

유학의 심성론과 심리학

- 중용과 분석심리학을 중심으로 -

최일범*

■ 차례 ■

- I. 서론 - 심리학의 유학 심성론 연구 현황 -
- II. 중용사상에 대한 심리학적 접근
- III. 유학사상에 대한 분석심리학적 해석
- IV. 유학과 심리학의 소통성
- V. 결론 - 유학과 심리학의 과제

【국문초록】

유학의 심성론과 현대 심리학은 상호 소통할 수 있는가? 그것은 유학의 미래를 위해 어떤 공헌을 할 수 있을까? 이 논문은 그 가능성과 방향을 모색하기 위한 첫 단계로 심리학자들에 의해 수행된 유학의 심성론에 대한 연구 성과를 정리하고, 특히 분석심리학과 유학의 중용사상을 중심으로 고찰하자 한다.

심리학자들의 유학 심성론에 대한 연구를 보면, 조공호와 이수원은 유학 심리학이 현대 심리학과는 전혀 다른 차원에서 새로운 심리학을 전개할 수 있으며 이

* 성균관대학교 유학대학 교수

는 미래의 인류를 위해 반드시 필요한 심리학 체계가 될 것이라는 점을 강조한다. 이부영, 이죽내는 융의 분석심리학이 동양심리학, 유학심리학과 많은 부분에서 일치하며 소통할 수 있다고 주장한다.

분석심리학의 근본적 원리는 대극對極이다. 대극적 사고는 정신 현상의 발생 근거인 동시에 분석심리학의 일반적 기초요 인간본성에 내재하는 하나의 원리이다. 분석심리학자들이 중용의 원리에 관심을 기울이는 것은 중용의 원리가 바로 분석심리학의 대극 원리와 같은 형식의 논리이기 때문이다.

유학의 심성론과 분석심리학의 소통은 다음과 같은 점이 기대된다. 첫째, 유학의 심성론은 분석심리학을 통해 해석함으로써 보다 새로운 관점과 방법을 발전시킬 수 있다. 또한 분석심리학은 그 궁극 목표인 '자기실현' 이론을, 유학의 심성이론과 소통을 통해 새로운 차원으로 발전시킬 수 있을 것이다.

주제어

유학 심성론, 분석심리학, 심리학, 중용, 대극對極, 자기실현, 자기수양.

I. 서론 - 심리학의 유학 심성론 연구 현황 -

유학의 심성론과 현대 심리학은 상호 소통할 수 있는가, 그것은 유학의 미래를 위해 어떤 공헌을 할 수 있을까? 이 논문은 그 가능성과 방향을 모색하기 위한 첫 단계로 심리학자들에 의해 수행된 유학의 심성론에 대한 연구 성과를 정리하고, 그중에서 특히 분석심리학과 유학의 중용사상을 중심으로 고찰하자 한다. 지금까지 한국의 심리학계에서 유학의 심성론에 대한 연구를 보면, 단행본으로는 김성태金聖泰의 『경敬과 주의注意』

를 필두로 한덕웅의 『퇴계심리학』¹⁾, 조궁호의 『유학심리학 : 맹자·순자』²⁾와 『선진유학사상의 심리학적 함의』³⁾ 등이 출판되었고, 유학을 포함한 동양철학 전반을 정신치료 문제와 관련해서 연구한 이동식의 『도정심치료입문』⁴⁾이 있다. 유학의 중용사상에 대한 심리학적 연구로는 김종호·이죽내의 「중용에 나타난 심성론의 분석심리학적 연구」⁵⁾와 이수원의 「중용의 심리학적 탐구」가 있고, 한국 유학에 대한 심리학적 연구로는 한덕웅의 「한국유학의 심리학」⁶⁾이 있다. 또한 이부영은 「논어의 인격성숙론과 퇴계의 천명신도」⁷⁾라는 글에서 유학과 분석심리학의 관계를 단편적으로 논했다. 이 밖에 심리철학의 관점에서 유학의 심성론에 접근한 임현규의 『유가의 심성론과 현대 심리철학』도 있다.⁸⁾

유학의 심성론에 대한 심리학자들의 연구는 한국 심리학계의 학문적 성숙을 도모하는 한편 서구심리학의 한계를 보완하거나 그 대안을 모색하

1) 성균관대출판부. 1994년. 서울.

2) 나남출판사. 1998년. 서울.

3) 서강대출판부. 2008년. 서울.

4) 이동식. 『도정심치료입문』. 한강수. 2008. 서울.

5) 이죽내. 『용심리학과 동양사상』. 하나의학사. 2005. 서울.

6) 이수원과 한덕웅의 논문은 『동양심리학』. 지식산업사. 1999년. 서울. 최상진, 윤희균, 한덕웅, 조궁호, 이수원 공저에 편입되어 있음.

7) 이부영. 『자기와 자기실현』. 「논어의 인격성숙론과 퇴계의 천명신도」. 270면. 한길사. 2012. 서울. 「논어의 인격론 시고 - 분석심리학의 입장에서」. 『심성연구』. 4(2). 1989, 115-153쪽 중 132-135쪽. 『그림자』 274쪽. 『아니마와 아니무스』 286-288쪽. 참조. 퇴계 천명도설의 분석심리학적 이해에 대해서는 그 개요를 1994년 서울에서 열린 국제분석심리학회에서 발표했다. Rhi, B.Y., Neo-Confucian Concept of Mind by Toegye - a Jungian Commentary. Paper presented at the 16th International Congress for Psychotherapy, Seoul, 1994.

8) 임현규. 『유가의 심성론과 현대 심리철학』. 철학과 현실사. 2001. 서울.

는 차원에서 진행되었다. 김성태의 『경과 주의』는 올바른 인식의 확립과 성숙한 인격 형성의 방법으로서 성리학의 경敬과 심리학의 주의이론을 대비했고, 한덕웅은 한국심리학사 정리의 기초 작업으로서 조선성리학의 심성론에 접근했다. 조궁호는 전통적 서구심리학의 문제점을 다양한 관점에서 지적하고 그 치유책으로서 유학의 심리학을 제시했다. 이부영과 이죽내는 분석심리학과 유학의 소통성을 가장 강하게 주장했다는 점에서 주목된다. 이수원은 중용사상을 통해서 갈등의 해결에 대한 심리학 연구가 새로운 차원으로 올라설 수 있다고 조심스럽게 전망했다. 임현규 또한 ‘물리론적 현대 심리철학에는 원리적으로 극복할 수 없는 난점이 있는데,⁹⁾ 그것은 대상적, 현상적으로 생멸하는 마음만을 다루는 데서 기인하며, 이는 유학의 마음에 대한 체용론적 이해로서 극복’될 수 있다고 주장했다.

임현규의 문제제기는 조궁호와 일맥상통한다. 조궁호는 ‘서구심리학에서는 도덕성의 인간 본유설을 부정하고 부차적이거나 다른 심리구성체의 하위종속 요인으로 본다.’고 전제하고, 특히 프로이트를 지목하여 ‘그의 정신역동이론에서는 도덕성의 존재는 인정하나 그 근거는 도덕적 가치가 부모에 대한 동일시 과정을 거쳐 개인에게 내면화될 뿐이며, 학습이론이나 인지발달이론에서는 도덕성의 존재 자체를 부정한다. 즉 인간의 심성에 도덕성이라는 심리구성체가 별도로 존재하지는 않는다는 것이다.’ 다시 말하면, ‘이들은 모두 도덕성을 인간 심성의 고유한 체계가 아니라 하위, 또는 부속 체계라고 본다. 프로이트는 초자아(super-ego)라는 도덕

9) 신오현, 『과학적 유물론의 인간 이해』, 자아의 철학, 1987. 및 J. R. Searle, *The Rediscovery of Mind*, MIT Press, 1995. 참조.

성의 존재는 인정하지만 이는 욕구(id)에 달려 있거나 욕구 체계에 의해서 발달하는 하위체계라고 본다.’는 것이다. 그러나 유학사상에서는 도덕성이 인간 심성의 기본적이고 핵심적 체계라고 하는 본유설을 주장한다. 이는 초자아(도덕성)를 욕구(원초아)의 하위 체계로 보는 정신역동이론이나 인지발달의 부산물이라고 보는 인지발달이론 등 현대 서구심리학이론과 전혀 다른 것이다. 따라서 도덕성을 심성의 중핵 체계로 보면 도덕성 문제가 심리학에서 가장 중심 문제로 부상될 것이며, 유학의 심리학이 현대 서구심리학의 대안이 될 수 있다는 것이 조공호의 주장이다.¹⁰⁾

조공호는 ‘심리학은 인간의 삶의 과정에서 경험하는 심리 내용과 그 과정 및 이의 행동적 표출에 대해 객관적으로 탐구하여 그 법칙성을 찾아내려는 학문’이라고 정의하면서, ‘서구에서 발달한 현대 심리학은 서구인이 가지고 있는 인간관을 그대로 반영하고 있는 것이므로 인간을 파악하는 관점이 서구와 다른 동아시아에서는 심리학의 체계를 달리 구성할 수밖에 없을 것’이라고 주장한다.¹¹⁾ 그가 서구 심리학과 다른 동아시아 심리학의 체계를 구상하는 이유는 전통적 서구심리학의 문제점과 그 치유책을 제시하는 데서 분명해진다. 조공호는 서구심리학에 대해서 ‘최근 근대적 과학관에 기초하여 지나친 경험주의와 객관주의에 몰두하여 심리학의 연구가 이루어지는 데 대한 비판이 제기되고 있다.’고 전제한 후¹²⁾ 구체적으로 서구심리학의 문제는 개인중심주의, 과거 및 현상중심

10) 조공호. 앞의 책. 516-517면.

11) 조공호. 앞의 책. 501면

12) 비판에 대해서는 민경환, 1986, pp.233-267. 이정모, 1994, pp.21-61; 1997, pp. 155-180; 2006, pp.7-33; 2007, pp.1-38. Gergen, 1973, pp.309-320 등이 제시되었다.

주의, 그리고 기계론적 환원론 등에 있다고 진단한다.

조공호는 선진先秦 유학의 심성론을 통해서 서구 심리학의 대안을 모색하는 바, 선진유학자들은 개체성보다는 사회성, 합리성보다는 도덕성, 실체성보다는 가소성을 강조하여 인간을 이해했으므로 서구심리학의 문제를 반성할 수 있을 것이라고 한다. 즉 서구심리학의 지나친 개인중심주의에 대한 반성은 선진유학의 인간을 사회적 관계체로 파악하는 입장에 의해, 지나친 과거 및 현상 중심주의에 대한 반성은 선진유학의 인간을 무한한 가능체로 보는 입장에 의해, 기계론적 환원론에 대한 반성은 선진유학의 인간을 능동적 덕성 주체로 보는 입장에 의해 이루어질 수 있다는 것이다.¹³⁾

조공호는 선진유학사상을 우주에서 인간이 지닌 독특한 위치와 특성에 관한 사색(인성론), 이런 독특함을 지닌 사람으로서 지향해야 할 이상적 상태에 관한 사색(군자, 성인론), 사회적 존재로서 이러한 인간이 지녀야 할 삶의 양태에 관한 사색(도덕실천론), 그리고 이런 이상적 상태를 이루기 위해 인간이 해야 할 일에 관한 사색(수양론)의 4가지 체계로 정리한다.¹⁴⁾

조공호가 주목하는 선진유학 이론은 특히 도덕심리학으로서의 인성론과 심리구성체론이다. 서구는 심성의 구성 요소를 지, 정, 의로 보는 관점이 주류를 이루며(Green, 1995, p. 17. 등) 플라톤은 인간의 영혼이 이성, 열정, 욕망으로 구성되었다고 했는데, 현대 심리학은 이를 인지, 정서, 동

13) 조공호. 같은 책. 502-503면

14) 같은 책. 514면.

기로 해석했고, 플라톤이 이성을 중심으로 함에 따라 인지우월론을 주장했다. 그런데 선진유학의 심리구성체는 이와 달리, 인간이 욕구체계, 감정체계, 지적 능력 체계에 더하여 도덕 지향성 체계를 본구하고 있다고 한다. 즉 선진유학은 지知, 정情, 의意, 덕德라는 4분 체계를 제시하고 있는 것이다. 따라서 서구심리학에서 추구했던 인지, 정서, 동기에 덕성德性을 덧붙여 연구해야 할 필요가 있으며, 이것이 새로운 동양심리학 성립의 근거라는 것이 조공호의 주장이다.

새로운 심리학으로서 선진유학에 대한 조공호의 기대는 수양론과 자기통제론, 즉 자기심리학의 문제¹⁵⁾에서 정점에 달한다. 그는 ‘수양론은 도덕적 특성을 본유적으로 갖춘 인간이 이상적 인간상인 군자나 성인에 도달하기 위한 실천철학 및 그 방법론 체계’라고 정의하고, 이 수양론에서 자기통제를 주축으로 하는 자기통제론의 문제를 이끌어낼 수 있다고 한다. 즉 서구심리학에서 자기통제란 환경 세계를 자기에 맞게 맞추어 변화시키는 일, 즉 환경통제인데 반해서 유학은 덕성주체로서 개인의 타인 및 사회에 대한 관심과 배려 및 책무의 자임과 완수를 중시하고, 이 과정에서 자기 욕구와 감정을 억제하는 것이 통제라는 점에서 서구심학과 유학의 자기통제 이론이 다르다는 것이다.

조공호는 또 자기향상(self-improvement)에 있어서 자기실현과 자기확대의 문제를 예로 들어 동양심리학이 왜 서구심리학의 대안이 되어야 하는지 설명한다. 개인주의 사회에서는 타인이나 집단과 분리된 개인의 독

15) 같은 책. 551면.

특성과 자율성 달성이 사회적 명제요, 자신의 장점과 독특성 등의 확충을 통한 자기 고양을 자기 향상의 방안이라고 본다. 즉 개인이 잠재적으로 지닌 모든 내적 성향을 이루어내는 자기실현이 이상적 삶이라는 것인데,¹⁶⁾ 이런 신념의 배경은 신 - 악마, 선 - 악, 인간 - 자연, 마음 - 신체, 개인 - 집단을 대립적 관계로 파악하여 전자를 중시하는 이원론적 철학이다.¹⁷⁾ 반면 동양의 집단주의의 상호의존성은 개인의 감정, 인지 동기 등이 타자와 상호관계 속에서 이루어짐을 전제한다. 즉 자기의 여러 측면, '사적 자기'(private self), '공적 자기'(public self), '집단적 자기'(collective self) 사이에 조화를 이루어¹⁸⁾ 상호의존성을 최대화하는 것을 이상적 인간의 중요한 특성이라고 보므로 인간 - 자연, 자기 - 타인, 개인 - 집단 등을 대립적으로 파악하지 않고 관계적 존재로 본다.

이로써 조공호는 선진유학의 체계로부터 도덕심리학, 정신건강과 심리치료를 새로운 방향에서 접근하는 심리학, 사회적 책임과 사회적 역할 수행을 강조하는 심리학, 그리고 자기 통제 과정을 강조하는 심리학 등 종래의 전통적 심리학과는 다른 모습의 심리학이 요청된다고 한다. 개인의 속성에 초점을 맞추는 성향주의(dispositionism)와 환경의 영향을 중시하는 상황주의(situationism)에 지배되어 온 서구 심리학과 달리¹⁹⁾, 인간의 주체적 반성능력을 중시하는 능동적이고 주체적인 자기결정성을 본격

16) Willson, 1997.

17) 564면의 주 94.

18) 565면의 주 99.

19) 이 중에서 특히 상황주의는 서구심리학의 중요한 근거이다. 즉 인간의 행동에 미치는 환경결정력에 지나치게 경도되었다.

적으로 탐구하는 심리학이 되어야 한다는 것이며, 이것이 바로 미래의 인류를 위한 새로운 심리학 방향이라고 결론짓는다.²⁰⁾

II. 중용사상에 대한 심리학적 접근

조공호의 연구는 현대 심리학의 반성과 그 대안으로 새로운 동양심리학이 기대되는 이유를 제시했으며, 특히 서구 심리학의 대안으로서 유학 심리학의 미래적 방향을 큰 틀에서 제시했다는 점에서 의의가 있다. 이제 중용이라는 유학의 핵심 주제에 초점을 맞춘 이수원의 연구를 통해서 현대 심리학의 유학에 대한 이해와 기대를 살펴보자.

이수원의 『중용』에 대한 심리학적 관심은 갈등의 해소라는 현실 문제에서 출발한다. 그는 중용을 갈등해결의 이상적 모형, 즉 시비나 호오의 초월 상태로 인식하고 그 과정을 심리학적으로 설명해 보고 싶었다고 한다. 다시 말하면 시비와 호오가 어디에서 연유하며 어떻게 하면 이에서 벗어날 수 있으며 벗어나게 되면 인식이 어떻게 달라지는지를 심리학적 지식으로 해명하려고 했다는 것이다. 그런데 이를 연구하는 과정에서 이수원은 심리학에서는 시비나 호오를 초월하는 과정에 대해서는 어떤 연구도 진척되지 않았음

20) 조공호는 선진유학에서 도출되는 심리학은 콩트의 '도덕학'(la morale)과 유사하다고 한다. 콩트는 학문 분류 체계에서 생물학 다음에 사회학, 그리고 도덕학을 설정했는데, 도덕학이란 생물적 측면과 사회적 측면의 인간을 모두 포괄하는 인간 존재의 특성에 대한 종합적 연구를 가리킨다. 올포트는 콩트의 도덕학이 '진정한 최종의 과학'이라고 한다.(조공호, 앞의 책 572면의 주 113, 114 참조)

을 발견하고 당혹감에 빠졌다고 토로한다. 기존의 연구는 시비나 호오의 양적 변화만 다루었고 질적 탈바꿈에 대해서는 연구가 전무하다는 것이다.²¹⁾

호오에 대한 양적 변화란 호오가 상반 대립 관계로 인식될 때 성립한다. 호가 극대화되면 오는 극소화하거나 그에 반대되는 형식이다. 그런데 양자의 대립을 떠나 호와 오를 모두 긍정하는 경우는 양적 변화로 표시할 수 없으므로 이수원은 기존 심리학적 태도 변화의 정의를 포기하고 새로운 관점에서 연구를 진행했다고 한다. 이수원은 중용의 ‘역지사지易地思之’를 ‘역할 수용(role taking)’으로 인식하고 이를 재해석함으로써 호오의 양적 변화를 벗어날 수 있는 길을 제시한다. 레온티프(Leontiev, 1981) 등의 활동이론(activity theory)에 나타난 전유화(appropriation)와 히긴스와 트로프(Higgins & Trope, 1990)의 활동이행이론(activity engagement theory), 폴라니(Polanyi, 1966)의 동굴의 비유 등을 통해, 인식의 표상구조가 변화하여 인식차원의 변화가 일어남으로써 새로운 가치가 발견되는 과정을 설명한 것이다.

활동이행이론(activity engagement theory)은 동일한 대상도 그 정체성의 동일시에 따라 지각이 달라진다는 것이다. 예컨대 도자기 커피 잔은 단순히 커피 잔으로 동일시될 수도 있고 예술품으로 동일시될 수도 있다. 그런데 어느 쪽으로 동일시하는가에 따라 커피 잔에 대한 지각이 완전히 달라진다. 커피 잔으로 동일시할 때는 실용성에 관심을 갖게 되고, 예술품으로 동일시할 때는 어떤 흠인지 유약은 무엇인지 독창성은 있는지 등을 보게 되는 것이다. 문제는 이렇게 지각된 사물의 모습을 그 실제 모습

21) 이수원. 『동양심리학』. 322면.

이라고 생각하는 것이다. 폴라니(Polanyi, 1966)의 동굴의 비유는 이런 사실을 잘 알려준다. 캄캄한 동굴에서 막대기를 가지고 발밑을 더듬는다고 하면, 처음에는 막대기가 인식되지만 동굴을 탐색하는 자신의 분신으로서 도구가 되면서 막대기에 대한 인식은 사라지고, 막대기를 통해서 전달되는 동굴에 대한 인식이 전면에 등장한다. 막대기에 따라 동굴 속의 모습이 상이하게 인식되는 것이다. 아주 짧은 막대기를 쥔 사람은 앞이 벼랑이라고 인식할 것이며, 끝에 고무가 달린 막대기를 쥔 사람은 앞이 늪지대라고 알게 된다. 즉 인식의 틀에 따라 동굴의 모습이 변하게 되는 것이다. 그러나 사람들은 이 사실을 모르는 사람들은 동굴이 원래 그렇다고 착각한다.²²⁾

이는 세상을 지각할 때 인식의 주체인 자기가 항상 인식의 틀이 됨을 알려준다. 자기가 도구가 되어 세상을 지각하는데, 이 과정에서 인식의 틀인 자기는 직접 지각되지 않는다. 눈이 눈을 보지 못하듯, 도끼가 도끼 자신을 찍을 수 없듯, 인식의 틀인 내가 나를 지각할 수 없다. 그렇기 때문에 자기가 보고 있는 세상이 절대적으로 이렇게 실재한다고 인식하는 것이다. 모든 갈등은 이와 같은 인식의 절대화에 의해서 야기된다.

인식의 절대화에 의해 야기하는 갈등을 어떻게 치유할 수 있을까? 본질적인 치유는 각자가 서로 다른 인식의 틀을 가지고 있다는 사실을 깨달음으로써만 가능하다. 자신의 인식의 틀 밖에 설 수 있어야 가능하다. 따라서 갈등 상황에서는 상대방의 인식의 틀이 지각된 후에 그의 인식의 틀에서 자기를 돌아볼 때 비로소 자신의 인식의 틀이 지각된다. 이처럼

22) 이수원. 같은 책. 300면.

상대와 처지를 바꾸어 보는 역지사지易地思之 즉, 역할수용(role taking)은 중요한 기제가 된다.²³⁾

이수원은 중용을 갈등관계에서 유발된 변화의 동력을 성장에너지로 변환할 수 있는 방법이라고 정의하고, 궁극적으로 천지의 화육을 도와 천지경영에 참여하는 것이 인간 최고의 존재가치임을 중용이 알려준다고 역설한다.²⁴⁾

Ⅲ. 유학사상에 대한 분석심리학적 해석

앞에서 밝힌 바와 같이 조공호의 연구는 현대 심리학의 대안으로서 유학 심리학의 미래적 방향을 큰 틀에서 제시한데 의미가 있다. 또한 이수원은 중용이라는 핵심적 주제에 집중함으로써 유학심리학에 대한 심화된 연구를 진행했다는 점에서 의미가 있다. 이 두 학자의 연구의 특징은 현대 심리학과 동양 심리학, 특히 유학 심리학의 차별성을 부각했다는 점이다. 임현규의 경우도 마찬가지인데, 조공호와 이수원은 유학 심리학이 현대 심리학과는 전혀 다른 차원에서 새로운 심리학을 전개할 수 있으며, 이는 미래의 인류를 이해 반드시 필요한 심리학 체계라는 점을 강조한다. 그런데 이 연구들과 달리 이부영, 이죽내는 옹의 분석심리학이 동양심리학, 유학심리학과 많은 부분에서 일치하며 소통할 수 있다고 주장하는 점이 주목된다.

23) 같은 책. 302면.

24) 같은 책. 321면.

이부영은 논어에 기술된 공자의 군자관은, 성숙한 인격을 소유한 지도자의 공정무사(公正無私)한 화합하되 야합하지 않고 남의 좋은 점을 자라게 하면서 나쁜 점은 자라게 하지 않는, 현대적 관점에서도 나무랄 데 없는 성숙한 지도자의 인격이라고 평가한다. 그리고 군자의 인격을 분석심리학적 관점에서 볼 때, 문제를 남에게 투사하지 않는 것이 곧 자기 속에서 문제를 찾는 것(求諸己)이며, 자아를 넘어서는 보다 큰 원리를 두려워하는(畏天命) 종교적 태도에 있어서, 천명은 무의식과 같으며, 자아를 초월한 어떤 숙명적인 것은 용이 말하는 신의 소리(vox Dei)라고 주장한다.

따라서 논어에 나타난 군자가 가야할 인仁의 길은 분석심리학의 자기실현으로서, 인(仁)이 사람을 사랑하는 것(愛人, 안연 12:12)이며, 서(恕) 즉 자기가 원하지 않는 것은 남에게 바라지 않는 것(안연 12:2, 위령공 15:25)이며, 또한 몸을 버림으로써 이루는 것이라면(殺身成仁, 위령공 15:8)이라면, 분석심리학에서 ‘자기’를 위한 자아의 희생, 투사의 지양을 통한 대인관계의 재정립이라는 점에서 ‘자기실현’의 목표에 부합된다고 단언한다.(270-271)

또한 주자학에 이르러 유학사상은 더욱 깊어져 갔고 분석심리학적으로 해석할 만한 대상으로서 매우 흥미 있는 철학적 통찰을 보여주고 있으며, 특히 퇴계의 천명도설은 깊이 음미해야 할 내용으로서 ‘퇴계의 만다라’라고 할 수 있다고 한다.²⁵⁾ 그리고 심리학이 형이상학에서 분리되기

25) 퇴계 천명도설의 분석심리학적 이해에 대해서는 그 개요를 1994년 서울에서 열린 국제분석심리학회에서 발표했다. Rhi, B.Y., Neo-Confucian Concept of Mind by Toegye - a Jungian Commentary. Paper presented at the 16th International Congress for Psychotherapy, Seoul, 1994.

전의 인간심성에서 천천의 원리는 인간의 마음을 조정하는 인간 너머의 인격적 초월자이거나 불변의 원리로 간주되었다고 전제하고, 융의 분석심리학은 그것이 무의식의 깊은 층에 존재한다고 하여 그것에 ‘자기’라는 이름을 붙였는데, 성리학의 이理, 기氣 및 오성五성과 그 현상들은 심리학적으로 깊이 고찰해야 할 자기원형의 개현을 상징하는 것들이라고 한다.²⁶⁾

같은 분석심리학자인 이죽내의 중용에 대한 연구²⁷⁾는 이부영의 유학심리학에 대한 기대를 한층 심화시켰다는 점에서 주목된다. 이죽내에 의하면, 융의 분석심리학은 정신의 전일성全一性에 대한 통찰에 근거한 전일성 심리학, 즉 정신의 본질은 전일성에 있고, 정신병리학은 근본적으로 전일성에서 벗어난 상태이고, 정신치료란 전일성의 회복이다. 여기에서 전일성이란 대극對極의 합일을 말하는데, 대극이란 음양, 미추, 유무, 고저, 난이 등이요, 정신에서는 무의식과 의식이다. 이런 원리를 분석심리학에서는 대극의 원리라고 하는데, 동양사상에서는 상반상생의 원리라고 한다. 따라서 만물의 실상을 제대로 보기 위해서는 대극의 양면을 다 보아야 하는데, 이것이 동양사상의 중도이며 분석심리학의 전일성 사상이다.

그런데 이렇게 만물의 실상을 온전히 보기 위해서는 우선 인간 정신의 의식과 무의식의 대극이 일치되고 일되어야 한다. 즉 분석심리학에서 의식적 자아는 개인무의식 속에 억압된 내용을 의식화하고 집단무의식에 은

26) 이부영. 『자기와 자기실현』. 「논어의 인격성숙론과 퇴계의 천명신도」. 270면. 한길사. 2012. 서울

27) 이죽내. 『융심리학과 동양사상』. 「중용에 나타난 심성론의 분석심리학적 연구」. 하나의학사. 2005. 서울.

폐된 생래적 인간 본성을 자각해야 한다. 이런 과정을 분석심리학에서는 개성화(individuation) 과정, 동양사상에서는 수도修道 과정이라고 한다.

이렇게 분석심리학과 동양사상이 상통한다는 이죽내의 주장의 배후에는 융심리학의 서구 전통 심리학에 대한 비판이 존재한다. 이죽내에 의하면, 융의 분석심리학은 서구에서 말하는 정신은 하나의 ‘정신적 기능’을 가리키는데 불과하고, 그 결과 서양의 심리학은 심성이 없는 심리학이 되었다고 비판한다. 융의 분석심리학은 바로 이러한 서구심리학의 문제를 비판하고 해결하기 위해 수립되었는데 그 체계가 동양의 심리학과 일치 내지 상통한다는 것이다. 따라서 융이 말하는 심성이란 동양사상의 천성이나 불성 등에 상응하는 개념이라고 한다.²⁸⁾

이죽내는 위와 같은 관점에서 유학의 중용사상을 심리학적으로 분석한다. 그가 중용에 관심을 기울인 이유는, 『중용』에 나타난 심성론의 체계는 천天-성性-도道-교敎-성誠인데, 천天은 심성의 근거요, 중(中, 道之體)과 화(和, 道之用)는 심성의 본질과 그 작용이며, 교敎는 곧 신독愼獨과 성지誠之로서 심성의 실현 방법이며, 성誠은 심성이 실현된 경지라고 보기 때문이다. 다시 말하면 『중용』은 유학의 심성론의 핵심적 체계로서 심성의 형이상학적 근거와 그 본질과 작용 및 실현방법과 경지를 일목요연하게 정리한 핵심적 텍스트이며, 그 내용이 융의 분석심리학의 체계와 일치 또는 상통한다고 보았기 때문이다.

28) 이죽내. 같은 책. 7-8면.

이죽내는 『중용』과 분석심리학의 관계를 큰 틀에서 다음과 같이 정리한다.

- 1) 『중용』의 천天은 분석심리학의 ‘자기’와 상응하며, 천과 인간의 관계는 ‘자기’와 자아의 관계이다.
- 2) 『중용』의 중中과 화和는 분석심리학의 자기의 본질과 작용이며, 화和에 근거한 상반상성相反相成의 원리는 분석심리학의 대극對極의 원리와 같다.
- 3) 신독愼獨은 분석심리학의 자아의 자기에 대한 심리종교적 태도이며, 성지誠之는 분석심리학에서 자아가 무의식적 내용을 의식화하고 관조함으로써 ‘자기’를 실현하는 것과 같다.
- 4) 『중용』의 성誠은 밝음 속에서 일어나는 성기성물成己成物의 합내외合內外로서 이는 분석심리학에서 의식적 전체성하에서 일어나는 주객일여主客一如의 경지이다.

이로써 보면 이죽내는 『중용』의 심성론이 분석심리학과 근본적으로 상통, 또는 일치한다고 인식하는 것을 우리는 확인할 수 있다. 그러므로 이죽내는 연구의 말미에서 ‘유학의 심성론 전반에 대한 정밀한 비교 연구가 요망된다.’고 말한다. 즉 중용의 심성론에 대한 기본적인 연구를 통해서 양자의 상통성을 확인했으므로 유학의 심성론 전반에 대한, 이를테면 이미 이부영이 말한 바와 같이, 성리학 또는 양명학 등의 심성론과 분석심리학의 비교 연구가 필요하다는 것이다.²⁹⁾

이제 그가 『중용』의 심성론과 분석심리학의 상통성을 주장하는 근거

29) 같은 책. 289면.

를 보다 상세히 살펴보기로 한다. 이죽내는 유학에서 천(天)을 외재하는 신이 아니고 심성의 구극적 존재로 이해한다. 그런데 분석심리학에서 천은 하나의 원형상으로서 ‘자기’의 상징으로 파악된다. 공맹유학 이전에는 천을 외재적 인격신으로 인식했지만 공맹은 인간에 내재하는 존재로 전환한 것과 같이 융은 기독교의 외재적 신을 인간내면에서 본 것과 상통한다. 따라서 유학의 천과 분석심리학의 ‘자기원형’은 일치한다는 것이다.

이죽내는 또한 유학에서는 천과 인간의 관계가 주제이고 천인합일이 인간이 실현해야 할 궁극의 목표라고 한다. 이는 분석심리학에서의 자아(ego)와 ‘자기(Self)’의 관계와 ‘자기실현’의 목표로 파악될 수 있다. 자아는 의식의 중심으로 이루고 고도의 지속성과 동일성을 갖는 자아콤플렉스로 정의된다. 의식되고 있는 것은 모두 자아가 의식하는 것이므로 자아와 의식은 구별이 없다. 그러므로 의식적 자아 혹은 자아의식으로 불려진다. 이에 반해 ‘자기’는 의식과 무의식을 포괄하는 전체정신이다. 무의식층의 집단무의식은 심원한 영역으로서 자연이고 우주다. 따라서 유학의 천과 분석심리학의 ‘자기’는 모두 의식초월적 존재이며, 유학의 천인합일은 분석심리학의 자기실현과 같은 맥락에서 해석될 수 있다는 것이다.

또 이죽내는 중용 수장의 “희노애락이 발하지 않은 것은 중이라 하고, 발하여 중절한 것은 화라고 한다. 중은 천하의 대본이고 화는 천하의 달도이다.”의 내용을 심성의 본질과 그 발현으로 이해한다. 그리고 문제는 중용에서 말하는 심성의 본질인 중과 화의 구체적 의미는 무엇이며 그것은 분석심리학적으로 어떻게 이해될 수 있는가에 있다고 한다. 그는 중(中)과 화(和)에 대한 해석을 살펴보고, ‘중은 중화의 중, 수시처중(隨時處中, 대

극의 중, 불편불의不偏不倚 및 무과불급無過不及을 나타나고 있으나 근본적으로는 중용 수장에 제시된 미발지중未發之中으로서 불편불의와 이발지중已發之中으로서 수시처중으로 요약된다.'고 정리하고, 그 중에서 중의 의미는 특히 이발지중의 수시처중에서 잘 드러나는 것으로 보고 수시처중의 유학적 의미를 밝히면서 동시에 분석심리학적으로 검토한다.

그의 이해에 따르면 수시처중은 중과 화가 동시에 드러나고 있는 중화의 상태이다. 그런데 중의 진정한 의미는 시간과 관계성에서 분명해지므로 수시처중은 곧 시중時中으로 표현되고 있다고 한다. 또한 시중의 근본은 권權에 있으며, 권이란 저울질한다는 뜻으로 변통을 가리키는데, 이는 저울추가 물건의 무게에 따라 옮겨져서 평형을 이루듯, 그 때 그 때 상황에 따라 중의 위치가 달라져 정신의 조화된 전체성을 유지함과 같다고 해석한다. 그리고 이런 의미에서 주자의 '중에 집착하면 시중을 해친다.'(執中者, 害於時中)³⁰⁾는 말을 인용한다.³¹⁾

분석심리학의 원리는 근본적으로 대극對極이다. 대극적 사고는 정신 현상의 발생 근거인 동시에 분석심리학의 일반적 기초이다. 의식과 무의식, 내향과 외향, 진행과 후행, 정신과 자연 등 대극성이 없이는 정신 역학, 보상, 투사 등의 개념이 성립하지 않는다. 모든 분석심리학의 개념들은 근본적으로 정신적 대극성이 기초한다. 그러므로 대극은 인간본성에 내재하는 하나의 원리이다. 분석심리학자들이 중용의 원리에 관심을 기울

30) 이동환. 1968.에서 재인용.

31) 이죽내. 같은 책. 277-278면.

이는 것은 중용의 원리가 바로 분석심리학의 대극 원리와 같은 형식의 논리이기 때문이다. 이에 대해서 이죽내는 다음과 같이 말한다.

중용과 주역에서 발견되는 상반상성相反相成의 원리는 분석심리학의 대극 원리와 일치한다. 중용에서 심성의 본질인 중_中과 그 현상인 화_和는 분석심리학에서 '자기'의 본질과 그것이 실현된 상태와 일치한다.³²⁾

분석심리학에서 중용의 중을 어떻게 이해할까? 분석심리학에서는 '자기'를 전체정신인 동시에 그 전체정신의 중심으로 파악하는데, 중심이란 고정된 평균적 중간으로서의 중심이 아니라 수시로 변하는 정신으로 하여금 항상 전체성을 유지하게 하는 수시처중의 중이다. 그러므로 분석심리학의 자기실현은 바로 중의 실현이 된다.

이부영에 의하면 의식과 무의식을 통틀은 정신전체를 '자기'라고 한다. '자기'는 전체인격의 통일성과 전일성을 나타낸다. 즉 '하나가 된 인격'이다. 의식과 무의식이 하나로 통합될 때 비로소 전체인격이 실현되는 것이다. 전체정신의 중심인 '자기'는 추상적인 것이 아니라 자기원형으로서 무궁한 에너지를 갖추었으며 그 자체로 존재하며 자율적으로 정신기능을 조절하여 전체정신을 실현시키는 원동력을 가지고 있다. 그것은 무의식에 있는 조절자, 질서와 지남력(orientation)의 원형이다. '자기'는 인간의 사람에서 한시도 떠나있지 않다. 다만 의식적 자아가 그것을 자각하지 못할 수 있을 뿐이다. '자기'의 기능은 정신의 전체성을 조화롭게 유지하는데 있다. '자기' 자체는 항상 중의 상태이며, 의식적 자아가 중에서 이탈할 때

32) 이죽내. 같은 책. 280면.

중을 유지하게 하기 위해 작용한다. 그 작용은 구체적으로 말하면 의식적 자아에 대한 무의식의 보상기능으로 나타난다. 보상기능은 3가지 유형으로 나타나는데, 첫째는 자아가 중을 떠나 일방적일 때 ‘자기’는 자아의 의식적 태도와 정반대로 작용하고, 둘째는 의식이 지나치게 일방적이지는 않지만 중에서 벗어날 때 이를 보충하는 방향으로 작용하며, 셋째 의식이 중의 상태에 놓여 있을 때 ‘자기’는 의식과 일치된 방향으로 작용한다.

이렇게 보면 분석심리학의 ‘자기’와 의식자아가 일치하여 나타나는 정신현상을 『중용』의 화(和)라고 할 수 있다. 즉 보상기능은 정신의 기능적 균형, 정신의 자기조절로서 화(和)를 지향하는 본질적 기능이라고 할 수 있다는 것이다.

그런데 화(和)로의 지향이란 말 속에는 이미 대극이 전제되어 있다. 대극이 없는, 즉 대극이 지양된 상태가 화(和)이지만 인간정신은 한시도 정체가 되지 않는 에너지의 흐름 속에 있는 동적 상태이기 때문에 화는 곧 대극 속의 화인 것이다. 이 대극 속의 화는 곧 상반상성의 원리이기도 하다는 것이 분석심리학자들의 해석이다.

이제 이죽내가 심성의 실현방법으로 지목한 『중용』의 신독(愼獨)과 성지(誠之)에 대해서 살펴보자. 한마디로 말하면, 신독과 성지는 자아의 투사에 의해 왜곡된 인식을 교정하고 자기를 실현하는 방법이다. 인간은 태어나서 먼저 자아의식을 발전시키는데, 용(用)에 의하면, 자아의식의 발전은 한쪽 방향으로만 발전하는 일방적 발전이다. 내향적인 사람은 내향성과 외향성을 동시에 발전해갈 수 없다. 즉 내향적 태도를 견지하면 외향적 태도는 놀러

얕게 된다. 또 사고기능을 사용하면서 감성기능을 살릴 수 없다. 이성은 감성을 누르고 감성은 이성을 누른다. 그리하여 자아의식의 발달은 필연적으로 의식의 일방성에 어울리지 않는 성향을 무의식에 억압하게 만든다.³³⁾

이 때문에 투사라는 현상이 발생하는데, 투사는 무의식적 내용이 외계의 대상에 전이되는 무의식적 자동화 과정에서 나타나는 작용으로서, 이를 통해 자신의 무의식적 내용이 외계의 대상에 속하고 있는 것처럼 느끼게 되는 것이다. 모든 무의식적 내용은 그것이 무의식적으로 존재하는 한 항상 투사된다. 이로써 투사는 대체로 착각적 성격을 갖고 있다. 그 착각적 성격 때문에 내오內奧를 삼가서 투사가 일어나지 않도록 무의식적 내용의 의미를 자각해야 한다. 그러므로 분석심리학에서는 투사의 자각이 정신치료의 가장 중요한 과제 중 하나이다. 따라서 신독이 자신의 무의식에 대한 기본적 태도라면, 성지는 무의식적 내용을 의식화하는 과정이라고 할 수 있다는 것이 이죽내의 해석이다.³⁴⁾

IV. 유학과 심리학의 소통성

이상으로 이죽내가 『중용』과 분석심리학의 일치성 또는 상통성을 주장한 내용을 간단히 살펴보았다. 그렇다면 한 분석심리학자의 이러한 관점과 해석을 우리는 어떻게 받아들여야 하는가? 구체적으로 분석심리학

33) 이부영, 『자기와 자기실현』, 52-53면

34) 이죽내. 같은 책. 280-283면

의 『중용』 해석의 내용을 논하기 전에 먼저 분석심리학적 해석 자체에 대한 입장을 정리해보자. 다시 말하면 유학의 분석심리학적 해석은 가능한 것인가? 필자는 이 문제에 대해 다음과 같이 입장을 정리한 바 있다.

“지금까지 유가의 심성론은 주로 철학의 한 분야인 인식론의 범주에서 해석되어 왔다. 다 아는 바와 같이, 인식론이란 앎이 무엇인지, 앎을 가능하게 하는 것과 앎의 조건이 어떤 것인지, 보편타당한 앎이 어떤 것인지를 연구한다. 즉 인식론이란 앎의 문제를 대상으로 하는 철학적 탐구인 것이다. 철학과 달리 분석심리학은 원래 hysteria를 치료하기 위해 만들어진 심리치료법으로서 인지적 기능(사고의 장애), 감정적 기능(정서적 고통), 또는 행동적 기능(행동의 부적절성)에서 생기는 심리적, 신체적 고통을 개선하려는 목적을 갖는다. 유가의 심성론을 분석심리학적 관점에서 해석하자는 필자의 제의는 유가의 심성론을 현실적, 구체적, 경험적으로 인간의 심리문제를 분석하고 치료하는 학문으로 이해하자는 뜻이다. 이를 위해서 필자는 유학의 심성론과 공부론이 단순히 철학적 인식론이 아니라 심리치료의 의미를 의외로 풍부하게 함유하고 있음을 설명하겠다. 그리고 유학의 심성론의 이론과 공부론, 수양론의 실천이 심리학 특히 분석심리학의 이론 및 실천과 깊은 유사성이 있음을 밝힐 것이다.”³⁵⁾

지금까지 유학은 근대화한 학문 체계에서 주로 철학의 한 유형으로 인식되고 연구되어왔는데, 이는 유학을 논리적으로 해석하는 데는 의미가 있지만, 유학이 가지고 있는 본유의 실천적 성격을 실현하는 데는 태생적으로 한계를 보이고 있다. 이에 비하면 유학의, 예를 들면 맹자의 구방심求放心이나 사단四端의 발현, 정주程朱의 경敬, 왕양명의 양지良知 등 인간으로 하여금 자신의 마음을 관찰하고 반성하게 하는 심학적 관점을 현대

35) 필자는 이미 「유가 심성론의 분석심리학적 해석을 위한 시론」(『양명학』제39호)이라는 논문을 통해 다음과 같이 주장해왔다.

적으로 재해석하기 위해서는 분석심리학이 유용하다고 판단되는 것이다. 예를 들면, 유학은 인仁의 실천을 중시하는데, 인은 기본적으로 나와 타인의 균형 잡힌 관점에서 출발한다. 그런데 『대학』에 나타난 바와 같이, 남의 모는 쑥쑥 자라는 것처럼 보이고 내 것은 정체된 것으로 보이며, 남의 자식의 흉은 쉽게 보면서도 내 자식의 단점은 눈에 들어오지 않는 것처럼 우리는 누구나 마음의 균형을 유지하기 어렵다. 이러한 심리적 현상은 마음의 편향성으로 지적되거나 감정의 절제가 결핍된 상태로 설명되었다. 심지어 심리에 의해 인식 대상의 존재성이 결정된다는 관념론적 해석도 제기되었다. 그것은 『대학』의 전 7, 8장에 다음과 같이 보인다.

① 소위 수신이 정심에 있다는 것은 몸에 성냄, 두려움, 좋아함, 근심이 있으면 올바름을 잃고, 마음에 없으면 보아도 보이지 않고 먹어도 그 맛을 모른다는 것이다.³⁶⁾

② 소위 제가가 수신에 있다는 것은 사람이 그 친애하는 것과 천오하는 것과 외경하는 것과 오탁하는 것에 치우치므로 좋아하면서도 단점을 알고 미워하면서도 장점을 아는 자가 세상에 드물다는 것이다. 그러므로 속담에 사람이 제 자식의 약함과 제 논의 모가 자라는 것을 모른다고 한다.³⁷⁾

필자가 보기에 이런 진술을 이해하는 데는 인식론보다 분석심리학적 해명이 훨씬 마음에 다가온다. 우리가 일상생활에서 분노나 기쁨, 걱정과 두려움의 감정이 발동할 때 어째서 마음의 올바름을 상실하는가? 이

36) “所謂 修身在正其心者, 身有所忿懣 則不得其正, 有所恐懼 則不得其正, 有所好樂 則不得其正, 有所憂患則不得其正, 心不在焉, 視而不見, 聽而不聞, 食而不知其味.”

37) “所謂 齊其家在修其身者, 人之其所親愛而辟焉, 之其所賤惡而辟焉, 之其所畏敬而辟焉, 之其所哀矜而辟焉, 之其所敖惰而辟焉, 故好而知其惡, 惡而知其美者, 天下鮮矣. 故諺有之, 曰人莫知其子之惡, 莫知其苗之碩”

런 경우 마음이 올바름을 상실했다고 할 수 있는 근거는 무엇인가? 내가 두려움이나 분노에 휩싸였을 때 심리적 공황상태를 이루는 것은 당연하지 않은가? 적어도 현상적으로는 이를 탓할 수 있는 근거가 박약해 보인다. 이 때 우리는 의무나 책임 등 윤리적 당위를 거론하기 십상이다. 그러나 다시 그런 경우가 닥치면 똑같은 결과를 반복하기 일쑤다. 성리학에서는 이를 기질氣質의 문제로 해석하고, 기질변화氣質變化를 추구했다. 그러나 어떻게 기질을 변화할 수 있는가의 문제에 대해서는 구체적인 논의가 부족했다. 최근 우리 학계에서 유학의 수양론, 심학 등이 중요한 주제로 등장하는 것은 이런 상황에서 매우 고무적이지만 구체적인 논의에는 한계가 있다.

우리가 전통 유학에서 심리적 문제를 극복하기 위해 제출된 기본적인 방법은 두 가지로 정리할 수 있다. 하나는 논어에 보이는 서懇, 즉 역지사지易地思之의 방법이며, 다른 하나는 맹자에 보이는 측은지심의 각찰覺察의 방법이다. 이 두 가지 방법은 보기에 따라서 하나가 될 수도 있고 두 개의 방법으로 귀착될 수도 있다. 먼저 역지사지는 나의 처지와 상대의 처지를 대비해 보는 합리적 사유 과정을 요구하는 방법이다. 맹자의 측은지심은 상대의 처지에 대한 순간적이고 감성적 느낌을 찰식察識해서 확충하는 방법이다. 우리는 보통 전자가 주자의 격물궁리로, 후자는 왕양명의 치양지로 발전했다고 본다. 그런데 문제는 이렇게 간단하지 않다. 가령 역지사지의 합리적 사유를 통해서 상대에 대한 배려의 당위성이 발견되었다고 해도, 나의 사유가 합리적이며 명료하다는 것을 보증할 방도가 분명치 않으며, 또한 그것을 즉각 실천하는 것도 쉽지 않기 때문이다.

그래서 주자는 다음과 같이 “마음 내면에 하나의 사려도 허용할 수 없다”(心不可有一物)고 했다.

사물을 인식할 때는 마음속에 다른 생각이 없어야 올바르게 인식할 수 있다. … 마음에 한 생각도 있으면 안 되는 것은 이와 같다.³⁸⁾

주자는 또한 같은 맥락에서 우리의 감정도, 그것이 설혹 증절된 도덕 감정이라도, 마음 속에 자취를 남겨서는 안 된다고 다음과 같이 말했다.

희노애락은 진실로 증절해야 하지만 일이 지난 후에는 반드시 평정을 회복해야 한다. 예를 들면, 기뻐해야 할 일에는 당연히 기뻐해야 하지만, 다른 일을 만나서도 여전히 기쁜 마음을 유지하고 있다면 그 마음은 바름을 유지할 수 없다.³⁹⁾

즉 사유나 감정 모두 간섭에서 벗어나 순수성을 유지해야 한다는 것이다. 그렇다면 우리의 사유와 감정을 간섭하는 것은 무엇인가? 유학에서는 보통 인욕人欲 또는 사욕私欲에 책임을 묻는다. 이는 자기의 욕구에 대한 집착으로서 인욕人欲과 타인과 분리된 자아의식 또는 자아의 욕구에 대한 집착으로서 사욕私欲이 사유의 순수성을 방해한다는 점에서 타당하다. 그러나 우리의 사유를 방해하는 것이 단순히 인욕이나 사욕뿐인가? 율곡에 의하면 사유의 순수성을 가장 많이 방해하는 것은 부념浮念이라고 다음과 같이 말한다.

38) 『朱子語類』, 16:142. “喜怒哀樂固欲中節，然事過後便須平了。謂如事之可喜者，固須與之喜，然別遇一事，又將此意待之，便不得其正。蓋心無物，然後能應物。如一量稱稱物，固自得其平。若先自添著些物在上，而之以稱物，則輕重悉差矣。心不可有一物，亦猶是也”。

39) 주) 28 참조.

학자가 노력해도 효과를 얻기 어려운 것은 부념(浮念)이다. 대개 악념(惡念)은 비록 실實(實)하더라도 성실하게 위선(爲善)에 뜻을 둔다면 고치기 쉽다. 그러나 부념은 무사(無事)할 때에 문득 일어났다가 문득 없어져 나의 의지대로 할 수 없다. ... 학문을 모르는 사람은 방심하기 때문에 그것이 부념인 줄 알지 못하지만, 학자는 정좌수심(靜坐收心)하면 바로 부념이 요란한 것임을 알게 된다. 학자는 항상 경敬(敬)을 주로 하여 경각(頃刻)이라도 잊지 말 것이니, 일을 당하면 마음을 집중하여 마땅히 머물러야 할 데에 각각 머무르게 하고, 일이 없이 정좌하고 있을 때에는 만약 생각이 일어나면 반드시 무슨 일인가 곧 각성(覺性)하되 악념(惡念)일 것 같으면 곧 용맹(勇猛)하게 단절(斷絶)하여 실마리를 머물러 두지 말 것이요, 만약 선념(善念)이면서 마땅히 생각해야 할 일이라면 그 이치를 궁구(窮究)할 것이요, 아직 요해(了解)하지 못한 것은 요해하여 이치를 미리 밝게 할 것이다. ... 혹시 선념(善念)이라도 적당한 때가 아니면 부념이다. 그런데 부념을 싫어하면 더욱 어지럽게 되니 부념을 싫어하는 마음도 역시 부념이기 때문이다. 부념인 것을 알면 다만 가볍게 추방(추방)하여 이 마음을 수습(收攝)하여 그것과 함께 가지 않게 하면 그런 생각이 일어나도 곧 그치게 된다. ... 가장 좋지 않은 것은 급하게 조석(造適)으로 효과를 기대하여, 효과가 없으면 곧 포기하는 생각을 갖는 것이다. 정심(正心)은 중신(忠信)의 사업이다.⁴⁰⁾

이로써 보면 율곡이 말한 부념은 우리가 정좌할 때 지속적으로 출현하는 잡념의 일종이다. 율곡의 정좌 공부는 그러므로 고요히 앉아서 마음의 현상을 관찰하는 것으로 시작한다. 이 때 부념을 인식하면 마음이 매우 혼란한 상태라는 것을 성찰하고, 경敬(敬)으로써 이를 제거한다. 또한 만약 악한 생각이 발생하면 즉시 반성하고, 만약 좋은 생각으로서 마땅히 실천해야 할 일이라면 그 이치를 궁리하는 격물치지(格物致知) 공부로 이어져야 한다. 여기에서 율곡의 강조점은 비록 좋은 생각이라도 때에 적합하지 않다면 부념으로 판단하는 것이다. 율곡이 우리의 마음을 거울에 비유하고, 사물

40) 李珥, 『栗谷全書』, 卷 21. 「聖學輯要」, 修己 中.

을 비추되 허명虛明을 유지해야 한다고 말하는 이유가 여기에 있다. 이를 담보하기 위해 율곡이 인용한 주자 경공부의 구결은 ‘사려미맹思慮未萌, 지각불매知覺不昧’이다. 단 우리의 의식이 어떻게 지각은 명료하되 사려를 하지 않을 수 있는지에 대한 설명은 충분치 않다. 경공부에 대한 심리학 적 해명은 불교의 유식학에 비하면 지나치게 소략하여 우리로 하여금 그 핵심을 쉽게 찾지 못하게 한다. 따라서 오늘날 유학의 현대적 발전을 위해서 심성론, 특히 공부에 대한 보다 발전된 연구가 반드시 필요하다.

여기에서 위에 인용했던 『대학』전 7, 8장의 내용을 다시 음미해보자. ①에서 마음이 올바른 상태를 상실하여, 보아도 보이지 않는 상태에 이르는 이유는 감정의 치우침에 기인한다. ②에서 수신(修身)의 요체는 ‘좋아하되 악을 알고 미워하되 장점을 인정하는 것’好而知其惡, 惡而知其美으로 정리된다. 따라서 두 경우 모두 문제는 감정의 치우침, 즉 호오好惡의 균형을 상실한 데에 있음을 알 수 있다. 또 부모가 자식의 악을 보지 못하는 것은 부모의 속마음이 자식에게 투사된 결과라고 할 수 있다.

호오好惡의 균형을 상실했다는 것은 무엇을 의미하는가? 호도 오도 아닌 제 3의 태도를 추구해야 한다는 것인가? 그렇지 않다. 호오의 어느 한쪽에 집착하지 않고, 호할 때 호하고 오할 때 오하는 태도를 확립하는 것을 가리킨다. 이를 앞에서 제시한 이수원의 연구에서는 ‘호오의 초월’이라고 하였는데, 이를 공자는 ‘양극단을 두드린다.’고 말했고, 증용에서는 ‘양극단을 잡아 중을 쓴다.’거나 ‘중절中節’ 또 ‘치중화致中和’라고 했으며, 맹자는 시중時中이라고 표현했다.

그런데 바른 마음正心과 수신修身이 이렇게 중中으로 표현되는 이유는 무엇인가? 다시 말하면 우리가 중의 원칙을 지킬 근거는 어디에 있는가? 중용 수장에서는 그것을 천명天命, 성性, 도道라고 표현했다. 천명天命이란 초월적 절대 명령을 의미하고, 성性은 존재를, 도道는 당위를 나타낸다. 수장의 내용을 음미해보자.

천명을 성이라 하고, 성 따름을 도라 하고, 도 따움을 교라고 하니, 도라는 것은 잠시도 유리될 수 없고 유리될 수 있다면 도가 아니다. 그러므로 군자는 그 보이지 않는 것을 경계하고 들리지 않는 것을 두려워한다. 희노애락이 발하지 않음을 중이라 하고, 발하여 중절한 것을 화和라고 하니, 중은 천하의 대본이고 화는 천하의 달도이다. 중화를 이루면 천지가 자리 잡고 만물이 생육한다.⁴¹⁾

‘천명을 성이라 하고, 성 따름을 도라 하고, 도 따움을 교라고 한다.天命之謂性 率性之謂道 脩道之謂教’는 말은 초월적 근원(=본체)에 의해 우리의 본성(性)이 존재하며, 본성을 따름이 곧 당위(道)이며, 당위를 학습함이 교육의 내용이라는 것이다. ‘도라는 것은 잠시도 유리될 수 없고 유리될 수 있다면 도가 아니다道也者 不可須臾離也 可離非道也’라는 것은 당위가 본성에 내재하므로 당위는 존재와 유리될 수 없다는 의미이며, ‘그러므로 군자는 그 보이지 않는 것을 경계하고 들리지 않는 것을 두려워한다. 是故君子 戒愼乎其所不睹 恐懼乎其所不聞’는 것은 당위를 실현할 군자는 항상 존재의 근원인 천명天命을 계신戒愼과 공구恐懼의 마음

41) “天命之謂性 率性之謂道 脩道之謂教 道也者 不可須臾離也 可離非道也 是故君子 戒愼乎其所不睹 恐懼乎其所不聞 喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和 中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也 致中和 天地位焉 萬物育焉”

으로 살펴야 한다는 것이다. 그런데 위의 내용에서 우리가 왜 중中을 실천해야 하는가의 문제의 답은 ‘희노애락이 발하지 않음을 중이라 하고, 발하여 중절한 것을 화和이다.喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和’에서 모색된다. 이 구절은 존재(=性)와 그 초월적 근원(=天命)이 인식으로 환원됨을 천명한다. 즉 천명에 근거한 성性은 인식에서 희노애락의 감정이 발동하지 않은 인식의 근원으로 자리매김하고, 당위(=道)는 감정의 중절中節인 화和로 나타나는 것이다. 이런 해석은 주자의 중화구설中和舊說에 보인다.

感通하고 知覺하는 데에는, 渾然한 全體로서 끊임없이 사물에 응하는 것이 있으니, 이것이 天命의 유행이요, 생명이 끊임없는 기틀이다. 하루 사이에도 수 없이 발생하고 소멸하지만, 그 고요한 本體는 일찍이 고요하지 않음이 없으니, 未發은 바로 이것이다. 어찌 한 물건이 시간과 공간에 국한된 것을 中이라 할 수 있겠는가? 그렇다면 天理의 본래 참됨이 어디에나 드러나서 조금의 멈춤도 없는 것은 그 體와 用이 진실로 이와 같은 것이니, 어찌 物欲의 사사로움이 방해하거나 구속해 없앨 수 있는 것이겠는가? 그러므로 비록 物欲에 빠진 속에서도 그 良心의 짝은 결코 일에 따라 드러나지 않은 적이 없다. 학자가 이에서 살피고 보존하면 거의 大本達道の 全體를 꿰뚫어 그 본 모습을 회복할 수 있을 것이다. 살피지 못하여 엇매임이 반복되고, 夜氣로도 보존할 수 없어 禽獸에 빠진다면 누구의 잘못이겠는가?42)

42) “凡感之而通 觸之而覺, 盖有渾然全體 應物而不窮者, 是乃天命流行 生生不已之機, 雖一日之間 萬起萬滅 而其寂然之本體 則未嘗不寂然也. 所謂未發如是而已. 夫豈別有一物 限於一時 拘於一處 而可以謂之中哉. 然則 天理本眞 隨處發見 不少停息者 其體用固如是 而豈物欲之私 所能壅遏而梏亡之哉. 故雖汨於物欲流蕩之中 而其良心萌蘖 亦未嘗不因事而發見. 學者 於是致察而操存之 則庶乎可以貫乎大本達道之全體 而復其初矣. 不能致察 使梏之反覆 至於夜氣不足以存 而陷於禽獸 則誰之罪哉.”

주자의 중화구설이 해석한 중용 수장의 의미는 이렇다. 즉 초월적 천명이 현상하는 만물에 내재하여 끊임없이 생명을 낳는 작용은, 인식으로 환원되어 잠시도 쉬 없이 일어나는 인식 작용 속에, 심지어 물욕에 사로잡힌 중에도, 도덕적 본성으로 내재하여 끊임없이 양심良心을 발현 작용을 일으킨다. 그러므로 학자는 그것을 관찰하여 보존함으로써 본성을 회복할 수 있다는 것이다. 후에 주자는 중화구설을 부정하고 신설을 수립하여 중화를 심의 정동靜動 양면으로 해석하지만, 구설은 당시 중화를 체용으로 해석한 호상학과의 학설을 반영한다. 여기에서 감정의 발동이 희노애락喜怒哀樂의 대극⁴³⁾으로, 그 본체로서 성性이 중中으로 표현되었다는 것은 사유의 본체가 대극의 중이며, 나아가서 존재(=性)가 곧 대극을 초월한 중中이라는 것을 시사한다. 이는 바꾸어 표현하면 존재가 곧 대극상이며, 그것은 초월적 본체에 의해 명령된 절대적 모습이라는 것이다. 따라서 중용은 생명의 자유로운 활동을 ‘천지가 제 자리잡고 만물이 생육한다’고 표현하고, 이는 치중화致中和에 의해 이루어진다고 하였다. 즉 중의 본체와 화의 현상의 대극 통합에 의해 이루어진다는 것이다. 입체적으로 표현하면 화和는 감정의 대극 통합함으로써 이루어지고, 치중화는 성(=中)과 감정(=和)의 대극통합으로 이루어진다는 것이다.

중용뿐 아니라 유학의 존재와 심성에 대한 설명은 대극으로 구성된다. 성리학에서는 이기理氣, 성정性情, 인심도심人心道心 등 대극이 존재하며, 맹자에도 성性和 命命, 천작天爵과 인작人爵, 대체大體와 소체小體의

43) 희와 노, 애와 락은 서로 대극관계에 있다.

대극적 표현이 있다.

공자도 이상적인 인격이나 덕성을 대극 통합으로 표현했다. 예를 들면 공자는 “군자君子는 썩썩하되 다투지 않으며, 무리를 짓되 편당하지 않는다.”(15-21. 子曰 君子 矜而不爭 羣而不黨)고 말했는데, 이는 궁矜과 쟁爭, 군群과 당黨의 대극으로 군자의 인격을 표현한 것이다. 또 공자가 말한 육언六言과 육폐六蔽 역시 대극의 통합으로 학문의 의미를 표현하였다. 예를 들면, ‘용기를 좋아 하고 배우기를 좋아하지 않으면 그 폐단으로 난을 일으키게 된다.’(好勇不好學, 其蔽也亂)⁴⁴⁾는 말에서 우리는 ‘용勇과 난亂’의 대극 통합으로 학문의 의미를 설명하는 공자의 뜻을 살필 수 있다. 공자의 인仁이 나己와 남人의 대극 통합으로 설명된 것도 당연히 이런 맥락에서 보아야 할 것이다.

V. 결론 - 유학과 심리학의 과제

분석심리학의 기본 이론은 의식과 무의식 및 자아와 ‘자기’의 대극 통합의 원리이다. 위에서 우리가 확인한 바에 의하면 유학의 심성론의 역시 대극의 구조로 설명된다. 심心の 궁극적 목표가 성性의 실현에 있으며, 성은 초월적 천명을 근거한다는 구조는 분석심리학의 구조와 일치한다고 볼 수 있다. 가장 중요한 사실은 中中이 대극의 구조와 대극 통합 내지 대극 초월을 지시한다는 점이며, 이 점에서 유학의 심성론과 분석심리학

44) 『論語』. 17-8. ‘子曰 由也 女聞六言六蔽矣乎 對曰 未也 居 吾語女 好仁不好學 其蔽也愚 好知不好學 其蔽也蕩 好信不好學 其蔽也賊 好直不好學 其蔽也絞 好剛不好學 其蔽也狂’

이 동일한 결론에 도달한다는 것이다.⁴⁵⁾

물론 여기에서 우리는 분석심리학의 특성을 고려해야 한다. 분석심리학은 종교와 철학과 달리 단지 인간의 의식만을 대상으로 할 뿐이다. 융이 발견한 ‘자기’ 혹은 ‘자기원형’은 인간의 무의식 속에서 인간이 신이라고 부르는 대상에 해당되는 것이 발견된다는 사실을 확인한 것이다. 다시 말하면 융은 인간의 무의식에서 기독교의 하나님이나 철학의 형이상자같은 일종의 신상神像을 발견한 것이다. 인간의 무의식을 떠나 신이나 형이상자가 실재하는가의 문제는 심리학의 범주를 넘어선다. 이는 종교나 형이상학의 물음이니 심리학에서 답할 문제가 아니다.

융의 가설은 특히 기독교 신학자들 사이에서 융이 신의 존재를 부인하고 심리주의화했다는 비판을 불러일으켰다. 그러나 분석심리학은 신앙이 아니므로 신 그 자체는 논하지 않는다.⁴⁶⁾ 마찬가지로 분석심리학은 유학 심성론의 내용을 단지 의식 혹은 무의식에 환원해서 논할 뿐이며, 우리는 이런 분석심리학적 해석이 유학의 심성론을 현대적으로 해명하는데 유용한가를 고려할 뿐이다. 예를 들면 다음과 같은 분석심리학적 해명과 같은 것이다. 다음은 융의 수제자 마리 루이제 폰 프란츠의 그림자의 인식에 관한 설명이다.

만일 당신의 친구가 당신의 결점에 대해 비난할 때 마음속에 심한 분노가 끓어오르는 것을 느낀다면 바로 그 순간 당신은 자기가 의식하지 못하고

45) 이죽내와 이부영이 지적한바와 같이 역易의 상반상성相反相成의 원리 또한 이와 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

46) 이부영. 『그림자』. 45면.

있는 당신의 그림자의 일부를 발견한 것이다.

우리가 대인관계에서 버럭 화를 내는 것은 우리 무의식의 아픈 곳을 건드렸기 때문이며 곧 격한 감정을 내포하고 있는 무의식의 콤플렉스인 것이다. 폰 프란츠가 말한 것처럼 자기를 화나게 한 타인의 지적을 통해서 조금만 자신을 돌이켜 본다면 자기가 갖고 있는 그림자의 특성을 막연하게나마 알아차릴 수 있게 된다.⁴⁷⁾ 우리의 일상생활에서 전혀 예기치 않게 폭발하는 분노의 감정에 대한 분석심리학의 해석은, 유학의 기질에 의한 해석과 더불어, ‘군자는 자기에게서 구한다.’⁴⁸⁾는 논어의 교훈에 대해 보다 폭넓은 이해를 가능하게 한다.

그렇다면 유학의 심성론은 분석심리학의 발전에 어떤 측면에서 기여할 수 있을까? 유학은 수 천 년의 역사를 통해서 발전시켜온 수양공부의 측면에서 분석심리학에 창조적인 아이디어를 제공할 수 있을 것이다. 동아시아의 유불도 삼교는 분석심리학의 중극 목표인 ‘자기실현을 통한 온전한 인간되기’와 유사한 성격의 성성成聖, 성불成佛, 성선成仙을 추구해 왔다. 분석심리학에서는 자기실현의 방법으로 개인의 자각보다 전문가에 의한 심리분석을 중시한다. 즉 심리분석은 나보다 타인이 더 자기실현을 객관적으로 진행할 수 있다고 보는 것인데, 그럼에도 불구하고 나 자신의 인격을 변화시키는 것은 결국 나 자신이 아닐까? 유학의 심성론과 분석심리학의 만남은, 유학의 심성론에 대한 분석심리학적 해석을 통해서 보

47) 이부영. 같은 책. 89-91면.

48) 論語. 15-20. ‘子曰 君子求諸己 小人求諸人’

다 새로운 관점과 방법으로 이해할 수 있고 발전시킬 수 있는 계기를 마련할 수 있을 것이며, 반대로 분석심리학은 유학의 심성론을 통해서 중국 목표인 ‘자기실현’의 새로운 방법을 모색할 수 있을 것이다.

참고문헌

論語

中庸

朱熹. 『朱子語類』

李珣. 『栗谷全書』. 「聖學輯要」.

김성태. 『경(敬)과 주의(注意)』. 고려대출판부. 1978년. 서울.

한덕웅. 『퇴계심리학』, 성균관대출판부. 1994년. 서울.

조공호. 『유학심리학 : 맹자·순자』. 나남출판사. 1998년. 서울.

조공호. 『선진유학사상의 심리학적 함의』. 서강대출판부. 2008년. 서울.

이동식. 『도정신치료입문』. 한강수. 2008. 서울.

이죽내. 『융심리학과 동양사상』. 하나의학사. 2005. 서울

최상진, 윤호균, 한덕웅, 조공호, 이수원 공저. 『동양심리학』. 지식산업사. 1999년. 서울.

이부영. 『자기와 자기실현』. 한길사. 2012. 서울.

이부영. 『그림자』. 한길사.

이부영. 『아니마와 아니무스』. 한길사.

임현규. 『유가의 심성론과 현대 심리철학』. 철학과 현실사. 2001. 서울.

Abstract

A Research on Psychology and Confucian Theory of Human Mind and Nature

Choi, Il-Beom

Is it possible to interact between the modern psychology and Confucian theory of Human mind and nature? What kind of contribution can be expected from it for the future of modern Confucianism? This paper is focused on the research for the Confucian theory of Human nature and mind conducted by psychologists, especially on the Doctrine of the mean and Analytical Psychology. Psychologists, Cho geungho(조궁호) and Lee suwon(이수원) insist that Confucian theory of Human nature and mind will be able to develop the new Psychology which is different from western modern Psychology. They also insist that Confucian theory of Human nature and mind is necessary for the future of Human kinds. Analytical Psychologists, Lee buyoung(이부영) and Lee juknae(이죽내) strongly assert that the psychological theory of Jungian Analytical Psychology can bridges the gap of theory with Confucian theory of Human nature and mind.

The fundamental principle of analytic psychology is the antipole(對極, Gegensatz). It is a general common base of mental phenomena. Analytical Psychologists(Jungian Psychologists) pay attention to the principle of the middle path, the Doctrine of the mean(中庸). Because in their opinion the middle path principle is same as the principle of analytic psychology. The interaction between the analytic psychology and the principle of Confucian mind and Human nature helps each other. I mean, the theory of Human mind and nature of Confucianism could be interpreted by analytic psychology and

have new point of view and method. On the other hand Analytic psychology can approach to find new ways of it's ultimate goals, 'self-realization' by means of Confucian theory of Human mind and nature.

Key Word

Confucian theory of Human mind and nature, Analytic psychology, The antipole(gegensatz), Self-cultivation, Self-realization, middle path principle

▪ 논문투고일 : 2015.7.16 심사완료일 : 2015.8.11 게재결정일 : 2015.8.14