

터부의 기호학: 금기와 위반의 메커니즘

- ☑ 일시: 2017년 5월 13일(토)12:30~18:30
- ☑ 장소: 한양대학교 인문관 205호 외
- ☑ 주관: 한국기호학회 · 한양대학교 수행인문학연구소
- ☑ 주최: 한양대학교 미래인문학교육인증센터
- ☑ 후원: 한국연구재단, 대학인문역량강화사업

본 학술대회는 한국연구재단의 2017 학술대회지원사업의 지원으로 개최되었습니다.

학술대회 일정

일 시		발 표 및 내 용	비 고
제1부 12:30~ 14:00	12:30~13:10	접수 개회사: 이도흠(기호학회 회장, 한양대) 축사: 서경석(한양대 인문역량강화사업단 단장 · 인문대학 학장)	1부 사회자: 오세정 (충북대)
	기조발제	주제: 금기와 위반의 기호학	
	13:10~13:40	발표주제: 『장미의 이름』과 금서 발표자: 김운찬(대구가톨릭대)	
	13:40~14:00	전체 토론	
제2부 14:20~ 17:20	1분과	주제: 금기/위반의 역동성으로 엮보는 인간의 근원	2부1분과 사회자: 최용호 (한국외대)
	14:20~15:00	발표주제: 아버지의 위상: 금지와 향유를 중심으로 발표자: 김석(건국대)/ 토론: 정경훈(아주대)	
	15:00~15:40	발표주제: 터부, 금기와 위반의 메커니즘에 대한 성서기호학 적 분석-하느님의 계명과 사람들의 전통 발표자: 안영주(프랑스 리옹2대학)/ 토론: 윤인선(가톨릭대)	
	15:40~16:00	중간 휴식	
	16:00~16:40	발표주제: 장켈리비치의 순수와 불순의 역설로서 삶의 윤리 발표자: 박치완(한국외대)/ 토론: 변광배(한국외대)	
	16:40~17:20	발표주제: 차등과 숭고미의 거부, 똥의 기호 발표자: 박수밀(한양대)/ 토론: 조현우(인천대)	
	2분과	주제: 사유와 행위의 결정소로서 금기와 위반	2부2분과 사회자: 조창연 (서원대)
	14:20~15:00	발표주제: 금지된 언어 '통속어'(vernacular)-대통령 발언에 대 한 담론 구성 양상을 중심으로 발표자: 백승주(전남대)/ 토론: 전은진(한양대)	
	15:00~15:40	발표주제: 부적절한 피부색: 하와이 기업광고의 인물 사용과 효과적 해석체에 관계에 대한 기호학적 연구 발표자: 고경난(한국외대)/ 토론: 전형연(건국대)	
	15:40~16:00	중간 휴식	
	16:00~16:40	발표주제: 대학교육 율타리에서의 금기와 도전-한국형 자유학 예대학을 위한 교육기호학의 제언 발표자: 박일우(계명대)/ 토론: 이수진(인하대)	
	16:40~17:20	발표주제: 『포의교집』에 나타난 금기 위반과 여성의 욕망 발표자: 이소연(한양대)/ 토론: 김신정(서강대)	
	3분과	주제: 금기와 위반의 재현 양상	2부3분과 사회자: 김기국 (경희대)
	14:20~15:00	발표주제: 조르주 바타유의 금기와 위반: 『에로티슴』을 중 심으로 발표자: 차지연(서울대)/ 토론: 심지영(인하대)	
	15:00~15:40	발표주제: 금기와 터부, 그리고 사진 발표자: 이경률(중앙대)/ 토론: 김민형(한국외대)	
	15:40~16:00	중간 휴식	
	16:00~16:40	발표주제: 김수영 시에 나타나는 금기와 억압-여성적 기표 '아 내'와 '여편네'를 중심으로 발표자: 정치훈(한양대)/ 토론: 이재원(경희대)	
	16:40~17:20	발표주제: 주이상스 욕망과 위반의 시쓰기 발표자: 강동우(가톨릭관동대)/ 토론: 남승원(경희대)	
제3부 17:30~ 18:30	종합토론	분과별 발표 · 토론에 대한 종합 보고 및 토론	3부 사회자: 송치만 (건국대)
	윤리교육 및 폐회	윤리교육: 이도흠(기호학회 회장, 한양대)	

목 차

기조발제: 금기와 위반의 기호학

『장미의 이름』과 금서: 김운찬(대구가톨릭대)	6
---------------------------------	---

제1분과: 금기/위반의 역동성으로 엿보는 인간의 근원

제1발표 아버지의 위상: 금지와 향유를 중심으로 : 김석(건국대)	20
제1발표의 토론문 : 정경훈(아주대)	33
제2발표 터부, 금기와 위반의 메커니즘에 대한 성서기호학적 분석 : 안영주(프랑스 리옹2대학)	34
제2발표의 토론문 : 윤인선(가톨릭대)	50
제3발표 장켈리비치의 순수과 불순의 역설로서 삶의 윤리 : 박치완(한국외대)	51
제3발표의 토론문 : 변광배(한국외대)	71
제4발표 차등과 숭고미의 거부, 똥의 기호 : 박수밀(한양대)	72
제4발표의 토론문 : 조현우(인천대)	83

제2분과: 사유와 행위의 결정소로서 금기와 위반

제1발표 금지된 언어 ‘통속어(vernacula)’-대통령 발언에 대한 담론 구성 양상을 중심으로 : 백승주(전남대)	85
제1발표의 토론문 : 전은지(한양대)	105
제2발표 부적절한 피부색-하와이 기업광고의 인물 사용과 효과적 해석체에 관계에 대한 기호	

학적 연구 : 고경난(한국외대)	106
제2발표의 토론문 : 전형연(건국대)	117
제3발표 대학교육 울타리에서의 금기와 도전-한국형 자유학예대학을 위한 교육기호학적 제언 : 박일우(계명대)	118
제3발표의 토론문 : 이수진(인하대)	133
제4발표 『포의교집』에 나타난 금기 위반과 여성의 욕망 : 이소연(한양대)	134
제4발표의 토론문 : 김신정(서강대)	150

제3분과: 금기와 위반의 재현 양상

제1발표 조르주 바타유의 금기와 위반-『에로티즘』을 중심으로 : 차지연(서울대)	152
제1발표의 토론문 : 심지영(인하대)	165
제2발표 금기와 터부 그리고 사진 : 이경률(중앙대)	166
제2발표의 토론문 : 김민형(한국외대)	177
제3발표 김수영 시에 나타나는 금기와 억압-여성적 기표 ‘아내’와 ‘여편네’를 중심으로 : 정지 훈(한양대)	178
제3발표의 토론문 : 이재원(경희대)	194
제4발표 주이상스, 욕망과 위반의 시쓰기 : 강동우(가톨릭관동대)	196
제4발표의 토론문 : 남승원(경희대)	207
한국기호학회 연구윤리 관련 규정	208

『장미의 이름』과 금서

김운찬(대구가톨릭대학교)

1. 에코와 『장미의 이름』

움베르토 에코Umberto Eco(1932~2016)는 1980년 두툽한 분량의 소설 『장미의 이름Il nome della rosa』을 발표하면서 세상을 깜짝 놀라게 하였다. 이 소설은 곧바로 독자들의 관심을 끌었고 1981년에는 이탈리아 최고의 문학상인 ‘스트레가Strega’ 상을 받았다. 그리고 그런 인기는 전 세계로 확산되면서 단숨에 수천만 부가 판매되는 엄청난 성공을 거두었으며 지금까지 모두 47개 외국어로 번역되었다. 우리나라에서는 두 가지 번역본이 나왔다. 하나는 이동진의 『장미의 이름으로』(우신사, 1986)이고, 다른 하나는 이윤기의 『장미의 이름』(열린책들, 1986)이다. 또한 세계적인 인기로 힘입어 프랑스의 장 자크 아노Jean Jacques Annaud(1943~) 감독은 1986년 손 코 네리 주연의 영화로 제작하기도 했다.

단번에 세계적인 베스트셀러 작가로 유명해진 에코의 성공은 일시적인 현상으로 끝나지 않았다. 뒤이어서 『푸코의 진자』(1988), 『전날의 섬』(1994), 『바우돌리노』(2000), 『로아나 여왕의 신비한 불꽃』(2004), 『프라하의 묘지』(2010)에 이어 마지막 소설 『창간 준비호』(2015)를 발표하였다. 이 작품들은 『장미의 이름』에 미치지 못하지만 꾸준한 베스트셀러가 되었고 여러 외국어로 번역되었다.

『장미의 이름』은 쉽게 접근할 수 있는 작품이 아니다. 상당한 지적 소양을 갖춘 독자들에게도 어렵고 난해하기로 유명하다. 라틴어를 비롯한 여러 언어 텍스트에서 따온 구절들이 그대로 인용되어 있으며, 신학과 철학은 물론이고 약초학, 광학, 천문학 등 다양한 분야에 걸쳐 수많은 문헌들을 인용하면서 마치 전문적인 학술 논문처럼 해박한 지식 세계를 펼쳐 보이고 있다. 분량도 만만하지 않아 이탈리아어 원서를 기준으로 500쪽을 훌쩍 넘긴다. 이윤기의 우리말 번역본은 두 권으로 분권되어 출판되었다. 그런 어려움에도 불구하고 읽을수록 지적 호기심을 자극하면서 고급스런 텍스트 읽기의 즐거움을 제공하는 작품으로 유명하며, 다양한 논의와 흥미로운 탐색의 대상이 되었다. 예를 들어 소설의 토대가 되는 아드소의 수기(手記)나 작품 안에서 언급되는 아리스토텔레스의 『시학』 제2권의 존재와 진위 여부를 둘러싼 논쟁은 오랫동안 지속되었다. 그런 논란과 세간의 관심을 반영하듯이 에코는 1983년 『장미의 이름』에 대한 「주해Postille」를 발표하기도 하였다(이 텍스트는 우리나라에서 단행본으로 출판되었다).

이 소설의 어려움은 당연히 번역가를 난처하게 만들고 때로는 곤경에 빠뜨리기도 했다. 그 구체적인 증거로 이윤기의 번역본은 일부 날카로운 독자의 지적을 받았으며, 그리하여 1992년과 2000년 두 번에 걸쳐 새롭게 수정하고 보완한 개역판으로 출판되었다. 영어 번역에서도 윌리엄 위버William Weaver(1923~2013)의 번역본은 500쪽이 넘는 분량에서 대략 24쪽 정도가 누락된 상태로 번역되었다(우리말 번역본은 두 가지 모두 위버의 영어 번역본에서 옮긴 것이다). 그런 누락에 대해 에코는 무시해도 좋을 분량이라고 말하지만 사실은 대략 전체에서 20분의 1에 해당

하는 적지 않은 부분이 빠져 있는 것이다. 물론 그것은 미국 출판사의 요구로 에코와 번역가가 상의하여 삭제한 것이다. 무엇보다 일반 독자들에게 난해하거나 불필요하다고 판단되는 구절들을 번역에서 생략한 것인데, 난해하고 어렵다는 세평을 지나치게 의식한 결과이다.

그런데도 『장미의 이름』은 지속적으로 독자들의 관심을 끌었을 뿐 아니라 일부 열광적인 마니아 독자층을 형성하기도 했다. 쉽게 읽을 수 없음에도 불구하고 독자들을 끌어들이는 고유의 매력이 있기 때문이다. 그렇다면 에코 소설의 매력은 무엇일까? 바로 정교한 플롯과 탄탄한 서사 구조를 통해 읽기의 욕망을 계속 자극하면서 끝까지 긴장감을 유지하도록 만드는 것이 주요 동인일 것이다. 그리하여 거기에 매료된 독자는 여러 가지 텍스트 외적 정보들을 요구하는 복잡한 소설 속의 세계를 탐험해 보려는 모험을 감행하게 된다. 특히 흥미로운 것은 실제의 역사를 배경으로 하면서 추리소설 기법을 활용한다는 점이다. 역사소설과 추리소설이 융합되면서 사건은 독자들의 관심과 호기심을 유발하면서 읽기의 즐거움을 증대시킨다.

2. 배경과 주요 스토리

『장미의 이름』은 중세를 마무리하는 르네상스가 시작될 무렵인 1327년 11월 말 이탈리아 북부 알프스산맥에 자리한 어느 베네딕투스회 수도원에서 일주일 동안에 일어나는 일련의 살인 사건과 기타 사건들에 대해 이야기한다. 물론 그 수도원은 소설에서 허구로 상상된 것이지만, 에코의 고향 알레산드리아Alessandria에서 멀지 않은 피에몬테 지방 서쪽 수사Susa 계곡의 피르키리아노Pirchiriano 산에 있는 산미켈레 수도원Sacra di San Michele을 모델로 하였다고 한다.

소설의 이야기는 그 모든 사건을 직접 체험하고 목격한 멜크Melk 출신의 수련 수도사였던 아드소가 오랜 세월이 지난 뒤 말년에 수기로 꼼꼼하게 재구성하여 서술하는 형식으로 되어 있다. 일주일 동안 일어나는 사건은 당시 수도원 생활에서 기준이 되는 성무 일과(聖務日課) 시간에 따라 상세하게 기록되어 있다. 주요 등장인물은 서술자인 아드소를 비롯하여 그의 스승 배스커빌 Baskerville 사람 윌리엄,¹⁾ 나이든 장님 수도사인 스페인의 부르코스 사람 호르헤Jorge da Burgos이며, 수도원장을 비롯한 다른 여러 수도사들이 등장한다.

그리고 실제의 역사적 사건들과 일부 실존 인물들이 중요한 배경을 형성하고 있다. 당시 신성 로마제국의 황제는 루트비히 4세(재위 1314~1347)였고, 교황은 아비뇽에서 선출된 요하네스 22세(재위 1316~1334)였다. 그러니까 소위 ‘아비뇽 유수(幽囚)’에 따른 교황권의 약화, 로마와 아비뇽 사이의 갈등, 교황과 황제 사이의 싸움과 권력 다툼, 수도회들 사이의 암투, 종교의 교리를 둘러싼 논쟁, 교회의 부패와 타락에 대한 비판과 토론, 이단과 종교재판 등 역사적 사건들이 장황스러울 정도로 상세하게 묘사되면서 수도원의 살인 사건과 교묘하게 어우러진다.

무엇보다 독특하고 음산한 분위기의 수도원에서 벌어지는 연쇄 살인 사건을 치밀하게 추적해 가는 과정은 독자의 흥미를 유발한다. 더구나 그 모든 것이 책 한 권 때문에 빚어진다는 범죄의 동기도 지적 호기심을 자극하기에 충분하다. 아리스토텔레스가 회극에 대해 논의하는 『시학』 제2권의 유일한 필사본이 그 수도원의 도서관에 보관되어 있는 것이 사건의 발단이다. 당시 유럽의

1) 이탈리아어 이름은 굴리엘모Guglielmo이지만, 출신지 언어의 이름을 따라 표기하였다. 하지만 일부 등장인물의 경우 출신지가 불분명한 경우도 있다.

지식과 학문 세계에서 아리스토텔레스의 공개되지 않은 저술을 유일한 필사본으로 소장하고 있다는 것은 초미의 관심을 불러일으킬 만한 것이었다.

사건의 전모는 윌리엄 수도사의 날카로운 추적과 해석에 의해 최종적으로 밝혀지게 되지만, 사건이 해결되는 순간 수많은 지식의 총체이자 음모의 산실이었던 도서관과 함께 수도원은 불타고 폐허만 남는다. 그런 주요 사건이 벌어지는 과정에서 여러 겹가지 사건들이 다채롭게 펼쳐진다. 예를 들어 웃음에 대한 격렬한 토론이 벌어지고, 불꽃처럼 순식간에 불타오르는 아드소의 사랑이 이루어지고, 수도사들 사이에서 갖가지 욕망이 빚어내는 음모와 암투가 벌어지고, 아비뇽 교황의 사절단과 종교재판관, 황제가 보낸 사절단이 수도원에 도착하면서 격렬한 논쟁과 다른 혼란스러운 사건이 벌어진다.

그 모든 사건과 함께 수도원에서는 끔찍하고 수수께끼 같은 죽음이 잇따라 발생하는데, 의혹의 시선은 도서관으로 집중되면서 문제의 책이 태풍의 눈처럼 떠오른다. 그것이 아리스토텔레스의 『시학』 제2권이라는 사실은 소설의 마지막 부분에서야 명시적으로 확인되지만 앞부분에서 이미 언급된다. “아리스토텔레스가 『시학』 제2권을 특히 웃음에 할애했다”(120쪽)²⁾는 것인데, 그리스어를 잘 아는 살베멕 사람 베난치오³⁾가 그렇게 말했다고 읊살라 사람 벤초가 전하는 말이다. 그러니까 단지 전해들은 말이며 일종의 복선처럼 언급될 뿐이다. 더군다나 베난치오는 그 사실을 확인하기 전에 죽은 시신으로 발견되며, 따라서 책의 실존 여부도 확인되지 않는다.

사실 그 책은 늙은 장님 수도사 호르헤가 자기 고향인 스페인 북부의 카스티야이레온Castilla y León 지방에서 발견하여 훔쳐온 것이다. 수도원의 도서관장 자리를 차지하고 싶었던 호르헤는 장서들의 수집을 위해 고향으로 갔고, 거기에서 「요한 묵시록」의 화려하고 멋진 주석서들과 함께 그 희귀한 보물을 발견해서 몰래 훔쳐와 보관하고 있었던 것이다. 그렇지만 이른 나이에 눈이 멀어버리는 바람에 수도원장이 되지 못하였다(306쪽 및 470쪽). 그런데 호르헤는 아리스토텔레스가 『시학』 제2권에서 논의하는 희극, 말하자면 인간의 웃음이란 하느님의 신성한 진리를 조롱하고 왜곡하며, 인간을 천박한 광대로 전락시키는 주요 요인이라고 생각하였고, 그래서 그 책을 다른 수도사들이 읽지 못하도록 막기 위해 온갖 수단과 방법을 동원하였고, 급기야 잔혹한 범죄를 저지르게 되었다는 것이다.

하지만 왜 그렇게 극단적인 방법을 동원하면서까지 문제의 책을 읽지 못하게 막으려고 했는가? 만약 그 세상에서 유일한 필사본이 절대로 읽지 않아야 하는 책, 소위 불온서적이라고 판단하였다면, 그것을 불태우든지 다른 방식으로 없애 버리면 간단하게 해결되었을 것이다. 그런데 호르헤는 그런 방법을 택하지 않았다. 불온한 내용을 담고 있지만 소중한 보물이라고 생각했기 때문이다. 그는 도서관장이 되고자 했을 만큼 책에 대해서는 남다른 애착을 갖고 있었다. 또한 스스로 고백하듯이 그것은 아리스토텔레스의 책이었기 때문이다(476쪽). 당시 유럽에서 아리스토텔레스의 명성과 권위는 거의 절대적이었는데, 그의 공개되지 않은 저술의 유일한 필사본을 갖고 있다는 것은 출세의 열쇠가 될 수 있었다. 그런 세속적인 자부심과 욕망을 떨쳐버리지 못한 호르헤는 불온한 내용의 책이라고 생각하면서도 차마 없애버리지 못하고 간직하고 있었으며, 다른 사람은 절대 손대지 못하도록 일종의 비공식적인 금서로 만들려고 했던 것이다. 분명히 그것은 개인적인 차원에서의 금서일 뿐이다. 유럽 세계에서 공식적으로 금서를 지정한 대표적인 사례

2) 이 글에서는 1983년 발표된 「주해」가 부록으로 실려 있는 1990년의 문고판(II nome della rosa, Milano: Bompiani)을 참조 텍스트로 삼았다. 본문에 인용된 구절의 쪽 수는 이 책을 기준으로 한다.

3) 이탈리아어 이름은 살베멕 사람 베난치오Venantio da Salvemec인데, 살베멕이 어디인지 확인할 수 없다. 만약 라틴어 식 이름으로 표기하면 베난티우스Venantius 또는 베난키우스Venancius 정도가 될 것이다.

는 16세기 가톨릭교회에서 나왔다. 들불처럼 퍼지는 종교 개혁의 물결을 저지하기 위하여 열린 트렌토 공의회(1545~1563)가 한창이던 1559년에 ‘금서 목록Index librorum prohibitorum’을 제정하여 널리 공포했던 것이다.

이 글에서는 나이든 장님 수도사 호르헤가 도서관에 소장된 아리스토텔레스의 『시학』 제2권의 유일한 필사본을 아무도 읽을 수 없는 책, 말하자면 일종의 금서로 만들기 위해 사용한 수단과 방법들에 대해 살펴보고자 한다.

3. 금지 수단들

호르헤는 다른 사람들이 문제의 책을 읽지 못하도록 막기 위하여 온갖 수단과 방법을 가리지 않는다. 체계적으로 분류하기 어렵지만 여러 가지 다양한 것들이 직접적으로나 간접적으로 사람들의 접근을 방해하는 역할을 한다. 그 중에는 호르헤가 교묘하게 마련한 것도 있었고, 우연히 방해 장치로 이용되는 것도 있었다. 그런데 그 모든 대비책에도 불구하고 수수께끼 같은 책을 읽어보고 싶은 호기심은 수도사들을 자극했고, 그로 인해 의문의 죽음들이 이어지면서 수도원에는 뒤숭숭하고 음산한 분위기가 확산된다. 대략 다음과 같은 것들이 수도사들의 접근을 방해하면서 누구도 예상치 못한 파국으로 치닫게 한다.

3.1. 웃음에 대한 비판

문제의 책과 관련하여 나이든 장님 수도사 호르헤는 웃음에 대해 강한 어조로 비판하고 그로 인해 윌리엄 수도사와 논쟁을 벌이기도 한다. 호르헤의 웃음 비판은 소설 전반에 걸쳐 나오는데, 무엇보다 특히 엄숙하고 경건해야 할 수도원에서 경박한 웃음은 경계해야 하는 것이라고 생각하기 때문이다. 그에 의하면 “웃음은 육체를 뒤흔들고, 얼굴 표정을 일그러뜨리고, 인간을 원숭이와 비슷하게 만들고”(138쪽), 따라서 “웃음은 우리 육체의 어리석음이자 타락이며 허약함”(477쪽)이라는 것이다. 그런데 그 웃음에 대해 위대한 철학자 아리스토텔레스가 진지하게 논의하고 있는데다 특히 보에티우스가 아리스토텔레스의 저술에 대해 논평한 이후, 하느님의 말씀이 갖는 신성한 신비는 삼단논법과 범주라는 인간의 해학으로 전락했다는 것이다(476쪽). 웃음의 본질을 둘러싼 논쟁은 흥미로운 주제로 확대되기도 하였다. 예를 들어 예수 그리스도가 웃은 적이 있는지, 만약 그랬다면 어떤 이유에서 그랬는지 등에 대해 서로 다른 관점에서 논박하기도 한 것이다(140쪽).

웃음에 대한 호르헤의 이런 인식은 바로 아리스토텔레스의 『시학』 제2권을 읽지 못하게 만드는 데 가장 중요한 원인이 되었다. 두말할 필요도 없이 그것은 편협한 종교적 편견에서 비롯된 것인데, 거기에서 인간 고유의 웃음의 본질과 속성에 대한 왜곡되고 비틀린 해석으로 이어졌던 것이다. 간단히 말해 웃음에 대한 호르헤 수도사의 편견으로 인해 유서 깊은 수도원에 비극적인 사건이 벌어지게 된 것이다.

널리 알려져 있듯이 에코의 기호학 이론은 이른바 ‘해석 기호학’으로 일컬어지는 만큼 수신자에 의한 해석의 과정에 초점을 맞추고 있다. 그에 의하면 문학 작품을 비롯한 모든 텍스트는 다양하고 서로 다른 해석을 허용하지만, 때로는 지나치거나 부족한 해석, 말하자면 ‘과잉 해석’이나 ‘미달 해석’⁴⁾이 있을 수 있다는 것이다. 다른 한편으로 에코는 기호학에서 이론으로 해결할 수 없는 것들을 소설에서 다루었다고 주장하였고, 실제로 그의 소설에서는 기호학적 암시들을 쉽게 찾아볼 수 있다. 그런 의미에서 에코의 소설은 ‘기호학의 소설화’ 또는 ‘소설화된 기호학’이라 부르기도 한다. 특히 해석의 문제는 여러 소설에서 중요한 주제가 된다. 예를 들어 『장미의 이름』은 호르헤의 웃음에 대한 ‘미달 해석’에서 비롯된 사건을 이야기하고, 『푸코의 진자』는 세 젊은이가 장난삼아 구상해본 ‘계획’에 대한 지나친 ‘과잉 해석’으로 빚어지는 광적인 믿음과 음모의 사건에 대해 이야기한다.⁵⁾

사실 웃음에 대한 호르헤의 비판은 문제의 책에 접근하는 것을 직접적으로 금지하는 수단은 아니다. 하지만 그 주요 내용을 정면으로 부정하고 논박한다는 점에서 최소한 그런 의도를 간접적으로 도와주는 기능을 한다. 중요한 것은 『장미의 이름』에서 이야기하는 엄청난 사건이 웃음에 대한 ‘미달 해석’에서 비롯되었다는 사실이다. 그런데 아이러니하게도 호르헤 수도사는 마지막에 스스로 죽음의 길을 선택하면서, 말하자면 독약이 묻은 책장을 갈기갈기 찢어 씹어 먹으면서 바로 자기 자신이 웃는다. 아드소는 호르헤가 웃는 것을 처음 보았다고 회고하는데, 입술에 즐거움의 표정이 없이 목으로 웃었으며, 마치 우는 것 같았다고 묘사한다(483쪽). 그렇지만 어쨌든 웃었던 것이다. 마치 자신의 오류를 죽음으로 증명하면서 진실을 몸으로 보여주는 것처럼 말이다.

3.2. 도서관과 미궁

『장미의 이름』에서 사건의 주요 무대이자 수도원에서 가장 중요한 곳은 바로 도서관이 있는 ‘건물’⁶⁾이다. 그 도서관은 당시 그리스도교 세계에서 가장 풍부하고 귀중한 장서를 자랑하였고, 따라서 각지에서 뛰어난 학자들과 함께 필사본 책의 제작을 위한 필사자(筆寫者)들과 채식화가들, 주석가들이 모여들었으며, 그 덕분에 수도원은 부러움과 선망의 대상이었다. 그런 명성을 반영하듯이 도서관 건물은 엄청난 규모와 크기를 자랑한다. 소설의 서두에서 서술자 아드소가 상세하게 묘사하는 바에 의하면, 그것은 “멀리에서 보면 4각형처럼 보이는 8각형 구조물”(29쪽)인데, 4각형의 각 모서리 부분은 7각형 탑처럼 되어 있고, 따라서 정확히 말하자면 32각형이지만, 모서리의 7각형 구조물이 외부에서는 5각형으로 보이기 때문에 24각형으로 보이는 건물이다. 그리고

4) ‘과잉 해석’과 ‘미달 해석’에 대하여 집중적으로 논의하는 에코의 저술로는 *Interpretation and Overinterpretation*, Stefan Collini 편, Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press, 1992 (이탈리아어 번역본, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Milano: Bompiani, 1995)를 참조하기 바란다. 이 책은 1990년 캠브리지Cambridge 대학교에서 개최된 태너 강좌Tanner Lectures에서 에코가 강연하고 여러 학자들과 토론한 내용을 엮은 것으로 영어로 먼저 출판되었고 나중에 이탈리아어 번역본으로 출판되었다.

5) 에코의 기호학 이론과 소설 사이의 상호관계에 대한 개략적인 고찰로는 줄고, 「에코의 소설에 나타난 기호학의 문제들」, 동이탈리아어문학우13, 한국이탈리아어문학회, 2003, 101-128쪽 참조.

6) 소설에서 그 건물에 붙여진 별도의 이름은 없고 단지 대문자로 시작하는 Edificio, 즉 그냥 “건물”이라고 부른다. 참고로 이윤기는 “본관”으로 옮겼는데, 자칫하면 오해의 여지가 있을 수 있다. 아무리 도서관이 중요하다고 해도 수도원에서 핵심적인 장소는 어쨌든 성당일 것이며, 성당은 바로 수도원 한가운데에 별도의 건물로 있기 때문이다.

건물의 한가운데에는 8각형의 안뜰이 있으나 출입할 수 없게 되어 있다. 그렇게 장엄한 도서관 건물은 아드소의 눈에 “하느님의 도시”를 표현하는 완벽한 구조이며, 수비학(數祕學)의 관점을 반영하는 것처럼 “수많은 신성한 숫자들의 놀라운 조화”(29쪽)로 보인다. 그 건물의 일층에는 부엌과 식당이 자리하고 있으며, 이층은 필사본 책들을 제작하는 필사실(筆寫室)scriptorium로 되어 있고, 삼층이 바로 책들이 보관되어 있는 도서관이다.

그런데 탁 트인 공간의 일층이나 이층과는 달린 삼층의 도서관은 복잡한 미궁으로 되어 있다. 도서관은 많은 방들로 나뉘어져 있으며, 서가에 책들이 보관되어 있는 각각의 방은 이웃하는 다른 방들과 문으로 연결되어 있는데, 방의 모양도 서로 다르고, 창문이 있거나 없고, 다른 방으로 통하는 문의 숫자도 서로 다르다. 여러 번의 시행착오 끝에 계산해낸 바에 의하면 도서관의 방은 모두 56개인데(220쪽), 그 방들이 서로 복잡하게 연결되어 있기 때문에 하나의 거대한 미궁을 형성하는 것이다.

도서관이 미궁이라는 인식은 소설의 서두에서 이미 언급된다. 수도원장은 윌리엄에게 도서관이 바로 “정신적 미궁이며, 또한 지상의 미궁”이라고 단언한다(46쪽). 그리고 나이는 수도사 그로타 페라타 사람 알리나르도는 이렇게 말한다. “이 미궁은 세상을 상징적으로 나타내고 있지요. 들어가는 자에게는 넓지만, 돌아오는 자에게는 지극히 좁아요.”⁷⁾ 도서관은 거대한 미궁, 세상의 미궁에 대한 기호라오. 들어가지만 나올 수 있을지 모른답니다. 헤라클레스의 기둥은 침범하지 않아야 해요.”(163쪽)

미궁이란 일단 들어가면 나오는 길을 찾을 수 없도록 만들어진 곳이며, 따라서 빠져나오지 못하고 헤매게 만드는 구조를 특징으로 한다. 그렇기 때문에 선불리 들어갈 수 없는 금단의 장소가 되며, 대부분 아예 접근하기도 어렵게 되어 있다. 수도원장의 말에 의하면 도서관장과 도서관장 조수 두 명만이 도서관에 들어갈 수 있고, 다른 수도사들은 아예 출입이 금지되어 있다는 것이다(46쪽). 그리고 도서관 건물에 들어가는 출입문, 그러니까 일층의 부엌과 식당으로 들어가는 문들은 일과 후에 도서관장이 직접 안에서 잠그기 때문에 아무도 접근할 수 없다고 한다(92쪽). 하지만 으레 그러하듯이 그런 구조물에는 비밀 통로가 있기 마련이다. 성당과 연결된 지하 납골당을 비롯하여 건물 안으로 들어갈 수 있는 다른 통로들이 있고, 또한 도서관 내부의 비밀 장소에 접근할 수 있는 통로도 따로 있다.

그 도서관 건물은 사건의 주요 무대이자 여러 등장인물들의 갖가지 욕망이 뒤엉키고 분출되는 곳이다. 그런 공간적 중요성을 강조하듯이 소설의 첫 장에는 수도원의 조감도가 나와 있으며, 사건이 진행됨에 따라 미궁처럼 복잡하게 뒤엉켜 있는 도서관의 평면 배치도가 그림으로 제시되어 있다(323쪽). 물론 그것은 독자의 이해를 돕기 위한 배려이다. 만약 그 구조를 언어로만 묘사하고 설명한다면, 대부분의 독자는 복잡한 미궁 속에서 길을 잃고 헤매는 것이 분명하다.

밤중에 몰래 잠입해 들어간 윌리엄과 아드소도 처음에는 길을 잃고 헤맨다. 복잡하게 서로 연결된 방들 사이에서 각 방의 문 위에 새겨진 「요한 묵시록」의 라틴어 구절만이 이정표 역할을 할 뿐이다. 게다가 여러 가지 교묘한 방해 장치들 때문에 곤혹을 치르기도 한다. 그렇다면 어떻게 해야 미궁에서 빠져나올 수 있을까? 그리스 신화에서는 아리아드네의 실타래가 해결책이라고 이야기하지만, 『장미의 이름』에서는 과학적이고 합리적인 사고, 즉 수학적 계산과 논리적 추론으

7) 소설에서 이 구절은 라틴어로 되어 있는데, 원문은 다음과 같다. Hunc mundum tipice laberinthus denotat ille. Intranti largus, redeunti sed nimis artus. 이것은 이탈리아 북부 피아첸차Piacenza에 있는 산사비나San Savina 성당의 모자이크에 새겨진 글귀에서 인용한 것이다.

로 그 구조를 파악하고 이해함으로써 가능해진다. 그림으로 제시된 평면 배치도가 그 결과이다.

그러한 도서관의 미궁 구조는 문제의 책에 접근하는 것을 저지하는 데 효율적인 장치로 기능한다. 또한 그것만으로 부족하다고 생각했는지 미궁의 한 곳에다 특수한 조작을 통해서만 출입문이 열리는 비밀의 방을 마련해두고 있는데, 라틴어로 피니스 아프리카(finis Africae, 말하자면 “아프리카의 끝”으로 일컬어지는 곳이다. 그 비밀의 장소에 대해서는 벤초가 처음 언급하고(121쪽), 베난치오가 남긴 암호문 메모에서도 발견된다(287쪽).⁸⁾ 바로 그 밀실에다 『시학』 제2권의 유일한 필사본을 감추어두고 있었던 것이다. 그곳에 들어가기 위해서는 문의 비밀 조작법을 알아야 하는데, 윌리엄 수도사는 막바지에 베난치오의 수수께끼 같은 암호문을 해독한 뒤에야 해결하게 된다. 물론 거기에도 다른 비밀 통로가 있지만 그것 역시 끝에서야 밝혀진다.

3.3. 미궁 속의 방해 장치들

하지만 만약 여러 차례의 시행착오를 거칠 수 있다면 제아무리 복잡한 미궁도 길을 찾을 수 있는 장소가 될 것이다. 그런 이유 때문인지 미궁에 침입하는 사람들을 막기 위해 도서관의 여러 곳에다 교묘한 방해 장치들을 마련해두고 있다. 그런 장치는 특히 밤중에 몰래 접근하려는 사람에게 겁을 주고 공포감을 불러일으키기 위한 것이다. 첫 번째 장치는 거울인데, 자기 자신의 반사된 모습이 마치 “유령처럼 흔들리고 요동치는 몸체의 위협적인 크기의 거인”(175~6쪽)처럼 보이게 만드는 구불구불한 거울이다. 거울이 일반화되지 않은 중세에, 더구나 철혹 같은 한밤중에 미궁 속에서 커다랗게 확대되어 흐느적거리며 움직이는 자기 자신의 모습을 발견하면, 아드소가 그러했듯이 “악마”라고 믿는 것은 아마 당연한 일일 것이다.

두 번째는 환각을 불러일으키면서 헛것을 보게 만드는 연기이다. 그 냄새를 맡아본 윌리엄 수도사의 설명에 의하면 그것은 아랍인들의 전설적인 “산(山)의 노인Veglio della Montagna”이 정해진 임무를 수행하도록 살인자들을 보내기 전에 흡입하게 만들었던 것, 그러니까 대마초 또는 해시시(hashishi) 연기라는 것이다(179쪽). “산의 노인”이란 11세기 후반에 페르시아 북부의 엘부르즈 산맥에 종교 공동체를 설립하고 알라무트 요새를 세운 다음 이슬람교 이스마일 파 자객들의 조직을 만든 하산이 사바흐(1050?~1124)를 가리키는데, 그 조직의 구성원 자객들은 마약 해시시에 취한 상태에서 인근 지역의 통치자들이나 십자군 전쟁 동안에 그리스도교 신자들을 살해했다고 한다.

이런 교묘한 장치들은 수도원의 순진한 수도사들에게 악마 같은 존재들이 도서관을 지키고 있다는 관념을 심어주기 위한 것이었다. 윌리엄 수도사의 논평에 의하면 그런 장치들과 미궁 구조로 인해 수도원의 도서관은 아이러니하게도 일종의 “금지된 지식의 장소”가 되었고, “여러 가지

8) 베난치오가 문제의 책에 대한 정보를 양피지에 메모해 놓은 방식은 아주 은밀한 데다 전형적인 암호문 형식으로 되어 있다. 특수한 잉크를 사용하여 써놓았기 때문에 평소에는 글씨가 보이지 않다가 양피지에 불을 가까이 갖다 대야 보이도록 해두었으며, 또한 황도 12궁과 행성을 표시하는 기호를 알파벳처럼 이용하여 문장을 만든 것이다(170쪽). 윌리엄 수도사는 이 암호문을 해독하지만 여전히 수수께끼 같은 문장이다. 해독한 라틴어 원문은 다음과 같다. Secretum finis Africae manus supra idolum age primum et septimum de quatuor. 개략적으로 직역하면 “아프리카의 끝의 비밀은 우상 위의 손이 넷의 첫째와 일곱째에 작용한다.” 언어의 메타 언어적 기능을 활용한 이 구절의 궁극적인 의미는 소설의 끝부분에서야 밝혀진다. 말하자면 “넷”이라는 단어를 구성하는 알파벳 quatuor의 첫째와 일곱째, 그러니까 q와 r을 누르면 비밀의 문이 열리는 것이다.

아주 교묘한 고안물들로 방어되고 있는” 곳이 되어버렸다. 또한 그렇게 만들기 위한 수단으로 “과학이 깨우치기 위해서가 아니라 감추기 위해 사용되고 있다”는 것이다(179쪽). 그리하여 밤중에 도서관에 몰래 들어갔던 어느 수도사는 “뺨, 머리 없는 사람, 머리가 둘 달린 사람”을 보았다는 말이 수도사들 사이에 떠돌았던 것이다(97쪽).

아울러 도서관의 건축학적 구조나 설비 역시 공포감을 유발하는 데 기여하는데, 예를 들어 환기를 위하여 뚫어놓은 틈새 사이로 들어오는 바람이 그렇다. 복잡한 미궁의 통로를 조심스럽게 지나가다가 갑자기 불어오는 차가운 바람이 얼굴에 부딪친다면 불청객의 간담은 분명히 서늘해질 것이다.

3.4. 읽기 방해 수단들

그런 각종 대비책만으로 충분하지 않다고 판단했는지 문제의 책이 노출되지 않도록 감추기 위해 다른 텍스트들과 함께 제본하여 보관한다. 도서관이 소장하고 있는 책들의 목록에 의하면 “아프리카의 끝” 항목에는 네 권의 책 제목이 기록되어 있지만, 실제로는 한 권의 책처럼 보이게 묶어놓았다(442쪽). 함께 제본된 첫 번째 텍스트는 채치 있는 말들에 대한 아랍어 필사본이고, 두 번째 텍스트는 연금술에 대한 이집트 책자를 번역한 시리아어 필사본이고, 세 번째 텍스트는 카르타고의 주교였던 키프리아누스의 만찬Coena Cypriani에 대한 것이고, 마지막으로 네 번째 텍스트가 바로 아리스토텔레스가 쓴 문제의 『시학』 제2권이다. 그리고 목록에 라틴어로 적혀 있는 이 텍스트의 제목은 “처녀의 음란함과 창녀의 사랑에 대한 머리 없는 책Liber acephalus de stupris virginum et meretricum amoribus”으로 언뜻 보면 무슨 책인지 알 수 없도록 해놓았다. 여기에 대해 나중에 윌리엄이 설명하는 바에 의하면, “처녀의 음란함과 창녀의 사랑”이란 세비야의 이시도루스(라틴어 이름은 히스파니아의 이시도루스Isidorus Hispalensis, 560?~636)가 희극을 정의하면서 언급한 것이며(475쪽), “머리 없는 책”이란 제목도 없고 앞의 일부가 뜯겨나갔기 때문에 그렇게 불렀던 것이다(445쪽).

그렇기 때문에 이 책이 도서관 외부로 반출되어 바로 눈앞에 있었는데도 윌리엄은 미처 알아보지 못했다. 그 책은 예를 들어 필사실에서 베난치오가 사용하던 책상이나 본초학자 수도사 장트벤델 사람 세베리노의 실험실에서도 볼 수 있었다. 하지만 그런 속임수 덕분에 정작 중요한 텍스트는 다른 사람들의 눈에 띄지 않았고, 단지 지극히 제한된 숫자의 사람만이 접근할 수 있었던 것이다.

그뿐만 아니라 누군가가 수많은 난관을 거쳐 문제의 책에 접근하는 데 성공하고 마침내 읽으려고 할 경우 최종적으로 막기 위해 호르헤 수도사는 극단적인 대비책을 마련해 두었다. 거기에는 문제의 책을 제작한 종이의 재질을 활용하였다. 소설의 막바지에서 밝혀지듯이 그 책은 당시 유럽에서 널리 사용되던 양피지가 아니라 다른 유형의 종으로 만들어졌다. 바로 호르헤 수도사의 고향 부르그스의 조그마한 마을 실로스(현재의 공식적인 이름은 산토도밍고데실로스Santo Domingo de Silos)에서 생산되었던 희귀한 종으로 제작된 것이다. 그 종이에 대하여 문제의 책을 직접 보았던 벤초는 윌리엄 수도사에게 이렇게 묘사한다. 그것은 “다른 양피지들보다 더 부드러운 이상한 양피지” 같았고, “양피지 같지 않은 양피지”였으며, “간단히 말해 이상한” 종이였다는 것이다. 그러자 윌리엄 수도사는 그 이상한 종이 바로 라틴어로 charta lintea, 즉 “아마(亞麻)

종이”라 부르고, 스페인어로는 pergamino de pano, 즉 “천 양피지”라 부르는 것이라고 설명한다(446쪽). 그것은 아랍인들이 처음 만들었지만 나중에는 스페인과 이탈리아에서도 제작한 종이라는 것이다. 나중에 윌리엄은 그 종이를 가리켜 이탈리아어로 “천 종이carta di panno”라고 부른다(470쪽).⁹⁾

서술자 아드소는 윌리엄 수도사가 문제의 책을 펼쳐보는 것을 보면서 말한다. “종잇장들은 더 부드러운 다른 재질로 되어 있었고, 첫 장은 거의 뜯어져 있었으며, 세월과 습기로 인해 다른 책들도 으레 그렇듯이 가장자리 한쪽이 닳았고, 하얀 얼룩들이 묻어 있었다.”(471쪽) 간단히 말해 냥마 종이는 양피지에 비해 더 얇고 부드러웠다는 것이다. 그 결과 종이들끼리 더 잘 들러붙을 수 있었다. 아드소의 관찰에 의하면 “종이 재질이 습기에 젖고 변질되면서 일종의 접착 아교질을 형성할 때처럼, 위쪽 가장자리 근처에서, 재단한 선을 따라 종잇장들이 서로 들러붙어 있었다.”(472쪽) 그런 종이의 재질을 이용하여 호르헤 수도사는 책의 가장자리에다 치명적인 독약을 발라놓았고, 불행한 희생자들은 들러붙은 책장을 떼어내서 넘기기 위해 손가락에 침을 발라가면서 읽다가 독약에 중독되어 죽어갔던 것이다.

3.5. 기타 우연적인 요소들

그 외에도 다른 몇 가지 요인들이 도서관과 문제의 책에 접근하는 것을 두려워하게 만든다. 의문의 죽음과 함께 수도원에서 벌어지는 일련의 사건은 뒤숭숭한 분위기 속에 불안과 두려움을 확산시킨다. 교황의 사절과 종교재판관, 황제의 사절이 도착하고, 일부 수도사의 과거 이단 행적이 드러나고, 격렬한 교리 논쟁이 벌어지고, 수세에 몰린 일부 수도사가 도피하고, 아드소와 불꽃 같은 사랑을 나누었던 마을의 아가씨와 살바토레 수도사가 체포되고, 심문 중에 살바토레는 악마 숭배적 발언을 하는 등 연이어서 터지는 사건의 연쇄가 그런 분위기를 부추긴다.

게다가 수도사들의 죽음은 「요한 묵시록」의 강렬하고 무서운 예언적 이미지들과 연결된다. 「요한 묵시록」에서는 특히 일곱 천사가 차례로 나팔을 불자 마치 이 세상에 종말이 다가오는 것처럼 끔찍한 천재지변과 재앙이 벌어지는 광경을 묘사하는데(8장 6절~10장 11절), 잇따르는 수도사의 죽음이 그런 예언에 따라 이루어지는 것처럼 보인다. 순서대로 보자면 아델모의 죽음은 우박, 베난치오는 피, 베렌가리오의 물, 세베리노는 하늘, 말라키아는 전갈과 연결될 수 있는 상태로 발견되었던 것이다(473쪽).

일곱 나팔과 연쇄 죽음 사이의 일치 가능성은 아델모에 이어 두 번째로 베난치오의 주검이 돼지 피가 담긴 항아리 안에서 발견되었을 때 이미 지적되었다. 나이든 알리나르도 수도사가 「요한 묵시록」에서 예언된 것이 수도원에서 일어나고 있다고 주장하면서 세 번째는 물에서 죽을 것이라고 예상했는데, 실제로 베렌가리오 수도사가 목욕장의 물속에서 발견된다. 알리나르도는 그것이 하느님의 형벌에 의한 것이라고 강조한다(164쪽). 하느님의 형벌에 의한 것이든 아니면 어떤 불가사의한 힘 또는 악의적인 계획에 의한 것이든 상관없이, 잇따라 발생하는 수도사들의 죽음

9) 그런 종이를 우리나라에서는 ‘냥마 종이’라고 부르는데 원료의 충당 방식 때문이다. 종이 제작 기술이 서양에 처음 전해졌을 때 주로 사용한 원료는 마(麻)나 아마, 면 등의 섬유였는데, 낱고 헤어져서 더 이상 쓸 수 없는 옷이나 천, 말하자면 냥마를 모아서 사용하였다. 하지만 냥마는 충분하게 많이 모으기 어려웠고 값도 비쌌기 때문에 널리 보편화되지 못하였다.

「요한 묵시록」의 예언과 맞아떨어지는 것처럼 보이면서 수도원에는 건잡을 수 없는 공포 분위기가 확산된다.

물론 그것은 순수한 우연의 일치였을 뿐이다. 하지만 그 우연의 일치가 수도사들에게 불러일으킨 두려움과 파급 효과는 놀라울 정도였다. 심지어 호르헤 자신도 거기에 몰입되어 믿었던 것처럼 마지막에는 일곱째 나팔에 대해 예언하는 천사가 하는 말을 반복하면서 실제로 자기 자신이 그대로 실천한다. 말하자면 독약을 발라놓은 문제의 필사본을 한 장씩 뜯어내더니 씹어 삼키면서 말한다. “일곱 천둥이 말한 것을 기록하지 말고 봉인해 두어라. 이것을 받아 삼켜라. 이것이 네 배를 쓰리게 하겠지만 입에는 꿀같이 달 것이다.” 바로 「요한 묵시록」 10장 4절과 9절의 구절이다. 그리고 이어서 말한다. “알겠느냐? 이제 나는 말해지지 않아야 하는 것을 나 자신의 무덤 안에¹⁰⁾ 봉인하겠다.”(483쪽) 간단히 말해 아리스토텔레스의 『시학』 제2권이 사람들에게 공개되지 않도록 자신의 몸 안에, 이제 죽어서 무덤이 될 자신의 뱃속에 삼키겠다는 뜻이다.

다른 한편으로 「요한 묵시록」의 구절들이 도서관의 미궁에서 길잡이 역할을 하는 것도 흥미롭다. 도서관 모든 방의 문 위에는 「요한 묵시록」의 여러 곳에서 인용된 라틴어 구절이 적혀 있는데, 예를 들면 1장 1절의 구절 Apocalypsis Iesu Christi(예수 그리스도의 계시)를 비롯하여 4장 4절의 Super thronos viginti quatuor(어좌 스물네 개), 6장 8절의 Nomen illi mors(그 이름은 죽음) 등이 적혀 있는 것이다. 이 글씨는 여러 방에서 반복되어 발견된다. 윌리엄과 아드소는 나중에야 그 구절들의 알파벳 첫 글자를 조합하면 만들어지는 단어가 해당되는 방에 배치되어 있는 장서들과 관련되어 있다는 것을 발견한다.

도서관 건물의 네 모서리에 있는 7각형 탑은 각각 동서남북을 향하고 있는데, 마치 거기에 맞추려는 것처럼 동쪽에 있는 방들의 머리글자를 연결하면 FONS ADAE(아담의 기원)와 IUDAEA(유대), 서쪽에는 HIBERNIA(히베르니아)와 YSPANIA(이스파니아), ROMA(로마), 남쪽에는 LEONES(사자)와 AEGYPTUS(이집트), 북쪽에는 ANGLIA(잉글랜드)와 GERMANI(게르마니아)가 자리하고 있다(323~324쪽). 이것은 도서관 방들과 그 안에 소장된 장서들의 분류와 배치를 보여주면서 동시에 미궁 안에서 길을 잃지 않도록 안내해주는 지도이자 이정표 역할을 한다. 그것은 이전부터 있었던 것이지만, 수도사들의 죽음이 「요한 묵시록」의 이미지와 연결되면서 도서관을 금단의 장소로 만드는 데 기여한다.

4. 책과 진리의 양면성

그러나 그 모든 대책에도 불구하고 호기심에 이끌린 수도사들의 접근을 완전히 막지 못하였다. 그리고 그로 인한 잇따른 죽음과 사건의 전말은 때마침 수도원을 방문한 윌리엄 수도사에 의해 밝혀진다. 윌리엄은 도착하던 날 아침 달아난 수도원장의 말을 찾는 과정에서 보여준 놀라운 기호 해석 능력으로 의문의 죽음을 해결해 달라는 수도원장의 부탁을 받았던 것이다. “언제나 논리가 보편적 무기라고 믿었던”(266쪽) 윌리엄은 그 논리를 토대로 범죄의 실마리들을 올바르게 해석하여 모든 과정을 재구성해냈다. 예코는 추리 소설 애독자였는데, 탐정이 범인을 찾아내는 과

10) 원문에는 nella tomba che divento로 되어 있는데, 직역하자면 “내가 지금 되는 무덤 안에” 정도가 될 것이다. 죽어가는 자신이 바로 하나의 무덤이 될 것이며, 그 안에다 봉인하겠다는 뜻이다.

정에서 핵심 열쇠는 범죄 현장에서 발견되는 모든 단서, 말하자면 기호를 올바르게 해석하는 데 있다.¹¹⁾ 『장미의 이름』에서 윌리엄은 바로 올바른 기호 해석을 토대로 하는 합리적이고 논리적인 추론이었다. 윌리엄에게 “기호는 이 세상에서 인간이 길을 찾는 데 활용할 수 있는 유일한 수단”이었고, 따라서 자신은 “기호들의 진리를 의심한 적이 없다”고 단언한다(495쪽).

윌리엄의 개입으로 인해 아리스토텔레스의 『시학』 제2권을 일종의 금서로 만들려던 호르헤의 시도는 실패로 돌아갔다. 하지만 호르헤는 그 유일한 필사본을 갈기갈기 찢어서 씹어 삼키고 또한 화재로 불타게 만듦으로써 더 이상 다른 사람이 영원히 읽지 못하도록 만들었다. 도서관과 수도원이 불타고 폐허로 전락하는 참사로 끝났지만, 역설적으로 어떤 면에서는 죽음을 불사하면서까지 자신의 의도를 끝끝내 관철한 것처럼 보인다.

그리고 그 모든 사건은 책 한 권 때문에 벌어진 것이었다. 그런 맥락에서 보면 『장미의 이름』에서 또 다른 실질적 주인공은 책과 도서관이라고 말할 수 있다. 특히 아리스토텔레스의 그 유일한 필사본은 갖가지 욕망과 호기심의 원천이었다. 윌리엄 수도사도 그 귀한 책을 직접 보고 싶은 욕망을 감추지 않는다. 그는 ‘아프리카의 끝’, 즉 도서관의 밀실에서 호르헤 수도사와 최종적으로 대면한 자리에서 문제의 책을 보고 싶다고 말한다. 그런데 그렇게 말하는 다섯 문장이 모두 *Voglio vedere*, 즉 “나는 보고 싶소”로 시작된다. 각각의 문장 안에 함축된 의도와 동기는 달리 해석될 수 있지만, 어쨌든 그 책을 직접 자기 눈으로 보고 싶다는 강렬한 욕망을 무의식적으로 드러내는 말이라고 할 수 있다. 그러면서 다섯 번째 문장에서야 비로소 그것이 바로 “아리스토텔레스의 『시학』 제2권”, 그러니까 “상실되었거나 애당초 쓰지 않았다고 모두가 믿는 책”의 “유일한 필사본”이라고 명시적으로 밝힌다(470쪽).

윌리엄 수도사가 그렇게 보고 싶다고 다섯 번이나 반복해서 말하는 것은 그만큼 강한 욕망과 호기심을 드러내는데, 그것은 바로 에코 자신의 욕망을 반영하는 듯하다. 에코는 자타가 공인하는 고서 애호가이며 수집가로 희귀본에 대한 관심이 남다르게 강렬하다.¹²⁾ 그리고 그것은 『장미의 이름』을 구체적으로 착상하는 데에도 많은 영향을 주었다. 금지된 책을 읽으려는 사람이 책장 모서리에 발라놓은 독약에 중독되어 죽게 만든다는 아이디어는 양피지나 냅마 종이로 제작된 옛날 필사본들을 많이 접하고 뒤적여본 에코 자신의 경험에서 나온 것이었다. 오래된 책들은 서고나 책장 안에서 장기간 보관되는 동안 습기나 탁한 공기로 인한 부패와 침식을 피할 수 없고, 그 결과 종잇장들이 서로 들러붙어 있는 경우가 많았다. 그런 상황에서 책을 한 장씩 펼쳐보기 위해 손가락에 침을 발라 책장들의 떼어내 넘겨본 경험이 있었던 것이다.

그런데 책이란 무엇인가? 무엇을 말하는가? 윌리엄 수도사는 책에 대해 이렇게 말한다. “책의 목적은 읽히는 데 있다. 책이란 기호들로 되어 있는데, 그 기호들은 다른 기호들에 대해 말하고, 그 다른 기호들은 다시 사물들에 대해 말한다. 만약 읽는 눈이 없다면, 책이란 개념을 생산하지 않는 기호들을 갖고 있는 셈이고, 따라서 병어리와 같다.”(399쪽) 이것은 분명히 기호학의 여러 논점들이 녹아 있는 언급이다. 그리고 그러한 기호들의 상호 의존 관계로 인하여 “종종 책이란 다른 책들에 대해 말한다”고 강조하면서 책들 사이에 형성되는 상호텍스트성(intertextuality)의 그

11) 기호학과 추리 소설 사이의 관계에 대한 에코의 관심은 1983년 헝가리 출신 미국 기호학자 시벅(Thomas A. Sebeok(1920-2001)과 공동으로 편집한 저술 *몽셋의 기호. 퍼스, 홈즈, 뉘핑* *The Sign of Three. Peirce, Holmes, Dupin*(Bloomington: Indiana University Press)에서 분명히 드러난다.

12) 희귀한 고서를 주제로 삼은 에코의 또 다른 소설은 *몽아나 여왕의 신비한 불꽃*이다. 여기에서 1인칭 서술자는 할아버지의 유품들 사이에서 셰익스피어의 1623년 판 희곡 모음집, 일명 *몽퍼스트 폴리오*(First Folio)를 발견하고 심장마비를 일으킨다.

물에 대해 지적한다. 그런데 그런 관계들의 그물이 복잡하게 뒤엉킬 경우에는 “순수한 책이 하나의 씨앗이 되어 거기에서 위험한 책이 피어나거나, 또는 역으로 쓴 뿌리에서 열린 달콤한 열매가 되는 경우가 종종 있다”(289쪽)는 것이다. 복잡한 미궁으로 이루어진 수도원의 도서관은 바로 그런 상호모순적인 가능성을 내포하고 있는 장소로서 기능한다. 그 안에서 호르헤의 웃음에 대한 미달 해석과 아리스토텔레스의 필사본을 금서로 만들려는 시도가 잉태되었다.

그러나 다른 한편으로 위대한 책은 “하느님께서 당신의 창조물들을 통해 영원한 삶에 대해 우리에게 말해주는 상징들의 무한한 보관소”(31쪽)이며, 또한 책들이 모여 있는 도서관은 “인간의 정신이 지배할 수 없는 힘들의 집합소이자, 수많은 사람의 정신에서 나온 비밀들의 보고(寶庫), 그것을 만들었거나 전달한 사람들이 죽은 뒤에도 살아남은 비밀들의 보고”(289쪽)이다. 만약 그것을 진리라고 할 수 있다면, 거기에 도달하기 위해서는 수많은 기호들의 연결 고리를 거쳐야 하고, 도서관의 미궁 안에서 헤맬 필요가 있다. 『장미의 이름』에서 도서관을 미궁으로 만든 것은 바로 진리에 도달하기 어려움을 암시하는 것처럼 보인다. 그런데 윌리엄은 진리에 대하여 “마치 무엇인가에 이르기 위해 세우는 사다리나 그물 같은 것”이라고 지적하면서 “사다리는 비록 유용하지만 의미가 없다는 것이 밝혀지기 때문에 나중에는 그 사다리를 버려야 한다”고 말한다(495쪽). 비트겐슈타인Ludwig Wittgenstein(1889~1951)이 『논리 철학 논고』 6.54에서 말하는 ‘사다리’, 『장자(莊子)』 외물편(外物篇)에서 물고기를 잡고 나면 ‘통발’을 잊어야 한다는 구절을 인용하면서 진리 그 자체가 중요한 것은 아니라는 것이다. 그리고 아리스토텔레스의 『시학』 제2권에 대해 이렇게 결론을 내린다. “누군가가 어느 날 그 필사본을 다시 발견할 필요는 없어. 유일하게 유용한 진리란 버려야 할 도구들일 뿐이야.”(495쪽)

이렇게 양면적이고 자기모순 같은 관념은 진리의 덧없음을 말하는 듯하다. 마치 미궁에서 헤매다가 막상 출구를 찾고 나면 해결의 즐거움도 있지만 일종의 허무감과 직면하는 것처럼 말이다. 『푸코의 진자』에서 주인공 야코포 벨보가 최종적으로 깨달은 것도 그랬다. “진리란 아주 순식간이며 그 이후에는 단지 논평에 불과하다”는 사실이다. 그런 맥락에서 볼 때 도서관과 수도원이 불타고 한줌의 재로 사라지는 마지막 장면은 매우 인상적이다. 미궁에서 출구를 찾아 밖으로 나가는 것도 좋지만, 어떤 면에서는 역설적으로 미궁 안에서 끝없이 길을 잃고 헤매는 것, 그러면서도 부단히 출구를 찾으려고 노력하는 것도 그에 못지않게 즐거운 일일 수 있을 것이다.

아버지의 위상: 금지와 향유 사이에서

김석(건국대학교)

목차

1. 아버지를 가진다는 것의 의미
2. 아버지의 위상: 대타자와 초자아
 - 2.1. 죄책감을 불러일으키는 초자아
 - 2.2. 법의 대리자 대타자
3. 아버지의 기능: 주이상스와 욕망
 - 3.1. 주이상스와 아버지
 - 3.2. 욕망과 아버지
4. 욕망과 향유는 뫼비우스의 띠

1. 아버지를 가진다는 것의 의미

본 논문은 정신분석의 관점을 적용해 아버지의 위상과 기능을 기원(origine)이라는 측면에서 분석하면서 그것이 주체의 욕망과 주이상스(jouissance)¹⁾에 미치는 영향이 무엇인가를 보여주는 목표를 가지고 있다. 정신분석을 상징하는 오이디푸스 콤플렉스가 암시하듯 아버지는 주체의 구성이나 문명의 출발점에서 중요한 주제이다. 프로이트는 1913년 발표한 『토텐과 터부』에서 원초적 아버지의 신화를 이야기 하면서 아버지에 대한 주체의 죄의식과 욕망이 사회적인 제도의 출발점임을 분명히 한다.

그런데 정면으로 아버지란 무엇인가하고 질문을 던지는 것은 그리 효과적이지 않다. 자칫 사변적 논의나 가족의 문제로 논점이 이동할 수 있기 때문이다. 『노아의 외투』의 저자 필리프 쥘리앵은 “정신분석학은 ‘아버지란 무엇인가’라는 질문 대신에 오히려 아버지를 가지고 있는 것이 아들 또는 딸에 대해 던지는 의미가 무엇인가²⁾로 바꾸는 것이 더 적절하다고 말한다. 우리가 아버지라는 존재를 의식하는 것은 주체가 어떤 욕망을 갖는 순간이며, 아버지는 그 순간 법을 통해 욕망을 방해하거나 정당화해주는 조력자로 등장한다. 하지만 더 중요한 것은 욕망과 주이상스 자체가 이미 아버지로부터 기인한다는 것이다. 필자는 아버지의 자리(être un père)가 주체의 무의

1) 이하에서 주이상스는 문맥에 따라 향유로 바꿔쓰기도 할 것이다. 둘 사이에 큰 차이는 없다.

2) 필리프 쥘리앵, 홍준기 옮김, 『노아의 외투』, 한길사, 2000, 70쪽.

식에서 중요한 역할을 하며, 주체의 기원이 아버지임을 이하에서 분석하려고 한다. 아버지는 욕망의 기원인데 법을 도입하는 대타자의 역할을 하면서 결국 주체의 구성에 핵심 역할을 한다. 오이디푸스 콤플렉스에서 아버지는 초자아의 이마고로 등장하는데 초자아는 이상적 자아의 모습도 있지만 금지를 명하면서 주이상스를 발동시키는 외설적 존재이기도 하다.

필자는 『토템과 터부』에서 프로이트가 분석한 초자아 아버지와 라캉의 대타자 개념을 중심으로 아버지가 욕망과 향유를 가능하게 하면서 주체의 무의식에서 핵심 역할을 한다는 점을 보여줄 것이다. 초자아와 대타자는 다른 개념이 아니라 뫼비우스의 띠처럼 같은 방향으로 진행하면서 뒤틀리기도 하는 접점이자 연결점을 이룬다. 둘 다 법의 도입자로서 아버지의 기능을 전제하기 때문이다.

욕망과 향유의 관계도 중요한 데 아직 이 둘의 관계에 대해서는 많은 연구가 이루어지지 않았다. 그러나 둘을 너무 대립적으로 보는 것은 특히 향유 개념을 오해하게 만들 소지가 있다. 인간의 욕망을 끊임없이 추동하는 동력이 바로 주이상스이고, 욕망이 있기에 향유도 가능해진다. 둘의 차이를 강조하는 것보다는 오히려 욕망이나 주이상스가 자연적인 것이 아니며, 주체의 고유한 역량이 아니라는 점을 강조하는 것이 더 정확하다. 욕망과 주이상스는 아버지와의 관계를 전제하며 아버지의 법이 가능 근거이기 때문이다.

여하튼 아버지의 문제는 주체와 사회의 기원 문제는 물론 욕망과 향유의 바람직한 방향성, 그리고 욕망이 특히 윤리적 지평에 놓이는 이유를 설명하기 위해 탐구해야 할 중요한 주제라 할 수 있다. 그리고 특히 사회심리분석에서 정신분석적 관점의 차별성을 보여주기 위해 아직 많은 후속 연구가 필요한 분야이다. 본 연구논문이 아버지의 위상은 물론, 욕망과 향유의 관계에 대한 후속 연구의 촉매제 역할을 할 수 있도록 논의의 범위를 욕망과 향유로 한정하며 시작하겠다.

2. 아버지의 위상: 대타자와 초자아

○ 정신분석이 다루는 핵심 주체의 하나는 아버지다. 그런데 아버지 자체가 아니라 주체에게 영향을 미치는 아버지의 기능이 관심사다. 아버지라는 존재는 그것이 아이의 존재와 삶에 영향을 미치는 한에서 의미가 있지 그 자체로 독립적인 물음의 대상은 아니기 때문이다. 아버지가 무의식적 욕망과 향유의 기원이 된다는 것은 주체가 아버지를 인정할 때만 가능하며,¹⁾ 주체는 끊임없이 아버지를 가지는 것이 무슨 의미인지 물을 수밖에 없다. 이것은 여성성에 대해 탐구하기 위해 ‘여자인 무엇인가’를 묻는 대신, ‘여자가 욕망하는 것은 무엇인가’를 묻는 질문과 유사하다. 아버지는 주체의 가능조건인데, 생물학적 기원의 의미가 아니라 상징계를 지탱하는 심급(instance)이기 때문이다. 주체는 상징계로 진입함으로써 주체가 된다.

○ 이 주체는 오이디푸스 삼각형의 세 번째 항을 구성하는 아이로 욕망하는 주체(sujet désirant)이자 욕망의 주체(sujet du désir)이다. 두 가지 구별은 주체가 언어 속에서 분열되면서

1) 아버지의 이름(Nom du Père)과 동음이어 ‘숙지 않는 자는 방황한다’(Non-pupes errent)는 1972~73년 세미나 21 제목의 말장난이 그것을 잘 보여준다. 아버지의 이름을 받아들이지 않으면 무의식도 욕망과 주이상스도 가능하지 않으며, 정신병적 구조에 빠진다. 신경증이나 도착은 아버지에게 대한 아이의 인정과 수용(속는 것)에서 시작한다.

모순된 위치에 처하게 됨을 보여주기 위해 언어학에서 차용한 ‘언표행위의 주체’(sujet de l'énonciation)와 ‘언표주체’(sujet énoncé)의 구별을 연상시킨다.²⁾ 욕망의 주체가 타자와의 관계의 향이자 정태적인 구조적 측면을 지시한다면, 욕망하는 주체는 그것을 벗어나면서 사라짐을 통해 자신을 보이는 역동성을 강조한다. 이 양자는 위상학적 공간에서 같이 움직인다.

○ 본 논문의 II 장에서는 주이상스와 욕망의 기원이 되는 아버지에 대한 논의의 전거로 아버지의 두 가지 위상을 대타자와 초자아의 모습으로 나누어 분석하려고 한다. 초자아는 프로이트가 『토템과 터부』에서 소개한 원초적 아버지의 이마고다. 프로이트는 1913년 발표한 논쟁적인 이 글에서 인간사회의 자연적 기원을 부정하면서, 이른바 이디푸스 콤플렉스의 사회적 적용을 시도한다. 여기서 소개된 유명한 원초적 아버지는 토템과 터부가 상징하듯 이상적 숭배와 두려움의 대상이자 법의 기원이다. 하지만 필자는 초자아에서 법이나 금지보다는 주체에게 죄책감과 반항심을 불러일으키는 측면에 주목하여 그 위상을 분석하려고 한다. 대타자는 상상계(imaginaire)와 연관되는 어머니 대상과 구분되는 상징계(symbolique)의 대표자이다. 또 향유에 대해 제한을 가하고 주체의 향유를 위임 받는 법의 대리자이자 금지자로 역할을 하는 것이 대타자다. 대타자와 초자아는 동일한 면을 유지한 채 안과 밖이 상대적으로 구분되는 피비우스의 띠처럼 둘 다 아버지의 위상이면서 각각 다른 역할을 한다고 할 수 있다. 하지만 약간의 기능적 차이가 있는데 이 하에서 그것을 논의하겠다.

2.1. 죄책감을 불러일으키는 초자아

『토템과 터부』는 오이디푸스 콤플렉스 개념을 사회집단심리에 적용하기 위한 의도에서 쓴 책이다. 오이디푸스 콤플렉스는 아이가 아버지에 대해 가지는 사랑과 미움의 양가적 감정의 상태와 그것이 촉발하는 원초적 욕망³⁾을 말한다. 오이디푸스는 주체화의 계기이자, 사회구성의 작용원인(cause efficiente)이다. 아이의 욕망을 좌절시키면서 이상화의 대상이 되는 아버지가 아이를 주체로 만들 듯, 사회도 원초적 아버지의 살해와 후천적 애도를 통해 법이 지배하는 문명의 단계로 이동한다. 프로이트는 오이디푸스가 개인적임과 동시에 사회적임을 분명히 하면서 다음과 같이 선언한다.

“이 연구를 마무리 지으면서 나는 종교, 도덕, 사회, 예술의 기원이 오이디푸스 콤플렉스에 집중되어 있다는 주장을 결론으로 삼고자 한다.”⁴⁾

○ 프로이트는 『토템과 터부』에서 그 유명한 원초적 아버지의 신화를 이야기 한다. 원초적 아버지의 신화는 프로이트가 원시부족들의 풍습에서 공통적으로 발견되는 토템미즘의 심리적 기원과 사회적 역할을 분석하면서 내세운 가설이다. 부족의 모든 여자들을 독점하고, 자식들의 성적 향유를 원천적으로 금한 이 독재적이고 전능한 아버지는 자식들에 의하여 죽임을 당한다. 하지만 아버지가 죽고 나자 죄의식과 감춰져 있던 애정이 다시 살아나게 된다. 결국 이제 아들은

2) ‘나는 거짓말을 한다’는 진술은 두 주체의 분열과 모순을 잘 보여준다.

3) 엄밀하게 말해 주체에게는 원초적 욕망이 없다. 모든 것은 아버지(상징계)의 개입과 더불어 시작되기 때문이다. 하지만 오이디푸스 1단계에서 아이는 어머니와 합일하고 싶어 하는데 이것을 상상적 욕망 혹은 원초적 욕망으로 부를 수 있다.

4) 프로이트, 『토템과 터부』, 234쪽.

자발적으로 죽은 아버지의 법을 받아들여 토템의 도살을 금지하고 근친상간 금지도 내면화하다. 프로이트는 이것을 사후복종(nachträglichen Gehorsam)의 심리로 설명하는데⁵⁾ 여기서 토템의 두 가지 터부를 강제하는 아버지가 바로 초자아다. 초자아는 자식들의 애도에 의해 만들어진다.

○ 그런데 토데미즘의 보편성이나 실제 역사적 의미가 중요한 게 아니라 토데미즘이 두 가지 금제⁶⁾를 통해 원시사회를 지탱해주는 원초적 개념이라는 것이 죽은 중요하다. 토템은 초자의 대용물이다. 초자아는 부모의 금지와 요구를 아이가 내면화하면서 구성된 심급으로 프로이트의 2차 정신기구 모델에서 중요한 역할을 한다. 초자아는 아이의 인격 형성과정에서 핵심 역할을 하는데 그것이 법을 수용하게 만들면서 타자와의 관계를 가능하게 만드는 사회적인 것의 심층에서 작동하는 무의식적 토대이기 때문이다. 초자아는 양심과 도덕의 형태로 작동하는데 외부의 권위를 대표하는 아버지의 목소리로 주체 속에 자리 잡으면서 자아와 이드에 대항한다.

○ 초자아는 이상적 자아이자 엄하고 무서운 이중적 형상으로 아이에게 받아들여진다. 이상적 자아로서 초자아는 아이가 닮고 싶어 하고 아이를 지켜주는 자애로운 아버지를 뜻하지만, 엄한 아버지는 잘못을 범할 때 처벌을 할 수 있는 두려운 존재다. 라캉은 아버지를 상징계의 심급으로 정의하는데 프로이트의 초자아는 아이의 상상이 투영된 상상적 아버지에게 가깝다. 하지만 중요한 것은 초자아가 무서운 권위자가 아니라 양심과 죄책감의 형태로 내적 처벌을 강제하는 강력한 존재라는 것이다. 프로이트는 죄책감의 두 가지 근원을 다음처럼 설명한다.

“첫 번째 죄책감은 권위자에 대한 두려움에서 생겨나고, 두 번째 죄책감은 초자아에 대한 두려움에서 생겨난다. 첫 번째 죄책감은 본능만족을 단념하도록 강요하고, 두 번째 죄책감은 본능만족을 단념하는 것만이 아니라 징벌까지도 요구한다.”⁷⁾

이 죄책감이 법의 기원으로 법에는 억압이 내재화 되어 있다.

○ 우리는 초자아의 이런 억압적 특성에 주목할 필요가 있는데 이것이 주체 내부에 법을 자리 잡게 하면서 그것을 넘어서려는 위반적 욕구를 동시에 부여하기 때문이다. 아버지의 금지는 외적 위협이 아니라 내적 억압의 기저로 자리 잡으면서 아이에게 양심과 도덕의 형태로 작용한다. 억압은 무의식을 가능하게 하는 근본적 방어 작용이다. 그것은 의식에 들어올 수 없는 표상을 무의식 속으로 밀어 넣는 것으로 반드시 실제 경험이 아니더라도 억압의 대상이 될 수 있다. 예를 들어 아버지가 교통사고로 죽으면 아이는 자신이 아버지를 미워해서 생긴 일이라고 믿으면서 아버지에게 대한 유아적 기억을 억압하면서 죄의식을 갖기 쉽다.

○ 초자아는 해소할 수 없는 죄책감을 불러일으킨다. 죄책감은 두려움 보다 더 강력하게 금기를 자리 잡게 만드는 동기가 되지만 은밀하게 도전의 욕망을 자극하기도 한다. 죄책감이 생긴다는 것은 위반에 대한 욕망이 있다는 증거이기도 하다. 프로이트는 죄책감이 우리가 어떤 특정한 소망을 이루기 위해 행위를 수행했음을 입증하는 유죄의 소산이라고 말한다.⁸⁾ 우리는 초자아가 죄책감을 통해 양가적 감정을 불러일으키는 현상에 더 주목해야 한다. 양심의 가책이나 죄의식은 우리가 느끼는 무의식적 유혹 때문에 생긴다. 프로이트는 신경증 환자가 지나칠 정도로 양심적인 것은 그들의 ‘무의식에 잠복해 있는 유혹’(Unbewußten lauende Versuchung)에 맞서기 위해 만든 대항증상이라고 말한다.⁹⁾ 양심이나 죄의식은 유혹의 징표이기도 한 것이다. 나중에 라캉이 초

5) 프로이트, 위의 책, 217쪽.

6) “그것은 토템 동물은 죽여서는 안 되고, 토템 종족의 이성과는 성 관계를 맺어서는 안 된다는 것이다.” 프로이트, 『토템과 터부』, p. 72. 이것은 정확히 오이디푸스 콤플렉스에 대해 초자아가 발동하는 명령에 상응한다.

7) 프로이트, 『문명 속의 불만』, 307쪽.

8) 프로이트, 『토템과 터부』, 122쪽 참조.

자아가 주이상스를 명한다고 말하는 것도 그 때문이다.

○ 다음 장에서 보겠지만 초자아로서 아버지가 불러일으키는 이러한 무의식적 유혹이 향유의 원천이다. 아버지는 금제가 없는 완전한 향유를 누린 예외적 존재로 아들들(주체)에게 숭배된다. 초자아가 말하는 근친상간에 대한 금지는 법이면서 또 하나의 외설적 측면을 동시에 지니는데 이것은 아들에게 허용되지 않은 향유가 절대적 타자로서 아버지에게 있기 때문이다. 브루스 핑크는 주체가 포기하고 희생한 향유가 다시 타자의 장에서 발견되는 것을 타자의 언어적 속성에서 찾는다.¹⁰⁾ 언어의 세계에 들어가기 위해서는 향유를 포기해야 하며, 이것은 거세를 의미한다고 라캉은 말한다. 초자아가 향유를 포기하게 하는 것은 분명 터부의 한 측면이다. 그러나 동시에 초자아가 죄책감을 통해 향유를 불러낸다는 것을 강조하자.

2.2. 법의 대리자 대타자

근친상간에 대한 욕망을 금지하고, 처벌함으로써 금지를 받아들이게 하는 것은 토테미즘의 중요한 기능이다. 토테미즘 즉, 아버지 살해와 숭배의 한 얼굴이 죄책감이라면 또 다른 얼굴은 금제와 법이다. 여기서 초자아는 터부를 통해 금제를 명하는 법의 기원으로 역할을 한다.¹¹⁾ 라캉은 이런 기능을 대타자 개념을 통해 정식화한다. 초자아가 주로 향유와 연관된다면 대타자는 욕망과 관계가 있다. 또 초자아가 주로 상상적 아버지의 이마고로 나타난다면 대타자는 상징적 아버지의 기호가 된다. 하지만 초자아와 대타자는 서로 구별되고 대립하기 보다는 연속성과 상보성을 갖는 아버지의 두 가지 기능으로 이해해야 한다. 대타자는 프로이트의 초자아를 재해석한 라캉의 개념이다. 단순한 재해석이 아니라 아버지가 법의 기원으로 욕망을 발생시키는 역할을 하는 것을 대타자 개념을 통해 더 분명하게 드러낼 수 있다.

○ 프로이트는 토테미즘이 말하는 터부가 인간의 양가적 욕망을 자극하고 그것을 금지하면서 동시에 범하도록 유혹하는 측면이 있다고 말한다. 우리는 이것을 초자아가 말하는 죄책감을 통해 설명했다. 그러나 터부가 무의식 속에 자리 잡고 있는 욕망을 저지하는 것이 기능이고, 터부를 범한 사람을 보면서 마치 주술에 빠진 것처럼 유혹을 느낀다고 말하는 것은¹²⁾ 마치 욕망이 선천적인 작용 같은 인상을 준다. 인간의 욕망은 법 때문에 발생하는 것이지, 욕망을 금하기 위해 법이 존재하는 것은 아니다. 라캉은 욕망과 윤리의 관계를 다룬 1959-60 『세미나 VII, 정신분석의 윤리』에서 이점을 아주 명확하게 설명한다,

“실제로 법이 그것(물 Ding)을 탐하지 말라 말하지 않았다면 그것을 탐할 생각조차 할 수 없었을 것이다.”¹³⁾

물(Ding)은 오이디푸스 콤플렉스를 경험하는 아이가 욕망의 대상으로 삼는 어머니적인 원초적 대상을 말한다. 라캉은 대타자 개념을 통해 금지와 위반의 법을 세우는 아버지가 욕망의 가능근 거라는 점을 분명히 하는데 이것은 프로이트에게는 없던 부분이다. 아버지의 법이 어머니를 물적

9) 프로이트, 위의 책, 123쪽 참조.

10) “신체에서 ‘짜내어진’ 일정한 향유는 말 속에서 다시 발견된다는 것이다. 언어로서의 타자가 우리 대신에 즐긴다.” 브루스 핑크, 「성적 관계 같은 그런 것은 없다」, 『성관계는 없다』, 29쪽.

11) 프로이트에 따르면 인류의 형벌 제도는 터부에까지 거슬러 올라간다.

12) 프로이트, 『토템과 터부』, 73쪽.

13) Lacan, *Séminaire VII, éthique de la psychanalyse*, p.101.

인 대상으로 만드는 것이다. 결국 인간에게 자연적인 욕망은 존재하지 않으며, 아버지로 대표되는 상징계가 없으면 인간성 자체가 존재하지 않는다는 것을 라캉은 구조주의적 입장에서 강조한다.

○ 프로이트에게는 철학적으로 특별하게 버려진 욕망개념이나 욕망과 법의 관계에 대한 기원적 물음이 없다. 프로이트는 아버지의 강력한 힘 때문에 발생하는 거세 콤플렉스가 오이디푸스 콤플렉스의 쇠퇴와 초자아의 구성을 가져온다고 설명한다. 하지만 이것은 욕망의 기원을 충분히 설명하지 못하고 욕망을 선천적으로 내재하는 유혹처럼 가정하는 위험이 있다. 라캉은 이를 피하기 위해 오이디푸스 콤플렉스 해소과정에서 아버지의 상징적 기능을 강조하면서 이를 대타자(Autre)로 명명한다. 대타자는 상징계를 대표하면서 아이를 규정하고 구성하는 법이 기원하는 순수 형식이다. 대타자가 순수 형식으로 법의 기원이 되기 위해서는 죽은 아버지가 필요하다. 라캉은 이 자리를 아버지의 이름이라고 명명한다.

“아버지의 유일한 기능은 언제나 유일하게 아버지의 이름이라는 신화가 되는 것이다.”¹⁴⁾

아버지가 자식들의 사후복종을 이끌어 내기 위해서는 죽은 아버지가 되어야 한다는 것은 프로이트가 이미 설명한 바 있다. 정신분석 이론에서 아버지는 언제나 죽은 아버지이다.

○ 프로이트는 「토텐과 터부」에서 전체적이고 매우 강력한 아버지가 모든 여자들을 혼자서 독점하면서(배타적 향유) 다스리는 원시부족의 신화를 가정한 후 자식들이 아버지를 살해하고 죄의식 속에 기억한 후부터 본격적인 사회제적 관계들이 시작되었을 거라고 설명한다.¹⁵⁾ 라캉은 이 살해된 아버지를 법의 절대적 화신이자 아이를 상징계로 이끄는 대타자로 재해석한다. 상징적 아버지, 즉 대타자는 상상적 합일상태에 머물고 있는 아이와 어머니를 분리하고, 아이를 상상적 남근의 지위에서 떨어뜨리는 거세를 수행함으로써 아이를 상징계의 주체로 태어나게 한다. 거세는 구원이 된다. 거세를 수행하는 아버지의 기능이 바로 ‘아버지의 이름’((Nom-du-Père)이다. 아버지의 이름이 자리를 잡지 못하면 주체는 정신병적 구조, 즉 어머니의 상상적 남근의 지위에 머물게 되면서 주체로서 자신을 구성하는 데 실패하게 된다.

○ 아버지는 대타자 자체가 아니라 다만 그 역할을 일시적으로 수행하는 데 대타자는 어떤 인격적 실체가 아니라 언어가 기원하는 장소이기 때문이다.¹⁶⁾ 대타자가 법을 대표하는 것도 이것이 주체를 떠나 존재하는 선험적 구조, 즉 상징계이기 때문이다. 아버지가 대타자 역할을 한다는 것은 ‘아버지의 이름’으로 역할을 한다는 것이다. 그것을 가능하게 하는 것이 바로 어머니로 어머니는 아버지-대타자를 들여오는 최초 대타자 역할을 한다고 할 수 있다. 이것은 아이에게 최초로 언어를 가르치는 사람이 어머니라는 것을 떠올리면 쉽게 이해가 된다. 어머니의 말은 다음으로 이 말의 기원을 아버지에게 돌린다. 라캉은 어머니가 아버지의 말, 즉 어휘 달리 말해 법이 확립되는 것에서 ‘아버지의 이름’을 위해 남겨둔 그 자리를 만든 경우에 대해 주목할 필요가 있다고 강조한다.¹⁷⁾ 아버지의 이름은 아이가 상상하는 어머니의 욕망을 대체하면서 아이를 상징계로 이끈다.

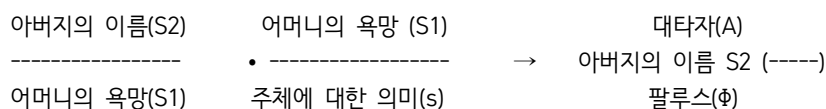
14) Lacan, *S VII, éthique de la psychanalyse*, p.356.

15) 프로이트, 「토텐과 터부」, 『종교의 기원』, 215쪽 참조.

16) 라캉은 흔히 우리가 이차관계에서 가정하는 파트너를 상상적 타자인 소타자(autre), 그리고 언어의 장소이자 절대적 타자성을 대타자(Autre)로 명명한다. “우리는 대타자를 언어의 장소라고 정의했다. 대타자는 주체가 말을 한다는 유일한 사실 때문에 구성되고, 가시화 된다.” Lacan, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, p. 475.

17) Lacan, *Écrits*, p.579.

○ 이처럼 아버지의 이름 S2가 어머니의 욕망과 어머니 대상을 뜻하는 S1을 대체하면서 또 다른 기표사슬을 끌고 오는 것을 라캉은 부성은유(métaphore paternelle)라고 말한다. 부성은유는 다음과 같다.¹⁸⁾



부성은유를 통해 라캉은 오이디푸스 콤플렉스 해소를 아버지의 기표가 어머니의 기표를 대체하면서 기표사슬의 연쇄를 출발시키는 시니피앙 논리¹⁹⁾를 통해 새롭게 해석한다.

○ 아버지가 금지하는 것은 아이를 대상으로 한 어머니의 원초적 향유이다. 부성은유는 기표대체에 의해 주체가 태어나는 것과, 주체가 욕망의 주체이자 욕망하는 주체가 될 수밖에 없는 이유를 잘 설명해준다. 부성은유에서 중요한 것은 아이가 최초로 상상 속에서 욕망했던 '어머니의 욕망'이 '아버지의 이름'이라는 상징계의 기표로 대체될 때만이 아이가 주체가 된다는 것이다. 상상계적 이자관계는 주체가 어머니의 욕망에 온전히 사로잡혀 있는 상태이다. 아이와 어머니의 향유가 하나로 되어 있는 원초적 상태로 주체의 자리는 없다. 아이는 어머니의 변덕스러운 욕망에서 빠져나와 대타자(상징계) 속에서 기표에 스스로를 안착시키면서 남근을 가지고자 할 때 비로소 욕망하는 주체가 된다. 그러나 상징계로의 진입은 최초 욕망기표의 상실을 동반하기 때문에 이때부터 주체는 영원히 상실한 대상으로 가정된 S1의 빈자리를 숙명처럼 느낄 수밖에 없다. 이후로 S1의 공백을 채우고자 시니피앙 연쇄 S2-S3-S4-S5...가 동원되지만 언제나 이 자리는 결여로 남는다. 주체는 이 원초적 빈자리(S1)를 상징계가 부과하는 강요된 문자의 질서 속에서 영원한 결핍처럼 느끼는데 이것이 상징계 너머로 가려는 죽음충동, 즉 주이상스를 발생시킨다. S1의 빈자리는 죽음과 연결된다. 라캉은 다음처럼 말한다.

"우리가 말의 연속적인 놀이 이전에 있었던 그 무엇을 주체 속에서 찾으려고 할 때 상징화의 탄생이전에 원초적인 그것은 다름 아니라 죽음 속에서 찾을 수 있다."²⁰⁾

○ 라캉은 프로이트의 충동개념에 남아 있는 메타심리학의 생물학적 역학적 요소를 제거하고 그것을 상징계의 사후효과로 다시 정의하면서 충동이 보여주는 순환메커니즘 자체에 주목한다. 라캉에 의하면 충동의 목적은 대상을 통한 만족이 아니라 빈 공간을 중심으로 회전을 반복하는 과정에 있다.²¹⁾ 이 빈공간은 거세의 결과인 존재결여 때문이기도 하지만 근본적으로는 욕망의 원초적 대상인 S1을 대신할 수 있는 기표가 부재하다는 대타자의 결여 때문에 발생한다. 여기서 주이상스는 언어가 존재를 온전히 기표적 질서에 편입시키지 못한다는 대타자의 한계를 보여주는 개념이다.

18) Lacan, *Écrits*, p.557. 이것은 라캉이 기호화한 부성은유의 공식이다. 그 의미는 다음과 같다. “부성은유란 무엇인가? 그것은 바로 ... 상징 혹은 시니피앙의 자격으로 아버지가 어머니의 자리를 대체하는 것이다.” Lacan, *S V, Les formations de l'inconscient*, p.180.

19) 시니피앙 논리와 욕망의 관계에 대해서는 다음 논문을 참조하라. 김석, 「시니피앙 논리와 주이상스 주체」, 『라캉과 현대정신분석』 9권 1호, 2007.

20) Lacan, *Écrits*, p. 320.

21) Lacan, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p.163 참조.

3. 아버지의 기능: 주이상스와 욕망

정신분석에서 아버지의 기능은 한마디로 기원(origine) 혹은 원인(cause)이다. 아버지는 실재의 아버지나 상상적 아버지가 아니라 상징계의 아버지, 즉 ‘아버지의 이름’(Nom-du-Père)²²⁾으로 역할을 한다. 라캉은 주체가 기표의 효과라고 말하는데 이 말은 주체가 부성은유를 통해 상징계의 주체로 구성된다는 뜻이다. 마찬가지로 사회도 원초적 아버지(초자아, 대타자)에 대한 자식들의 복종(법)에서 시작된다. 시니피앙 논리를 통해 무의식을 해석하는 라캉 이론에서 아버지는 기원일 수밖에 없다. 본 논문에서는 아버지의 기능을 주체에 대한 영향에 초점을 맞춰 논의를 진행한다. 사회에 대한 논의는 다음 기회에 하도록 하겠다. 그리고 그것은 욕망과 향유와 관계가 있다. 본문 II장에서 분석했듯 아버지는 초자아로서 금제를 명하면서 동시에 무의식적 유희, 즉 향유를 불러일으킨다. 또 대타자로서 법을 확립하면서 주체의 욕망을 작동시킨다. 욕망에 대한 라캉의 테제인 ‘인간의 욕망은 대타자의 욕망이다’는 말은 한편으로는 욕망이 타자의 인정을 전제한다는 뜻이며, 다른 한편으로는 욕구(besoin)와 요구(demande)의 변증법을 함축하는 말이다. 라캉에 따르면 욕망은 주체가 본래부터 가진 생리적 욕구가 타자를 향해 언어의 형태로 이루어지는 요구로 전환될 때 남는 잉여이자 그 둘 사이의 메워질 수 없는 분열(Spaltung) 혹은 간극이다.²³⁾ 이 요구는 무제약적 사랑의 요구로 타자가 절대 해결해줄 수 없는 부분이기 때문에 말하는 주체에게 욕망은 실존적 본성이 된다. 하지만 동시에 이 간극이 주이상스를 발생시키는 지점이기도 하다.

결국 주이상스와 욕망의 관계를 명확히 하는 것이 아버지의 기능을 좀 더 명확하게 이해하는 길이지만 많은 난점이 있다. 주이상스는 욕망의 연장인가? 아니면 욕망과 다른 지평에서 주체와 다른 관계를 갖는가? 라캉 이론에서 주이상스는 다의적 의미를 함축하고 있으며, 라캉의 사유가 발전하면서 강조점도 변화하기 때문에 둘의 관계를 명확하게 정의내리기는 어렵다. 하지만 욕망과 향유는 둘 다 아버지의 법과 관계가 있으며, 서로 의존적이라는 것이다.²⁴⁾ 이하에서 편의상 두 측면으로 나뉘어서 설명하겠지만 욕망과 주이상스는 주체가 아버지를 가짐으로써 혹은 인정함으로써 경험하는 관계적 차원(욕망)이면서 쾌락적 차원(주이상스)의 두 양상이라는 점을 강조하려고 한다.

22) 가족구조를 전제하는 실재적 아버지, 상상적 아버지와 달리 상징적 아버지는 얼마든지 다른 사람이나 심급에 의해 대체가 가능하다는 것이 중요하다. 원시사회의 추장, 성직자, 왕, 경찰, 그리고 아이들을 혼내는 망태 할아버지 이런 것이 대체물이다. 결국 아버지의 기능이 오이디푸스 콤플렉스 해소에서 중요하다는 것과 그것은 법의 자리라는 게 라캉의 강조점이다.

23) Lacan, *Écrits*, p.691.

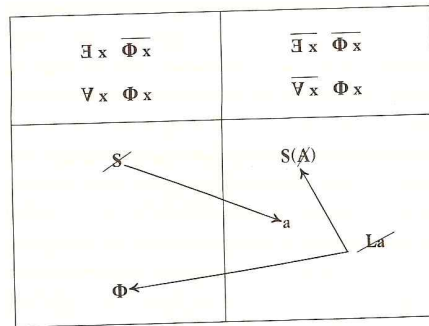
24) 딜런 에번스는 1958년 이전에 라캉이 주이상스가 욕망과 밀접히 연관되면서 욕망을 지속시키는 측면에 강조한다면, 그 이후에는 주이상스가 욕망의 목표이자 불가능한 기착지라는 측면이 강조된다고 말한다. 대니 노부스, 『라캉 정신분석의 핵심 개념들』, 23~24 쪽 참조. 이것은 근본적 대립이기 보다는 실재(réal)와 기표(signifiant)의 관계, 그리고 그 속에서 욕망을 발생시키는 '대상 a'의 본질에 대한 강조점의 차이에서 비롯된다고 할 수 있다. 전기 라캉은 주로 결여에 초점을 맞춰 욕망의 불가능성을 강조한다면 후기 라캉은 잉여적 속성을 통해 상징계를 넘어서는 것을 강조하기 때문이다. 필자는 욕망은 결여에 대한 관계(구조)이고, 주이상스는 그 속에서 주체가 느끼는 역동성, 즉 쾌락을 넘어서려는 의지로 보아야 한다고 말하고 싶다.

3.1. 주이상스와 아버지

프로이트가 『토텐과 터부』에서 소개한 ‘원초적 아버지’는 절대적 향유를 누리는 예외적 존재다. 이것은 오이디푸스 도식에서 아이에게 이상적 자아이자 엄한 아버지 초자아(sur-moi)의 이마고로 다가온다. 이러한 위치가 주이상스를 가능하게 만든다. 초자아는 주체(아이)에게 금제를 명하면서 동시에 그것을 넘어서려는 유혹을 느끼게 하기 때문이다. 라캉은 다음과 같이 말한다.

“초자아, 그것은 ‘향유하라’고 주이상스를 명하는 명령이다”²⁵⁾

위에서 우리는 주체가 느끼는 죄책감이나 양심이 주이상스에 대한 반증이라고 강조했다. 그런데 아버지가 주이상스를 일으키는 것은 그가 예외적 존재이기 때문이다. 라캉은 1972~73년 진행한 『세미나 XX, 앙코르』 7장 ‘사랑의 편지’에서 유명한 성차 공식을 소개한다.²⁶⁾



○ 왼쪽이 남성주체의 공식이고, 오른쪽이 여성주체의 공식이다. 그리고 상단은 이런 주체를 가능하게 만드는 남근의 논리이자 주이상스 공식이고, 하단은 그것에 따라 구성된 주체의 본질이다. 라캉은 거세에 대한 태도와 그것에 따라 파생되는 남근적 주이상스(남성)와 타자적 주이상스(여성)를 가지고 성차의 기원과 의미를 새롭게 재해석 한다.²⁷⁾ 성차에 대한 상세한 설명한 본 논문의 주제를 벗어나므로 여기서는 주이상스와 관련해 아버지의 기능에 초점을 맞추겠다. 남성주체는 거세의 논리를 수용하면서 상징계에서 존재성을 부여받는 위치로 말하는 주체의 전형적 위치를 대변한다. 이 주체는 $Vx \Phi x$ 공식, 즉 모든 주체 x 는 (Vx) 남근의 기능에 복종한다(Φx)로 설명된다. 그런데 이러한 위치는 상단의 아버지의 공식, 즉 아버지의 향유에 의해 가능해진다. 아버지의 공식은 $\exists x -\Phi x$, 즉 남근의 기능에 복종하지 않는($-\Phi$) 어떤 예외적인 존재(\exists)가 있다. 아버지의 공식은 정확히 『토텐과 터부』의 원초적 아버지에 해당하며, 주체의 공식은 그 법을 수용한 자식들에 상응하는데 예외가 보편을 가능하게 하다는 법칙에 근거한다.²⁸⁾ 예외적 존재는 혼자서만 향유를 독점하는 아버지로 라캉은 이를 예외자(l'au moins un)²⁹⁾로 기호화 한다. 아버

25) Lacan, *Séminaire XX, Encore*, p.10.

26) Lacan, *Séminaire XX, Encore*, p.73.

27) 라캉의 성차 공식의 표준적 의미에 대해서는 브루스 핑크, 「성적 관계 같은 그런 것은 없다」, 『성 관계는 없다』, 25~87쪽을 참조하라.

28) 브루스 핑크, 위의 글, 53쪽 참조.

29) Lacan, *S VIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p.153.

지는 거세의 법에 복종하지 않는 유일한 존재인데, 그 자신이 법이기 때문이다.

○ 아버지의 예외성은 향유와 관련되며, 그것이 남성주체의 보편성을 가능하게 해준다. 하지만 아버지가 누리는 예외적 향유는 모든 주체가 누리하고자 하는 불가능한 욕망, 즉 주이상스이기도 하다. 주체는 이렇게 거세와 향유 사이에서 분열되어 있다. 한편으로 남성주체는 남근이 부과하는 거세의 기능을 인정하면서 자신을 기표에 의해 거세된 존재³⁰⁾로 승인하면서 상징계에서 자신을 구성하는데 성공한다. 향유를 포기하는 대신 남성주체는 존재의 보편성을 보장받는다.

○ 그러나 다른 한편으로 남성주체는 절대적 향유를 누렸던 아버지처럼 예외(l'au moins un)가 되고 싶어 한다. 남성주체는 상징계의 법과 규제에서 벗어나 모든 쾌락을 혼자 독점했던 원초적 아버지의 자리를 꿈꾸는 이율배반적 존재이기도 하다. 그러나 이러한 절대적 주이상스는 환상 속에서만 가능하기에 남성주체는 자신의 좌절을 파트너인 여성(a)을 통해 보완하려는 그런 결여된 존재 $\$$ 다. 왼쪽 하단의 의미가 그것이다. 남성에게 여성은 진정한 타자가 아니라 한낱 대상(a)에 불과한데 남성이 불가능한 향유를 누리려고 환상을 꿈꾸기 때문이다. 말하는 주체는 거세된 존재이며, 자신의 빈곳을 대상을 통해 채우려는 환상공식 ($S \langle \rangle a$)의 지배를 받는 욕망의 주체이기도 하다.

○ 성차 도표의 오른쪽은 여성주체의 공식을 보여주는데 여성은 향유에 대해 남성주체와는 다른 관계를 갖는다. 일단 성차공식의 의미는 다음과 같이 이해할 수 있다.

- $\exists x \neg \Phi x$: 남근의 기능에 복종하지 않는($\neg \Phi$) 어떤 예외적인 존재(\exists)가 있지 않다.

- $\forall x \Phi x$: 모든 주체 x 가 ($\forall x$) 남근의 기능에 복종하는 것(Φx)은 아니다.

여성주체는 보편성을 인정하지 않는 '전체 아님'($\neg \forall x$, not all, pas toute)의 논리다. 남성과 달리 여성주체는 절대적 주이상스를 혼자 독점하는 원초적 아버지의 예외적 향유를 인정하지 않기 때문이다. 이것은 향유의 포기를 말하는 게 아니라 대타자의 결여 $S(\$)$ 를 수용하고 거기에 일치함으로써 남성주체가 누리지 못하는 보충적(supplémentaire) 향유를 누릴 수 있는 적극적 위치이다. 여성주체는 예외를 인정하지 않기에($\neg \exists x \neg \Phi x$), 상징계에서 여성으로 보편성을 얻지 못하는데 정관사 La에 빗금(/)이 그어진 것이 그 상황을 의미한다.

○ 하지만 남성주체처럼 결여자체를 채우려고 하는 게 아니라 대타자의 결여($S(\$)$)에 동일시함으로써 불가능한 실재와 조우하는 것이 가능해진다. 라캉은 이를 '타자적 향유'(Autre jouissance) 혹은 '보충적 향유(jouissance supplémentaire)'라고 말한다. 남성에게 거세가 주체 자신에 걸린다면 여성에게는 그것이 대타자에 걸리는데 이처럼 대타자의 결여를 인정하고 그것에 동일화함으로써 여성주체는 남성주체가 누리지 못하는 추가적인 주이상스를 누릴 수 있다. 하지만 여성 주체는 남성주체와 완전히 다른 향유를 누리는 것이 아니라 남근적 주이상스에도 참여한다. 오른쪽 하단 La/에서 뻗어나간 화살표가 두 방향, 즉 $S(A/)$ 와 Φ 으로 향하는 것은 이 때문이다. $S(A/)$ 는 대타자의 향유를, 그리고 Φ 는 남근적 향유를 지시한다.

○ 여성주체의 보충적 향유는 말하는 주체에게 향유와 관련해 또 다른 가능성을 열어준다. 주체는 절대적 향유에 그 자체로 도달할 수는 없는데 말하는 주체에게 주이상스는 원천적으로 금지되어 있기 때문이다. 그러나 또 한편으로 무제약적 향유의 환상을 포기하고, 가로질러 가면서 결여를 존재의 본성으로 껴안는 적극성을 통해 또 다른 향유(jouissance autre)의 길을 열수도 있다. 라캉은 여성주체가 누리는 '추가적인 향유 혹은 대타자의 향유'를 통해 불가능한 주이상스

30) 도표원편 하단의 S/는 거세된 주체를 말하며, 그 밑의 ϕ 남근기호는 주체가 상징계에서 추구하는 남근을 말한다. 남성주체는 한마디로 자신을 거세된 존재로 간주하며 남근의 의미를 찾는 존재다.

의 가능성을 제시한다. 그것은 오히려 예외를 인정하지 않음으로써 가능해진다. “여성적 주체는 상징계에 ‘예외 없이’ 포섭되는 방식으로 타자와 관계를 맺으며, 이로부터 또 다른 ‘무제한적’(unlimited) 형태의 주이상스가 생산된다.”³¹⁾ 이것은 법에 철저함으로써 법이 감추는 외설성을 그 자체로 폭로하는 전술일 수 있다.

○ 욕망은 거세된 주체가 가지는 결여에 대한 관계이다. 그런데 이런 욕망의 관계가 가능한 것은 아버지가 초자아로서 인정되기 때문이다. 초자아는 끊임없이 금지를 통해 향유를 명령한다. 향유는 말하는 주체만 느낄 수 있는 특별한 체험이다. 하지만 그것은 쾌락원리 너머에 있는 것이기 때문에 주체가 감내할 수 없는 고통을 주는 쾌락이자 불가능한 쾌락이기도 하다. 그런데 여기서 이 불가능한 향유를 절대적인 대상처럼 상징하는 것은 상징계를 부정하는 몽매한 주장³²⁾이면서, 기만적인 남근적 향유의 순환 속에 갇히는 것이다. 그러므로 아버지를 무조건 부정하거나 절대적으로 동일시할 게 아니라 적절하게 간극을 둘 필요가 있다. 우리가 욕망하는 주체로 남아야 하고, 그것이 윤리와 연결되는 것도 그 때문이다. 정신분석적 관점에서는 주체는 욕망을 통해서만 존재하기 때문에 존재에 대한 갈망(passion)인 욕망은 절대적 명령이 되며, 윤리적 의미를 부여 받는다.

3.2. 욕망과 아버지

라캉은 한편으로 아버지의 초자아적 위상과 기능을 통해 향유가 왜 그렇게 집요하게 주체를 유혹하는지를 설명하면서 동시에 초자아가 도덕법을 통해 주체의 위치를 상징계에서 굳건하게 할 필요가 있음을 역설한다. 주체가 절대적 향유에 도달하려고 할수록 그것은 주체 자체를 집어 삼켜 소멸시킬 수 있기 때문이다. 라캉은 충동, 실재, 욕망에 대한 자크 알랭 밀레의 질문에 대해 충동과 욕망이 위상학의 양면을 이룬다고 답변을 한다.³³⁾ 충동의 대상은 주체를 ‘머리 없는 주체화’(subjectivation acéphale), ‘주체 없는 주체화’(subjectivation sans sujet)로 설명할 수 있는 순수한 공백인 ‘대상 a’의 위치로 전락시킨다. 충동(pulsion)은 주이상스와 같은 내용인데 이것은 주체의 소멸에 해당한다. 하지만 동시에 주체는 환상을 통해 여기에 대응하면서 스스로를 지탱한다. 향유에 대해 적절히 방어하지 못하면 주체 자체가 소멸될 수밖에 없기 때문에 욕망이 필요하며, 그것은 쾌락원리를 통해 충동, 즉 주이상스를 적절히 방어하면서 실재와 관계를 갖는 것이다.

“실재가 있다는 사실은 절대 의심할 수 없다. 주체는 쾌락원리, 즉 충동에 의해 침범되지 않는 쾌락원리에 밀접히 의지함을 통해서만 이 실재와 건설적인 관계를 가질 수 있다. 바로 이 지점이 우리가 다음 시간에 보겠지만 사랑의 대상이 출현하는 지점이다.”³⁴⁾

결국 주체는 아버지의 법에 부합되는 것을 인정하면서 욕망의 주체가 되어야 하는데 이것은

31) Suzanne Barnard, "Tongues of Angels", *Reading Seminar XX, Bernard and Fink*, p.178, 여기서는 슬라보예 지젝, 『죽은 신을 위하여』, 113쪽에서 재인용.

32) 지젝은 상징계 바깥에 실재가 절대적으로 존재한다는 믿음이 반계몽주의적이라고 비판하면서 실재계는 상징계 자체, 즉 ‘전부가 아님’의 양태로 존재하는 상징계라고 강조한다. 슬라보예 지젝, 『죽은 신을 위하여』, p.115 참조.

33) Lacan, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p.167, 자크 라캉, 『정신분석의 네 가지 근본 개념』, 맹정현 옮김, 278쪽 참조.

34) Lacan, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p.169, 자크 라캉, 『정신분석의 네 가지 근본 개념』, 맹정현 옮김, 281쪽 참조.

향유를 포기하라는 뜻이 아니라 오히려 언어 질서 내에서 추구하라는 것이다.

○ 아버지의 법을 받아들이고 욕망의 주체로 자신을 정립한다는 것은 쾌락 원칙에 머무르라는 것이 아니다. 우리는 욕망과 향유를 대립적으로 보지 말아야 하며 그 둘이 오히려 쾌락에 대립된다는 점을 인식해야 한다. 욕망이 대상이 아닌 ‘결여에 대한 관계’(rapport au manque)라면 주이상스는 이러한 관계를 즐기는 적극적 상태라는 라캉의 설명³⁵⁾을 이해할 필요가 있다. 주이상스는 쾌락원리를 넘어서는 것인데 욕망도 쾌락원리를 넘어서면서 본능적인 것과 구별된다.

“하지만 내가 ‘쾌락’이 아니라 ‘욕망’이라고 말한 것을 지적하고 싶다. 쾌락은 인간 역량의 한계를 제한하는데 쾌락원리는 결국 항상성 원리이다. 욕망은 자신의 경계선, 고정된 관계, 자신의 한계에 맞닥뜨리게 된다. 욕망은 쾌락원리가 부과한 이 문턱을 넘으면서 이 한계에 대한 **관계 속에서** 스스로를 욕망으로 유지한다.”³⁶⁾

욕망은 한편으로 쾌락 원리가 부과한 문턱을 넘어서지만 완전히 가버리는 게 아니라 이 한계에 대한 관계 속에서 유지되는 것이다. 다시 말해 욕망의 본질은 타자로부터 오는 인정에 대한 욕망이 아니라는 뜻이다.

○ 욕망과 향유의 관계를 알기 위해서는 법, 즉 거세 논리의 이중성을 잘 이해할 필요가 있다. 한편으로 그것은 주체를 상징계의 한계 내에 가두지만 동시에 그것을 넘어서려는 향유 의지를 불러일으킨다. 법의 이중성은 아버지의 이중성이기도 하다. 초자아는 예외자 아버지가 누린 향유를 불러일으키면서도 인간 도덕의식을 활성화시키는 모든 명령의 뿌리가 된다.³⁷⁾ 주체는 아버지의 법을 초월해 예외적 존재가 되는 것이 아니라 그 법을 인정하면서 욕망하는 주체가 된다. 주체가 법에 복종하는 것은 절대적 향유가 주체를 집어 삼키고 불안하게 하기 때문이다. 그러므로 주체는 타자의 향유를 벗어나 욕망을 통해 자신의 자리를 붙들려고 한다. 지젝은 프로이트가 『쾌락원리 너머』에서 이야기한 유명한 ‘포르트-다’(fort-da)놀이를 아이가 어머니의 향유에서 벗어나 자신의 욕망을 위한 열린 공간을 구축하는 것으로 해석한다.³⁸⁾ 이런 면에서 아버지는 주체를 욕망하는 주체로 만들면서 주체를 절대 향유의 위협에서 구제해준다고 할 수 있다. 물론 이 절대 향유는 아이를 향유의 대상으로 집어 삼키는 원초적 어머니의 향유를 말한다. 하지만 향유를 너무 어머니 편에 위치시키면 안 되며, 초자아로서 아버지도 이런 향유의 원인이라는 것을 알 필요가 있다. 여하튼 최초 향유는 어머니와 연관이 있다. 최초 주체 구성 단계에서는 어머니와 아이의 상상적 결합을 분리시키는 것이 중요한데 이 단계에서는 욕망은 (어머니) 향유에 대한 일종의 방어이다.

“거세가 의미하는 바는, 우리가 욕망의 법이라는 뒤집힌 단계에 도달하기 위해서는 주이상스를 거부해야 한다는 사실이다.”³⁹⁾는 라캉의 말은 이런 차원에서 이해해야 한다.

○ 아버지의 이름은 주체에게 남근(phallus)의 의미를 지닌다. 남근은 오이디푸스 콤플렉스의 전개 과정에서 아버지의 권위나 힘을 상징한다. 어머니의 욕망의 대상이기도 하다. 하지만 라캉은 남근이 아버지의 속성을 드러내고 아버지적인 대상을 지시하는 측면보다 순수 기표로서 역할

35) “영원히 인간의 욕망은 어떤 (긴장) 축소나 적응으로 환원되지 않을 것이다. 어떤 분석적 경험도 여기에 대해 반대하지 않을 것이다. 주체는 단순히 그의 욕망을 만족시키는 것이 아니라, 욕망하는 것을 향유한다. 이것이 주이상스의 본질적 차원이다.” Lacan, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, p.313.

36) Lacan, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p.32. 강조는 필자.

37) Lacan, *Écrits*, p.116 참조.

38) 슬라보예 지젝, 『죽은 신을 위하여』, 98-100쪽 참조. 지젝은 절대적 향유를 어머니 편에 위치시킨다. 이것은 라캉이 말한 오이디푸스 1단계, 즉 아이와 어머니가 하나로 되어 있는 상태를 말한다.

39) Lacan, *Écrits*, p.827.

을 더 강조한다. 프로이트의 글에서 남근은 보통 상상적 아버지와 연관이 되며, 명사적 의미보다 남근기처럼 형용사적 의미가 강하다. 하지만 라캉은 기표의 논리로 남근을 재해석한다. 남근은 대타자의 욕망을 나타내는 기표이자, 성차 공식에서 보듯 주이상스의 기표이기도 하다. 라캉은 아버지의 위상을 대타자로 자리매기하면서 기표 사슬을 가동시키는 중심 기표로 남근을 설정한다.

하지만 남근 기표의 가장 중요한 기능은 그것이 결여와 연관을 갖는다는 것이다. 남근은 한 마디로 결여의 기표로서 다른 기표를 끌고 오는 역할을 하는데 이것이 부성은유의 의미이다. 라캉은 남근에 대해 “남근은 주체가 시니피앙과 맺는 관계가 주체 속에서 규정하는 존재 결여 시니피앙의 기능을 수행한다” 고 말한다.⁴⁰⁾

○ 남근이 결여의 기표라는 것은 결국 욕망이 아버지를 대상으로 삼는 게 아니라 주체의 구성과 관계가 있다는 의미이다. 욕망은 주체의 존재를 향한 열망(passion)이며, 그것을 통해 주체성(subjectivité)이 구성되게 만드는 결정적 본질이다. 아버지가 대표하는 남근은 주체의 욕망을 결여 속에서 유지하게 하는 근본 동인이 된다. 남근은 기표 사슬에서 기표의 대체 과정인 S1-S2-S3-S4를 연쇄적으로 가능하게 만드는 역할을 하기 때문이다. 결여의 기표로서 남근이 수행한 역할은 70년대 이후 점차 ‘오브제 a’로 대체되는데 ‘오브제 a’는 주체의 결여를 나타내는 기호로 욕망의 원인이자 대상으로 역할을 한다.⁴¹⁾ 그리고 욕망의 관계에서 ‘오브제 a’는 원래 주체가 대타자 속의 결여로 취하는 부분이었지만 점차 주체의 내적인 것을 지시하는 것으로 그 강조점이 이동한다. 강조점이 이동하면서 결여 자체 보다는 주체가 기표와 맺는 대립적 측면이 더 강조되는데 여기에서 욕망은 다시금 향유와 만나게 된다.

○ 브루스 핑크나 슬로베니아 학파의 일부에서 욕망과 향유를 라캉 사유 발달의 순차적 단계처럼⁴²⁾ 해석하면서 대립시키기도 하지만 중요한 것은 그 둘을 뫼비우스의 띠처럼 위상학적 공간의 연속선상에서 파악하는 것이다. 욕망이나 향유는 둘 다 언어적 존재인 인간만이 느끼는 고유한 삶의 양상이며 시니피앙이 원인이 되어 발생한다. 향유는 법에 대항하여 그것을 넘어서려는 의지처럼 보이지만 “Jouis-sens”(의미를 즐겨라)라는 라캉의 말장난에서 보듯 언어적인 것을 질료로 갖는다. 주이상스는 이것에 대한 금지 자체 속에서 다시 말해질 수 있다. 그리고 그것을 말하는 주체가 바로 욕망의 주체다. “말하는 존재에게 향유는 금지되었다는 사실을 잊지 말아야 한다. 달리 말하면 향유는 단지 행간 사이에서만 말해질 수 있다. 법은 그러한 금지 자체에 근거하고 있기 때문에 어떤 법의 주체도 단지 행간 사이에서만 향유를 말할 수 있다는 것이다.”⁴³⁾

○ 욕망이 아버지에게 기인한다는 것은 아버지가 죽은 아버지, 즉 아버지의 이름으로 구조화되어야 한다는 것이다. 결국 아버지가 이상화되거나 여전히 살아 있다면 주체는 자신의 욕망을 전개할 공간을 갖지 못하고 타자의 향유에 질식될 것이다. 그렇다면 정신분석은 최종적으로 아버지의 살해를 권한다고 말할 수 있을까? 결국 욕망의 윤리는 영원히 오이디푸스적인 친부살해의 운명을 되풀이 할 수밖에 없나? 대답은 그렇다이다. 그러나 친부살해는 철저하게 상징적 의미의 행

40) Lacan, *Écrits*, p.710.

41) “대상 a 란 주체가 자신을 주체로 구성하기 위해 자신으로부터 분리해낸 기관과 같은 것이다. 그것은 결여의 상징, 말하자면 남근이라는 상징에 비길 만한 것이다.” Lacan, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p.96.

42) 마치 전기 라캉은 욕망에 더 중요성을 부여한다면 후기 라캉은 향유로 강조점을 이동시킨다는 식으로 라캉 사유를 발달론적 관점에서 해석하는 것이다. 브루스 핑크, 『라캉과 정신의학』, ‘10장 욕망에서 주이상스로’ 참조.

43) Lacan, *Écrits*, p.821.

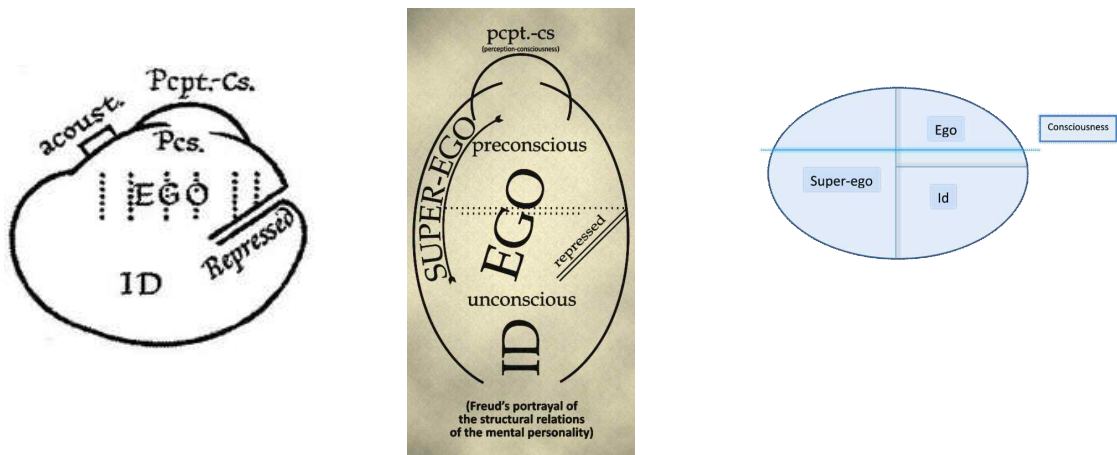
위로 이해해야 한다. 분석의 끝에서 분석가가 추락하고, 이것이 다시금 주체의 궁핍화(destitution subjective)로 귀결되는 것도 그 때문이다. 이것은 1970년대 이후 분석의 최종 목표로 제시된다.

토론문

정경훈(아주대학교)

김석 교수님의 논문 「아버지의 위상: 금지와 향유 사이에서」는 프로이트-라캉의 정신분석이론에서 중요한 개념인 욕망, 금지, 향유를 아버지 개념에 초점을 두어 설명하고 있습니다. 김교수님은 프로이트-라캉의 저작물을 매우 꼼꼼하게 읽어내면서 난해한 개념들을 체계적으로 잘 설명하고 있습니다. 논문이 논쟁을 불러일으키는 쟁점을 제시하는 것이 아니라 중요한 정신분석 개념을 정통적인 시각에서 풀어가고 있어, 본 토론자는 발표 내용에 약간의 보충적 질문을 주어 김교수님의 설명이 좀더 상세하게 이루어지도록 하고자 합니다.

1. 김교수님은 초자아가 죄책감을 불러일으키며 동시에 도전/위반의 욕망을 자극하며(4), “초자아는 주체(아이)에게 금제를 명하면서 동시에 그것을 넘어서려는 유혹을 느끼게 하[며] 라캉은 다음과 같이 말한다. ‘초자아, 그것은 ‘향유하라’고 주이상스를 명하는 명령이다’”(8)고 말합니다. 여기서 초자아가 ‘향유하라’는 명령이라는 것이 무엇인지 얼른 이해가 되지 않습니다. 초자아의 금지가 위반의 욕망을 불러일으키고, 따라서 초자아는 금지와 동시에 그것을 위반하여 ‘즐기라’고 한다는 뜻인지요? 논문 전체에서 향유/주이상스는 실재계 영역과 주로 연관되어 기술됩니다. 그런데 라캉에 있어 금지와 위반의 욕망은 기표에 의해 자극되는 욕망의 운동입니다. 이들이 어떻게 연관되는지요? 프로이트는 『자아와 원초아』(The Ego and the Id)에서 아래의 왼쪽 그림을 제시하는데, 이는 해석가들이 만든 중간과 오른쪽 그림이 설명하듯이 초자아의 뿌리, 초자아를 움직이는 에너지원이 원초아라는 것을 말합니다. 초자아가 위반의 욕망을 일으키며 향유를 명령하는 것이 아니고 금지하는 초자아 자체가 처벌을 향유한다는 것입니다. 교수님의 의견은 어떠신지요?



2. “주체는 아버지의 법을 초월해 예외적 존재가 되는 것이 아니라 그 법을 인정하면서 욕망하는 주체가 된다. 주체가 법에 복종하는 것은 절대적 향유가 주체를 집어 삼키고 불안하게 하기 때문이다”(11). 여기서 주체는 강박증주체처럼 보입니다. 논문에서 김교수님이 말하시는 주체는 강박증주체 같은 신경증주체를 지칭하는 것 같습니다. 도착증 주체, 정신증 주체는 다르지 않을까요? 동성애 주체처럼 도착증 주체도 주체이니 적절하게 고려되어야 할 것입니다.

터부, 금기와 위반의 메커니즘에 대한 성서기호학적 분석

-사람들의 전통과 하느님의 계명(마르 7,1-23)-

안영주(프랑스 리옹2대학교)

목차

1. 들머리에
2. 형상분석: 객체 기호학을 넘어 주체 기호학에서 발화행위 기호학으로
3. 마르코 복음 7장 1-23절의 기호학적 분석
4. 터부에서 통(通)의 기호학으로

국문초록

인간이 보편적으로 추구하는 행복은 터부와 관련하여 잘못된 전제를 가지고 힘을 행사하려 할 때 문제가 발생한다. 이른바 성스러운 것과 속된 것, 정한 것과 부정한 것, 먹을 수 있는 것과 먹을 수 없는 것, 말할 수 있는 것과 말할 수 없는 것 등의 이분법적 구분은 성경에서 특히 복음서들에서 예수라는 행위자가 타파하려고 했던 핵심 과제들 중 하나였다. 율법 우선주의는 자칫 인간을 주체가 아닌 객체로 전락시킬 수 있는 무자비한 도구가 되어버리기 때문이다. 인간을 참된 주체로 세우기 위해, 사회 정치적으로 횡횡하는 금지와 통제로써 인간을 좌지우지 하려는 허용과 금지의 메커니즘에 휘둘리지 않고서 자유로운 인간으로 우뚝 서기 위해, 어떤 해법이 우리 사회에 마련되어야 할까. 바로 이 지점이 본고의 출발점이다.

마르코 복음 7장 1-23절에서는 율법을 앞세워 권위를 행사하여 억압하려는 바리새인과 율법학자들 그리고 인간을 참으로 자유롭게 하는 하느님의 계명을 일깨우는 예수 사이에 대립을 보여준다. 그런데 과연 이 대립만으로 문제는 해결된 것일까? 텍스트에 대한 성서기호학적인 분석은 대립을 넘어서 참된 만남으로 이끄는 형상들의 행보를 통한 일종의 카타르시스를 보여준다. 말하자면 분쟁과 억압과 대립(저항)을 낳는 이분법적 구분이 아닌 제3의 구도 곧 서로가 관계를 맺는 구도로 독자를 나아가게 해 줄 것이다.

본고의 방법론으로 채택한 성서기호학은 프랑스 리옹에서 성경학자들이 탄생시킨 기호학의 한 분파이다. 이 학자들은 리옹학과라고 불렸는데, 성경텍스트를 위주로 형상과 형상들의 행보에 대한 이론을 전개시키며 연구하였다. 특히 형상들의 행보 끝에 맞닥뜨리게 되는 피규랄(figural) 이론은 독서 끝에 탄생하는 주체 이론과 맞닿아 있다. 이 기호학적 독서는 텍스트 분석을 통하여 이분법 구도에서 시작하여 텍스트와의 대화를 통한 관계의 구도로 독자를 나아가게 하는 탁월한 도구라 하겠다.

열쇠어: 터부, 성서기호학, 시니피앙, 형상, 피규랄, 발화행위, 발화심급

1. 들머리에

사람은 누구나 행복을 최고의 가치로 추구하며, 누구에게나 행복할 권리가 있다. 그럼에도 모든 사회에는 터부가 존재한다. 아이러니하게도 터부를 지탱하는 것은 불행할 것이라는 믿음이다. 그것도 인간의 능력으로는 감당할 수 없는 신의 노여움을 사 불행한 재난이 반드시 내린다는 어처구니없는 믿음 말이다. 행복을 추구하는 인간이라면 터부는 무슨 수를 써서라도 피해야만 하는 것이다. 그런데 터부에 함축되어 있는 이 믿음은 과연 신뢰할만한 것일까? 질문은 오히려 달리 제기되어야 한다. 이분법적 구도인 허용과 금지의 메커니즘 속에서 인간은 과연 행복할까? 그것이 인간을 행복으로 이끈다면, 세상에는 왜 그다지도 많은 열망하는 이들과 위반의 사례들이 존재해왔으며 또 존재하는 것일까? 그들이 모두 반역만 일삼는 자들이라서? 혹은 모두 우매한 집단지성에 떠밀려다니는 어리석은 자들이어서 일까?

성스러운 것과 속된 것, 정한 것과 부정한 것, 먹을 수 있는 것과 먹을 수 없는 것, 말할 수 있는 것과 말할 수 없는 것 등의 이분법적 구분은 성경에서 특히 복음서들에서 예수라는 행위자가 타파하려고 했던 핵심 과제들 중 하나였다. 율법 우선주의는 자칫 인간을 주체가 아닌 객체로 전락시킬 수 있는 무자비한 도구가 되기 때문이다. 인간을 참된 주체로 세우기 위해, 종교적으로, 사회 정치적으로 횡행하는 금지와 통제로써 인간을 좌지우지 하려는 허용과 금지의 메커니즘에 휘둘리지 않고 자유로운 인간으로 우뚝 서기 위해, 어떤 해법이 우리 사회에 마련되어야 할까.

마르코 복음 7장 1-23절에서는 율법을 앞세워 권위를 행사하여 억압하려는 바리사이와 율법 학자들 그리고 인간을 참으로 자유롭게 하는 하느님의 계명을 일깨우는 예수 사이에 대립을 보여준다. 그런데 과연 이 대립만으로 문제가 해결된 것일까? 텍스트에 대한 성서기호학적인 분석은 대립을 넘어서 참된 만남으로 이끄는 형상들의 행보를 통한 일종의 카타르시스를 보여준다. 말하자면 분쟁과 억압과 대립(저항)을 낳는 이분법적 구도가 아닌 제 삼의 구도 곧 서로가 관계를 맺는 구도로 독자를 나아가게 해 줄 것이다.

본고에서 채택한 분석방법인 성서기호학은 프랑스 리옹에서 성경학자들이 탄생시킨 기호학의 한 분파이다. 이 학자들은 리옹학파라고 불렸는데, 성경텍스트를 위주로 형상과 형상들의 행보에 대한 이론을 전개시키며 연구하였다. 특히 형상들의 행보 끝에 맞닥뜨리게 되는 피규랄(figural) 이론은 독서 끝에 탄생하는 주체 이론과 맞닿아 있다. 이 기호학적 독서는 텍스트 분석을 통하여 이분법 구도에서 시작하여 텍스트와의 대화를 통한 관계의 구도로 독자를 나아가게 하는 탁월한 도구라 하겠다.

본고에서는 먼저 성서기호학 이론을 간략하게 소개한 후, 용어 터부의 사전적 정의에서 출발한 형상 분석을 통해 터부를 도식화하면서 행위자 형상들을 이끌어낼 것이다. 이어서 마르 7,1-23의 기호학적 분석을 통해 만나는 형상들과 형상들의 행보를 살펴보면서 터부와 관련된 행위자들을 재 정의한 후, 발화문과 발화행위에 대하여 숙고하고자 한다.

2. 형상분석: 객체 기호학을 넘어 주체 기호학에서 발화행위 기호학으로

성경에 대한 기호학적 독서는 그레마스 기호학 발생 초기부터 그레마스가 관심을 기울였던 한 분야다.¹⁾ 그레마스가 제안한 설화문법은 성서 기호학 초기에 성경 텍스트 분석에 폭넓게 적용되었는데, 이 적용이 규범도식에 변형을 낳게 된다. 성경 텍스트들이 설화문법의 일반모델인 가치객체를 추구하는 주체($S \rightarrow Ov$)라는 주체의 정의를 정면으로 저항했기 때문이다.²⁾ 예를 들어, 치유 이야기 끝에 나타나는 “너의 믿음이 너를 구했다.”³⁾와 같은 형식은 기적(가치객체)의 추구보다는 기적을 전후로 해서 맺어지는 신뢰관계와 상호 주체 관계의 변화로 이야기의 축을 이동시켜버렸다. 몸의 변화(치유)를 추구했는데 선포와 말의 행보로 이어져버렸다. 성경 이야기들은 기본 설화 행보들의 방향전환에서부터 의미하기를 즐기는 듯, 가치객체 추구가 실패하거나 주체를 움직이게 했던 객체가 가치를 잃어버리는 그 자리에 한 주체가 세워지고 인정됨으로써, 주체에 대한 질문이 가치객체로는 더 이상 해결될 수 없으며 달리 제기되어야 한다는 것을 보여주었다. 곧 성경 텍스트에 대한 설화문법의 적용은 가치 또는 (가치)객체의 기호학(sémiotique objectale)과는 구분되는 주체 기호학(sémiotique du sujet)의 구상을 위해 중요한 자료들을 제공하면서, 양상(modalité, 능력, 의지, 의무, 지식, 믿음)과 진리판단(véridiction)의 문제⁴⁾를 재검토할 요소들을 제시해주었다. 이렇게 프랑스 리옹을 중심으로 까디르 회원들⁵⁾은 기존의 설화문법을 수정하면서 독자적인 주체 기호학을 구상해나갔다.

또한 비유-이야기들의 분석은 담론의 형상층위(plan figuratif)의 구조화에 기여하며 발화장치(나 여기 지금)를 텍스트 분석에 끌어들이면서, 주체 기호학의 구상에서 반드시 행동과 정념(passion)의 대립을 거치지 않고서도 새로운 지평을 열었다. 비유는 이야기 차원으로 형상의 단위들(행위자, 공간, 시간)을 통해 이미 사회나 세상의 일반적인 이야기들을 약간 뒤틀어 소개한다. 그래서 독자는 비유의 설명 혹은 해석부분⁶⁾에서 필연적으로 알레고리에 가까운 과정을 통해 관독해내려 하지만, 비유를 합리적으로 설명하는데 결코 성공하지 못한다.⁷⁾ 곧 형상층위가 주제화나 상징적 의미로 축소될 수 없게 하는 이 측면은 ‘시니피앙’의 연쇄 이론⁸⁾, 말하자면 형상 행

- 1). L. Panier, “Sémiotique et études bibliques, évolutions méthodologiques et perspectives épistémologiques”, in *Destini del Sacro*, Congrès de l’AISS, novembre 2006(루이 빠니에, 안영주 역, 「기호학과 성경 연구: 방법론의 발전과 인식론의 관점」, 『신학전망』 170, 광주가톨릭대학교 출판부, 2010, 44-73쪽)
- 2). “성경 이야기들에 설화 모델을 적용시킨 것은 몇 가지 특수성을 드러나게 했다. 먼저 콩트에서 구상되고 실현된 이 설화모델은 근본적으로 주체와 객체(가치객체)의 관계와 이 관계의 변화에 기초를 둔다. 주체들의 관계는 쟁의와 경쟁, 계약 체결, 최고의 가치에 대한 합의로 인해 주체들 사이에 유통되고, 교환하는 객체들을 통해서만 결정된다. 이것을 객체 기호학(sémiotique objectale)이라 말할 수 있다. 결핍과 추구, 획득하거나 획득하지 못하는 열망한 객체들의 장치가 성경에 자주 나온다 하더라도, 성경은 규범 도식의 변형을 통해 또는 서술 형태들을 복잡하게 만들면서, ‘결핍-결핍의 해결’이라는 일반 모델에 저항한다.”(Ibid., 같은 글, 106쪽)
- 3). J. Delorme, “Jésus et l’hémorroïsse ou le choc de la rencontre(Mc 5,25-34)”, *Sémiotique & Bible* 44(1986).
- 4). 진리판단(진위) 사각형을 발화행위와 연결시킨 이론 설명과 관련된 최근 연구로는 안영주, 「형상과 만남: 조르주 베르나노스의 소설 ‘사탄의 태양아래’에 대한 기호학적인 접근」, 『기호학 연구』 29, 한국기호학회, 2011, 102-107쪽 참조.
- 5). CADIR(종교담화분석센터의 준말, 프랑스 리옹 가톨릭 대학 부속 연구소), 1960년대 말부터 현재까지 성경학자들을 중심으로 성서 기호학적인 독서와 이론을 연구하는 센터로 기능하고 있다.
- 6). 예를 들어 마르 4,1-20 참조. 여기서는 씨 뿌리는 사람의 비유와 그 비유에 대한 설명이 나와 있으나, 그 설명 부분이 비유를 해명해주지는 못한다.
- 7). J. Delorme, *DSB*, article “Sémiotique”, col.318-319.
- 8). 박순자, 「성서 텍스트의 기호학적 분석, 마태 8,23-27 제압된 폭풍」, 『기호와 기호학』, 황석자 편저, 대구 효성가

보를 통한 텍스트의 설화 층위와 내용의 형상 층위 사이의 긴장이나 균열 속에서 발화적 측면이 그 모습을 드러내는 것이다.⁹⁾ 이것은 텍스트에서 설화분석, 담화분석, 발화행위분석을 모두 요구하며, 형상의 세 측면인 주제적 측면, 자연세계를 참조하는 측면, 피규랄 측면과 닿아있다. 설명과 해석과 형상 곧 상식과 상징과 발화행위가 어우러지는 형상들의 행보를 따르며 독자는 텍스트와의 대화를 통해 이분법적 구도를 탈피하고 관계의 구도로 나아가면서 독서 도중 곳곳에서 출몰하는 발화행위 심급(instance d'énonciation)에 의해 호출될 것이다.

터부(taboo)¹⁰⁾, 금지와 위반의 메커니즘의 도식화

정의1. “어떤 사회에서 신성(神聖)하거나 부정하다고 여겨지는 것에 접근이나 접촉을 금하고 그것에 대해 말하기를 금하거나 꺼리는 일. 그것을 어기면 신의 노여움을 사서 불행한 재난이 내린다고 믿는다.”(국어사전, 명사1의 뜻)

정의2. “터부는 이중적인 사회적 태도에 기인하는 것이며, 실제로는 사회적으로 금지된 행동을 무의식적으로 끊임없이 갈망하는 경향을 보여주는 것.”(지그문트 프로이트, 다음백과 참조)

тол릭대학교 출판부, 1998, 180-205쪽; Park, S-J., *La transformation énonciative de l'objet de valeur et l'objet énonciatif, L'approche sémiotique de quelques récits évangéliques*, Sarrebruck, EUE, 2011, p.345 참조.

9). 형상행보를 거친 형상의 발화적 측면에 대해서는 안영주, 「수치심과 폭력 그 해결점을 찾아서: 개라사에서 일어난 일(마르 5,1-20)에 대한 기호학적 분석」, 『기호학 연구』 33, 한국기호학회, 2012, 289-291쪽 참조.

10). “금기(禁忌) 또는 터부(taboo)는 민간신앙에 있어서 신성한 것을 위하여 부정(不淨)한 물건에 접촉을 금하는 기회(忌諱, 꺼리고 싫어하는) 행위이다. 접촉하면 그것을 더럽히고 또는 스스로 부정에 감염하여 어떠한 화가 몸에 오는 것으로 되어 있다. 정진결재(精進潔齋), 재계목욕(齋戒沐浴) 등이 금기의 중심인데 죄를 씻고 심신(心身)을 깨끗한 상태로 보존하려는 것이며 기회하고 근신하는 생활 상태이다. 부정(不淨)이나 더러운 것에 접하지 않고 가까이 하지 않으려고 마음을 쓰며 나쁜 결과가 되지 않도록 행동을 제약하는 금제적(禁制的) 요소가 금기에 있다. 또한 금기에는 신앙적 제재가 따른다. 단군신화에 나오는 마늘과 쑥을 먹고 햇빛을 백일 동안 보지 말라는 것은 하나의 금기이고, 동예(東濊)에서는 질병자나 사망자가 있으면 바로 옛 집을 버리고 새 집으로 옮겨야 했다. ... 모든 일을 삼감으로써 화를 면하자는 것이다. 터부는 미신적인 관념이나 사회적인 관습에 의하여 어떤 행동이나 말을 금하는 일을 가리키는 단어이다. ... 부정한 물건은 사람이나 집단에 해를 끼칠 수 있기 때문에 터부가 된다.”(위키백과 참조)

“금기- 일상생활이나 종교적 의례에서 어떤 대상에 대한 접촉이나 언행을 제한하는 관습. 터부- 어떤 행위나 대상을 신성하다거나 위험하다는 의례적인 구분에 따라 그 행위나 대상의 사용을 금하는 것. 통가어로는 tabu, 마오리어로는 tapu. tabu라고도 씀. - 금기라고 흔히 번역된다. '터부'라는 용어는 원래 폴리네시아어이며 1771년 통가 섬을 방문한 제임스 쿡 선장이 영어권에 소개하여 널리 쓰이게 된 것이다. 터부는 남태평양의 폴리네시아 사회에서 가장 두드러지지만 실제로는 모든 문화권에 존재한다. 터부에는 특정 계절에 고기잡이나 과일 따기를 금하는 것이 있다. 음식물에 대한 터부에는 임신 중인 여자가 먹는 음식물에 대한 것이 포함된다. ... 이 밖에 출생·결혼·죽음 등의 중요한 개인사에 대한 많은 터부가 있다. ... 대개 터부 고유의 금지조항에 따라 터부를 위반하거나 무시한 사람은 스스로 사냥·고기잡이의 실패, 질병, 친척의 죽음 등 여러 가지 고난을 당할 것이라고 생각하고 있다. 이러한 불행은 보통 우연한 사고나 불운으로 간주하지만 터부를 믿는 사람들은 터부를 위반한 대가로 여긴다. ... 여러 문화권에서 터부가 나타남으로써 이를 비교·분석·설명하고자 하는 학문적 연구가 널리 진행되었다. 이러한 주제와 관련된 탁월한 연구자로는 윌리엄 로버트슨 스미스, <황금가지 The Golden Bough(1907~1915)의 제임스 G. 프레이저 경, 빌헬름 분트, <토텐과 터부 Totem and Taboo(1913)의 지그문트 프로이트 등이 있다. 프로이트는 터부가 이중적인 사회적 태도에서 기인하는 것이며, 실제로는 사회적으로 금지된 행동을 무의식적으로 끊임없이 갈망하는 경향을 보여주는 것이라고 주장하여, 외견상 불합리하게 보이는 터부의 속성을 가장 독창적으로 설명했다. 프로이트는 이러한 관점을 가장 보편적인 터부라고 할 수 있는 근친상간의 터부에 직접 적용했다. 터부에 관해 일반적으로 받아들여진 설명은 없지만 모든 사회의 터부는 사회질서에 있어 중요하고 사회통제의 일반체계에 속하는 대상 및 행위에 관계되어 있다는 점에서 대체로 일치한다.(다음백과 참조)

정의3. “모든 사회의 터부는 사회질서에 있어 중요하고 사회통제의 일반체계에 속하는 대상 및 행위와 관련되어 있다는 점에서 대체로 일치한다.”(다음백과)

터부의 이 세 가지 정의는 터부에 대한 세 가지 특성을 잘 보여주는 것 같다. 정의1로는 터부에 대한 설화도식을 세우게 해준다. 정의2는 무의식세계에서 터부는 끊임없이 주체가 극복(획득)하고자 갈망하는 대상 곧 가치객체가 된다는 것이다. 정의3은 설화도식에서 조종단계를 세분화해 준다. 모든 사회에서 터부는 사회질서와 사회통제와 관련된다는 것이다. 이것을 그레마스의 설화 프로그램(Programme Narratif, 이하 PN으로 약칭)으로 묘사하면 다음과 같다.

터부PN

조종	역량	실행	비준
어떤 사회의 믿음(조종자)	[주체 \cup 객체 접근/접촉/말하기]	\rightarrow 주체 \cap 객체]	신의 노여움 (부정적 비준)

‘어떤 사회’에 통용되는 믿음이 조종자 역할을 담당한다. 관습이나 전통, 미신적 관념이 여기 해당될 수 있다. 이 경우, 정확히 누가 언제 어디서 말했는지 모호하며, 그 내용도 정확히 한정할 수 없어, 딱히 그 담화를 보증할 ‘말하는 주체’가 필요 없는 집단형태의 복수 주체다. 이 조종자는 부정적 비준을 내세워(어길 경우 신의 노여움을 사서 불행한 재난이 내릴 것) 개인인 주체가 어떤 실행을 금한다. 곧 신성하거나 부정하다고 여겨지는 것에 접근이나 접촉을 금하고 그것에 대해 말하기를 금하거나 꺼리게 한다. 여기서 대상인 가치 객체는 ‘~하다고 여겨지는 것’으로 그 범위를 정확히 규정하기가 모호한 것이므로, 극단의 경우 신성하거나 부정한 것이라고 조종자가 정하는 모든 것이 될 수 있어, 경우에 따라서는 조종자에게 막강한 권력을 부여한다. 말하자면 사회가 안정된 사회질서나 사회통제를 빌미로 절대자(신)의 부정적 비준(불행한 재난)을 앞세워, 작용주체에게 객체에 대한 두려움을 선협적으로 심어주어 그 실행을 원천에서 봉쇄해버린다면, 인간주체는 통제의 대상인 객체로 전락하게 된다. 자유를 추구하는 인간이 동티와 징벌을 각오하고 터부에 맞서 저항하며 끊임없이 위반하는 이유가 바로 여기에 있을 것이다.

그런데 위의 도식에는 비준 단계에서 모호함이 있다. 금지를 위반했을 때, 신의 노여움을 사서 불행한 재난이 내린다고 단언하는 것이 아니라 그럴 것이라고 믿고, 그렇게 추정한다는 것이다. 금지를 위반했을 때 비준하는 이를 가상의 ‘신’으로 규정하고 신의 노여움으로 불행한 재난을 당할 것이라는 믿음(추정적 확신)을 확산시키는 것은 집단 주체인 조종자이다.

이렇게 조종자와 가치객체, 비준까지 모두가 모호한 이 터부PN에서 단 한 가지 명확한 것이 있다. 믿는 주체의 행동과 말이 역량 단계에서 제재를 받고 있다는 것이다. 행하지 않을 의무(devoir ne pas faire)를 명받았음에도 금지된 행동을 무의식적으로 끊임없이 갈망하므로(행할 의지, vouloir faire) 주체는 두 양태 사이에서 끊임없이 갈등을 겪게 된다. 곧 터부를 믿는 개인 주체는 금기시 된 어떤 것과 맞닥뜨리게 될 때마다, 집단 형태의 복수 주체들에 의해 이미 규정된 부정적 비준(신의 노여움, 불행한 재난)에 대한 ‘두려움’으로 행동이나 말에서 제재 받는 동시에, 끊임없이 금기시된 것을 위반하려는 갈망에 사로잡히게 된다. 따라서 터부PN의 중점은 실행

단계(가치객체의 획득)에 있지 않고 역량단계에 있다. 터부로 지배하는 사회는 개인 주체를 근거 없는 모호한 믿음이 부추기는 두려움으로 조종하고 속박한다.

여기서 터부PN의 구성하는 행위자 형상들은 다음과 같다.

- 터부를 조장하는 복수주체(조종자)
- 터부에 지배받는 동시에 끊임없이 갈망하는(위반하려는) 개인 주체
- 터부의 대상(가치객체)
- 그리고 '두려움'이라는 형상이다.

터부는 고대사회에서 현대에 이르기까지 어느 문화권에서든 다양한 형태로 존재한다. 민간신앙이 널리 유포된 비문명사회뿐만 아니라 문명화된 오늘날의 사회에서도 '두려움'을 조장하여 해석과 행동의 방향을 선(先)규정하는 규정이나 관습 뒤에 숨은 불특정 다수의 조종자들을 만나게 된다는 말이다. 이들이 권력(정치 경제 사회 종교)과 야합하게 될 때, 개인 주체를 그들의 이해(利害)에 따라 좌지우지하면서, 자유를 빼앗고 제재와 통제의 대상 곧 객체로 전락시키고 말 것이다. 아래에서 분석하게 될 마르코 복음 7장 11-23절에서는 특히 행위자 형상들의 행보를 살펴 보면서 이 형상들이 어떤 변형을 겪으며 두려움을 극복하고 자유로운 주체로 우뚝 서게 되는지를 살펴볼 것이다.

대립PN만이 터부에 대한 대안일까? 마르 7,1-24에 대한 성서기호학적 분석은 분쟁과 억압과 저항이라는 이분법적 구도가 아닌 제3의 구도 곧 관계의 구도를 대안으로 제시할 것이다.

3. 마르코 복음 7장 1-23절의 기호학적 분석

3.1. 문맥과 단락 나누기

<성경본문>¹¹⁾

7,1 바리사이들과 예루살렘에서 온 율법학자 몇 사람이 그분께 물려왔다가, 2 그분의 제자 몇 사람이 **더러운** 손으로, 곧 씻지 않은 손으로 음식(**빵**)¹²⁾을 먹는 것을 **보았다**. 3 본디 바리사이뿐만 아니라 모든 유대인들은 조상들의 전통을 지켜(*tenant ferme*), 한 움큼의 물로 손을 씻지 않고서는 먹지 않으며, 4 장터에서 돌아온 뒤에 몸을 씻지 않고서는 먹지 않는다. 이 밖에도 지켜야 할 관습이 많은데, 잔이나 단지나 돛그릇이나 침상을 씻는 일이다. 5 그래서 바리사이들과 율법 학자들이 그분께 물었다. “어째서 선생님의 제자들은 조상들의 전통을 따르지 않고, **더러운** 손으로 음식(**빵**)을 먹습니까?” 6 그분께서 그들에게 이르셨다. “이사가가 너희 위선자들을 옳게 예언하였다. 성경에 이렇게 기록되어 있

11). 성경본문(마르 7,1-23) 번역은 『성경』(한국 천주교 주교회의, 2005)과 J. Delorme(*L'heureuse annonce selon Marc, Lecture intégrale du 2e évangile I*, Paris, Montréal: Cerf, médiapaul, 2007, pp.471-472)가 제안하는 그리스어 직역 참조.

12). 음식을 빵으로 번역한 것은 셈어의 표현을 직역한 것이다. 창세 37,25; 탈출 2,20; 루카 14,1 참조.

다. ‘이 백성이 입술들로로는 나를 공경하지만 그 마음은 내게서 멀리 떠나 있다. 7 그들은 사람들의 규정들을 교리로 가르치며 나를 헛되이 섬긴다.’ 8 너희는 하느님의 계명을 버리고 **사람들의 전통을 지키는 (vous tenez ferme)** 것이다.” 9 또 이어서 그들에게 말씀하셨다. “너희는 **너희의 전통을** 고수하려고 **(pour stabiliser)** 하느님의 계명을 잘도 저버린다(vous rendez bel et bien invalide). 10 모세는 ‘아버지와 어머니를 공경하여라.’ 그리고 ‘아버지와 어머니를 욕하는 자는 사형을 받아야 한다.’고 말하였다. 11 그런데 너희는 누가 아버지나 어머니에게 ‘제가 드릴 공양은 코르반(korbân), 곧 하느님께 바치는 예물입니다.’ 하고 말하면 된다고 한다. 12 그러면서도 아버지나 어머니에게 더 이상 아무 것도 해 드리지 못하게 한다. 13 너희는 이렇게 **너희가 전하는 전통으로** 하느님의 말씀을 폐기하는 것이다. 너희는 이런 짓들을 많이 한다.”

14 그리고 나서 그분께서는 다시 군중을 가까이 불러 그들에게 말씀하셨다. “너희는 모두 내 말을 듣고 깨달아라(comprendre). 15 사람 밖에서 몸 안으로 들어가 그를 **더럽힐** 수 있는 것은 하나도 없다. 오히려 사람에게서 나오는 것이 그를 **더럽힌다**. (16 누구든지 들을 귀가 있거든 들어라.)¹³⁾” 17 그분께서 군중을 떠나 집으로 들어가시자, 제자들이 그 비유의 뜻을 물었다. 18 그분께서 그들에게 대답하셨다. “너희도 그토록 깨달지 못하느냐? 밖에서 사람 안으로 들어가는 것은 무엇이든(tout ce qui) 그를 **더럽힐** 수 없다는 것을 알아듣지 못하느냐? 19 그것이 마음속으로 들어가지 않고 배 속으로 들어갔다가 뒹간으로 나가기 때문이다.” 그분께서는 이렇게 모든 음식이 깨끗하다고 밝히신 것이다.**(모든 음식[aliments]을 깨끗이 하면서(purifiant)¹⁴⁾** 20 또 이어서 말씀하셨다. “사람에게서 나오는 것, 그것이 사람을 **더럽힌다**. 21 안에서 곧 사람의 마음에서 나쁜 생각들, 불륜들, 도둑질들, 살인들, 22 간음들, 탐욕들, 악의들, 시기, 방탕, 시기, 증상, 교만, **어리석음**이 나온다. 23 이런 악한 것들이 모두 안에서 나와 사람을 **더럽힌다**.”

마르코 복음의 이 일화는 예수가 유다 지역에서 오천 명을 먹이신 빵의 기적과 티로 지역인 이방인 지역에서 사천 명을 먹이신 빵의 기적 사이에 나오는 일화로써, 문맥상 중요한 경첩(돌쩌귀) 역할을 한다. 이 이야기 끝에 예수가 이방인 지역(티로)으로 떠나는데, 이 이야기 안에서도 빵이 문제가 되는 까닭이다. “그분의 제자 몇 사람이 더러운 손으로, 곧 씻지 않은 손으로 ‘빵’을 먹는 것을 보았다.”

그런데 그리스어 원본¹⁵⁾에서 ‘예수’의 이름은 제자들이 파견에서 돌아왔을 때(6,30) 언급되기는 3인칭 대명사 ‘그’로 지칭되며, 8,27에 가서야 다시 나타난다. 곧 이 일화에서 예수는 이름이 아니라 계속 ‘그’로만 지칭된다. 또한 이 일화는 예수가 오천 명을 먹이고 호수를 걸어서 제자들과 합류하여(6,45-52) 도착한 겔네사렛에서 수많은 치유를 하신 직후에 놓인다. 예수의 신성과 하느님의 이름(‘나다’¹⁶⁾)이 제시된 직후에 놓인 이 일화에 그분의 이름이 나타나지 않는 것은, 이 텍스트에서 하느님의 계명과 바리사이들과 율법학자들이 옹호하는 조상들의 전통의 대립을 사람의 전통과 하느님의 말씀의 대립으로 보이게 한다. 또한 예수는 첫 말씀부터 바리사이와 율

13). 16절은 대부분의 사본에서 빠져있다.

14). 대부분의 주석가들은 분사를 주격(katarízôn)으로 읽는다. 이것을 오리게네스는 18절 앞부분에 “그리고 그분께서 그들에게 말씀하셨다”에 연결시켰다. 이것은 “그가 정화시키다”(katarízei)라는 이본과 함께 더 명확해진다. 그런데 권위가 좀 떨어지는 수사본들에서는 중성 katarizon으로 읽으면서 다른 해석을 가능하게 한다. 이 이본들은 마르코의 텍스트에 문제가 있음을 보여준다. 게다가 이 텍스트는 모든 음식의 정화에 대해 말하는 유일한 텍스트다(마태 15,17과 비교. 마태오는 2절과 20절에서 “손을 씻지 않고 먹기”에 논점을 제한한다).

15). Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* 참조.

16). 6,50에서 겁에 질린 제자들에게 자신을 ‘나다’라고 말씀하신다. 여기서 ‘나다’는 탈출기에서 모세에게 계시된 하느님의 이름 “나는 있는 나다”(탈출 3,14; 신명 32,39; 이사 41,4; 43,10.13 참조)를 연상시킨다.(주석성경 신약, 179-180쪽 각주 46 참조)

법학자들을 ‘위선자’라고 지칭하면서 그들의 가면을 벗기고 말의 주체로써 대화의 장으로 끌어내려 한다.

이 일화는 새 행위자(바리사이들과 예루살렘에서 온 율법학자 몇 사람)가 처음에(1절) 등장하고, 24절에서 예수가 티로 지방으로 떠나므로(장소의 변화), 문맥에서 명확히 분리된다. 이 일화는 예수를 중심으로 일어나는 행위자들의 공간이동을 기준으로 크게 세 단락으로 나눌 수 있다.

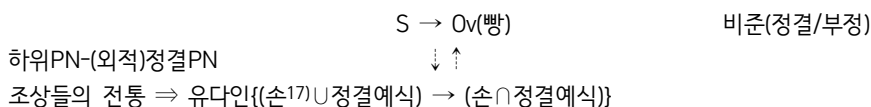
- 1-13절 예수에게 몰려오는 바리사이들과 예루살렘에서 온 율법학자들
(조상들의 전통과 하느님의 계명; 입술과 마음)
- 14-16절 군중을 가까이 불러
(비유; 사람을 더럽히는 것; 들을 귀)
- 17-23절 군중을 떠나 집으로, 제자들에게
(비유에 대한 설명; 밖에서 들어가는 것과 안에서 나오는 것; 배와 마음)

2단락과 3단락은 비유와 비유에 대한 설명으로 첫째 단락과 분명히 구분된다.

3.2. 설화분석에서 끌어낼 수 있는 행위자 형상들

이 일화는 바리사이와 율법학자들이 예수의 제자 몇 사람이 더러운 손으로 빵을 먹는 것을 보고 예수에게 제자들이 조상들의 전통을 따르지 않는다고 따져 묻는 것으로 시작된 논쟁이다. 그런데 텍스트 마지막에 예수는 사람을 더럽히는 것에 대해 말씀하신다. 이 일화에서 정결 문제는, 물로 손을 씻는 정결예식(외적 정결)을 어긴 더러운 손으로 빵을 먹는 것에서 시작된 유대인들 간의 논쟁이 물로 씻어낼 수 없는 사람의 내적정결 문제 곧 모든 사람과 관련된 문제로 확장되면서 변형을 겪는다. 이 변형 과정에서 정결예식과 관련된 모든 터부는 그 존재의미를 잃고 와해될 것이다.

먼저 바리사이와 율법학자들의 관점을 설화 프로그램으로 묘사하면 다음과 같다.



사람이 빵을 먹는 것은 본래적 생명보존 행위다. 신체기능이 올바르게 작동하기 위해 본능적으로 몸이 빵을 요구하기 때문이다. 갓난아기가 어미의 젖을 찾는 것을 보면 빵을 구하는 것이 생존본능행위임을 여실히 알 수 있다. 그런데 이 텍스트에서 바리사이와 율법학자들은 빵을 먹는 것을 정결 문제와 직결시킨다. 정결예식을 만족시키지 못할 경우 빵을 먹지 못하게 하는 극단적 의식

17). 이 자리는 보통 주체의 자리다. 그런데 텍스트에서는 상태주체(제자 몇 사람)가 더러운 ‘손’으로 대표된다. 주체의 대상화, 객체화를 극단적으로 표현해주고 있다.

주의를 보여준다. 이 외적 정결PN은 위에서 살펴본 터부PN과 닮아 있다. 조종자가 조상들의 전통이라는 복수 주체라는 것, 이 PN의 목표가 가치객체인 빵의 획득에 있지 않고 빵을 먹기 전 역량단계에서 주체의 행동 규제에 있다는 것, 그리고 정결예식 없이 빵을 먹는 것을 부정하다고 선(先)규정하는 기준을 내세워 빵을 먹는 행위를 생존문제가 아닌 정결문제로 뒤바꾸어 주체를 통제하려 하기 때문이다. 금기, 터부가 외적정결 행위에 걸려있다.

바리사이와 율법학자들이 언급한 조상들의 전통을 따르는 모든 유다인(주체)은 빵(가치객체)을 먹기 위해 ‘손을 한웅큼의 물로 씻는’ 조건을 따라야 한다. 설화자가 해설하는 긴 부분(3-5절)에는 이것이 더 확연해진다. 조상들의 전통은 외부(몸과 물건들)를 물로 씻는 것, 외적정결에 치중한다.

그런데 바리사이와 율법학자들은 조상들의 전통을 지키지 않은 예수의 제자 몇 명에게 직접 묻지 않고 그들의 스승인 예수에게 묻는다. 그들은 이 문제에 대해 예수에게 따져 물음으로써, 전통의 수호자로서의 면모를 보이며 스스로 심판자의 자리에 선다. 그런데 이 사소한 일례(더러운 손으로 빵을 먹는 것)는 개입자들의 신분으로 인해, 겔네사렛 근처 어떤 곳에서 있었던 사소한 해프닝을 초월하여 그 범위가 확장된다. 왜냐하면 그들 중에는 예루살렘에서 온 율법학자 몇 사람이 있기 때문이다. 앞서 예수를 베엘제불이 들렸다(3,22 참조)고 말했던 이 율법학자들은 그들이 온 지역(예루살렘) 때문에 이 논쟁의 범위를 확장시킨다. 예루살렘은 종교의 최고기관이 있으며 모든 정결 체계를 관장하는 곳이다. 그 가운데 음식정결규정이 있다. 말하자면 그들은 예루살렘이라는 최고 권위를 등에 업고, 조상들의 전통의 수호자 자격으로 예수에게 묻고 있는 것이다. 여차하면 예수를 조상들의 전통과는 다른 가르침을 제자들에게 퍼트리는 금기시해야 할 터부의 대상으로 타도할 태세다. 그들은 조상들의 전통을 최고 권위로 드높이고, 이를 어길 시에는 가차 없이 단죄를 내릴 준비가 되어 있는 권위 있는 대리자인 듯 예수에게 따져 묻는다. 그들의 단죄에는 예외가 있을 수 없다. 배타적인 극단주의에 빠져 다름을 인정하지 않는 (종교)사회 메커니즘이다. 그런데 그들이 수호하는 조상들의 전통은 빵을 먹는 것보다 빵을 먹기 전 단계 곧 형식(격식)에 더 치중해있음을 기억해두자.

한글 성경에서 이 단락의 제목 ‘조상들의 전통에 관한 논쟁’은 자칫 바리사이와 율법학자들과 예수가 조상들의 전통에 대해 논쟁하는 대립된 두 설화 프로그램을 예상하게 한다. 그런데 그들의 공격을 받은 예수는 제자들의 행위(왜 더러운 손으로 먹게 되었는가)를 해명한다거나 혹은 정결과 부정에 대한 다른 해석을 내놓으면서 그들이 발언한 것의 같은 층위에서 반박하지 않고, 오히려 유다인들 사이의 정결 문제를 초월하여 사람을 더럽히는 것, 보편적인 인간학과 관련된 것으로 정결문제의 지평을 넓힌다.

예수가 군중에게 말한 비유와 제자들에게 말한 비유의 설명에서는 정결문제가 사람을 기준으로 ‘밖에서 들어가는 것’과 ‘안에서 나오는 것’의 문제가 된다. 이것을 내적 정결PN이라고 가정하고 다음과 같이 묘사해보자.

(내적)정결PN

조종	역량	실행	비준
하느님 말씀 \Rightarrow	들을 귀{ $(\text{마음} \cup \text{말씀})$ \rightarrow	$(\text{마음} \cap \text{말씀})$	정결/부정
	밖에서 들어가는 것/안에서 나오는 것		

이 문제는 형상분석에서 더 명확해질 것이다.

3.3. 형상 분석

1) 조상들의 전통과 하느님의 계명(입술과 마음)

바리사이와 율법학자들이 최고 권위로 내세우는 ‘조상들의 전통’이라는 형상은 예수의 대답 (6-13절)에서 이사야서와 모세의 율법을 통과하면서 변형을 겪는다.

‘너희 위선자들’:

예수는 먼저 대답각을 내세워 묻는 그들을 ‘너희 위선자들’이라 부른다. 위선자는 그리스어로 휘포크리테스 곧 가면을 쓰고 연기하는 자라는 뜻이다. 겉으로 하는 행동과 속마음이 다르다는 말이다. 그런데 이 낱말-형상은 텍스트에 들어오자마자 곧이어 인용된 이사야서에서 ‘입술로는 나를 공경하지만 마음은 내게서 멀리 떠나있다.’라는 시니피에(기의)를 받는다. 곧 텍스트에 처음으로 나타나는 ‘나’(하느님)라는 행위자를 기준으로 ‘이 백성’의 입술(겉)과 마음(속)이 갈라진다. 공경은 입술의 두 기능(먹는 기능과 말하는 기능) 가운데 말하는 기능으로써 겉으로 내보이는 면이다. 그런데 마음 없이 입술로만 공경하는 것은 ‘나’(하느님)를 헛되이 섬기는 것이고 하느님의 계명을 버리고 사람들의 계명을 지키는 것이다. 예수가 그들의 질문에 제일 먼저 한 것은 말의 충격(force énonciative)¹⁸⁾을 통해 조상들의 전통 뒤에 숨어 있는 그들의 가면을 벗기고 진리로 호출하는데 있다.

‘조상들의 전통’: 이 단락의 제목인 이 형상이 이사야서의 말씀을 통과하면서 논쟁의 용어가 바뀌어버린다. 이것을 도식으로 표현하면 다음과 같다.

조상들의 전통(바리사이) \rightarrow 사람들의 규정들(이사야서) \rightarrow 사람들의 전통(예수님)		
하느님의 계명	입술 vs 마음 \downarrow	하느님의 계명 \downarrow

행보 처음에 최고 권위를 뽐내던 조상들의 전통은 이사야서를 거치면서 행보 마지막에 가서는 하느님의 계명과 대립되는 사람들의 전통으로 전락한다. 하느님의 계명은 버려두고 사람들의 전

18). 안영주, 「형상과 만남: 조르주 베르나노스의 소설 ‘사탄의 태양아래’에 대한 기호학적인 접근」, 『기호학 연구』 29, 한국기호학회, 2011, 105쪽 참조.

통을 지키기 때문이다. 어떻게 이런 일이 일어난 것일까?

바리사이와 율법학자들은 하느님의 계명(율법)을 해석하여 백성들에게 가르치는 이들이다. 그들이 가르치는 조상들의 전통은 하느님의 계명에 근거를 두고 있으므로, 하느님의 말씀과 동일시될 수 있다. 이 자격으로 조상들의 전통은 최고 권위를 지닐 수 있는 것이다. 이사야서에서 말하는 ‘사람들의 규정들’(7절)은 분명 3-4절에서 언급한 모든 유다인이 하느님을 공경하기 위해 지켜야 할 관습들을 가리킬 것이다. 그런데 여기서 이사야는 그들의 가르침이 입술에서 그칠 뿐 마음이 담겨있지 않으니 하느님을 헛되이 섬기는 것이라고 말한다.¹⁹⁾ 마음이 빠져버린 입술만의 공경은 조상들의 전통을 하느님의 계명에서 분리시키고, 이것이 하느님의 계명을 (놓아)버리고 사람들의 전통을 지키는(붙잡는) 꼴이 된다. 하느님의 계명이 떨어져 나가고 스스로 작동하는 시니피앙인 ‘사람들의 전통’은 과연 무엇일까? 이것은 모세의 율법을 통과하면서 명확해질 것이다.

‘예언’, 생명을 향한 상호 주체적 관계로의 호출:

성경말씀은 이사야의 예언에서 인용한 것이다. 예언은 미래에 대해 말하면서 현재를 겨냥한다. 지금 마음을 바꾸어 돌아오라는 것이다. 이 예언의 말에, ‘너’를 호출하며 개인적인 관계를 맺기를 갈망하는 ‘나’가 등장한다. ‘나’가 갈망하는 관계는 규정들을 지키는 정결/부정, 허락된 행동과 금지된 행동의 이분법적 구도가 아닌, 만남을 통해 마음이 교감하는 상호 주체적 관계다. 그런데 ‘너희 위선자들’이 가르치는 전통은 입술로만 가르치는 규정이며 마음은 그 어디에도 없다. 여기서 ‘입술’과 ‘마음’은 사람의 겉과 속의 대립을 첨예하게 보여주는 시니피앙들이다. 그런데 더러운 손으로는 빵을 먹지 못하게 하는 것은 겉(형식)에 치중하여 빵을 먹는 행위의 본질적인 문제(생존문제)를 터부시하는 것이 된다. 생명과 마음의 열망은 하느님의 계명의 근간을 이루는 요소들이다. 이것들과 분리된 채 입술로만 하는 하느님 공경은 하느님을 무시하는 처사이며 그것으로 세워진 성전, 제도에는 생명과 인권, 신권까지도 빠진 알맹이 없는 껍질이며 사상누각일 뿐이다.

‘너희의 전통’: “너희는 너희의 전통을 고수하려고 하느님의 계명을 잘도 버린다.”

이제 예수는 ‘사람들의 전통’을 ‘너희의 전통’이라 말한다. 소유대명사 ‘너희의’를 ‘전통’과 결합 시킴으로써 이 전통을 고수하려는 그들의 의지(vouloir)를 부각시키고 이로써 그들이 의지적으로 하느님의 계획에 맞서고 있음을 보여준다. 율법의 해석에서 계명의 가치를 비워버린다는 말이다. 일례로 든 것은 모세 법의 “아버지와 어머니를 공경하여라.”는 십계명의 네 번째 계명이다. 하느님의 계명에는 율법과 생명이 조화를 이룬다. 부모가 생명을 주며 대를 잇게 하므로 부모 공경(10절)과 하느님 공경(6절)에는 같은 어휘를 쓴다. 생명의 원천에 하느님이 계시기 때문이다. 그런데 율법의 해석에서는 부모 공양과 하느님께 바치는 예물을 대치시킨다. ‘코르반’이라고 말하면 부모에게 아무 것도 해드리지 않아도 된다는 것이다. 그런데 생명을 주신 부모의 생계를 돌보지 않고 생명의 주인이신 하느님께만 예물을 바치면 된다고 가르침으로써 ‘너희가 전하는 전통’은 생명이신 하느님의 말씀을 폐기한다. 발화문(너희가 전하는 전통)이 발화행위(하느님 말씀)를 질식시키고 있는 것이다. 곧 말을 책임지지 않는 복수주체들의 반복되는 말 행위가 책임지고 말하는 단수주체의 말을 질식사시키고 있는 것이다.

19). 성경에서는 자주 마음을 다하고 정신을 다하여 하느님 말씀을 들으라고 말한다.(신명 30,2 참조)

‘너희가 전하는 전통’ vs ‘하느님의 말씀’:

조상들의 전통이 왜 하느님의 계명과 이다지도 대립각을 세우게 된 것일까. 조상들의 전통에는 무수한 시간과 행위자들을 포함하고 있다. 그 복수성 때문이다. 세세대대로 이어지는 전통으로 하느님의 계명은 무수한 사람들을 통해 해석되기를 거듭했을 것이다. 초기 의도와는 반대로 어느 순간부터인가 하느님의 계명은 마음과는 떨어져서 입술들 곧 언어 또는 지식들로 마음은 없는 외적인 것들에 대한 제재로 조상들의 전통이 고착화하였을 것이다. 거기에는 생명 존중도, 마음도 배제된 오로지 외적인 정결만이 강요되는 지식의 벽(mur de savoir)²⁰⁾에 갇혀있는 상태였다. 하느님의 계명(말씀)이 그 핵심인 마음(열망)과 생명과 동떨어져 그 자체로 작동하는 조상들의 전통에 갇혀있을 때, 어떤 결과들이 초래할까. 그것은 빵을 먹기 전 정결예식을 지키지 않았다고 해서 빵을 먹는 이를 부정한 이로 빨간 딱지를 붙여 지탄하는 것이며, 코르반(하느님께 바치는 예물)이라고 말했다고 해서 부모에게 더 이상 아무 것도 해드리지 못하게 하는 것이다. 그것은 생명보존 행위를 터부시하는 것이며, 하느님 공경과 부모 공경을 대치시키고, 궁극적으로는 생명의 근원이며 보호자이신 하느님의 구원계획에 정면으로 맞서는 것이다. 예수는 바리사이와 율법 학자들에게 대뜸 “너희 위선자들”이라고 말하면서 그들의 지식의 벽에 직접적으로 타격을 가하려 한 것일지도 모른다. 벽이 단단하고 두꺼울수록 무너뜨리기 위해서는 더 큰 힘이 필요하다. 예수가 말의 힘-충격(force énonciative)²¹⁾ 요법으로 하느님 계명의 해석자이자 율법의 수호자로 스스로를 의인이라 자처하는 그들의 민낯을 폭로하는 것은 그들의 가면을 벗기고 그들을 가두어 놓는 지식의 벽을 허물고 마음으로 길을 내어 참 말을 되찾으라는 말의 주체로의 초대이다.

2) 비유와 비유의 설명

‘정결과 부정: 유다인의 인간학에서 보편 인류학으로’

이것은 하느님의 계명을 외적인 실천(조상들의 전통)으로만 받아들인 유다인들의 세계에서 제기된 것이다. 예수님은 군중들에게 말하면서 유다인의 세계에서 나와 보편적인 인간학 곧 ‘사람’에 대해 말한다. 사람을 더럽히는 원인은 밖에서 들어가는 것에 있지 않고, 사람에게서 나오는 것에 있다는 것이다. 정결과 부정의 문제는 입술과 마음으로 표상화된 밖과 안의 대립을 초월하여, 방향성 곧 움직임의 대립으로 옮겨진다. 그리고 ‘들을 귀’를 초대한다.

제자들의 질문에 대한 대답에서 ‘안’은 다시 배 속과 마음으로 나뉘며, 몸 안에는 두 개의 길(통로)이 있다. 음식의 통로와 말씀의 통로다. 음식의 통로는 입에서 배속을 통과하여 뒷간으로 나온다. 이 과정은 사람을 더럽히기는커녕 모든 음식을 분쇄하고 걸러내어 양분이 될 것은 흡수하고 아닌 것은 배출하는 피조계의 자연스런 현상이다. 배출된 것조차 다른 생물계에 거름이 되는 좋은 것이다. 모든 통하는 것, 모든 흐르는 것은 그 과정에서 깨끗해지고, 저절로 정화가 된다는 말이다. 그런데 말씀의 통로는 여러 가능성이 있다. 한쪽 귀로 들어가 다른 쪽 귀로 나오는 길, 한쪽 귀로 들어가 입술로 나오는 길(앵무새처럼 들은 것을 반복하는 것), 귀(‘들을 귀’)로 들어가 마음을 거쳐 입술이나 행동으로 나오는 길이다. 마음에 닿지 않는 첫 번째와 두 번째 길의 경우는 ‘들을 귀’를 통과하지 못한 경우다. 마음에 ‘들을 귀’라는 마음의 창이 없을 경우, 마음은 통하지 않는 닫힌 마음이 되며 온갖 나쁜 생각들이 거기서 나오게 된다. 이것이 사람을 더럽힌

20). 안영주, 앞의 글, 105쪽 참조.

21). 같은 글, 105쪽 참조.

다.

‘마음에서 나오는 것’

마음은 보이지 않는 내면의 중심이다. 마음이 닫혀있을 때 “나쁜 생각들”이 나온다. 이것은 타인에 대한 악하고 유해한 태도나 행동의 원천이 되는 ‘생각, 계산, 갈망, 구상’들로써, 12개가 나열되어 있다(21절). 6개는 복수 목록이고 6개는 단수 목록으로, 각기 마지막 낱말이 열거된 것들을 요약하는 기능을 한다. 첫 번째 목록(복수 목록)의 요약은 악의들이고 두 번째 목록(단수 목록)의 요약은 어리석음이다. 악의들로는 불륜들, 도둑질들, 살인들, 간음들, 탐욕들이며 사람과 사람 사이의 관계를 왜곡하고 변질시키는 행위들이다. 가운데 세 가지는 십계명(7계명, 5계명, 6계명)에 속한다. 탐욕은 성경에서는 성적인 것과 관련될 수 있다.²²⁾ 어리석음은 칠십인역 성경에서는 지혜와 반대되는 개념이다. 사기, 방탕, 시기, 중상, 교만이 어리석음에 속한다. 시기(mauvais oeil)는 다른 사람에 대한 악의적이고 시샘하는 시선을 말한다. 교만은 다른 사람을 무시하고 짓밟는 과대망상이다. 어리석음으로 요약된 이 여섯 개는 타인과 자기 자신과의 관계에 해로운 영향을 미치는 것들이다.

이것들이 ‘사람을 더럽힌다’고 말하는 것은 ‘더러움’의 여러 의미소 가운데 안에서 밖으로 나와 사람을 왜곡하고 품위를 떨어뜨리는 비난할 만한 형상만을 간직하는 것이다. 이 ‘더러움’은 물로 씻어낼 수 없는 것으로, 마음을 바꾸어야만 한다.

이와 같이 마음으로 타자의 말을 통과시키는 들을 귀가 없는, 곧 밖을 향한 창이 없는 닫힌 마음에서 나오는 것들은 타인들과의 관계를 끊어버리고 자기 자신과의 관계도 끊어 나쁜 생각들의 소굴이 되며, 이것이 악한 행동이나 말로써 타인들에게 향하게 될 것이다.

‘누구든지 들을 귀가 있거든’

“밖에서 사람 안으로 들어가는 것은 무엇이든 그를 더럽힐 수 없다.” 밖에서 사람 안으로 들어가는 것은 두 가지가 있다. 하나는 입으로 들어가는 음식과 하나는 귀로 들어가는 말씀이다. 이 말로써 음식에 대한 외적인 정결 규정들이 모두 단번에 폐기된다. 그것은 배 속으로 들어갔다가 뒤통으로 나가기 때문이다.

오히려 예수님은 들을 귀를 제안한다. 마음과 맞닿아 있는 귀, 타자의 말을 받아들이고 그로써 변화되도록 두는 마음. 이렇게 밖으로 창을 하나 내어놓은 마음이 있는 사람 곧 들을 귀가 있는 사람에게서 나오는 것은 입술뿐만 아니라 몸 전체가 하느님을 공경하는 예배가 될 것이며 다른 이들을 위한 유익한 말과 행동이 될 것이다.

여기서 예수의 말씀은 ‘마음’으로 길을 낸 ‘귀’를 찾고 있다. 이 귀를 찾은 타자의 말은 가장 깊은 마음으로 들어가서 밖으로는 말과 행동으로 타인들을 위한 좋은 것을 생산해내기에 이를 것이다.

바리사이와 율법학자들이 말했던 정결은 물로써 모든 더럽히는 얼룩을 제거하고 거기서 몸을 보호하는데 있다. 그런데 그것으로는 안에서 나와 사람을 더럽히는 것에서 보호할 수 없다. 고인물이 썩듯이, 밖으로 열린 창이 없는 마음에서는 타인들과의 관계를 왜곡하고 자기 자신과의 관계마저 위태롭게 된다. 오직 타자의 말을 듣고 생각을 바꾸어 마음에 숨통을 터주는 길만이 관계

22). 에페 4,19; 5,3; 콜로 3,5 참조.

의 구도로 나아가게 해 줄 것이며 참된 만남으로 초대할 것이다.

4. 터부에서 통(通)의 기호학으로

(발화문에서 발화행위 기호학으로)

마르코 복음 7장 1-23절에는 바리사이들과 예루살렘에서 온 율법학자 몇 사람이 등장한다. 그들은 '조상들의 전통'을 등에 업고 스스로 정결과 부정을 비준하는 심판관으로 나선다. 정결과 부정의 이분법적이고 배타적인 체계에는 너무도 확고한 규정들이 세워져 있다. 그래서 개인적인 판단이나 말이 필요 없을 정도로, 규정을 지키는가 아닌가에 따라 이미 마련된 판결문(비준)을 앵무새처럼 되풀이하기만 하면 된다. 이런 세상에는 조종과 감시만이 요구될 뿐, 자유롭게 판단하고 행동하고 말하는 주체는 필요 없을뿐더러 차라리 거추장스럽기 까지 하다.

의례적인 '실천'으로 사람을 옥죄고, '블랙리스트'를 작성해두고는 미리 심판하여 걸러내고, 자국 우선정책으로 국경통제를 강화하여 폐쇄적 국수주의를 강조하는 그런 곳에는 타자와 타자의 말이 비집고 들어갈 틈이 없다. 그것은 어떤 여지도 두지 않는 화석화한 법(발화문)과 같아, 거기에 한 번 붙들린 사회는 그 자체로 작동하는 기계나 다름없다. 사회질서를 빌미로 의지적으로 사회를 쥐고 흔들려는 집단에게 전권을 내어준 사회에서 타자의 말은 공허한 메아리가 되며, 신비로운 가능성은 그 썩부터 제거되고, 희망은 어디서도 찾을 수 없으며, 꿈꿀 수 있는 여지조차 남기지 않는다. 모든 것이 미리 정해진 계획대로 움직이며 한 치의 오차도 허용하지 않으며 그 자체로 질주하는 그런 세상이다. 미리 정해진 법을 등에 업고 그것을 최고의 가치로 숭상하며 그 뒤에 숨어서 가르치며 억압하고 지배하고 전권을 행사하는 극소수의 사람들에게만 살맛나는 세상이다. 거기에는 생명도 인권도 생존본능도 하느님까지도 존중되지 않으며, 다만 원칙과 규제와 억압만이 작동할 뿐, 자유로운 행동도 말도 자유로운 사유까지도 위험요소로 터부시 된다. 이렇게 터부와 금기를 난발하는 사회에서 살아가는 이는 다만 불행을 피하고 신의 노여움을 사지 않기 위해 스스로 보고 듣고 접촉하기도 금하며 말하기조차 꺼리게 된다. 모종의 두려움을 앞세워, 집단의 말 혹은 법(발화문)이 개인의 말(발화행위)을 원천에서 막고 숨통을 옥죄기 때문이다.

이런 이분법적 구도를 지향하는 사회 지도자들을 향해 예수는 정면으로 "너희 위선자들"이라 비판하고 나선다. 겉으로는 지고의 가치를 숭상하고 추종하는 듯 원칙과 논리를 내세우지만, 속으로는 사리사욕에 빠져 백성의 등을 쳐 제 잇속을 채우는 지극히 이기적인 집단이기 때문이다. 하느님의 계명을 해석하면서 정작 그 계명을 주신 분에게서 마음이 떠나있는 바리사이와 율법학자들은 하느님의 백성이 생명의 원천이신 분께 가는 모든 길을 차단하고 법의 실천, 규정들의 기계적인 실천만을 강요함으로써 본말을 전도(本末顛倒)하는 사람들이라 하겠다. 그러나 예수는 그들을 '너희 위선자들'이라 부르면서 또한 그들을 말의 참된 주체로 초대한다. 가면 뒤의 삶을 청산하고 마음에 창을 내어 하느님의 참된 말씀, 타자의 말에 귀 기울이라는 것이다. 마음의 창으로 타자의 말에 귀를 기울이기 위해서는 먼저 타인에 대한 존중으로 시작해야 한다. 타자에 대한 온갖 왜곡된 시선에서 탈피하여 타인을 그 자체로 존중받아야 할 한 인간으로 바라보는 시선에서 시작해야 한다.

하느님의 계명은 미리 심판(비준)이 정해진 법이 아니다. 하느님의 계명은 (살아 있는) '말씀'

이다. 개별적인 상황에 따라, 개인의 사정에 따라, ‘나 지금 여기’에서 지성과 감성으로 받아들여질 수 있는 ‘타자의 말’이다. 타자의 말에는 원칙은 있겠으나 예외가 얼마든지 가능하며, 마음을 건드려 감동케하여 일생을 변화시키는 그런 말이다. 타자의 말은 신비로운 가능성을 얘기하고 희망으로 벅차게 하며, 꿈을 노래하고 행복을 꿈꾸게 하는 그런 말이다.

어떤 이는 행복을 꿈꾸며 ‘이 미친 세상에’²³⁾라며 말의 충격(force énonciative)에 호소해보기도 하고, 또 어떤 이는 ‘꿈을 꾸다’²⁴⁾고 드높이 솟아 있는 벽에 대고 외쳐보기도 한다. 혹여 아는가, 지식의 벽을 뚫고 마음에 감히 잠입하려는 이런 미친 타자의 말에 누군가 마음이 통(通)하여 신비로운 가능성이 실현 가능한 것이 되고, 희망과 꿈이 현실이 되며, 더불어 살며 말이 통(通)하는 그런 날이 오게 될는지.

23). 브로콜리 너마저, 2집 앨범 졸업에 수록된 곡, ‘이 미친 세상에’ 가사 전문을 소개한다. “그 어떤 신비로운 가능성도 / 희망도 찾지 못해 방황하던 청년들은 / 쫓기듯 어학연수를 떠나고 // 꿈에서 아직 덜 깬 아이들은 / 내 일이면 모든 게 끝날 듯 / 짝짓기에 몰두했지 // 난 어느 곳에도 없는 나의 자리를 찾으려 / 헤매었지만 갈 곳이 없고 / 우리들은 팔려가는 서로를 바라보며 / 서글픈 작별의 인사들을 나누네 // (후렴) 이 미친 세상에 어디에 있더라도 행복해야 해 / 넌 행복해야 해 행복해야 해 / 이 미친 세상에 어디에 있더라도 잊지 않을게 / 잊지 않을게 널 잊지 않을게 // // 낯설은 풍경들이 지나치는 / 오후의 버스에서 깨어 / 방황하는 아이 같은 우리 / 어디쯤 가야만 하는지 벌써 지나친 건 아닌지 / 모두 말하지만 알 수가 없네 // 난 어느 곳에도 없는 나의 자리를 찾으려 / 헤매었지만 갈 곳이 없고 / 우리들은 팔려가는 서로를 바라보며 / 서글픈 작별의 인사들을 나누네 // (후렴) 이 미친 세상에 어디에 있더라도 행복해야 해 / 넌 행복해야 해 행복해야 해 / 이 미친 세상에 어디에 있더라도 잊지 않을게 / 잊지 않을게 널 잊지 않을게”

24). 서영은 작곡, 앨범 김과장 OST에 수록된 곡. 2017년 백상예술대상 축하공연 때 단역배우 33명이 부른 곡. “때론 마음먹은 대로 / 되지 않을때도 있지만 / 지나간 세월을 돌아보면 / 괜히 웃음이 나와 // 정신없는 하루 끝에 / 눈물이 날 때도 있지만 / 지나간 추억을 되돌아 보면 / 입가엔 미소만 흘러 // (후렴) 꿈을 꾸다 / 잠시 힘겨운 날도 있겠지만 / 한 걸음 한 걸음 / 내일을 향해 나는 꿈을 꾸다 // // 혹시 너무 힘이들면 / 잠시 쉬어가도 괜찮아 / 천천히 함께 갈 수 있다면 / 이미 충분하니까 // 자꾸 못나 보이는 나 / 맘에 들지 않는 오늘도 / 내일의 나를 숨쉬게 하는 / 소중한 힘이 될거야 // (후렴) 꿈을 꾸다 ...”

참고문헌

- 박순자, 「성서 텍스트의 기호학적 분석, 마태 8,23-27 제압된 폭풍」, 『기호와 기호학』, 황석자 편저, 대구 효성가톨릭대학교 출판부, 1998, 180-205쪽.
- 박인철, 『파리 학파의 기호학』, 민음사, 2003.
- 서인석, 『기호학 교육론』, 성바오로, 1989.
- 안영주, 「형상과 만남: 조르주 베르나노스의 소설 ‘사탄의 태양아래’에 대한 기호학적인 접근」, 『기호학 연구』 29, 한국기호학회, 2011, 95-117쪽.
- _____, 「수치심과 폭력 그 해결점을 찾아서: 케라사에서 일어난 일(마르 5,1-20)에 대한 기호학적 분석」, 『기호학 연구』 33, 한국기호학회, 2012, 287-315쪽.
- 주교회의 성서위원회, 『주석 성경 신약』, 한국천주교 주교회의, 2010.
- AN Y-J., *Figure et Rencontre: Approche sémiotique du roman de Georges Bernanos*, Sous le Soleil de Satan, Saarbrücken, EUE, 2010.
- Calloud, J., “Sur le chemin de Damas. Quelques lumières sur l'organisation discursive d'un texte”, *Sémiotique & Bible*, n° 37, 38, 40(1986) et 42(1987).
- Coquet, J-C., *La quête du sens*, Paris, PUF, 1997.
- Delorme, J., *Lecture de l'évangile selon saint Marc*, *Cahiers Evangile* 1/2, Paris, Cerf, 1972, 가톨릭 성서모임 역, 『마르코, 복음서의 재발견』, 가톨릭 성서모임, 1980.
- _____, “Mise en discours et structures narratives ou la dynamique du récit”, dans *Exigences et perspectives de la Sémiotique(Mélanges A.J. Greimas)*, H. Parret et H.G. Ruprecht, éd., Amsterdam, Benjamins(1985), 709-718; J. Delorme, “Jésus et l'hémorroïsse ou le choc de la rencontre(Mc 5,25-34)”, *Sémiotique & Bible* 44(1986), 1-17; L. Panier, “La foi et le miracle. Propositions de modèle narratif pour les récits de miracles des évangiles”, *Exigences et perspectives de la sémiotique(Mélanges A.J. Greimas)*, H. Parret et H.G. Ruprecht, éd., Amsterdam, Benjamins(1985), 771-782.
- _____, *Parole, figure, parabole. Recherches autour du discours parabolique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987.
- _____, “Sémiotique”, dans *Dictionnaire de la Bible Supplément XII/67*, Paris, Letouzey & Ané, éditeurs, 1992, p.281-333.
- _____, *L'heureuse annonce selon Marc, Lecture intégrale du 2e évangile I*, Paris, Montréal: Cerf, médiapaul, 2007.
- Denis, B., *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Mathan, 2000.
- Geninasca, J., *La Parole Littéraire*, Paris, PUF, 1997.
- _____, “Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit”, *Protée*, Université du Québec à Chicoutimi, 1998.
- Greimas, A-J., *Sémantique Structurale*, Larousse, 1966.
- _____, *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.

- _____, *Du sens II*, Paris, Du Seuil, 1983.
- _____, *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987.
- Greimas, A-J. et Courtès, J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette Université, 1979.
- Groupe d'Entrevernes, *Signes et Paraboles*, Paris, Seuil, 1977.
- Henault, A., *Le pouvoir comme Passion*, PUF, 1994.
- Martin, F., "Devenir des figures, ou des figures au corps", dans Fontanille Jacques éd., *Le Devenir*, Limoges, PULIM, 1995.
- Nestele-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27e editio, 1993.
- Panier, L., "Polysémie des figures et statut figural des grandeurs figuratives", dans Rémi-Giraud, Sylviane et Panier, Louis eds., *La Polysémie ou l'Empire des sens. Lexique, discours, représentations*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2003a.
- _____, "Récit et figure dans la Parole des Mines(Lc 19). Un modèle pour une sémiotique du discours", *Modèles Linguistiques*, tome XXIV-1, VOL 47: 97-108, 2003b.
- _____, "Sémiotique et études bibliques, évolutions méthodologiques et perspectives épistémologiques", in *Destini del Sacro*, Congrès de l'AISS, novembre 2006, 안영주 역, 「기호학과 성경 연구: 방법론의 발전과 인식론의 관점」, 『신학전망』 170, 광주가톨릭대학교 출판부, 2010, 44-73쪽.
- _____, "Ricœur et la sémiotique. Une rencontre 'improbable'?", *Semiotica*, 168 1/4(2008), pp.305-324.
- Park, S-J., *La transformation énonciative de l'objet de valeur et l'objet énonciatif. L'approche sémiotique de quelques récits évangéliques*, Sarrebruck, EUE, 2011.

토론문

윤인선(가톨릭대학교)

그동안 국내에서 성서뿐만 아니라, 가톨릭을 비롯한 그리스도교의 다양한 서사에 대한 기호학적 접근이 부족했던 현실 속에서 본 연구는 앞으로 성서 혹은 종교 기호학이 연구될 수 있는 하나의 가능성을 제시하고 있다는 점에서 발표 자체만으로도 의미를 지닌다고 볼 수 있다. 특히 예수를 비롯한 성서 속 많은 인물들의 삶이 당시에 당연한 것으로 여겨지던 것을 위반하는 과정에서 새로운 삶을 지향했다는 점에서 성서에 관한 기호학적 연구는 본 학술대회의 취지와도 잘 부합한다고 생각한다. 토론자 역시 그동안 종교 담론에 대한 연구 과정에서 ‘금기와 위반 그리고 새로운 가능성의 모색’이라는 일련의 과정을 살펴볼 수 있었다. 따라서 연구자의 논의에 공감하는 바이다. 또한 이러한 논의가 성서뿐만 아니라 종교 담론 일반으로 확장될 수 있을 것이라고 생각한다.

이러한 가능성을 바탕으로 논의 전개 과정에서 추가적인 설명을 필요로 하는 부분에 대해 질문하는 것으로 토론을 대신하려 한다.

1) 성서에 대한 기호학적 독서와 그 너머: 토론자는 본 연구를 종교 담론의 사회적 확장 가능성이라는 차원에서 인상적으로 읽어보았다. 즉 교회 안을 교리를 너머 성서에 대한 기호학적 접근을 통해 나타나는 논리와 의미를 ‘인간학적 차원’에서 사회 보편의 논의로 혹은 특정한 사회적 문제에 대한 관점으로 확장할 수 있는 가능성을 볼 수 있었다. 이러한 과정에서 기호학적 독서의 기능과 의미에 대한 발표자의 의견을 듣고 싶다.

2) 금기와 위반 메커니즘을 위한 마르코 복음: 성서에는 다양한 금기와 위반에 관한 서사들이 나타나고 있다. 이러한 맥락에서 발표자가 마르코 복음을 연구 텍스트로 선정한 이유를 여쭙고 싶다. 혹시 특정한 의도가 있는 선택이었는지, 혹은 4대 복음서 전반에 대한 주해 작업의 일환으로 진행된 것인지와 같은 맥락인지 여쭙고 싶다. 또한 토론자의 소견으로는 금기와 위반의 메커니즘이라면 신약의 복음서뿐만 아니라, 어쩌면 구약에서 더욱 잘 드러난다고도 생각이 든다.

3) 설화-담화-발화행위 분석 과정과 생성행로: 논문에서도 지적하고 있듯이, 성서에 대한 기호학적 접근에서는 설화-담화-발화행위와 같은 의미생성 행로에 대한 분석을 모두 요구한다. 이러한 맥락에서 본 논문의 구성 양상에 대해서 질문을 드리고 싶다. 즉 의미생성행로의 차원에서 발표문의 3장의 전개 과정에 대한 추가적인 설명을 듣고 싶다.

4) ‘통의 기호학’과 ‘발화문에서 발화행위의 기호학으로’에 대한 추가적 설명: 논문의 4장에 서술된 위 두 용어에 대한 조금 더 구체적인 의미 설명을 부탁드립니다. 특히 발화문에서 발화행위의 기호학을 4장의 부제로 잡은 이유가 무엇인지 추가적인 설명을 부탁드립니다.

감사합니다.

장켈리비치의 순수와 불순의 역설로써 삶의 윤리

박치완(한국의국어대학교)

목차

1. 왜 분류하고 위계를 짓는가?
2. 순수와 불순이 뒤범벅인 ‘삶’이라는 무대
 - 2.1. 순수, 순수함은 인간에게, 실재(실존)하지 않는다.
 - 2.2. 순수-도덕, 서양의 지배 이데올로기와 유일·보편 문화론의 온상
 - 2.3. 불가능한 필연성으로서 도덕
3. 그럼에도 단념할 수 없는 “사랑”의 윤리

“인간은 (결코) 순수하지 않다. 순수함은 단지 진귀한 것(rare)이 아니라 실재하지 않는다(inexistante). (...) 순수는 실재하지 않는다. 반면 순수함은 우리의 소명(notre vocation)이다.” - V. Jankélévitch, *Le pur et l'impure*, p.25.

“어떤 사람도 ‘존재하다(être)’라는 동사의 존재론적 의미에서 순수하지 않다(n'être pur). (...) 하지만 어떤 사람도 더 이상 절대적으로, 본질적으로 그리고 회복할 수 없을 정도로 불결(immonde)하지는 않다. 요인즉 모든 인간은 순수와 불결 사이에(entre les deux) 존재하며, 항상 이 두 길 위에 존재한다.” - Ibid., p.287.

“우리 집에 혹 애국자를 숨기고 있는 것 아니냐고 묻는 독일 경찰에게 거짓말을 하는 것은 거짓말을 하는 게 아니다. 진실(vérité)을 말하는 것은 다음과 같이 대답하는 것이다: 누군가 있어도 아무도 없다고 말하는 것. 이것이야말로 도덕적 의무 중 가장 성스러운 것(le plus sacré)이다. 독일 경찰에게 진실을 말하는 자는 그자 곧 독일 경찰이다. 인류의 적들(ennemis de l'homme)에게 진실을 말하는 자는 그자가 곧 인간의 적이다. 그런 자는 마치 양심적인 사람이 반인륜적인 죄를 용서하기라도 하듯 도덕 법칙을 도덕 법칙과 대립시킨다. 이게 대체 말이 되는가. 아우슈비치의 살인자들, 툴의 교수형집행자들은 사람들이 그들에게 진실을 말하기를 요구할 자격이 없다. 사람들이 그들에게 말했다고 주장하는 진실은 그들을 위한 것이 아니다. 결국 양심적인 자들은 이런 점에서 교수형집행자들과 공모자나 다름없다. 같은 목표를 위해 일하는 것보다 같은 무훈(武勳)을 위해 사용된 ‘진실’이라니.” - V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, p.272.

1. 왜 분류하고 위계를 짓는가?

인간은 분류의 자동기계이며 바벨탑의 제작자이다. 인간이 ‘활동’한다는 것은 거의 본능적으로 외부 대상들을 자기 방식대로 분류한다는 것을 의미하며, 그렇게 인간은 외부 대상을 조작적으로 (manière d'un non-donné) 인식·지각·이해한다. 그리고 가끔은 유한자 인간은 자신의 인식·지각·이해의 틀로 무한자, 초월자의 존재까지도 무모하게 ‘논증’해보이려고 애쓰기도 한다. 무한자, 초월자에 범접하기 위해 바벨탑을 쌓는가 하면 ‘무한’이란 개념을 앞세워, R. 데카르트나 E. 레비나스처럼, 초월자의 거처를 ‘본유관념’으로 또는 ‘절재타자’로 축소시키기도 한다. 하지만 인간의 이러한 무모한 욕망과 궁리는 끝없는 논쟁만을 야기했을 뿐 논증과 설득에 성공한 예는 드물다. 무한-초월자를 인간의 인식·지각·이해의 틀 안에 포함시킬 수 없기에 결국엔 스스로가 이카루스의 비극을 맞이할 수밖에 없을 것이다. 그런 점에서 어쩌면 칸트는 너무도 ‘인간적인 해법’을 찾았는지 모른다. 주지하듯, 그는 무한-초월자를 인간의 인식 범위 밖에 거하는 불가지(不可知)로 설정했기 때문이다.

그런데 여기서 우리가 유념해야 할 것이 하나 있다. 인간의 세계 인식·지각·이해는 탈문화적으로 논의할 수 있을까, 다시 말해 ‘보편적 인식·지각·이해가 존재할까’의 문제가 바로 그것이다. 만일 문화권별로 인식·지각·이해의 ‘틀거리’가 다르다면, 이는 분명 세계 인식을 서로 다른 방식으로



하고 있다는 방증이 아닐 수 없다. 틀거리가 다르다면, 당연 틀거리 구축에 필요한 주요 개념들 역시 판이할 것이다. 주지하듯, 동양에서는 천(天), 도(道) 개념이 세계 인식의 핵심 개념이지만, 서양에서는 신(神), 존재(存在)가 세계 인식의 핵심 개념이다. 해석학적 인류학자인 C. 기어츠에 따르면, 각 로컬 마다 로컬 고유의 인식틀 및 개념 체계, 가치관, 세계관을 가지고 있다고 한다.¹⁾ 이는 인간이 ‘보편적으로’ 사고한다기보다 ‘문화상대적으로’ 사고한다는 뜻이리라. 우리가 항용 분류하는 방식대로 부연하자면, 서양식의 논리-개인-민주적 사고, 동양식의 직관-집단-위계적 사고가 엄연히 존재한다는 뜻이다.²⁾ 우리가 익히 수용하고 있는 ‘보편주의’를 “유럽식 보편주의 (european universalism)”라고 서양인 스스로가 이렇게 진단하고 있는 것만 놓고 보더라도³⁾ 문화보편주의의 한계가 무엇인지는 이제 더는 재론의 가치가 없다고 생각된다. C. 기어츠나 I. 월러스틴의 연구에 따르면, 결국 세계 인식은 문화권별로 각이(各異)하다는 것이며, 이제 이들의 주장은 상식처럼 널리 수용되고 있다.

감히 평가하지만, 이것이 바로 21세기의 지적인 발견이자 깨달음이다. 양극체제가 무장 해제되면서, 신자유주의라는 단극체제를 이끌어 가려다보니 역설적으로 세계는 상상했던 것처럼 그렇게 ‘평평하지 않다’는 것을 새삼 인지하게 된 결과다.⁴⁾ 물론 세계 인식이 문화권별로 각이하다는 것

- 1) 이에 대해서는 기어츠의 다음 2권의 저서 참조: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973; Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, 2012(1986).
- 2) 동서양의 가치체계, 의사소통방식, 조직 구성 등의 차이에 대해서는 Richard, D. Lewis, *The Cultural Imperative. Global Trends in the 21st Century*, Intercultural Press, 2003, chap. 10(“Americanization versus Asianization”, pp.191~222) 참조.
- 3) Immanuel Wallerstein, *L'universalisme européen: de la colonisation au droit d'ingérence*, Demopolis, 2008 참조.

은 표층이 아닌 심층이 그렇다는 것이다. ‘문화적 지식(cultural knowledge)’, ‘문화지능(cultural intelligence)’과 같은 개념에 많은 사람들이 최근 관심을 갖는 것도 이 때문인지 모른다. 2005년 문화다양성보호협약을 21세기 벽두에 유네스코가 강력 추진한 이유도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 이렇게 타자, 타문화에 대한 인식이 수정·보완되고 나아가 많은 사람들 사이에 이러한 의식의 전환이 널리 이루어진다면 인류는 마침내 타자, 타문화에 대한 비교문화적 안목, 소위 ‘글로벌 시각’을 갖게 될 것이다.⁵⁾

특히 우리는 기어츠가 해석학적 인류학을 통해 소위 ‘지식’은 탈로컬적·범지구적·보편적인 것이 아니라 장소 기반 로컬적 지식이란 주장을 펴고 있다는데 주목할 필요가 있다. 그에 따르면 모든 인간은 “자신이 직조한 의미화의 덮개(des toiles de signification)에 종속된 동물”이다.⁶⁾ 여기서 ‘덮개’는 곧 ‘로컬 문화’를 로컬 문화이게 하는 ‘상징의(symbolisé)’⁷⁾라 할 수 있다. 상징의는 로컬 문화의 자연적 경계와 문화적 경계를 아우르는 소(小)하늘이다. 서로 다른 문화적 경계를 과거처럼 서양의 ‘글로벌-보편적 시각’으로 재단·평가해서는 안 되는 결정적 이유 또한 여기에 있다. 물론 그럼에도 불구하고 세속계(世俗界)는 여전히 글로벌-보편적 시각이 지배적이라는 것은 부인하기 힘들다. 현대 주지하듯 글로벌-보편적 시각은 철저히 제3자 배제의 논리(logique du tiers-exclu)를 취한다. 요의 ‘글로벌 문화’는 제3자 배제의 논리에 의해 로컬 문화를 배제했을 때 가능한 세계에 대한 밑그림이다. 이는 그 자체로 ‘어불성설’이나 다름없다. 그 밑그림 속에는 평평하지 않은, 울퉁불퉁한 로컬들의 현실이 전혀 반영되어 있지 않기 때문이다. 역으로 말해 그동안 문화보편주의를 견인해온 제3자 배제의 논리는 다양한 로컬 문화들을 서구인들만의 유일·보편적 시각으로, 즉 계몽의 시각과 서양화(westernization)의 시각으로 재단·평가하면서 다양한 로컬 문화의 고유성과 문화의 질(質)을 몰각(沒却)해왔다는 역설이 숨어 있기도 하다. 그러나 앞서도 언급했듯, 21세기는 이러한 몰각에 맞서 로컬 문화 스스로가 그 순수함(pureté)을 만천하에 당당히 드러내며 로컬성의 표현을 정당화하는 시대가 되었다.

21세기에 접어들어 유일·보편적 시각이 비판받기 시작한 것도 이러한 인식 변화에 기초한다. 재삼 강조하지만, 모든 문화는 각기 고유한 것이다. 모름지기 ‘문화’가 분류와 위계를 감히 거부할 수 있는 권리(문화권)가 여기에 있다. 따라서 문화는 ‘더’ 또는 ‘덜’과 같은 수식어를 통해 외부적 힘에 의해 간섭받고 계몽되어야 한다는 것을 우리는 이제 더 이상 공가(肯可)할 수 없다. 단적으로 말해, ‘선진문화’가 존재하기에, 그래서 ‘후진문화’가 존재해주어야 하는 것은 아니란 뜻이다. ‘문명’을 천명해야 하기에 ‘야만’을 가립(假立)할 수 있는 것은 더더욱 아니란 뜻이다. 서양인들은 이제, G. 뒤랑의 지적대로, ‘야만인들’ 역시 “‘흰색의, 성숙하고, 문명화된’ 인간들”과 마찬가지로 “언제나 똑같이 잘 생각해왔다”⁸⁾는 것을 자인하고 반성할 때가 된 것이다. 뒤랑의 이와 같은 문화보편주의 비판은 결국 특수성과 고유성에 기초한 로컬 문화는 서구유럽인이 제시한 문화적 위계나 서열을 거부할 명분이 있다는 말과 다르지 않다. 바로 이 특수성과 고유성 때문에

4) 하름 데 블레이, 유나영 옮김, 『분노의 지리학: 공간으로 읽는 21세기 세계사』, 천지인, 2007 참조.

5) 박치원, 「글로벌 공공철학을 위한 문화인식론」, 『동서철학연구』 75, 한국동서철학회, 2015 참조.

6) Clifford Geertz, “La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture”, *Enquête*, n° 6, 1998, p.3.

7) ‘상징의(symbolisé)’는 뒤랑의 전문 용어로 기표-기의처럼 상징표(symbolisant)와 대를 이루는 개념이다. 그에 따르면 상징표-상징의는 하지만 기표-기의처럼 양자가 분리되지 않는다(non-séparable)는 것이 특징이다. 이렇게 일종의 ‘제3의 길’을 제시함으로써 뒤랑은 전통의 이분법적 자기동일성의 논리를 극복하고자 했다 - 질베르 뒤랑, 유평근 옮김, 문화비평과 신화분석 - 심층사회학을 위하여, 살림, 1998, 62이하, 80~84쪽 참조.

8) *Ibid.*, p.43.

한 문화권 내의 구성원들이 문화적으로 서로 동질감을 갖게 되고 또 자긍심을 느끼게 되는 것이라는 사실을 기억하자.

문화는 소속구성원들이 각기 경험한 세계에 대해 유사(동일)한 인식·지각·이해를 가능케 한 마음의 창(窓)이다. 하지만 이는 동시에 타문화에 대한 인식·지각·이해를 배타시킬 수도 있다는 점에서 보자면 충분히 갈등의 불씨나 살상의 무기로 작동될 수도 있다는 역설 또한 포함하고 있다. 동일 문화권 내에서 살아가는 사람들에게는 요람으로 여겨질 수 있는 것이 타문화권의 사람들에게는 심한 경우 지옥으로 여겨질 수도 있다는 뜻이다. 어쩌면 각자는 이렇게 자기 문화의 요람에서 산다고 착각하면서 타문화를 무덤이나 지옥으로 만들고 있는 것은 아닌지?

플라톤의 ‘동굴의 비유’를 누구나 기억할 것이다. 플라톤은 감각의 수인인 인간이 만일 자신의 영혼을 이성을 통해 튜닝한다면 무지의 동굴로부터 빠져나올 수 있다고 했다. 하지만 그런 인간은 이 지구상 어디에도 존재하지 않는다는 게 필자의 생각이다.⁹⁾ 데카르트처럼 신체 없이도 인간이 존재한다면 모를 일이지만, 신체가 없는 인간은 이 세상에 존재하지 않으며, 이미 ‘그런 인간’을 인간이라 할 수도 없다. 감각과 이성, 신체와 영혼을 함께 지닌 존재인 인간에게 삶이 하나의 ‘역설(paradoxe, contradiction)’로 점철될 수밖에 없는 이유가 여기에 있는지 모른다. 그렇다. 인간의 실존(existence), 진정한 삶(la vraie vie)의 양태는, 인간 존재가 신체와 영혼의 얽힘 장식이라 할 수 있듯, 희망과 좌절, 기쁨과 고통은 늘 교대·교차한다. 따라서 감히 말해, ‘순수한 인간’이 존재하지 않는 것처럼 ‘순수한 삶’도 존재하지 않는다. 부연컨대 희망과 기쁨만으로 수놓을 수 있는 삶은 없으며, 좌절과 고통만으로 점철된 삶도 없다. 이렇게 모든 인간은 ‘반대의 일치(coincidentia oppositorum)’라는 논실난실한 ‘역설’을 살아내고 또 살아가야 하는 존재인 것이다. 역설과 모순을 살아내고 살아간다는 것은 인간에게는 성스러운 것과 속된 것, 순수한 것과 불순한 것, 선한 것과 악한 것, 이성적인 것과 감각적인 것, 나에게 속한 것과 남에게 속한 것이, 관념적 이상론자들이 항용 요구하는 것처럼 전자에 삶의 유일한 목표가 있는 것이 아니라, 분리되지 않은 양자를 ‘동시에’ 살아가야 한다는 뜻이다. ‘우리네 삶’은 바로 이 이원적 체계(le système binaire)를 그 본질로 한다고 해도 과언이 아니다. 부연컨대, 이것들 중 하나는, 동전의 양면처럼, 다른 하나가 없으면 존재 자체가 불가능하다. 그런데 문제는 비분리적인 것들, 분리해서는 안 되는 것들을 애써 분류·분리하기 시작하면서, 다시 말해 전자, 즉 ‘하나’에 대한 욕망, 의지가 지나칠 정도로 노골화되면서 ‘다른 하나’를 마치 배제해도 될 상대, 심한 경우는 적처럼 여기게 되면서, 그 하나와 동일한 것만이 순수나 선이 되고 다른 것은 불순과 악이 되기에 이르렀다는 것이다.

인류에게 ‘비극’은 이렇게 이원적 체계가 본질인 삶의 양태를 분류·분리하기 시작하면서 이미 예비되어 있었다고 해도 과언이 아니며, 순수와 선은 세속계에서 구현된 경우를 볼 수 없다보니 순수(진-선-미)는 마치 “잃어버린 낙원(paradis perdu)”처럼 고착화되어 끝없이 세속계를 핏박하고 괴롭혀왔는지 모른다.¹⁰⁾

잃어버린 낙원, 순수와 선에 대한 이 지칠 줄 모르는 인간의 욕망, 유토피아에 대한 환상? ‘이성의 시대’라는 근대에 이르러서도 이러한 실현 불가능한 꿈은 결코 이윤 적이 없다. 오히려 “진보라는 영웅적 교향곡”¹¹⁾은 멈추지 않고 연주되었으며, 그 결과 태생적으로 “접존재(l'êtr

9) 이런 점에서 선입견의 완전한 배제란 불가능하며, 오히려 선입견이 인식에 기여하는 긍정성을 강조하면서 전승의 권위와 전통의 복권에 대해 언급한 H.-G. 가다머에 주목할 필요가 있다.

10) André Sirota, Adrian Neculau, Camelia Soponaru-Puzdriae, “Le système totalitaire: du dehors au dedans”, *Connexions*, n° 94, 2010, p.101.

double)”¹²⁾인 인간은 싸이클롭스(cyclopéen)가 되어 한쪽 눈을 감고 살아야 했는지 모른다. 또 그래서 현실 속에서 무수히 자행되는 악행들을 지켜보면서도 침묵으로 일관해야 했는지 모른다. 라캉의 용어를 빌어 표현하자면, 상상계가 역으로 상징계와 실재계를 지배한 격과 같다.



<그림 1> : 피아노를 연주하는 장클레비치

근현대사에서 인류가 경험한 비극들은 모두, 개인의 차원에서건 집단의 차원에서건, 바로 이렇게 비분리적인 것들, 분리할 수 없는 것들을 분류·분리하는데서 그 직접적 원인을 찾을 수 있을 것이다. 분류·분리도 물론 문제지만 성스러운 것과 속된 것, 순수한 것과 불순한 것, 선한 것과 악한 것, 이성적인 것과 감각적인 것, 나에게 속한 것과 남에게 속한 것을 양자택일하도록 끝없이 강요함으로써 점점 더 높은 아성(牙城, 我城)을 쌓으려 했다는데 문제의 심각성이 있는 것이다. 객관적이고 보편타당한 불변의 진리를 추구한다는 인간의 이성이 점점 타락하고 도구화된 것도이 때문이다. 그 결과 이성은 “전체성에 대한 욕망과 전제주의적 동일성(le désir-totalité et d’homogénéité du tyran)”¹³⁾의 확보에만 오롯이 봉사하며 타자, 타문화에 대한 차별과 폭력을 정당화하는 괴귀(怪鬼)가 되기에 이른 것이다. 이는 결국 근대의 계몽주의자들이 강조한 것과 달리 인간이 이성의 ‘바른 사용’에 실패했다는 말과 같다. 그러니 차별과 폭력은, 예나 지금이나, 세계 곳곳에서 자행되지 않는 곳이 없다. 이러한 차별과 폭력은 대개 문명, 진보, 민주주의, 인권, 세계평화, 정의, 자유의 옷으로 걸치장을 하고서 용행(勇行)되었다. 그렇게 걸치장으로 속내를 숨길 수 있었으니 전쟁이나 학살을 백주대낮에도 버젓이 저지른 것인가? 혹자는 억압과 저항, 금기와 위반 사이의 역동적인 메커니즘이 인류의 진보를 이끌어왔다고 속 편히 말하기도 한다. 허나 민주주의와 인권, 세계평화라는 미명 하에 얼마나 많은 전제주의적인 제도나 폭력적 메커니즘이 현대에 이르러서도 횡행활보하고 있는가!

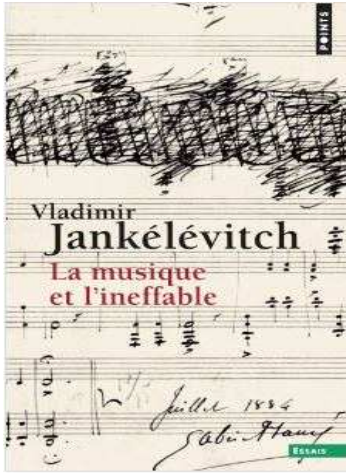
해서 우리는 묻게 된다. 과연 인류는 신문명과 함께 진보한 것인가? 아니 오히려 인간은 이성의 바른 사용은 포기하고 디지털기술의 흥성(興盛)에 기대어 통제와 감시의 수인이 된 것에 자족하고 있는 것은 아닌지? 그렇지 않고서야 어떻게 AI와 같은 디지털기술의 맹아를 ‘초월자’로 응접(應接)하는 어리석음을 범하는지? 결국 이성의 이름으로, 계몽과 문명의 이름으로 정당화되었던 억압과 금기는 21세기에 접어들어 이렇게 디지털기술이 그 자리를 전유해가고 있는 것은 아닌지? 종족, 국가, 언어, 문화를 초월해 ‘완전통제’를 목표로 지구촌 전체를 단일 프로그램(‘Google Earth’라는)으로 재편해가고 있는 상황이 눈에 전혀 보이지 않는 것인지? 이러한 통제·감시 상황에서 인간을 유지시켜온 문화와 전통, 삶에의 희망과 꿈, 자유, 평화, 인권, 민주주의의 실현에 대한 순진무구한 기대는 아예 버려야 하는 것인지?

본고에서 우리는 이러한 문제의식을 가지고 유대계 기독교인 프랑스첼학자 V. 장클레비치(1903~1985)의 12번째 저서인 『순수와 불순』을 감상하면서 분류·분리의 비극에 대해 성찰하는 기회를 가져볼까 한다.¹⁴⁾

11) 질베르 뒤랑, *op. cit.*, p.46.

12) Gilbert Durand, *L’âme tigrée. Les pluriels de psyché*, Denoël/Gonthier, 1980, p.67. 뒤랑에게 ‘인간’은 사교하고 상상하는 존재, 즉 이성과 감성을 동시에 가지고 있는 존재라는 측면에서 ‘겹존재’인 것이다.

13) André Sirota, Adrian Necul며, Camelia Soponar-Puzdriae, *op. cit.*, p.102.



<그림 2> : *La musique et l'ineffable* 표지

2. 순수과 불순과 뒤범벅인 ‘삶’이라는 무대

장켈레비치는 주지하듯 프로이트를 프랑스에 최초로 번역 소개한 철학자이며, 헤겔, 쉐링 등의 연구에 기반해 전문철학자로서의 길에 입문했다. 그런가 하면 그는 리스트, 라발, 포레, 드뷔시 등의 곡에 대해 무려 10여권의 음악비평서를 쓸 정도로 음악에도 남다른 식견의 소유자였으며, 직접 피아노연주자이기도 했다.¹⁵⁾ 시쳇말로 ‘종합엔터테이너’에 가까운 그였기에 그가 음유적 몽상가로서 독특한 문체의 글쓰기를 수행했다고 해서 놀랄 사람은 없을 것이다. 하지만 그에게 자신의 삶과 철학의 일차적 화두는 “생존을 위한 노심(tâcher de vivre)”이었고, 전통의 철학적 교의와 시대적 이데올로기에 저항해 ‘역설의 도덕’을 제일철학으로 세우고자 했던 희세(稀世)의 반항아이기도 했다.¹⁶⁾ 이처럼 다방면에서 업적을 받는 그이지만 그는 스스로를 “나는 아는 게 거의 없다(Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien)”고 할 정도로 겸양의 덕까지 수득(修得)한 철학자다. 그야말로 진정한 시대의 지도자(至道者)였다고 감히 평가할 수 있지 않을까 싶다.

유대인이었던 장켈레비치에게 삶은, 그가 살아냈던 시대 그리고 주요 저서명(『가치와 불행한 의식의 의미』, 『아이러니』, 『양자택일』, 『거짓말에 대하여』, 『악』 등)에서도 잘 드러나듯, 제3자인 필자가 판단할 때도 결코 순탄하지 않았을 것이라는 것은 충분히 추측해볼 수 있다. 2차 대전 때는 게스타포의 감시를 피해 신분증을 여럿 소지해야(André Dumez 등) 했고, 1940년에는 심지어 유대인이라는 이유로, 태어날 때부터 이미 프랑스국적을 취득했음에도 불구하고, 2번씩이나 프랑스 국적을 취소당하는 수난을 겪기도 했다. 그가 레지스탕스 활동에 직접 가담해

14) Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impure*, Flammarion, 1960. 직접 인용은 괄호 안에 숫자를 넣는 것으로 대신함. 참고로 그가 『순수와 불순』 이전에 쓴 저서로는 다음과 같은 것들이 있다: *Henri Bergson*, Alcan(1931); *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan(1933); *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, Alcan(1933); *L'Ironie*, Alcan(1936); *L'Alternative*, Alcan(1938); *Du mensonge*, Confluences(1942); *Le Mal*, Arthaud(1947); *Traité des vertus*, Bordas(1949); *Philosophie première, introduction à une philosophie du presque*, PUF(1954); *L'Austérité et la vie morale*, Flammarion(1956); *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, PUF(1957).

15) 참고로, 장켈레비치의 음악관련 주요 저서로는 다음과 같은 것들이 있다: *Gabriel Fauré et ses mélodies*, Plon(1938); *Maurice Ravel*, Rieder(1939); *Debussy et le mystère*, La Baconnière(1949); *Gabriel Fauré, ses mélodies, son esthétique*, Plon(1951); *La Rhapsodie verve et improvisation musicale*, Flammarion(1955); *Ravel, Collections Microcosme "Solfèges"*, Seuil(1956); *La Musique et l'ineffable*, A. Colin(1961); *La Vie et la mort dans la musique de Debussy*, la Baconnière(1968); *Fauré et l'Inexprimable*, Plon(1974); *Liszt et la Rhapsodie*, Plon(1979); *Liszt, rhapsodie et improvisation*, Flammarion(1998). 장켈레비치는 이렇듯 철학 저서에 버금가는 수준의 음악 저서를 집필했다. 본고와 관련 해 중요한 것은 그에게는 음악 역시 형이상학적 문제와 도덕적 문제처럼 이중의 요소로 구성되어 있다고 보았다는 점이다. 즉 그에게 음악은 표현적이면서 동시에 비표현적이며, 심오하면서 동시에 피상적이며, 의미가 있기도 하고 동시에 없기도 하다. 이러한 ‘본질적 모호성(équivoque essentielle)’이 그에게는 형이상학과 도덕이 ‘역설’에 기반한 것과 같다는 것이다(cf. *La Musique et l'ineffable*).

16) Arnaud Spire, “Du neuf sur la pensée rhapsodique de Jankélévitch”, *L'Humanité*, mardi, 9 janvier, 1996 참조.

활동하고, 반유대주의에 대해 자신의 의견을 만년까지도 피력한 것은 이런 점에서 결코 우연이라 할 수 없다.¹⁷⁾ 이러한 그의 삶의 궤적들로 인해 그는 시간(순간), 기억, 죽음, 자유, 존엄, 도덕(윤리), 사랑, 용서 등에 관한 철학적 주제를 참구(參究)할 수밖에 없었을 것이며, 감히 말하지만, 한 철학자의 세계 인식과 그 사유 틀거리는 그의 삶의 궤적 및 시대 상황 등과 결코 무관한 것일 수 없다는 것을 새삼 느끼게 된다. 굳이 장켈레비치가 아니어도 삶의 특별한 경험은 한 철학자를 각별하며 상대적인 세계로 인도한다. 장켈레비치에게 세계가 이성적으로는 도저히 불가해한 것으로 비쳤던 것도 이 때문일 것이다.¹⁸⁾ 아니 더 정확히 말해, 그에게는 삶이, 삶의 지도리인 도덕이 하나의 ‘역설’로 밖에는 달리 해명할 길이 없었던 것이다. 그의 철학적 행보가 아카데미 내에서 볼 때 ‘비아카데미적인 성향’을 취한 것처럼 보였던 것도 이 때문인지 모른다. F. 스왑이 언급한 대로 그의 철학적 행보는 “모든 순수주의(전통적 아카데미즘), 모든 천사주의와 모든 이론적 타협에 대한 저항, 거부, 부정으로 요약된다.”¹⁹⁾ 그러나 단지 저항, 거부, 부정이 장켈레비치가 추구하는 철학적 염원이나 이상이었을 수는 없다. 그의 철학적 이상은 이러한 그의 저항, 거부, 부정을 역설이라는 삶의 무대 위에서 녹여내어 불안는데 있었기 때문이다.

그런데 삶의 무대는 이미 앞서 살펴보았듯 분류·분리의 위계적 논리에 따라 ‘천사적 순수주의(purisme angélique)’가 휘장을 두르고 있다. 해서 장켈레비치는 전통적 아카데미즘이 구축해놓은 “가치들의 피라미드”²⁰⁾를 겨냥해 검객이 되기를 자처한 것이다. 그가 검객이 되기를 자처한 것은 근대의 가치(le ciel moderne des valeurs)는 순수주의의 편향으로 인해 인간에게 “부조화된 삶(la vie dissonante)”만을 강요했을 뿐이며, 그렇게 “사분오열된 삶(la vie écartelée)”에 치유가 필요하다고 판단해서다.²¹⁾ 장켈레비치가 발견한 삶, 삶의 무대는 순수와 불순의 ‘뒤범벅’이라 정의할 수 있다. 여기서 ‘뒤범벅’을 우리는 부정적인 의미로만 보아서는 안 된다. ‘뒤범벅’은 사전적 의미로 ‘뒤섞여 분명치 않은 상태’를 말한다. 이를 긍정적으로 보면 ‘다른 것과 함께 어울려 있는 상태’이기도 하다. 순수와 불순은 어떤가? 삶, 삶의 무대에서 순수와 불순은 당연 함께 어울려 있다. 따라서 천사적 순수주의자들처럼 불순을 순수에 제물로 받치는 일은 삼가야 한다는 것! 본고의 논제와 연관시켜 표현하자면 선한 것이 오히려 악한 것과 섞일 수도 있고, 악한 것이 되레 선한 것과 하나가 될 수도 있다는 뜻이다. 철학은 바로 이 모순적이고 역설적인 두 지대(知帶)를 ‘동시에’ 사유해야 한다는 것이 장켈레비치 철학의 알속이다.

두 지대를 동시에 사유한다는 것은, 우리가 한 이성을 진정으로 사랑할 때 상대를 아무 계산 없이 마냥 좋아하는 것처럼, 이성, 진보, 과학을 더는 사유의 관관으로 요청하지 않겠다는 의도가 숨어 있다. 순수와 불순이라는 두 지대는 상대의 지대를 배려해 자신의 지대를 최대한 최소화할 필요가 있다. 자신의 지대를 최대한 최소화시킬 때 상대의 지대를 마침내 받아들일 수 있는 문이 열리기 때문이다. 동시에 두 지대를 사유하지 않으면, 다시 말해 균형추가 한쪽으로 기울면 모순된 것들은, 천사적 순수주의가 늘 그래왔던 것처럼, 배제의 대상이 되며, 급기야 개인은 물론 공동체 자체가 갈등과 혼돈에 휩싸이게 된다. 순수가 순수하지 않았고, 이성이 이성적이지 않았

17) François Schwab, Vladimir Jankélévitch, *L'esprit de résistance*, Textes inédits, 1943-1983, Albin Michel, 2015 참조.

18) Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, Seuil, 1981 참조.

19) François Schwab, “Vladimir Jankélévitch. Les paradoxes d’une éthique résistante”, *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 254, 2009, p.29.

20) Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, 1978(en collaboration avec B. Berlowitz), p.117.

21) *Ibid.*, p.119.

으며, 보편주의가 보편적이지 않았던 것도 바로 제3자 배제의 논리 때문이라는 것을 이제 더는 부연할 필요가 없을 것이다. 이는 순수, 이성, 보편주의 등이 ‘절대적 권력’을 행사하면서 상대 지대를 배제 및 공격 대상, 즉 척퇴(斥退)해야 할 적(敵)으로 만든 결과 두 지대가 상호확장(coextensif)되고, 상호개방(entrouvert)의 기회를 잃게 되었다는 말과 같다.

그렇다면 천사적 순수주의에 의해 배척 관계에 처한 순수와 불순의 지대를 어떻게 하면 상호 확장하고 상호개방하게 할 수 있을까? 아카데미적 논리와 문법으로는 이를 설명할 묘책이 있을 수 없다. 현대 장켈레비치가 『도덕의 역설』 초입부에서 강조한 대로 “도덕적 삶의 내부에는 [이렇듯 순수와 불순이 뒤범벅된] 비밀스런 모순(contradiction secrète)”이 내재돼 있다. 데카르트적 표현을 차용하자면 삶은, 인간에게 모순이 내재된 형태로 주어진 것이다. 앞서 우리는 ‘생존을 위한 노심(勞心)’이란 표현을 한 바 있는데, 삶이 부단한 노력에 의해 유지되는 것도 때문인지 모른다. 그렇다고 해서 물론 모순이 해소되는 것은 아니다. 장켈레비치에게 모순은 해소의 대상이 아니라 오히려 불안아야 할 대상이라는 것을 잊어선 안 된다. 게다가 삶에 내재된 모순은 그의 말대로 거의 언제나 “비가시적인 것”이어서 “증명할 수 없는 명증성(indémontrable évidence)과 비의미의 극치(comble du non-sens)에 해당한다. 역설은, 논리적으로 증명할 수는 없지만 누구나 체험하는 것이어서 명증적이며, 천사적 순수주의의 입장에서 보면 당연 배제의 대상이겠지만 삶의 진자리가 그러하기에 ‘비의미’라는 개념을 활용해서라도 그 의미를 되새겨야 하는 대상이라는 것이다. 장켈레비치가 역설은 이와 같은 ”이중의 공리로 형식화할 수밖에 없다”고 강조한 이유가 여기에 있다. 그의 표현대로, “불가능한 필연성(un impossible-nécessaire)”이 곧 삶과 도덕을 가로지르는 실제 현실이고, 굳이 이름 붙여 역설이 삶과 도덕의 ‘논리’이고 ‘법칙’이라는 것이다.

장켈레비치의 이와 같은 비아카데미적 사유 도정에 따르면 그간 천사적 순수주의, 다시 말해 서양의 ‘백색신화’가 ‘순수’의 가면을 쓰고 얼마나 많은 대중들에게 그들의 꿈터요 일터인 삶의 무대를 ‘불순’하다 내팽개쳐왔는지 재삼 확인할 수 있다. 단적으로 말해 이상계, 초월계를 현실계 위에 드리워 놓고 현실에서의 차별과 폭력을 ‘순수’를 무기로 내세워 정당화한 것이다. 이성을 사용하는 인간으로서는 도저히 용서할 수 없는 차별과 해악을 밥 먹듯 한 것이다. 하지만 이 백색신화를 창작해낸 성인군자라고 해서 그의 삶이 현실 밖에서, 아니면 현실 위에서 영위되는 것은 결코 아니다. 성인군자의 삶도 역시 일상의 현실에서 영위되기는 마찬가지란 뜻이다. 그런즉 장켈레비치가 심찰한 삶과 도덕의 역설을 우리는 논리나 이성을 동원해 전통적인 사유 논리, 즉 동일성의 논리로 접근하는 것은 턱없는 지저킴에 불과하다는 것을 자각할 필요가 있다.

역설로서 삶의 무대는 인간에게, M. 폰티의 용어를 빌면, ‘살’과 같은 것인지 모른다. 폰티의 ‘세계에의 존재(l'être au monde)’ 개념이 의미한대로 모든 인간은 자신이 닳을 내린 세계와 분리될 수 없는 존재다. 같은 논리로 살은 인간과 분리되지 않는다. 세계와 분리되지 않은 인간은 그가 닳을 내리고 사는 ‘곳’이 곧 자신에게 고유한, 절대적인 코스모스란 뜻이다. 성스러운 것과 속된 것, 순수한 것과 불순한 것, 선한 것과 악한 것, 이성적인 것과 감각적인 것, 나에게 속한 것과 남에게 속한 것이 바로 ‘그곳’에 분리되지 않은 채 공존한다, 즉 상반된 것들이 ‘동시에’ 존재한다. 인간은 바로 이 두 지대를 두 발삼아 걷고 뛰며, 두 팔 삼아 손사래 치기도 하지만 악수를 청하기도 한다. 인간의 삶이 그러하고, 삶의 무대 또한 그러하다.

삶은, 인간의 ‘실존’은 이런 점에서 동일성의 논리에 따르면 하나의 불가피한 ‘역설(모순)’로 비칠 수밖에 없다. 하지만 논리적 모순은 실존의 관점에서는 결코 모순이라 내칠 수 있는 것이 아

니다. 삶의 진자리(*la vraie vie*)가, 재삼 강조하지만, 순수와 불순의 뒤섞임(*mixte*)이고 혼용(*mélange*)이기 때문이다. 결국 삶에 대한 객관적 기술(記述)도 이제 더는 순수나 선만이 유일 기준이라는 생각을 접고 뒤섞임과 혼용에 대한 기술이 되어야 할 것이며, 순수가 불순의, 선이 악의 재판관이 되게 해서는 안 된다. 물론 그렇다고 해서 앞으로든 뒤로도 나아가지 않고 정체(停滯)된 상태로 순수와 불순, 선악, 시시비비를 가린다면 데카르트나 칸트처럼 ‘이성의 바른 사용’ 운운하는 것은 장켈레비치가 볼 때는 어리석은 짓이다. 이렇게 멈춰 서서 역설의 순간들을 개념이나 이론으로 붙잡으려는 것은 곧 퇴행이고 죽음을 의미하기 때문이다. 모름지기 각자 해야 할 바를 하는 것, 모든 차별과 억압의 형식에 맞서 투쟁하는 것, 장켈레비치가 살던 시대의 철학은 이를 요구했다. 장켈레비치가 『순수와 불순』의 결론에서 강조한대로 이성의 바른 사용을 위해 현실을 추상하는 것보다 오직 “앞으로 나아가는 데 *s'avancer*”(314) 철학의 본질이 있다고나 할까.

‘앞으로 나아감’, 이것이 장켈레비치가 말한 삶과 철학의 진정한 의미이다. 삶은 순수와 불순이 뒤범벅인 채로, 즉 역설인 채로 굴러가는 마차와 같다. 보행은, 어의 그대로 풀이하지만, ‘앞으로 나아가는 운동의 자연스런 성향’이다. 그렇게 많은 사람들이 현재의 차별과 억압에도 불구하고 자신의 꿈의 실현과 미래를 향해 순수와 불순, 선악, 시시비비를 두 어깨에 짊어진 채 시지포스처럼 행동에 옮긴다. 장켈레비치에게 주체는 단지 두부(頭部)로 사유하는 주체(*le sujet pensant*)가 아니라 발로 행동하는 주체(*le sujet agissant*)이다. 시지포스처럼 행동하는 주체에게 삶이 안기는 절골지통(折骨之痛)에 대해 특별한 방책이나 치유책이 있는 것도 아니다. 그러나 그럼에도 각자는 자신이 해야 할 바를 행동에 옮기며, 쉽 없이 그렇게 행동한다. 그 과정에서 순수와 불순, 선악, 시비의 두 지대는 결코 인간의 자유와 행복한 의식을 가로막거나 방해하는 장애물이 될 수 없다. 장켈레비치의 말이 옳다면, ‘앞을 향해 나아가는 인간’에게 “세계는 더 이상 우리의 기쁨(*joie*)을 강탈해 갈 수 없다.” 아니 “ [인간을 위해서라기보다는] 세계가 스스로를 위해 노래하고 즐겁게(*avec le joyeux*) 미소를 짓는다.”²²⁾

여기서 우리는 그동안 천사적 순수주의가 철학적으로 볼 때 얼마나 부당한 게임을 조장해왔는지 직시할 필요가 있다. ‘순수’와 ‘불순’ 간의 대항적 교전은, 물론 게임의 승리는 이미 순수의 지대의 것으로 정해져 있었지만, 히틀러의 유대인학살이나 남아공의 아파르트헤이트(인종분리정책)에서 보듯²³⁾, 철저히 형평성을 위반한 게임이라는 것을 잊어선 안 된다. 흑자에게는 허용되고 또 다른 흑자에게는 금지된, 그런 ‘순수의 낙원’은 이 세상에 존재하지 않으며, 존재해서도 안 된다. 천사적 순수주의자들이 환상처럼 신에 의해 선택된 백성(選民) 따로 있고, 신이 버리거나 저주한 백성(賤民, 難民, 流民, 移民, 窮民, 閭民)이 따로 있는 것이 아니듯, 순수와 불순의 교전은 사악한 인간들이 불순한 의도로 만들어낸 “거짓 교전(*fausses batailles*)”에 불과하다는 것을 잊어선 안 된다.²⁴⁾ 그들은 자신들만의 축배를 위해 “적을 만들어낸 것(*l'ennemi créé*)”이다.²⁵⁾ 제거해야 할 장애물로 타자-적을 상징해 폭력을 행사한 것이다.

자신의 권력 유지를 위해 적이 필요했던 자들이 볼 때 장켈레비치가 선택한 길, 회지도 검지도

22) Vladimir Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, Aubier-Montaigne, 1966, pp.217~218 참조.

23) 아파르트헤이트는 1945년 제정된 것으로 백인의 흑인 및 아시아계에 대한 종교적·법적 차별을 정당화한 악법 중 악법이다. 이 법에 따라 비(非)백인은 심지어는 버스나 열차, 호텔이나 식당의 이용 등 일상생활의 여러 면에서 차별을 받아야 했으며, 1990년에야 폐지되어 넬슨 만델라를 비롯한 흑인지도자를 석방했다.

24) Françoise le Corre, “La vague, le pur et l’impure”, *Études*, n° 3, 2005, p.259.

25) André Sirota, Adrian Neculau, Camelia Soponaru-Puzdriae, *op. cit.*, p.102.

않고 순수하지도 불순하지도 않은 사유 영토는 어쩌면 ‘무소속의 회색 지대’로 비칠 가능성도 있다. 하지만 그는 감히 이를 자신의 철학과 윤리의 고유 영토로 ‘선택’했다. 회색 지대는 단지 ‘순수’라는 기준에서 볼 때 그렇게 비칠 뿐 순수와 불순이 뒤범벅된 삶의 기준에서 보면 회색 정도가 아니라 훨씬 더 다양한 색채로 결합되어 있다. 장켈레비치에게는 이것이 곧 삶의 본래 상(l'image naturelle et esentielle de la vie)이며, 그래서 ‘모순의 공존’으로 약술될 수밖에 없는 것이 삶의 본질이라는 것이다.

요인즉 장켈레비치에게 삶은 결코 ‘순수’라는 흰단일색으로 환원될 수 없는 그런 것이다. 그래서 삶의 무대는 늘 왁자지껄, 북적북적, 소란스러운 게 어쩌면 너무도 당연하고 정상적이며 자연스러운 모습인지 모른다. 서양의 ‘백색신화’는 이런 관점에서 보면 삶의 무대, 삶의 표현 양상을 지독히도 철저히 왜곡한 것이라 할 수 있다. 아니 더 정확히 말해, 천사적 순수주의의 회장으로 인간의 입을 막고 눈을 멀게 한 장본인이라 할 수 있다.

장켈레비치가 삶을 순수와 불순의 ‘뒤범벅’으로 보았다는 것은 사실의 진리와 당위의 진리를 동시에 포괄하려는 의도로 해석된다. 그에게 “철학은 바로 이 둘 사이(dans l'entre-deux)에 뿌리가 있다.”²⁶⁾ 순수와 불순의 혼성체(混成體)인 삶 그리고 이를 참구해야 하는 철학을 우리는 “백색에 대한 흑색의 양값음, 순수에 대한 불순의 승리”²⁷⁾와 같이 차이(차별)의 논리로 동일성의 논리를 전복하는 것이라 착각해서는 안 된다. 동일성의 폭력에 대해 이의를 제기하는 사람은 없지만 그렇다고 해서 이의 논리적 대응인 반논리나 비논리가 장켈레비치가 원했던 사유 논리는 아니라는 것이다.²⁸⁾ 그런데 문제는 나치의 전체주의나 앞서 아파트헤이트의 차별주의에서 보았듯 개명천지인 21세기에도 여전히 인종차별이 자행되고 있다. 종교적 차별, 문화적 차별, 사회 계급적 차별 등 우리 주위에서는 ‘차별의 축제’가 거의 매일 벌어지고 있다고 해도 과언이 아니다. 더더욱 문제는 이를 정당화하기 위해 부당한 제도까지도 스스럼없이 만든다는 사실이다. 당연 이렇게 만들어진 제도는 부당한 것이고, 이 제도에 대해 침묵으로 일관하는 얼치기 선민(요즘 표현으로 1%의 ‘글로벌 시민’이 여기에 해당할 것이다)이 문제라고 아니 할 수 없다. 하지만 재삼 강조하건대 삶은, 현실은 늘 순수와 불순을 동시에 포괄한다. 순수와 불순은 둘 다 현실의 자식이다. 부모에게 귀한 자식, 천한 지식이 따로 없듯, 순수와 불순은 둘 다 현실의 귀한 자식이다. 순수와 불순을 포괄하는 현실이 철학함의 유일한 사유대상(réalité unique du penser)일 수밖에 없는 이유가 여기에 있다. F. 르코르의 언급대로, “현실은 둘 사이에 실재하며(être dans l'entre-deux), 바로 이 둘 사이에서 인간은 앞으로 나아간다.”²⁹⁾ “우리 모두는 바로 이 모순된 현실 위에서 동시에 행위자이고 관객이다.”³⁰⁾ 관객이 아닌 행위자에게 특히 현실은 피하랴 피할 수 없는 운명의 지대이다.

2.1. 순수, 순수함은, 인간에게, 실재(실존)하지 않는다.

26) François Schwab, *op. cit.*, p.29.

27) Françoise le Corre, *op. cit.*, p.259.

28) 박치완, 「동일성의 폭력과 차이의 허구」, 『철학과 현상학 연구』 23, 2004 참조.

29) Françoise le Corre, *op. cit.*, p.259.

30) *Ibid.*

왜 장켈레비치가 “순수(le pur)가 실재(exister)하지 않는다”고 했는지 이제 충분히 이해했으리라 생각한다. 그에게 ‘순수’는, “어린아이를 순진무구(innocent)하다”고 할 때와 마찬가지로, 비록 많은 사람들이 순수의 가치를 강조하지만, 기본적으로 순수는 인간이 알 수 있는(savoir) 지대에 속하지 않는다는 게 장켈레비치의 입장이다. 그 이유는 무엇보다도 “실제(ipsa facto)로 인간은 불순하다”는 게 장켈레비치의 설명이다. 그가 가톨릭 신비주의자 앙젤루스(Angelus Silesius)를 인용해 “내가 존재하는 것을 나는 알지 못하고, 내가 아는 바대로 나는 존재하는 것은 아니다”라고 언급한 이유가 여기에 있다. 부연컨대 “무한-초월자(l’Etre, Dieu)의 심오함과 그것에 대한 [인간의] 지식(Savoir)의 편무성(l’unilatéralité)은 서로 양립할 수 없다(s’exclure).” 결국 이는 순수의 지대가 인간의 인식·지각·이해의 영역에 속하지 않는다는 뜻이기도 하다(cf. 6). 역설적으로 말해 인간에게 ‘순수’는 ‘잃어버린 낙원’처럼 인간들 스스로가 머리에 이고 사는 이데올로기에 불과하다는 것이다.

이런 점에서 장켈레비치는 분명 신을 불가지로 여겼던 칸트주의자라는 평가를 받을 수도 있다. 하지만 장켈레비치는 칸트주의자로 머물지 않고 “지고의 순수성(la pureté souveraine)”의 상징인 “신”을 부정신학에서처럼 “부정적으로나마”, 다시 말해 “ [그것과는] 다른 것을 이야기하는 방식으로 논설하는 것”(8)은 그럼에도 가능하다는 입장이다. 부연컨대 <~A>의 형식으로 무한-초월자를 논설하는 것은 최소한 인간에게 허여된 능력이라는 것이다. 그럼 점에서 장켈레비치는 칸트보다는 파스칼이나 키에르케고르의 측근이라 할 수 있다. 바로 여기에 무한-초월자와 인간의 지식, 순수의 지대와 불순의 지대와 상면(相面)할 수 있는 길이 예비된다. 하지만 이보다 더 중요한 것은 앞서도 언급했듯, “순수가 실재하지 않는다(n’existe pas)”는 것의 의미를 잘 따져보아야 한다. 그렇다면 어떤 이유로 장켈레비치는 “순수가 ‘실재’하지 않는다”고 역설한 것일까? 그 이유를 그는 다음과 같이 설명하고 있다. 그것은 바로 인간이 “말로 표현할 수 있고 인식할 수 있는 것”은 오직 “불순의 지대”(9)에서 뿐이라는 점 때문에 그렇다는 것이다. 물론 “무한-초월자(l’Etre pure)”를 인간이 “사유할(pensable) 수는 있다.” 하지만 이 대존재는 기본적으로, 아리스토텔레스의 실체(unmoved first mover, Dieu) 개념이 그렇듯(『형이상학』 제12권 8장), 모든 변화하고 운동하는 것들의 최초의 작용인이자 목적인이면서 정작 자신 외의 이타적인 것으로 자신이 구성되지 않는다. 돌려 말해 대존재는 불순의 지대에 있는 어떤 것을 속성으로 취하지 않는다. 그런즉 당연 대존재, 즉 무한-초월자는 인간 의 인식·지식·이해의 범주에 속할 수 없다. 장켈레비치가 언급하고 있는 바 그대로, 결국 “유일하게 불순만이, 정련되지 않고 잡박(雜駁)하며 부조화로우며 무질서한 상태(avec ses rugosités, aspérités, disparités et mélanges)로, 우리들의 지식(notre savoir)에 실마리를 제공”(9)한다는 것! 유한자 인간이 추구하는 지식은 이렇듯 기본적으로 불순의 지대에 발을 딛고 있기에 인간에게 결국 “‘공지(空地)나 다름없는 순수성(la très vide pureté)’에 대해서 아무 할 말이 없게”(1) 되었다는 것! 부연컨대 순수의 지대는 결국 그 자체로 자신의 ‘순수’를 드러내고 말할 뿐 ‘인간의 언어’로는 표현될 수도 없고, 인간의 지성에 의해서는 붙잡히는 것도 아니라는 것!

“(텅 빈 순수, 아니) 지상(至上)의 확실성(positivité suprême)으로서 순수는 잠정적 부정의 그늘을 스치지도 않은 확신으로 거부(refus)에 반대하지도 이의(contestation)에 맞서지도 않으며, 논쟁(contraste)의 결과도 아니고, 밝은 어둠(clair-obscur)으로 인식되지도 않고, 요철(relief)로 인식되지도 않는다. 순수주의적 순수(pureté purisme), 더 정확히 말해 절대 순수(la Pureté tout-court)는 일종의 절대 최상급에 해당하기 때문에 ‘순수’는 전적으로 그리고 단지 ‘순수’ 그 자체만을 말할 뿐이다; pure un-point-c’est-tout.”(10~11)

이런 이유 때문에 장켈레비치는, 아래에서 보듯, ‘순수’를 아리스토텔레스의 ‘실체’ 개념과 유사한 의미로 정의한다.

“‘순수’는 더 이상 실체의 수식어(adjectif)가 아닐뿐더러 다른 것들의 속성도 아니다. 순수는 실체 자체로서 전적인 순수함(toute pureté)이다.”(12)

따라서, 제사에서 이미 확인한 바 있듯, ‘순수하지 않은 인간’, 즉 불완전하고, 유한하며 불순한 존재인 인간(cf. 13)이 이와 같은 ‘순수’를 바벨의 언어로 표현하고 정의하며 기술하는 것은 불가능하다는 것이다. 그런즉 ‘순수’는 인간이 실제로 삶의 영역에서는 말할 것도 없고 지식의 영역에서도 역시 체험할 수 있는(exister) 성질의 것이 아니라는 것! 그런즉 순수는 “어디에서도, 어떤 사람과도 결코 해후한 적이 없고, 그 어떤 실례(exemple)도, 그 어떤 경험적 사건으로도 해후했었을 수 없다. 그런 일은 [대저] 있을 수 없다. 인간은 [결코] 순수하지 않다. 순수함은 단지 진귀한 것(rare)이 아니라 실재하지 않는다(inexistante). 실재 순수함은 단지 현재까지 실재하지 않는 것이 아니라 여기 또는 저기에 날자나 장소가 정해진 채로 순수함이 실재한다(exister)는 것이 불가능(impossible)하다. (...) 순수는 실재하지 않는다. 반면 순수함은 우리의 소명(notre vocation)이다.”(25)³¹⁾

2.2. 순수-도덕, 서양의 지배 이데올로기와 유일·보편 문화론의 온상

서론에서 우리는 동양과 서양이 인식·지각·이해의 틀거리를 달리한다고 언급하면서 서양식 사고는 논리-개인-민주적 사고에 의해 특화되어 있다고 강조한 바 있다. 서양의 근현대철학은, 주지하듯, 데카르트의 명제 ‘코기토 에르고 슴’으로 요약될 수 있을 것이다. 이 명제가 서양의 기독교 전통과 결합하면, 아래 표에서 보듯, 인간에게 기본적으로 원죄의식을 갖게 하며, 인간을 ‘불행한 의식’ 안에 유폐시킨다. 내부자는 무슨 소리냐고 반발하겠지만 최소한 이방인이 볼 때는 그렇게 비칠 것이다.

31) 이어지는 문장은 다음과 같다: “Personne n’est pur ni jamais ne l’a été ni jamais ne le sera dans tout le genre humain comme dans toute histoire humaine, personne et pas même un saint, personne et pas même par miracle, - et pourtant le voeu de pureté proteste obstinément en nous contre les échecs, les démentis et les déceptions de l’expérience. Désespérément irréaliste, mais réalisable à l’infini, la pureté fait encore entendre son appel dans le concret discordant de notre être. Elle règle nos efforts. Elle aime notre action. Elle donne un sens à nos valeurs.”

순수 지대의 형용어	불순 지대의 형용어
grâce, divin, sacré, immoral, infini, immortel, angélique, spirituel, céleste, terre d'Israël(terre pure, terre sainte), sang innocent, purification, mystère(inexplicable), Vie, Dieu	péché, humain, propane, moral, fini, mortel, mortel, satanique, matériel, infernal, terre d'étranger, sang souille, mort, Démon, homme

<표 1>: 기독교적 관점에서 본 순수와 불순의 이분법

그뿐인가. 이 명제는 문화, 문명과 결합해 유일·보편 문화론을 비서양권에 거의 ‘강제로’ 전파하다시피 했으며, 이는 주지하듯 식민주의와 인종차별의 정당화 논리로 남용되기도 했다. 그 결과 현재에도 여전히 진행형인 국제적 갈등의 시근이 되고 있다는 것은 주지의 사실이다.³²⁾ 유일·보편 문화론은, 앞 절에서 살펴본 ‘순수’가 그랬듯, 기본적으로 타자를 인정하지 않고 오직 자신의 정당성만을 강설(強說)한다. 비서양적 타자가 서양의 세계 지배를 위해 필요했던 것처럼, 불순은 순수를 위해 필요했던 것인지 모른다.

그렇게 비백인종(l’homme non-blanc), 특히 흑인은 서양인들 앞에 “호기심을 끄는 야만적이고 맹수와 다를 바 없는 짐승들(des bêtes curieuses, sauvages, féroces)”처럼 폄하되었다. 그리고 심지어는 한 때 마치 원숭이이나 고릴라처럼 동물원 한 쪽에 전시되기도 했다.³³⁾ 소위 ‘인간 동물원(Human Zoo)’은 영국, 프랑스 등 유럽에서 한 때 성행했던 것으로, 지금으로부터 100년 전 일이다. 이를 모르지 않은 상태로 우리가 더 이상 유일·보편문화론이 취한다는 “객관성이란 자화자찬, 위장된 관용”³⁴⁾에 두 손뼉을 마주쳐야 할까? 여기서 필자는 재외한인 작가의 소설 중에서도 한 구절을 인용하며 직접적 대답을 대신해볼까 한다.³⁵⁾

“최근에는 옛날부터 일본에 유포되어 있는 ‘단일민족신화’에 관해서 공부하고 있다. 꽤 재미있는 공부다. DNA니 하는 말이 없었던 시대의 학자와 정치가들이 오리지널리티에 넘치는 거짓말을 제멋대로 지껄여대며 다른 인종을 얼마나 많이 차별했는지를 배운다. 단일민족신화의 전체상을 파악하기 위해, 관계서적과 도서관에서 모아온 자료를 이것저것 훑어보았다.

단일, 차별, 동화, 혼혈, 이질, 군질, 잡종, 야마토 민족, 이민족, 혈통, 아이누족, 구마소(熊龍, 예닐 규슈 남부에 살던 부족), 류큐(琉球, 오키나와 지역), 국체, 국수, 양이, 순결, 황국사관, 팔굉일우(八紘一宇), 만세일계(萬世一系), 대동아공영권, 부국강병, 일시동인(一視同仁), 일선일체, 일선동조, 일한합병, 황민화, 신민, 총독부, 창씨개명, 영유, 제국, 식민, 통합, 침략, 정복, 괴뢰, 복종, 억압, 지배, 예속, 격절, 격리, 잡종, 잡거, 혼합, 선주, 도래, 차이, 편견, 이동, 증식, 번식, 이인종, 열등인종, 우등인종, 혈족, 팽창, 영토, 통치, 착취, 약탈, 애국, 우생학, 동포, 계층, 이족(異族), 융합, 화합, 야합, 배외(排外), 배타, 배제, 살육, 섬멸.

- 머리가 아프다. 노르웨이인이 되기로 했다.

(…)

- 노르웨이 가서, 노르웨이 사람 될 거고, 노르웨이 말 배워서, 더러운 일본말 잊어버릴 거야.”

32) 조현범, 『문명과 야만』, 책세상, 2002; 박치완, 「식민주의적 타자관과 인종 문제」, 『동서철학연구』 79, 한국동서철학회, 2016, 306~309쪽 참조.

33) Éric Baratay, “Le frisson sauvage: les zoos comme mise en scène de la curiosité”, *Zoos Humains*, Paris: La Découverte, 2004, p.31.

34) Clifford Geertz, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983, p.16.

35) 가네시로 카즈키, 김난주 옮김, 『GO』, 북폴리오, 2000, 96~97쪽.

‘순수’의 이데올로기는 동서양을 불문하고, 예나 지금이나, 전 세계의 도처에 만연해 있다. 민족·인종의 문제와 결합된 순수는 정치적 순혈주의를 낳고, 순혈주의는 불순의 지대를 공포로 몰아넣으며 아타(我他)의 상호성, 즉 성스러운 것과 속된 것, 선한 것과 악한 것, 이성적인 것과 감각적인 것의 상호성, 관계, 접점, 교류, 소통을 원천 봉쇄시킨 채 양 지대 중 오직 전자만을 소명으로, 규율로, 도덕으로, 당위로, 의무로, 정상성의 기준으로 호명한다. 이미 예측한 바지만, 장켈레비치가 순수의 이데올로기에 저항해 불순의 지대에 대한 경험의 ‘직접성(immédiateté)’을 강조한 이유가 여기에 있다.

“연대기적으로 그리고 우리(인간)와의 관계를 놓고 볼 때, 불순이 순수에 선행한다. (...) 권리 상으로 순수가 모델, 참조 체계, 원리가 될 수는 있다. (...) 하지만 불순이야말로 이루 말할 수 없이 풍부하고 다양하며, 그것을 묘사하기에 수월하다는 것만으로도 불순이 더는 (순수의) 결핍도 가치의 감퇴도 아니란 뜻이다.”(26)³⁶⁾

장켈레비치가 감히 순수가 당위로 호명하는 “도덕적 의식(*conscience morale*)”은 존재하지 않는다³⁷⁾고 비판한 이유가 여기에 있다. 그에게는 순수의 지대가 일종의 ‘잃어버린 낙원’으로 ‘미래의 유토피아’로 전제된 도덕, 이를 통해 현실적으로 인간에게 실현 불가능한 도덕적 의식을 강요하는 것은 억측에 다름 아니라는 것이다.

‘도덕적 의식’은 장켈레비치에게 단지, 색깔에 비유하자면, 여러 색깔 중에서 파란색이나 노란색처럼, 인간 정신 속에 있는 능력들 중 어떤 특별한 것(*une chose particulière dans l'esprit*)을 지칭하는 것에 불과하다. 하지만 이러한 요구는 많은 사람들에게서 “심장의 지시에 따라 체험된 삶(*la vie vécue selon l'ordre du coeur*)”에 기초한 것이 아니라는 데 있다. 장켈레비치가 엄두하고 있는 도덕철학, 윤리학이 칸트나 헤겔의 도덕적 지상명령과 같은 준칙을 앞세우지 않고 심장이 뛰는 ‘순간’에 천착한 이유가 여기에 있다.

그에 따르면 바로 이 ‘순간’은 “이미 더 이상 철학적 질문에 속하지 않는다. 그래서 순간은 (...) ‘거의 아무 것도 아닌 것(*presque rien*)’처럼 취급되기 쉽다.”³⁸⁾ 하지만 유대인의 한 사람으로서 그가 심장의 박동을 느끼며 직접 체험한 히틀러 치하의 비도덕적 패악은 곧 삶-죽음에 대한 순간-경험이자, 이 순간-경험이 “결국은 인간적인 것 일반에 대한 존엄에 내재하는 도덕법칙의 보편적이고 합리적인 개념”이어야 한다는 것이다. 그리고 이렇게 직접 체험된 경험은 “항상 우리를 우리가 해야 할 의무 이상의 것을 하도록 권고한다”³⁹⁾는 것이다.

장켈레비치가 이렇게 그의 주저 중 한 권인 『제일철학』에서 도덕과 형이상학을 구분하지 않은 것은, 이미 본고의 각주 15번에서도 언급한 바 있듯, 기본적으로 인간은 순수와 불순의 역설을 ‘동시에’ 체험하며 살아간다는 것 때문이다. 그에게 ‘역설’은 실존의 진정한 무대요 사고의 출발점이며 종착지이다. 따라서 우리가 모든 철학적 독단론과 베이컨이 예시한 4우상의 온상이기도 한 ‘유일-순수’의 이데올로기를 떨쳐내는 것, 그것이야말로 로컬 문화의 부상과 다양성 시대를 살아가는 현대인에게 주어진 소명이라 아니 할 수 없을 것이다.

36) 진하게 표시한 부분은 필자 강조.

37) Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, 1966, p.49.

38) Roger Cousin, “Vladimir Jankélévitch - Mémoires de Guerre”, *Résistants*, le 14 juin, 2011 참조.

39) *Ibid.*

‘유일-순수’의 의 이데올로기를 펼쳐낼 수 있을 때 우리는 비로소 장켈레비치가 탈전통적·탈역사적·탈아카데미적으로 꿈꾸어온 삶을 이해하고, 그러한 삶을 불안으려는 역설의 도덕에 한 발 더 다가설 수 있을 것이다.

2.3. 불가능한 필연성으로서 도덕

본장의 모두(冒頭)에서도 언급했듯, 장켈레비치는 『도덕의 역설』(1981) 서론에서 도덕을 “불가능한 필연성(un impossible-nécessaire)”이라는, 다소 낯선 계설(界說)을 우리 앞에 선보이고 있다. 이러한 그의 비상(非常)한 사유 논리는 『순수와 불순』(1960)에서도 그리고 『악』(1947)에서도 그대로 반복되고 있다. 이는 그가 근 40여 년간이나 지속적으로 견지해온 독특한 사유 논리라는데 주목할 필요가 있다. 해서 우리는 이를 부연해볼까 한다.

먼저 아래 2개의 인용문부터 살펴보도록 하자.

“필연적 불가능성, 여기서 둘 중 하나의 개념만으로는 충분치 않다. 원리들의 쌍이라 할 (필연적 불가능성은) 대체로 (문제가 되는 철학적) 물음의 총체(totalité problématique)를 남김없이 규명할 것이다.”⁴⁰⁾

“둘의 결합이 잘못 접합된 것을 의미하는 공존(coexistence)과 동거(cohabitation)에서의 cum은 그저 우연히 함께(accidentellement ensemble) 있음을 의미할 뿐이다. 다시 말해 우연히 (특히 부부의 경우가 그렇지만) 곁에 머리를 맞대고 사는 것이며, 그들 각자의 본성을 잃지 않은 채로 서로에게 영향을 미친다. 분명히 여기서 둘은 짝을 이루며, 같은 삶의 질서 하에서 같은 빵을 먹고 같은 삶의 계획을 실천한다. 그들의 공유적 삶(vie commune)은 (허나 항상) 이중의 삶으로 남을 뿐이다. 한 쌍의 두 실체(substances), 이질적 두 본질(entités), 모든 면에서 서로 대조되지만 (요행히도 부부는) 서로 맞붙어 함께 실존한다(existent ensemble). (...) 하지만 남녀 한 쌍은 같은 숙박 하에서 그리고 같은 모나드 안에서 정신적인 것과 육체적인 것을 (동시에) 붙들고 있는 ‘불가능한 필연성’이라는 원리의 요구 앞에서 같은 것을 좋아한다(un vinculum)는 부부의 끈은 느슨해진다.”⁽⁵³⁾

‘불가능한 필연성’? ‘필연적 불가능성’? 두 번역 간에 다소 뉘앙스의 차이는 있을 수 있지만, 여기서 중요한 것은 헤겔의 변증법에서처럼 사유 주체에게 아무런 실존적 고통이 수반되지 않은, 단지 논리적인 차원의 ‘변증법적 종합’, 다시 말해 단순히 철학자들의 자기만족에 그치는 ‘관상적 태도’나 ‘자기 위로적 해법 제시’와 같은 논리를 지양하고 각자가 대체불가능한 일종의 의무(devoir)로서 도덕을 받아들일 것을 장켈레비치가 제안하고 있다는 점이다.

장켈레비치의 철학적 관심이 “실존과 도덕”이란 두 개념으로 초점이 모아지는 이유가 여기에 있으며⁴¹⁾ 『순수와 불순』 전편에 걸쳐 그가 <existence>와 <exister>를 일관되게 즐겨 사용하는 것도 그 때문이라. 그에게 ‘철학’은 전통의 관념적 이상론자들처럼 단지 ‘존재를 사유’하는데 있지 않고 “실존하는 존재(un être qui existe)”, 즉 “주체(un être pensant)”를 재고(체험)하는데 있다(cf. 215). 그렇게 장켈레비치의 철학은 철학사를 수놓고 있는 지배적 사유와 지배적 의식에 대해 정면으로 의심을 제기하며, 주체의 자유 의지를 무한히 발현케 하는데 있다. 장켈레

40) Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, 1947, p.119 - 일부 내용 추가.

41) François Schwab, *op. cit.*, p.27.

비치에게 “인간은 그래서 동시에 안과 밖에(à la fois dedans et dehors) 존재하며, 그리고 제3자 배제의 논리, 즉 무모순의 논리에 반하는 이 역설을 시간성 속에서와 마찬가지로 인간 존재의 도덕성 속에서 표현하는(s'exprimer) 것”(215)이라고 강조한다. 한마디로 인간은 ‘동시에’ 순수와 불순, 안과 밖, 내재와 초월, 존재와 실존을 체험하며 살아가고 살아내야 하는 운명을 타고난 것이다. 문제는 이와 같은 겹살림이 한 권의 텍스트에 대한 두 개의 번역처럼 두 개의 서로 다른 언어와 문법으로 구성되어 있다는 점이다. 그런즉 “엄밀히 말해 두 지대 [영혼과 육체처럼] 가 하나의 질서에 대한 두 개의 실체처럼 같은 구도면(le même plan)에 ‘실존한다’고 할 수 없다. 부연컨대 영혼을 위해서나 육체를 위해서나 ‘실존’이란 단어는 이미 같은 의미를 갖는다고 할 수 없다.”(230)

이런 점에서 장켈레비치는 분명 F. 스왑도 지목하듯, 누가 보더라도 “역설과 모순의 철학자”라는데 이의가 없을 것이다.⁴²⁾ 하지만 ‘역설’과 ‘모순’은 단지 동일성의 논리, 순수의 관점에서 볼 때 그렇다는 것이지 불순의 관점에서 보면 상황은 달라진다. 앞서도 언급했듯 비분리된 둘 사이(l'entre-deux)에서 오직 순수의 지대만을 사유 논리와 체계로 받아들이는 천사주의적 순수주의에 문제가 있는 것이며, 장켈레비치가 천사적 순수주의를 ‘저항’하고 ‘거부’했다는 것은 이미 앞서 언급한 대로다. 더 정확히 말하면 “정상적인 상태로 침묵하고 있을”뿐인, 그래서 “비가시적이고 눈에 띄지 않은” 역설과 모순을 널리 “드러나게 하는 것(faire apparaître)”이야말로 장켈레비치가 열성을 다해 밝히려했던 철학의 고유 영역이다(cf. 236). 오죽했으면 그가 B. 베를로츠의 질문(“순수주의를 거부하기 위해서는 직업적 순수주의자들과 함께 불순해지거나(être impurs), 불순을 수용하고 불순에 접근하려는 자들과 순수에 대해 이야기하는 것이 효과적이지 않을까요?”)에 대해 “용기 있게 불순을 선택하는 것, 선의 의지로 불순을 선택하는 것(l'impureté du courage et de la bonne volonté passionnée)”⁴³⁾이 중요하다고 했겠는가.

장켈레비치가 이렇게 순수 대신 감히 불순의 지대를 용기 있게, 선의지로 선택해야 한다고 우리에게 권고한 것은 현실에 만연해 는 악의 문제가 손을 더럽히지 않고서는 해결되지 않는다고 판단했기 때문이다.

“모든 행위는 손을 더럽힌다. 하지만 천사주의가 행위하기를 거부한다는 것은 최악의 위선이 아닐 수 없다.”⁴⁴⁾

부연컨대 장켈레비치가 불순을 용기있게, 선의지로 선택한 것은 현실 속에 팽배한 악을 최소화하기 위한 필연적 선택이라는 점에 주목할 필요가 있다. 철학이 순수와 불순의 두 지대 중 순수 지대에만 머문다는 것은 장켈레비치의 입장에서는 악을 ‘원한다’는 것이나 다름없다. 그에 따르면, 천사적 순수주의자들은 악에 대해 태만하며 근대의 가치, 이성과 계몽의 가치를 머리에 이고 살면서 사분오열된 현실을 못 본 체하기로 일관한다. 따라서 장켈레비치에게 불순의 선택은 필연적 선택이자 동시에 불가피한 선택인 것이다.⁴⁵⁾

42) *Ibid.*

43) *Ibid.*, p.39.

44) *Ibid.*

45) 히틀러의 나치 통치 하에서 유대인인 장켈레비치가 받았을 수모와 고통은 이루 형용할 수 없을 정도로 컸을 것이라는 점은 이미 앞서 언급한 바 있다. 그런데 우리는 그가 얼마나 ‘히틀러의 독일인들’을 증오했는지는 잘 알려져 있지 않아 소개할까 한다. “장켈레비치는 독일인과 악수하는 것도 거부했으며, 독일 철학자를 읽는 것도 독일 음악을 연주하는 것도 심지어는 독일 땅을 밟는 것도 거부했다. 그는 수용소에서 살아남은 자들, 독일인들과

불가능한 필연성이라는 사유논리에 따르면, 악을 완전히 해소하는 것은 현실적으로 ‘불가능’하다. 하지만 천사적 순수주의자들처럼 문제를 미루거나 이성, 계몽의 순수 하늘만 바라보며 문제가 해결되리라 마냥 기다리고 있을 수도 없다. 현실의 악을 최소화하기 위해서는 악의 근인(根因)인 불순의 지대를 참구하지 않으면 안 되는 이유가 여기에 있다. 하나의 소명, 즉 의무로서 도덕윤리학이 필연적으로 실천되어야 함에도 현실 속에서 이의 완전한 실천이 가능하리라 확신을 할 수 없으므로, 완전한 실천이 불가능함을 익히 알면서도 도덕과 윤리는 반드시 현실 속에서 실천해야 하는 것이기에 ‘필연적 불가능성’일 수밖에 없는 것이다.

물론 프랑스의 니체주의자들이 제시한 차이의 논리에서처럼 순수의 지대를 불순의 지대가 대체하는 것은 아니다. 중요한 것은 순수와 불순의 비분리된 둘 사이에 이성과 계몽이 개입해서 둘을 분류·분리함으로써 인위적으로 위계가 세워진 것이기에 이를 바로 잡아야 한다는 것이다. 장켈레비치가 근대의 규제적·계산적·배제적 이성 개념을 아래에서와 같이 개정(改正)시켜야 한다고 강조한 이유가 여기에 있다.

“어떤 사람도 결코 전적으로 잘못(entièrement tort)을 저지르지 않으며, 어떤 사람도 결코 절대적으로 도리(absolument raison)를 지키는 것은 아니다. **상반된 진리가 자신의 정당한 권리를 요청함 없이 하나의 진리를 정식화하는 것은 불가능하다.** 그리고 우리는 여기에다 다음 사실을 부기할까 한다. 가치의 위계를 인정한 상태로 한쪽에는 선을 위치시키고 다른 쪽에 악을 위치시키는 것은 마니교적 단순주의가 그렇듯, **불가능하다.** 같은 수용소에서 모든 사람이 존경하는 한 사람에게 주위를 집중시키고 관심이 모이게 하는 것은, **불가능하다.** 하지만 **진리가 그렇듯 가치도 모든 측면과 모든 교의에 약간씩(un peu)은 분배돼 있다.** 데카르트가 언급했던 것처럼, 이성(raison)은 감각 능력에 반해(contre le sens) 옳다. 하지만 그는 역설적으로 감각(sensation)이 이성(raison)에 반해(contre la raison) 옳다는 것 또한 인지하고 있었다. 달리 말해 사람들은 거짓된 것에서 참된 것을 끌어내고 참된 것에서 거짓된 것을 끌어낸다. 결국 내부의 교전(guerre intestine)이 적의 존재 안에(au-dedans d'un être ennemi de lui-même) 자리 잡고 있는 셈이다.”(158)⁴⁶⁾

요인즉 이성의 간지(姦智)에 더는 절대 믿음을 갖지 말라는 것이다. 이는 곧 순수의 간모(奸謀)에 속아 넘어가지 말라는 것과 다르지 않다.

“이성은 (...) 불순을 꼼꼼히 따져보지도 않고 [불순에의 개입을] 가중시키며 배가시킨다. 그리하여 존재가 불순에 중독되거나 불순의 유혹에 빠졌을 때 질서의 힘은 무질서에 투여된다. (...) (그런즉) 치료가 독이 되고, 선별이 혼란을 야기하는 것 아니겠는가.”(160)

장켈레비치는 인간을 “오류의 희생양이 아니라 [이성의 간지, 즉 이성의] 속임수에 쫓겨 속는 자”(154)라고 정의한다. 그런즉 이성의 간지와 순수의 간모에서 벗어나 불순의 지대를 진지하게 참구해보라는 것이다. 물론 그가 우리에게 이렇게 이성의 간지와 순수의 간모로부터 헤어나라고 한다고 해서 이것이 곧바로 “새로운 ‘이성’”을 요청하는 것으로 귀착하지는 않는다. 여기에 장켈레비치가 노리는 반전이 숨어 있다. 왜 반전인가? 그 이유는 빛으로 상징되는 이성대신 그가 감히 밤의 어둠을 선택하고 있기 때문이다. 순수와 불순의 대(對)가 그렇듯 여기서 밤의 어둠은 단

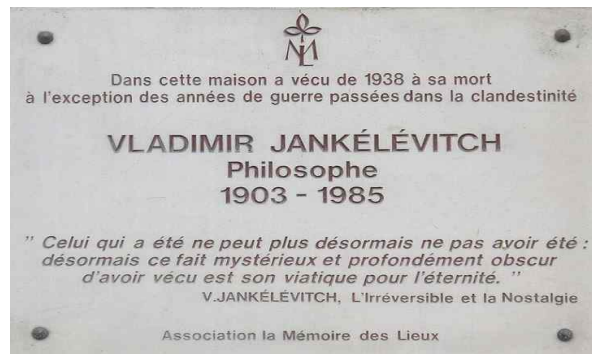
정상적인 관계를 맺는 것을 수용할 만큼 고통이 치유된 사람들에게 대해 궁금해 하지 않았다. 그에게 용서는 수용소에서 죽은 자들과 함께 끝났다. (...) 용서는 유일하게 성인들만이 할 수 있는 것이다.” - “Le blog de Bertrand Renouvin”, 03 mardi novembre 2015 참조. 결국 그는 ‘히틀러의 독일인들’을 죽을 때까지 용서하지 않았으며, 그 어떤 독일의 철학자, 윤리학자도 당시의 반인륜적 폭행을 뉘우치며 사과하지 않는 것에 대해 유감을 갖고 있었다고 한다.

46) 진하게 표시한 부분은 필자 강조.

지 빛의 상반향이 아니라 빛-낮-이성의 모든 철학적 범주들이 출현하고 선과 악이 아직 활동하기 이전 상태에 있는, 이를 하여 “무근거(Ungrund)”에 해당한다.⁴⁷⁾ 하이데거의 용어를 빌면 이는 역설적으로 ‘근본근거(Urgrund)’, 즉 모든 철학적 사유의 토대라 할 수 있을 것이다.

“밤의 한 복판에, 무형(amorphe)의 밤의 한 가운데에, 그 어떤 가공성도 그 어떤 움직임도 감지되지 않은 밤의 중심에서 중심은 도처에 있고 주변은 어디에도 없다. 인간은 바로 이 밤의 중심에 있으며, 인간은 바로 이 보편적 분류성(la diffuence universelle) 속에 잠겨어 있나니, (이런 상황에서) 세계가 조화롭다는 말이 왜 필요하며, 반대로 부조화라고 한들 또 어떻겠는가.”(148)

장켈레비치는 이렇게 “모든 것이 빛 속에 있다(269)”는, 플라톤 이래 계속돼온 서양의 이성주의에 도전하며, 빛과 어둠을 중재한다는 미명하에 자행된 속임수, 즉 “빛 일변도의 관계(le rapport unilatéral de tromperie)”를 통해 오직 “단극(單極)의 진리 le monopole de la vérité)”만을 구축해온 기독교적 진리관을 역전시키고자, 비록 이성의 눈으로 판단하자면 밤이 “절망적 혼돈”의 상징으로 비치겠지만, 감히 “모든 것은 밤에 존재한다”(269)고 선언하기에 이른다.⁴⁸⁾ 그렇게 밤-어둠의 한 복판에 자신의 사유 거처를 마련한 장켈레비치, 그가 선택한 불순의 지대 그리고 아무 형상도 움직임도 감지되지 않는 철학 같은 어둠, 시간도 멈추고 공간의 흔적들도 지워진 곳에서 여명의 아침을 기다리며 위험을 무릅쓰고 행동하는 것, 확신은 없지만, 자신의 이성을 믿기보다는 오히려 무지에 몸을 내맡긴 채 불가능한 필연성으로서 도덕, “유익한 난제(difficulté utile)”⁴⁹⁾로서 윤리를 실천해보는 것, 장켈레비치가 왜 대존재에 대해 관상을 하는 대신 소실존의 체험을 선택했는지 우리는 이 자리에서 재삼 숙고해볼 필요가 있다. 그의 시지포스는 ‘어깨를 짓누르는 바위’에 있는 것이 아니라 ‘밤의 어둠’을 몸소 헤쳐가는 용기에 있다. 그런즉, 레비나스의 책 제목이 시사하듯⁵⁰⁾, 실존 일반이 문제되는 것이 아니라 바로 ‘그의 실존’부터가 문제가 되었던 것이다. 한 사람의 유대인으로서, 그에게 격통(激痛)의 무게는 이루 헤아릴 수 없을 정도로 컸겠지만, 그럼에도 그는 불가능성과 필연성을 동시에 선택해 악으로 만연한 현실이 언젠가는 변화되기를, 사랑이 중개자가 되어 인류가 희망을



<그림 3> : 장켈레비치의 집에 걸린 기념표식

47) 자세한 설명은 『순수와 불순』, 172쪽 이하 참조.

48) 전문을 소개하면 다음과 같다: “Tous dans la nuit: tel serait le régime de l’immanence absolue et de la confusion désespérée; à ce régime s’oppose celui de la vérité: tous dans la lumière! Le rapport unilatéral de tromperie serait intermédiaire entre ces deux extrêmes: la lumière pour moi seul! tous les autres dans les ténèbres! Injuste en cela, le menteur s’octroie et se réserve un privilège qu’il refuse aux autres; le menteur, en se réservant le monopole de la vérité, laquelle n’est vrai que pour être communiquée à tous les êtres raisonnables, perpétue ou accentue la dénivellation qui inégalise les hommes.”(269~270)

49) 『순수와 불순』, 237쪽: “Toutefois cette situation déchirée, que nous appelons l’impossible-nécessaire, serait tragiquement insoluble si l’obstacle était insurmontable et l’organe indispensable; mais d’autre part la contradiction aiguë de l’impossibilité nécessaire ne serait qu’une difficulté utile, c’est-à-dire une contrariété empirique, si organe et obstacle étaient également relatifs.”

50) Emmanuel Levinas, *De l’existence à l’existant*, J. Vrin, 1978 참조.

노래할 수 있는 날이 도래하기를 ‘도덕과 윤리’라는 개념을 통해 예비해보고 싶었던 것이다. 이런 점에서 우리는 감히 장켈레비치에게 있어 제일 철학은 도덕과 윤리라 할 수 있을 것이다.

3. 그럼에도 단념할 수 없는 “‘사랑’의 윤리”

1보다 익숙한 숫자가 2이다. 어쩌면 최초 수는 0이나 1이 아니라 2는 아닌지? 2는 거의 모든 문화권의 일상어에서도 예외 없이 등장한다. 우리말만 하더라도 그렇다. 대개는 한문으로 구성된 단어나 개념이긴 하지만 생사, 희비, 고금, 노소, 대소, 시공, 부자, 음양, 미추, 존비, 고저, 선악, 강약, 조석, 남녀, 남북, 동서, 주종, 시종, 유무, 상벌, 선후, 흑백, 경중, 완급, 이기, 빈부 등 이 루 헤아릴 수 없을 정도로 많은 단어들이 이렇게 상반된 것을 짝으로 하여 한 단어를 구성하고 있다. 본고에서 살펴 본 순수와 불순도 정확히 여기에 해당한다. 그런데 이렇게 둘이 짝을 이루어 구성된 개념들이 분류·분리 메커니즘과 한패가 되면서부터 두 지대(知帶)는 영영 좁혀질 수 없는 거리를 갖게 된다. 그렇게 맞이해야 할 짝이 타자로 전락해 적대시하는 사태로까지 발전하면 두 지대는 결국 서로 적의 지대가 되어 종국에는 예초의 둘의 관계가 붕괴되고 한쪽이 다른 한쪽을 지배하는 것으로 게임이 종결되며, 둘의 관계는 독립성마저 잃은 채 한 쪽이 다른 한 쪽에 종속되고 만다.

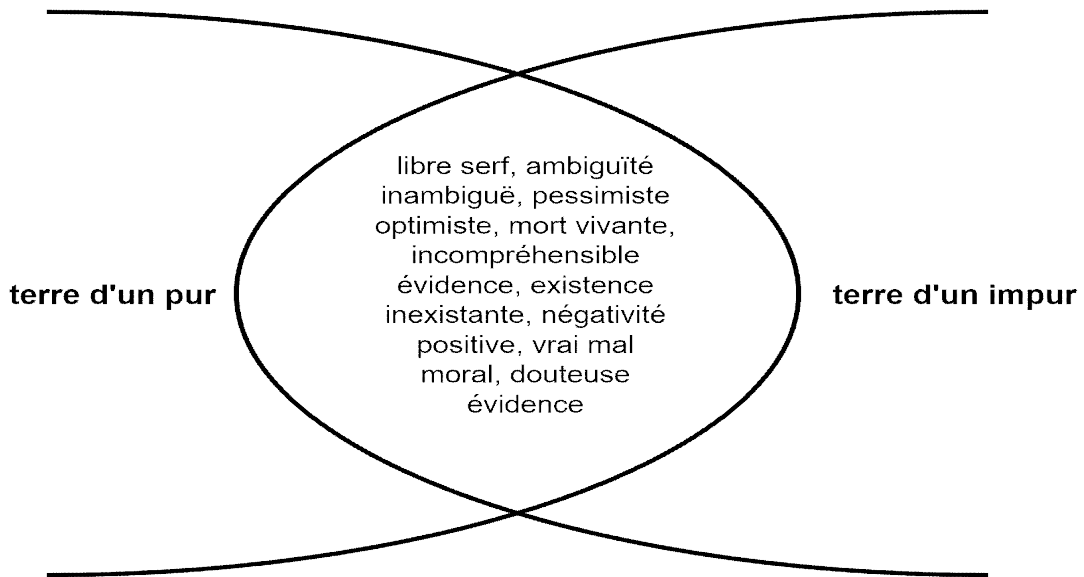
양상의 이원론은 이렇게 늘 권세의 일원론으로 귀결된다고나 할까. 평행론이나 병행론 등은 단지 이론적으로 ‘가능한 조화’를 전제하고 있을 뿐이며, 현실 속에서는 그 예를 찾아보기 힘든 것도 이 때문인지 모른다. 서론에서부터 줄곧 언급해왔듯, 순수와 불순이 상호 교류하지 못하고 극단으로 치닫는 원인은 무엇보다도 우리가 대상을 습관적으로 분류·분리하는 사고습관에게 있다. 분류·분리는 사고습관에 그치는 것이 아니라 인간의 ‘본질’에 해당하는 것은 아닌지 의심이 들 정도로 대부분의 인간이 이렇게 분류·분리하며 자신의 울타리를 친다. 그렇게 대상을 분류·분리해냄으로써 ‘나의 성(城)’을 쌓고, 타자와 안전거리를 확보하려고 애쓰는 게 인간이다. 하나는 다른 하나가 없으면 존재 자체가 성립하지 않음에도 타자와의 거리를 더 좁히거나 없애려고 노력하지 않고 유지해야만 자신의 존재가 안전하다고 착각하는 것이다. 이는 단지 개인의 차원에서만 그런 것이 아니고 사회적 관계에서도, 국가들 간의 관계에서도 마찬가지로 표출되고 있다. 그러다보니 모든 것을 자기중심적으로 판단하고 자기중심적으로 구축하면서도 그것이 상대에게 직접적 피해를 줄 수도 있다는 사실을 깨닫지 못하는 것이다. 자신에게 힘이 있다고 생각하는 경우는 특히 상대국과의 전쟁도 학살도 불사하는 게 오늘날의 현실이다.⁵¹⁾

장켈레비치의 역설의 철학, ‘역설론(paradoxologie)’이 우리에게 전하는 메시지가 바로 여기에 있다. 철학의 본래적 탐구 영역을 근대적·도구적 이성애 의해 분류·분리되기 이전 상태에서 찾아보자는, ‘그곳’이야 말로 사고와 삶의 활력과 기쁨이 넘쳐나는 곳이라는, 오늘날에도 여전히 ‘그곳’에서 대부분의 사람들이 각기 제방식대로 실존하면서도 결코 타자에게 해가 되지 않는 방식으

51) 최근 스스로를 ‘스트롱맨’이라고 떠벌이는 어떤 국가의 대통령은 자신이 한 말이 ‘빈말이 아니다’는 것을 증명하기 위해 약국에 미사일공격을 퍼붓기도 했다. 강대국들이 국제법까지도 위반해가며 약국들에 대한 정치·경제·군사적 개입을 밥 먹듯 하는 예는 비일비재하다. ‘세계평화’는 정치적 위선자들의 공개적 양념일 뿐이며 속셈은 지배에 있다는 것을 굳이 부연할 필요는 없으리라.

로 살면서, 바로 ‘그곳’에서 각자는 그렇게 자기를 실현하고 또 서로 문화가 다른 주체들과 이질적 세계를 배워가면서 삶의 의미를 도덕적으로 이타성에 기초해 추구(築構)한다는 것을!⁵²⁾

이러한 장켈레비치의 메시지는 기본적으로 이미 검질긴 형태로 자리를 잡고 있는 온갖 유형의 이원론의 경계를 겨냥하고 있다. 장켈레비치를 좇아 재삼 강조하건대 경계는, 그것이 물리적인 것이건 정신적인 것이건, 세계에 앞서, 인간에 앞서 존재했던 게 아니다. 역으로 말해 모든 경계는 인간이 임의적으로, 부당한 방식으로 세운 것이다. 그렇게 개념으로, 심지어는 이론과 사고틀로 경계가 고정돼 있다는 게 문제다. 이를 허물기 위해 장켈레비치는 역설과 모순을 자신의 철학적 화두로 삼았던 것이며, 『순수와 불순』에서 이를 ‘직업 철학자들’을 상대로 해명하기 위해 고군분투한 것이다. 범부들은 전문가라는 사람들처럼 그렇게 세계를 분류·분리하지 않고서도 잘 살아간다. 이들에게 세계는 삶의 무대이지 논의의 무대가 아니다. 이들에게 세계는 사실 그대로의 세계이지 순수라는 이데올로기가 덧씌워진 세계가 아니다.



<표 2> : 장켈레비치의 신사유 논리를 보여주는 표현들(『순수와 불순』에서)

세계를 더 이상 분류·분리하지 않을 때 우리는 세계를 새롭게 맞이할 수 있다. 그 새로운 세계에서는, <표 2>에서 보듯⁵³⁾, 순수와 불순이 ‘동시에’ 존재하며 상반된 것들 간의 상호성이 심분 존중된다. 사유한다는 것은 상대를 맞이하는 것이다. 그것이 설사 맞서 겨루어야 할 적(敵)이라도 말이다. <표 2>에서 예시한 모순어법적 개념들에 대해 세론(細論)할 공간을 없지만 장켈레비치에게 새로운 철학을 위한 투쟁은 천사적 순수주의가 붕괴되는 날까지 지속될 것이며, 천사적 순수주의를 끝없이 흔들어대고(vibration continue: 287) 또 그것이 하나의 운동(mouvement vibratoire: 296)이 되면, 세계는 순수와 불순이 맞 짝으로 존재하는 날이 올 것이고, 그러한 믿음이 있기에 장켈레비치는 ‘사랑의 실천’을 애기한 것이다. 앞서 우리는 불가능한 필연성을 설명하는 자라에서 부부는 ‘맞붙어 함께 실존하는 존재’라 했다. 그렇다. 부부만 맞붙어 함께 실존하

52) Isabelle de Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, PUF, coll. « Philosophie d'Aujourd'hui », 2000, <Introduction> 참조.

53) 『순수와 불순』, 215~287쪽에서 필자가 임의로 취사한 개념들임.

는 것이 아니다. 우리 모두는 맞붙어 함께 실존한다. 로마의 지도자 세네카는 “모든 것은 각각의 것에 있고, 결과적으로 모든 것은 모든 것 속에 있다(252)”고 했다. 장켈레비치에 따르면 인간의 ‘실존’이 이와 같다. 그러므로 인간은 누가 누구에게 관용을 베풀고 용서하는 것이 아니라 상호적으로 이미 상대의 일부를 품부(稟賦)하고 있다고 장켈레비치는 강조한다. Une réciprocité de l’Inesse!(253)

바로 여기에 역설의 도덕을 한 차원 승화시키는 사랑의 윤리가 예비되어 있다. 장켈레비치에 따르면 사랑의 실천 속에서 순수한 것과 불순한 것, 선한 것과 악한 것, 성스러운 것과 속된 것, 이성적인 것과 감각적인 것, 나에게 속한 것과 남에게 속한 것이 마침내 상호적으로 존재한다는 것! 물론 이 상호성은 ‘불가능한 필연성’ 개념이 그랬듯, ‘비합리적 상호성’이며, 이

“비합리적 상호성은 사람들이 일방적이고 비상호적인 소유의 개념, 즉 일 방향의 관계 개념을 포기했을 때만 이해될 수 있다.”(253) 다시 말해 상호성은 이 두 지대에 주어져 있는 것이 아니라 인간이 채워가야 할 몫이다. 인간의 행복도 불행도 바로 이 상호성의 확보에 달려 있다. 장켈레비치에게 삶과 철학의 진정한 의미 ‘앞으로 나아감(s’avancer)’에 있다고 했다. 이렇게 스스로의 삶을 위해 행위하는 인간에게 “대존재도 비존재(ni Etre ni Non-être)도 행위함(Faire)을 완전히 정복하지 못한다.”(297)



<그림 4>: 1971년 M. 세르와 인터뷰하는 장켈레비치 모습

토론문

변광배(한국의국어대학교)

심혈을 기울인 선생님의 글에는 다음과 같은 장점과 문제점이 있는 것으로 보입니다.

우선, 장점입니다.

첫 번째 장점은 V. 장켈리비치라는 철학자와 그의 사유의 일단을 소개하고 있다는 점입니다. 1903년에 태어나 1985년에 세상을 떠났고, 거의 30년 이상 소르본대학 교수로 재직하신 그이기에 우리와 친숙할 수도 있었을 철학자임에도 거의 소개되지 않았습니니다. 그의 주저 중 한 권인 『죽음』에 대한 해설서 정도가 소개되고 있는 실정입니다.

두 번째 장점은 선생님의 최근 관심사가 ‘글로컬문화’의 이론적 토대를 마련하고자 하는 것에 있다는 토론자의 판단이 어느 정도 맞다면, V. 장켈리비치의 ‘순수와 불순의 역설’을 통한(거기에 기어츠, 뒤랑, 메를로퐁티, 레비나스 등의 사유도 포함하여) 작업은 소기의 성과를 얻고 있다는 점입니다. ‘글로컬문화’를 유럽/미/중국중심주의 등을 해체시키고, 이런 주의들에서 배제된 ‘로컬 문화’를 ‘함께(avec)’ 고려하는 ‘두 겹’ 또는 ‘이원적 체계’의 문화라고 규정지을 수 있다면, ‘순수’와 ‘불순’이 한데 섞이는 ‘사이-존재’, 또 그것들이 이루는 ‘역설로써의 삶의 윤리’ 등은 분명 ‘글로컬문화’의 입론을 가능케 해주는 요소라고 생각됩니다.

세 번째 장점은 V. 장켈리비치의 사유가 갖는 현대성에 대한 평가라는 점입니다. 현대 프랑스 철학을 관통하는 요소를 거칠게 요약하자면, 전체화, 동일성, 일자 등에 의해 포획되지 않는 요소들, 곧 차이, 타자, 애매함, 미분적 요소들, 사소하고 덧없는 것들(이것들은 R. 바르트가 말한 디아포라(diaphora; 한 존재를 다른 존재와 구별시켜주는 요소, 곧 한 존재의 고유성, 유일무이성 등으로 지칭될 수 있을 것입니다)에 대한 고려와 배려라고 할 수 있습니다. V, 장켈리비치가 말하고 있는 “le Presque-rien” 등이 그 대표적 예라고 생각됩니다. 이런 측면에서 그의 사유가 갖는 현대성은 의심의 여지가 없어 보이며, 선생님의 글에서 이런 면이 잘 부각되고 있는 것으로 판단됩니다.

다음, 문제점입니다.

‘글로벌/로컬문화’에서, ‘순수/불순’의 공존에서, ‘나/타자’의 관계 등에서 과연 전자(前者)에 해당하는 것들의 후자(後者)에 해당하는 것들에 대한 폭력, 억압, 횡포 등을 현실적으로 막아낼 수 있는 방법이 있을까요? 이 글에서 제시된 V. 장켈리비치의 시도 역시 이런 한계에서 예외가 되지 못하는 것으로 보입니다. 우리는 항상 전자에 해당하는 것들의 도덕적 각성을 요구하고 촉구합니다. 이론적으로 보면 그것들의 도덕적 각성은 항상 가능하고 또 그것이 당연합니다. 하지만 당위(當爲)만큼 힘이 없는 것이 또 있을까요? 『광세』에서 “힘없는 정의”의 비애(悲哀)를 설파하고 있는 파스칼의 모습이 눈에 아른거립니다. 또한 선생님이 문화콘텐츠 개발과 창조와 관련된 창작 작업을 직접 하고야 말 것이라는 생각 역시 자꾸 듭니다.

이상입니다.

차등과 숭고미의 거부, 똥의 기호

-연암 박지원의 ‘똥’ 을 중심으로

박수밀(한양대학교)

목차

1. 문제제기
2. 연암 박지원의 문학에 나타난 똥
 - 2.1. 똥의 자원학 ; 문명의 본질 제시
 - 2.2. 똥의 인간학 ; 새로운 인간성의 제시
 - 2.3. 똥의 차이학 ; 다양성의 가치 조명
3. 연암의 똥이 갖는 의미
4. 마무리

1. 문제제기

이탈리아의 화가인 피에르 만초니(Piero Manzoni, 1933~1963)는 자신의 똥을 90개의 깡통에 담아 일련번호를 매긴 후 다음과 같이 적었다. “예술가의 똥. 정량 30g. 원상태로 보존됨. 1961년 5월 생산되어 깡통에 넣어짐.” 그는 금의 무게와 똑같은 가격에 똥 통조림을 판매, 자본주의 사회의 예술품은 사회의 배설물에 불과할 뿐이라는 생각을 표현했다. 만초니는 똥을 통해 기존의 질서와 예술을 전복하려는 행위를 보여주었다.

똥은 사람이나 동물이 먹은 음식을 소화하여 항문으로 내보내는 찌꺼기이다. 한자로는 분(糞)으로 쓴다. 쌀 미(米)와 다를 이(異)로 이루어져, 쌀의 다른 모습이란 뜻을 갖는다. 똥과 쌀은 형태는 다르지만 본질은 같다. 밥이 똥이 되고 똥은 다시 논밭의 거름이 되어 쌀을 만들어낸다. 그러나 근대의 위생 관념과 맞물려 오늘날 똥은 하나의 아브젝시옹(Abjection)이 되었다. 아브젝시옹은 정체성, 체계, 질서를 어지럽히는 것, 경계, 위치, 규칙을 무시하는 것을 말한다.¹⁾ 똥은 멀리 내버려야 할 폐기물이자 혐오의 대상이며 질서를 어지럽히는 것이다. 가장 비천한 사물이므로, 똥을 입에 올리는 것은 더러운 일이다.

그러므로 더럽고 냄새나는 똥을 표현하는 행위는 문제적이다. 똥은 단순한 이미지를 넘어 강력

1) 줄리아크리스테바 저, 서민원 옮김, 『공포의 권력』, 동문선, 2001, 21-28쪽.

한 기호를 만들어낸다. 작가는 송고미와 우아미의 대척에 선 똥을 통해 기존의 관습과 질서를 저항하고 거부하기도 한다. 따라서 똥의 전복성을 살펴봄으로써 금기와 질서에 도전하는 문학과 인간의 저항 정신을 이해할 수 있다. 그 작업의 출발로써 먼저는 전근대 시대의 인물인 연암 박지원의 똥에 대해 살펴보려 한다. 연암의 작품에선 작가의 사상을 드러내는 중요한 지점에서 똥이 등장한다. 전근대 시대에 똥은 어떤 의미를 지니며 작가는 똥을 통해 무엇을 이야기하려 한 것일까? 이항 대립의 구조에 주목하면서 풀어가 똥의 의미를 분석해 보려 한다.

2. 연암 박지원의 문학에 나타난 똥

2.1. 똥의 자원학 ; 문명의 본질 제시

『열하일기(熱河日記)』, 「일신수필(駢汎隨筆)」 7월 15일자 기사에는 이른바 ‘장관론(壯觀論)’이라는 글이 있다. 중국을 다녀온 사람들은 제일 멋진 장관을 꼽을 때, 만리장성이나 궁궐과 같이 거대한 건물이나 화려한 풍경을 이야기한다. 그때 일류 선비는 ‘볼 만한 장관이 아무 것도 없다’고 정색을 한다. 중국은 온 천하가 머리를 깎은 오랑캐일 뿐이고, 오랑캐는 개나 돼지와 같으므로 개와 돼지에겐 볼만한 것이 없다는 것이다. 이에 연암은 스스로를 삼류 선비라고 내리찍으면서 장관은 기와조각과 똥거름에 있다고 주장한다.

나는 삼류 선비다. 장관은 기와조각에 있고 장관은 똥 덩어리에 있다고 말하겠다. 저 깨진 기와조각은 천하가 버리는 물건이다. 그러나 민간에서 어깨 높이 이상으로 담을 쌓을 때 깨진 기와조각을 두 장씩 마주 놓아 물결무늬를 만들거나 넷을 모아 동그라미 무늬를 만들거나 네 조각을 등지게 하여 옛 엽전 모양을 만들 수 있다. 그러면 구멍이 영롱하게 뚫려 안팎이 마주 비치게 된다. 깨진 기와조각을 버리지 않자 천하의 무늬가 여기에 있게 된 것이다. 동네 집들의 문 앞 뜰에 가난하여 벽돌을 깔 수 없으면 여러 빗갈의 유리 기와조각과 냇가의 둥근 조약돌을 주워 열기실기 서로 맞추어 꽃.나무.새.짐승 무늬를 새겨 깔아놓는다. 그러면 비가 오더라도 땅이 진창이 될 걱정이 없게 된다. 기와조각과 조약돌을 내버리지 않자 천하의 훌륭한 그림이 모두 여기에 있게 되었다. 똥은 아주 더러운 물건이지만 밭의 거름으로 쓰일 때는 금인 양 아끼게 된다. 길에는 버린 덩어리가 없고 말똥을 줍는 자는 삼태기를 둘러메고 말 꼬리를 따라다니기도 한다. 똥을 모아서 네모반듯하게 쌓거나 혹은 여덟 모로 혹은 여섯 모로 혹은 누각 모양으로 쌓아 올린다. 똥 덩어리를 관찰하니 천하의 제도가 여기에 갖추어진 것이다. 그러므로 나는 말한다. 기와조각과 똥 덩어리가 모두 장관이다. 굳이 성곽과 연못, 궁실과 누대, 점포와 사찰, 목축과 광활한 벌판, 기묘하고 환상적인 안개 숲만이 장관은 아닐 것이다. <7월 15일 신묘일>²⁾

장관은 그 규모가 굉장하고 웅장하여 구경거리가 될 만한 볼거리를 말한다. 성곽과 궁실, 광활

2) 박지원(朴趾源), 『熱河日記』, 「駢汎隨筆」 7월 15일 辛卯日 : “余下士也, 曰壯觀在瓦礫, 曰壯觀在糞壤. 夫斷瓦, 天下之棄物也. 然而民舍牆垣以上, 更以斷瓦兩兩相配, 爲波濤之紋, 四合而成連環之形, 四背而成古魯錢, 嵌空玲瓏, 外內交映. 不棄斷瓦, 而天下之文章斯在矣. 民家門庭, 貧不能鋪甃, 則聚諸色琉璃碎瓦, 及水邊小礫之磨圓者, 錯成花樹鳥獸之形, 以禦泥淖. 不棄碎礫而天下之畫圖斯在矣. 糞溷至穢之物也, 爲其糞田也, 則惜之如金. 道無遺灰, 拾馬矢者, 奉畚而尾隨. 積廁方正, 或八角, 或六楞, 或爲樓臺之形. 觀乎糞壤, 而天下之制度斯立矣. 故曰, 瓦礫糞壤, 都是壯觀. 不必城池, 宮室, 樓臺, 市鋪, 寺觀, 牧畜, 原野之曠漠, 烟樹之奇幻, 然後爲壯觀也.”

한 벌판 등 기묘하고 환상적인 풍경이 이른바 장관으로 불리기에 적합하다. 그런데 작가는 생똥 맞게 기와조각과 똥오줌이 진정한 장관이라고 말한다. 기와조각은 쓸모가 없어 천하가 버리는 물건이고 똥오줌은 세상에서 가장 더럽고 냄새나는 사물이다. 둘은 장관의 이미지와는 가장 거리가 먼, 이른바 폐기물이다. 성곽과 연못, 궁실, 누각과는 대립을 이룬다.

왜 작가는 웅장한 성곽이나 궁실에서 중국의 문명을 보려 했던 여느 인사들과는 달리 가장 혐오스런 똥거름을 거론하는 것일까? 이유인즉, 기와조각은 담장에 배치하면 멋진 무늬를 만들고, 뜰에 깔아두면 비가 내렸을 때 진창이 되지 않도록 한다. 똥오줌은 거름으로 쓰면 이보다 훌륭한 자원이 없다는 것이다. 곧 사물을 잘 활용하여 삶에 도움을 주자는 실용 정신을 말한 것으로 볼 수 있겠는데, 이와 같은 관점에서 많은 학자들은 장관론은 연암의 이용후생(利用厚生) 정신을 가장 집약적으로 보여주는 글로 이해한다.

그런데 왜 무수한 사물 가운데 하필 가장 더러운 똥을 든 것인지 의문이 들지 않을 수 없다. 먼저는 작가가 말한 장관(壯觀)의 의미를 다시 점검해 보겠다. 「일신수필서(駢述隨筆序)」에서 작가는 한갓 구이지학(口耳之學), 곧 귀로 들은 것을 깊이 따져보지도 않고 남에게 전하기만 하는 사람들을 비판하며 “이제 나는 누구와 더불어 천지간의 큰 볼거리[大觀]를 이야기하라?”라고 탄식했다.

한갓 입과 귀에만 의지하는 자들과는 함께 학문을 이야기할 것이 못 된다. 하물며 평생토록 뜻을 기울여도 도달할 수 없는 학문임에랴? 누군가 공자께서 태산에 올라 천하를 작게 여겼다고 말한다면 속으로는 그렇지 않다고 생각하면서도 입으로는 그렇다고 할 것이다. 그러나 부처가 사방 세계를 보았다고 말하면 헛되고 황당하며 물리칠 것이다. 서양 사람들이 큰 배를 타고 지구 밖을 돌아다녔다고 하면 허무맹랑한 말이라고 꾸짖을 것이다. 나는 누구와 함께 하늘과 땅 사이의 큰 볼거리를 이야기하라?³⁾

조선 시대 선비들은 나고 죽을 때까지 성리학의 자장 안에서 살다 갔다. 그리하여 공자의 말이 라면 설사 속으론 수궁이 되지 않더라도 무조건 옳다고 말하며, 성리학 이외의 세계는 무조건 허무맹랑한 말이라며 배척해 왔다. 인용문은 그러한 실상을 말하는 것이다. 글의 흐름을 따라갔을 때 큰 볼거리(大觀)는 단순히 웅장한 건물을 일컫는 것이 아니다. ‘갇힌 지식, 좁은 경험의 틀을 깨뜨리는 새로운 그 무엇’이라는 의미망을 갖고 있다. 그리고 작가가 중국에서 확인한 천지간의 큰 볼거리(大觀)의 실체는 기와조각과 똥이었다. 작가는 중국인들이 똥을 활용하는 모습에서 중국 문명의 실체, ‘새로운 그 무엇’을 직접 목도한 것이다.

조선 사회에서는 똥오줌, 즉 분뇨(糞尿) 처리 문제가 큰 골칫거리였다. 특히 조선후기에 이르러 한양의 인구가 급속히 증가하게 되면서 도시에서 분뇨 처리는 사회적으로 큰 문제를 일으켰다.⁴⁾ 도성 안에서는 농사를 짓지 못하도록 법으로 금지했기에 분뇨를 마땅히 사용할 데가 없었다. 길엔 각종 똥들이 널려 있어 악취가 넘쳐났고 함부로 버린 각종 똥물이 하천으로 흘러들어 심각한 수질 오염 문제를 불러 일으켰다.

그런데 중국은 전혀 달랐다. 오히려 똥을 소중한 자원으로 활용하고 있었다. 이와 관련된 사정은 박제가의 글을 통해서도 확인된다.

3) 박지원(朴趾源), 『熱河日記』, 「駢述隨筆序」: “徒憑口耳者, 不足與語學問也. 況平生情量之所未到乎? 言聖人登泰山而小天下, 則心不然而口應之, 言佛視十方世界, 則斥爲幻妄, 言泰西人乘巨舶, 遠出地球之外, 叱爲怪誕. 吾誰與語天地之大觀哉?”

4) 김용선, 「분뇨서사에 굴절된 대도시 한양의 팽창」, 『온지논총』 50, 온지학회, 2017, 203-228쪽.

중국에서는 똥거름을 황금인양 아낀다. 길에는 버려진 재가 없다. 말이 지나가면 삼태기를 들고 공무니를 따라가 말똥을 거둬들인다. 길가에 사는 사람들은 날마다 광주리를 들고 가래를 끌고 다니면서 모래 틈에서 말똥을 가려 줍는다. 똥더미는 정방형으로 반듯하게 세모꼴로 쌓거나 여섯모꼴로 쌓는다...우리나라는 마른 똥을 거름으로 사용하므로 힘이 분산되어 효과가 온전하지 못하다. 성안의 똥을 완전하게 거둬들이지 않기 때문에 악취와 더러운 것이 길에 가득하다. 하천의 다리와 석축에는 사람 똥덩어리가 군데군데 쌓여 있어 장맛비가 크게 내리지 않으면 씻겨 내려가지 않는다. 개똥이나 말똥이 사람들의 발에 늘 밟힌다.⁵⁾

중국은 똥을 황금처럼 아끼고 있었다. 실제로 중국은 일찍부터 분뇨 기술이 발달해왔다. 동아시아에서는 선진시대부터 배설물은 다시 자연으로 환원되어야 한다는 생태관을 갖고 있었으며, 그리하여 땅의 지력을 높일 수 있는 분뇨에 눈을 돌렸다. 이미 춘추전국시대부터 분전(糞田)이 널리 행해졌으며 분뇨를 이용한 다양한 시비법이 발전해 왔다. 분뇨(糞尿)를 농업 자원으로 활용하여 농산물을 생산하고, 지력을 유지하는 중요한 수단으로 삼았다. 청나라 말기에 이르면 북경에는 분상(糞商)이 상당한 규모로 발전하여 분변을 수집하는 도호상(道戶商)과 분창(糞廠)을 개설해 대량으로 분변을 사고팔았던 창호상(廠戶商)이 활발하게 활동했다고 한다.⁶⁾

똥 때문에 사회적인 골칫거리가 된 조선 사회와 똥을 소중한 자원으로 잘 활용하는 중국, 작가는 그 차이에서 문명의 향방(向方)을 목도한 것이다. 가장 쓸모없는 똥이 가장 쓸모 있게 되는 역설, 이는 니체의 ‘가장 높은 단계의 삶은 가장 낮은 단계의 삶에서 나와 그 절정에 도달 한다’는⁷⁾ 말에 부합하는 것이다.

기와조각과 똥은 가장 쓸모없는 존재를 상징한다는 점에서 기표는 다르지만 같은 기의를 갖는다. 작가의 표현대로 하자면 ‘천하가 버리는 물건’, ‘아주 더러운 물건’이다. 이같은 무용(無用)한 존재가 진정한 장관이 된다는 사고방식은 장자적 발상과 잇닿는다. 이와 관련한 작가의 생각을 더 보기로 한다.

말이란 꼭 거창할 필요가 없다. 도(道)는 터럭만한 차이로도 나뉘니, 도에 부합한다면 기와 조각과 벽돌인들 왜 버리겠는가? 그러므로 도울(耨机)은 흉악한 짐승이었지만 초나라의 역사책에서는 그 이름을 사용했고, 몽둥이로 사람을 때려 죽여 매장하는 자는 아주 악한 도둑이지만 사마천과 반고는 그에 대해 썼던 것이다. 글을 쓰는 것은 오직 참되면 된다.⁸⁾

흥미롭게도 인용문의 “기와조각과 벽돌(瓦礫)인들 왜 버리겠는가? [瓦礫何棄]”라는 구절은 다른 이본인 『종북소선』의 「공작관집서(孔雀館集序)」에서는 “똥덩어리(糞壤)인들 왜 버리겠는가? [糞壤何棄]”로 되어 있다.⁹⁾ 작가는 기와조각과 똥 덩어리를 같은 의미로 쓰고 있다. 곧 기와조각, 도울, 몽둥이로 사람을 때려 죽여 매장한 자는 동일한 기호이다. 모두 쓸모없는 것, 무가치한 존재라는 의미를 갖는다.

윗글은 거창하고 고상한 언어에만 도가 존재하는 것이 아니라 하찮은 언어에도 존재하니 고상한 언어, 저급한 언어를 따지지 말고 오직 진실하게 쓰라는 주제 의식을 말하고 있다. 여기서도 똥(기와조각)은 거창하고 고상한 것과 대비되는 하찮고 쓸모없는 것을 의미한다. 글쓰기에 대한

5) 박제가, 안대회 교감 역주, 『북학의(北學議)』, 돌베개, 2013, 86쪽.

6) 최덕경, 「東아시아 糞尿시비의 전통과 生態農業의 屈折」, 『역사민속학』 35, 역사민속학회, 2011, 259-267쪽.

7) 이승훈 지음, 「똥, 대변 배설물」, 『문학으로 읽는 문화 상징사전』, 푸른 사상, 2009, 170쪽.

8) 박지원, 「孔雀館文稿自序」: “語不必大. 道分毫釐. 所可道也, 瓦礫何棄? 故耨机惡獸, 楚史取名, 椎埋劇盜, 遷固是敘. 爲文者惟其眞而已矣.”

9) 이덕무 평선, 박희병 외 역주, 『종북소선』, 돌베개, 2010, 87쪽.

비유에서 나온 말이니 저속하고 비천한 말(어휘)을 의미한다고 보면 될 것이다.

벽돌, 똥의 메타포는 장자의 「지북유(知北遊)」에서 확인된다.

동곽자東郭子가 장자莊子에게 물었다.

“소위 도道란 어디에 있습니까?”

장자가 대답했다. “없는 곳이 없소”

동곽자가 다시 물었다. “분명히 가르쳐 주십시오”

장자가 대답했다, “땅강아지나 개미에게 있소”

“어째서 그렇게 낮은 것에 있습니까?”

장자가 대답했다. “돌피나 피에 있소”

“어째서 그렇게 점점 더 낮아집니까?”

“기와나 벽돌에도 있소”

“어째서 그렇게 차츰 더 심하게 내려갑니까?”

“똥이나 오줌에도 있소”¹⁰⁾

도(道)가 초월적이고 높은 곳에만 존재하는 것이 아니라 어느 곳이나 두루 있다는 뜻을, 가장 비천하고 낮은 똥을 끌어와 이야기하고 있다. 『장자』에서는 똥이 기와나 벽돌보다 더 낮은 단계로 나타나지만 연암에겐 동일한 의미이다. 곧 기와조각과 벽돌, 똥은 각기 다른 사물이지만 작가의 의식 속에선 동일한 기호로 작용한다.

그렇다면 이제 「장관론」의 똥이 갖는 의미를 생각해 보겠다. 먼저는 기존 미의식의 전복이다. 기존의 세계관에서 미적 가치를 지닌 사물은 고상한 것, 거대한 것, 운치 있는 것, 향기로운 것, 웅장한 것이었다. 이른바, 성곽이나 궁궐과 같이 숭고미와 우아미를 갖는 것이었다. 그와는 이항 대립을 갖는 무용(無用)한 것은 비천한 것, 왜소한 것, 쓸모없는 것, 냄새나는 것, 불품없는 것, 쓸모없는 것이었다. 기와조각, 벽돌, 똥 따위이다. 유용한 것과 무용한 것은 서로 교환될 수 없었다. 무용한 것은 배척되고 무시되고 업신여김을 당했다. 그런데 작가는 가장 쓸모없고 더럽고 냄새나는 똥이 진짜 장관이라고 주장했다. 문명의 지표를 가장 천한 똥에서 찾은 것이다. 발칙한 상상력이자 기존의 미에 대한 관념을 완전히 뒤집는 발상이다. 모든 존재는 미적 가치의 대상이 될 수 있다는 생각은 숭고/비천, 미/추, 쓸모 있음/쓸모없음의 이항 대립을 완전히 해체한다.

둘째는 지극히 일상적이고 흔한 사물에 대한 관찰 정신이다. 똥은 지극히 하찮고 더럽기 때문에 사람들은 거들떠보려 하지 않는다. 사람들은 보잘 없는 것, 소외된 것에겐 눈길조차 주지 않는다. 그러나 연암은 ‘똥 덩어리를 관찰하자[觀乎糞壤]’ 천하의 제도가 여기에 있다고 했다. 지극히 하찮은 사물을 자세히 관찰하자 거기에 위대한 문명의 증거가 있었다. 도(道)는 사물의 외관에 있지 않다. 본질을 포착해내는 관찰 정신에 있다. 대충 보고 들은 것을 그대로 옮겨 전하는 피상적인 시선으로는 진짜 장관을 포착할 수 없다. 하찮고 별 볼 일 없는 똥에서 가장 큰 것을 발견하는 관찰의 눈을 갖추어야 한다.

2.2. 똥의 인간학 ; 새로운 인간성의 제시

10) 안동림 역주, 『장자』, 현암사, 1993, 546-547쪽

「예덕선생전(穢德先生傳)」에는 엄행수(嚴行首)라는 인물이 주인공으로 나오는데, 직업이 똥을 푸는 사람이다. 전(傳)은 훌륭한 업적을 쌓은 인물의 일생을 서술하는 양식인데, 똥 푸는 자를 입전하는 데서 이미 문제성을 드러낸다. 선굴자가 그를 예덕 선생이라 부르며 친구로 삼자, 제자인 자목이 왜 천박한 사람과 친구가 되느냐며 따진다.

선굴자에겐 예덕선생이라 부르는 벗이 있다. 그는 종본탑 동쪽에 살며 날마다 마을의 똥거름을 쳐내는 일을 하며 먹고 살았다. 마을 사람들은 모두 그를 엄 행수라고 불렀다. 행수란 막일을 하는 늙은이를 부르는 말이고 엄은 그의 성이다.

자목이 선굴자에게 따졌다. “예전에 스승님께서 제게 말씀하시기를, 벗은 함께 살지 않는 아내요, 같은 부모 아래 태어나지 않은 형제라 하셨습니다. 벗이 이처럼 소중하다 하신 것이지요. 세상에 내로라하는 사대부들 가운데 스승님을 좇아 그 덕 아래에서 배우며 머무르고 싶어 하는 사람들이 많았으나, 스승님은 아무도 받아들이지 않으셨습니다. 저 엄 행수란 자는 마을에서 제일 천한 사람으로 하류(下流)에서 살면서 남들이 치욕으로 여기는 일을 하고 있는 사람입니다. 그런데도 스승님께서 그의 덕을 자주 칭찬해 선생이라 부르고, 장차 사귀어 벗이 되려고 하십니다. 제자로서 굉장히 부끄러워 스승님 문하에서 떠나기를 청합니다.”선굴자가 말했다. “....왕십리의 무, 살곶이다리의 순무, 석교의 가지·오이·수박·호박, 연희궁의 고추·마늘·부추·파·염교, 청파동의 미나리, 이태원의 토란 같은 것들은 가장 좋은 밭에서 가꾸고 있는데 모두 엄 행수의 똥거름을 사용한 덕분이란단. 땅이 기름지고 살져 1년에 6000냥을 벌어들이지. 하지만 엄 행수는 아침이면 밥 한 그릇을 해치우고는 기분 좋아하다가 저녁이 되면 또 밥 한 그릇을 먹을 뿐이지. 사람들이 고기를 권하면 사양하며 말하길, “목구멍을 내려가면 채소나 고기나 배부르기는 마찬가지인데, 맛을 따져 무엇합니까?” 한단다. 옷을 권하면 “소매가 넓은 옷을 입으면 몸에 거추장스럽고, 새 옷은 똥을 짚어질 수가 없습니다” 하지....엄 행수와 같은 이는 ‘자신의 덕을 더러움으로 감추고 세속에 숨어 사는 대은(大隱)’이라 할 수 있지..... 저 엄 행수는 똥을 지고 거름을 메어 먹고사니, 지극히 더럽다고 할 수 있으나 그 밥벌이하는 것을 보면 지극히 향기롭단다. 그가 처한 곳은 더럽기 짝이 없지만 그 의로움을 지킴은 지극히 고상하단다. 그의 뜻을 미루어 보자면 비록 엄청난 녹봉도 그를 움직이지 못할 것임을 알 수 있지. 이로써 보건대 깨끗한 것도 깨끗하지 못한 것이 있고, 더러운 것도 더럽지 않단다...선비로서 곤궁하게 산다고 하여 얼굴에까지 그 티를 나타내는 것도 부끄러운 일이요, 출세했다 하여 몸짓에까지 나타내는 것도 부끄러운 일이니, 엄 행수와 비교하여 부끄러워하지 않을 자는 거의 드물 거네. 그래서 나는 엄 행수에 대하여 스승으로 모신다고 한 것이야. 어찌 감히 벗하겠다고 말할 수 있겠는가. 이러한 이유에서 나는 엄 행수의 이름을 감히 부르지 못하고 예덕선생이라 부르는 것이네.”

글에서 엄행수와 대립을 이루는 인물은 자목이다. 자목은 그 시대 사대부들의 일반적인 신분관을 갖고 있는 인물이다. 조선조는 신분제 사회이다. 선조 이후 당파가 생기고 나서는 같은 신분끼리, 같은 당파끼리만 어울렸다. 고귀한 신분의 스승이 가장 천한 직업의 사람을 가까이 두려는 행동을 제자인 자목은 도저히 납득할 수 없었던 것이다. “엄 행수란 자는 마을에서 제일 천한 사람으로 하류(下流)에서 살면서 남들이 치욕으로 여기는 일을 하고 있는 사람”이라는 발언은 사대부들의 일반적인 직업 관념이라고 보면 된다.

윗글은 똥 푸는 직업, 곧 전업 똥 장수의 존재에 대해 말해준다. 조선후기에 한양 근교에서는 원예 작물을 길러 도시민에게 공급해주는 원예업이 성행하였다. 제한된 토지에서 작물의 생산성을 높이기 위한 방법으로 분뇨를 똥거름으로 이용하는 방법이 인기를 끌었다.¹¹⁾ 그리하여 엄행수와 같이 한양의 똥을 퍼서 서울 근교의 원예업자들에게 공급해주는 일명 똥 장수가 생겨났다. 똥 장수들은 도시의 인분을 수거하여 지게와 망태 등으로 날라다가 인근 농가에 팔았다. 당시 한

11) 최덕경, 「조선시대 분뇨시비와 인분」, 『역사학 연구』 40, 호남사학회, 2010, 51-112쪽.

양의 똥을 근교의 농가에 팔아 부를 축적했다는 기사가 있는 것을 보면 똥 장수의 임금은 적지 않았던 것으로 보인다.

똥은 가장 더럽고 냄새나는 사물이라는 이미지를 갖고 있다. 똥을 푸는 사람은 가장 천한 직업이고, 이는 다시 가장 천한 존재성으로 연결된다. 곧 엄행수는 가장 최하층에 있는 천인 역부이다. 입전 대상으로 삼기엔 적절치 않은 인물이다. 왜 작가는 똥 푸는 사람을 입전 대상으로 삼은 걸까?

작가는 엄행수에 대해 똥으로 먹고 사는 것은 지극히 더럽지만 먹고 사는 방법은 지극히 향기롭다고 했다. 엄 행수가 가져다준 똥은 왕십리의 작물이 많은 수확을 할 수 있도록 해준다. 그는 좋은 음식이나 좋은 옷을 탐내지도 않는다. 그저 자신의 직분에 충실하게 일하고 정당하게 돈을 벌며 살아간다. 그런 그에게 ‘자신의 덕을 더러움으로 감추고 숨어사는 대은(大隱)’이라는 평가를 내린다. 작가는 똥 장수의 건강한 생산성을 예찬함으로써 궁핍을 자랑으로 여기고 출세를 으스대는 선비들의 무능과 위선을 비판하려는 것이다. 선비들이 가장 천하게 여기는 똥 장수를 스승의 지위로 끌어올림으로써 당시의 신분제에 대한 태도를 비판하고 선비들의 무능을 부정한다. 그리하여 비천함이라는 기호를 갖는 똥은 고귀함으로 바뀐다. 작품 제목의 ‘예덕(穢德)’에서 예(穢)가 더럽다는 뜻이니 예덕이란 덕(德)을 더러운 똥으로 감추고 있다는 뜻이다. 똥은 표면적으로는 가장 더럽지만 이면엔 가장 고귀함을 감추고 있다는 의미이다. 똥 장수 엄행수에게 ‘선생’이란 호칭까지 붙임으로써 좋은 친구란 누구인가?, 참다운 인간이란 누구인가, 좋은 스승이란 누구인가에 대한 물음을 던진다. 「예덕선생전」은 똥을 통해 새로운 인간학을 조명하는 글인 셈이다.

「예덕선생전」의 똥이 건강한 인간을 표상하는 기호로 쓰인다면 호질(虎叱)」에 나오는 똥은 부조리한 인간을 풍자하는 기호로 작용한다.

이에 다섯 아들은 안방을 둘러싸고 들이닥쳤다. 복곽 선생은 소스라치게 놀라 허둥지둥 도망치면서도 사람들이 자신을 알아볼까 봐 두려워 다리 하나를 들어 목에 걸고 귀신처럼 춤추고 웃으며 문을 뛰쳐나갔다. 달아나다가 들판의 구덩이에 빠지고 말았는데 그 속에는 똥이 가득했다. 아등바등 더위잡고 올라가 머리를 내놓고 바라보니 범이 길을 막고 있었다. 범은 이맛살을 찡그리고 구역질을 하며 코를 막은 채 머리를 왼쪽으로 돌리며 숨을 내쉬었다. “그 선비, 역겹구나.”

「호질」 가운데 똥이 나오는 장면이다. 작품의 복곽 선생은 명리(名利)에 연연하지 않는 유학의 이상적인 독서 군자이다. 그러나 실제로는 성이 다른 다섯 아들을 둔 과부 동리자와 몰래 밀회를 즐긴다. 그런 그가 동리자의 아들들에게 밀회 장면을 들켜 허둥지둥 도망을 친다. 다리 하나를 들어 목에 걸고 귀신처럼 춤추며 문을 뛰어나가는 장면에서 유학자의 체통은 완전히 구겨진다. 그리곤 똥이 가득한 똥구덩이에 빠진다. 가장 고상한 군자가 가장 더러운 똥구덩이에 빠짐으로써 유학자의 고고한 위상은 가장 낮은 바닥으로 떨어진다. 유학자의 처신과 행동은 똥구덩이 속에 들어갈 감량이 되어 버렸다.

여기서 똥은 독서 군자를 풍자하고 조롱하는 극적 장치이다. 유학에서 가장 이상적으로 삼는 독서 군자를 가장 더럽고 냄새나는 똥구덩이에 빠뜨림으로써 독서 군자의 자존심과 긍지는 여지없이 더럽혀졌다. 「예덕선생전」의 똥이 가장 비천한 인간을 가장 고귀한 존재로 끌어올리는 역할을 했다면 「호질」의 똥은 가장 고상한 인간을 가장 비천한 존재로 끌어내리는 역할을 한다. 똥을 통해 기존의 질서와 인간관을 깨부수고 비천/고귀의 관계를 역전시킨다.

2.3. 똥의 차이학 ; 다양성의 가치 조명

연암의 똥은 중심/주변의 관계를 무너뜨리고 차이와 다양성을 말하는 기호로 쓰이기도 한다.

그러므로 참되고 바른 견해는 진실로 옳다 그르다 하는 시비의 가운데[中]에 있다. 땀에서 이가 생기는 것은 지극히 미묘해서 살펴보기 어렵다. 옷과 살갗의 사이에는 본래 빈틈이 있는데 떨어진 것도 아니고 붙어 있는 것도 아니며, 오른쪽도 아니고 왼쪽도 아니니 누가 그 가운데[中]를 얻겠는가? 쇠똥구리는 자신의 소똥경단을 좋아하기에 여룡(驪龍)의 여의주를 부러워하지 않는다. 여룡 역시 자신에게 여의주가 있다고 해서 저 쇠똥구리의 소똥경단을 비웃지 않는다.¹²⁾

소똥과 여의주 비유가 나오게 된 배경은 중(中)과 관련된다. 앞의 글에 따르면 가운데(中)는 옳다 그르다 하는 ‘사이’를 말한다. 신발을 짝짝이로 신고 말을 타더라도, 사람들은 한편에서 본 사실로 나머지 보이지 않는 편도 똑같은 거라 판단하기에 실체를 제대로 알기가 어렵다. 이는 옷과 살의 지극히 미세한 ‘틈’에서 생기므로, 이가 어디에서 생기는지를 제대로 살피기란 참 어렵다. 그 사이(中)는 떨어진 것도 붙어 있는 것도 아니며, 오른쪽도 아니고 왼쪽도 아닌, 미묘한 지점이다. 이것과 저것을 쉽게 나누고 배척하는 것은 인간의 방편일 뿐, 저것으로 인해 이것이 있고, 이것으로 인해 저것이 있다. 곧 존재는 다른 것을 통해 자신을 드러내며 서로를 비취춤으로써 의미가 생성된다. 이항대립이 동시에 부정되고 긍정됨으로써 가치의 위계화가 무너지는 자리가 ‘사이’이다.¹³⁾ 천함과 귀함, 중심과 주변을 구분 짓는 것이 아니라, 서로를 비취춤으로써 의미를 드러내며 모든 존재가 제각기 가치를 드러내는 것이다.

소똥과 여의주 비유는 이와 같은 논의를 수렴하고 있다. 소똥과 여의주는 서로 이항대립을 이룬다. 용의 턱 밑에는 여의주(如意珠)가 있다. 여의(如意)란 ‘뜻대로 된다’는 뜻이니 여의주는 마음대로 할 수 있는 구슬이다. 사람이 이 구슬을 얻으면 원하는 바를 모두 이룰 수 있다고 한다. 모든 사람들이 귀하게 여기는 구슬이다. 반면 쇠똥구리에게는 소똥경단이 있다. 소똥경단은 소의 똥으로 만들었기 때문에 냄새도 고약하고 더럽다. 소똥에 미끄러지면 정말 재수 없다고 말한다. 그렇지만 쇠똥구리는 소똥경단을 잘 보관했다가 식량으로 삼기도 하고 알을 낳기도 한다. 쇠똥구리에게 소똥경단은 아주 소중한 존재다. 여기서 여의주는 아주 귀한 물건을, 소똥경단은 쓸모없는 물건을 의미한다. 그렇지만 그건 용의 입장에서 바라본 생각에 불과하다. 쇠똥구리의 입장에서 서면 여의주는 아무 쓸모가 없다. 쇠똥구리에겐 오직 소똥경단만이 꼭 필요하다. 용도 쇠똥구리에겐 소똥이 필요한 걸 잘 알기에 자신의 여의주로 쇠똥구리를 비웃지 않는다. 곧 이것이 더 낫다, 저것이 더 낫다고 말해서는 안 되며 각자 상황에 적합한 쓸모가 있을 뿐이다. 여의주와 소똥은 하나의 상징적 기호이다. 여의주가 중심에 놓인 가치를 나타낸다면 소똥은 주변적인 가치를 의미한다. 이쪽과 저쪽의 사이에 서면 중심과 주변은 동등한 가치를 갖는다. 무엇이 귀하다거나 천하다는 생각은 이분법적 이데올로기가 만들어낸 차별일 뿐이다.

작가는 소똥과 여의주를 통해 중심과 주변, 귀함과 천함의 이항대립을 무너뜨리고, 존재의 평등성을 말하려 한다. 하지만 궁극적으로 작가가 의도하는 바는 쓸모없는 것의 가치를 환기시켜 주변적인 가치를 중심으로 만들려는 전략이다.

12) 박지원, 『燕巖集』, 「娘丸集序」: “故真正之見, 固在於是非之中. 如汗之化蟲, 至微而難審. 衣膚之間, 自有其空, 不離不襯, 不右不左, 孰得其中? 蜣螂自愛滾丸, 不羨驪龍之珠, 驪龍亦不以其珠, 笑彼蜣螂.”

13) 인용문의 불리불친(不離不襯), 불우부좌(不右不左)는 불가에서 진리를 드러내는 어법이다. 연암은 불교의 어법을 빌려와 자신의 주장을 펴는 방편으로 활용하고 있다. 불교의 이 어법이 갖는 의미는 이도흙, 『화쟁기호학 이론과 실제』, 한양대출판부, 1999, 131-134쪽 참조.

중심적인 가치가 권력을 얻게 되면 주변적인 가치, 중심과 대립되는 것들은 보려고 하지 않는다. 인간은 보이는 것, 보고 싶은 것만을 보려 하므로 그 반대편, 주변적인 것들은 항상 가리어 있고 소외되어 있다. 작가는 소똥과 여의주를 내세워 주변 가치, 소외된 존재의 소중함을 말하려 한다.

윗글은 얼핏 양쪽의 대립되는 사상이나 가치를 두루 인정하자고 말하는 것처럼 들린다. 그러나 작가가 말하려는 것은 중심과 주변 간의 확실적이고 기계적인 균형이 아니다. 중심적인 가치가 확연하게 권력을 획득한 상황에서 기계적인 균형은 중심의 허위성을 은폐하는 논리로 귀결될 확률이 높다. 윗글의 제목은 「낭환집서(娘丸集序)」인데, ‘소똥경단(娘丸)’이라는 천한 사물을 문집의 제목으로 삼게 된 저간의 경위를 설명하는 글이다. 곧 연암이 관심을 둔 것은 소똥이었고 빈 틈이었다. 작가는 사회 권력을 획득한 것에 가려 있는 것, 중심 가치에 소외되어 있는 것, 곧 소똥을 유심히 보자는 것이다. 소똥에 힘을 실어줌으로써 비천하고 하찮게 여기는 존재들의 아름다움과 소중함을 살피자고 한다. 이는 질서의 위계화를 무너뜨리고 중심과 주변, 천함과 귀함을 구분 짓는 이항대립을 해체하는 것이기도 하다.

3. 연암의 똥이 갖는 의미

전근대 시대에 똥이 훌륭한 자원이 되었다면, 근대에 이르러 똥은 미개와 야만의 상징이 되었다. 20세기에 이르러 근대화 과정을 겪으면서 서울의 도시 인구는 급속도로 증가한 반면 하수처리 시설이 제대로 갖추어지지 못한 탓에 분노는 아무 데나 버려졌다. 지하수와 하천은 분노로 오염되었고 길은 온통 똥 천지가 되어 냄새가 진동했다.

내가 들으니 외국 사람이 우리나라에 왔다 가면 반드시 사람들에게 말하기를 “조선은 산천이 비록 아름다우나 사람이 적어서 부강해지기는 어려울 것이다. 그보다도 사람과 짐승의 똥, 오줌이 길에 가득하니 이것이 더 두려운 일이다.”라고 한다 하니 어찌 차마 들을 수 있단 말인가?¹⁴⁾

김옥균의 말과 같이 서양 사람들의 눈에 비친 서울은 똥으로 가득한 미개한 공간이었다. “서울 시내를 꿰뚫는 작은 내에서 빨래하는 아낙네를 주위에는 똥 무더기가 쌓여 있다. 위생 관념이 이 정도인 서울 시민이 생존해 있다는 사실은 놀라운 정도이다.”¹⁵⁾ “성 안에서 가장 더러운 이 골목에는 오물과 쓰레기들을 씻어 내려갈 하천들이 없기 때문에 온갖 더러운 오물들이 항상 집 앞에 잔뜩 쌓여 있다.空地라는 것은 거리를 빼고는 없고 온갖 오물과 쓰레기 등 잡동사니가 이런 길가에 수북하게 쌓였다. 골목의 쓰레기는 치우는 사람이 없어 마냥 돌 더미와 함께 수북이 쌓여 있고 흙탕물까지 괴어 있어서 피해가기도 힘들다.”¹⁶⁾ 등과 같이 서양인들은 우리나라를 비위생적이고 더러운 미개한 곳으로 바라보았다.

그리하여 근대의 척도로 위생과 청결이 전면으로 등장했다. 똥은 위생과 청결이라는 명목 아래 문명의 적이 되었으며 악취 나는 혐오의 대상이 되었다. 게다가 똥으로 인한 기생충 감염의 문제

14) 김옥균, 「치도약론(治道略論)」, 『한성순보』, 1884년 7월 3일자.

15) G.W 길모어, 신복룡 역, 『서울풍물지』, 집문당, 1999, 41쪽.

16) 김영자 편, 『100년 전 유럽인이 유럽에 전한 조선왕국 이야기』, 서문당, 1997, 220쪽.

도 나타났다. 화학 비료가 분뇨를 대신하기 시작했고 재래식 화장실은 수세식 화장실로 바뀌어갔다. 똥은 문명/야만, 청결/불결, 건강/질병, 순수/오염이라는 이항 대립 가운데 후자를 표상하게 되었고 더럽고 냄새나며 버려야 할 폐기물이 되었다. 근대의 똥은 금기였고, 이른바, 줄리아 크리스테바가 말한 아브젝시옹이었다.

그러나 연암에게 똥은 훌륭한 자원이었고 생명이었다. 사람들이 똥의 가치를 제대로 인식하지 못하고 있을 때, 연암은 똥에서 무한한 가능성을 발견했다. 똥을 기존의 제도와 금기를 전복하고 새로운 질서를 여는 기호로 사용했다.

『장관론』에서는 똥이 문명의 본질이었다. 똥은 쓸모없는 폐기물이 아니라 금의 가치를 지니는 귀한 자원이었다. 작가는 좋은 제도란 무엇인가, 훌륭한 문명이란 무엇인가에 대한 물음에 대해, 똥을 통해 문명사의 시각을 제시했다. 가장 무가치한 것을 가장 값어치 있게 만드는 것이 연암이 생각한 문명의 조건이었다. 연암은 크고 웅장한 것만을 멋지다고 여기는 편견을 깨뜨리고 외관이 아닌 본질을 볼 것을 요청했다.

「예덕선생전」의 똥은 신성한 존재였다. 똥은 혐오스런 오염물이 아니라 농작물을 잘 자라게 하여 생산성을 높여주는 중요한 거름이었다. 똥은 농작물의 거름이 되어 생명이 잘 자라게 하여 풍성한 수확을 거두게 해주는 존재로, 부와도 연결되었다. 따라서 똥 푸는 이야말로 가장 비천한 사람이 아니라 가장 고귀하고 신성한 사람이었다. 표면적으로는 더러워 보이나 실제로는 덕을 품고 있는 사람이었다. 가장 천한 존재가 가장 고귀한 일을 하고 있는 사람이라는 역설을 제시하여 전통적인 인간관에 대한 전복을 꾀했다. 반면 「호질」에선 가장 고귀한 존재를 가장 더러운 똥에 빠뜨림으로써 똥은 위선적인 유학자의 정체를 폭로하는 역할을 했다. 이상적인 선비의 품성이 똥구덩이에 들어갈 행위에 불과하다는 주제를 전달함으로써 고귀함과 비천함이 역전되도록 했다.

「낭환집서」에서의 소똥과 여의주는 주변/중심을 해체시키는 기호였다. 똥을 통해 다양함의 가치를 조명하고 주변적인 가치도 중심이 될 수 있음을 말했다. 쇠똥구리는 자신의 소똥을 스스로 좋아할 뿐, 용의 여의주를 부러워하지 않는다는 구절을 통해 주변과 중심이 각자의 가치를 인정하고 공존해야 할 것을 나타냈다. 표면적으로는 소똥과 여의주의 균형 감각을 이야기하는 것 같았지만 소외된 소똥을 중심으로 끌어들여 소똥의 가치를 재조명하고자 했다.

곧 연암에게 똥은 숭고/비천, 중심/주변, 우아미/추의 미, 고귀함/천박함, 쓸모 있음/쓸모 없음, 청결/오염의 이항 대립을 해체하고 차등과 금기를 전복시키는 핵심적인 기호였다.

4. 마무리

주지했다시피 근대에 이르러 똥은 위생과 청결에 밀려 야만과 더러움의 상징이 되었다. 똥은 더 이상 거름의 지위를 얻지 못하고 폐기되어야 할 오염물질이 되었다. 똥은 가장 더럽고 냄새나는 악취물이 되었으며, 사람들은 똥을 보면 코를 막고 피했다. 권정생의 『강아지 똥』에서, 강아지 똥에게 쏟아낸 말인 “너는 우리에게 아무 필요도 없어. 모두 찌꺼기뿐인 걸.”이라는 힐난은 오늘날 똥을 대하는 일반의 생각이다.

하지만 전근대 사회에서 똥은 소중한 자원의 역할을 했다. 농작물을 잘 자라게 하는데 분뇨만한 거름이 없었다. ‘재를 버리는 자는 곤장 삼십 대[糞灰者 杖三十]이고, 똥을 버리는 자는 곤장

50대[棄糞者 杖五十]'라는 말과 같이 사람들은 똥을 귀하게 여겼다.

그렇다고 해서 똥을 인식론의 층위에서, 혹은 미학적 차원에서 바라본 이는 없었다. 특히 생산 활동을 금기시켰던 선비들에게 똥은 그저 더럽고 냄새나고 혐오스런, 가장 쓸모없고 비천한 사물에 불과했다. 그러나 연암은 똥에서 문명의 가능성을 발견했고 신성함과 고귀함을 찾았다. 근대와 고전 시대 선비들이 똥을 야만의 징표로 본 반면 연암은 똥에게서 문명의 징표를 읽었다. 똥을 통해 기존의 금기와 관습을 전복시키고 새로운 질서를 이야기하고자 했다. 가장 비천한 사물에서 가장 신성한 것을 찾아내는 차원 높은 상상력을 보여주었다.

우리 시대의 똥은 어디를 향해야 하는가? 비천에서 숭고함으로, 주변에서 중심으로, 천박함에서 고귀함으로, 죽음에서 생명으로의 전복적 상상력을 다시금 일으켜 세워야 하지 않을까 싶다.

토론문

조현우(인천대학교)

1. 2장의 구성에 관하여

이 글의 2장은 연암 문학에 나타난 ‘똥’을 자원학, 인간학, 차이학이라는 세 가지 관점에서 살펴보고 있다. 그리고 이는 각각 <장관론>, <예덕선생전>, <낭환집서>를 대상으로 하고 있다. 이러한 구성은 각 글의 핵심적인 지점을 짚어내고, 연암 문학의 ‘똥’을 다양한 각도에서 분석하기 위한 것으로 보인다. 그러나 그 과정에서 연암 문학에서의 ‘똥’이 갖는 전체적인 의미망이 선명하게 제시되고 있는 것 같지는 않다. 그 이유는 ‘자원-인간-차이’의 세 개념이 서로 어떤 관련을 맺고 있는가가 잘 이해되지 않기 때문이다. 이 점에 대한 발표자의 보충설명을 요청한다.

2. <장관론>의 ‘똥’에 관하여

발표자는 <장관론>의 ‘똥’이 기존 미의식의 전복이며, 지극히 일상적이고 흔한 사물에 대한 관찰 정신을 보여준다고 언급했다. 그런데 이러한 주장에는 좀 더 고려해야 할 지점이 있는 것으로 보인다. <장관론>에서 연암은 ‘똥’을 쌓은 모양에서 천하의 문물이 갖춰져 있음을 발견한다. 연암은 청나라에 다녀온 선비들이 청나라의 문물을 오랑캐의 것이라고 완전히 부정하거나, 중화 문명의 잔존으로서 소극적으로 인정하는 것을 비판한다. 또 성곽, 연못, 궁실 등만을 ‘장관’이라고 부르는 이들 역시 비판하면서, ‘똥’을 쌓는 방식에서도 장관을 발견할 수 있음을 언급했던 것이다. 이러한 언급은 ‘똥’이 곧 장관이라기보다 그것에서조차 배울 것이 있음을 말한 것으로 보아야 하지 않을까? 또 이 경우 ‘똥’이 ‘똥’인 것에는 변화가 없는 것으로 보아야 하지 않을까?

3. <예덕선생전>의 ‘똥’에 관하여

발표자는 <예덕선생전>에서의 ‘똥’은 건강한 인간을 표상하는 기호로 사용되었다고 보았다. 그리고 똥장수인 엄행수를 예찬하는 과정에서 “비천함이라는 기호를 갖는 똥은 고귀함으로 바뀐다”고 언급했다. 이러한 언급은 <장관론>과 마찬가지로 ‘더러운 똥’의 이면에 ‘고귀함’이 감춰져 있다고 이해하는 일이다.

[온갖 똥을] 주옥인 양 굵어 가도 염치에 손상이 가지 않고, 그 이익을 독차지해도 의로움에는 해가 되지 않으며, 욕심을 부려 많은 것을 차지하려고 해도 남들이 양보심 없다고 비난하지 않는다네. ... 부귀란 사람이라면 누구나 원하는 것이지만 바란다고 해서 얻을 수 있는 것이 아니기에 탐하지 않는 것이지. 따라서 그에 대해 예찬을 한다고 해서 더 영예로울 것도 없으며, 헐뜯는다 해서 욕될 것도 없다네.

그런데 <예덕선생전>에서의 ‘똥’은 이면의 고귀함을 드러내는 것으로만 사용되고 있는 것 같지는 않다. 위의 인용문에서 보듯, 연암이 보는 ‘똥’의 핵심적 특징은 기존 체계의 논리로는 이해되지 않는다. 유교적 논리에서 무엇인가를 탐하는 것은 부정되며 억압된다. 그러나 ‘똥’에 대한 탐욕만은 예외다. 즉 ‘똥’은 예외적 대상인 셈이다. 엄행수는 무엇인가에 대한 탐심을 억제하는 사

람이 아니라 욕망 자체를 갖지 않는 사람처럼 보인다. 그런 점에서 엄행수와 똥의 결합은 단순히 더러움 혹은 미천함 속의 고귀함이라는 전통적 은자의 형상이라기보다 체제의 논리 자체를 의심하고 내파하는 것으로 이해해야 하지 않을까?

4. ‘거부’와 ‘전복’: 연암 문학의 ‘똥’이 갖는 의의에 관하여

이 글의 제목은 <차등과 숭고미의 거부>이다. 즉 발표자는 연암의 ‘똥’에 차등과 숭고미에 대한 ‘거부’가 담겨 있다고 본다. 그런데 3장의 끝부분에서는 “연암에게 똥은 ... 이항대립을 해체하고 차등과 금기를 전복시키는 핵심적인 기호였다”고 언급한다. 발표자에게 연암의 ‘똥’이란 이항대립에 대한 ‘거부’인가 아니면 그것을 ‘전복’하는 것인가? 이러한 질문은 어떤 단어의 의미에 대한 것이 아니라, 연암의 ‘똥’에 대한 주목이 갖는 의의를 묻고자 하는 것이다. ‘거부’는 ‘저항’과 관련된다. 이 경우, ‘똥’에 대한 거부란 중심과 주변으로 이루어진 이항대립의 ‘위계’를 문제삼는 일이다. 왜 어떤 것이 주변적인 것이어야 하는가를 문제삼으면서, 위계와 가치의 전도를 꾀하는 것이다. 그러나 이 경우 이항대립 자체가 해체되는 것은 아니다. 주변이 중심이 되고 중심이 주변이 된다고 해도, 중심과 주변을 나누는 논리는 유지되기 때문이다. 반면 ‘전복’이란 이항대립 자체를 의문시하는 일이다. 중심과 주변으로 나뉘어진 그 논리의 모순을 문제삼으면서, 대립체계를 내파하는 것이 목적이다. 이 경우 ‘똥’은 조선조 사회에서 중심과 주변을 나누는 대립의 논리가 얼마나 모순적이고 허점투성이인가를 예증하는 대표적 기호가 될 것이다.

금지된 언어 ‘통속어’ (vernacular)

- 대통령 발언에 대한 담론 구성 양상을 중심으로

백승주(전남대학교)

목차

1. 들어가며
2. 통속어의 성격
3. 통속어의 발견 : 노무현 대통령의 경우
4. 구어의 발견 : 박근혜 대통령의 경우
5. 결론

1. 들어가며

1974년 미국의 닉슨 대통령과 그의 보좌관들의 사이에 이루어진 대화 녹취록은 미국인들을 충격에 빠뜨렸다. 이 대화 녹취록에 미국인들이 놀란 이유는 단지 대화 내용에 담긴 대통령의 불법 행위 때문만은 아니었다. 미국인들을 놀라게 한 또 다른 이유는 대통령의 말이었다. 닉슨 대통령의 말은 이른바 ‘자유세계의 지도자’라는 지위에 걸맞는 것이 아닌 하역인부의 험담 같았던 것이다. 더 놀라운 것은 ‘일상의 대화를 말 그대로 받아 적었을 때 띄는 형태’였다. 전사된 대화에는 대명사와 생략 현상이 빈번하고, 이해가 잘 안 되는 ‘말도 안 되는 말’이 많았다.(스티븐 핑커 1998: 338 참조)

2016년과 2017년, 한국인들도 이와 유사한 광경을 목격한다. 사상 초유의 정치적 스캔들로 인해 그 어느 때보다 대통령의 ‘말’은 관심의 대상이 되었다. 언론과 SNS는 대통령의 발화에 ‘해석 불가능’이라는 딱지가 붙었고, 급기야 ‘박근혜 번역기’라는 패러디까지 출현하게 되었다. 더 나아가 대통령은 사고 능력이 떨어지는 언어 장애를 가진 존재로 규정되기 시작했다.

이 두 대통령의 발화 양식은 과연 이들의 부도덕함과 부족한 사고 능력을 드러내는 표지인가? 이들 두 대통령의 발화 양식에 대한 시각은 언어가 사고를 결정한다는 강력한- 그리고 어떤 의미에서 순진한- 언어결정론에 기반한 것이다. 그러나 언어 문제를 다룰 때 수시로 호출되는 이

강력한 사피어-워프 가설(Sapir-Whorf Hypothesis)은 많은 연구자들에 의해 이미 기각된 지 오래이다.

그렇다면 1974년의 미국인들과 2016년~2017년의 한국인들은 무엇을 본 것일까? 결론부터 말하자면 그들이 본 것은 대통령들만이 가진 특이한 발화가 아닌 실제로는 자신들도 사용하고 있는 ‘날 것’ 그대로의 언어였다. 이를테면 이들은 최초로 자신들이 사용하는 통속어(vernacular)¹⁾ 이자 구어(口語)가 작동하는 모습을 자신들의 눈으로 대면하게 된 것이다.

그러나 이 대면은 많은 이들에게 충격을 넘어서 절대 깨서는 안 될 강력한 금기를 위반한 행위로 다가왔다. 대통령의 통속어 사용은 성스러운 장소에서 금지된 행위를 저지르는 것이나 마찬가지였기 때문이다. 즉 통속어는 국가 체제의 상징이라고 할 수 있는 대통령의 언어여서는 안 되는 것이었다.

한편 대통령의 통속어 사용은 좀처럼 해석이 안 되는 불가해한 현상이었다. 그러나 이를 해석이 안 되는 상태 그대로 남겨 둘 수는 없었다. 어떻게든 이 현상에 대한 설명이 필요했기에 언론은 금기야 언어결정론으로 무장한 ‘유사 언어학자’ 등 각종 전문가를 동원시켜 이 현상을 설명하도록 만든다.

이 연구는 대통령의 통속어(vernacular) 사용을 둘러싼 한국 언론의 담론 구축 과정을 추적하는 것을 목표로 한다. 본고에서는 이러한 담론 구축 과정의 기저에 소위 ‘국어’로 대표되는 ‘균질한 언어공동체’에 대한 가정이 작동했다고 보는데 이를 증명하기 위해 노무현 대통령과 박근혜 대통령의 발언에 대한 언론의 담론 구축 양상을 살펴볼 것이다.

2. 통속어의 성격

본 연구에서 ‘통속어’라는 용어로 사용하고 있는 ‘vernacular’는 연구자에 따라 ‘일상어’나 ‘사투리’로 번역되어 사용되기도 한다. 또한 vernacular는 ‘비표준형’, ‘낙인형’(stigmatized form)이라는 용어와 같이 사용되는 경우가 빈번하다. ‘vernacular’가 이처럼 다양한 용어로 번역되는 이유는 이 개념이 가진 다층적인 성격 때문인데, 아래에서 살펴보겠지만 vernacular를 정확히 이해하기 위해서는 이 용어를 표준어(Standard Language) 또는 언어 표준(Language Standard)과의 긴장 관계 속에서 이해해야 한다.(안의정 외 2013:183 참조)

본 연구에서는 vernacular가 크게 세 가지 성격을 가지고 있다고 본다. 제일 먼저 주목해야 특성은 ‘일상어’로서의 성격이다. vernacular는 언어 사용자가 의식을 하지 않고 자연스럽게 의사소통하는 과정에서 사용되는 언어이다. vernacular는 일상생활에서 가장 많이 사용되며, 무엇보다도 소통 가능성과 효율성을 최우선에 두기 때문에 격식이나 표준 여부를 따지지 않는다. 한국의 경우 지방에 거주하는 사람들이라면 그들의 지역 방언이 곧 vernacular가 될 것이고, 서울 지역 거주자라면 공식적인 상황이 아닌 일상에서 편하게 사용하는 말투가 vernacular가 될 것이다.

두 번째로 가진 vernacular의 성격은 ‘통속성’으로, 여기서 ‘통속성’이란 ‘일반 대중의 일상적인 삶, 즉 통속’(김하수 2014)을 표현하는 기능을 가진 것을 말한다. 앞서 언급했듯이 vernacular는

1) vernacular라는 용어는 연구자에 따라 ‘사투리’(이익섭, 2000), ‘일상어’ 등으로 다양하게 번역된다. 그러나 본 연구에서는 김하수(2014)의 의견에 따라 ‘통속어’라는 용어를 사용하도록 하겠다.

의사소통 가능성과 효율성에 최우선의 가치를 두는 언어이다. 소통이 잘 된다는 것은 어떤 사실과 감정을 간명하고 확실하게 전달하는 것이기 때문에 vernacular는 소통에 도움이 되지만 한다면 그것의 어원이나 형식이 무엇이든 가리지 않고 다 사용한다. ‘자신의 이익을 챙기고 빠지는 행위’를 ‘먹튀’라고 부르는 것이 그 한 예이다.(안의정·김현강·손희연 2013: 185)

세 번째 살펴볼 vernacular의 특징은 ‘구어’로서의 성격이다. 앞서 vernacular가 일상의 의사소통 상황에서 가장 많이 사용되는 언어라는 점을 지적했는데, 이는 이 언어가 즉각적인 대면 의사소통에서 사용되는 언어라는 점을 말해준다. 즉 구어는 vernacular의 실현 형태라고 할 수 있다. 구어로 실현된다는 점에서 vernacular는 단순히 어휘 차원에서만 나타나는 것이 아니라, 구 이상의 단위, 대화 전개 방식으로도 나타난다.²⁾

본 연구에서는 vernacular가 가진 여러 성격 중 일반 대중의 일상적인 삶인 ‘통속’을 표현하는 ‘통속성’이 나머지 일상어로서의 성격이나 구어로서의 성격을 모두 포괄할 수 있다고 보고, vernacular를 ‘통속어’라는 용어로 사용할 것이다.

통속어라는 용어를 사용하는 또 다른 이유는 vernacular가 위세(prestige)가 약한 기층의 언어라는 점을 잘 드러내기 때문이다. 제일 많이 쓰지만 위세가 약하다는 일견 모순되어 보이는 사실은 통속어에 대한 인식이 대체로 부정적이라는 점으로도 드러난다. 그러한 대표적인 사례가 1996년 미국 오클랜드 교육위원회에서 AAVE(African American Vernacular English), 소위 ‘흑인 영어’를 표준 영어 학습을 촉진시키기 위한 보조적인 언어로 인정하면서 촉발된 논쟁이다.

오클랜드 교육위원회의 결정은 격렬한 반대를 불러일으켰는데, 이 과정에서 일반 대중들이 가진 AAVE에 대한 인식이 고스란히 드러나게 된다. 미국의 대중들은 오클랜드의 흑인 아동들이 일상 언어로 사용하고 있는 AAVE를 ‘저급하고’, ‘비문법적인 망가진 영어’이자 흑인들의 ‘나태함’을 드러내는 언어로 인식하고 있었다. 그러나 AAVE는 결함이 있는 언어가 아니라 영어의 많은 변이형(variety) 중 하나이며 고유의 문법 체계를 갖추고 있다. 또한 AAVE는 저급한 언어가 아니라 사용되는 상황과 대상이 다른 언어일 뿐이다. 즉 미국 흑인들은 직장의 회의석상에서는 표준 영어를 사용하지만 가족이나 친구들과의 일상적 대화에서는 AAVE를 사용한다. 특정 언어가 더 우월한 것이 아니라 두 언어가 사용되는 영역이 다른 것이다. 하지만 이러한 사회언어학적 사실과는 관계없이 미국의 일반 대중은 AAVE를 온전한 언어로 받아들이지 않는다.

이러한 태도는 한국인이 표준어와 통속어를 바라보는 태도에서도 유사하게 나타난다. 무엇보다도 일반 대중들은 자신이 사용한다고 생각하는 언어(표준어)와 자신의 실제 사용하는 언어(통속어)가 다름을 인지하지 못한다. 즉 대부분의 사람들은 표준어가 한국어의 수많은 변이형(variety) 중 위세가 가장 큰 변이형일 뿐이며, 자신들은 평소에 그러한 위세가 큰 변이형이 아닌 위세가 약한 다른 변이형, 즉 통속어를 사용하고 있음을 깨닫지 못한다.

대부분의 한국인들에게 자신들이 사용하는 한국어는 단일한 언어이다. 이때 ‘단일한 언어’로 호명되는 이름은 ‘국어’이며, 그것이 구체적인 형태로 드러난 것이 ‘표준어’라고 할 수 있다. 한국어 사용자들에게 한국어의 실체는 ‘국어’라는 자명한 이름으로 표상되는데 이 때, 다양한 언어 변이는 그 표상 아래로 사라지고 만다.

2) 안희정 외(2013)에서는 사전 텍스트 구조에 맞춘 통속어의 유형을 어휘 단위(예: 쌤얼, 맨붕, 훈남), 통속적 관용구 및 통속적 문장을 포함하는 구 이상의 단위(예: 가지고 놀다, 미치고 팔짝 뛰다, xx빠면 시체다, xx가 밥 먹여 주냐? xx가 그냥 되는 줄 알아?), 버스[빠스], 센티[센치], 에러[에라] 등 통속적 발음을 포함한 비분절적 단위로 구분하고 있다. 이러한 구분은 어디까지나 사전 기술을 위한 것으로 이를 넘어서서, 발화의 양식, 대화 전개 방식, 대화 유형을 통해서도 통속어가 실현될 수 있을 것이다.

이처럼 ‘국어’라는 이름이 다양한 언어 변이를 지워버리는 이유는 ‘국어’가 ‘어떤 국가를 구성하는 국민의 모든 성원이 모든 장면에서 동일한 언어를 사용할 것을 요구하는 언어 체제’이고 ‘국어’라는 표상이 일단 확립되면 현실의 언어 변이는 이차적인 것이며, 상상되는 ‘국어’의 동일성이야말로 본질적인 것이라는 언어 의식이 생겨나기’ (가스야 게스케 2016: 30) 때문이다. 소쉬르가 의도하지 않았지만 랑그(langue)에는 ‘국어’를 투영하고, 그 외의 다양한 언어 변이를 빠롤(parole)의 범주에 넣어 생략해 버리는 것이다.

이러한 국어라는 체제는 언어의 철저한 동질화와 평준화를 추진하는 제도와 이념에 의해 유지되는데 (가스야 게스케 2016: 35) 표준어는 이러한 동질화와 평준화의 결과물이자 동력이다. 대통령 발화에 대한 한국사회의 반응 역시 앞서 언급한 국어라는 헤게모니 장치의 작동 체제, 즉 모든 국민 성원이 모든 장면에서 동일한 언어를 사용할 것을 요구하는 언어 체제가 작동했기 때문이다.

3. 통속어의 발견: 노무현 대통령의 경우

Ferguson(1959)은 이집트에서의 현대 표준 아랍어와 구어체 아랍어, 그리스의 Katharévusa (고전 그리스어)와 Dhimotiki (민중 그리스어), 스위스에서의 표준 독일어와 스위스 독일어, 아이티에서의 불어와 아이티 크레올(Haitian Creole)의 사용 양상을 포착하여 양층 언어 상황(diglossia)이라는 개념을 제안한다. 양층 언어 상황이란 한 언어공동체에서 동일한 언어의 두 변이형—상위어(High variety)와 하위어(Low variety)—이 각각 다른 영역에서 명확히 분리되어 사용되는 것을 말한다.

이집트의 경우 코란(Koran)에서 사용되는 고전 아랍어의 영향을 받은 현대 표준 아랍어가 상위어의 역할을 하는데, 이 상위어가 사용되는 영역은 공식적인 상황으로 설교, 강의, 뉴스, 법률, 정치적 발언 등에서 사용된다. 이와 달리 하위어로 기능하는 아랍어는 구어체 아랍어로 사적인 자리에서 친구나 가족들과의 대화, 쇼핑 같은 상황에서 사용된다.

엄밀한 의미에서 한국 사회는 양층 언어 상황이라고 규정할 수 없다. 양층 언어 상황에서 상위어와 하위어는 사용 영역이 엄격히 분리된 상보적 분포를 보인다. 따라서 상위어를 일상어로 사용하는 경우는 있을 수 없지만 한국의 경우 표준어를 일상어로 사용할 수 있다. 또한 양층 언어 상황인 언어 공동체의 구성원들의 모어는 하위어인데, 한국에서는 자신의 모어가 표준어일 수 있다는 점에서 한국 사회의 상황을 Ferguson이 제안한 양층 언어 상황이라고 규정하기에는 무리가 따른다.

특히 ‘언어의 철저한 동질화와 평준화를 추진하는 제도와 이념에 의해 유지되는 ‘국어’의 체제’ (가스야 게스케 2016: 35)가 확립된 한국 사회의 경우 이러한 양층 언어적 상황이 더욱 존재하기 힘든 것처럼 보인다. 표면적으로 한국 사회에서 ‘국어’라는 체제는 다양한 변이형들이 멸균된 상태처럼 인식되거나, 그러한 상태여야 한다고 주장된다. 언어의 균질화는 소위 표준어라는 언어 규범을 제정하면서 이루어지는데 김하수(2017)는 이를 두 가지 방향에서 해석한다. 하나는 방언을 배제하는 우생학적 접근과 외래 어휘를 배제하는 위생학적 접근이다. 이러한 우생학적/위생학적인 규범화 과정을 통해 확립된 표준어라는 언어 규범은 이를 한국 사회에 모든 영역과

모든 장면에서 사용하도록 유도하며, 이렇게 생성된 ‘국어’라는 체제는 한국 사회 구성원의 자발적 동의하에 기능하는 헤게모니 장치로 기능하게 된다.

우생학적/위생학적인 규범화 과정을 거치긴 했지만 한국 사회에 단일한 언어 변이형만 존재하는 것은 아니다. 본래의 양층 언어 상황이라는 개념이 정확히 적용되지는 않지만 공적인 상황에서 사용하는 말과 일상적인 상황에서 사용하는 말은 분명히 구분된다. 양층 언어 상황에서 하위어가 수행하는 역할을 한국어의 경우 통속어(vernacular)가 차지하고 있는 것이다. 서울이 아닌 지방의 경우는 이러한 구분이 선명히 드러나는데, 이 경우 통속어는 지역 방언이 된다.

그렇다면 하위어의 역할을 하는 통속어가 상위어인 표준어의 영역을 침범하면 어떤 일이 벌어지는가? 그 생생한 사례가 노무현 대통령의 경우이다. 결론부터 이야기하자면, 노무현 대통령의 사례는 말하기의 내용보다 말하기의 방식이 정치 문제화 되는 예를 보여주었다.

대통령이 사용하는 언어는 대통령이라는 지위가 가진 상징성과, 업무의 성격 때문에 언제나 공식적이고 정제되어 있을 수밖에 없다. 통상 대통령의 발화는 가장 표준어의 규범에 가까운 형태로 다듬어져서 제시되기 마련이며 이런 이유로 인해 발화의 내용이 아닌 발화의 양식이 정치적인 문제가 되는 경우는 드물다. 그러나 취임 이후 노무현 대통령은 자신의 발화 양식과 관련된 문제로 끊임없이 언론과 대립각을 세우게 된다.

(1) 박정희(朴正熙) 대통령은 말수가 적었다. "격동 30년" 드라마에서도 나오듯, 박 대통령은 "임자" "추진해 보" "잡아 들어" 같은 단문장을 즐겨 쓰곤 했다. 아마 역대 한국 대통령 가운데 가장 말을 아꼈던 인물이 아닌가 싶다. 박 대통령은 정국이 꼬이고 시름이 깊어갈 때 팔짱을 낀 채 집무실 창밖을 응시할 때가 더러 있었다. 중앙정보부장이나 비서실장이 보고차 들어가도 시선을 그대로 창밖에 두고는 응대가 없는 경우도 있었다고 한다. 말은 없고, 그렇다고 함부로 말을 걸 수도 없는 긴장된 상황이 몇 분간 지속된다. 보고자의 뇌리에는 "대통령이 무슨 고민을 할까?" "내가 뭘 해야 하지?" 등의 생각들이 번갯불처럼 스쳐간다. ① 얼마간 무언(無言)의 대화가 있고 나서, 보고자는 조용히 방을 빠져 나간다. 그 다음부터는 "알아서" 처리한다. 시쳇말로 "코드"를 읽었다는 뜻이다.

상대적으로 노무현(盧武鉉) 대통령은 다변가(多辯家)이다. 역대 최고다. 청와대 수석-보좌관회의, 국무회의 발언과 토론, 외부인 초청 오찬-만찬 발언, 참모들과의 토론 등 수면시간을 제외하면 말문을 열어놓고 사는 것처럼 보인다. ② 청와대 출입기자들은 공개되는 말만 받아 적는 데도 헉헉거린다. 노 대통령이 하루에 쏟아놓는 말을 모으면 책 한권이 될 것이란 푸념도 늘어놓는다.

노 대통령은 ③ 저잣거리에서나 통용될 법한 속어를 공식적인 자리에서 스스럼없이 내뱉는 걸로도 호가 나 있다. "개판" "쪽수" "백수" "깡통" "깡판" "새우처럼 딱 오그려서"...; 무수하다. 그런 생생한 표현들이 소시민들에게는 사실 귀에 팍팍 꽂혀서 그리 싫지 않은 측면도 없지는 않다. 하지만 정작 본인은 다변과 속어, 거친 표현을 언론이 가감 없이 보도하는 데 불만인 모양이다.

그는 2일 취임 100일 기자회견에서 "대개 적절치 않은 말은 (언론이) 거르는 게 관행이었는데 노무현의 것은 살살이 뒤집어 내서 재미거리로 삼았다"고 불만을 쏟아냈다. 1970년대의 박정희 대통령과 2000년대의 노무현 대통령은 1세대가 벌어진 다른 시대에 살고 있고, 그래서 ④ 누구의 표현법과 통치술이 딱히 옳다고 말하기는 어렵다.

노 대통령이 모든 지시를 토론을 거쳐 말로 한다면, 박 대통령은 침묵과 절제된 언어, 표정, 눈빛, 명령, 고함 등을 다양하게 구사한다는 것이 차이점이다.

대북송금사건과 아들의 구속 등으로 곤욕을 치르고 있는 김대중(金大中) 대통령조차도 말을 무척 아낀다. 꼭 해야 할 때는 이리 재고 저리 재면서 하곤 한다. 말이 많으면 실수가 잦고 나중에는 자신의 말이 덧이 되기도 한다. 노 대통령의 경우는 그 기복이 심한 편이다. 그렇다면 노 대통령도 박 대통령의 "침묵의 미학(美學)"을 원용해 본다면 어떨까. ⑤ 토론과 말이 능사는 아니기 때문이다.

말을 줄이는 데는 참모들의 역할도 짐짓 중요하다. ⑥ 대통령의 의중을 눈빛으로, 감으로, 상황론으로 읽어낸다면 그는 1급 참모다. 박 대통령 곁에는 그런 참모들이 많았다. 국민의 정부 때는 박지원(朴智元) 전 비서실장이 DJ의 의중을 가장 정확히 감지, 정국 운용에 활용해 나름의 평가를 받았다.

⑦ 참모가 대통령의 지시를 듣고 이행한다면 2급이요, 질타를 받아야 움직인다면 추후 개각 때 소리

없이 바꿔야 한다. 꾸중을 듣고도 안 되면 당장 갈아치워야 할 것이다. <趙敏皓 정치부장>

-세계일보 2003년 6월 4일. <세계타워- 대통령의 말>

(2) 노무현 대통령의 말실수가 최근 부쩍 줄었다. 측근들에 따르면 노 대통령은 스스로 ① 말실수를 줄이기 위해 의식적으로 노력하고 있는 것으로 알려졌다. 각종 행사에서의 발언도 되도록이면 참모들이 적어준 ‘말씀 자료’에서 크게 벗어나지 않으려 노력한다고 한다.

노 대통령은 ② 지난해 말부터 특유의 거칠고 투박한 말투가 대통령의 위상을 떨어뜨리고, 결국에는 국정 운영에 도움이 되지 않는다고 느낀 것으로 보인다.

...(중략)...

노 대통령은 “일만 잘하면 되지 않습니까?”라면서 “말실수 안한 지 6개월 정도 되지 않아요?”라고 되묻기도 했다. 이어 ③ “말실수하면 서민들이 좋아할 줄 알았는데, 서민들도 별로래요”라면서 “앞으로 말실수 안할 겁니다”라고 다짐했다. “보통 국민들에게 친구 같은, 허물없는 대통령이 되겠다”는 말도 했다.

- 국민일보 2004년 2월 8일, <[Mr.president] 말실수 줄이려 노력하는 盧대통령>

(1)에서는 노무현 대통령의 발화의 문제를 ‘개판’, ‘쭈수’, ‘백수’, ‘깡통’, ‘새우처럼 꺾 오그려서...’ 등 ‘저잣거리’에서 통용되는 ‘속어’의 사용으로 규정하고 있다. 통속어는 기층의 언어이기 때문에 관심의 대상이 되지 않을뿐더러 공식적인 상황에서는 사용되지 않기에 그 존재가 잘 드러나지도 않는다. 그런데 언론은 노무현 대통령의 입을 통해서 잘 보기 힘들었던 통속어를 ‘발견’하게 된다. 이후 언론은 대통령 발화의 ‘통속성’을 부각시키며 대통령의 말하기 양식이 가진 문제점을 집중 조명하기 시작한다. 그 증거 중 하나는 2003년 3월 감사와의 대화에서 나온 ‘이쯤 되면 막 하자는 거지요?’라는 발언이다. 이 발언의 정확한 내용은 ‘막 하자’이지만 대부분의 언론에서는 이를 ‘막가자’로 발언한 것처럼 기술하고 있다. 이처럼 언론은 ‘막 하자’라는 발언을 ‘막가자’라는 어휘로 교체하는 것을 통해 노무현 대통령의 말하기 양식이 가진 공격성과 통속성을 더 과장하고 이를 극적으로 부각시키고 있다.

여기서 주의하여 볼 점은 언론이 말하기 내용이 아니라 말하기 방식을 문제 삼고 있다는 점이다. (2)의 ‘특유의 거칠고 투박한 말투가 대통령의 위상을 떨어뜨리고’라는 설명도 말하기 방식의 문제점을 지적하고 있다. 실제 노무현 대통령의 발언 중 가장 문제가 되는 ‘이쯤 되면 막 하자는 거지요?’라는 발언을 ‘이거 너무 하네요.’로 ‘대통령직 못해먹겠다’를 ‘대통령직을 수행하는데 어려움이 많다’로 바꾸어보면 그 내용에는 문제가 없음을 알 수 있다. 이 당시의 언론에서는 이러한 ‘말하기 양식’의 문제를 ‘말실수’라는 프레임으로 설명하는데 이는 말하기 양식과 말하기 내용의 구분을 모호하게 만든다. 즉 대통령의 말과 관련된 사실들을 ‘말실수’라는 해석틀로 바라보게 만들면 대통령의 발화 내용 자체에 문제가 있다는 해석을 유도한다.

대통령의 언어라는 점에서 보면 노무현 대통령의 통속어 사용은 일종의 금기를 깬 것이고, 따라서 이는 매우 유표적인 언어 사용 양상이다. 그런데 이러한 유표적인 언어 사용은 단순한 말실수가 아니라 노무현 대통령의 대화 전략이라고 할 수 있다. 2장에서 설명했듯이 통속어는 소통 가능성과 효율성을 최우선에 두는 언어이기 때문에 자신의 의도와 감정을 정확하게 전달하는데 유리하다. 노무현 대통령의 통속어 사용은 이러한 효과를 노린 코드 전환(code-switching) 전략이라고 할 수 있다. 코드 전환이란 언어 사용자가 처한 상황에 따라 특정 언어(코드)에서 다른 언어(코드)로 언어를 바꾸는 현상을 말하는데, 노무현 대통령의 경우 표준어를 사용하는 상황에서 통속어라는 코드를 사용함으로써 자신이 노리고자하는 의사소통적 효과를 얻는다.³⁾ 이는 (2)

3) 노무현 대통령의 발화 중 가장 문제가 되는 것 중 하나인 ‘감사와의 대화’를 보면 한 검사로부터 공격을 받는 상

의 ③에서 인용된 ‘말실수하면 서민들이 좋아할 줄 알았는데’라는 노무현 대통령의 발언에서 확인할 수 있다.

그러나 이러한 말실수는 단순한 ‘실수’에 머무르지 않고 부적절한 통치의 문제로 전환된다. (1)은 박정희 대통령의 말하기 양식과 노무현 대통령의 말하기 양식을 대조하는 전략을 통해 노무현 대통령의 말하기 양식이 적절하지 않음을 주장한다. 구체적으로 살펴보면 (1)에서는 박정희 대통령의 침묵을 노무현 대통령의 다변과 이분법적으로 대립시키는 전략을 사용하고 있다.

먼저 눈에 띄는 것은 두 대통령의 말하기 양식을 ‘효율’ 대 ‘비효율’이라는 이분법적 대립과 연결시켜 구성하고 있는 점이다. (1)의 ①에서는 박정희 대통령의 침묵과 절제된 언어를 효율적인 것으로 묘사하지만(얼마간 무언(無言)의 대화가 있고 나서, 보고자는 조용히 방을 빠져 나간다. 그 다음부터는 ‘알아서’ 처리한다) 노무현의 대통령의 말하기 양식은 비효율적인 (‘공개되는 말만 받아 적는 데도 헉헉거린다’, ‘하루에 쏟아놓는 말을 모으면 책 한권이 될 것이란 푸념도 늘어놓는다.’) 것으로 묘사된다.

마지막으로 이 기사에서는 (1)의 ⑥ ‘대통령의 의중을 눈빛으로 알아내는 것은 1급 참모’와 (1)의 ⑦ ‘대통령의 지시를 통해 아는 2급 참모’를 비교하고 박대통령에게 1급 참모가 많았다는 말을 통해 박대통령의 훌륭한 1급의 통치자임을, 그리고 노무현 대통령은 문제가 있는 통치자임을 암시한다. 이러한 텍스트의 구성을 통해서 (1)은 ‘대통령의 표현법=통치 행위’라는 도식⁴⁾을 구축하고, 부적절한 말을 하는 노무현 대통령을 부적절한 통치 행위를 하는 지도자로 그려내고 있다.

(3) 나라를 혼란에 휩싸이게 만든 탄핵 정국의 원인도 노무현 대통령의 말실수가 바탕에 깔려 있다고 생각하는 사람이 많다. 대통령의 직무수행에 대한 평가를 정책 이행 상황이나 정치 행태로 하지 않고 사적인 스타일이나 발언을 가지고 하는 것은 올바르지 않지만 최고통치자가 말에 신중해야 한다는 것은 주지의 사실이다.

- 한국일보 2004년 4월 7일, <이 생각 저 생각-공무원·정치인 어느 때보다 말조심을>

(3)에서도 앞서의 지적과 마찬가지로 말하기 내용이 아니라 대통령의 말하기 양식을 부적절한 통치 행위로 파악하고 있다. 즉 노무현 대통령의 말하기를 탄핵과는 직접적인 관련이 없다고 하면서도 탄핵의 주요한 원인으로 지목하고 있는데 이는 대통령의 말하기는 곧 통치 행위라는 전제를 기반으로 한 것이다. 두 번째 문장에서는 후행하는 내용을 강조하는 ‘-지만’을 이용하여 일반 전제(presupposition, 직무수행에 대한 평가를 사적인 스타일이나 발언을 가지고 하는 것을 올바르게 하지 않다)와 반대되는 내용(‘최고통치자가 말에 신중해야 한다’)을 부각시킨다. 이때 말에 신중해야 하는 행위 주체를 ‘대통령’이 아니라 ‘최고통치자’로 지명하고 있는데 이를 통해 ‘말하기 방식’이 통치 행위라는 점을 암시한다. 또한 ‘주지’와 ‘사실’이라는 전제유발자를 통해 ‘최고통치자는 말에 신중해야 한다’라는 명제를 청자가 당연히 알고 있는 화용적 전제(pragmatic

황에서 ‘이쯤 되면 막 하자는 거지요’라는 발언을 한다. 그런데 이 발화는 억압적인 어투가 아니라 농담조로 이루어지며, 이 발화가 이루어지는 순간 대화참여자들 사이에 웃음이 터져 나오는 것을 확인할 수 있다. 이는 일종의 은유적 코드 전환(metaphorical code-switching)으로 의사소통 상황을 재규정함으로 대화의 분위기를 바꾸는 효과를 낸다. 즉 노무현 대통령은 자신의 발화를 통해 심각하고 무거운 분위기를 해소함과 동시에 대화의 주도권을 자신에게로 돌리는 효과를 노리고 있는 것이다.

4) (1)의 ④에서 ‘표현법’을 ‘통치술’과 바로 인접하여 사용하고 있는데 이 또한 표현법이 곧 통치술이라는 도식을 암시한다.

presupposition) 또는 ‘공적 지식’으로 자리매김하고 있다. 기사 (3)은 결국 말하기 방식이 사실상의 통치 행위이며, 잘못된 통치 행위가 결국 탄핵이라는 정치적 문제로 연결되었음을 시사한다.

노무현 대통령의 통속어 사용에 대한 언론의 담론 구성 중 눈에 띄는 또 다른 점은, 노무현 대통령의 말하기 양식과 그의 계급적 정체성을 연결함으로써 그를 통치자로의 자질을 갖추지 못한 인물로 자리매김하는 경향이 있다는 점이다. 이는 노무현 대통령에게 비교적 우호적인 언론에서도 나타나는 현상이다.

(4) ▲차예지(25·대학원생) - "솔직함만 필요한 게 아닌데..."

"평소 노무현 대통령의 말이 수준 낮다고 생각했다. '고등학교만 나온 사람이 맞구나'하는 편견도 있었다. 그러나 오늘 대면하고 이야기 들어보니 친절하고 소탈했다. 언론을 통해 볼 때보다 친근하고 인간적이었다. 고모부 같은 편안한 인상이었다. 국민에게 가식 없이 다가서려 하는 것은 좋은 것 같다. 그러나 대통령에게는 솔직함만이 필요한 게 아니다."

- 오마이뉴스 2007년 2월 28일, < "노무현 로또 당첨될까?"... 임기 4년째, 바닥과 대박 사이-오마이뉴스> 시민기자 10인의 대통령 회견 뒷담화 >

노무현 대통령에게 비판적인 SNS 상의 글이나, 기사에서는 그의 말하기 양식과 그의 고등학교 졸업 학력을 연결시키는 경향이 있다. 노무현 대통령에게 우호적인 입장을 취했던 이 언론사에도 (4)에서 보는 것과 같이 비판적 언론과 유사한 입장을 보여준다. 이를테면 노무현 대통령이 사용한 통속어는 그가 가진 사회적 정보를 말해주는 간접적인 표지(indirect indexing)로, 그 표지가 드러내는 사회적 정보란 노무현이란 인물이 통치자가 가져야 할 문화적 자본(cultural capital), 또는 언어 자본(linguistic capital)을 갖추지 못한 인물이라는 점이다. 여기서 언어 자본이란 문법적으로 완벽한 표현을 생산할 수 있는 능력뿐만 아니라 특정한 언어 시장(linguistic market)에 맞는 적절한 표현을 생산할 수 있는 능력까지를 포함한다.(강현석 외 2014: 152)

한국어의 여러 변이형 중 표준어는 행정, 정치, 법, 교육 제도와 강력하게 연결되어 있고 따라서 표준어는 정치 문화적 권력을 가진 언어라고 할 수 있다. 국가의 사회적 제도에서 통용되는 표준어의 화법을 구사할 수 있는 능력을 언어 자본이라고 한다면, 노무현 대통령의 통속어 사용은 그가 그러한 언어 자본을 갖추지 못한, 즉 언어 시장에 출입할 자격인 ‘언어 시민권’이 없는 인물임을 보여주는 표지가 되는 셈이다. 이렇게 해서 노무현 대통령의 통속어 사용은 그가 자격이 없는 통치자임을 보여주는 증거가 된다.

또 통속어는 균질해야 하는 ‘국어’라는 체제 내에서 일종의 불순물로 인식되며, 따라서 노무현 대통령의 통속어 사용은 순수해야 하는 국어 체제에 균열을 내는 행위로 간주된다. 다음의 칼럼을 살펴보자.

(5) 2002년 김 의원이 노무현 대통령후보의 ‘정치적 사부’ 역할을 할 때의 이야기다. 노 후보가 실언(失言)을 자주 하면서 인기가 날로 떨어지는 상황이었다. 그는 노 후보가 기자들을 만난다는 이야기가 들려오면 후보 비서실에 전화를 걸어 ① “내가 갈 때까지 지들러”라고 말하고 현장에 도착해 노 후보의 발언 내용을 사전 감수(監修)했다. ‘지들러’는 ‘기다려’의 호남 사투리로 김 의원의 닉네임이기도 하다. 노 후보가 대통령에 당선되고부터는 대통령의 발언을 감히 감수할 사람이 없어졌다. 노 대통령의 지지도는 상당 부분 말로 까먹었다고 해도 틀림없다. 노 대통령을 국내외에서 자주 만나는 80대 인사는 “나이

먹은 사람을 어찌겠나 싶어 대통령에게 ‘말을 좀 줄이시는 것이 좋겠다’고 충고를 한 적이 있다’고 털어놓았다. 그는 “나로서는 힘들게 꺼낸 말인데 공연한 말을 한 것 같아요. 아무 효과가 없었어요”라고 덧붙혔다.

노 대통령은 서민적인 표현이 대통령의 권위를 낮추고 국민을 즐겁게 한다고 생각하는 것 같다. ② 그러나 아이들이 배울까 봐 걱정된다고 말하는 사람들도 있다. 국회와 청와대에 있는 386들은 ③비속한 말을 쓰지 않으면 세상의 불의(不義)에 침묵하는 것이라고 여기는 분위기다. 무릎을 치게 하는 절묘한 표현은 없고, ④ 칼끝으로 생채기를 찌르고 후빈다.

인터넷 정치기사마다 젊은 누리꾼들이 편을 갈라 험한 댓글을 주고받는다. ⑤ 청소년들에게 ‘독극물’이나 ‘불량식품’처럼 유해한 언어가 뉴미디어를 타고 확산되고 있다. 막말정치, 편 가르기 정치가 바로 누리꾼 언어의 오염원(源)이다.

... 중략...

정치인들은 발언이 언론에 보도돼 파문이 일면 ⑥ “앞뒤를 잘라 전체 맥락이 제대로 전달되지 않았다”고 곧잘 변명한다. 지면과 방송시간의 제약을 받는 언론을 상대하는 공인이라면 앞뒤가 잘려도 문제가 되지 않게 말하는 법부터 배워야 할 것이다.

대통령을 비롯한 고위 공직자의 언어는 전파력이 높다. ⑦ 한국어를 아름답게 가꾸자면 공인의 언어부터 속옷을 입어야 하겠다. 정진석 추기경이 “단 위에 올라가는 사람은 속옷을 입으라”고 참 좋은 말을 했다.

- 동아닷컴 2006년 9월 26일 <황호택 칼럼> 속옷 벗은 言語>

이 칼럼의 제목은 <속옷 벗은 언어>이다. 칼럼 내용에 대한 해석의 틀로 작용하는 이 제목은 노무현 대통령의 언어는 물론 노무현 대통령이 속한 정치인 그룹 전체의 언어가 ‘추하고’ ‘부정적인’ 속성을 가지고 있음을 암시한다. 그리고 이는 칼럼 내용 곳곳에 반복되어 드러난다. 즉 (5)의 ②에서는 그들의 언어가 ‘비교육적’이고, (5)의 ③에서는 ‘비속하며’, (5)의 ④에서는 ‘공격적임’을 주장한다. 더 나아가 (5)의 ⑤에서는 ‘독극물’과 ‘불량식품’과 같은 은유를 동원하여 노무현 대통령을 비롯한 정치 그룹의 말을 ‘언어의 오염원’으로 지목하고 있다. 이들 은유는 이들 정치 그룹의 언어가 ‘비합법적’(독극물, 불량식품)이며, ‘더럽고 불순’하기 때문에(오염원) 모범적인 언어의 철저한 동질성을 추구하는 국어라는 체제 내에서는 용인될 수 없는 것임을 강력하게 암시한다.

국어 체제는 순수하고 균질한 언어로 구성되어 있다고 상상되며, 따라서 그 국어를 사용하는 국가의 국민은 동일한 언어를 말할 것을 기대하고 요구받는다.⁵⁾ 이 때문에 국어 체제의 확립은 언어 표준 또는 표준어가 아닌 변이형들 - 대개는 소수 언어와 지역 방언-의 배제를 통해 이루어진다. (5)의 ①에서는 내용 전개상 필요가 없음에도 노무현 대통령의 정치적 사부인 ‘김의원’의 별명이자 호남 사투리인 ‘지들리’를 소개하고 있는데, 이 또한 노무현 대통령을 위시한 정치 세력이 국어에서 배제해야 할 언어-지역 방언과 저급한 언어-를 사용하는 그룹임을 암시한다.

‘국어라는 표상이 일단 확립되면 현실의 언어 변이는 이차적인 것이며, 상상되는 ‘국어’의 동일성이야말로 본질적인 것이라는 언어 의식’(이연숙 2006:19)이 생기는데, 이 칼럼의 필자가 상정하는 아름다운 한국어란 결국 지역 방언과 사회 방언이 제거된 순수한 상태의 ‘상상된 국어’라고 할 수 있다. Fairclough(2012)의 주장처럼 담론을 ‘사회적 실행(social practice)⁶⁾이라고 할 때,

5) 가스야 케스케는 ‘헤게모니 장치’의 주요 개념인 ‘치안’과 ‘규격화’가 ‘국어’와 어떤 관계를 맺고 있는지에 대해 다음과 같은 통찰을 보여준다. “다시 언어의 문제로 돌아가기로 한다. 그람시는 국민적 언어 순응주의가 형성되는 회로를 구체적으로 들고 있는데, 그것들은 위에서 본 규격화의 회로와 정확하게 일치한다...(중략)... 그러나 근대 이전의 어느 국가도, 모든 주민이 동일한 언어를 말할 것을 요구하지 않았으며, 바라지도 않았다. ‘국어’란 치안의 확대와 규격화의 진전과 결부된 특이한 헤게모니 장치인 것은 아닐까.”(가스야 케스케 2016: 82-83)

6) Fairclough(2012)에 따르면 담론은 세 가지 방향에서 사회구조 형성에 영향을 미친다. 첫째는 사회 주제들의 정체성(identity)을 형성하고, 둘째 사람들 사이의 사회적 관계 형성에 영향을 미치며, 셋째 지식 및 신념체계를 형

한국 언론이 노무현 대통령의 통속어 사용에 대한 담론을 구성하면서 행한 사회적 실행은 이연숙(2006)이 말한 ‘상상되는 국어의 동일성이 본질적이라는 언어 의식’의 강화였다. 그리고 이는 노무현 대통령의 경우뿐만 아니라 박근혜 대통령의 말을 둘러싼 담론 구성 과정에서도 다른 양상으로 반복된다.

이러한 언론의 태도는 국어라는 헤게모니⁷⁾ 장치의 작동을 보여준다. 즉 언론은 그들의 정치적인 의도와는 별도로, 통속어라는 비표준 변이형의 사용에 강력하게 반발하는데 이는 소위 ‘국어’라는 표상의 공고화에 기여한다. 이를테면 언론은 국어라는 헤게모니 장치의 회로인 것이다.

4. 구어의 발견: 박근혜 대통령의 경우

노무현 대통령과 마찬가지로 박근혜 대통령도 자신의 말 때문에 구설에 올랐지만 그 성격은 달랐다. 노무현 대통령이 ‘통속어’의 ‘통속성’이 주로 문제가 됐다면, 박근혜 대통령은 통속어가 가진 입말의 성격 즉 ‘구어성’이 문제가 된다.

박근혜 대통령은 시기에 따라 말에 대한 평가가 달랐는데 먼저 대선 후보 시절과 취임 초기의 박근혜 대통령의 말에 대한 언론의 평가를 살펴보면 대체로 긍정적인 평가가 많았다는 점을 알 수 있다.

(6) 박 후보의 화법은 ①‘정제된 단문단답형’입니다. 군더더기 없이 간결하게 필요한 메시지를 전달합니다. 특히 거두절미하고 핵심만 반문하는 반어법은 꽤 유명합니다. “전방엔 이상이 없습니까” “국민도 속고 나도 속았다”라는 어록들이 대표적이지요. 이는 ② 원칙과 신뢰를 중시하는 이미지로 이어집니다. 포용력을 느끼게 합니다. 그러나 ③ 문어체 스타일이라는 게 단점입니다. 청중 입장에선 국어교과서를 읽는 듯한 지루함, 답답함을 느낄 수 있습니다. TV토론처럼 돌출질문이 나오는 상황에선 유연성이 부족할 수도 있습니다. 물론 최근에는 유권자들의 호응을 유도하는 쪽으로 화법이 바뀌었다는 평가도 나옵니다.

- 연합뉴스TV, 2012년 11월 20일 < 대선상황실 > 그들에게 특별한 화법이 있다 >

(7) 박근혜 대통령의 ① 간결한 화법은 말 많은 세상에서 ② 말의 적음이 오히려 더 강력할 수도 있다는 역설을 과시했다. 그의 ③ 다듬어진 문어체는 ④ 절제된 인격의 표현인 듯 고고한 인상을 주었고 ⑤ 때로는 비수처럼 예리한 정치적 효과를 발휘하기도 했다. 참여정부 말년 노무현 대통령을 향해 “참 나쁜 대통령”이라고 쏘아붙인 단도직입적 논평은 그 말이 나오게 된 배경이 희미해진 뒤에도 사람들 입에 남아 여전히 다양하게 활용되고 있다.

-한겨레 2013년 10월 6일, < [염무웅 칼럼]- 참 나쁜, 더 나쁜, 가장 나쁜 >

대통령 취임 전후의 박근혜 대통령의 말의 특징은 ‘단답형’, ‘간결함’, ‘문어체’로 정리된다. 이러한 말하기 양식은 ‘원칙’, ‘신뢰’, ‘절제된 인격’ ((6) ②, (7) ④, (7) ⑤)등과 같이 긍정적인

성한다.

7) 헤게모니는 단순히 패권이나 주도권으로 해석될 수 없다. “사회 공간 전체가, 그 세부에 이르기까지 교육 장치가 되고, ‘규율’의 학교가 된다는 것이다. 순응주의를 길러내는 자발적 동의라는 것은 그 교묘한 전략에 다름 아니다. 사실 ‘시민 사회’는 제재와 구속적 의무 없이 활동하지만, 그럼에도 불구하고 집단적 압력을 행사하고, 습관이나 사고와 행동 양식과 도덕 등등을 아우르는 가운데에 객관적인 성과를 거두는’ 것이다. 이것이 바로 그람시가 헤게모니 장치라고 부르는 것이다.(가스야 케스케 2016:79-80)

가치를 가리키는 것으로 평가를 받고 있다. 이러한 말하기 양식은 취임 이후 바뀌게 되는데 이에 대한 언론의 평가 또한 긍정적이다.

(8) 박근혜 대통령 당선인 입에서 연일 비유(Metaphor) 화법이 쏟아지고 있다. 평소 딱딱하고 절제된 화법을 자랑하던 '정치인 박근혜'와 180도 달라진 말투에 당선인 주변 사람들도 놀랄 정도다. 대선 승리 때까지 늘 긴장과 절제 화법을 써야 했다면 이제는 ① 여성 대통령이라는 차별된 리더 모습을 구축하기 위해 부드러운 통치 화법을 구사하고 있다는 분석이다.

박 당선인이 최근 분과별 국정과제 토론회에서 쏟아낸 대표적 비유 화법은 '손톱 밑 가시'와 함께 '신발 안 돌멩이'다. 그는 지난 25일 경제1분과 토론회에서 ② "신발 안에 돌멩이가 들어 있어서 걷기가 힘들고 다른 이야기가 귀에 들어올 리 없다"며 새 정부가 현장 애로사항 청취에 주력해야 할 것이라고 당부했다. 이를 뒤 경제2분과 토론회에서는 '분만실 산모, 정책의 등대' 등 더 많은 비유 표현을 제시해 인수위원들 ③ 귀를 사로잡았다. 그는 분만실에서 진통하는 산모 때문에 안달이 난 남편과 담당 의사 간 대화 사례를 거론하며 ④ "애를 낳는 게 다가 아니라 (앞으로)어떻게 잘 키우고...(하느냐가 문제)"라고 강조했다. 정부 역시 어떤 정책을 만들고 적용하는 데만 역할을 한정하지 말고 그 정책이 실제 현장에서 잘 실행되는지 챙겨야 한다는 설명이었다. ...(중략)...

연일 ⑤ 소탈한 단어들을 조합해 제시하는 ⑥ 박 당선인 비유법에 대해 심리학과 교수들은 두 가지 목적이 있다고 해석한다. 한 국립대 심리학과 교수는 "비유법은 잘만 쓰면 특정 현안에 대해 장황한 설명을 할 필요 없이 상대방 이해를 높일 수 있다"며 "이는 비유법이 근본적으로 절제 화법을 지향하는 박 당선인과 어울리는 부분"이라고 말했다. 그러면서 "최근 자신에 대한 국민 지지도가 낮은 상황에서 여성 대통령이라는 부드러움과 대중적 친밀도를 높이기 위해 더욱 비유를 많이 쓰는 것 같다"고 덧붙였다. 또 다른 심리학계 인사는 박 당선인 비유법은 모두 부처 공무원들을 상대로 당선인 메시지를 전달하는 데 동원된다는 특징을 지적했다. 이 관계자는 "비유는 이해하기도 쉽지만 그래서 더욱 머릿속에 오래 남는 특성이 있다"며 "당선인이 의도적으로 비유를 쓰는 것은 고압적이고 일방향적인 공무원들에게 자기 메시지를 되도록 오래 기억하게 하려는 ⑦ 고도의 통치 기술"이라고 평가했다.

- 매일 경제 2013년 1월 28일, <박근혜 당선인, 절제 화법서 비유 발언 변신>

(9) 최근 들어 박근혜 당선인은 자신의 국정 비전과 철학을 ① 다른 사람들이 쉽게 이해하도록 다양한 비유적 표현을 쓰고 있습니다.

[② 금강산 구경을 가자 그래도, 다 좋지만 손톱 밑의 가시 때문에 흥미가 없는 겁니다. 이것부터 해결을 해야지.]

[똑같은 옷을 만들어 놓고 키가 큰 사람이고 작은 사람이고 다 입으라 하면 그걸 어떻게 입겠습니까?] '손톱 밑 가시'나 '신발 안 돌멩이' 같은 말은 국민이 당장 불편해하는 부분을 파악해 신속하게 해결책을 제시한다는 새 정부의 정책기조를 상징하는 표현으로 자리 잡았습니다. ③ 누구나 쉽게 이해할 수 있는 비유를 활용하고 유난히 현장을 강조하는 박근혜 당선인의 변화된 화법엔 ④ 국민과 소통을 강화하겠다는 의도도 담긴 것으로 보입니다.

- SBS 8시 뉴스 2013년 2월 2일, <내가 가봤더니...박 당선인의 달라진 화법>

취임 이후 언론에 공개된 박근혜 대통령의 말하기 양식에 대해 언론들은 '귀를 사로잡았다'((8) ③), '소탈한 단어'((8) ④), '쉽게 이해할 수 있는 비유'((9)①, ②) 등으로 긍정적인 평가를 하고 있다. 또한 언론들은 이러한 박근혜 대통령의 말하기 양식을 '여성 대통령이라는 차별화된 리더- 부드러운 통치 화법'((8) ①), '고도의 통치 기술'((8) ⑦)과 같이 통치자로서의 훌륭한 자질과 연관시킨다. 흥미로운 점은 긍정적인 평가의 근거로 제시하고 있는 박근혜 대통령의 발언이다. (8)의 ②는 연결어미의 반복 사용으로 어색한 말이 됐으며, (8)의 ④는 필요한 말들이

생략되어 있어서 기사에서는 생략된 부분을 복원하여 전달하고 있다. (9)의 ② 또한 어색한 문장이다. 이 시기의 언론에서는 이러한 박근혜 대통령의 말하기 양식을 이해하기 쉽고 전달이 잘 되는 화법으로 평가하고 있다. 이는 역으로 이 시기의 박근혜 대통령의 말하기 방식이 언론에게 특별한 문제로 인식되지 않았음을 보여준다.

그러나 소위 국정농단 스캔들 이후에 언론의 태도는 정반대로 바뀌어, 박근혜 대통령의 말은 박근혜 대통령이 통치자로서의 자질 없음을 증명하는 결정적인 증거로 인용된다.

(10) 3일 문화일보의 보도에 따르면 최 대표는 기자간담회 당시 ① 박 대통령의 발언에 대해 “(박 대통령은) 기본적으로 만연체여서 주어와 목적어가 자주 분실되거나 뒤섞이는 바람에 어법이 맞지 않는 ‘연상지체’ 현상을 보인다”면서 “더구나 자신은 오류가 없다는 착각에 빠져 도무지 사과할 줄을 모른다”라고 말했다.

최 대표는 ② 박 대통령이 불필요한 부사어를 애용하는 버릇이 있다고 지적했다. 그는 “‘뭐 이렇게’, ‘굉장히’, ‘또’ 같은 말을 반복적으로 사용하는 것은 만연체의 단점이고 어휘력과 논리적 조어 능력이 결핍된 사람들에게 흔히 드러나는 현상”이라고 했다.

최 대표는 ③ “박 대통령은 TV드라마를 통해 배웠을 법한 저급한 단어를 수시로 썼다”고 비판했다. 최 대표는 그 예로 ‘뒤로 받고 그런 것’, ‘확 그냥’ 등을 들며 “일상 속에서도 잘 쓰지 않을 말들을 여과 없이 보여줬다”면서 “미리 준비된 원고나 수첩이 없는 자유로운 질의 응답 시간에 특히 이런 경향이 두드러졌다”고 덧붙였다.

④ 박 대통령의 말이 길어지면 주어와 목적어, 또는 서술어가 꼬이는 점도 비판의 대상이 됐다. 최 대표는 “정부 시책으로 잘 펴 보자, 그리고 또 특히 그런 문화 쪽이나 창업할 때 어려운 처지에 있는 젊은이들이 있잖아요”라는 대통령의 말을 문장의 앞뒤가 어색하게 연결된 예로 들었다.

- 조선일보 2017년 1월 3일, <‘박근혜 화법’ 전문가, 박대통령 말 분석...“확, 그냥, 뭐 이렇게” 드라마서 배운 저급 단어 사용>

(11) ① 문장은 흔히 그 사람을 드러낸다. 문장의 길이와 깊이는 사고의 그것들과 일치한다. ② 그녀의 문장은 독해가 되지 않았다. 번역기가 출현했다. 대통령의 문장은 조롱의 대상이 됐다. 국어 교육의 폐해를 고스란히 보여주는 반면교사였다. ③ 긴 문장은 구사하지 못했다. 아니 긴 문장은 사용했지만 거의 비문이었다. 그러나 주어가 없는 짧은 문장만 나열했다. 적어놓은 걸 읽지 않으면 3분 이상 발언하기 어렵다는 소문이 거짓은 아닌 듯했다. 미리 적어둔 게 없이 3분 이상 발언하면 앞뒤가 맞지 않는 경우도 많았을 것이다.

- 경향신문 2016년 12월 1일, < [김경집의 고장난 저울] 그림자놀이는 끝났다>

박근혜 대통령의 말에 대한 비판 중 가장 많이 등장하는 것은 박대통령이 제대로 된 문장을 구사하지 못한다는 것이다. (10)의 소위 언어 전문가가 지적하는 바와 같이 주어 등 주요 문장 성분의 생략 현상, 잦은 부사어 사용, 주술 관계가 맞지 않는 문장의 사용 등도 박근혜 대통령 발화의 문제점으로 지적된다. 비판은 여기에서 그치지 않는다. (10)의 ③에서는 ‘저급한 단어’의 사용이 문제가 된다. 이러한 언어 사용 양상은 (11) ①과 같은 사피어-워프 가설(Sapir-Whorf Hypothesis)과 연결되어 박근혜 대통령의 빈약한 사고를 증명하는 준거가 된다.

박근혜 대통령의 발화 양식은 영국의 사회학자 번스타인(Bernstein 1971)이 제안한 ‘제한된 코드(restricted code)’라는 개념에 부합한다. 번스타인은 중산 계층 아동과 하류 계층 아동의 언어 사용 방식을 연구한 결과 두 집단의 말하기 방식이 다르다는 사실을 밝혀내고 중산 계층 아동들의 언어를 ‘정교한 코드(elaborated code)’로, 하류 계층 아이들의 언어를 ‘제한된 코드

(restricted code)’로 규정하였다. 먼저 정교한 코드(elaborated code)는 다양한 어휘 사용, 통사 규칙을 잘 준수하면서도 복잡한 문장 생성, 접속사의 적절한 사용을 통한 논리적 전개를 특징으로 한다. 정교한 코드의 특징은 맥락 독립적이기 때문에 특정 내용에 대한 배경 지식을 갖추고 있지 않아도 구체적이고 명확하게 의미를 전달할 수 있다는 점이다. 이에 반해 제한된 코드(restricted code)는 단순한 접속사의 반복 사용, 단문이나 미완성된 문장의 사용, 의미전달을 위해 강세나 억양 등 비언어적인 요소의 동원, 짧은 의문문과 명령문의 사용, 직선적이고 개인적인 표현 사용, 상대방의 배경지식을 전제로 하는 대화 진행 등을 특징으로 한다. 제한된 코드는 맥락 의존적이며 배경 지식을 공유한 소수의 집단 구성원들 사이에 사용되기 때문에 그 의미가 암시적이고 함축적이다.

그런데 번스타인의 코드 이론은 결정적인 문제점을 지니고 있다. 그것은 번스타인이 정교한 코드와 제한된 코드라고 명명했던 것이 다른 아닌 각각 ‘문어’와 ‘구어’를 가리키는 것이라는 점이다. 다시 말해 번스타인은 ‘문어’와 ‘구어’의 차이를 인지하지 못하고 이를 특정 계층의 언어적 특질과 연결시키는 우를 범했고, 이는 번스타인의 의도와는 다르게 다시 하류 계층의 아동들이 언어적, 인지적으로 결함을 가지고 있다고 주장하는 결손 가설(deficit hypothesis)을 지지하는 근거로 사용되기에 이르렀다.

박근혜 대통령의 발화의 많은 특징도 다른 아닌 ‘구어’의 특징에 해당한다. 소위 언어 전문가가 박근혜 대통령 발화의 문제점이라고 지적한 것들 중 일부를 보면 대부분의 사람들의 일상 대화 속에서 빈번하게 나타나는 구어의 양상을 가리키는 경우가 많다. 구어의 양상의 문제로 파악되는 이유는 구어에서 그 현장과 맥락을 제거해 버리면 그 내용을 인지하기가 어렵기 때문이다.

사실, 박근혜 대통령 발화가 가진 가장 큰 문제점은 그가 정교한 코드, 즉 문어체의 발화를 제대로 구사하지 못하는 것에서 비롯된 것이다. 공적인 상황에서 문어체로 자신의 사고를 정리해서 전달하고 의견을 교환하기 위해서는, 교육을 통한 훈련이 필요하다.⁸⁾ 박근혜 대통령의 발화는 그가 국가 최고 통치자의 자제였지만 역설적으로 정교한 코드를 이용한 공적 의사소통 훈련을 제대로 받지 못했음을 암시하는 것이다.

그러나 언론을 비롯한 많은 이들은 박근혜 대통령의 발화에서 나타나는 구어적인 특징에 ‘문제’로 파악한다. 능숙하지 못한 문어체 사용 양상을 구어의 특징으로 치환시키는 것이다. 이렇게 해서 구어는 문제가 많은 불완전한 언어이자, 저급한 사고 능력과 수준을 드러내는 표지가 된다.⁹⁾

사실 박근혜 대통령의 말하기 양식이 대통령 취임 이후 바뀐 것이 아닐 것이다. 대통령 취임 이후, 연출되지 않은 그의 구어가 언론에 의해 노출될 기회가 늘어난 것일 뿐이다. 국정 농단 스캔들을 계기로 언론은 박근혜 대통령의 말을 다시 들여다보게 되었고 비로소 ‘구어’를 발견하게 된 것이다. 그러나 언론이 발견한 것은 맥락이 제거된 상태에서는 해독이 불가능한 불완전한 언어였고, 이는 아래의 인터뷰 기사와 같이 박근혜 대통령의 언어적, 인지적 결손(deficit)을 증명하는 데 동원된다. 이렇게 박근혜 대통령의 언어는 취임 초기부터 중기까지 원활한 통치를 위한 방법론으로 그려지다가, 촛불 시위 이후 정신병리학적으로 다루어진다.

(12) 신간 <박근혜의 말>(원더박스 펴냄)은 "대전은요?"로 대표되는 박 대통령의 언어를 해석한 책이다.

8) 번스타인의 연구에 따르면 하류층 아이들은 경제적 여건 때문에 이러한 교육을 받지 못하고, 그 결과 정교한 코드를 제대로 사용할 수 없게 된다.

9) 뒤에서 자세히 살펴볼겠지만 구어의 특징이 ‘문제’로 파악되는 또 다른 이유는 구어를 ‘문어’라는 잣대를 바탕으로 살펴보기 때문이다.

언어와 생각 연구소 공동 대표인 한국어 연구가 최중희는 <박근혜의 말>에서 ① 박 대통령이 심각한 언어 장애를 앓고 있고, 이 때문에 무대공포증 역시 앓아 타인과 대면하지 않는 특유의 정치 행보를 낳았다고 강조했다.

▶ ② 불완전한 언어 체계는 박 대통령의 사고 체계도 극도로 단순화했고, 그 때문에 그는 피아만이 존재하는 흑백의 세계에 갇혀 정치 복수극을 이어갔다고 했다. 무엇보다, '왕의 언어'와 '길거리의 언어' 사이를 오가는 그의 말에서 민주주의자가 아닌 공주 박근혜가 뚜렷이 드러난다고 했다.

▶ 최중희 : ③ 쉽게 말해 언어발달장애를 앓는 인물이다. 불운한 사람이다. 박근혜뿐만 아니라 박근혜, 박지만 역시 어느 정도 언어발달장애를 앓는다...(중략)...언어가 제대로 발달하지 못하면, 그에 따라 사고도 발달하지 못한다. 하이데거는 "언어가 사고의 집"이라고 했다. 박근혜의 사고도 비정상적이다.

▶ 최중희 : ④ 박근혜 말의 가장 큰 문제는 앞말이 맞지 않는다는 점이다. 주술관계가 완전히 불일치한다. 늑 톰스키의 개념으로 말하자면 심층구조(deep structure)에 문제가 있다. 톰스키에 따르면, 사람의 심층구조는 성장하면서 자연스럽게 발달한다. 하지만 박근혜는 특수한 환경으로 인해 심리가 불안정해졌고, 이 때문에 언어 발달 구조가 불완전했다.

▶ 프레시안: 박 대통령이 ⑤공주로 비유될 만큼 우아한 삶을 살았음을 모두가 안다. 최근에는 번기도 남들과 같이 쓰지 못한다는 증언이 이어졌다. 그렇다면, 말을 아무리 못해도 기본적으로 고상한 언어를 써야 할 것이다. ⑥ 하지만 박 대통령의 말은 때로 충격적일 정도로 공격적이고 솔직하다. 왜 그럴까?

▶ 최중희 : ⑦ 결국 박근혜는 TV와 인터넷에서 거친 말을 학습했다. ⑧ 하지만 외양으로는 공주로서 결벽을 추구했다. 이 불일치가 그의 말에서 드러난다. 그가 긴장하지 않았을 때, 화났을 때 감정적으로 내뱉는 말을 보면 그의 수준을 알 수 있다. 길거리 용어, 인터넷 용어가 마구 튀어나온다.

▶ 최중희 : ⑨ 정치인 박근혜 언어의 특징은 한 마디로 '언어 성형'이다. 물론 모든 정치인은 언어를 성형하지만, 이는 기본적으로 정치적 교정(political correctness, PC함)이다. '감옥'이라는 말이 부정적이니 '교도소'로 수정하는 식이다...(중략)...하지만 ⑩ 박근혜 언어 성형은 다른 차원의 문제다. 무식함을 숨기려 화려함을 억지로 구사한다.

- 프레시안 2016년 12월 22일, <‘근혜체’, 무지가 과시욕을 만나다-인터뷰 ‘박근혜의 말’ 저자 최중희>

(12)는 박근혜 대통령의 말에 대한 책을 출간한 자칭 언어 전문가가 진보 온라인 매체와 한 인터뷰 내용이다. 이 전문가의 발언은 진보 언론뿐만 아니라 조선일보와 같은 보수언론을 포함한 많은 언론사에 소개되어 반복, 재생산되었다. (12)의 ①,②,③,④의 발언을 통해 이 전문가는 박근혜 대통령을 제대로 된 언어를 갖지 못한 '비정상'의 범주로 넣어 버린다.¹⁰⁾ 노무현 대통령의 경우 그의 발화가 통치자로서 적합하지 않은 사회적 계급의 표지임을 보이는 방향으로 담론이 구성되었다면, (12)에서는 박근혜 대통령의 발화를 정신 병리의 문제를 가진 '환자'의 표지로 설명하고 있다. 박근혜 대통령을 정상적인 언어를 갖지 못한 존재로 묘사한다는 것은, 박 대통령이 언어를 통한 '사고 능력'이 떨어지며, 사회와 '언어를 통한 교류'를 할 수 없는 존재((12)의 ⑦)임을 부각시키는 것이다.

(12)에서 살펴볼 수 있는 이러한 해석은 '국어'(national language)에 대한 개념이 형성되는 18세기 유럽에서 등장한 계몽의 언어학의 기획과 유사하다는 점에서 흥미롭다. 계몽의 언어학에서는 언어에 의한 교류만이 인간에게 있어서 '내적 세계=사고'와 '외적 세계=사회'를 연결하는 유일한 계기라고 여기고 그 반대항에 언어가 결여된 존재인 '야생아'와 '농아자'를 타자로 설정하는데, (가스야 케스케 2016: 155-157 참조) (12)에서도 계몽의 언어학과 마찬가지로 박근혜라는 인물을 정상적인 언어를 가지지 못한 존재로 타자화하고 있다.

10) 이 인터뷰에서 톰스키의 '심층 구조'와 관련된 발언은 완전한 궤변이라고 할 수 있다. 톰스키가 말하는 생성 문법은 환경에 관계없이 인간이 생득적으로 타고나는 것이기 때문이다.

(12)에서는 또 박근혜 대통령을 ‘공주’로 지칭하거나, 편견을 배제한 용어 사용인 ‘정치적 올바름’(political correctness)이란 용어를 ‘언어 성형’이라고 부르면서, 언어적 결손을 ‘여성성’과 연계시키는 모습이 보인다. Jespersen(1922)이 여성어의 특징을 여성의 언어적·인지적 피상성에 기인한다고 해석한 이래 이러한 시각은 흔하게 볼 수 있으나(강현석 외 2014:170) (12)가 흥미로운 점은 박근혜 대통령의 발화를 단순하게 여성성과 연관시키는 것이 아니라, 이상적인 여성상(‘공주’, ‘성형’을 안 한 여성)을 설정해 놓고, 박근혜 대통령을 그러한 여성상에서 벗어난 범주 - 발달이 멈춘 미성숙한 여성-로 분류하고 있다는 점이다.

이제 (12)에서 주장했듯이 박근혜 대통령의 발화에 나타나는 언어적 ‘결손’이 (12)에서 ‘언어 발달 장애’를 주장하는 것만큼 심각한 ‘결손’인지 따져보자. 박근혜 대통령이 조리 없이 말을 하는 것이 정도가 심한 것은 맞지만, 사실 그의 말을 바라보는 기준이 구어가 아니라 문어라는 점은 눈여겨 볼 필요가 있다. 박근혜 대통령의 말을 문어의 관점에서 바라보고 있다는 것은 (10)에서 박근혜의 말을 ‘만연체’로 설명하고, (11)에서 ‘문장이 독해가 되지 않는다’((2)) 긴 문장을 말하면 ‘비문’이 된다((3)), (5)고 표현하는 것에서 확인되는데, 이러한 문제점¹¹⁾들 대부분은 박근혜 대통령의 말을 글말 즉 ‘문어’의 기준으로 분석하면 나타날 수밖에 없는 것들이다. 구어는 문장 단위가 아닌 억양 단위로 발화가 이루어지며, 상호작용을 통해서 대화가 조직되기 때문에 맥락이 중요하다. 또한 생략이 빈번하게 일어난다. 문장 문법이 입장에서 구어는 무질서한 혼돈처럼 보이지만, 사실 구어는 체계적이고 질서정연한 규칙을 바탕으로 움직인다. 앞서 지적했듯이 대통령 발화의 문제점은 정교한 코드를 사용하지 못하기 때문에 나타나는 것이라고 할 수 있다. 즉 그의 발화는 문어 스타일로 말하는 훈련을 제대로 받지 못했기 때문에 생기는 것이지 인지적 장애 때문에 생기는 것이 아니다. 그러나 언론은 박근혜 대통령의 발화 중 번스타인이 ‘제한된 코드’라고 착각했던 구어성에 주목하고 이를 비정상성의 근거로 삼고 있다.

그렇다면 왜 박근혜 대통령에 대한 담론이 문어 문법을 바탕으로 구축되고 있는가? 그리고 왜 구어의 특징이 비정상성의 범주로 분류되는가? 그 이유는 박근혜 대통령 발화를 둘러싼 담론 구축 과정 역시 노무현 대통령의 경우와 마찬가지로 국어라는 체제의 헤게모니 장치가 작동하고 있기 때문이다. 국어는 언어 규범으로 구체화되는데, 가스야 게스케에 의하면 국어라는 체제는 이러한 언어 규범이 ‘국민’ 전체의 구어 영역에도 규범력을 행사할 수 있게 되어야 확립된다. 근대 국가에서 방언과 소수 언어를 향한 억압 정책이 탄생하는 것은, 언어 규범이 모든 구어의 영역을 포괄하려고 하는 권력 의지를 품고 있기 때문이다.(가스야 게스케 2016: 189) 그런데 언어 규범은 문어를 바탕으로 하고 있다는 점에서 언어 규범이 구어의 영역을 포괄하게 한다는 것은 결국 문어의 규칙을 구어에 적용하려는 시도라고 볼 수 있다. 이렇게 언어 규범을 구어에 적용한다는 것은 국민의 일상에서도 언어 규범이 작동함을 인식시키는 것으로, 국어 체제의 헤게모니 회로 안에서 ‘국민’은 문어의 규범을 내면화하고, 자신의 실제 구어 발화가 그러한 규범을 따르고 있다고 착각하게 한다. 이를테면 한국인들은 대통령의 입을 통해서 우연히 자신들이 실제로 사용하고 있는 구어의 모습을 발견했지만, 국어라는 헤게모니 장치는 한국인들이 그 구어의 모습을 비정상적으로 여기게 만들었던 것이다.

11) 이는 이전의 언론에서 박근혜 대통령의 말을 ‘문어체 스타일’((6) ③), ‘다듬어진 문어체’((7) ③)로 규정했다는 점에서 아이러니하다.

5. 결론

지금까지 이 연구에서는 대통령의 발화를 둘러싼 담론 구성 과정을 ‘통속어’라는 개념을 중심으로 살펴보았다. 본 연구에서 말하는 통속어란 단순히 어휘나 표현의 문제가 아니라 언어 표준 또는 표준어와의 긴장 관계 속에서 이해해야 하는 언어 양식이다. 긴장을 풀고 다른 사람들에게 자신의 감정과 생각을 전하려 할 때 우리는 ‘통속어’를 사용한다.

소통 가능성과 효율성을 중시하는 통속어는 ‘일상성’, ‘통속성’, ‘구어성’이라는 속성을 가지며, 이런 이유로 통속어는 실제 우리 생활 속에서 가장 많이 사용하는 언어 양식이기도 하다. 그러나 통속어는 표준어 또는 언어 표준에 비해 낮은 위세를 가진, ‘보이지만 보이지 않는’ 언어 양식이다. 본 연구에서는 이러한 은폐가 ‘국어’라는 헤게모니 장치의 작동에 의해 이루어진다고 보고, 대통령의 발화 속에 나타나는 통속어를 언론이 어떻게 담론으로 구성하는지를 분석하였다. 이 때 말하는 ‘국어 체제’란 순수하고 균질한 언어로 구성되어 있다고 상상되는 것으로, 이러한 국어를 사용하는 국가의 국민은 모든 장면에서 동일한 언어를 말할 것을 기대하고 요구받는다. 한국의 경우 이러한 체제는 표준어의 확립으로 유지되는데 이는 곧 지역 방언 및 사회 방언을 비롯한 현실의 많은 변이형의 배제를 말하는 것이다.

이런 점에서 공식적인 상황에서의 통속어의 사용은 이러한 국어 체제를 위반하는 것이라고 할 수 있다. 특히 이러한 금기의 위반이 국가의 수장인 대통령의 발화를 통해 이루어지는 경우 이는 더욱 유효적이 되는데, 노무현 대통령과 박근혜 대통령의 사례는 언론이라는 국어 헤게모니 장치의 회로가 그러한 금기 위반에 대응하여 어떻게 작동하는지 잘 보여주고 있다.

분석 결과 노무현 대통령은 통속어의 속성 중 통속성을 많이 드러내는 발화의 양상을 보였다. 노무현 대통령의 사례에서 특기할만한 점은 언론이 말하기 내용이 아닌 말하기의 양식을 문제 삼았다는 점이다. 언론은 말하기의 양식을 통치 양식과 연결시켰으며, 말하기 양식의 부적절함을 강조하여 노무현 대통령의 통치에 문제가 있음을 암시하는 방향으로 담론을 구성해 나갔다. 또한 노무현 대통령의 통속어 사용을 그의 계급적 정체성과 연결시켜 그가 통치자로서의 자질 없음을 부각시키는 경향이 있었다.

노무현 대통령 발화가 ‘통속성’이란 측면에서 주목을 받았다면, 박근혜 대통령의 발화는 ‘구어성’으로 인해 주목을 받았다. 박근혜 대통령 발화에 나타난 구어성은 언론에 의해서 언어적, 인지적 결손(deficit)의 표지로 가공된다. 이러한 담론 구성 과정을 통해 박근혜 대통령은 정상적인 언어를 가지지 못한 미성숙한 여성으로 타자화되었다. 결국 박근혜 대통령의 발화에서 드러나는 구어성은 그가 대통령의 자질을 갖추지 못한 인물임을 보여주는 증거가 된다. 이처럼 구어를 비정상의 범주로 분류하는 이유는 국어 체제가 문어를 바탕으로 하는 언어 규범 위에서 있으며, 이 언어 규범은 모든 구어의 영역을 포괄하려는 권력 의지를 가지고 있기 때문이다.

두 대통령의 발화를 통해 한국인들은 자신들이 실제로 사용하고 있는 통속어의 모습을 발견하게 되었다. 그러나 국민 대표 기관이라고 할 수 있는 대통령의 통속어 사용은 균질한 언어로 상상되는 국어 체제에 균열을 내는 행위이며, 이는 언론의 담론 구성에 의해 금기의 위반으로 규정된다. 이렇게 두 대통령의 발화를 둘러싼 언론의 담론 구성 양상은 언론이 국어라는 헤게모니 장치의 일부임을 증명하고 있다.

참고문헌

- 가스야 게스케, 『언어·헤게모니·권력-언어사상사적 접근』, 고영진·형진의 역, 소명출판, 2016.
- 강현석·강희숙·박경래·박용한·백경숙·서경희·양명희·이정복·조태린·허재영, 『사회언어학: 언어와 사회, 그리고 문화』, 글로벌콘텐츠, 2014.
- 김하수, 『문제로서의 언어3』, 커뮤니케이션북스, 2014.
- 노먼 페어클롭(Norman Fairclough), 『언어와 권력』, 김지홍 역, 도서출판 경진, 2012.
- 스티븐 핑커(Steven Pinker), 『언어본능 1』, 김한영·문미선·신효식 역, 그린비, 1998.
- 안의정·김현강·손희연, 「사전 기술을 위한 통속어의 개념과 유형」, 『한국사전학』 21, 한국사학회, 177-209.
- 이연숙, 『국어라는 사상: 근대 일본의 언어 의식』, 고영진·임경화 역, 소명출판, 2006.
- 이익섭, 『사회언어학』, 민음사, 2000.
- Bernstein, B., Class, Codes and Control, Vol I: Theoretical Studies towards a Sociology of Language. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ferguson, C. "Diglossia", Words 15, 1959:325-340.
- Jespersen, O., Language: Its Nature, Development and Origins. London: Allen and Unwin, 1922.

보도 자료

- 세계일보 2003년 6월 4일, <세계타워- 대통령의 말>
- 국민일보 2004년 2월 8일, <[Mr.president] 말실수 줄이려 노력하는 盧대통령>
- 한국일보 2004년 4월 7일, <이 생각 저 생각-공무원·정치인 어느 때보다 말조심을>
- 동아닷컴 2006년 9월 26일, <[황호택 칼럼] 속옷 벗은言語>
- 오마이뉴스 2007년 2월 28일, <"노무현 로또 당첨될까?"... 임기 4년째, 바닥과 대박 사이-오마이뉴스> 시민기자 10인의 대통령 회견 뒷담화 >
- 연합뉴스TV, 2012년 11월 20일 < 대선상황실] 그들에게 특별한 화법이 있다 >
- 매일 경제 2013년 1월 28일, <박근혜 당선인, 절제 화법서 비유 발언 변신>
- SBS 8시 뉴스 2013년 2월 2일, <내가 가봤더니...박 당선인의 달라진 화법>
- 한겨레 2013년 10월 6일, < [염무웅 칼럼]- 참 나쁜, 더 나쁜, 가장 나쁜>
- 경향신문 2016년 12월 1일, < [김경집의 고장난 저울] 그림자놀이는 끝났다>
- 프레시안 2016년 12월 22일, <‘근혜체’, 무지가 과시욕을 만나다-인터뷰 ‘박근혜의 말’ 저자 최종희>
- 조선일보 2017년 1월 3일, <'박근혜 화법' 전문가, 박대통령 말 분석..."확, 그냥, 뭐 이렇게" 드라마서 배운 저급 단어 사용>

토론문

전은진(한양대학교)

이 연구는 대통령의 통속어(vernacular) 사용을 둘러싼 한국 언론의 담론 구축 과정을 추적한 논문으로, 제19대 대통령 선거가 치러진 현 시점에서 매우 시의적절하고 의미 있는 논문이라고 생각합니다. 특히 선거 때마다 보게 되는 후보자들의 토론은 말이 얼마나 강력한 힘을 발휘하는지 시사하는 바가 큼니다. 저는 이 분야와 관련하여 연구가 많이 부족하여 몇 가지 질문을 제기하는 것으로 토론자의 소임을 다하고자 합니다.

이 논문에서는 ‘vernacular’를 ‘통속어’로 번역하고 있으며, 이는 ‘일상성’, ‘통속성’, ‘구어성’을 드러낸다고 보았습니다. 그러나 저에게는 ‘통속어’의 의미가 정확히 와 닿지 않습니다. ‘통속’은 ‘세상에 널리 통하고, 비전문적이고 대체로 저속하며 일반 대중에게 쉽게 통할 수 있는 것’이라는 의미를 지닙니다. 보통 언어학에서는 ‘접접지 못하고 천한 말, 또는 대상을 낮추거나 낮잡는 말’을 ‘비어’로, ‘통속적으로 쓰는 저속한 말’을 ‘속어’로 규정하고 있습니다. 이 중에 통속어는 ‘속어’에 가까워 보이지만, 논문에 제시된 ‘떡튀’의 경우는 통속어에 가깝기보다는 유행어나 은어로 보입니다. 또한 이 연구에서는 노무현 대통령이 통속어의 ‘통속성’인 면이 주로 문제가 된다면, 박근혜 대통령은 통속어의 ‘구어성’이 문제가 된다고 보았는데 구어성과 통속성이 같은 층위의 대립되는 개념이 아니어서 이를 이해하기가 어렵습니다.

이 논문에서는 대통령의 발언에 나타난 통속어를 실제 대통령의 발화 자료가 아닌, 보도 자료 텍스트를 중심으로 분석하고 있는데 그 이유가 궁금합니다. 보도 자료는 필자의 이념이나 가치관 등이 반영되어 현상을 주관적으로 해석할 수 있기 때문입니다. 이 논문에서 인용된 자료는 대통령의 통속어 사용을 금기어로 부정적으로 보고 있습니다. 그러나 다른 보도 및 연구 자료를 보면 이와 상반되는 자료들이 많습니다. 이재현(2004)에서는 노무현 대통령의 화법은 수평적 의사소통의 중요성을 잘 보여 주며, 수십 년간 이어져 온 정치적 권위주의의 성채를 무너뜨리고 그와 결부되었던 인격적·심리적 권위주의의 해자(垓字)를 건널 수 있게 해주었다고 보았습니다. 또한 문제를 결정하는 데 어휘의 선택이라는 것이 가장 일차적이라는 점을 염두에 둔다면 노무현 대통령이 한국 사회를 정치수사학적으로 더욱 모던한 방향으로 이끌어간 것이라고 평가하고 있습니다. 조선희, 김명인 등의 칼럼에서도 노무현 대통령의 발화는 카타르시스적이고 계몽적인 효과를 낳았다고 보았습니다. 이 밖에도 자유직접화법과 자유간접화법을 능수능란하게 사용하고, 어휘도 상황에 따라 달리하는 구어체의 달인이며, 대화의 목적·대상·장소·상황에 맞는 대화법을 구사한다고 분석한 자료도 보입니다.¹⁾ 박근혜 대통령의 발화도 취임 이후 비문이나 문제 발화가 많았음에도, 정제된 단문단답형으로 군더더기 없이 간결하게 필요한 메시지를 전달하며 원칙과 신뢰를 중시하는 이미지로 포용력을 느끼게 한다는 긍정적인 입장도 많았습니다. 그러나 국정농단으로 달라집니다. 말, 특히 대화는 더욱 상호작용적이며 상황의존적입니다. 언어를 구조주의적인 관점이나 비트겐슈타인의 시각으로 본다면, 언어는 그 상황과 맥락 속에서 규정되고 파악되어야 하지 않을까 생각합니다.

1) 이재현(2004), 노무현 수사적 대통령, 황해문화, 새얼문화재단, 129-162쪽. 최윤선·이창환(2008), 노무현 대통령의 담화 분석, Journal of the Korean Data Analysis Society, 한국자료분석학회, 573-590쪽. 윤태영(2016), 대통령의 말하기, 위즈덤하우스. 조선희, 김명인 칼럼 등

부적절한 피부색:

하와이 기업광고의 인물 사용과
효과적 해석체의 문제

고경난 (KNKOH@HUFS.AC.KR)

브랜딩

다네시(Marcel Danesi), 『Brands』

"브랜드가 감정에 강하게 호소하는 이유는 그것이 감정에 크게 호소하는 아이디어를 대신하는 기호이기 때문"

"Brands have a strong emotional appeal because they are signs standing for ideas that have great emotional appeal."

발표 내용



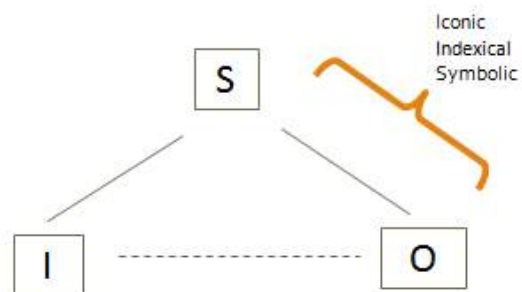
- 기업브랜딩에 대한 기호인류학적 관찰
- 실제 기업브랜딩과 마케팅의 문화실천에 대한 소개
- 광고 사례 분석
- 실제 관찰된 자료를 통해 분석하는 브랜딩과 마케팅의 기호과정(semiosis)

기호인류학

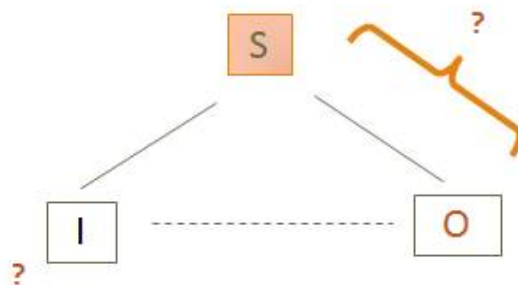
Semiotic anthropology:

- 언어인류학 (혹은 문화인류학)에서 특히 퍼스(Peirce)의 기호학을 분석에 응용
- 과거 레비스트로스(Levi-Strauss), 기어츠(Geertz) 등으로 이어지는 “상징인류학(symbolic anthropology, 인류학 내 용어)” 또는 “semiology(기호론)”과는 스스로를 구분

기호 양상(sign mode): The respect in which the sign vehicle stands for its object or meaning.



문화실천으로서의 브랜딩과 마케팅



현장

Corporate HQ, Hawaiian Lands Company, Inc.
+ Cannery of Golden Pineapple, Ltd.

Subsidiary 2
Golf resort (Destination Kai, Ltd.)
+ Pineapple plantation

Subsidiary 1
Pineapple plantation
(Golden Pineapple, Ltd.)

Map of Oahu, Hawaii, showing the locations of the Corporate HQ and two subsidiaries of the Hawaiian Lands Company, Inc. The map is color-coded by elevation and includes a legend, scale bar, and north arrow.

Legend:

- Lakes and reservoirs
- 0-1000 feet
- 1000-2000 feet
- 2000-3000 feet
- 3000-4000 feet
- 4000-5000 feet
- Urban areas
- Highways
- Streams
- Canals

Scale: 0 to 10 Kilometers

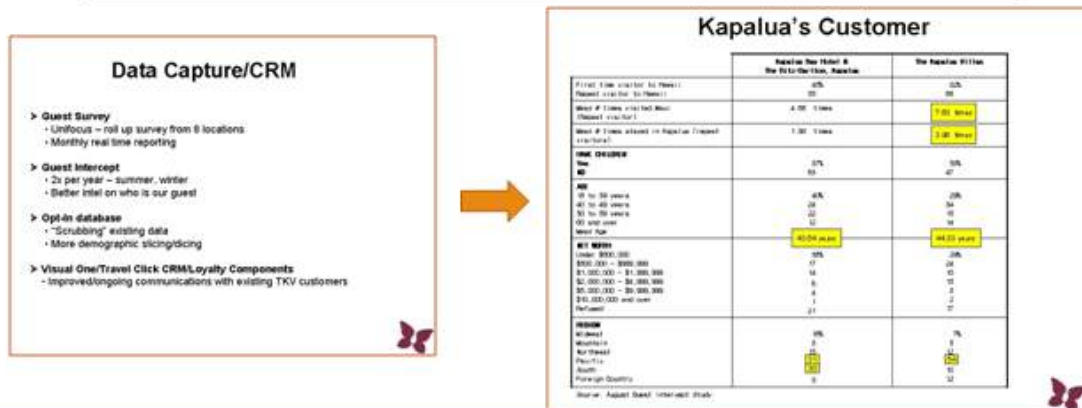


다양한 대 사회적 기업활동의 브랜드화(브랜-딩)

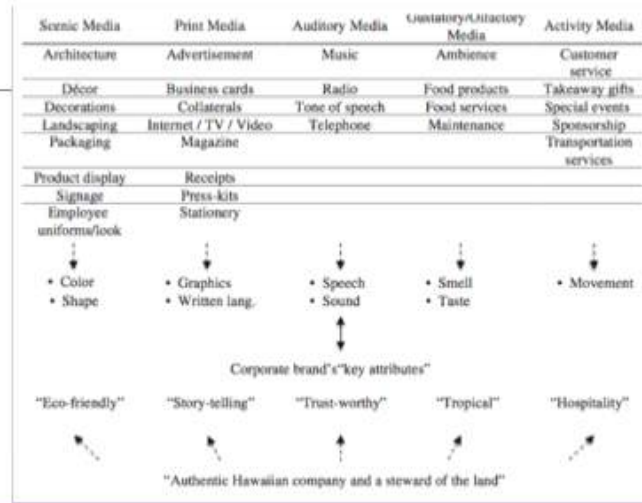


실제 브랜딩 업무(1):

“이해관계자들(stakeholders)” 조사와 **전형화** 된 “타겟(target)” 소비자 이미지 생산



브랜딩 업무(2): “일관성”과 “차별성”의 구상과 드러내기



브랜딩, 마케팅의 “기호이데올로기”

- “언어이데올로기(language ideology)” = Ideas and beliefs people have about language and language use

- “기호이데올로기(semiotic ideology)” 개념은 언어이데올로기 개념에서 파생

→ Ideas and beliefs about signs and sign use (Keane)

→ “a culturally determined, historically grounded set of interpretive standards for understanding linguistic and, by extension, visual communication” (Parmentier 1994, p. 142)

기호에 대한 문화 내부자적 관념과 이해

- 브랜드는 "우리의 기업 가치"를 "**표현**" 한다.
- 브랜드는 기업과 소비자 간 "신뢰"다.

실제 브랜딩 과정 중 벌어지는 미래 '타깃' 해석체의 구성은
배제한 내부자적 이해/설명

→ "*ethnosemiotic*" belief

"깨끗하고 고유한 하와이 자연"을 드러내는 이미지,
그리고 그것과 "어울리는" 인물 이미지?

- 과제:
- 토속성(authenticity)의 재생산
- 깨끗함의 재생산
- 기업 이미지와 이상적 소비자를 대신하는 광고 텍스트의 생산

Effectual interpretant

“There is the *Intentional* Interpretant, which is a determination of the mind of the utterer; the *Effectual* Interpretant, which is a determination of the mind of the *interpreter*; and the *Communicational* Interpretant, or say the *Cominterpretant*, which is a determination of that mind into which the minds of utterer and interpreter have to be fused in order that any communication should take place. This mind may be called the *commens*. It consists of all that is, and must be, well understood between utterer and interpreter, at the outset, in order that the sign in question should fulfill its function. This I proceed to explain. (Peirce, 1998a, p. 478, emphasis original)” 웰베 여사에게 보내는 편지

(코멘즈: communication + -mens, 즉 ‘mind’)

광고 해석자의 해석적 습관에 대한 유추의 문화실천



“중산층 이상의 소득을 가진 전문직 부모중심의 핵가족, 미 서부에 주로 거주하며 하와이 여행에서— 일상에서는 자주 접할 수 없는—야외활동들과 문화를 체험하는 것에 관심을 두는 사람들”

-
- “(1) 변화가가 아닌 지역에 위치해 로컬주민과의 접촉은 없고,
 - (2) “하와이”가 주는 “친근한 후대(알로하)”를 원하며
 - (3) 하와이 토속 문화를 적당한 거리에서 즐기려 하며
 - (4) 그들에게 이미 익숙하거나 화려한 휴가를 싫어한다”

→ 소비자 욕구(desire) 생성이 타깃 소비자가 ‘싫어하는’ 기호학적 요소들을 배제하는 것을 포함

감각/감정에의 “호소”: 금기, ‘싫음’의 배제

미래 광고 수신자의 효과적 해석체를 추측하는 과정은 사회적 “목소리(voice)”(Bakhtin)의 수렴 과정

브랜드 형(brand form)의 결정은 그 목소리들을 수렴해 ‘대상화’하는 과정을 거친 후 결정

“Yuck Let's Discuss”

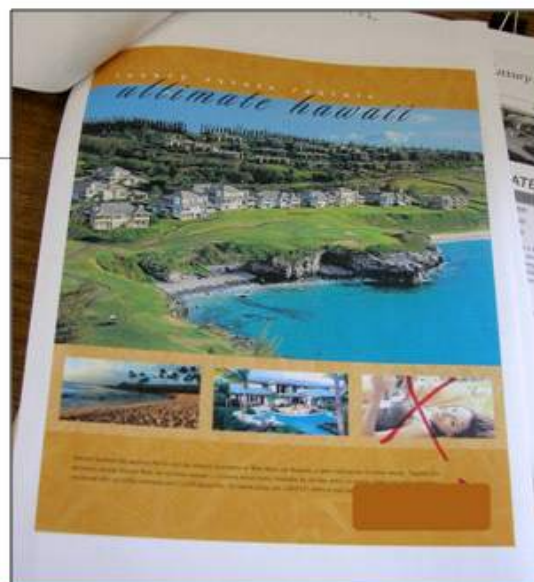
→ “깨끗함”과 상충되는 이미지



백인 여성 모델의 배제:

→ “인간” 피사체의 문제이기도 하지만 궁극적으로는 “백인” 그리고 “여성” 피사체의 문제

→ 기업브랜딩: 향후 잠재적 효과적 해석체의 ‘오해’를 미연에 방지하려는 민족 기호학적 문화실천



기호의 “적절성(felicity)”과 “불발(misfire)”

- 해석체에 ‘호소’할 수 있는 이미지 선별은 문화 내 금기시 되는 기호적 요소의 배제를 포함
- 이미지의 수신, 소통 가능성, 그리고 궁극적으로 “수행성(performativity)”에 대한 의미화
- Austin의 “불발(Misfires, 의도됐으나 수행적 발화가 성취되지 않는 경우)”을 막기 위한 문화실전

토론문

전형연(건국대학교)

이 연구는 기업브랜딩에 대한 기호인류학적 접근을 시도한 연구로써 미국 하와이 소재 한 리조트 기업의 기업광고 및 홍보 텍스트의 분석 사례를 통해 이미지 사용 문제와 해석체의 연관관계를 검토하는 방식으로 기업의 브랜딩 전략을 파악하고 있다. 이 연구의 흥미로운 점은 기제작된 광고나 홍보 텍스트의 기호학적 분석을 통해 기업의 브랜딩 전략을 파악하고자 하는 기존 연구의 방식과는 달리, 기업의 브랜딩 과정을 진행할 때 각 과정에 기호학적 방법론이 어떻게 공헌할 수 있는지를 보여주고 있다는 점이다. 또한, 이 연구는 소비자 욕구(desire)의 생성 과정에서 타깃 소비자가 바라는 기호학적 요소들의 배치는 물론, 소비자가 싫어하는 기호학적 요소들을 배제하는 선별과정이 브랜딩 과정에서 중요함을 잘 이해시켜주고 있다. 우리는 이 연구를 통해 기업의 브랜딩 과정의 프로세스에 브랜딩의 목표를 다시 한번 짚어봐야 할 필요가 있겠다.

“대학교육 율타리에서의 금기와 도전- 한국형 자유학예대학을 위한 교육기호학의 제언”

박일우(계명대학교)*,
배은숙(계명대학교),
안호영(동국대학교 경주),
이현민(경희대학교),
조혜경(대구대학교)**

목차

- 6. 들어가는 말
- 7. 교육기호학의 태동과 사명
 - 2.1. 교육기호학의 태동
 - 2.2. 교육기호학의 사명
- 3. ‘교양기초교육’과 ‘교육기호학의 기여
- 4. 4차 산업혁명시대와 고등교육의 혁신
 - 4.1. 4차 산업혁명의 요구
 - 4.2. 새로운 고등교육 이념과 목표
 - 4.3. 새로운 교육편제와 교육과정
 - 4.4. 차별화된 교육과정: BDP
 - 4.5. 새로운 교수학습법 : 휴타고지
- 5. 맺는 말

1. 들어가는 말

국내 고등교육의 위기는 비정상적인 교육 열기에서 비롯된 공급 과잉과 이에 따르는 질적 수준 저하라는 제도적 측면에서 기인하였지만, 이에 못지않게 교육철학의 빈곤에서도 원인을 찾아볼 수 있다. 고등교육의 위기는 글로벌 무대 전역에서 감지되지만¹⁾ 특히 우리나라에서 고등교육

의 상황은 심각하다. 전공분야와 일자리의 불일치, 학령인구 감소에 따른 고등교육기관의 위기, 구조조정 혹은 존폐의 위기를 앞두고도 개인·학과·대학의 이해관계를 앞세우는 교수·학습자의 개인·집단이기주의, 신자유주의에 따른 교육 기회와 결과의 불평등을 둘러싼 논의들은 이미 진부할 정도이다. 국내 고등교육의 총체적 난맥상은 표면적 현상에만 접근하는 대중 처방으로는 해결은 커녕 진단할 수도 없다. 이 글은 국내 고등교육의 위기를 진단하고 이를 타개할 수 있는 새로운 인식론적 틀로 기호학적 시선, 즉 ‘교육기호학(edusemiotics)’을 도입하고자 한다.

2016년 다보스 포럼에서 제기된 슈밥의 ‘제4차 산업혁명’론은 이 시점에서 다시 언급하기에는 다소 진부할 정도가 되었으나, 우리말로 번역 출판된 *뭉제4차 산업혁명*의 추천사에는 국내의 교육환경을 모르지 않는 우리 사회의 한 원로의 통찰이 담겨 있다:²⁾

이러한 시대를 대비해 우리 모두가 해야 할 일이 많고 시급하다는 것은 누구나 쉽게 상상할 수 있다. 특히 교육 분야의 전면적 개혁의 필요성은 누구나 짐작할 수 있다. 새로운 일자리를 창출해낼 수 있는 창의력을 갖춘 인재와 새로운 일자리에 맞는 능력을 지닌 인재를 기존의 교육 제도와 방법 그리고 교육 내용으로 길러 낼 수 있겠는가 (사공일)

이 글은 이러한 우려와 희망에 답하는 성격을 가진다. 20세기 말 ‘지식기반사회’의 대두와 함께 본격적으로 진행된 지식사회의 지형변화는 4차 산업혁명시대를 맞아 더욱 가속화되면서 전면적이고 근본적인 교육의 변화를 요구한다. 4차 산업혁명은 물론, 곧 다가 올 N차 산업혁명의 준비를 위해서는 현행 교육 시스템의 혁신이 필요하며, 특히 고등교육은 부단히 진행될 혁신을 주도하고 미래 세대를 차기 산업혁명의 주체로 키워내야 할 사명을 가지고 있는 것이다. 교육 분야의 전면적 개혁은 현재의 상황을 성찰하고 대학의 기구편제, 교수학습법, 교육과정을 혁신하는 것이다. 이러한 과업은 새로운 시대에 부합하는 교육철학을 모색하는 일에서부터 시작된다.

2. 교육기호학의 태동과 사명

2.1. 교육기호학의 태동

2010년을 기점으로 서구의 지성계에서는 기존 교육철학의 맥락을 넘어서는 새로운 움직임이 나타나기 시작하였다.³⁾ 캐나다 기호학자 다네시(Marcel Danesi)는 『기호학적 교육 경험』의 서문

* 계명대학교 타볼라라사 칼리지, ilwoo@kmu.ac.kr

** 대구대학교 기초교육대학, apriori30@daegu.ac.kr

1) 최근 서구의 지성계에서 진행되는 고등교육의 담론 중 상당수가 다음과 같이 제목에서부터 위기의식을 잘 반영하고 있다:

Beyond the university(2015), *Crisis in higher education*(2015), *Education's End*(2007), *The innovative university*(2011), *Remaking college*(2014) 등

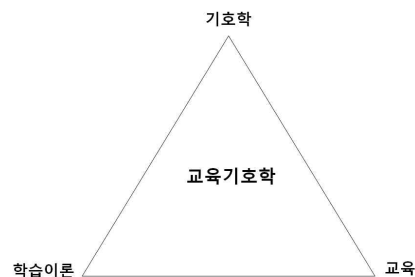
2) 클라우스 슈밥, 송경진 옮김, 『새로운 현재』, 뭉제4차 산업혁명우 2016, 9쪽.

3) 이와 같이 교육기호학의 역사는 일천하다. 그렇기 때문에 국내 학계도 이 분야에서 경쟁력을 가지고 궁극적으로는 글로벌 차원에서 선도적 지위를 누릴 수 있으며, 이 점이 본 연구의 필요성과 중요성을 더 해 준다.

에서 최초로 ‘교육기호학(Edusemiotics)’의 도래를 선언하면서, 인간은 기호사용 체계(semiosphere) 가운데에서 태어나 기호를 해석하고 기호를 만들어가는 과정을 포함하는 경험적 탐구를 통해 세상을 본다고 주장하였다.⁴⁾

최근까지도 기호와 학습이론, 교육을 통합하여 새로운 분야, 즉 ‘교육기호학’이라 부를 수 있는 생각은 정제되지 않았다. 위대한 러시아 심리학자인 비고츠키가 인간은 기호의 도움으로 주체적으로 기억을 한다는 사실을 언급했음에도 말이다.

교육기호학은 학습이론과 교육과 상호 의존에서 존재 근거를 찾는다. 기호학은 기호의 과학이고 학습이론은 기호를 어떻게 학습하는가의 과학이며, 교육은 기호를 해석하고 이해하는 것을 가르치는 실천 기술 혹은 과학이므로 이들의 결합은 교육기호학을 낳는다는 것이다. 이를 기호학자들에게 익숙한 삼원구조로 보면 <그림 1>과 같다.



<그림 1> 교육기호학의 위상

2010년 『기호학 교육 경험』 출판 교육기호학의 국제적 움직임은 새 밀레니움 이후 전반적으로 침체된 듯 보이던 기호학 연구 분야에서 괄목할 만한 속도로 진행되었다. 그 사례로 2013년 핀란드 이마트라에서 열리는 <기호학·구조주의 연구 국제 하계학교(International Summer School for Semiotic and Structural Studies)>에서 ‘교육기호학’이 주요 세션으로 상정된 경우를 들 수 있다. 이 당시 세션을 주도한 일군의 학자들, 즉 시메츠키(Inna Semetsky), 스테이블즈(Andrew Stables), 올토누(Alin Olteanu)의 활동상과 발표주제는 선행연구에서 언급한 바 있다.⁵⁾ 이들은 2014년 소피아에서 열린 제 12회 국제기호학회에서 교육기호학을 이론기호학의 한 정규 영역으로 수립하였다. 이들은 짧은 기간에도 불구하고 활발한 저술활동을 펼치더니⁶⁾, 급기야 기호학 연구 성과의 주기적 집대성이라 할 『기호학 국제 핸드북』 최근 판의 마지막 파트를 차지하면서⁷⁾ 바야흐로 기호학 연구사에서도 가장 최근의 하위 분야로 인정받게 되었다. 교육기호학이 단시일에도 불구하고 순조로운 태동을 기록하는 것은 물론 인류가 가진 오래된 학문 중의 하나인 교육

4) Danesi, M. 2010. Foreword: education, In *Semiotics education experience*. I. Semetsky ed. Sense Publisher. p. vii.

5) 박일우, 「기호학의 새로운 사명 - 교양교육에서 기호학의 역할」, *몽이호학연구* 43, 한국기호학회, 2015, 55쪽.

6) 대표적으로 Semetsky, I. ed. 2010. *Semiotics education experience*. Sense Publisher, Olteanu, A. 2015. *Philosophy of education in the semiotics of Charles Peirce: A cosmology of learning and loving*. Peter Lang.

7) Part VIII <Education and Semiotics>, P. Trifonas ed. *International handbook of semiotics* Vol. 2. Springer. pp. 1155-1308l.

학의 전통과 역사학을 승계한 덕분이겠지만, 교육기호학이 관심을 받게 된 것은 오랜 이론적 뒷받침에도 불구하고 실천의 장에서 많은 문제를 노정하게 된 현대의 교육, 특히 제4차 산업혁명담론의 전 후 맥락에서 필연적으로 제기되어 온 교육혁신의 분위기에서 기존의 교육학을 넘어서는 새로운 시선에 대한 기대감이 작용했을 것이라 생각된다.

2.2. 교육기호학의 사명

교육기호학의 위상은 단순한데 비해, 교육기호학의 영역과 임무는 정교하다. 교육기호학이 기존의 교육학이 관심을 가져 온 모든 하위 영역, 즉 교육철학, 교육과정, 평가, 교육제도 등 교육학의 전반에 대응되는 이론 체계를 이 시점에서 갖추고 있지는 않으나, “모든 과학의 패턴론”으로 자부하는 기호학 특유의 초학제적 성격은 모든 교육적 실천의 바탕이 되는 교육철학에도 새로운 관점을 부여할 수 있으며, 그 내용은 교육기호학의 구체적 사명을 규정해 준다.

교육기호학은 전통적 교육학이 추구해 온 “이해를 하는 가 못 하는 가”의 문제를 벗어나 “‘되어 감’과 ‘되어 감을 배우는(becoming and learning to become)’” 기호학적 탐구를 다룬다. 교육기호학의 관점에서 보면 인간의 지식 영역은 ‘brute fact’, 즉 명시적으로 설명할 수 없는 수많은 사실들 뿐 아니라 잠재적으로 의미를 가지는 모든 현상과 대상의 해석(interpretation)을 포함한다. 해석의 문제는 다양한 학문 영역 가운데에서도 특히 기호학(Semiotics)과 밀접한 관계가 있다.⁸⁾

21세기의 교육 정책 아젠다는 현재를 “비관적 태도 혹은 에토스”로 관찰하여 미래의 “에듀토피아(edutipoia)”를 설계하는 것이다. 에듀토피아는 오늘날 지식경제학의 상황을 진단하고 이를 해결하는 이론과 실천의 협동 작업으로 통해 만들어진다. 이 과정에서 교육기호학은 기호학 특유의 총체적 접근을 통해 다른 교육사상과 철학이 견지해 온 영역들을 넘어서는 인식론적 대안을 제시하고자 한다. 여전히 오늘날의 교육을 지배하는 데카르트 식의 이분법과 지식의 과편화에 맞서서 교육기호학은 초학제적 이론을 개발하고 윤리적 교육에 강조점을 두는 패러다임을 채택하면서 이론적 지식과 실천적 행동을 구별하지 않는 입장을 취한다.

일반기호학의 하위 영역으로 막 편입된 교육기호학은 의미와 가치의 실존적 영역을 대상으로 의미작용의 구축을 목표로 하는 일반기호학의 원칙을 충실히 지킨다. 역사가 일천한 교육기호학이 모든 교육 문제에 대답을 줄 수는 없겠지만, 교육기호학의 텍스트 가운데에서 교육기호학은 “기억작용(학습)은 기호를 통해 이루어진다”라는 비고츠키(L. S. Vygotsky)의 가르침을 이어받았다는 내용, 학습이란 단순한 도구가 아니라 인간의 삶에서 떼어 낼 수 없는(sine qua non) 본질적 양상이라는 더 오래된 5세기 철학자 보에티우스(Boëthius)의 가르침을 환기하는 부분을 만나면서(Olteanu, 2015: 22- 38), 우리는 이와 같은 깊이와 내적 역사를 가지는 교육기호학의 관점이라면 오늘날의 교양기초교육과 고등교육에서 돌출되는 다양한 문제의 원인을 진단하고 근본적인 처방을 내릴 수 있는 기회와 단서를 제공해 줄 것이라 믿게 되었다.

8) Stables, A. and I. Semetsky, *Edusemiotics: semiotic philosophy as educational foundation*. Routledge, 2015, p.1.

3. '교양기초교육'과 교육기호학의 기여

‘교양교육’은 교육의 유용성보다는 인간성을 회복하고 함양하는 것을 목적으로 한다. 실은 교육사는 ‘교양교육사’이었다. 손승남(2011)이 잘 보여주듯, 교양교육의 이념은 그리스의 파이데이아(Paideia)에서 시작하여 로마 이후 중세, 르네상스의 후마니타스(Humanitas), 훔볼트를 필두로 한 신인문주의의 도야(Bildung)를 거쳐 오늘날에 이른다. 근대 이후 영국, 미국에서 확립된 교양교육의 이념은 이러한 전통 위에서 수립되었다. 영국의 뉴먼(J. Henry Newman), 밀(J. S. Mill), 헉슬리(T. Huxley) 등은 영국의 산업화에 따르는 인문학의 위기를 이성적, 교양인, 사회적 공민, 과학적 실용인 양성을 지향하는 교육의 체계화로 극복하였으며, 미국의 듀이(J. Dewey)는 개인과 사회의 민주적 숙성을 교육의 사명으로 보고 지식의 도구성을 중시하면서 결과적으로는 이성과 경험, 사고와 행위, 지식과 실천의 통합을 설파하였다. 오늘날 고등교육기관에서의 교양교육은 시카고 대학 총장을 역임한 허친스(R. M. Hutchins)와 하버드 대학교 총장을 역임한 엘리엇(C. W. Elliot)의 선도적 노력으로 체계화되었다. 허친스는 <위대한 대화(The Great Conversation)> 프로그램을 통해 고전을 통한 비판적 사고 진작을 핵심교육과정으로 세계시민을 양성하고자 하였고, 엘리엇과 그의 후배들은 <자유로운 사회에서의 일반교육(General Education in a Free Society)>, 일명 <일차 하버드 보고서>와 뒤를 이은 지난한 논쟁을 통해 기초학문을 강화하는 교육과정, 즉 ‘중핵교육과정’ 제도를 도입하여 오늘날 앞서가는 미국 특유의 고등교육의 뿌리가 된 것은 주지의 사실이다.

우리나라에서 ‘교양기초교육’에 대한 진지한 사고와 실천은 2006년 한국교양교육학회, 2011년 한국교양기초교육원(이하 교기원)의 발족과 함께 공식화되었다. 특히 교기원은 그동안 일선에서 잠재해 왔던 교양교육 혁신 움직임을 수렴하여 짧은 시간에 교양교육의 지평 확산을 위한 이념적, 제도적 노력의 구심점이 되었으며, 2016년 <대학기초교양교육의 표준 모델>을 발표하는데 이르렀다. 여기에서 ‘교양기초교육’이란 다음과 같이 전통적 의미의 교양교육과 함께 “기초학문교육”을 포함하는 개념이다.⁹⁾

“대학교육 전반에 요구되는 기본적 지식 및 자율적 학구능력의 함양을 포함하여 인간, 사회, 자연에 대한 폭넓은 이해를 바탕으로 올바른 세계관과 건전한 가치관을 확립하는 데 기여하는 교육으로, 학업분야의 다양한 전문성을 넘어서서 모든 학생들에게 요구되는 보편적 교육이다. 특히 글로벌 정보사회라는 새로운 시대를 맞아 비판적·창의적 사고와 원활하고 개방적인 의사소통을 통해 공동체의 문화적 삶을 자율적으로 주도할 수 있는 자질을 함양하는 교육이다.”

기존 교육철학은 사회과학과 철학의 틈바구니에 스스로를 가두어 학제적 학문으로서의 야망과 성취에 한계를 가져왔다. 이에 비해 교육기호학은 과학과 인문학의 결합은 물론 창조적 해석과 의미생산을 가능하게 하는 텍스트로서의 예술까지를 대상으로 포함함으로써 좀 더 폭넓은 교육이론의 배경, 과장하자면 교육철학의 ‘인식론적 전회(epistemological turn)’를 제공한다. 교육철학 연구의 세부 주제 가운데에서 교육기호학의 관점이 더 나은 해법을 제공할 수 있는 것으로 보이는 분야를 열거하면 아래와 같다.

9) http://konige.kr/sub02_08.php

- 기호학적 추론: 교육기호학은 아리스토텔레스의 삼단논법에서부터 기인한 전통적 추론 모델에 관하여 새로운 관점과 통합적 대안을 제시할 수 있다.
- 기호작용(semiosis)과 학습의 관계: 모든 삶의 행위가 기호작용이고 학습 역시 기호작용이라면 학습을 학습이 아닌 것과 구별할 수 있는 기준이 있는가라는 의문이 든다. 이에 관한 논의를 발전시키면 변화하는 교육 환경에 따른 교수자의 역할에 관한 대안적 해법을 제기한다.
- 듀이의 실용주의 교육철학과 도구적 관점 비판: 퍼스 기호학에서 암시적으로 보이는 교육학적 시사와 듀이의 실용주의의 사이의 합치점과 괴리를 분석한다.
- 평생교육과 통합의 윤리: 교육기호학의 관점에서 평생교육은 일종의 언어 외적(extralinguistic) 텍스트로 간주된다. 그러나 긍정적인 교육 가치는 외견상 부차적으로 보이는 것에 휴면상태로 갇혀 있다.
- 교육과 사회: 초기 시민사회에서 교육은 시민사회에 관한 자족적 이해와 담론 기능을 가지는 것으로 총분하였으나 세계화된 사회에서 교육은 개별 집단, 사회, 국가 차원의 이해를 대변하는 입장을 벗어나 긍정적인 사회적 약호(code)를 생산하고 전파하는 의무를 지닌다.

이와 같이 교육기호학은 기호학의 하위 분야로 서서히 자리매김하면서 개별 문제에서도 새로운 해법을 거두고 있다. 예를 들어 언어 학습(Danesi, 2000), 지식 획득(Semetsky 20005), 윤리교육(Semetsky 2009), 글쓰기와 수사학(Strand, 2013) 등이 그러한 성과이다.

4. 4차 산업혁명시대와 고등교육의 혁신

4.1. 4차 산업혁명의 요구

4차 산업혁명은 기술융합을 통해 “모든 것을 완전히 바꿀 것”(Schwab, 2016: 25-29)이며, 인공지능(AI), 로봇공학, 사물인터넷(IoT), 자율주행자동차, 3D 프린팅, 나노기술(NT), 바이오기술(BT), 정보기술(IT), 인지과학, 신소재공학, 에너지 저장기술, 양자 컴퓨터 등의 과학기술의 약진을 통해 하드웨어와 소프트웨어의 결합, 사물이 인터넷으로 연결되며 데이터를 생산하는 초연결사회(hyper-connected society)를 만들어 내는 중이다. 4차 산업혁명은 테크놀로지가 생산, 가치사슬(value chain), 소비 행태 등의 경제생태계를 재편하면서 시작하여 사회 모든 분야에서 파괴적 변화(disruptive change)를 요구하고 있으며(WEF, 2016: 3), 이는 궁극적으로 국가 차원의 정책수립으로 귀결된다. 교육 분야에서 4차 산업혁명은 미래의 불확실한 고용시장을 고려하여 일자리를 준비하는 교육이 필요하다는 일반적 차원의 인식에서 나아가, 교육이란 기존 지식의 보급이 아니라 새로운 지식의 생산을 위한 창의성의 플랫폼이 되어야 한다는 인식론적 전회(epistemological turn)와 인간의 삶의 질을 향상시킬 수 있는, 더 절박하게는 인간 그 자체를 존속시킬 수 있는 혁신적인 패러다임의 수립과 실천을 요구한다.

고등교육의 혁신은 현재 진행 중인 4차 산업혁명 뿐 아니라, 그동안 쌓여온 국내 고등교육의 폐단을 일거에 척결하고 산업혁명에 주도적으로 대비하기 위해서라도 ‘지금 이 자리’에서 진행되

어야 할 시급한 정책 과제이다. 백승수는 4차 산업혁명이 교육, 특히 고등교육에 요구하는 바를 다음과 같이 정리하였다(백승수, 2017).

- ‘지식의 빅뱅’, 즉 폭증하는 지식을 교육으로 소화는 것에 근본적인 한계에 다다랐으며 보편적 지성을 함양하는 교육, 인류 문명을 만들고 지탱해 온 문화적 유산을 확인하고 인간과 세계에 대한 폭넓은 이해를 확장해 나가는 것이 더욱 긴요해졌다.
- 지식의 수명이 급격하게 단축되는 시대에 교육을 통해 미래의 새로운 가치를 탐색하면서 스스로 지식을 창출하고 활용할 수 있는 역량을 함양하여야 한다.
- 지식의 내용이 융합을 중심으로 재편되면서 어느 특정 학문분야에 종속될 수 없는 보편성과 일반성을 가진 학제적 융합이 필요하다.
- 4차 산업혁명을 이끄는 스마트기술의 발달은 교육의 패러다임이 바뀌어 놓으면서 교육의 방법적 혁신을 강하게 요구하고 있으며 인간은 인공지능이 할 수 없는, 인간만이 할 수 있는 새로운 영역을 개척하여 인류의 미래 가치를 창출해 나가야 하며 그 중심에 ‘리버럴아츠’ 교육이 있다.
- 4차 산업혁명시대를 맞이하여 학문적 필요, 학습자 요구 그리고 사회적 수요라는 교육과정의 요소가 동시에 급속하게 변화하고 있으며 초융합성, 초연결성, 초지능성을 확산하는 4차 산업혁명의 전 방위적 전개는 교육의 목표와 내용 그리고 방법에 걸친 전반적인 변화를 요구한다.

4.2. 새로운 고등교육 이념과 목표

한 국가의 정책, 특히 교육정책은 당대의 단기적 상황이나 시류와는 무관하게 지속성을 가져야 한다. 예를 들어 대학 구조개혁은 단지 정원 감축, 학과 통폐합 등의 수동적인 대응 방안이 아니라 교육의 질을 높이고 학문 후속세대를 양성하는 정책을 통해 근본적이며 질적인 변화를 모색하여야 한다. 2000년대 이후 불기 시작한 인문학 위기 담론은 실은 ‘인문학자’들이 그동안 누려온 기득권의 위기를 반영하였을 뿐이며, 정부재정 지원 사업에 기대 대학의 인문학 진흥 노력은 결국 ‘역량 계발’이라는 명목으로 인문학의 실용성만을 강조한 나머지 4차 산업혁명의 특성과 이념을 반영하기에는 근본적인 한계점을 내포한다. 특히 우리나라 고등교육계 특유의 실타래처럼 꼬여있는 여러 문제¹⁰⁾, 예를 들어 집단이기주의로 점철된 학과-전공 중심 대학 편제의 폐쇄성, 혁신에 대한 교수들의 냉소적 자세와 기득권 수호 작태, 일자리와 구직자의 미스매칭, 이른바 “N포 세대”로 표현되는 청년 실업 문제, 나아가 대학의 기업화와 양극화, 기초학문의 고사, 그에 따른 학문후속세대 단절, 특히 현안으로 부각되는 부실 교육기관 처리 등은 기존의 대중적 치유로는 결코 해결할 수 없는 바¹¹⁾, 이 모든 문제를 근본에서 해결할 수 있는 정책이 필요한 것이다.

4차 산업혁명이 촉발한 새로운 융복합 생태계에 부응하기 위해서는 기존의 학문을 융합하는 새로운 패러다임을 제시할 필요가 있다. 이를 ‘신인문학(Neo-Humanities)’이라 부르고자 한다.

10) 외부의 시선으로 보면 우리나라 고등교육의 성과와 인재 역량 수준은 4차 산업혁명을 주도적으로 진행할 수 있는 위상을 가지나, 이는 우리나라의 특유한 교육환경을 고려하지 않은 조사방법에서 기인하였으며, 특히 교육현장의 구성원들이 피부로 느끼는 괴리감은 더욱 심각하다.

11) 최근 서구의 지성계에서 진행되는 고등교육 담론에서도 다음과 같이 제목에서부터 대학과 고등교육의 위기의식을 반영하는 경우가 두드러지는 추세이다: *Beyond the university*(2015), *Crisis in higher education*(2015), *Education's End*(2007), *The innovative university*(2011), *Remaking college*(2014) 등.

신인문학은 새로운 인문학이 아니라 전통적인 인문학(humanities)의 재발견과 재규정을 말한다. 우리가 말하는 인문학은 ‘인문대학’의 교수들이 연구하고 가르치는 학문도 아니며 일반적으로 알고 있는 문학, 사학, 철학과 같은 좁은 범주에 머무르는 것도 아니다. 인문학은 모든 제도적 인문학의 근저에 깔려 있는 인간됨, 혹은 르네상스 시대에서부터 추구하였던 ‘더욱 인간적인 존재(humanior)’를 만들어내는 정신을 구현하는 학문이다. 이것이 인문교양교육(Liberal Arts Education)의 전통이다. 4차 산업혁명은 테크놀로지의 혁신이 주도하고 있다. 인간의 자리에는 인공지능과 로봇이, 인간의 지식과 기억이 있던 자리에는 빅데이터가 들어왔다. 결국 4차 산업혁명의 가장 큰 변화이자 위기는 인간성 상실이라는 값비싼 대가를 치를 가능성이 높다. 근대화를 거쳐 산업시대에서 인간 소외가 문제가 되었다면 오늘날은 아예 인간 존재가 상실될 위기에 처해 있는 것이다. 인간과 기계의 상호작용이 활발해지면서 둘 간의 경계가 모호해지고, 인공지능을 통해 인간의 기능과 역할이 대체되면 필연적으로 인간의 존재 이유 자체가 문제에 대해 의심받게 된다. 4차 산업혁명이 만들어내는 디스토피아는 결국 인간이 기계의 지배를 받거나 사라지게 되는 결과를 가정한다. 이런 상황에서 우리는 전통적인 의미의 인문학이 시대적 상황에서 새로운 임무를 부여받아 다시 태어난 인문학이 신인문학이다.

4.3. 새로운 교육편제와 교육과정

교육기호학의 입장에서 4차 산업혁명 시대에 부합되는 고등교육 편제는 미국을 중심으로 하는 자유학예대학(Liberal Arts College)¹²⁾과 유럽을 중심으로 하는 자유학예과학대학(Liberal Arts & Science College)을 원형으로 하되, 우리나라 실정에 부합되는 형태의 고등교육 기관을 지향하는 것이 타당하다. 한국교양기초교육원은 고급 연구직/전문직 엘리트 양성을 위한 교육중심 자유학예대학[학부완결형 교육]¹³⁾이라는 표현으로 자유학예대학의 위상을 설명한다. 자유학예대학은 이름 그대로 자유 학예, 즉 전통적인 3학(문법, 논리학, 수학)과 4과(대수학, 기하학, 음악학, 천문학)에서 근대 이후 기초학문으로 정립된 인문학, 자연과학, 사회과학 모두를 교육과정에 포함하면서 전문교육, 직업교육, 기술교육과 차별화되는 교육과정으로 이루어진다. 이 글은 인문교양교육과 자유학예대학의 오랜 전통이 4차 산업혁명을 맞아 새로이 가치가 부여되는 필연성에 주목하면서, 앞에서 기술한 교육이념을 구현할 수 있는 제도적 바탕으로 ‘네오 리버럴아츠 칼리지(Neo-Liberal Arts College : 이하 Neo-LAC)’라 명명하는 편제를 구상한다. Neo-LAC은 기존 국내 LAC의 한계를 넘어서는 새로운 교육 시스템으로,¹³⁾ 기존 대학을 개·보수하는 차원이 아닌 ‘새로운 건학’을 전제로 한다. <표 1>은 Neo-LAC의 개요로서, 1, 2, 3은 교육과정 및 학점 이수 체계를, 4, 5, 6, 7은 대학운영 방법을 보여준다.

12) 미국식 리버럴아츠 칼리지 모델의 한계를 극복할 수 있는 새로운 모델을 수립할 필요가 있다. 등록학생 3,000명 미만의 미국식 리버럴아츠 칼리지 모델이 한국 실정에 적합한지는 의문이며, 일반적으로 소규모 강의, 정주대학(Residential College), 다양한 비교과, 체험 프로그램 등을 특징으로 하므로 이에 따른 교육비 부담이 크다는 사실을 주목하여야 한다.

13) 최근 국내 일부 대학에서는 국가 재정지원 사업 참여 혹은 신청을 계기로 ‘학부대학’, 영어로 ‘Liberal Arts College’을 표방하면서 교양기초교육 강화 목표를 이루고자 하나, 이는 기존의 대학편제와 타협한 어정쩡한 교육과정과 편제에서 벗어나지 못하고 있다.

<표 1> Neo-LAC 교육과정 및 운영(숫자는 학점 수)

	구분	주요 내용	비고
1	기초학문 위주 최저이수 교과목: (필수 12 + 전공선택 18=30)	인문학, 사회과학, 자연과학 등의 각 영역에서 자율적으로 전공 선택 후, 다른 두 영역에서 반드시 두 과목 씩 이수(학문적 글쓰기 병행)	1학년
	도구 과목(12)	<ul style="list-style-type: none"> • 의사소통 관련 교과목 • 외국어 • 수리적 사고 함양을 위한 교과목 	
2	기초학문 중심의 융복합 교육과정, BDP course (72)	<ul style="list-style-type: none"> • Big Concept 관련 교과목 필수 이수(36) • 선택 이수(30) • 관련 BDP Lab 참여, 프로젝트 수행(6) 	2-4 학년
3	비교과 과정	<ul style="list-style-type: none"> • 교과 연관 자기설계 비교과 프로그램 참여 • RC 프로그램 참여 • 국내외 지역 연계 프로그램 참여 • 글쓰기 클리닉 프로그램 참여 	전 학년
4	학생 선발	<ul style="list-style-type: none"> • 고교 문·이과 통합교과목과 연계 	향후 대학은 문·이과 구별이 없어진 고등학생들이 진학함
5	교수 채용	<ul style="list-style-type: none"> • 기초학문분야 박사학위 소지자 • 융복합 교과목 개발·운영 경험자 	현재 기초학문후속세대는 거의 단절된 바, 이를 통해 기초학문의 르네상스를 촉진함
6	대학 설립체제와 운영	<ul style="list-style-type: none"> • 국·공립 우선 • 광역별 1개교 우선 개교 • 한계상황에 봉착한 사립대 전용 허락 	
7	대학설립 및 운영 법(령) 재개정		

4.4. 차별화된 교육과정: BDP

미래사회의 인류의 생존 여부는 거대 개념(Big concept)과 심층적 사고(Deep thinking)에 대한 융복합적인 시각과 심층적 사고를 통한 문제 해결에 달려 있다. 4차 산업혁명에 명제적 지식 습득의 한계를 넘어서 직접적이고 능동적 활동을 하는 학습을 요구하며, 학습자는 이를 통해 지식을 지혜의 수준으로 내면화하여야 한다. ‘거대개념’이란 인간의 삶과 세계에서 단일 분야, 단일

분과 학문으로 해결할 수 없는 학제 간 연구를 필요로 하는 연구·교육 주제 혹은 아이템, 예를 들어 환경, 차별, 분쟁 등, 빅 데이터를 이용한 문제 현황 분석, 비판적 사고와 융복합적인 사고를 통한 문제 해결을 제안할 수 있는 개념이다. ‘심층적 사고’란, 지금까지 인류 문명사에 길이남을 발명은 기발하고 획기적인 사고에서 비롯되었음을 감안할 때, 불연속적 사고(non-sequential thinking), 역동적이고 창의적 사고(dynamic and creative thinking), 논리를 벗어나거나 초월한 사고를 말한다. 심층적 사고가 중요한 이유는, 기계적 사고는 논리적이며 이분법적이며 명쾌한 개념을 가지지만 인간의 본원적인 사고는 때로는 모순되기도 하고 논리를 뛰어넘기도 하고 일관되지 못하고 변덕스러우므로 바로 이러한 인간의 사고야말로 현대 사회의 예기치 못한 문제, 그리고 기계와 기술이 대처할 수 없는 문제를 해결할 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 Neo-LAC은 학습자가 자기주도적으로 참여하는 프로젝트 기반 학습을 활성화하고자 인문학의 모든 영역을 가로지르는 융합교육과정(가칭 BDP Course: Big Concept, Deep Thinking Problem Solving Course)을 대표적 교육과정으로 개설한다. 특히 BDP Course는 전 지구적 문제 발견, 탐색과 창의적 해결 방안 모색, 인간과 삶 그리고 세계를 통해 만날 수 있는 시간, 공간, 물질, 생명에 대한 과학적 설명과 인문학적 성찰을 목표로 한다. BDP Course의 특성은 다음과 같다:

- 기초학문 이수 후 기초학문 중심의 융복합 교육·연구 연계 과정
- 교수자간, 교수·학습자 간 자율적이고 실험적인 교육과정 설계의 일환으로 ‘휴타고지’를 실현하기 위한 플랫폼(BDP Lab) 제공
- N차 혁명을 대비하는 학습자 중심 융복합 연구·교육 실현을 위한 유연한 교육과정
- 현행 LAC의 교수자 중심 융복합 교육과정, 일부 학문들 간의 제한된 융복합 교육과정의 단점을 보완할 수 있는 교육과정

BDP Course 개요는 <표 2>와 같다.

<표 2> BDP Course 개요

<ul style="list-style-type: none"> • 개설 목적 및 필요성 	<ul style="list-style-type: none"> • 인간과 삶, 세계에 대한 인문학적 탐색과 성찰 및 과학적 이해와 설명 • 인간과 삶, 세계의 제 문제에 대한 분석과 해결방안 학생·교수 공동 모색 • 인문 교양 교육과정의 수준별 구성, 단계적 접근을 통한 기초 학문의 전반적인 질제고 • 과학적 이해와 설명 및 인문학적 탐색과 성찰의 상호소통 강화 • 인문학 연구·강의 연계 소규모 강좌, 세미나, 인문 랩(Lab)의 활성화 • 고교 문·이과 통합 연계 • 융복합 문해력 향상
<ul style="list-style-type: none"> • 주요 내용 및 특성 	<ul style="list-style-type: none"> • 중핵 교과I : Big concepts • 인간, 역사, 세계에 대한 심층적 이해 • 문학, 역사, 철학, 자연과학의 통합 커리큘럼으로서 전교생 대상 • 중핵 교과II: Deep thinking & Problem Solving • 인간, 역사, 세계에 대한 문제 제기과 이에 대한 인문 융합적 해결 방안 공동 모색. 인간과 삶, 세계에 대한 과학적 설명은 인문적으로 성찰하고, 인문적 탐색은 과학적으로 이해하기 • 중핵 교과 I과 연관된 심층 강좌 및 소규모 세미나 지향, 따라서 교수자, 학생, 인문 멘토(대학원생, 시간강사)의 Co-Work 지향

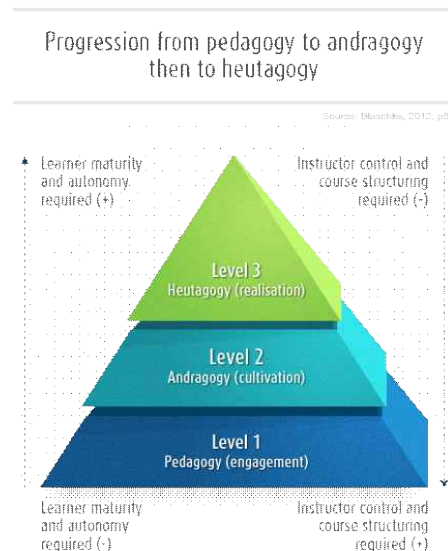
	<ul style="list-style-type: none"> • 관련 인프라로 인문학을 근간으로 하는 'BDP Lab' 신설, 관련 연구와 강의 공동개발
• 기대 효과	<ul style="list-style-type: none"> • 교수자, 학생, 멘토와의 코워크를 통한 인문학 연구와 교육의 유기성 확보 • 인문학 관련 학문후속세대 양성 • 수준별 인문 교양 강좌 운영을 통한 인문학에 대한 체계적 접근성 확보 • 인문학 관련 소규모 인문 랩의 활성화 • 과학적 설명과 인문학적 성찰의 소통 활성화 • 융복합 문해력을 바탕으로 삶 속의 과학 수용성 강화

4.5. 새로운 교수학습법 : 휴타고지

Neo-LAC은 교수학습법에서도 혁신을 추구한다. 이는 먼저 학생들의 성향을 고려한다. 오늘날의 학생들은 '디지털 원주민(digital native)'라 불리며, 즉흥적이고 동시다발적 감각을 키워온 학생들로서, 변화, 신속함, 방대함 속의 핵심적 지식을 선호한다. 이들은 방대한 정보 속에서 자신에게 필요한 적절한 지식을 찾아 해석하는 능력(information literacy)이 필요한 세대이다. 새로운 세대에 적합한 교육과정과 교수학습법을 촉진하는 정책이 필요한 것이다. 다음으로 권력으로서의 지식 독점 시대에서 학습자원을 공유하는 시대로 변한 상황을 고려해야 한다. 2000년대 Web 2.0으로 시작된 공개·공유 패러다임은 학습자원을 공유하는 'OER(Open Educational Resources)' 단계로 이어진다. 우리나라의 경우 2010년대 이후 개별 대학 주도로 시작된 'MOOC(Massive Open Online Course)', 특히 2015년 정부 주도로 시작된 'KMOOC'는 강의식 교수법의 한계, 전공에 국한된 교수자, 특정 공간에서만 이루어지는 교육 등의 한계점을 극복할 수 있는 도구들로 일부 사용 가능하다. 세 번째로, 대학 진학률이 80%에 근접하는 한국적 상황을 고려해야 한다. 고등학교 졸업자의 고등교육기관 진학률은 2005년 82.1%로 가장 높고, 2016년에는 69.8%로 나타난다(통계청, <2016 한국의 사회지표 보도자료>, 2017.3). 대학 교육의 기회가 없었던 사람들 위주의 인문학 대중화 정책보다는 대학 교육을 받는 사람들이 더 많은 시대적 상황에 맞는 정책이 필요한 것이다.

현재 '액티브 러닝(active learning)'이란 이름으로 다양한 교수학습법이 개발·진행 중이나¹⁴⁾ 4차 산업혁명의 특징인 폭넓은 직업 준비와 설계가 필요한 미래를 대비하기 위해서는 새로운 패러다임, 즉 '휴타고지(heutagogy)'의 이념에서 비롯된 자기결정학습법(self-determined learning)을 지향해야 할 것이다. 이는 학생들로 하여금 단순히 지식을 습득하는 것이 아니라 능동적으로 '학습하는 방법을 학습(learning to learn)'하도록 함으로써 4차 산업혁명이 요구하는 교육생태계에 부합된다. 휴타고지는 아래와 같이 정의된다(Blaschke, L.M. 2012).

14) 액티브러닝이란 이름 그대로 학습자들이 교수학습 과정에 적극적이고도 능동적으로 참여하는 교수학습법을 말한다. 액티브러닝의 유형에는 사례중심학습법(Case-Based Learning), 플립러닝(Flipped Learning), 액션러닝(Action Learning), 문제중심학습법(Problem-Based Learning), 목표중심학습법(Goal-Based Learning), 팀중심학습법(Team-Based Learning), 프로젝트중심학습법(Project-Based Learning) 등이 있다.



[그림 2] 휴타고지의 위상
(<https://www.nationalcollege.org.uk/transfer/open/advanced-facilitation/advfac-s03/advfac-s03-t3.html>)

휴타고지란 자기 결정적 학습의 한 형태로, 여기에서는 학습자가 역량(competencies)과 능력(capabilities) 둘 다를 갖추는 것이 중요하다. 역량은 지식과 기술을 습득함에 있어서 증명된 능력을 의미하며 능력은 자신의 역량을 확신함으로써 결과적으로 익숙하거나 익숙하지 않은 변화하는 상황에서 문제해결을 위해 적절하고 효과적인 행동을 취할 수 있다는 것이다. 따라서 능력 있는 사람은 다음과 같은 특징을 가진다:

- 자아 효능감, 즉 학습방법을 알고 학습과정 동안 부단한 자아 성찰을 한다.
- 소통과 팀웍 스킬을 갖추고 남들과 잘 협업한다.
- 창의성, 특히 새롭고 익숙하지 않은 상황에 유연하게 적응한다.
- 긍정적 가치 기준을 가진다.

교수학습법으로서의 휴타고지는 [그림 2]에서 보듯 전통적 교수학습법인 ‘페다고지(pedagogy)’와 ‘안드라고지(andragogy)’를 넘어선 수준에 위치한다. 교육이념으로서 휴타고지가 지향하는 목표는 4차 산업혁명과 이후의 산업혁명을 수행하는 주체를 양성할 수 있는 최적의 내용으로 구성된다. 특히 IT기술 등으로 대표되는 과학기술을 사용함으로써 자기결정학습의 수월성을 높일 수 있으며, 학습자는 은유화(metaphorisation)를 통해 과학기술 지식을 수용성하여 지식의 자기조직화가 증대된다. 휴타고지는 학습자의 참여가 필요충분조건이므로 학습자가 자기결정 학습에서 안과 밖의 두 방향으로 진행되는 교육에 참여하게 되는 것이다. 마지막으로, 휴타고지는 나선적 상승운동으로 진행된다. 다시 말해 밖으로는 지식의 융합: 과학기술과 인문학 등의 융복합에 참여하는 방법이며 안으로는 지식의 내면화, 즉 인간 자신에 대한 관심이 학습자 자신의 내면으로 향하게 하는 방법이다. 나선적 상승운동은 자기조직화의 과정을 통해서 지식이 은유적 사고와 연결

적 사고로 융합되도록 하며, 결과적으로 지식은 내면화되면서 스스로에게 휴식(aposiopesis)을 줄 수 있다.

5. 맺는 말

이 글은 국내 고등교육의 위기가 일부 교육철학의 빈곤에서도 원인을 찾아 볼 수 있다고 전제하고, 이를 타개할 수 있는 새로운 인식론적 틀인 교육기호학적 시선으로 교육기호학을 도입하고자 하였다. 교육기호학의 역사가 일천하며 아직은 그 대상범위와 방법이 정착되지 않은 시점에서, 우리는 새로운 시대적 상황에 부합되는 교육정책의 제안 역시 교육기호학의 한 영역이 되며 연구의 전범이 될 수 있으리라 믿는다.

이 글은 제4차 산업혁명시대의 고등교육 개혁 방안으로 신인문학을 기반으로 하는 Neo-LAC 전학을 제안하였으며, 이는 실타래처럼 엉킨 국내 고등교육의 문제를 근본적으로 해결 할 수 있는 계기를 제공할 수 있다. 우리는 실체는 없이 정치공학적으로 만들어진 대학 편제와 전공·학과 편의위주라는 역방향으로 편성된 기존 학문체계라는 대학사회에서 통용되는 금기를 깨고, 고등교육을 원래의 전통적 맥락인 ‘리버럴 아트’에 되돌려 놓고자 하였다. 특히 BDP를 중심으로 진정한 의미에서의 융복합 프로그램의 전범을 제공하고, 교육이념·교수학습법으로서 새로운 패러다임인 ‘휴타고지’의 도입으로 인한 교수자·학습자의 역할, 대학문화, 나아가 대학 거버넌스의 혁신적 재규정을 위한 계기를 부여하고자 하였다. 기초학문 기반 융합 교육과정 전범을 제시하기 위하여 탈 제성 실현 방안과 교과과정을 수립하고, 학습자의 자기결정권 강화로 인한 대학의 자율성 강화 방안 제시함으로써 이른바 ‘N포 시대’의 세대로 하여금 자기 효능감을 회복하고 향후 미지의 생존 환경에 주도적으로 대처할 수 있는 기초 체력을 배양하고자 하는 것이 이 연구의 의의이다.

이 글은 실은 매우 절박한 시대적 상황을 반영한다. Neo-LAC은 전통적 기초학문을 통합학문으로 재규정하는 교육과정과 편제를 가지므로, 막대한 예산을 밑 빠진 항아리에 쏟아 붓는 그 어떤 인문학 진흥 정책보다 더 근본적으로 기초학문 후속세대에게 ‘일자리’를 제공한다. 1980년대 이후 대학의 양적 팽창에서 비롯된 교수인력은 2020년 이내에 퇴임하게 되며, 그동안 대학 경영의 어려움이 가중되면서 신규 교수임용은 매우 제한되었으며, 특히 기초학문 분야는 학생은 물론 교수자 역시 자원고갈의 현상이 이미 시작되었다. 이러한 상황을 목도해 온 잠재적 학문 후속세대들이 기초학문을 기피하는 현상 역시 어제 오늘의 일이 아니다. 대한민국을 더 이상 교육선진국이라 할 수 없을 정도로, 기초학문의 와해는 시간문제이다. 나아가 이 글은 국가가 한정된 자원을 선택과 집중의 원칙으로 보다 근본적인 정책 추진에 투자하는 방안을 제시하고자 하였다. Neo-LAC은 의도와는 달리 왜곡된 결과를 낳고 있는 정부의 재정 지원사업과 타율적 규제로 점철된 왜곡된 대학정책을 대체할 수 있는 근본적 해결책이 될 수 있다. 역대 정권, 정부의 대학재정 지원사업의 의도는 좋았으나 현장에서는 교육의 본질을 벗어나 계량적 잣대로 측정할 수 있는 ‘성과관리’에 급급해 왜곡된 결과로 드러나는 일이 허다하였다. 특히 정부의 재정지원 사업은 특정 정권의 교육이데올로기를 강요하면서 결과적으로 대학의 수동화, 양극화는 물론, 대학 경영

진의 자구 노력 부실화와 도덕적 해이를 초래한 측면도 있다. 그 결과, 교육 환경 변화에서 필연적으로 대두되는 이론 바 부실대학 처리는 교육당국의 ‘뜨거운 감자’로 부상하였다. Neo-LAC 설립 제안은 대학 경영자의 의지와 정책 당국의 유도만 있다면 기존의 인프라를 활용하여 ‘부실대학’이 ‘국내 굴지의 대학’으로 환골탈태하는 계기를 부여한다.

마지막으로, 이 글은 누적되는 학습 데이터를 활용하는 새로운 교육 전문가와, 형식·비형식·무형식 학습을 통해 이론과 실무를 겸비한 인재를 양성하여 신 성장 동력으로 삼기를 제안한다. 이를 통해 이 땅의 고등교육은 다시 과학기술과 생명이 공존하는 문화를 중시하는 사회를 형성하고 인간과 생명이 중심이 되는 신 르네상스를 가져오며 인간의 이성과 감성에 기반을 둔 N차 산업혁명의 이상을 구현하기를 바란다.

참고문헌

- 김성우, 최종덕(2009), 「대학 교양교육의 위기와 인문학의 미래」, 『시대와 철학』 20-1, 11-40.
- 김영식(2009), 『인문학과 과학-과학기술시대 인문학의 반성과 과제』, 돌베개.
- 김종도(2004), 『은유의 세계』, 한국문화사.
- 김지현, 신의향(2017), 『대학의 학부교육』, 교육과학사.
- 레이코프, G. M., 존슨, 나익주·노양진 옮김(2006), 『삶으로서의 은유』, 박이정.
- 박일우(2015), 「기호학의 새로운 사명 - 교양교육에서 기호학의 역할」, 『기호학연구』 43, 40-66.
- 박일우(2016), 「대학에서 융·복합 교육의 실상과 그 해법」, 『교양교육연구』 10-1, 349-378.
- 손동현(2010), 「교양교육과 전공교육의 균형과 수렴에 관해」, 『교양교육연구』 4-2, 19-27.
- 손동현(2016), 「Liberal Arts 교육, 한국 대학교육의 새 지평?」, 한국교양교육학회 학술대회 자료집, 576-594.
- 손승남(2011), 『인문교양교육의 원형과 변용』. 서울 : 교육과학사, 2011.
- 슈밥, K., 송경진 옮김(2016), 『클라우드 슈밥의 제4차 산업혁명』, 새로운현재.
- 안호영(2009), 「월슨 ‘통섭’의 전제로서 뇌과학」, 『철학논총』 56, 43-64.
- 안호영, 박만준(2010), 「복잡계로서의 물질과 마음」, 『철학논총』 59, 115-137.
- 월슨, E., 최재천·장대익 옮김(2006), 『통섭 : 지식의 대통합』, 사이언스북스.
- 이상옥 외(2003), 『한국 인문교육 진단모형과 정책대안의 종합적·단계적 추진 전략』, 인문사회연구회.
- 이성호(2016), 「미국 대학의 교양교육: 쟁점과 교훈」, 『한국교육』 43-4, 63-80.
- 이엽(2014), 「융복합에 관한 철학적 고찰」, 『인문연구』 72, 451-470.
- 이영호 외(2003), 『대학 인문교양교육의 현황진단 및 정책대안』, 인문사회연구회.
- 이주호 (2016). 「제 4차 산업혁명과 교육 개혁」, 『KDI 국제정책대학원 공공자관리자 국정책세미나』, 69.
- 이희용(2011). 「융복합 교육 시대에 기초교양교육의 내실화와 제역할 모색」, 『교양논총』 4, 67-82.
- 정철민 외(2016), 「대학 교양교육의 변화- 하버드 교양교육 보고서를 중심으로」, 『비교교육연구』 26-3, 189-210.
- 정희모(2013), 「대학 이념의 변화와 인문학의 미래」, 『철학탐구』 34, 169-193.
- 한동승(2016), 「4차 산업혁명 시대, 대학 교육과 콘텐츠」, 『인문콘텐츠』 42, 9-24.
- 홍병선 외(2011), 『인문학 교육실태 분석 및 진흥 방안 연구』, 한국교원단체 총연합회.
- Abelson, P(2010), *The seven liberal arts : a study in mediæval culture*, Teachers' College, Columbia University.
- Barrow R. and P. White eds(1003). *Beyond Liberal Education : Essays in Honour of Paul H. Hirst*. London : Routledge.
- Bennett, W.J. et al.(2013). *Is College Worth It?: A Former United States Secretary of Education and a Liberal Arts Graduate Expose the Broken Promise of Higher Education*, Thomas

Nelson.

- Chopp, R., F. Susan and D. Weiss eds.(2014). *Remaking College : Innovation and the Liberal Arts*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- Chritensen, C. and H. Eyring(2011). *The Innovative University : Changing the DNA of Higer Education from the Inside Out*. San Francisco : A Wiley Imprint.
- Danesi, M.(200). *Semiotics in Language Education*. Berlin : M. de Gruyter.
- DiMaggio & Powell(2000). "The iron cage revisited: institutional isomorphism and collective rationality", *The new institutionalism in organizational analysis* (41 – 62). Chicago & London : The University of Chicago.
- Docking, J. and C. Curton.(2015). *Crisis in Higher Education – A Plan to Save Small Liberal Arts Colleges in America*. East Lansing : Michigan State University Press.
- Hanstedt, P.(2012). *General Education Essentials : A Guide for College Faculty*. San Francisco : Jossy-Bass.
- Harvard University(2007). *Report of the task force on general education*. Faculty of Liberal Arts and Science.
- Kenyon, C. & S. Hase(2013). "Heutagogy fundamentals". In S. Hase & C. Kenyon (Eds.), *Self determined learning: Heutagogy in action*. London : Bloomsbury Academic.
- Kronman, A. T.(2007). *Education's End : Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of Life*. New Haven and London : Yale University Press.
- Kurzweil, R.(2005). *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York : Viking.
- Lakoff, G., M. Tunner(1989). *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago : The University of Chicago Press.
- Langacker, R. W.(1987), *Foundation of Cognitive Grammar*, vol. 1. Theoretical Prerequisites, Stanford : Stanford University Press.
- Olteanu, A.(2015). *Philosophy of Education in the Semiotics of Charles Peirce : A Cosmology of Learning and Loving*. Oxford : Peter Lang.
- Robin, B and P. White eds(1993). *Beyond Liberal Education : Essays in Honour of Paul H. Hirst*. London: Routledge,.
- Roth, M. S.(2015). *Beyond the University : Why Liberal Education Matters*. New Haven and London : Yale University Press.
- Schwab, K.(2016). *The fourth industrial revolution*. Geneva, Switzerland : World Economic Forum.
- Semetsky, I. and A. Stables eds.(2014). *Pedagogy and Edusemiotics : Theoretical Challenges / Practical Opportunities*. Rotterdam : Sense Publishers.
- Semetsky, I.(2005). "Peirce and Education". *Educational Philosophy and Theory* 37/2, pp. 153–156.
- Semetsky, I.(2009). *Semiotics, Education, Experience*. Rotterdame : Sense Publisher.
- Stables A. and I. Semetsky. *Edusemiotics : Semiotic Philosophy as Educational Foundation*. New York : Routledge, 2015.
- Strand, T. "Peirce's new Rhetoric : Prospects for Educational Theory and Research". *Educational Philosophy and Theory* 45/7, pp. 701–711, 2013.
- Terosky, A.L.; Gonzales, L.D.(2016). "Scholarly Learning as Vocation: A Study of Community and Broad Access Liberal Arts College Faculty", *Innovative higher education*, 41/2, 2016.

- The New Media Consortium (2016). *Scaling Solutions to Higher Education's Biggest Challenges*, Austin, Texas : The New Media Consortium.
- The New Media Consortium (2017), *Horizon Report: 2017 Higher Education Edition*, Austin, Texas : The New Media Consortium.
- Trifonas P. ed.(2015). *International Handbook of Semiotics*, Vol. 1. 2. Heidelberg, New York, London : Springer.
- Valenzano, J. M. Wallace, S.P.(2015). "Reforming General Education: A Departmental Experience With Mission and Assessment", *International journal of educational reform* 23/2, 98–115.
- WEF(2015), *New Vision for Education : Inlocking the Potential of Technology*, Industry Agenda Report, WORLD ECONOMIC FORUM Publishing.
- WEF(2016), *Mastering the Forth Industrial Revolution*, Annual Meeting Report, WORLD ECONOMIC FORUM Publishing.
- William Byers(2015), *Deep thinking: What mathematics can teach us about the mind*, Canada : Concordia UP.
- Zakaria, F.(2015). *In Defense of a Liberal Education*. New York : Kastella Rylestone.

웹사이트 문서

- Blaschke, L.M(2012). Heutagogy and lifelong learning: A review of heutagogical practice and self-determined learning. *International Review of Research in Open and Distance Learning*, 13(1), 56–71. Retrieved from: <http://www.irrodl.org/index.php/irrodl/article/view/1076/2113>
- Del Prado, G. M.(2015). 18 artificial intelligence researchers reveal the profound changes coming to our lives. Retrieved April 5, 2017 from: <http://www.businessinsider.com/researchers-predictions-future-artificial-intelligence-2015-10>
- Monbiot, G.(2017). In an age of robots, schools are teaching children to be redundant. Retrieved from: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/feb/15/robots-schools-teaching-children-redundant-testing-learn-future>
- Schwarz, P.(2015). Fundamental technological progress driving economic growth. Retrieved April 5, 2017 from <http://reports.weforum.org/global-strategic-foresight/peter-schwartz-salesforce-com-fundamental-technological-progress-driving-economic-growth/>
- Shah, D.(2015). By the numbers: MOOCS in 2015. Retrieved from: <https://www.class-central.com/report/moocs-2015-stats/>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.(2005). Definition and selection of competencies - executive summary. Retrieved April 5, 2017 from: <http://deseco.ch/bfs/deseco/en/index/02.parsys.43469.downloadList.2296.DownloadFile.tmp/2005.dskcexecutivesummary.en.pdf>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.(2015). Education 2030: towards inclusive and equitable quality education and lifelong learning for all. Retrieved April 5,

2017, from: <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002331/233137E.pdf>

WEF(2015), New Vision for Education : Inlocking the Potential of Technology, *Industry Agenda Report*, WORLD ECONOMIC FORUM Publishing. www.weforum.org

WEF(2016a), Mastering the Forth Industrial Revolution, Annual Meeting Report, WORLD ECONOMIC FORUM Publishing. www.weforum.org

WEF(2016b), The Future of Jobs; Employment, Skill and Workforce Strategy for the Fourth Industrial Revolution, Global Challenge Insight Report, WORLD ECONOMIC FORUM Publishing. www.weforum.org

Westlake, S.(2014). Our work here is done: visions of a robot economy. London, U.K.: National Endowment for Science, Technology and the Arts (NESTA).

World Economic Forum.(2016). The fourth industrial revolution: what it means, how to respond. Retrieved April 5, 2017 from:
<https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/>

참조 웹사이트

- [Association for Core Texts and Courses & The ACTC Liberal Arts Institute » 23rd Annual Conference Announcement and Registration]
<http://www.coretexts.org/conferences/annual-conference/> (viewed April 2017)
- [ECOLAS] <http://www.ecolas.eu/eng/> (viewed April 2017)
- [Liberal Arts Illuminated - CSB-SJU] <http://www.csbsju.edu/liberal-arts-illuminated> (viewed April 2017)
- [The Future of the Liberal Arts College] <http://sites.lafayette.edu/liberal-arts-conference/> (viewed April 2017)
- [The Oberlin Group - A Consortium of Liberal Arts College Libraries]
<http://www.oberlingroup.org/> (viewed April 2017)

토론문

이수진(인하대학교)

이 글은 동시대 기호학의 새로운 지평과 연구 흐름 및 실천 방향을 국내 학계에 소개하는 차원에서 학술적 가치를 내포합니다. <2장 교육기호학의 태동과 사명>에서는 2010년대부터 태동되기 시작한 교육기호학의 동시적 계보를 밝히고, 그 필요성에 대해 마니페스토 차원 즉 일종의 선언문처럼 그 중요성에 주목하고 있습니다. 교육기호학에 문외한인 일반 독자에게는 실제로 교육기호학의 근간이 되는 방법론적 내용에 대한 학문적 호기심을 발현시키는 부분이기도 합니다. <3장 교양기초교육과 교육기호학의 기여>에서는 교양교육의 정의와 역사적 계보를 설명하면서 교육기호학과 접목 가능성에 대해서 언급합니다.

그런데 2장과 3장 모두 거대 담론으로서 학문 분야의 중요성과 필요성에 대해서는 역설하고 있으나, 실제 연구 결과물의 구체성의 차원은 외면되고 있는 듯합니다. <4장 4차 산업혁명시대와 고등교육의 혁신>에서도 시대적 필요성과 교육 패러다임의 변화에 대해 ‘자유학예과학대학’이라는 대안을 제시하고 있으나, 실제로 이 과정에서 교육기호학 자체에 근거를 둔 학술적 접근은 찾아볼 수 없습니다.

따라서 이 글이 기호학연구라는 틀 안에서 읽힐 것이라는 독서의 맥락을 고려하여, 교육기호학이 어떤 연구방법론을 가지고 전개되는지 보다 상세한 설명을 듣고 싶습니다.

『포의교집(布衣交集)』에 드러나는 금기 위반의 양상과 여성의 욕망 - 초옥을 중심으로

이소연(한양대학교)

목차

1. 머리말
2. 당대 금기와 초옥의 금기 위반
 - 2.1. 사통(私通)
 - 2.2. 상층 남성과 하층 여성 간의 지기(知己)
3. 초옥의 욕망
 - 3.1. 포의지교(布衣之交)에 대한 욕망
 - 3.2. 현모양처에 대한 욕망
4. 초옥의 정행(貞行) 주장의 기능과 양가성(兩價性)
5. 맺음말 - 초옥의 금기 위반 지향의 결과

1. 머리말

『포의교집(布衣交集)』은 1864년부터 1866년까지 서울(남촌의 죽동)을 배경으로 하고 있는 소설이다. 남자 주인공 이생과 여자 주인공 초옥이 우연히 만나 서로 사랑에 빠진다. 남녀의 사랑이야기가 주를 이룬다는 점에서 기존 애정전기소설과 맥을 같이 하나, 남녀 두 주인공이 이미 다른 사람과 결혼을 한 기혼자라는 점에서 큰 차이를 보인다. 이처럼 『포의교집』은 당대 유교 이데올로기에 반(反)하는 불륜을 소재로 다루고 있는 문제적 작품이라는 점에서 연구자들의 많은 관심을 불러일으켰다.

지금까지 『포의교집』에 대한 연구는 이승복¹⁾을 시작으로 크게 세 가지의 연구 방향으로 진행되어 왔다. 우선 장르 규정에 대한 논의이다. 『포의교집』을 애정전기 소설의 연장선상에 두고 전기소설의 계승과 변용에 대해 파악한 논의²⁾와 애정전기와 차이점에 중점을 두고 전기소

1) 이승복, 「한문소설 <布衣交集>의 인물 형상과 소설사적 의의」, 『규장각』 21, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 1998.

2) 신상필, 「한문소설 <포의교집> 연구」, 『한문학보』 3, 우리한문학회, 2000; 권도경, 「『포의교집』의 애정갈등과 비극적 결말의 현실적 의미」, 『국어국문학』 132, 국어국문학회, 2002; 한의승, 「『포의교집』의 문체와 서사적 특

설의 패러디³⁾로 보거나, 세태소설이나 애정소설의 맥락에서 파악⁴⁾한 논의로 구분된다. 다음으로 시공간적 측면에서의 논의⁵⁾이다. 『포의교집』의 배경이 되는 19세기 한양이라는 시공간이 당대 세태와 문화를 그대로 반영하였다는 점에서 진행된 논의들이다. 마지막으로 근대성에 대한 논의⁶⁾이다. 『포의교집』에 대한 연구는 주로 여주인공 초옥이란 인물에 집중되어 있다. 유교적 이데올로기가 현존하는 시대에 사랑에 있어 주체적으로 행동했을 뿐만 아니라, 불륜임에도 당당하게 자신의 사랑을 드러내는 여성이라는 점에서 기존 전기소설에 등장하던 여성들과는 상당한 차이를 보이기 때문이다. 이러한 점에서 대부분의 연구자들은 초옥을 진취적이며, 근대적 인식을 가진 여성이자, 당대 남성우월주의 인식에 도전하는 여성으로 평가하였다. 이처럼 기존 논의들은 다양한 관점에서 『포의교집』의 분석을 시도하고 있으나, 초옥이 주체성을 갖춘 인물이라는 점에 주목하여 근대적 인물로 해석하려는 공통된 경향을 보인다.

그러나 대부분의 연구자들이 초옥의 주체성과 관련하여 그녀의 욕망에 주목하고 있으면서도 단지 초옥의 '지기에 대한 욕망'만을 언급하는 편중된 모습을 보인다. 그녀의 욕망이 어디에 근원하고 있으며, 결과적으로 초옥이란 인물에게 어떻게 작용하는지에 대해서는 주목하지 않았다. 또한 초옥의 간통 행위가 당대 사회 윤리와 제도 즉, 금기를 위반하는 행위임에도 불구하고 이를 금기 위반의 관점에서 분석한 연구 또한 아직 진행되지 않았다.

따라서 본고에서는 먼저 『포의교집』의 배경이 되는 19세기 한양이라는 시공간 속에서 작용하던 당대 윤리와 사회 제도를 알아보도록 하겠다. 그리고 초옥의 간통이 당대 금기에 대한 위반 행위라는 점에 중점을 두고, 초옥이 금기를 위반하게 된 원인과 방식을 살펴보고자 하겠다. 이를 통해 당대 금기와 하층 여성의 욕망의 갈등 양상과 이 당대 사회 속에서 어떻게 분출되고 또 좌절되어 가는지를 밝혀낼 수 있을 것이다.

2. 당대 금기와 초옥의 금기 위반

금기(禁忌)란 폴리네시아어 터부(tabu)에서 나온 말로, 금제(禁制), 기회(忌諱) 등으로 두루 번역되기도 하나 마음에 꺼려서 하지 않거나 피하는 것이란 뜻으로 모아진다.⁷⁾ 금기는 심리욕구

-
- 징, 『어문논총』 41, 한국문학언어학회, 2004; 이정원, 「『布衣交集』의 서사적 성격」, 『어문연구』 36, 한국어문교육연구회, 2008; 하성란, 「〈포의교집〉의 삽입시 연구」, 『한국문학연구』 38, 동국대학교 한국문학연구소, 2010.
- 3) 윤재민, 「조선후기 전기소설의 향방」, 『민족문학사연구』 15, 민족문학사학회, 1999; 김정숙, 「『포의교집』의 小說的 特徵 研究」, 『한문교육연구』 16, 한국한문교육학회, 2001.
- 4) 조혜란, 「19세기 애정소설의 새로운 양상 고찰 - 〈절화기담〉과 〈포의교집〉을 중심으로-」, 『국어국문학』 135, 국어국문학회, 2003.
- 5) 이도흠, 「서울의 사회문화적 공간과 그 재현 양상 연구 - 19세기의 『포의교집』·일제시대의 『천변풍경』·1960년대의 『서울, 1964년 겨울』을 중심으로-」, 『기호학연구』 25, 한국기호학회, 2009; 김문희, 「〈절화기담(折花奇談)〉과 〈포의교집(布衣交集)〉에 재현된 한양과 사랑의 의미」, 『서강인문논총』 26, 서강대학교 인문과학연구소, 2009.
- 6) 조혜란, 「〈포의교집〉 여주인공 초옥에 대한 연구」, 『한국고전여성문학연구』 3, 한국고전여성문학회, 2001; 권도경, 「근대 이행기 한문소설 『포의교집』에 나타난 여성의 몸 - 몸의 주체성 실현 양상과 그 의미」, 『인문연구』 47, 영남대학교 인문과학연구소, 2004; 윤채근, 「〈포의교집〉에 나타난 근대적 욕망 구조」, 『청람어문교육』 35, 청람어문교육학회, 2007; 허정주, 「『포의교집(布衣交集)』의 '근대성'에 관하여」, 『건지인문학』 3, 전북대학교 인문학연구소, 2010.
- 7) 정종진, 「금기 형성의 특성과 위반에 대한 사회적 대응의 의미」, 『인간연구』 23, 카톨릭대학교 인간학연구소, 2012, 82쪽.

의 측면과 사회제도적 측면으로 구분된다. 우선 심리욕구의 측면에서 금기들은 주로 인간들이 강한 애착을 갖게 하는 활동들, 즉 욕망에 대한 제약의 성격을 가지고 있다.⁸⁾ 그러므로 인간은 금기와 욕망 사이에서 항상 갈등을 하게 된다. 대부분의 인간들은 금기에 대한 두려움을 가지고 있기 때문에 자신의 욕망을 억압한다. 욕망은 무의식 속으로 사라지고 억제된 것일 뿐, 제거된 것이 아니다. 욕망과 금기는 둘 다 유지되며, 욕망은 감금된 상태에서 벗어나고자 하는 금지 위반에 대한 강한 욕망을 갖는다.⁹⁾

다음으로 사회제도적 측면에서 살펴보면, 금기는 사회 체제와 질서 유지를 위한 하나의 수단으로 작용한다. 인간에게 금기는 자신이 몸담고 있는 사회를 유지하기 위해 동반되는 필수불가결한 것이었다. 따라서 금기 위반은 사회를 위협하는 것이자, 사회 유지를 해치는 것으로 간주되었다. 금기 위반 시 그에 따른 처벌이 가해지므로 인간은 금기된 것을 하고자 하는 욕망, 즉 금기 위반에 대한 욕망이 강하게 존재하고 있음에도 이를 억압한다. 금기 위반에 대한 두려움이 욕망을 능가하기 때문이다.¹⁰⁾ 금기는 인간과 밀접한 곳에서 종교, 문화, 사회 등 여러 분야에 널리 퍼져, 다양한 모습으로 존재한다. 우리에게 친숙한 금기는 주로 사회 • 문화적 현상과 깊은 관련이 있다. 따라서 그 사회에 존재하고 유지되고 있는 금기는 당대 그 사회가 안고 있는 문제를 파악하는 데 좋은 자료가 된다.

조선시대를 대표하던 학문은 성리학이었다. 성리학이 조선의 정치 이데올로기로 자리를 잡기 시작하면서 이에 기반한 가부장제와 윤리규범 또한 조선시대 전반을 장악하는 문화로 자리 잡게 된다. 따라서 남성의 부권(夫權) 강화가 이루어졌으며, 여성에게는 유교적 규율과 이념에 부응하는 여성상이 요구되었다. 따라서 여성에게는 유교적 부덕(婦德)이 강요되었으며, 여성의 수절과 정절이 중시되었다. 가부장제로 인해 조선시대 남녀의 관계는 수직적으로 변했으며, 여성은 가정에서도 사회에서도 많은 차별과 억압을 받아야 했다.

19세기에 이르러 근대 문물과 신지식의 유입으로 인해 조선은 큰 변화를 맞게 된다. 당대 조선을 장악하고 있던 유교적 사회 제도의 모순과 부패가 사회 전면으로 드러나면서, 사회를 지탱하고 있던 유교 이데올로기는 사회 저변에서부터 흔들리게 된다. 이러한 혼란스러운 상황 속에서 당대 여성에게 가해지던 규율과 금기는 그대로 유지되며, 오히려 이를 더욱 강화하고자 하는 경향이 드러나기도 한다.

『포의교집』은 19세기 한양을 배경으로 하고 있는 만큼 당대의 시대상을 그대로 반영하고 있다고 할 수 있다. 어쩌면 단순하게 보일 수 있는 이 이야기 속에도 당대 여성, 특히 하층민 여성에게 가해졌던 금기와 이에 반하는 여성의 욕망이 그대로 드러난다. 특히 19세기 한양이라는 특정한 시공간 속에서 변화하고 있는 사람들의 인식 및 당대 사회 제도와 인간의 욕망이 충돌하는 사회상 또한 파악할 수 있다. 따라서 이번 장에서는 『포의교집』을 통해 당대 하층민 여성에게 작용되던 금기와 초옥의 금기 위반 어떠한 방식으로 이루어지는지 살펴보도록 하겠다.

8) 지그문트 프로이트, 『토텐과 타부』, 문예마당, 1995, 60쪽.

9) 프로이트는 '충동은 단지 억제되었을 뿐 제거되지 않았기 때문에 남고, 금지는 충동을 중지시키면서 의식과 수행으로 돌아오기 때문에 남는다'고 보았으며, 따라서 '아직 미결된 상황으로 심리적 고착이 생기며, 금지와 충동의 지속되는 갈등으로부터 그밖에 다른 모든 것들이 도출된다'고 보았다. (지그문트 프로이트, 앞의 책, 57~58쪽 참고.)

10) 지그문트 프로이트, 위의 책, 60쪽 참고.

2.1. 사통(私通)

『포의교집』의 여성 주인공인 초옥은 나이는 열일곱에 미인으로 남녕위궁(南寧尉宮)의 시녀였다가 그 시아버지인 양씨가 비단으로 속량하여 데려와 며느리로 삼았다. 남자 주인공 이생은 충청도 지방의 좋은 집안 출신의 양반으로, 마흔이 넘었는데도 제대로 집안을 돌보지 않아 마을의 천덕꾸러기 같은 신세이다. 우연한 기회에 서울로 올라왔다가 같은 마을에 살던 장진사(張進士)의 집에 머무르게 되면서 초옥을 만나게 된다. 이처럼 둘은 이미 결혼을 한 상태에서 만나 사랑에 빠진다.

조선조 가부장적 질서 아래 남녀의 수직적인 관계가 형성되면서, 당대 여성들은 남성들의 권위 아래 놓이게 되었다. 남성에게 축첩제도와 기생제도가 있어 남성의 성적 욕망은 인정되었던 반면, 여성에게는 열녀와 정절이 강요되었다. 또한 조선시대에 들어 간통의 개념은 더욱 확대되며, 이에 대해 더욱 엄격한 처벌이 이루어진다. 성리학에서는 부부의 관계를 인륜의 근본이라 여겼기 때문이다. 그러나 그 처벌에 있어선 남녀 간의 차이를 보인다. 상위 신분의 남성이 하위 신분의 여성과 사통할 경우에는 처벌 받지 않으나, 상위 신분의 여성이 하위 신분의 남성과 사통할 경우 극형으로 다스렸다. 또한 여성은 남편의 유무에 따라 처벌을 달리한 반면 남성은 처(妻)의 유무가 문제되지 않았다.¹¹⁾

이처럼 당대 사회에서 간통은 여성에게 가장 큰 금기이자, 가장 무거운 응징이 가해지는 죄였다. 초옥은 이생에게 호감을 느끼지만 불륜이라는 금기를 선뜻 깨지 못하고 주저한다.

그대는 제게 남편이 있음을 아시고도
 옥가락지 한 쌍을 보내셨어요
 그대 정성에 감동하여
 제 손가락에 끼고 있지요
 제 집 다락은 시장에 이어 있구요
 남편은 작은 가게에서 콩을 팔지요
그대의 정성 해와 달처럼 변함없을 줄 알지만
남편 섬길 때 생사를 함께 하기로 맹세한 걸요
그대 준 옥가락지 만지니 눈물만 흐릅니다
어찌하여 시집오기 전에 만나지 못 했을까요¹²⁾

초옥이 첫 번째 편지를 보내자 그녀의 글재주에 놀란 이생은 화답하고 싶었지만 시를 쓰는 재주가 없어 화답시 대신 옥가락지 한 쌍, 청심환 다섯 개, 소합원 열매를 보내 대신 정을 표한다. 정표(情表)를 받고 난 후 초옥이 다시 보낸 편지에 적힌 시 두 수 중 하나이다. 이생의 정표를 받았지만 이미 자신은 남편이 있는 몸이므로 이생을 받아들일 수 없음을 완곡하게 표현하고 있

11) 권순형의 연구에 따르면, 조선시대 이전부터 존재했던 간통의 개념은 조선시대에 이르러 더욱 의미가 확대된다. 성리학에서 부부는 인륜의 근본이며 교화의 근원이라 여겨, 그 시초인 결혼에 대해 어느 시대보다도 많은 관심과 엄격한 제도를 마련했다. 따라서 고려시대처럼 결혼 외 관계를 간통으로 보는 물론 결혼이 결혼법규에 어긋나도 간통으로 간주하였다. 즉 양인과 천인 간이나, 가까운 친척끼리 결혼을 하거나, 혼인의식을 거치지 않은 것 등이 모두 간통죄로 처벌되었다. 권순형, 「금지된 사랑, 간통과 동성애」, 『우리나라 여성들은 어떻게 살았을까』 1, 청년사, 1999, 78~80쪽 참고.

12) 본 연구에서 본문의 인용은 김경미, 조혜련 역, 『19세기 서울의 사랑(절화기담, 포의교집)』, 여이연, 2016년의 번역을 그대로 차용하였다. 121~122쪽.

다. 결혼 후에 만나게 된 현실에 괴로워하는 초옥의 심정을 통해 유부녀가 사사로이 남성을 만나는 것이 당대 금기였으며, 초옥의 금기를 위반하지 않으려는 의지를 읽을 수 있다.

초옥은 이 편지의 두 번째 시에 ‘소진 처의 부탁[蘇妻託]’이란 고사를 인용한다. 이생은 그 의미를 파악하지 못해 이를 핑계로 당할멈에게 초옥과 만나기를 부탁한다. 당할멈의 도움으로 당할멈의 집에서 처음 초옥을 만나게 된다. 초옥을 만나 기쁨을 전하는 이생에게 초옥은 “제 처지에 어찌 만남이 늦다 빠르다 할 게 있겠습니까?”라고 대답한다. 유부녀인 그녀에게 만남을 원하는 것부터가 부도덕한 일임을 인정하고 있는 것이다. 이처럼 초옥이 이생과 처음으로 만남을 가질 당시에는 당대 이데올로기에 반(反)하는 금기 위반에 대한 두려움과 걱정이 드러난다. 이는 당대 여성에게 정절과 관련하여 ‘간통’이 강한 금기로 작용하였기 때문이다.

그럼에도 초옥과 이생은 함께 정을 나눔으로써 금기를 위반하게 된다. 여기서 주목되는 것은 초옥이 이생과 잠자리에 들기 전 자신의 행동에 명분을 낸다는 것이다.

“...서로를 귀히 여겨 알아보고서도 마음을 속이는 건 옳지 않습니다. 이는 하늘의 이치에도 본디 있던 바이고, 인정이란 없을 수 없는 것이지요. 남녀 사이는 사람으로서는 참기 어려운 것입니다...이제 낭군께서는 두목지 같은 풍채, 손백부 같은 젊음도 없고, 또 왕씨와 사씨처럼 귀한 것도, 범여와 석송처럼 부유한 것도 아니시니, 제가 이렇게 하는 것은 음란함을 좋아하거나 돈을 좋아해서 하는 일이 아닙니다. 낭군 또한 술과 여자를 즐기는 떠돌이가 아니시니 뭐 거리낄 게 있으시겠습니까? 원컨대 낭군께서 하고 싶은 대로 하셔서 가슴에 깊은 응어리를 만들지 마세요.”¹³⁾

이생은 초옥과 만난 지 사흘 째 되는 날, 욕정을 이기지 못하고 초옥에게 자신의 마음을 털어 놓는다. 이생의 말을 들은 초옥은 이생과 잠자리에 들기 전 자신의 행동이 ‘하늘의 이치’를 따르는 바임을 정확하게 언급한다. 또한 젊지도, 부유하지도 않은 이생이기에 자신의 행동이 돈이나 음란함을 좋아해서 하는 행동이 아님을 명백히 한다. 초옥의 이러한 행동은 이후 자신과 이생의 관계에 타당성을 부여하며, 자신의 행위를 당당히 정행이라 주장할 수 있는 계기가 된다.

초옥의 간통 사실이 알려지자 초옥의 남편은 초옥에게 심한 매질은 물론 흥기를 휘두르며, 그녀를 죽음으로까지 내몬다. 남편의 모진 매질 앞에서 초옥은 무력했으며, 결국 스스로 자결을 결심하기에 이른다. 남편에게 폭행을 당하고 결국 자결을 하도록 몰고 가는 것은 금기를 위반한 여성에게 가해지는 응징이라고 볼 수 있다. 결국 당대 사회가 여성에게 강요하고 있는 정절이라는 금기는 여전히 작용하고 있었으며, 이를 위반 시 ‘목숨’이라는 가혹한 대가를 치러야 했음을 증명한다.

2.2. 상층 남성과 하층 여성 간의 지기(知己)

소설의 제목인 『포의교집』을 통해 짐작할 수 있듯, 여주인공 초옥은 자신의 능력을 알아봐주고 인정해 주는 남성을 만나 평생 함께 하기를 꿈꾼다. 즉 문장을 잘하는 남성과의 지기 관계를 원하는데, 여기서 우리는 지기(知己)란 개념에 주목해야 한다. 백아와 종자기의 고사에서 유래한 이 말은 주로 남성들 간에 사용되는 용어로 남성들 간의 각별한 사귄, 즉 ‘자기의 속마음을 참되

13) 김경미, 조혜련 역, 위의 책, 129~130쪽.

게 알아주는 친구'를 의미한다. 이후 조선 전기소설 속 재자가인이 만나 서로를 지기를 인식하는 과정이 보편화되면서 부부 관계에서 서로 진정으로 알아주고 지지해 주는 이상적 배우자를 지시하기도 하였다.¹⁴⁾ 18세기 여성 실학자이자 『규합총서(閨閣叢書)』를 저술한 이빙허각은 자신과 남편의 사이를 지기나 지우로 표현하였으며, 남편이 죽자 그의 절명사(絶命詞)에 남편과의 관계를 금란지교(金蘭之交)라고 표현하였다. 이같이 지기(知己)란 용어는 조선 초기까지 주로 남성들 간에 사용되어 오던 것이, 조선 중기에 이르러 유교적 교양과 덕목을 갖춘 사대부층의 이상적 부부관계를 지칭하는 용어로 사용되었다.

조선 후기에 이르면 지기의 개념은 소설을 통해 의미영역을 확장한다. 『옥루몽』의 강남홍과 벽성선은 기생이지만 양반 남성인 양창곡과 처음 만날 당시 지기의 만남으로 기술된다. 이는 양반 남성들의 우정에서 기원한 지기가 남녀 사이, 그리고 하층민 신분의 여성에게도 확산되었음을 보여준다.¹⁵⁾ 그러나 기존 소설에서 지기의 관계로 인정받는 여성들은 초옥과 큰 차이를 보인다. 『옥루몽』에서 강남홍과 벽성선은 기녀 신분임에도 앵혈을 가진 순결한 여성이었으며, 결혼 후 남편에 대한 지조를 지킬 줄 아는 여성이다. 이들은 신분에 있어서는 천한 하층민 여성이었지만 행실은 사대부 여성의 모습이자, 규방 아녀자들의 행동과 다름이 없다. 당시 사회적으로도 기녀가 사대부가의 첩으로 들어가는 경우는 빈번했으며, 이는 금기를 위반한 행위가 아니었다. 그러나 초옥은 결혼이라는 사회제도를 통해 이미 공식적으로 남편이 존재하였기에 이생과의 관계는 불륜이다. 오히려 이생을 만나는 행위는 지조를 잃는 것이 되며, 이는 윤리를 위반하는 행위이다. 배우자가 있는 상태에서의 만남이 '지기'란 이름으로 포장되어 묵인될 수는 없다. 간통에 대한 금기가 작용하는 사회에서 불륜 관계인 그들의 지기 관계 또한 성립될 수 없다.

작품 속에서도 초옥과 이생의 이른바 지기적 관계는 초옥의 주장에도 불구하고, 인정받지 못한다. 초옥의 주위에 있는 남성들은 초옥이 유부녀임을 알면서도 호시탐탐 초옥을 노린다. 그들의 행동은 초옥과 이생의 관계를 알고 난 후에는 더욱 노골적으로 변한다. 초옥의 주장이 인정받지 못하고 있음은 그녀가 지기라 믿어 의심치 않던 이생의 언행을 통해 더욱 뚜렷이 드러난다. 이생은 초옥을 탐내는 장중약에게 초옥을 '행랑에 있는 물건'이라 칭하거나, 이생의 의중을 떠보는 장사선을 향해 '길가의 우물'이라 칭한다. 이생을 위시한 초옥의 주변 남성들의 대화와 행동은 당대 하층민 여성을 바라보는 사대부 남성들의 시선을 고스란히 드러낸다. 사대부 남성들에게 있어 하층민 여성은 하나의 인격체가 아닌 욕망의 대상일 뿐이다. 결코 초옥이 원하는 것처럼 대등한 관계의 지기는 허용될 수 없는 것이다. 이러한 사회 인식 속에서 초옥의 지기에 대한 열망은 인정받지 못할 뿐만 아니라 용납될 수 없는 욕망이자 금기로 작용한다.

금기는 사회 내에서 적지 않은 규제력을 갖고 있으며, 특정한 상황에서는 강한 구속력을 발휘하기도 한다.¹⁶⁾ 금기를 지키는 행위는 그 사회 구성원들 사이에 유대감을 형성시켜 준다. 따라서 사회 구성원들은 집단 따돌림이나 거부를 피하고 유대감을 형성해 가기 위해 금기를 파기하지 않는다.¹⁷⁾ 그러나 금기에는 반드시 위반이 따르게 된다. 인간은 금기 위반의 욕구를 가지고 있기 때문이다. 초옥 또한 결국 이생을 선택하고 금기를 위반하게 된다. 초옥이 당대 금기를 위반할 수밖에 없었던 데에는 초옥의 강한 욕망이 작용했기 때문이다. 즉 당대 이데올로기를 기반으로

14) 서지영, 『역사에 사랑을 묻다』, 이숲, 2011, 106쪽.

15) 서지영, 위의 책, 107~109쪽 참고.

16) 배덕임, 「한국 전래 동화 속의 금기 파기의 특성과 의미-『선녀와 나무꾼』, 『해와 달이 된 오누이』, 『구렁덩덩 새 선비』를 중심으로」, 『동북아 문화연구』 41, 동북아시아문화학회, 2014, 117쪽.

17) 배덕임이 정종진(앞의 논문, 84쪽)의 견해와 의미를 받아들여 개진해 낸 개념이다.(배덕임, 위의 논문, 118쪽).

한 금기와 초옥이란 인물의 욕망이 대립하는 상황에서 결국 욕망이 승리를 거두게 되면서 금기 위반이란 형태로 드러나게 된다.

금기는 항상 인간들의 강한 욕망을 제지하고, 억압한다. 따라서 금기는 금기가 쳐 놓은 경계선을 넘으려는 위반의 욕망을 불러일으킨다.¹⁸⁾ 이처럼 금기와 욕망은 대립되는 관계이면서도, 따로 분리될 수 없는 불가분의 관계에 놓여있다. 따라서 다음 장에서는 초옥이 금기를 위반할 수밖에 없었던 원인과 관련되는 초옥의 욕망을 중심으로 살펴보도록 하겠다.

3. 초옥의 욕망

『포의교집』에서 우리가 주목해야 할 것은 여성 주인공 ‘초옥’이란 인물의 욕망이 작품 속에서 뚜렷하게 드러난다는 것이다. 여기서 초옥의 욕망은 때로는 초옥의 입을 통해 직접적으로 제시되거나, 그녀의 행동을 통해 간접적으로 드러나기도 하는 등 다양한 모습으로 분출된다. 초옥은 결혼 전, 남영위궁(南寧尉宮)의 시비로 있으면서 별가에게 능력을 인정받아 상류층의 지식을 배우게 된다. 이러한 상류층 지식의 습득은 초옥이라는 여성의 인식을 크게 변화시킨다. 상류층 여성과 자신을 동일시하며, 그 문화를 모방하고자 하는 모방 욕망이 작용하기 때문이다.¹⁹⁾

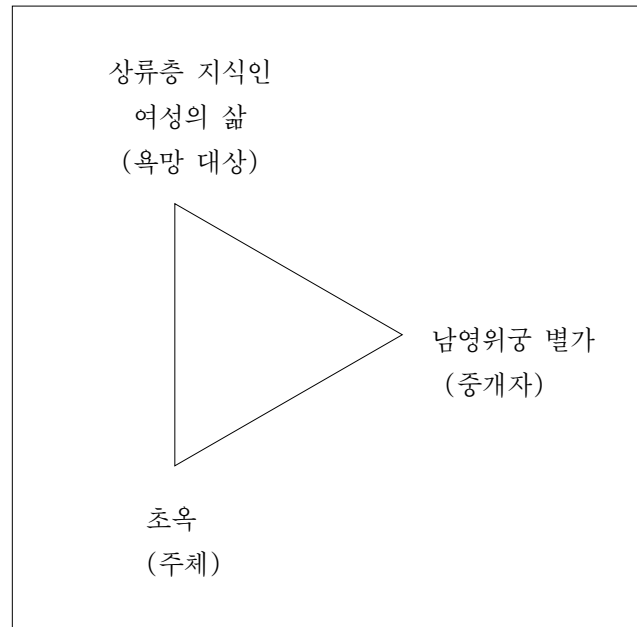
르네 지라르는 인간 욕망이 모방에서 출발한다는 것을 밝혀낸다. 그의 말에 따르면, 우리와 우리 욕망의 대상 사이에 직접적인 연결선은 없다. 우리 욕망은 모델이나 중개자를 모방하여 그의 욕망 대상이 우리 욕망 대상이 된다.²⁰⁾ 욕망 주체는 그가 모델로 삼고 있는 다른 대상, 즉 중개자가 욕망하는 대상을 모방하여 욕망하게 된다. 여기서 초옥이 모방하는 대상(중개자)은 남영위궁의 별가이다. 그녀는 여자 시인으로 『통감』, 『사략』, 『시전』, 『효경』, 『고문』을 비롯해 고시와 『난설헌집』을 초옥에게 가르쳐 줄 정도로 상당한 지식을 갖춘 여성이다. 게다가 초옥의 재주를 알아보곤 하층 여성인 그녀에게 편견 없이 다양한 지식을 전수해 준 인물이다. 그녀의 곁에서 상류층 지식인 여성의 삶을 목도하고, 독서를 통해 상류층 여성의 삶을 간접 체험한 초옥은 그녀들의 삶을 동경하며, 욕망하게 된다. 이를 지라르의 욕망의 삼각형²¹⁾을 통해 도식화하면 다음과 같다.

18) 조홍길, 『욕망의 블랙홀 : 욕망과 잘 사귀어 나가는 길』, 한국학술정보, 2010, 54쪽.

19) 권도경 또한 초옥이 상층 문화를 모방했다고 보았다. 권도경은 초옥이 자신의 존재감을 확인하고자 상층 문화를 모방했으며, 그것은 조선후기 중하층민의 정체성 내에서 이해되어야 한다고 주장한다. 즉 이러한 모방이 ‘헤게모니 장악의 수단인 상층의 이념과 문화에 동참함으로써 자부심과 자존감의 근거를 확립하기 위한 현실적인 이유에서 이루어 졌다’는 것이 그의 견해이다. (권도경, 「『포의교집』의 애정갈등과 비극적 결말의 현실적 의미」, 『국어국문학』 132, 국어국문학회, 2002, 167쪽.)

20) 김진식, 「르네 지라르 모방이론과 새로운 심리학」, 『불어불문학연구』 107, 불어불문학회, 2016, 34~35쪽.

21) 르네 지라르(R. Girard)가 그의 저서 『낭만적 거짓과 소설적 진실』에서 소설의 주인공들의 욕망 체계를 설명하는 데 사용한 용어이다. 그에 의하면 모든 소설의 주인공들은 대상을 소유하고자 하는 욕망을 가진다. 돈키호테가 스스로 되하고자 했던 것은 ‘이상적인 방랑의 기사’이다. 그런데 그의 ‘이상적인 기사’가 되하고자 하는 욕망은 아마디스라는 전설적인 기사를 모방하고자 하는 욕망이다. 그것은 그의 욕망이 자신의 부족함을 채우기 위한 자연 발생적인 수직적 초월의 욕망이 아니라 아마디스라는 중개자를 모방함으로써 이상적인 기사가 되하고자 하는 간접화된 욕망이다. 이처럼 중개자를 통해서 암시를 받고 갖게 된 욕망을 삼각형의 욕망이라 한다. 르네 지라르, 김치수 · 송의경 옮김, 『낭만적 거짓과 소설적 진실』, 한길사, 2002, 22~34쪽 참고.



여기서 초옥의 욕망의 대상이 되는 ‘상류층 지식인 여성의 삶’은 부귀영화를 누리는 삶이 아니다. 당대 지식의 근원이라 할 수 있는 성리학을 기반으로 하고 있는 ‘윤리규범적인 삶’ 그것이다. 이때 초옥의 욕망은 그녀가 읽었던 텍스트에 제시되는 이상적 여성상에서 암시받은 욕망이며, 그 여성들을 모방하고자 하는 욕망이다. 초옥과 가장 가까운 위치에 있으면서 그녀에게 지식을 전수해 준 남영위궁의 별가가 그녀들을 대표하여 모방의 대상인 중개자가 된다. 이처럼 독서와 경험을 통해 초옥에게 이상적 삶이라 인식된 ‘상류층 지식인 여성의 삶’에 대한 모방 욕망은 초옥의 행동을 통해 다양한 양상으로 드러난다.

3.1. 포의지교(布衣之交)에 대한 욕망

고향 친구인 장진사를 따라 죽동으로 올라온 시골 선비 이생은 장진사택의 중문 근처 서헌에 머문다. 어느 날 그곳 행랑에 거처하며 양소부(楊少婦)로 불리는 17세의 어린 새색시를 보게 된다. 그녀의 빼어난 미모에 한눈에 반한 이생은 그녀에게 욕정을 느낀다. 그러나 초옥은 뛰어난 미모로 많은 남성들의 사랑을 받아 온갖 재물로 유혹을 받지만 그들에게 눈길 한 번 주지 않는다. 이렇게 모든 남성들에게 짜늘했던 그녀가 이생에게 관심을 갖게 되는 사건이 발생한다.

이생이 머물던 장진사택 서헌 근처에는 큰 우물이 있었는데, 물 길는 사람들이 날마다 드나들었다. 이 전에 그곳에서 중인들이 살았기에 물을 길는 사람들은 조심하는 태도가 없었으며, 곰방대를 물고 떠들어 대곤 했다. 하루는 이생이 이를 보다 참지 못하고 행랑채 사람들을 불러 물 길는 자 몇 명을 끌고 오게 해서 매를 때린다. 다음날 달금이라는 계집종이 이생에게 찾아와 다음과 같은 말을 전한다.

“어제 저녁 양파가 원네에게 ‘저 서헌에 자리잡고 계신 서방님은 진사님과 어떻게 되시는 분이냐?’고 물래 묻길래 원네가 ‘같은 고향 친구분이신 이서방님’이라고 했습니다. 그랬더니 양파가, ‘진짜 양반이시더구나. 오늘 물 길는 놈들을 호령하시는 걸 봤는데, 사대부 기상이 아니라면 어찌 이같이 하겠는가? 연세는 몇이나 되신다더냐?’하고 물었더랬습니다. 그래서 원네가 ‘잘 모르지만 내 생각으로는 마흔 정도 되신 것 같다’고 했더니 양파가, ‘반드시 문장을 잘 하시겠지’라고 하기에 원네가 그렇다고 했습니다. 양파가 서방님을 흠모 하는 것이 서방님 못지않은 것 같사옵요.”²²⁾

초옥이 이생을 사대부 기상을 가진, 문장을 잘하는 인물로 인식하고 호감을 갖게 된 동기는 아주 단순하다. 자신보다 신분이 낮은 사람들에게 매질을 하고 호령을 하는 이생의 모습에 반하게 된 것이다. 초옥은 이생의 ‘권위적인 모습’을 사대부의 기상으로 보고 ‘진정한 선비의 모습’으로 규정한다. 그리고 ‘진정한 선비’는 반드시 ‘문장을 잘할 것이다’라는 생각으로 이어져 이생에게 반하는 계기가 된다. 그러나 이생의 입장에선 양반이 머물고 있는 곳에 천민들이 함부로 드나든다는 것이 그의 심사를 건드렸고 결국에는 그들을 잡아와 호령하고 매질하기에 이른 것이다. 이생의 이러한 태도는 신분계급에서 오는 권위의식으로 이생이란 인물이 당대 사회 인식에 부합하는 권위적인 인물임을 단적으로 드러낸다.²³⁾

‘진정한 선비’ 규정에 대한 초옥의 연쇄적이며, 귀납적 사고방식은 양반에 대한 초옥의 기존 의식이 반영된 것이다.²⁴⁾ 초옥이 호령하는 이생의 모습에서 ‘사대부 기상’을 읽게 된 원인은 그녀의 시집오기 전 상황과 연관된다. 초옥이 결혼 전 머무르던 남영위(南寧尉)궁은 최상위층 남성들만이 왕래하던 곳이다. 따라서 주로 남성들이 아랫사람에게 호령하는 모습을 보아왔을 것이다. 초옥의 무의식 속에 상류층 남성들의 호령하는 모습이 진짜 양반의 모습으로 자리 잡는다. 이는 진정한 사대부의 기상으로 자리 잡아 남성을 평가하는 기준이 된다. 진정한 사대부의 기상을 가진 선비에 대한 초옥의 관심은 그녀가 욕망하는 ‘지기(知己)’와의 연관 선상에 있기에 이생에게 관심을 갖게 되는 촉매제로 작용하게 된다.

초옥의 ‘지기(知己)’에 대한 욕망은 그녀의 발언을 통해 직접 제시된다. 초옥은 이생과 첫 만남에서 자신의 오랜 소원이 ‘문장을 잘하는 선비를 만나 밤낮으로 이야기를 나누며, 일생을 보내는 것’이었음을 말한다. 여기서 초옥의 소원은 앞서 말했던 당대 상류층 부부의 이상적인 모습에 부합한다. 또한 ‘문장 잘하는 선비’를 원했다는 것은 자신의 능력을 알아봐주는 지기를 만나 자신의 가치를 인정받길 원하는 당대 상류층 여성들의 욕망과 상통한다. 시비로 있던 시절, 독서를 통해 알게 된 규방 여성과 남편의 지기적인 관계는 그녀가 오랜 시간 꿈꿔온 이상적 여성의 삶인 것이다. 따라서 그녀에게 이생과의 만남은 자신의 이상적인 삶과 한걸음 가까워지는 것이다. 그녀의 지기에 대한 욕망은 너무도 강하게 작용하여 초옥이 금기를 위반하게 되는 가장 큰 계기로 작용한다.

여기서 우리가 또 하나 주목해야 할 점은 초옥이 늙고 가난한 이생을 선택했다는 것이다. 초옥

22) 김경미, 조해련 역, 위의 책, 113쪽.

23) 초옥이 근대적인 여성, 즉 사회 제도의 모순에 대해 인식하고, 이에 대한 저항의식을 갖은 인물이라면 권위적인 모습의 이생을 ‘군자의 모습, 진정한 양반의 모습’으로 정의하거나, 그런 모습에 반하지 않았을 것이다. 따라서 초옥이 이생에게 반하게 된 계기는 그녀가 근대적 여성이 아니라 전근대적 이데올로기에서 벗어나지 못한 인물이라는 것을 방증한다. 전통적 사대부 의식과 근대적의식의 대립 속에서 ‘깨어있는 인물’이 아닌 ‘전근대적인 인식’을 가진 모습에 반했다는 것은 초옥 스스로 ‘깨어있는, 근대적’ 여성은 아니라는 것을 의미한다.

24) ‘진정한 양반의 모습’에 대한 초옥의 연쇄적, 귀납적 사고방식은 ‘호령 → 사대부 기상 → 문장가 ⇒ 진짜 양반’으로 귀결되며, 이는 ‘호령하는 남성이 진짜 양반’이라는 초옥의 고정 관념을 드러낸다. 결국 초옥은 계급의식에서 벗어나지 못한 모습을 보이며, 이러한 사고의 연결은 양반에 대한 초옥의 기존 의식이 반영된 것이다.

은 장사선과의 대화에서 자신이 이생을 선택한 이유에 대해 언급한다.

“...친네가 이서방님과 사귀는 것은 과연 그 분이 못 생기고 늙어서입니다. 옛말에 이르기를 ‘귀한 사람을 벗으로 사귀는 것은 자신이 천하기 때문이고, 부자를 사귀는 것은 자신이 가난하기 때문’이고, 또 ‘머리가 새도록 오랫동안 사귀어도 상대방을 알아주지 못하면 새로 사귄 벗과 마찬가지로, 한 번 보고도 마음이 맞으면 오래 사귄 벗처럼 친밀하게 느끼게 되는 것’이라 했으니 이는 각자가 서로 마음을 알아줘서 그런 것입니다. 친네는 비록 부귀한 형편은 아니지만, 이미 풍부하고 아름다운 귀한 자태와 높고 뛰어난 재주가 있어서 항상 가난하고 천한 처지의 벗을 사귀어 죽을 때까지 잊지 않기를 원해 왔습니다. 목을 빼고 기다렸더니 황천이 친네의 정성을 버리지 않으셔서 다행히도 서헌에서 이남군을 만나 죽을 때까지 잊지 않을 지기라 여겼던 것입니다...만약 이남군이 장남군처럼 부유하고 젊었다면 전 돌아보지도 않았을 겁니다...옛날에 빨래하던 아낙네가 한신을 불쌍히 여겨 호의를 베풀었던 것과 같은 마음일 뿐입니다. 제가 어찌 보답을 바라고 그렇게 했겠으며, 또 어찌 음란해서 그런 것이겠어요?”²⁵⁾

초옥은 자신이 늙고 못생겼으며, 가난한 이생을 선택한 이유에 대해 장황하게 설명한다. 『사기(史記)』의 한신까지 인용하며 자신의 선택에 타당함을 부여한다. 그러나 여기서 눈여겨 볼 부분은 초옥은 이생을 만나기 이전부터 ‘가난하고 천한 처지의 벗’을 만나길 꿈꿔왔다고 말하는 대목이다. 초옥은 자신이 습득한 지식을 바탕으로 ‘포의지교(布衣之交)’를 꿈꿔왔는데, 그 조건은 ‘포의(布衣)’, 즉 문자 그대로 ‘가난하고 벼슬이 없는 선비’이다. ‘만약 이생이 부유하고 젊었다면 돌아보지도 않았을 것’이라는 초옥의 말을 통해 그녀가 이미 이상적 ‘포의지교’에 부합하는 틀을 규정지어 놓았음을 짐작할 수 있다. 그리고 그 틀에 맞는 대상을 모색하다가 그에 적합한 이생을 만난 것이다. 이처럼 초옥은 자신의 욕망에 대상을 대입함으로써 자신이 정해놓은 프레임에 사랑 하는 대상과 자신의 삶을 끼워 맞추고자 한다. 이로 보아 초옥은 철저하게 이념적이다.

초옥의 이러한 이념적인 모습은 그녀가 욕망하는 ‘상류층 지식인 여성의 삶’이 주로 독서를 통해 형성된 것에서 비롯한다. 초옥이 시비 시절 습득한 지식들은 주로 당대 교양서적이었다. 따라서 철저하게 유교적 사상을 기반으로 하고 있으며, 유교적 관점에 부합하는 이상적인 인물들만이 제시되어 있다. 이를 기반으로 이상적 삶을 규정한 초옥이었기에 그녀의 욕망은 이념적일 수밖에 없다.

3.2. 현모양처에 대한 욕망

이생을 진정한 선비로 인식한 초옥은 적극적으로 이생에게 다가간다. 봉선화 가지를 꺾어 이생에게 전하는데, 이를 계기로 둘은 처음으로 깊은 이야기를 나누게 된다. 이생에 대한 초옥의 착각은 이 당시 이루어진 대화에서도 드러난다.

사람의 인생도 이와 비슷합니다. 왕이 계신 수도에 가까우면 과거에 합격하여 귀하게 되겠지만 이 어찌 재주와 덕이 나아서겠습니까? 먼 시골에 태어나면 가난하고 천하게 될 터이나 이 어찌 정성이 미치지 못 해서겠습니까? 여자 또한 그러해서 사대부가에 남녀 반드시 우아한 숙녀가 되고, 여염집에 나면 그저 그런 부인이 되는 것입니다. 어찌 용모와 덕이 부족해서 그럴것어요? 처지가 그렇게 만든 것이지요.²⁶⁾

25) 김경미, 조혜련 역, 위의 책, 156~157쪽.

26) 김경미, 조혜련 역, 위의 책, 116쪽.

초옥은 봉선화 한 가지를 꺾어 이생에게 던지고는 그 꽃이 애석한 이유에 대해 설명한다. 초옥의 입장에서 이생은 ‘충청도’라는 시골에서 태어나 과거급제에 오르지 못하는 인물이다. 본인 또한 사대부가가 아닌 여염집에서 태어나 ‘그저 그런’ 부인이 되었다. 즉 초옥의 입장에서 이생과 자신은 ‘타고난 능력은 뛰어나나 신분, 혹은 처한 처지’라는 한계로 인해 능력을 인정받지 못하는 불우한 존재이다. 이러한 공통점을 갖았기에 초옥이 이생에게 느끼는 감정은 더 큰 것이며, 따라서 ‘애석한 것’이다. 이생이 군자이나 불우한 처지로 인해 벼슬에 오르지 못한다고 생각한 초옥은 이생에게 입신양명할 것을 권유한다.

그대 주신 물건 돌려드리고 싶어도
 박정탁 하실까 망설여집니다
 제 비록 박정하진 않아도
 장차 나쁜 시비 일어날까봐
 물건을 돌려드리지 않는다 하여
 가약을 맺었다고 함부로 생각하지 마세요
 가약 맺기 어려워서 아니라
그대 학문 그르칠까 두려워요
절량은 마음에 두지 마시고
공명을 이루시도록 힘쓰세요
그대 위해 길이 축원하리니
그때 올 즐거움 생각해 보아요
 공을 이루어 이름을 드날릴 때
소진 처의 부탁 저버리지 마시기를²⁷⁾

초옥이 이생에게 정표를 받고 난 후 쓴 두 번째 편지의 나머지 한 수이다. 이 시의 내용을 살펴보면 초옥은 이생이 공부를 계속해 공명을 이루길 바란다. 자신으로 인해 이생이 입신양명하지 못할까 저어하며, 우선은 자신을 잊고 공부에만 전념하라 말한다. 그러나 정작 이생은 화답시를 쓰지 못할 정도로 무능력하며, 초옥이 시에 인용한 ‘소진 처의 부탁’이란 전거(典據)조차 이해하지 못할 정도의 학문적 자질도 갖추지 못한 인물이다. 따라서 이생은 ‘소진 처의 부탁’의 의미를 이해하지 못해 초옥을 만나 묻기에 이른다.²⁸⁾

초옥이 쓴 시나, 이생과의 대화를 통해 알 수 있듯 초옥이 이생에게 바라는 것은 그가 ‘공명(功名)’을 이루는 것이다. 자신이 이생에게 소홀한 것은 소진의 아내처럼 이생이 공명을 이루도록 하기 위함이다. 초옥은 자신을 ‘소진의 처’로 이생을 ‘여섯 나라의 재상이 된 소진’으로 빗대어 이야기하고 있다. 여기에는 이생을 소진과 같은, 공명을 누린 인물로 만들 것이라는 초옥의 포부가 내포되어 있다. 초옥의 포부는 당대 여성들의 덕목으로 규정되어 있는 유교 이데올로기적 사고방식을 그대로 답습한 것이다.

27) 김경미, 조혜련 역, 위의 책, 122쪽.

28) “어찌 말씀드리지 않겠어요? ‘아내가 베틀에서 내려오지 않았다’는 그 이야기입니다. 소진의 아내가 남편을 섬기는 정성을 모르지 않았으나 헤어진 지 몇 년 만에 비로소 남편을 만난 것인데도 베틀에서 내려오지도 않고 소홀히 대했으니 소진이 얼마나 참담했겠습니까? 이 때문에 소진이 분발해서 공부하여 여섯 나라의 재상이 되었으니 이는 그 아내가 그렇게 만든 것이 아니겠습니까? 저도 그래서 이런 뜻을 낭군께 갖들여 낭군으로 하여금 낭군을 향한 저의 정성을 알게 하고자 한 것입니다. 낭군께서는 성공하신 뒤에도 오늘을 잊지 말아 주세요.”, 김경미, 조혜련 역, 앞의 책, 126쪽.

조선시대 부덕(婦德) 중 하나는 남편을 성심성의껏 내조하여 공명을 얻게 하는 일이다. 초옥은 이생이 ‘소진 처의 부탁’이라는 전거(典據)를 이해하지 못할 정도로 무지하다는 사실을 눈치 채고도 이생을 공부시켜 공명을 얻게 하려고 한다. 남편을 입신양명 시키는 것은 당대 손꼽히는 아내의 덕목 중 하나이기 때문이다. 이후 초옥은 자신의 말을 증명하듯 남편의 공명을 위해 내조하는 전형적인 아내의 모습을 그대로 재현한다.

둘의 사랑을 확인한 지 얼마 되지 않아 이생은 동료들과 함께 과거 시험을 위해 절에 들어간다. 급작스런 이별을 맞게 된 초옥은 “속담에 ‘복 없는 자가 날 버리고 절로 올라간다’더니 참으로 이난군을 두고 하는 말이로구나.”²⁹⁾ 라고 한탄하며 헤어짐을 아쉬워한다. 그러나 이생이 절에 들어 간지 사오일이 지났을 때 초옥은 조카를 시켜 온갖 먹을거리와 함께 지극한 그리움을 읊은 편지를 보낸다. 조선사회에서 과거공부를 위해 남성들이 절에 들어가는 일은 흔했는데, 이때 공명을 위해 노력하는 남편을 위해 산사에 음식을 보내는 일은 아내들의 내조 중 하나였다. 초옥은 자신의 남편이 무식한 하층민이었기에 그동안 이루지 못했던 ‘소진의 처’라는 꿈을 이생을 통해 실현하게 된 것이다.

진정한 선비, 즉 문장지사(文章之士)를 만나 지기지우의 관계를 맺길 원한 초옥의 욕망은 결국 문재(文才)를 지닌 남성을 만나 뒷바라지 하여 훌륭한 남편으로 만드는 것으로 귀결된다. 그것이 초옥이 갈망하는, 그녀 스스로가 그리고 있는 이상적인 자신의 모습인 것이다. 자신의 희생으로 남편을 뒷바라지 하여 남편을 훌륭한 인물로 만드는 것을 꿈꾸는 초옥의 행동은 전형적인 유교 윤리관을 기반으로 한다.

이상으로 살펴보았듯 초옥이 욕망하는 이상적인 삶은 그녀가 습득한 지식을 기반으로 하고 있기에 전근대적이다. 하층민 출신으로 남영위궁(南寧尉宮)의 시비로 있으며 높은 지적 수준을 갖게 되었기에 인식과 신분적 차이에서 오는 괴리감 또한 존재했을 것이다. 따라서 초옥은 괴리감을 줄이고자 동경하던 상류층 여성의 삶을 모방하고자 한다. 이러한 모방 욕망은 초옥이 ‘사랑하는 남성’을 욕망하는 것이 아닌, 자신과 대화가 통할 지적 능력을 가진 ‘지기’를 욕망하는 것에서 극명하게 드러난다. 또한 이생에게 입신양명을 권유하며, ‘소진의 처’와 같은 역할을 자처하는 초옥의 모습은 유교 윤리관 안에서 강조되던 아내의 모습이다. 따라서 초옥의 의식은 전근대적 사상에서 벗어나지 못한 양상을 보인다고 할 수 있다.

4. 초옥의 정행(貞行) 주장의 기능과 양가성(兩價性)³⁰⁾

조선시대 여성에게 있어 정절은 아녀자의 당연한 덕목이자 하나의 의무로 작용하였다. 따라서 초옥 또한 초반에 이생에게 호감을 느끼면서도 상당히 주저하는 모습을 보인다. ‘결혼한 여성이

29) 김경미, 조해련 역, 위의 책, 134~135쪽.

30) 이월영 또한 『포의교집』에 대해 연구하면서 ‘정행 명분의 실재와 그 양면성’에 대해 논의한 바 있다. 이월영은 초옥처럼 명민한 여성이 이생에 대해 착각했던 원인을 초옥의 ‘지나친 선비 선망 의식’과 ‘교조적인 명분 집착’에서 비롯된다고 보았으며, 그 명분 부여의 하나로 정행을 들고 있다. 따라서 초옥이 주장하는 정행은 원 개념의 범주에서 벗어난 독단 수준의 명분 부여로 자신의 욕체적 욕망조차도 정행이란 명분으로 재단했다는 점에서 양명성을 설명하였다. 그러나 본고에서는 초옥의 행동이 욕망에서 비롯되었으며, 욕망과 금기에 대한 충돌과 갈등에 대한 결과로 양가적인 모습을 보인다는 관점에서 접근할 것이다. (이월영, 「『포의교집』연구」, 『한국언어문학』 67, 한국언어문학회, 2008)

외간 남자와 사통해서는 안 된다’는 금기가 작용하고 있었기 때문이다. 그럼에도 초옥은 결국 이생과 사통을 함으로써 금기를 위반하게 된다. 이는 앞서 살펴보았듯, 금기 위반에 대한 죄의식이거나 두려움보다는 이상적인 삶에 대한 욕망이 더 크게 작용하였기 때문이다.

초옥은 이생을 만나게 되면서 자신이 그동안 욕망하던 이상적인 여성의 삶을 이룰 수 있다는 희망을 갖게 된다. 그러나 여기서 가장 큰 문제점은 이생을 선택하기 위해선 정절을 포기해야만 한다는 것이다. 여성의 사통은 ‘정절’과 직결되기에 여성에게 가장 큰 금기로 작용한다. 당대 상류층 지식인 여성의 삶을 욕망하던 초옥은 아내에게 가장 중요하고, 강조되던 덕목을 깨야만 하는 자가당착에 빠지게 된다. 따라서 초옥은 자신의 행동, 즉 간통에 대한 명분으로 하늘의 이치를 끌어온다.³¹⁾

초옥의 기준에서 자신과 이생은 지기 관계이지만, 남녀 사이이기에 자연스레 감정이 발생된다. 이러한 감정은 자연스러운 것이므로 하늘의 이치에서 벗어나는 것이 아니라 오히려 따르는 것이 된다. 초옥의 논리는 이후 이생과의 관계에 타당성을 부여하며, 그녀가 당당하게 정행이라 주장할 수 있는 계기가 된다. 정절에 대한 초옥의 재해석은 자신의 부도덕한 행위를 합리화하기 위한 것으로 올바른 정조관에서 벗어났으며, 다분히 자의적³²⁾이다. 따라서 초옥은 자신의 정행 주장에 타당함을 부여하고자 끊임없이 주위의 인정을 받고자 한다.

자신과 이생과의 관계가 정행(征行)임을 인정받고자 하는 욕망은 초옥을 자살로까지 몰고 간다. 초옥의 자살이 정행임을 인정받고자 하는 욕구에서 비롯되었음은 이생의 말을 통해 드러난다.

“...스스로 목숨을 끊는 경우에는 반드시 그 명분이 있는 법이라네...이제 네가 받들려는 바는 염치나 충성, 절의나 이익과는 아무 상관이 없는 것이니, 네가 죽고 나면 사람들이 분명히 ‘몰래 간통하다 본 남편에게 들켜 부끄러움을 견디지 못하고 목숨을 끊었다’라고 비웃을 게야. 너의 꿈은 행실에 이런 헤아릴 수 없는 오명을 쓴 채 세상을 떠나겠느냐? 너의 꿈은 행실은 나만 알지, 그것을 알아주는 이 또 누가 있겠느냐? 집집마다 수군거리고 사람들마다 쑥덕거리게 할 수야 없지 않느냐? 어찌자고 이렇게 생각이 짧으냐? 참고 구차히 살아남으면 오명을 씻을 날이 있을 것이니, 오명을 씻은 후에 대로에서 소리를 지르고 죽으면 되지 않느냐.”³³⁾

초옥이 계속 자살을 시도한다는 얘기를 듣게 된 이생은 초옥을 찾아가 달래기 시작한다. 이생은 초옥에게 그들의 관계가 ‘곧은 행실[貞行]’에서 비롯되었으며, 주위의 시선이 오명(汚名)임을 강조한다. 초옥은 자신의 정행을 인정해주는 이생의 말에 죽을 마음을 접고 자리를 털고 일어난다. 주지하다시피 이생과 초옥은 이미 여러 번 정을 통한 사이이다. 따라서 초옥의 행동은 엄연한 불륜이므로 이를 정행이라고 볼 수 없다. 그럼에도 이생의 입을 통해 자신의 행동이 정행임을 확인받는다. 결국 초옥의 자결 시도는 자신과 이생의 관계를 ‘지기’로 인정해주지 않고 불륜으로 보는 주위의 시선(사회적 인식)에 대한 항거이며, 자신의 행동이 정행임을 인정받고자 하는 욕구에서 비롯된 것임을 짐작할 수 있다.

31) “...서로를 귀히 여겨 알아보고서도 마음을 속이는 건 옳지 않습니다. 이는 하늘의 이치에도 본디 있던 바이고, 인정이라면 없을 수 없는 것이지요. 남녀 사이는 사람으로서는 참기 어려운 것입니다...”, 김경미, 조혜련 역, 위의 책, 129~130쪽.

32) 초옥의 정행 명분 부여가 자의적 · 독단적이라는 관점과 관련하여서는 이월영의 논문이 있다. 그는 논문에서 초옥이 교육을 통해 유가적 사유방식의 지침인 명분론에 매료되었다고 보았다. 따라서 초옥의 정행 주장 또한 이러한 사유에서 비롯된 것이라 주장하였다. (이월영, 위의 논문, 286~292쪽.)

33) 김경미, 조혜련 역, 위의 책, 165~166쪽.

초옥이 자신의 행위를 정행으로 규정하는 내용은 작품의 후반부에 다시 등장한다. 초옥이 여령(女伶)이 되었을 때 화옥이라는 기생이 이생과의 사귄이 과연 정절 있는 행동이었는지를 질책하듯이 묻자 초옥은 다음과 같이 대답한다.

“해와 달이 비록 이지러진다 해도 밝음에 무슨 손상이 되며, 강과 바다가 비록 탁해진다 해도 크기에 무슨 해가 됩니까? 저의 언행이 비록 정도(正道)라 하기에 부족하지만 또한 정절(貞節)에 무슨 해가 되겠습니까? 뜻이 도리를 거스르지 않는 까닭에 그 행동이 우월하다 해도 본래의 뜻을 이을 수 있고, 말이 이치에 어긋나지 않는 까닭에 행한 일이 비록 옳다고 할 수는 없지만, 그렇다고 하늘을 어기지 않았습니.”³⁴⁾

초옥이 생각한 정절이란 ‘결혼했기에 의무적으로 지켜야 하는 것’이 아닌, ‘자신이 인정한 사람과의 사이에서 지켜져야 하는 것’이다. 그러므로 자신의 행동에 부끄러울 것이 없다. 이처럼 초옥은 ‘정절’의 개념을 자기방식대로 이해하고 재정립한다. 정절 자체를 거부하거나, 자신이 정절을 깬 것을 부인하는 것이 아니라 ‘정절’의 기존 개념을 넘어서 개념 자체를 재해석한다. 그리고 끊임없이 정행임을 인정받고자 한다. 자신의 행동이 정행임을 인정받아야 자신이 추구하는 이상적인 삶이 힘을 입지 않고 완성되기 때문이다. 결국 초옥의 ‘정행 주장’은 자신의 간통을 진실한 사랑의 행위로 둔갑시켜, 자신의 욕망을 정당화하기 위한 수단으로 기능한다.

그러나 초옥은 자신의 행동이 당대 일반적인 정조관에서 벗어난다는 것뿐만 아니라 자신의 행동이 중죄임을 인식하고 있었다. 초옥이 자신의 행동이 금기를 위반하는 것임을 인식하고 있었다는 것은 남편과의 대화를 통해 드러난다. 초옥의 남편은 이생과의 만남이 계속된다는 것을 알게 된 후 초옥에게 두 번째 폭력을 가한다. 이때 초옥을 칼로 찔러 죽이려 하자 초옥은 자신이 중죄를 범한 것이 한두 번이 아님을 인정하며, 조용히 자결하겠다고 한다. 이러한 초옥의 모습은 당당하게 정행임을 주장하던 이전 모습과 큰 차이를 보인다.

초옥의 태도는 금기가 갖는 양가성과 깊은 관련을 맺는다.³⁵⁾ 인간은 금기 위반에 대해 두려움을 갖고 있으면서도 끊임없이 이를 위반하고자 하는 욕망을 갖는다. 따라서 초옥 또한 이상적 삶에 대한 욕망과 금기 위반에 대한 죄의식과 두려움이 끊임없이 내적으로 충돌하고 있었을 것이다. 결국 간통에 대한 초옥의 양가적 태도는 금기와 욕망이 충돌하며, 지속되는 갈등으로부터 도출된 결과로 볼 수 있다.

금기의 위반은 아주 당연한 것으로 받아들여지면서도 그 기원을 알 수 없는 끔찍한 죄책감을 낳는다.³⁶⁾ 초옥은 상류층 지식인 여성을 욕망하고 있으며, 상당한 지식을 갖춘 여성이다. 따라서 당대 관습과 윤리 규범 및 여성에게 강요되는 부덕(婦德)에 대해서도 숙지하고 있었다.³⁷⁾ 당대 규율과 규제에 대해 인식하고 있던 초옥이기에 당대 여성에게 있어 가장 강한 금기로 작용했던 ‘정절 의무의 위반’은 초옥에게 큰 죄의식을 불러일으켰을 것이다. 남편의 위협과 협박에 자결하겠다고 말한 이후 집요하리만치 계속되는 초옥의 자결 시도가 이를 방증한다.

금기를 위반한 당사자들은 지속적으로 마음에 저어함이 있게 되고 불안과 공포를 느낀다.³⁸⁾

34) 김경미, 조해련 역, 위의 책, 181쪽.

35) 프로이트에 따르면 타부 자체가 ‘신성’과 ‘부정’의 의미를 모두 가진 양가적인 단어이다. 타부라는 말은 타부 금지를 양가적 감정의 결과로 이끌어내며, 강한 양가감정을 수반하는 특정한 인간관계와 연관되어 있다. 즉 인간은 금기 위반에 대해 두려움을 갖고 있으면서도 끊임없이 위반하고자 하는 욕망을 갖고 있는데, 이것이 금기가 갖는 양가성이다. (지그문트 프로이트, 위의 책, 105~106쪽.)

36) 지그문트 프로이트, 위의 책, 57~58쪽, 107쪽 참고.

37) 초옥이 당대 지식인들의 교양서적이라고 할 수 있는 『통감』, 『사략』, 『효경』, 『시경』 등 성리학적 유교관에 입각해서 지은 책들을 주로 학습했다는 점을 통해 이를 짐작할 수 있다.

초옥 또한 자신의 욕망을 이루기 위해 금기를 위반했지만 금기 위반에 대한 불안감과 죄의식을 느낀다. 자결을 결심한 초옥의 행동은 금기 위반에 대한 스스로의 처벌이라고 할 수 있다. 즉 초옥은 자신의 행동을 정행이라 주장하면서도 마음속 일면에는 금기 위반에 대한 죄의식이 존재하고 있었던 것이다. 따라서 초옥은 자신의 욕망을 위해 이생과의 만남을 지속하면서도 그것이 금기를 위반하는 행동임을 인식하고 내적으로 끊임없이 갈등한다. 갈등의 결과 초옥은 자신의 행동에 대해 당당하게 정행임을 주장하면서도 한편으로는 순순히 중죄임을 시인하는 양가적 태도를 보이는 것이다.

5. 맺음말 - 초옥의 금기 위반 지향의 결과

초옥은 하층 신분임에도 결혼 전 남영위궁의 시비로 있을 당시 학문을 배워 자신의 신분보다 높은 지식을 가진 여성이다. 하층 여성이라는 신분과 이에 걸맞지 않는 지식의 습득은 초옥이라는 여성인물에게 괴리감을 준다. 이러한 자기모순과 자기 불일치로 초옥은 자기 분열을 일으키며, 이에서 벗어나고자 하는 초옥의 의지는 욕망으로 발현된다.

초옥은 이상적인 여성의 삶, 즉 상류층 지식인 여성의 삶을 욕망하였다. 그러다 자신의 이상형이자 욕망을 충족시켜 줄 인물이라 생각했던 이생을 만나게 된다. 초옥은 이생을 위해 자신의 모든 것을 버리고, ‘간통’이라는 금기까지 위반하기에 이른다. 초옥에게 있어 이생과의 만남과 사랑은 그녀가 동경해 오던 이상적인 삶에 한 발짝 다가서는 것이기 때문이다.

그러나 초옥의 생각과는 달리, 이생은 양반이라는 신분을 제외하곤 능력도 문재도 떨어지는 인물이다. 사랑에 있어서도 장중약이라는 새로운 라이벌이 등장하자 주눅이 들어 초옥에 대한 감정이 바로 식어버리는 신의 없는 남성이다. 초옥과 장중약의 관계를 오해하곤 그녀를 바로 한갓 물건으로 치부해 버리는, 초옥의 인격에 대한 배려도 없는 무책임한 남성이다. 또한 초옥을 지기로 인식하기는커녕 단순한 성적 욕망의 대상으로 생각한다. 이러한 무능력하고 몰인정한 이생에게 있는 것이라곤 양반이라는 신분과 그에 따른 허세뿐이다. 결국 초옥이 그토록 원하던 대상이라 여긴 이생은 전형적인 전근대적 양반 남성이었을 뿐이다.

지금까지 초옥은 근대적인 여성으로 평가되어 왔다. 그러나 우리는 앞에서 살펴본 것과 같이 초옥 또한 중세적 윤리의식에 갇혀 있는 인물임을 확인할 수 있다. 초옥이 꿈꾸는 이상적인 삶의 모델이 되는 여성의 모습은 대부분 유교적 텍스트에서 모범적인 여성상으로 제시되고 있는 인물들이다. 그러므로 초옥의 윤리의식은 상당히 남성 중심적일 수밖에 없다.

초옥이 ‘사랑하는 남성’이 아닌 ‘문장 잘 하는 선비’를 만나는 것이 소원이었다는 것은 자신과 비슷한 ‘지적 능력을 갖춘 남성’을 원해왔다는 것을 의미한다. 이는 지기(知己), 즉 자신을 알아주는 남성을 의미하며, 당대 상류층 지식인 여성들이 원하던 이상적 남편의 모습과 상통한다. 결국 이생에게 애정이 짝튼 계기는 신분은 낮지만 지식은 상층 남성과 비슷한 데에서 오는 괴리감에서 비롯된다. 초옥이 갖고 있는 괴리감과 자기모순이 모방욕망으로 발전했기 때문이다. 따라서 초옥의 애정 의식에는 환상이 존재한다. 고전적인 전범에서 시작한 환상이 고착화되고, 그러한

38) 정종진, 앞의 논문, 91쪽

자기 신념을 구현해주는 대상으로 이생이 설정된다. 둘의 사랑 또한 이생의 실상과는 상관없이 초옥의 환상과 초옥의 윤리 프레임 속에서 이루어진다.

여기서 중요한 것은 초옥의 금기 위반이 과연 어떠한 결과를 낳았냐는 것이다. 초옥은 자신의 강한 욕망으로 인해 금기를 위반하지만, 그녀의 사유는 남성 중심적 윤리관을 바탕으로 하고 있다. 따라서 욕망은 좌절되고, 초옥의 금기 위반은 새로운 세계를 열어주지 못하고 비극으로 끝을 맺는다. 초옥의 욕망이 좌절되었다는 것은 관습적 세계로의 회귀를 의미한다. 초옥이라는 여주인공 자체가 남성 중심의 사고방식에 머무름으로써 새로운 세계로 탈출하지 못하고 기존의 관습적 세계에 머무르게 되는 것이다. 결국 금기 위반까지 감행한 초옥의 사랑 체험은 관성적 윤리 인식으로 회귀하며, 초옥은 남성 중심적 윤리 의식의 대행자로 머물고 만다.

참고 문헌

- 지그문트 프로이트, 『토텐과 타부』, 문예마당, 1995.
- 르네 지라르, 『낭만적 거짓과 소설적 진실』, 김치수 · 송의경 옮김, 한길사, 2002.
- 권순형, 「금지된 사랑, 간통과 동성애」, 『우리나라 여성들은 어떻게 살았을까』 1, 청년사, 1999.
- 조홍길, 『욕망의 블랙홀 : 욕망과 잘 사귀어 나가는 길』, 한국학술정보, 2010, 54쪽.
- 서지영, 『역사에 사랑을 묻다』, 이숲, 2011.
- 이승복, 「한문소설 〈布衣交集〉의 인물 형상과 소설사적 의의」, 『규장각』 21, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 1998.
- 윤재민, 「조선후기 전기소설의 향방」, 『민족문학사연구』 15, 민족문학사학회, 1999.
- 신상필, 「한문소설 <포의교집> 연구」, 『한문학보』 3, 우리한문학회, 2000.
- 김정숙, 「『포의교집』의 小說的 特徵 研究」, 『한문교육연구』 16, 한국한문교육학회, 2001.
- 조혜란, 「<포의교집> 여주인공 초옥에 대한 연구」, 『한국고전여성문학연구』 3, 한국고전여성문학학회, 2001.
- 조혜란, 「19세기 애정소설의 새로운 양상 고찰 - <절화기담>과 <포의교집>을 중심으로-」, 『국어국문학』 135, 국어국문학회, 2003.
- 권도경, 「『포의교집』의 애정갈등과 비극적 결말의 현실적 의미」, 『국어국문학』 132, 국어국문학회, 2002.
- 권도경, 「근대 이행기 한문소설 『포의교집』에 나타난 여성의 몸 - 몸의 주체성 실현 양상과 그 의미」, 『인문연구』 47, 영남대학교 인문과학연구소, 2004.
- 윤채근, 「<포의교집>에 나타난 근대적 욕망 구조」, 『청람어문교육』 35, 청람어문교육학회, 2007.
- 한의승, 「<포의교집>의 문체와 서사적 특징」, 『어문논총』 41, 한국문학언어학회, 2004.
- 이정원, 「『布衣交集』의 서사적 성격」, 『어문연구』 36, 한국어문교육연구회, 2008.
- 이월영, 「『포의교집』 연구」, 『한국언어문학』 67, 한국언어문학회, 2008.
- 이도흙, 「서울의 사회문화적 공간과 그 재현 양상 연구 - 19세기의 『포의교집』 • 일제시대의 『천변풍경』 • 1960년대의 『서울, 1964년 겨울』을 중심으로-」, 『기호학연구』 25, 한국기호학회, 2009.
- 김문희, 「〈절화기담(折花奇談)〉과 〈포의교집(布衣交集)〉에 재현된 한양과 사랑의 의미」, 『서강인문논총』 26, 서강대학교 인문과학연구소, 2009.
- 하성란, 「<포의교집>의 삽입시 연구」, 『한국문학연구』 38, 동국대학교 한국문학연구소, 2010.
- 허정주, 「『포의교집(布衣交集)』의 ‘근대성’에 관하여」, 『건지인문학』 3, 전북대학교 인문학연구소, 2010.
- 정종진, 「금기 형성의 특성과 위반에 대한 사회적 대응의 의미」, 『인간연구』 23, 카톨릭대학교 인간학연구소, 2012, 82쪽.
- 배덕임, 「한국 전래 동화 속의 금기 파기의 특성과 의미- 『선녀와 나무꾼』, 『해와 달이 된 오누이』, 『구렁덩덩 새 선비』를 중심으로」, 『동북아 문화연구』 41, 동북아시아문화학회, 2014.
- 김진식, 「르네 지라르 모방이론과 새로운 심리학」, 『불어불문학연구』 107, 불어불문학회, 2016.

토론문

김신정(서강대학교)

한국기호학회에 질의자로 초대해주셔서 고맙습니다. 고맙고도 조금 부끄러운 마음으로 발표문을 읽고 토론문을 작성해 보았습니다. 기호학 공부가 일천하여 도움을 드리지 못하고 다만 몇 가지 지엽적인 사항들을 제시함으로써 연구자 선생님의 이번 연구의 기획에 대한 이야기를 청하고자 합니다.

이 논문 “『포의교집』에 드러나는 금기 위반의 양상과 여성의 욕망-초옥을 중심으로”는 여성인 물인 ‘초옥’의 욕망에 초점을 맞추고 있습니다. 기혼여성인 초옥이 기혼남성인 이생과 ‘불륜’이라는 ‘위반’의 행위를 통해 얻고자 한 것은 아이러니하게도 ‘정행하는 열녀’이미지이므로 그녀의 욕망은 지극히 유교 이데올로기적이고 권력 지향적이라고 분석하고 있습니다. 논문의 흐름과 사유에 공감하며 두 가지를 말씀드리겠습니다.

1. 목차의 구성

목차의 2장 제목에 대한 의견입니다. 2장 “당대 금기와 초옥의 금기 위반”에서 1절인 “사통”과 2절인 “상층 남성과 하층 여성간의 지기(知己)”는 층위가 다른 명칭이라고 생각됩니다. 혹은 같은 내용으로 묶어줄 수 있을 것 같기도 합니다. 1절 “사통”은 곧 불륜을 의미하므로 초옥의 금기 위반이라는 2장의 제목 하에 들어갈 수 있는데, 한편으로는 초옥과 이생이 함께 저지르는 일이고 이생에게는 금기위반이 되지 않으므로 사통의 앞에 주체를 넣어주는 것이 명확한 의미전달-초옥의 금기위반을 위해 필요할 것 같습니다. 또 2절의 “지기” 자체가 “사통”의 경우처럼 ‘금기위반’이 될 수 있을지 좀 어색한 느낌이 듭니다. 각 절의 제목들은 제가 생각하기에, ‘초옥이 상층남성과 하층여성간의 지기로 자신들의 사랑을 합리화하여 사통하였다.’ 처럼 이유와 결과 혹은 원인과 결과 같은 관계로 이해됩니다. 실제 글의 내용에서도, ‘지기’가 안 되는 이유는 그들의 사랑이 ‘불륜’이기 때문이라고 지적하고 있으므로 2절의 내용은 1절과 같은 맥락에 있다고 여겨집니다.

2. 방법론의 차용

이 연구에서는 초옥의 욕망을 ‘지식을 통한 모방에의 욕구’로 설명하고, 이를 위해 르네 지라르의 욕망의 삼각형에 초옥의 욕망을 대입하고 있습니다. 이 이론의 대입과 분석 내용에 대해서는 납득이 됩니다. 다만, 르네 지라르 이론으로 텍스트 전체를 풀어나가는 작업이 필요할 것으로 보입니다. 이론의 대입이 지니는 당위성이나 필요성이 충분히 설명되지 않은 상황에서 지라르의 이론이 등장하고 있어 마치 필요에 의해서 ‘부분’만을 끌어다 쓴 듯한 인상이 있습니다.

덧붙여 말씀드리면, 기호학의 틀 안에서 쓰고자 한 논문임을 염두에 두었을 때, 거시적인 관계망 예를 들어, 이 텍스트의 주요 인물들을 향으로 두고 이 향들의 관계를 아우르는 하나의 체계 그 심층의 욕망 발현의 매커니즘을 발굴해내야 할 것으로 보입니다. 어려운 작업일 수 있겠으나 이미 논문에서 유의미한 결과물이 도출된 상태이므로 이러한 결과물이 합리적으로 제시될 수 있도록 구조적인 분석이 병행되면 좋을 것 같습니다.

3. 덧붙이는 말 : 욕망과 선택, 주체성

제가 이 논문을 살피는 가운데 ‘초옥’이라는 인물에 대해 느낀 점은 그녀가 굉장히 주체적인 인물이라는 것이었습니다. 초옥은 ‘하층’과 ‘여성’이라는 중층의 굴레에 놓여 삶의 모습과 방향에 대한 선택권이 없습니다. 이생을 만나며 일부종사의 의무와 상층여성으로서 삶 사이에서 갈팡질팡하는 모습을 보이고 있는데, 초옥의 주체성은 바로 이러한 모순 그 자체를 껴안은 모습에서만 들어지는 건 아닌가, 합니다. 모순은 견고한 질서가 깨어지는 균열의 지점이고 동시에 개인의 욕망이 발현되는 틈이기 때문입니다. 포의교집에서 초옥은 이생과 마찬가지로 사랑이라는 감정의 주체도 대상도 아닌 듯합니다. 자신의 처지에서 상층여인의 삶을살아보고 싶은 유일한 기회를 맞아 자신의 욕망을 위해 과감한 선택을 한 목적지향적인 인물로서 여겨집니다. 무릇 사람의 개인적 욕망이라는 것은 그 사람이 속한 상황적인 맥락을 따로 떼어 살필 수 없는 것이 아닐지. 초옥이 욕망의 주체로서 기존 질서에 대한 의심과 변혁의 시도를 하지 않았기에 그 욕망이 그저 제도권 이데올로기에 편승하고 답습하고 있다고 한계지우는 것은 물론 타당한 말이지만, 한편으로는 자신이 꿈꾸는 삶을 조금 왜곡된 형태로라도 실현하고 싶었던 여성적 주체의 모험이 지니는 의미를 축소한 것은 아닌지 하는 아쉬움이 조금 남습니다. 이것은 텍스트에 대한 이해가 없는 상태에서 두서없이 하는 말로 연구자 선생님의 논의가 마련해주신 해석의 지평이라는 기회를 통해 생각해보았습니다.

이상으로 질의를 마치겠습니다.

조르주 바타유의 금기와 위반 - 『에로티즘』을 중심으로

차지연(서울대학교)

목차

1. 들어가며
2. 위반의 의미와 형상화 : 사드, 바타유, 푸코
 - 2.1. 『에로티즘』에서의 금기와 위반
 - 2.2. 푸코의 「위반을 위한 서문」
 - 2.3. 바타유와 사드의 위반 : 『눈 이야기』와 『쥘리에트 이야기』
3. 나가며

1. 들어가며

조르주 바타유(Georges Bataille, 1897-1962)는 1930년대부터 50년대까지 왕성하게 활동했던 프랑스의 문인으로서, 다양한 분야에 있어 독자적인 관점으로 자신의 사유를 전개시켰던 작가다. 특히 그는 국내외에서 ‘에로티즘의 거장’으로 알려져 있는데, 당연한 일이다. 그가 로드 오슈(Lord Auch) — “뒷간의 주님(Lord aux chiottes)”이라는 뜻으로도 읽힌다 — 라는 가명으로나마 처음 출판한 소설이자 그의 대표작 중 하나인 『눈 이야기(Histoire de l'oeil)』는 사드와 어깨를 견줄 만큼 파격적이고 외설적인 장면들을 보여주고 있다. 또한 그는 40년대 후반에서 50년대에 『에로티즘(L'Érotisme)』, 『에로티즘의 역사(Histoire de l'érotisme)』 등을 집필하며 에로티즘이라는 개념에 천착하였고, 그가 삶을 마감하기 직전에 집필한 『에로스의 눈물(Les Larmes d'Eros)』 역시 에로티즘의 관점으로 미술사를 일별한 저작이다.

하지만 잊지 말아야 할 것은, 그가 단지 성적인 쾌락을 얻고자 하는 차원에서 포르노그래피 같은 작품을 쓴 것도 아니고, 자신의 변태적 성행위 환상들을 정당화하기 위해 에로티즘을 연구한

것도 아니라는 점이다. 바타유에게 에로티즘은 인간이라는 존재를 자기 나름대로 규명하기 위해 고찰한 인류학적, 사회학적, 역사적 연구 결과의 키워드다. 바타유는 사회적으로 용인된, 즉 객관성을 담보한 과학이나 합리성을 제일 원칙으로 삼는 철학이 보지 못하는 인간 존재의 ‘총체성(totalité)’을 에로티즘을 통해 밝혀내고자 한다. 과학은 객관성만을 강조하느라 개인이 주관적으로 느끼는 개별적 체험을 등한시하며, 이성에 근거한 철학은 합리적으로는 설명되지 않는 인간의 광기나 충동 등을 학문 영역 바깥으로 제외시켜 버린다는 것이다. 이는 마치, 전통적인 기독교가 선을 추구해야 한다는 명목 하에 일련의 상태들이나 행위들을 악으로 단죄하여 인간 세상 밖으로 추방하려 한 것과 마찬가지다. 그렇게 보지 못하게 눈을 가리고 금기 너머로 내보내 버린 ‘악’, ‘광기’, ‘내적 체험’ 등을 복원시켜서 그것들을 같이 봐야만 인간이라는 존재를 비로소 파악할 수 있다는 것이 바타유의 주장이다. 그리고 것처럼 배제되었던 것들을 다시 세상 안으로 들여오려는 움직임, 감춰 놓고 금지해 왔던 것들에 접근하는 몸짓, 그것이 바로 바타유가 말하는 ‘위반’이다.

거칠게 말하자면, 바타유가 말하는 에로티즘이란, 삶과 죽음을 한 지점에서 엮어 냄으로써 죽음을 체험하는 폭력적 체험이다. 죽음과 성에 대한 금기와 그것을 위반하는 형태로서의 축제, 종교적 제의 등을 고찰함으로써 바타유는 이 시대를 사는 인간과 세계를 설명할 수 있는 이론을 설립하고자 했다. 그의 에로티즘은, 번식과 무관한 성행위라는 협소한 정의에서 출발하여 “죽음 속에서까지 삶을 긍정하기”라는 시적일 만큼 함축적인 표현에까지 이른다. 바타유는 동물들의 짝짓기는 번식을 목적으로 한다고 본다. 생명을 생산할 목적에 종속되지 않은 이 행위에 어마어마한 에너지를 쏟고 거기에 탐닉하는 존재는 인간밖에 없으며, 따라서 에로티즘은 인간과 동물을 구분 짓는 지표가 되기도 한다. 그런데, 이처럼 목적도 없는 일에 자신의 몸을 희생시켜가면서까지 열정을 바치는 모습은 인간의 본질이라 여겨지는 합리적 이성만으로는 도무지 설명이 되지 않는다. 에로티즘은 어쩌면 인간이 내버렸던 동물성을 다시 인간의 삶으로 들여오는 움직임이 아닐까? 하지만 이렇게 돌아온 동물성은 더 이상 최초의 동물성이라 할 수 없다. 바타유는 바로 이것을 ‘신성(sacré, 神聖)’이라 부른다. 동물과 인간이 분리되는 지점부터 다시 그렇게 정립된 인간다움이 동물성을 신성으로 삼아 자기 삶으로 끌어들이는, 혹은 거기에 이끌림을 느끼는 현상과 원인을 설명하는 과정에서 에로티즘이 등장하는 것이며, 그의 에로티즘 — 그리고 그의 책 『에로티즘』 — 을 이해하기 위해서는 이러한 배제와 끌림의 모순적 움직임을 설명할 수 있는 금기와 위반에 대한 논의가 필요하다. 이 논의를 거쳐야만, 에로티즘에 대한 바타유의 최종적 정의, “죽음에 이르기까지 삶을 긍정하기”¹⁾를 이해할 수 있다.

에로티즘을 전면에 내세워 주제로 다루고 있는 바타유의 세 저작 『에로티즘』, 『에로티즘의 역사』, 『에로스의 눈물』은 각각 이렇게 파악해볼 수 있다. 1957년에 출판된 『에로티즘』에서는 에로티즘 개념의 토대를 이루는 금기와 위반 이론의 원리가 주창되고, 1947년 즈음 집필하다가 끝내 출간되지 못한 『에로티즘의 역사』는 금기와 위반의 양상들을 구체적으로 분석하려는 시도로 보이고, 마지막으로 『에로스의 눈물』은 에로티즘의 관점으로 미술사를 조망하고 있다. 여기에서는 특히 『에로티즘』을 중심으로 바타유의 금기와 위반 이론의 특징을 간략하게 정리하고, 그가 사용한 ‘위반’ 개념에 주목한 미셸 푸코가 바타유 사후에 헌정한 논문 「위반을 위한 서문(Préface à la transgression)」을 살펴봄으로써 위반의 현대적 의미를 짚어보고자 한다. 마지막으

1) “[...] l'approbation de la vie jusque dans la mort”, Georges Bataille, L'Érotisme, Oeuvres Complètes t. X, Paris : Gallimard, 1987, p.17.

로 푸코가 언급하고 있는 대표적인 위반의 작가 사드와 바타유의 작품들 중 『쥘리에트 이야기(Histoire de Juliette)』와 『눈 이야기(Histoire de l'oeil)』의 한 대목씩을 비교함으로써, 두 작가가 형상화하고 있는 위반의 공통점과 차이점을 엿보려고 한다.

2. 위반의 의미와 형상화 : 사드, 바타유, 푸코

2.1. 몽에로티스므에서의 금기와 위반

동물과 인간이 분리되는 지점으로 돌아가서 바타유의 논지를 따라가 보자. 그에 의하면, 도구를 사용하고 ‘노동(travail)’을 시작함으로써 인간은 처음 동물과 분리된다. 주체로서의 자신과 도구로 사용할 수 있는 대상, 혹은 타자를 인식하게 되는 것도 이 지점에서부터다. 노동을 통해 생산물을 축적하게 된 인간은, 이제 노동의 지속을 방해하는 ‘폭력(violence)’들을 자신들의 세계에서 내몰기 시작한다. 특히, 궁극의 폭력으로서의 ‘죽음(mort)’이 이제 노동하는 인간 세계에서 금기가 된다. 그런데 죽음은 단지 노동을 방해할 뿐만 아니라, 살아남아 있는 자들로 하여금 절대적으로 알 수 없는 ‘비-지(非知, non-savoir)’의 영역으로 여겨지면서 호기심과 매혹²⁾을 불러일으키기도 한다. 죽은 자의 시체는 분명 어제의 그 사람인 동시에 더 이상 그 사람이 아니기에 일종의 신비감을 준다는 것이다. 다른 한편, 이제 인간은 아무리 자신들이 죽음을 피하려고 금기로 설정하고 접근할 수 없게 막는다 해도, 죽음을 피할 수 없다는 사실을 깨닫게 된다. 그리하여 죽음에 대한 공포와 매혹의 공존, 죽음을 인식하고 죽음에 대해 ‘불안(angouisse)’을 느낀다는 사실이 다시 한 번 인간과 동물을 명백하게 구분하게 한다.

죽음이라는 폭력은 애초에 노동을 시작하면서 인간 세계에서 접근 금지시켰던 동물성과 맞닿는 것이었다. 그런데 그것을 두려워하고 혐오하면서도 거기에 접근하고자 하는 욕망이 여전히 남아있음이 곳곳에서 증명되는데, 이는 노동과 금기만으로는 인간성을 규정할 수 없음이 드러나는 대목이다. 거부되고 부정되었던 동물성이 다시 욕망되는 셈인데, 이렇게 돌아온 동물성은 더 이상 동물성이 아니라 신성이라고 위에서 말한 바 있다. 게다가 신성은 금지된 것이기 때문에, 그것에 접근하는 것이 허락되지 않았기 때문에 욕망의 대상이 되기도 한다. 다시 말해, 닿으면 안 된다고 금지된 것, 저 멀리에 있고 우리는 알 수 없다고 규정된 무엇인가가, 인간 세계를 초월한, 인간보다 우월한 어떤 미지의 존재의 영역이라고 여겨진다. 그렇게 금기가 설정됨으로써 위반을

2) 산 자가 죽음에 대해 느끼는 이러한 이끌림을 설명하기 위해, 몽에로티스므의 서론에서 바타유는 ‘연속성(continuité)’과 ‘비연속성(discontinuité)’이라는 개념을 가져온다. 그는 세상에 태어난 이상 모든 개인은 불연속적인 존재이며, 이처럼 불연속적인 개인으로서의 삶을 얻기 전 어머니 뱃속에서 두 존재가 합일되어 있었을 때의 연속성에 대한 향수를 모두가 느끼고 있다 말한다. 삶 이전 상태로 돌아간다는 것을 죽음과 연결 짓고, 두 개체의 합일 상태를 에로틱한 결합과 연결 짓는 것이 바로 몽에로티스므에서 바타유가 전개하는 논리의 주된 두 축이다. 이는 각각 금기의 두 축인 죽음에 관련된 금기(살인, 시체와의 접촉 등)와 성(性)에 관련된 금기(근친상간, 월경 시 피와의 접촉 등), 그리고 그것들의 위반에 대한 논의와 맞닿게 된다. 요컨대, 에로티스므는 죽음과 유사한 상태를 체험하는 것이기에 죽음 금기의 위반인 동시에 성 금기의 위반인 것이다.

유발하는 것이다. 이렇게 설정되었다면, 이제 신성을 체험하기 위해서는 금기를 넘어서야, 즉 ‘위반(transgression)’을 해야 한다. 바타유는 금기와 위반을 각각 세속과 신성에 결부시킨다.³⁾ 신성은 금기된 것인 동시에 위반을 불러일으키는 알 수 없는 무엇인가를 가리킨다. 신성에 대한 감정은 인간으로 하여금 종교와 예술 활동을 하게 만들었고, 종교와 예술이야말로 인간을 인간답게 만드는 행위라고 바타유는 강조한다.⁴⁾ 넓게 이해하자면, 종교와 예술도 위반의 일종인 것이다. 위반의 대표적 형태들로 바타유는 전쟁, 희생제의(sacrifice), 육체의 에로티즘 등을 예로 들고 있다. 이것들의 공통점은 죽음을 향해 간다는 점, 인간의 에너지의 잉여분을 생산과 번식이 아닌 곳에 폭발시키며 따라서 폭력적이라는 점이다. 금기가 인간다움을 규정한다고 말했지만, 금기를 위반하고 싶어 하는 것 역시 인간다운 것이다. 바타유는 양쪽을 다 봐야 한다고 말한다. 동물성에서 벗어나서 이제 신성을 상징해 놓고 그 세계로 넘어가기를 욕망하는 인간적 상황이야말로 “인간적인, 너무나 인간적인” 상황이 아닐까?

주목할 것은, 바타유가 말하는 위반은 무절제한 자유나 폭력이 아니라, “조직된(organisé)”폭력, 조직된 무질서라는 점이다. 여기서 다시 한 번, 비록 금기가 인간성을 규정하였다고는 하나, 그것의 위반이 동물성으로의 회귀를 의미하는 것은 아니라는 점이 드러난다. 에로티즘은 동물적 성행위와 다르고, 오직 인간만이 행할 수 있는 조직된 폭력으로서의 위반이다. 조직된 폭력으로서의 위반의 전형은 바로 생산물의 잉여를 탕진하는 전쟁이다. 바타유는 전쟁에 대해 이렇게 말한다. “전쟁은 조직된 폭력이다. 금기의 위반은 동물적 폭력이 아니다. 여전히 폭력이라는 하지만, 이성이라고 간주되는 (필요할 경우 지혜를 폭력을 위해 사용하는) 존재에 의해 행해지는 것이다.”⁵⁾ 그는 다음과 같이 덧붙이며 위반의 정의를 명확히 한다. “조직된 위반은 금기와 함께 하나의 전체로서 사회적 삶을 규정한다. [...] 이는 자유의 문제가 아니다. 그러한 순간에 거기까지는 그것이 가능하디, 이것이 위반의 의미다.”⁶⁾ 어느 순간, 어디‘까지’, 가능과 불가능의 경계에 금기와 위반의 진실이 자리한다.

금기들의 진실은 우리의 인간다운 태도의 열쇠다. 우리는 금기들이 외부로부터 강요된 것이 아니라는 점을 정확히 알아야 하고, 알 수 있다. 이 사실은 우리가 금기를 위반하는 순간, 특히 금기가 여전히 작동하고 있는 유예된 순간, 그리고 그럼에도 불구하고 금기가 거부하려 하는 충동에 우리가 넘어가고 마는 그 순간에 느끼는 불안 속에서 우리 앞에 나타난다. [...] 체험은 완수된 위반, 성공한 위반을 향한다. 이러한 위반은 금기를 유지시킨다, 금기를 향유하기 위해 유지시킨다.

La vérité des interdits est la clé de notre attitude humaine. Nous devons, nous pouvons savoir exactement que les interdits ne sont pas imposés du dehors. Ceci nous apparaît dans l'angoisse, au moment où nous transgressions l'interdit, surtout au moment suspendu où il joue encore, et où nous cédon néanmoins à l'impulsion à laquelle il s'opposait. [...] L'expérience mène à la transgression achevée, à la transgression réussie, qui, maintenant l'interdit, le maintient pour en

3) “속(俗)의 세계는 금기들의 세계다. 신성의 세계는 제한된 위반들로 열린다.” (“Le monde profane est celui des interdits. Le monde sacré s’ouvre à des transgressions limitées.”) (*L'Érotisme, op.cit.*, p.70)

4) 이것은 바타유가 라스코 동굴 벽화 발견을 보며 확신을 갖게 된 주장이며, 특히 그의 저작 몽라스코 혹은 예술의 탄생(Lascaux ou la naissance de l'art)에서 요지다.

5) “Mais la guerre est une violence organisée. La transgression de l'interdit n'est pas la violence animale. C'est la violence encore, exercée par un être susceptible de raison (à l'occasion mettant la sagesse au service de la violence).” (*L'Érotisme, op.cit.*, p.67)

6) “La transgression organisée forme avec l'interdit un ensemble qui définit la vie sociale. [...] Il ne s'agit pas de liberté : à tel moment et jusque-là, ceci est possible est le sens de la transgression.” (*Ibid.*, p.68)

금기의 진실은 우리가 ‘위반’하면서 불안해하는 그 순간에 나타난다. 그저 주어진 대로 금기 속에서 내일의 노동 활동을 위해 오늘의 에너지를 비축하며 노예처럼 살아간다면 이러한 사실을 의식하지 못하고 살았을 것이다. 바타유가 말하는 금기의 진실은, 위반 충동에 넘어가는 순간의 체험에 있다. 돌이켜보면, 처음부터 그러한 위반으로 규정된 영역에 다가서고 싶다는 충동이 없었다면 금기의 존재 이유부터도 없었을 것이다. 더 나아가, 위반은 금기를 파괴하는 것이 아니라 이제 위반의 체험 자체를 향유하기 위해 금기를 오히려 더 붙들어 놓는다. 세속과 신성의 세계가 분리되어 있다는 듯이 말했지만, 사실 이 둘은 금기와 위반의 관계와 마찬가지로, 따로 떨어져 있는 것이 아니라 함께 붙어 있는 것이다. 그래서 바타유에 따르면 종교나 에로티즘에는 ‘욕망(désir)’과 ‘공포(effroi)’, ‘쾌락(plaisir)’과 ‘불안’이 언제나 공존한다.

바타유는 이처럼 금기의 세계와 위반의 세계, 속의 세계와 신성의 세계가 따로 따로 나뉘어져 있는 것이 아니라 언제나 경계라 불리는 가느다란 선을 맞대고 붙어 있다는 점을 끊임없이 강조한다. 금기와 위반의 관계를 그는 “저울 놀이”⁸⁾에 비유하면서 이렇게 말한다. “위반은 ‘자연으로의 회귀’와 다르다. 위반은 금기를 제거하지 않으면서 거둔다. 여기에 에로티즘의 원동력이 숨어 있으며, 동시에 여기에 종교들의 원동력이 자리한다.”⁹⁾ 그는 더 나아가 “법률과 법률에 대한 위반의 근본적 공모”¹⁰⁾가 있다고까지 말한다.

법과 법의 위반이 공모하고 있다는 이 표현은, 단번에 사드의 문장을 떠올리지 않는가? 사드는 『쥘리에트 이야기(Histoire de Juliette)』에 등장하는 한 악한의 입을 통해 이렇게 말한 바 있다. “범죄의 수를 증가시키는 것은 법률 수의 증가다.”¹¹⁾ 실제로, 바타유는 에로티즘 개념 구상의 단초를 사드에서 얻었음을 스스로 밝히고 있다. 그는 『에로티즘』에서 사드의 『소돔 120일』의 한 문장을 인용한다. “리베르티나주의 욕망들을 확장시키고 그 수를 증가시키는 진짜 방법은, 그에게 한계들을 부과하려고 하는 것이다.”¹²⁾ 다시 말해, 욕망을 증대시키는 방법은 욕망을 금지시키기라는 말이다. 이는 지금까지 설명한 바타유의 금기와 위반 이론의 핵심을 가리키고 있다. 이처럼, 바타유의 에로티즘 논의의 시발점은 사드에게 있었다. 그리고 『에로티즘』이라는 책의 구성만 보아도, 1부에서 금기와 위반을 중심으로 한 에로티즘 이론을 전개한 뒤 2부에 실린 개별적 글들 일곱 편 중 「사드의 주권적 인간(L'homme souverain de Sade)」, 「사드와 정상적 인간(Sade et l'homme normal)」이라는 두 편의 논문에서 바타유는 사드를 집중적으로 다루고 있다. 그렇다면 사드가 표현한 사유 중 또 어떤 부분이 바타유로 하여금 『에로티즘』을 집필하게 만들었던 걸까?

물론, 바타유는, 자신의 이기적인 쾌락을 위해 인간다움을 벗어던진 사드와 그의 작품들을 맹

7) *Ibid.*, pp.41-42. 이 순간은, 위반을 하고 있는 당사자의 체험으로만 느껴질 수 있다. 이러한 의미에서, 이러한 위반의 순간을 설명하기 위해 바타유는 ‘내적 체험’이라는 개념을 요청한다고도 할 수 있다.

8) “서로가 서로의 가능성을 지시하는, 금기와 위반의 저울놀이” “[...] le jeu de balance de l'interdit et de la transgression, qui ordonne la possibilité de l'un et de l'autre.” (*Ibid.*, p.39)

9) “Mais la transgression diffère du «retour à la nature» : elle lève l'interdit sans le supprimer. Là se cache le ressort de l'érotisme, là se trouve en même temps le ressort des religions.” (*Ibid.*)

10) “[...] la profonde complicité de la loi et de la violation de la loi.” (*Ibid.*)

11) “[...]c'est la multitude des lois qui fait celle des crimes.” (Sade, *Histoire de Juliette, OEuvres* t.III, édition établie par Michel Delon et Jean Deprun, Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard, 1998, p.1839)

12) “Rien, écrit Sade, ne contient le libertinage... la vraie façon d'étendre et de multiplier ses désirs est de vouloir lui imposer des bornes.” (*L'Érotisme, op.cit.*, p.51)

목적으로 찬양하지는 않는다. 하지만, 그는 사드에게서 에로티즘의 의의와 인간의 참모습을 발견한다. 위에서 바타유의 에로티즘은 궁극적으로 새로운 생을 만들어 내는 성행위를 죽음과 연결시키는 데 있다고 말하였다. 그는 금기와 위반의 관계와 마찬가지로, 삶과 죽음마저도 대립되는 것이 아니라 본디 하나임을 증명하고자 하는데, 삶과 죽음, 그리고 성(性)을 접붙이는 대목에서 사드가 원용되는 것이다. 바타유는, 사드가 결국은 “사랑의 움직임은, 극단에 이르면, 어떤 죽음의 움직임과 같다”¹³⁾고 말하고자 했던 것이라 요약한다. 사랑과 죽음이 동일해지는 극단의 지점, 이것이 바로 에로티즘의 자리다. 바타유는 다음과 같이 말하며 성적 쾌락과 단죄된 위반으로서의 ‘악’, 위반의 형태로 거론된 축제로서의 마녀 의식, 그리고 사드의 책들을 연결시킨다. “성적 쾌감은 ‘악’에 처박힌다. 성적 쾌감은 본질적으로 위반이자, 공포의 극복이다. 공포가 클수록, 희열은 더 깊어진다. 상상한 것이든 아니든 간에, 마녀 의식을 다루는 이야기들은 어떤 의미를 지닌다. 그것은 괴물 같은 희열에 대한 꿈이다. 사드의 책들은 이것들을 연장하여 훨씬 더 멀리 나가는데, 그 방향은 똑같다. 이는 언제나 금기의 역(逆)에 접근하는 것과 관련된다.”¹⁴⁾ 위반을 통한 희열의 이야기. 이것이 바타유가 본 사드 작품들의 본질이다.

바타유가 사드에게서 성적 쾌락의 추구하고 죽음이 닿는 지점을 발견하고 그것을 에로티즘이라는 이름으로 금기와 위반에 연결시켰다면, 미셸 푸코는 바타유가 말하는 위반에 주목하고 거기에 현대적인 새로운 의미를 부여한다. 그리고 그렇게 재정의된 위반을 키워드로 삼아 ‘성(sexualité)’과 언어의 문제를 탐구한다. 언어화된 성, 이것은 다시금 사드의 작품들을, 그리고 그 뒤를 잇는 것으로 평가되었던 바타유의 작품들을 참조케 한다. 푸코의 「위반을 위한 서문」은 이러한 내용을 담고 있다.

2.2. 푸코의 「위반을 위한 서문」

바타유가 금기와 위반이 만들어 내는 ‘놀이(jeu)’와 움직임에 초점을 맞췄다면, 푸코는 그러한 운동을 가능케 하는 양가적 축으로서의 ‘경계’ 혹은 ‘한계(limite)’를, 더 정확히 말하자면, 인간의 합리성에 근거한 인간의 ‘언어(langage)’의 한계를 문제 삼는다. 이는 단순히 철학적-담론적 언어와 문학적-시적 언어의 구별 짓기로 환원할 수 없는 문제제기다. 왜냐하면 아무리 문학적 언어라 하더라도 인간의 사유를 거쳐서 나오는 것인 이상, 이성의 원칙을 따르지 않을 수 없기 때문이다. 즉, 언어의 경계에 대한 탐색은 인간의 이성의 한계에 대한 탐색과 맞닿는다. 푸코는 무엇까지를 우리의 언어로 표현할 수 있는가, 어디까지가 인간의 언어이며 이성인가를 탐색하려는 것이며, 그것이 바로 현대 철학의 과제라고 생각한다. 그리고 그는 그러한 경계의 탐색 중에, 바타유의 ‘위반’에 대한 사유가 드러나는 그의 텍스트를 현대 철학의 언어로 끌어올리려 한다.

우선, 푸코에게 위반이 의미하는 바는 다음과 같다. 그 전까지의 철학이 ‘대립(contradiction)’들의 놀이로서의 변증법이었는데, 위반은 이러한 변증법적 움직임을 대체할 수 있는 다른 방식의

13) *Ibid.*, p.45.

14) "La volupté s'enfonça dans le Mal. Elle était en essence transgression, dépassement de l'horreur, et plus grande était l'horreur, plus profonde était la joie. Imaginaires ou non, les récits du sabbat ont un sens : c'est le rêve d'une joie monstrueuse. Les livres de Sade les prolongent, ils vont beaucoup plus loin, mais dans le même sens. Toujours il s'agit d'accéder au contre-pied de l'interdit." (*Ibid.*, p.127)

움직임, 즉 ‘경계 넘기’의 놀이라는 것이다. 관념론적 철학은 선형적으로 이러저러한 존재나 관념이 있다고 먼저 설정해 놓고 그 두 존재, 혹은 두 항을 대립시키고 거기에서 종합을 도출함으로써 전개되어 왔다. 반면, 니체 이후의 현대 철학에서는 어떤 존재가 미리 전제되는 것이 아니라, 과연 어디까지를 그 존재라고 볼 수 있을 것인가 질문을 던진다. 다시 말해, 어떤 존재의 경계를 그어 보고 그것을 넘어서기를 반복하면서, 그 경계가 어디까지 밀어붙여질 수 있을 것인지를 가능성을 끊임없이 탐색하는 것이다. 경계를 긋고 넘기, 이것이 바로 바타유가 말했던 금기와 위반의 놀이와 맞닿는 부분이며, 푸코가 바타유의 위반 개념에 주목한 이유다.

「위반을 위한 서문」에서 푸코가 질문을 제기한 것은 언어 — 그리고 인간 이성 — 의 경계라고 하였다. 푸코는 이성적 사유의 언어의 한계를 넘어서는 ‘위반의 언어’에 대해 말하기 위해, 언어 화하기 가장 힘든 주제인 성을 다루는 텍스트들, 그 중에서도 성에 대한 담론을 문학의 차원으로 끌어올렸다고 판단되는 사드와 바타유의 텍스트들에 주목한다. 여기에서 언어의 위반과 성을 결부시키는 푸코의 입장을 상술할 필요가 있어 보인다.

어쩌면 우리 문화 내부에 성(性)의 출현은 다양한 가치를 지닌 사건일 것이다. 성은 신의 죽음과 연결되며, 신의 죽음이 우리 사유의 경계들에 남겨 놓은 존재론적 빈자리와도 연결된다. 성은 또한 여전히 어렵게 하며 모색 중인 사유의 어떤 형태와 연결되는데, 이 사유의 형태에서 경계에 대한 질문은 총체성에 대한 탐색을 대체하며, 위반의 몸짓은 대답들의 운동을 대신한다. 마지막으로 성은, 에로틱한 문학의 “파렴치한” 폭력이 깨트리기는커녕 말들의 첫 사용에서부터 드러내는 일종의 순환논리 속에서, 언어 그 자체에 의한 언어의 문 제제기와 연결된다.

Peut-être l'émergence de la sexualité dans notre culture est-elle un événement à valeur multiple : elle est liée à la mort de Dieu et à ce vide ontologique que celle-ci a laissé aux limites de notre pensée ; elle est liée aussi à l'apparition encore sourde et tâtonnante, d'une forme de pensée où l'interrogation sur la limite se substitue à la recherche de la totalité et où le geste de la transgression remplace le mouvement des contradictions. Elle est liée enfin à une mise en question du langage par lui-même en une circularité que la violence "scandaleuse" de la littérature érotique, loin de rompre, manifeste dès l'usage premier qu'elle fait des mots.¹⁵⁾

초월적 존재로서의 신에 대한 믿음은 니체의 “신은 죽었다”는 선언 이후에 무효화되었다. 이는 단지 종교적 의미에서의 신의 죽음만을 의미하는 것이 아니라, 이성에 대한 확신을 지녔던, 철학하는 주체와 ‘지혜sagesse’의 일치가 당연하게 여겨졌던 소크라테스 이후의 철학에서, 모든 것을 알고 말하는 존재로서의 철학적 주체의 죽음을 의미한다. 현대의 철학은 주체성을 벗어던지려 한다. 이제 철학자로서의 자기 자신을 위반하고, 합리적 언어의 경계, 합리적 언어가 더 이상 불가능해지는 지점에서 “광인 철학자의 가능성(possibilité du philosophe fou)”을 찾아야 할 때다. 그리고 이 역시 언어 안에서 이루어질 수밖에 없다면, 언어가 언어 자신을 위반할 수밖에 없다는 말이다. 즉, “자신의 언어 외부에서(바깥에서 오는 우연에 의해서라든가, 상상적 실행에 의해서)가 아니라, 자기 내부에서 그의 가능성들의 핵을 발견함으로써, 즉 철학자 자신의 존재를 위반을 발견함으로써. 말하고 있는 자의 위반 내부에서만 전개되는 경계의 비변증법적 언어를 발견함으로써”¹⁶⁾만이 오직 저 “미친 철학자의 가능성”을 찾아낼 수 있다. 에로틱한 문학의 언어는, 언어

15) Michel Foucault, «Préface à la transgression», in Roland Barthes *et al.*, *Hommage à Georges Bataille*, Critique, n°195-196, 1963, p.767.

16) "C'est-à-dire trouvant, non pas à l'extérieur de son langage (par un accident venu du dehors, ou par un exercice imaginaire), mais en lui au noyau de ses possibilités, la transgression de son être de

가 어디까지 언어의 역할을 수행할 수 있는지 그 경계를 가늠하는 위반의 언어이자 광인 철학자의 언어다. 그리고 푸코는 바로 그 광인 철학자로서 사드와 바타유를 내세운다.

특히, 푸코는 바타유의 소설 『눈 이야기』를 언급하면서, 사드의 후예로 바타유를 지정하는 듯하다. 그런데 다른 한편, 그는 사드를 칸트와 같은 시대의 철학자로 설정하고, 사드와 다른 방식으로 에로틱한 문학을 실천한 바타유에게서 현대 철학의 언어를 찾고 있다. 그렇다면 푸코가 보고 있는 사드와 바타유의 공통점과 차이점은 무엇일까? 푸코는 글의 첫머리에서부터 두 작가가 모두 신성과 에로티즘을 ‘경계 넘기’의 형태로 사유했다는 점을 언급한다. “신에 대한 사유와 성에 대한 사유는, 어쩌면 사드 이래로 존재해 왔다. 하지만 우리 시대의 바타유만큼이나 고집스럽게 그리고 난해하게 이 두 사유가 하나의 공통된 형태로 연결된 적은 없었다.”¹⁷⁾ 그리고 그 공통의 형태란 “그 자신을 위해 경계의 초월을 신의 죽음과 연결시키는 성의 체험”¹⁸⁾으로 요약된다. 두 작가 모두 신에 대한 사유와 성에 대한 사유를 경계를 뛰어넘는 ‘위반’의 움직임 속에서 접붙일 수 있었던 것이다. 이처럼 두 작가의 언어 모두 말하는 주체, 철학자로서의 주체성을 거부한다는 점에서는 유사하다. 하지만 두 작가가 사용하는 언어는 다분히 다른 방식의 사유 영역에 속해있다. 푸코는 사드에게서 이성들의 질서, 쾌락들의 질서를 본다. 통음난무의 장면에서 사드가 나열하는 모든 채위들과 행위의 방법들, 주인공들이 저지르는 모든 범죄들은 철저하게 계산된 질서를 이루고 있다. 반면 바타유의 언어는 질서마저 없이 언어 그 자체를, 그리고 그 언어를 발화하는 주체를 무너뜨리는 언어다.

[사드의 언어는] 담론적(이야기에 관련될 때조차도)이고, 명시적이며(명명하지 않을 때조차도), 연속적이다 (특히 한 인물에서 다른 인물로 흐름이 넘어갈 때). 이 언어는 그럼에도 불구하고 절대적 주체의 언어는 아니며, 최후의 수단으로서 말하는 누군가를 노출시키지 않으며, 쥐스틴느의 첫 모험과 함께 ‘철학의 승리’가 선언된 이래로부터 철리에트가 묘지도 없이 소멸해 버리는 영원으로의 이행에 이르기까지, 말을 붙잡기 [약속을 지키기]를 멈추지 않는다. 반대로 바타유의 언어는 자기 고유의 공간 한가운데에서 끊임없이 무너진다. 끈질기고 뚜렷한 주체, 온힘을 다해 언어를 붙잡으려 시도하지만 언어에 의해 버려진 주체, 더 이상 말할 수 없는 것의 모래 위에 지쳐 쓰러진 주체를, 벌거벗고 있는 채, 황홀경의 무기력감 속에 그대로 내버려 둔 채로.

[Le langage de Sade est] un langage discursif (même lorsqu'il s'agit d'un récit), explicite (même au moment où il ne nomme pas), continu (surtout lorsque le fil passe d'un personnage à l'autre), langage qui cependant n'a pas de sujet absolu, ne découvre jamais celui qui en dernier recours parle et ne cesse pas de tenir la parole depuis que «le triomphe de la philosophie», était annoncée avec la première aventure de Justine, jusqu'au passage à l'éternité de Juliette dans une disparition sans charnier. Le langage de Bataille en revanche s'effondre sans cesse au coeur de son propre espace, laissant à nu, dans l'inertie de l'extase, le sujet insistant et visible qui a tenté de le tenir à bout de bras, et se trouve comme rejeté par lui, exténué sur le sable de ce qu'il ne peut plus dire.¹⁹⁾

philosophe. Langage non dialectique de la limite qui ne se déploie que dans la transgression de celui qui le parle.” (*Ibid.*, p.762)

17) “[...] la pensée de Dieu et la pensée de la sexualité se trouvent, depuis Sade sans doute, mais jamais de nos jours avec autant d'insistance et de difficulté que chez Bataille, liées en une forme commune.” (*Ibid.*, p.754)

18) “[...] une expérience de la sexualité qui lie pour elle-même le dépassement de la limite à la mort de Dieu.” (*Ibidem.*)

19) *Ibid.*, pp.758-759.

요컨대, 사드의 언어는 주체 없는 질서이자 체계다. 주체가 없기는 하지만 여전히 변증법적인 언어다. 바타유의 언어는 질서 없이 무너지지만, 그 속에 벌거벗고 지쳐 쓰러진 주체가 있다. 자신의 주체성을 벗어내려 아무리 애를 써보아도, 주체성을 온전히 벗어던질 수 있는 순간은 오직 죽음의 순간뿐임을 깨닫고 불가능을 외치며 쓰러져 있는 주체다.

그렇다면, 현대 철학의 관점에서 푸코가 이렇게 특징지어 놓은 사드와 바타유의 언어들은, 실제 작품에서는 어떻게 펼쳐지고 있는 것일까? 그들의 위반들은 어떻게 형상화 되고 있을까?

2.3. 바타유와 사드의 위반 : 등 이야기와 쥘리에트 이야기

금기에 대한 위반이 궁극적으로 향하는 지점은 죽음이라고 했다. 여기에서는 죽음을 대하는 사드와 바타유의 태도를 비교하기 위해 각자가 자신의 작품 속에서 ‘단두대(échafaud/guillotine)’와 교수형을 언급하는 장면들을 비교함으로써, 사드와 바타유가 사용하는 위반의 언어의 차이를 살펴보고자 한다.

사드에게 위반은, 18세기 프랑스라는 배경을 고려할 때, 우선 기독교에서 말하는 초월적 신에 대한 반발이다. 그가 묘사하는 — 실제로 저지르기도 한 — 변태적 성행위들과 범죄들은, 기독교가 만들어 놓은 금기들과 선과 악의 구분들을 깨부수기 위한 것이다. 사드는 그 금기들이 인간세계 내부의 동물적 욕망들을 단죄하였으니, 다시 그 동물성의 세계로 돌아가자고 말하는 듯하다. 금기들을 위반함으로써 되찾은 세계는 오직 자연의 원리만이 지배하는 세계다. 『쥘리에트 이야기』에서 사드가 등장시키는 탕아 중 하나인 누아르쇠유(Noirceuil)는 종교가 아닌 자연의 섭리만을 따르겠다고 이렇게 말한다. “우리는 인간들이 법률이라 부르는 것에 대한 모든 형식적인 위반을, 그것이 우연한 것이든 예모된 것이든 간에, 범죄라고 부르지요. [...] 우리의 모든 행동들은 그 자체로 무심한 것이요. 우리의 행동들은 좋지도 나쁘지도 않은 거지. 만일 인간이 가끔 그런 식으로 평가하기도 한다면, 그건 오직 그가 수용한 법률들이나 그를 지배하는 통치 체제 법률들 때문인 게요. 하지만 오직 자연만을 염두에 둔다면, 우리의 모든 행동들은 그것들끼리는 완전히 동등한 것들이요.”²⁰⁾ 그는 이제 범죄들을 저지름으로써 자연의 원리를 따른다고 한다. 그런데 사드가 말하는 자연의 원리란 무엇일까. 누아르쇠유는 덧붙인다. “자연이 재생하는 것은 파괴들에 의해서요. 범죄들에 의해 자연은 존속하는 것이요. 한마디로, 죽음에 의해 자연은 살아가는 거라오.”²¹⁾ 사드에게 자연의 원리는, 파괴와 죽음이 없이는 새로운 삶도 탄생할 수 없다는 점에서, 살인과 폭력을 정당화하는 훌륭한 도구가 된다. 기독교적 윤리를 공격하면서 오직 자연의 섭리만을 존중해야 한다고 말하는 이 리베르탱의 논조는 대단히 합리적이고 과학적인 것처럼 보인다. 이러한 태도는 모든 것을 객체로, 즉 자신이 파괴하고 있는 타자도, 지금 희생자가 처한 죽음도, 그 자신의 죽음마저도 모두 자기 자신과 상관없는 대상으로 여긴다. 죽는 사람이 누구이건 간에, 어차피

20) “On appelle crime, toute contravention formelle, soit fortuite, soit préméditée, à ce que les hommes appellent les lois [...] Que toutes nos actions sont indifférentes en elles-mêmes ; qu’elles ne sont ni bonnes, ni mauvaises, et que si l’homme qualifie quelquesfois ainsi, c’est uniquement en raison des lois qu’il adopte, ou du gouvernement sous lequel il vit, mais, qu’à ne considérer que la nature, toutes nos actions sont parfaitement égales entre elles.” (Sade, *Histoire de Juliette*, op.cit., p.330)

21) “[...] c’est par des destructions qu’elle [la nature] renâit ; c’est par des crimes qu’elle subsiste ; c’est, en un mot, par la mort, qu’elle vit.” (*Ibid.*, p.331)

자연으로 돌아갈 대상의 파괴이자 살해일 뿐이다. 쥘리에트와 그녀의 공모자 클레르빌(Clairwil) 부인은, 나폴리의 왕을 독살해 달라는 왕비의 부탁을 받은 뒤, 그를 독살하는 대신 왕비를 배신하고 왕의 보물을 훔쳐낼 계획을 세우며 이런 대화를 나눈다.

“부자가 되기 위해서는 위험을 감수해야 해. 넌 오천 아니 육천만을 버는 데 약간의 경비를 지출할 가치가 없다고 생각하는 거니?” “하지만 만일 우리가 잡히면, 우리는 죽을 거야.” “무슨 상관이람. 내가 세상일 중에 제일 안 무서운 게 교수형 당하는 거야. 넌 사람이 그렇게 죽을 때 사정(射精)한다는 것도 모르니. 단두대 따위 난 전혀 무섭지 않아. 만약에라도 내가 그런 벌을 받게 된다면, 넌 내가 아주 뻔뻔스럽게도 쏠살같이 달려가는 모습을 보게 될 걸... 하지만 진정해, 클레르빌, 범죄는 우리를 사랑하고 우리 편이야. 난 네게 성공을 보장할게.”

«Il faut risquer quelque chose pour être riche : penses-tu que cinquante ou soixante millions ne vailent pas la peine de quelques frais? – Mais si nous sommes prises, nous mourrons. – Qu’importe ; la chose du monde que je craigne le moins, est d’être pendue. Ne sais-tu donc pas qu’on décharge en mourant ainsi ; jamais l’échafaud ne m’effraya : si jamais j’y condamnée, tu m’y verras voler avec impudence... Mais calme-toi, Clairwil, le crime nous aime, il nous favorise ; je t’en garantis le succès.»²²⁾

쥘리에트에게는 자신의 목을 자를 단두대 역시 성적 쾌락의 절정을 느끼게 해줄 도구일 뿐이다. 쥘리에트 뿐 아니라, 사드의 작품에 등장하는 악한들은 모두 위반 뒤에 벌어질 일에 대해 ‘무심(indifférent)’하다. 사드에게 있어 금기가 위반의 욕망을, 그것을 파괴하고 싶은 욕망을 불러일으킨다는 점은 사실이다. 그런데 어차피 위반될 금기는 이제 욕망 촉발 이상의 의미를 갖지 못하는 것으로 보인다. 타인에게 폭력을 휘두르면 안 된다는, 살인하면 안 된다는 금기마저 사드는 무심하게 파괴한다. 자연의 섭리 상 필요하다면 얼마든지 아무 때고 찾아올 수 있는 죽음, 사드의 작품 세계에서는 거의 ‘비현실적’으로 보이기까지 한다. 살인, 강간, 절도, 사기, 통음난무 등이 모든 범죄들, 이 모든 위반들은 질서 잡힌 체계 속의 일부분으로서 기능한다. 이러한 질서를 종교나 도덕의 방해 없이 정립하고 실천해 나가는 것, 이것이 바로 계몽주의 시대 사드의 작품들에 나타나는 리베르탱들, 무종교와 자유사상을 주창하며 소위 합리주의와 과학주의를 내세우던 자들의 태도다.

바타유 역시 죽음이 삶을 가능케 한다는 사드의 생각에 동의하며, 것처럼 삶과 죽음을 하나로 엮는 데서 에로티즘 개념 구상의 단초를 얻었을 것이라고 위에서 말한 바 있다. 바타유 역시 단두대와 정액의 사출을 연결시키면서 죽음과 에로티즘을 엮어두기를 잊지 않는다. 『눈 이야기』에서 주인공 화자, 시몬의 방탕의 모험을 후원하며 스페인으로 함께 여행을 떠난 영국인 에드먼드 경(Sir Edmond) 역시 쥘리에트와 같은 맥락에서 단두대를 언급한다. 세비야의 한 성당의 한 사제를 폭행하고 강제로 시몬과 성행위를 시키면서, 에드먼드 경은 신부에게 이렇게 말한다.

에드먼드 경은 그에게 이렇게 조용히 말했다. “내 너에게 이야기 하나를 해주지. 교수형 당한 자들이나 목매 달려 죽은 자들이 매우 세차게 발기하고, 호흡이 끊어지는 순간 사정한다는 건 너도 알고 있을 테지. 그러니 너도 이제 이 소녀를 안으면서 순교 당하는 쾌락을 느끼게 될 게다.”

– Je vais premièrement te raconter une certaine histoire, lui dit alors posément Sir Edmond. Tu sais que les pendus ou les garrottés bandent si fort, au moment où on leur coupe la respiration, qu’ils ejaculent. Tu vas donc avoir le plaisir d’être martyrisé ainsi en baisant la girl.²³⁾

22) *Ibid.*, p.1099.

그런데 여기에서 단두대가 기다리는 것은, 내가 무심할 수 있는 타인의 죽음이 아니다. 타인의 죽음이라 하더라도, 『눈 이야기』에서 사제의 죽음은 ‘순교(martyr)’로 표현된다. 이를 통해 작가는 희생자를 신성의 영역으로 보내는 것이다. 여기서 사제는 희생제와의 희생자처럼 제시된다.²⁴⁾ 그리고 교수형이 실행되는 단두대는, 『눈 이야기』의 주인공 화자에게 있어 무엇보다도 자기 자신의 죽음에 대한 공포로 다가온다.

그리고 나서 몸을 일으킨 나는 옆에 누워 있던 시몬의 엉덩이를 좌우로 벌렸다. 그러면서 나는 무엇인가를 마주보게 되었는데, 그것이 나는 이런 것이라고 생각한다. 마치 단두대가 잘라야 할 목을 기다리는 것과 마찬가지로 오래전부터 내가 기다리고 있던 것이었다고. 심지어 내 두 눈이 마치 공포로 인해 발기하듯 머리에서 튀어나와버린 것처럼 느껴질 정도였다. 나는 시몬의 털로 덮인 질 속에서, 오줌 눈물을 흘리며 나를 바라보고 있는 마르셀의 창백한 푸른색 눈을 정확하게 보았다. 김이 나는 털 속에 점점이 이어진 정액의 흔적은 그 을씨년스러운 광경에 참담한 슬픔의 특징을 부여하고 말았다.

Ensuite je me levait et, en écartant les cuisses de Simone qui s'était couchée sur le côté, je me trouvais en face de ce que, je me le figure ainsi, j'attendais depuis toujours de la même façon qu'une guillotine attend un cou à trancher. Il me semblait même que mes yeux me sortaient de la tête comme s'ils étaient érectiles à force d'horreur : je vis exactement, dans le vagin velu de Simone, l'oeil bleu pâle de Marcelle qui me regardait en pleurant des larmes d'urine. Des traînées de foutre dans le poil fumant achevaient de donner à cette vision lunaire un caractère de tristesse désastreuse.²⁵⁾

사드에게는 죽음이 거의 비현실적일 정도로 아무렇지 않게 행해진다고 말했다. 그의 작품 속에서는 거의 매 페이지를 넘길 때마다 죽어나가는 희생자들이 생긴다. 반면, 바타유에게는 죽음이 야말로 유일하게 변치 않는 진리이자 아무리 애를 써도 피할 수 없는 ‘현실’이며, 이처럼 죽음을 인식하고 있다는 사실이 인간으로서의 자기 존재를 규정한다. 『눈 이야기』의 화자 역시, 여자 친구인 시몬(Simone)과 함께 과도한 성적 방탕에 스스로를 내맡기고, 자신들로 인해 마르셀과 세비야 성당의 사제가 죽는 장면을 목격한다. 특히, 화자와 시몬이 벌인 통음난무의 축제에서 충격을 받고 정신에 이상이 생겨 정신병원에 감금되었던 마르셀(Marcelle)은, 그들의 도움을 받아 탈출했다가, 자신을 충격에 몰아넣었던 것이 바로 주인공 화자였음을 깨닫고 스스로 목을 매달아 죽었던 것이다. 이후 주인공 화자는 마르셀을 죽음으로 몰아간 것이 자기 자신이라는 죄책감에 시달리게 된다. 결국 그녀를 죽인 것은, 살인이라는 범죄를 저지른 것은 자기 자신이라는 죄책감이 그가 저지른 위반에 대한 근본적 감정이다. 그리고 또 다른 희생자인 사제의 죽음 앞에서 — 게다가 여기에는 신성모독이라는 위반이 더해져 있다 — 주인공은 친구의 죽음을 다시금 떠올리

23) Georges Bataille, *Histoire de l'oeil* (édition 1928), *Romans et récits*, édition publiée sous la direction de Jean-François Louette, Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard, 2004, p.97. 바타유 사후 1979년 포베르(Pauvert)에서 출간된 판본보다 1928년에 바타유가 로드 오슈라는 가명으로 출판한 이 판본이 더욱 노골적이고 외설적인 묘사들을 담고 있기에, 이 글에서는 1928년 판본의 원문 텍스트를 참고하였다.

24) 바타유가 위반의 형태 중 하나로서, 그리고 인간 종교의 가장 중요한 요소로서 반복적으로 강조하는 ‘희생제의’는 그의 에로티즘을 비롯하여 그의 사유 전체를 이해하는 데 핵심적인 개념인데, 몽에로티즘에서 바타유는 희생제에 대해 이렇게 말한다. “희생제에는 희생자를 벌거벗길 뿐 아니라 죽음에 처하게 한다(만일 희생제에의 대상이 살아있는 존재가 아닐 경우, 어떤 방식으로든 이 대상에 대한 파괴가 있다). 희생물은 죽고, 제의참가자들은 죽음이 불러일으킨 어떤 요소에 동참한다. 이 요소에 종교사학자들이 하는 대로 이름을 붙일 수 있다면, 이것이 신성이다. 신성은 바로, 경건한 제의 속에서 불연속적 존재의 죽음에 주의를 고정시킨 자들의 눈앞에 폭로되는 존재의 연속성이다.” (*L'Érotisme*, op.cit., p.27)

25) *Histoire de l'oeil*, op.cit., p.99.

고, 거기에서 죄와 관련된 감정과 더불어 자기 자신의 죽음에 대한 불안과 두려움을 느낀다. 이 죽음이, 새 생명을 탄생시키는 공간인 여성의 성기 안에서 그를 똑바로 쳐다보고 있다는 점은, 그가 여전히 에로티즘 속에서 삶과 죽음을 일치시키고 있음을 확인케 해준다.

요컨대, 사드가 남을 고문하는 데서 쾌락을 느끼고 자기 자신의 죽음마저도 쾌락으로 여기는 반면, 바타유에서는 타인의 고통을 온전히 자신의 쾌락으로 느끼지 못한다. 오히려 고통을 공유하거나, 상대의 고통에 동일시한다. 어쩌면 쾌락을 느끼기 위해서가 아니라 고통을 느끼기 위해서 위반을 감행하고 희생자를 만들어 내며, 희생자의 고통을 통해 자신이 고통을 느낀다는 사실에서 쾌락을 느낀다고 말할 수는 있겠다. 그리하여, 에로틱한 문학 작품들 속에서 외설적이고 과도한 성행위 묘사들이 사드에게서 타인에 대한 ‘고문(torture)’ 방법의 도감(圖鑑)의 역할을 한다면, 바타유에게는 자기 자신에게 내리는 ‘형벌(supplice)’의 의미를 갖는다. 사드의 위반을 위한 글쓰기가 쾌락을 위한 외과 수술의 집도와 같다면, 바타유의 위반을 위한 글쓰기는 희생자의 죽음을 통해 자신의 죽음을 우회적으로나마 체험하려하는 희생제의와 같다. 사드에게 죽음은 객관화된, 합리적인 체계 속에서 다른 것과 얼마든지 대체 가능한 쾌락의 도구, 대상 중 하나다. 반면, 바타유에게 죽음은 대상이 아니라 주체의 몫이다. 하지만 주체는 스스로 죽을 수 없다. 죽는다 한들, 그렇게 되면 더 이상 죽음에 대해 말할 수 있는 주체 자체가 사라져 버리는 셈이기 때문에, 죽음은 영원히 불가능한 것으로 남아, 침묵 속으로 잠겨든다. 모든 것을 벌거벗고 인간으로서 가능한 경계의 끝까지를 모든 위반을 통해 탐색해보아도 도저히 죽을 수 없는 주체, 이것이 푸코가 말한 “더 이상 말할 수 없는 것이 모래 위에 지쳐 쓰러진 주체”다.

3. 나가며

사드와 바타유가 형상화 하고 있는 죽음의 장면들을 다시 이 금기와 위반의 ‘경계 넘기’ 운동의 관점에 비춰보자. 사드에게 있어 죽음은 기본적으로 살인을 의미하며, 사드의 위반은 타자가 허용하는 영역의 경계를 파괴하는 위반이고, 그의 위반은 경계를 ‘무화’시키는 데 그 의의가 있다. 바타유가 묘사하는 위반의 행위들은 타자를 향하는 듯 보이지만, 결국 주체를 파괴하고 죄의식을 느끼게 하는데, 바로 이 죄의식과 불안, 공포가 금기와 위반의 본질이기 때문에 바타유는 경계를 무화시키지 않고 붙들어 놓으며, ‘유지’시킨다. 만일 더 이상 죄의식을 불러일으키지 않고, 따라서 위반으로서의 의미를 지니지 않는 범죄라면, 차라리 새로운 금기들을 만들어내서라도 죄책감과 불안을 느끼려고 한다. 반복하여 강조하건대, 바타유의 위반은 사드의 ‘리베르티나주(libertinage)’와 달리 자유와 연결되지 않는다. 사드가 타인을 파괴하는 순간의 ‘쾌락’을 향유한다면, 바타유는 어쩌면 경계를 위반하는 순간의 ‘불안’을 향유하는 것이라고 말할 수도 있을 것이다.

끝으로, 사드와 바타유라는 두 에로티즘 문학의 대표 작가의 작품들을 비교하는 글을 인용해보려고 한다. 수잔 손택은 포르노그래피로 분류되는 몇몇 소설들에서 문학성을 발견하여 그것들을 옹호하며, 사드와 바타유에 대해 이렇게 쓴다. “포르노그래피의 바그너라 할 수 있는 사드의 책들은 정교하거나 간결하지 않다. 바타유는 그러한 효과를 훨씬 더 경제적인 방식으로 획득했다. 사드처럼 성애의 거장과 전문적인 희생자들이 만드는 오페라적 계산법을 선택하는 대신, 바타유는

상호 교환할 수 없는 인물들의 실내악 앙상블을 선택한다.”²⁶⁾ ‘눈’이라는 대상이 계란, 불알 등으로 치환되며 쾌락의 대상이 계속해서 바뀌어 가는 과정이 『눈 이야기』라면, ‘쥘리에트’라는 주체가 점점 더 큰 범죄를 저질러 가는 모험이 『쥘리에트 이야기』다. 대상을 제목에 내세운 바타유의 작품에서, 대상들은 교환되지만 인물들은 상호 교환할 수 없다. 인물의 이름이 명시된 사드의 작품에서 다양한 방식으로 파괴되는 것은 누가되든 상관없는 여러 명의 인간들이다. 모든 죽음을 자기 것으로 여겨 작품에 비장함을 더 하는 바타유가 그리는 죽음의 장면에서 쾌락을 느끼기는 어렵다. 한편, 사드가 그리는 죽음은 마치 자위 도구처럼 쾌락을 돋우는 도구와 다름없고, 그는 인간들을 조립식 블록을 쌓듯 성행위에 가담시키기도 하고 고문하기도 하고 학살하기도 한다. 그에게는 타인이 파괴되는 광경 자체가 최고의 포르노그래피다. 그렇지만, 두 작가 모두 같은 것을 말하고 있다. 목적 없이 과도한 에너지를 분출시키는 성행위인 에로티즘 속에서 삶과 죽음이 하나로 만난다는 것. 금기를 설정했기 때문만이 아니라 그것을 위반하기 때문에 우리가 인간적인 존재일 수 있다는 것 말이다.

26) 수전 손택, 「포르노그래픽 상상력」, in 조르주 바타유, 이재형 옮김, *눈 이야기* 김영사, 2017, p.190.

참고문헌

- 마르키 드 사드, 김문운 옮김, 『악덕의 번영』, 동서문화사, 2012.
- 오생근, 『미셸 푸코와 현대성』, 나남출판, 2013.
- 조르주 바타유, 이재형 옮김, 『눈 이야기』, 김영사, 2017.
- Georges Bataille, L'Érotisme, OEuvres Complètes t. X, Paris: Gallimard, 1987.
- _____, Histoire de l'érotisme, OEuvres Complètes t. VIII, Paris : Gallimard, 1976.
- _____, Les Larmes d'Eros, OEuvres Complètes, t. X, Paris : Gallimard, 1987.
- _____, Lascaux ou la naissance de l'art, OEuvres Complètes t. IX, Paris : Gallimard, 1979.
- _____, Histoire de l'oeil, Romans et récits, édition publiée sous la direction de Jean-François Louette, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.
- Juliette Feyel, Georges Bataille, une quête érotique du sacré, Paris : Honoré champion, 2013.
- Michel Foucault, «Préface à la transgression», Roland Barthes et al., Hommage à Georges Bataille, Critique, n°195-196, 1963,
- Lucien Frappier-Mazur, Sade et l'écriture de l'orgie, Paris : Nathan, 1991.
- Sade, Histoire de Juliette, OEuvres t.III, édition établie par Michel Delon et Jean Deprun, Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard, 1998,

토론문

심지영(인하대학교)

이 연구는 이번 학술대회의 주제와 이론적인 면에서 가장 밀접한 관계가 있는 프랑스의 작가 조르주 바타유의 중심적인 철학을 다룬 것으로서, 그의 대표작 ‘에로티즘’에 나타난 금기와 위반의 개념을 소개하고 있다. 아울러, 바타유에 대한 푸코의 텍스트를 통해 위반의 현대적인 의미를 밝히고 있으며, 바타유에게 많은 영향을 미친 사드와의 비교를 통해 두 작가에게서 위반의 의미는 어떤 차이를 보이는지를 논의하고 있다.

본 연구에 따르면 바타유에게 죽음과 에로티즘은 하나이며, 이 둘은 모두 중요한 금기와 위반의 주제가 된다. 바타유는 문화와 문학에 나타난 위반의 역사를 밝혀냄으로써 인간의 역사 그 자체가 금기와 위반의 역사이며 금기와 위반이 인간을 만들어낸다는 것을 밝혔는데, 즉 금기와 위반은 하나의 쌍을 이루며 공존하기 때문에, 위반은 금기를 비로소 의미 있게 하고 금기는 깨기 위해 존재하는 것으로 보고 있다.

이와 같은 개념에 대한 논의를 거쳐, 이 연구는 푸코의 사유를 통해 바타유와 사드의 ‘경계 넘기’가 언어를 통해 어떻게 실현되고 있는지 구체적으로 분석하고 있다. 이를 위해 바타유의 <눈 이야기>와 사드의 <쥘리에트 이야기>를 분석 대상으로 삼고 있는데, 여기에서 왜 특별히 이 두 작품이 선정되었는지에 대해서는 의문이 남는다. 아울러, 두 작품에서 각각 한 대목씩 밖에 비교가 되어 있지 않은데, 다른 장면에서도 비교가 가능한 사례가 있는지에 대해서는 보충 설명이 가능하다면 논의에 설득력이 더해질 것으로 보인다. 마지막으로, 이 연구에 따르면 사드는 자연의 섭리만을 진리로 여기면서 기독교의 신을 철저히 거부하고 있는데, 그러면 바타유는 신에 대해 어떤 입장을 취하는지에 대해서도 바타유의 전공자이신 발표자의 의견을 듣고자 한다.

금기와 터부 그리고 사진

현대 사진예술에 나타난 금기의 재현

이경률(중앙대학교)

목차

1. 서론
2. 정치적 금기와 이데올로기
3. 집단 사회의 금기와 프릭크
4. 종교적 금기와 일탈
5. 성적 금기의 재현
6. 결론

1. 서론

인류 문명이 시작된 이래 모든 역사는 금기(禁忌)의 역사와 함께 시작된다. 또한 세상에는 우리의 상식으로 이해할 수 없는 금기와 터부들로 가득 차 있다. 역사적으로 사회의 모든 지배자들은 효율적인 통치와 질서를 위해 도덕적인 것, 사회적인 관습 나아가 집단의 규범에 이르기까지 특히 성과 죽음 그리고 종교와 계급의 영역에서 그 존속에 반하는 많은 것들을 금지시키고 억압해 왔다.

엄밀히 말해 서양 문화를 지배하는 기독교 문화는 성서의 창세기에 나오는 아담과 이브의 선악 즉 성서 금기주의로부터 출발한다. 성서를 만든 최초의 기술자는 인간이 금기와 억압으로부터 자유롭지 못하게 기술하였는데, 그 이유는 인간을 신의 영역으로부터 분리하여 처음부터 신의 피조물로 인식하기 위함이다. 이러한 성경의 기록 역시 집단 사회의 질서와 통치를 위한 것이다. 결국 인류의 역사는 금기와 터부의 역사와 밀접한 관계를 가지며, 역사가들은 인류가 금기의 세상에서 어떻게 살아왔으며 또한 그 역사 속 진실이 무엇인지 그리고 인류는 어떤 방식으로 금기를 극복해 왔는지에 관심을 가진다.

미술의 역사에서도 억압된 욕구를 드러내는 금기의 재현은 회화의 역사만큼이나 오래되었다. 다만 이러한 재현이 금기라는 문화적 통제 아래 오랫동안 침묵을 지켜왔을 뿐이다. 주지하다시피

인간은 오래전부터 동굴이나 무덤 벽면에 이미지를 그려 넣으면서 인간의 의지로 불가한 것들 특히 죽음을 극복하려는 인간의 욕망을 형상화했다. 금기의 재현 역시 인간의 억압된 욕망으로부터 나오는데, 예컨대 고야나 마네와 같은 위대한 화가들은 현실에 감추어진 진실을 드러내기 위해 당시 지배 이데올로기로부터 억압된 금기를 재현했다. 이러한 재현은 오랫동안 전통 회화의 유토피아로 간주된 미적 조화에 대한 개념적 전복으로 특히 르네상스 이후 이성과 계몽의 깃발 아래 세워진 모더니즘 미술을 좌초시켰다. 그것은 디오니소스적인 광란의 무질서를 드러내는 일탈임과 동시에 오랫동안 재현 예술에서 멀리 추방된 시뮬라크르(simulacres 불어)의 재건이기도 하다. 말하자면 혼돈과 카오스로서의 추(醜)¹⁾의 재현이다.

이와 같이 추방된 존재의 회귀는 전통적 개념을 이탈하는 현대미술에서 그때까지 드러나지 않았던 새로운 재현 대상이 된다. 추의 재현은 20세기 후반 사진을 조형적 도구로 활용하는 현대 사진예술에서 분명히 드러나는데, 특히 포스트모더니즘 계열의 작품에서 억압된 인간 본성의 원초적인 욕망으로 나타난다. 이럴 경우 사진은 그 본질적 특성에 따라 어떤 형이상학적인 징후를 동반하는 시각적인 지표(index)가 된다. 왜냐하면 사진은 현실의 상황 설정에 있어 탁월한 재현 도구로 연극적 구조(사진적인 것 The photographic)를 가지기 때문이다.

본 담론은 현대 사진예술의 다양한 스펙트럼에서 사진을 활용한 금기의 재현과 그 예술적 메시지를 크게 네 가지 유형으로 나누어 설명할 것이다. 우선 역사적인 맥락에서 정치적 금기에 저항하는 재현을 들 수 있다. 예컨대 사건의 정보를 알려주는 사진들을 참조하여 역사적 진실을 추적한 에두아르 마네(Edouard Manet)의 역사그림에서부터 미국의 백인 우월주의와 인종차별에 항거하는 앙드레 세라노(Andres Serrano)의 충격적인 사진에서와 같이 대부분의 경우 정치적 억압과 그 왜곡에 대한 폭로에 관계한다. 집단 이데올로기가 억압하는 또 다른 금기로 다수의 행복을 위한 사회적 금기를 들 수 있는데, 오늘날 일부 작가들은 오랫동안 포토저널리즘에서 엄격히 재현 금지된 죽음의 순간, 참혹한 부상, 훼손된 시체, 극단적 고통을 보여주는 장면이나 장애인, 기형인, 외톨이 등 사회로부터 소외된 사람들을 의도적으로 재현한다. 오늘날 사진은 또한 종교적 터부와 성적 금기를 재현하는 가장 탁월한 매체로 나타난다. 전자의 종교적인 금기는 인간 본성의 말살과 통치를 위한 교조주의에 관계할 때, 후자의 성적 금기는 나체, 동성애, 페미니즘, 성도착증 등 오늘날 집단에 의해 왜곡된 성적 개념에 관계한다.

2. 정치적 금기와 이데올로기

생각과 믿음의 복합체로 이해되는 “이데올로기는 한 문화의 세계관이며, 그것의 기능은 한 사회의 묵시적인 약호 구실을 한다. 따라서 이데올로기는 그것이 익명적이며 은폐적임에도 불구하고, 필경 당파적이며 항상 집단적이다. 또한 그것은 합리적 성격을 띠지만, 권력을 정당화하고 권력에 봉사하는 생각이다.”²⁾ 이처럼 이데올로기는 사실상 집단적이며 획일적인 경향을 가지며 제

1) 추의 개념은 헤겔의 “완성된 인간성”으로서 미적 개념 다시 말해 감각의 무질서를 철저히 배제하면서 또한 자연의 원칙을 부정하면서 자기 자신을 고문하는(스스로 금지하는) 비극적 인간성(혹은 비극적 존재의 조건)에 대립되는 개념이다. 결국 여기서 말하는 추의 재현 대상은 미처 인지하지 못한 망각된 존재가 아니라 오히려 문화적으로 허용될 수 없는 금지된 것들이나 어떤 목적을 위해 집단이 정해 놓은 규칙에 반하는 위반들이다.

2) 최장모, 『금기의 수수께끼』, 서울, 한길사, 2016, 27쪽.

도적인 영역에서 언제나 통치를 위한 강압적 성격을 가진다. 이는 곧 정치적 금기를 만드는 배경이 된다.

또한 “터부는 ‘가장 오래 된 구전법’이며, ‘자기 보존과 자기 옹호의 자연발생적인 힘’이다. 또한 ‘어떤 것을 만지게 되면 오는 불행’이자 ‘위험스럽고 전염되기 쉬운 것’, ‘정치적 목적으로 설치된 종교적 규범’이라고도 정의되었다.”³⁾ 역사적으로도 터부는 시대의 지배 이데올로기와 밀접한 관계를 가지며 부정하다고 인정된 사물이나 장소에 접촉하거나 말하는 것을 금지하는 것을 말한다. 터부는 금기와 같은 의미를 가지지만 금기보다 구체적인 대상성을 가지면서 종교와 같은 스스로의 강제성을 가진다. 왜냐하면 만약 이것을 범하면 초자연적인 제재가 가해진다는 강한 믿음을 전제로 하기 때문이다.

그러나 금기와 터부는 원래 세상에 존재하지 않았다. 오랫동안 플라톤 동굴에서 살아온 우리는 이데아의 질서 속에서 빛과 그림자를 구별하게 되었고 이때부터 동굴에 비친 허상을 진상으로 인식하기 시작하였다. 그러나 이데아의 질서를 부정하는 니체적인 시각에서 현실에서 어둠의 존재로 드러나는 금기는 원래 지배자들의 잘못된 모의(simulation 불)에서 잉태된 불행한 존재였다. 특히 정치 이데올로기로부터 소외된 금기는 미술의 역사를 바꾼 위대한 예술가들의 중요한 영감이 되었고, 실제 많은 화가들이 위험을 무릅쓰고 지배자들이 모의한 금기를 재현하였다.

정치적 금기의 한 예로 1800년대 초반 스페인의 위대한 화가 프란시스코 고야(Francisco Goya)는 당시 종교재판을 받는데 그 이유는 공식적인 누드가 금지된 궁정에서 마야의 그림에 은밀히 이중으로〈옷 벗은 마야〉를 그렸기 때문이다. 장면은 태연히 누워 성기를 노골적으로 보여주는 세속적 누드였다. 왕 조차도 선대의 유품들 중 누드화를 파기해야 했던 당시 고야가 그린 누드는 결코 용납될 수 없는 금기였다. 고야는 또한〈1808년 5월 3일 마드리드〉에서 실제 프랑스 점령군이 폭동 진압이라는 명목으로 양민들을 총살하는 장면을 오늘날 순간포착 형식으로 재현하였는데, 이 그림은 당시 통치자의 정치 이데올로기에 반하는 것으로 학살 장면 그 자체가 금기였다.

역사의 진실을 재현하는 고야의 중립적인 자세는 마네의 관찰자적인 관점으로 이동하게 되는데, 흔히 정치 좌파로 분류되는 마네는 당시 다른 화가들과는 달리 언제나 자신의 정치적 소신에 따라〈막시밀리안 황제 처형〉(도판 1)이나〈탈주〉(도판 2)와 같은 역사그림을 그렸다. 특히 전자의 그림은 멕시코에서 정치적 희생양이 된 막시밀리안 황제가 부하들과 함께 총살되는 순간을 재현하고 있다. 이 그림은 오늘날 포토저널리즘의 순간포착으로 보이지만 스냅사진이 불가능한 당시 황제의 시신, 총탄 맞은 셔츠, 총살 대원들의 얼굴 등 처형 장면을 암시하는 실제 사진들을 참조하여 상상에 의해 재구성된 것이다. 그러나 이 그림은 또 다른 관점에서 당시 사람들에게 충격을 주었는데, 그 이유는 정치적 금기로서 정부의 언론 통제와 왜곡된 정보와는 다른 사건의 진실이었기 때문이다. 이때 역사의 실증적 자료로 활용된 사진들은 그에게 정치적 사건의 진실을 밝히는 가장 확실한 도구가 되었다.

마네가 그린 정치적 금기는 오늘날 독일 현대사의 역사적 퇴행을 정면으로 반박하는 게르하르트 리히트(Gerhard Richter)의〈루디 아저씨〉(도판 3)와〈1977년 10월 18일〉(도판 4) 시리즈에 다시 나타난다. 전자의 그림이 전후 라인강의 기적을 내세우며 과거 나치의 진실을 왜곡하고 침묵하는 서독 정부의 역사적 퇴행을 정면으로 격기 위해 의도적으로 당시 정치적 터부인 나치의 공군 장교를 노골적으로 보여줄 때, 후자의 그림은 독일 근대사의 정치적 사건을 왜곡한 정부

3) 최장모, 위의 책, 35쪽.

의 권력에 거슬러 사건의 진실을 폭로하는 일종의 역사적 진실 게임으로 이해된다.

이 두 그림 모두 정치적 금기의 재현으로 정확히 사진을 통해 역사적 사건의 진실을 그리고자 했던 마네의 길을 따라간다. 리히터는 역사를 재현하는 미술의 역사에서 “그림은 실질적 모델인 루디 아저씨의 현실이었던 사실을 왜곡하고 변질시킬 수 없다”⁴⁾라는 것을 함축하고 있다. 다시 말해 시간의 흐름은 역사를 왜곡하고 변질시킬 수 있어도 그림은 과거 역사적 사건에 대해 오로지 진실만을 그려야 한다는 것을 의미한다. 결국 이 그림은 역사적 재현에 있어 그림의 한계에 의문을 던지고 이와 동시에 오늘날 현대미술에 드러나는 정치적 터부에 대한 의문을 제기한다. 게다가 재현 금지된 주제들 가운데 가장 분명한 것인 죽음인데, 그것에 관해 리히터는 “진실로 말해 난 그릴 수 없는 그림들만 그린다. (...) 엄밀히 말해 죽음을 그리는 것이 결코 불가능하지 않다. 반대로 죽음과 고통은 언제나 예술에 있어 중요한 테마였다”⁵⁾라고 진술한다.

현대 사진예술에 나타난 정치적 금기들 중 민족 분쟁과 함께 오늘날에도 여전히 진행 중인 문제는 인종차별이다. 특히 포스터모더니즘의 중요한 주제들 중 하나인 인종차별은 단순히 생물학적인 인종 문제를 넘어 인류학적 관점에서 흔히 지역과 인종의 정치적 문제를 야기한다. 1972년 앤디 워홀의〈13명의 경찰 수배자〉(도판 5)는 당시 뉴욕 시장의 노골적인 인종 차별이 그림의 동기가 되었고, 언제나 충격적인 장면으로 보수 정치 집단으로부터 비난 받아온 안드레 세라노는 사진을 활용하여 예술 영역에서 오랫동안 재현 금지된 인종차별을 직접 재현한다. 예컨대 그가 직접 극우 세력과 함께 생활하며 흰색 두건과 초록 두건을 쓰고 찍은 K.K.K 단 시리즈(도판 6)는 미국 사회에 은밀히 내재된 백인 우월주의를 말하고 있다.

포토저널리즘의 역사에서 특종으로 나온 사건들은 대부분의 경우 독재자들의 검열에 의해 통제되고 왜곡되어 왔다. 반대로 그들의 지배 이데올로기에 반하는 사진들은 언제나 정치적 이유로 교묘하게 조작되고 삭제되어 왔다. 특히 언론 보도에서 독재자의 명령으로 잔인하게 사람을 죽이는 총살 장면은 윤리적인 문제를 넘어 결코 게재되어서는 안 될 가장 대표적인 금기다.

총살 장면의 금기는 1979년 이란 내전의 참사 순간을 그대로 보여준 자한기르 라즈미(Jahangir Razmi)의 〈쿠르드 반군의 처형〉(도판 7)에서 잘 나타난다. 이 사진은 이란의 호메이니 이슬람 혁명정부 통치하에 소위 인종청소라는 명목으로 쿠르드 반군을 처형하는 장면이다. 그런데 죽음의 순간포착으로 나타난 이 장면은 당시 테헤란 UPI 소속 기자였던 라즈미의 신변 보호를 이유로 이듬해 촬영자 이름이 밝혀지지 않은 상태로 풀리처상을 수상한 유일한 사진이 되었다. 이란 정부는 정부의 허락 없이 신문에 게재된 이 사진의 촬영자를 수색하였고 실제 현장에 있었던 다른 기자가 누명을 쓰고 총살되었다. 게다가 이 사진은 오늘날까지도 논쟁의 대상이 되는데, 그 이유는 아무리 처형이 합법적이라고 하더라도 인간의 죽음 그 자체를 생중계하는 잔혹함은 결코 윤리적인 틀을 비켜갈 수 없기 때문이다.

4) Stefan Germer, "Le retour du refoulé", *Les Cahiers du musée national d'art* n°48, Paris, MNAM, 1994, p.89.

5) Entretien avec Jan Thorn Prickker, 1989, *Gerhard Richter, Textes*, Dijon, Les presses du réel, 1995, p.217.

3. 집단 사회의 금기와 프리크

집단 사회에서 금기는 근본적으로 통치를 위한 질서에 속한다. 특히 근대 국가관이 성립된 이후 국가는 합리주의를 근거로 개인의 의향보다 집단의 질서를 앞세우게 되었다. 이후 합리주의는 집단의 안정과 통치를 위해 모든 이데올로기를 획일화하였다. 그러나 여기에는 질서라는 명목으로 두 가지 위장된 합리주의가 있다. 하나는 상대적인 관점에서 분명히 구별되는 이분법적인 논리이다. 정복자의 입장에서 원주민은 오랑캐가 되고 성공한 쿠데타는 역사적 혁명이 되듯이, 선과 악의 구분과 정상과 비정상의 구별 그리고 적과 아군의 기준이 언제나 상대적인 관점에서 달라진다. 그것은 또한 중립적인 모든 존재들을 흡수하는 흑백논리가 된다.

또 하나는 집단 사회에서 다수의 행복을 위해 소수의 불행인 프리크(freaks)의 금기다. 거기서 질서를 교란하는 모든 프리크는 억압되고 감추어야 할 대상이 된다. 원래 프리크는 괴물, 기형, 히피의 뜻으로 어원적으로 미지의, 불명의, 알려지지 않은 것을 말한다. 프리크는 끝없이 이상함과 엉뚱함으로 이해되는 ‘오디티(oddtity)’⁶⁾를 생산한다. 프리크는 한 집단의 질서로부터 소외된 비정상적인 것 말하자면 지배자들의 모의에 의해 추방된 추의 세계이고 지배 이데올로기에 의해 망각된 존재의 신호일 뿐이다.

그러나 미셸 푸코가 “우리 모두가 억압자임과 동시에 모두가 피 억압자이다”고 언급하였듯이 근대 국가형성 과정에서 모든 프리크는 억압 대상이 되었고 그 억압 이데올로기는 금기가 되었다.⁷⁾ 그래서 금기는 곧 프리크의 추방이며 타자의 불순함이나 이견을 배제하면서 편견과 이기주의를 앞세우는 이데올로기 즉 앵골레랑스(intolérance 불어)가 된다. 결국 공동체의 안전이 최우선이 되는 집단은 타자를 배제하는 배타적인 태도에서 언제나 절대적 가치나 획일화된 이데올로기만을 수용하고 그 가치에 반하는 프리크는 억압된다.

다이안 아버스(Diane Arbus)의 사진에 나타난 비정상인들은 바로 이러한 프리크의 출현을 말하는데 암묵적으로 존재의 평등과 종의 다양성 즉 톨레랑스(tolérance 불어) 개념을 읽을 수 있다. 1970년대 당시 미국 사회가 지향한 것은 획일화 된 질서의 유토피아였는데, 반공 이데올로기, 법치주의, 주류와 비주류, 명확한 선과 악의 등 정부의 명분과 이슈를 정당화하는 이분법적인 논리에서 정상적인 것은 끊임없이 선택되고 그것에 반하는 비정상적인 것은 지속적으로 억압되었다. 작가가 사진으로 보여주는 사람은 정상인으로부터 구별되는 비정상인으로 거리에서 단순히 생물학적으로 쉽게 구별되는 신체적인 장애인들뿐만 아니라 동성애, 여장 남자, 게이, 양성구유, 나체족, 거인, 기인, 난장이, 조숙한 아이들, 밤에만 활동하는 사람, 주위에서 손가락질 받는 사람 등 당시 암묵적으로 억압된 프리크들(도판 8)다. 그러나 그들은 열등한 종족의 괴물인 아니라 현실에 드러나는 망각된 존재의 신호임과 동시에 우리 모두에게 감추어진 기념비적인 증세⁸⁾로 이해된다.

다이안 아버스가 재현한 금기의 프리크는 1980년대 이후 조엘-피터 위트킨(Joel-Peter Witkin)의 엽기적인 사진과 세라노의 충격적인 사진으로 이어진다. 그것은 미적 유토피아를 전복

6) 오디티는 원래 정상적인 존재임에도 불구하고 이성의 세계에서 소외되고 추방된 것이다. 그 뜻은 기수성, 부등, 부조화, 짝이 안 맞는 것, 홀수, 만사가 신통치 않는 것, 비스듬한 것, 불확실, 부족, 비정형 등과 같은 것이다.

7) 같은 맥락에서 원래 전염병 환자를 격리시키기 위한 보호소는 이후 전염병이 사라지자 사회의 질서를 해치는 정신병자, 불량자를 가두는 수용소로 그리고 통제를 위한 죄인의 감옥으로 진화된다.(푸코의 감시와 처벌)

8) Norbert Bernard, "Diane Arbus : une photographie de la catastrophe", *La photographie comme destruction*, Université de Provence, Arles, 1993, p.52.

시키는 개념으로 모더니즘의 변방에서 드러나는 일종의 금지된 추의 재현이다. 조엘-피트 위트킨의 경악을 금치 못하는 사진(도판 9)은 우선 장면들이 사실이든 연출이든 여하간 응시자에게 심한 거부 반응을 준다. 사진이 드러내는 극단적인 프릭크는 오랫동안 어둠의 지하세계로 추방된 것으로 광란의 디오니소스적인 추의 회귀인 셈이다. 이때 사진은 지하 세계의 프릭크를 암시하기 위해 응시자의 상상을 자극하는 일종의 전이 오브제(objet transitionnel 불)⁹⁾로 이해된다.

세라노의 충격적인 사진에 나오는 주제들 예컨대 거리의 노숙자, 신원미상 시체, 노인의 나체(도판 10) 역시 집단의 안정을 해친다는 이유로 오랫동안 재현 금지된 주제들이다. 특히 1992년 〈시체 공시소〉 시리즈는 3달 동안 직접 시체 공시소를 방문해 범죄, 에이즈, 질병, 자살 등으로 죽은 시체들을 냉정하게 죽음을 관조하듯이 크게 확대 촬영하였는데, 비평가들부터 잔인할 정도로 지나치게 죽음을 미화시켰다는 비난을 받았다.

공익의 질서를 우선으로 하는 또 다른 금기들이 있다. 한편으로 1993년 케빈 카터의 〈소녀와 독수리〉와 2003년 이라크 전쟁 당시 익명의 미군이 찍은 〈아부 그라이브〉와 같이 윤리적 문제를 야기하는 경우 그것이 아무리 사건의 진실이라고 하더라도 언론을 통한 무차별 공개는 결코 대중의 비난을 피할 수 없을 것이다. 또 한편으로 다수의 행복과 인권을 침해한다는 이유로 금지되는 사진의 선전성이다. 포토저널리즘에서 우연히 포착하게 된 참사 사고의 특종이라 할지라도 잔혹하게 죽은 시체, 훼손된 시신, 화염에 불탄 시체, 기아로 죽은 아이들 등은 물론이고 오열하는 사진, 나체 사진, 고문하는 장면, 성기 노출 등 장면이 지나치게 선정적일 경우 언론에 의한 대량 유포는 예상치 못한 사회적 비난을 받을 수 있다. 특히 차마 눈 뜨고 볼 수 없는 참사 직전이나 그 찰나의 순간포착의 경우 또한 사회적 큰 파장을 불러 올 수 있다. 그럼에도 불구하고 이러한 충격적인 순간포착은 가끔씩 세상을 바꾸는 중요한 계기가 될 수 있다. 역사적인 예로 1991년 이라크 전쟁에서 케네스 제택의 〈이라크 병사〉(도판 11), 스탠리 포먼의 〈보스턴 화재〉(도판 12), 2001년 리처드 드리우의 〈미국 9.11 테러 세계무역센터〉(도판 13)를 들 수 있다.

특히 우연히 현장에서 포착된 〈보스턴 화재〉는 불길을 피해 화재 비상구로 나오던 중 비상구 계단이 무너져 순간적으로 밑으로 추락한 여인과 바로 그 위 부서진 난간 끝에 위태롭게 걸터 있는 아이의 충격적인 장면이다. 이 참사로 여인은 죽고 아이는 기적적으로 살았는데 순간 포착된 이 장면은 다음날 전국 수백 개의 신문 제 1면에 특종으로 실렸다. 그런데 이 장면이 미국 전역에 알려지고 나서 전화와 편지가 빗발치면서 예상 외로 독자들의 즉각적인 반응을 불러 일으켰다. 대부분의 반응은 신문 부수를 늘리기 위해 인간의 죽음을 지나치게 선정적으로 공개한 것에 대한 비난이었다.

그러나 스탠리 포먼의 순간사진은 다음해 풀리처상을 수상했고 일부 편집자들은 이 사진의 공개에 대해 긍정적인 측면을 강조했다: “독자들을 고통스럽게 하거나 행복하게 만드는 것이 본질적인 목표가 아니다. 오히려 독자들로 하여금 세계에서 어떤 일이 생기고 있는지 이해하도록 돕는 것이 목표다. 그런 의미에서 사진을 실었다.”¹⁰⁾ 그것은 금기의 재현이 아니라 추락해 죽은 여인의 인권보다 독자의 알 권리를 위한 저널의 사회적 책무에 무게가 더 실린 선택이었다.

9) 전이 오브제는 동물에게 자극-시그널(stimuli-signaux) 그리고 인간에게 자극-기호(stimuli-signes)로 기능하는 섹스, 살인, 엽기, 죽음의 오브제들이다.(Henri Van Lier)

10) 케네스 코브레, 구자호,이기명 역, 『포토저널리즘』, 청어람미디어, 2005, 397쪽.

4. 종교적 금기와 일탈

재현의 역사에서 종교적 주제는 미술의 역사만큼이나 오래된 주제였다. 어떤 의미에서 종교화는 제식과 연계되면서 엄격한 규범에 의해 통제된 이데올로기 예술로 종교적 규범에 벗어나거나 종교적 질서를 공격하는 모든 재현은 엄격히 금지되어 왔다. 그러나 신과 인간과의 주종관계가 르네상스 이후 점진적으로 와해되어 19세기 이후 새로운 관계가 성립되면서 종교적 비평은 금기의 영역을 벗어나기 시작한다. 20세기 후반 인간 존재의 실존주의적 시각에서 일부 작가들은 그들 각자의 방식으로 종교를 비판했다. 첫 신호탄으로 전후 동물로 변형된 인간 유형을 그린 프란시스 베이컨(Francis Bacon)을 언급할 수 있는데, 작가는 거기서 만물의 영장인 인간을 동물의 변태 과정에서 괴물이 된 교황과 함께 더 이상 신의 피조물이 아닌 생물학적 동물로 재현하면서 인간 본질에 관한 실존적인 의문을 던지고 있다.

이후 1970년대 듀안 마이클스(Duane Michals)의 작품 중 일부는 그때까지 재현 금지된 종교적 일탈을 재현하면서 그러나 순수하고 솔직한 감정으로 대중과의 강렬한 교감을 던졌다. 그는 천주교 신자인 어머니의 영향으로 엄격한 종교적 분위기에서 어린 시절을 보냈음에도 불구하고, 자신의 경험을 통해 종교적 억압에 대한 불신과 위선을 드러낸다. 예컨대〈되찾은 천국〉,〈돌아온 탕자〉,〈추락한 천사〉,〈그리스도의 재림〉(도판 14),〈돌이 된 여자〉(도판 15) 등의 작품들은 종교적 주제를 가지는데, 작가는 시퀀스(séquence 붙어), 이미지-텍스트(texte-image 붙어), 사고-감정(penseé-émotion 붙어) 등의 특별한 재현 방식으로 집단 사회의 지배 도구로서 이용된 종교적 폭력을 노골적으로 비평하고 있다.

현대미술에서 대표적인 스캔들 작가로 간주되는 안드레 세라노의 사진들은 대부분 엄격히 금지된 주제들을 담고 있어 언제나 논쟁의 불씨를 안고 매번 전시 때마다 정부의 검열과 극우파들의 공격 그리고 일부 보수적인 비평가들로부터 끊임없이 비난을 받아 왔다. 특히 종교적인 금기를 정면으로 파기하는 충격적인 사진들 예컨대〈오줌 예수〉(도판 16),〈천국과 지옥〉(도판 17),〈피에타〉 등은 반 기독교적인 성향의 신성모독 가까운 종교적인 금기를 재현하고 있다. 게다가 그는 촬영 과정에서 신체의 분비물인 피, 소변, 젖, 정액, 심지어 생리할 때 나오는 피까지 사용하여 응시자로 하여금 극단적인 반감이나 말할 수 없는 혐오감을 가지게 했다.

특히 1989년 그를 유명하게 만든〈오줌 예수〉는 몇 주간 모은 자신의 오줌에 십자가를 넣어 촬영한 것이며,〈천국과 지옥〉은 누드로 피범벅 되어 매달린 자신의 부인과 그 옆에서 등을 돌리고 음흉하게 미소 짓는 추기경을 병치시켜 촬영한 사진이다. 또한 종교화에 나타나는 도상의 출현은 신도들에게 절대적인 복종과 믿음을 강요하는 종교의 폭력과 여자, 흑인, 게이, 레즈비언 등의 다양한 인종과 성적 유형을 부정하는 교회의 독단을 암시한다. 그러나 엄밀히 말해 그에게 금기의 재현은 일종의 개념미술로 간주된다. 왜냐하면 그의 의도는 종교적 폭력에 대한 정치적 공격이 아니라 포스트모더니즘의 광의적 의미에서 오랫동안 종교에 대한 우리의 맹신과 절대 복종을 전복시키려는 예술적 제스처에 있기 때문이다.

종교의 금기는 또한 예술의 관점이 아니라 대중과 소통하는 광고 이미지에에서도 나타난다. 1992년 당시 베네통 의류 회사의 사진 편집자였던 올리비에로 토스카니는 수녀가 입맞춤하는 충격적인 포스트(도판 18)를 제작했다. 이후 이 장면은 곧 바로 바티칸 교회에 의해 배포 금지령이 내려진다. 그럼에도 불구하고 이 장면은 광고 영역뿐만 아니라 비주얼에 관련된 거의 모든 영역에서 엄청난 파장을 불러일으켰다. 그런데 교회를 옹호하는 집단에 의해 고소당한 토스카니는 원

래 이 장면뿐만 아니라 백인 아이를 앓고 있는 흑인, 검게 오염된 물을 뒤집어쓴 새, 보트 피플, 미국인 에이즈 환자, 사형수들 등 다국적 문제나 불평등 투쟁에 관련된 도발적인 장면을 만들었다. 결국 토스카니는 종교적인 차원을 넘어 집단 사회의 도덕과 윤리적 문제를 제기하는 보수주의 비평가들과 교회의 소송으로 유럽 여러 나라의 법정에 서게 된다. 그들은 작가가 의도적인 스캔들을 야기하면서 인종과 박애문제를 상업용으로 활용했다고 비난하는 반면, 그를 옹호하는 진보주의자들은 광고를 상업주의 문법에서 해방시켰을 뿐만 아니라, 충격적 이미지로부터 종교적 터부를 깨면서 소비자인 대중의 사고를 깨웠다고 주장한다.

5. 성적 금기의 재현

인류문화사에서 성적 금기는 집단의 존속을 위해 가장 우선적인 질서의 근간이 되고 또한 가장 엄격한 규범이 되었다. 왜냐하면 성적 욕망이 인간을 지배하면 결국 인간은 신의 영역을 침범하면서 집단 사회를 지탱하는 질서를 파괴하기 때문이다. 역사적으로 근친상간, 간통, 강간, 동성애, 수간, 매음 등 성에 관련된 억압들이 여러 가지 형태로 존재해 왔고 또 그러한 억압은 어떠한 방식이든 미래에도 지속될 것이다.

성의 본성은 언제나 이중적인 속성을 가지는데 누구에게 성은 욕망의 근원이고 누구에게 성은 극복의 대상 말하자면 해탈의 과정이다. 역사적으로 성은 지배 이데올로기에 따라 어떤 때는 찬양되고 어떤 때는 금기로서 엄격히 억압되어 왔다. 오늘날에도 대중매체 특히 광고는 성적 이미지와 그 충족 상품으로 충만해 있지만, 실제 욕망 해소를 위한 포르노와 제도권 교육에서는 배척당한다. 이와 같이 성은 역사 속에서 언제나 이중적인 대접을 받아왔다.

그러나 성적 금기는 니체적인 시각에서 권력자 혹은 지배자들의 모의에 의해 꾸며진 일종의 허구적인 권력 장치이기도 하다. 미셸 푸코는 성의 금기에 관해 인구문제와 함께 권력이 성을 어떻게 통치해 왔는지를 역사적으로 설명한다. 17세기 중엽 빅토리아 왕조부터 부르주아 사회로 변모하면서 성적 욕망은 제한되고 비밀처럼 여겨져 오로지 부부만이 합법적이고 생식의 범주 안에 있었으며, 성적 억압은 사람들에게 점진적으로 성에 대한 침묵을 강요하였다. 그러나 성의 담론은 사라진 것이 아니라 인구가 통치의 대상이라는 것을 알게 되는 18세기 이후부터 오히려 증가해 19세기 중엽 이후 성은 과학적 연구 대상으로서 다양한 형태의 성적 유형과 그 변형(성 도착)을 언급하게 되었다. 결국 성을 통제하는 사람들이 중요하게 되었는데 그들이 바로 권력기관에 있는 사람들이었다. 그들은 성을 권력의 행사 수단임과 동시에 관리 대상으로 간주하여 성을 분배하거나 조절하였으며, 공중위생이라는 이름으로 정치적 목적에 이용하였다.

또한 성적 금기는 남성 우월주의와 함께 페미니즘의 역사 속에 있었다. 성서에서도 신의 계시를 받은 인물 역사 모두 남자이며 특히 이슬람 종교에서 여자는 종속적인 존재로 규정된다. 이는 곧 사회 속의 여자를 부속물로 여겨졌던 공통된 시대의 이데올로기인 셈이다.¹¹⁾ 로마는 인구를 늘리기 위해 옆 나라 사비니를 쳐들어가 여인들을 납치해온 역사가 말해주듯이, 남성 우월적인 개념에서 집단의 생물학적 존속을 위해 필요한 것은 여자였기 때문에 예컨대 전쟁으로 남자의

11) 최장모, 위의 책. 38쪽.

부족할 때 성을 분배하거나 반대로 남자가 과도하게 많을 때 성을 조절하는 경우처럼 한 집단의 문화적 차원에서 근친상간, 동성애, 비색 등의 금기와 사창, 공창, 집단 매춘 등의 성적 통제는 집단의 생존에 있어 중요한 수단이 되었다.

그러나 재현의 역사에서 내재된 인간 본성인 성적 욕구는 금기의 울타리를 넘어 근대미술의 태동 특히 19세기 사진 발명이후 가시적으로 드러난다. 신과 천사가 부정되고 부르주아의 위선이 고발되고 또한 자아를 억압하는 모든 것이 그림의 영역으로 들어오게 되는 근대미술의 태동에 기계적 사실주의의 출현은 금기의 재현을 더욱 가속화시켰다. 당시 사진의 발명으로 아틀리에 대신 인쇄 공장과 사진관이 이미지를 생산하는 중요한 장소가 되었는데, 결과적으로 과거 전통 그림의 기능은 점진적으로 붕괴되는 반면, 새로운 산업으로 부상한 사진이 널리 퍼져 이미지 복제에 있어 새로운 전기를 맞게 되었다.

19세기 사진의 역사를 통해 크게 두 종류의 사진이 있었는데 하나는 기념사진과 같이 앨범에 들어가거나 벽에 걸리는 공개적인 사진이다. 이런 유형의 사진은 처음부터 남에게 보여주기 위해 만들어진다. 또 하나는 사진이 점진적으로 대중화되면서 개인적 목적으로 만들어지는 비공개적인 사진들이다. 이러한 사진들은 대부분의 경우 사회적으로 금지된 사진들로 처음부터 은밀히 제작되는데, 그것은 놀랍게도 19세기 엄청난 양의 포르노 다게레오타입(prno daguereotype 불어)(도판 19)과 영국 빅토리아 시대 은밀히 만들어 졌던 포르노-그래피(porno-graphy)와 같이 서랍장 안에 몰래 숨겨두는 에로틱한 사진 즉 호기심을 위한 비밀사진들이었다.

소위 자동기술법(automatisme 불어)을 통해 인간의 심연에서 창작의 근원을 길어 올리는 초현실주의 사진에서 성적 금기의 재현을 볼 수 있다. 1930년대 초현실주의 절정에서 앙드레 브레통은 인간 내면의 억압된 성적 욕구를 삶의 원동력으로 간주하고, 그를 따르는 많은 작가들이 감추어진 성적 욕구를 자극하거나 성적 환상을 불러일으키는 액세서리와 오브제를 활용했다. 이후 초현실주의 계열의 성적 재현은 대표적으로 1960년대 피에르 몰리니에(Pierre Molinier), 한스 벨메르(Hans Bellmer)의 연출 사진에서 잘 나타난다. 그들의 사진들은 공통적으로 오브제, 인형, 마네킹 등을 이용하여 초현실적인 자기-연출 방식으로 억압된 성적 환상을 보여준다.

특히 성 도착증을 가진 페티시스트인 몰리니에는 성적 환상을 불러일으키는 오브제로서 여자 구두와 스타킹 그리고 다리를 개조한 패션 마네킹 수집광이었는데 점진적으로 자신이 경험하는 성적 환상주의를 파격적인 방식으로 연출한다. 그는 성적 욕구를 자극하는 여성 속옷, 스타킹, 가터벨트, 장갑 등을 착용하고 자신이 직접 남성과 여성을 모두 가진 양성구유자로 변신해 일종의 자기-연출 자화상(도판 20)을 만든다. 사진-몽타주 기법을 활용한 그의 에로틱한 흑백사진에서 마치 관음증 환자가 문구멍으로 훑쳐보는 비밀스런 형태로 여성의 신체와 다리들이 서로 얹히면서 드러나는 성적 환상을 볼 수 있다. 몰리니에는 사진을 통해 자신이 경험한 성도착증(복장도착증)의 모든 형태를 보여준다. 결국 그의 충격적인 사진들은 오랫동안 인간의 심연으로 추방된 추의 재현이면서 금지된 성적 욕구를 예술로 승화시킨 가장 대표적인 예가 된다. 그것은 위대한 시인 보들레르가 “너는 너의 타락(정신적 타락) 나에게 주었고 난 그것으로 금을 만들었다.”¹²⁾라고 절규했던 악의 꽃 (la fleur du mal 불어)의 환생으로 이해된다.

20세기 후반 포스트모더니즘의 깃발 아래 예술의 새로운 가치관이 성립되면서 성적 재현은 사진을 조형적 도구로 활용하는 조형사진가들(photographes plasticiens)에 의해 동시 다발적으로 나타난다. 여기서 언급하는 예술의 새로운 가치관¹³⁾은 예컨대 무의식, 죽음, 금기, 진부, 천박,

12) Molinier, *une rétrospective*, Edition Mennour, Paris, 2000, p.8.

잔인, 변태, 동성, 엽기, 구토, 일상, 권태 등 문화적 영역에서 추방된 형이상학인 어떤 특이성(singularité 불어)을 말하는데 특히 성적 금기의 재현은 포스트모더니즘의 중요한 예술적 경향이 된다.

사진을 성적 금기의 재현 도구로 활용하는 조형사진가들 중 예컨대 얀 사우덱(Jan Saudek)의 연출사진(도판 21)은 억압된 성적 이데올로기의 재현으로 나타날 때, 듀안 마이클스(Duane Michals), 로버트 메이플소프(Robert Mapplethorpe)(도판 22), 낸 골드인(Nan Goldin)(도판 23)의 은밀한 사진들은 당시 실제 일상에 존재하면서도 문화적으로 드러나지 않은 소수성(minorité 불어)을 누설한다. 실제 그들은 모두 소수성을 가진 작가로 자신들의 경험을 토대로 억압받는 성적 금기를 우회적으로 드러낸다. 또한 노부요시 아라키(Nobuyosi Araki)(도판 24)와 제프 쿤스(Jeff Koons)(도판 25)의 노골적인 사진은 거의 포르노적인 방식으로 오늘날 집단 사회에서 특히 대중 매체를 통해 상품화된 성을 보여준다. 그러나 그들의 사진이 던지는 궁극적인 메시지는 금기에 대한 맹목적인 비평이 아닌 올바른 성에 대한 개념적인 역설이다.

특히 오랫동안 외설 작가로 비난 받아 온 일본 사진작가 아라키는 1970년대 초기부터 자신의 사진에 충격적인 여성 성기를 노출시키면서 성에 대한 파격적인 메시지를 던져왔다. 자위기구, 성적 액세서리, 기모노, 밧줄 등을 활용한 그의 충격적인 사진들은 1990년이 되어야 외국에서 먼저 예술성을 인정받게 된다. 거기서 그는 오늘날 도시에서 억압되고 왜곡되고 상품화된 성의 허구성을 폭로하면서 원래 인간 본성으로서 성이 가진 순기능을 암묵적으로 역설한다.

이를 위해 그는 일본 전통주택과 다다미 그리고 기모노 등을 활용하여 보는 이로 하여금 일본 에도시대 에로틱 춘화를 연상시키는 장면을 연출한다. 오늘날 성은 부정적인 측면에서 가장 대표적인 금기의 대상이지만 그에게 성은 에도시대 춘화 마쿠라에(성 풍속도)가 말해주듯이 생활 속에 일상화된 자연스런 것이며 또한 삶의 활력소로서 에너지의 원천이 된다. 결국 아라키의 충격적인 사진은 성에 대한 직설법으로 평범한 일상에 숨겨진 우리의 욕망을 보여주면서 성은 더 이상 금기가 아니라 원래 일상에서 누구나 즐기는 대상이라는 것을 암시한다. 그의 예술은 바로 여기에 있다.

6. 결론

금기와 더불어는 주술적인 원시 사회로부터 엄격한 교회의 중세를 거쳐 과학적 사고가 형성되는 근대에 이르기까지 지배자의 권력을 실행하는 수단임과 동시에 집단을 존속시키는 도구가 되어 왔다. 그러나 금기는 동전의 양면과 같이 이중적인 속성을 가진다. 긍정적인 측면에서 금기는 집단으로 나아가는데 필요한 최소한의 질서를 보장하면서 인간의 지나친 욕망과 일탈을 통제하는 반면, 부정적인 측면에서 금기의 과도한 실행과 그 권력의 남용은 억압과 통제 그리고 감시와 처벌이라는 형태로 여전히 인간 존재의 가치를 심각하게 위협하고 있다.

13) 이러한 개념은 이론적으로 생성과 잠재적인 것 혹은 시물라크르를 다루는 후기구조주의 담론에 관계하고, 이러한 담론의 구체적 실행을 말하는 예술적 영역에서 서술성을 복권시키고 역사성과 개인적인 특수성에 예술적 가치를 부여하는 포스트모더니즘의 실재(實在 l'esprit des états)를 말한다. cf. 이경률, 「현대 사진예술과 망각된 추의 재현」, 『한국프랑스학논집』 66, 한국프랑스학회, 2009.

금기의 재현은 역사적으로 일부 위대한 화가들의 그림에 드러나지만 여전히 감시의 그늘에 머물렀고, 18세기 이후 인간 본성에 관한 내적 탐구가 시작되는 근대 미술에 와서야 감시와 통제의 울타리를 넘어 점진적으로 드러나기 시작한다. 특히 19세기 사진발명 이후 사진의 대중화는 단순한 이미지의 복제를 넘어 과거와는 다른 방식으로 금기의 재현을 가속화시켰다. 왜냐하면 무한 복제가 가능한 사진은 응시자에게 반박할 수 없는 과거 사실의 신빙성(ça a été)을 주면서 이전에 인간의 눈으로 볼 수 없었던 움직임의 순간과 사회적 억압에 의해 대중들이 볼 수 없었던 은밀한 장면들을 전파의 형태로 무더기로 보여주는 특별한 힘을 가졌기 때문이다. 그래서 오늘날 알려진 금기의 재현은 사실상 이때부터라고 해도 과언이 아니다.

사진으로 재현되는 금기는 다양한 영역에서 여러 가지 유형으로 나타난다. 정치 이데올로기 영역에서 금기가 집단 사회의 공공연한 비밀이나 역사적 퇴행으로 나타날 때, 사회적인 금기와 터부는 대부분 대중의 알 권리보다 다수의 행복을 위한 윤리적 문제와 선정성에 관계된다. 집단 공동체의 생존과 존속을 위해 가장 오래된 금기는 종교와 성에 관계하는데, 작가들이 재현하는 종교적 금기는 동성애, 낙태, 성적 결정권, 인종 문제 등 교회의 절대 권위와 복종 그리고 교리에 대한 맹목적인 믿음에 항거하는 예술적 제스처로 이해된다. 또한 현대 조형사진가들이 사진을 활용해 노골적으로 드러내는 성적 재현은 푸코가 언급한 감시와 처벌 그리고 권력을 행사하는 수단으로 이용된 성적 금기에 대한 예술적 비평임과 동시에 집단 사회의 은밀한 거래로서 상품화된 성과 경직된 성교육 계다가 성에 대한 자기 결정권까지 박탈하는 오늘날 왜곡된 성에 대한 숙고이기도 하다.

현대 사진예술에서 금기의 재현은 가장 중요한 예술적 담론들 중 하나가 되었고, 이를 위해 특히 포스트모더니즘 경향을 가지는 많은 작가들은 실제 사진을 가장 중요한 매체로 활용하고 있다. 왜냐하면 사진은 이미지의 결과가 아니라 상황설정, 역사적 구성, 미장센, 퍼포먼스 등 거의 모든 작품을 진행하는 실행자가 되었기 때문이다. 오늘날 사진의 재현 대상에는 더 이상 금기와 터부가 존재하지 않는다. 그러나 금기의 재현에 또 다른 의문이 던져진다. 그것은 예술로서 금기의 주제가 단순한 소재주의와 유행 추종을 위해 지나치게 과장되어 집단 사회에 필요한 금기의 순기능을 부정하는 것이다. 거기서 중요한 것은 비록 금기는 음지의 영역이지만 작가들의 예술적 승화로 더 이상 왜곡되지 않는 양지로 드러나게 하는 것이다.

참고문헌

- 이토 도시하루, 『최후의 사진가들』 (양수영 역), 서울, 타임스페이스, 1997.
- 도미니크 바케, 『조형사진론』 (이경률 역), 서울, 사진마실, 2007.
- 이경률, 『현대미술 사진과 기억』, 서울, 사진마실, 2007.
- 이경률, 『철학으로 읽어보는 사진예술』, 서울, 사진마실, 2005.
- 다니엘 지라르탱, 크리스티앙 피르케르, 『논쟁이 있는 사진의 역사』 (정진국 역), 서울, 미메시스, 2011.
- 최장모, 『금기의 수수께끼』, 서울, 한길사, 2016.
- 미셸 푸코, 『감시와 처벌 - 감옥의 탄생』 (오생근 역), 서울, 나남, 2016.
- 미셸 푸코, 『광기의 역사』 (김부용 역), 서울, 인간사랑, 1999.
- 미셸 푸코, 『성의 역사』 (이규현 역), 서울, 나남, 2004.
- 케네스 코브레, 『포토저널리즘』 (구자호, 이기명 역), 서울, 청어람미디어, 2005.
- 샬럿 코튼, 『현대 예술로서의 사진』, 서울, 시공아트, 2007.
- 임훈,〈아라키 노부요시의 작품분석 : 일상과 성을 중심으로〉, 석사학위 논문, 홍익대학교 산업미술대학원 : 사진학과, 2001.
- Benjamin H.D. Buchloh, cat. Gerhard Richter, vol.II, Paris, Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris, 1993.
- Henri Van Lier, Histoire photographique de la photographie, Les cahiers de la photographie, Paris, 1992.
- Araki, Taschen, 2007.
- Molinier, une rétrospective, Edition Mennour, Paris, 2000.

토론문

김민형(한국의외국어대학교)

본 논문은 금기와 터부의 이중성, 즉 집단 사회의 최소한의 질서를 보장하고 과도한 욕망과 일탈을 제어하는 순기능과 더불어, 인간 존재에 대한 억압과 통제, 감시와 처벌이라는 역기능에 대한 문제의식을 바탕으로, 18세기 근대미술이 태동하면서 본격화 되었던 금기의 재현 양상들을 심도있게 고찰한다. 특히 본 논문은 19세기 사진의 발명 이후 이미지의 ‘신빙성’과 ‘전파성’을 기반으로 가속화된 금기의 재현에 주목하면서, 입체적인 조망을 시도하였다. 이를 위하여 사진으로 재현되는 금기의 유형을 ‘정치적 금기’, ‘집단 사회의 금기’, ‘종교적 금기’, ‘성적 금기’로 분류하고, 각 유형의 특성과 전범적인 작품들을 분석하고 있다. 범람하는 이미지의 시대를 살아가는 오늘날, 비가시적이고 잠재적으로 작동하는 금기와 터부의 기제를 인식하고 그 흐름을 살펴보는 계기를 제공한다는 점에서 기호학 전공자들에게 많은 영감을 주는 연구라 할 수 있다.

영상문화를 공부하는 토론자의 입장에서, 본 논문에 대하여 다음의 세 가지 질문을 던지고자 한다.

1. 금기를 재현하는 회화와 사진의 시각 기호학적인 차이는 무엇이며, 후자가 전자를 압도한다면 그 근거는 무엇인가?
2. 디지털 시대 금기와 터부를 재현하는 사진 이미지는 어떠한 ‘검열’의 제도와 충돌하며, 어떠한 일탈을 시도하는가?
3. 본 연구의 결론대로 “오늘날 사진의 재현 대상에는 더 이상 금기와 터부가 존재하지 않는다”면, 인간 존재 및 인류 문명과 운명을 같이하는 금기의 기제는 또다른 시각성으로 이동하였는가? 혹은 금기와 터부는 다른 감각의 재현으로 전환되고 있는가?

김수영 시에서 나타나는 금기와 위반 구조와 ‘사랑’ 과 ‘자유’ 기저 양상

- 여성적 기표 ‘아내’ 와 ‘여편네’ 를 중심으로

정치훈(한양대학교)

목차

1. 서론
2. 무능력한 아버지와 주체의 분열
3. 금기와 위반의 표상 ‘아내’와 ‘여편네’
 - 3.1. ‘아내’와 ‘사랑’의 기저 양상
 - 3.2. ‘여편네’와 ‘자유’의 기저 양상
4. 결론

1. 서론

김수영은 작고 이후 문단의 각 진영에서 호명되어 담론의 중심이 되었고, 시대를 대표하는 시인으로서 문학사적 위상을 차지하고 있다. 특히 억압적인 시대 상황 속에서 ‘자유’, ‘사랑’, ‘민중’에 대한 끊임없는 고찰을 하며 남긴 작품들은 작고 이후에도 꾸준히 호명되었다. 이를 중심으로 김수영에 대한 논의는 ‘모더니즘’, ‘현실참여’ 등과 같이 양분되어 이루어져왔다. 그러나 시대적 상황이 전환됨에 따라 사회현상을 바라보는 담론 역시 거대담론에서 미시담론으로 전환되었고, 김수영과 관련된 논의도 변화가 이루어졌다. 이전까지 조명 받지 못했으나 김수영 작품에서 적지 않은 비중을 차지하고 있는 ‘여성’에 대한 논의가 이루어지면서 김수영의 시를 새롭게 해석하고 자하는 움직임이 활발해졌다.

김수영 시에서 나타나는 ‘여성’에 대한 기존의 연구를 살펴보면 초기에는 김수영의 비판적인 여성관을 중심으로 연구가 이루어졌다.¹⁾ 이러한 논의는 대체로 김수영 시와 산문에서 직접적으로 나타나는 여성에 대한 부정적인 시선에서 출발한다.²⁾ 그 결과 김수영은 시를 통해 ‘여성’은

1) 정효구, 「자유와 사랑의 어둠의 저편」, 동원대시사상우 1996, 64쪽.

2) 「생활」, 「죄와 벌」, 「성」, 「어느 날 고궁을 나오면서」, 「미스터 리에게」, 「반달」 등의 시편에서 김수영의 여성에 대한 부정적인 시선을 찾아볼 수 있다.

‘자유에 대해 전혀 생각하지도 못하는 존재’로 보고 있으며 기본적으로 ‘남성우월주의, 남근중심적사고를 아무 반성 없이 사로잡혀’ 전근대적 여성관을 지닌 시인으로 평가되었다.³⁾

이후 반여성주의자로 귀결되는 논의에 문제를 제기하며 반여성주의자가 아닌, 미학적 차원으로 전환하여 시인 자신을 향한 비판임을 밝힘으로써⁴⁾ 김수영 시의 ‘여성’에 대한 새로운 논의를 이끌어낸다. 더 나아가 신화화된 김수영에서 벗어나 인간적인 면모를 발견하여 내면의 무의식 차원을 조명한 논의와 여성을 세분화하여 각각의 의미를 밝히고자한 논의가 이루어지면서 김수영에 대한 새로운 해석이 이루어졌다.⁵⁾

김수영의 시에서 나타나는 ‘여성’과 관련하여 이미 많은 연구가 이루어졌음에도 본고에서는 “아내”와 “여편네”⁶⁾를 중심으로 다루고자 한다. 기존의 논의에서는 내재적 관점에서 작품을 분석하거나, 김수영 개인 보다는 시대적 관점에서 접근하는 것이 대부분이었다. 시인의 작품에 대해 ‘용의 이론’에서는 내면화된 금지, 즉 인류에게 고차원적인 형상을 부여해야 한다는 의식이 무의식적 충동을 억압한 산물이며, 프로이트는 시인의 시를 현실 원칙으로 억압된 리비도의 승화, 라캉과 지젝은 시인의 작품은 사후적으로 재구성된 잉여쾌락의 산물⁷⁾로 보았다. 따라서 작품을 분석하는데 있어 작가 역시 살펴봐야함에도 불구하고 기존 논의에서는 시대적 상황 속의 개인을 중점에 두고 일상적 개인은 비교적 소홀히 다루어져 왔다. 본고에서는 김수영의 개인사를 토대로 작품에서 “아내”라는 동일한 대상을 ‘혼인하여 남자의 짝이 된 여자’를 지칭하는 “아내”와 ‘자기 아

3) 한명희, 『김수영 정신분석으로 읽기』 도서출판 월인, 2002, 64쪽.

4) 조영복, 「김수영, 반여성주의에서 반반의 미학으로」, 『여성문학연구』6, 한국여성문학학회, 2001.

5) 관련된 논의로는

김용희, 「김수영 시에 나타난 분열된 남성 의식」, 『한국시학연구』4, 한국시학회, 2001.

한명희, 「〈오이디푸스 콤플렉스〉를 통해 본 김수영, 박인환, 김종삼의 시세계」, 『문예학』97, 한국어문학회, 2007.

이미순, 「김수영 시에 나타난 바타이유의 영향-에로티즘을 중심으로」, 『한국현대문학연구』23, 한국현대문학학회, 2007.

임명숙, 「김수영 시에서의 ‘여성’, 그 기호적 의미망 읽기」, 『돈암어문학』23, 돈암어문학회, 2010.

유창민, 「김수영 시에 나타난 여성에 대한 시선 연구」, 『동래어문학』45, 거레어문학회, 2010.

박지혜, 「김수영 시에 나타나는 ‘아내’와 ‘여편네’의 정치성」, 『한민족어문학』65, 한민족어문학회, 2013.

오채운, 「김수영 시의 관계적 측면에서 본 여성」, 『문예연구』72, 영남대학교 인문과학연구소, 2014.

6) “아내”와 “여편네”가 등장하는 시편은 다음과 같다.

아내	여편네
시 제목(연도)	시 제목(연도)
아침의 유혹(1949. 4. 1)	생활(1959.4.30)
구름의 파수병(1956)	4·19 시(1961.4.14)
여름 아침(1956)	여편네의 방에 와서 (1961.6.3)
초봄의 뜰 안에(1958)	모르지?(1961.7.13)
사치(1958))	누이의 방(1961.8.17)
거미잡이(1960.7.28)	파자마 바람으로(1962.8)
여수(旅愁)(1961.11.10)	만용에게(1962.10.25)
장시 2(1962.10.3)	반달(1963.9.10)
이사(1964.9.10)	죄와 벌(1963.10)
말(1964.11.16)	식모(1966.2.11)
이혼 취소(1966.1.29)	전화 이야기(1966.6.14)
금성라디오(1966.9.15)	도적(1966.10.8)
미농인찰지(美濃印札紙) (1967.8.15)	판문점의 감상(1966.12.30)
	세계일주(1967.9.26)
	성(性)(1968.1.19)

7) 최면정, 「김수영 시의 정신분석학적 연구- 지젝의 잉여 쾌락 개념을 중심으로」, 『현대문학의 연구』, 2014, 295쪽.

내를 낚잡아 이르는 말'인 “여편네”로 분화된 원인을 살펴보고자 한다. 이를 토대로 금기와 위반의 구조 속에서 화자의 태도를 통해 김수영 시세계의 주축을 이루고 있는 “사랑”과 “자유”의 기저양상을 밝혀보고자 한다.

2. 무능력한 아버지와 주체의 분열

김수영 시에서 여성에 대해 부정적으로 표상되는 ‘여편네’는 ‘무능력한 아버지’로부터 비롯되고 할 수 있다. ‘아버지’는 주체가 상징계로 진입할 수 있도록 기능한다. 오이디푸스기를 거쳐 주체는 유아기에 전능한 아버지에 대한 믿음으로 시작하여 상징계로 진입하며, 이후 사춘기와 청소년기에 아버지를 자극하고 파괴하며 성년기에 그와 타협함으로써 성장해나간다.⁸⁾ 그러나 김수영에게 있어서 그러한 아버지는 부재했으며, 그 결과 자신 역시 ‘무능력한 아버지’가 된다.

김수영의 아버지를 중심으로 가족 내력을 살펴보면, 김수영은 1921년 그의 아버지 김태욱과 안형순의 셋째 아들로 태어났지만 첫째와 둘째는 갓난아이일 때 사망하면서 셋째인 김수영은 첫째나 다름없었다. 그리고 태어났을 당시 집안의 유일한 아이였기 때문에 각별하게 여겨졌다. 특히 할아버지 김희종은 더욱 아꼈으며, 김수영이 어릴 때부터 “할아버지의 불호령을 벗어날 수 있는 존재”⁹⁾로 할아버지의 절대적인 보호를 받으며 부모를 포함한 모든 가족의 우위에 서게 된다.

할아버지와 달리 김수영의 아버지는 재산을 관리하는데 밝지 못했으며 할아버지가 사망한 뒤 가세는 기울게 된다. 그리고 1937년 청일전쟁과 세계대전 등 불안한 시대 상황 속에서 가세는 더욱 악화되었고 그 여파로 기관지천식을 앓게 되었으며, 1949년 사망할 때까지 병상에 누워 지낸다. 이러한 일화에서 김수영의 아버지는 아버지로서 역할을 수행하지 못했음을 확인할 수 있으며, 김수영에게 ‘아버지’의 존재는 희미해져갔다.

주체 형성 과정에서 ‘오이디푸스기’의 ‘아버지’는 상징적 아버지를 가리키며, 실제적 아버지가 부재한다고 하더라도 어머니, 혹은 다른 가족 구성원이 그 역할을 대신함으로써 주체는 상징계에 진입할 수 있게 된다. 그러나 김수영의 경우 단지 ‘아버지의 부재’ 뿐만 아니라 할아버지를 포함한 모든 가족 구성원의 우위에 자리하고 있다는 점을 유념해두어야 한다. 따라서 김수영 전집에 수록된 ‘아버지’가 등장하는 두 편의 시 「이」와 「아버지의 사진」은 기존의 오이디푸스에서 나타나는 라캉식의 해석, 즉 “인간의 욕망은 대타자의 욕망”이며 이러한 욕망은 ‘상징계’속에 형성되면서 주체는 그러한 타자의 욕망에 의해 억압받으며 점차 소외된 주체의 욕망을 찾는 과정¹⁰⁾이 아닌, ‘무능력한 아버지’를 중심으로 분석해 볼 필요가 있다.

도립(倒立)한 나의 아버지의
얼굴과 나여

나는 한번도 이(風)를
보지 못한 사람이다

8) 슬라보예 지젝·레나타 살레츠크 엮음, 라캉정신분석연구회 옮김, *똥화우 인간사랑*, 2016, 213쪽.

9) 최하림, *김수영 평전* 실천문학사, 2001, 34쪽.

10) 김석환, 「김수영 시 ‘욕망’연구」, *한국문예비평연구* 33, 한국문예비평학회, 2010, 143-144쪽.

어두운 옷 속에서만
이는 사람을 부르고
사람을 올린다

나는 한번도 아버지의
수염을 바로는 보지
못하였다

신문을 펴라

이가 걸어나온다
행렬처럼
어제의 물처럼
걸어나온다

「이」 전문(문수영 전집 23쪽)

「이」(1947)에서 아버지의 모습은 물구나무를 하고 있는 “도립(倒立)”한 형상으로 나타난다. 뒤 이어 나오는 “신문을 펴라”를 통해 작품 속 아버지는 신문을 편 상태에서 머리를 숙인 채 ‘이’를 잡고 있으며, 화자는 그런 아버지를 바라보고 있다. 아들인 화자는 머리를 숙이고 있는 아버지를 더 높은 곳에서 내려다보고 있다. 아버지는 머리를 숙이고 있기 때문에 화자는 ‘아버지의 수염’을 한번도 ‘바로는 보지’ 못한다. 여기서 ‘수염’은 남성의 상징이며 ‘아버지의 수염’은 남성으로서의 아버지를 의미한다. 즉, 화자는 머리를 숙이고 있는 아버지에게서 남성적인 면모를 바로 보지 못하고 있다.

또한 아버지에게서는 ‘이’가 ‘행렬처럼’ 걸어나올 정도로 많지만, ‘나’는 ‘이’를 한 번도 보지 못한 존재로 나타난다. 여기서 ‘이’는 위생적이지 못하며 전염병을 옮기는 벌레로써 그런 ‘이’가 많다는 것은 병들어 점차 죽음으로 행하고 있음을 상징한다. 즉, 아들인 ‘나’는 생의 영역에서 죽음의 영역으로 향하는 무능력한 아버지의 모습을 아버지 보다 높은 곳에 서서 바라볼 뿐이다.

아버지의 사진을 보지 않아도
비참은 일찍이 있었던 것

돌아가신 아버지의 사진에는
안경이 걸려 있고
내가 땀뿜어 내다볼 수 없는 현실처럼
(중략)

나는 모 모든 사람을 또한
나의 처(妻)를 피하여
그의 얼굴을 숨어 보는 것이오
(중략)

오오 나는 그의 얼굴을 따라
왜 이리 조바심하는 것이오

조바심도 습관이 되고

그의 얼굴도 습관이 되며
(중략)

나는 모든 사람을 피하여
그의 얼굴을 숨어 보는 버릇이 있소

「아버지의 사진」부분(문집수영 전집우29쪽)

「아버지의 사진」(1949)은 김수영이 아버지가 사망했던 시기에 쓴 시로 김수영의 삶을 반영한다. 가세가 급격히 기울면서 병상에 누운 아버지에게 “비참은 일찍이 있었던” 것이다. 김수영의 삶은 늘 아버지의 권위로부터 비껴서 있었다. 할아버지의 각별한 보호를 받으며 이미 아버지를 넘어섰으며, 아버지가 병상에 누워 집안 분위기가 좋지 못했을 때에도 김수영은 거울을 보며 외모를 가꾸거나 자신의 방에 친구들을 초대하여 자신만의 일과를 꾸려나갔다.¹¹⁾ 무능력한 아버지의 밑에서 현실은 “뿔뿔이 내다볼 수 없”게 되었으며, 아버지를 ‘그’라고 지칭하면서 거리를 두고 있다.

현실뿐만 아니라 이미 죽은 아버지의 사진조차 “숨어”보며, 이를 “습관”처럼 “조바심”낸다. 이는 아버지와는 좁힐 수 없는 경계의 대상으로 보고 있음을 의미한다. ‘아버지’로부터 상징계의 진입에 실패함으로써 결국 “나는 모든 사람을 피하여”, “그의 얼굴도 숨어보는 버릇”에 머물게 된다.

아버지의 기능을 하지 못하는 무능력한 아버지에게서 아들은 아버지를 가부장적 권위의 대표자로 여기는데 어려움을 겪게 된다. 그 결과 아버지의 권위에서 오는 안전과 보호는 사라지고 아들은 불안과 공격성의 수준이 점점 커지게 된다. 상징적 기능 자체와 동일시하는 가능성의 부재는 남성을 위협하는 대상들에 대해 두려워하는 ‘미숙한 소년과 아들의 수준’에 머물게 된다.¹²⁾

팽이가 돈다
어린 아해이고 어른이고 살아가는 것이 신기로워
물끄러미 보고 있기를 좋아하는 나의 너무 큰 눈 앞에서
아해가 팽이를 돌린다
살림을 사는 아해들도 아름다움듯이
노는 아해도 아름다워 보인다고 생각하면서
손님으로 온 나는 이 집 주인과의 이야기도 잊어버리고
또 한번 팽이를 돌려주었으면 하고 원하는 것이다
(중략)
점잖이 앉은 나의 나이와 나이가 준 나의 무게를 생각하면서
정말 속임 없는 눈으로
지금 팽이가 도는 것을 본다
(중략)
강한 것보다는 약한 것이 더 많은 나의 착한 마음이기
팽이는 지금 수천 년 전의 성인(聖人)과 같이
내 앞에서 돈다

「달나라의 장난」부분(문집수영전집우 32쪽)

김수영의 시에서는 유희적 요소가 나타나는 시편이 여러 있는데, 그중에서 시인의 처음이자 마

11) 최하림, 위의 글, 48쪽.

12) 슬라보예 지젝·레나타 살레츨 엮음, 라캉정신분석연구회 옮김, 위의 글, 215쪽.

지막 자선시집의 표제이기도 한 「달나라의 장난」(1953)은 앞서 언급한 무능력한 아버지로 인하여 미숙한 소년과 아들의 수준에 머무르고 있음을 보여주는 작품이라고 할 수 있다. 아이의 놀이 도구인 ‘팽이’가 도는 것을 보고 화자는 “어린 아해고 어른이고” 경계가 무너지면서 ‘아이처럼’된다. 화자의 본래 목적은 어른인 ‘집주인과의 이야기’하기 위함이지만, 아이의 팽이 돌리기에 더욱 집중한다. 현재 처한 ‘생활’마저 “모두 다 내전지고” 화자 자신은 “나이가 준 무게를 생각”하며 자신은 어른임을 인지하고 있지만 “정말 속임 없는 눈으로” 팽이가 도는 것을 본다. 그러한 자신의 모습을 스스로 “강한 것 보다는 약한 것이 더 많은 나의 착한 마음”이라 말한다. 즉, 시 속의 화자는 어른임에도 불구하고 어린아이로 회귀한다.

이러한 ‘미숙한 소년과 아들의 모습’은 「미숙한 도적」(1953-54년 사이)에서 이미 어른인 화자가 자신을 “미숙하다”고 보고 있음과 「국립도서관」(1955)에서 화자는 국립도서관에서 공부하는 어린학생들을 보면서 “나도 옛날에 공부하던 생각”을 한다. 여기서 ‘학생’은 미성숙하기에 배워야 하는 존재이며 화자는 “누구나 어른들은 말하고 있으나/나는 그 우열을 따지고 싶지는 않다”며 어른보다는 어린 학생에게 시선을 돌린다.

여편네의 방에 와서 기거를 같이해도
나는 이렇듯 소년처럼 되었다
흥분해도 소년
계산해도 소년
애무해도 소년
어린 놈 너야
네가 성을 내지 않게 해주마
네가 무어라 보채더라도
나는 너와 함께 성을 내지 않는 소년
(중략)

여편네의 방에 와서 기거를 같이해도
나는 점점 어린애
너를 더 사랑하고
오히려 너를 더 사랑하고
너는 내 눈을 알고
어린 놈도 내 눈을 안다

「여편네의 방에 와서 -신귀거래1」 부분(김수영 전집우 220-221쪽)

무능력한 아버지로부터 기인하여 왜곡된 상징계의 진입은 ‘미숙한 소년과 아들의 수준’에 머물게 되었고, 이러한 어린아이로의 회귀는 김수영의 시 「여편네의 방에 와서- 신귀거래1」(1961)에서 절정에 이른다. 이전의 시에서는 어린아이에게 시선을 둔 것이라면 여기서는 화자가 “소년처럼”되면서 “점점 어린애”가 된다. 그러나 이전의 시편과 두드러지는 차이점은 무능력한 아버지에서 자라온 ‘나’ 역시 ‘아버지’가 되었다는 점이다. 따라서 이 시는 어린 아이로 회귀가 절정에 이르는 동시에 전환이 이루어지는 기점이라 할 수 있다.

여기서 아버지로서 김수영의 내력을 살펴보면, 김수영은 그의 아버지와 비슷한 면모를 찾을 수 있다. 특히 경제적으로 무능한 아버지와 마찬가지로 김수영 역시 아버지가 병상에서 사망 이후까지 집안을 꾸려나간 것은 그의 어머니가 도맡았다. 김현경과 결혼한 이후에도 고정적인 수입을

받을 수 있는 직업이 없었으며 생활 전반을 아내인 김현경이 꾸려나갔다.¹³⁾ 그렇게 김수영은 한 집안의 남편이자 아이들의 아버지가 되면서 그 역시 ‘무능력한 아버지’를 반복하는 듯 보인다.

그러나 김수영은 그의 아버지와 다른 변별점이 있는데, 바로 할아버지에 의해 기형적으로 ‘아버지의 권위’를 부여받았다는 것이다. 그 결과 김수영의 경우 ‘무능력한 아버지’의 반복이 아닌, ‘권위적인 아버지’로 분열되는 형상을 보여준다. 즉, 김수영의 시에서 분열된 주체의 양상에 따라 부인이라는 동일한 대상을 ‘아내’와 ‘여편네’로 분화하여 바라보게 된다.¹⁴⁾

3. 금기와 위반의 표상 ‘아내’와 ‘여편네’

3.1. ‘아내’와 ‘사랑’의 기저 양상

김수영이 ‘아내’를 ‘여편네’라는 부정적인 어휘로 표현하게 된 원인은 앞서 살펴본 바로 단순히 ‘여성’을 폄하하고자 하는 목적이 아니다. 또한 간과해선 안 될 사실은 ‘아내’에 대한 인식전환의 결과로써 ‘여편네’가 된 것이 아니라는 점이다. 시인의 작품연보를 살펴보면, 1959년 「생활」(1959)에서 ‘여편네’가 처음 등장한다. 그러나 어느 특정 시기를 기점으로 하여 ‘아내’나 ‘여편네’의 표현은 어느 한 쪽으로 집중되어 있는 것이 아니라 동시기에 쓰이고 있다. 또한 한편의 시 안에서 아내를 지칭할 때 ‘아내’와 ‘여편네’는 같이 쓰지 않는다. 이는 김수영이 바라보는 관점에 따라 ‘아내’와 ‘여편네’를 선택¹⁵⁾하고 있음을 보여준다. 여기서는 동일한 대상에 대한 두 가지 관점으로 표현되는 ‘아내’와 ‘여편네’를 통해 금기와 위반의 구조와 ‘사랑’과 ‘자유’의 기저를 밝혀보고자 한다.

먼저, 김수영의 삶에서 ‘아내’는 어떤 존재였는지 살펴볼 필요가 있다. 김수영과 그의 부인 김현경의 부부생활은 순탄한 편은 아니었다. 이 둘의 첫 만남은 김수영이 선린상업학교 2년 선배였던 이종구를 통해 이루어졌다. 그 당시 김현경은 남로당 주요 멤버였던 배인철에게 깊은 감정을 갖고 있었고, 김수영은 “왜 너는 말 빠다귀 같은 놈을 만나고 다니냐”며 질투 어린 핀잔¹⁶⁾ 할 정도로 김현경에게 감정이 있었다. 이후 배인철이 총격으로 사망하자 경찰이 치정살인에 초점에 두어 수사하였는데, 이때 김수영은 가장 많은 의심을 받으며 고문과 고초를 겪는다. 그럼에도 1949년 둘은 결혼하여 같이 살림을 꾸려나간다. 그러나 1950년 6·25전쟁으로 김수영은 포로수용소에 갇히게 되었고 김현경은 이종구와 광복동에서 동거 하면서¹⁷⁾ 갈라선다. 수용소에서 나온 뒤 아

13) 최하림, 위의 글, 257쪽.

14) 슬라보예 지젝은 동일한 대상을 다른 관점으로 보는 것에 대해 “시차적 관점”으로 설명한다. 시차란 관찰하는 위치가 변함에 따라 새로운 시선이 제시되고, 이 때문에 초래되는 대상의 명백한 전치다. 이는 라캉의 대상 a(object petit a), 욕망의 원인 대상에서 가장 명확히 나타난다. 동일한 대상이 갑자기 내 욕망의 대상으로 “변질될 수” 있다. 따라서 대상a는 순수한 시차적 대상으로 정의 될 수 있다. (슬라보예 지젝 저, 김서영 옮김, 뭉치 차적 관점우 마티, 2009.)

15) 김수영 산문에서 “여편네를 욕하는 것은 좋으나, 여편네를 욕함으로써 자기만 잘난 체하고 생색을 내려는 것은 치기다. 시에서 욕을 하는 것이 정말 욕이 되는 것은 아니지만, 하여간 문학의 악의 언덕거리로 여편네를 이용한다는 것은 좀 졸렬할 것같은 감이 없지 않다.”를 통해 ‘여편네’를 의도적으로 썼음을 알 수 있다.

16) 김현경, 뭉치수영의 연인우 책 읽는 오두막, 2013, 24쪽.

내를 찾아가 설득하지만 당시 곧바로 김수영을 따라나서지 못하다가 54년 말, 55년 초 즈음에 김수영을 찾아와 다시 합치게 된다. 이러한 일화를 통해 김수영에게 아내는 애증의 대상이라 할 수 있다.

여기서 더 살펴봐야할 점은 김수영과 김현경의 둘 관계뿐만 아니라 가족관계에서 이들의 위치이다. 김수영은 가족관계에서 권위적이었지만, 60년대 중반 가계를 안정시킨 것은 아내의 생활력 덕분이었다.¹⁸⁾ 즉, 생활 전반을 책임지는 가장으로서의 역할은 아내가 했다고 볼 수 있다. 아내는 할아버지로부터 부여받은 권위의 영역에서 벗어난 존재이자 욕망의 대상, 즉 향유할 수 없는 대상이다. 동시에 아내는 김수영의 권위에 벗어난 존재로 “신성한 것과 금지된 것의 융합”, “금지와 성스러움이 결합한 이중의 개념”으로 ‘욕망이 넘쳐흐르는 곳에서 발생하면서 욕망이 적정선을 넘지 못하도록 우회시키는 기능’¹⁹⁾을 하는 “금기”의 생성주체라 할 수 있다. 즉, 아내로부터의 ‘금기’를 수용하여 욕망을 우회시킬 때는 “아내”로 형상화 되며, 흘러넘치는 욕망에 대한 금기의 우회를 위반할 경우 ‘여편네’로 형상화 된다.

만약에 나라는 사람을 유심히 들여다본다고 하자
그러면 나는 내가 시(詩)와는 반역된 생활을 하고 있다는 것을 알 것이다

먼 산정에 서 있는 마음으로 나의 자식과 나의 아내와
그 주위에 놓인 잡스러운 물건들을 본다

그리고
나는 이미 정하여진 물체만을 보기로 결심하고 있는데
만약에 또 어느 나의 친구가 와서 나의 꿈을 깨워주고
나의 그릇됨을 꾸짖어주어도 좋다
(중략)

방 두 칸과 마루 한 칸과 말쑥한 부엌과 애처로운 처를 거느리고
외양만이라도 남과 같이 살아간다는 것이 이다지도 썩스러울 수가 있을까
(중략)

나는 지금 산정에 있다—
시를 반역한 죄로
이 메마른 산정에서 오랫동안 꿈도 없이 바라보아야 할 구름
그리고 그 구름의 파수병인 나

「구름의 파수병」부분(뭍수영 전집 112쪽)

김수영 시에서 ‘여편네’가 아닌 ‘아내’가 등장할 때 특징은 자기 자신을 객관적으로 바라보고자 하며, 아내가 속해 있는 ‘생활’의 영역에 포섭되는 모습을 보여준다. 즉, 금기의 적정선 이상으로 나아가지 않고 금기로부터 형성된 질서에 따르고자 한다. 「구름의 파수병」(1956)에서 화자는 “나라는 사람을 유심히 들여다”보고자 한다. ‘들여다 본다’는 것은 ‘밖에서 안을 보다’는 의미로 자신에 대해 거리를 두고 객관적으로 보는 것이라 할 수 있다. 그렇게 자신을 관찰한 결과 “나는

17) 최하림, 위의 글, 195쪽.

18) 최하림, 위의 글, 337쪽.

19) 최창모, 뭍기의 수수께끼 성서속의 금기와 인간의 지혜우 한길사, 2003, 26-33쪽.

내가 시와는 반역된 생활을 하고 있다”는 것을 알게 된다. 또한 자신의 생활에 속해 있는 “나의 자식과 나의 아내” 그리고 “주위에 놓은 잡스러운 물건들”을 “먼 산성에 서 있는 마음”으로 역시 일정한 거리를 둔 채 조망한다.

여기서 주목해야 할 점은 화자와 ‘시’의 관계이다. 현재 화자가 처한 상황의 궁극적인 원인은 “시와는 배반된 생활”을 하고 있기 때문이다. 산문을 통해 김수영에게 시는 “시의 덕분으로 우선 양키의 미인보다도 더 아름답게, 추한 아내를 바라 볼 수 있을 만큼이라도 둔하게 된 것을 그나마 그나마 다행으로 생각하고 자위”²⁰⁾할 수 있었다고 말한다. 이는 곧 시는 ‘추한 아내’로 표상되는 현실적 감각을 벗어날 수 있게 기능한다고 할 수 있으며 금기의 영역 밖으로 벗어날 수 있도록 하는 매개의 기능을 한다. 따라서 “시와는 반역된 생활”은 ‘아내’와 ‘가족’이 속해있는 물질적 생활을 하게 됨으로써 ‘시’와는 멀어진다는 것을 의미한다. 생활의 영역에서 주도권은 ‘아내’에게 있으며 ‘나’는 저항보다 “이미 정하여진 문제만을 보기로 결심”하면서 “철 늦은 거미 같이 존재 없이 살”아간다. 또한 “애처로운 처”를 “외양만이라도 남과 같이 살아”가는 것과 같이 금기를 위반하는 상황에 대해서 “쑥스러워”한다.

그러나 화자는 “시와는 반역된 생활”을 전면적으로 수용하지는 않는다. ‘결심’했음에도 시를 배반했다는 ‘마음’만은 여전히 남아있기에 생활의 영역도 아닌, 그리고 그것을 벗어나 구름 위의 ‘시’의 영역도 아닌 “산정”이라는 경계에서 “파수병”의 위치에 놓인다. 시를 통해 금기를 위반하여 아내가 주도하는 생활의 영역에서 일탈하고자 하는 마음은 완전히 제거되지 않은 잉여로 남아 있지만 그럼에도 생활의 질서를 수용하고자한다.

합리와 비합리와의 사이에 묵연히 앉아 있는
나의 표정에는 무엇인지 우스웁고 간지럽고 서먹하고 쓰디쓴 것 마저 섞여 있다
(종략)

여름 뜰이여
나는 너에게 희생할 것을 준비하고 있노라

질서와 무질서와의 사이에
움직이는 나의 생활은
쉽지가 않아 시체나 다름없는 것이다.

「여름 뜰」부분(뫼수영 전집우 115쪽)

여름 아침의 시골은 가족과 같다
햇살을 모자같이 이고 앉은 사람들이 발을 고르고
우리집에도 어저께는 무씨를 뿌렸다
원활하게 굽은 산등성이를 바라보며
나는 지금 간밤의 쓰디쓴 후각과 청각과 미각과 통각(痛覺)마저 잊어버리려고 한다

물을 뜨러 나온 아내의 얼굴은
어느 틈에 저렇게 검어졌는지 모르나
차차 시골 동리 사람들의 얼굴을 닮아간다
뜨거워질 햇살이 산 위를 걸어내려온다
가장 아름다운 이기적인 시간 위에서

20) 김수영, 뫼수영 전집2우 민음사, 2003, 142쪽.

나는 나의 검게 타야 할 정신을 생각하며
구별을 용서하지 않는
밭고랑 사이를 무겁게 걸어간다
(중략)
사람들이여
차라리 숙련이 없는 영혼이 되어
씨를 뿌리고 밭을 갈고 가래질을 하고 고물개질을 하자

여름 아침에는
자비로운 하늘이 무수한 우리들의 사진을 찍으리라
단 한 장의 사진을 찍으리라

「여름아침」부분(뫼수영 전집우 117쪽)

이전의 시에서 화자는 금기와 위반의 경계에 서 있었다면 「여름아침」(1956)에서는 ‘아내’로부터 형성되는 ‘금기의 영역’으로 진입하는 모습을 보여준다. 금기와 위반의 경계에 서 있다는 것은 “합리와 비합리와의 사이”이며 “질서와 무질서의 사이”에 있음을 의미한다. 이러한 삶은 “삶지가 얇아 시체나 다름 없”다고 말한다. 따라서 금기를 넘어서 위반의 세계로 가는 것이 아닌 ‘아내’가 있는 “여름 딸”에 “희생할 것을 준비”한 결과 「여름 아침」에서 화자는 밭에 ‘무씨를 뿌리며’ ‘우리’와 동화된다. ‘아내’는 이미 공동체적 질서에 순응하여 얼굴이 검게 타면서 “차차 시골 동리 사람들의 얼굴을 닮아”간다. 화자 역시 “검게 타야 할 정신”을 생각하면서 “구별을 용서하지 않는” 즉, 금기의 영역 속으로 진입하며 화자의 개별적인 주체는 점차 “숙련이 없는 영혼”으로 “단 한 장의 사진”과 같이 질서 속에 포함된다.

폴리호(號) 태풍이 일기 시작하는 여름밤에
아내가 마루에서 거미를 잡고 있는
꽃이 우습다

하나 죽이고
둘 죽이고
넷 죽이고
.....

야 고만 죽여라 고만 죽여
나는 오늘 아침에 서약한게 있다니까
남편은 어제의 남편이 아니라니까
정말 어제의 네 남편이 아니라니까

「거미잡이」전문(뫼수영 전집우 195쪽)

김수영의 시에서 ‘벌레’는 “현재성(부정성)의 탄생, 자아와 타자 충돌에서 발생하는 치욕과 설움, 분열된 주체의 현대적 징표”²¹⁾이며, ‘거미’는 “고뇌하는 전망, 현대성의 극단적 징표”로 부정적인 형상으로 분신된 주체²²⁾라고 볼 때, 「거미잡이」(1960)에서 “아내”가 마루에서 잡는 ‘거미’ 역시 주체의 분신이라 할 수 있다. 여기서 아내는 금기 생성의 주체이며, 화자는 그 대상이기에

21) 김용희, 「김수영 시에 나타난 ‘유희적 부정성’과 벌레 모티프」, 동한국현대문학연구 28, 2009, 433쪽.

22) 김용희, 위의 글, 435쪽.

금기를 위반하지 못하도록 끊임없이 억압한다. 자신을 억압하는 ‘아내’에게 화자는 저항하지 않고 다만, “고만 죽여라”며 “오늘 아침 서약”을 통해 “어제의 남편”과는 다르다는 점을 강조할 뿐이다. 이때 ‘서약’은 아내로부터 형성된 상징계적 질서라 할 수 있으며 남편인 화자는 그 서약에 응함으로써 ‘아내’의 질서에 속하게 된다.

나무뿌리가 좀더 깊이 겨울을 향해 가라앉았다
 이제 내 몸은 내 몸이 아니다
 이 가슴의 동계(動悸)도 기침도 한기(寒氣)도 내 것이 아니다
 이 집도 아내도 아들도 어머니도 다시 내 것이 아니다
 (중략)
 내 생명은 이미 말기어진 생명
 나의 질서는 죽음의 질서
 온 세상이 죽음의 가치로 변해 버렸다
 (중략)
 이 무언의 말
 이 때문에 아내를 다루기 어려워지고
 자식을 다루기 어려워지고 친구를
 다루기 어려워지고
 이 너무나 큰 어려움에 나는 입을 봉하고 있는셈이고
 무서운 무성의를 자행하고 있따
 (중략)
 이 만능의 말
 겨울의 말이자 봄의 말
 이제 내 말은 내 말이 아니다

「말」부분(뫼수영 전집우 294쪽)

금기와 위반의 경계에서 금기를 기반으로 형성된 질서 속으로 진입할수록 ‘주체’는 점차 그 세계 속으로 편입되면서 희미해져간다. 「말」(1964)에서는 주체가 금기의 세계 속에서 사라져가는 형상을 잘 나타낸다. 「구름의 파수병」(1956)에서 화자는 금기와 위반의 경계인 ‘산정’에 있었던 반면, 「말」에서는 ‘나무뿌리’를 통해 화자가 현실세계에 깊숙이 파고 들어가고 있음을 보여준다. 그러면서 화자는 “이제 내 몸은 내 몸이 아니게” 된다. 뿐만 아니라 동계, 즉 ‘두근거림’, ‘기침’, ‘집’, ‘어머니’, ‘아내’, ‘아들’ 등 ‘나’의 것이라고 생각했던 것들이 “내 것이 아니”게 된다. 모든 게 ‘내 것’이 아니기에 ‘나의 말’ 또한 들어주는 이 없으며 ‘아내’와 ‘자식’을 다룰 수 없게 된다.

따라서 김수영의 시에서 ‘아내’는 ‘무능력한 아버지’인 화자를 대신하여 금기의 형성 주체로써 상징적 질서를 유지해 나간다. 화자는 ‘아내’의 세계에 적극적으로 대응하는 것이 아닌, 금기와 위반의 경계에서 차츰 질서에 응하면서 위반하고자 하는 욕망을 우회시킴으로써 주체는 상실된다고 볼 수 있다. 즉, 언뜻 보면 상징계 질서 속에서 개별성 없는 ‘무능력한 아버지’의 극단을 보여준다.

그러나 여기서 김수영 시의 핵심은 ‘주체’의 상실이 아닌 ‘사랑’으로 나아가기 위한 기저라는 점을 주목해야 한다. ‘사랑’에 대한 다양한 방식이 있지만, 김수영은 “진정한 시는 자기를 죽이고 타자가 되는 사랑의 작업이며 자세인 것이다.”²³⁾고 말한 바 있다. ‘사랑’은 ‘자기’를 죽이고 ‘타자’를 온전히 받아들이는 것에서 출발한다. 왜냐하면 ‘사랑’은 ‘나’라는 주체의 능동적인 활동이 아

23) 김수영, 위의 글, 201쪽.

닌, ‘너’라는 타자에게서 비롯되기 때문이다. 김수영은 “그가 어떠한 타자라 하더라도 그에게 자신을 내 맡김으로써 그의 지배 아래에 놓이는 상황을 거침으로써 비로소 사랑을 발견”²⁴⁾한다. 즉, 타자의 표상으로써 ‘아내’가 등장하는 시편에서는 ‘사랑’에 대해 직접적으로 언급하지 않아도 ‘사랑’의 기저로 볼 수 있다.

3.2. ‘여편네’와 ‘자유’의 기저 양상

앞서 언급했다시피 김수영의 주체가 분열 되는 두 양상은 ‘아버지’부터 기인된 ‘무능력한 아버지’와 할아버지로부터 기인된 ‘권위적인 아버지’로 나타난다. 김수영의 시에서 ‘여편네’는 ‘권위적인 아버지’로써 아내를 바라보는 관점에서 형성된다. 경제권을 가지며 집안을 꾸려나가는 ‘아내’에 대해 ‘무능력한 아버지’로써 화자는 아내로부터 형성된 금기를 넘어서지 않은 채 수용한다. 그 결과 자기 자신을 죽이고 타인을 받아들이는 ‘사랑’으로 표상된다. 반면 할아버지로부터 기인하는 ‘권위적인 아버지’가 바라본 아내, 즉 ‘여편네’는 금기로 수용하는 것이 아닌 위반하고자 하는 양상을 보인다. 그 결과 자기를 죽이고 타인을 수용하는 ‘사랑’과는 달리 금기의 위반으로써 여편네와의 대립구도를 통해 ‘타인’에서 벗어나 주체를 되돌아보고 확립하는 과정이라 할 수 있다.

김수영 시에서 ‘여편네’는 1959년에 탈고한 것으로 추정되는 「생활」²⁵⁾을 기점으로 68년 후기 시편까지 꾸준히 등장한다. 「생활」에서는 ‘여편네’와 극단적으로 대립하지는 않지만 “낙오자처럼” 걸어가면서 “생활”에 대해 생각하며 “조용히 미쳐”가는 모습을 보여준다. 여기서는 ‘아내’로부터 형성된 질서 속에서 금기에 대한 위반의 징조를 보여준다.

이후의 시편인 「만용에게」(1962)에서는 ‘나’와 ‘여편네’의 갈등 원인은 양계로 벌어들이는 수입이 “만용”의 학비에 보태면 이윤이 남지 않게 되니, 이윤을 남기기 위해 화자는 “점등”을 달아 새벽에도 모이를 주고자 한다. 그러나 ‘여편네’는 이러한 화자의 주장에 대해 “지금 주는 것만으로 충분”하다며 거절한다. 여기서 주목할 점은 ‘여편네’의 거절에 대해 수용하는 것이 아닌, “네가 부리는 독산에도 나는 지지 않는다”며 저항한다는 것이다. 「만용에게」에서 화자는 ‘여편네’ 보다 아래에 위치해 있다. 그러나 ‘아내’와의 관계에서는 아내의 영역에 포섭되는 반면, “무능한 내가 지지 않”으려고 적극적으로 대항하면서 ‘여편네’와 동등한 위치에 서고자 한다. 더 나아가 「반달」(1963)에서는 소작인임에도 ‘자신의 밭’이라고 거짓말 하는 여편네를 보며 화자는 여편네의 “떨쩍한 거짓말”을 이미 “성과가 없는 것을 알고” 간파함으로써 여편네 보다 한 치 더 앞을 내다보고 있다.

남에게 희생을 당할 만한
충분한 각오를 가진 사람만이
살인을 한다

그러나 우산대로

24) 전병준, 「김수영 초기 시에서 사랑의 의미화 연구」, 동국제어문우43, 국제어문학회, 2008, 200-201쪽.

25) 민음사에서 출간한 김수영전집(2003)에서 표기된 작품연도는 전집 출판당시 편집자에 의해 기입된 부분이 상당수이다. 「생활」 또한 다른 지면에 발표한 흔적이 없기 때문에 편집자의 추정에 의해 기입되었을 가능성이 크다.

여편네를 때려눕혔을 때
 우리들의 옆에서는
 어린 놈이 울었고
 비 오는 거리에는
 40명가량의 취객들이
 모여들었고
 집에 돌아와서
 제일 마음에 꺼리는 것이
 아는 사람이
 이 캄캄한 범행의 현장을
 보았는가 하는 일이었다
 -아니 그보다도 먼저
 아까운 것이
 지우산을 현장에 버리고 온 일이었다

「죄와 벌」전문(뭉수영 전집우 281쪽)

「죄와 벌」(1963) 역시 증언에 의해 실제 김수영의 일화²⁶⁾가 담겨 있는 시로써 주목할 만하다. 「죄와 벌」에서 화자의 모습은 ‘무능력한 아버지’의 모습보다는 ‘권위적인 아버지’로써 나타난다. 화자는 우산대로 “여편네를 때려눕힌”다. 또한 집에 돌아온 후 가장 아까운 것은 아내에 대한 걱정 보다는 “지우산을 현장에 버리고 온 일”이라고 할 만큼 화자와 ‘여편네’는 양 극단에 위치한다. 이러한 단편적인 부분만 봤을 때 선행 연구에서 제시되었던 남성중심의 ‘반여성주의적’ 시편으로 볼 수 있다. 그러나 ‘나’와 ‘아내’의 관계와 비교했을 때 단순한 반여성주의가 아님을 알 수 있다. 즉, ‘여편네를 때려눕히’는 행위는 자신의 욕망을 억압하는 금기의 주체에 대한 위반의 행위이다.

그것을 하고 와서 첫 번째로 여편네와
 하던 날은 바로 그 이튿날 밤은
 아니 바로 그 첫날 밤은 반시간도 넘어 했는데도
 여편네가 만족하지 않는다
 그년하고 하듯이 헛바닥이 떨어져나가게
 물어제끼지는 않았지만 그래도
 어지간히 다부지게 해줬는데도
 여편네가 만족하지 않는다

이게 아무래도 내가 저의 섹스를 개관하고
 있는 것을 아는 모양이다
 똑똑히는 몰라도 어렵פות이 느껴지는
 모양이다

나는 섬찍해서 그전의 둔감한 내 자신으로
 다시 돌아간다
 연민의 순간이도 황홀의 순간이 아니라
 속아 사는 연민의 순간이다

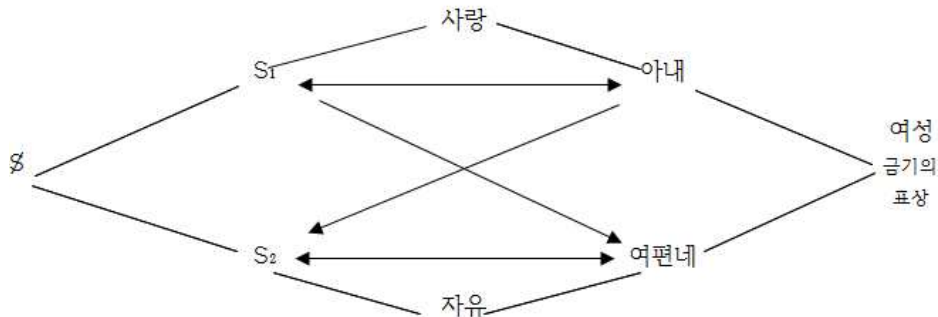
26) 김현경은 당시 영화관에서 영화를 보고 나온 뒤 대로변에서 김수영에게 지우산으로 구타당했으며, 그에 대한 변명조차 듣지 못한 채 작고 이후 서랍에서 발굴되어 발표된 작품이다.(김현경, 뭉수영의 연인우 책읽는 오두막, 2013.)

(후략)

「성」부분(뭉수영 전집우 367쪽)

「성」(1968)²⁷⁾에서는 금기의 위반을 통해 타인에서 벗어나 주체를 확인하는 과정을 보여준다. 이전의 시에서는 금기 내의 영역에서 저항의 모습을 보여주었다면, 「성」에서는 '여편네'와의 성관계를 통해 금기 생성의 주체로써 새로운 질서를 세우고자 한다. '여편네'의 영역에서 완전히 벗어나 있는 대상인 “그것”과 관계를 먼저 맺은 뒤 '여편네'와 “섹스를 개관”함으로써 금기의 위반은 절정에 이른다. 동시에 '여편네'의 질서에서 벗어남으로써 “둔감한 내 자신”을 발견한다. 그 순간 금기를 위반하면서 분출된 욕망이 가라앉으면서 “황홀의 순간”에서 “연민의 순간”으로 전환이 이루어진다. 동시에 '여편네'와 화자의 관계 역시 전환이 이루어지면서 금기의 생성 주체이자 새로운 질서의 주체가 된다. 반면 자신을 억압했던 '여편네'는 “연민의 대상”이 된다. 이와 같이 금기의 위반을 통해 타인에서 벗어나 주체를 확인하는 과정은 김수영 시의 핵심인 “자유”와 맞닿아있다.

지금까지 김수영 시에서 나타나는 '아내'와 '여편네'와 같이 대상을 두 관점으로 바라보게 된 과정과 각각의 관계를 통해 나타나는 금기와 위반의 양상을 살펴보았다. 이를 그레마스 사변형으로 나타내면 다음과 같다.



<도식> 분열된 주체의 아내와 여편네의 관계를 통한 '사랑'과 '자유' 형성과정

주체의 욕망은 대타자의 욕망이면서 결코 채워질 수 없다. 또한 남성에게 있어 여성은 절대적으로 헤아릴 수 없는 타자성을 갖기²⁸⁾ 때문에 여성이라는 타자는 주체로 포섭되지 않으며 남성이라는 주체의 자기에적 이상을 투사하는 거울로 기능²⁹⁾한다. 다만, 김수영의 개인사로 인해 주체는 결핍되어 있을 뿐 아니라 분열되며 여성인 '아내'를 바라보는 시각도 “아내”와 '여편네'로 나뉘게 된다.

먼저, 주체의 분열을 살펴보면 ‘무능력한 아버지’와 ‘권위적인 아버지’로 나타난다. 김수영의 성

27) 「성(性)」 역시 김현경의 증언에 의해 실제 생활을 바탕으로 창작된 작품임을 알 수 있다. 부인의 회고에 따르면 당대 큰 출판사에서는 주요 문인을 술자리에 초대할 때 여자를 붙여주는 문화가 있었는데, 김수영도 그러한 술자리에서 만난 여자와 동침한 일들을 부인인 자신에게 천연덕스럽게 이야기 했었으며 그 이야기에 장단을 맞췄다고 한다. 김현경, 뭉수영의 연인우 책읽는 오두막, 2013.)

28) 슬라보예 지젝 저, 이만우 옮김, 동양락의 전이우 인간사랑, 2002, 179쪽.

29) 최면정, 위의 글 297쪽.

장과정에서 그의 아버지는 가정을 이끌어어나가지 못하는 ‘무능력한 아버지’였다. 또한 할아버지의 보호를 받으며 모든 가족구성원을 넘어서게 되면서 “아버지”의 존재감은 희미해져갔다. 그 결과 아버지에게서 ‘무능력한 아버지’의 형상을 할아버지에게서 ‘권위적인 아버지’의 형상으로 분열되면서 “아내”라는 동일한 대상을 ‘아내’와 ‘여편네’ 두 관점으로 바라보게 된다.

‘무능력한 아버지’로써의 주체는 아내를 ‘아내’로 바라본다. 이때 경제적 주도권과 집안을 이끌어어나가는 ‘아내’에 대해 저항하기 보다는 수용하는 모습을 보여준다. ‘무능력한 아버지’를 대신하여 ‘아내’는 금기의 형성 주체가 되는데 여기서 ‘무능력한 아버지’는 ‘아내’로부터 형성된 금기를 위반하기 보다는 받아들이는 것을 택한다. 그 결과 화자는 자기 자신을 죽이고 타자를 받아들일 수 있게 되면서 김수영시의 핵심인 “사랑”의 기저가 된다.

‘권위적인 아버지’로써의 주체는 아내를 ‘여편네’로 바라보면서 자신보다 우위에 놓은 여편네에 대해 저항한다. 즉, 아내의 금기에 전면적으로 위반함으로써 새로운 금기 형성의 주체가 된다. 즉, 화자는 타자와의 분리를 통해 주체를 확인함으로써 새로운 질서를 형성해나간다. 이는 김수영시의 핵심인 “자유”의 기저가 된다.

여기서 주의해야 할 점은 ‘사랑’과 ‘자유’가 서로 순차적으로 나타나는 것이 아니라는 점이다. 즉, ‘사랑’이 형성되고 발전한 결과 ‘자유’가 형성되는 것이 아니다. 주체는 어느 한쪽에만 머물러 있는 것이 아니라 양극단의 경계를 기준으로 끊임없이 그 사이를 운동하면서 사랑과 자유를 확장시켜나간다. 또한 ‘사랑’과 ‘자유’는 서로 다를 뿐 대립항이 아니다. 궁극적인 지향점은 ‘사랑’과 ‘자유’너머에 있는 ‘우리’에 있다. 시에서 ‘아내’나 ‘여편네’가 등장하는 시에서 화자와의 관계는 ‘우리’³⁰⁾로써 하나가 된다. 즉, 김수영의 ‘사랑’과 ‘자유’는 타인을 위해 혹은 자신을 위해서 뿐만 아닌 ‘우리’를 지향한다.

4. 결론

김수영에 대한 논의는 시대가 변화함에 따라 거대담론에서 놓쳤던 김수영의 모습을 확인하고 다시 작품을 읽어봄으로써 그 가치를 더해나갔다. 이전까지 시대적 상황을 배경으로 “자유”, “사랑”을 집중적으로 다루었다면, 90년대 이후 김수영의 논의는 미시적으로 다양해졌으며 그중에서 ‘여성’은 대표적인 논의 중 하나이다. 초기의 연구에서는 시와 산문에서 나타나는 여성에 대한 부정적인 시선을 중심으로 ‘반여성주의’에 초점을 두었고 이후 논의에서는 여성을 좀 더 세분화하여 ‘아내’와 ‘여편네’를 중심으로 분석하면서 반여성주의를 넘어 자기반성의 기능으로 봄으로써 ‘여성’에 대한 인식을 확장해나갔다.

본고에서 ‘아내’와 ‘여편네’에 대한 논의가 많이 이루어졌음에도 불구하고 다시 논의하고자 한 것은 시대사적 김수영에서 벗어나 개인사적 김수영을 중점으로 바라보고자 했다. 즉, 시대적 상황 속에서 김수영은 일제 말, 6·25전쟁, 독재 정권시대에서 “사랑”과 “자유”를 외쳤다면, 개인사적 김수영에서 이러한 “사랑”과 “자유”의 기저를 발견하고자 했다.

30) 시에서 “우리”가 들어가는 작품은 다음과 같다

‘아내’: 「여름아침」(1956), 「이혼 취소」(1966), 「미농인찰지우」(1967)

‘여편네’: 「죄와 벌」(1963), 「식모」(1966), 「도적」(1966), 「판문점의 감상」(1966)

할아버지-아버지-김수영의 삼대 관계로부터 형성된 주체의 분열과 그로부터 “아내”와 “여편네”를 바라보는 두 관점을 통해 ‘사랑’과 ‘자유’의 기저를 찾아볼 수 있었다. 아버지로부터 기인된 ‘무능력한 아버지’로써 화자의 위치는 금기생성 주체인 ‘아내’의 금기를 벗어나고자 하는 욕망은 있지만 이를 우회하여 아내의 영역에 머물게 된다. 그 과정에서 화자는 자기 자신을 죽이고 타인을 받아들일 수 있게 됨으로써 김수영 시의 핵심인 “사랑”의 기저를 보여준다.

할아버지로부터 기인한 ‘권위적인 아버지’로써 화자의 위치는 금기생성주체였던 ‘여편네’의 금기를 전면적으로 위반하고 새로운 질서의 주체, 즉 금기생성의 주체가 되고자 한다. ‘여편네’의 영역에서 벗어남으로써 자신을 발견하고 새로운 질서의 주체가 된다. 이러한 과정에서는 김수영 시의 핵심인 “자유”의 기저를 보여준다.

김수영은 “사랑”과 “자유”의 영역 어느 한 곳에만 머물지 않는다. 시 속에서 화자는 ‘사랑’과 ‘자유’의 경계에서 그 사이를 운동하면서 각각의 영역을 확장해 나간다. 또한 김수영 시에서 궁극적인 지향점은 타인을 위한 ‘사랑’과 타인에서 벗어나 개별적 주체의 ‘자유’를 포함하는 “우리”에 있으며 이것이 바로 김수영의 “사랑”과 “자유”의 핵심이라 할 수 있다.

참고 문헌

저서

- 김수영, 『김수영 전집』1, 민음사, 2003.
——, 『김수영 전집』2, 민음사, 2003.
김현경, 『김수영의 연인』, 책읽는오두막, 2013.
최하림, 『김수영 평전』, 실천문화사, 2001.
최창모, 『금기의 수수께끼 성서속의 금기와 인간의 지혜』, 한길사, 2003.
한명희, 『김수영 정신분석으로 읽기』, 도서출판 월인, 2002.

국내논문

- 정효구, 「자유와 사랑의 어둠의 저편」, 『현대시사상』, 1996, 64쪽.
조영복, 「김수영, 반여성주의에서 반반의 미학으로」, 한국여성문학학회, 2001.
최면정, 「김수영 시의 정신분석학적 연구— 지젝의 잉여 쾌락 개념을 중심으로」, 현대문학의 연구, 2014.
김석환, 「김수영 시 ‘욕망’에 대한 연구— 욕망의 ‘억압’과 ‘분리’를 중심으로」, 『한국문예비평연구』33, 한국문예비평학회, 2010.
김용희, 「김수영 시에 나타난 분열된 남성 의식」, 『한국시학연구』4, 한국시학회, 2001.
——, 「김수영 시에 나타난 ‘유희적 부정성’과 별레 모티프」, 『한국현대문학연구』28, 2009.
전병준, 「김수영 초기 시에서 사랑의 의미화 연구」, 『국제어문』43집, 국제어문학회, 2008.
한명희, 「<오이디푸스 콤플렉스>를 통해 본 김수영, 박인환, 김종삼의 시세계」, 『어문학』97, 한국어문학회, 2007.
이미순, 「김수영 시에 나타난 바타이유의 영향—에로티즘을 중심으로」, 『한국현대문학연구』23, 한국현대문학학회, 2007.
임명숙, 「김수영 시에서의 ‘여성’, 그 기호적 의미망 읽기」, 『돈암어문학』23, 돈암어문학회, 2010.
유창민, 「김수영 시에 나타난 여성에 대한 시선 연구」, 『겨레어문학』45, 겨레어문학회, 2010.
박지혜, 「김수영 시에 나타나는 ‘아내’와 ‘여편네’의 정치성」, 『한민족어문학』65, 한민족어문학회, 2013.
오채운, 「김수영 시의 관계적 측면에서 본 여성」, 『인문연구』72, 영남대학교 인문과학연구소, 2014.

국외논저

- Slavoj Žižek·Renata Salecl 엮음, 라깁정신분석연구회 옮김, 『성화』, 인간사랑, 2016.
Slavoj Žižek, 김서영 옮김, 『시차적 관점』, 마티, 2009.
——, 이만우 옮김, 『향락의 전이』, 인간사랑, 2002.

토론문

이재원(경희대학교)

김수영의 시에서 ‘여성’은 적지 않은 비중을 차지하는 데 비해, 김수영 연구에서 ‘여성’에 관한 논의는 풍부하지 않은 편입니다. 선생님의 논문은 우선 김수영의 시를 기존의 논의들과 차별화된 시각으로 접근하고 있다는 점이 신선했습니다. 김수영 시에서의 여성에 관한 논의는 크게 반여성주의에 초점을 두거나 미학적 차원에서 자기반성의 기능을 밝혀내는 것으로 귀결되어왔는데, 선생님의 논문은 김수영의 시가 여성에 대해 ‘아내’와 ‘여편네’로 대변되는 이중적 시선을 취하고 있고, 그것이 김수영 개인사로부터 기인한 주체의 분열과 밀접하다는 점을 짚어내고 있습니다. 이때 김수영의 시를 개인사적 측면에서, 나아가 미시적이고 일상적인 영역에 집중해 의미를 읽어내는 방식도 흥미로웠습니다. 개인사를 중심에 두고 그로부터 여성을 ‘금기’의 영역으로 재해석함으로써 김수영 시에 대한 차별화된 접근 방법을 제시해주는 논문이라고 생각했습니다. 그럼 몇 가지 질문을 드려보겠습니다.

1. 선생님의 논문에서 김수영의 아내라는 존재는 ‘금기’의 생성주체로 해석됩니다. 또한 금기의 속성에 대해서는 “신성한 것과 금지된 것의 융합”, “금지와 성스러움이 결합한 이중의 개념”이라고 인용을 통해 설명됩니다. 그러나 어떤 경우 김수영의 시에서 ‘아내’는 금기 생성의 주체이기보다는 ‘생활로서의 현실’을 연상시키는 쪽에 더 가까워 보이기도 합니다. 애증의 대상이자 가계를 안정시킨 존재로서의 ‘아내’가 어떤 면에서 ‘신성함’을 지니는지 부연 설명을 해주시면 좋겠습니다.

2. 논문에 따르면, 김수영의 시에서 ‘아내’가 등장할 때 화자는 금기 위반의 욕망을 우회하며, 반대로 ‘여편네’가 등장할 때 화자는 금기를 위반하고 새로운 금기를 생성하는 주체로 거듭나게 됩니다. 흥미로운 것은 각주 6에 제시된 표에 따르면, 1959년을 기점으로 ‘아내’가 등장하는 시는 8편인 데 비해 ‘여편네’가 등장하는 시는 15편으로 두 배 가량 많다는 점입니다. 이러한 수치가 김수영의 시 세계의 변모 방향에 있어 의미하는 바가 있을지요.

3. 김수영 시에서의 여성을 ‘아내’와 ‘여편네’로 구분 지어 해석하는 것이 흥미로운데, 그것이 각각 김수영 시의 ‘사랑’과 ‘자유’의 기저로 귀결된다는 맥락은 현재의 논문에서는 다소 근거가 불충분해 보입니다. ‘아내’가 등장하는 시에서 주체가 자신의 금기 위반 욕망을 우회하는 일이 김수영의 시가 말하는 ‘사랑’과 연결된다고 볼 때, 그 사랑의 의미는 다소 협소하게 느껴지기도 합니다. 이 점에 대해 보완해 설명해주시면 좋겠습니다.

4. 「죄와 벌」은 아내를 구타한 일화를 시의 소재로 사용하고 그 일에 대해 죄책감조차 느끼지 않는 자신을 고백하고 있으므로, 김수영의 여성관에 대해 문제를 제기하게 만드는 시입니다. 특히 이 시에서의 정황이 현실에서도 일어난 것이라는 점까지 염두에 둘 때, 이 시를 두고 “자신의 욕망을 억압하는 금기의 주체에 대한 위반”이라고 의미를 부여하는 것이 타당할지를 재차 묻게 됩니다. 또한 선생님의 논문에서 김수영 시의 화자는 ‘아내’ 혹은 ‘여편네’와 ‘우리’라는 관계를 이루

며 ‘하나’가 된다고 해석됩니다. 「죄와 벌」 같은 시에서 쓰이는 ‘우리’라는 말이 선생님께서 생각하신 ‘하나’의 의미와 부합하는 것인지 재고해주시면 좋겠습니다. 그 시에서의 ‘우리’란 한쪽이 다른 한쪽을 억압함으로써 일방적이고 폭력적인 방식으로 생성된 것에 가깝기 때문입니다.

주이상스, 욕망과 위반의 시쓰기

강동우(가톨릭관동대학교)

목차

1. 시쓰기와 주이상스의 존재조건
2. 주이상스, 욕망과 실재의 윤리
3. 욕망과 위반, 현대시에 드러나는 주이상스의 양상
 - 3.1. 고통의 쾌락으로서의 시쓰기
 - 3.2. 환상 가로지르기, 욕동과 위반의 시쓰기
4. 결론

1. 시쓰기와 주이상스의 존재조건

1857년 현대시의 출발이라고 할 수 있는 보들레르의 『악의 꽃』이 출간되었을 때, 사회적으로 문제가 되었던 것은 표현이 과격함 때문은 아니었다. 우리가 잘 알고 있듯이, 동성연애, 사디즘, 부도덕, 그리고 신에 대한 모독이 가장 큰 문제가 되었다. 서양 사회가 기독교 중심의 사회라는 점을 상기한다면, 이는 기존의 윤리와 도덕관념을 뒤흔드는 하나의 사건이기에 충분했다. 이렇듯 현대시는 그 출발에서부터 기존의 윤리와 체계를 흔들고, 부정하고, 위반하면서 시작하였다. 이 글은 이러한 ‘불온함과 위반이 어떤 가치를 지니는가’라는 의문에서 시작한다. 그러니까 이 글은, 최근 현대시에서 나타나고 있는, ‘윤리’의 전통적인 본질론과 반(反)윤리 혹은 비(非)윤리적 경향의 균열 양상에서 새로운 윤리적 가치를 발견하고자 하는 데에 목적이 있다. 이것은 최근의 현대시 경향을 ‘윤리’의 범주 안에서 어떻게 포섭하고 배제할 것인가에 대한 문제이며, ‘윤리’라는 개념적 범주의 확장가능성에 관한 문제이기도 하다. 문학은 그것이 자율성을 떠는 사회성을 떠는 인간(주체)의 삶과 구분하여 생각할 수 있는 것이 아니다. 그것이 외부적 현상에 관한 것이든, 내면적 의식이든, 무의식이든 문학은 주체의 욕망의 발현이기 때문이다.

프로이트는 죽음충동을 에로스와 함께 인간이 기본적으로 지니고 있는 충동인 타나토스로 설명한다. 프로이트에게 인간을 지배하는 두 축이 삶의 충동과 죽음의 충동이라면, 라캉은 죽음충동을 보다 근원적인 지점에 위치시킨다. 이는 충동(drive)과 욕망(desire)의 구별에서 강렬한 암

시를 받을 수 있는데, 충동과 욕망은 인간이 안고 있는 ‘결여’의 지점에서 갈라지게 된다. 라캉의 3항 체계(상상계, 상징계, 실재계)에서 결여는 상징계가 안고 있는 ‘구멍’이며, 그것을 메우고자 하는 시도에서 욕망의 환유가 발생한다. 이때 ‘결여’ 속으로 진입하고자 하는 것이 충동이며, ‘결여’의 너머 ‘대상 a’라고 불리는 ‘실재’에의 열망을 지닌다. 다시 말해 ‘대상 a’를 둘러싼 욕망과 충동의 분리는 상징계와 실재계의 간극만큼 큰 것이다.¹⁾ 욕망은 상징계 내의 환상을 직조해내는 것과 관련되지만, 충동은 실재계로 진입하고자 하는 불가능성의 반복이다. 충동은 상징계의 균열을 촉발시키므로, 쾌락원칙을 넘어서는 고통을 수반한다. 고통에도 불구하고 실재를 향한 열망으로 인해 반복되는 ‘죽음충동’이 곧 주이상스(jouissance, 향유)²⁾를 유발하게 되는 것이다.

시는 인간의 무의식과 관계한다. 그리고 “무의식은 말하는 존재에게 금지된 것, 즉 주이상스와 죽음을 표현해 보려 애쓴다”³⁾는 점에서 근원적으로 시는 죽음의 장르이다. 그렇게 본다면, 시와 ‘주이상스’의 관계는 사실 새로운 것도 없다. 그러나 시쓰기는 ‘주체’의 ‘결여’에서 발생하는 욕망의 발현이다. 따라서 시쓰기는 근본적으로 ‘결여’ 지점을 껴안고 있다. 시쓰기가 ‘결여’에서 발생하는 ‘일종의 환상’에 지나지 않다고 여길 수도 있지만, 우리는 ‘결여’를 껴안고 있는 시의 실체를 통찰할 필요가 있다. ‘모든 위대한 시쓰기는 실패한 시쓰기다’⁴⁾라는 역설처럼, 시쓰기는 ‘결여’를 안고 있는 불완전체로 작동할 수밖에 없다. 그럼에도 주체와 시쓰기가 공통적으로 안고 있는 ‘결여’를 지속적으로 사유해야 하는 것은 ‘결여’가 ‘윤리’의 문제를 암시하기 때문이다. 주체의 ‘결여’는 주이상스를 뿜어낸다. 주이상스가 지닌 전복적 에너지는 완벽한 성체로 여겨지는 상징계를 균열시킨다. 주이상스의 이러한 기능은 상징계를 해체하고 재구성하기 때문에 그 자체로 윤리적인 것이다.

정신분석의 목표는 상징계 내에서 작동하는 욕망의 주체를 충동의 주체로 인도하는 데 있다.⁵⁾ 충동의 주체는 상징계의 결여 지점에서 발생하며, 상징계의 바깥을 향유하고자 함으로써 상징계에 균열을 내는 윤리를 동반한다. 주체의 결여지점인 ‘실재’와 조우함으로써 주체의 윤리가 발생할 수 있듯이, 시쓰기의 윤리 역시 실재를 들여다보고자 하는 ‘주이상스’를 통해 새롭게 찾을 수 있을 것이다.

2. 주이상스, 욕망과 실재의 윤리

프로이트는 죄책감을 윤리의 기준으로 삼았다. 그러나 라캉은 죄책감이 윤리의 기준이 아니라 욕망이 윤리의 기준이라 정의한다.⁶⁾ 『세미나 7』에서 제시되는 라캉의 윤리는 정신분석의 윤리로

1) 자크 알랭 밀레 편, 맹정현·이수련 역, 뭉치 라캉 세미나 11우 새물결, 2008. 254쪽.

2) 라캉은 프로이트의 무의식을 구조주의 언어학과 연결하여 쾌락원칙과 현실원칙을 상상계와 상징계로 이름붙이고 쾌락원칙 넘어 죽음충동이 있다는 프로이트의 발견에서 실재계라는 또 하나의 영역을 설정한다. 프로이트의 죽음충동과 리비도를 한데 묶어 “주이상스”라고 이름 붙인다.(권택영, 『프로이트에게 돌아가기: 라캉의 기표는 사랑인가 증오인가』, 뭉치강과현대정신분석우6권 2호, 한국라캉과현대정신분석학회, 2004. 1쪽)

3) Bice Benvenuto and Roger Kennedy, 김종주 옮김, 뭉치강의 정신분석 입문우 하나의학사, 1999. p. 212.

4) 지젝의 “모든 위대한 혁명은 실패한 혁명이다”를 변주함.

5) 브루스 핑크, 맹정현 역, 뭉치강과 정신의학우 민음사, 2002. 361쪽.

6) 라캉에게 ‘죄(의식)’는 자신의 욕망에 대해 양보하거나 포기했을 경우에만 해당한다. 그러니까 안티고네의 예에서 알 수 있듯이 죽음 앞에서도 자신의 욕망을 끝까지 양보하지 않는 것이 윤리적인 기준이다.

서 욕망의 윤리이다. ‘욕망의 윤리’의 준칙으로 널리 알려진 것은 “네 욕망을 양보하지 말라”⁷⁾라는 명령으로 요약할 수 있다. 그리고 라캉은 윤리적 행위의 판단 기준으로 “윤리의 역설 혹은 당신은 당신 속에 있는 욕망에 일치하게 행위하였는가?”⁸⁾라는 질문을 제시하고 있다. 또한 라캉은 선과 행복, 그리고 건강과 같은 당연하게 받아들여지는 ‘건전한’ 윤리를 전면적으로 거부하고, 그 대신에 금지의 위반을 통하여 만족을 추구하는 것에서 윤리적 대안의 가능성을 찾고 있다. 왜냐하면 라캉은 전통적인 윤리를 지배권력의 질서를 유지하고 정당화시키는 데 기여하는 단순한 이데올로기에 불과한 것으로 간주하기 때문이다.

라캉의 정신분석 윤리의 근거는 가장 비윤리적인 욕망과 금지된 도덕적 행위를 위반하는 데서 발견된다. 그의 정신분석 윤리는 죽음 충동의 만족을 위해서 쾌락원칙을 넘어서는 것이며, 충동과 희열을 가지고 체제에 순응하는 태도를 거부하는 기쁨과 욕망이다. 즉 주이상스이다. 그러므로 라캉은 욕망이 사회적 규범을 깨뜨리는 것으로부터 시작되고, 새로운 윤리는 금지된 충동에서 비롯된 개인적 욕망의 만족을 추구하는 위반적인 행위에서 찾을 수 있다고 주장하고 있는 것이다.

라캉에 의하면, 인간 주체는 무의식적 주체이며 언어에 의해 구성된 주체된 주체이다. 주체만이 아니라 ‘윤리’ 또한 욕망을 담고 있는 무의식적인 것이며 끊임없이 반복 재생산되는 것이다. 그럴 때 ‘윤리’는 나를 구성하는 힘이 된다. 문학의 윤리는 외부적으로 주어진 것이 아니라 내면적으로 형성하는 것이며, 그것이 다시 사회적 작용을 이끌어내는 것이다. 그것을 나는 주판치치의 ‘실재의 윤리(ethics of the real)’에 근거하여 ‘일상의 윤리’를 찾고자 한다.

‘실재의 윤리’는 알렌카 주판치치의 개념이다. ‘실재의 윤리’에서 그가 말하는 ‘실재(the Real)’는 이데올로기적으로 변형된 단순한 현실(reality)과는 철저히 구분되는 개념이다. 또한 이는 이데올로기적으로 늘 매개된 현실과는 구분되는 일종의 순수한 현실이 있다는 사유와도 다르다. 주판치치는 이렇게 말한다.

우리가 실재를 인식할 때, 현실 그 자체의 모순이 되는 지점으로부터 그것을 파악해야 한다고 생각합니다. 이는 다른 어딘가에 실제로 존재하는 실체이거나, 다소 타락하고 오인된 현실 따위의 것이 아니기 때문입니다. 실재란 현실자체가 갖는 적대의 모순이 드러나는 지점입니다.⁹⁾

그러니까 그가 말하는 ‘실재’는 “현실이 순조롭게 기능하기 위해서 지속적으로 은폐되어야 하는 지점”이며, 그래서 실재란 “바깥 어딘가에 있는 것이 아니라, 현실 안에 내재하는 모순”이다. 여기서 ‘실재’를 우리가 상징하는 ‘일상’으로 고쳐 읽어도 무방하다. 나는 이것을 ‘일상’의 순간에서 발견되는 ‘삶의 진실’이라고 말하고 싶다. ‘실재’는 일상을 떠나서 발견되는 것이 아니라 일상 속에서 일상을 뒤흔들며 “잉여적으로 부과되는”(바디우) 일을 말한다. 그러니까 바디우가 말하는 ‘사건’과 같은 의미로 볼 수 있으며, 그것은 현재 ‘주어져 있는 것’으로는 도무지 규정할 수 없는 어떤 일이다.

일상의 진리는 현실에서 우연히 일어나, 우리를 놀라게 하고, 우리를 일상의 상징적 질서로부터 ‘탈구된’ 상태로 만드는 어떤 것이다. 그것은 언제나 주어진 연속성 속에서 ‘파열, 단절, 혹은

7) 알랭 바디우, 이종영 옮김, *윤리학: 악에 대한 의식에 관한 에세이* 동문선, 2001, 61쪽.

8) Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*. Trans. Porter, D. Norton: NewYork and London. p.319. 알랭 바디우, 위의 책. p. 61 재인용.

9) 인디고 연구소, *불가능한 것의 가능성* (슬라보예 지젝 인터뷰), 공리, 2012, 288-289쪽 참고.

중단'으로서 나타난다. 실재, 곧 일상의 진리와 조우했을 때 주체가 파괴된 상징적 질서를 새롭게 재구축하는 과정이 발생하는데, 주판치치는 이런 강제된 물음 속에서 윤리가 작동한다고 말한다.¹⁰⁾ 여기서 우리는 실재를 상징적 우주(질서)를 뒤엎고, 이 '우주의 재배치'를 이끌어내는 불가능한 것으로 조우하는 것이다. 이렇게 실재는 “우리로 하여금 새로운 존재 방식을 결정하도록 강요한다”.¹¹⁾ 그러니까 일상의 진리는 주체에게 주어진 상징적 체계 역시 하나의 허구적 질서라는 사실을 폭로하는 것이다. 문학은 이러한 현실의 허구성을 추구하고 드러내고 폭로하는 것인데 나는 이것을 ‘일상의 윤리’로 불러 본다.

윤리는 때때로 외부에서 비롯되어야 한다. 우리 안의 가장 깊은 곳에 있는 윤리적 부분을 찾아내어 이를 가시적으로 드러내는 노력이 아니라, 오히려 세상을 바꾸고 주체와 세계가 절합하는 방식을 새롭게 함으로써 윤리적 주체가 된다는 것이다. ‘내면으로의 전회’만으로는 윤리적 주체를 구축할 수 없다는 의미이다. 이러한 주체의 깊은 내면으로의 회귀는 진정한 자기를 내면으로부터 재발견하기를 강요하는 현대의 이데올로기이다. 우리는 이런 이데올로기를 ‘일상’에서 발견한다.

다람쥐 쳇바퀴 돌듯 반복되는 일상을 지루한 일상이라 한다. 일상은 언제나 반복되고 반복되지만 그 속에서 반복되는 일상은 우리에게 더 이상 의미가 없다. 일상은 잡으려 해도 잡히지 않는 ‘실재’와 같은 것이다. 우리는 일상에서 탈출하여 여행을 다녀와도, 일상의 지루함에서 벗어나기 위해 축제를 벌여도, 그것들이 끝나면 다시 일상성은 집요하게 계속된다. 일상의 핵심은 반복에 있다. 원형적 반복과 선형적 반복이 그것인데 그것 사이의 미묘한 균열과 갈등 속에서 우리는 살고 있다. 그 균열과 갈등의 파편 또한 일상이며, 그 속에서 일상의 의미를 발견하게 된다. 일상은 우리의 삶이며, 죽음이다. 여기에 자신의 가치를 추구하기 위해 일상을 변용하는 것 또한 일상이다. 그리하여 우리가 목표로 하는 삶을 살기 위해 우리의 삶을 개조하는 것은 내 자신과 주변의 모든 상황과 환경과의 관계 속에서 정립된다. 잃어버린 삶의 양식과 축제를 되살리고, 자신의 존재를 자기가 소유하는 상태를 만들기 위해 우리는 일상을 변용한다. 차디찬 도시의 메마른 일상성 속에서 새로운 방향을 정립하여 삶을 개조하는 일을 반복하는 것이 일상인 셈이다.

그러니까 일상의 윤리는 반복되는 일상에 작은 균열이 생길 때(즉 일상을 벗어났을 때) 발생하며, 그것을 추구하는 것이 문학이다. 일상성을 지향하는 아주 사소하고 비루한 데에서 문학이 일어날 수 있다. 그것은 랑시에르가 “문학은 개별적 인물들의 행위나 욕망, 주체화의 수준이 아니라, 전개체적인 미시적 사건들과 흐름들을 주목하고 사물들의 표면에 상형문자처럼 새겨진 도저한 사회적 무의식을 해독하는 일”(「감각적인 것과 정치적인 것 사이에서」)에 종사해야 한다는 말과도 다르지 않다. 비루한 일상은 우리에게 직접 ‘실재’(The real)를 보여주지는 않는다. 그러나 일상의 윤리는 일상의 외부에서 초월적으로 주어지는 것이 아니라, 일상 속에서 아주 작고 사소한 ‘사건’들에 의해서 발생한다. 즉 일상의 윤리는 일상에서부터 나왔고, 또 일상이 없이는 이해가 불가능하지만, 일상을 반영하는 것도 아니다. 문학에서 일상의 윤리는 변형된 일상을 표현하는 것이다.

이렇듯 문학에서의 일상성은 언제나 일상에 의해 가려진 진실을 추구하는 것이다. 거대담론에 매몰되는 것이 아니라 아주 사소하고 비루한 데에서 보편성과 일상성은 획득될 수 있다. “예술과 일상이 구분되지 않을 때, 문학은 개별적 인물들의 행위나 욕망, 주체화의 수준이 아니라 미시적 사건들과 사물들의 표면에 새겨진 사회적 무의식을 해독하는 일이 중요하다”¹²⁾는 랑시에르의 견

10) 알렌카 주판치치, 『실재의 윤리』, 도서출판b, 2004, 358쪽.

11) 바디우, 위의 책, 54쪽.

해는 결국 예술의 정치성이 일상의 외부에서 초월적으로 주어지는 것이 아니라, 일상 속에서 지배담론의 구속에서 벗어나 감각을 재분배할 수 있는 것을 찾아야 한다는 것이다. 이는 문학의 진정성이 “일상성의 변양된 장악”에 다름 아니라는 하이데거적인 통찰이나 “일상적 삶이야말로 구원에 전념한다”는 레비나스의 역설적 관점과 동일한 시각으로 이해할 수 있다.¹³⁾ 그러니까 시인은 자신의 근본 성향과 윤리적 의식 사이의 거리를 조장하고, 이 눈앞의 간극만을 보도록 강제하는 이데올로기로부터 벗어나, 새로운 윤리적 기준을 스스로 만들고자 노력해야 한다.

순수욕망의 만족을 요구하는 ‘욕망의 윤리’와 ‘실재(일상)의 윤리’는 결국 새로운 질서를 지향하는 것이라고 할 수 있다. 이 윤리가 추구하는 새로운 질서는 욕망의 무한한 실현을 위해 다양성과 독특성을 끊임없이 열어젖힐 것이다. 그것은 거대 담론이 아니라 일상에서 시작하여 일상에서 벗어날 때에 의미를 지닌다. 결국 이 윤리는 끊임없이 욕망을 창출하면서 지배질서와의 균열을 초래할 것이며, 다양한 욕망의 공존을 가능하게 하는 새로운 ‘열린 질서’를 지속적으로 추구할 것이다. 그리고 마침내 이 윤리는 성숙한 주체의 욕망을 포기하도록 강요하는 지배적 윤리에 저항하면서 곳곳에서 단절과 파열을 불러일으킬 것이다.

이것은 현대시가 추구하는 윤리와 다를 것이 없다. 시의 윤리는 도덕적 규범으로서의 윤리가 아니다. 그것은 사회의 지배적 가치에 종속되지 않는다. 시의 윤리에서 중요한 것은 시가 윤리와 독립적일 때, 즉 자율성을 획득할 때에 역설적으로 윤리적일 수 있다는 점이다. 때문에 끊임없이 자신의 욕망을 추구하는 것이 역설적으로 현대시의 윤리일 수 있다. 이성복은 다음과 같이 말한다. “일상적인 삶은 느낌에서 사실로, 위험에서 안전으로의 끊임없는 이행이다. 예술이 진정한 삶을 보전하기 위한 시도라면 예술은 일상적인 삶과는 반대 방향으로 진행할 것이다. 즉 사실에서 느낌으로 안전에서 위험으로...”(「네 고통은 나뭇잎 하나로 푸르게 하지 못한다」). 일상의 삶에 균열을 일으키고 지배적 윤리에 저항하면서 끊임없이 ‘열린 질서’를 추구하는 것. 그것이 이 시대에서 요구하는 현대시의 윤리일 것이다.

3. 욕망과 위반, 현대시에 드러나는 주이상스의 양상

3.1. 고통의 쾌락으로서의 시쓰기

주이상스는 죽음충동과 밀접한 연관을 맺는다. 죽음충동은 주체가 안고 있는 상징계의 결여를 향한 충동이다. 결여는 실재계로 나아가는 통로이며, 주체의 환상이 발생하는 지점이다. 실재계는 언어로 상징화될 수 없으며 상징화의 실패와 거부를 통해서만 자신의 존재를 알리기 때문에, 실재는 인간 주체가 닿을 수 없는 불가능한 ‘바깥’이다. 실재계는 그 불가능성 때문에 결핍의 주체에게 매혹적인 충동의 대상이 된다. 실재계는 상징계의 ‘바깥’이다. 그 바깥의 세계는 언어로 포착할 수 없음에도 불구하고, 우리는 오랫동안 ‘죽음’의 세계라 불려왔으며, 죽음의 세계에 대한

12) 양창렬, 「랑시에르 인터뷰 : “문학성에서 문학의 정치”까지」, 『문학과사회』, 2009 봄호, 443쪽.

13) 김홍중, 「행복의 예술, 그 희미한 메시아적 힘」, 『문학동네』 2009 봄호, 325쪽 참고.

사유는 곧 ‘바깥의 사유’이기도 하다. 동시에 ‘바깥’은 매혹적인 세계이다. 여기가 아닌 다른 곳, 상징계 내의 인간이 닿을 수 없는 비(非)인간의 영역인 그곳은 시적 사유의 오랜 대상이기도 하다. 그렇다면 시는 죽음충동이 작동하는 예술로서 수많은 시인들이 죽음을 노래한 까닭을 이해할 수 있다.

유한한 존재가 그 존재를 탈취당할 때 가장 폭력적인 것은 죽음이다. 죽음은 유한한 존재를 그 자체로 남겨주지 않는다. 언젠가 갑자기 소멸하고 말 것이라는 불안은 유한한 존재를 항상 고통 속을 헤매게 한다. 바타이유에 의하면, 죽음을 초월하여 존재를 무한한 연속적 흐름으로 이끄는 것은 사랑, 에로티즘이다. 그 중에서도 육체적 에로티즘은 존재의 가장 내밀한 곳, 기력이 미치지 못하는 곳까지 건드린다. 그것은 일종의 파괴행위이며, 이 파괴행위에 의해 존재는 혼미한 상태에 빠지게 되고, 그럼으로써 연속성에 도달하게 된다. 이런 사정은 박찬일의 시 <사월의 창부>에서,

얼마나 더 가야 그만 벌리겠느냐
미리 오므리겠느냐
아무 일도 없었던 것처럼
사월을 그냥 지나치겠느냐
그만 영업하겠느냐

죽으면서도 좋은 죽으면서도 좋다고 하는

죽고도 또 벌리는

꽃, 창부, 사월의 창부

사월의 사랑!

- 박찬일, 「사월의 창부」

과 같이 노래된다. 이 시에서 박찬일은 사랑을, 꽃이 피는 것을, 몸을 파는 창부와 관련시킨다. 꽃봉오리가 벌어지는 형상을 창녀가 음부를 벌리는 것으로 대치시킨 것은, 짜드(Sad)식으로 말하면, 죽음과 친숙해지기 위해 죽음과 방탕을 결합시킨 것과 다르지 않다. 다시 말해, 꽃의 개화를 “죽으면서도 좋은 죽으면서도 좋다고 하는// 죽고도 또 벌리는” 성행위의 절정에서 느끼는 혼미함과 연결시키는 것은, 삶과 죽음의 경계가 무너지는 혼돈의 경지로 들어가는 것이다. 주이상스이다. 라캉의 주이상스는 일반적인 쾌락이 아니다. 그것은 강렬한 성적 쾌락인 동시에 쾌락원리(pleasure principle)를 넘어서고 언어상징도 넘어서는 전복(顛覆)의 충동이다. 향유, 향락, 희열의 의미를 포함하는 주이상스는 강렬한 쾌락이고 현실원칙을 파괴하기 때문에 결국 고통이 된다. 이런 점에서 꽃의 개화는 고통속의 쾌락, 죽음의 충동과 결합된 쾌락을 의미한다. 그것은 죽음까지 파고드는, 죽음조차도 초월하는, 죽음에 대한 무차별적이고 반복적인 도전과 다름 아니다. 이런 반복과 도전은 죽음을 압도하고도 남는다.

그날 아침, 무성한 아버지의 아를 떼어내 심었다 가랑이가 찢어진 거드랑이가 찢겨진 그날 아침, 단호한 아버지의 버를 떼어내 심었다 심장이 쪼개진 간격이 벌어진 그날 아침, 새 아버지를 경작하였다 새 침대를 마련하였다 새 관습을 주입하였다 찢어진 아버지 벌어진 아버지 불구의 아버지가 태어나리라 불구의 아버

지께 사식을 대접하리라 그날 아침, 아버지는 불구가 되었다 그날 아침, 아버지는 주저앉았다 야금야금 물을 주리라 간혹 식사시간을 잊으리라 회복이 빠른 아버지 깡깡대며 번식에 집착한 아버지 어느 날 아침 침대마다 무성할 아버지 똑같은 관습을 발육할 아버지 아버지의 아버지는 아버지가 아니에요 뿌리없는 아버지 내가 경작한 아버지

- 조말선, 「이식」

아버지의 ‘아’를 떼어내고 ‘버’를 떼어내어서 가랑이를 찢고, 겨드랑이를 찢고, 심장을 찢개고, 새 침대를 마련하여 새 관습을 주입하고 불구의 아버지, 똑같은 관습을 발육하는 뿌리 없는 아버지를 경작한다? 도대체 무슨 말인가. 프로이트가 원초적 아버지의 살해와 아버지에 대한 동일시를 공동체형성의 원리로 가정한다면, 자크 라캉은 아버지의 빈자리의 기능에 더 주목한다. 빈자리는 자식들의 욕망과 관계가 있다. 라캉에 따르면 아들들은 한편으로는 아무도 이 자리를 차지할 수 없다고 인정하면서, 또 한편으로는 환상 속에서 그 자리에 도달하려는 모순되고 금지된 욕망을 꿈꾼다.¹⁴⁾ 시인은 나무를 이식하는 것을 아버지의 경작에 비유하고, 그 비유가 적당한 것인지 모르겠지만, 아버지를 이식한다는 발상 자체가 특이하고 도발적이다.

이 시에서 조말선은, 신현림의 “세상은...에비의 세계였다”(「에미 왕릉」)처럼 가부장제 사회를 부각시키지 않는다. 오히려 그녀는 김언희가 “모든 애비는 의붓애비”(「아버지, 아버지」)라고 한 것처럼, 이 세상을 뿌리 없는 하나의 허구(빈자리)로 만들어버린다. 이 허구가 금지된 욕망을 낳는다. 그러니까 똑같은 관습을 발육하는 무수한 아버지를 경작하는 데에서 ‘아버지의 이름’(nom du père)¹⁵⁾에 대한 도전적 태도를 읽을 수 있다. 그것은 ‘아버지’를 언어 기호로 치환시키는 시인의 상상력에서 비롯된다. 이 시에서 아버지는 하나의 언어 기호이고, 따라서 아버지의 ‘아’를 떼어내고, ‘버’를 떼어내는 행위는 언어 놀이를 뜻한다. 언어(아버지)가 이성, 지배 이념, 남녀대립의 이분법적 질서를 표상한다면 언어 놀이는 이러한 언어질서, 현실 체계를 거부하고 해체하는 것이다. 그런 점에서 이 시는 현실의 세계를 넘어 기호의 세계에서 환상의 즐거움에 탐닉하는 놀이 그 자체를 보여준다. 그것은 아버지가 제거된 상태에서의 욕망, 욕망 그 자체만으로 욕망하고자 하는 잉여 주이상스와 다르지 않다.

주지하듯이 라캉은 『세미나 7』에서 소포클레스의 「안티고네」를 예를 들어 ‘욕망의 윤리’를 제시한다. 안티고네가 왕명을 거역한 결과는 많은 이들의 비극적 죽음이었다. 여기서 왕의 명령은 법으로 상징되는 ‘아버지의 이름’이며 죽은 자에 대한 경배는 신성성으로 상징되는 신의 이름이다. 안티고네가 아버지의 이름인 법을 거부하는 것은 저항과 전복의 숨은 열망 때문이다. 이것을 라캉은 주이상스라고 명명한다. 그런데 우리의 무의식에 잠재한 주이상스는 법과 제도를 파괴하여 처벌을 받더라도 금기를 깨고 싶어한다. 여기서 주체의 분열이 생긴다. 즉 말하는 요구와 원하는 욕망이 다르다. 그런데도 주체는 이 분열로 인하여 생긴 결핍을 충족하고자 하는 강렬한 욕망을 철회하지 않는다. 그래서 주체는 위험하면서도 불온하게 ‘아버지의 이름’이자 ‘대타자’인 법을 파괴하고자 하는 것이다.

모든 사람에게에는 이렇듯 잉여 주이상스가 있다. 사회의 법과 질서 속에서 허락되는 정도를 넘어서는 잉여 주이상스는 주이상스 그 자체가 목표이다. 이는 과잉된 힘이기 때문에 분출될 수밖에 없고 존복의 주이상스가 분출되면, 안티고네에서 보듯이, 아버지라는 이름의 법을 파괴한다.

14) 김석, 「아버지의 자리에 대한 두 입장」, 한국라캉과현대정신분석학회 학술발표대회 프로시딩, 2015. 11., 12쪽.

15) 아버지가 대표하는 사회적인 것, 내가 부인하려고 해도 부인할 수 없는 타인의 존재, 거세하는 아버지, 이런 부권적인 기능을 대표하는 것이 바로 ‘아버지의 이름’이다.(김석, 「주체화와 정신분석 윤리」, 한국라캉과현대정신분석학회 학술발표대회 프로시딩, 2016. 12., 62쪽)

이것은 에피쿠로스가 쾌락주의의 역설에서 말한 것과 같이, 지나친 쾌락은 쾌락이 아니라 불쾌와 불행을 초래하게 된다는 말과 같다.

3.2. 환상 가로지르기, 욕동과 위반의 시쓰기

주이상스는 쾌락원칙을 넘어서는 곳에 있다. 상징계는 주이상스를 금지한다. 주이상스는 상징계를 균열시키는 자기소멸적 힘을 지니기 때문이다. 시가 쾌락원칙을 넘어서는 순간, 시는 주이상스와 만난다. 쾌락원칙을 위반한 곳에서 발생하는 고통의 역설적 만족이 바로 주이상스이기 때문이다. 주체의 환상을 이루는 상징계에 대한 위반은 주체를 ‘탈구’시키는 일이다. 주체의 ‘탈구’는 주체의 새로운 정향을 내재한다. 이러한 과정에서 주체의 윤리가 발생하며, 이것이 ‘실재의 윤리’(지적)가 된다.

줄이 돌아간다 줄 돌리는 사람 없이 저 혼자 잘도 도는 줄이 허공을 휘가르며 양배추의 뻑뻑한 살결을 잘도 썰어댄다 나 혼자 폴짝 줄 넘고 있었는데 두 살 먹은 내가 개똥 주워 먹다 말고 폴짝 줄 넘고 있었는데 다섯 살 먹은 내가 아빠 밥그릇에다 보리차 같은 오줌 질질 싸다 말고 폴짝 줄 넘고 있었는데 아홉 살 먹은 내가 팬티 벗긴 손모가지 짹 물어뜯다 말고 폴짝 줄 넘고 있었는데 열세 살 먹은 내가 빨아줘 빨아주라 제자지를 꺼내 흔드는 복순이 할아버지한테 침 튜 뱌다 말고 폴짝 줄 넘고 있었는데 열여섯 살 먹은 내가 본드 마시고 토악질해대는 친구의 뜨끈뜨끈한 녹색 위액 교복 치마로 닦다 말고 폴짝 줄 넘고 있었는데 열아홉 살 먹은 내가 국어선생이 두 주먹에 날려버린 금 씩은 어금니 두 대 찾다 말고 폴짝 줄 넘고 있었는데 스물두 살 먹은 내가 네번째 애 떼려 간 동생 대신 산부인과에서 다리 벌리다 말고 폴짝 줄 넘고 있었는데 스물다섯 살 먹은 내가 나를 걷어찬 애인과 그 애인의 애인과 셋이서 나란히 엘리베이터 타 오르다 말고 폴짝 줄 넘고 있었는데 스물여덟 살 먹은 나 혼자 폴짝 줄 넘고 있었는데 줄 돌리는 사람 없이 저 혼자 잘도 도는 줄이 돌고 돌수록 썰면 썰수록 풍성해지는 양배추처럼 도마 위로 넘쳐나는 쭈글쭈글한 내 그림자들이 겹겹이 엉킨 발로 폴 짹 폴 짹 줄 넘어가며 입 속의 허 짹 짹 뽑아 길고 더 길게 줄을 잇대나간다

-김민정, 「나는야 폴짝」

줄넘기를 하면서 지나간 시간들을 회상하는 시라고 할까. 어두운 과거를 반성적으로 성찰하는 시라고 할까. 여기서 ‘줄’은 “저 혼자서도 잘도 도는” 세월을 의미하고, “양배추의 뻑뻑한 살결”은 줄넘기를 하면서 흘리는 땀(노폐물)이면서 동시에 시간의 흐름에 따라 하나씩 벗겨지는 자신의 허물(“쭈글쭈글한 내 그림자들”)을 의미한다. 재미있는 것은 “폴짝”이라는 의태어. 화자가 줄을 뛰어 넘는 형상이기도 하고, 양배추가 썰려나가는 형상이기도 하고, 세월이 훌쩍 흘러가 버리는 형상이기도 하다. 그러므로 “폴짝 줄 넘고 있었는데”라는 언술은 이 시를 이끌어 나가는 중심 모태이자, 지나간 시간을 반추하는 계기로 작용한다.

줄을 넘는 행위는 화자의 내면 속에서 무의식적으로 표류하는 경험들을 거의 3-4년 단위로 재생시킨다. 그 경험들은 모두 지워버리고 싶은 기억들, 쭈글쭈글한 어두운 기억들로 이루어져 있다. 그러나 내면 속의 어둡고 무거운 기억들은 “폴짝”거리는 경쾌한 어조와 대비되면서 그 내용이 무화된다. 그러므로 줄을 넘는 행위는 자신의 허물들을 하나씩 드러내면서 잘라내는 일이며, 현실의 경험에서 ‘우연히’ 발견하게 되는 균열된 나의 ‘실재’인 것이다. 특히 ‘폴짝’의 반복은 이런 균열된 ‘나’를, 상징계에 구멍이 뚫린 ‘나’를 즐기는 것 같기도 하다. “입 속의 허 짹 짹 뽑아 길고 더 길게 줄을 잇대나간다”는 언술을 보면, 그것은 고통을 동반한 즐거움이다. 그런 면에서 김

민정의 시적 감각은 욕망을 즐기는 언어, 언어를 즐기는 욕망으로서의 글쓰기, 라캉식으로 말한다면 주이상스로서의 글쓰기에 해당한다. 이때 욕망 자체가 주이상스이고, 그 언어 자체가 주이상스인 셈이다.

욕망을 그 자체로 즐기고, 언어를 그 자체로 즐기며, 고통마저도 그 자체로 즐기는 주이상스는 욕망하는 기계와도 같다. 이때 욕망은 주체의 능동적인 개입 없이 스스로의 에너지에 의해 모든 방향, 모든 방향으로 무한히 그의 영역을 구축해 나간다. 무한한 반복, 인접한 것과의 무한한 관계맺기, 무한한 넘나들, 이러한 것들이 그 요소를 제한 없이 운동하게 하고 성장시킨다.(들뢰즈, 『앙티오이디푸스』) 이런 언어, 진정한 쾌락을 위한 욕망의 언어는 무의식적 유희, 혹은 파편화된 (결여된) 주체의

1. 팔

너를 만지기보다
나를 만지기에 좋다
팔을 뻗쳐 뺨 손을 끌어당기는 곳이 있지
미끄럽게 일그러트려지는, 경련하며 물이 나는
장식하지 않겠다
자세를 바꿔서 나는
깊이 확장된다 나를 후비기 쉽게 손가락엔 어떤 반지도
끼우지 않는 거다
고립을 즐기라고 스스로의 안부를 물어보라고
팔은 두께와 결과 길이까지 적당하다

2. 털

이상하기도 하지 털이 나무에, 나무에 털이 피었다 밑둥부터 시커멓게 촘촘한 터럭, 멧돼지가 벌써 건드렸
구나
밑에서 돌다가 한참 버터보다가 몸을 날렸을 것이다 굵주린 짐승, 높다높은 굴참나무를 들이박기 시작했
다 뭉툭뭉툭 털이 뽀빠나가는 줄도 몰랐을 한밤의 사투, 살갗이 뜯겨나간 산은 좀 울었을까
나는 도토리 한 알을 발견했다 가련한 짐승이 겨우 떨어뜨리고 채 찾아가지 못했다 멧돼지가 쫓겨가고 나
서야 나무는 던져주었을까
도대체 길 잘 못 든 나는, 손톱을 세워 나무를 휘감는다 한 웅크의 털을 강박적으로 비벼댄다 메시지 온다
-김이듬, 「지금은 자위 중이라 통화할 수 없습니다」 전문

숨이 짝 막힌다. 아니 뻥 뚫린다. 자위 중이라 통화할 수 없다니! 여성의 자위를 자신있게 노래할 수 있는 시인이 과연 몇이나 될까? 전통적인 시문법에서 금기시되어 온 것을 여과없이 배출해내는 과감성. 금기를 깨는, 시의 문법을 깨는 김이듬의 욕망은 분명 반항적이다. 그것이 남성 폭력을 전면적으로 드러내는 것이 아니라, 오히려 스스로의 고립을 즐긴다는 데에서 더 저항적이다. 무엇보다 이 반항은 신랄하고 통렬한 비판의식이다.

여성의 자위는 잃어버린 세계의 영역을 되찾는 것이다. 남성과는 달리 여성의 자위는 불온한 것, 드러내서는 안 되는 것으로 인식되어 왔다. 그러니까 남성의 폭력에 의해 감춰져야만 했던 여성의 자위행위를 과감하게 드러내는 일은 가부장적 사회에 대한 하나의 도전이다. 법과 질서에 대한 도전이다. 이성에 대한 도전이다. 통쾌한 자유이고 해방이다. 그러므로 강박적으로 털을 비벼대면서 고립을 즐기는 행위는 절대 지워지지 않을 것이다. 통화할 수 없음, 소통 불능은 오히려 고립과 반항의 힘으로 결여된 주체를 더욱 충동질할 것이다.

무엇보다 이 시가 던져주는 충격은 전통적인 시의 문법에서 벗어나 있다는 점이다. 세상에 전통적이고 정해진 법이 어디 있는가. 법의 금지는 항상 욕망을 낳는다. 욕망이 먼저 있고 금기가 있는 것이 아니라, 금기가 먼저 있고 욕망이 있는 것이다. 따라서 이 시는 법을 파괴한다는 점에서 금지된 욕망을 노래하고, 그 욕망이 묘한 쾌락을 준다. 그러나 금지에 대한 도전은 쾌락을 낳고 정신적 해방과 자유를 주지만, 쾌락의 원칙을 넘어서는 순간 영혼은 더럽혀지고 마음은 괴로워진다. 쾌락이 고통이 된다. 고통의 쾌락이 된다. 주이상스(jouissance)다. 그러므로 그녀의 욕망은 “일그러트려지는” 고통의 욕망이다. 그것이 자위라는 점에서 이 욕망은 대상이 없는 떠도는 욕망이고, 황폐한 욕망인 동시에 황홀한 욕망이다. 뱃배지를 거부하는 오르가즘, 그러니까 아버지의 이름(라캉의 개념)에 저항하는 오르가즘이다. 그것은 아버지의 이름, 법과 제도를 파괴하는 저항이고 전복이며, 주이상스의 욕망 윤리에 따른 결과다.

아버지는 죽어서/ 손가락이 되었어요//
 넓고 넓은 바닷가에//
 손가락이 되어/ 내 손가락 뒤에 포개졌어요//
 오막살이 집 한 채//
 수저통 속은/ 비좁구나, 딸아//
 고기 잡는 아버지와//
 내 젓가락 사이로 아버지/ 젓가락이 파고 들어요//
 철 모르는 딸 있네//
 아버지가 된 손가락이/ 아버지가 된 젓가락이//
 아버지 손가락으로 밥을/ 먹어요 아버지를//
 나의 사랑 클레멘타인//
 쪽쪽 빨아요 넓고 넓은/ 바닷가에//

- 김언희, 「가족극장, 클레멘타인」

이 시를 읽어나가다 보면 아버지와 클레멘타인과의 관계가 점점 의심스러워진다. 우리는 통속적이기 때문에 이 시를 읽는 과정에서 손가락과 젓가락은 하나의 상징적 개념으로 사용되고 있음을 알게 된다. 이 시에서 중요한 것은, 소녀에게 ‘아버지’의 존재는 어떻게 무엇이며 어떻게 작용하고 있는가이다. 이 시를 읽을 때, 우리가 익히 알고 있는 ‘넓고 넓은 바닷가에 고기잡이 집 한 채’에 오순도순 살고 있을 아버지와 딸의 낭만적인 모습을 상상하면서 읽는다. 그러나 이 시를 쭉 읽다보면, 아버지와 딸의 관계는 남자와 여자의 관계로 치환된다. 그래서 이 시는 일상적인 통념을 깨어버린다. 설령 아버지와 딸의 사이가 우리가 통속적으로 해석하는 그런 관계라고 하더라도 이 시의 묘미는 민요에서 상상하던 것과는 다른 반전에 있지 않다. 오히려 이 시가 우리에게 시사하는 것은 ‘가족이란 무엇인가’, ‘사랑이란 무엇인가’라는 질문을 던지게 하는 데 있다. 지극히 평범한 내용일 수도 있는, 평온한 일상을 묘사하고 있을지도 모르는 이 시가 우리에게 던져 주는 것. 우연히 들어오는 것. 어쩌면 일상을 깨어버리는 것. 그럼으로써 우리를 좀 더 본질적인 질문 속으로 던지는 것. 그것이 이 시가 우리에게 던져주는 윤리학일 것이다. 그러니까 김언희의 위의 시는 기성 질서(윤리)와 갈등의 방식으로 진정성을 찾아가고 있는 셈이다.

특히 이 시에서 드러나고 있는 일상(실재)의 윤리는, 일상에 의해 가려진 진실을 감추면서 폭로하는 것이다. 그것은 ‘아버지’로 상징되는 ‘대타자’에 대한 도전이며, 진정한 주이상스에 대한 갈망이다. 원래 모든 주체는 상징기호를 얻기 위하여 거세당한 존재이고 그래서 소외와 결핍이 생긴다. 이때 대타자로 등록하면서 내면에 숨겨둔 욕망이 있는데 이것이 주이상스의 원천이다.

이 충동적 주이상스가 언어의 사슬[상징기표, 법]을 끊고 강렬한 파괴의 힘으로 작동하면 실재계에 도달하는 놀라운 일이 벌어진다.

인간은 타자들과 끊임없이 소통하고 자기 내면의 소타자를 억제하고 산다. 하지만 기호이고 상징이고 법인 대타자에 대해서는 복종을 하는 것이 일반적이다. 그러므로 잉여 주이상스가 없다면 대타자에 대한 도전을 포기하고 소타자의 관계를 적당하게 조절하면서 현실의 쾌락원칙에 맞추어 사는 것이 보통이다.

주이상스는 남근주의적이지만 생물학적인 남녀나 사회적 젠더와 다른 정신적 남녀로 구분된다. 그런데 사회질서를 인정하는 남성적이고 순응적인 주이상스가 아니라 사회질서를 거부하는 여성적이고 보조적인 주이상스는 대타자를 전복하는 주이상스의 핵이다. 슬라보예 지젝은 이런 라캉의 이론을 빌려 혁명적인 주체를 상징했는데, 그 혁명적 주체는 보편적 쾌락원리를 넘어서서 대답하고도 과감하게 대타자에게 도전하는 힘이다.

4. 결론

그 동안 우리 시를 지배한 건 시의 내적 필연성과 유기적 연결성과 같은 기원과 본질, 또는 사회적 기능과 윤리적 의미와 같은 목적과 정신이었다. 그렇지 않으면, 단지적 완결성을 중시하는 서정시가 시의 권좌에서 그 영향력을 행사해온 것이 사실이다. 말하자면 이데올로기가 우리 시를 지배하고 정치가 지배하고 초월이 지배한 셈이다. 이런 토양 위에서 주이상스의 윤리가 보여주는 시의 불온성과 파격성은 우리의 문학사적 관행으로 보아 그리 낮익은 모습이 아니다. 최근 젊은 시인들을 중심으로 새로운 실험과 시적 상상력으로 기존 시의 문법에 대항하고 있는 것은, 이런 지배에서 벗어남을 의미하고, 그런 점에서 자유를 의미한다.

욕망과 위반의 시쓰기는, 심미적이기보다는 압도시키고 당황케 하며 노골적으로 충격을 주는 경험들을 산출하는 것들이 대부분이다. 그러니까 사물을 재현하거나 미적 경험을 표현하는 것에 시적 성취를 두는 것이 아니라, 새로움이나 충격을 산출하는 것을 시와 예술이 지녀야 할 임무라고 여기고 있는 듯하다. 다시 말하면, 이런 류의 시들은 감정을 표현하기보다는 감정을 인상지우는 데에 더 도드라져 보인다. 이 인상은 때때로 강렬해서 환상적으로 보이기도 하지만, 그것은 환상을 가로질러 환상에서 깨어나려는, 그래서 상징계에 구멍을 뚫고 ‘실재’에 도달하려는 욕망에서 비롯된 것이라 할 수 있다. 환상은 금이 간 주체, 분열된 주체가 환상 속에서 ‘대상 타자 a’를 찾아가는 여행이다. 그러나 금이 간 주체가 대상 타자가 되면 이런 환상에서 깨어난다. 상징계, 대타자가 대상 타자, 곧 잉여 향락을 낳는다. 상징계가 잉여 향락을 생산하는 것은 상징계, 언어 질서가 완벽하지 못하기 때문이다. 즉, 상징계의 결여이다. 언어질서, 법에 틈이 있다는 것이다. 법을 위반하는 자는 이런 틈, 잉여를 즐기고, 아방가르드 시인들은 상징계, 언어질서의 틈, 균열, 잉여를 즐기고, 그런 잉여의 극대화를 노린다. 결국 주체가 대상 타자가 되는 것은 주체가 상징계 결여, 잉여 향락이 되고, 따라서 욕망을 억압하거나 위장하거나 남에게 위임하지 않고 곧장 욕망이 되고 욕망 충족이 된다. 욕망의 조건은 결여이고, 결여가 욕망이다. 이런 결여-욕망이 시의 경우 기표들의 놀이, 향락, 주이상스가 된다. 다시 한 번 말하자면, 현실과 이상, 존재와 언어에 대한 집요한 반성적 성찰도 중요하겠지만 가볍게 유희하는 것, 즐거움의 시쓰기도 예술의 중요한 가치이다.

토론문

남승원(경희대학교)

1. 발표자의 언급대로 우리의 현대시가 주이상스를 통해 일상 속에서의 새로운 윤리를 보여주고 있다면, 주판치치가 클로텔의 작품 주인공을 통해 던지면서 윤리에 대한 제고를 환기시키는 질문을 저 역시 동일하게 던지고 싶습니다. 최소한 연구에서 언급된 작품들이 기존의 상징적 질서에 그어진 한계를 넘고 있다면, 그것은 ‘윤리’가 가지고 있는 그 자체의 한계를 보여주고자 하는 것 때문이지, 아니면 그 한계 너머에서만 고유한 의미에서의 윤리가 진정으로 시작될 수 있다는 믿음 때문이지요. 만일, 후자라고 한다면 그 가능성에 대한 보충 설명을 해 주시면 좋겠습니다.

2. 조금은 불필요한 질문을 하나 더 드리고 싶습니다. 시쓰기가 근본적으로 주체의 결여에서 발생하는 것이라는 발표자의 논의에 동의합니다. 그 때문에, 발표자가 분석하고 있는 것처럼, 언어들의 구조물인 시문학에서 주이상스가 발현될 수 있을 것입니다. 그러나 무엇보다도 주이상스는, 자크 알랭 밀레가 말했던 것처럼, “~ 없이 즐기는(jouis-sans)”데에 있습니다. 즉, 상징적 구조에 구멍난 실재의 잔여물 그 자체이자 바로 그 자리와 등가입니다. 따라서, 발표자가 분석하고 있는 작품들에서처럼 오히려 상징계적 질서의 강한 환기를 동반한 주이상스는 라캉이 세미나에서 말했던 주이상스의 변주 중 ‘타자적-주이상스’에만 국한되는 것은 아닐까요.

3. 2에서의 논의 안에 시선을 고정시키고 본다면, 발표자가 인용하고 있는 작품들이 공교롭게도 여성 시인들의 작품이라는 점입니다. (물론, 박찬일 시인의 작품도 있습니다만, 어찌 보면 이야말로 상징계의 고리 바깥을 상상하지 못하는 ‘타자적-주이상스’라고도 할 수 있겠습니다.) 시적 힘으로서의 주이상스를 표출하고 있는 여성 시인들의 작품에 구별적 의미를 가지고 있다고 생각하든지 발표자의 의견을 듣고 싶습니다.

한국 기호학회 연구윤리 관련 규정

한국기호학회 연구윤리 및 연구윤리위원회 규정

한국기호학회는 우리의 삶과 문화, 우리가 만든 예술 텍스트들은 물론 사회현상과 자연의 대상에 이르기까지 이를 하나의 텍스트로 놓고 분석하여 그 질서와 구조를 규명하고 의미를 해석하며 발신자와 수신자 사이의 소통을 연구하는 데 목적을 둔다. 본 학회 회원은 학술 연구자로서 준수해야 하는 도덕적 의무와 사회적 책무를 성실하게 이행한다. 그리고 자신의 연구가 진리 탐구라는 학문의 목적에 부응하고 인류의 행복과 사회의 진보에 공헌할 수 있는 것을 보람으로 삼는다. 회원은 학술 연구를 수행하고 연구 논문을 발표할 때 연구윤리를 준수함으로써 연구의 가치를 서로 인정하고 연구결과를 공유할 수 있어야 하며, 이는 기호학 분야의 바람직한 학술적 발전을 위해 필수적이다. 기호학 분야의 연구 논문을 공정하고 엄격한 심사를 통해 선정·게재하는 전문 학술지인 『기호학연구』를 정기적으로 발간하는 일은 본 학회의 설립 목적을 달성하기 위한 가장 중요한 사업 가운데 하나이다. 수준 높은 학술지의 발간을 통하여 기호학의 발전에 이바지하기 위해서는 연구 논문의 저자는 물론 학술지의 편집위원과 심사위원이 지켜야 할 연구윤리규정을 확립할 필요가 있다. 이에 연구윤리 및 연구 윤리위원회 규정을 제정하여 모든 회원들이 연구 논문의 작성과 학술지의 편집에 연구 윤리를 확립하는 지표로 삼고자 한다.

제1장 연구윤리위원회 규정

제1조 (위원회의 설치) 본 학회 회원의 규범 준수와 성실 의무를 심사하기 위하여 본 학회 내에 학술연구윤리위원회를 설치한다.

제2조 (위원회의 구성) 위원회에 다음과 같은 임원을 둔다.

1. 위원장 : 1인
2. 위원 : 10인 이내
3. 간사 : 1인

제3조 (위원의 선출) 위원장은 전직 회장이 상임위원은 전·현직 총무이사과 편집이사가 당연직으로 하여 구성하고, 필요한 경우 위원장이 해당분야 전문가 약간명을 임시로 위촉할 수 있다.

제4조 (위원의 임기) 당연직 구성원은 직책 임기를 따르고, 임시 위촉위원은 해당 사안의 심의 종결 후 자동으로 임기가 만료된다.

제5조 (위원회의 임무) 위원회는 회원의 학술연구윤리의무의 위반 행위를 심사하여 그 처리 결과를 이사회

에 보고한다.

제6조 (윤리 위반 사례) 위원회의 심사에 부의할 위반 사례는 다음과 같다.

1) 회원으로서의 품위와 관련된 사항

- (1) 일반 국민에게 요구되는 법률이나 규정을 위반하여 사법적 제재를 받은 경우
- (2) 부당한 인사 개입이나 연구비의 부정 집행 등 연구자로서의 윤리를 위반하여 물의를 일으킨 경우
- (3) 회원의 품위와 관련된 판정은 일반 국민과 학계의 자정 요구에 준하되, 여론의 개입 등 부당한 전제에 의하여 결정하지 않는다.

2) 연구 결과의 도덕성과 관련된 사항

- (1) 자신 또는 타인의 연구 결과를 도용하여 새로운 연구 결과로 위조, 변조, 표절한 경우
- (2) 자신의 연구 결과를 드러내기 위하여 기존의 연구를 의도적으로 폄하하거나 은폐한 경우
- (3) 기타 연구의 개시와 과정, 결과에 있어 심각한 도덕적 결함이 있다고 판단한 경우
- (4) 연구 결과의 도덕성 판정은 연구의 진행 및 결과의 정직성과 효율성, 객관성을 기반으로 하여 결정한다.

제7조 (심사 절차) 위원회의 심사는 다음과 같은 절차를 따른다.

- 1) 위원회의 심사 개시는 위원회, 또는 회장의 심사 요청에 의하여 이루어진다. 심사 요청이 접수되면 위원장은 즉시 위원회를 소집해야 한다.
- 2) 위원회는 제기된 안전에 대한 논의를 통하여 자체 내의 심사 또는 외부 심사위원의 참여 여부 등 해당 안전의 심사 절차를 결정하되, 심사의 진행에 영향을 끼칠 수 있는 위원은 심사에서 제외한다.
- 3) 위원회는 연구자의 연구 결과에 대한 충분한 검토를 거쳐 연구윤리위반 여부를 결정한다. 위원회는 필요시 해당 연구자, 제보자, 문제가 제기된 논문의 심사위원 등을 면담 조사할 수 있다.
- 4) 위원장은 위원 과반수의 참석과 참석 위원 과반수의 찬성으로 안전의 처리를 결정하며, 해당 연구자와의 협의를 통하여 그 결과에 대한 본인의 소명 기회 부여를 검토한다.
- 5) 본인의 소명은 심사위원회의 비공개회의를 통하여 이루어진다. 위원장은 해당 연구자에게 심사 경과를 충분히 설명하고, 소명을 위한 요청 자료를 준비하여 회의에 참석하도록 통보한다.
- 6) 심사위원장은 해당 연구자의 소명 이후 심사위원회 결정의 번복 여부를 최종 결정하여 이사회에 보고한다. 번복 여부의 결정은 위원 과반수의 참석과 참석위원 과반수의 동의로 이루어진다.
- 7) 심사위원은 회원의 신분이나 진행 사항 등을 외부에 공개해서는 안 된다.

제8조 (심사 결과의 보고) 위원회는 심사 결과를 즉시 이사회에 보고하여야 한다. 보고서에는 다음 각 호의

사항이 반드시 포함되어야 한다.

- 1) 심사의 위촉 내용
- 2) 심사의 대상이 된 부정행위
- 3) 심사위원의 명단 및 심사 절차
- 4) 심사 결정의 근거 및 관련 증거
- 5) 심사 대상 회원의 소명 및 처리 절차

제9조 (징계) 위원회는 심사 및 면담 조사를 종료한 후 징계의 종류를 결정한다. 징계의 종류에는 다음과 같은 것들이 있으며, 중복하여 처분할 수 있다.

- 1) 제명
- 2) 논문의 직권 취소 및 인용 금지
- 3) 학회에서의 공개 사과
- 4) 회원으로서의 자격 정지

제10조(소명 기회의 보장) 연구윤리규정 위반으로 판정된 회원에게는 충분한 소명의 기회가 주어져야 한다.

제11조 (조사 대상자에 대한 비밀 보호) 연구윤리규정 위반에 대해 학회의 최종적인 징계 결정이 내려질 때까지 윤리위원들은 회원의 신원을 외부에 공개해서는 안 된다.

제12조 (후속 조치) 운영위원회는 심사위원회의 보고서를 검토한 후 다음과 같은 조치를 취한다.

- 1) 회장은 운영위원회의 결정에 따라 심사위원회의 결정을 즉시 시행한다.
- 2) 심사 결과가 합리성과 타당성에 문제가 있다고 판정할 경우, 운영위원회는 심사위원회에 재심, 또는 보고서의 보완을 요구할 수 있다. 운영위원회의 요구는 구체적인 이유를 적시한 서류로서만 이루어진다.

제13조(행정사항)

- 1) 이 규정에 명시되지 않은 것은 위원회의 결정에 따라 시행한다.
- 2) 위원회의 회의 내용은 반드시 문서로 작성하여 이사회에 보고한다.
- 3) 학회는 위원회의 원활한 운영을 위하여 필요한 재정적 지원을 한다.

제2장 연구 관련 윤리규정

제1절 저자 준수 연구윤리규정

제1조 (표절, 위조, 변조 금지)

1) 저자는 자신이 행하지 않은 연구나 주장의 일부분을 자신의 연구 결과이거나 주장인 것처럼 논문이나 저술에 제시하지 않는다. 타인의 연구 결과를 출처와 함께 인용하거나 참조할 수 는 있을지라도, 타인의 창의적인 아이디어, 이론, 모델, 연구 결과 등을 원전 출처를 밝히지 않은 채 자신의 연구 결과이거나 주장인 것처럼 제시하거나 그 중 일부 문장이나 단어를 변조하여 제시하는 것은 표절에 해당된다.

2) 저자는 존재하지 않는 연구자료 등을 허위로 만들거나(위조), 연구 과정 등을 인위적으로 조작 또는 임의로 변형·삭제함으로써 연구내용 또는 결과를 왜곡(변조)하지 말아야 한다.

제2조 (출판 업적의 명기)

1) 저자는 자신이 실제로 행하거나 기여한 연구에 대해서만 저자로서 업적을 인정받으며 그 내용에 대해 책임을 진다.

2) 논문이나 기타 출판의 저자(역자 포함)의 순서는 상대적 지위에 관계없이 연구에 기여한 정도에 따라 공정하게 정해져야 한다. 단순히 특정 직책에 있다고 해서 공동저자, 제1저자, 또는 교신저자로서의 업적을 인정받을 수 없다. 반면, 연구나 저술(번역 포함)에 충분히 기여했음에도 저자로 인정되지 않는 행위 또한 정당화될 수 없다. 연구나 저술에 대한 기여도가 낮을 경우 저자로 포함하기보다는 각주, 서문, 사의 등에서 고마움을 표시한다.

제3조 (연구물의 중복 투고 및 게재 혹은 이중 출판 금지)

1) 저자는 국내외를 막론하고 이전에 출판된 자신의 연구물(게재 예정이거나 심사 중인 연구물 포함)을 새로운 연구물인 것처럼 출판하거나 투고해서는 아니 되며, 동일한 연구물을 유사 학회나 학회 등에 중복하여 투고해서도 아니 된다. 투고 이전에 출판된 연구물의 일부를 사용하여 출판하고자 할 경우에는 출판사의 허락을 얻어서 출판한다.

제4조 (인용 및 참고 표시)

1) 저자가 공개된 학술 자료를 인용할 경우에는 정확하게 출전을 기술하도록 노력해야 하고, 상식에 속하는 자료가 아닌 한 반드시 그 출처를 명확히 밝혀야 한다. 사적인 접촉을 통해서 얻은 자료의 경우 그 정보를 제공한 연구자의 동의를 받은 이후라야 인용할 수 있다.

2) 저자가 다른 사람의 글을 인용하거나 다른 사람의 생각을 참고할 경우에는 각주를 통해 인용 및 참고 여

부를 밝혀야 하며, 이러한 표기를 통해 어디까지가 선행연구의 결과이고, 어디서부터 본인의 독창적인 생각이나 주장이나 해석인지를 알 수 있도록 명기해야 한다.

제2절 편집위원 준수 연구윤리규정

제5조 편집위원은 투고된 논문의 게재 여부를 결정하는 책임을 지며, 저자의 독립성을 존중해야 한다.

제6조 편집위원은 학술지 게재를 위해 투고된 논문을 저자의 성별, 나이, 소속 기관은 물론이고 어떤 선입견이나 사적인 친분과 무관하게 논문의 수준과 투고 규정에 근거하여 처리해야 한다.

제7조 편집위원은 투고된 논문의 평가를 해당 분야의 전문적 지식과 공정한 판단 능력을 지닌 심사위원에게 의뢰해야 한다. 심사 의뢰시에는 저자와 친분이 있거나 적대적인 심사위원을 피함으로써 객관적인 평가가 이루어질 수 있도록 노력한다. 단, 같은 논문에 대한 평가가 심사위원 간에 현저하게 차이가 날 경우에는 해당 분야 제3의 전문가에게 자문을 받을 수 있다.

제8조 편집위원은 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하지 않는다.

제9조 편집위원은 심사위원의 투고 논문심사와 관련한 문제제기 등의 사항이 발생할 경우, 윤리위원회에 신속히 알리고 적절히 대응하여야 한다.

제3절 심사위원 준수 연구윤리규정

제10조 심사위원은 학술지의 편집위원이 의뢰하는 논문을 심사규정이 정한 기간 내에 성실하게 평가하고 평가 결과를 편집위원에게 통보해 주어야 한다. 만약 자신이 논문의 내용을 평가하기에 책임자가 아니라고 판단될 경우에는 편집위원에게 그 사실을 통보하여야 한다.

제11조 심사위원은 심사의뢰 받은 논문을 개인적인 학술적 신념이나 저자와의 사적인 친분 관계를 떠나 객관적 기준에 의해 공정하게 평가하여야 한다. 충분한 근거를 명시하지 않은 채 논문을 탈락시키거나, 심사자 본인의 관점이나 해석과 상충된다는 이유로 논문을 탈락시켜서는 안 되며, 심사 대상 논문을 제대로 읽지 않은 채 평가해서도 안 된다.

제12조 심사위원은 심사의뢰 받은 논문이 이미 다른 학술지에서 출판되었거나 중복심사 중이거나 혹은 기타 문제를 발견하였을 때에는 편집위원에게 해당 사실을 알려야 한다.

제13조 심사위원은 전문 지식인으로서의 저자의 독립성을 존중하여야 한다. 평가 의견서에는 논문에 대한 자

신의 판단을 밝히되, 보완이 필요하다고 생각되는 부분에 대해서는 그 이유를 설명해야 한다. 정중하고 부드러운 표현을 사용하고, 저자를 비하하거나 모욕하는 표현은 하지 않아야 한다.

제14조 심사위원은 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지켜야 한다. 논문 평가를 위해 특별히 조언을 구하는 경우가 아니라면 논문을 다른 사람에게 보여주거나 논문 내용을 놓고 다른 사람과 논의하는 것도 바람직하지 않다. 또한 논문이 게재된 학술지가 출판되기 전에 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

제3장 연구윤리규정 시행지침

제1조 (연구윤리규정의 개정)연구윤리규정의 개정 절차는 본 학회의 규정 개정절차에 준한다.

부칙 이 윤리 규정은 2008년 1월 1일부터 시행한다.

이 윤리 규정은 2014년 9월 1일부터 시행한다.