

感情論의 比較研究

——社會的 感情을 中心으로——

鄭 良 殷

서울大學校 心理學科

人間의 心性에 관한 體驗的 考察에서 知的 體驗에 못지 않게 感情的 體驗이 疑心할 수 없는 事實로서 認定되어 왔다. 뿐만 아니라 素朴한 日常生活에서는 感情的 體驗이 知的인 그것보다 오히려 더 重要的 位置를 차지 할 때가 많다. 그리하여 快·不快의 感情이나 喜怒哀樂 또는 羞惡·則隱·辭讓·是非와 같은 體驗을 누구나 自覺하고 그런 體驗을 했을 때의 主觀的인 自身の 心理的 內容도 理解하고 그것을 言語나 動作을 통하여 傳達할 수 있기도 하다. 더 나아가서는 우리가 接하는 他人에게 우리가 期待하는 感情的 體驗을 하도록 事態를 操作할 수도 있다. 그러나 感情的 體驗이 主觀的인 體驗的 事實로서만 머물러 있어서는 知識의 努力의 對象이 될 수 없다. 知識이란 恒常 事實을 概念化하고 客觀化할 것을 要求하기 때문이다. 그런데 人間의 心理現象中에서 가장 概念化하기 困難한 體驗이 感情的 體驗事實이라 할 수 있다.

내체로 感情 또는 情緒라는 것이 무엇이나 라는 물음에 한 마디로 對答할 수는 없는 것 같다. 따라서 感情的 體驗을 理解하고 說明하며 그의 本質을 究明하는 接近方法이 學者에 따라 또는 學派에 따라 相異하다. 그러므로 東西古今을 통하여 가장 오랜 論爭의 對象이된 心理現象이면서도 아직 그 解決을 보지 못한것이 感情的 體驗事實인 것 같다.

이렇게 感情體驗이 學問的 努力을 外面하게 된 데는 그만큼 理由가 있을 것이다. 即 感情的 體驗이란 그 自體 本質의 概念化할 수 없는 體驗 即 知的으로 還元될 수 없는 性質의 것일지도 모

른다. 知識의 體系로서 感情을 記述했을 때에는 벌써 感情體驗自體를 離脫해 버리고 마는 그런 體驗的 事實이므로 恒常主觀的으로 만이 存在하는 體驗에 지나지 않는다고 할 수 있을 가능성도 있다. 아무리 細密하게 內觀을 하더라도 이미 그 때에는 感情體驗自體가 變質해버린다는 것은 事實이다. 心理學이 그 研究對象으로 하는 心理現象에서 感情現象이 比較的 等閑視되고 어떤 尙致된 理論에 到達하지 못하게 된 歷史的인 理由를 Ruchmick(1936)는 다음 4個의 條件을 들어 說明하고 있다. 그 첫째는 從來의 心理學研究는 주로 順序에 理解할 수 있고 또 客觀的으로 檢證하기 쉬우며 概念化할 수 있는 知覺이나 感覺 또는 認知的 領域의 心理現象을 研究하는데 學問的 努力이 優先的으로 集中되었으므로 그런 特性을 지니지 못한 感情體驗은 等閑視되었다. 둘째로는 感情體驗은 極히 主觀的인 性質의 것이어서 同一한 用語로 表現되더라도 그 體驗 內容의 一致性을 保障하기 어렵고 그것을 立證하는 準據가 缺如되어 있다. 셋째로는 感情體驗을 經驗的 定位性(locality)이 없으므로 客觀的이고 具體的인 把握이 困難하다. 끝으로 感情體驗은 그 社會의 倫理觀이나 價値觀과 쉽사리 結付되어 考察되기 쉬우므로 知識의 脫價値性이 容納되지 못하는 社會的 雰圍氣에서 感情에 대한 學問的 努力이 抑制되기 쉽다는 事實들을 指摘하였다.

그러나 보다 根源的으로 感情體驗이 學問的인 追究의 對象에서 疎外되게 된 것은 感情 또는 情緒에 대한 定義 또는 立論點이 갖는 困難性에서

由來된 바가 크다 할 수 있을 것 같다. 西洋思想에서는 心性을 知情意로 三大分하는 Kant의 傳統에 따라 知的 體驗·情的 體驗·意志의 體驗을 各各 獨立된 心的 單位로 區分하는데서 難點이 생겼다고 할 수 있다. 이에 反하여 東洋에서는 感情 體驗이 道德的인 色調 속에서 다루어졌고 또 그것을 概念化하려는 努力보다 體驗으로서 把握하기를 強調하는 態度에서 感情的 體驗의 本質을 理解하는 것이 遲延되었다 할 수 있을 것 같다. 그러므로 各各 東西의 感情論을 相互對比하므로써 서로 補完하는 努力이 實證的인 研究에 앞서 問題의 所在을 明白히 하는데 도움을 주리라 史料된다. 그러기 위해서는 우선 人間의 心性에 관한 東西의 觀點의 差異와 各各의 特徵을 살펴 보고 다음 그런 觀點 위에서 情緒 또는 感情이라고 일컬어지는 心理現象이 어떻게 各各 理解되었느냐하는 것을 考察한 다음 끝으로 本論文의 主題인 社會的 感情 또는 情緒의 問題를 다루어 볼 것이다.

1. [心]의 理解

人間을 理解하려는 努力의 出發에서부터 體驗 事實들을 總括하는 概念을 想定했고 그것을 東洋에서는 「心」이라 表現했으며 西洋에서는 Mind 또는 Seele라 稱하였다. 그러므로 「心」은 知的 體驗이나 情的 體驗이나 意志的인 體驗 全體를 包括하는 概念이다. 따라서 心理學의 根本研究對象은 이 「心」을 밝히는 데 있다고 할 수 있다. 그러므로 「心」의 本質을 解明하므로써 「心」의 下部概念 또는 部分構造로서의 感情 또는 情緒의 體驗의 本質을 解明할 수 있을 것이다. 그런데 「心」 또는 Mind의 理解에 있어서 思想과 文化의 傳統에 따라 相當한 差異가 있음을 우리는 알 수 있다. 대체로 人類의 傳統을 東洋과 西洋으로 大別한다면 이 두 思想의 傳統의 差異가 人間 理解에도 뚜렷하게 浮刻되어 있다고 할 수 있다. 우선 西洋的인 思考부터 檢討해 보는 것이 좋을 것이다. 西洋思想에서 가장 오랜 傳統을 維持한 것이 Mind는 어떤 質料(substance)로 構成되고 있다는 생각이다. 따라서 Mind를 構成하

고 있는 質料를 解明하는 것이 心理學의 가장 基本的인 課題였다. 西洋思想에서 發展한 心理學은 따라서 이 Mind의 質料를 밝혀보는 것이 學問的인 始發이었다. 그리하여 Mind의 質料를 Idea, Image, Impression 또는 Reflexion 등이라고 생각하는 思想이 發展되었다. 뿐만 아니라 行動主義가 科學的 實證主義의 影響을 받아 心理學에서 主張되게 됨에 따라 Mind의 質料로 行動 即 Behavior를 主張하는 理論까지 擡頭하였다. 이런 思想은 必然的으로 Mind의 質料의 集合體가 Mind이고 따라서 그 質料를 究明하면 Mind가 解明된다는 前提를 強要하게 된다. 사실 西洋思想의 分析的인 傾向은 Mind自體를 問題삼는다고 보다 그 內容을 構成하고 있는 質料들을 強調하는 데서 始發되었다고 할 수 있다. 이런 思考는 또한 Mind의 質料를 解明하는데 重點을 두었으므로 그 質料의 實體 即 Entity가 問題될 수 있다. 質料的인 것은 認識的인 對象이 될 수 있으므로 具體性이 있고 이 具體的인 存在의 究極的인 것이 實體이다. 따라서 西洋思想에서의 心理學의 主된 思潮는 한 쪽으로는 哲學的인 思考로서 Mind를 構成하는 質料들의 實體를 解明하고 理解하는 데 있었으며 또 한 쪽으로는 이 質料들이 갖는 法則性을 찾아내는데 實證的인 研究을 試圖하는 데 있었다. 사실 現代 實證的인 實驗心理學은 이 두가지 學問的 潮流의 相互作用에서 誕生한 것이다. 유럽大陸의 哲學的인 趣向에서 Mind의 質料의 本質에 관한 理論과 英國의 經驗主義를 바탕으로 한 聯想學派들의 研究結果를 結付시켜 보려는 데서 實驗心理學이 成立되었다는 事實은 Boring(1929)의 有名한 心理學史에서 이미 指摘되고 있다. 사실 英國의 聯想學派들은 Mind를 理解하기 위해 Mind의 質料인 Idea들의 相互作用의 法則을 實證的으로 定立하려고 하였으며 그 結果 마침내 聯想의 法則을 찾아냈던 것이다. 現代 心理學의 鼻祖라고 하는 Wundt에 있어서도 그의 有名한 構成主義 心理學은 Consciousness의 質料的인 構成要素들을 찾고 그 屬性을 檢討하려는 데서 出發하였다. 이때 Consciousness 또는 意識은 Mind의 資料로서 內省에 의하여 自覺되는 事實들을 指稱한다.

Mind, Seele 또는 Psyche 代身에 Consciousness란 用語로 表現되어 意識心理學이 形成된 때는 두가지 理由가 있는것 같다. 그 하나는 意識의 分析이 곧 Mind의 分析과 一致한다는 論理的인 連關을 찾기 困難하다는 事實이다. 그리고 다른 하나는 그 當時 自然科學의 急速한 發達에 影響을 받아 모든 知識은 體驗自體보다 體驗을 對象化한 事實들을 資料로 하여 얻어진 內容이나 法則性에 依하여 形成된다는 思想이 強調되었기 때문이라 짐작된다. 卽 어떤 事實이 知識으로 編入되기 위해서는 言語로 表現되어야 하고 言語로 表現되려면 體驗自體가 아니라 體驗을 對象化하여 얻어진 表象이어야 하기 때문이다. 換言하면 體驗에 대한 經驗을 心理學의 對象으로 삼았기 때문이다. 주로 Wnuds가 使用한 心理學의 方法論인 內省法은 人間體驗의 表象(Vorstellung, Representation)을 얻는 데 있었다. 西洋의 分析的이고 實證的이며 反省的인 思考의 傾向은 그 近世에 이르러 心理學에서 完全히 Mind, Idea 또는 그 極端에 이르러서는 Consciousness라고 불리우는 概念들의 內容을 排除해 버리고 다만 客觀的으로 觀察할 수 있는 行動단을 對象으로 하는 心理學을 主張하기까지 이르렀다. 이것이 所謂 行動主義의 心理學이다. 人間理解에 관한 西洋思想의 變遷이 行動主義의 極端까지 이르게 됨에 따라 그들 內部에서도 反省이 세삼 擡頭되었다는 것은 自然의 趨勢이다. 人間의 心性이 完全히 行動에 依하여 代置될 수 있다고 생각하는 사람은 行動主義를 표방하는 사람들 中에도 없다. 知識의 驗系化에 지나치게 熱中한 나머지 現象自體를 度外視했다는 批判이 나오기 始作하였다. 行動主義의 心理學은 단순히 人間存在의 生物的인 側面에만 視角을 固定시킨 데서 생긴 結果라고 批判한다. 主要한 것은 知識의 體系가 아니라 事實인 것이다. 人間의 心理的 事實을 밝혀내고 그 事實을 根據로 하여 思考한다는 것이 體系的인 論理에 根據하여 思考하는 것보다 더 實證的이고 더 眞理에 接近하는 올바른 姿勢임을 強調하게 된다. 이런 思想의 轉換이 바로 現象學의 心理學 또는 人間學의 心理學(Humanistic Psychology)의 움직임이라 할 수 있을 것이다. 이게 西

洋의 心理學的 思考를 大體로 整理하면 初期에는 Mind의 質料로서의 Idea, Image, Impression, Reflex 等等的 實體와 作用法則을 發掘하면 Mind를 理解한다는 前提에서 出發했으며 다음 實證主義의 主知傾向에서 意識內容의 分析과 그 構成이 밝혀진다면 Mind가 解明된다고 假定했으며 더 나아가서는 Mind를 理解하는 것이 아니라 行動을 支配하는 法則을 追究하는 것이 心理學이라는 理論에까지 到達했다.

東洋의 思想은 이와는 對照的인 立場에 있다 하겠다. 東洋에서는 「心」이 內包하고 있는 質料的인 素材와 달리 「心」自體가 存在한다는 前提에서 出發한다. 이런 立場은 佛敎思想이나 儒敎思想에서도 共通된다. 가장 뚜렷하게 「心」의 存在를 主張한 理論은 六祖의 主張이었다. 그는 다음과 같이 「心」의 存在를 規定했다.

有一物於此 從本以來 昭昭靈靈. 不曾生. 不曾滅. 名不得 狀不得.

여기서 「一物」이라 指稱한 것은 다음아닌 「心」을 表現 指稱한 것이며 따라서 有一物이라 하였으므로 心이 存在한다는 뜻이다. 그런데 이 一物은 名不得 狀不得한 存在이며 不曾生 不曾滅로 從本以來로 明白히 存在하는 것이다.

儒敎思想에서도 張橫渠는 「心統性情也」라고 定義하고 朱子는 이것을 敷衍하여 또 다음과 같이 註釋하고 있다.

統是主宰. 性者心之理. 情者心之用. 心者性情之主. 卽所以具此理而行此情者也. 心之全體湛然虛明萬理具足. 其流行該貫乎動靜. 以其未發而全體者言之則性也. 以其已發而妙用者言之則情也. 然只就渾淪一物之中指其已發未發而爲言耳. 非是性是一個地頭. 心是一個地頭. 情又是一個地頭. 如是懸隔也.

여기서도 心을 性情之主로 看做하여 心의 存在를 認定하고 있다. 그러면 「心」의 存在를 前提로하는 東洋思想에서 과연 「心」을 어떻게 理解하였느냐 하는 물음이 나온다. 이에 대해서는 儒敎思想을 살피면 東洋의인 思考를 짐작하기 쉬울 것 같다. 朱子學에서는 「心虛靈也」라는 한마디로 表現하고 있다. 여기서 虛라는 概念은 「心」이 하나의 實體로서 存在하지 않는다는 意味로

解釋할 수 있다. 또 質料의 綜合이 「心」이 아니라 表現으로도 理解할 수 있다. 그리고 靈이란 概念은 作用이 微妙하여 寸度하기 어렵다는 意味이다. 卽 「心」이 靈特하게 作用한다는 뜻으로 解釋될 수 있다. 그러므로 이 解釋을 綜合하면 「心」은 實體로서는 存在하지 않지만 아주 微妙한 作用을 하는 存在로서 把握 理解한다는 것을 意味한다 하겠다.

儒數思想에서는 人間의 「心」을 小宇宙로 看做하여 自然界의 大宇宙를 理解하는 그들의 理論과 結付시켜 理解하였다. 大宇宙를 形成하는 根本原理로서 理와 氣를 前提로 하고 있다. 氣는 宇宙를 構成하고 形成하는 資料이고 또 이 資料가 갖는 에베르기이나, 理는 이런 資料自體나 그의 에베르기가 作用하는 基本原理이다. 資料는 이 原理에 따라 恒常作用은 멈추지 않고 進行한다. 그리하여 理는 天이라 한다. 性理學에서는 「天所賦者命, 物所受者性也」라는 根本假定을 前提로 한다. 그리하여 氣는 天命 卽 理에 따라 流行하게 되는데 萬物은 天命의 四個秩序에 따른다. 卽 元亨利貞이 그것이다. 이것이 氣의 作用으로서 나타날 때에는 生長收藏의 過程을 밟는다. 그리고 이 生長收藏의 過程은 陰陽의 調和에서 이루어지면서 週期的으로 動靜流行되는 것이 이 宇宙의 存在特性이라 생각한다. 陰陽은 또 太極의 動靜에서 이루어진다. 이같은 說明原理은 「心」을 理解하는 데도 마찬가지로 適用시키고 있다.

人間이란 小宇宙의 存在도 氣와 理로 形成되어 있다. 그리고 이 人間에게 주어진 天命이 곧 人性이다. 이 人性은 事物에 있어서는 元亨利貞의 原理에 依하여 流行하는데 反하여 仁義禮智의 理에 따른다. 卽 人性의 元은 仁, 亨은 義, 利는 禮, 貞은 智이다. 이것을 四德이라 한다. 따라서 「心」은 質料的인 實體로 認識되지 못하지만 仁義禮智의 作用으로서 把握된다는 것이 儒教思想의 人間理解의 가장 中心的인 立場인 것 같다.

佛敎思想에서는 識意心을 三分한다. 識은 眼耳鼻舌身意의 六識을 指稱한다. 이 六識은 體驗的인 事實들로 구성된다 하겠다. 그러므로 人間의 「心」은 이 六識의 世界만이라 看做할 수 없

다는 理論이다. 卽 意와 心을 각각 第七識 또는 第八識이라 하며 이 第八識이 「心」이 된다. 이것을 一名아라야 識이라고도 한다. 그러므로 「心」은 體驗事實을 超越한 存在이다. 佛敎에서도 小乘佛敎는 六識이 「心」이라고 생각하여 體驗의 事實을 곧 「心」이라 理解하려 하지만 大乘佛敎에서는 「心」과 六識과를 서로 相異한 概念에서 구성한다. 이 「心」은 그 內容을 業相, 能見相, 境界相으로 나누는 境遇가 많은 데 이것 역시 心을 어떤 存在하는 實體로 把握하는 것이 아니라 그 作用에서 理解하려는 立場이라 하겠다.

以上에서 Mind 또는 「心」에 대한 東西洋의 思想에서 取扱된 基本的인 立場들을 概略的으로 檢討해 보았다. 이것을 요약해 보면 西洋思想에서 Mind는 體驗의 事實들과 同一한 것으로 看做하는 立場이어서 이 體驗의 事實들을 經驗하여 Mind를 理解하려 하였다. 그러므로 Mind의 實體란 다음이 아닌 體驗의 事實들의 實體이다. 이런 立場은 當然히 Mind의 實體에 대한 反省的인 思考를 可能하게 하고 따라서 科學的인 心理學을 發展시킬 수 있었다. 그러나 東洋思想에서는 佛敎思想에서나 儒敎에서나 다같이 「心」은 體驗의 事實과는 다른 것으로 假定한다. 體驗의 事實은 質料를 形成하는데 「心」이 體驗의 事實과 다른 概念이라면 거기에서는 質料가 있을 수가 없다. 따라서 「心」의 實體라는 概念은 東洋思想에서는 提起되지 못할 論理的인 當然性이 있다. 그리하여 「心」을 實體로서 把握하지 않고 다만 그 作用으로서만 理解하려는 것이 西洋思想과 다르다. 換言하면 西洋思想에서 體驗의 資料가 곧 Mind인 데 反하여 東洋에서는 그 資料自體보다 그 資料를 可能하게 하고 또 그 資料에 따른 動靜流行의 法則性을 內含하고 있는 것이 「心」이다. 西洋思想에서도 John Locke 같은 사람은 Mind를 Tabula Rasa라 하여 白紙로 比喩하고 거기에 資料로서 Idea, Image, Impression 등이 形成된다고 하는 理論이 있었다. 그러나 그들은 Mind의 法則은 곧 이 資料들의 法則과 一致한다고 생각하여 Idea의 作用法則을 追究하려는 데 더 關心이 있었으며 白紙로서의 Mind의 本質은 問題삼지 않은 것 같다. 東洋思想은 오히려 이 白紙로서의 Mind에

더 많은 關心이 쏟렸고 그리하여 그것은 어떤 實體로 把握한다기 보다 作用으로 認識하는 態度였다 할 것이다.

2. 經驗的 事實의 位置

이제 「心」 또는 Mind 를 理解하기 위한 人間 努力의 結果가 文化와 思想的 傳統에 따라 東西에 差異가 있음을 檢討하였다. 이런 基本的인 立場의 差異에서 各各 「心」을 理解하는 理論속에서 經驗的 事實들이 位置하고 있는 意義를 整理하여 보아야 할 것이다. 그리하므로써 心理現象들이 이들 理論속에서 定義되고 追窮되는 立場의 差異를 이해할 수 있을 것이다.

西洋思想에서는 Mind란 그를 構成하는 質料들의 總體에 지나지 않는다는 前提에서 出發하므로 體驗的 事實들 自體가 Mind로 還元된다. 勿論 이 質料들은 經驗 事實들 만이 아니라 內在인 性質의 質料로도 假定하고 있다. 이 內在인 質料는 Innate Idea란 表現으로 表示되는데 멀리는 희랍이 哲學者들의 思想에서부터 가깝게는 英國의 聯想學派에서도 뿌리를 갖고 있으며 Kant의 思想 후에까지도 綿綿하게 繼承되었다. 그러나 英國의 經驗論의 傾向은 漸次로 이 Innate Idea의 概念으로부터 經驗的 事實을 보다 重視하는 趣向을 갖기 始作하여 Locke는 白紙위에 點綴된 經驗的 事實이 Mind의 가장 重要한 質料라고 생각하였다. 그後 Descartes의 Organism의 理論을 이어받은 프랑스의 左派哲學者들에 의하여 經驗的 事實을 Mind의 本質로 삼는 理論이 西洋思想에 普遍化되었고 그리하여 마침내는 Brentano(1874)의 “經驗的 立場에서의 心理學”에서 그 思想的 絶頂을 이루었다. 사실 現代 實驗心理學은 西洋思想의 이러한 經驗的 事實들이 곧 Mind란 哲學的 思潮의 所産이라 할 수 있을 것이다. 그리하여 마침내는 人間의 心理의 理解는 바로 이 經驗的 事實을 追究하고 그 事實들을 支配하는 法則性을 찾아내면 完全히 이루어 질 수 있다는 理論이 現代心理學의 理論의 根幹을 이루고 있다.

東洋思想에서는 이와는 달리 「心」을 「一物」또

는 「虛靈」한 存在로 看做하였으므로 經驗的 事實 自體가 곧 「心」은 아닌 것이다. 그러한 經驗的 事實은 「心」의 質料도 아니다. 經驗的 事實들은 「心」을 機能하게 하는 契機가 될 수 있을 따름이다. 「心」은 이 經驗的 事實이란 契機에 의하여 誘發되고 作用한다. 그런데 이 때 「心」의 機能에 관하여 佛敎思想과 儒敎思想은 各各 약간의 強調點의 差異가 있는 것 같다. 卽 佛敎思想은 知覺的인 側面 卽 心의 知的인 面을 強調하려는데 反하여 儒敎思想은 「心」의 機能 또는 作用의 側面に 더 많은 關心을 기울이는 傾向이 있는 것 같다. 佛敎에서는 經驗的 事實이 提供하는 契機에서 心의 事實을 證得하게 되면 心의 作用은 그의 函數로서 決定된다는 立場이다. 그리하여 어떻게 經驗的 事實에서 「心」의 事實에 到達할 수 있느냐 하는 것을 주로 問題삼았다. 大乘起信論이나 여러 佛典等은 이 「心」의 事實로서의 如如智 또는 佛智에 到達하여 眞如를 體得할 수 있는 過程들을 論議하고 있다. 대체로 經驗的 事實이 될 수 없는 理由는 無明이 作用하고 있기 때문이라 한다. 이 無明은 心的인 事實로서의 佛智를 얻지 못하게 하는 誤謬의 源泉이다. 그러므로 이 無明이 招來하는 誤謬를 除去하고 어떻게 「心」의 事實의 認識에 到達하느냐 하는 것이 佛敎思想의 가장 重要한 問題이다. 그러나 佛敎思想이 心의 知的 作用에 強調點을 둔다고 하지만 西洋思想에서는 經驗的 事實은 內觀하므로써 Mind의 構成을 얻을 수 있다는 前提와는 다르다. 西洋思想에서는 經驗的 事實을 그 自體로서 把握한다기 보다는 經驗的 事實은 다시 한번 對象化하여 觀察하고 概念化한다. 따라서 이렇게 얻은 知識은 反省的인 思考(Pensé Reflexiv)의 結果인 것이다. Merleau-Ponty(1945)가 指摘하듯이 現代科學은 이 反省的 思考에 根據하고 있고 또 科學으로서의 心理學도 이에서 벗어나지 못한다. 그러나 反省的 思考에서 얻은 經驗的 知識은 經驗自體가 아닌으로 反省過程에서 많은 誤謬를 犯한다. 西洋心理學에서는 여기에 重大한 假定을 하지 않으면 안된다. 卽 反省的 思考에 의하여 經驗的 事實에서 얻은 知識과 經驗的 事實自體와 對應關係(Isomorphism)가 成立된다는 假定이다.

그러나 佛敎에서는 經驗의 事實이 心的인 事實이 아니라 前提이므로 反省의 思考 뿐만 아니라 經驗의 事實自體를 認識하는 것과 「心」의 如如智를 體得하는 것과는 아무런 關連이 없다고 생각한다. 근래에 現象學의 認識에 있어서 反省의 思考을 止揚할 것을 主張하고 있으나 그것이 아직도 經驗의 事實을 問題삼고 있다는 점에서 佛敎思想의 認識과는 次元이 다르다고 할 수 있을 것 같다. 그러면 佛敎思想에서 말하는 佛智 또는 如如智를 認識하는 過程이 어떤 것이냐 하는 것이 問題가 된다. 現象學에서는 經驗의 事實을 根據로 하여 그것을 超越하는 知覺을 觀念적으로 認識하려고 한다. 그러므로 現象學은 超越의인 觀念論(Transcendental Idealism)이다. 이것은 Kant의 經驗的 觀念論(Empirical Idealism)과 對照의이다. 그러나 佛敎思想에서는 觀念論 自體가 佛智의 認識에 關與될 수 없다. 眞如의 認識은 超越의이지만 同時에 觀念적으로 理解되는 것이 아니라 體驗적으로 일어나는 것이라 생각한다. 이런 立場이 佛敎思想에서 생각하는 不立文字의 眞意일 것이다. 單純히 經驗의 事實을 正確하게 文字로 表示할 수 없다는 意味보다 더 根本的인 意義가 不立文字라는 表現속에 담겨 있다고 解釋되어야 할 것이다. 이렇게 經驗의 事實을 契機로 하지만 「心」은 佛智를 體得하는 것이므로 經驗을 超越한다. 그러나 佛智의 認識은 知覺된 觀念에서가 아니라 體驗을 通하여서만이 이루어진다. 이런 立場에서 본다면 佛敎思想의 知는 西洋의 經驗에서 出發하는 知와 그 次元이 다르고 따라서 佛敎思想의 根本은 超越의인 體驗主義 即 Transcendental Experientialism 이라고 말할 수 있을지 모르겠다.

一方 儒敎思想에 있어서는 「心」은 虛하지만 知覺을 通하여 「心」속에 들어오는 經驗을 받아 들이는 器라고 생각한다. 그러나 經驗의 事實自體는 「心」이 아니라 「心」속에 담길 수 있는 質料들이다. 「心」은 이런 經驗의 事實들을 客觀世界의 事實들과 同-하게 知覺할 수 있다. 그리고 그런 經驗의 事實들은 「心」을 作用하게 한다. 人間을 理解하는 데 있어서 經驗의 事實에서 어떻게 心的 事實을 認識하느냐 하는 것은 儒敎思

想에서는 그다지 重要視하지 않은 것 같다. 「心」은 虛하므로 거기에는 經驗의 事實이 담겨질 따름이며 따라서 認識이나 體驗의 對象이 될 수 있는 「心」의 事實을 誘發하는 것은 아니다. 知覺은 經驗의 事實을 正確하게 認識하게 한다. 다만 重要的 것은 이 經驗의 事實에서 誘發되는 「心」의 作用이다. 「心」의 作用에는 一定한 法則性이 있다. 이것은 經驗의 事實들 사이에 作用하는 法則性과는 다르다. 앞에서 지적한 바와 같이 모든 事物의 作用은 動靜이고 이 動靜을 支配하는 法則은 元亨利貞이며 人間의 「心」에 있어서는 이 元亨利貞이 仁義禮智가 된다. 이것이 「心」의 理이고 天命이다. 그러므로 經驗의 事實들은 「心」의 作用에 依하여 支配操作된다. 經驗의 事實은 質料이므로 氣에 屬하며 元亨利貞의 原理에 따라 이들은 生長收藏을 거듭하다. 그리하여 知覺된 經驗의 事實이 「心」의 法則에 따라 生長收藏하는데 맞추어 人間을 形成하고 있는 氣가 作用하여 마침내 人間은 行動을 하게 되는 것이다. 따라서 儒敎思想에서는 經驗의 事實은 眞如를 認識하는 契機가 되는 것이 아니라 心을 作用하게 하는 契機이고 素材가 되는 것이다. 만약에 經驗의 事實이 없다면 「心」의 作用은 表現될 수 없는 것이다. 이 점은 佛敎思想에서 佛智를 追究하여 「心」을 究明하려는 立場과는 달리 儒敎思想에서는 어디까지나 「心」을 機能 即用에서 把握하려고 한다. 그리하여 「心」의 用的 原理를 仁義禮智信의 五性에서 理解 說明하려 한다. 따라서 儒敎思想은 「心」을 機能的으로 理解하고 또 「心」은 經驗的 質料自體가 아니라 立場을 取한다고 볼 수 있다. 即 이 立場은 超越的 機能主義 換言하면 Transcendental Functionalism 이라 할 수 있으며 儒敎思想에서의 經驗의 事實의 位置는 「心」의 用을 誘發하는 契機로 理解된다는 점이다.

佛敎의 超越的 體驗은 極히 主觀的인 性格을 띠고 있지만 儒敎의 超越的 機能은 그 表現되는 樣相을 把握할 수 있는 可能性을 지니고 있다. 따라서 이 超越的 機能을 認識하고 그것이 表現되는 樣相을 理解한다면 儒敎思想에서 指稱하는 「心」을 把握할 수 있을 것이다. 이런 점에서 儒

教思想의 「心」은 佛敎思想에서의 그것보다 더 實證的인 接近을 可能하게 한다고 생각할 수 있다.

3. 情의 意義

이제 「心」에 있어서의 經驗的 事實이 定位하는 樣式을 東西의 思想의 差異에서 檢討하였다. 그러므로 이에 따라 心理學의 研究對象自體도 各思想에 따라 相異하게 規定될 것임을 짐작하게 한다. 그리고 心理學의 對象이 定立되므로써 그의 下部範疇로서의 여러가지 心理現象의 定義의 意義가 各各 달라질 것임은 當然한 일이다.

西洋思想에서는 經驗的 事實들이 곧 心理現象이었다. 그러므로 이 經驗的 事實을 對象化하고 概念化하여 知識을 形成하고 이 知識의 體系를 構成하는 것이 心理學의 學問的인 努力이 된다. 그리하여 이런 知識을 Kant의 知情意의 區分에 따라 人間心理의 知的 經驗의 知識, 情的 經驗의 知識, 意志의 經驗의 知識을 區別 研究할 수 있는 것이다. 知的 經驗의 知識은 知覺의 法則이나 認知(Cognition)過程의 特性等을 밝히므로써 이루어진다. 情的 經驗의 知識은 快不快와 같은 感情의 側面과 恐怖, 忿怒, 愛情과 같은 反應的인 經驗의 屬性을 檢討하므로써 얻어질 수 있는 것이다. 그리고 意志의 知識은 欲求나 動機過程을 分析하여 解明될 수 있는 것이다. 이같은 經驗的 事實들에 관한 知識만이 心理學의 研究對象이고 人間理解의 中心이라는 假定은 現代實證主義的 科學的 心理學의 基本前提인 것이다. 그러나 經驗的 事實이 知識의 體系를 이루려면 知的인 것이든 情的인 것이든 意志的인 것이든 一段 對象化되고 概念化되어야 한다. 그리하여 表象化되어 다루어진다. 그러므로 知的의 表象, 情的의 表象 및 意志의 表象이 實際로 心理學의 知識을 形成하며 知情意의 모든 經驗的 事實은 一皆 모두 知覺表象으로 還元되어 考察된다. 西洋思想의 始初에는 情은 知와 意와 同列에 있는 Mind를 構成하는 質料의 한 部分으로 看做되었다. 그리하여 이 情的 經驗의 觀念의 特性을 內觀하는 것이 感情心理學의 作業이었다. Wundt(1874)는 感情 觀念들을 묶을 수 있는 共通屬性을 찾으려고 努

力하였다. 그리하여 마침내 모든 感情觀念은 快不快, 緊張—弛緩, 興奮—靜止의 三個次元에서 定位된다는 三次元說을 主張하였다. 그 後 많은 學者들이 이 Wundt의 主張을 檢證하는 實驗을 하여 感情觀念의 內觀報告를 얻었다. 그 結果 感情은 快—不快의 次元에서 變化함이 報告되었지만 Wundt의 其외의 次元에 대한 經驗的 報告는 不確實했다. 그리하여 이런 研究들을 綜合하여 Hilgard(1967)는 感情의 觀念은 快—不快의 次元에서 變化하는 人間經驗이라 定義하고 이 快, 不快를 情(Affection)이라 하였다. 即 感情經驗이란 人間經驗中에서 快, 不快의 情을 內包하고 있는 經驗들을 指稱한다는 結論이 되는 것이다.

그러나 感情觀念은 知的 觀念이나 意志的 觀念과는 相異한 經驗이다. 即 知的 觀念이나 意志的 觀念은 局所性이 있다. 우리는 事物을 知覺하여 하나의 觀念을 얻었을 때 그 觀念에 對應하는 參照物(Referent)를 客觀世界에서 찾을 수 있다. 그러므로 知的 觀念은 檢證性(Veridicality)를 갖고 있다. 意志的 觀念도 마찬가지로 飢나 渴의 欲求를 身體의 部位에 局所化할 수 있다. 따라서 이것도 檢證性을 갖고 있다고 할 수 있다. 그러나 感情觀念은 그 어디서나 그의 局所 即 Locality를 갖고 있지 못하다. 感情觀念이 갖는 이러한 模糊性 때문에 一部學者들은 情을 Mind의 獨立된 一部라고 하기 보다는 感覺의 一屬性으로 看做하려고 한다. Brentano는 Herbart의 感情理論을 批判하여 Herbart가 感情이 Mind에서 知覺이나 意志의 獨立된 質料라고 생각한 것은 實際에 經驗의 立場에서 Mind를 檢證해서 얻은 것이 아니라 哲學的 論理의 所產이라고 하였다. 그리하여 經驗的 立場에서 事實을 觀察한다면 感情은 知覺에 附隨되는 經驗이나, 그러므로 感情은 知覺의 한 屬性에 지나지 않고 Mind의 獨立된 構成要素가 될 수 없다고 Brentano는 主張한다. 事實 Wundt도 感覺과 感情의 關係에서 Gefühle를 그 基礎에서 Sensory-tone으로 理解했다는 立場은 Brentano의 主張과 一致되는 點이 있다. 그러나 Külpe는 Brentano의 主張을 反駁하여 感情은 感覺의 屬性이 될 수 없다고 主張하였다. 한 質料의 屬性이 되려면 同一한 條件에서 同一

한 經驗을 주어야 한다. 그러나 어떤 事象에 대한 感覺에 따르는 感情의 經驗은 同一한 次元에서 變하는 것이 아니다. 이렇게 刺戟에 대한 感情經驗을 概念화한다는 데 많은 困難을 招來하기 때문에 感情의 身體的 運動反應에 대한 經驗의 內容을 問題삼는 것이 오히려 情的 經驗을 分析하는데 더 重要하다고 생각하게 되었다. 感情이 強度가 높아지면 身體的 運動이 隨伴하게 되고 이 運動이 運動感覺을 形成한다. 이것을 情緒라고 指稱한다 情緒는 快不快의 經驗뿐만 아니라 恐怖·憤怒·愛情과 같은 質的인 差異있는 經驗을 提供한다. 情緒의 이런 經驗의 所在을 運動感覺에 두어 分析을 試圖한 사람이 Lange (1887) 이다. 그는 情的 經驗은 刺戟에 대한 快不快의 經驗보다 오히려 內臟運動에서 오는 感覺刺戟의 結果라고 생각했다. 같은 思想은 William James (1890)의 見解에서도 表明되고 있다. 그리하여 이 두사람은 各各 獨立의으로 情緒에 관한 所謂 James-Lange 說이란 有名한 學說을 定立하였다. 그러나 여러가지 質的으로 相異한 情緒가 身體變化, 그 中에서도 自律神經系統이 支配하는 反應體系의 作用들의 形態와 量에 依하여 決定된다면 그것은 一種의 反應樣式의 差와 強度이 지나지 않는다고 생각할 수도 있다. 持히 經驗의 事實이 主觀的인으로서 客觀的 知識을 形成하리만치 具體性을 갖추지 못하고 있으나 主張하는 行動主義心理學의 思想에서는 情緒란 自律神經系統의 反應에 지나지 않으며 그 反應의 量의 差異에 지나지 않는다는 理論이 成立될 可能性이 있다. 그리하여 Duffy(1934)는 情緒란 行動의 強度의 表現이며 心理學體系에서 問題삼지 않아도 좋은 概念이라고 主張한다.

情緒가 이렇게 身體運動과 關聯되고 따라서 反應強度로 還元된다는 생각의 一部는 情緒的 經驗이 意志의 作用 即 欲求나 動機의인 側面을 갖고 있다는 事實에서 刺戟된바 없지 않다. McDougall (1923)은 情緒는 本質的으로 欲求的인 側面(Striving force)를 內包하고 있음을 指摘하였다 그리하여 그는 欲求的인 經驗으로 여러가지 本能을 假定하고 各各 一個의 本能에 一個의 情緒가 작용지어 作用한다는 理論을 展開하였다. 그 後

Miller(1948) 등은 情緒의 動機의 作用을 實驗的으로 檢證하기도 하였으며 Leeper(1948)는 情緒의 動機說을 主張했다. 이와 같이 情的 經驗은 西洋의 經驗의 質料를 中心으로 하는 心理學에서도 그 確實한 概念의 定立이 이루어지지 못했다고 할 수 있다. 그러나 우리는 여러가지 情的 經驗을 體得하고 理解하고 있는 것만은 事實이다. 西洋思想에서의 情的 經驗의 Mind에 있어서의 變遷을 要略하면 처음에는 Kant의 知情意의 區分에 따라 Mind의 三大要素의 하나였으며, 그 後 經驗主義의 擡頭와 더불어 Brentano에 있어서와 같이 感情은 感覺의 屬性으로 看做되었으며 또 나중에는 情的 經驗에서 情緒가 問題視되어 行動主義者들의 立場에서는 情緒를 動機와 結付시켜 取扱하게 되어 Mind는 知意의 二分으로 나누어진 느낌이 있다. 이렇게 보면 결국 情的 經驗이 무엇이나하는 本質마저 西洋思想에서는 定立되지 못했다고 할 수 있다. 그러나 우리는 素朴하게 日常生活에서 情的인 經驗을 하고 있으므로 情的 經驗은 無視할 수 없는 事實에서 結局 또다시 經驗主義로 還元하여 現象學的인 分析이 Mind의 構成員으로서의 情緒 또는 感情的 現象을 問題삼지 않을 수 없게 된다.

佛敎思想에서는 超越的인 體驗主義이고 眞如를 認識하는 것이 最高의 目標이므로 反應으로서의 情緒나 情緒經驗은 그다지 問題삼지 않았다. 다만 眞如를 認識하는데 阻害하는 要因으로서 情緒的 經驗들을 取扱하였다. 喜怒哀樂 등은 執着의 原因이 되고 따라서 眞如를 認識하는데 障害的인 作用을 하여 虛幻을 이르고 光華를 招來한다. 勿論 經驗의 事實로서 情緒를 區分하여 檢討하고는 있지만 그들은 어디까지나 「心」의 要素는 될 수 없었다. 그리하여 佛敎思想에서는 諦意에서 情緒的인 妄執을 벗어나 眞如를 認識하는 體驗을 얻을 수 있는 方法을 模索하는데 沒頭하였다.

儒敎思想은 「心」의 知覺現象보다는 反應作用에 더 많은 關心을 기울이고 理論的 體系를 세우려 한 것 같다. 本來 儒敎思想은 實體의 認識보다는 實踐哲學的인 側面을 더 強調하였기 때문이라 推則된다. 이 點이 佛敎와 儒敎의 立場의 根

本的인 差異라 볼 수 있다. 그리하여 儒敎思想에서는 「心」은 恒常 對象을 眞實하게 知覺할 수 있고 또 知覺한다고 假定한다. 그러나 知覺이 곧 一定한 「心」의 反應을 일으키지는 않는다. 「心」은 一定한 法則에 依하여 이 反應作用을 하게 된다. 「心」의 作用의 法則은 天命에 依하여 所賦된 것으로서 「性」이라 한다. 그러나 「性」은 「心」의 作用은 아니다. 「心」이 作用 以前에 갖는 法則性이다. 그러므로 「性」은 理와 同一하고 「心」의 體가 된다. 다만 이 理가 人間이란 具體的인 存在에게 주어져서 「人性」이 되는 것이다. 그리고 이 「性」이 作用하여 「心」이 發動한다. 이 「心」의 發動된 것을 情이라 한다. 朱子는

以其未發而全體者言之則性也. 以其已發而妙用者言之則情也.

라 했으며 또,

性者心之理也. 情者性之動也. 心者性情之主也.

라고도 했다. 그러므로 儒敎思想에서는 事物에 대한 感覺을 契機로 하여 反應作用을 하는 全體를 情이라 한다. 즉 「感而遂通情也」이다. 그러므로 儒敎思想에서의 情은 西洋思想에서 情을 經驗的 事實로서 知·意와 더불어 Mind의 構成要因으로 看做하는 立場과 다르며 또 佛敎에서 眞如를 認識하는 데 阻害要素가 되는 妄執의 內容으로서의 情과도 相異한 바 있다.

儒敎思想에서 理解하는 情은 性이 發動한 結果로서 생기는 人間行爲라던 다음은 이 「性」을 어떻게 理解하느냐 하는 것이 worth 問題가 된다. 原來 儒敎思想에서는 氣는 元亨利貞의 理에 따라 間斷없이 動靜流行한다고 假定한다. 이 理가 氣의 實際表現으로는 生長收藏이다. 卽 元은, 生, 亨은 長, 利는 收, 貞은 藏으로서 氣가 作用한다. 그런데 人間의 性 卽 理도 이 四德와 同一하지만 元亨利貞 自體가 아니라 仁義禮智의 四德이 된다. 이 理論을 北溪陳氏의 말을 말리자면 다음과 같다.

性卽理也. 何以不謂之理而謂之性. 蓋理是汎言天地間人物公共之理. 性是在我之理. 只這道理受於天而爲我所有故謂之性. 性字從生從心是人生來具. 是理

於心方各之曰性. 其大目只是仁義禮智四者而已. 得天命之元在我謂之仁. 得天命之亨在謂之禮. 得天命之利在我謂之義. 得天命之貞在我謂之知. 性與命本非二物. 在天謂之命. 在人謂之性. 故程子曰天所賦爲命. 人所受爲性. 文公曰元亨利貞天道之常. 仁義禮智人性之綱.

그러나 「性」이 곧 情이 아니다. 情은 氣의 發露이며 理에 따라 生長收藏을 거듭한다. 마찬가지로 人性的 仁義禮智도 氣에서 發露된다. 이 때 人性的 發露가 孟子의 四端이다. 卽 孟子는

惻隱之心仁之端也. 羞惡之心義之端也. 辭讓之心禮之端也. 是非之心智之端也.

라하였다. 그리하여 惻隱·羞惡·辭讓·是非가 卽 人性的 作用에서 나타난 情인 것이다.

그러나 人間은 肉體를 갖고 있다. 이 肉體는 氣이다. 이 氣는 또 그 나름대로의 性을 갖는다. 이 肉體로서의 氣의 性도 天命에 依하여 所賦된 理에 依하여 作用한다. 「心」을 생각하지 않고 人間의 肉體만을 생각할 때 그에 따라 나타나는 氣의 作用을 생각하지 않을 수 없다. 여기서 肉體로서의 氣의 性을 또한 假定하지 않을 수 없다. 그리하여 「心」의 性을 仁義禮智의 本然之性이라 하고 肉體로서의 「氣」의 性을 氣質之性이라 하여 이것은 元亨利貞의 理를 갖추고 있다는 생각이 나타났다. 이 氣質之性의 發露도 또한 性의 作用이므로 情이 되며 이것을 七情이라 理解하였다. 이 立場은 完全히 二元論이 된다. 그리하여 李朝 儒學界에서는 李退溪가 이 二元論의 立場에서 人間行爲를 說明하였다. 그러나 이 二元論에는 反論의 餘地가 있다. 人間이란 한 個體에 二個의 性이 存在하고 또 各各 二個種의 情이 있다는 것은 많은 論難의 根據를 提供한다. 과연 人間에게 人體를 構成하는 氣만 存在한다고 할 때 어떻게 同氣가 同時에 二個의 性을 共有할 수 있느냐 하는 問題를 李栗谷이 提示하였다. 李栗谷에 依하면

蓋性中有仁義禮智信. 情中喜怒哀樂愛惡欲. 如斯而已. 五常之外無他性. 七情之外無他情. 七情中之不雜人欲粹然出於天理者是曰四端也.

라하여 二元論에 決定的인 論駁을 加하였다. 卽

그는 仁義禮智의 性만이 存在하며 이 性이 發露한 것이 情이고 이 情에는 七種이 있어 이것을 七情이라 했다. 卽 栗谷은 一元論이었다.

이제 東西思想에 있어서의 情의 意義를 概略的으로 檢討하였다. 요약하면 經驗主義의 知的爲主인 西洋思想에서는 情을 經驗的 事物들 中에서 快不快의 意識을 隨伴하는 것으로 認識하였고 佛敎에서는 眞如를 感得하는 데 障害되는 要因으로 理解했다. 儒敎思想에서는 「心」의 知覺에 대한 性의 反應作用全體를 情이라 하여 그것은 四端과 七情으로 나누었다.

4. 社會의 情

思想의 傳統에 따라 心理現象中에서 「情」이라고 指稱되는 現象이 서로 다른 意義를 지니고 있음을 檢討하였다. 그러나 情의 意義는 그것을 概念化하고 理論的 體系를 定立하는 立場에도 달려 있지만 오히려 그런 現象을 接近하는 方法論에 依하여 더 많은 影響을 받는 것 같다. 情에 관한 研究에서는 우선 그 內容의 分類의 問題가 처음 檢討되었다.

西洋思想에서 일찍이 희랍時代의 哲學者들이 快樂의 情을 論했고 그 後 Descartes는 6個의 Passion으로 情의 內容을 分類했다. 最近의 實驗心理學에서도 Watson(1924)은 恐怖·憤怒·愛情을 가장 基本的이고 單位的인 情이라는 實驗的 根據를 提示하였다. 아마도 情의 分類에 관한 가장 多彩롭고 廣範한 것은 Lersch(1956)에서 찾아 볼 수 있을 것 같다. 東洋에서는 內容은 若干 다르지만 佛敎나 儒敎에서 모두 七情을 區分하고 있다. 儒敎에서는 이 七情 以外에 匹端을 情으로 規定하고 있는 것이 特異하다.

情의 分類의 問題보다 더 根本的인 것은 그것을 研究하는 方法論인 것이다. 經驗的 質料를 唯一한 心理現象으로 看做하는 西洋心理學의 潮流에서는 內觀에 依하여 觀察된 情의인 表象中에서 經驗的 差異에 따라 여러가지 情의 內容을 規定하려 하였다. 그러나 內觀에서 얻은 資料의 科學的 妥當性을 疑心하는 行動主義的 心理學에서는 身體의 自律神經系統의 作用特性에 依하여 情

의 內容들을 定義하려 하였다.

佛敎思想에서는 情을 眞如를 體得하는데 障害되는 要因으로 보았으므로 그 障害의 屬性에 따라 情을 分類하고 그 內容을 規定하려 한다. 儒敎에서는 元亨利貞이나 仁義禮智의 性의 發露가 情이므로 이에 따라 여러 情들의 屬性을 理解하려 한다. 그러나 이런 方法들은 人間이 日常生活에서 理解하는 情을 論理的으로 「心」의 作用과 結付시켜 一貫性있는 情이란 現象의 知識體系를 確立하려는 立場에서는 共通點이 있다. 그리고 그런 論理는 局所性을 欠如하고 있는 情이란 心理現象에서는 窮極的인 妥當性檢證을 할 道理가 없는 假設的인 體系에 不過하게 되기 쉽다. 따라서 情에 관한 研究는 오히려 各各의 情을 일으키는 刺戟的 事態의 特性을 分類하르로서 理解하려는 努力도 있게 된다. 刺戟事態라는 것은 比較的 具體性이 있으며 反復可能하고 檢證性이 있는 性質의 것이기 때문이다. 이런 例로는 Watson이 三大基本情緒를 區分할때 恐怖는 身體의 中心을 喪失할 때 생기는 情이고 憤怒는 運動制止事態에서 또 愛情은 輕한 皮膚刺戟에서 생기는 情緒等으로 區分한 데서 볼 수 있다. 各各이 三個 情緒는 身體表現에서 보다 刺戟場面に 依하여 더 쉽게 理解된다는 것이다.

그러므로 情을 일으키는 刺戟場面の 屬性을 究明하는 것이 情을 理解하는 데 도움이 된다. 여러가지 次元에서 刺戟場면을 分類할 수 있을 것이지만 가장 妥當한 分類는 物理的 刺戟과 社會的 刺戟으로 區分하는 것일 것이다. 物理的刺戟은 事物의 物理的인 存在와 屬性이 刺戟의 要素가 되는 것이다. 社會的 刺戟은 人間이란 物理的 存在가 아니라 그가 갖는 「心」의 內容이 刺戟이 되는 것이다. 이 前者는 非社會的 刺戟이라 하고 後者를 社會的 刺戟이라 할 수 있다. 사실 西洋思想에서도 이 두가지 刺戟事態에 對應하는 情을 大別하는 理論이 있었다. 그 代表的인 例가 Calkins(1914)의 情의 分類이다. 그는 社會的 情緒를 體系화하였는데 여기 紹介하면 다음과 같다

Calkins의 社會的 情緒

1. 自己中心的·非同情의 情緒

A. 他人을 對象

1. 幸福感・快感

a. 他人을 評價함이 없이

他人때문에 幸福感을 얻었을 때……………好感

b. 他人을 評價하여

그에게서 幸福感을 얻었을 때

(1) 그 他人이 自己보다 높을 때……………尊敬心

(2) 自己와 同等할 때……………愛情・友情

(3) 自己보다 낮을 때……………慈愛

2. 不幸福感・不快感

a. 評價함이 없이

他人때문에 不快樂할 때……………嫌惡

b. 評價하여

그 때문에 不快樂할 때

(1) 他人이 自己보다 높을 때……………恐怖

(2) 自己와 同等할 때……………憎惡

(3) 自己보다 낮을 때……………輕蔑

B. 自己가 評價對象이 되어

1. 自尊心이 強하여

a. 自己가 自身에게 보람을 느낄 때……………自負

b. 보람을 느끼지 못할 때……………羞惡

2. 他人이 自己를 評價하여

a. 尊敬 받을 때……………尊大

b. 輕蔑을 받아 不快樂할 때……………羞恥

Ⅱ. 利他的 또는 同情的 感情

A. 同質的인 境遇

1. 즐거움을 나누어 快樂할 때……………共樂

2. 不幸을 나누어 슬플 때……………同情

B. 異質的인 境遇

1. 他人의 不幸을 즐길 때……………惡意

2. 他人의 幸福을 不快樂하게 여길 때……………嫉妬

Calkins의 社會的 情緒의 體系를 보면 크게 自己中心—利他性의 次元과 同情的—非同情的의 二個次元에서 모든 社會的 情緒를 定位시키려 하였다. 이것은 快, 不快樂를 隨伴하는 經驗으로서 對人關係에서 생기는 情의 여러가지 內容을 分類해보려는 試圖에서 結果한 것이다. 그러나 이 社會的 情緒의 體系는 單位的인 社會的 情緒를 決定하지 못하고 있다. 自己中心—利他, 同情—非同情 自體가 社會的 情緒의 單位는 아닌 것으로 看做된 것 같다. 따라서 Calkins의 體系에서 16個 내지 17個의 社會的 情緒를 列舉했는데 이 17

個가 全部 重復됨이 없는 單位的인 社會的 情緒인지 또는 어떤 單位的인 情緒의 複合物이라 理解해야 할 것인지 分明치 않다. 만약後者인 境遇에는 그러던 單位的인 社會的 情緒는 어떤 것이며 그것이 어떻게 複合하여 여기 提示된 17個의 情緒가 되는 것이냐 하는 것을 밝혀야 할 것이다. 이 點에 관해서 儒敎思想은 相當한 體系를 提示하고 있는 것 같다. 儒敎思想에서 특히 우리나라 儒敎思想에서 가장 많은 論爭이 된 것이 情에 있어서 四端과 七情의 問題였다. 이 兩者는 同一한 情인 데 어떻게 구별되느냐 하는 문제가 커다란 論爭거리였다. 退溪는 「四端理之發, 七情氣之發」이라 주장했는데 高峰과의 討論結果로 「四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之」란 결론에서 兩者合一했다. 이에 反하여 栗谷은 「氣發而理乘」만을 내세워 「五常之外無他性, 七情之外無他情, 七情中之不雜人欲 粹然出於 天理者是四端也」라 하여 四端도 七情에 不外하는 것으로서 다만 人欲에 依하여 汚染되지 않은 情을 指稱하는 것이라 생각했다. 그리하여 退溪는 理가 「心」의 中心에 있어서 事物에 接하여 理가 動한것이 四端이고 「心」의 周邊에 있는 氣가 事物에 接하여 發動한 것이 七情이라고 다음과 같이 說明했다.

四端之發……仁義禮智之性粹然在中而四者其端緒也
七情之發……外物之來易感而先動者莫如形氣而七者其苗脈也. 安有在中爲純理而才發爲雜氣, 外感則形氣而其發爲理之本體耶.

이에 대하여 栗谷은

理氣渾融元不相離發之者氣也. 所以發者理也 非氣則不能發非理則無所發. 安有理發氣發之殊乎.

라 結論지어 反駁하였다.

그러나 이 兩者의 見解에 있어서 四端과 七情의 區別을 認定했다는 데서는 意見이 一致하였으며 또 그 區別을 思辨에 依하여 「心」의 論理的인 作用構成에서 解答을 얻으려고 했다는 方法論에서도 同一軌道 위에 있었다. 다만 그 論理의 定立에서 意見을 달리했을 뿐이다. 心理學의 立場에서는 보다 더 重要한 것은 四端과 七情이 같은 情이면서도 本質的으로 區別이 될 수 있는

具體的인 根據을 얻는 일이다. 그리하여 實際이 두가지 情이 區別될 수 있다면 心理的인 次元에서 어떻게 理解해야 하느냐 하는 點을 밝혀야 할 것이다. 退溪나 栗谷 兩者が 모두 四端은 純善이고 七情은 或善或不善이라는 點에서 區別하고 있다. 여기에서 善의 概念의 問題가 擡頭한다. 그리하여 仁義禮智의 五性을 基準으로하여 善不善을 決定하는 데 意見이 一致하는 것 같다. 그러나 오히려 西洋思想에서 情緒를 經驗內容의 內觀이나 反應樣式에서 區別하는 것보다 刺戟場面の 屬性에서 더 確實하게 理解될 수 있다는 생각이 여기에도 適用될 수 있을 것 같다. 우리 東洋의 儒學者들은 오랜 歲月을 두고 人間의 情即 反應을 觀察한 結果 四端과 七情이 相異하다는 心證을 얻었다. 따라서 그것은 人間의 「心」의 人事實인에는 틀림이 없다. 그러므로 이 二種의 情을 구별하게 하는 環境場面 또는 刺戟事態의 差異點을 찾아 이 두 情의 本質을 파악하려는 試圖를 생각해 볼 수 있다. 본래 儒敎思想은 人間關係의 法則性을 중요시하였다. 따라서 人間關係에서 이루어지는 情과 그렇지 않고 物理的인 自然環境에 대한 反應으로서의 情을 일찍부터 구별하여 觀察했으리라는 것은 쉽게 推測된다. 그러므로 前者의 情을 四端으로 그리고 後者의 情을 七情으로 取扱했다고 생각하여도 事實과는 그리 멀지 않는 것 같다. 그러므로 四端은 人間關係에서 일어나는 情이고 七情은 物理的인 刺戟環境에 대한 「心」의 反應의 內容이라 結論지을 수 있다. 따라서 人間關係에 대한 情인 四端을 社會的인 情이라 하고 그렇지 않은 七情을 非社會的인 情이라 할 수 있을 것 같다. 事實 人間行爲를 觀察하면 人間關係에서 비로써 惻隱함과 羞惡과 辭讓과 是非를 하는 「心」의 作用을 볼 수 있는 것이다. 岩石과 같은 物理的인 環境 속에 있는 刺戟에 대하여 人間이 惻隱하게 여긴다든가 그 앞에서 부끄러운 羞恥心을 느낀다든가 또 그에 辭讓을 한다든가 옳고 그른것을 가리는 是非를 기는 일은 없다. 그러나 이 岩石에 대하여 喜와 怒와 愛와 懼와 哀와 惡과 欲과 같은 情은 갖을 수 있다. 勿論 이같은 七情은 人間關係에서도 人間이 갖는 情이다.

그러면 여기에 몇가지 問題가 提起될 수 있다 첫째로 四端이 社會的인 情의 가장 基本的인고 單位的인 情인가 하는 것이고, 둘째로는 四端은 人間關係이지만 나타나는 情이고 七情은 物理的인 刺戟에 대해서 뿐만 아니라 人間關係에서도 나타나는 情이라면 七情은 어찌하여 社會的인 情이 될 수 없는가. 셋째로는 四端이 社會的인 情이라면 人間以外的인 動物이나 生物에 대한 情도 될 수 있는가 하는 물음을 提起할 수 있다.

첫째 물음에 대해서는 앞으로 檢討되어야 할 課題라 하겠다. 儒敎思想에서는 元亨利貞의 理에 따라 모든 事物이 動靜流行한다는 基本的인 哲學的인 前提로 부터 出發하여 演譯的으로 仁義禮智의 發露인 四端을 區別했다. 그러나 이 四分法은 七情에서는 符合되지 않는다. 그리하여 栗谷은 四端은 七情에 內包되는 것이라 하여 七情을 다음과 같이 四端에 配屬시키려 했다.

七情之包四端吾兄未見得乎，夫人之情嘗喜而喜，臨喪而哀，見所親而慈愛，見理而欲窮之，見賢而欲率之者，已上喜哀愛欲四情 仁之端也，當怒而怒，當惡而惡者，怒惡二情 義之端也，見尊貴而畏懼者，懼禮二情 禮之端也，當喜怒哀懼之際知其所當喜所當怒所當哀所當懼，此屬又 知其所不當喜所不當怒所不當哀所不當懼者，此屬非此 合七情而知其是非之情也，智之端也

그는 喜哀愛欲의 純善者는 惻隱이고 怒惡二情의 純善者는 羞惡이고 懼情의 純善者는 辭讓이고 以上 七情의 所當과 所不當을 아는 純善者가 是非의 情이라고 主張하였다. 이것은 栗谷의 性에는 仁義禮智 뿐이고 本然之性과 氣質之性의 二分이 있을 수 없다는 立論에서 오는 當然한 歸結이다. 만약 이 理論에 따른다면 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 情은 人間關係 뿐만 아니라 物理的인 刺戟事態에서도 나타난다는 結論을 얻게 된다 그러나 이것은 心理的인 事實과는 다른 것 같다. 뿐만 아니라 七情을 이렇게 四分法으로 統合하려는 데는 많은 無理가 있다. 退溪는 다음과 같이 言及하고 있다.

然先生(朱子)雖嘗代七者分之惻隱羞惡兩端畢竟以爲七情不可分配四端。蓋欲一一分配則不免有牽合之病

今當只就先生說中略綽領會了 毋深求苦索，吾心地便自灑然也

라 하여 七情을 四分함은 無理임을 指摘하고 있다. 이로 미루어 보면 四端은 七情의 純善者라고 본다는 것은 問題일 것이며 오로지 人間關係에서 생기는 特殊한 情으로 取扱하는 것이 全의으로 不當하지 않는것 같다. 다만 四德에 너무 억매어 社會의 情을 四分法에서 四個의 單位의 情으로만 區分될 것이냐 하는 것은 앞으로 心理學的인 研究對象이 될적하다.

물재問題에 대하여서는 七情은 人間關係에서도 있을 수 있는 情이라고 생각된다. 왜냐하면 人間이 갖는 刺戟內容에는 그의 物理的 屬性과 心的인 屬性의 두가지를 區分할 수 있기 때문이다 人間의 身體라는 物理的인 存在의 刺戟은 七情을 일으키는 刺戟이 된다. 그러나 惻隱이나 羞惡나 辭讓이나 是非는 이 肉體인 物理的 存在로서의 人間刺戟에 대한 反應으로서의 情이 아니라 그의 「心」의 屬性의 刺戟에 대한 反應으로서의 情이다. 그러므로 具體的인 人間關係에서는 그 어떤 境遇에서나 이 四端과 七情이 同時に 作用한다고 理解하는 것이 妥當한 것이다. 예를 들어 身體的인 強者를 懼하여서도 그를 測隱히 여기는 境遇가 있다. 물론 이 때 四端과 七情의 強度에 따라 相互制止와 補充의 關係가 있을 것이 짐작된다. 七情의 強度가 弱하여 四端이 強하게 發露되는 境遇를 道心이라 하고 그 反對로 七情이 強하여 四端이 發露되지 못하는 境遇를 人心이라 理解할 수 있을 것 같다. 물론 이 道心과 人心은 二分的이라기보다 程度의 差가 있는 連續線上의 兩極이라 理解할 수 있을 것이다. 그리고 萬若 四端과 七情이 各各 基本的이고 單位의 情이라하면 이 兩者의 組合에서 나타나는 情의 質과 人心道心の 配合強度에 따른 無數히 많은 複合的인 情이 存在한다고 생각할 수 있을 것 같다. 人間이 日常生活에서 體驗하는 情은 따라서 純粹한 四端이나 七情이 아니라 이들의 複合으로 形成되는 情인 것이다.

끝으로 第三의 問題에 관해서는 人間 以外에도 四端의 情이 發露될 수 있다고 생각하는 것이 妥當할 것 같다. 그러나 이 때는 擬人的인 心理

現象이 作用한다고 解釋해야 할 것 같다. 物理的인 存在로서의 生物이 아니라 그들에게서 人間の 「心」과 같은 것의 存在를 擬人的으로 假定할 때에는 人間 以外의 生物이 存在하는 環境속에서도 四端이 發露될 것이다. 이런 擬人的인 類推는 비단 生物 뿐 아니라 岩石과 같은 無機의 存在에 대해서도 適用된다. 所謂 Physiognomy의 境遇에서는 그렇다. Totem이 되어있는 聖所에는 神格화된 人間の 存在를 假想하고 거기서는 四端이 發露하는 것을 否認할 수 없다. 勿論 이때의 物理的 存在에 대한 七情이 아울러 發露하는 것이다.

以上으로서 社會의 情에 관한 成立의 根據를 考察해 보았으며 儒敎思想에서 暗暗裡에 그것을 假定했다고 할 수 있을 것 같다. 이 四端을 中心으로 하는 社會的 情은 앞으로 많은 心理學的 研究에 依하여 定立되어야 하겠지만 그것이 人間 理解에 貢獻하리라 짐작되는 몇개의 側面을 考察할 수 있을 것 같다.

그 첫째는 感情統制의 問題이다. 從來 心理學에서는 情의 成熟을 感情의 發露를 抑制하고 統制하는 程度에 달렸다고 생각하였다. 그러나 마땅히 感情的인 反應을 해야 하는 事態에도 그것은 抑壓 또는 抑制한다면 그것은 正常的인 感情生活이 아니라 하여 最近에는 感情의 成熟은 오히려 그 刺戟事態에 適合한 感情表現을 하는 것이라 主張되고 있다. 그러나 七情은 刺戟에 따라 統制할 사이도 없이 發露된다. 아무리 抑制하더라도 그것은 肉體의 刺戟에 대한 反應이므로 制止할 道理가 없다. 때로는 抑制가 生命의 危險을 招來한다. Cannon이 情緒는 危機反應이라고 한것은 이런 意味로 解釋된다. 그 러면 情緒의 統制가 무엇을 意味하는가를 생각해 볼 必要가 있다. 日常生活에서 要求되는 情緒의 統制는 人間關係에서의 그 것이다. 그러므로 이 統制는 換言한다면 人間關係에 있어서 七情의 作用을 抑制하라는 뜻일 것이다. 그러나 七情은 抑制할 사이도 없이 나타나는 性質의 것이라면 어떻게 이것을 統制해야 할것인가를 생각해야 한다. 이때 社會的 情으로서의 四端의 役割이 重要할 것 같다. 即 人間關係에서 七情이 發露되더라도

四端의 情의 發露가 強하게 되면 七情이 自然히 弱화될 것이다. 卽 他人의 物理的인 存在에 反應하지 않고 「心」에 反應하는 것이다. 그러므로 儒敎에서는 이 四端의 發露를 언제나 人間關係에서 可能하게 하는 方法을 重要視한다. 이것을 修養이라 하며 修養은 存養과 省察을 通하여 不斷히 練磨하는 過程이다.

다음으로는 相談乃至 臨床的인 過程에 社會的 情의 概念이 重要的 것 같다. 來談者의 問題는 大部分의 境遇 四端과 關係된다. 惻隱・羞惡・辭讓・是非의 情이 缺되거나 弱화된것이 問題의 核心인 境遇가 많을 것이다. 卽 心理的인 問題라는 것은 大部分이 人間關係에 있어서의 四端의 情이 發露되는 것이 障害를 받았기 때문인 境遇가 많다. 그러므로 相談이란 來談者의 이 弱화된 社會的 情을 強化하는 것을 도와주는 過程이라고도 할 수 있을 것이다.

끝으로 우리는 學校敎育에서 흔히 情緒敎育을 하여야 한다고 主張한다. 이것은 주로 物理的인 世界의 調和를 體得하고 美를 追究하는 能力을 키우는 것으로 생각하기 쉽다. 情緒敎育이라 하면 音樂藝術 等등의 審美的인 敎養을 높이는 敎育을 聯想한다. 이것은 七情中에서 快를 隨伴하는 經驗을 그만큼 많이 한다는 데서는 重要的 意味를 갖는다. 그러나 우리가 四端이란 社會的 情의 存在를 認定한다면 이 情을 強化하는 敎育을 시키므로써 人間關係에 있어서 社會的 情이 七情에 依하여 壓到되지 않도록 敎育하는 것이 眞正한 情緒敎育이라 定義할 수 있을 것이다.

參 考 文 獻

1. 大乘起信論
2. 孟子：孟子
3. 北溪陳氏：性理大全參照
4. 西山大師：禪家龜鑑

5. 李栗谷：栗谷全集
6. 李退溪：退溪全集
7. 張橫渠：性理大全參照
8. 朱子：性理大全參照
9. Boring, V.E.G., *A History of Experimental Psychology*, 1929
10. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874
11. Calkins, M.W., *A First Book in Psychology*, 1914
12. Duffy., *Emotion: An example of the need for reorientation in psychology*, *Psychol. Rev.* 1934, 41, 184—198
14. Hilgard, E.R., *Introduction to Psychology*, 1967
15. James, William., *Principles of Psychology*, 1890.
16. Lange, C.G., *The Emotions; A Psychophysiological Study*. trans. by Haupt. *Psychology Classics. the Emotions Vol.1*, 1922
17. Leeper, R.W., *A motivational theory of emotion to replace "emotion as disorganized response."* *Psychol. Rev.* 1948, 55.
18. Lersch, *Aufbau der Person*. 1956
19. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945
20. Miller, N.E., *Theory and experiment relating psychoanalytic displacement to stimulus-response mechanism.* *J. abnorm. & Soc. Psychol.* 1948
21. Ruckmick, C.A., *The Psychology of Feeling and Emotion*. McGraw-Hill, 1936
22. Watson, J.B. *Psychology from the standpoint of behaviorist*, 1924
- 23 Wundt, W., *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1874