

Rollo May의 實存心理學的 人間觀과 그 相談學的 意義

韓 基 台 教 授

“본 연구는 1989년도 문교부 학술연구조성비에 의하여 연구되었음”

目 次

- I. 緒論
- II. May의 生涯와 著書
- III. May의 時代的, 思想的 背景
 - A. 實存主義와 心理學
 - B. 實存心理學의 起源과 意義
 - C. 實存心理學과 美國心理學의 모순적 現象-그 社會的, 文化的 要因
- IV. May의 本體論的 人間觀
 - A. May의 本體論的 人間觀의 概要
 - B. May의 本體論的 人間觀의 構造
 - 1. 人間의 實存性-Dasein (Being-in-the-World)
 - 2. 人間實存의 樣相
 - a. 周圍世界 (Umwelt)
 - b. 共生世界 (Mitwelt)
 - c. 獨自世界 (Eigenwelt)
 - 3. 實存의 人間
 - a. 實存論的 不安
 - b. 實存論的 罪責性
 - c. 죽음의 實存성과 抑壓
 - 4. 自律的, 倫理的 人間
 - a. 自由
 - b. 責任
 - c. 創意的 勇氣
 - 5. 生成的, 目的論的 人間
 - a. 志向性
 - b. 超越性
 - c. 創我性 (Daimonic)의 兩面性
- V. 相談學的 含義
- VI. 評價와 結論

I. 緒 論

人間이란 무엇인가?라는 問題는 人類의 긴 歷史속에서 人間의 人間에 대한 質問으로서 계속 人間探求의 초점이 되어왔다.

그러나 이러한 질문에서 야기되는 人間論은 人間의 人間論이며 그 理論을 주장하는 理論家의 배경 성격 경험 등등이 그의 人間觀을 수립하는데 많은 影響을 미치고 있다는 것은 否認하기 어려운 사실이다. 그럼에도 우리는 다양한 人間觀을 통해서 多角的인 人間理解를 深化시킬 수 있을 것으로 보아진다.

人間에 관한 研究라고 하더라도 어떠한 學問의 分野가 人間全體를 완전히 統合的으로 파악하기 어려우리만큼 人間은 神의 피조물 中에서 가장 神祕스럽고 오묘하고 不可思議한 存在이다. 따라서 人間의 人間에 대한 知識은 어디까지나 斷片的이며 部分的이라고 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 아직껏 解明되지 못한 人間에 대한 未知의 部分이 未來에 어느 程度 究明되어질 것인가 라는 물음에는 누구도 的確하고 明確한 解答을 줄 수 없기 때문이다.

現代心理學者들 역시 이러한 질문에 대하여 궁극적인 總體的으로 수립된 解答을 주지 못하고 있다. 정신분석학자나 행동주의 학자나 실존주의, 人間主義 心理學者들이 모두 各己 自身들의 視覺에서 人間을 理解하고 해석하지만 누구도 총괄적인, 만족스럽고 충족스러운 解答을 提示하지 못하고 있는 것이다.

우리는 人間の 존엄성, 人間の 存在價値를 경시하고 價値의 世界, 意識과 自覺의 世界 人間實存의 世界를 問題視하지 않는 科學至高主義의 誤謬에 빠지고 있는 時代에 살고 있다. 그러한 狀況속에서 人間の 存在性, 價値性, 倫理性, 惡의 問題 등의 側面에 대한 再認識을 추구한 實存主義 心理學의 人間에 대한 理解가 우리에게 示唆하는 바 적지 않은 것으로 사려된다. 이러한 側面에서 人間에 대한 理解를 시도한 Rollo May의 人間觀을 음미, 점검함으로써 實存心理學에 대한 理解를 증폭시킴과 동시에 現 韓國社會가 當面하고 있는 人間本質問題를 心理學的인 側面에서 照明하므로 問題解答에 대한 實際性的 實効性도 아울러 評價하려고 하는데 이 論文의 目的이 있다.

II. May의 生涯와 主要 著書

Rollo Reese May(1909-)는 1909년 4월 21일 미 Ohio주 Ada에서 출생했다. 그러나, 大部分의 그의 유아시절은 미시간주 Marine City에서 보내고, 1930년 Ohio주에 있는 Oberlin대학을 卒業한 후 폴란드와 화란에서 예술을 공부했다. 巡回藝術家로 또한 教師로

서 구라파를 여행하면서 Erikson에 관한 研究를 시작했다.

이 期間동안 그는 Freud의 門下에서 탈퇴한 弟子의 한 사람이었던 Adler의 夏期學校에 다녔다. 비록 May는 Adler의 입장을 존경했으나 그의 見解는 人間理解를 과잉단순화 한 것으로 생각했었다.

구라파에서 미국으로 돌아온 후 1938년 New York에 있는 Union 神學校에 “教師가 되기 위해서가 아니라, 의문들, 인간에 대한 궁극적인 의문들을 탐구하기 위하여” 入學하여 博士學位를 취득했고, 그곳에서 처음으로 實存主義 思想에 접하게 되었다.

후에 May는 New Jersey洲의 Montclair시에 있는 教區에서 짧은 시간동안 봉사했다. 그러나, 宗教보다도 심리학에 대한 관심이 더 강했던 그는 Wm. Allanson White 研究所에서 정신분석학을 研究하여 研究員 및 指導分析家로 일했다. 거기에서 E. Fromm과 H. S. Sullivan을 만나 그들의 영향을 받게 된 것이다. 그는 1946년에 個人開業을 했고, 1949년 New York에 있는 Columbia 大學에서 최초로 수여된 臨床心理學에 철학박사 학위를 취득했다.

그의 教育的 배경은 Carl Rogers와 Abraham Maslow의 것과 아주 흡사하다. 셋이 모두 미시간 湖水근방의 洲에서 New York市와 Columbia 大學으로 갔고, 그중 둘은 길건너 便에 있는 Union 神學校에 다녔다는 사실은 흥미로운 우연성이라고 할 수 있을 것이다.

May는 이때쯤, 그의 30代 후반에서, 肺病과 外傷의인 투병을 하면서, 이 人生經驗이 正規教育보다도 더 實存主義에 영향을 미치게 되었는데, 그는 이 체험을 다음과 같이 묘사하고 있다. “나는 30대에 肺病을 앓았었다. 그 후 10년동안 내일이 있을 것인지 아닌지 확실하지 않은채 세월을 보냈다. 갑자기 나 자신을 定義하는 기준이 되었던 중요한 計劃들, 人間關係, 價値觀 등이 모두 價値性을 상실해 버렸다. 그러자 재빨리 나 自身の 存在, 現 時點에서의 나의 存在에 대하여 關心을 돌리게 되었다. 왜냐하면 그것과 나의 결핵성의 실체, 그것이 나에게는 全部였기 때문이다. 죽음을 直面한다는 것은 가치있는 體驗이었다. 왜냐하면 그 體驗에서 나는 삶과 直面할 것을 배웠기 때문이다.”¹⁾

自我理論에 대한 그의 특별한 공헌은 구라파 實存主義의 影響에서 온 것인데, 그것은 그가 Vienna에서 精神分析學을 研究하고 있을때 처음 접했던 것이다.

May는 1938년 Florence de Frees와 결혼하여 1男2女를 두고 現在 California洲 Tiburon에 居住하고 있다.

그의 主要著書는 “The Art of Counseling,” “Man’s Search for Himself,” “Psychology and the Human Dilemma,” “Love and Will,” “The Meaning of Anxiety,” “The Courage to Create,” “Freedom and Destiny,” “The Discovery of

1) Time, June 22, 1970.

Being," 등 10余卷에 이르고, 그 중 몇권은 한국판으로도 번역이 되었으며, 특히 한국판으로도 출판된 "사랑과 意志"는 베스트 셀러가 되었다. 그 외에 수다한 論文들이 있다.

精神療法所를 開業하여 요법가로 일하면서, 하버드 사로니카의 美國大學, Harvard, Yale, Princeton, Columbia, Dartmouth, Vassar, Oberlin, Michigan State, New York 大學 등과 the New School for Social Research 등에서 강의하거나 강연했다.

Ⅲ. May의 時代的, 思想的 背景

A. 實存主義와 心理學

May는 미국 實存心理學者로서 實存心理學을 처음으로 미국에 紹介한 사람이다. 實存心理學이란 人間의 自由의 行動을 그 個人的 價値體系에 따라 고려함으로써 그 自身の 存在에 대한 探求를 하는 인간에 대한 심리학이다. 그 목적은 個人的 內面的 體驗을 理解하려는 것이며, 인간이 의식적으로 또는 무의식적으로 自身の 存在를 포착하는 순간을 焦點化하고 明白한 행동보다는 그의 意圖나 志向性에 焦點을 두고 人間을 研究하는 아프로치로 볼 수 있다.²⁾

現在 實存心理學의 아프로치를 옹호하는 學者들은 미국에서는 극히 少數에 불과하다.

May는 自我理論의 主唱者들인 Freud, Jung, Binswanger, Boss 등의 정신분석가들을 비롯하여 實存主義철학자들인 Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Tillich 등의 영향을 받았다. 心理學者들 중에는 Freud 學派, 行動心理學者, 그외 다른 心理學派들의 獨善的인 正統派를 고집하는 心理學者나 정신요법가들에게서 특히 實存主義에 대한 적개심, 경멸, 中傷의 태도를 엿볼 수 있으나 實存主義 아프로치가 정신요법의 未來에 독특한 決定的인 공헌을 할 수 있다는 確信을 가진 少數의 학자들 中 한 사람이 May이다.

May와 맥락을 같이하는 심리학자나 정신요법가들이 이 實存心理學에 關心을 갖게된 時代的 전환기는 20세기 中半에 들어서면서였다. 20세기 후반기는 社會的 慣行이, 특히 性問題에 있어서 Freud 當代보다는 훨씬 더 許容的이었다. 이 自由主義 풍조는 理論的으로 당연히 Freud의 id, superego의 갈등을 완충시키는데 一助가 되어 정신질환을 감소시켜야 했다. 그럼에도 奇妙한 현상은, 神經症的 히스테리나 억압이 Victorian 時代보다 더 많은 사람들이 정신치료를 요청하고 있었던 것이다. 性的 表現의 새로운 自由를 향유할 수

2) W. Wolff, *Values and Personality*, New York: Grune & Stratton, 1950, p. 216.

없는 不感症이든지, 내면적 공허감, 또 自我소외감과 같은 새로운 特異한 문제들이 時代的 정신을 잠식하기에 이른 것이다.

이에 대하여 表出된 증후의 治療보다 더 철학적인 문제, 즉 人生의 無意味性을 어떻게 치유할 것인가라는 문제에 대한 解答을 얻기에 이들은 決死的인 努力을 경주했다.

어떤 理論家들은 이 急迫한 問題(예를들어 Erikson의 identity crisis 라던가 E. Fromm의 자유로부터의 도피의 개념과 같이)를 다소 精神分析學의 構造(framework)속에서 解決해 보려고 시도했다.

反面에 May나 다른 實存心理學者들은 정신분석요법 基底가 되어 있는 基本的 原理에 대해 의문을 提示하게 된 것이다. Freud의 통찰력이, 性問題의 話題에 대한 혐오감, 또는 퍼스네리티는 全的으로 理性的이며 意識的이라는 그릇된 概念이 支配했던 Victorian 당시에는 찬란하게 適用되었다는 사실에 그들은 同感이었다. 그러나, 心的決定論(psychic determinism)이나 構造的 모델이 퍼스네리티를 機械的이고, 단편적이며 先行原因에 완전히 豫定된 것이라고 묘사하므로 환자들의 무감각성이나 非人格化를 악화시켰다고 반박하게 된 것이다.

그 결과, 제2차대전 後의 많은 悲劇과 慘狀에 反應하여 대두된 實存主義에 눈을 돌리게 되어 全體的이며, 目的論的인 人間性의 철학에서 문제해결의 돌파구를 찾기에 이르렀다.

實存主義란 용어는 Kierkegaard에게서 派生된 것으로 Plato의 보편주의(Universalism)과 Hegel의 合理主義(Rationalism)에 대한 비판으로 非合理主義(Irrationalism)와 個人主義(Individualism)을 강조하여 實存하는 人間의 개인에 대한 관심에 초점을 두는 철학적 立場이다.

實存主義의 주제는 人間이 개인적 存在로서 人間價値性의 회복에 대한 探求를 志向한다는 것을 그 철학적 使命으로 삼는다. 實存主義는 인간의 實存的 狀況을 Hegel이 주장하는 絶對 理性(Absolute Reason)의 역사적 展開에 속하는 모든 論理的인 形而上學的인 범주에 대한 직접적인 否定으로 본다. 인간의 實存이라는 것은 具體的이고, 單獨的이며, 唯一하고, 독창적인, 자유로운, 책임성있는 人格存在이다.

이러한 존재로서 인간은 變증법적인 表現의 영원한 過程속에 있는 "Logos"의 추상적이고, 우주보편적이고, 필연적이며, 영원한 實體와 대립된다는 것이다.

端的으로 말해서 實存主義는 인간은 有限하고, 一過性的인 존재로서 모든 具體性의 삶인 "Bios"(Life)를 代表하는 것이며, 反面에 絶對理性인 "Logos"는 理論的 必然性의 絶對精神(Absolute Spirit)으로 假想되는 知性的 추상적인 삶을 意味한다고 주장한다.³⁾

實存主義의 주장으로서 Hegel이 人間理性을 物象化하여 人間理性을 Logos, 絶對理性, 또는 絶對精神 등과 동일시 한 것이다. 그러나 Hegel의 理性的 神格化는 사실상 人

3) F. Patka (ed.), *Existential Thinkers and Thought*, New York: The Citadel Press, 1964, p. 16.

間 人格性的 沒價値性的 結果를 초래한다는 것이다. Hegel의 理想的 汎神論에서는, 인간은 絶對理性인 Logos의 영원한 進化過程 속에서 단지 無意味한 순간, 잠정적인 과도현상, 부수적인 要素에 불과한 存在가 되어버리는 것이다.

이러한 理性的 絶對的 自律성과 至高性에 反하여, 生躍하는, 力動的이며, 進歩的인 實存과정에서 具體的 실존자로서의 개인적 체험—“진지한”(“authentic”) 체험—을 통해서 實存主義는 인간존재의 궁극적인 意味를 開示하려고 한다.⁴⁾

이와같이 實存主義는 존재한다는 것이 무엇인가라는 존재의 학문, 즉 本體論에 관심의 초점을 두고, 특히 뚜렷한 한 個人으로서 영원히 時間속에서 廣大無邊한 우주의 적은 一隅에서 過渡的인 순간을 存在한다는 意味가 무엇인가에 焦點을 둔 生活철학이다.

實存主義는, 심리학과 연관성에서 본다면, 심리학에서 May가 그 代表的 人物의 한 사람으로서 “제3勢力”⁵⁾이라고 불리우는 인간주의 심리학(Humanistic Psychology)과 一派相通하는 유사성을 지닌다. 實存主義者들은 퍼스내리티를 통일된 總合體(Unified Whole)로 보며, 物理的, 社會的 環境과 不可分의 관계에 있다고 본다. 그들의 思想을 共有하는 心理學者들의 立場들은, 人間은 自身의 人生과정을 선택해야 한다는 Adler의 觀點, Rogers와 Maslow가 강조한 人間의 生得的인 잠재력을 발견, 성취하는 필요성과 곤란성, Allport의 力動的인, 恒變하는 生成과정으로서의 퍼스내리티 概念 등과 또한 Fromm처럼 인간에게 특유한 고통스러운 困境, 즉 죽음의 불가피성에 대한 충분한 통찰력과 인식, 그럼에도 不拘하고 勇氣로서 인간의 존재를 주장해야 할 義務를 지닌 존재라는 觀點 등을 共有한다.

그런데, 그러한 理由로 實存主義가 최근 미국에서 심리학과 관련성을 맺게 되었을 때, “바벨塔”의 현상을 빚어냈다. 實存心理學은 Adler學派라든가, 그 모든 思想들은 이미 Freud에 모두 포함되어 있다든가, 그것은 心理劇과 同一하다라는 등등의 비판들이었다. 심지어는 그것은 禪佛敎와도 同一視되기도 하고, 反知性主義 경향과도 同一視된 반면에, 번역하기도 곤란한 독일어 用語로 구성된 超知性主義 철학과도 同一視 됨으로써 특히 古典的 現象學派의 一隅에서는 이렇다 할 治療法과는 상관없는 철학적 분석으로 언급되기도 한 것이다.⁶⁾

B. 實存心理學의 起源과 意義

그러나, 그러한 實存心理學의 運動을 단순히 Freud학과나 그 후의 Jung 또는 Adler에게서 訣別된 一連의 학파로 同一視한다는 것은 잘못이라고 May는 강조한다.⁷⁾ 그 理由는 實存心理學의 起源과 意義를 역사적으로 간략히 고찰하는 것으로 수궁할 수 있을 것이다.

人間理解의 범주에는 視覺에 따라 差異가 다양하지만, 人間理解의 gap은 과학적 연구에 依해서도 克服키 어려운 곤란한 문제들을 提起하고 있다. 實存心理學者들은 소위 “非正常的”인 人間이 당면하는 문제는 곧 “正常的”인 人間 문제로도 보기 때문에 그러한 문제들이 심리요법이나 정신요법의 맥락에서도 例外가 아닌 것으로 취급한다.⁸⁾

實存心理學의 起源은 심리적, 정신적 환자를 다룸에서 얻어진 의문들에 대한 통찰력이 추진력이 되었다. 그러한 의문들은 大略 두가지로 集約될 수 있다.

첫째로, Client를 그의 자신의 모습대로(as he really is) 파악해서 그 모습대로 보고 있다고 확신할 수 있는가? 그렇지 않으면 그에 대해서(about him) 치료자 자신의 개념체계에 대한 理論을 단순히 투영해서 보는 것에 불과한 것인가?라는 의문이다.

그러나 여기에서 決定的인 문제가 된 것은 치료자의 概念體系와 client 사이에 어떤 橋梁의 설치가 可能한가라는 것이다. client가 한 특정한 인간으로서 가지는 다른 概念體系, 또는 전혀 다른 準거(frame of reference)의 必要性 與否와 치료자 자신의 概念體系의 理論的 一貫性的 주장이 client理解에 대한 成功 또는 失敗를 左右하게 된다는 것이다.

둘째 의문은, client를 그의 現世界, 그가 經驗하는 세계, 生活하고 행동하고 존재하고 있는 세계속에서 보고 있는지에 대한 확인성 與否의 문제와, 그에게 獨自的이며, 구체적인 것, 현대문화의 一般理論과의 차이, 그것을 認知하는 방법 與否 등에 대한 것이다. 그 Client의 세계에 참여하지 못하고, 그 세계에 대한 직접적인, 知識과 情報가 없다고 하더라도 그를 인간으로서 알 수 있는 機會를 얻으려 한다며, 그 세계를 理解해야 하고 어느 정도 그 세계속에 存在할 수 있어야 한다고 파악한 것이다.⁹⁾

구라과에서 대두하여 May를 통해 미국에 紹介된 實存心理學의 基盤을 形成하는 現存在分析(Daseinanalyse) 즉, 實存分析運動(Existential analytic movement)이 추진된 動機는 이러한 의문에서 비롯된 것이었다.

實存主義 아프로치가 정신요법에 導入된 것은 部分的으로 두 스위스 심리요법가, Ludwig Binswanger와 Medard Boss에 依한 主唱 때문이었는데, Binswanger는 이렇게 말하고 있다.

4) *Ibid.*, pp. 23~33 참조.

5) 第1勢力은 정신분석학을, 第2勢力은 행동주의 심리학을 지칭하는데, Hegel의 변증법에 따른다면 정신분석학은 These, 행동주의 심리학은 Anti-these 인간주의 심리학은 Syn-these가 된다. 인간주의 심리학회(Association for Humanistic Psychology)는 1960년에 創設되었는데 May는 Maslow, Rogers들과 함께 학회창립에 힘쓴 인물이다.

6) R. May in R. Shinn (ed.), *Restless Adventure*. pp. 183-185 참조.

7) R. May, *The Discovery of Being*(伊東博, 伊東順子共譯), 東京, 誠信書房, 1986, p. 51.

8) *Ibid.*, p. 43.

9) *Ibid.*, pp. 41-42.

“精神醫學에 있어서 實存的 연구에로의 志向性은 정신의학에 과학적인 理解를 투입하려는 당시의 一般的 傾向에 대한 不滿에서 야기된 것이다. 과학으로서의 心理學이나 心理療法은 명백히 人間에 관련된 것이다. 그러나 그것은 결코 一次的으로, 精神的으로 病든(mentally ill) 人間이 아니고, 人間一般(man as such)에 관한 것이다. 人間에 대한 새로운 理解는 M. Heidegger(1889-1976)의 實存分析(Analysis of existence)의 공적이며, 人間은 이제 어떤 理論—그것이 機械論的인 것이든, 生物學的인 것이든—에 依하여 理解되어지는 것이 아니라 새로운 思考方式에 基礎를 두고 있다.”¹⁰⁾

이 두 實存的 아프로치는 두가지 面에서 特異性을 지니고 있다고 May는 지적한다.

첫째로 이 아프로치는 한 指導者에 依해 創始된 것이 아니고 Freud學派나 Jung學派의 影響을 받은 사람들도 포함한 여러 형태의 精神科醫師나 心理學者에 依해 구라과 여러 地域에서 固有하게, 自發的으로 成長한 현상이라는 것과, 둘째로, 다른 學派에 對應하는 새로운 學派의 創設이나 他技法에 대응하는 新技法을 개발한다는 취지를 가진 것이 아니라 特色을 지니고 있다. 이 아프로치는 人間 實存的 構造를 分析하려는 試圖이며 人間이 놓여진 모든 狀況의 根底에 있는 現實(reality)에 대한 理解를 파악하려는 試圖이라고 할 수 있다.¹¹⁾

이 實存 아프로치의 初期發達段階인 現象學的時代(Phenomenological stage)에는 볼란서의 Eugene Minkowski(1885-1972), 독일에 居住하다가 美國으로 移住한 Erwin Straus(1891-1975), 독일의 V.E. Gebattel 등을 代表的 人物로 꼽을 수 있으며, 第2期의 實存的時代(existential stage)를 代表하는 人物로서는 스위스의 Binswanger, A. Storch, M. Boss(1903-), G. Bally, R. Kuhn(1912-), 화란의 J.H. Van Den Berg(1914-), F.J. Buytendijk 등을 들 수 있다.

이들은 모두 獨自의 技術로 治療를 해 왔으나 Freud學派나 Jung學派의 假說에 執着하는 限 그 치유의 成功與否에 관한 理由나, client의 實存속에 실제로 무엇이 일어나 있는 가를 明快하게 理解할 수 없다는 장벽에 부딪히게 되었다. 특히 無意識의 理論에 대한 깊은 의혹을 품고 Straus의 주장에 注目하게 되었는데, Straus는 “client의 無意識思考라고 불리워지는 것은 많은 경우에, 治療자가 意識하고 있는 理論이다.”¹²⁾라고 力說했던 것이다.

이들이 問題삼은 것은 治療자의 技術이 아니었다. 人間 概念에 있어서 理論的 곤란성과 한계성은 實證研究를 크게 방해할 뿐 아니라, 결국은 治療자 技術의 효율성이나 發展을 강하게 制約하는 것이라고 믿은 것이다.

또한 人間の 危機狀況이란 것은 결코 特정한 精神科醫師나 心理學者의 개념적 尺度로

10) *Ibid.*, p. 43. May의 인용구 참조

11) *Ibid.*, pp. 52-53.

12) *Ibid.*, p. 45.

부터 離脫된 것이 아니고, 特정한 client의 實存的 構造에 있어서의 離脫, 즉 그 client의 人間 條件의 붕괴라는 것이다. 즉, 治療를 받는 client의 生活史나 病理學的인 특징을 特정한 學派의 理論이나 選好의 범주로 說明하려는 것이 아니라, 그 生活史를 client의 世界內存在(Being-in-the-world)의 全體構造의 變形으로 理解하려 한 것이다. 換言하면 特정한 力動性 그 自體를 論하기 보다, 人間性的 基礎에 있는 假說을 分析하여 모든 治療體系가 기반으로 삼을 수 있는 하나의 構造에 到達하는데 關心을 기울인 것이다.¹³⁾

C. 實存心理學과 美國心理學의 모순적 現象—그 社會的, 文化的 要因

May는 이러한 實存分析運動과 美國心理學이, 특히 美國心理學의 元祖로 불리우는 Wm. James의 思想과 基本的인 유대감을 볼 수 있음에도 불구하고, 實存心理學을 대폭적으로 수용하지 않고 抵抗하는 모순성을 社會的, 文化的 背景에서 이렇게 分析하고 있다.¹⁴⁾ 實存主義의 核心테마의 하나인 經驗의 즉각성(the immediacy of experience)의 강조자로서 그의 思想에서 意志와 決定이 眞理를 理解하는데 必須的이라는 信念이 되었고, 명상이나 思惟로만 眞理를 알 수 없는 것이며 眞理의 發見은 어떤 意味에서는 意志하는 것(willing), 眞理에 대한 commitment에 어느 程度 左右된다는 것이다. James의 행동하는 것으로 아는 것(knowing by doing)이란 주장은 Kierkegaard의 주장에서 엿볼 수 있다. 즉, “眞理는 人間 自身이 行動으로써 나타낼 때만이 存在하는 것이다. (Truth exists for the individual only as he himself produces it in action.)”¹⁵⁾ 이렇게 James는 Kierkegaard의 影響을 받아 Hegel의 合理主義를 배격했다.

反面에, 정신요법의 첫 단계가 된 現代 현상학의 元祖인 Husserl은 현상학과 James의 意義를 지적하면서 James가 自身の 思想에 影響을 미쳤다는 事實을 認定하고 있다.¹⁶⁾

13) *Ibid.*, pp. 46-51.

14) R. May in *Restless Adventure*, pp. 185 ff.

15) R. May, *The Discovery of Being*, p. 61. James의 認識論은 Nietzsche의 “權力에로의 意志”의 첫 부분과 유사한 特色을 지니고 있는데, 거기에서 Nietzsche는 眞理는 언제나 生物體集團이 그 自體를 實現化시키는 것이라고 했다.

16) R. May in *Restless Adventure*, pp. 186-187. 구라과의 實存심리학의 代表的 인물인 화란의 Linschoten이 이 사실을 명백히 한다고 May는 주장한다. A. Van Kaam을 引用하면서 “... James의 思想의 숨은 意圖가 현상학적 實存主義 운동에서 實現되어졌다. James는 西歐人類史에서 희미하게 나아 느껴지는 새로운 局面을 모색하고 있었다…… 그는 既存心理學에 信賴를 두고 있으나 그 一方의인 아프로치에 대해서는 계속적인 不滿을 품고 있었다. Linschoten은 결론짓기를…… James는 Butendijk, Merleau Ponty와 Straus 이전에 현상학적 심리학을 指向하고 있었으며 記述的 심리학(descriptive psychology)의 骨組 속에서 客體化 심리학과 統合性에 대한 관심에 있어서 그들보다 앞서 있었다”고 그는 지적하고 있다.

Ⅲ. May의 本體論의 人間觀

A. May의 本體論의 人間觀의 概要

人間을 理解함에 있어서 가장 重要한 것은 지금 여기에 實存하고(existing), 生成하며(becoming), 表出되고(emerging) 있는 그리고 體驗하는(experiencing) 존재로서 理解하는 것이라고 May는 말한다. 그는 自身の 本體論의 人間觀을 6가지 本體論의 原理(ontological principles)라고 부르는 것으로 集約하고 있다. 물론 이 原理들은 May가 治療者로서 발견한 實存하는 人間됨의 本質的인 特性을 記述한 것인데 그의 人間觀의 骨子를 형성하고 있는 것으로 볼 수 있다. 이것을 개략하면 다음과 같다.¹⁸⁾

제1의 原理는, 實存하는 人間이란 自己自身 속에 中心을 가지고 있고(centered in himself), 이 中心에 대한 공격은 自己의 實存에 대한 공격으로 본다. 이 特性은 모든 動物이 소유하는 特性으로 動物과 植物에 있어서는 自明的인 사실이다.

그러나 이 原理는 人間에 대해 特別히 適用되는 것으로 질환과 건강의 차이, 또는 노이로제와 정신적 건강의 차이를 理解하기 위한 基盤을 제공해 준다. 노이로제는 人間이 어떠한 야 하는가 라는 特定の 理論에서 離脫된 것이 아니고 오히려 그것은 개인이 自己自身の 中心, 實存을 保有하기 위해 使用하는 方法인 것으로 간주할 수 있다는 것이다.

따라서 노이로제를 適應의 失敗라고 定義하는 것은 부적절한 理解이며 노이로제 그 自體가 그야말로 하나의 適應이라는 것이고 조금이라도 存在(being)를 保有하기 위해 非存在(nonbeing)을 引受하는 方法에 불과하다고 본다.

제2의 原理는, 모든 實存하는 人間은 自己確認(self-affirmation)을 원하는—스스로의 自己中心性을 保有하려는 要求—성격을 가지고 있다는 것이다.

人間에게는 存在란 것이 自動적으로 부여되어져 있는 것이 아니라 그 개인의 勇氣에 좌우되는 것이며 勇氣 없이는 人間은 스스로의 존재를 상실한다.¹⁹⁾ 따라서 勇氣 그 自體가 本體論的으로 必要條件인 것으로 要請되어진다.

제3의 原理는 모든 實存하는 人間은 自己中心性에서 나와, 他存在와 연관성을 가지려는 要求와 可能性을 지니고 있다는 것이다.

그러나 여기에 內包된 위험성은 自己中心性의 과잉노출로 因해 自身の identity를 상실하게 되는 것이다. 노이로제의 억압 또는 禁止型的의 노이로제는 自己自身の 中心性의 상실에 대한 공포로서, 방어적으로 협소범위의 反應形式으로서만 축소된 世界空間에 살므로 성

그런데 James 以後의 美國心理學은 “knowing by doing”에서 “knowing only by doing” 또는 다른 사람이 행동하는 것으로 라는 傾向을 강조하게 되었고, 따라서 經驗하는 全體的인 人間은 除外되고 실천(practice), 행동(behavior), 활동(action)을 직접적으로 강조하게 되었다. 점차로 外形의 행동과 外部的인 관찰이 가능한 客觀的이고, 數量的인 尺度가 人間 經驗의 側面을 측량하는 基準化가 되어짐에 따라 더 경험주의적이고 實用主義的인 特色을 지니게 된 것이다.

이러한 特色을 발전시킨 社會的, 文化的인 영향을 May는 3가지로 분석하고 있다.¹⁷⁾

첫째로, 未開拓地의 정복을 위한 實踐과 技術에 대한 강조의 必要性,

둘째로, 空間的인 流動性, 즉 人口가 自由로이 移動할 수 있는 空間이 많았기 때문에 水平的인 空間概念이 思考속에 강조되고 主觀的인 심리적 범주의 時間概念이 垂直的인 內面的인 經驗으로는 不必要했다는 理由,

셋째로, 經濟的으로 物質的으로 自身이 운명을 장악했다는 과시적 성취를 들고 있다.

그러나, 이러한 미국의 美德이 수반한 위험성은 實存的인 태도의 억압성이라는 모순 현상이었다고 May는 말한다. 따라서 “실천”과 空間的인 流動性의 강조는 自然을 機械的인 方法으로 統制하는 技術 崇拜으로, 同時에 自然처럼 人間 퍼스네리티도 統制의 對象으로 보게되는 副次的인 必然性으로 향도하게 된 것이다.

技術에 대한 信念은 不安을 제거하고 올바른 技術이란 희망을 產出할 수 있고, 現世界의 모순에서 발견되는 무서운 不安을 회피할 수 있다는 樂觀主義 경향이 조성된 것이다.

더우기, 上記한 美德은 인간성에 대한 과잉 樂天主義를 탄생시키면서 技術에 대한 信念과 配合를 이루었고, 이러한 狀況에서 심리요법이나 정신치료에 있어서 가장 심각한 위험성의 하나가 된 것은 技術 그 자체가 인간을 變化시킬 수 있고 올바른 方法과 藥物로 어떠한 方向으로라도 人間은 變化될 수 있다고 하는 그릇된 信條의 탄생이었던 것이다. 이 信條는 종종 內部的으로 自身の 존재를 直面하는 勇氣로 대치되었다고 May는 분석한다. 활동한다(to do)는 것은 존재한다(to be)는 것보다 더 쉬운 것이라는 것이다.

美國의 基調의 태도와 性向이 高度로 實存的인데도, 이렇게 社會的, 文化的인 풍토에 의해 형성된 外形의 행동, 技術, 實用主義, 經驗主義의 樣式 등에 집착하는 것으로 實存的인 要素들을 억압하려는 傾向이 지배적이 된 것이다. May는 人間이 이러한 모순성을 두려워한 나머지 自由와 責任을 지닌 개인으로서의 可能性을 두려워 해서는 안된다고 美國心理學의 취약점을 托로한다. 이러한 모순된 理由들과 그 억압에 대한 과감한 도전이 後에 人間主義 心理學會(The Association of Humanistic Psychology)나 美國心理學內에 哲學 心理學分科를 조직하게 된 계기의 발판이 되었고, May外 여러 心理學者들이 實存心理學에 관심을 기울이게 된 主要한 要因이 된 것이다.

17) Ibid., pp. 188-189.

18) R. May, *The Discovery of Being*, pp. 25-38. 참조

19) May는 P. Tillich의 “存在에로의 勇氣”에서 그들 引用하고 있다.

장과 발달이 저해된다는 것이다. 그러나 體制順應主義者(conformist)나 外部志向性의 인간시대인 現代에서 가장 一般的인 노이로제형은 그 正反對의 형태를 取한다. 즉, 自己自身の 存在가 상실되기까지 他者와 연관성을 지니고 同一化되어 自身을 확산시킴으로 自身의 存在를 파괴시키는 것이다. 人間이란 他人(other selves)과의 관련성 없이는 한 개인의 自我(self)로서 理解될 수 없다는 Buber와 Sullivan의 주장에 May는 同調한다.

제4의 原理는, 自己中心性의 主體的 側面은 각성(awareness)이라는 것이다. P. T. de Chardin이 모든 生物體에는 그 각성이 그 계층에 相應하여 구비되어 있다는 사실을 묘사했고, H. Liddel은 自然의 生息地에 사는 물개가 Eskimo수렵사의 공격에 대비하여 수면 중에서도 10秒마다 머리를 들고 地平線을 감시한다는 事實을 지적하고 있는데, May는 動物에게는 存在에 대한 위협에 대비한 이 awareness²⁰⁾을 人間에게는 不安과 相應되는 것으로 보고 있다.

제5의 原理는 人間の 自覺(self-awareness)이다. 첫 네가지 原理는 生物的 水準에서 다른 것이지만, 自己意識은 각성하는, 人間에게 獨自的인 형태라고 May는 말한다.

그러나, May는 이 原理에서 awareness와 consciousness를 구별하고 있다. awareness는 Anglo-Saxon 語의 genwær, waer에서 由來된 것으로 外部의 위협이나 위협을 아는 것을 意味한다. 그러나 consciousness는 단순히 外部로부터의 위협을 각성하는 것 뿐만 아니라 自己自身을, 위협을 받고 있는 一個의 存在로서 아는 能力 그리고 하나의 世界를 가지는 主體로서의 自己自身을 體驗하는 것이다.

Consciousness는 직접적, 구체적 狀況을 초월하여 可能性에 接하여 살아가는 人間の 能力이며, 그것은 추상화, 보편화 할 수 있는 能力, 用語나 상징을 가질 수 있다는 人間 能力의 기초가 된다는 것이다.²¹⁾ 이 consciousness란 能力은, 人間이 自己의 世界와 관련될 때 가지고 있는 폭 넓은 可能性의 基礎가 있는 곳에 存在하는 것으로서, 心理的인 自由의 토대가 되는 것이다. 이러한 意味에서 人間の 自由는 本體論的 基盤을 가지고 있다.

제6의 原理는 人間の 本體論的 特徵인 不安이다. 不安이라고 하는 것은 人間存在를 파괴하려는 것에 대하여 苦鬪하는 人間の 狀態를 말한다. Tillich에 따르면, 存在와 非存在가 갈등하고 있는 狀態이며, 이것은 人間內面의 투쟁을 意味한다.²²⁾

이 투쟁의 一端은 恒常 自己自身の 外部의 무엇에 대한 투쟁이다. 그러나 그것보다 더 重要的 것은 그 투쟁의 內部的 側面인데, 그것은 즉 人間이 自己自身の 存在, 自己自身の 잠재력(potentialities)에 대해 反抗할 것인가, 양을 것인가, 어느 程度까지 할 수 있을 것인가의 선택에 直面할 때 人間內面에 일어나는 갈등에 대한 理解이다.

더욱이 自己意識을 수용하는데 수반되는 自己對決(self-confrontation)을 결코 단순한 것은 아니라고 May는 말한다. 그것은 責任, 고독감을 수용하는 것, 선택에 있어서는 絶對的 확신을 갖지 못함에도 不拘하고 선택을 하여야 하는 事實을 수용하는 것 등의 要素가 여기에 포함되어 있기 때문이다. 그러기에 人間이 意識한다는 그 自體가 自身에 反抗한다거나, 自身을 否定한다는 可能性을 항상 內包하고 있다는 事實에 準해서 理解되어져야 한다는 것이다. 人間實存의 悲劇性은 이와같이 意識 그 自體가 모든 순간에 있어서 그 自體를 死滅시키는 可能性과 유혹을 수반한다는 事實에 基因하고 있다.

그러나, May는 이러한 人間實存의 悲劇性의 側面은 悲劇的 側面의 강조가 아니라고 강조하면서 逆으로 그것을 直面한다는 것은 精神的으로 淨化作用(catharsis)의 體驗이 된다는 것이다. 人間實存中心의 悲劇性에 대한 강조에 대한 비판으로 그 궁극적인 側面을 강조하면서 May는 悲劇이란 人間이 가장 위대한 통찰력을 가지는 순간에 일어나기 때문에 그것은 인간의 존엄성과 궁지와 不可分의 관계에 있다는 事實을 지적하면서 이를 예증하고 있다.²³⁾

B. May의 本體論的 人間觀의 構造

1. 人間の 實存性-Dasein (Being-in-the-World)

May에게 영향을 끼친 自我理論이나 實存心理學의 骨組에 있어서 현저한 實存主義 要素를 대표하는 핵심적 개념은 世界內存在(Dasein)이다. Heidegger, Sartre 또는 Binswanger 등이 定義하는 人間實存의 特有한 性格을 표현하는 이 用語는 엄격한 定義의 곤란성은 있으나, 基本的인 단순한 意味로서는 Da(there), sein(being, to exist, 혹은 to be alive)의 合成語로서 人間은 “거기에 있는 存在”임을 나타낸다. 또한 人間은 自身이 거기에 있다는 것을 알 수 있다는 意味로서 “거기에”를 가지고 있고(has a “there”), 그 事實에 근거해서 어떤 立場을 취할 수 있다는 意味도 포함된다. 더욱이 “거기에”는 단순한 場所가 아니고 自己의 것인 특정의 “거기에”이며 즉, 그 一定한 순간에 있어서 나의 實存의 空間(space)인 동시에 時間에 있어서(in time) 특정의 視點임을 말한다.²⁴⁾

그러나 dasein은 어떤 意識의 存在 또는 臨在를 意味하는 것이 아니고 人間特有의 狀

20) Liddell은 動物의 이 awareness를 vigilance라고 부르고 있다.

21) May는 K. Goldstein(1878-1965)을 引用하고 있다. Ibid., p. 30 참조.

22) Freud는 이 갈등을 죽음의 本能(death instinct)이라고 했다.

23) 특히 文學作品이나 演劇(Oedipus, Hamlet, Macbeth 등) 중에서 이러한 事實이 묘사되어 있다는 것이다. May, Ibid., p. 38.

24) M. Heidegger, *Time and Being*, New York: Harper, 1962, pp. 67-90 참조.

況 속으로 던져진 被投性("being thrown")을 의미하는 것이며 그것은 또한 被投性에 對한 抗力의 含蓄성도 포함되는 것이다.

그러기 때문에 存在(being)와 世界內存在(dasein)는 구별되어야 한다. 존재(being)는 實存하는 personality의 事實에 대한 表記가 되는 구조(construct)이며, 世界內存在(dasein)은 교차되는 人間의 딜레마, 生活史, 問題性 많은 未來 등에 대한 commitment의 진술이라고 할 수 있다. 存在는 靜的이며 종종 個人特色의 묘사가 되지만 dasein은 流動的이며 결코 特色, 충동, 욕구, 理性 등의 總合體가 될 수 없고 對人關係의 局面에서 가장 고통스러운 人生의 質(the quality of life)를 代表하게 된다.²⁵⁾ 더우기 dasein은 本能이 아니고 인간됨의 최고의 사실이다. 그것은 生의 中核의 目的과 樣式을 유도하며 거기에서 存在의 意味를 構築시키는 것이다. 被投性이란 것은 人間이 위대한 可能性을 소유하고 있다는 것이며 dasein의 능력으로 肉體的 결합, 知性的 열등성 등의 모두를 긍정적인 方向으로 指向해 나갈 수 있다는 것이다.²⁶⁾

이것은 人間存在에 대한 강렬한 根本的 自覺을 意味하는데 이 基本的 체험은 "나는 존재한다"("I am")란 것이다. May는 이러한 體驗은 그 基本的 性格에 있어서 "正常人"과 "非正常人" 사이에 차이가 없다고 본다. 이 기본적 體驗을 May는 自身の client의 報告를 통해 다음과 같이 묘사하고 있다.

"그러면 남은 것은 무엇인가? 남은 것이란, '나는 존재한다'('I am')란 事實을 처음으로 直面하고 그것을 수용하는 활동은 一端 그것이 나를 포착한 후로는, 나란 것이 있기 때문에, 存在하는 權利를 가지고 있다. (the right to be)는 체험을 준다는 사실이다. 이 체험은 어떠한 체험인가? 그것은 나의 原始的인 감정(그것이 ion이 되어버린던 또는 단순한 감정의 물결로 흘러가버리든 상관할것 없이)……. 그것은 나, 自身の 生動感의 체험이다. Descartes式으로 나는 이렇게 제언하고 싶다. '내가 存在하니 내가 생각하고, 느끼고, 행동한다.'('I am, therefore, I think, I feel, I do.')²⁷⁾

May는 이것을 "I am experience"이라고 부르고 있는데 "내가 존재한다"("I am")의 이 체험은 존재의 基本的 체험으로서 그것이 비록 그 自體가 client의 문제에 대한 해결책이 아니라고 할지라도 May는 그것이 문제해결에 필요한 前提條件이라고 주장한다.

人間이 自身の 存在感을 가질 수 있다는 것은 自身과 世界와의 관련성이며 自身の 實存을 체험하는 것이다. 그러나 이 체험은 지금까지 성취하지 못했던 自身の 特別한 힘을 發見하는 것과는 別個의 문제이다. 이 둘은 同時에 일어나는 현상이 아니고 存在體驗은 能

力發見의 출발점 또는 기초 내지 토대 또는 心理的 前提條件이 된다는 것이다.²⁸⁾ 存在感이라고 하는 것은 人間의 意識的인 것, 無意識的인 것도 포함하여 人間의 全體験을 지칭하는 것이기 때문에 그것은 外部世界를 보거나, 판단하거나, 現實을 평가할 수 있는 능력을 意味하는 것이 아니라, 世界內存在(a being-in-the-world)로서 이러한 것들을 할 수 있는 能力을 아는 能力을 意味한다.²⁹⁾

Dasein으로서의 人間이란 그가 태어난 世界에 存在하고자 하는 生得的인 욕구와 自律的이고 特異한 存在로서 그러한 存在感을 성취하려는 욕구를 가지고 있다. 그리고 이 dasein이 강할수록 人間의 퍼스네리티는 더 건전해 진다. 그러나 dasein을 발전시키고 自我의 先天的 잠재력을 성취하려는 것은 간단없는 努力과 勇氣를 必要로 한다. 人間은 人間自身の 自由이며 선택이다. (I am my freedom; I am my choice) 따라서 社會的 慣行에 順應해야 할 壓迫感, 誤導된 舊世代의 기준, 죽음과 그 자체의 위협을 直面했어도 人間의 實存性을 인정하고 주장하는 것으로만이 意義있는 人生이 향유되어지는 것이다.

May는 이렇게 表現하고 있다.

"順應主義時代에 처한 勇氣의 有別性은 自身の 確信에 確立할 수 있는 能力이다. 我執이나 도전적이지 아니며(이것은 방어의 表現이지 勇氣는 아니다) 또는 보복의 제스추어가 아니라 단순히 이것들이 그의 信念들이기 때문이다. 이것은 마치 人間이 자신의 행동을 통하여 '이것이 나의 自身이며, 나의 存在이다…….'라고 말하고 있는 것과 같다."³⁰⁾

May는 自我의 identity는 Descartes의 名言과 같이 "Cogito, ergo sum"으로서 人間存在를 體驗하는 것이 아니라고 주장한다.³¹⁾ 왜냐하면 存在의 identity는 이렇다는 思惟에서 더우기 知性化의 過程에서 出現되는 것이 아니기 때문이다. 人間의 體驗에서 일어나고 있는 事實은 "I conceive-I can-I will-I am"이며 따라서 自我의 確認과 意志를 통해 人間自身の 存在 identity를 체험하게 된다는 것이다. "나"라는 것은 "나는 할 수 있다"("I can")의 "나"란 것이다. 人間은 自我正體性을 발전시킨 다음 행동하는 것이 아니라 반대로 "행동 속에서", 그렇지 않으면 적어도 그 可能性 속에서 自身の identity를 체험하는 것이다. (he experiences the identity in the action, or at least in the possibility for it.).³²⁾

또한 dasein이란 문제는 極히 개인적인 문제이기 때문에 무엇이 어떻게 存在해야 하는가 (how and what to be-in-the-world)라는 문제를 아무가 누구에게도 指示할 수 없는 문제가 된다. 이것은 개인주의적 要素의 하나로 人間은 各自가 自身の 잠재력과 가치성을 發

25) A. Burton (ed.), *Operational Theories of Personality*, New York: Brunner/Mazel, 1974, p. 182 참조.

26) *Ibid.*, pp. 182-183.

27) R. May, *The Discovery of Being*, pp. 145-146.

28) *Ibid.*, p. 148.

29) *Ibid.*, p. 154.

30) R. May, *Man's Search for Himself*, New York: W. W. Norton, 1953, p. 236.

31) R. May, *Love and Will*, New York: W. W. Norton, 1969, pp. 243-244.

32) *Ibid.*, p. 244.

見하고 주장하지 않으면 안된다. 이것은 存在의 매 순간을 능동적으로 自發적으로 체험하고 自身이 人生행로를 선택하는 自由와 責任성을 수용하는 것으로 可能한 것이다. May의 client는 새로이 회복된 자신의 dasein을 자신이 여러해 동안 간직했던 신데렐라의 한 쪽 구두가 自身の 발에만 맞는다는 事實을 마침내 발견했다는 것으로 비교하고 있다.

이렇게 보면 사실상, 性欲이나 공격성 같은 人間의 基本的 動因들은 dasein에 대해서는 二次的인 중요성을 띄게 되는 것이다. 動因이라고 하는 것은 추상개념이며 May의 立場에서 볼 때, 人間의 動因들은 “소유”하고 있고, 자신을 認知한다는 것은 非人間化의 현상이라고 본다. 人間이란 나는 나의 감정, 나는 나의 생각, 나는 나의 性的 욕구, 등등인 것이며 실지로 本體論的이며 참으로 特有한 人間됨이란 바로 이것을 체험하는 것이다.

Dasein으로서의 人間을 發見하는 努力은 르네상스 以後 西歐人의 思考를 매료시킨 人間理解에 대한 그릇된 오랜 傳統的인 主體·客體二元論(subject-object dichotomy)을 그 根元에서 摘出하여 最先位로 人間自身の 私的인 世界(private world)에 焦點을 두는 것이다. 그런데 人間은 그러한 世界를 상실하고 community의 체험을 상실하는 것으로서, 存在感의 상실과 그 世界의 상실이라고 하는 不安과 절망의 현상을 빚어내고 있는 것이며, 이러한 問題는 對人關係나 communication의 결여라는 의미가 아니고 그 禍根은 D. Bakan이 말하는 認識論的 高독(epistemological loneliness)이라는 自然世界로부터 소외된 特殊한 高독체험에 있다는 것이다.³³⁾

그뿐 아니라, dasein이 또한 世界와 相互關係를 가진 存在로서의 人間, 또는 人間에 대해 意味를 가지는 것으로서의 世界가, 人間과 그 세계는 一體이며 構造로서 하나의 全體를 構成하고 있다는 再發見에 May는 새로운 意味를 부여한다.

自己, 世界라는 두 極은 언제나 變증법적으로 연관되어 있다. 自己는 世界를 포함하고, 世界는 자기를 포함하고 있기 때문에, 自己없이 세계가, 또한 世界없이 自己란 存在할 수 없는 것이며, 雙方 모두 他에 準해서 만이 理解될 수 있다는 것이다.

世界라는 것은 순수한 客觀的 用語로 記述할 수도 없고 또한 人間環境의 묘사만으로도 理解할 수 없는 것으로, “世界란 어떤 人間이 그 속에 存在하고 있으면서, 또한 그것을 설계(design)하는데 참여하고 있는, 여러모로 意味있는 關係의 構造이다. 때문에 世界에는 나의 存在를 條件化하는 過去의 여러 事件들도 포함되어 있고 또 나에게 作用한 다양한 종류의 결정적 영향도 모두 그 속에 포함되어 있는 것이다. 그러나 그것은 나 自身이 거기에 관련된 것으로서의 여러 事件들이며 영향들이다. 더우기 나 自身은 그것을 작성하고... 自己世界를 작성한다는 것은(to be aware), 同時에 그것을 設計(design)하고 있다는 것이기 때문이다.”³⁴⁾라고 人間과 世界와의 相關성을 May는 이렇게 서술하고 있다.

33) R. May, *The Discovery of Being*, p. 179.

34) *Ibid.*, p. 189.

또한 世界는 文化도 포함되고, 獨自의 세계도 포함되어 있으며, 또한 모든 未來의 可能性도 거기에 포함되어 있다는 意味에서, 단순히 歷史的 狀況 속에서 주어진 可能性에 따라 어떤 人間의 未來에로 開放된 모든 可能性을 포함하고 있는 世界이다. 그러나 May가 중요시 하는 것은 이러한 “열려진 세계”에서의 可能性이 實在의 偶然성(contingency of existence)이라는 骨組 속에서 주어진 것이라는 事實이다. 實際로 力動的인 意味에서 이러한 未來의 可能性이 있다는 것이 人間世界의 가장 意味깊은 局面이라고 May는 말한다. 그 理由는 모든 可能性으로 人間은 “世界를 構築하고 設計하기” 때문이며 世界는 力動的인 패턴에서 결코 靜止되어 있거나 所與된 것이 아니고 또 人間이 그것을 “수용”하거나 거기에 “적응”하는 것 뿐만 아니라, 自己意識을 갖고 있는 限, 人間은 世界를 形成하고 設計하고 있는 過程 속에 있다는 것이다. May는 Binswanger의 引用 속에서 “人間의 實存은 存在의 樣相에 관하여 많은 可能性을 포함하고 있는 것 뿐만 아니라, 存在의 다양한 可能性 중에서야말로 實로 實存의 根源이 있는 것이다³⁵⁾”라고 강조하면서 그의 立場에 全的 支持를 表明하고 있다.

2. 人間實存의 樣相(Modes of Being-in-the-World)

Dasein은 人間實存의 포괄적이면서도 세 개의 同時的으로 상호관련된 樣相으로 構成되어 있는데, 이것은 dasein의 人間의 모든 實存樣相의 特色을 나타낸다. 만일, 그 중 하나의 樣相만이 강조된다면 dasein의 현실성은 상실되어 버리고 마는 것이다.³⁶⁾

세 개의 樣相은 첫째로 周圍世界(Umwelt), 즉 生理的, 物理的 環境을 형성하는 內面的이며 또한 外面的 對象의 세계이다. 둘째로, 다른 사람과의 “더불어 세계” 또는 “함께 하는 세계”(Mitwelt) 즉, 동료인간의 社會的 世界이며, 셋째로, 獨自의 세계(Eigenwelt), 즉 自身과 自身の 可能性(potentials)과 가치들과 關係성을 지닌 心理的 世界이다. 이 세가지 樣相의 世界는 人間 퍼스네리티의 진정한 理解를 위해서는 均等한 강조가 필요하다고 May와 實存心理學者들은 주장한다.

a. 周圍世界(Umwelt)³⁷⁾

주위의 세계는 Freud가 관심을 가졌던 物理的, 自然的 環境의 세계로서 自然의 法則이나, 自然의 cycle의 세계이다. 이 세계는 人間의 出生時 所與된 갈증, 성욕, 수면 등과 같은 人間欲求의 狀態를 포함한다. 이것은 人間의 生得的인 本能的 欲求, 遺傳的으로 決

35) *Ibid.*, p. 191.

36) *Ibid.*, p. 200.

37) *Ibid.*, pp. 194-196 참조.

定된 身長, 特定한 文化圈의 소유 등 事實的 狀態로서 人間의 선택으로 통제할 수 없는 人間存在의 側面을 代表하고 있다. 이러한 狀況을 被投性(thrownness 또는 facticity)이라고 불리우기도 하는데 人間은 어떠한 형태로든 거기에 適應해야 할 世界인 것이다.

그러나 May는 이 세계가 Freud의 主要 關心事의 世界라고 해서 May 自身이 自然界의 現實을 전혀 무시하는 것은 아니고 그렇다고 해서 客觀적인 自然世界를 正當하게 받아들임으로 주위의 세계만을 보고 있는 것이 아니라 人間의 自己意識이라는 맥락에서 주위의 세계를 본다는 것이다. 그러기 때문에 動因이라든가 實體(substance) 등으로 分析해서 세계를 보는 것보다 훨씬 現實的으로 주위세계를 파악할 수 있다고 보고 있다. 嚴密히 區分한다면 動物은 環境, 人間은 世界를 가졌다고 할 수 있다. 따라서 이 세계는 적응(adjustment)과 순응(adaptation)이 타당한 범주에 속한다. 人間經驗의 全部를 이 범주에 적용시키려는 양식이다. 人間에게 있어서 주위세계가 唯一의 樣相처럼 人間을 취급하는 것은 根本的인 오류라고 보기 때문에, May는 자신의 觀點이 機械論者, 實證主義者 또는 行動主義者 보다 現實의 人間의 狀況(actual human phenomena)을 더욱 존중하는 立場임을 명백히 하고 있다.

b. 共生世界(Mitwelt)³⁸⁾

이것은 人間사이의 상호관계를 뜻하는 세계이다. 그러나 이 세계는 단순히 “集團이 個人에게 미치는 영향력”이라든가 集團精神(collective mind)이라든가 여러 형태의 “社會的 決定論”(social determinism)을 意味하는 것은 아니다. 이 세계가 다른 세계와 區別되는 特徵은 動物의 集團(herd)과 人間의 共同社會(community)와의 차이에서 볼 수 있는데, 즉 人間集團 속에서 他者와 意味가 部分的으로는, 그 他者에 대한 그 사람의 關係樣式에 따라 決定되는 것이어서, 個人의 意思決定, 他者에 대한 commitment와 같은 여러 要因이 이에 관련되고 있다는 것이다.

이 Mitwelt에서는 適應과 順應이 타당한 범주에 속하지 않는다. 이 세계에서는 관계(relationship)란 것이 타당한 범주가 된다. 人間關係에 있어서 他人에게나 自身에게 적응하라는 要求는 相對를 人間으로서, dasein으로서 수용하는 것이 아니라 道具的인 것(instrumentality)으로서 취급하는 것이다. 따라서 自身에게만 適應한다는 경우에라도 그것은 自身을 한 對象(an object)으로서 誤用하고 있다는 것이다. May는 이 관계의 세계의 本質을 核心的으로 다음과 같이 要約하고 있다.

“關係라는 것의 本質은 그 만남 속에서 두 人間이 함께 變化한다는 것이다……. 관계에는 언제나 相互覺性(mutual awareness)이 포함되어 있는 것이다. 이것은 이미, 그 만남

에 依해서 상호간에 영향을 미치고 있는 過程이다.”³⁹⁾ May 뿐만 아니라 대인관계의 社會性과 意味性은 Adler, Fromm, Horney, Sullivan 모두가 강조한 개념으로서 人間은 누구도 고립과 소외 속에서 意味있는 實存을 성취할 수 없다는 事實的 現實性을 뒷받침하고 있는 것이다.

c. 獨自世界(Eigenwelt)⁴⁰⁾

獨自의 세계는 自身の 세계로서, 現代心理學이나 深層心理學에서 가장 不當하게 取扱되어 있거나 또는 올바르게 理解되어 있지 않을 뿐 아니라 實際로 大部分 度外視되어 있다고 할 수 있는 樣相이다.

이 세계는 人間の 自覺(self-awareness), 自身과의 연관성(self-relatedness)을 前提로 하는 것이지만 人間 속에 特異하게 存在하고 있다. 人間이 人間存在의 中心이라는 것을 알고 또 人間の 特定한 可能性들을 인식하는 세계이다. 그 樣相은 人間の 행동, 선택 등을 정확히 판단할 때 명백해 진다. 또한 體驗이 自身에게 意味하는 것이 무엇인가를 파악하게 될 때 그것은 단순히 主觀的이고, 內面的인 체험에 불과한 것이 아니라, 오히려 人間이 現實의 世界(real world)를 참된 구조(frame) 안에서 보는 基盤이며 人間이 關係성을 가질 때의 基盤이 되는 세계라는 것이다.⁴¹⁾

反對로, 공허감이나 자기 소외감(self-estrangement)은 獨自의 세계에 대한 올바른 理解를 反映하지 못한다. May는 이렇게 서술하고 있다.

“東洋의 言語에 있어서…… 형용사에는 언제나 ‘나에게 있어서’라는 性質 ‘for-ness’의 意味가 포함되어 있다. 즉, ‘이 꽃은 아름답다’라는 것은 ‘나에게 이 꽃은 아름답다’란 意味이다. 그것과 대조적으로 西歐的 主體·客體 二元論에서 야기된 것은, 우리 自身으로부터 完全히 分離되어 그 꽃이 아름답다 라고 하는 것이 가장 좋은 記述方法이란 것이다. 換言하면, 우리 自身과 그 꽃과의 관련성이 적으면 적을수록 그 記述方法은 더욱 眞實에 가까워 진다는 것이다! 이와같이 獨自의 세계를 고려하지 않는 것으로, 무미건조한 主知主義(intellectualism)를 運轉하게 하고, 活力素를 상실해 온 것이지만, 그것 뿐만 아니라 現代人들이 그 체험의 現實感을 상실해 왔다는 事實 또한 그것과 큰 관계가 있는 것이다.”⁴²⁾

Erikson의 identity의 構造論처럼 Eigenwelt는 他者の 意見이나 期待에 左右되는 世界가 아니라 人間이 自身이 긍지와 自尊感과 個人的 意味性을 향유할 수 있는 人間特有的

39) Ibid., p. 198.

40) Ibid., pp. 199-200.

41) R. B. Ewen, *An Introduction to Theories of Personality*, New York: Academic Press, 1980, p. 373 참조.

42) R. May, *op. cit.*, p. 199.

38) Ibid., pp. 196-198 참조.

세계이다. May는 “만약 당신의 自尊性(self-esteem)이…… 社會的 承認에 좌우된다면 그것은 당신의 自尊性이 아니고 보다 洗練된 社會的 順應性的 한 형태이다”⁴³⁾라고 特徵짓고 있다.

May는 이 세가지 樣相의 상호연관성과 同時性을 論하면서 Freud는 한 世界의 樣相 즉 Umwelt에 忠實하고 다른 世界樣相을 輕視하거나 度外視하는 誤謬를 범했다고 지적한다. May는 Freud가 Umwelt 中의 人間本能, 衝動, 부수현상, 生物學的 決定論 등을 밝힌 공헌을 긍정적으로 평가하고 있다. 그러나 Mitwelt에 대해서는 Freud는 그림자와 같은 概念 밖에 갖고 있지 않음으로 그 結果 Umwelt에서 Mitwelt를 派生시켰거나 Mitwelt를 Umwelt의 부수현상으로 만들어 버렸다는 것이다. 이것은 진정한 Mitwelt를 취급하지 않았다는 意味이며 Umwelt의 다른 형태를 취급한 것에 불과하다는 意味라고 비판하고 있다.⁴⁴⁾

Sullivan을 비롯한 學派는 Mitwelt에 대한 理論的 기반은 設定되어 있다. 그러나 그의 對人關係理論은 Mitwelt의 關係論과는 共通點이 있기는 하나 同一하지 않다고 언급하면서, 위협성은 그것으로 Eigenwelt가 度外視된다면 對人關係는 公허하고 不毛한 것이 된다고 지적하고 있다. May는 Sullivan의 立場은 理論的으로 論理의 모순을 회피할 수 없고

⁴⁵⁾ 다른 그의 공헌도 自己를 反映的 評價나 社會的 범주에 順應시킴으로 自身의 活力과 獨創力은 박탈하는 단순한 社會關係로 환원시켜 버리는 社會順應主義에로의 위협성이 있다는 것이다. Mitwelt는 自動的으로 Umwelt 또는 Eigenwelt로 흡수되는 것이 아니라는 주장이다.⁴⁶⁾

이 Eigenwelt의 세계는 심리요법에 있어서 아직껏 개발되지 않은 領域으로서 2000年代를 向한 開拓分野로 May는 展望하고 있다. “自身에로의 相關性(the self in relation to itself)이란 무슨 意味인가?” “意識이라든지 自覺이나 통찰에 있어서 人間의 內面的 世界에 무엇이 일어나고 있는 것이며 그 意味는 무엇인가?” “自己自身을 알고 있는 自己(self knowing itself)는 무엇을 意味하는가?” 그러나 이러한 獨自의 世界가 技術的 先入感을 지닌 西歐人에게는 가장 파악하기 어려운 樣相이라고 그는 지적한다.⁴⁷⁾ 測量키 어려운 東洋人의 心理의 深奧性和 奧妙性은 특히 獨自世界를 正確히 파악하는데 보다 效率性 있는 아푸로치가 되지 않을까 라는 개연성을 고려하지 않을 수 없을 것이다.

May는 人間의 사랑과 비극의 체험은 獨自의 世界에서 不可缺한 樣相이며 實存요법가들

은 이것에 궁극적으로 대응할 수 있는 理論的인 基盤을 提示해 주었다고 지적한다.⁴⁸⁾ 그는 美國의 心理學이나 精神醫學이 사랑을 論할 때 거기에는 비극의 次元이 결여되어 있는데, 巨大한 自然力과 社會力의 와중에서 人間의 비극 역시 獨自의 世界에서는 眞요한 것이라고 말한다. 그러나 그것이 獨自世界 次元의 人間要素들이라고 할지라도 人間이란 어디까지나 3가지 世界의 樣相 속에서 理解되어야 할 必要性을 강조하고 있다.⁴⁹⁾

3. 實存의 人間

a. 存在論的 不安

May에 따르면 不安이란 것은 存在論的으로도 理解 되어져야 하는 것으로 본다. 따라서 不安이란 것이 기쁨이나 슬픔과 같은 감정의 하나라기 보다도 人間本體論的인 特質이며 人間實存에 뿌리 박힌 것으로 理解해야 한다는 것이다. 그것은 언제나 人間의 實存의 中心, 서있는 基盤 그 自體에 대한 위협이기 때문에 人間은 언제나 非存在에 대한 위협을 체험하고 있다는 것이다.⁵⁰⁾

不安이란 것은 人間이 “가지는 것”(we “have”)이 아니고 “인것”(we “are”)이며,⁵¹⁾ 自身이 分解(the dissolution of self)될런지 모른다는 위협의 체험의 경우는 정신병자에게만 국한된 것이 아니고 신경증적 不安이나 正常的인 不安에 대해서도 同一한 것이다.⁵²⁾ 自身の 實存에 대한 붕괴의 不安, 自身の 세계상실 또는 自身이 無가 되지 않을까에 대한 不安 등은 自覺하는 主觀的 狀態(subjective state)를 말하는 것이다.⁵³⁾ 다시 말하면 “不安 이란 것은 한 個人이, 한 퍼스네리티로서 存在하는데 있어서, 本質的인 것이라고 理解되는 어떤 價値가 위협받을 때 스며나오게 되는 懸念(apprehension)”이라고⁵⁴⁾ May는 말한다.

May는 存在論的 不安과 恐怖(fear)의 區別을 明確히 하고 있다.⁵⁵⁾ 그 差異는 程度나 強度의 차이가 아니고, 不安이란 것은 自尊心이나 人間이 存在로서의 自身の 체험 中에서 가장 眞요한 局面이 되는 自己價値感覺(sense of value as a self)의 中心에 있는 核心

48) Ibid., p. 204.

49) Ibid., p. 205.

50) Ibid., pp. 163, 108. *The Meaning of Anxiety*, p. 155.

51) 이것은 K. Goldstein의 表現을 May가 引用한 것이다. R. May, *The Discovery of Being*, p. 164.

52) R. May, *Man's Search for Himself*, pp. 41-45, *The Meaning of Anxiety*, pp. 155-161 참조.

53) R. May, *The Discovery of Being*, p. 164.

54) R. May, *The Meaning of Anxiety*, p. 153, *Man's Search for Himself*, p. 141, *Psychology and the Human Dilemma*, p. 72 참조.

55) 心理學的으로 說明된 不安과 공포에 대한 상세한 記述은 *The Meaning of Anxiety*, pp. 69-76을 참조.

43) R. B. Ewen, *op. cit.*, p. 373. Ewen의 引用句 참조.

44) R. May, *op. cit.*, pp. 200-201.

45) Ibid., p. 202.

46) Loc. cit.

47) Ibid., p. 203.

을 공격하는 것으로 서술된다. 反面에, 공포란 것은 人間實存의 주변적인 것에 대한 위협에 불과하고, 外部에서 그것을 客觀化할 수 있는 것이라고 한다.

不安이 人間實存의 核心을 공격한다는 事實은, 그것이 存在의 發見을 동요시키는 것이며 時間感覺을 抹殺하고 過去의 記憶을 둔화시키고 未來를 消去시킨다는 意味이다.⁵⁶⁾

May에 따르면 不安이란 것을 實存적으로 理解하게 될 때 不安이란 독일어가 가지고 있는 原語 Angst의 함축미를 加一層 증대시킨다고 하며, 不安은 고통과 공포 雙方을 수반한 위협의 체험으로서 어떠한 存在도 免할 수 없는 가장 괴로운, 가장 基本的인 위협이 된다고 한다. 왜냐하면 그것은 人間 存在 自體가 상실의 위협성에 노출되기 때문이다. May는 不安의 개념을 存在論의 基礎 위에 代置하는 것으로 모든 종류의 불안현상을 심리적으로, 또한 精神醫學적으로 매우 용이하게 취급할 수 있는 것으로 믿고 있다.⁵⁷⁾

또 다른 하나의 중요한 局面은 不安에는 언제나 內面的 갈등(inner conflict)이 내포되어 있다는 사실이다. 이 갈등은 存在와 非存在와의 갈등이라고 할 수 있는 것인데 人間이 自己의 實存을 充足시키는 어떤 可能性이 다가오는 그 時點에서 일어나는 것이다. 그 可能性 그것이 現在의 安定感을 파괴하는 可能性까지도 포함하고 있어 그 安定感의 획득 努力은 새로운 可能性의 否定이라는 傾向을 야기시킨다.⁵⁸⁾

人間에게는 出生外傷(birth trauma)이 모든 不安의 原型이라는 상징적인 表現으로 眞實性을 지니게 된다고 말한다. 人間 모두가 出生時 “협소한 通路를 지날 때의 고통”이라던가, “질식한다”는 Angst의 意味가 잘 示唆하는 것으로, 따라서 열려지는(opening up) 어떠한 可能性, 울면서 “탄생하는” 어떤 可能性이 없다면 인간은 불안을 체험할 수 없을지 모른다는 것이다.⁵⁹⁾

May는 不安이 人間의 自由와 깊은 관계성이 있는 것으로 示唆하고 있는데, 그 理由는 人間이 어떤 새로운 可能性을 現實化하려는 自由가 있다고 한다면—그것이 비록 極少한 自由라고 할지라도—그것이 不安의 체험과 연관되기 때문이다. May는 自由의 개념으로 自我를 理解한 Kierkegaard에 동조하면서 Kierkegaard은 自由란 언제나 잠재적 不安을 포함하고 “不安은 自由의 眩氣”(dizziness of freedom)로서, 不安은 그러한 자유가 現實化되기 전의 可能性으로서의 自由의 現實의 모습이기 때문에 人間의 不安과 自由는 不可分의 관계를 지니고 있는 것이다.⁶⁰⁾

더우기 人間의 實存이 可能性을 의미한다면 人間이 그 可能性을 現實化(fulfilling his potentialities)한다는 問題에 直面하고 있는 상태가 不安이며, May는 또한 逆說적으로,

56) R. May, *The Discovery of Being*, pp. 164-165.

57) *Ibid.*, pp. 167-168. Cf. *Psychology and the Human Dilemma*, p. 79.

58) R. May, *The Discovery of Being*, p. 168.

59) *Ibid.*, pp. 168-169.

60) R. May, *Psychology and the Human Dilemma*, p. 167 참조.

不安을 體驗하는 그 自體가, 어떤 可能性이 存在한다는 것이며 그 새로운 存在의 可能性이 非存在에 依해 위협하고 있다는 사실이 증명된다는 것이다. 그러기 때문에 人間에게 죽음의 위협은 가장 고통스러운 共通된 不安의 상징이 되기도 한다. 그러나 人間은 自身의 實存 속에서 價値를 보유하는 것에 민족과 安定感을 느끼는 存在이기 때문에 非存在인 죽음의 面前에서 存在의 否定에 대한 갈등을 체험하면서 살아가는 存在인 것이다.⁶¹⁾

人間에게 이러한 不安의 實存을 直面하고 처리하는 方法은 어떤 특정한 위협보다도 強한 價値性和 自身의 存在를 同一視하는 것이다. 不安을 야기시키는 궁극적인 위협은 죽음이기 때문에 죽음의 事實 보다도 더 強한 價値性을 소유하는 것이라고 May는 주장한다.⁶²⁾

b. 存在論의 罪責性

罪責性이라는 것은 또한 人間의 存在論의 特徵이라고 May는 말한다.⁶³⁾ 人間이 可能性의 現實化에 대한 問題를 직면하고 있는 狀態가 不安이라면, 人間이 모든 可能性을 否定하고, 그 可能性을 現實化하는 것에 失敗할 때 그 人間의 상태는 “罪責性”(guilt)이라는 것이다.

May는 存在論의 罪責性을 다음과 같은 특질을 가진 것으로 記述한다.⁶⁴⁾

첫째로, 모든 人間이 거기에 參與되어져 있다는 事實이다. 그 理由는 모든 人間이 例外 없이 어느 程度 同僚인 他人의 그대로의 現實性(reality)을 왜곡하여 理解하고 있고, 自己 自身의 可能性을 完全히 現實化하는 사람은 한 사람도 없기 때문이다. 人間은 누구든지 自己의 可能性과 변증법적인 관계(dialectical relation)를 가지고 있는 것이다.

둘째로, 그것은 文化, 社會의 禁壓(prohibition)에서 생겨나는 것도 아니고, 또는 文化의 道德的 習慣을 수용하는 것에서 야기되는 것도 아니라는 것이다. 즉, 그것은 父母의 禁止를 破戒했다는 罪에 基因하는 것이 아니고, 人間이 自身을, 선택할 수도 있고 선택하지 않을 수도 있는 人間으로 볼 수 있다는 事實에서 생겨난다는 것이다. 그런데 May는 完全히 발달한 모든 人間이 이 存在論의 罪責性을 가지고 있지만 그 內容은 社會, 文化 배경에 따라 差異가 있고, 그 大部分은 그 文化, 社會에서 所與된 것이라고 보고 있다.

셋째로, 그것은 病的 또는 神經的 罪責性(morbid neurotic guilt)과 다르다는 점이다. 人間이 罪責性을 수용 못하고 그것을 억압해 버린다면, 그것은 神經病的 罪責性으로 變移

61) *Ibid.*, p. 82.

62) R. May in *Restless Adventure*, pp. 210-211.

63) R. May, *The Discovery of Being*, p. 170. May가 ontological guilt라고 부르고 있는 것은 實存적으로 보편적인 罪責性(existentially universal guilt)이라고 불러야 하는 것인데 여기에는 타당한 논지가 있다고 한다. 이 두 用語는 大略 같은 意味임으로 May가 처음부터 사용해 왔던 ontological이란 用語는 이를 포기하기로 결심했다고 수정하고 있다. May의 각주 7을 참조.

64) *Ibid.*, pp. 176-177.

되어 간다는 사실이다. 신경증적 不安이 아직껏 直面하지 아니한 正常的인 存在論的 不安의 최종결과인 것과 꼭 마찬가지로, 신경증적 죄책성은 存在論的 죄책성의 결과인 것이다. 人間이 그 죄책성을 自覺하고 수용할 수 있다면 그것은 病的인 것이나 신경증적인 것이 아니라 하는 것이다.

넷째로, 그것은 신경증적인 징후 形成(symptom formation)으로 向하지 않는다는 事實이다. 오히려 存在論的 죄책성은 人間の 퍼스내리티에 건설적인 효과를 미치는 것이다. 구체적으로는, 그것이 겸허자세(humility)를 산출하고 同僚人間과의 關係에 있어서 감수성을 야기시키고, 自己自身の 可能性을 점점 더 創意的으로 活用할 수 있는, 그러한 힘을 가지고 있는 것이다.

이러한 人間の 存在論的 特性을 Boss가 취급한 강박신경증자(obsessional-compulsive)를 May는 例證으로 說明한다. 즉, 그 환자는 自身 속에 存在하는 基本的인 可能性에서 自身을 排除시켜 버림으로서 自身の 存在를 잊고, 상실하므로 失敗한 것이다. 그것은 단순히 罪責感을 가지고 있는 것(has guilty feelings)이 아니라, 罪責性이 있다(is guilty)는 것이며, 이러한 罪責性을 단순한 罪責感으로 환원시킴으로서 現實感이 누락된 人間の 幻影만을 취급하게 되는 오류를 범하는 것이라고 May는 지적하고 있다.⁶⁵⁾

May는 또한 그 죄책성의 형태를 論하면서 죄책성의 한 형태 즉, 自己自身の 可能性을 포기하는데서 야기되는 죄책성은, 獨自世界에 해당되는 것으로 이것은 Eigenwelt의 否定이라고 말한다.

제2의 형태는 他人에 대한 存在論的 죄책성으로 이것은 同僚人間을 볼 때 自身の 制約性과 先入感, 偏見으로 보게 된다는 事實에 야기되는 것이다. 이 죄책성은 人間の 實存構造에 뿌리를 박고 있으나 反面에 他者에 대한 겸허자세(sound humility)나 感傷의이 아닌 용서의 태도 등이 여기에서 우러나는 가장 有力한 源泉이기도 한다.⁶⁶⁾ 제2의 형태는 주로 同僚인 人間에게 관련되는 죄책성이므로 共生世界에 해당하며, Mitwelt의 否定이라고 할 수 있다.

제3의 형태는 周圍世界까지 포함하는 自然全體에 연관성을 지니는 “分離罪責性”(separation guilt)이라는 것인데 이것은 存在論的 죄책성에서 가장 복잡하고, 포괄적인 局面이라고 할 수 있다.⁶⁷⁾ 이것은 人間이 自然에서 分離한 것으로 自然과의 커뮤니케이션을 認知, 認定 못하고 否定하는 것이다.

“이는 萬物이 主에게서 나오고 주로 말미암고 主에게로 돌아감이라”의 로마 11:36의 귀절은 自然과 人間の 存在根源은 神이므로, 自然과 人間과의 융화와 調和는 우주적인 秩

65) *Ibid.*, pp. 170-173. 이 환자는 신체적 및 정신적 체험의 가능성을 폐쇄시킴으로 죄책감이 야기되어 그의 정신병을 誘因하게 되었다고 Boss는 분석한다.

66) *Ibid.*, p. 175.

67) *Loc. cit.*

序와 順理인 것이며, 反面에 兩者의 對立은 우주적 攝理에 逆行한다는 함축미를 시사하는 것으로 보아진다. 生態界의 파괴와 人間科學의 至高性은 人間과 自然의 分離를 더욱 深化시키는 결과가 될 것이다. 이것은 現 科學時代에서 볼 수 있는 현상이며, 또한 人間の 가장 심오한 죄책성의 한 要因일지도 모른다.

c. 죽음의 實存성과 抑壓

죽음의 實存성에 대해서 May는 Heidegger의 공헌을 긍정하면서 또한 自身이 예리한 통찰력으로 죽음의 억압개념을 제시한다. Heidegger는 죽음이란 가장 絶對的인 事實이며 어느 人間에게 있어서도 최종적이며 확실한 事實이라고 단언하면서 “죽음은 人間을 個人化한다”고 했다(Death individualizes man).⁶⁸⁾ May는 한 人間은 다른 人間の 죽음을 죽어줄 수 없다는 意味에서 自身の 죽음에 대한 豫知는 自身을 斷切시킴으로 고독자로 만드는 것이기 때문에 人間은 죽음을 話題에서 抑壓시키고 죽음의 문제를 taboo視하게 된다고 한다. 그러나 그러한 죽음에 대한 억압은 生の 意味를 단순히 生存의 年限數를 연장시키려는 假想的 命題에 불과한 것으로 만드는 것이며 그 결과는 生の 現實性에 대한 否定이다.⁶⁹⁾ 죽음이란 事實을 간접적으로 表現한 公式은 暴力(violence)이라고 May는 분석하고 있다. 폭력적이고 加虐的인 상상력은 힘과 男性美의 상징이 아니라 죽음의 事實을 意味한다는 것이다. 그러나 죽음이 惡이라는 Fromm의 立場을 반박하면서 죽음이란 회피할 수 없는 事實을 회피해야 할 惡으로 간주하는 것은 “죽음에 대한 事實을 直視하지 말라는 것이며, 實際로는, 우리 人間經驗의 現實性의 큰 斷片을 회피하고 있는 것”⁷⁰⁾이라고 비판하고 있다. 인간의 비극을 감지하고, 惡과 對面하고 죽음을 染病처럼 회피하지 않는 것은 人間條件이며 狀況이라는 것이다. 시편 記者의 “2b; 비록 내가 죽음의 골짜기를 다닐찌라도 해를 두려워하지 않을 것은 主께서 나와 함께 하심이라”⁷¹⁾의 귀절은 시편 記者가 人間狀況의 一部로서 죽음을 直面했음을 의미한다고 해석한다.

人間이 죽음의 現實성을 억압하는 것으로서 죽음을 회피할 수 있는 것으로 생각하는 오류는 특히 美國文化에서 볼 수 있는 현상으로 세계적 慘狀이 여기에서는 발발 않으리라는 죽음에 대한 억압이 무감각(apathy)을 생성케 한다고 May는 지적한다. 폭력과 세디즘에 대한 집착성은 人間の 죽음에 대한 熟考가 아니라 죽음과 그 상징에 대한 억압과 죽음에

68) R. May in *Restless Adventure*, p. 194. Otto Rank는 “죽음은 人間の 個人化를 확인한다”고 했다. (Death confirms man's individualization.)

69) *Ibid.*, p. 196.

70) *Ibid.*, p. 198. E. Fromm은 그의 저서 “*The Heart of Man*”에서, 예를들어, “생에 봉사하는 모든 것은 善”(“Good is all that serves life”). 그리고 “죽음에 봉사하는 모든 것은 惡”(“Evil is all that serves death”)이라고 기술하고 있는데 May는 Fromm이 “죽음 그 自體를 회피해야 할 惡으로 만드는 體制를 形成하고 있다”고 비판하고 있다.

71) 시편 23:4.

대한 不潔感과 그 病的 存在로서의 혐오감에 基因한 것이다. 그 結果적 수익이 세디즘과 폭력이다.⁷²⁾

May는 人間이 죽음을 直面하는 事實에서 創意性이 발동되는 것으로 보고 있는데, 죽음의 現實性은 여러모로 人間の 實存性을 자극하고 자각시키는 積極적인 側面들도 存在한다는 事實을 인정한다.

生命에 대한 獻身性은 죽음을 直面하는 것으로 可能해 진다고 May는 말한다. “生命에 대한 사랑 그 自體를 위한 것은 人間の 비인간화를 의미한다……. 人間이 生命을 보존키 위해 어떠한 행동이라도 한다는 것은 事實이지만…… 人間은 생명보다도 더 重要的 가치를 保有하려는 存在이다. ‘自由 그것 아니면 죽음을 달라’는 表現은 노이로제적인 것이 아니라…… 人間이 가장 尙하게 완전한 人間 수준에서 表出된 진지한 表現이다.”⁷³⁾

또한 順應主義를 May가 death-in-life라고 부르고 있는 이유는 그것이 자각의 상실, 可能性과 感受性의 상실, 特有的 人間性의 상실이기 때문이다. 이러한 方法으로 人間은 잠정적으로 죽음의 不安, 非存在의 不安을 회피할 수 있으나 그 代價는 人生의 포기, 自身의 存在感과 可能性의 양도이며 Tillich의 말과 같이 그것은 人間이 非存在(죽음)가 두렵기 때문에 存在를 포기하는 것이며, 죽음을 무서워하기 때문에 人生의 意味를 양도하는 것이 된다는 意味이다.⁷⁴⁾

May는 death-in-life의 決定的인 문제는 自我意識에 대한 人間の 能力이라고 한다. 그것은 죽음이 意識의 말살이라기 보다도 삶의 체험(the experience of being alive)은 意識의 質의 문제와 관련된다는 뜻이다. 人間은 죽음을 豫知할 수 있는 存在로서, 죽음은 個人化된다. 그러나 이 個人的 性格의 체험이 억압을 통해서 非個人的인 것으로 대치시킬 必要性和 관련된다는 것이다. 故로, 人間の 죽음에 대한 勇氣있는 自覺은 그 自體가 昇化된 행동이라고 May는 말한다.⁷⁵⁾

더우기 죽음에 대한 自覺은 人間の 存在感을 민감케 한다. 죽음을 直面할 수 있는 能力으로서 人間은 自由를 얻을 수 있다는 자신의 죽음과 변증법적인 관계에 있는 것이다. 그러나 이 事實을 抑壓하는 것으로 自身의 存在를 斷切시킨다. 그러나 죽음의 순간의 可能性에 대한 自覺은 자신의 存在와 체험을 구체적인 自覺性의 체험이 되게하는 것이다. 그것은 곧 人間存在와 죽음에 대한 高次元의 意識의 體驗이며 그 체험의 민감화를 意味하는 것이다.⁷⁶⁾

죽음에 대한 自覺은 또한 人間겸허성의 궁극적 원천이 된다. 그것은 人間の 同僚意識을

72) R. May in *Restless Adventure*, p. 203.

73) *Ibid.*, pp. 203-204.

74) *Ibid.*, p. 204 참조.

75) *Ibid.*, pp. 206-207.

76) *Ibid.*, p. 208.

고취시키는 강렬한 人間化의 動機를 형성하고, 또한 人間을 他者의 용서와 자비를 必要로 하는 存在로 만들고 人間の 同等성과 겸허성의 均等性을 認識하게 만든다.

죽음은 不安을 야기시키는 궁극적인 위협이기 때문에 人間에게 죽음의 事實보다 더 意義 있는 것은 價値性의 개발이다. May에 따르면, 價値性의 기능을 고려할 때 人間の 가치성의 健全성과 특히 죽음에 관한 不安과의 관계는 反非例한다는 것이다. 즉, 人間の 가치성이(애국심이나, 애정이나, 진리나, 自由나, 神에 대한 사랑과 헌신이나 상관할것 없이) 보다 확고하고, 유연성 있고, 보다 심오할수록, 人間은 不安이나 또는 죽음에 대한 不安을 과감히 대응할 수 있다는 주장이다.⁷⁷⁾ 그 결과 죽음의 實存性 속에서 人間은 참되게, 슬기 있게 아름답게 存在해 갈 수 있다는 實存-人間主義的 立場을 그는 대변하고 있다.

4. 自律的, 倫理的 人間

a. 自由

May는 人間이 自由나 實存性을 論할 수 있는 것은 “倫理的 動物”로서 倫理的 판단을 할 수 있는 능력 때문이라고 한다.⁷⁸⁾ 그의 人間觀에 있어서 핵심적인 思想을 구성하고 있는 것은 自由에 대한 개념일 것이다.

自由와 行動의 다양성에 대한 人間 선택의 가변성, 사회적 압박감, 비인격적 힘에 대한 무력한 도구의 如否, 이러한 문제는 May의 思想 맥락 속에서 핵심적 문제를 이루고 있다. 자유가 없는 곳에 責任이 있을 수 없고, 따라서 自由없이는 人間の 倫理도 존립할 수 없다는 것이 그의 사상 속에서 거대한 潮流를 형성하고 있다.

그는 궁극적으로 自由의 本質에 대한 해답의 곤란성을 시인하면서도 自由의 경험주의적 定義를 大略 세가지로 集約하고 있다.

첫째로, 人間이 행동하는 自由를 그는 實存的 自由(existential freedom)⁷⁹⁾라고 부른다.

이 自由는 實存哲學에서 말하는 自由와는 함축미를 달리하는 May 自身の 독특한 自由觀으로서 心理的 수준에서 人間の 日常生活의 활동 영역에서 볼 수 있는 것이다. 그는 이것을 “自由란 한꺼번에 여러 方向에서 오는 자극을 直面할 때 잠깐 休止할 수 있는 力量이며, 그 休止 속에서 이 反應보다는 저 反應으로 더 큰 比重을 두고 행동하려는 力量이다” Freedom is the capacity to pause in the face of stimuli from many directions at once and, in this pause, to throw one's weight toward this response rather

77) *Ibid.*, pp. 209-211.

78) R. May *Man's Search for Himself*, p. 174.

79) R. May *Freedom and Destiny*, New York : Delta Book, 1981, p. 174.

than that one. 라고 定義했다.⁸⁰⁾

이것은 行動의 自由를 말하며 결정이나 선택의 경우에 생겨나며, 이 自由의 더 심오한 例證으로서 人間의 探究能力(the ability to ask questions)을 意味하며, 이 경우 질문속에 回答에 대한 선택의 自由, 즉 그 可能性이 含蓄되어 있다고 말한다.

둘째로, 그는 人間의 自由에 대하여 存在의 自由(freedom of being) 또는 本質的 自由(essential freedom)⁸¹⁾를 제시한다. 이것은 人間이 行動하려는 추진력(urge)이 태동되는 상황(context)을 말한다. 그러므로 행동의 自由란 存在의 自由에서 탄생하는 것이다. 따라서 本質的 自由란 人間이 實存的 自由로 탐구하는 可能性이 대두되는 再考, 熟考하는 能力(ability to reflect, to ponder)을 포함한다. 故로 自由란 本質的으로 內面的 狀態를 意味하고 그 中核的 은닉소는 人間存在의 絶對的 必要性이다. 그것은 人間에게 存在感을 부여하고, 自律性的 경험, identity, “나”가 가진 폭 넓은 意味범주를 지닌 “나”란 代名詞를 구사할 수 있는 能力을 부여하는 것이다.

또한 이 本質的 自由에서 다른 自由의 형태가 유출된다고 May는 말한다. 그리고, 그러한 自由의 형태들이 상호 모순적이지 않고, 人間이 時間과 空間을 동시에 정복할 수 있는 것처럼, 人間의 能力領域 속에서 여러 程度의 差異로 存在하게 되는 것이다.

셋째로 個人的 自由(personal freedom)⁸²⁾이다.

人間이 自由를 소유하려고 하면 自律性和 責任性的 형태로서 個人的 힘(personal power) 내지 그와 同等한 행동의 힘을 지녀야 한다. 個人的 自由는 순간적 행동의 양태에 대한 확실성은 없으나 內面的으로 다양한 可能性을 유보하게 된다.

또한, 이 自由는 가능한 운동의 범주(the range of movement possible)⁸³⁾로 볼 수 있으며 이 운동과 그 확산은 人間의 出生에서 죽음에 이르는 일생을 통하여 個人的 상징적 表現이 되는 것이다.⁸⁴⁾

自由는 可能性(possibility)이며, 個人的 선택, 自由意志에 기초한 自我實現의 가능성이 다.⁸⁵⁾ 自由는 언제나 可能한(the possible)것을 포함하기 때문에 人間의 自由에는 언제나 유연성과 위험성이 내포되어 있는 것이다.

May는 人間의 自由가, 自由에로의 正常的이고 잠정적인 움직임이라고 할 수 있는 反抗(rebellion)이나, 또는 無計劃性(planlessness)이나, 無干涉主義도 아니고, 無政府主義

나 無法主義와도 전혀 無關한 것이라고 한다. 따라서 人間의 本體論的인 자유란 經濟的, 社會的으로 理想的인 社會속에서 人間이 自我와 더 위대한 자신의 가치관들을 항상 實現할 수 있고 그의 잠재력을 구사하고 發展시킬 수 있는 최대한의 機會라고 한다.⁸⁶⁾

이것은 自由란 人間됨에 基本的이란 뜻이며 人間이란 것과 自由는 同一視되어진다는 意味이다. 또 自由란 人間尊嚴性에 대해서도 本質的인 것이기 때문에 人間의 尊嚴性은 自由에 基礎해 있고 自由는 人間尊嚴性에 基礎해 있다는 相互間的 前提를⁸⁷⁾ May는 示唆한다. 換言하면, 이것은 “人間이 自身이 되는 自由”(freedom to be one's self)⁸⁸⁾를 말한다. 더 正確하게 말한다면, 意圖되어진 自我가 되는것(to become that which you were meant to be)이다. 이러한 意味에서 Beethoven에게 있어서 自由란 건축가나, 牧師나, 전기공이 되는 自由를 뜻하는 것이 아니라 단순히 音樂의 작곡가가 되는 自由를 意味한다. 같은 意味에서 도토리에게 自由란 무궁화나 菊花가 되는 것이 아니라 참나무가 되는 것처럼, 自由란 人間自身の 本質的인 內面性을 實現시키는 自由를 뜻하는 것이다.⁸⁹⁾

독재적 결정론(dictatorial determinism)이란 것이 야기된다고 人間이 느껴지는 것은 人間의 진정한 identity, 本質的 內面性을 인식함에서 생겨나는 것이다. 따라서 人間이 自由한다는 것은 人間 identity의 각성(awareness)과 더불어 일어난다. 人間自身の 內面性 또는 神의 內面性에 참여자일때 人間은 自由할 수 있다고 보는 것이다. May는 이것이 “너희가 眞理를 알찌니, 眞理가 너희를 自由케 하리라”의 보다 심오한 뜻으로 理解하는 듯하다.

또한 May는 자유가 人間自身の 발전을 把持할 수 있는 力量이기 때문에 自由는 自我意識의 한 側面이라고 본다. 人間이 自覺할 수 있는 能力이 없다고 하면 人間은 本能에 依해 축출당하거나 역사의 他律的인 行進에 불과한 存在라는 것이다.⁹⁰⁾

May는 自我를 精神과 同一視한 Kierkegaard에 共感하면서 이 둘을 同一視함으로 人間은 自由와 必然性的의 合成體임을 지적하고 있다. “人間은 精神이다…… 精神이란 무엇인가? 그것은 自我이다. 그러나 自我란 무엇인가? 自我란 그 自身에 그 自體를 관련시키는 관계이다. (The self is a relation which relates itself to its own self…….”⁹¹⁾ May는 自由란, 精神의 빛 속에서 성숙해지는 것은 事實이지만 그 反對로 人間의 精神도 自由로서만이 可能해 진다고 한다. 自由없이 人間精神이 存在할 수 없으며, 人間精神 없이는

80) Ibid., p. 54. 또한 *Psychology and the Human Dilemma*, p. 175 참조.

81) R. May *Freedom and Destiny*, pp. 55-58.

82) Ibid., pp. 10-11.

83) Ibid., p. 62.

84) Ibid., p. 65.

85) R. May *Freedom and Destiny*, p. 10. Possibility의 語原은 power의 語根이 되어 있는 Latin語의 posse(할 수 있다)에서 파생한 것이다.

86) R. May, *Man's Search for Himself*, pp. 154-160. *Psychology and the Human Dilemma*, p. 175.

87) R. May *Freedom and Destiny*, p. 9.

88) Ibid., p. 8.

89) W. Braden, *The Private Sea*, pp. 192. R. May, *Freedom and Destiny*, pp. 8-10.

90) R. May, *Man's Search for Himself*, p. 160. *Psychology and the Human Dilemma*, pp. 161-167. “The man who was put in a cage”에서 May는 이것을 잘 例示하고 있다.

91) R. May *Freedom and Destiny*, p. 220.

또한 自由란 存在하지 않는다. 故로 自由없이 自我란 存在하지 않는다는 것이다.⁹²⁾

따라서 人間의 自我意識은 自由와 不可分의 關係에 있다. 이 事實은 人間이 自由意識을 더 소유할수록 그는 더 자유로운 것이며 그 반대의 경우도 마찬가지 현상이다. 無意識的 pattern, 즉 禁忌事項, 억압, 無意識적으로 “망각된” 유아시의 문화, 사회조건 등에 의해 속박되고 밀려나면서 人間은 결국 자유롭지 못하게 된다는 것이다.

그러나 人間은 自我意識을 획득함으로써 그의 선택과 自由의 범주는 증폭된다. 自由는 누적적(cumulative)이기 때문에 自由로 얻은 선택은 다음 선택을 위한 보다 더 큰 自由를 가능케 한다. 그리고 自由를 行使함에 따라 人間은 自我의 範圍를 더욱 擴大시키는 것이다.⁹³⁾

人間은 自身을 決定지우는 事件들 속에서 무엇이 自身을 決定지우고 있는가의 意識의 餘分을 가지고 있고 그것들을 또한 초월할 수 있는 힘을 지니고 있다. 불치병 환자나 사형수의 경우에도 自身을 그 狀況에 關聯시키는 方法에는 선택의 自由를 가지고 있다. 生의 現實, 죽음과 무자비한 現實의 事實에 人間이 自身을 어떻게 關聯시키느냐의 問題는 죽음 그 事實, 그 自體보다 더 人間에게 重要한 것이다. May는 Socrates가 타협보다 죽음을 선택한 경우를 例示하면서 自由란, 주어진 사건을 초월한 意味性을 지니고 있다고 주장한다.

그러므로, 自由란 단순히 어떤 特定한 결정에 대하여 긍정이나 否定으로 反應하는 問題가 아니라 人間自身을 造成하고 창조하는 힘, 人間을 참 人間되게 하는 自律性을 意味하는 것이다.⁹⁴⁾

May에게 있어서 自由란 것은 이렇게 實存的이며 中核의인, 심오한 意味性을 지니고 있다. 그는 人間이 自由로이 창조된 피조물이며 자유란 것이 얼마큼 自明的인 眞理이며 양도 될 수 없는 人間의 權利인 것을 강조하고 있다.⁹⁵⁾ 그는 Freud가 自由로운 存在인 人間의 意志와 決定을 극소화 시킴으로 “念願”이나 “動因”이 人間을 움직이는 것으로 묘사하므로 그 責任性을 斷切시켜 人間을 決定論的 存在-not “driving” any more, but “driven”-로 浮上시켜 놓았다고 본다.

Freud는 “無意識으로 사는 存在로서, 精神的 自由와 선택에 깊이 뿌리박힌 信念은 매우 非科學的이기 때문에 精神生活을 支配하는 決定論의 主張에 양보하지 않으면 안된다”

⁹⁶⁾라고 강조함으로써 人間의 自律的인 要素인 自由와 선택의 힘을 事實上 부정하고 있는 것이다. 그러나 May는 이러한 人間自由의 부정을 反語적으로, 人間은 自身속에 무한한 決

定論的인 힘을 의식할수록 더욱 自由함을 느끼기 때문에 自由란 결정론에 反對되는 것이 아니고 人間이 결정론적 存在라는 事實을 아는 能力(capacity)이 自由라고 역설하고 있다.⁹⁷⁾ 人間이란, 삶과 죽음의 面前에서도 自由한 存在이며, 이것은 人間의 生에 대한 선택, 存在에 대한 선택을 可能케 하고 同時에 人間이 存在에 對한 自由를 가졌다면, 죽음에 대한 自由도 소유하고 있다는 것이다(If man is free to live, he is also free to die).⁹⁸⁾

b. 責任

責任은 自由의 概念과 깊은 밀접한 關聯성을 지닌다. May는 機械화된 人間社會의 不毛性에 대한 상징적 反抗으로서의 無政府主義者의 行동을 결코 自由의 現實이 아니라고 비판한다. 왜냐하면 自由와 責任은 언제나 不可分의 關係를 맺고 있기 때문이다.⁹⁹⁾

May는 責任의 個人的인 것과 社會的인 것의 兩面에 대하여 論하기를 이 責任은 人間의 自我와 世界와는 不可分의 關係에 있기 때문에 人間에게는 不可避한 問題가 된다는 것이다. 그는 “自我는 世界를 含義하고, 世界는 自我를 含義한다. 自我를 더 각성하게 됨으로 世界를 더 각성하게 되고 그와 反對로 世界를 더 각성하게 됨으로 自我를 더 각성하게 된다. 이 自我와 世界와의 不可分의 關係가 또한 責任을 含義하게 된다”¹⁰⁰⁾고 한다.

責任이란 단어는 반응한다(responding, 또는 response to)는 뜻인데, 換言하면 世界의 一部分인 人間이 계속 그 世界에 반응하지 않고서는 自我가 될 수 없다는 意味이다.

그러나 그 反應에 있어서 人間의 自由란, 中心自我(the centered self)의 행동의 質(the quality of action)을 意味하기 때문에 이것은 마음의 “一部”나 또는 自我가 마음을 統制한다는 概念은 無意味한 것이며, Freud 學派가 말하는 “自我”(ego)를 自由나 自律性的의 최소로 설정한다는 것도 역시 無意味한 것이라고 May는 말한다. 自由란, 성질상 總體로서 행동하는 自我, 즉 “中心自我”에만 위치해 있기 때문에 그 中心에서 自我경험으로서의 행동은 언제나 責任을 수반한다는 주장이다.¹⁰¹⁾

이러한 自由는 人間의 生에 대한 선택, 存在에 대한 선택을 可能케 하고, 만일 人間이 存在를 선택했다면 수반되는 自身에게 대한 責任은 새로운 意味를 지니게 된다.¹⁰²⁾ 그 意味는,

첫째로 自身에게 外部的으로 부과된, 모든 강요된 무거운 짐으로서가 아닌 自身이 선택

92) Loc. cit.

93) R. May, *Man's Search for Himself*, p. 162.

94) *Ibid.*, pp. 161-165 참조.

95) R. May *Freedom and Destiny*, pp. 3-5.

96) R. May *Love and Will*, pp. 182-184.

97) R. May, *Psychology and the Human Dilemma*, p. 175.

98) R. May, *Man's Search for Himself*, pp. 168-170.

99) R. May, *Psychology and the Human Dilemma*, p. 175.

100) *Ibid.*, pp. 174-175.

101) *Ibid.*, p. 177.

102) *Ibid.*, p. 173.

한 것으로서 自身の 人生에 對한 責任을 수용해야 하는 것이다.

人間이 선택할 能力이 없다는 것은 그러한 선택에 대하여 責任을 수용할 能力이 없다는 뜻이다. 自身の 선택이 결정한 결과로서의 존재로서 自身에 對한 책임성을 수용할 수 없다면 自由를 위임받을 수 없는 存在가 되는 것이다.

둘째로, 外部로부터의 discipline을 self-discipline으로 변모시키는 책임을 지니게 된다. 이것은 自由로서 自我를 선택했다면 그의 一生을 통해 성취코자 하는 價値들을 위해 自身의 discipline을 必要로 한다. 왜냐하면 責任에는 discipline이 必히 수반되기 때문이다.

May는 또한 人間の 自由에는 언제나 社會的 責任이 介入된다고 지적하고 있다.

人間の 精神은 時空間의 즉각적 상황을 초월하여 그 長期的 結果에 대하여 思考할 수 있는 能力을 지녔기 때문에 人間精神의 社會的 兩極性에서 도피할 수 없게 된다.¹⁰³⁾ 따라서 主觀的 “精神”과 客觀的 “世界”는 不可分의 상호관계를 이룬다. 물론 이 상호관계에서 人間の 自由에는 制約性이 따른다.¹⁰⁴⁾ 순간적 感傷, 변태적 奇行에 따른 生活樣式은 어떤 意味에서 中心自我의 行動에 正反對의 것이다. 또한 自由의 制約性은 自我가 언제나 世界속에, 즉 신체, 지능, 질환, 사회적 규범 등의 한계성을 지니고 存在함으로 責任에도 限界性은 있다는 것이다.

또한 自由는 不安을 수용하고, 인내하고 건설적으로 살아간다는 能力을 要求하는 社會的 責任성을 示唆한다.¹⁰⁵⁾

이 不安은 正常的 不安(normal anxiety)을 意味하는데¹⁰⁶⁾ 不安時代의 要因들을 直面하고 인내하는 責任을 수용하는 것이다.

不安에서 도피한다는 것은 自動的으로 人間の 自由를 포기하는 결과가 된다. 따라서 自由로운 人間은 自我에게 영향을 미치는 社會的 集團이나 國家의 決定에 一翼을 담당하는 權利를 自覺하는 存在이다. 또한 自身과 信念을 달리하는 역사와 인류, 사회적 집단의 長期的 安寧을 위해 思考하고 行動하고 責任을 가진 存在라는 것이다. 또 人間の 價値와 尊嚴性에 대한 自尊性으로 自身이 自由한 存在임을 인식하고, 불가피한 不安을 수용할 수 있고 그것을 보다 더 위대한 自我意識으로 跳躍시킬 수 있는 動機化를 위해 건설적으로 활용하는 責任 있는 自由로운 存在의 人間이다.

May에 依하면 責任이란 단순히 過去의 行動에 속박되어지는 것이 아니고 人間の 가능한 行動을 제시하는 자유에 부합되게 하는 것이다. 행동하는 자유는 행동하는 責任을 부여한다. 이러한 意味에서 自由의 責任은 人間存在 속에서 統合되어진다. 責任은 道德的 教

103) Ibid., p. 177.

104) R. May Love and Will, p. 269.

105) R. May, Psychology and the Human Dilemma, pp. 178-181 참조.

106) 이 不安은 장기간동안 누적, 은닉됨으로써 분출되는 신경증적 불안(neurotic anxiety)으로 轉 移될 수 있다고 한다.

訓 이상의 것이며 倫理生活에 있어서 하나의 綱領 이상의 것이다. 그것은 人間の 本體論 的 構造 一部分의 基礎를 形成한다.¹⁰⁷⁾ 이러한 理由로 人間은 個人뿐 아니라 다변적인 사회 영역에 있어서도 責任을 지닌 存在가 되는 것이다.

May는 특히 自由와 관련된 맥락에서 人間을 價値追求的 動物(valuing animal)이라는 倫理的 存在로 보고 自由란 모든 가치의 어머니라고 한다. 人間の 가치 즉, 사랑, 정직 성, 용기 등의 가치들은 自由에게서 派生되고 自由에 左右된다. 그러나 自由는 가치성 以上의 것이고 가치화의 可能性의 기초를 형성하고 있는 價値化할 수 있는 能力에 根本이 되는 것이다.¹⁰⁸⁾

人間은 自由와 責任으로 自身과 社會에 대한 個人的 義務로서 가치관의 성취와 commitment가 要請되는 存在이다.

그리고, 그러한 價値觀이 人間存在의 意味와 意義를 부여하는 것이다. 이 점에서 Patka는 May의 立場을 적절히 逆說的으로 대변하고 있다. “가치에 대한 무가치화는 人間 自身の 무가치화를 가져다 주었다.” (“The devaluation of values led to the devaluation of man himself”)¹⁰⁹⁾

진지한 意味와 倫理的 義務에 순응하는 人間價値性의 再確認, 再建設, 再活은 人間本 然의 位相을 찾게되는 것이며, May는 人間の 本質的 特徵은 선택하고 가치를 긍정할 수 있는 能力이며, 이것은 人間自身の 生存보다도 더 意義있는 것이라고¹¹⁰⁾ 人間이 또한 倫 理的 存在임을 강조하고 있다.

c. 創意的 勇氣

人間社會가 傳統的 價値觀의 顛倒와 教育, 宗教, 技術 등의 局面에서 急激한 變化를 當面하면서 人間에게는 自身の 感受性, 認識, 自由, 責任 등이 要請되어진다. 따라서 人間은 未來에 대한 不安과 未知의 世界를 對面하면서 存在하는 勇氣가 要請되는 存在이 다.

May는 身體的 勇氣, 道德的 勇氣, 社會的 勇氣 등을 언급하고 創意的 勇氣가 가장 重要的 것으로 지적한다.¹¹¹⁾

勇氣는 절망과 대립하는 것이 아니며, 또한 그것은 단순히 固執이나 我執을 要하는 것도 아니다. 왜냐하면 人間은 반드시 他人과 함께 창조하지 않으면 안되는 存在이기 때문이다.

107) R. May Freedom and Destiny, p. 100.

108) Ibid., p. 7.

109) F. Patka, Value and Existence, New York: Philosophical Library, 1964. p. 135.

110) R. May, Restless Adventure, p. 193.

111) R. May, The Courage to Create, New York: W. W. Norton, (小野泰博譯) 東京, 誠信 書房, 1981, pp. 7-17.

May에 따르면 “勇氣의 主된 性格은 우리들 自身の 存在속에 中心되는 것을 획득하는 것”¹¹²⁾이라고 한다. 그것 없이는 人間은 스스로를 空虛한 存在로 만들어 버리기 때문이다. 더우기 勇氣라는 것은 無分別性(rashness)과 혼동되어지는 않아야 하지만, 또한 사랑·충성과 같은 他人의 個人的 가치중 하나의 美德이나 價値로도 간주되어서는 아니된다. 勇氣란 다른 一切의 美德이나 個人的 價値를 理解하고 거기에 現實性을 부여하는 것이며,
 113) 一切의 精神的인 美德을 可能케 하는 것이라고 한다.

人間에게 있어서 存在를 可能케 하고 生成을 可能케 하려면 勇氣가 必要한 것이다. 自我란 存在가 現實性을 띠려면 自己의 主張이나 commitment는 不可缺의 條件이다. 人間은 수 많은 決斷에 依해 人間의 價値性과 尊嚴性에 到達하는 것인데, Tillich가 勇氣를 存在論的이라고 부르는 것도 이러한 理由로 因해서이다.

人間이 自己自身, 自身の 存在를 宣言할 수 있는 긍정적인 선택이 곧 勇氣인 것이다.

114) 그러나 창의적 勇氣가 가장 중요한 것은 도덕적 용기가, 예를들어 惡과 不正을 是正하는 것이라면 창의적 용기는 거기에 새로운 社會가 건설될 수 있는 새로운 형태나 새로운 pattern을 발견하는 것이기 때문이다. 창의적 勇氣가 어떠한가에 대한 理解를 돕기위해 May는 창의성에 대해 이렇게 論하고 있다.

창의성이란 것은 基本的으로는 새로운 무언을 제작하고 產出해 내는 過程을 意味하는데,

115) 창의적 人間이라는 것은 存在 그 自體를 表明하는 人間이며 人間의 意識을 擴大시키는 人間이다. 따라서 人間의 창의성은 自身の 이 世界에서의 存在를 充實케 하려는 人間의 가장 基本的인 現시라고 할 수 있다.¹¹⁶⁾

May는 도피적 창의성과 진지한 창의성을 區別하고 있는데, 도피적 창의성이라는 것은 “만남”이 결여된 實在과의 만남이 전혀 없는 창의성을 의미한다.¹¹⁷⁾ 才能이란 것은 人間에게 “所與된” 人間 속에 秘藏된 것으로 측량할 수 있는 것이지만, 창의성이란 것은 행위로서 現시되어 비로소 볼 수 있는 것임으로 人間의 창의성은 만남의 要素란 것이다. 만남의 행위 속에서 생겨나며, 그 행위의 中心에 있는 이 만남에 依해 理解되어져야 한다는 것이다.¹¹⁸⁾

창의성의 제2의 要素는 強烈性 또는 May가 passion이라고 부르는 commitment의 質을 말한다.¹¹⁹⁾ 창의성은 인식의 強烈性, 의식의 高揚이 그 특징이다. 그것은 우주의 창조처럼

112) *Ibid.*, p. 5.

113) *Ibid.*, p. 6.

114) R. May, *Man's Search for Himself*, p. 236 참조.

115) R. May, *The Courage to Create*, pp. 44-45.

116) *Ibid.*, pp. 43-44.

117) *Ibid.*, p. 46.

118) *Ibid.*, p. 95.

119) *Ibid.*, p. 50, 45.

질서가 무질서에서 form이 chaos에서 出現된 것과 같이 人間은 창의적 활동 自體에 참여한다는 희열감각인 것이다.¹²⁰⁾ 그것은 또한 자신의 잠재력을 實現한다는 체험을 수반한 mood를 意味하기도 한다.¹²¹⁾ 따라서 人間의 창의적 활동은 그의 全 퍼스네리티 內에서의 認識의 高揚이 포함되어 있다.¹²²⁾ 창의적 용기는 不安, 過敏性, 무방비성이라는 높은 代價를 지불하더라도 非存在로부터 도피하려 하지 않고, 非存在와 만나 투쟁하는 것으로 非存在로 하여금 存在를 낳게 하는 것이다.¹²³⁾

人間의 可能性에는 制限이 있으나 창의성 그 自體 역시 限界性을 必要로 한다는 것이 May의 주장이다. 왜냐면 人間의 창의적 행위라는 것은, 人間이 自身을 制限하는 것과 또 거기에 대한 모순된 투쟁에서 생겨나는 것이기 때문이다.¹²⁴⁾

이러한 限界性에도 不拘하고 人間은 價値追求의 存在이며 가치를 창조하는 存在이다. 本能이나 動因의 滿足感이나 充足感보다, id, ego, superego가 주장하는 갈등의 和解보다도, 社會나 環境에 대한 단순한 반응이나 적응보다도, 人間은 價値의 實現化를 위해 前向前進하는 存在이다. 價値를 추구할 수 있다는 能力은 창의성의 一面이라고 May는 말한다.¹²⁵⁾ 따라서 價値 추구성과 창의성은 不可分의 관계에 있고, 또한 時間이라는 眼前的 상황을 초월하는 가치성을 창조해 나감으로 環境과 社會의 公益을 위해 그 社會를 變形시켜 나갈 수 있는 勇氣를 지닌 存在가 人間이다. 동시에 眞理를 위한 탐구, 美를 위한 탐구, 善을 위한 탐구에 대한 獻身에서 이것을 성취할 수 있는 용기있는 倫理的인 存在이다.¹²⁶⁾

“人間은 창의적 행위로서 죽음을 넘어서 갈 수 있다. 이것이야말로 창의성이란 것이 그렇게도 重要的 理由인 것이며”¹²⁷⁾ 人間의 창의적 용기는 죽음의 實存까지 直面하고 超越할 수 있는 勇氣이며 이러한 勇氣를 必要로 하는 存在로 May는 人間을 특징짓고 있다.

5. 生成的, 目的論的 人間

a. 志向性(Intentionality)

May는 Freud와는 대조적으로 心的決定論(psychic determinism)과 目的論에 상당한 重要性을 부여한다. 人間이란 어느 程度까지 유아기와 아동기로부터의 여러가지 영향력에

120) *Ibid.*, p. 160

121) *Ibid.*, pp. 108, 51.

122) *Ibid.*, pp. 52-53.

123) *Ibid.*, p. 118.

124) *Ibid.*, p. 145.

125) R. May, *Psychology and the Human Dilemma*, p. 185.

126) *Ibid.*, p. 182.

127) R. May, *The Courage to Create*, p. 23.

推進되는 存在이나 또한 自身이 선택하는 目標을 向해 努力하는 自由와 責任性을 지니고 있다고 본다. 따라서 志向性이란 意識的, 無意識的 目的性(sense of purpose)을 가지고 目的論的으로 行動하는 能力을 의미한다.

“강인한 決定論과 因果論이 노이로제와 病的 경우에는 해당한다는 Freud의 主張은 이 점에서는 타당했다. 그러나 이것은 모든 人間의 經驗에 그것을 適應시키려는 오류를 범했다. 未來에 새로운 여러 可能性을 開放하고, 個人的 自由와 責任性의 要素를 도입하는 目的의 側面도 있다는 事實이다. 人間이 自身이 行動을 意識하게 되는 過程에서 개입하게 될 목적이란 측면도 또한 存在한다. 事實上, 우리는 人間이 무엇을 向해 움직이고 있는지를 볼 때에만, 또 그가 무엇으로 生成되어가는가를 理解할 때에만이 人間을 理解할 수 있다…….”¹²⁸⁾ 고 May는 말한다.

그러므로 心理的으로 건전한 人間이 바람직한 未來의 어떤 狀態를 想像할 수 있고, 그 方向으로 自身을 推進시키도록 組織할 수 있는 能力을 May는 意志 또는 志向性이라 부르고 있다. *Love and Will*에서는 그는 志向性과 意圖性(intention)의 두 用語를 使用하여 人間이 어떠한 양태의 未來를 志向하는가를 묘사하고 있다. “志向性이란, 體驗에 意味를 부여하는 構造이며 意圖性과 同一視되어서는 안되지만 志向性은 意圖性의 次元이며 意圖性을 가진다는 것은 人間의 能力”¹²⁹⁾이라고 定義하고 있다. 그런데 이 定義의 오류를 시인하고 후에 May는 이를 수정하였다. 志向性은 人間이 目的論的으로 行動하는 基本的 行動이 그 관심사이며, 人間이 가지는 여러 意圖에서 그것이 明白하다는 것이다. 그뿐 아니라, 技術的으로, 志向性은 意識的인 無意識的인 兩面에 關여되는 것으로 意識的인 意志 보다도 더 심오한 目的性(sense of purpose)을 대표한다고 한다.¹³⁰⁾

May 自身の 수정이 타당하다고 볼 수 있는 理由는, 事實上 人間의 無意識的, 意識的 目的性의 兩面이 人間存在의 모든 側面을 支配하고 있음을 볼 수 있기 때문이다.

May는 志向性을 人間이 世界를 知覺하는 方法으로서 特定한 것을 아는 것(intensio primo)이나 概念化로서 아는 것(intensio secundo)의 인식론의 한 형태로 보고 있다. 그러므로 未來는 現在를 형성하는 것이라는 견해이다.¹³¹⁾

더우기 Adler의 理論처럼 人間이 生成過程의 過程을 통해 生成되고자 하는 努力은 人間의 유아시절 記憶을 형성한다는 것이다. 즉, 知覺처럼, 人間의 世界와 自身과의 世界와의 關係가 變化될 때 유아시절의 어떤 사건들이 記憶으로 되살아나며, 이것은 그의 志向性에 대한 關係가 變化했음을 意味하는 것이다. 그러므로, 아는 것과(knowing), 뜻하는 것

128) R. May *Love and Will*, p. 94. 또한 92-93, 202-203을 참조.

129) *Ibid.*, pp. 223-224.

130) R. B. Ewen, *op. cit.*, p. 375 각주 3을 참조.

131) R. May *Love and Will*, pp. 224-226.

(willing)은 不可分의 關係에 있다고 주장한다.¹³²⁾

그는 말하기를 “기억은 志向性의 기능이다. (memory is a function of intentionality)…… 이러한 意味에서 未來는 過去를 決定한다.”¹³³⁾

May에 있어서 志向性의 상실은 人間의 큰 심리적 질환을 表示하고 있다. 그가 말하듯이 “참으로, 現代人的 ‘노이로제’의 中心核心은, 責任性 있는 自身으로서 存在를 침식하는 것이며, 決定하는 自身の 意志와 能力을 소모시키는 것이다.”¹³⁴⁾ 그리고 May는 結論짓기를 그것과 強烈한 無氣力은 폭력의 結果를 자아낸다고 하며, 그것은 自身이 意識있는 영향력을 행사할 수 있으리라는 충분한 氣力을 留保하고 있다는 事實을 증명키 위한 必死의인 시도라는 것이다. 그러므로 Freud가 人間의 퍼스네리티가 유아시절의 영향과 非理性的인 것들로부터 全的으로 自由하다는 Victorian時代의 그릇된 개념을 분쇄키 위하여 心的決定論(psychic determinism)을 강조한 것에 反하여, May는 자기소외(self-estrangement)와 무감각(apathy)을 치료하기 위하여 志向性을 강조하지 않으면 안된다는 것이다. 왜냐하면 志向性 없이는 人間은 아무 것도 아니기 때문이다.¹³⁵⁾

그는 말하기를 “모든 사람이 自身の 意義性을 必要로 한다. 우리 人間社會에서 그것을 可能하게 또한 타당한 것으로 할 수 없다면 그것은 파괴적인 方法으로 획득되어진다. 우리 앞에 있는 도전은 人間이 어떻게 意義性과 인정을 성취하느냐의 건전한 方法이다……. 왜냐하면 人間은 누구도 自身の 無氣力함의 마비된 經驗을 영구히 인내할 수 없기 때문이다……. 그리고 人間은 아무도 어느 程度 自身の 意義性의 감각없이는 오랫동안 존재할 수 없다.”¹³⁶⁾

그러므로 人間은 志向性을 통해 自身の 힘과 可能性과 identity를 체험할 수 있고 언제나 未來를 向하여 움직이면서 未來의 實現性 속에 自身の 位相을 설정할 수 있는 唯一한 存在라는 것이다.

b. 超越性

志向性과 關連된 特色으로 人間은 즉각적 상황(immediate situation)을 초월하는 能力이 있는 存在라고 May는 말한다. 人間이 自身과 世界와의 다양한 關係 속에서 여러가지 선택을 할 수 있다는 것은 自身の 目的을 眼前에 두고 볼 수 있다는 能力인데 人間은 實存的이며 力動的이며 모든 순간에 있어서 生成하고 있는(becoming) 存在로 理解되어진

132) *Ibid.*, pp. 232, 235-238, 218.

133) *Ibid.*, pp. 232, 291, *The Discovery of Being*, pp. 219-220.

134) R. May, *Love and Will*, p. 184.

135) *Ibid.*, p. 244.

136) *Ibid.*, pp. 14, 16, 31, 162. R. May, *Power and Innocence*, New York: W. W. Norton, 1972, pp. 37, 179, 243.

다.¹³⁷⁾

그 能力의 하나는 時間에 있어서 現存하는 순간의 限界를 초월하는 能力이며 먼 過去나 멀리 未來의 일은 지금 여기에서 그 實存 속에 가지고 들어올 수 있는 能力이다.¹³⁸⁾

人間이란, 空間의 3次元 世界에 存在하고 있는 것 뿐 아니라 時間이라는 계속적인 흐름 속에 살고있는 存在로서 흘러가는 “現在”에서 過去와 未來의 二重視覺을 향유한다. 무한한 以前과 以後속에서 과거의 경험을 회상하여 現在를 초점화 시키고 그 配合를 未來로 투영시키면서 存在해 가는 것이다.¹³⁹⁾

故로 時間은 存在의 根本(the very ground of existence)이며 人間은 空間的 存在樣相이라기 보다 時間的 存在樣相으로서, 過去, 現在, 未來는 人間の 個人的 存在와 연결되어 있다는 것이다. 人間은 時間 속에 存在를 소유하지만(have our being in time) 時間 속에 存在하지 않고(not exist in time) 時間이 人間 속에 存在한다(time exists in us), 즉 時間이란 人間存在의 條件이 아니라, 時間이 時間의 存在를 위한 條件(time is not the condition of our existence; we are the condition for the existence of time)¹⁴⁰⁾이라는 것이다.

人間이 現在狀況을 초월한 能力을 가진 存在라는 것은, 特히 社會관계의 구조 속에 나타나는 記號나 상징을 구사해서 思考하고 대화할 수 있는 存在라는 뜻이다. 그뿐 아니라 人間은 自我意識이라는 그 속에 자아초월성(self-transcendence)의 意味를 內包하고 있기 때문에 어느쪽이 결여되면 그것은 現實的이 될 수 없다. 自身에 의식하고 있다는 그 自體가 自身の 狀況을 볼 수 있는 能力이 있다는 것이며 즉각적 상황을 초월할 수 있다는 能力은 獨自의 세계를 前提하는 人間體驗의 핵심을 이루고 있다는 것이다.¹⁴¹⁾ 志向성과 깊이 관련된 형태는 사랑과 관심(Sorge)인데, 사랑과 관심은 自我意識을 前提로 하는 人間 特有의 能力의 하나라고 May는 말한다.

May는 사랑의 構造要素를 sex, eros, philia, agape로 區分하면서 特히 중요한 사랑의 한 局面은 eros로서, 이것은 有義的인 他者와의 聯合을 통한 自身을 성취하려는 目的 있는 努力이며, 정열, 활력, 관심 등의 함축미를 지니고 있다고 한다.¹⁴²⁾ 관심은 自己存在를 理解하고, 이에 대한 責任을 질 수 있는 能力을 갖고 있어 즉각적 상황을 초월할 수가 있다는 것이다. 관심은 eros의 必要한 源泉이며 eros의 심리적인 側面이 되고 特히 관심

137) R. May, *The Discovery of Being*, pp. 224--225.

138) *Ibid.*, p. 228.

139) M. Heidegger, *op. cit.*, 特히 pp. 456-488 참조.

140) G.M. Kinget, *On Being Human*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 37 참조.

141) R. May, *The Discovery of Being*, pp. 229, 232 참조.

142) R. May, *Love and Will*, pp. 37-38, 72-79, 302, 317-319, 그리고 *Freedom and Destiny*, pp. 230-231 참조.

은 심리요법에 있어서도 志向性的 特別한 형태(type)가 된다.¹⁴³⁾

人間の 어떠한 行動이던, 要컨데 그것은 관심을 갖고 行動한다, 또는 관심이 없이 行動한다는 그 형태(type)에 불과하다는 것이다. 따라서 人間이 관심을 갖는 能力과 즉각적 상황을 초월하는 能力과는 같은 銅錢의 表裏와도 같은 것임으로¹⁴⁴⁾ 관심은 죽음까지도 초월하는 能力이라는데 人間の 特有성을 보게 되는 것이다.

c. 創我性(daimonic)의 兩面性

Dasein의 상실의 결과로 야기되는 人間の 파괴성은 大部分 無氣力感에 基因되는 反面에 May는 人間을 生得的인 溫厚한 충동들, 禁止의 충동들에 推進되는 存在로 보고 있다. 前者는 性, 정열, eros, 그리고 生育性 등을 지칭하고, 後者에는 과도한 적개심, 공격성, 분노, 잔인성, 권력욕 등이 포함된다. 이 中 어느 충동의 局面도 人間の 全 퍼스내리티를 지배할 수 있는 可能性을 지니고 있기 때문에 창의적이기도 하고 파괴적이기도 하다. 그러나 보통 이 兩面성을 지니고 있어 古代 希臘어의 神性(the divine)과 악마성(the diabolical)의 뜻을 內包한 用語 “daimonic”으로 表現되고 있다. 그 힘이 왜곡되어 一方的인 要素가 全人格을 침해할 때 그것은 “귀신들림”(“demon possession”)이 된다¹⁴⁵⁾는 것이다. Daimonic은 明白히 實體라기 보다 “人間體驗의 基本的인 太古類型的 機能으로 모든 人間에게 있는 實存的 現實이라고 할 수 있다”¹⁴⁶⁾고 May는 말한다.

C. Jung의 人間觀에서 볼 수 있는 陰影(shadow)의 要素처럼, May에게는 “daimonic”은 심리적 건강을 성취하기 위해서는 人間の 意識 속에 수용되고 統合되어져야 하는 要素인 것이다.

그러나 人間은 自身の 美德만을 취급하고 人格의 어두운 面을 억압하려는 傾向이 강하기 때문에 이 과업은 용이한 것은 아니다. May가 지적하듯이 人間이 自我의 統合이나 他人의 統合에 대한 욕구나 욕망에 無關心하여 全自我를 침해당할 때 그 daimonic은 惡魔가 된다.¹⁴⁷⁾

反面에 daimonic에 대한 否定이나 외면은 變변히 참혹한 결과를 빚어내는 소박한 天真성을 產出하기도 하는 것이다. 예를들어, Hitler와 같은 악마성을 뒤늦게 理解하거나, 미리 制動을 걸지 못해 惡을 각성 못한 채 惡에게 쉽게 破滅된 예를 볼 수 있다는 것이다. 그뿐 아니라 daimonic이 무의식 속에 남게 되도록 허용되는 경우 그것은 전형적으로, 高度의 파괴적인 여러 형태로 노출되는 것이다. 따라서 폭력이나 방종이나 無政府主義의 무질서 형

143) R. May, *Love and Will*, pp. 287-306, 289.

144) R. May, *The Discovery of Being*, pp. 234, 235, 292.

145) R. May, *Love and Will*, p. 123. R.B. Ewen, *op. cit.*, p. 380.

146) R. May, *op. cit.*, p. 123.

147) *Ibid.*

태로 주위에 투영되어 調和로운 人間關係를 不可能하게 만들기도 한다. Daimonic 그 自體가 惡이라고는 할 수 없으나 自覺性이나 責任感이나 人生의 意義없이 또는 盲目的으로 無分別하게 구사될 때 問題性 있는 디렘머에 봉착하게 만든다는 것이다.

“Daimonic이 억압될 때 그것은 어떤 형태로 폭발하게 마련이다. 그 極端的인 형태가 暗殺, 그리고 이 世紀에 우리가 너무나 잘 아는 兇惡적인 비극들……. 殺人, 拷問, 戰爭으로 이끌어가는 野生的 兇惡들이 名人의 마음 속에 품어져 있다는 사실을 알고 있다……. 폭력은 daimonic이 왜곡된 것이다……. 그것은 “귀신들림”(demon possession)의 가장 경직된 형태”¹⁴⁸⁾ 이다 라고 May는 주장한다.

그러기 때문에 daimonic을 認定치 않는 것은 惡魔的인 된다는 것이며, 그것은 파괴적인 악마성의 側面에 대하여 자신을 共犯者로 만드는 것이다. 또한 결과적으로는 사랑에 있어서의 自我去勢(self-castration)이며 意志에 있어서의 自我-破棄(self-nullification)¹⁴⁹⁾ 라고 May는 강조한다.

그러나 May는 또한 人間의 이러한 “파괴적인 측면은 오로지 그 힘을 건설적인 활동으로 變形시킴으로 대응할 수 있다”¹⁵⁰⁾ 고 긍정적인 局面을 提示한다.

Daimonic은 人間에 있어서 自己自身을 확인하고, 자신을 主張하고, 自身을 영속시키고 增大시키고자 하는 兇惡이기 때문에 惡魔的인 面은 모든 人間에게 創意性을 부여하는, 같은 自己主張의 反對의 側面이 되는 것이다.¹⁵¹⁾ 이러한 건설적인 面은 人間이 가지는 여러가지 잠재력, 창의력 기타의 生成過程을 형성하게 된다.

近代的 概念의 起源이 된 희랍개념의 daimon은 倫理的 宗教的 지도자의 창의성 뿐만 아니라 詩人이나 예술가의 창의성도 포함하고 있으며 그것은 또한 戀人이 가지고 있는 傳染性이기도 한 것이다.

Plato는 그러한 창의성은 “神聖한 狂氣(“divine madness”)라고 주장했고, 舊約의 야곱은 宗教적으로 창의적 人間의 原型으로 例證될 수 있다는 것이다. 야곱의 경우는, 內面的 갈등과의 싸움에서 갈등이 人間 속에 새로운 전환, 변화의 必要性을 前提하며 새 人生을 위해 투쟁하는데서 창의성을 탄생케 하는 것이라고 May는 말한다.

그러나 daimonic은 良心은 아니라고 한다. 良心 보다는 自然의 힘을 말하며 善惡의 彼岸에 存在한다. 自我보다도 存在의 根源에서 생겨나는 것이며 특히 창의성, 天賦的 재능이나 능력의 통합된 狀態로서 조화되는 eudaimon(행복)을 성취할 수 있게 한다는 것이다.

152)

148) *Ibid.*, pp. 129-130.

149) *Ibid.*, p. 131.

150) *Ibid.*, p. 130.

151) *Ibid.*, p. 123.

152) *Ibid.*, pp. 170, 123-124, 127-129.

Latin語의 genius(天才)가 genere(generate)의 語根에서 파생했듯이 daimonic은 개인 속에 있는 產出과정(generative process)의 목소리이다.¹⁵³⁾ 그것은 人間의 여러 감수성과 힘과의 特有的 pattern을 形成하고 있고 이것으로서 外界와의 연관성 속에서 個人의 獨自性이 生成되어가는 것이다.

Daimonic의 兩面性은 파괴적인 활동과 건설적인 動機의 表裏關係에 불과하다. 거기에서 eros에 대한 活力과 能力이 開示되는 것이며 daimonic은 意識을 통해 非人格的인 盲目的인 兇惡이나 推進力으로 구사되는 道具가 되지 않고 그것을 統合하여 人格的인 것으로 형성하고 生成해 나갈 수 있는 存在로서의 체험을 可能케 하는 것이다.¹⁵⁴⁾

이렇게 볼 때 daimonic은 非人格的인 것에서(impersonal) 意識을 深化시키고 擴大하는 것으로써 人格적인 것(personal)으로 형성되며 나아가서 人間生活 속에 사랑의 意味에 대한 민감한 理解의 단계에로 점진하며 Logos에로 추진케 한다. 이 Logos는 現實의 意味性 있는 構造이며 形態를 구축할 수 있는 人間의 能力으로 超人格的인 것(transpersonal)이며 人間에게 daimonic을 克服할 수 있는 힘을 주는 것이다.¹⁵⁵⁾ 이러한 人間의 創意的 要素들로 人間은 生成되어 가는 存在로 그 特色을 지니고 있다고 May는 주장한다.

IV. 相談學的 含義

May가 代表하는 實存心理學이 강조하는 것은 方法이나 技術의 體系가 아니고 實存分析에 의해 人間의 實存을 理解하는 하나의 APPROACH이다. 특히 西歐社會에서 人間存在의 理解를 방해하고 있는 主要한 障礙要因은 技術의 과잉 강조라는 側面일 것이다. 이것은 人間을 數量化하고, 조작하고, 분석되어지는 操作물이라고 보는 傾向이다. 따라서 實存的 APPROACH는 先 理解-後 技術의 原則에 依한 하나의 orientation이라고 할 수 있다. 심리요법과 상담을 포함한 相談學이라는 廣義的 意味에서 먼저 May의 심리요법의 含義를 다음과 같이 要約할 수 있다.¹⁵⁶⁾

첫째로, 치료자의 가장 중대한 과업 내지 責任性은 client를 하나의 存在로서 世界內存在로서 理解하는 것이며, 技術的인 問題는 모두 이 理解에 종속된다는 것이다.

둘째로, 心理的인 力動性이 언제나 그 意味를 client 自身の, 지금 여기에서의 人生(immediate life)의 實存的 상황에서 추출된다는 것이다.

153) *Ibid.*, p. 125.

154) *Ibid.*, pp. 125-126.

155) *Ibid.*, pp. 176-177.

156) R. May, *The Discovery of Being*, pp. 239-266 참조.

셋째로, client의 現存在(presence)를 강조하는 것이다. 다시 말하면 client의 存在(being)를 可能한 限 理解하고, 體驗하려는, 살아있는 한 人間이 client라는 事實의 강조이다.

넷째로, 치료는 client의 現存在를 파괴해 버리는 行動의 形態를 남김없이 분석(analyze out)하도록 努力하는 것이며, 치료자는 自己自身 속에 충분한 現存在를 방해하는 要素가 조금이라도 있는지 각성해야 할 것이다.

다섯째로, 치료 목표는 client가 그의 實存을 現實의인 것으로 체험하는(experience his existence as real) 것이고, 그 목적은 client가 그의 實存을 可能한 限 充分히 各성하게 되도록 유도하는 것이므로, 그 속에는 스스로의 可能性에 各성하고 거기에 근거하여 行動하게 한다는 意味가 포함되어 있는 것이다.

여섯째로, 이 實存的 치료는 다른 치료과정과의 차이를 나타내는 것으로서 commitment를 重視한다는 事實이다. 이것은 眞理를 보기 위해 必要한 前提條件이 되기 때문이다.

다음으로 카운셀링에 대한 含義를 要約해 본다면,¹⁵⁷⁾

첫째로, 人間을 不安에서 自由롭게 한다는 것은 노이로제의 不安에서 내담자가 自由롭게 되도록 助力하는 것으로서 正常的 不安을 건설적으로 대응할 수 있게 하는 것이다.

둘째로, 人間이 自律적이고 志向性的인 存在로서, 自由와 責任은 내담자에게 不可分의 關係에 있다는 깊은 인식을 심화 확대하여 그의 意志와 能力을 배양할 必要性이 있다.

셋째로, 不安과 罪責性을 추출하여 人間이 體驗하는 갈등과 고통을 建設적으로 직면하게 하고 再指向시킴으로 내담자에게 있어서의 그 含의성과 意味性을 명백히 하는 것이다.

넷째로, 상담에 있어서(심리요법에서와 마찬가지로) 藥物 복용은 倫理的 問題가 수반된다. 藥物은 신체질환과는 다른 原理로서 정서적 문제에 作用하기 때문에 그것이 내담자의 反應에 變化를 가져올 수 있으나 그 反應이 왜곡된 理由를 심각히 淸급할 倫理的 責任도 있는 것이다.

다섯째로, 不安을 완화시키기 위한 藥物使用은 더 심각한 病勢로 惡化될 것을 방지하거나 치료를 可能하게 하기 위한 경우 外에는 使用치 않음이 타당한 것이다. 왜냐하면 藥物使用은 분명히 有害한 結果를 나타내며, 價値追求의 存在로서의 人間成長을 위한 機會, 즉 人間の 價値變形의 可能性을 말소하기 때문이다.

여섯째로, 價値觀의 문제는 모든 내담자 자신의 統合을 달성하는 過程에서 前提되어야 할 것이다.

일곱째로, 상담기법은 상담자 人格의 表現이므로, 가치관의 保有를 강조하는 아프로치로서, 비록 상담자의 가치관은 강요될 수는 없으나 적어도 提示되어야 하는 것이며, 가치관

157) R. May, *Love and Will*, p.126. *Psychology and the Human Dilemma*, pp.181-184. *The Art of Counseling*, Abingdon Press, 1977, p.192 참조.

없이 상담의 목표는 달성될 수 없는 것으로 보아진다.

여덟째로, 내담자가 自由로이 自身이 되게 한다는 것은 人格의 變形을 意味하는데 그것은 忠告나, 助言이나, 說得으로 성취되어지는 것이 아니라는 것이다. 왜냐하면 그것은 人格의 自律性에 대한 淸해를 意味하는 것이기 때문이다. 소극적, 자아배배적인 要因들을 생산하는 심리적 에너지를 적극적이고 생산적이고 창의적인 방향으로 내담자가 再分配하도록 動機化를 추구할 것이다.

V. 評價와 結論

애매성이 반드시 深奧性을 意味하는 것은 아니겠으나 May는 그의 一連의 개념구조를 定義하거나 연관시키는데 充分한 明瞭性이 결여되어 있다고 볼 수 있다. 특히 行動主義 心理學, 數量主義 思考方式이 支配的인 美國 心理學界나 相談學界에서 實存的 心理學과 그에 따른 상담요법 등이 크게 환영받지 못한 主要原因 中の 하나가 그것이 黑白論理 思考의 성향에 충분히 부합되지 않기 때문인지도 모른다. May에게 있어서는 例를들어 무감각(apathy)의 反對는 때로는 사랑으로 때로는 關心으로 定義되고 있다. 그리고 노이로제는 人間の 存在論的인 감각의 억압, 또는 自身の 성취와 두가지 方法의 갈등등 다양하게 定義되고 있다.¹⁵⁸⁾

事實上, 이러한 모순성과 혼동의 要素들은 May의 立場에 대한 理解를 困難케 하는 要因이 될 수 있다. 그 뿐 아니라 그의 理論에 本質的인 구조개념들이 무엇인지 明瞭하지 않을 경우가 간혹있다. 그의 思想에 있어서 根本的인 概念을 형성하는 主要한 dasein과 같은 實存的 概念 등은 그의 저서 *Love and Will*이나 *Power and Innocence*에서 實際的으로 省略되어 있다. 이러한 理由로 그의 實存心理學의이며, 人間主義的인 人間觀은 짜임새 있게 一貫性 있게 體系化되지 못하고 不適切한 說明과 중복적인 句辭로서 그의 立場을 說教化하는 경향을 엿볼 수 있다.

그러나 志向성과 같은 개념은 根本的으로 淸신한 것으로 May 自身이 提示하고 있다. 그럼에도 人間の 目的論的 側面은 Jung, Adler, Allport와 같은 理論家들에 의해 淸급되어졌다. 또한 May의 *Power and Innocence*의 개념 역시 Adler의 우월감이나 열등감을 向한 努力의 개념과 현저한 흡사성을 보이고 있다.

그러나 May가 강조하는 점은 그러한 개념들은 그 개념의 基礎가 되는 基本的 構造가 결여되어 있다는 主張이다. 實存이라든가, 非存在라든가의 개념들을 除去하고서는 人間이 보통 使用하는 心理的 機制조차도 理解할 수 없다는 것이다.

158) R. May, *Love and Will*, pp.29, 89, 47 참조.

參 考 文 獻

많은 現代心理學者들이 自身の 科學的인 研究는 實驗者 自身の 심각한 偏見의 源泉이 된다고 생각한다. 勿論 May도 이 點에서는 例外가 아닐 것이다. 그의 實存的 아프로치는 數量化나 統計的 분석을 배제하는 傾向이 있고 따라서 支援資料 없이 E. Fromm처럼 一般的인 진술을 하는 경우도 가끔 발견되어진다.

그러나 이러한 科學的, 統計的 嚴密性的 결여에도 不拘하고 May의 自己內存在 (being-in-the-world)와 같은 개념은 人間人格을 개념화하는 타당하고, 새로운 아프로치를 提示하고 있다.

May의 研究는 “實存的 노이로제”(existential neurosis), 소외감과 無意味性的 慢性的 감정같은 人間理解에 새로운 범주를 추가시킨 기여라든가, 죽음에 대한 억압된 공포에 관한 연구와 강조는 人間理解에 意義있는 공헌이며, 人間特有的 志向性이라든가, 自律的 人間으로서의 自由와 責任性的 강조 등은 역시 중요한 그의 공헌이라고 할 수 있다. 非存在의 위협 앞에서 自身の 決定에 대한 勇氣있는 commitment가 권장되고 志向性이 可能性을 성취하는 초월적인 활동, 또는 선택을 통한 生成過程으로 實存만 가졌던 人間이 自身の 本質을 창조하는 등의 人間에 대한 理解는 人間の 긍정적인 面貌들을 確認시키는 實存-人間中心의 立場을 表明하고 있다.

그러나 그는 또한 人間の 어두운 面貌, 人間과 不可分의 惡과 죄의 문제도 역시 심각하게 다루는 균형있는 심리학자라고 보아진다. May의 人間理解는 溫情的이며, 통찰력 있는 心理學者의 思想을 提示하면서 Maslow나 Rogers 등과 脈을 같이 하는 人間主義的 人間觀을 묘사한다. 그의 實存的 심리학의 人間觀은 우리에게 示唆하는 바 크지만 基督教의 視覺에서 보는 人間本然의 모습에 대한 심오한 理解가 결여되고 있는 것으로 보아진다.

人間이란, 實存主義가 主張하듯 宇宙의 孤兒처럼 地球上에 던져진 被投性的 단순한 存在가 아니라 神의 目的과 攝理 속에서 存在意義를 가진 實存이며, 그 人間の 존엄성, 고귀성의 강조의 前提는 어디까지나 神의 피조물로서 神의 사랑의 대상으로서의 人間の 地位를 高揚함에 기초를 두어야 할 것이다. 하나님 없는 唯我獨尊의인 人間 至高主義 思想은 타락성과 죄악성을 지닌 人間性에 대한 올바른 理解를 파악치 못한 傾向인듯 하다.

人間の 根元的 實存的 問題와 窮極的인 문제들이 심각하게 다루어지고 이에 대한 올바른 解答이 提示되는 것으로 전폭적으로 人間에 對한 올바른 理解와 人間觀의 정립이 성취되는 것으로 사려된다.

1. Allport, G. W. *The Person in Psychology*, Boston : Beacon Press, 1968.
2. Braden W. *The Private Sea*, Chicago : Quadrangle Book, 1967.
3. Burton, A. (ed) *Operational Theories of Personality*, N. Y. : Brunner/Mazel, 1974.
4. Ewen, R. B. *An Introduction to Theories of Personality*, N. Y. : Academic Press, 1980.
5. Fashbach, S. Weiner, B., *Personality*, 2nd ed. Lexington, Mass : D. C. Heath, 1986.
6. Friedman, M., *To Deny Our Nothingness*, N. Y. : Delacorte Press, 1967.
7. Heidegger, M., *Being and Time.*, N. Y. : Harper & Brothers, 1962.
8. Kinget, G. M., *On Being Human*, N. Y. : Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
9. Matson, F. W. (ed), *Being, Becoming and Behavior*, N. Y. : George Braziller, 1967.
10. May, R., *The Art of Counseling*, Abingdon Press, 1977.
11. May, R., *The Courage to Create*, N. Y. : W. W. Norton, 1975.
(小野泰博譯, 東京誠信書房, 1981)
12. May, R., *The Discovery of Being*, N. Y. : W. W. Norton, 1983.
(伊東博, 伊藤順子共譯, 東京誠信書房, 1986)
13. May, R., *Freedom and Destiny*, N. Y. : A Delta Book, 1981.
14. May, R., *Love and Will*, N. Y. : W. W. Norton, 1969.
15. May, R., *Man's Search for Himself.*, N. Y. : W. W. Norton, 1953.
16. May, R., *The Meaning of Anxiety* N. Y. : W. W. Norton, 1977. (小野泰博譯, 東京誠信書房, 1984)
17. May, R., *Power and Innocence*, N. Y. : W. W. Norton, 1972.
18. May, R., *Psychology and the Human Dilemma*, Princeton, N. Y. : D. Van Nostrand, 1967.
19. Meyers, D. G., *Psychology*, 2nd ed. N. Y. : Worth Publishers, 1989.
20. Patka, F. (ed.), *Existentialist Thinkers and Thought*, N. Y. : The Citadel Press, 1962.
21. Patka, F., *Value and Existence*, N. Y. : Philosophical Library, 1964.
22. Shinn, R. L. (ed.), *Restless Adventure*, N. Y. : Charles Scribner's Sons, 1968.

- 23. Smith, S., *Ideas of the Great Psychologists*, N.Y. : Barnes & Noble, 1983.
- 24. Van Leeuwen, M.S., *The Person in Psychology*, Grand Rapids : Eerdmans, 1985.
- 25. Watson, R.I., *The Great Psychologists*, 4th ed. N.Y. : J.B. Lippincott, 1978.
- 26. Wolff, W., *Values and Personality*, N.Y. : Grune & Stratton, 1950.

현대 기독교교육학 연구의 동향에 관한 연구

—교육의 방법문제를 중심으로—

(A Study of Some Current Movements in the Study of Christian Education)

—with reference to pedagogical issues—

김 성 수*

(Sung Soo Kim, Ed. D.)

본 연구는 1989년도 문교부 학술연구조성비에 의하여 연구되었음.

목 차

- I. 서 론
- II. 기독교학교의 필요성
 - 1. 기독교세계관과 교육
 - 2. 인간의 응답행위로서의 학교
 - 3. 부모의 교육적 책임과 기독교학교
- III. 현대 기독교교육의 연구동향
 - 1. “일단계적 교육방법” (First-Step Approach)
 - 2. “공유적 프락시스” (Shared Praxis)
 - 3. 학습양태 (Learning Style) 연구
 - 4. 다중적 지능 (Multiple Intelligence) 개념
 - 5. 기독교적 교수활동 (Teaching Christianly)
- IV. 결 론

I. 서 론

교육이란 목적지향적인 인간형성 활동이다. 모든 교육활동은 그것이 기독교적 교육이던 비기독교적 교육이던지 간에 본질상 종교적 (religious) 인 성격을 지니고 있는 유목적적인 인

* 기독교교육과 부교수, 교육철학전공