 믿고 있다. 그래서 해결책은 무엇인가? 매트릭스 재각인(Matrix Reimprinting)과

함께 독특한 에너지 장 정화기법(Clearing Technique)이 새로운 에너지 장으로의 변환과 그 안정화를 도와준다. 양자 에너지 코칭(Quantum Energy Coaching)은 새로운 신념을 잠재의식과 국소적 에너지 장에 위치시켜 자신에 대한 이전의 부정적인 이미지를 제거시키며 새로운 끌개패턴(attractor patterns)을 만들어 낸다. 그러나 여전히 삶을 진정으로 변형시키기 위해서는 조치가 필요할 것이다.

트라우마와 경직반응(Freeze Response)

우리는 자주 투쟁-도주반응(flight-or-fight response)에 대해서 이야기 한다. 경직반응은 거의 언급되지 않거나 잘 이해하기 어렵다. 이것은 사실 때때로 나약함의 표시로 부정확하게 인식된다. 사람은 다음과 같은 수치스러움을 느낀다. '나는 맞서 싸우지 않았어,' '나는 도망쳤어야 했는데,' '나는 그 자리를 떠나지도 못했어,' '나는 그냥 그 일이 일어나는 걸 보기만 했어.' 그러나 경직반응은 우리의 생존을 돕기 위해 생기는 생리학적 상태이다. 야생동물들은 포식자의 추격으로부터 살아남기 위해 땅에 납작 엎드림으로써 경직 상태를 보여준다. 그런 다음 깊은 숨을 몰아쉬고 땀을 발산하며 몸을 떤다. 그렇게 한 다음 야생동물들은 다시 일어나 회복할 것이며 이런 시련으로 인해 이전보다 힘들어하지는 않을 것이다. 이러한 행동을 함으로써 공격에 대한 모든 무의식적 기억을 방출할 것이다. 그러나 우리는 다르다. 우리는 경직반응을 해소하지 못한다. 실제로 우리가 정신적 외상을 겪은 후에 떨고 있다면 우리는 종종 마음을 진정하라는 위로를 받기도 하고 신경을 안정시키기 위해 음료를 마시기도 한다. 그럼으로써 우리는 오히려 트라우마를 저장하게 된다. 데이비드 버셀리(David Berceli)는 트라우마 해소 운동(Trauma Release Exercise, TRE)이라 불리는 운동을 개발했다. 이 운동은 떨림과 관련 있으며 주로 골반과 등 아래 부분에 위치하고 있는 모든 근육의 만성적 긴장을 해소시킨다. 이곳의 만성적으로 수축된 근육들은 요통의 주요한 원인 중의 하나이다. 이러한 운동들은 실제로 만성통증을 경감시킬 수 있다.

마음과 몸과 정신에 있어서 '양자연계(Quantum connection)'에 대한 이해는 브루스 립튼(Bruce Lipton)에 의해 탐구되어 왔다. 스탠포드에서 세포생물학자로 근무하는 동안 그는 우리가 앞서서 이야기한 분야가 과학의 중심에 서기 전부터 수십 년 동안 줄기세포를 복제해왔다. 자신의 연구로부터 그는 몇 가지 중요한 것을 발견했다. 그는 유전자(DNA)가 지금까지 추정되었던 방식으로 생명작용을 통제하지 않는다는 것을 보여주었다. '환경적 신호'는 주로 유기체에 의해 표현된 유전자를 선택하는 것을 담당한다. 대부분의 사람들은 의식적인 마음이 우리의 생물학적 기능과 작용을 통제한다고 믿고 있다. 그러나 사실 대부분은 의식적인 마음의 백만 배에 달하는 자료 처리 능력을 지니며 우리의 모든 활동의 99%를 담당하는 잠재의식적인 마음에 의해 통제되고 있다.

인간 에너지 장은 몸 전체로 흡수되며 몸의 표면을 벗어나 외부로 방출되는 듯하다. 립튼의 말에 따르면 모든 세포는 환경뿐만 아니라 마음이 전송하는 신호에 맞춰진 안테나를 가지고 있다. 인식된 위험은 신체적, 심리적 긴장을 유발하기 때문에 우리의 신체 체계는 방어적 행동의 패턴을 포함하게 된다. 이것은 경직반응상태로 몸을 고정시키며 면역반응을 약화시키는 만성 스트레스의 상태를 초래할 수 있다.

립튼은 최첨단 세포과학에 등장한 파격적인 새로운 이해를 공유하고 있다. 환경, 더욱 구체적으로

환경에 대한 우리의 인식(해석)이 직접적으로 우리 유전자의 활동을 통제하는 것으로 현재 인정되고 있다. 환경은 후생학적 통제라고 알려진 과정을 통하여 유전자 활동을 통제하고 있다. 이러한 인체생물학에 대한 새로운 관점은 단지 기계적 장치로서 몸을 평가하는 것이 아니라 마음과 정신의 역할을 통합적인 것으로 보고 있다. 이러한 생물학의 눈부신 발전은 우리의 지각 또는 신념을 변화시킬 때 우리는 완전히 다른 메시지를 세포에게 전송하며 그 표현을 재구성한다는 것을 인정한다는 점에서 모든 치유에 있어 근본적이다. 이러한 내용은 어떻게 인간이 자발적으로 질병을 낫게 하거나 영구적인 장애로 간주되었던 부상과 상처로부터 회복할 수 있는지를 설명해 준다.

이것은 또한 마음과 몸 그리고 정신의 연결에 대한 이전의 그 어떤 설명보다 더 만족스럽게 나의 의문에 답해주고 있다.

데이비드 호킨스(David Hawkins)는 수 천 명의 사람들에 대한 근육역학반응테스트를 통해서 공식화된 의식의 지도를 설명하고 있다. 우리가 의식의 지도를 보면 알 수 있듯이 이것은 각각 교정된 수치들이 감정, 지각 또는 태도, 세계관, 그리고 정신적 신념 등의 구체적인 의식 처리 과정과 상호 연관되어 있다는 것을 명백히 보여주고 있다.

의식의 척도에 있어서 반응의 임계점은 수치 200에 맞추어져 있는데 이 수치는 성실(integrity)과 용기(courage)와 연관되어 있다. 위의 교정된 수치 밑에 위치하는 모든 태도, 생각, 느낌, 연상, 실체 또는 과거 수치들은 신체운동학(운동요법)으로 평가했을 때 한 사람을 약하게 만든다. 200보다 높은 수치를 나타내는 것은 강하다. 이것은 약하고 강한 끌개 사이의, 그리고 부정적이고 긍정적인 영향 사이의 균형점이다.

200보다 아래에 위치한 수치에서 주요한 원동력은 개인의 생존인데 척도의 맨 아래에 위치한 절망과 우울의 상태에서는 이와 같은 동기조차도 부족하다. 두려움과 분노의 수치가 더욱 강해질수록 개인의 생존을 위한 추동으로부터 발생한 자기중심적인 충동을 특징으로 갖는다. 자존심(pride)의 수치에서 생존의 동기는 타인의 생존을 이해할 만큼 확장될 것이다. 한 개인이 긍정적, 부정적 영향 사이의 경계를 넘어 용기로 건너간다면 타인의 행복과 복지는 점증적으로 중요하게 작용할 것이다. 수치 500에서 타인의 행복은 본질적인 원동력으로 나타난다. 500대 후반의 의식수치들은 자신과 타인들의 정신적 자각에 대한 관심을 그 특징으로 한다. 600대의 수치들은 인류의 선과 계몽의 추구를 주요한 목적으로 한다. 700부터 1,000까지의 수치에서 삶은 모든 인류의 구원을 위해 바쳐진다.

이 의식의 지도에 대한 숙고는 다양하게 표현되는 삶에 대한 개인의 공감이 폭넓게 확장될 수 있도록 해준다.

만약 우리가 표면상으로 고결하지 못한 감정적 태도들을 살펴보면 그러한 감정적 태도들이 선하지도, 나쁘지도 않다는 것을 깨닫게 된다. 도덕적 판단은 단지 그것의 출발점인 관점의 기능일 뿐이다. 의식의 지도를 숙고하는 것으로부터 오는 공감은 바라건대 기쁨으로 가는 지름길을 마련해 준다. 기쁨의 열쇠는 우리가 동정이라고 부르는, 자신을 포함한 **모든 삶에 대한 조건 없는 친절**이다. 동정 없이는 어떠한 유의미한 것도 인간의 노력에 의해 성취될 수 있는 것은 없다. 우리는 개인적인 치료법들로부터 더 큰 사회적 맥락을 일반화할 수 있다. 여기에서 환자는 자신과 타인 모두에 대한 동정의 힘을 발휘할 수 있을 때까지 그는 진정으로 낫거나 근본적인 치유함을 얻을 수 없다. 이 지점에서, 치유된 사람들은 치유자, 즉 상처입은 치유자가 될 것이다.

의식의 지도(A Map of Consciousness)

신의 관점	세속의 관점	수준	수치	감정	과정
자아	존재	깨달음	700–1000	언어 이전	순수 의식
항상 존재하는	완전한	평화	600	축복	자각
하나	전부 갖춘	기쁨	540	고요함	거룩함
사랑	자비로운	사랑	500	존경	계시
현명함	의미 있는	이성	400	이해	추상
인정 많은	화목한	포용	350	용서	초월
감화를 주는	희망에 찬	자발성	310	낙관	의향
능력이 있는	만족한	중용	250	신뢰	해방
용납하는	가능한	용기	200	긍정	힘을 주는
무관심한	요구가 많은	자존심	175	경멸	과장
복수에 찬	적대의	분노	150	미움	공격
부정하는	실망하는	욕망	125	갈망	구속
징벌의	무서운	두려움	100	근심	물러남
경멸의	비극의	슬픔	75	후회	낙담
비난하는	절망의	무기력	50	절망	포기
원한을 품은	사악한	죄의식	30	비난	파괴
멸시하는	비참한	수치심	20	굴욕	제거

200 이하에서는 힘(force)의 사용이 증가한다.

200 이상에서는 인간에게 내재된 진실한 힘(authentic power)이 증가한다.

열여덟 살 때 물리치료와 함께 시작된 치유술을 향한 개인적 여정에서, 나는 내담자를 위한 치유를 촉진시키는 데에서 오는 성취감 및 기쁨과 함께, 그런 다음에는 케이프타운대학교 학생들을 가르치면서 직업을 영위해 왔다. 린디의 죽음 이후에 나는 용서와 화해의 풍요로움을 발견했고 내가 이전에 경험했던 과정을 공부하며 박사학위를 취득하는 데 시간을 보냈다. 2004년에 나는 '카파시타르(Capacitar)' 과목을 이수하였다. 나의 조력자는 패트리샤 케인(Patricia Cane)으로, 그녀는 카파시타르의 창시자이자 만나본 사람들 중 가장 고무적인 사람이었다. 케인은 이전에 수녀였고 이후에는 카파시타르를 통해 치유술을 대중적으로 교육하는 데에 그녀의 삶을 헌신했다. 이 입문은 최첨단의 에너지 워크(energy work) 작업에 착수할 수 있도록 나를 준비시켜주었다.

나는 가능한 치료법들의 포괄적인 그림을 보여주기 위한 나선역학(인류를 구성하는 각 인간의 실제적 의식단계)과 기존의 정신의학 및 임상심리학에 대한 일람표를 작성하였다. 그러나 나는 외상 후 스트레스 장애와 특정한 중독들에 있어서 에너지 연구가 더 효과적일 수 있다는 트워스키와 의견을 같이 한다. 이 글의 상당한 분량을 할애한 트라우마 해소 운동(TRE)과 양자 에너지 코칭(QEC)이 특히 효과적이다.

• **전통적인 의학과 정신의학 그리고 임상심리학적 전문지식**

중독은 치료할 수 있는 상태다. 치료의 첫 번째 단계는 문제를 일으키는 물질과 활동으로부터 금단하는 것이다. 메스꺼움과 구토, 오한과 식은땀, 근육경련과 근육통, 불면증과 불규칙한 심박수, 심지어 열병과 같은 신체적 징후들을 포함해서 물질흡입을 중단했을 때 발생하는 신체적, 심리학적 영향들이 존재한다. 감정적 효과는 우울증, 불안, 신경과민, 조울증 등을 포함한다. 금단증상(Withdrawal symptoms)은 전형적으로 3일 내지 5일 동안 지속된다. 금단증상이 생명에 위협적이지는 않더라도 보통 생활치료프로그램에서 의료용 감시 장치가 제공되며 극심한 금단증상의 괴로움을 완화시키기 위해 약물이 투여될 것이다.

행동치료요법과 상담은 치료에 있어 중요한 요소이다. 인지행동치료(Cognitive behavioral therapy)는 환자들이 종종 약물 남용과 불건전한 활동에 빠지기 쉬운 상황을 식별하고 피하며 대처하는 것을 돕기 위해 활용되고 있다. 동기유발강화 면담기법(technique of motivational interviewing)은 약물 사용을 피할 수 있는 방법으로 사람들에게 그들의 가치를 상기시킬 수 있도록 활용되고 있다. 환자가 자신을 도와주는 환경을 유지하고 가정생활을 향상시킬 수 있도록 가족 요법이 제공되기도 한다.

재활프로그램은 종종 환자들이 필요한 직업과 여타 기술들을 되찾는 데 필요하다.

www.psychologytoday.com/basics/addiction/treatment

• **나선형 모델 치료요법**

행동과 함께 하는 안전과 억지 방법

나선형 모델 치료요법(TSM)은 구술치료와 행동치료의 한계를 다루기 위해 개발되었다. (Hudgins, 2002, 2000). TSM은 트라우마를 치료하는 데 있어 신속하고 안전하며 효과적인 행동 기법들을 전문가들에게 제공하고 있다.

이 모델은 임상전문의들이 억지, 회복, 관찰을 위한 규범적인 역할들로 구성된 안전한 구조에서 환자들을 안정시킬 수 있도록 도와주면서 심리극(psychodrama)의 효과를 극대화한다.

이 모델과 관련해서 더욱 자세한 사항은 다음 인터넷 주소를 참조

http://www.therapeuticspiral.org

• **카파시타르(CAPACITAR)**

카파시타르는 스페인어로 능력을 부여하고, 독려하며, 서로 생명을 준다는 의미를 가지고 있다. 그것은 양육과 경청 그리고 몸과 정신의 심오한 지혜에 대해 반응함으로써 사람들이 치유되고 능력을 부여하고 그들 자신과 그들의 가족들 그리고 그들의 공동체와 사회를 변형시킬 수 있다는 믿음이다.

카파시타르는 사람들이 자신의 힘과 지혜를 바탕으로 행동할 수 있게 하는 간단한 치유 실천과 단체정신 함양, 그리고 자기개발을 공유함으로써 능력을 키워준다. 카파시타르는 미국의 15개주와 중남미, 동서아프리카, 인도네시아와 동티모르와 같은 다른 많은 나라들에서 프로그램을 실시하고 있다.

나는 2004년과 2005년에 이 훈련을 받았다. 그리고 이러한 훈련은 나에게 동양치료술의 철학과 수행을 소개해주었다. 이 치유모델에서 치유자는 물, 토양, 공기, 불, 빛, 에너지 등 필요한 요소를 제공하여 정원을 가꾸는 정원사와 같다. 이는 치유자를 부러진 것을 수리하는 기계공으로 보는 서양의 의료 모델과 반대되는 것이다.

카파시타르는 정서적 자유 기법(EFT)과 태극권, 헤드홀드(Head Holds), 시각화, 정서적 치유를 위한 지압(Acupressure), 호흡과 명상 등을 포함한 심신과 정신이 연계된 수행들로 구성되어 있다.

www.Capacitar.org

• **여행 과정**

여행과정의 창시자 브랜든 베이스(Brandon Bays)는 수 년 동안 치유 실천에 관여하였으며, 그는 트라우마의 단절을 겪고 있는 대부분의 사람들이 그러하듯 감정을 느낄 수 없는 이들, 특히 고통, 두려움, 신경과민 그리고 분노를 완화시키기 위해 약물을 사용한 참가자에게 이 치유 방법을 제시한다. 이 과정은 치유에 매우 효과적이다. 조력자는 개인과 그룹을 '여행과정(Journey Process)'으로 안내할 수 있다. 그 목적은 더 이상 자신의 최상의 이익에 이바지하지 않는 방식에 사람들을 묶어놓는 감정들을 밝혀내는 것이다. 트라우마와 손상이 발생하기 이전에 '나는 누구였는가'를 밝히는 것이다. 브랜든 베이스는 치유에 대한 중요한 열쇠로서 이러한 여행과정을 개척했다. 1992년에 단지 6주 반이 지난 후 그녀의 축구공만한 크기의 자궁종양은 사라졌다. 이러한 과정은 전 세계적으로 수천 명의 사람들이 치유와 용서의 길로 갈 수 있도록 도와주었다.

www.brandonbays.com

• **12단계 프로그램**

트워스키가 언급한, 중독을 다루는 유명한 이 방법은 알코올중독자강생회(Alcoholics Anonymous; AA)나 다른 많은 후원집단에서 활용되는 것으로 '위대한 힘(a Greater Power)'에 의존할 것을 제시한다. 그 이점은 지속적인 금주를 독려하는 주간 AA모임에서 충분히 인정되고 이용된다. 신뢰의 측면에 관한 한, 중독과 영성의 관계는 앞의 트워스키의 인용구에서 밝힌 바와 같다.

도킨스(Dawkins)는 한 대상이 본질적인 성격의 변화를 경험할 때까지는 어떠한 회복도 있을 수 없다고 제시했다. 즉, 이러한 변화를 경험해야만 회복이 가능하다는 설명이다. 이러한 기본적인 변화는 AA모임의 창립자인 빌 윌슨(Bill Wilson)에 의해 최초로 증명되었다. 빌 윌슨은 전체적인 신념체계의 깊은 변화와 그에 따른 급작스러운 의식의 도약을 경험하였다. 이러한 태도의 중대한 변화에 대한 최초의 공식 연구는 절망에 찬 알코올 중독자인 AA모임의 첫 여성회원을 치료한 미국의 정신과의사 해리 티바웃(Harry Tiebout)에 의해 이루어졌다. 그녀는 그 어떠한 알려진 치료방법을 통해서도 설명될 수 없는 심오한 성격의 변화를 경험하였다. 이 관찰에 대한 첫 번째 일련의 논문들에서 티바웃은 그 여성 환자가 분노하고 자기연민적이며 편협하고 자기중심적이었던 인물에서 친절하고 예의바르며 자애롭고 다정한 사람으로 변화하였다는 것을 기록하였다. 이 예시는 중요한데 이러한 변화라는 요소가 진전 가능성이 없어 보이는 질환으로부터 회복하는데 얼마나 필수적인지를 명백히 보여주기 때문이다. 양자에너지코칭은 자신에 대한 새로운 신념들을 잠재의식 장(subconscious field)에 주입하여 심오한 변화를 낳을 수 있게 한다는 점에서 바로 이 문제의 중심에 자리한다.

- **비폭력 소통**

미국의 심리학 박사인 마셜 로젠버그(Marshall Rosenberg)는 우리 중 대부분은 태어날 때부터 경쟁, 판단, 요구, 그리고 진단을 하도록 교육받는다고 제시한다. 즉, 사람들과의 관계에서 무엇이 '옳고' '잘못된' 것인가의 관점에서 생각하고 소통하는 것이다. 이러한 방식의 대화와 생각은 기껏해야 오해와 좌절을 만들어 낼 뿐이다. 그리고 더 안 좋은 점은 이것이 분노와 낙담 그리고 심지어 정서적 · 신체적 폭력으로 이어질 수 있다는 것이다. 그의 비폭력 소통 과정에서는 다음과 같은 내용을 포함하는 소통 과정을 지원한다.

1. 평가하지 않고 관찰하기
2. 해석하지 않고 느끼기
3. 방법 대신 욕구 표현하기
4. 강요 대신 부탁하기

의식과 자비심(compassion)이 이 과정의 핵심요소이다. 그렇지 않다면 이는 원하는 것을 얻기 위해 교묘히 조정하는 또 하나의 방법에 불과한 것이다.

www.CNVC.org
e-mail: cnvc@CNVC.org

- **자유 프로그램(Be Free Programme)**

아주 오래되었지만 혁신적인 방법으로 전인(whole person)을 다루는 라이프스타일 프로그램이다.
두문자 뉴스타트(NEWSTART)는 nutrition(영양), 운동(exercise), 물(water)의 내 · 외적 사용,

햇빛(sunshine), 절제(temperance), 공기(air)와 자아와 신 안에서의 휴식(rest)과 믿음(trust)을 의식으로 이끌어내고 필요할 때 라이프스타일을 바꿀 수 있도록 돕는 구성요소들을 상기시키는 데 활용된다.

이 프로그램은 물 요법, 마사지, 운동, 물과 햇빛의 사용, 복부에 바르는 숯 찜질과 신체체계의 내적 해독을 위한 아마씨(linseed) 등을 사용한다. 보통 재활과정에서 한 중독이 또 다른 중독으로 대체되는 것과 달리, 셀레티움(Sceletium)과 그라포니아(Graffonia)와 같은 남아프리카 허브가 끔직한 증상들 없이 금단(withdrawal)의 전체 과정을 도와주는 혁신적인 방법에 사용된다. 영양은 완전히 식물 위주의 식이요법을 통해 처리된다. 일단 전뇌가 다시 정상적으로 작동하게 되면 영성(spirituality) 문제가 다뤄지며, 이러한 새로운 패러다임 속에서 자아로 가는 길을 발견한다. 이 프로그램은 고혈압, 당뇨병, 물질중독과 같은 만성 질병을 다루는데 성공적임이 입증되었다.

www.befree.co.za

- **매트릭스 재각인(Matrix Reimprinting)**

우리는 장, 신성, 그리고 매트릭스라고 부르는 보편적 에너지 장을 통해 상호연결되어 있다. 매트릭스 재각인은 트라우마에 관한 대중적인 정신요법이론에 기초하고 있다. 트라우마가 발생한 시점에 만약 우리가 투쟁하거나 도주할 수 없다면 우리는 고립되어 있다고 느끼게 되고 탈출구가 없다고 깨닫게 되면 우리는 쉽게 경직된다. 우리의 화학적 반응은 정서적 · 신체적으로 압도되는 상태로부터 우리를 생화학적으로 보호한다. 그리고 우리의 의식이 경직되면 우리의 일부는 활동적으로 분리된다. 이 지점에서 개인의 잠재의식 장 안에 매트릭스에 묶여 있는 ECHO(Energetically Consciousness Holograms)가 창조된다. 비슷한 현상은 비슷한 반응을 촉발시킨다. 그리하여 우리는 일상 속 상호작용에 영향을 미치고 궁극적으로 우리의 생리에 타격을 주어 질병을 유발하는 스트레스, 불안, 공포증 등을 겪게 된다.

매트릭스 재각인은 트라우마의 에너지를 해소하고 에너지 장에서 형상들을 변화시킴으로써 영속적인 치유를 발생시킨다. 그래서 만약 당신이 자신을 과거에 속박시키는 부정적인 삶의 형상들을 갖고 있다면 트라우마를 대체하기 위한 새로운 긍정적인 형상들을 만들어 냄으로써 부정적인 형상들을 긍정적인 형상으로 변화시킬 수 있다.

www.matrixreimprinting.com

- **트라우마 해소 운동**

스트레스와 트라우마는 21세기 일상생활의 일부분이다. 문제는 우리가 이것들을 다룰 수 있는 성공적인 방법을 발견하지 못하고 있는 것이다. 야생상태의 동물들을 연구한 데이비드 버셀리 박사의 획기적인 연구를 통해 우리가 스트레스 발생한 후 이를 방출하는 데 필요한 떨림 기제(tremoring mechanism)라는 안전밸브를 막고 있다는 사실을 깨닫기 전까지는 그랬다.

버셀리는 우리가 위험한 상황에 처했을 때 웅크리게 되는 굴근(flexor muscles)의 자연적인 구조적

떨림(organic tremor)을 발생시키도록 설계된 운동을 배울 수 있는 간단한 동작을 고안했다.

떨림을 통해 우리를 스트레스 받게 하고 결국 질병에 걸리게 만드는 저장된 화학물질들의 축적된 독소를 처음으로 해소시킬 수 있다. 몸 안에 저장된 스트레스와 트라우마는 몇 주 간에 걸쳐 짧은 순서의 운동을 반복함으로써 상대적으로 빠르게 해소된다. 이를 통해 신체의 자연적 균형 상태와 충분한 휴식을 되찾을 수 있다. 충격과 스트레스 받는 상황을 많이 목격하고 다루는 직종의 종사자들은 자기유지(self-maintenance) 방안으로 이 운동을 활용할 수 있다. 심리학적 개입과 함께 사용하면 외상 후 스트레스 장애(PTSD)를 치료할 수 있다.

www.traumaprevention.com

• **양자 에너지 코칭(Quantum Energy Coaching)**

나는 양자 에너지 코칭분야의 설립자로부터 기술을 배울 수 있는 영광스러운 기회를 가질 수 있었다. 멜라니 살몬(Melanie Salmon)은 의학박사이자 그녀의 남편인 로렌스(Lawrence)와 함께 전인에너지의학치료법을 몇 년째 훈련하고 있는 형태심리학의사(Gestalt Practitioner)이다. 살몬은 우울증과 중독의 문제를 가진 내담자들을 위한 전통적인 의료 관리에 실망하였다고 말한다. 그녀는 더욱 효과적인 방법론을 탐구하였고 하트매스연구소(Heart-Math institute), 싸이-케이(Psych-K), 운동요법(Kinesiology)과 양자 물리학에서의 그녀의 연구결과물들을 기반으로 해서 하나의 과정을 만들었다.

양자 에너지 코칭은 게슈탈트의 총체론(Holism) 원칙에 기초하고 있다. 이것은 모든 것에 동일한 정도의 중요성을 부여하여 고려한다는 뜻을 가지고 있다. 개인과 그 개인이 일부가 되는 '장'의 맥락을 함께 생각하는 것이다.

양자 에너지 코칭은 우리가 자신을 치유할 수 있는 자연적으로 타고난 능력을 가지고 있다는 사실에 기초하고 있다. 우리를 제약하는 믿음 때문에 우리는 정신적 · 신체적 장애물들을 만들어내는데, 이것은 치유와 자발적인 기쁨(의식의 지도에서 수치 600에 있음)을 방해한다. 만약 우리가 그 장애물들을 제거할 수 있다면 신체는 스스로를 치유하게 된다.

존중할 만한 조사과정을 통하여 우리는 어떤 생각과 태도 그리고 신념이 내담자들의 건강과 행복의 방해물이 되는지 배운다. 우리는 대개 우리를 구속하는 믿음을 의식하지 못한다. 게슈탈트 조사 기법은 이런 믿음을 우리의 의식 안으로 들여온다. 그러면 우리는 잠재의식적 마음에 프로그램화할 수 있는 다른 신념체계를 받아들여 기존 믿음을 대체할지 선택할 수 있다. 이 과정은 새로운 학습을 위한 최적의 상태인, 뇌의 주파수와 공명시키는 '심장의 일관성(cardiac coherence)'이라 불리는 기법을 포함한다. 양자 에너지 코칭은 동화와 통합이 일어날 수 있도록 이러한 강력한 과정들을 지원하는 방법을 가르쳐 준다. 궁극적인 목표는 사람들에게 그들 자신의 치유여행을 시작할 수 있는 능력을 부여하는 것이다.

양자 에너지 코칭의 목표는 삶을 즐길 수 있도록 정신적 · 신체적으로 해방되는 것이다.

www.onevisionafrica.com

E-mail: admin@onevisionafrica.com

결론

이 글은 트워스키의 강한 신념에 동의한다. "나는 의심할 여지없이 중독의 근원이 정신적 결함이라는 것을 알 수 있었다. 종교인이든 무신론자든 상관없이, 모든 인간은 선천적으로 정신적이며, 영성은 우리의 회복의 주춧돌이다." 외상 후 스트레스 장애와 투쟁하고 있는 남아프리카공화국의 전역군인들을 위한 치료 방법을 찾는 과정에서 나는 영성을, 우주의 만물들을 연결시키는 양자물리학의 (신의) 매트릭스, 즉 우주의 만물들을 연결시키는 에너지와 연결한다. 우리의 의식적 잠재의식적인 개인적 에너지 장들은 무조건적인 사랑과 같은 신념을 통하여 보편적 에너지와 상호작용한다. 이러한 무조건적인 사랑은 우리가 희망하거나 특정 기술들을 사용할 수 있다면 양자 에너지 코칭을 통해 잠재의식에 프로그램화될 수 있다. 진정한 새로운 신념은 긍정적이고 현재형이며 일인칭으로 되어 있다. 예를 들면 '나는 무조건적으로 사랑받고 있으며 나는 무조건적으로 사랑한다'와 같은 것이다. 어린 시절 학대를 받아왔고 또다시 국가의 압제나 전쟁을 통하여 고통을 겪고 있는 많은 사람들의 경우 트라우마가 개인적 에너지 장이나 타인들 및 신의 매트릭스와의 영적 연결을 대체하게 되어, 의식의 지도에서 증명되듯이 수치심, 죄의식, 분노 등 낮은 수치의 감정들을 만들어 내게 된다.

젊고 또 나이든 죄수들을 위한 양자 에너지 코칭의 효과가 사회에 미칠 수 있는 영향에 대해 생각해보자. 우리(린디퓨리재단, The Lyndi Fourie Foundation)는 남아프리카공화국의 서쪽 곶에 위치한 폴스무어(Pollsmoor) 교도소의 교도관들을 위한 양자 에너지 코칭을 촉진하는데 힘을 기울이고 있다. 그 감옥은 넬슨 만델라 대통령이 수년 동안 수감되어 있던 곳이다.

또한 우리의 비전은 아파르트헤이트 반대 자유투쟁 기간의 전쟁으로 인한 트라우마 후유증을 다루어 모든 전역군인들과 그 가족에게 PTSD 치유를 선사하는 것이다.

참고문헌

Ewert Cousins, preface to Antoine Faivre and Jacob Needleman, *Modern Esoteric Spirituality,* Crossroad Publishing, 1992.

Philip Sheldrake, *A Brief History of Spirituality,* Wiley-Blackwell, 2007, pp. 1-2.

Margaret A. Burkhardt and Mary Gail Nagai-Jacobson, *Spirituality: Living our Connectedness,* Delmar Cengage Learning, 2001, p. xiii.

Kees Waaijman, *Spirituality: Forms, Foundations, Methods.* Leuven: Peeters, 2002, p. 1.

Holloway R. *On Forgiveness: How can We Forgive the Unforgiveable?* Edinburgh, Scotland: Canongate Books, 2002.

Gilligan J. *Violence: Our Deadly Epidemic and Its Causes.* New York, USA: G. P. Putnam's Sons, 1996.

Rhodes Richard. *Why They Kill: The Discoveries of a Maverick Criminologist,* Vintage Publishers, USA. 2000.

Jacoby Susan. *Wild Justice: The Evolution of Revenge,* Harper and Row, USA, 1984.

Steger MB. *Peacebuilding and Nonviolence: Gandhi's Perspective on Power.* Christie D, Wagner RV, DuNann Winter D, Editors. *Peace, Conflict and Violence, Peace Psychology for the 21st Century.* New Jersey, USA: Prentice Hall Inc., 2001.

Dawson Karl and Allenby Sasha. *Matrix Reimprinting using EFT: Rewrite your Past, Transform your Future.* Hay House. 2010. p. 4.

Braden Gregg. *The Divine Matrix.* Hay House. 2007. p. 26.

Sheldrake Rupert. *The Presence of the Past, Inner Traditions.* Bear and company. 2000. p. 198.

Berceli David. *Trauma Release Exercises: A Revolutionary New Method for Stress/Trauma Release.* Book Surge Publishers. 2005.

Lipton Bruce. *Biology of Belief: Unleashing the Power of Consciousness.* Hay House Inc. 2005.

Hawkins DR. *Power vs. Force: The Hidden Determinants of Human Behavior.* Hay House, USA. 2002.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

Session 4

분과회의 2
Call for Papers Session

- **분과회의 2–1**
  인문학, 서사, 기억 그리고 치유
- **분과회의 2–2**
  언어, 젠더, 감성
- **분과회의 2–3**
  질병, 병리학, 사회적 치유

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

제2회 세계인문학포럼 발표자료집

분과회의 2–1
인문학, 서사, 기억 그리고 치유

1. 인문학과 의료 : 질병과 고통의 서사
   / 존 클래머(국제연합대학교)

2. 재일한인작가 이양지 소설에 나타난 모국 이해와 치유의 서사적 재현
   / 윤정화(이화여자대학교)

3. 누구도 인문학 때문에 죽지 않았다 : 현대 세계에서 치유와 초월
   / 엘리자베스 S. 건(모건주립대학교)

4. 글로리아 네일러(Gloria Naylor) 의『브루스터의 여인들』
   (*The Women of Brewster Place*)에서 본 치유를 위한 기억의 역할
   / 김명주(충남대학교)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

인문학과 의료 : 질병과 고통의 서사

존 클래머
국제연합대학교

많은 관점에서 고통은 인간 경험의 한 전형이다. 고통이 인간 경험의 근본적인 특징이라고 봤던 부처의 입장이 분명 그러했다(그리고 그는 이를 극복하기 위한 방법도 제시했다). 의료사회학도 대부분 마찬가지인데, 의료사회학 자체가 고통이라는 사실에 그 기반을 두고 있는데다 고통 없이는 의료사회학이라는 학문 분야 자체가 성립하기 어렵기 때문이다. 이후의 장에서 볼 테지만, 트라우마(심리적, 감정적 고통의 극단적 형태)는 전쟁, 혁명, 폭력 범죄가 공통적으로 만들어내는 부산물이다. 물론 더 자세히 살펴봐야겠지만 이는 발전과 고통 사이에 일정한 관계가 존재함을 암시한다. 저발전과 그로 인한 여러 가지 박탈을 폭력과 고통이라는 형태로 기술하는 것이 가능하다면(Scheper-Hughes 1993), 발전도 마찬가지라는 주장이 가능하다. 문화의 쇠퇴, 인구 이동, 강제적인 토지박탈과 도시화, 지구화의 경제적 사회적 충격 등 인간의 경험에 가해지는 이 모든 힘은 사람들이 선택한 것도 아니고 사람들의 상태를 반드시 더 좋게 해주는 것도 아니다. 어디에나 고통이 존재하지만 그동안 사회과학은 고통의 문제에 대해 별로 관심을 기울이지 않았다. 그 관심은 놀랄 정도로 적었고 불명예라고 해도 좋을 만큼 그러했다. '빈곤(poverty)'은 경제적 지위를 드러내는 추상적 범주이기에 그 속에 숨겨져 있는 박탈의 경험을 거의 드러내지 못한다. '불가촉천민(untouchability)'은 카스트 신분 시스템 내의 특정 사회적 지위를 말하는 것일 뿐이며 배제와 명예훼손의 굴욕감, 그리고 이 지위로 인해 겪게 되는 수많은 심리적 충격을 조명하기는 어렵다. 이런 점에서 볼 때 인류학은 특히 태만했다고 할 수 있다. 자화자찬하기 좋아하는 민족지 전문가들은 친족, 제의, 구전 전통, 지역 차원의 정치 조직 같은 학제적 관심분야에 대해 연구하면서도 연구 대상이 되는 사회 대부분에 스며들어 있는 불평등과 일상적 고통 문제에 대해서는 완전히 침묵해왔다(주목할 만한 예외로 Kleinman, Das and Lock 1997이 있다).

고통 자체에 대한 것은 아니지만 적어도 고통을 일으키는 불평등 구조에 대한 초기 연구는 있었다. 하지만 이들은 대부분 인류학이라는 카펫 밑으로 쓸려 들어가고 말았다. 특히 사회 내의 고통에 대한 연구는 고통이 전쟁, 혁명, 경제 구조조정 같은 '객관적' 힘에 의해 발생하는 것만큼이나 사회의 문화에 의해 발생하곤 한다는 것을 보여준다. 이러한 연구 중 다수는 신학자, 특히 해방신학과 관련된 이들에 의해 이루어졌다(Chopp 1986, Gutierrez 1983). 한편 경험적 연구는 주로 과테말라, 엘살바도르,

아르헨티나 같은 사회의 고질적 폭력을 추적했던 이들(Feitlowitz 1998, Grandin 2000)이나 엔리케 두셀(Enrique Dussel, 1995)과 후기 저작(Bauman 2004)에서의 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman) 같은 탈식민지 이론가와 근대 폭력 연구자에 의해 수행됐다. 비록 직접적으로 언급되지는 않았지만 이들 연구에 내포되어 있는 질문은 발전의 폭력 문제이다. 분명 식민주의와 근대성의 과정, 그리고 이들의 최근의 발현으로서 지구화는 모두 '발전'의 개념과 실천을 각기 다른 이름으로 저지하거나 진전시킨 공모자였다(Sachs 1995). 근대성, 폭력(특히 구조적 폭력), 발전이 서로 연결되어 있다는 것은 의심의 여지가 없다. 그렇다면 문제는 고통 경감을 위해 그 원인을 좀 더 완전하게 이해할 수 있도록 위와 같은 연계가 발생시키기거나 인간 존재의 실존적 특성에 의해 발생하기도 하는 고통을 어떻게 사회 분석의 중심에 올려놓느냐 하는 것과, 어떤 방법론을 통해 고통을 파악하고 이해할 수 있느냐 하는 것이다.

발전 이론은 다른 사회 이론 분야와 소통하지 않는 경향이 있다. 그러나 경험적 발전 연구에서 건강 문제는 핵심적인 관심거리 중 하나다. 의료사회학과 의료인류학은 질병의 문화적 구성, 질병, 의료의 패턴, 제의와 여타 메커니즘을 통한 질병의 문화적 관리에 초점을 맞추고 있다. 비록 명시적으로 고통 자체를 밝히려 하지는 않는다 하더라도 이 연구 분야의 중심에는 인간 고통의 문제가 놓여 있다. 그렇다면 고통의 원인과 관리에 대한 분석의 일환으로 발전사회학과 의료사회학의 담론을 연결하는 것이 흥미롭게도 방법론적으로 가능하게 된다. 이제 문제는 의료 모델이 발전의 맥락에서 고통 문제를 조명해줄 수 있는가 하는 것이다. 그 답은 분명 조건부 '예'이다. 이하에서는 이와 같은 잠재적으로 창의적인 연계와 그것이 발전 담론과 실천에 주는 함의를 탐구하고자 한다.

고통과 발전

고통의 문제는 언제나 인간과 인간 문화에서 중심적인 것이었다. 불교의 경구로 표현되든(집착과 욕망으로부터 나오는 것으로서의 고통), 유대-기독교 전통에서 악(evil)의 문제로 정의되든, 실제로 대다수 종교는 고통의 문제와 씨름하고 있다. 일차적으로 신학이나 형이상학적 질문으로 제기되기는 하지만, 현실의 인간이 실질적으로 몰두하는 문제는 바로 고통에 대한 문화적 교섭(cultural negotiation)이다. 즉, 고통에 대한 문화적 설명(아잔데족의 마법(Azande witchcraft) 같은 것), 마술, 제의, 치유기술과 의약의 방법을 통한 고통의 감소, 고통완화 전문가(의사, 샤만, 주술사, 무당)의 식별, 그리고 예방과 보호기술 같은 것이다. 이러한 접근이 전적으로 질병에만 적용되는 것은 아닐지라도 주된 적용 대상이 질병인 것은 사실이다. 하지만 어떤 경우에는 전쟁, 자연재해, 현대화와 발전에 대한 사회 문화 경제적 박탈 같은, 보다 '구조적인' 고통의 형태(댐건설로 인한 강제 이주, 농업 비즈니스와 플랜테이션 농업으로 인한 전통적 삶의 양식 상실, 공항이나 도로 건설로 인한 토지 상실)에도 적용될 수 있다. 종속국 국민들에게 부과되는 식민지 폭력과 새로운 경제 행위(노예, 광산 노동, 플랜테이션 노동)도 이러한 구조적 고통에 해당한다(고전적 사례로 Taussing 1980). 또한 문화 자체가 자신의 구성원에게 주요한 고통의 원천이 되는 경우도 있다. 사회적 배제, 고문이나 여타의 형벌 방식, 전쟁동원, 사회적으로 인정된 폭력, 무시, 그리고 교육적, 심리적 차원에서 나타나는 수행실적 스트레스(performative stresses)와 기대 등이 그러한 것이다. 사회 이론은

종종 이러한 고통의 원천과 공모관계를 맺곤 한다. 최근 사회이론이 '타자'나 차이의 정치학에 대해 관심을 가지면서 그 관심대상을 인간 뿐 아니라 자연까지 확장시키고는 있지만, 인간과 자연 사이의 상호 관계와 상호 의존성을 철학적으로 규명하는 데까지 나아가고 있다고 하기는 어렵다. 따라서 이 이론들은 문화를 포괄적인 것이라기보다는 분리된 것으로 보는 경향을 강화시킨다. 비판이론과 포스트모던 해체이론이 비록 비판에 있어 매우 효과적이라는 점이 입증되었으나, 그 어떤 긍정적 형태의 재구축에도 취약하다. 구조적 폭력과 개인적 고통의 상호작용은 핵심적인 접점을 형성한다. 우리의 목적은 발전의 맥락 내에서 이 상호작용을 고찰하는 것이다.

부처가 분명하게 인식하고 있었던 것처럼 고통은 인간적 조건의 일부이며 인간 종 대부분에게 있어 단순히 주변적인 부분이 아니다. 데이비드 모리스(David Morris)가 말한 바와 같이, "로봇이나 토끼와 달리, 인간은 결국 고안상의 결함이라기보다 신비한 특징으로 보이는, 반복되면서 종종 오래 지속되는 질병에 걸리는 성향을 갖고 있다"(Morris 1998, 1). 완벽한 건강상태에 대한 추구가 보편적이고 아주 오래전부터 이어져온 충동이었던 만큼, 완벽한 사회에 대한 추구도 그러한 것이었다. 역사 전체에 걸쳐 인간이 유토피아에 계속해서 매료되어 왔다는 것이 그 증거다. 완벽한 사회가 발견 불가능한 것이라면, 적어도 우리는 좋은 사회라도 추구한다. 그것은 인간 사유와 행위의 불완전성과 한계 속에서 상상될 수 있는 최선이다. '발전' 개념에 대해 가해진 비판이 어떤 것이었건 간에(종종 이 비판은 상당히 옳은 것이기도 했다), 분명한 것은 이 비판이 불필요한 고통을 경감시키고 보다 높은 수준을 이루면서도 잠재적으로 도달 가능한 사회정의 수준을 성취하기 위한 충동을 표현한다(혹은 표현해야 한다는 것이다). 생체 의료에 기초하고 있는 의료기계와 과학이 질병을 공격해 온 것과 마찬가지로(생체의료시술은 많은 승리를 거뒀지만 전통적 의료 시스템과 이를 통해 누적된 지혜를 주변화하기도 했다), '과학적' 경제학의 방법과 계획 및 예측에 기초한 정책과학의 수단들이 저발전이라는 문제를 공격해왔다. 생체 의료와 과학적 경제학은 둘 다 기계적 모델에 의존하고 있으며 과학적 추론을 적용하여 '해결'할 수 있는 객관적 '문제들'이 존재한다고 가정한다. 그러나 이들 모두는 생물학과 문화, 문화와 발전 사이의 필수적인 융합에 대해서 진지하게 고려하지 않았다. 그 결과는 생체 의료의 불완전한 질병 치료뿐만 아니라, 이반 일리치(Ivan Illich)가 '의원병(Iatrogenesis)'이라 불렀던, 의료로 유발되는 병의발생이었다. 일리치는 의원병 개념을 통해 "의료 기관은 건강에 대한 주요한 위협이 되어왔다"고 결론 내렸다(Illich 1990, 11). 더 근본적인 비판자들은 발전도 마찬가지라고 이야기할 것이다. 의료와 발전은 공히 매우 불완전한 지식, 과학적 대상을 좌지우지하는 강력한 정치적 의제, 좋은 의도의 개입이라도 그것이 장기적으로 발생시킬 결과에 대한 무지, 환자나 '발전되어야 할' 대상 같은 행위자 주체의 심오한 주체성에 대한 통찰 부족 같은 환경 속에서 작동하고 있음이 분명하다.

이들의 모든 한계에도 불구하고, 흔히 오만함이나 실패(성공과 더불어 많은 것을 배우게 해주는)에 대한 인정의 결여 뒤에는, 질병으로 표현되건 빈곤에 의한 박탈과 배제로 표현되건, 인간의 고통에 대한 공통의 관심이 감춰져 있다. 어떤 경우 질병과 박탈은 서로 연결되어 있다. 빈곤과 이 빈곤이 수반하는 만성적이거나 극단적인 영향실조는 '제3세계'에서 경험하는 대부분의 고통 혹은 대부분까지는 아니더라도 수많은 고통의 기초다. 문화가 고통에 대한 (아무리 불완전하더라도) 여러 모형들을 조형하고 제공하긴 하지만, 인간됨의 '특징(signature)' 대부분을 차지하는 고통은 우리

모두에게 공통적이다. 정치가 여러 고통의 원인이 되지만, 고통 그 자체는 정치학을 넘어서 있다 – 고통은 보편적 언어이며 새로운 철학적 인류학의 기초가 될 수 있는 것이기도 하다. 이는 인간성의 '본질(essence)'에 대한 추구가 아니라 그러한 고통의 성격과 원인에 대한 비판, 즉 우리 힘 내부에 있는 그러한 치료법을 가리키는 비판이다. 이는 생체 의학과 발전의 한계를 겪고 나서 얻게 된 분명한 교훈이기에 이러한 겸손은 필수적인 것이다. 생체의료와 발전은 둘 다 훌륭한 의도를 가지고 있지만, 각 분야의 사고, 교육, 실천을 여전히 통제하는 그릇된 모델을 따라 작동되고 있을 수도 있다. 의료분야에서는 생체의학 분야가, 발전분야에서는 (부인에도 불구하고) 여전히 대체로 경제주의적인 분야가 그렇다. 두 분야는 (특히 심각한) 위기에 대처하는 데에서 놀라운 성공을 보여주기도 했지만 건강이나 좋은 사회 모델을 분명히 제시해주지는 못했다. 두 모델 다 자신의 특정 분야가 복잡하고 비결정적인 문화의 맥락이나 심층적 변화와의 관계 속에 뿌리박고(embed) 있다는 견해보다는, '해결'되어야 할 개별적이고 구체적인 '문제들'이 존재한다는 잘못된 철학적 견해를 따라 작동된다. 그러한 심층적 변화는 쉽게 파악되고 측정될 수 있는 '사회적 트렌드'가 아니라 느리고 근본적인 전환인데, 글로벌 사회는 지금도 그렇지만 언제나 그러한 변화 속에 놓여 있었다. 우리가 추구하는 만큼의 '치유'는 가능하지 않으며 궁극적인 '해결책'도 존재하지 않는다. 오히려 인간의 실존적 조건 – 마르크스의 용어를 사용하자면 우리의 유적 존재 – 과 고통의 문화적 교섭 사이의 주요 접점으로서 고통을 이해하는 새로운 모델이 반드시 있어야 한다. 고통 문제는 분명 궁극적으로는 신학적 질문들을 건드리고 있지만, 여기에서는 사회학적 문제로 이해될 수 있다. 단 그것은 전통적인 사회학의 경험주의적 기계론적 가정들을 넘어서 있는 심오한 사회학의 문제가 되어야 한다(Clammer 2008).

적절한 (특히 문화적으로 적절한) 발전 개념은 그 한도를 규정하는 경제적, 정치적, 자연적 조건들을 망라해야 하며 저발전 하에 놓여 있는 실제 삶의 조건들과 직면하고 있는 고통의 경험을 포함시켜야 한다. 때로는 더 좋은 상태로, 때로는 그저 다른 상태로의 변화를 수반하는 고통스러운 전환도 포함되어야 한다. 4장에서 살펴봤지만, 이러한 인식은 '토착 지식(indigenous knowledge)'을 재발견하려는 최근의 인류학적 노력(Sillitoe 1998, Sillitoe, Bicker and Pottier 2002)에서 나타나는 인식과는 다른 것이다. 토착지식을 추구하는 인류학적 접근에서는 개발도상 사회에 대한 민족과학(ethnoscience)을 발전 과정, 특히 농업과 치료 분야에서의 발전과정에서 얻을 수 있고 또 거기에 적용될 수 있는 것으로 본다. 그러나 이러한 접근은 발전이나 파괴의 경험, 혹은 더 큰 범위에서의 지구화나 식민화의 충격으로 인해 발생하는 전통적 지식의 전환과 재협상의 경험 등에 대해서 거의 아무것도 이야기하지 못한다. 다시금, 의료와의 비유는 이 문제를 분명히 하는 데 큰 도움을 줄 수 있다. 비평가 아나톨 브로야드(Anatole Broyard)는 1990년 암으로 죽기 전 자신의 질병과 자신을 치료하려는 의료 시스템과의 관계에 대한 이야기를 일기에 담았는데, 모리스는 이 브로야드의 일기에 대해 논의한다. 일기에서 브로야드는 경험을 이해하도록 만드는 서사의 힘에 대해 강조한다. 그의 경우에는 통계적으로 드물지는 않았지만 개인적으로 절망적인 경험들이 들어있었다. 모리스는 다음과 같이 요약한다. "그는 서사가 치료적 힘을 억제하거나 방출한다는 점을 강조한다. 그의 주장에 따르면 아픈 이는 '병을 해독(detoxify)'하기 위한 시도로 병과는 관련 없는 이야기를 지어낼 수 있다. 그의 병을 해독(detoxify)하기 위해서 브로야드는 '작은 서사(mininarrative)'들을 만들고, 은유에 사용될 수 있는 여러 재료들을 탐구하는 실험을 했다. '나는 나의 질병에 대해 내가

불행한 나라를 방문한 것이라고 생각했다 [...] 내가 해본 적 없는 일을 요구하며 미친 듯이 구는 여성과 사랑에 빠진 것으로 상상하기도 했다"(Morris 1998, 45). 물론 이러한 서사가 꼭 쓰일 필요는 없다. 발전과 악성발전(maldevelopment)에 대해 구두로 전해진 역사는 희박한 문자 기록보다 훨씬 풍부하다. 중요한 것은 이 서사들이 명백히 참을 수 없는 상황에 놓여 있는 '희생자(victim)'에게 의미 발견까지는 아니더라도 유머, 자기존중 감각, 결정론의 희생자가 되기보다는 자기방식대로 실재(변화, 투쟁, 박탈)와 만나는 것 등을 허용한다는 점이다. 모리스는 이 사례를 다음과 같이 요약한다. "그의 주장에 따르면 '환자는 자신의 질병을 재앙, 우울함이나 공포감의 계기가 아니라, 서사 곧 이야기로 다루는 데에서 출발해야 한다. 이야기는 질병과 고통에 대한 항체다.' 자기 경험을 서사로 전환시킨 또 다른 암환자였던 아서 프랑크(Athur W. Frank)에 따르면 이야기 작가는 탈근대적 환자의 새로운 상이다. 이 환자는 더 이상 재앙의 희생자도 의료의 대상도 아니다. 그는 질병이 우리로부터 앗아간 목소리를 회복하고 개조하려 노력하는 자이다"(Morris 1998, 48).

서사, 발전, 권한증진(empowerment)

서사는 권한증진의 한 형태다. 극빈자와 부자 모두에게 마찬가지다. 알려져 있지 않고, 흩뿌려져 있으며 추적할 수도 없는 위험과 문제들을 담고 있어서, 평범한 개인으로서는 환경을 통제할 수 없다는 감각을 증폭시키는 '위험 사회(risk society)'의 출현과 함께 서사는 점차 더 필수적인 것이 되어갈 것이다. 의료만큼이나 발전이 자율적 권능을 추락시킨 결과가 어떤 것인지를 대면할 필요가 있다. 이렇게 할 때 우리는 다시금 발전과 기계적 생체 의학 사이의 유사성을 확인할 수 있다.

> 문화적으로 구성된 환경과의 복잡한 연계성으로 인해 탈현대적 질병은 우리로 하여금 의료 지식의 원천에 대해 재고해볼 것을 필요로 한다. 실험방법이나 과학적 연구는 의사들이 알아야 할 모든 것을 보여주지 못한다. 질병의 사회적, 문화적, 개인적 차원은 다른 수단을 통해 이해되어야만 하는데, 이 방법 중 유용한 원천이기는 하나 그동안 무시되어왔던 것이 서사다. 서사는 너무 가변적이고 어수선해 실험분석이 어려운 상황을 이해하는데 적합한 방법을 구축한다고 할 수 있다. 더 나아가, 작가는 권력의 주변에서 성장하면서 동시대 문화에 대해 회의적인 시각을 갖게 되고, 어느 정도 독립적인 위치를 갖게 되어 열정적인 비판, 가시적인 대안, 제3자의 객관성을 제공할 수 있게 된다. 서사는 또한 독자로 하여금 그들의 문화가 질병에 대해 생각하도록 가르쳐왔던 방식에 대해 자기의식적으로 대면하도록 해주며 지구와 보다 건강한 관계를 경험하도록 하는 방법을 상상하게 만든다. UN의 보고에 따르면, 한 해 천 사백 만 명의 아이들이 환경 파괴와 관련된 원인으로 인해 사망한다. 우리 자신들을 위해서가 아니더라도 이 죽어가는 아이들을 위해, 우리는 기존 생체 의학적 과학, 정책 분석, 비용 억제의 담론들로 인해 침묵 당해왔거나 압도된 목소리들을 들을 필요가 있다. 우리에게는 서사를 동반하는 지식이 필요하다(Morris 1998, 89).

발전도 의학과 같다. 다만 모리스는 여기에서 주로 작가, 아웃사이더에 관해 이야기하고 있는

것 같다. 여기에서 내가 얘기하고 싶은 것은 아나톨 브로야드와 마찬가지로 개인의 목소리에 관한 것이다. 그는 강제된 변화에 노출되어 이 변화가 수반하는 개인적 기회, 에너지, 주체성의 재구성을 시도하는 과정 중에 있는 평균적인 인간이자 실재의 인간이다.

발전과 의학 사이의 명백한 유사성이란 양자가 모두 자아에 대해 행해진 폭력의 감각을 포함한다는 것이다. 의학적으로 볼 때 질병을 통해 어떤 이는 그의 신체가 '침범 당했다(invaded)'는 감각을 갖게 되며, 발전 차원에서 볼 때는 강제되고 선택할 수 없으며 통제될 수 없는 변화를 통해 이러한 감각을 갖게 된다. 발전으로 인한 침범의 감각은 자연 세계로부터 발생하는 것이 아니라(인간의 환경 조작과 수정이 가해지면 이 환경은 점차 '문화'의 일부가 되어간다) 인위적 세계, 즉 댐, 영농사업, 도시화, 산업화, 새로운 경제 형태 등 인간의 조작적 개입으로 인해 발생하는 이주, 토지 상실, 기근, 새로운 질병, 문화의 상실 등으로 인한 것이다. 나아가 '발전'의 시대는 병의 근절에 주목할 만한 선형적 효과를 미치는 것도 아니다. '새로운' 질병(일례로 AIDS, SARS, 조류독감)을 출현시킬 뿐 아니라 말라리아, 천식, 광견병 같은 과거의 질병들도 다시 확산되게 만들 수 있다. 말라리아의 경우 거의 확실하게 살충제 과잉사용으로 인한 내성과 기후 변화 때문에 재확산된 것이었다. 발전은 한 사람이 말뚝으로 구멍을 박자마자 다른 이가 그것을 뽑아버리는 게임 같은 것임이 증명됐다. 사실상 모든 정책 과학이 따르는 일반 법칙이 있다면 그것은 주어진 정책을 적용할 때 최초의 계획에서는 예견할 수 없었던 결과를 야기한다는 것과 더 많은 정책을 요구한다는 것이다. 생체의학이 대부분 그런 것처럼 대부분의 발전은 실질적인 질병의 기초나 궁극적 요인들이 아니라 그 징후들을 제거하려 노력한다. 질병의 궁극적 요인들은 그것이 생물학적이거나 사회경제적인 환경 속에 존재하는 만큼이나 질병/발전과 문화 사이의 복잡한 관계 속에 놓여 있다. "중요한 것은 기대 수명이 증가하더라도 첨단 기술과 첨단 에너지에 의존적인 소비자 생활양식이 발전된 세계에 전례 없는 건강의 시대를 가져다주지는 못한다는 것이다. 역사가 로이 포터(Roy Porter)는 문명화를 질병의 확산과 동등한 것으로 보는, 안이하고 오래 지속된 편견에 대해 적절하게 경고한 바 있다(Porter 1993). 심각한 문제는 문명의 건강 가치에 대한 것이 아니라, 우리가 원하는 문명화된 사회가 무엇이냐 하는 점이다. 문명화된 사회는 이익을 가져다주기도 하지만 불행하게도 서구 국가들에서의 풍요로움, 기술적 발전, 생체 의료적 진보는 새로운 질병 혹은 심화된 질병을 확산시키기도 했다. 발전으로부터 파생된 바, 산업화된 국가들은 미래 세대가 견뎌야 하는 병의 목록이 더 많아지는 것에 취약한 상태에 놓이게 만들었다"(Morris 1998, 104). 이러한 발전 패턴은 추가적으로 두 가지 중요한 결과를 낳았다. 환경에 미친 막대한 부정적 영향(달리 말하자면 질병을 발생시키는 영향)이 그 하나이고 지구적 과정의 희생자인 이른바 개발도상국 혹은 저발전 국가들에 미친 불평등 효과(지구 온난화는 가장 명백한 사례다)가 다른 하나이다. 이들 결과에 대한 논의는 필자의 논의 범위를 넘어선다.

이 발전 패턴에는 몇 가지 중요한 결과들이 존재한다. 모든 정책은 예상치 못했던 결과를 산출한다는 원리, 무지(우리는 최선을 다하고 있지만 매우 불완전하고 계속해서 진화하는 지식 환경 속에서 그렇게 하고 있을 뿐이다)와 경고(흔히 있는 경우처럼 우리가 행동/정책의 결과들에 대해 확신할 수 없을 때, 매우 느리고 조심스럽게 접근해야 한다) 등이 앞서 언급했던 원리들이다. 또 문제의 '해법'은 없으며 단지 다음 두 가지 방법 외에는 존재하지 않는다. 그 중 하나는 일시적 조정(fix)이다. 문화가 놓여 있는 환경은 끊임없이 역동적으로 변화하고 이는 문화 그 자체의 핵심적인 특징이기도 하다.

따라서 이러한 일시적 조정은 이 변화하는 환경 속에 용해될 수밖에 없다. 또 다른 하나는 인식의 전환이다. 인식의 전환은 고통에 대한 의미 있는 서사의 구성이 역설적으로 환자에게 질병에 대한 의미를 부여하여 때로 말기 증상에 있다하더라도 치료를 가능하게 해준다는 점에서(Levine 1987), 그리고 발전으로 인한 폭력의 경험도 마찬가지의 방법을 통해 경험의 전환을 만들어낼 수 있고 실제로 그렇게 되곤 한다는 점에서 중요하다. 또 하나의 중요한 결과는 이안 크레이브(Ian Craib)가 '좌절의 중요성(Craib 1994)'이라 부른 불완전성에 대한 인식이다. 우리가 알다시피 그들의 창의적인 가능성과 자극에도 불구하고 완벽주의자들의 유토피아는 너무나 쉽게 전체주의로 빠져버리지만(Jacoby 2005), 발전에서도 마찬가지로 발전에는 최종적인 해법이 없다는 점과 발전은 사실상 과학이라기보다는 기술(art)이라는 점이 명백해졌다(Kaplan 2002). 객관적 문제들은 존재한다. 하지만 이 문제들은 불완전하게 관리될 수 있을 뿐이며 그것도 다음의 두 가지 방식을 통해서만 가능하다. 한 가지는 발전의 기술들을 통하는 것이고 다른 하나는 명료할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있는 서사 형태로 표현된 발전 과정과의 주관적 관계를 통하는 것이다. 거기에는 일시적 종결만이 존재할 뿐이며 어떤 최종 결론도 존재하지 않는다. 발전과정 그 자체는 이미 '발전한' 이들에 의해 특수한 방식으로 경험된 것에 불과하기에, 처방만큼이나 경청을 필요로 한다. 이는 생체 의학의 차원에서 볼 때도 마찬가지다. 심각하게 경시됐던 문화 영역, 즉 감정에 관심을 갖는 것이 필요하다. 상실, 슬픔, 흥분, 무력감, 자율적 능력에 대한 감정, 걱정 같은 감정들의 전체 지형은 특수한 문화에 의해 형성되며 이 감정들을 표현하는 특수한 단어들은 변화의 경험과 자신 주변의 사회가 재구성되어가는 것에 대해 주의를 기울이게끔 한다(일레로, Clammer 2000). 사회적 변화라는 외부적 과정과 주체성의 재구성이라는 내부적 과정은 맞닿아 있으며 사실상 상호 침투가능하고 변증법적인 경험들로서 존재한다. 20년 전, 발전에 대해 '기본적 필요(basic need)'를 중심으로 접근해야 한다는 주장이 제기된 바 있다. 이 오래된 접근법이 주장하는 것처럼, 발전 과정을 성공적인 것으로 만들어낼 수 있는 것은 경험의 특질이지 물질적 재화의 제공이 아니다. 물질적 재화는 삶의 질을 증가시키는 수단일 뿐 그 자체로 목적일 수는 없기 때문이다.

의료 모델과 발전

발전은 비판적 총체론(holism)을 요구한다. 이는 사물과 사건들의 (종종 숨겨져 있는) 연계를 인식하는 것이며, 인위적으로 나뉜 발전의 차원(경제학, 젠더, 사회학, 환경 등)이 사실상 이데올로기, 잘못 정립된 방법론, 임의적 성격의 학제 경계 등으로 인해 감춰진 단일한 상호작용 시스템임을 인식하는 것이다. 또 발전이 궁극적으로 무엇을 위한 것인지에 대해 일관된 관점을 갖춰야 한다. 아마도 발전의 목적이란 인간의 고통을 줄이고 최대 다수가 최상의 삶의 질을 영위하도록 할 수 있는 조건을 정립하는 것이 될 수 있을 것이다. 이 때 최상의 삶의 질이란 모든 생명이 의존하고 있는 더 큰 생물권과 지속가능한 관계를 증진시키는 것 까지를 포함한다. 발전을 이렇게 이해할 때, 성장은 다른 문제, 특히 사회 정의 문제에 비해 부차적인 것이 될 것이다. 사회정의라는 말은 우선 자원과 보수의 평등한 분배, 젠더와 연령의 평등성, 정치적 접근권과 대표권, 심리적이고 감정적인 필요를 포함하는 기본적인 인간 필요의 충족, 고문, 악덕 거래행위, 강제 노동, 유사한 비자발적 강제로부터의 자유를

말한다. 뿐만 아니라 사회정의는 공정성, 자율성, 창조성의 감각도 포함한다. 전자의 요소들은 대체로 측정될 수 있다. 반면 후자의 요소들은 똑같이 중요하지만 보다 주관적인 요소들이다. 모든 문화에 속한 사람들이 끊임없이 창출하고 말하고 수행하는 경험들을 다른 방식 보다는 서사적, 자서전적 방식으로 표현한 요소들인 것이다.

의료사회학은 앞서 말한 바와 유사한 것을 인식하면서 시작됐다. 질병이라는 것이 객관적 조건일 뿐 아니라 환자나 의사가 지각하는 방식을 통해 구성되는 세계와의 관계이기도 하다. 환자의 경험이 녹아 있는 '이야기'를 알지 못하고 이 이야기에 어느 정도 공감하지 않으면 의사의 치료 시술은 성공할 가능성이 훨씬 떨어지게 되는 것이다. 인류학자들은 이야기를 핵심적인 것으로 인식했던 전통적인 건강 시스템들을 연구하기도 하고 반대로 이야기를 중시하지 않으며 전통적 건강의 양식들을 빠르게 잠식해가고 있는 현대적 생체 의료 시스템을 연구하기도 한다. 이 연구들을 통해 토착민의 존재론적 환경과 생체의료 혹은 대안 치료법의 성공 모두에서 고통과, 이 고통을 만들어내는 가설적 원인에 대한 서사가 중요한 역할을 한다는 것이 분명해졌다(Samon 2004). 그러나 발전이론은 의료사회학의 언어에 의존하지 않아왔으며 의료사회학자들은 대부분 그들의 작업을 발전의 맥락과 연결시키지 않았다. 잠재적으로 매우 가치 있는 접점이 여기에 존재하며 이에 대한 탐구가 기대된다. 아마도 유일한 접점은 아서 클라인만(Arthur Kleinman), 비나 다스(Veena Das), 마가렛 로크(Magaret Lock)와 그들의 협동 연구가 성취해낸 '사회적 고통'에 대한 인식 정도였던 것 같다. 이 연구는 홀로코스트, 남아프리카에서의 정치적 과부, 고문, 중국 문화 혁명, 신앙과 고통의 관계 등의 집단적 고통의 사례들을 담고 있다. 이 연구들을 수행한 세 명의 편집자 중 두 명은 의료 인류학자이고, 특히 클라인만은 질병 서사 분석을 위해 책 한권을 써내기도 했다(Kleinman 1988). 클라인만의 연구에 대해서는 잠시 후 다시 언급하기도 한다.

이 사례 모음집의 서론에서 클라인만과 공동 편집자들은 사회적 고통을 "사회적 힘이 인간 경험에 가해져 나타난 파괴적 상처에 그 기원과 결과를 두고 있는 인간적 문제들의 집합"(ix)이라고 규정한다. 그리고 이 고통은 공유될 수 있기 때문에 사회적인 경험이고 어디에서나 발생하는 것이긴 하지만 빈민과 힘없는 이들에게 주로 나타난다고 지적했다. 정치적 폭력, 사회 분열, 삶의 뿌리를 뽑아내는 강제 이주, 전염병, 정신건강 문제 등의 사회적 고통은 지구화와 저발전의 정치경제에 뿌리를 두고 있으며 때로는 고통을 경감시키려 했던 관료적 정책 혹은 선의의 정책이 결과적으로 사회적 고통을 심화시킴으로써 나타나는 경우도 있다. 고통의 재현과 경험은 종종 관료적으로 '전문가'나 '기관'이 다루어야 할 '전문적인' 문제가 되곤 한다. 발전 이론의 연구자에게 공감을 불러일으킬만한 한 문구에서는 "통증, 죽음, 슬픔의 실존적 과정은 역사적으로 형성된 합리성과 기술에 의해 탈바꿈된다. 실존적 과정이 이런 식으로 일단 정규적인 것이 되어 버리고 나면 고통을 치료하기 위해 어떤 전환을 부여해야 하는지에 대해 주의를 기울이지 않게 된다"(x)고 말한다. 폭력의 결과이건 일상적 억압의 결과이건 간에, "사회적 고통은 집단적이고 상호주관적인 경험의 연결성을 파탄으로 몰아가고, 주체성에 중대한 손상을 가한다"(x).

이렇게 볼 때 고통 문제에 대해 새로운 방법론이 필요함을 도출할 수 있다. "필자들은 일반적인 정책 프로그램의 용어들과는 완전히 상이한 경악, 실망, 사별, 공포의 언어가 왜 정치적 재앙과 사회구조적 폭력의 경험에 중요한 것을 기술하도록 하는 데 보다 유효한 수단인지를 논의한다. 이 언어는 희생자/

가해자 뿐 아니라 전문가에게도 중요하다. 또 지구화되고 있는 담론과 지역화된 사회적 현실 사이에서 충돌이 나타날 때, 이 충돌이 어떻게 개인적, 집단적 비극을 연장시키는 것으로 귀결되곤 하는지를 더 잘 이해하려면 왜 이러한 언어가 필요한 지에 대해서도 논의한다"(xi). 이는 문화와 발전 사이의 연결고리를 탐구하는 데 중요하다. 여기에는 고통에 대한 문화적 재현들이 포함될 뿐만 아니라 고통의 경험이 현재의 정치적 목적에 이용되곤 하기 때문이다. 일례로 발칸 지역에서 생생하게 볼 수 있는 것처럼 증오를 부채질하는 것은 또 다른 고통의 순환을 발생시키게 된다.

또한 이론의 빈곤을 극복하는 문제도 중요하다. 이론은 고통을 인식하는 데 실패했으며 고통 대부분이 사회문화적 실패이며 나아가 특정한 문화 형태에 의해 야기된다는 사실을 인식하는 데에도 실패했다. 이론의 빈곤은 이러한 인식의 실패에 뿌리를 두고 있다. 이론 자체가 의미, 감정, 주체성에 대한 인간적 분석을 '응고된' 사회 정책 세계로부터 분리시키려하는 경우도 종종 나타난다. 하지만 여기에서 주장하고자 하는 전체 요지는 (그리고 클라인만 및 그와 협동 작업한 저자들이 주장하고자 하는 요지) 이러한 분할이 완전히 부당한 것이며 이 분할 자체가 더 많은 고통을 야기한다는 것이다. 빈곤은 막대한 사회적 고통의 기초다. 오스카 루이스(Oscar Lewis)가 수십 년 전에 증명한 것처럼(여기에서는 그의 논쟁적인 '빈곤 문화' 명제를 언급할 필요는 없을 듯하다), 빈곤은 일종의 경험이기도 하다. 끊임없는 생존 전략, 적응을 필요로 하고 일상적으로 안전망이나 후방 진지도 없는 상태에서 존재의 냉혹함에 대면해야 할 때 겪게 되는 경험인 것이다. 빈곤의 구조적 차원과 존재적 차원 모두에 대면하기 위해서 문제의 모든 차원, 경험의 모든 차원을 파악할 필요가 있다. 그리고 이는 지구화된 환경에서 도덕공동체가 확장되면서 진정으로 지구적이거나 세계시민적 의미에서의 시민권과 연대성이라는 이상에 보다 가까이 다가갈 수 있게 만드는 것이기도 하다(갈등 상황의 맥락에서 매우 세밀한 분석을 보려면 Lederach 2005 참조). 학문적 연구와 사회 정책의 궁극적 목적이 이해와 행동을 통해 고통을 구제하는 데에 있어야 하므로, 전체 차원들을 포괄적으로 파악하는 것이 고통을 경감시키고 인간의 가장 깊은 세계에 기초하여 대응하는 사전 조건이다. 완전한 발전은 총체론을 필요로 한다. 사회과학과 정책 담론이 작동하고 있는 다양한 이질적 수준들을 서로 서로 연계시키거나 종합해야 한다는 말이다. 여기에서의 핵심은 문화이다. 문화는 주체성이 형성되고 표현되는 메커니즘이자, 고통의 왕국 내에 존재하는 온갖 경험들 뿐 아니라 매우 극단적인 경험들까지를 포함하여 삶의 경험들에 형태를 부여하는 서사이기도 하다.

클라인만이 질병 경험을 해석하는데 관심을 갖는 것이 특별히 중요하다고 생각하는 이유가 바로 이 때문이다(Kleinman 1998). 사회적 고통은 '발전'이 해결하려 했던 바로 그 문제들인데, 나는 여기에서 이 사회적 고통을 보다 광범위한 질문으로 구성하여 경험과 연관시켜야 한다는 관점에 입각해 클라인만의 통찰에 대해 논의할 것이다. 이러한 시도는 발전에 대해 접근하는 완전히 새로운 모델을 제시하는 것이기에 중요하다. 이 새로운 모델이 문화에 뿌리박고 있는 진정으로 인본주의적인 것이며 유쾌하고 평등하며 지속가능한 문화를 최종결과로 여긴다는 점에서 그러하다. 책의 서두에서, 클라인만은 상이한 시대에 살고 있는 서로 다른 환자들의 두 가지 경험을 고찰하면서, 어떻게 그의 핵심 연구 주제를 발견하게 됐는지 얘기한다. 환자에게 실질적인 질병의 경험을 듣는 것이 가능하며(의사는 보통 병에 집착한다), 환자의 말을 경청하고 유심히 관찰하게 되면 가장 치료 효과가 높은 방법으로 환자의 경험을 배열하는데 도움을 받을 수 있다(Kleinman 1988, xii). 그는 신체,

자아, 사회가 총체론적 모델을 암시하고 있음을 깨달았고 이 복잡한 관계 집합이 인간 조건의 보편적 특징을 가리킬 때 문화에 의해 불가피하게 매개되어야 함을 알게 됐다. "질병 속에서 의미가 창출되는 과정에 대한 연구는 우리와 같은 일상적인 개인들의 현실 속으로 우리를 데려다 준다. 이 개인들은 우리와 똑같이 고통, 무능력, 견디기 힘든 상실, 죽음에의 위협에 의해 만들어지는 위급한 생활환경을 상대해야 한다. [...] 질병에 대한 서사는 어떻게 삶의 문제들이 창출되고 통제되며 의미를 갖게 되는지 알게 해준다. 이 서사들을 통해 문화적 가치와 사회적 관계가 몸에 대해 지각하고 관찰하는 방식, 신체적 징후들에 대해 이름붙이고 범주화하는 방식, 특수한 생활환경을 고려하여 통증을 해석하는 방식을 어떻게 형성하는지 알 수 있게 되는 것이다"(Kleinman 1998, xi). 우리는 이러한 진술이 발전 문제에 어떤 울림을 던져준다는 것을 알 수 있다. 발전에 있어 핵심적 위치를 차지하는 것이 발전에 대한 주체의 서사이기 때문이다. 그리고 발전을 추구하는 이들은 그/그녀가 완전히 혹은 부분적으로 이해하지 못하고 있는 다른 이들의 삶 속에 개입하는 자가 아니라, 그 삶을 해석하는 자로서 자신의 역할을 재구성해야 하기 때문이다. 한편, 발전의 실재나 실질적인 사회적 고통 경험과 접촉하게 되면, 이는 실천가와 계획자에게는 그들 스스로가 문화적으로 매개되어 있는 세계관이나 상식적인 세계관으로부터 벗어나 그들에게 닥쳐 있는 문제들의 범위와 구조를 더 심도 있게 파악할 수 있도록 만드는 자극이 될 수 있다. 세계 인구 대다수에게 진정한 인간적 삶은 통계적인 것이 아닌 경험적인 것으로 존재하는 것이다.

나아가 트라우마 같은 만성병, 강제이주, 발전으로 인한 여러 혼란은 "특수한 삶의 궤적 내에 구체화되고 구체적 삶의 세계에 둘러싸여"(ibid. 31) 있다. 특히 개인들을 묶어주는 유대(순전히 사회적인 것만큼이나 감정적이고 정서적인 유대)가 단절되거나 손상될 때 이러한 고통은 개인적인 의미인 동시에 대인관계적 의미를 갖는다. 뒤늦게 신체와 감정이 문화적 사회적 행위의 핵심 요소임을 발견한 사회학자들은 이제 사건, 개인, 집단의 정서 관계가 변화와 관계를 맺는다는 것, 그리고 변화를 관리하는 데 이 정서관계가 필수적인 것임을 인식하게 될 것이다. 의료의 영역과 발전은 유사하며, 발전을 지향하는 활동가는 의사에 비견된다. "건강 전문가의 역할은 깊이 감춰진 비밀을 탐색하는 것이 아니다. [...] 그들의 역할은 만성병자와 전문가 주변에 있는 이들로 하여금 삶과 치료 과정에서 드러나는 개인적 의미를 받아들이도록, 즉 억누름이나 변화를 수용하도록 돕는 것이다. 나는 이 역할이 현재 환자에게 권한증진(empowering)이라 불리는 것의 핵심을 구성한다고 본다"(ibid. 43). 우리는 이 지점에서 발전의 객관적, 구조적 혹은 기술적 양상을 지배하는 문제가 무엇인지에 대해 강력한 수정이 가해짐을 알 수 있다. 이러한 변화 과정은, 특히 그 변화가 박탈, 문화 상실을 동반하며 장소, 친족, 노동, 친숙한 자연과의 감정적 유대를 단절시키는 변화라면, 감정과 주체성, 그들의 자아 개념, 개인의 가치와 역량에 대한 감각 문제에 심각한 영향을 준다. 이러한 문제들은 발전의 기술 뿐 아니라 일체의 발전 윤리를 포함하는 문제인 것이다.

하지만 발전의 폭력성만을 강조하는 것은 오류일 것이다. 문제되는 것이 전통적이고 보수적인 생활양식에서 나타나는 정체와 고정성이 아니라 변화이기에, 이러한 변화는 인간의 전환 가능성, 더 많은 권한, 자유로 나아가게 하는 적극적인 사회 문화적 변화 가능성을 수반하며 또 그 가능성을 촉진한다. 변화를 창출하는 힘이 무엇인가에 대한 지식은 대부분의 사회에서 넘쳐나고 있는 착취의 메커니즘을 이해하고 그것을 어느 정도 통제할 수 있게 해줌으로써 상대적으로 힘없는

자들의 전략적 가능성을 급속히 증가시킬 수 있다. 하버마스의 말을 빌리자면 발전의 대상이 되는 자(developee)/환자의 생활세계가 사회 체계와 교차하며, 의미와 전략적 가능성의 협상이 시작되는 지점이 바로 이 지점인 것이다. 이 지점에서 주체는 용납하기 어렵도록 침범당한 개인의 생활세계를 강제로 탈식민화시킬 수 있는 가능성을 최대한 찾아보려 할 것이다. 이 가능성은 개인적 저항이나 정치적 수단을 통해 추구될 수도 있고 문화적 수단을 통해 추구될 수도 있다. 문화적 수단에는 신화, 종교, 환상에 의지하는 것이나 상상의 자유에 의지하는 것(Clammer 2008b)등 도덕적 무력화(demoralization)에 저항하는 모든 메커니즘이 포함된다. 실용적 차원에서 볼 때도, 무엇보다 필요한 것은 발전을 겪고 있는 이들을 "재현"하는 것이 아니라 그들에게 목소리를 부여하고 그들의 목소리를 듣는 것이다. 클라인만의 한 환자가 매우 적절히 말했던 것처럼, "우리는 강력한 기술을 가지고 있지만 지혜를 가지고 있지 않다. 기술이 실패하면 우리는 난파되고 만다"(Kleinman 1988, 142).

치유자(healers)와 '발전추진자(developers)'는 많은 것을 공유하고 있다. 그들은 공통적으로 행동하는 것 뿐 아니라 듣는 것에 관심을 가지며, 발생한 고통과 박탈의 서사를 재검토하도록 촉진하는 자이고, 단순한 기술자라기보다는 자율적 권한을 부여하려 하는 이들이다. 또 매우 깊어서 피할 수 없는 문화적 맥락 속에서 움직이는 이들이기도 하다. 문화는 발전론자의 기술적 개입에 그저 추가적으로 부가되는 것이 아니라 모든 담론이 묻어들어 표현되도록 만드는 매개인 것이다. 만성병과 연관시켜 말하자면, 발전 속에는 치유가 없다. 그보다는 다루기 어렵고 영구적인 조건들이 무엇인지를 파악하기 위해 방법론을 찾는 과정 속에서 치유가 이루어진다. "그러한 방법론의 핵심은 감정이입 경청, 번역, 해석이다. 이 방법은 질병(disease)뿐 아니라 아픔(illness)도 치료하는 임상의의 기술에서 차용한 것이다"(Kleinman 1988, 228). 임상치료와 발전에 있어 민족지학의 필요성은 막대하다. 기술 정책, 하부구조 정책, 경제 정책의 '문화적 효과'를 검토하도록 권한을 인정받은 인류학자들이 발전기관 내에서 자기 업무를 수행하는 것이 필요할 것이다. 한편으로는 문화에 대한 깊은 이해와 공감이 만족스러운 발전적 개입에 필수조건이 되기 때문이며, 다른 한편 문제가 되고 있는 문화 통합의 유지와 증진이 정책에서 무엇보다 핵심적인 위치를 차지하기 때문이다. 발전추진자/의사가 발전의 대상이 되는 자/환자가 상황으로부터 원하는 것이 무엇인지를 알려면, 발전의 대상이 되는 자/환자를 고려하는 모델을 발견해야 한다. 이러한 지식은 발전 과정에 놓여 있는 주체들의 권한이 증진되도록 하는 데 도움을 줄 수 있다. 혹은 기존에 자신이 지도라고 생각하며 의존하고 있었던 의미 세계와 사회적 네트워크에서의 자기 위치를 재규정 하도록 강요하는 쓰라린 변화를 맞았을 때, 주체들로 하여금 클라인만이 '재도덕화(remoralization)' – 희망을 스며들게 하거나 다시 불러일으키는 것 – 라 부른 것을 가능하게 하도록 도울 수 있다.

이런 관점에서 보자면, 발전 그 자체는 통제를 고려하지 않는 의미 중심적 행위가 되고, 방법론적 핵심 요소는 관리가 아닌 권한증진이 된다(이는 발전에 대해 배우고 발전에 대한 논의를 가르칠 때 가장 중요한 의미를 갖는 부분이다). 이 관점은 발전의 정치적, 구조적 차원을 배제하지 않는다. 오히려 불행히도 주류 모델에서 다루지 못하고 있는 문화적 감수성과 동정심을 정치적 구조적 차원 속에 불어넣는다. 또 볼프강 삭스(Wolfgang Sachs) 같은 이들이 발전 개념 그 자체에 대해 비판했을 때 얘기하고자 했던 바를 따라 우리를 올바르게 인도해준다. 사실상 발전에 대한 이러한 접근은

정치적, 구조적 요소와 문화적, 도덕적 요소 – '발전 윤리'의 영역은 문화적, 도덕적 요소를 충족시키기 위해 출현한 것이다(Goulet 1995) – 모두에 대한 파악을 필요로 한다. 뿐만 아니라 역사에 대한 파악도 요청한다. 철학자 알라스테어 맥킨타이어(Alastair MacIntyre)는 이에 대해 올바르게 지적한 바 있다. "다른 사람이 무엇을 하고 있는지 판별하고 이해하기 위해서 우리는 항상 일련의 서사적 역사 맥락에 특정 에피소드를 위치시키는 쪽으로 움직인다. 이 때 서사적 역사란 해당 개인의 역사이기도 하고 그들이 행동하고 고통 받는 배경의 역사이기도 하다"(MacIntyre 1981, 197). 문화연구 뿐 아니라 역사로부터도 자주 단절한 결과, 탈식민지 연구, 현대성과 탈현대성 연구, 발전 연구는 스스로 지식 상태에 중대한 위해를 가하고 말았다. 심지어 실제 세계에서의 행동과 정책에 악영향을 미침으로 인해 지식 차원 이상의 문제를 야기하기도 했다.

고통과 발전연구 방법론

본고의 요지 중 하나는 일상을 살아가는 이들이 관심을 갖는 문제가 곧 '발전'의 문제라는 실존적 파악이 종종 실질적이거나 구체적인 내용 없이 혹은 집합적 정체성에 대한 근본적 인식 없이 추상적 범주로만 다루어져 왔다는 것이다. 그리고 긴장과 문제들(질병을 포함하여)을 관리하려는 이들에게는 사실상 턱없이 부족한 전략적 수단이었다는 것이다. 이는 몇 가지 근본적인 방법론적 함의를 갖는다. 클라인만과 클라인만의 다음과 같은 언급이 이를 잘 보여준다.

> "개입이 조직되는 차원을 인간화하는 것은 계획하고 평가할 때 개인 간 고통의 공간과 지역적이고 민족지적인 행위 맥락에 초점을 맞춘다는 것을 의미한다. 이에 따라 참여자가 지역적 세계 속에서 절실하게 생각하는 것이 무엇인지에 대한 관심이 필요할 뿐 아니라 프로그램을 발전시키고 평가하는 과정에 지역적 참여자(단지 국가의 전문가들만을 의미하는 것이 아니다)를 데리고 들어오는 것이 요청된다. 그러나 이러한 아래로부터의 정책 생산은 지역 세계가 인류문제에 대한 국가적, 국제적 담론에 더욱 효과적으로 투영될 때에만 성공할 수 있다(이는 지역적 이미지들의 국제화에 대한 필수적인 보완을 표현할 것이다). 이를 위해서는 정책 지표들과 정책 수단들을 재구성하는 것이 필요하다, 이 분석 수단들은 지역을 보다 심도 있게 묘사하는 것(지구적인 것 즉 박탈, 시장, 기술 같은 것을 국지적인 것 속에 어떻게 진입시킬 것인가의 문제를 포함한다)에 힘을 실어주기 위해서는 필수적인 것이다. 또 정책 방법론은 사회적 삶의 실존적 측면에 관심을 기울여야 한다. 어떻게 정책과 프로그램의 언어를 재구성하여 대규모 사회의 힘을 일대기나 지역역사와 연관되도록 만들 것인가의 문제는 학제적 참여를 요구한다. 학제적 참여는 인류문제에 관한 대안적인 관점들을 인문학, 사회과학, 보건과학으로부터 차용한다. 연구의 대상과 실천의 목적을 재구성하는 것이 그 목적이다"(Kleinman and Kleinman 1997, 18–19).

실로 그것이 목표다. 하지만 여기에 도달하려면 세세하고 민족지적인 문화 분석의 새로운 혼합, 지구화의 구조적 특질에 대한 파악, 그리고 사회 변화의 사회정의적 측면에 대한 인식이 필요하다.

이 필수적인 삼각측량에 대해 기술하면서 클라인만은 현대 세계 문제들에 대한 인간적 접근은 어떠한 것이어야 하는지 그 방법론적 특징을 분석하는데, 이 분석의 내용은 다음과 같다.

> 결국 우리는 고통의 상업화, 잔혹행위와 학대 경험의 상품화, 포르노적로 이용되는 삶의 추락 같은 지구화의 보다 불길한 측면에 관심을 가져야 할 것이다. 매체상의 폭력, 그리고 거리와 가정에서의 폭력과 매체 사이의 관계는 이미 공동체와 학자들로 하여금 진지한 관심을 갖게 만드는 주제가 되어 있다. 어떻게 사회적 경험이 의도치 않는 방식으로 전환되는지 근본적인 질문을 던져본다면, 그 첫 번째 이슈는 역사적, 민족지적, 서사적 연구를 발전시키는 것이 될 수 있다. 이러한 연구의 발전을 통해 무질서한 지구적 자본주의 체제가 집단적 경험과 주체성 사이의 연결을 어떻게 변경시키는지, 그리하여 도덕적 감수성을 어떻게 폄하하며 이 도덕적 감수성을 그것과는 완전히 상이한 것 즉 난잡하고 불필요하며 책임과 행동으로부터 멀리 떨어져 있는 것으로 만드는지, 그리고 이 모든 것이 어떻게 문화과정을 통해 이루어지는지 보다 충분하게 이해하도록 만들 수 있다. 여기에 숙고가 필요한 끔찍한 유산이 있다. 각 시대의 전환은 사회구조와 문화적 재현들의 전환인 것만큼이나 사회적 경험의 변화와 관련된 것이다. 그리고 이 사회구조, 문화적 재현, 사회적 경험이라는 세 가지 사회전환 영역은 분리 불가능한 것이다. 이 삼각측량이 변화하면 주체성도 변화한다(Kleinman and Kleinman 1997, 19).

이러한 관점은 과거 및 현재의 발전이 놓인 맥락을 이해하는 것과 연관될 뿐 아니라 잠재적 미래의 발전과도 연관되며, 특히 고통을 수반하거나 고통이 예견되는 미래와 연관된다. "특정 사실에 대한 선의의 개입은 잔혹행위가 발생하는 것을 막는 강력한 행동이 되지 못한다 [...] 이제는 과거의 잔혹행위가 사라지지 않고 사실상 미래의 잔혹행위를 초대한다는 것을 인정해야할 때인 듯하다. 1차 세계 대전의 대량 학살에서부터 레닌주의와 스탈린주의 체제의 무수한 살인에 이르기까지, 그리고 셀 수 없는 홀로코스트의 희생자(추상적인 숫자로 압축해서 보여줘도 6백만에 이른다)에서 보스니아나 르완다에서의 피의 잔학행위에 이르기까지 이 잔혹행위의 시대는 순간 지나치는 뉴스 아이템의 무심한 호소로 의식 속에 들어왔다 나가버린다. 우리는 우리를 일깨워 경고하는 단서들을 해독하는 데 실패했다"(Langer 1997, 54, 59).

도덕적 공동체를 확대하기

고통은 개인들이 개별적으로 느끼는 것이지만 또한 사회적 현상이기도 하다. 이 고통은 종종 사회, 문화, 경제, 정치 메커니즘에 의해 불필요하게 만들어진 결과물에 뿌리를 두고 있다. 그렇지 않았다면 존재하지 않았을 고통임에도 이 메커니즘들이 고통을 만들어낸 것이다. 슬픔은 개인의 상실감에서 나오는 것일 수 있지만 집단적 트라우마에서 나올 수도 있다. 발칸에서의 인종 청소, 아르헨티나 군부 독재 시기의 '실종(disappearances)', 르완다에서의 종족 간 잔혹행위, 시에라리온의 잔인한 내전, 벨기에령 콩고에서의 가혹한 식민지 폭력, 에티오피아 기근이나 버마에서의 거대한 태풍 이후의 기아 경험, 이 모두는 극단적으로 부패한 군부 체제의 무능과 비타협으로 인해 발생한

측정할 수 없을 정도로 심각한 사태다. 집단적 차원의 고통에 대한 인식은 근본적으로 도덕적, 정치적, 방법론적 함의를 가진다. 핵심은 우리 모두가 이러 저러한 방식으로 공모를 하고 있다는 것을 인식하는 것이다. 침묵을 통해, 분명한 문제들이나 수많은 가족의 극단적 빈곤에 대한 무시나 외면을 통해, '민주적으로' 선출된 정부와 이 정부의 비밀기관이 하는 행동을 인정하는 것을 통해, 영리적 이익이나 '국가 안보'와는 거리가 먼 부패와 조용한 인권 침해를 인정하는 것을 통해, 우리에게 이익이 되는 소비습관을 통해, 객관적으로 부정적이고 파괴적인 지구화와 신제국주의의 영역 속에서 나타나는 무의식적 형태를 통해, 그리고 미디어가 빈곤을 낭만화하고 다른 이들의 기아, 학대, 잔혹행위의 경험을 상품화하는 방식을 통해, 우리는 공모하고 있다. 우리가 발전에 대해 방법론상 '과학적'이고 관리적인 방식으로 접근할 때, 고통 경험의 전반적인 차원이 얼마나 축소되는지 파악해야 한다. 그리고 아주 문화적인(종교적인 것을 포함한다) 차원에 대한 분석으로 돌아가야 한다. 베라 슈워츠(Vera Schwartz)는 "유대교의 고통에 대한 관점에서는 인간이 지식 자체의 한계에 대해 질문하려는 의지가 얼마나 큰가에 따라, 그에 비례하여 아픔이 우리에게 무엇인가를 가르쳐줄 수 있다고 주장한다. 간략히 말하자면 고통은 우리를 초라하게 하면서 동시에 우리의 정신을 명확하게 하는 것이다"(Schwartz 1997, 127). 고통은 아마도 인간의 지식에 대한 주요한 도전일 테지만 이에 대한 인식론은 거의 존재하지 않는다(그리고 흥미롭게도 이러한 인식론적 프로젝트가 대략적으로 제시되는 것은 주로 문학과 예술 영역에 존재하지 사회과학 분석에서 나타나지 않는다. 일례로 Sebald 2003을 참조).

예를 들어 최근 발굴된 신체사회학 분야는 아직 고통이 종종 문자 그대로 신체에 각인되어 있다는 사실–고문, 질병, 양육 부진, 지속적인 고된 노동으로 인한 신체 손상–을 완전히 이해하지 못하고 있다. 그리고 이러한 신체 손상이 그 자체로 이미 사회적 오점, 신뢰 상실, 자기 안으로의 침잠의 원인이라는 점도 이해하지 못하고 있다. 문화상대주의의 도덕적 결과나 여타 다른 결과들, 특히 기존의 식민화된 관점으로부터 나온 결과들에 대해 비판하고 있긴 하지만, "이러한 재론은 여러 사회과학에서 공인된 특정한 경향을 침식하지 못하고 있다. 이는 구조적 폭력을 문화적 차이와 혼동하고 있는 인류학에서도 마찬가지다. 여전히 인류학 연구의 다수는 빈곤 및 불평등과 '타자성'을 뭉뚱그린 채로 드러내는 민족지 연구들이다"(Farmer 1997, 277). 문화에 대한 관념은 어마어마하다. '다문화주의'의 주장이나 '부족,' '인종' 같은 특수한 공동체의 권리와 존엄성에 대한 주장, 혹은 아미티야 센(Amartya Sen)이 지적한 것과 같은 신앙에 대한 논의(Sen 2007) 등은 쉽사리 누군가의 특권을 위해 작동하는 배제, 낙인, 학대를 학대에 대한 논쟁으로 쉽사리 비화될 수 있다. 그리고 다른 이들의 자원이나 권리를 부정하는 것이 되어버릴 수도 있다. 이러한 주장은 중립적인 것이 아니며 다음과 같은 여러 차원에 내장되어 있는 것이다. 그것은 한편으로 특수한 생활세계와 특수한 공동체의 경험, 즉 공동체의 역사적 경험, 지역 상태, 사회적 배치의 차원에 묻어들어 있다. 다른 한편으로 불평등하게 지구화된 세계의 정치학, 특히 인종, 젠더, 신앙, 계급에 대한 불기피한 사상적 편견을 담고 있는 문화 정치학 속에 묻어들어 있다. 또 다른 한편으로는 전환 중인 사회경제적 환경에서 정체성을 협상하고 있는 개인들, 권력과 이윤의 의제를 따르는 국가와 다국적 행위자들(주로 다국적 기업들) 등 여러 행위자들 사이에 존재하는 고전적인 사회적 불평등에 묻어들어 있는 것이기도 하다. 고통의 문제는 다른 문제와는 달리 이 이슈 전체에 초점을 맞춘다. 이 때문에 고통 문제는 지구화와

문화의 성격(그리고 문화의 책임)에 대한 논쟁의 핵심을 차지해야 한다.

이제 발전에 대한 '전문가'의 관여에 대한 질문이 제기된다. 이반 일리치가 의료 전문가들이 건강을 위협하는 주된 요인이라고 주장했던 것과 마찬가지로, 문화적으로 잘못 형성된 발전 관행은 건강 뿐 아니라 생활양식, 기억, 안정성, 강한 자아감각에도 위협이 된다. 의료에 의해 야기된 질병에 대해 이야기하면서 일리치는 "내 주장은 의사가 아니라 비전문가가 현재와 같은 의원병의 횡행을 멈추게 할 수 있는 잠재적 시각과 효과적 힘을 가지고 있다는 것"이라고 주장한다(Illich 1990, 12). 그리고 인간 행복이라는 이상을 기준으로 측정할 때 너무 많은 '발전'이 반생산성(counter productivity)을 만들어내는 바, 비전문가들이 이를 반전 시킬 시각과 힘을 가지고 있다고 말한다(McKibben 2007 참조). 또 일리치는 계속해서 다음과 같이 말한다. "비판이 통하는 경계가 있다고 할 때, 그 경계 바깥에서 성장한 의료 체계에 기반하고 있는 전문가와 의사는 세 가지 이유에서 끔직한 상태에 있다. 그들은 자신의 잠재적 이익에 무게를 두어 의료에 악영향을 끼칠 것임에 분명하다. 그리고 사회를 건강하지 못하게 만드는 정치적 조건들의 은폐를 강화시킬 수밖에 없다. 또한 자신을 치료하고 자신의 환경을 형성하려는 개인들의 힘을 신비화하고 도용하는 경향이 있다. 의료와 제약이 위생 방식과 기술을 독점했다. 이는 과학의 성취가 개인의 성장 보다는 산업을 강화시키는 방식으로 정치적으로 사용된 분명한 사례가 될 수 있다"(Illich 1990, 16). 의사, 의료 수단, 병상의 비율이 얼마나 높은가 하는 것은 병의 패턴이 출현하는 데 큰 영향을 미치지 못한다. 질병률은 재규정되지만 감소하지는 않는다. 막대한 발전 및 원조 예산이 발전 '전문가들'에게 맡겨지는 데, 이 예산은 빈곤 발생을 감소시키는 데에도, UN 밀레니엄 목표의 달성을 위한 주목할 만한 진전을 만들어내는 데에도 큰 영향을 미치지 못한다. 거대 시스템들과 '전문가들'로 구성되어 있는 이 시스템의 요원은 일리치가 '사회적 의원병'이라고 부른 것을 쉽사리 생산할 수 있고 실제로 그러하다.

> 나는 '사회적 의원병'에 대해 이야기할 것인데, 이 말은 의료 체계가 취한 제도적 형태에 의해 유도되고, 가능성을 획득하고, 필요로 하는 사회 경제적 전환에 따라 생기는 모든 건강 악화를 지칭하는 것이다. 사회적 의원병은 여러 형태들을 망라하는 병인학(aetiology)의 범주다. 이 병은 의료 관료 체계가 스트레스 증가를 야기하고, 무능력한 의존성을 증폭시키며 새로운 고통스런 필요들을 만들어내고, 사람들이 고통스러울 때 자신이 그 문제를 맡을 수 있는 재량권을 감소시키고, 자가 치료의 권리를 폐기함으로써 얻게 된 병이다. 사회적 의원병은 의료가 주가 되어 표준화된 아이템으로 전환될 때 작용한다. 즉 모든 고통이 '병원화(hospitalized)'되고 가정이 출생, 질병, 죽음에 대해 아무 것도 할 수 없게 되며, 자기 신체를 경험하도록 할 수 있는 언어가 관료의 이해 불가능한 언어로 바뀌어 버리고, 환자로서 체험되는 것 외의 고통, 슬픔, 치료에는 일탈이라는 딱지가 붙어버릴 때 이 병이 나타나게 되는 것이다(Illich 1990, 49).

이런 식으로 의료에 적용될 수 있는 문제들은 문화와 진정한 인간 필요에 뿌리박고 있지 못한 발전에도 그대로 적용된다.

일리치가 올바르게 지적하고 있는 것처럼, 인간의 삶과 만족에 영향을 주는 많은 요소들은 전문가의

개입을 어떤 형태로든 넘어서 있다. 사회적 의원병에 대한 인식을 좀 더 보충하여, 그는 '문화적 의원병' 개념을 제기하기도 한다. "이 병은 의료 기업이 인민의 의지를 약화시켜 그들의 실재 상태를 고통스럽게 할 때 시작된다. '고통'이라는 단어가 미신, 사도 마조히즘을 떠올리게 한다거나, 빈자에 대한 부자의 생색 같은 것이라는 이유를 들어 실재의 인간적 대응을 고안하는 데 거의 무용한 것이 되어버리는 것이 이러한 의원병 증상이다. 전문적으로 조직된 의료는 의료 산업의 확대를 모든 고통과의 전쟁 같은 것이라고 광고 해대는 지배적 도덕 기업으로 기능해왔다. 이를 통해 개인들은 그들의 실재성을 대면하고, 자기 자신의 가치를 표현하며, 불가피하고 때로는 치료 불가능한 고통과 건강악화, 쇠약과 죽음을 수용하는 능력을 잠식해왔다"(Illich 1990, 133). 앞에서 언급한바 있는 '좌절의 중요성'은 이 고통을 수용하는 능력을 말하는 것이다. 이것은 인간의 삶을 헐벗고 야수 같으며 단명한 것과 같은 우울한 그림을 그리는 것이 아니다. 즐겁고 인정 많으며 장수하는 삶을 막는 장벽이 인간적이고 사회적인 통제 너머에 있는 요소들이 아니라 바로 인간과 사회 그 자체의 개입에 의해 창출된다는 것, 그리고 진보, 발전, 성장, 과학이라는 이름으로 서로 서로에게 부과되는 방식으로 발생하곤 한다는 것을 말하는 것이다.

일리치는 너무 많거나 부적절한 제도적 개입이 존재하며 이것이 빈곤을 경감시키는 것이 아니라 빈곤을 현대화하는 효과만을 야기한다고 본다. 그는 이러한 현상을 '특수한 반생산성'이라고 부른다. "반생산적 제도화로 인해 상처받은 개인들 대부분은 보통 화폐적 차원에서 볼 때의 극빈자들이 아니다. 가치의 탈인격화가 만들어내는 희생자들의 전형은 산업적 부를 만들어내도록 작동하는 사회적 환경 속에서 권력을 갖지 못한 자들이다. 권력 없는 자들 중에는 사회 내에서 상대적으로 풍요로운 이들도 있을 수 있고 자비로운 전체 제도들 속에 수용되어 있는 이들도 있다. 무능력한 의존성은 그들을 현대화된 빈곤 상태로 환원시킨다. 새로운 의미의 궁핍을 치료하기 위한 정책들은 소용없는 것일 뿐 아니라 손상을 증가시킬 것이다. 자율성을 보호하기 보다는 핵심 상품을 보호하겠다고 약속하는 것이기에 이들은 무능력한 의존성을 강화시킬 것이다"(Illich 1990, 220-1). 클라인만과 그의 동료들과는 달리 일리치는 반생산적 제도들로 발전기관, 복지, 원조, 국제적 구제 노력 등을 포함시킨다. 인도주의적 긴급 구호의 시각에서 볼 때 이러한 입장이 방어하기 어려운 것일 수는 있지만, 광범위한 구조적 차원에서 볼 때, 제도화된 의료와 제도화된 하향식 발전에 반대하는 목소리의 수렴점이 발견된다. 건강의 회복, 생태적 온전성의 회복, 공정한 발전은 모두 유사한 과정이며 상호 연결된 과정들이다. 인간이 막대한 고통을 만들어낸 것이라면, 이를 막기 위한 수단들도 그리 멀리 있는 것이 아니다. 하지만 이 수단들은 기술적이고 관리적인 방식을 배타적인 수단으로 삼는 것이 아니다. 문화, 가치, 영성, 저항, 상상, 타당하고 합리적이며 매력적이고 친생태적인 미래를 디자인하기 위해 경험으로부터 추출한 능력이 그 수단이 되어야 한다. 우리가 처한 현재의 많은 문제가 바로 그것을 완화하기 위해 고안한 전략의 부작용이라면, 우리가 비판적으로 주시해야 할 것은 바로 이 계획과정의 역기능이다. 물론 앞서 제시했던 것처럼, 여기에서도 문화가 해법의 원천으로서뿐 아니라 고통의 원천으로서 관련된다. 그런데 이 교착상태를 가져온 것이 우리의 문명이라면 변해야 하는 것도 우리의 문명이다. 여기가 바로 문화 비판이 경제학자보다 부차적인 역할이 아닌 중심적 역할을 맡을 곳이다. '발전'이 추구하는 것이 좋은 삶이라면, 그런 삶은 문화적 차원에서 규정되어야 한다. 단, 이때 인간의 고통 발생과 관련하여 문화가 반드시 중립적인 것은

아니라는 사실을 충분히 유념해야 한다. 이제 우리의 목적은 진정으로 인도적이고 풍부하며, 생태적인 문화를 함양하는 것이 된다. 이 문화는 복잡하고 경이로운 생물권의 한 종으로서 우리의 책무를 완전하게 실현하는 가운데 부정의 없이 인간 정신의 정수가 번창하는 공동체 창출에 기여하도록 인간관계와 경제패턴을 구축하고 지탱한다.

재일한인작가 이양지 소설에 나타난 모국 이해와 치유의 서사적 재현

윤정화
이화여자대학교

1. 봉합되지 않는 상처, 모국

> 나는 다른 종업원들과 마찬가지로 아무 데도 갈 곳이 없는 흘러온 사람들 중의 하나에 지나지 않았다. 나는 때때로 조센징에 지나지 않았던 것이다(이양지, 『나비타령』, 26-27).

> 일본에도 겁내고 우리나라에도 겁나서 당혹하고 있는 나는 도대체 어디로 가면 마음 편하게 가야금을 타고 노래를 부를 수 있을까. 한편으로는 우리나라에 다가가고 싶다, 우리말을 훌륭하게 사용하고 싶다는 생각이 드는가하면, 재일동포라는 기묘한 자존심이 머리를 들고 흉내낸다, 가까와진다, 잘한다는 것이 강제로 막다른 골목으로 밀려든 것 같아 이쪽은 언제나 불리하다. 처음부터 아무 것도 없다는 입장이 화가 난다(이하 밑줄 연구자)(이양지, 『나비타령』, 67).

> 오빠 우리말이라는 말, 좀 저항감이 들지 않아?
> 응, 우리말이라는 말 자체가 내게는 이미 외국어지.
> 나도 동감이었습니다. 우리(나의, 우리들의)이라는 소유를 나타내는 접두어를, 순수하게 자신의 말로 잘라 말할 수 없다는 느낌이 들었던 것입니다(이양지, 『오빠』, 140-105).

이양지(1955-1992)[1]는 재일한인여성작가이다. 재일한인이라는 호칭은 태어나면서부터 이들을

1 이양지의 가족은 1964년, 그녀가 9살이었을 때 일본에 귀화하였다. 이후 이양지는 다나까 요시에(田中淑枝)라는 통명을 갖게 되었다. 이후 이양지의 부모는 이혼을 하는 과정에서 쌍방간의 감정 대립으로 10년을 끌었고 이 괴로운 10년의 세월 동안의 이야기를 처녀작 『나비타령』에 담았다. 이양지는 부모의 이혼에 충격을 받고 고등학교 2학년 때 자살을 기도한 적이 있으며 가출하여 교오또(京都)에 가서 어느 여관의 하녀 노릇을 하기도 했다. 그녀는 여관주인의

설명해 주는 단어이지만 여전히 확정되지 못하고 있는 호칭이다. 이 호명 속에는 정주국에 뿌리박지 못한 외부자 · 소수자로서의 집단성이 기입되어 있다. 그녀는 외부에 존재하는 하위주체이며 외부의 상태에 위치한 이름[2]을 소지하고 있는 자이다. 이양지를 호명하는 이름에는 여성이라는 차별의 굴레가 덧씌워져 있다. 이양지의 『해녀』에서도 나타나고 있듯이 재일한인여성의 삶을 서사화한다는 것은 일본사회의 최하위주체의 삶을 다룬다는 것이다. 그녀의 작품에는 "재일한국인이라는 것, 가정의 불행을 짊어지고 있다는 것, 여자라는 것 때문에 괴로워할 뿐 아니라 인간이기 때문에 당하는 괴로움"[3]이 있다. 이양지는 일본인/재일한인, 남성/여성, 가족/비가족의 이분법적 요소에서 늘 부정적 항에 위치하여 있고 이것이 그녀를 괴롭힌 원인으로 작품에서 재현되고 있다. 그런데 이 모든 고통의 기원에는 그녀가 일본에서 디아스포라인으로 정주하고 있다는 사실이 자리 잡고 있다.

이양지의 고통은 디아스포라의 이주민이라는 것으로부터 비롯된다. 그녀의 모든 작품에서 일관성 있게 제시하고 있는 고통의 기원은 바로 그녀가 재일한인이라는 사실 때문이며 모국이 아닌 타국에 정주하고 있기 때문이다. 이양지가 자신의 작품 『유희』에 대해 "정신적 자립을 위해 유희를 매장하고 싶었다"[4]고 밝히고 있듯이 모국의 존재는 정주국의 그녀에게 근원적 고통으로 작용한다. 모국에서 태어나지 못했고 모국에서 자라나지 못했다는 이유로, 그녀는 학교, 사회, 가족들 사이에서 소외당하고 있으며, 그리워 찾아간 모국에서 이중의 소외와 배제를 경험했기 때문이다. 모국은 정주국의 디아스포라 주체에게는 영원히 봉합될 수 없는 상처인 것이다.

이양지는 이러한 외부자적 체험을 처녀작 『나비타령』에 서사적으로 재현하여 정주국 일본에서 "모국어에 대한 동경과 좌절을 그린 감상적인 환상"이라는 평을 받았다. 이양지의 발표작은 꾸준한 주목을 받아 후보작[5]이 되었으며, 네 번째 아쿠다가와상의 후보작이었던 『유희』로 수상을 하게 된다.[6]

도움으로 고교 3학년에 편입하고 와세다대학 사회학과에 합격했으나 6개월 만에 대학을 그만둔다. 도쿄의 한국인 명창인 지성자씨에게 고전무용과 가야금을 6년 이상 전수 받는다. 1980년에 서울에 왔고 인간문화재 박귀희씨로부터 판소리와 가야금에 관한 본격적인 수업을 받았으며 김숙자씨에게 살풀이춤을 지도받았다. 1981년에 서울대 내에 있는 재외국민교육원에 다니며 한글을 익혔다. 82년에 서울대에 합격했으나 가장 가까이 따르던 친오빠의 사고로 충격을 받고 휴학을 하게 된다. 이어서 그해 12월에 작은 오빠도 병명을 알지 못하는 병에 걸려 1년 이상 식물인간 상태로 있다가 세상을 떠났다. 한글을 익히고 오빠를 잃은 슬픔에 대한 내용은 『나비타령』, 『각』과 『오빠』 등에 투사되어 나타나고 있다. 이양지는 자신의 한국인이름으로 1982년 11월호에 『군상』에 첫 작품인 『나비타령』을 발표하였고 이듬해 83년 아쿠다가와상의 후보작에 지명된다. 동인지 활동이나 응모 작품활동을 거치지 않고 처녀작이 바로 일본 굴지의 문학상 후보가 된 것에 당시 일본문단은 큰 충격을 받았다고 기술되어 있다. 이양지, 신동한 역, 신동한, "작품 해설-민족의식의 자각", 『해녀』(모음사, 1984), 234쪽.

2 "이름에는 개인의 정체성과 더불어 한 개인이 소속한 집단이나 민족의 문화적 코드가 동시에 기입되어 있다." 정혜욱, "이산여성작가의 번역과 젠더", 『영미문학』 6.1 (2006), 256쪽.

3 신동한, 위의 글, 238쪽.

4 이양지, 「言語の杖を求めて」, 『이양지전집』(講談社, 1993), 64쪽.

5 이양지는 아쿠다가와상을 수상한 경력으로 인해 국내에 소개된 재일한인작가이다. 재일한인 작가의 작품은 수상하지 못하면 번역작업이 재빨리 성사되지 못하는 편이었다. "80년대 후반에는 재일교포작가로서 두 번째로 아쿠다가와 상을 수상한 이양지의 작품들을 비롯하여 김석범 · 김달수 · 김학영 · 이회성 등 1 · 2세대 교포작가들의 작품이 번역되기 시작했다." "90년대 이후, 교포 작가로는 사기사와 메구무와 양석일, 그리고 1997년과 2000년도 각각 아쿠타가와상을 수상한 유미리와 현월의 작품들이 모두 번역되었다." 윤상인 외, 『일본문학번역 60년』(소명출판, 2008), 57-63쪽.

6 그녀가 아쿠다가와상을 수상한 과정을 삭제하고 수상 그 자체에만 주목을 하는 것은 그러므로, 부당하다. 이양지는

그녀는 이회성에 이어 두 번째로 수상한 재일한인작가이다.

이양지 작품의 계보[7]를 들춰 보면, 이양지는 자전적 체험을 '고백하는 화자'를 선택하기보다 다수자가 '그녀'를 관찰하여 '그녀'의 정체성을 밝혀 낼 수 있도록 '발견되는 화자'로 자신의 위치를 설정한다. 이양지는 자신을 소수자로서 항상 폭력적인 시선을 견디고 있는 대상이었음을 표현하였다고 할 수 있다. 그러나 작품을 통해 자신을 객관화하는 노력 속에서 자신을 대상화하는 시선의 폭력을 극복하게 된다. 이양지는 다수자의 시선에 의해 구성된 자신의 타자성을 검토하고 사유함으로써 자신의 정체성을 발견하고 있다. 이 결과로 마지막 작품『돌의 소리』에서는 1인칭 화자 '나'의 목소리로 발화한다. 여러 작품을 통한 일관된 실험을 거치고 나서야 '나'라는 화자로 자신의 상처와 대면한다. 이러한 관찰하기와 들여다보기는 자기의 정체성을 확인하고 재구성하는 행위로써 모든 텍스트에 일관되게 드러나고 있다. 이양지 소설집『내의(來意)』의 작품해설에서 가와무라 미나토(川村湊)는 이러한 자기 발견행위가 나타나는 것은 일본인의 폭력적인 차별의 시선에 대응하면서 자연스럽게 체득한 현상이라고 말하고 있다.[8] 이양지는 다수자의 횡포와 폭력에 가까운 시선을 견디면서 재일한인으로서의 자신이 다르다는 것을 깨닫게 되었고 그 차이가 차별로 이어져 그녀의 삶을 고통 속으로 이끌고 있다는 것을 발견한다. 이러한 폭력적 시선에 노출되면서 이양지는 자신을 차이 짓게 하는 기원의 공간, 모국에 대해 알고자 하는 욕망을 갖게 된다.

이러한 욕망에 기인하여 이양지는 이 모국의 감각을 직접 모국에서 습득하기로 결정한다.[9] 모국을 꼭 방문해야겠다는 이 소망은 이양지에게 "철새나 연어와 같은 동물들의 목숨을 건 귀소본능 활동"[10]과도 같은 것이었다. 모국에 가기 전에 일본에서 쓴『오빠』에서 밝혔듯이 이양지에게 "조국은 새로운 희망을 찾을 수 있는 기회의 땅이며, 자신의 정신적 이상의 근본이 되는 곳이고, 삶과 인간을 바라보는 힘을 배양하기 위한 배양토"[11]였다. 그리고 "한글 ……발음이나 그 억양을 듣고 있으면 확하고

줄곧 자신의 이야기의 핵심, 모국과 모국어에의 외상에 집중을 하였으나 아쿠다가와상은 그 완성적 상태로서 네 번째의 작품인 유희에 이르러서야 인정을 하였다는 것인데, 이는 이양지에 대해 자국의 작가에게가 아닌 다른 차원의 진정성을 요구하는 잣대를 들이댔다는 것으로 해석할 수 있다. 이양지를 작가 그 자체의 정체성이 아니라, 재일한인이라는 민족성, 여성이라는 하위범주에 위치시키는 것이라고 분석해 볼 수도 있다.

7 『나비타령(82년)』,『해녀(83년)』,『각(84년)』,『유희(85년)』모두 아쿠다가와상 후보로 올랐으나 네 번째의『유희』에 이르러 100회 아쿠다가와 상을 비로소 수상한다.『나비타령(82년)』에서는 한국행을 시도한 후의 좌절을 서사화하고 있고『해녀(83년)』는 이복언니의 자살에 대해 의문을 갖고 규명에 나선 일본인 여동생에 대한 이야기를 다루고 있다.『刻(84년)』은 조국에 유학을 온 유학생과 한국 생활에의 갈등을 다루고 있고,『유희(85년)』에 이르러서 아이덴티티의 문제에 깊이 다다른 성찰을 획득하고 있다. 이한창,『재일동포문학의 연구 입문』(제이앤씨, 2011), 207쪽.

8 "일본에 살고 있는', '한국인'이라는 자각은 삼자인 일본인이 보는 시각의 척도에 의해서 한국인인 자기 자신을 발견한다는 과정을 대개는 밟기 마련인 것이다. 다시 말하면 재일한국인에 있어 자기의 민족적 identity를 보증하는 것은 역설적으로 말해 일본인측으로부터 '차별'이나 '편견'에 가득찬 차가운 눈초리 그것밖에 없는 것이다. (중략) 결론적으로 얘기해서 재일한국인이라는 존재는 일본 또는 한국이라는 '두 개의 거울의 세계' 그 중간에 위치하여 때로는 일본 쪽에 때로는 한국 쪽에 자기의 '진짜 얼굴'을 찾아서 갈팡질팡하고 있다."라고 말하고 있다. 이양지, 김효자 옮김, 가와무라 미나토(川村湊), "작가론-거울 속의 거울",『來意』(삼신각,1986), 224쪽.

9 "『해녀』와『오빠』를 제외한 소설작품은 한국에서 쓴 것이다", "이양지는 자신의 소설을 모두 군상이라는 잡지에만 발표했는데 이것은 군상 편집자인 아마노(天野)와의 관계"때문이었을 것이라고 황봉모는 밝히고 있다. 황봉모,「이양지론」,『재일동포문학과 디아스포라 1』(제이앤씨, 2008), 169쪽.

10 박찬부, "기억과 서사: 트라우마의 정치학",『영미어문학』95(영미어문학회, 2010. 6), 101쪽.

11 윤명현,「이양지문학과 조국」,『일본학보』53 (2002), 470쪽.

가슴에 퍼져 나가는 따뜻한 뭔가를 느낀다."[12]고 서술하고 있다. 이양지는 과도할 정도로 모국에 대해 기대하고 있었으며 이러한 이유로 모국체험을 했을 때의 실망은 더 컸었던 듯하다. 그것은 차라리 배신감이었다.

일본에 거주하던 재일한인에게 모국은 무엇인가? 은폐할 수 있다면 은폐하고 싶었던 자신의 비밀스런 부분이다. 거부할 수 있었다면 거부했을 고통의 체험을 모국체험을 통해 전환시킬 수 있다는 기대를 갖게 된 것이 더 큰 고통의 시작이 되었다고 할 수 있다. 이양지는 다수자들에 의해 잘못 전달되는 모국을 직접 대면하고 싶었던 것이다. 그러나 모국은 실제로 이 세상에 없는 상상의 공간이다. 실제로 모국을 직접 체험하면서 느끼게 되는 감정은 괴로움이다. 『나비타령』, 『각』에서도 나타나듯이 모국에서의 한국인은 그녀를 한국인으로 대하지 않았기 때문이다. 재일동포라는 우호적 호칭은 단지 공허한 호명일 뿐이었으며 일본이라는 역사적 외상은 한국인에게 불편한 감각으로 신체에 기입되어 있는 것이다. 재일한인이 사용하는 일본어 억양과 말투는 한국인의 트라우마인 식민기억을 작동하는 것이다.

이양지의 소설 속 주인공인 재일한인들은 한국인들에게 공포의 기억을 소환하기 때문에 이들은 모국에서도 다시 공포스런 괴물, 타자가 된다. 모국을 오면서 소망한 것은 괴물이 되는 것이 아니라 같은 동포가 되기 위해서였다. 그러나 한국인에게 일본스러운 것은 "일본 제국주의의 폭력성에 대한 기억"에 닿아 있다. 한국인에게 일본의 피식민지인으로서의 기억은 트라우마이며 일본어에 대한 감각은 부정적인 것이다. 절대 망각되지 않는 이 기억으로 인해 이양지라는 재일한인은 동포라는 이름으로 포옹받기 보다는 일본이라는 부정적 타자의 모습과 겹쳐 현현(顯現)되고 있다. 『刻』에서 재현하고 있다시피 모국– '우리나라' 라는 상상의 시공간에는 피식민인의 기억과 고착되어 있는 과거의 시간이 지배하고 있으며 여기에서 재일한인은 "어딜 가도 비거주자—일그러진 알몸을 드러내고 부유하는 생물로밖에 있을 수 없다."[13]는 절망에 직면한다. 모국에서의 배제는 모성으로부터의 분리불안 또한 기억나게 하고[14] 이러한 배척과 거부의 기억은 깊은 절망으로 재일한인의 트라우마로 기입된다. 정주국에서건 모국에서건 그녀는 이방인인 것이다.

2. 재현되는 외상, 고통의 기억

> 나는 쫓기면서 이리저리 달아나는 거예요. 그 뒤를 광란한 일본인들이 죽창과 일본도를 가지고 쫓아와요. 나는 도망가다가 결국 잡혀 등을 콱 찔리고, 가슴도 찔려 피투성이가 된 채 몸부림치며 나뒹구는 거예요(이양지, 『해녀』, 252).

12 이양지, 『오빠』, 『이양지 전집』, (講談社, 1993), 104쪽.

13 이양지, 신동한 역, 「나비타령」, 『나비타령』, (삼신각, 1989), 69쪽. (李良枝, 「ナビ・タリョン」『나비타령』, 『李良枝全集』, 講談社, 1993, p. 54)

14 "애착과 수용의 관계가 원만하게 이루어지지 못할 경우, 다시 말하면 심리적 외상을 겪을 경우 그 대상에 대해 분노와 적개심을 갖게 되고, 이런 감정들이 적절히 처리되지 못한다면 그것은 상처로 이어진다." 변학수, 『문학치료』, (학지사, 2007), 18쪽.

이 나라고 하는 일개의 신체에 역사를 부여하고, 지금, 바로 이 시각에 전존재를 아로새겨준다(이양지, 『각』, 330).

재일한인에게 모국은 상처다. 자신의 모국을 밝히는 순간, 정주국에서 배제되기 때문이다. 아픔의 기억은 오랜 트라우마로 작용한다.[15] 극단적인 트라우마의 기억은 일상생활을 하는 중에도 사건 당시의 생생한 신체감각으로 표출[16]되며 이러한 증상은 반복하여 출현한다. 이러한 반복적인 기억의 갑작스런 상기는 재일한인들을 죽음보다 고통스런 지점에 고착시킨다. 재일한인의 기원적 고통의 기억은 현재에도 반복적으로 과거의 사건인 관동대지진조선인학살의 기억을 소환한다. 제노사이드의 기억[17]은 재일한인이라는 정체성을 더 강하게 이양지의 작품 속 '그녀'의 신체감각에 기입한다.

이양지의 『해녀』에서 재일한인의 고통스러운 기억의 외상[18]을 목도할 수 있다. 『해녀』는 재일한인 언니 '그녀'의 죽음의 진실을 일본인 의붓 여동생 '게이꼬(景子)'가 밝히는 이야기이다. 이 작품의 1 · 3 · 5 · 7장은 언니의 서술로, 2 · 4 · 6 · 8장은 게이꼬의 서술이 교차하면서 언니의 비극적인 인생을 서사적으로 구축한다.

재일한인인 언니 '그녀'는 가족 내에서는 후처의 데려 온 딸이고, 학교에서는 재일한인인 것이 발각될까봐 두려워하는 하위주체이다. '그녀'는 학교에서는 교사에게 성추행을 당하고, 집에서는 의붓아버지의 폭력과 의붓오빠들의 성폭력에 시달리며 폭식과 구토를 반복한다. 그럼에도 불구하고 언니 '그녀'는 가장된 평온을 일상이라고 위안하는 어머니를 위하여 이 폭력적 상황을 견디며 산다.

『해녀』는 이름이 작품 속에 기재되지 않고 '언니'라는 호칭으로 불리는 '그녀'의 어느 날로부터 시작된다. 그 어느 날은 사회시간에 '조센'이라는 단어가 소개될 날을 말한다.[19] '그녀'에게 '조센'이라는 모국은 이유를 알 수 없는 신열에 휩싸이게 하는 고통의 원인이다. 게이꼬는 언니의 수첩에 기록되어 있는 '모리모또 이찌로(森本一郎)'와 '가요(加代)'를 만나 언니의 죽음에 대해 조사하면서 언니의 불우한 과거를 알게 된다. '게이꼬'는 언니에 대해 조금씩 알게 되지만 언니 '그녀'는 여전히 애매모호한 대상이다.

7장에서 언니의 마지막 모습은 누구도 본 자가 없으므로 언니 '그녀'의 서술로 밝혀진다. 그날 밤 언니 '그녀'는 자궁암으로 악취를 풍기며 죽어간 엄마의 임종을 기억한다. 과거의 악취는 현재에 효력을 발휘한다. 이는 트라우마가 신체감각으로 재현되는 것이다. 이 트라우마로 '그녀'는 머리가 깨지는 것과 같은 세계의 균열을 경험한다. '그녀'가 죽던 날 밤, 그녀는 '오사나이 도시오(일본말로

15 "지워지지 않는 기억의 문제는 무엇보다 먼저 상처의 문제다.…… 상처는 의식이 이해할 수 없는 방식으로 변형되어 어떤 '증상'으로 나타난다." 이진경, "집합적 기억과 역사의 문제", 『문화정치학의 영토들』, (그린비, 2007), 254-264쪽.

16 "극단적인 트라우마의 기억은 그 당시에 경험했던 생생한 감정이나 신체 감각의 잔재가 뇌 안의 신경회로에 그대로 남아 있다가 일상 생활에서 아주 사소한 자극에 의해 건드려지면 그대로 폭발되어 나옵니다. 때로는 과거가 눈앞에서 현실처럼 재현되는 플래시백으로, 때로는 악몽으로, 때로는 사건 당시의 생생한 신체 감각으로 고스란히 살아나는 것입니다." 김준기, 『영화로 만나는 치유의 심리학』, (시그마북스, 2009), 23쪽.

17 윤정화, "제노사이드 기억의 재현방식과 재일한인의 정체성", 현대소설연구, 46(2011).

18 외상연구에 대한 연구 역사의 정리는 서동욱, 『차이와 타자』, (문학과 지성사, 2000)와 김봉은, "외상문학에 함축된 치유와 윤리", 영어영문학, 57(2011), 109쪽의 각주 3을 참조하시오.

19 이양지(1989), 『해녀』, 위의 책, 26쪽.

幼いとしお)'라는 아이를 우연히 만나게 되고 그 이름을 듣고 언니는 발작적으로 웃는다. 그 아이의 이름이 '오사나이 도시요리(幼い年寄り−애늙은이)'로 들렸기 때문이다. 이 웃음은 자신이 성인식을 거치지 못한 채 늙어가는 애와 같다는 의미의 자조적 웃음이며 신을 향해 던지는 조롱의 발작이다. 그녀는 어머니에게서 나던 기억의 악취가 자신의 최후가 될 것 같은 공포를 느낀다. 이 불우한 생존의 악취를 씻어내기 위해 '그녀'는 욕조로 들어간다. 언니 '그녀'는 어릴 적 주문처럼 들려오던 '물속으로 들어가라'라는 신음소리에 쫓기듯 욕조에 머리를 가라앉힌다. 그녀의 귀에는 '제주도의 바위 표면에 와 부딪는 파도 소리가 들으며 그녀는 세상에 태어나서 한 번도 맛본 적이 없는 편안함'[20]을 느낀다. '물'은 인간의 원시적 근원의 공간이다. 그녀는 원시적 모국 공간, 물속에서 진정한 귀국을 실현한다. 그녀는 죽음으로써 영원히 모국으로 귀국한 것[21]이다.

언니의 기억 속으로 추체험(追體驗)을 한 게이꼬의 가슴에는 언니의 삶에 대해 통감하는 동통이 자리잡는다. '성인식' 날을 맞이하게 된 게이꼬는 '성인식'을 즐길 수 없다.[22] 성인식 날, 언니는 자궁과 난소를 떼어내기로 결정했다는 것을 알았기 때문이다. 게이꼬도 죽은 언니와 마찬가지로 성인식을 치르지 못하고 있다. 고통스런 진실을 안 두 여자는 애늙은이라는 분열적 정체성을 지닌 채, 한 여자는 죽었고 한 여자는 살아남는다.

3. 치유의 노력, 역지사지의 서사적 재현

> 나는 깜짝 놀랐다. 가슴 속의 작은 응어리도 둘로 갈라져 박살이 나는 듯한 느낌이었다. 둔한 마비감이 피를 따라 온 몸을 퍼져 나가는 것 같았다. …(중략)…마비의 감각은 조금씩 사그러져 갔다. 그러나 여리게도 금방 균열이 생길 것 같은 위험은 욱신욱신하고 가슴 속을 아리게 했다. 유희가 가까이에 있는 느낌이다. 눈을 감으면 어느 날처럼 바로 가까운 곳에 유희가 있어서 나를 쳐다보는 것 같았다(이양지,『유희』, 83).

1975년, 이양지는 가야금과 한국 춤사위에서 모국을 발견하고 이 소리와 몸짓이 자신의 상처를 어루만지는 것을 느낀다. 이양지는 이 모국의 감각[23]이 자신에게 기입된 디아스포라의 상처를 치유[24]할

20 "트라우마의 경험들은 그것을 경험했을 당시의 이미지, 신체 감각, 맛과 냄새, 소리, 그때의 생각들까지 그대로 저장하게 합니다. 시간이 지나도 그 상태로 그대로 얼어붙어 당시의 신경망에 갇혀 있는 것입니다." 김준기, 앞의 책 61쪽.

21 "좋은 기억, 영광스런 시절의 기억, 혹은 성공의 기억도 지워지지 않으면 삶을 고착시키고 멈추게 한다.…현재의 시간성을 과거로 반복하여 끌어들일 때, 새로운 삶의 생성은 멈추고, 변화는 중단된다. 그것은 곧 죽음이다. 죽음이란 다른 것이 되기를 그치는 것, 생성의 중단 그 자체에 다름 아니기 때문이다." 이진경(2007) 249−250쪽.

22 게이꼬는 '盛裝을 하지 않고 정체 모를 동통을 느끼며 개울가 벤치에 앉아 있다.' 이양지(1989),『해녀』73−75쪽 발췌.

23 "여성예술가들이 예술을 하는 방식은 몸의 이미지가 아니라 몸의 행위를 통해서 세계와 소통하는 것이며, 그 소통의 범위나 방식에 따라 반성의 효과와 강조점이 달라질 수 있는 것이다." 이지언, "몸의 미학과 여성 예술가",『한국여성철학』(15, 2011)

24 재일한인작가 이양지가 자신의 작품 전체에 걸쳐 자아와 타자를 환치하여 보고 타자의 입장을 내면화는 기법에 대한 지적은 윤정화,『재일한인작가의 디아스포라글쓰기』(도서출판 혜안, 2012): 267−268, 235−244쪽의 내용에 근거함을 밝힌다.

것이라고 믿는다. 가야금소리는 타자로서의 '나'를 통증에서 해방시키는 모국의 소리인 것이다.[25]

트라우마는 반복되는 성향을 지니고 있고 이것은 글쓰기에서 상호텍스트적으로 관련성을 가지게 된다. 한 작가가 자신의 자전적 원체험을 글쓰기로 표현하면서 여러 작품에서 지속적으로 반복해내는 기표는 문제적이다. 그 반복과 변형에 주목해 볼 때 무의식적 외상의 실체를 밝힐 수 있다. 이양지는 『해녀』, 『각』, 『나비타령』과 『유희』에서 모국을 이해하는 과정 속에서 모국이라는 고착된 상처를 어떻게 치유해 냈는지를 재현한다. 이 치유의 서사적 재현은 화자의 선택과 화자와 청자와의 거리의 조절에 의해 획득된다. 작품이라는 매개를 통해 독자는 이양지라는 재일한인여성이 자신의 트라우마를 극복하는 과정을 목도하게 된다. 이양지의 외상은 살해에 대한 공포와 모국의 소음에 대한 반응으로 촉발되어 고통스러운 두통으로 증상화된다. 『유희』에서 '유희'가 호소하는 두통이 그 외상의 증상이다. 이때 증상을 유발하는 것은 모국어이다. '언어의 지팡이를 찾고 싶다'[26]는 이양지의 말은 소통할 수 있는 언어라는 의지할 물건을 찾고 있다는 것을 피력함과 동시에 그만큼 자신을 지탱할 모국어에 대한 의존도를 표현하는 것이다.[27]

치유는 자신의 상처를 직시하고 이해함으로부터 시작된다. 그런데 자신의 상처를 외면하지 않고 직시하기란 쉽지 않다. 이양지도 처음에는 자신을 불행하게 하는 상처의 기원을 알면서도 외면하고 부정한다. 그러나 회피는 치유를 약속하지 않는다는 것을 깨닫는다. 이양지는 상처를 준 모국에 화해와 용서의 손을 내민다. 그것은 이해하기의 행위이다. 그녀는 모국의 소리와 모국의 몸짓을 본능적으로 따라함으로써 모국을 이해하려고 노력한다. 그녀는 소리와 몸짓으로 모국을 체화하는 노력에서 한층 더 나아가 소설에서 타자의 시점과 목소리로 자신을 대상화하고 객관화하여 서술하는 기법을 시도한다. 이러한 시점변화기법은 모국을 이해하고 치유하려는 역지사지, 입장 바꾸기의 서사적 재현이라 할 수 있다.

이양지는 왜 다수자와 소수자의 시점을 환치하는 서사적 장치를 시도했을까. 이양지는 다수인 '우리'에게 타자인 자신을 이해시키고 이해받고자 글쓰기라는 행위를 수행한 것이다. 자신을 치유하기 위한 무의식적인 선택행위의 결과가 바로 화자의 전치라는 서사구조가 된 것이다. 1인칭 화자의 고백적 글쓰기는 체험의 토로에 그친다. 타자와의 소통의 과정은 삭제될 위험이 있다. 그러므로 다수자가 소수자인 자신의 이야기를 들어주고 이해해 주는 과정 자체를 서사적으로 설정함으로써 글을 쓰는 동안 이양지의 이해받고 싶다는 소망은 치유에 이를 수 있다.

이처럼 이양지의 작품에서는 다수자와 소수자의 경계가 해체되고 있다.[28] 이러한 타자와 주체의 경계

---

25 이양지는 "말이라는 것을 초월한 동작과 몸짓에 의해 전승되어져 온 춤의 세계의 넓은 폭에 눈뜨게 되는 계기가 되고 급속히 매료되었다." 이양지,「私にとっての 母國と日本」, 『이양지전집』(講談社, 1996, 659쪽. "이화여대 대학원 무용학과에 입학한다. 무속과 불교의 융합현상을 통하여, 불교의례 무용에 나타난 반복성의 미를 무용학적으로 정리하는 것을 연구 테마로 삼는다. 1991년「돌의 소리」집필을 시작한다. 1992년 일시 귀국한 일본에서 별세하였다." 황봉모, "이양지론-한국에서 작품을 쓴 재일한국인", 일어교육 32(한국일본어교육학회, 2005), 166쪽.

26 이양지, "작가의 말,-언어의 지팡이를 찾아서", 『돌의 소리』(삼신각 발행, 1992).

27 은유는 "말로 설명할 수 없는 것을 말로 표현한다." 변학수(2007), 앞의 책, 121쪽.

28 이양지의 작품의 화자와 대상에 대해 표로 정리하면 다음과 같다. 이 표는 윤정화, "제노사이드 기억의 재현방식과 재일한인의 정체성", 『현대소설연구』 46(한국현대소설학회, 2011)에 기재된 표를 참조하여 새롭게 구성한 것이다. 236-247쪽 참조.

허물기를 통해 '우리'는 서로의 과거를 현재에 위치시킨 후 반성적 사유로 진입하는 회상과 후회라는 과정을 함께 공유한다. 후회는 동정을 넘어 고통을 통감하게 한다. 이런 입장 바꾸기로 우리는 언제라도 우리가 타자의 위치에 처할 수 있음을 알게 된다.[29]

『유희』에서 '나'는 '유희(由姬)'와의 첫 대면부터 시종일관 '유희'를 '애처롭다'고 느낀다.[30] '어린 아이' '소년' '소녀'와 같은 인상을 주고 있는 '유희'는 '타자의 얼굴'로 나에게 다가온 것이다. 타자에 대해 동정적 시선을 보내고 있는 '나'의 감정은 다수의 것이다. 『유희』에서 '나'가 '유희'를 이해하기 시작하는 것은 '유희'의 얼굴을 보았기 때문이다. 레비나스에 의하면 "타자의 얼굴은 내가 윤리적으로 행동하기를 명령하고 나는 그 명령을 회피하지 못한다. 타자는 모든 것이 박탈된 궁핍한 얼굴의 모습으로 나에게 현현"[31]한다. 타자의 얼굴은 나의 삶에 불쑥 개입한다. 고통스러워하는 타자의 목소리를 듣는 순간 '나'는 타자의 윤리적 호소를 듣지 않을 수 없다. 즉 타자인 '유희'는 말함으로써 얼굴을 드러냈고 나는 들었으므로 '유희'의 고통을 분유(分有)한다. 타자 '유희'의 얼굴을 본 '나'는 외면하지 못하고 '유희'를 고통스럽게 만든 '우리'로서의 책임을 통감하게 된다. 한국인이 가지고 있는 '우리'라는 학연, 지연으로 얽힌 강한 결속감[32]이 '유희'를 더욱 외롭게 하고 있었던 것이다.

여기서 주목할 점은 타자를 대면하는 순간 '애처롭다'라는 감정과 동시에 '위험하다'라는 감정도

작품	누가 말하는가	누구에 대해 말하는가
「나비타령」(82년『군상』11월호)	아이꼬(귀화한 재일한인)	가족(재일한인)
「해녀」(83년『군상』4월호)』	재일한인 '그녀'/일본인 게이꼬(의붓동생)	언니(재일한인)
「오빠」(83년『군상』12월호)	다미꼬(귀화한 재일한인)	히데오 오빠/언니
『각』(84년『군상』8월호, 85년 講談社)	나, 순이	나, 순이(재일한인)
「그림자저쪽」(85년『군상』5월호)	전지적 화자	쇼오꼬
「갈색의 오후」(85년『군상』11월호)	전지적 화자	경자(재일한인)
「Y의 초상」(86년『군상』5월호)	토모히로(남성화자)	Y
「청색의 바람」(86년『군상』12월호)	전지적 화자	다카꼬(폭력가정의 어린이)
「유희」(88년『군상』11월호)	한국인 언니'나'	유희(재일한인)
「돌의 소리」제1장(92년『군상』8월호)	재일한인남성 '나'	재일한인남성 '나'

29 "어떤 집단을 준거 집단으로 삼는가에 따라 나는 주류가 될 수도 있고 소수가 될 수도 있다. 주류에 속할 때 나는 '우리'안에 들어가고 소수에 속할 때 나는 또 다른 '우리'에 의해 구별되고 식별된 소수 즉 타자가 된다. 누구도 타자라는 자리에서 안전하지 않다." 김선희, 『철학이 나를 위로한다』, (예담, 2012), 205쪽.

30 **"애처로움이라고나 할까,** 나는 이미 유희에게 마음에 걸리는 무엇인가를 느끼고 끌리고도 있었다. 그 한국말은 생각이상으로 어색했다. 처음 보는 사람 앞에서 낯을 가리느라 마음 먹은 대로 말이 나오지 않는 것인지도 모른다. 그렇게 생각해 보기도 했다. 역시 유희는 몸짓까지도 딱딱하고 어색한 것이 낯가림이 강한 인상을 주었다(유희와의 첫 대면, 「유희」, 25쪽). 눈의 흰자위는 **갓난 아기처럼** 파르스름한 기운을 띠고, 똑똑하게 동자의 까만색을 돋보이게 했다. [...] 그 목소리에도 특징이 있었다. 말씨는 여유 있는 편이었으나, 호흡이 허둥거리는 듯한 느낌이 군데군데 끼고, **분열했다고 해야 할지, 확실하지 않고 불안정한 무엇인가를 느끼게 했다.**" 이양지, 『유희』(삼신각, 1989), 30쪽.

31 서동욱, 『철학연습』(반비, 2011), 128쪽. 레비나스, 강영안 역, 『시간과 타자』(문예출판사, 1999). 레비나스, 서동욱 역, 『존재에서 존재자로』(민음사, 2003).

32 나와 유희 두 사람의 대화를 들으면서 곁에 앉은 숙모가 시종 싱글거리고 있음을 나는 알고 있었다. 숙모는 유희가 무척 마음에 든 모양이었다. 내가 나온 E대도 그렇지만, S대도 선배와 후배의 결속이 강한 것으로 유명했다. 숙모는 죽은 숙부를 대신해서 유희와 대하고 있는 기분이었는지도 몰라, 하고 그 만족스러운 표정을 흘금흘금 보면서 나는 생각했다. 이양지(1989), 『유희』, 35쪽.

동시에 느끼고 있다는 점이다. 동정과 경계는 동시적으로 생성되는 감정이다. 타자에 대해 다수는 의식적으로는 측은지심을 가져야 한다고 윤리적으로 생각을 하면서도 본능적으로는 경계를 한다. 타자가 이러한 양가적 감정을 유발하는 이유는 '타자'가 확실하지 않은 정체이기 때문이며 '우리'는 모호한 것을 봤을 때 '불편'해지기 때문이다. 항시 '타자'는 그 애매모호함, 불가지성으로 인해 다수를 불편하게 존재이다.

작가 이양지는 한국 사회에서 '타자'인 자신을 대하는 순간, 한국인들이 재일한인에게 갖고 있는 양면적 감정을 모국에서 발견함으로써 모국에 대한 막연한 기대가 허상임을 깨닫는다. 모국의 생활에서 포착한 다수자의 감정을 이해하고 이를 『유희』에서 서사적으로 재현한다. 이것이 작품 『유희』가 '유희'의 입장에서가 아니라 관찰자인 한국인 '나'의 시점을 통해 서술되고 있는 이유이다.

그렇지만 『유희』에서 '나'는 처음에는 '유희'를 이해하지 못하였다. 그녀가 떠나고 그녀가 부재한 공간인 서울의 방에서 그녀를 회상함으로써 반성적 사유에 도달한다. 딸과 전화하는 숙모 옆에서 '나'는 철저히 배제된 가족 밖의 타자가 되는 상황을 경험한다. '유희'의 타자성과 완전한 동화를 이루는 순간은 자신의 응고된 편견과 거리 일체를 파괴하는 경험으로 체화된다. '나'는 '숙모'의 가족에 대해서는 외부자이다. 가족 밖의 타자인 자신의 입장을 '유희'에 겹쳐 놓음으로써 '유희'의 상처를 깨닫는 것이다. 그리고 상처가 공유될 때 두 사람의 눈물의 연대는 성립된다. 이는 "다른 사람이 부당하게 받는 고통에 대해 내가 고뇌할 때 인간 상호 간의 윤리적인 시선이 열리"기 때문이다.[33] 상호간 역지사지의 사유로 인해 『유희』의 '나'는 재일한인이라는 타자적 위치를 알게 된다. 이양지의 작품군에서 '외상을 수용하고 연대의식을 확인하는 윤리적 태도를 학습'하는 서사적 과정을 확인할 수 있다.[34]

4. 이양지의 살풀이로서의 글쓰기

> 언어와 나의 관계가 노트와 노트를 사용하는 나와의 관계에도 적용된다. 무엇보다도 나 자신이 어떻게 존재하는가가 물어지고 있다고 생각된다. 언어에 대해 절실하고 착실해지는 것이야말로 쓰는 행위와 자신이 일체화되어 갈 수 있다. 바로 그러한 나와 언어의 관계처럼 포착하고 포착되고, 때로는 끄집어내고, 끄집어내어지는 과정 속에서 쓰는 일은 스스로를 정화하고 단련하며 다시 만들어져 간다는 느낌이 든다(이양지, 『돌의 소리』, 17).

그런데 왜 '유희'가 일본으로 돌아간 상태에서, '유희'가 모국에서 부재한 상태에서 비로소 '숙모와 나-우리'는 그녀를 이해하게 되었는가. 프로이트가 말한 포르트-다(fort-da)게임[35]에서 어머니의 부재가 어머니의 존재를 깨닫게 하였듯이, 부재는 존재를 깨닫게 하는 사건이다. 그러나 해결되지

33 레비나스(2003), 94쪽.

34 "체험은 나의 영역이고 이해는 너의 영역이다. '너의 영역에 들어가는 것'으로서의 이해는 '방법'으로서의 체험과 '양자 사이의 상호의존의 조건'으로서의 경험을 전제로 한다." 변학수, "인식의 담론에서 문화의 담론으로", 『인문학과 해석학』, 염승섭 외 (계명대학교 출판부, 2002), 184쪽.

35 지그문트 프로이트, 박찬부 역, 『쾌락원칙을 넘어서(프로이트 전집 14권)』 (열린 책들,1998), 16쪽.

않고 잔여하는 반복적 부재는 공포이며 외상으로 남는다. 모국의 부재가 트라우마였던 수동적 상황은 글쓰기라는 작가의 능동적 행위로 극복된다. 글쓰기는 스스로 구성하고 이해해 보려고 하는 능동적 치유행위이기 때문이다. 아이들이 자꾸 포르트-다(fort-da)게임을 하자고 하는 이유는 게임을 통해 어머니는 부재했다가 현존함을 알고 있고 믿기 때문이다.

재일한인의 부재하는 존재감이라는 상황은 스스로 극복해야 할 사건이다. 자신이 거주하는 공간에서 부여된 배제의 기억은 모국에서의 체험을 서술화하는 기억의 글쓰기 과정 속에서 극복된다. 라깡의 표현에 따르면 "상징을 매개로 실재에 작업하기"인 것이다. 이 작업의 능동성은 불안의 애매성을 구체화하여 스스로 대상화하여 사유할 수 있도록 하며, 증상과 원인에 대해 깊이 사유해봄으로써 치유에 도달하도록 돕는다. 이 모든 것은 자신의 적극적이며 능동적인 행위의 결과에 의하여서만 획득된다.[36]

결국 타자에 대한 이해라는 것은 내 자신 안에서 회상이라는 사유를 통해 구성되는 것이다. 타자는 내 앞에서 육화된 신체이다. 타자의 신체는 헐벗은 상태를 노출하고 나는 그 헐벗은 상태의 타자성을 경계할 수밖에 없다. 타자의 목소리는 튕겨져 나오고 주체는 타자를 진정으로 환대하지 못한다. '유희'가 일본으로 돌아가고 난 후에 '나'가 느끼는 후회라는 감정과 깨달음은 타자를 이물감이 있는 사물에서 진정한 인간으로 환대하는 감정의 재현이다. 후회는 고귀하다. 후회가 된다는 것은 이전의 과오에 대해 참회하는 것이고 변화의 순간을 요청하는 것이다. 항상 경계 밖에서 부유(*浮游*)하는 재일한인의 궁극적 소망은 바로, 모국에 거주하는 자에 의한 정중한 초청일 것이고 그 요청에 진정성이 묻어 있어야 할 터이다. 진정한 참회와 뉘우침이야말로 타자에 대한 진정한 환대의 시작이다. 환대란 결국 이해를 통한 행위의 결과이기 때문이다.[37]

"인간은 공통적으로 자신의 삶을 '이야기'로 만듦으로써 '나'를 넘어서 '우리'로 나아가고 싶어 한다."[38] 이양지도 개인의 자전적 체험을 기술했던 『나비타령』에서부터 서사적 작업을 시작했지만 자신의 이야기를 쓰는 데에서 국한되지 않고 재일한인이라는 공동체의 서사로 확장함으로써 재일한인의 상처와 원한을 지워 준다. 작가 이양지는 스스로 무당, 영매가 되어 재일한인의 상처를 어루만지고 지워주며 새로운 삶을 찾아 떠나게 해주는 존재가 된다. 이양지의 글쓰기는 개인의 '살'을 푸는 행위인 동시에 많은 타자의 아픔을 대신 삭제해주는 '살풀이'의 행위이다.[39]

---

36 "스스로의 힘으로 붕대를 감을 수 있다"는 이 말은 사실 아주 중요한 의미를 함축하고 있습니다. 실제로 상처 치유에서 중요한 것은 자기 스스로 자신의 상처를 감싸 안으려는 노력이기 때문입니다. 이를 'self-soothing' 혹은 'auto-regulation'이라고 합니다. 김준기(2011), 앞의 책, 56쪽.

37 변학수, "기억회상의 치료적 효과를 활용한 문학치료", 『정서 학습 장애 연구』 23:3 (한국정서 행동 장애아 교육학회, 2007.9)

38 이택광, 「서사는 초월의 욕망이다」, 『한국문화의 음란한 판타지』(자음과 모음, 2012), 63쪽.

39 "문학적 행위, 이를테면 독서와 글쓰기, 연행으로 이런 병리적인 요소를 건강한 요소로 바꿀 수 있다." 변학수(2007), 앞의 책, 18쪽.
"우리가 과거에 경험한 일들은 하나의 이야기나 몸의 기억으로 우리의 기억공간에 남아 있다. 치유한다는 것은 바로 이 기억들을 재구조화하고 꿰매는 일이다. 이 꿰매는 일을 우리는 맥락이라고 표현한다. 어둡고 불투명한 이야기들, 앞뒤로 연관성 없이 불쑥불쑥 튀어나오는 생각들, 증오와 사랑의 감정들, 그런 것들이 이야기를 통해서 맥락을 얻고 모습을 드러내게 된다." 변학수(2007), 위의 책, 23쪽.

이양지는 모국어와 모국의 동포들을 오해라는 영역에 배치하지 않고 서로의 입장을 바꿔보는 사유를 통해 서로의 고통을 이해함으로써 카타르시스를 경험한다. 이 카타르시스는 글쓰기의 상상의 영토 속에서 완성된다.[40] 목소리의 세계에서가 아닌 회상의 침묵 속에서 '유희'의 목소리는 새로운 이해의 영역을 창출하는 것이다.

스스로 말한다는 그 자체로서는 청자가 부재한 상황에서 전혀 힘을 갖지 못한다. 미친 여자도 혼잣말은 한다. 우리는 과거의 비정상적인 기억의 시간에서 목소리를 소유한다고 해서 그것을 해방이라고 말하지 않는다. 말할 수 있는 기회를 준다는 것만으로는 말하는 자를 과거에서 벗어나게 하지 못한다. 자신을 스스로 말하는 주체로서 내세우는 것이 아니라 타자인 자신을 객관화하는 노력이 필요한 것이다. 이를 가능하게 하는 것이 소설 쓰기라는 글쓰기의 행위이다. 이양지는 글쓰기를 함으로써 수동적 주체에게 자율성을 부여하고 직접 말하고자 하였던 욕망을 전환함으로써 진정한 소통에 도달한다. 스피박이 정의내린 바 있는 "말할 수 없는 주체"인, 소수자–재일한인은 글쓰기의 현재적 시간 속에서 새로운 주체로 구성된다. 타자는 말하지 않는 것이 아니라 '다르게' 말하는 서사전략을 통해 다수자의 귀를 연다.[41] 또한 다수자의 목소리를 전유함으로써 목소리의 울림을 증폭시킨다. 이양지는 타자가 아닌 주체로 존재한다고 착각하는 많은 다수자에게 '타자의 입장이 되어 생각해 보기'를 요청한다.

'타자를 대상적으로 사유한다'는 것[42]은 긍정적 의미와 부정적 의미 둘 다에 걸쳐 있는 행위이다. 그것은 물화시킬 수 있는 위험성을 담지하고 있지만 반면, 자신의 타자적 위치를 객관적으로 바라본다는 것이기 때문이다. 따라서 이 방법적 사유는 부정으로써 부정을 파괴하고 긍정적인 치유 행위로 나아갈 수 있는 기회를 제공한다. 그러나 모든 글쓰기가 치유라는 결과를 반드시 보장하는 것은 아니다. '나'를 파악하고 '나'를 타자로 만든 자의 입장을 이해해보고 '나'의 정체성과 욕망에 주목한다면 치유는 시작될 수 있다.

이양지의 마지막 작품인 미완성 유고작『돌의 소리』는 그런 의미에서『유희』까지의 실험으로 자신의 외상을 치유한 증언의 서사이다. 이 작품에서 이양지는 자신의 위치로 회귀한다.『돌의 소리』는 주체적으로 자신의 목소리를 내기 시작한 재일한인남성 '나'의 詩 쓰는 이야기이다. 이양지는 이 소설을 비록 미완으로 남기고 별세했지만 그녀는 이 소설을 한글로 직접 쓰는 도전을 시도했다.

5. 재일한인작가 이양지의 서사적 치유와 그 깨달음

40 그러므로 이양지는 "일본인 남성, 일본인 소녀, 그리고 '본국인'여성으로 생성변화하면서 스스로를 '소수자'로 고정시키려는 '역사'에 맞선다." 후지이 다케시, "혼종 혹은 혼혈에 대한 인문학적 성찰: 낯선 귀환: 〈역사〉를 교란하는 유희",『인문연구』52권(영남대 인문과학연구소, 2007), 36쪽.

41 김경연, "마이너리티는 말할 수 있는가–난민의 자기 역사 쓰기와 내셔널 히스토리의 파열",『인문연구』64 (영남대학교 인문과학연구소, 2012), 306쪽.

42 "이것은 저에게 있어서는 단순히 소설 기법상의 문제를 넘는 중요한 분기점, 혹은 전환점을 의미하고 있었습니다.「유희」속에 나오는 언니도, 아주머니도……. 그리고 유희도 모두가 저 자신의 분신입니다. 저는 이제야 본국인의 마음이나 입장을 조금이라도 이해할 수 있게 되었으며, 또한 이해해 나가는 길이야말로 재일동포인 저 자신의 모습을 객관화하며 부각시킬 수 있는 길임을 깨닫게 된 것입니다." 이양지, "나에게 있어서의 모국과 일본",『돌의 소리』(삼신각, 1993), 211쪽.

이 공기 속에 살고 있는 것이다. 한국에 있거나 일본에 있거나 그렇게 생각한다.
공기에는 사람들의 목소리, 바람, 미세한 먼지, 아침도 있고, 밤도 있고, 숨 쉬는 모습이 농축되어 있다. 냄새는 불가사의하다. 무게도 없고 형체도 없다. 그러나 냄새에는 확실히 반응이 있다. 생활의 폭이라는 것이 끝없는 것임을 가르쳐 준다.
나는 냄새의 빛깔을 본다. 냄새의 소리를 듣는다. 온몸에 뒤집어쓰고 반추하고 글자로 그것들을 토해내는 것이다. […] 1984년 3월 15일 이양지[43]

이양지는 모국에서의 체험과 글쓰기를 통해 자신의 상처와 상처의 원인을 인정한다. 그녀는 모국이건 정주국이건 자신이 경험하는 감각과 상처들을 글쓰기를 통해 치유할 수 있다면 어디에 거주하건 상관없다는 인식에 다다른다. 이양지는 부유하는 삶 자체가 그녀 자신의 삶이라는 깨달음을 얻은 것이다. 이것이 이양지가 초기 작품부터 꾸준히 자신의 상처를 들여다보고 상처의 원인에 대해 사유하여 도달한 깨달음이다.

이양지는 자신이 받은 상처, 특히 치유될 수 없는 상처로 여겨지고 있는 외상[44]은 타자와의 관계 속에서 해결되어야 할 것이라는 인식을 획득한다. 이양지는 소수자며 타자인 자신의 정체성을 시점을 대상화하여 사유함으로써 타자와 다수자의 소통을 재현하는 데에 진정성을 획득한다. 현실에서 실제로 소수자는 말할 수 없는 주체이기 때문에 이양지는 말할 수 있는 주체인 다수자의 발화로 진행하는 글쓰기 속에서 이해받고 싶어 하는 타자의 인정욕망을 해결하고 있는 것이다. 소설의 공간에서 타자는 이해받고 싶은 소망을 상상적으로 해결한다.

외상의 치유는 글쓰기 수행 공간인 소설 속에서 완성된다. 소설 공간 내에서, 애매한 기표로 존재하던 재일한인은 소설의 공간 속에서는 단지 대상으로 끝나지 않고 목소리를 가진 대상으로 재현된다. 이뿐만 아니라 타자의 목소리를 들어주는 다수자를 설정한다. 소설은 다수자의 반성적 행위로 결말을 완료되고 서로의 치유에 도달하는 과정을, 이양지는 작품을 통해 증명하고 있다. 소수자와 다수자는 서로의 고통을 대화로 분유하면서 고통을 함께 치유[45]할 정화의 연대를 조직한다.

이양지는 여러 겹의 외부에 위치하면서도 자신의 불행을 고백체로 끌어안고만 있지 않았다. 그녀는 상처를 방치하지 않았고 자신의 상처를 들여다보고 그 상처의 기원인 모국을 적극적으로 탐구했으며 모국에서 받은 상처를 예술적으로 승화하기 위해 노력한 작가이다. 상처로 작동하는 모국에 대한 기억을 글쓰기를 통해 자기 치유에 도달한 작가의 대표적 예가 바로, 이양지이다.

43 이양지, 소설집『해녀』, 프롤로그.

44 "그들의 이야기를 들어줄 귀가 없다면 그들의 말은 말이 아니라 공허한 외침일 뿐이다. […] 그러므로 희생자들은 주체의 범주가 아니라 대상의 범주에 속한다. 그래서 그들은 주체의 재현이나, 정치적 대표/대변에 의해서 결코 포섭될 수 없는 잉여를 남긴다. […] 그런데 외상이 잉여라는 것은 그것이 주체와의 관계를 통해서 발생하는 것이지 대상 그 자체가 바로 외상은 아니다." 정혜욱, "외상의 물질성과 이창래의『제스처 인생』", 『현대영어영문학』, (한국현대영어영문학회, 2007), 135쪽.

45 "딜타이의 경우에 추체험은 체험의 가치에 뒤지지 않는다. 이해조차도 일종의 추체험 과정인데, 그것은 "타인들과의 정신적 상호 연관성의 한결 높은 수준(층위)에서 마음이 자기 자신을 재발견(추체험)하는 것"을 통해 이루어진다." 김영민,「이해는 희망이다」,『비평의 숲과 동무 공동체』, (한겨레출판, 2011), 46쪽.

참고문헌

1. 1차자료

이양지. 김효자 역.『來意』. 삼신각, 1986.
_____. 김유동 역.『유희』. 삼신각, 1989.
_____. 신동한 역.『나비타령』. 삼신각, 1989.
_____.『돌의 소리』.삼신각, 1993.
_____. “나에게 있어서의 모국과 일본”,『돌의 소리』. 삼신각, 1993.
_____.「私にとっての 母國と日本」,『이양지전집』. 講談社, 1996.
_____. “작가의 말,-언어의 지팡이를 찾아서”,『돌의 소리』. 삼신각 , 1992.
_____.「言語の杖を求めて」,『李良枝全集』. 講談社, 1993.

2. 논문 및 단행본

김경연. “마이너리티는 말할 수 있는가-난민의 자기 역사 쓰기와 내셔널 히스토리의 파열”.『인문연구』64, 2012.
김선희.『철학이 나를 위로한다』. 예담, 2012.
김영민.「이해는 희망이다」,『비평의 숲과 동무 공동체』. 한겨레출판, 2011.
김준기.『영화로 만나는 치유의 심리학』. 시그마북스, 2009.
김춘미. “이양지의 소설과 문화기억”.『일본학보』50, 2002.
김환기. “이양지의『유희』론”.『일어일문학연구』41, 2002.
_____. “이양지 문학과 전통 ‘가락’”.『일어일문학연구』45, 2003.
_____. 이양지 문학론-현 세대의 무의식과 자아 찾기.『일어일문학연구』43, 2002.
김희숙. “이양지의 유희를 통해 본 재일문학의 현재적 의미”.『한국문예비평연구』23, 2007.
레비나스. 강영안 역.『시간과 타자』. 문예출판사, 1999.
_____. 서동욱 역.『존재에서 존재자로』. 민음사, 2003.
박찬부. “트라우마와 정신분석”.『비평과 이론』15.1. 2010.
_____. “기억과 서사 : 트라우마의 정치학”.『영미어문학』95. 2010.
_____.『현대 정신분석 비평』. 서울 : 민음사, 1996.
_____.『라캉: 재현과 그 불만』. 서울 : 문학과 지성사, 2006.
_____.『기호, 주체, 욕망 : 정신분석학과 텍스트의 문제』. 서울 : 창작과 비평사, 2007.
프로이트 지그문트.『쾌락원칙을 넘어서』. 서울 : 열린 책들, 1997.
박찬부.「기억과 서사 : 트라우마의 정치학」.『영미어문학』95, 2010.
변학수.『문학치료』. 학지사, 2007.
_____. “인식의 담론에서 문화의 담론으로”.『인문학과 해석학』, 2002.

_____. “기억회상의 치료적 효과를 활용한 문학치료”, 『정서 학습 장애 연구』 2 3.3, 2007.
서동욱. 『철학연습』. 반비, 2011.
서동욱. 『차이와 타자』. 문학과 지성사, 2000.
김봉은, “외상문학에 함축된 치유와 윤리”. 『영어어문학』 57, 2011.
수전 손택. 이재원 옮김. 『타인의 고통』. 이후, 2004.
송명희·정덕준. “재일한인소설연구－김학영과 이양지의 소설을 중심으로”. 『한국언어문학』 62, 2007.
심원섭. “이양지의 나 찾기 작업－있는 그대로 받아들이기 방법과 관련하여”, 『한국근대문학과 일본문학』. 국학자료원, 2001.
_____. “유희 이후의 이양지: 수행으로서의 소설쓰기”. 『일본학』 19, 2001.
윤명현. 「이양지문학과 조국」. 『일본학보』 53, 2002.
윤상인 외. 『일본문학번역 60년』. 소명출판, 2008.
윤정화. “제노사이드 기억의 재현방식과 재일한인의 정체성”. 『현대소설연구』 46, 2011.
_____. 『재일한인작가의 디아스포라글쓰기』. 혜안, 2012.
이지언. “몸의 미학과 여성 예술가”. 『한국여성철학 』 15, 2011.
이진경. “집합적 기억과 역사의 문제”, 『문화정치학의 영토들』. 그린비, 2007.
이한창. 『재일동포문학의 연구 입문』. 제이앤씨, 2011.
정혜욱. “이산여성작가의 번역과 젠더”. 『영미문학』 6.1, 2006.
지그문트 프로이트. 박찬부 역. 『쾌락원칙을 넘어서』. 열린 책들, 1998.
후지이 다케시. “혼종 혹은 혼혈에 대한 인문학적 성찰: 낯선 귀환: 〈역사〉를 교란하는 유희”.『인문연구』 52, 2007.
황봉모. 「이양지론」, 『재일동포문학과 디아스포라 1』. 제이앤씨, 2008.

누구도 인문학 때문에 죽지 않았다 : 현대 세계에서 치유와 초월

엘리자베스 S. 건
모건주립대학교

본고는 통상적인 교양 글쓰기 류의 글이 아니다. 본고는 학구적인 – 그 추구함이 전문적인 – 글이다. 그것은 일정한 범위의 철학, 역사, 비평, 언어심리, 영혼[1]에 관련된 텍스트들 사이에서 연관성을 발견하는 작업이다. 하지만 그 어떤 것에 대해서도 비판적 혹은 문학적 분석을 제공하지는 않는다. 필자는 이 글에서 이들 연구 분야의 특정 측면에 관한 확정적인 논문을 썼다거나, 이 글에서 검토하는 특정 텍스트나 저자에 관해 확정적인 무언가를 썼다고 강변할 생각이 없다. 오히려 필자는 그것들 사이에서 의미 있고 치유적인 연계를 추적하고자 한다. 하지만 이는 처방적인 글이라기보다는 오히려 우리의 동시대 세계에서 치유 수단으로서 인문학이 차지하는 위치를 살펴보는 관조적인 글이다. 당연히 필자는 빅터 E. 프랑켈(Victor E. Frankel), 미셸 푸코(Michel Foucault), 그리고 페마 초드론(Pema Chödrön)의 특정 저작들이 오늘날 전 세계적 맥락에서 인문학이 갖는 치유의 본성을 잘 논하고 있다고 믿고 있고 또 그렇게 주장하려 한다. 필자는 『의미를 향한 인간의 탐구』(*Man's Search for Meaning*, 프랑켈), 『사회는 보호되어야 한다』(*Society Must Be Defended*, 푸코), 『전시의 평화 실천』(*Practicing Peace in Times of War*, 초드론)을 가장 폭넓고 포괄적인 의미에서의 인문주의적(humanistic) 사유를 통해 읽을 것이다. 이들 저작을 동시대의 인문주의 맥락 안에 자리매김하기 전에, 필자가 서구의 특권적 입장에서 이야기한다는 점을 밝히는 것이 매우 중요하다.

필자는 미국 출신이므로, 단지 그러한 위치에서 비판적으로 말할 수 있을 뿐이다. 필요하다면 언제 어디서든 동료들이나, 더 나아가 모든 이들의 견해를 따르고 싶다. 필자의 의견은 수천, 수백만 중

1 "영적(spiritual)"이라는 단어는 기원 후 400년 중에 일반적 용법에서 자취를 감추었다. 이 단어는 20세기와 21세기에 부활하였는데, 지금은 종교적이라는 의미보다는 물질적이라는 말의 반의어로 쓰인다. 필자는 영성(spirituality)이라는 말과 초월이라는 말이 동의어라기보다는 이들이 동료(colleague)임을 주장하고자 한다 – 필자가 여기서 진행하는 연구 대상 텍스트들에서 발견할 치유를 위해서 후자가 전자에 의존하는 것은 아니다(Kurtz, 26). 초걈 트룽파(Chögyam Trungpa)는 『영적 유물론 돌파』(*Cutting Through Spiritual Materialism*)라는 책 전체를 서구에서 영성이 흔히 누적될 수 있는 것으로 이해된다는 관념에 할애하고 있다. 트룽파는 언어를 자아에 의해 움직이는 "나"와 우리를 고립의 환상 속으로 빠지게 하는 견고한 대상의 대립으로 읽는다.

하나일 따름이다. 하나 덧붙이자면, 필자는 스스로 획득하지 않은 특권을 누리는 개인은 그 특권을 더 나은 쪽으로 사용해야 한다고 믿고 있다. 그렇게 하려면 그 사람은 타인들에게 '더 나은'이라는 말이 무엇을 의미하는지 알아야 한다. 그리고 나서 협력자(ally)가 되어야 한다. 필자는 『휴머니티 : 20세기의 폭력과 새로운 도덕』(*Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*)에 등장하는 조나단 글로버(Jonathan Glover)의 진술에 전적으로 동조한다. "잔혹 행위는 과거가 아니라 현재의 일이다. 우리가 운 좋게 다른 곳에서 살고 있다고 해서 그런 행위에 대해서 생각하지 말라는 법은 없다. 우리가 상대적으로 안전한 환경 속에서 살고 있는 동안 언론인은 자기 생명의 위험을 무릅쓰고 그 끔찍한 일들을 우리에게 알리려 한다. 희생자는 우리가 이해할 수 있도록 자신의 경험을 고통스럽게 술회한다. 보통 이들은 세상이 자신의 말을 듣는다면 격렬히 반응해 무엇인가 이루어질 것이라는 믿음을 갖고 그렇게 행동한다. 우리들 중 먼 발치서 보스니아나 르완다 등의 일에 대해 떠올리는 사람은 때때로 사태를 잘못 파악하곤 한다. 그리고 물론 이해만으로 공포를 종식시킬 수 있는 것은 아니다. 그렇지만 수동적 반응과 같은 대안은 사태가 지속되도록 만든다"(5). 다시 말해서 한 사람의 인종과 국적이 그 사람을 문화적으로 무기력하게 만들 수 있는 것이다. 필자는 역사적으로 흑인들의 학교이자, 날마다 자비로운 학생들이 이 사실을 상기시켜주는 매릴랜드 주 볼티모어 시 소재의 한 대학에서 가르치고 있다. 특권의 작용은 아주 미묘하게 일어나기 때문에 서문에서 이 점을 언급하지 않는다는 것은 필자의 불찰일 것이다. 따라서, 21세기에 인문학을 통한 치유를 지향하는 많은 의견들 중 필자의 견해를 포함시킬 수 있는 기회에 감사한다. 이에 대해 이야기할 기회가 주어진 것에 대해서도 감사하지만, 특히 이에 대해 들을 수 있는 기회가 주어진 것에 감사를 전한다.

현대 세계의 인문학에 대해 폭넓게 관찰할 경우, 혹자는 우리가 그다지 잘하고 있지 않다고 할 것이다. 『고등교육 연표』(*Chronicle of Higher Education*)에 실린 2010년의 한 글에서 프랭크 도나휴(Frank Donahue)는 학문(Academy)이란 말이 인문학(Humanities)과 동의어가 아님을 상기시켜준다. 학문은 기업의 후원을 받는 과학, 기술, 공학, 수학 등의 분야에서 번창하고 있는데 반해, 인문학 분야에서는 그렇지 않다. 도나휴가 쓴 「21세기에도 인문학은 살아남을 것인가?」라는 글에서는 1800년대 중반부터 현재까지의 인문학 분야의 엄청난 감소율이 언급된다. "1915년에서 1995년 사이에, 사회과학 전공의 전체 교수직 수가 222% 늘어난 데 반해 인문학 전공 교수직 전체의 수는 41%나 감소했다"(3). 1980년 미국은 "교수진이 연방정부의 예산을 지원받는 연구를 수행할 경우 그 결과로 발생하는 특허권은 교수가 아닌 대학에 귀속된다"고 명기한 연방법을 제정했는데, 이는 대학이 대기업들의 투자 기회의 대상이 되었음을 의미한다. 배이 도올 법(The Bayh Dole Act)이라 불리는 이 법은 또한 "기업의 기부금으로 특징지어지는 시대를 열었다. 대학의 물적 토대가 이동하면서 인문학은 추위 속에 버려지고 있다"(4-5). 도나휴가 주장하는 바와 같이 인문학이 21세기에 생존한다면 이는 학문의 영역을 떠나 문학 동아리, 철학 서적 등으로의 탈출을 통해 가능할 것이다. 필자는 이러한 일이 이미 일어나기 시작했으며 우리의 임무는 우리 분야(다원주의의 관점에서는 분야'들')의 탈출 여행을 돕는 좋은 길잡이가 될 것이라 믿는다. 인문학 연구가 꼭 개인을

도덕적으로 만들지는 않지만, 또한 그래서도 안되지만[2], 필자는 그 강점이 사람을 윤리와 경외로 이끄는 데 있다고 믿는다. 이것이 필자가 제2회 세계인문학포럼의 담론에 기고하며 가지게 된 목표이다.

그 누구도 인문학으로 인해 죽지 않았다고 사람들은 말한다. 하지만 인간사(人間事)와 관련해 인문학은 오랜 시간 동안 인간 깊숙이 내재한 두려움, 욕망, 동기, 고독, 그리고 고뇌를 드러내고 이해하기 위해 노력해왔다.[3] 보다 구체적으로 근대 및 탈근대 시대에 인문학은 민족국가가 선악이 무엇인지를 결정할 때 어떤 일들이 일어나는지, 왜 어떤 이들은 살고 다른 어떤 이들은 죽는지에 대한 이해를 추구해왔다. 사회에서의 '타자' 적출은 인문학의 전 역사에 걸쳐 하나의 연구 주제였으며 소급적으로, 현재적으로 그리고 미래상을 통해 연구되었다. 인문학은 그 내재적 속성상 헤아릴 수 없이 많은 징후들의 인간사를 이해하는 것과 관련이 있는데, 이는 여러 문화에 걸쳐 "타자"가 지속적으로 폭력과 고통이라는 주제를 담는 그릇이기 때문이다. 인문학은 승화된 사람들과 역사, 그리고 문화의 대리자를 드러내고 고취하는 역할을 한다.

정신분석학 및 동시대의 동양 사상과 관련 있는 서양 철학 문헌들의 탐구 분과들에 나와 있는 자애심(loving kindness)에 관한 서술들이 불러일으키는 체계적인 인내의 실천과 덧없음은 거의 연관이 없음에도, 모더니즘은 '단단한 것은 모두 녹아 공기 중으로 흩어진다'고 주장해왔다. 규범적이고 서구적인 텍스트로서 근대적인 것(근대주의, 근대성, 근대화)은 스스로 형성되는 체계적인 자의식의 과정으로 느슨하게 정의될 수 있을 것이다. 근대적인 것에 관한 이론들에서는 근대가 불가피한 것이고 그 어떤 시스템도 그 범위 밖에 존재하지 않는다는 기본 가정들을 쉽게 볼 수 있다. 따라서, 근대주의의 특권적인 관념은 오직 그것들을 있는 그대로 드러냄으로써 반대할 수 있는 동어반복(tautology)이다. 획일적 동어반복에 도전한 근대주의적 저항 이론들은 대안적인 근대주의가 여전히 주체성(agency)을 요구 또는/그리고 선언하는 낡은 공간에 얽매여 있지 않은지, 어떻게

---

2 『모든것이 산산이 무너질 때』(*When Things Fall Apart: Heart Advice for Difficult Times*)에서 페마 초드론은 명상 수행과 통글렌(Tonglen: 티벳불교의 명상법 중 하나로 '주고받기'라는 뜻), 평화에 헌신하는 자들의 여섯 가지 활동을 말하는 육바라밀을 포함하는 보살 수련(bodhisattva)의 수행을 권한다. 그녀는 "바라밀 수련은 덕과 부덕에 관한 통상적인 관념을 벗어나는 것을 기반으로 하기에 초월적 활동이라고도 불린다. 이 수련은 우리가 이분법적 시각의 한계를 완전히 벗어나고 유연한 마음상태를 기르는 훈련을 시켜준다. 이 활동의 주요 과제들 중 하나는 도덕적이게 되는 것을 피하는 것이다. 만방에서 온 사람들과 함께하면 무엇이 윤리적이고 비윤리적인가에 대해, 또 무엇이 도움이 되고 그렇지 않은가에 대해 의견 충돌이 많을 것이다. 아마도 이내 우리는 그곳의 가장 단련되고 깨어있는 사람들더러 유연성과 유머에 대한 훈련 과정을 이끌어달라고 요구할 필요가 생길 것이다!"(126)라고 적고 있다.

3 지그문트 프로이트의『문명 속의 불만』(*Civilization and Its Discontents*)을 보면 "사람은 [...] 본능적인 충동에 영향을 미침으로써 자기 고통의 일부로부터 자유로워지고 싶어한다. 이러한 종류의 고통에 대한 방어는 더 이상 감각 기관과 관련이 없게 되고 우리 욕구의 내적 원천을 다스리고자 한다. 이것의 극단적인 형태는 동양의 경험 많은 지혜가 처방해주듯 본능을 죽임으로써 일어난다 [...] 만약 그가 성공한다면, 실로 그 주체는 다른 모든 활동들 또한 포기한 것이 될 것이다. 그는 자기 삶을 희생한다. 그리고 다른 경로를 통해 그는 다시 한 번 행복과 적막을 성취하게 된다." (29) 필자는 프로이트의 정신분석학 이론에서 "쾌락 원칙"의 역(逆)인 "고통 원칙의 회피"를 프랭클, 푸코, 초드론이 유발하는 것과 밀접한 연관을 지어 인용하고자 한다. 이들 세 명이 유발하는 것은 인간성에 대한 서술이다. 초드론의 경우 전시(戰時)의 평화 실행이란 뿌리 없음을 끌어안음으로써 시작하는 것인데 반해, 프로이트가 바라보는 인간성은 쾌락의 획득과 고통의 회피에 관한 것이다. 프로이트에게 고통은 쾌락 원칙의 지연, 욕망의 연기, 혹은 죽음의 회피이다.

패권과 혁명의 서술을 넘어설 수 있는지, 가부장적인 근대 서사들이 최근 5백 년 간 서구 시대에서 주도적이었지만 그 견고함은 일시적이기에 언제나 구체화하기 위해 자신을 돌아보고 있는 것이라면, 어떻게 해야 근대적 주체성의 텍스트를 초월할 수 있을 것인가 등의 질문 제기에 직면했다. 빅터 프랑켈, 미셸 푸코, 페마 초드론은 초월을 통해 근대적인 것을 넘어서는 주체성들과 상호작용을 한다. 이들 저자들은 각자의 방식으로 이러한 실천을 함으로써 근대주의적 투쟁에 도취되지 않은 주체성을 다루고 있다. 오히려 이들은 시공간을 초월한 직관적 지식 수준에 대해 관심을 표하고 있다. 이는 해방과 직관, 인내, 욕망, 황홀경, 계몽에 관한 서술을 통해 포획된 근대로부터 한 발 옆으로 비껴 서는 방법이다.

근대성은 진보와 전쟁에 대한 무거운 교훈적인 관념에 매여있다. 규제 체계 이면에서 작동하는 패권적, 지배적인 구조를 폭로하는 능력은 힘을 불어넣어 주고 이를 즉각적으로 해체시킨다. 『사회를 보호해야 한다』(*Society Must Be Defended*)에서 푸코는 특권 없는 다수의, 속박된 사람들의 운명론적인 징집으로부터, 관계 밖의 힘이 발견되는 계시적 공간으로 이동한다(250).

빅터 프랑켈, 미셸 푸코, 페마 초드론 같은 인문학의 사상가들은 초월을 통해 근대적인 것 너머의 주체성과 상호작용한다. 『삶의 의미를 찾아서』(*The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*)에서 프랑켈은 프로이트적이고 라캉주의적인 결정론에는 얽매이지 않으면서 상징계에 관한 정신분석학적 전통에 입각해 서술하고 있다. 이와 유사하게, 초드론이 『전시의 평화 실천』(*Practicing Peace in the Time of War*)에서 설명한 대로 동시대 서구의 불교 도용은 자애심에 관한 서술을 통해 시간을 초월한다. 자애심, 직관, 혹은 고상한 깨달음은 생각을 언어,

전(前)담론적(pre-discursive)이기보다는[4] 오히려 고통과 의미를 차분히 검토할 수 있는 수단으로 이해하고자 한다. 이처럼 이들은 각자의 실천을 통해 시공을 초월하는 직관적 지식의 수준에서 주체성 그리고 타자와 관계를 맺는다.

사상가들은 수 천 년 동안 치유를 얘기해왔다. 그것은 이제 앞서 언급한 '줄기(stem)' 분야의 시대에서 약간 더 중요해 보일지도 모른다. 인문학은 어떤 역할을 수행하는가? 아마도 우리는 그 누구도 우리가 하는 일 때문에 죽은 적이 없다고 말할 수 있는 유일한 사람일 것이다. 실제로 인문학은 보통 해방, 직관, 인내, 욕망, 외경, 황홀경, 경이, 계몽을 통해 초월하는 방법을 제공한다.

〈표 1〉 초월은 어디에서 올 수 있는가[5]

미셸 푸코	빅터 프랑켈	페마 초드론
사회를 아래 항목으로부터 지킨다	사회는 로고스나 영혼의 의미를 아래에서 찾는다	사회는 아래를 통해 초월한다
식민화와 소멸	예술, 선택, 변화, 초월	보이지 않는 것의 발견, 의식, 휴지(休止), 토대 없이 머무르기

4 주디스 버틀러의 레비스트로스, 프로이트, 라캉에 대한 퇴고는 기원 그리고/혹은 성적 이분법에 대한 모든 문화적 혹은 성심리적 서술이 잘못되었음을 드러낸다. 퀴어이론(Queer Theory)은 기원들의 위험한 허위를 폭로하는 데 많은 기여를 했다. 엘리자베스 라이트(Elizabeth Wright)는 라캉주의의 거울 단계를 다음과 같이 요약한다: "아이는 거울 속을 들여다보고 동시에 자신의 상(像)이 지닌 여러 특징들에 대해 흐뭇해한다. [...] 이 상은 이제 총체성, 즉 이상적인 완전함이라는 느낌을 얻게 되고 여기에는 어떤 노력도 들지 않는다. 거울-상(像)에 관한 이와 같은 만족스런 경험은 내부와 외부의 깨지지 않은 연합, 즉 욕망의 즉각적인 충족을 보장하는 완벽한 통제와 은유적인 평행을 이룬다. 라캉은 이 전(前)언어적(pre-linguistic), 전(前)오이디푸스적(pre-oedipal) 단계를 '상상계(Imaginary)'의 영역이라 명명한다. 그는 유아가 모친을 본떠서 자기 자신을 만들고 있다고 이해한다. [...] 하지만 이 모친은 거울의 상처럼 [...] 모든 자극에 한다고 가정되기 때문에 이 모델은 환상이다. [...] 먼저, 이 아이는 자신이 모친이 욕망하는 전부라는 느낌 속에 자신이 모친의 욕망이라고 상상한다. [...] 아이는 모친의 결핍을 충족시키는 모든 것이 되고 싶어하는데, 이를 정신분석학 용어로 모친을 위한 '남근(phallus)' 되기, 즉 모친의 욕망을 완성하는 모든 것이 되는 것이다. 모친 자신은 자신의 모친으로부터 분리되고 자신의 부친으로부터 거부당함으로써 박탈을 겪었으며 따라서 그러한 분리의 고통들이 지속되는 것을 완화시켜줄 것이기에 아기와의 결탁 쪽으로 끌려들어간다. [...] 아이에게 개념과 그 적용 사이의 틈이 없다는 점이 이 개념의 부적절성을 입증한다. 자아 개념은 한 번도 실제로 활용되지 않았다. 틈은 아이가 언어의 질서에 발을 내딛으면서 나타나는데, 이를 라캉은 '상징계(Symbolic Order)'라고 명명한다. 언어의 구조들엔 사회의 명령들이 새겨져 있다. 바로 아버지의 통치, 법, 그리고 정의들인데 이들 중 '아이'와 '모친'에 대한 것도 포함되어 있다"(100-1). 『젠더 트러블 : 페미니즘과 정체성의 전복』(*Gender Trouble*)에서 버틀러는 법은 분할(이분)하지 않는다고 주장한다. 오히려 분리 또는 생식적/사회적 성 체계가 법을 생성하고 유지시킨다. 더욱이 법 이전에는 어떠한 전언어적이고 전담론적인 순간이 존재하지 않는다. 즉, 라캉의 상징계의 외부에 있는 것, 아마도 아버지의 법 밖에 있을 것 같은 것이 이를 구성하지만 언어 영역의 밖에 있기에 건드릴 수 없는 것이다. 버틀러는 정신분석학에서 어떻게 상징계와 실재계가 합쳐지는지 그리고 이 융합이 섹스와 젠더, 섹슈얼리티, 그리고 친족 관계에 관한 서술에 대한 지배를 유지하는지 지배적인 서술을 유지하는지에 대한 실마리를 추적한다: "상징계를 변치 않는 환상으로 만듦으로써 이 '변함없는 것'이 '불가피한 것'으로 되고, 결과적으로 문화적 정체를 촉진하는 측면에서 섹슈얼리티의 묘사를 발생시키게 된다"(71). 계속해서 『의미를 체현하는 육체』(*Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*)에서 그녀는 그 어떠한 기원에 대한 실행도 개인에 의해 수행될 필요가 없는 것이며 패권에 의해 반복 또 반복되는 의례화된, 거의 보이지 않는 기대라고 설명한다.

5 이는 필자의 마음 속에 있는 이 저자들에 대한 매우 간단한 개요이다.

변화무쌍하고 초월적인 것이자 황홀경에 닿는 것으로서의 욕망에 관해 정신분석학적 문헌 분석이 기여한 내용으로 시작하고자 한다. 『삶의 의미를 찾아서』에서 프랑켈은 프로이트주의자들과 라캉주의자들의 결정론에는 얽매이지 않으면서 상징계에 관한 정신분석학적 전통에 입각해 서술하고 있다. 프랑켈의 주체성에 관한 정신분석학 이론은 '로고스', 즉 '어떠한 종교적 함축도 없는'(18) 영혼으로서의 의미에 관한 것을 중심으로 한다. 여기서 초월이란 고통 속에서 의미를 찾고자 하는 데서 비롯된 욕망이다.

프랑켈에게 근대적 주체란 죽음 충동(death drive)이나 쾌락 원칙(pleasure principle)을 통해 사라지지 않는다. 오히려 그에게 초월로서의 실존분석적 정신 요법은 주체에게 '의미와 목적이 우리들 자신에게 강요되는 데 대한' 두려움으로부터 초월, 영혼, 혹은 의미 충족이 불러 일으키는 긴장으로 향하는 촉매를 제공한다.

빅터 프랑켈은 심리학 사료 편찬을 위해 분투하고 있으며 소위 사회적이고 근대적이라 할 만한 것들을 넘어서는 방식을 옹호한다. 그는 그가 '순수 이성 현상(noetic phenomena)' 혹은 '본질적 차원 (noological dimension: 생물학적, 심리적인 현상과 대비되는 것)'이라 부르는 것을 통해 그렇게 한다(17). 프랑켈은 이를 영적 상태라 칭하면서도 신속히 신학적 의미보다는 인류학적인 의미를 가진 용어로 만들었다. 프랑켈에게 로고스란 '어떠한 중요한 종교적 함의도 갖지 않는'(18) 영혼을 의미한다고 말한다. 근대주의와 일치하여 프랑켈의 이론은 우선 그가 사회 체계로 추정했던 의식 혹은 인식에 관한 것이었다. 그는 본인이 단호히 '자기 초월(*self-transendence*) 능력'(18)이라 칭하는 것을 통해 근대적인 것을 뛰어넘고자 한다. 프랑켈에게 초월의 순간이란 선택의 문제다.

그렇다면 근대성을 병리학으로 간주한다면 어떠한가? 프랑켈에 따르면 "우리 자신을 심리적 차원으로 제한하는 한 우리는 [근대적인 것의 동어반복을 깨트리고] 나올 수 없다"(28). 실제로 "병리학은 주어진 상황에서 고통의 의미를 알기 위해 여전히 정감(pathos) 속에서 이성(logos)을 찾아야 한다는 점에서 애매하다"(28). 프랑켈에게 쾌락 원칙은 "사람이 쾌락을 목표로 할수록 그 목표가 더 멀어진다는 점에서 자기 패배적이다. 즉, '행복을 추구'하는 바로 그것이 그 행복을 좌절시키는 것이다"(33). 그러므로 목표는 창조이지 쾌락이 아니다. 다시 말해 쾌락이란 의미 충족의 결과이다. "의미 충족과 관련 있는 본연의 의도가 좌절될 때에만 인간은 힘에 만족하거나 쾌락에 열중하게 된다"(35). 따라서 근대성의 측면에서 힘의 획득을 통한 쾌락 충족을 지향하는 사회의 미래는 암울하다. 프랑켈에 따르면, "우리에게 의미와 목표가 강요될 수 있다는 것에 대한 집단의 강박적 두려움은 특이성(idiosyncrasy)을 낳게 된다"(47). 프랑켈에게 긴장이란 "무조건적인 맹세이다. 의미 충족에 의해 야기되는 긴장 같은 적정량의 긴장은 인간 존재 본연에 내재하는 것이며 마음의 건강을 위해 필수불가결하다"(48). 프랑켈은 집단 의식이 상징적이고 책임 있는 말을 통해 상상의 공동체(베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson)의 『상상의 공동체』(*Imagined Communities*)에서의 의미와 같음)를 낳는다고 본다. 프랑켈에게 "자유란 합리성을 조건으로 하지 않을 경우 단순한

독단으로 타락할 위험이 있다"(49).

프랑켈은 "어떤 정의에 따르면, 의미와 가치는 [심리적] 반동 형성 및 방어 기제일 뿐이다. 내 생각엔 나의 반동 형성을 목표 삼아 살고 싶지는 않으며, 나의 방어기제를 위해서는 더 더욱 죽고 싶지 않다"(54)고 서술하고 있다. 그에게 의미와 이성은 "자기자신을 초월하는 인간 존재에 특징적인 구성요소이며, 자기자신이 아닌 다른 무엇을 향해 뻗어나간다"(55). 따라서, 근대적인 것은 논의 및 신구(新舊)의 한계를 능가한다. 이는 의미가 체계적으로 생성되지만 체계적이고도 개별적으로 저항된다는 면에서 특수성을 위한 보편성에 대한 저항이다. 정신분석학적, 근대주의적 전통에 뿌리를 두고 있는 그의 이론을 강조하며 프랑켈은 시종 초월성에 대한 믿음 가운데 사회를 설명한다.

근대성이란 보통 소위 '과학의 발견과 진보'라고 일컫는 서구 산업 혁명의 측면과 대량 생산 및 자본주의와 연관된 새로운 중산 계급과 관련되어 정의된다. 이는 "이성의 숭배이며, 추상적인 인본주의(humanism)라는 틀 안에서의 자유에 관한 이상이다. 실용주의를 지향하고 행동과 성공을 숭배한다"(Calinescu 1987, 41). 이는 대략 1700년대 후반부터 1800년대 중반까지 일어난다. 근대성의 이면인 근대주의(modernism)는 종종 근대성이 아우르는 모든 것들에 대해 적대적인 것으로 간주된다. 근대주의는 가장 일반적인 정의에 따르면 아방가르드 계열과 관련 있는 미학 운동 또는 운동들이다. 물론 아방가르드 운동은 부분적으로 낭만주의의 '반(反)부르주아적 태도'(42)에 기인하거나 이를 견지하고 있다. 예를 들어 서구의 예술적 표현들 중에서도 특히 다다이즘(Dadaism)[6]과 초현실주의(surrealism)[7]같은 용어들은 근대주의를 구성한다. 요약하면 근대주의란 체계, 즉 언어의 순수성을 지향하는 운동이다.[8]

콜레주 드 프랑스에서 푸코가 한 강연은 주체가 주체로 되는 방식이나, 이들이 권력(power)에 예속되는 방식들에 초점을 맞추고 있다. 그는 권력 관계란 둘 다 각기 전쟁의 또 다른 표현인 실전 혹은 평화를 통해 확립되는 폭력(forces)으로 가장 잘 이해된다고 본다. 그는 로마제국부터 18세기 영국과 프랑스에 이르기까지 지속된 권력의 재분배와 예속의 과정에 의해 입증되듯이 권력은 순환한다고 주장하면서 권력을 통한 타인의 지배를 추적한다. 역사는 왕의 주권을 반영했던 법을 반영한다. 16-17세기 영국과 프랑스의 역사 기록을 인용해 푸코는 군주 주권과 자연권으로 간주되는 것 사이의 쟁투로서 인종에 관한 담론들이 개입하는 것을 해석한다.

이렇게 공동의 적에 대항해 왕국을 지키고자 하는 욕망으로부터 사회 자체를 '다른 종족 혹은 하위 종족'(61)에게서 지켜내고자 하는 욕망까지 불러일으키는 담론을 창조하기 위해 한 종족이 그 자연적, 생물학적 유산을 주장하는 인종 투쟁 담론이 등장한다. 제국과 왕국은 사회에 굴복하고 귀족들이

---

6 다다이즘은 전통적으로 1916년 취리히에서 시작된 일종의 반(反)예술 운동으로 정의된다. 다다이즘은 그 의미상 정의 내리는 것을 거부함에도 불구하고, 그 목표는 비(非)예술 또는 최소한 의미의 부재를 창조하는 것이었다. 다다는 고의로 이성을 거부하고, 관객은 의미를 부여한다.

7 초현실주의는 전통적으로 앙드레 브르통(Andre Breton)의 1924년 작 "초현실주의자 선언(The Surrealist Manifesto)"과 연관이 있는데, 여기서 그는 초현실주의의 차용자들을 전통적인 이성을 무시하는 의식적인 것과 무의식적인 것의 조합으로 묘사한다. 물론, 초현실주의 운동은 꿈에서 본 형상을 캔버스나 원고지로 옮긴다는 점에서 종종 프로이트와도 연관이 된다.

8 필자는 근대성과 근대주의에 관한 대부분의 정보를 마테이 칼리니스쿠(Matei Calinescu)의 *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernsim* (Durham:Duke UP, 1987)에서 참고함.

사라져가는 권력을 회복하기 위해 군주와 싸우는 동안 제국과 왕국은 사회와 민족국가에 무너진다. 푸코는 계속해서 노르만족과 색슨족, 수평파(Leveller)와 개간파(Digger)에 관한 잉글랜드 역사를 거론하면서 권리를 향한 계속되는 전쟁과 투쟁(지배받지 않으려는 투쟁)이 '언어나 출생지, 조상의 관습, 과거의 공통성 정도, 오래된 권리의 존재, 구법의 재발견 같은 민족적인 현상을 포함한'(110) 사회의 이분법적 도식(schema)을 최초로 도입하였다고 주장한다. 푸코는 루이 14세의 계승자에게 '프랑스의 경제와 제도, 관습에 관한 일반 연구'(127)에 대한 주석판에 해당하는 것을 바치는 작업을 했던 불랑빌리에(Boulainvilliers)에 대해 시간을 할애하기도 한다. 이 보고서는 불랑빌리에와 관계된 일군의 귀족들에 의해 편집이 되는데 이렇게 귀족들이 자신들의 줄어드는 힘을 되찾고자 투쟁하게 되면서, 귀족들은 사태를 일으킨 혐의로 기소된다. 이후에 왕자는 귀족들의 지식 편찬 범위 안에 속박된다. 이들은 순환적 권력관계에 갇히는데, 푸코에 따르면 이는 결국 왕이 아닌 다른 누군가가 사료 편찬을 시작하게 되는 변화를 야기한다. 역사 지식은 더 이상 왕권의 구체화가 아니고, 오히려 "이로 인해 역사 속에서 말하는 주체가 대체되고 역사의 주체 또한 서술의 대상이 수정되었다는 점에서 대체된 것이다 […] 최초의, 보다 조기의, 혹은 보다 깊숙한 요소의 수정은 이제 권리와 제도, 왕조, 심지어 국토 그 자체마저 이 새로운 주체와 관련해 정의된다"(133-4). 이 새로운 주체는 '사회', 즉 '민족'이다. 민족이 화자가 되기 시작하지만, 이는 이미 다수의 집단들과 의견들이다. 그래서 "이는 더 이상 권력의 영광스런 역사가 아니다. 저 아래 밑바닥과 그 사악함, 그 배신에 관한 역사이다"(135). 권력은 신성하고/신화적인/군주들의 전쟁에 관한 것의 이야기에서 '권리들'의 제도를 협상하는 전쟁에 관한 것으로 이행한다. "역사는 우리에게 우리가 전쟁 중이라는 생각을 하게 했다. 그리고 우리는 역사 속에서 전쟁을 벌인다"(172). 역사란 지식이 권력이라는 점에서 지식을 향한 투쟁사이다. 이는 혁명사이다. 사회, 즉 계몽을 위한 집단적 잠재력은 수호되어야 한다.

이와 유사하게, 초드론이 설명한 대로 동시대 서구의 동양 전통 사상, 즉 불교의 전용(轉用)은 자애심에 관한 서술을 통해 시간을 초월한다. 자애심, 직관, 또는 고상한 깨달음은 생각을 언어로 이해하고자 하면서 얻을 수 있다. 이 전(前)담론적이지 않고, 고통과 의미를 차분히 검토할 수 있는 수단이다. 『도약 : 자신을 오랜 습관과 두려움으로부터 해방시키기』(*Taking The Leap: Freeing Ourselves from Old Habits and Fears*)라는 저술에서 초드론은 셴파(shenpa)라는, 유한한 것으로부터 견고한 것을 끌어내고자 하는 개념에 관한 담론에 초점을 맞춘다. 광의로 셴파는 우리가 감정적으로, 개인들 간, 사회적으로, 국가적으로, 국제적으로 갖게 되는 애착을 말한다. 다시 말해 이는 사람이건, 장소건, 물건이건 우리를 집착케 하는 모든 것을 말한다. 이는 다양한 수준에서 일어난다. "우리는 아마 일터에서 집으로 돌아와 피곤해서 좀 평화로운 시간을 갖고 싶을 것이다. 하지만 집에서는 무슨 이유에서든 난리가 나고 우리는 사람들에게 소리를 지르기 시작한다. 우리의 행위의 동기는 무엇인가? 우리는 약간의 행복과 편안함, 그리고 평안을 바라지만, 우리의 행동은 또한 다른 모든 이들까지 뒤집어놓는다."[9] 이는 우리가 집에서, 일터에서, 우리가 속한 공동체에서, 심지어

9 지그문트 프로이트(Sigmund Freud)의 『문명 속의 불만』(*Civilization and Its Discontents*)에 따르면, "우리는 세 방면에서 고통당할 위협을 받는다. 부패하고 소멸할 운명에 처해 있고 경고의 신호인 고통과 근심 없이는 살 수조차 없는 우리 자신의 신체로부터, 압도적이고 무자비한 파괴력으로 힘으로 우리를 덮치는 외부 세계로부터, 그리고 마지

우리가 차를 몰고 갈 때 누군가 뛰어들 때에도 일어나는 익숙한 시나리오다. 그래서 어떻게 되는가? 우리는 이를 좋아하지 않는다. 그래서 창문을 내려 그들에게 고함을 지른다. 전쟁은 우리 마음이 굳어질 때 시작되고 사소한 방식에서부터 증오나 편견과 같이 다소 심각하고 중대한 방식으로까지 우리가 불편하다고 느낄 때마다 마음은 쉽게 굳어진다"(16).

푸코가 근대적인 것들의 공격을 해체하듯이, 그리고 프랑켈이 목표를 통해 의미있는 지식을 발견하듯이, 초드론은 획일적인 담론들이 하나의 줄거리가 되고, 역사와 전쟁과 미래에 대한 규범적 담론이 되는 과정을 짚음으로써 이를 이해한다. 초드론은 셴파를 개별적 또는 체계적인 낙인찍기를 가능케 하는 것으로 표현한다. 그에 따르면 이는 "편견과 잔인함, 폭력으로 귀결될 수 있다. 그리고 그 편견과 잔인함, 폭력이 언제 어디에서 발생하든, 그것들을 개인이 다른 개인에게 혹은 집단들이 다른 집단들을 향해 가하든 늘 한 가지 주제를 지니고 있다. 바로 '이 사람은 고정된 정체성을 갖고 있고, 그들은 나와 같지 않다'는 생각이다"(66).

이처럼 근대적인 것을 관통하고, 산만한 언어와 생각들로 이루어진 철옹성들을 관통하고, 역사들, 패권들, 권력과 관계에 대한 지배적인 서술'들'을 관통하는 한 가지 방법은 초월, 즉 시간과 공간의 제약을 받지 않는 일종의 황홀경이다. 푸코, 프랑켈, 초드론의 각 사례에서는 근대적 반복이 아닌, 자애로운 접촉과 이해, 그리고 신성한 것과의 의식적인 접촉 중에 축적된 직관적 지식으로 자유를 발견할 수 있는 주체를 주체성과 연관시킨다.[10]

빌 스무트(Bill Smoot)는 「21세기의 인문학」(Humanities in the Twenty-First Century)이라는 글에서 "왜 인문학을 연구하는가?"라고 묻는다. 그는 우리에게 "인문학이 우리가 아직 혹은 절대 겪지 않을 경험들과 우리가 언젠가 혹은 만약 오디세우스나 안티고네, 그리고 햄릿이 직면했던 선택의 순간에 마주할 때 이해할 수 있게 해주는 것들을 우리에게 말해주고 상상 속에 전해준다"는 점을 상기시켜준다. 혹은 우리가 매일 밤 집에 돌아가 마주치는 것이나 사람에게 어떻게 반응해야 할지를

막으로는 타인과의 관계로부터 위협을 받는다. 이 마지막 방면의 원천에서 비롯되는 고통이 아마도 다른 어떤 것보다 우리에게 더 고통스러울 것이다. 이는 운명적으로 다른 방면에서 오는 고통들보다 더 잘 피할 가망이 조금도 없는데 우리는 이[세번째 범주]를 일종의 사족으로 간주하는 경향이 있다"(26).

10 첫 두 분파인 소승불교와 대승불교로부터 분기해 나온 수많은 전통들이 동시대 서양의 불교 도용을 알려준다. 사쿄 미팜(Sakyong Mipham)은 티벳불교 전통대로 살면서 미국에서 자랐다. 『마음의 동반자로 되돌아가기』(*Turning the Mind into an Ally*)에서 그는 "우리는 우리 삶을 다른 생각들과 개념들을 대충 꿰 맞춘 상상 속 정체성을 고수하는 데에 소모하고 그것을 행복하게 유지하려고 애쓰는데 이것이 우리가 고통스러운 이유이다. 이는 죄악이 아니고 우리의 혼돈스런 마음에 의해 영속화된 오랜 습관이다 [...] 혼돈스런 마음은 산만하기에 약하다. 이는 '나'의 위안을 유지하고자 하는 욕구가 다른 무엇보다 강하기 때문에 산만해지는 것이다. 이는 고통으로 이끄는 산만함과 자기 집착에 빠져있는데, 혼돈스러운 마음은 자신을 초월하지 못하기 때문이다. 어려움이 생기면 이는 견딜 수가 없다. 예기치 못한 일이 일어나면, 이런 마음은 협소한 곳에서 행복한 상태로 머무르기를 바라는 제한된 관점에서부터 반응한다. 그래서 위협을 받으면, 우리는 화를 낸다. 만약 누군가가 우리가 원하는 것을 갖고 있으면, 우리는 자동적으로 질투심을 느낀다. 만약 좋아하는 것을 보면, 우리는 욕망을 느낀다. 이런 반응들을 문제시조차 하지 않을지도 모른다 [...] 우리를 행복하거나 슬프게 만드는 것은 결국 변덕스런 바깥 사정, 계속 변화하는 환경이다. 이것이 결국 우리에게 혼돈과 고통이 된다"(18-19). 실제로 필자는 최근 "인간 지형(human terrain)"이라는 새로운 영역의 학제 간 프로젝트에서 작업을 했다. 연방정부는 세계의 전쟁 및 분쟁 지역에서의 인간의 반응을 성문화하려 한다. 심리학자 및 사회학자들이 인간의 행위 동기를 수세기 동안 연구해왔다. 아마도 인문학은 전 수준의 사회적 상호작용에서 애착을 어떻게 멈출 수 있을 지를 이해하는데 기여할 수 있을 것이다.

결정해야 하는 순간에 직면할 때 도움을 줄 지도 모른다.

우리의 긴장의 기저에는 죽음과 근거 없음(groundlessness)에 대한 두려움이 깔려 있다. 이는 이해하기 어렵게도 우리의 통제 밖에 있다. 사회들은 이 때문에 전쟁을 하고, 이 때문에 특권을 부여받은 이들은 살고 다른 이들은 죽는다. 그러는 동안 우리는 미루고 지체할 뿐이다. 우리는 언제나 결정이라는 의미를 내포하는 암시와 상징들의 체계 안에서 '타자'라는 의도적인 지시 대상이 있음을 발견한다. 그 긴장은 인문학과 현대 세계에서 그것이 갖는 중요한 역할을 이해하는 것에 견줄 수 있다. 인문학은 죽음의 원동력, 그곳으로부터의 회피, 토대(ground) 찾기, 토대 잃기 등의 모든 수준의 인간 경험에서 일어나는 결정들에 맥락을 부여하는 것으로 간주될 수 있다. 그러나 인문학은 이항대립들의 불길한 위험을 폭로해야 한다. 만약 우리가 프랑켈이 그랬듯 자유를 믿는다면, 우리는 다음과 같은 그의 말을 인용할 수 있을 것이다. "자유란 합리성을 조건으로 하지 않을 경우 단순한 자의성으로 타락할 위험이 있다"(49). 건강한 긴장감, 비판적 사고, 그리고 책임은 초월로 이어질 수도 있다. 가장 심오한 수준에서 중요한 것은 역설이다. 초월은 인문학을 뒤흔드는 빈번한 불완전의 느낌이다. 사회를 총체성과 완전성이라는 관념에 묶어두는 구조들을 폭로함으로써, 우리는 타자를 풀어주고 간접적으로 우리 자신도 풀어준다. 결국 사람들은 누구도 인문학 때문에 죽은 적이 없다고 말한다. 이들이 사라지면 인문학도 사라지지 않을 것이라고 누가 확언할 수 있겠는가?

참고문헌

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Verson: New York, 2006.

Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1999.

—.*Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York, Routledge, 1993.

Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernsim.* Durham: Duke UP, 1987.

Chödrön, *Pema. Practicing Peace in Times of War.* Shambhala: Boston, 2006.

—. *Taking The Leap: Freeing Ourselves from Old Habits and Fears.* Shambhala, Boston, 2009.

—. *When Things Fall Apart: Heart Advice for Difficult Times.* Shambhala: Boston, 2002.

Donoghue, Frank. "Can the Humanities Survive the 21st Century?" *The Chronicle of HigherEducation. The Chronicle Review.* September 5, 2010. 1-6.

Foucault, Michel. *"Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976.* Picador: New York, 2003.

Frankl, E. Victor. *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy.* Meridian: New York, 1988.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents.* W.W. Norton and Company: New York, NY, 1961.

Glover, Jonathan. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century.* Yale UP: New Haven, 2001.

Kurtz, Ernest, and Katherine Ketchman. *The Spirituality of Imperfection: Storytelling and the Search for Meaning.* New York: Bantam Books, 2002.

Mipham, Sakyong. *Turning the Mind Into an Ally.* Riverhead Books: New York, 2003.

Smoot, Bill. "Humanities in the Twenty-First Century." *Edutopia.* July 20, 2011. 1-2.

Trungpa, Chögyam. *Cutting Through Spiritual Materialism.* Boston: Shambhala, 2002.

Wright, Elizabeth. *Psychoanalytic Criticism. A Reppraisal*. New York: Routledge, 1998.

글로리아 네일러(Gloria Naylor)의 『브루스터의 여인들』(*The Women of Brewster Place*)에서 본 치유를 위한 기억의 역할

김명주
충남대학교

지난 수십 년 간 흑인 여성 작가들은 자신들의 작품을 통해 영적 치유의 메커니즘을 제공해 왔다. 흑인들이 새로운 땅에 도착한 이래, 그들은 전반적으로 노예제, 억압, 격리, 주변화, 빈곤, 폭력으로 인한 심적 황폐화를 겪었으며, 이로 인해 이들은 치유를 절실히 필요로 했다. 토니 모리슨(Toni Morrison)의 관대한 주인공들은 흔히 치유자이며, 앨리스 워커(Alice Walker)의 셀리(Celie) 역시 신에게 편지를 씀으로써 자기 자신에 대한 치유자가 된다. 동시대의 작가들처럼 글로리아 네일러 역시 가슴과 영혼 그리고 신체까지 치유하는 인물들을 창조한다. 네일러가 특별한 점은 마조리 리세(Marjorie Pryse)가 주목하듯이 치유를 위해 '분리보다는 연계'를, 그리고 '침묵에서 발언으로의 전환'을 강조한다는 데 있다.[1] 네일러의 등장 인물들은 자신들이 모두 연계되어 있음을 깨닫게 되며, 이들의 연계성에 대한 인식은 고통스럽건 영광스럽건 자신들의 과거를 알리고 공유하는 순간에 나타나는데, 이는 그러한 명백한 표현이 항상 자신과 타인을 치유하는 강력한 방법이기 때문이다.

본고에서 논하고자 하는 바는 어떻게 그러한 연계성에 대한 감지가 가능해지는가에 관한 문제이다. 그러한 느낌은 갑자기 즉각적인 현실을 초월해 모든 경계가 무너지고 나를 포함한 만물이 특별한 질서와 통일성 안에 자리하는 어떤 신비한 순간에, 신의 강림(epiphany)처럼 찾아올 수 있다. 혹은 궁극적 실재에 도달하기 위한 동양의 오래된 전통적인 방법으로도 가능하다. 하지만 네일러에게는, 모든 사람들은 부재의 현존(absent presence)이라 할 수 있는 '기억'이라는 매개를 통해 서로 연계되어 있고 상호의존적임을 알게 되어 결국 처음부터 다시 시작할 수 있게 된다.[2]

개인과 집단의 기억이 정체성 형성에 지대한 영향을 미친다는 것은 잘 알려져 있다. 따라서 나란

1 Marjorie Pryse and Hortense J. Spillers, eds. *Conjuring: Black Women, Fiction, and Literary Tradition* (Bloomington: Indiana UP, 1985), 5.

2 캐롤 크리스트(Carol P. Christ)는 『깊이 다이빙하고 떠오르기』(*Diving Deep & Surfacing*)에서 여성을 위한 스토리텔링의 중요성을 강조한다. 그러한 명백한 표현이 여성으로 하여금 자아와 세계에 대한 의식을 일깨워준다는 것이다.

곧 내가 기억하는 것이며, 우리 역시 우리가 기억하는 것이라 할 수 있다. 내가 기억하는 것은 나의 정체성을 구성한다. 지그문트 프로이트(Sigmund Freud)는 아마 일체의 상실 없이 "과거가 내면의 삶에서 보존된다는 것은 예외라기보다는 법칙에 가깝다"[3]고 했는데, 이는 어떤 기억도 사라지지 않고 다만 의식 기저에 감춰져 있음을 의미한다. 이러한 진술은 집단적 기억에 있어서도 유효하다. 칼 구스타프 융(Carl G. Jung)이 적시하듯, 전 인류의 역사는 '집단 무의식'이라는 그의 용어에 표현된 바와 같이 한 개인의 심성 안에 담겨 있다.[4] 뤼스 이리가라이(Luce Irigaray)는 이보다 훨씬 더 나아간다. 신체를 영혼으로 변화시키는 동양식 호흡법을 실천하는 사람으로서, 그녀는 마음뿐 아니라 육체도 전 인류의 기억이 담긴 그릇임을 깨닫는다. 우리 자신은 신체적, 정신적으로 하나의 살아있는 인류 역사이다. 따라서 우리는 곧 우리가 개인적, 집단적으로 기억하는 것이다.

따라서 개인적, 정치적 기억 상실은 한 개인은 물론 한 사회에도 재앙이다. 그러므로 잃어버린 기억을 찾고자 하는 노력은 이제 최신 유행 과제가 되었고, 이 과제가 다른 무엇보다 중요한 문제임을 부인하기 어렵다. 개인 수준에서, 기억상실이란 무의식적으로 의도되었건, 어떤 사고에 의한 외부적 요인에 기인하건, 한 개인의 정체성에 압도적인 손상을 가한다. 기억이 없으면, 그/그녀는 더 이상 그/그녀라 할 수 없다. 반면 집단적 수준에서의 정치적, 역사적 기억상실은 특권층에 유리하게끔 실재를 뒤트는 경향이 있다. 잃어버린 기억을 되새기는 것은 역사를 전체적으로 수정 보완할 수 있다. 그와 같은 맥락에서 페미니스트들이 여신의 전통이나 신화를 발견함으로써 여성에게 힘을 불어넣고 자신들의 신성함을 복구하고자 하는 시도나, 흑인들이 자신들 가계의 뿌리를 찾으려 하거나 아프리카로 귀환하려 하는 시도 또한 그와 같은 맥락이다. 만약 나의 개인적 기억이 나란 존재를 이루고 있다면, 내가 속한 집단의 역사와 전통 역시 나라는 존재를 구성한다는 사실을 깨닫는 것은 어렵지 않다. 이 때문에 기억은 총체성(wholeness)을 회복시켜주는 치유의 능력을 갖고 있다.

이제 흑인들의 경험은 흑인들에게만 국한된 것이 아니며 전 세계에 보편적이고 어디서든 쉽게 찾을 수 있다. 이들은 인간 일반의 조건을 거의 전형적으로 보여준다. 노예제는 철폐되었지만, 기업에의 종속, 눈먼 배금주의, 그리고 모든 종류의 전제적 관계와 같은 형태로 유사한 제도가 잔존하고 있다. 차별과 배제는 인종뿐 아니라 지역과 교육 수준, 부, 그리고 다른 많은 것들에 기반한다. 따라서 감당하기 힘든 불의와 고통을 다루는 데 활용된 흑인들의 치유법은 그 어떤 시대보다 과도한 긴장과 경쟁, 권태로 가득 찬 일상을 살아가는 이들에게 유용할 수 있다.[5]

9.11과 뒤이은 아프간과 이라크에서의 참혹한 대량 살상에 압도된 주디스 버틀러(Judith Butler)는 자신의 저서 『위태로운 삶』(*Precarious Life*)에서 바로 복수전에 임하지 않고 세상은 본질적 속성상 연계되어 있고 상호 의존적이라는 점을 강조함으로써 슬픔을 견디는 방법을 찾고자 한다. 그녀는 오늘날 세계에 만연한 그와 같은 폭력성을 치유하는 해독제로서 상호의존성에 대한 인식을 제안한다.

---

3 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontent* (New York: W. W. Norton & Company, 1961), 20.

4 Carl G. Jung, *Man and his Symbols* (New York: A Windfall Book, 1964). 필자의 진술은 다음과 같은 융의 언명에서 추론된 것이다: "… 우리가 사태를 정확한 관점에서 바라보려면 인간의 현재뿐만 아니라 과거도 이해해야 한다. 이것이 신화와 상징의 이해가 본질적으로 중요한 이유이다"(58).

5 한병철은 『피로사회』(*Mudigkeitsgesellschaft*)에서 현대의 질병, 우울증, 피로를 과도한 경쟁의 증상으로 진단했다.

하지만 상호의존성을 어떻게 '이론화'할 지에 대해서는 알지 못한다고 고백한다.[6] 유물론자이자 서구 백인으로서 그녀가 대안으로 제안할 수 있는 거라고는 '얼굴'의 환원불가능성과 불가해성(不可解性)에 대한 존중을 자신의 윤리학적 기초로 제시하는 레비나스(Levinas)의 사상이 전부다. 레비나스의 윤리학은 상호 존중에 대한 강조라 할 수 있으며, 개별적 존재들은 결코 자족적이지 않고 타자에게 의존하고 있음과 함께 개체는 전체가 구원받기 전까지는 구원받지 못한다는 것을 강조한다. 개별자는 소우주로 남아있는 반면 모든 개별자들이 대우주 전체를 구성하고 있으므로 개인적인 구원은 불가능하다. 이는 나 자신의 구원은 모든 피조물들이 구원을 받고서야 이루어질 것임을 깨닫는 것이다. 자신보다 훨씬 위대하고, 보이지 않고, 만져지지도 않고, 따라서 고요 속에서 느끼는 것 외에는 증명할 수 없는 힘들이 존재한다는 견해에 동의하지 못하는 사람들은 그러한 생각을 상상하지 못하는 듯하다. 누군가가 그러한 힘의 존재를 인정하지 않는 경우, 이들 모두를 연계시켜주는 가시적인 선이나 감지할 수 있는 역동성이 없기 때문에 모든 존재가 상호 연계되어 있고 상호의존적임을 입증해보이는 것은 불가능하다.

본고에서는 상호의존성이 기억을 통해 이론화될 수 있다고 주장한다. 기억을 영적 치유의 기제로 제공함으로써, 네일러는 등장 인물들의 경험들을 통해 상호 의존성에 관한 사실들을 성공적으로 구현한다. 간단히 말하자면, 기억은 영적 치유로 이끄는 상호의존성에 관한 감각을 진작시키는 중요한 기능을 수행한다. 네일러에게 치유 능력으로서의 기억은 선택적인 것으로 간주되지 않는다. 이는 고통스럽건 영광스럽건 모든 것을 아우르는 것이다. 어느 한 부분만 없어도 우리는 부족한 인간이 된다. 삶은 때로 험준한 협곡에 맞서기도 하고 또 때론 평탄한 목초지를 평화롭게 가로질러 달리기도 한다. 맹렬한 급류건 잔잔한 개울이건 이들 모두가 삶의 흐름을 이루고 있다. 혹은 브루스터의 저돌적인 흑인 소녀처럼 기억은 바다와 같이 "썰물처럼 나갔다가 밀물처럼 들어오고, 다시 썰물처럼 나갔다가 밀물처럼 들어오지만 결코 사라지지 않는다."[7] 그에 더해 치유의 힘으로서 네일러의 기억은 유비적인 상상을 활성화하여 당면한 현실을 초월해 구체적인 것을 추상적인 것으로, 개별적인 것을 전체적인 것으로 연계시켜준다. 기억 속에서 시간과 공간은 때로 수축하고 때론 연장되어, 예측하지 못했던 연계가 이뤄지고 이를 통해 한 사람은 자신이 다른 사람들에게 전적으로 의존적임을 깨닫게 된다. 더구나 회상으로서의 기억은 단지 사람들의 과거사를 재생시킴으로써 이들에게 힘을 불어넣어주고, 그럼으로써 희망과 비전을 작동시켜 다시 시작할 수 있게끔 하는 자극을 유도하는데, 이는 네일러 자신이 토메이도 애쉬포드(Tomeido Ashford)와의 인터뷰에서 지적하듯 치유란 곧 '다시 시작하는 것'을 의미하기 때문이다.[8] 오래된 트라우마를 되살리는 것은 종종 고통스럽다. 하지만 그 상처로 거슬러 올라가 이를 있는 그대로 바라봐야만 치유가 가능하다. 회상의 과정 또한 자아 전체의 긍정적이지만 잊혀진 측면에까지 눈을 뜨는 것을 포함한다. 다시 말하지만 우리란 우리가 기억하는 것이다. 잊혀진 부분을 되찾음으로써 자아를 온전한 일체로 복원하게 될 것이다.

6 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), xiii.

7 이하 괄호 안 숫자는 Gloria Naylor, *The Women of Brewster Place* (New York: Penguin Book, 1982)의 해당 쪽수를 가리킨다.

8 Tomeido R. Ashford, "Gloria Naylor on Black Spirituality: An Interview," MELUS.

네일러의 첫 번째 소설인『브루스터의 여인들』(*The Women of Brewster Place*)은 반복적으로 등장하는 인물들과 일관된 주제를 가진 일곱 개의 단편으로 구성되어 있다. 전체적으로 일곱 개의 단편은 개인적인 황폐화를 겪고 "검은 불사조처럼"(5) 다시 일어나는 여덟 명의 여인을 주로 다룬다. 그 여덟 여인 중 로레인(Lorraine)이 표면적으로는 유일한 실패자로 보일 수도 있다. 그러나 자세히 보면 비록 나중에 섬뜩한 폭력을 당하게 되지만, 그녀 자신은 벤과의 대화 이후 자기 본성의 '굳건함'을 회복한다. 해당 장 말미에 그녀가 미치는 것은 외부로부터 강요된 것일 뿐, 그녀 내면의 진정성은 유지된 채 지속적인 자기 방어로 표현된다. 또한 그녀의 희생은 사람들의 의식 안에 축적된 분노를 폭발시키는 배출구를 제공하는 것으로 드러난다. 따라서 이 소설은 일반적으로 고통과 괴로움에 대한 승리의 비전을 그린다.

이 소설은 랭스턴 휴즈(Langston Hughs)의 시에 나오는 한 질문으로 시작한다. "유예된 꿈엔 무슨 일이 일어나려나?" 소설 말미에서 독자는 그 흑인 소녀들의 꿈이 말라붙지도 곪지도 않았음을 알게 된다. 처음엔 처져 보일 수 있지만 결국 폭발한다. 소설이 끝날 때 우리는 "시간의 캔버스 위에 펼쳐져 있는 브루스터의 유색인종 딸들이 하품 끝에 자신의 꿈이 안개처럼 뿌옇게 흐려지는 가운데 잠에서 깨는"(192) 것을 보게 된다. 이들은 파괴될 수는 있어도 패배하지는 않는다. 여기서 휴즈의 다른 시 한 편이 이 소설의 주제에 부합하는 끝맺음이 될 수 있을 것이다.

> Hold fast to dreams 꿈을 단단히 잡기를.
> For if dreams die 꿈이 죽어 없어지면,
> Life is a broken-winged bird 인생은 날개가 부러진 새처럼,
> That cannot fly. 날아오를 수 없으니.
> Hold fast to dreams 꿈을 단단히 잡기를.
> For when dreams go 꿈이 떠나버리면,
> Life is a barren field 인생은 황량한 들판처럼,
> Frozen with snow. 눈으로 얼어붙기에.

많은 비평가들이 인식하듯 이 소설은 꿈, 특히 죽어가지만 결코 패하지 않는 꿈에 관한 작품이다. 꿈이라는 단어가 두 가지 구별되는 의미를 동시에 내포하고 있다는 점은 흥미롭다. 그 한 가지는 잠잘 때 꾸는 꿈과 연관된 공상 또는 환영과 같은 의미로서 현실과는 유리되어 있어 간직할 가치가 없는 것이다. 반면, 다른 한 가지는 미래를 향한 희망으로서 이 때에는 가치가 있는 것이다. 그러나 프로이트가 주장하듯 수면 중에 꾸는 꿈의 소망 충족 기능을 고려할 때, 희망으로서의 꿈이란 일차적으로 파악되는 것과 같은 환영으로서의 꿈과 그리 다른 것이 아니다. 융 역시 대부분의 개별 꿈들의 상징과 서사는 집단적 기억으로부터 나오는 것이라 말하고 있다. 그리고 밤에 꾸는 꿈이 낮 동안이나 무의식에 축적된 기억에 기반해 있듯 희망으로서의 꿈 또한 기억을 기반으로 한다. 만약 이 소설이 꿈에 중점을 둔다면, 기억은 이 소설의 꿈에 관한 중심 주제와 깊이 연루되어 있는 것이다.

그럼 기억은 어떻게 이 소설 속 등장 인물들의 치유 과정에 기여하는가? 기억의 역할을 살펴보기 전에 기억이란 무엇이며 치유의 힘으로서 기능하기 위해서는 무엇이어야 하는가를 알아볼 필요가

있다. 줄곧 "매티(Mattie)의 마음 깊이 자리한 매듭"(176)이었던 씨엘은 소설 말미에 이렇게 말한다.

> 하지만 저는 언젠가 제가 상처 자국을 없애버리게 되고 정말 괜찮아져서 전반적으로 그녀가 날 자랑스러워할 수 있을 만한 때가 되면, 글로 써서 그녀에게 알려줄 거라고 줄곧 말하곤 했지요 […] 그리고 저는 언젠간 그렇게 될 거라 믿기를 그만두었어요(177).

매티는 "하느님 감사합니다! 네가 그걸 알아냈구나"라고 외치며 곧바로 그녀의 통찰을 칭찬한다. 씨엘은 에바 터너(Eva Turner)의 손녀로 자신의 남부 고향 마을을 떠올리게 하는 냄새를 지닌 유진(Eugene)에게 매료되어 그와 결혼한다. 그들은 아이 하나를 낳았지만, 유진이 실직 상태에서 또다른 아이를 가진 것을 알게 되자 부담을 이기지 못하고 씨엘에게 새 아기를 낙태할 것을 종용한다. 그러나 유산 뒤 유진은 그녀의 곁을 떠나려 하고, 이들의 다툼 끝에 씨엘은 그의 "거만함과 이기심"(100)에 대한 자각과 그녀 자신의 힘으로 살아가겠다는 결심을 하게 되지만, 정말 비극적이게도 이들의 어린 아기인 세레나(Serena)가 감전사하고 만다. 그녀의 죽음은 씨엘의 영혼과 몸을 완전히 꺾어버리고 그녀를 "자기만의 지옥 속에"(102) 남겨놓게 된다. 그녀는 애도조차 받지 못하는 딸의 죽음에 극심한 고통을 겪는다. 매티가 그녀의 고통을 치유해 주지만, 상처는 결코 지워지지 않고 치유받은 후에도 기억의 일부로 남는다. 매티의 꿈 속에서 씨엘이 자신의 상처를 결코 없앨 수 없음을 깨닫는 장면이 나타나지만, 이는 네일러의 사상적 틀 안에서도 유효하다. 어떤 기억도 근절될 수 없고 그래서도 안 된다. 기억의 어떤 부분도 제거될 수 없다. 총체성이 한 사람의 정체성에서 중요한 것과 마찬가지로, 모든 것을 아우르는 기억은 풍요롭고 충만한 삶을 다시 꽃피울 수 있는 존재의 굳건한 기반을 다지는 데 긴요하다. 따라서 치유란 애초에 가능하지도 않은 어떤 불쾌한 기억의 뿌리뽑기가 아닌, 모든 것을 있는 그대로 받아들임으로써 다시 시작하는 것을 의미한다.

매티 자신의 생애사는 기억을 있는 그대로 보존하는 것의 중요성을 입증한다. 씨엘과 비슷한 방식으로, 매티도 한 때 사탕수수를 먹는 것 같은 삶을 살면서 틀에 박힌 일상을 혐오하는 벗치(Butch)에게 매료되었다. 그는 막대부분에 이르기 전에 껍질을 뱉어버릴 만큼 영리하다. 그는 가장 단 부분만을 취한다. 그래서 그는 책임을 질 줄 모르고 누군가와 함께 진득한 관계를 유지하지 못한다. 어느 정도는 매티도 그에게서 한동안 영향을 받는 것처럼 보인다. "그녀의 마음이 뒤로 뻗어 닿으려 할 때면, 그녀는 억지로 집 뒷길과, 여름의 느낌, 사탕수수의 맛, 야생초 향기에 대해서만 생각했다"(25). 그녀는 마치 벗치처럼 선택적으로 과거를 회상하면서 자신의 기억 중 쓰라린 부분을 억지로 잊고자 한다.

달콤한 기억에 대한 그녀의 편애는 이번엔 아들인 바실(Basil)에 대한 사랑에서 다른 형태의 편애를 초래한다. 그녀가 아들이 쥐에게 물리지 않게 하려고 밖으로 나가 이리저리 방향도 없이 마을을 돌아다닐 때, 그녀와 마주친 터너는 "당신이 아들을 상처를 주는 것들로부터 마냥 달아나게 해줄 순 없다. 때로 당신은 그냥 그 자리에 머물러 아들이 좋든 싫든 닥치는 일을 헤쳐나가는 방법을 가르쳐줘야만 한다"(31)고 충고한다. 매티는 자라서 의지박약의 무책임한 젊은 탈주범이 된 자기 아들을 완전히 잃기 전까지는 에바의 말의 의미를 새겨듣지도 이해하지도 못한다. 그녀는 값비싼 대가를 치르고 나서야 사람은 부분적인 진실이 아닌 총체적인 진실을 받아들일 때 다시 시작할 수

있다는 교훈을 얻는다. 진실은 인간을 자유롭게 한다. 모든 포괄적인 기억은 선한 것이 악한 것에 달려있고 그 역도 성립한다는 사실을 증명한다. 달콤한 것과 쓰라린 것이 함께 사탕수수를 만든다. 전체를 이룸에 있어 대조적인 둘은 상호의존적이다.

전체적 진실의 담지자로서 기억이 갖는 치유 능력에 더해, 시간과 공간에 걸쳐 있는 그 초월적 힘은 시야를 넓혀주고 이질적인 것들 간에 예상치 못한 연계를 시켜줌으로써 유비적인 상상을 가능케 한다. 기억 속에서 과거와 현재는 공존한다. 어떤 선형적인 연대기적 정렬이나 기간도 기억 속에선 의미가 없다. 네일러가 묘사하듯,

> 기억을 관통하는 시간의 통로는 불투명해지거나 어떤 주어진 순간에도 자유롭게 결정체를 이루는 용융된 유리와 같다: 천일이 한 번의 대화, 한 번의 시선, 하나의 상처 속에 녹아들고, 하나의 상처는 천일에 걸쳐 산산이 부서져 흩뿌려질 수 있다. 상처는 날마다 비난받거나 찔끔찔끔 새는 것을 거부하며 고요하게 은둔해 있다. 한 생애 전체가 거품처럼 기만적이고 투명한 파도 위에 올라탈 수도, 들쭉날쭉하고 예상치 못한 간격으로 의식 위로 흩뿌려질 수도 있는 동안 상처는 마음 속에서 맴돈다(35).

그러나 수축하거나 이완하는 것은 기억 속의 시간 뿐만이 아니다. 공간 역시 기억 속에서는 경계를 넘나든다. 그와 같은 기억의 초월적 기능은 연계에 도움이 된다. 벤(Ben)은 그의 고통스런 기억을 이웃으로부터 거부당하고, 심지어 애인인 테레사(Theresa)에게마저 거부당한 로레인(Lorrain)과 나눈다. 자신들의 기억을 공유하면서, 벤은 성학대로부터 지켜주지못했던 자신의 딸과 로레인을 동일시한다. 벤과의 우정을 통해 그녀는 강해지고 그녀 자신을 당당히 내세울 만큼 '굳건함'을 갖추게 된다. 그녀의 치유는 찰나에 불과했지만 다시 시작할 준비를 갖춘다. 로레인과 씨엘 사이에도 또 다른 시간과 공간에 걸친 동일시가 이뤄진다. 씨엘은 꿈 속에서 마을 남자들에 의해 희생되는 로레인이 된다. 씨엘은 "그리고 짐작건대 나라고 여겨지는 한 여자가 있었어. 정확히 나는 아니었지만, 내면에서 나는 그녀가 나라고 느꼈어"(179)라고 말한다. 로레인과 씨엘은 이들이 겪는 극심한 고초와 아픔이라는 면에서 동일시된다.

더 중요한 것은, 브루스터의 여인들은 핏자국이 자신들의 피인양 느끼며 미친 듯이 얼룩진 벽돌을 하나씩 벽에서 잡애채냄으로써 모두 자신들을 로레인과 동일시한다는 점이다. 매티의 소망이 충족되는 꿈에서, 모든 여인들은 단순한 동네 구조물로 잊혀져 있던 벽에 자신들의 아픔을 투영한다. 이제 로레인의 희생을 통해 자신들의 아픔을 깨달은 여인들은 폭발해 벽을 무너뜨리려 한다. 벽은 이 소설의 가장 중요한 상징으로, 차별과 버림받음, 고립, 격리, 그리고 절망에 관한 공동의 기억을 표상한다. 벽을 무너뜨리고자 하는 이들의 몸짓은 자신들의 잊혀진 쓰라린 기억을 불러내 벽이 표상하는 것에 저항하는 행위이다. 이들 모두는 자신들을 공동의 기억과 동일시함으로써 하나가 된다. 소설이 종반에 다다르면서 비 내리는 한 주 뒤에 화창한 날이 오고, 에타(Etta)의 희망찬 울음과 함께 소설은 끝이 난다. "우리는 파티에 갈 거야"(189). 새 날이 밝아오고, 사람들은 다시 시작할 준비를 갖춘다. 그것은 치유이다. 여기서 기억은 새 삶을 낳는 모체이다.

지난 고통이 종종 무심하게 떠오르고, 비록 떠올릴 때 약간의 고통이 다시 새로이 욱신거리기

시작하긴 해도 예전보다 그 강도가 덜함을 확인하는 일은 언제나 놀랍다. 이는 일단 고통이 기념을 위한 공간과 결합되면 거리를 두고 그것을 보게 되기 때문이다. 결국 사람은 우리가 예상치 못했던 분리된 사건 및 사람들 사이를 연계시켜 모두를 위한 의미의 발견을 가능케 하는 적절한 관점을 얻게 된다. 따라서 회상은 그 자체에 치유의 과정을 포함하고 있다. 우리가 멈춰서서 보기 전까지는 절대 볼 수 없는 것들이 있다. 그러한 멈춰섬은 회상의 순간이다. 매티는 자신의 아들이 씨엘과 달리 스스로를 치유하지 못함을 유감으로 여긴다. 그녀는 씨엘에게 "그는 아직까지 너처럼 운이 좋지 못했다고 생각하렴. 차로에서 뛰어나와 멈춰서 그를 생각하게 하지 못했구나"(178)라고 말한다. 매티는 씨엘이 자기 치유에 성공하게 해준 것이 생의 흐름을 초월해 멈춰서 되돌아봄으로써 적절한 관점에서 이를 보게 되었기 때문이라고 주장한다.

이와 유사하게, 키스와나(Kiswana)와 그녀 어머니 사이의 갈등은 이들이 함께 자신들의 가족사를 직시하자 해소된다. 브라운(Browne) 여사는 그녀의 딸이 그녀를 "흑인인 것을 수치스러워 하는 백인의 깜둥이"(85)라고 퍼붓는 분노에 찬 비난에 다음과 같이 반응한다.

> 나는 상처를 주거나 구걸을 하지도, 자신의 됨됨이에 대해 사과하지도 않았던 자랑스런 사람들이 흘린 피 때문에 산다. 그들은 이 세상에서 오직 한 가지만을 요구하면서 살았다. 그것은 존재하도록 허락받는 것이었다. 그리고 나는 이 사람들의 피를 통해 흑인은 아름답지도 추하지도 않다는 것을 배웠다. 흑인은 존재할 따름이다! 곱슬머리도 직모도 아니다. 그저 그 존재 자체일뿐이다(86).

그녀는 계속해서 "아들들 중 한 명을 '제 주제를 모른다'는 이유로 감옥으로 끌고 가려던 백인 남성 여섯 명을 총으로 물리쳤던" 자신의 용감한 할머니에 대해 이야기했고, 감동적인 발언을 "그것은 검은 것도 붉은 것도 하얀 것도 아니다–그것은 엄마인 것이다"(86)라는 말로 끝맺는다. 그녀는 키스와나로 하여금 아프리카 전통을 지키는 정치적 행동주의 뿐만 아니라 어머니들로부터 어머니들에게로 전승되어 온 있는 그대로의 자신으로 살아가는 전통을 상기시켜준다. 생존을 위한 어머니들의 희생이라는 공동의 기억 덕분에 이들 모녀는 화해하게 된다. 회상은 모녀지간의 균열을 치유해준다.

에타 메이 존슨(Etta Mae Johnson)도 비슷한 치유의 과정을 겪는다. 그녀의 지속적인 연애사는 "번들거리는 코브라"(56)와 "밴텀 닭"(59)처럼 적대적인 세상에 맞서 물질적, 정신적 안위를 얻고자 싸워온 그녀의 바람과 밀접한 관계가 있다. 모든 좌절 끝에 사기꾼 목사에게 걸었던 그녀의 잘못된 마지막 기대는 당연히 파국을 맞는다. 그 목사와의 하룻밤 뒤 맞은 새벽에, 그녀는 브루스터에 왔던 이후 처음으로 벽을 바라본다. 벽을 바라봄으로써 그녀는 다른 이들과 "무너진 영혼"(72)에 관한 공동의 기억을 공유하고 아웃사이더에서 그간 속하기를 주저해왔던 공동체의 일원으로 변화한다. 그리고 그녀는 그녀 기억의 주요한 부분을 이루는 매티를 떠올린다. 에타가 매티를 향해 가한 잔인한 말과 행동에도 불구하고, 그녀는 매티와 함께 했던 세월들 덕분에 메티에게서 치유–사랑과 위로–를 받을 것임을 안다.

코라 리(Cora Lee) 또한 배움, 특히 셰익스피어를 사랑했던 오래전 학창시절을 떠올리고는 희망을 갖고 새롭게 나아갈 추동력을 찾는다. 매일매일 벌이는 사투의 잔해들 틈에 잊고 지내던 그녀의 문화적

기억 덕분에 아기는 자라나 어른이 된다는 진실을 깨닫고 이번에는 미래를 향한 진정한 꿈을 꾸기 시작한다. 그녀의 '멍청한' 아이들이 책임감 있고 믿을 만한, 사회를 위한 공로자가 될 수 있는 것이다.

뿐만 아니라, 음식과 집도 기억을 유지시켜주고 기억 속에 떠오를 때 영혼의 치유를 입증해주는 매개물이다. 에바의 음식과 집은 기억 속에 남아 있을 때 치유를 상징한다.

본 작품은 3단계의 치유 과정을 제시한다. 앞서 지적했던 대로 스토리텔링 자체가 혼란스런 경험을 뚜렷하게 표현함으로써 치유 작용을 한다. 작가의 입장에서 보면 스토리텔링은 그녀의 개인적, 집단적 기억을 적절한 관점에 주입해줌으로써 치료의 역할을 한다. 또한 이 작품 자체가 고통받는 가운데 기억을 거쳐 다시 시작하는 등장 인물들을 제시한다는 점에서 치유에 관한 것이다. 세 번째로 독자의 입장에서 작품을 읽는 동안 등장 인물들과 동일시 및 공감하는 가운데 치유 작용이 일어난다. 작품 감상의 과정에서 독자는 개인적, 집단적 기억을 차례로 떠올리고 소설 속 경험들에 이를 이입한다. 따라서 작품 집필과 감상이라는 두 행위 모두 치유 작용을 포함하고 있으며, 기억은 포괄, 연결 및 회상의 기능을 통해 치유에 있어 중요한 역할을 한다.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

분과회의 2-2
언어, 젠더, 감성

1. 치유의 사상 : 철학 치료와 형이상학 비판
   / 앤서니 애들러(연세대학교)

2. 치유의 인문학으로서의 여성주의 실천
   / 허라금(이화여자대학교)

3. 감성과 인문 치유 : 그리스의 철인들과 스토아학파의 감성인식
   / 박우룡(서강대학교)

4. 탈춤의 치유적 기능
   / 주현식(서강대학교)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

치유의 사상 : 철학 치료와 형이상학 비판

앤서니 애들러
연세대학교

아리스토텔레스(Aristotle)는 『형이상학』(*Metaphysics*) 제4권에서 형이상학을 "있는 것을 있는 것으로서 그리고 그것에 그 자체로서 속하는 것들(to on hē to on kai ta toutō huparchonta kath'hauto)"을 이론적으로 탐구하는 학문으로 정의한다. 그는 또한 형이상학이 존재(Being)를 '보편적으로'(문자 그대로 전체에 관하여) '존재'로서 이론화하기 때문에 다른 개별 학문들과는 분명하게 구별된다고 덧붙인다. 그에 따르면, 다른 개별 학문은 전체에서 일부만을 떼어내어 거기에 집중할 따름이다.

아리스토텔레스는 기원전 4세기에 '형이상학'의 텍스트를 집필하였으나, 그것은 기원후 1세기가 되어서야 형이상학이라는 이름으로 편찬되었다. 거의 2천 5백여 년이 지난 지금에도 그가 남긴 '존재론'의 학문, 즉 있는 것으로서의 있는 것을 이론적으로 탐구하는 학문이라는 개념은 여전히 큰 논란거리로 남아있다. 그것은 쉽게 무시할 수 없는 자극이었고, 실로 유례를 찾아보기 힘든 논쟁이 되었다. 심지어 20세기에도 '있는 것'에 대한 학문적 탐구 가능성은 철학의 양대 산맥이라고 일컬어지는 '대륙철학'과 '분석철학'을 통합하고 분할하는 주요 문제 중 하나이다. 이 두 학파에 속해 있는 철학자들은 일찍이 궁극적인 실재의 본성을 이론적으로 탐구하는 형이상학의 주장에 의문을 품었고, 아리스토텔레스의 사상을 바탕으로 한 철학적 용어 및 개념들에 도전하였으며, 이는 중세 말기에 정점에 도달하였다. 애석하게도 근대 초기와 그 이후 스콜라 철학의 무거운 굴레와 대결할 때에도 철학자들은 여전히 아리스토텔레스의 용어와 개념의 지배에서 완전히 벗어날 수 없었다.

그렇지만 철학자들은 이 해방의 기획에 대해 매우 다른 방식으로 사고하였다. 처음부터 '분석' 철학자들은 수학과 자연과학 분야에서 쏟아져 나왔던 새로운 발견들에 부응할 수 있는 논리적 설명, 언어, 명제적 진리를 발전시키는 데 전력을 다했다. 이들은 미래의 가능성에 고무되고, 현재의 긴급함에 추동되며, 과거의 유산에 크게 구애받지 않는 공학자의 참신함과 명석함으로 무장한 채 철학의 문제들에 육박해 들어갔다. 공학자에게 과거는 수많은 실패와 성공이 쌓여있는 역사라는 퇴적물이다. 이들은 역사에서 많은 교훈을 얻지만 역사의 권위를 인정하지는 않는다. 분석철학자들은 관심사를 다른 곳으로 넓히거나 자신들의 철학적 시도를 전적으로 포기할 수밖에 없는 상황에서도, 속으로는 여전히 공학자의 특성을 유지한다. 그들 사이의 차이점과 공통점이 무엇이든, '분석' 철학자들은 한 가지 절대적인 의미에서 '대륙' 철학자들과 다르다. '대륙' 철학자들은 공학자처럼 생각하지 않고, 공학적 형식이나 그와 유

사하게 생각하는 방식을 거부한다는 것이다.

과연 이것이 무엇인가? 역사와 전통의 무게인가? 그것도 아니라면 미래의 무게인가? 문제의 해결책을 공학에서 찾으려 한다면 우리가 직면한 문제들이 중대하고 실재하는 문제라는 확신이 있어야 한다. 예상 가능한 일이지만 실제 공학자들은, 문제는 그들에게 주어질 뿐, 그것에 대해 의심하는 것은 그들의 역할이 아니라고 생각한다. 공학에서 가장 곤란한 상황은 문제 그 자체는 너무나 명확하지만 해결책이 오리무중인 경우이다. 이에 반해 '대륙' 철학자들은 결코 문제가 무엇인지 정확히 알고 있다고 확신하지 못한다. 그들은 '있는 것'에 대한 질문과 같은 문제들이 자신에게 전해 내려온 것이지만, 그 심오한 의미와 이를 전달할 수 있는 자신들의 능력에 대해 확신을 갖지 못한다. 그들은 이미 자신에게 주어져 있는 대답들을 통해서 이런 물음들을 이해하고, 물음의 의미를 재구성하기 위해서는 과거로 되돌아가는 것이 요구되며, 과거의 영향에서 한 발 벗어나 물음을 이해하기 위해서는 새로운 접근법을 제시하는 미래 담론의 가능성을 검토하는 것이 필요하다는 사실을 깨닫는다.

'분석철학'과 '대륙철학'은 과거 철학자들을 끊임없이 괴롭혔던 '허위 문제(specious problems)'의 본성에 관한 근본적인 관점 차이로 대립하는 양대 진영으로 갈라진다. 분석철학자들은 이렇게 그럴 듯하지만 허위인 문제(Scheinprobleme)를 다만 올바른 방식으로 표현되지 않았을 따름인 역사적 실패의 결과로 이해한다. 반면에 대륙철학자들은 이러한 문제들이 더 근본적인 문제의 징후이고 해결책이 깊이 은폐되어 있어 있기 때문에 신중하게 심사숙고할 충분한 가치가 있다고 생각한다. 이런 두 가지 철학의 전통에서 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)는 자신의 비판철학(critical philosophy)을 통해 두 가지 다른 해석을 종합함으로써 중요한 전기를 마련한다. 칸트는 '철학의 코페르니쿠스적 전회'를 역설하면서 철학의 질문들이 올바른 방식으로 주어진다면, 즉 이 물음들이 절대적인 실체보다 오히려 주체를 향한 현상과 관련된 것으로 이해된다면, 형이상학의 전통적인 물음들과 독단적 해결책들을 일축할 수 있다고 주장한다. 그리고 칸트는 이런 형이상학적 오류들이 인간 이성에 내포되어 있고 인간 이성의 '특이한 운명(peculiar fate)'을 보여주는 모순된 징후라고 생각한다. 인간 이성은 유한하면서 동시에 무한한 까닭에 부여된 한계를 넘어서려는 경향이 있다.

칸트의 사례는 교훈적이다. 이는 대륙철학과 분석철학이 다시 조우할 수 있고, 근본적으로 상이한 접근법임에도 불구하고, 철학적 전망이 합쳐지는 지점에서는 항상 서로 맞물려 있었다는 사실을 보여주는 성공적인 방법이기 때문이다. 하지만 왜 철학이 두 갈래로 나누어졌고, 지금까지도 분리되어 있는 것처럼 보이는지에 관해서 물음을 던지는 것은 여전히 가치 있는 일이다. 나는 조심스럽게 그 이유를 학문적 '마스터 패러다임(master paradigm)', 즉 전통적으로 이해되어 온 철학적 이론화와 맞서는 진정한 경쟁상대로서 공학의 출현과 관련이 있다고 가정한다. 이 점은 수학에서 아주 분명하게 나타난다. 유클리드 기하학(Euclidean geometry)은 언제나 철학의 운명과 밀접한 관계를 가져왔다. 플라톤(Plato)은 기하학을 철학의 사전준비 단계로 간주했고, 칸트는 기하학적 '진리'를 토대로 자신의 비판철학에 착수했다. 전통적으로 유클리드 기하학은 참된 지식(epistēmē)을 대변하는 이론적 모델의 전형이 됐다. 이 이론적 모델은 자명한 일련의 공리들에서부터 출발해서 추론의 타당성이 인정되는 일반 원리들을 도출함으로써 피타고라스의 법칙(Pythagoras's law)과 같이 원리를 연역적으로 추론하는 것을 가능하게 만들었다. 그리스인들에게 기하학은 수학적 추론의 주된 형식이었고, 대수학도 기하학에 뿌리를 두고 있다. 그렇지만 대수학은 알크아르즈미(Al-Khwarizmi)와 같은 수학자의 도움으로 독

립적인 영역을 구축하기 시작했고, 근대 초기에 들어 데카르트(Descartes)의 '분석 기하학'과 라이프니츠(Leibinz)와 뉴턴(Newton)의 미적분학이 발견되면서 대수학적 기호화는 기하학으로부터 더욱더 독립적인 위치를 획득하게 됐다. 그 결과, 아무 문제없이 순수하고 직관적인 기하학적 기초에 의존해 있었던 수학은 이제 추상적 공간 위에 놓여있는 것처럼 보인다. 물론, 기하학에도 유클리드 기하학의 다섯 번째 공리인 '평행은 절대 만나지 않는다(parallel axiom)'와 같은 수수께끼들이 존재한다. 수학자들이 추상적인 기호 조작을 통해 의존해오던 실수(real number, 수의 연속체)와 같은 '수 체계(number system)'는 직관적인 기하학적 기초가 사라지는 순간 매우 괴이하고, 모순적이고, 아주 신비스러운 것으로 비추어지기 시작했다. 순수 기초 수학이 실용적 공학이 된 것이 바로 이 시점이었고, 무엇이 필요한지 '문제'는 명확해졌다. 데데킨트(Dedekind)에 이어, 분석철학의 아버지라고 불리는 프레게(Frege), 그 다음으로 버트란트 러셀(Betrand Russel)은 이 문제를 분명히 인식하고 있었고, 수학자들이 활용할 수 있는 수의 기초적인 구조와 논리적 토대를 '구성'하는 것을 자신들의 임무로 삼았다. 아마도 인류의 역사에서 가장 위대한 성과물로 손꼽을 수 있는 디지털 컴퓨터의 발명은 이러한 수학적, 철학적 연구들의 직접적인 결과물이라 볼 수 있다. 이는 공학과 철학 사이의 밀접한 연관성을 보여주는 증거이며, 철학 역사가들이 예측했던 것보다 훨씬 급격한 패러다임 전환이 나타났음을 보여준다. 디지털 컴퓨터의 발명으로 이제 사유 그 자체는 공학의 문제가 됐다.

이런 방식으로 '분석철학'과 '대륙철학'의 차이점을 이해하면, 종종 견해의 일치를 보이는 철학자들과 전통적인 형이상학에 반대하는 철학자들에게 아리스토텔레스의 형이상학이 다른 의미로 해석된 이유를 짐작할 수 있다. 우선 내가 말한 것을 토대로 성급하게 잘못된 결론으로 나아가는 것은 조심해야 한다. '분석철학'의 창시자들이 대륙철학의 창시자들보다 수학적 기초와 훨씬 더 밀접한 관련을 맺고 있을지라도, 대륙철학을 뜬구름 잡는 사이비 시적 견해이며, 원래 수학과는 무관한 것으로 간주하는 것은 명백한 실수이다. 또한 앨런 소칼(Allan Sokal)이 지적한 것처럼, 삐딱한 '포스트모던(post-modern)' 목적에 수학을 들러리 세워서는 안 된다. 현상학(phenomenology)의 창시자인 에드문트 후설(Edmund Husserl)은 수학을 전공했고, 수학을 거쳐 철학으로 자신의 주요 관심사를 옮겨갔다. 그의 제자 하이데거(Heidegger)는 「수의 존재」(*Being of Number*)라는 논문에서 수학의 문제를 깊이 있게 탐구했다. 그리고 기하학의 근원에 대한 후설의 유고를 번역했던 자크 데리다(Jacques Derrida)의 작업은 그의 독특한 개념인 '해체'의 발전에 결정적인 밑거름이 됐다. 처음부터 수학의 문제는 불가피해 보였고, 대륙 철학자들은 수에 대한 새로운 수학적 설명의 힘을 간과하지 않았다. 존 콘웨이(John Conway) 교수의 '초현실 수(surreal numbers)' 이론이 설명가능한가에 대한 명료하고 철저한 분석을 수행했던 알랭 바디우(Alain Badiou)는 결론적으로 "수학은 존재론이다"라고 주장했고, 근본적인 새로운 전환을 모색하는 대신에 '철학이 나누어진' 분기점으로 되돌아갔다.[1]

오히려, '분석' 철학자에게 '수란 무엇인가'라는 질문은 명확하거나 명확할 수 있다. 그러나 이런 물음에 답하는 것은 어렵다. 프레게가 『산수의 기초』라는 탁월한 저작에서 행한 것처럼 이러한 물음에 해답을 내놓으려는 시도는 질문의 명료성을 요구하고, 이러한 명료성은 의미와 진리의 본성을 재검토할 것

1 이런 주장은 그의 책 *Being and Event,* tr. Oliver Feltham (London: Continuum, 2005)에서 자세하게 전개된다.

을 요구할 수 있다.[2] 그렇지만 대륙철학자는 아무리 문제가 분명해 보이고, 아무리 수학적이고 과학적 지식의 가능성을 옹호하기 위해서 해답이 요구된다 할지라도, 줄줄이 이어지는 또 다른 물음들을 떨쳐 버릴 수 없다. 수란 무엇인가? 하나의 숫자가 있다는 것은 무엇을 의미하는가? 있다는 것은 무엇이고, 그러한 숫자들은 무엇이 될 수 있는가? 계속된 물음 속에서 '대륙' 철학자는 새로운 가능성에 눈을 뜨게 되고, 이 가능성 때문에 혼란에 휩싸이게 된다. 즉, 사람들이 명료하게, 적어도 잠재적으론 명료하게, 해답을 공학적으로 설계할 수 있다고 믿는 물음들이 그 자체로 거짓이거나 틀린 것이 아니지만 여전히 사유의 표면에 머물러 있을 가능성이다. 만약 형이상학의 성과와 인간의 사유 구조에 대한 질문들의 결과로서 '공학적 철학(engineering philosophy)'만이 가능하게 된다면, 철학은 더 깊고 더 근본적인 물음들, 무엇보다 존재의 물음에 대한 의미를 잃어버리게 될지도 모른다고 대륙철학자들은 우려한다. '분석철학'에서 아리스토텔레스의 존재론과 '있는 것'의 엄밀한 의미에 대한 물음들에 대한 정의는 과거의 고리타분한 유물처럼 간주된다. 이런 물음들은 구상이 잘못됐고, 우리가 직면하고 있는 물음들에 아무런 대답을 해줄 수 없기 때문에 폐기될 수 있다. 반면에 대륙철학자에게 '있는 것'의 물음 또는 하이데거가 이야기하는 존재의 의미에 대한 물음은 이런 물음의 의미를 다시 이해할 수 있기 위해 형이상학의 역사와 해결책을 '해체'할 것을 요구한다.

이 시점에서 독자 여러분들은 궁금해 할 것이다. 도대체 철학자들과 필자가 말한 것이 '치유'와 무슨 관련이 있는가? 분명히 빙 에둘러 가는 길을 선택하였다는 것을 잘 알고 있다. 필자에게 글쓰기는 그렇게 의도적이거나 공학적이지 않음에도 불구하고, 이 같은 선택은 의도적인 것이다. 대륙철학에 대한 필자의 애정에도 불구하고 여전히 강력한 필자 내부의 공학자적 목소리와 욕구만큼은 아닌 것이다. 이것이 필자가 분석철학자가 될 수 없는 이유이다. 가끔씩 뜻밖의 길을 갈지라도 나는 내가 도착하고자 하는 목적지를 명확히 알고 있다.

무엇보다 먼저 내가 짚고 넘어가고 싶은 점은 분석철학과 대륙철학 양자가 서로 다를지언정 더할 나위 없이 훌륭한 사유의 방법들이라는 것이다. 입장의 차이에도 불구하고 질문과 대답의 권위를 옹호하기 위해서 양자가 서로 협력한다면 좋은 결과를 낳을 것인데, 이는 항상 '실제적인 대답이 없는 물음들(questions without real answers)'과 '실제적인 물음이 없는 대답들(answers without real questions)'이라는 이중의 위험에 노출돼 있다. 둘 중 어느 한쪽에서 문제가 불거지는 경우 이런 위험은 전면에 드러나게 된다. 둘 중 한쪽에서 개념의 명확성을 거부하거나 담론이 '위치'에 대한 하찮은 논쟁으로 휘말려 들어가는 순간 자기만족적 모호성 속에서 이런 위험은 고개를 들기 마련이다. 그렇지만 더 은밀하게 퍼지고 더 해결책으로 그럴 듯하게 보이는 또 다른 위험이 도사리고 있는데, 미성숙한 화해(premature reconciliation)가 바로 그것이다. 헤겔(Hegel)이 잘 알고 있었듯이, 화해는 때가 무르익었을 경우 아니면 아마 상반된 양측 모두 다른 무엇가로 인해 관련성을 잃게 될 때만이 거대 담론(metadiscourse)이라는 인공적인 수단을 통해서 이루어질 수 있다. 양자의 화해를 도모할 수 있는 것이 바로 치유이고, 치유의 개념은 세 가지 의미에서 이런 화해를 고무시킨다. 치유는 '목표'(선명하게

2 Gottlieb Frege, *The Foundations of Arithmatic: A Logico-Mathematical Inquiry into the Concept of Number* (Evanston: Northwestern University Press, 980).

나누어질 수 없는 '건강한 철학적 담론')와 '수단'(더 포괄적인 시각을 갖고 있는 철학자들에 의한 '치유'와 화해의 담론)을 분명히 하고, 더 중요하게는 '분석철학'과 '대륙철학' 사이의 통합을 위한 숨겨진 원천인 이미 양자의 마음속 깊이 무르익어 있는 화해의 분위기를 통합의 장으로 끌어낸다. 치유의 담론은 분석 및 대륙 철학 모두가 치유와 관련을 맺고 있다는 것을 증명함으로써 둘 사이의 고통스러운 분리를 치유할 것이다. 형이상학의 유해한 효과로 인해 오염된 사고를 치유함에 따라, 이런 경이로운 의료적 의식에서 희생양은 형이상학이다. 치유가 철학자에게 놀라운 치료적 힘을 행사한다면, 그것은 치유가 내가 언급했던 '분석철학'과 '대륙철학'의 차이를 무마시키는 호응을 이끌어내는 방향으로 상호작용했기 때문이다. 치유, 더 일반적으로 의학은 공학과 밀접한 연관성이 있다. 비철학적 담론과 실천은 한 때 철학의 구성요소이자 철학의 방해요소이기도 했던 분할된 철학적 관점을 대체함으로써 철학을 위한 담론을 완성하려는 목적으로 사용됐다. '공학'과 '역사적 감성'에 대한 고전적인 대응 쌍은 '의학'과 '사랑'이었다. 철학은 욕망을 치료할 수도 욕망의 위험을 드러낼 수도 있다. 플라톤의 사상은 두 가지 가능성에 의해 나누어졌다. 헬레니즘 시대까지 철학은 순수한 지혜에 대한 사랑이나 실천적인 치유라는 학문과 삶의 방식 모두를 포괄했다. 철학적 담론을 전개함에 있어서 처음부터 치유의 미사여구를 늘어놓은 것은 자칫 잘못하면 현실을 명확히 파악하지 못하게 되는 근본적 실수를 범하게 된다.

잠시 아리스토텔레스의 『형이상학』으로 되돌아가서 철학과 치유의 복잡한 관계에 대한 의미를 살펴보자. 이 책의 4권 2장 첫 부분은 다음과 같은 구절로 시작된다.

> '있는 것'은 여러 가지 말뜻으로 쓰이지만, 어떤 하나의 사물 그리고 하나의 성격과의 관계에 따라서 쓰이는 것이지 동음이의어(homonym)가 아니다. 마치 '건강하다'라는 말이 건강을 지키거나, 건강하게 만들거나, 건강의 징후이거나 건강하게 반응하다로 쓰이는 것처럼 이는 '건강'과 관련을 맺고 있다.

얼핏 보기에 주장은 아주 간명하다. '있는 것(being)'이라는 말은 '뱅크(bank)'가 쓰이는 방식과는 다르게 사용된다. '뱅크(bank)'의 경우는 은행과 둑이라는 서로 아무런 관련성이 없는 두 가지 말뜻을 갖으며 두 단어는 우연히 발음이 같은 동음이의어일 뿐이다. 반대로 '있는 것(being)'은 '건강(health)'과 동일한 방식으로 사용된다. 의학은 사람을 건강하게 만들기 때문에 건강이라는 말과 관련되고, 어떤 음식이 건강에 좋다는 말은 그것이 건강을 지켜준다는 것을 의미하며, 건강한 피부색은 건강의 신호로 여겨진다. 이런 말들은 서로 다른 방식으로 건강을 표현하지만 본질적으로 건강과 관련을 맺고 있다는 점에서는 공통점을 갖는다.

철학적 함의들은 방대하고, 직접적으로 '대륙철학'과 '분석철학'의 접근법과 관련을 맺고 있다. 분석철학자들이 존재의 '실존적(existential)' 사용과 '연계적(copulary)' 사용 사이의 혼란을 지적하면서 존재론의 문제들을 풀려고 했다면, 하이데거는 통일적인 존재의 의미는 종과 속의 관계로 환원시킬 수 없다는 점을 지적하면서 아리스토텔레스의 관점으로 돌아갔다. 여기서 흥미로운 점은 선택된 사례이다. 왜 아리스토텔레스는 '건강'을 선택했을까? 건강은 좋은 사례를 넘어 훨씬 더 중요한 어떤 점을 시사하고 있다. 아마 아리스토텔레스는 '있는 것'처럼 건강을 거의 모든 것을 언급할 수 있고 그래서 모든 것과 연관시킬 수 있는 말 중의 하나로 생각했을 것이다. 모든 자연 실체, 모든 인간 활동의 형식은 건강

하거나 건강하지 않다는 말로 표현할 수 있다. 마찬가지로 현상의 모든 측면은 잠재적으로 건강하거나 건강하지 못한 신호를 띠고 있다고 말할 수 있다. 다시 말해, 건강은 인간 삶 전체를 평가하거나 고려할 수 있는 잣대로 쓰일 수 있다. 그러나 건강은 일부의 사람들만이 취하게 될 관점이기도 하다. 이는 미신에 물들지 않고 심오하면서도 위험천만한 철학적 주장에 좌지우지되지 않는 일종의 일상적 합리성의 관점이다. 신체와 영혼의 건강함을 유지하고 괴로움과 고통 없이 삶을 꾸려가는 삶의 목적을 충족시켜주는 최고선의 관점인 것이다. 이 합리성은 치료를 할 때 생기는 위험이 아닌 한 위태로움과 위험을 거부하고, 무한성을 좇는 마음은 유한한 선함 속에서 편안히 안주하게 된다. 건강의 관점에서 벗어난 철학 그 자체는 위험한 것처럼 보인다. 사랑과 우정은 건강한가? 정치는 건강한가? 생각은 건강한가? 삶 그 자체로 건강한가? 플라톤의 『향연』(*Symposium*)에서 순수한 수사학자 파이드로스(Phaedrus)와 법률가 파우사니아스(Pausanius) 다음으로, 희극 작가 아리스토파네스(Aristophanes)와 비극 작가 아가톤(Agathon) 그리고 철학자 소크라테스에 앞서 사랑을 논하는 세 번째로 연설자는 의사 에뤽시마코스(Eryximachus)인 점은 그다지 놀랄만한 일은 아니다. 그의 말은 다른 사람들처럼 다소 따분했고 곧 마무리됐다.

플라톤에게 철학자의 주된 경쟁자는 소피스트들과 시인들이었다. 플라톤과 소크라테스에게 철학은 즉각적이고, 직관적인 주장을 펼치면서 진리에 불합리하게 접근하려는 사람들에 반대해서 진리 그 자체를 옹호하는 것이었다. 아리스토텔레스는 이미 철학의 '과학적' 재구성을 통해 소피스트들과 시인들이 더 이상 경쟁자가 될 수 없다는 사실을 인식했다. 과학적 철학과 밀접하지만 여전히 거리를 두고 있었던 훨씬 더 커다란 위험은 바로 의사이다. 그는 가장 중요한 것들인 정치, 우정, 사랑, 진리 등 모든 것을 건강의 관점으로 단순화시켰다. 우리가 그 어느 때보다 더 심각하게 직면하고 있고 대륙철학과 분석철학을 탈선시키는 위협으로 작용하고 있는 것이 바로 이 위험이다.

철학을 치료로 이해해야 한다는 생각은 종종 비트겐슈타인의 『논리철학논고』(*Tractatus Logico-philosophicus*) 이후 점점 더 지지를 받아왔다. 『논리철학논고』에서 비트겐슈타인은 명제의 논리적 구조와 세계의 논리적 구조가 일치한다는 사실을 보여줌으로써 프레게와 러셀의 계획, 즉 말로 표현할 수 있는 것의 한계에 정확히 선을 그음으로써 어떻게 참된 진술이 가능한가를 설명하려는 계획을 한 단계 더 발전시켰다. 하지만 그의 후기 철학에서 비트겐슈타인은 언어와 명제적 진리에 관한 단일한 설명을 하려는 시도가 잘못됐음을 인정한다. 이 시점부터 그는 언어를 서로 다르고 환원불가능하며 자신만의 독특한 규칙으로 구성된 '언어놀이(language games)'로 여기게 된다. 이 경우 '사물들'을 지시하는 '이름들'로 구성된 언어의 표준적인 철학적 개념은 단지 하나의 아주 단순한 언어놀이에 불과할 뿐이다. 이것은 일반화될 수 없기 때문에 자연스럽게 언어의 본질에 대한 단일한 이론을 수립하는 것도 불가능하게 된다. 그래서 이것은 다양한 '삶의 형식들'에 박혀 있는 '언어놀이' 속에서 실제로 말들이 사용되는 양식을 제대로 파악하지 못함으로써 어떻게 철학이 오류에 빠져들게 되는지를 보여준다. 철학자들은 적절한 철학적 방법을 동원해서 이런 언어놀이를 설명하려고 노력하는 대신에, 언어의 본질에 대한 추상적이고 일방적이며 오해를 낳게 하는 설명에 그치는 그림상들(pictures)을 제시하는 것에 급급했던 것이다.

나는 아직까지 철학의 치료적 이해의 타당성을 제시하지 않았다. '언어놀이'와 '삶의 형식'이라는 개념

은 철학의 순수 이론적 전망을 타당하게 만들 수 있다. 그러기 위해서는 이론적 지식 그 자체를 거부하지 않는 적절한 철학적 방법의 활용과 추상화와 환원주의로 빠져들지 않는 태도가 요구된다. 비트겐슈타인에게서 치료적 측면을 읽어내는 것은 한 단계 더 나아간 주장으로 이어진다. 즉, 철학의 종식은 지식의 습득을 통해서가 아니라 각각 과학적 지식이나 단순히 삶 그 자체만을 추구함으로써 통합을 가로막아 왔던 전통적인 철학의 고질적인 착각을 '치유'함으로써 가능해진다는 점이다. 이런 맥락에서 『철학적 탐구』(*Philosophical Investigations*)의 제133단락이 종종 논의된다.

> 우리는 단어의 사용을 위한 규칙 체계를 전대미문의 방식으로 정화하거나 완전하게 만들고자 하지 않는다.
> 왜냐하면 우리가 얻고자 애쓰는 명료성은 물론 완전한 명료성이지만, 이는 단지 철학적 문제들이 완전히 사라져야 한다는 뜻일 뿐이기 때문이다.
> 본래적인 발견은 내가 원할 때 나로 하여금 철학하는 것을 그만둘 수 있게 만들어 주는 것이다. 즉, 철학을 조용히 쉬게 해주는 것, 그래서 철학이 더 이상 자기 자신을 문제로 삼는 물음들에 의해서 채찍질 당하지 않도록 하는 것이다. 그 대신 이제는 어떤 하나의 방법이 예시들 가운데에서 드러나고, 이러한 일련의 예시들은 중단될 수도 있다. 단 하나의 문제가 아니라 여러 문제들이 해결된다. 즉 난점들이 제거되는 것이다.
> 철학적 방법은 존재하지 않는다. 그러나 다양한 치료법과 같은 방법들은 존재한다.[3]

비트겐슈타인을 다루는 문헌은 방대하고, 단일한 방법을 유지하는 범위 내에서의 그의 철학적 방법이 원칙적으로 '치료적'인지 '이론적'인지에 대한 뜨거운 논쟁이 벌어져왔다. 굳이 이 논쟁에 끼어들어 답을 하고 싶지는 않다. 또한, 비트겐슈타인에 대한 좀 더 요약된 정보를 제공하지도 않을 것이다. 그 대신 단지 그의 치료적 경향이 철학적 문제들에 대한 공학적 접근법과 밀접한 연관성을 갖고 있다는 사실을 언급하고 넘어가도록 하겠다. 철학 그 자체는 틀림없이 해결돼야만 하는 하나의 문제다. 그리고 이 문제, 즉 철학의 문제는 그 문제를 해결해야할 의무를 지고 있는 철학자들에게 계속해서 던져지는 특별한 문제들의 방식으로 제기된다. 비트겐슈타인은 모든 철학적 문제들에 대한 절대적인 해법으로 나아가는 유일한 방법을 능숙한 공학자이자 동시에 철학자의 역할에서 찾았다. 하지만 어떤 면에서 생각하면, 이런 문제들은 철학이 항상 공학적 문제 해결의 과정에서 언어가 어떻게 기여할 수 있을지 고민했기 때문에 가능했다고 볼 수 있다. 따라서 공학자에게 '완벽한 해결책'은 철학자가 언제나 해결책을 찾으면서 외면해 왔던 다양한 언어놀이들과 삶의 형식들을 역설계(reverse-engineer)함으로써 얻어질 수 있다.

내 생각에 이러한 공학자이자 동시에 철학자의 역할은 비트겐슈타인의 접근법과 그것의 한계 및 무의미가 갖는 대단한 파괴력을 해명해 줄 것이다. 당신이 철학을 공학으로 생각하고, 해결책을 구상하는 것에 단순히 만족감을 느끼는 공학자가 아니라 비범한 통찰력으로 자신의 임무가 시지푸스

3 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe (Oxford: Wiley-Blackwell, 2001), p. 44.

(Sisyphean)의 끝없는 고역과 같은 것임을 자각하게 되는 철학적 공학자의 관점을 취한다면, 치료적 해결책이 유일한 희망의 빛으로 다가올 것이다. 그렇지만 당신이 철학을 공학으로 간주하지 않는다면, 즉 당신이 철학자를 부득이하게 어떤 즉각적인 명료성에 따라 제기된 철학적 문제들을 폐기하는 사람이 아니라 무엇보다도 과거의 '공학의' 관점에서 부과됐던 철학적 문제들을 감지해내는 위치에 있는 사람이라고 생각한다면, 비트겐슈타인의 치료적 방법은 철학의 역사 상 길고 교훈적인 일방통행길(Sackgasse) 그 이상 또는 이하의 의미도 가지지 않는다. 또 다른 관점에서 살펴보면, 과거 철학자들의 투쟁들과 그들이 생각했던 개념의 체계들은 오로지 공허하고 무의미한 오류를 범했을 따름이다. 그들은 적절한 질문의 형식들에서 시작해서 찾기 힘들고 어려운 진리를 부여잡으려는 기이한 시도를 되풀이했던 것에 지나지 않는다. 그럼에도 불구하고 다시 형이상학이 문제로 부각된다면, 그 이유는 개념적 명료성을 향한 철학자들의 투쟁들이 무의미했기 때문이 아니라 형이상학적 해결책들이 더 근본적인 물음의 형식들을 배제한 것처럼 보였기 때문일 것이다.

앞서 살펴봤듯이, 후기 비트겐슈타인의 치료적 방법은 그 자신이 직접 경험했던 철학에 대한 공학적 접근법에서 생겨났기 때문에, 그것 자체로 엄밀한 의미에서 철학에 대한 해법을 제시하거나 엄밀한 의미에서 철학에 대한 도전을 했다고 볼 수는 없을 것이다. 오히려 이 치료적 방법은 비트겐슈타인의 철학에서 의미 있는 전환점이었다. 이것을 계기로 공학적 접근법은 그것의 기원으로 되돌아가서 해결책을 찾고 있던 물음들이 철학적 사유 그 자체의 범위 내에서 혼란에 빠져 있다는 사실을 알았다. 그 해결책을 그의 엄격함과 피상성의 원천인 공학적 접근법의 외부에서는 얻을 수 없었기에 비트겐슈타인은 철학을 그토록 오랫동안 괴롭혔던 문제들 그 자체가(잠정적이며 오류 가능성이 있는 개념들의 진위를 판단해야만 하는) 또 다른 문제들의 징후인지 여부를 의심하는 수준에는 미치지 못하였다.

이렇듯 비트겐슈타인에게 철학적 치료는 확실한 철학적 길을 향한 절대적인 헌신에서 정당화된다. 이런 치료적 접근법이 철학의 균열들, 무엇보다도 대륙철학과 분석철학 사이의 균열을 치유하는 것이라면 그 길의 어려움은 가히 엄청날 것이다. '치유'라는 이름 아래서 철학의 분열과 철학 그 자체는 휴식을 취하게 될 것이다. 어떻게 이런 '치료'의 논리가 작동하는지는 이미 보여주었고, 이제는 이런 '치유'의 접근법과 관련된 최근의 경향으로 돌아갈 것이다.

철학이 양 갈래로 갈라진 채 그 세기의 끝으로 달려가고 있던 1999년 하버드 대학 출판부는 프란츠 로젠츠바이크(Franz Rosenzweig)의 『병든 사람과 건강한 사람의 이해 : 세계, 인간, 신의 관점』(*Understanding the Sick and Healthy: A View of World, Man, and God*)이라는 제목의 소책자를 영어로 번역 출간했다. 프란츠 로젠츠바이크는 레비나스(Levinas), 마르틴 부버(Martin Buber)와 함께 20세기를 대표하는 유태계 철학자 중 한 명으로서, 그의 『구원의 별』(*Star of Redemption*)은 난해하고 모호하며 포괄적인 대륙철학의 특징을 고스란히 담고 있는 걸작으로 손꼽힌다. 로젠츠바이크는 서양의 철학적 전통을 겨냥해서 일관되고 광범위한 비판을 수행하지만, 사유를 드러냄에 있어서 자신만의 독특한 언어를 발견해야 한다는 생각을 거부하지는 않는다. 오히려 그는 형이상학의 언어에 새로운 언어를 덧붙이는 것을 극구 반대했다. 그 대신 일종의 공학적 접근을 포함하고 있는 새로운 언어를 그리스 철학의 진리에 앞서 성서에 체화돼 있는 '유대교'의 사상을 끌어내는 데 사용했다. 『병든 사람과 건강한 사람의 이해』는 예전 『구원의 별』에서 전개한 '새로운 사고'를 좀 더 친근하면서도 덜 난해한 언

어로 소통하고자 하는 시도였다. 초판 서문을 썼던 나훔 글레처(Nahum Glatzer)는 물론 과학 철학 분야에서 탄탄한 명성을 쌓아올린 분석철학자 힐러리 퍼트남(Hilary Putnam)이 '개정판 서문'의 저자로 포함된 것은 이 책의 재발행을 더욱더 흥미롭게 한다.

2008년 재간행된 책『삶의 방식으로서의 유태 철학 : 로젠츠바이크, 부버, 레비나스, 비트겐슈타인』(*Jewish Philosophy as A Way of Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*) 서문에서 힐러리 퍼트남은 로젠츠바이크의 '작은 책'과 후기 비트겐슈타인의 작업 사이에서 철학적 유사점들을 발견할 수 있었다고 밝힌다. 다음과 같은 그의 주장은 그의 철학적 작업 체계에 익숙해져 있던 독자들에게 한편으로는 기대감을 다른 한편으로는 당혹감을 주었다.

> 나는 프란츠 로젠츠바이크와 루드비히 비트겐슈타인을 비교하고, 이런 비교를 통해 로젠츠바이크에게서 얻은 교훈의 일부분을 설명하려는 나의 시도가 불현 듯 세상에서 이런 시도를 하는 마지막 철학자의 작업이 될 것 같다는 생각이 들어 순간 깜짝 놀랐다.
> 비트겐슈타인? 로젠츠바이크와 비트겐슈타인? 돌이켜 생각해 보건대, 맨 처음 이 두 사상가를 비교하는 일은 그다지 놀랄 일은 아니었다. 왜냐하면 (비록 비트겐슈타인은 유신론자는 아니었을지라도 깊은 종교적 심성을 갖고 있었던 것은 분명하다는 점에서) 두 사상가는 키에르케고르(Kierkegaard) 영향을 받았을 뿐만 아니라 사물의 '본질'에 대한 이론을 추구하는 전통적인 철학적 연구에 비판적 태도를 견지하고 있었기 때문이다. 처음에 나는 로젠츠바이크의『구원의 별』을 읽어나가면서 비트겐슈타인을 상상할 수 없었다. 그러나 이제 나는 로젠츠바이크의 '작은 책'을 읽고 즐기면서 쉽게 비트겐슈타인과 대화를 나눌 수 있게 됐다. 비트겐슈타인은 한때 "톨스토이(Tolstoy)가 이야기 형식으로 글을 풀어날 때 훨씬 더 깊은 감명을 받았다"라고 말했다. 로젠츠바이크 역시 이 책에서 이야기꾼의 방식으로 자신의 논의를 풀어간다.[4]

힐러리 퍼트남의 서문은 책을 펼치면 그 속으로 빠져들게 하는 군더더기 없고 흡입력 있는 글이다. 로젠츠바이크와 비트겐슈타인 사이의 유사점들에 관한 그의 언급은 포괄적이기보다는 함축적이다. 또한 단순한 설명에 그치지 않고 이 문제를 심도 있게 다룬다. 그래서인지 로젠츠바이크의 '작은 책'을 읽고 난 후에 두 사상가의 가장 큰 유사성이 사유의 역할에 관한 '치료적' 혹은 '치유적' 개념이라는 결론에 이르는 것은 그다지 어렵지 않다. 여기서 키에르케고르의 오해는 결정적이다. 퍼트남은 다음과 같이 썼다.

> 철학이 여기서 보여주는 것은 전혀 기술적 주제가 아니라 신앙이 있는 사람은 누구나 한번쯤은 찾아왔을 유혹으로, 특히 종교적 삶과 직접적으로 관련 없는 말들을 종교적인 말로 바꾸려는 유혹이다. 이것은 키에르케고르가 계속해서 맞서 싸웠던 문제였다. 키에르케고르는 추상적인 말을 실제적인 종교적 말로 대체하는 것을 거부하지 않았는데, 그 이유는 대부분의 19세기 덴마크

4 Hilary Putnam, "Introduction" in Franz Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Healthy: A View of the World, Man, and God,* tr. and int. Nahum Glatzer (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 2.

> 의 기독교인들이 형이상학자들이 되려한다고 생각했기 때문이었다. 하지만 이는 분명한 착오였다! 로젠츠바이크는 대부분의 20세기 독일 유대인들이 헤겔주의자들이 되려한다고 생각하지 않았다. 이런 실존주의적 사상가들은 형이상학을 모든 문제를 다룰 수 있다고 생각하는 과장된 형식의 병으로 간주한다. 로젠츠바이크는 우화에서 진단과 치료는 하지 않고 모든 병을 다 고칠 수 있다고 떠벌리는 의사를 이 병의 일례로 보여준다.[5]

치유 사상에 대한 시도는 철학적 충동의 필요성에 이끌려 이 길로 접어들었던 비트겐슈타인의 입장에서는 주변적인 사상에 불과했는지는 몰라도, 치유에 대한 근본적이며 추상적 혹은 환원주의적 공식화가 가능했던 로젠츠바이크의 입장에서 이는 핵심적인 사안이었다. 퍼트남은 같은 책에서 조금 앞서 이점을 다음과 같이 언급한다. "비트겐슈타인은 철학적 착각의 근원들이 우리의 언어와 깊은 내면에 똬리를 틀고 있다고 말하지만, 정작 이런 근원들에 대한 구체적인 설명은 공란으로 남겨 놓고 있다. 그렇지만 로젠츠바이크의 목적에서는 이런 근원들의 설명은 반드시 거쳐 가야만 하는 필수적인 것이다."[6]

마지막에 언급한 부분은 매우 중요하다. 실제로 무신론자이지만 인종적으로 유태계인 퍼트남이 유대교의 뿌리로 되돌아가는데 무엇이 진정 중요한 가를 보여준다. '치유적 기획'의 뿌리와 그 기획이 치유하고자 하는 '형이상학적 질병'이 바로 그것이다. 그는 이들을 비트겐슈타인에게서도 찾았다. 하지만 왜 '형이상학' 그 자체가 하나의 병인가? 로젠츠바이크가 발견하게 될 뿌리는 무엇인가? 그 답은 하나의 특별한 이야기 구절에서 드러난다. 철학의 시발점이 경이로움이라는 아리스토텔레스의 유명한 주장을 언급하면서 로젠츠바이크는 얼마나 철학자가 다른 사람들이 느끼는 경이로움에 대해 조급하게 대처하는 지를 다음과 같이 보여준다. "[...] 철학자는 삶의 과정과 경이로움에서 오는 전율을 기꺼이 받아들이려고 하지 않는다. 이런 전율은 너무 느리게 다가온다. 그는 경이로움이 닥쳐오는 바로 그 지점에서, 자신의 존재의 한계를 넘어서는 바로 그 순간에 즉시 하나의 해결책을 고집한다. 그는 고요하고 부동의 상태에서 삶의 지속적인 흐름 속에서 경이로움의 경험을 떼어내어 그것을 고립시킨다. 이것은 그가 사유를 전개하는 방식이다. 그는 저장돼 있는 경이로움이 삶의 흐름 속으로 방출되는 것을 가로막는다. 그는 삶의 연속성 밖으로 한 발짝 나가고 그로인해 사유의 연속성이 깨진다. 그리고 나서 그는 완강하게 심사숙고하기 시작한다. 부득불 그곳에서 그는 '문제'를 끄집어낸다. 이런 과정 속에서 그는 강제로 사유의 '대상'과 '주제'를 뽑아내고 그것들의 범위 내에 스스로를 묶어세운다. 경이로움이 가라앉으면 이를 멈추어 있는 명상의 거울 위에 영원히 고정시킨다. 이 과정은 주체 안에서 행해진다. 철학자는 그것을 잘 포착하고, 단단히 부여잡고, 무뎌진 부동성 속에서 끊임없이 되새김질 한다. 삶의 흐름은 고분고분한 조각상처럼 되고 문제에 복종하게 된다."[7]

철학은 삶의 흐름과 괴리되는 순간 '병'에 걸린다. 건강은 삶이자 삶의 흐름이다. 고정되고 짜여진 틀에 응축되는 모든 것은 병들고 종국에는 죽음에 이르게 된다. 이런 과정에서 흥미로운 것은 퍼트남이 거부하지 않았던 확실하고 완고한 생기론(vitalism)뿐만이 아니다. 오히려 '역사적 감성'의 급격한 쇠

---

5 Putnam, "Introduction," p. 3.
6 Putnam, "Introduction," p. 2.
7 Franz Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Healthy,* p. 40–41.

퇴 속에서 철학은 철학자가 조급함 때문에 삶의 흐름 속으로 내놓는 것을 거부했던 경이로움, 즉 철학적인 문제들에 대한 해결책을 순수하게 '공학적으로 접근'하는 것으로 비추어진다는 것이다. 로젠츠바이크와 비트겐슈타인 사이의 유사성은 의미심장하고, 바로 이런 이유 때문에 로젠츠바이크의 치료법이 평범한 사고를 포함한 어떠한 방식으로든 비트겐슈타인의 사상 이상으로 철학에 기여할 수 있는 부분이 없다. 일반화한다는 것은 구체적이고 특이한 문제에 대한 구체적 치료법에서 병든 철학적 사유를 위한 만병통치약으로의 전환을 의미한다. 이는 특별한 철학적 치료 행위가 건강의 '이데올로기'로 전환되는 것이다. 즉, '건강'과 '치유'를 철학, 정치 및 사랑이 배제된 자명하고 일상적인 관점으로 실시하는 것이다.

여기서 로젠츠바이크 스스로가 건강의 '이데올로기'를 규정하였다고 말하고자 하는 것은 아니다.

사실상 문법(grammar)과 신, 세계, 인간(God, world, man)이라는 세 가지 측면에 기초하여 형이상학을 새로운 종교적인 사고라는 이름하에 비판한 그의 주장은 너무 단순한 측면이 있다. 로젠츠바이크는 철학으로부터의 회복을 요양원에서 3주 동안의 치료일 것이라고 상상하였고, 이를 또한 끝이 아닌 시작으로 보았다. 그는 '되돌아가라(back to work)'라는 제목의 '작은 책'의 마지막 장에서 다음과 같이 말한다.

> 모든 검증이 기다리고 있고, 죽음은 궁극적인 삶의 검증이고, 삶은 곧 죽음이라는 것을 깨닫는 것은 너무나 어려운 일이다. 삶을 포기한 사람은 그가 죽음을 회피한다고 생각한다. 그렇지만 그는 단지 삶을 상실했을 뿐이다. 죽음은 비켜가지 않고 오히려 모든 측면에서 근접하여 두려움에 떨고 있는 마음에 천천히 다가온다. 만약 삶을 회복하게 된다면, 그는 죽음의 권위를 깨닫게 될 것이다. [...] 죽음에 특효약이 없듯이 건강에도 특효약이 없다. 하지만 건강한 사람은 죽음을 향해 계속 나아갈 수 있는 힘이 있다. 아픈 사람은 죽음을 불러내고 스스로 죽음의 공포 속으로 걸어 들어간다. 건강에게는 심지어 죽음마저도 '적절한' 때에 찾아온다.[8]

의심할 여지없이 이런 통찰력은 '치유'를 둘러싼 모든 인위적인 미사여구의 경지를 훨씬 넘어서는 것이다. 또한 철학적 치료법은 완전한 침묵의 절대적인 만병통치약이 아니라 또 다른 깊은 진리로 나아가는 삶과 경이로움에 의해서 요동치는 사유를 향한 사전준비이다.

로젠츠바이크에게 건강은 근본적으로 죽음을 회피하는 것이기보다는 오히려 삶을 향해 나아가는 것이다. 형이상학은 철학적으로 잘못 구성된 영원성 개념을 바탕으로 죽음을 피해간다. 이러한 사고는 '치유'의 이데올로기보다 더 철학적 관점에 잇닿아 있다. 이를 확인하기 위해서 힐러리 퍼트남이 유대 철학을 다룬 그의 책에서 언급하지 않고 넘어갔던 또 다른 '유태계' 사상가를 거쳐 가야만 한다. 다름 아닌 명백한 무신론자였던 지그문트 프로이트(Sigmund Freud)이다. 그는 한때 이론적 지식의 체계이자, 과학이며 치료법이었던 정신분석학의 창시자이다. 하지만 그의 사상은 '치유'의 이해에 대해

8 Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Healthy,* p. 103.

서 매우 색다르고 풍부하며 도전적인 요소들을 여럿 포함하고 있다. 프로이트에게 '치유'는 '완벽한 평화'를 얻는 것과는 아무런 관련이 없다. 정신분석학은 사람들로 하여금 진실을 수용하게 함으로써 그들 존재의 가장 깊은 곳에서 꿈틀거리고 있는 불안을 수면 위로 끄집어낸다. 이것은 에릭 샌트너(Eric Santner)가 그의 책 『프로이트와 로젠츠바이크』(*Freud and Rosenzweig*)에서 프로이트의 논문 「초자연」에 사용된 개념을 자신의 논의에 접목하면서 이해했던 것이다.[9]

왜 힐러리 퍼트남이 프로이트를 슬쩍 건너뛰었는지를 이해하기는 어렵지 않다. 정신분석학은 분석철학을 계속해서 지탱해왔던 과학적 개념, 즉 명제의 구성, 증거 기반, 반증 가능성에 직접적으로 이의를 제기한다. 이렇기 때문에 퍼트남의 입장에서 볼 때, 정신분석학은 시, 종교, 회의주의를 손쉽게 수용할 수 있고, 이러한 것들은 사실상 경험과학(Empirical science)의 영역과 중첩되지 않는다. 퍼트남은 "나는 아직도 종교적인 사람이고, 여전히 한 명의 자연주의 철학자다. [...] 자연주의 철학자이지만 환원주의자는 아니다."라고 자신의 의지를 밝힌 적이 있었다.[10] 프로이트의 정신분석학과 같이 경험적 증거가 부족한 개념과 오류 가능성이 없는 명제에 기반을 둔 사고 체계는 자연주의의 지배적인 형식들에 엄청난 혼란을 초래할 것이다. 이는 퍼트남이 언급했던 3명의 철학자들과는 달리 프로이트 스스로가 자연주의자이자 열렬한 무신론자라고 자처하여도 변하지 않을 것이다.

프로이트의 초기 원고 중 하나인 「과학적 심리학을 향한 계획」("Project for a Scientific Psychology")를 살펴보면,[11] 프로이트의 과학적 전제들이 어떻게 궁극적으로 '공학적 관점'을 비판하는 과학적 개념으로 통하게 될 수 있는지 그 실마리를 보여준다. 이 원고에서 프로이트는 형이상학에 대한 상당히 다른 비판적 관점을 제시하고 철학이 무엇인지에 대해 색다른 의미를 부여한다. 프로이트의 환원주의적 경향이 극대화된 동 원고에서는 그는 정신분석학적 통찰력을 위한 생물학적 토대를 모색하며 외적 자극(exogenic stimuli)과 내적 자극(endogenic stimuli)을 구분하였다. 나무 막대기로 벌레를 찌르면 벌레가 잽싸게 도망가는 것처럼, 외적 자극은 생명체의 '외부'에서부터 들어와서 '감각' 신경세포들을 자극해서 '운동' 신경세포로 감각을 전달함으로써 최초의 원초적 자극이 즉시 사라지는 일련의 과정이다. 식욕이나 성욕과 같은 내적 자극은 훨씬 더 미묘하고 예민한 자극을 불러일으킨다. 이 경우 자극은 생명체의 내부에서 생긴다. 생명체는 더 이상 이 자극에서 도망칠 수도, 도망칠 수 있는 공간도 없다. 그 대신 주변 환경을 변화시킴으로써 내적인 불안을 잠재울 수 있을 뿐이다. 이런 조치는 더 강력하고, 생생하며, 신속하게 취해지는 까닭에 그 자극에 더 깊이 빠져든다.

이 '계획(Project)'은 명백하게 환원주의적이다. 그렇지만 외적 자극과 내적 자극으로 나눈 대립적인 구조는 분석철학의 '공학적' 접근법과 철학을 원상태로 돌려놓을 '치유적' 접근법 사이의 공존을 위한 강력한 수단을 제공한다. 여기서 '치유의 이데올로기'란 내적 사건들을 외적 공간에 투사하는 것과 같은 '엄밀한 의미의 이데올로기'를 의미한다. 일상생활의 단순한 예를 들어보자. 우리는 상대방의 내부

9 Eric Santner, *The Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

10 Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (Bloomington: University of Indiana, 2008), p. 5.

11 Sigmund Freud, "The Project of a Scientific Psychology," in *The Origins of Psycho-analysis,* tr. James Strachey (New York: Basic Books, 1954), pp. 347-445.

적 본질 때문에 그들을 사랑한다고 확신한다. 사랑은 긍정적인 외적 자극, 즉 도피하는 것이 아닌 추구하는 것이 된다. 모든 '철학적 문제'에 대해 해결책을 강구해야 하고, 이들을 해결책을 찾을 수 있는 '외적 자극'으로 간주하는 데에 철학을 향한 '공학적' 접근의 본질이 있다. 비트겐슈타인의 가장 뛰어난 천재성은 평범하며 인간적인 망설임에 주저하지 않고 다음과 같은 결과들에 공학적 접근법을 제시했다는 점이다. '외적' 문제들이 '내적' 뿌리들과 연결돼야 한다는 사실이 분명해지는 시점에 철학의 '치료적' 모델이 개입한다. '내적' 진리를 찾는 것 대신에 이 모델은 '해결책'을 찾기 위한 강박적인 필요에서 벗어나 궁극적인 '해결책'을 상상한다. 비트겐슈타인이 '이데올로기'를 밖으로 밀어내는 바로 그 순간, 모세가 이스라엘 백성들을 약속의 땅으로 인도했듯이, '치료적 접근법'은 사유와 이데올로기가 마치 같은 것인 양 철학과 사유를 떨쳐버릴 수 있는 길을 열어준다.

이런 관점에서 형이상학에 대한 적절한 비판을 위해서 더 나은 함의를 얻을 수 있다. 형이상학이 갖고 있는 문제는 개념의 추상성이나 '일상적인 삶'의 흐름을 방해하고 '상식'을 왜곡하는 것이 아니다. 퍼트남과 비트겐슈타인이 상기시켰듯이 일상 언어(ordinary language) 그 차체는 '착각(delusion)'에 종속돼 있지만 이런 착각들은 레비스트로스(Levi-Strauss)가 증명했듯이 이른바 가장 원시적인 문화들에서 발견되는 '일상 언어'에 속해 있는 내재적이고 필수적이며 유익한 추상화와는 전혀 관계가 없다. 오히려 이런 착각의 원천은 모든 삶의 문제들을 공학적 해결책으로 처리할 수 있는 세계로 투사하는 내적 자극의 외향성(extroversion of the endogenic)이다. 형이상학이 갖는 문제는 오히려 개념의 형성에서 외적으로 분절된 공간에 기초한 은유에 의존한 채 더 미묘하고, 복잡하며 추상적인 일상 언어의 심각한 오류 속에 있었다는 점이다. 이것은 왜 형이상학에 대한 강력한 해독제로서 언어적 전회(linguistic turn)가 적절하게 요구됐는가를 보여준다. 형이상학은 처음부터 언어를 세계에 외향적으로 투사하려고 시도하였다. 이런 경향은 분석철학자들이 선호하는 의미의 지시설(referential theory)에 의해서 '형이상학적 잔재'들이 제거됐을 때조차도 남아 있었다. 근본적으로 생각하면, 언어적 전환은 언어의 내적 의미를 되돌려주는 것을 포함한다. 이것이 바로 라캉(Lacan)을 포함한 정신분석학자들이 욕망의 관점에서 기표(signifier)를 이해하려할 때 시도하는 것이다.

이런 이유 때문에 '건강의 이데올로기'를 넘어서지 못했던 이들에게 매력적으로 다가왔던 실용주의(pragmatism)와 일반 언어철학은 '상식'을 강조하는 과도한 주장에도 불구하고 여전히 모호한 것이다. 형이상학의 수많은 오류 대신에 양자는 하나의 심각한 오류를 남겼다. 상식과 일상 언어 그리고 세계에는 '해야 할 것들'이 있다는 믿음은 형이상학을 위한 치료법이 아니라 형이상학적 오류의 근원이었다. 물론 '해야 할 것들'은 일상적인 삶에서 중요하고, 어떤 의미에서는 훨씬 더 중요할 수 있다. 건강, 그리고 건강한 삶은 좋은 것, 그것도 상당히 좋은 것이다. 형이상학의 오류들은 단지 삶을 살아가는 데 필요한 오류들의 미묘하고 추상적인 형식일 뿐이다. 이 오류들은 건강한 삶의 본질을 구성한다. 그렇지만 일상적인 삶은 오로지 진리를 위해 영위되는 것은 아니다. 비록 진리를 추구하는 삶이 일상을 완전히 벗어난 삶도, 철학자의 신비스럽거나 유아론적인 동굴 속에서 사는 삶도 아닐지라도 말이다.

퍼트남이 간파했듯이 로젠츠바이크의 '새로운 사유'는 '철학적 병'의 근원을 날카롭게 헤집고 들어간다. 물론 종교는 내적 자극의 외향성을 드러내는 또 다른 방식이 될 수 있다. 로젠츠바이크에게 신은 더 이상 신학적 존재도 '궁극적인 존재'도 아니었다. 대신에 신은 순수한 외향성의 본질이 된다. 마찬가

지로 '타자(Other)'의 개념도 이와 같은 순수하고 전적으로 합리적인 외향성의 개념으로 이해될 수 있다. 프로이트의 『모세와 일신교』(*Moses and Monotheism*)는 이에 대한 해답을 제시한다. 인간의 가장 근본적인 '내적' 경향으로서 죽음을 향해 나아가는 그의 '죽음의 충동(death drive)'이라는 개념은 종교의 요구에 대한 가장 근본적인 해결책을 제공한다. 그러나 내적 충동이 단지 외적 충동의 곡해는 아니다. 내적 진리와 외적 진리 사이에 어떠한 화해도 가능하지 않다. 우리는 결정만을 남겨놓고 있다. **철학을 한다**는 것 그리고 **생각한다**는 것은 충분한 정당화 없이 진리를 위해 결정하는 것이고, 그 진리에 헌신하는 것이다. 이러한 결정이 내려지기도 전에 이를 배제하는 것을 모색하는 치유는 철학과 진리의 죽음이다.

치유의 인문학으로서의 여성주의 실천

허라금
이화여자대학교

들어가는 말

인문학은 인간적 가치가 무엇인지를 질문하는 활동이다. 그리고 이를 통해 인간의 존재 가치를 실현하려는 활동이다. 인문학적인 자기 성찰을 통해 무너진 자존감을 회복시키고, 절망의 상황을 뚫고 희망의 빛을 찾아 나설 수 있게 할 힘을 제공하려는 것이 〈치유의 인문학〉이 갖는 주요 목표라 할 것이다. 인문학이 소외되거나 상처받은 이들로 하여금 자신의 삶을 되돌아보고, 무력감의 포위망에서 벗어나, 일상을 자율적이고 자신감 있게 자신의 삶의 주인으로서 이끌어가도록 하는 효과가 있다면, 인문학은 다양한 맥락 속에 어려움을 겪는 여러 계층, 여러 세대, 많은 이들에게 그 치유의 힘을 확대할 수 있어야 할 것이다. 자신을 돌아보는 힘을 밑천으로 자존감을 얻고, 자신의 삶의 질을 높이며, 더 나아가 행동하는 삶을 살도록 함으로써 한 사회의 시민으로 자리 잡을 수 있게 할 힘을 오늘날 누구나가 절실히 필요로 하고 있기 때문이다. 이것은 최근 종교적 수행 등, 우리 사회에 불고 있는 '명상'과 '치유' 열풍에 관한 신문기사가 증명해 주고 있다.

이 기사는 이 같은 치유에 쏟아진 관심의 원인이 무엇인가에 대한 전문가들의 의견을 다음과 같이 소개하고 있다.

> [...] 전문가들은 한국 사회를 강타한 힐링 신드롬을 무한 경쟁에서 실패하면 낙오자가 될 것이라는 불안감과 고립감에 시달리는 현대인들의 심리를 반영한 결과로 분석한다. 각박한 사회생활과 인간관계에서 받은 상처의 골은 깊어가지만 적절한 치유법을 모른 채 살아가는 현대인들이 늘고 있기 때문이다. 황상민 연세대 심리학과 교수는 현재 상태를 "사람들이 각자 자신의 삶이 힘들다고 자각하면서 삶에 대한 의미를 발견하지 못해 힘들다고 보는 상황"이라고 말했다. 지식 사회로 진입한 이후 치열한 경쟁으로 안정성이 흔들리고 가족이나 직장의 이동성이 커지면서 행복한 삶의 조건이 달라지고 있다는 시각도 있다. "앞만 보고 달려온 세대가 자본주의적 질서에 따라 사는 것이 아니라 자신의 진정한 욕구에 귀를 기울이는 등 삶의 질 개념이 변화하고 있다"면서 "개인적으로 더 잘 먹고 잘살기 위한 개념의 웰빙과 달리 힐링은 욕심을 채우기보

다 조금 더 버리고 내려놓고 관계의 회복을 추구하는 것이 다르다"고 분석했다.[1]

상처받은 자신을 돌보려는 최근의 '힐링 신드롬'에 대한 분석은 다각도로 해 볼 수 있겠지만, 기사가 언급한 것처럼, 경쟁 사회에서 받은 상처와 피로로부터 자신을 돌보고자 하는 욕구를 확인해 주는 이 현상은 우리 사회의 불안을 말해준다. 소위 경제대국이라는 오늘 날 우리 사회의 모습은 실로 지난 몇 십 년간이라는 상대적으로 짧은 기간에 일어난 변화이다. 그 변화 속에서 경제 발전에 대한 낙관과 더불어 "돈이면 다 된다"는 가치관이 지배하게 된 것이다. 그 이면에는 경쟁에 뒤쳐지면 죽는다는 생존싸움에서 오는 불안과 피로, 경쟁구조가 양산해 낸 패자들의 상처와 절망이 겹겹이 누적되어 왔다. 우리나라 자살률이 OECD 회원국 가운데 1위라는 점은 이런 압박 사회의 모습을 확인해 준다. 복지 예산이 확대되고, 의료 기술에 따른 혜택 덕분에 수명이 연장되고, 영양 상태는 양호해졌을지 모르지만, 그 어느 때보다 높아진 자살률은 삶의 의미를 찾을 수 있는 정신적 토대 역시 우리 사회에서 매우 허약하다는 것을 보여준다.

여기에는 글로벌 사회로의 이행으로 인해 맞게 된 다문화적인 생활환경 역시 이런 현상의 배경을 이루고 있다. 태어나 자라면서 주위에서 보고 익혔던 삶의 목표나 인생의 모델이 글로벌 사회 속에서 더 이상 유지하기 힘들어짐을 체감하지만, 달리 자신이 살아갈 삶의 방향성을 잡지 못하는데서 오는 심각한 불안 역시 중요한 배경이 되고 있다. 예를 들자면, '15세에 학문에 뜻을 두고'라는 공자의 말씀은 문자 그대로 옛말이 된지 오래다. 교육은 인간성의 실현을 위한 공부가 아니라 생존과 부를 위한 취업교육으로 바뀌었고, 20대의 청춘 대부분을 시험 준비에 바쳐도 자기 자리를 잡기에 충분하지 않은 세상이 된 것이다. 전 세대가 살아온 것을 보면서 배우던 시절이 아닌 것이다. 20대가 되면 결혼을 하고, 30대가 되면 사회 안에 자신의 지위를 갖는 등등의 생애주기란 의미 자체가 퇴색 해 버린 셈이다. 성인이 되어도 결혼은 이제 더 이상 필수적인 것이 아니라 선택 사항이 되었고, 여성과 남성에 대한 성별 규범 역시 상당히 달라지고 있다. 곤경을 이기고 꿋꿋하게 살아야 할 삶의 의미가 되었던 가족 역시 예전의 '가족'은 아니다. 결국 삶의 방향성을 찾기 힘든 변화 속에서 그럼에도 불구하고 자신이 살아야 할 의미를 궁구해야 할 상황이 누구에게나 주어져 있는 것이다.

그러나 종교적 수행, 명상, 등 주로 종교적 '영성 회복' 으로 쏠리는 최근 치유의 열풍은 몇 가지 한계를 갖고 있는 듯이 보인다. 사회적 관계에서의 실패, 사회적 경쟁에서의 낙오 등으로 인한 상처가 단지 자신을 되돌아본다고 해서 치유될 수 있을까? 이들 열풍을 이루는 상당부분이 삶의 맥락을 초월하는 방향에서의 치유를 모색하고 있는 듯이 보인다. 세속화된 자아를 성찰하여 탈세속적인 영성을 회복함으로써, 심리적인 평안, 정신적인 안정을 구하는 성격이 강하다는 것이다. 그러나 이것이 자칫 '세상은 내 마음먹기 나름'이라 식의 초월적 관념론적으로 경도된다면, 이런 차원에서 구하는 치유는 상처와 낙오자를 양산하는 현실의 질서를 그대로 온존시키고 있다는 점에서 계속되는 재발의 위험성에 온전히 노출되어 있다는 점을 부인할 수 없다.

그렇다면, 어떤 방향의 인문학적 활동에서 그 같은 치유 효과를 기대할 수 있을까? 인간존재의 의미

1 이은주, 김정은 기자, "대한민국은 힐링 중" (서울신문 2012. 8. 18. 인터넷판 기사).

를 탐구하는 활동으로서의 인문학이 단지 질문하는 것 자체에 의미를 두는 것이 아니라, 그 질문을 통해 자신의 가치를 밝히고, 그 가치를 실현시키도록 함에 궁극적인 목표를 두는 것이라면, 인문학적 치유는 인간의 정신적 육체적 질병을 만들어내는 세계 질서의 문제가 무엇인가도 함께 질문하고, 세계를 변화시키고자 하는 인간 주체로서의 능동적 행위성의 회복까지를 그 치유의 범위에 포괄시키는 것이 옳을 것이다. 나는 지난 반세기 동안 전개된 여성주의 실천으로부터 그 대답의 가능성을 모색해 보고자 한다. 이를 위해 먼저 인문학적 치유를 중심 목표로 하는 최근 한 가지 인문학적 담론을 살피는 것으로부터 논의를 출발한다.

1. 치유의 인문학적 패러다임

인간의 상처를 보듬고 자존감을 회복하는데 인문학이 중요한 역할을 한다는 사실에 초점을 맞추어 '철학 상담 치료'라는 철학적 실천 활동 영역이 주목받고 있다. 이는 철학이 지닌 고유한 기능 속에서 치료적 요소를 강화한 분야라고 할 수 있다. "상담 훈련을 받은 철학자가 가치관의 혼란을 겪고 있는 사람들이나 자신의 문제 해결을 위한 실마리를 찾지 못하고 헤매는 내담자들, 또는 갑자기 인생이 무의미하다고 느껴 절망하는 사람들을 도와 그들 스스로 그러한 곤경을 극복할 수 있게 해 주는 활동이 철학 상담"이다.[2] 이진남은 철학적 치료를 다음과 같이 소개하고 있다. "철학치료의 대상은 마음의 병을 앓고 있는 사람들이다. 이들을 치료하는 주요한 방법은 대화를 통한 상담이다. 치유의 주체 또한 내담자 본인이다. 철학 상담사의 외적인 역할은 상담 과정에서 발견된 내담자의 인간관, 세계관에 내재된 모순을 함께 토론하고, 이를 철학적 사유를 통해 해결하는데 도움을 주는 것이다."[3]

철학 상담의 중심축을 이끌고 있는 루 매리노프(Lou Marinoff)는 최근 발표한 글에서 현대인이 겪는 많은 문제를 '문화적 질병'으로 진단하고, 문화적인 요인에서 오는 질병의 치유는 인문학에 의해 이루어져야 한다는 처방을 내린 바 있다.[4]

> 전반적으로 선진국에 사는 사람들을 괴롭히는 현재의 광범위한 건강 문제들은 —우울증, 비만에 대한 관심, 사회적 불안장애, 성적 장애, 약물 혼합 처방의 부수효과에 의한 이름이 없는 장애들— 주로 문화적 요인에 의한 질병일 뿐 생물학적 요인에 의한 질병은 아니다. 그 질병들은 인간성의 핵심을 건드리는 문제이며, 충만한 삶을 살기 위해서는 그것들이 인문의 영역에서, 즉 인문학의 영역 내에서 해결되어야 하는 문제이다.

2 '철학 상담'이란 이름으로 철학적 방법을 인간의 정신적 정서적 치료에 접목했던 선구자로는 독일의 게르트 아헨바흐를 꼽곤 한다. 아헨바흐(Gerd Achenbach)가 1982년 철학상담소를 설립하여 철학 상담을 통한 임상적 치료를 하면서 구체적인 의료 현장에서의 활용이 본격화되었다고 한다. 이들은 현대를 살면서 누구나 겪게 되는 도덕적 딜레마, 직업적 갈등, 가치와 목적의 혼란, 대인관계와 정체성의 혼돈, 돌연한 상실감 등을 철학적 대화의 방식을 통해 치료하는 것을 목적으로 활동하는데, 이때 키엘케고르, 니이체 등 철학자들은 물론 정신분석학자인 프로이트, 심지어는 물리학자인 아인슈타인 등 분야를 초월하여 삶을 통찰할 수 있는 사상적 지혜를 제공한 이들의 사유를 동원하여 풀어가는 치료의 실제 과정을 구체화하기도 한다.

3 "행복한 삶을 위한 인문치료학," 『인문한국사업 1단계 보고서』, 강원대학교.

4 루 메리노프(2012), 『제11차 철학실천 국제학술대회 자료집』, 강원대학교, 2012.7.16.

그러나 그가 이 글에서 취하고 있는 현대인의 질병에 대한 진단과 처방의 구체적 내용은 필자를 다소 당황스럽게 만든다. 물론, 현대 과학 기술의 놀라운 성공이 인간의 건강과 행복을 증진시키기 보다는 이윤을 추구하는 대기업 제약회사 등과 보험 산업에 의해 몸의 식민지화를 초래했다는 그의 진단에 이의가 없다. 인문적 가치들마저 화폐로 계량 환산되는 이 시대 척박한 자본주의적 삶의 맥락을 말해주는 것이기 때문이다. 그러나 이런 식민화의 원인을 세속적 인문주의의 발달에서 찾고 있는데서 암시되고 있는 그의 입장은 다소 주목해서 살필 필요가 있다. 신학적 설명을 대체한 자연철학과 실험철학으로 알려진 계몽주의적 인문주의가 비록 독단적이고 독재적인 종교 지배로부터 인간을 해방시켰지만, 이른바 '계몽주의의 역설'을 낳은 기계론과 결정론의 시대로 인도했다는 것이다. 인간까지도 인과적 체계로 이해할 수 있다고 믿는 근대 과학의 신화와 함께 하는 '세속적 인문주의'가 인간 본질에 대한 부정, 허무주의로 이어진 발단이라고 보면서, 이것이 인류가 경험하지 않았던 새로운 '문화적 질병'을 낳고 있다는 주장이다. 문제는 이어지는 인문주의와 반(反)인문주의에 대한 그의 견해이다. 그는 현대인의 질병의 원인을 근대 세속적 인문주의에서 기원한 포스트모던적 정신에서 찾고 있다는 점이다. 그는 현대를 포스트모던, 포스트 기독교, 포스트 인문주의, 포스트 지식인의 시대로 명명하면서, 이것이 허무주의, 우울증과 같은 현대인의 질병이 발생하는 맥락으로 파악하고 있다.[5]

과연 이것이 현대인의 질병을 만드는 문화적 원인이란다면, 과연 어떤 방향에서 그 치유의 인문학적 방향을 찾아야 한다는 것인가? 다시 모던적인 것, 기독교적인 것, 인문주의적인 것으로 회귀를 통해서인가? 허무주의와 무기력함을 벗어날 수 있는 인문정신이 대문자 기독교, 대문자 인문주의로 회귀하거나 종교적 신앙에 귀의에 의해 구해질 것이 아니라면, 어떤 인문학적 흐름 속에서 찾아질 것인가?[6] 그가 말하듯, 세속적 인문주의의 인과론적 인간이해가 포스트모던적 허무주의로 이어진 것일까?

문제는 기계론적 모던 정신의 세속성에 있다기 보다는 그것이 인문 정신을 대표한다고 보는 소위 '대문자 정신'이 아니었을까? 이렇게 본다면, 대문자 인간 이해를 해체하는 포스트모던 인문 정신을 문화적 질병의 원인으로 진단하는 것 자체가 오히려 위험한 것이 아닐까? 문제는 기계론적 이해나 세속화된 이해 방식에 있는 것이 아니라, 모든 것을 관통하는 하나의 절대적 진리를 상정하는데 있는 것이 아닐까?

포스트모던적 인문정신은 계몽적 인문정신이 갖는 '대문자 지향의 특수성'이 갖는 문제에 대한 비판적 인식으로 간주할 수 있다, 형이상학적 실재에 접근하는 단 하나의 진리로서의 대문자 인식론이 갖는 계몽적 인문정신의 한계를 기억한다면, 오히려 그것은 철학적 질병을 치유하는 하나의 출구 전략으로 받아들이는 것이 적절할 것 같다.

세계에 대한 하나의 진리만을 상정하고 그 진리를 궁구하던 방식을 벗어나 복수의 진리를 허용하는 방식으로의 인식론적 전환은 진리(인식)가 언어에 의존한다는 철학의 20세기 '언어적 전회(Linguistic Turn)'에 이루어졌다. 이후의 많은 인문학적 활동들 역시 언어적 맥락 속에서 인문학적 의미를 탐구하는 방식으로 전개되고 있다. 그 결과가 바로 포스트 인문주의라고 해야 할 것이다. 즉, 포스트인문주의

5 루 메리노프(2012) p. 36. "*Brave New World* was a preview of contemporary post-modern, post-Christian, post-humanism, post-literate America."

6 그는 글에서 아시아적인 인문 정신에 대한 기대를 드러내는데 그치고 있을 뿐 명확한 대안을 제시하고 있지는 않다.

는 반(反)인문주의가 아니라, 하나의 대표적 인문적 진리를 발견할 것을 목표하는 근대의 실재론적 기초주의적 패러다임으로부터 반실재론적 언어 패러다임으로 전환한 이후의 인문주의를 일컬음이라 이해하는 것이다.

포스트모던적 해체는 '진리는 없다'는 허무주의의 논리라기보다는, 단 하나의 진리임을 자임하는 대문자 진리가 허구라는 것이며, 포스트인문주의는 경쟁하는 다수의 진리 주장들의 활동을 통해 전개되는 인문학적 탐구라고 보아야 할 것이다. 이렇게 본다면, 포스트인문주의는 현대인의 질병을 만들어내는 문화적 원천이 아니라, 대문자 중심의 문화가 만들어낸 현대인의 질병을 극복해 줄 치유의 자원으로 삼아야 할지 모른다. 왜냐하면 복수의 진리 가능성을 인정하는 인문학 패러다임은 대문자 진리의 권위 아래 배제되고 억압되어 있던 다양한 인문적 자원들을 드러낼 기회를 열 것이기 때문이다. 어떤 인간 이해나 삶의 지향도 특정 문화적 가치에 영향 받은 것으로서, 특권적 진리 인식의 주장을 할 수 없다고 보는데서 출발하는 인문학적 정신은 서로 다른 맥락 속에서 생성하는 다양한 인문 정신들을 잘못된 것이라거나 미성숙한 것으로 평가 절하하는 대신 그것의 맥락적 의미를 이해하고자 할 것이기 때문이다. 인식의 특권을 목표하는 인문학이 아니라, 인식이 가질 수 없는 부분적 한계를 인식하는 포스트 인문주의는, 소통의 인문학을 열 수 있을 것이다.

이런 소통의 인문학은 새로운 사회 변화 앞에서 삶의 방향을 찾는 현대인이 대답을 찾는 하나의 방식이 될 수 있으면 있지, 그것을 만들어낸 허무주의 정신이라 보는 것은 부적절한 평가일 것이다.

2. 취약한 이를 위한 여성주의 인문학

여성으로서의 주체 의식을 자각하게 한 여성주의 인문학 역시 이런 복수적 진리 가능성을 여는 인문학적 패러다임의 발전에 기여했다. 여성주의는 여성과 남성의 차이를 본질적인 것으로 상정하고, 이 차이를 근거로 남녀를 위계적으로 관계 지우는 가부장적인 권력 형태에 대한 비판에서 출발하는, 여성해방을 위한 이론적 실천적 활동이라 정의 권력 형태. 이것은 여성이 남성과 동등한 인간 주체임을 선언하는 것과 다르지 않다. 이런 선언은 여성이 삶의 경험을 바탕으로 세계의 의미를 이해하는 주체임을 의미하는 것이기도 하다. 여성주의 실천의 힘은 여성이 이 속한 사회 문화로부터 거리를 두고 그 사회의 성격을 규명하려는 데서, 그리고 이 속한 사회가 어떤 역사 속에서 유지되어왔는가를 자 이것관점에서 파악하는 데에서 나올 수 있었다. 즉, 세계의 의미를 묻고, 그 대답을 역사를 되짚어보고 그리고 자신의 체험을 토대로 그 대답을 찾고자 하는 노력 속에서 탄생한 것이다. 이처럼 여성주의 실천은 인문학적 탐구 작업과 불가분리의 관계에 있다.

대문자 인간을 상정하고 전개된 인문학적 전통 속에서는 하나의 인간적 이상을 상정하고, 그 이상에 부합하는 이들만이 인문적 활동의 주체로서 인정받았다는 것을 인문학의 역사 탐구를 통해 여성주의 인문학자들은 발견한다. 그 기준에 부합하지 않는 존재는 부족하고 결여된 존재로서 주체에게 종속되어야 하며, 인간과 세계에 대한 자신의 이해보다는 자신에게 부여된 규범을 따라 그저 주어진 역할을 다해야 하는 미천한 위치에 머물러야 했음을 또한 발견한 것이다. 그러나 대문자 인간다움이 가부장제의 지배적 위치에 있던 남성의 경험에 기초한 특수한 이념임을 밝히는 인문학적 비판 능력은 여성으로 하여금 스스로의 주체의식을 갖게 한 기본적인 바탕이 되었다. 이제 여성들은 자신의 고통이 어디에서

오는 것인지를 스스로 규명하는 주체의 자리에 스스로를 놓을 수 있게 된 것이다.

자신의 믿음과 행위가 존중받지 못하는데서 오는 상처, 자신이 스스로 생각하고 행동하는 주체임을 승인받지 못하는데서 오는 분노로 인해 시달리는 것은 비단 일부 여성들만은 아니다. 주류 사회에서 배제되거나 사회적인 낙인으로 인해 주변부로 밀려난 이들이 겪는 폭력, 무기력함, 좌절, 불안, 등등은 사회적으로 취약한 이들이 일반적으로 겪는다고 알려진 고통의 목록이다. 그렇기에, 취약한 사회적 위치에 있어야 했던 여성들이 자신을 격려하고, 자신을 주변화시켜온 오랜 문화적 관행과 제도를 바꾸는 힘을 기르는 효과적인 방법으로 사용했던 여성주의 인문학은 사회가 만든 기준이나 범주에 갇혀 자존감을 훼손당한 이들을 위한 인문학적 모델이 될 수 있을지 모른다.

고통의 원인을 자기에게 지움으로써 자책의 고통을 더하거나, 자신이 처해 있는 상황으로부터 초월함으로써 자기 기만적인 상태에 머무는 대신, 여성주의 인문학은 고통의 원인이 되는 삶의 환경이 무엇인지를 사회적 맥락 속에서 밝혀내는 길을 택한다. 그렇게 함으로써 스스로를 해방시킬 자기 긍정의 힘을 사회 질서 변화를 추동하는 집단적인 노력 속에서 구하는 것이다.

이런 노력에서 무엇보다 우선적으로 필요한 것은 새로운 언어이다. 자신의 경험과 감정과 생각에 토대하여 자신을 성찰하고, 관계를 이해하며 세계를 해석하기 위한 언어 탐구는 여성주의 인문학의 핵심 과제이다. 가부장적 삶의 실천 속에서 그 사용 규칙을 형성하고 있는 언어들로는 여성들이 씨름하는 문제를 드러내거나 여성의 훼손된 자아를 치유하기에 적합하지 않다. 그것은 오히려 억압적인 기능을 하곤 한다. 예컨대, '여성'이란 의미는 단지 생물학적인 성을 가리키는 것이 아니다. 그것은 여성이 있어야 할 곳이 어디인지, 무엇을 하고 무엇을 하지 말아야 하는지, 누구와 관계를 가져야 하고 누구와는 관계해서는 안 되는지, 어떻게 행동해야하는지 등등, 삶 전반을 통제하는 일련의 규범과 함의 관계를 형성하는 일종의 집합적인 의미체이다. 이들 규범적 함의를 모르고서는 '여성'이란 단어를 제대로 구사할 수 없다는 사실이 이를 증명한다.

여성이 어떻게 살아야하는가에 해당하는 이들 규범은 아마도 삶의 실천 과정 속에서 자리를 잡았을 것이다. '여성은 아름답다'거나 '어머니의 희생은 거룩하다'는 발언은 애초 언제나 여성에게 그리고 어머니 노릇을 하는 누군가에게 삶의 의미가 되는 기쁨을 주었을 것이다. 그런데 그것이 어느새 하나의 규범이 되고, 당연하게 여성이 지켜야할 덕목이 되고나면, 그것은 더 이상 쾌(快)를 주거나 삶의 가치를 확인해 주는 것이 아니라, 지켜가도록 부여받은 규제적인 가치가 된다. 이제 더 이상 여성에게 아름다움이나 거룩한 희생은 그것을 수행하는 주체의 선택이 이미 아니라는 점에서, 여성을 덕의 주체로 세우지 못한다. 오히려 그것은 여성을 통제 권력에 의해 관리되는 타자로 만드는 제도가 되어 버린 것이다. 그리하여 여성은 자신의 실천 속에서 가졌던 애초의 쾌의 감동 대신 회의감과 무기력을 경험한다. 여전히 그녀의 삶은 희생이나 사랑이란 이름으로 찬양받지만, 그녀의 주체적 실존은 무시된다.

여성으로서 말할 것과 말해서는 안 되는 것이 구분되어 버린 상황에서 그 구분을 어기는 것은 공동체의 규범을 어기는 일이나 다름없는 상황이 된다. 이렇게 하여 여성은 출구 없는 방에 갇혀 있는 것과 같은 느낌의 '알 수 없는 질병'에 시달리게 되는 것이다.

이런 질병으로부터 출구를 어떻게 찾을 수 있는가? 여성주의 인문학은 규범적 관행 속에서 만들어진 여성으로서의 자아 정체성을 해체하는 작업을 통해 그 출구를 마련하고자 했다. 그것은 '여성'의 의미를 구성하고 있는 일련의 규범들을 분석하고 해체하는 작업이다. 당연히 지켜야한다고 믿었던 규범,

우리의 전통이고, 우리의 민족적 정체성의 핵심이 되는 미풍양속이라고 일컫는 것들이 특정한 역사적 정치적 사건들에 의해 우연히 제도화된 것일 뿐, 필연적인 자연의 이치도 인간 본연의 도리도 아니라는 통찰은 주요한데, 이것은 여성주의적 관점에서의 계보학적인(genealogy) 연구 방법이나 타문화의 삶의 다른 질서들을 조사함으로써 내가 익숙해 있던 문화를 상대화할 수 있게 하는 문화 인류학적 연구에 의해 효과적으로 이루어질 수 있었다.

3. 해체적 자아정체성 분석

의미의 해체를 통해 자신을 억압해 온 규범적 질서를 상대화할 수 있게 될 때, 그것은 그 동안 금기시되었던 질문을 제기할 수 있게 하는 효과를 낳는다. 개인적 수치로 감춰두었던 자신을 고통스럽게 만드는 문제들 역시 말할 수 있게 된다. 문제를 스스로 말하지 못했던 것은 자신이 억압되어 있었기 때문이라는 것, 문제의 원인은 자신의 개인적인 결함 때문만은 아니라는 인식이 그 동안 자신조차 그 원인을 알 수 없는 것으로 덮어 놓았던 자신의 고통을 발언할 수 있게 하는 힘이 되는 것이다.

이들의 발화는 기존 질서를 흔들려는 불온한 것으로 받아들여지곤 하지만, 억압되어 있는 이들의 입장에서 보면 해방적인 출구를 찾은 것에 다름 아니다. 종교 공동체의 맥락에서 치유를 논하는 정진홍의 글 속에서도 이에 유사한 상황을 찾을 수 있다.

> 관용적인 언어의 '무모한 굴레'를 벗어나는 가장 효과적인 출구의 발견과 다르지 않다. 언어의 교체는 세상의 교체와 다르지 않다고 느낀다. 그러므로 새 언어를 발언하는 일은 권위에 의하여 승인받지 못하는 자신의 고통을 드러내도 좋은 이전에 없던 출구화의 만남이다. 실은 그 새 언어는 그렇게 만난 우연이 아니라 스스로 그렇게 '다른 언어로 발언할 수밖에 없었던 자신들의 소산이다. 그래서 묻지 못할 것이 없는 홀가분함, 공개적으로 고독을 노출하면서 그 고독을 공유할 수 있음, 어쩌면 자학할 수밖에 없었던 종교공동체와의 관련에서 자기 속에서 자기를 억죄던 사슬의 내재해 있음을 고백해도 두렵지 않음, 오히려 그렇게 할 수 있어 권위에 의하여 받지 못했던 위로를 '타자들'로부터 받을 수 있음 등을 스스로 겪으면서 자기도 모르는 사이에 '자아에의 회귀'를 호흡하게 된다.[7]

고통을 말할 수 있고 금기시된 발언을 할 수 있다는 것은 단지 자아의 회복을 의미하는 것에 한정되는 것은 아니다. 자신의 고통을 언어화 할 수 있다는 것은 비로소 그 고통이 존재함을 사회에 알리기 시작했다는 것을 뜻한다. 고통을 발화하는 것은 자신의 고통스러움을 타인에게 알리고자 하는 행위로서 그것은 이미 사회적인 차원을 갖는다. 사적인 것을 사회적 사건으로 전화하는 행위인 것이다. 자신의

7 정진홍(2012), "힐링 현상과 관련하여 생각하고 싶은 것," 『철학과 현실』, 제94호, 84-85쪽. 이 글의 요지는 여성의 해방적 실천을 사유하는 것과도 공명한다. 그는 종교제도 안에서 종교적 규율을 충실히 준수해 온 신도들이 어느 날 겪게 되는 종교적 회의와 좌절을 다루고 있는데, 여기에서 우리는 그것이 억압적 상황에 놓여있는 여성의 실존 상황과 매우 유사하다는 것을 알 수 있다.

고통을 의미 있게 말할 수 있는 새로운 문법 공동체를 만들어가는 실천이다. 그것은 자신의 고통을 완화해 줄 사회적 변화를 만들어가는 실천인 셈이다.[8]

이처럼, 상처 받은 이는 자신의 경험을 의미 있게 말할 수 있고, 다른 방식으로 사유할 언어가 필요하다. 여성들의 삶을 지배해온 가부장적인 세계의 규범 언어는 마치 그 의미가 고정 불변의 어떤 진리를 담지하고 있는 것으로 신성시되지만, 언어의 의미는 그 언어를 사용하는 공동체의 삶의 실천 속에서 생성하는 것이지 불변의 실재를 반영하는 진리로서 주어진 것은 아니다. 그런 점에서, 언어의 의미 세계는 완성되거나 고정되어 있는 것이 아니다. 그것은 언어 철학자들이 말했듯이, 항상 변화에 열려 있다는 점에서 살아있는 생명체이다. 삶의 환경이 변화함에 따른 실천적 삶의 변화와 언어적 의미의 변화는 함께 하는 생명체이다.

의미는 언어 사용자의 마음도 언어가 지시하는 언어 외적 어떤 것도 아니라는 것, 그것은 언어 공동체의 실천 속에서 생성 변화되는 것이라는 이제까지의 논의를 전제할 때, 자아에 대한 이해 역시 달라져야 한다. 일반적으로 우리는 '자아'를 어떤 변화에도 변화하지 않고 유지되는 정체성과 연결시켜 정의하는 것에 익숙하다. 그러나 내가 누구인가 역시 언어적 맥락과 독립하여 말해질 수 없는 것이라면, 변화하는 언어적 맥락 속에서 나 역시 변치 않는 나의 본질로서 접근될 수 없을 것이다. 특히 언어 사용의 맥락이 중층적이고 혼융적인 현대 사회에서 내가 누구인지는 변치 않는 어떤 본질과의 관계 속에서 말해질 수 없는 듯이 보인다. 간단한 예로, 여성이자 인문학자인 나의 정체성은 사회의 성원들이 공유하는 가부장적 실천의 맥락 속에서, 근대 이후 발전된 민주적 실천의 맥락 속에서 중층적으로 결정된다. 관계-중심적인 질서의 맥락과 관계 초월하는 개인-중심적 질서의 맥락, 이 두 이질적인 맥락들로부터 생성되는 나의 정체성은 이미 내적 모순을 갖고 있는 것이다.

같은 맥락에서, 여성주의는 정체성의 토대로 상정되는 이른바 '본질'로서의 자아 개념이 아니라, 역사적, 사회적, 문화적 경계들 안에서 되어가는 비통일적 혹은 능동적인 과정으로 자아개념을 취한다. 즉, 여성주의는 개인의 자아는 주체성의 파편화를 초래하는 모순과 갈등 속에서 생산되어가는 '진행 중인 과정'으로 간주하는 것이다. 내가 누구인가는 구체적인 상황 속에서 내가 무엇을 선택하는가를 통해서 말해질 수밖에 없다는 실존적 자아 개념이 적절하다. 나를 나답게 할 이미 주어져 있는 본질은 없다. 그런 의미에서 '상실한 자아를 찾는다'는 말은 수사학적인 표현일 수는 있겠으나, 자아에 관한 정확한 이해를 담고 있는 것은 아닐 수 있다.

오랫동안 주변화된 위치에 있었던 여성의 역사로 인해, 여성은 자신에 대한 내면화된 많은 부정적이고 갈등적인 관념들을 갖고 있다. 개입하는 삶의 영역이 다양하고, 내가 맺고 있는 관계들이 복잡한 만큼, 그 만큼 이질적인 의미들로 이루어진 복합적이고 모순적이며 파편화된 것으로서 자신을 경험하게 되는

8 대문자 인문주의의 허구성을 비판함으로써 여성주의자들은 새로운 인문주의 활동을 전개할 수 있었다. 우리 사회가 만인 평등, 보편적 시민성을 형식적 원리로 삼고 있는 민주사회임에도 불구하고 실제로 남성의 관점에서 성별화된 삶의 질서와 조직 및 사고로 운영되는 곳임을 주변의 사건과 일상적 행동 양식, 우리사회의 상식적 관념 등을 분석함으로써 밝히고 가시화시키는 연구를 수행한다. 우리 사회가 전통과 미풍양속이라는 이름으로, 또 관행이라는 이름으로 얼마나 많은 성차별적 행위와 제도들을 합리화하고 당연시해 왔는가를 드러내는, 그리고 '도덕성'과 '본분'이라는 이름으로 여성에게 적용되었던 언어와 규범들이 사실은 가부장적인 남성 중심의 사회 속에서의 실천일 뿐임을 밝히는 과정 속에서 스스로를 무능력한 존재로 내면화해 왔던 손상된 자아가 치유되고 자존감이 회복되는 것을 경험한다.

것이다. 여성주의 자아 개념은 이런 맥락에서 구성된 것이다.[9] 근대적 인간 이해는 자아의 파편적이고, 갈등적이고, 애매모호하고, 변덕스러운 특징 등을 주체의 정신적 불안정함이나 약함을 드러내는 징후로 파악했던 것과는 다르게, 여성주의는 그것을 오히려 나와 다른 타자를 배려하고, 나와 다른 타자와 동등하게 관계 맺을 수 있는 긍정적인 자아의 특징들로 해석한다. 그것은 타자와의 만남에 열려있고, 타자와의 관계 속에서 자아의 변화를 허용하는 유연한 자아가 갖추어야 할 특징적 조건으로 보는 것이다.

정합적이고 통일적인 자아의 이상(ideal)은 삶의 상황을 초월한 곳에서 자신의 관점을 구축하고, 그 관점으로부터 세계와 인간을 조망하는 자로 주체를 상상하는데서 나온 것처럼 보인다. 앞서 보았듯, 이것은 삶의 현실 속에서 자신의 삶을 꾸려가기 위해 겪게 되는 좌절과 방황, 불안, 등과 고군분투하는 자아와는 거리가 있는 것은 분명하다. 뿐만 아니라, 자아는 단지 정합적인 믿음 체계로 보기에는 훨씬 복잡한 물질화된 무의식적 차원을 갖는다고 볼 때, 분명 전통적인 자아 개념은 치유의 인문학이 설정해야 할 개념으로서 적절하지 않아 보인다.

4. 여성주의 의식 고양의 방법

상처받은 인간을 위해 여러 가지 인문학적 방법이 차용될 수 있다. 우리에게 공유되어 이미 익숙해진 믿음과 태도, 감정에 거리를 두고 그것들을 내가 주체적으로 성찰하는 과정은 사회적으로 소외된 이들이 갖고 있는 상처를 치유하는데 필수적으로 거쳐야하는 사유의 과정이다. 자신을 억압하는 규율의 근거를 묻는 자로서 스스로의 위치를 설정하고 자신에게 납득될 수 있는 대답을 궁극에 이르기까지 탐색해가는 방법, 그것은 곧 철학적 분석의 방법이기도 하다. 이미 앞에서 언급했듯이, 자신을 억압하는 규범이나 개념들이 어떻게 우리 사회에서 사용되고 있는지, 그것이 누구의 경험에 토대한 것인지, 등을 밝히는 과정은 사회적으로 소외되고 상처받은 자들 뿐 아니라 개인적인 차원의 문제로 고통 받는 이들에게도 도움이 될 것이다.[10]

인문학적 치유의 효과적인 방법으로는 인간의 삶을 통찰할 수 있는 인문학적 작품들을 통해 이루어질 수 있겠지만, 여성주의는 집단적 담화의 방법을 자주 사용한다.[11] 그 모델을 고대에서 찾는다면 소크

9 이처럼 서로 다른 삶의 맥락들이 겹치고 충돌하고 만나는 현장에서 내가 누구인가를 묻고 질문해야 하는 상황이 현재의 우리가 놓여있는 상황인 것처럼 보인다. 인간은 누구나 그 자신을 그 자신답게 만드는 핵심적인 본질을 갖고 있고 그것은 유일하고, 불변하는, 정합적인 통일체라는 기존의 인문주의가 갖고 있던 가정은 이런 상황에 별 도움이 되지 않는다. 인간은 사고하는 주체이며, 지고의 인간 활동은 세계에 대한 관조라는 기존의 도식 역시 도움이 안 되기는 마찬가지이다. 대신 언어적 그물망 속에서 일어나는 상호작용적인 의미 구성 과정 속에 있는 존재로서의 인간 개념이 취약한 이들은 물론 오늘날 인간 자아가 처해 있는 상황을 조명하기에 좀 더 적합해 보인다. 어떤 시간과 경험 속에서에서도 변치않는 것으로 설정되는 자아 또는 주체라는 기존 이념에서는 그 설정 상 시간에 따른 주체성의 변화 가능성이 부정되지만, 이제 주체는 그 자체의 변화 속에 있는 과정으로 이해할 수 있게 된다. 언어, 사회적 상호작용이 자아 형성에서 하는 중대한 역할이 강조되며, 사회적 관계 속에서의 위치 역시 주체 형성의 중요 요소로 주목된다.

10 개인적인 차원과 사회적인 차원은 그렇게 명확히 분리된 것이 아니라 대부분 연결되어 있다.

11 인문학적 정전으로 읽혀지는 고전적 작품들 대부분은 가부장적인 문화 속에서 완성된 것으로서 여성들이 묻고 싶은 문제들을 다루지 않는 경우가 대부분이며 여성에 대한 편견들을 드러내는 경우가 허다하다. 이 때문에 여성주의 인문학은 정전으로 자리 잡지 못했던 드러나지 않은 역사 속의 여성들의 이야기 발굴을 위해, 그들의 작품 뿐 아니라 여성들의 삶이 드러나는 다양한 종류의 자료들에 주목한다.

라테스의 대화를 먼저 고려해 볼 수 있을 것이다. 그의 철학적 방법이 세상을 관통하는 원리를 직관하는 이성적 통찰이라기보다는, 일상 언어로 나누는 대화의 방법이라는 점에서 삶의 고민을 나누는데 더욱 유용할 것임은 분명하다.

무엇보다 그의 대화가, 현대 정신분석과 같은 치유 상담이 일반적으로 취하는 상담자와 내담자 간에 이루어지는 일대일 대화 방식이 아니라, 집단적이라는 점 역시 장점이다. 이때 대화의 주제는 집단이 그 주제를 공유할 수 있도록 주로 추상적인 개념들로부터 출발한다. 예컨대, '정의'나 '사랑'과 같은 누구나 자신의 경험과 생각을 말할 수 있는 형식적인 개념을 중심으로 대화가 출발하는 것이다. 주제와 관련된다고 각자 판단한 자신의 경험들을 떠올리며 대화자들은 자신의 믿음을 발언하고 또 다른 이들의 발언에 반응하는 과정으로 집단적 대화는 이루어진다. 이 과정은 이들이 갖고 있는 일련의 믿음들을 드러낼 뿐 아니라, 다른 이들의 믿음들을 경청함으로써 자신이 가졌던 믿음이 부분적이었음을 자각하게 해 준다. 여기에서 스스로 자신이 알고 있다고 확신했던 것들 사이에는 모순이 있음을 깨닫게 되기도 하고, 더 나아가 통상적으로 공유되고 있는 상식적 믿음들 사이에 내재한 모순성을 발견하게도 되는 것이다. 이 과정을 거쳐, 믿음들 간의 연결 관계를 재정비해 가는데 참여하는 방식으로 잠정적이지만 이제까지와는 다른 새로운 결론에 이르게 돕는 지적인 산파술이다.

소크라테스 식 대화는 결국 개념적 혼돈에 기인한 질병에 시달리며, 어떻게 살아야하는지, 내가 누구인지, 무엇을 원하는지 등을 질문하는 현대인에게 함께 그 대답을 찾아가는 열린 탐구의 한 가지 방법을 예시한 것이라 볼 수 있다. 소크라테스 식 대화는 결코 혼자서 문답하는 독백이 아니라는 것, 그 대화는 주제에 관심을 갖는 다양한 배경을 갖는 이들이 참여하는 것이라는 점 역시 기억할 필요가 있다.

이들 미덕에도 불구하고, 그러나 소크라테스의 대화는 시비를 가리는 논증의 방식을 취하고 있다는 점에서 삶의 실제적 고민을 나누고 그 해결을 모색하는 방법으로는 일정한 한계가 있는 것도 사실이다. 실천적 문제는 시비를 가린다고 해서 해결되지 않는 것도 많으려니와 시비의 문제와는 종류가 다른 문제들도 많기 때문이다. 인식이 언어에 의존적이라는 것을 고려한다면, 시비에 의해 가릴 수 있는 종류의 문제는 삶의 문제들 중에서 차라리 간단한 것에 속한다고 할 수 있다.

시비를 가리는 법정의 공방과 같은 형태로 진행되는 대화의 한계를 인식하고 여성주의 인문학은 집단적 대화의 방식으로 의식 고양(conscious raising)의 방법을 사용하기도 한다. 여기에는 주제에 관련된 자신의 생각을 드러내는 것만이 아니라, 담화의 주제와 연결되거나 그로부터 떠오르는 자신의 경험, 자신이 겪은 사례 이야기 중심으로 진행되기도 한다. 즉, 옳고 그름과 맞고 틀림의 문제를 떠나 당시 자신이 가졌던 감정, 기분, 느낌 등을 서로 꺼내 드러내 놓는 것을 허용하는 집단적 담화 형태의 대화이다. 나아가서 이 집단적 대화는 내가 누구인가를 타인 앞에서 드러내는 자기 서사의 장으로 제공되기도 한다. 타자 앞에 자신을 드러내는 서사를 통해 파편화되고 애매하고 변덕스러운 주체성은 하나의 이야기로 탄생하는 것이란 점에서, 그것은 자기 창조의 작업이 되기 때문이다.

나가는 말

이 글은 나는 누구이며 어떻게 살아야하는가에 대한 대답을, 하나의 올바른 대답이 있다고 믿고 그 대답을 발견하기 위한 수단으로 인문학적 활동이 이루어지는 것의 한계를 인식하는 입장에서 출발하였

다. 그것은 인문학의 역사를 되돌아보더라도, 모든 이에게 유효한 것은 아니었음을 확인할 수 있다. 그것은 인문적 이해를 대표할 자격 갖춘 주체로서 권위적 위치에 있는 이들이 실천한 인문학이었다고 해야 정확할 것이다. 그래서 그것은 인문 주체의 대표로 자리할 수 없었던 이들의 삶의 문제를 조명하고 탐구하기에 부적절한 부분들을 갖는다. 애초 그것은 주변화 되고 상처 받은 이들의 주체 형성을 위한 실천에 참여하는 인문학적 활동을 목표한 것이 아니었으며, 따라서 그것은 대표적 자리를 주장할 수 없는 취약한 이들이 겪는 고통스런 질병을 돌보고 치유하는 효과 역시 기대하기 어려운 것이라 할 수 있다.

이 글은 상처받기 쉬운 이들, 어쩌면 상처 받을 수밖에 없는 사회적으로 취약한 이들을 위한 치유의 인문학은 하나의 대문자 진리를 추구하는 패러다임이 아니라 복수의 인문학적 이해를 허용하는 패러다임 속에서 가능하다는 점을 강조한다. 복수의 이해 가능성에 열려있는 패러다임만이 다양한 위치에서 경험되는 다른 삶의 이야기들을 경청할 수 있으며 그들로 하여금 자신의 말을 할 수 있게 허락하기 때문이다.

복수적 주체, 복수적 인식을 허용하는 인문학적 패러다임은 대화를 중요한 인문학적 탐구의 방법으로 삼는다. 같은 공동체 안에서 살고 있다는 누구도 부인할 수 없는 사실이 이들 서로 다른 주체들을 만나게 한다, 서로 다른 입장과 의미들이 각자 독립된 섬처럼, 상호 병렬적인 관계로 유지될 수 없는 이유이다. 이것은 이제 자신의 삶의 이야기가 부분적 진실만을 담는 상황화되고 한계 지워진 것임을 자인하는 주체들의 만남이란 점에서, 부분적 인식을 넘어서 타자와 소통을 목표하는 만남이다. 여기에서 부분적 인식들이 어떻게 부딪치고 갈등하면서 상호 연결되고 조정되고 타협될 지는 미리 정해져 있지 않다. 해답의 결정권은 누구에게도 속해 있지 않은 것이다.[12]

이 글은 이 같은 인문주의 대화와 치유 방식을 여성주의가 상처받은 여성들의 자아를 치유하는데 사용했던 경험을 토대로 제시하였다. 치유는 단지 개개인의 내면적 영성 회복을 통해서 만으로는 이루어질 수 없다. 그것이 필요조건일 수는 있으나 충분조건이 될 수는 없을 것이다. 내면이 영성 회복은 자존감을 회복하고 다시 나갈 수 있는 힘을 부여할 수 있을지는 모르나, 애초 그를 배제하고 주변화 시켰던 삶의 질서가 그대로 있는 한, 그는 여전히 '낙오자'이며 '부적격자'로 다시 그 질서 앞에 나서야하기 때문이다. 사회적으로 배제되거나 소외됨으로서 상처받은 자아의 회복에는, 여성주의 인문학적 실천이 목표했던 것처럼, 자신을 성찰하는 것 뿐 아니라 자신의 고통을 공적으로 발화할 수 있는 힘을 기르는 것이 필요하다. 그럴 수 있을 때, 비로소 배제하고 상처 주는 사회 문화적 규범이나 질서들은 균열되고 변화가능해질 수 있을 것이기 때문이다. 인문학적 치유는 사회 변화가 동반될 때 완성될 수 있을 것이다.

12 해체적 인문주의 정신을 생성하고 있는, 이전과는 판이하게 달라진, 오늘날의 실천적 삶의 상황을 인정하는데서 부터 그 상황이 만들어내고 있는 질병에 대한 정확한 이해가 가능해질 수 있다고 보는 것이다. 대처 방식이나 치유의 길 역시 마찬가지이다. 질병의 의미가 잘못 구성되었을 때 그 위에 내려진 처방은 병을 낫게 하기보다는 오히려 또 하나의 혼란 요인을 첨가함으로써 악화시킬 수 있다. 정확한 질병이 생산되는 맥락을 파악할 때 비로소 치유책이나 대책이 모색될 수 있을 것이다.

감성과 인문 치유 :
그리스의 철인들과 스토아학파의 감성인식

박우룡
서강대학교

I. 머리말[1]

현대인이 겪고 있는 고통과 어려움에 대한 인문학 치유를 사유할 때 우선적으로 생각해 볼 수 있는 것이 감성 혹은 감정 치유일 것이다. 일반적으로 현대인이 주로 느끼는 것으로 여겨지는 분노, 박탈감, 의기소침, 소외감, 좌절감 등은 주로 감정적 현상이기 때문이다. 감정적 고통을 해소하는 방식은 감정에 대한 올바른 이해를 바탕으로 모색되어야 할 것이다.

감정은 서양 고대로부터 부정적인 것으로 인식되어 왔다. 감정에 관한 학문이 오래전부터 발전되어온 서양의 경우를 보면, 고대로부터 자주 쓰여 온 "감정은 이성의 노예다"라는 수사(修辭)는 역사의 초기 단계부터 인간의 감정은 이성보다 크게 열등하고 부정적인 것으로 인식되어 왔음을 짐작하게 하는 한 사례라고 할 수 있다. 초기의 감정에 관한 관심도 주로 철학자들이 이성을 논하는 도중에 생겨난 일종의 부산물이었다. 그 과정에서 감정은 이성에 대한 위협으로 철학과 철학자를 위험에 빠뜨릴 수 있는 잠재적인 무엇으로 간주되었다.[2]

이러한 비유는 감정을 보는 두 철학적 관점이 출현하게 된 결정적인 계기가 되었다. 첫째, 그로부터 감정이 이성보다 열등하다는 인식이 생겨났다. 즉, 감정은 이성보다 더 원시적이고, 덜 지적이고, 더 위험함으로 이성에 의해 통제되어야만 한다는 사고가 싹텄던 것이다. 둘째, 그보다 더 의미심장한 것은 우리의 사고 속에 이성-감정의 구분을 마치 당연한 일처럼 받아들이게 되었다는 것이다. 즉, 이성과 감정을 마치 자연 속의 별개의 두 개체처럼, 또 갈등하고 적대하는 영혼의 두 국면처럼 생각하게 되었다는 것이다.[3]

---

1 머리말은 다음 글을 바탕으로 작성한다. 박우룡,「서양의 감성 인식의 지적 전통」『서양사론』제102호(2009), pp. 321-57.

2 Robert C. Solomon, "The Philosophy of emotions,' in *Handbook of Emotions,* Third Edn. Michael Lewis et al eds. (New York: Guilford Press, 2008), p. 3.

3 *Ibid.*

이성과 감정을 통합하고, 하나를 다른 하나에 환원시키려고 노력했던 철학자들도 역시 그 차이와 이성의 우월함을 지속적으로 주장하였다. 이러한 전통은 고대의 플라톤에서 시작되었다. 플라톤은 인간의 영혼을 세 부분(기능) – 이성, 욕망, 용기 – 로 나눴지만 이성이 영혼 전부를 지배하는 것을 이상으로 생각하였다.[4] 이처럼 고대부터 인간을 정신-감정으로 구분하는 태도는 서양의 지적 전통에서 하나의 대세 혹은 고정관념으로 자리잡아 근대로 이어지게 되었다. 근대에 이런 경향을 계승한 철학자가 데카르트(Rene Descartes)였다.

감정을 학문적으로 본격적으로 다룬 학자는 미국의 철학자이자 심리학자였던 윌리엄 제임스(William James)이다. 그가 19세기 후반 한 학술지(*Mind*, 1884)에 "감정이란 무엇인가?(What is an emotion?)"라는 글을 발표하면서 감정은 비로소 세인의 관심을 끌게 되었다. 이 글에서 제임스는 감정을 "느낌에 반드시 뒤따르는 생리적 반응"으로 정의했다.[5] 이 정의는 19세까지도 감정은 여전히 생리적인 측면이 더 지배적인 현상으로 받아들여져 온 것 같은 인상을 준다.

그러나 이러한 감정인식은 현대 인문학 치유를 염두에 둘 때 상당한 문제를 제기하는 것으로 여겨진다. 감정이 단지 생리적 반응에 불과하고 인지적 혹은 성찰적 요소가 없는 것이라면 인문학 치유에서 감성 치유의 가능성을 생각해 볼 여지가 없을 것이기 때문이다. 그러나 서양의 지적 전통에는 플라톤, 아리스토텔레스에서 스토아학파를 지나 스피노자와 흄(David Hume)을 거쳐 19세기의 프로이드에 이르기까지 감정을 단순한 생리적 반응이 아니라 인지적 요소가 다분한 것으로 보려는 전통이 엄연히 존재하고 있다.[6]

본 발표는 이러한 감정 인식을 토대로 감정이 인지적 요소를 가지고 있으며, 그것이 감정 치유에 한 중요한 방법이 될 수 있으리라는 관점을 제시하려는 한 시도이다. 서술의 차례는 우선, 플라톤과 아리스토텔레스의 감정관이 인지적 요소를 추구하는 내용을 확인해 볼 것이다. 각별히 다음 순서에서 18세기의 흄을 다루는 것은 감정에 관한 그의 이론이 아리스토텔레스의 감정관을 계승하여 고대와 중세의 부정적 감정관을 불식시키려는 사례이기 때문에 소개하려는 것이다. 다음으로, 에피쿠로스학파와 스토아학파가 감정적 욕망을 해소하는 방법을 비교해 볼 것이다. 마지막으로, 스토아학파의 감정 치유를 종교, 철학, 심리 치료의 분야에서 계승하는 내용을 지적할 것이다.

II. 고대의 감성관에 대한 재인식 : 플라톤과 아리스토텔레스

1. 플라톤

감정에 관한 철학적 분석은 플라톤(Plato. 427~347 B.C.)에 의해 도입되었고 아리스토텔레스(Aristotle, 384~322 B.C.)에 의해 더욱 발전되었다. 플라톤은 『국가론』(*The Republic*)에서 감정적

4 Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford University Press, 2004), p. 7.

5 Solomon, *What Is an Emotion?: Classic and Contemporary Readings*, 2nd edn. (New York: Oxford University Press, 2003), p. 1.

6 필자는 감정을 긍정적으로 보는 서양의 전통을 앞에 든 필자의『서양의 감성 인식의 지적 전통』(2009)에서 정리하였다.

현상을 최초로 체계적으로 상세하게 설명했다. 이 저서에서 플라톤은 좋은 사회와 선한 인간의 삶을 논하면서 인간의 영혼(the human soul)을 세 부분 – 이성(the reasoning), 용기(the spirited), 욕망(the appetitive) – 으로 나누었다.[7] 이성은 지식과 지혜를 사랑하고, 욕망은 직접적인 육체적 쾌락을 추구하고 고통을 피하고, 중간의 용기는 자신감과 자기 확신과 관련된 감정이 위치하는 곳이다. 플라톤은 이러한 세 부분이 자동적으로 전체적인 조화를 이룰 것으로 생각하지 않았다. 그와 정반대로, 그는 각 요소사이에 갈등이 빈번하게 일어날 것을 당연하게 여겼다.[8]

초기에 플라톤은 그의 대화편들에서, 특히 죽음의 의의와 영혼의 운명을 고찰한 『파이돈』(*Phaedo*)에서, 이성 밖의 모든 욕망과 감정이 신체에서 발생하는 것으로 간주하는 태도를 보였다. 영혼-신체의 이분법은 영혼의 불멸적인 이성적 기능과, 인간 신체의 한시적이고 비합리적인 부분을 나누는 것이었다.[9] 플라톤은 신체의 욕망과 열정 속에서 어떠한 긍정적인 요소도 발견하지 않았다. 그의 그러한 태도는 그의 초기 금욕주의의 일면을 보여주는 것이었고, 그 때문에 플라톤은 가능한 최대한 그것들을 초월하는 데 목적을 두었던 철학자로 이해되었던 것이다.[10]

그러나, 『국가론』과 그의 중기의 몇몇 다른 대화편에서, 플라톤은 욕망과 감정을 영혼의 움직임으로 파악하였다. 그래서 욕구와 감정을 대하는 플라톤의 태도는 앞의 『파이돈』에서 발견된 것과는 약간 다르다.[11] 욕망의 부분은 근본적인 생물학적 욕구와 충동을 포함하고, 그것들은 기계적으로 고통을 피하고 즉각적인 만족을 추구한다. 이러한 관점에서, 그것은 동물들의 욕망과 유사하다. 동물적 욕망에 끌려 다니는 사람은 그의 신체와 환경의 변화에 의해 생겨나는 충동에 따라 이리저리로 흔들린다.[12]

그러나, 이성적 부분과 비이성적 부분의 차이점을 강조하면서도, 플라톤은 욕망과 감정의 부분들이 전적으로 비인지적이라는 의미에서 비합리적이라고 생각하지는 않았다.[13] 플라톤은 그것들이 자신을 표현하는 방법을 가지고 있는 것으로 보았고, 가치평가적이며 균형 잡힌 태도를 가지고 있는 것으로 해석될 수 있다고 여겼다. 플라톤은 성적 욕구, 갈증, 그리고 허기를 인간의 가장 강력한 욕망으로 여기지만, 이러한 동물적 욕구만이 인간 욕망의 기능을 모두 말하는 것은 아니라고 보았다.[14] 비록 플라톤이 이성적 부분과 비이성적 부분 사이의 차이를 강조하기는 했지만, 그는 육욕적이고 감정적인 부분이 전적으로 비인지적이라는 의미에서 이성이 없다고 생각하지 않았다.[15] 그것들은 자신들만의 표현들을 가지고 있고, 따라서 그들의 행동은 평가적인 진술의 태도들을 포함하는 것으로 받아들여질 수 있다.

---

7 Plato, *Republic,* 4.435~441c: 9.580d~583a, Knuuttila, Emotions, p. 7.

8 *Ibid.*

9 Plato, *Phaedo* 66b–e, Knuuttila, E*motions in Ancient and Medieval Philosophy,* p. 7.

10 Plato, *Phaedo,* 66e67a, in M.C Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, 1986), pp.151~152; A. W, Price, *Mental Conflict* (London, 1995), pp. 36~40.

11 Knuuttila, *Emotions,* p. 7.

12 Plato, *Republic* 4.439b~d; 9.580d~581a, 586a~c., in Knuuttila, *Emotions,* pp. 7~8.

13 Knuuttila, *Emotions,* p. 9.

14 Plato, *Republic,* 4.437d; 9.580e.

15 Knuuttila, *Emotions,* p. 9.

이처럼 플라톤은 욕망에는 욕구의 측면만이 아니라 인지적 기능의 측면이 작용하고 있다고 보았다. 욕망은 그 욕구의 충족이 편안한 것인가 혹은 불편한 것인가를 의식하고, 그 충족에서 예측되는 쾌락과 고통을 토대로 상황을 평가하는 능력을 가지고 있는 것이다.[16] 부에 대한 욕구는 보다 인지적 측면에 속해있다.[17]

용기는 적극적인 자기 평가의 인지적 요소가 가장 우선적으로 발견될 수 있는 부분이다. 용기의 행위는 욕망의 행위와 생리적 변화에서의 연관성을 공유한다. 용기에는 당연히 이성을 위해 봉사하는 위치가 주어지는 것이다.[18] 용기는, 칭찬, 명예, 자존심이 생겨나는 바탕으로, 이성이 지식을 얻고, 인간 존재의 본질과 우주에서 인간의 위치에 관한 진정한 모습과 일치하도록 행동하기 위해, 노력하는 것을 도울 수 있다. 이러한 측면에서 플라톤은 용기의 감정적 반응을 인지적인 것으로 취급한다.[19] 무질서한 영혼 속에서 발휘되는 용기는 과장된 공격성과 허세를 키운다.[20] 그러나, 용기의 감정적 반응은 욕망의 평가보다 이성의 평가에 더 근접하는 가치평가를 기반으로 하고 있다.

포르텐바우(W.W. Fortenbaugh)는 플라톤이 『국가론』을 집필하고 난 후 감정에 관한 그의 생각을 바꿨다는 주장을 했다.[21] 그 변화는 플라톤의 아카데미에서 철학적 토론을 하는 가운데『국가론』의 윤리적 정치적 문제 가운데 몇 가지가 감정적 반응에 관한 부적절한 분석을 한 것으로 파악되면서 생겨났다.[22] 포르텐바우는 플라톤이 영혼을 삼분할하는 데서 발생하는 문제는 특히 감정을 심리학과 연결할 때 나타난다고 주장했다. 플라톤 자신이, 어느 정도, 감정을 분류하는 기초로서 삼분법 모델의 한계를 의식한 징후가 있다.[23] 그는 『국가론』(4.443d)에서 세 부분 이상이 있을 수 있다는 것이 시사되었다. 시가 불러내는 비통(distress)을 논하면서, 슬픔(sorrow), 연민(pity), 그리고 즐거움(Joy)과 같은 감정들을 논하면서, 플라톤은 단순히 이성적인 부분과 비이성적 부분 사이의 구별을 언급했다.[24] 그리고 후자는 까다롭고 복잡한 성질로 이루어지는 것으로 언급되었다.[25] 그래서, 욕망은 이성이 받아들이기 어려운 신체적 충동들(기아, 목마름, 성적 욕구)과 관계될 때, 그것 역시 인지적 평가로 확대된다는 것이다.

포르텐바우는 플라톤이 감정을 특별한 차원의 인지적 현상으로 여기기 시작했다고 지적한다.[26]

---

16 Plato, *Republic,* 4.442a; 9.583e~584c.

17 *Ibid,* 9.581a.

18 *Ibid,* 4.440a~441a.

19 Knuuttila, *Emotions,* p. 8.

20 Plato, *Republic,* 4.441c~e; 9.581a~b; 586c~d.

21 W. W Fortenbaugh, *Aristotle on Emotions: A Contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics* (London: Gerald Duckworth, 1975, 2008), pp. 9~12, 23~25, 31~33.

22 Knuuttila, *Emotions,* p. 14.

23 *Ibid.,* p. 12.

24 Knuuttila, *Emotions,* p. 5. 고대 그리스 시와 비극에 드러난 인간의 감정에 관한 논의들을 다룬 최근의 대표적 저술들은 다음과 같다. D. L. Cairns, *The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature (Oxford: Carendon Press, 1993); B.* Willams, *Shame and Necessity* (Berkeley, LA., and London, University of California Press, 1993); M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

25 Plato, *Republic,* 10.603d-604b in A. W. Price, *Mental Conflict* (London: Routledge, 1995), pp. 68-9.

26 Knuuttila, *Emotions,* pp. 14~15.

더욱이, 플라톤은 감정적 반응과 이성적 성찰 사이의 차이를 인지적 활동의 두 양식으로 설명하기 위해 노력했다는 것이다. 그래서 플라톤은 감정은 신체적 감각과 본능적 충동과는 분명하게 구별된다고 보았다는 것이다. 그래서 인지적 현상도 한편으로는, 계산과 성찰로, 그리고 다른 한편으로는, 기분 좋은 감정과 고통스런 감정으로 분리된다고 보았다. 포르텐바우의 이러한 주장에 따르면, 『국가론』을 쓴 이후 플라톤의 감정에 대한 태도는 감정의 긍정적 측면을 수용하면서, 또 그 인지적 경향을 주목하는 쪽으로 바뀌었다.[27]

2. 아리스토텔레스

아리스토텔레스가 플라톤에게서 감성에 관한 "구성요소적 분석(the idea of compositional analysis)"을 배운 것은 분명하지만, 감정에 대한 두 사상가의 전반적인 태도는 달랐다.[28] 아리스토텔레스는 플라톤을 따라 인간의 영혼을 합리적인 부분과 비합리적인 부분으로 나누면서도, 두 부분을 완벽하게 분리시키지는 않았다. 그가 감정의 합리적 혹은 인지적 요소들과 비합리적 혹은 물리적 요소들 사이를 너무 날카롭게 구분하는 것을 피했던 것이다. 그것은 그가, 감정은, 비록 매우 복잡한 차원의 문제이기는 하겠지만, 비합리적 것과 합리적인 것 둘 다가 될 수 있음을 인정했기 때문이다. 또, 아리스토텔레스는 이성과 감성의 두 부분은 필연적으로 하나로 통일을 이룬다고 보았다.

또한, 아리스토텔레스는 인간은 전적으로 이성적인 존재는 아니며, 인간의 품성에는 결코 지워질 수 없고 혹은 무시될 수 없는 '감성적 요소'가 존재한다는 것을 인정했다. 그래서 그는 인간이 욕망에 완전하게 굴복하는 것은 짐승의 수준으로 추락하는 것이지만, 자신의 열정을 부정하고 금욕주의자로 사는 것은 인간의 본성을 부정하는 어리석고 불합리한 태도라고 생각했다.[29]

아리스토텔레스는 『수사학』(*Rhetoric*)에서 수많은 감정에 대한 상세한 분석을 제시했다. 그는 발생하는 감정을 구성하는 네 근본적 요소들 – 인지(cognition), 심리적 영향(psychic affect), 신체적 영향(bodily affect), 그리고 행동의 암시 혹은 충동(behavioral suggestion or impulse) – 사이를 구분하였다. 감정에 대한 아리스토텔레스의 접근법에서 보이는 한 두드러진 특징은 감정들, 즉 다양한 상황에서 자신을 의식하는 유쾌한 혹은 불유쾌한 방식들에 관한 그의 관심이다.[30]

아리스토텔레스는, 그의 『윤리학』과 『정치학』에서, 인간은 이성적이고 사회적 본성을 가졌으며, 그에 따라 훌륭한 인간의 삶은 인간의 이성적 능력을 발전시키고 다양한 형태의 사회생활에 참여하는 것을 포함하는 것을 당연하다고 여겼다.[31] 그는 사회제도와 현실 생활, 현실의 철학에서 논의되는 주제들과 연관된 매우 다양한 감정이 존재하고, 그래서 감정의 인지적 내용과 동기를 제공하는 기능들을 분석할 가치가 있다고 생각했다.[32] 사회적으로 배운 감정적 패러다임은 아리스토텔레스의 도덕 교육 이론에서

---

27 이러한 플라톤의 관점의 변화에 관해서는 차후 다른 난을 통해 자세히 정리해 보기로 하겠다.
28 Knuuttila, *Emotions,* p. 24.
29 Marvin Perry, *An Intellectual History of Modern Europe* (Boston, 1993), p. 20.
30 Knuuttila, *Emotions,* p. 5.
31 Aristotle, *Ethica Nicomachea,* ed. I. Bywater, OCT (Oxford: Carendon Press, 1988), 1.7–9, 2.1–5.
32 *Ibid.*, 2.6–8.

중요한 역할을 했다. 즉, 그 중심 문제는 어떻게 젊은이들을, 느낌과 감정의 습관이 좋은 생활에 기여하는 그러한 방식으로, 문화의 감정적 양식에 참여하도록 훈련하고 가르치는가의 문제였다.[33]

아리스토텔레스는 감정을 "자신의 조건에 큰 변화를 가져와 자신의 판단에 영향을 주는 것, 즐거움과 고통이 수반되는 것으로, 그 사례들은 분노, 두려움, 연민 등이고 그 반대의 것들로 포함 된다"[34]고 정의하였다. 특히, 아리스토텔레스는 인간이 특정한 경험을 할 때 어떤 자의식적 사고를 통해 유쾌하거나 불쾌한 감정에 도달하게 되는가에 깊은 관심을 가졌다.

그래서, 그는 감정을 상황에 대한 비합리적 혹은 통제 불능의 반응으로 취급하는 것을 피하고 있다. 우리는 감정은 때에 따라 정당화될 수 없을 수도 있지만, 바로 그 만큼 자주 정당화될 수도 있다는 것이다. 아리스토텔레스는 특히 이러한 관점을 『니코마스 윤리학』에서 발전 시켰다. 그 안에서 그는 미덕(이를테면, 용기와 아량)을 대개 옳은 일을 느끼는 문제로 파악한다. 따라서 용기 있는 개인은 위험한 상황에서 두려움이 없는 것도 아니고 두려움에 압도당하지도 않는다. 그는 또한 우리는 교육과 습관을 통해 우리의 감정을 만들 수 있다고 주장한다.

아리스토텔레스의 『수사학』에 나타나는 많은 감정의 특징은 타인들의 행동에 대응하는 강한 태도를 보여주는 것이다. 분노는 공격에 대한 자연스러운 반응이고 도덕적 힘이고, 따라서 이성과 수사에 의해 길러지고 촉발될 수 있기 때문에 그에게 흥미로운 것이었다. 분노에 관한 분석에서 아리스토텔레스는 복합적인 감정관을 보여준다. 그가 분노를 말할 때 핵심적 요소로 삼는 것은 '경멸(slight)'에 관한 관념이다. 경멸은 상대방을 분노하게 만드는 주된 요인으로, 상대방에게 조롱(scorn), 악의(spite), 혹은 오만(insolence)으로 비쳐지는 것이기도 하다. 아리스토텔레스는 자신이 경멸을 받았다는 사실에서 촉발되는 상상의 과정을 거쳐 복수에 대한 욕망이 감정의 중심에 자리 잡게 된다고 보았다. 그의 감정관은 그 핵심에 물리적 복수라는 행동적 요소를 도입하는 것이었다. 그래서 아리스토텔레스의 분노 분석은 그 인지적 요소의 부각, 구체적인 사회적 맥락에 관한 성찰, 행동으로 옮기려는 성향, 그리고 물리적 자극에 관한 인식 등 복합적인 것이 된다.[35]

분노는 아리스토텔레스의 『니코마스 윤리학』에 있는 미덕들 가운데서도 두드러진 것이다. 아리스토텔레스는 『니코마스 윤리학』에서 화를 내는 것이 정당한 상황에 관해, 그리고 어떤 정도 혹은 어떤 강도의 분노가 정당화될 수 있을 것인가에 관해, 상당히 자세하게 묘사했다. 그는 용서가 하나의 미덕이 될 수 있으나, 단지 일부 경우에 한정되어야만 한다는 점을 분명히 했다. 그는 분노해야 할 상황에서 분노하지 않는 것은 미덕이라기보다는 오히려 악덕이라고 주장했다. 역시 아리스토텔레스는 용기를 설명하는 가운데 두려움에 관해서도 길게 논의했다. 이처럼 아리스토텔레스가 감성의 본질에 관해 자세한 분석을 시도했던 것은 그것이 윤리적 분석의 중요 부분이 된다고 여겼기 때문이다.[36]

아리스토텔레스에 따르면, 쾌락을 즐기는 것은 그것을 지각하는 것이다.[37] 즐거움은 지각에

33 Knuuttila, *Emotions,* p. 25.

34 Aristotle, *Rhetoric* 1378e20~1380a4, in Jon D. Solomon, *What Is an Emotions?,* p. 6.

35 Knuuttila, *Emotions,* p. 5.

36 *Ibid.*

37 Aristotle, *Rhetoric,* 1370a27–8 in Knuuttila, *Emotions,* , p. 29.

있으므로, 무엇을 기억하거나 혹은 기대하는 것은 쾌락을 느끼는데 충분하다.[38] 아리스토텔레스는 그러한 분석을 통해 감성은 좋은 삶을 영위하는데 있어 필수적 요소라는 결론에 도달했다. 아리스토텔레스는 인간이 무엇을 지각할 때는, 역시 지각하고 있는 것에 대한 지각이 있다고 말한다.[39] 즉, 즐거움으로서의 쾌락이 인지적인 양상들이라면, 그것은 항상 의식적이라는 것이다.[40]

아리스토텔레스는 감정을 평가로 분석하는 측면에서 중요하다.[41] 만약 누가 다정한 태도로 당신에게 미소를 짓는다면 너는 그 상대방에게 따뜻한 마음을 느낄 것이다. 그것은 아리스토텔레스의 관점에서 보면, 당신이 그 웃음을 애정의 표현으로 평가하기 때문이다. 감정은 우리의 관심에서 차지하는 중요도의 관점에서의 사건에 대한 평가이다. 아리스토텔레스의 감정관 이후 평가(evaluation or appraisal)는 감정을 이해하는데 있어 핵심적인 문제로 널리 이해된다.

감정을 평가로 보는 아리스토텔레스의 관점은 20세기에 아놀드(Magda Arnold)와 개슨(J. A. Gasson)에 의해 현대심리학에 도입되었다. 이들은 "모든 감정에는 지식, 평가, 판단이 앞선다"[42]고 말한다.

III. 근대의 긍정적 감정관 : 흄[43]

흄(David Hume, 1711~1776)은 계몽주의를 옹호하는 대표적 인물이었지만, 이성 그 자체의 역할과 능력에 대해서는 의문을 가졌다. 그가 20대 말에 펴냈던 『인성론』(*A Treatise of Human Nature*, 1739)은 비록 "출판되자마자 바로 사라져버린 책이 되었지만"[44] 이제는 인식론과 윤리학 분야에서 기념비적인 저술로 평가받고 있다. 이 저술에서 흄은 인간의 지식에 대해 지극히 회의적인 태도를 드러냈다. 그는 일반적인 인과적 법칙, 사물의 지속성, 신의 존재에 관한 우리의 일상적인 믿음은 경험을 통해 참된 것으로 입증될 수 없기 때문에, 그것들은 진정한 지식이라고 볼 수 없다고 주장했다. 이러한 믿음들은 단순히 관행과 습관의 산물이라는 것이었다.

흄은 또한 『인성론』에서 당시, 도덕적 지식은 이성에 근거한 것이라고 믿었던 도덕철학자들과, 그것은 감정에 기초하는 것이라고 믿었던 사람들 사이에 벌어졌던 논쟁에 끼어들었다. 흄은 거기에서, 훗날 출간한 『도덕 원리에 관한 연구』(*An Enquiry Concerning the Principles of Morals,* 1751)에서도 그랬듯이, 우리는 긍정과 부정의 어떤 감정들(그가 도덕 감정이라고 부르는)에 의해, 무엇이 도덕적으로 옳고 그런가에 관한 우리의 판단이 내려진다고 주장했다.

흄은 특히 이성이 가장 기본적인 도덕적 행위의 동기를 부여한다는 것조차도 회의를 나타냈다.

---

38 *Ibid.*, 1370a30–1.
39 Aristotle, *Ethica Nicomachea,* 9.9. 1170a29–32.
40 Knuuttila, *Emotions,* p. 30.
41 Keith Oatley, *Emotions* (Oxford: Blackwell, 2004), p. 42.
42 M. B. Arnold and J. A. Gasson, "Feelings and emotions as dynamic factors in personality integration," in M. B. Arnold and J. A. Gasson eds., *The Human person* (New York: Ronald, 1954), p. 215.
43 이 부분의 내용은 필자의 글 「서양의 감성 인식의 지적 전통」(2009)에 의존하여 작성한다.
44 Lamprecht, *Our Philosophical Traditions,* p. 442.

흄은 이성 대신 "우리에게 올바르게 행동하도록 동기를 부여하는 것은 우리의 열정(Passions)"이라고 여겼다. 따라서 그동안 이성에 비해 주변적인 지위를 차지했던 "감정은 유리학과 철학의 주변부로 추방되기보다는 그 중심에서 존중받고 고려되어야 할 가치가 있다"[45]고 주장했다. 그의 이론은 철학에서 차지하는 감정의 열등한 위치에 도전하고 이성의 역할에 대해 의문을 제기한 점에서 특히 중요하다.[46]

흄은 이성이 어떤 사실문제도 결정할 수 없는 것이라고 보았듯이, 또한 이성이 인간 행위의 어떤 궁극적 목적도 결정할 수 없는 것이라고 보았다.[47] 그래서 흄의 윤리학적 입장은 매우 반이성적이다. 이성은 어떤 목적에 대한 수단을 우리에게 가르쳐 줄 수는 있다. 가령 이성은 운동이 건강에 좋고 또 건강이 우리의 직무를 성공적으로 해 나가는 데 좋다는 것을 알 수 있게는 한다. 이성은 이런 종류의 유용성을 발견하며, 이런 방면에서 우리가 잘 행동하도록 우리를 도와준다. 그러나 이성은, 무엇이 진정으로 좋으냐에 관해서는 우리에게 알려줄 능력은 없다. 그러므로 이성이 제공할 수 있는 '영원하고 불변적인 도덕적 원칙'이란 것은 있을 수 없다는 것이다.[48]

흄은 모든 도덕적 실천과 마찬가지로, 모든 일반적인 도덕 학설의 기초는 우리의 도덕적 정서라고 보았다. 여기에서 우리의 감정적 성질이 우리의 이성적 성질에 대해서 우위를 차지한다. 결국, 흄은 "이성은 열정의 노예이며, 오직 그래야만 하며, 또 정열에 시중들며 복종하는 것 외에는 다른 어떠한 직분도 절대로 가질 수 없다"[49]고 말했다. 흄의 이 표현은 이성 우위의 서구적 전통에 대한 하나의 우상파괴이자, 이성과 감성 간의 관계에서 감성이 더 중요하다는 것을 표방한 최초의 선언이라고 할 수 있을 것이다.

흄은 도덕 감정에 관한 그의 저술로 가장 잘 알려져 있다.[50] 이 주제는 그보다 앞서서 허치슨(Francis Hutcheson, 1694~1746)이 개척한 주제였다, 허치슨은 데카르트 스피노자 및 로크가 추구했던 여러 형태의 합리주의적 윤리학에 대하여 반기를 들었던 사상가였다.[51] 그는 감정은 항상 대상에 '관해(about)' 혹은 대상을 '향해(toward)' 느껴지는 것이라는 관념을 제시했으며, 감정을 일으키는 데 있어 생각과 믿음이 행하는 역할에 관해 진지한 관심을 쏟았던 최초의 근대 철학자이다.[52]

45 Hume, *A Treatise of Human Nature,* p.3. 흄은 그의 중요한 첫 번째 책의 중간 부분을 감정을 설명하는데 할애했지만, 불행히도, 대부분의 철학자들은 그 때나 그 이후나 지식과 윤리학에 관해 쓰인 제 1부와 제 3부의 내용을 더 많이 읽었다. 그래서 그들은 감정이 그 책의 중심에 자리 잡고 있는 것을 잘 알지 못했다고 알려진다.

46 Solomon, "The Philosophy of Emotions", p. 7.

47 Lamprecht, *Our Philosophical Traditions,* p. 470.

48 *Ibid.*

49 Hume, *A Treatise of Human Nature,* p. 3.

50 흄은『인성론』2권의 "Of the Passion"에서 그의 감정이론을 전개하였고, 1757년에는 같은 제목의 논물을 출간하였다.

51 Lamprecht, *Our Philosophical Traditions,* p. 470.

52 Solomon, *What Is an Emotion?*, p. 44. 이른바 "intentionality"로 불리는 흄의 이러한 관념에 관해 브렌타노(Franz Brentano, 1838~1917)가 자세하게 설명하고 있다(Solomon, "What Is an Emotion?," pp. 161~169.).

흄에게 있어서, 감정은 윤리학의 필수적인 부분을 형성한다.[53] 감정에는 좋은 감정과 나쁜 감정이 있다. 자부심(pride)은 좋은 감정이다. 그 반대인 겸손 혹은 자기 비하(卑下 humility)는 나쁜 감정이다. 흄은 에든버러의 친구이자 동료인 아담 스미스(Adam Smith, 1723~1790)와 함께 그들이 칭한 '도덕 감성(moral sentiments)'의 중요성을 옹호했다. 그들은 그 가운데 가장 중요한 것은 '공감(sympathy)'이라고 보았다.[54] 공감은 다른 사람들과 '함께 느끼고' 그들의 불행을 적극적으로 이해하려는 감정이다. 두 학자는 공감이 인간 본성의 보편적인 특징이며 이기심(스미스가 『국부론』에서 옹호했던)에 맞서 그것을 완화시키는 역할을 한다고 보았다. 흄은 공감이 사회와 도덕성의 가장 밑바탕을 이루어야 한다고 주장했다.

흄은 또한 뛰어난 통찰력과 중요한 시도를 통해 오랜 훗날에 가서야 만들어질 수 있을 감정의 이론들을 만드는 데 선도적인 역할을 했다.[55] 데카르트의 발자취를 따라, 흄은 감정을 다양한 수준의 물리적 혹은 정신적 동요로 정의한다. 그가 보기에 감정은, 도덕 감정과 같은 "평온한" 감정과, 분노와 사랑과 같은 "격렬한" 감정의 두 측면이 있다. 이러한 감정들은 단순하고 분석할 수 없기 때문에, 감정이론은 감정의 구성적인 "부분들"에 관한 것이 될 수 없다고 주장한다.[56] 오히려, 그는 감정이론의 과제는 감정의 원인들과 감정과 연관된 어떤 다른 조건들을 열거하는 것이 되어야만 한다고 보았다.

이 점을 염두에 두고, 흄은 감정을 두 일반적인 범주 – "직접적" 그리고 "간접적"– 로 분류한다. 즐거움, 비애, 그리고 희망은 직접적인 감정들이다. 그것들은 단순히 즐거움 혹은 고통의 느낌에 의해 주어진다. 예상치 않은 선물을 받는 일은 우리에게 만족감(pleasure)을 주고 또 이 만족은 정신적으로 깊은 기쁨(joy)을 불러일으킨다. 반대로, 사랑, 증오, 그리고 자부심과 같은 간접적 감정들은, 만족 혹은 고통에다가 대상과 어떤 사람과의 관계에 관한 어떤 믿음을 더한 것에 의해 발생된다. 그는 사람이 자신의 집에 대해 자부심을 느끼는 것은 자신이 집을 소유하고 있다는 생각과 인과적인 의존관계를 가지고 있다고 본다. 즉 자부심에는 항상 자의식(집이 자신의 사회적 지위를 보여주는 등)이 따라다닌 다는 것이다. 흄이 감정 이론에 가장 기여한 것은 이러한 간접 감정에 관한 분석이다.

그러므로, 흄이 볼 때, 감정은 인간 정신의 장애물이나 찌꺼기의 일부가 아니라, 오히려 인간의 사회적 실존과 도덕성의 정수 그 자체인 것이다.[57] 따라서 흄은 우리는 감정을 이성에 비우호적인 것으로 대립시켜 볼 것이 아니라, 반대로, 이성과 함께 찬양되고 옹호되어야 하는 것으로 보아야 한다고 믿었다.[58] 흄의 철학은 라이프니쯔(G. W. Leibniz) (뉴우튼의 개념을 받아들였지만 그 속에 개인적이고, 관념적이고, 목적론적인 요소가 포함되어 있다고 믿었던 철학자)의 사상과 함께 칸트철학의 기반이 되었다.

---

53 Solomon, *"The Philosophy of Emotions"*, p. 8.
54 *Ibid.*
55 Solomon, "The Philosophy of Emotions", p. 7.
56 Solomon, "What Is an Emotion?", p. 45.
57 *Ibid*, p. 8.
58 *Ibid.*

III. 고대의 감정 치유법 : 에피쿠로스학파와 스토아학파

1. 에피쿠로스학파

에피쿠로스학파(epicureans)[59]와 스토아학파(Stoics)[60]는 인간의 감정은 모두가 매우 골치 아픈 것이라고 생각했다. 그들은 이성적 삶을 살기 위해서, 우리는 감정을 제거해야한다고 생각했다. 에피쿠로스학파 스토아학파(Stoics)보다 조금 앞서 2300년 전에 시작되었다. 이 학파를 창시한 에피쿠로스는 대다수 인간이 연연해하는 것들 – 돈, 명성, 권력, 빼어난 이성과의 성관계, 영생 – 은 실제로 전혀 가치가 없는 것들로 여겼다. 그의 사상을 계승 발전시킨 에피쿠로스학파는 제대로 된 인간이 되기 위해서는 우리가 자신들을 감정의 폭정으로부터 해방시켜야 한다고 주장하게 되었다. 격한 감정은 너무 쉽게 우리를 비이성적인 인간으로 만들기 때문이다. 그들은 정상적인 인간이 되기 위해 해결해야할 과제는 명성이나 재물 등 부질없는 것들로부터 보다 가치 있는 것들을 향해 우리의 관심을 돌려야하는 것이라고 보았다. 이럴 때 철학은 영혼을 위한 치료제(medicine for the soul)가 되는 것이다. 철학의 목적은 탐욕, 색욕, 분노, 시기와 같은 감정으로부터 인간 자신을 자유롭게 하는 것이다. 그 열쇠는 욕망(관심사, 목적, 열망)이다. 감정은 그러한 욕망들이 채워지거나 좌절될 때 생기는 것이다.[61]

에피쿠로스는 당연한 것이고 필수적인 것에 근거한 흥미로운 구별을 하였다. 그는 음식, 음료, 그리고 성과 같이 당연하고 필수적인 것 속에서 행복을 느끼는 것은 완벽하게 좋은 것이라고 말했다. 하지만, 분명한 것은 명예나 권력 같은 당연한 것도 아니고 필수적인 것도 아닌 것들에는 마음을 상할 필요가 전혀 없다는 것이었다. 따라서 에피쿠로스학파가 추천하는 마음의 평온함을 얻는 으뜸가는 방법은 부자연스럽고 필수적이지 않거나, 혹은 근심을 자아내는 그런 문제들로부터 자연스럽고 전혀 걱정을 만들어내지 않는 욕망으로 관심을 돌리는 것이었다.[62]

에피쿠로스학파가 설파한 인간의 최고선은 전적으로 정신적 혹은 육체적 고통이 없는 삶이다. 이러한 경지에 도달할 수 있는 유일한 방법은 아리스토텔레스의 절제의 미덕과 아주 유사한 것을

59 그리스 철학자 에피쿠로스(Epicurus, 341–271 B.C.)에 의해 설립되었다. 에피쿠로스학파는 The Garden으로 불리게 된 아테네 밖의 장소에 살았던 같은 생각을 가진 친구들의 공동체로 시작되었다(Oatley, *Emotions,* 41). 이 학파는 유일한 선이 감각적인 즐거움이라는 신념과 연결되어 있다. 에피쿠로스는 감각적 즐거움만이 아니라 "이 쾌락이란 어떤 사람들이. . . 우리가 그러리라고 생각하듯이, 방탕한 것, 재미를 보는 것에서 얻는 쾌락이 아니라, 육체의 고통과 정신의 동요로부터의 자유를 의미한다. 즐거운 삶을 만들어내는 것은 [...] 거대한 혼동으로 영혼을 괴롭히는 의견들을 떨쳐버리는 온건한 추론인 것이다."고 정의했다Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason*, 292). 김양순, "고대 그리스 로마의 휴머니즘 –윤리학과 교육철학을 중심으로,"『서양의 고전 중세 르네상스 휴머니즘의 발생 및 이념 연구를 통해 본 인문학의 새 방향』(불과구름, 2003), 23쪽에서 재인용.

60 스토아학파는 Citium의 제논(Zeno)이 기원전 300년경에 창시했다. 그 다음 지도자는 Cleanthes로 그의 계승자는 크뤼시포스(Chrysippus, 280–206 B.C.)이며 그는 Panaetius, Posidonius 등과 함께 중기 스토아학파로 불린다. 후기 스토아 학파는 세네카(Seneca), 에픽테투스(Epictetus), 마르쿠스 아우렐리우스(Marcus Aurelius) 등이다(Knuuttila, *Emotions,* p. 47).

61 Oatley, *Emotions,* p. 44

62 *Ibid.*, p. 46.

추구하는 것이다. 이들에게는 삶의 과정에서 불만족을 제압하는 만족의 안정된 균형 상태를 확보하는 것이 중요하게 된다. 따라서 에피쿠로스학파의 유일한 덕은 가능한 여러 즐거움 가운데서 어떻게 쾌락을 최대화시키고 고통을 최소화시키는가를 결정 평가할 수 있는 신중한 분별력이다.[63]

이런 맥락에서 에피쿠로스주의는 고통의 치유책이고, 무엇보다도 마음의 평화를 구하고자 하는 철학으로서, 플라톤이나 아리스토텔레스의 이론적 사유에 비해 보다 '대중적'이고 '실천적인 정향을 갖는다고 할 수 있다. 결과적으로 에피쿠로스주의의 목표는 영혼의 고통의 원인이 되는 모든 것으로부터 인간을 자유롭게 하는 것이다. [64]

2. 스토아학파[65]

스토아학파는 에피쿠로스학파보다 훨씬 더 큰 영향력을 가졌다. 이 학파의 사유방식은 그리스에서 출발하여 로마로 이어지면서 약 600년간 지속되었다. 그리스 스토아학파의 선도적 철학자는 크뤼시포스(Chrisippus)였다. 로마의 저명한 스토아학파 가운데는 마르쿠스 아우렐리우스 황제뿐만 아니라, 극작가이자 거부였던 세네카(Seneca), 노예출신의 에픽테투스(Epictetus)가 있다.

로마의 스토아학파는 플라톤과 아리스토텔레스의 관점에서 많은 것을 받아들여서 확장시켰다. 그러나 감정에 관한 스토아주의적 설명이 아리스토텔레스적 관점과 비교하여 주목을 받지 못했던 것은 스토아학파가 윤리학을 토론하는 데 감정에 관한 토론을 끼워 넣었기 때문이다.[66] 그들은 감정은 인지, 충동과 행태를 포함하는 복합적 상태라고 생각했을 뿐만 아니라, 감정을 일으키는 인지적 과정들이 도덕적으로 파괴적인 것이라고 주장했다.[67] 아리스토텔레스가 감정을 좋은 삶에 필수적인 것으로 여긴 반면, 스토아학파는 그것은 개념적 오류이며, 인간에게 불행을 가져오는 것으로 분석했다.[68]

스토아학파의 세네카(Seneca)와 크뤼시포스(Chrysippus)는 2천 년 전에 감성에 관한 높은 수준의 인지적 이론을 발전시켰다. 그들이 보는 감성은, 한 마디로, 세계 안에서 개인의 위치에 관한 판단이었다.[69] 그들은 감정을, "현재의 상황과 그에 관해 어떻게 행동해야 하는 가에 관해 판단을 내리거나 혹은 생각을 굳히는 주체에 의해 생겨나는, 위급 상황의 행동에 대해 행동하거나 계획을 세우려는 인지적으로 이루어진 충동"[70]으로 파악하였다. 따라서 두려움(fear)은 자신이 위험한 상황에 처해있으면 그에 대해 빨리 어떤 대응을 해야만 한다는 주체의 부정적 판단으로부터 초래되어, 그러한 상황으로부터 도망가거나 싸워 헤쳐 나가려는 충동으로 여겨졌다.[71]

---

63 김양순, "고대 그리스 로마의 휴머니즘," p. 24.
64 같은 글.
65 본장에서 다뤄야 할 키케로의 '스토아학파의 감정 치유의 방법론 해석'에 관한 내용은 발표시간과 지면 제약상 다루지 않고 정식 논문 작성시에 추가할 것이다.
66 Lyons, "The Philosophy of Cognition and Emotion", p. 24.
67 *Ibid.*
68 Solomon, "The Philosophy of Emotions", p. 5.
69 *Ibid.*
70 Lyons, "The Philosophy of Cognition and Emotions", p. 24.
71 *Ibid.*

로마의 스토아학파 두드러진 인물이었던 세네카는 분노도 인지적인 측면에서 해석했다.[72] 세네카에게 있어서 폭력에 대한 충동은 상처 혹은 모욕을 인식하는 데서 생겨나는 것이다. 아리스토텔레스가 그랬던 것처럼, 비록 이성이 반드시 감정을 통제해야 한다고 하더라도, 감정의 자극 역시 이성에 의해 이루어지는 것이다.[73] 아리스토텔레스와 마찬가지로 세네카 역시, 분노의 목표는 통상 모욕에 대한 앙갚음이라고 기술하면서, 행위의 동기 부여(motivation)라는 관념을 받아들였다.

그러나, 세네카는 모욕에 대해 복수하려는 욕망과 가학적 공격성(잔인한 사람들이 타인을 고통스럽게 하면서 쾌감을 느끼는)을 구분하였다.[74] 세네카는 쉽게 폭력으로 대응하려는 것은 자존심이 강하기 때문이며, 그러한 자존심 때문에 사람들의 마음이 쉽게 상처를 입는다고 하였다. 세네카는 역시 분노하는 가운데서도 보복의 충동을 억제하려는 노력에 관심을 기울였다. 그는 그러한 노력은 분노가 폭력으로 치닫는 것을 다스리는 가장 믿을만한 방법이라고 보았다.[75]

에피쿠로스학파와 같이, 스토아학파도 감정이 완전히 제거되어야 한다고 생각하였다. 스토아학파도 역시 감정의 작동에 열쇠가 되는 것이 욕망이라고 생각하였다. 그러나 여기에서부터 두 학파의 입장은 달라졌다. 에피쿠로스학파가 부질없고 불필요한 것으로부터 주의를 돌림으로써 그 방법을 찾았던데 반해, 스토아학파는, 인간이 자신을 감정으로부터 자유롭게 하기 위해서, 대분의 욕망으로부터 자신을 해방시켜야 한다고 생각하였다.[76]

마르쿠스 아우렐리우스는 열정이 좋지 않다고 생각했지만, 감정에 대해 통렬하게 비판하지는 않았다. 그는 이성으로부터 열정을 배척하는 것은 최소한 그것이 어떤 불편함, 어느 정도의 압박감을 가져오는 것으로 보인다는 것을 인정하였다.[77] 스토아학파는 진정한 어려움은 욕망과 함께 온다고 파악했다. 즉, 너무 많은 돈을 탐하는 것은 마치 우리가 그럴 가치가 있다고 느끼기 때문에 그런 욕망이 생겨난다는 것이다. 권력욕은 상대방이 그릇되다는 것을 알기 때문에 그런 감정이 생겨나는 것이고, 성욕을 강하게 탐하는 것은 걷잡을 수 없는 욕정을 느끼기 때문에 그러는 것이다. 욕망들은 그 나름의 정당성을 가지고 있다.[78]

로마 스토아학파의 인지적 감정관을 적절하게 설명한 철학자는 크뤼시포스였다. 그는 감정에는

---

72 1980년대 인지-감성 논쟁 기간 동안 주목을 받은 것 가운데 하나가 한스 토치(Hans Toch)가 미국 심리학 잡지에 세네카의 분노와 폭력에 관한 관점을 소개한 글이다. 토치는 오랫동안 분노와 그 억제에 관심을 가져왔고, 인지-감성 논쟁의 일부로서 세네카의 분노에 관한 접근을 간결하지만 유익한 설명을 했다(H. Toch, Violent Men, Chicago, 1969, "The management of hostile aggression: Seneca as applied social psychologist", *American Philosophy of Emotions* 38, pp. 1022~1025).

73 Solomon, "The Philosophy of Emotions", p. 6.

74 *Ibid.*

75 Lazarus, "The Cognition-Emotion Debate", p. 6.

76 P. Jones, *An Intelligent person's guide to the classics* (London: Duckworth, 1999); M. C. Nussbaum, *The therapy of desire: Theory and practice in Hellenistic ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); R. Sorabji, *Emotion and peace of mind: From Stoic agitation to Christian temptation* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

77 Marcus Aurelius (c. 173), *Mediations* (M. Staniforth, trans.), (London: Penguin), p. 47 in Oatley, *Emotions,* pp. 47-8.

78 Knuuttila, *Emotion,* p. 48.

두 움직임이 있다고 보았다. 우선, 훗날 찰스 다윈이 표현하는 것처럼, 뱀을 피하는 반사작용처럼 무의식적인 움직임이 있다. 크뤼시포스는 이것을 첫 번째 움직임이라고 불렀다. 그러나 이 동작은 당연히 역시 정신적인 요소 – 두려움(fear) – 를 가진다. 누가 집에 혼자 있을 때 이상한 소음을 듣게 되는 경우가 있다. 그때 그는 갑자기 두려움을 느끼거나 혹은 경계를 하게 된다. 두 번째 움직임들은 보다 더 고려된다. 그것은 첫 번째 움직임이 주는 동요에 대해 그것을 경험하는 당사자가 취할 수 있는 가능한 것들로 이루어진다. 크뤼시포스는 두 번째 움직임이 진짜 감정이라고 주장하였다. 그것을 가지고 당사자는 무엇이 진정으로 중요한가를 결정할 수 있는 것이다. 스토아학파에게 어떠한 외부적인 것들도 중요하지 않다. 그릇된 욕망을 제거함으로써, 당사자는 두 번째 운동을 제거할 수 있다. 그러는 가운데 우리는 동의하고 욕구를 신중한 행동으로 전환시키는 것이다.[79]

스토아학파가 볼 때 만약 감정은 우리가 사건을 어떻게 평가하느냐에 달린다면, 우리가 그 감정들을 가치 없는 것들에서 파생된 것으로 평가할 때, 우리는 질투, 분노, 실망으로부터 벗어날 수 있는 것이다. 따라서 우리는 그러한 것들에 초연해야만 하는 것이다. 만약 우리가 그것들을 적절하게 평가하기만 한다면, 그것들은 항구적이고 가치 있는 것들과 비교해서 공허하고 덧없는 것들이 될 것이다. 스토아학파는 이성적으로 생각할 능력은, 그들이 신성하다고 여기는, 개인의 정신으로부터 생겨난다고 생각했다. 그들은 감정은 어떤 욕구, 즉 어떤 행동의 과정을 긴급하게 만든다고 보았다. 문제는 단순히 긴급한 것들로부터 중요한 것들을 구별하는 것이고, 그래서 중요한 그들 두 번째 움직임들에 자신이 따르는 것이다.

그러면 무엇이 항구적이고 가치 있는 욕구인가? 스토아학파의 해답은 오직 미덕, 합리성, 그리고 친절함을 지닌 성품이다.[80]

Ⅴ. 스토아학파의 계승

1. 종교

초연한 정신상태에 도달하는 것에 관한 많은 논의가 스토아학파에서 두드러지지만, 스토아학파가 이루어낸 태도는 불교에 근접하는 것이다.[81] 불교에서 우리는 득도에 성공하거나 혹은 열반의 경지에 오르거나, 혹은 시간 속에서 어떤 불변성에 이르게 되는 자아에 대한 관념은 하나의 환영이라는 것을 깨닫는다. 스토아주의의 경우에서와 같이, 특정 사고방식을 이루어내 관행과 시도들이 존재한다. 이 방식 안에서 감정이 발생하지 않는다는 것은 아니다. 그것은 그 감정들의 소용돌이에 휩쓸리는 것보다는, 차라리 그것들을 관찰하고 그것들이 지나가도록 만드는 것이다.

스토아학파의 생각은, 현세에서 선한 사람이 되려면, 우리가 미덕을 길러야 되며, 그리고 난 후에 다른 모든 것이 조화를 이루게 될 것이라는 것이다. 그러한 생각은 세 영향력 있는 유일신교(유대교,

79 Oatley, *Emotions*, p. 48.
80 *Ibid.* p. 49.
81 Oatley, *Emotions*, p. 50.

그리스도교, 그리고 이슬람교)의 종교적 관행에 의해 적극적으로 받아들여졌다. 그 하나로, 만약 우리가 신(God)을 숭배하면, 다른 모든 것은 따라오게 되는 것이다. 덜 중요한 문제들은 덜 중요한 것으로 평가될 수 있다.

초기 기독교인들에게, 고대 스토아학파들이 일소하려고 노력했던 나쁜 감정이 죄로 변질된다는 생각이 널리 퍼지게 되었다.[82] 에바그리우스(Evagrius)는 크뤼시포스의 첫 움직임들과 같은 8가지 나쁜 생각을 들었다. 즉, 폭식(gluttony), 간음(fornication), 탐욕(avarice), 비탄(distress), 분노(anger), 침울(depression), 허영(vanity), 그리고 자만(pride)에 관한 생각들이 그것들이었다.

더 뒤에 와서 가톨릭교회는 앞의 8가지보다 더 공감을 얻는 죄의 수를 정했다. 그 치명적 죄의 수는 7가지가 되었다. 폭식, 색욕, 탐욕, 시기, 분노, 게으름(sloth), 그리고 자만이 그것들이었다. 이 모든 것은 감정이거나, 혹은 감정적인 성격을 갖는 것이다.[83] 교회의 가르침에 따르면, 위험과 죄는, 크뤼시포스가 어떻게 행동할 것인가를 생각하는 두 번째 움직임으로 여기는 것 안에서, 인간이 적극적인 마음을 가지고 그것들에 탐닉할 때, 생기는 것이다.[84]

2. 스피노자

로마 제국이 멸망하고 12세기가 지난 후에 등장한 두 위대한 합리주의의 철학자는 네덜란드의 데카르트(Rene Descartes)와 스피노자(Baruch Spinoza)였다. 두 학자는 감정에 관한 책을 저술하였다. 데카르트는 그의 『영혼의 열정』(*Passions of the soul*)에서 뇌에 관한 과학적 분석의 기초를 놓는 방식으로 감정을 분석했다. 스피노자는 『윤리학』(*The Ethics*)[85]에서 독자들이 감정의 의미와 우주 안에서 우리의 위치를 이해할 수 있도록 하는데 우선적인 목표를 가지고 감정을 분석했다.

스피노자는 감정들 속에서 고대의 스토아학파가 발견한 것과 동일한 역설들 가운데 몇 가지를 알아봤다. 그는 사람들이 그들의 감정을 통제하려고 노력하는 것을 지켜봤지만, 그들이 그렇게 하면서 자신들의 감정에 더욱 종속되는 것을 알게 되었다. 그의 글 가운데서 가장 두드러진 부분의 제목이 "인간 굴레에 관해서(On human bondage)"였다. 이러한 굴레에서 벗어나기 위해, 사람은 다음과 같은 사실을 이해하지 않으면 안 된다. "우주는 신의 정신의 표현이다. 그래서 우리 각자는 그러한 표현의 일부인 것이다."[86] 우리들 각자는 광대한 우주에서 다른 점들로부터 떨어져 있는 하나의 고립된 점이라기보다는 그 일부인 것이며, 더욱이 한 거대한 옷의 주름들과 같은 것이다. 우리가 이것을 깨닫게 됨에 따라, 우리는 일어나는 일들의 원 동작자들이고 사물을 지배하려고 발버둥치며, 우리의 욕망이 충족되지 못할 때 좌절감을 느끼고 분노한다는 생각 속에 있는 우리의 잘못을 깨닫기 시작한다.

만약 우리가 세상을 있는 그대로 이해한다면, 그러면 우리는 스피노자가 말하는 능동적 감정(active

82 이러한 변질에 관한 상세한 설명은 다음 문헌을 참조. R. Sorabji, *Emotion and peace of mind.*

83 Oatley, *Emotions,* p. 50.

84 *Ibid.*

85 B. Spinoza, *On the Improvement of the understanding, The Ethics, and correspondence* (R. H. M. Elwes, Trans.) (New York Dover, Modern edition 1955).

86 *Ibid.*

emotions)를 가지게 되는 것이다. 이 감정은 있는 그대로의 세상에 대한 사랑과 타인들에 대한 사랑에 기초한 감정이다. 만약 우리가, 우리의 욕구가 반드시 채워져야만 한다고 생각하면서, 그것에 반대하여 투쟁한다면, 우리는 스피노자가 말한 수동적 감정(passive emotions)을 가지게 된다. 그러면 우리는, 혼란된 관념에 토대한 비통함, 질투, 분개의 감정에 사로잡힌다.[87] 예컨대, 스피노자에게 다음 두 가지 정의가 있다.

정의 7. 증오(hatred)는 외적 원인을 생각하는데 수반되는 고통(pain)이다.[88]

정의 23. 질투(Envy)는, 그것이 사람을 타인의 행운에 고통을 느끼게 만들고, 타인의 악운을 즐거워하도록 이끌어주는 한에서, 증오(hatred)이다.[89]

스피노자가 증오의 외부적 원인에 관한 생각을 지적할 때, 그의 의도는 우리가 우리자신이 우리의 자유를 주장하지 않는데 사로잡혀 있다는 것을 깨닫게 하려는데 있다. 스피노자의 말처럼 그것은 혼란스러운 생각이지만, 굴레 속에 있는 것이다. 그는 우리가 그 생각을 재평가하도록 권유한다. 평가로서의 감정이라는 관념에 대한 그의 극적인 반전은, 그것들을 받아들임으로써, 우리는 그것들이 우리를 그 속에 가둬두고 있는 굴레로부터 해방되기를 시작할 수 있다는 것이다. 스피노자에게 있어서, 흥미로운 생각은, 감정이 우리를 지배하는 데서 자유로워지기 위해서, 우리는 먼저 그것들을 받아들여야만 한다는 것이다. 그것은 프로이드(S. Freud)로부터 시작된 수많은 현실적 심리치료에 핵심이 된 생각이다.[90]

3. 심리 치료

잠재적으로 파괴적 잠재력을 가진 인간의 감정과 관련하여 고대의 관점에서 얻은 현대의 유산은 심리 치료이다. 심리 치료는 19세기 말 비엔나에서 프로이드에 의해 시작되어 20세기 초에 와서는 수 백, 수 천의 유사한 치료법으로 확산되었다. 고대 에피쿠로스학파와 같이 프로이드의 심리분석(psychoanalysis) 치료법은 우리의 욕망들 가운데 어떤 것은 무의식적인 것이라는 생각을 토대로 하였다. 프로이드가 보는 인간의 첫 번째 욕구는 성(sex)에 관한 욕구이다. 그는 성이 모든 창조성의 원천이라고 생각했다.

그와 상반되는 두 번째 욕구는 공격성(aggression)이고 그것은 파괴적인 욕구이다. 심리분석 치료법의 핵심 관념은 비록 그것들이 무의식적인 것이라고 하더라도 그럼에도 불구하고 이러한 욕구들은 우리의 행위에 폭넓게 영향을 끼친다. 이것들이 무의식의 차원에 머물러있는 동안, 그들이

87 Oatley, *Emotions*, pp. 51–2.
88 Spinoza, *The Ethics*, p. 176.
89 *Ibid.*, p. 178.
90 Oatley, *Emotions*, p. 52.

끼치는 영향은 우리가 그것들에 관해서 많은 것을 할 수 있는 능력을 갖지 못하는 상태에서 발생한다. 즉, 그것들은 우리의 능력 밖에 남아 있는 것이다. 이에 대한 프로이드의 해답은 우리 자신 속에서 이러한 욕망들을 발굴해서, 표면에 드러내, 그것들을 의식하게 만드는 것이었다.[91] 이러한 고고학적인 수사는 프로이드가 좋아하는 것들 중 하나였다. 일단 사람들이 자신과 무관하다고 여기는 의지들을 의식으로 가져오면, 그것들에 대해 책임을 지는 것이 가능하게 될 것이다. 그러면 우리는 그 순간에 우리에 대한 감정의 폭압으로부터 자유로워질 수 있을 것이다.[92]

팀 벡(Tim Beck)이 심리분석의 심리치료사로 일하고 있을 때 깨달았던 것은 환자들이 가졌던 수많은 생각들은 (프로이드에 따르면, 그러한 생각들은, 치료받는 동안, 치료사들이 그것들의 무의식적 기원을 연상함으로써 그것들을 분석할 수 있도록, 크게 말해져야 하는 것이다) 실제로 아주 무의식적인 것이 아니라는 사실이었다. 오히려, 그러한 생각들은 의식과 무의식 사이의 경계에서 맴돌고 있었다. 치료기간 동안, 크게 말하기에 그것들은 너무 중요해 보이지 않을 수도 있거나, 혹은 너무 난처하게 하는 것으로 보일 수 있다. 그러나 벡이 보기에 진짜 범인은 이러한 생각들(크뤼시포스의 첫 움직임들, 혹은 자동적인 생각들)이었다. 이것들이 불안, 침울, 그리고 나쁜 기분을 일으키는 것이다. 이러한 통찰력으로부터 벡은 인지적 행동 치료법(cognitive behavior therapy)을 개발하였다.[93]

VI. 맺는 말

키케로는 에피쿠로스학파가 추구하는 생활방식이 나약하고 비겁한 것이라고 여겼다. 결과적으로, 키케로는 에피쿠로스학파의 정신치료에서 어떤 긍정적인 것도 발견하지 못했다. 키케로는 생각을 멀리하고(*avocatio*), 주의를 다른 일들로 돌린다(*revocatio*)는 생각 그 자체는 나쁘지는 않지만, 과거와 미래의 쾌락들을 생각하라는 에피쿠로스학파의 조언은 극심한 고통에 대한 치유책으로서 비효율적이고 영혼을 해치는 것이라고 생각했다.[94]

현대인의 고통을 인문학적으로 치유하는데 있어 인간의 감정을 다루는 철학은 상처받은 '영혼의 치료제(medicine for soul)'가 될 수 있다. 고대의 아리스토텔레스와 스토아학파의 철학과 근대의 스피노자와 흄의 사상을 계승하여 현대인이 겪고 있는 어려움과 고통을 치유하는 철학적 방법을 발굴하려는 것은 그 한 치유의 방법으로서 두드러진 장점을 가지고 있다고 할 것이다.

지난 20세기 후반부터 오늘에 이르기까지 신자유주의의 사회질서는 '승자독식'의 냉혹한 현실을 다수 인류가 겪게 만들었다. 빈부양극화의 한계상황 속에서 '하위계급(an underclass)' 혹은 비정규직으로 내몰리게 된 비정한 현실에서 많은 인류는 박탈감과 소외감의 고통을 느끼면서 생존하기

91 이에 관한 구체적 내용은 다음 저술을 참조. Sigmund Freud, *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess* 1887-1902, M. Bonaparte et al eds. (New York: Basic Books, 1954).

92 Oatley, *Emotions,* p. 53.

93 그 구체적 내용은 다음 두 문헌을 참조. A. T. Beck et al, *Cognitive Therapy of Depression* (New York: Guilford, 1979); S. D. Hollen et al, "Cognitive-behavioral treatment of depression" in *Handbook of depression* I. H. Gotlib et al eds. (New York: Gilford, 2002), pp. 383-403.

94 Knuuttila, *Emotions,* p. 74. 앞에 언급한 바가 같이 키케로의 이론은 별개의 논문을 통해 정리하기로 한다.

위해 발버둥치고 있다. 그러므로 현대인에게 요구되는 것은 우선 자신의 내면을 채우고 있는 부질없는 욕망을 버리는 일이다. 소수의 인류가 자신의 탐욕을 버리면 다수 인류가 공존하는 것이 가능한 세상이 될 수 있을 것이다. 또한, 우리는, 그것이 의식적이건 아니면 무의식 속에 잠복해 있는 것이건, 자신의 내면에 도사리고 있는 욕망의 실체를 직시함으로써 비로소 자신의 '감정의 폭정' 혹은 '인간의 굴레'에서 해방될 수 있는 계기를 접하게 될 수 있을 것이다. 무엇보다도 어려운 현실 속에서 각자가, 주변의 타인들이 겪고 있는 고통을 역지사지의 마음으로 '공감(sympathy)'[95]함으로써 그들의 상처를 달래주려는 자애로운 감성을 가지는 일은, 자신의 마음의 평정과 행복을 얻는 것에 더해, 어려운 현실을 살아가는 다수 인류를 위해 절실히 요구되는 덕목이라고 할 것이다.

95 '공감'에 관해서는 다음 글을 참조. 박우룡, 「스코틀랜드 계몽주의의 도덕 철학 : 애덤 스미스의 '공감'과 '공정한 관객'」, 제1회 세계인문학포럼 발표자료집(유네스코한국위원회, 2011), pp. 244-54.

탈춤의 치유적 기능

주현식
서강대학교

1. 서론

탈춤에 관한 연구는 1970-80년대 개화하고, 이후의 연구들은 이렇게 정전화된 기존 연구를 대부분 답습했다 할 수 있는데, 주로 탈춤의 사회적 기능이나 탈춤의 기원 같은 몇 가지 주제에 집중했었다. 사회적 기능 연구는 조선 후기 상업 자본과 도시의 발달과 함께 성장한 하층 계급의 민중적 저항 의식에 주목하여 이루어졌다.[1] 반면 기원 문제 연구는 산대희 기원설, 기악 기원설, 풍물굿 기원설 등의 가설에 따라 탈춤을 발생사적 맥락에서 설명하려 하였다.[2]

이 연구들의 선구적인 의미에도 불구하고 탈춤이 연극으로서 갖는 강력한 치유적 잠재력에 대한 관심은 논의의 중심에서 배제되어 온 것이 사실이다. 어느 정도 치유적 기능을 인정하는 연구에서도 탈춤을 통해 지배계층이 신분제도를 더욱 공고히 하게 되는 일면만을 중점적으로 고찰하였다. 하인들이 놀이를 통하여 평소에 억압되었던 감정이나 욕구를 마음껏 해소할 수 있도록 허용해 줌으로써 양반들이 체제를 유지할 수 있었다는 고찰은 탈춤의 연행 과정을 통해 촉진된 개인과 공동체의 변화 과정을 전체적으로 아우르지 못했다는 아쉬움을 들게 한다.[3] 마을에 동티가 날 것 같으면 하회별신굿과 하회탈놀이를 할 징조로 받아들였다는 하회마을의 전래적 구습에서도 알 수 있듯이 탈춤에는 치유를 위한 강력한 잠재력이 이미 내재되어 있던 것이라 볼 수 있지 않을까? 하층 계급의 사회전복적 풍자와 공격이 펼쳐지는 장이라든지, 그 반대로 민중의 힘을 무력하게 만드는 양반들의 체제 옹호적 안전장치로서 탈춤을 간주하려는 태도는 탈춤 연행에 참여한다는 사건의 사회심리학적 의미를 어느 한 쪽으로만 편중시켜 고찰하는 것은 아닌지 의문을 갖게 한다. 본고는

1 조동일. 『탈춤의 역사와 원리』. 홍성사. 1979.
2 이두현. 『한국의 탈춤』. 일지사. 1981. 서연호. 『한국전승연희의 현장 연구』. 집문당. 1997. 조동일. 위의 책. 박진태. 『한국 가면극 연구』. 새문사. 1985. 김열규. 「현실 문맥 속의 탈춤」. 『古典文學을 찾아서』. 김열규 외 공저. 문학과 지성사. 1976. 383~407쪽.
3 김욱동. 『탈춤의 미학』. 형암사. 1994.

이러한 문제의식으로부터 출발하여 탈춤의 치유적 기능을 온전히 이해해보려는 한 시도다.

연극치료적 관점 상 본고의 전제는 다음과 같다. 첫째, 억눌려왔던 무의식의 무대화라는 사실을 감안할 때 탈춤 연행 과정에 참여하는 것 자체가 치료과정 자체라는 점이다. 둘째, 배역을 맡은 광대는 청관중이 되는 마을 사람들을 위한 치료사로서 역할하기도 하지만 동리 주민으로서 마을 공동체 성원들이 겪는 삶의 경험을 성찰하고 변형시키기 위해 탈춤을 연행한다는 사실에서 광대 또한 환자로서 볼 수 있다는 점이다. 셋째, 그러므로 탈춤 연행 과정은 병듦으로부터 보살핌과 돌봄의 치유 과정을 거쳐 건강 상태로 복귀하게 하는 자아와 공동체의 변형과정이라는 점이다. 이를 위해 본론 첫 번째 부분에서는 연극 치료 과정의 기본 형태로서 탈춤의 거시적 연행 구조를 살펴보려 한다. 그런 연후 두 번째 부분에서는 각 과장들의 연행 양상[4]을 헤아려 어떠한 연극 치료 기법의 맹아들이 실제 탈춤 연행 과장에 활용되고 있는지 조망해보려 한다.

물론 연극 치료에 대한 접근법은 다양하다. 인지주의적 치료법, 행동주의적 치료법, 분석심리학이나 대상관계심리학에서 비롯된 정신분석학적 접근법 등이 그 예에 속한다. 그러나 오늘날 가장 큰 영향력을 발휘하는 연극치료 이론으로, 체현(Embodiment)-투사(Projection)-역할(Role)이라는 인간 생애 상, 극적 발달의 패러다임을 연극치료의 내용으로 활용한 수 제닝스의 EPR이론이나 역할에의 접근을 통해 연극치료를 시도한 로버트 랜디의 역할접근법, 그리고 이 둘의 이론적 체계에 놀이와 제의, 상징과 은유 등을 연극치료 기법으로 덧붙인 필 존스의 작업 등을 거론할 수 있다.[5]

그러나 이와 같은 다양한 연극치료 이론을 분석도구로 활용하여 탈춤이 어떠한 연극적 치유 기법을 지니고 있는지 기계적으로 해명하는 것에 이 글의 목적이 있지는 않다. 그보다 이러한 연극치료 이론을 탈춤에 적용, 조망해봄으로써 궁극적으로 해명하고자 하는 것은 탈춤 연행이 치유적 측면을 본질적으로 내포하고 있다면 도대체 그것은 어떠한 '환부'를 도려내고 있으며, 또한 치유 과정을 통해 얻어지게 되는 '건강함'이란 무엇인가 하는 점이다. 다시 말해서 연극치료 과정과 기법의 맹아로 간주될 수 있는 탈춤 장면들의 고찰을 통해 탈춤 연행 양식에 나타난 '질병', '치유', '건강'의 문화 맥락적 의미를 아래에서는 밝혀보려 한다. 이와 같은 고찰은 다양한 경로에서 확대일로를 꾀하고 있는 연극 치료 분야 논의[6]의 범주를 확대하고 의의를 심화시키는 데 일조할 것이다.

2. 연극적 치유 형태로서 청신-오신-송신의 구조적 의미

대부분의 탈춤은 굿과 함께 진행되었다. 해서탈춤의 무질서한 난장은 탈춤 전후에 벌어지는 굿판이

4 본론에서 발췌되는 탈춤 연행 장면은 다음의 채록본에서 인용한 것이다. 이두현, 『한국가면극선』, 교문사, 1997.

5 Sue Jennings 저, 이효원 역, 『수 제닝스의 연극치료 이야기』, 울력, 2003. Robert J. Landy 저, 이효원 역, 『페르소나와 퍼포먼스 : 역할 접근법의 이론과 실제』, 학지사, 2010. Phil Jones, *Drama as therapy : theory, practice, and research 2nd ed*, Routledge, 2007.

6 박미리, 「장애아의 사회성 발달을 위한 연극치료에 관한 연구 : 의사소통 능력 개발을 위한 방법 중심으로」, 『공연문화연구11집』, 한국공연문화학회, 2005, 313~345쪽. 배희숙, 이선형, 「연극을 활용한 집단 언어치료가 사회성 결핍 언어발달장애 아동의 언어 및 사회성에 미치는 효과」, 『드라마연구34호』, 한국드라마학회, 2011, 223~252쪽. 이경미, 「연극치료에 대한 현상학적 접근 -"드라마"를 통한 경험의 확장 및 치료사의 역할을 중심으로-」, 『한국연극학45집』, 한국연극학회, 2011, 269~292쪽. 윤일수, 「사이코드라마의 개입과 치유 효과」, 『드라마연구37호』, 한국드라마학회, 2012, 85~116쪽.

계획하는 새로운 질서 확립의 동력으로 기능하였다. 삶의 갱신된 의미 확립을 주목적으로 하는 굿판 또한 탈춤의 카오스적 세계관이 분출하는 동물적 흥분이 아노미 상태로까지 번지는 것을 미연에 방지하는 방화벽 역할을 하였다고 볼 수 있다. 예컨대 강릉단오제의 관노 탈놀이나 동해안별신굿의 탈놀음굿은 부락제, 풍어제를 배경으로 하여 연행된 탈굿, 근원적으로 서낭제의 탈춤이다. 뚜렷한 동제(洞祭)가 행해지지 않았다 하더라도 양주별산대놀이, 봉산탈춤, 고성오광대, 수영야류, 꼭두각시놀음 같은 모든 탈춤들 역시 공연하기 전에 고사를 드리고 공연이 끝난 후 연행자, 청관중이 한데 뒤섞여 죽음과 소생의 굿판을 함께 즐겼다는 점에서 제의연희로서의 성격을 부정할 수 없다.

그런 까닭에 탈춤의 연행 구조는 그것과 밀접한 관계를 지닌 굿과의 상관관계 속에서 규명된다. 굿의 연행 구조는 서낭신의 현세 강림을 기원하고, 맞이한 그/그녀를 찬양하여 즐겁게 하며, 제사가 끝난 뒤 신을 보내는 등의 청신(請神)→오신(娛神)→송신(送神)의 순서로 이루어진다. 탈춤만을 놓고 연행구조를 파악하는 협소한 틀에서 벗어나 굿을 배경으로 하는 탈춤의 본질적 성격을 감안했을 때 탈춤의 장면들은 이 중에서 신을 즐겁게 하고자 노랫가락이나 몸짓, 재담이 행해지는 오신(娛神)의 장면을 구현한다 할 수 있는 셈이다.[7] 전형적인 서낭제 탈놀이인 하회탈놀이를 보자. 이두현의 보고에 따르면, 하회탈놀이는 10년에 한 번씩 또는 신탁에 따라 임시로 거행되는 하회별신굿 중의 한 행사로 마련된다. 정월 초이튿날 아침에 간택된 산주와 무녀와 광대들이 서낭당에 모여 제수(祭需)를 차려놓고 강신을 비는 것으로 별신굿은 시작한다. 신이 내리면 서낭대와 성줏대를 받들고 주악(奏樂)하면서 옛 동사(洞舍) 앞 놀이마당까지 행진한다(청신). 놀이마당에 이르러 서낭대를 세워놓고 별신굿탈놀이를 시작하는데, 파계승 마당, 양반 선비놀이 마당 등을 위시한 10개의 마당이 연행된다(오신). 놀이가 끝나면 헛천굿(거리굿)이 별신 행사 최종일인 정월 보름날 마을 앞 길거리에서 거행되고, 이날 밥 자정에 당제를 올리면 별신행사가 끝난다. 그리하여 산주와 광대들은 12월 그믐날 이래로 보름 만에 근신합숙에서 풀려 집으로 돌아간다(송신).[8]

이처럼 청신(請神)→오신(娛神)→송신(送神)으로 구성된 탈춤 연행 과정은 일련의 특정 기간 속에서 구조화된 형태로 실천되는 극적 치유 과정의 기본적 형태와 매우 흡사하다. 연극 치료 과정은 준비(warm-up)→초점 조정(focusing)→주요활동→주요활동의 종결과 역할 벗어나기(deroling)→완료(completion)의 수순으로 이루어진다. 준비 과정은 개인 또는 집단이 극적 치료 작업에 대해 준비할 수 있도록 치료사가 도와주는 과정으로서 특별한 극적 치료의 공간이 생성되고 있음을 지표화한다. 초점 조정의 과정은 환자가 작업해야 할 영역, 치유 과정의 주제나 내용에 좀 더 직접적으로 관여하게 되는 기간이다. 주요 활동 기간에는 다층적, 복합적 극적 매체를 표현 형태로 자신의 내면에 억눌려 있던 심층 심리적 요인들을 연기를 통해 환자들은 표현하게 된다. 주요 활동이 종결되면서 환자들은 캐릭터로서의 역할을 그만 두게 되는 바, 외적 리얼리티에 그 자신을 대면하기 위해 극적 치료 공간을 떠난다. 완료 단계는 연극 치료의 결정적 측면이다. 완료 기간에는 치료 기간 동안의 지각과 느낌을 환자 각각이 개인적으로 연계하는 활동이 이루어진다. 치료 시

7 하회별신굿탈놀이의 구조는 다음의 논문에서 다루어진 바 있다. 박진태.『하회별신굿탈놀이의 형성과 구조연 구』. 고려대 국문과 박사학위 논문. 1988.

8 이두현(1981). 앞의 책. 30~31쪽 참조.

다루어진 내용들을 환자 개별적으로 통합할 수 있는 공간이 여기에서는 마련된다고 볼 수 있다.[9]

결과적으로 산주와 광대로 선별되어 서낭당에 모여 강신을 비는 '청신'의 과정은 '준비'와 '초점조정'의 단계에 해당되고, 이를 통해 연극 치료 공간이 생성된다. 탈춤 연행의 본격적인 '오신' 과정은 가면의 방어막 하에 연행자들과 동리 주민들이 억눌려 왔던 무의식적 질료들을 표현하게 되기 때문에 연극 치료의 '주 활동'에 준한다. 반면 헛천굿과 함께 종결되는 별신굿의 '송신' 단계는 연극 치료 단계상 '주요 활동 종결 및 역할 벗어나기'와 '완료'의 단계를 실현한다. 산주와 연행자라는 역할에서 벗어나 탈춤과 굿에서 얻은 흥과 신명, 한풀이 등을 현실 속 변화된 생의 통찰력으로까지 연계해야 하는 작업이 치료 공간을 떠나는 이들에게는 하나의 과제일 것이다.

그러므로 탈춤이 굿마당의 원초적 상연과 함께 삶의 문제와 경험들을 다루고 그것을 극화하는 방식은 그 과정 내 본질적으로 자연적 치유력을 위한 구조적 양식을 함의한다 할 수 있겠다.

3. 탈춤에 나타난 연극적 치유의 기법들

3.1. 체현 : 치유를 위한 시공간의 생성

탈춤에 표현되는 삶은 몸의 삶이다. 탈춤에 재현되는 세계는 몸 안에서, 몸을 통해 의식된다. 호흡이 넘치는 구음, 과장된 제스처, 춤을 매개체로 영위되는 근접공간적 움직임, 굴곡으로 조각된 탈들과 다종다양하게 채색된 옷, 그리고 삼현육각으로 공명되는 음악 등은 세계를 추상적으로 이해하기보다 구체성의 감각동작적 주관성으로 느끼는 것을 탈춤에서 가능하게 해 준다. 그렇다고 한다면 탈춤의 극적인 몸의 표현을 통해 어떤 치유적 기능이 수행된다고 할 수 있을까?

〈송파산대놀이〉의 [침놀이 마당]에서는 먹중의 조카들이 쓰러져 있는 장면이 무대화된다. 이들은 관격(關格)이 든 것으로 추정되는데 관격이란 병명은 먹은 음식물이 갑작스레 체하여 가슴이 꽉 막힌 것 같고, 답답하면서도 토하지도 못하며 대소변도 잘 못 보는 증상을 지칭한다. 등장한 신주부는 기를 통하게 할 목적에서 이들의 손과 발, 네 관절에 침을 놓는다. 침놓기가 끝나자 주위에서 다들 놀랄 정도로 팔먹중이 벌떡 일어나는 장면이 연출된다.

몸을 사용한 연극치료 기법에서 가장 중요한 원칙 중의 하나는 환자가 그 자신의 '잠재적' 몸성을 좀 더 효과적으로 사용하게 하는 데 있다. 즉 습관화된 몸의 타성에서 벗어나 익숙하지 않더라도 새로운 몸틀에 자신을 거주시켜 몸과 자아의 새로운 관계를 정립함으로써 환자 자신의 정체성 변화가 꾀해진다. 새로운 발성 연습, 보다 역동적 제스처 연습 같은 것을 연극 치료 기간에 집중적으로 하는 것은 그러한 이유에서다.[10]

다 죽어가던 먹중들이 신주부의 침을 맞고 갑작스레 기립하는 장면은 일차적으로 희극적 분위기를 유도한다. 하지만 우스꽝스러울 정도로 과장된 먹중들의 몸짓은 비정상적일 정도로 회복력이 빠른 이러한 몸의 잠재성에 대한 느낌이야말로 곧 주체의 실존을 구성하는 가장 능동적인 정동적(affective)

9 Jones. Op.cit. pp. 11~13 참조.
10 Ibid. pp. 229~230.

요소임을 암시한다.[11] 나 자신에 대한 지각은 무엇보다 몸에 의해 전달된다. 해서 먹중들의 건강 회복 과정은 잠재되어 있을 것으로 여겨지지만 그 어떤 실존 감각보다도 더 강력하며 넓은 범위를 지닌 채 나와 관계 맺게 되는 요소인, 내 몸과 나와의 관계맺음을 통해 새로운 정체성 형성의 측면을 무대화한다고 볼 수 있다.

한편 〈봉산탈춤〉의 [노장과장]에서 노장의 몸짓도 연극 치유적 측면에서 의의를 따져볼 만하다. 노장은 존경받는 고승이지만 소무를 앞에 두고 마음이 흔들리는 것으로 탈춤에서 그려진다. 그래서 [노장과장]은 노장의 파계 과정이라 할 수 있다. 구체적으로 보자면 대사가 없지만, 노장은 소장에 대한 유혹지심을 제스처로 표현한다. 예컨대 그는 어쩔 줄을 모르고 마음이 달아오른 듯 한편 구석으로 뛰어간다. 그 후 부채를 펴들고 멀리서 소무를 바라본다. 그리고는 육환장을 집어던지고 소무 곁으로 해서 반대쪽으로 가서 다시 소무를 바라본다. 이와 같은 행동을 두어 번 반복한 뒤 갖은 수단을 다 써도 끝내 소무의 마음을 사지 못하자 이번엔 손춤을 추면서 염주를 벗어들어 소무의 목에 걸어준다.[12]

몸의 잠재력 발견 이외에 다른 몸의 정체성을 취해 '몸을 변형'시키는 것 또한 치유의 효과를 갖는 것으로 알려져 있다. 일상적 자신과는 다른 캐릭터를 연극 무대에서 환자가 연기해보거나 몸을 사용해 움직이는 물 같은 사물을 묘사하는 것은 결국 다른 캐릭터나 다른 사물이 지닌 다른 몸의 정체성을 취하는 것과 마찬가지다. 극적 페르소나의 몸에 적응하는 이러한 과정을 통해 환자는 자신의 일상적 정체성을 다른 방식으로 바꾸는 계기를 마련하게 된다.[13]

승려신분에 맞지 않는 노장의 일탈적 행위들은 성직자 신분 계층의 타락에 대한 풍자로 줄곧 해석되어 왔다. 하지만 초세간적 성스러움의 영역이 초월적일 수 있는 이유는 그것과 대극되는 세간의 저속함마저 대립항적 범주로 애초부터 생각하지 않는 인식론적 자유에서 비롯된다는 점 역시 헤아려봐야 한다. 타락한 불교상의 재현이라 이해되어 온 노장의 파계과정은 초월적 존재가 초월적 존재가 되기 위해 속의 영역과 직접적으로 부딪혀야 하는 구도의 진정한 국면을 상징하지는 않을까?[14] 그것은 속의 세계에 속하는 다른 정체성의 요소를 신체적으로 체현함으로써 승려 계급의 성스러운 자아가 느껴보지 못했던 다른 본능적 감정, 자질, 경험 등을 탐구하는 순간을 제공하는 셈일 수 있다. 몸은 자아의 내적 출처 지점이며, 주관적 주체의 영도(zero degree)다. 해서 유혹자 몸으로 노장 '몸이 변신'하는 것은 자아에게 있어 불명료했던 것을 명료하게 해주고 무의식적 요소를 의식과 직접적으로 소통시킨다는 점에서 치유적 기능의 일면을 내포한다는 점을 우리는 부정할 수 없다.

〈봉산탈춤〉의 [미얄춤]에서 영감은 재회한 미얄에게 그녀와 난리 통에 헤어진 후 여기저기 다니면서 온갖 고생한 이야기를 들려주는데, 여기서도 치유적 기법에 관여하는 요소가 발견된다. 특히나 영감이 산대도감(山臺都監)의 사람들을 만나 세금을 내놓으라는 협박에 못 내겠다고 거부하다가 그들에게 의관탈파 당하여 머리에 쓸 것이 없어 개가죽으로 관을 만들어 돌아다녀야 했던 쓰디 쓴 경험을

11 몸의 능동적 정동성은 Michelle Maiese, *Embodiment, emotion, and cognition,* Palgrave Macmillan. 2011. p.26 참조.

12 이러한 묘사는 이두현의 기술을 따랐다. 이두현(1981). 앞의 책. 164쪽.

13 Jones. Op.cit. pp. 230~232.

14 이와 같은 입장에서 노장과장을 분석한 논의로는 유민영. 「한국전통연극에 나타난 한국인의 미의식 – 〈봉산탈춤〉과 〈꼭두각시놀음〉을 중심으로」. 『도솔어문1집』. 단국대학교 인문대학 국어국문학과. 1985. 45~61쪽 참조.

미얄에게 들려주는 장면이 그러하다.

연극치료 내에서 신체적 자아와 연결된 문제적 기억을 탐구하는 것은 몸의 트라우마에 새겨진 사회적, 정치적 힘의 요소를 탐색하는 행위로 이어진다. 물질적 몸은 차이의 시스템으로서 기능할 수 있기 때문에 사회적 몸으로 역할하기도 하는 것이다. 이러한 경과된 과거 '몸의 기억에 관계된 힘의 탐색'은 현재적 몸에 다시 몸의 지평이 펼쳐질 수 있는 시간적 깊이를 부여한다. 바꾸어 말해 몸에 남겨진 기억의 적극적 탐색은 의미를 창조하는 몸의 잠재력을 강화시키고 일상적 몸과는 다른 사회문화적 관계에 관심을 가지게 해 준다. 그것은 치유적 공간의 생성에 다름 아닐 것이다.[15]

영감의 발화에서 알 수 있듯이 그가 개가죽관을 머리에 쓰고 다녀야 했던 이유는 산대도감 관리들의 학정 때문이다. 관리들의 사회적, 정치적 힘에 의하여 피지배자 계층인 영감이 몸에 쓸 수 있었던 것의 범위가 규제된 셈이라 할 수 있다. 그러나 개가죽관이라고 하는 '몸에 남은 흔적'으로 인해 영감과 미얄은 자신들의 몸에 영향력을 미치는 사회정치적 힘을 지각하게 되며, 그것은 자신의 몸에 대한 다른 관계 형성의 토대로서 소용될 수 있기에 치유적 효과를 지닌다.

몸의 잠재력, 몸의 변형, 몸에 남은 흔적의 기억은 탈춤의 극적 활동 상 치유적 시공간을 생성시키는 결정적 요소다. 연행자의 몸은 지각 대상이 되는 외적 환경, 곧 탈춤 연행이 발생하는 시공간, 세계와 분리돼서 생각될 수 없는 주체이자 객체로서의 이중적 위상을 지닌다. 그러므로 몸과의 갱신된 관계맺음은 자아를 둘러싼 환경과의 갱신된 관계맺음의 근원이 된다.

3.2. 투사 : 내면적 상태의 투영

수 제닝스에 따르면 아이들의 극적 발달 측면에서 체현의 단계를 거쳐 투사의 단계가 나타난다. 유아 초기에는 신체적이고 감각적인 행위가 대부분을 차지하지만, 연령이 높아질수록 아이들은 점점 몸 외부의 다른 사물들을 가지고 그것에 자신의 느낌 등을 투영하며 복잡한 경험을 하는 것을 즐기게 된다.[16] 그렇기 때문에 연극 치료에서 활용되는 투사 기법은 자신의 충족되지 못한 욕망을 남의 탓으로 돌리는 방어기제인 정신분석학적 투사 기법과 그 의미가 다르다. 치유적 의미에서 연극적 투사는 자기 자신의 내적 갈등을 외적인 대상을 통해 표현해봄으로써 자신에 대한 새로운 관계맺음을 개시하는 데 사용된다.[17]

〈하회탈놀이〉의 [할미마당]에서는 할미가 등장하여 신세타령을 〈베틀가〉에 얹어 부른다. 그녀의 행색도 불쌍하기 이루 말할 수 없다. 할미는 쪽박을 허리에 차고 흰 수건을 머리에 쓰고 허리를 구부린 채 한평생 여성으로서 고생하며 살아온 불만을 하소연하듯이 베틀가를 처연하게 가창한다. 한숨을 쉬고 허공을 바라보는 몸짓은 그녀의 신세타령이 내포한 비애감을 더욱 발전시킨다. 하지만 할미는 어제 사 온 청어 10마리를 어떻게 했느냐는 악사의 물음에 "영감 한 마리 꾸어주고 내 아홉 마리 다 먹었지 않나."라고 대답하여 이전까지 표출한 부정적 감정을 일소하게 된다. 사람은 평생

15 Jones. Op.cit. p.232.
16 Jennings. 앞의 책. 70~73쪽 참조.
17 Jones. Op.cit. pp. 137~154 참조.

동안 먹는 사람 역할 연기를 해야 하지만 연령 때마다 먹는 양태가 다른 것이 사실이다. 이를테면 아동기의 먹기는 놀이와 연관되고, 청소년기의 먹기는 외모와 연관되며, 성인기의 먹기는 맛의 감각과 연관되나, 죽음을 앞둔 노년기의 먹기는 단순한 필수품에 불과하다.[18] 이런 점에 비춰 봤을 때 할미는 노년기의 먹기와 관련된 연령 역할을 위배하고 있다. 노인이 한꺼번에 9마리나 되는 생선을 먹을 정도로 에너지가 넘치기란 현실적으로 불가능하다. 결국 할미는 〈베틀가〉에 얹어 자신의 신산한 삶을 투영하고 있을지라도 또 다른 극적 매개체인 '청어'라는 음식을 통해서는 부정적 자기와의 갈등을 봉합하고 삶의 생기를 표출하려는 쪽으로 감정을 조절하는 양상을 보이는 셈이다.

〈양주별산대놀이〉의 [취발이마당]도 투사의 면에서 주목된다. 이 무대에서 취발이는 자기의 아들 '마당이' 역할도 겸해 1인 2역을 한다. 인형을 앉혀 놓고 복화술로 아기 목소리를 내면서 성인과 아이의 연령대를 왔다갔다 취발이가 연기하는 모습은 연기의 능숙함이라 평가될 수도 있겠다. 그러나 취발이의 1인 2역은 인형을 가지고서 취발이 본인의 또 다른 측면을 투사하게 되는 경험이라고도 볼 수 있지 않을까? 마치 환자가 인형을 수단으로 자신의 무의식적 질료들을 표현하는 것처럼 말이다. 취발이에게 자식인 마당이가 글을 배워가며 커 가는 모습은 기쁨 자체이다. 하지만 마당이에게 노랫조로 "기역, 니은이면 디귿, 리을"을 가르치다가 "기역자로 집을 짓고 지긋지긋 사잤더니, 가이없는 이내 몸이 거지 없이 되었구나"라 신세 한탄하는 모습도 내비춤으로써 자식 있는 아버지가 참으면서 견디어야 하는 고통 또한 취발이는 표현하게 된다. 요컨대 취발이는 자식의 대리격인 인형이라는 외적 대상에 가장이 겪는 희로애락과 관련된 내면적 굴곡들을 투영시키는 바, 자신의 삶에 대해 탐색하고 있다.

이상에서 살펴 본 것처럼 노래나 음식 인형 같은 오브제 등을 수단으로 삼아 [할미마당], [취발이마당]의 등장인물들은 자신의 내면세계를 외재화한다. 여타의 상대배역은 여기서 없다. 그렇지만 할미, 취발이는 그러한 외적 대상에 자신들의 생각과 느낌 등을 투영하여 결과적으로 자신을 보고 느껴, 자신과의 관계를 새롭게 하며 확장하고, 변화시킬 수 있는 치유의 공간을 만들고 있다. 이는 연극 치료에서 환자에게 인형, 그림, 조각, 찰흙, 대본 등을 주고서 환자 본인의 내적 갈등을 그러한 대상들에 투사시킴으로써 무의식적으로 억압되어 있던 것을 표현하게 하는 '작은 세계(small world)' 기법[19]과 매우 유사하다. 그러나 탈춤이 '탈'이라는 매개체를 통해 진행되는 또 하나의 가상적(as if) 세계임을 감안했을 때, 탈춤의 연행 양상 자체가 연행 주체의 자아를 탐색하고, 확장시키고, 발전시켜, 발견하게 되는 투사적 영역 자체임을 우리는 곧 깨닫게 된다. 즉 '탈'을 쓴다는 것 자체가 연행 주체 자신들의 외부에 서서 스스로를 보고 느끼는 과정 자체라 할 수 있다면, 탈춤의 온당한 의미로서 그 바탕이 되는 치유적 기능에 대해 우리는 상론해 볼 수 있겠다.

3.3. 놀이와 제의 : 다른 존재 방식으로의 리허설

탈춤의 또 다른 명칭은 탈놀이다. 〈산대탈놀이〉, 〈오광대탈놀음〉, 〈야류(野遊)〉, 〈꼭두각시놀음〉의

18 Landy. 앞의 책, 253쪽.

19 상세한 설명은 Jones. Op.cit. pp. 144~145 참조.

개별명칭에서 드러나는 것처럼 탈춤의 연행은 리얼리티와 놀이적 관계를 가지는 공간에서 벌어진다. 이러한 놀이적 요소들은 어떤 치유적 기능을 지니는 것일까?

탈춤에서 빈번하게 형상화되는 놀이 중 하나는 감각동작적 놀이다. 예컨대 〈양주별산대놀이〉의 [옴중과 목중 마당]을 살펴보자. 여기서는 목중이 옴중의 벙거지와 의관을 잡아 뜯어 먹는 장면이 연출된다. 옴중이 자신이 쓴 벙거지를 수수전병, 빈대떡 등의 음식으로 빗대어 묘사한 것을 마침 배가 고팠던 목중이 정말 수수전병과 빈대떡의 음식이 차려진 것이라 간주해서 이 같은 사단이 발생한 것이다. 몸과 관련하여 현기증 날 정도의 전복적 놀이, 일종의 베르티고(vertigo)가 무대화되는 장면이라 할 수 있다. 일상의 음식 체계가 의상에까지 확대, 적용되어 맛의 감각이 지녔을 지각의 안정성은 때문에 순간적으로 파괴된다.

남의 몸짓이나 대사 등을 따라하는 모방적 놀이, 미미크리(mimicry)의 연출 또한 빈번하다. 〈동래야류〉에서 원양반은 "이놈 말뚝아!"라고 하인인 말뚝이를 부르며 귀를 기울이는 제스처를 취한다. 그러자 차양반과 모양반도 원양반을 따라해 말뚝이를 부르고 귀를 쫑긋 세운다. 이를 지켜보던 종가도령도 세 양반의 발화와 몸짓을 따라하는데, 종가도령만 유독 "이이놈 말뚝아~"라고 목소리나 제스처에 변형을 가해 흉내 내어, 웃음을 유발한다. 자아의 타자화가 요구될지라도 모방은 따라하는 사람이 먼저 자신을 다른 사람과 분리된 존재로 간주할 수 있을 때 비롯될 수 있다. 모방의 행위는 모방하는 자와 모방당하는 자의 구분을 함축한다는 전제에서 발생되는 것이다. 그러므로 탈춤의 모방적 놀이는 자아/타자 간의 상호 의존 및 서로로부터의 분리 상태가 복잡하게 얽혀진 주객의 미묘한 중간 영역을 연행 현장에 생성시킨다.

탈춤에서는 양반층이 자주 하던 놀이인 운자놀이, 파자놀이, 시조놀이도 등장한다. 〈봉산탈춤〉에서 서방이 '山', '嶺'이 운자를 내자 생원이 "울룩줄룩 작대산허니 황천 풍산에 동선령"이라 대답하는 것이 전형적인 예다. 이런 운자놀이, 파자놀이, 시조놀이 등은 한정된 시공간 속에서 규칙을 준수하며, 자신들이 가진 능력의 우열을 가리기 위해 경쟁자들끼리 하는 게임, 아곤(agon)에 해당한다. 그런 까닭에 운자놀이, 파자놀이, 시조놀이가 진행될 때, 무대에는 현실적 리얼리티와도 다르고, 이전까지의 극적 리얼리티와도 차별화된 또 다른 리얼리티의 공간이 창조된다고 볼 수 있다.

반면 〈가산오광대〉에서 재현되는 문둥이들의 '짓구땡 놀이'는 노력 여하에 관계없이 행운의 귀속에 따라 게임의 승패가 결정되는 우연의 놀이, 알레아(alea)를 발생시킨다. 투전이나 골패를 가지고 하므로 운이 지배하는 노름의 일종인 짓구땡 놀이에 개인의 기량은 영향력을 미칠 수 없다. 해서 이 같은 알레아 놀이적 요소로 인해 탈춤 연행판은 계획되거나 통제될 수 없고, 우연만이 통용되는 카오스적 에너지로 들끓게 된다.[20]

이처럼 진지하지도 않고 실제적이지도 않은 놀이 덕택에 비형식적이며 예측할 수 없고 개방적 결말을 지닌 불확실한 세계의 맥락으로 탈춤의 허구적 무대가 틀지어진다. 감각의 불안정성을 야기해 일상적인 주체-대상의 구분을 흔들고(베르티고), 자아와 타자의 중간 영역을 창조하여 내가 아닌 것도 아닌 나(not-not-me)가 되게 하며(미미크리), 적대적인 상대방과의 게임에 의해 지금껏 존재하지

20 호이징하, 카이유와의 놀이 이론의 개괄적 설명은 Marvin Carlson, *Performance : a critical introduction*, Routledge, 1996, pp. 21~22를 참조.

않았던 상태를 생성시키고(아곤), 운과 우연의 놀이로 제도적으로 통어될 수 없는 무질서의 감각을 연행 현장에 환류하게 됨으로써(알레아), 연행 주체들은 그들의 실제적 경험을 환각적으로 조작하게 된다. 이때 실제적 목적성을 떠난 데서 비롯되는 놀이 행위의 자발성, 자유스러움, 비일상성에 대한 지각은 정감적 차원에서 '흥'이 일어나는 계기를 연행판에 제공한다.[21] 종합하자면 재미있고 흥겨운 놀이 행위는 고착된 삶의 경험을 유연하게 변형시키므로 탈춤의 체험을 좀 더 치유적인 것으로 만든다.

탈춤 연행 중 놀이적 구조 양식과 대척점을 이루는 제의 장면도 공연된다. 〈봉산탈춤〉이나 〈양주별산대놀이〉 같은 해서탈춤과 산대놀이극에서 미얄이 죽은 후 그녀의 넋을 위로하고 극락으로 인도하는 무당의 지노귀굿이 펼쳐진다는 것은 익히 잘 알려진 사실이다. 영남 지방의 탈춤도 마찬가지인데, 특히 〈수영야류〉에서는 할미가 죽자 상여꾼인 향도군이 등장하여 상여가를 부르고 출상하는 등 아예 전통 장례의 절차가 재현되기도 한다. 생에 개입한 죽음이라는 뜻밖의 사건을 어떻게 다룰 것인가는 살아남은 공동체의 생존에 대단히 중요한 문제다. 역으로 말해 사체는 '생존자들을 위한 죽음의 정치학(necropolitics), 죽음의 생물정치학(biopolitics)'이 작동되는 물적 토대로 기능한다. 탈춤에서는 굿이나 장례 절차 등의 제의를 통해 미얄의 죽은 몸을 공개적으로 전시하고 그녀의 죽은 몸에 개입함으로써 생존한 사람들이 죽음 때문에 느끼는 불확실함의 감각을 통제하게 된다. 생존자들이 그녀의 죽음을 목도하였다고 해서 미얄의 한이 모두 풀리는 것은 아니다. 그러나 현실적으로 전혀 해결된 것이 없을지라도 갑작스러운 미얄의 죽음이 유발하는 '한스러운 감정의 분출'은 억압된 것의 거부와 같은 존재론적 궁극에 도달하고자 하는 염원의 체험에 접근하게 해 준다.[22] 결과적으로 그것은 연행 주체 각각의 자의식을 소멸시키고 그들의 공동체에 지속성과 연대성이라는 안정적 의미를 부여하는 바, 광대나 청관중에게 세계 재구성의 체험을 제공하게 된다. 놀이와는 달리 통제의 감각을 추구할지라도 제의 역시 탈춤에서 연행 주체로 하여금 다른 정체성으로의 변형을 취하게 한다는 점에서 치유적 효과를 가진다고 할 수 있다.

연극 치료 시 놀이와 제의는 기법적으로 흔히 사용된다. 이를테면 연극 치료 기간 중 환자의 자발성과 창조성을 끌어내고자 놀이 공간이 계획되고, 환자가 겪었던 과거의 사건과 관련해 안정적 힘을 취하기 위해 효과적인 제의가 고안된다.[23] 이러한 카오스적 놀이와 코스모스적 제의는 혼재된 채 탈춤 속에서도 와류를 이루어 참여자들이 다른 존재방식으로 리허설하는 것을 가능케 했을 것이다. 해서 탈춤 연행이 치유적 기능을 수행할 수 있는 근본적 연행 구조로 우리는 일란성 쌍둥이처럼 존재하는 놀이와 제의적 형식을 거론할 수 있겠다.

21 "'흥겹다'는 것은 '흥취가 일어나 한껏 재미있는 것'으로 풀이되어 있는데, 이를 봐도 '흥'과 '재미'가 거의 의미가 겹쳐지는 것으로 볼 수 있을 것이다."라는 언급은 놀이와 한국적 흥의 정감 사이의 깊은 관련을 시사한다. 신은경, 『풍류 : 동아시아 미학의 근원』, 보고사, 1999. 122~124쪽 참조.

22 한체험은 응고된 감정의 응어리로만 존재하는 것이 아니라 응어리진 것의 액화의 순간을 포함하기도 한다. 그래서 '한'은 단순히 고착된 심리현상으로만 볼 수는 없다. 위의 책. 259~261쪽.

23 Jones. Op.cit. p.165, p.253. 참조

3.4. 상징과 비유 : 간접 경험을 통한 자아 개념의 확대

보통 상징과 비유는 상대방에게 효과적으로 발신자의 메시지를 소통하기 위한 말하기와 글쓰기의 전략 정도로만 간주된다. 이렇듯 수사법에 국한하여 상징과 비유를 생각해오던 방식은 그러나 조지 레이코프(George Lakeoff) 같은 인지 언어학자가 등장하면서 그 위상이 달라진다. 인지 이론에 따르면 수사법은 표현 방식에만 머무르는 것이 아니다. 그보다 친숙한 자기 세계를 근거로 새로운 상황이나 숨겨진 의미에 접근하려는 연계의 정신적 체험이 바로 상징과 비유의 진정한 기능이라고 레이코프는 설명한다. 이처럼 자기 체험의 확장, 나 경계의 확장이 상징과 비유를 통해 가능해지므로 내면의 문제를 직접적으로가 아니라 간접적으로 다루려 할 때 상징과 비유는 치유적 효과를 가지게 된다.[24]

〈꼭두각시놀음〉에서 박첨지는 평양감사가 죽은 후 사십구제를 지내기 위해 명당 터에다 절을 짓는다. 그러나 절을 짓고 나서는 그 절을 세웠던 박첨지 손에 의해 다시 절이 헐린다. 김욱동의 지적대로 새로운 집을 짓는 것이 인간의 탄생을 뜻한다고 한다면 새로 지은 집을 부수는 것은 좁게는 인간의 죽음, 넓게는 우주의 종말을 상징한다.[25] 그런데 파괴되는 절로써 상징되는 불가항력적 죽음의 양상은 극중에서도 재현된다. 예컨대 〈꼭두각시놀음〉의 등장인물들인 피조리1, 피조리2, 귀팔이, 작은박첨지, 표생원, 동방삭, 묵대사 등 모두가 요괴인 이시미에게 물려죽는 피의 잔치가 극중에서는 벌어진다. 애써 건립했던 절을 박첨지 스스로 파괴하였듯이, 요괴 이시미에게 등장인물들이 모두 물려죽는 데에는 아무 이유가 없다. 단지 파괴적 행위의 반복, 죽음 충동의 반복만이 하나의 '상징'으로 남을 뿐이다. 하지만 와해되고, 무너지고, 깨뜨려지고, 부수어지는 장면의 무대화는 하나의 상징적 기호로 묶여져 수많은 잠재적 의미 집합체를 연행 주체들에게 전달한다. 그것은 정신분석학에서 다루는 꿈의 무대처럼, 무의식적 마음이 가진 판타지적 세계가 외적으로 표출되는 과정이라 할 수 있다. 이러한 파괴적 본능의 상징적 무대화는 이를 지켜보는 관객들이 개인적 경험에 보다 비확정적으로 관여하게 되는 기회를 제공한다. 자기 체험의 확장이라 할 수 있으므로 개방적 의미를 파생시키는 반복적 죽음 충동의 상연은 〈꼭두각시놀이〉의 상징을 치유적인 도구로 간주할 수 있는 근거가 된다.

탈춤에서 '비유'는 특히 타인의 정체성에 관여할 때 만들어진다. 〈수영야류〉의 [양반과장]에서 수양반은 옆에 있던 종가 집 도령을 가리켜 "저게 선 도령님이 훌륭하고 깨끗하고 물찬 제비 같고 깨어진 파구로다. 앉이면 작약 같고 서면 목단이라."고 빗대어 말하며 도령의 풍채를 미화하고 양반으로서의 자부심을 표출한다. 〈고성오광대〉의 [오광대과장]에서 말뚝이는 양반들의 서 있는 모습을 "빈터에 강아지 새끼 모딘 듯이 연당못에 줄남생이 모인듯이……."라고 강아지나 거북이와 연계시켜 말해 양반들을 비웃는다. 〈봉산탈춤〉의 [미얄춤]에서 할미는 "난간이마, 주게턱, 개발코, 상통은 갓바른 과녁(판) 같고 수염은 다 모즈러진 귀얄 같고……"로 말하는데, 난간같이 생긴 이마에 주걱 같은 턱, 개코처럼 생긴 코, 과녁처럼 넓죽한 낯 위에 옻칠할 때 쓰는 기구 같은 수염이

24 은유의 치료적 효과에 대해서는 정성미. 「감성과 인문치료의 언어, 은유」. 『인문과학연구24집』. 강원대학교 인문과학연구소. 2010. 201~220쪽 참조.

25 김욱동. 앞의 책. 111쪽.

붙어 있는 모양으로 헤어진 영감의 모습을 희화화시켜 묘사함으로써 남편에 대한 원망을 드러내고 있다. 결과적으로 원관념이 되는 종가 집 도령, 양반들, 영감 등의 모습을 제비나 강아지, 난간 등의 친밀한 영역, 보조 관념을 거쳐 우회적으로 발화함으로써 비유되는 대상에 대한 새로운 지각적 이미지가 형성되고, 강력한 감정적 관여 또한 형성된다. 이러한 비유적 리얼리티의 창조 과정은 탈춤 연행주체들이 제시되는 원 대상들과 특별한 관계를 맺게 하는 데 일조하기 때문에, 자아를 탐색하고 변형시키는 또 다른 치유 과정을 마련한다고 볼 수 있다.

이외에도 탈춤에서는 수많은 상징과 비유적 표현들이 찾아진다. 상징적, 비유적 상황의 창조는 연상적 의미와 감성적 가치의 소통을 연행판에 가능케 하였을 것이다. 그러한 과정은 연행 주체 자신들이 연행 현장의 비확정적 의미에 연계되어 개별적 자아를 확장하는 또 다른 치유의 과정을 나타낸다.[26]

3.5. 역할 연기 : 정체성의 해체와 성장

한 인간의 정체성에 대해 말할 때 우리는 그 사람이 가진 본질적인 그 무엇을 설명하는 방식으로 흔히들 말한다. 한 인간의 내적 토대를 이루는 바 안정적으로 지속되며 예측 가능하여서 고정불변적인 것으로 간주되는 사고, 성격, 감정 정도로 정체성은 정의된다. 하지만 역할이라는 관점에서 봤을 때, 한 인간에게 하나의 정체성만이 있다는 가정은 그 타당성이 확립될 수 없다. 인간 발달 단계 초기 우리는 유아라는 최초의 역할을 '수령'하고, 점점 커 가면서 사회관계에 의해 결정되는 다양한 이차 역할, 이를테면 신체적 역할, 인지적 역할, 정의적 역할, 사회문화적 역할 같은 역할들을 '취득'한다. 그리고 수령되고 취득된 역할을 처한 맥락에 맞게 '연기(action)'함으로써 인간은 적절한 인성을 형성하게 된다. 이렇게 연기되는 역할들은 다양한 집합적 범주들을 형성하므로 이 역할 범주들이 형성하는 역할 체계가 건강할 때만이 인간은 정신적으로, 신체적으로 병환의 상태에서 벗어난다. 역할 체계가 건강하다는 것은 개인의 삶에서 끊임없이 발생하는 역할 변화에 적응하기 위해 필요할 때마다 그 역할에 맞는 자아상을 확장하고 축소할 수 있는 유연성을 지칭한다. 이렇게 본다면 한 사람의 정체성이란 고정불변한 실체적 본질에서 발견되지 않는다. 그보다 역할 체계의 확장과 축소, 교차와 분리에 따른 자아의 해체와 재탄생, 즉 변형의 신축성에서 확인될 수 있는 유동적 관계 속에 있는 자아야말로 정체성의 진정한 의미일 것이다.[27]

때문에 탈춤에서 연행 주체들이 일상적인 역할을 떠나 '탈'을 쓴다는 것은 다양한 역할들이 묶인 역할 체계 내 상존하는 역할의 변화 전환의 가능성을 능숙하게 연기하려는 과정적 경험 자체를 뜻한다. 그렇다면 치료적 의미를 좀 더 명확히 나타내는 탈춤의 역할연기에는 어떤 장면이 있을까?

〈강령탈춤〉의 [영감 할미광대춤]에서 할미는 장구잽이의 권유에 따라 〈이별가〉를 부른다. 이별가를 잘 하면 영감 또한 잘 찾을 수 있지 않겠느냐는 장구잽이의 충고대로 할미는 진양조로 이별가를

26 극적 치료 기법상 상징과 비유의 활용에 대해서는 Jones. Op.cit. pp. 241~269 참조.

27 로버트 랜디의 경우, 인간의 발달 단계와 관련해 역할 수령자, 역할 취득자, 역할 연기자로서의 극적 발전을 강조한다. 이런 역할 접근법에 따르면 연극치료의 중요한 목적은 역할 체계의 건강성 확보다. Randy. 앞의 책. 68~84쪽.

가창하게 되는 것이다. 연극 치료에서 역할과 관련된 치유 방식 중 한 가지가 이야기, 노래, 조각, 미술 같은 허구적 질료들을 가지고 환자로 하여금 환자 자신이 아닌 이야기하는 사람, 노래하는 사람의 역할이 되게 해 보는 것이다. 이 장면에서 장구잽이는 치료사로, 할미는 환자로 생각될 수 있다. 그리고 노래라는 허구적 질료를 연행하는 할미의 모습은 억압된 내면에 접하는 길을 연습하는 일종의 역할훈련의 재현이라 간주될 수 있다.

〈통영오광대〉의 [풍자탈과장]에서 양반근본을 조롱하는 말뚝이에게 양반들은 그럼 말뚝이 본인의 근본은 어떤지 말해보라는 장면이 연출된다. 이에 '하인'인 말뚝이는 자신의 조상이 명문가라며, 할아버지, 아버지의 벼슬한 내력을 양반들에게 말해주고는 오히려 "내 집 사랑에 종놈만도 못한 놈"이라 양반들을 꾸짖는다. 이러한 말뚝이의 책망에 양반들은 말뚝이를 박생원으로 칭하고 제발 살려달라고 애원하자 말뚝이는 보기 싫으니 물러가라고 일갈한다. 이 같은 장면 재현은 한 마디로 말해 말뚝이의 판타지가 극적 현실에 그대로 옮겨진 것이라 할 수 있다. 말뚝이는 양반들의 종이기 때문에 양반들보다 말뚝이가 우위에 서서 그들을 나무라는 것은 말뚝이의 상상 속에서나마 가능한 일인 것이다. 연극 치료에서 역할과 관련된 또 하나의 치료 기법은 환자로 하여금 과거, 현재, 미래, 판타지적 상황에서 그들 자신을 연기해 보게 하는 작업이다. 그러므로 말뚝이의 일갈호령은 판타지적 상황 속에서 그동안 물러나 있었던 또 다른 역할의 표현이라 할 수 있다.

〈가산오광대〉의 [중과장]에서는 묵극(默劇)으로 진행되는 대부분의 여타 탈춤의 [노장과장]과는 달리 노장이 창으로 "중노릇을 파하자"는 대사를 한다. 그러면서 썼던 굴갓을 내던지고, 손에 든 목탁을 던져 부수고, 목에 걸었던 염주도 뜯어 버리고, 짚었던 죽장도 분질러 버리고, 장삼도 벗어 되는 대로 내던지는 광경을 노장은 보여준다. 앞에서 말했듯 노장의 파계과정에 사회적 비판의 시선이 일부 담긴 것도 사실이다. 하지만, 관점을 달리해 구도의 과정으로 본다면 원효가 해골바가지에서 썩은 물을 먹었듯 노장의 파계과정은 성속의 변증법을 내포한다고도 볼 수 있다. 그렇게 봤을 때 〈가산오광대〉의 [중과장]에서 노장이 중노릇을 파하는 모습이 치유적 의의를 가진다는 점을 우리는 부정할 수 없다. 연극치료에서 환자가 지닌 정체성의 측면을 분리시켜 그들 자신의 특수한 측면만 연기해보도록 하는 것은 역으로 일상생활에서 창조적으로 역할 연기하는 것의 기본을 이룬다. 예컨대 자신의 '팔'이나 '다리'가 되어 역할 연기를 해 본다거나 더 나아가 자신의 인생 중 태업(怠業)하고 싶은 역할만을 따로 떼어 내어 연기해보게 하는 것은 자기 자신의 상연이라는 점에서 잠재적 정체성 형성의 치유적 기능을 지닌다고 볼 수 있다. 때문에 노장의 이 같은 파계과정을 풍자적 측면에서만 따져볼 일은 아니다. 그보다는 자신의 역할 중 자아에 의해 거부되는 역할의 무대 상연이라 보고, 삶의 경험과 문제를 내면 밖으로 표출하는 자아 탐구 방식으로서 노장의 행위를 조망하는 것은 충분히 가치가 있는 작업이다.[28]

이렇듯 탈춤에서는 삶에서 드러날 필요가 있는 역할임에도 불구하고 삶의 현실에서 표현되지 못하고, 역할 체계 중 우위를 점한 다른 역할에 의해 억눌려 왔던 역할들을 연기할 수 있는 기회를 제공한다. 때문에 탈춤의 무대공간은 무의식의 작업이 활발하게 발생하는 곳으로서 고정된 본질 없이 해체되고 성장하며 변화되는 정체성의 역동적 흐름을 보이게 하는 치유공간으로서의 의의를 가진다.[29]

---

28 연극 치료에서 역할 취할 수 있는 방식에 관한 상세한 설명은 Jones. Op.cit. p.193 참조.

29 "치유공간의 무대에서는 환상이 더욱 환상적으로 되듯이, 현실이 더욱 사실적으로 되거나 특별해진다." David Read

4. 결론

이 논문은 탈춤의 연행 과정을 치유 과정 자체로 인식하고 논의를 출발하였다. 누가 누구를 치료해 주는가의 문제에 대해서는 광대와 청관중이 나누어지지 않는다는 입장이 전제되었다. 그래서 연행 참여자 모두가 탈춤에 참여함으로써 건강을 회복하게 된다는 가정 하에 본론의 기술을 시도하였다.

탈춤의 치유적 요소는 거시적인 차원에서 봤을 때 청신→오신→송신 과정으로 이루어지는 연행구조에서 발견될 수 있음을 본론 첫 번째 부분을 통해 해명해 보았다. 청신→오신→송신의 연행 구조는 연극 치료상 준비(warm-up)→초점 조정(focusing)→주요활동→주요활동의 종결과 역할 벗어나기(deroling)→완료(completion)의 과정에 해당한다. 이러한 기본적 과정을 거치면서 연행 참여자들은 극적 형태로 현실의 경험을 자기화하며 그것에 능동적으로 관여하게 된다. 본론 두 번째 부분에서는 각 연행 현장별로 검토되는 치유적 기법을 조망해보았다. 탈춤에서 극적 몸의 체현은 치유를 위한 시공간을 생성시킨다. 이렇게 형성된 시공간은 연행 주체들의 내면적 상태를 투영하는 외적 세계로 기능한다. 놀이를 통해서는 무질서의 자유로움이, 제의를 통해서는 질서의 통제적 감각이 형성된다. 놀이, 제의 간의 길항은 탈춤의 극적 세계에서 자아가 다른 존재방식으로의 변형을 감행할 때 원동력이 되는 리허설적 상태를 제공하게 된다. 탈춤 현장에 연상적 사고를 유발하는 상징과 비유 또한 단순한 표현법의 기능을 넘어 자아 개념의 확대를 가능케 하는 인지 방식으로 기능한다. 이상의 여러 기법들과 함께 뒤섞인 채 연기되는 역할 연습을 거치면서 정체성이 해체되고 성장하는 과정의 면모를 탈춤은 보여준다.

본론에서 다루어진 탈춤의 치유과정과 치유기법을 간략히 요약해보았다. 이러한 치유 과정이나 기법의 의미는 사실 그것에 관련된 건강과 질병을 어떻게 개념화하느냐에 많은 부분 의존한다. 본 논문의 범위를 넘어서므로 좀 더 심층적으로 다루는 것은 불가능하겠지만 해명된 본고의 내용을 따라 탈춤 연행을 발생시키는 병환을 이야기해본다면 여러 탈춤의 연극 치료과정과 기법 활용이 암시하듯이 변형을 허용하지 못하는 경직된 정신적, 신체적, 사회적 체계야말로 탈춤이 극복하고자 하는 병중의 병이다. 역으로 말해 널리 크게 한다는 어원의 '광대(廣大)'에서 나타나는 것처럼 탈춤이 추구하는 건강이란 생물학적 튼튼함, 정신적 정상, 사회학적 안정에서 비롯되는 것이 아니라 기존의 자아를 부정하고, 탐색하고, 확충하는 과정을 거쳐, 새로운 삶으로의 질적 전환을 꾀할 만한 잠재력을 얼마만큼 지닐 수 있느냐 하는 점으로부터 결과한다.[30]

물론 연행 기간에 참여하는 사람들이 병들어 있는 사람인지, 아닌지 알아낼 수 있는 방법은 없다. 또한 연행 과정을 거쳐 연행 참여자들의 삶이 연행 이전과 비교해 이후에는 얼마나 더 나아졌는지 객관적으로 따져 볼 만한 정확한 자료도 없다. 하지만 인간 고유의 무늬, 인문(人文)의 한 요소로서 "변형"의 가능성을 준거로 병듦과 건강을 따져볼 수 있다는 것은 탈춤의 맹아적 치유 요소들이

Johnson 저. 김세준 외 공역.『현대 드라마치료의 세계 : 드라마치료의 역사와 현재적 접근』. 시그마프레스. 2011. 448쪽.

30 질병, 치유, 건강의 관계는 강신익.「질병, 건강, 치유의 문화사」. 강원대학교 인문과학연구소 엮음.『21세기 인문학의 새로운 도전, 치료를 논하다』. 산책. 2011. 33~54쪽 참조.

우리에게 주는 미덕이지 않겠는가?[31] 탈춤 광대의 한 쉼인 흥심이야말로 인간됨의 오래된 본질이며 회복해야 할 건강의 필수 요소다.

31 그러므로 연극 치료에 대한 연구 또한 기법상의 해명에만 그칠 것이 아니라 인간 치유의 바탕을 조망하고 인간됨의 회복을 궁리하는 인문 치료의 견지에서 바라보아야 할 필요가 있다. 인문치료의 개괄적 설명은 최병욱. 「인문치료의 배경과 성립, 정의와 대상」. 강원대학교 인문과학연구소 엮음. 『인문치료의 이론과 원리』. 산책. 2011. 11~36쪽 참조.

참고문헌

1. 기본자료

이두현. 『한국가면극선』. 교문사. 1997.

2. 국내문헌

강신익. 「질병, 건강, 치유의 문화사」. 강원대학교 인문과학연구소 엮음. 『21세기 인문학의 새로운 도전, 치료를 논하다』. 산책. 2011. 33~54쪽.

김열규. 「현실 문맥 속의 탈춤」. 『古典文學을 찾아서』. 김열규 외 공저. 문학과 지성사. 1976. 383~407쪽.

김욱동. 『탈춤의 미학』. 형암사. 1994.

박미리. 「장애아의 사회성 발달을 위한 연극치료에 관한 연구 : 의사소통 능력 개발을 위한 방법 중심으로」.『공연문화연구11집』. 한국공연문화학회. 2005. 313~345쪽.

박진태. 『한국가면극 연구』. 새문사. 1985. 『하회별신굿탈놀이의 형성과 구조연구』. 고려대 국문과 박사학위 논문. 1988.

배희숙, 이선형. 「연극을 활용한 집단 언어치료가 사회성 결핍 언어발달장애 아동의 언어 및 사회성에 미치는 효과」. 『드라마연구34호』. 한국드라마학회. 2011. 223~252쪽.

서연호. 『한국전승연희의 현장 연구』. 집문당. 1997.

신은경. 『풍류 : 동아시아 미학의 근원』. 보고사, 1999.

유민영. 「한국전통연극에 나타난 한국인의 미의식 – 〈봉산탈춤〉과 〈꼭두각시놀음〉을 중심으로」. 『도솔어문1집』. 단국대학교 인문대학 국어국문학과 . 1985. 45~61쪽 참조.

이경미. 「연극치료에 대한 현상학적 접근 –"드라마"를 통한 경험의 확장 및 치료사의 역할을 중심으로–」.『한국연극학45집』. 한국연극학회. 2011. 269~292쪽.

이두현. 『한국의 탈춤』. 일지사. 1981.

윤일수. 「사이코드라마의 개입과 치유 효과」.『드라마연구37호』. 한국드라마학회. 2012. 85~116쪽.

정성미. 「감성과 인문치료의 언어, 은유」.『인문과학연구24집』. 강원대학교 인문과학연구소. 2010. 201~220쪽.

조동일. 『탈춤의 역사와 원리』. 홍성사. 1979.

최병욱. 「인문치료의 배경과 성립, 정의와 대상」. 강원대학교 인문과학연구소 엮음. 『인문치료의 이론과 원리』. 산책. 2011. 11~36쪽.

3. 국외문헌

Carlson, Marvin. *Performance : a critical introduction.* Routledge, 1996.

Jennings, Sue 저. 이효원 역. 『(수 제닝스의) 연극치료 이야기』. 울력. 2003.

Jones, Phil. *Drama as therapy : theory, practice, and research 2nd ed.* Routledge, 2007.

Johnson, David Read 저. 김세준 외 공역.『현대 드라마치료의 세계 : 드라마치료의 역사와 현재적 접근』. 시그마프레스. 2011.

Landy, Robert J 저. 이효원 역. 『페르소나와 퍼포먼스 : 역할 접근법의 이론과 실제』. 학지사. 2010.

Maiese, Michelle, *Embodiment, emotion, and cognition.* Palgrave Macmillan. 2011.

제2회 세계인문학포럼 발표자료집

분과회의 2–3
질병, 병리학, 사회적 치유

1. 환자로서의 사회 : 메타병리학, 치유, 자아와 사회 변혁의 과제
   / 아난타 쿠마르 기리(마드라스발전학연구소)

2. 바리데기, 세상의 고통이라는 난문(難問)에 답하다
   / 유강하(강원대학교)

3. 질병으로서의 강제추방 :
   이주 위기의 맥락에서 본 전통적 치유와 안녕 간의 연계 탐구
   / 로넬 델라 크루즈(세인트폴대학교)

4. 비폭력 대화(NVC: Non–Violent Communication)의 구성 4 요소로 살펴본 전통의학적 화병치유 기법
   / 김영완(한국한의학연구원)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

환자로서의 사회 :
메타병리학, 치유, 자아와 사회 변혁의 과제

아난타 쿠마르 기리
마드라스발전학연구소

사회 병리학에 대해 이야기하기 위해 [...] 우리는 전체로서의 사회적 삶과 연관이 있는 정상적 상태(normality)라는 개념을 필요로 한다. 하지만 외부에서의 관찰에만 의존하여 사회의 구조적 필요조건들을 해결하려는 사회과학적 접근법들의 실패로 인하여 그러한 프로젝트에는 엄청난 난관이 존재한다는 것이 명백해졌다. 특정 사회에서 발전의 목표나 정상적 상태로 간주되는 것은 항상 문화적으로 규정되기 때문에 비정상적인 것들의 사회적 기능은 오직 사회가 스스로를 어떻게 이해하는지에 대한 해석학적 언급을 통해서만 이해될 수 있다. 우리는 어떤 특정한 문화에서 이상(disorder)으로 간주하는 것에 대한 경험주의적 묘사로 그칠 수 있으므로, 우리에게는 문화에 따라 우연적으로 정의되는 정상적 개념 안에서만 사회적 병리에 대해 이야기할 수 있는 방어적 가능성이 있을 수 있다. [...] '그렇기 때문에 사회적 정상상태를 규정하는 패러다임은 사회적 구성원으로 하여금 왜곡되지 않은 자아실현을 경험할 수 있게 해주는, 문화적으로 독립된 조건들로 구성되어야 한다.' [...] 때문에 그것이 공동체주의적 형태의 윤리적 삶인지, 거리를 생성시키는 공공영역인지, 소외되지 않은 노동인지, 아니면 '개인들로 하여금 잘 영위된 인생을 꾸려나갈 수 있게 하는' 자연과의 모방적 상호작용인지와 같은 문제가 중요해진다(Axel Honneth, *Disrespect*, 2007, 34, 35, 37).

우리 시대의 환자는 자신의 재정 상태에 비하여 자신의 도덕 상태에 대해 관심을 덜 기울인다(Victor E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*, 1967, 112).

역동성이 우리 삶의 규범이자 일상이 된 듯하다. 당신에게 진실을 말하자면 자발적인 역동성은 우리 삶의 건강이다. [...] 우리의 신성한 보수주의와 함께 우리가 자신을 단지 존재하는 것에만 속박시킨다면 우리의 삶이라는 연못은 진흙투성이일 것이다. 따라서 진흙을 깨끗이 치워내는 지속적 과정이 있어야 하는데 이는 새로운 물줄기가 그리로 흘러들어올 수 있도록 하기 위하여 물길을 끊임없이 넓혀야 한다는 것을 의미한다(Chitta Ranjan Das, *Yoga Samanyaya: Prabeshika*, 2010, 2–3).

서론 그리고 초대

건강과 치유는 우리 삶의 영원한 과제이지만 현대에서 우리의 접근법은 주로 원자론적이고 환원론적이며 또 일차원적이다. 우리는 건강이나 심신의 허약 그리고 질병을 개인적 문제로 축소하며 그러한 것들을 문화나 사회 같은 보다 넓은 환경과 연계시키지 않는다. 우리는 건강에 대해 생의학적 접근법을 적용하지 그것을 신체, 정신, 영혼, 사회, 자연 그리고 우주까지 포괄하는 총체성(wholeness)의 다차원적 여정으로 인식하지 않는다. 한스-게오르그 가다머(Hans-George Gadamer)가 『건강의 수수께끼 : 과학시대에서의 치유 기술』(*The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, 1996)이라는 책에서 문제제기하였듯이, 우리는 건강이 단순히 만들어지거나 생산될 수 없는 것이라는 점에 대해 인식하지 못하고 있다. "우리의 건강은 어떤 조작이나 강력한 개입의 결과가 아니라 우리 모든 개개인이 스스로 삶을 이끌어 나가는 전 과정에서 돌보아야 하는 것이다." 우리의 삶은 총체성의 여정이며, 이는 실존적 이유들로 인하여 그 삶이 부분적으로 영위될 때에도 그러하다. 그러나 부분들이 그 사이에 존재하는 필수불가결한 연결고리를 인식하지 못할 때 자아와 사회의 차원에서 병리의 조건들이 생성된다.

건강에 대한 총체론적 관점은 우리로 하여금 건강이 단지 개인의 문제가 아님을 인식할 수 있게 한다. 개인의 질병은 결정적으로 사회의 병폐에 의해 형성되고 그렇기 때문에 개인의 건강은 사회의 건강에 의존한다. 하지만 불행하게도 사회학, 사회사업 그리고 사회복지 분야에서는 개인의 질병의 조건이나 그의 파괴적 행위에 대해 책임을 직접적으로 그 개인에게 귀착시키는, 사회적 일탈의 지배적 담론이 사회적 병리 담론을 대체해왔다. 그러나 다행인 점은 사회학, 인류학 그리고 사회이론 분야에서 사회적 고통에 대한 담론, 즉 사회적 고통과 질병을 자아, 문화 그리고 사회 같은 광범위한 체계들과 연계시키려는 담론이 부상하고 있다는 것이다.

환자로서의 사회 : 사회적 고통 및 사회적 병리와 함께 그리고 그것을 넘어

최근 들어 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu), 아서 클라인만(Arthur Kleinman), 비나 다스(Veena Das) 그리고 존 클래머(John Clammer)와 같은 학자들은 우리에게 사회적 고통의 작용을 이해할 것을 요구한다(Bourdieu et al 1999; Clammer forthcoming; Kleinman et al. 1997). 그러나 이러한 사회적 고통에 대한 담론들에 대해 논하기에 앞서 이미 오래 전 로렌스 케이 프랭크(Lawrence K. Frank)가 언급한 환자로서의 사회라는 개념을 이 논의와 결부시키는 것이 도움이 될 것이다. 그 주제에 대한 최초의 논문과 이후의 동일한 제목의 저서에서 프랭크는 우리에게 다음과 같은 내용에 대해 인식할 것을 요청하였다. "사려 깊은 사람들 사이에서 우리의 문화가 병들었다는, 정신적으로 장애가 있다는, 그리고 치료가 필요하다는 인식이 점점 확산되고 있다. 이러한 믿음은 다양한 형태로 그리고 다양한 전문영역에서 표출되고 있다. [...] 현재의 상황에 대해 잘 알고 있는 사람이라면 [...] 어떤 사회규범으로부터의 이탈을 비정상적인 것으로 간주하게 하는 조건들이 변하고 있다는 것을 모를 수가 없다. 오늘날 우리사회에는 너무나도 많은 일탈과 부적응이 존재하기 때문에 이제는 '비정상적'이라는 용어 자체가 그 중요성을 거의 상실해가고 있다"(Frank 1933; 1948).

자신의 저작에서 프랭크는 우리에게 그 윤곽이 변하고 있는 사회적 정상상태와 비정상상태에 대해 이해할 것을 요구한다. 아울러 그는 우리에게 사회 내의 어떤 특정한 조직이 사회를 어떻게 환자로 만드는지에 대해서도 이해할 것을 주문한다. 그는 "가정과 학교에서 이루어지는 사회화 과정의 부적절함에 의해 경쟁체제와 왜곡이 발생하였고 그러한 것들이" 사회를 환자로 만든다고 주장한다(Frank 1933 참조). 막대한 규모의 빈곤과 궁핍을 낳는 사회체제는 사회를 환자로 만든다. 선험적인 성격 규정이나 비난을 하지 않는다면, 어떤 유형의 조직과 어떤 형태의 사회의식이 사회를 환자로 만드는지를 파악하는 연구 작업을 위해 환자로서의 사회라는 개념을 유지하는 것이 유용할 것이다. 현대 인도의 맥락에서 카스트제도에 따른 차별의 지속과 그것에 기반을 둔 폭력은 인도사회를 환자로 만들고 있다. 이와 유사하게 이윤 창출을 위해 자원을 착취하는 폭압적 정책과 보건이나 사회적 안녕을 위한 지출을 삭감하는 신자유주의의 지배가 전 세계의 많은 사회를 환자로 만들고 있다.

부르디외와 그 동료들은 사회적 고통에 대한 저서 『세계의 무게 : 현대 사회에서의 사회적 고통』(*The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Societies*)에서 신자유주의 체제 하에 사회가 어떻게 환자로 변해 가는지를 알려준다. 그들은 또한 우리에게 그들 자신의 사회, 가령 프랑스와 같은 곳에서 일어나는 사회적 고통의 사례들도 보여준다. 그들은 자신들의 공저에서 사회적 고통이 양산되는 다양한 방식에 대해 말한다. 패트릭 샴페인(Patrick Champagne)은 그의 논문 「국가의 관점」("The View from the State")에서 다음과 같이 서술하였다. "'사회적 불안'의 '의료화'는 모든 종류의 출판물과 보고서가 '불안'에 대해 기술하고 설명하며 또 '치료'하려는 것을 확산시키는 효과가 있으며, 결국 이는 그러한 것들을 열린 장으로 나아가게 한다"(Bourdieu et al. 1999, 213). 학교 체제가 소외된 사람들을 만들어 내는 방식에 대해 부르디외와 샴페인은 다음과 같이 적시하였다. "학교 체제는 잠재적 소외자들의 영원한 고향으로 변모하였다"(422). 사회적 고통이 낭비된 삶을 만들어내는 방식에 대해 부르디외는 "말릭(Malik)은 열아홉 살에 불과하였지만 그는 이미 '너무 많이 살았다.' 우리가 그를 만났을 때 그는 별다른 꿈이 없이 등급이 낮은 외곽의 가까운 고등학교에서 빈약하게 설계된 학습과정을 마치기 위해서 찾은, 최소한의 훈련만을 제공하는 무급 인턴직을 수행하고 있었다"(427). 여기서 부르디외는 제도화된 폭력을 지적한다. 아울러 그는 '막다른 길로 연결된 초고속도로'와 같은 '독이 든 선물'에 대해서도 이야기한다(511). 어떻게 대중의 거리가 사회적 고통으로 인해 황량한 거리로 변하는가를 묻는다.

사회적 고통에 대한 이와 같은 설명은 심리학자들, 사회학자들 그리고 철학자들의 관련된 사상들과 연계될 수 있다. 빅터 프랭클(1979)은 고통과 치유에 대한 그의 고전적 저작에서 다음과 같은 주요 증상을 갖는 이 시대의 집단적 신경증에 대해 이야기한다. 1) 삶을 덧없다고 보는 태도, 2) "인간을 환경의 산물로 잘못 해석하거나 잘못 묘사하는" 삶에 대한 숙명론적 태도(115),[1] 3) "순응주의나 집단주의적 사고"(115), 4) 개인의 고유 인격에 대한 부정이 그것이다. 프랭클에 따르면 위의 네 번째

1 여기서 프랭클이 심층심리학에 대해 서술하는 것은 그러한 신경증에 직면하여 이루어지는 건강의 회복이나 치유를 위한 모든 노력들과 관련이 있다. "'원상태로 되돌리는 것'을 주임무로 삼는 심층심리학은 '탈가치화'를 향하는 신경증의 고유한 경향에 대해 가장 효과적이다"(1967, 114). 여기서 심층심리학은 건강과 치유가 일어나는 상황으로의 복귀를 위한 모든 형태의 작업의 일부가 될 수 있는 영적 차원을 갖는다.

증상 즉 광신증으로 고통을 겪고 있는 신경증자들은 다른 사람들의 인격을 부정한다(116). 프랭클에게 있어서 "[...] 그 네 가지의 증상들은 모두 자유와 책임의 공포로부터, 또 그것들로부터의 이탈에서 유래한 것으로 보인다. 하지만 자유와 책임은 인간을 영적인 존재로 만드는 것이다"(117).

자유와 책임이라는 사안에 대한 프랭클의 지적은 또한 자유로부터의 도피가 어떻게 우리 시대의 병리를 구성하는지에 대해 설명한 에리히 프롬(Erich Fromm)의 사유를 상기시킨다. 여기서 우리는 이 자유로부터의 도피라는 문제에 책임으로부터의 도피라는 문제를 추가할 수 있다. 정상적인 사회를 구축하는 것은 우리로 하여금 자유와 책임을 인식할 것을 요구하며, 또한 이를 위한 제도적이면서도 개인적인 맥락을 수립할 것을 요구한다. 이러한 여정에서 우리는 간디(Gandhi)와 에마뉴엘 레비나스(Emmanuel Levinas)의 길을 따라 건강한 자아와 건강한 사회를 건설하는 데 기여하는 자유와 책임을 구현하고자 노력할 수 있다.

사회적 병리에 대한 이러한 사고를 위해 우리는 사회학자 리처드 세넷(Richard Sennett)과 철학자 쇠렌 키에르케고르(Soren Kierkegaard)의 통찰을 도입할 수도 있다. 『개성의 부식』(*The Corrosion of Character*)과 여타 저작에서 세넷은 우리에게 어떻게 현대의 일과 시간의 조직, 특히 '장기성의 부재'가 '신뢰, 충성 그리고 상호 헌신'을 파괴하는지 보여 준다(Sennett 2000; 2006; 2012). 키에르케고르는 '죽음에 이르는 병'(1842)을 이루는 절망에 대해 말한다. 키에르케고르에게 있어서 "죽음에 이르는 병에 걸린 것은 죽을 수 있다는 것이 아니다. 하지만 인생에 희망이 있다는 것도 아니다. 이 경우 희망이 없다는 것은 마지막 희망인 죽음조차 가능하지 않다는 것이다. [...] 그렇기 때문에 위험이 너무나도 엄청나 죽음이 희망이 되어버릴 때, 절망은 죽을 수도 없다는 암담함이 된다"(1848, 345). 키에르케고르는 매우 통찰력 있게 현대의 절망 중 몇몇 특징들을 국가의 작동과 연계시킨다. "최소의 절망은 일종의 천진함 때문에 절망과 같은 것이 존재한다는 것조차도 알지 못하는 상태이다—혹자는 이를 표현하고 싶다는 유혹을 인간적으로 느낄 수도 있다. 그리하여 자각이 최소수준일 경우 절망도 최소화된다"(348). 절망을 만들어낸 뒤에 절망 같은 것은 없다고 단언하는 국가의 작동에 대한 키에르케고르의 논점은 근대국가가 국가로서 사태를 바라보거나 무시하고 이에 대해 눈물 흘리지 않는 것을 이야기하는 것으로 이해될 수 있다(Scott 1998 참조). 국가는 거대한 규모의 변화를 만들어 내지만 그것의 양심은 국가가 만들어 낸 통증과 고통을 겨우 인식할 정도로 최소한으로만 발달하였다.

그러나 국가가 절망을 창출하는 동안, 이 절망의 조건 또한 변할 수 있다. 사실 창조적 자아들, 연합 그리고 사회운동은 그러한 절망의 조건을 변화시킨다. 그것들은 자아와 사회가 입은 상처를 치유하려 한다. 이는 개인과 사회의 삶에 있어서 의미에 대한 새로운 실현을 요청하는 사회적 치유이자 사회적 치료요법이다. 프랭클은 의미요법(logo therapy), 즉 치유에 기여할 수 있는, 영혼이 담긴 치료요법에 대해 이야기해왔다. 우리에게는 그와 유사한 그리하여 사회의 상처를 치유하는데 공헌할 수 있는 사회적 의미요법(social logo therapy)이 필요하다.

사회적 치유와 메타병리학의 소명

사회적 고통은 사회적 병리현상을 낳고 따라서 사회는 환자가 된다. 하지만 사회적 고통을 변환하기

위해 우리는 변혁적 사회적 활동, 제도의 전환, 그리고 부르디외가 '제도적 불신(institutional bad faith)'이라고 부르는 것의 변환이 필요하다. 또한 우리는 고통의 조건을 변화시키기 위해 개인과 사회적 제도의 일부에서 창조적 고통과 자발적 고통을 감내할 필요가 있다. 오래 전 괴테(Goethe)가 말하였듯이 "악행이나 고통에 의해 고상해 질 수 없는 조건은 없다"(Frankl 1967, 123에서 인용; Murthy 1973, Toynbee 1948도 참조). 사회에 의해 사회적 고통이 양산되는 동안 고통의 전환을 위해서는 자아와 사회 양쪽 영역 모두에서 자발적인 공동의 고통이 요구된다. 간디, 빅터 프랭클 그리고 치타 란잔 다스는 우리에게 개인과 사회 양쪽의 삶에 있어서 고통을 전환하기 위해 자발적으로 공동의 고통을 감내하는 것의 중요성을 인식할 것을 촉구하였다.

자발적인 공동의 고통에 대한 요청은 우리로 하여금 정상적인 것과 병적인 것에 관한 현재의 사회적 구분을 바꿀 것을 요구한다. 우리는 사회운동과 문화운동들이 존엄성과 상호 인식을 지향하면서 정상적인 것과 병적인 것에 대한 현재의 정의에 대해 도전하고 있다는 것을 알고 있다. 또한 우리는 그 사회문화적 그리고 사회—영적인 운동들과 함께 아름다움, 존엄성, 대화의 실현을 위해 고통을 감내할 수 있는 창조적 자아도 필요로 한다. 그들의 작업이 다른 이들에게 병적인 것으로 간주될 수 있지만 이는 정상적인 또는 관습적인 병리현상이 아니다. 이것은 아브라함 매슬로우(Abraham Maslow)가 우리에게 깨달을 것을 요구하는 메타병리학이다. 사회적 병리와 사회적 고통을 변환하는 것은 사회 내의 창조적 자아와 결사체, 그리고 사회운동에서 메타병리학의 수용 작업을 요구한다. 그러한 운동은 참여자들이 만들어 내는 더 충만한 자아와 사회 그리고 문화적 자각을 위한 조건을 창출한다(Honneth 2007 참조). 정상적인 것과 병적인 것에 대한 현재의 구분은 더 충만한 문화적 실현을 저해하지만, 메타병리학의 자발적 수용은 자아와 사회가 완전하게 자신을 실현할 수 있는 공간과 조건을 창출한다.

이는 동시에 사회적 치유를 위한 조건을 창출한다. 사회적 치유와 사회적 치료는 활기찬 대화와 깊은 명상, 그리고 서로의 상처 치유를 돕는 과정에서 함께 하기를 요구하며 우리의 이야기들을 듣고 우리의 잠재력을 인정한다. 이는 비고츠키(Vygotsky)가 오래 전에 '근접발달영역(zones of proximal development)'이라 부른 것을 만들어내는 데에 의존한다. 최근 루이스 홀츠만(Louis Holzman)은 비고츠키의 통찰력을 적용하여 참여자들이 서로의 치료사가 되는, 그리하여 의사와 환자의 이원적 모델을 넘어서는 사회적 치료의 수행 모임들을 만들어 냈다(Holzman 2009 참조). 이는 총체론적이면서도 협력적인 사회적 치료요법의 한 사례이다.

치유와 자아 및 사회적 변혁의 과제

실재뿐만이 아니라 가능성까지도 말살하는 완전한 죽음의 상황에서 우리는 다차원적인, 즉 정치적, 영적, 치유적, 그리고 명상적인 차원의 새로운 치유기술이 필요하다. 우리 사회에서 단기성 시간관이 추구되고 데이비드 하비(David Harvey 1989)가 '시공간의 압축(space–time compression)'이라 부른 것이 작동한다. 오늘날 우리의 시간 조직화 방식은 정치와 경제 구조가 생산하는 불안과 스트레스를 야기하여 결국 우리를 영원히 불안하게 하고 창조와 저항의 정신을 잃어버리게 한다. 새로운 치유기술은 이 일시성에 대한 의문을 제기해야 하며 아울러 우리가 쉽게 숨 쉬고, 사랑하고, 서로에게 생명을 불어넣을 수 있고, 새로운 존재와 새로운 사회를 낳을 수 있는 새롭게 잉태된 시공간성을

창조해야 한다(Giri 2012b).

총체성의 여정으로서의 건강

건강은 단순히 질병이 없음을 의미하는 것이 아니고 개인과 사회 발전의 모든 것을 포괄한다.[2] 좋은 건강은 바람직한 삶과 좋은 사회에 의존한다. 치유는 명사이면서 동사이지만 건강은 명사일 뿐이다. 그러나 건강의 실현을 위해서는 우리가 그것을 명사인 동시에 동사로서 인식할 필요가 있다. 동사로서의 건강은 단지 행동적일 뿐만이 아니라 명상적이기도 하다. 건강의 실현은 적절한 행동과 명상 모두에 의존한다. 행동과 명상은 우리가 지속되는 총체성의 여정으로서의 건강을 실현하게 돕는다.

건강과 치유에 대한 자신의 저작에서 가다머는 우리에게 건강을 위해 총체성을 인식하고 복구할 것을 요구한다. 또한, 인도 출신의 창조적 사색가인 치타 란잔 다스는 우리에게 그와 유사한 그리고 추가적인 요구를 제시한다. 다스(2010)에게 있어서 건강의 실현이란 다양한 종류의 질병, 병고 그리고 추함의 한 가운데서 자아와 사회의 정상을 향해 끊임없이 기어오르는 여정이다. 다스에게 있어서 타인에 대한 억압은 탄압을 용인하는 것이기에 질병이다. 따라서 건강한 자아와 사회를 위해 우리는 지배와 탄압에 저항해야 할 것이다. 건강한 사람은 단지 사회, 특히 지배와 질병의 체제에 적응하지 않을 뿐 아니라 그러한 조건을 변환하기 위해 노력한다(Giri 2012a). 건강한 사람은 자신과 보다 충만한 실현을 기다리는 사회의 잠재력을 배반하지 않는다.

로렌스 프랭크(Lawrence Frank)의 정신에 공감하면서 다스는 질병과 사회적 병리를 야기하는 사회구조와 사고방식에 대해 많은 의문을 제기한다. 다스에게 있어서 카스트 제도와 인간이 스스로의 운명을 바꿀 수 없다는 숙명론의 관념은 자아와 사회의 질병과 병리현상을 낳게 하는 원인이 된다. 이와 유사하게 인간의 안녕과 사회의 복지에 대한 고려 없이 이윤의 창출과 전쟁을 위해 과학과 기술을 사용하는 것 역시 사회적 병리의 출현에 영향을 미친다. 다스는 모든 아픈 이들에게 그 내부에 건강해지고 싶다는 깊은 갈망이 있다는 것을 인식하라고 주장하며 건강과 질병 간에 절대적 구분이 있다고 믿지 않는다. 이와 유사하게 그는 우리에게 의사와 환자 사이에 존재하는 단방향의 위계질서로 구축된 관계를 변화시킬 것을 요구한다. 다스에게 있어서 "인간은 단지 환자이거나 혹은 의사이거나 하는 것은 아니다. 의사는 처방을 하고 환자는 그에 따르는 그런 경우가 아니다. 양자 모두 서로 들어야 한다."

건강과 치유에 대한 다스와 가다머의 사상은 우리에게 과학과 온전한 정신에 대한 알프레드 코지프스키(Alfred Korzybsky 1933)의 고전적 저작을 상기시킨다. 코지프스키에 따르면 "최근까지 우리에게는 분할된 의술이 있었다. 한 분과, 즉 일반적인 의술은 '몸(육체)'에 관심을 두고 있었고, 다른 분과는 '영혼(정신)'에 관심을 두고 있었다. 그 결과, 일반 의술은 미화된 형태의 수의과학이었고 정신의학은 형이상학으로 남아있었다. 그러나 상당히 많은 '신체적' 질병들이 언어장애와 관련된

2 세계보건기구가 정의한 건강에 대한 유명한 정의는 다음과 같다. "건강은 완전한 신체, 정신, 그리고 사회적 안녕의 상태이며 그것은 단순히 질병이나 병약한 상태가 없음을 의미하지 않는다."

기원을 가지고 있다는 것이 경험적으로 발견되었다"(같은 책). 코지프스키는 건강의 실현을 위한 신체와 정신의 통합을 주창한다. 이는 또한 건강을 명사와 행위 동사로 동시에 인식하는 새로운 삶의 문법, 우리 삶의 수평 및 수직적 차원을 포괄하는 명상과 변혁, 내연 그리고 외연을 포괄하는 노력을 요구한다.[3] 그것은 새로운 통합의 기술을 요구한다(Giri 2010 참조).

3 앞에서 명사와 동사의 구분의 한계에 대해 언급했다. 이는 또한 사물을 정의하는 현재의 양식이 갖는 한계를 지적하는 것이기도 하다. 여기서 코지프스키는 우리에게 내연(intension)에 의한 정의와 외연(extension)에 의한 정의 간 차이를 인식할 것을 요구한다. "우리가 주로 내연 혹은 언어상의 정의에 의해 우리 스스로를 특정한 방향에 맞춘다면, 우리의 지향은 주로 뇌의 피질 영역에 의존한다. 만약 우리가 외연이나 사실에 의해 우리 스스로를 특정한 방향에 맞춘다면, 이러한 유형의 지향은 필연적으로 자연적 평가의 질서로 이어지게 되고 시각적 요소를 포함하며 자연스레 비판적으로 지연된 반응으로 진행된다. 달리 표현하자면 내연에 의한 지향은 뇌의 피질과 시상 영역의 기능 간 차이의 분리 내에서 우리의 신경 체계를 훈련시키는 경향이 있는 반면 외연에 의한 지향은 뇌의 피질과 시상 영역의 통합을 수반한다. 외연에 의한 지향은 반응의 자동적 지연을 유발하는데 이는 '자동적으로' 뇌의 피질영역을 자극하며 통상적으로 과잉자극된 시상 영역의 반응을 조절하고 보호한다"(Korzybsky 1933, lviii). 코지프스키는 나아가 다음과 같이 기술하였다. "필자는 현존하는 모든 심리치료가 그 학파와 관련이 없이 주어진 환자의 부분적인 그리고 특수한 외연화(extensionalization)에 기반을 두고 있다는 것을 덧붙일 수 있다"(lx).

참고문헌

Bourdieu, Pierre et al. 1999. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity Press.

Das, Chitta Ranjan. 2010. *Byakti O Byaktitya [Person and Personality].* Bhubaneswar: PathikaPrakashani.

_____. 2011 *Yoga Samanyaya: Prabeshika.* Bhubaneswar: Pathika Prakashani.

Clammer, John forthcoming. *Culture, Development and Social Theory: Social Suffering and Alternative Discourses of Social Transformations*. London: Zed.

Giri, Ananta Kumar. 2010 "Towards a New Art of Integration." Paper presented at the international symposium on "Learning across boundaries." Luxemborg.

_____. 2012a "Beyond Adaptation and Meditative Verbs of Co-Realizations." In *idem, Sociology and Beyond: Windows and Horizons*. Jaipur: Rawat Publications.

_____. 2012b "Towards a Vibrant and Pregnant Spatial and Temporal Creativity" Paper presented at Goethe Institute, Chennai, February 2012.

Gadamer, Hans-George. 1996. *The Enigma of Health: Art of Healing in a Scientific Age*.

Frank, Lawrence K. 1933. "Society as the Patient." *American Journal of Sociology*.

_____. 1948. *Society as the Patient*. Rutgers.

Honneth, Axel. 2007. *Disrespect: Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

Frankl, Victor. 1967. *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*. Hammondsworth: Penguin.

Kierkegaard, Soren. 1989 [1848]. *Sickness Unto Death. London*: Penguin.

Kleinman, Arthur, Veena Das and Margaret Lock (eds.). 1997. *Social Suffering.* Berkeley: University of California Press.

Korzybsky, Afred. 1933. *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Lakeville, Connecticut: International Non-Aristotelian Library Publishing Co.

Holzman, Lois. 2009. *Vygotsky at Work and Play*. London: Routledge.

Murty, K. Satchidananda. 1973. *The Realm of Between: Lectures on the Philosophy of Religion.* Simla: Indian Institute of Advanced Study.

Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale U. Press.

Sennett, Richard. 2000. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New Haven: Yale U. Press.

_____. 2006. *The Culture of New Capitalism*. New Haven: Yale U. Press.

_____. 2012. *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. New Haven: Yale U. Press.

Toynbee, Alfred J. 1956. *A Historian's Approach to Religion*. New York: Oxford U. Press.

바리데기, 세상의 고통이라는 난문(難問)에 답하다

유강하
강원대학교

1. 다시 쓰게 된 21세기의 '바리데기'

죽은 자를 천도하는 의례인 「진오기굿」, 「안안팎굿」, 「오구굿」 등에서 구연되는 우리나라의 바리데기 서사무가(敍事巫歌)는, 태어나자마자 버려진 막내 공주가 다시 돌아와 부모님을 위해 저승으로부터 생명수를 가지고 돌아온다는 이야기를 담고 있는 신화이다.

오랫동안 구전되어오며 사람들을 위로했던 노래, 죽은 자의 넋을 위로하는 여신의 이야기인 바리데기는 작가 황석영에 의해 다시 쓰여 『바리데기』[1]로 재탄생되었다. 작가는 버려진 막내공주의 저승여행이라는 바리데기의 기본 골조는 유지하면서도 21세기의 버려짐의 의미를 담은 새로운 이야기로 완성하였다. 다시 쓰기 된 작품의 새로움과 다름은, 그것이 원작의 재현이나 반복이 아니라 이 시대를 살아가고 있는 작가의 현실인식을 담고 있기 때문일 것이다.[2]

『바리데기』는 자신의 의지나 선택과는 무관하게 북한에서부터 중국을 거쳐 영국까지 흘러들어간 한 소녀, 바리의 이야기이다. 바리가 자본주의, 전지구화, 세계화라는 도도한 흐름 속에 던져져 타의적, 강제적 이주를 온 몸으로 경험한 이야기이기에, 이 작품은 금세기 극단적 자본주의의 폐해, 이주, 디아스포라 등의 문제를 논하는 데 중요한 의미 제공을 해왔다.[3]

황석영의 『바리데기』 안에는 가속화된 세계화, 전지구화가 만들어 낸 폭력, 강제적 이주, 편견과 오해, 반목과 갈등, 빈곤과 차별 등 세상에서 만날 수 있는 모든 고통이 담겨있다. 이 이야기가 바리라는 한 소녀의 고통스러운 이야기에만 머무르지 않는 것은, 바리를 비롯한 소설 속의 여러

1 황석영, 『바리데기』, 창비, 2007.

2 황석영은 『심청, 연꽃의 길』에서 "채만식 선생이 『심학규전』을 새로 썼을 때의 시각과 내가 『심청』을 다시 쓴 계기와 시각은 각자 당대의 현실 인식에 근거한 것"(황석영, 「(작가의 말) 개정판을 내면서」, 『심청, 연꽃의 길』, 문학동네, 2011, 696쪽.)이라고 언급한 바 있다. 『바리데기』 역시 작가가 놓인 '지금, 여기'의 현실에 대한 작가의 절절하고 진실한 고민일 것이다.

3 황석영의 『바리데기』에 관한 논문제목에 '디아스포라', '이주' 등의 용어가 포함된 연구는 열거할 수 없을 정도이다. 이 논문에서 일일이 열거하지 않는다.

인물들을 고통스럽게 했던 원인과 현상들이 개인의 문제뿐만 아니라 인간관계, 사회적 제도 등과 긴밀히 연결되며 중층적이고 복잡한 양상으로 포진되어 있다는 데 기인한다.[4] 따라서 『바리데기』 속의 바리가 당하는 고통은 개인의 것이기도 하지만, 분열과 상처, 혼란과 모순의 시대를 살아가고 있는 우리의 것이기도 하며, 더 나아가 '인류'라는 거대한 사회적 공동체를 살아가는 모두의 것이기도 하다. 이것이 바로 '우리'[5]가 고통과 치유를 이야기해야 하는 이유일 것이다. 이 논문은 세상의 고통에 대한 논리적, 과학적 분석이 아니다. 한 소녀의 인생 여정을 따라가며 관계적 존재이자 사회적 존재인 인간의 고통을 묻는 되물음이다.

2. 바리, 고해(苦海)의 여행자

서사무가와 다시 쓰인 황석영의 『바리데기』의 공통점과 차이점은 여러 가지가 있겠지만, 차이점 가운데 하나는 이승과 저승에 대한 서술 분량만을 놓고 보았을 때 『바리데기』는 현실 묘사에 큰 편폭을 할애하고 있다는 점이다. 무가에 간단하게 서술된 바리공주의 어린 시절, 즉 비리공덕 할아비와 할미와 지냈던 십 여 년의 시간은 작가의 상상력에 힘입어 북한과 중국, 영국으로의 긴 여정으로 새롭게 묘사되었다.

이 글은 바리의 현실 여정을 주로 다루었던 다른 연구들과 달리, 상대적으로 적은 분량의 저승 여행을 주로 다루고자 한다. 그러나 바리가 여행하는 지옥이 이 세상을 살아가는 사람들이 만들어 놓은 것의 재현이기에,[6] 지옥의 이야기를 다룬다고 하더라도 결국 그것은 이 세상의 이야기가 될 수밖에 없다. 따라서 현실의 재현인 저승 여행은 현실을 보다 선명하게 들여다보는 한 방법이 될 수도 있을 것이다.

서사무가 속의 바리가 그랬던 것처럼, 소설 속의 바리도 북한 청진의 한 가정에서 환영받지 못하는 일곱 번째 딸로 태어나, 태어나자마자 버려졌다. 집에서 기르던 흰둥이가 버려진 바리를 되찾아온 후 몇 년간 무탈하게 지낼 수 있었지만, 경제적 · 정치적 문제로 가족이 뿔뿔이 흩어지게 되면서 할머니와 도강(渡江)하여 중국으로 건너간다. 중국에서 겪은 현이 언니와 할머니의 갑작스런 죽음 이후, 미꾸리 아저씨의 도움으로 낙원이라는 안마소로, 다시 그곳에서 알게 된 샹 언니 부부를 따라 따롄으로 이주하면서 평온한 삶을 꿈꾸려는 찰나, 다시 돈 문제에 휘말리면서 바리의 의지나 선택과는 무관하게 영국으로 밀항하게 된다. 차이나타운의 식당을 거쳐 통킹 쌀롱의 발맛사지사로 일하면서 무슬림인 알리를 만나 결혼하고 비로소 행복을 꿈꾸는가 싶었지만, 남편 알리가 국제테러에 연루된 동생을 찾아

4 "인간의 문제들을 그룹으로 나누다 보면 이러한 현상들을 심리적이거나 의학적인 따라서 '개인적'인 문제로 치부하는 것이 불가능하다는 사실을 알게 된다. 오히려 이는 개인적인 문제점이 사회적인 문제점과 밀접히 연관되어 있는 경우가 많다는 사실을 가리킨다." 아서 클라인만, 비나 다스 외, 안종설 옮김, 『사회적 고통』, 그린비, 2002, 10쪽.

5 '우리'의 용어는 "가족, 친구처럼 아주 가까운 관계에서부터 시작해서 국가, 기업까지 포함하는 개념으로 쉽게 날조되고 변조될 수 있는 개념"(서경식, 『고통과 기억의 연대는 가능한가』, 철수와영희, 2009, 53-54쪽)이다. 본 논문에서 제시하는 '우리'는 제3장에서 제시하게 될 '세계시민'으로서의 '우리', 즉 국가, 민족, 인종 등의 경계를 뛰어넘은 거시적이고 포괄적인 의미의 '우리'이다.

6 "'아아, 끔찍해.' 칠성이가 마음속으로 말한다. '저건 너희가 세상에 지어놓은 지옥이야, 그래서 여기에도 똑같이 있단다.", 황석영, 『바리데기』, 267쪽.

나서면서 혼자 아이를 낳아 키우는 상황에 놓이게 된다.

한 번 버려진 바리공주가 부모와 극적으로 재회한 후, 부모를 위해 저승길을 떠난다는 원래의 이야기와는 달리, 작품 속의 바리는 반복하여 버림받는다. 태어나자마자 버려지고, 할머니의 죽음으로 다시 버려지고, 밀항해 도착한 영국 땅에서 유일한 끈이었던 샹과 헤어지면서 또 다시 버려진다. 결혼한 이후 알리가 동생 우스만을 찾으러 가면서 또 버려지고, 바리가 낳은 아이가 사고로 먼저 세상을 떠나면서 그녀는 또 다시 혼자가 되어 세상 속에 비참하게 버려진다.

(1) 지옥길, 그 낯익은 여정

태어나자마자 버려졌기에 '바리'라는 이름을 받은 그녀는 숙명처럼 반복되는 '버려짐'의 고통을 경험해야 했는데, 점점 커지는 고통의 끝에는 저승 여행이 기다리고 있었다. 신화의 바리공주는 부모님과 재회한 후 환송과 응원을 받으며 길을 떠났지만,[7] 바리는 남편 없이 혼자 낳은 딸 홀리야를 잃고 기진맥진해 훌쩍이다 잠든 고통스러운 순간에 여정을 시작한다. 더 내려갈 수 없는 가장 낮은 자리, 가장 비천한 자리, 가장 고통스러운 자리에서 바리의 여행이 시작된다. 반복되는 버려짐과 고통의 끝에 더욱 지난한 지옥의 여정이 기다리고 있는 것이다.

우리 신화 속의 바리데기가 여러 겹의 지옥을 거쳐야 했던 것처럼,[8] 바리가 건너야 하는 지옥도 여러 겹이다. 할머니와 칠성이의 도움을 받아 도착한 배의 망루에 선 바리는 세 개의 지옥바다, 즉 불바다와 피바다, 모래바다를 지나야 서천의 끝인 무쇠성에 도착할 수 있다.[9] 인간들이 지어놓은 세상이 그대로 반사, 투영, 압축된 지옥은 이 세상의 고통이 그처럼 복잡하고 중층적이라는 것을 말해준다.

처음 건너게 된 불바다는 온통 불타는 도시와 사람들을 통해 세계 도처에서 벌어지는 전쟁과 살육의 현장을 보여준다. 폭력 가운데 가장 크고 잔인한 폭력, 인간과 가정과 세계와 문명을 파괴하는 폭력인 전쟁은[10] 모든 것을 재로 만들어버리는 불바다의 실체이다.

불바다에 이어 나타난 피바다는 죽은 사람들의 영혼을 실은 배가 떠다니는 곳으로, 고통과 죽음의 의미를 생각하게 한다. 저승으로도 가지 못하고, 저승 가는 길에서 여전히 고통으로 신음하고 울부짖는 사람들은 그들이 겪은 고통에 따라 각기 다른 배에 나누어 타고 있다. 바리가 가장 많은 사람들을 만난 곳도 바로 피바다인데, 이는 세상의 고통이 한두 가지로 귀결되는 것이 아니라, 보다 복잡하고 다양한 원인과 형태를 가지고 있다는 것을 말해준다. 바리는 삶과 죽음의 상징적 의미를

---

7 "대왕마마는 바리공주에게 비대 창옥, 비단 고의, 고운 패랭이, 무쇠 질방, 무쇠 주령, 무쇠 신을 내려 주었다." 김태곤 · 최운식 · 김진영, 『한국의 신화』, 시인사, 2009, 229쪽. 바리공주는 부모님을 재회한 감격 속에서, 또 부모님과의 화해가 이루어진 이후에 저승을 지날 때 필요한 도구를 받아 여행을 떠나게 된다. 반면, 바리는 정반대의 상황에서 아무 것도 얻지 못하고 길을 떠나게 된다.

8 "한 곳에 당도하니 칼산지옥, 불산지옥, 독사지옥, 한빙지옥, 구렁지옥, 배암지옥, 문지옥이 펼쳐져 있다." 김태곤 · 최운식 · 김진영, 『한국의 신화』, 230쪽.

9 "'맨 처음에는 불바다, 그 다음에는 피바다, 마지막으로 기러기 깃털도 가라앉는 모래바다를 지나면 무쇠성이 나온다.' '거기가 어디야?' '서천의 끝.'" 황석영, 『바리데기』, 266쪽.

10 "전쟁은 폭력 가운데서도 가장 크고 잔인한 폭력이다. 그것은 인간을 파괴하고 가정을 파괴하고 국가를 파괴하고 인류가 만들어놓은 문화를 파괴하기 때문이다." 김치수, 『상처와 치유』, 문학과지성사, 2010, 36쪽.

동시에 가진 피바다를 지나는 첫 번째 배를 만난다.

> 가차 없이 장면이 바뀌면서 배 안의 이곳저곳이 자세하게 비친다. 흑인들 백인들 황인들 각양각색의 인종들이 배 안에 타고 있다. 굶어 죽고, 병들어 죽고, 시달리다 죽고, 일하다 죽고, 맞아 죽고, 터져 죽고, 불에 타서 죽고, 물에 빠져 죽고, 애달아 죽은 온 세상의 넋들이 타고 있는 배(황석영, 268쪽).

고통스럽게 죽은 한 영혼이 "얼른 대답해다오. 우리가 받은 고통은 무엇 때문인지. 우리는 왜 여기 있는지"(황석영, 268쪽)라며 대답을 재촉한다. 그러나 산 자의 몸으로 저승길에 나선 바리도 그 의미를 알지 못한다. 비참하게 죽은 사람들을 보며 바리는 그것이 각자의 잘못 때문이라는 섣부른 대답도, 비난도 하지 않는다. 이는 바리가 이미 숱한 고통을 경험했기에 가능한 것인지도 모른다. 바리는 저승을 여행할 수 있는 특별한 능력을 지닌 영매지만 그들을 구원할 힘도 능력도 없다. 그들의 피맺힌 하소연과 질문을 들은 바리는 돌아올 때 알려주겠다는 대답만을 남기고 여정을 계속한다.

피바다를 지나는 두 번째 배 안에는 세상의 정의와 평화라는 미명 아래 자의적, 타의적으로 희생당한 많은 사람들의 영혼이 실려 있다. 국제적 테러에 연루되었던 알리의 동생 우스만도 그 배에 타고 있다.

> 배 안에는 창 든 사람, 활 든 사람, 칼 든 사람, 총 든 사람이 열 지어 섰고, 머리 풀어 산발하고, 팔 떨어지고, 다리 떨어지고, 목 떨어지고, 피 묻은 군복 입고, 붕대를 매고, 의족 짚고, 눈을 가리고, 허우적거리는 사람들도 보인다.
> 희고 동그란 모자에 턱수염을 기른 우스만이 나에게 외친다.
> 바리, 어째서 악한 것이 세상에서 승리하는지 알려줘요. 우리가 왜 적들과 함께 있는지도(황석영, 269쪽).

배 안에는 온통 활과 창, 총 등 무기를 든 사람과, 그 싸움에 다치고 상한 사람들이 타고 있다. 뿐만 아니라, 이승에서 서로를 향해 무기를 들었던 아군과 적군이 함께 타고 있는데, 그들은 왜 항상 악한 것이 승리하는지, 또한 서로 총구를 겨누었던 적들이 왜 같은 배에 타고 있는지를 바리에게 묻는다. 우스만이 한 질문에 바리는 아무런 대답도 해주지 못하고, 다시 돌아올 때 알려주겠다는 대답만을 남긴다.

두 번째 배에 이어 피바다를 지나는 세 번째 배가 나타난다.

> 수염 기른 완고한 표정의 늙고 젊은 남자들, 히잡을 쓰고 수심에 가든 찬 얼굴의 여자들, 얼굴은 불타버린 듯이 일그러지고 태형을 받은 온몸이 붉은 상처와 멍으로 가득 찬 여자들, 온몸에 치렁치렁한 옷을 감고 얼굴을 가리는 부르카를 뒤집어 쓴 여자들, 폭약을 가슴에 매달고 있는 낯선 남자가 주먹을 쥐고 흔들어 보이며 묻는다. 우리의 죽음의 의미를 말해보라! …… 돌아올 때 말하겠어요(황석영, 270쪽).

전통, 정의 등의 미명으로 포장된 폭력의 피해자들의 고통이다. 히잡과 부르카를 쓴 여인들, 전통에 반하는 행동으로 태형을 받은 여성들, 명예살인에 희생된 여인들, 잘못된 신념으로 스스로를 죽음으로 몰아넣은 남자들이 호소하는 고통의 원인은 개인에게 귀속된 것이 아니라, 오랜 시간동안 모두가 공유하는 세계 속에서 문화와 전통이라는 이름으로 형성된 것이라는 점에서 보다 거시적인 시야를 요구한다. 이들이 묻는 죽음의 의미에 바리는 여전히 대답하지 못한다.
저승을 지나며 만나온 사람들에게 아무런 대답도 못해주었던 바리는 피바다를 지나는 마지막 배에 탄 사람들을 보게 된다. 그 배에는 바리를 고통스럽게 했던 사람들이 타고 있다.

> 조용한 가운데 음산하게 웃는 소리가 들려온다. 낄낄낄 히히히. 아버지를 데리러 왔던 관리들, 우리를 집에서 내쫓던 남자들, 혼자서 두만강을 건너간 미이 언니를 필아먹고 괴롭히던 사내들도 있고, 따롄의 돈놀이꾼들이며 밀항선에서 보았던 사내들이 타고 있다. …… 아아, 그 누구보다도 저 끔찍하도록 무섭고 미운 상이 얼굴을 일그러뜨리고 나를 노려본다. …… 여긴 네가 가장 미워하는 것들이 타고 있는 배다, 우리는 언제 풀려나게 될까? …… 영원히 풀어주지 않을 거야. …… 우리는 언제나 너에게서 풀려날까? …… 돌아올 때 알려줄 거야(황석영, 270-271쪽).

마지막 질문에 바리는 처음으로 영원히 풀어주지 않을 거라고 대답한다. 영매라 하더라도 한 인간에 불과한 그녀 역시 증오와 원망의 굴레를 스스로 벗어버리지 못했기 때문일 것이다. 그러나 언제 풀려나게 되냐는 이어진 질문에 돌아올 때 알려주겠다고 대답한다.
바리는 고통의 피바다를 건너며 네 가지 질문을 받는다. 바리는 영매지만, 자기의 고통도 해결하지 못하고, 그 누구의 질문에도 시원하게 대답해주지 못한다. 죽음 뒤의 세상을 볼 수 있다 하더라도 삶과 죽음이라는 보편적인, 그러나 언제나 숙연하고 엄숙한 질문 앞에서 바리는 아무런 대답을 하지 못한다. 바리는 삶과 죽음의 의미를 몰라 울부짖는 사람들을 엄숙하고 고압적인 태도로 대하지 않는다. 오히려 그들의 이야기를 들어주고, 그들이 찾고 있는 해답을 찾으면 알려주겠다고 대답한다. 심지어 그녀를 팔고, 괴롭혔던 모든 사람들에게 절대 용서하지 않겠다고 소리치지만 저도 모르게 그들에게도 나중에 알려주겠다고 약속한다.
이처럼 지옥은 바리가 세상을 살아오는 동안 지나치고 만났던 것들로 이루어진 낯익은 길이다. 피바다에서 만난 영혼들이 죽어서도 죽음의 의미를 모르는 것은 죽음과 맞닿은 삶의 의미도 알 수 없었기 때문일 것이다. 망자들의 질문에 대한 대답은 어디에서 찾을 수 있을까?

(2) 생명수, 그 낯익은 물맛

망자들의 질문에 대한 답을 알려주겠다는 약속을 하고 지옥여행을 계속하는 바리는 사람들의 발을 만지면 그 사람의 과거와 현재를 알 수 있는 영매다. 미지의 영적 세계를 이해하는 존재지만, 작가는 영적 세계 또는 신적 세계에서의 해답 찾기를 보류한다. 이는 바리가 타인의 과거와 현재를 볼 수 있을지언정, 미래를 보지 못하는 한계적 묘사에서 드러날 뿐만 아니라 지옥으로 가는 모래바다에서

만난 종교지도자들에 대한 비판으로 표현된다.

> 저편에 뭔가 움직이는 게 보인다. 그들은 제각기 다른 복장을 하고 경전을 쳐들고 있다. 검은 정장에 넥타이를 맨 개신교 목사, 검고 긴 가운을 걸친 가톨릭 사제, 흰 천을 감고 어깨를 드러낸 힌두의 바라문, 장옷에 머리에는 흰 모자를 얹은 무슬림 이맘, 노란 가사를 걸치고 머리를 박박 깎은 불승, 턱수염에 검고 둥근 키파 모자를 쓴 유대교 랍비, 그들은 모래 위에 가까스로 서서 제각기 알 수 없는 소리로 떠들고 있다. …… 그들은 목청껏 떠들지만 서로가 남의 말을 삼켜버리려고 더욱 큰 소리를 내기 때문에 뒤섞여서 아무런 의미도 전하지 못한다(황석영, 272쪽).

작가는 삶과 죽음을 엄숙하게 얘기하고, 구원을 선포하지만 결국 서로를 인정하지 못해 반목과 분열을 반복해온, 여전히 반복하고 있는 모든 종교들의 허위를 비판한다. 모래바다에 빠져 사라지고 다시 나타나기를 반복하는 세상의 종교는 세상의 분열과 고통에 대해 아무런 해답도 내놓지 못한다. 작가는 허위와 위선, 교만으로 가득 차 엄숙한 체하는 종교인들을 지옥길의 일부인 모래바다에 위치지움으로써, 종교적 구원, 영적 구원의 한계를 긋는다.

영매인 바리도 예외는 아니다. 바리는 벙어리인 숙이 언니, 강아지인 칠성이와도 대화할 수 있는 능력이 있고, 사람들의 발을 만지면 그 사람의 과거를 들여다보는 능력을 가졌지만, 정작 자신의 미래조차 가늠하지 못할 뿐만 아니라 고통에 신음하는 사람들의 질문에 아무런 대답을 해주지 못한다. 대신, 바리는 설교나 상담, 가르침의 선포가 아닌 정반대의 길에서, 즉 발맛사지사가 되어 고단하고 지친, 가장 더러운 발을 만짐으로써 사람들의 삶과 마음의 바닥과 고통을 읽어낸다. 그 능력으로 사람들 앞에 나서거나 군림하지 않고, 한결같이 가장 낮고 더러우며 천한 자리를 지키고 있는 것이다. 따라서 바리는 인간의 고통에 대해, 구원에 대해 '아는 척'하지 않고, 세상의 고통에 대한 무지를 그대로 노출시키며 사람들과 공유한다.

고통에 대한 숱한 질문을 받으며 불바다, 피바다, 모래바다를 지나 서천의 끝인 무쇠성에 들어간 바리가 노인으로 변한 마왕에게 생명의 물을 묻자, 그는 "그런 게 있을 리가 있나. 저 안에 옹달샘이 있긴 하지만, 그건 그냥 밥해 먹는 보통 물이야."(황석영, 280쪽)라며 희미하게 대답한다. 천신만고 끝에 도착한 무쇠성의 마왕에게서 얻은 대답이란 그처럼 실망스러운 것이었다.

> 바리는 돌아서서 방의 뒷문으로 나간다. 계단 아래 뜰이 보이고 작은 우물이 있다. 달려가서 쭈그리고 앉아 두 손으로 물을 퍼서 두어 번 마셔본다. 고향산천의 샘물 같은 달고 시원한 물맛이다. 그저 그뿐, 나는 실망해서 일어선다(황석영, 280쪽).

고향산천의 샘물 같은 물을 마신 바리는 '실망해서' 일어선다. 생명수라는 특별하고 거창한 것을 기대했지만, 신화 속의 바리가 그랬던 것처럼 손에 들고 의기양양하게 귀환할 수 있는 생명수 따위는 없었기 때문이다.

돌아오는 길에 바리가 첫 번째 회색의 배를 다시 만나 사람들의 질문을 받자, 바리의 의지와

무관하게 어린 여자아이의 목소리가 대답한다. 배에 타고 있는 다양한 인종들, 원통한 영혼들이 던진 질문에 바리 속에서 한 목소리가 대신 대답해준다.

> 사람들의 욕망 때문이래. 남보다 더 좋은 것 먹고 입고 쓰고 살려고 우리를 괴롭혔지. 그래서 너희 배에 함께 타고 계시는 신께서도 고통스러워하신대. 이제 저들을 용서하면 그이를 돕는 일이 되겠구나(황석영, 282쪽).

일상의 물, 평범한 물인 생명수를 마신 바리에게서 나오는 여자아이의 목소리는, 그 고통의 근원은 욕망이고 해답으로 용서를 제시한다. 돌아오는 길에 바리는 횃불을 켠 두 번째 배, 우스만이 타고 있던 배에 탄 사람들을 만나게 된다.

> 어째서 악한 것이 세상에서 승리하는지, 우리가 왜 여기서 적들과 함께 있는지 알아왔어요?
> 전쟁에서 승리한 자는 아무도 없대. 이승의 정의란 늘 반쪽이래(황석영, 282쪽).

악을 뿌리 뽑고, 정의로우며 평화로운 세상을 추구한다는 좋은 명분으로 시작했지만, 폭력으로 평화를 쟁취하고자 했던 방식은 결국 피해자만을 양산하는 폭력적이고 소모적인 싸움이 될 수밖에 없다. 어떠한 정의로운 명분이라 하더라도 폭력은 또 다른 폭력을 낳을 뿐, 아무것도 해결해주지 못한다. 왜 이 세상에서 악한 것이 승리하냐는 우스만의 질문은 나와 상대방을 선과 악의 대립으로 놓은 사유방식에서 출발한 것이다. 역으로 본다면 상대방의 입장에서도 동일한 입장을 되풀이 할 수밖에 없다는 점에서 해결은 요원해 보인다. 이것이 바로 우스만과 적이 같은 배에 함께 타고 있는 이유이기도 하다. 피아(彼我)의 구분은 서로를 적, 타자, 악(惡)으로 정의하게 만든다. '아(我)'가 절대 선(善)이 되고 피(彼)가 절대 악(惡)이 된다면, 어떤 싸움도 '악한 것의 승리'로 귀결될 것이다. 전쟁의 승리자는 아무도 없다는, 이승의 정의란 불완전한 반쪽이라는 바리의 대답은 배려 없는 편협한 구분방식이 존재하는 한, 이 세상의 진정한 승리는 없다는 말과도 같다.

경계 짓기가 조밀해질수록 고통은 커지고 극대화된다. 피아(彼我)를 구분 짓고 명백하게 분석하는 행위는 세계를 해부하고 해체할 수는 있어도 그러모으지는 못한다. 그 경계를 비집고 드는 인간의 욕망과 욕심은 그 경계를 더욱 뚜렷하게 만들뿐이다.

이어 히잡과 부르카를 뒤집어 쓴 여자들, 태형을 받아 죽은 여자들, 명예살인으로 희생당한 여자들, 폭약을 가슴에 단 남자들이 탄 시커먼 배가 다가온다. 그 배에는 인간이 스스로 만든 '전통'과 '정의'라는 이름의 폭력에 의해 희생된 숱한 사람들이 타고 있다.

> 우리의 죽음의 의미를 말해보아라!
> 신의 슬픔. 당신들 절망 때문이지. 그이는 절망에 함께하지 못해(황석영, 283쪽).

바리는 너무나 오래되어서 잘못인지도 알지 못한 채 강요당하는 복종, 때로는 신념과도 같아서 바뀌지 않을 것 같은 전통, 문화, 편견과 같은 벽에 부딪혀 생겨난 절망들 때문이라고 대답한다.

바리는 서로 인정해주고 배려해주면 절망에서 건져 올려질 수 있다는 것을 '일상'에서 배웠다.[11] 오랜 시간 동안 쌓아올려진 벽이 너무 견고해서 미리 절망해버리곤 하지만, 인간마저 절망하면 결국 신도 어찌하지 못하고 슬픔으로 내몰리게 된다. 신이 인간을 도와줄 수 있을지언정, 삶을 살아가는 것은 결국 개개인의 몫이기 때문이다.

이어 조용한 네 번째 배가 다가온다. 바리가 살아오는 동안 그녀를 괴롭히고 고통스럽게 했던 사람들이 타고 있다. 바리의 딸인 홀리야 순이를 죽게 한 샹 언니도 그 배에 타고 있다. 바리가 미워했던 사람들이 묶여있는 그 배를 바라보는 바리의 마음은 여전히 미움으로 묶여 있다. 어느 순간 괴로워하는 바리 속에서 홀리야의 목소리가 대신 대답한다.

> 여긴 네가 가장 미워하는 것들이 타구 있다. 우리는 언제 풀려나지?
> 우리 엄마가 묶여 있어. 엄마가 미움에서 풀려나면 너희도 풀릴 거야(황석영, 284쪽).

내면의 목소리를 통해 바리는 증오의 실체와 대면한다.[12] 바리는 생사를 넘나들 수 있는 영매지만 그녀조차도 완전한 인간이 아니며 미움과 절망에 휩싸여 있던 한 사람에 불과하다는 것을 깨닫는다. 바리의 내면에 숨겨졌던 고통은 바리의 개인적인 잘못으로 환원되지 않는다. 오히려 지구화적인 자본화, 인종과 민족의 반목, 종교적 갈등이 빚어내는 세계 속의 한 개인에게 던져진 고통이다. 바리가 겪은 인신매매, 911테러, 런던테러, 홀리야의 죽음조차 개인의 잘못 때문이 아니다. 홀로 살아가는 세상이 아닌 세상 속에서 개인은 그 자체로 피해자이자 가해자이다.

고통은 개인의 잘못 때문이기도 하지만 세상 속에 편만한 증오, 갈등, 미움, 편견 등 실체 없는 것에서 비롯된 전쟁, 종교분규, 테러 등의 사회적 고통 때문이기도 하다. 따라서 이승 세계에서 개인이 저지른 과오의 책임을 개인에게만 전가할 수 없고, 그 악을 존재케 하는 사회 구조가 개인과 무관하게 무죄일 수도 없다. 고통은 개인의 것인 동시에, 우리 모두의, 이 세계의 것이기도 하다.

방울과 삼색 꽃가지를 들고 건넜던 험난한 길의 끝에서 바리가 발견한 생명수, 생명수의 정체는 흔하디흔한, 밥도 해먹고 빨래도 하는 도처에 널린 물로서, 삶의 일상성 그 자체이다. 생명수는 고통이 뒤섞인 일상의 샘에서 길어 올린 물인 것이다. 생명수의 넓고 깊은 치유력은 할머니의 입을 통해 설명된다.

> 생명수 달랬더니 그 놈에 장승이가 말하는 거라, 우리 늘 밥해 먹구 빨래허구 하던 그 물이 약수다. …… 떠온 생명수를 뿌레주니까니 부모님도 살아나고 병든 세상도 다 살아났대(황석영, 81쪽).

---

11 "통킹 쌀롱의 탄 아저씨는 불교를 믿었고 루 아저씨는 요리를 끝내고 쉴 때면 뭔가 주문 비슷한 기도를 끝없이 외우곤 했는데 차이나타운의 많은 사람들이 도교 사원에 나가 향불을 피우고 기원을 올렸다. 루나 언니와 사라 아줌마는 방글라데시와 스리랑카 사람이었지만 영국에서 태어난 교회를 다니고 예수를 믿었다. 그래도 이들은 서로의 풍습에 따라서 예법과 격식 사이를 자유롭게 넘나들었다." 황석영, 『바리데기』, 225쪽.

12 "샹 나쁜 년, 널 죽여버릴 거야. 내 가슴 속에 감추고 있던 것을 샹이 건드렸을 뿐, 그것은 먼 길을 거쳐 오는 동안 나를 괴롭히던 모든 것들에 대한 원한이었음을 나는 나중에 알게 된다." 황석영, 『바리데기』, 262쪽.

바리가 마신 생명수는 '아버지'의 회생과 치유뿐만 아니라 세상도 치유하는 생명수이다. 뼈와 살이 붙고 피가 흐르게 하는 생명수를 가져오지는 못했지만, 바리는 생명수를 마시고 그것과 하나가 됨으로써 사람들의 고통스러운 질문에 대답해줄 수 있었다. 세상을 살면서 던진 질문과 삶의 고통이, 뼈와 살이 분리되고 피가 마르는 육신의 고통보다 못하다고 할 수 있을까?

일상의 물이 생명수였다는 것은, 결국 우리가 찾아야 할 고통에 대한 대답이 책이나 학자의 입에서 얻어지는 것이 아니라 각자의 삶에서 스스로 질문하며 얻게 되는 깨달음임을 말해준다. 이 세상은 고통스러운 지옥과도 같지만, 사람과 세상을 살릴 수 있는 약수는 우리의 삶 속에 있다.

(3) 상처 입은 치유자

그 깊이는 다르겠지만 인간에게 고통은 무차별적이다. 고통은 모든 사람이 겪고 있다는 점에서 가장 보편적 경험인 동시에, 누구에게도 생생히 전달할 수 없는 경험이라는 점에서 가장 특수한 성질을 지닌 감정이기도 하다.[13] 신분고하, 귀천, 인종, 민족을 막론하고 바리가 만난 모든 사람들은 고통에서 자유롭지 않다. 그것은 개인의 잘못 때문이기도 하지만, 사회 속에서 또 복잡다단한 관계 속에서 살아갈 수밖에 없는 인간의 숙명이기도 하다. 무차별적이고 무자비한 고통의 깊이를 일찍부터 경험했기에 바리는 타인의 고통을 위해 기꺼이 간청한다.

> 에밀리 부인을 도와줘요.
> 내가 그렇게 중얼거리자 베키는 잔뜩 쉰 목소리로 대답한다.
> 너도 남을 걱정할 처지가 아닐 텐데(황석영, 239쪽).

깊은 고통과 슬픔은 개인을 나락으로 떨어뜨리기만 하지 않는다. 온 몸으로 경험한 고통은 타인을 이해하고 위로할 수 있는 치유력을, 고통의 면역력을 길러준다. 고통의 면역력은 고통을 통해 길러지고 배가된다. 작가는 왜 바리를 고통과 수난의 한복판에 세웠을까? 작가는 "무당이 자신들의 원조인 바리가 겪은 고통과 수난에 대한 줄거리를 구송함으로써 '고통 받은 고통의 치유자' 또는 '수난당한 수난의 해결사'임을 자처하려던 것 같"[14]다고 말한다.

고통을 넘어서 타인을 위로하고 상처를 어루만지는 바리 역시 상처투성이인 평범한 한 인간일 뿐이다. 남편 없이 이국땅에서 혼자 낳은 딸 홀리야의 예기치 않은 죽음으로 세상의 바닥까지 내몰리고 버려진 바리는 그제야 "아무런 악한 짓도 저지르지 않았는데 신은 왜 저에게만 고통을 주는 거예요? 믿고 의지한다고 뭐가 달라지죠?"(황석영, 263쪽)라며 질문을 던진다. 바리가 던진 "왜

13 "고통, 달리 말하면 '사람들 사이에서 존재함'을 의미하는 삶과 죽음 사이의 한계 경험인 고통은 너무나 주관적인 동시에 사물과 인간의 세계와는 동떨어진 것"이다. 한나 아렌트, 이진우 · 태정호 옮김, 『인간의 조건』, 104쪽.; "우리가 알기에 가장 강렬한, 모든 다른 경험을 잊게 할 정도로 강렬한 느낌인 신체적 고통의 경험은 동시에 가장 사적인, 그래서 누구에게도 전달할 수 없는 경험이다." 아서 클라인만, 비나 다스 외, 안종설 옮김, 『사회적 고통』, 25쪽.

14 황석영, 『바리데기』, 294쪽.

나에게만?"이라는 질문은, 누구든 한번쯤 해보았음직한 평범한 질문이다. 열심히 성실하게 살아왔고, 악한 짓도 저지르지 않았지만 반복되는 고통에 내지른 바리의 비명이자, 고통의 시대를 겪는 사람들의 울음이기도 할 것이다.

바리의 이야기를 듣던 압둘 할아버지는 그의 이야기를 하며 바리를 위로한다. 아무런 잘못도 없는 아내와 딸들이 총살당하는 것을 보면서, 신을 원망했다는 이야기를 하며 바리를 위로한다.[15] 불행과 고통은 '우리'가 저지른 것들이 나타나는 것이며,[16] 삶 속에 나타나는 고통과 고난은 결국 '우리'가 훌륭한 인생을 살아가기 위해 나타나는 것이라고 말한다.[17] '우리'의 잘못이라는 대답은 개인뿐만 아니라 인간관계와 사회에 공동의 책임이 있다는 것을 의미하는 동시에, '나'에서 '우리'로 시야를 확대하길 바라는 작가의 요청이기도 하다. 그렇기 때문에 작가는 인종, 민족, 국가의 경계를 뛰어넘은 세계시민을 대안으로 제시한다. 이 작품은 한국문학의 세계화라는 점에서도 의미가 있지만, 더욱 유의미하게 만드는 것은 이 세계를 거시적으로 조망하는 눈, 전 세계의 고통에 기꺼이 동참하려는 점에 있다. 경계의 허물기, 상처 입은 치유자 바리의 지난한 지옥 여정, 그것은 고통 받는 사람들에 대한 연민이자 위로일 것이며, 일상의 생명수를 마시고 살아가는 '우리' 모두에게 상처 입은 치유자의 역할을 요청하는 작가의 바람이기도 할 것이다.

3. 새로운 정체성, '세계시민'

> 생명의 물 따위는 없더라.
> 까르르르 멍텅구리 네가 마신 그게 그거.
> 아무도 가져올 수 없지, 생명의 물은.[18]

생명의 물 따위는 없다는 바리의 실망에, 길을 안내하던 까막까치는 까르르르 거리며 바리가 먹고 실망한 그 물, 고향산천의 샘물 같고 달고 시원한 물맛뿐인 그 물이 바로 생명수라고 말한다. 소중하게 생명수를 얻어왔던 무가(巫歌) 속의 바리는 없다. 생명의 약수는 바리의 몸속으로 들어가 바리의 몸과 하나가 되었다. 작가가 말하는 생명수란, 나와 분리되어 존재하는 것이 아니라 나와 한 몸이 되었을

15 "아내와 딸들이 총살당하고 잠무카슈미르를 떠나면서 나는 너와 똑같이 신을 원망했다. 어째서 이렇게 선량한 사람들에게 고통을 주느냐고. 그런데 육신을 가진 자는 누구나 살아가면서 지상에서 이미 지옥을 겪는 거란다. 미움은 바로 자기가 지은 지옥이다." 황석영, 『바리데기』, 263쪽.

16 "사람들 사이에서 발생하는 개별 사건에 대해 지속적으로 갖는 인간적 관심은 인간에 대한 정의에 있어서 고통이 근본적으로 '사회적'이라는 사실을 보게 해준다. 또한 이러한 인간 사회의 다양한 모습에 대한 관찰은 모든 고통이 '우리' 세계의 일부를 구성하고 있다는 실존적 반향을 불러일으킨다." 아서 클라인만, 비나 다스 외, 안종설 옮김, 『사회적 고통』, 25쪽.

17 "신은 우리를 가만히 지켜보시는 게 그 본성이다. 색도 모양도 웃음도 눈물도 잠도 망각도 시작도 끝도 없지만 어느 곳에나 있다. 불행과 고통은 모두 우리가 이미 저지른 것들이 나타나는 거야. 우리에게 훌륭한 인생을 살아가도록 가르치기 위해서 우여곡절이 나타나는 거야. 그러니 이겨내야 하고 마땅히 생의 아름다움을 누리며 살아야 한다. 그게 신이 우리에게 바라시는 거란다." 황석영, 『바리데기』, 263쪽.

18 황석영, 『바리데기』, 280쪽.

때 비로소 그 힘과 의미를 가지게 된다. 산 자와 죽은 자, 이승과 저승을 이어주는 무녀(巫女) 바리는 세상의 바닥을 경험하고, 깊고 쓰린 고통을 겪었기에, 그리고 자신과 타인을 위해 눈물을 흘릴 수 있었기에 비로소 진정한 '치유자'가 될 수 있었다.

삶은 고해(苦海)라고 하지만, 삶이 고통스럽기만 할까? 삶에는 면역력이 필요하다. 그 면역력은 누가 가져다주는 것이 아니라, 바리가 그랬던 것처럼 고통을 겪으면서 생겨나는 것이다. 또한 생명수는 바리 할머니와 무쇠성 마왕의 입을 통해 언급된 것처럼 밥 지어 먹고, 빨래하던 그 평범한 물이다. 우리의 고통에 대한 답은 삶에 있다. 서로 다른 우리 삶에 대한 부단한 질문과 반성, 성찰, 통찰력이 생명의 약수가 될 수 있는 것이다.

탈북 소녀 바리가 북한과 중국을 거쳐 영국에 정착하기까지, 또 정착한 이후에도 끊이지 않는 고통은 그 근원이 개인의 문제라는 씨앗에서만 자라지 않는다는 것을 말해준다. 작가는 우리가 지향해야 할 세계란 민족주의, 애국주의, 국가주의 등의 경계를 뛰어넘어 모든 사람들이 배려와 관심이 대상이 되는 세계이며, 그 속에서 살아가는 사람들의 정체성은 '세계시민'이라고 말한다.[19]

작가는 서사무가 '바리데기'에서 전통적 의미의 '효(孝)'라는 미담은 걷어냈지만, 그 대신 '세계시민'의 탄생이라는 새로운 미담을 제시하고 있다. 전통적 사회에서 '효'가 병든 아버지를 구한다는 단선적인 이해에서 벗어나 가족과 공동체를 유지시킨다는 의미가 있었다면, 탈북소녀 바리가 구현해 낸 세계시민 역시 개인의 고통을 관조하고 타인의 고통을 이해함으로써 이전보다 더욱 확장된 유연한 인류공동체, 화해와 용서의 세계, '질서를 가진 전체의 세계'[20]를 만들어준다는 점에서 동일한 의미를 부여할 수 있을 것으로 보인다.

소외 없는 사회, 차별 없는 사회, 고통 없는 사회가 구현된 적은 없다. 유토피아는 앞으로도 인간의 요원한 꿈으로 남게 될 수도 있다. 그러나 "더 인간적이거나 더 비인간적인 사회는 존재한다."[21] 덜 인간적인 사회든 더 인간적인 사회든, 숙명적으로 사회적, 관계적 존재일 수밖에 없는 인간이 살아갈 곳이 세상이라면, 고통은 피할 수 없는 문제로 남을 수밖에 없다. 작가가 제시한 '세계시민'은 세계 속에서 살아가는 시민의 의미를 넘어서서 민족과 인종, 국가의 경계가 허물어진 곳에서 생겨날 수 있다. 사회와 문명이 발달할수록 피아(彼我)의 구분은 더욱 조밀해지고, 그 구분이 선명해질수록 고통의 크기도 커질 것이다. 이미 세상에 무수히 존재하는 경계와 차이, 차별의 허물기는 한 개인에 의한 탁월한 제안이 아니라, 세계시민으로서의 모두가 함께 만들어나가야 하는 일종의 공론이 되어야 한다.[22] 한 개인이 성별, 국적, 민족성이라는 정체성이 아닌, 인간으로서의 존엄성을 가질 때 비로소

19 (황석영 인터뷰) "세계가 공유하는 '문예사조' 따위는 없습니다. 자신과 한반도의 현재의 삶을 세계 사람들과 공유하려는 것이 작가가 국경이나 국적 따위에 구애받지 않는 '세계시민'이 되는 길입니다." 황석영, 「분쟁과 대립을 넘어 21세기의 생명수를 찾아서」, 『바리데기』, 298쪽.

20 "사람의 삶에 있어서, 세계가 질서를 가진 전체를 이룬다는 느낌은 행복한 삶을 위한 필수적 조건이다." 김우창, 「세계화와 보편 윤리: 수용, 권리, 문화 가치」, 『제1회 세계인문학포럼 발표자료집』, 2011, 3쪽.

21 김우창, 『자유와 인간적인 삶』, 생각의 나무, 2007, 16쪽.

22 한나 아렌트는 "교육이나 천재성 그리고 재능도 공론 영역의 구성적 요소를 대신할 수 없다. 공론 영역은 인간이 탁월성을 발휘하는 적절한 장소이다."라고 언급하였다. 한나 아렌트, 이진우 · 태정호 옮김, 『인간의 조건』, 서울: 한길사, 2008, 102쪽. 한나 아렌트, 이진우 · 태정호 옮김, 『인간의 조건』, 102쪽. 인간의 탁월성은 개인에 의한 것이 아니라 모두 공감하고 이해함으로써 공조를 이끌어 낼 수 있는 것이어야 할 것이다.

똑같은 생명의 가치를 가진 타인의 고통을 이해할 수 있는 능력도 생겨나게 될 것이다.

바리는 영매이기 때문에, 남과 다른 특별한 능력을 지녔기에 고통의 강을 건넌 것이 아니다. 영매로서의 바리의 능력은 다른 사람들의 고통에 공감하고, 이해하는 데서 발휘된다. 관계 속, 사회 속, 세계 속 인간이기에 겪어야 하는 고통의 답은, 그것을 치유할 생명수에 담긴 '일상성'이 바로 그 해답이 된다. 그 일상이란 '우리'의 범위를 무한히 확대한 세계가 될 것이고, 따라서 우리에게는 민족, 인종, 국가, 성별, 연령을 초월한 세계시민이라는 새로운 정체성이 요구된다.

바리가 지옥의 피바다를 건너며 만난 사람들의 고통과 갈등은 갈등, 욕망, 이기심, 증오 등 서로 다른 이유들이 중첩되며 만들어진 것이다. 이에서 비롯된 전쟁, 테러, 강제 이주, 차별, 폭력은 이름과 내용은 다르겠지만 고통으로 이야기될 수 있는 것들이다. 더욱 큰 문제는 이 고통이 개인뿐만 아니라 사회적 존재인 모든 사람들과 사회와 문명을 병들게 한다는 것이다. 인간의 고통의 원인을 찾아가는 사회적, 과학적 분석과 해답도 필요하지만, 동일한 생명의 가치를 지닌 한 인간에 대한 성찰은 보다 조화롭고 평화로운 공동체, 화해와 치유의 인류 공동체를 위한 전제 조건이 되어야 한다.

인문학은 세상의 고통에 과연 무엇을 할 수 있을까? 인문학의 한 갈래인 문학, 세상 속 인간의 이야기를 담고 있는 문학은 타인의 감정을 이해하게 하고, 더 나아가 수많은 사람들의 처지와 관계를 거시적으로 조망하게 함으로써 보다 폭넓은 시야를 갖도록 돕는다. 만들어진 이야기이지만 문학에는 세상과 삶에 대한 진실이 담겨 있다. 우리가 허구와 상상으로 만들어낸 가짜 이야기, 하찮은 이야기[23]를 읽는 이유다.

23 김치수, 「하찮은 이야기들의 감동」, 『상처와 치유』, 22쪽.

참고문헌

황석영, 『바리데기』, 창비, 2007.
황석영, 『심청』, 문학동네, 2011.
김치수, 『상처와 치유』, 문학과지성사, 2010.
김태곤 · 최운식 · 김진영, 『한국의 신화』, 시인사, 2009.
한나 아렌트, 이진우 · 태정호 옮김, 『인간의 조건』, 한길사, 2008.
에른스트 캇시러, 『인간이란 무엇인가』, 창, 2008.
아서 클라인만, 비나 다스 외, 안종설 옮김, 『사회적 고통: 인간의 고통에 대한 사회학적, 의학적, 문화인류학적 접근』, 그린비, 2002.
서경식, 『고통과 기억의 연대는 가능한가』, 철수와영희, 2009.
김우창, 『자유와 인간적인 삶』, 생각의 나무, 2007.
김우창, 「세계화와 보편 윤리: 수용, 권리, 문화 가치」, 『제1회 세계인문학포럼 발표자료집』, 2011.
박승희, 「민족과 세계의 연대 방식–황석영의 『바리데기』를 중심으로」, 『한민족어문학』(Vol.77), 2010.
유경수, 「다원적 소통을 향한 디아스포라적 상상력–황석영의 『바리데기』를 중심으로」, 『비교한국학』(Vol.17), 2009.
김헌선, 「저승을 여행하는 여신의 비교연구–바리공주, 天忠姬, INANNA」, 『비교민속학』(Vol.33), 2007.
박정근, 「디아스포라로 인한 다문화 사회의 바리데기적 비전–황석영의 『바리데기』를 중심으로」, 『한민족문화연구』(Vol.31), 2009.
이명원, 「약속 없는 시대의 최저낙원–황석영의 『바리데기』에 대하여」, 『문화과학』(가을호), 2009.

질병으로서의 강제추방 : 이주 위기의 맥락에서 본 전통적 치유와 안녕 간의 연계 탐구

로넬 델라 크루즈
세인트폴대학교

최근 문화인류학자의 장소에 관한 연구는 특정 장소에 대한 뿌리 의식이 제공하는 사회적 정체성이나 안녕(well-being)을 주로 다루고 있다.[1] 비록 서로 다른 전제와 서로 다른 방법론에 의존하고 있지만 장소에 대한 관념을 다루는 학술문헌이 점점 증가하고 있는데, 이러한 현상은 인간의 경험에 있어서 장소가 갖는 중요성을 잘 보여주는 것이라 할 수 있다. 많은 문헌들은, 장소가 어떻게 인간의 의식을 형성하는지, 인간이 어떻게 장소와 관련하여 자신을 인식하는지, 그리고 개인이나 공동체가 장소라는 조건의 변화에 대해 혹은 장소의 재배치나 특정한 장소로부터의 추방에 대해 어떻게 반응하는지에 관한 근본적인 통찰을 제공해 준다.[2] 그 동안 장소에 관한 연구에서 명백하게 드러나는 점은, 이 다양한 관점이나 연구영역들이 서로 긴밀히 연관되어 있다는 것이다. 그리하여 장소에 관한 문제는 학제간 연구를 요구한다. 장소연구의 이러한 복합성 때문에, 특정한 장소에 안착한 우리가 누구인지, 그런 장소에 안착하지 못한 사람들은 누구인지에 대한 이해를 높이기 위해 좀 더 다층적인 관점이 도입되어야 한다. 또한 이러한 특성은, 장소가 지니는 의미는 결국 개개인이 부여하는 것이라는 사실을 부인할 수는 없지만, 장소에 대한 개인의 지각이 사회, 문화, 정치에 영향을 주고 또 거기에서 영향을 받기도 하면서 형성된다는 사실을 상기시킨다.

장소에 대한 지각이라는 개념은 사람들이 특정한 장소를 대하는 태도, 그것에 대한 믿음, 그들에게 있어서 특정한 장소의 의미, 그리고 그 장소에 대한 사람들의 해석을 설명하기 위해 사용되어 왔다. 인류학자 키이쓰 바쏘(Keith Basso)는 우리가 장소의 일부인 만큼 장소 역시

1 이 분야의 최근 경향에 대한 유익한 개괄을 위해서는 다음을 참조. Steven Feld and Keith H. Basso (eds), *Senses of Place* (Santa Fe NM: School of American Research Press, 1996), pp. 3-11.

2 J. Nicholas Entriken, *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991); John B. Jackson, *A Sense of Place, A Sense of Time* (New Haven: Yale University Press, 1994); Yi Fu Tuan, *Cosmos and Hearth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), and *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977).

우리의 일부라고 주장한다.[3] 경제의 세계화와 문화적 동질화가 진행되고 있는 현 시대에, 인간이 그들에게 개인적 · 문화적으로 의미 있는 장소로부터 괴리를 겪는 현상은 만연해있으며, 이는 걱정할 만한 일이다. 우리는 점점 더 특정한 장소에 거주하고 그곳의 환경에 익숙해지며, 또 그 장소의 영향을 받는 것이 무엇을 의미하는지에 대한 지각을 상실하고 있다. 장소에 대한 지각을 상실함으로써 우리가 지불해야 하는 비용, 즉 그것이 우리의 안녕에 미치는 안 좋은 영향을 계산해 내기란 쉽지 않은 일이다. 하지만 현재까지 점점 더 많은 증거들이 그 비용이 막대하다는 점을, 아울러 장소의 상실로 인하여 새로운 형태의 고통이 출연하고 있음을 시사하고 있다. 장소의 상실은 개인과 공동체의 자아정체성과 안녕에 결정적인 영향을 미친다. 본 연구는 푸가 섬(Fuga Island)의 사례를 통하여 장소의 상실과 공동체의 안녕 간의 관계에 대해 탐구한다. 그것은 '장소에 대한' 사람들의 '지각'이 어떻게 그들의 안녕에 결정적인 역할을 하는지를 증명한다. 아울러 본 연구는 그 섬에서의 빈곤, 토지와 관련된 불안정성, 그리고 인권 침해가 어떻게 갈등과 폭력을 야기하면서 신체적, 생물학적, 정서적, 사회적 질병을 유발하였는지 보여준다. 그리고 본 연구는 현지인들이 에르볼라리오(herbolario)라 부르는 푸가 섬의 전통적 치유사들(healers)이 그러한 갈등 상황에 대처하면서 수행한 역할을 탐구한다.

본 연구는 장소의 재배치와 토지 상실이 임박한 상황에서 공간에 대한 푸가 섬 원주민들의 지각을 전통적 치료사들의 관점을 통해 탐색하고 이해하고자 하였고 그 과정에서 질적 접근법을 활용하였다. 서사(narrative)를 수집하기 위해 참여관찰과 초점집단토론기법(FGD)을 활용한 본 연구는 전통적 방식의 치유와 공동체의 안녕 간의 관계를 고찰한다. 친족 의식이 강한 마을 원로들을 만나는 일이 쉽지는 않았으나 그러한 만남은 직관적이면서도 반성적이고 자기 성찰적으로 이루어졌다. 자료를 수집한 이후 치료사들의 서사와 여타의 연구 자료들은 서사의 주제와 경향 그리고 패턴의 분석에 도움이 되는, 즉 질적인 연구를 위해 고안된 소프트웨어인 NVIVO 7에 코드화되었다.

푸가 섬 : 문화적 경관

푸가 섬은 필리핀 북부 바부얀(Babuyan)제도에 속하는 섬들 중 하나이다. 전체 면적이 대략 10,000 헥타르인 이 섬은 2,500명 이상의 일로카노족(Ilocanos, 북부 필리핀에 거주하는 부족)의 고향이다. 그 섬은 아름다운 백사장으로 둘러싸여 있었으며 스킨스쿠버와 스노클링, 그리고 낚시를 할 수 있는 장소가 많다. 원주민들의 경우 기본적으로 화전농업과 낚시에 의존하고 있다. 그 섬은 또한 강한 바람과 태풍의 지속적인 영향권 아래 있다. 8월부터 12월까지는 강한 바람과 거센 파도 때문에 바다를 건너는 것이 거의 불가능하여, 마을 주민들은 본토인 클라베리아(Claveria)에 거의 가지 못한다.

해당 섬의 문화적 유산은 지난날의 식민지 경험을 통해 형성되었다. 과거 그 섬에 당도한 스페인 식민지 개척자들은 섬을 바부얀 치꼬(Babuyan Chico)라 명명하였다. 마을의 오래된 교회인 성 우르술라 데 이슬라 푸가(Sta. Ursula de Isla Fuga)는 스페인 선교사들에 의해 남겨진 역사문화

3 Keith H. Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996), p. 4.

유산이다. 이 종교적 건축물과 관련하여, 오늘날에도 시행되고 있는 독특한 풍습이자 전통인 코메디아(Komedya)가 있다. 코메디아는 지역 주민들이 처음으로 기독교도가 되는 과정을 묘사한 전통극이다. 마을의 지도자들은 그러한 풍습유지와 전통극 공연이 젊은 세대에게 문화 유산에 대한 애착과 감사를 불러일으킨다는 점에서 중요한 역할을 한다는 것을 충분히 인지하고 있다. 오늘날 폐허로 남아있는 이 교회는 마을 주민들의 주일예배모임 장소로 이용되고 있다.

고고학자들은 섬의 초기 정착민들 사이에서 묘에 토기를 넣어두는 옹관문화가 존재했다는 것을 발견했다. 선사시대의 옹관 토기들은 섬의 전역에서 발견되었다. 섬의 유적지를 보여주는 지도는 묘지로 둘러 쌓인 전 지역이 마을부민들에게 신성하게 여겨지는 곳들과 일치함을 보여준다.

해당 섬에서는 원주민들 중 다수가 고통을 겪고 있었다. 그 섬에서 일로카노 부족의 역사는 소외의 역사이다. 식민지 지배자들이 들어오면서 원주민들의 삶은 상당히 변화하였다. 자유와 풍요는 구속과 엄격한 통제로 대체되었다. 수 세대 동안 섬의 토지를 경작하던 사람들은 스페인 당국에게 땅 한 평을 구걸해야 하는 신세로 전락하였다. 어떤 이들은 스페인 행정 당국의 소 농장에서 보조 일을 하며 살았다.

스페인 사람들이 떠나고 1990년대 초부터 시작된 미국의 통치 아래서도, 상황은 거의 변하지 않았다. 수 십 년이 지나면서 빈곤이란 단어는 푸가 섬 원주민들의 삶 자체를 상징한다. 그들은 안정적인 소득원이 없다. 그들에게는 교육과 교통 그리고 전기와 같은 기본적인 사회적 서비스도 부족했다. 본토와의 거리 때문에 섬은 사실상 고립되다시피 했다. 기본적인 의료서비스에 대한 접근권조차 결여되어 있었다. 유아 사망률은 높았고 영양실조 사례도 많았다. 마을 사람들의 대부분은 그들의 건강문제와 관련하여 전통적 치료사들에게 의존했다. 수 세대에 걸쳐 원주민들은 실제로 전통 치료사들이 치유할 수 있는지 여부와 상관없이 가족구성원들이 아플 때마다 치료사의 소견에 의존하였다. 섬의 수자원이 지속적으로 파괴되고 있으며 이로 인하여 마을 원주민들의 생계는 더 어려워졌다. 이러한 상황은 침묵하는 문화 때문에 더 악화되었다. 섬 사람들은 자신들의 경험을 외부인과 공유하는 것을 경계하였는데, 이는 그러한 공유가 오히려 그들에게 안 좋은 영향을 미칠 수도 있다는 우려 때문이었다. 두려움이 섬을 지배하고 있었다.

이러한 사회문제들은 섬 내에서의 소유권 분쟁에 뿌리를 두고 있다. 필자가 노령의 전통적 치료사 엔리케 델라 크루즈(Enrique dela Cruz)를 인터뷰하였을 때, 그는 모든 원주민들이 섬에서 쫓겨날까 두려워한다고 말했다. 그는 마음을 열고 어떻게 수년에 걸쳐서 섬에서의 생활이 안 좋아지게 되었는지를 이야기하기 시작했다. 그는 섬의 문제 가운데 가장 심각한 것이 기아라는 점에 대해 공감하였다. "음식이 충분하지 않습니다. 우리에는 자유가 없어요. 섬의 소유자들이 우리를 통제합니다. 그들이 제시하는 규칙들은 엄청나게 엄격합니다. 우리가 복종하지 않을 경우 섬에서 쫓겨날 겁니다."

푸가 섬은 현재 논란이 벌어지고 있는 지역이다. 알폰소 림(Alfonso Lim)이라는 사람은 자신이 섬을 구매한 이후 또 다른 사업가인 탄 유(Tan Yu)에게 매각하였다고 주장하고 있다. 탄 유는 그 섬을 세계적인 휴양 시설, '불법 거주자들이 없는 21세기 도시의 모델'로 만들려는 꿈을 가지고 있었다. 그 500억 달러짜리의 꿈의 휴양도시 프로젝트가 시작되자, 전에는 없던 일군의 안전요원들이 마을의 원주민들을 감시하기 위해 배치되었다. 무장한 안전요원들의 출현과 그들이 저지른 잔혹행위는

사람들을 끊임없는 공포에 떨게 하였으며 그들의 삶을 불안하게 하였다. 탄 유의 죽음 이후 안전요원들이 마을을 떠났다. 원주민들은 안전요원들의 억압이나 생계의 막막함으로부터 벗어나 일시적으로 한숨을 돌릴 수 있게 되었다. 현재 그들은 일시적으로 그들의 농장을 확대할 자유를 누리고 있다. 그들은 지난 수 십 년 동안이나 나무를 베어 이용할 자유를 박탈당했고 이에 오늘날 그들의 오두막은 황폐화되었다. 지금의 지역주민들은 자신들의 오두막을 보수하거나 확장할 수 있게 되었다. 하지만 농장 생산물은 가족내의 소비를 위해서도 충분하지 않다. 생존을 위한 끊임없는 투쟁은 마을 주민들, 그 중에서도 특히 교육받을 받은 이들이 본토로 이주하겠다는 결심을 하게 되는 가장 중요한 이유이다.

논란거리인 풍경

현재는 버건디 부동산 회사(Burgundy Realty Corporation)가 그 섬의 소유권을 주장하고 있다. 그 회사는 수백억 달러에 달하는 탄 유의 프로젝트, 즉 꿈의 휴양도시 프로젝트에 투자한 가장 중요한 투자자 중 하나이다. 아울러 '불법적인 행위,' 즉 회사 사유지인 섬에 주민들이 불법적으로 거주하는 것을 감시하기 위하여 안전요원들을 배치한 것도 그 회사였다. 아울러 섬 전체가 카가얀 경제특구청(the Cagayan Economic Zone Authority)의 관할로 간주되고 있다. 카가얀 경제특구청은 필리핀 법 7922에 따라 창설되었으며 1995년 피델 라모스(Fidel Ramos) 전 대통령에 의하여 인가를 받았다. 이는 북 카가얀 지역을 '국제도시', 즉 세계적인 중심도시이자 경제성장을 위하여 필리핀을 아시아의 용이라 간주되는 국가들뿐만 아니라 제1세계와도 연계시키는 관문으로 변모시킨다는 청사진을 그리고 있다.[4] 카가얀 출신의 필리핀 상원의장 후안 폰세 엔릴레(Juan Ponce Enrile)가 카가얀 경제특구법 7922호를 밀어붙였다. 경제구역은 성 아나(Sta. Ana) 마을과 푸가 섬, 아파리(Aparri) 마을의 바릿(Barit)과 마백(Mabbag) 지역을 포괄한다. 이는 대만과 홍콩, 중국 그리고 미국을 무역으로 연결하기 위한 의도에서 추진되었다. 카가얀 경제특구와 자유무역항의 개발은 해양물류 산업, 농산업, 해외기술의 이전, 관광레저시설의 개발과 연관이 있다. 2011년에서 2016까지의 종합발전계획에 따르면 팔라우 섬(Palaui Island) 및 엥가뇨 곶(Cape Engaño)과 함께 푸가 섬은 지속 가능한 관광레저산업의 발전을 위한 장소가 될 것이다. 카가얀 경제특구는 푸가 섬을 투자자들의 천국으로 만들려 하고 있다. 거기에는 필리핀에서 살기를 원하는 대만이나 홍콩의 투자자들도 포함되어 있다.

버건디 부동산 회사의 소유권 주장과 카가얀 경제특구의 발전계획에도 불구하고 푸가 섬의 사람들은 지금껏 여러 세대 동안 그래왔던 것처럼 자신들도 그 섬에 살 권리가 있다고 믿는다. 그들의 조상은 스페인 선교사들이 오기 전부터 섬에 거주해 왔다. 섬과 관련된 그들의 주장은 또한 자신들이 해당 섬의 토지와 주변의 바다를 수세기 동안 보살펴 왔다는 확신에 기초하고 있다. 섬이 가지고 있던 자원의 파괴와 그로 인한 빈곤은 섬의 소유권을 주장하는 외부인들에 의해 야기된 것이다. 무장

4 카가얀 경제특구청 웹사이트 : http://ceza.gov.ph/development-plan/medium-term-development-plan-2011-2016.

안전요원에 의해 시행되었던 엄격한 통제는 사람들이 착취와 파괴로부터 그 섬을 보호하는 것을 외려 방해했다. 마을 주민들에 따르면, 여러 세대를 거쳐 오면서 맺어진 섬과 그들 간의 강한 연계는 그들로 하여금 사람들이 마치 가족을 다루듯 섬을 보살피고 보호할 책임감을 느끼게 한다.

장소에 대한 마을 사람들의 의식

마을 사람들에 따르면 그들과 섬의 관계는 시공간을 가로질러 가장 근본적인 수준에서 형성된 것이다. 섬은 그들이 태어난 장소였으며 살아온 장소이고 또 일해 온 장소다. 사람들은 푸가 섬과 시공간적인 관계를 맺음으로 그들의 경험과 지식을 쌓아왔다. 이런 점에서 섬과 그들의 관계는 곧 섬사람들의 경험과 지식의 원천이다. 섬과의 연계는 그들과 섬이 역사적으로 그리고 지리학적으로 맺고 있는 결속을 의미하기도 한다.

섬과의 연계는 또한 섬을 경험하는 것을 뜻한다. 그들이 성장하였던 농장에 대한 이야기이든 아니면 그들이 '사랑에 빠졌던' 그 아름다운 경관에 대한 이야기이든, 섬사람들과 장소가 맺고 있는 관계에 대한 묘사에는 직접적인 체험에 대한 설명으로 가득하였다. 가령, 조상들의 이주나 어린 시절의 모험들, 마을의 공동행사들, 야생동물을 만났던 기억들, 거기서 일상적으로 수행했던 작업들이 그것이다. 많은 주민들에게 있어서 섬은 사회적인 결속과 모임을 위해 완벽한 환경을 제공하였다. 그 마을의 모든 이들이 자신들의 전 생애에 걸쳐 다양하고도 의미 있는 경험을 보유하고 있었다. 그리고 그 하나하나의 경험들이 섬과 그들이 맺고 있는 유대에 영향을 미쳤다.

섬과의 연계는 섬에 대한 지식으로 이어진다. 푸가 섬에서 나고 자란, 혹은 그 섬을 고향으로 삼은 마을 주민들은 섬의 경관과 섬과의 유대를 강화시키는 공동체에 대해 특정한 친밀감을 가진다. 그 섬의 모든 장소에 제 나름의 이야기가 있으며 그러한 스토리들은 세대를 가로질러 전수되었다. 각 가정의 삶을 연결시키는 이야기, 그리고 다시 각 가정을 섬과 연관시키는 이야기들은 공동체를 의미를 형성하는 원천이다.

공동체 내에서 삶의 리듬은 섬에 대한 이러한 지식들과 함께 순환하였으며 그들로 하여금 변화하는 자연환경에 적응하도록 도와주기도 하였다. 그들은 경작할 곡물의 유형을 알고 있다. 그들은 연중 시시때때로 발생하는 태풍에 대처하는 법도 알고 있다. 그들은 산불로부터 섬을 보호하는 법을 알고 있다. 그들은 산호초, 언덕, 숲, 절벽, 동굴, 강, 그리고 해안과 같은, 섬의 각 지역들을 잘 알고 있다. 그들은 섬의 다양한 변화에 대해 알고 있다. 예를 들면, 야생동식물, 묘지, 동굴, 먹을 수 있는 식물, 토속 식물 그리고 동물과 같은 것의 변화에 대해 알고 있다. 마을 주민들은 직접적 경험 그리고 조상대대로 전수되어 내려온 지식들의 가치를 강조했다. 그들 중 많은 이들이 그 섬에 대하여, 특히 섬의 생태학적 중요성을 배우는 일이 얼마나 중요한지에 대해 설명하였다. 이러한 과정은 그들에게 푸가 섬이 갖는 의미에 영향을 주었다.

섬은 공동체 구성원들에게 다양한 의미를 지니고 있었다. 섬과 사람들이 맺고 있는 다양한 연결고리들은 상징적으로 표현된다. 푸가 섬은 '이나(ina)' 혹은 어머니, '특별한 장소,' '신성한 곳,' '선물,' '우리의 삶,' '우리의 유산,' '우리의 고향,' '우리의 뿌리' 그리고 '우리가 우리 자신일 수 있는 곳'이라 묘사된다. 사람들은 섬이 제공하는 많은 이점들에 대해 알고 있으며 또 감사하고

있다. 농작물들을 경작하고 집을 짓는 토지와 같은 유형의 이점들뿐만 아니라 정신적 유대감, 문화적 · 역사적 정체성 그리고 심리적 안정감과 같은 무형의 이점들에 대해서도 마찬가지였다.[5] 공동체의 구성원들에게 있어서 푸가 섬은 여러 세대에 걸쳐 가족의 생계를 꾸려갈 수 있는 풍부한 자원과 생물학적 다양성이 마치 선물처럼 주어진 곳으로 간주된다. 전반적으로 연구 참여자들에 의해 표현된 섬의 의미는 명확하였는데 이는 다양한 차원으로 표현되었다. 그들에게 있어서 섬은 선물이자 어머니이자 정체성의 원천이자 자연이다. 이 네 가지 차원의 영역, 아울러 그 범주뿐만 아니라 각 범주들이 가지고 있는 속성들은 지역 공동체의 구성원들이 공통적으로 그 장소에 부여하는 의미의 그물망을 형성한다.

마을 주민들은 종종 그 섬이 치유의 효과를 가지고 있다는 듯이 묘사하였다. 남성들은 아름다운 섬을 응시하는 것이, 하루 종일 일을 한 이후의 고단한 육신을 회복하는 수단이라고 자신 있게 말한다. 푸가의 해안가를 거닐며 시원한 산들바람을 느끼는 일은 그날의 갈등을 해소하며 휴식을 취하는 마을의 의례행사처럼 되었다. 필자가 수행한 인터뷰에서 나온 다음의 진술들에서도 확인할 수 있듯이 마을 주민들은 섬과의 강한 정서적 유대감 혹은 애착을 표현하였다. “여기가 내 고향이고 저는 여기서 죽을 겁니다.” “제 조상님들도 여기서 살았어요. 지난 수 세대 동안이요. 저로서는 이곳을 떠난다는 것을 상상할 수도 없어요. 그것은 마치 자신의 뿌리인 가족을 버리는 것과 같습니다.” “푸가는 우리 삶뿐만 아니라 우리 아이들의 삶 속에서도 많은 부분을 차지해왔습니다. 내 가족과 아이들의 모든 기억이 여기 있어요.”

푸가 섬이 그들에게 의미하는 바가 무엇인지에 대한 사람들의 설명은 의미가 사회적으로 구성된다는 점을, 아울러 그러한 의미에 대한 표현이 변한다는 것을 명확하게 보여준다. 의미는 새로운 경험과 지식이 축적됨에 따라 진화한다. 몇몇 마을 주민들은 “외부인들이 부과한 가혹한 통제와 규제로 인하여 고통을 당한” 이후에야 섬의 유일무이함과 그 생태학적 중요성을 알게 되었다는 점을 인정하였다. 소수의 마을주민들은 그 의미의 변화를 명확히 표현하였다. 그 지역의 정치와 그 지역을 관리하기 위한 규제들, 그리고 섬에서 이루어진 지속적 개발이 섬과 그들의 관계에 영향을 미쳐왔던 것이다.

고통의 치유 : 전통적 치유사들의 소명의식

건강은 푸가 섬 사람들의 주요 관심사였고 해당 공동체 내에서 수행된 전통적 치유사들의 중요한 역할 또한 이와 관련하여 이해될 수 있다. 치유사들의 역할은 공동체 내에서 조화가 유지되는 데 있어서 중요한 것으로 간주되었다. 마을 주민들은 치유사들을 공동체의 안녕이 유지되게 해주는 사람들로 간주하였다. 신성한 것, 선과 악, 질서와 조화, 병의 원인과 의미, 그리고 고통과 죽음에 대한 사람들의 믿음 중 대부분이 그들이 존경하는 치유사들의 설명에서 유래되었다. 치유사들은 그들의 권위가 신의 계시 또는 조상님들로부터 근거하였다고 주장하며, 공동체의 생활세계를 형성하고 거기에

5 Ronel P. Dela Cruz, “People and Space as a Factor in Community-Based Development in Fuga Island,” *SPUQC Journal*. Vol. 1, no. 1 (2008): 1-30.

영향을 주었다. 치유사들은 공동체를 그들의 종교 의식에 참여시키면서, 병의 원인에 대한 의미를 설명하고, 구성원의 행동양식에 영향을 주며, 공동체의 가치관을 화하는 것을 통해 치유를 용이하게 하였다.

푸가 섬에는 에르볼라리오라 불리는 열다섯 명의 전통적 치유사들이 있었다. 각 마을에는 사람들이 아프거나 고통스러울 때 찾아가는 해당 마을만의 에르볼라리오가 따로 있다. 에르볼라리오의 소명의식은 사람들을 돕겠다는 열망에서 기인하였는데 그들에 따르면, 이러한 열망은 종종 꿈을 통해 표현된다. 에르볼라리오는 한 세대에서 다음 세대로 전수되는 천직이다. 그들은 피곤해할 겨를도 없이 공동체를 섬기고 있으며 사람들이 그들을 필요로 할 경우에는 하루 중 어느 때나 기꺼이 달려갔다. 그들은 사람들이 아픈 가족을 방문해 달라고 꼭두새벽에 찾아올 경우에도 그것을 거절할 수 없었다. 사람들은 자신들이 겪고 있는 빈곤과 착취의 상황에서 치유사들만이 자신들의 영원한 안식처라 종종 말한다.

치유사들은 공동체의 안녕을 위해 헌신하며, 이는 그들의 의식(儀式)과 치료행위에서 명확하게 표출된다. 그러한 의식과 행위는 치유를 가져오는데, 이는 신체적뿐만 아니라 사회적인 유형의 치유까지도 포괄하는 것이다. 아팠던 이들이 그들의 신체적 건강을 회복하지 못했을지라도 다른 이들과 환자의 영적인 관계는 치유될 수 있다. 에르볼라리오의 존재로 인하여 공동체의 가치가 유지되었다. 그러한 과정을 통하여 사람들은 난관을 공유하였고 또 초월하였다. 다양한 유형의 갈등을 겪을 때마다 에르볼라리오의 치유과정을 통하여 마을 사람들 간의 유대가 강화되기도 하였다. 섬에 기본적인 사회적 서비스가 부족하다는 점에서 치유사들은 사람들의 힘의 원천인 동시에 삶의 다양한 차원의 안식처가 되었다. 그들의 도움으로 인하여 마을 주민들은 공동의 비전을 창출하고 삶의 다양한 문제에 직면할 힘을 얻는다. 전통적 치유사들은 신앙이야말로 정의롭고, 서로 보살피고, 믿을 수 있는 사회를 건설하는 내부적 힘이라고 여긴다. 그들은 영적인 삶을 영위했는데, 이는 공동체를 축복하고 모든 이의 안녕을 추구하고 촉진하며 고통과 무기력함의 한 가운데서 희망을 불어넣기 위함이다.

민속의학 : 치유의 전통

전통적 치료사들은 푸가 섬에 많은 영혼들이 존재한다고 믿는다. 섬은 선령(善靈)이든 악령(惡靈)이든 조상들의 영혼이 거주하는 곳이기도 하였다. 전통적 치유사들은 악령을 '반바니그(banbanig)', 즉 사람들을 속이거나 겁주기 위해 자신의 모습을 여러 형태로 변모시킬 수 있는 영이라 여겼다. 치유사들은 섬 곳곳에 퍼져 있는 영혼들의 존재를 영적인 세계와 물질적 세계의 교류로 보았다. 전통적인 치유가 일반 의료행위와 구분되는 특징은, 전통적 치유는 모든 치유에 영적인 치유가 필수적으로 동반되어야 함을 강조한다는 것이다. 이는 신체 질환을 치유하는 것과 영적 치유가 병행되어야 하며, 같은 정도로 중요하게 다루어져야 한다고 보는 것이다.

공동체의 구성원들이 치유사들에게 아픈 이들은 데려오면 치료사들은 그 환자들에게 혼(nakadalapus)이 씌었다고 전제한다. 치유사들은 라틴어로 된 기도문(oraciones)을 암송한 이후 병을 진단하기 시작한다. 치유사들에게 널리 활용되는 여러 진단법들이 있는데 그 중 첫 번째의 것은 탈라도(talado)이다. 이 경우 치유사들은 가족들에게 닭 한 마리를 죽여 그 내장을 들여다보라고

주문한다. 만약 닭의 간에 이상이 있다면 치유사들은 환자에 악귀가 씌었다고 진단한다. 이후 치유사는 환자와 가족들에게 어떠한 종류의 악귀가 어디서 씌워졌으며, 어떻게 치료 해야 하는지에 대해 설명한다. 다른 진단법으로는 타꼬(tako)가 있다. 이는 환자가 귀신에 씌었는지를 파악하기 위해 쌀알 무늬를 사용하는 의식이다. 이 때 종종 생강이 사용되기도 한다. 치유사는 아홉 개의 쌀알을 물이 담긴 접시에 띄운다. 혼령의 도움을 요청하는 오라시욘(orasyon)을 수행한 이후 치유사는 쌀알들이 이루는 형태를 해석한다. 그 형태가 구부러진 모양이라면 환자는 악귀가 씌운 것으로 간주한다. 또 다른 진단법은 산띠구안(santiguan)이다. 이 때 치유사들은 물이 담긴 접시와 초를 활용한다. 초를 접시 둘레에 놓고 라틴어 기도문을 암송한다. 이후 치유사들은 질병의 원인과 그 의미에 대해 해석하고 설명해준다.

과학적 치료법들과는 달리 섬의 치유사들은 치유의 과정에 가족이나 공동체의 구성원들까지 동원한다. 그들은 가족이 함께 기도를 하도록 주문하며 제의(祭儀)에 사용될 물품들을 준비하라고 요구한다. 가족에게 이런저런 조언을 하거나 주의를 주는 것 역시 전체 치유의 과정에 포함된다. 치유사들은 공동체 내에서 신망을 얻고 있었고 이를 통해 사람들의 병에 대해 의미 있는 해석을 제공할 수 있는 능력과 사람들의 행위에 영향을 미칠 수 있는 능력 그리고 공동체의 문화적 가치를 보강할 수 있는 능력을 부여 받았다. 그리고 이러한 점들이 그들의 치유 과정을 가능하게 하는 것들이었다. 해당 섬에서 치유사들은 건강상의 문제를 일으킨 직접적인 원인뿐만 아니라 근본적인 원인에 대해서도 문화적으로 연관된 설명을 제공한다. 또한 치유사들은 환자들에게 병의 원인과 치유법을 상징적으로 설명한다. 치유사들은 그 병이 영적인 세계와 관련이 있을 수 있다고 환자들에게 설명한다. 그 공동체 내에서 환자들과 가족들은 치유사들이 제시하는 그러한 설명의 핵심적 의미에 대해 대체로 동의를 한다.

진단을 내린 이후 치유사들은 영적인 세계와 대화를 하는 절차를 시작한다. 영혼들과 대화를 하면서 치료사들은 아탕(atang), 즉 기도와 음식제공 그리고 영혼들과의 대화로 구성된 의식을 실시한다. 제례를 행하기 전 치유사들은 영혼들을 위한 호화로운 식사를 요구한다. 음식에는 떡과 계란, 담배 그리고 와인이 포함된다. 대화의 내용은 환자에게 씌워진 혼과의 조우, 영혼의 영역을 침입한 것에 대한 보상, 분노한 영혼을 달래기 위한 음식 제공 등으로 구성되어 있다. 환자를 위한 제의가 끝난 이후 그에게 씌워진 혼으로부터 환자를 완전히 구해내 오기 위해 약초 처방전이 주어진다.

전통적 치유에 있어서 근본적인 요소는 우주적 종교, 즉 영적인 세계에 대한 믿음이다. 그것의 의미체계는 나름의 구조와 기능을 가지고 있는데 이러한 것들은 자아와 타인들을 위한 인간의 심리적, 사회적 그리고 생물학적 필요를 반영하고 있다. 영혼들은 인간의 대표적인 성격들을 가지고 있는 것으로 묘사되었다. 아울러 영혼들은 인간 의식의 근원적인 측면에 대한 그들의 견해를 반영하고 있는 것이었다. 이 전통적 치유사들은 개인과 사회의 동학을 묘사하기 위해 영혼이라는 구성물을 활용한다. 사람들은 영혼과 그 영혼의 의미를 믿는 만큼 거기에 심리적으로나 생리학적으로 반응한다. 가령, 감정 관리나 자신과 타인 간의 관계에 대한 설정 그리고 감정의 변화와 같은 것들이 그것이다. 치료사들은 섬에 풍부하게 존재하는 약초 치료를 권장한다. 인터뷰를 하는 동안 연구자는 그 섬에서 치료사들에 의해 이용되는 대략 스무 가지의 약초 치료법에 대해 알게 되었다. 저자는 그것이 다른 곳에서 어떻게 생물학적으로 사용되는지 그것의 광화학적 실체는 무엇인지를 파악하기 위하여 그

식물들의 샘플을 가져왔다.

몇몇 치료사들은 섬의 외부에 있는 종교 유적지, 가령 카가얀 지역에 위치한 16세기 로마 가톨릭의 상징인 성녀 마리아 상(Our Lady of Piat), 17세기 로마 가톨릭을 상징하는 성녀 마리아 상(Our Lady of Manaoag), 혹은 일로코스 노르테(Ilocos Norte) 지역에 있는 시나이트 교회(Sinait Church)의 성녀 마리아 상(Apo Baket)과 같은 성지를 순례(suknal)하라는 처방을 내리기도 하였다. 혹은 섬을 한 바퀴 행진(libot)하라는 의식이 처방되기도 한다. 이는 마을 주민 전체의 참여가 필요하다고 판단될 경우 이루어지는 처방이다. 이 경우 집단적으로 참여하여 병에 대해 서로 대화를 하는 과정에서 사회적 치유가 이루어진다. 윈켈만(Winkelman)은[6] 성지순례를 종교적, 역사적, 신화적 중요성을 가진 장소로의 여행을 통해 이루어지는 개인적 그리고 대중적 권한이양의 한 형태로 묘사하였다. 성지순례는 개인적 구도로도 행해질 수 있지만, 통상적으로는 사람들이 집단적으로 이동함으로써 이루어진다. 이를 통하여 사회적 차원의 성지순례를 경험하게 하는데 그 과정에서 사람들은 동료 여행자들과 병에 대한 이야기를 주고받거나 함께 치료법을 모색하기도 한다. 이러한 결속은 개인에게 있어서 중요한 의미가 있다. 아울러 그것은 사람들로 하여금 죄와 수치심 그리고 언약들로부터 감정적인 해방감을 주기도 한다. 그리고 그 문화적인 동시에 신성한 경험들이 타자와의 관계 속에서 자아의 개념, 사회적 지위 그리고 정체성을 재구성함으로써 치유의 효과를 갖는다.

푸가 섬에서는 종종 사람이 살기 어려울 정도의 기후가 형성되거나 태풍이 닥치기도 한다. 이 경우에는 신의 가호와 축복을 얻지 못한 상태로 받아들여지는데 이 때 치유사들이 섬의 동쪽지역(Kiking)에서 시작하여 서쪽의 일정 지점(Mudoc)에서 끝나는 일주일 동안의 행진에 소환된다. 마을 주민들은 2월에 그러한 행진을 시작한다. 행진 기간 동안 그들은 기도를 하며 꽃과 자신들의 생산물을 바친다. 그 제의(祭儀)의 마지막에는 자신들의 봉헌물을 배에 실어 바다 멀리로 떠내려가게 한다. 마을 주민들은 삶의 평온함과 풍요를 위해서 이러한 제물을 봉헌한다. 또한 행진이 실시되는 동안에, 모든 농장(kaingin)마다 멈춰 서서 기도를 한다. 이러한 행렬은 보통 마을의 원로들과 성가대의 선창자들이 이끈다. 섬 안에 소수민족들이 거주하는 모든 지역에는 마을주민들의 기도와 찬송을 받는 수호성인들이 있다. 마을의 원로들은 그들이 신의 가호를 얻을 경우 심지어 행렬의 도중에도 비가 쏟아질 것이라 믿는다. 이 섬에서의 종교적 행사는 공동체 의식과 바야니안(bayanihan)을 양성한다. 이러한 의식들은 땅과 그들이 맺고 있는 관계와 결부되어 있다. 풍성한 수확을 위한 신의 축복을 촉진하는 제례는 그들이 매년 행하는 종교적 의식 가운데 일부이다.

그런데 이러한 치유 의식과 전략이 실제로 효과가 있을까? 치료가 정말로 이루어질까? 인터뷰와 그룹면접의 과정에서 이러한 의문이 제기되었다. 효험이란 "치료 행위가 어느 정도 병을 호전시키는 효과가 있다는 것이 인지되고 인정된 치료능력"을 의미한다.[7] 푸가의 치료사들은 자신들의 치료행위들이 신뢰할만하다고 단언했다. 그렇지 않다면 해당 공동체가 자신들에게 계속해서

6 Michael Winkelman. *Culture and Health: Applying Medical Anthropology*. (San Francisco: Jossey-Bass, 2009). p. 337.

7 Allan Young. "The Anthropology of Illness and Sickness," *Annual Review of Anthropology*, (1982) 11:257-85..

환자들을 맡길 이유가 없기 때문이다. 그들은 환자의 고통을 완화시키고 그들의 병을 다룰 수 있었다. 의료인류학의 관점에서 보자면 치유는 생리학적 변화가 일어날 때 효과가 있다. 치료는 치료를 받고자 하는 사람들이 그것이 치료라 인정할 때 효험이 있는 것이다. 이 섬에서 환자들이 회복되어 다시 공동체 안에서 사회 활동을 할 수 있게 되면 치유의 효능이 있는 것으로 간주되었다. 섬에서 이것은 치유사들의 책무 중 하나였다. 치유의 효험은 항상 문화적인 맥락에 존재한다.[8] 다시 말하면, 치유 과정을 통해 그 동안 병으로 약화되었던 환자 개인과 공동체의 결속이 강화되고, 사회적 가치가 공고해지며, 사회질서라는 개념이 더 이상 질병과 죽음의 위협을 받지 않을 때를 곧 치유의 효능이 있다고 간주한다는 것이다. 치유는 질병에 대한 개인적 경험이 의미를 획득하고 그 개인적 고통이 공유되고 해당 개인이 병고라는 극한의 상황에서 빠져나올 때, 아울러 그가 다시 사회구성체로 되돌아와 결합하였을 때 효능이 있는 것이다. 달리 표현하자면 결국 치유의 본질은 경험의 의미와 전환이다. 변화 혹은 전환은 문화적으로 권위가 있는 해석과 관련이 있는 아울러 그것을 효과적으로 제시하는 모든 이들에 의해 이루어졌다. 환자가 악귀(aplaw)를 몰아냈을 때 그는 질병의 원인이 사라졌다고 믿는다. 환자의 이러한 확신은 치료사들에 의해 공증되었고 해당 사회는 환자의 확신을 북돋아준다. 치료 이후에도 삶의 문제들은 해결되었을 수도 있고 여전히 남아 있을 수도 있지만, 삶에 대한 그들의 인식은 이전과 같지 않다.

전통적 치유와 사람들의 건강관리

섬사람들은 질병이 신체적 영역뿐만 아니라 정신적 영역과도 관련이 있다고 생각하였으며 그렇게 심신 모두와 관련이 있는 질병을 치료하기 위해 전통적 치유사들을 찾았다. 의료 인류학에서 보면, 효과적인 건강 관리 및 건강을 위해서는 환자의 관점에 대한 이해가 필요하다. 환자가 자신의 병을 어떻게 바라보고 있는지, 아울러 그 환자와 환자의 가족들은 그들이 영위하고 있는 삶의 조건의 기원과 그것의 중요성 그리고 그 함의에 대해 어떻게 바라보고 있는지에 대한 이해가 필요한 것이다. 치유사들은 환자의 질병이 왜 발생하였고 어떠한 처방이 행해지는지에 대한 문제들을 그 자신만의 의미체계 내에서 설명하려고 노력을 한다. 때문에 치유사들에게는 환자뿐만이 아니라 환자 가족들과의 소통도 중요하다. 이들이 치유사들로 인정받을 수 있었던 이유는 공동체의 안녕에 대한 그들의 헌신 때문이었다. 그들은 무료 치유 서비스, 환자 가족 상담 등으로 공동체를 섬겼으며, 공동체가 섬을 소중하게 여기도록 도왔다. 또한 그들은 전통적 문화의 수호자기도 하였고 아울러 섬의 생물들과 관련된 많은 일의 조언자였다.

통상적으로 섬의 원주민들은 자신들과 자신들의 공동체를 치유하는 존재는 신이라 믿는다. 치유사가 마을의 환자를 치료하기 위해 자신의 의식을 실행할 때마다 가족 구성원이나 그 이웃들도 함께 그러한 의식에 참여하도록 요구된다. 이는 치유를 위한 의식을 할 때마다 행해지는 사회적 치유의 한 형태로서 공동체를 위한 것이었다. 윙켈만은 공동체가 수행하는 의식(儀式)의 치유 효과에 대해 다음과 같이

8 Arthur Kleinman, "Towards a Comparative Study of Medical Systems: An Integrated Approach to the Study of the Relationship of Medicine and Culture," *Science, Medicine and Man*, (1973) 1:55–56.

단언하였다. “의식의 시행은 소속감, 안정감 그리고 타자와의 결속감이라는 인간이 근본적인 욕구를 충족시킴으로써 치유의 효과를 갖는다. 의식은 사회적 지원 체계와 집단적 정체성 그리고 자아발전을 고취시킴으로써 사람들을 통합시키고 결속시킨다. 그렇게 결속된 공동체는 생물학적 애착을 끌어내는 과정을 거치게 되고, 이를 통하여 변화에 적응을 용이하게 하고 개인과 집단을 치유한다.”[9]

전통적인 치유사들은 확대된 정체성을 보유한 공동체 구성원으로 인정을 받았다. 즉, 그들은 공동체를 섬기는 소명을 받아, 그 자신의 개인적 삶보다는 사회를 섬기는 사람들로 간주된다. 그들의 소명은 단순한 개개인보다 더 큰 사회적 현실로부터의 부름이다. 구성원들에게 더 나은 서비스를 제공하는 방식으로 사회를 재건하려는 운동에의 동참인 것이다.

개인과 공동체의 변화

공동체의 치유를 위해서는 공동체의 삶뿐만 아니라 치료사들의 삶에도 변화가 필요하다. 치유사는 해당 공동체가 따르는 종교적 믿음을 가진 남성이나 여성이다. 치유라는 임무에 대한 소명의식을 강화하는 요소로서의 신앙심은 그들의 소명의식과 관련된 여러 이야기들에서 공통적으로 등장한다. 치유사들은 신을 공동체의 치유사라 생각하고 있으며 아울러 자신들은 해당 공동체 내에서 치유사로서, 아버지로서, 어머니로서, 혹은 대중의 공복으로서, 그리고 연장자로서의 신의 역할을 대리하는 도구일 뿐이라 믿는다. 이 여러 갈래의 임무들을 수행하는 과정에서 치유사들은 치유라는 그들의 소명의식을 발전시키게 되고 이에 따라 신앙심 역시 함양할 필요성을 느끼게 된다. 아울러 그러한 과정을 통하여 공동체 내에서의 신앙심이 확산되기도 한다. 치유사들이 환자들을 다시 건강한 상태로 회복시키기 위해 귀신들과 씨름하는 동안 그 자신들을 단련시키는 것 역시 신앙심이다. 치유사들은 자신들에 대한 사회적 요청을 받아들이는 과정에서 성숙해지고 아울러 그 과정에서 다시 자신들의 신앙과 자신들이 수행하는 작업에 대한 자신감을 획득하게 된다. 그들은 자신들에게 주어진 요청에 따르면서 내적인 강건함(tibay ng loob)과 자기 확신(tiwala sa sarili)을 획득하고 또 발전시킨다.

푸가의 치유사들은 공동체가 짊어져야 하는 사회적 부담을 떠안는 수단으로서의 연대를 가능하게 만드는 것이 자신들의 임무라 여긴다. 여기서 치유사들은 자신들의 가정사를 넘어 그 외부에 더 큰 임무가 있다고 생각하는 것이다. 그들은 스스로 좋은 관계를 형성하고 발전시킴으로써 공동체의 모범이 되어야 한다고 생각한다. 공동체의 난관은 치유사들이 치유 의식을 행하면서 고취시키는 연대 혹은 바야니한 정신의 표출을 통해 극복된다. 치유 의식을 행하면서 치유사들은 환자의 사후경과를 논하기 위해 가족 구성원 모두를 모아놓고 그들에게 간곡한 권고를 하는데 이는 해당 치유 의식에 있어서 중요한 구성요소 가운데 하나이다. 이 시간은 그들의 투쟁, 문제, 공동체의 필요, 미래에 대한 염원과 같은 것들을 공유하기 위해 공동체로서 모이는 시간이기도 하다. 그러한 의식은 공동체에게 신체적으로 그리고 정신적으로 치유를 가져다 준다. 해당 섬에서 아픔, 질병 그리고 병고는 하나의

9 Michael Winkelman, *Culture and Health: Applying Medical Anthropology*, p. 342 ff.

공동체로서 반성을 하는 시간이며 그렇기 때문에 공동체적 관계 또한 회복되는 것이다.

원주민들 중 다수가 섬의 치유사들에 대해 강한 신뢰를 보인다. 그들의 존재로 인하여 바야니한이나 다마얀(damayan) 같은 공동체적 가치가 강화되고 확인된다. 그들은, 특히 역경과 고난의 시절에, 그러한 상황이 섬 원주민들의 일상적 삶의 방식이 되어버린 시절에, 마을을 '통합하는 힘'으로서 공동체를 섬긴다. 때로는 공동체 내에서 발생하는 다툼들이 그들의 개입을 통하여 완화된다. 난관의 시기에, 그들은 사람들로 하여금 생존을 위하여 자신들이 필요로 하는 것들을 공유함으로써 서로를 도울 수 있도록 조언한다. 원주민들은 항상 자신들과 함께하는, 투쟁과 역경의 과정에서 자신들과 동행하는 치유사들 때문에 연대의 가치를 배운다.

장소상실의 상황에서 전통적 치유사와 공동체의 안녕

전통적 치유사들은 그들의 공동체를 변모시키는 데 있어 결정적인 역할을 수행한다. 치유를 위한 특수한 기술과 재능을 부여 받는 이 전통적 치유사들은 공동체 내에서 지혜의 담지자, 전통에 대한 해설가, 치유를 하거나 무엇인가를 기념하기 위한 공동체의 의식을 수행하는 자로 간주된다. 공동체는 그들을 수호자, 그리고 공동체의 구성원들에게 비전을 제시하는 존경 받는 원로로 여긴다. 해당 공동체가 기본적인 사회복지를 박탈 당하는 동안 전통적 치유사들의 존재는, 아울러 그들의 토속적 지식체계는, 토착적인 치유법과 전통적 의료행위의 개발을 통해서 원주민들의 삶의 질을 향상시켰다.

지속적으로 그들의 삶의 터전이 재배치 당하는 위기 속에서 이 치유사들은 수없이 많은 방식으로 공동체의 안녕을 위한 그들의 헌신을 보여주었다. 불안정한 상황 그리고 점점 더 악화되는 빈곤의 문제 때문에 폭력과 갈등이 공동체 내에서 끊임없이 발생한다. 공동체에 대한 관심과 지혜로 인해 존경 받는 전통적 치유사들은 해당 공동체가 와 분쟁 해결을 위하여 찾아가는 사람들이다. 불법 조림, 폭약물을 이용한 어획, 독극물 사용, 불법적인 자갈 채취, 묘지 훼손, 그리고 섬의 진귀한 동식물을 다량으로 채집하거나 수렴하는 행위와 같이 마을 전체를 위협하는 공동체의 이슈들이 치유사들에 의해 제기되었다. 그들은 공동체적 행동을 위해 이러한 사안들을 원주민들의 자치 기구가 다루어 줄 것을 요구하였다. 예를 들어, 원주민들은 섬에서 진행중인 불법 자갈 채취 문제에 대하여 상의하기 위해 아가피토 발박(Agapito Balbag)이라는 치료사를 찾았다. 그와 해당 문제를 논의한 후 원주민들은 불법 채취자들로부터 자신들의 해안을 보호하기로 중지를 모으고 상위 기관에 보고하는 것을 포함한 여러 가지의 종류의 행동강령을 만들기도 하였다. 원로 아가피토는 섬이 자신들에게 주어진 선물이자, 그들의 일상적 삶의 원천이라는 말을 되풀이했다. 그는 다음과 같이 말하였다. "우리가 바로 그 섬입니다. 그들이 우리에게서 섬을 빼앗으면 우리 모두가 죽게 됩니다." 일부 전통적 치료사들은 오래된 교회 유적을 보호하고 불법적으로 나무를 베어가는 사람들을 처벌하기 위해서 자체 법령을 제정하자고 제안하였다.

치유사들의 지식과 지혜는 원주민들의 공간에 대한 의식과 섬을 보호하기 위한 헌신과 관련된 원주민들의 세계관에 영향을 주고 있다. 마을 원로 클라토 델라 크루즈(Claro dela Cruz)가 이를 적절히 설명하였다. "소소한 병이든 중병이든 다양한 질병에 사용할 수 있는 식물이나 약초가 풍부하다는 점에서 우리는 축복받았습니다. 섬이 병을 유발하기도 하지만, 또 섬 전체에 치료법이

있어요. 사람들이 아플 때 저는 그들에게 섬을 존중하고 또 보살피라고 합니다. 사람들은 우리의 치유 행위들을 연대의 한 형태(damayan)라고 여깁니다. 여기 이 섬에서 어려움이 닥칠 때, 우리는 스스로 해결합니다."

그들의 섬 문화를 수호하는 인물로서의, 아울러 그것을 해석하는 인물로서의 전통적 치유사들이 수행하는 역할은 코메디아 데 이슬라 푸가(Komedya de isla Fuga)라는 전통극 공연에서 가장 잘 보여진다. 이 전통극은 무슬림이었던 이들의 기독교도화 과정에 기초했다. 그러나 오늘날에는 훈련, 기도, 그리고 헌신의 가치를 심어줌으로써 젊은이들을 공동체 내의 책임감 있는 구성원으로 양성하기 위한 수단으로 치유사들에 의해 재해석되고 있다. 치유사들에 따르면 그들이 공연을 시행한 이래로 이 전통극은 자신들의 정체성과 역사를 확고하게 해주었다. 그것은 그들의 삶의 일부가 되었다. 그것은 구속과 공포의 한 가운데서 삶을 찬양하는 것인 동시에 태풍과 역병 그리고 재앙으로부터 건강과 풍요로운 수확을 위해 신의 관대함에 기대려는 것이었다.

이 치유사들의 삶과 그들에 대한 이야기는 내외부의 경제적 위협의 가운데서도 섬에 심신의 안녕이 살아 숨 쉬고 있음을 입증한다. 지혜의 담지자로서 그들은 인간의 문제와 질병, 갈등과 투쟁, 희망과 꿈 등 사람들의 생활세계와 밀착하여 있다. 병에 대한 실제 경험, 사회적 관계의 교란 그리고 개인적 문제들을 해석하고 의미를 부여하는 사마한(samahan)의 맥락 속에서 치유사들은 자신의 소명을 실천한다. 나아가 그들은 공동체로 하여금 자신들의 의식(儀式)을 따르게 하고 그 과정에서 병의 의미에 대해 설명함으로써, 원주민들의 행동에 영향을 미침으로써, 그리고 공동체의 문화적 가치를 강화함으로써 치유의 과정을 촉진한다.

공동체는 이 치유사들을 단지 자신들의 병을 치료하는 사람 이상으로 인식한다. 그들의 소명은 치유에서 푸가 섬 원주민들의 삶에 희망을 주려는 헌신으로까지 확장된다. 치유사들은 원주민들의 투쟁에 동행하고 그들의 희망과 기쁨을 찬양한다. 그 치유의 의식과 실천은 공동체 내의 관계 회복과 건강함을 야기한다. 강제이주의 위기 속에서 이 치유사들은 원주민들의 안녕을 위해 투신하는 그들의 안식처이자 지도자들이다. 그들의 도움으로 인하여 원주민들은 공동의 비전을 창출하고 섬에서 직면하게 되는 삶에 대한 도전에 맞설 힘을 얻는다.

비폭력 대화 (NVC: Non-Violent Communication)의 구성 4 요소로 살펴본 전통의학적 화병치유 기법

김영완
한국한의학연구원

1. 머리말

21세기 지식정보 사회의 발달과 다양하고 복잡한 생활환경은 현대인들에게 스트레스를 유발시켜 각종 질병이 나타나게 만들고 있다.[1] 이러한 질병들 중에서 화병(火病)은 현대사회의 다양한 인간관계속에 더욱 두드러지게 되었다.

우리는 다양한 사람과 환경 속에서 인간관계를 맺으며 살아가고 있다. 사회의 구성원으로 어떠한 인간관계를 형성하고 있는가는 삶의 질을 결정하는 중요한 요인이 된다. 인간관계는 인간 상호간에 의식적 · 무의식적으로 영향을 주며, 서로 간에 의사표현을 대화를 통해 주고받을 때 사회적 공감이 형성되어진다.[2]

비폭력 대화(Non-Violent Communication)는 연민의 대화(Compassionate Communication) 또는 삶의 언어(Language of Life)라고도 부른다. 마샬 로젠버그(Marshall B. Rosenberg)에 의해 창시된 비폭력 대화는 존재 자체에 대한 수용, 상호 존중과 기여, 상생과 통합, 협력과 평화의 관점으로 세상을 바라볼 수 있도록 도와주는 것이다.[3]

이러한 비폭력 대화는 질적인 인간관계를 상호간에 형성하는 것으로 서로를 존중하고 유대를 형성해 모두의 욕구가 평화롭게 충족될 수 있는 방법을 찾아가는 것으로 관찰 · 느낌 · 욕구 · 부탁의 구성 4요소를 바탕으로 한다. 비폭력 대화의 구성 4요소는 공감적인 태도를 유지하면서도 자신의 중심

1 신용철, 「精神療法에 對한 小考」, 『Korean Journal of Oriental Medicine』Vol.2, 1996, p. 430.
2 정경진, 「직장인 의사소통 프로그램이 대인관계 및 대인관계 스트레스와 직무만족에 미치는 효과」, 숙명여자대학교 석사학위논문, 2010, p. 6.
3 정경진, 앞의 논문, p. 18.

의지를 가지고, 상대방의 의사표현을 경청하면서 대화를 이끌어 나가는 것을 주된 목적으로 한다.[4]

대화를 통해서 자신의 느낌을 표현할 때는 모호한 말이나 추상적인 말보다 구체적인 언어를 사용하는 것이 감정 상태를 분명하고 명확하게 전달할 수 있다. 비폭력 대화에서는 '행동에 대한 느낌을 말로 표현하는 단계'를 느낌말 목록(Feeling List)으로 기술하여 욕구 충족과 욕구가 충족되지 않았을 때로 구분하고 있다.[5]

욕구가 충족되었을 때 사람은 삶에 안락함 속에서 만족감을 느낄 수 있다. 그러나 반대로 갈망하던 욕구가 충족되지 않았을 때는 자신 스스로의 불안함과 고통을 마음속에 품을 수밖에 없으며, 누적되어 충족되지 않은 욕구는 스트레스가 된다.

따라서 서로간의 대화를 통한 의사소통은[6] 심적(心的) 갈등과 욕구를 해소하여 만족감을 높일 것이다. 하지만 현대사회에서 소통의 결핍은 욕구를 충족할 수 있는 기회를 상대적으로 줄어들고 있어, 정신적 스트레스를 가중시키는 원인으로 작용하고 있다.

스트레스의 개념은 1850년대부터 사람의 신체기관 뿐만 아니라 정신적 영역에서도 발생되는 강압적인 압박과 긴장을 설명하는 개념으로 사용하기 시작하여, 현재에 와서는 전통의학의 과학적 접근을 통한 연구가 이루어지고 있다.[7]

스트레스는 소음, 추위, 낯선 환경 등 물리적 자극뿐만 아니라 사랑, 미움, 분노, 기쁨 등 감정이나 생각도 원인이 된다.[8] 사람에게 생기는 스트레스는 외적 · 내적 자극으로 구분된다. 우선 외적 자극은 주위 환경에서 발생하는 것으로 다양한 사회적 인간관계에서 일어나는 문제들, 이별 · 죽음, 신체적 과로 등을 말한다. 내적 자극은 성적인 욕망, 의존적인 욕구, 공격적 본능 등의 모든 생체 내부의 욕망을 말한다.

그러므로 스트레스는 사람에게 가해지는 내외의 자극에 대한 감당할 능력이 약화되거나 결핍되었을 때에 작용하게 된다. 이런 상황이 지속적으로 누적되었을 때 스트레스가 만성화되어, 정서적으로 불안과 갈등을 일으키고,[9] 결국에는 화병(火病)으로 이어진다.

이러한 화병은 한의학에서는 칠정(七情)의[10] 변화가 원인으로 보고, 과도한 자극으로 인하여 생리 변화에 영향을 주어 스트레스가 발생한다고 보고 있다.[11]

4 정경진, 앞의 논문, pp. 18~19.

5 마셜 B. 로젠버그 지음, 캐서린 한 옮김, 『비폭력대화』, 한국NVC센터, 2012, pp. 80~82.

6 의사소통(Communication)이란 '공통'또는'공유'의 뜻의 라틴어의 Communis를 어원으로 한다. 이는 마음의 결합, 공유의 상징을 의미하며 상호간의 이해를 실현시키는 것으로 현대에 와서 의미가 다양하게 정의되며, 인간의 감정 · 느낌 · 태도 · 생각 등을 언어를 통해 상호간의 영향을 주고받는 대인관계의 과정이라 할 수 있다.

7 한국한의학연구원,『스트레스의 한의요법에 관한 연구』, 1997, pp. 7~8.

8 한국한의학연구원, 앞의 책, p. 10.

9 한국한의학연구원, 앞의 책, p. 17.

10 칠정(七情)은 인간이 지닌 근본적인 정서이다. 칠정의 용어와 분류는 중국 송대(宋代) 진무택(陳無擇)의『삼인극일병증방론(三因極一病證方論)』이르러 희,노,우,사,비,공,경(喜,怒,憂,思,悲,恐,驚)의 7가지를 칠정으로 하였다.

11 한국한의학연구원, 앞의 책, pp. 23~24.

2. 전통의학적 화병치유에 반영된 비폭력 대화 구성 4요소

화병(火病)은 심장 즉 마음에서 비롯되며, 분노와 같은 감정과 연관이 되고, 이러한 감정을 풀지 못하는 시기(마음속 욕구가 충족되지 못한)에 화(火)의 형태로 분출되어 나타난 증상이다.[12]

한국의 민간에서는 이러한 화병을 오래전부터 울화병(鬱火病)이라고 하여 '우울하고 답답하여 일어나는 심화(心火)로 인해 몸에 열이 높은 병'이라고 정의하였고, 미국정신의학회 (DSM-IV)에서는 문화관련 증후군의 하나로 '한국의 민속증후군인 분노증후군(anger syndrome)으로 분노의 억제로 발생'한다고 보고 있다.

화병에 관한 연구로 한의학에서는 화(火)의 양상을 나타내는 병으로의 개념으로 문헌적 · 임상적 연구를 하였고, 스트레스, 심신증의 개념으로 연구가 진행되었다. 서양의학에서는 임상 양상에 대한 여러 연구를 통해 한국 특유의 문화관련 증후군으로서 화병을 이해하려는 노력을 하였으나, 화병과 칠정(七情)의 상관성에 관한 연구는 미흡한 실정이다.[13]

화병을 유발시키는 칠정(七情)과 칠기(七氣)는 같은 의미로 혼용하는 경향이 있으나 『인재직지(仁齋直指)』에서는 정상적인 것을 칠정이라 하고 질병을 유발하는 것을 칠기로 구분하였으며, 『의학입문(醫學入門)』에서는 칠정은 심(心)에서 생기고 칠기는 기(氣)에 속한다 하여 칠정과 칠기를 구분하고 있다.[14] 따라서 칠기는 칠정의 기(氣)가 손상되어 발생한 병증을 의미하며, 주로 정신적인 스트레스인 화병의 원인이 된다.[15]

현재 화병에 관한 연구들을 종합해보면 일반적으로 다음과 같은 특징으로 정리되어 진다.

- 처음에 억울한 감정을 가지면서 참아오다가 결국 화병이 들어 만성적인 경과를 가진다.
- 화병의 원인은 주로 심리적인 문제로 대인관계에서 많이 발생하며, 개인의 성격 특성으로 감정을 풀지 못하고 담아두는 문제가 있다.
- 화병은 태어나서부터 생긴 질환은 아니며, 환자 자신이 감정을 억제하여 생긴 일종의 적응장애(適應障碍)로써 이러한 것이 장기적으로 누적되어서 발병한다.
- 병의 특징은 불의 역동성을 가져 정신적으로도 분노의 감정적인 요소를 가지게 된다.
- 화병은 지속적으로 동일한 스트레스로 인하여 가슴부위가 답답하고 열이 오르는 느낌을 가진다.
- 신체적 증상은 신체적으로는 두통 · 얼굴의 열기 · 어지러움 · 입이 마름 · 가슴이 두근거리거나 치밀어 오름 · 목이나 가슴에 덩어리가 있는 것처럼 느껴짐 · 답답함 · 소화장애 등이 나타난다.
- 정신증상으로 우울 · 불안 · 신경질 · 짜증 · 삶의 의욕 상실 · 허무 · 놀람 · 화가 폭발하는 등의 증상이 있다.

---

12 전국한의과학대학 신경정신과 교과서편찬위원회 편, 『한의신경정신과학』, 집문당, 2007, p. 215.
13 신원철, 「火病과 五臟六腑의 상관성에 관한 연구」, 원광대학교 석사학위논문, 2006, pp. 1~2.
14 전국한의과학대학 신경정신과 교과서편찬위원회 편, 앞의 책, p. 190.
15 한국한의학연구원, 앞의 책, p. 78.

위와 같은 화병의 특징으로 볼 때 화병은 원인 및 경과 그리고 일정한 증상을 가지고 있는 의학적인 하나의 증후군이라고 할 수 있고,[16] 화병은 일상생활에서 경험하는 수많은 사건들이 해결되지 못하고 마음속에 억제한 결과로써 생겨나는 병으로 생각할 수 있다.[17]

전통적으로 화병의 치유법은 화병이 몸에 들었음을 깨달은 다음에 평소의 의료경험과 지식에 근거하여 한의학적 치료와 민간요법 등을 통한 조치를 취한다. 전통의학 면에서 화병자체를 초자연적 존재의 침입에 의한 질환이 아니라 사회적 관계 속에서 발생하는 문제인식으로 여기는 관념체계를 가지고 있으며, 그것에 따라 적절한 치유법을 찾는다.[18]

전통의학적으로 화병을 치유한 사례를 『동의보감(東醫寶鑑)』과 『삼국사기(三國史記)』에 기술된 내용을 살펴보면 다음과 같다.

> ① 식성사후(息城司侯)가 아버지가 적에게 피살되었다는 소식을 듣고 크게 슬퍼하며 통곡하였다. 울음이 멈추자 심통(心痛)이 생긴 것을 알게 되었다. 심통이 날이 갈수록 심해지며 낫지 않고, 한 달여가 지나서는 잔을 엎어놓은 것 같은 덩어리가 생겼다. 감당할 수 없이 너무 아팠지만 온갖 약이 효과가 없었다. 무당을 불러 헛소리를 섞어 환자를 웃기게 하였더니 환자가 웃음을 참지 못하고 며칠 동안 벽을 바라보고 나서 가슴에 있던 덩어리가 모두 사라졌다.[19]

> ② 녹진(祿眞)의 성(姓)과 이름은 자세하지 않으나 …… 이때 충공(忠恭) 각간(角干)이 상대등(上大等)이 되어 정사당(政事堂)에 앉아 내외의 관원을 전형(銓衡)하였는데, 공사(公事)에서 물러나와(退勤) 병이 들었다. 관의(官醫)를 불러 진맥하니, "병이 심장에 있으므로 용치탕(龍齒湯)을 복용하여야 합니다" 하였다. …… 녹진이 나아가 말하기를, "듣자온즉 귀체(貴體)의 건강상태가 고르지 못하시다 하오니, 공(公)께서 아침 일찍 출근하고 저녁 늦게 퇴근하여 풍로(風露)의 찬 기운에 병이나 촉상(觸傷)하여 혈기의 화(和)함을 상하고 지체의 편안함을 잃었기 때문이 아닙니까"하였다. 충공 각간이 말하기를 "거기까지 간 것은 아니다. 다만 어릿어릿하여 정신이 불쾌한 것 뿐이다" 라고 말하였다. 녹진이 답하길, "그렇다면 공(公)의 병은 약이나 침으로 치료할 것이 아니라 지극한 말과 높은 담론으로 한번 쳐서 깨칠 수가 있는데, 공(公)께서 들어 주시겠습니까?" 하였다. 각간이 말하길 "그대가 나를 멀리 버리지 않고 특별히 광림(光臨)해 주었으니, 옥음(玉音)을 들려서 나의 가슴 속을 씻어 주기 바라노라" 하였다.[20]

16 한국한의학연구원, 앞의 책, pp. 130~141.

17 김준권, 「홧병을 통해 본 민속의료관념과 관행 경상북도 대덕면 덕산리의 사례를 중심으로-」, 경북대학교 석사학위논문, 1994, p. 23.

18 김준권, 앞의 논문, p. 46.

19 허준 지음, 윤석희 · 김형준 외 옮김,『동의보감』, 동의보감 출판사, 2006, 息城司侯聞父死于賊 乃大悲哭 哭罷便覺心痛 日增不已 月餘成塊 狀如覆盃 大痛不堪 百藥無效 戴人至學巫者 雜以狂言以譫病者 至是大笑不忍 回面向壁數日 心中結硬皆散.

20 『三國史記』卷 第四十五 列傳 祿眞 條. 祿眞姓與子未詳 …… 時忠恭角干爲上大等 坐政事堂 注擬內外官 退公感疾 召國醫診脈 曰病在心臟 須服龍齒湯 …… 祿眞進曰 伏聞寶體不調 得非早朝晩罷 · 蒙犯風露 · 以傷榮衛之和 · 失支體之

①의 내용은 동의보감에서 부친의 사망 후 가슴앓이를 하는 환자에 대한 무당치료 사례이다. 무당은 굿을 통한 치료대신에 환자의 억눌린 감정을 밖으로 표현할 수 있도록 즐거움을 주었다. 무당이 헛소리를 섞어 웃기게 한 것은 환자의 억눌린 혹은 억울한 감정의 상태를 보고 우스개 말로 환자와 대화를 나누어 풀어 준 것이다. 이것의 사례와 비슷한 방법으로 주변의 사람들이 화병환자를 위로해 주고 즐겁게 놀면서 환자의 넋두리를 받아들이면서 대화를 통해서 마음을 풀어주는 것도 하나의 방법이 될 것이다.

위의 사례는 민간요법을 통해서 환자의 마음에 공감하여 위로와 격려의 대화를 통해서 환자가 심리적으로 바라는 욕구자체를 치유할 수 있는 표현이 언어로 드러난 결과이다. 그리고 감정의 순화를 통해 화를 풀어내려는 방식을 취하고 있다.[21]

②의 내용은『삼국사기』열전에 기록된 녹진의 기사로써 녹진이 각간의 치유에 사용한 방법은 환자의 이성과 지식에 호소한 설득(persuasion) · 충고(advice) · 암시(suggestion)였으며, 특히 환자인 각간에게 치유에 대한 예측을 가능하게 한 '지언고론(至言高論)'이란 단어는 환자에게 한 언어적 치유기법의 상징성을 가진다고 볼 수 있다.

이 기록에서 주목할 점은 병의 치료자이자 상담자(counselor)인 녹진이 환자에게 사용한 방법이 대화를 치유법으로 활용한 것이다.[22] 여기서 사용한 '지언고론(至言高論)'을 가지고 화병을 치유하는 것은 치료자의 말을 통해서 환자 스스로 마음을 다스리며 심리적 안정을 꾀하는 것이다. 즉 환자의 억눌린 감정과 우울한 기분을 해소하여 정서(情緖)를 안정시켜 주는 것으로, 설득과 조언의 기법을 비폭력 대화의 구성요소 중 '부탁'의 통한 표현으로 활용한 것이다.

녹진이 치유한 각간의 경우는 근본적으로는 건전한 성격을 지닌 사람이 감당하지 못할 정도의 스트레스를 받아 감정적 동요를 일으키고 있을 때 단기응급처치를 하는 수단으로 지언고론요법이 쓰인 것이다.[23]

『삼국사기』 녹진의 기록은 우리나라 최초의 대화요법 기록으로 여겨지며,[24] 과거에서부터 심리적 · 정신적 문제를 대화를 통해서 욕구를 충족시킬 수 있도록 정서적 느낌의 공감으로 접근했을 것이다. 특히 녹진(祿眞)이 치유를 할 때 말한 "지언고론(至言高論)"의 의미가 지극히 논리적이고 높은 식견을 의미하는 것으로 높은 지식수준을 이용한 논리적인 대화로 이루어진 정신치료라 할 수 있다.[25]

따라서 대화요법을 통한 지언고론요법은 심리적 안정을 통해서 건강을 회복시키는 치유법 중 하나로서, 치료자는 환자에게 관심 · 동정 · 연민을 가지고 환자를 대하여 환자로 하여금 억눌린 감정을 해소하게 하는 심리치유법이라 할 수 있다.

安乎 曰未至是也 但昏昏嘿嘿 精神不快耳 祿眞曰 然則公之病 不須藥石 不須針砭 可以至言高論 一攻以破之也 公將聞之乎 曰吾子不我遐遺 惠然光臨 願聽玉音 洗我胸臆.

21 김준권, 앞의 논문, p. 50.

22 김근우 · 구병수, 「至言高論에 의한 韓醫學的 精神治療에 對한 硏究(醫案을 중심으로)」, 『동의신경정신과 학회지』제12권 제1호, 2001, p. 41.

23 전국한의과학대학 신경정신과 교과서편찬위원회 편, 앞의 책, p. 718.

24 金相孝, 『東醫神經精神科學』, 杏林1出版社, 1980, p. 38.

25 김근우 · 구병수, 앞의 논문, p. 30.

특히 지언고론요법은 대화 속에서 치료자와 환자의 상호간 신뢰 속에 병을 이해하여 치유하는 방법으로[26] 한의학에서 지언고론의 의미는 지지정신요법(supportive psychotherapy) 관점에서 치유가 이해되는 부분이 많다. 그리고 지언고론요법은 치료자의 권위를 이용해 치료에 대한 간접 암시를 활용하여 병을 치유하여, 치료자의 말을 통해서 환자의 현재 상태에 대한 재반응 · 정화 · 환기를 이끌어 내는 것이 주요 특징이다.[27]

환자와 대화 면담을 통해서 환자가 처한 상황을 파악하고 이해하면서 경청한다. 그 동안 환자가 평소하지 못했던 이야기들을 편안히 할 수 있도록 분위기를 조성해주며, 치료자는 환자가 자신의 증상에 대한 설명을 듣고, 극복할 수 있다는 믿음을 가지게 하여 치료에 적극적으로 임할 수 있도록 격려하고 지지해준다.

환자가 자신이 처한 상황과 몸 상태를 털어놓아 마음이 편해지는 것은 치료자와의 대화를 통한 공감이 형성되어 힘을 얻었기 때문에[28] 심리적 욕구 불충족의 망상을 극복하여 사회적응력을 높이고, 심리적 압박감을 감소시켜 화병을 치유하는데 효과를 주어 심신의 건강에 도움이 된다.

『동의보감』과 『삼국사기』의 기사에서 나오는 식성사후와 녹진의 기사는 모두 대화를 통해서 화병을 치유한 대표적 사례로, 환자 스스로가 자신의 약해진 자아를 지지해 줌으로써 환자가 가지고 있는 문제와 맞닥뜨려 견뎌내고 나갈 수 있게 하는 지지정신요법(supportive psychotherapy)이 활용되었다. 이것은 환자의 손상된 방어기제를 회복 및 강화시키는 치유법으로 환자와 의사간의 관계(rapport)가 그 중심바탕을 이룬다.[29] 이 방법은 현실생활과 이에서 파생된 문제들과 직면했을 때 견뎌서 나갈 수 있게 해주는 것이다.

따라서 환자에게 〈표 1〉[30]이 방법을 대화에 사용하여 안심 · 설득·암시를 주며, 격려·충고·설명·환경조정을 해주거나, 동정과 관대한 태도를 보여 줌으로써 환자의 긴장과 불안을 경감시키는 것이다.[31]

26 서영민 · 서덕원 · 류호선 · 안효진 · 박세진 · 이필재, 「지언고론요법 및 이정변기요법으로 호전된 산후 우울증 환자 치험 1례」, 『동의신경정신과 학회지』 제21권 제3호, 2010, p. 153.

27 김근우 · 구병수, 앞의 논문, p. 42.

28 서영민 · 서덕원 · 류호선 · 안효진 · 박세진 · 이필재, 앞의 논문, p. 155.

29 김근우 · 구병수, 앞의 논문, p. 30.

30 김근우 · 구병수, 앞의 논문, pp. 30~31.

31 전국한의과학대학 신경정신과 교과서편찬위원회 편, 앞의 책, p. 718.

〈표 1〉 지지정신요법의 치유를 위한 대화

보증(reassurance)	의사의 권위와 중립적인 태도를 지키면서 환자를 안심시키는 것
환기(ventilation)	타인에게 말하지 못할 여러 문제를 표현하도록 도와주는 방법
	문제의 표현을 통해 불만이 해소되거나 긴장이 풀리게 됨
해제반응(abreaction)	무의식 속에 억압된 기억 · 감정을 터뜨려 표현하여 누적된 스트레스나 긴장을 정화 또는 완화시키는 방법
지지(support)	환자의 말을 의사가 수용적 태도로 들어줌으로써 불안 · 갈등을 경감시켜 사회적 적응능력 · 용기 등 높여 주는 것
설득(persuasion)	치료자의 권위를 이용하여 환자의 이성 · 의지 · 윤리도덕관에 적극적인 면에서 설명해 환자의 약화된 자아를 높여서 증상을 개선시킴
	강요보다는 치료자를 신뢰하게 하고, 권유 · 설명을 통하여 자신의 문제를 스스로 비판하고 자아를 강화함으로써 증세를 완화시킴
암시(suggestion)	겪고 있는 증상이 완화되거나 곧 나을 것이라고 암시해 줌으로써 치료효과를 얻는 방법

이상의 내용으로 볼 때 『동의보감』과 『삼국사기』에서 화병을 치유하기 위해서 사용된 대화법은 지금의 한의학에서 활용하고 있는 정신치료의 방법이 활용되고 있다. 그러면서도 화병을 치유하기 위한 대화법은 비폭력 대화의 구성 4요소를 사용하고 있다.

이것은 비폭력 대화가 일상에서 사용하는 평화의 언어로써 마음에서 우러나와 이끌어 주는 소통의 방법으로 견디기 힘든 상황에도 인간성을 유지하여 삶을 영위할 수 있는 능력을 키워주는 갖고 있기 때문[32]으로 전통적인 화병치유에 자연스럽게 사용하고 있었을 것이다. 비폭력 대화를 구성하는 4가지 요소로써

– 어떤 상황에서 있는 그대로, 실제로 무엇이 일어나고 있는가를 관찰.
– 그 행동을 보았을 때의 느낌을 말로 표현.
– 자신이 포착한 느낌이 내면의 어떤 욕구와 연결되었는지를 말로 구현.
– 다른 사람이 해주길 바라는 것을 부탁을 통해 표현.

위의 4가지 구성요소는 자신의 의사를 분명하게 표현하여 대화 속에서 필요한 정보를 교환한다. 대화 속에서 표현된 정보는 전통적인 화병치유에서는 상대의 병의 상태를 관찰을 통해 파악하고 환자가 처한 상황에서 필요한 욕구와 그 욕구를 해결하기 위한 구체적인 방법을 치료자와의 대화를 통해서 치유하고 있다. 그러면서도 4가지 구성요소의 각 단계를 개인과 사회적 상황에 따라 유연하게 적용하고 있다.

32 마셜 B. 로젠버그 지음, 캐서린 한 옮김, 앞의 책, p. 17.

〈표 2〉 느낌말 목록(Feeling List)

욕구가 충족되었을 때	욕구가 충족되지 않았을 때
감동받은, 뭉클한, 감격스런, 벅찬, 환희에 찬, 황홀한, 충만한	걱정되는, 까마득한, 암담한, 염려되는, 근심하는, 신경쓰이는, 뒤숭숭한
고마운, 감사한	무서운, 섬뜩한, 오싹한, 간담이 서늘해지는, 겁나는, 두려운, 진땀나는, 주눅 든
즐거운, 유쾌한, 통쾌한, 흔쾌한, 기쁜, 반가운, 행복한	불안한, 조바심 나는, 긴장한, 떨리는, 안절부절못하는, 조마조마한, 초조한
따뜻한, 감미로운, 포근한, 푸근한, 사랑하는, 훈훈한, 정겨운, 정을 느끼는, 친근한	불편한, 거북한, 겸연쩍은, 곤혹스러운, 멋쩍은, 쑥스러운, 언짢은, 괴로운, 난처한, 답답한, 갑갑한, 서먹한, 어색한, 찜찜한
뿌듯한, 산뜻한, 만족스런, 상쾌한, 흡족한, 개운한, 후련한, 든든한, 흐뭇한, 홀가분한	슬픈, 구슬픈, 그리운, 목이 메는, 서글픈, 서러운, 애끓는, 울적한, 참담한, 처참한, 한스러운, 비참한, 안타까운, 처연한
편안한, 느긋한, 담담한, 친밀한, 친근한, 긴장이 풀리는, 안심이 되는, 차분한, 가벼운	서운한, 김빠진, 애석한, 야속한, 낙담한, 냉담한, 섭섭한
평화로운, 누그러지는, 고요한, 여유로운, 진정되는, 잠잠해진, 평온한	외로운, 고독한, 공허한, 허전한, 허탈한, 막막한, 쓸쓸한, 허한
흥미로운, 매혹된, 재미있는, 끌리는	우울한, 무력한, 무기력한, 침울한, 꿀꿀한
활기찬, 짜릿한, 신나는, 용기 나는, 기력이 넘치는, 기운이 나는, 당당한, 살아있는, 생기가 도는, 원기가 왕성한, 자신감 있는, 힘이 솟는	피곤한, 고단한, 노곤한, 따분한, 맥 빠진, 귀찮은, 지겨운, 절망스러운, 좌절한, 힘든, 무료한, 성가신, 지친, 심심한
	혐오스런, 밥맛 떨어지는, 질린, 정떨어지는
	혼란스러운, 멍한, 창피한, 놀란, 민망한, 당혹스런, 부끄러운
흥분된, 두근거리는, 기대에 부푼, 들뜬, 희망에 찬, 기분이 들뜬	화나는, 끓어오르는, 속상한, 약 오르는, 분한, 울화가 치미는, 분개한, 억울한, 열 받는

『동의보감』과 『삼국사기』의 예와 같이 화병이 생긴 원인이 마음속에 누적된 욕구가 충족되지 못했을 때 칠기가 생겨 화병이 들었음을 설명하는 부분에서도 비폭력 대화에서 활용하는 느낌을 전달하는 말로 〈표 2〉 느낌말 목록(Feeling List)와 근접한 언어가 활용되고 있으며, 화병을 치료하기 위해 사용한 말 역시 욕구를 충족해 주는 언어가 대화요법 속에서 사용되고 있다.

그리고 비폭력 대화의 구성 4요소를 사용할 때 주의할 점으로 "관찰에서 평가와 구별하여 있는 그대로 보기", "느낌에서 생각과 구별하여 실제 느낌으로 보기", "필요욕구에서 수단 및 방법과 구별하여 느낌의 원인을 보기", "부탁에서 강요와 구별하여 구체적이고 긍정적으로 보기" 는 치료자가 화병이 든 환자에게 치료를 위한 객관적인이고 가치중립적인 자세를 요하는 부분과 일치한다고 볼 수 있다.

〈표 3〉 필요 목록(Need List)

자율성(Autonomy)	자신의 꿈 · 목표 · 가치관을 선택할 수 있는 자유, 꿈 · 목표 · 가치관을 충족할 계획과 방법을 선택할 수 있는 자유
축하(Celebration)	생명의 탄생이나 꿈의 실현을 축하
애도(Mourning)	사랑하는 사람이나 꿈의 상실을 애도
상호 의존(Interdependence)	감사, 공감, 공동체, 배려, 사랑, 삶을 풍요롭게 하기 위한 기여, 수용, 신뢰, 안도, 따뜻함, 이해, 정서적 안정, 솔직, 존중, 지원, 친밀함, 소통
온전함(Integrity)	진정성 · 개별성 존중, 창조성, 의미, 보람, 자기신뢰, 자기존중
놀이(Play)	웃음, 재미
영적 교감(Spiritual Communion)	아름다움, 영감, 조화, 질서, 평화
신체적 돌봄(Physical Nurturance)	공기, 물, 음식, 자유로운 움직임 · 운동, 삶을 위협하는 것들로부터 보호받는 것, 휴식, 성적표현, 주거, 신체적 접촉(스킨십)

이러한 치료자의 자세는 화병환자가 앓고 있는 병의 문제, 즉 인간의 기본적인 욕구를 해결하기 위한 필요조건인 〈표 3〉[33] 욕구 목록(Need List)을 해결할 수 있도록 대화를 통해서 이끌어 주는 것이다.

3. 맺음말

대화요법을 통한 전통의학적 화병치유는 환자의 삶에 영향을 미치는 많은 문제들을 인간 상호간에 소통과 공감을 통해서 이해하는 것으로부터 출발한다. 여기에는 어떤 가치평가도 없이 있는 그대로 관찰하는 것이 요구되어진다. 상호간의 소통을 통해서 마음속에 누적된 화병을 치유하는 것은 현대사회의 스트레스로 인해서 생기는 각종 심리적 요인을 해소하는 것이다.

전통의학에서 지지정신요법의 일환으로 사용된 지언고론요법은 환자의 병환 및 그 심리상태와 현재의 감정 장애 등에 맞추어 언어를 근본을 한 대화 속 설명으로 화병을 치유하고 있다.

여기서의 대화는 화병을 유발한 심리적 요인을 해소하고 바람직하지 않은 정서와 감정 활동 등을 바로 잡는 방법이다.

전통의학에서 사용한 대화법은 비폭력 대화의 구성 4요소를 단계별로 활용하여 화병의 근원이 되는 욕구 불충족을 해소할 수 있는 방안을 의미적으로 사용되고 있음을 알 수 있었다.

33 마셜 B. 로젠버그 지음, 캐서린 한 옮김, 앞의 책, p. 96.

참고문헌

『三國史記』
金相孝, 『東醫神經精神科學』, 杏林1出版社, 1980.
한국한의학연구원, 『스트레스의 한의요법에 관한 연구』, 1997.
허준 지음, 윤석희 · 김형준 외 옮김, 『동의보감』, 동의보감 출판사, 2006.
전국한의과학대학 신경정신과 교과서편찬위원회 편, 『한의신경정신과학』, 집문당, 2007.
마셜 B. 로젠버그 지음, 캐서린 한 옮김, 『비폭력대화』, 한국NVC센터, 2012. 7.
김준권, 「홧병을 통해 본 민속의료관념과 관행 경상북도 대덕면 덕산리의 사례를 중심으로-」, 경북대학교 석사학위논문, 1994.
신용철, 「精神療法에 對한 小考」, 『Korean Journal of Oriental Medicine』 Vol2, 1996.
김근우 · 구병수, 「至言高論에 의한 韓醫學的 精神治療에 對한 硏究(醫案을 중심으로)」, 『동의신경정신과 학회지』 제12권 제1호, 2001.
신원철, 「火病과 五臟六腑의 상관성에 관한 연구」, 원광대학교 석사학위논문, 2006.
서영민 · 서덕원 · 류호선 · 안효진 · 박세진 · 이필재, 「지언고론요법 및 이정변기요법으로 호전된 산후우울증 환자 치험 1례」, 『동의신경정신과 학회지』 제21권제3호, 2010.
정경진, 「직장인 의사소통 프로그램이 대인관계 및 대인관계 스트레스와 직무만족에 미치는 효과」, 숙명여자대학교 석사학위논문, 2010.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

Session 5

분과회의 3
주최주관기관 분과회의

- **분과회의 3-1**
  유네스코 세션 : 변화의 서사(Narratives of Change)
- **분과회의 3-2**
  교육과학기술부/한국연구재단 세션 : 한국의 인문치유
- **분과회의 3-3**
  부산시 세션 : 20세기 부산, 그 상흔과 치유

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

분과회의 3-1
유네스코 세션 : 변화의 서사(Narratives of Change)

1. 치유의 내러티브 : 환경사의 시각
   / 그레고리 케네(베르사유-생캉탱대학교)

2. 순다르반스(Sundarbans) 지역에서 호랑이와 인간의 갈등 : 역사적 설명
   / 란잔 차크라바티(비디야사가르대학교)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

치유의 내러티브 : 환경사의 시각

그레고리 케네
베르사유-생캉탱대학교

내러티브(Narrative)는 흡인력과 변화의 힘을 갖고 있다. 내러티브는 사람들을 공동의 유형으로 규합하여 이들로 하여금 공통의 가치관과 표현, 과거에 대한 해석, 미래를 위한 계획을 중심으로 결속하게 한다. 과거에 일어난 자연재해를 보건대, 대참사에 휩쓸린 집단이 내러티브를 생산하지 못하면 회복에 큰 어려움이 따른다. 내러티브는 인간의 행위를 관계들과 과정들, 체계들의 네트워크 안에서 설명할 수 있는 강력한 수단이다. 사건들을 하나의 플롯으로 구성하는 행위는 자연과학자들이 세우는 수학적 모델이나 알고리즘만큼이나 의미 있는 것이다. 이러한 문학적 형식 덕에 우리는 인간의 가치체계의 중심으로 들어가 변화의 의미를 집중적으로 학습할 기회도 얻는다.

그러나 이러한 성찰적 접근법에는 신중한 방법론이 필요하다. 우리는 변화에 관한 이야기를 씀으로써 포함된 것과 배제된 것, 적절한 것과 무관한 것, 능력을 받은 것과 능력을 빼앗긴 것이 무엇인지 정의하는 수사학의 면도날로써 생태계의 인과관계를 분리한다(윌리엄 크로넌 William Cronon). 우리는 이야기의 형태를 갖지 못한 사건들로부터 이야기를 분리해냄으로써 위험하지만 매우 강력한 내러티브의 수단을 행사한다. 하나의 내러티브는 그 이야기의 예정된 의미를 훼손하는 불연속성과 이지러짐, 모순되는 경험들을 얼마나 감추는가에 따라 성공 여부가 결정된다. 내러티브는 공개적으로 드러난 목적이 무엇이든 간에 은밀한 권력 행사를 피할 수 없다. 내러티브는 불가피하게 어떤 견해들에는 찬성하고 어떤 견해들은 억누른다.

사건들의 추이를 체계적으로 설명할 플롯이 없다면 지구에서 일어나는 모든 일들은 훨씬 더 이해하기가 어려울 것이며 나아가 이해가 불가능할 지도 모른다. 환경 변화와 관련해서는 두 가지 중요한 플롯이 가능하다. 한편으로 우리는 역사를 긍정적인 개선의 이야기로 서술할 수 있고, 다른 한편으로는 부정적인 결말을 향하는 플롯의 이야기를 서술할 수 있다. 이러한 플롯들은 문화적으로 구성되어 우리의 언어에 매우 깊숙이 새겨져 있기 때문에 지리적으로 좁은 장소들을 크게 뛰어넘는 반향을 갖는다. 이러한 플롯들은 둘 중 어디에 속하든 역사적으로나 이데올로기적으로 특정한 상황에 있기 때문에 순수하지 않다. 다시 말해 두 가지 부류 모두 그 내러티브가 포함하고 배제하는 것에 영향을 미치는 숨겨진 의제들을 갖고 있다. 이러한 의제들은 너무나 강력하여 학자들도 완전히 통제하지 못한다.

이야기가 다른 형태의 담론과 구분되는 것은 그것이 시작과 함께 일정한 시간 동안 지속되다가 내러티브 안에서 차지하는 위치 때문에 중요한 의미를 갖게 되는 결과를 산출하면서 명확한 결말에 이르는 행위를 설명하기 때문이다. 완결된 행위는 이야기에 통일성을 부여하며, 우리는 그 결과로써 그 행위를 평가하고 판단할 수 있다. 어떤 이야기의 교훈은 그 결말이 규정한다. 아리스토텔레스는 "어디서나 결말이 가장 중요한 것이다"라고 말했다. 내러티브는 현실에 체계를 부여하는 각별히 인간적인 방법이며, 이는 기후변화의 현실에 대처하는 방식에 있어 중요한 함의를 갖는다.

인간적인 영역 밖에서 일어나는 몇몇 사건들은, 이를테면, 개별 유기체가(아니면 어떤 종이나 산이나 나아가 우주 자체까지도) 탄생해서 존속하다가 사멸할 때처럼, 아리스토텔레스가 말한 시작–중간–결말이라는 스토리텔링의 조건에 적합한 속성을 갖고 있다고 말할 수 있다. 우리는 지질학자와 진화생물학자가 종종 그렇게 하듯이 그러한 비인간적 사건들에 관해 이야기할 수 있지만, 그러한 사건들은 판단 능력이 있는 주인공이 있어야 가능한 흡입력 강한 드라마가 부족하다. 자연의 만물은 도덕적 선택의 문제제기 없이 그저 발생할 뿐이다. 자연의 여러 사건들에는 심지어 이 정도의 단선적인 구조도 없다. 행성의 순환이나 계절의 변화, 생물학적 번식력과 재생산의 주기적 반복 같은 것들은 순환한다. 기후 변동과 지진, 유전적 돌연변이, 아직 우리가 원인을 모르는 여타 사건들은 무작위로 발생한다. 우리는 그러한 일들을 습관적으로 내러티브의 플롯으로써 설명하지 않지만, 환경의 역사는 인간의 과거를 자연의 상황 속에서 두려워하기 때문에 전부 플롯을 갖고 있다. 자연과 우주는 이야기를 하지 않는다. 오직 우리 인간만 이야기를 한다. 자연은 자신만의 분명한 목소리가 없다는 점에서 다른 대다수 문화적 주체들과 다르다.

미래의 내러티브는 학자들이 자기 혼자 이야기를 쓰는 것이 아니라는 점에서 다른 중요한 제약에 직면해있다. 이들은 공동체의 일원으로서 이야기를 쓰며, 작업할 때 의식적으로든 무의식적으로든 그러한 공동체들을 고려한다. 사람들은 서로 말하기 위하여, 다른 사람에게 동조하거나 그들을 반박하는 이야기를 한다. 이야기는 화자와 독자 사이의 상호소통에 의해 생성된다.

순다르반스(Sundarbans) 지역에서 호랑이와 인간의 갈등 : 역사적 설명

란잔 차크라바티
비디야사가르대학교

본고의 목적은 간단하다. 본고는 벵골 삼각주에 위치한 맹그로브 호랑이(벵골호랑이) 서식지인 순다르반스에서 인간과 호랑이 사이에서 일어나는 갈등에 관해 균형 잡힌 역사적 설명을 제공하고자 한다. 순다르반스에서 벵골호랑이는 늘 그 지역에 살고 있는 사람들의 경제적인 삶은 말할 것도 없고 사회적, 문화적, 종교적인 삶에서 중심을 차지하고 있었다. 이러한 현실은 과거에도 그랬고, 오늘날에도 마찬가지로 계속 이어져오고 있다. 순다르반스 사람들은 벵골호랑이를 태곳적부터 농작물이나 가축 등에게 해를 입히는 야생동물로 간주했다. 이곳에서 닥신 로이(Dakshin Roy), 호랑이 신, 반비비(Banbibi) 같은 정글의 토착신들은 힌두교도와 이슬람교도에게 똑같이 숭배 받고 있다.[1]

1. 인간과 야생동물의 갈등

인간과 야생동물 사이에 벌어지는 갈등 구조는 제2차 세계대전 이후에 질적인 변화를 겪었다. 현대 환경보호 활동으로 인해 최소한 이론적으로는 남아시아에서 생존과 방어 및 스포츠 차원에서의 사냥이 중단되었다. 동물을 무분별하게 도살하거나 죽음에 이를 정도로 잔인하게 사육하는 일은 현대에서는 일어나지 않고 있다.[2] 최근 고민은 인간이 직접 동물을 죽이거나 죽음에 이를 정도로 잔인하게

1 순다르반스의 토착민들은 언제나 큰 경외심으로 벵골호랑이를 대한다. 사람들은 벵골어로 호랑이라는 의미를 갖고 있는 '바그(bagh)'라는 말을 아예 입에조차 올리기 꺼려한다. 그 대신 벵골호랑이를 원로 촌장이라는 의미에서 '바라미야(Baramiya)'라고 부르거나 젊은 촌장이라는 의미에서 '치호타미얀(chhotamiyan)'이라고 부른다. 이에 대해서는 Sutapa Chatterjee Sarkar, *The Sundarbans : Fork Deities, Monsters and Mortals*, New Delhi, 2010, *passim*; Annu Jalais, *Forest of Tigers; People, Politics and Environment in the Sundarbans*, Delhi, 2009, *passim*을 참조.

2 동물권익을 위해 일하는 활동가들과 동물해방운동들은 이러한 맥락에서 중요한 역할을 수행하고 있다. 동물의 권익을 대변하는 일을 이끌고 있는 피터 싱어(Peter Singer)는 인류의 상당수를 묘사하기 위한 모욕적 언사로서 '종차별주의(speciesism)'라는 용어를 대중화시킨 것에 대해 불명예스럽게 생각한다. 그는 다음과 같이 말한다. "차이는 단지 정도의 문제가 아니라 본질이 다른 것으로 믿는 사람이 과연 누가 있는가?" 인종주의에 대한 비유와 인종주의의

사육하는 것보다는 현대의 정교한 기술 덕분에 인간의 정착지역이 지속적으로 확장되고, 산업 및 농업이 끊임없이 발전하면서 생긴다. 이러한 현상은 식량부족을 일으켜 야생동물 서식지를 끊임없이 잠식하거나 다양한 방식으로 살아가고 있는 동물들의 삶을 위협한다. 코끼리와 열차가 충돌하거나 새와 항공기가 충돌하고 사슴과 자동차가 부딪히는 일은 인간과 야생동물이 기본적으로 충돌할 수밖에 없는 현실을 상징적으로 보여주는 사례이다. 덩치가 큰 육식동물은 자신의 생존을 위해 더 넓은 서식지를 필요로 한다. 게다가 동물의 이동통로가 축소되면서 동물은 인간과 더욱 빈번하게 마주치게 되었다.[3] 이러한 배경에서 순다르반스에서 인간과 호랑이 사이에 일어나는 갈등의 역사를 이해해야 한다. 동물의 이동통로가 축소되는 것과는 별개로 순다르반스에서 인간과 호랑이 사이에서 일어나는 갈등의 이면에는 독특한 생물지리학적 요소도 있다.

2. 순다르반스의 간략한 역사

순다르반스 지역은 고유한 역사와 자연 그리고 풍경을 가지고 있다.[4] 이곳은 반은 물에 잠겨있고 또 다른 반은 육지로 되어 있다. 게다가 육지의 형성이 아직까지 마무리되지 않은 지역이기도 하다. 또한 이곳은 번갈아가며 사람이 살기도 하며 사람에게 버림받기도 한다. 이곳은 사이클론, 해일, 담수 부족, 사람이 살기에 적합하지 않은 지형, 호랑이, 악어, 맹독성 뱀 등에 의해 위협받고 있는 어쩌면 지구상에서 유일한 장소일지도 모르겠다. 널리 알려진 식인동물로 보통 거론되는 호랑이들이 사는 유일한 호랑이 서식지가 바로 이 지역이다.

순다르반스 지역은 지구상에서 가장 큰 규모의 맹그로브 숲지대가 형성되어 있고, 맹그로브 호랑이가 수상과 육지의 먹이사슬 맨 꼭대기에 위치하고 있는 세계에서 유일한 맹그로브 호랑이 서식지역이다. 이 지역은 서벵골주 24 파르가나 행정구가 있는 콜카타(Kolkata, Calcutta)[5] 시의 남동부에 위치하고 있으며 벵골만과 접해 있는 갠지스 강 삼각주의 한 부분을 이루고 있다. 인접한 방글라데시와 인도가 공유하고 있는 부분 중 전체 맹그로브 생태계의 62%를 차지하고 있는 더 넓은 지역은 방글라데시의 남서부 모서리에 자리하고 있다. 방글라데시 순다르반스 지역의 서쪽 경계는 하리브한가(Harinbhanga)강, 라이만갈(Raimangal)강, 칼린디(Kalindi)강으로 계속 이어지며, 인도

기억을 불러내는 것은 명백하고 노골적이다. Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*, New York, 1975, *passim* 참조. 위 책의 서두에서 싱어(Singer)는 다음과 같이 쓰고 있다. "이 책은 인간이 아닌 동물에 대한 인간의 횡포에 관한 이야기이다"(p. ix.).

3 M. R. Conover, *Resolving Human-Wildlife Conflicts: The Science of Wildlife Damage Management*, New York,2002, *passim* 참조.

4 여러 가지 의미로 볼 때 순다르반스와 가장 가깝게 상응하는 지역은 미국 플로리다주에 있는 에버글레이즈 국립공원(Everglades National Park)이다. Michael Grunwald, *The Swamp: The Everglades, Florida and the Politics of Paradise*, New York, 2007 참조.

5 인도의 캘커타 시는 2001년 1월부터 옛 영국 식민지 당시 지명을 버렸으며, 원래의 지명이었던 콜카타(Kolkata)로 알려지게 되었다. *The Telegraph*, 2 January, Kolkata, 2001과 http://www.highbeam.com/doc/IGI-68590471.html 참조.

순다르반스 지역과 합류한다.[6] 전체 육지의 면적은 4,143 평방킬로미터이고, 나머지 물로 덮여 있는 지역은 1,874 평방킬로미터이다.

인도의 순다르반스지역은 멸종위기에서 호랑이를 구하기 위해 1973년에 시작된 호랑이 프로젝트(Project Tiger) 하에서 만들어진 호랑이 보호구역 중 한곳이다.[7] 생물다양성이라는 측면에서 보자면 순다르반스는 보기 드문 야생동물에다 종 또한 다양한 까닭에 규모가 큰 다른 맹그로브 여러 숲과는 대조를 이룬다. 그래서 유네스코는 2001년부터 이 지역을 생물권보전지역으로 지정했다. 순다르반스에서 행해지는 생물권보전지역 프로그램은 본래 1970년대 초에 시작되었다. 그리고 이 프로그램은 보전지역의 생물다양성에 관한 새로운 지식 기반을 개발하고 보호하기 위한 기본적인 목적을 가지고 시행되었다. 여기서 인간은 생태계를 구성하는 한 부분이며, 지역 공동체는 실제로 그 생태계와 하나로 이어져 있으면서 이 보전 프로그램의 영향권 안에 들어와 있어야 한다는 점을 강조하고 있다. 약 300만 명의 사람들이 이 생물권보전지역에서 살고 있다는 현실을 감안한다면 더욱 더 중요한 의미를 띤다고 할 수 있겠다. 그 지역에 살고 있는 사람들은 숲과 숲에서 얻을 수 있는 자원들에 직접적으로 의존하고 있다. 그럴 수밖에 없는 것이 염수로 인해 농업을 통해서 생산성을 얻기에는 충분치 않은 상황이기 때문이다. 순다르반스 국립공원의 핵심지역은 세계자연유산(world heritage site)으로 지정되어 있다. 이 숲의 생산적인 기능들 외에도, 숲은 사이클론의 피해를 입기 쉬운 방글라데시와 남서벵골지역에 사는 해안가 주민들의 생명과 재산을 지켜주는 자연적인 보호기능을 제공하고 있다.[8] 이러한 독특한 자연지역은 독특한 역사를 가지고 있다.

---

6 인도는 1947년 분리되어 인도와 파키스탄, 두 독립국을 탄생시켰다. 벵골의 식민지역은 동파키스탄과 서벵골의 인도 지방으로 나누어졌다. 동파키스탄은 1971년 파키스탄에서 벗어나 또 다른 독립국가인 방글라데시가 되었다. Willem van Schendel, *The Bengal Borderland: Beyond State and Nation in South Asia,* London, 2005 참조.

7 Mahesh Rangarajan, *India's Wildlife History,* Delhi, 1998, pp. 95–107. 호랑이 프로젝트(Project Tiger)는 처음에 인도의 보건가족계획부 장관인 카란 싱(Karan Singh) 박사가 의장을 맡은 인도야생동물위원회 내에 설치된 대책위원회로 시작되었다. 이 당시는 전 세계의 자원봉사단체들이 인도에서 환경문제가 펼쳐진 곳으로 달려왔던 시점과 정확하게 일치한다. 자원봉사단체들 중에서 세계자연보호기금(*World Wildlife Fund or WWF*)이 가장 중요한 역할을 하고 있다.

8 Rathindranath De, Sundarbans, Delhi, 1990, pp. 1–4. 사이클론과 폭풍에 관한 최근 경험은 이러한 자연적 보호가 폭풍이나 사이클론의 충격을 약화시키는데 얼마나 중요한지를 보여주고 있다. 아이티(Haiti)는 지난 2004년 5월과 9월 치명적인 열대성 폭풍에 의해 강타 당하였다. 거의 5,000여명의 아이티인들이 이러한 혹독한 폭풍이 불어 닥쳤던 기간 동안 그들의 목숨과 집을 잃었다. 아이티의 고지대에 있는 벌거벗은 산들은 이러한 비극을 악화시켰다. 석유를 대체할만한 자원들이 빈약하고 부족했기 때문에 아이티의 극빈자들은 땔감나무와 목탄을 구하기 위해 그들의 나무의 대부분을 벌목하였었다. 이렇게 함으로써, 그들은 홍수유출의 조절과 산사태에 의해 흘러내리는 거대한 진흙더미의 방어 등 숲으로 뒤덮인 집수구역이 제공하는 귀중한 보호기능을 잃어버리게 된 것이다. 흥미롭게도 아이티를 황폐화시켰던 동일한 폭풍들이 인접국가인 푸에르토리코에는 그만큼의 영향력을 발휘하지 못했는데 푸에르토리코의 고지대에 형성된 집수구역은 거의 숲으로 뒤덮여 있다. 더욱 더 자세한 내용을 알기 위해서는 다음을 참조. Sandra Postel, Safeguarding Freshwater Ecosystems, *in State of the World 2006: A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society,* New York and London, 2006, pp. 41–60.

3. 호랑이와 주권

식민지가 되기 이전 순다르반스의 일반적인 역사에 관한 대략적인 개요를 재구성하는 일은 그리 어려운 일이 아니다. 그러나 이 지역의 호랑이와 인간 사이에서 일어났던 갈등에 관한 상세한 역사를 재구성하는 일은 오직 영국식민지통치가 들어선 이후에나 가능하다. 이러한 한계는 전체 남아시아 아(亞)대륙에 있어서 호랑이와 인간 사이에 있는 갈등의 역사에 적용될 수 있다.

동양사회와 마주치는 유럽인들은 한편으로는 오랫동안 갖고 있는 유산과 같은 인도 아대륙(亞大陸)이라는 그들 고유의 인식 속에서 특정 고정관념들을 발전시켜왔다. 호랑이에 대한 이미지는 그러한 하나의 고정관념이다. 호랑이를 통해 생성된 이미지에서 기본요소는 잔인함과 교활함, 그리고 기만적인 우아함이다. 호랑이를 바라보는 영국인들의 반응은 두려움과 증오, 경외심 등이 복잡하게 뒤섞여 있다. 영국인들은 호랑이를 인도의 정글을 지배하는 영물(靈物)로 보았다. 호랑이 가죽과 다른 고양이과의 덩치 큰 동물들의 가죽을 향한 열광은 인도를 훨씬 넘어서 퍼져나갔다. 박제술[9]의 기법은 놀라울 정도로 발전해나갔다. 특히 과거 인도에서 사회적 신분이 어느 정도 있는 유럽 남자에 대해 쓰이던 호칭인 사입(sahib)의 거실에 놓여 있는 박제된 생생한 호랑이의 두상은 마치 살아 있는 것처럼 두렵고 공포스럽게 보이도록 제작되었다. 거실에 놓여 있는 대표적인 물건 중에서 수렵을 통해 획득한 기념품을 전시하는 관행은 지배하는 인종이나 계급의 문화와 주권(Raj)의 기억과 밀접한 연관을 맺고 있다. 19세기 중간 정도 규모의 수렵탐험을 나설 때 들었던 비용은 대략 500루피 정도였을 것으로 보인다.[10] 그 비용에는 최종적으로 사입의 거실에 호랑이를 장식하기 위해 바닝겐(Vaningen)이나 마이소르(Mysore) 주의 바닝겐까지 호랑이 가죽을 철도화물로 보내는 비용도 포함되어 있다.[11]

인도에서 영국의 힘이 커지면 커질수록 호랑이가 저지르는 죽음에 관한 소식들도 쏟아져 나오기 시작했다. 19세기 후반경이 되면 매년 1,600명의 사람들이 호랑이에 의해 죽임을 당하는 것으로 추정되었다.[12] 호랑이 한 마리가 한 해에 300파운드에서 600파운드 정도 나가는 소를 죽일 수 있는 것으로 보았다.[13] 이것이야말로 호랑이를 해로운 동물로 규정했던 정확한 이유이다. 다른 큰 고양이과 동물들과 함께 공유하고 있는 호랑이의 이러한 지위는 그러한 명성을 얻음과 동시에 번식력도 왕성한데다 깊은 남부지역부터 북부 산악지역까지 엄청난 넓이의 서식지에서 생활하고 있다는 사실에 의해서 강력하게 지지되고 있다. 특별히 '나쁜 호랑이'라고 규정했던 영국식민통치자들의 시각에서는 꼭 해야만 하는 일이었다. 호랑이를 그렇게 규정했던 결정은 실제로 유럽인들의 계몽 의식과 새로운

9 박제술은 동물의 가죽을 가공하는 처리과정과 연관된 기술이다. 이것은 부유한 계층의 집을 장식하기 위해 사용되어진 동물가죽을 장만해서 속을 채워 넣으며 설치하는 기술이다. 당시의 수렵활동을 다뤘던 여러 신문과 소책자에는 박제술사들이 정기적인 광고를 게재한 특색이 있다. 커트버슨(Cuthbertson)과 하퍼(Harper)는 캘커타의 유명한 박제술사였다. 그들은 캘커타 시 거버먼트 플레이스 10번가에서 정식 면허를 가진 사무실을 운영했다.

10 Y. D. Gundevia, *In the District of the Raj,* Bombay, 1992, pp. 205–6.

11 Ibid., p. 206.

12 J. M. Mackenzie, *The Empire of Nature,* Manchester, 1998, pp. 168–98.

13 Ibid., p. 180.

문화유형과 감수성을 피지배 사회에 부과해야만 했던 식민통치자들의 강한 충동에서 나온 더욱 더 광범위한 권력을 위한 전략에서 절대적으로 필요한 부분이었다. 그러므로 호랑이는 주권(Raj)이라는 이념에 있어서 가장 보편적인 관점으로 볼 때 개인의 생명과 재산의 안전을 담보하기 위해서 제거되어야 하는 대상이었다.[14]

4. 순다르반스의 로열 벵골 호랑이

캘커타행 선박을 타고 인도 후글리강을 통해 항해하면서 자신들의 오른편에 위치한 사가르 섬을 보면서도 수백 명의 유럽인들은 그곳이 순다르반스 지역이라는 사실을 거의 알아채지 못했다. 그들은 아직 관찰하지 못한 것처럼 보였던 단순한 여객선의 승객들이었다. 그러한 풍경을 묘사해보려고 했던 사람들 또한 그냥 별 관심도 없는 듯 실망스럽고 음산한 곳으로 보았다. 18세기 승객들은 별다른 흥미를 보이지 않은 채 그곳에 도착했고, 자신들이 통과하면서 지나쳤던 환경인 진흙제방(mud-banks), 침수된 저지대 정글(flooded low lying jungles), 모래톱(sandbanks), 적갈색담수(reddish brown waters)를 기록했다. 그러나 19세기 초 무렵 인도 풍경에 관한 식민지 지식은 진일보했으며, 영국인들 사이에서 새로운 호기심을 발생시켰다. 이러한 항해사들이 쓴 순다르반스의 풍경과 관련된 글들이 빠르게 퍼지게 된 두 가지 주요한 맥락이 존재한다.

먼저 순다르반스 지역은 지형이 위험해보였으며, 치명적인 열병을 일으키는 장소처럼 인식되었다. 게다가 그곳은 흉포한 호랑이들과 악어들이 사는 장소로 간주되었다. 두 번째로 이 지역은 사가르 섬에

14 이를 입증하기 위해 많은 문서들을 인용할 수 있다. 식민지 시기를 설명하면서 우리는 '식인동물'이나 '나쁜 호랑이'에 관한 이미지를 발견하게 된다. 대부분 백인 수렵인들이 집필한 사냥 관련 당시 문헌이나 농림국의 공식문서, 관보 등에서 사람을 잡아먹는 호랑이에 관한 이미지와 동물의 고기에서 인육에 이르기까지 변화의 개연성 있는 원인들에 다소 집착하고 있는 것처럼 보였다. 만약 호랑이가 식인동물이라면, 당연히 정리 대상이었다. 동양의 야생은 길들여질 필요가 있으며, 이성이라는 명목 아래 통제가 되어야만 했다. 이는 계몽의 목소리이며 이 목소리는 키플링(Kipling)의『정글북』에서 매우 또렷하게 들리고 있다."이유를 대지 않고 무언가에 명령을 내릴 수 없다는 정글의 법은 새끼들에게 죽이는 법을 가르치는 경우를 제외하고 모든 맹수들이 인간을 먹는 행위를 금지한다. 그런 다음 그 맹수는 반드시 자신의 무리가 사냥하는 지역을 벗어나서 사냥해야만 한다. 이렇게 해야 하는 실제 이유는 살인한다는 것은 머잖아 총을 가지고 코끼리에 올라탄 백인 남성들의 도착을 의미하기 때문이다. [...] 맹수들이 자신들에게 부여한 이유는 인간은 가장 나약하고 모든 생명체 중에서 가장 방어력이 없으며, 인간을 손대는 일은 비신사적인 행위에 다름 아니기 때문이다."『정글북』에서 악한으로 등장하는 쉐어 칸(Shere Khan)이 절름발이이거나 신체장애를 가지고 있으며, 사람을 먹는 습관이 있다는 점을 여기서 언급할만한 가치가 있다. 따라서 호랑이의 공격은 더 나은 '식인동물'로 비쳐질 수 있을지도 모르겠다. 호랑이의 행동이 이유가 있는 것으로 인정받지 못하거나 '정글의 법'에서 가정하는 것으로 받아들여지지 않는다면, 호랑이는 수렵인들의 목표가 될 것임은 분명하다. Cf. Rudyard Kipling, *Jungle Book,* Mahwah (New Jersey), 1985, pp. 4-5. 만약 '식인동물들'이 발견되지 않았더라면 가공될 수도 있었을 것이다! 만약 실수로 수렵인들에 의해 죽임을 당한다면 정상적인 호랑이들조차도 '식인동물'로 둔갑되었을 것이다! 만약 수렵인들이 남긴 글이 상세하게 검토된다면, 우리는 '식인동물'을 사냥하려는 수많은 수렵원정대가 분명히 인정할만한 양식에 순응했다는 것을 발견하게 된다. 백인 수렵인들은 무력한 마을사람들의 요구에 반응했던 것이고 '나쁜 호랑이'를 떠맡았던 것이다. 일류급의 수렵지역으로 명성을 쌓았던 그 지역의 미르자 푸르 수집가였으며, 이후 쿠마온 지역의 행정위원이었던 퍼시 윈드햄(Percy Wyndham)은 바그마루 사입으로서 그 지역에서 대중적으로 더욱더 알려지게 되었다. 그는 마을사람들이 그에게 그들을 괴롭히거나 마을에서 자신들의 소를 약탈하는 호랑이에 대해서 불평을 할 때면 언제나 자신의 장총을 사용할 준비가 되어 있었다.

거주하는 힌두교 열성신자들이 자행하는 영아살해풍습(infanticide)이라는 '야만적인 관행(barbaric practice)'이 존재하는 것으로 확인되었다.[15]

순다르반스 지역 호랑이의 악명에 관해 가장 처음으로 구체적인 언급이 나타난 것은 1665년 순다르반스를 방문했던 프랑수아 베르니에르(Francois Bernier)의 글이다. 『무굴 제국 여행』(*Travels in the Mogul Empire*)이란 작품에서 우리는 그 짐승에 관한 구절을 확인할 수 있다.

'이러한 섬들 중 많은 곳이 우리가 상륙하기에는 너무나 위험하다. 다음과 같은 대단한 주의가 반드시 요구된다. 밤사이 보트를 나무에 단단히 고정시켜서 해안으로부터 멀리 떠내려가지 못하게 해야 한다. 왜냐하면 몇몇 사람들 혹은 다른 물건들이 호랑이들의 먹이가 되는 일이 다반사기 때문이다. 책에서는 이러한 흉포한 동물들은 사람들이 잠든 사이 자신들을 보트 안으로 잠입시키는데 능숙하며, 우리가 만일 이 지역의 뱃사공을 믿고 늘상 그렇듯이 아주 겁 없이 풍성한 파티를 열었다 하더라도 결국 이 호랑이들은 희생자들을 물고 멀리 사라져버린다.'[16] 식민지시대의 기록은 많은 유럽인들의 묘지가 증명하듯이 그들이 여행하고 소풍을 즐기며 외부사냥을 나갔을 때 호랑이에게 사로잡혀서 죽음을 당한 수많은 이야기들로 가득 차 있다. 이러한 사고 중 가장 유명한 것은 1792년 순다르반스에서 발생한 헥터 먼로 경(Sir Hector Munro)의 아들의 죽음이다.[17] 호랑이에게 잡힌 먼로는 스태포드셔의 장신구에 기념되어 있다. 1799년 세링가파트남(Seringapatnam)에서 전리품으로 포획된 기계식 장난감인 티푸의 호랑이의 기원이었을지도 모르겠다. 결국 이것은 동인도회사에 전시가 되었고, 1879년 이후에는 영국 빅토리아 앨버트 박물관(Victoria and Albert Museum)에 전시되었다. 순다르반스 호랑이 혹은 벵골호랑이와 벵골호랑이의 사촌격인 인도호랑이 사이에 눈에 띄는 특정 차이들이 있다. 특이한 맹그로브 늪지대와 어떠한 담수의 유입에도 방해받지 않는 바다 조수 간의 특별한 생태학적 효과는 벵골호랑이를 타고난 투사와 생존자로 변화시켰다. 맹그로브 서식지의 독특한 특성은 사이클론이 발생한 시기에는 광활한 땅 덩어리 전체가 물에 잠긴다는 점이다. 또한 육상 동물들은 양서류의 특성을 발휘해야만 한다. 이런 상황에서 수영을 하는 호랑이의 실력은 매우 뛰어나다.

5. 식민지 시대 순다르반스에서의 호랑이와 인간의 갈등

영국의 식민지 당국은 순다르반스가 개간될 경우 이 지역이 수익을 창출하는 지역으로 변모할 수 있다는 점을 재빠르게 간파했다. 우리는 이제 시선을 돌려 어떻게 이러한 동기가 순다르반스에서 호랑이와 인간 사이에서 일어나는 갈등의 시기를 촉발시키며 그 수익을 극대화시켰는지에 대해서 알아보도록 하자.

순다르반스 숲을 개간한 역사는 대단히 흥미롭다. 영국 동인도 회사가 인도를 정치적으로

15 그러나 벵골만의 동쪽해안가를 여행하며 식물을 조사했었던 버처넌 해밀턴(Buchanan Hamilton) 같은 초기의 몇몇 관찰자들은 이 지역이 풍부한 식물이 가득한 지역이라는 것을 발견하였다. Cf. David Arnold, op. cit., p. 84.

16 Francois Bernier, *Travels in the Mogul Empire,* London, 1914, p. 24.

17 Mackenzie, op. cit., p. 179.

장악해가던 시기에 순다르반스의 숲은 캘커타 인근까지 확장해나갔다. 그러나 18세기에 이루어졌던 개간은 성공적이지 못했다. 19세기 들어 1820년대부터 한창 무르익던 개간 사업은 중단되었다. 정말로 매우 어려운 작업이었다. 주요한 난제들 중의 하나는 바로 호랑이들로부터 발생했다. 육지개간사업은 호랑이들의 약탈로 인해 거의 성공적이지 못했다. 노동자(coolies)들은 숲에 있는 호랑이들을 위협하기 위해 종종 총을 지닌 사냥꾼(shikaris)들을 대동하고 다녀야만 했다. 호랑이는 종종 산림개간꾼들을 공격했고 또한 끔찍한 혼란을 저질렀기 때문에 이따금씩 작업은 일시적으로 중단되어야만 했다. 오말리(L. S. S. O'Malley)는 『벵골지역지명사전』(*Bengal District Gazetteer*)에서 다음과 같이 기록했다.

> 그 작가는 제대로 된 사례를 통해 전달하고 있다. 그와 같이 사람을 잡아먹는 동물은 대략 8시 혹은 9시경에 해안제방을 따라 작업을 하고 있던 약 6명에서 8명 정도의 사람들 사이로 뛰어들었고, 사람들은 혼비백산하였다."[18] 많은 경우에 개간사업은 적대적인 호랑이들 때문에 완전히 포기할 수밖에 없었다. 결국에는 개간된 육지도 이미 정글로 다시 돌아갔을 것이다.[19]

'일종의 물에 잠긴 육지, 정글로 뒤덮였으며, 말라리아로 고통 받는데다 야생 짐승들이 우글거리는' 공포스러운 장소로서 순다르반스를 표현한 W. W. 헌터(W. W. Hunter)는 처음에 나타났던 지역에 대한 묘사로서는 정점을 장식했다. 1875년에 출판된 헌터의 책 60쪽, 즉 앞으로 전개될 중요한 이야기에서 사냥꾼들은 초기의 설명을 지지했고 순다르반스를 일종의 물에 잠긴 육지, 늪지대에 의해 끝이 난, 수천 개의 수로와 바다근처의 배수지역들이 서로 교차하는, 그러나 여행가들이 해안가에서 물러감에 따라 점차적으로 숲의 공터와 벼농사지역의 작은 부분들이 산재해있는 곳으로 묘사하였다.[20] 광대한 지역은 하나의 거대한 충적토 평야지대인데 아직 육지형성과정이 중단되지 않은 곳이라고 저자는 언급하였다. 순다르반스에 있는 이 숲은 매우 조밀하고 빽빽하다. 그리고 정글을 걷는 것은 늪지대의 질퍽질퍽한 진흙땅으로 인해 어렵다고 자신의 의견을 밝혔다. 방문객으로서 여기저기서 잠복하고 있는 호랑이들과 악어들과 물기가 가득한 광대한 황무지를 관통했던 헌터의 여행의 모든 순간은 불가사의한 열대 정글의 탐험이었다.

과거 순다르반스의 내부 몇몇 구역은 들어갈 수가 없었다. 특히 남부의 깊숙한 구역은 더욱

---

18 L.S.S O'Malley, *Bengal District Gazetteer,* 24 Parganas, Calcutta, 1914, pp. 19–20.

19 Thomas Bacon, *First Impression and Studies from Nature in Hindustan,* London, 1987, pp. 2–3. 1823년 대주교 헤버(Heber)는 후글리(Hooghly)강 어구에 도착했다. 토마스 베이컨(Thomas Bacon)은 1831년 캘커타로 오는 도중에 순다르반스의 주변 지역에 도착했다. 베이컨의 설명은 이러한 경향을 더욱 확실하게 보여주고 있다. 비록 탐험가들이 소규모 지역을 차지하고 몇몇의 허름한 집들을 세웠다 할지라도 호랑이들은 몇 번이고 모험심 가득한 정착민들을 내쫓아버렸다. 또한 베이컨은 키가 큰 나무들과 빽빽한 정글들로 산재해있는 평평하고 늪지대로 이루어진 해안가를 발견하였다. 좀 더 폭 넓게 관찰하는 가운데 늪지대의 수풀로 뒤덮인 장소의 한가운데에서 노닐고 있는 사슴과 같은 동물을 발견하기도 했다. 베이컨은 또한 해안가에서 상당한 정도 떨어져 있는 곳까지 헤엄쳐가는 호랑이들에 관한 사례에 대해서도 듣게 되었다.

20 W. W. Hunter, *A Statistical Account of Bengal, Vol. 1, District of 24 Parganas and Sundarbans,* London, 1875, pp. 287–90.

그러했다. 서로 얽히고설킨 나무들과 관목들, 사방에서 어둠 속으로 흘러들어가며 위험스럽게 보이는 개울과 시내, 맹그로브 나무들에 의해 경계가 지어지는 희미하게 일렁이는 조수들로 인해 순다르반스의 내부는 사냥꾼과 같은 영국인들에게는 하나의 환상의 세계처럼 느껴지곤 했다.[21] 순다르반스 지역은 유럽인들의 '자아(selves)'와 인도인들의 '타자(other)'가 근본적으로 동일하게 남겨진 존재들로서 서로 교류를 시작하는 여전히 또 다른 세상이다. 그들은 변증법적으로 서로에 대한 이해나 주어진 공간의 관념을 구성해왔다. 따라서 순다르반스 지역의 식민지 건설은 부분적인 식민지와 부분적인 토착지역이었으며 종종 이 둘도 아닌 혼성체(Hybrids)였다. 자연에 있어 주권(Raj)은 전적으로 제국에 주어지지도 않았고 완전히 토착민에게 있지도 않았다. 순다르반스 지역의 토착민들도 관목(banda)들과 진흙(kada)으로 가득차고 호랑이들과 악어들이 우글거리는 이 지역을 마찬가지로 고되고 위험스러운 장소로 생각하였다.[22] 그렇기에 토착민들과 외국인들의 인식이 서로 조화를 이룬 채 나타나는 경우가 생기기도 한다. 이러한 조합은 종종 지금까지 알려지지 않은 자연 세계에 대한 관리와 개발에 대해 새로운 생태학적, 환경적 관념들의 창조를 만들어 낼 수 있다.

순다르반스의 삼림에서 창출되는 이익을 별 무리 없이 쌓기 위해서 벌목꾼들의 생명을 보호하는 일은 매우 중요한 일이다. 벌목꾼들과 양봉꾼들은 그해 특정시기에 숲에 들어간다. 한 무리의 벌목꾼들은 보통 15명에서 20명 정도로 구성된다. 그리고 그 중의 반은 이슬람교에서 성자 대우를 받는 고행수도자(fakirs)이다.[23] 호랑이들로부터 벌목꾼들을 보호할 것으로 믿어지는 고행수도자에 의해 동행을 받지 못하는 한 이들 중에 어느 누구도 나무를 베려고 숲으로 들어갈 엄두를 내지 못할 것이다.[24] 벌목꾼들은 반비비(Ban Bibi)나 닥신 로이(Dakshin Roy)와 같은 정글 신들에게 공물을 바친 후에야 겨우 자신들의 작업을 시작할 수 있다.[25] 이 지역으로부터 발생하는 삼림수익은 비록 가끔씩 큰 손해를 보더라도 지속적으로 상승하고 있다. 바라미얀(Baramiyan)은 큰 타격을 주었다. 1881년과 1912년 사이에 2,500명 이상의 사람들이 순다르반스 지역의 호랑이에게 죽음을 당했다.[26] 바로 앞에서 언급한 사상자의 숫자는 단지 50%만이 실제로 당국에 보고된 것을 기준으로 판단했기 때문에 실세적인 수치는 훨씬 더 크다고 할 수 있다. 게다가 그 수치는 행정관청의 관보에 단독으로 보고된 것은 포함하지 않고 있다. 그리고 나중에 삼림청에는 보고되지 않았다. 1885년 한해에 116명의 벌목꾼들이 벌목기지로부터 멀리 후송되었으며, 벌목작업은 중단되었다.[27]

문제는 놀랄만한 비율에까지 도달했다는 점이다. 인도의 재정농업부 장관은 벵골주 정부의 장관에게 서한을 보내게 되었다(No. 430 F, Dt. Simla, 1913).

---

21 Ibid.

22 Sibsankar Mitra, *Sundarbaner Arjan Sardar* (in Bengali), Kolkata, 1995, pp. 3–5.

23 다음과 같은 내용은 순다르반스 지역에서 폭 넓게 공유되는 믿음이다. 고행수도자들은 호랑이들을 길들일 수 있는 힘을 가지고 있으며 따라서 수도자들과 동행하는 사람들을 보호할 수 있다.

24 Hunter, op. cit., pp. 311–12.

25 Ibid.

26 PRF, 1868–1921.

27 PRF for 1884–85, p. 57.

생명의 손실은 그렇다 치더라도 사건이 이렇게 되면서 상황이 귀중한 순다르반스 숲에서 진행되는 적절한 작업을 심각하게 방해하고 있다는 점입니다. 인도정부는 이렇게 유해한 동물의 수를 줄이기 위한 여하한 노력도 의미가 없을 것으로 판단하고 있습니다.[28]

정부는 순다르반스 지역에 서식하고 있는 거의 모든 호랑이들이 '식인동물'이라고 확신하였다. 그리고 가능한 한 많은 호랑이들을 살처분하는 것이야말로 사상자수를 줄이는 유일한 방법으로 보고 있다. 그러나 지상에서 그 짐승들을 맞부딪치는 상황은 거의 토착 사냥꾼(shikaris)에게나 해당되는 경우이다. 그럼에도 이 사냥꾼들은 무능력하고 특별한 기술이 없으며 여성스런 나약한 존재로 간주되어졌다. 정부는 호랑이를 살처분하는 토착 사냥꾼들을 줄이기 위한 보상정책을 채택하였다. 1883년 11월 16일 캘커타 시 관보에 고시된 정부의 제재에 따라 순다르반스 법정 보안림(reserved forest)에 있는 8개의 주요한 세입 벌목원을 담당하는 공원관리원과 삼림감독관은 호랑이를 사살하고 보상을 받을 수 있는 권한을 부여 받았다. 1883년에 보상의 액수는 완전한 성인이 된 호랑이 한 마리당 50루피였다. 그리고 새끼는 한 마리당 10루피를 받았다. 이러한 사냥꾼들은 삼림관청으로부터 보상을 받기위해서는 호랑이의 가죽과 머리를 제작해야한다는 요청을 받았다.[29] 보상의 가치는 시간이 지남에 따라 올라갔고 보상의 가치에 있어 그러한 정도의 증가는 정글에서 호랑이들에 의한 생생한 약탈과 직접적으로 관련되어 있다. 1906년에 보상의 액수는 성인이 된 호랑이 한 마리당 100루피였고 새끼는 한 마리당 20루피를 받았다. 이러한 보상액의 증가는 다시 1909년에 200루피까지 치솟았다. 1906년과 1909년 사이 36개월 동안 500명 이상의 사람들이 목숨을 잃은 사실에서 이러한 보상액의 급격한 증가를 설명할 수 있다.[30]

순다르반스 지역에서 이 영물에 대한 대규모의 남획이 발생했다. 이를 조사한 연구자는 식민지 정부의 직접적인 후원 하에서 마구잡이식으로 자행되는 호랑이 개체수에 대한 대규모의 남획을 입증하기 위한 구체적인 수치를 수집해나갔다. 1881년과 1912년 사이에 성체로 자란 2,400마리 이상의 호랑이들이 순다르반스에서 사살되었다.[31] 순다르반스에서 식인동물들을 제거하기 위해 총력을 기울인 시도로서 부여된 호랑이 자유수렵권은 사냥능력이나 사냥기술, 경험이나 심지어는 자칭 전문가로 행세하는 사냥꾼의 신분도 고려하지 않은 채 거의 모든 사람에게 배부되었다. 1918년과 1926년 사이의 평가에 따르면 298 마리의 호랑이를 자유롭게 수렵할 수 있는 허가권이 298명의 토착 사냥꾼들에게 발급되었다.[32]

호랑이들을 대량으로 남획할 수 있는 이러한 정책은 사상자 수를 줄일 수 있는 정도만의 효과를 가져올 뿐이었다. 사실상 순다르반스에서 호랑이 개체수가 지속적으로 줄어들고 있다는 점에서는 의심할 여지가 없더라도 당시 사상자수를 집계한 연간통계는 상승추세임을 나타내고 있다. 1928년까지

28 PRF for 1911–12, p. 9.
29 PRF for 1883–84, p. 92.
30 PRF for 1881–82, 1912–13.
31 Ibid.
32 PRF for 1918–19, 1926–27.

삼림청은 스스로 다음과 같이 인정했다. “순다르반스 경계에 있는 호랑이들이 상대적으로 포악해지고 있다.”[33] 그리고 삼림청은 호랑이를 자유롭게 수렵할 수 있는 허가권을 줄이기로 결정했다. 그러나 관계당국은 다음과 같은 사실을 깨닫지 못했다. 문제가 되는 것은 정글에서 호랑이의 숫자가 아니라 벌목꾼들이 공격받는 원인이 되는 피식자와 포식자 간의 개체 차이(prey-predator gap)라는 사실이었다. 이 문제의 핵심과 호랑이의 식인행동은 자연 상태에서 호랑이들의 먹이인 사슴 개체수가 급격하게 감소한데서 그 원인을 찾을 수 있었다. 보상을 받기위해 호랑이를 사냥하는데 주저하지 않는 경향이 있는 사냥꾼들은 자신들에게 아주 좋은 기회가 올 때면 언제든지 사슴을 사냥하고 싶어 했다. 1915년과 1940년 사이에 순다르반스에서 사슴포획활동이 놀라운 비율까지 치솟고 있음을 공식적인 보고를 통해서 알 수 있다. 1919년, 호랑이가 죽인 사망자의 수가 뚜렷한 감소를 나타냈을 때 숲의 관리원은 연간 보고에서 위와 같은 내용을 인정하면서 순다르반스에서 사슴포획을 줄여야 하는 필요성을 강조하였다.[34] 1939년 조수보호림 금렵구역(The Annual Report on Game Preservation)에 관한 연간 보고는 수렵권 소지자들이 한 번의 사냥 여정에 한 마리의 사슴을 사냥할 수 있도록 허가 받았고 그해 죽은 사슴의 수는 448마리였다는 점을 이야기하고 있다. 이 보고서는 그 후에 약 896마리의 사슴이 부상을 당했다고 밝혔다.[35] 위의 내용과 같은 사례들은 증가될 수 있다. 따라서 수렵권 소지자들은 순다르반스에서 고기를 구하거나 수익을 위해 사냥을 했던 것이다. 삼림관청은 그들의 보고서에서 숲을 경계로 삼고 있는 마을에서 허가받은 총의 숫자가 상당할 정도였으며 이러한 현상이 사슴포획에서 근본 원인을 차지하고 있음을 인정했다. 1991년에 한 삼림관원은 다음과 같이 한탄했다.

> 만약 이전에 총기소유가 그렇게 자유롭게 허락되지 않았었다면 호랑이들이 식인행동을 하지 않도록 보장할 수 있는 충분한 먹이가 존재했었을 것이라는 추측을 지금에서는 확실히 단언할 수 있다. 그리고 지금까지 발생한 모든 생명의 손실과 수익은 결코 발생하지 않았을 것이다.[36]

피식자와 포식자 간의 개체 차이의 주기적인 확대에 빈번하게 기여한 또 다른 요인은 순다르반스 지역에 해일과 홍수를 발생시키는 열대성 사이클론 폭풍이다. 벵골만에 속하는 이 지역에서 몬순은 잇따라 들이닥치는 열대성 저기압으로 이루어져 있으며, 연이어서 벵골만에 거의 근접해서 지속적으로 벵골만을 따라 영향을 끼치고 있다. 10월에 발생하는 사이클론들은 가장 강력한 열대성 폭풍의 전형이다. 때때로 그러한 열대성 폭풍들은 순바르반스 지역에 홍수를 일으키며 심각한 인구 감소를 가져 온다.[37] 그러한 홍수들은 1909년에 발생했으며, 1919년에 또 다시 발생하였다. 1919년에 발생한 사이클론의 영향력은 굉장히 강력했던 것으로 삼림청에 기록되어 있다. 1919년 관계당국은 호랑이들이

33 PRF for 1928-29.
34 PRF for 1916-17.
35 *Annual Report on Game Preservation in Bengal for the Year Ending 31st March 1939, Calcutta*, 1940, p. 9.
36 PRF for 1918-19.
37 O'Malley, op. cit., p.133.

죽인 사람들이 증가한 원인을 천연먹이의 부족을 가져오는 이러한 사이클론의 탓으로 보았다.[38] 보고서에서는 호랑이 사냥을 위해 제작된 높은 플랫폼인 마샨(machans) 위에 지은 사람의 주거지에 올라와서 그때마다 그곳에 있는 사람들 중 한 명을 잡아간 사건들을 이야기하고 있다. 보고서에 기록된 것처럼 이러한 호랑이들의 호전성은 굉장히 많은 사슴이 지난 10월에 발생한 사이클론이 동반한 폭풍에서 들이닥친 파도 때문에 죽거나 익사했다는 사실에 그 원인을 돌리고 있다. 또한 이것은 호랑이들과 그들의 천연먹이 사이의 자연적 균형을 어지럽혔고, 그러다보니 호랑이들이 인간들을 공격하도록 야기했다.[39]

6. 탈식민지시대의 순다르반스에서의 호랑이와 인간의 갈등

오늘날 순다르반스 지역은 주로 호랑이 보호구역으로 알려져 있다. 흥미로운 점은 이러한 독특한 맹그로브 늪지대에서의 호랑이 보호구역의 설정과 유지 관리는 아직 알려지지 않은 오지의 전체 범위를 처리하는 것과 새로운 지식의 생산과 관련이 있다. 어떻게 호랑이 한 마리당 얼마나 많은 평방킬로미터를 할당해야 할 것인지, 어떤 종류의 식물이 바람직한 것인지, 이 독특한 지역의 생물다양성에 어떠한 해도 입히지 않으면서 야생에서 호랑이들이 먹이를 이용할 수 있는 방법을 확보할 수 있을 것인지 등과 같은 일련의 의문들에 해답을 찾아야 하는 일이야말로 매우 시급하고 필요한 것이다. 순다르반스 호랑이 프로젝트 이 자체는 미지의 지역을 관리하는 과제이기도 하다. 하지만 이러한 노력이 결국 예상치 못한 새로운 여러 문제를 촉발시켰다.

정치, 자본주의, 과학은 모두 전 지구적 관련성 위에서 기능한다. 이들 각각은 전 세계의 보편적 열망을 만족시키기 위해서 자신의 능력과 범위를 확장시키고 있다. 그러나 정치, 자본주의, 과학이 변화시킨 토대 위에서 활동하듯이 뜻하지 않은 지역적 · 현실적 문제들에 직면해서는 그들 자신을 재형성할 수밖에 없다.[40] 이번 절에서 나는 어떻게 탈식민지시대의 순다르반스 보호구역이 지구적 그리고 지역적 범위 사이에서 이러한 문제를 검증할 수 있는 훌륭한 기회를 제공할 수 있는지와 어떻게 지역적 차이를 뛰어넘는 지구적 문제들의 예측치 못한 효과들이 지식의 새로운 대상을 구성하는지 증명하려고 시도할 것이다. 결국 이것은 다시 한 번 관리능력과 조사의 필요성이 요구된다 하겠다.[41]

환경인식과 환경정치는 전 지구적 성취물의 대차대조표를 구상할 수 있는 이상적인 공간이 될

38 *Annual Report on Game Preservation in Bengal for 1909–10*, p. 20.

39 Ibid., p. 1.

40 Anna L. Tsing, Friction: *An Ethnography of Global Connection,* Princeton, 2005, pp. 1–2.

41 지역적 문제에 관한 지구적 관점의 개입은 다양한 입장을 견지하는 수많은 학자들에 의해 시도되고 있다. Michael Adams (Beyond Yellowstone? Conservation and Indigenous Rights in Australia and Sweden, in Garth Cant et al (eds), *Discourses and Silences,* Christchurch, New Zealand, 2005는 문제를 두 가지 근본적인 관점인 인간과 자연의 관계와 서양과 원주민의 관계사이의 상호활동으로 보았다. 그는 이런 두 가지 관점이 서로 연결되어 있음을 보여주었다. Gunnel Cederlof (ed.), *Ecological Nationalism,* Delhi, 2006에서 보여주는 또 다른 최근의 작업은 이 문제를 국가의 안과 밖에서의 이슈와 공간사이의 경쟁으로 보았다. Anna L. Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection,* op. cit.에서는 문제를 지역과 전 지구사이의 차이를 뛰어넘는 대화를 만들어내는 마찰의 관점으로 보았다.

것이다. 지구화의 기본적인 구조는 제2차 세계대전을 전후로 처음 표면화되기 시작했다. 생태학의 개념은 19세기에 기원했으며, 유기체와 외부 세계 사이의 추정된 평형상태를 연구 대상으로 삼도록 고안되었다. 그러나 생태학은 제2차 세계대전이 끝날 때까지 매우 중요한 과학으로 간주되지는 못했다. 전후 북미 도시산업단지의 출현은 생태학적, 환경적 지식의 발전을 가져왔다. 1950년대와 1960년대 환경주의(environmentalism)는 주로 유럽이나 미국 등 북반구에서 사회운동으로 남아 있었다. 환경주의는 북반구로 하여금 지구적 환경의 지속적인 저하와 미국이 생산하고 전 세계적으로 판매하는 DDT와 같은 살충제가 결국에는 남극에서 천진난만하게 생활하는 펭귄의 몸속에서 발견되었다는 사실을 인식하게 만들었다. 환경주의는 점차적으로 1970년대와 1980년대에 국경을 초월하는 접근법을 채택하였다. 그러면서 단일 국가에 국한할 수 없는 오염, 기후변화, 종의 손실과 같은 문제들에 대한 자각을 이끌어 냈다. 이러한 환경적 관심에 대한 초기의 지구적 표명 중의 하나는 1972년 스웨덴의 스톡홀름에서 개최된 국제연합인간환경회의(United Nations Conference on the Human Environment)였다. 그리고 뒤이어 국제연합환경계획(United Nation's Environment Programme(UNEP))이 시작되었다.[42] 이러한 환경운동이 남반구에 이르렀을 때 호랑이 구하기, 코끼리 구조하기, 생물다양성 보호 등과 같은 북반구의 보존을 위한 우선사항은 남반구의 환경적 의제 위에 덧붙여졌다.

오직 인도의 숲과 방글라데시의 맹그로브 늪지대에서만이 이러한 위험에 처한 종들을 구하기 위한 노력을 보장할 수 있는 충분한 수의 호랑이들이 있다는 사실이 유럽 야생동물 생물학자들에 의해 강하게 권고되고 있다. 1969년 뉴델리에서 개최된 제10차 총회에서 세계자연보전연맹(International Union for Conservation of Nature)은 인도, 동 파키스탄, 네팔, 부탄에 벵골호랑이의 아종(亞種)인 판테라 티그리스(Panthera Tigris)가 2,000여 마리 정도 있는 것으로 추산하고 독자생존이 가능한 육종집단인 것으로 결의했다. 인도의 정치적, 과학적 의견은 위와 같은 내용에 대해 증명이 가능하며 매우 호의적인 입장으로 바라보았다. 인도는 1970년에 호랑이 사냥에 대해 금지 조치를 내렸고 1972년에 야생동물 보호법을 통과시켰다. 또한 인도의 야생동물을 위한 위원회는 1972년에 설립되었고 호랑이 프로젝트(Project Tiger)는 1973년 9개의 보호림에서 발족되었다. 호랑이 프로젝트는 초기에 보건가족계획부 장관인 카란 싱 박사가 의장을 맡고 있는 인도의 야생동물 위원회 내의 특별임무로서 시작되었다.[43] 이는 세계자원봉사단체들이 인도의 환경문제가 있는 현장으로 진출하던 시기와 정확하게 맞아 떨어진다. 이 자원봉사단체들 중에서 세계자연보호기금(*World Wildlife Fund* or WWF)이 가장 중요한 역할을 하고 있다.[44] 인도 내의 각기 다른 지역 내에서

---

42 Donald Worster(ed.), *The Ends of the Earth,* Cambridge, 1988, Introduction.

43 Paul Greenough, Pathogens, Pugmarks and Political 'Emergency', Paul Greenough and Anna L.Tsing (eds), *Nature in the Global South,* op.cit, pp. 201-230, Mahesh Rangarajan, *India's Wildlife History,* Delhi, 1997, pp. 94-107.

44 Mahesh Rangarajan, op. cit., pp. 94-107. 세계자연보호기금은 아시아에서 호랑이를 구하는데 도움을 주기 위해 수백만 달러를 지급하기로 약속했다. 1960년대 초기에 설립된 이 단체는 인도에서 정부 활동을 이끌어내기 위한 주요한 촉매제 역할을 하고 있다. 여기서 인도의 총리는 개인적으로 이 프로젝트를 감독하는 것에 대해 기꺼이 동의하였다.

생활하는 호랑이의 습성으로 인해 벵골호랑이는 자연적으로 좋은 선택대상이 될 수 있음이 입증되었다. 이는 다양한 방법으로 생태학적 계획을 확장할 수 있도록 도움이 되고 있다. 호랑이의 보호는 또한 호랑이의 천연먹이 공급의 보호와 관련되어 있다. 따라서 이것은 미래에 다양한 방향으로 이 프로젝트를 확장시킬 수 있도록 도움을 주고 있는 것이다. 인도의 야생동물을 보호하는 것은 이러한 자신들의 상징을 구제하기 위한 국가주의적 프로젝트에 필수적인 부분이다. 호랑이 프로젝트는 생태학적 관점을 확장시키는데 있어 주요한 역할을 맡고 있다. 이것은 명백히 단일한 종을 위한 계획으로 시작되었지만 먹이사슬에서 호랑이에게 부여된 그러한 지위는 하나의 논리를 발생시키는데 바로 그것은 이 계획이 더욱 심화되어야 하며 또한 사슴, 사자, 원숭이, 코뿔소와 수상자원, 식물들에게도 새로운 관심을 보이기 시작해야 한다는 사실이다.

호랑이 프로젝트(Project Tiger)의 실행은 인간들의 이주와 관련되어 있다. 많은 마을들이 완충지역으로부터 제거되고 있으며, 사람들은 단지 소수의 완충지역에 남도록 허가받을 뿐이다. 수백 명의 사람들이 보호종인 호랑이들 때문에 자신의 생활터전에서 쫓겨나고 있다. 국제 야생동물 생물학자들에 의해 제안된 보호구역의 이상적인 규모는 3000평방킬로미터가 될 것으로 추정되고 있다. 그러나 인도는 개체수의 증가에 따라 이러한 보호지역에 대해 대략 150평방킬로미터 미만으로 선택할 다른 여지가 없다. 순다르반스의 경우 보호구역의 규모는 훨씬 작다. 그래서 특별대책위원회는 호랑이들의 숫자가 증가함에 따라 결국 핵심보호구역과 완충지대 밖을 배회하기 시작할 것으로 예측하였다.[45] 결국 순다르반스의 상황과 다른 보호구역에서 이러한 예상은 현실화되었다. 이제 순다르반스에서 삼림청의 직원들과 지역 주민들 간의 충돌은 매우 흔한 일이 되었다. 이러한 충돌의 근원은 밀렵과 어업활동에서부터 호랑이들의 침범에 따라 야기된 인간의 죽음에 이르기까지 그 범위가 다양하다.

또한 순다르반스 지역에서 인간과 호랑이 사이에서 일어나는 갈등은 지역 주민들과 호랑이들의 식인습성[46]의 사회경제적 조건에서 연유하고 있다. 순다르반스에서 1인당 소득은 국가평균소득의 반에도 미치지 못하는 것으로 추산되고 있다. 처절하게 생존을 하기 위해 수천 명의 사람들은 꿀을 수집하고 나무를 베고 물고기를 잡기 위해 숲에 들어가 악어와 상어 그리고 호랑이들과 용감하게 맞서고 있다. 이러한 상황은 사람들로 하여금 호랑이들과 맞닥뜨리게 만든다. 때때로 호랑이들은 완충지역 근처의 마을에 들어가고 사람들의 목숨을 앗아가며 그들의 가축도 잡아간다. 이곳은 호랑이들이 한해에 수백 명의 사람들을 죽인 지역이다. 그러나 호랑이들이 보호종으로 선정된 탓에 마을에 먹이를 구하러 온 호랑이를 죽이는 것은 관계당국에 의해 처벌을 받도록 만들고 있다. 호랑이들에 의해 죽임을 당하는 것은 죽은 사람들의 이웃과 친척들에게는 두려운 전망을 할 수 밖에 없도록 만들고 있다. 새롭게 추가된 미망인과 희생자들의 아이들은 슬퍼하는 것이 금지되어 있고 그들의 아버지가 설사로 인해 사망한 것으로 이야기하게끔 교육받고 있다. 이러한 이유는 이러한 내용이 발설되거나 노출되면 희생자의 가족들은 희생자들이 저지른 무단침입의 대가에 대한 보상을

45 Paul Greenough, op. cit., p. 211.

46 이러한 식인 습성은 자연적인 먹이사슬의 주기적인 부족에 의해 환기되어져 있다. 따라서 순다르반스에서 호랑이들의 식인 습성은 독특한 생물지리학적 환경의 원인으로 볼 수 있다.

강요받게 되고 범죄자와 같이 취급받기 때문이다.

아미타브 고쉬(Amitav Ghosh)는 수상까지 한 자신의 책『굶주린 파도』(*Hungry Tide*)에서 순다르반스에서 원주민들과 호랑이들 사이에서 일어나고 있는 이러한 갈등에 대해 생생한 설명을 제공하고 있다. 고쉬는 호랑이가 송아지를 훔쳐가려고 하다가 어떻게 우연히도 가축우리에서 덫에 걸리는지를 설명하였다. 성난 사람들은 빠르게 모여들고 정상적으로 몸을 사용할 수 없는 호랑이는 날카로운 창에 의해 공격받게 된다. 첫 번째로, 남자들 중에서 한명이 날카로운 대나무 막대기를 창문틈을 통하여 찌르고 호랑이의 눈을 멀게 만든다. 이 소설의 중심인물인 미국 고래학자 피야(Piya)는 공격을 받는 이동물을 구하려고 최선의 노력을 다했지만 허사였다. 그녀는 적대적인 군중 앞에서 무기력할 수밖에 없었다. 심지어 그녀의 동료인 호렌(Horen)과 포커(Fokir)는 그런 사람들의 편에 섰고 사람들과 같이 호랑이를 죽이는 데 참여하였다. 순다르반스에서 이런 사건은 매우 흔한 일이다. 소설에서 묘사한 이 사건은 자연의 관리와 관련된 지구적 논쟁들에 있어 두드러지게 지속적으로 표면화되고 있는 하나의 근본적이고 미묘한 문제의 실례가 되고 있다. 호랑이 보호구역의 지정은 인간과 호랑이의 갈등을 포함한 다수의 새로운 알려지지 않은 것들을 만들어 내고 있다. 앞의 소설에 뒤에 나타나는 호랑이를 죽이는 것에 관한 카나이(Kanai)와 피야(Piya)의 대화는 이러한 복잡한 문제를 일으키는 몇 가지 발화점의 본질을 이끌어 내고 있다.[47]

위의 이야기에서 묘사된 바와 같이 순다르반스에서 호랑이와 인간 사이에 존재하는 갈등의 문제는 식민지시대와 탈식민지시대 인도에서 추구된 정책에 그 뿌리를 가지고 있다. 전 지구적 차원의 자본주의에 의해 추진된 식민지시대 삼림정책은 지역주민들의 삶에 혼란과 악화를 가져왔다. 그리고 호랑이 보호를 위해 실시된 탈식민지시대의 정책은 지역주민들을 더욱 더 비참한 상황에 처하게 만들었다. 탈식민지시대 국가가 실시한 삼림정책은 순다르반스 호랑이 보호구역으로부터 토착 주민들을 배제하였다. 주민들은 숲을 사용할 수 있는 권리를 빼앗겨왔고, 삼림정책은 오로지 호랑이들을 위한 숲을 보호하기 위한 것으로 귀결되었다. 국가의 보호정책을 향한 지역 주민들의 적대와 분노를 피하기 위해 자원 관리에 대한 거주 주민들의 개입은 세계적 기관과 업체들에 의해 추천되어왔다. 순다르반스 지역에서 생물권보전지역계획과 호랑이의 보호는 수사적으로는 지역공동체의 높은 참여를 보장하는 접근방식에 근거하고 있다. 그러나 호랑이를 보호하기 위해 현장에서 시행된 일들은 순다르반스에 살고 있는 사람들이 체득한 생태계와 야생동물에 대한 엄청난 지역적인 지식을 무시해왔다. 따라서 보호에 관한 보편적이고 공식적인 수사법과 지역 공동체에 권한을 부여하는 목적을 가진 정책들 간의 실제 공식화의 차이는 벌어질 수밖에 없었다. 삼림청은 호랑이 개체수의 급격한 증가에 대해 스스로 자축했지만 순다르반스에서 일어나는 모든 일들이 마냥 축하할만한 일은 아니었다. 정치적, 사업적 이익에 따라 지지되고 지역 공동체에 의해 보호를 받는

47 Amitav Ghosh, *The Hungry Tide,* Delhi, 2004, pp.289–295. 순다르반스에서 호랑이와 인간의 갈등의 문제는 잘 알려져 있고 보존에 관련된 논쟁에 있어 중요한 문제이다. 비록 Amitav Ghosh는 소설작가이지만 순다르반스의 핵심지역에 대한 광대한 현지조사를 펼쳤다. 그리고 이것은 현실에 대한 정확한 묘사라는 것을 보여주기 위한 풍부한 예들을 포함하고 있다. 현재의 조사자들은 순다르반스에 대한 그의 현지조사를 입증해주고 있다.

밀수업자들과 밀렵꾼들은 귀중한 수출품을 위해 보호림을 공격했다.[48] 지역 주민들이 국가의 보호 관리원들을 적대시함에 따라 밀렵꾼들은 쉽게 일을 벌일 수 있었다. 보호림에 대한 국가의 감시활동은 주로 삼림청을 통하여 이루어졌다. 그러나 관리들은 사적인 이득을 위해 그들의 지위를 남용한 것으로 알려졌다. 그들은 수목과 사슴 고기 그리고 호랑이 가죽을 밀렵하는데 있어 중심적 역할을 하였다. 순다르반스는 또한 강가에서 도적질을 하며 살아가는 사람들에 대해 보호처를 제공하고 있다. 이들은 유괴(kidnapping)와 해적행위(piracy)라는 두 가지 새로운 특수한 분야를 만들어 내며 국경의 존재를 남용하는 사람들이다.[49]

맺음말

순다르반스 지역에서 호랑이는 항상 이러한 독특한 자연적 세계에서 발생하는 문제의 중심에 위치하고 있다. 지역적, 지구적 사이의 갈등을 조정하는 문제는 본질적으로 호랑이와 인간의 갈등을 관리하는 문제이기도 하다. 필자는 본고에서 호랑이와 인간 간의 갈등을 관리하는 이러한 과제가 오랜 역사를 가지고 있음을 증명하려고 했다. 순다르반스에서 호랑이와 인간 사이에 있는 갈등의 구조는 탈식민지시대에서 질적인 변화를 경험하였다. 초기 영국령 인도에서 순다르반스는 '물에 잠긴 신비로운 땅', '위험스러운', '알려지지 않은', '미지의' 지역이자 관리하거나 조정하기 힘든 지역으로 남아 있었다. 그러나 머지않아, 유럽인들은 감춰진 자연적 보고로서 순다르반스의 잠재력을 알게 되었다. 그리고 순다르반스를 수익을 창출하는 숲으로 변화시키기 위한 필수적인 조치를 취하였다. 이러한 작업은 자연스럽게 유럽인들이 호랑이들을 길들이는 과제에 착수하게끔 만들었다. 그러나 호랑이를 길들이는 작업은 토착 사냥꾼들 손에 맡겨졌다. 영국의 통치자들은 지역 주민들이 믿을만한 예전부터 갖고 있던 지식으로 무장하였고, 순다르반스와 같은 위험한 지역에서 식인동물들과 싸우는데 더 나은 능력을 발휘할 것으로 보았다. 반면, 탈식민지국가는 지역 주민들과 국가의 보호 프로젝트에서 그들의 지식을 배제하였다. 지역 주민들에게 있어 호랑이의 위협을 관리하는 것은 역사의 다른 관점에서 보면 식민지나 근대 국가의 침범에 직면하는 것보다 더욱 단순한 일이었을지도 모르겠다.

독립국가인 인도에서 공식적인 보호 정책의 근시안적인 태도는 호랑이의 위협을 관리하는데 있어 지역 공동체의 거대한 토착적 지식에 대한 무시를 반영하고 있다. 이러한 토착적 지식은 관계당국에

48 당시 인도의 *Anandabazar* (Kolkata, India), *The Statesman* (Kolkata, India) and *The Telegraph* (Kolkata, India)와 같은 신문들은 순다르반스 국립공원에서 벌어지는 호랑이 사냥과 불법적인 활동과 관련 있는 정보들로 넘쳐났다. 1990년대에 방글라데시와 인도 고위층이 내부 치장을 위한 특권층의 품목에 대한 많은 양의 돈을 지불할 준비가 되었기 때문에 로열 벵골 호랑이의 가죽 무역은 엄청나게 융성하였다. 인도와 방글라데시 순다르반스 지역의 상황은 거의 동일하였다. 중국은 호랑이의 각 신체부위로부터 만들어진 약들을 위한 제작의 중심지로서 기능하였다. 순다르반스에서 붐이 일어난 사냥은 이러한 국제적인 중국약품의 무역에 그 원인을 돌릴 수 있다. 중국에서 적절한 처리과정을 거친 후에 제조품들은 영국, 미국, 호주, 일본으로 수출되었다. 한 보고서에 따르면, 5,000 루피만 지급하면 사냥꾼들의 도움을 받아 호랑이를 죽이는 일은 의외로 어렵지 않다고 한다. 그리고 국제적 시장에서 50,000 달러에 판매될 것으로 보고 있다. *The Times of India*, October 12, 2005 참조.

49 Willem van Schendel, The Bengal Borderland: *Beyond State and Nation in South Asia*, London, 2005, p. 274.

의해 손쉽게 사용되어지고 또 버려진다. 그러나 미래에 활용하기 위해 필요한 지식을 비축하지는 못하고 있다. 생물학적 자원에 대한 전통적인 지식이 갖고 있는 타당성은 주변 서식지를 포함한 전체 공동체의 사회적, 문화적 환경의 맥락에서 이해될 필요가 있다. 그러나 불행하게도 지역공동체들은 의사결정과정의 일부로서 참여를 요청받지 못하고 있다. 보호라는 보편적 수사와 보호를 실행하는 일은 결국 지역 공동체를 소원하게 만드는 새로운 복잡한 문제를 만들어 내고 있다. 보호의 공식적인 과제에서 지역주민들을 소외시키는 일은 순다르반스에서 더욱 관리하기 힘든 예기치 못한 새로운 위기들을 만들어낸다.

호랑이 프로젝트(Project Tiger)의 최종적 실행을 이끌었던 정책 결정에 관여한 전문적인 삼림감독원들과 야생동물학자들, 그리고 다른 전문가들은 결국 순다르반스에서 호랑이와 인간의 갈등이 만연되어 심각한 지경에 이르는 상황을 예측하는데 실패했다. 보호구역의 규모와 정도를 다룬 공식적 문헌으로부터 집계될 수 있는 일반적인 인상은 유형화와 수량화의 관점에서 이해되는 것처럼 보일지도 모른다. 그러나 현실에서의 실제적인 모습은 다르다. 최근에 세계화된 세상에서 산업화의 힘은 지속적으로 이 보호구역을 위협하고 있는 중이다. 더욱이 인간 정착지의 증가는 순다르반스 국립공원의 완충지대에서 더욱 넓은 공간을 점유하고 있다. 담수 유입의 감소는 물의 염도를 증가시키고 있으며 이 지역의 생태계를 심각하게 혼란시키고 있다. 콜카타(Kolkata)시 근교로부터 유입되는 도시 폐수와 오수의 증가는 이 문제를 더욱 증폭시키는데 일조하고 있다. 이러한 문제의 규모는 매우 놀라운데다 이전에 자연적 정화기능을 담당했던 도시근교의 수많은 수역들은 부동산 중개업자들이 주거부지로 전환시킴에 따라 사라져 가고 있다. 결과적으로 도시의 폐수와 오수는 지금 생물권보전지역에 직접적으로 영향을 끼치고 있으며, 맹그로브 숲과 천연먹이사슬에 엄청난 피해를 야기하고 있다. 이것은 이 맹그로브 숲에서 호랑이와 인간 사이에 벌어지고 있는 갈등을 결과적으로 강화시키고, 이미 존재하고 있는 순다르반스 호랑이의 식인 습성에 어느 정도의 영향을 가하고 있다. 어종과 다른 수중 생물들은 인도와 방글라데시 순다르반스 지역 모두에서 곧 사라질지도 모른다. 심지어 150년 전에 순다르반스 지역은 원뿔 코뿔소, 자바 코뿔소, 야생 버팔로, 강돌 고래의 안식처였다. 그러나 지금 이 모든 야생동물들은 멸종되었다. 매우 흥미로운 점은 호랑이와 인간 간의 갈등, 종 손실 또는 순다르반스의 독특한 생물지리학적 환경의 일반적 악화가 '생물권보전지역', '호랑이 프로젝트', 또는 '생태관광'과 같은 지구적 프로젝트의 이데올로기적 보호 아래에서 발생하고 있다는 점이다.

그러므로 순다르반스의 내부와 그 안에서 진행 중인 변화들은 여전히 관리되지 않고 남아 있다. 식민지 국가의 침범과 탈식민지시대 국가의 호랑이 프로젝트의 집행 또는 강력한 국제적 압력 아래 생물권보전구역계획의 도입은 순다르반스 지역 사람들에게 새로운 종류의 비참한 생활을 안겨주었다. 숲을 활용하는 문제에 있어서 국가가 보인 반응이 예나 지금이나 한결같이 우려스럽다면 식민지시대와 탈식민지시대의 국가를 구분할 수 있는 근본적인 차이는 거의 없는 것이나 마찬가지일 것이다. 지역사람들에게 호랑이의 위협을 관리하는 것은 역사의 다른 관점에서 보면 국가의 침범을 다루는 것보다 훨씬 손쉬운 일이었을지도 모르겠다. 순다르반스 주권의 시기 동안 슬로건은 '호랑이를 죽여라'였다. 하지만 호랑이 프로젝트가 도입됨에 따라 슬로건은 '호랑이를 구하라'로 바뀌었다. 그러나 이러한 일은 이전보다 더욱 높아진 호랑이와 인간 사이의 갈등 비용 감수를 요구했다.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

분과회의 3-2
교육과학기술부/한국연구재단 세션 : 한국의 인문치유

1. 한국의 인문학 정책과 사회적 기여
   / 송기동(교육과학기술부)

2. 인문치료의 이론과 실제
   / 이영의(강원대학교)

3. 한국인의 분단 트라우마와 구술 치유
   / 김종군(건국대학교)

4. 결핍과 표현 그리고 마음치유 : 선택적 함구증을 중심으로
   / 홍선미(원광대학교)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

한국의 인문학 정책과 사회적 기여

송기동
교육과학기술부

Ⅰ. 문제제기

1. 한국 사회가 당면한 위기와 인문학적 치유

2011년 12월 학교폭력에 시달리던 14살 소년이 과거 9개월 동안 당한 처참한 폭력이 고스란히 담긴 유서를 남기고 베란다에서 뛰어내린 이후, 한국사회는 학교 폭력의 소용돌이 속에 2012년을 보냈다. 이 뿐이랴, 우리나라의 아동, 청소년 상대 성범죄는 2007년 857건에서 지난해 2054건으로 크게 늘어났으며, 2005년 광주 인화학교의 청각 장애 학생들을 대상으로 한 성폭력 사건은 466만 명이 관람한 영화 '도가니'로 재점화되었다. 이러한 직접적인 폭력 이외에도, 높은 자살률과 이혼율, 빈부의 양극화 등 우리를 둘러싸고 있는 사회 구조적인 모순 속에 현대를 사는 우리 모두는 아프고, 외롭다. 우리의 아픈 마음을 무엇으로 치유(Healing)할 수 있을까.

전 세계 수십억의 인구가 태어나고, 늙고, 아프고 죽는 생로병사(生老病死) 속에서 북적북적 살아간다. 쏜살같은 인생 속에서 누구나 언젠가는 죽을 목숨들이지만 그가 세상에 일정기간 존재했다는 사실 그 자체는 결코 지워지지 않는다. 그 사람의 지위가 높건 낮건, 부유하건 가난하던, 심지어 선하거나 악하거나 상관없이 인간은 누구나 저마다 인간으로서의 동등한 권리와 소중한 가치를 가진다. 이런 의미에서 우리는 우리 주변의 사회적 약자에게 끊임없는 온정의 손길을 베풀어야 한다[1]. 하지만 현실은 결코 녹록하지 않으며, 많은 사람들이 정해진 틀에서 낙오되고 자신을 좌절시킨 사회에 적개심을 갖는다. 이들은 절대 자신의 무능을 인정하거나 죄를 뉘우치지 않으며, 오히려 기회가 닿는 대로 자신을 버린 그들을 향해 더 큰 보복을 자행한다. 우리 사회는 이들을 어떻게 통제할 수 있을까. 전자 발찌와 신상공개, 무기징역, 사형 등의 처벌로 이들을 두려움에 떨게 하거나, 저소득자, 기초생활수급자를 위해 바우처(voucher)를 발급해주고, 최저 생계비를 챙겨주어 먹고 사는데

1 전주대 신문, 2012.9.19, 김승종 전주대학교 인문대학학장 칼럼 발췌. 인문학은 사회적 약자들의 고통을 이해하고 '사랑과 배려의 손길'의 정신을 기반으로 하는 것이며 궁극적으로 자기 자신을 '참 행복에 이르게 하는 길'이다.

보태어주면 그들이 변화할 수 있을까. 우리는 어떻게 하면 '사람을 변하게' 할 수 있을까. 인문학에 그 '답'이 있다.

인문학(인문학, Humanities)[2]은 '인간에 대한 이해'를 목적으로 하는 학문이다. 인문학은 먼저 자신을 되돌아보게 만들고, 이어서 주변의 타자들에게 관심을 갖게 하고, 마침내 타자의 고통을 자신의 고통으로 받아들이게 만든다. 타자의 고통을 자신의 고통으로 느끼는 것이야말로 인문학의 참 정신이며 우리 사회 모순들을 근원적으로 해결하는 유일한 길이다[3]. 이러한 '공감(共感)'의 능력은 소외계층 뿐 아니라 일반인에게도 인간다운 삶을 살아가기 위해 반드시 필요한 능력이므로, 우리 곁의 모든 사람들을 위한 인문학적 접근이 사회적 · 정부적 측면에서 이루어져야 한다. 한국 사회의 근본적의 변화의 열쇠는 인문학이 가지고 있는 것이다.

2. 인문학이 당면한 위기

인문학은 자신의 삶을 성찰하고 자존감을 가지면서 사람이 사람답게 사는 것이 무엇인지를 체득케 한다. 하지만 사회적 약자로 살아가는 이들은 당장의 생계를 유지하는데 급급하다 보니 인문학을 접할 기회가 거의 없으며, 본인 자신부터 자신이 '인문학과 무관한 존재'라고 생각한다. 또한 일반인들의 경우, 인문학의 필요성은 인식하고 있으면서도 당장의 성적 향상이나 취업 등의 현실적인 문제에 부딪혀 인문학에 손을 내밀지 못하고 있다. 특히 1997년 외환위기 이후 극대화된 신자유주의적 시장논리는 우리나라 대학의 풍경을 바꾸어놓았다. 교수들은 논문의 수로 대변되는 업적 지상주의에 흐름 속으로 내몰렸고, 학생들 또한 돈이 되는 전공[4]을 선택하면서 문학 · 사학 · 철학 등 소위 돈이 안 되는 학문은 점차 사회에서 외면당하기 시작했다. 고등학생과 대학생 각 1000명씩을 대상으로 '인문학 교육실태 및 수요 설문조사' 결과를 분석한 「인문학 교육실태 분석 및 진흥방안 연구(연구책임자: 홍병선 교수)」에 따르면, 우리나라의 고등학생, 대학생 대부분이 인문학 교육의 필요성과 중요성에 대해 공감하고 교육에 참여할 의향도 있지만, 고등학생은 대학 진학 준비, 대학생은 학점 관리와 취업 준비 등의 이유로 인문학 교육에 참여를 망설이거나 소홀히 하고 있다고 밝히고 있다[5]. 인간과 사회, 세계의 본질과 근원에 대해 탐구하는 데 초점을 맞추고 있어 한국 사회의 근본적인 변화를 가져올 인문학이, 빠르게 변화하는 현대 사회에서 즉각적인 물질적 보상을 약속하지 못한다는 인식 아래 무력하게 외면당하고 있는 것이다.

---

2 역사적으로 로마시대 정치 사상가 키케로(Cicero)가 '인간에 관한 연구, 인간에 관한 학문'이라는 의미에서 '인문학(Humanities)'이라는 말이 생겨난 것으로 알려져 있다.

3 전주대 신문, 2012.9.19, 김승종 전주대학교 인문대학학장 칼럼 발췌

4 2005년~2008년 인문사회 분야 박사과정 진학률 평균 12.6% vs 이공계의 21.3%~23.4%(교육과학기술부, 2010).

5 뉴시스, 2012.2.14, "고교 대학 인문학 교육 소홀, 대학 입시, 취업 준비가 주 원인."

3. 한국사회의 변화를 위한 인문학의 새로운 발돋움

최근 기업과 CEO들 사이에서 인문학의 중요성이 재조명되기 시작했다. 삼성경제연구소는 "글로벌 금융위기 등 통계적 분석기법으로는 예측이 곤란한 현상에 대해 인문학적 통찰력이 대안으로 주목을 받고 있으며, 인간의 본성을 탐구하고 역사적인 안목을 중시하는 인문학은 미래 경영환경 예측에 활용되기에 매우 위력적인 도구"라고 진단하고 있다. 특히 글로벌 금융위기를 거치면서 금융공학과 기술 위주의 경영 시스템에 대한 반성으로 균형 잡힌 인문학적 사고의 필요성이 증가하고 있다는 것이다. 이 같은 연구소의 진단은 최근 수많은 기업의 최고경영자(CEO)나 임원들이 인문학 공부에 다시 매달리고 있는 이유를 설명해 준다. 실제로 서울대 최고지도자 인문학 과정, 고려대 문화ㆍ예술 최고위 과정 등에 다양한 인문학 과정이 개설되며 인문학 열풍이 다시 거세게 불고 있다[6].

이와 함께 최근 온라인상에서의 인문학의 부흥도 괄목할 만하다. 인문학 관련 약 20여개의 온라인 커뮤니티 및 홈페이지가 활동하고 있으며, 오프라인의 토론스터디나 독서 스터디를 동반 운영하고 있다. 도서 관련 업체에서 지원하거나, 자발적인 공동체에서 운영하는 커뮤니티도 있다. 아래에 제시된 예시 중 KB 레인보우 인문학 같은 경우, 철학, 영화, 다큐멘터리 등 다양한 인문학 콘텐츠를 홈페이지를 통해 제공하고 미학, 다큐멘터리, 철학, 행복학, 건축, 시네마 등 다양한 칼럼을 연재하고 있다.

이처럼 인문학에 대한 사회적 욕구가 되살아나고, 인터넷과 IT기술의 발달로 학문의 콘텐츠가 디지털화 되어 국민들에게 공유될 수 있는 기회가 확대되며 소셜미디어(social media)를 통해 수요자가 학문의 생산에 적극 참여하는 환경이 구축되고 있다. 이제 우리는 이러한 사회 분위기와 기술적 발전에 힘입어 우리 선조들이 남겨준 삶의 정수로서의 인문학을 널리 전파하여야 한다. 생명경시 풍조 및 물질만능주의가 팽배하고, 노인 및 조기 은퇴자, 귀화자, 탈북자가 증가하여 사회적 갈등이 점증되고 있는 현 시점에서 다양한 문화권의 인문주의 전통과 21세기 세계의 당면과제에 주는 함의를 탐색하는 장(場)으로서의 인문학이 절실한 때이다.

〈인문학 관련 온라인 커뮤니티 / 홈페이지 현황(예시)〉

1) 인문학 까페 _ http://www.thinkntalk.net/
2) yes24 희망의 인문학 캠페인 _ http://inmun.yes24.com/
3) KB레인보우 인문학 _ http://money.kbstar.com/quics?asfilecode=5023&_nextPage=page=rainbow
4) POD CAST 최진기의 인문학 특강 _ http://itunes.apple.com/kr/podcast/id459005831
5) 아트앤스터디 _ http://www.artnstudy.com/
6) 문탁 네트워크 _ http://moontak.cafe24.com/
7) 인문학 박물관 _ http://www.kmoh.org/kmoh_pro02a.html
8) 독서대학 르네 21 _ http://www.renai21.net/
9) 인디고 서원 _ http://www.indigoground.net/
10) 재단법인 플라톤 아카데미 _ http://www.platonacademy.org/HumanitiesSpread.php?method=spreadinfo&PHPSESSID=e3ea259b63133aad9dc07b9463e15e59

6 해럴드 경제, 12.2.23, "〈신리세스오블리주〉, 삼성경제연구소 "미래경영의 대안은 바로 인문학.""

11) 국립 중앙 도서관의 '길 위의 인문학' 캠페인 _ http://www.nl.go.kr/tour/
12) 정동 문예 아카데미 _ http://www.sangsangculture.com/_intro/intro.aspx
13) 인문학 캐스트 고전 _ http://itunes.apple.com/kr/podcast/id493859279
14) e시대와 철학 _ http://ephilosophy.kr/
15) 대안 연구 공동체 _ http://www.ecoleerasmus.org/
16) 인문학 도서 전문 출판사 그린비 블로그 _ http://www.greenbee.co.kr/blog/
17) 대전 문화 연대 _ http://www.djca.or.kr/djca_new/intro.htm
18) 로고스 서원 _ http://www.logosschool.co.kr/

Ⅱ. 한국의 인문학 진흥 정책

1. 인문학 진흥의 목적

교육과학기술부의 한국 인문학 진흥 정책은 현재 학술진흥법(구 학술진흥 및 학자금대출 신용보증 등에 관한 법률) 및 관련 규정에 근거하여 추진되고 있다. 인문학 진흥은 학술연구지원사업의 한 부분인데, 이 사업은 다음 두 가지의 목적으로 추진되고 있다. 첫째, 사회적 적실성을 갖춘 학제 간 연구를 수행하는 세계적 수준의 인문학 및 해외 지역학 연구소를 육성하는 것이다. 둘째, 인문학과 대중과의 소통을 확대함으로써 인문학의 외연을 확대하고, 학문의 사회적 역할을 강화함으로써 문화국가의 기반을 마련하는 것이다.

2. 인문학 진흥의 역사

1963년, 문교부(현 교육과학기술부)가 교육법에 근거하여 학술연구조성비 제도를 시행함으로써 대한민국 인문사회분야 교수들의 연구비 지원이 처음 시작 되었다. 특히 1981년 한국학술진흥재단(현 한국연구재단)의 출범은 지금의 인문사회분야 연구지원체제가 구축되는 계기였다고 할 수 있다.

2007년은 인문학 진흥의 역사적 계기가 되는 한 해였다. 2006년, 전국의 인문대학장들이 인문주간(Humanities Week) 행사 개막식에서 "인문학의 위기"를 선언하고 인문학 진흥을 위한 결의를 다졌으며, 이와 함께 2007년 연간 400억 수준의 인문학진흥사업이 시작되었다. 대표적인 인문학 진흥 사업으로 인문한국 (HK, Humanities Korea) 연구소 지원사업과 인문 저술 지원 사업, 인문학 대중화 사업이 있다.

3. 연도별 인문학 지원 예산

교육과학기술부가 지원하는 인문학 관련 지원 예산(기초 학문으로서의 인문학 연구 지원 포함)은 1963년 이후 지속적으로 확대되어 왔다. 2002년부터는 인문사회분야 예산이 급격하게 확대되었는데, 이후 근 10년간 기초학문육성 지원 사업을 통해 연평균 916억 원을 지원하였으며, '12년 현재 총 1,500억 원 이상이 인문학분야 연구 진흥을 위해 지원되고 있다.

〈연도별 인문학 지원 예산〉

(단위 : 억원)

구분		2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
기초학문육성		940	920	920	940	861	858	867	916	891	1,107	1,101
인문학 진흥	인문한국 지원사업						200	326	394	394	404	414
	저술출판 지원						15	28	43	53	53	53
	인문학 대중화사업						35	27	27	27	27	29
계		940	920	920	940	861	1,108	1,248	1,380	1,365	1,591	1,597

※ '02~'05년 : 기초학문육성 인문사회지원 예산('05년 학술연구조성사업 기본계획, 기초학문육성지원사업 성과집(04)), 단, '05년 기초학문자료센터예산 30억 추가

※ '06~'11년 : 기초학문육성 인문사회지원('02~'05)이 구조 개편된 사업 예산 합계(학문후속세대지원, 일반연구지원(기본연구,신진연구), 우수학술도서, 토대기초연구지원, 기초학문자료센터(KRM), 대학교육과정개발지원

그러나 전체 정부 R&D 예산 중 인문사회분야 투자 예산은 2~3%에 불과하여, 향후 지원 확대의 필요성이 제기되고 있다.

〈 정부 R&D 예산 및 인문사회분야 지원현황 〉

(단위 : 억원)

연도	정부지원 R&D예산 (A)	인문사회(B)					비율 (B/A)
		인문학	사회과학	복합학	예술체육학	합계	
2006	89,096	582	840	212	200	1,834	2.06%
2007	97,629	893	1,028	394	330	2,645	2.71%
2008	110,784	886	1,594	182	305	2,967	2.68%
2009	123,437	1,023	1,857	255	391	3,526	2.85%
2010	136,827	939	2,051	308	331	3,629	2.65%

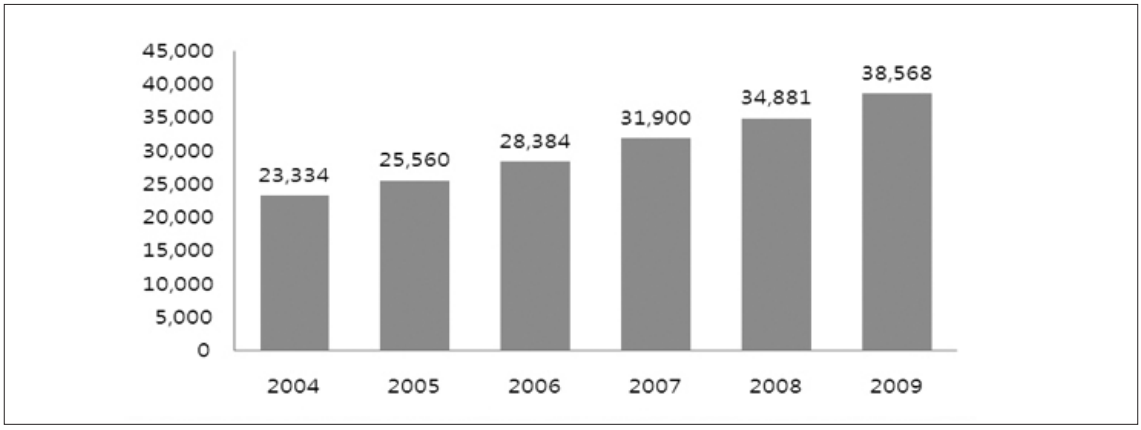
주1) 정부지원 R&D 예산 : 2011년 국가연구개발사업 조사분석보고서 기준
주2) 인문사회분야 지원액은 대학에 투입된 정부지원 총 연구비임(대학연구활동실태조사 분석보고서(2011. 11.), 한국연구재단)

4. 한국 인문학 진흥 정책의 효과

지속적인 인문학 진흥정책의 추진으로 인문사회분야 연구의 양적 성과가 지속적으로 증가해 왔다. '04년 대비 '09년 인문사회분야의 연구 논문 수가 65.2% 증가('04년 23,334편, '09년 38,568편)한 것이 대표적인 사례이다.

〈인문사회분야 연구 논문 수 증가 추이[7]〉

(단위 : 편)



또한 인문사회분야 연구 논문의 국제저널 발표율의 변화에서도 알 수 있듯이 연구자들의 국제적 연구역량 또한 증가하였다.

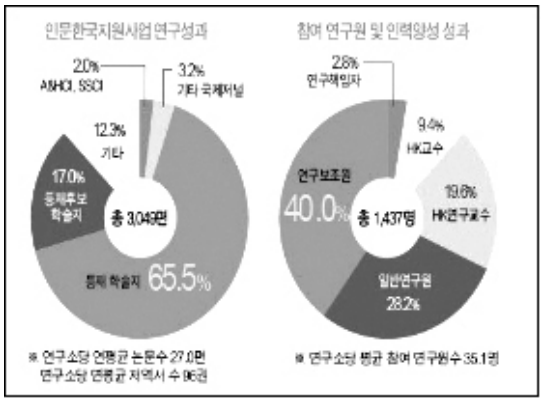
〈2009~2011 인문사회분야 논문 발표 분포 현황 [8]〉

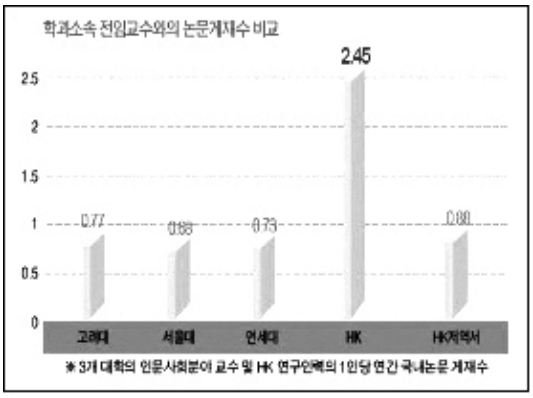
인문사회분야	2009	2010	2011	계
SCI	104 (2.7%)	79 (2.3%)	245 (6.8%)	428
비SCI	3,380	3,335	3,341	10,056
계	3,484	3,414	3,586	10,484

특히 HK연구소는 인문학분야 인력양성과 세계적 수준의 인문학연구소 설립을 통해 대학의 인문학 연구를 학과중심에서 연구소 기반의 연구로의 확장하는 계기를 만들었다. 이들 연구소를 통하여 해당 분야 연구를 선도함으로써 연구의 구심점을 확보하고, 인문학분야 연구지원과 성과에 대한 패러다임을 기존의 개인중심의 학술적 논문연구에서 공동연구체제를 기반으로 사회와의 교감을 통한 궁극적인 인문학의 과제 해결의 국면으로 전환하게 하였다. 이를 통해 인문학 관련 연구 논문 수 증가 및 우수한 후진 인력 양성 성과가 나타났음을 아래의 표에서 확인할 수 있다.

7 〈출처〉「인문사회 학술연구 지식지도 작성」(연구책임자 배인명) 정책연구보고서(2010), 한국연구재단, p.8.
8 〈출처〉「한국연구재단 연구지원 시스템」

〈인문한국지원사업(HK) 성과(2007~2011)〉





인문학대중화사업은 대학과 연구기관의 인문학자들이 사회로 나오게 하여 석학인문강좌[9], 시민인문강좌[10] 등 대중을 위한 다양한 강좌를 제공하고 인문학 총서를 발간하여 일반 시민들과의 교감할 수 있도록 하는 사업이다. 이를 통해 대중의 인문학에 대한 관심과 가치에 대한 인식을 제고하고 일상 속에서 인문학을 접할 수 있는 다양한 기회를 제공하고 있다. 특히 시민인문강좌의 경우 일반 시민에서부터 소외계층까지 전 대상을 아우르며 한국의 클레멘트 코스[11]로 시민들의 삶 속에 인문사회분야 학문적 성과를 전해 오고 있다. 또한 인문주간, 세계인문학포럼 개최 등 다양한 인문사회분야 프로그램을 제공하여 대중이 인문사회분야의 성과를 향유할 수 있는 기회를 확대하고 있다.

〈연도별 인문주간(Humanities Week) 참여 현황〉

구분	2007	2008	2009	2010	2011	계
참여기관수	14	22	16	15	33	100
참여인원	3만명	3만4천명	3만8천명	4만명	55,127명	197,127명

9 석학인문강좌 : 국내외 최고 인문학자의 연속 공개강좌와 저술 · 방송을 통해 인문학에 대한 우리 사회의 관심과 이해 도모
– '07년 이후 4년간 총 200회의 명품 강의 제공 (회당 평균 300명 이상 참석)
– 기초학문자료센터(KRM), 석학인문강좌 홈페이지, 한국교육학술정보원 대학공개강의(KOCW)를 통해 디지털 콘텐츠 서비스 제공

10 시민인문강좌 : 지역특성 연계 및 청소년, 소외계층(노숙인, 교도소 수감자) 등 다양한 계층 대상의 인문강좌 개설 · 운영

11 노숙자, 빈민, 죄수 등 최하층 빈민들에게 정규대학수준의 인문학 교육과정을 가르치는 클레멘트 코스(미국)는 빈민들을 동원하여 직업 등을 훈련시키는 대신 그들 스스로 자신의 삶을 성찰하도록 도와준다. 자신을 돌아보는 힘을 밑천으로 자존감을 얻고, 자신의 삶의 질을 높이며 더 나아가 행동하는 삶을 살도록 함으로써 한 사회의 시민으로 자리 잡을 수 있게 한다.

〈제1회 세계인문학포럼 참여 현황('11. 11)〉

구분	초청 연사	사전 등록자	현장 등록자	학계 VIP	주최기관 초청	PCO	진행 요원	자원 봉사자	합계
국내	29	366	1,017	2	87	15	15	40	1,571명
해외	27	9	7	1	4	–	–	–	48명
합계	56	375	1,024	3	91	15	15	40	1,619명

Ⅲ. 치유의 인문학(Healing & Humanities)

1. 주제 선정

전술했듯, 나를 이해하고, 다른 사람을 이해하면서 인간을 인간답게 살 수 있도록 하는 학문이 인문학이다. 따라서 인문학과 치유(Healing)의 개념은 불가분의 관계라고 할 수 있다. 특히 2012년의 경우 유난히 우리 주변에 '상처' 받은 사람들이 많다. 폭력으로, 외로움으로, 실패로. 우리가 겪는 상처의 배경에는 지나친 경쟁이 유발하는 갈등, 타인과 공동체를 배려하지 않는 이기주의, 합리적 수용 가능성을 넘어선 빈부 격차, 풍요 속의 빈곤, 급속한 과학기술의 발전에 대한 부적응과 이로 인한 사회적 격차, 지구 환경의 위기, 급변하는 사회 환경에 적절하게 적응하지 못하여 발생하는 심리적 불안, 전통적인 공동체의 해체가 초래한 개인의 고독과 인간과 인간 사이의 불화 등이 자리 잡고 있다. 따라서 교육과학기술부는 치유의 인문학(Healing & Humanities)을 2012년 인문주간 (Humanities week, 12.10.29~11.4) 및 제2회 세계인문학포럼(World Humanities Forum, 12.11.1~3)의 주제로 삼아 현대 사회를 인문학적으로 성찰함으로써 역사와 사회, 개인의 상처를 치유할 수 있는 대안을 모색하려 한다. 이를 통해 나와 세계에 대한 인문학적 성찰을 통해 숙고하는 개인과 품격 있는 공동체를 키워 나갈 수 있을 것이다[12].

동 주제를 바라보며, 우리는 다음과 같은 질문을 생각해 볼 수 있다.

- 어떻게 하면 상처를 치유하고 고통을 극복할 수 있는가?
- 청소년의 아픔을 치유하고, 희망을 주기 위해 인문학이 할 수 있는 것은 무엇인가?
- 나와 이웃과 공동체 사이의 조화로운 공존을 위해 나는 어떻게 살아야 하는가?
- 의미 있는 삶과 품위 있는 국가에 인문학이 기여할 바는 무엇인가?
- '세계사적 의제의 설정과 발전'을 위해 인문학이 할 수 있는 것은 무엇인가?

12 "12년 치유의 인문학 주제 기획의도," 2012 인문학 대중화 위원회.

2. 치유의 인문학을 실천하는 현장의 사례(시민인문강좌)

최근 동아일보에 중학교 학생들을 대상으로 한 철학 수업의 사례가 실렸다. 북한군이 남한의 '중학생'이 무서워서 남침을 못한다는 우스갯소리가 있을 정도로 교사들도 머리를 절레절레 흔드는 나이이다. 이렇게 통제가 어려운 아이들이 인간의 폭력성에 대한 강좌에 집중하며 어떻게 하면 폭력을 없앨 수 있는지 경쟁적으로 손을 들어 발표를 한다. 최근 사회적 문제가 되고 있는 학교 폭력 실태조사 결과 다른 학생들을 '장난'으로 가해했다는 답변이 1순위였음을 고려할 때 우리 아이들에게 다른 사람의 마음을 이해하고 공감하는 법을 가르치는 것은 무엇보다 중요한 과제이다. '11년 인문학 대중화사업 중 시민인문강좌 사업에 선정된 경희대학교 허우성 교수팀의 '취약지역 중학교 학생들의 돌봄과 치유를 위한 철학 강좌'는 이러한 과제를 몸소 실천하고 있다.



교수님의 철학수업… 중학생들 눈이 '반짝반짝'

■ 경희대 철학교수 8명, 서울 경수중서 '눈높이 수업'

지루한 설명식 강의 아닌
질문위주의 체험있는 수업

학생들 "재밌어" "최고"

"나와 친구가 같은 것을 바르
생각 다음수 있다는 것 배워"

규혜미터 교사들 "효과 좋다"

행복한 마을, 행복한 삶을 위한 가야골 희망대학 인문학강좌(동의대학교)의 경우, 부산 동구와 진구 경계에 위치한 대표적인 산동네인 안창마을 주민들을 대상으로 자존감 회복을 위한 인문학 강좌를 실시하였다. 지역, 나, 삶, 행복을 주제로 강좌를 운영하되, 강의식 · 토의식 · 현장견학 등의 체험식 연수를 실시함으로써 지역 주민의 참여를 높였다. 이를 통해 수강생들의 자아존중감이 향상될 뿐 아니라, 대학과 지역 사회의 공감대 형성 및 소통의 장이 마련될 수 있었다고 한다. 열심히 살았지만 기초수급자, 장애 6급, 유방암 수술 등 늘 실패한 삶을 살았던 한 여성이 '행복'해지고 싶어서 강좌를 신청했고, 동 강좌를 통해 삶의 희망을 얻었다는 진솔한 소감은 인문학이 우리의 삶에 왜 절실한지를 다시 한 번 깨닫게 해 준다.



이 외에도 뒤이어 발표할 강원대학교의 인문과학연구소의 치료인문학, 건국대학교 인문학연구원의 통일인문학, 원광대 마음인문학연구소의 마음인문학의 사례 또한 인문학이 우리의 마음을 어떻게 치유하고 있는지에 대한 좋은 예시가 되어 줄 것이다.

Ⅳ. 한국의 인문학 정책의 미래와 과제

인문학이 사회적 기여를 통해 '사회적 책무성' 요구에 부응하기 위해서는 시대의 요구에 발맞춰 국민과 소통할 수 있는 방안을 강구할 필요가 있다. 대중과의 소통 없이 상아탑 속에만 머무는 인문학은 진정한 인문학이 아닐 것이다. 사람을 향하고 대중을 품는 '모두의 인문학' 이 되어야 한다. 지금까지의 인문학대중화가 인문학에 대한 사회적 수요를 창출하고 각계의 자생적 활동을 지원하는 인문학 대중화 시도기였다고 한다면, 향후에는 인문 콘텐츠를 제공하는데 주력하기보다는 인문학의 중요성과 의의를 알리는 데 중점을 두어야 할 것이다.[13] 기존 인문대중화사업 평가 및 향후 사업 방향을 다음과 같이 제시해 본다.

〈인문학대중화 중장기 정책〉

기간	사업 방향
2006~2010년	**대중화 시도기**(대중화에 대한 사회적 수요 창출, 각계의 자생적 활동 지원)
2011~2013년	**대중화 정착기**(대중화에 대한 사회적 수요 확장 및 지원 체계화)
2014~2016년	**대중화 융성기**(인문학에 대한 사회적 수요에 적극 대응)

특히 SNS(Social Network Service) 등을 통해 다양한 방식의 소통과 인문학 정보의 확산을 할 수 있을 것으로 본다. 교육과학기술부는 인문학과 대중의 친밀한 소통과 적극적인 정보 확산을 위해 인문학대중화 홈페이지, 블로그, 트위터, 페이스북 등을 '12년 10월부터 운영하고 있다. 이를 통해 인문학 강좌 안내, 인문학 정보 소개, 강좌 참여 수기 공모 등 대중 참여 이벤트를 실시하고 있다.

〈인문학대중화를 위한 SNS 사이트 소개〉

- 홈페이지 : inmunlove.nrf.re.kr
- 네이버 블로그 : blog.naver.com/inmun_love
- 트위터 : twitter.com/univinmest
- 페이스북 : www.facebook.com/inmunlove

* 인문학대중화사업 로고 인문공감 사람과 삶, 세상을 잇는 인문학

13 최환진『인문학대중화사업의 성과평가와 발전방향 모색』(한국연구재단, 2011).

또한 현재 석학인문강좌만 제공하고 있는 동영상 서비스를 시민인문강좌에도 확대하여 유수의 인문학 콘텐츠를 누구든지 무료로 이용할 수 있도록 지원해 나갈 필요가 있다. 최근 가수 싸이가 유투브를 통해 '강남스타일'이라는 노래로 세계적인 스타로 발돋움한 사례나, TED[14]를 통해 많은 사람들이 무료로 고급 강연을 언제 어디서나 향유할 수 있는 것을 볼 때 무료 디지털 콘텐츠의 강력한 영향력에 주목하고 이를 활용할 필요가 있다고 본다.

지역의 문화 프로그램과 학술적 기반의 연계를 통해 지역 내 인문자산(인물, 문화재, 강좌, 체험, 축제) 등을 통합적으로 활용하고 지자체와의 연계를 강화하고자 올해 처음 시범으로 실시한 "인문도시(Humanities City)" 사업은 유럽의 문화수도, 미국의 지역문화재 발굴사업(We the People, NEH 추진)의 한국적인 시도이다. 올해 처음 지정된 '수원'과 '통영' 인문도시를 통해 지역의 인문학 자산을 발굴하고 지역의 시민이 인문학을 통해 마음을 치유할 수 있는 계기가 마련될 것으로 기대된다.

이와 더불어 2011년 처음 개최된 세계인문학포럼은 2012년 2회를 맞아 보다 발전된 형태로 진행될 것으로 보인다. 제1회 포럼이 "다문화 세계에서의 보편주의"를 주제로 세계 석학들의 인문학의 사회적 역할과 철학적 기반에 대한 논의의 장이었다면 제2회 포럼은 "치유의 인문학(Humanities and Healing)"을 주제로 하여 인문학의 실천적 기여에 대해서 논의하게 되며, 각국의 인문학 진흥에 대한 라운드테이블에서는 국가 간의 협력체제 구축에 대해서도 논의가 이루어질 수 있을 것으로 기대된다. 향후 세계인문학포럼은 학술대회 성격과 대중적 성격을 동시에 고려한 입체적인 접근이 필요하며, 한국이 인문학에 대한 세계적 리더십을 가질 수 있도록 '세계인문주간(World Humanities Week)'을 한국정부와 유네스코가 함께 지정하는 방안 또한 시도할 만하다. 이는 한국의 문화체육관광부가 UNESCO와 함께 추진하게 된 '세계 문화예술교육주간'과 함께 한국의 세계적 리더십 창출에 기여할 수 있을 것으로 본다. 또한 세계인문학포럼이 인문학 분야에서 국제적인 행사로 인지도를 높이기 위해서는 세계 각 지역의 참여가 필수적이므로 이를 위해서 UNESCO와 교육과학기술부, 외교통상부와 재외공관 등의 적극적인 공식 외교 채널 활용이 활성화되어야 할 것이다.

한국의 경제와 미래에 대한 국제적 신뢰 수준이 매우 높아지고 있는 시점이다. 불안한 세계 경제 환경 속에서 한국이 세계 속의 리더로서의 역할을 수행할 수 있는 가장 큰 힘은 사람의 힘이다. 인문정신을 통해 국민의 정신적 풍요와 국가의 품격 향상을 기대해 본다.

14 위키백과에 따르면 TED(Technology, Entertainment, Design)는 미국의 비영리 재단에서 정기적으로 열리는 기술, 오락, 디자인에 관련된 강연회이다. 1984년에 창립되었고 1990년부터 매년 개최되었으며 특히 TDD강연회와 기타 다른 강연회의 동영상 자료를 웹사이트에 올려 많은 인기를 끌고 있다. 초대되는 강연자들은 각 분야의 저명인사와 괄목할 만한 업적을 이룬 사람들이 대부분인데 이중에는 빌 클린턴, 앨 고어 등 유명인사와 많은 노벨상 수상자들이 있다. TED를 현재 이끄는 기획자는 크리스 앤더슨으로 전직 컴퓨터 저널리스트이자 잡지발행자였으며 새플링 재단에 속해 있다. 2005년부터는 매년 3명의 TED상이 수여되는데 '세상을 바꾸는 소망'을 가진 이들에게 수여된다. "널리 퍼져야할 아이디어(Ideas worth spreading)"가 모토이다.

인문치료의 이론과 실제

이영의
강원대학교

1. 들어가는 말

국민소득과 행복에 대한 각종 통계자료에 따르면 국민소득이 어느 수준에 도달하기 전까지는 양자간에 상관관계가 성립하지만 그 수준을 넘어서면 그렇지 않은 것처럼 보인다. 2011년 세계은행(World Bank) 자료에 따르면 한국은 1인당 1인당 GDP 순위는 14위이었고, 1인당 국민소득은 20,757달러로서 44위를 차지했다. 2012년 OECD 건강자료에 따르면 2010년을 기준으로 한국인의 평균 수명은 80.7년을 기록해 OECD 국가 평균 79.8년 보다 0.9년 높았지만 자살에 의한 사망률은 세계 1위로서 인구 100,000명 당 33.5명으로 OECD 국가 평균 12.8명 보다 높은 것으로 나타났다.

케인즈(Keynes)는 생산량은 증가하지만 유효수요의 부족으로 재고가 누적되어 결과적으로 실업이 증가하는 현상을 '풍요속의 빈곤(poverty midst plenty)'이라고 명명했다. 현대인은 케인즈가 지적한 구조적 빈곤을 극복하는데 어느 정도 성공한 것처럼 보이지만 그가 지적한 빈곤과는 차원이 다른 또 다른 유형의 빈곤에 직면하고 있는데 그것은 바로 '물질적 풍요 속의 정신적 빈곤'이다. 물질적 풍요와 정신적 풍요 간의 간극은 케인즈의 빈곤을 극복하기 위한 정책으로는 해결하기 어렵다는 점이 역사상 유래 없는 물질적 풍요 속에서도 현대인들이 다양한 정신적 고통으로 시달리고 있다는 사실로 증명된다. 1952년 출판된 정신장애진단통계편람 1(DSM-I)은 106가지의 정신장애를 제시하고 있는데 1994년에 출판된 DSM-IV는 무려 297가지의 정신장애를 분류하고 있다. 2013년에 발간될 예정인 DSM-V에는 이전보다 더 많은 유형의 정신장애들이 제시될 것이라고 한다. 과학 기술이 발전하고 문명이 진보할수록 정신장애의 종류가 증가하는 역설적 상황이 발생하고 있다.

물질적 풍요 속의 정신적 빈곤을 해결하지 않고서는 삶의 질을 향상시키기 어렵다는 점은 누구도 부인할 수 없다. 물질적 풍요는 과학, 기술, 사회제도에 의해 달성될 수 있지만 정신적 빈곤은 그런 방식만으로는 치유될 수는 없다. 어떻게 정신과 물질의 비대칭성을 해결할 수 있는가? 정신적 빈곤과 그로 인한 마음의 병은 물질적 풍요와는 큰 관련 없이 인간의 병이고 실존적 병이기 때문에 인문학적 관점에서 이해되고 해명되고 치유되어야 한다. 그렇다면 인문학은 어떻게 그 목표를 달성할 수 있는가?

나는 이 글에서 그런 질문들에 대한 하나의 답변을 제시하고자 한다. 나는 우울증을 비롯하여 세대, 인종, 국가를 넘어서 전 세계에 퍼지고 있는 마음의 병들을 치유할 수 있는 유력한 방법으로서 인문치료(humanities therapy)를 소개할 것이다. 이 글은 마음의 병에 대한 인문치료적 접근을 이론적 차원과 방법론적 차원에서 검토할 것이다. 즉, 인문치료의 정체성(what)과 방법(how)을 동시에 고려할 것이다. 논의 순서는 다음과 같다. 먼저 2장에서는 인문치료의 성립과 아젠다를 간략히 소개하고 강원대학교 인문치료사업단의 현황을 보고할 것이다. 3장은 인문치료의 대상으로서 마음의 병을 검토하면서 그 유형과 특징 및 간단한 진단체계를 제시할 것이다. 4장과 5장은 인문치료의 방법을 다룬다. 4장에서는 인문치료의 구체적 모형으로서 목적론적 모형(teleological model)을 소개하고 이어서 5장에서는 그것이 어떻게 임상적으로 적용되는지에 대한 구체적 사례를 제시할 것이다.

2. 인문치료

인문치료(humanities therapy) 개념은 전술한 물질적 풍요 속의 정신적 빈곤이라는 세계적 문제에 대한 반응인 동시에 한국의 특수한 시대적 산물이다. 세계 최고의 정보통신기술의 환경 속에서 전통적인 인문학적 가치들이 점차 사라지고 있는 현상을 목격한 한국의 인문학자들은 위기의식을 갖게 되고 2006년에는 121명의 고려대 교수들이 "한국에서의 인문학의 위기"를 선언하게 된다. 그 뒤를 이어 인문학이 위기에 이르게 된 경위에 대한 다양한 진단들이 제시되었고 국가적 해결책으로 인문한국(Humanities Korea) 지원 사업이 2007년 시행되었다.[1]

이러한 시대적 배경에서 인문치료 개념은 강원대학교 인문치료사업단을 통하여 2007년 11월에 등장했다. 인문치료사업단은 인문치료를 단순히 마음의 병을 치료하기 위한 기술이 아니라 이론적 토대를 갖춘 학문으로 제안했다. 인문치료사업단의 공식 아젠다는 "인문학 진흥을 위한 '인문치료학(Humanities Therapy for Promoting Humanities)'"이다. 인문치료사업단은 우리 사회가 인문치료를 연구해야 하는 당위적 배경으로서 다음을 제시했다.[2]

- 현대 사회의 병리 현상 증가와 현대인의 정신적 위기
- 한국 인문학의 사회적 고립과 위기
- 한국 내 인문학에 관한 잘못된 인식
- 한국 내 인문학 분야의 학문적 폐쇄성
- 지역 · 국가 발전계획에서 차지한 인문학의 좁은 입지

위에서 알 수 있듯이 인문치료는 일차적으로 현대사회에 창궐하고 있는 마음의 병을 치료하기 위한 학문으로서 제안되었을 뿐만 아니라 그런 활동을 통하여 인문학의 가치를 부활하고 재창조함으로써

1 한국에서의 인문치료 개념의 등장에 대해서는 Young E. Rhee (2011)을 참조.
2 강원대학교 인문치료사업단(2007).

인문학의 위기를 극복하려는 이차적 목적을 갖고 탄생했다. 인문치료학이라는 새로운 학문 분야를 제시하는 일은 결코 쉬운 일이 아니며, 그것이 학문으로서 정립되기 위해서는 많은 요소들이 구비되어야 할 것이다.

강원대학교 인문치료사업단은 인문치료를 다음과 같이 정의하고 있다.

> '인문치료학'은 인문학적 치유를 통한 참다운 '정신적 웰빙(well-being)'의 추구라고 하는 최종적 목표에 도달하기 위하여 문학치료, 철학치료, 어학치료, 예술치료 등 각 분과의 성과를 통합적으로 연계하여 실용적인 인문치료 콘텐츠를 개발하고자 하는 새로운 학문 분야이다.[3]

위의 정의에 따라 강원대학교 인문치료사업단은 철학치료, 문학치료, 어학치료, 예술치료와 치료사 분과로 구성되어 있다. 사업단의 과제는 다섯 분과에서 이루어진 연구를 융합하여 인문치료학을 창출하는 데 있다.

치료를 목적으로 하는 학문은 치료 대상과 방법을 통해 그 정체성이 구체화되는 데 그것들이 고유할수록 인문치료의 정체성은 분명해질 것이다. 인문치료에서의 '치료'라는 말의 의미가 의학치료에서의 그것과 정확히 일치하지는 않지만 인문치료의 이론과 방법은 실천적 활동을 통하여 현실에 구체적으로 적용되어 효용성이 입증될 것이다. 이런 점에서 인문치료는 실천인문학의 좋은 예이다. 강원대학교 인문치료사업단은 지난 5년 동안의 학술 연구와 실천 활동을 통하여 국내외적으로 인문치료의 의의와 필요성을 알리는데 성공해 왔다. 그 결과 강원대학교 인문치료사업단은 2013년에 인문치료 대학원 과정을 개설하는 것을 목표로 하고 있고, 경북대학교 인문치료 특성화 사업단 역시 2013년에 학부 과정에 인문치료 연계전공 강좌를 개설하는 것을 목표로 하고 있어서 조만간 인문치료가 국내 대학에서 정식으로 교육될 것으로 전망된다.

강원대학교 사업단은 매년 인문치료 국제학술대회를 개최해 왔는데, 특히 2012년 대회는 제11차 철학실천 국제학술대회(The 11th International Conference on Philosophical Practice, ICPP)를 유치하여 진행되었다.[4] 제11차 ICPP는 4일 동안 '철학과 인문학에서의 치료적 실천의 다양성(The Multiplicity of Therapeutic Practice in Philosophy and Humanities)'을 주제로 개최되었는데 외국학자 45명(24개국)과 국내 학자 30명이 참가하여 4회의 기조강연과 80여 편의 발표를 통해 현대사회에서 철학과 인문학이 차지하는 치료적 역할이 심층적으로 논의되었다. 이 대회를 통하여 인문치료와 철학실천이 결합되고 외국 학자들이 인문치료를 직접 피부로 느끼는 공간을 제공했을 뿐만 아니라 그 동안 개발된 인문치료의 이론 및 방법을 점검할 수 있는 계기를 마련했다.

강원대학교 인문치료사업단은 개발된 이론 및 방법론을 이용하여 초등학교, 지역자활센터, 군부대, 교도소, 북한이탈주민을 위한 하나센터 등을 중심으로 다양한 인문치료 실천 활동을 전개해 왔다. 그런 활동을 통하여 수집된 자료들은 그 동안 개발된 치료 방법 및 모형을 점검하고 수정할 수 있는 기초를 제공한다. 인문치료사업단은 제3단계 연구가 시작되는 2013년부터는 인문치료 콘텐츠를

3 Ibid.

4 인문치료 국제학술대회에 관한 기본 정보는 홈페이지(www.ht21c.org) 참조.

인문학 분야별로 정리하여 인문치료학을 정립하기 위한 마무리 작업을 진행할 예정이다.[5]

지금까지 강원대학교 인문치료사업단을 중심으로 인문치료의 성립 과정과 전개 과정을 간략히 소개했다. 이제부터는 인문치료의 대상과 방법에 대해 논의하기로 한다.

3. 마음의 병

인문치료의 대상은 마음의 병으로 고통을 받고 있는 사람들이다. 그렇다면 마음의 병이란 정확히 무엇인가? 이 글에서 마음의 병은 통상적으로 이해되고 있는 정신질환이나 정신장애와는 다르게 보다 더 포괄적으로 사용되고 있다. 이렇게 포괄적으로 이해되는 질병의 반대편에는 포괄적 건강 개념이 있는 데, 그런 건강 개념은 세계보건기구(WHO)의 헌장(1946)에서 발견된다.

> 건강은 단순히 질병이 걸리지 않거나 몸이 허약하지 않다는 것을 넘어서 완전한 신체적, 정신적, 사회적 참살이의 상태이다.

WHO 헌장에서 지적된 신체적 참살이의 상태가 흐트러진 경우를 신체의 병(disease of body)이라고 하고, 정신적이나 사회적 참살이의 상태가 구현되지 못한 경우를 마음의 병(disease of mind)이라고 하자.[6] 우리는 마음의 병은 다양한 차원이 있다는 것을 경험적으로 잘 알고 있는 데. 김영진(2004)은 질병을 육체적 병, 정신의학적 병, 철학적 병으로 구분하는데,[7] 그의 구분에 따르면 마음의 병은 정신의학적 차원과 철학적 차원에서 접근할 수 있다. 예를 들어 현대인의 대표적인 마음의 병에 해당하는 우울증을 살펴보자. 과학자들에 따르면 중증 우울증은 신경전달물질인 도파민이 장상보다 적게 분비되기 때문에 발생한다. 이런 설명이 옳다면 프로작(Prozac)처럼 도파민의 분비를 통제하는 약물을 이용하여 중증 우울증을 치료할 수 있다. 당연한 말이지만 모든 마음의 병이 인문치료의 대상이 될 수 없으며, 선천적으로 도파민이 적게 분비되어 우울증에 시달리는 사람은 신경정신치료를 받아야 한다. 그렇지만 모든 우울증 환자가 신경정신치료의 대상이라는 말은 아니다. 한편 메리노프(Marinoff)는 우울증이 다음과 같이 네 가지 차원을 갖는다고 지적한다.[8] ① 뇌의 이상, ② 암페타민이나 알코올의 부작용, ③ 어릴 적 정신외상(trauma), ④ 도덕적이나 금전적으로 심한 딜레마. 메리노프에 따르면 ①과 ②는 신경정신치료의 대상이고, ③은 심리치료와 철학상담의 대상이며, ④는 철학상담의 대상이다. 우울증이 이처럼 다양한 차원을 갖는다면 우리는 그 중 어느 한 가지 차원만을 강조하는 접근으로는 그 병을 치료할 수 없을 것이다. 인문치료의 주 대상은 김영진의

5 강원대학교 인문치료사업단에 대한 기본 정보는 홈페이지(http://www.humantherapy.co.kr) 참조.

6 신체의 병과 마음의 병을 구분한다고 해서 신체와 마음이 엄격히 구분될 수 있다고 주장하는 것은 아니다. 이 글에서 제시된 마음의 병 개념은 최근 인지과학에서 활발히 논의되고 있는 체화된 마음 이론(Theory of embodied mind)을 토대로 제시되었다. 이에 대한 논의는 A. Clark and D. Chalmers (1996), F. Valera, E. Thompson, E. Rosch (1991), Young E. Rhee (2008a, 2010b). 참조.

7 김영진(2004), pp. 36–37.

8 L. Marinoff (1999), pp. 32–34.

분류에서 철학적 병, 메리노프의 분류에서 ④이다. 인문치료의 당위성과 필요성이 여기에 있다.

둘째 차원의 마음의 병, 즉 철학적 병은 인간이 인간으로서 살아가기 때문에 겪게 되는 실존적 병이다. 철학적 병을 치유하기 위해서는 그 원인을 이해해야 하는데, 우리는 다음과 같이 철학적 병을 구체적으로 분류하고 진단할 수 있다.[9]

- 존재적 원인 : 삶의 목적 상실, 세계관의 혼란
- 인식적 원인 : 인식적 오류, 무지의 오류, 지식의 오남용
- 논리적 원인 : 형식적, 비형식적 오류
- 윤리적 원인 : 도덕성 상실, 도덕적 판단 기준의 부재
- 미학적 원인 : 미적 감각 상실, 미적 판단 기준의 부재

위에서 제시된 체계는 철학의 전통적 분야들을 반영하여 철학적 병을 분류하고 진단한다. 문학을 비롯한 인문학 분야들은 나름대로 인간의 삶을 이해하는 고유한 체계를 갖고 있기 때문에 위에서 제시된 것과 다른 분류법을 제안할 수 있을 것이다. 혹자는 인문학의 분야마다 고유한 분류법을 제안할 경우에 발생할 개념상의 혼란을 우려할 수 있을지 모르지만 그것은 기우이다. 인문학의 근원적이고 포괄적인 성격을 고려할 때 분류법의 다양성은 단점이 아니라 장점으로 보아야 한다. 이런 경우에 우리가 명심해야 할 것은 인문학은 과학이 아니라는 점이다(그렇다고 반드시 과학과 대립해야 하는 것은 아니지만). 인간의 삶을 해명하기 위해 인문학이 제공하는 이론적이고 방법론적 다양성은 철학적 병을 이해하고 치유하기 위한 필요조건이다.

철학적 병은 정상인이 앓는 병이다. 그러므로 우리는 그 병을 일상적 의미에서 의 질병이나 장애라고 부를 수 없고 그 병에 걸린 사람을 '환자'라고 부를 수도 없다. 철학적 병을 앓고 있는 사람은 한편으로는 일상적 의미에서의 환자가 아닌 것이 분명하지만 다른 한편으로는 실존적 병을 앓고 있다는 점에서 역설적으로 진정한 의미에서의 환자이다. 김영진은 철학적 병은 신체적 병이나 정신의학적 병에 비해 더 가치 지향적이며, 자신보다는 타인에게 고통과 어려움을 준다고 지적한다.[10] 이런 점에서 철학적 병은 사회적 병리현상으로 나타난다. 김영진은 우리나라에 고유한 철학적 병의 대표적 예로서 광신적 민족주의, 효(孝)이기주의, 패거리주의, 왜곡된 주체사상, 의리주의, 왕따 등을 들고 있다.

이런 점에서 철학적 병의 주체는 개인뿐만 아니라 사회가 될 수 있다. 다시 말하면 철학적 병은 개인의 병이 아니라 사회의 병일 수 있다. 우리는 역사를 통해 특정 사회가 특정 시기 동안 사회적 건강을 잃고 병리 현상을 보인 경우를 보아 왔다. 예를 들어 1933년부터 1945년까지 히틀러 통치 하의 독일사회가 그렇고, 1950년부터 1954년까지 매카시즘(McCarthyism) 하의 미국사회가 그렇다. 많은 학자들이 현대 사회의 철학적 병의 원인을 진단해 왔다. 예를 들어, 마르쿠제(Marcuse)는 『일차원적 인간』(*One-Dimensional Man*, 1964)에서 당시의 서구 사회가 '과다소비병'에 걸렸다고 지적했다.

9 Young E. Rhee (2010), p. 40.
10 김영진(2004), pp. 36-37.

대중들은 소비중심사회에서 광고와 선전에 현혹되어 자신들의 잘못된 욕구를 충족시켜주는 대상을 추구함으로써 그렇지 않았더라면 달성할 수도 있었던 보다 나은 사회에 대한 꿈을 포기하게 된다. 한편 한병철은 『피로사회』(*Müdigkeitgesellschaft*, 2010)에서 현대인은 무한한 긍정성이 인정되는 성과사회(Leitungs-Gesellschaft)에 살고 있다고 진단한다. 전통사회가 광인과 범죄자를 낳는 반면에 성과사회는 성과에 대한 압박으로 인해 우울증 환자와 낙오자를 양산한다. 수년째 자살에 의한 사망률이 세계 1위인 한국사회의 병은 어떻게 해명할 수 있을까? 마르쿠제가 진단했듯이 우리사회의 병의 원인은 과도한 소비로 인한 경제적 · 정신적 파산일 수 있다. 다른 한편으로 자살의 일차적 원인은 우울증일 수 있으며, 한병철이 진단했듯이[11] 우울증은 단자 '자아의 경제'라는 차원에서만 분석될 수 없고 사회적 차원에서 해명되어야 한다. 마르쿠제와 한병철의 견해를 통해 분명해진 것은 철학적 병의 원인이 사회 구조적 원인을 갖는다는 점이며, 이런 점에서 철학적 병을 치유하는 효과적인 방법은 개인적 차원과 사회적 차원에서 양방향으로 접근하고, 치료보다는 예방에 초점을 두어야 한다는 것이다.

4. 목적론적 모형

지금까지 우리는 인문치료의 대상으로서 마음의 병과 특히 철학적 병을 검토해 보았다. 이로써 우리는 무엇(what)에 대한 질문에 어느 정도 대답을 한 셈이다. 이제 어떻게(how)에 대해 생각해 보기로 하자. 어떻게 철학적 병을 치료할 것인가?

내가 이글에서 제시하려는 치료 모형은 목적론적 모형(teleological model)이다. 나의 모형은 두 가지 이론적 토대가 있는데 그것은 체화된 마음 이론(theory of embodied mind)과 행위에 대한 목적론적 설명이다. 그 두 이론을 간단히 살펴보고 이어서 목적론적 치료 모형을 논의하기로 하자.

체화된 마음 이론은 마음을 몸과 몸이 처해있는 환경과의 관계에서 파악하려는 이론이다. 우선 마음이 체화되었다는 주장은 존재론적으로 그리고 인식론적으로 이해되어야 한다. 존재론적으로 체화된 마음 개념은 마음이 생물학적 기반인 두뇌와 신경계를 포함한 몸에 구현되어 있다는 것을 의미하고, 그러므로 인식론적으로는 마음을 제대로 이해하기 위해서는 몸의 작용을 고려해야 한다는 것을 의미한다. 이런 특징 때문에 체화된 마음 이론은 몸과 마음을 엄격히 구분하는 실체이원론(substance dualism)이나 그 두 가지를 동일시하는 물리주의(physicalism)와는 대립하지만 속성이원론(property dualism)이나 기능주의(functionalism)와는 양립 가능하다.[12] 체화된 마음 이론은 또한 마음이 기능하는 데 있어 환경이 차지하는 역할을 강조한다. 몸이 인지 과정에서 중요한

11 한병철(2012). p. 26.

12 체화주의는 다양한 버전이 가능하다. 예를 들어, 다마지오(Damasio, 1999, 2003)나 에델만(Edelman, 2004)의 체화주의는 비환원론적 속성이원론을 바탕으로 하고 있으며 클락(Clark)이 주장하는 체화주의는 기능주의적 성격을 갖는다. 인지과학은 1970년대 이후로 기호주의(symbolism)와 연결주의(connectionism)가 지배해 왔다. 체화된 마음 이론은 이런 상황에서 1990년대 이후로 인지과학 분야에서 제3의 연구 프로그램으로 급부상하고 있다. 체화된 마음 이론은 현재 체화된 인지, 확장된 인지(extended cognition), 분산된 인지(distributed cognition), 상황화된 인지(situated cognition)에 대한 이론으로 불리고 있다.

역할을 담당한다면 몸이 처해 있는 환경 역시 중요한 역할을 한다고 보아야 할 것이다. 예를 들어 생명체로서의 인간은 제한된 인지처리 능력 때문에 정보처리과정을 환경에 분산시키는 방식으로 진화해 왔다. 인간 신경계의 일차적 기능은 지각과 운동을 처리하는 것이고 대부분의 인지적 활동은 환경과의 즉각적인 상호작용으로부터 진화해 왔다. 체화된 마음 이론은 감각 운동 능력이 환경과 성공적으로 상호작용하는 방식에 주목하여 마음, 몸, 세계가 상호작용하여 영향을 주고받고 생명체로서의 적응도를 높이는 방식을 설명한다.

체화된 마음 이론은 건강과 질병을 제대로 이해할 수 있는 틀을 제공한다. 마음이 건강하다는 것은 마음이 몸을 통하여 물리적 환경과 사회적 환경과 조화적인 관계에 있다는 것을 의미한다. 마음의 병은 몸–마음–환경 간의 조화가 깨졌을 때 발생한다. 마음의 병에 대한 이런 설명은 우리가 WHO가 제시한 건강의 세 가지 차원, 즉 신체적, 정신적, 사회적 차원을 고려해야 하는 이유를 제공한다.

이제 두 번째 이론적 요소인 행위에 대한 목적론적 접근 방식을 살펴보자. 인간의 행위를 과학적으로 설명하는 데 있어서 두 가지 전통이 있는데, 그것은 인과적 설명(causal explanation)과 목적론적 설명(teleological explanation)이다. 인과적 설명 전통은 인과관계를 이용하여 피설명항의 발생을 설명한다. 예를 들어, 자살시도 행위는 〈도파민 방출량의 부족 → 우울증 → 자살시도〉 라는 물리적 인과들의 연쇄로 설명된다. 여기서 각각의 인과적 연쇄를 지배하는 법칙이 있다고 가정된다. 그러나 인과적 설명은 비생명체의 운동을 과학적으로 설명하는 데는 효과적이지만 인간의 행위를 설명하는 데는 근본적 한계를 갖는다. 그것의 으뜸가는 이유로는 인간은 지향성을 갖는 존재라는 데 있다. 여러 학자들이 인간의 행위는 물리적 인과 법칙에 포섭이 될 수 없는 지향적 성격을 갖는다는 점을 들어 행위에 대한 인과적 설명 전통을 비판해 왔다.[13]

행위에 대한 목적론적 설명 전통은 행위자가 지향하는 목적(telos)을 들어서 그의 행위를 설명한다. 목적론적 설명 전통에는 아리스토텔레스를 비롯하여 여러 학자들이 속하는데 나의 모형의 토대가 되는 것은 폰 리히트(von Wright, 1971)의 실천추리(practical inference, PI) 구조(scheme)이다. 폰 리히트에 따르면 인간의 행위는 다음과 같은 구조를 갖는 것으로 분석될 수 있다.

- A는 P를 달성하기를 의도한다.
- A는 S를 하지 않고서는 P를 달성할 수 없다고 생각한다.
- 그러므로 A는 S를 하는 것을 착수한다.

PI 구조를 자살의 경우에 적용하면 다음과 같다.

- 철수는 자신의 명예를 지키기를 원한다.
- 철수는 자살을 하지 않고서는 자신의 명예를 지킬 수 없다고 생각한다.
- 그러므로 철수는 자살을 시도한다.

13 W. Dray (1957), R. Collingwood (1956).

이제 누군가 왜 철수가 자살을 시도했는가라고 묻는다면 그는 자살을 통해 자신의 명예를 지키려고 의도했기 때문이라고 설명할 수 있다.

폰 리히트의 PI 구조는 원래 행위를 설명하기 위해 제안되었지만 우리는 그것을 치료 모형으로 활용할 수 있다. 이제 앞에서 논의된 체화된 마음 이론과 폰 리히트의 PI 구조를 결합하면 목적론적 치료 모형의 골격이 완성된다.[14] 목적론적 모형에는 다음과 같이 4 단계의 치료 과정이 있다.

- 제1단계 : 자신이 처한 상황을 기술함
  - 물리적 환경?
  - 정신적 환경?
  - 사회적 환경?

- 제2단계 : 자신의 목적, 지향성, 의도를 파악함
  - P가 진정한 목적이나 지향적 대상인가?
  - P는 혹시 최종적이 아니라 다른 것을 달성하기 위한 중간 목표는 아닌가?
  - P가 추구할 만한 가치가 있는가?

- 제3단계 : 자신의 규범 및 덕의 체계를 기술함

여기서 치료사의 과제는 내담자가 상술된 특정 상황으로부터 출발하여 자신의 목적으로 나가갈 수 있는 길을 가치 체계 및 덕 체계와 연관하여 반성하도록 돕는 것이다. 치료가 성공적이기 위해서는 치료사의 숙련된 경험뿐만 아니라 내담자의 지혜와 의지력이 요청된다.

- 제4단계 : 이전 단계에서 파악된 길이 진정한 해결이었는지를 내담자가 확인하고 자신의 치유 결과를 사회에 환원함

상담 분야에서 흔히 발생하는 치명적 문제 중 하나는 치료사가 볼 때 내담자의 문제가 해결되었다는 점이 분명해지고 내담자 자신도 그 점을 인정했을 때 상담이 종료된다는 점이다. 그러나 철학적 병을 치유하는 과정은 그 시점에서 종료될 수 없는 데 그 주된 이유는 내담자가 판단한 해결이 일시적이거나 피상적이었을 뿐 진정한 해결이 아닐 경우가 많기 때문이다. 시간이 지나면서 내담자는 자신의 문제가 여전히 해결되지 않고 그대로 남아있다는 것을 깨닫게 되는 경우가 있는 데 그것은 매 단계에서 충분한 반성이 이루어지지 않았기 때문에 발생한다. 따라서 내담자는 스스로 반성적 사고를 통하여 자신의 문제가 진정으로 해결되었는지를 확인하는 절차를 거쳐야 한다. 내담자의 문제가 진정으로 만족스럽게 해결되었을 경우에 자신의 체험을 타인들과 공유할 의무가 있으며, 이런 의미에서 치료를 마친

14 Young R. Thee (2012).

내담자는 이미 인문치료사이다. 그 사람은 자신의 체험을 타인과 공유함으로써 자신이 속한 사회의 건강을 증진하는 일에 참여하게 된다.

다음은 목적론적 모형을 이용한 인문치료 과정에서 사용되는 여러 가지 작업지(worksheet)들이 있는데, 다음은 그 중 상담 초반기에 주로 사용되는 기본적 작업지지이다.

작 업 지

- 물리적 환경
- 정신적 환경
- 사회적 환경

  - _____ / 정당화(규범, 덕)
  - _____ / 정당화
  - _____ / 정당화
    -
    -
    -

- 목적

5. 사례

나는 지난 5년 동안 목적론적 모형을 군 장병들과 죄수들에게 적용하면서 적합성과 효율성을 점검하면서 보완 작업을 진행해 왔다. 다음은 병영생활에 어려움을 겪고 있는 한 장병에 대한 치료 사례의 보고이다. 상담 규정에 따라 등장하는 이름은 가명을 사용했다.

※※※

내가 김철수 상병을 만났을 때 그는 23살이었고 작은 키에 어두운 얼굴에 불안해 보였다. 김 상병과의 상담은 1년 동안 13회에 걸쳐서 진행되었는데, 처음 3회는 김 상병의 상황을 확인하는 데 사용되었고 마지막 회기를 제외한 9회는 김 상병의 상황으로부터 목적으로 나아가는 길을 탐색하는 데 할애되었다.

김 상병은 신병 훈련을 마친 후 최전방을 담당하는 육군 OO보병사단 포병부대에 배치되었는데 그의 말에 따르면 그가 부대에 도착한 날부터 그뿐만 아니라 그의 부대는 심각한 문제들에 직면하게 되었다. 첫째 문제는 김 상병이 몸이 약해서 포병부대에 제대로 적응하지 못하는 데서 발생했다. 김 상병은 59kg의 약골이었는데 20kg-80kg이 나가는 포탄을 드는 것은 무리였고 그 때문에 훈련 중에 지적을 받는 일이 빈번해졌다. 이런 일로 훈련 점수를 낮게 받게 되자 부대원들은 점차 그를 '왕따'시키기 시작했다. 같은 내무반을 쓰는 동료 사병들은 그에게 말을 건네지 않기 시작했고 그에 따라 김 상병의 스트레스는 쌓여만 갔다. 이처럼 문제가 심각해지자 대대장은 김 상병을 행정반으로 옮겨주었지만 그는 거기에서도 제대로 적응하지 못했다. 고등학교를 중퇴했기 때문에 행정을 처리하는 데 모르는 점이 많아 사람들이 그를 무시해서 업무처리를 제대로 하기가 어려웠다. 대대장은 다시 김 상병을 탄약관리반에 배치했지만 근무 중에 탄약고 근처에서 담배를 피웠기 때문에 영창을 가고 마지막으로 취사반에 배치되었다. 그러나 김 상병은 취사반에서도 자신을 무시하는 후임병들과 자주 말다툼을 했기 때문에 최종적으로 일정한 보직이 없이 부대의 잡일을 하도록 배치되었다. 김 상병은 이 일로 매우 상심하여 자살을 충동을 느꼈다고 주위 사람들에게 이야기했고, 내가 김 상병을 만났을 때는 바로 그 시점이었다.

상담을 통해 드러난 김 상병의 가족 상황과 성장 과정은 다음과 같았다. 김 상병의 아버지는 대기업에 근무했는데 주식투자에 연거푸 실패하면서 파산했고 알코올 중독자가 되었고 종종 식구들을 폭행하고 음독자살을 몇 차례 시도했다고 한다. 어머니는 아버지의 폭행을 견디다 못해 김 상병이 초등학교 4학년 때 집을 나갔고 아버지는 지금까지 여섯 차례나 재혼했다. 김 상병에게 여자 친구가 있느냐고 물어 보자 입대 전에는 여자 친구가 몇 명 있었지만 현재는 없다고 했다. 여자 친구를 사귄 기간도 길어야 6개월 정도라고 했다. 내가 상담한 병영생활 부적응 장병들에게서 발견되는 공통점은 불우한 성장과정과 여자 친구가 없다는 점이었다. 김 상병의 초등학교, 중학교, 고등학교 시절은 순탄하지 않았다. 수업료를 내지 못하는 경우가 많았고 결석하는 날이 많았기 때문에 학교 친구들은 서너 명에 불과했고 그들마저도 김 상병이 면회를 자주 오지 않는다고 불평을 해대자 관계가 소원해졌다.

김 상병이 기술한 상담 작업지의 주요 내용은 다음과 같다.

- 물리적 환경 : 신체적 허약
- 정신적 환경 : 자살시도 직전
- 사회적 환경 : 왕따 당하고 있음
- 목적 : 없음

나의 상담의 일차적 목표는 김 상병의 군 생활에서 목적을 찾도록 유도하는 데 맞추어졌다. 김 상병은 지금까지 자기가 장차 무엇이 되고 싶은지 생각해 본적이 없었다고 했다. 자신의 환경에서 소원을 갖는 것은 사치라고 생각했다. 김 상병이 걸린 철학적 병은 삶의 목적을 상실하거나 고려하지 않은 존재론적 원인으로 인한 야기된 것이었다. 빅터 플랑클(Frankl)은 이런 유형의 마음의 병을 "실존적 허무(existential vacuum)"라고 불렀는데, 그 증상은 권태. 무관심, 도덕적이고 정신적인

혼란이다.[15] 두 차례의 만남을 통해 김 상병은 자신의 현재 삶의 목적은 사고를 일으키지 않고 무사히 전역하는 것이라고 말했다.

내가 사용한 치료법은 김 상병이 좋아하는 방법을 통해 그의 목표를 실현하는 길을 찾는 것이었다. 김 상병은 환타지 소설을 제외하고는 자발적으로 시나 소설을 읽어본 적이 없었다고 한다. 나는 김 상병에게 자신이 타고 있는 배가 침몰하여 무인도에 혼자 남게 된 상황을 가정하고 이야기를 해보자고 제안했다. 김 상병은 처음에는 머뭇거렸지만 점차 자유롭게 상상력을 펼칠 수 있는 자유를 즐기게 되었다. 이야기를 진행해 나가면서 때로는 종이에 그림을 그렸고 짤막한 글도 쓰기 시작했다. 네 번째 회기부터 인터넷을 통해 무인도에 표류한 남자 두 명의 그림을 다운받아 출력해서 그 중 한 사람이 김 상병이라고 가정하고 이야기를 진행해 나갔다. 김 상병은 무인도에 남은 또 다른 사람이 자신의 아버지라고 했고 이야기를 전개해 나가면서 음식을 굶기는 방식 등으로 아버지를 괴롭히는 상황을 연출했다.

무인도 이야기 만들기가 시들해지자 나는 김 상병에게 『로빈슨 크루소』의 줄거리를 이야기 해주고 그와 같이 몇 군데를 읽고 자신이 그 경우에 처하면 어떻게 할 것인지, 로빈슨 크루소의 행동 방식에 동의하는지에 대해 이야기를 했다. "무인도에 혼자 살게 되면 어떨 것 같은가"라는 질문에 대해 그는 "처음에는 불편하겠지만 혼자 사는데 적응될 것이다"라고 대답했다. 김 상병은 타인의 필요성을 느끼지 못하고 있었다. 김 상병이 어떻게 내무반 생활을 하는지 알아보기 위해 일과 후 그가 무엇을 했는지를 적어보라고 했다. 그는 상병이었기 때문에 내무반을 청소하는 일과 같은 잡무를 할 필요는 없었다. 그러나 중대원 모두가 할 일을 끝내고 TV를 보고 있을 때 그는 혼자서 환타지 소설을 보고 있다고 했다. 왜 다른 사람들처럼 TV를 시청하지 않았느냐고 묻자 "재미가 없어서"라고 대답했다.

김 상병에게 사람을 사귀려는 의지를 북돋워주는 것이 필요했다. 그 의지를 키우기 위해 우리는 짐 케리(Jim Carrey) 주연의 〈예스 맨〉을 같이 보고 이야기했다. 영화 전반부에서 주인공이 "No"를 연발하면서 인생을 소극적으로 살면서, 친구들과 연락을 두절하고 사는 부분과 "긍정적인 사고가 행운을 부른다"는 프로그램에 참여하면서 주인공의 인생이 크게 변하는 부분을 비교하면서 어느 편이 더 바람직한 지에 대해 이야기했다. 김 상병은 후자가 더 바람직하다고 인정했다. 이 부분에서 우리는 김 상병의 사회적 환경을 개선하기 위한 전략을 개발하는 데 동의했다. 지휘관과 부사관들에게 사전에 협조를 요청해서 우호적 분위기를 조성했다. 첫째 전략은 "한 사람 사귀기 전략"이었다. 장교, 부사관, 선임, 후임 중 누구도 좋으니 김 상병이 사귈 수 있는 한 사람을 생각해 보라고 하자, 그는 선임인 박일수 병장을 지목했다. 박 병장은 다른 사람에 비해 종종 친절한 말을 해주었고 했다. 우리는 박 병장에게 접근하는 방법을 의논했다. 2주 후 김 상병은 박 병장에게 말을 걸어 보았고 내무반에서는 TV를 같이 시청했다고 말했다. 나는 김 상병이 계속 박 병장과 개인적 대화를 시도해 보라고 격려했다. 그러나 그의 시도는 좌절되었는데 그 이유는 박 병장이 화장실에서 김 상병이 있는지를 모르고 다른 사람에게 그의 흉을 보았기 때문이었다. 이런 우여곡절이 있기는 했지만 김 상병은 전역하기 전까지 박 병장 이외에 동기와 후임들과 축구도 하고 매점에서 군것질도 함께 할 정도로

15 V. Frankl (1969), pp. 44–45.

관계가 나아졌다.

우리가 생각한 둘째 전략은 “가족에게 편지쓰기 전략”이었다. 김 상병의 가족으로는 아버지와 누이가 있었는데 그는 지금까지 한 번도 그 두 사람에게 편지를 써 본 적이 없었다. 이 전략에 대해 김 상병의 처음 반응은 좋지 않았는데 특히 아버지에게 편지를 쓰는 것은 아버지에게 굴복하는 것으로 간주했다, 누이의 경우는 종종 공중전화로 필요한 물품을 부대로 보내 달라고 요구한 것이 전부였는데 한번은 누이가 그가 요구한 제품이 아니라 다른 제품을 사서 보냈다고 크게 싸우고 나서 그 이후로는 연락을 하지 않고 있다고 했다. 편지 쓰는 버릇을 들이기 위해 우선 나에게 편지를 쓰라고 주문했다. 편지 내용은 상담에 대한 그의 느낌과 나에 대한 요구 사항을 적으면 된다고 했다. 김 상병이 쓴 편지는 부사관을 통해 우편으로 나에게 전달되었다. 처음 두서너 번의 편지는 문체가 어색했지만 자신의 이야기를 들어 주어서 고맙다는 말과 더불어 〈예스 맨〉과 같이 재미있는 영화를 보았으면 좋겠다는 제안이 들어 있었다. 나도 김 상병에게 답장을 썼고 얼마 후 부터는 김 상병은 아버지와 누나에게 편지를 쓰기 시작했다. 김 상병의 아버지는 답장을 하지 않았지만 면회를 온 누이를 통해 편지 잘 받았다는 말을 전했다고 한다.

김 상병과의 상담은 그의 전역 후에도 세 달 동안 계속되었는데 그가 부산에 있는 택배회사에 취업하는 바람에 중지되었다. 김 상병과의 상담은 최종 단계인 제4단계에 이르지 못했지만 그는 “상상하기, 이야기하기, 글쓰기, 성찰하기”라는 인문학의 전형적 방법을 통해 병영생활의 목적을 달성하고 사회로 복귀했다.

6. 맺는말

지금까지 나는 인문치료의 이론, 방법, 사례를 통하여 인문치료의 정체성을 검토했다. 인문치료는 인문학적 정신과 방법을 통하여 마음의 병, 특히 철학적 병을 치료하는 분야이다. 이 글에서 논의된 철학적 병 개념과 그것의 분류법, 목적론적 모형은 철학적이지만 인문학의 정신과 방법을 채용하고 있다는 점에서 인문치료라는 범주에 속한다. 이 글에서 제시된 목적론적 모형은 향후 문학적 요소들과 예술적 요소들을 도입하여 통합 모형으로 발전시킬 예정이다.

참고문헌

강원대학교 인문치료사업단. 2009a.『인문치료』재판, 인문치료총서 1, 강원대학교출판부.

_____. 2009b.『인문치료, 어떻게 할 것인가』, 인문치료총서 3, 강원대학교출판부.

_____. 2010.『인문치료와 철학』, 인문치료총서 5, 강원대학교출판부.

_____. 2011.『인문치료의 이론과 원리 』, 인문치료총서 7, 강원대학교출판부.

김선희. 2009.「니체와 문화비판 : 해석과 철학상담의 접목을 위하여– 19세기 전후의 해석학적 담론과 니체를 중심으로–」,『니체연구』15, pp. 91–115.

김석수. 2009.「심리치료와 철학상담의 발전적 관계에 대한 모색」,『사회와 철학』17, pp. 65–96.

김영진. 2004.『철학적 병에 대한 진단과 처방: 임상철학』, 서울: 철학과현실사.

김익진. 2009.「알코올중독과 인문치료」,『인문과학연구』21, 327–343.

김정현. 2011.「니체에 있어서의 "사고(思考)의 폭력"과 우울증, 고통의 치료술」,『인문학연구』41, 33–65.

엄찬호. 2012.「과거사 청산과 역사의 치유」,『인문과학연구』33, pp. 263–290.

유강하. 2010.「인문학, 인간다운 삶을 빚다: '미래 자서전 쓰기'의 인문치료적 접근」,『중국어문학논집』65, pp. 601–623.

유건상. 2012.「중년여성의 행복감 증진을 위한 인문치료 사례연구」,『인문과학연구』33, pp. 477–501.

윤일수. 2012.「사이코드라마의 개입과 치유 효과」,『드라마연구』37, pp. 85–116.

이민용. 2012.「불안공포 신경증과 이야기치료의 정신분석학적 근거」,『뷔히너와 현대문학』38, 153–175.

이연도. 2010.「유가 공부론과 명상 –퇴계『활인심방(活人心方)』을 응용한 수양치료 모형–」,『한국철학논집』28, 363–386.

이진남. 2011.「철학상담과 심리상담」,『철학논집』26, pp. 9–34.

임철우 외. 2003.『행복한 인문학』, 서울: 이매진.

정락길. 2012.「영화를 통해 본 자살의 문제: 이와이 슌지(Iwai Shunji)의 〈릴리슈슈의 모든 것〉을 중심으로」,『인문과학연구』33, pp. 503–523.

정성미. 2010.「한국어교육에서 여성결혼이민자를 위한 글쓰기치료적 접근」,『어문논집』45, pp. 193–212.

최병옥. 2011.「사회적 실천과 치유: 뱅상 레브(Vincent Lebbe) 신부의 例」,『인문과학연구』30, pp. 407–432.

최희봉. 2010.「철학상담을 통해서 본 인문치료」,『대동철학』53, pp. 379–398.

한국철학상담학회. 2012.『왜 철학상담인가?』, 서울: 학이시습.

함병철. 2012.『피로사회』, 서울: 문학과지성사.

Achenbach, G. 1987. *Philosophische Praxis,* Köln: Jürgen Dinter.

Anscombe, G. 1957. *Intention.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Cohen, E. 2009. *The New Rational Therapy,* New York: Rowman & Littlefield.

Beck, J. S. 1995. *Cognitive Therapy: Basics and Beyond.* New York: Guilford Press.

Clark, A. and Chalmers, D. 1996. "The Extended Mind", *Analysis* 58, pp. 7–19.

Corsni, R. Wedding. D. (2008), *Current Psychotherapies.* 8th edition. New York: Thomson.

Damasio, A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and The Feeling Brain.* New York: Harcourt.

Frankl, V. 1969. *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy,* New York: World Publishing Co.

Hoggard, L. 2005. *How to be Happy: Lessons from Making Slough Happy.* london; BBC Books.

Horwitz, A. 2002. *Creating mental Illness.* Chicago: University of Chicago Press.

McNally, R. J. 2011. *What is mental Illness?.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Marinoff, L. 1999. *Plato Not Prozac: Applying Philosophy to Everyday Problems*. New York: Quill.

_____. 2009. "Theory and practice of philosophical counseling", *Proceeding of the 1st International Conference on Humanities Therapy.* 17–26.

The President's Council on Bioethics. 2003. *Beyond Therapy*. New York: HarperCollins.

Raabe, P. 2001. *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Westport, CT: Praeger.

Rhee, Young E. 2008.「체화된 마음과 마음의 병」,『철학탐구』23(1), 5–37.

_____. 2010a."A More Philosophical Model of Counseling", *Universitas A Monthly Review of Philosophy and Culture,* vol 37 no. 1, 35–48.

_____. 2010b."Embodied Mind Theory as a Foundation of Philosophical Counseling", *Journal of Humanities Therapy* 1, 173–192.

_____. 2011a. "Philosophical Practice and Humanities Therapy in Korea", *Philosophical Practice* 6.1, 734–743.

_____. 2011b.「인문치료 정체성」,『인문치료』1, 5–32.

_____. 2012."A Teleological Approach to Philosophical Practice", *Proceedings of the XI–ICPP & HT2012*, vol 2, 57–65.

Varela, F., Thompson, E., and Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

von Wright, G. H. 197. *Explanation and Understanding,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

한국인의 분단 트라우마와 구술 치유

김종군
건국대학교

1. 통일인문학이란?

분단된 한국의 현실에서 통일에 대한 학문적 논의는 주로 사회과학분야에서 진행되어 왔다. 통일에 대한 인문학적인 사유는 체계적이지 못하고 문학이나 역사 분야에서 단편적으로 진행되어 온 점을 부인할 수는 없다. 분단과 통일의 문제를 인문학에서 본격적으로 사유하지 못한 이유는, 첫째 통일에 대한 표면적인 이해에서 비롯된다. 통일을 단순히 하나의 민족이 두 개의 국가로 나누어져 있는 현재의 분단체제 또는 분단구조를 다시 하나의 민족국가로 합치는, 정치 경제적인 통합의 문제로만 사고하는 경향을 말한다. 두 번째는 통일의 친숙성 이면에서 작동하는 분단 아비투스[1]에서 기인한다. 분단 극복이나 통일이 당위적이고 친숙한 것으로 받아들이면서, 그 이면에서는 남과 북의 상호 적대성에 근거한 국가폭력과 자기검열체계, 남북의 체제 경쟁 속에서 체화된 분단의 아비투스가 문제의 초점화를 방해하고 망각을 유발하면서 사유의 진척을 가로막는다. 세 번째는 통일에 대한 당위적 또는 낭만적 이해를 꼽을 수 있다. 그동안 인문학에서의 통일 논의들은 원민족적인 동질성이라는 정서에 근거하여 동질성의 회복이라는 신화로 회귀하거나 단일민족국가의 건설이라는 당위를 전제하였다.[2]

이러한 이유에서 통일에 대한 학문적 논의는 주로 사회과학영역의 전유물처럼 인식되었고, 인문학 분야에서는 한반도의 통일 문제에 대한 체계적이고 장기적인 전망을 제시하지 못하였다. 통일인문학은 시대적 학문적 요청에 부응하고, 인문정신으로 분단을 극복하고 통일을 지향하고자 하는 의지로 한반도의 통일문제를 인문학적 연구방법론으로 접근한다. 이에 아젠다로 "소통 · 치유 · 통합의 통일인문학"을 설정하고 있다.

통일을 단일민족국가 건설, 민족의 동질성 회복의 과정으로 보는 관점은 남과 북의 극단적인

1 분단의 아비투스는 분단이라는 역사가 만들어 내는 신체와 사물, 아비투스와 장의 관계를 통해서 이루어지는 '분단질서', '분단구조'의 지배체제가 상징폭력에 의해 '신체'에 아로새겨지는 성향과 믿음들의 체계이다. 박영균, 「분단의 아비투스에 관한 철학적 성찰」, 『시대와 철학』, 한국철학사상연구회, 2010, 378~379쪽.

2 김성민, 「분단과 통일, 그리고 한국의 인문학」, 『통일에 대한 인문학적 패러다임』, 도서출판 선인, 2011, 17쪽.

폭력성을 유발하였다. 결국 남과 북의 통일 문제가 폭력으로 자리매김하여 가는 것은 동일성에 대한 욕망이 타자의 차이를 지우고자 하는 배제의 논리에서 기인한다. 따라서 분단 극복과 통일을 사유하는 인문학은 무엇보다 먼저 '타자'를 사유해야 한다. 통일인문학에서 소통은 '타자의 타자성'을 전제하고 '가르치고 배우는 관계'를 말한다. 이러한 타자성을 인정하는 소통으로 통일은 '원초적 고향으로의 복귀'라는 과거형이 아니라 '새로운 통일공동체의 건설'이라는 미래형을 지향하게 된다.

남과 북의 분단은 일제 식민지에 의한 근대화라는 과정 속에서 좌절된 단일민족국가 건설을 향한 민족적 리비도의 열망이 좌우 대립과 6.25라는 전쟁의 참화로 귀결되었던 역사, 즉 분단 트라우마라는 상처를 가지고 있기 때문에 그 상처를 추적하고 치유하는 과정을 거쳐야 한다. 분단극복과 통일의 과제를 수행하는 데 통일인문학이 해야 할 또 하나의 일은 분단의 트라우마를 극복할 수 있는 치유의 방향을 찾는 것이다.

그리고 통일은 단순한 체제통합이나 정치 경제적 통합이 아니라 그것을 넘어서 사회문화적인 통합이나 남과 북의 신체, 사회적 신체의 통합이다. 그것은 분단된 사회적 신체를 벗어나 통일된 사회에서의 사회적 신체를 생산하는 작업인 것이다. 이런 점에서 분단의 아비투스를 연대와 우애의 아비투스로 바꾸어가는 것은 분단의 장벽을 허무는 것일 뿐만 아니라 궁극적으로 남과 북의 이질적인 사회를 차이의 소통과 연대, 그리고 차이를 생성의 힘으로 바꾸면서 새로운 미래사회로서의 통일된 민족공동체를 창출하는 것이기도 하다.

그러므로 통일인문학은 소통과 치유, 통합의 과제를 각기 '공통성과 차이'에 기초한 가치와 이념의 창조적 재해석, 분단의 트라우마와 치유의 과정, 분단의 아비투스와 민족 공통의 생활문화의 창조를 통해서 체제통합뿐만 아니라 실질적인 통일의 토대가 될 수 있는 사회문화적 공통성, 민족 공동체의 삶, 통일사회의 사회적 신체를 생산하는 것을 지향한다.[3]

통일인문학에서는 이러한 미래지향적 통일상을 제시하면서 그 통일의 주체 역시 남북 주민으로 한정하는 것이 아니라 국내 인구의 10%를 상회하는 800만에 달하는 코리언 디아스포라들까지를 포괄하고 있다. 이러한 전지구상의 코리언들의 소통과 치유, 통합을 위한 인문학적인 연구가 통일인문학의 본질이라고 말할 수 있다.

이상에서 살핀 통일인문학의 개념 중에서도 이 글에서는 '치유의 인문학'이라는 주제에 발맞춰 통일문제에서 본질적인 심각성을 드러내는 분단 트라우마의 개념을 논의하고 그것의 치유 방안에 대해 고민해 보고자 한다. 분단 트라우마의 실상을 파악하기 위해 트라우마를 간직한 집단을 대상으로 구술조사를 수행한 사례를 통해 실제적인 트라우마의 양상을 제시하고 구술조사 과정에서의 발견할 수 있는 치유의 효과에 대해 고민해 보고자 한다.

2. 분단 트라우마의 개념과 양상

이 글에서는 한반도의 분단과 한국전쟁, 이후의 분단체제가 지속되는 가운데 자행된 살상과 폭력,

3 김성민, 「분단과 통일, 그리고 한국의 인문학」, 『통일에 대한 인문학적 패러다임』, 도서출판 선인, 2011, 27~32쪽.

국가의 통제가 개인에게 가한 상처를 분단 트라우마로 명명하고자 한다. 통상 '외상 후 스트레스 장애(post-traumatic stress disorder : PTSD)'를 의미하는 트라우마라는 정신의학적 용어를 분단이라는 역사적인 사건과 결부시킨 것이다. 이는 분단의 사건으로 발생한 상처를 '분단 상처'나 '분단 상흔' 등의 용어로 사용하면 그 심각성이 희석될 가능성이 크고, 또한 그 상처를 마땅히 치유 받아야 할 상처로 인식할 수 있도록 하기 위해서는 의학 용어를 차용하는 것이 효과적이라는 기대감에서 비롯된 것이다.

통일인문학의 본질을 사람 사이의 소통과 통합을 형성하는 것으로 잡을 때, 이에 먼저 해결해야 할 문제는 분단으로 비롯된 우리 민족의 정서적 상처를 치유하는 일이다. 분단 트라우마의 치유가 선결되지 않는다면 진정한 통합, 통일은 이루어지지 않을 것이다.

분단 트라우마의 개념은 집단적인 성격과 개인적인 성격으로 나누어 논의할 수 있다. 일제강점기와 분단이라는 역사 속에서 우리의 의식 속에 민족=국가의 욕망이 좌절되는 지점에서 발생한 집단적인 상처, 갈등의 최고점이 된 한국전쟁에서 기인한 민족적 상처를 들 수 있다. 그리고 남북의 국가 권력이 이를 활용하는 가운데 발생한 상호적대와 공포의 사회심리는 우리 민족이 간직한 집단적 성격의 분단 트라우마로 볼 수 있다.[4] 한편으로 외상에 대한 장애를 가지고 살아가는 개인들, 전쟁과 공포의 외상을 직접 겪은 사람들-전쟁 참전자 · 학살된 민간인 · 월남인 · 월북자와 납북자 · 그의 가족, 탈북자 등이 간직한 개인적 성격의 분단 트라우마도 존재한다. 이들 개인 차원의 분단 트라우마가 유형화되는 과정에서 집단의 트라우마 양상을 도출할 수 있을 것이다.

분단 트라우마는 제도화된 국가폭력, 그리고 사람들의 내면과 인간 관계에 침투한 분단서사를 통해 치유되지 않고 지속되는 한편, 역으로 분단체제와 분단서사는 분단 트라우마를 활용하여 재생산되는 특징이 있다. 분단 트라우마는 분단체제와 분단서사가 우리의 일상적 삶에서 막강한 위력을 발휘하는 근원적 바탕으로 작용한다.[5]

해방 이후 분단과 한국전쟁, 분단체제가 지속되는 가운데 분단 트라우마를 야기한 남북의 갈등 상황은 헤아리기 힘들 정도로 많다. 역사적 사건으로 인식되고 그 파장이 지대한 사건들을 한국전쟁 이전부터 헤아려 보면, 제주의 4.3사건, 여순사건에서 시작하여 현재까지 크고 작은 사건들이 연속되고 있다. 세부적이고 정밀한 통계로 접근하지 못했지만 대강을 살피면 다음의 표와 같다.

4 김성민 박영균, 「분단의 트라우마에 관한 시론적 성찰」, 『시대와 철학』 21-2, 한국철학사상연구회, 2010, 173~174쪽.
5 이병수, 「분단 트라우마의 성격과 윤리성」, 『통일에 대한 인문학적 패러다임』, 도서출판 선인, 2011, 195쪽.

일시	사건	지역분포	분단 트라우마의 양상과 규모[6]
1948.4.3 – 1954.9.21	제주 4.3 사건	제주도 전역	– 국가 차원의 양민학살 – 최소 2만5천~최대 8만명 – 30만 제주도민 연관
1948.10.11	여순사건	호남 남해안과 지리산 백운산 인근	– 반란군의 양민학살 – 반란군 보급투쟁 중 피해 – 반란군 토벌과정의 약탈
1950.6.25	한국전쟁 발발	한반도 전역	– 남한 살상자 100만명 – 북한 살상자 113만명 – 미군에 의한 양민학살[7] – 국군에 의한 양민학살 – 인민재판의 민간인 학살 – 피난민 650만명(1951.3기준)
1950.10.25	중공군 참전	조선족 사회	– 한국전쟁 전 5만5천~6만 투입[8] – 항미원조전쟁 2만여명 참전[9]
1950.12.14	흥남철수	북한 지역	– 1천만 이산가족
1953.7.27	휴전협정	한반도 전역	– 상이군인 45만명 – 전쟁미망인 20만명 – 전쟁 고아 10만명
휴전 – 현재	어선납북	해안 지역	– 납북자 3,796명, 3316명 귀환 – 납북어부 427명(2008.11기준)[10]
1999년 이후	탈북자 급증		– 탈북자 2만 3천여 명

한국전쟁 중 당한 참담한 트라우마는 당대의 사건으로 끝난 것이 아니다. 남과 북이 공히 전쟁 후 공과를 따져 연좌제의 굴레를 그 가족들에게 씌워 트라우마를 야기했다는 점을 간과해서는 안 된다. 연좌제 적용의 범위를 직계에만 한정하더라도 위의 피해에서 4~5배는 많은 숫자가 상처를 안고 살아간다고 볼 수 있겠다.

그리고 또 주목할 부분은 휴전 이후 납북된 사람들(대다수가 납북어부)이 당한 고통이다. 표에서 보면 납북 후 90% 가까이 귀환한 것으로 보여 그 트라우마의 규모가 제한적일 것으로 판단된다. 그렇지만 그들에게는 북을 한번 경험했다는 이유로 평생 꼬리표가 붙어 감시와 통제를 받았으며, 이 전적이 대를 물려 연좌제 적용을 받기까지 했다.

사건의 규모가 크든 작든 여기서 주목해야 하는 것은 그 사건의 현장에서 외상을 당한 사람이 반드시 존재했다는 점이다. 위의 표에서는 드러내지 못했지만 수많은 국지전적 성격의 전투 피해자들, 용공과 간첩단 사건에 연루된 피해자들 등을 포함하면 분단 이후 현재까지 우리가 겪은 분단의 트라우마는 전 국민적이라고 할 수 있겠다.

우리는 분단의 트라우마를 논의하면서 남한 사람들의 피해만을 염두에 두는 경향이 크다. 그렇지만

6 피해 규모에 대한 통계는 인터넷 백과사전을 주로 참조하여 종합하였다.
7 미군양민학살 사이트 http://www.koreanmassacres.com 참조.
8 김중생, 『조선의용군의 밀입북과 6 · 25전쟁』, 명지출판사, 2000, 159쪽 재인용.
9 중국 조선민족 발자취 총서 편찬위원회, 『창업』, 북경:민족출판사, 1994, 77쪽 재인용.
10 엄경선 · 장재환, 『동해안 납북어부의 삶과 진실』, 설악신문사, 2008, 56쪽 참조.

한국전쟁은 남과 북이 싸운 전쟁으로 북쪽 사람들이 당한 트라우마 또한 고려해야 할 것이다. 남에서 월북자 가족들이 당하는 고통과 연좌를 북에서는 월남자 가족들이 유사하게 적용받아 성분이 검어지게 되었다는 점을 간과해서는 안 된다.

아울러 분단의 트라우마는 재외 거주 동포에게서도 찾을 수 있는데, 한국전쟁 발발 당시 인민군으로 참전한 조선족, 중공군이 개입한 항미원조전쟁에 참전한 조선족들의 트라우마 역시 분단 트라우마로 고려의 대상이 되어야 할 것이다. 이렇게 본다면 한반도의 분단에서 비롯한 분단 트라우마는 지리적으로도 그 범위가 우리 영토의 범위를 넘어선 포괄적 폐해임을 확인할 수 있다.

최근 통계에 의하면 1999년까지 누적된 탈북자가 1,000명 규모이던 것이 2012년 3월 현재 2만 3천명을 넘었다고 한다. 이들은 북한의 경제 상황이 어려워 식량을 찾아 중국으로 탈북한 경우가 대부분인데, 남한으로 귀국하기 전 짧으면 3~4년 길면 7~8년을 중국에서 유리하는 삶을 살면서 형언할 수 없는 고통을 당하고 있다. 요행히 남한 입국에 성공하게 되면 사회 적응 문제가 다시 고통으로 다가온다. 이들이 겪는 고통 역시 분단으로 야기된 트라우마라고 진단할 수 있다. 그렇다면 분단의 트라우마는 전 국민적이고, 전 민족적이며, 현재 진행형이라고 할 수 있겠다.

3. 구술 치유 방법론

트라우마에 대한 진단과 치료가 정신과 상담 프로그램을 통해 진행되는 것과 같이 분단의 트라우마에 대한 진단과 치유의 방향도 여기에서 도움 받을 수 있을 것이다. 그래서 분단 트라우마에 대한 접근 방식으로 구술조사 방식[11]이 널리 활용[12]되고 있으며, 적절할 방법이라고 판단된다.[13]

정신의학계에서 트라우마의 치료를 위해 상담프로그램을 수십 회차로 진행하면서 재진단하고 치료의 경과를 지켜보는 것과 같이 구술 대상자가 가지는 트라우마를 진단하고 치유의 단계로 나아가기 위해서는 여러 차례에 걸친 구술조사가 이루어져야 할 것이다. 그리고 그 구술조사는 생애이야기하기 방식으로 진행되어야 한다. 살아온 이야기를 자연스럽게 풀어 놓도록 하는 가운데 트라우마의

---

11 김귀옥, 「정착촌 월남인의 생활경험과 정체성-속초 '아바이마을'과 김제 '용지농원'을 중심으로」, 서울대 박사논문, 1999.
김귀옥, 『이산가족, '반공전사'도 '빨갱이'도 아닌…』, 역사비평사, 2004.
김귀옥 외, 『전쟁의 기억 냉전의 구술』, 선인, 2008.
엄경선 · 장재환, 『동해안 납북어부의 삶과 진실』, 설악신문사, 2008.
김종군, 「지리산 인근 여성 생애담에 나타난 빨치산에 대한 기억」, 『인문학논총』 47집, 건국대 인문학연구원, 2009.
박경열, 「제주 여성 생애담에 나타난 4 · 3의 상대적 진실」, 『인문학논총』 47집, 건국대 인문학연구원, 2009.
박찬승, 『마을로 간 한국전쟁』, 돌베개, 2010.
이임화, 『전쟁미망인, 한국현대사의 침묵을 깨다』, 책과함께, 2010.

12 분단과 한국전쟁에 대한 구술조사가 분단 트라우마의 진단의 의미만을 가지는 것은 아니다. 구술사로서 국가주도의 전사(戰史)를 뛰어 넘을 수도 있으며, 전후의 민중생활사로서의 의미도 크다. 이에 대해 이임하는 다음과 같이 의미를 부여한다. "전쟁의 원인, 과정, 결과보다 전쟁을 한 사람들, 그리고 전쟁터 안에 살았던 사람들의 이야기를 듣는다는 것은 어떤 것인가? 이는 전쟁의 승패에 관심을 두는 것이 아니라 전쟁을 겪은 사람들의 상처와 고통에 귀를 기울이는 것이다. 전쟁미망인, 전쟁고아, 상이군인, 참전군인, 피학살자 유가족의 이야기는 전사에는 기록되지 않은 전쟁 이야기와 전후 사회를 파악할 수 있게 해준다"(이임하, 『전쟁미망인, 한국현대사의 침묵을 깨다』, 책과함께, 2010, 378쪽).

13 김종군, 「구술을 통해 본 트라우마의 실체」, 『통일인문학논총』 51집, 건국대 인문학연구원, 2011, 39~41쪽.

증상들이 서사 속에 녹아들고, 이를 분석하면서 그 진단과 치유 효과를 입증할 수 있다고 본다.

구술을 통한 치유는 기존의 이야기치료나 창작치료(글쓰기치료)와 유사하면서도 차이가 있다고 본다. 활용 매체에서 구술 치유와 이야기치료는 말하기 방식과 말이라는 구술문화의 장치를 사용하는 측면이 유사하지만 이야기치료에서 이야기는 상담, 인터뷰 위주로 진행되어 그 이야기가 단편의 조각들이라는 점에서 구술 생애이야기(life story)의 구조화된 서사물과는 차이가 있다. 또한 창작치료(글쓰기치료)는 그 결과물이 잘 갖추어진 서사라는 점에서는 구술 치유의 결과물보다 우위를 점할지 모르지만 그 활용 매체가 말이 아니라 글이라는 점에서 큰 차이가 있어 보인다. 기억에 입각하여 재구성하는 구술이야기와 기억을 정제된 언어로 표현하기 위해 거듭 검열하는 글쓰기의 결과물은 다를 것으로 판단되기 때문이다. 또한 문자문화를 접할 수 없어 일차적 구술문화[14]에 머물러 있는 대상자에게도 적용이 가능하다는 이점을 가진다.

트라우마의 치유와 회복의 과정을 상처를 간직한 이들의 안전의 확립 과정, 외상이 가해진 상황에 대해 기억하고 애도하는 과정, 일상의 삶과 다시 연결하는 과정의 3단계로 설계한 이론적 근거를 수용할 때 구술 치유는 두 번째 과정에 해당한다. 외상의 상황에 대해 기억하게 하고 그에 대한 자신의 감정을 표출하게 하는 방식을 '이야기 재구성하기'로 본다면 이러한 이야기의 재구성 과정이 구술조사 과정에서 이루어지게 된다.

트라우마를 간직한 대상자로 하여금 깊이 있고 완전하게, 구체적인 외상 이야기를 전하게 하는 과정이다. 이러한 재구성 작업은 외상 기억을 전환시켜 이를 삶의 이야기에 통합시킨다. 일반적인 기억은 경험담으로서 쉽게 이야기할 수 있고, 구조화되어 있다. 그러나 외상 기억은 언어화되어 있지 않으며 정적(靜的)이다. 처음 전하는 외상 이야기는 지루하고, 전형적이며, 감정이 묻어나지 않는다. 전환되지 않은 외상 이야기는 '전이야기(prenarrative)'인 상태이다. 이야기는 시간에 따라 진전하지 않고, 말하는 사람이 가지고 있는 감정이나 해석을 드러내지 않는다. 외상 기억은 스틸 사진이나 무성영화에 비유하는데, 트라우마의 치료는 이야기에 음악과 언어를 붙이는 역할을 맡는 것과 같다고 말한다.[15]

인간의 기억은 언어습득이 이루어진 이후에는 외현적 기억으로 이루어지는데, 트라우마의 기억은 과도한 충격으로 내재적 기억의 자리에 머무는 결과라고 할 수 있다.[16] 이러한 트라우마의 기억을

14 '일차적 구술문화'는 월트 J. 옹의『구술문화와 문자문화』에서 주요하게 다루는 개념으로, 문자를 읽고 쓸 줄 몰라서 기억에 입각하여 말로써 서사를 구성하고, 말하기 방식에 입각하여 세계를 인식하는 문화 수준을 지칭한다.

15 주디스 허먼 저, 최현정 역,『트라우마–가정폭력에서 정치적 테러까지』, 플리닛, 2007, 292쪽.

16 인간의 뇌에는 두 가지 기억 시스템이 존재한다고 한다. 내재적 기억(implicit memory)과 외현적 기억 (explicit memory)가 그것이다. 내재적 기억은 무의식의 기억으로서 생후 바로 활성화되어 발달하는 기억 시스템으로 주로 편고체가 관여하고 있으며, 정서적 기억, 신체 감각적 기억, 행동 기억 등과 같은 비언어적 기억에 속한다. 외현적 기억은 약 3세 이후 말을 할 수 있게 되면서부터 발달하는 기억 시스템으로 주로 해마가 관여하는데, 말로 이야기할 수 있는 기억(narrative memory), 자신이 살아온 삶에 대한 기억(autobiographical memory), 자신이 경험한 것에 대한 기억, 단어의 의미에 대한 기억 등과 같이 주로 언어적 기억이 속한다. 그런데 트라우마의 경험은 거대한 충격으로 뇌 정보 시스템의 마비를 일으켜 일상의 기억이 저장되는 해마의 기능을 억제하고 부정적인 기억들과 감정이 저장되어 있는 편도체를 활성화 시킨다. 그래서 트라우마의 기억은 주로 우측 뇌의 편도체에 내재적 기억의 형태로 저장된다. 결국 트라우마의 기억은 강렬한 신체 감각들과 이미지, 그리고 정서의 상태로 조각조각 분리되어 통합적인 이야기 기억으로 전환되지 않은 채 저장된다. 그래서 트라우마의 기억은 이야기로 전환되기 어려운 탓에 트라우마 피해자들이 자신의 고통들을 토로하지 못하는 경우

치료하는 것은 신체 감각, 감정, 이미지 등등으로 분리되어 있는 내재적 기억을 외현적 기억으로 전환시키려는 것이라고 할 수 있다. 정서적 기억, 신체 감각의 기억을 새로운 이야기 기억으로 통합시켜 나가는 과정이라고 할 수 있다.[17] 이 지점에서 다시 구술 생애담이 구술치료의 대상 결과물로서 적합하다는 것이 입증된다. 인터뷰 방식의 구술조사는 트라우마를 간직한 대상자의 현 상태를 이해할 수는 있지만 그에게 내밀하게 자리잡고 있는 상처를 끄집어내기에는 한계가 있다. 과거의 경험을 연대기 형식으로 구술하는 생애사는 트라우마의 치유에는 부족한 결과물이다. 자기 경험으로 표현으로서 구술자의 주체성이 현재의 시점에서 재구성되는 창작물(fiction)의 성격을 갖는 구술 생애담은 그것의 이야기 방식이 신세타령이나 넋두리[18]로 보일지라도 그 사이에 정서적인 기억들이 내포되어 트라우마의 진단과 치유 대상으로서 적합한 것이다.

트라우마 회복 단계에서 이야기를 재구성하는 과정은 다음과 같다.

① 외상이 일어나기 전부터 외상이 일어나기까지 이어진 상황을 검토하는 것에서 시작한다.
② 사실을 자세하게 진술하면서 외상 사건을 재구성한다. 환자와 치료자가 얼어붙은 심상과 감각의 파편을 천천히 모아서 이야기를 맞추어 간다.
③ 완성된 이야기는 반드시 외상 심상에 대한 완전하고 생생한 기술을 포함하고 있어야 한다.[19]

이러한 이야기의 재구성 과정은 구술조사 상황에서도 그대로 적용하는 것이 적절해 보인다. ①의 과정은 트라우마를 간직한 제보자에게 삶의 흐름을 재생하기 위해서이고, 과거와 연결되는 느낌을 회복하기 위해서이다. 구술조사 상황에서 조사자의 의해 재단된 질문이 아니라 제보자의 자유로운 서술을 보장할 수 있는 서사적 면담이 되어야 한다는 견해를 수용해야 할 것이다. 트라우마를 간직한 제보자에게 외상의 기억만을 서사로 구성하게 하는 것은 실패할 수 있다는 것을 현장에서 체득할 수 있다. 그래서 제보자에게 외상 이전의 상황부터 자연스럽게 구술할 수 있는 여유를 주는 것이 필요하다. 결국 생애이야기 방식이 그것이라고 할 수 있다.

②의 과정은 조사자의 사전 지식과 세심한 배려가 있어야 가능할 것이다. 단편적인 기억들은 치유 자료로서의 가치가 떨어질 뿐 아니라 치유 효과도 보장할 수 없기 때문이다. 시간과 역사가 흐르는 이야기는 구체적이고 언어적인 방식으로 조직화되어 있다. 이야기는 사건 그 자체뿐만 아니라, 사건에 대한 제보자의 반응과 제보자의 삶에서 중요한 자리를 차지하는 사람들의 반응도 담고 있다. 가장 힘들었던 순간으로 접근해 갈 때에는 말로 표현하기가 점점 더 어려워진다는 것을 깨닫게 될 것이다. 실제 조사현장에서 조사자는 구술자의 구술에 귀 기울이면서 구술자가 회피하고 넘어가는 지점을 포착하고 구술이 일단락된 다음 다시 질문하는 방식으로 온전한 이야기를 구성해야 할 것이다.

③의 과정은 외상의 증상을 진단하고 치유의 단서를 찾는 데에 필수적인 요건이라 생각된다. 그래서

가 많다(김준기, 『영화로 만나는 치유의 심리학』, 시그마북스, 2009, 82~83쪽 참조).

17 김준기, 『영화로 만나는 치유의 심리학』, 시그마북스, 2009, 83쪽.

18 김성례, 「여성주의 구술사의 방법론적 성찰」, 『여성주의 역사쓰기 : 구술사 연구방법』, 아르케, 2012, 24~25쪽 참조.

19 주디스 허먼 저, 최현정 역, 『트라우마-가정폭력에서 정치적 테러까지』, 플리닛, 2007, 294~302쪽 참조.

외상에 대한 심상과 신체적인 감각이 담겨있지 않는 이야기는 힘이 없고 불완전하다고 보고 있다. 정서가 수반되지 않는 진실만을 진술한다면 치료 효과가 없다고 볼 수 있다. 이야기 속 각 시점에서 단지 일어났던 일만 재구성하는 것이 아니라, 무엇을 느꼈는지도 재구성한다. 정서 상태를 기술하는 것은 고통스러울지라도 사실을 기술하는 것만큼 구체적이어야 한다.

이러한 이야기의 재구성으로 외상이 제거되지는 않는다. 외상 이야기를 되짚는 목적은 외상을 통합하는 데 있으며 외상을 내쫓는 엑소시즘에 있지 않다. 심리 치료의 근간에 놓인 기본 전제는 진실을 말할 때 회복의 힘이 생긴다는 믿음에 있다.[20]

결국 이야기의 재구성으로 전환된 외상 이야기는 '새로운 이야기'로서 '더 이상 수치심과 모욕이 아니며', 오히려 '존엄성과 가치'를 가진다고 보았다. 그리고 이야기하기를 통하여 외상을 가진 대상자가 '상실했던 세계를 되찾게 된다'고[21] 기술한다. 이를 통해 본다면 구술 치유 방법에서 구술자의 외상의 기억을 잘 담고 있는 생애담과 이를 구술하는 행위 자체가 치유의 효과를 가진다고 볼 수 있겠다.

트라우마 치유 과정에서는 이야기를 재구성하는 구체적인 기법으로 직접 노출(direct exposure), 혹은 홍수 기법(flooding)과 증언 기법이 효과적이라고 사례를 들어 설명하고 있다. 홍수 기법은 역할극과 같은 방식으로 진행되는 전환기법이고, 증언 기법은 재구성한 이야기를 녹음한 후 기록화하여 교정하는 가운데 파편화된 회상들을 일관된 증언으로 조합할 수 있게 하는 방식이다. 이 증언을 선포하듯이 큰 소리로 읽게 하는데, 이 과정에서 공포로 인한 후유증이 감소하였다고 한다.

발표자도 구술조사 내용을 출판하는 과정에서 이와 유사한 사례를 경험하였다. 탈북 여성의 생애담을 4회에 걸쳐 조사한 후 그 녹취 기록을 출판하기 위해 구술자를 다시 만나서 차분히 읽어 보고 교정할 부분을 지적하도록 했다. 이 과정에서 구술자는 자신의 구술 내용에 대해 무척 대견해하는 모습을 보였다. 스스로 판단하기에 자신이 입에 담기 힘들었던 외상을 이렇게 내려놓았다는 점에 대해 감동하는 모습을 보였다.

트라우마의 회복 단계에서 '이야기하는 행동' 즉 구술이 외상 후 스트레스 장애의 주요 증상들을 완화시킨다는 임상의 결과를 트라우마 치유의 증언 기법에서 보이고 있다. 결론적으로 구술 생애담에 자신의 과거의 경험과 이로 말미암아 발생한 충격이나 상처를 온전하게 담아서 구술하도록 하는 자체가 구술 치유의 과정이라고 말할 수 있겠다.

4. 구술을 사례를 통한 분단 트라우마의 진단과 치유 가능성

우리에게 내재된 분단 트라우마는 앞서 살핀 것과 같이 수백의 다양한 양상으로 표출될 수 있다. 구술 생애담을 통해 개별적인 분단 트라우마 양상들을 하나하나 진단하고 그 치유의 방안을 찾는 일이 직접적이고 치유의 효과를 가시화할 수 있겠지만 많은 시간과 노력이 요구되는 작업이다. 그러므로 구술조사에서 수집한 구술 생애담을 통해 분단 트라우마의 양상들을 유형화하고 범주화하여 치유의

20 주디스 허먼 저, 최현정 역, 『트라우마-가정폭력에서 정치적 테러까지』, 플리닛, 2007, 301~302쪽.
21 주디스 허먼 저, 최현정 역, 『트라우마-가정폭력에서 정치적 테러까지』, 플리닛, 2007, 302쪽.

방안을 모색하는 일이 진행되어야 한다. 여기서는 다양한 분단 트라우마 유형 가운데 가장 현재적이고 우리의 살갗에 와 닿는 탈북자들의 트라우마를 사례로 제시해 보고자 한다.

발표자는 탈북자들을 상대로 구술조사를 실시하였고 그 결과를 녹취 기록하여 책으로 출판하였다.[22] 이 과정은 일회성의 조사가 아니었고, 4~5회에 걸쳐 일주일 주기로 정례화하였다.[23] 처음 구술자를 면담하는 과정에서 조사자는 북한에서 사는 동안 보고 들은 북한의 구비문학과 민속, 생활문화 전반을 살아온 과정 이야기와 더불어 해 주면 좋다는 뜻을 전달하였다. 그런데 구술자가 1회 차에서 30분 정도 경과하자 북한 민속과 문화 정책에 대해 이야기를 마치고 더 이상 정보가 없다고 하였다. 이에 조사자가 조심스럽게 탈북과정에 대해 알고 싶다는 뜻을 건넸다. 잠시 생각을 정리하더니 이야기를 시작했는데, 마치 봇물 터지듯 탈북과정과 북한의 상황에 대한 이야기를 쏟아냈다. 구술자는 국내에 정착한 후 교회를 신실하게 다니면서 많은 위안을 얻는다고 하였고, 간혹 교회에서 북한의 비참한 상황과 탈북과정에 대해 간증을 한 경험이 있는 것으로 파악되었다. 그 과정에서 외상으로 강력하게 자리 잡고 있는 사건의 기억들을 구술한 경험이 있었다. 그러나 그러한 사건 기억은 단편적인 것이었고, 외상을 덜어내는 이야기로 재구성되기 이전의 상태였다고 볼 수 있다. 구술조사는 생애담 형식으로 진행되었기 때문에 자신의 가족사와 결혼이야기 등의 살아온 과정들을 차분하게 토로하는 과정에서 구술자는 외상의 기억을 재구성하는 것으로 파악되었다.

구술자는 북한의 고난의 행군 시기의 식량난을 이기지 못해 1997년 1차 탈북 시도를 하다가 붙잡혀 6개월간 보호소에 감금 생활을 하였다. 이 과정에서 남편이 굶어 죽게 되고, 1999년 1월에 2차 탈북 시도에 성공하여 중국에서 8년간 도피생활을 한 후 2007년에 국내에 들어와서 모 신학대학 의 여교수의 집에 입주 가정부로 지내고 있었다.

조사의 과정에 얻은 정보가 매우 충격이었고 구술자 역시 하고 싶은 이야기가 많다고 하여 조사가 5회간 진행되었는데, 그 사이 구술한 생애담에서 구술자가 간직한 트라우마를 읽을 수 있었다. 발표자는 이들이 간직한 트라우마의 양상을 유형화하여 '탈북 트라우마'[24]라는 용어를 사용한 적이 있다. 집단으로서 탈북자들이 갖는 트라우마의 양상은 크게 이산 트라우마, 북과 중국에서 겪은 국가폭력 트라우마, 국내 입국 후 겪는 사회폭력 트라우마로 유형화할 수 있었다. 그렇지만 각 개인들이 겪는 트라우마의 진단은 세밀하게 이루어져야 하고, 그 진단 역시 구술 생애담에서 찾을 수 있으므로 굳이 유형으로 명명하지는 않는다.

다만 구술자의 구술 내용 중 빈번하게 반복되거나 과도한 감정이 표출되는 내용 등 일반적인 외상 후 스트레스 장애의 주요 증상에 해당할 수 있는 사례들을 제시하고, 그 트라우마를 진단하고 치유의 가능성을 찾아보고자 한다.

---

22 김종군 정진아, 『고난의 행군시기 탈북자 이야기』, 도서출판 박이정, 2012.

23 조사상황은 다음과 같다. 조사일시 및 회기 : 2010.4.9부터 일주일 간격으로 5회 조사장소 : 건국대 인문학관 교수연구동 611호 조사대상 : 한영숙(가명, 당시 60세) 조사자 : 김종군, 김예선 조사 주내용 : 탈북과정을 포함한 북한에서의 생애담, 북한의 생활문화, 남한에서의 적응기

24 김종군, 「탈북자의 역사적 트라우마와 탈북 트라우마의 현재적 양상」, 『코리언의 역사적 트라우마』, 도서출판 선인, 2012.

【사례 1】 굶주림으로 아들과 이별한 가슴 아프고 힘들었던 기억

[조사자 : 북에 계시면서 가장 가슴이 아팠던 때는 언제인가요?]

내가 살아가면서 가슴이 제일 아팠다 할 때는 어쨌든 배급을 줄 때는 70년대, 80년대 배급을 정상적으로 줄 때는 적지만, 그 배급양도 사실 보름, 한 달에 2번을 배급을 줘요. 이 직장원들에 한해서. 농민들은 일 년에 한 번 가을에 이제 일 년 먹을 걸 한 번에 주고, 직장원은 뭐 대학교수든 건 뭐 총장이든 없어. 무조건 한 달에 두 번을 가서 배급을 타야 먹게끔 되었다구요. 70년대 80년대 내가 살림할 때는 이제 배급을 그나마 주더라구요. 주는데 보름 먹잖아. 근데 보름을 먹는데. 살아가다가 이틀 치를 떼는 날이 있어요. 13일치를 주면서 이제 보름 먹어라. 이틀 치 국가의 식량이 부족하기 때문에 이렇게 한다 이래요.

그러면 북한에는 간식이 없어. 우리 애가 자라면서 상점에서 간식 파는 걸 못 본 아이야. 애가 71년생인데 간식 구경을 애가 못 하고 살은 아이라구. 그래 애가 간식 구경을 못 했으니 그 밑에 애들은 더하지. 아예 형편이 없지.

근데 그렇게래도 이제 강냉이, 그니깐 북한에는, 우린 북한사람들은 맨 입쌀을 삶아 먹는다는 건은이, 그건 정말 저 어디 달나라나 가야되는 일인가 그렇게 생각을 한다구. 쌀밥을 그렇게 희귀하게 생각해. 그러니까 그 강냉이 옥수수 그걸 이제 타개서 그걸 우리를, 이제 평생을 배급을 타먹으며 살았어요, 우리가. 근데 그거래두 70년대 80년대 주니까 괜찮더라구.

근데 93년도부터 내가 이제 배급을 못 탔어요. 93년도부터는 이제 배급, 그니까 91년 92년도부터 배급을, 배급소에 쌀이 오면은 주고, 배급소에 식량이 오늘 안 오면은 배급을 못 줘, 못 주고. 그렇게 살다가 이제 90년대 초, 94년도 김일성이 죽고부터 95년, 96년도에 배급을 아예 못 줬지. 아예 못 주니까. 그니까 북한에는 개인 재산이라는 게 없어요. 내 집도 없고 내가 저금할 것도 없고, 내가 없으니까. 그니까 국가에서 안 주면 그 나라는 몽땅 굶어 죽게 생겼다구. 그런데 그 배급을 안 주니까 그때가 가—장 96년도, 97년도 그때가 가장 힘들고 가슴 아팠지.

그러고 또 내가 이거 이 말은 내가 우리 아들만 있어도 내가 이 말을 안 하고 우리 아들이 또 피해 나가는 것도 원인이 또 있어요. 내가 가장 가슴이 아팠던 거는이 우리 애가, 그 97년도 1월 달에 애가 탈북을 했어요. 97년 1월 달에 애가 탈북을 했는데, 97년이 그때가 북한 측에서도 최고로 최악의 상태였지. 근데 96년 여름에는요이, 자기 모양 가진 사람이 없다 했어, 길이 나가면은. 그렇게 다 뭐 먹을 거이 없으니까.[25]

구술자가 한 이야기를 가독성을 높이는 차원에서 주제별로 나누어 제목을 붙이는 작업을 수행했는데, 총 84편의 이야기 가운데 굶주림, 식량난, 경제난 등의 이야기가 30% 비율을 차지하였다.

25 김종군 정진아, 『고난의 행군시기 탈북자 이야기』, 도서출판 박이정, 2012, 48~49쪽.

위에 사례로 든 이야기는 굶주림을 참지 못해 큰아들이 중국으로 건너간 상황에 대해 구술한 내용이다. 조사자가 북한에 살면서 가장 가슴 아팠던 사건을 묻는 질문에 대한 대답으로 시작한 내용이다. 고난의 행군 시기로 불리는 1990년대 후반에 탈북한 초창기 사람들은 탈북의 동기를 굶어죽지 않기 위해서라고 꼽고 있다. 구술자 역시 굶어 죽지 않기 위해 탈북을 감행한 경우이다. 이 시기 탈북자들이 겪은 굶주림은 단순한 배고픔의 단계를 넘어선 아사(餓死)의 공포를 강하게 내포하고 있다. 그러므로 이러한 굶어 죽는 공포는 강한 트라우마로 자리하게 된 것으로 진단할 수 있다. 구술자에게 굶주림은 곧 죽음과 결부되어 있다. 감옥에서 남편이 굶어 죽었고, 함께 탈북을 시도한 친한 이웃도 굶어 죽었다. 그러므로 구술자가 감옥에서 만난, 사람을 잡아먹고 들어온 여성에게도 "나라도 그러겠던데 뭐"라는 동조를 표한다. 굶주림은 아들과의 이산을 체험하게 하였고 이것이 구술자가 직접적으로 체험한 굶주림의 공포로 자리한 것으로 보인다.

트라우마의 주요 증상 중 하나가 반복적인 재경험(re-experience)인데, 구술자는 이러한 증상을 구술에서 여실히 드러내고 있다. 자신이 직접 겪은 이야기부터 시작하여 눈으로 본 이야기, 주변에서 들은 이야기들을 굶주림, 죽음이라는 키워드로 연이어서 구술하고 있다. 그리고 이렇게 국민들을 굶어 죽게 만드는 북한 정부는 반드시 망해야 한다는 강한 분노를 쏟아내면서, 미국이 비행기로 폭격을 해서 당장 망하게 해달라고 소망한다고 하였다. 과도한 각성의 상태로도 진단할 수 있다.

굶어죽는 공포는 구술자에게 현재진행형으로 자리잡고 있었다. 조사를 위해 처음 만난 날 함께 식사를 하는 자리에서 구술자는 거의 먹지 않았다. 북에서 너무 굶주려서 많이 먹지 못한다는 말이었다. 탈북 후 중국에서 8년 국내에서 2년을 지난 시점에서도 음식은 배고픔을 달래기 위해 먹는 것으로 경직된 사고를 보이는 것 역시 외상의 장애라고 진단할 수 있겠다.

구술자에게 굶주림에서 기인한 트라우마는 조사회기 동안 주요 레퍼토리로 자리 잡으면서 다양한 소재로 구술되었다. 그런데 4회차의 구술과정에서 이러한 강경한 어조가 다소간 유화되는 양상을 살필 수 있었다. 남한의 지나친 경쟁구조에 적응하지 못해 너무 힘들다고 토로하는 과정에서 나온 말이지만 강냉이와 소금만 어느 정도 보급이 되었다면 탈북을 감행하지 않고 북한에 살았을 것이라는 말을 수차례 반복하였다. "지금 북한에 가서 잡아만 안 가고, 한국 갔댔다고, 그다음에 먹을 거만 주면 북한에 가 살겠다."는 말에서 굶주림의 땅인 북한을 공포의 대상에서 그리움의 대상으로 변환하고 있음을 읽을 수 있었다. 굶주림의 공포에 대한 이야기를 수도 없이 반복하면서 울분을 토로하던 심리 상태가 반복적인 구술이 이루어지는 과정 속에서 그 경직성이 해소되고 '먹을 것만 갖추어진다면' 살 수 있는 곳 정도로 수용되고 있다. 이러한 공포감이나 긴장감의 해소는 직접 체험한 공포의 기억을 반복적으로 구술하는 과정에서 얻은 여유라고 볼 수 있으니, 회복의 단초라고 할 수 있다.

【사례 2】 탈북 여성들의 정절 관념을 문제 감는 것에 대한 항변

여기 우리 교수님이 우리 같이 있는 교수님이 재작년에 내가 막 와서 처음에야 날 보고 그러더라고 어제 저녁에 들어와서

"야 우리가 탈북자들을 앉혀 놓고 좀 이거 뭐야 이성에 대한 관계 같은 거 좀 정절에 관한 개념에 같을 걸 좀 배워주고 심어줘야 되겠어. 너무나 북한에서 온 여자들이 북한에도 남편이

있고, 중국에 와서도 또 남자랑도 살다가, 여기 와서는 흔하게 남편을 또 하고 그렇게 사는데, 그게 참 우리 조선 여자들로서는 안 되는 일이야. 너무나 지금 북한 여자들이 그걸 몰라."

그러더라고. 그래서 내가 우리 교수님 대단한 분 아니에요? 그래도 나는 앉아서리 단 바람에 우리 교수님 보고 그랬다고.

"교수님, 그런 말씀 하지 마세요. 어디다가 그 정절에 관한 그런 개념을 강요하자고 하는가고. 그 모에 띄아봐라(너도 그런 상황이 되어봐라). 그 모에 띄아보지 않고(너도 그런 상황이 되어보지 않고) 어떻게 감히 그런 말을 하냐. 너무 정절에 관한, 그게 사치다. 목숨이 오락가락하는 사지 판에, 어? 자기도 똑같은 상황에 취해보지 않은 사람이 나서서 그 입장에 당했던 여자들 앞에서 그런 말 할 때 그 말이 마음에 들어가겠냐? 귀에 들어가겠냐? 그건 오히려 그 여자들을 욕되게 하는 거다."

내가 막 그렇게 말했어요. 그래 우리 교수님 거기서, 우리 교수님이 또 대단한 분이니까

"아 그래"

하더니 이 말을 듣더라고요. 그러더니만

"아 그렇구나. 아 맞다 니 말이. 이 말 하는 게 아니다."

그래 내가 그 말을 못하게 했다는데.

내가 그래,

"똑같은 입장에 똑같은 환경에 취해보지 않고, 누가 감히 교양을 하자하고, 누- 훈계를 할라고 덤벼드냐? 말도 안 되는 일이지."

내 말이 맞지요? 내가 막 교수님한테 이렇게 말했다는데. 절대 그거 하지 말라고. 내 한국 사람들보고 다 그 말 해요.

"절대 그렇게 함부로 교양할라고 하지 말라."

내 말이 맞아요? 틀려요? 내 여기 와서는 정말 내 마음에 있는 말을 다 하니까 하지. 알아듣고 들어주니까 내가 이 말을 하지. 어떤 여자들은이 형제가 몇이가 다 홀애비로 사는 집에 드가서 오늘은 이 형이, 내일은 저 동생이, 그래 동거생활 했대. 중국에서 그렇게 팔려 당겨요, 여자들이.[26]

구술자는 국내 입국 후 자신을 거두어 준 신학대학 여교수에 대해 존경과 고마움의 마음을 가지고 있음을 구술 이야기 전면에서 확인할 수 있다. 하지만 위 사례에서는 강한 감정의 폭발을 보이고 있다. 존경의 대상이고 자신을 고용하고 있는 고용주이지만 탈북여성들의 정절 관념을 문제 삼는 지점에서는 감정을 조절하지 못하고 분노에 가까운 항변을 쏟아내고 있다. 탈북여성들이 중국에 체류하는 동안 겪는 인신매매나 성폭력에 대해 문제 삼는 것을 강하게 거부한 것이다. 구술자나 구술자의 딸이 그 같은 처지에 있었다는 정보는 전혀 없다. 그러나 구술자의 이야기 가운데는 굶주림을 참지 못해 두만강을 건너는 딸에게 그 부모는 무슨 일을 해서라도 목숨을 부지해야 한다고 당부하면서 몸을

26 김종군 정진아, 『고난의 행군시기 탈북자 이야기』, 도서출판 박이정, 2012, 206~207쪽.

팔아서라도 살아야한다는 말을 덧붙이고, 이걸 문제 삼는 부모는 아무도 없다고 한 사례도 있다. 구술자가 중국 도피기간에 만난 한 여성에게서 들은 이야기라면서, 굶주림을 참지 못해 젊은 부부가 노모와 네 살 먹은 아들을 북에 두고 두만강을 건너와서는 오누이 행세를 하다가 아내가 한족에게 팔려가게 되고, 남편이 있는 자리에서 첫날밤을 보낸 사연을 눈물을 쏟으며 한 사례도 있다. 비록 자신이 겪은 외상은 아니지만 눈으로 보고, 처절한 사연을 귀로 들으면서 성폭력의 피해자와 동일시를 이루거나 강한 동류의식을 갖게 되었다고 볼 수 있다.

성폭행으로 인한 외상 후 스트레스 장애의 가장 큰 특징은 과도각성(hyper-arousal, 정상보다 민감하게 반응하여 불안, 분노, 공포 감정에 압도되고 심장박동과 호흡이 빨라지는 현상)과 과소각성(hypo-arousal, 정상적으로 있어야 할 반응이 없어지거나 둔감해지는 것으로 심정의 기복이 없고 심장박동이나 호흡도 밋밋한 현상)의 교차와 반복이라고 한다.[27] 구술자가 평소 온화한 감정으로 경외의 대상으로 여기던 여교수에 대한 강한 감정 폭발을 보인 것은 과도각성 상태에 이른 것으로 진단할 수 있다. 이러한 과도각성 상태는 이야기를 구술하는 상황에서도 지속되었다. 화난 목소리를 그대로 재현하면서 눈을 부라리고, 호흡이 가쁜 증상을 그대로 전달 받을 수 있었다. 구술자는 자신이 겪은 외상은 아니지만 탈북여성이라는 동류집단이 겪었을 외상을 그대로 체현하고 이를 트라우마로 간직하였다고 볼 수 있다.

구술의 결말에서 조사자들에게 동의를 구하는 과정은 외상 장애의 회복의 단초를 살필 수 있는 지점으로 볼 수 있다. "내 말이 맞아요? 틀려요? 내 여기 와서는 정말 내 마음에 있는 말을 다 하니까 하지. 알아듣고 들어주니까 내가 이 말을 하지."라는 동의는 구술자가 조사자와 어느 정도 친분관계가 형성되었다고 판단하고 자신의 울분을 모두 토로하겠다는 의지로 읽을 수 있다. 증언의 치유 효과와 유사한 결과로 볼 수 있겠다. 구술자는 이 지점에서 자신의 가슴 속에 쌓인 상처의 기억들을 모두 이야기할 수도 있겠다는 자신감을 얻고 있으니 구술 치유에서 치유의 지점으로 인정할 수 있겠다.

【사례 3】 남한에서 깨달은 여유

> 내가 또 작년 여름이다. 내가 또 이제 장마당에 한 번 갔는데, 길동시장이라는 데, 양옆에 쭉 시장이에요. 그 가운데로 이제 우리 탈북자들, 우리 집에 한 달에 한 번씩 같이 파티를 해요. 그래서 내가 사오느라고 장마당에 가서 왔다 갔다 하는데, 어떤 아주머니 둘이가, 한 40 넘은 아주머니 둘이가 나하고 이케 와요. 오는데, 이케 스치는데, 그 아주머니들이, 한 아주머니가 그래, 더운데.
>
> "야. 아무개야. 야- 우리 집 들어가서 냉면 한 그릇 삶아 먹고 가자."
>
> 그래요.
>
> 근데 그 말 딱 듣는 순간에 내가이, 갑자기 있지, 막 땅- 하면서 내 머리가 막 돌아가는 게야. 그다음에 내가 시장에 가다가이 내가 지금, 내가 이거 사들고 이쪽으로 가야 되는지 이쪽으로

27 김준기, 『영화로 만나는 치유의 심리학』, 시그마북스, 2009, 143쪽.

가야 되는지 모르겠어. 내가 그래 얼빵해져요, 그 가운데서, 그 말 듣는 순간에. 기러게 내가,

'엄마나 내가 왜 이래? 사람들이 나 이상하게 보겠다. 내 가긴 가야 되는데, 나 지금 이짝으로 왔던가, 이짝으로 왔던가?'

이래 막 동요하는데, 교수님이 그 말을 하니까 교수님이 이해를 못해.

"왜?"

그래. 기래 내 들어와서,

"나 오늘 그 말 듣는데 가슴에 와서 딱 맺히는 거야."

그러니까,

"왜?"

이래.

야– 우리 평생 그런 말 한 번 못 해보고 살았잖아요.

"야 고 우리 집에 들어와서 냉면 한 그릇 삶아 먹고 가라."

이 말이 어떻게 내 마음에 와서 딱 맺히는지(울먹이며), 내가 오늘 막 있지 교수님, 야 내가 막 억울하기 짝이 없잖아. 내가 사람이, 나 사람 성격이 좋다고, 나 친구 많다고이, 헌데 이 북한에서이 우리 집에 들어가서 냉면 한 그릇 삶아 먹고 가라. 이게 말이, 이 말이 없는 나라라구. 이 말이 없는 나라라구. 그래 글쎄 그 아주머니들 둘이서 그 말을 하면서 지나가니 내가 감동을 먹어가지고 있지, 어마 교수님 오늘 아주머니들 둘이가 그러구 지나가서 내가 그 말이 글쎄 마음에 와서 딱– 닿으면서이, 띵– 하면서 있잖니, 이짝 길로 갔댔는지, 이짝 길로 갔댔는지 내가 생각이 안 나서, 한창 가운데서 왔다 갔다 했다는데."

이래요 우리가. 그렇게 살았어, 우리가. 고 국수 한 그릇 삶아 먹을 거 있음, 내 새끼 멕여야지. 내 지나가다가, 내 친구

"들어와서 국수 삶아 먹고 가라."

이게 말이 되냐 말이야.[28]

구술자가 북한에서의 굶주림을 자주 이야기하는 가운데 남한에서의 일상생활 중 스스로 멍해지는 체험을 했다고 구술했다. 시장을 보러 나갔다가 한국의 중년 여성 두 사람이 나누는 대화를 듣고 현실감각이 둔해지는 체험을 했다. 그 내용은 자기네 집에 가서 냉면을 삶아 먹고 가자고 권하는 말이었다. 이 말을 듣는 순간 플래시백 효과처럼 북한에서의 비참한 상황이 떠오른 것이다. 구술자의 이야기 가운데, 이웃에서 굶어 죽어가는 사람을 보고 강냉이 죽을 나눠 먹지 못한 사연, 자신의 아이를 받아준 이웃 노인이 죽었는데도 돈이 없어 조문을 가지 못한 사연 등이 있다. 음식을 함께 나눠 먹자고 청하는 두 여성의 대화를 듣는 순간 이러한 비극적인 상황이 플래시백 현상으로 떠올랐다고 진단할 수 있다. 그 순간 현재 자신이 서있는 곳이 어디인지, 뭘 하기 위해 여기에 왔는지, 어디가 가야하는지 분간을 할 수 없는 둔감화의 증상이 발현된 것이다.

28 김종군 정진아, 『고난의 행군시기 탈북자 이야기』, 도서출판 박이정, 2012, 132~133쪽.

외상 장애의 주요한 증상이 회피(avoidance)와 둔감화(numbness)라고 할 때 이 상황은 이러한 증상의 발현이라고 진단할 수 있다. 결국 구술자는 집으로 돌아가 대화의 상대인 여교수에게 외상으로 남은 당시에 그럴 수밖에 없었음을 호소하게 되었다고 한다. 이 지점 역시 구술 치유에서 트라우마의 치유 지점으로 이해할 수 있겠다. 외상 사건 당시의 억울함을 호소하고 이를 듣고 동조를 해주는 구술 상황이 치유의 좋은 예가 될 수 있을 것이다.

5. 남은 문제

이상 사례는 구술자의 생애담 중 그가 구술하는 가운데 트라우마의 주요한 증상을 표출한 경우를 대표적으로 제시한 것이다. 이러한 트라우마의 사례들은 개인에 따라 다양하게 찾을 수 있을 것이다. 그러나 이것을 개인의 사적인 경험이 아니라 탈북자라는 한 집단의 트라우마로 일반화하기 위해서는 유형화가 필요할 것이다. 발표자는 탈북자들의 사례를 가지고 몇 차례 유형화를 시도한 적이 있다.

탈북자 집단들이 갖는 트라우마를 이산 트라우마, 국가폭력 트라우마, 사회폭력 트라우마 등으로 나눠 보았다. 이러한 유형화는 매우 포괄적이라서 구체적인 치유의 상황에 적용하기에는 적절하지 않아 보인다. 좀 더 구체화하는 작업이 필요하다. 예를 들면 앞의 사례1의 경우의 굶주림의 공포는 아사 트라우마로, 사례2는 인신매매 트라우마로 유형화할 수 있을 것이다. 탈북자들에게 빈번하게 드러나는 또 다른 트라우마는 중국공안에게 쫓기던 외상, 두만강을 건널 때의 공포, 메콩강을 건널 때의 공포도 강한 트라우마로 자리한다. 이러한 유형화 작업은 구술 치유에서 분단 트라우마의 진단과 치유 방법론을 도출해 내는 데 일조할 것으로 생각된다.

서사에 주목하는 문학 분야에서는 여타 사회학이나 인류학, 역사학에서 주목하는 구술사 연구방법론과는 또 다른 지점이 포착된다. 이들 학문 영역에서는 구술자 스스로가 경험한 기억으로 서사를 재구성하는 것에 주목한다. 그렇지만 구술조사 현장에서 구술 생애사를 조사하게 되면 자신의 이야기와 거의 비슷한 비중으로 구술자가 접한 남들의 이야기도 조사되고 있다. 구술자는 남의 이야기라고 하여 객관적으로 이야기하는 경우는 드물다. 사례2에서처럼 반드시 여기에 자신의 감정과 평가를 넣어 이야기를 구술하는 경우가 많다. 자신과 비극적인 운명을 함께하는 동류들의 이야기를 듣고 전달하는 가운데 유사한, 또는 동일한 트라우마를 경험하는 경우도 있어 보인다. 이 지점을 어떻게 처리할 것인가에 대해서는 또 다른 고민이 필요할 것이다.

참고문헌

김귀옥 외, 『전쟁의 기억 냉전의 구술』, 선인, 2008.

김귀옥, 「정착촌 월남인의 생활경험과 정체성-속초 '아바이마을'과 김제 '용지농원'을 중심으로」, 서울대 박사논문, 1999.

김귀옥, 『이산가족, '반공전사'도 '빨갱이'도 아닌…』, 역사비평사, 2004.

김성례, 「여성주의 구술사의 방법론적 성찰」, 『여성주의 역사쓰기:구술사 연구방법』, 아르케, 2012.

김성민, 「분단과 통일, 그리고 한국의 인문학」, 『통일에 대한 인문학적 패러다임』, 도서출판 선인, 2011.

김성민 박영균, 「분단의 트라우마에 관한 시론적 성찰」, 『시대와 철학』 21-2, 한국철학사상연구회, 2010.

김종군, 「구술을 통해 본 트라우마의 실체」, 『통일인문학논총』 51집, 건국대 인문학연구원, 2011.

김종군, 「지리산 인근 여성 생애담에 나타난 빨치산에 대한 기억」, 『인문학논총』 47집, 건국대 인문학연구원, 2009.

김종군, 「탈북자의 역사적 트라우마와 탈북 트라우마의 현재적 양상」, 『코리언의 역사적 트라우마』, 도서출판 선인, 2012.

김종군 정진아, 『고난의 행군시기 탈북자 이야기』, 도서출판 박이정, 2012.

김준기, 『영화로 만나는 치유의 심리학』, 시그마북스, 2009.

김중생, 『조선의용군의 밀입북과 6 · 25전쟁』, 명지출판사, 2000.

박경열, 「제주 여성 생애담에 나타난 4 · 3의 상대적 진실」, 『인문학논총』 47집, 건국대 인문학연구원, 2009.

박영균, 「분단의 아비투스에 관한 철학적 성찰」, 『시대와 철학』, 한국철학사상연구회, 2010.

박찬승, 『마을로 간 한국전쟁』, 돌베개, 2010.

엄경선 · 장재환, 『동해안 납북어부의 삶과 진실』, 설악신문사, 2008.

월터 J. 옹 저, 이기우 · 임명진 역, 『구술문화와 문자문화』, 문예출판사, 1995.

이병수, 「분단 트라우마의 성격과 윤리성」, 『통일에 대한 인문학적 패러다임』, 도서출판 선인, 2011.

이임화, 『전쟁미망인, 한국현대사의 침묵을 깨다』, 책과함께, 2010.

주디스 허먼 저, 최현정 역, 『트라우마-가정폭력에서 정치적 테러까지』, 플리닛, 2007.

중국 조선민족 발자취 총서 편찬위원회, 『창업』, 북경 : 민족출판사, 1994.

결핍과 표현 그리고 마음치유 : 선택적 함구증을 중심으로[1]

홍선미
원광대학교

1. 서론

우리는 정신분석학적 내포의 결핍된 아픈 마음과 그 결핍으로 인하여 자신을 표현하는데 영향을 받은 경우에 겪은 선택적 함묵증(緘默症)의 탐색적 연구를 통해서 정신분석학을 적용한 인문학적인 마음치유의 방법을 연구하고자 한다.

우리가 말하는 치유의 대상은 사회적 동물인 인간이 태어나면서부터 맺어질 수 밖에 없는 관계(relation) 속에서 아픈 마음이다. 인간이 맺는 관계는 유기체적 관계뿐만이 아니라 무기체적 관계들을 포함하고 있으며, 관계가 깨어지거나 관계들이 원만하지 못하게 되면서 관계들 속에서 자신이 원하는 것 즉, 욕망이 충족되지 못하여 무언가가 부족 할 때 마음은 아프게 될 것이다. 결국 마음이 아픈 것은 원인적으로나 결과적으로 관계에 영향을 주면서 그 관계가 형성된 사회에 영향을 주게 된다.

따라서 우리가 마음을 치유할 때는 그 주체가 삶에서 사회적 관계적 측면의 체험하면서 겪는 부족함 달리 말해서 결핍으로 인한 아픔 대한 치유의 방법을 찾는 것이다. 이것은 인간의 사회적 유기체라는 특성을 감안하고, 인간에게서 관계(relation)에 따라서 결정되는 사회적 건강의 역할을 중요시 한 것이다. 이러한 사회적 건강은 세계보건기구(WHO)에서 정한 건강에 대한 규정에서 신체적 건강과 정신적 건강은 물론이고 '사회적 안녕'까지를 일컫는 것을 보아도 건강하기 위한 조건임에는 새삼스럽지 않다.

인간은 존재하는 순간부터 이미 혼자가 아니라 대상(objet)과의 관계를 맺게 된다. 그리하여 인간에게 '관계'는 떼려야 뗄 수없는 존재감을 갖는다. 언어학 선상에서 심지어는 관계를 끊는다 해도 '관계를 끊음' 혹은 '관계를 없음'으로 묘사될 것이다. 특히 원시적이거나 전근대적 생활방식을 벗어나서

1 이 논문은 2010년도 정부재원(교육과학기술부 학술연구조성사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2010-361-A00008).

사회적인 활동–경제적인 활동–을 통해서 기초적인 생물학적 삶마저 이어가고 있는 현대인들에게 사회적 유대관계에 따르는 건강은 중요하다. 그런데 이러한 것은 이미 가족에게서 맺어지는 관계를 근간으로 이루어지고 있다고 할 수 있다. 건강한 가족관계를 형성하는 어린 시절을 보낸 경우에 보다 더 많은 관계를 형성하는 사회에서 건강한 삶을 영위하고 있음은 많은 학자들에 의해서 이미 밝혀지고 있다.

우리는 이러한 관계적 결핍들 속에서 발생하는 아픈 마음이라는 것은 무엇인지, 정신분석학적인 측면에서 살펴보고, 그에 따라서 아픈 마음으로 인하여 가지는 신체적, 물리적 아픔을 풀어 볼 수 있는 방법을 찾아보고자 한다.

우리 연구의 축이 되는 정신분석학의 창시자 지그문트 프로이트(Sigmund Freud)로부터 현대정신분석학가 자크 라깡(Jacques Lacan)에 이르기까지 이미 가정에서 체험하는 어린 시절의 무의식적 경험은 성인이 되어 갖게 될 성적 본능을 비롯하여 인성이나 사회적 활동은 물론 그 사람의 창작활동이나 창작물까지 영향을 미치고 있음을 지적하고 있다. 그 무의식적 체험이 불행하게도 외상(trauma)적 이라면, 때로는 병인론적 맥락에서, 그 체험은 추억의 스크린처럼 어린아이에게 잠재되어 있다가 부정적 측면으로 표출되기도 한다. 예컨대 신경증의 증상이 되어 나타나기도 한다.[2] 동기화된 외상은 다양한 증상들로 나타나기도 하지만 어떠한 방식으로든 외상을 일으킨 사건과 밀접한 관계를 가지며 직접적으로 제시하거나 암시하고 있다. 때로는 사례를 살피는 과정에서 증상을 비롯한 다양한 현상들로 인해서 혼란을 겪기도 하지만 신경증–예를 들면, 히스테리–은 반드시 특정한 사건을 말하고 있다.[3]

따라서 신경증적인 증상들을 치유하기 위해서 프로이트는 환자가 히스테리의 원인이 되는 사건을 기억하게 되고, 그 사건에 관계된 감정들을 환기시킬 수 있게 되면서, 될 수 있는 한 그 사건에 대해서 아주 상세하게 말하고 그 감정들을 '말하면(une expression verbale)' 증상이 사라지고 재발도하지 않는 것으로 여겼다. 다시 말해서, 치유의 성공을 위해서 외상적 사건 발생당시의 감정이 실린 심리적 과정이 '언어로 표현(verbalement traduit)' 되어야만 한다.[4] 그러나 사건을 회상하기도 쉽지 않지만, 사건 발생 당시의 감정을 그대로 표현한다는 것은 더욱 쉽지가 않다. 더욱이 사건에 대한 반응이나 보복적인 감정이 시간이 지나면서 함께 하게 되면서 기억에 남아있다면 원래의 감정에 관한 적확한 표현을 찾기란 쉽지 않다. 따라서 회상한 외상적 사건의 발생 당시의 감정을 주체가 완전히 안다는 것은 힘겨운 것이다. 라깡은 이를 일컬어서 외상은 '내(Je)가' 생각하는 것이 무엇인지를 모르는 '실패한 앎(un savoir d faillant)'이다.[5]

따라서 라깡에게 불현듯이 솟아오르는 외상을 더 이상 언어로 표현 할 수 없을 때는, 더 이상

2 Sigmund Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, PUF, 1956, pp. 1–2.

3 «Un trauma est toujours suspect [···] Vous ne pouvez jamais être sûr qu'un souvenir n'est pas souvenir–écran. [···] un souvenir tel qu'il est imaginairement revéu – ce qu'est un souvenir–écran – est toujours suspect. Une image bloque toujours la véité.≫ in ≪ *Conféences aux Université nord–américaines* ;Yale University, Kanzer Semina≫, Jacques Lacan, *Scilicet* n° 6/7, 1975, pp. 7–31.

4 Sigmund Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, PUF, 1956, p. 4.

5 Jacques Lacan, Le *Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 274.

상징적이지도 않으며, 외상은 언어적 결핍이 된다. 모든 것을 말할 수는 없다. 언어로 말해지는 순간의 사건의 실제에는 구멍(un trou)이 존재한다. 언어적 구조상에서 기표들의 결핍이다. 구조적으로 타자 속에서 결핍이다(S(A/)).[6] 인류는 외상의 파편을 만드는 '말하는 존재(parlêtre)'이지만 그 말에 의해서 외상화되는 존재이기도하다. 현실적인 기능과 맞닥트리면 외상은 본질적으로 '결핍(manque)'이 되는 것이다. 말하고 싶지 않은 주체는 다른 방법으로 태어나고 증상(symptôme)이라는 수단을 이용하기도 한다. 프로이트의 늑대인간(L'Homme aux loups)에서 아버지를 향해서 가진 콤플렉스로 인하여 늑대나무(l'arbre aux loups)같은 악몽은 꾸지만 어떠한 것도 행할 수 없었던 외상이 있듯이 라깡은 아무 것도 할 수 없었던 상황에서 단지 행위(l'acte)만 있었지 어떠한 행동(le comportement)이나 제스처(l'action)가 없었음을 지적하고,[7] 그것을 밀러(Miller J. -A.)는 라깡적 의미에서는 주체의 자살(suicide du Sujet)이라 칭한다.[8] 그러나 밀러는 여기서 그 주체가 다른 방식으로 다시 태어나고 있음을 강조한다. 그것은 언어에서 말하는 '네가 있는' 즉 타자에게서 다시 태어나는 것이다. 그러나 그 외상이 바로 말로 표현되거나 증상으로 표현되지는 않는다. 그 외상은 아무런 움직이나 제스처를 취할 수 없었던 상황에서 나오는 고통과 억압의 과정을 거치기도 하고 히스테리적 증상으로 나오기도 한다. 예컨대, 안면마비, 팔이나 다리의 마비 등등의 신체적 증상뿐만이 아니라, 자폐증 혹은 프로이트의 사례가 보여주듯이 독일어라는 모국어를 상실하고 라틴어를 하게 된다든가 하는 언어적인 장애도 온다.

이러한 증상들은 일종의 신경증적 증상들로서 한 상황에 대한 일종의 반응적 메커니즘이라 할 수 있다.

여기서 우리는 증상으로 재현되는 결핍의 기표들을 이미지를 통해서 표현하도록 전환하는 치유를 적용할 것이다. 소리화되지 못하는 언어 혹은 어려운 기호체계의 기표를 찾지 못하고 주체의 무의식 속을 맴도는 회상의 파편들의 이미지를 그대로 표현 할 수 있는 언어(langage)가 아닌 다른 수단으로 표현 할 수 있는 기회를 주고자 하는 것이다.

이렇게 그려진 이미지는 외상적 체험의 상황을 재현하면서, 외상적 체험자의 아픈 마음의 외침과 같은 것이 될 것이며, 간절히 소망하는 자신의 바람과 같은 것의 표현일 것이며, 재현되고 언어화된 기표들의 연상선상에서 구멍-결핍-을 채우거나 지워버리거나 하면서 아픈 마음을 치유해가는 과정을 가질 것이다.

2. 어린 시절과 이미지의 등록

주체 속에서 동기화의 기능을 불러일으키는 것으로서 근간이 되는 핵심처럼 작용하는 것은 관계이다.

---

6 Jacques. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 818.

7 Jacques. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris, Seuil, 1973, p. 50.

8 Miller J. - A., ≪ Jacques Lacan : remarques sur son concept de passage à l'acte ≫, *Mental,* Paris, avril 2006, n°17, p. 21.

관계 하에서 욕망은 생성되고, 표출의 본능을 가진 욕망은 창작활동 자체 혹은, 창작품을 통해서 드러난다. 두 후자가 지니는 이미지와 욕망 사이의 관계는 서로를 위한 동기화(motivation)이면서 결과이다. 상징적 이미지들은 충동적 욕망들이 항상 집중되어진 대상들의 생생한 추억이다. 보다 생생한 상징을 가진 상징은 보다 생생한 추억의 결과들이다. 그 이미지들은 무의식적이든 의식적이든 외상의 상황들의 회상에서 오는 장면들의 파편들을 재현한 것들로서 외상적 '자국이 묻어난(tracé)' 생채기들이다. 이미지는 회상의 파편들로서 펼쳐지고 재현(représentation)된 것들에게 인식 할 수 있는 정체성을 부여한다.

그 과정에서 결핍된 부분의 틈(écart)은 파편들[9] 사이를 땜질 해가듯이 이어가고, 틈사이로 미끄러져서 침묵의 바다에 잠기어 있던 소리는 발성하기 시작 할 것이다. 발성되어가는 소리는 언어(verbalsation)화 되어 갈 것이다. 기표와 기의의 의미는 우리에게 보다 전달되어 갈 것이다. 우리는 이 과정을 따라서 정신분석학과 대체의학 분야의 예술치료를 이용하여 아픈 마음의 한 증상으로서 선택적 함구증을 치유하는 효과를 얻을 수 있을 것이다.

그런데 우리가 선택하는 외상적 시기는 어린 시절이다. 프로이트와 라깡 둘 모두가 인간에게서 무의식적 욕망이 동기화되는 절차에서 두 가지 즉, 시기(temps)와 장(champ)이라는 두 가지를 의미심장하게 고려하였다. 그것들은 외디프스 콤플렉스(oedipus complex)라는 비극에서 빌려온 내포를 포함하고 있다. 하나는 유아기이고 또 다른 하나는 무의식에서 외디프스적 출구로 이행되는 곳으로서 근친상간의 욕망을 야기 시키는 가족이다.

이미지가 욕망과 관계가 있는 만큼 우리를 무의식으로 인도 하는 하나의 길이 될 수 있을 것이다. 만일, 이미지가 무의식적 욕망의 표현을 유지하면서 관계를 함축하고 있으며, 만일 어린 시절의 욕망이 등록되는 시기의 이미지라면, 우리가 내담자의 그림을 분석하고 해석할 때에 어린 시절의 외상적 체험의 흔적을 찾는 것은 어렵지 않을 것이다.

욕망은 결핍을 동반하기에 운명 지워졌다. 그 욕망은 창작이나 창작활동을 통해서 드러난다. 이미지와 욕망 사이의 관계는 서로를 위한 동기화(motivation)이면서 결과이다. 현실 속에서 언어적인 능력의 부족과 표현력의 부족과 더불어 결핍과 표현의 욕망은 크지만 억압되어지는 현실을 겪는 시기이기도 하다. 무의식은 자신보다 커다란 존재가 자신을 거세하거나 거세의 위협을 하고 있다고 느끼는 무의식적이고 외상적 체험을 하는 어린 시절이기도 하다. 원인과 결과 그리고 이유라는 뚜렷한 해석이나 분석이나 논리는 모르지만 금기와 타부를 배워가며 죄의식을 겪고 억압을 해가기 시작하는 무의식의 정신기제 초자아가 형성되는 시기이기도 하다.

앙트안느 베르고트(Antoine Vergote)는 창작의 과정에서 어린아이로 돌아간 – 사건의 상황이 일어나 어린 시절을 그리는– 피분석자는 그림에서 어린아이를 꿈꿔본다.[10] 이러한 과정에서는 현존하는 것이건, 이끄는 수단이 되는 것이건 주변의 여러 것들이 어린이와 어머니 사이의 관계를 알리는 신호들로 해석되어 지기도 한다. 이미지화 되는 것들은 어머니의 상징처럼 해석 될 수 있다. 예컨대 어린 시절과 더불어 회상되어 그려지는 집의 이미지는 아주 오래되고도 최근의 어머니와의

9 Michel Lapeyre, *Clinique freudienne,* Paris, Anthropos, 1996, p. 15.

10 Antoine Vergote, *La Psychanalyse à l'épreuve de la sublimation,* Paris, Les Editions du CERF, 1997, p. 167.

관계의 기억이다. 이미지는 관계의 역사에 의해서 형성된 애정의 가치들로 채워져 있다. 그러나 한편으로는 낯설음에 출발, 회귀, 내면적 닫힘 그리고 열림과 같은 다양한 경험들에 의해서 의미들을 갖기도 한다. 잃어버린 시간을 향해서 문을 열어주는 문과 같은 존재로서, 그 이전 까지는 한 번도 인지되지 않은 '의미 없이 존재'하던 기존의 존재감을 떨치고 마치 새로운 것이 자리 잡은 것처럼 자신의 존재감을 알리고 있기 시작한다.

따라서 피분석자가 그리는 이미지는 멀리 떨어진 어린 시절로부터 오는 한 형식과 한 내포를 제공한다. 그리고 지금의 감정과 그동안 그가 경험한 역사가 반영되어진 이미지가 그려지는 것이다. 모든 관계 속에서 형성되어지는 감정과 관계의 분위기가 이미지화 되어 나타나는 것이다. 따라서 어린이의 그림을 해석 한다는 것은 그에게 의미 있는 어머니를 해석하는 것과 같은 것이다. 그의 가족 관계를 해석하는 것과 같은 것이 될 것이다.

3. 결핍과 창조자

자신이 욕망하는 것을 잃거나, 대상이 결핍된 부분이 있는 주체는 욕망의 대상이나 결핍된 부분을 빈 공간으로 놓게 될 것이다. 주체가 회상의 단계에도 이르지 못하고 언어적인 결핍의 단계에서 그 '대상의 자리'는 –미학적인 여백이 아닌– 블랙홀과 같은 빈틈이거나 구멍일 것이다. 그 빈틈과 구멍은 이미지의 비어있는 공간처럼 자신의 부재로부터 오는 욕망의 강박관념의 결과일 것이다.[11] 멜라니 크레인의 〈예술 작품에서 그리고 창조자의 도약〉이라는 자신의 논문에서 어머니의 이미지가 부재하는 경우를 예로 들면서 주체는 사악한 방법으로 공격하면서 자신의 어머니의 형체의 내포를 파괴한다고 믿는다. 물론 여기에는 어머니를 향한 사랑이 동반된 증오감이 관련되어 있다. 어린에게서 모성적 신체의 형이상학적 세계는 그에게 적대감이나 피해망상을 표현하고 있다. 멜라니 클레인 이론에서 매우 조숙한 외디프스적 욕망은 아버지의 페니스 혹은 어머니의 몸의 내포를 훔치는 것을 두려워하는 남자아이와 여자아이가 가지는 거세의 두려움을 불러일으키는 강박관념을 야기 시킨다. 그 강박관념은 '사랑의 상실'과 '사랑의 대상상실'로 야기되는 혼자라는 존재에 대한 두려움에서 올 것이다.

어머니의 이미지 부재는 마치 어머니에 대한 강박관념으로 어머니의 이미지를 표출하지 못하는 단계와 같은 것이다. 어머니에 대한 언급의 회피는 어머니에 대한 강박관념이 심화되어 있음을 보여주는 것과 같다 할 수 있다. 자신의 몸에 맞서는 어머니의 공격을 두려워하는 어린 여자아이가 어머니를 바라보지 않을 때, 강박관념은 강조되어 간다. 사랑스럽고 진정한 어머니의 현존은 끔직한 어머니의 두려움으로 인해서 감소된다. 이렇게 내재화된 이미지는 아이의 현존에 머문다. 증상을 가진 아이의 현상 속에서 머물러 있는 것이다. 좀 더 나중 단계에서 두려움의 내포는 변한다. 모성적 공격을 두려워하기보다는 사랑스러운 진정한 어머니의 상실로서 변하고 어린 여자아이가 두려운 것은 홀로 남고 버려진다는 사실이다. 여기서 멜라니 클레인은 마치 화가의 아틀리에의 벽을 장식하고 있던 가장 훌륭한 그림이 팔렸을 때와 같이 비유 하였다. 채워져 있던 공간의 상실이다. 그러나 비어짐이다.

---

11 Mélanie Klein,, *Essaie de la psychanalyse* 1921–1945, Paris, Payot, 1968, pp. 259–261.

그러나 그 공간이 사라진 것은 아니다. 그 공간은 그대로 현존하고 있다. 단지 주체에게 사라진 대상은 소멸이 아닌 다른 곳으로 가버린 존재이다. 그 비어버린 벽을 다시 그 대상으로 그대로 채울 수 있을 것인가, 그런데 혹시 한편으로는 비어버리기를 바라던 벽은 아니었던가, 그 비어버린 벽을 어찌 말로 표현 할 수 있을 것인가.

여성 주체의 내면에서 빈 공간의 의미는 무언가가 부족한 자신과 같은 공간이다. 그런데 빈 공간은 채워져 있지 않았던가? 빈 공간인 벽은 비움으로 채울 수 없으며, 더욱 깊은 의기소침함을 돌려 줄 수 있다. "빈 공간"은 그 자체로서 한 공간이었던 만큼 하나의 존재이다. 소유주의 내면에서 한 공간은 자신의 몸에서 무언가가 부족한 것 같은 감정일 것이다. 그러나 결코 채워 질수 없을 것 같던 빈 공간도 채워진다. 만일 우리가 벽을 바라보았을 때, 거기에 걸렸던 그림을 상상하고 비록 그 그림을 다시 떼어내 버리고 싶어 할지라도 그 상상하기를 통해서 그 벽은 이미 다시 채워지는 것이다. 그 것은 파괴자의 재현의 욕망에 뒤따르는 반응의 의도이다. 이것이 바로 우리가 말하고자하는 "그림은 바로 재구축의 한 수단이다"이라는 것이다. 그래서 빈공간은 교정하기, 좋게 변형하기의 욕망, 어머니에게 만들어진 심리적 편견과 그 편견을 재구성하기 그리고 그림들을 그려야 할 인지의 필요성을 재현하는 공간이 되어간다.

명확히 창작자의 행위는 주체에게 교정자로서의 기능을 갖는다. 그러나 이 교정은 자아의 개입과 더불어 즉각적이고도 상대적으로 대상의 교정에 따른다. 비록 아직은 본능의 충동과 함께 하지는 않을지라도 그렇다. 그리고 여기서 대상은 주체의 한 부분을 만드는 자기를 사랑하는 자신 즉 나르시시즘적 대상이다. 결과적으로 대상을 교정하기란 주체 자신을 교정하기이다.

4 이미지와 결탁한 결핍과 욕망

라깡의 욕망의 이미지에 대해서 말하자면, 그 이미지는 결핍이나 거세를 유발 시키는 대상과 관계에 의해서 설명된다. 결핍이 있기 때문에 욕망이 생기고 욕망이 있기 때문에 결핍이 생기는 관계를 담고 있는 이미지이다. 정신분석가에게, "인간의 욕망은 타자에 대한 욕망이다."[12] 프로이트에게 욕망의 대상들은 잃어버린 대상에 의해서 야기되어진 것이고, 라깡에게 욕망의 대상은 petit a이다. 그 욕망은 리비도를 품고 있으며 리비도적 욕망이 되어간다.

> 붙들고 있는 욕망이란 우리에게서 리비도적 경제 속에서, 말하자면, 성적 욕망과의 관계들 속에서 의미를 갖게 될 뿐이다.[13]

라깡은 "대상의 확고한 형식들" 예컨대 구강, 항문, 남근의 형태들 아래에서 욕망을 배치한다. 리비도적 욕망은 필연적으로 대상 petit a 이었던 만큼 자신이 붙잡은 대상을 동반한다. 욕망은 드러나는 다양한 형식들에서 "타자(A)의 주체를 구성하는 대신에 재현"과 연결된다. 특히

12 Jacques Lacan, "Introduction à la structure de l'angoisse", *L' Angoisse, Séminaire X,* PUF., 1982, pp. 32.
13 Jacques Lacan, "Introduction à la structure de l'angoisse", *L'Angoisse, Séminaire X,* p. 368.

남근기에서는 대상의 다양한 단계의 수준에 까지 도달한다. 'a'의 기능은 명확한 〈결핍〉 즉 남근의 결핍에 의해서 재현된다.

결국 아이러니하게도 남근의 상상적 복구는 결핍이란 형태로부터 오는 것일 것이다. m여기서 'a' 즉 현실적인 이미지라 부를 수 있는 것이다. 신체의 이미지는 순수하게 상상적으로 주체의 질료 속에서 작용하는 것이다. 다시 말해서 리비도화 되어 작용하는 것이다. 그리고 남근은 하얗게-비어있는 것처럼- 나타나는 것이다.

외디프스적 시기에 결핍은 상징적 남근과 결부되고 되고 상상적 남근은 기록된다(-φ). (-φ)은 상상적 구조에서, 특별한 상상적 드라마화의 수준과 닮은 리비도 이미지의 접근에서 형성되는 틈과 같은 것이다. 그런데 여기서 우리가 외상적이라고 말하는 장면에서 주체는 배제되어있다. (-φ)의 자리에 경험의 장, 'Unheimlichkeit' 속에서 강박관념은 거세라는 단어의 현상처럼 부재나 현존 관련되어진 타자(A)에서의 i (a)이다. 그 이미지는 외상적 외디프스에게 있어서 타자(A)는 더 이상 존재하지 않는다. 그 이미지는 결핍에 의해서 특징이 나타난다. 따라서 욕망의 결핍은 외상의 본질처럼 나타난다. 그리고 그것은 거세 콤플렉스에 의해서 상상적 거세에서 드러나는 외상이다.

따라서 우리는 정신분석학이 욕망과 대상 'a' 사이의 관계를 다음과 같이 설명하고 있음을 알 수 있다. 즉 동기화의 기능을 주체 속에서 불러일으키는 근간이 되는 포인트처럼 작용하는 관계라고 한다. 동기화의 우세한 형식은 욕망의 동기화이다. 그 'a' 는 욕망을 지지하는($◻a) 만큼 환상의 형식으로 알려져 있다. 주체는 대상이 결핍되어 있기 때문에 $는 'a'를 욕망한다.

그러나 주체가 자신과 '관계'가 있는 대상 'a' 달리말해서 욕망하는 대상이 결핍되어 있는 경우에 주체의 포기 혹은 노력에 따르는 반응은 시작 될 것이다. 그 반응은 외부세계를 향해서 자신의 욕망-원하는 것-을 표현하고자 말하는 소리는 때로는 '외침'보다 더 강한 침묵을 사용하기도 한다. 물론 그 침묵은 자신에게 아무런 반응도 허용하지 못한 주체가 보여주는 초자아의 죄의식이나 무능함에 대한 처벌이기도 하면서 히스테리적 증상의 하나로 이용되기도 한다. 그러나 어떠한 경우든 우리가 살펴보고자 하는 선택적 침묵은 한 주체가 보여주는 무의식적인 '한 표현'임에는 분명할 것이다. 그것이 '원하는 바'를 찾도록 도와주는 것은 우리 연구-치유-의 몫일 것이다.

5. 결핍에 따르는 선택적 함구증

우리는 외상적 체험과 관계된 다양한 반응들 중에서 언어 상실 그 중에서도 선택적 함구증을 중심으로 해서 살펴보고자 할 것이다. 우리는 여기서 이 선택적 함구증을 외상적 체험에서 오는 일종의 증상으로 강조하며 우리의 연구를 시작 할 것이다.

어린이에게 일시적이거나 특정한 사람 앞에서 나타나는 실어증이란 심각한 신경증 즉 자폐적 증상을 말 할 수도 있지만, 성인에게서는 가장된 실어증이 나오기도 한다. 우울이나 자폐적인 상태와 관계된 가장된 실어증상이 나오기도 한다. 완전히 말을 잃은 실어증과는 달리 선택적 함구증이란 특정한 하나의 상황이나 여러 개의 특정한 상황에 처하였을 때 말하지 못하는 행위이다. 그런데 이렇게 밝혀지고 있는 증상들이 형성되는 시기나 장소를 정신분석학에서 무의식적 경험의 형성기와 장소로서

가장 관심을 갖는 시기 중의 하나인 아동기와 가정에 근간을 두고 있다.[14] 뿐만 아니라 선택적 함구증을 보이는 상황에는 특정한 사람도 내포하고 있는 경우가 있다. 선택적 함구증을 가진 아동의 증상은 유아기 가정에서는 인지되지 않다가 학교에 입학해서 증상이 뚜렷해지고 교사에 의해서 고지되는 경우가 있다. 이것은 선택적 함구증은 가족이나 친근한 사람들 앞에서 정상적으로 언어를 구사 할 수 있음에도 불구하고 일시적으로 혹은 대상에 따라서 언어를 구사 하지 않거나 못하는 경우를 말한다. 실제로 많은 함구증을 경험하는 사람들이 특수상황에 처했을 때, 할 말을 잃어버렸음을 호소한다.

그것은 신경증적 증상에서 한 상황에 대한 일종의 반응적 메커니즘이라 할 수 있다. 어린이에게 일시적이거나 특정한 사람 앞에서의 실어증이란 심각한 신경증 즉 자폐적인 증상을 말 할 수도 있지만, 성인에게서는 가장된 실어증이 나오기도 한다. 우울이나 자폐적인 상태와 관계있기도 한다.

앞에서 우리가 살펴본 프로이트를 정신분석가로 자리매김하게 만들어준 신경증적인 메커니즘의 이론을 한 예로서 입증하는 것이라 할 수 있다. 여기서 우리는 이러한 프로이트적인 해석과 라깡이 말하는 언어적 결핍의 실례를 보여주는 선택적 함구증을 마음이 아픈 경우로 볼 수 있을 것이다.

여러 임상에서 밝히고 있는 선택적 함구증의 원인으로는 여러 가지가 거론되고 있는데, 역사적으로는 아동의 가족의 신경증적인 반응, 즉 과보호적인 어머니나 엄격하고 정서적으로 거리가 먼 아버지에 대해 해결되지 않는 정신 역동적 갈등 등이 지적되었다. 또한 초기의 외상 혹은 환경의 변화 같은 명백한 유발인자가 질병을 일으킨다. 최근에는 소아의 선택적 함구증을 성인의 사회공포증과 연결시키려는 시도가 많으며, 소아기 불안장애나 사회 불안증의 한 증상이나 아형으로 보려는 연구도 활발히 진행 중이다. 이러한 가설은 아동이 지나치게 수줍어하고 사회적인 상황에서 위축되고 경직된 자세를 가지고 있었다.

이에 따라서 우리는 선택적 함구증을 정신분석학적 이론에 입각해서 살펴 볼 수 있는 가능성을 가질 수 있는 것이다. 특히 정신분석학은 주체와 대상(Objet a) 달리 말해서, 주체와 욕망의 대상 사이의 관계에 관심을 가진 학문이기 때문에, 앞서 말한 바와 같이 관계를 중시하는 우리연구의 방법론으로 더욱 매력적일 것이다.

우리는 외상적 체험의 산유물 같이 다루어질 수 있는 증상을 치유하는 과정을 정신분석학에서 말하는 분석과정에 적용하여 보고자 한다. 즉, 결핍의 이론에 입각해서 자신이 아무런 반응을 못하였거나 보복하고자 하는 자신의 외상적 체험을 말하도록 하고, 자신의 결핍의 대상 즉, 욕망의 대상을 말하도록 –표현하게– 함으로써 아픈 마음을 치유하는 분석과정을 선택적 함구증의 환자에게 적용하고자 한다. 결핍된 욕망의 대상을 이미지로 표현하여 자신의 신경증적 증상을 치유하게 하는 것이다. 즉, 결핍을 표현(l'expression)으로 이끌어내는 과정에서 이미지 활용을 위해서 미술 도구를 활용 할 것이다.

한 선택적함구증의 예를 근거로 우리가 사용하는 마음치유의 방법을 소개하고자 한다. P(14세 여중학생)의 경우로 선택적 함구증의 증상을 정의하고 있는 DSM–IV의 개념을 그대로 보여주는

14 Judith A. Yanof, Langage, Communication, and, Transference in Child Analyse I. Selective Mutism: The Medium is the message II. Is child Analysis really analysis?", *Journal of the American Psychoanlytic Association,* 44: 79–119, 1996.

경우이다. P는 여느 선택적 함구증을 보여주는 경우와 마찬가지로 입학 시기, 즉 사회활동이 본격적으로 시작되는 유아원 입학 당시와 초등학교 입학 초기에서 만났던 선생님이 선택적 함구증을 인지하고 부모에게 고지한 경우이다. 그래서 1차적으로 문제가 있음을 부모가 고지 받고 나서 3년이 지난 뒤에 1차적으로 치료를 받았고, 중단하였다가 중학교 때 2차 치료를 재개하였다. 우리의 치유는 2차 때 이루어진 것이다. 병원에서 선택적 함구증이라는 의사의 진단이 내려진 경우이다. 우리는 여기서 우리가 인문학적 치유의 발전을 위해서 의학의 도움 및 협진을 필요하다는 점도 강조하고 싶다. 의사의 의학적 진단을 근거로 우리의 치유가 시작하였음을 밝히고자 한다. 우리는 이때에 P가 보여주는 이미지를 분석하고 우리의 마음치유에 대한 방향을 찾고자 한다.

학교 수업중에 말하지 못하고 심한 부끄러움을 가지고 있으며, 가족은 할머니, 아버지, 어머니, 남동생이 있다. 특별히 가족관계에서 사회적으로 문제를 일으킬 사안은 없었다. 따라서 치유는 여는 분석과 마찬가지로 원인을 모르면서 막연하게 시작되었다. 단지 P가 수줍은 편이라 말을 못한다는 어머니의 사전정보가 전부였다. 더욱이 의식적으로 인지된 가정의 문제가 없다고 표현하는 경우였기 때문에 아무런 제시어 없이 그림으로 표현하게 해서 자신이 스스로 말로 표현하는 –그림을 설명하는– 분석과정을 거치기로 하였다.[15]

그러나 치유의 목표는 수업 중에 질문을 받았을 때가 두렵고 말을 하기가 어렵다고 해서 P에게 안정감과 신뢰를 주면서 순간적인 대응능력이나 자기 표현력의 향상에 목표를 두었다. 물론 인지적인 측면에서 치유는 하나의 상황이나 사건이 다양한 해석과 반응이 가능하다는 것을 인지 시켜주고 자신의 반응이 옳을 수 있다는 안정감과 신뢰를 주면서도 어떠한 실수나 잘못도 치유과정에서는 문제가 되지 않는다는 것을 인지시켜주었다. 물론 학교에서도 잘못된 반응이나 실수가 커다란 책임이나 부끄러움의 크기가 심각하지 않다는 것을 인지 시켜 주었으며 다른 동료들에게서도 일어나는 잘못된 반응이나 실수에 대해서도 인지시키는 대화를 주고받았다. 그리고 자신을 반응을 다각화해서 적절한 반응을 선택 할 수 있다는 자신감을 위해서 순발력을 높이는 방법으로는 주제회화검사와 같은 방식으로 다각적 해석이 가능한 주제를 제시하면 활용하여 이미지를 표현하는 것이었다. 행동적인 측면에서는 커다란 동작과 커다란 소리를 유도해서 자신감을 심어주면서 행동적 측면의 치유를 겸하였다. 부모나 학교의 도움 없이 아동에게만 행해지는 치유이었다.

이 치유과정에서 이미지가 보여주는 것은 우리의 정신분석학적 이론을 입증하는 것이었다. 처음에 그림1에서 보여주는 바와 같이 집–나무–사람–그림(HTP)에서 보여주는 조그마한 집의 크기가 말해주듯이 위축되고 자신감이 없어했다. 그리고 사람은 절대로 그리기를 거부하였다. 그래서 2회 때에 사람 그리기를 권유하자 캐릭터로 그렸다(그림3). 그래서 자신의 이름표 만들기를 하자 역시나 사람이 아닌 캐릭터를 그리고 자신을 바라보는 것에 "뭘 봐'라며 자신을 드러내는 것에 지극히 소극적이고 자신의 이름을 희극화 하였다–. 자신의 이름에 발음을 "고양이"발음을 할 때 내는 "ㅇ(이응; [yang])"을 넣어서 자신의 이름의 기표를 가지고 유희하는 모습을 보여 주었다(0교이→0굥이). 특히 "뭘 봐"라는 공격적 단어가 보여주는 것은 내재된 공격성을 표출하는 것처럼 보였다. 이

15 본인의 연구를 한 사례에 맞추기 보다는 이미지가 보여주는 '결핍'과 내면적 세계를 중점을 두고자 하기 때문에 치유과정의 상세한 묘사나 내담자의 정보는 극히 제한을 두고자 한다.

단어를 그리고 만족하게 과감하게 '씨익' 웃는 모습이 인상적이었다. 평소에 아주 주의 깊게 듣지 않으면 들리지 않는 목소리로 말하고 조심조심하는 태도 그리고 웃는 모습도 수줍게 웃거나 미소만 짓는 것과는 아주 대조적이었다. 그리고 자신이 "좋아하는 것을 그려도 되는지?" 묻고 바로 그림5에서 보여주는 듯이 고양이를 그렸고 그 고양이 밑에는 자신의 이름을 정확히 또렷하게 사용하였다. 그리고 사회성을 파악하기 위해서 종이와 상징적으로만 표현할 수 있는 매체를 주었다. 그가 만들어 낸 학교에도 고양이가 존재하였다. 비록 작은 크기의 고양이 이지만 자신의 학교를 위에서 주시하는 것은 고양이였다. "학교에서도 고양이 생각이 많이 난다고 하였다". 학교생활의 교우관계는 스트레스를 받지 않을 정도라고 하였다. 그저 자신이 바라보고 관찰하는 것에서도 의미를 찾고 평안하다고 한다. 자신의 내면세계를 자유롭게 표현 하수 있도록 데칼코마니를 하자(그림7) 그 형상을 "아마존의 숲으로 생각하고 바다와 태양이 감싸고 있는 모습이다"고 표현하여서 기의(signifié)가 주는 상징적 연관성을 활용하여 어항을 제시하고 물고기 가족화(그림8)를 그리게 하자 물고기 가족 중에서 다양한 표정의 물고기와 사랑을 표시하는 기표가 표출되었다. 이에 다양한 사과 모양을 달고 잇는 사과나무를 제시하자 자신과 가족과의 관계를 거의 여과 없이 드러냈다. 그리고 지금까지와는 달리 자신이 가족들의 모습을 설명하고 한결 활발해진 모습을 보였다. 그리고 '사랑'을 의미하는 기표를 활용하여 '남성과 여성' 즉 성적인 가치관에 대한 내면세계를 표출할 기회를 제공하였다(그림10).(그림11) 그리고 방문이 열려있는 것과 주제의 이미지를 제시하자 자신의 방에 있었던 고양이를 그렸다(그림12). 그 고양이는 할머니가 귀찮다고 자신이 유치원에 다녀오니 쥐약을 먹여서 죽인 고양이라고 설명해주었다. 자신이 좋아하였던 고양이를 죽여서 할머니가 미웠다고 한다. 할머니는 엄마에게 소리를 지른다고 하였다. 그러나 아빠와는 사이가 좋다고 한다. 엄마는 남동생을 더 좋아한다고 하였다. 이러한 가족관계는 고양이의 죽음과 더불어 설명이 되었다. 고양이를 다시 데려다 키우라고 권유하자 "할머니가 또 죽일까봐~" 안된다고 하였다. 어느 날 집에 오니 고양이가 죽었다고 해서 슬펐는데 약을 먹여서 죽였다고 해서 놀라 아무 말도 못했다고 했다. 그런데 그 일로 아빠와 할머니가 큰소리로 다투었다고 한다. 고양이를 가장 좋아하는 것은 자신과 아빠라고 하였다. 그 때에 자신이 고양이의 소리를 흉내 내겠다고 하면서 "야~오옹'하고 소리를 냈는데, 지금까지 P가 한 번도 들려주지 않은 크기의 커다란 소리로 우렁차고 막혔던 소리가 터져 나오는 느낌을 받았다. 소리가 큰 용감한 고양이라서 할머니에게서 잘 도망 갈 거라고 해주자 아주 기뻐하였다.

자신과 아빠가 좋아한 고양이의 죽음 이후 자신과 아빠의 공통된 기쁨을 찾지 못하고 사이가 소원해짐을 종종 표현하였던 것이 아빠는 게임만 한다는 말로 표현하였던 것임을 인지할 수 있었다. 그리고 자신의 '사춘기에 있는 남동생과 자신'을 물고기로 이미지화하였다(그림13). 그러나 종종 자신의 동생에 대한 질투를 표현하던 말과는 달리 꽃으로 장식하는 모습에 '자신감'을 가지라며 과감하게 선을 그을 수 있는 드로잉 치료를 권유 하였다(그림14). 그리고 작품완성을 통한 자신감 회복과 정서적 안정을 위해서 제안 하였던 창작품에는 자신이 좋아하는 연예인의 이름을 새기었다(그림15). 리고 자신이 좋아하는 남학생과 운동장서 노는 모습을 그리고 물고기를 그렸다(그림19). 그래서 두 물고기가 사랑하는 모습에 대한 설명을 자기가 남학생을 좋아한다고 하였다. 그리고 제안한 주제를 자신 올라가야 할 아파트 계단이라고 하였다. 그리고 그 아파트 계단에는 피뢰침까지 그려서 완성을 하였다. 활발해짐 모습에 처음에 와서 사전검사로 한 집-나무-

사람-그림(HTP)와 동적 집-나무-사람-그림(KHTP)를 실시하자 사람을 그리고 한결 자신감 있는 모습으로 힘차게 선을 그으면서 집에 한층 다가가는 이미지를 재현하였다.

이즈음에 A의 어머니가 학교생활에서 교우들과 어울리거나 수업 중에 대답하는 태도와 일상에서 사람들에게 대답하는 것이 좋아 졌다고 치유를 종결하고자 하였다.

6. 결론

우리는 결핍의 기표를 남기는 외상적 체험에 대한 정신분석학적인 이론과 이를 치유하고자 적용한 이미지들을 살펴보았다. 그 과정에서 우리는 정신분석학에서 다루고 있는 욕망의 대체를 볼 수 있었다. 자신이 좋아한 대상의 상실과 다른 대상의 발견이 자신감을 되찾게 해주고 있었다 -없어져버린 고양이 대신 자신을 즐겁게 해줄 수 있는 연예인이다. 그리고 고양이랑 같이 놀아주던 아빠만큼 멋있는 연예인과 남자 친구이다.

자신의 대상상실에서 아무 말도 하지 못하면서, -물론 울기라도 하였지만- 적절한 대응을 하지 못하고 대상상실을 겪어야 하면서, 차라리 아무런 말도 하지 못하는 사람이 되기를 바라는 심정으로 자신의 "말"을 때로는 닫았던 것이었을까? 함구도 마비도 모든 증상은 외부세계에 보내는 하나의 신호와 같은 것이다. 자신이 '원하는 것'-말하고자 하는 것- 혹은 자신의 죄의식과 같은 것이다. 아니면 외상적 사건이 발생할 당시의 자신의 무반응적의-아무것도 하지 못했던 반응-반응의 재현을 통해서 그 당시로 돌아가서 상황을 돌이키고 싶은 것일지도 모른다. 마음치유를 하고자하는 우리의 임무는 그 신호의 정확한 해석을 읽어주고 그 아픈 마음의 원인을 인지 시켜주고 결핍의 의미를 인지 시켜주고 그 결핍을 긍정적으로 강화 시켜주어야 할 것이다.

인간은 자신의 능력 없음으로 인해서 관계를 맺은 대상을 상실하고 살아가는 경우가 많다. 때로는 그 대상이 사랑의 대상이었던 경우는 슬픔과 더불어 결핍된 대상을 내면에 품고 살아가야 하는 경우도 있다. 우리가 아픈 마음이라고 일컫는 것은 우리의 마음에 결핍된 대상이 있는 경우를 말하는 것이다. 그 결핍된 대상은 때로는 되찾아 질 수도 있을 것이다. 물론 그 경우에는 결핍된 대상에 대한 정확한 인지가 선행되고, 오로지 자신의 적극적이지 못한 '반응'에 문제가 있었을 때이다. 그 때에 적절하지 못한 반응을 인지하고 적절히 표현하였을 경우, 대상이 현존 한다면 우리는 그 대상을 차지 할 수 잇을 것이다. 그러나 우리가 되찾거나 다시는 가질 수 없는 대상에 대한 결핍된 마음은 어떻게 치유 될 것인가. 이때에 대체나 승화의 내포가 화두로 되어야 할 것이다 - 고양이와, 고양이와 함께 하였던 아빠의 사랑이란 대상을 완벽하게 재현 할 수는 없지만 좋아하는 연예인이나 마음 설레게 하는 다른 대상에게서 기쁨을 찾아가는 경우처럼 말이다. 그 때에 우리는 상실한 대상이 의미하는 것이 무엇인가를 알아야 할 것이다.

이때에 상실을 경험한 외상적 체험의 회상이 주는 파편은 단순히 기표적인 기능뿐만이 아니라 기의적, 상징성 까지도 많은 역할을 하고 있음을 알 수 있다. 이렇게 정확히 찾아서 대체 되어지는 의미만이 결핍을 보상해주고 그 결핍이란 구멍 사이를 메꾸어 줄 수 있을 것이다. 연상적인 방법으로 상징과 상상계를 오고가며 기의와 기표를 하게 제시 해주는 주제회화들의 순서는 우리가 앞에서 살펴본 정신분석학의 이론과 다름 아니다. 따라서 우리는 신화에서 빌려온 무의식적인 외상 즉

외디프스 콤플렉스로 인하여 비난과 외면을 받기도 하는 정신분석학의 이론을 보다 적극적으로 미술치유에서 마음을 치유하는데 활용 할 수 있을 것이다.

모든 관계로부터 형성되는 마음아픔을 치유할 때 그 손상되거나 상실된 관계를 회복시키는 것은 대상에 대한 표현이 좋아지게 되는 것을 말한다. 그 대상을 좋아한다는 표현처럼 말이다. 따라서 우리는 아픈 마음을 치유하는 과정에서 일상의 언어로 자신들의 의사를 표현하는데 불편함을 지니고 있으므로, 미술활동을 통해서 자신의 내면의 세계에 품고 있는 욕망이나 결핍의 부분들을 표현할 기회부여 하되 이미지가 표출한 기의와 기표를 정확히 해석하는 능력이 있어야 할 것이다. 이러한 이미지를 활용한 마음치유에서 외부세계와 다각적 방법으로 의사소통(표현력 향상)을 이루게 함으로써 사회적 관계를 개선하고 주체는 자아 존재감을 인지 할 수 있는 사회적 안녕을 높이게 해 줄 것이다.

참고문헌

Badiou. Alain, Roudinesco. Elisabeth, *Jacques Lacan, Passé Présent,* Paris, Seuil, 2012.

David R. Hawkins, *Power Vs. Force : The Hidden Determinants of Human Behavior,* Hay House Edition, February 2002.

Carton. Solange, Chabert. Catherine, Corcos. Maurice, *Les silence des émotions,* Paris, Dunod, Paris.

Freud, Sigmund et Breuer, J., *Études sur l'hystérie,* PUF, 1956.

Greig. Philippe, *L'enfnat et son dessin,* Cahors, ERES, 2003.

Klein. Mélanie , *Essaie de la psychanalyse 1921-1945,* Paris, Payot, 1968.

Lacan. Jacques, "Introduction à la structure de l'angoisse", *L'Angoisse, Séminaire X,* PUF., 1982.

- *Écrits,* Seuil, Paris, 1966.

- ≪Conféences aux Université nord-améicaines ;Yale University, Kanzer Semina≫, Scilicet n° 6/7, 1975.

- *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris, Seuil, 1973.

- *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre,* Paris, Seuil, 2006, p. 274.

Lapeyre. Michel, *Clinique freudienne,* Paris, Anthropos, 1996.

Royer Jacqueline, *Que nous disent les dessins d'enfant,* Paris, Hommes et Perspectives, 2005.

Miller J.-A., ≪ Jacques Lacan : remarques sur son concept de passage à l'acte ≫, Mental, Paris, avril 2006, n°17.

Schack. Juliane, *Comprendre les dessins d' enfant,* Canale, Marabout, 2000.

Vergote. Antoine, *La Psychanalyse à l'épreuve de la sublimation,* Paris, Les Editions du CERF, 1997.

Yanof. Judith A., Langage, Communication, and, transfrence in child Analyse I. Selective mutisme: The Medium is the message II. Is child Analysis really analysis?", *Journal of the American Psychoanlytic Association,* 44:79-119, 1996.

곽영숙, "선택적 함구증을 보인 6세 아동의 놀이치료", 『소아 · 청소년 정신의학』, 제 3권 제1호, 1992.

미국정신의학회, 『정신장애진단 및 통계 편람(DSM-IV)』, 이근후옮김, 서울, 하나의학사, 1995.

민성길, 『최신정신의학』, 서울, 알조각, 2008.

심응철, 『심리학과 생활』, 서울, 서현사, 2008.

이영식, 남범우, 김종범, "선택적 함구증을 보이는 15세 남아의 Fluoxetine 치료 경험1례", 『신경정신의학』, 제 35권 제 2호, 1996.

김태련, 서봉연, 이은화, 홍숙기, 『아동용 회화 통각검사』, 서울, 한국가이던스, 1993.

정선주, 홍가의, "선택적 함구증 아동의 임상특성 및 치료경과" 『소아 · 청소년 정신의학』. 제 6권 제1호, 1995.

조수철, 『소아정신약물학』, 서울, 서울대학교출판부, 2000.

제2회 세계인문학포럼
발표자료집

분과회의 3-3
부산시 세션 : 20세기 부산, 그 상흔과 치유

1. 한국사의 첨단에 부치는 포에지
   / 김열규(서강대학교)

2. 한국전쟁 피란민의 상흔과 치유
   / 차철욱(부산대학교)

3. 민족사인 산수 이종률 : 그 상처의 흔적과 역사적 현재
   / 박만준(동의대학교)

4. 산복도로 한 모퉁이에서 부산 근대를 다시 보다
   / 강동진(경성대학교)

THE 2ND WORLD HUMANITIES FORUM

한국사의 첨단에 부치는 포에지

김열규
서강대학교

1) 부산, 그 지지(地誌)의 위상

부산은 한반도의 동남쪽 맨 앞머리에 오뚝하게 자리 잡고 있다. 한반도의 땅덩어리 전체를 등지고는 고개 빳빳하게 들고서 바다를 내다보고 있다. 그 지리며 지형은 부산이 한반도의 최첨단이고 최선봉임에 대해서 말해주고 있다.

흔히들 한번도의 지형을 토끼의 모양새에 견주면서 부산을 그 꼬리쯤에 위치한 것으로 그리곤 하지만, 그것은 당치도 않다. 토끼의 꼬리가 아니라, 호랑이의 입에, 그것도 앙다물고는 불쑥 내민 입에 견주는 것이 옳다.

그런 지형으로 부산은 동해와 남해를 함께 내다보고 있다. 바다가 부산을 오붓하게 감싸고 있다. 그래서 부산은 여명(黎明)의 갓밝이가 동터 오르는 바다를 내다보면서 환히 틔어 있다. 태평양으로 열린 바다를 앞으로 바라보면서 사뭇 당당하다.

해운대에서 광안리며 적기를 지나서는 부산항 그리고 다시 남포와 송도와 감내며 다대포까지, 줄줄이 이어진 바다, 수백 리 넘어서 반 천리가 더 될, 그 머나먼 해안선 따라서 펼쳐진 바다는 부산을 감싸고 있다. 대한해협 넘어서, 일본과 중국과 동남아에까지, 열린 태평양을 멀리 내다보고 있다. 그렇게 부산은 바다에 면해서는 바다 마주보고 있다. 한반도의 맨 앞이고 선봉이다. 최첨단에 의치한, 최전방의 선구자다.

뿐만 아니다. 부산의 지리지(地理誌)를 두고는, 한반도의 최전방인 것과 어울려서 또 다른 화제를 이끌어낼 수가 있다.

'남요인후 (南徼咽喉)', '서문쇄약(西門鎖鑰)'

이들 어려운 한자말은 부산진에 있는 자성대(子城臺)의 서문의 양쪽에 서 있는 비석에 새겨져 있다.

남요인후는 '남녘의 변방 땅의 목구멍'이란 뜻이고 서문쇄약은 '서쪽 문에는 자물쇠 잠가져 있다'는 뜻이다. 한데 이 가운데서 남요인후는 공교롭게도 부산의 지세를 지적하고 있는 것으로 볼 수도 있다.

곧 남쪽으로 한반도의 목구멍에 해당될 곳에 부산이 자리하고 있는 것으로 읽어도 괜찮을 것이다.

남요(南徼)는 문자 그대로는 한반도 남쪽의 변방, 곧 변두리다. 그게 곧 한반도 전체와 대비된, 부산의 지형상의 특색이다. 그나마 한반도의 끝이자, 맨 앞이기도 해서 부산이 목구멍에 견주어져 있다.

부산이 사람으로 치면 목구멍과 같다는 것인데, 누구나 알다시피 목구멍은 바로 입안의 목숨 줄이다. 음식 삼키고 숨을 쉬고 들이키는 인체의 요충이다. 인간의 생명줄이 인후(咽喉)에 딸려 있다.

그런 게 부산이다. 전 국토의 동남 끝, 최전방의 최첨단에 위치해서는 나라의 목구멍이자, 숨통의 자리를 지켜내고 있다.

이런 부산의 지리는 매우 상징성이 높다. 이 땅, 이 겨레의 역사와 문화에서 부산이 차자하게 될 몫이며 구실이며 사명에 대해서 풍겨주고 있는 바가 매우 크고도 덩그렇다.

지리에서만이 아니고 역사에서도 최첨단의 위상을 뽐내고 있다.

2) 부산의 역사, 선사시대에 이미 비롯한 . . .

동래, 사상, 기장까지 포함하고 있는, 오늘날의 광역시, 온 나라 안의 도시 중에서 면적으로 가장 거대한 광역시를 두고 볼 때, 부산의 역사는 까마득히, 아스라하게 선사시대로 거슬러 올라간다. 이 나라 제1의 위대한 항구도시는 태초에 이미 역사의 흔적을 아로새기고 있다. 선사시대에 이미 역사의 최첨단에서 오뚝하게 자리 잡고 있다.

'태초에 사람 사는 포구가 있었으니, 그게 부산이니라'

놀랍게도 구석기시대에 비롯해서는 신석기며 청동기 시대까지에 이르는 긴 시기의 유적이, 부산의 곳곳에서 발견되고 있다.

해운대의 청사포는 놀랍게도 구석기 시대의 유적으로는 대표적이다.

해운대 시가지의 동남쪽으로 바다를 끼고는 뻗어 있는 야트막하고 기다란 곶, 이를테면 작은 반도를 타고 넘어 가는 '달맞이 고개'의 끝자락쯤에 아담하게 자리 잡은 갯가 마을이 곧 청사포다. 푸른 모래의 포구 아니면 맑은 모래사장의 포구는 한바다를 내다보고는 훤히 틔워 있다.

'석굴암 아침 경은 못 보면 한이 되고
해운대 저녁달은 볼수록 유정해라
에헤라 좋구나 좋아
지화자 좋구나 좋아
명승이 이 강산이 자랑이로구나'

1930년대에 한창 불려진, '대한 팔경'이 그려내고 있는 '볼수록 유정한 해운대 저녁달'은 달맞이 고개와 맞닿은 청사포에서 더 한층 아름답다. 부산의 역사가 비로소 싹튼, 구석기 시대의 유적이

남겨진 청사포야말로 오늘날에도 사람들이 해운대 저녁달을 노래하기 안성맞춤의 터전이다. 구석기 시대의 해운대 원주민들도 달맞이 고개 넘어 저녁달 우러러 보면서 노래 불렀을 것 같다. 그것과 장단을 맞추다시피 하고는 고운 최치원이 이름 지어서 '해운대'라고 했다고 전해져 있다.

한데, 청사포에 뒤이어서 지금부터 8000년 또는 7000년 전의 신석기 시대에 남겨진 유적이 해운대에서 드러나고 있다. 좌동과 중동에서는 구석기시대를 바로 이어서, 신석기 시대의 패총이 발견되었다. 뿐만 아니다. 동삼동과 영선동 그리고 김해시와의 경계에 위치한 범방동에도 신석기 시대의 유적이 남겨져 있다.

이처럼 적잖은 선사시대의 유적과 유물로 해서, '선사 부산'을 따로 문제 삼을 수도 있을 것이다. 그 중에서도 청사포와 좌동 그리고 중동의 유적은 남달리 해운대 지역이 '선사 부산'의 알찬 터전이었음에 대해서 일러주고 있다.

오늘날은 전국 제일의 해수역장을 내세우는 관광지로서 내로라고 나서고 있는 해운대가 부산 지역의 선사 유적의 기틀이 되어 있었던 것이다. 이 땅에서 살아가던 사람들은 일만 년도 더 넘는, 그 기나긴 세월에 걸쳐서 해운대에서 목숨부지하거나 아니면 즐기거나 한 것이다.

한데 해운대만이 아니다. 해운대에서 바른 편 멀리로 아스라하게 내다보이는 오륙도를 지나고도 또, 지금의 부산의 내항(內港)의 끝자락을 스치고는, 가까스로 다다르는 영도의 동삼동에서는 선사 시대의 조개무지며 고인돌이 드러났다. 그런가 하면 바다에서 내륙으로 한참을 들어 간, 동래에서는 청동기 시대의 조개무지가 발견되기도 했다.

해운대에서 영도에 이르는 온 해안 그리고 영도에서 동래에 다다르는 온 육지면, 오늘날 부산광역시의 지도에서 능히 전체 면적의 5분의 4를 차지하고도 남을 것이다. 그러니, 신석기 시대 거쳐서 구석기 시대 그리고 청동시대에 다다르도록, 부산은 역사적인 자취를 고루 남기고 있는 것이다. 부산은 이미 선사시대부터 광역시였던 것이다.

이 나라를 대표할, 선사시대 역사의 현장이, 그것도 으뜸갈 현장이 다름 아닌, 부산이다. 선사시대 문화로도 해운대를 붙안고 있는 부산은 이 나라 역사의 최첨단이다.

3) 묵을수록 빛나는 새로운 역사

이미 본 바와 같이 부산은, 그것도 바닷가는 구석기 시대에 이미 주민이 삶의 터전을 마련하고 있었다. 거듭 강조하지만, 줄잡아서 1만 년 전의 일이다.

그런가 하면, 학계 일부에서는 대략 B.C. 5000년서부터 B.C. 1000년에 이르기까지, 약 4000년 동안, 부산은 신석기 시대를 거친 것으로 계산하고 있다. 그 시대에 부산에는 사람들이 제법 많이 살게 되었다고 보고 있다. 이 시대의 대표적인 유적인 패총, 곧 조개무지가 동삼동을 비롯해서 영선동, 암남동, 다대동, 금곡동, 강동동, 그리고 녹산동 등등, 자그마치 열여덟 곳에서 발견되고 있기 때문이다.

이것은 그 무렵의 사람들이 부산 지역안의 여러 바닷가를 삶의 둥지요 보금자리로 삼고 있었다는 것을 의미할 것이다. 그 까마득한 태고 시절에도 부산은, 주민들이 바닷가에 터 잡고는 바다에 의지해서 삶을 꾸려나간 바다의 고장이었던 것이다. 부산은 이미 그 때부터, 아예 바다이다시피 했던

것이다.

선사시대를 지나서 역사 시대에 접어들면, 그 시기는 또 그 시기대로 부산은 또 다른 궤적을 의젓하게 남기고 있다.

금정구의 두구동, 기장의 신리, 강서구 미음동의 분절 마을에서 보게 되는 고인돌은 이미 역사가 청동기 시대에 접어들었음을 증언해 주게 된다.

분절 마을에 여섯 개씩이나 남겨진 고인돌이 그렇듯이, 고인돌은 워낙 무덤이다. 시신을 땅에 묻고는, 그 위에 주춧돌로 바쳐진 거대한 바위를 얹었던 것이다. 주춧돌 없이 땅 위에 커다란 바위를 바로 얹기도 했다.

오늘날 보아도 무엇으로 어떻게 옮겼을까 하고 놀라워할 정도의 큰 바위다. 그러자니, 보통 사람의 무덤일 수는 없었다. 공동체의 수장, 곧 우두머리로 지체 높은 사람이라야 죽어서 고인돌에 모셔질 수 있었다. 청동기 시대의 부족 사회의 장이라야만 그런 영예를 누릴 수 있었다.

요 바로 앞에서 지적된 바와 같이 줄잡아서 세 군데에서나 고인돌이 남겨진 부산은 이미 청동기 시대에 비교적 규모가 큰 주거지였다고 보인다. 덩치가 큰 부족사회가 여기 저기 터를 잡고 있었다고 생각된다.

한데 청동기 시대의 유적은 바다에서 떨어져 있는 산비탈에서 발견되고 있는데, 이것은 바다에서 조개를 캐어서는 삶을 지탱하던 시기가 지나고는 밭갈이의 농시 짓기가 생계의 수단이 된 것을 의미하게 된다. 그 무렵 부산 사람들의 생활의 터전이 바닷가와 산기슭에 걸쳐서 고루 잡혀져 있었던 것이다.

그런 한편, 동래의 낙민동의 패총에서 무쇠로 만든 철기가 발견된 것으로 해서 부산의 청동기를 뒤이은 철기 시대를 말하게 된다. 그런가 하면, 같은 동래의, 10여 개가 넘는 연산동 고분에서도 삼국시대의 쇠손칼, 쇠촉, 쇠도끼 말고도 철갑 등이 발견되었다.

낙민동의 패총에는 녹인 쇠 조각이 발굴되어서, 그 곳에 우리나라의 아주 초기의 제철소 내지 제련소가 있었음을 헤아리게 해주고 있다. 이 점에서도 부산은 역사의 선구자고 최첨단이다,

그러나, 철기, 곧 쇠로 만든 여러 도구가 발견된 것으로는 아무래도 같은 동래 지역 안의 복천동 고분군을 들지 않을 수 없다. 4-6 세기 무렵의 것으로 헤아려지는 여러 쇠붙이 연장들, 예컨대 쇠도끼, 쇠끌, 쇠낫, 쇠살촉 등이 고분 속에 들어 있었다.

이렇듯 부산에서는 이미 구석기 시대로 비롯해서는 신석기 시대와 청동기 시대 그리고 철기시대까지, 잇달아서 유적이나 유물이 지속적으로 발견되고 있다. 부산은 선사시대 이래로, 삼한 시대와 가야 시대에 이어지는 역사의 현장인 셈이다.

그렇다. 부산은 우리 시대의 으뜸가는 항구 도시로, 그 오래고도 오랜, 까마득한 역사를 등지고는 눈부시게 빛나고 있다. 묵은 것의 내력이 오랠수록 새로운 것의 형색은 더 한층 찬란한 것이다. 이 새로운 시대의 최첨단, 항구도시 부산은 선사 시대 내내 이 나라 역사의 최첨단에 자리 잡고 있었다.

4) 한국 중세사의 최첨단

부산은 그 지세며 지지(地誌)에 힘입어서 막중한 역사를 꾸려내고 엮어내고 했다. 역사의 거친

물살을 겪고 헤치고 하여 왔다기보다는, 아예 스스로 역사를 일구고 갈고 엮고 해 왔다. 까마득하게 멀고 먼 태고적, 해운대며 동삼동에서 동튼 선사시대에 비롯해서는 고대를 거치고 중세기를 가쳐서 근대 그리고 현대에 이르도록, 그 긴긴 역정(歷程) 내내, 그래 왔다.

그래서 부산의 역사는 한편의 거대한 서사시를 펼쳐내고 있다. 부산의 역사 자체가, 이 나라의 전 역사의 궤적을 꿰뚫고 나아간 한 편의 서사시다. 이 점은 한국의 어떤 다른 지역도 부산을 따르기는 어렵다.

중세기의 한국의 역사에서, 그 국제관계는 오직 일본하고의 사이에서 그리고 중국하고의 사이에서만 문제되었다. 유감 되게도 중국은 대국으로 일컬어지면서 종주국으로 섬겨져 있었다. 갈등이나 적대관계는 있을 수 없었다.

하지만 일본은 달랐다. 한국과의 사이의 국제 교역의 터전인 반면, 부분적으로나마 왜구(倭寇)들의 기지로, 침략군의 기지로, 적진(敵陣)이다시피 했다. 한데 이와 같은 일본의 위상은 경남의 해안 일대에서, 특히 부산에서 더 한층 두드러져 있었다. 그와 같은 말썽 사나운, 한일 관계의 전초 기지가 다름 아닌, 부산이었다. 그래서도 대일(對日) 관계는 부산이 남달리 따로 떠맡다시피 했다.

한반도 안의 일본인들의 시장을 겸한 주거지는 왜관이라 일컬어졌는데, 그것은 지난날의 부산포의 것이 대표적이다. 워낙 그 무렵의 부산진, 곧 부산의 군사기지에 터를 잡고 있다가 나중에 현재의 부산 번화가의 중심지역에 해당될 곳으로 왜관이 옮겨가면서, 옛터를 구관 또는 고관이라고 일컫게 되었다. 지금도 수정동 일대가 속칭으로 구관 또는 고관이라고 불리고 있는 것은 바로 이 때문이다.

이렇듯이 부산의 지리지적인 그리고 역사적인 위상이 매겨질 수 있다 보니, 저 임진왜란 때, 왜군은 그들의 한반도 상륙의 전초기지로 부산을 택했던 것이다. 임진왜란 내내 그들은 부산을 점령하고는 후방기지로 삼았던 것이다. 그 때 그들이 축성한 성이 바로 '자성대 왜성'이다.

왜군이 임진란과 정유재란, 두 전쟁 기간 동안 남해안 일대에 쌓은 20여 곳의 성곽 가운데서도 오늘날까지, 유독 덩그렇게 버티다 시피 하고 있는 것이 다름 아닌, 자성대 왜성이다.

이것은 당감동에 자취가 남겨진 동평현(東平縣) 성과는 대비가 될 것이다. 고려가 중기 이후로, 왜구의 침노(侵擄)를 막기 위해서 쌓은 게 동평현성인데 반해서 자성대는 왜구가 직접 쌓은 성이기 때문이다. 부산에는 침략군이 직접 쌓은 성과, 그 침략군을 막기 위해서 쌓은 성이 아옹다옹 버티고 있는 것이다. 이런 보기는 한반도 안에서도 매우 희귀할 것이라 여겨진다.

그런 한편으로, 비슷한 지역 안에 자성대와 대비될 역사적 유적이 또 하나 남겨져 있다. 현재로는 같은 부산진 구간에 자성대와 대비될, 사적(史蹟)이 남겨져 있는 것이다. 다름 아니고 '정공단'이 그것이다. 임진왜란 때, 부산포의 첨사(僉使)로서 왜적과 싸우다가 순국한 정발 장군을 기리고 있다.

부산을 점령하고는 자그마치 7년을 머무는 동안, 왜군이 쌓은 그 자성대와 정공단은 동으로는 좌천동과 범일동에 따로 자리 잡고 있긴 하지만, 크게 보면 다 같은 부산진 안이라고 해도 지나침은 없게 아주 가깝다.

위에서 본 것처럼, 중세기의 조선조 시대에 부산에는 그 지역 안에 일본인들의 거주지인 왜관이 몇 차례 자리를 옮겨가면서 버티고 있었다. 부산의 토착 주민과 일본인이 이웃해서는 거주하고 있었던 것이다.

이에서는 조선과 일본이 공존한 것이지만 이와 대조적으로 조선과 일본이 갈등을 빚는 채로 공존해

있는 보기를 찾아보게도 된다.

동평현 성과 자성대의 상호 관계 그리고 정공단과 자성대의 상호 관계는, 침략군인 일본인과 그에 맞선 조선인의 방어군(수비대) 사이의 대립과 맞통해 있다.

이와 같이 부산은 조선과 일본 사이의 상호관계며 그 갈등을 직접 담당한 전촉기지였던 것이다. 중세기의 조선으로는 조일관계가 중요한 국제관계였기에, 그 당시의 부산은 한국 역사의 최첨단이었던 것이다.

5) 근대사의 최첨단

근세며 현대에 들어서서도 부산은 역사며 문화의 최첨단 자리를 오뚝하게, 높다랗게 지켜내고 있다.

한반도가 일본의 식민지였던 그 암담했던, 근세에 부산은 당시의 한국 역사의 대변자 구실을 도맡아내고 있었다. 그것이야 말로 소위 왜정 시대 또는 일제(日帝)시대 아니면 일정시대라고 일컬어져 있는 그 시절에 그려질, 부산의 초상화이기도 했다.

그 시대에 부산은 소위 '관부(關釜) 연락선'이 드나드는 항구로서 시대적인 위상을 나타내 보이고 있었다. 부산항의 제1부두는 일본의 시모노세키, 곧 하관(下關)과 부산을 정기적으로 오가는 연락선을 위해서 이용되었다. 그러자니, 부산은 일본인들이 그들의 식민지였던 조선 땅에 발을 들여 놓기 위한 첫 관문이었다. 그 무렵 부산이 번창한 것은 바로 그 때문이다.

소위, 일정시대 초기에 일본인들은 지난 날, 그들의 왜관이 자리하고 있던 용두산을 에워서 시가지를 건설했다. 용두산에는 그 꼭대기에다 '용두산 신사(神社)'란 이름으로 그들의 신들을 섬기는 거창한 신전(神殿)을 짓고는 산 전체를 성역으로 삼았었다.

용두산이 부산항 전체와 바다에 연한 시가지를 두루 내다보는, 부산의 진산(鎭山)인 것을, 그래서 부산의 중심에 우뚝 솟아 있는 것을 생각한다면, 거기다 그들의 성역을 마련한 의도를 짐작하고도 남는다. 부산이 곧 일본의 신들이 보살피는 일본인들의 땅임을 내세우고자 했던 것이다.

그런 용두산을 에워서 일본인들은 북으로는 지금의 대청동 일대, 서로는 창선동과 신창동, 부평동, 보수동, 초장동, 토성동, 남으로는 광복동, 남포동, 동쪽으로는 중앙동, 동광동 등에 걸쳐서 그들의 상가와 주거지를 만들었다. 용두산과 복병산 기슭에 넓게 자리 잡은, 거대하고도 번화한 부산의 중심가의 시가지 일대는 거의 전적으로 일본 땅이 되다시피 했다.

그래서는 일본인들의 시가지며 주거지는 번화가를 이루거나, 아니면 거리가 잘 정돈된 지역을 이루고 있었다. 그것은 시내의 북쪽의 영주동, 초량동, 수정동, 범일동 일대에 걸쳐 있던 조선인들의 주거지와는 판이하게 달랐다. 요즘 말로 하면 그 당시 부산의 '다운타운'은 오직 일본인 차지였다.

하기에 그 무렵의 부산의 번화한 중심가는 일본인 차지였음에 비추어서 조선인의 주거지는 변두리로 초라하게 밀려나 있다시피 했다. 오늘 날 중구와 서구 일대의 평지는 모조리 일본인의 땅이었음에 반해서 그 가장자리의 산비탈에 조선인의 동네가 옹색하게 달라붙어 있었다.

그 당시 한자로 谷町(곡정)이라고 쓰고는 '다니 마치'라고 읽은 지금의 아미동과 그 이웃의 부민동과 남부민동은 온전하게 조선인의 주거지였지만 산기슭의 빈민촌이었다. 초라하기로는 동대신동과 서대신동의 산비탈의 조선인 마을도 다를 것 없었다. 오늘날 서구의 산기슭 마을은 모두 그

지경이었다.

이렇게 대조적으로 드러나는 일본인의 주거지며 상가와 조선인의 주거지를 두고 볼 때, 그 당시 일본인들은 부산의 안방 차지하고는 떵떵거리고 조선인은 곁방살이로 웅숭크리고 있었다고 해도 지나침은 없을 것 같다.

이런 부산의 몰골은 단적으로 일제가 횡포를 부려대던, 식민지 시대를 대변하고 있다. 그 당시 식민지 지배를 받으면서 겨우 겨우 목숨부지하고 있던, 전체 조선인의 처지를 나타내 보이고도 있었다. 말하자면, 식민지인 조선의 상징 같은 것이 바로 부산이었다.

그런 면에서 일제 치하의 근세 조선의 부산은 역사의 최첨단에 위치하고 있었던 것이다. 일본인이 제 고장처럼 떵떵거리고 있는 곁에서 조선인이 남의 집 살이 하듯이, 기죽어서 목숨부지하고 있던 조선을 그 당시의 부산은 대변하고 있는 것이다.

6) 부산, 곧 항구요 부두

거듭 말하거니와 일정 시대의 부산의 위상은 단적으로 항구와 부두로 나타내어진다. 그 중에서도 이미 지적된 바와 같이 소위, '관부 연락선'의 항구요 부두로서 부산은 그 어엿한 위상이며 처지를 갖추고 있었다.

그러면서 연락선의 기지에 겸해서, '경부선(京釜線)' 철도의 시발지이기도해서, 필자는 부산서 소학교를 다니고 있던 시절에 경부선을 읊은 노래를 학교에서 배우기도 했다. 그만큼 부산으로서는 경부선이 요긴했던 것이다.

일제 치하의 1930년과 1940년 전반기에, 제1부두에서는 그 당시 조선인으로서는 몇 안 되는 일본 유학생 말고는 주로 강제 징용을 가는 사람들이 관부연락선을 탔다.

울며 헤진 부산항을 돌아다보는
연락선 난간머리 흘러 온 달빛
이별만은 서럽더라
이별만은 슬프더라

1939년에 남인수가 부른 이 노래에는 징용당해서 일본으로 끌려가는 사람의 아픔과 서러움이 어려 있다.

그러다가

꽃피는 동백섬에 봄은 왔건만
형제 떠난 부산항에 갈매기만 슬피 우네
오륙도 돌아가는 연락선마다
목메어 불러 봐도 대답 없는 내 형제여
돌아와요 부산항에 그리운 내 형제여

1975년 경, 재일동포들이 줄줄이 무리지어서, 부산을 거쳐서 고국을 찾던 것에 맞추어서 이런 노래가 절규하다시피 노래되곤 했다. 그런가 하면,

돌아오네, 돌아오네
고국산천 찾아서
얼마나 그렸던가 무궁화 꽃을
얼마나 외쳤던가 태극 깃발을
갈매기야 울어라 파도야 춤춰라
귀구선 뱃머리에 희망도 크다

이렇듯, 부산은 자그마치 300만 해외동포들이 고국산천을 찾아드는 귀국선으로 한 때 여간 부산을 떤 게 아니다.

그래서도 광복을 전후해서 부산은 역사의 선구자가 되었다, 바뀌어 가는 역사의 흐름을 어떤 다른 도시보다도 앞질러서 타고 넘은 것이 곧 부산이고 부산항구고 또 부산 부두다.

그런 역사의 전초기지다운 부산의 면모는 6.25전쟁 때, 더한층 눈부시게 드러났다. 부산항, 그 중에도 북항의 부두들은 전략상으로도 결정적인 구실을 맡아내었다.

제1부두로는 이른바, UN군들, 미국을 비롯해서 영국, 프랑스, 캐나다, 네덜란드 등, 16개국의 병력이 오르내렸다. 제 2와 제 3, 제 4, 그리고 중앙부두로는 병기와 군수물자가 날라져 왔다. 그래서 부산항은 전쟁을 승리로 이끌어갈, 병참기지이자, 후방기지 역할을 거의 전적으로 도맡아내었다.

공교롭게도 바로 그런 시절에, 제2부두의 미군 부대의 통역사 노릇을 하고 있었던 필자에게 한 미군 장교는 힘주어 말했다.

여기 이 부산의 부두들이 없다면, 전쟁에 이기는 것은 가망도 없는 일이요.

대형의 수송선에 실려 온, 무기며 군수품 그리고 전쟁 물자를 상륙시켜서는 기차에 실어서 전방으로 보내는 데에, 엄청난 수의 노동자들이 밤낮으로 교대하면서 꼬박 스물 네 시간 중노동으로 땀 흘려야 했던, 그 현장에서 듣던 그 미군 장교의 그 한마디는 지금껏 귀에 사무쳐 있다.

민족의 비극이던 6.25전쟁을 승리로 이끌어 가는 데에 결정적으로 이바지한 그 후방기지, 그 부산항은 그런 면으로도 현대의 민족의 역사의 최첨단에 사뭇 우뚝한 것이다.

7) '40계단'과 영선 고개 그리고 달동네

부산의 대연동에는 UN 묘지가 있다. 6.25전쟁에서 희생된 세계 11개 나라의 병사들, 2,300명의 영혼이 모셔져 있다. 그래서도 부산에서는 6.25전쟁을 되새겨보게 되어 있다. 1950년, 6월 25일에 시작되어서는 53년 7월에야 겨우 끝이 난, 바로 그 처참한 전쟁을 치르는 동안, 내내 부산은 남달리 고되고도 고난스럽게 역사를 견뎌내지 않을 수 없었다.

후방의 유일한 병참기지로, 막중한 소임을 감당해 내어야 했다. 그러면서 전국 방방곡곡에서 모여든 피난민들을 위한 목숨의 터전이 되어야 했다. 뿐만 아니라, 전쟁을 전후해서 월남한 이북 동포들의 생계도 맡아내어야 했다. 그래서 항도(港都) 부산은 그 무렵, '피난 도시 부산'이라고 일컬어질 만 했다. '피난 수도' 또는 '임시 수도'라고 일컬어지면서, 온 부산 시내는 원주민의 수를 압도하는, 피난민으로 북적댔다.

그런 중에 복병산 기슭과 영선 고개, 그 일대는 유독 피난민으로 들끓었는데, 그럴 때, 40계단은 바로 그 지역 일대의 중심이었다.

40계단 층층대에 앉아 우는 나그네
울지 말고 속 시원히 말 좀 하세요
피난살이 처량스레 동정하는 판자 집에
경상도 아가씨가 애처로워 묻는구나

이 노래의 나그네는 그냥 나그네가 아니다. 6.25 전쟁으로 피난 온 피난민이다. 그 무렵 부산 토박이 인구가 40만 정도인데 비해서 자그마치 60만 명이 넘었던 그 처절한 피난민 중의 한 사람이다. 거기에는 북한에서 탈출해 온 난민들도 포함되어 있었다.

그들 60만의 대 인구는 부산 여기저기에 흩어져 있기도 했지만, 압도적으로 많은 숫자의 사람들이 영선 고개를 끼고 있는 산마루에 터를 마련하고 있었다. 난민들, 가난하고 초라하기 짝이 없는 피난민들은 소위 '하코방'이라고 일컬어진 판잣집이나 천막집이 무더기 무더기로 뒤엉켜 있는 곳에서 살았는데, 그곳을 '달동네'라고도 불렀다.

40계단을 올라서면 좌우로, 곧 남과 북으로 '영선 고개'가 틔어 있었는데, 그 긴 고개를 따라서 위쪽의 산언덕에 달동네가 퍼져 있었다. 엄청난 무리의 피난민촌이 거기 형성되어 있었다. 그것은 6.25 전쟁이 빚어낸 거대한 역사와 민족의 상처와도 같은 것이었다.

영선 고개, 그 일대는 조선조 시대에, 이미 부산 지역의 제법 많은 인구가 모여 사는 곳이면서 아주 중요한 통로였다. 가령 동래 부사가 일본의 사신을 마중하기 위해서 부산포로 올 때, 바로 영선 고개를 넘어야 했다. 그래서도 영선 고개란 이름은 조선조 후기에 이미 붙여진 것인데, 하필이면 이 고개가 40계단을 가운데 끼고는 달동네의 터전이 된 것이다.

40계단을 내리서서, 중앙동의 잘 다듬어진 거리를 지나면, 이내 부산역과 부두였는데, 그 곳에서 바로 달동네의 피난민들은 어렵사리 생업을 꾸려갔다. 구호단체에서 주는 우유가루죽, 미군에서 나온 우유가루로 끓인 그 죽으로나마 굶주림을 간신간신 면하면서 갖가지 중노동에 종사했다. 역에서도 그랬지만, 부두에서 더 심하고 고되게 종사했다.

부두에 정박한 거대한 화물선에서 여러 가지 군수물자를 부리고 나르고 하노라고 땀을 뻘뻘 흘려야 했다. 지게꾼 노릇과 짐꾼 노릇을 하면서 중노동에 몸을 바쳐야 했다. 그것 말고는 달리 생계의 수단이 없었다.

그래서 달동네 사람들은 고난을 면할 수가 없었다. 피난살이에 겹친 지독한 가난에 호되게 찌들면서 겨우 겨우 목숨부지하고는 영선 고개의 산비탈을 오르내리고 또 40계단을 오르내리고 해야 했다.

그것은 6.25 전쟁으로 후방에서 온 겨레가 겪어야 했던 시련과 고난이 집약된 상황이었다. 거기에는 남북 분단의 비극이 집약되어 있기도 했다. 그러기에 40계단과 그 둘레의 달동네로 해서 부산은 1950년에서 1953년에 걸쳐서 민족이 입었던 상처 바로 그 자체였던 것이다. 부산은 그래서도 민족의 참혹한 역사의 최첨단 노릇을 맡아 낸 것이다.

8) 시가 읊은 부산

여기는 이 나라의 관문
국토의 정기가 서려 맺힌 곳
백두산 힘차게 뻗어 내린 금전산맥
앞바다 푸른 물결 태평양 맞물렸네

용두산 공원에 우뚝 솟은 부산탑, 바로 앞에 차려진 바위에 새겨진, 이은상의 '부산탑 찬가'의 첫 연이다. 부산탑에 바친 송축(頌祝)의 시이면서 아울러서 부산에 바쳐진 송도(頌禱)의 시이기도 하다.

한데 부산에 바쳐진 시는 또 있다.

푸른 수평은 시가(市街)보다 높이 부풀어 구울고
산허리 측후소 기폭은 오늘도 서북으로 흐른다

저 까암한 회귀선(回歸線) 부근 이국의 외로운 윤선(輪船)이 지나간 뒤
시방 그 무서운 허막(虛漠)은 수정색 풍동(風洞)을 낮익히 둘렀으리니

동반구의 조그만 돌출 남반도 그 최남단 고운 어항(漁港)은
풍어와 원항(遠航)의 백몽(白夢)에 배삼처럼 한창 거리도 적막하다

유치환은 1939년에 '부산도(釜山圖)'라는 시에서 부산을 이렇게 그려내고 있다.

푸른 수평은 시가보다 높이 부풀어 구울고'라는 대목이 유달리 눈길을 끈다. 산비탈 어디에 올라서도 멀리 내다보이는 수평선이 시가지를 에워싸다시피 하고는 높다랗게 우러러 보이는 그, 부산의 바다 풍경을 읊고 있다.

한데, 1947년에 유치환은 또 다시 '부산도'라는 같은 제목으로

푸른 하늘에 닿아 포플러가 더 크지 못하는 언덕이 있는 항구

저 아득히 수천(水天)이 방불한 원방(遠方)

전망은 날에 날세고 고운 우수에 반짝이고

검은 파도가 산맥처럼 부풀은 고개 넘어
오늘도 그리운 선박들이 망아지처럼 쉬어 가고 또 오고

가로수 그림자 또렷 내가 걸어가는 시가는
묘막(杳漠)한 해조음(海潮音)에 씻기어 은막처럼 눈부시다

이같이 부산을 노래하고 있다.

부산항이 '푸른 하늘에 닿아 포플러가 더 크지 못하는 언덕이 있는 항구'라고 읊어져 있는 대목이 인상적이다. 부산은 바다를 내다보는 산으로 둘러 싸여 있다. 그 산들은 대도시를 에워싸고 있는 산치고는 매우 높은 편이다. 그런 부산의 산세가 '푸른 하늘에 닿아 포플러가 더 크지 못하는 언덕'이라고 묘사되어 있다.

하늘에 닿을 듯이 높은 산들을 노래하는 한편으로 해조음, 곧 조수가 나고 들고 하는 파도 소리로 출렁대면서 은박처럼 눈부신 바다도 노래하면서 부산의 지세가 그려져 있는 시, 그것이 곧 '부산도'다. 산세는 우람해서 시민의 기를 돋우고 바다는 눈부시게 시야를 틔게 하는, 천하의 명당자리, 그게 바로 부산이다.

9) 가요가 노래하는 부산

부산은 노래하는 항구다. 부산 바다는 노래로 출렁인다. 파도가 혹은 소슬하게 혹은 잔잔하게 가락을 읊조린다.

부산을 가창(歌唱)한 노래가, 그것도 대중가요가 몇이나 될까? 마흔에 쉰 쯤 될까? 아니라면 쉰 넘고 예순도 넘는 걸까? 아니다. 그 정도가 아니다. 백곡을 넘어 있다. 그렇게 부산은 노래한다. 그것은 국내의 다른 도시들로서는 언감생심이다.

동으로는 해운대며 동백섬, 서로는 낙동강까지, 남은 국제시장뿐만 아니라, 영도며 영도다리와 오륙도에서, 북은 동래까지, 온 구역, 온 동네, 온 거리를 통틀어서, 구석구석, 부산의 바다며 시가지는 노래한다. 부산은 가곡이고 가요고 또 노래다.

'부산 가시내'가 불려지고 '부산 아지매'가 흥얼댄다. '부산 사나이'가 소리치고 '부산 사람'이 웅얼댄다. 이건 온 부산사람이 합창하는 것이나 마찬가지다.

그 하고많은 노래 가운데서도 이별의 노래, 헤어짐의 노래가 별다르게 귀에 사무친다.

울며 헤진 부산항을 돌아다보는
연락선 난간머리 흘러온 달빛
이별만은 어렵더라 이별만은 슬프더라

비탄에 잠긴 이 노래는 일정 시대에 징용으로 일본으로 끌려가는 남정네가 부른 것이다. 징용(徵用)이란, 일본 정부가, 군국주의로 발악하면서 강제로 한국인을 막일꾼으로서 잡아가는 것을 의미한다.

울었네 소리쳤네 몸부림쳤네
차디찬 부산 항구 조각달만 기우는데
누굴 찾아 헤매이나
어데로 가야 하나
연도 다리 난간 잡고 나는 울었소

이와 같은 사연의 '추억의 영도다리' 또한 이별의 서러움으로 울부짖고 있다. 한데 영도다리를 하필이면 이별의 다리로 서러움에 젖게 한 노래는 또 있다.

이내 몸은 국제시장 장사아치다
굼순아 보고 싶구나
고향 꿈도 그리워진다
영도 다리 난간 위에
초승달만 외로이 떴다

초승달과 노래하는 사람 사이의 감정이입, 이를테면 초승달의 외로움에 자신의 외로움을 옮겨 담은, 그 감정이입을 읊고 있는 이 노래는, 저 처절한 '1 · 4 후퇴'로 북한에서 남으로 피난 나온, 사내가 부른 것이다.

1951년, 6.25전쟁이 한창이던 그 해의 1 월 4일에 이북 땅의 함경남도 흥남항구에서는, 중공군의 느닷없는 침공에 밀려서 철수하는 UN군과 함께, 14,000명의 피난민이 LST라는 미군 수송선을 타고는 남으로 옮겨 왔다. 이게 이른바, 1 · 4후퇴라는 것인데, 그 서슬에 사랑하는 여인을 북에 둔 채로 남한으로 쫓겨 오다시피 한, 사내가 영도다리에서 눈물 삼키면서 위의 노래를 부른 것이다.

이처럼, 이별이 노래된 부산은 피난민들이 임시로 목숨부지하고는 겨우겨우 삶을 지탱하는 터전이 되기도 했다. 그런 처절한 상황 속에서,

울었네 소리쳤네 몸부림쳤네
차다찬 부산 항구 조각달만 기우는데
누굴 찾아 헤매이나
어데로 가야 하나
영도다리 난간 잡고 나는 울었소

이런 노래가 울먹거리기도 했다. 60 만이 넘는 피난민들이 피난수도 또는 임시수도라고 일컬어진 부산에서 고난의 삶을 이어갈 수밖에 없었던 것이다.

이렇듯이, 부산 항구는 이별의 노래로 얼룩져 있는데, 그것은 부산역도 마찬가지다.

보슬비가 소리도 없이
이별 슬픈 부산 정거장
잘 가세요 잘 있어요
눈물의 기적이 운다
한 많은 피난살이 설움도 많아
그래도 잊지 못할 판자집이여
경상도 사투리의 아가씨가 슬피 우네
이별의 부산 정거장

1953년, 저 참혹한 6.25전쟁이 끝난 다음, 피난민들이 서울로 돌아가는 이른바. 9.28 수복에 즈음한 노래다.

그러나 이별이 있기에 만남도 있기 마련이었다. 그래서 부산은 알뜰한 재회의 자리가 되기도 했던 것이다.

꽃 피는 동백섬에
봄은 왔건만
형제 떠난 부산항에 부산항에
갈매기만 슬피 우네
오륙도 떠나가는 돌아가는
연락선마다 목메어
불러 봐도 대답 없는
내 형제여
돌아와요 부산항에
그리운 내 형제여

이건, 1975년에 재일동포의 고국 방문으로 부산항이 축제의 자리마냥 설레던, 바로 그 무렵에 맞춘 노래다. 벼르고 벼루어서 고국으로 돌아오는 관문이 다름 아닌 부산이고 부산항이었던 것이다.

'돌아 와요 부산항에' 라는 소망의 외침 그대로,

돌아오네 돌아오네
고국산천 찾아서
얼마나 그렸던가 무궁화꽃을
얼마나 외쳤던가 태극 깃발을
갈매기야 울어라 파도야 춤춰라

귀국선 뱃머리에 희망도 크다

부산항은 마침내 고국으로 돌아드는 귀국선을 반겨 맞았던 것이다.

이렇듯, 헤어지고는 다시 만나는 터전으로 부산에 정붙이고 살다 보면, 마침내 정든 고장이 되기도 했던 것이다.

고향길이 틀 때까지
국제시장 거리에 담배 장사하더라도
살아 보세요 정이 들면 부산항도
내가 살던 정든 산천
경상도 아가씨가 두 손목을 잡는구나

이별의 자리이자, 서러운 외로움의 자리이던 부산은 드디어는 재회의 손잡이가 되고 정들임의 품이 되기도 했던 것이다. 그렇게 대중가요는 부산의 내력을, 그 역사를 노래하고 있다.

그 부산의 역사를 가요는 일정시대에 사람들이 겪어야 했던 이별과 광복 후에 사람들이 누린 만남으로 엮어내고 있다. 뿐만 아니다. 6.25 전쟁으로 말미암은 고향 떠난 피난살이와, 9.28 수복에 따르는 귀향길을 두고도 부산의 가요는 노래하고 있다.

부산을 노래한 가요는 이 겨레가 겪어야 했던 근대와 현대의 역사를 대변하고 있다. 그래서도 부산은 민족의 역사의 최첨단에, 최선봉에 커다랗게 자리 잡고 있다. 해서 부산은 한국의 온 도시를 다 젖히고는 사뭇 당당하고도 떳떳하다.

한국전쟁 피란민의 상흔과 치유

차철욱
부산대학교

머리말

부산 인구의 많은 부분은 이북 피란민과 관련이 있다. 한국전쟁의 전쟁터에서 제외되었고, 임시수도였다는 점에서 안전지대였다. 전쟁이 끝날 무렵 피란민들 가운데 서울이나 이북에 가까운 곳으로 이주한 사례도 많으나, 정착한 피란민도 많았다. 국제시장에서는 이북 피란민의 성공사례가 많이 소개되기도 한다. 그만큼 이들의 생활력은 주위 사람들의 시기를 받을 정도로 강했다. 더 이상 피란갈 수 없는 부산에서 뿌리 내리기 위한 피란민들의 노력을 잘 보여준다.

필자에게 피란민은 연구대상이었다. 이들의 피란경험과 부산정착, 부산의 현재에 끼친 영향 등을 분석하기 위한 자료였다. 당감동, 아미동, 감천동, 국제시장, 우암동 등에서 피란민들을 많이 만날 수 있었다. 피란민에 관심을 가지자 동료, 대학친구 등 주변 사람들에서 피란민과 쉽게 연결되는 경우가 많았다. 그만큼 피란민은 우리와 가까운 존재였다. 피란민과의 접촉 과정에서 이들을 단순한 연구대상으로 생각하던 연구자의 고정관념은 흔들렸다. 과거의 사실에 관심과 흥미를 느끼던 필자에게 피란민은 눈물로 과거의 아픔을 털어 놓았다. 미안한 생각과 구술작업이 지니는 또 다른 의미를 깨닫게 되는 계기가 되었다.

그동안 피란민에 관심을 가지는 연구는 여전히 초보적인 단계였다. 그나마도 이북과 가까운 지역에서 살아가는 피란민 연구는 조금씩 진행되고 있으나,[1] 임시수도 혹은 우리 주변의 피란지에서 생활했던 피란민 연구는 관심 밖이었다. 부산 지방사에서 피란민 연구는 피란민의 부산 정착과정에 관한 연구로 제한되어 있다. 피란민이 역사연구의 주제로 부각되지 못한 때문으로 보인다. 피란민이 경험한 상흔에 대한 사회적 공감을 위한 노력과 필요성이 적다는 의미이기도 하다. 오늘날 피란민은 나이 들고 우리 곁을 떠나고 있다. 지금의 부산을 이해하기 위해서, 또 피란민들의 삶을 재현하고 치유하기 위해서라도 역사연구가 필요한 시점이다.

1 김귀옥, 『월남인의 생활 경험과 정체성-밑으로부터의 월남인 연구』, 서울대학교 출판부, 2000.

그동안 필자가 진행해 온 피란민 조사는 단순한 과거 사실을 알기위한 노력에 지나지 않았다. 수집한 자료 또한 그러한 한계를 지니고 있다. 이 글 또한 그렇다. 이 발표가 피란민의 상흔 치유에 연구자가 관심을 가지는 출발점이 되기를 기대한다.

1. 강요당한 피란과 버려진 사람들

1) 예고 없는 피란

한국전쟁 당시 국민의 안전은 국가보다는 국민 스스로 책임져야만 했다. 부산에 모여든 피란민들의 출신지를 보면 1951년 3월을 기준으로 가장 많은 곳이 서울(165,878명), 경기(32,599명), 이북지역(33,891명), 경남, 강원 등의 순이었다.[2] 전국토가 전쟁으로 불안해하는 사람들로 북새통을 이뤘음을 짐작한다. 이 가운데 이북 피란민들이 본 연구의 대상이다.

부산에 정착한 이북 피란민들은 해방 직후 남하해 서울 부근에서 정착했다가 한국전쟁 때 다시 피란하는 경우, 1.4후퇴 이후 피란의 경우로 나눠 볼 수 있다. 후자의 경우 부산으로 곧바로 피란하기도 했으나 대부분 다른 지역에 1차 정착했다가 다시 부산으로 옮겨왔다. 첫 번째 경우에는 일제 강점기 신분, 즉 공무원이나 지주였던 사람들이 '반동'으로 몰려 북한 정권의 수립 과정에서 견디지 못하고 남하하는 경우가 많았다. 이들은 초창기 용산 해방촌에 많이 모여 살았다.[3] 한국전쟁이 일어나고 인민군이 서울을 지배하자 또다시 인민군 지배에서 생존이 어렵다고 판단해서 이주하였다.

본 연구에서 좀 더 관심을 가지는 피란은 두 번째이다. 1.4후퇴 당시 피란은 중공군 개입에 따른 군사 철수와 함께 진행되었다. 필자가 조사한 바에 의하면 이 당시 피란민은 철도공무원과 같은 공무원이나 9.28수복 이후 국군과 연합군 점령지에서 치안대활동을 한 사람들이 다소 포함되어 있었다. 그렇지만 대부분의 경우에는 '중공군이 밀려 내려온다'는 소문에 너나할 것 없이 피란보따리를 챙겼다. 피란민들의 직업이나 신분에 상관없이 피란은 '갑작스럽게' 진행되었다. 게다가 피란민들은 '일시적인' 피란으로 받아들였기 때문에 군인들의 갑작스러운 피란 요구에 따를 수밖에 없었다.

> 그저 뭐 나간다고 해서 그 나완 거지 무슨 피난이라 누가 피난하라는 소리가 하나. 자꾸 위에서 이렇게 내려오니까 왜 내려 오나니까 중공군 내려온다 하니까 자꾸 가니까 나도 나도 가고 나도 나도 자꾸 그러니까 밀려서 (XXX) 뭐 그때야 그 가면 일로도 못 가요. 그 사람 많은 가는대로 따라 가지 자기 독불로 이렇게 따로 가지 못하지. 지리도 모르지 하니까 그 내내 나와. 그래서 그래 개성 뭐 나오는 기 계속 인천꺼지 왔디요.(신의섭)

예고되지 않고 갑작스럽게 진행된 피란은 피란민들에게 가족과의 이별이나 경제적인 곤란을

2 서만일, 「한국전쟁기 부산지역의 피난민유입과 정부의 대책」, 동아대학교 사학과 석사학위논문, 2009, 53쪽.
3 이문웅, 「도시지역의 형성 및 생태적 과정에 관한 연구—서울특별시 용산구 해방촌 지역을 중심으로」, 서울대학교 사회학과 석사학위논문, 1966.

경험토록 하였다. 수복된 지역에서 치안대활동을 했든, 아니면 갑작스런 군사철수에 몸을 맡기든 당장 자신의 몸을 피해야 했다. 피란의 순간 옆에 있는 사람들만이 동반 피란이 가능했을 뿐 그 외에는 그렇지 못했다. 아버지가 타지방에 출장간 사이 피란해야 했던 임순희, 부모 형제를 찾으려고 혼자서 피란 온 차○○, 치안대 활동을 하던 아버지를 만나러 가던 길에 피란해야 했던 이기활 등 필자가 면담한 피란민들은 피란이 예측불가능한 상태에서 갑작스럽게 이루어졌다는 점을 강조한다. 그리고 피란이 장기화될 것이라고는 전혀 예측하지 못했다. 곧 다시 만날 수 있을 것이라 생각했기 때문에 우선 위험한 순간만 피하고 보자는 생각이었다. 갑작스런 피란은 혼자 아니면 가족 한, 두 명과 함께 피란하는 경우가 많았다. 이기활이 경험한 피란 순간은 다음과 같다.

> 저희 부친께서는 국군 들어오고 난 뒤 치안사업한다고…우리 동네에서 아침 새벽부터 싸워가지고 저녁 때 인민군이 도망갔는데…이튿날 보니까 토치카에 파놓은데 가보인까 탄피가 얼마나 쌓였는데…총은 열 몇 개 내버리고 간 거를 각 동네에 갈라주고, 동네 치안대 사람들이 총 꺼터머리에 칼을 꽂아 다녔다…집에 왔더만 저희 어머니께서 아버지가 동회에 계시니까 가봐라 해서 가보니 사람들이 난리가 났어. 가 봤더니만 동회에 치안대하는 사람들 아무도 없고, 그 신작로에 보니까 사람이 막 뛰어 나오는데, 내가 그 당시에 열다섯인데, 집에도 안가고 딴사람 가는데 같이 휩싸여 가지고 뛰어 나온 거야. 나오다 보니까 날씨가 어두워지는데 고개를 넘으니까…박천이라는 곳에 우리인(고향에서)데서 한 50리 밖으로 나와 가지고 […]

평안북도 태천군 남면이 고향인 이기활씨의 증언이다. 아버지는 치안대활동을 했지만, 15살이었던 이기활은 아버지를 찾아갔다가 아무런 이유도 모르고 많은 사람들이 도망하는 틈에 휩쓸렸다. 그 이후로 어머니와는 영영 만날 수 없게 되었다. 이기활의 경우처럼 피란을 왜해야 하는지도 모르고, 혼자서 도망하듯 밀려 내려오는 경우가 대부분이었다.

한편 갑작스런 피란으로 생계유지를 위한 준비도 부실하였다. 피란여정이 짧으면 그나마 다행이었으나, 며칠, 몇 달을 걸어서 내려오는 경우에는 많은 것을 몸에 지닐 수도 없었다. 그때그때 먹거리를 마련하지 않으면 안 되었다. 자료 조사과정에서 간혹 이북 피란민들은 '금붙이'처럼 소량이면서 값나가는 물건을 지니고 내려왔다는 이야기를 듣기도 했다. 전쟁 당시 국제시장 주변에서 부동산 중개업을 했던 김진상에 의하면 목 좋은 장소에 가게를 원했던 이북 피란민들이 거래수단으로 금붙이를 내 놓는 일이 많았다고 한다. 그다지 흔하지 않은 사례이기는 하겠지만, 운반하기 편리하고 비싼 물건들을 가져 오는 경우가 많았을 것이다. 하지만 대부분의 경우는 그럴 형편이 못되었다. 먹거리를 마련하기 위해 입고 있던 옷가지를 벗어 팔아야 했다.[4]

하지만 피란의 과정에서 피란민들의 이동이 '임시방편'이 아님을 서서히 실감케 하였다. 함경도에서는 대부분 LST선이나 개인 선박을 이용하는 경우가 많았다. 평안도와 황해도에서는 걸어서 피란하는 경우, 아니면 철도공무원이 있는 마을에서는 기관차를 이용하는 경우도 있었다. 배를 탔다고

4 권정림은 대전에 피란한 뒤 가진 것이 없어 입고 있던 옷을 팔아 먹을거리를 마련하였다고 한다. 많은 피란민들은 굶주림을 면하기 위해 돈이 될 만한 물건은 뭐든지 내다 팔았다.

해서 안전하게 피란할 수만은 없었다. 어쩔 수 없이 가족이 다른 배를 타, 부인과 자식이 탄 배가 풍랑으로 출발하지 못해 이별할 수밖에 없었던 사연이나,[5] 걸어서 피란하는 과정에서 같이 도망하던 친구가 죽어가는 모습을 보면서 먹지도, 자지도 못하고 남으로 향한 피란민도 있었다.

서둘러 고향을 탈출한 피란민들이 부산으로 들어오는 경로는 다음 몇 가지로 정리해 볼 수 있다. 첫째는, 1·4후퇴 당시 북한에서 바로 부산으로 들어오는 경우, 둘째는 1·4후퇴 당시 피난민들이 서쪽으로는 군산이나 인천을 경유하여 휴전을 전후해 이곳으로 재이주하는 경우, 셋째는 함경도 출신자들은 울산을 비롯한 동해안 도시나, 거제도로 분산수용 되었다가 휴전 후 구호양곡의 부족과 생활기반의 악화 때문에 부산으로 재이주하는 사례로 나누어 볼 수 있다. 하지만 이러한 분류 이외에도 부산으로 이주 과정은 더 다양하였다.

2) 까다로운 국민되기

고향에서 쫓겨난 피란민들이 곧바로 부산으로 들어올 수 있는 것은 아니었다. 정부의 유입제한조치 때문이었다. 많은 사람들이 부산에 모였을 경우 발생하는 사회적인 문제 때문이라는 정부의 공식적인 의견 외에도 검증되지 못한 사람들의 집합이 자칫 국가를 움직이는 사람들을 위태롭게 하지 않을까 하는 두려움도 강했다.[6]

갑작스런 피란에도 불구하고 남한으로 들어온 피란민들을 기다리고 있는 것은 사상검증이었다. 부산으로 이주한 피란민들이 포로수용소에서 노동당원 여부를 심사받았다는 증거는 여기저기서 확인된다. 김덕성은 동래수용소에서 심사를 받았다고 기억한다. 이처럼 직접적인 심사 외에 사상검증의 또 다른 방법은 군입대였다. 치안대 활동을 하다 피란한 박영애의 남편은 자발적으로 군입대의 길을 선택했다. '이북을 쳐부순다는 의지'를 보여줘야만 남한 국민이 될 수 있을 것이라 믿었기 때문이었다. 피란한 남자들이 군입대하는 경우는 이러한 의미를 지니고 있었다. 이기활은 군부대 사역에 종사하였다. 군인들이 머리가 짧다는 이유로 빨갱이라 부르면서 때려서 군부대에서 누구보다 더 열심히 일했다고 한다.

> 예. 근데 어머니가 자그만해 갖고 사람이 참 당찬데 저 6.25사변 나 갖고 우리 피난 나올 때에 어머니가 대동강을 건너오다가 얼음판에 미끄러져 갖고 팔을, 팔을 부러졌어요. 그래 갖고 리아카를 하나 구해 갖고 리어카에다 싣고 나왔는데 그 서대문 경찰서까지 왔어요. 오래 걸렸어요. 29일까지, 29일간 걸려서 서대문 경찰서에 도착했어요. 도착, 도착되니까 뭐 젊은 사람은 무조건하고 잡아서라니 뭐 군대로 보낸다고 하고 한데 우리 아버지가 하나 잘못이 뭐이 잘못인가 하니 저 이북 돈을 갖다가 돈이 제, 제법 되니까 그걸 갖다 내 버리고 오야지 되는데, 그걸 몰래 베게에다가 배게에다 이 쓸어 갖고 베개, 세 개의 배게 세 개에다가 다 쓸어 넣어 갖고 홍채갖고 나왔단 말이에요. 그랬는데 서대문 경찰서 와 갖고 조사를 하는데 마지막에

5 김종군, 「구술을 통해 본 분단 트라우마의 실체」『통일인문학논총』 51, 2011, 53-57쪽.
6 차철욱, 류지석, 손은하, 「한국전쟁 피난민들의 부산 이주와 생활공간」, 『민족문화논총』 45, 2010, 255-259쪽.

이건 뭐야 이렇게 하니까. 배게, 배게가 이상하거든요, 소리가. 그러니까 이거 무슨 소리가 이상한데? 이거 한 번 째봐라. 이, 거, 저 경찰이 그랬단 말이에요. 째니까 빨갱이 돈이 전부 다 나오는 기라요. 그러니까 거기서 저 높은 사람한테 보고를 하데. 보고를 하니까 그 새끼들, 저 새끼들 전부 다 빨갱이다. 그러니까 죽여라. 그러데요. 무조건 총살시켜버리고 말아라. 그래 갖고 젊은 사람은 끌고 군대에 보내고 나머진 전부 다 총살 시켜 버리고 말라. 우리 형수가 둘이 하고 어머니 하고 아버지 하고 큰 형. 큰 형은 나이 많았거든요. 그 때에 50 넘었어요. 근 60이 다 됐으니까. 그래 갖고 나까지는 이건 다 갖다가. 저 저 지하실에 갖다가. 처 여어 갖고 총살시켜버리고 말아라 그러데요. 그때는 마 총살소리 들으면 갖다가 죽여 버리고 마는 거에요. 죽여 버리고. 그 그땐 무법천지였으니까 그때 당시에는 6 · 25 때였으니까. 그래 갖구서는 끌려가는 걸 보고 우리 또 우리대로 다 밤중에 끌려서는 인천으로 해서라니 저 LSD 타구서리 제주도로 넘어갔거든요.

황종엽의 기막힌 사연이다. 이북 돈을 가지고 내려온 이유로 빨갱이 누명을 쓰고, 어른들은 총살당하고, 젊은 자신은 군대 끌려가게 되었다. 뒤에 부모님을 찾아봤으나 찾지 못한 것으로 봐 이 당시 총살당한 것으로 생각하고 있다. 황종엽은 빨갱이 혐의를 벗기 위해 강제 입대 후 탈영하여 미군부대, 유격대 등에 자진 입대까지 해 가면서 자신에게 덧씌워진 빨갱이 굴레를 벗어나기 위해 애썼다.

자신의 의지와 상관없이 피란을 떠나야 했고, 부모형제와 강제로 헤어져야 했고, 국가가 정한 기준에 따라 사상검증까지 받아야 했다. 피란민 자신의 의지와 상관없이 내려온 피란이지만, 피란의 과정이나 정착, 피란지에서의 사상검증을 통과해 대한민국 국민이 되기 위한 모든 책임은 피란민 본인의 몫이었다. 피란민 또한 그렇게 인정하고 살아왔다. 부모형제와 헤어진 것도 피란하면서 가난하게 살았던 것도 모든 자신의 탓으로 여겼다.

2. 피란의 망각과 그 대체물, 부산정착

역사적 트라우마의 치유는 사회적 병을 치유 또는 완화하여 보다 건강한 사회를 만드는데 목적이 있다. 상처 치유 방법의 하나로 망각을 거론하는 연구자들도 많다. 니체의 말을 인용한 유재춘은 "우리가 건강한 삶을 살기 위해서는 제 때에 기억하는 것처럼 제 때에 잊을 줄 아느냐"에 있다고 강조한다. 한 인간이나 민족이 건강성을 유지하기 위해서는 상처를 치유하고 상실한 것을 대체하고 부서진 형식을 스스로 복제할 수 있는 능력에 있다고 한다.[7] 따라서 치유를 위해 상실한 것을 대신하는 대체물이 필요하며, 이것을 통해 기억한 것을 망각하게 만든다.[8] 월남 피란민들이 경험한 상처의 치유는 직접적인 치유과정이 필요하기도 하지만, 상처를 대체할 수 있는 스스로 자생력, 혹은 그것을

7 유재춘, 「인문치료학에서 역사학의 역할-역사의 효능과 인식 갈등의 치유 문제를 중심으로」, 『인문과학연구』2 6, 2010, 501쪽.

8 물론 망각이란 이것을 필요로 하는 주체(가해자와 피해자)에 따라 상처의 치유효과가 있기도 하고, 오히려 상처를 악화시키는 계기로 작용할 수 있다.

극복할 수 있는 에너지를 통해서도 가능할 것이다. 피란민들이 경험한 상처의 자기치유[9]에 대해 생각해 보기로 한다.

피란민들이 견디기 힘든 기억을 현실 생활 속에서 견뎌낼 수 있었던 에너지는 망각과 또 다른 적응에 있었다. 피란과정에서 경험한 고통은 부산에 정착하는 과정에서 주어진 상황 때문에 그다지 부각되지 않았다. 당장 해결해야 했던 생계문제와 주거문제는 피란민들의 기억을 자제시키는 역할을 했다. 휴전이 진행되고, 고향으로 돌아갈 수 없고, 헤어진 친인척을 만날 수 없게 되었다는 현실에서 체념 또한 망각의 한 방법이 될 수 있었다. 체념과 망각을 가능하게 했던 것은 자기가 생활하고 있던 장소에 정착하는 과정이었다. 부산에 정착하는 과정에는 다양한 경로가 있었다. 결혼을 해서 가정을 구성하고, 직장을 구해 생계수단을 마련하고, 친구를 사귀면서 인적 네트워크를 만들어 가는 과정이었다. 물론 이러한 방법은 진통제와도 같은 것이었다. 약효가 떨어지면 또다시 과거의 참담한 기억에서 벗어날 수 없었다.

피란민 스스로 체념과 망각하는 형태가 결혼이었음을 강조한다. 현재 만날 수 있는 70대 후반의 피란민들은 피란을 전후해 대부분 부산에서 결혼하는 경우가 많았다. 결혼 상대방은 피란민에게 피란과정에서 헤어진 가족이었고, 고향이었으며, 현실의 고통을 분담할 수 있는 존재였다.

피란민들은 대부분 같은 이북 피란민들과 결혼했다. 이북 사람과의 결혼은 전쟁이 끝나면 돌아갈 것이라는 희망과 연결되었다. 당장은 고향을 떠나있지만 고향과 다름없는 존재였다.이북 출신 남자들에게 부인이 만들어 주는 빈대떡이나 만두 등 이북음식은 고향과 어머니에 대한 그리움을 잊게 해 주었다.

이기활은 강원도에서 피란 온 여자와 결혼하였다. 부인 또한 전쟁으로 부모를 모두 잃었다. 어머니 생각에 명절 때마다 눈물을 흘리는 그는 자신보다 더 큰 고통을 겪고 있는 부인의 위로가 현실의 어려움을 견디게 하는 커다란 힘이 되었다. 다행히 부인과 같이 한 경제활동으로 배를 곯지 않아 행복할 수 있었다. 부인은 자신이 피란 올 때 입고 온, 어머니가 손수 만들어준 옷을 얼마 전까지 보관해 주었다. 이기활에게 부인은 고통을 분담하고 공감하는 존재였다.

그런데 결혼과 같은 대체물은 아편과도 같은 것이었다. 그 순간의 고통은 잊을 수 있었으나, 근본적인 치유는 될 수 없었다. 서대문형무소 앞에서 이북 돈을 가지고 있었던 혐의로 빨갱이로 몰렸던 황종엽은 부산으로 피란 와 철근공장에서 취직하고 월급 받고, 누군가의 소개로 부인을 만나 공장에서 결혼식을 올릴 때가 그나마 그동안의 고통을 잊을 수 있을 만큼 즐거웠던 때로 기억한다. 그런데 부인이 세상을 떠나고 난 뒤 그동안 잠시나마 잊고 지냈던 고향과 부모, 형제들의 생각으로 외로움에 힘들어 한다.

> 그러니까 내가 솔직히 말해서 이런 말 하지만 이젠 늙어서라니 뭐 뭐 이런 말 할 거이 못 되지만 너무 외롭죠, 너무. 내 지금도 일어나고 혼자서 누웠다가 일어났다가 하지만은 자꾸 고향 생각나고 부모도 생각나고 형제간 생각도 나고 항상 잊을 길이 없어요. [...] 더욱이나 마누라도

9 치유과정은 상처를 받은 개인 스스로의 노력에 의한 경우와 외부의 도움으로 가능한 경우로 나누어 보려는 것이다. 이번 장은 전자에 해당하고, 다음 장에서 피란민의 상처가 외부인과 관계에서 치유가능한가를 검토해 보기로 한다.

저렇게 죽고 나니까 의지할 데도 없고 자식도 있다 하지만은 솔직히 말해서 내가 자식하고 떨어져서 나완 이상 이제 들어간다는 것도 또 그렇고 그러니까 항상 외로움은 그저 따라다니는 거지요.(황종엽)

결혼 생활로 잠시 잊혀졌던 고통이 부인이 세상을 떠난 후 또다시 되살아나고 있다. 황종엽에게 그동안 부인의 존재가 얼마나 컸었는가를 짐작할 수 있다. 다르게 표현하면 부인의 존재가 전쟁으로 입은 상처를 어느 정도 망각하는데 도움이 되었던 것이다.

결혼과 가족의 구성 이외에 이웃 주민, 직장동료, 고향 친구 등 다양한 인간관계는 피란민들이 자신의 감정을 공감할 수 있는 기회가 되기도 하였고, 이러한 관계를 기초로 하는 공간에 대한 애착 또한 망각의 계기가 될 수 있었다. 피란민 조사에서 계모임은 많이 확인할 수 있다. 계모임 가운데서도 고향이나 이북의 정서를 느끼고 싶어 고향 관련 모임에 참석하는 경우와 부산에 정착하는 과정에서 맺어지는 인간관계를 더 중요시 하는 경우로 나누어 볼 수 있다. 전자에 해당되는 경우는 이북도민회와 관련이 있다. 이기활의 경우 30대부터 도민회에 출입하였는데 고향 사람을 만나고, 고향 말을 하면서 고향에 대한 그리움을 달랠 수 있었다고 한다.

그리고 필자가 조사과정에서 만난 피란민들은 부산에 정착하는 과정에서 거주하는 공간에서 만난 사람들과 모임이 많았던 것을 확인할 수 있었다. 특히 남구 우암동 피란민 마을에서 약 40년 이상 모임을 유지해 온 모임은[10] 회원의 약 60% 이상이 이북 피란민들이다. 피란민 마을에 모여든 사람들은 시간의 흐름에 따라 다양한 구성원들로 채워지고, 이들이 같은 공간에서 직업 알선이나 일상을 공유하고 공감한 것이 계모임이 장수할 수 있는 배경이 되었다. 당감동에서는 황해도 신막 출신들이 만든 '신막계'처럼 출신지 계모임이 없는 것은 아니지만, 대부분 부산에서 정착하는 공간에서 생활하는 사람들 중심의 모임이 많았다. 피란민들이 만드는 계모임의 대부분은 친목계의 형태로 평상시에는 정기적인 모임과 놀이가 중심된 활동이었으나, 경조사에 서로를 부조하는 행위는 가족과 친인척이 부족한 피란민들에게 더더욱 중요시 될 수 있었다. 외로움을 잊을 수 있는 존재였다.

피란민들이 정착과정에서 맺는 인간관계는 전쟁과 피란으로 상실한 것에 대한 대체물이었다. 같은 피란민이라는 의식이나 같은 공간과 환경에서 살아가는 사람들과의 관계는 상처의 자기치유과정이었다. 하지만 대체물에 의한 망각이 얼마나 항구적이며, 치유에 결정적인가는 피란민에 대한 좀 더 장기적인 관찰이 필요하다.

부산에 정착하는 과정에서 부각되는 또 다른 대체물은 경제생활이다. 이기활 부인의 말처럼 '결혼하고 배를 곯지 않아서 행복했다'는 이야기는 제대로 된 돈벌이를 할 수 있느냐 아니냐가 고통 망각이 가능하냐 아니냐의 척도가 되기도 했음을 의미한다. 그런데 면담자들 가운데는 현재의 경제상황이 과거의 기억을 소환하는데 어떻게 개입하고 있느냐를 잘 이해할 수 있다. 그동안 다양한

10 김영자 증언(여, 76세, 함경북도 청진, 2012. 2. 26. 구술). 이 계모임은 매월 넷째 주 일요일 점심시간에 자성대 근처 식당에서 진행된다. 계원들은 처음에는 한 마을에 살다가 지금은 몇 명은 다른 공간에 거주한다. 필자는 계모임에 참가해 이분들의 모임을 관찰하였다. 일상적인 안부와 집안 이야기로 두어 시간을 보내다 헤어진다. 이 날 모임에는 교회에 다니는 회원도 가능한 한 참석한다고 할 정도로 참여도가 높다.

인간관계에 의해 행복한 생활을 했거나 경제적으로도 일정한 성공을 거두었다 해도, 현재 경제적으로 어려울 경우에는 과거의 상처는 끊임없이 되살아나고 있었다. 현재 경제적으로 다소 열악한 환경에 처해있는 당감동 시장 주변의 피란민들과 국제시장에서 일정하게 성공을 거운 피란민들 사이에 과거를 기억하는 방식에는 얼마간의 차이를 보인다. 현실의 경제적인 불안정이 과거의 상처 때문이라고 생각하기 때문이다.

피란 후 국제시장이나 부산진시장과 같이 규모가 큰 시장에서 장사를 한 상인들은 당시의 돈벌이를 아주 즐거운 추억으로 기억하고 있다. 어머니와 헤어져 살아온 이기활 또한 야채장수, 팥빙수장수, 제조업 경영을 한 경험을 구술하는 과정에서 어머니와 헤어진 슬픔은 잠시 잊은 듯했다. 돈을 잘 번다는 게 잃은 것에 대한 보상(대체물)으로 받아들였던 것으로 보인다. 반면 당감동에서 생활하고 있는 박영애 남편은 풍산금속의 문관으로 입사했으며, 급여도 타인보다 많이 받았다. 회사 내에서 직장 배구팀의 코치를 맡을 만큼 회사생활에 만족하며 살았다. 하지만 퇴직과 사업실패, 현실적으로 어려운 경제환경은 과거의 상처를 기억나게 했다. 피란의 상처가 대체물로 대체 가능한지 어떤지는 현재의 삶과도 밀접한 관련이 있음을 확인할 수 있다. 이 지점에서 피란민의 상처 치유가 개인적인 차원이 아니라 사회적인 차원에서 이루어져야 한다는 것을 잘 파악할 수 있다.

이처럼 피란민들이 부산에서 생활하면서 만드는 가족, 자신만의 주거공간, 일상을 같이 하는 사람들과의 인간관계, 새로운 친구들과의 만남, 경제적인 안정 등은 자신이 생활하는 공간에서 친밀감을 가지는 계기가 되었다.[11] 부산을 자신의 삶터로 생각하고 애착을 느끼는 피란민들이 적지 않다. 피란민들의 부산에 대한 애착과 정착 또한 상처를 치유하기 위한 하나의 대체물이 될 수 있을 것이다.

3. 피란민과 연구자 : 공감과 한계

역사적 트라우마 치유를 위한 방법으로 유재춘은 현재 그것을 재현하고 공감-치유-역사화하는 과정을 제안하였다.[12] 재현과 공감의 방법으로 구술을 제안하였다. 따라서 역사가와 구술의 역할이 그만큼 중요하다는 점을 강조하였다. 구술 작업을 통해 문헌 기록이 배제한 개인과 집단의 역사를 복원하는 것이야말로 개인과 집단 기억의 상흔을 치유하는 출발이 될 수 있다.[13] 따라서 한국전쟁 피란민의 상처 치유 또한 이 방법을 적용하는 것이 하나의 대안이 될 수 있다. 구술사를 인문치유의 한 방법이 될 수 있다고 주장하는 논자들은 인간은 말로서 자신의 욕망을 드러내고, 이를 통해 자기감정을 해소하기 때문에 치유의 역할을 한다고 설명한다. 구술의 과정에서 구술자와 연구자 사이의 감정 공유가 가능해지고, 구술자로 하여금 자기감정을 표현하도록 하기 때문에 치유의 기능이 있다고 보는 것이다. 그런데 구술사 인터뷰가 치유에 효과는 있다고 하지만, 그 치유에 대한 학문적 연구는 없는

11 차철욱, 공윤경, 「한국전쟁 피난민들의 정착과 장소성」, 『석당논총』 47, 2010, 293-298쪽.
12 유재춘, 앞의 논문, 508-509쪽.
13 김호연, 엄찬호, 「구술사(oral history)를 활용한 인문치료의 모색」, 『인문과학연구』 24, 2010, 369쪽

실정이다.[14]

구술자가 연구자를 만나는 것은 앞장에서처럼 배우자나 친구를 사귀는 관계와는 약간의 차이가 있다. 물론 이 과정 또한 개인의 기억을 사회화하는 과정으로 이해할 수 있으나, 이들과의 공감은 시간적인 여유를 가지고 이루어진다. 여기서 발생하는 사회화라는 것은 가족과 같은 공간에서 살아가는 사람들 사이의 관계이다. 이들 관계가 모두 유사한 트라우마를 경험한 사람들로 이루어진 것은 아니지만, 망각을 위한 상흔의 대체물이 될 수 있다. 이들 사이의 공감대는 직접적으로 한국전쟁 상흔이 아니다. 가족이나 이웃이 존재하는 공간에서 벌어지는 일상에 대한 공감대가 더 크게 작용한다. 반면 연구자와 구술자의 만남은 양자의 관계에 있어서 앞선 사례와 차이가 있다. 짧은 시간 내 연구자와 만남에서 공감대를 만들고, 자기감정을 드러낼 수 있느냐이다. 공감대를 형성할 수 있는 시간적인 면에서 한계가 있을 수밖에 없다. 그런데 구술자는 연구자로부터 가족들이나 친구들로부터 얻기 어려운 요소를 발견한다. 자신의 경험이 개인적인 차원이 아니라, 공식적인 역사로 인정받을 수 있다는 사회적 공감에 대한 기대가 연구자와 관계에서 시간적인 한계를 극복하는 요소가 되었다. 본 연구 또한 피란민들의 사회적 공감을 위한 노력과 관련해 논의를 진행해 보려고 한다.

역사 연구자들은 역사적 상흔을 입은 구술자와의 대화에서 상흔의 원인을 개인적인 차원이 아니라 역사적이고 사회적이라는 점을 강조한다. 실제로 피란민들과 인터뷰는 그동안의 경험을 토대로 볼 때 대체로 수월하게 성사되었다. 부산의 역사에서 피란민들이 차지하는 중요성을 강조하고, 피란민들의 삶과 역사를 정리해야 한다는 연구자의 설득에 쉽게 동조한다. 피란민들은 피란의 과정이나 피란생활, 오늘날까지의 정착과정에서 역사의 주인공이 될 수 있다는 생각을 해본 적이 없다. 아니면 자신은 중요한 경험을 했다고 생각하지만 타인들이 인정해 주지 않았기 때문에 말을 하지 못했을지도 모른다. 말할 기회를 제공하는 연구자와 쉽게 공감할 수 있는 이유이다.

구술자들의 공동된 견해는 피란과정과 피란생활에 대해 연구자와 구술과정에서만큼 구체적으로 이야기해본 적이 없다고 한다. 가족이나 그동안 맺어진 인맥관계에서는 자신의 이야기는 그다지 구체적이지 않았다. 상황에 알맞은 이야기만 부분적으로 전달되었을 뿐이다. 그런데 구술자에게 연구자는 그동안 관심의 대상이 아니었던 자신과 자신의 이야기를 들어준다는 것 자체에 신뢰를 가지는 듯하였다.

하지만 구술자가 연구자에게 이야기하는 내용은 제한적이었다. 구술자들이 피란과 관련해 가장 힘주어 이야기하는 부분은 피란과정이다. 며칠을 걸려 걸어서 왔다느니, 폭격을 어떻게 피했다느니, 주위 사람들은 죽는데 자신만이 살아남았다느니 등 힘들게 살아남은 사실을 강조한다. 이 이야기 속에는 오직 자신만이 대단한 일을 완수하였음을 자랑스러워한다. 또 부산에서 돈을 번 이야기도 자랑스럽게 한다. 마치 맨손으로 현재를 이루어낸 사실이 무용담처럼 들릴 정도로. 반면 피란민들이 꺼려하는 이야기는 실패한 고생담이다. 이 과정에서 그동안의 상흔을 무용담으로 돌려 기억함으로써 그 아픔을 조금이나마 망각할 수 있었던 것으로 보인다. 하지만 평생 한 맺힌 사건은 쉽게 말할 수 없었다. 가족, 사상, 참혹할 정도로 어려운 생활 등에 관한 이야기는 좀 더 구술자와 연구자의 신뢰가

14 윤택림, 「구술사 인터뷰와 역사적 상흔: 진실 찾기와 치유의 가능성」, 『인문과학연구』 30, 2011, 400쪽.

쌓여야만 가능했다. 물론 눈물을 흘리면서 어려운 이야기를 하는 사람들도 있었다. 이북 피란민은 아니지만 한국전쟁 때 아미동으로 들어온 김정숙은 평생 노름판을 기웃거린 남편 때문에 고생했는데, 요즘에는 자식들이 그 피를 물려받은 것에 대해 자신의 잘못이라며 눈물을 보이기도 하였다. 연구자라는 위치가 구술자에게는 이야기를 들어주고 공감해주는 존재 그 자체로서의 의미도 강하다는 점을 확인할 수 있었다. 피란민들은 자신이 경험한 고통을 모두 자신의 탓으로 생각하고 있었다. 이들의 상흔이 개인적인 차원이 아니라 사회적이고 국가차원으로 해석하는 작업은 연구자의 몫이다. 즉 역사화하는 작업이며, 그 과정에서 피란민들의 트라우마 치유에 도움이 될 것으로 보인다.

대부분의 피란민들이 겪는 가장 큰 고통은 이북에 두고 온 가족들에 있다. 자신만 피란 내려오고 남은 가족들은 그러지 못했다는 것에 대한 개인적인 미안한 생각이 더 큰 고통으로 남아있는 것이다.

앞에서 소개한 이기활(1936년생)은 평북 태천 출생이다. 1.4후퇴 때 혼자 피란 오면서 우연히 아버지를 만났으나, 어머니와는 영영 이별하게 되었다. 피란생활에서도 그 고통을 말로 표현할 수 없었지만, 명절마다 기억나는 어머니 생각으로 마음이 편치 못했다. 그의 부인은 남편의 고통을 이해하고, 어머니가 손수 만들어준 피란 올 때 입고 있던 옷을 지금까지 보관해 주었다. 이 옷은 2012년 9월 20일 개관한 부산 임시수도기념관에 기증 전시되었다. 이기활은 자신의 경험이 개인이나 가족의 차원을 넘어 사회적으로 공감할 수 있게 된 것에 안도한다.

피란민의 상흔을 치유하는 주체가 연구자만이 아니라 전쟁 책임자의 한 축이었던 국가가 그들의 삶을 받아들이고, 더 넓은 단위의 사회적 공감대가 만들어질 때 피란민들의 상흔은 치유될 수 있다.

맺음말

60년 전에 시작된 한국전쟁은 지금도 계속되고 있다. 분단된 국토는 장막의 철거가 요원해 보이고, 국가의 폭력으로 희생된 국민들의 한(恨)은 말문이 닫힌 채 계속되고 있다. 부모형제와 헤어지고, 고향을 떠나온 피란민들은 희망보다는 체념하고 있다.

이 글은 한국전쟁 피란민들의 상흔 치유 가능성을 나름대로 정리해 본 것이다. 피란민들을 대상으로 하는 본격적인 치유를 위한 연구를 진행해 본 경험이 없는 필자로서는 그야말로 치유의 필요성과 출발의 계기가 되었으면 한다. 부산에는 여전히 많은 피란민들이 생존해 있다. 하지만 이들의 경험을 역사화 하는 노력도 제대로 진행되지 못하고 있다. 피란민들과 관련한 문헌자료는 너무나 적다. 이들의 입을 빌리지 않으면 정말 중요한 역사의 틈을 매우기란 쉽지 않다. 최근 들어 간헐적인 연구와 조사가 그나마 희망이라 생각된다.

얼마 전 임시수도기념관이 한국전쟁 전문 박물관으로 개관하였다. 특히 그동안 전쟁을 수행한 국가의 시각에서 전시되었던 박물관이 이제는 전쟁기를 살아온 피란민들의 전쟁경험을 중요시 하고 있다. 연구자와 공공기관은 피란민들에게 그들의 경험이 시민들과 공감할 수 있게 하는 매개자가 되어야 한다. 피란민들의 고통이 개인의 아픔으로 가슴에 묻혀 있다가 사라지지 않고, 우리 모두 공감하는 사건으로 평가될 수 있어야 한다. 연구자는 피란민들의 경험이 사소하고 의미 없는 것이 아니라 역사 자료로 중요하고 가치 있다는 사실을 증명해야 한다. 그리하여 이 자료를 토대로 연구된 역사를 교육하고, 기념하며, 박물관을 통해 기념문화를 만들어 가는 작업이 필요하다.

민족사인 산수 이종률 : 그 상처의 흔적과 역사적 현재

박만준
동의대학교

1. 서론

지금 우리에게 과거는 무엇인가? 그리고 시간의 질서대로 기억된 과거를 재현하고 나름의 내러티브를 구성하는 것이 역사일까? 역사는 단순한 기억의 재현이 아니다. 역사는 우리의 존재(=삶) 근거와 정체성, 삶의 방향을 규정하고 지시한다. 이것이 기억된 과거를 재현하는 여러 가지 다른 방식과는 구별되는 역사 고유의 입지이고 이 글의 기본 전제이다.

이러한 역사의 입지를 확인하기란 그리 어렵지 않다. 왜 '동북공정'[1]인가? 한마디로 과거와 역사적 기억의 전유를 놓고 벌이는 전쟁이다. 전쟁 아닌 전쟁, 역사의 영토 전쟁이다. 물론 중국 쪽에서 보면 통일된 다민족 국가론을 확립하여 동북 지역을 안정시키고 그들의 역사적 정체성을 완성시켜 나가는 작업이다. 작업 내용은 다분히 편향적이고 분산적이다.

한국과 일본, 중국, 러시아가 벌이는 영토 분쟁도 역사 인식의 근본은 동일하다. 역사의 영토 전쟁과 국토의 일부를 놓고 벌이는 영토 분쟁이 어찌 동일할까? 둘 다 우리의 역사와 기억을 외적으로 강요하고 있다는 점에서 동일하다. 또한 우리의 역사와 기억의 질서를 내적으로 파괴한다는 점에서도 동일하다. 그래서 문제의 근본과 진실이 같다. 그들의 시선으로 우리의 역사, 우리 사회와 우리의 삶을 줄기차게 반-역사화하고 있는 것이다. 단순히 역사 서술의 문제에 그치지 않는다는 말이다. 이 땅에서 과거와 그 기억은 여전히 엄청난 역사적 무게를 떠안고 있다. 지금 우리에게 그것은 '진실과 정의 그리고 미래적 전망의 다른 이름'이나 다름없다. 더욱이 역사의 상흔을 치유하지 못한 터이니 그 하중이 한층 더 무겁다. 그래서 우리의 문제의식이 더욱 선명해진다.

세계화 바람이 거세다. 그 바람에 세계가 점점 좁아진다고 말한다. 지역과 지역, 국가와 국가, 민족과 민족이 얼마나 가까워졌을까? 세계가 좁아졌으니 당연히 가까워지고 친숙해졌을까? 아닐 것이다. 속을 보면 오히려 '외래적인 것(낯설고 다른 것)'과 '토착적인 것', '제국주의적인 것'과 '정통적인 것'의

1 중국의 동북사회과학원 산하 변강사지연구중심(邊疆史地研究中心)에서 2002년부터 5년간 시행한 연구 사업을 가리킨다. 동북공정은 '동북변강역사여현상계열연구공정(東北邊疆歷史與現狀系列研究工程)'의 줄임말.

혼재를 가리키는 말이 아닐까? 그 혼재가 다양한 잡종문화를 양산하고 역사와 문화와 권력의 지형을 변화시키고 있다. 그래서 '저항'과 '합병'의 흔적이 뚜렷하다. 가장 지역적인 것이 가장 세계적이라는 '아름다운'(?) 구호도 거기서 나온다.

문제는 균형이다. 힘의 균형. 체계적으로 유사한 것을 끊임없이 생산해 내고, 그것을 통해 그 지역의 모든 것을 바꾸어놓는 그야말로 '세계적인' 힘, 특수한 공간과 민족성을 넘어서는 강력한 힘, 그 위력 앞에 저항의 흔적은 무엇으로 남을 것인가? 세계 개념을 해석하는 다양한 입장들이 대립하고 충돌하는 곳이 여기다. 우리의 처지도 예외가 아니다. 세계화로 붕괴되어 가는 민족 개념 및 민족의식을 결코 외면할 수 없는 처지다. 역사의식의 중층 구조를 한눈에 들여다볼 수 있는 창을 찾자는 것이 아니다. 이념적 응집력이 그 힘을 잃어가는 민족 정체성, 바로 우리의 이 문제를 주목하지 않을 수 없다는 것이다.

'주목'하는 것은 눈이고 시선이고 인식이다. 인식행위에서 '보다'와 '알다'는 근본과 본질이 통해 있다. 그러므로 문제는 과거 자체가 아니라 그 과거를 바라보는 우리의 시선이다. 역사는 본질적으로 인식된 역사이다. 이것이 우리의 두 번째 문제의식이다. 역사 서술의 주관적 구성의 측면을 문제 삼는 것이 아니다. 우리가 강조하는 것은 다르다.

우선 내재적 연관 없이 임의적으로 조작되는 질서로부터 벗어나는 것이 급선무다. 벗어나는 것, 이른바 '해방'이다. 우리 자신의 과거를 주체적으로 추동하고 역사적 시간을 자율적으로 영위하려는 자세가 요긴하고 절실하다. 모든 과거가 역사라는 이름으로 일원화되는 것은 아니다. 우리의 역사와 과거는 현재 우리의 정체성이 지향하는 바에 따라 다르게 재현되기 마련이다.

그렇다. 과거의 재현은 과거에 대한 기억과 인식행위에만 머물지 않는다. 과거의 재현은 과거를 전승하는 현실적 과정에 속하며, 역사적 시간은 현재적이고 실천적이다. 그리고 그것이 현재적이고 실천적이라는 점에서 '자연의 시간'과 구별된다. 자연적 시간에서 보면 지구상의 모든 지역이 동일한 시간 질서에 놓여 있다. 하지만 그들의 역사적 시간은 다르다. 역사 인식은 실천적이며 실천적 시간의 지평을 따라 역사의 시간이 흐른다. 자연의 시간은 역사와 무관하게 흐르지만 실천적 시간이 정지하면 역사는 정지한다. 미래에 대한 전망 없이 과거를 이야기할 수는 없는 이유가 여기 있다. 과거를 단순히 기억하고 재현하는 것과 그것을 '역사적'으로 이해하고 실천하는 것은 엄연히 다른 것이다. 이 글은 이상과 같은 기본 전제와 문제의식에 따라 민족사인(民族史人) 산수(山水) 이종률(李鍾律, 1902–1989) 선생을 역사적으로 조명해 보고, 이를 통해 20세기 부산의 상흔과 그 상흔의 치유를 전망해 보고자 한다.

2. 왜 이종률인가?

부산의 과거에 대한 재현은 그것이 부산이라는 공간과 연결될 때 더욱 더 구체적인 모습을 띤다. 부산이라는 공간은 역사의식을 매개하는 상징적 기호이며, 우리는 그 기호에 수많은 역사적 체험과 지식을 저장하고 또 필요에 따라 그것들을 소환하고 유통한다.

부산의 상징, 가장 대표적인 것이 항구다. 조선시대 한국과 중국, 일본 동양 3국 중 가장 번성한 항구가 부산항이었다고 하니 그 이름이 무척 유구하다. 또한 정치적으로도 조선시대의 외교는

왜관외교였으며 부산 왜관이 그 중심이었다. 특히 대일 외교를 위한 조선의 외교적인 주요기지가 바로 부산이었다.[2] 경제적인 면에서도 조청, 조일 무역만이 가능했던 당시 국제관계에서 중개무역의 중심지였던 부산의 무역수지는 조선의 국비는 물론 국내 경기를 좌우할 정도였다.[3]

한편 부산은 이 같은 항구로서의 그 명성 때문에 오히려 수난과 상처의 도시로 살아 왔다. 동북아시아 3국 사이의 국제전쟁이었던 임진왜란 당시만 보더라도 부산은 일본군 첫 상륙지점으로서 전화를 겪었을 뿐 아니라 7년간 지속된 일본군 주둔지로서 가장 오랫동안 상처를 입었던 곳이다. 그래서 항전과 저항의 흔적이 아직도 뚜렷하다.

우리 역사상 처음으로 외세에 의한 전면적이고 직접적인 지배를 당한 일제 36년도 그렇다. 문하정치, 악화, 기만정치라는 말들이 난무했다.[4] 얼마나 분통 터지는 일이었을까? 도처에 억압과 차별과 멸시에 대한 저항이고 항변이다. 식민지 침탈과 억압의 교두보였던 부산은 그 저항과 투쟁이 실로 치열했다. 부산의 항일정신은 이러한 역사적, 지정학적 조건과 전통적인 반외세의 민족정신이 결합된 역사적 산물이었다.

백산상회로 대표되는 독립운동, 1920년대 이후의 청년운동과 부두노동자들의 항쟁, 신간회 운동, 1930년대의 적색노동조합 건설운동 등 다양한 민족해방투쟁이 부산을 중심으로 전개되었다. 조직의 강고성이나 투쟁의 치열성에서 당시 부산은 전국의 어느 지역에서도 유례를 찾기 힘들었다고 한다.[5] 그리고 투쟁의 기취였던 해방과 독립은 이념적으로 자주와 자립으로 이어진다. 해방 이후 부산의 사회운동과 자주적인 민족국가건설운동도 큰 틀에서 그 맥을 이어간다.[6] 그리고 그것은 이후 부산의 반독재 민주화운동이 성장하는 토양이 된다.

이제 대답할 때가 되었다. 왜 이종률 선생인가?

민족적 억압과 차별과 멸시. 그에 대한 저항과 항변, 항일투쟁, 반외세, 반봉건, 반제국주의, 해방과 자주독립, 민족해방 투쟁, 반독재, 민주화 등. 부산을 지칭하는 이 일련의 역사적 기표들을 관통하고 있는 대표적 인물이 곧 산수 이종률 선생이기 때문이다.

3. 이종률은 누구인가?

산수 이종률은 1902년 6월 6일 경북 포항시 죽장면에서 태어났다. 그리고 1921년 스무 살의 나이로 이종률은 의성 점곡면에 신설된 점곡공립보통학교에 진학한다. 의성에서 그는 당시 서울 중앙고보를

2 삼포, 두모포, 절영도, 초량 등으로 왜관의 명칭이 변천되어 왔으나 왜관의 역사는 부산이 그 중심이었다. 김용욱, 『부산의 역사와 정신』, 37쪽.

3 부산왜관의 위치가 현재 용두산 주변으로 옮겨진 것은 숙종 4년이었고, 이후 약 2백년 간 이어졌는데 그 넓이가 약 11만평 규모로서 동양 3국 중 가장 넓었다. 김용욱, 위의 책, 90-91쪽.

4 문화정치 시기(1919~1930)에 우리나라 민중들이 일제의 식민정치를 조롱한 말이다. 문하정치의 문하는 '문화'를 빗대어 표현한 말로서 문(蚊)은 모기를, 그리고 하(蝦)는 두꺼비를 가리킨다. 악화(惡化)는 문화정치의 문화를 조롱하고 욕하는 말이다.

5 부산대학교 한국민족문화연구소, 『부산의 역사와 문화』, 171쪽 참조.

6 자주와 자립을 지향하는 부산의 사회운동 세력은 민군정과 대립할 수밖에 없었고, 민군정의 물리력에 의한 탄압에도 불구하고 자주적인 국가 건설과 자립적인 민족경제 형성을 위한 역량을 확대하면서 투쟁을 강화해 나갔다. 한편 1946년 1월에는 '탁치 반대 부산시민궐기대회'가 부산에서 시민들의 열렬한 참여 속에 개최되었다. 위의 책, 171쪽 참조.

중퇴하고 의성으로 내려온 애국지사 박명진과 만나게 되는데, 이는 그의 일생에서 일대 전환점이 된다. 박명진을 통해 그는 처음으로 근대적 민족의식에 눈을 뜨게 될 뿐 아니라, 박명진이 만든 호경체육회[7]의 정치교육을 통해 대한민국 임시정부의 존재를 알게 되고 항일투쟁의 방식에서 재래의 복벽주의를 청산하는 계기가 된다.

다른 한편 이종률은 의성에서 봉건 횡포에 대항하는 반봉건 투쟁을 실천하기도 한다. 박명진의 형 박명옥과 이종률이 백정마을을 찾아가 절을 올린 것은 당시 반상의 구별이 엄격했던 보수적인 의성 지역에서는 충격적인 사건이 아닐 수 없었다. 이 일화는 점곡공립보통학교에 오랫동안 전해져 내려온 유명한 이야기였다고 하는데, 청년기 이종률의 의식과 사람됨을 짐작할 수 있는 한 단면이다.

의성으로 이주한 지 얼마지 않아 이종률은 안동의 동명학교에 진학하면서 이형국, 유동붕, 이지호 등 민족운동가들을 만나 이들로부터 큰 영향을 받는다. 동명학교는 한말에 활발했던 계몽운동의 일환으로 설립된 사립학교로서 항일의식이 투철했다. 이형국과 유동붕, 이지호는 안동지역의 대표적인 항일민족주의자로서 이종률에게는 잊지 못할 진정한 스승들이었으며, 이들과 일생 동안 사제의 인연을 이어간다.

1924년 이종률은 서울의 배재중학에 진학하면서 북성회 계열의 경성청년회 창립회원으로 참여하고 집행위원을 역임한다.[8] 당시 경성청년회는 다른 분파의 청년회에 비해 체계적이고 대중적인 민족통일전선운동을 전개한 단체였다.

1925년 학생항일제투쟁단체인 공학회에 참여하면서 이종률은 본격적으로 항일민족운동에 참여하게 된다. 공학회는 민중본위, 민족본위의 사회과학연구라는 강령을 내걸고 결성된 학생운동 단체로서 이종률은 이 단체를 결성하고 주도한다. '공동의 힘'으로 사회과학을 공부하며, '공동의 단결'로서 일제의 식민지 교육에 반대한다'는 것이 근본 취지였다. 공학회는 우리나라 사회과학연구 학생단체로서는 효시였으며, 항일학생민족운동 역사상 새로운 단계로 도약한 학생단체로서 당시 국내 학생비밀결사운동을 촉구하는 역할을 했다. 나중에 광주항일학생의거를 이끌었던 비밀결사 성진회는 이 공학회의 연장선에 있는 학생단체였다.

공학회는 창립된 지 얼마지 않아 일제에 의해 강제 해산되지만 조선학생과학연구회로 이어져 학생운동의 새로운 전기를 마련함과 동시에 1926년 6 · 10만세운동을 선두에서 추진하는 중심 조직이 된다. 6 · 10만세운동을 추진하는 과정에 경기도 경찰부에 투옥되어 감옥에서 만해 한용운을 만나 크게 감화를 받은 것도 이 무렵이다.[9]

---

7 호경체육회는 소년운동 단체로서 당시 인근 지역의 소년들에게 항일의식을 고취시켰다. 박명진이 이 단체의 회장과 재무부장을 맡았고 이종률은 재무부차장을 맡았다.

8 1920년대 전반기에는 청년운동이 사회주의운동의 중심을 이루고 있었으며 1924년에는 조선청년총동맹을 결성하기에 이른다. 당시 사회주의운동의 대표적인 분파였던 화요파, 서울파, 북풍파는 각각 신흥청년동맹, 서울청년회, 경성청년회를 조직하여 청년운동의 주도권을 장악하려 하였으며, 지방의 사회주의 청년운동은 대체로 이들과 연계되어 있었다. 경성청년회는 1924년 12월 11일 경성청년회 창립총회가 열렸다.

9 6 · 10만세운동은 조선공산당과 천도교를 중심으로 민족주의자들이 함께 계획한 거사였는데 양측 모두 거사 직전에 일경에 발각되어 체포되었고 조선학생사회과학연구회가 중심이 된 학생조직만이 만세운동을 실행했다. 이종률 역시 한용운 등 민족지도자들과 함께 경기도 경찰부에 사전 구속 수감되었다. 김선미, 『산수 이종률 민족혁명론의 역사적 재조명』, 247-8쪽 참조.

6 · 10만세운동 이후 이종률은 한층 더 본격적인 학습을 위해 일본 와세다대학에 진학하는 한편 재일본 조선인청년총동맹을 조직한다. 재일본 조선인청년총동맹은 일본 각지에 조선인 청년단체가 속출하자 청년운동의 통일을 기하기 위해 전 일본 조선인 청년단체를 통합하여 결성한 단체이다.

1927년 이종률은 신간회 동경지회 결성을 주도한다. 신간회 동경지회는 일제의 식민지 지배 자체를 부정하는 조선총독 폭압정치 반대운동을 전개해 나가면서, 1927년 9월 조선총독폭압정치반대관동지방동맹을 결성한다.[10] 신간회 활동을 통해 이종률은 민족협동전선에 대한 한층 더 확고한 신념을 갖게 되고 이를 조선혁명의 가장 핵심적인 요소로 인식한다. 신간회에 쏟은 이종률의 열정과 애정은 각별했으며, 그의 민족해방운동과 해방 이후 민족건양회와 민족자주통일중앙협의회로 이어지는 일련의 활동에는 바로 민족통일전선체로서 신간회에 대한 이러한 인식과 사상이 그 바탕에 깔려 있다.

또한 그 시기에 활발하게 항일투쟁을 벌이면서 민족협동전선 조직인 재일본 조선인단체협의회 간부를 맡기도 했다. 조선인단체협의회는 당시 유력 조선인 단체가 총망라되어 결성된 연대조직이었다.

1928년 이종률은 '재일본 조선학생스트라이크옹호동맹'을 만들고, 또한 국내에 들어와 전국학생동맹휴학옹호동맹사건을 주도하다 치안유지법 위반으로 구속되는데, 당시 그는 서울지역 민족무산자 자녀들의 배움터인 고학당 선생이었다. 이현철, 장홍염 등과 함께 '전 조선 학생은 궐기하라'는 격문을 일본에서 인쇄하여 국내에 우편으로 우송하고 이를 국내에 배포함으로써 맹휴를 전국적인 반일 투쟁으로 확산시켜 나가려고 했던 것이다. 이종률이 고학당 교사로 활동한 것은 '우리말연구회' 사건으로 와세다대학에서 출학을 당하고 귀국한 1927년 7월 이후이다.[11]

1930년 이종률은 현준혁, 유진오 등과 함께 국내 현실을 구체적으로 분석하고 이를 통해 사회운동의 논리적 토대를 제공하기 위해 사회실정조사소를 설립한다. 그리고 이듬해 6월 이종률은 월간 잡지 『이러타』를 창간하고 이 잡지의 발행인 겸 편집장을 맡았다.[12] 『이러타』는 주로 국내적으로는 일본의 민족분열정책과 식민정책에 대한 비판, 국내 각종 사회운동과 주요 사건에 대한 분석, 그리고 국외로는 세계 주요 정치 경제 상황과 정세 분석 등을 게재했다.

한편 이 즈음 이종률은 천민들의 신분해방운동인 형평운동에 적극 참여하면서 형평청년전위동맹에도 가담한다. 형평청년전위동맹은 1933년 광주경찰서에 포착되어 7개월 동안 악랄한 고문으로 전국적인 조직망이 거의 드러나게 되는데, 그 결과 14명이 재판에 회부되어 13명이 무죄판결을 받은 반면 이종률은 징역 3년 6월의 선고를 받고 1936년 11월까지 광주형무소에 수감되었다.

1938년에는 출판법과 치안유지법 위반으로 다시 공주형무소에 복역하면서 모진 고문을 받고 석방되지만, 조선총독부의 보호관찰을 받는 처지가 된다. 그리고 1940년 이후에는 일제 말기의 발악적인 탄압으로 경기도 가평군 설악면 가일리에서 숯을 구워 판매하는 '가평 숯구이'로서 위장 생활을 한다. 그러면서 1944년 8월 10일에 조직된 조선건국동맹과 손잡고 항일지하운동을 전개한다.

1945년 일제가 물러난 이후에도 이종률의 민족혁명운동은 계속된다. 해방 직후 민족주의 노선을

10 이 동맹에는 재일본조선노동총동맹, 신간회동경지회, 학우회, 동경조선청년동맹, 신흥과학연구회 등 14단체가 참여했다.

11 고학당은 송강 이준열이 세운 경성고학당(京城苦學堂)을 말하며, 이종률은 1928년 7월 귀국하여 9월 무렵 고학당 교사로 활동했다.

12 이 잡지는 1931년 7월 창간되어 1936년 통권 57호까지 4년 7개월간 발행되었다.

천명한 조선학술원 창립에 적극 가담했으며, 통일된 정부수립만이 분단과 전쟁을 피하고 민족의 자주권을 확보할 수 있는 유일한 길이라는 것이 당시 이종률의 신념이었다. 그리고 이런 신념을 실천적으로 구현하기 위해 구상한 것이 민족건양회이다.

이종률이 주도한 민족건양회는 1946년 1월 조직되었으며, 이름 그대로 민족을 건설하여 발전시키고 지양하는 민족혁명정당 준비 단체이다. 민족건양회는 사실상 이종률의 사론이 집약된 조직이었으며, 민족통일 건국투쟁과 민족자주 국가건설을 위한 민족혁명운동을 지향했다. 민족의 혁명적 건설과 이를 더 높은 역사의 차원으로 지양하는 과정인 서민성 자본민주주의 민족혁명과 민족자주를 기본으로 하는 반외세의 통일건국으로 가는 길을 당면한 역사적 과제로 보았던 것이다.

1947년 민족건양회는 민주주의 독립전선을 결성하고, 같은 시기에 이종률은『민주일보』편집국장과 주필을 맡으면서 언론활동을 통해 대중들에게 민족자주의식을 고취시키는 민주 · 민족운동을 전개해 나간다.[13] '민족건양(民族建揚)'이라는 말은 '민족을 건설하여 지양한다'는 의미로서 이종률이 만든 말이다.

1950년대의 이종률은 6 · 25전쟁의 민족 참화를 겪으면서 민족자주통일운동을 전개한다. 이종률은 6 · 25전쟁을 민족혁명운동 노선 위에서 인식하고 민족건양의 미래를 모색해 나간다.

1951년 임시수도 부산에서 부통령 이시영의 부름을 받고 부산대 교수로 부임하여 정치사상사, 한국정치사, 정당론 등을 강의하면서 부산대와 동아대 정치학과를 중심으로 민족혁명론의 이론적 실천적 학맥을 형성해 간다. 그리고 1954년 제자들과 함께 민족건양회 방향의 민족문화협회를 결성한다.

민족문화협회는 50년대 후반 지속적인 활동을 전개한 부산의 대표적인 대중운동 조직이었으며, 부산과 경남 일원의 진보적 지식인들이 대거 참여했다. 민족문화협회의 대중활동은 1960년 조직된 민주민족청년동맹에게 그 역할을 넘겨줄 때까지 계속된다. 그리고 민주민족청년동맹은 이후 민족자주통일중앙협의회를 중심으로 전개되는 민족자주통일운동의 근간이 된다.

1957년부터 50년대 후반까지 이종률은 부산 지역의 뜻있는 사람들과 함께 줄기차게 반외세 민족자주사상 운동을 전개해 나가면서, 또 한편『부산일보』와『국제신보』의 논설고문을 맡아 민족혁명론을 대중들에게 알기 쉽게 전하고자 노력한다.[14] 그리고 진보적 정치세력을 대변한 대구의 대표적인 야당지인『영남일보』의 논설위원과 편집국장을 역임하기도 한다.『영남일보』사장 이순희는 이종률을 매개로 물심양면으로 민주민족청년동맹과 민족자주통일중앙협의회를 적극 지원한다.

1960년 3 · 4월 민족항쟁은 이종률에게 본격적인 민주민족운동의 공간을 마련하는 계기가 된다. 1960년 5월 초 이종률은 민족혁명을 위한 새로운 정치 투쟁을 전개하기 위해 부산지역 청년들을 중심으로 가칭 민주주의민족운동청년협의회를 결성한다. 114명의 발기인으로 출발한 민주주의민족운동청년협의회는 결성대회를 거치면서 그 명칭을 민주민족청년동맹(이하 민민청)으로

13『민주일보』사장은 김규식이었으며, 1956년 대통령에 입후보한 신익희 등이 고문으로 있었다. 이종률은 민족건양회의 화평통일론을 바탕으로 한 비무력 정치협상 민족통일을 주장하는 신익희 진영에 참여하여 통일논책을 관철하기 위해 노력했으나 신익희가 선거 유세 도중 갑자기 사망하는 바람에 무산되고 말았다.

14 대표적인 것이 1958년 말부터『국제신보』에 41회에 걸쳐 연재한「백만 독자의 정치학」란이다.

확정한다. 민민청은 우리의 역사 과정이 서민성자본 민주주의민족혁명임을 선언하고 자주적이고 통일지향적인 청년운동을 전개해 나간다.

민민청의 조직은 이종률이 민족자주통일중앙협의회(이하 민자통)를 결성하는 중요한 기반이 된다. 이종률은 반외세 민족자주의 민족노선에 바탕을 둔 민자통의 조직을 확대 발전시키는 데 주력한다. 이른바 민족혁명론에 입각한 이종률의 자주화투쟁의 실천이다. 이종률에게 민자통은 통일지향 세력을 집결하여 통일 운동을 주도하는 단체이자 동시에 민족혁명을 수행하는 세력이었다.

1961년 민자통은 전국 조직으로 발전하고 이종률은 조직의 핵심사업인 통일논책을 마련하는 데 결정적인 역할을 한다. 민자통의 자주적 통일 운동과 더불어 이종률은 6 · 25전쟁 이후 최초로 광범위한 통일전선운동을 전개하게 된 것이다.

민자통 운동의 활발한 전개와 함께 이종률은 1961년 2월 『민족일보』 창간을 주도한다. 신문발행 신청시 본래 이 신문의 제호는 '대중일보'였으나 창간 준비 모임에서 이종률의 제안대로 '민족일보'로 바뀌게 된다. 이는 신문의 성격과 밀접한 관련이 있었으며, 통일운동과 함께 3 · 4월 민족항쟁 시기 이종률의 정치적 입장을 보여주는 부분이기도 하다.[15]

이종률은 『민족일보』를 통해 민족혁명의 주체적 세력을 결집하여 민족의 이해를 대변하는, 민족혁명론의 대변지를 구상한다. 하지만 『민족일보』는 1961년 2월 13일 창간호를 발행한 지 석 달 만에 5 · 16쿠테타 세력에 의해 지령 92호를 마지막으로 강제 폐간된다. 그리고 이종률은 민자통 활동과 민족일보 사건으로 구속되어 10년형을 선고받고 서대문형무소에 투옥된다.

1965년 12월 출옥한 이종률은 경남 양산에 있는 개운중학교를 인수하여 민족교육사업을 펼친다. 그리고 1974년 독립운동가 백산 안희제의 사적을 답사하고 돌아오던 중 뇌졸중으로 쓰러진다. 그는 오랜 투병생활 가운데서도 세상을 떠나기까지 민족혁명운동을 전개하기 위해 있는 힘을 다한다. 1989년 3월 13일, 이종률은 민족혁명과 인간혁명을 지향하는 역사발전 노선이라는 '민족건양사로'와 이를 실천하기 위한 전위당인 '사책당'이라는 말을 마지막으로 남기고 향년 87세의 일기로 운명한다.

4. 이종률은 죽었는가 살았는가?

사상의 생명이란 무엇인가? '위기기 역사 사태를 시대적으로 구출하고 전진시키는 구체적이고도 효과적인 힘'[16]이다. 이쯤 되면 당연히 이런 질문이 나오게 마련이다. 과연 이종률은 살았는가, 죽었는가? 이종률의 사상은 현재우리의 역사를 구출하고 전진시키는 효과적인 힘을 지니고 있는가?

그의 말대로, "사회성을 갖는 학설은 모든 시대적 조건의 역사적 시간성을 갖는다." "마르크스와 엥겔스가 우리 조국의 혁명과 그 논리를 말하지 못한 것은 [그들이 살았던 시대와 사회], 그 역사적, 사회적 조건에서는 당연한 일이었다."[17] 한마디로 학문적 이론이나 사상은 역사적, 사회적 조건을

15 『민족일보』와 이 신문의 창간을 주도한 이종률에 관해서는 다음을 참조하라. 김지형, 「민족일보와 산수 이종률」, 『산수 이종률 민족혁명론의 역사적 재조명』, 314-348쪽.

16 이종률, 『민족혁명론』, 23쪽.

17 이종률, 『민족혁명론』, 238쪽. [ ] 안의 말은 필자의 것임.

벗어날 수 없다는 말이다. 그렇다면 이종률의 이론과 사상은 어떠한가? 우리의 대답은 '이종률은 아직도 살아있다'는 것이다. 그 근거가 무엇인가?

먼저 민인혁명론의 문제의식과 그 방법론을 살펴보자. 문제의식이란 일종의 진단이며 정확한 진단은 상처의 치유를 위한 필연적 전제이다. 상처에 대한 진단 없이 치유를 논하기는 어렵다. 진단이란 문제를 발견하는 것이고 그런 연후에야 비로소 치유의 실천적 방법론이 나오기 때문이다.

1) 민인사학[18]의 문제의식과 그 방법론

"이론이란 그것이 거짓 이론이 아닌 이상에는 반드시 존재 사실의 여실한 파악과 그것을 자료로 한 비판적 분석적 태도를 가져야 한다."[19] 비판적 분석과 반성만이 역사의 전진을 가능하게 한다. 무슨 뜻인가? 사실을 있는 그대로 파악하는 것과 비판적 반성은 무슨 연관이 있는가? 사실을 있는 그대로 보지 않고 왜곡하는 세력이 있어 왔고 또 지금도 있다는 말이다. 대표적인 것이 보수특권세력이다.

반성이란 되돌아오는 것이다. 보수의 눈은 과거로 향해 있으며 거기서 머문다. 그래서 그들에게는 반성이 없다. 반성이란 빛처럼 출발한 곳으로 다시 되돌아온다. 회귀하지 않는 반성이란 있을 수 없으며 역사에서 그 회귀점은 역사적 현재이다. 그러므로 과거에 대한 반성은 곧 현재에 대한 반성이 된다. 역사에 대한 비판적 분석과 반성을 통해 역사적 현재가 규정되고, 마침내 역사의 길, 이른바 사로(史路)가 열린다.

역사적 현재를 바르게 인식하지 못하면 당면한 문제를 제대로 알 수도 없거니와 문제의 실체적 진실을 시대적으로 밝히는 것은 더더욱 기대하기 힘들다. 사로의 정립이 요긴하고 일차적이라는 말이다. 그래서 이종률은 이렇게 묻는다. 과연 우리의 사로는 어디로 열려 있는가? 우리의 역사는 어디로 나아가고 있는가? 이것이 민인사학의 첫 번째 문제의식이다.

역사는 '사로대로 전진'한다. 역사는 역사의 길을 간다는 말이다. 그렇다면 역사는 저절로 그 길을 가는가? 아니다. 그렇다면 그것은 역사가 아니라 자연이다. 역사는 자연이 아니다. 반드시 옳은 사로와 노선의 정립 및 그 전개가 뒤따라야 한다. 도식화하면, 사로-노선-전략-전술-실천-사로. 전진적 역사의식을 통해 사로와 노선이 정립되고 그 노선에 따라 전략과 전술, 그리고 실천이 나온다는 말이다. 간단히 말하면 역사의 길은 역사적 실천을 통해 열린다.[20] '민인 세력'이라 불리는 역사 전진의 대중적 세력이 그 역할을 한다. 그렇다면 역사는 무엇 때문에 그 구성과 생리를 바꾸어 가는가? 이것이 민인사학의 두 번째 문제의식이다.

이종률은 '사회적으로 이해관계를 달리하는 사람들이 있는 사회'를 '정치가 있는 사회'라고 말한다.

---

18 민인사학(民人史學)이라는 말은 이종률이 말하는 '옳은 사학'을 일반적인 의미의 사학과 구별하기 위해 필자가 붙인 이름이다.

19 이종률, 『민족혁명론』, 356쪽.

20 박만준, 「민인혁명의 역사철학과 그 이념」, 『산수 이종률 민족혁명론의 역사적 재조명』, 29-34쪽 참조. 역사적 노선의 전개에서 사로가 시작이고 실천이 끝이다. 그렇다면 사로와 실천은 노선의 끝이고 완결인가? 아니다. 역사적 노선은 원환적 구조이고 실천은 사로와 만난다. 그래서 사로가 실천을 통해 열린다고 말한다. 물론 실천 이전의 사로와 이후의 사로는 다르다. 실천 이후의 사로는 전진된 역사, 새로운 역사의 길이다.

그러므로 정치가 있는 사회에는 언제나 세력 간 투쟁이 존재하며, 민인사학에서 보면 정치가 있는 사회가 곧 역사가 있는 사회이다. 그렇다면 역사는 두 세력 가운데 반드시 새로운 가치를 지향하는 선의 방향으로 나아가는가? 이것이 민인사학의 세 번째 물음이다.[21]

2) 민인혁명론

이제 우리는 이종률은 여전히 살아있다는 것을 민인사학의 문제의식을 통해 확인할 수 있다. 그리고 이 세 가지 문제의식을 중심으로 우리 역사가 어디로 나아가야 하는지, 그 사로에 대해 대답하는 것이 곧 그의 민인혁명론이다. 민인혁명은 민족혁명과 인간혁명의 줄인 말이다.

민족혁명 하면 당장 떠오르는 것이 있다. 이른바 레닌의 민족혁명론이다. 1920년 7월 20일 제2차 국제공산당대회 보고 연설에서 레닌은 "중국과 조선에 있어서 혁명은 사회주의혁명이 아닌 민족혁명으로 해야 한다"고 천명한다. 이는 한국과 중국 등 극동의 역사 사태에 대한 분석적 파악과 그 구출 및 전진에 관한 인식이 달라야 한다는 것과 그리고 각 지역의 역사적 사실의 차이를 과학적으로 분석해 밝히는 것이 매우 중요한 일임을 역설한 것이다.

금융자본주의 단계에 살았던 레닌은 산업자본주의 단계에 살았던 마르크스와 역사적 시간성이 다르다. 마르크스에 따른다면 노동자와 자본가의 대립은 필연적이고 종국적이지만 민족혁명의 과정에서는 노동자와 자본가가 손을 잡고 민족의 이름으로 제국주의적 세력의 외압을 물리치는 것이 더 근본적이고 요긴하다. 만일 이를 무시하고 사회주의혁명이나 공산주의혁명을 주장하는 것은 '반민족적 반혁명적 행위'[22]일 따름이다. 예컨대 해방 전후 조선공산당 서북5도총국 책임자였던 현준혁 등이 주장한 3단계 혁명론(민족혁명–사회주의혁명–공산주의혁명)이 그 단적인 예다.

이런 점에서 민족혁명은 두 가지다. 현준혁 등의 3단계 혁명론에서 말하는 민족혁명은 민인사학의 민족혁명과 판이하게 다르다. 그리고 레닌의 민족혁명 역시 마찬가지다. 그가 말하는 민족혁명은 2단계 혁명론의 한 단계일 뿐이다. 민족혁명에 이어 사회주의혁명으로 이행 전개된다는 것이 레닌의 혁명론이다.[23]

민인사학에서 보면 우리의 역사가 나아갈 길은 모름지기 민족혁명뿐이다. 민족혁명 외에 다른 사회주의혁명이나 공산주의혁명 등 새로운 시대적 혁명 노선은 필요하지 않다는 말이다. 그렇다면 민족혁명과 더불어 역사가 완결된다는 말인가? 아니다. "혁명 과정에 있어서 민족혁명이란 하나의 시작과 끝을 갖는 것이 아니라 전(前) 단계의 과정성을 갖는 것이다."[24] 민족혁명은 민족의 역사성을

---

21 민인사학에서 보면 대중적인 역사 전진의 힘과 이를 제압하는 힘 중 승리하는 쪽은 언제나 전자이다. 그렇다면 민인사학은 낙관론인가? 이미 설명한 사로와 역사적 실천의 원리를 보면 결코 낙관론이 아니다.

22 이종률, 『민족혁명론』, 239쪽.

23 레닌이 「민족 식민지 문제에 대한 테제」에서 민족혁명이라는 용어를 사용되면서 널리 알려지게 되는데, 식민지의 부르주아민주주의운동 가운데 개량적 부르주아운동과 구별되는 혁명적 민족운동을 민족혁명이라 부른다. 하지만 이종률은 민족혁명을 '서민성 자본민주주의 민족혁명'의 약칭으로 사용하고 있다. 김선미, 『이종률의 민족운동과 정치사상』 2장 2절 참조.

24 이종률, 『민족혁명론』, 70쪽.

완성시켜 나가는 과정이지 역사를 종결짓는 것이 아니라는 말이다. 그렇다면 민족혁명 그 후(後) 단계는 무엇인가? 그것이 곧 인간혁명이다. 그러므로 이종률의 민인혁명론은 그가 강조하는 민족건양사로(民族建揚史路)와 본질적으로 통해 있다.

민족건양은 민족을 건설하여 지양한다는 것인데, 이는 곧 '인민적 부르주아민주주의 민족체제와 민족세력을 건설함과 동시에 보다 높은 단계의 과학적 사회주의 사회로 지양해 가는' 운동을 말한다. 다시 말해서 민족건양은 민족의 건설과 민족에서의 지양을 동시에 지향하는 운동이다. 앞의 단계가 완결되고 나서 뒤의 단계가 진행되는 것이 아니라는 말이다. 민족혁명은 민족을 건설함과 함께 그 해체를 자기 과제로 하는 혁명 과정이다. 이 점에서 이종률의 민족사상은 민족체제를 궁극적 대안으로 여기는 민족주의와 구별된다.

그렇다면 민족혁명과 함께 인간혁명의 단계는 어떻게 오는 것일까? 민족혁명은 자연스럽게 혹은 기계적으로 인간혁명으로 이어지는 것일까? 결코 그렇지 않다. 민족건양사로에 이미 그 해답이 있다. 민족혁명은 '그 혁명의 후속과정이면서 동시에 인간혁명의 서막'[25]이다. 그러므로 인간혁명은 민족혁명의 후 단계로서 그 완성이며 진정한 민족사의 완성이라고 할 수 있다. 다시 말해 민족혁명은 역사를 시대적으로 구출하는 경제사적, 사회사적 혁명임과 동시에 인간사적 내용을 함께 달성해 나가는 것이다. 역사가 변하면 그 역사의 역사적 공간인 사회도 함께 변하고 그 사회 속의 인간도 함께 변하는 것이다. 그래서 민족혁명-인간혁명, 민인혁명이라 한 것이다.

"민족혁명의 모든 성과는 인간혁명의 뿌리이고 인간혁명의 모든 성과는 민족혁명의 가지요 꽃이다." "그리고 뿌리와 가지와 꽃은 제각기 상대적인 각이성을 지니지만 하나의 유기적 일체성을 가지고 있다."[26] 여기서 말하는 '유기적 일체성'은 민인혁명의 총체적 위상이자 그 이념적 지표이다. 왜냐하면 이는 이전의 인류의 역사가 가졌던 위기기성을 모두 구출하고 새로운 인류사 단계로 올려놓게 되는 바로 그 총체적 내용을 가리키기 때문이다.

그런데 이전의 인류사가 가졌던 위기기성을 모두 구출 · 전진시키는 혁명이 왜 인간혁명인가? 왜 그 이름이 하필이면 인간혁명인가? 모든 시대의 명칭이 그렇듯이 인간혁명 역시 그 시대 역사성의 가장 소중하면서도 그 특수한 본질을 이름으로 삼는다.[27] 근대의 시민혁명이 경제사적, 정치사회적 본질을 중시했다면 인간혁명은 인간사적 방향을 중시한다. 여기서 말하는 인간사적 방향이란 새로운 차원에서 인간의 가치를 실현하는 역사의 길을 가리킨다.

민인혁명은 우리 민족의 역사성과 그 인간성을 함께 구출 · 전진시키는 역사 과정이다.[28] 그래서 민족혁명이면서 동시에 인간혁명이다. 오늘날 인문사회과학에서 흔히 쓰이는 '인간 소외' 혹은 '인간성 소외'의 극복이라는 것도 이념상으로 인간혁명과 같은 맥락이다. 왜냐하면 이러한 소외는 본질적으로 경제적 생산력과 그것을 둘러싼 정치사회적 관계에서 빚어지는 것이며, 이 모든 소외가 인간혁명을

25 산수이종률선생기념사협회 엮음, 『산수 이종률 저작 자료집』 2, 392쪽.
26 이종률, 『민족혁명론』, 71쪽.
27 예컨대 중세에서 근대로 전개되는 혁명을 자본민주주의혁명 혹은 시민혁명이라 한다.
28 이종률이 민족 통일을 강조하는 이유도 이와 직결된다. 통일이 되지 않는 한 우리 민족의 민족성은 '괴상망측하게 찢어지고 땅에 떨어지기만 할 것'이고 이렇듯 '땅에 떨어지기만 하는 겨레의 인간성을 구하는 오직 한 길'은 조국의 통일뿐이다. 이종률, 『민족혁명론』, 117쪽 참조.

통해 해소되고 구출되기 때문이다.

그렇다고 해서 이러한 소외의 해소와 구출이 흔히 말하는 '인간성 회복'은 아니다. 회복이란 본래 가지고 있었던 것을 다시 되돌려 찾는 것인데, 도대체 우리가 다시 되찾아야 할 인간성이 언제의 것이란 말인가? 이 세상에는 이미 성립된 모범적 인간성이 존재하지도 않을뿐더러 우리가 태어나기 이전부터 가지고 있었던 것도 아니다. 그래서 역사가 변하면 그 사회와 인간도 함께 변한다고 하지 않았는가!

인간혁명은 '인간성의 형성에 전진적으로 기여하는 방향'으로 나아가는 역사의 길이다. 여기서 말하는 '방향'이 곧 민인혁명의 이념적 지향이다. 민인혁명의 이념이 무엇일까? 인간성을 구출하고 전진시킨다는 것이 무슨 뜻일까? 이미 어느 정도의 윤곽이 밝혀졌지만 그 이념을 구체적으로 파악하기 위해서는 인류의 역사에서 인간의 위치가 어떻게 변해 왔는가를 살펴보아야 한다. 그래서 역사 공부가 정말 요긴하고 소중하다.[29] 왜냐하면 인간혁명이 구출 전진시키고자 하는 것은 지난 인류사의 모든 비인간적, 반인간적 역사 사실이기 때문이다.[30]

인간혁명의 이념적 지향은 인간사 단계이다. 다시 말해서 이전에 인류가 겪었던 모든 반인간적, 비인간적 성향의 역사가 지양되고, 서로 돕고 함께 살아가려는 인간적 순심을 가진 백성들, 그들이 역사의 주인공이 되어 '인간이 요구하는 가장 간절하면서도 높은 이상인 인간사 단계'가 실현되는 것이다. 특히 주목해야 할 것은, 지금 우리에게는 민족 문제가 곧 인간 문제로 연결되고 인간의 문제는 반드시 민족 문제의 출발점이 된다는 사실이다. 왜냐하면 우리 역사의 주인공은 민족 성향의 백성들이고 그들이 배제된 역사는 존재할 수 없기 때문이다. 우리의 역사는 그들을 통해 참된 민족사로 완성되어 가야 한다.

5. 결론

이제 우리는 알 수 있다. 이종률의 삶은 곧 그의 사상이고 그의 사상은 곧 그의 삶이었다는 것을. 그리고 민족적 억압과 차별에 대한 저항, 항일, 반외세, 해방과 자주독립, 민족해방 투쟁, 반독재, 민주화 등, 부산을 지칭하는 일련의 역사적 기표들을 관통하고 있는 대표적 인물이 곧 산수 이종률 선생이라는 것을.

문제는 이미 지적했듯이 그의 삶과 사상이 지금 우리에게 여전히 현재적 의미를 지닌다는 사실이다. 그러므로 그의 상처가 곧 우리의 상처이고 그 상흔의 치유는 곧 지금 우리의 역사성, 우리의 역사적 현재를 치유하는 것이다.

29 민인사학에 따르면, '사학은 역사의 주인공이 맡아서 하는 것'이다. 그리고 우리 지역에서 역사의 주인공은 생산활동의 노력을 통해 삶을 영위하고 서로 돕고 함께 살아가려는 인간적 순심을 가진 민족 성향의 백성들이다. 이종률, 『기미를 알자』, 141쪽. 이종률, 『민족혁명론』, 151쪽 참조.

30 여기서 말하는 비인간적, 반인간적 역사 사실에 관해서는 이종률, 『민족혁명론』, 150-151쪽을 참조하라.

1) 서민성 자본주의

2011년 1월 6일 국내 여성 용접공 1호 김진숙, 그녀는 왜 영도조선소 85호 크레인에 올랐나? 8년 전 김주익이 129일 동안 농성을 벌이다 스스로 목숨을 끊은 바로 그곳이다. 하지만 지금은 김주익이 처절하게 절규하다 홀로 쓰러진 그 단절의 공간이 아니다. 오히려 희망의 아이콘이다. 평범한 시민들이 희망버스에 올라 김진숙이 누구인가를 확인시켜 준 것이다. 희망은 그렇게 찾아온다.

어떤 이는 '시민과 노동자가 만나는 오작교'라 하고, 어떤 이는 '소외되고 억압받는 사람들의 연대'라고 한다. 그렇다. 그것은 분열과 분리로부터 연대이고 자발적인 연대이다. 85호 크레인과 희망버스가 바로 그 연대의 상징이다. 3차 희망버스를 보내며 그녀는 이렇게 말한다.

> "바쁠 때는 일주일 동안 곱빼기 철야까지 해가며, 비록 점심시간에 기다랗게 줄을 서서 밥을 타는 순서를 기다리는 동안 서서 졸지라도, 철야를 못 하겠다거나 오늘은 좀 쉬고 싶다는 생각은 감히 엄두도 못 낼 일이었습니다. 손가락에 물집이 가실 날이 없어도, 쪽가위질이 서툴러 옷감을 상하게 하고 그때마다 볼때기를 쥐어 박히고, 행동이 빠릿빠릿하지 못하다고 발길질에 이리 차이고 저리 차여 종아리에 시퍼런 멍이 가실 날이 없었어도 매월 7일 월급날을 기다리는 기쁨 하나로 버텼습니다."

이것이 서민성 자본주의인가? 아니다. 자본주의와 민주주의를 유지하면서 서민대중이 주인이 되는 역사의 길이 어찌 이런 모습일까. 민인사학의 역사 분석과 자본주의론이 새삼 감탄스럽다. 수십 년 전에 이미 오늘날 우리가 당면한 자본주의적 현실의 본질을 간파하고 있었으니 말이다. 민인사학이 말하는 '무(無)의 현실'[31]이 곧 그것이다. 왜 무의 현실인가? 한마디로 민주성, 자주성, 주체성, 서민성, 평등성, 민주적 생산성이 결여되어 있다는 것이다. 그래서 '서민성 자본민주주의 민족혁명'이 대안이 된다. 민주적이고, 자주적이고, 주체적이고, 서민적이고, 생산적이고, 평등한 민족사회를 건설하는 것이 곧 서민성 자본민주주의 민족혁명이다.

이종률은 자본주의를 집중성 자본주의와 서민성 자본주의로 나눈다. 그리고 민주주의를 크게 부르주아 민주주의, 즉 자본민주주의와 프롤레타리아 민주주의, 즉 노동민주주의로 나눈다. 그리고 다시 자본민주주의를 집중성 자본민주주의와 반집중적 성격의 서민성 자본민주주의로 나눈다. 그러므로 서민성 자본민주주의 민족혁명은 서구의 시민혁명(자본민주주의혁명)과는 근본적인 차이가 있다. 단순히 사유재산제적 자본주의를 정치철학으로 한다는 점에서만 보면 시민혁명과 민족혁명은 동일하지만, 신자유주의적 · 제국주의적 질서 속에서 서민적인 경제체제를 지향하고 자주적이고 민주적인 민족국가를 실현해야 하는 우리는 시민혁명 당시의 서구와 그 역사적 실체성이 다른 것이다.

31 이종률, 『민족혁명론』, 385쪽.

2) 민주주의

서구의 그들과 우리는 역사적 실체성이 달랐고 지금도 다르다. 따라서 그들의 자본주의와 민주주의는 우리의 자본주의와 민주주의와 달랐고 지금도 다르다. 그래서 서민성 자본민주주의 민족혁명을 주장한다. 역사가 변하면 그 사회와 사람도 변하고, 시대와 그 시대의 역사성이 다르면 자본주의와 민주주의도 달라야 하고 민족주의도 달라야 한다.

일찍부터 부산은 민주적, 민족적 정치운동이 활발한 곳이었다. 일제에 항거하는 국권회복운동과 반제국주의 투쟁, 8 · 15 직후 민족국가 건설운동 등 폭넓게 형성된 민주민족 세력을 기반으로 지속적으로 이어지고 있다. 어디 그뿐인가? 3 · 4월 민족항쟁 때도 그 세력은 항쟁의 중심에 있었다. 문제는 그 '민주화 운동'이 지금도 계속되고 있다는 것이다.

3 · 4월 민족항쟁, 지금 그 부산의 상징인 부산의 민주공원은 부산의 상흔을 치유하고 어루만지는 아름다운 의식의 집전 장소가 아니다. 또 그런 장소가 되어서도 안 된다. 단순히 과거를 기억하고 회상하는 기념물(기억의 대용물)이 아니라는 말이다. 과거를 과거로서 종결짓고 고정하는 것은 죽은 과거이고 역사의 죽음이다. 그러므로 부산의 민주공원은 역사의 맥락과는 무관하게 외형적으로 단장되고 문화관광 상품처럼 소비되는 곳이어서는 더더욱 안 된다. 민주주의를 위해 역사를 창조적으로 영위해 가는 생산적인 공간이어야 한다.

3) 민족 통일(unification)[32]

우리의 역사와 사회변혁의 현실적 대안이 쉽지 않다. 가장 큰 이유가 민족 분단의 현실 때문이다. 분단의 실체가 무엇인가? 자주성과 민주성의 훼손이요 반자주성, 반민주성이다. 분단은 우리 사회의 비자주성이 가장 극명하게 드러나는 역사사태이며 반민주적 세력이 존재하는 실체적 기반이다. 그러므로 통일은 그 과정이 자주적이고 민주적이어야 하지만, 통일 그 자체가 곧 자주화이고 민주화이다. 민인사학이 외세 영어(領御) 자주노선, 민족건양 주체 노선을 강조한 이유가 여기 있다. 그리고 민족 통일의 전략과 전술은 바로 여기서 나온다. 이른바 '민족통일 삼민논책'[33]이다.

외세를 영어한다는 것은 무조건 외세를 축출하거나 배격하는 것이 아니라 우리 처지에 맞게 능동적으로 조정하는 것을 의미한다. 우리가 외세에 어떻게 대처하느냐에 따라 외세의 성격과 그 작용의 결과는 달라진다. 주체성과 자주성을 잃지 않고 능동적으로 외세에 대응하는 것이 곧 영어이고, 주체적으로 민족을 건설하고 지양해 가기 위한 전략이다. 그리고 전술적으로는 민족대아 동승전술이 요구된다.[34]

---

32 민족국가 건설을 한 번도 거치지 않은 우리에게 통일은 다시 통일하는 'reunification'이 아니라 'unification'이다.

33 민족통일 삼민논책(民族統一 三民論策)이란 민족건양 주체노선(民族建揚 主體路線), 민족자주 영외전략(民族自主 領外戰略), 민족대아 동승전술(民族大我 同勝戰術)을 가리킨다.

34 소아적으로 분열하고 대립하는 것은 외세영어의 전략과 민족건양 주체노선의 통일전술이 아니다. 통일은 우리의 민족사를 전진 발전시키는 우리 모두의 대아적 승리이다.

어떤 과정을 통해 어떻게 통일이 이루어지느냐 하는 것은 통일 이후의 우리 사회와 우리 자신을 규정하게 되는 중요한 문제이다. 외세에 의한 통일은 통일이 아니라 단순한 물리적 통합에 불과하다. 이런 통일은 민주적 · 자주적인 민족사회를 지향하지도 않거니와 우리 사회를 옳은 방향으로 변혁시키지도 않는다.

그러므로 우리에게 분단과 통일은 결코 우리의 생활세계와 거리가 먼 거대 담론이 아니다. 통일이 되어도 좋고 설사 되지 않아도 지금 우리의 삶과 크게 관련이 없는 그런 것이 아니다. 자주적이고 민주적인 세상을 위해 왜 그토록 많은 피를 흘렸는가? 민인혁명의 이념적 지향이 그렇듯이, 통일이 되어 사람이 사람으로서 사람답게 살고 싶은 것이다.

4) 인존성(人存性) 인의능(人義能)

서민대중이 역사의 주인이 되지 못하는 억압과 소외, 그 고난의 역사에 대해 민인사학이 제시하는 희망의 메시지가 있다. 85호 크레인에서 김진숙이 외친 절규가 무엇인가? '나도 사람이다', '나도 사람답게 살고 싶다'는 것이 아닌가. 사람이 사람으로서 사람답게 사는 것, 이를 민인사학은 '인존성 인의능'이라 부른다. 이른바 부정적적인 인간성이 모두 해소된 인간의 이상적인 '성능'이다.

'성능'의 '성'은 인간의 존재론적 지위와 그 가치규정을 가리키는 말이고 '성능'의 '능'은 실천적 행위의 위상과 그 가치규정을 가리킨다. '성'이라는 존재론적 규정과 '능'이라는 실천적 규정이 결합된 것은 인간의 성능(인간성)은 사회적 역사적 조건에 따라 변하고 발전한다는 것을 말해주고 있다. '성'은 '능'에 따라, '능'은 '성'에 따라, '성'과 '능'의 교호작용으로 변하고 발전한다. 그래서 역사가 변하면 사회가 변하고 인간도 변한다고 하지 않았는가. 민인혁명의 '인존성 인의능'이 바로 그런 것이다. 민족통일, 민족혁명은 사람이 사람답게 살아가기 위한 것이고 인존성 인의능은 그 실존이다.

이를테면 민주적으로 존재하고 민주적으로 살아가는 사람, 자주적으로 존재하고 자주적으로 살아가는 사람, 주체적으로 존재하고 주체적으로 살아가는 사람, 서민적으로 존재하고 서민적으로 살아가는 사람, 평등하게 존재하고 평등하게 살아가는 사람이 바로 그것이다.[35]

35 존재와 삶은 하나이다. 그래서 이종률은 인존성과 인의능을 '하나로서의 양자성'이라고 말한다.

참고문헌

강만길, 「독립운동과정의 민족국가건설론」, 『한국민족주의론』, 창작과비평사, 1982.
김민환, 『민족일보 연구』, 나남출판, 2006.
김선미, 『산수 이종률 민족혁명론의 역사적 재조명』, 부산대학교 대학원 박사학위논문(2008년 8월).
김지형, 「민족일보와 산수 이종률」, 『산수 이종률 민족혁명론의 역사적 재조명』, 선인, 2006.
김용욱, 『부산의 역사와 정신』 1-2, 도서출판 전망, 2001.
민인사연구회, 『민족혁명론』, 들샘, 1989.
민주주의사회연구소, 『산수 이종률 민족혁명론의 역사적 재조명』, 선인, 2006.
박만준, 「이종률의 민인혁명론 연구」, 『지역과 역사』 18호, 2006.
박만준, 「민인혁명의 역사철학과 그 이념」, 『산수 이종률 민족혁명론의 역사적 재조명』, 선인, 2006.
박준건, 3 4월 민주민족항쟁의 역사철학적 의미, 『한국민주주의의 회고와 전망』, 한가람, 2000.
부산대학교 한민족문화연구소 편, 『부산의 역사와 문화』, 부산대학교출판부, 1998.
부산민주운동사편찬위원회 편, 『부산민주운동사』, 1998.
산수이종률선생기념사업회, 『산수 이종률 저작자료집』 1-2, 들샘, 2001-2.
이일구(이종률), 『기미를 알자』, 무림사, 1979.
이일구(이종률), 『현순간정치문제소사전』, 국제신보사, 1960.
이종률, 『민족혁명론』, 들샘, 1989.
이종률, 『조국사의 분렬과 통일의 주조』, 통문관, 1971.
장동표, 「산수 이종률의 민족운동과 민족혁명론」, 『지역과 역사』 10호, 2002.
최장집 외, 『한국민주주의의 회고와 전망』, 한가람, 2000.

산복도로 한 모퉁이에서 부산 근대를 다시 보다

강동진
경성대학교

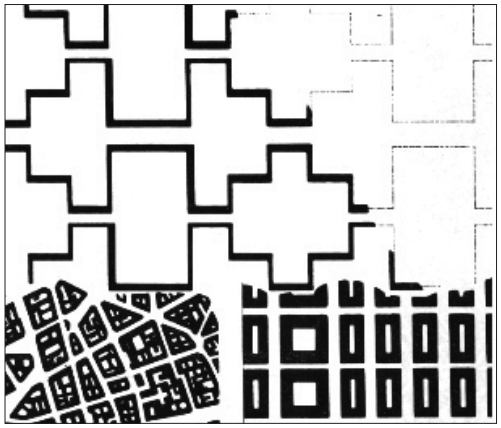
1. 들어가며

부산은 백 여 년의 역사를 가진 우리나라 최고의 근대 도시다. 그럼에도 불구하고 급하게 달려왔던 지난 사오십년, 부산은 우리나라 어디서나 볼 수 있었던 개발 패턴을 가진 평범 이하의 도시였다. 이로 인해 부산은 일반 도시들과 무척 닮게 되었다.

그 닮음의 과정은 부산 고유의 정체성을 크게 잃게 했다. 급했던 개발과정 속에서 낡고 보잘 것 없다는 이유로 근대의 전달매개체들이 해체되면서 부산의 지역성은 많이 약화되었다. 그래서 많은 사람들은 이러한 현실에 가슴 아파하고 또 안타까워한다.



〈그림 1〉 부산대교 건설에 희생된 부산세관(1979년 해체)



〈그림 2〉 도시도 유행을 탄다. 그래서 도시들도 자꾸 닮아간다.

지금 이 순간에도 부산의 기억들은 지워지고 있다. 아무 생각 없이 쉽게 사라지는 것이 많고, 그나마 남기는 것은 어설퍼 보인다. 물론 현대도시의 관점에서 새로운 기억들도 채워지고는 있지만, 부산만이 가진 아련한 진짜 기억들은 점차 만나기 어려워지고 있다.

부산은 부산만의 길을 가야 한다. 부산의 근대 백 여 년, 즉 20세기에 남겨진 이 땅의 흔적과 기억들은 부산의 정체성을 대변하는 또 하나의 보석들임에 틀림없다. 백 여 년의 시간이 부산에 남겨준 소중한 선물인 것이다. 그렇다면 남아있는 21세기와 22세기에 이 땅에서 살아갈 후손들에게도 그 선물을 조금이라도 나누어 주어야 하지 않겠는가.

부산의 근대는 바다에서 시작되었다. 부산이 바다와 접하지 않았다면 부산의 근대는 다른 방향으로 흘러갔을 것이고, 대한민국의 근대사도 크게 달라졌을 것이다. 그만큼 부산과 바다, 즉 부산항은 서로 밀접한 관계를 가지고 있다. 어떻게 보면 부산의 근대역사는 부산항의 역사와 거의 동일하다 볼 수 있다. 이 시각에 대한 동의는 어디까지를 부산항으로 보느냐에 달렸다. 부산항을 단순히 부두와 해안부에 국한하느냐, 부산항을 존재하게 했던 배후지대와 선박들이 오가는 항만의 활동 장(場)까지 포함하느냐이다. 본 발표는 후자의 입장에서 부산항을 바라 보려한다.



〈그림 3〉 부산 근대의 중심부 : 부산항 일원

부산은 바다를 통한 끊임없는 일본의 침탈과 영욕 속에서 근대기를 보내왔다. 고려 말부터 자행되었던 왜구의 침탈, 왜구와의 유화를 위한 15세기 초반의 부산포 개항, 임진왜란에 얽힌 부산의 전쟁사, 이를 극복하기 위한 부산포의 기지화, 일본의 강압에 의한 개항, 대륙침략을 위한 일제의 병참기지화에 이르는 700여년의 시간이 그러했다. 일제와의 악연을 끊게 했던 광복의 기쁨도 잠시, 이어진 6.25전쟁과 피난 행렬 이후 국가 경제의 재건과정을 통해 부산은 대한민국 근대사의 핵심적인 역할을 담당했다.

부산은 대한민국의 20세기에 있어 변화의 중심에 있었다. 그 변화가 피동적이었거나 능동적이었던 간에 분명 부산은 21세기 대한민국 발전의 근거이자 기반을 제공하고 있다. 어느 누구도 부정할 수 없는 사실이고 또한 이점은 여느 도시들과 다른 부산만의 차별적 특성이다. 본 발표의 목적 또한 이러한 측면(공간부문)에 대한 간략한 정리다.

2. 부산의 근대, 도시공간의 변천

부산은 신석기시대부터 사람의 정주활동이 시작되어 개항기 및 일제강점기, 6.25전쟁 등 일련의 사건에 얽힌 공간 변화와 누적된 경험치를 바탕으로 지금도 움직이고 있다. 부산 발전에 있어 가장 큰 영향을 준 시대는 개항 이후 100여 년 동안의 근대기라 대부분 평가한다. 하지만 부산의 근대에 대한 논의를 제대로 하려면 400여년을 거슬러 올라가야 한다.

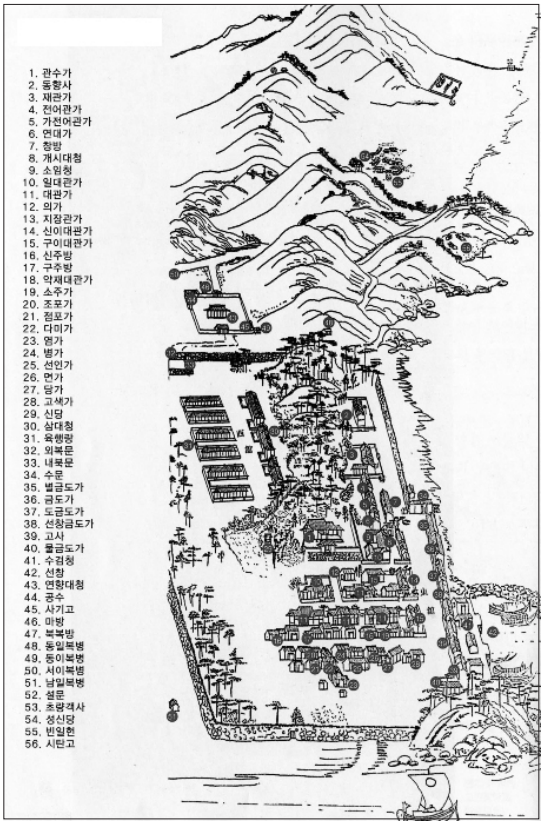
이때는 명에 의한 해금(海禁) 정책이 본격화될 무렵이었다. 해금은 안타깝게도 바다를 향했던 우리의 손과 발을 묶어 버렸다. 수 백 년이 넘는 긴 시간 동안 묶였던 손과 발은 결국 바다 너머의 시야를 갇히게 했고, 막힌 시야는 생각과 비전까지도 혼돈에 빠져 들게 했다.

바다에 대한 기본적인 판단과 비전을 갖추지 못한 채 시작된 부산의 근대는 혼돈의 연속이었다. 외세의 야욕에 의한 침탈 현장이었고 또한 대처할 수 없었던 국난의 극복 현장이기도 했다. 어쩔 수 없이 취했던 선택들과 임기응변적인 판단들은 부산의 근대를 완성되지 못한 조각보처럼 이러 저리 얽히게 했다.

하지만 조각난 천 조각들이 빈틈없이 모이면 싸고 덮을 수 있는 조각보의 역할이 되살아나듯, 부산의 조각난 근대역사의 틈을 의미 있는 기억과 흔적들로 채울 수 있다면, 부산이라는 조각보는 20세기의 상흔을 충분히 싸고 덮어 치유의 길로 이끌 수 있으리라 확신한다.

2.1 해금시대와 개항기(1945년 이전까지)

1407년 제포와 함께 부산포가 대일교역장으로 개항되었다. 비록 왜구만을 위한 개항이었지만 자주적인 개항이었기에 큰 의미를 가진다. 부산의 항구역사는 이때부터 시작된다. 전쟁(임진왜란과 정유재란) 후 부산포는 포로들의 귀환장으로 또 통신사 왕래의 출입구로 조선 대일 외교창구의 역할을 담당했다. 17세기 초반부터 이백 여 년 동안 존재했던 초량왜관은 자주성에 의한 조선 국방 외교의 교두보이자 화친과 교류의 장으로 그 기능을 다했다. 또한 초량왜관 자리는 이후 펼쳐졌던 부산 근대역사의 모태이자 근거를 제공했다.



〈그림 4〉 19세기 중후반 왜관의 풍경
(자료: 동래부 화원 변박이 그린 倭館圖를 재구성)

1876년의 개항은 비록 타의에 의한 것이었지만 대한민국의 공식적인 첫 개항으로 평가된다. 개항은 부산을 본격적인 무역항으로 나아가게 한 첫 출발이자 동시에 일제의 토지 침탈을 본격화했던 근거가 되었다.

개항 후 1930년대까지 부산의 근대역사는 '매축과 착평을 통한 공간 넓히기'의 역사였다. 1883년 해관 설치와 1889년 해관 잔교와 보세창고(1동)의 축조는 최초의 국내 항만사업으로 기록된다. 1909년부터 3여년에 걸쳐 대청, 중앙동 일원의 쌍산을 착평하는 공사가 진행되었고, 확보된 5만평(새마당)에는 부산역, 부산세관 등의 대형 공공시설들을 건립되었다. 또 매축 부지 위 도로(중앙로)에 전차를 운행하는 등, 보지 못했던 신(新) 근대풍경들이 연이어 형성되었다.

이후 두 번의 항만축조공사(1차: 1911~1918, 2차: 1919~1928년)는 부산의 해안지도를 완전히 바꾸어 놓았다. 1차 공사를 통해 2잔교(현 1부두)를 설치하여 잔교와 철도를 결합한(부산역과 부산항을 하나로 묶는) 대륙침탈을 위한 운송 체제를 구축하였다. 매축이 거의 완료된 1930년대에는 내륙과 섬을 잇는 연육교(영도다리)의 개설을 통해 도시공간을 확장하였고, 다리 인근의 용미산을 착평한 자리에는 부산부청을 이전하여 이 일대를 일제의 정치 · 행정 · 경제의 거점지로 활용하였다.

2.2 광복과 전쟁복구기(1945~1962)

광복은 근대도시 부산에 새로운 활력을 제공하였다. 징용, 징병, 학병 등으로 강제 출국했던 동포들과 일제 침탈에 견디다 못해 피신했던 동포, 독립운동을 위해 떠났던 동포들이 대거 부산항을 통해 귀환하게 된다. 150여만(총 250만)에 이르렀던 귀환동포들 중 상당수는 부산에 정착케 되는데, 태없이 부족했던 인프라로 인해 귀환동포들은 노숙자로 전전하거나 판잣집을 지어 살아갈 수밖에 없었다(광복 후 2년여 동안 약 15만 인구 증가, 1947년 부산 인구 45만).

귀환동포와 함께 시작된 이 시기의 부산 근대는 '도시 틈새와 미개발지에 대한 채우기'의 역사라 정의할 수 있다. 이 과정은 6.25전쟁으로 인해 더욱 확장되는데, 전쟁은 부산을 1023일 동안 대한민국의 임시수도이자 국민들의 피난지대(용두산과 복병산, 대청동, 부둣가, 영도, 적기, 산복도로 일원의 구릉지와 초량, 범일동 일대 등)로 사용하게 하며 근대 부산을 급하게 채워갔다.



〈그림 5〉 하늘에서 본 부산(1950년) ©부산시청

당시 부산의 인구는 90만을 기록했고(피난민수 40~50만), 집단수용소에 거처를 마련하지 못한 피난민들은 생계거리가 있는 항구와 역, 터미널 근처를 전전했다[1]. 자연스레 1,2부두, 부산역, 국제시장,

1 차철욱의 연구(2011)에 의하면 1953년 7월 4일 판자집이 28,619호였고 대부분 항구를 낀 구릉지대에 분포했다고 한다.

부평동시장, 자갈치시장, 충무동터미널 등이 집결되어 있던 광복 · 남포동 일원은 부산 근대의 중추적인 기능을 담당하게 되었다.

아이러니하게도 일제의 침탈 목적으로 축조되었던 1, 2부두는 피난선이 닿던 피난부두이자 미군의 전쟁(구호)물자가 들어오던 희망의 부두로 변신했다. 서너 차례의 대형화재(용두산, 부산역전, 국제시장 등)는 수많은 이재민을 낳았고 동시에 당대 최고의 건축물로 평가받던 부산역, 부산우편국 등을 화염에 사라지게 했다.

부산은 6.25 전쟁을 거치면서 대한민국의 대표 항구로 발돋움 하게 된다. 1952년 10월 21일 대한민국 최초의 화물선인 고려호(6,819톤)가 미국 포틀랜드항으로 출항하였고, 원조(UNKRA)이긴 했지만 2,800톤급의 선박 수리가 가능한 건선거(乾船渠)를 축조하여 본격적인 부산항의 개발을 시작하였다. 그때가 1954년이었다. 1957년에는 최초 원양어선(참치잡이)이었던 지남호가 출항하면서 1부두는 우리나라를 본격적인 원양의 시대로 접어들게 했던 출발점으로서의 역할을 담당했다.

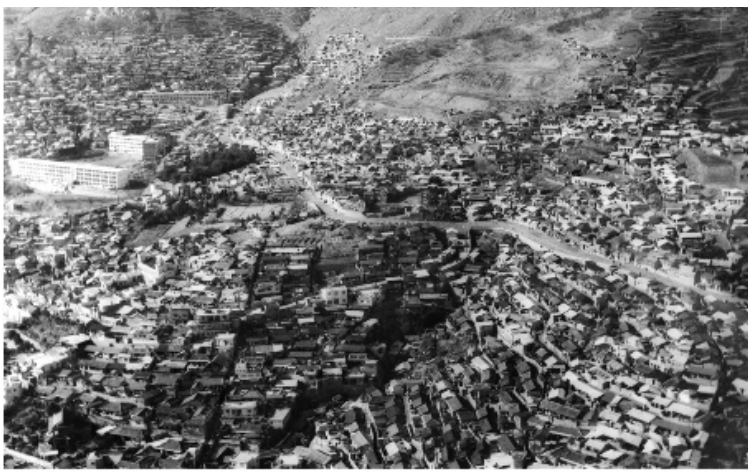
1960년부터 62년까지 추진된 각종 인프라 확장사업들(수영공항, 구덕운동장, 자성고가도로, 영주터널 등)은 해변에 국한되어 발달하던 근대도시 부산의 공간을 외연적으로 확장하는 기폭제가 되었다.

2.3 직할시 승격 이후(1963~1994)

1963년 직할시 승격으로 인해 공식적으로 부산은 우리나라의 제2도시가 되었다. 직할시 승격은 도시계획구역의 확장으로 이어졌고, 이듬해인 1964년에 산복도로(초량~메리놀병원 구간)가 개통되면서 산복도로 일원의 피난촌들은 비로소 불법이라는 인식에서 벗어날 수 있었다.

이후 일제강점기에 조성된 용두산공원, 금강공원 등과 명승지(태종대, 몰운대 등)에 대한 공원 고시, 영주동과 충무동 일원의 시영아파트와 부산데파트의 완공 등 시민들의 삶의 질 향상을 위한 사업들이 본격화되었다. 1964년 이후 8여 년 동안 진행되었던 3부두에서의 월남파병과 1966년의 영도다리 도개기능의 폐쇄는 60년대 부산 근대역사의 의미를 전환하는 중요한 사건으로 기록되었다.

70년대와 80년대 부산은 국가로부터 받은 인프라 지원으로 번영의 시대를 맞았다. 경부고속도로의 개통은 부산항이 무역항으로 발돋움하는 계기를 제공했고, 남해고속도로의 개통, 사상공단 준공, 김해공항 개장, 부산타워 건설, 5부두 축조, 부산대교 완공, 도시고속도로 개통, 6~8부두 준공 등 일련의 공공사업들의 완료는 부산항을



〈그림 6〉 피난민들의 거처였던 산복도로(1971년)

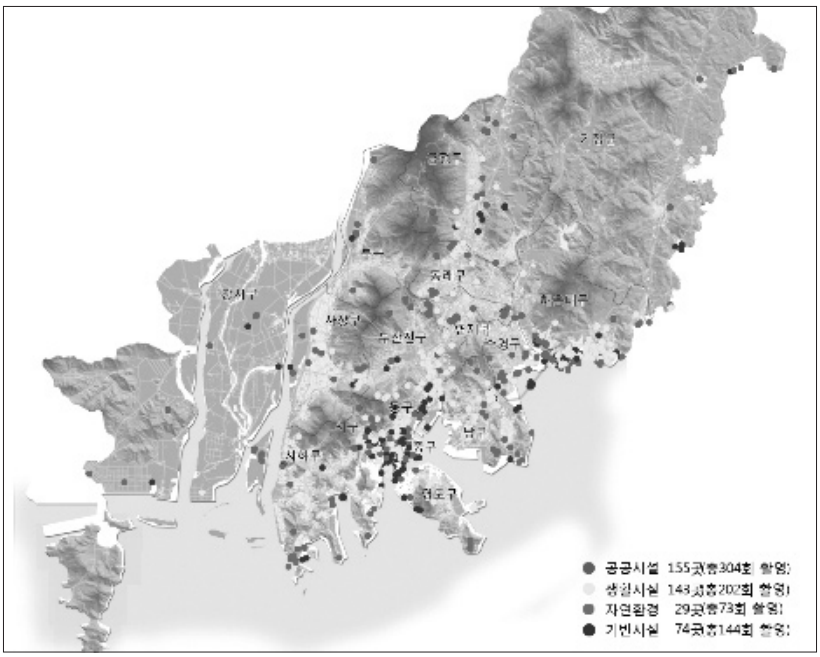
국제항으로 탈바꿈하게 했다. 이 시기의 부산 근대는 '옛 흔적들에 대한 공간 쇄신과 확장하기'의 역사라 정의할 수 있고, 부산 산업의 기반을 제공했던 토목 인프라의 구축기였다.

2.4 광역시 개칭 이후(1995년 이후)

1990년대 들어 시작된 신항만 건설과 부산시청의 이전은 부산 근대의 핵심공간이었던 북항과 광복 남포동 일원이 쇠퇴하는 원인을 제공했다. 두 사안 모두 사후 대처방안이 충실치 못하여 부산이 가진 근대도시로서의 차별적 특성을 훼손하는 상황으로 나아갔다.

2004년에 노무현대통령에 의해 친수형 워터프론트를 지향하는 북항재개발사업이 지시된 후 북항은 우리나라 최초의 개항항구로서의 변모를 기대하였으나, 근대의 기억과 흔적 남기기에 대한 기약 없이 1단계 사업(1~4부두)의 매축이 추진되고 있다. 옛 부산시청사 부지는 근대를 테마로 하는 핵심 코어로 발전할 수 있는 잠재력을 가진 땅이었다. 그러나 용미산으로의 복원이나 영도다리와 통합된 근대의 연결 장치로 기능하기는커녕, 경제 가치를 최우선으로 내세우는 대기업에 매각되어 버렸다. 결과적으로 1990년대 후반부터 2000년대 중반까지의 부산은 '근대'라는 부산의 차별적 개념을 도시공간에 접목하거나 승화해 보려는 노력이 매우 미진했던 시기로 평가된다.

한편 미공보관으로 사용되던 옛 동양척식주식회사가 부산근대역사관으로 리모델링(2003년)되었고, 부산국제영화제의 활성화는 부산을 우리나라 최고의 로케도시로 변모시키며 근대도시 부산이 가진 공간과 풍경의 가치를 재인식하는 계기를 제공했다. 2000년대 말에 등장한 창조도시 개념과 도시재생에 대한 논의는 부산 근대의 거점지 중 하나인 산복도로일대의 가치를 재평가하게 했고, 이는 부산이 보유하고 있는 근대성이 글로벌시대의 차별적 자산이 될 수 있다는 가능성을 확인하게 했다.



〈그림 7〉 부산의 로케장소들 (2000~2008년)

3. 근대도시 부산의 공간적 특성

지난 100여 년 간 부산은 독특한 성장과정을 겪어 왔다. 2012년 9월 현재, 근대도시 부산에서 느껴지는 인상은 한마디로 정확히 표현하기 어렵다. 한 가지 분명한 것은 뭔지 모를 '맥락(context)'이 존재한다는 것이다. 일반적으로 맥락이 뛰어나다고 평가를 받으려면 걸출한 랜드마크가 없고 비슷한 것들이 어울려 있거나, 모든 것들이 서로 얽혀 있되 혼재의 선을 넘어 서지 않는 상태여야 한다. 부산이 딱 그 상태다.

발표자는 최근 어느 문화저널의 기고문에서 부산의 근대 이미지를 '무리지어 군집(群集)을 이루어 표출되는 집합미'라 정의했다. 다양한 높낮이를 가진 좁고 긴 지형, 급작스런 전쟁에 대처하지 못해 발생했던 비계획적인 주거군, 크고 작은 항구와 포구 등으로 이루어진 부산의 근대역사가 가지는 총체적 이미지는 강력한 상징성으로 대변되는 서양의 근대도시들과는 분명 달라 보인다. 무엇일까. '문화적 풍경(cultural landscape)'이라 하면 근접할 수 있을까.



〈그림 8〉 감천마을은 부산의 대표적인 문화풍경이다



〈그림 9〉 감천마을은 부산의 대표적인 문화풍경이다

각각이 두드러지지 않으며 무리지어 형성하고 있는 독특한 근대의 풍경은 근대도시 부산이 가진 가장 우월한 차별성이다. 구릉지의 낡은 단독주택군, 원산업(물류업, 조선업, 수산업)을 지원하는 항구의 창고들과 각종 산업유산들, 원도심 가로 곳곳에서 발견되는 근대풍의 연도형 상가군, 산복도로와 영선고개길에서 만날 수 있는 1~2층의 적산가옥들과 근대 건축물들. 이뿐 아니다. 3~4개에서 186개에 이르는 계단들과 이에 다닥다닥 붙어 있는 집들, 수천개소의 골목길들과 이에 얽힌 동네풍경과 골목문화, 세계5위권의 물류업과 운송업을 지원하는 각종 교통인프라들(철도, 역, 고가도로, 터널 등), 부산사람들의 삶을 지탱해 온 각종 테마를 가진 재래시장들과 스토리가 담긴 길들, 60~70년의 역사를 가진 큰 공원들 등.

모두 땅의 생김새와 높낮이, 부산의 도시산업과 생산, 부산사람들의 공동체적 삶과 결합되어 있는 낡고 오래된 것들이다. 문화재나 유산이라는 이름을 붙이기에는 애매하여 지키거나 보존을 강하게 주장할 수 없었던 것들이다. 그래서 자칫 도시개발에 휩쓸려 사라질 수 있는 것들이 대부분이다.

이렇게 대처할 수밖에 없었던 근본적인 고민이 내면에 존재한다. 근대도시 부산의 배경에는 부정적일 수밖에 없는 일제강점기와 6.25전쟁이 있다.

전근대기에서 근대로의 이행이 일제강점에 의해 강제적으로 이루어짐으로 인해 모든 것이 혼란에 빠져 버렸다. 그래서 이때에 형성되거나 만들어진 모든 것들에 대한 거부반응은 어쩔 수 없는 당연한 일이었다. 광복 후 36년의 두 배에 해당하는 약 70년의 시간이 흘렀다. 밑바닥에 깔린 시간 위에 우리의 시간이 중첩되어 있다. 맘에 들지 않는다고 밑바닥을 빼내 버리면 우리가 쌓아 온 70년의 시간마저도 흔들리게 된다.

안타깝게도 광복 이후 5년 만에 겪은 6.25전쟁도 부산의 근대를 논할 수 있는 여지를 몰아내 버렸다. 피폐했던 피난처(자리)가 부산의 도시공간으로 전환되면서 '가난극복 = 도시개발'이라는 등식을 어느 누구도 부정할 수 없었다. 이로 인해 우리는 수복(修復)이 아닌 개발지향적인 도시개발의 방법을 선택할 수밖에 없었다. 어쩔 수 없었다지만, 이러한 지향은 우리를 투쟁적으로 바뀌게 했고 또 공간 다루기에 있어 남을 배려하거나 내 것에 대한 절제가 수반되는 일에 무관심하게 했다.

근대에 대한 이러한 시각 속에서, 근대도시 부산에서 인지되는 공간적 특성을 두 유형으로 나누어 간략히 살펴본다.

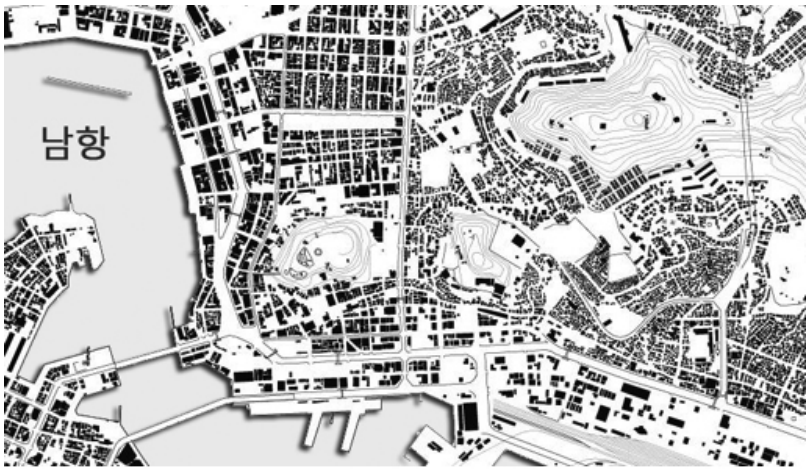
3.1 공간형태 측면

3.1.1 생태적으로 발달한 도시조직이 강하게 남아있다

부산이 가진 땅의 모양새는 매우 자유롭다. 정해진 틀이 없어 보인다. 그래서 일반인들은 부산을 혼란스럽다 또는 매력적이다 라는 상반된 평가를 하곤 한다. 특히 근대성이 강하게 남아있는 원도심 일대의 땅 모양새는 더욱 그러하다.

베짜기에 있어 씨줄과 날줄처럼, 길과 길, 길과 필지가 만나 도시의 바탕을 형성한다. 이를 '도시조직(Urban Fabric)'이라 한다. 도시조직은 도시의 불가변성을 가진 인프라이자 건축물과 같은 충전요소(infill)와 대비되는 기반요소(support)라 부르기도 한다.

부산의 근대성을 대표하는 원도심과 그 주변부의 도시조직은 초량왜관에서 비롯된 장방형의 격자형 패턴, 세장한 평지를 따라 발달한 길쭉한 블록 패턴, 높은 지형을 따라 미로같이 펼쳐져 있는 골목 패턴, 항구를 따라 연이어 있는 교통과 산업인프라에 의해 형성된 대필지 등 자유로운 구성을 하고 있다.



〈그림 10〉 다양하게 패턴과 스케일로 연결되어 있는 원도심 일원의 도시조직



〈그림 11〉 다양하게 패턴과 스케일로 연결되어 있는 원도심 일원의 도시조직

길게는 300여 년 전, 짧게는 130여 년 전부터 시간이 만들어 낸 산물들이다. 이 도시조직 속에는 6.25전쟁으로 인해 형성되고 남겨진 공간들, 이후 집중적인 도시개발과정 속에 남겨진 다양한 주거유형과 주거군, 남겨진 도시마을(동네)과 그 속에 잔존하는 향수와 추억 등이 스며있고 공존하고 있다.

높이를 달리하며 선형으로 따라 도는 지형 패턴은 부산사람들에게 다층의 삶의 켜를 제공했다. 또 거친 지형은 사람들을 순응하게 만들었다. 산복도로의 지형을 따라 잘게 조각나 있는 필지들과 이를 연결하는 크고 작은 길들은 모두 원도심과 바다(항구)와 한올 한올 정확히 이어져 있다. 이들이 연결되어 만들어 낸 구불한 선들은 부산사람들의 '생존 체계'이고 '애환의 패턴'인 셈이다.

이에 동의한다면 이제부터는 골목길, 계단경사길, 작고 세장한 필지에 대한 이방인으로서의 다소 낭만적이고 감상적인 시각은 접어야 한다. 블록이나 필지에 형성되어 있는 모든 구성요소들을 해체한 후 시행하는 대규모 (재)개발이 아닌, 도시조직의 패턴에 근거한 소단위 (재)개발, 즉 수복형 도시재생의 전략을 집중적으로 추구해야 한다.

'그물이 삼천 코라도 벼리가 으뜸이다'라는 말과, '구슬이 서 말이라도 꿰어야 보배다'라는 말이 있다. 모두 줄거리나 뼈대의 중요성을 가리킨다. 골목길을 지키면 돈이 된다, 옛 계단들을 남기면 남길수록 살기 좋아진다, 오래된 작은 집들을 잘 지키고 활용하면 삶이 윤택해 진다, 등의 말들이 우리의 슬로건이 되고 또 일상이 될 수 없을까.

3.1.2 윤곽선이 살아있다

사람의 얼굴에 있어 이목구비가 뚜렷하거나 얼굴의 측면에서 느껴지는 볼륨감이 강할 때 '윤곽이 뚜렷하다'라 한다. 도시도 마찬가지다. 도시에서 윤곽선이 살아있다는 말은 도시의 입체감이 뛰어나다는 의미다. 도시의 입체감은 명확한 토지이용에 의해 뚜렷한 용도 구분의 차원보다는 높낮이가 다른 도시의 형태에 의해 결정되곤 한다.

도시에서 입체감을 강하게 드러내려면 두 가지 방법이 있다. 첫째는 높은 건축물을 집단으로 지어

다른 지역과 높낮이를 완전히 달리 하는 방법이다. 둘째는 도시가 보유했던 원래의 지형지세를 훼손하지 않고 이에 조화되도록 도시를 개발하여 높낮이를 지켜가는 법이다. 근대도시로서의 부산이 추구해야 하는 입체감은 후자에 가깝다.

윤곽선이 드러나려면 도시의 능선부가 타 건축물에 의해 가려지지 말아야 하고 독불장군식의 건축물이 능선부에 자리 잡지 않아야 한다. 원도심 일대의 배경을 이루고 있는 가파른 경사는 도시개발의 속도를 느리게 만들었고 우연히 찾아들었던 IMF와 금융위기는 근대도시 부산의 윤곽선을 지킬 수 있는 계기를 제공했다.



〈그림 12〉 북항재개발 부지에서 바라본 근대도시 부산의 윤곽선

지형과 연관된 도시의 윤곽선은 '실루엣'이라는 또 다른 가치와 연결된다. 부산의 원도심은 동에서 서로 활짝 열린 구조를 가지고 있다. 그래서 일출과 석양을 동시에 만날 수 있다. 석양이 내릴 무렵 능선이 바라다 보이는 건너편 언덕이나 길 곳곳에서 인지되는 능선의 실루엣은 어느 도시보다 매력적이다. 실루엣이 아름답다고 평가받는 도시는 세상에 흔치 않다. 부산이 바로 그런 도시다.



〈그림 13〉 지형을 따라
발달한 부산의 길



〈그림 14〉 근대도시 부산은 여러 개의 켜와 골들이 중첩되어 이루어져 있다. ©2006부산도시경관기본계획

3.2 공간기능 측면

3.2.1 근대의 생산과 생활 시스템이 현재 공간 속에서도 작동하고 있다

최근 문화를 특정 집단의 전유물이 아닌, 사람들이 공통적으로 보유하고 있는 '삶의 방식(pattern of life)'으로 정의하는 경향이 보편화되고 있다. 그 중, 근대의 분위기와 향취가 남아있는 삶의 현장들을'생활유산'으로 정의내리고, 이를 지역의 장소성과 다양성, 그리고 지역공동체 의식과 유대감을 형성할 수 있는 소중한 지역자원으로 인식하려는 노력들이 급증하고 있다.

생활유산은 근대기의 삶과 직 · 간접적으로 연계된 공간이나 시설, 근대풍경, 60~70년대 경제발전기에 형성된 향수와 추억의 대상들(재래시장과 다방, 골목길, 높은 굴뚝을 가진 목욕탕, 이발소 등), 그리고 당시 즐겨 먹었던 음식 등으로 국한할 수는 있다. 하지만 다소 모호하다, 유산이라 부르기에는 한계를 가진 것들이기 때문이다. 이처럼 정의와 범역이 애매하다 보니 생활유산들은 지키고는 싶지만 갖가지 유형의 도시개발 앞에서는 보전의 논리를 당당히 펼 수 없는, 어떻게 보면 매우 미미한 생활시설들로만 평가될 수밖에 없었던 것이다.

근대도시로서의 부산은 이러한 생활유산의 보고다. 하지만 현대화에 따른 라이프사이클이 변하여 자동차(주차장)와 넓고 큰 평수를 가진 쾌적한 공동주택에 대한 수요가 급증하면서 근대도시 부산의 뒷골목과 언덕들은 몸살을 앓고 있다. 본 발표에서 정의하는 생활유산은 사실 현대인의 삶과는 다소 유리된 대상들이 대부분이다. 불편할 수 있고, 시간이 걸리고, 낡고 좁음으로 설명되는 것들이 대부분이다.



〈그림 15〉 산과 구릉에 남아있는 삶의 현장



〈그림 16〉 바다와 항구에 남아있는 삶의 현장

지금 우리에게 놓인 과제는 두 마리 토끼를 다 잡는 것이다. 생활유산들을 보전함과 동시에 근대도시 부산의 풍경 뒤에서 살아가고 있는 수많은 시민들의 삶의 조건을 개선시키는 일이다. (무허가)판잣집에서 단독주택과 다세대/다가구로 변화가 급하게 진행되던 산복도로 일대는 90년대 후반부터 (주택)변화의 움직임이 멈춰서 있다. 땅이 좁고 경사가 급한 관계로, 크고 높게 또 꽉 채워야 하는 주택시장의 경제논리와 맞지 않았던 것이다.

이러한 상황은 재건축, 재개발에서 고치며 살자, 작은(미니) 재건축, 그리고 함께 살자를 지향하는 '재생'의 개념으로 자연스레 옮겨가게 했다. 이에 부산시는 산복도로 르네상스, 행복마을 사업, 근대건축물기본계획 수립 등의 정책을 통해 근대도시 부산을 재생하기 위한 실천적인 노력들을 진행하고 있다.

그러나 끝을 기약할 수 없는 상황이다. 양보다는 질, 하드웨어의 빠른 개선보다는 콘텐츠와 스토리, 그리고 복지와 문화에 기반 한 느린 개선과 소프트웨어의 강화가 필요함을 잘 알면서도 그동안 살아온 방식이 너무 경직되어서 인지 그리 밝아 보이지만은 않다.

3.2.2 근대도시 부산의 역사는 대한민국의 근대산업사와 일치한다

모든 도시는 인간이 모여 살고 머물며 살고 어울려 살기 위해 선택한 삶터이다. 도시 중에서 항구도시는 육지와 해양의 자원을 바탕으로 하는 풍요로운 미래를 위해 선택한 삶터이다.

부산은 수산업과 물류업, 즉 근대기에 발달했던 산업이 기간산업으로 연속되는 도시다. 조선업과 제조업은 거제로 또 구미 등의 다른 도시로 그 위상을 넘겼지만, 물류업과 수산업만큼은 부산의

산업사이자 대한민국의 산업사로 그 명맥을 충실하게 이어가고 있다.

근대도시 부산의 관점에서 부산의 산업사를 바라보면 가장 두드러지는 아이템은 '산업유산(産業遺産/industrial heritage)'이다. 산업유산은 농업에서부터, 철강업, 광업, 수산업, 물류업, 제조업, 조선업에 이르기까지 산업전반에 걸쳐 존재했던 옛 산업지나 산업시설을 말한다. 산업유산의 대부분은 옛 도심부나 항구에 존재한다. 또 공장이나 창고로 이루어진 폐산업시설들은 튼튼한 메가스트럭처(mega-structure)인 경우가 많다. 그래서 산업시설을 그냥 해체하여 버리기보다는, 산업유산으로 인식하고 리모델링 과정을 통해 새로운 도시기능을 부여하여 생명력을 불어넣는 자원 재활용의 노력들이 세계적으로 각광 받고 있는 것이다.



〈그림 17〉 사라진 남선창고, 언젠가는 복원되어야 한다.

부산의 근대기는 세계 5위권의 물류업과 1조원이 넘는 위판고를 자랑하는 수산업이 시작되고 발전한 현장이자 시간이었다. 특히 100여 년 간 발달했던 근대산업들 의 흔적과 기억들 대부분이 물과 땅이 만나는 접변부에 입지하고 있어 그 가치는 더욱 커 보인다. 북항재개발에서의 잘못된 선택은 뒤로 하더라도, 남항에서 만큼은 잔존하고 있는 물류, 수산, 조선업과 관련된 산업유산들에 대한 느린 판단과 섬세한 배려가 절실히 요청된다.



〈그림 18〉 해체중인 북항의 제3부두(2012.8.31. 촬영)

4. 마치며

부산은 국토의 끝단에 자리 잡고 있다. 부산은 남쪽으로 뻗어 내린 산맥줄기들 사이로 연결된 도로망과 철도망의 끝점들이 모이는 종점이자 넓은 바다와 미지의 세계를 향한 새로운 출발점이기도 하다. 이러한 양수겸장의 입지 여건은 부산을 우리나라의 '변방(on the edge)'이 아닌 '첨단(on the cutting edge)'이 되게 했다.

이 때문인지 부산은 맨 끝에 있어 앞의 상황이 두렵거나 뒤가 없어 느끼는 허전함을 알지 못한다. 첩첩히 산으로 가려져 보이지 않는 앞은 도전 의지를 낳게 했고, 바다로 채워져 비어있는 뒤는 무한한 꿈을 품게 했다. 하지만, 너무 끝에 있다 보니 자기 안주에 빠져 수동적으로 변해버렸고, 남들과 비교할 수 있는 기회를 자주 갖지 못해 자율성에 기반 한 자기 발전에 소홀해져 버렸다.

다행히 세상이 변하고 있다. 스스로 자신의 도시를 지키고 관리하지 않으면 안되는 세상으로 변하고 있다. 그러다 보니 남과 다른 '차별성을 갖추는 일'을 도시 발전의 가장 큰 미덕으로 여기는 세상이 되고 있다. 부산도 이러한 시류에 동참하여 근대도시 부산으로의 진정한 회복을 조금씩 지향해 가고 있다.

그 회복은 과거로의 회귀나 무조건적인 보존이 아니라, 20세기 대한민국에 있어 담당했던 부산의 뚜렷한 역할 규명과 이와 연관된 기억과 흔적들을 토대로 한 공간과 기능의 치유를 말하는 것이다. 이는 결국 부산의 근대를 과거에 머물러 있기 보다는 쇄신의 시대로 나아가게 해 줄 것이다.

이러한 차원에서 두 가지의 제안으로 발표를 마치려 한다.

첫째는 '부산 근대성(近代性) 보존재단을 설립하자'는 것이다. 외국의 근대도시를 여행하거나, 우리의 몇몇 역사도시들을 방문할 때 그 도시가 보기 좋고 또 마음속에 오래 담아두고 싶은 것은 단일 개체의 문화재 때문이 아니라, 그 도시와 자연 그리고 사람들이 함께 이루어내는 분위기와 풍경 때문이다. 이러한 흔적과 기억의 폭을 넓히는 일은 지금까지의 부산과는 다른 분위기의 도시로 나아갈 수 있는 바탕을 제공할 것이다.

이를 위해서는 가장 먼저 근대성을 지속적으로 보호하고 발굴해야 한다. 과거에는 중요치 않게 근대의 흔적과 기억에 내재된 잠재력을 규명, 발굴하고, 또 목록화하여야 한다. 이 일은 결국 문화재를 포함하여 제도로 보호받지 못하고 있는 각종 노후된 역사적 건축물, 옛길, 기념물과 장소, 산업유산, 특정한 문화경관, 근대인물과 예술, 기념적 사건, 오래된 숲과 노거수 등을 체계화시켜가는 '아카이브(achieve) 구축'의 근거를 제공할 것이다. 이와 함께, 근대성에 대한 다각도의 속성 전환(복원, 보존, 수선과 정비, 리모델링, 증축, 이전, 용도변경 등)의 과정과 결과들은 도시의 새로운 흔적과 기억으로서 작동할 것이다.

하지만 만만치 않은 일이다. 누가 하느냐 또 무슨 돈으로 하느냐이다. 기존의 공공체제나 시민조직만으로는 불가능한 일이다. 최선의 길은 전담할 수 있는 제대로 된 조직, 즉 '가칭 부산 근대성 보존재단'을 설립하는 일이다. 이 조직이 있어야 부산의 근대를 제대로 바라 볼 수 있을 것이다.

둘째는 '부산미래유산(釜山未來遺産)'개념의 제안이다. 우리는 너무 빠르게 변한다. 빠른 것은 결코 나쁜 것은 아니다. 우리의 최대 장점인 추진력과 단결력은 '빠름'의 문화 속에서 나온다. 문제는 단지 너무 빠르다 보니 놓치는 것이 많다는 점이다. 우리나라는 지난 1960년대부터 '개발' 지향적인

생각들이 모든 관련 판단들에 앞서왔다. 변화는 앞으로도 계속될 것이고, 또 개발의 논리가 보전을 앞서는 추세는 당분간 어쩔 수 없이 지속될 것으로 보인다.

한편, 50여 년 전 저널리스트였던 제인 제이콥스(Jane Jacobs)의 생각들과 도시인류학자인 루이스 멈포드(Lewis Mumford)의 논리들이 이제 우리의 현실이 되어가고 있다. 이들이 남긴 글 속에 담긴 키워드(지역, 작은 것, 지역문화, 문화산업, 창조적 도시, 낮은 것, 오래된 건물, 사람, 도시감성, 보행, 경계부, 복합, 저층고밀, 장소성, 준공공공간, 재생, 근린, 동네, 골목길, 도시역사 등)들은 모두 근대도시 부산에서 추구하고 있거나 해야 하는 지향점과 직 간접적인 관계를 맺고 있다. 이와 관련하여 사라질 수 있는 가능성을 가진 근대의 흔적과 기억들 중, 반드시 남겨 후대에 전해야 하는 것들을 부산미래유산이라 정의할 수 있다.

부산의 후보들을 생각나는 대로 적어본다. 정확히 따지자면 자격 외의 것도 있을 것이다. 구불구불한 산복도로, 자성대부두의 크레인(군) 풍경, 양곡부두의 사일로, 영도다리, 부산대교, 국제시장, 구포시장, 보수동헌책방골목, 40계단과 주변 계단길들, 186계단, 원도심의 골목길, 공동어시장의 새벽 풍경, 한진중공업 도크, 구덕체육관, 제뢰등대, 남항 방파제, 남항의 보세창고군, 1부두, 2부두, 자갈치아지매, 돼지국밥, 자갈치건어물시장, 생선회, 고갈비, 밀면, 부산타워, 남포동먹자골목, 백구당, 할매국수, 동래파전, 산성막걸리, 비프광장씨앗호떡, 다대포의 석양, 송정바닷가의 일출, 동백섬, 낙동강, 광안대교, 동해남부선폐선부지, 구덕운동장, 달맞이언덕, 부산국제영화제, 누리마루, 영화의 전당, 유엔공원, 용두산공원, 태종대, 이기대, 해운대해수욕장, 홍티포, 장림포, 보덕포, 청사포, 구덕포, 증산, 영주동터널, 문현고가도로, 부산시민공원(예정), 동래온천, 백산상회(복원), 남선창고(복원), 백제병원, 감천문화마을, 매축지마을, 안창마을, 복병산, 광남로, 대변항과 멸치, 기장미역 등.

부산유산 때문에 경제효과는 그리 크지 않을 것이다. 다만, 도시를 바라보는 우리의 시각을 바꾸기 위한 하나의 방법으로 활용하자는 것이고, 시민들 스스로의 선택과 판단에 의해 선정된 부산유산들을 통해 근대도시 부산에 대한 이해의 폭을 넓혀가자는 뜻이다.

이때의 '근대'는 더 이상 불편하고 슬픈 근대가 아닐 것이다. 톡톡 튀는 창의와 품위에 바탕에 둔 '매력적인 근대'일 것이며, 대한민국에 있어 부산의 존재 이유와 새로운 번영을 확인하는 '축복의 인프라'가 되어 줄 것이다.

참고문헌

조성태 강동진 2009.「부산항 해안선의 변천과정 분석」.『한국도시설계학회지』10권 4호 pp.249~265.
차철욱 2011.「전쟁과 부산사람 : 전쟁이 남긴 것들」.『부산학강좌 : 부산학, 길 위에서 만나다.』 강의자료.
최해군 2001.『내사랑 부산바다』. 부산: 부산광역시.