

心理構造理論의 東西比較*

鄭 良 殷

서울대학교 心理學科

人間心性이 여러 次元으로 되어 있다고 前提한다. 觀念으로 構成되어지는 人間の 意識의 次元이 있다. 聯想主義心理學이나 構成主義心理學은 이 次元의 人間心性에 관한 研究에 注力했다. 그러나 觀念은 對象에서 即刻의으로 주어지는 것은 아니다. 對象에서 얻는 直接經驗에서 構成되어진다. 이 直接經驗에 관한 分析을 形態主義 心理學이나 現象學에서 試圖했다. 人間心性의 이 두個 次元은 주로 心理構造에 관한 西洋思想의 關心의 焦點이며 그 由來는 認識論의 問題에서 出發했다.

東洋에서는 認識論의 問題는 人間心性의 本質을 把握하는 것으로 생각하지 않았다. 오히려 客觀世界와 關係 없는 純粹한 存在로서의 人間心理의 次元을 追究했다. 즉 自我 또는 Self를 問題삼았다. 이것이 人間心性의 第三의 次元이다. 佛敎는 認識이 虛構일 뿐만 아니라 Self도 虛構임을 主張한다. 그러므로 認識과 關係되는 모든 人間心性의 次元들 뿐만 아니라 自我의 次元의 人間心性도 否定한다. 그 다음에 남는 人間存在의 次元을 問題 삼았다. 이것을 第四의 人間心性의 次元이라 하겠다.

西洋에서는 東洋思想을 神秘的이고 主觀的이라 하며 東洋에서는 西洋思想을 客觀的이고 自我異邦的이라고 한다. 人間理解는 이 모든 次元에서의 人間の 存在를 把握하므로써만 可能하다.

I. 心理構造理論의 東西比較

어떤 學問에서든 그 對象과 領域을 說明하려는 立場과 設問에 여러 가지 見解가 있을 수 있다. 따라서 모든 學問에는 研究對象에 관한 여러가지 理論들이 있게 마련이다. 오늘날 單一理論으로 比較的 廣範한 物理的 事實들을 說明할 수 있고 또 體系化할 수 있다고 생각되어지는 古典物理學의 理論에서도 그 理論에 依하여 解明될 수 없는 物理的 事實이 얼마든지 있고 또 얼마든지 있을 수 있다는 것을 否定할 수 없다. 그러므로 物理學에서도 새로운 理論이 發達했고 既存 物理學體系에 대한 再檢討 乃至再評價가 要求되고 있다.

人間の 心理나 心性에 관한 設問과 理論은 物理學의 그것보다 훨씬 多彩로운 樣相을 띠고 있는 것이 現實이다. Skinner(1971)는 古代 希臘時代의 物理學者나 化學者들은 現代의 物理學이나 化學을 전혀 理解하지 못할 것이지만 Plato나 Aristoteles가 現代에 다시 나타난다 하더라도

現代心理學에서 다루고 있는 主題들이나 理論들을 그들은 充分히 理解할 수 있을 것이라 指摘했다. 그 理由는 現代物理學이나 化學은 古代의 그런 學問이 出發한 前提와 전혀다른 立場에서 始作했는데 心理學은 그렇지 못했기 때문이라 한다. 그리고 心理學이 物理學처럼 舊殼을 脫皮하지 못한 것은 人間存在를 尊嚴한 것으로 理解하고 自由스러운 것으로 看做하려는 그릇된 허울에 대한 妄念을 버리지 못했기 때문이라 說明한다. 물론 그가 말한 바와 같이 行動技術學(Behavior Technology)이 物理學처럼 發展하지 못했고 또 그것을 阻害하는 要因들이 心理學에 있다는 事實은 否認할 수 없지만 그러나 心理學이 未發達한 原因을 全的으로 人間이 갖는 그릇된 信念이나 妄念에만 돌릴 수는 없을 것같다. 오히려 人間存在 또는 人間心理라는 것이 本質的으로 너무나 多次元的이어서 어떤 한 가지 前提에서 出發하는 理論體系라 할지라도 人間心理의 모든 것을 解明할 수 없고 너무나 많은 未解決의 事實들을 남겨 놓게 된다는 心理學의 研究對象의 複雜性에 基因

* 本論文은 1974年度 文敎部 學術研究 助成費에 依한 것이다.

될지도 모른다.

人間存在에 관한 수많은 물음과 人間心性에 관한 많은 理論들이 浮沈해 갔다. 科學的이란 冠頭가 붙는 現代心理學이 創始된 것은 不過百餘年에 지나지 않지만 그동안에도 적지않은 心理學理論들이 說往說來되었다. 이 모든 心理學說들은 各各 그들의 理論을 定立하게 된 人間心理의 領域 속에 나타나는 事實들을 根據로 했으며 또 그 領域에 屬하는 人間心理를 理解하는 데는 妥當하다고 看做되고 있다. 그러나 人間心理의 한 領域을 說明하는 學說이 다른 領域의 心理的 事實을 妥當하게 說明할 수 있는지는 疑心の 餘地가 있다. 그러므로 오늘날에는 어느 한 가지 心理學說로도 人間心性을 남김없이 說明할 수 있다고 생각하지 않으려 한다. 이런 端的인 表現은 한때 盛行했던 學說이나 主義란 概念들을 心理學에서 排斥하려는 傾向에서 엿볼수 있다. 行動主義의 巨匠의 한사람인 Hull(1943)이 hypothetico-deductive method를 提唱하여 假說定立에는 모든 思索의 結果를 받아드릴것을 勸告한것도 이런 傾向에서라고 理解할 수 있다.

이 小論에서 心理構造理論의 東西比較라는 標題를 달고 있지만 그 많은 心理理論들을 하나하나 說明하려는 것은 아니다. 理論의 比較의 한가지 方法은 批判的 比較일 것이다. 批判的比較란 어떤 主導的인 理論에 立脚하여 모든 餘他的 理論들을 再評價하고 再解釋하는 것이라 定義할 수 있다. 여기서의 이런 意味의 批判的 比較를 하려는 것은 아니다. 東西洋의 心理構造理論의 어느 하나를 庇護하므로써 東洋思想의 어떤 것이 西洋思想의 어느것과 一致한다든가 또는 東洋思想의 어떤 面을 西洋思想으로는 理解할 수 없다는 등의 結論을 誘導하거나 暗示하는 誤謬를 避하기 위해서이다. 다만 人間心理에 관한 東西洋의 여러 思索와 理論들이 問題삼았던 그들 나름대로의 獨特한 人間心理의 領域들을 浮刻시켜 보려는 데 主된 關心이 있는 것이다. 이런 作業은 心理學의 領域을 擴張시킬뿐인 아니라 人間理解를 보다 높은 次元에서 얻을 수 있는 地平을 넓인다는 意義가 있다고 생각된다. 따라서 어느 한가지 心理理論의 體系에 執着하고 있는 사람들은 여기서 말

及하는 어떤 問題들은 心理學의 領域을 벗어나고 있다는 評을 할 수 있을 것이다. 그러나 示唆的(heuristic)인 意義가 전혀 없는 것은 아니라할 수 있다. 標題에서 構造理論이란 用語를 使用했지만 모든 心理理論들이 構造的 側面을 內包하고 있다는 事實을 強調한 것 以外에는 別다른 意味가 없다. 構造的 比較보다는 理論自體의 比較에 強調點이 있다.

東西洋의 心理理論이라 하더라도 東洋이나 西洋에 各各 單一한 心理理論이 存在했던건 아니다. 西洋에도 여러가지 心理學의 理論과 思想이 있었으며 東洋社會에도 許多한 人間에 관한 思索들이 있었다. 그러므로 한마디로 西洋心理學, 또는 東洋心理學이라 指稱될 수 있는 實體가 存在하는 것은 아닐 것이다. 다만 西洋思想에서 두드러지게 思索의 對象이 되었던 心理領域과 東洋에서 主로 取扱했던 心理領域이 있었다는 差異를 생각할 수 있다는 것을 指摘할 따름이다. 그러나 이것도 相對的인 것에 不過하다. 西洋思想이 取扱한 心性에 관한 問題들이 東洋에서 全的으로 度外視되었다던가 또는 그 反對로 東洋의 問題가 西洋에서 無視되었다고 斷言할 수는 없을 것이다. 다만 立論의 差異나 같은 問題에 대해 接近하는 方法과 角度에 差가 있을 수 있다는 것이다. 그러므로 여기서는 여러 心理理論 乃至는 人間의 心性에 관한 思索에서 提起된 問題들을 中心으로 東西洋의 思想들이 어떻게 展開되었는가 하는 것을 살펴보는 形式을 取하므로써 東西의 心理構造理論을 比較하려고 한다. 制限된 見聞으로 너무 엄청난 作業이라 생각되지만 將次的 研究에 작은 礎石이 되었으면 한다.

人間心理에 관한 東西洋의 思想이 交流된 것은 일찍부터 있었다. 心理學에서 알려진 事實만 하나라도 Mesmer가 印度에서 催眠術을 배워서 心理治療에 實用하였으며 또 그의 mental magnetism의 理論을 發展시켰다. Jung의 archetype의 思想도 東洋思想에 대한 그의 깊은 理解에 緣由되었다고 한다. 最近에 있어서는 禪佛敎의 坐禪과 瞑想過程에 관한 實證的인 研究들이 Biofeedback의 實驗들을 促進시키고 있는것은 東西의 心理理論들의 相互作用의 結果이다. 그러나 東洋心

理學이 公式的으로 問題된 것은 아마도 1972年 東京에서 開催된 第20次 國際心理學大會에서였을 것이다. 이 學會에서 東洋心理學이란 主題에서 禪의 心理, persian psychology, Hindu Psychology, 儒敎의 人間觀이란 四編¹⁾의 報告書가 提出되고 論議되었다. 論議에서 Metzger(1974)는 이 四編에서 開陳된 東洋心理學은 西洋心理學者들의 눈에는 宗教, 哲學, 神秘主義, 또는 倫理學으로 보이지 心理學으로 생각되지 않을 것이며 反面에 歐美的 心理學 研究室에서 神經, 筋肉, 感覺器官, 條件反射 등을 研究하는 것을 보고 東洋學者들은 아마 그것이 生理學에 지나지 않지 心理學이 아니라는 印象을 받을 것이라 評하였다. 어찌면 이 評이 東西의 人間觀이나 心理構造 思想의 根本的인 差異를 端的으로 比較하는 表現일지도 모르겠다.

II. 觀念과 意識

西洋의 現代心理學은 批判哲學에서 提起한 認識論의 물음을 實證科學的인 方法으로 立證하려는 데서 出發했다. 認識論에서 問題된 것은 客觀世界에 存在하는 事物과 人間이 그 事物에서 얻는 認識內容과의 사이에 一致하는 것이 있느냐 하는 것이었으며 또 一致한다면 어떤 것이 一致하느냐 하는 것이었다. 客觀世界에 存在하는 事物과 認識內容이 一致하여 客觀世界에 있는 그대로를 認識했을 때 眞理를 認識했다 한다. 眞理 認識의 根據를 밝히고자 하는 것이 認識論의 問題이다. 事物에서 얻는 認識內容이 客觀世界에 存在하는 것과 一致하지 않는다는 것은 곧 理解된다. 色彩나 音響은 客觀世界에는 存在하지 않는 屬性이며 다만 意識 속에 있는 感覺內容일 따

름이다. 客觀世界에는 이에 對應하는 電磁波나 空氣와 같은 媒體의 振動만이 있을 뿐이다. 또 이런 媒體의 存在마저도 意識에 의하여 만들어진 認識內容에 지나지 않을지 모른다. 色盲인 사람은 빨간 사과에서 正常人과 똑같은 感覺을 얻을 수 없다. 아마 그는 永遠히 正常人과 同一한 體驗을 할 수 없을 것이다. 그러므로 事物自體가 갖는 屬性和 感覺의 屬性和은 一致하지 않는다. 事物의 屬性이 神經興奮으로 轉換되고 다음으로 心理情報로 轉換되었을 때 비로소 認識이 可能하다. 認識하는 것은 다만 心理情報일 따름이므로 그것이 客觀世界에 存在하는 것과 一致할 수 없다는 것이 認識論의 基本的인 수수께끼이다.

認識論의 主題는 眞理認識이다. 客觀世界에 存在하는 것과 認識內容과의 사이에 一致하는 것이 眞實로 存在하지 않는다면 認識論은 成立될 수 없다. 人間이 事物에서 얻는 것이 實際로 存在하지 않는 虛構에 지나지 않기 때문이다. 虛構를 土臺로하여 構築한 知識이란 妥當性의 根據가 없다. 모든 知識은 懷疑의 對象이 된다. 따라서 人間知識의 妥當性을 立證할 수 있는 基礎를 찾는 것이 認識論의 核心이다. 일찍이 John Locke (1690)는 認識된 屬性中에서 事物의 屬性和 一致하는 것과 그렇지 않은 것을 區分하여 前者를 一次屬性, 後者를 二次屬性이라 했다. 그는 二次屬性은 純全히 心理的 所産이지만 一次屬性은 認識內容과 事物의 客觀的 屬性和 一致하는 것이다 主張했다. 그러므로 二次屬性은 虛構이지만 一次屬性은 眞理認識에 屬한다. 그는 모든 人間知識의 妥當根據는 一次屬性의 認識에 있다고 생각했다. 그러나 Köhler(1947)가 指摘한 마와 같이 Locke가 分類한 一次屬性和 二次屬性은 다만 一次屬性이 훨씬 複雜한 心理過程에 의하여 認識된다는 差가 있을 따름이며 一次屬性도 二次屬性和 마찬가지로 心理的 所産에 지나지 않고 客觀世界의 事物의 屬性和 一致한다고 立證할 道理는 없는 것이다. 따라서 Locke의 立論이 認識論의 問題를 解決했다고 할 수 없다.

哲學者 Kant(1781)는 認識論의 問題에 관하여 그 나름대로의 思索을 했다. 그는 認識內容의 그 어느 것도 客觀世界에 存在하는 것과 一致하지 않

1) "Symposium on implications of Asian psychology in world perspective"란 Seminar의 主題로 Yoshiharu Akishige, Implications of psychology on Zen.
A.R. Arasteh, Some implications of Persian psychology in world perspective.
Joti, Bhatnager, Hindu and Western psychology: Complementary or contradictory.
Cheng Fa-yu, Confucian concept of human nature. 上記論文이 XXth International Congress of Psychology (1974)에 게재 되었다.

는다고 하더라도 적어도 事物을 存在하게 하는 根據는 客觀世界에 있는 同時에 意識 속에도 있다고 생각했다. 이런 根據마저도 心理的 所産이라 한다면 事物의 存在마저 否定하게 된다. 그러므로 事物이 存在하고 또 認識이 可能하다는 事實에 미루어보면 事物存在의 根據에 관한 認識만은 眞理認識이라 할 수 있다는 것이다. 그는 이런 根據가 時間이나 空間과 같은 形式이라 생각했다. 이 時間이나 空間이란 形式的 認識은 眞理認識이고 이 認識에 根據해서 모든 知識의 妥當性を 찾을 수 있다고 主張했다.

認識論에서 提起한 問題自體는 哲學的으로 重要하지만 그속에 包含된 人間心理의 問題는 心理學發展을 刺戟하는 데 充分하였다. 認識의 妥當性의 問題보다 認識이 이루어지는 心理作用 또는 心理過程을 實證的으로 解明할 必要를 느꼈는데서 現代心理學이 誕生하게 되었다. 그러므로 認識論의 觀點이 現代心理學의 前提를 定立하는 데 絶對的인 影響을 주었으며 傳統的 現代心理學이 取扱하는 心理領域의 性質을 自動的으로 規定했다. 이 領域의 特徵을 들면 다음 몇가지로 要略할 수 있을 것 같다.

첫째로 人間の 心性이 觀念의 集合이라는 前提에서 現代心理學이 出發했다. 그리고 觀念을 形成하는 것은 事物에서 얻는 感覺에서나 心性속에 이미 存在하는 것을 反省하는 데서 可能하다. 그러므로 Wundt(1902)의 心理學은 感覺分析에 致重했으며 이 方面의 業績이 後續되는 心理學者들의 主된 關心을 끌었다. 心性이 觀念으로 形成되었다는 思想은 Locke에서 찾아볼 수 있다.²⁾

2) William James는 Locke의 다음 句節을 引用하고 있다.

Though there be a great number of considerations wherein things may be compared one with another, and so a multitude of relations; yet they all terminate in, and are concerned about, those simple ideas either of sensation or reflection, which I think to be the whole materials of all our knowledge.... The simple ideas we receive from sensation and reflection are the boundaries of our thoughts; beyond which, the mind whatever efforts it would make, is not able to advance one jot; nor can it make any discoveries when it would pry into the nature and hidden causes of those ideas. (Locke, 1690)

William James(1890)는 그의 思想을 全的으로 받아들여 Locke의 表現의 어떤 것은 模糊한 點이 없는 것은 아니지만 그의 論旨는 全的으로 妥當하다고 論評하고 있다. 그러므로 現代心理學은 觀念으로 構成되어진 自覺될 수 있고 意識되어질 수 있는 心性의 領域을 研究하는 것을 目的으로 하고 있다.

둘째로는 觀念을 心性의 基本的인 構成單位로 하고 있다는 事實은 現代心理學이 心性속에 있는 相互排斥的으로 分離되어 存在하는 要素로된 心理領域을 다룬다는 特徵을 規定한 것이다. 事物이 客觀世界에 獨立의이고 相互排斥的으로 存在하므로 거기서 얻는 感覺이나 그 感覺을 土台로 하는 觀念들은 各各 獨立的인 存在이다. 觀念이 獨立的이라는 것은 心性 속에 있는 固定되고 定型화된 存在로 觀念이 있다는 것을 意味한다. 觀念이란 意識되어진 것이고, 또 意識되어지려면 對象化되어져야하고 對象化(Zuwendung)되어지려면 定型化되어져야 하기 때문이다. 그러므로 現代心理學의 主된 問題는 가장 單純한 觀念이 어떤 것인가 單純觀念이 어떻게 複合觀念을 構築하는가 觀念들 사이에 어떤 相互作用이 있는가 하는 等等에 관한 事實과 그런 事實들을 支配하는 法則들을 發見하는 것이었다.

세째로는 現代心理學이 思考心理學을 主軸으로 했다는 것을 들 수 있다. 思考는 固定화된 觀念들이 意識 속에서 作用하는 過程이다. 觀念은 意識 속에 存在하는 것이므로 記憶過程의 研究가 促進된 것은 當然하다. 記憶 속에 있는 觀念들이 相互作用을 하는 過程이 思考이며 이런 意味에서 聯想過程이나 概念形成 또는 判斷過程의 모든 것이 思考過程에 屬한다. 이런 思考過程의 妥當성은 언제나 客觀世界를 參照하고 있다. 認識論의 問題가 客觀世界와 認識內容과의 關係에 관한 것이었으므로 그 影響에서 出發한 現代心理學이 思考의 準據를 客觀世界에 存在하는 事物들의 相互作用에서 찾는다는 것은 當然하다. 그러나 思考는 客觀世界에 관한 認識과는 關係 없이 進行될 수 있다. 이런 意味에서 思考는 純粹하다고 하고 또 先驗的이라 할 수도 있다. 즉 認識의 經驗에 依存하지 않는 觀念들 相互間的

關係를 連結하는 것이 思考라는 意味에서이다. 그러나 이런 先驗的 思考도 항상 그 前提는 認識的 經驗에 根據하고 있으며 또 現在에는 相應하는 經驗的 事實이 없다 하더라도 先驗的 思考의 結果는 客觀世界에 存在하는 것과 相應된다는 것을 經驗할 수 있다는 것을 想定하고 있다. 따라서 모든 心理的 事實은 經驗的으로 立證될 수 있으며 因果的으로 說明된다는 科學主義를 根本假定으로 하고 있다.

위와같은 特徵을 갖는 西洋의 現代心理學은 人間心性的 重要한 領域의 하나인 自覺되어지고 意識되어지는 人間心理에 관한 많은 妥當한 事實과 法則을 發見하였다. 그러나 東洋에서는 이 領域의 人間心理에 관해 그렇게 많은 思索을 하지 않는 것 같다. 흔히들 東洋에는 認識論이 없다고 한다. 眞理認識에 관한 西洋的인 意識의 問題가 東洋에도 있었을 것으로 생각되나 東洋思想의 主流에서 벗어난 것만은 確實하다. 그 理由의 하나는 東洋에서는 認識內容의 虛構性을 너무 強調했기 때문일 것이다. 西洋의 思索에서는 認識內容과 客觀的인 事物과의 사이에 一致하는 것이 없다 하더라도 眞理認識의 可能性을 全的으로 排除하지는 않았으며 때로는 觀念들의 實際性을 認定하는 思想으로 反轉하는 傾向마저 생겼다. 事實楞伽經과 같은 佛經에서는 六識을 批判함으로써 認識內容이 眞實로 存在하는 것으로 踏覺하여 거기에 執着하지 말아야 한다는 것을 論하고 있다. 認識內容은 虛妄이며 空華라는 것이다. 여기서 空이나 無의 思想이 出發한다. 이런 見解는 中國思想에서도 마찬가지로 認識內容의 妥當性보다도 心性이 所當然를 識하고 所以然을 悟하는 認識自體의 妥當性을 찾는 것이 心性의 基本作用인 知覺이라 力說했다. 그러므로 東洋에서는 認識內容인 觀念들의 作用은 처음부터 思索의 對象이 될 수 없었다.

III. 直接經驗과 心理作用

固定되고 定型化되었으며 意識되어진 認識內容의 妥當性과 眞實性만을 思索한 批判哲學의 認識論思想에 反對하는 理論이 哲學에서 發展하였다. 그 代表的인 見解를 Bergson(1921)에서 찾

아볼 수 있다. 그는 意識의 直接 所與는 固定되고 定型化된 感覺 또는 觀念이 아니라 서로 境界가 지어지지 않는 雜多가 混合되어 移行하고 流動하는 意識이라 主張한다. 觀念은 이런 混沌된 雜多의 移行으로된 意識의 直接所與에서 어떤 同質的인 것을 固定시켜 境界를 갖도록 分離함으로써 얻어지는 認識內容이라 主張했다. 그의 所論에 의하면 意識의 原存在는 觀念以前의 直接所與이다. Bergson은 이 直接所與의 意識을 持續(durée)의 意識이라 命名했다. 觀念으로 形成되는 知的意識의 世界에서 脫皮하여 基礎生活의 世界에 沈潛해 있을 때는 持續의 意識단을 갖게 된다고 한다. 즉 異質的인 雜多들이 境界없이 移行하는 混沌된 意識을 體驗한다는 것이다. 이런 基礎生活에서 生活의 어떤 것에 注意를 하게 되면 비로소 持續의 意識 속에서 分離된 意識을 갖게 되며 이것이 바로 固定되고 定型化된 感覺 또는 觀念이라는 意識의 要素的內容이 된다. 따라서 觀念이 直接所與인 持續의 意識과 分離되는 것은 注意作用 때문이며 이 注意作用을 生活에서의 注意(attention à la vie)라 불렀다. Bergson의 思想은 人間의 心性에는 固定된 觀念과 같은 要素로 되어진 領域 以外에도 持續의 意識으로서 雜多가 混合된 直接所與의 領域이 存在한다는 것을 指摘하므로써 人間心理의 領域을 擴張했으며 따라서 心理學의 思索範圍를 그만큼 豐富하게 했다는 데 意義가 크다. 그의 思想은 固定된 要素로서의 感覺 또는 觀念만이 自覺되고 意識된다는 從來의 見解와는 달리 直接所與인 持續의 意識도 自覺되고 意識된다는 것이었다. 이 점은 現象學者들과 見解를 달리한다. Merleau-Ponty(1950)는 Bergson이 意識을 지나치게 擴張했다고 批判하고 있다.³⁾ 즉 意識이란 그 무엇에 대한 意識(Bewußtsein von etwas)이고 對象이 없는 意識을 認定할 수 없다는 現象學의 立場에서의 批判이다.

3) L'erreur de Bergson est de croire que le sujet méditant puisse se fondre avec l'objet sur lequel il médite, le savoir se delater en se confondant avec l'être.....(Merleau-Ponty, 1950, p. 76) 意識을 擴張시키므로써 思考와 存在를 混同했다고 評한다.

이보다 앞서 Brentano(1874)는 表象하는 것 (Vorstellen)과 表象되어진 것 (Vorgestellte)을 區別하였다. 모든 心理現象은 表象하는 作用에서 찾을 수 있는데 反하여 모든 物理現象은 表象되어진 것에서 일어난다고 主張한다. 實際로 存在하는 것은 人間이 知覺하며 感覺하는 作用이나 思考하든가 欲求하든가 느끼는 心理作用뿐이며 色彩나 音響과 같은 것은 現象에 지나지 않는다. 現象이란 이때 實際存在하는 것이 아니라 意識의 所産이란 意味이다. 따라서 心理現象은 實際存在하는 心理作用에만 있으며 그 特徵은 對象을 갖는 志向의 內在에서 찾을 수 있다고 主張했다. 換言하면 內容에 대한 關係性, 客體에 대한 方向性 또는 內在的 對象性이 心理現象의 特徵이라는 것이다.⁴⁾ 그리고 心理現象에는 그 어떤 것에든 表象하는 作用이 根據에 놓여 있다고 그는 보았다. 그의 이런 解釋은 觀念과 같이 固定된 心理內容은 意識의 所産인 物理現象이라는 것이다. 이런 現象을 取扱하는 學問은 自然科學이다. 그러므로 Brentano의 概念에 의하면 極端的으로는 觀念들의 作用에 관한 心理學은 自然科學이라는 意味를 갖는다. 이 점이 바로 Willam James가 心理學을 自然科學이라고 定義한 理由이기도 할 것이다. 그러나 心理學이 心理現象을 研究하는 學問이라면 오히려 心理作用으로서 表象하는 過程을 研究對象으로 해야 한다는 것이 Brentano의 作用心理學의 基本立場이다. 表象하는 心理過程은 志向성에 의하여 作用된다고 그는 생각했다. 따라서 心理現象을 志向的인 內在의 特徵 지은 것이다. 이 志向性的의 發見이 Brentano의 學問的 貢獻中에서 가장 으뜸가는 功積이라고 Hussert은 評하고 있다.

4) Jedes psychische phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker die intentionale Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit, nennen würden……Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches. (Brentano, 1874 p. 124-125)

Brentano의 思想도 Bergson과 마찬가지로 觀念으로 되어있는 人間心性的 領域 以外에 또 다른 心理的 作用的 領域이 있다는 것을 指摘하므로서 새로운 心理領域을 開拓했다. 西洋의 哲學的 思想潮流에서 固定된 要素의 次元부터 力動的인 作用的 次元으로 人間心성을 理解하는 方向이 移行함에 따라 當然한 歸結로 몇가지 重要한 思索의 變遷이 있었다. 그 하나로 認識의 妥當性에 관한 問題보다 오히려 認識하는 過程에 관한 分析에 力點이 옮겨간 것이다. 무엇이 가장 妥當한 真理的인 認識이나 하는 問題에서 어떤 心理作用에 의하여 認識이 可能하며 또 認識內容이 現象에 지나지 않는다 하더라도 그런 現象들을 어떻게 알 수 있느냐하는 것을 問題삼는 데로 바뀌었다. 둘째로는 真理認識의 可能性을 強調하는 限觀念들은 絕對的인 存在로 看做될 수 있었지만 그것들이 心理作用的 結果物이라는 立場에 선다면 二次的이고 相對的인 意味 以上の 것을 지니지 못한다. 여기서 絕對에서 相對에로의 思想的 轉換이 있었다. 卽 同一한 事物이라도 狀況에 따라 認識內容이 可變的이며 따라서 認識內容을 決定하는 또 다른 變因인 狀況의 條件을 重視하게 되었다는 事實이 特徵的인 것이다.

西洋의 哲學的 思索의 變遷은 直刻的으로 心理學에 그 影響을 미쳤다. 意識의 要素를 分析하고 感覺이나 觀念들의 作用을 理解하려는 思考過程 中心의 傳統的 心理學과는 달리 表象하는 過程인 知覺體制化에 관한 研究를 하는 心理學이 發展하였다. 假現運動의 發見과 더불어 心理學派로서 登場한 形態主義心理學에서는 人間이 客觀世界의 事物과 接觸하는 經驗을 直接經驗이라 한다. Bergson의 概念을 빌리면 直接經驗이 意識의 直接所與인 持續의 意識이라 할 수 있다. 直接經驗 속에는 固定化되고 定型화된 感覺이나 觀念이 存在하지 않는다. 그러므로 Brentano의 表象하는 過程은 直接經驗 속에서 이루어지며 이 과정이 곧 形態主義 心理學者들의 知覺體制化의 過程이라 할 수 있다. Bergson은 持續의 直接所與들은 漠然하나마 意識 할 수 있다고 생각했지만 現象學者들은 對象化(Zuwendung)할 수 있도록 固定되지 않으면 意識할 수 없으므로 直接經驗은

意識할 수 없다고 생각한다. 어쨌든 直接經驗 속에서 知覺體制化 되는 心理作用을 直接自覺하여 意識할 수는 없다. 다만 知覺體制化의 結果로 形成된 形態만이 意識될 수 있다. 形態主義者들은 刺戟인 物理的 事物의 屬性을 體系의 變換시키고 그에 따라 얻어진 形態의 差異에 따라 直接經驗속에서 일어나는 知覺體制化過程을 推論하였다. 이렇게 하여 그들은 많은 知覺構成에 관한 法則들을 導出해냈다. 事實 이같은 法則대로 心理作用이 進行된다고 한다면 그 作用은 思考過程보다 더 原初的인 心理作用일 것이다. 形態主義 心理學들이 心理學에 대한 또 하나의 커다란 貢獻은 知覺의 體制化가 背景과 前景의 分離에서 이루어진다는 事實을 發見한 것이다. 이것은 Brentano가 志向性을 發見한 것에 못지않은 意味를 갖는다. Merleau-Ponty가 指摘한 바와 같이 어떤 知覺이던 背景 없이 單獨으로 주어질 수는 없다.⁵⁾ 觀念이라는 要素로 形成된 人間心性을 追求한 傳統心理學은 前景으로서의 觀念만을 問題삼았으므로 背景은 取扱될 수 없었다. 即 前景으로서의 焦點刺戟에서 얻어진 것이 觀念이다. 그러나 觀念을 構成하는 知覺體制化에서는 背景이 前景에 影響을 미쳐 同一한 焦點刺戟에 대해서도 背景의 狀況에 따라 얻어지는 形態가 다를 수 있다. 그러므로 知覺體制化에는 狀況的 條件이 絕對的인 意義가 있는 것이다. 이 점이 바로 相對的인 概念이 心理作用을 理解하는 데 導入될 수 있는 根據였으며 傳統的인 心理學에서는 思索하지 않았던 心性의 領域이다.

確實히 Bergson이나 Brentano 그리고 形態主義心理學이 問題삼은 心理領域은 固定되고 定型化된 認識內容인 意識要素를 問題삼은 批判哲學의 認識論的 思索이나 그 影響 밑에서 出發한 傳

統心理學이 取扱한 心理 領域과는 다른 人間心性의 보다 깊은 次元을 發見하고 開拓했다고 할 수 있다. 客觀世界의 事物과 關聯을 시키기는 하지만 知覺이 體制化하는 心理作用을 研究對象으로 했다는 것은 人間心性의 主體的인 側面을 보다 強調했다는 커다란 功績을 이들이 남겼다고 하겠다. 觀念을 單位로 하는 心理學이 自然科學的인 思考를 하는 人間心理의 領域을 研究對象으로 한데 反하여 直接經驗의 心理學은 人間心理自體를 對象으로 했다 할 수 있다.

東洋의 思想은 本質的으로 觀念은 虛構의이고 妄想的인 것이며 마음에 의하여 人爲的으로 만들어진 것이라 생각했으므로 觀念的인 心機意識情想에 머물러지 말고 人間의 心性自體를 體得할 것을 論하고 있다. 碧巖錄의 많은 說話들은 高僧들이 大悟得道하여 傳道한 過程과 經諱를 示唆해주고 있다. 觀念的인 思考의 領域을 脫皮하여 本質的인 心性의 領域을 體得하여 그 領域에서 人間을 理解할 것을 主張한 것이다. 그러므로 東洋의 물음은 무엇을 認識하느냐 그리고 어떻게 思考하느냐 하는 것이 아니었다. 人間이란 本質的으로 무엇이냐라는 물음에서 思索했다. 이때 人間의 本質을 思考한다면 벌써 그 本質에 관한 觀念을 形成해야 하므로 固定된 意識에 빠지버린다. 그러므로 人間의 本性을 把握한다는 것은 文字에 依하는 것이 아니라 體得하고 證悟해야 한다. 이같은 東洋思想은 持續의 意識이나 直接經驗의 世界와 本質的으로 區別되어야 할지 모르지만 적어도 觀念的인 意識의 世界를 脫皮한 心性의 領域을 問題삼고 있다는 데는 共通性을 갖는다.

IV. 我 또는 自我

第20次 國際心理學大會에 報告된 四編의 論文을 講評한 Nakamura(1974)는 東洋心理學은 各各 理論의 差異는 있지만 結局 我(Self)를 主題로 하는 것이 特徵的이라고 指摘했다.⁶⁾ 같은 論評者의 한 사람인 Metzger는 西洋思想이 現象이

5) Le «quelque chose» perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un «champ». Une plage vraiment homogène, n'offrant rien à percevoir ne peut être donnée à aucune perception. La structure de la perception effective peut seule nous enseigner ce que c'est que percevoir. La pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception. (Merleau-Ponty, 1950, p. 10)

6) Nakamura의 講評 "All these papers [of Oriental psychology] refer to a greater or less extent to the problem of Self in one sense or another"

나 表象 또는 想像과 같은 人間外的 事物에 關心을 갖었는데 反하여 東洋思想은 人間이 自省하여 모든 것의 中心이라 看做하는 我 또는 自我 등으로 불리워지는 現象의인 問題에 關心이 있는 것 같다고 評했다.⁷⁾ 이런 論評은 東洋思想의 中心이 人間外的 要素를 脫皮한 人間性에 관한 思索에 있었다는 것을 指摘하는 것이다. 그리하여 이 心性內에 있는 모든 人間外的 即 異邦的 (moi-etranger) 存在들을 除去한 다음에 남는 것을 自我 또는 我 (Self)라 부르며 따라서 이 Self를 밝히는 것이 心理學의 本領이라 생각하는 것이 東洋의 思想이라 하겠다. 西洋心理學은 認識論에서 提起되는 問題를 實證的으로 解明하려는 데서 出發했으므로 認識과 關係되지 않은 問題는 心理學의 領域에서 重要視하지 않았고 따라서 Self의 問題도 心理學의 問題로서의 重要性을 지니지 못했다.

西洋思想에서도 心性 속에 있는 外的要素를 脫皮하려는 思索이 哲學의 根本問題의 하나였다. 人間이 自身の 心性 속에 있는 思考의 對象이 되는 것을 反省해 보면 그 모두가 外部世界에서 얻어진 것들이다. 그러므로 自身에게 固有한 것이 라곤 하나도 思考의 對象으로 찾아 볼 수 없다. 즉 思考의 對象이 되는 觀念, 現象, 形態, 知覺體, 表象等等의 모든 것은 人間心性 自體와는 關係없는 異邦的인 것이며 心性의 所産인 虛構的인 存在들이다. Descartes는 이런 모든 異邦的인 存在를 疑問하여 그것이 異邦的인 存在로 看做될 때 心性에서 排除하는 思考를 前進시키는 方法論的 懷疑를 繼續했다. 그리하여 마침내는 모든 疑問視되는 異邦的 存在를 除去하고 끝에 남는 思考의 對象이 自己의 存在라는 結論을 얻었다. 여기서 그의 有名한 主題인 “cogito ergo sum”이란 命題가 나오게 된 것이다. 自己存在라는 觀念만은 自己에게 異邦的인 存在일 수 없으

며 따라서 自己存在를 是認하므로서 思考의 可能根據을 찾을 수 있다고 생각한 것이다. Descartes의 思想이 發展한 時代는 觀念이 心性의 基本要素라고 생각했고 따라서 論理的인 思考의 根據를 찾으려는 時代였으므로 人間心理의 가장 基本要素로서 自己存在라는 觀念을 그가 定立하게 되었던 것이다.

人間의 心性은 앞에서 言及한 바와 같이 觀念으로 이루어지는 心理的 領域뿐만 아니라 直接經驗의 領域 또는 持續의 意識의 領域 또는 無意識的 意識의 領域이 있음이 認識된에 따라 Descartes가 試圖한 方法論的 省察을 다시 할 必要가 있게 되었다. 모든 思考의 對象에서 異邦的인 것을 疑問하고 排除할 뿐만 아니라 觀念的인 思考의 世界의 밑바닥이 되는 人間의 實際生活을 이루는 直接經驗의 世界에 存在하는 異邦的인 것도 疑問視하고 排除하는 省察이 必要하게 된 것이다. 이런 省察을 한 사람이 Husserl(1931)이었다. 그러므로 Descartes의 省察이 第一의 省察이라면 Husserl의 省察은 第二의 省察이다. 이런 省察이 必要하게 된 것은 人間의 心性에 관한 새로운 領域인 直接經驗을 發見했기 때문이었다. Husserl은 觀念的인 思考에서 異邦的인 것을 除去할 뿐만 아니라 直接經驗의 世界에 있는 異邦的인 것마저도 除去하면 다음에 남는 것이 무엇이겠느냐 하는 것을 思索하였다. 그는 이때 生命的 存在 (Leib, 佛語로는 corps organique)만이 남는 것이라고 思索했다. 生命的 存在란 事物에 대한 知覺內容을 異邦的인 存在라하여 排除하는 것과 마찬가지로 自身에 관한 知覺內容도 排除한 다음에 남는 것이다. 이런 生命的 存在는 人間이 生活하는 根據가 되는 自己 統一性이며, 心性의 모든 外的存在를 脫皮한 純粹한 自我이다. Husserl에 있어서는 自己存在란 思考의 對象이 아니라 모든 存在와 思考를 可能하게 하는 背景이고 水平이다. 이 自我는 生活의 實踐(actualités)에서 나타나며 可能性(potentialités)만을 지닌다. 要컨대 Husserl의 省察에서는 人間心性의 根本은 實踐性과 可能性만을 지닌다고 생각했다.⁸⁾ 보코, 들코

7) Metzger의 講評 “For all these things (in Western psychology) are outside of the person, still in a sort of extrapersonal space of phenomena. [Oriental psychology concerns with]...that peculiar point of the phenomenal world which was regarded in a way as the center of the whole affair, the “I”, the Self, or whatever else you prefer to call it.”

8) Le courant du vécu, en sa qualité de courant où je vis comme Moi identique, ne peut me

느끼는 可能性 뿐만 아니라 思考하고 想像하는 可能性 또는 能力이 人間心性的의 疑心할 수 없는 가장 基本的인 生命的 存在이고 이것만이 모든 生活의 根據라는 것이다. 換言하면 觀念的인 意識次元 뿐만 아니라 直接經驗의 領域에서마저도 異邦的인 存在를 排除한다면 生活할 수 있다는 可能性만이 남게 된다는 것이다. 이 原初的인 可能性은 人間心性 自體에 屬하는 本有的인 것이며 Self에 속하는 것이라 하겠다. Willian James가 Self의 概念을 分類함에 있어서 純粹我(pure Ego)를 獨立시켰는데 그의 純粹我が 이 本有的인 可能性을 指摘한 것이라 解釋할 수 있을 것 같다. 이 純粹我에 屬하는 本有的인 可能性은 人間으로 하여금 行動을 하게 하는 原動力이 될 수 있다. 可能性의 存在란 그 可能性을 實踐하게 한다는 意味를 含蓄할 수 있다. 卽 할 수 있다는 事實은 하려고 하는 動機를 자아내게 된다. 그러므로 Husserl의 思想은 認識形成의 問題에서 出發했지만 結局은 人間心性的의 本質的인 動機에 관한 問題으로 歸着했다고 할 수 있을 것 같다.

認識의 問題에서 出發하지 않고 또 그의 關係없이 心性的의 本質에 관하여 思索한 思想이 西洋에도 많았다. 이런 思索은 大部分 人間の 意志的인 側面에 관한 것이었다. 卽 人間の 行動의 動機에 관한 思索이었다. 意志的인 側面은 認識過程과 分離되어 取扱되었으므로 意識의 次元보다는 오히려 人間の 行動이나 行爲에 더 많은 注目을 하게 한다. 왜냐하면 人間の 意志나 動機는 行動에 의하여 表現되기 때문이다. 勿論 行動이 刺戟이라는 異邦的 存在와의 關係에서 이루어지지만 人間心性的의 意志나 動機的인 側面은 行動속에 表現되는 本有的인 性質의 것이다 看做되며 모든 異邦的인 存在를 排除한 다음 最後로 남는 것이다. 그리하여 여기서 純粹我的의 모

습을 찾을 수 있다고 생각된다. 西洋心理學에서 認識過程과 關係없는 心理思想의 例로서 精神分析學을 들 수 있을 것 같다. 즉 精神分析學이 前提한 것은 人間の 欲求나 動機를 分析함으로써 本有的인 純粹我를 理解할 수 있다는 것이라 하겠다. 따라서 精神分析學의 流派에 屬한 사람들이 後에 Self의 問題나 Ego의 問題에 깊은 關心을 갖게 된 것은 그들의 前提에서 생긴 當然한 歸結이다.⁹⁾ 勿論 認識論에서 刺戟되어 出發한 西洋의 傳統心理學은 Self의 理論에 관한 心理學은 認識論的 問題를 解明해 주지 못하므로 異端視했으며 따라서 心理學의 問題로 提起하지 않았다.

東洋思想은 傳統的 西洋心理學이 異端視한 바로 그 我 또는 自我를 思索의 出發點으로 하여 혹은 我를 認定하기도 하고 또 超越하기도 하는 理論을 定立하여 人間理解를 하려고 努力했다. 認識內容이나 認識經驗의 虛構性과 無常性을 強調한 東洋의 思索이 窮極的 存在로서의 Self를 對象으로 했다는 것은 當然한 일이다. Arastch(1974)가 報告한 Persian psychology의 主題는 古代페르시아의 偉大한 思想家인 Zoroaster가 人間の 本質的인 存在로서의 Self를 追索했다는 것이었다. 그의 思想은 普遍的 我(universal self)와 個人的 我(personal self)의 存在를 認定하고 이런 我是 人間の 內的 世界(inner world)에 存在한다고 主張했다 한다. Bhatnager(1974)의 指摘도 Hindu 心理學의 本質이 Self를 究明하는데 있다는 것이었다. Self를 Ātman이라 하며 이 Ātman이 人間の 精神的 또는 肉體的인 모든 것을 支配하고 主宰한다는 思想이었다 한다.

儒教思想도 人間の 모든 것을 主宰하는 存在가 있다는 것을 肯定한다. 我 또는 自我라는 말로 表現하고 있지는 않지만 人間뿐만 아니라 모든 存在에는 理와 氣가 있으며 理는 主宰하는 役割을 하고 氣는 理의 主宰가 表現되는 素材라는 思想에서 出發했다. 그리하여 人間속에 存在하는 主宰者인 理를 「性」이라 한다. 그러므로 「性」은

devenir accessible que de la manière suivante: dans ses actualités d'abord, et ensuite dans ses potentialités qui visiblement me sont également essentielles et propres. Toutes les possibilités du genre «j peux» ou «je pourrais»…… toutes ces possibilités appartiennent manifestement d'une manière essentielle et propre à moi-même. (Husserl 1931, p. 86.)

9) 所謂 “人本主義心理學”(humanistic psychology)에 속하는 心理學者들이 Self나 Ego의 問題를 다루었다.

人間存在의 本質的인 것이며 主宰者란 意味에서 Self의인 存在라 理解될 수 있을 것이다. 中庸 初句에 있는 「天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教」에서 미루어보면 人間에게 있는 理인 性은 本有的으로 주어지는 것으로 그 存在를 肯定하고 있다. 그리하여 이 性에 따른 人間行動은 人間이 마땅히 따라야 하는 道이며 道를 體得하는 것이 教로서 學問하는 目的이라는 것이다. 그러나 人間에게는 理인 性만이 存在할 수는 없다. 氣가 없이는 理가 實踐될 수 없기 때문이다. 性이 發露되는 素材로서의 人間의 身體 및 그에서 派生되는 모든 人間條件들이 人間存在의 氣이며 氣의 發露를 情이라 한다. 따라서 人間存在는 理인 性과 氣인 情으로 되어 있다고 하며 이 兩者를 統合하는 것이 「心」이라 한다. 即 心統性情인 것이다. 그런데 性이 情을 主宰하기는 하지만 情自體만으로도 作用할 수도 있다고 儒教에서는 생각한다. 이점이 儒教思想이 徹底한 Self의 心理學이 되지 못하는 理由이기도 하다. 人間의 心理를 性과 情으로 區別하면 自然的 結論으로서 人間의 「心」은 두개로 區別된다. 그리하여 性이 發露하는 人間의 心理를 「道心」이라 하고 情이 發露하는 心理를 「人心」이라 한다. 이같은 二元論的인 見解는 批判을 받을 可能性을 언제나 지니고 있다. 우리나라에서 李滉의 理發氣發說은 徹底한 二元的 解釋이 있으며 이에 反對한 李栗谷의 氣發理乘의 理論은 一元論的 解釋이다. 人間心理가 表現되는 것은 氣에 依해서만 可能하므로 氣만이 作用力을 갖으며 理는 다만 氣가 作用하는 原理로서 存在한다는 解釋이다. 이렇게 되면 道心, 人心의 理解도 달라진다. 栗谷은 道心이란 氣에서 가장 純粹한 것이 發現되고 作用한 人間心理이고 人心이란 混濁한 氣가 作用한 것이라는 理論을 展開했다. 이 見解는 「性」을 모든 人間存在를 主宰한다는 理論과는 달리 單純히 人間心理를 支配하는 法則性으로 理解한다. 따라서 Self의 問題는 栗谷의 理論에는 없는 것으로 解釋된다. 그러나 儒教의 始初에는 人間心理를 支配하는 Self의인 存在로서의 「性」을 假定한 것 같다. 그리하여 「性」이 갖는 屬性을 追究하려 하였으며 그것을 支配하는 法則을 찾으려 했다. 이

런 法則은 觀念的이고 意識的인 內容을 超越한다고 본았지만 體得할 수 있으며 言語表現에 의하여 類推될 수 있는 것으로 생각했다. 周易에서 元亨利貞의 法則이 表現되는 모든 內容을 Murphy (1968)는 一種의 神託(Oracle)이라 했지만 그 文字의 行間에서 類推的으로 人性이 悟得될 수 있다고 前提한다. 即 易에서 識所當然하고 悟所以然한 것이 「性」의 本質이라는 것이다. 그리하여 이런 「性」의 本質이 人間의 모든 것을 主宰하고 支配한다는 理論이 儒教의 根幹인 것 같다. 따라서 儒教는 어디까지나 肯定的으로 Self를 問題삼았다.

東洋思想에서 佛敎思想은 또 다른 人間心理의 次元을 思索한 것 같다. 大乘佛敎思想의 理論的 體系를 論述한 馬鳴은 그의 著 大乘起信論에서 阿黎邪識을 論하고 있다. 阿黎邪識을 人間心性의 本識이라 前提한다. 이 本識을 變化하지 않은 眞如門과 對象에 따라 變化하는 生滅門으로 區別한다. 그러나 이 두개는 分離된 것이 아니라 本識의 두側面이다. 即 不二法이다. 人間心理의 根本을 證得한다는 것은 眞如門을 體得하는 것이지만 生滅門을 通하지 않을 수 없다. 이때 流動하고 生滅하는 識에 執着하는 混迷에 빠진다면 人間의 心性이 마치 形象을 갖추고 있는 存在인 것처럼 생각하게 된다. 이렇게 되면 生滅門에 머무르고 眞如門에 들어갈 수 없으므로 人間心性의 本質을 把握할 수 없다.¹⁰⁾ 그러나 生滅門을 벗어나 眞如門에 들어갔다 하더라도 人間心性이 變化와 동며러진 어떤 永遠한 것으로 存在한다는 생각을 한다면 그것도 잘못이다. 即 모든 變化를 主宰하는 我가 存在한다는 見解를 갖는 限眞實한 人間心性을 證得하지 못한다. 이때 我是 心理學的으로 解釋한다면 Self에 該當할 것이다. 따라서 儒敎나 그밖의 東洋思想에서는 Self를 肯定하고 있지만 佛敎에서는 Self마저도 그 存在를 否定한다. 我的 存在를 肯定하는 것을 「我見」이라 하며 我見中에서 흔히 빠지기 쉬운 誤謬는 「人我見」이란 것이다. 人我見이란 過去, 現在,

10) 以心無形相。十方求之。終不可得。如人迷故。謂東爲西。方實不轉。衆生亦爾。無明迷故。謂心爲念。心實不動。若能觀察。知心無念。即得隨順。入眞如門。(大乘起信論 595-596)

未來를 支配하고 主宰하는 我가 있어 人間의 모든 存在를 支配한다는 見相이다. 그러므로 Self에 該當하는 이 人我見을 없이 하여야 비로소 佛性을 得悟한다고 論하고 있다. 禪宗에서 達磨後六祖 慧能이 心性을 「本來無一物」이라 表現한 것은 Self인 我를 超克할 것을 主張했다는 點에서 佛敎의 精髓에 通했다고 理解되는 것 같다. 이같은 立場은 認識內容이나 認識過程만을 虛構的이라 看做하는 것이 아니라 人間存在의 主宰者로서의 Self조차도 否定하는 것이라 理解된다. 佛敎思想이 이렇게 모든 人間存在를 否定한다면 그것은 一種의 懷疑論이 아니냐하는 疑問이 생긴다. 이점에서 佛敎思想은 새로운 飛躍이 必要하다. 眞諦와 俗諦의 不二思想으로 昇華되어야 한다. 이런 懷疑自體가 벌써 人間이 갖는 迷妄이다. 人間의 存在는 다만 그의 行動의인 表現에만 있는 것이며 이런 懷疑를 解脫했을 때 行하는 行動이 眞實한 人間存在의 모습이라는 思想이다. Nakamura도 人間의 主觀的인 行動에서만 佛敎의 眞義가 發現된다는 것을 指摘하고 있다.

佛敎思想이 Self를 否定하는 데서 神祕主義처럼 느껴지지만 行動에서 人間存在의 肯定을 證得하려 한다는데서 오히려 心理學과의 距離가 가까워지는 것 같다. 이점에서 東洋思想이 Ego 또는 Self를 追究하려는데 그 本質이 있다는 생각은 그릇된 것이라 할 수 있다. 오히려 모든 主觀과 客觀을 超越한 行動的인 次元에 관한 새로운 接近이 佛敎思想에서 엿보여 질 수 있는 것이다. 이때의 行動이란 西洋의 行動主義와는 다르다. 西洋의 行動主義는 刺戟에 대한 反應으로서의 行動을 指稱한다. 그러나 佛敎에서는 刺戟이라는 外的世界와는 關係없는 人間行動을 問題삼는다. 刺戟과 關聯시킬 때는 이미 行動이 刺戟에 依하여 制約되기 때문이다. 아무런 制約이 없는 人間行動이 무엇이냐 하는 것을 佛敎思想에서 追究한 것은 當然하다. 그리하여 印度의 여러가지 術法이나 催眠 또 合氣道와 같은 것은 모든 制約을 解脫했을 때의 人間行動을 蒐集하여 人間의 可能

性을 찾아보려고 한 것이라 解釋된다. 그러므로 現代心理學에서 하고있는 冥想이나 生理歸還情報(Biofeedback information)의 分析等은 人間存在의 새로운 次元에 대한 科學的 開拓의 可能性을 試圖한 것이라 하겠다.

Descartes가 觀念的인 思考의 心理的 世界에서 人間存在를 第一次的인 省察을 했으며 Husserl이 觀念構成過程을 包含하는 生活的인 直接經驗의 心理的 世界에서 人間存在에 대한 第二次的 省察을 했다. 그러면 다음으로 自我 또는 我的 心理的 世界에서 第三次的 省察을 해야하고 또 佛敎思想처럼 自我를 超越한 人間의 主觀的 行動의 次元에서 人間存在를 다시 省察해야 할 것이다. 人間存在를 理解하는 것이 心理學이라면 그의 存在를 어떤 한 가지 領域에 局限시켜 解明하는 狹量의 心理學이 되어서는 안될 것이다. 意識되어진 世界란 벌써 意識이란 制約을 갖고 있으며 그 속에서 나오는 人間心理의 法則은 그런 制約을 명에처럼 지니고 있으며 그 속에서 작용하는 人間心理의 法則은 그런 制約을 前提로 한다. 마찬가지로 自我 또는 Self도 人間理解에 制約的인 作用을 할 수 있는 것이다. 制限 속에서 일하는 法則은 前提의 範圍에서만 妥當할 것이다. 이런 모든 制約과 또 그 制約을 脫皮한 모든 狀況에서의 人間存在의 모습과 資料가 心理學의 發展에 貢獻할 수 있으리라 생각된다. 催眠術이나 合氣道 Yoga, 其他術法도 人間이 訓練해서 얻는 人間心性의 作用이라 할 때 心理學의 對象에서 除外될 수는 없는 것이다.

끝으로 東西洋의 心理構造理論에 관한 見解를 比較한다면 西洋思想은 認識 中心이고 따라서 自我에 異邦的인 心理的 存在를 解明하는 데 主力했으며 東洋에서는 自我를 問題삼았으며 同時에 그 自我도 克服하고 解脫한 人間存在를 追究했다는데 그 思想의 差異가 있었다고 할 수 있을 것 같다. 그러므로 單純한 主觀的 또는 客觀的인 差異가 아니라 心性의 領域 또는 構造의 層의 差異가 重要하다 하겠다.

參 考 文 獻

大乘起信論. 寶蓮閣. 1968.

碧巖錄. 岩波文庫

中 庸.

Arasteh, A.R. Some implications of Persian psychology in world perspective. In *XXth International Congress of Psychology*. Tokyo: Univ. of Tokyo Press. 1974.

Bergson, H. *Essai sur le données immédiates de la conscience*. Paris: Librairie Félix Alean, 1921.

Bhatnager, Joti, Hindu and Western psychology: Complementary or Contradictory. In *XXth International Congress of Psychology*, Tokyo: Univ. of Tokyo Press. 1974.

Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Verlag von Duncker & Humbolt, 1874.

Hull, C.L., *Principles of Behavior: An introduction to behavior theory*. N.Y.: Appleton, 1943.

Husserl, E., *Méditations, cartésiennes*, Paris: Librairie Armand Colin, 1931.

James, W. *Principles of psychology*. N.Y.:

Dover, 1890.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Kehrback 1781.

Köhler, W. *Gestalt Psychology*. (2nd Printing), N.Y. Liveright 1947.

Locke, J., *An essay concerning human understanding*, London: T. Basset. 1690.

Metzger, W. Summary report of Symposium on implication of Asian psychology in world perspective, In *XXth International Congress of Psychology*. Tokyo: Univ. of Tokyo Press 1974.

Merleau-Ponty. M. *La phénoménologie de la perception*, Paris: Librairie Gallimard, 1945.

Murphy, G. (Ed) *Asian Psychology*. N.Y.: Basic Book. 1968.

Nakamura, H., Discussion of Symposium on implications of Asian psychology in world perspective. In *XXth International Congress of Psychology*. Tokyo Univ. of Tokyo press. 1974.

Skinner, B. F., *Beyond freedom, and dignity* N.Y.: Bantam Books 1971

Wundt. W. *Gründzüge der physiologische Psychologie*. Leipzig: Engilman, 1902.

COMPARISON OF EAST AND WEST IN PSYCHOLOGICAL CONSTRUCTS

Yang Eun Chung

Seoul National University

It is postulated that human mind can be viewed as consisting of several facets or layers. One facet of them would be composed of ideas which constitute fundamental units of mind. Interest of gestalt psychologists and phenomenologists was addressed to percept, phenomenon, or gestalt by analysing the organization process of outer stimuli which, they believed, constitute the basis of idear formation. Those two facets seemed to be the main concerns of Western psychology and philosophy with respect to human mind.

In the stream of Oriental thoughts, however, outer influences on mind were neglected. Therefore, Oriental schools attempted to directly grasp the core of the whole human affairs which control human activities. In this connection, a third layer of human mind, which might be called the layer of the self, could be postulated. One common concern of confucianism, Hindu psychology and other Oriental tradition is to realize the self through meditation. On the contrary, Buddhism does not accept the validity of human cognition and the self itself. In Buddhism the only reality of human existence is the subjective behavior, which might be viewed as a fourth layer of mind,