

## 초창기 한국 정신 의학계의 종교 체험 이해

: 수운(水雲) 최제우의 종교 체험 분석 사례를 중심으로\*

성해영\*\*

- I. 한국 정신 의학계의 종교 이해
- II. 정신 의학과 종교, 그리고 정신 질환
- III. 초창기 한국 정신 의학계의 종교 현상 연구
- IV. 정신 건강과 종교의 만남
- V. 맺는 말, 경계를 넘는 온전한 이해를 위해서

### I. 한국 정신 의학계의 종교 이해

종교 체험(religious experience)을 정신 의학, 특히 정신 질환과 연결하려는 시도는 오랜 역사를 지닌다. 플라톤의 '신적 광기'(divine madness) 개념에서부터 가톨릭 여성 신비가의 체험을 정신 질환으로 파악하는 견해에 이르기까지 그 역사는 결코 짧지 않다. 망상, 환청, 해리(解離)와 같은 정신 질환의 특성이 종교 체험의 내용과 흡사하다는 주장이 대표적이다.

우리나라에서는 어떨까. 서구 의학의 도입은 근대적인 현상이며, 서구 정신 의학과 심리학이 정신 질환을 다루게 된 시점 역시 근대 이후다. 그 이전에도 정신 질환으로 짐작되는 증상과 치료법이 문헌에서 발견되지만, 현대적인 의미의 정신 치료

\* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2017S1A5A2A03068753)

\*\* 서울대학교 종교학과 조교수

는 서구 의학의 도입으로 시작되었다. 구한말에 일제에 의해 도입된 후 우여곡절을 거치면서 정착한 한국의 정신 의학계는 종교를 형성하고 유지하는 데에 불가결한 요소인 종교 체험을 어떻게 해석했을까?

이 글은 일제 강점기와 6.25를 겪은 60년대 이후에야 비로소 하나의 독립 분과로 자리 잡게 된 한국 정신 의학계가 종교 현상을 어떻게 이해했는지를 다룬다. 구체적으로는 동학(東學)의 창시자 수운 최제우(水雲 崔濟愚, 1824-1864)의 종교 체험 연구의 내용과 사회적 영향이 주제다. 수운이 경신년(1860)에 상제(上帝)를 만난 사건이 동학의 출발점이었음은 주지의 사실이다. 동학의 중요성을 반영해 수운의 종교 체험과 동학은 그간 철학, 역사학, 종교학 분야에서 폭넓게 다루어져 왔다. 그런데 이 연구 중에는 뜻밖에도 정신 의학자의 분석 사례가 발견된다. 역사적 질곡을 거친 후 어렵사리 뿌리를 내린 초창기 정신 의학계가 왜 수운의 종교 체험에 주목했고, 정신 의학자들은 그 체험을 어떻게 이해했을까? 초창기의 이런 연구가 이후 의학계를 포함해 학계 전반에 어떤 영향을 미쳤는지가 이 논문이 다루려는 질문이다.

논문의 구성은 다음과 같다. 본격적인 논의에 앞서 ‘종교’와 ‘종교 체험’ 등의 개념들을 간략하게 정의한다. 그런 후 한국 정신 의학계가 수운의 종교 체험에 주목하게 된 배경과 연구의 내용을 살펴본다. 특히 이 논문은 초창기 한국 정신 의학계에서 활발한 연구를 펼쳤던 의학 전공의(MD)인 이부영과 김광일의 수운 종교 체험 연구에 초점을 맞춘다.<sup>1)</sup> 본문에서는 두 의학자의 수운 종교 체험 연구 내용을 구체적으로 비교하고, 그들의 연구가 이후 정신 의학계를 포함해 우리 사회 전반의 종교 현상 이해에 어떤 영향을 미쳤는지를 살핀다. 이런 맥락에서 정신 의학계의 수운 연구가 핵심이지만, 정신 질환 개념을 매개로 종교 현상을 이해하려는 ‘의료적 관점’의 연구도 발전사의 측면에서 포함시켰다. 요컨대 초창기 한국 정신 의학계의 종교 현상 이해를 수운 최제우의 사례 분석을 중심으로 살펴겠다는 것이다.

1) 이부영, 「최수운의 신비체험: Jung 심리학의 입장에서」, 『한국사상』 11 (한국사상연구회, 1974); 김광일, 「최수운의 종교체험」, 『한국사상』 12 (한국사상연구회, 1974).

## II. 정신 의학과 종교, 그리고 정신 질환

‘정신 의학’, ‘종교’, ‘종교 체험’은 근대 시기에 서구로부터 도입된 개념이다. 유·불·선 삼교(三敎)라는 표현이 보여주듯 동양에서 ‘가르침(敎)’은 마땅히 실천해야 할 삶의 태도를 다룬다는 점에서 오늘날의 종교를 뜻했다. 전통적 동양 사회에서 종교는 일상적인 삶과 뚜렷하게 구분되지 않았다. 그러나 ‘religion’의 번역어로 불교를 지칭했던 ‘으뜸가는 가르침’(宗敎)이라는 단어가 채택되면서 ‘종교’는 독립된 개념으로 자리 잡았던 것이다.<sup>2)</sup> 제임스(William James, 1842-1910)는 종교를 ‘보이지 않는 차원과 맺는 관계’로 정의한다.<sup>3)</sup> ‘보이지 않는 실재’(unseen reality)가 물질적 차원과 맺는 관계를 설명하는 체계가 종교라는 주장이다. 이런 관점에 입각할 때 ‘종교 체험’은 인간이 보이지 않는 차원을 경험하는 사건으로 파악된다. 회심(回心), 비전(vision), 예언 등은 인간이 ‘변형된 의식 상태’(ASC: Altered State of Consciousness)에서 보이지 않는 차원을 접하게 되는 전형적인 종교 체험이다.<sup>4)</sup>

정신 의학 역시 구한말 근대화시기에 도입되었다.<sup>5)</sup> 근대적 정신 의학은 과학적인 방식으로 인간 마음을 연구하고, 심리적 질환을 치유한다는 점에서 초자연적 차원에서 정신 질환의 원인과 치유법을 찾는 종교적인 접근과 거리가 있어 보인다. 그러나 종교와 정신 의학은 뜻밖의 유사성을 갖는다. 우선 인간의 마음과 직접 연관된다는 점에서 상통한다. 정신 의학은 마음의 질병을 치유하려는 시도라는 점에서, 종교 체험은 보이지 않는 차원이 의식에 직접 포착된다는 점에서 인간의 마음과 관련이 있다. 또 정신 의학과 종교 체험은 기묘하게도 ‘정신 질환’을 매개로 서로

2) 장석만, 『개항기 한국사회의 “종교” 개념 형성에 관한 연구』 (서울대학교 박사학위 논문, 1992), 33-39.

3) William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Modern Libraries, 1994), 36.

4) ‘변형 의식 개념’은 다음 책을 참고. Charles T. Tart(edit), *Altered states of Consciousness* (New York: HarperSanFrancisco, 1990).

5) 서구 정신 의학은 1910년 한일합방을 계기로 일제에 의해 본격적으로 도입되었다. 제생원(濟生院)의 정신과 진료가 1913년의 동팔병동(東八病棟)으로 확장되면서 독립된 진료 및 치료 활동이 시작되었던 것이다. 이나미, 「서양 정신의학의 도입과 그 변천과정: 17세기부터 일제초기까지」 (서울대학교 박사학위논문, 1995).

만나게 된다.

플라톤은 ‘광기’(mania)라는 비일상적인 심리 상태를 매개로 정신 질환과 종교 체험의 근친성을 지적했다. 그는 광기를 신적인 것과 인간적인 것으로 구분했고, 신적인 광기를 그 현상을 유발하는 주체인 디오니소스(Dionysius), 아폴로(Apollo), 뮤즈(Muse), 에로스(Eros)의 구분에 따라 네 부류로 세분했다(265a-b).<sup>6)</sup> 디오니소스는 치유적 정화(catharsis)를, 아폴로는 신탁(神託, oracle)을, 뮤즈는 예술적 창조를, 에로스는 아름다움 그 자체와의 합일을 유발한다는 것이다. 플라톤은 신적 힘이 인간 의식에 직접 작용하는 방식인 접신(接神, possession)을 통해 개인과 공동체에 유익이 주어진다고 주장했다(244b-245a). 반면 인간적 광기는 심신 미약으로 인한 부정적 질환에 불과하다는 것이다. 이 점에서 플라톤은 의식의 비일상적인 상태와 신적인 차원을 연결시킴으로써 정신 질환과 종교의 밀접한 관계를 포착한 선구적인 인물이었다.

플라톤의 통찰은 시공을 넘어 프로이트(Sigmund Freud, 1856-1939)에게로 계승된다. 프로이트는 개인의 정신 질환을 돌파구로 삼아 의식의 전모를 규명하려는 노력을 ‘정신분석학’(psycho-analysis)이라 명명하면서, 마음의 무의식적 차원이 의식적 층위보다 인간 이해에 더 중요하다고 보았다.<sup>7)</sup> 무의식에 주목한 프로이트는 제임스, 융(C. G. Jung, 1875-1961)과 함께 의식의 심층을 강조하는 심층심리학(depth psychology)을 출발시켰다.

한편 이 세 인물 모두는 종교에 남다른 관심을 보였다. 유대인이었던 프로이트는 평생 종교와 씨름했고, 융은 현대인들의 많은 정신 질환이 삶에 내포된 종교적 의미를 발견하지 못한 데에서 비롯된다고 주장했다. 신화와 상징으로 드러나는 집단무의식의 종교적 차원이 적절하게 인식되지 못하면, 개인의 심리적 건강이 훼손된다는 것이다. 비슷한 맥락에서 제임스는 여러 유형의 종교 체험에 남다른 관심을 가졌

6) 플라톤, 『파이드로스, *Phaedrus*』, 조대호 옮김 (서울: 문예출판사, 2008).

7) 프로이트는 프랑스 유학 시절 샬페트리(Salpêtrière) 정신 병원에서 샤르코(Jean-Martin Charcot)가 최면을 활용해 히스테리를 치료하거나 증상을 새롭게 만들어 내는 시연을 본 후 무의식 개념에 착안한다. 프로이트, 『나의 이력서』, (서울: 열린책들, 1925) 209-210.

고, 주저(主著) 『종교 체험의 다양성』에서 ‘건강한 마음의 종교’와 ‘병든 영혼(sick soul)’의 문제를 자세하게 다룬 바 있다.<sup>8)</sup>

세 사람은 이 과정에서 종교와 정신 질환이 여러 가지 방식으로 중첩될 수 있다는 점에 주목했다. 그리고 정상/비정상의 범주가 사회적 맥락에 좌우되는 유연한 것이라는 주장과 함께<sup>9)</sup> 종교 체험의 가치를 판단하는 새로운 기준을 제시했다. 정신과 의사였던 프로이트와 융에게는 환자의 적응이 가장 큰 관심사였고, 제임스 역시 비슷한 입장에서 종교와 종교 체험의 최종적 가치는 ‘열매’에 의해 판단되어야 한다고 보았다.<sup>10)</sup> 삶의 적응성이라는 실제적인 효과가 결정적이라는 것이다. 그 결과 그들의 심층심리학적 이론은 무의식과 정신 질환 개념을 매개로 종교 체험의 가치를 되짚어 보는 심리학적 시각을 제공했다. 성 오거스틴(St. Augustine)의 『고백록』을 모자(母子)의 심리적 고착 관계에서 재해석하거나,<sup>11)</sup> 중세 여성 신비가의 환시, 단식, 방언 체험을 우울증, 신경증과 같은 정신 질환 증상으로 이해하려는 시도들이 그들이 발전시킨 심리학적 방법론을 채택한 대표적인 연구이다.<sup>12)</sup> 이부영과 김광일의 수운 종교 체험 연구 역시 이런 흐름 속에 자리한다.

8) William James, *The Varieties of Religious Experience*, 99-184.

9) 종교 체험이 비정상적(abnormal)인 의식 상태가 아니라는 주장은 제임스의 『종교적 경험의 다양성』 출판 100주년을 기념해 기획된 다음 책들을 참고, Kelly, Edward F., and Emily W. Kelly, *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007). 비정상이라는 표현 대신 가치중립적 의미를 지닌 ‘비정형적(anomalous)’이라는 표현이 사용되기도 한다. Cardena, Etzel, Steven Jay Lynn, and Stanley Krippner (ed), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* (Washington: American Psychological Association, 2000).

10) 삶에 미치는 실제적인 영향으로 종교 체험의 가치를 판단하라는 실용주의적 관점이다. William James, *The Varieties of Religious Experience*, 261, 359, 390.

11) 성 오거스틴 『고백록』의 정신분석학적 연구사는 다음 논문을 참고하라. William B. Parsons, “St. Augustine: ‘Common Man’ or ‘Intuitive Psychologist’?”, *The Journal of Psychohistory* 18(2) (The Association for Psychohistory, 1990), 155-179.

12) 이충범, 「계시와 발작: 중세후기 및 근대 초기의 여성 신비주의자들의 몸에 현현된 신비적 현상과 병리적 정신질환의 구조적 이해」, 『종교연구』 42 (한국종교학회, 2006).

### III. 초창기 한국 정신 의학계의 종교 현상 연구

#### 1. 연구의 사회적 배경: 민족의 정체성을 찾아서

‘한국사상연구회’는 1974년 12월 수운 탄생 150주년을 기념해 『최수운 연구』라는 제하의 『한국사상』 12호를 특집호로 출간한다. 한국사상연구회는 한국 사상의 보편성과 특수성을 규명하는 작업을 표방하면서, 수운과 동학 연구 논문을 매회 빠짐없이 출간해 왔다. 박종홍(朴鍾鴻)은 특집호의 발간사에서 동학이 “우리의 전통적인 모든 사상의 진수”를 하나로 엮어낸 “결정체”이므로 이를 다루지 않고서는 우리를 제대로 알기 어렵다고 강조한다. 수운과 동학의 연구는 우리를 올바르게 이는 시대적 요구이자 의무라는 것이다. 또 제대로 된 이해를 위해서는 “여러 측면”의 연구가 필요하므로 특집호에서 다양한 접근을 포괄했다고 밝힌다.<sup>13)</sup>

실제로 특집호에는 “최수운 연구”에 6편, “동학사상의 전개”에 6편, “천도교의 발전과정”에 5편 등 총 17편의 논문이 세 분야로 나뉘어 게재되었다. 그 대부분은 사상사적, 역사적 측면에 집중한 논문인데, 뜻밖에도 정신의학 전공자인 김광일의 「최수운의 종교체험」이 「최수운 연구」에 포함되어 있었다. 김광일의 글에서 자주 언급되는 이부영의 「최수운의 신비체험: Jung 심리학의 입장에서」라는 논문은 같은 해 발간된 바로 전호인 『한국 사상』 11집에 실린 바 있었다.<sup>14)</sup> ‘한국사상연구회’는 한민족의 정체성을 규명하는 작업으로 수운과 동학에 주목했고, 이를 온전하게 이해하기 위해서는 철학, 역사와 같은 인문학적 접근 외에 심리학적 연구 역시 필요하다고 보았던 것이다.

그런데 독특하게도 정신 의학 전공자에게 논문을 청탁한 이유는 당시 활발해진

13) 한국사상연구회 간, 『최수운 연구』 (서울: 원곡문화사, 1974), 7-9. ‘한국사상연구회’는 1963년 박종홍, 이상은, 신일철, 홍이섭 등 역사학과 철학 분야 학자들이 한국학의 연구를 위해 창립한 학술단체이며, 『한국사상』은 동 단체의 기관학술지였다.

14) 『한국사상』 11집에는 이부영의 논문 외에도 조용일의 「동학의 수련방법」이, 그 전 해인 1973년의 10집에는 조용일의 「동학의 사상적 배경」과 이광순의 「수운선생과 동학장도」라는 논문이 실려 있다.

한국 정신 의학계의 활동을 반영한 것이기도 했다. 일제에 의해 도입될 당시의 초기 정신 의학이 추구했던 주된 목적은 환자 치료였기 때문에, 인간의 심리 구조를 체계적으로 분석하거나 우리 민족 고유의 심성을 연구하는 등의 이론적 작업은 불가능했다.<sup>15)</sup> 1913년 제생원(濟生院)에서 정신 질환의 치료가 시작된 후 일제 강점기 내내 발전해 왔지만, 해방 후 겨우 10명 내외의 조선인 정신과 전공의만 남았다는 사실은 이 분야의 독자적 발전이 얼마나 어려웠는지를 짐작케 한다.<sup>16)</sup> 그러나 해방 이후 전공의 배출 체계가 만들어지고, 임상 경험이 축적되면서 정신 의학이 독립 분과로 뿌리를 내리자 질환 치료 외에도 우리 문화의 정체성과 한국인의 보편적 심성 구조를 묻는 시도가 시작되었다. 특히 1970년대에는 “정신치료와 문화정신의학” 연구가 활발해졌고,<sup>17)</sup> 이런 흐름 속에서 정신 의학계는 무교를 포함해 종교 현상 일반에까지 관심을 확장하게 된다.

이러한 변화의 중심에는 이부영과 김광일이 자리하고 있었다. 스위스 ‘융 연구소’(Jung Institute)에서 분석심리학을 수학한 이부영은 서구의 정신 치료 이론과 기법을 단순히 소개하고 적용하는 데에 그치지 않고, 서구 이론을 활용해 우리 심성의 보편성과 특수성을 규명하는 일에도 지대한 열의를 보였다. 실제로 이부영은 수운의 종교 체험을 연구하기 전에도 우리 전통 문헌에 기술된 정신 병리 현상과 치료법 등을 폭넓게 연구해 왔다.<sup>18)</sup> 프로이트의 정신분석학적 배경을 지닌 김광일 역시 한국문화와 정신 질환의 상호 관련성에 주목하는 등 문화정신의학에 관한 연

15) 이나미 외, 『서양 정신의학의 도입과 그 변천과정(1): 17세기부터 일제초기까지』, 『의사학』 8 (대한의사학회, 1999).

16) 정원용 외, 『서양정신의학의 도입과 그 변천과정(2): 일제 강점기의 정신의학 교육(1910-1945)』, 『의사학』 15 (대한의사학회, 2006).

17) 이부영, 「한국에서의 서양정신의학 100년」, 『의사학』 8 (대한의사학회, 1999), 11-12. 1974년에는 한국정신치료학회(이동식)가 1978년에는 『분석심리학』이 창간된다.

18) 이부영은 수운의 종교 체험 연구 논문 발표 이전에 다음과 같은 연구 결과를 발표했다. 「한국민간의 정신병관과 그 치료(I): 무속사회의 정신병관」, 『신경정신의학』 19 (대한신경정신의학회, 1970); 「한국민간의 정신병치료에 관한 연구: 무속사회의 정신병치료」, 『최신의학』 15 (최신의학사, 1972); 「동의보감에 나타난 정신병관」, 『최신의학』 16 (최신의학사, 1973). 이부영은 이런 연구들을 통해 근대 이전 우리 사회에서는 정신 질환이 무속과 밀접하게 연관되어 있었다고 주장한다.

구를 수운 종교 체험 논문 발표 전후에도 지속적으로 수행해 오고 있었다.<sup>19)</sup>

특히 이부영과 김광일은 정신 질환의 원인을 신체적, 생리학적 측면에 국한시키는 “신체의학적 추세”에 반대해 정신 의학의 인간주의적 접근을 강조했다. 또 “질병발생 과정”이 아닌 “질병형성과정”에 초점을 맞추면서, 정신 질환을 문화적 맥락 속에서 파악하려는 문화정신학적 접근을 추구했다.<sup>20)</sup> 이런 과정에서 이부영이 “진인적 접근”으로 표현했던, 정신 질환이 아닌 정신 건강에 주목하는 문제의식이 구체화되었다.<sup>21)</sup> 신체 생리학적 정신 질환 이해에서 벗어나, 질환과 우리의 보편적 심성구조를 심리학적 관점에서 파악하겠다는 의학계의 노력이, 우리의 정체성을 찾겠다는 학계의 시도와 조우하면서 이부영과 김광일의 수운 종교 체험 연구가 등장했던 것이다.

이러한 사회적 배경 외에도 두 정신 의학 전공자의 수운 연구는 다음과 같은 변화에 힘입은 바 크다. 무엇보다 역사, 철학, 종교, 신학 등 다양한 분야에서 수운과 동학에 관한 많은 연구 업적이 축적되었다는 사실이다.<sup>22)</sup> 연구 범위는 삶의 이력, 종교 사상, 중단 활동에 이르기까지 폭넓다. 그리고 수운의 수도 생활을 포함해 종교 체험 역시 집중적으로 연구되었다.<sup>23)</sup> 풍부한 선행 연구는 정신 의학계가 수운의 종교 체험에 보다 용이하게 접근하는 배경이 되었음에 분명하다. 또 수운이 비교적 가까운 시대의 인물인 까닭에 『동경대전(東經大全)』, 『용담유사(龍潭遺事)』, 『도원기서(道源記書)』, 『천도교창건사』 등 관련 기록이 많다는 점도 연구에 큰 기여를

19) 김광일, 「한국문화와 정신질환」, 『최신의학』 22 (최신의학사, 1979). 그는 『한국전통문화의 정신분석』 (서울: 시인사, 1984)이라는 책에서 우리 문화 전통 속의 설화, 무속, 종교 체험을 정신분석학적 관점에서 분석한다.

20) 김광일, 「한국문화와 정신질환」, 24.

21) 이부영은 정신 의학이 “정신의 심리적, 사회문화적, 영적 차원”을 아우르는 “정신건강학”으로 변모하리라는 희망을 서두에서 밝힌다. 이부영, 「한국에서의 서양정신의학 100년」, 1.

22) 오문환, 「해제: 수운 최제우에 대한 연구현황」, 『수운 최제우』 (예문서원, 2005), 15-16.

23) 대표적인 연구 결과는 다음과 같다. 한자경, 「동학의 종교성: 유학에서 서학, 무교, 불교를 거쳐 동학으로」, 『동학연구』 16 (한국동학학회, 2004); 김용휘, 『우리학문으로서의 동학』 (책세상, 2007), 57-65; 장기수, 「수운의 종교적 신비체험의 과정과 실제적 현존」, 『현대사회와 종교』 (도서출판 주류, 1987); 문명숙, 「『동경대전』과 『용담유사』에 나타난 동학의 종교사상: 최제우의 신체험을 중심으로」, 『종교신학연구』 9 (서강대 신학연구소, 1996). 한편 수운의 수도 생활 전반은 다음을 참고. 표영삼, 『동학1-수운의 삶과 생각』 (통나무, 2004); 윤석산, 『동학교조 수운 최제우』 (모시는 사람들, 2006).



했다고 보아야 한다.

덧붙여 수운 종교 체험 자체의 중요성도 고려되어야 한다. 경신년에 등장한 상제는 영부(靈符)와 주문(呪文)을 포함해 세상을 구제할 가르침을 수운에게 전해주고, 수운은 이를 동학이라는 독창적인 종교 사상으로 발전시켰다. 당대의 위기를 종교적 통찰을 통해 돌파하려 했던 수운은 자신의 체험에 근거해 유·불·선 삼교는 물론 서학(西學)의 가르침을 망라해 동학을 창도했던 것이다. 동학이 만들어낸 거대한 울림은 수운의 종교 체험이 당대의 종교적 심성을 드러내는 중요한 계기이자, 수운의 가르침이 민초들의 심성에 잘 부합했음을 보여준다.

이상과 같은 배경이 이부영과 김광일의 연구에 힘을 더해 주었음에 분명하다. 그렇다면 초창기 한국의 정신 의학계는 수운의 종교 체험을 과연 어떻게 분석했을까?

## 2. 정신 의학계의 수운 종교 체험 분석

초창기 한국 정신 의학계의 수운 연구는 정신분석학적 관점을 취한 김광일과 분석심리학적 관점을 반영한 이부영의 논문으로 대표된다. 시기상 정신분석학이 분석심리학보다 앞서 등장했지만, 우리나라에서는 이부영의 연구가 조금 더 일찍 출간 되었으므로 이를 먼저 다룬다.

### 1) 집단무의식의 현현: 이부영의 분석심리학적 연구

이부영은 논문 서두에서 수운의 종교 체험이 삶의 전체 맥락인 ‘생활사’의 관점에서 파악되어야 한다고 언급한다. 또 전해지는 기록들 대부분이 종단에 의해 작성된 것이므로 사실을 그대로 반영한 것이라 단언할 수 없다고 보았다. 그러나 개인의 생활사를 엄격한 사실에 입각해 재구성할 수 없다 하더라도, 수운의 체험을 집단무의식의 구현으로 해석하는 분석심리학적 입장을 따르면 그 의미가 적절하게 파악될 수 있다는 입장을 취한다.<sup>24)</sup> 집단무의식의 발현이라면 수운의 체험 역시 인류 보편의 심리 구조와 종교성을 드러낼 수밖에 없기 때문이다.

24) 이부영, 「최수운의 신비체험: Jung 심리학의 입장에서」, 5-7.

이부영은 수운 종교 체험의 구체적인 유형으로 다음의 셋을 지적한다. 첫 번째는 을묘(乙卯)년에 금강산 유점사(楡岾寺)에서 백일기도를 하던 중에 『을묘천서(乙卯天書)』라는 책을 받게 된 경험이다. 수운은 이 책을 계기로 수행 방식을 기도로 전환했다고 전해진다.<sup>25)</sup> 두 번째는 수운이 기도 수행 중에 자신의 숙부가 임종하는 모습을 보았는데, 실제로 그 순간에 숙부가 귀천했다는 사실을 후일 알게 된 사건이다. 세 번째는 가장 중요한 사건으로 수운이 36세가 되던 경신년에 상제를 대면하고 영부와 주문을 받는 득도의 체험이다.

김광일은 정신분석학적 관점에서 『을묘천서』가 전해진 사건을 일종의 환상 또는 환각(phantasy)이라 간주하지만, 이부영은 이를 집단무의식이 드러나는 원형적 사건이라고 보았다. 원형적 존재인 현자(賢者)가 무의식의 지혜를 언어의 형태로 전해 준 것이 『을묘천서』라는 주장이다. 물론 이부영 역시 이 경험이 실제 사건이 아닌 비전(vision)의 형태로 주어진 체험으로 받아들인다. 예컨대 금강산은 영산(靈山)의 전형으로 ‘신성성’의 상징이고, 책을 전해 준 기묘한 승려(異僧)는 필레몬(Philemon)과 같은 현자의 원형이라는 것이다.<sup>26)</sup>

이부영은 경신년 상제와의 만남 역시 집단무의식의 관점에서 해석한다. 집단무의식은 문화적 맥락이나 개인적인 의식에 선재(先在)한다는 점에서 보편성을 띠는데, 경신년 상제와의 만남은 수운이 자신의 집단무의식을 타자인 상제로 대면하게 된 사건이라는 주장이다. 또 상제와의 만남을 엑스터시 상태에서 발생하는 무속의 접신(接神) 경험이 아닌, 황홀경(trance) 상태에서 이루어진 ‘초월자와의 교감’으로 파

25) 『도원기서』, 윤석산 역주 (문덕사, 1991), 18-21. 『을묘천서』는 현재 전해지지 않는다. 김용옥은 이 책이 마테오 리치(Matteo Ricci)의 『천주실의(天主實義)』라고 주장한다. 『도올심득 동경대전 1』 (서울: 통나무, 2004), 205-206. 한편 분석심리학적 관점을 취하는 이유경은 이부영과 동일하게 이 사건을 비전(vision)의 체험으로 파악한다. 이유경, 「천도교 교주 수운(水雲) 최계우(崔濟愚)의 원형적 체험과 치유적 수용에 관하여」, 『심성연구』 23 (한국분석심리학회, 2008). 그러나 『도원기서』를 포함한 동학의 초기 문헌들은 금강산 유점사의 노승이 울산의 여시바윗골에 머무르던 수운을 찾아와 『을묘천서』를 전했다고 기록하고 있다.

26) 필레몬은 바울(Paul)의 옥중 서신을 받은 초기 교회의 지도자로, 옴은 필레몬을 늙은 현자(賢者)의 상징으로 보았다. 칼 융, 『C. G. Jung의 회상, 꿈 그리고 사상』 (집문당, 1996), 207-210.

약했다.<sup>27)</sup> 같은 맥락에서 상제가 전해 준 ‘태극(太極)과 ‘궁궁(弓弓)’이라는 영부(靈符) 역시 집단무의식에서 유래한 상징이다. 태극 상(象)은 힌두교의 만달라(Mandala)와 동일하며, 궁궁은 ‘음양(陰陽)이 변전’하는 역동성을 드러내는 것으로 용이 강조한 ‘태극의 통합’(coincidentia oppositorum) 원리를 뜻한다는 것이다. 즉, 영부란 무의식과 대면해 존재의 전체성을 인식하라는 심리 발달의 과제가 신화적으로 표현되었다는 입장이다.

또 이부영은 체험의 원인과 의미를 구분하라고 강조한다. 수운의 체험들이 간난 신고와 같은 수운의 심리적 좌절과 갈등에 의해 촉발될 수 있지만, 그로써 체험의 의미가 모두 설명된 것은 아니라는 것이다. 수운이 겪은 삶의 고난이 비범한 체험을 이끌어낸 중요한 계기로 기능할 수는 있지만, 수운의 구도 동기나 종교 체험을 전적으로 개인적 갈등 차원으로 환원시켜서는 곤란하다는 주장이다. 왜냐하면 수운의 체험이 개인을 넘어선 집단무의식에서 유래하는, “근원적으로 내재”하는 어떤 것의 표현이기 때문이다.<sup>28)</sup>

동시에 이부영은 집단무의식과의 만남이 인격의 성숙을 위해 반드시 필요하지만, 파괴적인 위험성을 내포한다는 용의 조언을 언급한다. “두려움” 등으로 표현된 상제의 타자성이란 집단무의식의 내용에 익숙하지 않았던 수운이 그것을 이질적으로 인식했음을 뜻한다는 것이다. 낯설게 느껴지는 원형적 힘을 만나는 일은 삶의 궁극적 의미를 인식시켜 인격 발달을 돕기도 하지만, 자아 팽창(ego inflation)이나 신과의 동일시 같은 부정적인 현상을 유발하기도 한다. 특히 집단무의식과의 대면은 환청(幻聽)이나 환시(幻視) 등으로 나타나기 쉬운데, 이는 집단무의식이 투사되어 객관적인 현상으로 인식되는 것을 의미한다. 그런데 이 경험들은 정신병 환자의 증상에 비견될 만큼 “강력하고 심각한” 것으로 등장하기 쉬우므로 각별한 조심이 필요하다는 입장이다.

27) 한편 임태홍은 수운의 종교 체험을 ‘트랜스(trance)’ 개념으로 분석하면서 이를 샤먼의 무속적 경험과 유사한 것으로 해석한다. 임태홍, 「최제우 동학사상의 본질: 샤머니즘 문화를 통해서 본 예언의 사상」, 『한국철학논집』 17 (한국철학사연구회, 2005).

28) 이부영, 「최수운의 신비체험: Jung 심리학의 입장에서」, 16.

한편 이부영은 환각이 비정상적인 것으로 간주되기 쉽지만, 수운의 체험을 정신 병리로 진단한다면 이는 “정신의 다양성을 모르는 극히 빈곤한 속단”이라고 단언한다.<sup>29)</sup> 실제로 용은 자신이 접한 많은 정신 질환들이 삶의 궁극적 의미를 발견하지 못하는 데에서 야기되었다고 주장하면서, 종교가 개인의 정신 건강에 결정적인 요소라고 주장했다.<sup>30)</sup> 용이 정신 질환자를 ‘실패한 예언자’나 ‘신비가’라고 언급한 것처럼, 이부영도 정신 질환과 종교 체험은 동전의 양면과 같다는 사실을 논문에서 거듭 지적하고 있다.<sup>31)</sup>

요컨대 이부영은 종교 체험을 유아기로의 퇴행으로 간주한 프로이트적 입장과 달리 수운의 체험을 개인적 차원을 초월한 집단무의식이 드러나는 사건으로 보았다. 심리적 갈등을 포함한 개인적·사회적 고통이 체험의 중요한 동기였지만, 그 체험은 집단무의식의 의미 있는 현현(顯顯)이자 심리적 발달을 완성시키는 계기였다는 분석이다. 그러므로 이부영이 보건대 수운의 종교 체험은 수운에게나 당대인들에게 삶의 궁극적 의미를 환기시키는 사건이었다. 동학이 당대에 지대한 영향력을 발휘한 이유는 수운의 체험이 바로 집단무의식에서 비롯된 것이기 때문이라는 견해이다. 이부영은 이렇게 수운의 체험을 긍정적으로 분석하면서도 수운의 구도 여정이나 체험에는 모성으로 대변되는 여성적 측면이 두드러지지 않는다는 언급을 덧붙인다.<sup>32)</sup> “대지적(大地的)이며, 본능적인 것”이 간과되었다는 것인데, 이는 심리학적 분석이 제시할 수 있는 독특성을 명확하게 보여주고 있다.

## 2) 퇴행과 통합: 김광일의 정신분석학적 연구

이부영의 논문이 출간된 해인 1974년 12월에 김광일은 수운의 체험을 정신분석학적인 관점에서 분석하고, 그 결과를 『한국사상』에 발표한다. 김광일의 연구는 프로이트적 관점을 취했음에도 불구하고 접근 방식과 분석 내용의 차원에서 이부영의

29) 이부영, 「최수운의 신비체험: Jung 심리학의 입장에서」, 22.

30) 이부영, 「분석심리학적 입장에서 본 종교 체험」, 『기독교사상』 15/5 (대한기독교서회, 1971), 44-51.

31) 이부영, 「최수운의 신비체험: Jung 심리학의 입장에서」, 21-23.

32) 이부영, 「최수운의 신비체험: Jung 심리학의 입장에서」, 28-29.

선행 연구와 많은 부분 상통한다. 김광일 역시 수운이 겪은 종교 체험의 원인을 불우했던 삶에서 찾는다. 그리고 수운이 전-오디푸스적(pre-oedipal)인 일시적 퇴행(regression)을 통해 개인적인 고통을 의미 있는 방식으로 해소했다고 결론짓는다. 6세와 16세 때 부모를 각각 잃으면서 경험한 갈등과 고통이 종교적 체험으로 “승화”되었다는 것이다.

김광일은 종교 체험을 “일시적인 의식의 변화 혹은 인격의 변화”라고 정의하면서, 이를 해석하게 돕는 자료로 다음의 셋을 꼽는다. “구술된 체험 내용”, “그에 관한 체험자의 연상”, 개인의 “자세한 생활사”가 그것이다.<sup>33)</sup> 수운이 과거의 인물인데다 남겨진 체험의 기록 역시 사실 여부를 확정지을 수 없지만, 생활사의 전체 맥락을 반영해 “자아성장의 통합기능”에 초점을 맞춘다면 분석이 가능하리라 주장하면서 이부영과 유사한 방법론을 택하고 있다.<sup>34)</sup>

또 이부영의 주장을 수용해 수운의 중요한 종교 체험으로 『을묘천서』를 받게 된 일, 숙부의 죽음을 기도 중에 감지한 일,<sup>35)</sup> 경신년 상제와의 만남을 통해 영부와 주문을 전해 받은 일을 꼽았다.<sup>36)</sup> 그러나 그는 시종일관 프로이트의 정신분석학적 관점에 입각해 이 체험들을 해석한다. 수운이 유아시절부터 경험한 “불만과 갈등을 종교 체험이라고 하는 환상적 통로를 통해 해소”하거나 “승화”시켰으므로, 이 체험들은 심리적 “환각”이라는 것이다.<sup>37)</sup>

김광일은 정신분석학적 해석 틀에 입각해 종교 체험과 정신 질환의 관계를 이해한다. 정신 질환은 “심리적 갈등의 소산”으로 강박증과 같은 ‘증상’(symptom)을 통

33) 김광일, 「최수운의 종교체험」, 64-65.

34) 김광일, 「최수운의 종교체험」, 65.

35) 프로이트는 텔레파시(telepathy) 현상에 깊은 관심을 가졌다. 「새로운 정신분석학 강의」에서 프로이트는 텔레파시, 영매와 같은 현상을 다루고 있다. 「새로운 정신분석학 강의」, 44-79. 숙부의 죽음을 수운이 기도 중에 알아차린 사건은 프로이트가 텔레파시라고 간주했던 현상으로 해석될 수 있다.

36) 김광일, 「최수운의 종교체험」, 69-71.

37) 김광일, 「최수운의 종교체험」, 72-74. 한편 ‘승화’ 개념은 정신분석학에서 큰 수수께끼였다. 프로이트는 승화의 정확한 과정과 왜 특정인에게만 발생하는지 등을 완전하게 이해할 수 없다고 토로하고 있다. Volney P. Gay, *Freud on Sublimation: Reconsideration* (New York: SUNY press, 1992). 108-113.

해 해소된다. 그런데 종교 체험 역시 개인이 겪는 심리적 갈등을 해결하는 과정에서 발생하므로 유사하다는 것이다. 다시 말해 정신 질환과 종교 체험은 ‘심리적 갈등’에서 비롯되며, 양자 모두 실재가 아닌 ‘환각’으로 해소될 수 있다. 김광일은 해소 과정을 설명하기 위해 프로이트의 퇴행 개념을 활용한다. 퇴행은 “자아가 감당하기 어려운 문제에 부닥쳤을 때 그것을 도피하는 수단으로 어린 시절의 사고와 감정의 상태로 되돌아가 그 갈등에서 벗어나는 현상”이다.<sup>38)</sup> 그러므로 종교 체험과 정신 질환은 모두 퇴행이다. 예컨대 종교 체험의 내용으로 묘사되는 황홀경(ecstasy), 혼합적 사고, 전능(全能)의 느낌, 자아 경계의 붕괴, 절대자와의 일체감 등은 모두 유아기로의 퇴행 과정에서 등장하는 특징적 모습이라는 주장이다.<sup>39)</sup>

그렇지만 김광일은 퇴행에서 분석을 멈추지 않는다. 그는 양자를 구분하는 핵심적인 기준으로 ‘퇴행이 일시적인가’와 ‘자아 정체성이 유지되는가’의 여부를 제시한다. 퇴행을 경험하지만 현실의 삶으로 돌아와 정상적인 자아로 기능할 수 있다면 건강한 퇴행이라는 것이다. 반면 퇴행이 장기화되어 삶의 일상이 훼손된다면 이는 정신 질환이다. 관건은 ‘적응’(adaptation) 여부다. 퇴행이 일상적인 삶에 도움이 되는가가 결정적이라는 주장이다. 수운의 처 박씨가 수운이 상재와 천사문답을 하는 것을 목격한 후 충격으로 인해 연못에 수차례 투신을 시도했다는 사실은 수운의 체험이 가장 가까운 처에게 정신 질환으로 받아들여졌음을 보여준다.<sup>40)</sup>

결국 정신 질환과 종교 체험의 구분은 체험의 현상적 내용 자체가 아닌, 삶의

38) 김광일, 「최수운의 종교체험」, 75.

39) 프로이트는 이를 “마음의 원초적인 상태로의 퇴행”이라고 표현하고 있다. 『문명 속의 불만』, 성혜영 옮김 (서울대출판문화원, 2014), 61-62.

40) 朴氏 부인은 수운이 “강화(降話)로써 자문자답(自問自答)하는 것을 보고 이것을 정신이상으로 생각해” 수차례 용담 못에 자살을 시도했다. 이돈화, 『천도교창건사』, (서울: 경인문화사, 1969), 19. 『용담유사』의 「안심가」에도 비슷한 묘사가 등장한다. “사월이라 초오일에……공중에서 외치는 소리로 천지가 진동할 때에, 집안 사람들 거동을 보시오. 놀라고 두려워 얼굴빛이 변하며 하는 말이, ‘애고 애고 내 팔자야. 무슨 일로 이렇게 되었는가? 애고 애고 사람들아, 무슨 병환인데 약도 쓸 수가 없구나. 어둡고 어두운 캄캄한 밤중에 누구를 대하고 저렇듯 말을 하는고?’ 경황없이 울고 있는 자식들은 방 이 구석 저 구석에서 있고, 부인 하는 거동을 볼 것 같으면, 갈기갈기 흐트러진 머리와 행주치마를 입은 채 엎어지면서 자빠지면서…….” 『주해 동학경전: 동경대전·용담유사』, 윤석산 역주 (서울: 동학사, 2009). 374.

실제적이며 긍정적인 변화에 있다는 것이다. 김광일은 수운이 자신의 심리적 갈등을 해소하는 과정에서 겪은 체험을 퇴행으로 해석했지만, 최종적으로 삶에 도움이 되는 방식으로 승화되었다고 보았다. 또 이부영과 동일하게 수운의 종교 체험이 수운 자신과 주변인들의 인격적 성숙과 변화를 촉발하는 긍정적인 계기로 기능했다고 주장한다. 수운의 개인적 갈등은 곧 동시대인들의 고통이었고, 수운은 자신의 갈등을 승화시킴으로써 결과적으로 타인들의 갈등 역시 해소시킬 수 있었다는 입장이다. 수운의 체험은 일시적인 퇴행이지만, 그 경험을 통해 자신과 주변인들의 고통을 해소하는 치유적 기능을 수행했다는 것이다. 그러니 수운의 체험과 가르침이 당대인들에게 준 큰 울림은 정신 의학적 관점에서 볼 때 자연스럽게 이해될 수 있다는 분석이다.

요컨대 수운의 종교 체험은 개인의 심리적 갈등을 해소하는 퇴행이었지만, 인격의 긍정적인 변화를 초래해 삶의 적응성을 높였으므로 정신 질환이 아닌 의미 있는 심리적 경험이었다. 김광일의 이런 주장은 종교를 인류의 ‘집단적 강박 신경증’에 불과하다고 비판했던 프로이트의 초창기 입장이<sup>41)</sup> 아닌 이를 보다 긍정적으로 파악했던 후기의 태도를 반영한다. 종교가 비록 환상이긴 하지만 우리 삶을 긍정적으로 변화시킬 수 있는 의미 있는 환상이라는 것이다.<sup>42)</sup>

### 3) 두 연구의 비교: 프로이트와 융의 한국적 통합

초창기 한국 정신 의학계의 수운 연구는 김광일의 지적처럼 프로이트와 융의 심층심리학적 이론을 활용해 종교 현상의 의미를 규명하려는 합리적인 시도였다.<sup>43)</sup>

41) “이러한 유사성과 상사성에 주목한다면 강박 신경증을 종교의 병리학적 내용물로 파악하고, 신경증을 개인의 종교성으로, 종교를 보편적인 강박신경증으로 파악하는 것도 가능할 것이다.” 『강박 행동과 종교 행위』, 20. “종교는 인류의 보편적인 강박신경증일 것이다.” 『환상의 미래』, 214.

42) “프로이트가 종교는 갈등의 소산이라고 했으나 종교는 그것만은 아닌 것 같다. 종교는 갈등의 소산이기도 하지만 그와 동시에 그 갈등을 해소하고 창조적인 삶을 영위하는데 원동력이 되는 또 하나의 힘을 갖고 있다.” 김광일, 『신비체험의 정신분석학적 이해』, 『새생명』 (새생명사, 1974), 33-37.

43) 김광일, 『신비체험의 정신분석학적 이해』, 33-37.

이런 특성은 분석심리학과 정신분석학이라는 명칭에 ‘분석’(analysis)이라는 단어가 포함되었다는 사실에서도 드러난다.<sup>44)</sup> 두 정신 의학자의 연구는 수운의 체험 분석을 통해 인간의 보편적 심리를 이해하려는 이성적인 노력이자, 이를 개인은 물론 집단의 정신 건강과 연결시키려 했다는 점에서도 궤를 같이 한다.

그러나 차이 역시 분명하다. 김광일이 시종일관 ‘퇴행’이라는 프로이트적 개념으로 수운의 체험을 분석한 데 반해, 이부영은 ‘집단무의식’과 ‘원형’이라는 분석심리학적 개념을 주된 분석 도구로 활용한다. 이 과정에서 김광일은 개인의 심리적 갈등이 퇴행을 통해 해소되는 측면에 주목했지만, 이부영은 그 체험이 무의식의 신화적·상징적 차원을 인식하게 만드는 계기라는 사실에 초점을 맞춘다. 즉, 종교 체험의 근거로 개인적 심리 차원을 강조했던 김광일과 달리 이부영은 무의식의 보편적이며 집단적인 차원을 강조했다. 이부영은 체험의 근거를 집단무의식이라는 존재론적이며 보편적인 차원에서 찾았던 것이다.

이런 차이에도 불구하고 두 연구 모두 수운 종교 체험이 야기한 삶의 적응성 제고라는 측면에 방점을 찍는다. 이는 이부영과 김광일이 정신 질환을 치유하는 정신 의학 전공의라는 사실을 반영한 것임에 분명하다. 정신 의학의 관점에서는 개인의 삶에 실질적인 변화를 유발할 수 있는가의 여부가 최종적인 판단 기준으로 작용하기 때문이다. 물론 이부영이 종교 체험을 긍정적으로 파악한 데에는 무의식의 종교적 차원을 강조하는 분석심리학의 근본 성향이 작용한 것으로 보인다. 그렇지만 정신분석학적 관점을 취한 김광일이 종교의 순기능에 주목하는 후기 프로이트 사상을 수용했다는 점 역시 두 정신 의학자의 접근 방법과 결론을 유사하게 만든 원인이 되었다.<sup>45)</sup> 프로이트의 후기 관점은 ‘대상관계’(object-relation) 이론과 같은 종교의

44) 분석(analysis)이라는 단어는 희랍어 *ana*(downward) + *luses*(divide)의 합성어이다. 즉, 더 작은 단위로 분해해 이해한다는 의미를 지닌다.

45) 프로이트는 말년에 『새로운 정신분석 강의』에서 종교적 수행과 정신분석학의 유사성을 지적했다. “특정한 신비주의적 수행이 마음의 각기 다른 영역들 간의 정상적인 관계를 뒤집어, 다른 방식으로는 접근이 불가능했던 예고와 이드의 심층에서 일어나는 일들에 대한 인식을 줄 수 있다는 점을 쉽게 상상할 수 있습니다. 물론 이러한 방법이 구원을 가능케 하는 궁극적인 진리로 우리를 인도할지는 의심하는 편이 보다 안전하겠지요. 그럼에도 불구하고, 정신분석학의 치료적 노력이 이와 유사한 방법을 취하고 있다는 점은



순기능을 강조하는 입장으로 발전했다는 점에서 무의식의 신화적/상징적 차원 인식이 인격 성숙에 불가결하다는 융의 견해와 상통할 수 있다.<sup>46)</sup>

이론적 배경의 차이에도 불구하고 이부영과 김광일은 종교 체험이 삶의 적응성을 제고하는가의 여부가 그 가치를 판단하는 핵심적인 기준이라는 입장을 취했다. 개인의 삶을 통합시키지 못하는 체험은 정신 질환의 원인이 되거나 정신 건강을 악화시킨다는 것이다. 김광일은 장기화된 퇴행이 삶을 훼손시킨다는 우려를, 이부영은 자아 팽창이나 신과의 동일시가 에고에게 주는 위협을 지적한다. 이처럼 두 정신 의학자의 수운 연구에서 종교 체험과 정신 질환은 동전의 양면처럼 맞물려 있다. 요컨대 종교 체험은 삶을 훼손하지 않도록 통합적으로 기능해야 하며, 그 여부가 종교 체험의 가치를 결정한다는 것이다.<sup>47)</sup>

종교 체험은 일상적인 의식 상태를 벗어나게 만든다는 점에서 자아 경계를 무너뜨린다. 그 점에서 종교 체험은 그 자체로 양가적이다. 한편으로는 정상적인 인격 발달을 촉진하기도 하지만, 삶의 일상성을 심각하게 훼손하는 외상(trauma)성 경험이기도 한다. 종교 체험과 정신 질환의 밀접한 관계를 포착한 프로이트와 융은 이런 맥락에서 그들의 심리 치유 이론이 종교를 대체하거나 혹은 그 부작용을 완화시킬 수 있다는 희망을 피력한 바 있다.<sup>48)</sup> 의사였던 그들이 평생 종교에 깊은 관심

인정할 수 있습니다.” 『새로운 정신분석 강의』, 109. 논문 필자의 번역임.

46) 클라인(Melanie Klein)과 페어베인(R. Fairbairn)은 부모, 특히 모친과의 관계가 심리적 발달에 중요하다고 보았다. 위니코트(D. W. Winnicott) 역시 현실 적응력을 높여주는 ‘중간 대상(transitional object)’으로서 종교가 지닌 긍정성을 강조했다. 비슷한 맥락에서 리주토(A. M. Rizzuto)는 대상관계가 신-표상(神-表象)으로 발전하는 과정에서 정신 질환 및 건강과 밀접하게 연결된다고 주장했다. 성해영, 「프로이트 종교심리학과 비교 (comparison)의 정신: 승화(sublimation) 및 대양적(大洋的) 느낌(oceanic feeling) 개념을 중심으로」, 『종교학연구』 27 (한국종교학연구회, 2008).

47) 김광일 외, 『오도된 신비체험으로서의 광신주의』, 『기독교 사상』 15 (대한기독교서회, 1971).

48) 프로이트는 종교를 정신분석학으로 대체하려는 의향을 밝힌다. 『환상의 미래』, 223-230. 한편 파슨스(W. B. Parsons)는 융의 분석심리학을 종교의 기능을 하는 심리학(psychology as religion)으로 명명한다. William B. Parsons, "Introduction: Mapping Religion and Psychology," *Religion and Psychology: Mapping the Terrain, contemporary dialogues, future prospects*, eds. Jonte-Pace and William B. Parsons (New York: Routledge, 2001), 5-6.

을 가졌던 이유 역시 종교가 정신 건강에 심대한 영향을 미칠 수 있다는 사실을 인식했기 때문일 것이다.

이부영과 김광일의 수운 종교 체험 연구는 바로 이러한 사실을 한국적 상황에서 재구성하고 확인한 시도로 해석될 수 있다. 이 과정에서 두 사람 모두 서구 의학 이론을 활용해 우리의 보편적 심성을 파악하려 했다. 그리고 그들의 연구는 앞서 살펴보았듯이 60년대 이후 학계를 중심으로 활발하게 전개된 우리의 정체성을 발견하려는 역동적인 맥락 속에 위치한다. 한국의 정신 의학계 역시 우리 민족의 심성이 지닌 특수성과 보편성을 독자적으로 규명하고 싶었던 것이다. 이부영과 김광일의 연구는 정신 의학이라는 렌즈를 통해 수운의 종교 체험을 분석함으로써, 우리의 심성을 심리적 관점에서 조망하는 효시의 역할을 맡았다. 또한 정신 건강과 종교의 밀접한 관계에 주목하는 다양한 흐름을 촉발시킨 계기가 되었다.

#### IV. 정신 건강과 종교의 만남

이부영과 김광일의 연구는 인간 심리의 보편성과 특수성을 종교 체험을 매개로 한국적 맥락에서 이해하려는 시도였다. 이를 위해 서구에서 발달한 정신 의학 이론을 활용해 수운의 종교 체험과 우리 고유의 종교 전통인 동학을 분석함으로써 우리의 정체성을 발견하려 노력했다. 이 과정에서 그들의 연구는 우리 사회에서 종교 체험과 정신 질환, 나아가 정신 건강의 상호 관계를 의학적 관점에서 파악하려는 일련의 역동적인 움직임을 촉발시킨 결정적인 계기가 되었다. 이후 등장한 주요한 흐름은 다음과 같다.

첫째, 정신 질환과 종교의 관계에 초점을 맞추는 연구들이다. 정신 병리의 관점에서 종교인의 구체적인 삶의 내용을 분석하는 연구를 비롯해,<sup>49)</sup> 정신 질환에 나타나

49) 임태홍은 테리교(天理敎)의 교조였던 미키(中山美伎)의 체험을 ‘다중인격’ 증상을 활용해 분석한다. 「다중인격의 측면에서 본 나카야마 미키의 신비체험」, 『종교연구』 37 (한국종교학회, 2004).

는 종교적 특성 연구,<sup>50)</sup> 종단별 정신 건강 이해 방식 비교,<sup>51)</sup> 정신 병리와 종교 체험의 관계<sup>52)</sup> 등 다양한 주제들이 여기에 포함된다.

둘째, 정신 건강의 효과 측면에서 종교와 종교 체험에 주목하는 흐름이다. 심리 상담을 포함해 치유와 적응이라는 관점에서 종교 현상을 분석하는 연구들이 대표적이다. 종교와 심리적 건강의 상호 관계 연구를<sup>53)</sup> 포함해 대상관계 이론을 활용한 연구가 여기에 해당된다.<sup>54)</sup> 최근 들어 정신 건강을 강조하는 연구들은 더욱 활발해지고 있다.

셋째, 대뇌생리학과 같은 뇌 과학을 활용해 종교 현상을 분석하는 연구 역시 정신 의학과 종교가 생산적으로 만나는 분야로 등장했다. 뇌파 측정 기술을 활용한 명상 연구를 포함해 뇌신경학 관점의 종교 체험 연구를 망라한다. 이 분야는 아직 우리나라에서 활성화되지 않았지만, 뇌 측정 기술과 같은 첨단 기술의 발달로 인해 향후 활발해질 것으로 예상된다.<sup>55)</sup>

- 
- 50) 최귀순, 「정신질환자의 망상에 나타난 종교성과 그 의미」, 『정신간호학회지』 12 (대한간호학회 정신간호학회, 2003).
- 51) 손진욱·이부영, 「기독교 교역자들의 정신병관 및 치료개념」, 『신경정신의학』 22 (대한신경정신의학회, 1983), 57-66; 이나미, 「종교인들의 정신질환에 대한 태도 조사: 불교, 원불교, 천주교를 대상으로」 (서울대학교 석사학위논문, 1988).
- 52) 이만홍 외, 「신비체험과 해리성향과의 관계」, 『신경정신의학』 39 (대한신경정신의학회, 2000); 이만홍 외, 「종교적 회심(回心)경험과 자기여성 인격성향과의 관계」, 『신경정신의학』 39 (대한신경정신의학회, 2000). 이 논문들은 정신 의학 전공자들의 공동연구라는 점에서 드문 사례이다.
- 53) 정신과 전공의인 이만홍의 연구가 대표적이다. 이만홍, 「정신의학과 영상: 정신치료(심리상담치료)와 영성지도의 통합」, 『한국기독교상담학회지』 9 (한국기독교상담심리치료학회, 2005); 이만홍 외, 『역동 심리치료와 영적 탐구』 (서울: 학지사, 2007). 이 외에도 목회심리학(pastoral psychology)을 포함해 불교와 심리치유를 연결하려는 시도들 역시 종교가 심리적 건강의 관점에서 재조명 받고 있다는 점을 드러낸다.
- 54) ‘중간 대상’, ‘신 표상’ 등으로 종교와 정신 건강의 관계에 집중하는 대상관계 이론 기반 연구 역시 활발하다. 이해리, 「심리치료에서의 종교와 하나님표상에의 접근: 대상관계이론을 중심으로」, 『상담학연구』 5 (한국상담학회, 2004); 이해리, 「경계선 성격구조의 대상관계와 종교경험: 사례연구」, 『목회와 상담』 18 (한국목회상담학회, 2012); 홍정미, 「강박적 종교 성향을 가진 내담자의 기독교 상담적 돌봄: 대상관계를 중심으로」, 『연세상담코칭연구』 3 (연세대상담코칭지원센터, 2015).
- 55) 뉴버그(A. Newberg)의 다음 책을 참고하라. 『신은 왜 우리 곁을 떠나지 않는가』, 이충호 옮김 (서울: 한울림, 2001). 이 책은 종교 현상을 뇌 과학의 관점에서 연구한 대표적인

그런데 이부영과 김광일의 연구로 촉발된 정신 건강과 종교의 상호 관계에 주목하는 역동적인 시도들은 다음과 같은 특징적인 모습을 보여주고 있다.

가장 두드러진 점은 시간이 흐를수록 종교 현상을 정신 질환이 아닌 ‘정신 건강’의 측면에서 파악하려는 경향이 뚜렷해졌다는 것이다. 이는 의학계의 초창기 연구 정향이나 해외의 상황에 견주어 볼 때 분명한 차이를 보인다. 무엇보다 이런 특성은 분석심리학을 전공한 이부영의 활발한 연구 활동이 큰 영향을 미쳤음에 분명하다. 실제로 이부영의 관점과 논지를 계승해 종교의 고유성과 가치를 인정하는 연구 활동이 의학계를 포함해 다양한 분야에서 지속적으로 나타나고 있다.<sup>56)</sup> 여기에 프로이트적 관점을 취한 김광일 역시 환원론적 종교 이해에 반대에 적응과 통합성 제고라는 종교의 순기능을 강조했다. 이 측면에서 이런 경향을 강화시켰다.<sup>57)</sup> 이와 같은 모습은 정신분석학자나 정신 의학자들이 종교 체험을 환원론적으로 접근하는 경향이 뚜렷한 서구와 크게 다르다.<sup>58)</sup> 우리의 경우 종교의 ‘적응적’(adaptive) 기능이

---

저술이다. 한편 이길용은 뇌 과학의 입장에서 수운의 종교 체험을 분석한다. 「뇌 과학의 눈으로 본 홍수전과 최수운의 종교체험」, 『동학학보』 22 (한국동학학회, 2011). 이길용은 이 논문에서 뇌 과학적 접근이 종교 체험을 뇌의 물리적 현상으로 환원시킬 우려를 지적하고 있다. 이길용, 『뇌 과학과 종교연구』 (서울: 늘품플러스, 2013), 41-49.

- 56) 수운의 체험을 분석심리학적 관점에서 다룬 연구로는 김병준과 이유경의 논문이 있다. 김병준, 「최수운의 신비체험: C. G. Jung의 분석심리학의 입장에서」, 『코리아안 이마고』 2 (한국현대정신분석학회, 1998); 이유경, 「천도교 교주 수운(水雲) 최계우(崔濟愚)의 원형적 체험과 치유적 수용에 관하여」, 이린 후속 연구들은 정신분석학적 관점에서 수운 연구가 더 이상 이루어지지 않는 것과는 명확한 차이를 보인다. 한편 김성민은 분석심리학적 관점에 입각해 다음과 같은 다양한 연구를 수행했다. 「아씨의 성 프란치스코의 회심체험에 관한 분석심리학적 고찰」, 『목회와 상담』 11 (한국목회상담학회, 2008); 「토마스 머튼의 회심체험에 대한 분석심리학적 고찰」, 『신학과 실천』 43 (신학과 실천학회, 2015); 「마이스터 에크하르트와 신비주의와 분석심리학」, 『신학과 실천』 41 (신학과 실천학회, 2014); 『분석심리학과 기독교』 (서울: 학지사, 2012), 『분석심리학과 종교』 (서울: 학지사, 2014).
- 57) 김광일은 뇌과 촬영으로 종교 체험의 양상을 파악하려는 시도가 개인의 종교 체험을 온전하게 파악하게 만들 수 없다고 주장한다. 「최수운의 종교체험」, 64. 정신과 전공의이자 『한국정신분석학회』의 창립 멤버인 손진욱 역시 ‘억압’과 ‘투사’의 개념으로 종교 현상을 분석하지만, 체험을 개인 심리로 환원해서는 곤란하다고 주장한다. 「바로로 사도의 회심과 정신의학」, 『사목정보』 4 (미래사목연구소, 2011).
- 58) 이부영은 정신분석학과 분석심리학 사이의 불화나 갈등을 언급하고 있다. 이부영 「한국 분석 심리학회 30년(1978-2008)-회고와 전망」, 『韓國分析心理學會 30年史 : 1978.4.19.-2008.4.19.』, (韓國分析心理學會 30年史 編纂委員會, 2008)

최소한의 수준에서나마 강조되고 있는 것이다.

이러한 한국적 독특성을 이해하기 위해서는 추가적인 연구가 필요하지만, 개연성이 높은 논거 중 하나는 무교(巫敎)가 한국 문화에서 강력한 위상을 차지하고 있다는 사실이 지적될 수 있다.<sup>59)</sup> 병의(憑依) 현상에서 드러나듯 무교는 전통 사회에서 정신 질환의 진단과 치유 현상과 밀접하게 연관되었다. 굿이 지닌 심리 치유 기능을 포함해 전통 사회에서 정신 질환의 진단과 치료의 많은 부분은 무교가 담당했다. 이부영과 김광일은 무교에 지대한 관심을 가졌고,<sup>60)</sup> 신병(神病) 분석을 필두로 문화정신의학의 관점에서 무교를 전통적인 정신 건강 확보 방안으로 간주했다는 사실은 그들의 연구 성과로 확인된다. 특히 두 사람의 무교 연구가 수운 연구를 발표하기 직전인 60년대 말과 70년대 초반에 집중되었다는 사실도 이 가설의 개연성을 높인다.<sup>61)</sup>

끝으로 이런 과정에서 관련 연구가 여러 분과로 확산되는 경향도 뚜렷하게 발견된다. 의학계는 물론이거니와 상담 심리학, 종교학, 신학, 철학 분야에서 종교와 인간의 마음을 연결 짓는 연구가 폭넓게 수행되어 오고 있다.<sup>62)</sup> 이런 역동성의 출발점

59) 최준식, 『한국의 종교, 문화로 읽는다』 (서울: 사계절, 2007), 55-83.

60) 750쪽에 달하는 『한국의 샤머니즘과 분석심리학: 고통과 치유의 상징을 찾아서』라는 이부영의 저술은 그가 무속 분야에 가졌던 관심의 정도는 물론 연구의 깊이를 보여준다.

61) 이부영의 대표적인 연구는 다음과 같다. 「소위 강신적 입무과정의 정신의학적 연구-한국무속관계자료에 의한」, 『명주완 박사 환력기념 논문집』 (서울대학교 의과대학, 1965); 「한국무속관계자료에서 본 ‘死靈’의 현상과 그 치료」, 『신경정신의학』 7 (대한신경정신의학회, 1968); 「입무과정의 몇 가지 특징에 대한 분석심리학적 고찰」, 『문화인류학』 2 (한국문화인류학회, 1969); 「한국민간의 정신병관과 그 치료(I): 무속사회의 정신병관」, 『신경정신의학』 19 (대한신경정신의학회, 1970); 「‘死靈’의 무속적 치료에 대한 분석심리학적연구: 특히 분석적 정신치료법과 관련하여」, 『최신의학』 13 (최신의학사, 1970); 「한국민간의 정신병 치료에 관한 연구: 무속사회의 정신병치료」, 『최신의학』 15 (최신의학사, 1972); 『한국의 샤머니즘과 분석심리학』 (한길사, 2012). 김광일 역시 적지 않은 연구를 남겼다. 「巫의 降神夢 분석」, 『신경정신의학』 9 (대한신경정신의학회, 1970); 「한국샤머니즘의 정신분석학적연구」, 『신경정신의학』 11/2 (대한신경정신의학회, 1972); 「신병증례의 정신분석학적연구」, 『신경정신의학』 11/4 (대한신경정신의학회, 1972); 「한국민간 정신의학(2)-굿과 정신치료」, 『문화인류학』 5 (한국문화인류학회, 1972); 「巫女 二例의 정신역동학적 연구」, 『문화인류학』 6 (한국문화인류학회, 1973).

62) ‘한국종교학회’의 2016년 추계종교학대회의 주제는 ‘종교와 정신 건강’이었다. 또 인문학의 여러 분야가 힐링, 치유 등 현대인의 정신 건강에 주목하는 경향은 이런 흐름을 드러낸다. 한편 헤민의 『멈추면, 비로소 보이는 것들』 (수오서재, 2017)이나 법륜의 『스님의 주례사』

에는 이부영과 김광일이 시도한 정신 의학의 전통적인 경계를 넘으려는 연구가 자리하고 있었음에 분명하다. 두 사람의 연구는 단일한 분야의 접근법이 제공할 수 없는 통합적인 시각과 통찰을 제공했던 것이다. 인격 발달, 정신 질환, 퇴행, 투사와 같은 심리적 개념에 기초했지만, 삶의 적응성 제고라는 측면에서 종교 현상의 기능과 의미를 보다 입체적으로 파악하도록 도왔던 것이다. 나아가 그들의 연구는 조직적인 활동을 촉발시키는 계기로도 작용했는데, ‘한국분석심리학회’는 1978년에, ‘한국정신분석학회’는 1980년에 창립되어 치료와 연구 활동은 물론 우리 문화와 한국인의 심성 구조를 분석하는 데에 관심을 기울이고 있다.

## V. 맺는 말: 경계를 넘는 온전한 이해를 위해서

이부영과 김광일은 서구 정신 의학 이론을 활용해 수운의 종교 체험을 분석하는 선구적인 연구를 수행했다. 그들은 수운의 종교 체험을 전체적인 삶의 맥락에서 파악하고, 그 체험이 개인적인 좌절과 갈등을 창조적으로 승화시킨 계기로 기능했다고 주장했다. 연구 과정에서 이부영과 김광일은 수운의 체험을 과도하게 신비화시키거나 혹은 개인적 심리 차원으로 환원하지 않으면서도 체험의 독자적인 가치와 의미를 정신 의학적 시각에서 조명하려 했다. 그 결과 그들의 연구는 종교 체험, 정신 질환, 집단무의식과 같은 심리적 개념을 활용해 종교 현상을 새롭게 파악하는 전범을 만들었으며, ‘마음-종교-건강’의 상호 관계에 주목하는 흐름을 우리 사회의 여러 분야에 촉발시켰다.

초창기의 연구인 탓에 수운 종교 체험의 현상적 특징을 충분히 고려하지 못했다는 아쉬움은 남지만,<sup>63)</sup> 그들의 연구는 ‘경계를 넘는 만남’으로 요약될 수 있다. 연구

(휴, 2010) 등이 보여주는 인기는 우리 사회에서 심리적 치유 관점에서 종교의 역할이 재조명되고 있음을 증언한다.

63) 수운 종교 체험의 유형을 이원적(dualistic)인 천사문답과 일원적(monistic)인 오심즉여심 체험으로 구분하는 것이 적절하다는 견해는 다음을 참고. 성혜영, 『수운 최제우의 종교 체험과 신비주의』(서울대출판문화원, 2017); 김용휘, 『우리 학문으로서의 동학』, 64-65;

가 이루어진 70년대는 주체적인 시각에서 우리의 정체성을 탐색하려는 활동이 본격화되던 시기였다. 수운 최제우와 동학을 향한 사회적 관심이 대표적인 사례였다. 일제에 의해 도입된 후 우여곡절 끝에 뿌리를 내린 한국의 정신 의학계 역시 질병 치료에 머무르지 않고, 문화정신의학 등을 통해 우리의 보편적 심성 구조를 이 시기에 전면적으로 묻기 시작했다. 무교를 포함해 우리 전통이 발전시켰던 정신 질환과 치료에 관한 관심이 그 전형적인 사례다. 이와 같은 두 흐름이 만나 초창기 한국 정신 의학계의 수운 종교 체험 연구라는 경계를 넘는 시도로 개화했던 것이다.

연구 대상이었던 수운 최제우와 동학 역시 ‘만남’과 밀접하다. 수운은 동서양의 문명이 격렬하게 조우하는 시기에 우리의 정체성을 새롭게 찾으려 했다. 수운과 상제의 경신년 ‘만남’으로 촉발된 동학(東學)은 타자와의 강요된 ‘만남’ 과정에서 당대인들이 갈구했던 새로운 정체성의 근간을 제공했다. 수운은 동학이라는 종교적 가르침으로 중심과 주변, 남녀 차별, 계급 차별과 같은 이분법적 분리의 경계를 넘으려 시도했다. 이런 관점에서 볼 때 초창기 한국 정신 의학계의 수운 종교 체험 연구는 그야말로 ‘경계를 넘는 만남’이 농도 짙게 중첩된 사례이다. 그들의 연구에서는 동양과 서양, 정신 의학과 종교, 의식과 무의식, 현대와 과거가 겹쳐 만난다.

한편 정신 의학계의 수운 연구는 개인적 치유의 노력이 어떻게 집단적·사회적 치유로 증폭되는지를 심리학적 관점에서 명료하게 드러낸다. 동학이 보여준 거대한 울림의 원인을 심리적 갈등의 치유와 승화라는 정신 의학적 관점에서 분명하게 바라볼 수 있도록 되짚어 냈던 것이다. 수운이 개인적 종교 체험을 계기로 자신의 심리적 좌절과 갈등을 치유하고, 나아가 집단의 심리적 갈등을 치유할 수 있었다는 김광일의 분석이나, 당대인들이 수운의 체험과 가르침에서 집단무의식의 현현을 목도했다는 이부영의 분석은 정신 의학적 접근만이 제시할 수 있는 분석의 독자성과 설득력을 드러낸다. 이런 맥락에서 동학의 주문과 영부가 당대인들의 심리적, 육체적 질병 치유에 초점을 맞추었다는 분석 역시 더욱 잘 이해될 수 있다.<sup>64)</sup>

---

이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』 (서울: 이화여자대학교출판부, 2012), 69-74.

64) 김용혜는 동학의 주문과 영부를 신앙과 치유의 관점에서 해석한 연구를 발표하면서, 수운

경계를 넘는 일은 쉽지 않지만, 새로운 측면을 우리에게 드러낸다. 정신 의학의 ‘전인적 접근’을 강조한 이부영과 ‘자아성장의 통합기능’에 주목한 김광일은 수운의 종교 체험을 연구함으로써 분과 학문의 경계를 넘는, 더욱 온전한 인간 이해를 시도했다. 이제는 역사학, 종교학, 철학과 같은 전통적인 인문학이 초창기 정신 의학계의 과감한 시도에 부응할 필요가 있다. 인간의 마음과 종교라는 다층적인 실체를 온전하게 파악하기 위해서는 더욱 그러하다. 이부영과 김광일의 선구적인 연구는 이 사실을 우리에게 거듭 확인시킨다.

주제어 : 종교 체험, 수운 최제우, 정신 의학, 정신 건강, 정신 질환

원고접수일: 2018년 11월 10일

심사완료일: 2018년 12월 18일

게재확정일: 2018년 12월 26일

---

종교 체험을 분석심리학적 관점에서 접근한 이유경의 연구인 「천도교 교주 수운(水雲) 최제우(崔濟愚)의 원형적 체험과 치유적 수용에 관하여」를 활용하고 있다. 김용혜, 「시천주 조화정: 신앙과 치유의 원리」, 『동학학보』 17 (한국동학학회, 2009), 237-263.



## 참고문헌

- 김광일. 「巫의 降神夢분석」. 『신경정신의학』 9 (대한신경정신의학회, 1970): 47-56.
- \_\_\_\_\_. 「한국사마니즘의 정신분석학적연구」. 『신경정신의학』 11(2) (대한신경정신의학회, 1972): 121-129.
- \_\_\_\_\_. 「신병증례의 정신분석학적 연구」. 『신경정신의학』 11(4) (대한신경정신의학회, 1972): 223-234.
- \_\_\_\_\_. 「한국민간 정신의학(2)-굿과 정신치료」. 『문화인류학』 5 (한국문화인류학회, 1972).
- \_\_\_\_\_. 「巫女 二例의 정신역동학적 연구」. 『문화인류학』 6 (한국문화인류학회, 1973): 45-65.
- \_\_\_\_\_. 「최수운의 종교체험」. 『한국사상』 12 (한국사상연구회, 1974): 63-79.
- \_\_\_\_\_. 「신비체험의 정신분석학적 이해」. 『새생명』 1974(3) (새생명사, 1974): 33-37.
- \_\_\_\_\_. 『한국전통문화의 정신분석』. 서울: 시인사, 1984.
- \_\_\_\_\_. 「한국문화와 정신질환」. 『최신의학』 22(9) (최신의학사, 1979): 24-30.
- 김광일 외. 「오도된 신비체험으로서의 광신주의」. 『기독교 사상』 15 (대한기독교서회, 1971): 92-100.
- 김병준. 「최수운의 신비체험: C. G. Jung의 분석심리학의 입장에서」. 『코리아안 이마고』 2 (한국현대정신분석학회, 1998): 135-162.
- 김성민. 「아씨의 성 프란치스코의 회심체험에 관한 분석심리학적 고찰」. 『목회와 상담』 11 (한국목회상담학회, 2008): 101-137.
- \_\_\_\_\_. 『분석심리학과 기독교』. 서울: 학지사, 2012.
- \_\_\_\_\_. 『분석심리학과 종교』. 서울: 학지사, 2014.
- \_\_\_\_\_. 「마이스터 에크하르트와 신비주의와 분석심리학」. 『신학과 실천』 41 (신학과 실천학회, 2014): 289-324.
- \_\_\_\_\_. 「토마스 머튼의 회심체험에 대한 분석심리학적 고찰」. 『신학과 실천』 43 (신학과 실천학회, 2015): 293-336.
- 김용옥. 『도올심득 동경대전 1』. 서울: 통나무, 2004.
- 김용해. 「시천주 조화정: 신앙과 치유의 원리」. 『동학학보』 17 (한국동학학회, 2009): 237-263.

- 김용휘. 『우리학문으로서의 동학』. 서울: 책세상, 2007.
- 문명숙. 『동경대전』과 『용담유사』에 나타난 동학의 종교사상: 최제우의 신 체험을 중심으로. 『종교신학연구』 9 (서강대 신학연구소, 1996): 9-44.
- 법륜. 『스님의 주례사』. 서울: 휴, 2010.
- 성해영. 『프로이트 종교심리학과 비교(comparison)의 정신: 승화(sublimation) 및 대양적(大양의) 느낌(oceanic feeling) 개념을 중심으로』. 『종교학연구』 27 (한국종교학연구회, 2008): 391-422.
- \_\_\_\_\_. 『수운(水雲 崔濟愚) 종교 체험의 비교종교학적 고찰』. 『동학학보』 18 (한국동학학회, 2009): 271-306.
- \_\_\_\_\_. 『종교 경험(religious experience)의 비교종교학적 연구 방법 고찰: 데이비드 허포드(David J. Hufford)의 “올드 해그(Old Hag)” 연구를 중심으로』. 『종교연구』 56 (한국종교학회, 2009): 149-182.
- \_\_\_\_\_. 『수운 최제우의 종교 체험과 신비주의』. 서울: 서울대출판문화원, 2017.
- 손진욱. 『바로 사도의 회심과 정신의학』. 『사목정보』 4(10) (미래사목연구소, 2011): 99-105.
- 손진욱·이부영. 『기독교 교역자들의 정신병관 및 치료개념』. 『신경정신의학』 22 (대한신경정신의학회, 1983): 57-66.
- 앤드루 뉴버그(A. Newberg). 『신은 왜 우리 곁을 떠나지 않는가』. 이충호 옮김, 서울: 한울림, 2001.
- 오문환. 『해제: 수운 최제우에 대한 연구현황』. 『수운 최제우』. 서울: 예문서원, 2005.
- 윤석산. 『초기동학의 역사-도원기서』. 윤석산 역주, 서울: 신서원, 2000.
- \_\_\_\_\_. 『동학교조 수운 최제우』. 서울: 모시는 사람들, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『(주해) 동학경전』. 서울: 동학사, 2009.
- 윤석산 역주. 『도원기서(道源記書)』. 서울: 문덕사, 1991.
- 이규성. 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』. 서울: 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이길용. 『뇌 과학의 눈으로 본 홍수전과 최수운의 종교체험』. 『동학학보』 22 (한국동학학회, 2011): 313-339.
- \_\_\_\_\_. 『뇌과학과 종교연구』. 서울: 늘봄플러스, 2013.

- 이나미. 「종교인들의 정신질환에 대한 태도 조사: 불교, 원불교, 천주교를 대상으로」. 서울대학교 석사학위논문, 1988.
- 이나미·이부영. 「서양 정신의학의 도입과 그 변천과정(1): 17세기부터 일제초기까지」. 『의사학』 8(2) (대한의사학회, 1999): 223-268.
- 이돈화. 『천도교창건사』. 서울: 경인문화사, 1969.
- 이만홍. 「정신학과 영성: 정신치료(심리상담치료)와 영성지도의 통합」. 『한국기독교상담학회지』 9 (한국기독교상담심리치료학회, 2005): 55-84.
- 이만홍 외. 「신비체험과 해리성향과의 관계」. 『신경정신의학』 39(4) (대한신경정신의학회, 2000): 691-697.
- \_\_\_\_\_. 「종교적 회심(回心)경험과 자기에성 인격성향과의 관계」. 『신경정신의학』 39 (대한신경정신의학회, 2000): 825-837.
- 이만홍·황지연 공저. 『역동 심리치료와 영적 탐구』. 서울: 학지사, 2007.
- 이부영. 「소위 강신적 입문과정의 정신의학적 연구-한국무속관계자료에 의한」, 『명주완 박사 환력기념 논문집』 (서울대학교 의과대학, 1965).
- \_\_\_\_\_. 「한국무속관계자료에서 본 ‘死靈’의 현상과 그 치료」. 『신경정신의학』 7(2), (대한신경정신의학회, 1968): 1-9.
- \_\_\_\_\_. 「‘死靈’의 무속적 치료에 대한 분석심리학적연구: 특히 분석적 정신치료법과 관련하여」. 『최신의학』 13(1) (최신의학사, 1970): 79-94.
- \_\_\_\_\_. 「한국민간의 정신병관과 그 치료(I): 무속사회의 정신병관」. 『신경정신의학』 19(1) (대한신경정신의학회, 1970): 35-45.
- \_\_\_\_\_. 「분석심리학적 입장에서 본 종교 체험」. 『기독교사상』 15(5) (대한기독교서회, 1971): 44-51.
- \_\_\_\_\_. 「한국민간의 정신병치리에 관한 연구: 무속사회의 정신병치리」. 『최신의학』 15-2 (최신의학사, 1972): 57-79.
- \_\_\_\_\_. 「동의보감에 나타난 정신병관」. 『최신의학』 16-12 (최신의학사, 1973): 106-112.
- \_\_\_\_\_. 「최수운의 신비체험: Jung 심리학의 입장에서」. 『한국사상』 11 (한국사상연구회, 1974): 5-30.
- \_\_\_\_\_. 「한국문화와 정신질환: 역사적 측면에서」. 『최신의학』 22(9) (최신의학사, 1979): 17-22.

- \_\_\_\_\_. 「한국에서의 서양정신의학 100년」. 『의사학』 8(2) (대한의사학회, 1999): 157-168.
- \_\_\_\_\_. 「한국 분석 심리학회 30년(1978-2008)-회고와 전망」. 『한국분석심리학회 30년사 : 1978.4.19.-2008.4.19.』, 서울: 한국분석심리학회 30년사 편찬위원회, 2008.
- \_\_\_\_\_. 『한국의 샤머니즘과 분석심리학: 고통과 치유의 상징을 찾아서』. 서울: 한길사, 2012.
- 이유경. 「천도교 교주 수운(水雲) 최제우(崔濟愚)의 원형적 체험과 치유적 수용에 관하여」. 『심성연구』 23(2) (한국분석심리학회, 2008): 93-139.
- 이충범. 「계시와 발작: 중세후기 및 근대 초기의 여성 신비주의자들의 몸에 현현된 신비적 현상과 병리적 정신질환의 구조적 이해」. 『종교연구』 42 (한국종교학회, 2006): 251-282.
- 이해리. 「심리치료에서의 종교와 하나님표상에의 접근: 대상관계이론을 중심으로」. 『상담학연구』 5(4) (한국상담학회, 2004): 1293-1310.
- \_\_\_\_\_. 「경계선 성격구조의 대상관계와 종교경험: 사례연구」. 『목회와 상담』 18 (한국목회상담학회, 2012): 181-210.
- 임태홍. 「동학 연구 20년의 회고(1995-2014): 신관, 신비체험, 그리고 비교연구」. 『한국철학논집』 45 (한국철학사연구회, 2015): 61-92.
- \_\_\_\_\_. 「다중인격의 측면에서 본 나카야마 미키의 신비체험」. 『종교연구』 37 (한국종교학회, 2004): 295-323.
- \_\_\_\_\_. 「최제우 동학사상의 본질: 샤머니즘 문화를 통해서 본 예언의 사상」. 『한국철학논집』 17 (한국철학사연구회, 2005): 73-108.
- 장기수. 「수운의 종교적 신비 체험의 과정과 실재적 현존」. 『현대사회와 종교』. 서울: 도서출판 주류, 1987.
- 장석만. 「개항기 한국사회의 “종교” 개념 형성에 관한 연구」. 서울대학교 박사학위논문, 1992.
- 정원용·이나미·이부영. 「서양정신의학 도입과 그 변천 과정(2): 일제 강점기의 정신의학 교육(1910-1945)」. 『의사학』 15(2) (대한의사학회, 2006): 157-187.
- 지그문트 프로이트. “프로이트 전집”. 서울: 열린책들, 2003.
- \_\_\_\_\_. 「강박 행동과 종교 행위」 (1907)
- \_\_\_\_\_. 「나의 이력서」 (1925)

- \_\_\_\_\_. 「환상의 미래」 (1927)
- \_\_\_\_\_. 『문명 속의 불만』 (1930). 성해영 옮김. 서울: 서울대학교출판문화원, 2014.
- \_\_\_\_\_. 「새로운 정신분석 강의」 (1933)
- 최귀순. 「정신질환자의 망상에 나타난 종교성과 그 의미」. 『정신간호학회지』 12(3) (대한간호학회 정신간호학회, 2003): 307-318.
- 최준식. 『한국의 종교, 문화로 읽는다』. 서울: 사계절, 2007.
- 칼 융. 『C. G. Jung의 회상, 꿈 그리고 사상』. 이부영 옮김. 서울: 집문당, 1996.
- 표영삼. 『동학1-수운의 삶과 생각』. 서울: 통나무, 2004.
- 플라톤. 『파이드로스』. 조대호 옮김. 서울: 문예출판사, 2008.
- 한국사상연구회 간. 『최수운연구』. 서울: 원곡문화사, 1974.
- 한자경. 「동학의 종교성: 유학에서 서학, 무교, 불교를 거쳐 동학으로」. 『동학연구』 16 (한국동학학회, 2004): 157-185.
- 혜민. 『멈추면, 비로소 보이는 것들』. 서울: 수오서재, 2017.
- 홍정미. 「강박적 종교 성향을 가진 내담자의 기독교 상담적 돌봄: 대상관계를 중심으로」. 『연세상담코칭연구』 3 (연세대상담코칭지원센터, 2015): 331-353.
- Gay, Volney P. *Freud on Sublimation: Reconsideration*. New York: SUNY Press, 1992.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Modern Libraries, 1994.
- Kelly, Edward F. and Emily W. Kelly (ed). *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Cardena, Etzel, Steven Jay Lynn, and Stanley Krippner (ed). *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*. Washington: American Psychological Association, 2000.
- Parsons, William B., "Psychology of Religion" in *Encyclopaedia of Religion*.
- \_\_\_\_\_. *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. New York: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. "St. Augustine: 'Common Man' or 'Intuitive Psychologist'?" *The*

*Journal of Psychohistory* 18(2). (1990): 155-179.

Parsons, William B. and Jonte-Pace, Diane (ed). "Introduction: Mapping Religion and Psychology." *Religion and Psychology: Mapping the Terrain, Contemporary Dialogues, Future Prospects*. New York: Routledge, 2001.

Tart, Charles T. (ed). *Altered states of consciousness*. New York: HarperSanFrancisco, 1990.

Abstract

## **Understanding Religion of Early Korean Psychiatry : Focusing on the analysis of Choi Jae-woo's religious experience**

Seong, Haeyoung (Seoul National Univ.)

Attempts to link religious experience to mental illness have a long history. It varies from the concept of "divine madness" of Plato, to the view that the experience of medieval Catholic female mystics as mental illness.

This paper deals with the Korean psychiatric system, which was introduced by the Japanese colonial government and established as an independent branch since the 1960s, how to understand the phenomenon of religion. More specifically, the subject of the paper is religious experience and the social influence of the study of Choi Jae-woo(1824-1864).

Psychiatric efforts to understand our culture from the psychological point of view, rather than the physical perspective of mental illness, have been conducted by Rhi Bou-young and Kim Gwang-il as the with the humanistic academics trying to find our identity.

In contrast to Freud, who regarded religious experience as a regression to infancy, Rhi Bou-young regarded the experience of Choi as a manifestation of the collective unconscious beyond personal dimensions. Although personal and social pain including psychological conflict was

an important motive of experience, the experience was the meaningful implementation of collective unconsciousness and the impetus to complete psychological development. In that respect, the religious experience of Choi was the event that evoked the ultimate meaning of life for himself and the contemporaries.

Although Kim Gwang-il took a Freudian viewpoint, Kim's paper has much in common with Rhi's research in his approach and analysis. Kim also searched for the cause of the experience of Choi in an unfortunate life and concludes that Choi relieves personal pain in a meaningful way through pre-oedipal temporary regression. The conflict and suffering were "sublimated" by religious experience. Despite some differences, both of them put emphasis on the adaptability enhancement function of the Choi's religious experience. This reflects the fact that the two are psychiatrists who healed mental illnesses like Freud and Jung.

The researches of Rhi and Kim on Choi were attempts to understand the universality and specificity of human psychology, including human religiosity, in the Korean context. In addition, it was an endeavor to discover identity of Korean by analyzing the religious experience of Choi and his religious thoughts Donghak by the help of Western psychiatric theory.

Moreover, the study of the two has become a watershed that triggered the dynamic trends in our society to understand the interrelationship between religious experience, mental illness, and mental health from a medical point of view. Their research has clearly shown how the healing of individuals with religious experience has been amplified to collective and social healing.

In conclusion, the study of Choi in Korean psychiatry is very



crucial for both medical history and religious history of Korea. It is more so in order to fully understand the multi-layered reality of human mind and religion.

Key Words : Religious Experience, Choi Jae-woo, Psychiatry, Mental Health, Mental Illness