다산 정약용 심성론의 철학치료적 가치

추나진 (박사과정)

목 차

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 인심도심설 해석과 극기복례
Ⅲ. 인간 욕구의 긍정과 선악 문제
Ⅳ. 다산 정약용 심성론의 철학치료적 가치
Ⅴ. 나가는 말

본 연구에서는 정약용의 심성론을 종합적으로 분석하고 이를 철학치료적 관점으로 재해석하여 고찰해보고자 한다. 철학치료(Philosophical therapy)는 약물치료나 수술치료 등과 같은 직접적인 의료적 의미를 가지는 것이 아니라 인간의 '마음의 병'을 치료하고자 하는 실천적 의미를 내포하고 있는 학문 분야이다. 이러한 철학치료의 궁극적인 목적은 철학치료의 관점을 적용하여 인간실존의 문제를 내면적 성찰과 철학적 대화를 통해서 치유하고자 하는 것이다. 따라서 인간의 마음의 구조, 마음과 몸의 관계를 통해 마음을 병을 완화시키고자 하는 심성론에 대한 논의는 이미 그 자체로 철학치료의 관점과 접점을 이루고 있다. 따라서 본고에서는 이러한 점에 주목하여 정약용 심성론을 철학치료적 관점으로 재해석해 보고자 하였다.

정약용 심성론의 특징은 기호(嗜好)로서의 성(性)과 자주지권(自主之權)으로서의 심(心)의 관계 구도를 통해서 영명성(靈明性)으로서 인간을 인식해 보고자 한 것이다. 정약용은 인간을 신형묘합(身形妙合)의 존재로 규정하면서 인심(人心)과 도심(道心)이라는 인간의 두 가지 마음의 양상에 대해 설명하고 있다. 그는 인심과 도심의 갈등상황을 드러내면서 도심을 보존하고 인심을 제어하는 구체적인 방법을 제시하고 있다. 그는 주희가 말하고 있는 인심도심설이 맹자의 '대체소체론'과 공자의 '극기복례(克己復禮)'의 이론의 연장선상에 있다는 점을 인정하였다. 그는 극기를 통해 도심을 따르면 선으로 향하고 극기에 실패하면 악으로 가게 된다고 보았다. 여기서 정약용이 극기를 중요하게 생각하는 이유는 바로 선과 악이 갈리는 분기점이기 때문이다. 그래서 도심을 보존하지 못하여 인심이 제어되지 않는다면 바로 마음의 병이 생기게 된다. 그래서 정약용은 공자가 말하는 극기복례를 통해 마음의 병을 치유하고자 한다. 정약용은 공자의 극기복례를 설명하면서, 인간은 인심의 욕구를 가지고 있기 때문에 자칫 예의범절에 어긋날 수 있는 언행을 하고자 한다. 하지만 이러한 마음이 자리할 때 도심이 이를 제어하고자 명령을 내리게 된다고 보았다. 이때 인심이 도심의 명령을 잘 따른

다면 이때의 상태가 바로 극기복례인 것이다.

또한 정약용은 성리학에서 부정적으로 인식되었던 인간의 본래적인 욕망을 긍정적으로 평가한다. 성리학적 관점에서 본다면 욕구와 악은 인간의 형기(形氣)의 기질(氣質)에서 생겨나는 것이지만, 정약용의 관점에서 본다면 악은 인심(人心)의 부제(不齊)에서 비롯된 것이다. 그는 욕구를 부정적으로 보지 않고 인간 행위의 실천적 원동력으로 보았다. 여기에는 형식적 합리주의에 치중한 주자학적 인간이해를 뛰어 넘어 새로운 지평에서 심성론을 전개하고자 했던 정약용 심성론의 특징이 드러난다. 정약용은 기본적으로 맹자의 성선설을 받아들이면서 인성의 선악 문제를 다루고 있다. 성리학자들은 천리로서의 리와 기질적 욕구의 기라는 두 가지 양상의 성(性)을 인식한 것과는 달리 정약용은 인격적 주체인 심(心)을 통해서 기호로서의 성의 성격을 규명하고 있다. 영명한 영체로서의 심은 형기에 근원하는 인심과 도덕적 선을 지향하는 도심 사이의 갈등 구조 속에서 인성의 선악 문제를 다룬다. 정약용은 성을 중점적으로 다루었던 주희의 관점과는 달리 심에 중점을 두어 심의 심층적 분석을 통해서 인간 도덕성을 확충시키고자 하였다. 인간은 행위에 대해 도덕적 판단을 내리고 책임감을 수반하는 선택의 과정을 겪게 된다. 정약용에 따르면 이러한 일은 모두 심의 주관에 의해서 이루어진다. 정약용은 '심의 권형이 선할 수도 있고 악할 수도 있다'라고 말한다. 심의 두 가지 양상인 인심과 도심 가운데 인심은 항상 위태로운 상황에 노출되어 있다. 하지만 인심을 곧바로 사욕으로 규정하여 도심에 의해 무조건적으로 제거해야 하는 대상으로 설정하지는 않는다. 다시 말해서 인심은 위태롭기는 하지만 선으로 갈 수도 있기 때문에 정약용은 인심에 의해 발현되는 '무엇인가를 하고자 하는' 욕구를 부정적으로 인식하고 있지 않는 사실을 알 수 있다.

정약용은 심의 주체성과 자율성을 강조하면서 인간 도덕성을 확충시키고자 하였다. 이러한 점에서 정약용은 맹자의 성선설을 토대로 인성의 선악 문제를 다루고 있다. 성의 선악 문제는 인심과 도심이라는 두 가지 마음 양상을 가질 수밖에 없는 인간의 필연적 귀결이므로 중요한 대목이라고 할 수 있다. 이와 관련하여 주자학에서는 인간의 욕구를 인심과 연결시키면서 절제할 것을 요청하는 반면 정약용은 인간이 살아가면서 실천적 삶의 원동력을 제공하는 측면으로 바라보면서 욕구에 긍정적 평가를 내리고 있다. 욕구를 부정해버린다면 인간은 무엇인가를 하고자 하는 원동력을 상실하게 되므로 인간의 행위에 있어서 주체적이고 자율적인 도덕적 판단을 내릴 수 없게 된다고 보았다. 이처럼 정약용 인간의 주체성과 자율성을 주장하면서 심성론을 통한 실천론적 함의를 도출하고 있다. 이는 동양의 심성론을 통해 오늘날의 '마음의 병', 그 중에서도 삶의 의미 상실이나 도덕적 무관심에 대해 효과적인 치유할 수 있는 가능성을 내재하고 있다는 점에서 그 의의를 찾아볼 수 있다.

참고문헌

단행본

강원대학교 인문과학연구소,『인문치료』, 강원대학교 출판부, 2009.

강원대학교 인문과학연구소,『인문치료학의 모색』, 강원대학교 출판부, 2009.

강원대학교 인문과학연구소,『인문치료의 이론과 원리』, 강원대학교 출판부, 2009.

강원대학교 인문과학연구소,『인문치료학의 정립을 위한 시론적 연구』, 강원대학교 출판부, 2009.

강원대학교 인문과학연구소,『인문치료의 이론과 원리』, 강원대학교 출판부, 2011.

이광래·김선희·이기원 지음,『마음, 철학으로 치료한다』, 知와 사랑, 2011.

최진덕,『인문학, 철학, 그리고 유학』, 청계, 2004.

Lou Marinoff지음, 이종인 옮김,『철학으로 마음의 병을 치료한다』, 해냄출판사, 2000.

학위논문

김영주,「게슈탈트 치료와 동양 사상의 비교 및 임상적 적용」, 학위논문(박사), 성신여자대학교 일반대학원, 2016.

박재완,「정약용의 심성론」, 학위논문(석사), 서울대학교 대학원, 2015.

송상형,「茶山 丁若鏞의『心經密驗』硏究: 朱子學의 敬工夫에 대한 批判을 中心으로」, 학위논문(석사), 한국학중앙연구원 한국학대학원, 2006.

신주연,「정약용의 道心에 관한 연구」, 학위논문(석사), 부산대학교 대학원, 2016.

안영숙,「茶山 心性論 硏究 :『孟子要義』를 中心으로」, 학위논문(석사), 成均館大學校大學院, 2002.

황정희,「공맹의 인성교육을 통한 철학치료 연구」, 학위논문(석사), 강원대학교 일반대학원, 2017.

학술지논문

금장태,『心과 性 다산의『맹자』해석』, 서울대학교출판문화원, 2005.

백민정,「다산 심성론에서 도덕감정과 자유의지에 관한 문제」,『한국실학연구』14, 한국실학학회, 2007.

이행훈,「다산 정약용의 심성론: 인심도심의 재해석과 성기호설」,『동양철학연구』84, 동양철학연구회, 2015.

전병욱,「주자와 다산의 미발설과 수양론적 특징」,『철학연구』46, 고려대학교 철학연구소, 2012.

정소이,「다산 정약용의 인심, 도심론」,『다산학』18, 다산학술문화재단, 2011.

후설의 직관 이론에 관한 연구

-쇼펜하우어의 이념 직관과 비교하여-

김동욱 (박사과정)

목 차

1. 들어가는 말
2. 후설의 직관 이론
  2.1. 직관 작용의 특성
  2.2. 직관 작용의 대상
3. 쇼펜하우어의 직관 이론
  3.1 직관의 주체
  3.2. 직관의 대상
4. 후설과 쇼펜하우어의 직관이론 비교
5. 나가는 말

본 연구의 주제는 후설의 직관 이론이다. 본질 직관은 지향성, 현상학적 환원과 같이 후설 현상학의 근본 개념이고, 초기에 본질 직관은 주로『논리 연구』2권 제6연구 '지향적 체험' 부분에서 논의되며, 감성적 직관에 의존하면서도 단지 그 개체를 인식하는 것이 아니라, 그것에 대응하는 유적 보편성을 의식하는 작용으로 규정된다. 중기 저작인 『이념들』1권에서 본질 직관은 더욱 상세히 논의되며, 본질 직관은 경험적 직관을 기초로 하는 가운데 사실적 개체가 아니라 개체 자신에 내장된 본질이 의식에 주어지는 사태로 해명된다. 후설은 의식의 '지향적 체험'으로서 본질 직관을 해명하지만, 후설의 본질 직관에 대한 오해는 그가 살아있을 당시부터 빈번히 제기되었고, 그래서 후설 자신도 후기 사상에 이르기까지 그의 직관 이론에 관한 반론에 대응하여 비판적 고찰을 이어갔다.

필자는 본 연구에서 후설의 본질 직관을 쇼펜하우어의 이념 직관과 비교하여, 지향적 체험으로서 본질 직관을 특성을 해명할 계획이다. 필자는 후설과 쇼펜하우어의 문제의식과 사상적 전제가 다름에도 불구하고, '직관' 이론에서는 적지 않은 유사점을 살펴볼 수 있다고 생각한다. 쇼펜하우어는 형이상학적 '의지'를 전제하며, 의지가 드러난 표상으로서 세계를 주장한다. 그에 의하면 돌, 나무, 말(馬) 인간, 달과 같이 현상으로 드러난 모든 것은 맹목적인 의지의 표현이며, 표상의 세계는 시간, 공간, 인과율의 지배를 받는다. 이러한 표상을 바탕으로 하여 일상생활과 학문이 성립하지만, 근본적으

로 충족될 수 없는 의지의 본성에 따라 인간은 고통에서 벗어나기 힘들다. 그렇지만 천재는 특유의 무관심성과 직관 능력으로 '순수한 인식 주관'이 되어 표상에서 의지의 가장 객관적인 형태인 '이념'을 직관할 수 있다. 그리고 이 이념을 예술작품으로 재현한다. 이런 방식으로 쇼펜하우어는 인간이 잠시나마 고통에서 벗어날 가능성을 예술에서 발견한다.

후설 역시 현상학적 판단중지를 통하여 자연적 태도의 일반정립을 유보한 채, 선험적 주관성의 상관자로서 의식대상을 고찰한다. 자연과학적이고 실증주의적인 세계관에 익숙한 자아는 인과율에 근거하여 사태를 판단하지만, '현상학적 판단중지'라는 방법적 절차를 거쳐서 태도를 전향하면, 기존과는 다른 관점에서 '세계'를 바라볼 수 있다. 여기에서 후설 역시 쇼펜하우어와 유사하게 일상적이고 자연적 태도의 변경과 자아의 무관심성을 강조한다.

1990년대 이후로 루돌프 베르넷(Rudolf Bernet)과 같은 저명한 현상학자들이 후설과 쇼펜하우어 사상 사이의 연관성을 규명하기 시작했으며, 2000년대 이후 영국 및 독일 현상학자들에 의해서 주로 '무의식', '본능', '충동' 개념을 중심으로 후설과 쇼펜하우어 그리고 프로이트, 융 사상 사이의 관계가 활발히 논의되고 있다. 후설 현상학과 쇼펜하우어, 그리고 심층 심리학 간의 비교 연구가 아직 활발하지 않은 국내 현상학 연구에 본 연구가 미약하게나마 학문적 기여를 할 수 있으리라 조심스레 기대한다.

참고문헌

임마누엘 칸트(백종현 옮김),『순수이성비판』, 아카넷, 2014.

임마누엘 칸트(백종현 옮김),『판단력비판』, 아카넷, 2009.

쇼펜하우어(홍성광 옮김),『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2016.

쇼펜하우어(김미영 옮김),『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』, 나남출판, 2010.

조정옥,「행복의 방법에의 현상학적 모색 -쇼펜하우어의 현상학적 행복론을 되새기며」, 『철학과 현상학 연구』49권, 2011.

홍성하,「후설에서 나타난 무의식의 현상학에 대한 연구」.『철학과 현상학 연구』, 21권, 2003.

E. Husserl, Logische Untersuchungen Zweiter Band, hrsg. v. Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

_____, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,, Erstes Buch, hrsg. v. K.Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976,

_____, Phänomenologische Psychologie, hrsg. v. Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968.

Rudolf Bernet, The Unconscious Between Representation and Drive: Freud, Husserl, and Schopenhauer, The series Contributions to Phenomenol ogy, 1996.

_____, Unconscious consciousness in Husserl and Freud, Phenomenolog y and the Cognitive Sciences, 2002.

_____, Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl, Interdiszipl inäre perspektiven der phänomenologie, 2006.

_____, Schopenhauer on the will as Drive of my Libidinal Body and as Natural Force of Material Bodies, Journal of the British Society for Phenomenology, 2013.

Thomas Regehly & Daniel Schubbe(ed.), Schopenhauer und die Deutung der Existenz Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik, 2016.

James Luchte, The Body of Sublime Konwledge: The Aesthetic Phenomenolo gy of Arthur Schopenhauer, the heythrop Jounal, 2009.

David Ross, Being and the natural world in Schopenhauer and Husserl, Uni versity of Wales Lampeter, Netherton, 2008.

Niall Keane & Darian Meacham, Starting from Nature, Journal of the British Society for Phenomenology, 2013

Thorsten Streubel, Phänomenologie des Mitleids. Analyse eines moralischen Gefühls im Anschluss an Husserl und Schopenhauer, Volume 216 of the series Phaenomenologica, 2014.

노년의 정체성 정립을 위한 해석학적 모색

- 리쾨르의 이야기정체성을 중심으로 -

조영아 (박사과정)

목 차

1. 서론 : 노년철학의 필요성과 해석학적 시도
2. 노년, 낯선 나와의 조우 : 신체, 사회적 시선, 문화적 감성
3. 이야기적 재구성의 은유적 기능 : 비선형적 시간의 계기들을 조명하기
4. 리쾨르의 타자성과 자기성의 변증법적 종합: 이야기정체성
5. 주체물음에 대한 해석학적 모색과 노년의 자기이해
6. 결론 : 삶을 완성하는 노년기의 의미

본 연구의 동기와 개요

생로병사는 우리가 필연적으로 당면하게 되는 삶의 조건이자 보편적 생명현상이다. 삶의 가치는 이 현상을 어떻게 이해하고 받아들이느냐에 달려있다. 고령화 사회에 접어든 현시점에서는 노년의 삶을 조명하는 더욱 많은 철학적 성찰이 요청된다. 노화의 여정에는 살아온 자신과의 신체적, 정서적, 정신적 불일치의 혼돈 뿐만 아니라 연령주의에 기반한 사회적 시선으로 규정되는 자신과의 불협화음이라는 경험도 들어있다. 고령층의 사회적 고립과 노화감정은 총체적 자아감을 압박하고 평안을 해치는 요소들이다. 필자는 노년의 내면적 고민과 치유를 모색하는 과정에서 구체적인 철학 사유와 연결해보고자 한다. 이 글은 이야기를 매개로 타자성과 자기성을 변증법적으로 종합함으로써 자기해석으로 이끄는 리쾨르의 이야기해석학에서 그 길을 구하는 해석학적 시도이다.

노년은 언제부터 시작되는가라는 질문에 대한 답변으로 대부분이 '타자화된 자신'을 제시한다. 노년에는 낯선 나와 조우한다. 되돌릴 수 없는 신체적인 변화, 속도전을 벌이는 사회변화에의 부적응, 무뎌지는 감성, 타인의 시선으로 정의되는 나. 이는 나이 먹어가는 인간이 휘말릴 수밖에 없는 상황들, 살아본 구체적 경험들이다. 아메리가 보기에 노년은 내적 시간, 기억의 퇴적물이다. 우리 인생의 경험들이 불협화음적으로 무질서하게 쌓여있는 시간의 지층들이다. 기억의 불완전성에도 불구하고 우리의 판단력, 대인관계, 가치관은 이 기억에 의존하기에 현실과 충돌하게 된다.

자기가 누구인지 묻는 인간은 자기를 '이야기'한다. 즉 내가 누구인지 묻는다는 것은 삶의 역사를 이야기하는 것이다. 개인의 역사를 무의미한 선형적 진행에서 해방시켜 새로운 의미망, 새로운 시간성의 맥락 안에 놓을 수 있어야 한다. 삶 속에 침잠해 가려져있던 기억 속의 의미들이 이야기의 맥락 속에서 재구성되어 이해가능하게 된다. 아렌트에 따르면, 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. 주체는 스스로에게 말하고 있는 자신의 이야기 속에서 스스로를 발견한다.

리쾨르의 이야기 정체성은 같음(idem)이 아니라 새롭게 해석하는 자기(ipse)이다. 자기는 타자를 포함한다. 내 삶의 역사는 타자의 삶의 역사와 항상 밀착되어 있기에 타자와 관련해 규명해야 한다. 이야기하는 자기는 자기자신과 타자를 이야기할 수 있는 조건을 포함한다. 자신이 낯설어진다는 것은 노년이 주는 기회이다. 자기자신으로부터 소외되는 한편으로 비로소 자신이 된다는 역설. 죽음을 사유함으로써 삶 전체를 반추하는 가운데 타인에게 공명하게 된다. 모든 이야기의 주인공은 단수가 아니고 복수임을, 서로의 존재됨에 서로가 빚지고 있음을 알게 된다. 내 안의 타자성을 인정하는 자기구성적 역동적 정체성이 이야기 정체성이다. 타자성을 함축하는 리쾨르의 해석학적 정체성은 윤리성을 말하는 존재이다. 나이가 들어 지혜로워진다는 것은 새로운 서사를 얻는 일이겠지만 여기에는 이야기로 구성하여 자기해석을 계속하려는 노력이 필요하다.

참고문헌

강영안, 『주체는 죽었는가』, 문예출판사, 1996
김영한, 『쉴라이어마허에서 리꾀르까지』,
김선하,『리쾨르의 주체와 이야기』, 한국학술정보, 2007
김애령 외,『나는 어떻게 죽을 것인가』, 21세기북스, 2016
박아청 외,『에릭슨의 인간이해』,교육과학사, 2010
이동옥, 『나이듦과 여성학적 성찰』, 한국학술정보, 2012
정기철,『해석학과 학문과의 대화』, 문예출판사, 2004
_____, 『폴 리쾨르의 철학』, 시와진실, 2016
정진웅, 『노년의 문화인류학』, 2012
시몬 드 보부아르,『노년』, 책세상, 2014
안셀름 그륀,『황혼의 미학』, 윤선아 역, 분도출판사, 2013
로마노 과르디니,『삶과 나이』, 김태환 역, 문학과 지성사, 2016
장 아메리, 『늙어감에 대하여』, 돌베개, 2014
장 그롱댕, 『철학적 해석학 입문』, 최성환 역, 한울, 2012
폴 리쾨르, 『타자로서 자기자신』, 김웅권 역, 동문선, 2006
_____, 『시간과 이야기』, 김한식·이경래 역, 문학과 지성사, 2011
한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우·태정호 역, 한길사, 2015
_____, 『정신의 삶』, 푸른숲, 2004
주디스 버틀러, 『윤리적 폭력비판-자기자신을 설명하기』, 양효실 역, 인간사랑, 2013
아리스토텔레스, 『시학』, 천병희 역, 문예출판사, 2011
Emmanuel Levinas, 『시간과 타자』, 강영안 역, 문예출판사, 2015
Karl Simms, 『해석의 영혼 폴 리쾨르』, 김창환 역, 앨피, 2009
Wilhelm Schmid, 『나이든다는 것과 늙어간다는 것』, 장영태 역, 책세상, 2014

현존재분석론과 철학 실천

- 현존재의 자기이해와 타자이해에 대한 분석을 중심으로 -

김동한 (박사과정)

목 차

1. 서론
 - 현존재분석론의 임상철학적 수용
2. 현존재의 존재양식에 대한 해명
 2.1. 처해 있음과 이해
 2.2. 각자성과 존재해야 함
 2.3. 더불어 있음
3. 현존재의 고통
 3.1. 존재부담으로부터 오는 고통
 3.2. 근원적 진리에 대한 반성으로부터 오는 고통
 3.3. 공동현존재로부터 오는 고통
4. 현존재의 철학함
 4.1. 철학하는 자로서의 인간 현존재
 4.2. 철학함으로 인한 인간 현존재의 고통
 4.3. 철학함을 통한 인간 현존재의 치유
5. 결론
 - 철학 실천 : 현존재가 자신의 현존재를 사유하게 함, 그것을 함께 사유함

1. 서론
- 현존재분석론의 임상철학적 수용

‘현존재’라는 철학적 개념에 ‘분석’이라는 용어를 덧붙인 임상철학적 방향이 1930-40년대에 등장하였다. 경험주의적 심리학이나 정신분석학을 통해서가 아니라 현상학적-해석학적인 분석을 토대로 한 임상철학을 통해 인간의 정신적 고통에 접근하려는 시도는 그것이 처음 등장하던 시기에는 상당히 파격적인 것이었다.[1] 그럼에도 경험주의적 심리학이나 정신분석학이 지닌 한계에 대한 고찰 그리고 철학 실천을 위한 숙고의 과정에서 현존재분석의 임상철학적 수용에 대한 요청은 지속적으로 제기되

1) 김재철, 「L. 빈스방거의 현존재분석에 대한 비판적 고찰」, 『철학연구』 제46집, 고려대학교 철학연구소, 2012, 242 참조.

어 왔다. 특히 하이데거의 '현존재분석론'은 — 빈스방거(L. Binswanger)와 보스(M. Boss) 그리고 홀츠하이-쿤츠(Holzhey-Kunz)등이 속해 있는 — '현존재 분석학파'에 의해 수용되어 최근까지도 다양한 관점에서 논의되고 있다.

그런데 이러한 사정과 관련해 우리가 살펴볼만한 점은 하이데거의 현존재분석론을 중심으로 한 대다수의 연구들이 그것을 단지 철학 상담을 위한 '이론적' 기반으로서만 활용하고 있다는 점이다.[2] 그러나 하이데거의 현존재분석론은 현존재 자기 자신과 세계 나아가 그와 더불어 있는 공동현존재들에 대한 — 실존론적인 경험을 수반하는 — '삶의 철학함'인 까닭에, 그 자체로서 본래 이론적이라기보다는 '실천적인' 것이다.[3] 요컨대 그의 현존재분석론은 오늘날 그것에 대해 사람들이 갖고 있는 통념들과는 달리, '이론적'이라기보다는 그 자체로 '실천적인' 것으로 이해되어야 마땅한 것이다. 이 글에서는 이러한 점과 관련된 사항들이 다뤄질 것이다. 본 논문은 하이데거의 현존재분석론을 다시금 숙고하여, 특히 현존재의 자기이해와 타자이해에 대한 분석을 중심으로 하여 그의 현존재분석론에 본래 속해 있는 실천적 성격을 분명히 드러냄으로써, '철학 실천으로서의 현존재분석론'에 대한 해명을 제시하고자 한다.

2. 현존재의 존재양식에 대한 해명

현존재분석론의 철학 실천적 성격을 드러내기 위해 이 장에서는 하이데거가 그의 저작 곳곳에서 제시하고 있는 '현존재의 존재양식'이 해명될 것이다. 하이데거는 그의 여러 저작들에서 현존재의 존재양식을 '처해 있음'(Befindlichkeit), '이해'(Verstehen), '각자성'(Jemeinigkeit), '존재해야 함'(Zu-sein) 그리고 '더불어 있음'(Mitsein) 등을 살펴봄으로써 해명하고 있다. 이에 따르면 현존재는 무엇보다도 자신의 존재를 증여받은 '내던져져 있음'(Geworfenheit)으로서 그리고 '세계-내-존재'(In-der-Welt-sein)로서 언제나 현사실적으로 자신의 존재를 이해하고 있으며 그로써 기분 지어져 있다. 또한 현존재는 철두철미 '각자'로서 자신의 존재를 인수해야 하면서도 그와 동시에 '공동현존재'(Mitdasein)와 더불어 있다. 우리는 현존재의 존재

---

2) 그 대표적인 경우로는 M. 보스가 있다. 그는 인간의 근원을 현존재로 파악하여 인간의 심리적 상황을 해석하고, 그러한 해석을 바탕으로 한 현상학적·해석학적 대화를 통해 내담자가 자신의 존재의미를 깨닫도록 함으로써 내담자를 치료한다. 이러한 점에서 보스의 현존재 분석은 충분히 실천적이라 볼 만하다. 그러나 사실상 보스의 현존재 분석은 현존재 분석을 내담자가 처한 '심리적' 문제 상황의 이해를 돕기 위한 하나의 수단적 이론으로서 활용하는 것이라 볼 수 있다. 손영삼, 「현존재 분석과 실존 치료」, 『동서철학연구』 제58호, 한국동서철학회, 2010, 495 참조.

3) 하이데거는 『철학 입문』(*Einleitung in die Philosophie*)에서 다음과 같이 말하고 있다. "학문은 … 그 자체에서 (이미) 실천적이다. 학문의 진리가 어디에 존속하고 있는지 개념적으로 파악되기만 한다면, 학문은 직접적인 것으로서 그 자체로 영향을 끼친다." 여기서 하이데거가 언급하고 있는 '학문의 진리가 존속하고 있는 그 곳'은 철학의 본령이 성취되는 존재진리의 영역이다. 하이데거는 현존재의 본래적인 철학함과 존재사유를 동일한 것으로 보고 있는데, 그의 이러한 관점은 '철학 실천'이라는 개념의 외연을 보다 넓히기 위한 단초가 될 수 있을 것이다. 본 논문의 주요한 목적은 그의 현존재분석론이 지닌 철학 실천적 성격을 해명하고, 이러한 해명이 철학 실천에 대한 연구와 관련해 어떠한 의의가 있는지를 밝히는 것이다. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a. M. 1996, 33 참조.

양식에 대한 하이데거의 이러한 해명들을 살펴보면서 현존재에게 속해 있는 근본 성격들이 과연 어떠한 것인지를 숙고해볼 수 있을 것이다.

3. 현존재의 고통

이 장에서는 현존재가 '현존재인 까닭에' 맞닥뜨릴 수 있는 여러 고통들을 살펴볼 것이다. 그 고통들은 크게 다음의 세 가지로 나누어진다. 1. 존재 자체를 '부담'(Last)으로 느끼는 고통.[4] 2. 자신의 존재의 근원을 물어나가게 될 경우 빠지게 될 수 있는 고통. 3. 더불어 있는 타인들, 즉 공동현존재로 인한 고통. 현존재가 현존재인 까닭에 빠지게 되는 여러 고통들을 차례로 살펴봄을 통해 우리는 현존재의 근본 성격이 그 고통들과 어떠한 연관을 맺고 있는지, 나아가 현존재의 근본 성격에서부터 비롯된 그 고통들을 치유적 관점에서 어떻게 이해해야 할 것인지를 고찰해볼 수 있을 것이다.

4. 현존재와 철학함

전통적으로 인간은 '이성적 동물'(animal rationale)로 여겨져 왔다. 그러나 하이데거는 인간에 대한 그러한 전승된 관념을 거부하고 존재가 개방되는 장소이자 세계-내-존재로서 언제나 이미 존재를 이해한다는 의미에서 인간을 '현존재'(Dasein)라 명명하고 있다. 그러한 현존재는 존재를 사유하는 자, — 하이데거의 관점에서 보자면 — 곧 근원적인 의미에서 철학하고 있는 자이다. 이러한 관점을 따르자면 우리는 인간을 이성적 동물이라기보다는 '철학적 동물'이라 볼 수 있을 것이다. 그런데 현존재는 본질적으로 철학하는 자인 까닭에 모종의 고통에 처할 위험을 갖고 있다. 우리는 현존재가 존재를 사유하는 자, 즉 철학하는 자로서의 본질로 인해 빠지게 되는 고통을 '존재론적 고통'이라 명명할 수 있다. 현존재의 존재론적 고통은 본문 '2. 현존재의 존재 양식'과 '3. 현존재의 고통'에서 상술된 바의 내용들과 일맥상통해 있다.

하이데거에 따르면 현존재는 현존재로서 실존하고 있는 한 언제나 이미 철학하고 있는데, 그러한 철학함은 현존재로 하여금 자기 자신의 존재와 대결을 벌이게 함으로써, 현존재를 고통에 처하게 한다. 그러나 하이데거의 관점을 충실히 따라서 보자면, 역설적이게도 그러한 철학함, 곧 자신의 존재를 사유함은 다시금 현존재가 자기 자신으로부터 공격받아 난 상처에 대한 치유의 가능성을 제공한다고 볼 수 있다.[5] 이러한

---

4) 하이데거는 『존재와 시간』(*Sein und Zeit*)에서 일반적인 인식 방식으로 접근해서는 결코 파악될 수 없는 '존재의 부담'에 관해 다음과 같이 말하고 있다. "존재는 부담(짊어져야 할 것)으로 드러나게 된다. 왜 그런지를 사람들은 **알지** 못한다."(Das Sein ist als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht.) M. Heidegger, *Sein und Zeit.* Frankfurt a. M. 1977, 179.

5) 현존재의 철학함과 그것의 치유적 계기에 관한 이와 같은 관점은 다니엘 브란트의 관점과 일치한다. 그는 『철학 실천. 철학 실천의 개념과 심리치료와의 관계』(*Philosophische Praxis. Ihr Begriff und ihre Stellung zu den Psychotherapie*)에서 다음과 같이 말하고 있다. "모든 인간은 철학자이다. … 철학함은 **인간이 자신의 인간 존재 — 세계에서의 현존재 — 와 벌이는 대결**, 현존재에 의해 공격

점과 관련해, 본 장에서는 '자신의 존재를 사유함'으로서의 철학함에 속해 있는 그와 같은 이중적 계기들을 살펴봄을 통해 현존재의 철학함이 그 자체로서 지닌 치유의 가능성에 관한 통찰이 제시될 것이다.

5. 결론

- 철학 실천 : 현존재가 자신의 현존재를 사유하게 함, 그것을 함께 사유함

본 논문의 결론에서는 '현존재의 사유'가 철학 실천과 관련해 지니고 있는 본래적인 의미가 제시될 것이다. '현존재의 사유'라는 표현은 이중적으로 해석 될 여지가 있다. 즉, 그 표현은 '현존재가 사유함'이라는 의미와 '현존재를 사유함'이라는 의미로 해석 될 수 있다. 그러나 그 표현에 담긴 그러한 두 의미는 사실상 동일한 영역에 속해 있다. 현존재의 사유는 언제나 현존재 자기 자신에로 향해 있기 때문이다.

하이데거의 현존재분석론은 현존재가 현존재를 사유하는 것으로서 현존재에 의한, 현존재를 향한 사유이다. 그리고 바로 이러한 까닭에 하이데거의 현존재분석론은 본질적으로 현존재를 위한 실천적 성격, 보다 정확히 말하자면 철학적 실천의 성격을 지닌다. 우리는 그의 현존재분석론에 담긴 그와 같은 의미에 관한 통찰을 바탕으로 하여 철학 실천의 이론과 실재가 어떠한 방향으로 나아가야 할지를 숙고해볼 수 있을 것이다.[6)]

을 받아 상처가 난 것에 대한 치유, 자신의 존재에 대한 사유를 나타낸다." D. Brandt, 김재철 역, 『철학 실천. 철학 실천의 개념과 심리치료와의 관계』, 경북대학교 출판부, 2016, 142.

6) 본 논문의 잠정적인 결론은 다음의 두 가지이다. 1. 현존재분석론은 내담자로 하여금 내담자가 자신의 현존재를 스스로 사유하게끔 하는 것으로서 그 자체 실천적인 것이다. 2. 상담자와 내담자는 더불어 있음으로서, 존재의 진리에 함께 참여하고 있다는 점에서 동일한 영역에 속한 공동현존재이다. 현존재분석론을 따르고 있는 상담자는 그 자신 역시 현존재인 자로서, 다시 말해 공동현존재인 타인들과 더불어 언제나 존재의 진리에 참여하고 있는 자로서 내담자를 대해야만 하며, 내담자 또한 그러한 참여로 이끌어 그가 지닌 '현존재의 존재론적 고통'을 스스로 치유할 수 있도록 전향의 계기를 마련해줘야 한다.

참고문헌

M. Heidegger, *Sein und Zeit.* Frankfurt a. M. 1977.

M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a. M. 1996.

김재철,「L. 빈스방거의 현존재분석에 대한 비판적 고찰」,『철학연구』제46집, 고려대학교 철학연구소, 2012.

김재철·서경희,「철학상담의 이론과 실천을 위한 현존재분석론의 적용-한국 중년여성들의 사례와 함께」,『현대유럽철학연구』제37호, 한국하이데거학회, 2015.

D. Brandt, 김재철 역,『철학 실천. 철학 실천의 개념과 심리치료와의 관계』, 경북대학교 출판부, 2016.

M. Boss, 이죽내 역,『정신분석과 현존재분석』, 하나醫學社, 2003.

손영삼,「현존재 분석과 실존 치료」,『동서철학연구』제58호, 한국동서철학회, 2010.

송현아,『권태와 불안에 대한 하이데거의 해석』, 경북대학교, 2015.

안희정,『현존재분석과 철학치료 - 이해와 불안을 중심으로』, 원광대학교, 2008.

이진오,「빈스방거, 보스, 프랑클의 정신의학과 현존재분석」,『철학 실천과 상담』제1집, 한국철학상담치료학회, 2010.

_____,「실존현상학과 상담치료 그 이론과 실제」,『인문학연구』제21호, 경희대학교 인문학연구소, 2012.

임지혜,『하이데거의 더불어 있음에 대한 사회존재론적 해석 : 배려와 공감의 사회를 향한 우리-존재론의 가능성 모색』, 경북대학교, 2017.

진교훈,「빈스방거의 인간이해: 현존재분석을 중심으로」,『서강인문논총』제22호, 서강대학교 인문과학연구소, 2007.

원시 유가·도가의 욕심에 관한 치료적 함의 비교 연구

김경수 (박사수료)

목 차

1. 서론
2. 두 학파의 욕심에 대한 견해
3. ‘극기’와 ‘무기’의 비교를 통해 본 욕심 제거의 실천 방법
4. 결론

1. 연구 목적

‘철학상담’ 또는 ‘철학치료’라는 개념은 1980년대 유럽에서 전개된 ‘철학실천(Philsophische Praxis)' 개념에서 유래하였고, 이러한 철학실천 운동은 19세기에 이르러 거리의 철학이 강단의 철학으로 전환되면서, 철학이 현실과는 분리된 채 단순히 순수학문으로서의 철학으로만 전락하는 현상을 극복하고자하는 흐름 속에서 등장하였다.[7] 철학실천 운동은 국내에서는 1993년의 김영진의 논문 이래로,[8] 철학치료와 관련된 모습을 띠고 연구들이 지속되고 있으며, 2009년 경북대와 강원대에서 철학상담이 철학과 정규과목으로 개설되어 철학상담이 아카데믹한 교육의 장으로 진입하는 등 많은 성과를 이뤄내고 있다.[9]

동양철학을 치료적 관점에서 재해석 하려는 시도들도 다양한 방면에서 이뤄지고 있는데, 불교는 말할 것도 없거니와 유가와 도가에서도 공자의 대화법[10]을 비롯하며 점차 그 범위가 다양해지고 있다. 이러한 흐름과 발맞추어 이 논문에서는 원시 유가·원시 도가의 욕심에 대한 이해와 극복 방법을 분석함으로써 욕심이 주는 현대인의 심리

7) 김석수, 「철학, 고통 그리고 치료」, 『철학연구』 100집, 2006, 181-184쪽 참조.
8) 김영진, 「임상철학을 위하여」, 『철학과 현실』 16집, 1993.
9) 이진남, 「철학상담의 어제와 오늘 그리고 미래」, 『철학 실천과 상담』 1집, 2010. 128쪽.철학상담은 아카데믹한 교육의 장으로 진입(128, 이진남, 어제와 오늘 경북대 강원대 2009년 철학과 정규과목으로 철학 상담이 개설
10) 논어에 나타난 공자의 대화법을 철학상담과 관련된 범주에 적용시켜 연구한 연구서는 총 11편이다. 이들 중 대표적인 몇 편을 소개하면, 이기원(2015)는 공자의 대화법을 因人施言的 방법(동일한 문제를 안고 있는 사람이라도 각 사람의 성격이나 체질 등 개인의 특성에 따라 상담을 달리 해야 한다)이라 규정했으며, 이희재(2010)는 공자의 대화 내용과 태도 속에 담긴 특징을 개방성·정직성·탈권위성·존중이라 분석하였고, 김종원(2007)은 공자는 상담과정에서 모든 선택은 내담자에게 있다고 보았기에 내담자의 자발적인 참여를 강조하였으며, 촉진적인 의사소통 방법을 통해 내담자의 문제해결능력을 길러 주었고 건설적인 방향으로 내담자의 변화를 이끌었다고 하였다.

적 괴로움과 갈등에 대한 치료적 함의를 고찰해보고자 한다.

욕심의 사전적 정의는 '분수에 넘치는 탐심'으로, 욕구와 욕망과는 차이를 지닌다. 이러한 욕심만이 가지는 고유의 의미를 되살려 현대에 적용할 수 있는 치료적 가치를 찾아보기 위하여 이 논문에서는 욕심의 사전적 정의를 경계선으로 삼아 원시 유가와 도가를 살펴볼 것이다. 욕구와 욕망과는 달리 '분수에 넘치는 탐심', '정도를 지나친 탐심'에 대해서는 특히 한국 사회에서는 경계의 시각을 가지는 것이 보편적이라 할 수 있다. '지나친 욕심은 화를 부른다'는 말은 누구나 한번쯤은 들어본 격언이 되어 사회에 회자되고 있으며, 신문 등의 각종 매체에서는 과도한 소유욕, 권력욕, 명예욕, 물욕으로 인한 사고들이 연일 보도되고 있다. 뿐만 아니라 개인의 심리적 괴로움과 스트레스의 직접적 요인 중 하나가 바로 욕심에서 근원한다는 것은 누구나 한 번쯤은 경험해보았을 만한 일이다. 그리하여 유가 또는 도가의 욕심에 대한 이해를 주제로 한 철학 치료적 논의는 아직 발표된 적이 없다는 점에서 이 논문은 하나의 모험적 시도일 수는 있겠지만, 이러한 현실적 상황을 고려한다면 분명 필요한 시도라는 데서 조금이나마 가치를 지닐 수 있으리라 생각한다.

2. 두 학파의 욕심에 대한 견해

『中庸』첫 장의 "天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎"라는 구절은 인류는 하늘로부터 동일한 도덕적 본성을 부여받았고, 이 본성에 근원한 사회(人道) 건립의 동등한 주체라는 것을 말해준다. 신유학에서는 특히 이러한 원칙을 논리적으로 정당화할 수 있는 형이상학적 이론 체계에 중점을 두었고, 나아가 조선의 신유학에 이르러서는 심성론 위주로 논의가 확대되어갔다면, 원시 유가에서는 하늘로부터 부여받은 본성의 구체적이고 현실적인 실천 방법에 중점을 두었다고 할 수 있다. 즉, 인류는 본연에서는 동등한 존재이지만, 현실적인 삶은 차등적·수직적 상하 관계와 친소(親疎)의 구분 속에서 진행되고 있기 때문에, 원시 유가에서는 이러한 사회관계망 속에서의 구체적 윤리를 통해 공적 질서의 확립(인도의 실현)을 논한다.

이러한 특징 속에서 '분수에 넘는 탐심으로서의 욕심'의 의미를 살펴보면, 욕심은 내게 주어진 관계 내에서 분수와 정도를 넘어선 마음과 행동을 의미한다는 것을 알 수 있다.[11] 원시 유가에서는 사람은 날 때부터 사회적 관계 속에 주어진 존재로 파악하며, 가장 기본적인 관계로 오륜(父子·君臣·夫婦·長幼·朋友)을 설정하고 있다. 그리하여 오륜의 각 명칭에 적합한 행위와 권한 등의 윤리적 규범을 부여하고 있으며, 이 정해진 한계를 넘어서고 위배되는 것을 사회적 악으로 지칭하며 맹렬히 비판한다. 이런 차원에서 욕심이란 사회의 공적 질서 확립이라는 유가의 목표를 방해하는 차원으로 확대되며, 동시에 욕심의 극복은 이상 사회 건설의 필수적 선결과제가 된다.

욕심에 대한 이러한 이해는『書經』의 '16字 心法'[12]에서도 그 단초를 찾을 수 있

11) 욕심의 이러한 특징은『논어』,『주역』,『예기』에서 빈번히 나타난다.
12)『書經』, 大禹謨 :"人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一 , 允执厥中."

다. 16자 심법의 인심과 도심의 대립은 유가의 구체적 사회 윤리 속에서 公과 私의 대립으로 연결된다는 점에서 사심과 사욕이 공적 질서를 위배하는 근원이 되는 것을 알 수 있다.

도가의 사상 속에서 '분수에 넘는 탐심으로서의 욕심'의 의미는, 인간의 정해진 본래성에서 벗어난 것을 가리키며, 인간의 본래성은 만물의 근원인 '도'의 의미와 직접적으로 연결되어 있기에, 無爲로 규정되는 도의 원리에 벗어난 인간의 행위와 마음은 곧 자신의 본래성에 위배되는 것으로써 욕심과 연관된다. 이는 『老子』에서 보다 명확하게 표현되는데, 노자는 인간이 자연에게 부여받은 虛無의 덕이 인간의 형질로 인하여, 허무의 덕으로 회귀하지 못하고 욕심(欲)으로 흐르게 된다고 말하며, 욕심을 제거하는 것이 바로 인간의 본래성인 허무의 덕으로 회귀하는 길임을 말한다. 그는 형질 중에 이목구비의 지각(知), 특히 분별지가 욕심을 가장 큰 원인으로서 육신적·사회적 삶에서의 無爲를 방해한다고 지적한다. 따라서 도가 사상의 욕심의 의미에 대해 보다 자세히 논의하기 위해서는 인간이 회귀해야할 최종의 도착지인 '도'에 대한 이해가 선결되어야 한다.

3. '극기'와 '무기'의 비교를 통해 본 욕심 제거의 실천 방법

유가의 욕심 제거에 대한 실천 법은 '克己', 즉 공자의 '克己復禮'에서 단적으로 드러난다. 극기복례란 '예를 지킴으로써 나를 제어한다'로 풀이될 수 있는데, 여기서 '나(己)'는 바로 개인의 사적 욕심을 의미하고, '예'라는 것은 현대적으로 풀이하면 아버지·아들·선생·제자·상사·부하직원이라는 사회적 관계 속에서 발생하는 각자의 이름에 매겨진 적합한 사회 윤리라 할 수 있다.[13] 다시 말하면, 아버지는 아버지로서 마땅히 지켜야할 덕목과 권한의 한계가 있고 자식은 자식으로서의 지켜야할 예가 있기 때문에, 그 윤리 규범 속에서 나의 사적 자유와 욕망을 제어해야 한다는 의미이다. 또한 이 각 관계 속에서 지켜야 하는 규범을 포괄할 수 있는 기본적 실천 방법으로 忠恕와 絜矩之道, 그리고 爲己之學을 욕심에 대한 치료적 관점으로 제시할 것이다.

근대로의 전환점에서 자연권으로서의 자유와 평등, 이익 추구 등의 보편적 권리는 인류 진보의 유산임을 부인할 수 없다. 그래서 이러한 권리만이 강조되는 한 유가의 '극기복례'는 고대의 산물로서의 가치로만 치부될 수 있다. 그러나 인간은 분명 현실 속에서 아버지로 아들로, 상사로 부하직원으로, 또 부부라는 수직적·수평적이고 친소의 관계 속에서 주어진 이름을 거부하고 살 수는 없다. 더욱이 개인의 욕망과 권한이 (유가에서는) '예'라는 틀로 규정된 제한을 넘어서서 욕심으로 발전하면서 벌어지는 많은 사회적 사건들을 우리는 쉽게 접할 수 있다. 그리하여 유가의 욕심에 대한 치료적 이해는 이 양자 사이에서 갈등하는 현대인에게 사회적 관계 속에서도 개인의 자아를 실현하는 방법이 있다는 것을 제안할 수 있는 인지 치료적 자료로 의의를 지닐 수

13) 이는 공자의 正名論에서도 확인할 수 있다.

있으리라 생각한다.

도가의 욕심 제거에 대한 실천 법으로 '無己'[14]를 중심에 둔 것은, 무기라는 용어를 통해 욕심을 버리고 본연의 인간성을 회복하는 것을 포괄할 수 있을 뿐 아니라, 유가의 '극기'와 비교함으로써 도가 사상의 차별성을 보다 분명히 드러낼 수 있으리라 생각하기 때문이다. '무기'라는 용어는 『莊子』에서 나오며, 장자는 노자의 사상을 계승하여 욕심을 제거하여 본원을 회복한 상태를 인간 내면의 정신적 경지로 승화시키기 때문에, 치료적 관점으로 적용하는데 있어 보다 유용하기에,[15] 이 장에서는 장자를 중심으로 논의할 것이다.

『莊子』의 서술방식에는 일종의 歸謬 논법의 형태가 많이 나타난다. 다시 말해 장자는 세속적 인간들의 양상을 다양한 각도에서 나열하며 그 오류를 짚어냄으로써, 도와 합일한 眞人의 자유로운 정신 상태와 그 참됨을 간접적으로 드러낸다. 그리하여 아집에 사로잡혀 다투고 갈등하는 상태에서 벗어나기 위해서는 욕심에 이끌린 나로부터 시작된 지각과 판단을 우선 제거해야 하며[무기], 그 제거 방법 중 하나로 『莊子』의 귀류 논법들을 몇 가지로 범주화하여 나의 판단이 오류일 수 있다는 인식의 전환을 위한 깨달음의 방법을 제시할 것이다. 그리고 장자의 대표적 수양법인 心齋와 坐忘을 욕심의 치료적 관점에서 분석하여 그 실천 방법으로 제시할 것이며, 도가의 '무기'는 '도'와 합일함으로 이뤄지는 실체적 접근법이라는 데서, 단멸론과 상주론을 비판한 불교의 무아설과는 다른 것임을 부연할 것이다.

도가의 욕심에 대한 치료적 이해는 배타적인 자기 견해와 판단으로 타인과 갈등하는 사람에게 살아온 환경과 문화 등의 영향으로 고착된 자신의 습관을 되돌아보게 하고, 나와 다른 타인을 인정하고 수용할 수 있는 방법을 제시할 수 있을 것이라 생각하며, 이와 관련된 인지 치료적 자료로서 의의를 지닐 수 있으리라 생각한다.

---

14) 『莊子』, 逍遙遊: "至人無己"

15) 장자가 말하는 인간 본래의 모습은 정신적 영역에서의 자유 함을 목표로 삼고 있기 때문에, 욕심은 궁극적으로 개인적 차원에서 다뤄지고 있다는데서 유가와 차이가 있다.

로고테라피의 관점에서 본 유종주의 정좌

석미현 (박사과정)

목 차

1. 서론
2. 로고테라피와 유가의 양심
3. 유종주의 정좌(精坐)를 통한 존양성찰
 1) 위선거악(爲善去惡)
 2) 동정(動靜)과 존양성찰의 관계
 3) 유종주의 정좌(精坐)가 갖는 도덕실천의 의미
4. 결론

1. 서론

로고테라피(Logotherapy)는 삶의 의미를 찾음으로서 삶에서 멀어져 가던 사람을 다시 삶으로 돌아갈 수 있도록 하는데 도움을 주는 방법으로 통한다. 로고테라피의 창시자인 빅터 프랭클은 사람들이 심리적 질병을 앓는 이유를 존재론적 공허에서 찾았다. 존재론적 공허, 즉 자신의 존재가 목적도 없고 이유도 없다고 느끼는 감정이다.[16] 다시 말하면, 이것은 자신의 존재 목적과 이유를 찾게 되면 심리적 질병을 치유할 수 있다는 말이 된다. 이러한 존재 목적과 이유, 바로 삶의 의미를 찾는 것, 여기에서 로고테라피가 동양의 유가사상과 매우 유사하다는 점을 발견 할 수 있다. 사실 로고테라피와 유가사상의 유사성에 대해서는 이미 여러 학자들에 의해 인정받은 바 있다. 대만의 당군의(唐君毅)는 철학치료의 관점에서『병리건곤』,『인생지체험』등의 저술이 있으며, 이를 바탕으로 부위훈(傅偉勳)과 임안오(林安梧)는 로고테라피를 유가사상과 연결하였고, 의의치료학(意義治療學)이라는 명칭으로 사용한다.

주지하다시피, 유가의 정신은 '인(仁)'을 중심으로 하고 있으며, 인(仁)은 곧 인(人)이다.[17] 사실 유학이야말로 인간의 존재목적과 이유를 탐구해왔으며, 현실생활에 있어서 인간이 가야할 길을 가장 구체적이고 정밀하게 연구해 놓았다. 그 목적은 위성지학(爲聖之學), 즉 성인이 되는 학문을 하여 자아를 완성하고 더 미루어 나아가 천하평(天下平)의 세상을 만드는데 있다. 이를 위해 가장 중점이 되었던 것이 바로 수양론

16) 빅터 프랭클,『심리의 발견』, 청아출판사, 서울 2008, 49쪽.
17)『중용』20장, "仁者, 人也."

과 심성론이다. 물론 사이코패스와 같은 극도의 정신병이나 죽음을 목전에 둔 환자들까지 철학으로 치료하기에는 한계가 있는 것도 분명하다. 철학을 통해서 고통을 치료하려는 철학치료는 심리치료나 정신과 치료처럼 모든 사람을 질병화 하는데 치중하는 것이 아니라 정상인을 위한 치료법에 관심을 두고 있기[18] 때문이다. 따라서 필자는 극단적인 경우보다는 정상인들이 일상생활을 하면서 자가적이고 그리고 예방적 차원에서 실천할 수 있는 치료법으로서의 정좌(靜坐)에 주목하였다.

본고의 핵심이 되는 즙산(蕺山) 유종주(劉宗周, 1578~1645)[19]의 사상은 시기 별로 각각 주경(主敬)·신독(愼獨)·성의(誠意)에 힘쓴 세 단계로 나눌 수 있다. 비록 세 단계로 나누어지지만, 사상의 발전으로 본다면 실제로는 하나로 관통되는데, 결국은 신독성의(愼獨誠意)를 위주로 한다.[20] 그러나 57세의 저술인 『인보(人補)』를 임종하기 한 달전까지 수정을 거듭하였는데, 바로 그 주된 내용은 정좌를 통해 잘못을 성찰하고 선으로 나아가는 개과천선(改過遷善)에 대한 것이다. 사실 정좌는 주경(主敬)·신독(愼獨)·성의(誠意)와 밀접한 관계가 있고, 이 세 가지 공부를 위해 가장 기본이 되는 것이라고 볼 수도 있다. 그렇기 때문에 유종주는 임종 직전까지 『인보(人補)』의 수정에 총력을 기울였던 것이다. 즙산은 이러한 『인보(人補)』를 통해 사람이 저지르는 잘못(過)을 6단계로 구분하며, 죽음을 앞둔 순간까지 하늘로부터 부여받은 선한 마음, 즉 양심(良心)을 깨끗이 보존하고 확충해 나아가 성인이 되고자 한 그의 절실함을 여실히 드러냈다.

이것은 결국 프랭클이 강조하는 절대적 가치인 '양심의 요구', 다시 말해 양심이 요구하는 바대로 살아야 한다는 것과 자연스럽게 연결된다. 그러므로 본고에서는 로고테라피에서 찾는 삶의 의미와 유가의 양심의 관계를 살펴보고, 반성적 사고와 존양성찰의 실천적 방법으로 유종주의 정좌(精坐)에 주목하여 유가식 철학치료의 생활화를 모색할 것이다.

---

18) 정인재, 「동양철학과 철학 상담 및 치료」, 『철학 실천과 상담』 제1집, 한국철학상담치료학회, 2010.

19) 명말의 유학자로 字는 起東이고, 號는 念臺·蕺山이다. 절강성 山陰, 지금의 紹興 사람이며, 청대 초기의 황종희의 스승이다. 주지하다시피, 송명시대의 신유학은 크게 주희의 성리학과 왕양명의 양명학이 주류를 이루는데, 유종주는 이들의 '性卽理'와 '心卽理'의 명제들을 수용·비판적 관점을 취하며 '盡心卽性'을 주창하면서 즙산 특유의 신독(愼獨) 철학을 이루었다. 이에 당군의는 "즙산은 송명유학의 마지막 大師"라고 평가한 바 있다.(唐君毅, 『中國哲學原論:原敎篇(下)』, 臺灣學生書局, 臺北 1984, 492쪽)

20) 黃敏浩 著, 『劉宗周及其愼獨哲學』, 臺灣學生書局, 臺灣 2001, 27쪽.

참고자료

『중용』
빅터 프랭클,『심리의 발견』, 청아출판사, 서울 2008.
黃敏浩 著,『劉宗周及其愼獨哲學』, 臺灣學生書局, 臺灣 2001.
唐君毅,『中國哲學原論:原敎篇(下)』, 臺灣學生書局, 臺北 1984.
정인재,「동양철학과 철학 상담 및 치료」,『철학 실천과 상담』제1집, 한국철학상담치료학회, 2010.

십이연기를 통해 드러나는 마음의 작용에 대한 고찰

- 청정도론을 중심으로 -

이은정 (박사과정)

목 차

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 『청정도론』에서의 마음(心, citta)과 마음역할(citta-kicca)
Ⅲ. 재생연결과정에 드러난 마음
Ⅳ. 삶의 전개과정에 드러난 마음
Ⅴ. 나가는 말

Ⅰ. 들어가는 말

앞서 필자는 니까야(Nikāya)에 나타난 연기(緣起, Paṭiccasamuppāda)에 대한 의미를 고찰하는 논문 계획서를 발표하였고 지금 준비 중에 있다. 초기불교에 한 해 연기는 단지 정신적인 조건화의 과정에만 연관된다. 이것은 사물들이 다른 사물들에 의해 조건지어져 있다는 것을 지시하는 것이 아니라 다만 의식에 의해 조건지어져 있다는 것을 드러낸다.[21)]

슐만에 따르면 'Imasmiṃ sati idaṃ hoti … '라는 구절은 12지분[22)]들과 분리되어서 설명되지 않는다.[23)] 「십력경, Dasabala sutta」에서 볼 수 있듯이 'Imasmiṃ sati idaṃ hoti … imassa nirodhā idaṃ nirujjhati'의 문장 바로 뒤에 12지분들이 이어진다.[24)] 또한 「조건경, Pacca-sutta」에서는 연기와 연기된 것의 실제 내용으로 12지

---

21) Eviater Shulman, 「Early Meaning of Dependent-Origination」, *Indian Philos* 36, 2008, p.297.

22) 12지분에서 숫자 12는 확정적이지 않다. 지분들이 더 길거나 짧을 수도 있다. 『Nidāna Saṃyutta』에 나타나는 72개의 가르침을 연기의 구성요소가 몇 개인지를 중심으로 분류하면 다음과 같다. 12지분 연기는 34개의 경에, 11지분 연기는 10개의 경에, 10지분 연기는 4개의 경에, 9지의 연기는 개의 경에, 8지분 연기는 4개의 경에, 7지분 연기는 1개의 경에 6지분 연기는 1개의 경에, 5지분 연기는 8개의 경에, 4지분 연기는 3개의 경에, 3지분 연기는 1개의 경에 2지분 연기는 4개의 경에 나타난다; 각묵스님, 『상윳따 니까야 2권』, 초기불전연구회, 2013, 33-34쪽.

23) 단 한 가지 예외의 경우가 「사꿀루다야의 짧은 경, Cūḷasakuludāyi-sutta』(MN.Ⅱ.32)」이다. 여기에서는 과거의 삶에 대한 회상과 관련된 논의를 포함한다. Eviater Shulman, Ibid, p.307;박경준, 「초기불교의 연기상의설 재검토-불교의 사회화를 위한 한 윤리적 정초」, 『한국불교학』 제14집, 1989. 127쪽.

24) 무명(無名)을 조건으로 지음(行)이 있다. 지음을 조건으로 의식(識)이 있다. 의식을 조건으로 정신·물질현상(名色)이 있다. 정신·물질현상을 조건으로 여섯 장소(六入)가 있다. 여섯 장소를 조건으로 접

분들에 대한 설명으로 나아간다. 연기의 정형구에 나타나는 idaṃ은 12지분 각각을 의미한다. 4부 니까야를 통틀어 단 한 가지 경우[25]를 제외하고는 연기의 정형구 이후 12지분들의 설명이 이어졌다.

슈미트하우젠(L. Schmithausen) 역시 paṭiccasamuppāda를 "상의적 생기"(相依的 生起, interdepent co-origination)로 번역하는 것을 거부한다.[26] 그는 일본학자들에 의해 대승불교가 초기불교와 일치하는 것으로 이해되어진 것을 비판한다. 대승불교는 연기의 본래 의미를 상호의존으로 이해했다.[27] 그는 특히 중국의 화엄불교 시기에 연기의 개념이 보편적 상호의존성과 상호연관성의 원리로 발전하게 되었다고 언급한다.[28] 페터(T. Vetter) 또한 중국의 화엄전통에서 연기가 의존적 상호발생이 되었다.[29]

니까야를 통해 드러난 연기는 정신의 조건화일 뿐이다. 이번 논문에서는 십이연기에서 작용하는 마음의 작용을 『청정도론, 淸淨道論 Visuddhimagga』을 통해 고찰해 보고자 한다. 『청정도론, 淸淨道論 Visuddhimagga』은 경장인 4부 니까야(Nikāya)에 대한 주석서이다. 삼장 전체에 나타나는 불법의 핵심을 계·정·혜로 나누어 설명하고 있기에 빠알리 삼장을 어우른다고 할 수 있다. 특히 『청정도론』은 수행의 지침서로서 아비담마[30]가 수행에 어떻게 구체적으로 적용되는가를 상세하게 밝히고 있다.[31]

먼저 Ⅱ장에서는 청정도론에 나타난 마음과 마음의 역할에 대해 알아보고자 한다. 상좌부에서 바라보는 마음은 대상과의 관계 속에서 드러난다. 마음은 대상을 알아차리는 특징을 가지고 있으면서 14가지 역할을 한다. Ⅲ장에서는 그 이전의 삶이 이후의 삶에 영향을 미치는 방식과 관련하여 작용하는 마음에 대해 알아볼 것이다. Ⅳ장에서는 한 생에 내에 초점을 맞추어 일반적인 인식과정인 삶의 전개방식과 관련한 마

촉(觸)이 있다. 접촉을 조건으로 느낌이 있다. 느낌을 조건으로 갈애가 있다. 갈애를 조건으로 집착(取)이 있다. 집착을 조건으로 있음(有)이 있다. 있음을 조건으로 태어남(生)이 있다. 태어남을 조건으로 늙음·죽음, 슬픔, 육체적 아픔, 고통, 비탄, 고뇌(老死憂悲苦惱)가 발생한다. (Avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā. Saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ. Viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ. Saḷāyatanapaccayā phasso. Phassapaccayā vedanā. Vedanāpaccayā taṇhā. Taṇhāpaccayā upādānaṃ. Upādānapaccayā bhavo. Bhavapaccayā jāti. Jātipaccayā jarāmaraṇaṃ, sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.)S.Ⅱ.28.

25) 각주 3참고.

26) 슈미트하우젠, 안성두 번역, 「12지 연기형식에 관하여」, 『불교학리뷰』3권, 2008, 106쪽.

27) Lambert Schmithausen, 「The Early Buddist Tradition and Ecological Ethics」, *Journal of Buddhist Ethics* 4, p.53.

28) Lambert Schmithausen, Ibid, p.13.

29) 틸만 페터 지음, 김성철 옮김, 『초기불교의 이념과 명상』, 씨아이알, 2009, 142쪽.

30) Abhidhamma는 '法'으로 번역되는 dhamma에다 '위로, ~에 대하여'라는 뜻을 지닌 접두어 'abhi-'가 첨가되어 만들어진 단어이다. 주석서에서는 'abhi-'를 '뛰어난, 수승한'의 의미로 해석한다. 붓다고사의 『앗타살리니, Atthasālinī』에 나타난 dhamma의 의미를 살펴보면 다음과 같다. 첫째는 교학 혹은 가르침[pariyatti], 둘째는 원인, 혹은 조건[hetu], 셋째는 덕스러운 행위[guṇa], 넷째는 개념이 아닌 것[nissatta-nijjīvatā]이다. nissatta-nijjīvatā의 문자적인 뜻은 'satta(중생)도 아니고 jīva(영혼)도 아님'이다. 즉 중생이라는 개념이나 영혼이라는 개념이 붙을 수 없는 궁극적 실재(paramattha)라는 의미이다;대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 『아비담마 길라잡이 1』, 초기불전연구원, 2016, 43-44쪽.

31) 붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 『청정도론 1』, 초기불전연구원, 2016, 29-31쪽.

음 작용을 알아볼 것이다. 또한 십이연기 각 지분들에 대해 마음과 마음역할이 어떻게 나타나는지를 살펴볼 것이다.

Ⅱ. 『청정도론』에서의 마음(心, citta)과 마음의 역할(citta-kicca)

니까야에서는 마음[心, citta]과 마노[意, mano]와 의식[識viññāṇa]을 같은 의미로 사용한다.[32] 마음(心, citta)은 빠알리어로 citta이며 √cit/cint(to think, to cognize, to know)에서 파생된 중성 명사이다. 상좌부 아바담마에서는 마음을 '항상 대상을 아는 것'이라고 정의한다.[33] 『청정도론』에서도 "의식과 마음과 마노는 뜻에서는 하나"라고 말하고 있다.[34]

『청정도론』에서는 마음을 종류(jāti)에 따라 첫 번째 유익한 것(kusala, 善), 두 번째 해로운 것(akusala, 不善), 세 번째 유익함과 해로움을 결정할 수 없는 것(abyākata, 無記)으로 나누고 있다. 이 가운데 다시 첫 번째 유익한 것은 일어나는 곳의 구분에 따라 네 가지, 즉 욕계(欲界,kāma-avacara) 색계(色界, rūpa-avacara), 무색계(無色界 arūpa-avacara), 출세간(出世間, lokuttara)으로 나누고 있다. 이하 89가지로 마음을 분류하고 있다[35]

A. 유익한 마음 21가지

ⓐ욕계에 속한 유익한 마음 8가지
1번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 있으며 자극받지 않은 것
2번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 있으며 자극받은 것
3번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 없으며 자극을 받지 않은 것
4번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 없으며 자극을 받은 것
5번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 있으며 자극받지 않은 것
6번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 있으며 자극을 받은 것
7번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 없으며 자극받지 않은 것
8번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 없으며 자극을 받은 것

ⓑ색계에 속한 유익한 마음 5가지
9번째 마음: 일으킨 생각, 지속적인 고찰, 희열, 행복, 삼매와 결합된 초선의 [마음]
10번째 마음: 이것으로부터 일으킨 생각이 제외된 제2선의 마음
11번째 마음: 이것으로부터 지속적인 고찰이 제외된 제3선의 마음

---

32) 배우지 못한 범부는 마음이라고도 하고 마노라고도 의식이라고도 부르는 이것에 대해서 염오할 수 없고 탐욕이 빛바랠 수 없고 벗어날 수 없다. Yaṃ ca kho etaṃ bhikkhave, vuccati cittaṃ itipi mano itipi viññāṇaṃ itipi, tatrāssutavā puthujjano nālaṃ nibbindituṃ, nālaṃ virajjituṃ, nālaṃ vimuccituṃ.(S.Ⅱ.94)
33) 대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 위의 책, 64쪽.
34) 붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 『청정도론 2』, 초기불전연구원, 2016, 438쪽.
35) 붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 위의 책, 438-451쪽.

12번째 마음: 이것으로부터 희열이 빛바랜 제4선의 마음
13번째 마음: 행복이 가라앉고 평온과 결합된 제5선의 마음

ⓒ무색계에 속한 유익한 마음 4가지
14번째 마음: 공무변처
15번째 마음: 식무변처
16번째 마음: 무소유처
17번째 마음: 비상비비상처

ⓓ출세간에 속한 유익한 마음 4가지
18번째 마음: 예류도
19번째 마음: 일래도
20번째 마음: 불환도
21번째 마음: 아라한도

B. 해로운 마음 12가지

ⓐ욕계
ⓐ-1 탐욕에 뿌리박은 욕계의 해로운 마음 8가지
22번째 마음: 기쁨이 함께하고 사견이 있으며 자극받지 않은 것
23번째 마음: 기쁨이 함께하고 사견이 있으며 자극을 받은 것
24번째 마음: 기쁨이 함께하고 사견이 없으며 자극받지 않은 것
25번째 마음: 기쁨이 함께하고 사견이 없으며 자극을 받은 것
26번째 마음: 평온이 함께하고 사견이 있으며 자극받지 않은 것
27번째 마음: 평온이 함께하고 사견이 있으며 자극을 받은 것
28번째 마음: 평온이 함께하고 사견이 없으며 자극받지 않은 것
29번째 마음: 평온이 함께하고 사견이 자극을 받은 것

ⓐ-2 성냄에 뿌리박은 욕계의 해로운 마음 2가지
30번째 마음: 슬픔이 함께하고 적의와 결합되어 있으며 자극이 없는 것
31번째 마음: 슬픔이 함께 하고 적의와 결합되어 있으며 자극이 있는 것

ⓐ-3 어리석음에 뿌리박은 욕계의 해로운 마음 2가지
32번째 마음: 평온이 함께하고 의심과 결합된 것
33번째 마음: 평온이 함께 하고 들뜸과 결합된 것

C. 과보의 마음

ⓐ욕계
ⓐ-1 욕계의 유익한 과보로 나타난 마음
34번째 마음: 눈의 알음알이

35번째 마음: 귀의 알음알이
36번째 마음: 코의 알음알이
37번째 마음: 혀의 알음알이
38번째 마음: 몸의 알음알이
39번째 마음: 원인을 갖지 않는 받아들이는 역할을 하는 마노의 요소
40번째 마음: 기쁨이 함께하고 원인을 갖지않는 오문으로 조사하는 마노의 요소
41번째 마음: 평온이 함께하고 원인을 갖지 않는 의문으로 조사하는 마노의 요소

ⓐ-2 원인을 가진 욕계의 과보의 마음 8가지
42번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 있으며 자극받지 않은 것
43번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 있으며 자극을 받은 것
44번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 없으며 자극받지 않은 것
45기쁨이 함께 하고 지혜가 없으며 자극을 받은 것
46번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 있으며 자극받지 않은 것
47번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 있으며 자극을 받은 것
48번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 없으며 자극받지 않은 것
49번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 없으며 자극을 받은 것

ⓐ-3 욕계의 해로운 과보를 가진 원인를 갖지 않은 마음 7가지
50번째 마음: 눈의 의식
51번째 마음: 귀의 의식
52번째 마음: 코의 의식
53번째 마음: 혀의 의식
54번째 마음: 몸의 의식
55번째 마음: 받아들이는 역할을 하는 마노의 요소
56번째 마음: 조사하는 역할을 하는 마노의 요소
ⓑ색계의 과보로 나타난 마음 5가지
57번째 마음: 일으킨 생각, 지속적인 고찰, 희열, 행복, 삼매와 결합된 초선의 [마음]
58번째 마음: 이것으로부터 일으킨 생각이 제외된 제2선의 마음
59번째 마음: 이것으로부터 지속적인 고찰이 제외된 제3선의 마음
60번째 마음: 이것으로부터 희열이 빛바랜 제4선의 마음
61번째 마음: 행복이 가라앉고 평온과 결합된 제5선의 마음

ⓒ무색계의 과보로 나타난 마음 4가지
62번째 마음: 공무변처
63번째 마음: 식무변처
64번째 마음: 무소유처
65번째 마음: 비상비비상처

ⓓ출세간의 과보로 나타난 마음 4가지
66번째 마음: 예류과

67번째 마음: 일래과
68번째 마음: 불환과
69번째 마음: 아라한과

D. 작용만 하는 마음

ⓐ욕계의 작용만 하는 마음 11가지
70번째 마음: 평온이 함께하고 전향하는 역할을 하는 마노의 요소
71번째 마음: 평온이 함께하고 원인을 갖지 않은 마노의 요소
72번째 마음: 기쁨이 함께하고 원인을 갖지 않은 마음
73번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 있으며 원인을 가지고 자극받지 않은 것
74번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 있으며 원인을 가지고 자극받은 것
75번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 없으며 원인을 가지고 자극을 받지 않은 것
76번째 마음: 기쁨이 함께 하고 지혜가 없으며 원인을 가지고 자극을 받은 것
77번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 있으며 원인을 가지고 자극받지 않은 것
78번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 있으며 원인을 가지고 자극을 받은 것
79번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 없으며 원인을 가지고 자극받지 않은 것
80번째 마음: 평온이 함께하고 지혜가 없으며 원인을 가지고 자극을 받은 것

ⓑ색계의 작용만 하는 마음 5가지
81번째 마음: 일으킨 생각, 지속적인 고찰, 희열, 행복, 삼매와 결합된 초선의 [마음]
82번째 마음: 이것으로부터 일으킨 생각이 제외된 제2선의 마음
83번째 마음: 이것으로부터 지속적인 고찰이 제외된 제3선의 마음
84번째 마음: 이것으로부터 희열이 빛바랜 제4선의 마음
85번째 마음: 행복이 가라앉고 평온과 결합된 제5선의 마음

ⓒ무색계의 작용만 하는 마음 4가지
86번째 마음: 공무변처
87번째 마음: 식무변처
88번째 마음: 무소유처
89번째 마음: 비상비비상처

이와 같이 욕계에 속한 마음 54가지, 색계에 속한 마음 15가지, 무색계에 속한 12가지 마음이 있다. 이러한 89가지 마음은 14가지 역할로 구분된다. 즉 ① 재생연결(paṭisandhi, 結生) ② 바왕가[36] (bhavaṅga, 有分) ③ 전향(āvajjana, 轉向)[37] ④ 봄(dassana, 見) ⑤ 들음(savana, 聞) ⑥ 냄새맡음(ghāyana, 嗅) ⑦ 맛봄(sāyana, 嘗) ⑧ 닿음(phusana, 觸) ⑨ 받아들임(sampaṭicchana, 領受) ⑩ 조사(santīraṇa, 推度) ⑪ 결정(votthapana, 決定) ⑫ 자와나(javana, 速行)[38] ⑬ 등록

36) bhavaṅga는 bhava와 aṅga의 합성어이다. 이것은 생에 걸쳐서 주관적인 인식활동이 가능하게끔 지지해 주는 기층의식으로서, 꿈이 없는 수면 상태에 비유되기도 한다:임승택, 「상좌부의 마음전개(路心, vīthivitta) 이론에 대한 고찰」, 『보조사상』20집, 2003, 233쪽.
37) 마음이 그 대상이 되는 다섯 감각의 문이나 마음의 문으로 향하는 역할을 한다:대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 위의 책, 295쪽.

(tadārammaṇa, 彼所緣) ⑭ 죽음(cuti)[39]이다. 이러한 14가지는 마음이 처할 수 있는 모든 가능성을 삶과 죽음의 영역에 걸쳐 망라한 것이다. 89가지 마음에서 마음의 역할이 어떻게 나타나는 지를 [도표1]에 분류해 놓았다.

[도표1 마음과 마음의 역할][40]

		①재생 ②바왕가 ⑭죽음	③전향	④봄	⑤들음	⑥냄새맡음	⑦맛봄	⑧닿음	⑨받아들임	⑩조사	⑪결정	⑫자와나	⑬등록	역할의갯수	마음의합계
유익한마음	욕계[1-8]											[1-8]8		1	8
	색계[9-13]											[9-13]5		1	5
	무색계[14-17]											[14-17]4		1	4
	출세간[18-21]											[18-21]4		1	4
해로운마음	탐욕에 뿌리박은 욕계[22-29]											[22-29]8		1	8
	성냄에 뿌리박은 욕계[30-31]											[30-31]		1	2
	어리석음에 뿌리박은 욕계[32-33]											[32-33]		1	2
과보의마음	유익한 과보의 욕계[34-38]			[34]	[35]	[36]	[37]	[38]						5	5
	받아들이는 역할[39]								[39]					1	1
	기쁨 오문[40]									[40]			[40]	2	1
	평온 의문[41]	[41]								[41]			[41]	5	1
	원인을 가진 과보의 욕계[42-49]	[42-49]8											[42-49] 8	4	8
	해로운 과보를 가진 원인을 갖지 않은 욕계[50-54]			[50]	[51]	[52]	[53]	[54]						5	5
	받아들이는 역할[55]								[55]					1	1
	조사하는 역할[56]	[56]								[56]			[56]	5	1
	색계[57-61]	[57-61]												3	5
	무색계[62-65]	[62-65]												3	4
	출세간[66-69]											[66-69]4		1	4

38) javana는 √ju/jū에서 파생된 중성명사로 문자적인 뜻은 '재빠름, 신속함'이다. 이것은 앞의 단계를 걸쳐 수용된 인식내용에 대해 고유의 반응을 일으키는 것을 말한다. 수행의 관점에서 본다면 이 자와나의 과정에서 지혜롭게 마음에 잡도리함[如理作意, manasikāra]을 극대화하려는 노력이 필요하다: 대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 위의 책, 300쪽.

39) 한 존재의 생에서 마지막 순간에 일어나는 마음이며, 이 마음으로 한 생명의 일생은 종결이 된다:대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 위의 책, 302쪽.

40) 붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 위의 책, 451-457쪽.

작용만하는마음	평온 전향하는 마노의 요소[70]		[70]											1	1
	평온 원인을 갖지 않은 마노의 요소[71]		[71]								[71]			1	1
	기쁨 원인을 갖지않은 마음[72]											[72]		1	1
	원인을 가진 [73-80]											[73-80]8		1	8
	색계[81-85]											[81-85]5		1	5
	무색계[86-89]											[86-89]4		1	4
	출세간														89
		19	2	2	2	2	2	2	1	3	1	55	11		

14가지 마음의 역할 중에서 재생연결·바방가·죽음은 재생연결과정에 드러나는 마음의 역할이다. 4가지 마음의 역할 중에서 향함 · 봄 · 들음 · 냄새맡음 · 맛봄 · 닿음 · 받아들임 · 헤아림 · 결정 · 자와나 · 등록은 일반적인 인식과정이라 할 수 있다. 더불어 봄 · 들음 · 냄새맡음 · 맛봄 · 닿음의 5가지 과정은 다시 '감각의식'이라는 하나의 명칭으로 취합하여 도합 7가지가 마음전개 과정이다.

Ⅲ. 재생연결과정에 드러난 마음

재생연결로 옮긴 paṭisandhi는 prati[~에 대해서] + saṃ[함께] + √dhā(to put)에서 파생된 여성 명사이다. 문자적으로만 본다면 '다시 함께 만남'이며 '연결, 재생, 재생연결' 등의 의미로 쓰이는 아바담마의 전문술어이다. 아비담마에 의하면 중생들은 죽는 순간에 업이나 업의 표상 그리고 태어날 곳의 표상 중 하나가 나타난다. 이들을 대상으로 재생연결의 마음이 생긴다고 한다. 엄밀히 말하면 이 재생연결을 아비담마에서는 한 생의 출발로 보고 있다.[41]

십이연기의 지분들 중에서 지음을 조건으로 의식이 있을 때, 과보로 나타난 의식들이 일어난다. 재생연결과 관련된 마음은 41번째, 42번째, 43번째, 44번째, 45번째, 46번째, 47번째, 48번째, 49번째, 56번째, 57번째, 58번째, 59번째, 60번째, 61번째, 62번째, 63번째, 64번째, 65번째로 19가지이다.[42]

Ⅳ. 삶의 전개과정에 드러난 마음

삶의 과정으로 옮긴 pavatti는 pra[앞으로] + √vṛt(to turn)의 여성명사로 문자적으로는 '앞으로 회전해 감, 앞으로 나아감'의 뜻이다. '현전, 나타남, 전개, 사건, 소식' 등의 뜻으로 쓰이며 아비담마에서는 삶의 전 과정을 뜻하는 전문술어로 정착되었

41) 대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 위의 책, 290-291쪽.
42) 붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 위의 책, 451-453쪽.

다. 즉 한 개인의 일생을 말하며 구체적으로 재생연결과 죽음을 제외한 한 생의 모든 과정을 뜻한다.[43]

십이연기의 지분들 중에서 지음을 조건으로 의식이 있을 때, 과보로 나타난 의식들이 일어난다. 삶의 전개과정에서 드러난 마음은 13번째, 14번째, 15번째, 16번째, 17번째, 18번째, 20번째, 21번째, 22번째, 23번째, 24번째, 25번째, 26번째 마음 등 16가지와 재생연결과 관련된 19가지 마음을 포함하여 32가지이다.[44]

Ⅴ. 나가는 말

이상과 같이 『청정도론』을 중심으로 십이연기에 드러난 마음의 작용에 대해 살펴보았다. Ⅱ장에서는 남방 상좌부의 고유한 입장을 보여주는 89가지 마음에서 마음역할이 어떻게 나타나는지 분류해보았다. 이를 토대로 하여 Ⅲ장과 Ⅳ장에서는 재생연결 과정과 삶의 전개 과정으로 나누어 각각의 과정에 대해 작용하는 마음을 알아보았다. 또한 십이연기 각 지분들에서 마음이 어떻게 작용하는지를 살펴보았다. 니까야에 나타난 십이연기는 윤회를 적용할 수도 있고 적용하지 않을 수도 있다. 그러나 어떠한 방식으로든 정신적 조건화에 관련되었다는 것은 분명하다.

43) 대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 위의 책, 346쪽.
44) 붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 『청정도론 3』, 초기불전연구원, 2016, 88쪽.

참고문헌

Eviater Shulman, 「Early Meaning of Dependent-Origination」, *Indian Philos*36, 2008.

Lambert Schmithausen, 「The Early Buddist Tradition and Ecological Ethics」, *Journal of Buddhist Ethics* 4, 1997.

각묵스님 옮김, 『상윳따니까야 2』, 초기불전연구원, 2013.

대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 『아비담마 길라잡이 1』, 초기불전연구원, 2016.

대림스님·각묵스님 공동번역 및 주해, 『아비담마 길라잡이 2』, 초기불전연구원, 2016.

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

붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 『청정도론 1』, 초기불전연구원, 2016.

붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 『청정도론 2』, 초기불전연구원, 2016.

붓다고사 지음, 대림스님 옮김, 『청정도론 3』, 초기불전연구원, 2016.

임승택, 「남방상좌부의 cetasika에 대한 고찰」, 『한국불교학회』, 2005.

_____, 「상좌부의 마음전개(路心, vīthivitta) 이론에 대한 고찰」, 『보조사상』20집, 2003.

데이비드 칼루파하나, 나성 옮김, 『붓다는 무엇을 말했나』, 한길사, 2011.

슈미트하우젠, 안성두 번역, 「12지 연기형식에 관하여」, 『불교학리뷰』3권, 2008.

틸만 페터 지음, 김성철 옮김, 『초기불교의 이념과 명상』, 씨아이알, 2009.

초기불교의 관점에서 본 행복

추인혜 (박사과정)

목 차

1. 서론
2. 행복담론의 두 측면
3. 초기불교의 행복
4. 행복담론의 바람직한 방향성
5. 결론

모든 인간은 괴로움으로부터 벗어나고자 하며 행복을 추구하고자 한다. 행복을 추구하는 방식은 각자 다르다 할지라도 행복을 기원하는 마음은 모든 인간들이 공통적으로 바라는 것이다.

행복에 대한 정의나 기준은 시대적 상황과 문화에 따라 달라져왔다. 역사적으로 살펴볼 때 에피쿠로스의 경우 정신적인 쾌락과 행복을 강조했다. 그에 따르면 '쾌락'과 '불쾌감으로부터의 해방'을 누리는 자는 곧바로 행복에 도달할 수 있다. 에피쿠로스가 말하는 쾌락은 어떤 미식가나 향락가들의 쾌락을 의미하는 것이 아니라 육체적인 고통으로부터 또한 영혼의 흥분으로부터의 해방을 의미한다. 에피쿠로스 학파와 달리 스토아학파는 행복에 도달하기 위해서는 불행에 빠지게 되는 근본 원인을 분명히 인식하고서 흔들리지 않는 이성으로 욕망의 절제를 위한 훈련을 해야 한다고 생각했다. 스토아학파에 따르면 절제와 평정, 초연함과 엄격함 등의 실천이야말로 진정한 행복에 도달하게 한다. 스토아학파의 금욕주의적 행복담론은 쾌락의 추구를 원동력으로 삼았던 에피쿠로스와 대척적음 이루는 것으로 간주된다.

행복에 관한 논의에 있어서 가장 영향력이 있는 인물인 아리스토텔레스에 따르면 행복은 인간 개개인의 탁월성을 찾아서 그것을 발휘하는데 목적을 두고 있다. 아리스토텔레스의 의해 행복이 무엇을 얻거나 소유하고 있는 상태가 아니라는 인식이 비로소 분명해진 것이다.

최근 행복담론은 철학에 뿌리를 둔 전통적인 행복담론을 뛰어넘어 과학적 방법론을 바탕으로 행복에 대해 통찰한다. 이러한 입장에서 행복이란 진화의 산물에 불과하다. 인간은 다른 동물과 마찬가지로 진화를 거듭해 왔고 생존과 번식에 유리한 방식으로 스스로를 진화시키고 있다. 따라서 행복이란 생존과 번식을 위해 요구되는 것일 뿐 삶의 최종적인 목적이 될 수 없다. 그러나 이러한 진화생물학적 행복관에 대해서 우

리에게 이미 친숙한 쾌락주의적 입장과 다르지 않다는 비판이 제기되기도 한다.

오늘날 행복담론을 주도하는 또 하나의 흐름은 긍정심리학이다. 긍정심리학에서는 행복 공식에 따라 단점을 고치는 것에 열중하기보다는 장점과 미덕을 파악하고 계발하는데 주력한다. 이러한 노력을 통해서 행복에 대한 전반적인 만족감을 높일 수 있다는 것이다. 그러나 긍정성만을 강조하여 인공적으로 조장된 행복에 대한 우려의 시각도 제기되고 있다. 인공행복에 대해 우려하는 입장에서는 인간의 삶에서 긍정과 부정은 각각은 나름의 역할이 있으며 유기적 연관성을 지니고 있다고 지적하며 긍정심리학은 유쾌한 기분에만 초점을 모으며 삶의 만족도를 지나치게 강조한다고 비판한다.

지금까지 살펴본 행복담론의 흐름들과 달리 붓다는 진정한 행복은 주관적인 느낌이나 감정과는 무관하며 진정한 행복이란 특정한 감각에 대한 집착을 멈추는 데서 얻어질 수 있다고 설한다. 붓다는 주관적인 좋은 느낌을 중요시하면 할수록 더 집착하게 되어 괴로움이 증폭될 수밖에 없다고 강조한다. 붓다가 말했던 행복이란 '긍정적인 것'과 '부정적인 것' 모두를 초탈했을 때 자연스럽게 뒤따르는 것이다. 붓다에 따르면 '긍정적인 것'에만 치중하다보면 내면의 탐냄을 조장하기 쉽고 '부정적인 것'에 치중하다보면 분노를 유발할 수 있다. 경전에서는 이러한 탐냄과 성냄을 버리기 위해서 중도가 있으며 그것이 곧 팔정도임을 밝히고 있다.

붓다는 인간의 삶이 괴로움이라는 현실을 마주하는 것에서부터 행복으로 나아가고자 한다. 붓다의 가르침을 집약하고 있는 사성제는 괴로움이라는 거룩한 진리인 고성제로부터 시작하여 괴로움을 해소하는 거룩한 진리로 나아간다. 사성제의 실현은 몸과 마음에 대해 지속적으로 관찰하는 사념처의 실천과 연계되어 현재 순간의 몸과 느낌에 대해 깨어있도록 해준다. 이러한 깨어있음을 통해서 지금 여기를 벗어난 일체의 생각이나 견해들은 다만 관찰해야 할 무상한 현상에 불과하다는 사실을 자각하게 하여 '긍정적인 것'과 '부정적인 것'에 대한 집착으로부터 벗어나게 해준다.

본 논문에서는 이와 같이 행복담론에 대한 흐름을 살펴보고 행복담론의 긍정적인 측면과 부정적인 측면을 함께 고찰한다. 행복이란 단지 즐거움과 쾌락을 추구하는 것이 아니라는 것을 초기불교의 관점에서 살펴보고 진리로서의 사성제, 그 사성제의 핵심인 팔정도, 그리고 팔정도의 실천으로서의 중도를 통해서 행복담론이 나아가야할 바람직한 방향성을 고찰하고자 한다.

참고문헌

각묵스님 옮김·엮음, 대림스님 옮김,『니까야 강독Ⅱ』, 초기불전연구원, 2013.
박찬욱 기획, 김재성 편집,『행복, 채움으로 얻는가 비움으로 얻는가』, 운주사, 2010.
원광대학교 요가학 연구소 엮음,『행복을 디자인하는 요가』, 도서출판 여래, 2016.
임승택,『초기불교 94가지 주제로 풀다』, 종이 거울, 2013.
전재성 역주,『숫타니파타』, 한국빠알리성전협회, 2004.
마틴 셀리그만 지음, 김인자 옮김,『긍정 심리학』, 도서출판 물푸레, 2006.
말테 호센펠더 지음·볼프강 뢰트 엮음·조규홍 옮김, 『헬레니즘 철학사』, 한길사, 2011.

정신분석 윤리학에 대한 비판적 고찰

심재호 (박사수료)

1. 서론

정신분석의 윤리학 혹은 프로이트·라캉의 윤리학이라는 말은 다소 생경하게 들릴지도 모른다. 그러나 라캉은 세미나 VII에서 "윤리적 사고가 분석가로서 우리의 작업의 중심에 있다"라고 말함으로써 정신분석이 윤리학의 토대위에서 형성되고 있음을 시사하고 있다. 또한 라캉은 1959-60년의 세미나에서 프로이트 저작에 존재론이 결핍되어 있음을 지적하고 이를 보완하여 프로이트의 윤리학, 즉 정신분석의 윤리학을 확립하기 위하여 문명의 불안 속에 사는 현대인의 비극을 돌이켜 볼 것을 제안하기도 했다.[45]

라캉은 1962년에 「칸트를 라캉과 더불어」라는 논문에서 칸트를 서양윤리학에서 전환점을 이룬 인물로 평가한다. 이 논문에서 라캉은 칸트의 윤리적 전환에 마퀴 드 사드(Marquis de Sade)가 의미를 보충하였으며, 이러한 작업이 정신분석으로 가는 길을 닦는 준비 작업이 되었다고 주장한다. 칸트는 정신분석학적 전복으로 이어지는 전환점을 제공하며, 사드는 그러한 전복의 첫 걸음이었다는 것이다.[46]

라캉은 칸트에게서 전통적인 윤리학과의 단절을 발견한다. 전통적인 윤리학은 좋음(선), 쾌락, 행복을 윤리적 판단의 기준으로 삼는 반면, 칸트는 윤리 본연의 영역을 좋음의 영역으로부터 분리했다. 아리스토텔레스의 행복은 "쾌락의 한계를 넘지 않는 만큼만 욕망하고, 이성의 한계 내에서 삶을 즐기는 것"이었다.[47] 공리주의는 윤리를 쾌락이나 이득에 대한 모종의 계산에 근거한 것으로 보았다. 또한 전통적 기독교윤리에서도 도덕적으로 행동하는 것에 보답이 있다는 믿음이 깔려 있다.

칸트는 이러한 윤리학을 거부하고 "욕망의 차원을 윤리에 도입하고 그것을 그 순수한 상태로까지 가지고 간 인물"[48]이다. 라캉은 여기서 한 단계 더 나아가 "욕망과 욕망의 논리 너머로 나아가 충동의 영역에 이르는 단계"[49]를 통해 정신분석의 윤리가 열릴 것으로 보았다.

---

45) 자크 라캉2권, 『삶과 자유의 기록』, 엘리자베트 루디네스코, 양녕자 옮김, 새물결, p.118.
46) 『라캉의 재탄생』, 황준기, 김상환 엮음, 창비, pp.178-190.
47) 『라캉과 싸드』, 맹정현, p.180.
48) 『실재의 윤리: 칸트와 라캉』, 도서출판b, 알렌카 주판치치, 2004, p.22.
49) 앞의 책, p.22.

2. 정신분석윤리와 칸트

라캉은 윤리학을 쾌락의 원칙의 토대위에 올려놓지 않는다. 라캉은 쾌락과 고통의 정상적이고 합리적인 계산을 무시하게 만드는 것이 있다고 보고, 그것이 진정으로 윤리적 행위를 가능하게 하는 것이라고 주장한다. 라캉은 쾌락의 원칙이 세상을 완전히 지배하는 것이 아니고 쾌락의 원칙을 무시하는 행위가 존재한다는 사실을 주장한다. 말하자면 윤리적 영역을 가능하게 하는 것은 쾌락원칙 너머에 있는 것, 즉 죽음충동[50]의 존재라고 주장한다.[51]

라캉은 전통적인 윤리를 프로이트가 문명의 심장부에 있는 불만이나 불안의 핵심과 관련된다고 본다. 프로이트는 어느 시대에나 윤리에 가장 큰 가치를 부여해 왔는데, 그 이유는 윤리가 문명의 가장 큰 약점을 치료하려는 노력이었기 때문이다. 어떤 다른 문화적 활동으로도 치료하지 못했던 문명의 약점을 초자아의 명령의 윤리라는 이름으로 치료가 이루어져왔다는 것이다. 프로이트의 『자아와 이드』에서는 "아이가 한때 자신의 부모에게 복종해야 한다는 강압 하에 있었던 것처럼 자아는 자신의 초자아의 정언명령에 복종한다"는 말이 있다.[52] 여기서 주판치치는 칸트의 도덕법칙, 혹은 정언 명령이 사실상 초자아와 다른 것이 아니며 윤리라는 이름에 가장 걸맞는 것은 오히려 사드식으로 표현하면 '규방속의 실천철학'[53]일 것이라고 주장한다.

그러나 칸트가 행복론적 윤리학[54]을 거부한 이유는 라캉의 주장과는 조금 다르다. 칸트는 서양철학에서 쾌락의 원리를 윤리적, 도덕적 삶의 원칙으로 받아들이지 않는다. 인간은 고귀한 존재가 될 수도 있고, 가장 비천한 존재가 될 수도 있다. 하지만 대체로 인간은 도덕적 선을 추구하여 고귀한 인간이 되려고 하기보다는 자신의 행복과 쾌락을 추구한다. 인간이 자신의 자연적 본성과 욕구의 요구에 응하는 것으로 인간이 고귀한 존재가 될 수 없다. 이와 반대로 자신의 자연적 본성과 욕구의 요구에도 불구하고 그것과 관계없는 선을 행해야 한다는 부름에 응할 때 인간은 고귀한 존재가 된다.[55] 칸트에 따르면, 쾌락의 원리에 따르지 않을 때 우리는 혹시 생기게 되는 손해에 대해 유감과 후회의 감정을 가질 수 있지만, 도덕법칙을 따르지 않을 때 우리는 인간으로서의 가치를 상실하게 된다고 말한다.

---

50) 죽음충동: 인간 정신계의 두 개의 근본적으로 다르고, 상호 독립적인 욕동의 흐름으로, 라캉은 프로이트에게서 이 죽음욕동을 빼놓는다는 것은 정신분석학 전체를 부정하는 것과 같다고 말할 정도로 중요한 개념이다. 프로이트-라캉의 합동 전략을 통해 에로스-죽음의 이원론적 욕동이론에 대해서 말할 수 있게 되었고 그것의 연장선상에서 욕동적 흐름의 산물인 주이상스의 이원론에 대해서도 말할 수 있게 되었다. 인간의 본성에는 생명추구적인 어떤 힘-통합성, 통일성, 결속력을 지향하는 에로스가 작동할 뿐만 아니라 그것과 나란히 혹은 그것과 정반대 방향으로 어떤 생명 파괴적인 힘-공격성과 해체성을 바탕으로 하는 죽음충동이 작동하고 있는 것이다.

51) *From Kantian Ethics to Mystical Experience: An Exploration of Jouissance, in Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, Evans Dylan, 1998, pp.7-8.

52) 알렌카 주판치치, 앞의 책, p11. 주1.

53) 앞의 책, p.19.

54) 행복론적 윤리학이란, 도덕법칙을 이 세상에서 최대한 행복을 누리기 위해서 인간이 살아야 할 바를 가르치는 규칙으로 생각하는 윤리학을 통틀어 일컫는 말이다.

55) 『도덕은 무엇으로부터 오는가: 칸트의 도덕철학』, 강영안, 소나무, 2000, p.23.

3. 윤리적 행위의 주체

라캉의 윤리학에서 윤리적 행위의 주체는 무엇인가? 이 물음에 답하기 위해서는 먼저 주체가 무엇인지 규명하는 일이 필요하다. '주체'는 라캉의 정신분석학에서 초기부터 등장하는 용어이다. 라캉은 주체가 어떻게 생성되는가에 대해 관심을 갖고 연구했으며, 과정적으로 두 단계를 거쳐 주체가 탄생된다고 주장한다.

첫 단계는 상상적 단계, 혹은 거울단계이며, 두 번째 단계는 상징적 단계이다. 이 두 단계에서 주체는 각각 다르게 구성되지만, 두 단계 모두에서 타자와의 동일시를 통해 주체가 성립된다. 주체는 타자를 통해서 타자의 욕망과 언술의 질서에 의해서 구성된다. 인간의 주체는 욕망의 주체이다. 상상적 질서에 속해 있던 아이가 상징적 질서로 진입함으로써 아이의 즉각적인 욕망 충족이 연기되며, 이때 비로소 아이는 욕망의 주체가 된다. 모든 것이 즉각적으로 충족될 때 욕망은 들어설 자리가 없다. 욕망은 모자람, 결핍이 있는 곳에서 발생한다. 욕망의 즉각적인 충족을 방해하는 것은 문화가 설정해 둔 법이다. 아이는 허용과 금지를 명시해 놓은 법의 질서 속에 들어왔을 때 비로소 욕망의 주체가 된다. 이 질서 속에서 아이는 '타자의 욕망이 자신에게 가해오는 제한을 끊임없이 체험한다."[56]

라캉의 주체는 상상적 단계에서 구성된 것이든 상징적 단계에서 구성된 것이든 윤리적 행위의 주체로 설정하기에는 무언가 부족하다. 상상적 단계에서 구성된 주체는 자아와 타자가 구분되지 않은 상태이므로 윤리적 주체라고 부르기 어렵다. 상징적 질서 속에서 존립하는 주체는 일종의 경험적 주체이다. 어떤 의미에서는 타자에 종속되어 있으면서 타자의 욕망, 타자의 명령과 금지에 굴복하고 타자의 인정을 욕망하는 존재이다. 상징적 질서를 통해 형성된 나의 행위의 법칙은 타자를 통해 주어진다. 따라서 이런 주체는 도덕적 주체로 보기에 다소 어려운 면이 있는 것도 사실이다.

4. 정신분석윤리의 목표: 자유

라캉의 정신분석 윤리를 칸트의 도덕철학을 기준으로 볼 때 무엇을 의미하는가? 라캉의 정신분석학에서 칸트의 도덕철학에 비견할 만한 것을 찾기 어려울 것 같다. 따라서 좀 다른 시각으로 라캉의 윤리학을 해석해 볼 필요가 있을 것 같다. 그래서 여기서 폴 리쾨르가 제안한 윤리와 도덕 사이의 구분에 주목해볼 필요가 있다. 리쾨르는 윤리를 하나의 완성된 삶의 목표에 대한 것으로 이해하고, 도덕을 그 목표를 달성하기 위해 따르는 규범들에 관한 것으로 이해하였다. 리쾨르는 이 구분에서 윤리학은 아리스토텔레스의 유산으로 목적론적 관점으로 특징지어지는 것을 보았고, 도덕은 특히 칸트의 유산으로 도덕 규범의 의무적 특성을 강조하였다.

리쾨르의 구분에 따르면 윤리는 소크라테스의 유명한 말-사는 것이 문제가 아니라

56) 앞의 책, p.211.

잘 사는 것이 문제-을 떠올리게 한다. 아리스토텔레스는 모든 사물에는 그 고유한 기능(ergon)이 있다고 보았고, 그 기능을 잘 수행할 때 좋은 무엇이 있다고 보았다. 아리스토텔레스의 윤리학에서 덕을 강조하는 것도 이러한 맥락의 선상에 있는 것이다. 스피노자의 철학에서도 어떻게 살 것인가? 어떻게 살아야 자유인의 삶을 누릴 수 있는가가 그의 철학의 중심문제였다. 라캉의 정신분석의 윤리도 이러한 자연주의적 윤리학의 전통에서 해석할 수 있다고 필자는 본다.

사실 정신분석의 최종 목표는 자유를 지향한다. 프로이트는 트라우마를 겪은 기억의 영향으로부터 환자를 자유롭게 해주기를 원했다. 물론 이것은 전통적인 의학의 의미에서 증상으로부터 자유일 뿐이다. 심지어는 그때에 조차도, 프로이드는 나쁜 기억의 부담으로부터 환자를 자유롭게 하려고 노력하고 있었다. 그것은 일종의 도덕적 부담이었다.

정신분석학에서 트라우마가 기억단계를 지나면서 그것이 억압되고 결국 신경증으로 발전한다고 본다. 신경증환자는 자기가 지나치게 특수화되어져 있기 때문에 발병하는 것이므로 치료의 목적은 억압에서 풀어주는 것이다. 그래서 환자는 더욱 더 자발적, 창의적이 될 수 있다. 한마디로 보다 더 자유롭게 되는 것이다. 이러한 견해는 1920년대와 1930년대에 분석계에서 우세한 생각이었다. 정신분석의 목표는 그를 단단히 죄고 있는 신경증의 영향으로부터 환자를 자유롭게 하는 것이다. 신경증이라는 용어는 자유롭게 선택되고 의식적으로 결정된 보통의 행위와 대조적인 것으로 무의식적으로 결정되고 고착화된 행동을 의미한다. 사실 정상상태에 대한 현대 정신분석학적 개념은 약간은 자유와 같은 개념이다. 물론 경제적, 정치적인 자유가 아니라 개인의 자유인 것이다. 이러한 견해에 따르면, 신경증적인 행위는 무의식적이고 습관적이지만 비신경증적 혹은 보통의 행위는 구별적이고 선택적 행동이다.

비록 정신분석 상담은 어떤 이론적 토의나 논쟁보다는 치료행위에 핵심을 두지만, 이러한 맥락에서 자유의 정확한 의미 혹은 자유의 본질은 명백한 개념으로 다가 오는 것 같지는 않다. 또한 그것의 일관된 윤리적 체계도 명료하지 않은 것 같다. 그러나 정신치료로서 정신분석학은 명료한 윤리적 토대가 없이는 무의미하다. 이러한 사실에 도덕적, 정치적 정신분석 상황에 대한 과학적 중요성이 있다. 그것은 개인주의와 개인의 자율의 윤리에 의해서 규제받는 인간 심리치료법의 모형이다. 그래서 정신분석치료의 목적은 자유로운 정치적 개혁의 목적과 비교할 만하다. 민주주의 헌법의 목적은 압제적인 정부에 의해 구속받는 국민들에게 경제적, 정치적 종교적 행위에서의 보다 더 큰 자유를 주는 것이다. 정신분석학의 목적은 그들의 행위의 습관적인 패턴에 의해 구속되어 있는 환자들에게 그들의 개인적인 행위의 보다 더 큰 자유를 주는 것이다.

5. 결론

프로이트·라캉의 윤리학은 칸트와 같은 도덕철학이라기 보다는 아리스토텔레스같은 윤리학으로 보는 것이 적절할 것 같다. 프로이트·라캉은 아리스토텔레스를 포함하여 좋음이나 행복, 쾌락을 윤리적 판단기준으로 삼지는 않았지만, 정신분석에서 주장하는 욕망의 자유, 혹은 욕망으로부터의 해방 역시 칸트적 의미이서의 도덕적 자유로 이해하기보다는 자연주의 윤리학 전통에서의 자유나 해방으로 이해하는 편이 더 나을 듯 하다.

라캉의 정신분석 윤리는 일반적인 윤리학으로는 성립되기 어려워 보이는 것은 사실이지만, 환자를 치료해서 상징계로 진입하여 법과 질서가 지배하는 세계로 인도한다는 점에서 보다 더 근본적인 윤리에 토대를 두고 있다고 볼 수 있다.

또한 칸트의 도덕법칙이 이성적 자율성을 강조하듯이 필자는 정신분석의 목표인 자유를 향한 노력도 결국은 자율성을 강조한다는 점을 말하고 싶다. 자율성은 적극적인 개념이다. 그것은 자신의 자아를 개발하려는 자유이다. 그것은 자신의 지식을 증가시키고, 자신의 기술을 향상시키고 자신의 행위에 대한 책임을 성취하는 것이다. 그리고 그것은 자신의 사람을 영위하려는 자유이다.

누스바움의 혐오 비판에서 몇 가지 논쟁점들

신은화 (포스닥 연구원)

누스바움은 혐오가 인간성을 파괴하는 감정이므로 극복되어야 한다고 본다. 필자는 기본적으로 누스바움의 그러한 관점에 동의하는 바이다. 그러나 누스바움의 혐오비판은 몇 가지 측면에서 논쟁을 불러일으킬 여지를 담고 있다. 이 글은 그러한 몇 가지 논쟁점들을 짚어보고 그에 관한 누스바움의 입장을 좀 더 정확하게 파악해보는 것을 목적으로 한다.

우선 누스바움은 혐오가 신뢰할 수 없는 감정이므로 도덕 규범이나 법적 판단에 영향을 미쳐서는 안 된다고 생각한다. 왜냐하면 혐오는 대부분 '추정상의' 해악에 따라 일어나는 감정이기 때문이다.[57] 이때 추정적이라는 표현이 지시하는 바는 실제 발생한 해악이 아니라 미루어 짐작한 그 해악의 발생 가능성을 가리킨다. 따라서 그런 해악이 정말 발생할 것인지, 어느 정도의 해악일지는 불투명하며 모호하다. 이러한 비합리성으로 인하여 혐오는 신뢰할 수 없는 감정으로 간주된다.

필자는 누스바움의 이러한 비판적 견해가 틀리지 않았다고 본다. 그러나 연민, 분노, 증오 등 여타의 감정들도 같은 문제를 노정할 수 있다고 생각한다. 혐오가 일종의 감정으로서 비합리적이고 신뢰할 수 없다면, 여타의 다른 감정들이 이 문제에서 자유롭다고 단정할 수는 없는 것이다.

이 지점에서 잠시 우리는 누스바움이 혐오와 분노를 구분했던 점에 주목해볼 필요가 있다. 누스바움에 따르면, 혐오는 문제의 대상을 단순히 피하고자 하는 경향이 강해서 그것에서 멀어지려는 시도로 이어지기 쉬운 감정이다. 그러나 분노는 부당한 해악에 대한 정당한 반응이며 당면 문제의 해결을 위한 노력과 실질적인 변화를 추동해낼 수 있는 감정이다. 이런 이유로 혐오는 본질적으로 현실 도피적인 반사회성을 나타내며, 이와 달리 분노는 사회 참여적인 성격을 강하게 갖는다.[58]

그러나 만약 분노가 이성적인 판단과 결합하지 않을 때, 다시 말해서 혐오의 경우처럼 비합리적인 추정이나 편견과 강하게 연결될 때 그것은 타인에 대한 부당한 행동을 유발할 수 있는 감정이다. 사회에서 실패자로 낙인찍힌 사람들이 불특정 다수의 사람들에게 일방적인 폭력을 휘두를 때, 그들이 스스로를 통제하지 못하도록 만드는 감정적 요인의 하나는 바로 분노이다. 따라서 잘못된 판단에 기초한 맹목적인 분노는 혐오와 마찬가지로 비합리적이고 반사회적이기 때문에 우리가 똑같이 경계하고 극복해야 할 감정 중의 하나이다. 여기에서 문제는 혐오든 분노든 그 어떤 감정에 이성적인 판단이 동반되는지 그렇지 않은지의 여부이다. 다시 말해서 혐오와 분노 사이에

57) 누스바움, 『혐오와 수치심: 인간성을 파괴하는 감정들』, 조계원 옮김, 민음사, 2015, 228, 243쪽.
58) 누스바움(2015), 185-200쪽.

근원적인 차이가 있다고 본 누스바움의 견해는 그 감정들과 합리성의 결합이 가져올 수 있는 또 다른 차이를 간과하고 있다.

다음으로 누스바움은 혐오가 서열화 논리를 내포하는 감정으로서 민주주의 사회에 유익하지 않으며 인간성을 심각하게 위협하기 때문에, 우리는 끊임없이 그 감정을 경계하고 극복하기 위해 노력해야 한다. 그러나 동시에 누스바움은 혐오의 일상적 유용성에 대해서도 완전히 부정하지는 않는다. 즉 혐오는 일반적으로 법률 제정의 근거나 기준으로서 고려될 수 없는 감정이지만 경우에 따라 현실적인 유용성을 발휘하기도 한다는 것이다. 이를테면 일상생활에서 위험요소를 피할 수 있도록 하거나, 생활방해 금지법의 사례에서와 같이 법률적인 영역에서도 참조할만한 감정으로서 기능한다.[59]

그런데 누스바움에 따르면, 혐오는 인간이 자신의 동물적 속성을 부인하려는 데에서 기인하는 감정이다. 누스바움이 생각하기에 동물성 및 죽음에 대한 거부는 완전성과 불멸성의 지향으로 이어지고 이는 인간다움에 부합하지 않는 이상이 된다. 그러나 동시에 우리는 여타의 감정들과 마찬가지로 혐오 역시 인간적인 불완전함에서 비롯되는 것이며, 그러한 감정적 반응 자체를 일절 소멸시키는 것이 불가능함을 고려해야 한다. 다시 말해서 혐오를 느끼는 것도 인간다움의 표징이라고 볼 수 있는 것이다. 그래서 만약 우리가 누스바움의 견해대로 혐오라는 감정에 내재된 완전성과 불멸성에 대한 욕구가 인간다움에 부합하지 않는 것이라고 비판한다면, 혐오의 근절을 지향하는 것 역시 똑같은 이유에서 인간적이지 않은 어떤 이상에 대한 비현실적인 요구라고 비판할 수 있다. 누스바움은 이 점을 정확하게 파악하면서, 우리는 다만 혐오 감정을 극복하기 위해 부단히 노력해야 할 뿐, 그것의 완벽한 극복은 불가능하다는 점에 대해서도 마찬가지로 언급하고 있다.[60] 그렇기 때문에 누스바움의 혐오 비판은 그 감정의 완전한 근절에 대한 주장으로 해석될 수 없는 것이다.

한편 누스바움의 입장에 의거해서는 혐오가 어떤 제한적인 측면에서 도덕성과 연관될 수 있음을 해명하기가 어렵다. 물론 필자는 누스바움이 혐오의 도덕적 역할을 적극적으로 해석한 카스나 데블린에 대해 비판한 입장에는 동의하는 바이다. 그러나 혐오는 도덕적 판단이나 실천과는 전혀 상관없다고 보는 누스바움의 견해에는 여전히 의문을 갖고 있다. 이 문제와 관련하여 필자는 칸트의 견해에 주목해보는 것이 유의미하다고 본다. 우리는 칸트를 통해 악에 대한 '거리두기'로서의 혐오의 소극적 의미를 생각해볼 수 있다. 칸트의 견해에 따르면, 혐오는 신뢰할 수 없는 감정임에는 틀림없지만 우리가 악을 대면했을 때 정지하도록 해주는 역할을 한다.[61]

그렇지만 칸트는 혐오의 의미를 아주 제한적인 차원에서만 인정하기 때문에 혐오옹호론자와는 분명히 다른 입장에 있다. 오히려 우리는 혐오옹호론이 과도하게 적극적으로 해석한 혐오의 도덕적 기능을 칸트의 견해에 따라 "제한적인" 차원으로 한정시킬 수 있다. 누스바움 역시 일상적 영역에서 혐오가 제한적으로 사용되는 점에 대해서는 완전히 부정하지 않고 있다. 이런 맥락에서 데블린 및 카스 등의 혐오옹호론과

59) 누스바움(2015), 179-180, 291-301쪽.
60) 누스바움(2015), 226쪽.
61) 고현범,「칸트 철학에서 혐오 감정」,『범한철학』, 82집, 2016, 181-185쪽 참조.

누스바움의 혐오비판론을 중재할 수 있는 견해로서 칸트의 입장이 주목을 받기도 한다.[62]

필자는 혐오 감정이 악덕에 대한 경계로서 일정한 역할을 할 때, 자기 보호의 욕구 및 두려움 등과 자주 결합될 수 있다고 본다.[63] 이런 감정들이 혼재되어 있는 혐오는 악을 적극적으로 판단하기보다 소극적으로 회피하는 방식으로 기능할 수 있다. 이는 도덕적 타락을 두려워하거나 거부하는 마음으로 해석 가능하며, 이러한 거부감은 혐오에서 일종의 거리두기 기능을 발견해낸 칸트의 견해와 맞닿을 수 있다. 또한 비도덕적인 것들에 대한 혐오는 그것들로부터 오염되지 않고 자신의 도덕성을 지켜내려는 욕구의 발현으로서 간주될 수 있다. 이는 소극적이긴 하지만, 혐오가 도덕성의 추구에 간접적으로 기여하는 방식의 하나이다. 더욱이 악덕으로부터의 거리두기를 통해서 도덕성을 보호할 수 있다면 이는 인간다움의 지향과 발전에도 도움이 된다고 볼 수 있는 것이다. 이런 점에서 혐오가 도덕과는 아무런 연관이 없고 인간성을 훼손하는 감정이라고 본 누스바움의 견해는 재고될 필요가 있다.

62) 고현범(2016), 179-185쪽.
63) A. Kolnai, Ekel, Hochmut, Hass, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, S. 48-55.