철학상담의 쟁점들

- 8장. 여성처럼 말하기/남성처럼 듣기

박사과정 오신택

저는 경북대 임상철학 BK 연구원으로서 지금까지 네 편의 논문을 실었습니다.

1. 2014년 5월 : 미국의 인문주의 심리학자인 롤로 메이와 키에르케고어를 불안개념을 중심으로 비교연구한 논문을 대한철학회 학술지(철학연구 130집)에 실었습니다 ; "A Study of Philosophical Foundation of Rollo May's Existential Psychotherapy-in connection with Kierkegaard's concept of anxiety"

2. 2015년 4월 : 21세기 현재 미국 심리학계에서 가장 인지도가 높은 인문주의 심리학자인 칼 로저스의 인간중심상담(내담자 중심 상담)이 키에르케고어의 자기개념으로부터 출발하는 것이라고 논구하는 글을 한국해석학회 학술지(해석학 연구 제 36집)에 게재하였습니다; "Kierkegaardian Philosophy as the Basics of the Client-centered Therapy of Rogers"

3. 2016년 1월 : 『키에르케고어를 읽는 한 방법-기독교 세계 공격을 중심으로』를 현대유럽철학연구 학술지(현대유럽철학연구 제 40집)에 실었습니다:" A Study on Method of Reading Kierkegaard : on the viewpoint of 'Attack upon Christendom'"

4. 2016년 9월 : 키에르케고어의 그리스도교 국가 공격에 대한 정치사회적인 접근 A socio-political approach to Kierkegaard's attack upon christendom 을 범한철학회에 실었습니다.

향후 연구계획은 정신분석학적인 도구를 사용하여 키에르케고어를 임상철학이란 지평에서 열어보이는 작업인데 내담인과 상담인이 처한 정치사회적인 조건들을 고려하는 관점을 견지하려고 합니다. 이 일을 위해 2015년 여름방학 때, BK 연수를 가졌던 캐나다 벤쿠버에 있는 프레이저밸리 대학의 철학강사 피터 B. 라베가 쓴『Issues in Philosophical Counseling』(U.S.A.:PRAEGER Publishers,2002)을 번역하고자 합니다.

라베 강사의 이 책은 경북대학교 철학과 대학원 BK 연구원 6명을 위해 개설한 연수를 진행할 때 주교재로 정한 것이다. 이 책 맨 앞의 제사에서 라베 강사는 기원전

2년부터 기원 후 65년까지 살았던 로마의 정치인이고 철학자인 세네카의 경구를 인용한다.

> “영혼을 위한 치료약은 고대인들이 발견했다. 그렇지만 이 치료약을 현실 안에서 어떤 방식으로 적용할 것인가? 언제 적용할 것인가? 하는 문제의 답을 찾아내는 것은 우리 일이다.”-세네카(기원전 2년-기원 후 65년)
> “The medicines for the soul were discovered by the ancients, but it is our job to find out how to apply them and when.” -Seneca(2 B.C.-65 A.D.)

전체 21장으로 이루어진 철학에세이 형식을 가진 이 책에서 라베 강사는 철학사와 철학자를 종횡무진하면서 철학상담의 요충지대를 탐색하고 있다.

1	The man who saved the world but could not save himself (세상을 구한 사람 그러나 자신을 구할 수 없었던 사람)	1
2	Philosophical counseling in brief (철학상담의 요결)	12
3	Experimental Philosophy (실험적인 철학)	21
4	Clinical Philosophy (임상 철학)	31
5	Counseling and Cafe (상담과 카페)	35
6	E-Mail Counseling (전자우편을 통한 상담)	39
7	Sex and Logic (성과 논리)	57
8	Speaking like a woman/Listening like a man (여성처럼 말하기/남성처럼 듣기)	73
9	Rational Passions (이성적인 열정)	91
10	All seriousness aside (모든 심각함을 벗어나서)	101
11	Medicating the mind (마음을 약으로 치료하기)	107
12	Medicating the mind : a second dose (마음의 약물치료 : 제 2의 복용)	117
13	Getting to normal (정상에 도달하기)	125
14	Celebrating affliction (고통을 축하하기)	135

15	The meaning of life (삶의 뜻)	141
16	Learning to be old (늙어감을 배우기)	151
17	Suicide as Self-defense (자기방어로서의 자살)	165
18	What does God have to do with it? (한울님은 이것과 무슨 상관있나?)	183
19	Dream interpretation (꿈해몽)	193
20	Duty to oneself (자기자신에 대한 의무)	
21	The independent Philosopher (독립한 철학자)	

서문

내가 첫 책을 출판한 후로 나는 많은 전자우편과 전화문의를 받았다 이들은 철학상담에서 특수한 문제들을 내게 물었다 : 너는 전자우편을 통한 상담을 인정하느냐? 철학상담사는 정신질환이 있다고 진단받은 내담자를 어떻게 대해야 하는가? 내담자가 먹는 처방약의 효능은 어떤가? 인생의 의미가 뭐냐고 누군가 물을 때 너는 어떻게 대꾸하느냐? 철학실천을 시작하는 방법에 대해 말해 줄 수 있는가? 등등. 나는 이런 물음들의 어느 것에도 최종적인 대답을 가지고 있다고는 확실히 주장하지 않는다. 그러나 현장에서 날마다 출판되는 자료들 가운데 이들 물음들에 대한 통찰력을 발견할 수 있는 것은 얼마나 어려운지 나는 알고 있다. 가설적인 쟁점들, 미묘한 추상적인 분석, 장엄한 철학적인 체계의 발전에 종사해온 탁월한 철학자들의 글 속에서 일상의 문제들을 해결하는 몇 가지 제안들과 전략들이 또한 있다. 그래서 나는 공통된-아마도 더욱 일상적인- 그러나 중요한 인생의 수많은 문제들을 철학적으로 탐구하는 출발점으로서, 또한 내 첫 책의 동반자로서 이 책을 내놓는다.

내 첫 책『철학상담 : 이론과 실천』이 이러한 실천의 이론적인 토대를 폭넓게 다뤘다면 두 번째 책은 적용에 더욱 초점을 둔다. 몇몇 장들은 원래 학술 단체나 기관의 회의에서 논문으로서 발표한 것들이다. 이 단체들은 일반 대중의 출입이 자유롭다. 다른 것들은 동료들이 평가하는 전문적인 학술지에 발표한 것이었다. 또 어떤 것들은 실제적인 실천 속에서 철학상담사들을 지도하기 위해 전문적으로 집필되었다. 이 글들의 읽기 쉬움과 이론적이지 않은 접근법은 학계나 실천 전문가들에게 뿐 만 아니라 학문적으로 철학적인 수련을 받지 않은 이들에게도 심지어 더욱 중요하게는, 자기 자신의 인격적인 삶 속에서 이런 문제들의 현실 속에 고투하는 이들에게도 이 책을 재

미있게 만드는 요인이 될것이다. 이 책에서 내 목적은 대중서적과 학술서적 사이에 자리잡고 있는 서가의 거대한 간격을 채우는 것이다. 우리 시대의 극소수 철학자들이 이 영역으로 모험을 감행한다. 나는 기교없는 문체로 진지한 문제들에 관하여 깊이 있게 글쓰는 것이 실제로 가능하다는 사실을 보여주고싶다. 또한 얄팍한 자기개발적이고 단순한 뉴에이지 서적들과 무미건조하고 추상적이며 학술적인 철학 교재들 사이의 빈 공간을 채우기가 실제로 가능하다는 사실을 보여주고 싶은 것이다. 고대인들이 말했던 의도로서, 철학의 이면에 존재하는 본래 의도의 재활이 철학상담이라는 사실에도 불구하고 철학상담은 실천의 새로운 분야임을 명심하시라. 철학을 사용하도록 하는 데서 소크라테스는 자기시대의 인생의 문제들에 특별한 회의주의와 의심으로 접근하였다. 그는 의도적으로 사유의 익숙한 방식에 의문을 제기하였고 이른바 상식적인 믿음과 대중적인 의견에 도전하였다. 이 책에서 나도 역시 의도적으로 익숙한 방식들을 문제시하고 도전한다-익숙한 심리학적인 방식들을 포함하여-이 방식들은 문제가 된다고 우리가 생각하고 있는 것들인데 다음과 같은 것들이다: 남성과 여성의 차이, 추정되는 감정의 비합리성, 향정신성 약품의 사용, 정상적이라는 뜻은 무엇인가, 끔찍한 고통의 “가치”, 자살이 의미하는 것, 꿈의 해석, 자기자신에 대한 개인의 의무.

제 1장(세계를 구하였지만 자신을 구할 수 없었던 사람)은 이 작업 당시에 있었던 것으로서 철학 전체 분야에 관한 논의로써 시작한다. 이 장은 몇 사람의 눈살을 찌푸리게 할 거라고 확신한다 : 카나다에서 알버타주의 에드먼튼에서 전국 철학 학회에서 프리젠테이션으로 맨처음 발표했을 때 확실히 그러했다. 몇몇 철학자들이 이 논문을 강단철학을 향한 비이성적인 공격이라고 이해하였지만, 내 의도는, 철학이 오늘날 강의실에서 전형적으로 제시되어지는 대로라면 이 철학은 자기자신의 가장 나쁜 적이다는 사실에로 주의를 집중하는 것이었고 지금도 여전히 그러하다. 내 주장은 대다수 다른 모든 학문 분야와 마찬가지로 철학은 실천적인 측면을 가질 필요가 있다는 것인데, 임상적인 요소나 철학의 “기술”이다, 학계에서 나타나는 문제해결을 위하여 거의 배타적으로 가상적인 접근법을 당신이 균형잡히게 할 수 있게 하려면, 인식의 몸통을 구성하는 추상적인 이론적인 사색에게로 유용한 신뢰를 당신이 줄 수 있으려면 말이다. 만약 철학이 의미있는 방식으로 생존할 수 있으려면, 철학상담은 반드시 철학을 현실적인 실천으로 전환시켜야만 한다‘

제 2장(간추린 철학상담)은 내 첫 책에서 논증했던 대로 철학상담의 개념을 가장 간명하고도 분명하게 말했다고 내가 믿는 것이다. 제 3장(실험적인 철학)은 어떻게 철학상담이 실제로 작동하는가를 검증한다. 그리고 철학상담이 실제 삶에 유용한 것이라는 바로 자신의 그 규정에 따라, 자신의 추상적이고 이론적인 학술적 방향을 넘어서야만 한다는, 그런 정향 대신에 반드시 경험적으로 정향된 실험적인 노력이 되어야만 한다는 전제를 어떻게 제시할 것인가를 검증한다. 제 4장(임상철학)은 약 30년 전부터 다수의 심리치료사들과 더불어 임상철학이라고 그가 명명한 활동을 실천하고 있는 피터 코에스텐바움과의 면담이다. 흥미롭게도 코에스텐바움이 당시 실천했던 임상

철학은 오늘날 철학상담이라고 명명하는 활동과 대단히 유사하다. 제 5장(상담과 카페)은 철학카페 안에서 발생하는 변증법을 철학상담 시간의 종횡무진하는 과정과 비교하고 대조시킨다. 이와 달리 제 6장(전자우편 상담)은 인터넷으로 하는 상담의 잇점과 해로움을 연구한다. 이 초반부 여섯 장들은 철학상담이 무엇이며 무엇이어야만 하는가를 폭넓게 논의하는 속에서 아마 가장 추상적이고 이론적인 입장을 취하는 내용일 것이다.

제 7장(섹스와 논리)은 내가 더욱 개인적이라고 생각하는 문제들을 보다 근접하여 관찰하는 데 할애한 많은 장들의 첫 장이다. 나에게는 이렇게 말하는 많은 내담자들이 있었다. “당신이 내 개인적인 문제에 관해 얘기하려고 함에 나는 놀랐다. 나는 항상 철학자들은 그렇지 않다고 항상 생각했다.” 내 대답은 개인적인 것은 항상 철학적이다 라는 사실과 철학은 정치철학이든, 도덕철학이든, 인식철학이든, 혹은 형이상학이든 모든 철학은 항상 또한 개인적이다라는 사실을 부드럽게 내 내담자들에게(또한 나 자신에게) 상기시켜준다.

제 7장부터 제 10장 까지는 인격 사이에 이뤄지는 대화의 본성은 철학상담적인 만남 속에서 수행되고 수행되어야만 하는 것이라는 통찰을 제시한다. 제 7장은 성적 정향에 관한 사회적 반감들과 오해들을 탐구한다. 그렇지만 단순한 묘사이기 보다는 오히려 동성애를 비난하는 데 사용되는 6가지 가장 일상적인 논증들에 어떻게 대응할지 실천적인 조언을 제공한다. **제 8장(여성처럼 말하기/남성처럼 듣기)은 서양세계의 현존 정치 환경 탓에 자주 간과되는 문제를 부상시킨다. 이른바 정치적으로 올바르다는 것에 반대하여 퇴행함으로써 주어지는 처벌에 대한 만연한 두려움으로 인해 남성과 여성의 차이에 관한 진지하고 심도깊은 논의는 대중매체에서는 완전히 자취를 감추어 버렸다. 상담 상황에 놓인 남성과 여성 사이의 서로 다른 담론 방식을 무시하는 일은 재앙적일 수 있다. 상담사가 여성이고 내담자가 남성인지 혹은 그 반대인지 또는 동일한 성성인지는 아주 많은 문제를 일으킨다. 이 때 철학상담사들은 육체적 성(SEX)과 사회적 성(GENDER)이 사실 상 매우 다른 것이라는 사실을 반드시 염두에 두어야만 한다. 이 장은 상담의 역동성 내에서 섹스와 젠더 차이의 영향을 논의하고 이들이 하나의 특수한 사례 속에서 어떻게 적용되는가를 보여준다.** 제 9장(이성적인 열정)은 남성과 감정의 관계와 여성과 이성의 관계를 논의한다. 이 장은 이성과 감정이 스펙트럼의 양극단에 위치하는 것이 전혀 아니라는 사실을 논증한다: 생각하기와 느끼기는 철학상담 과정에서 긴밀하게 연결되어 있고 동등하게 중요하다. 만약 당신이 철학상담이 항상 어두운 사유나 심각한 토론에 매료되는 지혜로운 철학자에 대한 것이기만 하다고 여긴다면 제 10장(모든 심각함을 버려라)은 말한다. “ 다시 생각하라”, 그리고 다른 관점을 논증한다.

그 다음의 4장들은 육체적 정신적 질병들의 심각한 문제들을 검증하고 이것들이 어떤 식으로 철학상담과 연결되는가를 검증한다. 제 11장(마음을 치료하기)과 제 12장(마음을 치료하기: 두 번 째 복용량)은 정신치료 분야에서 오늘날 만연하는 대중적인 경향을 비판한다. 무엇보다도 일상적이지 않은 것으로 간주되는 거의 모든 느낌이나

생각을 정신질환으로 진단한 다음에 이들의 치료제로서 역할을 하는 향정신성 약품을 처방하는 경향이다. 이 장들은 이른바 정신건강에 신경정신약리학적인 접근법을 둘러싼 많은 문제들을 논의한다-화학물질이 마음 속에서 정신적인 고통을 주는 느낌과 생각을 변화시키는 데 이용될 수 있기 때문에 그래서 이러한 고통의 원인은 언제나 뇌 속의 화학적인 불균형이라고 간주되는 잘못된 접근법들이다. 이 장들은 처방된 약물의 사용효과를 상담과 비교한 다음 자기자신의 문제를 해결하는 지점에서 작동하는 개인의 의욕을 약물이 어떤 식으로 방해할 수 있는가를 보여준다. 본질적으로 이 장들은 사람의 마음을 바꾸려는 목적으로 사람의 뇌에 약물을 투여하는 것이 필요한가 필요하지 않는가하는 문제를 취급한다. 제 13장(정상적으로 되기)은 정상적인 인간을 구성하는 것은 무엇인가라는 모호하고도 논쟁적인 문제를 탐색한다. 역사적으로 만약 공동체가 한 인격을 "비정상"이라고 딱지를 붙이면 이것은 종종 사형선고나 마찬가지였다. 오늘날 우리는 "정상"이 그처럼 야만적으로 규정될 필요가 없다고 이해하고 있다. 또한 거의 모든 심리치료사들이 사용하는 늘 변화하는 진단 매뉴얼 속에 있는 대로 협소하게 규정될 필요는 없다고 이해하고 있다. 사실, 한때 매도되었던 저들 정신적인 비정상성들과 심지어 육체적인 고통들을 기리는(찬양하는) 타당한 이유가 있다 그 까닭은 이것들이 문제되는 개인과 전체 사회 양자에게 가져다주는 혜택 때문이다. 이것이 제 14장(고통을 찬양하기)에서 논의되는 핵심이다.

제15장(삶의 의미)부터 제 18장(하느님이 이것과 무슨 상관이 있는가?)은 초보 철학상담사를 아주 공포스럽게 할 수 있는 많은 문제들을 다룬다. 이 문제들은 거대하고 형이상학적이다 그리고 이것들은 구체적이기 때문에-누군가의 삶의 성패가 달려있을 수 있다-이 문제들은 이것들과 대면하는 철학자를 자기의심의 충격을 줄 수 있으며 이것들을 다루기 위해서 불안한 거리낌의 충격을 줄 수 있다. 제 15장(삶의 의미)은 삶의 의미라는 문제에 효과적으로 접근하는 수많은 방식들이 있다는 것을 드러낸다. 이 장은 내 첫 책에 나타나는 부록 C의 확장된 논의이며 이것에 대한 설명적인 보충이다. 이것은 이 문제의 형식적인 정합성에 대해 단순히 학술적인 부정을 넘어서는 삶의 의미의 문제로, 신학적인 관점을 넘어서는 삶의 의미의 문제로, 철학상담에 특히 적합한 하나의 문제를 향하는 접근법을 제공한다. 철학상담사는 생사가 걸린 결정을 빈약하게 처리한 내담자와, 놀랍게도 자기에게 남겨진 삶이 얼마 남지 않았다는 사실을 최근에 발견하는 내담자를 자주 만나게 된다. 어떤 문화들은 노인을 가치있게 여기고 존경하는 반면 우리 서구 사회에서는 나이 많은 이들은 무슨 수를 써서라도 회피해야하는 스스로 초래한 병약으로 간주되고 있다. 제 16장(늙어감을 배우기)은 철학상담사에게 어떤 실천적인 제안들을 제시한다. 이들은 늙는 것을 두려워하거나 단순하게 어떻게 하면 우아하게 늙어가는지를 모르는 내담자와 관계맺어야만 하는 자신을 발견하는 상담사들이다. 예를 들면, 계속 진행되는 시간상의 나이와 그보다 더 어린 자기 이미지와의 조화문제, 삶의 필연적으로 더욱 느린 속도의 혜택들, 필연적인 죽음의 수용문제 같은 것들을 이 장은 생각해본다. 제 17장(자기방어로서의 자살)은 자살을 생각했다고 인정하는 내담자를 상담하는 철학상담사에 관하여 논의를 전개한다.

상담사들과 심리치료사들은 자기자신의 인생을 끝내고 싶어한다고 고백하는 내담자를 만날 때마다 윤리적인 딜레마에 직면한다. 죽기를 원하는 내담자의 생각을 무시하고 자살을 감행하지 않도록 내담자를 설득하려고 상담사는 노력해야만 하는가? 자살하려는 내담자에게 도움을 제공하는 도움은 어떤 종류인가를 결정하려고 철학상담사는 누군가가 왜 삶을 끝내기를 원하는지 이해할 필요가 있다. 이 문제를 더욱 복잡하게 만드는 것은 삶의 즐거움을 없앨 수 있는 고통스런 삶의 문제들이 상담사와 내담자 모두의 개인적인 종교적인 신념들과 종종 겹쳐지는 것이다. 제 18장(하느님은 이것과 무슨 상관이 있는가?)은 종교적 신념이 없는 철학상담사는 대단히 종교적인 내담자를 어떻게 다루어야하는가라는 문제를, 혹은 반대로 상담사의 종교적인 확신들이 반대되는 신념을 가진 내담자와 효과적으로 치료적인 관계를 확립하려는 노력들을 위태롭게 하는가라는 문제를 설명한다.

제 19장(꿈해석)은 꿈해석의 다양한 방법들을 검증한다. 꿈해석은 이것이 시작된 후로 정신건강의 정신분석적인 추구에서 중심이 되어온 치료법인데 오늘날 여전히 이 치료법은 수많은 정신치료 방식들에 본질적인 것으로 여겨진다. 프로이트와 융의 방법론은 비판받는다. 그리고 인간 마음의 더욱 깊은 기능에 관하여 철학상담에서는 꿈해석의 접근법은 그 가정들을 더욱 잘 받아들이는 것으로 비쳐지거나 혹은 가정들의 의도적인 결여라고 비쳐진다.

마지막 두 장들은 철학상담에 주의를 집중시킨다. 제 20장(자기자신에 대한 의무)은 칸트의 정언명법 중 하나 속에서 드물게 논의된 요소로 주목을 끌어낸다 : 사람이 자기자신에게 가져야만 하는 의무. 대다수 철학자들은 인간이 타인을 단순히 목적을 위한 수단으로 사용해서는 안된다는 의무론적인 원리에 당연히 동의할 것이다. 그러나 드물게 언급되는 것은 인간은 자기자신을(HIMSELF OR HERSELF) 단순한 수단으로서 역시 사용해서는 안된다는 칸트의 경고이다. 이것은 특히 상담사들에게 관련된다. 타인을 도우려는 욕망이 타인들로 하여금 이들이 자기 힘으로 자신을 치료해야만 한다는 의무를 망각하게 만드는 상담사들에게 해당한다. 마지막 장(독립된 철학자)은 자기자신의 실천을 확립하려고 하는 사람들에게 수많은 전문가들로부터 나오는 건강한 조언을 제시한다. 어떤 제안들은 특수한 지정학적인 영역에서만 적합할 것으로 보이지만 대다수는 쉽게 보편화될 수 있고 지역 문화, 법, 규례들에 순응하도록 조정될 수 있다.

이 책의 첫 장에서 말했듯이, 철학은 혼자 하는 학문이 아니며, 혼자 하는 학문이었던 적이 없다. 내가 말한 것을 실천하기 위하여 세계 여러 지역에 사는 철학자들이나 철학상담사들로부터 조언을 요청하고 받아왔다. 많은 장들의 글쓰기에 이들의 참여는 아마도 내 자신의 마음에는 닿지 않았을 관점들, 논증들, 제안들을 제시하도록 나에게 허락했다. 이에 대해 나는 대단히 감사한다. 그리고 나는 이 책을 내놓는다 내 자신의 규정적인 설명의 한 집합으로서가 아니라 철학상담의 진실한 정신 안에서 : 공유된 한 연구로서.

8장. 여성처럼 말하기/남성처럼 듣기

(이 장은 2000년 11월 10-12일 독일 베를린에서 열린 the Helene Stöcker Gesellschaft e. V. conference에서 발표한 것을 확장한 것이다.)

지금까지 출판된 대다수 철학저작물은 남성이 썼다. 이들 중 대부분은 마치 인류가 오로지 남성들로만 이루어진 것처럼 쓰였다. 이로 인해 야기될 수 있는 오해를 피하려고 오늘날 철학상담 분야의 많은 출판물들은 일반적인 용어로 내담인을 기술한다. 내담인은 "그나 그녀*he or she*", "그/그녀 *he/she*", "그/녀 *s/he*", 또는 단순히 성구분 없이 "내담인 client"으로 표기된다. 이런 사실은 마치 철학상담 저작물의 지은이들이 철학상담을 받으러 오는 사람의 성적 정향을 남성도 여성도 아닌 중성적인 심리를 가진 것으로 가정하고 있는 것처럼 보이게 한다.[1] 이런 까닭에 철학상담인들에게 상담인이 내담인과 어떻게 관계 맺어야만 하는지를 조언하는 일에 있어서, 마치 내담인이 남성이냐 여성이냐는 전혀 문제될 게 없는 듯, 대개 내담인을 지칭하는 명칭을 일반적이고 보편적인 것으로 제시한다. 남성적이라는 편견을 피하려고 애쓰면서, 지은이들은 남성들에게 해당되는 내용은 여성들에게도 해당되며 그 반대로도 그럴 것이라는 인상을 준다. 이 같은 성중립적인 출판물의 "정당하게 평등한" 방식 안에 내포된 뜻은 그릇된 추정이다. 왜냐하면 이는 성(sexes)들 사이의 정당한 *평등*을 이루려면 성(gender) *동일성*을 상정해야 한다는 것을 추정하는 것이기 때문이다.

이것은 철학상담인들이 남성 내담인과 관계 맺는 방법과 여성 내담인과 관계 맺는 방법 사이에는 어떠한 차이도 필요치 않다고 가정하도록 만들 수 있다. 그렇지만 여성들과 남성들이 정보를 이용하는 습관들에 관한 일상연구는- 종이 매체, 영화들, 라디오, 텔레비전, 인터넷-이들이 유쾌하게 받아들이고, 재미있다고 생각하고, 진지하게 다루는 정보들에 있어서 여성들과 남성들 사이에 중요한 차이가 있음을 보여준다. 성들(sexes) 간의 절대적인 평등의 근거를 찾으려는 시도들에도 불구하고, 남성들과 여성들의 의사소통 방식들은 서로 다르게 제공되고 수용된다. 북미주를 대상으로 한 사회과학 분야의 연구 결과는 다음 사실을 보여준다. "남성들과 여성들은 하나의 대화 속에서 낱말들을 다르게 사용하도록 학습된 결과, 이들은 서로 다른 사회언어학적 하위문화로부터 성장한다. 그러므로 이들이 상대방과 대화를 하려고 시도할 때, 심지어 서로가 서로를 동등하게 대하려고 시도할 때조차 문화적인 의사불통이 초래된다."[2]

---

1) 배를린에서 이 논문을 발표한 후에 , 독일에서 성차(gender difference)는 여성들과 여성철학인들에게 매우 심각한 장애물이라는 사실을 나는 지적받았다. 영어는 명사들이 항상 성중립적인 데(the) 비해 독어 명사들은 항상 성이 구분된다.(der, die, das) 그래서 영어 사용자들이 "철학자"란 용어를 쓸 때는 남성을 자주 *생각할* 거라는 사실은 불행한 결과인 반면 독어 사용자들은 사실상, 최근까지 철학자를 규정할 때 남성 명사 der Philosoph 만을 갖고 있었다. 이것이 뜻하는 바는, 말하거나 쓸 때, 그 용어가 적용되는 개인의 실제적인 성과는 무관하게 남성 명사가 화자나 저자에게 사용되는 전부였다는 사실이다. 최근 만들어진 여성 명사 die Philosophin 과 그 복수형 die Philosophinnen 은 대다수 독일 남성 철학자에게는 불편하고 거추장스럽게 여겨진다. .....

다른 말로 하자면, 남성들과 여성들은 다른 담론 방식들을 갖는다: 이들은 서로 다르게 말하고 다르게 듣는다. 남성들은 여성들과 같은 방식으로 사건(사물)들에 관해 말하지 않는다. 또한 남성들은 이러한 것들에 관해 같은 남성들 사이에서 얘기하는 것과 동일한 방식으로 여성들에게 말하지 않는다. 일반적으로 여성들은 이들이 남성들을 이해하는 것 보다는 다른 여성들을 더 잘 이해하며 그 반대의 경우도 같다(남성들 또한 여성들을 이해하는 것보다 같은 남성들을 더 잘 이해한다). 윤리학자 캐롤 길리건 Carol Gilligan의 연구는 다음 사실을 보여준다. 남성들과 여성들은 자신들이 같은 언어를 말하고 있다고 가정할 테지만 사실은 실제로 "자기 자신과 사회적인 관계들에 관해 개별적으로 경험한 것들을 표현하려고 비슷한 낱말들을 쓰고 있다." 이들이 쓰는 낱말들은 "구조적인 오역에 해당하는 성향을 포함하는데, 소통을 방해하는 오해들을 만들고 관계들 속에서 협력과 돌보기에 해당하는 잠재력을 제한한다.[3] 남성이나 여성이 철학상담인과 상담하고 내담인이 되고자 함은 흔히 바로 이 상호간의 오해문제 때문이다.

2) "a cultural approach to male-female miscommunication", *Language and Gender*,1998 ;*Sex Differences in Human Communication*, 1978.

3) Carol Gilligan, In a Difference Voice, Havard University Press, 1982

정신분석 치료에서의 꿈의 역할과 그 한계

박사과정 심재호

목 차

1. 서론

2. 꿈에 관한 여러 이론들

3. 치료과정에서의 꿈의 기능

4. 꿈 분석과 치료

5. 결론: 치료에서의 꿈의 역할과 그 한계

1. 서론

고도로 발달한 산업사회의 결과는 인간의 삶을 편리하고 풍요롭게 한 측면도 있지만 또 한편으로는 인간의 정신적 불안정과 심리적 혼란을 가중시켰다. 이러한 문제를 해결하기 위하여 생물학적 방법과 함께 심리 철학적, 정신분석적 방법의 비중도 나날이 커져 가고 있다. 구체적인 상담에서 내담자(환자)를 이해하는 데 중요한 도구적 역할을 하는 기제들 중의 하나가 바로 꿈이다. 꿈의 심리적 기능은 다른 임상자료들처럼 우리의 임상적인 이해와 해석을 주도하는 이론적인 측면의 중요한 부분이다. 정통 정신분석학의 입장에서는, 꿈은 에너지를 방출하고 소원 충족의 기능을 한다는 프로이드의 개념(1900)은, 이론적으로는 거의 변화가 없었지만 임상적인 이용에서는 자아심리학, 대상관계 이론과 최근의 자기 심리학의 발달을 통하여 비교적 많은 변화가 있었다. 따라서 각 학파들 간의 이론이나 접근방식이 다양하다. 꿈의 상징성 문제, 발현몽과 잠재몽, 꿈의 자아 및 본능적 의미, 꿈의 현실 지각 및 환상적 경험 등이 논란의 대상이 되고 있고, 치료에 꿈을 이용하는 비중의 문제와 해석의 초점 등이 문제가 되고 있다.

그러나 많은 정신 분석가들이 꿈 분석을 통해 심적 갈등의 핵심에 도달할 수 있고 정신분석 치료가 가능하다고 믿고 있다. 따라서 본고에서는 정신분석 치료에서 사용되고 있는 꿈 문제에 관한 제 이론들을 살펴보고 여러 가지 방법론과 그 가능성과 한

계를 다루어보려고 한다.

2. 꿈에 관한 여러 이론들

전통적으로 정신 분석가들은 꿈이 일차적 과정이라고 하는 유아기적인 사고방식으로 퇴행한 결과이며, 이 안에서 충동들이 환각적인 만족을 통하여 배출된다고 보았다. 퇴행(regression)이란, 부분적으로 인생 초기의 정신활동에서 전형적으로 나타나는 원초적이고 고태적인 정신작용 방식으로 되돌아가는 것을 말한다. 이것은 일차적 과정의 기능으로 되돌아가는 것을 의미한다. 꿈 작업은 이러한 일차적 과정의 원칙에 따라 발현되기 때문에 발현몽은 대부분 설명될 수 있는 것이다.[1] 따라서 우리는 당면한 생활의 관심과 흥미를 포함하는 이차적 과정이 일차적 과정으로 바뀌는 환치작업을 꿈의 작업이라고 부를 수 있다.

프로이드는 꿈을 꿈 꾼 사람이 기억해 내는 발현몽(manifest dream)과 그 안에 잠재되어 있는 잠재몽(latent dream)으로 구별했다. 발현몽은 꿈의 내용이 충격적이어서 꿈꾸는 사람이 잠을 깨지 않도록 하기 위해 변장된 것으로 잠재내용은 암축, 전위, 이차가공, 극화 또는 상징화라는 여러 가지 방법으로 변장된다. 프로이드에게 있어서 꿈 작업은 이러한 꿈 기제들의 예를 들고 꿈에 잠재된 의미가 어떻게 변장되는지를 설명하려고 했다. 그러나 융은 꿈을 정상적이고 창조적인 무의식의 표현으로 보았다. 따라서 융은 프로이드의 꿈의 변장이론을 무시했으며, 오히려 환자의 내적 진실을 나타내는 보상기능과 예시적 기능으로 보았다는 점에서 그의 꿈에 대한 이해방식은 합성적 건설이었다. 프로이드가 한 가지 꿈에 집중한다면 융은 일련의 여러 가지 꿈을 이용하는 방법을 사용하여, 주로 연상과 확장(amplification)을 사용했다. 즉 꿈이란 자율신경계가 자율적으로 반응한 것이라고 보았다.

프렌치(French)와 프롬(Fromm)은 문제해결이라는 꿈의 기능을 중시했으며,[2] 아들러(Adler)는 꿈이란 인격의 통일성을 나타내주고 또한 삶을 흔들어 깨우는 감정이 일어나도록 해주는 문제해결의 적극적인 경험이 된다고 했다. 에릭슨(E. Erikson)도 아들러처럼 꿈은 꿈을 꾼 사람이 살아가는 방식을 나타내는 것이라고 보았다.

또한 꿈을 생리적 활동으로 보려는 이론가들도 있다. 홉슨(Hobson)과 맥칼리(McCarley)가 대표적인데, 이들은 꿈의 주된 결정인자와 꿈의 형태적 특징이 심리적 과정이라기보다는 생리적 과정에서 나온다는 가설이다. 꿈은 수면의 비동기화 상태(desynchronized state, D상태), D수면 상태로 알려진 중추신경계의 복잡한 생리적 상태의 기간 동안 일어난다고 하며, 뇌교(pons)에서의 생리작용에 의해 꿈이 나타난다는 것이다.

---

1) Altman, 1975.
2) 1964

3. 치료과정에서의 꿈의 기능

정신분석 치료과정에서 꿈은 정신 치료의 모든 단계에서 유용하게 활용되는 것으로 보인다. 꿈은 치료에 거는 환자의 기대를 보여주고 치료의 진행 상황을 보여주며 앞으로의 치료방향을 제시하기도 한다. 나아가서 치료 종결의 시기를 나타내주는 역할을 하기도 한다. 로젠탈(Rothenthal)은 치료 종결의 결정기준 중의 하나로 분석가와 환자의 꿈이라고 했고, 꿈은 가장 믿을 만하고 편견을 갖지 않는 판단이라고 했다.

꿈에서 파생되는 연상들과 꿈을 꾸게 되는 전후관계 및 치료과정에서의 위치 등이 치료자와 직간접적으로 연관될 가능성이 많다. 꿈에 대한 연상은 일련의 간접적인 관계로 이루어진 연결고리이자 무의식으로 가는 표지판이라 할 수 있다. 만약 분석가가 이론적인 편견에 영향을 받아 꿈을 연상에 억지로 맞추려 한다면 오히려 환자에게 해를 끼치게 될 것이다. 분석가는 꿈이 꿈꾸는 사람의 것이며 꿈을 통해서 꿈꾸는 사람이 자기 자신과 나누고 있는 대화에 치료자가 귀 기울일 수 있는 기회를 제공받을 수 있다는 사실을 명심해야 한다. 어떤 분석가들은 분석 초기에 꿈에 대한 분석가의 흥미가 드러날까 봐 특히 조심하고 꿈 연상에 대해 묻는 것을 피하는 수가 있다. 꿈에 대한 환자의 태도는 성격구조의 근본적 요소를 나타내며, 그의 방어 기제의 성질에 대해서도 많은 것들을 얘기해 준다. 또 잠재된 정신 병리에 대한 단서를 제시해 주고 예후로서의 중요성을 지니기도 한다. 알트만(Altman)은 환자가 꿈에 대한 적극적인 관심을 가지고 연상을 할 때까지 기다려야 한다는 입장을 취했다. 환자의 연상이 부족할 경우에는 일련의 연상을 구성해 볼 수 있다고 했다. 분석가가 지나치게 환자의 꿈에 개입하면 환자는 꿈을 고갈시킬 위험이 있다고 경고했다.

4. 꿈 분석과 치료

꿈 해석에 대해서 사울(Saul)은 일반적으로 꿈은 자아와 무의식과의 관계 및 표현의 힘과 억압의 힘 사이의 균형의 지표이기 때문에, 꿈이 있는 시간은 그렇지 않은 시간보다 좀 더 깊이 있게 환자의 내면세계가 드러난다고 했다. 환자가 꿈을 이야기한다는 사실은 그가 무엇인가를 드러내고 있다는 것을 의미하며, 이것이 해석되기를 바라는 것이다.

꿈을 해석하는 올바른 방법은 없기 때문에 어떤 공식에 입각해서 해석하지 말라고 융은 말했다. 그러나 꿈 분석에서 지침이 될 수 있는 몇 가지 단계가 있다. 첫 번째 단계는 분석가가 환자에게 꿈의 내용에 관한 느낌이나 생각이 어떠한지 물어 보는 것이다. 왜냐하면 모든 꿈에는 하나의 주제가 있기 때문이다. 꿈 꾼 사람의 행동방식을 알아내기 위하여 꿈꾼 사람이 제 삼자가 되어 다시 한 번 꿈 이야기를 반복하는 과정에서 꿈꾼 사람의 행동방식이 드러난다. 이때 꿈꾼 사람은 자신의 행동을 보게 된다. 꿈 해석의 두 번째 단계는 초점을 찾는 일이다. 꿈 중에서 가장 이해하기 어려운 부

분이나 걸맞지 않는 부분 또는 전혀 말도 안 되는 부분부터 시작하는 것이 좋다. 프로이드는 꿈의 해석에서 환자가 보고 하는 꿈 내용 중에 첫 번째 내용과 두 번째 내용사이의 차이에서 나오는 부분이 위장에 실패한 부분이라고 했다. 환자가 삭제한 부분을 저항이라고 보고 이 부분이 해석되어야 한다고 했다. 꿈 해석의 세 번째 단계는 모든 상징을 명확히 하고 적합한 연상을 하도록 하는 일이다. 꿈속의 상징에 대한 정의를 물어 볼 필요가 있다. 네 번째 단계는 꿈 이야기를 고쳐 쓰는 단계이다. 일단 꿈속에 나오는 모든 요소들, 아니면 대부분의 요소들이 분명해질 것 같으면 분석가는 상징들을 새로운 의미로 대치해 가면서 한단계식 단계를 밟아 그 꿈을 샅샅이 조사해 갈 수 있다. 이러한 작업을 통해서 분석가나 환자 모두에게 꿈 이야기가 보다 선명해진다. 조사과정을 통해서 분석가가 새로운 의미를 가지고 꿈을 다시 이야기해주면 환자는 꿈의 메시지에 도달할 수 있도록 도움을 받는데 이러한 단계, 즉 꿈의 메시지에 도달하는 단계를 해석과정의 다섯 번째 단계라고 할 수 있다. 꿈의 메시지에 도달하면 환자에게 메시지를 말로 표현시킨다. 꿈의 여섯 번째 단계는 꿈의 메시지를 실제 생활에 적용해 보는 것이다 이 단계에서는 어느 한 의식수준에서 다른 의식수준으로의 이동이 있게 된다. 이러한 과정을 거쳐서 꿈에 대한 접근을 하도록 꿈 해석 방법을 소개했다.[3)]

5. 결론: 치료에서의 꿈의 역할과 그 한계

꿈이 인간의 심리현상을 그대로 보여주고 있다는 사실에 대해 많은 정신분석가들은 동의한다. 프로이드는 환자들의 신경증을 이해하고 치료하는 방법을 얻기 위해 노력하고 있었을 때, 꿈에 대한 발견으로 용기를 얻을 수 있었다. 발현몽은 왜 잘 이해되지 않는가? 프로이드는 발현몽을 “타협형성”(compromise formulation)이라고 불렀다. 이것은 잠재몽 내용의 대립적인 세력들과 다른 한편으로는 자아방어 세력들 사이의 절충에 의한 결과로 보았다. 따라서 신경증적인 증상은 억압된 요소와 자아방어 사이의 타협형성과 같은 것이라고 했다. 그래서 프로이드는 꿈 내용의 각 요소들을 하나씩 쪼개어 상세한 연상을 시켜 꿈 작업 및 잠재내용을 재구성하지 않고서는 완전히 이해할 수 없다고 했다.[4)] 그러나 Saul은 발현내용 그 자체를 중시하여 심층의 상징적 의미보다 자아의미를 더 중요시 했으며,[5)] Brenner는 꿈 자체보다 꿈이 의미하는 것, 꿈꾼 사람에 대해서 꿈이 우리에게 제시하는 것이 더 중요하다고 했다.[6)]

꿈에 대한 이론적 관점이 학자들 마다 다양하고 복잡한 의미를 나타내지만, 그만큼 꿈을 정신분석 치료에서 중요한 요소로 보고 있음을 의미한다. 자고 일어나면 바로 잊어버리는 꿈이지만 그 속에는 인간의 실제적인 무의식적 동기가 낱낱이 숨어있다는

3) Rosenthal, 1980
4) 1933
5) 1972
6) 1976

점에서 꿈에 대한 고찰과 실질적인 사용을 검토하여 정신분석 치료의 한계를 확장시키는 일은 매우 중요하다고 할 수 있다. 동시에 꿈에 대한 공통된 개념화 작업과 명확한 치료사례가 확증되지 않은 시점에서 꿈을 통한 치료에는 분명 그 한계가 있는 것이다.

【참고문헌】

강석헌, 정신치료 초기의 꿈, 대한신경정신의학회, 1984.

김종주 역, 정신치료에서의 꿈분석, 하나의학사, Lillie Weiss 저, 1987.

김현우, 정신분석에서의 꿈, 서울대 정신의학10권호, 1985.

권오석 역, C. G. 융 심리학 해설, 홍신문화사, Jolande Jacobi 저, 1995.

문홍세, 꿈의 임상적 연구, 신경정신의학14권 4호, 1975.

Freud. A. The Ego and the Mechani는 of Defense, New Yo가: International Universities Press, 1966.

Saul. L. J., Psychodynamically Based Psychotherapy, New York. Science House. York. Basic Books, 1972.

불안을 대하는 현상학적 태도

-후설의 내적시간의식 분석을 중심으로-

박사과정 김동욱

목 차

1. 들어가는 말
 1.1. 연구 대상 : 미래와 관련된 불안
 1.2. 연구 방법 : 후설의 현상학적 심리학, 내적시간의식의 현상학

2. 기대의 현상학
 2.1. 내적시간의식 구조를 이루는 한 계기로서 예지(Protention)
 2.2. ‘미리 기억하는(vorerinnernd)’ 의식작용으로서 기대(Erwartung)
 2.3. 예지와 기대 비교

3. 주목하는 현재 기억이 지닌 정신치료적 의의
 3.1. 미래적 불안의 토대로서 부정적인 과거 기억을 해명함
 3.2. 과거 기억과 현재 기억 구분
 3.3. 주목하는 현재 기억을 통한 ‘생각’과 ‘사실’ 구별

4. 나가는 말

본문

본 논문의 주제는 불안이다. 불안의 원인과 종류는 다양하지만, 필자는 미래와 관련된 불안을 중점적으로 연구하겠다. 필자는 이미 2015년 6월에 발표한「정신치료적 관점에서 조명한 후설의 기억이론」에서 외상후 스트레스장애(PTSD)와 밀접히 관련된 ‘기억 현상’을 해명했으며, 후설의 내적시간의식 분석을 통하여 외상기억의 원인과 해결책을 모색하였다. 이전 연구가 통상적인 시간 구분 중 ‘과거’와 긴밀히 연관된다고 한다면, 본 연구는 ‘미래’와 깊은 관련이 있다.

‘미래’는 아직 오지 않는 시간이며, ‘한 치 앞도 알 수 없다’는 속담처럼 인간에게 미지의 영역이다. ‘불안’은 미래를 준비하는 긍정적인 측면을 갖는 반면에, 도가 지나

칠 경우 현재에 집중하지 못하게 막는 심리적 장애로 발전할 수 있다. 이상심리학은 이런 심리적 장애를 '불안 장애(Anxiety Disorder)'로 분류하고, 인지행동적 치료방법과 약물치료법으로 다루고 있다. 그러나 불안에 대한 현대 뇌 인지과학적 접근법은 불안이라는 '현상'을 편도체, 해마, 시상 하부와 같은 변연계의 기능으로 환원하여 설명하려 한다. 이와 같은 자연과학적 접근법이 해당 뇌 조직의 기능과 특성을 해명하는데 큰 기여를 할 수 있겠으나, 1인칭적 '의식체험'을 온전히 기술한다고 말하기는 어려울 것이며, 뇌 조직과 의식현상 사이의 관계는 현대 뇌 인지과학과 심리학 분야에서 여전히 논쟁 중이다. 필자는 19세기 후반~20세기 초반 정신물리학적 의식연구를 비판하며, 분절될 수 없는 의식의 흐름을 강조한 에트문트 후설의 현상학적 방법을 이용하여 미래적 '불안'의 원인과 해결책을 모색할 계획이다.

근대적 인간관과 세계관에 기초한 현대 자연과학적 정신의학의 경향에 대항하여 이미 1930년대부터 빈스방거(L. Binswanger), 보스(M. Boss), 롤로 메이(R. May)와 같은 학자들이 현상학적-해석학적 방법을 정신치료에 적용하였으며, 불안에 관한 철학치료적 작업의 가능성을 타진하였다. 후설 현상학이 이후 실존주의 심리분석에 지대한 영향을 끼쳤음에도 불구하고, 불안에 대한 후설 현상학적 연구는 상대적으로 드물다. 기존 후설 현상학적 연구가 상호주관성(Intersubjektivität)과 생활세계(Lebenswelt)를 바탕으로 현상학적 정신치료의 가능성과 근거를 해명하는 데 이바지했다고 한다면, 필자는 기존 현상학적 연구를 수용 · 계승하면서 더 나아가 여러 의식 현상들 중 하나인 '불안'을 후설의 현상학적 언어로 해명할 계획이다.

후설은 주로 초기에는『시간의식(*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein[1893~1917]*)』에서 중기에는『베르나우 원고(*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein[1917/18]*』에서 후기에는『C-원고(*Späte Texte über das Zeitkonstitution[1929~1934] Die C-Manuskripte*』에서 내적시간의식의 현상학을 전개한다. 후설의 내적시간의식 분석에 의하면, 미래적 의식은 1차적 미래 의식인 '예지(Protention)'와 2차적 미래 의식인 '기대(Erwartung)'로 분류된다. 예지는 '파지(Retention)-근원인상(Urimpression)-예지' 연속체를 구성하는 한 계기이다. 현재적 국면에 관여하는 의식인 예지와 달리 기대는 현재적 국면과 독립적으로 출현할 수 있다. 후설은 기대를 "미리 기억하는(vorerinnernd)" 의식작용으로 규정하며, '과거'와의 연관에서 해명한다. 미래는 아직 오지 않았기 때문에 우리가 경험할 수 없지만, '과거 기억'에 기초하여 미리 기억하는 의식작용으로써 미래를 예상할 수 있다. 후설의 이러한 내적시간의식 논의를 따라, 우리는 '기대'가 한 개인의 주관적인 의식현상일 뿐만 아니라, 의식이 정상적으로 기능하는 인간이라면 누구나 경험할 수밖에 없는 의식체험이라는 점을 추론할 수 있다.

앞서 잠깐 언급했듯이, 미래를 기대하는 활동 중에 발생하는 '불안'은 계획을 세우거나 보험에 드는 등 긍정적인 측면을 가지지만, 도가 지나칠 경우 '현재'에 집중하지 못하게 만드는 장애가 될 수 있다. 또한 후설의 내적시간의식 분석에서 드러나듯이, 미래를 예상하는 '기대'와 불안은 정도의 차이가 있을 뿐, 인간이라면 누구나 다루어

야 하는 과제이다. 필자는 후설의 ‘기대의 현상학’을 통해 ‘불안 장애’를 앓고 있는 환자들뿐만 아니라, 소위 정상이라 칭하는 사람들까지 정신 건강을 위한 도움을 얻을 수 있다고 주장한다.

과거 부정적 기억을 도가 지나치게 앞서 기대하는 자는 마치 자신의 ‘생각’이 ‘사실’이 되리라 판단한다. 부정적 생각은 생각하는 이를 현재에 집중하지 못하게 막으며, 결국 부정적인 결과를 산출할 것이다. 후설은 기억을 ‘과거 기억(Vergangenheitserinnerung)’과 ‘현재 기억(Gegenwartserinnerung)’으로 구분한다. 후설이 예로 든 ‘몇 년 전 갔었던 극장’ 이나 ‘몇 시간 전에 만났던 사람의 얼굴’은 현재적 국면과 독립적으로 출현하는 과거 기억이고, 지금 주목하여 듣고 있는 ‘음(Ton)’은 현재 기억에 속한다. 과거 기억이 완료된 현재적 시점과 관계하는 반면에, 현재 기억은 현재 진형 중인 현재적 시점과 깊은 관련이 있다. 능동적으로 현재적 국면에 주목할 경우 현재적 국면의 흐름을 따라가면서 그 국면을 생생히 확인하면서 기억할 수 있다. ‘기억하면서 따라감, 따라가면서 기억함’이 후설이 해명한 현재 기억의 주요 특성이며, 후설이 예로 드는 ‘음’, ‘시냇물’과 같은 감각지각의 대상뿐만 아니라, 수학적-논리적 판단, 환영들(Halluzinationen) 역시 주목하는 현재 기억의 대상이다.

필자는 본 논문에서 주목하는 현재 기억에 부정적 기대인 ‘생각’과 현재적 ‘사실’을 구별할 수 있는 가능성이 있다고 주장한다. 달리 말해 능동적인 재기억 작용을 수행하는 자는 재기억 작용이 지닌 대상화 기능으로 일종의 생각인 ‘부정적 기대’가 실제 일어난 ‘사실’이 아니라 과거 습성에 영향을 받은 ‘불합리한 생각’임을 확인함으로써 현재에 집중할 수 있는 계기와 능력을 확보할 수 있다는 점이 본 논문의 결론이다.

【참고문헌】

권석만, 『현대 이상심리학』, 학지사, 2013.

갤러거·자하비(박인성 옮김), 『현상학적 마음』, 도서출판b, 2013.

김영필, 「현상학적 정신치료」, 『정신치료의 철학적 지평』, 철학과 현실사, 2008.

김영필·박정희, 「임상철학의 현상학적 정초」, 『정신치료의 철학적 지평』, 철학과 현실사, 2008.

김재철, 「L. 빈스방거의 현존재분석에 대한 비판적 고찰」, 『철학 연구』, 제46집, 2012.

김재철·송현아, 「불안에 대한 임상철학적 이해」, 『철학 연구』, 제50집, 2014.

김재철·김동욱, 「정신치료적 관점에서 조명한 후설의 기억이론」, 『철학과 현상학 연구』, 제65집, 2015.

바스 게이지(강봉균 옮김), 『인지, 뇌, 의식』, 교보문고, 2007.

오신택, 「롤로 메이의 실존주의 심리치료의 철학적 기초」, 『철학 연구』, 제130집, 2014.

이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대학교출판문화원, 2014.

Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein(1893~1917),* Hrsg. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1966.

_____, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hrsg. Margot Fleischer, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1966.

_____, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein(1917/18)*, Hrsg. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2001.

_____, *Späte Texte über das Zeitkonstitution(1929~1934) Die C-Manuskripte,* Hrsg. Dieter Lohmar, Springer, Dordrecht, The Netherland, 2006.

American Psychiatric Association, *Diagnostic And Statistical Manual Of Mental Disorders, DSM-5 5th ed,* American Psychiatric Publishing, Washington D.C, London, England, 2013.

Binswanger L. , Ausgew*ählte Werke.* Bde. 1-4, Heidelberg 1922~1994.

Dan Zahavi, *Husserl' Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford California, 2003.

Mark Siderits . Evan Thompson . Dan Zahavi edited, *Self, No Self? : Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions,*

Oxford University Press, New York, 2011.
Evan Thompson, *Mind in Life : Biology, Phenomenology, and the Sciences of mind,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2007.
Evan Thompson, *Waking, Dreaming, Being : self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*, Columbia University Press, 2015.
홍성하, *Phänomenologie der Erinnerung,* Königshausen & Neumann, 1993.

생철학적 관점으로 보는 예술론

박사과정 배태주

목 차

1. 들어가기

2. 삶의 형식과 예술의 형식

3. 관계망 속에 자리하는 예술작품

4. 나가기

1. 들어가기

예술작품은 물리적 매체 안에 체현된 개별 존재인 동시에 매체에 의한 체현을 인도하는 과정을 포함한다. 이를 위한 예술의 실행은 예술적 목표의 설정과 그것을 성취할 방법, 실제 체현 과정 등의 경로를 밟아 하나의 물리적 대상에 도달한다. 그러나 예술가와 감상자의 해석은 물리적 대상에 이르기 위해 가시화되는 것만이 아니다. 예술작품은 총체적인 경험의 대상이다. 이때 경험의 주체는 자신의 맥락과 관점 위에서 그 작품에 연루된 다양한 요소들로부터 하나의 경험을 완성해낸다.

본고는『렘브란트 : 예술철학적 시론』을 중심으로 예술이 삶과 어떤 연관 속에 있는지 살펴보고자 한다. 이를 위해 먼저 생철학적 관점에서 예술작품을 바라보는 짐멜의 예술론을 살펴본다. 짐멜이 제시하는 이중구조의 긴장이 그리고 이를 바탕으로 예술작품이 세계와 작품이 관계 맺는 방식을 하이데거의 존재, 메를로 퐁티의 몸 개념과 비교 분석하고자 한다. 그 근친성과 차이를 통해 예술이 어떻게 삶의 구체성으로부터 자율성을 획득하는 동시에 삶과의 관계성을 유지하는가의 문제로 접근해 갈 것이다. 이를 통해 짐멜의 예술론이 오늘의 예술실천에서 어떤 의미로 다시 읽힐 수 있는지를 가늠해 보고자 한다.

2. 관계망 속에 자리하는 예술작품

예술은 예술 그 자체로서 존재하는 자족적인 세계인 동시에 삶의 세계와 맞닿아 있다. 생철학은 삶 속에서 구체적 인간의 가치와 고유성을 보존하려고 시도한 철학 흐름이다. 생철학은 과학적 분석의 대상으로 해체되어 단순한 요소로 환원될 수 없는 삶을 출발점으로 한다. 뿐만 아니라 짐멜이 지적하듯 삶은 개별적 순간들로 만들어진 구성물이 아니다. 그것은 연속적 움직임이다. 짐멜은 생철학을 끊임없는 흐름 속에 놓여 있는 창조와 이해의 연속으로 파악한다. 이때 삶은 개별적인 현존의 의미뿐만 아니라 다양한 사회생활과 '삶보다 더 한 것'에 이르기까지 폭넓은 의미로 등장한다.

예술은 삶의 또 다른 양상이다. 그래서 예술에 대한 사유는 삶에 대한 사유와 통한다. 플라톤과 아리스토텔레스 이후 이어져 온 고전적 예술론에서 예술은 재현이다. 그러나 짐멜은 이러한 모방으로서의 예술론을 거부한다. 그에게 예술 작품의 본질은 단순히 삶을 포착하는 것이 아니다. '존재'의 특정 순간 보다 지속적으로 진행 중인 '주체의 생성'을 구체화할 수 있을 때 예술의 본령이 드러난다. 이러한 관점에서 짐멜은 예술을 삶 전체의 연속성을 통찰하는 동시에 각각의 유일무이한 삶의 순간들을 개인(영혼)의 체험을 통해 표현하는 활동이라고 본다. 그에게 형식이란 삶의 생성이 외부로 향하는 우연적인 방식일 따름이다. 삶은 매 순간 자신을 넘어서 내뻗는 무엇이다. 삶은 실체에 온통 자신을 스며들게 함으로써 실체를 내적으로 운동하도록 한다.

그러므로 그가 보기에 구체성을 제거하고 추상화시키는 형식은 삶의 형식이 될 수 없다. 짐멜의 입장에서 불변적 요소로서의 형식은 구체적인 사물의 속성소를 가리키는 것이 아니라 한 사물 현상이나 행위를 구성하는 여러 가지 요소들 간의 관계를 지칭하는 것이다. 따라서 그가 주목하는 것은 주체의 객관화를 통한 통일성이다. 자신의 개체성을 자신의 것이 아닌 개체성으로 전환하는 것이 인간 정신의 보편적인 능력이면서 독특한 예술적 능력이라고 짐멜은 말한다. 렘브란트는 이 능력을 통해 자화상에서 내적인 것과 외적인 것의 통일성을 새롭게 예술적 형식으로 객관화함으로써 통일성 자체의 보편적인 공식을 더 완성된 형태로 획득했다. 이것이 그가 렘브란트에 주목하는 이유이다.

3. 관계망 속에 자리한 예술작품

예술작품은 한낱 물리적 대상물에 불과한 무엇이 아니다. 짐멜에게는 예술작품에서 영혼이 깃들어 있고, 하이데거에게는 존재의 진리가 드러나는 장소이다. 들뢰즈에게 그것은 감각 존재가 스스로 세워지는 곳이다. 이때 감각은 주체와 대상 어느 쪽도 아니며 둘 사이의 공통적 사건이다. 주체와 대상 모두와 관계하면서도 주체나 대상 어느 하나로도 환원할 수 없는 이 감각, 이러한 감각존재를 스스로 세우는 일이 예술이 하는 일이다. 예술작품이 무엇으로 존재하는가에 대한 인식은 예술작품의 해석의 문

제와도 만난다. 그것은 예술을 통해서 예술가와 감상자가 공유하는 지점에 대한 확인이기도 하다. 뿐만 아니라 작품은 우리가 세계와 관계 맺는 방식에 대한 은유일 수도 있다. 그것은 세계에서 대상을 바라보는 자세를 함축하기도 한다.

짐멜은 예술작품이 사회적 약속에 의해 명명되는 것이 아니고 그 자체가 하나의 실재로서 존재한다면 그것들이 예술작품으로 분리되는 지점은 예술의 체험 즉 작품에 존재하면서 자신을 수용하는 사람들에게 직접적인 영향을 미친다는 사실에 있다고 말한다. 작품의 속성소가 실재하는 것으로 파악하지만 그 분석의 방향을 작품을 예술 발전의 과정에 편입해서 역사적 조건을 탐구하거나 예술작품에서 그 작용 요소를 추론 하는 것이어서는 안 된다고 본다. 이러한 접근 방식으로는 예술 작품 자체나 그것이 영혼에 대해 갖는 진정한 의미를 이해할 수 없기 때문이다. 그는 예술작품을 체험으로 전제하고 운동성, 추상성의 정점, 세계사적 모순의 심층에 위치시켜 고찰한다.

'세계에의 존재'인 퐁티의 몸은 명료한 개념을 갖기 위해 임의로 분해하거나 재조립할 수 없다. 뿐만 아니라 몸이 지각한 것은 주관성의 정점인 동시에 물질성의 정점이다. 몸의 전일성과 통일성은 몸에 관한 의식에 또렷이 포착될 수 없기에 언제나 암시적이고 불명료하다. 몸을 통해서 경험하면서 몸이 나의 존재 전체를 스케치하듯 하는 몸은 세계에의 존재이다. 몸과 영혼의 통일과 결합은 서로 외적인 두 항, 대상과 주체 사이에 자의적으로 질서 잡힌 것이 아니고 실존의 운동의 통하여 매순간 이루어진다.

하이데거의 존재론적 미학은 "미적 현상을 존재자의 근거를 은폐된 상태로부터 비-은폐성으로 끌어내어 존재의 건립을 시도"하는 데 있다. 하이데거에게 사물적 특징을 갖는 예술작품을 사물과 구별하는 것은 제작된 것 안에 세계의 건립함이 들어 있어야 한다. 예술작품은 존재를 열어젖힌다. 그것은 감추어진 존재가 드러나는 것이며 진리가 작품 속에서 스스로 정립되는 것이다.

이들은 모두 삶의 자리로부터 예술을 사유한다. 3장에서는 세계와 관계 맺음의 양상들을 살펴봄으로써 생철학적 예술론에 대한 이해를 심화시킬 수 있다.

4. 나가기

들뢰즈의 사유함은 카오스와 대결하는 것인 동시에 하나의 구조를 설정하는 것, 카오스로 침잠하여 카오스로부터 하나의 구도를 끌어내는 것이다. 생철학 또한 삶의 역동성과 모순이 낳는 긴장 속으로 들어가 삶의 형식을 그려낸다. 어두운 심연 속에서 고통스럽게 허우적대는 불가해한 존재로서의 인간은 한 명의 개인으로 존재하는 동시에 만인이자 만물이기도 하다. 하지만 인간이 어떤 존재인지 보다 분명하게 경험하기 위해서는 자신과 전혀 다른 사람들을 필요로 한다. 모순이 개입되는 지점이다.[1)]

삶은 그 모든 순간에서 바로 이 삶 전체이다. 왜냐하면 삶이란 내용적으로 대립

1) 한스 페터 발머,『철학적 미학』, p. 202

되는 것들을 가로지르며 연속적으로 발전하는 것 이외에는 아무것도 아니기 때문이다. 삶에 대한 이러한 이해를 바탕으로 하는 짐멜의 생철학적 예술론은 개인과 사회, 주체와 대상, 개체성과 보편성이 사이의 긴장을 가로질러 초월적인 세계와 교차하는 지점에 있다. 현대 예술의 실천적 경향은 예술을 삶의 과정 속에서 이루어진다. 생철학적 예술론은 이러한 작품에 대한 이해와 감상의 의미를 확장시킬 수 있을 것으로 보인다.

【참고문헌】

게오르그 짐멜 ,『짐멜의 모더니티 읽기』, 김덕영·윤미애 옮김, 새물결, 2005
_____,『근대 세계관의 역사 : 칸트·괴테·니체』, 김덕영 옮김, 길, 2007
_____,『문화이론』, 김덕영·배정희 옮김, 길, 2007
_____,『배우의 철학』, 신소영 옮김. 연극과 인간, 2010
_____,『돈이란 무엇인가』, 김덕영 옮김, 길, 2014
_____,『렘브란트 : 예술철학적 시론』, 김덕영 옮김, 길, 2016
Simmel, Georg, *Rembrandt: Ein kunstphilosophischer Versuch*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1919

김덕영,『현대의 현상학: 게오르그 짐멜 연구』, 나남출판, 1999
_____,『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 길, 2008.
민주식,「게오르그 짐멜의 예술철학의 기반」, 미학예술학 연구 29집, 2009
윤미애,「짐멜의 문화이론과 미학적 모더니티」,『독일문학』 제103집, 國獨語獨文學會, 2007
최성환,「 W. 딜타이와 G. 짐멜의 삶의 개념과 이해 개념-삶의 철학의 복권을 위한 시론」,『哲學探究』25집, 2009.

Murray S. Davis, 'Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality', *Social Forces* Vol. 51, No. 3 (Mar., 1973), pp. 320-329
Thomos M. Kemple, 'Introduction-Allosociality: Bridges and Doors to Simmel's Social Theory of the Limit', *Theory, Culture and Society* 24 (7-8):1-19 (2007)
Todd Cronan, 'Georg Simmel's Timeless Impressionism', *New German Critique*, No.106 (Winter, 2009), pp. 83-101

서사적 정체성의 비교분석

-리쾨르와 매킨타이어를 중심으로-

박사과정 조영아

목 차

1. 서론

2. 자기이해와 서사: 현대사회와 서사적 정체성

3. 공동체주의적 관점: 나는 어느 이야기의 일부인가

4. 주체는 타자이기도 하다: 타자로서 자기 자신

5. 결론

본 연구의 동기와 개요

인간의 삶이란 혼란스럽고 예상하기 힘들고 이해 불가능한 충격적인 사건의 연속이지만, 인간은 이를 이해 가능하게 해석하고 이야기로 구성함으로써 견딜 수 있다. 이렇게 구성된 이야기는 주체가 감당하여 책임질 수 있는 것으로서, 자신의 개인적 정체성을 구성해 나가도록 하는 중심서사가 된다. 신분제나 거대권력의 서사에 종속되지 않은 현대사회에서 개인의 서사는 맥락없는 에피소드 속에서 파편화되기 쉽다. 현대의 복잡한 상황 속에서 수행해야 하는 역할 또한 다양하여 복수적 정체성을 가져야 하는 측면도 있다. 이 논문은 서사적 정체성의 특성을 설명하고 리쾨르와 매킨타이어의 관점을 비교분석함으로써 현대사회에 적합한 유형을 연구하는 데 그 목적을 두고 있다.

공동체주의자인 매킨타이어에게 자아는 탄생과 삶과 죽음을 결합시키는 이야기적 통일성을 기반으로 한다. 목적들과 언어행위는 모두 컨텍스트를 요청한다. 그에게 있어서 나 자신은 항상 어떤 이야기들에 속해있는지가 중요한 것이다. 공동체와 전통, 역사에서 자유로운 개인은 없기에 개인의 서사에서도 이 전제는 필수적이다. 매킨타이어의 주장이 주로 삶의 과정과 삶의 한복판에서의 이야기들에 기대고 있다면, 리쾨르는 이야기의 문학적 형태와, 더 자세하게는 허구적 이야기라는 문학적 형태로 우회

할 것을 제안한다. 삶의 연계 문제, 시간 속에서의 정체성의 문제는 삶의 흐름 그 자체 속에 잠겨 있어서 표현되지 않은 이야기들이 산재한다. 이 지점에서 정체성에 관한 질문이 이야기의 관건으로 제기될 수 있다는 것이다. 리쾨르에 따르면 전 생애를 관통하는 단일한 정체성은 존재하기 어렵고, 시간의 진행에 따른 행동과 대응방식, 타인과의 대화 등에 따라 정체성은 변한다. 시간의 흐름은 인간이 처한 조건이기에 정체성에 반영된다. 신체와 태도가 시간에 따라 변화한다면 정체성 역시 맞추어 변화할 것이다. '서사적'이라 함은 이야기에서 나타나는 행동의 동기와 목적에 대한 수긍할만한 설명을 내놓는 일이자 시간의 흐름이 정체성에 영향을 미칠 수 있다는 뜻이다.

필자는 서사적 '전체성'을 주장하는 매킨타이어의 이론이 현대사회에는 다소 부적합하다는 입장에 서서 시간과 타자라는 타자성의 핵심을 고찰한 리쾨르의 서사적 정체성을 옹호하고자 한다. 만일 서사적 정체성이 공동체의 역사성과 사회성 그리고 전통을 담지해야 한다면 이 요소들은 구성원에게 의식적으로는 물론 잠재적으로도 영향을 끼칠 것이다. 우리는 살아가면서 어떤 상황을 만나게 될 때마다 늘 처음부터 새롭게 생각하여 반응할 수는 없다. 그래서 우리는 이미 마음에 자리잡은 생각들을 동원하여 현재에 반응하게 된다. 그 생각의 최초의 재료는 가족, 교육기관, 대중매체, 종교에 의해 전달된 생각들이다. 미성숙할 때는 물론이고 우리가 성장하여 비판적으로 사고할 때도, 태어난 가정이나 사회의 고정관념 등에 의문을 던져보는 과정이 없이 살아가기 쉽다. 내 감정과 생각은 어떤 순간에 그냥 나온 것이 아니라, 과연 자발적인 내 생각이라 할 수만은 없는 생각들과 연결되어 살아가는 것이다. 공동체주의에 기반한 서사적 전체성은 이와같은 단점에 상대적으로 더 종속될 수밖에 없다고 생각한다.

개인이 추구하는 이야기는 외적 기준이 없어서 우연성에 머무를 수 있으나 리쾨르에 따르면 서사적 정체성은 공유적 자아의 형태를 띤다. 이 공유성이란 이야기를 생산하고 해석하는 일이 타자와의 대화에 해당하고 이 대화는 자아에 영향을 미친다. 내가 존재하는 것은 확실하지만 나는 나를 직접 알 수 없고 사람들이 한 말 즉 텍스트를 해석하면서 알 수 있다. 아울러 타자를 이해할 수 있다. 해석은 작품이 가져다주는 세계에 적용되는 이해(apprehension)의 관계이다. 이해하는 것은 자신을 텍스트 안으로 투사하는 것이 아니라 제안된 세계들에 대한 이해를 통하여 확장된 자아를 받아들이는 것이다. 리쾨르는 문학 특히 허구적 이야기에서 행위의 주체의 문제가 잘 드러난다고 본다. "우리는 어느 사회 문제에 대하여 서로 다른 반응을 보일 때 그 원인은 단순히 견해의 차이가 아니라 더 근원적인 차원인 상상력의 차이에서 비롯되는 경우도 적지 않다. 유발 하라리의 저서『사피엔스』에는 이러한 내용이 나온다. 기독교나 나치즘 같은 종교는 불타는 증오심 때문에 수백만 명을 살해했다. 자본주의는 차가운 무관심과 탐욕 때문에 수백만 명을 살해했다. 대서양 노예무역은 아프리카인에 대한 인종적 증오에서 생긴 것이 아니다. 주식을 구매한 개인이나 그것을 판매한 중개인, 노예무역 회사의 경영자는 아프리카인에 대해 거의 생각해 본 적이 없었다. 사탕수수 농장 소유자들도 마찬가지였다. 많은 농장주들이 농장에서 멀리 떨어진 곳에 살았고, 그들이 원한 유일한 정보는 손익을 담은 깔끔한 장부였다. 유발 하라리는 노

예무역과 관련하여 무관심과 탐욕에 갇혀 있는 죄인들을 더 많이 열거할 수 있었을 것이며, 그 가운데는 설탕을 값싸게 살 수 있게 된 것을 행복하게 여긴 소비자들도 들어갈 것이다. 그리고 그 사람들은 모두 자기에게는 죄가 없다고 말할 것이다."(황현산 칼럼) 여기서 필요한 것은 마이너리티 감수성이며 이는 텍스트라는 매개체를 거치는 경험을 통해 얻을 수 있다고 본다.

자아는 인간 내면이나 어떤 공간에 따로 독립되어 있는 것이 아니라 관계망과 복잡한 사건들 속에서 자신이 이해할 수 있게 만들어낸 이야기이다. 이 부분에서 필자는 과학철학자 데닛의 주장을 보충할 것이다. 우리 자신이 의식의 중심이라는 생각은 데카르트의 잔재이다. 그러나 데닛에 의하면 의식은 지속적인 편집의 과정을 거치는, 일종의 원고 초안들의 다발로 비유할 수 있다. 이 초안들은 끊임없이 수정을 거치며 점점 이야기들을 형성해간다. 이는 살아있는 동안 계속된다. 나의 의식이란 나의 여러 가지 서사에 따라서 다른 모습으로 나타날 수 있는 어떤 것이다. '주체'는 이야기의 중심이다. 의식이 만들어내는 이야기에서 특정한 역할을 차지하는 주체는 미리 주어지는 것이 아니라 이야기 속에서 창조된다. 분열적인 주체와 서사의 의미를 강조하는 데닛의 주장은 과학철학의 범위를 넘어선다.

【참고문헌】

김선하, 『리쾨르의 주체와 이야기』, 한국학술정보, 2007.
정기철, 『해석학과 학문과의 대화』, 문예출판사, 2004.
폴 리쾨르, 『타자로서 자기자신』, 김웅권 역, 동문선, 2006.
_____, 『텍스트에서 행동으로』, 박병수·남기영 역, 아카넷, 2004.
_____, 『시간과 이야기』, 김한식·이경래 역, 문학과 지성사, 2011.
알래스데어 매킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 역, 문예출판사, 1997.
앤서니 기든스, 『현대성과 자아정체성』, 권기돈 역, 새물결사, 1997.
발터 벤야민, 『발터 벤야민의 문예이론』, 반성완 역, 민음사, 2005.
한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우·태정호 역, 한길사, 2015.
주디스 버틀러, 『윤리적 폭력비판-자기자신을 설명하기』, 양효실 역, 인간사랑, 2013.
아리스토텔레스, 『시학』, 천병희 역, 문예출판사, 2011.
Karl Simms, 『해석의 영혼 폴 리쾨르』, 김창환 역, 앨피, 2009.
Richard Kearney, 『현대유럽철학의 흐름』, 임헌규 역, 한울, 2013.
찰스 테일러, 『자아의 원천들』, 권기돈·하주영 역, 새물결, 2015.
대니엘 데닛, 『마음의 진화』, 이희재 역, 사이언스북스, 2016.

『현상학의 근본문제들』에 나타난 “열어 밝혀져 있음” 개념

석사과정 우정민

목 차

1. 들어가는 말

2. ‘존재는 실제적 술어가 아니다’라는 칸트 논제

3. 칸트의 논제에 대한 현상학적 분석

4. 현상학적 지각의 구조

5. 나가는 말

1. 들어가는 말

후설이 현상학적인 지각을 주장하기 전까지, 지각에 대해서 말하고자 하면 반드시 주체 내부의 의식과 외부 세계의 일치 문제를 해결해야만 했다. 과연 우리 의식 내부의 표상과 외부에 존재하는 대상이 일치한다는 것을 어떻게 보장할 수 있을까? 이를 해결하기 위해서 여러 인식론이 나왔지만, 칸트는 이러한 시도들이 결코 성공하지 못했다면서 “외적 사물의 실재를 단지 신앙에 의해서만 가정해야 하는 것, 또 누구나 만일 그것을 의심하기에 이르는 경우에 그에게 아무런 만족할 만한 증명을 제시할 수 없다는 것, 이런 것들은 철학과 일반의 인간 이성에 대해서 모욕을 일으키는 일”[1]이라고 말한다. 칸트는 물 자체(Ding an sich)와 초월론적 통각(transzendetale Apperzeption)개념을 통해 자신의 지각론을 주장함으로써 이 ‘모욕’을 극복하려 시도하였다.

그런데 하이데거가 보기에 칸트 역시 내부의 의식과 외부 세계의 일치 문제를 해결하지 못했다. 왜냐하면 칸트는 어떻게 지각이 가능한지를 설명해줄 수 있는 근원인 현존재의 존재론을 결여하고 있으며, 여전히 ‘주체와 객체의 분리’라는 이분법적 사고를 가지고 지각을 설명하려 하기 때문이다. 하이데거는 『현상학의 근본문제들』에서, 칸트의 이러한 문제점이 『순수이성비판』에서 주장한 “존재는 분명 실제적 술어가 아

1) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Jens Timmermann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, B XXXIX. 우리말 번역은 『순수이성비판』, 최재희 옮김, 박영사, 1997.을 따랐다.

니다."(Sein ist offenbar kein reales Prädikat)[2]라는 논제에 잘 나타난다고 보고 이 명제를 분석해 나가면서 자신의 현상학적 지각론을 펼친다.

본 논문은 하이데거가 칸트의 논제에 어떠한 문제가 있다고 비판하는지, 또한 어떻게 자신 이전의 지각론을 극복하려 시도하였는지를 『현상학의 근본문제들』을 중심으로 살펴보고자 한다. 그리고 이를 통해서 하이데거의 현상학적 지각론의 특징이 무엇인지 고찰해보고자 한다.

2. '존재는 실제적 술어가 아니다'라는 칸트 논제의 해체

하이데거는 칸트의 지각론이 당시의 심리학에 기반을 두고 있다고 본다.[3] 그런데 하이데거에 따르면 그 당시의 심리학은 매우 미숙한 심리학이었다. 그리고 그 당시의 심리학뿐만 아니라 심리학 자체가 존재론을 전제로 삼아 자신의 이론을 전개해야 함에도 심리학은 존재론에 대한 탐구 없이 성립되고 있다. 그러므로 이러한 심리학에 기반을 둔 칸트는 완전히 해명되지 않은 개념들을 가지고서 자신의 지각론을 주장하는 셈이다. 하이데거는 "존재는 분명 실제적 술어가 아니다."라는 칸트의 논제에서 불완전한 개념들의 쓰임이 드러나고 있다고 생각한다. 이 절에서는 하이데거가 칸트의 논제를 어떻게 검토하고 있는지 살펴보고자 한다.

칸트는 『순수이성비판』의 '신의 있음에 대한 존재론적 증명의 불가능성에 관하여' 절[4]에서 이 존재론적 증명이 불가능함을 밝힌다. 신의 존재론적 증명은 안셀무스가 주장한 것으로서, '신은 가장 완전한 존재자(ens perfectissimum)'라는 개념으로부터 신의 실재함을 이끌어 내는 증명이다. 신은 가장 완전한 존재자로서 그 어떠한 모자람-예컨대 존재하지 않음-도 그에게 속할 수 없다. 만일 그가 존재하지 않는다면 그는 그 자신, 즉 신이 되지 못한다. 그러나 그는 신이므로 존재한다. 하이데거는 신의 존재론적 증명을 다음과 같은 삼단논법으로 정리한다.

대전제 : 신은 그 개념상 가장 완전한 존재자이다.
소전제 : 가장 완전한 존재자의 개념에는 실재가 속한다.
결　론 : 그러므로 신은 실재한다.[5]

칸트는 이 논증의 대전제와 소전제는 직접 비판하지 않고, "존재는 분명 실제적 술어가 아니다."라는 논제를 통해 소전제에 문제가 있다는 것을 밝힘으로써 존재론적

2) I. Kant, 앞의 책, B 626. 칸트는 같은 내용을 『신 존재 증명을 위한 유일의 가능근거』에서도 다루고 있다. 하이데거는 『현상학의 근본문제들』에서 이 내용을 자세히 서술하기 위해서 두 저서 모두를 참조하지만, 본 논문에서는 『순수이성비판』을 중심으로 다루기로 한다.
3) 마르틴 하이데거, 『현상학의 근본문제들』, 폰 헤르만 엮음, 이기상 옮김, 문예출판사, 1994, 85쪽 참조.
4) I. Kant, 앞의 책, B 620-630.
5) 마르틴 하이데거, 위의 책, 59쪽.

증명을 반박하려 시도 한다.

하이데거는 본격적으로 칸트의 논제를 분석하기 이전에, 논제에 사용된 용어를 설명한다. 칸트에게 '존재(Sein)'라는 용어는 '있음(Dasein)', '실재(Existenz)', '현실성(Wirklichkeit)'과 바꾸어 쓸 수 있는 용어로서, 우리가 일반적으로 무엇이 '실제로 있다[實在]'고 할 때 쓸 수 있는 말이다. 그런데 하이데거에 있어서 'Dasein'은 인간 현존재를 뜻하며, 'Existenz'는 현존재의 존재방식인 실존을 의미한다. 하이데거의 용어에서 칸트의 '있음'의 의미로 사용하는 것은 '눈앞의 존재(Vorhandensein)'이다.

또한 칸트는 '실재성(Realität)'라는 용어도 사용하는데, 이를 현재의 우리는 앞서 말한 '실제로 있다'처럼 사용한다. 그러나 칸트는 이 용어를 스콜라 철학의 전통에 따라 '사물성(Sachheit)' 또는 '사물규정성(Sachbestimmtheit)'으로 사용하고 있다. 사물성 혹은 사물규정성이란 한 사물의 내용에 속하는 것이다. 예를 들어 책상의 사물성에는 다리, 위판, 크기, 색깔, 질감 등 책상을 규정할 수 있는 내용이 있다.

이러한 용어 정리를 통해 "존재는 분명 실제적 술어가 아니다."라는 논제는 "존재 한 사물에 관한 술어가 아니다"혹은 "존재는 실제성이 아니다"라는 말로 바뀔 수 있다.

요약 : 존재는 한 사물에 관한 술어가 아니므로, 존재는 한 사물의 개념에 속하는 것이 아니다. 그런데 신의 존재론적 증명의 소전제에서는 신의 개념에 존재가 속한다는 주장을 하고 있다는 명제는 잘못된 명제이다.

그런데 칸트가 이러한 논제를 펴나가는 것을 분석해보면 '존재는 정립이며, 있음은 곧 절대 정립'이라는 전제를 발견할 수 있다. 하이데거가 보기에 이 전제는 의심스러운 것이다.

3. 칸트의 논제에 대한 현상학적 분석

하이데거는 칸트의 논제로부터 도출된 '존재는 정립이며, 있음은 곧 절대 정립'이라는 전제가 불명확한 의미를 가진다고 분석한다. 이 절에서는 칸트의 전제가 어떠한 면에서 불명확한 것인지 하이데거의 논의를 따라 살펴보고자 한다.

요약 : 칸트는 존재라는 용어를 쓰면서도 '존재의 개념은 너무나 단순해서 이 개념을 해명하는 데에 아무런 말도 할 수 없다. 존재의 개념을 해명하려 시도해 보아도 이는 인간의 지성의 능력에 허락하지 않기 때문에, 아주 극미한 정도로만 존재 개념을 밝힐 수 있다'[6]고 한다. 이처럼 존재 개념에 대한 해명이 부족했기 때문에, 즉 존재론이 칸트에게는 부족했기 때문에, 하이데거는 칸트의 '존재는 정립이며, 있음은 곧 절대 정립'이라는 전제가 '어둠 속에' 있게 되었다고 한다.

6) I. Kant, 『신 존재 증명을 위한 유일의 가능근거』, 77-79쪽 참조.

그런데 하이데거는 한편으로, 칸트가 한 다른 말들을 통해서 이 전제를 좀 더 분석해 볼 수 있는데, 이 전제는 결국 '있음은 곧 지각'이라는 명제가 된다고 한다. 그런데 지각은 지각함, 지각된 것, 지각된 것의 지각 되어 있음의 세 계기로 구성되어 있다. 과연 칸트가 '있음은 곧 지각'이라고 말할 때 지각은 이 세 계기 중 어느 것인가?

4. 현상학적 지각의 구조

하이데거에 따르면, 존재에 대한 칸트의 해명이 '존재는 정립이다' 이상으로 진행되지 못한 이유는 인간 현존재의 존재론을 결여했기 때문이다. 인간 현존재의 존재론에 근거해서만 지각을 이해할 수 있다. 이 절에서는 자신의 존재론에 근거한 하이데거의 지각론을 살펴보고자 한다.

요약 : 칸트에 따르면 사유함, 정립함은 모두 '나는 생각한다'는 것이다. 그런데 이러한 주장을 하기 위해서는 '나', '나의 상태', '자아의 행동관계(Verhaltung)' 등 심리적인 것이 우선 해명되어야 한다. 일반적으로 심리학이 이러한 심리적인 것을 해명하려고 시도한다. 그러나 하이데거가 보기에 심리학은 결코 자신의 힘으로는 이러한 것을 해명할 수 없다. 존재론으로서의 철학으로부터 '존재자의 존재에 대한 선험적(a priori) 인식과 선험적 이해'를 넘겨받아야만 심리적인 것을 해명할 수 있다.

칸트가 지각에 대해 다의적으로 해석하고 있는 것은 지각의 구조 자체가 세 가지 의미로 그때그때 갈라져 의미 되고 있기 때문이다. 칸트는 이 근본적 지각 구조 자체에 대한 검토가 부족하였다. 지각을 어떠한 이론이나 선입견 없이 살펴보아 그 근본 구조가 어떠한 모습을 보이는지 물을 필요가 있다.

지각은 현존재의 실존이 '눈앞에 있음의 열어 밝혀져 있음(Erschlossenheit von Vorhandenheit)'에 속해 있기 때문에 비로소 가능하다.

5. 나가는 말

【참고문헌】

마르틴 하이데거,『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치글방, 1997.

_____,『이정표 2』, 이선일 옮김, 한길사, 2005.

_____,『현상학의 근본문제들』, 폰 헤르만 엮음, 이기상 옮김, 문예출판사, 1994.

임마누엘 칸트,『순수이성비판』, 개정중판, 최재희 옮김, 박영사, 1997.

한전숙,『현상학의 이해』, 민음사, 1984.

김준연, 「후설의 현상학에 있어서 지각과 의미」, 『동서철학연구』, 1996, 13, pp.39-58.

김태홍, 「M. Heidegger의 세계-내-존재(In-der-welt-sein)에 대한 현상학적 고찰」, 가톨릭 대학교 대학원 석사학위논문, 2001.

설민, 「현상학적 지각이론과 초월론적 현상학에서 (외부)세계의 문제」, 『철학사상』, 2016, 59, pp.157-190.

『주역』에 있어서 선·악의 기원과 실천론의 논리

박사수료 정석현

목 차

1. 들어가는 말

2. 『주역』에 있어서 선·악의 개념

3. 『주역』에 있어서 선·악의 기원

4. 『주역』에 있어서 실천론의 논리

5. 맺음말

1. 들어가는 말

본 논문은 『주역(周易)』에 있어서 선(善)·악(惡)의 개념과 그 발생적 기원을 탐구해 봄으로써, 『주역』의 실천론이 어떻게 해서 도출되어 어떠한 성격을 띠고 있는지에 대해 명확히 해보려고 한다. 즉 그 실천론의 논리를 명료히 해보려는 것이다. 『주역』에서 말하는 '선(善)'과 '악(惡)'은 행위적 개념으로 각각 '선한 행위'와 '악한 행위'로서 인간이 마땅히 해야 할 행위[當爲]와 도저히 해선 안 될 행위[不當爲]를 가리키는 것이다. 이에 따라 당위로서 선(善)을 지향하는 것은 곧 『주역』의 실천론이 된다. 그리고 이 실천론은 그 형태들을 단순히 기술해서는 안 되고 그것에 내재된 성격과 그것이 도출되어온 경로를 명확히 드러내어야 그 논리가 명료해 질 수 있다. 이 때문에 『주역』에 있어서 실천론의 논리는 선(善)의 개념과 그 발생적 기원을 탐구하는 작업에 기초하게 된다.

『주역』은 64괘(卦)와 이를 해석한 괘·효사(卦·爻辭)의 경문(經文)과 이를 주석한 10편의 전문(傳文)으로 구성되어있다. 그런데 이 경문과 전문은 한 사람에 의해 제작되었는지 여러 사람에 의해서인지, 일시에 이루어졌는지 여러 시대에 걸쳐 점차적으로 형성되었는지 등의 제작자와 제작시기가 불투명하다. 이 때문에 경문의 괘·효사는 64괘를 일관되게 해석한 것인지, 전문은 경문을 오류 없이 주석하였는지, 또 현행 사본 『주역』은 원본에 얼마나 충실한지 등과 관련된 의혹이 있을 수밖에 없다. 그러나 이 모두를 부정해버리면 『주역』은 기본적으로 연구가 가능할 수 없고, 이 중 전문만이라

도 부정한다면 『주역』은 이해할 길이 묘연해진다. 따라서 내용(text)의 부분적 오류가능성은 열어놓되 큰 틀에서는 신뢰를 해야 하며, 또한 『주역』에 대한 이해를 도모하기 위해서 경문을 주석한 전문에 우선적으로는 의존하여야만 한다.
따라서 선(善)에 대한 탐구도 전문을 통할 수밖에 없다. '선(善)'이란 용어는 『주역』의 여러 군데에서 사용되고 있지만 이 개념에 대한 모종의 설명적 진술이 이루어지고 있는 곳은 다음에 이어지는 전문의 구절들[1]에서만 한정된다. 「계사전·상(繫辭傳·上)」에서는 선(善)을 "그것을 계승한 것"으로 설명하고 있다. 여기서 '그것[之]'이 지칭하는 바는 도(道)이며, '도(道)'는 위 구절에 앞서 진술되고 있는 것으로 "한번 음하고 한번 양하는 것"[2]이다. 즉 도(道)는 이 세계가 변화되어가는 이치를 말하는 것으로 만사만물은 모두 이 법칙에 따라 생성되고 소멸하게 되는 것이며 이에 따라 만사만물은 또한 이 법칙을 내재하게 된다.[3] 인간도 만물의 일원이기에 이 법칙에 따라 소산된 존재일 수밖에 없는 것이며 이에 따라 역시 이 법칙을 내재하게 될 수밖에 없다. 전문에서는 이러한 도(道)를 계승한 것을 선(善)이라 하는 것이며, 반대로 추론하면 이를 계승하지 못한 것은 악(惡)이라고 하는 것이다.

그러나 여기에는 뒤따라오는 심각한 문제가 하나있다. 인간이 도(道)의 법칙에 따라 소산된 존재이며 이에 따라 그 법칙이 내재되어 있다면, 인간의 행위 하나하나는 도(道)가 아닐 수 없다. 다시 말해 인간은 자연히 도(道)를 실천하지 않을 수 없는 것이다. 그런데 전문에서는 또한 이와 다르게 도(道)를 계승한 것을 선(善)이라 하고 그렇지 못한 것을 악(惡)이라 설명하고 있는 것이다. 두 명제 간에는 분명히 모순이 있다. 그러나 이는 모순이 아니라 명제와 명제 간을 잇는 숨은 전제가 있어 그렇게 보일 뿐이다. 따라서 본고는 이 숨은 전제를 찾아가는 과정을 겪을 것이다. 그리하여 그 과정에서 『주역』의 실천론이 어떻게 해서 도출되어 어떠한 성격을 띠고 있는지, 즉 그 실천론의 논리를 명료히 할 것이다. 이 중 실천론이 도출된 경로에 대해서는 이 부분에 대한 심각한 담론의 흐름이 있었던 성리학적 견해를 비판하는 입장에서 피력할 것이며, 실천론의 성격에 대해서는 유(儒)·불(佛)·도(道) 삼가(三家)의 실천론과의 비교적 차원에서 분명히 기술할 것이다.

2. 『주역』에 있어서 선·악의 개념
3. 『주역』에 있어서 선·악의 기원
4. 『주역』에 있어서 실천론의 논리
5. 맺음말

---

1) 『周易』「繫辭傳·上」 5장: "一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者性也"
2) 『周易』「繫辭傳·上」 5장: "一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者性也"
3) 이 내재된 도(道)를 『주역』에서는 '성(性)'이라 한다. 『周易』「繫辭傳·上」 5장: "一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者性也"; 「彖傳·乾卦」: "… 乾道變化, 各正性命"

【참고문헌】

『주역』,
『주역전의대전』

료명춘 외, 심경호 역,『주학철학사』
주백곤, 김학권 외 역,『역학철학사』
김경방·여소강,『역의 철학』
고회민, 정병석 역,『주역철학의 이해』
정병석,『점에서 철학으로』
이기동,『하늘의 뜻을 묻다』

서정기,「주역의 의리사상과 역리의 체계」
진성수,「『주역』의 인간 이해에 관한 연구」
백은기 (2013).「『주역』에 나타난 실천의 의미」. 범한철학, 69, 1-24.
金昇泳 (2013).「朱熹의 '理' 개념에 나타난 다층적 의미」. 유교사상문화연구

金 玟,「簡論朱熹「太極」與「理一分殊」之關係」

『주역』에 있어서 점서(占筮)의 논리

박사수료 정석현

목 차

1. 들어가는 말

2. 점서의 가능근거 : 본체와 작용, 추상과 구체, 결정론과 의지론

3. 설시방법의 논리 :괘사의 의미와 효사의 의미

4. 맺음말

1. 들어가는 말

본 논문에서는『주역』의 점서(占筮)가 어떻게 성립될 수 있는지, 즉 점서의 논리를 탐구해 보려고 한다. 점서에서 '점(占)'은 '묻다'를 의미하는 '복(卜)'[1]과 '말하다'의 '구(口)'를 합친 회의자(會意字)로 앞일에 대해 의문을 품고 이에 대해 미리 판단해 보려는 일련의 행위를 말한다. 그리고 '서(筮)'는 점치는 행위를 매개하기 위해 사용되는 것으로 시초(蓍草)나 댓가지[竹]와 같은 '점대'이다. 의문하여 판단하는 행위가 점(占)이라면 그 사이를 매개하는 것이 있어야 한다. 그 매개의 역할을 점대가 하게 되는 것이다. 따라서『주역』의 점서는 점대에 해당하는 시초나 댓가지를 조작함으로써 그것이 지시하는 바를 매개로하여 점을 치는 행위이다. 그러나 이 점서가 성립되기 위해서는 이 점대의 조작행위가 어떻게 점을 매개할 수 있는지와 관련된 문제가 해명되어야 한다.

『주역』이 점서(占書)라는 사실은 부정되기가 어렵다.『주역』의 경문(經文)을 이루는 64괘(卦)는 이전의 수자괘(數字卦)가 간략화 되고 부호화되는 과정에서 성립된 것으로 보이는데, 이 수자괘는 점대를 조작하여 얻은 서수(筮數)의 조합이다.[2] 그리고 괘·효사(卦·爻辭)는 길(吉), 흉(凶), 회(悔), 린(吝) 등과 같이 점친 결과에 대한 판단사(判斷辭)들로 일반(一般)을 이룬다. 경문을 주석한 전문(傳文) 중 「계사전·상(繫辭傳·上)」에

1)『설문해자』에서는 占을 '龜問'이라고 하였는데, 이는 占이 처음에는 龜甲에게 물었음을 의미하는 것이라 하겠다.

2) 통행본 符號卦의 시원으로는 數字卦가 유력시 된다. 수자괘는 筮數가 다양하게 조합을 이룬 형태들을 말한다. 정병석은 부호괘의 성립과정을 서수가 간략화 되는 단계를 거친 후, 이 서수가 다시 부호화된 것으로 설명하고 있다. 정병석,『점에서 철학으로』, 동과서, 서울, 2014, 176-178쪽 참조.

는 『역(易)』의 제작목적이 점서에 있다는 것과 완전하지는 않지만 점대를 조작하는 절차방법까지 열거되어있다.[3] 중국고대역사서인 『좌전(左傳)』과 『국어(國語)』에는 점서를 활용한 기록들이 남아있으며, 진(秦)의 분서(焚書) 때에 『주역』이 화(禍)를 면할 수 있었던 것은 바로 점서(占書)였기 때문이다. 이상은 모두 『주역』이 점서(占書)임을 입증해 줄 수 있는 내용들이다.

이와 같은 『주역』의 점서는 전체적으로 두 개의 과정을 거치게 된다. 첫째는 설시(揲蓍)를 하여 괘[64卦]를 얻어내는 과정이고, 둘째는 이 괘를 해석하여 앞일을 예단(豫斷)해 보는 과정이다. 이 두 과정을 거친 후 점자(占者)는 지금여기에서 어떻게 해야 할지, 즉 당위적 실천방향을 가름하게 된다. 그리고 이 두 과정에 앞서, 점서는 설시하여 얻게 되는 괘에는 앞일에 대한 모종의 정보가 들어있다는 것을 암묵적으로 전제하고 있다. 그렇지 않은 경우 얻은 괘에 대한 해석은 원천적으로 무효가 된다. 따라서 『주역』의 점서체계에는 기본적으로 괘를 얻어내기 위한 설시방법과 괘를 해석하기 위한 해석방법, 그리고 그 원리들까지 구비되어 있어야 한다. 그리고 보다 원천적으로는 점서가 가능할 수 있기 위해 괘에 어떻게 앞일에 대한 모종의 정보가 내재할 수 있는지, 즉 점서의 가능근거가 제시되어 있어야 한다.

그러나 설시방법은 앞서 언급하였듯이 「계사전·상」에서 불완전한 형태로만 기술되어 있으며,[4] 해석방법은 「단전(彖傳)」과 「상전(象傳)」에서 그 개별적인 것들이 간헐적으로 언급되면서 64괘에 대한 해석으로서의 괘·효사를 추상적으로만 설명하고 있는 형태에 있다.[5] 그리고 점서의 가능근거는 명시적인 언급조차도 없다. 이에 따라 이들의 온전한 논리에 대한 탐구도 있어온 것이지만 명료히 해명되었다고는 결코 말하지 못한다. 이들 중 해석방법에 관해서는 논의할 분량이 많아 별도의 지면을 필요로 한다. 따라서 본고에서는 나머지 부분을 위주로 논의할 것인데, 순차적인 논의를 위해 먼저 점서의 가능근거에 대해 먼저 알아본 후, 설시방법은 어떤 원리에 의거하여 어떠한 형태가 되어야 하는지에 대해 살펴볼 것이다. 전자에 대해서는 융(C. G. Jung)이 제시한 동시성이론이 가지는 한계를 지적하고, 후자에 대해서는 주희(朱熹), 정약용(丁若鏞), 그리고 현대의 고형(高亨) 등이 제시한 방법을 비판하는 시각에서 이루어질 것이다.

2. 점서의 가능근거

3. 설시 방법의 논리

4. 맺음말

---

3) 『周易』「繫辭上傳」, 9장, "大衍之數五十, 其用四十有九. …… 是故四營而成易, 十有八變而成卦,"; 11장, "是以明於天之道, 而察於民之故, 是興神物以前民用." 여기서 '神物'은 점대로서 蓍草을 말하는 것이다. 金景芳、呂紹綱(한국철학사상연구회 기철학분과 옮김), 『易의 철학－주역계사전－』(서울: 예문지, 1993), 125쪽 참조.

4) 이에 관해서는 제3장에서 다시 언급이 될 것이다.

5) 이 때문에 역학사적으로 다양한 해석방법들이 등장하게 된다.

최한기는 통섭을 말하였는가?

박사과정 김경수

목 차

1. 서론

2. 최한기 저술에 나타난 통섭의 용례

3. 최한기 기학의 구조와 통섭

4. 통민운화와 통섭

5. 결론

1. 서론

Edward Wilson의 『*Consilience : the unity of knowledge*』이 2005년 최재천에 의해 『통섭 : 지식의 대통합』으로 번역된 후 국내에 큰 반향을 불러왔다. 그 이유는 우선 윌슨이 주장하는 '통섭(統攝)'이 최근 회자되고 있는 융합, 통합, 학제간 연구 등의 경계 허물기와 그 맥을 같이 한다는 데서 찾을 수 있을 것이다. 하지만 통섭에 관한 국내의 연구들이 대부분 이에 대한 비판에 초점을 두고 있다는 점을 감안한다면,[1] 자연과학으로 제 학문의 통합을 주장하는 책의 내용이 학자들에게 파격적으로 다가왔다는 점도 간과할 수 없을 것이다. 하지만 이러한 비판에도 불구하고 통섭에 관한 연구는 최근에도 집중되고 있는데, 이들 중 필자가 주목하는 것은 최한기의 사상을 통섭 개념을 통해 이해하고자 하는 시도들이다.[2]

1) 이남인(2015, p181- 209)는 윌슨의 통섭은 질적 연구로만 가능한 다양한 유형의 영역적 존재론이 있다는 것을 간과하여 극히 한 부분에서만 가능한 통섭을 학문의 나무 전체로 확장하려는 그릇된 시도일 뿐이라고 하였다. 이영희(2014)는 윌슨의 인간행동에 대한 사회생물학의 환원주의적인 기계론적 모형은 어디까지나 인식론적 허구이지 존재론적 실재가 아니며, 이런 인간이해는 '우파 이데올로기(인종차별주의, 기존 사회구조의 정당화, 불평등)를 지원하는 데까지 나아갈 수 있다고 비판한다. 이상헌(2014)는 인간 존재의 가치와 삶의 의미는 과학의 단선적 시각을 통해서는 드러나지 않으며, 과학은 인간의 물질적 차원을 드러낼 뿐이라고 주장하며 윌슨의 통섭 이론을 비판한다. 홍성욱(2011, p194-196)은 한국의 인문학과 자연과학 사이의 소통은 '통섭'이 아니라 조심스러운 '접촉'에서 시작해야 하며, 이를 위해서는 교사의 태도가 아니라 낯선 문화를 탐구하는 여행자의 태도를 강조하였다.

2) 전용훈(2011), 김호(2011)

최한기가 이처럼 통섭에 관한 연구사에 등장하게 된 근본 배경은 최재천이 책 서문에서 'consilience'의 번역어를 '통섭'이라 선정하게 된 과정을 설명하면서, 원효 사상과 성리학 그리고 최한기 사상에서 통섭의 용례를 발견한 것이 중요하게 작용했다고 설명하였기 때문이다.[3] 이에 대하여 김상현(2014)은 원효의 화쟁사상은 수직적인 지식의 통합을 이야기하는 통섭과는 분명히 다르다는 점을 밝혔으나,[4] 최한기에 대하여는 어떠한 검증도 없이 그의 사상이 통섭적이라는 전제 하에 앞의 두 편의 연구가 선행되었다. 물론 최한기 사상과 통섭의 상호관계에 대한 최종덕(2007)의 간단한 언급은 있지만,[5] 이는 너무 자의적이며 애매모호한 해석이 아닐 수 없다. 이에 필자는 통섭의 의미와 최한기 사상에 대한 비교 분석을 통해 양자 간의 관계에 대해 검토해 보고자 한다.

2. 최한기 저술에 나타난 통섭의 용례

윌슨의 책이 국내에 번역된 이후 통섭이라는 번역어와 그로 인한 혼란에 대한 논쟁이 있었고, 논쟁의 요지는 한마디로 통섭이라는 단어가 생소하고 어렵다는 것이다.[6] 그러나 이미 정해진 번역어에 대해 왈가왈부 하는 것은 이 논문의 목적에서 벗어나는 것이기에, 여기서는 다만 최한기 저술에 나타난 통섭의 용례를 검토하는 것을 논점으로 삼고자 한다.

①사람의 장기와 온 몸은 각각 형질을 갖추고 있는데, 서로 연결되어 그 사이를 흐르는 물처럼 두루 순환하는 것은 혈액과 맥락(脈絡)이요, 그것을 통섭(統攝)하고 조종하는 것은 신기이다.
②신기가 일신을 통섭(統攝)한다.
③마음이란 사물을 통섭(統攝)하는 것이다.
④추측의 요령이야말로 실로 평소 쓰임의 통섭(統攝)이 된다.

최한기의 저술에서 나타난 통섭의 용례는 이것이 전부이며, 모두 신기(神氣)가 일신과 마음작용(추측)을 '통솔하고 주관한다'는 의미이다. 이것은 결국 성리학의 심(心)의 성정(性情)에 대한 통섭과 동일한 의미이며,[7] 최한기는 심을 곧 신기로 파악했기에 성리학과 동일한 용도로 통섭을 사용했음을 알 수 있다. 하지만 이러한 단어의 쓰임

3)『통섭』p11.
4) 김상현(2014)
5) 최한기에서 통섭은 사회적 차원에서 백성을 통치하는 통민운화(統民運化)의 통섭과 우주적인 차원에서 중력의 통합력을 의미하는 천지운화(天地運化)의 통섭을 말하고 있다. 모든 것이 합쳐진다는 최재천의 통섭과는 좀 다르다(최종덕, 2007, p31-33).
6) 이남인(2015, p23)은 지식의 "통일"을 뜻하는 윌슨의 통섭은 최 교수가 융합, 통합과 구별하여 사용하고 있는 "통합"에 가장 가깝다고 할 수 있다고 역설한다.
7)『葛庵集』11권,「答李達夫」: "심체(心體)의 허령(虛靈)함은 천하의 이(理)를 통섭(統攝)할 수 있다."

만으로 최한기 사상이 통섭과 맥을 같이 한다고 말할 수는 없다. 원효의 사상에 대해서도 후대에 통섭이라는 용어를 사용하긴 했지만, 그의 사상을 최재천이 말하는 통섭이라고 볼 수 없는 것과 마찬가지이다. 따라서 최한기 사상을 과연 통섭이라 말할 수 있는지 여부를 살펴보기 위해서는 세부적 내용에 대한 분석이 필요하다.

3. 최한기 기학의 구조와 통섭

윌슨의 통섭 개념을 단순한 지식의 통일성으로만 이해하는 것은 종종 오해를 살 수 있다. 그 대표적 예가 동양철학을 통섭에 빗대어 설명하려는 시도들이다. 동양철학, 특히 도가 사상과 신유학에서는 자연학과 인간학을 포함한 세계 전체를 기(氣) 혹은 이(理)라는 단일한 요소로 설명하고자 했는데, 이것이 동양철학은 곧 통섭의 학문이라는 오해의 원인을 제공하는 근거가 되곤 한다.[8] 그러나 윌슨이 추구하는 지식의 통일은 경험 과학적 방법을 통해 분과들 간의 통섭이 가능하다고 보는 점에서 분명 차이를 지니고 있고,[9] 이런 차원에서 본다면 경험 과학적 방법으로 심성론과 당위를 포함한 세계 전체를 설명한 최한기의 사상이야말로 통섭적이라 하는 것이 보다 정확하다 할 수 있다.[10]

그러나 윌슨의 통섭 개념을 자세히 살펴보면, 최한기 사상과는 분명한 차이가 있다. 윌슨은 통섭을 하향식 통섭과 상향식 통섭으로 분류하여 설명한다. 하향식 통섭이란 점점 더 작은 세계로 내려가 모든 자연 법칙이 환원될 수 있는 법칙을 찾는 것이고,[11] 상향식 통섭이란 이 법칙을 점점 그 위 수준들에게 적용하여 그것의 통용여부를 확인하는 작업이다.[12] 먼저 하향식 통섭과 최한기 기학을 비교해보면, 최한기의 기 개념은 세계의 구성 성분을 극미소 단위로 환원하여 거기서 어떠한 법칙을 발견한 것이 아니라, 사변과 직관에 의존한 전통의 기 개념을 무차별적으로 수용했다는 점에서 차이가 있다. 또한 상향식 통섭은 귀납적 방법에 의존한 것이라면, 최한기는 서양과학의 성과를 먼저 기 개념에 수용한 후 연역적 방법에 의지하여 만물은 기로 구성되었기에 기의 원리는 당연히 만물에도 통용된다는 결론을 내린다는 점에서 분명한 차이가 있다.

---

8) 『통섭』 p34, 47.

9) 서양에서 자연과 인간세계를 분리해서 봤다면, 동양에서는 그것을 하나로 보아 자연과 인간을 연결하여 보는 사상체계로 발전했다. 곧 동양철학은 자연 체계와 인간의 활동을 통섭한 학문이었던 셈이다(박민아, 2015, p35-36).

10) 전용훈(2007, p101-128)은 최한기가 물질적 실재와 원리를 먼저 해명하고 이를 근거로 심성의 문제까지 통섭해가는 체계를 구축하였다고 하였고, 김호(2007, p106)는 조선후기부터 진행된 형이상의 도리를 경험세계의 구체적 지식으로부터 확정하여 통섭하려는 시도가 최한기에 와서 완성되었다고 보았다.

11) 『통섭』 p107-114.

12) 『통섭』 p115-116.

4. 통민운화와 통섭

최한기 사상에서 통민운화란 인간이 천지운화(우주의 자연법칙)를 탐구하여 인도(人道)를 세우는 구체적 장으로서 '사회'를 의미한다. 여기서 천지운화가 사회 건립의 표준이 되는 이유는 신유학에서 다소 소홀히 여겼던 자연과학 지식을 중시하여, 당시 서양과학의 성과와 진보를 사회에 반영하고자 한 것이다. 그리하여 통민운화는 이러한 과학 지식들의 소통의 공간이자, 합의를 통해 도출된 지식이 사회의 각 구성 요소들에게 실제적으로 배분되는 현장이라 할 수 있다. 그러나 이러한 지식의 소통은 윌슨의 통섭과는 분명한 차이가 있다.

윌슨이 자연과학으로 사회학과 인문학이 통섭가능하다고 주장하는 근거는 생물학과 유전자학 및 뇌 과학 등의 비약적 발전에 있다면, 통섭의 필요성과 목적은 사회문화와 인간행동에 있어 예측가능성에 있다. 즉 자연과학적 분석방법은 사회학과 인문학에 수량화와 모든 것을 관통하는 알고리즘을 제공하여 예측적 종합을 가능케 하는 효용성이 통섭의 필요성이자 목적이다.[13] 그러나 최한기가 말하는 통민운화에서의 지식의 소통이란 미래의 예측이 아닌 이전에 간과되었던 된 물학(物學)을 인사(人事)에 반영하자는 것이 주된 목적이다. 따라서 이것은 통섭이 아닌 지식의 통합을 의미하며, 지식의 통합은 구체적 현실 속에서 서로간의 소통을 통해 도출되어야 한다는 데서 의의를 지닌다는 점에서 통섭과는 다르다.

13) 『통섭』 p136-141.

【참고문헌】

1.『增補 明南樓叢書』2002. 成均館大學校: 大東文化研究院.

2. 박민아 외 지음『과학 인문으로 탐구하다』, 한국문학사, 서울, 2015.

3. 에드워드 윌슨 저, 최재천 외 옮김,『통섭 : 지식의 대통합』, (주)사이언스북스, 2007.

4. 이남인 저,『통섭을 넘어서 : 학제적 연구와 교육의 활성화를 위한 철학적 성찰』, 2015, 서울대학교출판문화원.

5. 김상현,「원효는 통섭을 말하지 않았다」『통섭과 지적사기』이인식 외, 2014, 인물과 사상 사, pp.240-257쪽

6. 김호,「조선시대의 '學': 자연과 인간의 총섭」『지식의 통섭: 학문의 경계를 넘다』 최재천, 주일우 엮음. 2011년, pp.101-128.

7. 박만준,「지식의 통일은 어떻게 가능한가? : E. O. 윌슨의『통섭』을 중심으로」, 철학논총 제56집 제2권 2009, pp.3-23.

8. 오용득,「자유의지의 생물학적 해명은 가능한가? : 윌슨의 '통섭' 프로그램에 대한 반성을 위하여」, 철학논총 제56집 제2권 (2009. 4) pp.85-105.

9. 이상헌「인문학은 과학에 자리를 내주어야 하는가?」『통섭과 지적사기』이인식 외, 2014, 서울, 인물과 사상사, pp.206-214.

10. 이영희「두 문화, 사회생물학, 그리고 '통섭'」『통섭과 지적사기』이인식 외, 2014, 서울, 인물과 사상사, pp.177-205.

11. 전용훈,「과학적 몰이해 위해 쌓은 사상의 누각: 최한기가 추구한 지식의 통섭」『지식의 통섭: 학문의 경계를 넘다』 최재천, 주일우 엮음. 2011년, 이음, pp.101-128.

12. 최종덕,「통섭에 대한 오해」『시민과학』68호, 2007. pp.31-33.

13. 홍성욱,「21세기 한국의 자연과학과 인문학」『지식의 통섭: 학문의 경계를 넘다』 최재천, 주일우 엮음. 2011년, 이음, pp.275-298.

『역위(易緯)·통괘험(通卦驗)』의 성립시기와 괘기설*

석사과정 석미현

목 차

1. 들어가는 말

2. 『역위·통괘험』의 성립 시기

3. 『역위·통괘험』의 괘기설

1) 사정괘와 8풍

2) 8괘 괘기설

3) 9궁 괘기설

4. 나가는 말

1. 들어가는 말

『역위(易緯)』는 『주역』에 대한 해석서로서 위서(緯書)에 속한다. 위서(緯書)는 주로 한대(漢代)에 성행하였으며, 수양제(569~618)가 위서(緯書)를 불사르도록 하면서 많은 부분이 소실되고, 현재 통용되고 있는 문헌들은 한대의 잔결본이다. 『역위』에는 60여 종의 편목이 남아 있는데,[1] 온전하다고 할 만한 것은 「건착도(乾鑿度)」, 「건곤착도(乾坤鑿度)」, 「계람도(稽覽圖)」, 「통괘험(通卦驗)」, 「시류모(是類謀)」, 「변종비(辨終備)」, 「건원서제기(乾元序制記)」, 「곤령도(坤靈圖)」 등 8종에 불과하다.

본고의 연구목적은 이 8편중에서 「통괘험」의 성립시기와 괘기설(卦氣說)의 구체적인 이론에 대해 알아보고, 더 나아가 서한(西漢)의 상수역을 대표한다고 알려진 맹희(孟喜)[2]·경방(京房, 기원전 77 ~ 기원전 37)과의 관계를 살펴보는 것이다. 보편적으로 『역위』는 서한 말에 온전한 하나의 서적으로 형성되었다고 알려져 있다. 그러나 『역위』라는 서명(書名)으로 60여 종의 편목이 묶여지기 전에 각 편들이 이미 산재(散在)

* "이 논문은 2013년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단(BK21플러스 사업)의 지원을 받아 연구되었음[관리번호:22B20130000007, 사업팀명:임상철학 창의 인재 양성]"

1) 陳槃, 『古讖緯研討及其書錄解題下』, 上海: 上海古籍出版社, 2010, pp.527~531.

2) 생몰연대는 미상이며, 자는 長卿이고 孟卿의 아들로, 東海의 蘭陵 사람이다. 宣帝 甘露 3년(기원전 51년)에 石渠閣에서 여러 유학자들과 함께 五經의 同異에 대해 논한 것으로 알려져 있다.

해 있었을 가능성이 크다. 필자는 이러한 전제 하에서 『역위』의 괘기설이 등장하는 편목들 가운데 가장 중요한 문헌 중 하나로 꼽히는 「통괘험」의 성립 시기를 먼저 알아보고자 한다. 「통괘험」은 상권과 하권으로 구분되어 있다. 상권에 나오는 "고정기본 이만물리, 실지호리, 차지천리(故正其本而萬物理, 失之毫釐, 差之千里)"[3]구절이 서한 초기의 문헌에 등장하고 있는 것을 바탕으로 상권의 성립시기를 논할 것이며, 하권은 24맥(脈)과 8풍(風)을 근거로 하여 역시 서한 초기의 문헌 및 마왕퇴 출토문헌 등과 비교함으로서 서한 초기에 집필되었을 가능성이 있는지를 추론해 나갈 것이다.

다음으로 「통괘험」의 괘기설은 사정괘(四正卦)와 8풍, 8괘 괘기설, 9궁 괘기설 등의 내용이 주를 이루는데, 이러한 이론들은 괘기설 중에서도 기본적 단계에 속한다고 볼 수 있다. 지금까지 여러 학자들에 의해 『역위』의 괘기설이 맹희·경방의 역학을 계승·발전시킨 것으로 알려졌으며, 8풍이나 8괘 괘기설 등이 그 증거로 사용되었다. 하지만 「통괘험」의 경우, 맹희·경방의 역학보다 시대적으로 앞서 형성되었을 가능성이 있으며, 또한 중국고대의 전통적 이해방식을 통해 괘기설을 구성하고 있기 때문에 『역위』가 맹희·경방의 역학을 계승·발전시켰다는 관점에 대해 의심하지 않을 수 없다. 따라서 필자는 본 논문을 통해 「통괘험」의 괘기설이 과연 맹희·경방의 역학을 발전시킨 형태라고 할 수 있는지에 대해 논하고자 한다. 더불어 「통괘험」의 8괘 괘기설이 鄭玄을 통해 12소식괘로 잘 못 이해된 과정과 해당 원문의 내용이 바로 9궁 괘기설에 연결되는지에 대해서도 알아볼 계획이다.

2. 『역위·통괘험』의 성립 시기

『역위』에는 저자의 이름이 기록되어 있지 않다. 다만 통행본에 정현의 주석이 달려 있으며, 송균(宋均)과 송충(宋忠)의 주석이 조금 남아있을 뿐이다.[4] 그리고 『역위』로 묶인 각 편들의 이론이 서로 다르기 때문에, 편명들마다 성립 시기나 저자가 다를 것이라는 관점이 설득력을 얻고 있다. 이러한 점들에 근거해 『역위』의 성립시기에 대해서는 학자들 사이에서도 의견이 갈라지고 있지만, 각각의 편들이 모아져서 온전한 하나의 서적으로서의 모습을 갖춘 시기는 대체적으로 서한 말일 것이라는 주장이 주류를 이룬다. 필자도 역시 서한 말에 『역위』라는 하나의 서적으로 편집되었을 것이라는 관점에 동의하지만, 『역위』의 각 편들의 성립 시기는 서한 말에 국한되지 않고 더 폭넓게 보아야 할 것이라고 생각한다.[5]

---

3) 林忠軍, 『역위導讀』, 濟南: 齊魯書社, 2002, p.194. "그러므로 그 근본을 바르게 하면 만물이 다스려지니, 털끝만큼만 어긋나도 천리가 차이난다(故正其本而萬物理, 失之毫釐, 差之千里)" / 본고의 『역위』 원문은 林忠軍의 『역위導讀』을 저본으로 하며, 이하는 원전의 편명과 원문, 쪽수만 표기한다.

4) 陳槃, 같은 책, pp.532~534. 『唐四庫書目』과 『唐書經籍志』 등에는 정현의 제자인 宋均의 주석이 남아있다. 그 뿐만 아니라 宋均과 동시대 인물인 宋忠도 緯書에 주석을 달아 놓은 부분들이 여러 문헌에서 인용되어 나타난다. 후대학자들이 송균과 송충을 동일인으로 생각하기도 하였지만, 송균은 濟南 사람이고 송충은 南陽 章陵사람으로 둘 다 魏나라의 박사를 지냈다고 한다.

5) 방인·석미현, 「『역위』의 도가적 우주론」, 대동철학, 제74집, 2016, pp.165~169.

본고에서는『역위』의 여러 편들 중에서도 「통괘험」에 대한 연구이기 때문에 「통괘험」의 상편과 하편을 나누어 먼저 그 성립시기를 살펴볼 것이다. 필자는 특히 다음의 3가지 근거를 통해, 통행본『역위』의 8편중에 「통괘험」이 가장 먼저 쓰여 진 문헌에 속할 것이라고 추정한다.

첫째, 「통괘험」 상편의 "고정기본이만물리, 실지호리, 차지천리(故正其本而萬物理, 失之毫釐, 差之千里)"라는 구절이 서한 초중기의 문헌에서도 나타난다는 점이다. ①한문제(漢文帝) 시대의 가의(賈誼, 기원전 200 ~ 기원전 168)가 쓴 정치이론서『신서(新書)·태교(胎教)』에서 "역왈, 정기본이만물리, 실지호리, 차이천리, 고군자신시(易曰, 正其本而萬物理, 失之毫釐, 差以千里, 故君子慎始)"라고 인용되었다. ②사마천(司馬遷, 기원전 145 ~ 기원전 86)의『사기(史記)·태사공자서(太史公自序)』에서도 "역왈, 실지호리, 차이천리(易曰, 失之豪釐, 差以千里)"로 인용되었다.

여기서 우리가 주목해야할 것은 「통괘험」 상편의 이 구절은『주역』통행본에는 없다는 점이다. 그럼에도 불구하고, 가의와 사마천이 저서에서 "역왈(易曰)"이라고 표기하여 인용임을 명시했으며, 이것은 2가지로 추측해 볼 수 있다. 하나는 「통괘험」 상편을 가의와 사마천이 인용했을 것이라는 추측이다. 「통괘험」 상편에서는 "고정기본이만물리, 실지호리, 차지천리(故正其本而萬物理, 失之毫釐, 差之千里)"라고만 적혀있을 뿐, 인용의 표시인 "역왈(易曰)"이 없기 때문이다. 「통괘험」을 포함한『역위』의 각 편들은『주역』을 다른 각도에서 해석하는 위서(緯書)에 속하지만, 이러한 문헌들도『역(易)』또는『역전(易傳)』과 유사한 부류로 간주되어, 가의와 사마천이 "역왈"이라고 했을 가능성이 있다.[6)]

또 하나는『易經』에 원래 "고정기본이만물리, 실지호리, 차지천리(故正其本而萬物理, 失之毫釐, 差之千里)"의 구절이 있었지만, 오랜 편집과정에서 삭제되어 지금의 통행본에는 나타나지 않을 수도 있다는 것이다. 이 경우에는 「통괘험」 상편의 저자와 가의가 위의 구절이 실린 당시의『역경(易經)』을 보고 인용한 셈이 된다. 특히 생몰연대가 분명한 가의가 "고정기본이만물리, 실지호리, 차지천리(故正其本而萬物理, 失之毫釐, 差之千里)"를 인용했다는 것은 이 구절이 가의가 죽기 전인 기원전 168년 이전에 이미 유통되고 있었음을 의미한다. 이처럼 기원전 168년 이전에 유통되던 구절을

---

6) 范曄 撰, 李賢 等注,『後漢書』, 中華書局, 北京 1996. 「郎顗襄楷列傳」下에는『역위·계람도』의 원문과 동일한 구절들이 있는데,『易內傳』또는『易傳』을 인용한 형태로 나타난다.

① p.1054, "易內傳曰, 凡災異所生 , 各以其政。變之則除 , 消之亦除。"
p.1055, "易內傳曰, 久陰不雨 , 亂氣也 , 蒙之比也。蒙者 , 君臣上下相冒亂也。"
이 두 구절의 "易內傳曰" 다음의 문장들은『역위·계람도』의 원문과 동일하다.

② p.1058, "易中孚傳曰, 陽感天 , 不旋日。"이라는 구절도 역시『역위·계람도』에 등장한다. 특히『역위·계람도』에는 "卦氣起中孚"라는 괘기설의 주요구절이 등장하는 것을 감안하면『易中孚傳』의 명칭과 연관이 있을 것으로 추정해 볼 수도 있다.

③ p.1059, "易傳曰, 有貌無實 , 佞人也, 有實無貌 , 道人也。"
p.1072, "易傳曰, 當雷不雷 , 太陽弱也。"
이 두 구절들도 모두『역위·계람도』에서 등장하며, "易傳曰"을 붙여 인용하고 있음을 명시했다. 이처럼『易內傳』·『易中孚傳』·『易傳』이라고 서로 다른 명칭으로 인용하고 있으나, 모두『역위·계람도』에서 찾아볼 수 있는 구절이다. 왜 이렇게 여러 가지 명칭을 통해 인용하고 있는지는 아직 알 수 없다. 그러나 필자는 이러한 인용들을 근거로 하여 앞서 언급한『역위·통괘험』이나『역위·계람도』가 양한시대에『易』또는『易傳』과 유사한 부류로 간주되었을 가능성이 있다고 본다.

가의와 「통괘험」 상편의 저자가 공동인용 했다는 점은, 가의의 『신서·태교』와 「통괘험」 상편이 사회적으로 유통될 시기가 같았을 가능성이 있음을 의미한다. 그러므로 "고정기본이만물리, 실지호리, 차지천리(故正其本而萬物理, 失之毫釐, 差之千里)"가 실린 『역경』과 「통괘험」 상편 및 가의의 『신서』가 같은 시기의 문헌이라고 볼 수 있다.

둘째, 「통괘험」 하권의 12맥의 명칭이 1973년 장사 마왕퇴에서 출토된 백서의 맥 명칭과 가깝다는 것이다. 마왕퇴 백서인 『음양십일맥구경(陰陽十一脈灸經)』과 『족비십일맥구경(足臂十一脈灸經)』에는 11맥의 명칭이 나온다. 그러나 「통괘험」 하편에는 24맥이라고 언급하면서도 실제로는 12맥의 명칭만 등장한다. 여기에서 24맥이라고 칭한 것은 12맥을 2번씩 중복하여 24절기에 배당하고 있기 때문이다. 즉 하나의 맥을 두개의 절기와 연결시킨 것이다. 또한 저작연대는 분명하지 않지만, 『황제내경』의 「영추(靈樞)·경맥(經脈)」편은 「통괘험」 하권과 같이 12맥으로 되어 있을 뿐 아니라, 거의 동일한 명칭을 사용했다. 아래의 표는 각 편의 12맥의 명칭을 정리한 것으로 『『황제내경(黃帝內經)』연구대성』[7]을 참고하여 작성한 것이다.

		음양십일맥구경	족비십일맥구경	통괘험 하편	영추·경맥
수(手)	삼음(三陰)	거음맥(鉅陰脉)	견태음맥(肩泰陰脉)	수태음맥(手太陰脉)	수태음맥(手太陰脉)
		x	x	수심주맥(手心主脉)	수궐음맥(手厥陰脉)
		소음맥(少陰脉)	견소음맥(肩少陰脉)	심주맥(心主脉)	수소음맥(手少陰脉)
	삼양(三陽)	치맥(齒脉)	견양명맥(肩陽明脉)	수양명맥(手陽明脉)	수양명맥(手陽明脉)
		이맥(耳脉)	견소양맥(肩少陽脉)	수소양맥(手少陽脉)	수소양맥(手少陽脉)
		견맥(肩脉)	견태양맥(肩泰陽脉)	수태양맥(手太陽脉)	수태양맥(手太陽脉)
족(足)	삼음(三陰)	태음맥(太陰脉)	족태음맥(足泰陰脉)	족태음맥(足太陰脉)	족태음맥(足太陰脉)
		궐음맥(厥陰脉)	족궐음맥(足厥陰脉)	족궐음맥(足蹶陰脉)	족궐음맥(足蹶陰脉)
		소음맥(少陰脉)	족소음맥(足少陰脉)	족소음맥(足少陰脉)	족소음맥(足少陰脉)
	삼양(三陽)	양명맥(陽明脉)	족양명맥(足陽明脉)	족양명맥(足陽明脉)	족양명맥(足陽明脉)
		소양맥(少陽脉)	족소양맥(足少陽脉)	족소양맥(足少陽脉)	족소양맥(足少陽脉)
		거양맥(鉅陽脉)	족태양맥(足泰陽脉)	족태양맥(足太陽脉)	족태양맥(足太陽脉)

표에서 보듯이 「통괘험」 하권의 12맥의 명칭은 『족비십일맥구경』과는 가까우나, 『음양십일맥구경』과는 좀 거리가 있다. 이는 경락현상에 대한 명칭이 『음양십일맥구경』을 시작으로 해서 『족비십일맥구경』을 거쳐, 「영추·경맥」에서 완성되는 과정이 반영된 것이다.[8]

특히 『황제내경·영추』나 『황제내경·소문』 중의 장부(藏府: 五行이론 체계로 설명된 것)는 동한 이전에 나오는 고적(古籍) 중에는 전혀 반영되어 있지 않으며, 장(藏) - 경락(經絡) - 유혈(兪血)의 완정한 체계적 묘사도 마찬가지로 기타 고적 중에 기재되어

7) 黃自元, 「『黃帝內經』理論體系的易理透析」, 王洪圖 悤主編 『『黃帝內經』研究大成』 下, 北京: 北京出版社, 1997, p.2044.
8) 黃自元, 같은 책, pp.2043~2044.

있지 않다.[9] 「영추·경맥」의 12맥에는 장부와의 관계가 확립되어 있지만, 위의 백서에서는 이러한 관계가 아직 확립되지 않았다. 「통괘험」 하권에서도 역시 장부와 연결되지 않았으며, 다만 사정괘의 괘기가 시기에 맞게 이르지 않는 경우 말라리아[瘧]나 종기[粟], 저림[痺], 가려움[癢] 등의 질병이 발생한다고 설명한다.[10] 이렇듯 맥과 장부의 관계가 확립되지 않은 것은 「통괘험」 하권이 『황제내경·영추·경맥』보다 『족비십일맥구경』의 시기에 더 가까이 접해있다고 볼 수 있는 근거가 된다. 유빈(劉彬)은 「통괘험」 하권의 12맥은 『족비십일맥구경』과 『황제내경·영추·경맥』의 중간시기에 형성되었으며, 마왕퇴 백서가 진·한 시기에 쓰여 졌기에 한문제 13년(기원전 168년)보다 늦지는 않을 것이라고 하였다.[11] 그러나 『황제내경』의 성립시기에 대한 관점 역시 분분하며, 서한에 형성되었거나 일부 편들은 동한시기에 형성되었다는 주장도 있다.[12] 그러므로 『족비십일맥구경』과 『황제내경·영추·경맥』의 시간 격차가 많이 날 가능성도 있기 때문에, 「통괘험」 하권이 기원전 168년 이전에 저술되었다고만 볼 수는 없다.

셋째, 「통괘험」 하권에 등장하는 8풍이 『회남자·천문』과 동일하다. 8풍은 이 외에도 『여씨춘추·유시람』과 『회남자·지형』에서도 나타나는데 서로 간의 용어차이가 크며, 표로 만들면 다음과 같다.

	북방	북동	동방	동남	남방	남서	서방	북서
여씨춘추·유시람	寒風	炎風	滔風	熏風	巨風	凄風	飂風	厲風
회남자·지형	寒風	炎風	條風	景風	巨風	涼風	飂風	麗風
회남자·천문	廣莫風	條風	明庶風	淸明風	景風	涼風	閶闔風	不周風
역위·통괘험	廣莫風	條風	明庶風	淸明風	景風	涼風	閶闔風	不周風

표에서 알 수 있듯이 『회남자·천문』과 『회남자·지형』의 8풍의 용어를 비교하면 조풍(條風)·경풍(景風)·양풍(涼風)이 같이 사용되고 있지만, 조풍(條風)·경풍(景風)은 방위가 다르다. 『회남자·지형』의 나머지 5개의 명칭은 『여씨춘추·유시람』과 같다. 이는 「천문」과 「지형」의 8풍이 서로 다른 계통이기 때문이다. 요컨대 「지형」편의 8풍이 대지(大地)에 소속된 바람에 관한 것이라면, 「천문」의 8풍은 천상의 바람 즉 태양이 사계절을 순행하는 과정에서 동지로부터 45일 간격으로 나타나는 여덟 절기에 상응하여 이르는 하늘의 바람에 관한 것이라고 한다.[13]

유안(劉安)이 『회남자』를 기원전 139년 한무제에게 헌상한 것을 고려한다면,[14] 적어도 기원전 168년 이전의 어느 시기부터 기원전 139년 사이에 「통괘험」 하권이 존

9) 홍원식, 『黃帝內經靈樞』, 서울: 전통문화연구회, 2010. pp.7~8. 홍원식은 마왕퇴백서 중에서 두 편의 의학서에도 맥과 장부의 관계는 아직 확립되지 않았고, 장부에 대한 관점도 전면적이지 못하여 단지 11맥만 있고 五行은 있지 않다고 하였다. 여기서 말한 의학 서적이 『음양십일맥구경』과 『족비십일맥구경』을 설명하고 있다고 보여 진다.
10) 『역위』, 「통괘험」下, pp.207~223.
11) 劉彬, 「『역위』占術研究」, 山東大學, 博士學位論文, 2004, pp.70~71.
12) 錢超塵, 「從音韻上考察『黃帝內經』的成書時代」, 王洪圖 悤主編, 같은 책, p.227.
13) 劉安 지음, 이석명 옮김, 『회남자』, 서울: 소명출판, 2010, p.178. 58번 주석 참고.
14) 劉安 지음, 이석명 옮김, 같은 책, p.33.

재했음을 알 수 있다. 그렇다면 「통괘험」 하권이 『회남자·천문』에 영향을 미쳤거나, 그것이 아니라면 「통괘험」 하권과 『회남자·천문』이 거의 동 시대의 문헌이기 때문에 당시에 유통되던 8풍의 설(說)을 함께 사용한 셈이 된다.

지금까지 「통괘험」의 상편과 하편을 나누어 각각의 성립시대를 살펴보았다. 이상의 논의를 통해 「통괘험」의 상권과 하권이 성립된 시기가 서로 다르다고 추정할 수 있다. 우선 상권의 경우, 앞서 가의의 『신서·태교』에 「통괘험」에 실려 있는 "정기본이만물리, 실지호리, 차이천리(正其本而萬物理, 失之毫釐, 差以千裏)"가 인용되어 있다는 점을 들어, 결국 가의와 「통괘험」 상편이 같은 시기라고 볼 수 있다고 설명하였다. 특히 가의가 세상을 떠난 기원전 168년은 공교롭게도 장사(長沙) 마왕퇴(馬王堆) 3호 한묘(漢墓)의 묘주(墓主)의 묘장(墓葬)연대와 같다.[15] 다시 말하면 가의의 시대가 곧 마왕퇴 백서의 시대라고 볼 수 있다. 즉 「통괘험」 상권이 유통되던 시대가 가의 및 마왕퇴 백서의 시대와 연결되며, 「통괘험」 상권이 형성된 연대는 적어도 기원전 168년 이전이 되어야 한다.

다음으로 「통괘험」 하권은 12맥의 명칭이 마왕퇴 백서인 『족비십일맥구경』과 아주 유사하기는 하지만, 그렇다고 기원전 168년 이전에 이미 존재했다고 보기는 어렵다. 앞서 살펴보았듯이 「통괘험」 하권은 『족비십일맥구경』과 『황제내경·영추·경맥』의 중간시기에 형성되었을 가능성이 있지만 『황제내경·영추·경맥』의 저술 시기가 명확하지 않기 때문이다. 그러나 「통괘험」 하권과 『회남자·천문』에 등장하는 8풍의 명칭이 동일하고, 『여씨춘추·유시람』 및 『회남자·지형』의 8풍과 다른 계통인 것을 고려하면, 「통괘험」 하권이 기원전 168년 이전의 시기에서 기원전 139년 사이에 존재했을 것이라고 추측 가능하다.[16] 그러므로 「통괘험」 상권과 하권은 모두 서한 초기에 형성되었을 가능성이 크다.

이렇게 되면 『역위·통괘험』은 서한 선제(宣帝) 감로(甘露) 3년(기원전 51년)에 활동한 것으로 알려진 맹희[17]보다 100년가량 앞선 시대가 되기 때문에 한대 상수역의 시작점이라고 볼 수 있다.

3. 『역위·통괘험』의 괘기설

필자는 『역위』 중에서도 『역위·통괘험』의 상편과 하편이 모두 서한 초기에 형성되었을 것이라고 볼만한 증거들을 제시했다. 그에 따라 「통괘험」은 맹희·경방보다 앞서 사용되었던 괘기설의 이론을 담고 있는 셈이 된다. 본 장에서는 「통괘험」의 괘기설에

15) 방인, 『다산 정약용의 『周易四箋』, 기호학으로 읽다』, 서울: 예문서원, 2014, p.406.

16) 蕭洪恩, 『易緯文化揭秘』, 北京: 中國書店, 2008, pp.98~101. / 蕭洪恩은 「통괘험」이 「계람도」·「건착도」보다 일찍 성립되었으며, 「계람도」가 宣帝 이전에 서술되었다고 설명했다. 그리고 「통괘험」의 "失之毫釐, 差之千里"의 구문과 中醫學 내용이 포함되어 있어서 전국 시대 말기에 출현한 『황제내경』과 시간적 격차가 멀지 않을 것이라는 점을 들어, 분명히 宣帝 이전에 성립되었을 것이라고 주장했다.

17) 朱伯昆, 김학권·김진근·김연재·주광호·윤석민 옮김, 『역학철학사1』, 서울: 소명출판사, 2012. p.269.

대해 자세히 알아보고, 맹희·경방과의 관계에 대해서도 논할 것이다.

1) 사정괘와 8풍

먼저 사정괘(四正卦)는 사시괘(四時卦)라고도 불리며, 상수역에서 사계절을 64괘 중 4개의 괘와 연결시켰고, 괘 당 6효를 모두 합해서 24절기에 배당하였다. 즉 대성괘(大成卦)의 사정괘를 24절기에 배당한 것이며, 「통괘험」 하권에서 설명된다.

> 무릇 이 음양이라고 일컫는 것은 하늘이자 하늘의 기(氣)이다. 감(감(坎))·진(진(震))·이(이(離))·태(태(兌))가 그것이며, 매 괘의 여섯 효가 이미 사계절과 24기(氣)에 통하니, 사람의 사지와 24맥 또한 1년의 기간(期)에 존재한다. ……성인이 우러러 하늘에서 상(象)을 취하고, 구부려 땅에서 법(法)을 취하시니, 음양과 정미한 응함을 아셨기 때문이다. 그러므로 태양이라는 것은 여러 양의 정(精)이며, 하늘이 사방을 비추기 때문에 24기(氣)를 세워 정하니, 동지에서 시작해서 대설에서 끝마친다..[18]

인용문은 「통괘험」 하권에 나오는 사정괘에 대한 설명이다. 사정괘가 사계절과 24절기뿐만 아니라 인체의 사지와 24맥에도 통한다고 하였다. 여기에서는 각 괘의 6효가 구체적으로 어떻게 24절기와 연결되는지에 대해서는 설명되지 않고, 동지에서 시작해서 대설에서 끝난다고만 언급되었다. 그러나 『황씨일서고(黃氏逸書考)』의 「역통괘험(易通卦驗)」의 일문(逸文)을 인용한 구절에서는 그 구체적인 설명이 잘 나온다.

> 동지는 감(감(坎))에서 비로소 작용하여 여섯 기(氣)를 주관하며, 초육효이다. 소한은 감(坎)의 구이효에서, 대한은 감(坎)의 육삼효, 입춘은 감(坎)의 육사효, 우수는 감(坎)의 구오효, 경칩은 감(坎)의 상육효이다. 춘분은 진(震)의 초구효에서, 청명은 진(震)의 육이효에서, 곡우는 진(震)의 육삼효, 입하는 진(震)의 구사효, 소만은 진(震)의 육오효, 망종은 진(震)의 상육효, 하지는 이(이(離))의 초구효, 소서는 이(離)의 육이효, 대서는 이(離)의 구삼효, 입추는 이(離)의 구사효, 처서는 이(離)의 육오효, 백로는 이(離)의 상구효이다. 추분은 태(兌)의 초구효, 한로는 태(兌)의 구이효, 상강은 태(兌)의 육삼효, 입동은 태(兌)의 구사효, 소설은 태(兌)의 구오효, 대설은 태(兌)의 상육효이다.[19]

이처럼 감(坎)·진(震)·이(離)·태(兌) 4괘의 24효에 24절기가 배분되어 있다. 이는 맹희의 사정괘설과 동일하다. 경방 역학도 24절기를 논하지만, 맹희의 괘기설과 꼭 같지는 않다. 『경씨역전(京氏易傳)』에서 "용(龍)은 11월 자(子)로써 감(坎)괘에 있어 좌측으로 행한다. 호형(虎刑)은 5월 午로 이(離)괘에서 우측으로 행한다"고 하였다. 감(坎)괘가 동지를 주관하고, 이(離)괘가 하지를 주관한다고 본 점은 맹희와 같다.[20] 하

---

18) 『역위』, 「통괘험」下, pp.208~223, "凡此陰陽之雲, 天之雲, 天之便焉也, 坎、震、離、兌、為之, 每卦六爻, 既通於四時、二十四氣, 人之四支、二十四脈亦存於期.……聖人仰取象於天, 俯取法於地, 以知陰陽、精微所應. 故日者, 眾陽之精也, 天所以照四方, 因以立定二十四氣, 始於冬至, 終於大雪."

19) 黃奭, 『續修四庫全書』, 1208卷, 『子部·雜家類·黃氏逸書考』, 「易通卦驗」, 上海 : 上海古籍出版社, 2006, p.499, "冬至坎始用事, 而主六氣, 初六爻也. 小寒於坎直九二, 大寒於坎直六三, 立春於坎直六四, 雨水於감(坎)直九五, 驚蟄於감(坎)直上六. 春分於진(震)直初九, 清明於진(震)直六二, 穀雨於진(震)直六三, 立夏於震直九四, 小滿於震直六五, 芒種於震直上六. 夏至於離直初九, 小暑於離直六二, 大暑於離直九三, 立秋於離直九四, 處暑於離直六五, 白露於離直上九. 秋分於兌直初九, 寒露於兌直九二, 霜降於兌直六三, 立冬於兌直九四, 小雪於兌直九五, 大雪於兌直上六."

지만 경방이 역괘(易卦)로써 24절기에 배분한 방법은 또 다른 종류이다. 이러한 방법은 『한서(漢書)』에서 반영한 방법과는 차이가 매우 크다. 경방은 진(震)·태(兌)·감(坎)·이(離)·손(巽)·간(艮) 6괘의 초효와 사효에 각각 2절기씩 배분하여 24절기와 연결시켰으며, 이는 맹희의 6일7분설과도 매우 다른 점이다.[21] 일부 학자들은 경방역에는 사정괘의 24효로 1년 24절기를 주관한 흔적이 없고, 다만 맹희와 『역위』의 사정괘설에 상당하는 육자괘기설(六子卦氣說)과 팔괘방위설(八卦方位說)이 있다고 주장한다.[22] 그러나 감(坎)괘가 동지를, 이(離)괘가 하지를 주관한다고 본 흔적이 있으며, 육자괘 가운데 감(坎)·이(離)·진(震)·태(兌)가 24절기와 연결되어 있으므로 "사정괘의 24효로 1년 24절기를 주관한 흔적이 없다"고 단정 지을 수는 없다. 즉, 사정괘가 완전히 사용되지 않은 것이 아니라, 변형된 이론을 전개하는 것이다. 다만 사정괘의 24절기 배분 방식을 사용하기 보다는 8궁괘의 육자괘를 24절기에 배분하여 사용한 점이 경방역의 독특한 점으로 평가받고 있음은 분명하다. 그러므로 「통괘험」의 사정괘설이 경방의 설을 계승·발전시켰다고는 보는 관점은 설득력이 없다. 뿐만 아니라, 「통괘험」하권이 적어도 기원전 139년 이전에는 이미 존재했을 가능성도 농후하기 때문에 더욱 그러하다. 그러므로 「통괘험」의 사정괘점후술(四正卦占候術)은 서한 전기에 형성되었을 것이라고 추측해 볼 수 있다.[23]

뿐만 아니라 「통괘험」 하권에는 24절기에 대한 설명과 더불어 8풍도 함께 언급되어 있다.

> 동지에는 광막풍(廣莫風)이 불고, ……입춘에는 비가 내리고 조풍(條風)이 불며, ……춘분에는 명서풍(明庶風)이 불고, ……입하에는 청명풍(淸明風)이 불면서 더워지고, ……하지에는 경풍(景風)이 불며, ……입추에는 양풍(涼風)이 불고, ……추분에는 …창합풍(閶闔風)이 불고, ……입동에는 부주풍(不周風)이 분다.[24]

이러한 8풍은 동지에서 시작해서 세 효마다 한 번 즉, 45일마다 한 번씩 불어오는 바람이다. 「통괘험」의 인용문뿐만 아니라, 『역위·건원서제기』와 『역위·계람도』하권에서도 나온다. 하지만 8풍은 『역위』에서만 나타나는 것이 아니다. 『여씨춘추·유시람』과 『회남자·천문·지형』에서도 나타나는데 각 편의 용어차이가 크며, 표로 만들면 다음과 같다.

---

20) 廖名春·康學偉·梁韋弦 지음, 심경호 옮김, 『주역철학사』, 서울: 예문서원, 1994. p.183.
21) 梁韋弦, 『漢易卦氣學硏究』, 齊南: 齊魯書社, 2007, pp.31~32.
22) 윤석민, 「『易緯·稽覽圖』硏究~與孟、京卦氣說比較」, 『도교문화연구』, 제27집, 한국도교문화학회, 2007.
23) 劉彬, 같은 논문, p.71.
24) 『역위』, 「통괘험」下, pp.207~223, "冬至，廣莫風，……立春雨水降，條風至, ……春分，明庶風至, ……立夏, 淸明風至而暑, ……夏至景風至，……立秋，涼風至，……秋分，…閶闔風至.，……立冬，不周風至."

	북방	북동	동방	동남	남방	남서	서방	북서
여씨춘추·유시람	寒風	炎風	滔風	熏風	巨風	凄風	飈風	厲風
회남자·지형	寒風	炎風	條風	景風	巨風	涼風	飈風	麗風
회남자·천문	廣莫風	條風	明庶風	淸明風	景風	涼風	閶闔風	不周風
역위·통괘험 下	廣莫風	條風	明庶風	淸明風	景風	涼風	閶闔風	不周風
역위·계람도 下	廣莫風	條風	明庶風	(溫風)	凱風(景風)	涼風	閶闔風	(不周風)
역위·건원서제기	廣莫風	條風	明庶風	溫風	景風	涼風	閶闔風	不周風

'『역위·통괘험』의 성립 시기'장에서 설명하였지만, 다시 한 번 살펴보기로 하자. 『회남자·천문』과 『회남자·지형』의 8풍은 조풍(條風)·경풍(景風)·양풍(涼風)이 같이 사용되고 있지만, 조풍(條風)·경풍(景風)은 방위가 다르고, 『회남자·지형』의 나머지 5개의 명칭은 『여씨춘추·유시람』과 같다. 이처럼 『회남자·지형』이 『여씨춘추·유시람』과 유사한 반면, 『회남자·천문』의 8풍은 기존과 다른 새로운 8풍론으로 이후 『사기·율서』에 계승된다. 앞서 언급했듯이 『회남자·천문』의 8풍은 『회남자·지형』에 나오는 8풍과 다른 계통으로 「지형」편의 8풍은 대지(大地)에 소속된 바람에 관한 것이며, 「천문」의 8풍은 천상의 바람에 관한 것이다.[25]

그리고 「통괘험」 하권은 『회남자·천문』과 완전히 동일하다. 다만 「계람도」하권[26]과 「건원서제기」에서는 입하에 온풍(溫風)이 분다고 하였으며, 이는 『예기·월령』의 계하(季夏) 6월에도 온풍(溫風)이라고 적혀있다.[27] 이처럼 8풍은 진·한 시기부터 이미 보편적으로 사용되고 있었다. 「통괘험」 하권과 『회남자·천문』에서 8풍이 24절기와 함께 연결된 것은 당시의 천문과학의 발달이 반영된 이론이다. 앞 장에서 이미 언급한 것처럼, 유안이 『회남자』를 기원전 139년 한무제에게 헌상된 것을 고려한다면,[28] 적어도 기원전 139년 이전에는 「통괘험」 하권이 존재했음을 알 수 있다. 그렇다면 「통괘험」 하권이 『회남자·천문』에 영향을 미쳤거나, 『회남자·천문』이 「통괘험」 하권에 영향을 미쳤을 것이다. 그러나 「통괘험」 하권은 마왕퇴 백서인 『족비십일맥구경』과 유사한 부분이 있다는 것을 감안한다면, 전자의 경우가 좀 더 유력하다고 볼 수 있다. 혹은 그것이 아니라면 「통괘험」 하권과 『회남자·천문』이 거의 동 시대의 문헌이기 때문에 당시에 유통되던 8풍의 설을 함께 사용한 셈이 된다.

일행(一行)이나 이개(李漑)가 그린 맹희의 괘기도에는 8풍이 들어있지 않지만, 8풍의 성격상 맹희의 괘기설 단계에 이미 거론되었을 것이다.[29] 그러나 경방의 『경씨역

25) 劉安 지음, 이석명 옮김, 같은 책, p.178. 58번 주석 참고.
26) 「계람도」 하권에서 8風이 나오지만, 원문에는 溫風과 不周風이 탈락되어 있으며, 凱風은 「건원서제기」의 景風이라고 한다. 임충군의 『易緯導讀』의 주석(p.178)과 趙在翰 輯, 鐘肇鵬·蕭文郁 點校, 『七緯』上, 北京: 中華書局, 2012. pp.105~106의 주석에 따라 반영한 것이다.
27) 陳澔 編, 정병섭 譯, 『譯註禮記集說大全·月令』, 서울: 학고방, 2010, p.410.
28) 劉安 지음, 이석명 옮김, 같은 책, p.33.
29) 문재곤, 「漢代易學硏究~卦氣易學의 展開를 中心으로」, 고려대학교, 박사논문, 1990, p.112 주석 52번 참고.

전』에서는 8풍에 관련한 용어가 언급되지 않았다. 이는 '맹희 ⇨ 초연수 ⇨ 경방'으로 이어지는 상수역의 계승관계를 보았을 때, 맹희와 경방이 8풍을 괘기설에 일부러 사용하지 않았을 수도 있지만, 이미 24절기와 8풍이 사용되던 당시의 역법(曆法)을 고려하였을 때, 『역위』에 내포된 8풍 이론이 『역위』가 맹·경의 역학을 계승·발전시켰다고 보는 일부 학자들[30]의 근거로 사용될 수 없다. 특히 경방은 8풍을 직접 언급하지는 않았지만, 장문지(張文智)는 "경방의 8궁괘는 「설괘전」의 후천팔괘방위와 8풍설, 8괘 괘기설의 기초위에서 만들어낸 더욱 완정된 체계로, 경방은 그 중에서도 「설괘전」과 8풍설을 계승·발전시켰다."[31]고 보았다.

이상의 논의에서 살펴보았듯이 『역위』의 사정괘설과 8풍은 맹희와 경방의 괘기설을 계승한 것이 아니다. 만약 「통괘험」하권이 기원전 139년 이전에 존재했다는 것이 사실이라고 한다면, 경방과 더불어 맹희도 「통괘험」의 사정괘설을 계승한 셈이 되며, 오히려 맹·경의 역학의 시작점이 된다. 맹희가 스승으로부터 전수받았다고 하는 『역가후음양재변서(易家侯陰陽災變書)』[32]와 경방의 스승인 초연수(焦延壽)가 얻었다고 하는 은사지설(隱士之說)[33]이 문헌으로 남아있지 않기 때문에, 두 문헌들을 「통괘험」과 비교할 수는 없으나, 유사한 부류의 책들이 당대에 이미 유통되고 있었다는 추측은 충분히 가능하다.

2) 8괘 괘기설

앞 장에서 논한 사정괘는 대성괘로써 총 24효를 24절기에 배분하였다. 본 장에서 논의할 8괘의 괘기는 소성괘로서의 8괘를 말하며, 이것이 다시 사정괘(四正卦)와 사유괘(四維卦)로 나뉜다. 소성괘에서의 사정괘도 감(坎)·이(離)·진(震)·태(兌)로 대성괘인 사정괘와 동일하며, 사유괘는 건(乾)·곤(坤)·손(巽)·간(艮)이다. 이러한 사정괘와 사유괘는 『주역·설괘전』에 등장하는 후천팔괘 방위와 동일하다는 것은 이미 잘 알려진 사실이다. 사정괘는 8괘 방위 중에서 동·서·남·북의 정방위에 해당하는 괘를 말하고, 사유괘는 정방위가 아닌 4개의 모서리에 위치하는 방위의 괘를 말한다.

> 건(乾)은 서북이고, 입동을 주관하며, ……감(坎)는 북방이고 동지를 주관하며, ……간(艮)은 동북이고 입춘을 주관하며, ……진(震)는 동방이고 춘분을 주관하며, ……손(巽)은 동남이고 입하를 주관하며, ……이(離)는 남방이고 하지를 주관하며, ……곤(坤)은 서남이고 입추를 주관하며, ……태(兌)는 서방이고 추분을 주관한다.[34]

---

30) 高懷民 著, 신하령·김태완 공역, 『상수역학』, 서울: 신지서원, 1994, p.153.
31) 張文智 著, 『孟·焦·京易學新探』, 齊南: 齊魯書社, 2013, p.386.
32) 班固 撰, 顔師古 注, 『漢書』, 北京: 中華書局, 1962, p.3599. 「儒林傳」, "孟喜字長卿，東海蘭陵人也。父號孟卿，善為禮、春秋，授後蒼、疏廣。世所傳後氏禮、疏氏春秋，皆出孟卿。孟卿以禮經多，春秋煩雜，乃使喜從田王孫受易。喜好自稱譽，得易家候陰陽災變書，詐言師田生且死時枕喜鏨，獨傳喜，諸儒以此耀之."
33) 班固 撰, 같은 책, 「儒林傳」, p.3601, "至成帝時，劉向校書，考易說，以為諸易家說皆祖田何、楊叔、丁將軍，大誼略同，唯京氏為異，黨焦延壽獨得隱士之說，託之孟氏，不相與同。"
34) 『역위』, 「통괘험」下, pp.200~204, "乾, 西北也, 主立冬, …坎, 北方也, 主冬至, …艮, 東北也, 主立春,…震, 東方也, 主春分, …巽, 東南也, 主立夏, …離, 南方也, 主夏至, …坤, 西南也, 主立秋, …兌, 西方也, 主秋分日."

이는 「통괘험」 하권의 인용문으로, 앞 장의 사정괘에 배분된 24절기처럼 8괘 괘기설에서도 동지·하지의 이지(二至)와 춘분·추분의 이분(二分)이 사정괘에 배분되었다. 그러나 입동·입춘·입하·입추의 사입(四入)의 절기는 사유괘에 배분되었다. 「통괘험」 하권에서는 여덟 절기로 8괘 괘기설을 설명하고 있지만, 「건착도」 상권은 여기에 12월과 일수를 연결시켜 좀 더 구체적이고 통합적으로 한 단계 더 나아갔다.

> 천지에는 춘하추동의 계절이 있으므로 사시(四時)가 생긴다. 사시는 각각 음양강유(陰陽剛柔)가 나누어지므로 8괘가 생긴다. 8괘가 배열되면 천지의 도(道)가 세워지고, 뇌(雷)·풍(風)·수(水)·화(火)·산(山)·택(澤)의 상이 정해진다. 그것이 분포되고 흩어져서 작용하니, 진(震)는 동방에서 사물을 낳고, 2월에 자리한다. 손(巽)은 동남에서 그것을 흩어지게 하며, 4월에 자리한다. 이(離)는 남방에서 그것을 장성시키니, 5월에 자리한다. 곤(坤)은 서남방에서 그것을 양육하니, 6월에 자리한다. 태(兌)는 서방에서 그것을 거두어들이니, 8월에 자리한다. 건(乾)은 서북방에서 그것을 만드니, 10월에 자리한다. 감(坎)는 북방에서 그것을 감추니 11월에 자리한다. 간(艮)은 동북방에서 그것을 마치고 시작하니 12월에 자리한다. "팔괘의 기(氣)가 끝나면 사정괘와 사유괘가 분명해지고, 만물을 낳고 장성시키고 거두어들이고 감추는 법도가 갖추어져 음양의 몸체가 정해지니, 신명의 덕이 통한다. 모두 역(易)이 포함하고 있는 바이니 지극하도다! 역(易)의 덕이로다. 공자께서 말씀하시기를, 1년이 360일인데, 하늘의 기(氣)가 두루 미쳐 팔괘가 작용하여, 각 괘가 45일씩 담당하게 되니, (8괘는) 모두 1년을 갖추게 된다. 그러므로 간(艮)은 점점 정월로 나아가고, 손(巽)은 점점 3월로, 곤(坤)은 점점 7월로, 건(乾)은 점점 9월로 나아가니, 각각의 괘로서 말하는 바를 월(月)로 삼는다. 건(乾)이라는 것은 하늘이다. 끝마침은 만물의 시작이며, 북방은 만물이 시작되는 곳이므로 건(乾)의 자리는 10월에 있다. 간(艮)이라는 것은 만물을 그치게 하는 것이다. 그러므로 사계절의 마지막에 있으며 12월에 자리한다. 손(巽)이라는 것은 음이 비로소 양을 따르는 것이며, 양은 동남방에서 장성하기 시작한다. 그러므로 4월에 자리한다. 곤(坤)이라는 것은 땅의 도이다. 형(形)은 6월에 올바르게 된다. 사유괘가 규율을 바르게 하고, 경도와 위도가 그 다음으로 순서를 지으니, 법도가 완성된다.[35]

인용문에서 보듯이, 「건착도」의 8괘 방위와 「통괘험」의 방위는 동일하다. 그러나 「건착도」에서는 8괘에 12월을 배분하기도 하며, 8괘를 각 45일씩 계산하기도 한다. 이는 조금 모순적인 측면이 있다. 우선 사정괘는 괘마다 1달씩 주관하여, 진(震)는 2월, 이(離)는 5월, 태(兌)는 8월, 감(坎)는 11월에 해당한다. 사유괘는 2달씩 배분되어 간(艮)은 12월에서 정월로 나아가고, 손(巽)은 4월에서 3월로, 곤(坤)은 6월에서 7월로, 건(乾)은 10월에서 9월로 나아간다.[36] 원문에서 '점(漸)'이라는 글자를 썼기 때문에 각 괘가 주관하는 일수를 정확히는 알 수 없다. 그러나 인용문에서 바로 뒤이어 또 "45일씩 담당한다"고 구체적으로 명시했기에 앞의 12월을 분배한 것과 모순이 발생한다. 그리고 8괘 괘기설은 소성괘여서 괘의 세 효로 45일을 나누면 하나의 효가 15일 즉,

---

35) 『역위』, 「乾鑿度」上, pp.79~80, "天地有春秋冬夏之節, 故生四時. 四時各有陰陽剛柔之分, 故生八卦. 八卦成列, 天地之道立, 雷風水火山澤之象定矣. 其布散用事也, 震生物於東方, 位在二月. 巽散之於東南, 位在四月. 離長之於南方, 位在五月. 坤養之於西南方, 位在六月. 兌收之於西方, 位在八月. 乾制之於西北方, 位在十月. 坎藏之於北方, 位在十一月. 艮終始之於東北方, 位在十二月. 八卦之氣終, 則四正四維之分明, 生長收藏之道備, 陰陽之體定, 神明之德通, 而萬物各以其類成矣。皆易之所包也, 至矣哉. 易之德也. 孔子曰：歲三百六十日, 而天氣周, 八卦用事, 各四十五日, 方備歲焉. 故艮漸正月, 巽漸三月, 坤漸七月, 乾漸九月, 而各以卦之所言為月也. 乾者, 天也, 終而為萬物始, 北方萬物所始也, 故乾位在於十月。艮者止物者也, 故在四時之終, 位在十二月。巽者, 陰始順陽者也, 陽始壯於東南方。故位在四月。坤者, 地之道也, 形正六月. 四維正紀, 經緯仲序, 度畢矣. "

36) 사유괘에 2달씩 배분되는 것에 대해서는 '9궁 괘기설' 장에서 설명하기로 한다.

하나의 절기를 담당하는 셈이 된다. 8괘 괘기도 역시 24절기로 분배될 수 있다. 우리는 「통괘험」 하권에서도 「건착도」처럼 소성괘 8괘를 괘 당 45일씩 배분하는 것을 목격할 수 있다.

> 동지에서 45일씩 차례대로 하늘을 돌아 365일이 지나면, 다시 해당 괘의 기가 되며, 나아가면 앞의 시기(先時)가 되고, 물러나면 뒤의 시기(後時)가 되니, 모두 8괘가 본받았다. 대저 괘가 본받는 것은 모두 시간의 괘(時卦)이니, 다른 괘의 기에 응하여 그 재앙이 이르는 것에 미치면, 각각 그 충(沖)으로써 응한다. 이는 하늘이 사람들에게 드러내 보여주어 알리는 것이다.[37]

이처럼 동지부터 시작하여 45일씩 계산하면 8번이면 다시 동지일로 돌아간다.[38] 위 인용문에서도 「건착도」의 8괘 괘기설과 같이 각각의 괘가 45일을 주관한다고 설정하였다. 동지를 제외한 7개의 절기에 대한 설명은 생략되어 있지만, 「통괘험」 하권의 원문에서 위 인용문의 뒤를 이어 8괘 괘기설이 연달아 배치되어 있기 때문에, 괘 당 45일씩 주관한다는 것을 알 수 있다. 「통괘험」 하권처럼 여덟 절기를 기준으로 하나의 절기가 45일의 기간을 갖는다는 이론은 『회남자·천문』에서도 나타나는데, 45일과 46일의 기간을 혼용하여 계산했다는 차이가 있다.

> 북두성의 자루가 하루에 1도씩 운행하여 15일이 지나면 하나의 절기가 되며, 이렇게 하여 24절기의 변화가 생긴다. 북두성의 자루가 자(子)의 위치를 가리키면 동지가 되며, 음은 황종(黃鐘)에 해당한다. 다시 15일이 지나 북두성의 자루가 계(癸)의 위치를 가리키면 소한이 되며, 음은 응종(應鐘)에 해당한다. 다시 15일이 지나 북두성의 자루가 추(醜)의 위치를 가리키면 대한이 되며, 음은 무역(無射)에 해당한다. 다시 15일이 지나 북두성의 자루가 보덕(報德)의 모퉁이를 가리키면 음기가 흩어져 땅에 깔리게 된다. 그러므로 동지로부터 46일이 지나면 입춘이 되고, 지상의 얼음이 먼저 녹는다고 말한다. …다시 15일이 지나 북두성의 자루가 인(寅)의 위치를 가리키면 우수가 되며, …다시 15일이 지나 북두성의 자루가 묘(卯)의 위치를 가리키면 중승(中繩)이 된다. 그러므로 춘분이 되면 천둥이 울린다고 말한다. …춘분에서 46일째 입하가 되며, 큰 바람이 멈춘다고 말한다. …입하로부터 46일째 하지가 된다고 말한다. …하지로부터 46일째 입추가 되고, 서늘한 바람이 불어온다고 말한다. …그러므로 추분에는 우레가 그치고 겨울잠을 자는 벌레들은 북쪽을 향하게 된다고 말한다. …추분에서 46일째 입동이 되고 초목은 모두 죽는다고 말한다.[39]

인용문에서는 15일이 지나서 24절기 중 하나의 절기가 지나는 것으로 설명하면서 동시에 주요 여덟 절기의 기간을 설명한다. 동지에서 46일이 지나 입춘이 되고, 춘분

---

37) 『역위』, 「통괘험」下, p.200, "冬至四十五日, 以次周天三百六十五日, 複當卦之氣, 進則先時, 退則後時, 皆八卦之效也. 夫卦之效也, 皆指時卦, 當應他卦氣, 及至其災, 各以其衝應之, 此天所以示告於人者也."

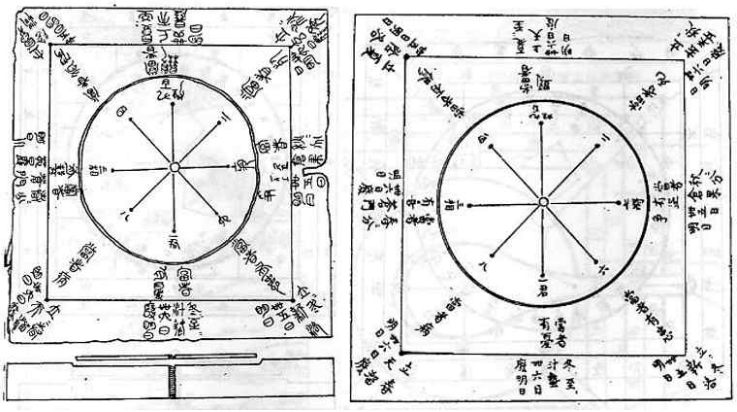
38) 인용문에서 365일이라고 한 것과 「乾鑿度」 상권에서 언급한 360일과는 5일의 차이가 있다. 참고로, 「乾鑿度」에서는 360일이라고 하면서, 6일7분이 나오는 부분에서는 365와 1/4일로 계산하기도 했다.

39) 劉安 지음, 이석명 옮김, 같은 책, 「天文」, pp.187~191, "日行一度, 十五日為一節, 以生二十四時之變。鬥指子, 則冬至, 音比黃鍾。加十五日指癸, 則小寒, 音比應鍾。加十五日指醜, 則大寒, 音比無射。加十五日指報德之維, 則越陰在地, 故曰距日冬至四十六日而立春, 陽氣凍解, …加十五日指寅, 則雨水, …加十五日指卯中繩, 故曰春分則雷行, …故曰有四十六日而立夏, 大風濟, …故曰有四十六日而夏至, …故曰有四十六日而立秋, 涼風至, …故曰秋分雷臧, 蟄蟲北向, …故曰有四十六日而立冬, 草木畢死…"

에서 46일째가 입하, 입하에서 46일째가 하지, 하지에서 46일째가 입추, 추분에서 46일째가 입동이 된다고 한다. 그러나 입춘에서 춘분, 입추에서 추분, 입동에서 동지의 기간에 대한 설명은 생략되어 있다. 여덟 절기가 모두 46일씩 배분된다면 1년은 368일(=8x46)이 되므로 당시의 역법(曆法)과도 어긋난다. 그래서인지 유빈(劉彬)은 인용문에서 생략되어 있는 '입춘 ⇨ 춘분, 입추 ⇨ 추분, 입동 ⇨ 동지'를 45일로 계산된 것으로 보았다. 유빈의 설명을 정리하면 다음과 같다.

동지 ⇨ 입춘 ⇨ 춘분 ⇨ 입하 ⇨ 하지 ⇨ 입추 ⇨ 추분 ⇨ 입동 ⇨ 동지
46일 45일 46일 46일 46일 45일 46일 45일

그는 『회남자·천문』의 인용문에 근거하여 「통괘험」 하권 인용문의 '동지 45일(冬至四十五日)'도 '46일'이 되어야 한다고 한 바 있다.[40] 그리고 도표의 일수를 모두 더하면 365일이 된다. 『회남자·천문』에서는 46일에 대한 언급만 있을 뿐 45일이라는 언급이 없는데도 45일을 계산에 포함시켜 365일을 만든 것을 과한 추측이라고만 볼 수는 없다. 왜냐하면 다른 문헌에서도 45일과 46일로 8괘를 설명하는 부분이 있기 때문이다. 1977년 안휘성의 쌍고퇴여음후묘(雙古堆汝陰侯墓)에서 출토된 문헌에 "태을구궁점반(太乙九宮占盤)"이라는 그림이 있다. 참고로 汝陰侯인 夏候燥는 漢文帝 15년(기원전 165)에 죽었다.[41]



왼쪽은 원본을 옮겨 그린 것이고 오른 쪽은 지금의 한자로 바꾼 그림이다. 오른쪽 그림에서 보이는 것처럼 동지는 46일이라고 되어 있다. 입춘은 46일, 춘분은 46일, 입하는 45일, 하지는 46일, 입추 46일, 추분 45일, 입동 45일로 표기되어 있다. 이는 『회남자·천문』의 도표와 비교했을 때, 46일은 다섯 절기에 해당하고, 나머지 세 절기

40) 劉彬, 같은 논문, p.81. 劉彬은 「통괘험」의 8괘 괘기가 乾괘를 10월의 立冬으로 분배하여 1년의 시작으로 삼은 것이 秦의 曆法을 배경으로 한 것이라고 보고, 「통괘험」이 秦代에 형성되었을 가능성을 제시하기도 했다.
41) 朱伯昆, 같은 책, p.379.

는 45일을 배분한 것은 동일하다. 하지만 『회남자·천문』의 45일에 해당하는 절기가 '입춘·입추·입동'인 것과는 서로 다르다. 이처럼 45일과 46일에 해당하는 절기가 서로 다르지만 동지는 46일로 동일하기 때문에, 「통괘험」 하권의 '동지 45일'이 46일이어야 된다는 유빈의 관점이 조금 설득력을 갖기도 한다. 하지만 「통괘험」 하권의 '동지 45일'이 잘 못 되었다고 결론짓기에도 석연치 않은 점이 있다. 그것은 「건착도」 상권에서도 '동지 45일'이라고 표시되었고, 『회남자·천문』과 "태을구궁점반"에서 45일에 해당하는 절기가 서로 다르다는 것이다. 따라서 우리는 '동지 46일'이라고 단정 짓기보다는, 진·한 시대의 사람들이 여덟 절기 중의 하나의 절기를 45일~46일로 계산했다는 정도만 알 수 있을 뿐이다.

이처럼 『회남자·천문』과 출토문헌에서는 이미 여덟 절기의 일수에 대해서 설명되어 있었다. 여기에 8괘를 결합한 것은 「통괘험」 하권이 가장 앞선 문헌들 가운데 하나가 되는 셈이다.

한편 맹희가 사정괘와 12소식괘 등의 괘기설을 창조한 한대 상수역의 시조라고 보는 관점에서는 「건착도」와 「통괘험」의 저자가 맹희의 역학을 계승하여 8괘 괘기설로 발전시켰다고 설명할 것이다. 실제로 양위현(梁韋弦)은 "『역위』의 8괘 괘기설이 맹희의 괘기설을 발전시킨 것"[42]이라고 주장했다. 또한 고회민(高懷民)은 "맹희의 24절기 배분 방식에서는 8괘 가운데 건(乾)·곤(坤)·간(艮)·손(巽)의 네 모퉁이를 버리고, 감(坎)·이(離)·진(震)·태(兌)의 4정만을 이용하여 사정괘의 24효를 1년 24절기와 배합시켜 서로 잘 들어맞게 만든 것"이라고 설명했다.[43] 즉 소성괘인 8괘에서 후천팔괘방위의 정방위에 해당하는 사정괘만을 취하여, 그것의 대성괘의 24효를 24절기에 배합해 사용했다는 것이다. 이러한 관점은 맹희가 사정괘설을 만들었다고 보는 입장이다.[44]

「건착도」 상권이 맹희·경방보다 앞선 시기에 형성되었는지에 대해서는 아직 명확히 알 수가 없지만, 8괘 괘기설이 「통괘험」을 통해 분명히 언급되고 있고, 서한 초기의 문헌들을 통해 여덟 절기에 대한 이해가 거의 동일하다는 점을 고려한다면, "『역위』의 8괘 괘기설이 맹희의 괘기설을 발전시킨 것"이라는 양위현의 주장은 받아들이기가 힘들다. 또한 「통괘험」에서 이미 대성괘인 사정괘에 24절기를 배분한 '사정괘설'이 사용되고 있으므로, 맹희가 8괘에서 사유괘를 버리고 사정괘설을 만들었다고 보는 고회민의 관점보다는, 맹희가 「통괘험」의 사정괘설을 그대로 흡수한 것이라고 보는 것이 좀 더 타당할 것으로 생각된다. 그리고 맹희는 12소식괘에서 기후의 변화를 음양소식에 근거하여 설명하였는데, 건(乾)은 4월에, 곤(坤)은 10월에 해당한다고 하였다. 이것은 8괘 가운데 사유괘의 건(乾)은 9월·10월, 곤(坤)은 6월·7월에 배분한 것과 완전히 다른 결과로 나타나기 때문에, 어쩌면 이런 모순을 해결하기 위해 사정괘설 만을 취하였던 것인지도 모르겠다.

---

42) 梁韋弦, 같은 책, p.45.

43) 高懷民 著, 신하령·김태완 공역, 같은 책, p.137.

44) 필자는 "8괘 가운데 乾·坤·艮·巽의 네 모퉁이를 버리고, 坎·離·震·兌의 4正만을 이용하여 사정괘의 24효를 1년 24절기와 배합시켜 서로 잘 들어맞게 만든 것"이라는 高懷民의 사정괘설에 대한 설명에는 이의가 없다. 다만 맹희가 만들었다는 관점에 대해 의문을 가지는 것이다.

3) 9궁 괘기설

『역위』의 9궁 괘기설은 주로 「건착도」에 나타나며, 음양이기(陰陽二氣)의 운행과 8괘 방위의 관계를 말한다. 그 목적은 음양의 수(數)의 변화를 통해 1년 절기의 변화를 설명하는 것이다.[45] 따라서 9궁 괘기설은 8괘 괘기설과 깊은 연관이 있다. 하지만 본고에서는 「통괘험」의 괘기설을 중점으로 하고 있으므로, 「통괘험」에 9궁 괘기에 관련된 내용이 나타나는지 살펴보고자 한다.

특히 「통괘험」 하권은 전체가 8괘의 괘기로 설명되고 있다고 해도 과언이 아닐 만큼 8괘와 24절기를 중심으로 한 점험에 대해 말하고 있다. 「통괘험」 하권에서 정확히 '9궁'이라는 명칭이 언급되지는 않지만, 9궁설이 8괘와 매우 긴밀한 관계에 있기 때문에 살펴보지 않을 수 없다. 다음 인용문은 정현을 비롯한 여러 학자들이 12소식괘에 대한 내용으로 간주하고 있는 부분이다. 그러나 필자는 이 내용이 12소식괘가 아닌 8괘에 관련된 부분이며, 8괘를 9궁에 연결시키고 있다고 본다. 그럼 이제 자세히 살펴보도록 하자.

> 춘삼월(春三月)은 후괘기(候卦氣)가 모두 이르지 않으면, 일식이 일어나 빛이 없다. 임금이 실정(失政)하고 신하가 도모함이 있어 1년의 기간이 그 충(沖)함에 있다. ……하삼월(夏三月)은 후괘기(候卦氣)가 모두 이르지 않으면, 큰 바람이 나무를 꺾고 집을 들썩이게 한다. ……추삼월(秋三月)은 후괘기(候卦氣)가 모두 이르지 않으면, 임금은 외가(外家)를 사사로이 하는 가운데 형벌을 내리는 일을 신중히 하지 않으며, 신하는 직분을 다하지 않는다. ……동삼월(冬三月)은 후괘기(候卦氣)가 모두 이르지 않으면, 적기(赤氣)가 응하여 1년 중 120일 동안 안으로는 병사(전쟁)가 있고, 일식(日食)의 재앙이 있다.[46]

인용문에서는 춘삼월, 하삼월, 추삼월, 동삼월로 표현하여 1년을 사계절·12달로 구분하였다. 여기에 후괘기(候卦氣)를 결합하여 시기에 맞게 괘기가 이르지 않으면 계절에 따라 나쁜 일들이 일어날 것이라고 예측하고 있다. 그렇다면 인용문에서 말하는 후괘기(候卦氣)라는 것은 무엇인가? 우선 정현의 주석을 보자.

> 춘삼월의 후괘기(候卦氣)라는 것은 태(泰)·대장(大壯)·쾌(夬)이다. ……하삼월의 후괘기(候卦氣)라는 것은 건(乾)·구(姤)·둔(遁)이다. ……추삼월의 후괘기(候卦氣)라는 것은 비(否)·관(觀)·박(剝)이다. ……동삼월의 후괘기(候卦氣)라는 것은 곤(坤)·복(復)·임(臨)이다.[47]

정현은 춘·하·추·동의 각 3개월을 12소식괘 중의 3괘씩 나누어 배분하였다. 이러한

---

45) 宋端正, 「『易緯』"卦氣"說新探」, 曲阜師範大學, 碩士論文, 2012, p.35.

46) 『역위』, 「통괘험」下, pp.204~207, "春三月, 候卦氣, 比不至, 則日食無光. 君失政, 臣有謀, 期在其衝. …夏三月, 候卦氣, 比不至, 則大風折木發屋, …秋三月, 候卦氣, 比不至, 則君私外家中, 不慎刑, 臣不盡職…冬三月, 候卦氣, 比不至, 則赤氣應之, 期在百二十日, 內有兵, 日食之災." / 崔朝輔, 「『易緯』易學思想研究」, 山東大學, 博士學位論文, 2011. p.136. 원문의 "比"를 "모두"라고 해석한 것은 崔朝輔의 해석을 참고한 것이다.

47) 『역위』, 「통괘험」下, pp.204~207, 鄭玄注, "春三月候卦氣者, 泰也, 大壯也, 夬也, …夏三月候卦氣者, 乾也, 姤也, 遯也, …秋三月候卦氣者, 否也, 觀也, 剝也, …冬三月候卦氣者, 坤也, 復也, 臨也."

12소식괘는 정현의 시대에 이미 통용되고 있는 설이었기 때문에, 「통괘험」 하권에서 언급된 12달을 12소식괘와 연결시키는 것이 자연스러운 일이었을 것이다. 하지만 인용문의 '후괘기(候卦氣)'는 「통괘험」 하권의 시작부분부터 8괘에 대한 설명으로 나타난다.

> 말하기를, 무릇 역(易)의 8괘의 기(氣)는 험응(驗應)이 각각 그 법도와 같다. 즉 음양이 조화로우면 육율(六律)이 고르게 되고, 바람과 비가 시기적절하며, 오곡이 숙성되어 백성이 창성함을 취하니, 이는 성제(聖帝)와 명왕(明王)이 태평에 이르는 법도로써 하기 때문이다. …무릇 8괘가 어지러우면 벼리가 무너지니 일월성신이 그 행함을 잃고 음양이 조화롭지 않고 사계절 만에 정치가 바뀐다. …무릇 8괘의 험(驗)은 항상 존재한다. …'기후의 모든 괘기(候諸卦氣)'가 각각 작용하여 시기의 기(時氣)가 분명하게 드러난다.[48]

인용문의 마지막에 '기후의 모든 괘기(候諸卦氣)'라고 하는 단어가 바로 '후괘기(候卦氣)'의 전체, 즉 8괘의 괘기 모두를 지칭하는 말이다. 앞서 언급한 것처럼 「통괘험」 하권은 시작부터 8괘를 언급하고 있기 때문에 '기후의 모든 괘기(候諸卦氣)'가 바로 8괘의 기(氣)를 설명하는 것임은 너무나도 분명하다. 그러나 정현이 12소식괘로 주석함으로써 후세에 와전되었고, 원문의 의미가 가려져 드러나지 않았다.[49] 정현의 주석에 대한 후대 학자들의 무비판적 수용은 「통괘험」의 인용문이 12소식괘에 대한 내용이라고 당연시하기에 이른 것이다.

> 춘삼월(春三月)은 첫 번째 괘가 이르지 않으면 가을에 일찍 서리가 내리고, 두 번째 괘가 이르지 않으면 우레가 치지 않고 조용하며, 세 번째 괘가 이르지 않으면 삼공(三公)에게 8개월 동안 근심이 생긴다. 하삼월(夏三月)은 첫 번째 괘가 이르지 않으면 가을에 초목이 일찍 죽고, 두 번째 괘가 이르지 않으면 겨울에 얼음이 얼지 않으며 백성들이 병에 걸린다. 세 번째 괘가 이르지 않으면 신하가 궁 안에서 (임금을) 시해하니, 삼공(三公)은 상복을 입고, (임금이) 붕어하니 3개월을 기간(期)으로 삼는다. 추삼월(秋三月)은 첫 번째 괘가 이르지 않으면 신하들 가운데 권세를 부리는 자가 있어서 봄에 서리가 내린다. 두 번째 괘가 이르지 않으면 2개월 동안 서리가 나무에 생긴다. 세 번째 괘가 이르지 않으면 신하가 정권을 전횡하고, 초목이 봄에 시드나, 신하가 내쳐지면 그친다. 동삼월(冬三月)은 첫 번째 괘가 이르지 않으면 여름에 눈비가 내리고, 두 번째 괘가 이르지 않으면 홍수가 나며, 세 번째 괘가 이르지 않으면 인군(人君)의 정치가 펼쳐지는 곳에 물이 넘쳐흐른다. 그러므로 각각 그 괘로써 기후를 적용한다. ……가령 감기(坎氣)가 이르지 않으면 간(艮)이 나타나서 감(坎)이 간(艮)을 타니, 산 위에 물의 상(象)이 있다. 그것이 작용하는 시기는 갑(甲)·8의 날이며, 그 괘의 일은 감(坎)이 간(艮)을 타는 것으로 그것은 (괘상과 점험이) 비슷한 부류이다.[50]

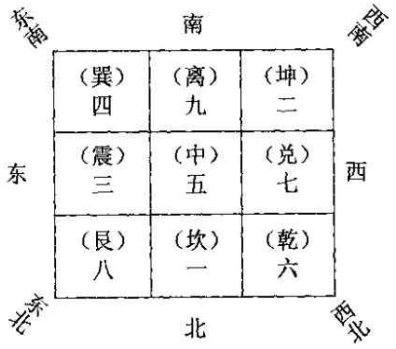
---

48) 『역위』, 「통괘험」下, p.199, "曰, 凡易八卦之氣, 驗應各如其法度, 則陰陽和, 六律調, 風雨時, 五穀成熟, 人民取昌, 此聖帝明王所以致太平法. …夫八卦繆亂, 則綱紀壞敗, 日月星辰失其行, 陰陽不和, 四時易政. …夫八卦驗, 常在不亡. …候諸卦氣, 各以用事, 時氣著明而見."

49) 崔朝輔, 같은 논문, p.135.

50) 『역위』, 「통괘험」下, p.205, "春三月, 一卦不至, 則秋蚤霜; 二卦不至, 則雷不發蟄; 三卦不至, 則三公有憂, 在八月. 夏三月, 一卦不至, 則秋草木早死; 二卦不至, 則冬無冰, 人民病; 三卦不至, 則臣內殺, 三公有縗絰之服, 崩, 以三月為期. 秋三月, 一卦不至, 則中臣有用事者, 春下霜; 二卦不至, 則霜著木, 在二月; 三卦不至, 則臣專政, 草木春落, 臣有免者則已. 冬三月, 一卦不至, 則夏雨雪; 二卦不至, 則水; 三卦不至, 則湧水出, 人君之政所致之, 故各以其卦用事候之. …假令坎氣不至, 艮而見, 坎乘艮, 山上有水之象也, 其用事時, 日甲八也, 其卦事坎乘艮, 其比類也."

아마도 이 인용문에서 언급한 '춘삼월의 3괘·하삼월의 3괘·추삼월의 3괘·동삼월의 3괘'가 마치 12소식괘를 12달에 배분한 것 같이 보이기 때문에, 정현이 '후괘기'를 12소식괘라고 생각했을 것이다. 하지만 '가령'으로 시작되는 마지막 부분의 문장은 명백히 「통괘험」 하권의 저자가 8괘를 가지고 12달을 설명하고 있다. 감(坎)괘의 기가 이르지 않았을 경우를 예를 들고 있기 때문에 '후괘기'가 8괘를 지칭하는 것임이 자명하다. 그렇다면 어떻게 춘·하·추·동의 각 3개월과 첫 번째·두 번째·세 번째 괘가 연결될까? 우리는 여기에서 9궁설과 연결되는 점을 발견할 수 있다. 위의 「통괘험」 인용문에서는 9궁설의 숫자까지는 언급되지 않았지만, 우리는 9궁의 그림을 통해 인용문에 등장하는 사계절의 각각의 3괘들을 이해할 수 있다.



그림에서 보듯, 8괘가 각각의 방위에 결합되어 있는 것은 이미 잘 알고 있다. 춘·하·추·동 사계절은 각각 동·남·서·북의 방위에 연결된다. 그러므로 춘삼월은 동쪽의 3개의 궁(宮)에 해당한다. 동지부터 시작되는 상수역의 절기의 순서와 시간의 흐름을 고려하였을 때, 춘삼월의 첫 번째 괘는 간(艮)괘, 두 번째 괘는 진(震)괘, 세 번째 괘는 손(巽)괘가 된다. 하삼월은 남쪽에 배치된 3개의 궁에 해당하고, 첫 번째 괘는 손(巽)괘, 두 번째는 이(離)괘, 세 번째는 곤(坤)괘가 된다. 마찬가지로 추삼월은 서쪽에 배치된 3개의 궁에 해당하며, 첫 번째 괘는 곤(坤)괘, 두 번째는 태(兌)괘, 세 번째는 건(乾)괘가 된다. 마지막으로 동삼월은 북쪽의 3개의 궁에 해당하고, 건(乾)괘·감(坎)괘·간(艮)괘의 순서를 이룬다. 여기서 감(坎)·이(離)·진(震)·태(兌)의 사정괘는 한 번씩만 사용되는 반면, 건(乾)·곤(坤)·간(艮)·손(巽)의 사유괘는 '2번씩 사용'됨을 알 수 있다. 이것을 보아, 우리는 '8괘 괘기설'장에서 인용한 「건착도」 상권의 "간(艮)은 12월에서 정월로 나아가고, 손(巽)은 4월에서 3월로, 곤(坤)은 6월에서 7월로, 건(乾)은 10월에서 9월로 나아간다."한 부분을 떠올릴 수 있다. 다시 한 번 말하지만, 8괘와 9궁설은 긴밀히 연결되기 때문에, 9궁설에서 사유괘가 사계절의 괘로 '2번씩 사용'된 것이 바로 1년 12달 중에 '2달씩 배당'된 원인이 된다. 그러므로 「통괘험」 하권의 위 인용문은 8괘의 괘기를 통해 9궁설을 설명하고, 9궁 괘기설이 점술로써 사용됨을 보여준다. 이상의 설명은 다음과 같이 정리할 수 있다.

사시 (四時)	8괘	월(月)	재이(災異)
춘삼월	간(艮)	1, 12	가을에 일찍 서리가 내린다(秋蚤霜)
	진(震)	2	우레가 치지 않고 조용하다(雷不發蟄)
	손(巽)	3, 4	삼공(三公)에게 8개월 동안 근심이 생긴다(三公有憂, 在八月)

하삼월	손(巽)		가을에 초목이 일찍 죽는다(秋草木早死)
	이(離)	5	겨울에 얼음이 얼지 않으며 백성들이 병에 걸린다(冬無冰,人民病)
	곤(坤)	6, 7	신하가 궁 안에서 (임금을) 시해하니, 삼공(三公)은 상복을 입고, (임금이) 붕어하니 3개월을 기간(期)으로 삼는다. (臣內殺,三公有縗絰之服,崩,以三月為期)
추삼월	곤(坤)		신하들 가운데 권세를 부리는 자가 있어서 봄에 서리가 내린다.(中臣有用事者, 春下霜)
	태(兌)	8	2개월 동안 서리가 나무에 생긴다.(霜著木, 在二月)
	건(乾)	9, 10	신하가 정권을 전횡하고, 초목이 봄에 시드나, 신하가 내쳐지면 그친다(臣專政, 草木春落, 臣有免者則已)
동삼월	건(乾)		여름에 눈비가 내린다(夏雨雪)
	감(坎)	11	홍수가 난다(水)
	간(艮)		인군의 정치가 펼쳐지는 곳에 물이 넘쳐흐른다. (湧水出,人君之政所致之,故各以其卦用事候之)

최조보(崔朝輔)도 「통괘험」 하권의 인용문을 8괘에 대한 설명으로 이해하고 있으며, 춘삼월에서 동삼월까지의 괘를 필자가 나열한 것과 동일하게 해석했다. 그러나 이것이 9궁설에 연결된다는 내용이 빠져있다.[51] 주백곤(朱伯昆)은 「건착도」에서 8괘를 명당구실설(明堂九室說)과 연결시켰다고 보았지만,[52] 우리는 이상의 논의를 통해 「통괘험」 하권이 8괘를 명당구실설에 결합한 최초의 문헌임을 알 수 있다.

4. 나가는 말

본고의 연구목적은 『역위·통괘험』의 성립시기와 괘기설의 구체적인 이론에 대해 알아보고, 더 나아가 상수역의 시조라고 불리는 맹희·경방과의 관계를 살펴보는 것이다. 이를 위해 먼저 『역위·통괘험』의 성립시기에 대해 알아보았다. 필자는 각각의 편들이 『역위』라는 서명(書名)으로 모아진 시기가 서한 말일 것이라는 관점에는 동의하지만, 각 편들은 그 이전부터 이미 산재(散在)해 있었을 것이라고 보았다. 그리고 그 중에서도 「통괘험」의 성립연대가 서한초기일 것이라는 증거들을 제시했다.

먼저 「통괘험」 상권의 경우, "고정기본이만물리, 실지호리, 차지천리(故正其本而萬物理, 失之毫釐, 差之千里)"라는 구절이 가의의 『신서·태교』에서도 나타나기 때문에, 「통괘험」 상권은 가의와 동시대의 문헌으로 보이며, 가의가 사망한 기원전 168년 이

51) 崔朝輔, 같은 논문, pp.134~136.
52) 朱伯昆, 같은 책, p.378.

전에 존재했을 것이라고 추측된다.

그 다음으로 「통괘험」 하권의 경우, 12맥의 명칭이 마왕퇴 백서인 『족비십일맥구경』과 거의 유사하고, 8풍의 명칭이 『회남자·천문』과 동일한 것을 근거로, 「통괘험」 하권은 기원전 168년 이전의 어느 시기부터 기원전 139년 사이에 저술되었을 것으로 추정했다. 그렇기 때문에 「통괘험」은 맹희보다 대략 100년 정도 앞설 가능성이 농후하다는 것을 알 수 있었다.

그리고 「통괘험」에 사정괘와 8풍, 8괘 괘기설, 9궁 괘기설이 설명되고 있음을 살펴보았다. 특히 「통괘험」 하권에 나오는 8풍과 여덟 절기에 대한 전통적 이해방식이 서한 초기 문헌과 출토문헌 등에서도 공통적으로 나타나는 점을 통해, 「통괘험」의 괘기설이 맹희·경방보다 앞선다고 할 수 있다. 이로써 그동안 『역위』의 8풍과 8괘 괘기설 등을 근거로 『역위』가 맹·경의 역학을 계승·발전시킨 것이라는 관점은 의심할 수밖에 없으며, 오히려 필자는 맹희가 「통괘험」의 사정괘설을 계승하고 있다고 본다. 끝으로 지금까지 정현이 12소식괘라고 주석했던 「통괘험」 하권의 8괘 괘기설이 8괘를 가지고 9궁 괘기설을 설명하는 내용이었다는 점을 밝혔다.

【참고문헌】

<국문>

1. 高懷民 著, 신하령·김태완 공역,『상수역학』, 서울: 신지서원, 1994.
2. 방인,『다산 정약용의『周易四箋』, 기호학으로 읽다』, 서울: 예문서원, 2014.
3. 廖名春·康學偉·梁韋弦 지음, 심경호 옮김,『주역철학사』, 서울: 예문서원, 1994.
4. 劉安 지음, 이석명 옮김,『회남자』, 서울: 소명출판, 2010.
5. 朱伯昆, 김학권·김진근·김연재·주광호·윤석민 옮김,『역학철학사』, 서울: 소 명 출판사, 2012.
6. 陳澔 編, 정병섭 譯,『譯註禮記集說大全·月令』, 서울: 학고방, 2010,
7. 홍원식,『黃帝內經靈樞』, 서울: 전통문화연구회, 2010.
8. 문재곤, 「漢代易學研究~卦氣易學의 展開를 中心으로」, 고려대학교, 박사논문, 1990.
9. 방인·석미현, 「『역위』의 도가적 우주론」, 『대동철학』, 제74집, 대동철학회, 2016.

<중문>

1. 班固 撰, 顔師古 注,『漢書』, 北京: 中華書局, 1996.
2. 範曄 撰, 李賢 等注,『後漢書』, 北京: 中華書局, 1996.
3. 蕭洪恩,『易緯文化揭秘』, 北京: 中國書店, 2008.
4. 梁韋弦,『漢易卦氣學研究』, 齊南: 齊魯書社, 2007.
5. 林忠軍,『易緯導讀』, 濟南: 齊魯書社, 2002.
6. 王洪圖 悤主編『『黃帝內經』研究大成』下, 北京: 北京出版社, 1997.
7. 張文智 著,『孟·焦·京易學新探』, 齊南: 齊魯書社, 2013.
8. 趙在翰 輯, 鐘肇鵬·蕭文郁 點校,『七緯』上, 北京: 中華書局, 2012.
9. 陳槃,『古讖緯研討及其書錄解題』, 上海: 上海古籍出版社, 2010.
10. 黃奭, 『續修四庫全書』, 『子部·雜家類·黃氏逸書考』, 上海 : 上海古籍出版社, 2006,
11. 宋端正, 「『易緯』“卦氣”說新探」, 曲阜師範大學, 碩士論文, 2012.
12. 劉彬, 「『易緯』占術研究」, 山東大學, 博士學位論文, 2004.
13. 윤석민, 「『易緯·稽覽圖』研究~與孟、京卦氣說比較」, 『도교문화연구』, 제27집, 한국도교문화학회, 2007.
14. 崔朝輔, 「『易緯』易學思想研究」, 山東大學, 博士學位論文, 2011.

십이연기설의 치료적 의미에 대한 고찰
-초기불교를 중심으로-

박사과정 이은정

목 차

Ⅰ. 들어가는 말

Ⅱ. 연기설을 둘러싼 쟁점

Ⅲ. 연기공식과 십이연기

Ⅳ. 십이연기설의 취지

Ⅴ. 십이연기설의 심리치료적 적용

Ⅵ. 나가는 말

Ⅰ. 들어가는 말

연기(paṭiccasamuppāda)는 불교의 가장 기본적인 교리들 중의 하나로서 모든 불교학파들에 의해 널리 인정된다. 이 교설의 일반적인 이해는 존재하는 모든 요소들이 존재하기 위해서 다른 요소들에 의존해 있다는 것이다. 아무것도 독자적으로 존재하지 않으며, 아무것도 독자적인 개체성을 소유하지 않는다. 이러한 원리는 물질현상뿐만이 아니라 정신현상 모두에 적용되는 것으로 알려져 왔다. 이러한 연기설은 가장 기본적인 철학적 교리로서, 일반적으로 모든 존재들을 설명하는 것으로 이해되어졌다. 육체적인 현상뿐만 아니라 정신적인 현상들은 다른 현상들과 서로 관련이 있으며, 또한 다른 현상들에 의해 조건 지어져서 발생하는 것으로 믿어졌다. 경전의 유명한 경구는 다음과 같다:

> 이것이 있으면 저것이 있다. 이것이 발생하면 저것이 발생한다.
> 이것이 없으면 저것이 없다. 이것이 소멸하면 저것이 소멸한다.[1)]

1) Imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass' uppādā idaṃ uppajjati.
Imasmiṃ asati, idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.

이것은 이른바 연기의 기본 공식이라고 할 수 있다. 그러나 수많은 불교학파들이 독자적인 방식으로 이것에 대한 해석을 시도하였고, 이후 다양한 해석들이 한데 모아져 우리의 관점을 모호하게 만들었다. 우리는 여전히 연기가 실제로 의미하는 것에 관해 분명한 정의를 내리지 못하고 있다.[2] 본 연구는 십이연기설의 초기적 의미와 후대에 부가된 해석들을 구분하여 빨리(Pāli) 4부 니까야(*Nikaya*)에 나오는 paṭiccasamuppāda라는 표현에 한정하여 다룰 것이다.

Ⅱ. 연기설을 둘러싼 쟁점

앞서 언급한 공식은 존재하는 모든 것에 대한 정의로서 이해되어졌다. 일반적으로 붓다는 모든 사물을 연기된(Paṭiccasamuppanna)것으로 설명했다고 믿어져왔다. 스티븐 콜린스(Steven Collins)는 *Selfless Persons*에서 연기가 일반적인 조건성의 관념과 전통적으로 전해져 내려온 방식대로의 가르침을 구분하는 것은 중요하다고 언급한다. 그는 연기의 일반적인 원리가 조건성을 나타내며 특히 'idappaccayatā'(此緣性, 이러한 조건을 지닌다는 것)라는 용어에 주목하여 '사물의 실제는 특정한 원인을 가진다'고 말한다.[3] 이러한 주장을 지지한 주요 현대 학자들로 칼루파하나(Kalupahana), 월뽈라 라훌라(Walpola Rahula) 등이 있다.

칼루파하나는 『연기경, (Paṭiccasamuppāda-sutta)』에서 연기의 특성을 크게 네 가지로 설명한다. 먼저, 연기의 발견을 사라진 왕국을 발견하는 것에 비교함으로써[4] 먼저 연기의 객관성을 강조한다. 필연성과 불변성은 예외 없음 또는 무예외성으로 설명한다. 즉 우연한 발생이라고 부르는 사건들은 우리가 인과의 양식을 모르기 때문이다. 마지막으로 조건성이다. 이것이 가장 중요한 이유는 절대의 필연성과 우연성이라는 양극단을 비켜가기 때문이다. 특히 그는 유기체와 무기체를 포함하는 모든 물리현상의 작용을 설명하기 위해 적용된 경우도 많다고 말한다.[5]

또한 월뽈라 라훌라는 연기의 지분들 각각은 연기되는 것일 뿐만 아니라 연기되는 것으로 서로 상대적이고 상호의존적으로 연관되어 있다고 말한다. 그러한 결론에 따르면 세상은 아무것도 절대적인 것이 없다. 모든 존재는 조건지어지고 상대적이고 상호의존적이다.[6]

본 연구는 연기가 사물들의 발생에 관한 조건성의 원리로 설명되는 것이 과연 타당한가에 대해 반성적으로 고찰하고자 한다.

---

2) Eviater Shulman,「Early Meaning of Dependent-Origination」,『Indian Philos』, 2008. p. 298.
3) Steven Collins, *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982, p.106.
4) SN. Ⅱ. 105-106쪽.
5) 데이비드 칼루파하나(D.J. Kalupahana), 나성 옮김,『붓다는 무엇을 말했나』, 한길사, 2011, 57쪽.
6) 월뽈라 라훌라(Walpola Rahula) 지음, 전재성 옮김,『붓다의 가르침과 팔정도』, 한국빠알리성전협회, 2009, 161-165쪽.

Ⅲ. 연기공식과 십이연기

슐만(Shulman)은 앞서 설명한 연기의 공식이 12지분들의 설명과 분리되어서 일어나지 않는다는 사실에 주목한다. 연기의 공식은 늙음·죽음으로 귀결되는 괴로움의 조건화 과정만을 다룰 뿐이다. 공식의 표준화된 양상을 다시 한번 살펴보자. 『니다나 상윳따, *Nidāna-Saṃyutta*』의 『다사벨라경, D*asa-bela-sutta*』에서 "*imasmiṃ sati idaṃ hoti … yad idaṃ avijjā paccayā* …"(이것이 있을 때 저것이 있다 … 저것이 있다는 것은 무명을 조건으로 한다 …) 라고 붓다는 말한다. 공식은 yad idaṃ에 의해 제약되고, 12지분들의 표준화된 구절에 의해 한정된다. yad idaṃ의 의미는 "저것이 있다"와 좀 더 유사하고, 조금 더 정확하게는 "있는 저것"과 유사하다. 그러한 까닭에 추상화된 공식은 12지분들의 상호간의 조건화에만 엄밀하고 유일하게 관련된다는 것이 명백하다. 분명하게 말하고자 하는 것은 바로 이것이다.

> "이것이(예를 들어 무명 등) 있을 때 저것이(예를 들어 지음 등) 있다. 이것이(다시 한 번-무명 등) 발생하면, 저것이 발생한다. 이것이 없으면 저것이 없다. 이것이 소멸하면 저것이 소멸한다."[7]

슐만(Shulman)에 따르면 전통적인 관점을 유지하여 12지분을 서로 다른 삼세에 적용하든 안하든, 그들이 단지 하나의 삶에 관련 있든 혹은 그의 제자들에 의해 이러한 방식으로 나중에 배치되었든, 12지분들의 여러 관점들은 하나의 주요한 지점에 모두 동의한다. 즉 그들은 마음이 경험과 존재를 조건짓는 방식을 논의한다. 연기의 가르침은 정신작용의 분석과 관련되어 있고 정신의 조건화의 다양한 과정을 확인하고 그것들의 관계를 묘사하고 있다. 12지분들은 사물들이 어떻게 존재하는지는 다루지 않으며 정신이 작용하는 과정을 다룬다.[8]

틸만 페터(Tilmann Vetter)는 후대로 갈수록 12연기가 모든 존재에 대한 인과적 연속성의 목적으로 해석되어졌으며 특히 중국의 화엄 전통에서는 의존적 상호발생이 되었다고 언급한다.[9]

Ⅳ. 십이연기설의 취지

박경준에 의하면 초기불교의 십이연기설은 본래 人生苦의 조건을 규명하고 원인을 분석하는데서 부터 출발했다.[10] 또한 각묵스님은 초기불교에서 연기설은 "무아를 드

---

7) imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass' uppādā idaṃ uppajjati imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imass' nirodhā idaṃ nirujjhati

8) Eviater Shulman, Ibid., p.305.

9) 틸만 페터(Tilmann Vetter) 지음, 김성철 옮김, 『초기불교의 이념과 명상』, 씨아이알, 2009, 142쪽.

10) 박경준, 「초기불교의 연기상의설 재검토-불교의 사회화를 위한 한 윤리적 정초-」, 『한국불교학』 제14집, 1989. 237쪽.

러내는 강력한 수단"이라고 말하면서, 어떻게 하면 연기 각 지분에 대하여 염오-이욕-소멸을 성취하여 고(苦)를 소멸할 것인가를 말해주고 있다고 한다.[11] 더불어 이필원은 연기설의 기본적인 의미를 수행론의 관점에서 찾아야 하며, 붓다 자신의 깨달음을 정리하는 과정에서 체계화된 형식이 연기설이라 말하고 있다.

본 연구는 연기에 대한 접근이 붓다의 출가 목적에 부합하는 방식이 되어야 한다는 입장을 전제한다. 이 입장에 설 때 연기는 고통이 생기는 원인과 그 원인을 소멸시킴으로서 고통을 종식시키는 과정을 체계화한 것으로 이해될 수 있다. 늙음과 죽음이 현실적인 고통의 내용이라면 그것의 가장 근본적인 원인은 바로 무명에 있다. 이러한 사실은 연기법의 의미가 무엇보다도 번뇌의 소멸을 통한 괴로움의 제거에 초점을 맞추고 있음을 드러낸다. 무명의 제거는 생로병사우비고뇌라고 하는 고통의 근원을 제거한다는 의미가 된다.[12]

Ⅴ. 십이연기설의 심리치료적 적용

이러한 기본 이해를 바탕으로 본 연구는 십이연기의 교리가 오늘날의 심리치료에 어떻게 연결될 수 있으며, 또한 활용의 가능성을 지니는지에 대해 알아보고자 한다. 이와 관련하여 필자는 루네 요한슨(Rune E.A. Johanson)의 연구 사례에 주목한다. 그는 현실에서 괴로움을 느끼게 되는 과정을 십이연기의 각 지분에 대한 상세한 분석과 함께 설명하면서 괴로움의 대처 방안에 대해서도 모색한다.[13]

한편 현대의 저명한 위빠사나(vipassanā) 실천가 중 하나인 모곡 사야도(Mogok Sayadaw)는 십이연기를 중심으로 한 아비담마(Abhidhamma)의 교리 해석을 바탕으로 수행을 지도하였다. 그의 위빠사나 수행은 입출식념에 근거한 것으로 십이연기에 대한 통찰과 함께 물질현상(色)·느낌(受)·지각(想)·지음(行)·의식(識)이라는 오온(五蘊)의 생멸에 대한 관찰을 유도한다. 이 방식의 위빠사나에서 아비담마에 대한 교리적 이해는 수행의 전제조건으로 요구되며, 또한 십이연기는 괴로움의 제거를 위한 이론적인 근거가 된다는 점에서 주목할 만하다.[14]

Ⅵ. 나가는 말

본고는 괴로움의 발생과 소멸이라는 실존적 측면에 중점을 둔 초기불교적 관점에서의 십이연기설을 살펴보았다. 괴로움은 무명에 휩싸여 거짓된 자아 혹은 고정되고 영

---

11) 각묵스님, 『상윳따 니까야 2권』, 초기불전연구회, 2013, 57쪽.
12) 이필원, 「초기불교의 연기이해 -수행론적 관점에서의 새로운 접근」, 『불교학보』,제72집, 2015. 10-14쪽.
13) 요한슨 저, 허우성 역, 『초기불교의 역동적 심리학』, 경희대학교출판원, 2011, 223-224쪽.
14) 김재성, 「위빠사나 수행의 현대적 위상」, 『한국선학』 제26호, 2010, 327-331쪽.

원한 실체로서의 자아를 '나'로 여기기 때문에 발생한다. 십이연기는 괴로움의 상태에서 벗어날 수 있는 원리로 적용될 수 있다. 이러한 십이연기의 해석 양상은 심리 치료적 관점에서 활용도가 크다.

【참고문헌】

SN : *Saṁyuttanikāya*, PTS.

Eviater Shulman,「Early Meaning of Dependent-Origination」,『Indian Philos』, 2008.

각묵스님 옮김, 『디가니까야 1』, 초기불전연구회, 2012.

각묵스님,『상윳따 니까야 2』, 초기불전연구회, 2013.

권오민,「연기법이 불타자내증이라는 경증검토-불타의 깨달음은 연기법인가(Ⅰ)」,『불교학과 불교』, 2009.

_____,「4성제와 12연기-불타의 깨달음은 연기법인가?(Ⅱ)」,『불교학과 불교』, 2009.

김재성,「위빠사나 수행의 현대적 위상」,『한국선학』, 제26호, 2010.

데이비드 칼루파하나(D.J. Kalupahana), 나성 옮김,『붓다는 무엇을 말했나』, 한길사, 2011.

박경준,「초기불교의 연기상의설 재검토-불교의 사회화를 위한 한 윤리적 정초」,『한국불교학』제14집, 1989.

이필원,「초기불교의 연기이해 -수행론적 관점에서의 새로운 접근」,『불교학보』, 제72집, 2015.

루네 요한슨(E.A. Rune Johansson)저, 허우성 역,『초기불교의 역동적 심리학』, 경희대학교출판원, 2011.

월뽈라 라훌라(Walpola Rahula) 지음, 전재성 옮김,『붓다의 가르침과 팔정도』, 한국빠알리성전협회, 2009.

틸만 페터(Tilmann Vetter) 지음, 김성철 옮김,『초기불교의 이념과 명상』, 씨아이알, 2009.

초기불교에서 자애(mettā)의 의미와 역할*)

(The Meaning and Role of Loving-kindness in Early Buddhism)

석사과정 추인혜

【주제분류】 불교철학, 심리치료

【주제어】 자애, 자비, 자애명상, 심리치료, 사무량심

【요약문】

초기불교 경전에 나타나는 mettā와 관련하여 자비라는 번역어가 흔히 사용되고 있다. 그러나 초기불교 문헌에서 자비(慈悲)의 원어인 mettā와 karuṇā가 합성어로 사용된 사례는 나타나지 않는 까닭에 이들은 서로 구분해야 한다. 따라서 필자는 자(慈)에 해당하는 mettā는 자애로, 비(悲)의 원어인 karuṇā는 연민으로 구분해서 번역한다.

자애명상은 원래 주류수행이며 자애명상만으로도 해탈할 수 있다는 견해와 자애명상은 보조수행으로 통찰 혹은 위빠사나와 병행되어야 한다는 견해가 있다. 이 논문은 후자의 입장을 지지하여 자애명상을 위빠사나를 위한 준비과정의 일종으로 보고, 자애명상과 통찰 혹은 위빠사나를 함께 닦아나가야 한다는 입장을 갖는다.

자애는 자신을 비롯한 모든 존재들이 행복하고 평안하기를 기원하는 마음이다. 초기불교 경전에서는 이것을 통해 얻을 수 있는 현세적 이익과 내세적 이익을 언급한다. 또한 이것은 자신의 평안과 해탈을 위해 행해지기도 하고 더 나아가 공동체의 화합과 발전에 기여하는 등 자신의 평안을 넘어 타인의 행복에 기여하는 이타적인 모습으로 나타나기도 한다.

최근 증가하고 있는 심리치료분야의 연구에서도 자애명상은 우울증과 같은 개인의 심리치료에 효과적일 뿐만 아니라 타인에 대한 공감의 향상과 긍정적 연결감의 고양에 도움이 된다는 결과가 나타나고 있다. 이러한 연구결과는 자애명상의 자리적 특성과 이타적 특성을 함께 고려해야 한다는 필자의 입장을 지지해준다.

*) 이 논문은 2013년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단(BK21플러스 사업)의 지원을 받아 연구되었음[관리번호:22B20130000007, 사업팀명: 경북대학교 철학과 임상철학 창의 인재 양성 사업팀]

Ⅰ. 서론

붓다는 고양된 인격을 위해서는 지혜와 자애를 함께 개발해야 한다고 가르친다. 지혜(paññā)가 정신의 지적인 능력을 나타낸다면 자애는 정서적인 측면에서의 사랑, 동정, 친절과 같은성품을 의미한다.[1] 본고에서는 지혜와 함께 불교에서 중요시하는 가치인 자애에 주목하여 초기불교에서 자애의 역할과 의미에 관해 살펴보고자 한다.

한문 번역어 자비(慈悲)는 자(慈, mettā)와 비(悲, karuṇā)의 합성어이다. 이들은 흔히 서로 구분되지 않고 사용되는 경우가 있다. 실제로 초기불교의 자애를 연구해온 안옥선, 이중표, 윤영해 등은 mettā와 karuṇā를 구분하지 않고 자비라는 번역어를 사용하고 있다. 그러나 자(慈)와 비(悲)는 구분하여 사용해야 한다. 자(mettā)는 생명이 있는 모든 존재들의 행복과 평안을 기원하는 마음, 비(karuṇā)는 타인에게 괴로움이 있을 때 좋은 마음으로 동정하고 타인의 괴로움을 없애주는 것을 의미한다.[2] 본고에서는 mettā를 자애로 번역하고 karuṇā에 대해서는 연민으로 번역하여 구분하고자 한다.

Malalasekera에 따르면 자애는 사랑한다는 의미에서 파생된 것으로 사랑, 친선, 연민, 우정 그리고 다른 사람들에 대한 적극적인 관심을 의미한다. 또한 그는 자애를 사랑으로 가득한 마음과 지속적인 친절함으로 설명한다. 자애의 정신은 타인의 고통을 껴안으려는 연민(karuṇā)과 사람들을 행복하게 만들어주기 위해 친절한 마음씨를 확장시켜나가는 기뻐하는 마음, 그리고 즐겁거나 불쾌하거나 좋거나 나쁘거나 사랑스럽거나 사랑스럽지 않거나 모든 것을 포용하려는 평정(upekkhā)심을 포함하는 것으로 언급되기도 한다.[3] 전통적으로 이들 넷은 사무량심(四無量心)[4]이라 불리며 초기불교 이래로 수행자들이 닦아야 할 마음으로 권장되어 왔다.

초기불교의 수행을 크게 사마타와 위빠사나라는 두 갈래로 나눌 수 있다. 자애명상은 자신을 비롯하여 타인에 대해 집중하여 자애의 마음을 확장해 나가는 방식을 취한다. 이것은 집중된 상태를 의도하는 사마타 명상에 가깝다고 할 수 있으며 고정된 대상을 필요로 하지 않고 통찰에 초점을 모으는 위빠사나와는 다소 거리가 있다고 할 수 있다. 이러한 자애명상에 대해 독자적으로 해탈 할 수 있는 방법이라는 견해와 보조수행으로 위빠사나와 병행되어야 한다는 견해가 있다. 이 논문은 후자의 견해를 지지하며 자애명상을 위빠사나를 위한 준비과정으로 보고, 자애명상과 위빠사나를 함께 닦아나가야 한다는 입장을 갖는다.

한편 초기불교에서 자애의 역할에 대해서 자리적(自利的)인가 이타적(利他的)인가에 관한 논의가 있어왔다. 자애의 자리적 특성에 우위를 두는 학자로는 해리스(Harris),

---

1) 월폴라 라훌라, 『붓다의 가르침과 팔정도』, 전재성 옮김, 한국빠알리성전협회, 2005, pp.93-94.
2) 김재성, "붓다가 가르친 자비", 『자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가』, 운주사, 2015, pp.47-48.
3) G. P. Malalasekera, *ENCYCLOPAEDIA OF BUDDHISM*, Volume Ⅶ, Government of Srilanka, 2003, p.668.
4) 틸만 페터는 사무량심을 어떠한 제한도 두지 않고 어떤 생명도 빠뜨리지 않으면서 모든 방향으로 우정, 연민, 기쁨, 평정의 느낌을 확산한다고 하는 무량한 마음이라고 설명한다. T. 페터, 『초기불교의 이념과 명상』, 김성철 옮김, 도처출판 씨아이알, 2009, p.99.

윤영해, 이필원 등이 있다. 또한 자애의 실천에 있어서 자리적 특성과 함께 이타적 특성을 적절하게 고려해야 한다고 주장한 학자로는 람버트 슈미트하우젠(Lambert Schmithausen), 김재성, 안옥선 등이 있다. 본 연구에서는 자애에 관한 기존 입장들을 살피면서 자애의 의미와 역할에 관한 초기불교 고유의 입장을 밝히는데 주력하고자 한다.

필자가 파악한 바에 따르면 자애명상은 긍정적 정서를 고양시키고 자신의 삶에 대한 만족감을 증가시키는 것으로 설명된다.[5] 또한 타인에 대한 사랑을 실천하는데 도움이 될 수 있고 더 나아가 공동체의 화합을 이끌어 낼 수 있다. 바로 이와 같은 자애명상의 자리적 특성과 이타적 특성은 심리치료분야의 연구 결과들로 뒷받침된다. 필자는 자애명상의 효력을 실증적으로 검증한 심리치료분야의 연구결과 및 신경생리학적 연구결과들을 소개함으로써 자애명상이 자리적 특성과 이타적 특성을 함께 지닌다는 것을 입증하고자 한다.

Ⅱ. 번역의 문제

mettā라는 용어가 경전에 등장하는 시기를 살펴보면 최고층에 속하지 않으며, 고층 가운데서도 성립이 늦은 편에 속하는 *Suttanipāta* 제1장에서 등장한다. 그런데 *Suttanipāta*의 『자애경(Mettasutta)』에서 mettā를 언급하고 있지만 우리가 흔히 알고 있는 사무량심 중에서 자애(慈)를 제외한 연민(悲), 기쁨(喜), 평정(捨)에 대한 언급은 찾을 수 없다.[6] 따라서 자비(mettā-karuṇā)라는 단어는 불교 초기에는 사용하지 않던 말이며 자를 제외한 비, 희, 사도 후대에 부가되어 네 가지로 정형화된 것임을 알 수 있다.[7]

그러나 오늘날 자비라는 단어는 일상생활에서도 자주 사용되고 있고 학자들 또한 mettā 명상과 관련하여 자비명상 또는 자비수행이라는 용어를 흔히 사용한다.

앞서 언급했듯이 안옥선은 mettā를 자애로 karuṇā를 자비로 번역한다. '자애'는 모든 존재들을 이롭게 하고 행복하게 하려는 열망으로, '자비'는 이롭지 않은 것과 고통으로부터 존재들을 구제하고자 하는 열망으로 정의하고 mettā와 karuṇā를 거의 동일한 의미로 파악하여 이들 모두를 '자비'로 통칭한다.[8] 이중표도 사무량심은 네 가지 덕목으로 되어있지만 동일한 마음의 다른 측면들이라고 언급한다. 따라서 이중표는 자비가 사무량심을 통칭한다는 안옥선의 견해는 타당하다고 하며 안옥선의 정의를 따라 mettā와 karuṇā의 합성어인 자비를 사용하고 있다.[9] 윤영해 또한 자와 비를

5) B.L. Fredrickson, et.al, ,"Open hearts builds lives: Positive emotions, induced loving kindness meditation, build consequential personal resources", *Journal of Personality and Social Psychology*, Volume 95, 2008, p.1048
6) 이필원, "사무량심의 '해탈도'적 성격 고찰 초기불교를 중심으로", 『불교연구』, 제32집, 2010, p.16.
7) 이필원, 앞의 글, pp.17-18.
8) 안옥선, 『불교윤리의 현대적 이해』, 불교시대사, 2002, pp.242-244.

합쳐서 자비로 이해해 온 기성의 용법을 그대로 따르고 있다.[10)]

영미권에서는 일반적으로 mettā를 loving-kindness로, karuṇā를 compassion로 번역하지만 자애명상과 관련된 연구에서 일부학자들은 loving-kindness와 compassion의 의미를 혼용해서 사용하기도 한다.[11)] 미국의 자애 명상 지도자인 Salzberg는 자애명상을 자신과 타인에 대한 무조건적인 사랑(unconditional love), 친절(kindness), 연민(compassion)을 배양하는 수행이라고 말한다.[12)] 임상 심리학자이자 불교명상가인 Tara Brach 또한 자애명상과 관련하여 compassion이라는 용어를 사용한다. Tara Brach은 compassion이 우리가 지각한 것을 부드럽고 호의적인 방식으로 관계하는 능력이며 아이를 보듬는 어머니의 사랑으로 고통을 감싸 안는 것이라고 하며 자애의 의미를 포함하여 compassion을 정의하고 있다.[13)] 이처럼 일부 학자들은 자와 비를 크게 구분하지 않고 혼합하여 사용하는 경향이 있다.

이와 달리 일중은 mettā bhāvanā를 자애관(慈愛觀)으로 번역하며 자비관(慈悲觀)이라고 번역하려면 원문이 mettā(자)-karuṇā(비) bhāvanā(관)이 되어야 하므로 자애관으로 표기한다고 밝히고 있다.[14)] 이자랑 역시 mettā를 자애, karuṇā를 연민으로, mettā bhāvanā를 자애명상으로 번역하여 사용하고 있다.[15)]

이와 같이 학자들마다 mettā와 관련하여 다른 번역어를 사용하는 것은 mettā의 진정한 의미를 이해하는데 혼란을 야기할 수 있다. 따라서 mettā는 자애로 번역되어야 하며 자와 비는 구분하여 사용되어져야 한다.

Ⅲ. 자애명상과 열반

초기불교의 수행을 크게 사마타와 위빠사나라는 두 갈래로 나눌 수 있다. 사마타(止, samatha)와 위빠사나(觀, vipassanā)에 대해 살펴보면 사마타는 부정적 사고와 정서를 가라앉힌 상태로서 평정 혹은 고요함을 일컫는 용어이다. 사마타는 들뜨거나 흥분된 상태를 가라앉히기 위한 다양한 기법들을 포함하며 일정한 집중의 상태를 의미하는 선정(禪定, jhāna)과 모든 산란함이 멈춘 경지인 삼매(三昧, samādhi)까지를 포함한다. 그러나 사마타 수행만으로는 영속적인 평안과 행복을 얻기 어렵기 때문에 새롭게 고안된 명상이 위빠사나이다.[16)]

---

9) 이중표, “자비의 윤리”, 『불교학 연구』, 제12호, 2005, p.594.
10) 윤영해, “초기불교 문헌에서 자비의 문제 -그 실천 이유와 근거-”, 『한국불교학』, 제62집, 2012, pp.79-80.
11) 박성현, “자비는 나와 이웃을 이롭게 하는가?”, 『자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가』, 운주사, 2015, p.262.
12) 박성현, 앞의 글, p.262.
13) 타라 브랙, 『지금 이 순간 있는 그대로 받아들임』, 김선주·김정호 옮김, 불광출판사, 2012, p.57.
14) 일중, “남방 상좌불교 전통에서의 자애관 수행”, 『九山論集』, 제9집, 2004, p.97.
15) 이자랑, “계율에 나타난 분노의 정서와 慈愛(mettā)를 통한 치유”, 韓國禪學, 제28호, 2011, pp.268-269.
16) 임승택, 『붓다와 명상』, 민족사, 2011, pp.60-61.

위빠사나란 있는 그대로를 통찰하는 과정으로 다양한 방식의 통찰과 통찰의 내용을 포섭한다. 위빠사나는 고정된 대상을 필요로 하지 않으며, 오로지 마음지킴(念, sati)과 알아차림(知)을 놓치지 않는 것이 위빠사나의 핵심이다. 위빠사나와 사마타는 전혀 다른 수행이라고 할 수 있지만 실제 수행에서는 사마타와 위빠사나를 함께 닦는 것이 권장되며 특히 사마타를 먼저 닦은 후에 위빠사나로 나아가는 것이 일반적인 순서이다.[17] 자애명상은 있는 그대로에 대한 통찰의 의미보다는 자신을 비롯하여 특정한 대상들에 집중하여 자애로운 마음을 확장해 나간다는 측면에서 위빠사나보다는 사마타에 가깝다고 할 수 있다.

이러한 자애명상을 통해 열반에 도달할 수 있다고 주장하는 견해가 있다. 곰브리치(Richard F. Gombrich)는 자애를 열반에 이르는 수단이라고 하며 *SuttaNipata*의 『자애경(mettā sutta)』을 근거로 자애명상이 열반을 목표로 삼고 있다고 강조한다. 곰브리치는 자애경이 열반을 이미 '성취한' 사람의 실천덕목이 아니라 앞으로 열반을 성취할 사람의 수행덕목이며, 다양한 방식으로 언급되는 해탈과 관련한 내용들이 모두 열반의 실현으로 이어진다고 덧붙인다.[18]

이필원은 『옷감에 대한 비유의 경(Vatthūpamasutta)』을 근거로 자애명상을 통해 열반에 도달할 수 있다고 강조한다. 이 경전은 네 가지 무량한 자애, 연민, 기쁨, 평정의 전형적인 기술형태를 보여주고 있으며 사무량심을 닦기 위한 전제조건을 구체적으로 기술한다. 경전의 내용에 의하면 자애명상을 통해서 모든 번뇌가 소멸되어 해탈을 얻어 다시는 윤회의 속박을 받지 않는다고 한다. 이필원은 또한 사무량심을 사선과의 관계 속에서 기술하고 있는 『간략하게 경(Saṇkhittadesita sutta)』이 자애에 의해 심해탈이 성취되고 자애명상이 바로 사선의 수행으로 이어진다는 내용이라고 강조하면서 자신의 주장에 대한 근거로 소개하고 있다. 이필원에 따르면 불교의 모든 수행법은 기본적으로 '지금 여기'에서의 해탈을 추구하는 것이 목적이며 자애명상 역시 지금 여기에서의 해탈을 기본 맥락으로 한다고 할 수 있다.[19]

윤영해 역시 곰브리치와 이필원의 견해를 인용하여 자애명상은 자신의 평온과 행복을 위한 수행이고 자신을 위한 수행이란, 결국 지혜와 해탈의 성취가 목적이라고 주장한다.[20] 틸만 페터(Tilman Vetter)가 *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism* 에서 자애명상이 해탈도의 성격을 갖는다고 언급한 것도 이러한 견해를 뒷받침해준다. 페터는 또한 자애명상을 비롯한 사무량심이 해탈을 성취케 하는 주류적인 수행법이었으나 후대에 이르러 그 위상을 상실했을 가능성을 제시한다.[21]

그러나 초기불교에서는 해탈을 일반적으로 심해탈, 혜해탈, 양분해탈 세 가지의 해탈로 구분하여 설명한다.[22] 그 중에서 심해탈은 혜해탈과 함께 성취되었을 경우와

---

17) 임승택, 『초기불교 94가지 주제로 풀다』, 종이거울, 2013, pp.235-237.
18) R. F. Gombrich, *Kindness and Compassion as Means to Nirvana*, Amsterdam, 2005, pp.136-147; 윤영해, "초기불교 문헌에서 자비의 문제 -그 실천 이유와 근거-", pp.81-83, 재인용.
19) 이필원, 앞의 글, pp.24-26.
20) 윤영해, 앞의 글, p.80.
21) T., Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Netherlands, 1988, pp.26-27.

‘흔들리지 않는 심해탈’을 얻은 경우에만 열반을 나타내는 것으로 언급된다.[23] 이러한 부분은 심해탈을 얻게 되더라도 곧바로 열반에 도달한다고 볼 수 없다는 사실을 의미한다. 정준영에 의하면, 심해탈은 ‘일시적으로 기쁨이 수반되는 심해탈’과 ‘흔들리지 않는 심해탈’ 두 가지로 설명되며, 도덕적으로 완전하게 갖추어지지 않은 사람도 일시적인 심해탈을 얻을 수 있다. 따라서 심해탈은 성인(聖人)의 과정뿐만 아니라 그 이전에 수행자가 경험하는 일시적인 마음의 해방을 의미하는 것으로 이해할 수 있다.[24]

심해탈은 사마타 수행을 통해 얻어지는 집중과 관련이 있으며, 이를 통해 탐욕으로부터 벗어나는 것으로 설명된다. 한편 혜해탈은 위빠사나 수행을 통하여 얻어지는 지혜와 관련이 있으며, 이를 통해 무지로부터 벗어나도록 이끈다.[25] 결국, 심해탈과 혜해탈 양자로 이끄는 사마타와 위빠사나의 조화로운 수행을 통하여 모든 종류의 탐욕과 무지를 제거하고 최종의 열반을 성취하게 된다고 결론짓는다.[26] 주석서에서도 심해탈이 단독으로 나타나는 경우는 거의 없으며 대부분은 혜해탈과 함께 나타난다. 혜해탈은 단독으로 나타나는 경우도 있지만 심해탈은 반드시 혜해탈과 함께 닦아나가야 한다.[27]

김재성 또한 자애명상이 내면의 평온과 통찰에 연결되어 있다고 언급하는데 이것은 자애명상이 사마타와 위빠사나 모두와 연결되어 있음을 이해할 수 있다. 이와 관련하여 김재성은『앗타까나가라 경 (Aṭṭhakanāgara Sutta)』을 주목한다.[28]

> “장자여, 다시 비구는 자애가 함께한 마음으로 한 방향을 가득 채우면서 머뭅니다. 그처럼 두 번째 방향을, 그처럼 세 번째 방향을, 그처럼 네 번째 방향을, 이와 같이 위로, 아래로, 옆으로, 모든 곳에서 모든 세상을 풍만하고, 광대하고, 무량하고, 원한 없고, 악의 없는, 자애가 함께한 마음으로 가득 채우고 머뭅니다. 그는 이와 같이 숙고합니다. ‘이 자애를 통한 마음의 해탈은 형성되었고 의도되었다.’라고.… 그 세계에서 다시 돌아오지 않는 법을 얻습니다. 장자여, 이것이 아시는 분, 보시는 분, 아라한, 정등각자이신 그분 세존께서 설하신 그 한 가지 법으로, 비구가 그 법과 함께 방일하지 않고 열심히 스스로 독려하며 머물 때, 해탈하지 못한 그의 마음이 해탈하고 아직 소멸하지 못한 번뇌가 소멸하고 아직 성취하지 못한 위없는 내면의 평안을 성취합니다.”[29]

---

22) 초기불교경전에서 해탈로 설명되는 용어는 크게 심해탈(心解脫, cetovimutti), 혜해탈(慧解脫, paññāvimutti), 양분해탈(兩分解脫, ubhatobhāgavimutti) 세 가지이다. 이 세 가지 해탈 가운데 혜해탈과 양분해탈은 불교수행의 최종목표인 열반을 의미하지만, 모든 심해탈이 열반을 의미하는 것은 아니다. 정준영, “두 가지 해탈(解脫)의 의미에 대한 고찰-니까야(Nikāya)를 중심으로-”,『불교학연구』, 제14호, 2006, p.70.

23) A Ⅰ p.108; K. Thera, *The way of Buddhist Meditation*, Sri Lanka, 1982, p.69: 정준영, “두 가지 해탈(解脫)의 의미에 대한 고찰-니까야(Nikāya)를 중심으로-”, p.71, 재인용.

24) 정준영, “두 가지 해탈(解脫)의 의미에 대한 고찰-니까야(Nikāya)를 중심으로-”, pp.71-72.

25) 정준영은 A.Ⅰ. p.61을 근거로 이와 같이 언급하고 있다. 이에 덧붙여 정준영은 이러한 설명이 사마타 수행의 목적은 심해탈이고, 위빠사나 수행의 목적은 혜해탈로 설명되는 듯 하지만 이들의 제거가 개별적으로 진행되는 것이 아니기에, 사마타와 위빠사나의 조화가 탐욕과 무지를 제거한다는 설명으로 이해된다고 강조한다. 정준영, “붓다의 깨달음, 해탈, 그리고 열반”,『깨달음, 궁극인가 과정인가』운주사, 2014. p.69

26) 정준영, “두 가지 해탈(解脫)의 의미에 대한 고찰-니까야(Nikāya)를 중심으로-”, pp.74-76.

27) 각묵 스님 옮김,『디가 니까야 1』, 초기불전연구원, 2006, p.398.

28) 김재성, 앞의 글, p.64.

인용한 경전의 내용에 대해 김재성은 자애에 의한 마음의 해탈에 대한 숙고와 무상의 지혜를 통해 깨달음에 이를 수 있음을 보여주고 있다고 한다. 즉, 사선, 사무량심, 무색계의 처음 세 단계의 체험과 그 체험의 무상함을 통찰하는 수행으로 연결된 경우에 아라한이 될 수 있는 것이다.[30] 이러한 김재성의 언급은 자애명상이 위빠사나 수행의 매개로 활용될 수 있음을 보여주고 있다.

자애명상이 궁극의 열반에 도달할 수 있는지의 여부를 확인하기 위해서 『자애에 관한 논의 (mettākathā)』를 주목할 필요가 있다. 거기에는 자애의 실천을 통해 여러 가지 공덕을 얻을 수 있고 설령 "꿰뚫지 못하더라도 브라흐마의 세계에 도달한다"는 언급이 나타난다. 또한 이와 관련해서 『청정도론(Visuddhimagga)』에서는 자애의 증득을 통해 아라한과를 얻지 못할 때에는 여기서 죽어 잠에서 깨어나듯 범천의 세상에 태어난다고 설명한다.[31] 이러한 내용을 종합할 때 자애명상은 범천의 세상에 태어나게 하는 원인이 되고 있음을 알 수 있다. 그러나 범천의 세계는 초기불교의 궁극 목적으로 제시되는 윤회로부터의 해탈 혹은 완전한 열반에 도달한 경지가 아니다. 따라서 자애명상은 열반의 충분조건이 아니며 통찰수행이 동반되어야 한다.

Ⅳ. 자애(mettā)의 자리적 특성

자애의 자리적 특성에 주목하는 윤영해는 초기불교에서 자애의 실천이 타자를 위한 것이 아니라 자신을 위한 수행의 형태로 나타난다고 주장한다. 초기불교 경전에서 자애의 실천이 열반을 위한 수행의 한 방법으로 간주되며 남을 위한 실천이기 이전에 먼저 자신의 해탈을 위해 반드시 필요한 과정으로 묘사되고 있다는 것이다. 윤영해는 또한 자애심 배양의 일차적 목표는 자신을 청정하게 하는 데 있고, 심해탈을 이루는 데 있기에 초기불교에서 자애의 실천은 자리적인 차원이 먼저 강조되고 있다고 언급하고 있다.[32]

해리스(Harris) 자애명상의 초점이 타 존재의 고통을 완화하는데 있다기보다는 수행자 자신의 정신상태의 고양에 있다고 말한다. 자애명상의 목적이 특정 존재를 향한다기보다는 개인의 수행을 위한 것이라고 주장하는 것이다.[33] 이 입장에서 이필원은

---

29) Puna ca paraṃ gahapati bhikkhu mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati. Tathā dutiyaṃ, tathā tatiyaṃ, tathā catutthiṃ iti uddham adho tiriyaṃ sabbadhi sabbattatāya sabbāvantaṃ lokaṃ mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena abyāpajjhena pharitvā viharati. So iti paṭisañcikkhati: ayampi kho mettācetovimutti abhisaṅkhatā abhisañcetayitā,… anāvattidhammo tasmā lokā. Ayampi kho gahapati tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena ekadhammo akkhāto, yattha bhikkhuno appamattassa ātāpino pahitattassa virato avimuttañceva cittaṃ vimuccati. Aparikkhīṇā ca āsavā parikkhayaṃ gacchanti, ananuppattañca anuttaraṃ yogakkhemaṃ anupāpuṇāti. MN. I . p.351.

30) 김재성, 앞의 글, p.64.

31) Buddhaghosa, 『청정도론2』, 대림스님 옮김, 초기불전연구원, 2004, p.170.

32) 윤영해, 앞의 글, pp.78-79.

33) I. Harris, *Buddhism and Ecology*, Richmond, 2000, 120: 안옥선, "네스의 도덕불필요론과 불교

자애명상이 다양한 수행방법 가운데 하나이며 불교 전통에서 수행이란 기본적으로 번뇌의 소멸로 인한 고통의 해결을 추구하므로 개인의 번뇌 소멸을 위한 과정임을 강조한다.[34] 이필원의 이러한 견해는 자애명상을 이타적이기 보다는 자리적으로 보고 있다고 파악할 수 있다.

또한 자애명상을 통해 분노와 같은 부정적인 감정을 다스릴 수도 있다. 붓다에 의하면 증오는 결코 증오에 의해 가라앉지 않으며 오직 사랑에 의해 가라앉는다. 이것은 영원히 변치 않는 법칙이다.[35] 분노는 선한 마음과 달리 다른 사람을 구속하고 모욕하고 괴롭게 하는 악한 마음의 상태이다. 분노를 원인으로 하여 타인에게 선하지 못한 마음을 품고, 악담을 하고 폭력을 행사할 수 있다. 그러나 분노는 타인뿐만 아니라 자기 자신을 괴롭히는 원인으로도 작용할 수 있다.[36] 따라서 자애명상을 통해 부정적인 감정들을 다스리면 자신에게 여러 가지 이익이 생긴다. 『톱의 비유경(Kakacūpama Sutta)』에서도 이러한 자애로 분노를 다스릴 것을 권장하고 있다.

> "비구들이여, 만일 양쪽에 날이 달린 톱으로 도둑이나 첩자가 사지를 마디마다 잘라낸다 하라도 그들에 대해 마음을 더럽힌다면 그는 나의 가르침을 따르는 자가 아니다. 비구들이여, 여기서 그대들은 이와 같이 공부지어야 한다. '내 마음은 그것에 영향을 받지 않으리라. 악담을 내뱉지 않으리라. 이로움과 함께 연민을 가지고 머물리라. 자애로운 마음을 가지고 증오를 품지 않으리라. 나는 그 사람에 대해 자애가 함께한 마음으로 가득 채우고 머물리라. 그리고 그 사람을 자애의 마음을 내는 대상으로 삼아 모든 세상을 풍만하고, 광대하고, 무량하고, 원한 없고, 악의 없는, 자애가 함께한 마음으로 가득 채우고 머물리라'라고 그대들은 이와 같이 공부지어야 한다. 비구들이여, 그대들이 이 톱의 비유를 통한 교훈을 매 순간마다 마음에 잡도리한다면 사소하건 중대하건 그대들이 감내하지 못할 말이 있겠는가?"[37]

의 자애의 윤리", 『범한철학』, 제43집, 2006, p.172, 재인용.

34) 이필원, 앞의 글, p.15.

35) na hi verena verāni sammant'idha kudācanaṃ averena ca sammanti, esa dhammo sanantano. 김서리 옮김, 『담마빠다』, 소명출판, 2013, p.16.

36) "비구들이여, 분노야말로 선하지 못한 것이며, 화난 자가 몸과 말과 마음으로 행하는 것이야말로 선하지 못한 것이다. 화나고 분노에 사로잡히고 마음을 빼앗긴 자는 나는 힘 있고 능력 있는 자다라고 생각하며 남에게 고문이나 구속, 몰수, 모욕, 추방으로 부당하게 괴로움을 겪게 한다. 이 역시 선하지 못한 것이다. 이렇게 해서 그에게 분노에서 생기고 분노가 원인이고 분노에서 일어나고 분노가 조건인 이들 많은 악하고 선하지 못한 법들이 일어난다."
Yadapi bhikkhave doso, tadapi akusalaṃ Yadapi duṭṭho abhisaṅkaroti kāyena vācā manasā. Tadapi akusalaṃ. Yadapi duṭṭho dosena abhibhūto pariyādinnacitto parassa asatā dukkhaṃ upadahati, vadhena vā bandhanena vā jāniyā vā garahāya vā pabbājanāya vā. 'Balavamhi balattho iti'pi. Tadapi akusalaṃ. Itissa, me dosajā dosanidānā dosasamudayā dosapaccayā aneke pāpakā akusalā dhammā sambhavanti. AN. I .pp. 201-202.

37) Ubhatodaṇḍakena pi ce bhikkhave kakacena corā ocarakā aṅgamaṅgāni okanteyyuṃ, tatrāpi yo mano padūseyya, na me so tena sāsanakaro. Tatrāpi vo5 bhikkhave evaṃ sikkhitabbaṃ: " naceva no cittaṃ vipariṇataṃ bhavissati. Na ca pāpikaṃ vācaṃ nicchāressāma. Hitānukampī ca viharissāma mettacittā na dosantarā. Tañca puggalaṃ mettāsahagatena cetasā pharitvā viharissāma. Tadārammaṇañca sabbāvantaṃ lokaṃ mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena abyāpajjhena pharitvā viharissāmā"ti. Evaṃ hi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ. Imañca tumhe bhikkhave

이와 같이 붓다는 분노, 성냄과 같은 부정적인 정서를 소멸시키고 치유하기 위해서 자애를 강조했다. 상대방이 나에게 공격적으로 대해도 내 마음을 자애로 다스리면 그러한 공격에 영향을 받아 부정적인 상태로 나아가지 않을 수 있다. 오늘날 분노로 인한 범죄나 각종 사건 사고가 많은 현실에서 이러한 자애명상은 개인의 안녕과 평안을 유지할 수 있게 한다. 부정적 정서를 다스릴 수 있다는 결실이외에도 앞서 인용한『자애에 관한 논의 (mettākathā)』에는 자애명상을 통해 얻을 수 있는 이익이 다음과 같이 언급되어있다.

> "비구들이여, 자애에 의한 마음의 해탈(慈心解脫)을 익히고(習)·닦고(修習)·많이 행하고(多作)·정통하고(作乘)·철저히 실천하고(作實)·따라 이루고(隨成)·축적하고(遍習)·노력을 잘 다졌을 때(善精勤), 11가지 공덕을 기대할 수 있다. 11가지란 무엇인가? 즐겁게 잔다. 즐겁게 깨어난다. 악몽을 꾸지 않는다. 사람들의 사랑을 받는다. 사람이 아닌 이들에게 사랑을 받는다. 여러 신들이 보호한다. 이러한 사람은 불이나, 독이나 칼이 해치지 못한다. 마음이 빠르게 삼매에 들어간다. 안색이 맑아진다. 노망하지 않고 죽음을 맞는다. 나아가 꿰뚫지 못하더라도 브라흐마의 세계에 도달한다. 비구들이여, 자애에 의한 마음의 해탈을 익히고·닦고·많이 행하고·정통하고·철저히 실천하고·따라 이루고·축적하고·노력을 잘 다졌을 때, 이러한 11가지 공덕을 기대할 수 있다."[38]

인용한 문구를 보면 자애를 통해 마음을 다스릴 때 일상생활에서 얻을 수 있는 이익을 비롯하여 여러 가지 공덕을 기대할 수 있다고 한다. 이러한 내용은 특히 자애명상이 자리적 특성을 부각시키며 곧바로 현세의 삶에서 공덕을 가져온다는 사실을 나타내고 있다.

한편『삼명경(Tevijja Sutta)』에는 앞서 윤영해, 해리스, 이필원등이 주목했던 자애명상을 통해 내세의 삶에서 얻을 수 있는 이익이 언급되어있다.

> "와셋타여, 예를 들면 고동을 부는 자가 힘이 세면 별 어려움 없이 사방에서 다 들을 수 있게 하는 것과 같다. 와셋타여, 그와 마찬가지로 이처럼 자애를 통한 마음의 해탈을 닦은 자에게, 제한된 [욕계의]업은 여기에 더 이상 남아 있지 않고 여기에 더 이상 정체해 있지 않는다. 왓세타여, 이것이 범천의 일원이 되는 길이다."[39]

---

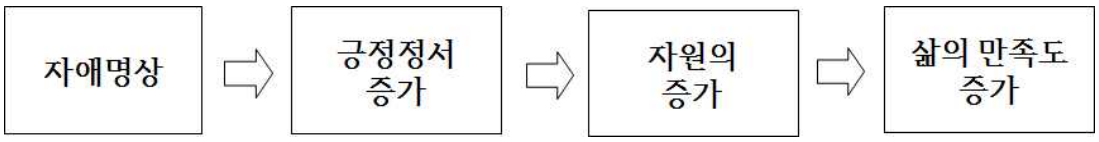
kakacūpamaṃ ovādaṃ abhikkhaṇaṃ manasikareyyātha. Passatha no tumhe bhikkhave taṃ vacanapathaṃ aṇuṃ vā thūlaṃ vā yaṃ tumhe nādhivāseyyathāti? MN. Ⅰ. p.129.

38) mettāya bhikkhave cetovimuttiyā āsevitāya bhāvitāya bahulīkatāya yā nākatāya vatthukatāya anuṭṭhitāya paricitāya susamāraddhāya ekādas' ānisaṁsā pātikaṅkhā. katame ekādasa? sukhaṁ supati. sukhaṁ paṭibujjhati, na pāpakaṁ supinaṁ passati, manussānaṁ piyo hoti, amanussānaṁ piyo hoti, devatā rakkhanti, nāssa aggi vā visaṁ vā satthaṁ vā kamati, tuvaṭaṁ cittaṁ samādhiyati, mukhavaṇṇo vippasīdati, asammūḷho kālaṁ karoti, uttariṁ appaṭivijjhanto brahmalokūpago hoti. mettāya bhikkhave cetovimuttiyā āsevitāya bhāvitāya bahulīkatāya yā nākatāya vatthukatāya anuṭṭhitāya paricitāya susamāraddhāya ime ekādas' ānisaṁsā pāṭikaṅkhā. 임승택,『빠띠삼비다막가 역주』, 가산불교문화연구원, 2001, p.739.

39) Seyyathāpi vāseṭṭha balavā saṅkhadhamo appakasireneva cātuddisaṃ sarena viññāpeyya, evameva kho vāseṭṭha evaṃ bhāvitāya mettāya cetovimuttiyā yaṃ pamāṇakataṃ

인용한 내용에서는 자애명상을 통해 해탈을 닦은 자는 천상세계에 태어나는 이익이 있다고 언급하고 있다. 불교의 궁극적인 목표는 윤회를 하지 않는 것이므로 범천의 일원으로 태어나는 것이 반드시 필요한 부분은 아니다. 그러나 경전에서 자주 언급되는 표현중 하나인 몸이 무너진 다음에는 비참한 곳, 나쁜 곳, 악처(惡處), 파멸처, 지옥에서 태어난다는 대목과 비교해봤을 때 긍정적인 표현으로 해석할 수 있으며 자리적 특성의 하나로 간주할 수 있다.

경전에 나타나 있는 자애명상의 자리적 특성에 이어 이 부분을 실증적으로 연구한 심리치료분야의 연구결과들을 살펴보고자 한다. 신경영상법을 통해 마음을 측정한 연구에 따르면 자애명상을 통해 다른 존재에게 자애로운 마음을 방사했을 때 자신의 마음에도 똑같은 생각과 감정이 생기는 것을 확인할 수 있었다. 이와 같은 연구결과는 자애명상이 자신에게 이익이 된다는 것을 잘 보여주고 있다.[40] 자애명상과 관련한 여러 연구결과들 중에서 특히 자애명상을 통해 나타나는 효과를 인과적으로 설명하는 연구를 주목할 필요가 있다. 이 연구 결과에 따르면 자애명상을 통해 사랑, 감사, 희망과 같은 긍정정서가 증가하였고 이러한 변화는 다시 마음지킴, 자기 수용, 신체의 건강증진과 같은 개인적 자원의 증가로 연결되었다. 이뿐만 아니라 자애명상을 경험한 사람들은 이를 통해 삶의 전반적인 만족도가 증가하였고 우울감이 감소하였다.[41]



<그림1> 자애명상을 통해 나타나는 변화들의 인과 경로
<출처: B.L. Fredrickson, et.al, ,“Open hearts builds lives: Positive emotions, induced loving kindness meditation, build consequential personal resources”, p.1048>

위의 모형은 자애명상을 통해 나타나는 변화들의 인과 경로를 잘 보여주고 있다. 자애명상을 통한 긍정적 정서의 증가는 삶에 대한 만족감의 증가로 나아갈 수 있다. 또한 자애명상을 통한 긍정적 정서의 향상은 실제적으로 스트레스에 대한 대처능력 및 회복력을 증가시킨다는 결과가 존재한다.[42] 이러한 연구결과들은 자애명상이 개인의 심리치료 및 건강증진에 효과적임을 객관적으로 보여주고 있으며 자애명상의 자리적 특성을 현대 과학적으로 입증하고 있다.

---

kammaṃ na taṃ tatrāvasissati, na taṃ tatrāvatiṭṭhati. Ayampi kho vāseṭṭha brahmuno sahavyatāya maggo. DN. I . p.251.

40) 스티브 플라워즈, 『마음챙김으로 불안과 수줍음 치유하기』, 정지현 옮김, 소울메이트, 2015, p.312.

41) B.L. Fredrickson, et.al, ,“Open hearts builds lives: Positive emotions, induced loving kindness meditation, build consequential personal resources”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Volume 95, 2008, p.1057.

42) 박성현, 앞의 글, pp.285-286.

Ⅴ. 자애(mettā)의 이타적 특성

위에서 살펴본 바와 같이 초기경전의 대부분이 자애의 자리적인 측면을 묘사하고 있다. 그러나 자애의 특성이 반드시 자리적인 것에만 국한된 것은 아니다. 초기불교에서는 일반적으로 자애의 자리적 특성이 부각되지만 이타적인 특성 또한 간과할 수 없는 부분이다. 자애의 이타성은 타인의 고통을 어떻게 벗어나도록 도울 수 있는지에 대한 적극적인 의미의 이타(利他)와 타인에게 피해를 주지 않고 사랑과 친절을 베풀어 화합한다는 의미에서의 소극적인 의미의 이타로 구분할 수 있다.[43] 붓다가 자신이 깨달은 바를 중생들에게 설한 행위는 적극적인 의미의 이타라고 할 수 있다. 붓다는 또한 분명하게 이미 해탈을 얻은 자들에게도 많은 사람들의 구제를 위해 각자 유행하면서 가르침을 전하라는 지시를 전하고 있다.[44] 자애는 이와 같이 타인을 구제한다는 적극적 의미 외에도 대인관계의 문제해결 및 공동체의 발전에 기여할 수 있다는 소극적인 의미에서의 이타성 또한 지니고 있다. 다음의 학자들의 견해는 이러한 자애의 이타적 특성의 면모를 잘 나타내준다.

자애의 자리적 특성들에 주목한 학자들과 달리 슈미트 하우젠(Lambert Schmithausen)은 자애의 자리적 특성뿐 아니라 이타적 특성에도 주목한다. 그는 자애명상이 자기 마음의 정화를 위해 실천된다는 점을 인정하면서도 타인에 대한 우호적인 행위라는 형태로 영향을 끼친다는 점을 강조하였다. 다만 타자를 위해 적극적으로 행위하는 것이 아니라, 해를 끼치는 행위를 삼가는 것에 강조점이 있다고 하며 자애의 이타성을 언급하고 있다.[45] 경전에서도 이와 비슷한 내용을 찾을 수 있다. 예컨대, 「말리까경(Mallikā-sutta)」에서는 자기를 사랑하는 사람은 다른 사람을 해치지 말라고 언급하고 있다.[46] 이 구절은 자신을 사랑하는 마음이 타인을 해치지 않는 것으로 이어진다는 사실을 보여주며, 이는 자애의 이타적 실천의 한 사례가 된다고 할 수 있다.

한편 안옥선은 자애명상이 자리(自利)와 이타(利他)중에 어디에 초점을 두고 있는가에 대한 물음 자체가 원칙적으로 잘못되었다고 주장한다. 초기불교에서 자애명상이 자리적인 특성이 있다는 것은 여러 경전을 통해서도 확인이 가능하지만 자애명상은 자타합일과 자리이타의 '합일'을 전제로 하는 수행이므로 이러한 물음 자체를 무화시키기 때문이다.[47] 불교의 자애사상은 자리와 이타를 동시에 추구하며 자신의 행복과

---

43) 안옥선, "불교윤리에 있어서 자기애와 타자애의 상호적 실천", 『哲學』, 제76집, 2003, p.88.

44) L. Schmithausen, "평정과 자비-초기불교에 나타나는 정신성과 구제(利)의 목적", 양영순 옮김, 『불교학리뷰』, 2014, p.193.

45) L. Schmithausen, 앞의 논문, p.203.

46) "마음으로 사방을 찾아보건만 자신보다 사랑스러운 자 볼 수가 없네. 이처럼 누구에게나 자신이 사랑스러운 법 그러므로 자기를 사랑하는 자, 남을 해치지 마세."
"Sabbā disā anuparigamma cetasā
Nevajjhagā piyataramattanā kvaci,
Evaṃ piyo puthu attā paresaṃ
Tasmā na hiṃse paraṃ attakāmoti." S. I .p.75.

47) 안옥선, "네스의 도덕불필요론과 불교의 자애의 윤리", pp.172-173.

타인의 행복이 필연적으로 긴밀하게 연결되어있다. 또한 궁극적으로는 자리와 이타가 하나라는 인식 위에서 성립한다.[48] 자리와 이타가 하나라면 자신의 행복을 추구하는 것이 곧 타인의 행복을 추구하는 것이 된다. 아래의 경전은 자애를 통해서 자신과 타인을 함께 보호할 수 있다는 붓다의 가르침이 잘 나타나있다.

> "비구들이여, 자기를 보호하는 것이 남을 보호하는 것이며, 남을 보호하는 것이 자기를 보호하는 것이다. 비구들이여, 그렇다면 어떻게 자신을 보호하는 것이 남을 보호하는 것인가? 많은 수행의 실행을 통해서이다. 비구들이여, 이와 같이 자신을 보호하는 것이 남을 보호하는 것이다. 비구들이여, 그렇다면 어떻게 남을 보호하는 것이 자신을 보호하는 것인가? 인욕, 해치고자 하는 마음이 없는 것, 자애, 연민에 의해서이다."[49]

위의 경전에서는 보다 직접적으로 자애를 통해서 자신을 보호함과 동시에 타인을 보호할 수 있다고 언급하고 있다. 이러한 부분은 자애가 자리적이면서 동시에 이타적인 특성을 가지고 있음을 잘 보여주고 있다.

김재성 역시 초기경전을 근거로 자심해탈이라는 선정수행법과 공동체의 화합을 위한 자애명상을 함께 소개하고 있다. 『고싱가살라 짧은 경(Cūḷa-gosiṅgasāla Sutta)』에 나와 있는 다음의 문구는 아누룻다 존자를 비롯한 3명의 아라한이 서로에게 자애로운 몸과 마음의 업을 유지하면서 화합하여 지냈다는 것을 전하고 있는 내용으로 자애명상이 선정수행으로서의 의미만 있는 것이 아니라는 것을 잘 보여주는 부분이다.[50]

> "세존이시여, 여기서 저희들에게 이런 생각이 듭니다. '내가 이러한 동료 수행자들과 함께 머문다는 것은 참으로 나에게 이익이고, 참으로 나에게 축복이다'라고. 그래서 제게는 이 스님들이 눈앞에 있건 없건 항상 그들에 대해 자애로운 몸의 업을 유지하고, 제게는 이 스님들이 눈앞에 있건 없건 항상 그들에 대해 자애로운 말의 업을 유지하고, 제게는 이 스님들이 눈앞에 있건 없건 항상 그들에 대해 자애로운 마음의 업을 유지합니다. 그러면 제게 이런 생각이 듭니다. '이제 나는 나 자신의 마음은 제쳐두고 이 스님들의 마음에 따라야겠다.'라고. 세존이시여, 그러면 저는 제 자신의 마음은 제쳐두고 이 스님들의 마음에 따릅니다. 세존이시여, 참으로 저희는 몸은 다르지만 마음은 하나라고 생각합니다."[51]

---

48) 안옥선, 『불교윤리의 현대적 이해』, p.159.

49) Attānaṃ bhikkhave, rakkhanto paraṃ rakkhati. Paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati. Kathañca bhikkhave, attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati, āsevanāya bhāvanāya bahulīkammena. Evaṃ kho bhikkhave, attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati. Kathañca bhikkhave, paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati, khantiyā avihiṃsāya mettacittatāya anuddayatāya. Evaṃ kho bhikkhave, paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati. SN. V. p.169.

50) 김재성, 앞의 글, p.57.

51) mayhampi kho bhante evaṃ hoti: 'lābhā vata me, suladdhaṃ vata me, yohaṃ evarūpehi sabrahmacārīhi saddhiṃ viharāmī'ti. Tassa mayhaṃ bhante imesu āyasmantesu mettaṃ kāyakammaṃ paccupaṭṭhitaṃ āvī ceva raho ca. Mettaṃ vacīkammaṃ paccupaṭṭhitaṃ āvī ceva raho ca. Mettaṃ manokammaṃ paccupaṭṭhitaṃ āvī ceva raho ca. Tassa mayhaṃ bhante evaṃ hoti: 'yannūnāhaṃ sakaṃ cittaṃ nikkhipitvā imesaṃyeva āyasmantānaṃ

인용한 내용은 자애명상이 상호화합을 통해서 개인을 넘어 공동체와 사회의 발전에 기여할 수 있음을 잘 보여주고 있다.

이처럼 자애명상을 통해 마음을 다스리면 자신을 지킬 수 있을 뿐 아니라 다른 사람과의 관계의 문제에도 긍정적으로 작용을 할 수 있고 공동체나 사회에도 좋은 영향을 미칠 수 있다.

자애명상을 통해 자신을 사랑하고 수용하고 자신에 대해 더 감사하는 과정은 내부의 생각, 감정 및 신체 감각, 그리고 자신의 의식과의 관계를 치유한다. 여기서 더 나아가 다른 사람들을 본질적으로 인식하여 관계를 구축할 수 있게 하고 생명이 있는 다른 모든 존재와 긴밀하게 연결된다. 이처럼 자애명상은 심리적 건강을 증진시키고 중요한 사회적 연결 감각을 육성하고 있다. [52]

최근 자애명상의 자리적 특성과 이타적 특성을 함께 고려해야 한다는 것을 객관적으로 입증해주는 연구 결과들이 증가하고 있다. 자애명상이 이타성에 미치는 영향을 측정한 연구결과에 따르면 자애명상을 통해 타인의 고통에 대한 공감과 타인에 대한 긍정성, 연결감 등이 증가하였고 사회적지지 등의 긍정적 자원 또한 향상되었다.[53] fMRI를 이용한 연구에서는 자애명상을 많이 한 사람일수록 타인이 고통에 공감적으로 반응할 때 활성화되는 뇌의 섬엽과 전방대상피질이 더 활성화된다는 결과가 나타났다.[54] 이러한 연구결과들은 자애명상이 개인의 심리치료에 도움이 될 수 있으며 타인에 대한 공감능력을 향상시킬 수 있음을 객관적으로 입증하고 있다. 또 다른 연구결과에 따르면 자애명상을 통한 자애로운 정서의 증진이 자신과 친밀한 사람들에 대한 긍정적 연결감을 고양시킬 뿐 아니라 낯선 사람들이나 사회적으로 소외받는 사람들에 대한 편견과 부정적 태도의 변화를 가질 수 있다고 한다. 이러한 연구결과는 자애명상이 사회의 화합과 발전에도 긍정적으로 작용할 가능성을 보고 한다.[55] 바로 이러한 내용이 자애명상의 이타적 특성을 분명히 보여주고 있다고 할 수 있다.

Ⅶ. 결론

붓다에 의하면 증오는 결코 증오에 의해 가라앉지 않으며 오직 사랑에 의해 가라앉는다. 이것은 영원히 변치 않는 법칙이다. 붓다가 자신이 깨달은 진리를 중생들에게 전하고자 한 마음은 자애(mettā)로 표현할 수 있다. 자애는 사랑, 친절과 같은 성품으

---

cittassa vasena vatteyyanti. So kho ahaṃ bhante sakaṃ cittaṃ nikkhipitvā imesaṃyeva āyasmantānaṃ cittassa vasena vattāmi. Nānā hi kho no bhante kāyā. Ekañca pana maññe citta'nti. MN. Ⅰ. pp.206-207.

52) Monica Leppma, “Loving-Kindness Meditation and Counseling”, Journal of Mental Health Counseling, Volume 34, 2012, pp.198-203.

53) 장지현, “단기 자비명상이 자비심과 이타행동에 미치는 영향”, 석사학위논문, 아주대학교 심리학과, 2014, p.2.

54) 장지현, 앞의 글, p.10.

55) 박성현, 앞의 글, pp.276-277.

로 모든 생명이 있는 존재들이 행복하고 평안하기를 기원하는 마음이다.

초기불교에 나타나는 mettā와 관련하여 국내에서는 자비라는 번역어가 흔히 사용되고 있다. 일부학자들은 자(loving-kindness)와 비(compassion)의 의미를 혼용해서 사용한다. 이처럼 학자들마다 mettā에 대해서 다른 번역어를 사용하는 까닭에 이것의 의미를 이해하는데 혼란이 생겨나기도 한다. 본고는 자(慈)와 비(悲)를 구분하여 mettā는 자애로 karuṇā는 연민으로 구분해서 사용해야 한다는 입장을 밝혔다.

과연 자애명상을 통해 열반에 도달할 수 있는가 하는 부분도 생각해보아야 할 문제이다. 초기불교의 수행을 크게 사마타와 위빠사나라는 두 갈래로 나눌 수 있다. 자애명상은 자신을 비롯하여 다른 존재들에 집중하여 자애의 마음을 확장해 나간다는 특징을 지닌다. 따라서 이것은 통찰을 의미하는 위빠사나보다는 사마타에 가깝다고 할 수 있다.

해탈에는 심해탈, 혜해탈, 양분해탈 세 가지의 해탈이 있으며 심혜탈은 성인의 과정에 도달하기 이전에 수행자가 경험할 수 있는 일시적인 마음의 해방으로 이해할 수 있다. 이와 관련하여 정준영은 자애명상만으로 열반에 도달할 수 없고 심해탈과 혜해탈 양자로 이끄는 사마타와 위빠사나의 조화로운 수행을 통하여 열반을 성취해야 한다고 주장한다. 본고는 이러한 정준영의 입장을 지지한다.

필자는 초기불교 경전을 중심으로 자애의 의미와 특성을 살펴보았고, 이것을 보완하기 위한의도에서 현대 심리치료의 연구결과를 추가적으로 살펴보았다. 초기불교 경전에서 자애명상은 분노와 폭력적인 성향 등의 감정조절을 위해서 행해지기도 하고 해탈의 과정으로 묘사되기도 한다. 더 나아가 자신과 타인을 모두 보호할 수 있고 공동체의 화합과 발전에 기여하는 등의 이타적인 모습으로 나타나기도 한다. 현대 심리치료의 연구결과들도 자애명상을 통해 긍정적인 정서가 증가하고 이러한 변화는 삶의 전반적인 만족감이 높아진다고 밝힌다. 나아가 자애명상을 통해 타인에 대한 편견과 부정적인 태도가 긍정적으로 변화될 수 있음을 보고한다. 이러한 연구결과들은 자애명상이 자리적 특성과 이타적 특성을 동시에 지니고 있음을 뒷받침한다고 할 수 있다.

<Abstract>

The Meaning and Role of Loving-kindness in Early Buddhism

The translated phrase loving-kindness and compassion is often used in relation with *mettā,* or meditation, revealed in early Buddhism. The phrase loving-kindness and compassion was not often used in early Buddhism, and the phrase was only compounded and need to be used separately. Therefore, *mettā*, the original word of loving-kindness, should be translated into affection, and the original word of compassion, *karuṇā,* needs to be translated into pity.

There is an opinion that loving-kindness meditation is mainstream meditation, and thus one can reach *nibbāna* with just the loving-kindness meditation. Further, there is an opinion that loving-kindness meditation is secondary meditation, and it should be conducted together with *vipassanā*. However, loving-kindness mediation should be regarded as a preparation process for *vipassanā* for ultimate *nibbāna*, and loving-kindness mediation and *vipassanā* should be performed together.

Loving-kindness, as the emotional aspect of love and kindness, is the heart praying all existences including oneself to be happy and peaceful. In the early Buddhist scriptures, loving-kindness meditation was described to be performed for one's own peace, and as a process to reach *nibbāna*. Also, those scriptures mention this life's benefits that can be acquired through loving-kindness meditation, and the afterlife's benefits. Furthermore, loving-kindness mediation is also demonstrated as altruistic image pursing others' happiness beyond one's own peace, such as contribution to a community's harmony and development.

Studies have been increasing recently on psychotherapy field report saying that loving-kindness meditation is effective to personal psychotherapy, such as in depression, and is helpful in sympathizing with others and in positively improving oneself. As such, loving-kindness meditation needs to altogether consider the characteristics that benefit individuals and the characteristics that benefit others.

Key words: loving-kindness, compassion, loving-kindness mediation, Early Buddhism, psychotherapy

【참고문헌】

AN : Aṅguttaranikāya, PTS.
MN : Majjhimanikāya, PTS.
DN : Dīghānikāya, PTS.
SN : Saṁyuttanikāya, PTS.

각묵 스님 옮김,『디가 니까야 1』, 초기불전연구원, 2006.
김서리 역주,『담마빠다』, 소명출판, 2013.
김재성, “붓다가 가르친 자비”,『자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가』, 운주사, 2015.
박성현, “자비는 나와 이웃을 이롭게 하는가?”,『자비, 깨달음의 씨앗인가 열매인가』, 운주사, 2015.
안옥선,『불교윤리의 현대적 이해』, 불교시대사, 2002.
_____, “불교윤리에 있어서 자기애와 타자애의 상호적 실천”,『哲學』, 제76집, 2003.
_____, “네스의 도덕불필요론과 불교의 자애의 윤리”,『범한철학』, 제43집, 2006.
윤영해, “초기불교 문헌에서 자비의 문제 -그 실천 이유와 근거-”,『한국불교학』, 제 62집, 2012.
이자랑, “계율에 나타난 분노의 정서와 慈愛(mettā)를 통한 치유”, 韓國禪學, 제28호, 2011.
이중표, “자비의 윤리”,『불교학 연구』, 제12호, 2005.
이필원, “사무량심의 ‘해탈도’적 성격 고찰 초기불교를 중심으로”,『불교연구』, 제32집, 2010.
일중, “남방 상좌불교 전통에서의 자애관 수행”,『九山論集』, 제9집, 2004.
임승택,『빠띠삼비다막가 역주』, 가산불교문화연구원, 2001.
_____,『붓다와 명상』, 민족사, 2011.
_____,『초기불교 94가지 주제로 풀다』, 종이거울, 2013.
장지현, “단기 자비명상이 자비심과 이타행동에 미치는 영향”, 석사학위논문, 아주대학교 심리학과, 2014.
정준영, “두 가지 해탈(解脫)의 의미에 대한 고찰-니까야(Nikāya)를 중심으로-”,『불교학 연구』, 제14호, 2006.
_____, “붓다의 깨달음, 해탈, 그리고 열반”,『깨달음, 궁극인가 과정인가』운주사, 2014.
Buddhaghosa,『청정도론2』, 대림스님 옮김, 초기불전연구원, 2004.
Schmithausen, L., “평정과 자비-초기불교에 나타나는 정신성과 구제(利)의 목적”, 양영순 옮김,『불교학리뷰』, 2014.
플라워즈, S.,『마음챙김으로 불안과 수줍음 치유하기』, 정지현 옮김, 소울메이트, 2015.
브랙, T.,『지금 이 순간 있는 그대로 받아들임』, 김선주·김정호 옮김, 불광출판사, 2012.
페터, T.,『초기불교의 이념과 명상』, 김성철 옮김, 도처출판 씨아이알, 2009.

라훌라, W.,『붓다의 가르침과 팔정도』, 전재성 옮김, 한국빠알리성전협회, 2005.

Malalasekera, G. P., *ENCYCLOPAEDIA OF BUDDHISM*, Volume Ⅶ, Government of Srilanka, 2003.

Fredrickson, B.L.,Cohn,M.A, Coffey,K.A.,Pek,J.,& Finkel, S.M., "Open hearts builds lives: Positive emotions, induced loving kindness meditation, build consequential personal resources. Journal of Personality and Social Psychology, Volume 95, 2008.

Gombrich, R. F, *Kindness and Compassion as Means to Nirvana*, Amsterdam, 2005.

Harris, I., *Buddhism and Ecology*, Richmond, 2000.

Leppma, Monica, "Loving-Kindness Meditation and Counseling", Journal of Mental Health Counseling, Volume 34, 2012.

Thera. Kheminda, "The way of Buddhist Meditation", 2nd & enlarged ed. Colombo, Sri Lanka: Lake House Pub, 1982.

Vetter, Tilman, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Netherlands, 1988.

거부감과 자기보존 욕구의 연관성에 관하여

포스닥 연구원 신은화

• 연구진행 상황 및 계획

거부감과 자기보존 욕구의 연관성이라는 문제의식은 지난 상반기 연구과제로 구상되었던 <낙인과 감정(논문 1)> 및 <낙인과 도덕 판단(논문 2)>에 연결되는 세부 주제이다. <낙인과 감정>에서는 경멸, 혐오, 증오의 세 가지 감정을 중심으로 사회적 낙인에 대한 거부감의 영향 및 관계가 다루어질 것인데, 이들 감정의 기저에 놓인 일차적 감정은 '두려움'이다. 우선 특정 집단에 대한 사회적 낙인의 분석을 위해서는 어빙 고프만의 낙인 개념을 기본적으로 참고하고, 아우렐 콜나이의 적대적 감정 분석 및 마르티나 뢰브의 성매매 문제에 대한 사회학적 접근을 적극 해석하고 수용할 것이다. 콜나이와 뢰브의 저작들은 현재 여전히 분석중이며, 올해 말쯤 <낙인과 감정>의 구체적 윤곽이 드러날 것이라 예상된다. 그런데 이 계획서에서 가장 핵심적으로 주목하고 있는 거부감의 일종도 역시 두려움(공포)이라는 점에서, 이것은 <도덕과 감정>의 연장선에서 착안되었으며 그것의 중요한 일부분을 이룰 것이다.

한편 <낙인과 도덕판단>에 관련된 현안은 '도덕판단'의 내용을 위한 텍스트의 확정과 분석이다. 이를 위해 필자가 잠정적으로 고려한 것은 칸트의 도덕철학 관련 저서들이었다. 그런데 이와 관련해서 가장 시급하게 확인해야 하는 점은, 마르타 누스바움의 단편 논문이 노정하는 맹점(낙인의 극복과 관련된 테제)을 비판적으로 검토하고자 할 때 칸트의 도덕철학적 관점을 고려하는 것이 과연 적합한 전략인지, 만약 그러하다면 칸트의 어떤 개념과 내용을 중점적으로 채택할 것인지 등의 문제이다.

좀 더 구체적으로 논하자면, 누스바움은 육체적 서비스의 경제적 대가에 대한 낙인은 비이성적 편견에 근거한다는 점을 밝히면서, 이를테면 성매매의 합법화를 거부하는 이유가 낙인 때문이라는 주장은 전도된 논리라는 것을 예리하게 지적한다. 즉 이미 낙인을 찍어 합법화를 가로막으면서도, 합법화의 반대 근거로 낙인을 주장하는 것은 잘못이라는 것이다. 그런데 이러한 유의미한 지적에도 불구하고 두 가지 중대한 문제점이 지적될 수 있다. 첫째, 누스바움의 견해에서 낙인의 지양과 관련해 "어떻게?"를 질문했을 때 중대한 허점이 드러난다. 사회적으로 고정되고 재생산되는 낙인이 개인의 의식적 노력만으로는 극복되기 어렵기 때문이다. 둘째, 누스바움이 낙인의 비이성적 측면을 강조한 데에는 필자도 이의가 없으나, 모든 낙인의 대상들이 과연 원천적으로 도덕적인 가치 판단과 무관한 것인지에 대한 질문은 여전히 제기될 수 있다고 본다. 바로 이런 점들과 관련해서 필자는 칸트의 이성주의적 도덕관이 상당히 유의미한 비판적 관점을 제시해줄 것이라 예상하며, 이를 좀 더 구체적이고 확증적인 테제로 세워내는 것이 현 시점에서 최대 관건이라고 보고 있다.

또한 거부감과 자기보존 욕구의 관계를 논하면서, 결국 이 둘의 악순환에서 벗어나기 위한 방법의 하나로 '타자의 맥락을 이해하는 시선'에 대해 다루어볼 것인데, 이는 <낙인과 도덕판단>에서 낙인을 도덕 판단으로 대체하는 문제와 연관하여 상호 비교 검토해볼 만하다.(아래 3번과 관련한 문제)

1. 홉스, 자기보존 원리

『리바이어던』에서 홉스는 자연 상태에 대해 묘사하면서 능력과 욕구가 비슷한 개인들 간의 필사적인 경쟁, 갈등, 투쟁 및 그로 인한 인간의 공포에 대해 이야기한다. 바로 이 공포심은 자기보존 욕구를 강화시키며, 특히 이 욕구가 '공격적인' 형태로 표출되는 데 결정적인 이유로 작용한다. 개인들은 모두 타인에게 선제공격을 가함으로써 자신의 생명을 지키려 한다는 홉스의 설명에서 우리는 공포심에 의한 자기보존 욕구의 극단적 표출을 확인할 수 있다. 바로 이런 점에서 필자는 홉스의 자연상태에 관한 설명이 사회적 낙인에 미치는 적대적 감정의 영향을 분석하는 데 매우 유용한 방법이 될 수 있음을 발견한다.

인간의 두려움 및 죽음에 대한 공포는 즉각적이고 필연적으로 자기보호의 원리로 작동하며, 이들 감정이 강할수록 타자를 향한 적대적 반응은 더욱 거세진다. 그런데 타자를 자신과 분리시키고 차별화하며 배척하는 낙인의 밑바탕에는 낯선 타자에 대한 두려움과 공포가 자리 잡고 있다고 볼 수 있다. 이 두려움과 공포로 인해 다수의 사람들은 끊임없이 타자를 타자로 고정화하고 적대시해야만 한다. 왜냐하면 두려움과 공포의 광기로 인해 사람들은 그렇게 해야만 자기보존의 탈출구를 찾을 수 있다는 환상을 강하게 갖기 때문이다. 이런 맥락에서 필자는 사회적 낙인에 결정적 영향력을 행사하는 적대적 감정들, 그 중에서도 특히 두려움이라는 일차적 감정을 자기보존 욕구와의 연관성 속에서 분석하기 위해 홉스의 자연상태 이론을 적극적으로 고려하고자 한다.

그런데 홉스의 자연상태는 이 자기보존의 원리에 의해 '필연적으로' 사회계약의 체결 단계로 이행할 수밖에 없다. 바로 이것이 홉스적 관점의 흥미로운 점인데, 인간의 이기적인 자기보존의 욕구는 결국 그 자체의 원리(이기심, 공포, 투쟁)를 '극대화'함으로써 해결되는 것이 아니라 그와 반대의 방향(자연권의 제한으로서의 자연법, 평화의 지향)을 이성적으로 고려함으로써 비로소 극복되는 것임을 밝힌다는 데 있다. 필자는 이 지점이 사회적 낙인의 지양을 위한 또 하나의 유의미한 관점을 열어준다고 보고, 이 점을 <낙인과 감정> 중의 주요한 테제로 세워보고자 한다.

2. 헤겔, 자기의식 장에서 노예의 공포와 자기보존

우리는 헤겔『정신현상학』의 자기의식 장에서도 죽음에 대한 공포가 자기보존에 대한 선택으로 이어지는 전형적인 예를 찾아볼 수 있다. 바로 주인과 노예의 변증법에서 설명되는 노예의 처지가 그에 해당한다. 노예는 자신을 압도적으로 제압하는 타자에 굴복하고 그를 '주인'으로 승인함으로써 자신의 생명을 지킨다. 이때 마찬가지로

작용하는 기제는 생명을 잃을지도 모른다는 노예의 '공포'와 자신의 생명을 인정의 대가로 위태롭게 만들지 않으려는 '의지'이다. 물론 이 부분이 사회적 낙인의 배타적 감정을 설명하는 데 직접적으로 연결되기는 어렵다. 그러나 공포 및 두려움의 감정과 자기보존의 연관성을 해명하는 데에는 충분히 유용하다고 볼 수도 있기 때문에, 필자는 헤겔이 자기의식 장에서 펼친 노예의식에 관한 설명과 홉스의 자연상태에 관한 설명을 서로 비교하고 양자 간의 차이점을 확인하면서, 낙인의 적대적 감정 중 '두려움(공포)'의 결정적인 측면을 해명해보고자 한다.

3. 사회적 낙인의 극복을 위한 방안으로서 필자는 두 가지 측면을 고려하고 있다. 그 중 하나는 타인이 처한 '사회적 맥락'을 이해하는 것이며, 다른 하나는 거부감을 도덕 판단으로 대체시키는 것이다. 전자는 낙인의 문제에 대한 사회적 관점을 전제할 뿐만 아니라 동시에 낙인의 대상 자체(사람 자체)에 대한 이해를 강조하는 입장이다. 한편 후자의 관점을 통해 필자는 감정의 비이성적 측면을 도덕 판단의 이성적 관점으로 극복할 필요성을 역설할 것이며, 이는 앞서 계획했던 <낙인과 도덕 판단>의 내용과 직결되는 내용이기도 하다.