

## 관계적 정서와 문화적 정서: 정서의 문화심리학적 접근

김 정 운  
명지대학교, 사회교육대학원

인간의 심리를 정서와 인지라는 이분법으로 나누며 정서를 개인의 내적인 차원으로만 파악한다면 문화에 따라 정서적 경험의 내용이 달라질 수 있다는 사실을 설명하기 어렵다. 인간의 정서는 동물적 본능에 기초한 현상에서부터 인지적 과정이 포함되며 사회문화적 맥락에 따라 다른 의미를 획득하는 현상에 이르기까지 다양하다. 이러한 다양한 정서현상을 하나로 통일하여 설명하는 것은 불가능하다. 본 논문은 정서의 문화심리학적 접근이 어떻게 가능할 것인가를 정서의 문화인류학적 접근과 사회심리학적 접근을 연관시키는 방식으로 시도하고 있다. 아울러 비고츠키(Vygotsky)와 최상진의 “문화적 정서(cultural emotion)”에 관한 이론을 통해 정서와 인지의 이분법의 문제를 설명하고 있다. 결론으로 구체적인 상호작용에서 경험되는 “관계적 정서(interpsychic emotion)”에서 “문화적 정서”에로의 전환에 관한 문화심리학적 설명이 어떻게 가능할 것인가를 “미메시스(Mimesis)”의 개념을 통해 살펴보았다.

주요어 : 문화적 정서, 관계적 정서, 문화심리학, 정서심리학, 정서조율, 미메시스, 정

최근에 “~ 심리”라는 용어가 안 쓰이는 곳이 없다. 심지어는 주식시장의 장세를 설명하는데도 “심리”라는 단어가 빠지면 어색한 지경에 이르렀다. 그러나 이러한 심리학적 지식의 일상적 사용 맥락은 심리학이라는 학문분과에서 연구되는 구체적인 주제들과는 다소 차이가 있다. 심리학의 구

체적 연구 주제들이 많은 경우에 있어 인간의 인지적 기능과 연관을 가지는 반면, 일상에서 사용되는 “심리”라는 용어의 대부분은 인간의 정서적 상태와 관련이 있다. 예를 들어 “주부의 심리” 또는 “아동의 심리상태”와 같이 주변에서 흔히 들을 수 있는 심리학 용어의 사용은 정서적 상태와 밀

접한 관련이 있다. 이러한 심리학 용어의 일상적 사용은 구체적인 맥락적 특징을 가지는 까닭에 일반화된 의미의 “여성심리”나 “발달심리”의 개념을 통해 설명하기가 그리 쉬운 일이 아니다. 심리학자에게 제기되는 일상적인 질문의 대부분이 대답하기 곤란한 것은 바로 이 때문이다.

심리학이라는 개별 학문분과에서도 정서에 관한 연구는 여타 분야에 비해 큰 관심을 못 얻는 듯하다. 예를 들어 현재 시중에서 구입 가능한 심리학 개론서의 대부분은 정서를 독립된 하나의 단원으로 다루지 않는다. “동기 및 정서”라는 단원으로 소개되거나, 심한 경우 사회심리학을 소개하는 단원 또는 정신병리학에 관한 단원에서 단지 몇 페이지에 걸쳐 다룰 뿐이다. 이러한 문제들은 정서를 심리학적으로 통일되게 정의하는 일이 그리 쉬운 일이 아니기 때문에 일어나는 현상이라고 할 수 있다.

정서는 정서연구의 방법론에 따라 각각 다르게 정의된다. 예를 들어 인류학적, 사회학적 접근에 따라 정의되는 정서와 신경생리학적 접근에서 정의되는 정서는 전혀 다른 현상과 관계되어 있다고 해도 과언이 아니다. 아울러 정신분석적 접근에서 정의되는 정서와 발달심리학에서 설명되고 있는 정서는 각각 다른 차원들과 관련되어 있다.

정서에 관한 해부학적, 생리학적 연구결과들(Henry, 1986; Panksepp, 1982 등)은 정서현상이 뇌의 특정부위의 호르몬이나 자율신경계의 작용과 관련되어 있음을 밝히고 있다. 예를 들어 분노, 공포 등과 같은 정서는 대뇌 변연계의 변화에 의해 촉진되는 현상으로 혈압과 맥박의 증가와 같은 신체상의 변화를 동반한다는 것이다. 이와 같은 정서의 신경생리학적 접근은 인간정서의 동물적 특성, 즉 생존유지를 위한 필수적 조건에 대한 설명이다. 따라서 신경생리학적 현상과 관련된 정서는 자신의 생존과 종족의 생존을 위해 가장 본질적인

요소로 정의될 수 있다.

정서의 신경생리학적 정서연구의 반대편 끝에는 인류학적 정서연구가 있다. 인류학적 정서연구(Lutz, 1988; Russell, 1991 등)는 인간의 신체 내부에서 일어나는 정서의 개별적 과정을 다루기 보다는 정서의 사회문화적 의미와 기능에 초점을 맞춘다고 할 수 있다. 이러한 인류학적인 접근 방법에서 중요시되는 것은 정서의 언어적 표현과 이러한 정서와 관련되어 사회구성원들이 공유하고 있는 지식체계라고 할 수 있다.

서로 다른 극에 서있는 신경생리학적 설명과 인류학적 설명에서 정의되고 있는 연구대상은 정서라는 용어만을 공유하고 있을 뿐 그 구체적 함의가 전혀 다른 대상과 관련되어 있다고 해도 과언이 아니다. 마치 같은 신체적 증상에 대해 신경계통의 이상으로 설명하는 서양의학과 혈이나 기의 흐름으로 설명하는 동양의학처럼 양쪽의 설명방식은 드러난 정서적 현상만 같을 뿐 전혀 다른 설명 체계에 의거하고 있는 것이다. 뿐만 아니라 위의 양 극단의 정서이론 사이에는 각기 다른 정서의 정의들이 존재한다. 이러한 정서연구의 다양한 스펙트럼을 수렴하여 하나의 통일된 정서개념을 도출한다는 것은 불가능하다. 그러나 이러한 다양한 정서이해가 어떻게 개념적으로 서로 연관될 수 있는가를 밝히는 것은 의미있는 작업이 될 것이다.

본 연구는 위의 작업의 극히 일부분으로서 정서의 인류학적 접근과 정서의 사회심리학적 접근이 어떠한 방식으로 연관될 수 있는가에 대한 문제제기에서 출발한다. 이 두가지 접근방식은 정서와 관련된 다양한 접근방법 가운데 가장 인접해 있다고 할 수 있다. 아울러 이 두가지 접근방법은 일상의 상호작용에서 일어나는 정서경험에 대한 설명인 까닭에 정서의 구체적이고 맥락적인 성격을 잘 드러내 줄 수 있다. 이를 위해 본 연구는 정서에 관한 심리학적 접근이 문화의 범주를 포함하는

데 장애가 되는 이론적 전제들에 대한 분석으로부터 출발한다.<sup>1)</sup>

### 문화와 관련된 정서연구의 계보(genealogy)

문화와 정서의 관계에 관한 심리학적 고찰은 다윈(Darwin, 1872)의 인간과 동물의 비교연구에서 출발한다고 볼 수 있다. 인간, 특히 어린이나 “미개인”들의 정서표현과 동물의 정서표현을 비교하여 자신의 진화론적 추리를 확인하고자 했던 다윈의 정서연구는 인간은 물론 동물의 얼굴이나 몸짓을 통한 정서표현이 가지고 있는 의사소통적 기능에 주목하였다. 그 결과 정서의 의사소통적 기능은 개체의 생존을 위해 필수적인 것이라고 주장한다. 다윈은 이 기능과 관련하여 얼굴근육의

해부학이나 동물의 특정표정이 가지는 생존의 유용성에 관한 연구결과를 발표하였다.

오늘날의 문화와 정서에 관계에 관한 심리학은 다윈의 정서이론으로부터 크게 벗어나다고 보기 어렵다. 1970년대에 진행되었던 에크만과 그의 동료들의 연구(Ekman, 1972, 1973, 1977; Ekman & Friesen, 1975)는 얼굴표정의 보편성에 관한 비교문화연구(cross-cultural studies)에 초점을 맞추고 있다. 예를 들어 뉴기니아(New Guinea)의 원주민들에게 서양 백인들의 다양한 얼굴표정을 보여주고 연관된 정서를 설명하라고 했을 때, 이들의 해석이 서양 백인들의 해석과 거의 일치함을 보고하고 있다(Ekman & Friesen, 1971). 이러한 일련의 연구결과와 관련해, 얼굴표정이 정서에 동반되는 현상, 즉 정서 그 자체인가 아니면 내부에서 일어나는 정서를 표현하는 것인가에 대한 논쟁이 있기도 했다. 하지만 얼굴표정이 정서의 일부부이든 내적 상태의 표현이든, 얼굴표정과 관련된 정서는 진화의 결과로 나타난 인간의 보편적 특징 중의 하나이며 생존을 위해 필수적이라는 사실에는 모두 동의하고 있다. 아울러 문화를 초월한 인간의 얼굴표정이 가지는 보편적 특징이나, 기타 영장류의 얼굴표정과 인간의 얼굴표정과 유사성에 관한 연구를 통해 에크만과 그의 동료들은 다윈의 연구 결과들이 옳은 것임을 확인해 주고 있다.

에크만의 얼굴표정에 관한 연구 이후, 주목할 만한 정서와 관련된 심리학적 토론으로는 80년대 초에 제이온스(Zajonc, 1980, 1984)과 라자러스(Lazarus, 1984)사이에 있었던 정서와 인지사이의 관계에 관한 논쟁을 들 수 있다. 사실 정서와 인간의 사고가 일치하는가의 문제는 아주 오래된 철학적 논쟁의 주제이다. 그러나 인간의 인지과정에 대한 심리학적 연구가 발전하면서 심리학자들은 정서와 인지의 사이에서 야기되는 모순관계에 주목한다.

1) 연구자가 이 논문에서 문제삼고 있는 정서에 관한 심리학 이론들이 전체 정서심리학을 대표할 수 없다는 논문심사자들의 지적에 감사한다. 동의한다. 연구자가 이 논문에서 분석하는 정서에 관한 이론들은 문화와 관련된, 또는 문화적 틀을 포함하는데 장애가 되는 이론들을 자의적으로 추출한 것일 뿐이다. 이러한 요인들이 전체 정서심리학에 적용될 수 있는가를 논하는 것은 연구자의 역할을 넘어서는 것이다. 따라서 본 논문에서 논의되고 있는 정서심리학은 “일반 정서심리학”이 아니라 “문화와 관련된 정서심리학”임을 논문수정과정에서 분명히 했음을 밝힌다. 특히 정서에 관한 신경생리학적 설명은 본 연구자가 무지한 영역이기에 이 논문에서 논의되고 있는 이론적 전제들과 무관함을 분명히 한다. 그러나 이 논문에서 제시하고 있는 문화와 관련된 정서심리학 이론들의 전제가 여타 정서심리학과 전혀 관계없다고 앞서 단정할 수는 없다. 아울러 서구의 정서심리학을 핸드북이나 읽어보며 소비하는 수준에서 정서심리학 이론의 생산자로서의 적극적 변화가 어떻게 가능할 것인가에 관한 필자의 문제제기가 무가치하리라고 생각하지 않는다. 이를 통해 정서심리학에 관한 논의가 한국심리학계에서도 보다 활발해졌으면 하는 기대를 가져본다. 줄고를 인내하며 자세히 읽고 문제점을 성의있게 지적해준 분들에게 다시 한번 감사드린다.

인간의 사고와 정서는 대부분 일치한다. 예를 들어 의도했던 목표가 달성되면 기쁘고 생각하는 대로 되지 않으면 우울이나 분노와 같은 부정적인 정서가 생긴다. 하지만 옳다고 생각하지만 불쾌한 느낌이 드는 경우처럼 자신의 신념과 정서가 일치하지 않을 때가 있다. 이러한 인지와 정서의 모순 관계를 60년대의 아놀드(Anold, 1960)나 라자러스(1966)와 같은 학자들은 “평가이론(appraisal theory)”을 통해 해결하고자 시도한다.

평가이론에 따르면 “평가(appraisal)”란 인지의 전단계로 비유될 수 있는 심리적 과정으로, 상황에 대한 판단을 의미한다. 상황의 의미에 대한 지각(perception)과 유사한 과정이라고 할 수 있는 “평가”는 신념이나 지식과 같은 인지과정보다는 하위 단계로서, 상황에 대한 자아중심적 평가, 혹은 “정서적 의식(emotional awareness)”으로 설명되며, 각 학자마다 어느 정도의 차이는 있지만 반사적이고 무의식적인 과정에 가까운 것으로 이해된다(예를 들어 Frijda, 1986)<sup>2)</sup>. 평가이론의 관점에서 본다면 정서는 인지적 판단이 완전하지 못한 상태이긴 하지만 그렇다고 인지로부터 완전히 분리되었다고는 볼 수 없는 심리적 과정을 지칭하는 것이 된다.

80년대 들어 제이온스는 정서는 인지와 상관이 없는 별개의 심리적 과정이라는 극단적인 입장을 취하는 일련의 논문을 “American Psychologist”에 발표한다. “좋아하는데 무슨 이유가 필요한가(preferences need no inferences)”라는 도발적인 주장을 통해 “감정이 우선이다(affect is primary)”라고 주장한다(Zajonc, 1980, 1984). 그의 주장에 따르면, 우리는 인지보다 감정을 먼저 알게 되며(또는 느끼

며), 인간행동은 인지보다는 감정을 통해 더 많이 설명된다는 것이다. 뿐만 아니라 정서는 인지의 개입 없이도 자극에 반응할 수 있기 때문에 인간 행동을 설명하는데 있어 정서가 인지에 비해 우선적일 수 밖에 없다는 주장이다. 이에 대해 평가이론의 입장을 취하는 라자러스는 “인지가 우선이다(cognition is primary)”라는 안티테제를 통해 정서가 인지적 판단 과정으로부터 결코 자유로울 수 없다고 주장한다(Lazarus, 1984).

사실 정서가 우선인가 인지가 우선인가의 논쟁은 정서를 어떻게 정의하느냐에 따라 달라질 문제이다. 실제로 제이온스와 라자러스는 정서를 정의하는 방식에서 서로 다른 부분에 초점을 맞추고 있기 때문에 이 둘의 논쟁을 “인지가 우선인가, 아니면 정서가 우선인가”의 방식으로 대립시키는 것은 문제의 본질을 흐리게 하는 것이다. 다시 말해 본질적으로 서로 분리될 수 없는 심리적 과정을 정서와 인지로 나누어 한편은 정서의 잣대로 설명하고, 다른 한편은 인지의 잣대로 설명하고 있다는 차이일 뿐이다. 따라서 이들의 논쟁이 가지고 있는 보다 근본적인 문제는 “정서 對 인지”의 이분법인 것이다. 이러한 이분법적 분류방식은 정서는 “야만”이고 인지는 합리적 이성을 바탕으로 하는 “문명”이라는 논리를 다른 방식으로 표현한 것에 불과하다. 따라서 “정서 對 인지”라는 이분법적 사고는 이성을 통한 논리적 판단의 합리성에 대한 신념에서 출발하는 근대 서구사상의 심리학적 반영이라고 할 수 있다.

“정서 對 인지”라는 이분법에 근거한 토론이 80년대의 문화와 관련된 정서심리학을 특징지을 수 있다면, 90년대의 문화와 정서의 관계에 관한 주목할만한 연구는 “기본 정서(basic emotion)”에 관한 논문들이다. 얼굴표정에 관한 에크만(Ekman)의 연구결과와 라자러스의 평가이론적 연구결과 등을 바탕으로 아이자드(Izard)를 비롯한 일련의 학자들

2) 라자러스는 “일차적 평가(primary appraisal)”과 “이차적 평가(secondary appraisal)”를 개념적으로 구분한다. 일차적 평가는 상황의 의미를 자신의 이익에 따라 평가하는 과정이며 이차적 평가는 상황에 대한 “대처(coping)”방식의 선택과 관련되어 있다. 이외에도 재평가를 통한 피드백의 과정을 구분하기도 한다.

은 기본정서에 대한 이론을 발전시킨다(Ekman, 1992; Izard, 1991).

기본 정서를 주장하는 학자들간에도 어떠한 정서를 기본정서로 포함시킬 것인가에 대해 논란이 분분하다. 그러나 정서에서 일정한 요소들이 문화 초월적이며 생득적인 것이라는 사실에는 의견을 같이한다. 즉 문화에 따라 정서를 표현하는 방식에는 차이가 있을 수 있지만 그들이 갖는 경험의 본질은 일치한다는 것이다. 정서적 경험은 신경생리학적 과정에 그 뿌리를 두고 있기 때문에 기본 정서는 뇌의 특정부분의 활성화나 생리학적 요소들을 통해 확인 가능하다는 것이다. 결국 기본 정서는 진화의 결과로 나타난 영장류의 가장 기본적인 특징이라는 주장으로 다윈의 정서이론의 현대적 변형이라 할 수 있다.

### 문화와 관련된 정서심리학의 문제

문화와 정서의 관계에 관한 심리학이론이 다윈의 정서이론 이후 별다른 이론적 성과를 보이지 못하는 까닭은 실증주의 심리학이 가지고 있는 “과학성”의 신화와 관련된 방법론상의 한계에서 기인한다. 객관적인 관찰이 지극히 어려울 수 밖에 없는 정서현상의 객관적 측정의 문제에 천착하다 보니 신경생리학적 측면 이외에는 달리 “과학적”으로 접근할 방법이 없기 때문이다. 정서에 관한 “과학적” 연구의 발전이 느리다는 사실은 어찌 보면 그렇게 중요한 문제가 아닐 수 있다. “과학적” 정서심리학이 문화의 범주를 진화론적 시각이 외에 다른 방식으로 다루지 못하는 보다 결정적인 문제는 인간의 정서를 “인지 대 정서”라는 이분법 이외에 다른 방식으로 설명하는 것이 가능하다는 것을 받아들이지 못하는 서구중심주의적 인식론이다. 즉 정서를 바라보는 서구의 시각을 선부르게

보편화 시키는 태도가 문제인 것이다(Shweder, 1993).<sup>3</sup> 최근 문화적 차이를 인정하는 정서의 비교 문화심리학적 연구들(예를 들어 Kitayama & Markus, 1994) 또한 정서를 개인내적 기능으로만 파악한다는 점에서 기존의 서구 인식론의 한계를 벗어나지 못하고 있다.

정서는 가장 문화적인 것이다. 어쩌면 그렇기 때문에 정서심리학의 발전이 더딘 것일 수도 있다. 서구의 문화적 전통에서 정서는 통제되어야만 하는 비합리적인 어떤 것이다. 이 비합리성의 반대편에는 합리적 이성이 자리잡고 있다. 데카르트(Descartes)는 근대적 이성의 조건에서 광기로 대표되는 인간의 비합리적인 특징들(여기에는 감각적인 것들도 포함된다)을 제외시킴으로써 이성과 이성이 아닌 것의 구분을 명확히 한다(Foucault, 1972).

사실 정서나 인지, 또는 유사한 심리적 기제에 대한 추론은 서양 뿐 아니라 동양에서도 아주 오래된 학문적 주제였다. 하지만 동양에서의 정서이론은 비합리적 정서와 합리적 이성이라는 서구의 이분법과는 다른 양상을 보인다.<sup>4</sup> 이러한 이분법은 데카르트 이후의 서구사상사의 주요한 특징이라고 푸코는 주장한다. 이와 같은 근대적 의미의 이성의 중요한 특징을 하버마스(Habermas, 1984)는 “도구적 이성(instrumentale Vernunft)”이라고 규정하며 포스트 모더니즘의 진영에서 제기되는

3) 이와 관련하여 서구이론과 서구중심주의 이론의 차이를 개념적으로 구별해야 할 필요가 있다. 서구인들의 이론은 모두 서구중심주의 이론이며 우리는 한국의 이론만을 해야 한다는 주장은 “쇼비니즘(chauvinism)”의 위험을 피할 수 없다. 서구이론은 학자의 지리적 위치와 관련되어 있을 뿐이다. 만약 서구중심주의의 문제를 벗어나 있다면 서구인에 의해 개발된 서구이론이라고 배격해야 할 아무런 이유가 없다. 중요한 것은 서구중심주의와 같은 은폐되어 있는 의도를 밝혀낼 수 있는 이론적 안목이다.

4) 예를 들어 퇴계의 심학에서 정서와 인지의 관계는 사뭇 복잡한 변증법적 관계로 이해되고 있다(한덕웅, 1994 참조).

“논리중심주의(Logozentrismus)”의 한계와 문제점에 동의하고 있다. 이러한 논리중심주의 또는 이성중심주의는 헤겔(Hegel)이나 맑스(Marx)의 단선론적인 역사발전이론으로 변형되며 심리학에서는 분트(Wundt)의 “민족심리학(Völkerpsychologie)”으로 나타난다.

분트의 민족심리학의 본질은 다아원주의와 레마르크주의 사이에서 변종으로 나타난 “발생반복설(recapitulation theory)”이다(김정운, 한성열, 1999). 원시적이고 미개적인 생활양식으로부터 문명적인 생활양식으로의 진화는 심리학적 관점에서 보자면 비합리적인 감정이 지배하던 존재에서 합리적 이성이 지배하는 존재로의 변화를 뜻한다. 개체의 발달은 종의 발달을 반복한다는 헤켈(Haeckel)의 법칙은 분트의 민족심리학 뿐만 아니라 헐(Hall)의 발달심리학의 이론적 토대이다.<sup>5</sup> 따라서 현대 심리학의 기원이라 일컬어지는 분트의 라이프찌히(Leipzig) 실험실에서 처음으로 연구된 주제들이 인간의 “감정(Empfindung)”과 “정서(Emotion)”였다는 사실은 결코 우연이 아닌 것이다(Wundt, 1922 참조).

결국 합리적 이성의 판단력에 관한 데카르트의 이론에서 출발하여 정서와 인지의 이분법을 심화시킨 현대 정서심리학에 이르기까지의 서구 정서 이론은 인류역사와 인간발달의 “단선론적 발달(unilinear development)”을 전제하게 된다. 이는 미개/발달의 이분법에 근거한 계몽주의의 탈을 쓴 식민지주의를 정당화하는 논리가 되기도 한다. 결국 “정서 대 인지”라는 이분법에 근거하는 정서심리학에 관한 논의는 연구방법론상의 정교화를 제외한다면 그다지 새로운 것 없는 낡은 18세기적 서구세계관의 변형일 뿐이라고 할 수 있다.

5) 헐은 발생반복설을 인간 개인의 발달에 적용하여 아동기(미개상태)와 성인기(문명상태) 사이의 변화의 시기를 질풍노도의 시기(청소년기)로 개념화하고 있다(Hall, 1904).

이러한 문화와 관련된 정서심리학의 이데올로기적 배후에 관한 본격적인 비판은 인류학자인 루츠(Lutz)의 정서연구로부터 시작된다. “이팔록(Ifaluk)”이라는 한 남태평양 섬의 원주민들의 정서에 관한 연구를 바탕으로 정서의 개념이 문화적으로 다를 수 밖에 없으며, 정서적 경험의 내용 또한 문화적으로 다르다는 주장을 하는 루츠(Lutz)는 현재의 문화와 관련된 정서심리학은 지극히 지엽적인 이론일 뿐이라며 다음과 같이 주장한다.

“현재 사회과학에서 지배적인 정서에 관한 이론들은 자아(self), 성(gender), 사회적 관계(social relation)에 관한 특정한 이데올로기를 반영하고 있다. (또한 암묵적으로 재생산하며 이를 허용하고 있다.) 이러한 이론들은 높은 수준의 합리성의 형태는 기술적(technical)이며, 비정서적(nonemotional)이며 윤리와는 상관없는(nonmoral) 것이라는 생각을 심화시킨다.” (Lutz, 1988, 221쪽)

루츠는 정서와 관련된 서구심리학은 “정서는 비합리적이다”라는 전제 뿐만 아니라 “정서는 통제하기 어렵다”, “정서는 자연적인 것이다”, “정서는 주관적인 것이다”, “정서는 신체적인 것이다”와 같은 이론적 편견을 재생산 하는 것은 물론 “여성은 정서적이고, 남성은 이성적이다”라는 이분법을 암묵적으로 유포하고 있다고 비판한다. 이러한 편견은 “여성-정서적-통제불가능-미발달-미개인(비서구인)-아동”과 같은 개념적 고리와 연결되기 때문에 매우 위험하다고 주장한다. 결국 현대 정서심리학은 이성중심주의/남성중심주의/서구중심주의의 변형이라는 것이다.

이와 같은 이데올로기의 문제를 떠나 구체적인 연구방법론과 관련되어 현대의 문화관련 정서심리학이 가지는 가장 결정적인 문제는 정서를 전적으

로 “개인내적 정서(intrapsychic emotion)”로 전제한다는 사실이다(Parrott, 2000). 따라서 정서란 개인의 내부에서 일어나는 심리적 과정이며 지극히 사적인 경험의 세계로 파악된다. 이러한 방법론적 전제 하에서 문화와 관련된 정서를 논하는 것은 당연히 불가능하다. 왜냐하면 정서적 경험의 기반인 개인의 신체적 장치들이란 문화를 초월하는 보편적인 것이기 때문이다.

정서적 경험의 주체가 한 개인이라는 것을 부정할 수는 없다. 그러나 정서가 한 개인의 내부에서만 일어난다고 보는 것은 인간정서와 관련된 보다 많은 부분들을 제외시켜버리는 오류를 범하게 된다. 정서는 “개인내적 정서(intrapsychic emotion)”일 뿐만 아니라 “관계적 정서(interpsychic emotion)”이기 때문이다. 우리가 기쁘거나 슬픈 이유는 대부분의 경우 인간관계에서 비롯된다. 즉 어떤 이로 인해 기쁘거나 슬픈 것이다. 이 때 내가 기쁘고 슬픈 감정의 주체는 분명히 “나”라는 1인칭이다. 그러나 이 “나”의 기쁨과 슬픔은 “그”와의 관계 속에서 생긴 것이지 “나” 혼자 생성해 낸 것은 아니다. 따라서 기쁨과 슬픔의 정서를 “나”에만 국한시키는 “개인내적 정서”로 파악할 경우, 이 정서가 가지는 “그”와의 관계와 관련된 실제적인 의미와 기능을 파악할 수 없다.<sup>6</sup>

“관계적 정서”의 심리학적 개념화는 “문화적 정

서(cultural emotion)”, 즉 문화에 따른 정서적 경험의 차이를 밝히는데 필수적이다. 문화가 구성되는 기본 단위는 상호작용이기 때문이다. 반면 정서를 한 개인의 내부에만 국한시키는 “개인내적 정서”에 관한 정서심리학에는 문화를 개념화 할 수 있는 여지가 없다. 그렇다면 이 “관계적 정서”를 어떻게 개념화 할 수 있는 것일까?

### “관계적 정서(interpsychic emotion)”:

#### 스턴(Stern)의 “정서조율(Affect attunement)”

“관계적 정서”의 개념화 시도는 발달 심리학자인 스톤(Stern)의 “정서조율(affect attunement)”에 관한 이론에서 찾아 볼 수 있다. 스톤(1992, 1993)은 세가지 형태의 정서를 구분해야 한다고 주장한다. 첫번째 종류는 “범주정서(categorical affects)”이다. “범주정서”는 다아윈의 정서이론이나 기타 정서심리학자들이 주장하는 “기본 정서”와 유사하다. 즉 기쁨, 슬픔, 분노, 놀람 등의 “개인내적 정서”들을 일컫는다. 그러나 스톤은 이러한 “범주적 정서”의 대부분은 “관계적 정서”에서 출발하는 것들이라고 주장한다. 즉 회로애락과 같은 개인내적 정서는 그 기원이 인간관계라는 것이다. 이는 인간관계라는 맥락이 개입되지 않은 상태의 회로애락과 같은 정서경험은 임상심리학적 처치의 대상이 되는 것과 같은 것으로 이해할 수 있다.

정서의 두 번째 형태인 “활력정서(vitality affects)”는 스톤의 정서이론에서 가장 중요한 차원으로 몸짓이나 운동과 관련된 정서를 의미한다. 스톤은 활력정서의 특성을 다음과 같이 설명하고 있다.

“이러한 감정의 질은 다음과 같은 운동과 관련된 단어들을 통해 잘 드러난다. 점점 세게(crescendo), 점점 약하게(decrescendo), 서서히

6) 현대심리학의 근대적 성격이 가지는 한계를 제일 먼저 비판한 거겐(Gergen)은 현대심리학의 문제는 정서뿐만 아니라 이성, 태도, 등의 심리학적 개념들이 개인의 특징으로 파악한다는 사실에서 기인한다고 지적하고 있다. 즉 현대심리학에서 타인의 존재는 개인에게 영향을 미치는 한에서만 파악되고 집단, 제도, 사회 역시 개인과 관계될 때만이 심리학적 범주로 포함된다는 것이다. 이런 까닭에 현대 심리학의 정서에 관한 설명은 구체적인 문화 삼회적 맥락에서 경험되는, 본질적으로 인간관계의 과정이 없으면 존재할 수 없는 정서에 대한 설명이 되지 못한다고 주장한다(Gergen, 1994).

사라지는(fading), “폭발하는(bursting)”, “길게 늘어난(elongated)”, “순식간의(fleeting)”, “맥박 치는(pulsing)”, “너울거리는(wavering)”, “애쓰는(effortful)”, “느슨한(easy)”, 등등. 타인의 감정을 유발하는 활력정서는 오로지 살아있는 것들에서만 볼 수 있으며 인간에게서 가장 잘 나타난다.” (Stern, 1993, 206쪽).

상호작용에서 한 사람의 몸 동작은 항상 정서를 동반하고 있으며, 동작의 크기나 속도 등의 표현 양상에 따라 전달되는 정서의 질이 달라진다. 똑같은 내용이라도 전달하는 이가 어떠한 몸 동작을 사용하느냐에 따라 상대방이 느끼는 정서의 내용이 달라지는 것은 아주 흔히 경험할 수 있는 현상이다. 그러나 정서의 사회심리학은 바로 이 일상적인 정서적 상호작용의 특징을 간과하고 있다고 스텐은 지적하고 있다.

정서의 세 번째 형태는 “관계정서(relational affect)”<sup>7)</sup>이다. 이 관계정서는 “사랑 받는 느낌”, “존중 받는 느낌”, “보호 받는다는 느낌”과 같은 긍정적인 정서뿐만 아니라 “혼자된 느낌”, “관계가 단절된 느낌”과 같은 부정적 정서를 포함한다. “관계정서”의 핵심은 인간관계가 전제된다는 것이다. 이러한 “관계정서”는 우리의 일상적 경험뿐만 아니라 임상심리학이나 상담심리학에서 매우 중요하게 다루어 진다. 그러나 현재의 정서심리학에서는 이에 대한 체계적인 연구를 살펴보기 어렵다. 물론 이러한 체계적인 연구의 부재는 “과학적” 심리학의 연구방법론에서 기인한다. “관계정서”의 “조작적 정의(operational definition)”가 쉽지 않기 때문이다.

7) 스텐이 개념화한 “관계정서(relational affects)”와 앞서 설명한 “개인내적 정서(intrapsychic emotion)”에 대립되는 의미의 “관계적 정서(interpsychic emotion)”는 영어의 용어는 다르지만 내용적으로 동일하다고 할 수 있다.

이러한 세가지 정서 중에서 상호작용적인 특징이 가장 잘 드러나는 형태는 “활력정서”이다. “관계정서”가 경험되는 주체가 개인이라는 측면에서 개인내적 정서로 오인될 수 있는 여지가 있는 반면 “활력정서”는 1:1의 상호작용에서 감각적으로 직접 경험된다. “활력정서”는 모든 생물체의 움직임에 동반하여 나타난다. 예를 들어 어떤 사람의 황급한 동작은 이를 관찰하는 이에게 불안감을 유발한다. 발레리나의 부드러운 몸동작은 보는 이에게 편안함을 느끼게 한다. 인간의 모든 상호작용은 이러한 활력정서를 통한 정서적 의사소통의 과정을 반드시 포함하게 된다. 상호작용의 과정에서 “활력정서”를 통해 서로의 느낌을 교환하는 과정을 스텐은 “정서조율(affect attunement)”이라고 개념화하고 있다. “정서조율”이란 몸의 동작을 통한 정서표현 뿐만 아니라 소리, 표정을 포함하는 다양한 감각적 표현을 서로 교환하며 그 경험의 질을 서로 조절하는 과정을 의미한다.

“정서조율”은 아기와 어머니간의 상호작용에서 특히 잘 드러난다. 예를 들어 아기가 웃는 표정을 보일 경우 이 아이를 달래는 어머니는 웃는 표정으로 답하기도 하지만, 소리를 내는(“아이구”, “이런”, “그랬어” 등등) 반응을 보이거나 아이를 흔들어 주는 몸짓을 통해 아이를 더 자극하기도 한다. 즉 아이의 웃는 표정에 어머니는 다양한 정서적인 표현양식을 동원하여 반응하는 것이다. 반대로 아이는 어머니의 이러한 정서표현에 몸을 비트는 방식으로 반응하거나 고개를 흔들며 소리를 내는 방식으로 반응하기도 한다. 즉 어머니와 아이는 정서의 “표현양식(modality)”, 즉 눈짓, 소리, 몸짓 등의 감각표현 방식을 바꿔가며 서로의 정서를 흉내 내며 조절한다. 이러한 정서의 교환과정을 지속시켜주는 가장 중요한 요인은 “활력정서”이다.

정서조율은 다양한 정서표현양식을 통해 이루어진다. 이 때 양측이 동일한 정서표현양식을 사용



하기도 하고(intra-modality), 서로 다른 표현양식으로 정서를 교환하기도 한다(inter-modality). 다양한 정서표현의 양상을 교환함과 더불어 강도(intensity), 타이밍(timing) 등을 서로 조절하며 정서적 상호작용은 이루어 진다(Stern et al., 1983).

정서조율의 가장 중요한 기능은 “함께 있으며, 같은 일에 참여하고 있다는” “간주관적 느낌(intersubjective feelings)”을 주는 것에 있다. 이 느낌은 자아인식의 기반이 된다고 스텐은 주장한다. 같이 있다는 느낌이 분화되어 개별된 자아 인식이 생성된다는 것이다. 이는 “간주관성에서 주관성으로(from intersubjectivity to subjectivity)”라는 주장으로 요약될 수 있다. 발달과정의 개별성, 보편성을 주장하는 삐아제(Piaget)의 발달이론과는 달리 발달의 사회적 특성을 강조하는 스텐의 이와 같은 발달이론은 비고츠키(Vygotsky)의 발달이론과 동일한 선상에서 이해될 수 있다. 스텐의 정서조율은 아동과 어머니의 상호작용 뿐만 아니라 모든 종류의 상호작용에 적용될 수 있는 개념이다. 더 나아가 정서조율을 통한 간주관성의 생성과정은 놀이, 축제, 종교적 의식의 핵심이라 할 수 있다.

요약하자면 “정서조율”과 “활력정서”는 “관계적 정서”가 어떻게 생성하게 되는가를 설명할 뿐만 아니라 문화에 따라 달라지는 정서적 상호작용의 양상과 이러한 상호작용에 대한 문화적 개념화의 결과인 “문화적 정서”가 어떻게 생성되는가를 설명하는데 효과적인 개념들이라고 할 수 있다.

### “문화적 정서(cultural emotion)”:

#### 비고츠키(Vygotsky)의 “질투(Eifersucht)”와 최상진의 “정(情)”

정서적 경험의 문화적 해석은 실제 경험되는 내용을 바꾸기도 한다. 최근에 활발하게 논의되고

있는 하레(Harre) 등의 정서의 사회구성주의적 접근(social-constructionist approach) (Harre & Parrott, 1996)이나 스웨더(Shweder, 1991, 1993), 라트너(Ratner, 2000) 등의 문화심리학적 접근(cultural-psychological approach)은 바로 이러한 문화적 해석을 통한 정서적 경험의 사회적 구성 및 재구성 과정에 초점을 맞추고 있다. 그러나 이러한 접근은 심리학사에서 새로운 것은 아니다. 한 세기전의 비고츠키의 정서의 기호학은 정서의 문화심리학적 접근의 기원이라고 할 수 있다.

비고츠키의 수 많은 창조적인 이론 가운데 기호론은 동물과 구별되는 인간의 의식을 설명하기 위한 개념적 장치이다. 아동이 발달하는 과정은 기호의 내면화의 과정으로 비고츠키는 설명한다. 제 1단계는 자연적 상태로서 주어진 과제를 직접적으로 해결하는 단계이고, 제 2단계는 외부적 기호를 사용하는 단계이며, 제 3단계는 내면화된 기호를 사용하여 과제를 해결하는 단계이다.<sup>8</sup> 이러한 기호

8) 여기서 비고츠키의 발달이론은 발달의 연속성을 주장하는 발생반복설과는 사뭇 다른 양상을 보인다. 비고츠키의 기호론에 의하면 기호의 내면화를 통한 발달은 연속적이기 보다는 불연속적인 전환, 즉 혁명적 전환이라 할 수 있다. 한 현상으로부터 다음 현상로의 전이를 두 현상을 관련 지우는 방식에 따라 다음과 같은 두 가지 방식으로 나타낼 수 있다.

연속적 관점: 현상 (X) ----> 현상 (X' 또는 X+Y)

비연속적 관점: 현상 (X) ----> 현상 (not X)

Piaget의 인지 발달 이론은 연속적 관점의 대표적 경우라 할 수 있다. 즉 인지 발달의 각 단계는 이전 단계를 필수적으로 전제하고 있으며, 각 단계들은 연속적으로 이어지는 관계에 있으므로 한 단계에서 중간 단계를 생략하는 발달은 상정할 수 없다. 따라서 현상(X)은 이전 현상(X)을 반드시 포함한다는 점에서 (X+Y)로도 표현될 수 있다. 이러한 발달개념은 일원론적 발달모형 (linear development)을 전제하고 있다. 이러한 Piaget의 발달이론은 물론 개체발달을 설명하는 것이지만 문화 비교 연구의 맥락 속에서는 각 문화의 발달수준을 평가하는 기준이 되기도 된다 (예를 들면, 인지 발달이나, 도덕성 발달에 관한 비교 문화 연구들). 반면, Vygotsky는 발달의 비연속성을 주장한

의 습득과정을 비교초키는 아동의 주의(attention)를 돌리려는 어머니의 예를 들어 다음과 같이 설명한다.

“어머니가 어떤 것에게 아동의 주의를 돌리려고 한다. 아동은 어머니가 지시하는 방향에 따라 자신의 주의를 돌린다. 여기까지는 여전히 두개의 개별적인 기능에 관한 것이다. 그러나 아동이 스스로 자신의 주의를 바꿀 수 있을 때, 아동은 어머니의 역할을 넘겨받는다. 처음에는 동 떨어진 기능들이 하나의 복잡한 시스템으로 아동에게 나타난 것이다. 즉 처음에는 한 사람은 명령을 하고 다른 사람은 이 명령을 수행했으나 나중에는 스스로 명령하고 이 명령을 스스로 수행하게 된 것이다.” (Wygotski, 1985a, 329쪽)

#### 기호의 내면화란 기호가 매개된 심리적 기능의

다. 여기에서 비연속적 발달의 매개체가 되는 것은 기호이다. 문화전이의 과정이나 개체발달에 있어 기호, 즉 기호로 매개되기 이전의 과정과 그 이후의 과정은 질적으로 전혀 다른 과정이 된다. 이 때 기호는 의미 전달의 매체인 동시에 의미의 구성체이다. 따라서 기호의 매개를 통한 전이의 과정은 어떻게 새로운 의미 체계가 구성되는가와 관련되어 있다. 인간의 모든 인식과정은 물론 정서, 감정의 영역까지도 기호적 매개의 과정이며 각 기호의 작용 방식은 각 문화의 사회 구성과정의 결과이므로 문화간의 일원적 발달관계를 상정할 수 없다고 볼 수 있다. 이러한 Vygotsky의 문화상대주의 관점은 그의 초기 저작에 나타난 원시적 사회와 문화적 사회를 구별하려는 시도와는 구별된다. 그의 초기의 일원론적 발달개념은 후기의 상대론적 발달개념과 서로 대치되는 경향을 보인다. 조절과 동화를 통해 개체가 “자기 평형(Gleichgewicht)” 상태를 유지하려는 과정을 발달로 이해하며, 평형과 불평형의 반복을 통한 발달의 과정은 연속적이며 한 방향으로 진행된다고 이해하는 Piaget 보다는 발달의 다원성을 주장하는 Vygotsky의 이론이 문화 심리학의 문제 제기에 보다 가깝다고 할 수 있다(Kim, 1996).

변화를 뜻한다. 즉 어머니의 가리키는 손가락은 처음에는 외부의 기호였다. 즉 가리키는 운동적 기능(어머니)과 이를 받아들이는 감각적 기능(아동), 그리고 이 기호에 따라 주의를 돌리는 운동적 기능(아동)이 각기 독립적으로 기능한 것이다. 그러나 아동이 스스로 주의를 집중할 수 있다는 것은 이 세가지 기능이 아동의 내부에 통합된 결과라고 할 수 있다. 이를 비교초키는 “심리적 시스템(psychisches System)”이라 부른다. 이와 같이 운동, 감각, 사고, 정서 등의 심리적 기능들은 기호의 매개를 통해 통합되어 다양한 심리적 시스템을 이루어 간다는 주장이 비교초키의 기호론의 핵심이다. 비교초키는 정서와 인지의 통합된 결과인 심리적 시스템과 관련하여 다음과 같은 흥미로운 주장을 하고 있다.

“간단히 말하자면, 우리의 정서는 우리의 개념들과 하나의 복잡한 시스템을 이루어 작동한다. 여성의 정절에 대한 이슬람교의 개념을 가진 사람의 질투와 여성의 정절에 관해 반대되는 생각을 가진 사람의 질투가 서로 다르다는 것을 모르는 사람은 우리의 감정이 역사적인 것이라는 것을 깨닫지 못한다. 즉 생물학적인 기본 요소들이 우리 감정의 토대가 된다는 사실은 의심할 수 없으나, 해당되는 이데올로기나 심리적인 환경에 따라 감정이 근본적으로 변화한다는 사실을 깨닫지 못하는 것이다.” (위의 책, 343-344쪽)

여기서 비교초키는 정서란 인지적 과정에 의해 통제되어야 할 어떤 것으로 정의하지 않는다. 오히려 정서와 인지는 서로 상호작용하며 하나의 심리적 시스템을 이룬다는 것이다. 비교초키는 “성격(personality)”이란 정서와 인지의 상호작용을 통해 구성되는 심리적 시스템의 하나라고 주장한다.

성격내부의 정서와 인지의 관계는 사회, 역사적 맥락에 따라 달라지고 이러한 다양한 정서와 인지의 관계는 하나의 “드라마(Drama)”가 된다. 예를 들어 법관이라는 사회적 역할에서는 인지가 정서보다 상위에 놓인다. “인간적으로는 그가 불쌍하지만 법관으로서 판결을 내린다(As a person I empathize, as judge I judge)”. 반면 가족의 맥락에서는 정서가 인지보다 우선한다. “그녀가 나쁜 것은 알지만 그녀를 사랑한다(I know that she is bad, but I love her)” (Vygotsky, 1989, 70쪽).

한 사람의 내부에서 맥락에 따라 달라지는 이러한 정서와 인지의 위계구조가 성격이라는 비고츠키의 주장은 성격을 하나의 “특성(trait)”으로 파악하는 오늘날의 성격이론과는 많은 차이를 보인다. 비고츠키의 성격이론에 따르면 한 인간을 일관되게 특징지을 수 있는 고정된 성격이란 존재하지 않는다. 대신 맥락에 따라 달라지는 인지와 정서의 위계구조가 사람마다 다르다는 것이다. 이러한 비고츠키의 성격이론은 성격을 맥락과 상관없는 개인의 지속적인 특성으로 파악하는 기존의 특성이론에 비해 문화와 맥락과 관계된 성격의 지속과 변화의 변증법적 과정을 설명한다는 장점을 지닌다.

비고츠키는 그가 심리학자로 활동하기 전부터 정서에 관해 깊은 관심을 보였다. 예를 들어 초기 저작인 “예술의 심리학(Psychologie der Kunst)”에서 비고츠키는 기호를 미학적 반응을 불러일으키는 “사회적인 감정기법(soziale Gefühlstechnik)”이라고 정의한다. 또한 제임스-랑에 정서이론에 관한 비판과 스피노자(Spinoza)의 정서이론의 심리학적 응용가능성에 관한 초고가 뒤늦게 발견되기도 했다 (Vygotski, 1985b).

비고츠키에 따르면 당시의 제임스-랑에의 정서심리학은 데카르트(Descartes)의 “심신이원론(mind-body dualism)”의 오류를 벗어나지 못하고 있다(위

의 책, 363쪽). 신체에 속하는 정서를 야만적이고 원시적인 것으로 간주하고 정서를 통제하는 이성의 기능을 강조하는 데카르트의 정서이론이 제임스-랑에의 정서심리학에 그대로 투영되어 있다는 것이다. 데카르트나 제임스-랑에의 정서심리학에서 정서란 신체변화에 대한 수동적 지각일 따름이다. 비고츠키는 이러한 이원론적이고 기계론적인 정서심리학을 비판하고 스피노자(Spinoza)의 철학을 통해 대안을 제시하려고 시도하고 있다. 완성되지 못한 그의 초고에서 그는 오늘날의 사회구성주의적 접근과 유사한 방식의 정서심리학을 제안한다. 마치 아동의 인지적 능력이 변화함에 따라 정서의 질과 내용이 바뀌는 것처럼 정서와 관련된 사회적 개념의 변화와 발달은 정서자체의 경험과 깊은 관계가 있음을 밝혀야 한다는 것이다. 다음과 같은 비고츠키의 비판은 오늘날에도 여전히 유효하다.

“오늘날의 모든 심리학의 비극은 한편으로는 우리의 사고와 감정사이의 미묘한 연관 관계를, 다른 한편으로는 신체의 활동(activity)을 설명할 수 있는 방법을 찾아내지 못했다는 사실에 있다.”(Vygotsky, 1984, 265쪽, Van der Veer & Valsiner, 1991, 355쪽에서 재인용)

70년 전의 비고츠키의 정서심리학은 오늘날 어떤 형태로 이해될 수 있을까? 사회구성주의적 접근의 필요성이나 문화심리학적 접근의 당위성은 다양한 방식으로 강조되고 있으나, 실제 가치 있는 연구결과는 찾아 보기 어렵다. 마치 문학에서 문학비평이나 비평방법론만 무성할 뿐 실제 비평

9) 예를 들어 데카르트의 다음과 같은 주장은 그의 정서이론의 핵심을 나타내준다. “지혜를 가장 잘 활용하는 것은 우리의 감정을 통제하는 방법을 가르쳐주는 데에 있다.”(Descartes, 1649/1985, 404쪽, Van der Veer & Valsiner, 1991, 353쪽에서 재인용).

의 대상이 되는 텍스트는 없는 경우와 마찬가지로 할 수 있다. 이런 측면에서 본다면 최상진의 한국인 정서에 관한 문화심리학적 접근은 예외적인 경우라고 할 수 있다(최상진, 2000). 다양한 경험적 연구자료를 제시하면서 정서적 현상을 문화적 틀을 통해 해석하려는 그의 연구는 키고츠키의 정서심리학과 맥을 같이 한다고 할 수 있다.

최상진은 한국이라는 사회문화적 맥락에서 정서의 문화적 구성의 특징이 가장 잘 드러나는 예로 정(情), 한(恨)을 들고 있다. 사실恨은 70-80년대 민중문학이나 인류학 등에서 자세히 다루어진바 있다. 한국인의 역사문화적으로 억눌린 경험들이 하나의 정서로 구체화된 것이恨이라는 것이다. 한국인의 대표적 정서인恨에 대해서는 여타 인문 사회과학에서 자세히 다루어진 반면情에 관해서는 최상진의 연구(1993, 1997, 1999)에서처럼 심층적으로 설명된 경우는 없다.

情이 가지는 문화적 구성성은情의 의미를 구성하는 요소를 통해 나타난다. 최상진은情의 구성요소를 다음과 같은 4가지로 나누고 있다. 역사성, 동거성, 다정성, 허물없음(최상진, 2000, 49쪽). 특히 역사성과 동거성이라는 차원이情이라는 정서로 개념화 되는 문화적 구성과정에 대해 최상진은 다음과 같이 설명하고 있다.

“위의 역사성과 동거성은 그 자체의 성격상 개인의 심리학적 속성이라고는 보기 어려우며 따라서 정의 현상은 반드시 심리적 속성으로만 구성된 현상이 아님을 시사한다. 그러나 역사성과 동거성의 비심리적 속성도 반드시 시공 환경적 속성으로만 개념화 할 수는 없다. 왜냐하면 정과 관련된 이 두 속성은 반드시 심리적, 즉 인지적, 정의적 측면에서 표상화 될 수 있으며 따라서 심리적 속성을 동시에 구유하는 이중적 성격을 띄고 있다.”

(최상진, 2000, 50쪽)

情과 같이 정서적 편안함을 표현하는 단어들은 다른 문화권에도 존재한다. 예를 들어 편안함을 뜻하는 독일어 Gemütlichkeit는 “인정이 많다”, “편안하다”는 의미에서 정과 유사한 특징을 가지고 있다. 만약 최상진의情연구가 단순히情의 요인 분석의 차원에서 머물렀다면 그다지 새로운 것이 없는 “정서적 편안함”에 관한 비교문화연구(cross-cultural studies)의 차원에 머물렀을 것이다. 그러나 최상진은情이 “우리성(we-ness)”이라는 차원과 연결되어 있음을 밝히고 있다. “우리”의 역사적, 사회적 구성과정이情과 연관되어 있다는 것이다. 즉情이라는 현상은 근본적으로 인간사이의 “관계적 정서(interpsychic emotion)”가 문화적으로 개념화된 결과인 것이다. 독일어의 Gemütlichkeit는 이와 반대로 “개인내적 정서(intrapsychic emotion)”라고 할 수 있다.

“우리성”과情과 같은 정서는 서구의 정서심리학이 전제하는 바와 같이 인지적 과정에 의해 조절되고 통제되어야 하는 것은 아니다. 오히려 그 반대의 과정이 일어난다. 즉 우리성이나情에 의해 인지적 판단이 이루어진다는 것이다.

“우리성의 밀착강도와 이해 결합이 클수록 남의 편은 무시되거나 피해를 받을 가능성도 커진다는 점에서 소위 집단 이기적 성격의 ‘배타적 우리성’은 우리성 밖의 타 집단 및 그 구성원에게 피해를 줄 수 있다. 한국인이 착한 사람인가 아니면 착하지 않은 사람인가의 관찰은 관찰자가 본 상대가 우리 편에 속하며, 그 상대가 우리 편 구성원으로서의 행동을 하는 것을 보았는가, 아니면 우리 편 밖의 사람이 자신을 포함한 우리 편에 대해 행하는 행동을 보았느냐에 따라 달라질 수 있다.”(위의 책, 67쪽)

타인의 성격이 착한가 아닌가를 판단하는 인지적 과정은 우리성이라는 정서적 과정에 의해 결정될 수도 있다는 최상진의 분석은 비고츠키의 성격이론, 즉 정서와 인지의 위계구조와 유사하다. 오히려 최상진의 분석은 정서의 집단적 구성과정 및 관계적 정서의 측면을 조망한다는 측면에서 비고츠키의 성격이론 보다 적극적인 문화심리학적 설명이라고 할 수 있다.

최상진의 정서이론의 특징은 개별적으로 보이는 정서 현상들이 서로 유기적인 관계를 유지하고 있다는 사실을 주장하는데 있다.<sup>10</sup> 즉 情, 우리성, 恨 등의 문화적 정서는 물론 한국인의 자아(self)는 구체적인 정서적 활동(activity)을 통해 구현되고 재구성된다는 것이다. 이 과정을 최상진은 “심정담론(discourse)”으로 설명하고 있다.

“심정discourse의 관계 심리적 함의 및 그 기능은 ‘우리성-우리 편 정관계’의 확인과 ‘사적’마음이 서로 통(intersubjectivity의 형성)하며, 당사자적(제3자적이 아닌) 진실성 마음의 관여 관계임을 확증해주고 자기 자신에 대한 반성적 구성과 사건이 연계된 감정이 자기 자신을 재구성하게 한다는 것이다.”(위의 책, 118쪽)

情, 우리성과 같은 정서가 인지적 판단과정에 영향을 받을 뿐 아니라 영향을 미치며, 구체적인 “담론활동(discourse activity)”을 통해 재구성된다는 최상진의 정서이론은 바로 비고츠키가 지적하고 있는 현대 정서심리학의 “비극”, 즉 “사고와 감

정” 사이의 관계를 밝히지 못하는 한계를 벗어나고자 하는 문화심리학적 시도라 할 수 있다.

情과 같은 한국인의 정서적 경험을 보편성과 특수성의 문제에 관련해서는 어떻게 설명해야 할까? 최상진은 이를 문화적 구성과정으로 설명하고 있다.

“심정은 외국인에게 존재하지 않고 한국인에게만 독특하게 존재하는 심리적 경험이며 현상이라고 생각하지 않는다. 서양에서는 empathy, sympathy, compassion과 같은 현상은 심정을 함축적으로 내포한다. 한국인에게 심정이 독특한 현상이라고 말할 때 다음과 같은 것을 의미한다. 하나는 한국인이 심정을 민감하게 경험하고 심정의 경험과 심정에 기초한 반응을 중요시한다는 것과 둘째는 한국인은 대인상호작용에서 일어나는 활동과 현상 또는 사건들을 심정으로 지각하는 성향과 강도가 크다는 점, 셋째는 심정심리적 설명양식 즉 심정심리과정의 인지적 구성양식과, 심정심리와 심정감정의 연계방식이 한국문화와 한국인의 심리에 독특한 문법 및 구성체계를 가지고 있다는 점, 넷째 심정의 communication 방식, 즉 심정토로나 심정discourse양식이 한국인에게 독특하게 발달되고 정교화되어 있다는 점 등에서 한국인의 심정은 독특할 것이라는 가정이 성립한다.”(위의 책, 119-120)

한국인의 정서적 경험을 보편성과 특수성의 이분법으로 나누어 설명하는 것은 문화심리학적 접근이 가지는 장점을 상쇄시키는 오류를 범하는 것이다. 최상진의 주장대로 情과 같은 정서적 경험은 보편적일 수 있다. 문제는 어떠한 방식으로 개념화 했는가의 문제이다. 서구에서는 sympathy나 empathy와 같은 문화적 정서로 개념화 된 반면 한

10) 현재의 정서심리학의 또 다른 문제점은 정서를 각각 동 떨어진 현상으로 고찰하는데 있다. 정서적 경험이나 현상은 서로 동 떨어진 개별적 현상이 아니다. 경험적으로 뿐만 아니라 개념적으로도 서로 유기적 관계를 맺고 있다. 그러나 이에 관한 정서심리학 이론은 찾아보기 힘들다.

국에서는 情과 같은 문화적 정서로 개념화 된 것이다. 서양의 sympathy는 관계적 정서를 개인내적 정서로 개념화한 대표적인 경우로 볼 수 있다.

아주 비슷한 개념으로 정의된 문화적 정서라고 할 지라도 그 경험의 질이 다를 수 있다. 예를 들어 情과 sympathy가 동일한 의미를 갖는다고 하더라도 그 정서적 경험의 내용이 같다고 주장할 수는 없다. 왜냐하면 情이라는 정서는 우리성, 恨과 같은 문화적 정서체계 속에서 경험되는 것이기 때문이다. 만약 우리가 情과 sympathy를 비교한다면 이러한 정서적 경험의 체계(비고츠키의 용어를 빌리자면 관련 정서간의 "심리적 시스템")에 비추어서 고찰해야 한다. 독립적인 정서적 경험이나 개별적인 정서는 존재하지 않기 때문이다.

### 결론을 대신하여: “관계적 정서”와 “문화적 정서”는 어떻게 연관되어 있는가?

앞에서 우리는 비고츠키의 정서이론과 최상진의 정서이론을 통해서 문화적으로 구성되는 정서에 관한 심리학적 접근이 어떻게 가능한가를 살펴왔다. 그러나 이론적인 문제들은 여전히 남아 있다. 앞에서 서술한 이론들과 관계하여 제기되는 가장 큰 질문은 비고츠키나 최상진이 제시하는 문화적 정서가 스텐이 제시하는 관계적 정서와 어떤 연관을 가지고 있는가의 문제이다. 이를 위해 우선 문화적 정서와 관계적 정서를 개념적으로 구분을 할 필요가 있다.

관계적 정서는 스텐이 정의하는 대로 인간의 상호작용이 전제가 되는 정서이다. 여기에는 스텐이 개념적으로 구분한 범주정서, 활력정서, 관계정서가 모두 포함될 수 있다. 중요한 것은 이러한 정서들이 정서조율의 과정에 포함되어 있다는 것이다. 즉 관계적 정서는 실제로 인간들 사이의 구체

적인 상호작용에서 감각기관들을 통해 경험되는 정서조율의 과정 및 결과들을 지칭하는 것이다.

이 관계적 정서는 아직 문화적 정서라고 할 수 없다. 문화적 차이에도 불구하고 외국인과의 상호작용에서 유사한 정서적 경험이 가능한 것도 이 관계적 정서가 바탕이 되기 때문이다. 물론 정서조율의 양상이 차이가 나고 문화적 해석이 필요할 경우 이 관계적 정서는 문화적 정서의 차원에 근접해 있다고 할 수 있다. 관계적 정서에 문화적인 해석이 가미되어 경험되는 것이 문화적 정서이다. 문화적 정서는 상호작용에서 발생하는 정서적 경험에 대한 문화적 해석이라 할 수 있다. 물론 문화적 정서는 해석일 뿐만 아니라 실제의 정서적 경험의 질을 결정하기도 한다.

문화적 정서와 관계적 정서를 개념적으로 구분한 까닭은 “사랑받는 느낌”과 같은 관계적 정서가 情과 같은 문화적 정서로 변화되는 과정, 즉 정서의 문화적 구성과정에 대한 설명이 필요하기 때문이다. 다시 말해 실제의 상호작용에서 감각기관을 통해 경험되는 정서적 경험과 이 정서적 경험에 대한 문화적 해석이 어떠한 맥락에서 연관을 갖게 되는가의 문제를 접근하기 위한 구분이다. 이와 관련하여 인류학에서 사용되는 “미메시스(Mimesis)”는 매우 유용한 개념이다(Wulf & Gebauer, 1998; Wulf, 1997).

흉내, 모방 등을 뜻하는 미메시스, 혹은 “미메시스적 행위(Mimetisches Handeln)”는 사실 단순한 모방만을 뜻하지 않는다. 다양한 맥락에서의 상호작용의 양상을 지칭하는 것으로, 축제, 종교적 제의, 놀이까지를 포함하는 상당히 광범위한 개념이다. 여기서 모방은 단순히 상대방의 모습이나 행동에 대한 모방 뿐만 아니라 일정한 생각이나 사고방식 등을 따르며 여러 가지 변형된 형태를 만들어 내는 창조적 행위도 포함한다. 볼프(Wulf, 1997)나 브루너(Bruner, 1995)는 인간의 의사소통능력의 기원

을 바로 이 미메시스에서 찾고 있다.

언어가 통하지 않는 두 사람을 만났을 때 의사소통 방식을 잘 살펴보면 서로 상대방의 행동을 흉내내는 것을 볼 수 있다. 이 때 흉내는 상대방의 의도를 이해할 수 있는 유일한 방법이다. 상대방의 행동을 흉내내는 것은 상대방의 의도 뿐만 아니라 이와 관련된 문화적 특징을 이해할 수 있는 유일한 통로이다. 예를 들어 일본인들은 자살을 칼로 배를 자르는 몸 동작을 통해 표현하는 반면, 미국인들은 권총을 머리에 쏘는 방식으로 표현한다. 만약 이러한 행동이 자살을 뜻한다는 전 이해가 없는 상태에서 상대방이 이러한 행동을 보인다면 우리는 어떻게 할 것인가? 우리의 대부분은 이들의 행동을 따라 하며 이 행동이 무엇을 의미하는가를 이해하려고 애쓸 것이다.

모방과 흉내는 인간 의사소통의 가장 중요한 요소이며 미메시스의 핵심 요소이다. 스톤이 주장하는 정서조율도 따지고 보면 미메시스의 심리학적 표현이다. 즉 아동이나 아동을 돌보는 성인은 서로 모방하며 정서적인 의사소통을 하는 것이다.

“모방(Imitation)”이 미메시스의 첫번째 특징이라면, 미메시스의 두번째 특징은 “반복(Wiederholung)”에 있다. 행동이나 몸짓, 표정 등을 흉내내는 것은 반복되지 않으면 문화적 내용을 포함할 수 없다. 반복을 통해서 문화적 의미를 해석할 수 있는 “해석의 레파토리(interpretative repertoire)”(Edwards & Potter, 1992)가 형성되는 것이다. 해석의 레파토리를 가능케 해주는 미메시스가 문화적, 역사적으로 형성된 형태가 “놀이”나 “종교적 의식”이다(Wulf & Gebauer, 1998). 모방과 반복을 통해 해석의 레파토리를 제공하는 미메시스의 기능은 크리스마스의 예를 보면 보다 분명해진다.

오늘날 서구사회에서 크리스마스를 즐기지 않는 사람은 거의 없다. 종교적 의식으로서, 또는 문화적 축제로서 크리스마스는 다양한 방식의 몸짓,

행동, 의식 등을 포함하고 있다. 크리스마스가 가까워지면 전혀 모르는 사람끼리도 웃는 얼굴로 “Merry Christmas”라는 인사말을 주고 받는다. 크리스마스 전날이면 가족끼리 모여 크리스마스 트리 아래서 선물을 주고 받고, 크리스마스 노래를 부르며 특별한 음식을 나눈다.

사람들은 크리스마스를 어떻게 보내야 하는지 분명히 아는 것 같다. 크리스마스를 나타내는 색(녹색, 적색, 흰색)에서부터 아이들에게 들려주어야 하는 동화, 선물에 이르기까지 크리스마스에 대한 사회적 표상은 아주 자세하다. 뿐만 아니라 몸 동작, 인사말 등도 정해져 있다. 사람들은 이러한 것들이 크리스마스의 본래 의미인 예수의 생일이나 예수 당시의 문화와는 아무런 관계가 없다는 것을 잘 안다. 그럼에도 불구하고 그들은 이러한 의식을 지키려고 애쓴다. 이러한 그들의 축제의 내용은 변화되 거의 의식하지 못하는 상태로 변한다.

서구의 문화에 낯선 이가 12월만 되면 아무에게나 “메리 크리스마스”라고 즐거운 표정으로 외치는 이유를 이해할 수 있는 유일한 방법은 그들의 행동을 따라 흉내내며 반복하는 방법 밖에 없다. 이 기간에 서로 주고 받는 표정과 행동을 통해 야기되는 관계적 정서가 이에 대한 해석학적 의미를 부여하는 크리스마스라는 미메시스의 맥락을 통해 “크리스마스 기분(Weihnachten)”이라는 문화적 정서로 변환되는 경험을 해야 하는 것이다. 즉 관계적 정서가 문화적 정서로 전환될 수 있도록 해석의 레파토리는 축제, 놀이, 제의를 통한 미메시스적 행위에서 비롯되는 것이다.

情과 같은 문화적 정서는 특정한 몸짓, 표정 등을 통해 끊임없이 서로 모방하며 반복적으로 경험되어야만 문화적 의미를 갖는다. 한국문화에 낯선 외국인에게 情을 개념적으로 설명하는 것은 한계가 있다. 마치 우리가 서구인들의 크리스마스 기

분을 이해하는 방식과 마찬가지로, 이들도 구체적인 정서적 경험을 情이라고 해석할 수 있는 미메시스의 맥락에 반복적으로 노출되어야만 이 情과 관련된 해석의 레파토리를 습득할 수 있는 것이다. 결론을 요약하자면 문화적 정서에 대한 설명이 가능한 정서심리학이 문화심리학의 본질이라 할 수 있다. 즉 정서의 사회문화적 구성성, 즉 문화적 정서에 대한 탐구가 문화심리학의 미래지향적 전망이라 할 수 있다. 그러나 여기에는 문학적 정서가 구체적으로 경험되는 양상, 즉 관계적 정서에 대한 해석의 레파토리가 재공되는 구체적인 "미메시스적 행위(Mimetisches Handeln)"에 대한 탐구가 병행되어야 한다. 마치 恨이라는 문화적 정서를 판소리와 소리꾼의 구체적인 삶의 방식, 즉 미메시스적 행위를 통해 설명했던 "서편제"라는 소설과 영화처럼 정서심리학은 문화적 정서가 구성되는 구체적 행위와, 그 행위의 맥락을 찾아내야 한다. 우리가 일상에서 반복되는 놀이, 의식, 제례에 관심을 가져야 하는 이유는 바로 이 때문이다. 문화심리학이 "아주 낮익고 반복되는 일상을 낯설게 하는 방법론"(김정운, 한성열, 1998)을 채택하는 이유도 바로 이 때문이다.

## 참 고 문 헌

- 김정운, 한성열 (1999). 문화심리학 어떻게 할 것인가? 한국심리학회지 (일반). 17(1). 97-114.
- 최상진 (1993). 한국인의 심정심리학: 정과 한에 대한 현상학적 한 이해. 한국심리학회 연차대회 심포지움, 5-21.
- 최상진 (1997). 한국인의 심리특성. 한국심리학회 (편). 현대심리학의 이해 (pp. 695-766). 서울: 학문사.
- 최상진 (1999). 한국인의 마음. 최상진 외(공저). 동양심리학: 서구심리학에 대한 대안모색 (pp. 377-479). 서울: 지식산업사.
- 최상진 (2000). 한국인 심리학. 서울: 중앙대학교 출판부
- 한덕웅 (1994). 퇴계심리학: 성격 및 사회 심리학적 접근. 서울: 성균관대학교 출판부.
- Arnold, M. B. (1960). *Emotion and personality: Vol. 1 Psychological aspects*. New York: Columbia University Press.
- Bruner, J. (1995). From joint-attention to the meeting of the minds. In C. Moore & P. J. Dunham (eds.), *Joint attention: Its origins and role in development* (pp. 1-14). Hillsdale: Erlbaum.
- Choi, S. C. & Kim, C. W. (1997). "Shim-Cheong" psychology as a cultural psychological approach to collective meaning construction. Paper presented at the Berlin Conference of International Society for Theoretical Psychology, 27 April ~ 2 May.
- Darwin, C. (1965). *The expression of emotion in man and animals*. Chicago: University of Chicago. (Originally published, 1872)
- Edwards, D. & Potter, J. (1992). *Discursive psychology*. London: Sage.
- Ekman, P. (1972). Universals and cultural differences in facial expressions of emotion. In J. K. Cole (ed.), *Nebraska symposium on motivation*. Lincoln NE: University of Nebraska Press.
- Ekman, P. (1973), (ed.). *Darwin and facial expression: A century of research in review*. New York: Academic Press.
- Ekman, P. (1977). Bewegungen mit kodierter Bedeutung: Gestische Embleme. In R. Posner & H. P. Reinicke (eds.), *Zeichenprozesse. Semiotische Forschung in den Einzelwissenschaften*. Wiesbaden: Athenaion.



- Ekman, P. & Friesen, W. (1971). Contants across culture in the face and emotion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 17, 124-129.
- Ekman, P. & Friesen, W. (1975). *Unmasking the face*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Ekman, P. (1992). An argument for basic emotions. *Cognition and Emotion*, 6, 169-200.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Frijda, N. H. (1986). *The emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gebauer, G. & Wulf, C. (1998). *Spiel. Ritual, Geste*. Rowohlt: Hamburg.
- Gergen, K. (1994). *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Hall, S. (1904). *Adolescence: Its psychological and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education*. New York: Appelon.
- Harre, R. & Parrott, W. G. (1996). *The emotions: Social, cltural and biological dimensions*. London: Sage.
- Henry, J. P. (1982). The relation of social to biological processes in disease. *Social Science and Medicine*, 16, 369-380.
- Izard, C. E. (1991). *The psychology of emotions*. New York: Plenum.
- Kim, C. W. (1996). Zeichen und Kommunikationsentwicklung. In J. Lomscher (Ed.), *Lernen und Entwicklung aus kulturhistorischer Sicht: Was sagt und Wygotski heute?* Marburg: BdWi-Verlag, 472-490.
- Kitayama, S. & Markus, H. R. (1994). *Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence*. Washington: American Psychological Association.
- Lazarus, R. S. (1966). *Psychological stress and the coping process*. New York: McGraw-Hill.
- Lazarus, R. S. (1984). On the primacy of cognition. *American Psychologists*, 39, 124-129.
- Lutz, C. A. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian Atoll & their challenge to western theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Oatley, K. (1992). *Best laid schemes: The psychology of emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Panksepp, J. (1982). Toward a general psychological theory of emotions. *Behavioral and brain Science*, 5, 407-467.
- Parrott, W. G. (2000, ed.). *Emotions in social psychology*. Philadelphia: Psychology Press.
- Ratner, C. (2000). A cultural-psychological analysis of emotion. *Culture & Psychology*, 6(1), 5-39.
- Russell, J. A. (1991). Culture and the categorization of emotions. *Psychological Bulletin*, 110, 426-450.
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking through cultures*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shweder, R. A. (1993). The cultural psychology of the emotions. In M. Lewis & J. Haviland (Eds.), *Handbook of emotions*. New York: Guilford.
- Stern, D. (1992). *Lebenserfahrung des Sauglings*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern, D. (1993). The role of feelings for an interpersonal self. In U. Neiser (ed.), *The perceived self: Ecological and interpersonal sources of self-knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern, D. N., Hofer, L., Haft, W., Dore, J. (1983). Affect attunement: The sharing of feeling states between mother and infant by means of inter-modal fluency. In T. Field & N. Fox (Eds.),

- Social perception in infants*. Norwood, NJ: Ablex.
- Van der Veer, R. & Valsiner, J. (1991). *Understanding Vygotsky: A quest for synthesis*. Oxford: Blackwell.
- Vygotsky, L. S. (1989). Concrete human psychology. *Soviet Psychology*, 27, 53-77.
- Wulf, C. (1997, ed.). *Vom Menschen: Handbuch Historische Anthropologie*. Beltz: Weinheim.
- Wundt, W. (1922). *Grundrisse der psychologie*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag.
- Wygotski, L. S. (1985a). *Die psychische systeme*. In L. Wygotski, *Ausgewahlte Schriften*. Bd. 1. Koln: Phal-Rugenstein.
- Wygotski, L. S. (1985b). Spinoza und seine Lehre von den Gefuhlen im Lichte der heutigen Psychologie. In L. Wygotski, *Ausgewahlte Schriften*. Bd. 1. Koln: Phal-Rugenstein.
- Zajonc, R. B. (1980). Feeling and thinking: Preferences need no inferences. *American Psychologists*, 35, 151-175.
- Zajonc, R. B. (1984). On the primacy of affect. *American Psychologists*, 39, 117-123.

# Interpsychic Emotion and Cultural Emotion : A Cultural Psychology of Emotion

Chung-Woon Kim

Graduate School of Social Education, Myongji University

Under some circumstances the psychological conceptualization of emotion as distinctively intrapsychic phenomenon may not be productive. If we premise in hasty way the universal characteristics of emotional experiences, such efforts would be more confusing. In order to overcome the poverty of modern psychology in understanding the psychology of emotion, it would be helpful to consider emotion as a cultural experience. In this sense “Cheong” can be regarded as an interesting example of the cultural emotion. What underlies such cultural experiences is always the intersubjective experiences of emotion. In other words, the unit of cultural experiences should be always intersubjective. Otherwise it would not be easy to differentiate the cultural experiences, like “Cheong”, from emotional experiences of individual which are regarded as basic emotions in the academic psychology. But it is still unclear how the intersubjective emotion can be developed into cultural experiences. In this study it is discussed how such concepts like “affect attunement”, “mimetic activity” can serve to explain the relationship between intersubjective experiences of emotion and cultural experiences.

*Keywords* : cultural emotion, interpsychic emotion, affect attunement, mimetic activity, cheong

1 차원고접수 : 2001. 9. 1.  
수정원고접수 : 2001. 11. 17.  
최종게재결정 : 2001. 12. 7.