

## 종교사회학적 관점에서 본 새로운 문화담론: 감정의 문화사회학을 중심으로

이 철 (송실대학교 교수)

- I. 들어가는 말
- II. 자아와 주체
- III. 미시사회학에서 감정
- IV. 거시사회학과 감정
- V. 기독교적 함의 및 결론

---

• ABSTRACT •

---

The objective of this study is, as an attempt for constructing a new paradigm of culture, to study emotion from the sociological perspective. During the Enlightenment era, emotion was in a sense a foe or a servant to reason and rationality. So it was something that had to be constantly suppressed or controlled by the reason. However, after the coming of post-modern time, the emotion has been reestimated so that its place and role may be treated properly both in personal sector and in public sphere. This reevaluation took place in the area of Philosophy and Sociology, and this study also is a part of the attempt. For this end, this study analyzes a person as an holder of emotion in Jacques Lacan's theory on the subject, and investigates the role and power of emotion in private and societal sector with the help of Erving Goffman's theory on dramaturgical metaphor and Emile Durkheim's sociology of culture. In addition, the implication of this study for Christian studies is also examined. Consequently since the power of emotion is significant, sometimes more significant than the reason, the role and place of emotion has to be dealt properly in its relation to the reason.

**Key words** : emotion, cultural sociology, Jacques Lacan, Erving Goffman, Emile Durkheim

---

## I. 들어가는 말

미국 경제잡지 『포춘(Fortune)』지가 선정한 세계 100대 기업 중 50개 이상을 대상으로 경영 컨설팅을 해온 클로테르 라파이유(Cloataire Rapille)는 그의 책 『컬처코드』에서 크라이슬러 자동차 회사에 대한 자문과 관련하여 다음과 같이 기술하였다.

미국인은 자동차에서 무엇을 기대할까? 이런 질문을 하면 여러 가지 답변을 듣게 된다. 그 중에는 최고의 안전성과 뛰어난 연비, 핸들링, 그리고 선풍력 따위가 있다. 나는 이런 답은 하나도 믿지 않는다. 그 이유는 컬처코드의 첫 번째 원칙 때문이다. 이 원칙에 따르면 사람들의 진심을 이해하기 위해서는 그들의 말을 무시하는 것이 유일한 방법이다. 그렇다고 해서 사람들이 일부러 거짓말을 한다거나 자신의 의사를 정확하게 표현하지 못한다는 뜻은 아니다.....이러한 행동은 일부러 속이려고 그러는 것이 아니라, 질문에 답할 때 감정이나 본능보다 지성을 관장하는 대뇌피질이 먼저 작용하기 때문이다.<sup>1)</sup>

이러한 인식 하에 라파이유는 자동차에 대한 이성적 접근을 지양하고 감정적 접근을 시도한다. 그는 “중요한 것은 운전자와 자동차의 관계, 운전 경험과 그에 따른 감정의 관계였다”고 말하면서 차에 대한 소비자들의 체험과 감정을 조사하였다. 이 조사를 토대로 하여 만들어진 차가 피티크루저(PT CRUISER)이고 이 차는 “상업적으로 큰 성공을 거두게 되었다.”<sup>2)</sup> 라파이유의 주장의 요지는 소비자들이 차를 선택할 때 결정적으로 작용하는 요소는 연비, 안전성, 핸들링과 같은 이성적 요소가 아니라 자동

1) 클로테르 라파이유, *The Culture Code*, 김상철, 김정수 『컬처코드』(서울: 리더스북, 2007), 31.

2) *Ibid.*, 34.

차에 대한 경험, 감정, 느낌 등과 같은 감정적 요소라는 것이다.

이러한 현상이 물품 소비뿐만 아니라 다양한 사회 활동 및 인간관계에서 나타난다. 학생이나 신입 직원 선발을 위한 면접을 예로 들어보자. 면접 시 첫인상이 매우 중요하다. 이때의 호감 혹은 ‘비호감’이 지원자에 대한 평가에 많은 영향을 미친다. 물론 면접관들은 감정 보다는 이성에 근거하여 학업이나 실무 능력을 평가해 나가지만 면접 도중 접하게 되는 어투, 태도는 물론 출신지역, 출신학교, 가족 배경, 종교, 지인 관계 등이 판단에 영향을 주게 된다.<sup>3)</sup> 이런 이유로 지원자의 인적사항을 면접관들이 알지 못하도록 제한하기도 한다.

개인 혹은 사회 활동에서 감정이 이성 못지않게, 때로는 이성을 넘어서는 위치를 가지고 있음에도 불구하고 감정은 이성에 비해 학문적으로 적절하게 대우받지 못하였다. 때로 여기에는 단순한 무관심이나 소홀을 넘어 의도적인 측면도 있었다. 감정은 이성이 잘 발달되지 않았을 때 돌출되는 것이고 따라서 이성이 충분히 발현된다면 감정은 문제가 되지 않을 것이라는 인식이다. 감정을 이처럼 항상 부차적 범주에 놓고 이성을 우위에 놓으며, 이 이성에 의해 감정이 통제되거나 제어되어야 한다는 시각은 계몽주의 이후 발전한 이성 중심의 근대적 사고의 결과라 하겠다. 그러나 인간은 이성과 감정을 동시에 가지고 있는 존재이며, 때때로 감정이 이성을 지배할 경우도 있다. 따라서 온전한 관점을 위해서는 이성과 감정을 균형 있게 다루면서 이성 중심으로 경도된 사유 방식의 문제점을 개선하여야 한다.

더구나 포스트모던의 시대를 맞아 이성 중심의 근대성이 그 정당성을 의심 받으면서 철학계나 사회학계 내에서 자체 반성이 일고 있다. 예를

3) 이를 방지하기 위해 기업이나 학교의 면접관들은 평가 성향 진단을 받기도 하는데, 이 과정을 통해 ‘기본적 귀인 오류’ ‘정서적 오류’ ‘후광 오류’ ‘첫인상 효과’ ‘관대화 오류’ 등의 유무 및 강도 정도를 진단받는다.

들어 서양 철학은 “나는 생각한다 고로 존재한다”는 르네 데카르트(Rene Descartes)의 명제에 근거해 인간 존재의 토대를 이성적 사유에 틀 지워 버렸다. 그리고 이러한 사조는 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)에 와서 더욱 견고해진다.<sup>4)</sup> 사회학도 그 초기부터 막스 베버(Max Weber)의 합리성 이론에 근거하여 감정을 이성과 대립되는 비합리적 요소로 범주화하였다.<sup>5)</sup> 감정에 대한 주류 철학과 사회학의 이러한 입장은 근대 사회 내내 변하지 않는 근본 관점이었다. 의도적으로 감정을 중요하게 취급한 지그문트 프로이트(Sigmund Freud)도 감정을 이드의 일부로 보면서 그것은 초자아의 명령에 따라 자아가 통제하거나 조정해야 할 대상으로 간주했다.<sup>6)</sup> 그러나 포스트모던의 관점에서 이러한 입장들이 재고되면서 이제는 사회학과 철학에서 감정이 가지는 위치가 적극적으로 탐색되기 시작하였다. 이제 이성 홀로 혹은 이성 우위의 사유는 재고되고 비판되고 있다. 물론 감정과 그에 대한 이론 역시 비판의 요소들이 존재하고 비판의 대상이 되어야 한다. 그러나 이성과 견줄 만한 주목과 연구가 실천되면서 비판이 제기되어야 할 것이다.

본 논문은 새로운 문화담론을 제시하고자 하는 시도의 일환으로 감성, 감정과 같은 주제를 연구 주제로 삼는다. 이 연구를 통해 감정이 개인과 공동체적 삶에서 가지는 위치와 힘을 보여주고자 한다. 이러한 시도는 특별히 문화사회학(Cultural Sociology)에 의해서 주장되고 있는데, 이 학파는 기존의 문화사회학(Sociology of Culture)의 입장과 상이하게 문화의 자율성과 독립성을 강조하며, 문화의 개념을 신념, 가치, 상징, 언어 등을 넘어 감성, 감정까지도 포함시킨다.<sup>7)</sup> 그리고 이 감정의 문제를 연구하기

4) J. M. 바바렛, *Emotion: Social Theory and Social Structure: A Macrosociological Approach*, 박형신, 정수남, 『감정의 거시사회학: 감정은 사회를 어떻게 움직이는가?』(서울: 일신사, 2007), 66-67.

5) *Ibid.*, 71-74.

6) *Ibid.*, 69.

위하여 정신분석학을 비롯한 여러 분야를 자신의 연구 주제로 수용한다. 본 논문은 이러한 문화사회학의 입장을 수용하여 감정을 문화의 중요한 요소로 간주하며, 이를 살펴볼 이론적 방법으로 정신분석학, 상징적 상호작용론, 뒤르켐주의 문화이론을 선정한다.

논문의 순서는 다음과 같다. 먼저 II장에서는 개인적 삶과 사회적 관계의 근거라 할 수 있는 자아에 대해 살펴본다. 특히 감정과 관련된 자아의 문제를 고찰한다. 여기에는 그간 자아를 전통적인 입장에서 인식하던 것에서 벗어나 후기구조주의 특히 자크 라캉(Jacques Lacan)의 정신분석학을 중심으로 자아의 문제를 고찰한다.<sup>8)</sup> III장에서는 감정이 개인적 차원에서 어떤 역할을 수행하는지 살펴본다. 이를 위해 상징적 상호작용론자 어빙 고프만(Erving Goffman)의 연극모형론을 살펴본다. VI장에서는 감정의 사회적 차원을 살펴보기 위해 뒤르켐주의 문화이론을 고찰하고자 한다. 이 역시 문화사회학의 중요한 연구 분야로 최근 많은 관심이 부각되고 있는 주제이다. V장에서는 본 논문의 기독교적 함의 및 결론이 제시된다

7) 이에 대한 자세한 내용은 제프리 알렉산더(Jeffrey Alexander)와 필립 스미스(Philip Smith)의 다음의 책들을 참조하라. 필립 스미스, *Cultural Theory: An Introduction*, 한국문화사회학회, 『문화이론: 사회학적 접근』 (서울: 이학사, 2008); 제프리 알렉산더, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, 박선웅, 『사회적 삶의 의미: 문화사회학』 (과주: 한울, 2007)

8) 정신분석학은 그 초기부터 여러 비판을 받았다. 최근 들어 뇌의학의 발달로 인해 그 비판의 강도와 범위는 넓어졌다 할 수 있다. 그러나 뇌의학 초기와 달리 뇌의학의 한계가 지적되면서 뇌의학과 정신분석학의 상호보완적 위치와 통섭의 필요성이 제시되고 연구되고 있다. 이에 대해서는 다음의 책들을 참고하라. 마르틴 후베르트, *Ist Der Mensch Noch Frei?*, 원석영, 『의식의 재발견: 현대 뇌과학과 철학의 대화』(서울: 프로네시스, 2007), Rowland W. Folensbee, *The Neuroscience of Psychological Therapies*, 송현주, 『신경과학으로 보는 심리학적 치료』(서울: 시그마프레스, 2010)

## II. 자아와 주체

우리는 일반적으로 자아를 이성적이고 안정적이며 자기동일성이 있어 어느 정도 통일성을 갖춘 존재로 생각한다. 그리고 우리는 이런 자아를 '나'라고 인식하며 살고 있다. 이러한 사고는 크게 다음 두 가지 사상으로 부터 근거했다고 볼 수 있다. 먼저 17세기 철학자 르네 데카르트의 제1명제, '나는 생각한다 고로 나는 존재한다'(Cogito, ergo sum)이다. 이 명제는 인간의 이성적 차원, 의식적 차원을 부각시키며 그 근거위에 인간을 존재시킨다. 생각하고 의심하고 또 생각한 결과, 의식에 분명히 확인되는 것은 결국 이 생각하는 내가 존재한다는 것이다. 데카르트는 자신이 세운 이 확실성에 근거하여 자신과 세상에 대한 모든 인식을 시작한다. 유럽의 철학적 전통은 데카르트의 이러한 고기도 명제로부터 기인된다. 그리고 계몽과 근대의 후예들인 우리들도 이 명제에 근거해 자아의 이성적, 의식적 차원의 중요성을 받아들이며 살고 있다.

자아에 대한 또 다른 사상은 지그문트 프로이트의 정신분석학에서 찾아볼 수 있다. 프로이트는 연구 후기에 들어 정신의 구조학을 설정하는데 곧 초자아, 자아, 이드이다. 이미 잘 알려져 있듯이 이드는 리비도의 욕동들이 잠복해 있다 분출을 탐색하는 영역이며, 초자아는 이러한 욕동들이 추구하는 바와는 다른 내용의 사회적 도덕과 질서들이 자리 잡은 곳이다. 프로이트에 따르면 자아는 이같이 상반되고 충돌적인 이드와 초자아의 활동을 조절하고 관장해야 할 주체이다. 흔히 말해 지듯이 서로 다른 곳으로 달리려는 두 마리 말을 몰아야 하는 마부가 자아인 것이다. 여기서 자아의 강화의 필요성이 대두된다. 무의식에 바탕을 둔 이드와 사회 가치의 대변자인 초자아 간의 대결을 조화롭게 조종하면서 안정되고 통일적인 상태를 유지하기 위해서는 자아의 강화가 필수적이라는 것이다. 프로이트의 추종자들은 이 자아의 기능이 성장과정을 거치면서 교육, 문화, 상담

등을 통해 강화되면 이드의 충동 속에서도 개인은 초자아의 지시를 좇아 안정되고 통일성 있는 삶을 유지할 수 있다고 믿었다.

그러나 이러한 자아의 이성적, 의식적 차원이 라캉에 이르면 비판과 거부 대상이 된다. 이미 라캉 외에도 구조주의와 후기 구조주의에 와서는 더 이상 이러한 자아 개념은 부정된다. 필립 스미스는 이러한 흐름을 다음과 같이 요약한다.

주권적 개인이라는 관념은 르네상스의 사고를 그 기원으로 하며 계몽의 시대를 거쳐 지속된 바 있는데, 이에 의하면 인간의 행위는 합리성과 자발성으로 특징지어진다.....[그러나 포스트구조주의에서] 욕망, 동기 그리고 인간 주체에 대한 개념들은 자유의지와 합리적 사고가 아니라 특수한 담론으로부터 비롯된 것임이 폭로된다. 게다가 자아의 여러 차원은 종종 모순적이고, 파편적이며 혹은 불완전한 것으로 간주된다. 그러한 인식을 통하여 다시 일원적이고 주권적인 행위자라는 관념은 공격당한다.<sup>9)</sup>

라캉은 포스트구조주의의 입장에 서서 자아에 대한 기존 개념을 분석한다. 그의 분석은 먼저 데카르트에 대한 철학적 비판이다.<sup>10)</sup> 라캉에 따르면 데카르트의 제1명제의 가장 큰 모순은 의식의 선형성과 절대성에 대한 주장이다. 데카르트는 자신의 존재를 자신이 생각하다는 사실 위에 근거시켰는데, 이 때 생각하는 나는 누구인가? 생각하는 나를 생각하기 위해서는 어떤 전제된 주체, 곧 생각하는 나를 생각하는 내가 필요하다. 라캉에 의하면 데카르트에게서 이 전제된 주체가 생략되어 있다. 데카르트는 이 주체 없이 단지 생각하고 있는 나를 근거해 존재에 대한 의식을 확정하게 되었다. 이런 데카르트의 주장에 향해 라캉은 ‘나는 생각한다고

9) 필립 스미스, 204-05.

10) 손 호머, Jacques Lacan, 김서영, 『라캉 읽기』(서울: 은행나무, 2009), 125-127.



생각한다'는 말과 함께, 내가 생각하고 있다는 의식은 내가 생각하고 있기 때문에 발생한 의식이 아니라 내가 생각하고 있다고 생각하는 주체가 있기 때문이라고 지적한다.<sup>11)</sup> 여기서 데카르트의 생각하는 나는 '자아'에 해당되고 라캉의 생각하고 있는 나를 생각하는 나는 '주체'에 해당된다.

라캉은 이를 그의 거울단계 이론에서 쉽게 설명하는데, 우리는 거울을 볼 때 거울에 비친 나를 쉽게 나라고 생각하지만 실은 거울에 비친 나를 나라고 생각하는 내가 실제 나이다. 오히려 거울에 비친 나는 단지 거울에 비친 상, 이미지일 뿐이고 이 상이나 이미지는 실제 나와는 다른 나, 단지 보이는 나, 그래서 실제와 다른 나이다. 그러나 우리는 흔히 이 나를 나, 곧 자아라고 생각하며 살아간다.<sup>12)</sup> 이럴 때 이 나(자아)를 보고 있는 나(주체)는 '사라진다.' 마치 데카르트의 제1명제에서 이 주체가 사라졌듯이 말이다.

라캉에게 이 거울은 단지 물리적 거울 뿐만 아니라 정신분석학의 대상관계 이론에서 언급하는 대상도 거울이 된다. 유아기 때 주 대상은 모와 부에 해당되고 점차 그 대상이 확장된다. 우리는 부모와 주위 사람들의 얼굴(거울)에 비친 나를 보고 이것이 나(자아)라고 생각한다. 그리고 거울에 비친 모습을 보고 자신을 이상적으로 생각하듯이 부모의 얼굴에 비친 자신의 모습(부모가 아기에게 해주는 말들, "귀엽다," "똥똥하다," "잘했다" 또는 아기를 대하는 태도, 우리는 유아들을 매우 중요하게 대한다)을 보고 자신을 '이상적' 존재로 인식한다. 이 자아는 물론 이상화된 '거짓' 자아이다.

라캉은 이어 또 다른 거울을 언급하는데 곧 언어이다. 구조주의와 라캉의 정신분석학에서 언어는 매우 중요한 의미를 갖고 있다. 우리는 언어

---

11) 이러한 비판은 일찍이 마르틴 하이데거(Martin Heidegger)에 의해 이미 제기되었다. 김석, 『프로이트와 라캉: 무의식으로서의 초대』(과주, 김영사, 2010), 122-23.

12) 손 호머, 53-57.

안으로 태어나고 언어에 의해 구성된다. 언어를 통해 세상을 인식하고 자신을 인식한다. 언어 없이 혹은 언어를 넘어서서 세상과 자신을 인식하기 힘들며 굳이 이를 이루고자 하면 메타언어(초언어)가 필요하다. 따라서 일반적으로 우리의 인식은 언어의 한계 안에 머무른다. 우리는 언어를 통해 나를 인식한다. 거울단계에 비유해 말하면 언어를 통해 나를 본다. 그리고 그것이 나라고 생각한다. 그러나 이것은 '거짓' 자아이며 라캉의 표현에 따르면 빗금 쳐진 주체(\$), 곧 언어 세계(혹은 그의 용어로는 상징계)에 관통된 주체이다.<sup>13)</sup>

자아에 대한 라캉의 철학적 비판은 또한 자아에 대한 라캉의 정신분석학적 비판에 의해 보강된다. 프로이트의 정신구조는 후에 그의 딸 안나 프로이트(Anna Freud)를 중심으로 자아를 강화하는 방향으로 발전하였다. 이러한 배경에는 자아의 강화가 무의식의 이드를 조정할 수 있다는 사고를 반영하고 있다. 그리고 이러한 자아 중심 사고는 미국으로 건너가 미국인들의 기질, 곧 적극적이고 진취적인 성향에 맞게 적용되면서 H. 하르트만(Hartmann)을 중심으로 자아심리학이 발달하였다.<sup>14)</sup> 이로 인해 무의식을 중심으로 하는 프로이트의 심층 심리학이 이제 자아를 중심으로 자아를 강화시키는 방향으로 전환되었다.

라캉은 이러한 시도가 개인들로 하여금 현실에 잘 적응하고 성공하도록 하기 위해 고려된 변질된 정신분석학이라고 생각하였고, 이러한 자아 중심적 사고나 자아의 기능 강화는 프로이트의 원래 관심이나 목적이 아니라고 보았다. 라캉은 자아심리학자들 보다는 무의식과 이드의 영향력을 심층적으로 연구한 멜라니 클라인(Melanie Klein)의 입장에 동조하였다.

13) *Ibid.*, 84-88.

14) 이러한 움직임은 이후 미국의 심리학 발전에 큰 영향을 끼쳤는데, 이러한 흐름을 타고 기독교계에서도 소위 적극적 사고방식, 긍정의 심리학 등과 같은 미국산 심리운동들이 발생하게 되었다.

자아에 대한 이러한 철학적, 정신분석학적 비판을 거치면서 라캉은 이성적 자아, 거짓 자아 대신에 주체의 개념에 집중한다. 비록 타자(대상)에 의해, 언어에 의해 관통되고 빗금이 쳐진 타자이지만 이것이 실제 우리라는 것이다. 그리고 이 주체는 무의식의 주체이고 또한 욕망의 주체이다.<sup>15)</sup> 이성적 주체, 의식상에서 사유되는 주체가 아니라 무의식에 의해 드러나고 무의식에 의해 수시로 주장되는 감정과 욕망의 주체이다. 이 주체는 무의식이나 욕망 없이는 온전히 설명되지 않는 대상이며 그것들로부터 자유롭지도 못한 주체이다.<sup>16)</sup>

물론 라캉은 이성과 의식을 부정하지 않는다. 다만 이것들은 거울상의 나처럼 자신을 왜곡되게 보여줄 수 있다. 거울 안에 나타난 상이 자신이라고 상상하며 동일시키시듯이 이성과 의식은 자아를 어떤 것으로 상정하면서 상정된 그것을 자기와 동일시시킨다. 이런 상상적 동일시 작업을 보면서 라캉은 상상계의 존재와 이것의 작동을 주장하게 된다.<sup>17)</sup> 결국 라캉은 데카르트의 인식의 오류, 자아심리학의 정신구조상의 왜곡을 넘어서면서 자아, 곧 주체에 도달한다. 이 주체는 이성과 인식의 주체이기도 하지만 무의식과 감정의 주체이기도 하다. 반드시 라캉을 언급하지 않더라도 우리는 일상에서 수시로 그리고 강력하게 무의식과 감정에 이끌리는 타인과 자신을 발견하게 된다. 자동차 구입이나 면접관 활동은 단지 그중 하나의 예에 불과하다.

15) 손 호머, 139-141.

16) 주체가 이같이 무의식이나 욕망에 묶여 있을 수밖에 없는 까닭은 유아기의 자아가 성장하면서 겪게 되는 대상과의 관계 그리고 언어와의 관계 때문이다. 이에 대한 설명은 지면 제약 상 생략할 수밖에 없어 참고 자료를 소개하는 것을 대신하고자 한다. 자크 라캉, 권택영 역음, 『욕망이론』, (서울: 2004, 문예출판사), 1장.

17) 김석, 『에크리: 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』(파주: 살림, 2007), 152, 155.

### III. 미시사회학에서 감정

우리는 지금까지 우리 자아가 이성적이고 안정적이고 일관성 있는 합리적 자아가 아니라 수시로 감정적이고 파편화되고 불완전하고 모순적인 존재라는 주장을 살펴보았다. 이제는 이런 자아가 구체적으로 실제 상황에서 어떻게 작동하는지, 무의식이나 욕망에 어떻게 움직여지는지 살펴보고자 한다. 이를 보여줄 여러 이론들이 있지만 대표적 연구로 미시사회학자 어빙 고프만의 이론을 살펴보고자 한다.<sup>18)</sup>

고프만은 20세기 가장 뛰어난 상징적 상호작용 이론가이다. 그의 이론은 연극모형론이라고 명명할 수 있다. 그에 따르면 이 세상은 무대이다. 그리고 우리는 배우인 동시에 서로 서로에게 관객이기도 하다. 우리는 서로 상징들을 통하여 의미를 주고받으면서 상호작용한다. 상징은 옷, 책, 표정, 제스처, 반지, 십자가와 같은 물질적인 것도 있고 언어와 같이 비물질적인 것도 있다. 고프만은 사람들이 세상이라는 무대 위에서 연극을 하는 이유와 과정을 자세히 설명하고 있는데 특히 그의 책 『스티그마』와 『자아표현과 인상관리』는 이에 대해 상세히 서술되어 있다. 이제 이 책들을 중심으로 연극모형론에 대해 살펴보자.

18) 이 글을 쓰는 도중에 이와 관련된 미시사회학 연구가 신문에 실린 것을 보았다. 미국의 사회심리학자 필립 짐바르도(Phillip Zimbardo)의 ‘상황의 힘’이라는 실험이다. 신문의 예를 빌려보자. 면접시험을 보러갔다. 면접관이 우리나라에서 가정을 이끄는 가장이 누구냐고 묻는다. 함께 면접 보는 다른 4명이 모두 “여성”이라고 먼저 답한다. 나는 뭐라고 대답할까? 이어 두 번째 질문, 타조와 거위 중 누가 빨리 달리느냐고 묻는다. 나는 눈치를 살핀다. 이 때 4명 모두 “거위”라고 한다. “그럼 나의 대답은? 거위라고 답할 확률이 70%이다.”(유재하, “상황을 바꾸는 마력 혹은 매력” 『중앙일보』 2010년 10월 9일, 35) 짐바르도는 스탠포드대학에 모의 교도소를 설치하여 수행한 실험 연구를 토대로 2004년 이라크 아부 그라이브 포로수용소에서 발생한 학대 사건의 원인을 분석한 학자이다. 그는 자신의 책 『루시퍼 이펙트』(서울: 오진지식하우스, 2007)에서 어떻게 선량하고 이성적인 시민이었던 어린 청년들이 포로수용소 상황에서 가학적 행위를 일삼는 악인으로 돌변하는지에 대해 분석하고 있다.

고프만은 우리가 사는 세상 대부분이 연극 무대라고 말한다.<sup>19)</sup> 우리가 세상이라는 무대에 들어서면 우리는 타인들, 곧 관객들을 만난다. 이 타인들은 우리에게 역할 기대라는 것을 하게 되는데, 이 때 우리는 일반적으로 이러한 기대에 부응한다.<sup>20)</sup> 고프만은 이 역할 기대에 관련해 두 가지 용어를 사용한다. 가상적 사회정체성(virtual social identity)과 실제적 사회정체성(actual social identity)이다. 가상적 사회정체성은 타인들이 우리에게 기대하거나 요구하는 개인적 범주나 속성이다. 예를 들어, 목회자가 교회에 가면 교인들이 기대하거나 요구하는 정체성이 가상적 사회정체성이다. 이 정체성은 목회자 개인이 스스로 형성한 정체성이 아니라 사회적으로 이미 구성된 정체성이 목회자에게 부여되는 것이다. 교인들은 이 정체성에 근거해 목회자의 행동, 사고, 관계성 등을 예상하기도 하고 판단하기도 한다. 이에 비해 실제적 사회정체성은 그 개인이 실질적으로 지니고 있다고 확인되는 범주와 속성이다.<sup>21)</sup>

문제는 이 두 정체성 사이의 차이 발생이다. 이 두 정체성간의 차이가 없거나 있어도 미소하다면 문제가 없으려니와 만일 그렇지 않다면 그 차이의 정도만큼 해당 개인은 오점, 곧 스티그마를 갖게 된다. 그리고 이 스티그마가 심화되면 낙인 작업이 진행된다. 고프만은 여기서 불명예자와 잠재적 불명예자를 구분한다. 불명예자는 이 차이가 타인들에게 드러나 이미 오명을 받고 있거나 받은 자이고, 잠재적 불명예자는 그 차이가 아직 주위 사람들에게 드러나지 않아 스티그마를 받지 않았지만 그렇게 될 가능성을 잠재적으로 가지고 있는 자이다.<sup>22)</sup>

19) 어빙 고프만, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 김병서, 『자아표현과 인상관리』 (서울: 경문사, 1987), 49.

20) *Ibid.*, 16.

21) 어빙 고프만, *Stigma*, 윤선길, 정기현, 『스티그마: 장애의 세계와 사회적응』(오산: 한신대학교출판부, 2009), 15.

22) *Ibid.*, 17.

스티그마를 받는다는 것은 수치고 고통이고 두려움이다. 따라서 잠재적 불명예자는 불안 속에서 스티그마를 피하고자 한다. 이를 위해 그는 정보관리 혹은 체면작업에 들어간다. 자신의 실제적 사회정체성이 접촉을 통해 드러나지 않게 하기 위해 자신에 대해 은폐 혹은 위장한다.<sup>23)</sup> 이 때 종종 필요한 소품을 사용하는데, 그 소품은 양복, 표정, 어투와 같은 물질적인 것들도 있고, 학위, 출신, 특별한 지식이나 기술과 같은 비물질적인 것들도 있다. 이 모두 상징에 속하는 것들이다.

이러한 상징의 상호작용은 익명의 타자들과의 만남 공간에서 보다는 그 개인의 준거집단에서 더욱 분명히 발견된다. 다시 말해, 익명의 집단에서 그 개인은 두 정체성간의 차이나 그로 인한 스티그마에 대해 별로 불안해하지 않으며, 설령 차이가 드러나도 크게 수치스러워 하지 않는다. 그러나 의미 있는 타자(significant others)들과의 관계에서는 다르다. 목회자의 경우 의미 있는 타자는 교인들이다. 이런 타자들과 함께 하는 시공간에서 해당 개인은 정보관리에 보다 신경을 쓴다.

이런 이유로 그 개인이 의미 있는 타자들과 함께 있던 시공간을 떠나면 해방감과 평안을 느낀다. 칼 융(Carl Jung)의 용어를 빌리면, 이 때 페르소나를 벗기 때문이다. 자신의 실제적 정체성의 가시성이나 돌출성을 염려하지 않아도 된다. 고프만은 세상의 모든 시공간이 무대라고 보지 않았다. 그는 이면구역을 언급하였다.<sup>24)</sup> 이면 구역란 바로 의미 있는 타자가 부재하는 구역을 칭한다. 그러나 이면 구역이 사람이 없거나 있어도 전혀 낯선 사람들만 있는 곳은 아니다. 아는 사람들이 있더라도 동일한 직급, 직업, 신분 등의 사람들만 있다면 그곳도 이면구역이다. 예를 들어 회사의 여러 직급이 함께 있는 자리라면 이면구역일 수 없다. 그러나 선임이나 후임이

23) *Ibid.*, 71-72, 113-160.

24) *Ibid.*, 125-26.

떠난 후 동기들만 남았을 때 그곳은 이면구역이 될 수 있다. 이들은 조금 전과 달리 필요 없는 페르소나를 벗어버리고 자유와 평안함을 느낄 수 있다. 물론 모든 페르소나를 벗어버리기는 것은 불가능할 것이다. 그러나 이전 보다는 한결 자유로움을 느낄 수 있다. 물론 상급자가 다시 들어온다면 이곳은 다시 이면구역에서 무대로 변하고 사람들은 벗어 놓은 페르소나를 다시 써야할 것이다.<sup>25)</sup>

이상에서 우리는 감정, 곧 불안, 수치감, 두려움, 공포 등이 개인의 삶에서 얼마나 큰 영향을 미치나 살펴보았다. 사람들은 이러한 고통스러운 감정들을 피하기 위하여, 벗으면 해방감을 느낄 페르소나를 쓰고서 무대 위에서 연극을 하고 있는 것이다. 우리는 그것을 모두 지금이라도 벗어버릴 수 있다. 그러나 대부분의 사람들은 그렇게 하지 않는다. 벗어버렸을 때 받게 될 것으로 예상되는 수치, 낙인, 손가락질, 소외에 대한 두려움, 불안, 공포 등이 있기 때문이다. 결국 우리는 가상적 사회정체성에 근거한 다른 사람들의 시선과 기대에 부응하며 살아가고 있다.

물론 이러한 반응은 사람들에 따라 격차가 있을 수 있다. 타자의 시선과 기대에 보다 의존하는 사람이 있는가 하면 보다 독립적이고 자율적인 사람들이 있다. 그러나 완전히 독립적일 수는 없다. 또한 한 영역에서 보면 독립적으로 보이나 다른 영역에서 보면 그렇지 않을 수 있다. 예를 들어 예의나 규범을 무시하는 조직폭력배가 우리에게 독립적으로 보일지 모르지만 조직폭력배 세계 안에서 그는 다른 조직원의 시선과 기대에 매우 의존적일 수 있다. 또한 우리는 주변에서 어떤 부분에서는 독립적이지만 다른 부분에서는 시선이나 기대에 좌우되는 개인을 볼 수 있다.

한편, 고프만의 이론이 개인의 차이를 떠나 모든 사람들에게 더욱 잘 적용되는 문화권이 있다. 곧 수치문화권이다. 2차 대전 종전 전 일본을

25) 어빙 고프만, 『자아표현과 인상관리』, 35.

연구한 문화인류학자 루스 베네딕트(Ruth Benedict)는 동양의 문화적 특성을 수치, 서양의 특성을 죄책감이라 하였다.<sup>26)</sup> 동양 문화권에서 자란 우리는 어렸을 적부터 끊임없이 수치나 창피를 피하는 쪽으로 교육받아왔다. 일상사에서 수치나 창피를 두려워하거나 불안케 하도록 양육되었다. 이러한 문화권에서 성장한 개인들은 수치에 대해 민감하게 반응할 수밖에 없다. 따라서 우리는 수치 그리고 수치로 인한 고통, 불안, 두려움을 피하기 위하여 페르소나를 사용할 가능성은 더욱 높다. 이것이 의미하는 바는 우리 사회에서는 감정의 위치와 힘이 보다 강력할 수 있다는 것이다. 물론 동양 문화에도 죄책감의 요소가 있고 서양에도 수치가 있다. 그러나 동양에서 강력한 문화적 요소는 수치라는 감정이다. 이 수치를 피하기 위하여 우리는 때로 비합리적, 비이성적 사고와 행위를 수행하며, 이는 거의 무의식적으로 작동된다.

#### IV. 거시사회학과 감정

지금까지 미시사회학에서 감정을 다루었다면 이제는 거시사회학 차원에서 감정의 위치와 영향력을 연구해 보자. 이에 대해 보여 줄 수 있는 이론은 여러 가지다.<sup>27)</sup> 그중, 이 논문은 뒤르켄주의 문화이론, 특히 알렉산더와 스미스의 이론에 근거해 감정의 문제를 고찰하고자 한다. 에밀 뒤르켄(Emile Durkheim)은 도덕이나 질서 같이 이성적이고 논리적인 것들

26) 루스 베네딕트, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, 오인석, 김윤식, 『국화와 칼: 일본 문화의 틀』(서울: 을유문화사, 2008), 295-298.

27) 예를 들어, 바로 위에서 언급한 무의식을 다시 집단 차원에서 언급한 칼 융의 집단 무의식이 있다. 집단 무의식은 무의식의 한 부분으로, 개인 무의식이 유아시절부터 형성된 것을 근거로 한다면 집단 무의식은 개인의 경험을 초월한 한 집단의 역사, 조상의 경험과 의식이 쌓여 그 집단의 후예들의 공통된 정신적 바탕이 된 것을 의미한다. 그리고 이러한 집단 무의식은 신화, 전설, 민담 등의 분석을 통해 발견될 수 있다.



이 어떻게 감정적 차원의 결과인지 명확히 보여주고 있으며, 이러한 뒤르켐의 이론을 현대 사회에 적용하여 감정의 영향력을 파악한 학과가 뒤르켐주의 문화이론가들이다. 물론 뒤르켐주의 문화이론가들이 감정의 문제만 중요시하거나 다루지 않았다. 이들은 가치, 신념, 이상과 같은 것들을 중요시 여겼다. 그러나 이들은 다른 사회학파나 학자들이 감정의 문제에 소홀하였던 것과는 다르게 감정의 중요성도 파악하였던 사람들이다.

뒤르켐은 사회통합에 관심하였던 자이고 이것을 가능하게 해주는 것으로 도덕과 질서의 중요성을 피력했던 사람이다. 그는 이것을 보여주기 위해 오스트레일리아의 아룬타(Arunta) 부족의 토템 종교를 분석하였는데, 이 연구에서 그는 도덕과 질서가 집합행위, 특히 집합 흥분(collective effervescence)에서 유래된다고 보았다. 예를 들어, 토템 예배 의식을 수행하는 동안 공동체의 구성원들은 집합 흥분을 하며 이 집합 흥분을 통해 집합 표현(collective representation)을 하고 그 결과 집합 의식(collective consciousness)을 공유하게 된다. 이 집합 의식은 중요한 결과를 낳는데, 곧 집단의 목표와 이상들이 귀중하고 성스럽게 여겨지게 되는 반면 상대적으로 개인의 관심과 목적은 부차적이거나 속적인 것으로 인식된다. 이러한 토템 제의를 통해 공동체의 성스러운 가치, 존재이유, 도덕, 목표, 이상들은 집단적으로 다시 한 번 구성인들에게 재인식되며 이를 주기적으로 수행하여 이 집단은 통합과 유지를 이룰 수 있게 된다

이러한 뒤르켐의 이론을 현대사회에 먼저 적용한 학자는 로버트 벨라(Robert N. Bellah)이다. 그는 매우 개인적이며 다양한 미국 사회가 어떻게 통합을 이루며 거대한 하나의 집단으로 존재할 수 있었는지 분석하였다. 그의 연구에 따르면 미국 사회도 아룬타 부족과 동일하게 여러 종류의 의례(ritual)들이 존재하였고 이 의례를 통해 사람들이 집합 행위를 수행하였기 때문이라고 하였다. 예를 들어, 미국 역사상 사회 통합이 긴요히 요

청되던 시기에 구성원들이 함께 모여 집합 행위를 함으로써 위기로부터 벗어나 통합된 새로운 길로 나아갈 수 있게 되었다고 본다. 벨라는 대표적인 사례로 조지 워싱턴과 토마스 제퍼슨이 이끈 독립운동, 아브라함 링컨과 흑인해방운동, 존 F. 케네디와 쿠바사태 등이다. 아룬타 부족의 집합행위는 오늘날도 미국의 메모리얼 데이, 독립기념일, 추수감사절 등에서 수행된다. 이러한 의례를 통해 파편화 될 수 있는 개인들이 미국의 공동체적 이상, 목표, 가치, 존재 이유를 성스럽게 인식하면서 이 성스러운 것들을 중심으로 통합되는 것이다. 벨라는 이러한 현상을 시민종교(civil religion)이라고 명명하였다.<sup>28)</sup>

뒤르켐주의 문화이론은 뒤르켐의 의례 연구와 벨라의 시민종교론을 따르고 있지만 그 연구 방법은 보다 다채롭고 연구 대상은 보다 폭넓다. 뒤르켐과 벨라의 이론뿐만 아니라 레비스트로스(Claude Levi-Strauss)의 성과 속의 이항대립, 페르디낭 드 소쉬르(Ferdinand de Saussure)의 기호학, 빅터 터너(Victor Turner)의 역치 및 코뮤니타스, 모리스 알박스(Maurice Halbwachs)의 집합 기억, 에드워드 실즈(Edward Shils)의 성스러운 중심 등을 주요 이론적 틀로 활용한다. 또한 이들은 벨라와 달리 현대 사회에서 일어나는 다양한 사건들을 연구 분석의 대상으로 삼는다. 예를 들어, 2001년 9월 11일 뉴욕에서 발생한 911 테러 사건과 이에 대항하는 미국사회의 집합행위를 분석하기도 하고, 1972년 6월에 발생한 워터게이트 사건에 대한 미국시민들의 대항 행위를 연구하기도 한다. 또한 이러한 정치적 사건뿐만 아니라 사회 사건사고도 다루는데, 예를 들어 1991년 3월 미국 LA에서 발생한 흑인 운전자에 대한 백인 경찰들의 폭행을 다룬 로드니 킹 사건 분석이 그중 하나이다. 이 사건은 LA에서 흑백 간 차별을 부각시켰고 결국

28) 시민종교에 대해서는 Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in A Post-Traditional World* (New York: Haper & Row, 1976) 9장을 보라.

흑인들의 격앙된 감정으로 인해 LA 폭동을 유발케 하였다.

이제 이러한 사건들에 대한 분석을 설명하면서 감정의 역할과 영향력에 대해 살펴보자. 이러한 사건들이 발생하면 일반적으로 초기에는 두 가지 형태의 사건으로 나뉜다. 첫째, 사건의 의미와 성격이 정확하게 규명되지 않는 사건이다. 이 경우 해당 사건에 대한 사람들의 인식, 판단, 관심, 대응도 분명하지 않다. 또한 이런 이유로 이 사건에 대한 초기 기호도 간단하다. 워터게이트 사건이 이 경우에 해당된다. 중국에는 리처드 닉슨 대통령의 퇴임까지 불러온 사건이었으나 초기에는 그 의미나 성격이 분명하지 않았고 따라서 사람들의 판단과 대응도 그러하였다. 기호의 내용도 간단하여 워터게이트는 공화당 사건 관련자들이 워싱턴 워터게이트 호텔에 있는 민주당 본부를 불법 침입한 사건의 기호이다. 그러나 이후 이 기호는 미국의 ‘성스러운 중심’인 민주주의, 헌법, 정직 등과 같은 것들을 위협하거나 오염시키는 사건의 기호로 발전하면서 사건은 과격으로 치닫는다.<sup>29)</sup>

두 번째 형태는 911테러나 로드니 킹 사건처럼 초기부터 사건의 의미나 성격이 어느 정도 윤곽을 드러내는 사건이다. 따라서 기호가 나타내는 의미도 뚜렷하고 사람들의 판단과 대응도 보다 분명하다. 물론 이 경우도 사건의 의미나 성격이 완전히 형성되거나 완료된 것이 아니다. 사건 이후의 발전들이 사건의 의미와 성격을 변화시키거나 강화시킨다.<sup>30)</sup>

이 사건들이 사회적 영향력을 극대화 할 수 있는 단계는 사건 첫 번째 형태든 두 번째 형태든 발생 이후 사건 관련자들의 발언이나 행동, 매스미디어의 활동, 관련 단체(정부 혹은 비정부단체)의 반응 등으로 인해 사건이 전개되어 나가면서 이항대립이 구축되었을 때이다. 알렉산더와 스미

29) 제프리 알렉산더, 351-352.

30) 최종렬 엮고 옮김, 『뒤르케임주의 문화사회학: 이론과 방법론』(서울: 이학사, 2007), 156-161.

스는 이러한 사건에 있어 이항대립은 필연적이라고 본다.<sup>31)</sup> 여기서 이항대립은 성과 속의 이항대립이다. 이것이 의미하는 바는 이미 이 사회가 해당 사건과 관련하여 사회갈등을 유발하는 집합행동 혹은 의례에 들어갔다는 것이다. 워터게이트 경우 미국 전역에서 이 사건과 관련하여 집합 흥분, 집합 표현, 집합 의식이 나타나게 되었다. 이 상태에서 미국의 핵심적인 가치, 신념, 목적들(곧, 민주주의, 헌법, 정직, 책임성, 정의 등)이 성스러운 위치로 등극하게 되고 이것들을 위협하고 오염시키는 것들은 속의 가치로 전락된다. 그리고 이 속적인 것들은 제거되거나 정화될 필요가 있다고 여겨진다. 이 때 미국 사회는 다른 어떤 때보다도 ‘도덕 공동체’ 혹은 ‘종교 공동체’의 모습을 띄게 된다. 성을 위협하는 속으로부터 성을 지키기 위하여 속을 제거 혹은 정화시키려 하는 의지와 실천 때문이다.

이에 대한 예로 워터게이트 사건의 이항대립 분류체계를 살펴보자.<sup>32)</sup> 여기서 성의 향의 속한 것들은 쉼즈가 언급한 성스러운 중심에 해당된다.

워터게이트 사건의 분류체계	
FBI	
,	,
	/

31) 제프리 알렉산더, 78.

32) 아래 표는 알렉산더의 연구에 나타난 두 가지 표를 필자가 논문의 목적에 맞게 하나로 통합한 것이다. 원래 표들에 대해서는 알렉산더, 349를 보라.

여기서 중요한 것은 사람들이 성과 속의 이항대립에 단순히 인식론적으로만 접근하지 않는다는 것이다. 곧, 인식론과 상응하여 감정의 문제도 함께 개입된다. 성스러운 것에 대해서는 외경, 존중 혹은 적어도 호감을 갖는 반면 속에 대해서는 분노, 반대, 거부감을 갖는다. 이런 이유로 인해 사람들은 성스러운 중심을 위협하거나 오염시키는 속에 대한 강한 분노나 반대 감정을 갖게 되고 이를 집단적으로 표출하게 된다. 이런 집합 흥분이 집합 표현이 수행되면서 사람들은 집합 의식 안으로 묶여지고 이 집단의 의식 통합된 힘으로 문제 사항이나 문제 인물들을 제거하거나 격리시킬 수 있다. 설령 제거나 격리까지 도달하지 못하더라도 이러한 집합 행위는 사회 구성원들에게 핵심 가치, 신념, 이상 등을 재확인하게 해주어 사회나 구성원들이 그것을 중심으로 재통합되거나 재각성 될 수 있게 해준다.

이제 이 이론을 한국 사회에서 일어난 두 가지 사건에 비추어 분석해보자. 하나는 송례문 전소 사건이고 다른 하나는 미국산 쇠고기 수입반대 촛불집회이다.<sup>33)</sup> 두 사건 모두 집합 행위 사건인데 굳이 두 사건을 구분하고자 하면 전자는 사회 통합적이고 후자는 사회 변혁적이다. 그러나 이 두 사건 모두 사건 초기에는 그 의미나 성격이 분명하지 않았다. 전자는 한 이상 증세를 소지한 자가 국보에 방화한 사건이고 후자는 한미 FTA와 관련된 정치적, 경제적 사건이었다. 그러나 사건이 전개되면서 초기와 달리 전자는 민족, 얼, 자존심, 국치, 역사 등과 같은 한국인과 한국 사회의 중요 가치와 신념과 관련된 사건으로, 후자는 민주주의, 생명, 행복, 가족, 건강 등, 인간과 한 사회의 핵심 가치와 신념과 관련된 사건으로 확대, 발전하였다. 그리고 그 전환의 중심에 이항대립의 형성이 있었다.

33) 이 두 사건에 대한 뒤르켐주의 문화이론적 접근은 두 편의 줄고, “현대 사회에서의 시민 종교의 역할에 관한 종교사회학적 연구: 2008년 미국산 쇠고기 수입 반대 촛불 집회를 중심으로” 『한국기독교신학논총』 64호, 2009와 “송례문 전소 사건의 사회 통합적 힘에 대한 종교사회학적 연구” 『신학사상』 144집, 2009를 참조하라.

승례문의 경우, 초기 이항대립에서는 승례문이 성의 영역에, 방화범은 속에 속한 인물이었다. 그러나 시간이 지나가면서 성의 영역에는 민족, 역사, 유산, 얼, 전통 등이 자리를 잡아갔고, 속의 영역에는 방화범이나 승례문 관리책임부서 외에도 그동안 민족과 역사에 소홀 하거나 무관심하게 한 원인으로 지목된 경제발전, 물질주의, 향락주의, 개인주의 등이 도마에 올랐다.<sup>34)</sup> 이 속의 것들로 인해 성이 위협 받았다고 생각한 사람들은 성에 대해서는 추모의 마음을, 속에 대해서는 비판의 날을 세웠다. 수많은 사람들이 승례문이나 인터넷 상에서 집단 감정과 집단 표현을 수행하였고, 그 결과 민족, 역사, 얼 등과 같은 한국 사회의 중요한 가치들이 승례문이라는 ‘도톰’을 통하여 구성원들에게 생생하게 다시 재확인되었다. 이는 사회 통합에 기여하였다.

촛불집회의 경우 이항대립은 보다 분명히 드러났다. 불만과 갈등이 심화되었다는 의미이고 감정대립과 해소 욕구가 강력하였다는 뜻이다. 촛불집회 이항대립은 다음과 같이 분류될 수 있다.<sup>35)</sup>

최고기 촛불집회 분류체계

사람들은 성스러운 중심을 위협하는 속에 대해 집단적으로 분노를 표출하였으며 이러한 반감은 6월 10일 전국적으로 100만 여명의 촛불시위로 이어졌다. 이 집합 행위에 대해 이명박 정부는 운신의 폭넓음을 가질 수

34) 이철, “승례문 전소 사건의 사회 통합적 힘에 대한 종교사회학적 연구,” 204-206.

35) 이철, “현대 사회에서의 시민 종교의 역할에 관한 종교사회학적 연구,” 203.

없었으며 집합 감정이 수그러들기를 기다릴 뿐이었다. 이 집합 행위를 통해 쇠고기 수입이 원천적으로 금지되지는 않았지만 검역, 통관, 원산지 표시 등 강화되었다. 또한 이 집회로 인해 정부는 유사한 일에 대해 이전과 다른 사고와 태도를 취하게 되었다. 그 해 10월에 발생한 중국산 멜라민 사건에 대한 정부 차원의 신속한 대응은 촛불집회의 집합 경험의 결과이었다.

이상에서 살펴보았듯이, 뒤르켐주의 문화이론은 거시 사회 영역에서 감정이 이성이나 지식 못지않게 그 역할과 영향력이 매우 중대함을 잘 지적해 주고 있다. 집단 열광, 집단 흥분 등 집합 행위는 오늘날 세계 도처에서 나타나는 현상들이며 반드시 갈등 상황에서만 표출되는 것이 아니라 승례문이나 월드컵 응원에서 보듯이 통합적이고 사회유지 차원에서도 나타나는 모습이다. 이러한 사실을 감안할 때 감정의 위치와 차원을 고려하지 않는 학문이나 방법론은 불충분의 이론일 수밖에 없다. 그것이 미시적 차원에서든 거시적 차원에서든 말이다. 대학의 한 인문학연구소의 글은 이를 다음과 같이 표현한다.

감정은 지금까지 철학이 의도적으로 무관심하거나 소홀히 다루어 온 영역입니다. 감정은 합리적 이성에 의해서 제어되고 조종되어야 할 저급한 범주로 홀대받아 온 것도 사실입니다. 하지만 감정은 이성의 적도 시녀도 아닙니다. 오히려 감정은 합리적 오성의 판단준거를 무너뜨려 재구성하기도 합니다. 때론 감정이 이성을 지배합니다. 인간의 감정을 외면한 철학과 사회학은 ‘반쪽 인문학일 수밖에 없습니다.’<sup>36)</sup>

---

36) <http://www.ikdk.net/germania-text.html>[2010. 10. 20 검색]

## V. 기독교적 합의 및 결론

기독교 학문에서 감정의 위치와 영향력은 어떻게 숙고되고 있는가? 최근 인문사회과학에서 일고 있는 감정의 재평가에 대해 기독교의 반응과 수용은 어떤 상태인가? 불행히도 이에 대한 기독교 학문계의 반응은 미미하다 할 수 있다. 또한 감정의 위치와 힘에 대한 고려 역시 낮다고 할 수 있다. 기독교 철학, 조직신학, 성서학, 기독교 역사, 기독교 윤리, 기독교 교육, 종교사회학 등의 영역에서 감정의 문제는 크게 부각되지 않고 있으며, 다만 실천신학에서 목회상담학과 목회학 정도만 예외라 하겠다. 상담학은 본디 감정과 무의식의 문제를 다루는 분야라 그러하고 목회학은 찬양, 교회 건물, 공동체, 전도, 예배 등에서 감정의 문제를 다루기에 그러하다.<sup>37)</sup> 그러나 이런 감성 지향적 목회학은 다분히 교회 성장과 관련된 공리주의적 접근에 한정된 것이다. 단순히 효용이나 만족의 가치를 넘어 감성의 가치와 영향력을 객관적으로 사고하는 것이 필요하다.

감정의 문제가 개인 간의 미시적 차원뿐만 아니라 사회의 거시적 차원 에까지 그 파급효과를 가지고 있다면, 그리고 심지어는 한 개인의 자기이해 혹은 자기 정체성 형성에까지 영향을 미친다면 기독교계 학문들은 이에 대하여 관심을 가지고 학문적 분석을 시도하여야 한다. 물론 이러한 감정의 활동, 무의식의 활동에 대해 기독교 학문이 어떤 방법으로 접근해야 할지 묘연해 할 수 있다. 이것은 그동안 기독교계에서 감정이나 무의식에 대해 적극적으로 연구를 하지 않았기에 연구나 방법론이 부족하기 때문일 것이다. 그러나 이미 철학계, 사회학계 그리고 인지과학과 의학계(특히 뇌의학)에서 감정과 관련된 여러 이론들이 문헌으로 소개되고 있으며 몇몇 신학자들이 이러한 연구 결과들을 활용해 자신들의 연구 주제를 확

37) 이에 대해서는 레너드 스윗, *Post Modern Pilgrim*, 『영성과 감성을 하나로 묶는 미래교회』 (서울: 좋은 씨앗, 2002)를 참조하라.



장시키고 있다.

오늘날 현대 사회는 감성의 시대로 접어들었다. 사회 여러 부분에서 감성의 차원이 고려되고 있다. 정치, 경제, 교육, 대중문화, 기술 등의 영역이 감성의 차원을 받아들이고 있으며, 이로 인해 사람들은 감성으로 자극받고 감성적으로 반응하기를 요구받고 있다. 교회와 기독교는 사회 내에 존재한다. 교회 존재의 장(場)인 사회와 그 장의 구성원인 개인들에 대해 바르게 이해하고 적절하게 접근해야 한다. 우리는 또한 세상을 변화시켜야 하는 문화적 사명이 있고, 개인 구원의 사명도 있다. 이 모든 일을 효과적으로 수행하기 위해서는 감정, 무의식 등과 같은 주제에 대해 고찰해야 하고 필요한 방법론과 연구 결과들을 가지고 있어야 한다. 이것은 단지 외부 사회만을 위해 필요한 것은 아니다. 교회 내 활동을 위해서도, 또한 기독교학 자체를 위해서도 필요하다. 감성적 차원이 무시된 교회 활동, 감정의 역할을 경시하는 기독교학은 하나의 중요한 차원을 결여하고 있는 상태에서 수행되는 학문이다.

감정은 이성의 적도 시녀도 아니다. 그럼에도 불구하고 일반적으로 그렇게 인정되고 취급되었다. 그러다 보니 감정에 대한 체계적인 연구 방법이나 연구 결과가 미비하다. 그러나 이제 감정은 그 위치와 영향력에 상응하는 관심을 받아야 한다. 물론 감정이 단순히 이성보다 우월하거나 강력하다고 단순화시키면 안된다. 긍정적 관점뿐만 아니라 부정적인 관점도 함께 다루는 균형 있는 시각과 대처가 필요하다. 본 논문이 이러한 시각과 대처를 추구하는 논문으로서 의의를 가지기 희망한다.

## 참고문헌

- 김석. 『에크리: 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』. 파주: 살림, 2007.
- \_\_\_\_\_. 『프로이트와 라캉: 무의식으로의 초대』. 파주: 김영사, 2010.
- 이철. 『현대 사회에서의 시민 종교의 역할에 관한 종교사회학적 연구: 2008년 미국 산 쇠고기 수입 반대 촛불 집회를 중심으로』. 『한국기독교신학논총』 제64호. 2009.
- \_\_\_\_\_. 『송례문 전소 사건의 사회 통합적 힘에 대한 종교사회학적 연구』. 『신학사상』 제144집, 2009.
- 최종렬 편역. 『뒤르켐주의 문화사회학: 이론과 방법론』. 서울: 이학사, 2007.
- 고프만, 어빙, 윤선길·정기현 역. 『스티그마: 장애의 세계와 사회적응』. 오산: 한신대학교출판부, 2009.
- \_\_\_\_\_, 김병서 역. 『자아표현과 인상관리』. 서울: 경문사, 1987.
- 라캉, 자크, 권택영 편, 『욕망이론』. 서울: 2004, 문예출판사.
- 라파유이, 클로테르, 김상철·김정수 역. 『컬처코드』. 서울: 리더스북, 2007.
- 바바렛, J. M., 박형신·정수남 역. 『감정의 거시사회학: 감정은 사회를 어떻게 움직이는가?』. 서울: 일신사, 2007.
- 베네딕트, 루스, 오인석·김윤식 역. 『국화와 칼: 일본 문화의 틀』. 서울: 을유문화사, 2008.
- 스윗, 레너드, 김영래 역. 『영성과 감성을 하나로 묶는 미래교회』. 서울: 좋은 씨앗, 2002.
- 알렉산더, 제프리, 박선용 역. 『사회적 삶의 의미: 문화사회학』. 파주: 한울, 2007.
- 짐바르도, 필립, 필립, 이충호·임지원 역. 『루시퍼 이펙트』. 서울: 웅진지식하우스, 2007.
- 스미스, 필립, 한국문화사회학회 역. 『문화이론: 사회학적 접근』. 서울: 이학사, 2008.
- 호머, 손, 김서영 역. 『라캉 읽기』. 서울: 은행나무, 2009.
- 후베르트, 마르틴, 원석영 역. 『의식의 재발견: 현대 뇌과학과 철학의 대화』. 서울: 프로네시스, 2007.
- Folensbee, Rowland W., 송현주 역. 『신경과학으로 보는 심리학적 치료』. 서울:

시그마프레스, 2010.

Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in A Post-Traditional World*. New York: Haper & Row, 1976.

유재하. 「상황을 바꾸는 마력 혹은 매력」. 『중앙일보』 2010년 10월 9일, 35.

<http://www.ikdk.net/germania-text.html>[2010. 10. 20 검색].

논문투고일 : 2010. 10. 29

심사개시일 : 2010. 11. 16

게재확정일 : 2010. 12. 09

---

 • 국 문 초 록 •
 

---

본 논문은 새로운 문화담론의 모색하는 시도로 감정의 위치와 영향력을 사회학적으로 분석하는 논문이다. 감정은 계몽주의 시대 이래로 이성이나 합리성의 적 또는 시녀로 간주되었다. 그리하여 감정은 이성에 의해 통제되거나 억압되어야 할 대상이었다. 그러나 현대 후기 사회에 들어와 감정, 감성의 위치와 영향력이 새롭게 인식되고 있으며, 이를 반영하여 철학이나 사회학에서 감정에 대한 재평가가 이루어지고 있다. 본 논문도 이러한 흐름에 맞추어 감정에 대해 재고하고자 하며, 이를 위해 먼저 감정의 주체인 인간의 자아에 대해 자크 라캉의 이론으로 논하고, 이후 미시 영역에서 감정의 역할의 역할을 어빙 고프만의 이론으로, 거시 상황에서 감정의 역할에 대해 뒤르켐주의 문화사회학에 근거하여 논하였다. 또한 감정이 기독교 학문 연구에 대해 가지는 함의를 살펴보았다. 결론적으로 감정은 때로 이성 못지않게 인간의 삶과 사회 활동에서 중요한 역할을 수행하므로 감정을 고려하는 인문학, 사회과학 그리고 기독교학이 형성되어야 한다.

**주제어** : 감정, 문화사회학, 자크 라캉, 어빙 고프만, 에밀 뒤르켐

---