

훨씬 크고 급속히 성장하는 집단인 Sikhs교도들은 분잡에 집중되어 있다. 그들은 농업과 상업분야에서 활발하며 많은 수가 공무원으로 종사해 왔다. 힌두교의 Bhakti종파와 모슬렘의 Sufis파로 부터의 절충한 배경을 가지나 단일신교적인 그들은 그들의 경전인 Adi Granth 을 최고로 받들며 문화적 진보를 위해 중요한 형상의 사용을 반대하며 부분적으로 카스트 구별을 반대하며 여자에 높은 존경을 표하고 과부의 재혼을 허락한다. 그들의 성웅(Warrior-Saints) 이상들과 생존을 위한 전쟁의 역사와 함께 그들은 친밀한 공동체의식, 종교와 정치의 밀접한 연결, 그들의 사원에 대한 민주적, 회중적 지배, 독특한 생활 방식등을 용기, 충성, 공격성과 결합시킨다.

6. 기독교(토착의 소수집단들 주로 초대교회에 초점을 맞춘다.)

로마문화와 사회의 붕괴와 해체의 요인들로 황제들의 타락하고 변덕스런 정치와 황제숭배, 제신전의 증가, 제국철학에서의 분열과 이단들, 증대하는 문학의 초현실적인면 그리고 사회적 경제적 붕괴와 함께 이민족의 침입과 방탕, 비참한 노예제도, 극장에 미친 대중들을 우리는 볼 수 있다. 그러나 경멸 당하고 잔인한 죽음에 내몰리는 무시무시한 상황의 와중에도 기독교인들은 빛과 사랑과 속죄능력으로 빛을 발한다. 이 주제를 다루는 작품들의 작가를 보면 C. Schmidt, Ernst Troeltsch, Arnold Toynbee, Edward Gibbon, Robert M. Grant, Christopher Dawson 등이 있다.

IV. 오늘날 기독교(개혁주의) 문화의 필요와 가능성 및 결어

오늘의 개혁주의 기독교 문화의 필요성과 가능성은 출애굽기19:5,6을 특별히 해석함으로 제시된다. 여기서 이스라엘의 기능은 인류에 대한 제사장의 나라가 되는 것으로 표시되며 신약은 이 구절과 개념을 디도서와 베드로전서와 요한계시록에서 사용한다. 결론적으로 간접적이긴 하지만 문화의 변형자로서의 교회의 역할을 강조한다. 우리가 강조하는 것은 종교에 대한 문화적 접근이 아니라 문화에 대한 종교적 접근이다.

心理學派的 人間觀과 教育

이 논문은 1982年度 文敎部 學術研究助成費 支給에 의하여 研究되었음

韓 基 台*

◇ 目 次 ◇

- I. 序 論
- II. S. Freud
 - A. Freud의 生涯와 著書
 - B. Freud의 科學的 世界觀
 - C. 三位 機能的 構想에서 본 Freud의 人間觀 — 自然主義的 人間觀
 - 1. 情慾的 動物觀(The concupiscent animal) — Id
 - 2. 心理主義的 人間觀(Psychologistic view) — Ego와 Superego
 - 3. 機械力學論的 偏見(Mechanistic bias)
 - 4. 決定論的 悲觀論(Pan-deterministic pessimism)
- III. Carl G. Jung
 - A. Jung의 背景과 生涯
 - B. Freud와의 差異點
 - C. Jung의 人間觀 — 因果目的論的 人間觀 (Causal-teleological view)
 - 1. Jung의 人間心理 構造의 概略
 - 2. 靈知主義(Gnosticism)의 思想背景
 - 3. 核心概念에서 본 Jung의 人間論
 - a. 自己概念(Self), 自我(Ego), Syzygy
 - b. 太古類型(Archetype)
 - c. 陰影(Shadow)
 - d. Anima와 Animus
 - 4. “惡” 概念의 重要性
 - 5. Jung 人間觀의 가장 顯著한 特徵
- IV. Freud와 Jung의 教育的 意義
- V. 評 價
- VI. 結 論

* 副教授

I. 序 論

人間이란 무엇인가? 라는 質問은 人類의 긴 歷史를 통해 내려온 人間의 人間에게 對한 質問이며, 이러한 人間의 自身에게 對한 質問은 人間特有的 本性에 基因한 것임을 歷史는 우리에게 敘述해 준다.

그러나 이러한 質問에서 惹起되는 人間의 人間論은 人間이 만든 人間論이며 따라서 人間이라는 特性에 依해 하나의 歪曲된 또는 色眼鏡을 통해서 表現된 人間論으로 提示되어지고 있다. 그럼에도 불구하고 이러한 人間論을 통해서 우리는 人間을 多角的으로 파악하고 있으며 人間 本質과 存在問題의 究明에 貢獻할 수 있는 것으로 생각되어 진다.

古代 希臘人은 理性을 發見하여 哲學, 文化를, 로마人은 政治, 經濟, 法律, 建築의 實際性으로 實踐文化를, 中世人은 神을 發見하여 宗教文化를 樹立했다고 한다면 現代人은 人間을 發見하여 “人間文化”를 樹立했다고 할 수 있을 것이다. 現代 人間思想 속에서 核心을 이루고 있는 것도 바로 人間의 問題이며 近來 人間의 問題에 關한 研究는 더욱 活性化 되고 있다. 특히 哲學, 神學, 史學, 文學, 心理學, 社會學, 文化人類學¹⁾ 등은 人間의 問題를 여러 觀點에서 심각히 다루고 있으며 새로운 事實들의 發見과 世界像의 變遷 속에서 照明된 人間에 대한 새로운 局面들의 뒷받침을 받고 있다.

人間自身에 대한 關心과 研究를 歷史적으로 간략히 概觀해 본다면 이미 數世紀 前, 希臘의 극작가인 Sophocles 는 人間의 갈등이 一貫하는 많은 文學作品을 남겼고 “Wonders are many, but none is more wonderous than man”이라는 台詞로 人間의 驚異性을 表現했다. Platon 은 그의 찬란한 “對話篇” 속에서 Socrates는 眞正한 知慧의 追求에 있어서 唯一의 目標은 自身을 아는 것에 있다고 묘사하고 있다. 이것은 自身에 關한 知識을 얻는 것을 優先的인 問題로 간주하였다는 事實이며 이러한 意味에서 Socrates를 現代 實存主義의 “祖父”라고 부를 수 있을 것이다.

中世教會의 支柱였던 聖 어거스틴은 人間이란 自身이라는 存在自體가 問題되는 特異한 存在이며 또 이 問題에서 도피할 수 없는 唯一한 存在라고 말하고 있다. 그 뿐 아니라 近代哲學에서 Feuerbach의 “man ist, was man ißt”라는 唯物論的 人間學으로부터 Kant, Pascal, Descartes, Husserl, Schelling, Heidegger, Cassirer 등 哲學群象들이 人間에 對한 多彩로운 研究로 論議를 일으켰고 특히 Descartes의 魂과 肉體의 二分法은 西歐世界의 思考樣式에서 脫皮하지 못한 채 오늘에 까지 이르고 있다.²⁾

1) 人類學과 關聯된 R. Ardrey의 *Territorial Imperative*에서 이 著者는 人間의 가장 基本的인 本能을 Identification, Stimulation, Security로 說明하고 있는 興味로운 著書이다.
2) M. Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes*, New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart & Winston, 1967, pp. 217~219, Adler는 Matson을 引用하면서 二分法으로 因해 展開된 諸 理論을 다음과 같이 列舉하고 있다. materialism, mentalism, mind-body interactionism, evolutionary emergence theories, psychoneurophysiological parallelism (epiphenomenalism, isomorphism, double aspect theories) 그리고 neural monism이다.

現代哲學에 있어서도 人間이란 무엇인가? 라는 問題는 中心的 位置를 차지하고 있다.³⁾ 神學界에 있어서도 外界와 宇宙의 起源과 방대한 宇宙自體의 關心에서 人間의 實存과 存在에 대한 수수께끼에 焦點이 集約되고 있으며 에덴東山에서의 “아담아, 네가 어디에 있느냐?” 라는 神의 質問은 “아담아, 너는 누구냐?”라는 實存的 質問으로 代置되어지고 있는 것이다.

Teilhard de Chardin 역시 20世紀의 劃期的인 著書로서 추앙받고 있는 책 “人間의 現象”에서 지적하기를 現代人에게 있어서 神의 問題는 人間의 問題로 關心의 焦點이 옮겨져가고 있다고 했다. 따라서 原始人類가 神에게 부과했던 모든 責任들이 人間이 감당해야 하는 “文化를 짊어진 存在”(Culture-bearing animal)로서의 人間을 理解하므로 人類의 進化論理 속에서 人間의 人間化(hominization) 과정을 達成하는 Omega Point를 豫見하고 있는 것은 매우 興味로운 理論이다.⁴⁾

그러나 人間에 關한 研究라 하더라도 어떤 特殊한 分野, 哲學이나 神學이나 文學이나 社會學 등이 人間의 全部를 完全히 파악했다고 할 수 없으리만큼 人間은 不可思議한 存在이며 paradox的인 存在이다. Kierkegaard은 人間은 絶對와 相對, 永遠과 時間的인 것의 合成으로 神祕性의 所有者가 아니고 神祕自體로서 推想아닌 四次元의 存在라고 말하고 있다.⁵⁾ 無限者인 神의 形像으로 創造받은 被造物이기 때문에 人間은 이러한 有限性과 無限性이 合成된 神祕體임을 反映하고 있는 것이라고 神學的인 立場은 主張한다.

그러나 無限者인 神에 對한 神學的인 知識이 極히 斷片的인 것처럼 人間學問의 人間에 對한 知識 역시 極히 斷片的인 것에 不過한 것으로 생각된다. 20世紀 社會가 後進化될 未來의 假想化된 社會에서⁶⁾ 現在 人間의 想像을 超越한 人間像이 出現될 것으로 豫測한다면 지금까지 축적되어 온 人間의 知識과 經驗을 통한 人間理解의 限定性은 더욱 심각化될 것이며 따라서 새로운 人間論들의 “러시 아워”의 現象을 目擊하게 될런지도 모른다. 이러한 未來世界에 있어서의 人間研究와 理解는 여러 學問의 分野, 특히 神學에서 보다 폭넓은 人間像 提示가 불가피하게 될 것이다.

未來에 더욱 변모된 人間像을 別問題로 하더라도 現在 人間에 대한 理解가 各 學問의 分野에 따라 相異하며 이에 따른 眞理의 實在를 파악하려는 人間의 認識論的 接近의 概念機構도 다르다. 이것을 心理學的인 意味에서 Royce는 4 가지 接近으로 分類하여 다음과 같이 提示하고

3) 現代實存哲學의 代表的인 例라고 할 수 있는 것은 W. Barrett의 *Irrational Man*, New York: Doubleday Anchor Book, 1958이다.
4) P. T. de Chardin, *The Phenomenon of Man*, New York & Evanston: Harper and Row, 1961, *Passim*.
5) Kierkegaard은 *homo absconditus*라는 表現을 使用하고 있다. cf. Jung 역시 “man is an enigma to himself” 또는 “mystery”란 表現을 쓰고 있다. C. G. Jung, *Undiscovered Self*, New York: A Mentor Book, 1958, pp. 55, 56.
6) 例를 들어 文明技術이 高度化되어 遺傳工學의 飛躍的인 發展과 아울러 人工心藏, 人工頭腦가 普遍化되고, 空中에 交通信號가 設置되고 mini 宇宙船이 常用交通手段으로 活用化되고, 人工衛星에 매달린 大洋 위의 架橋로 海上이 “陸地化”되어 東洋과 西洋의 特異性이 極少化되어 “中洋化”의 社會가 到來할 것이라는 등등은 實現化될 可能性이 있는 상상들이라 할 수 있을 것이다.

있다.⁷⁾

그는 이 圖表로서 人間理解에 對한 multiperspective의 必要性和 妥當性, 그리고 相互寄與性을 강조하면서 例를 들어 人間の 內的 源泉에 對한 理解에 東洋의 直觀的인 宗教 역시 기여하는 바 많다고 主張한다.⁸⁾ 그리고 어떠한 主張의 絶對性的의 위험성에 關해서 Royce는 警告하고 있는데 人間理解에 있어서는 여러 형태의 人間觀, 自我觀, 生의 理念 또는 信仰의 次元까지도 介入되어야 한다고 主張한다. 現代 心理學, 特히 行動主義 心理學은 自然科學과 技術에 부속되어 自然科學의 絶對성을 皮려하는 唯我獨尊의 위험성에 빠지고 있다. 自然科學은 人間이 構築한 知識體系를 機械化로 結晶시키는 方法을 發明해 내었고 Computer나 Combine 로서 知識은 人間에 依해 記憶되고, 保存되고, 管理될 必要性이 상실되어져 가고 있는 現象이다. 따라서 人間自我의 主要한 部分인 知識이나 經驗이나 思想이나 理念, 道德的 判斷 등이 不必要한, 人間自身이 소외되는 生의 附錄으로 人間을 變質시키고 있는데, 戶川는 科學的 技術이라는 것은 人間の 勝利를 意味하면서 同時에 그 高度의 機械化는 人間存在의 意味를 상실케 하고 있다고 지적하고 있다.⁹⁾

科學의 驚異的인 進歩는 人間이란 무엇인가? 人間の 意識이란 무엇인가? 라는 質問을 全然 touch하지 않고 出發한 것이다.¹⁰⁾ 技術革命이 社會革命化 되어 가고 있는 것은 사실이나 自然科學이나 技術의 進歩만이 人間の 進歩를 意味하는 것은 아닐 것이며 그리고 進歩라는 것만이 貴重한 것은 아니고 進歩라는 尺度로 測定할 수 없는 여러가지 價値가 存在한다는 再認識이 科學主義的인 傾向에 對備해 要求되어 진다. 이것은 精神世界, 意識世界의 “再意識化”의 必要性和 重要性을 시사해 준다.

科學의 道具化가 科學發達의 高度化에 따라 人間이 科學의 노예化가 되는, 主體와 客體의 顛倒現象을 보게 된다. 따라서 科學의 進歩가 自身の 破滅과 人類의 파괴를 불가피하게 만드는 宿命的 存在로서의 危險性을 內包케 하고 있는 것이다.

科學發達에 수반되는 危險성은 最近 美國등지에서도 關心의 脚光을 받고 있는 生命科學에서도 볼 수 있다. 生命科學은 生命의 神秘를 研究하면서 生命의 神秘, 그 自體, 感情, 感動, 價値 등은 그 關心에서 轉落시키고 “問題”라는 수수께끼만을 남기고 있다. 그 결과 “自然”이 要素로 分解되고 다시 觀念的으로 記號에 依해 構成되어져 “自然”의 價値는 상실되고 “自然”이나 生命아닌 人工的 “自然”을 어떻게 產出할 것인가라는 技術方法 問題의 問題化만을 問題삼고 있는 것이다. 즉 生命의 人工化로 現代人은 人間이 점차 自然意識을 상실한 robot化, 機械化, 焦點化 되어가는 危機에 當面하고 있는 것이다.

7) J. R. Royce, *The Encapsulated Man*, Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand, 1964, p. 12. (도표는 본 논문의 끝에 있음)

8) *Ibid.*, p. 18. 東洋과 西洋의 思考型態에 대하여는 T. Boman의 *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht-Verlag, 1956. 는 우수한 비교연구로 참고, 도움이 된다.

9) 戶川行男, 人間とは何か, 思索社, 1981, pp. 29~33.

10) *Ibid.*, p. 35.

그러면 科學技術의 高度化와 自身の 機械化로 科學의 노예化 되어가는 가장 總明하면서 가장 愚昧한 人間을 어떻게 理解해야 할 것인가? 生物界의 調和崩괴와 人類滅絶의 終末論的인 果滅을 目前에 두고 왜 無意味한 相殺의 戰爭, 異民族의 학살, 同族의 숙청을 계속하고 있으며 또 해야 하는가?¹¹⁾

現代心理學은 이러한 問題에 대하여 一點에 收斂된 解答을 아직 주지 못하고 있다. 그것은 科學的 思考만으로 眞理의 궁극성과 統合性을 唯一의 頂點으로 收斂하려는 科學至高主義의 所産이며 人間の 尊嚴性, 人間の 存在價値를 度外視하고 價値의 世界, 精神世界, 意識의 世界를 問題視하지 않은 편협한 科學主義의 誤謬에 빠져있는 것으로 생각된다.

특히 行動主義 心理學은 人間을 一種의 刺戟-反應裝置로 봄으로서 人間이 個體로서의 自我, 個體의 意識, 無意識 世界가 對象이 될 수 있다는 것은 전혀 無視하고 自然科學的 方法과 思考樣式에만 依據하여 人間理解에 對한 解答을 提示하려고 한다.

이러한 現代 心理學이 支配的인 思潮 속에서 다시 한번 精神世界, 意識世界와 無意識 世界에 重點과 焦點을 두고 그 深奧性和 神秘性 研究에 一生동안 기여한 두 精神分析學者의 人間觀을 검토하므로써 人間 精神世界의 重要性을 再 認識하려는 것이다.¹²⁾

그 뿐 아니라 그들의 研究는 教育界에 實際性的인 公헌을 끼친 것으로 그들의 歷史的 位置를 再評價 해보고자 하는데 이 論文의 目的이 있다.

II. S. Freud (1856~1939)

A. Freud의 生涯와 著書

Freud는 1856年 5月 6日 Moravia(지금의 Czechoslovakia)에서 태어났다. 羊毛商人인 부친의 再婚으로 인해 Freud를 비롯한 7 妹가 出生했고 또 前妻의 소생인 두아들과 합쳐진 大家族의 환경속에서 자라났다. 그 뒤 Freud가 4 歲가 되던 해 그의 家族은 Vienna로 移住했고 거기서 성장한 Freud는 1881年 Vienna大學에서 醫學學位를 取得하여 神經系의 器官病을 研究하였다. 1886年 4 年間의 約婚기간을 거쳐 Martha Bernay와 결혼하여 6 名의 子女를 두었는데 그 중 막내딸인 Anna Freud 역시 父親의 影響을 받아 精神分析學 研究에 현저한 公헌을 하였다. 그 후 Freud는 神經系의 物理的 局面에서 점차로 神經疾患의 心理的 局面으로 關心이 옮겨져 갔고 그 결과 노이로제의 心理學的 起源을 全的으로 研究하였다. 그는 口腔癌으로 33번의 手術을 받았음에도 불구하고 人間の 深層心理를 探究하는데 一生을 바쳐 人類에게 劃期的인 公헌을 끼쳤다.

11) 現代實存主義 哲學者의 한 사람은 “人間은 새처럼 공중에 날으는 것을 배웠고 물고기처럼 바다속을 헤엄칠 수 있는 것을 배웠으나 육지에서 어떻게 人間답게 살아야 하는지는 아직 배우지 못했다.”고 말하면서 文學的 表現으로 이 모순성을 풍자하고 있다.

12) 最近 精神分析學에 關한 새로운 關心들이 일어나고 있는 現象도 이러한 理由 때문일 것이다. 美國과 日本等地에서도 Freud와 特히 Jung에 關한 많은 著書들이 번역 出版되어 있고 心理療法的 實際에 있어서 도 많은 應用이 活性化되어 있는 現象을 본다.

主要著書로는 *The Interpretation of Dreams*(1900), *Psychology of Everyday Life*(1901), *Beyond the Pleasure Principle*(1920), *The Ego and the Id*(1923), *Civilization and Its Discontents* (1930) 등이 있고 그의 理論이 修正된 것으로는 *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*(1933), *An Outline of Psychoanalysis*(1940) 등과 James B. Strachey와 Anna Freud가 편집한 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 라는 24권으로 된 Freud全集이 있다.

실제로 精神分析學은 Wien大學의 教授 Breuler의 患者治療에서 시작되어 억압된 念願 또는 觀念의 發散, 淨化하는 것에 基礎를 둔 것으로 이것을 理論化시킨 사람이 Freud이다.

불란서 哲學者인 Paul Ricoer는 1966年 Yale大學에서 강연한 Freud에 관한 Terry lectures에서 Freud는 힘(force)과 意味(meaning)의 두 要素를 結合한 사람이라고 評했다.¹³⁾ 즉 機械主義와 合理主義, 浪漫主義와 神秘主義의 對照的 傳統을 合成시킨 대표자라는 것이다. 과연 Freud는 心理學을 순전히 機械論的으로 해석하는 行動主義와 C. Jung 처럼 모든 것을 意味로 전환시키려는 心理學者와의 中庸을 代表하는 사람이라 할 수 있는 것 같다. 그는 17세기의 Newton에게서 볼 수 있는 機械主義, 18세기의 啓蒙主義와 合理主義, J. Bentham이나 C. Darwin 등에 代表되는 19세기의 經濟學과 生物學, 古代 希臘의 神話, 無意識의 哲學, 神秘主義를 약간 加味한 強力한 人間像을 形成시킨 것이다.¹⁴⁾ 또 E. Fromm은 “Freud의 無意識 過程과 人格의 力學的 物質의 發見은 Freud가 人間科學에 끼친 特異한 貢獻이며 永久히 人間像을 變化시켜 놓은 것이다.”라고 評하고 있다.

B. Freud의 科學의 世界觀

Freud는 自身の 世界觀을 Weltanschauung과 一致시키고 自身の 公認은 人間研究에 科學을 適用시킨 것이라고 말하고 있으며 따라서 그의 人間觀은 이러한 科學의 世界觀의 影響을 받고 있는 것이다. Freud는 “人間의 精神과 마음은 人間 이외의 個體와 同一하게 科學的 調查의 對象이다. 精神分析學의 公認은 바로 人間心理의 科學的인 調查에 있다. 그 외 모든 方法은 순전히 感情의 根據에 依한 것 뿐이다.”¹⁵⁾ 라고 주장한다. 그러므로 哲學의 人間學의 核心問題가 되는 다른 動物과 比較해서 特異한 存在인 “人間이 무엇인가?”라는 形而上學的 問題는 除外되고 錯覺과 知識은 區別되어야 한다고 主張하므로서 人間研究의 科學性은 참된 知識이 될 수 있다고 말하고 있다.¹⁶⁾ 그의 思想의 總集約과 修正版이라고 할 수 있는 *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*에서 Freud는 科學에는 두 分野 뿐인데 그것은 人間科學 即, 순수心理

13) Cf. M. Friedman, *To Deny Our Nothingness*, New York: Delacorte Press, 1967, p. 191.

14) H. Jacobs, *Western Psychotherapy and Hindu-Sadhana*, George Allen & Unwin Ltd., International Universities Press, 1961.

15) S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, tr. and ed. by J. B. Strachey and A. Freud, (New Introductory Lectures on Psychoanalysis) XXII, London: Hogarth Press, 1973, pp. 158~160. 以下 S. E. 로 省略함.

16) S. E. (New Introductory Lectures on Psychoanalysis) XXII, p. 175. cf. B. Mazlish (ed.), *Psychoanalysis and History*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1963, p. 56.

學과 應用心理學 그리고 自然科學이라고 斷言하고 있다.¹⁷⁾ 그럼에도 Nye는 指摘하기를 Freud는 用語와 概念의 經驗的 明確性에 關하여는 그다지 關心이 없었다며¹⁸⁾ 따라서 精神分析學의 哲學에서의 本質的인 범주는 불명확성(ambiguity)이라고 했고 E. Jones는 Freud의 二元論的인 觀念에 對한 傾向은 對立性的인 相互作用이며 對照的인 概念의 合成과 溶解性이라고 지적하고 있다.¹⁹⁾

이러한 애매모호성으로 인해 “Freud는 人文主義者의 言語로 번번이 말하는 實證主義者였다.”²⁰⁾ 라고 Bonner는 말하며 “人類의 思想史에서 가장 非體系的인 體系를 樹立한 技術的인 心理科學者이며 創意的이고 想像力이 豊富한 藝術家로서 科學을 藝術로 풍요케 했다.”²¹⁾ 고 Morgan은 評하고 있다.

C. 三位 機能的 構想에서 본 Freud의 人間觀

Freud의 人間觀에서 主要한 部分인 3位機能的 構想, 즉 id, ego, superego는 生物學에 있어서 에너르기의 概念과 마찬가지로 有用한 假說이며 發見的 構想이다.²²⁾ Freud 自身도 이들 機能的 構想에 대하여는 全然 本體論的인 身分을 主張하지 않았다.²³⁾ 이 構想들은 Freud의 性格論을 構成하고 있으며 따라서 그의 人間觀을 시사하는 資料가 된다.

1. 情慾의 動物觀(The Concupiscent Animal)

Freud의 人間觀을 分類해 본다면 Id의 概念에서 그의 動物의 人間觀을 들 수 있다. Id라는 概念은 Freud가 醫師인 Georg Groddeck의 *Book of the Id*라는 冊에서 이름과 함께 빌어 온 것인데 最初에 Freud는 ego라는 用語를 self로 使用하였으며 ego는 큰 貯藏源이고²⁴⁾ libido가 이에서 對象을 向해 흘러 나왔다가 그 對象들에게서 ego에게로 다시 흘러들어 간다고 보았다.²⁵⁾ 그러나 後에 Freud가 self를 id, ego, superego로 區別했을 때는 ego는 本質的으로 受動的인 나 人間은 未知의, 또한 制御할 수 없는 힘에 依하여 사는 것이라고 하여 人間動機의 궁극성을 id에게 歸屬시켜 id를 libido의 貯藏源이라고 부르게 된 것이며²⁶⁾ 이 힘들을 Groddeck 처럼 “the Id”라고 命名했는데 英訳에서 로마化 되어 id로 된 것이다.²⁷⁾

17) S. E. (New Introductory Lectures on Psychoanalysis), XII, p. 179.

18) R. D. Nye, *Three Views of Man*, Monterey, Ca.: Brooks Cole Publishing Co. 1975, p. 129.

19) B. Mazlish, *op. cit.*, pp. 57~58.

20) H. Bonner, *Being Mindful of Man*, Boston: Houghton Mifflin Co. 1965, p. 38.

21) D. N. Morgan, *Love: Plato, the Bible and Freud*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1964, p. 196.

22) H. Bonner, *op. cit.*, pp. 39~40.

23) S. E. (Instincts and Their Vicissitude) XIV, p. 117에서 Freud는 모든 科學이 定義된 基本的 概念 위에 樹立되는 것이라고 주장하지만 이러한 科學도 그러한 定義에서 시작하는 것이 아니고 現象의 記述로부터 시작한다고 말한다.

24) S. E. (Beyond the Pleasure Principle), XVIII, pp. 51~52.

25) S. E. (The Ego and the Id), XIX, p. 139.

26) *Ibid.*, p. 46. “At the very beginning, all the libido is accumulated in the id, while ego is still in process of formation or is still feeble…….”

27) *Ibid.*, p. 9, 7. Groddeck는 “das Es”의 概念을 그의 스승이며 독일 醫師인 Ernst Schwenger에게서 抽出한 듯하다. 그러나 Freud가 지적하듯이 이 用語는 Nietzsche에게서 그 근원을 찾을 수 있고 Freud는 id의 意味를 Groddeck의 것과는 달리 더 精確하게 修正하여 使用했다.

Freud에 依하면 모든 有機體는 先天的으로 自動的인 反射行動으로서 一次的 에네르기를 所有한다. 그 機能은 有機體의 緊張狀態인 不安, 不快, 苦痛을 減少시키는 役割이며 이 緊張狀態의 貯藏源인 *id*로서 大部分의 心理的, 生理的 에네르기의 根源이 되어 모든 순수한 快樂의 動因의 中心이 된다. *Id*는 혼동(chaos)이며 情慾의 흥분의 도가니(a cauldron of passionate excitement)이고 良心이나 論理가 없으며, 모순과 갈등의 衝動이 계속 그 속에서 並存한다. 그러므로 人間의 原始的 貧慾, 殘酷한 攻撃性, 野獸의 慾望 등의 本能的 動機와 慾望을 *id*는 모두 代表하고 있고 전혀 無意識的인 것이라고 Freud는 規定하고 있다.²⁸⁾

따라서 新生兒는 快樂主義原理에 支配된 心理的, 生理的 有機體로서 Freud는 그를 心理的으로 根本的으로 *id*의인 存在로 본다.

더우기 Freud는 有機體의 全心理的인 機構는 單一한 目的을 위해, 즉 快樂의 追求와 苦痛의 회피에 있다고 強調한다.²⁹⁾ 그러나 이상하게도 Freud는 論理的으로 目的論的 要素를 心理學에 受容하지 않으면서도 生物學的 論議에서 目的論的 思考方式을 회피하는 것은 不可能하다는 意見を 계속 反復 시사하고 있는데 이것은 前述한 바와 같이 그의 哲學概念의 애매모호성에 基因하는듯하다.³⁰⁾

Freud는 또한 이 世界에서 모든 惡의 뿌리가 되는 것은 性的 抑壓이라고 보았으며 만일 生殖機能이 自然的 過程을 밟는다면 人生問題는 樂觀的인 展望으로 轉換한다는 立場을 取한다.³¹⁾ 이것은 性的問題 解決이 人間問題 解決과 同一視된다는 意味이며 人間이란 性的 에네르기 뿐만 아니라 人間全體 $\psi\chi\eta$ 의 精神的 에네르기로써 比重이 큰 生來的인 에네르기인 *libido*에 依해 驅使된다는 뜻이다.³²⁾

後에 Freud는 快樂主義 原理를 離脫하였으나(Beyond the pleasure principle) Freud 자신이 精神分析學을 *Id*의 心理學이라고 呼稱한 것과 같이 人間은 情慾의 動物이라는 人間觀은 계속 強調하였다. Freud는 結局 人間은 生物的 有機體에 不遇한 것으로 본 것이다. 그리고 모순되게도 生物體의 目的論的인 面을 否認하면서 快樂과 安易를 追求하고 緊張과 苦痛을 還元하는 本能的 動物의 存在로서 人間像을 묘사함으로 前述한 바와 같이 그의 哲學概念의 모순성을 모면치 못하고 있다.

Freud의 모순성은 그의 人間論의 一部를 形成하고 있는 *Libido*說에서도 지적될 수 있는데 이 *Libido*說은 Freud가 曲解한 Platon의 *Eros*說과 一致한다.³³⁾

M. Nachmansohn은 “Freud’s Libidotheorie Verglichen mit der Eroslehre Platos” 에서 Freud의 性的 本能的 概念들은 Academy의 創始者의 여러 著書에서 이미 發見되어 진다고 했으며 O. Pfister는 “西方世界의 모든 思索家들 中 Platon은 이 問題에 대해 깊이 觀察하고 明

僚하게 說明한 最初의 사람이며, *Eros*는 性, 또는 繁殖의 本能이다.”라고 지적하고 있다. Freud 자신도 精神分析學을 경멸하려는 사람은 精神分析學의 性愛說이 Platon의 *Eros*와 얼마나 흡사하며 또 一致하는지를 記憶해야 한다³⁴⁾고 하면서 哲學者 Platon의 *Eros*는 그 起源, 機能, 性愛에 關한 關係에 있어서 精神分析學의 *libido*와 정확히 一致한다라고 主張함과 동시에 또한 “古代人은 本能, 그 自體를 強調했으나 우리는 그 對象을 강조한다. 古代人은 本能을 高貴하게 생각하고 그것으로 基因하여 劣等的인 對象까지도 尊重히 생각하려 했으나 反面에 우리는 本能的, 活動 그 自體를 경멸하고 對象의 眞價를 보아서 그러한 活動의 正當한 理由를 찾는다고 했다.³⁵⁾

그러나 만일 Freud가 言及하는 “古代人”이 Platon을 가르키는 것이라면 Freud는 Platon을 誤解했을 뿐 아니라 精神分析學까지도 誤解하는 自家撞着의 誤謬을 犯하고 있는 것이다. 그 이유는 Morgan이 적절히 지적하듯이³⁶⁾ Platon에 있어서 사랑의 力學은 그 價値를 궁극적인 對象에서 抽出하고 있기 때문이며 劣等的인 對象들이 貴重히 생각되는 것은 사랑 때문이 아니고 그 對象들이 制限된 樣相으로나마 궁극적인 사랑의 對象을 적절하게 表現했기 때문인 것이다. 이와 같은 曲解는 Freud가 단순히 知性的이라고만 생각한 Platon의 哲學概念에서 궁극적인 對象과 派生된 對象의 概念을 正確히 파악하지 못한 것에 基因된 것이다.

2. 心理主義的 人間觀 (Psychologistic View) — Ego와 Superego

Freud의 本能的, 動物的 人間觀과 直接的인 關連性이 있는 것은 그의 心理主義的 人間觀이다. 이것은 그가 $\psi\chi\eta$ 의 實在를 非人格化 시키는데서 온 誤謬인 것으로 보아진다.

“人間은 靈魂을 所有하고 있다.” 또는 “人間은 精神的인 存在이다.”라는 사실은 古來로 人類가 지녀온 知慧의 一部라고 볼 수 있다. 그러나 Freud는 希臘語의 $\psi\chi\eta$ (soul)를 보다 더 非人格的인 “mind”로 轉換시킴으로서 “mind”가 가지는 主 決定要因들은 非人格的이며 억압된 無意識 mind 속에 대부분 存在하고 있다고 보는 것이다.³⁷⁾ 이렇게 하므로 비교적 非人格化된 人間은 自身의 環境이나 他人이나 外部世界와의 連關關係 속에서 存在하는 것이 아니라 自身의 마음속에 存在한다는 心理主義的 人間觀을 提示하고 있다고 볼 수 있다. 이 Freud의 心理主義的 人間觀은 實在와 價値는 $\psi\chi\eta$ 에 있다고 보는 것이다. 안다는 것은 물론 意識的 mind 속에서 일어나는 것이지만 Freud에게 그 價値라는 것은 意識 그것보다도 無意識을 意識化 시키는데 있는 것이다. Freud는 “Where *id* was *ego* shall be.” 라는 標語로서 이 思想을 간 轉화 시키고 있으며 *The Ego and the Id*.³⁸⁾라는 저서가 그의 가장 集約된 人間觀을 抽出해 놓은 것임을 시사하고 있다.

無意識은 意識的 mind의 注目받지 못한 他人의 모든 모순성과 不條理가 축적된 것이다.³⁹⁾ 그

28) *Ibid.*, pp. 23~24.

29) S. E.(Beyond the Pleasure Principle), XVIII, p. 7. 그리고 S. E.(The Ego and the Id), XIX, p. 47.

30) S. E. (Three Essays on Sexuality), VII, p. 184, note 2.

31) Cf. H. Jacobs, *op. cit.*, p. 41.

32) S. E. (The Ego and the Id), XIX, p. 203., cf. D. N. Morgan, *op. cit.*, pp. 173~174.

33) D. N. Morgan, *op. cit.*, p. 173.

34) S. E. (Three Essays on Sexuality), VII, p. 134.

35) *Ibid.*, p. 149, note 1, 參照

36) D. N. Morgan, *op. cit.*, p. 174.

37) S. E. (The Ego and the Id), XIX, pp. 3~4. cf. M. Friedman, *op. cit.*, p. 193.

38) S. E. (The Ego and the Id), XIX, pp. 13~66.

39) S. E. (An Outline of Psychoanalysis), XXIII, pp. 157~162.

리고 Freud는 이 無意識을 두가지로 區分하고 있다.⁴⁰⁾

ㄱ) 意識化 될 수 있는 것, 즉 個人的 念願에 따라 想起될 수 있는 것과

ㄴ) 前意識—이것은 ego에게 危險성을 招來하므로 抑壓되어 意識化 될 수 없는 것이다. 그리고 이 無意識 概念의 세가지 중요성을 Bonner는 다음과 같이 說明하고 있다.⁴¹⁾

ㄱ) 人間의 大部分의 精神의 生活은 그것을 意識하지 않고 進行되기 때문이다.⁴²⁾

ㄴ) 無意識은 社會와 個人的 意識의 마음이 個人에게 賦課시킨 社會的 道德的 慾求로 인해 抑壓된 行動과 慾望의 場이기 때문이다.

ㄷ) 大部分의 小兒들의 行動패턴은 無意識 속에서 이루어지기 때문이다. 그러기 때문에 Freud에게 있어서 無意識이란 抑壓되었으나 모든 人間行動의 根本的, 決定的 動力이 되는 것이다.

그러면 이러한 無意識의 意識化를 目標하는 것이 精神分析學이라면 Freud는 意識化 그 自體를 價値와 同一視하고 一步 더 나아가서 그 過程에서 수반되어야 하는 人間의 存在價値, 自由와 선택, 責任性 등의 價値化를 目標하지 못한 것에 그의 人間觀의 偏狹한 心理主義觀을 보게 되는 것이다.

a. 心理主義的인 Ego의 概念

그러면 ego는 Freud에 依하면 항상 無意識인 id의 충동이나 욕구를 자신의 것인 양 行動化시키는 機能을 遂行한다.⁴³⁾ 이것은 ego는 id의 욕구를 合理化 시킨다는 意味이다. Ego는 無意識의 自我 방어기제를 使用하나 대개는 意識的이다. Ego는 열정을 지니고 있는 id와는 대조적으로 人間의 理性, 또는 건전한 精神을 代表하는 것이 된다.⁴⁴⁾ 古代 希臘人은 人間을 本質적으로 理性的 動物로 보았으나 Freud는 ego라는 것을 幼兒時節에 父母와의 同一視하는 결과로서 id에게서 派生함으로 存在할 수 있는 것이라고 한다. Ego의 性質은 遺棄된 對象 선택의 촉진에 불과하다.⁴⁵⁾ 그 理由는 Freud는 精神집중(cathexis)을 다른 사람과의 本質的인 關係로 보지 않고 他人을 통해 이루어지는 자신과의 本能的인 關係로 보기 때문이다.⁴⁶⁾

이러한 意味에서 Freud는 ego는 가졌으나 眞正한 “I” 즉 實存的인 主體는 갖지 못했다.⁴⁷⁾ 왜냐하면 “I”를 하나의 對象으로 삼으려 할 때 “I”는 “I” 아닌 存在로 되기 때문이다. Freud는 이것을 보지 못한 것이며 그 이유는 ego는 非人格的인, 本能的인 情慾에 依해 “삶”을 營爲할 수 있다고 생각했기 때문일 것이다.

b. 心理主義的인 Superego의 概念

Superego의 概念도 ego와 흡사한 過程을 거쳐서 發達하는데 父母와의 同一視에서 결과된

力學的 內面化로 시작된다.⁴⁸⁾ Ego와의 關係에서는 타당성(you ought)과 非타당성(you ought not)의 二重力學으로 構成되어지고 있다.⁴⁹⁾ 이 概念은 Freud의 人間觀을 理解하는데 있어서 道德的 成長方向을 포함하여 考察할 때 특별한 意義가 있는데 모든 superego는 한편으로는 Oedipus Complex를 抑壓하는데 起源이 있다고 한다.⁵⁰⁾ 그런데 Freud는 精神分析學이 人間性의 高度化된 道德的, 靈的인 面을 輕視한다고 비판받는 것은 부당하다고 하며 오히려 superego는 모든 面에서 보다 高度의 人間性에게서 기대되는 것이 무엇인가를 우리에게 提示해 준다⁵¹⁾고 하면서 이것은 모든 宗教가 派生되는 씨앗을 內包하고 있고 良心의 要求와 ego가 실제로 達成하는 것 사이의 긴장상태는 罪責感으로 經驗된다고 말한다. 이와 같이 superego의 起源을 說明하면서 Freud는 그 眞正한 性格이 어떠한 것인가를 우리에게 시사해 주고 있다. 그것은 Freud가 모든 타당성(ought)을 “敘述的”(is)으로 축소하고, 基準的(normative)인 것을 단순한 記述的(descriptive)인 것으로, 自由로이 선택된 方向性을 價値判斷의 여지가 없는 心理的인 必然性으로 還元시킨 것이라고 Friedman이 적절하게 批判하고 있다.⁵²⁾ 따라서 Freud의 superego는 그 속에서 理想의 內面的 價値性이 제거되었기 때문에 ㄱ) Superego는 人間이 무엇이며 人間은 무엇이어야 하는가의 갈등 보다도 순전한 하나의 理想이며 ㄴ) 眞正한 價値方向의 可能性을 배제하므로⁵³⁾ 근본적으로 人間을 本能的이고 官能的인 動物의 存在로서 心理主義的 存在로 묘사되고 있는 것이다. Nietzsche에게 있어서 人間은 Valuing animal이며 그것없이 人間存在의 概念은 空虛한 것이다. 그러나 Freud에게 있어서 人間이란 Valuing animal이라고 생각하는 動物이며 그의 價値評價는 意識 못하는 人間의 心理的 힘의 산물인 것이다. Freud는 많은 世代를 통한 個人들의 經驗은 id의 經驗이 變容된 것으로 보고 그 흔적은 遺傳을 통해서 保存된다는 것이다. C. Jung의 集合的 意識의 概念과 같이 Freud의 遺傳的인 id는 수다한 以前 ego들에게 인도되어 存在의 자취를 간직한다는 것이다. 이렇게 Freud의 superego는 非人間的 id에 從屬되어 있을 뿐 아니라⁵⁴⁾ 주로 ego에 대해서는 無意識의이며 接近키 어려운 것이다. superego가 人格的인 것조차도 되지 못하는 理由는 Freud가 價値와 價値評價의 根據를 全體性, 即, 意識的인 人格에서 제외하여 無意識 속에 있는 非人格的이고 集合的인 힘으로 還元시켜 버리고 말았기 때문이다.⁵⁵⁾ Dostoyevsky의 「罪와罰」에서의 Roskolnikov는 Nietzsche가 主張하는 歷史의 課題란 善과 惡의 彼岸에 서는 超人을 產出하는 것이라는 “價値顛倒”의 歷史觀, 人間觀을 배경하는 테마이지만 Freud라면 이것을 superego가 ego의 理想 보다 id의 열정과 同盟을 맺은 것으로 해석할 것이다.⁵⁶⁾

40) R. D. Nye, *op. cit.*, p. 15의 도표를 참조. S. E. (The Ego & the Id), XIX, pp. 15~16.

41) H. Bonner, *op. cit.*, p. 40.

42) 意識과 意識構造에 대한 J. Jaynes 교수의 *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston: Houghton Mifflin Co., 1976은 매우 흥미있는 저서이다.

43) S. E. (The Ego and the Id), XIX, p. 56.

44) *Ibid.*, pp. 7~9.

45) *Ibid.*, p. 29.

46) M. Friedman, *op. cit.*, p. 194.

47) Cf. S. E. (The Ego & the Id), XIX, pp. 120~121.

48) *Ibid.*, p. 10.

49) *Ibid.*, p. 34.

50) *Ibid.*, pp. 36, 52, 10.

51) *Ibid.*, p. 35.

52) M. Friedman, *op. cit.*, p. 194.

53) *Loc. cit.*

54) S. E. (The Ego and the Id), XIX, p. 167.

55) *Ibid.*, p. 38.

56) M. Friedman, *op. cit.*, p. 195.

18, 19세기의 啓蒙主義時代, 進歩主義時代에는 道德을 理性과 一致시켰다. 그러나 Freud는 道德이라는 것은 그 自體 속에 破壞性的의 成分과 非人格的, 非理性的인 Sadism을 내포하고 있다고 主張한다.⁵⁷⁾ Ego는 id의 性向에 저항하지만 superego는 마치 ego가 그러한 行動에 대하여 책임이 있는 것처럼 行勢하고 ego를 징벌한다. 이것은 superego가 ego와 道德的인 關係에서 있다는 것을 意味하는 것이다. 그리고 종래의 良心의 概念, 即, 어떤 狀況에서 善과 正을 向해 人間을 부르는 음성이란 概念을 Freud는 ψυχή 그 自體 속에 內性化된, 強者が 弱者에게 行使하는 힘이 良心이라는 概念으로 代置시켜 놓은 것이다.

Freud에게는 id, ego, superego 모두가 對象들이었지만 그러나 客體라는 것은 그것을 認知하는 主體가 없이는 存在할 수 없는 것이기 때문에 이 主體가 바로 Freud 自身임을 忘却한 誤謬을 犯하고 있는 것이다. Freud에 依한 人間像은 人格體에서 人間存在의 核心을 除去하여 人間の 全體性을 構成할 수 없는 分離될 수 있는 요소들로 代置시킴으로 人間을 統合體보다도 部分의 合體라고 본 것이다.⁵⁸⁾

이와같이 3位 機能的 構想위에서 본 Freud의 人間論은 人格體(person)⁵⁹⁾의 全體性과 特異性을 體系의 除去하는 分析的인 下位範疇의 合成的 結合體로서의 id, ego, superego를 提示한다. 따라서 그에게서는 人間됨의 (human being to become being human) 眞正한 存在와 價値의 主體인 人格體가 박탈된 단순히 假想的으로 機能化된 心理主義的인 人間像을 보게 되는 것이다.

3. 機械力學論의 偏見

Freud는 世界를 機械와 力學的인 體系로 생각했다. 質量—에너지 單位가 宇宙를 構成하는 조각이라고 생각했으며⁶⁰⁾自然界에서의 事件은 그 自體를 超越한 어떤 理想的인 힘에 依하여 끌어당겨지는 것이 아니고 背後에서의 推進力에 依하여 發生한다는 立場을 그의 人間觀에 適用시키고 있다. 모든 事件은 因果關係에서만이 說明되며 計劃이나 目標없이 外界狀況의 產物이나 우연의 結果로 보았다.⁶¹⁾

이 Freud의 有機的 力學은 Schopenhauer의 世界意志의 一片이다. Schopenhauer의 巨大한 世界힘(world force)은 盲目的이고 不可抗力的이며 묘사할 수 없고 縮小시킬 수 없으며 窮極的으로 制御할 수 없는 힘이다. 모든 行動, 事件 또는 外部世界에서 人間이 客體化 하는 것은 “意志”의 部分的이며 一偶性的의 表現이며 idea가 된다. 그래서 人間은 이 世界意志에 完全히 依存하고 順從함으로 산다는 것이다.

57) S. E. (The Ego and the Id), XIX, p. 53.

58) Cf. E. V. Stein, *Guilt Theory & Therapy*, Phila.: Westminster Press, 1968. Stein은 Freud가 宗教는 대량 노이로제로서 人間을 자신에 대항하게 한다는 理由로 宗教性에 대한 공격으로서 이 全體性을 재정립하려고 했다고 한다. p. 202.

59) 여기에서 人格體라는 것은 Freud가 自身을 그렇게 보는 것처럼 外界에서 보는 한 個人이 아니고 内部에서 보여지는 實在 存在하는 人格體로서 自身을 “It” 아닌 “I”로서 아는 主體를 意味한다.

60) D. N. Morgan, *op. cit.*, p. 130.

61) S. E. (Beyond the Pleasure Principle), VIII, pp. 23, 30~31, 38. H. Jacobs, *op. cit.*, pp. 41~42.

Freud의 libido 개념은 Schopenhauer의 世界意志의 力學的이며 盲目的인 오만한 性格을 나누어 가진다. 形而上學的으로 Schopenhauer의 世界意志는 心理學的으로 Freud의 libido를 意味한다.⁶²⁾

이러한 力學的 體系는 Freud의 機械的인 人間觀과 雙生兒의 關係를 가지고 있다. Freud는 人間을 全體의인 個人으로 보고 科學的 理由로 部分的으로 분석되고 다시 組立될 수 있는 存在로 생각했으나 總體的(holistic) 意味로서 人間을 보지 않았다.⁶³⁾ 그의 人間觀은 完全히 機械論的 立場이다. 즉 全體에 先行하여 部分이 存在하며 全體를 附加的인 關係로서 본다.

歷史的으로 機械論은 古代哲學에서 시작되고, 이것은 生理的, 生物的, 心理的 事件에 있어서 그 過程들은 目的없는 그러나 法則에 依해 決定되는 것으로 해석되었다.

Freud는 18세기 불란서 唯物論者인 Julian Offray de La Mettrie와 흡사한 主張을 한 것을 볼 수 있다. De La Mettrie는 人間을 완전히 기계로서 特徵지었다. 영혼이란 신체성장의 산물로서 정신상태를 다른 可視的 實在처럼 기계적 양식으로 묘사할 수 있다는 것이다. Locke의 經驗主義에서는 지식은 신체활동에 의해 제한된다. De La Mettrie는 발은 “步行근육”이 있는 것처럼 두뇌는 “思考근육”이 있다고 주장하면서 快樂主義의 개념을 발전시켰고 快樂이 人生의 目的이며 모든 動機는 利己的인 것이라고 하였다.⁶⁴⁾

成人의 現在行動은 幼兒시절의 適應樣相의 반복(recapitulation)이란 Freud의 論題는 철저한 기계론적 입장이라고 할 수 있다. 그것은 聯想法에 의거한 것으로 全體 또는 人格體의 行動을 部分으로 說明한다. 분리된 部分들이 어떻게 全體를 이루게 되는가란 현상은 아직 說明되어 있지 않다. 論理的으로, 本體論的으로 定義할 수 있는 각 부분은 각기 存在해야 하는 것이다.

機械論的인 입장은 部分들은 sui generis 또는 獨立된 要素들이란 견해이다. 이 要素들은 全體에 先行하며 全體는 派生된 產物이다. 論理的으로 本質的으로 이것은 personality의 樣式, 즉 그 libido, 動機, 態度, 快樂指向性, 긴장감소 등은 一次的인 것이고 그것들을 소유하고 있는 “personality”는 派生物, 즉 하나의 附帶現象이라는 것을 意味한다.

물론 Freud는 全體의 個體의 묘사를 의도한 것이지만 실제로 그는 personality를 部分反應物體로 細分한 것이다. 그렇게 함으로서 그는 기계론적 假定, 固有的 分子論的 原理에서 이탈하지 못했다고 할 수 있다.

部分보다 全體性의 優位性을 망각한 것은 Freud의 決定的 弱點으로 들 수 있을 것이며 libido, 快樂主義 原理, id 등에 집착함으로서 그는 personality를 部分—機能으로 종속시키는 오류를 범한 것으로 볼 수 있다.⁶⁵⁾

Freud에게 있어서 personality는 libido의 분투, 努力, 고통과 쾌락의 均衡에 불과하다. 긴

62) S. E. (A Difficulty in Psychoanalysis), VIII, pp. 143~144.

63) H. Bonner, *op. cit.*, p. 42.

64) P. J. Capretta, *A History of Psychology in Outline*, New York: A Delta Book, 1967, pp. 29~30.

65) H. Bonner, *op. cit.*, p. 44.

장-감소는 그 性質上 homeostasis이며 결코 生産的인 行動이 아니다. Freud에게 있어서 모든 人間の 行動은 機械論的으로 관련된 念願成就의 반복이라고 할 수 있을 것이다.

4. 決定論的 悲觀論

이러한 機械論的 立場에 선 Freud의 思想은 論理的 一貫性과 必然性을 지닌 決定論的 人間觀으로 直結된다.⁶⁶⁾ Freud의 가장 基本的이고 가장 意義있는 發見은 心理的 過程이 엄격하게 決定論的이라는 사실과 行動이나 感情이 無意識的 動기에 依해 決定되어 진다는 것과 우리의 動機를 유발시키는 것은 감정적 힘이라는 理論이라고 Horney는 지적하고 있다.⁶⁷⁾

19세기 科學의 原則은 因果律의 決定論이었다. Freud는 19세기 實證主義의 產物로 그 概念을 超越하지 못한 것이다. 人間の 모든 行動이 先行된 行動으로 決定되며 人間은 自由롭게 行動할 수 없고 자기의 行動을 선택할 수 없다⁶⁸⁾는 것은 自由라는 것이 Freud에게는 하나의 착각이라는 意味이며 無意識的 위협의 實態가 意識的 自由의 存在를 不可能케 만든다는 것이다.

Freud에게 있어서 自由란 宗教처럼 未來의 약속이 없는 錯覺에 不過한 것이며⁶⁹⁾ 따라서 이러한 否定的인 人間觀은 그의 悲觀主義의 一部를 形成하고 있는 것이다. Frankl은 精神分析學의 汎性愛論(pan-sexualism) 보다 더 危險한 假定은 汎決定論(pan-determinism)이라고 指摘하고 人間은 궁극적으로는 自決的 存在(Self-determining)⁷⁰⁾임을 강조하면서 Freud의 悲觀論을 銳利하게 批判하고 있다.

III. Carl G. Jung (1875~1961)

A. Jung의 背景과 生涯

Carl Gustav Jung은 1875年 7月 26日 Swiss 북부에 자리잡고 있는 Thurgau주의 Constante호수 가까운 작은 촌 Kesswil에서 언어학자이며 Swiss개혁파 목사인 Johann Paul Achilles Jung의 아들로 태어났다. 그에게는 두 형이 있었지만 幼兒時節에 사망했기 때문에 女同生이 태어나기까지는 9年間 혼자서 놀이에 열중하거나 空想하는 孤獨한 生活을 보냈다. 당시 Swiss는 洲에서 舊教과 改新教로 分離되어 있었는데 Jung의 出生지와 活動地域은 Basel주와 Zurich주 등 북부지역 으로서 특히 Zurich를 거점으로 한 Zwingli 등의 影響에 依해 改革派의 傳統을 지니고 있었고 또 Jung의 母系家族에서는 6名의 牧師, 父系家族으로는 父親뿐 아니라 伯父 2名이 牧師였다. 이러한 이유들로 인해 Jung에게 宗教的 색채가 농후한 것이다. Jung의 부친은 히브리語, 희랍語, 라틴語에 재능을 나타내었으며 대학시절에는 히브리어 學者로서 장래가 촉망되었는데 그의 부친(Carl Jung의 祖父)의 急逝로 인한 경제적인

66) Cf. E. Fromm, *The Heart of Man*, New York: Harper & Row, 1964, p. 143. Freud는 非決定論을 非科學的이라고 規定한다.

67) K. Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, New York: W. W. Norton, 1939, p. 18.

68) Cf. H. Bonner, *op. cit.*, p. 27.

69) S. E. (The Future of an Illusion), XXI, pp. 5~56.

70) V. E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, New York: Pocket Book, 1963, p. 206.

이유로 神學을 공부하여 牧師가 된 것이다. 그러나 그는 계속 古典語를 공부했고 後에 히브리語學을 가르친 恩師의 딸과 결혼을 했다. Jung은 父親에게서 宗教라는 뿌리깊은 影響力을 받았으며, 모친에게서 유-모어, 人品의 온후함, 그리고 깊은 教養과 당당한 모습등을 물려받았다.⁷¹⁾ 또 6才에는 라틴語를 배우기 시작했고 大學에 진학하였을때 이러한 古典語의 素養은 그의 心理學 발전에 큰 역할을 했지만 학교에서는 歷史, 哲學에 대한 흥미와 自然科學에 대한 흥미 사이에서 방황하면서 醫學界로 진출했다. 1900年 Freud의 “꿈의 해석”이 出刊되고 있을때 Jung은 醫師資格을 取得하고 있었으며 2年후에는 *On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena*라는 論文을 발표하고 臨床醫로서 지내오다가 精神分析 연구의 必要性을 절실히 느껴 각지의 神話나 神秘思想을 연구하고 Africa, 印度까지도 여행했다. 1909年 Jung은 Freud와 함께 미국을 방문하고 Clark 大學에서 강연 했으며 1912年 New York에 가서 Fordham 大學에서 강연하였다. 그는 精神醫學, 心理學, 文學, 藝術, 神學, 哲學, 神話學, 民族學, 教育學, 宗教學, 東洋哲學, 文化人類學 등 많은 분야에 影響을 끼친 학구적 활동가였으며 龐大한 著書들을 남겼으나 Jung 자신이 생각한 자기의 흥미는 오로지 환자의 치료이었고 그의 방대한 著書들도 환자의 治療에 관한 關心에서 생겨난 副產物이며 그의 학문도 어디까지나 환자치료를 위한 學問이었다.⁷²⁾

B. Freud와의 差異點

Jung은 “나는 體系나 一般理論을 수립한 적은 없다. 道具로서 쓸모있는 補助概念으로 정한 것 뿐이다. 自然科學에 있어서는 당연한 일이다”라고 주장하면서 經驗科學의 입장임을 강조한다. 그러기 때문에 Jung의 概念 諸 要素에는 科學者이라기 보다는 오히려 宗教的인 概念 構成을 向한 意圖가 엿보인다. J. B. 프리스트리는 Jung은 이 時代의 위대한 獨創的 思想家의 한 사람으로서 西洋을 太古의 東洋, 즉 深遠한 直觀을 가진 東洋에 接近시켰고 현대의 西洋人이 自我를 상실하기 시작한 악몽의 迷路에서 脫出하는 길을 적어도 하나쯤은 보여주고있다고 했다. 그리고 Jung의 集合意識概念에 대해서는 “나는 理論에서 人間을 解放하는 힘이 있다고 생각한다... 그것은 人間을 發展시킨다. 그것은 人間의 眞實한 自我의 本質的인 部分이다... 이것은 모든 偉大한 宗教가 지적해 온 바이며 이 點에 있어서 Jung은 一方的인 研究를 통해 그 論理的 歸結點에까지 追求하여 宗教에 接近한 것이다”라고 하면서 “아마 Jung의 최대의 業績은 現代 西洋人의 도구인 科學的 知性을 사용하여 暗黑의 森林에서 青山의 空氣를 맞보게하는 道程을 밝혔”라고 評하고 있다.⁷³⁾

分析心理學에서는 自我, 自己, 太古類型, 그림자등을 “實體”로 규정하고 이것들을 唯物論者처럼 作用이나 機能으로 해소시키는 것이 아니라 오히려 이것들이 作用하고 機能하는 “主體”로서 실제하는 것으로 취급한다. 그러나 이러한 意味에서는 自然科學이지만 唯物論은 아니라

71) C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, ed. by A. Jaffé, New York: Pantheon Books, 1963, p. 48.

72) Cf. 桶口和彦, *Jung 心理學의 世界*, 創元社, 1982, pp. 18~19.

C. G. Jung, *Psychology and Education*, 西丸四方譯(人間心理と教育), 日本教育社, 1980, p. 46.

73) E. Glover, *Freud or Jung*, 岸田秀譯 フロイトかユングか, 也リカ書房, 1982, pp. 19~20.

는 점에 Jung의 本質이 있다고 보아야 할 것이다.

C. Jung의 人間觀 - 因果目的論의 人間觀

Jung은 “Libido의 變容과 象徵”이라는 論文의 發表를 계기로 Freud와 訣別하고 자기方法을 “分析心理學”이라고 명칭했다. 여기에서 Freud와의 訣별의 결정적인 原因은 Jung이 Freud의 決定論에 반기를 들고 일어났기 때문이다.⁷⁴⁾ Freud와 Jung은 서로가 同一한 用語를 使用하는 경우에도 含蓄味의 차이를 볼수 있으나 그들의 差異點을 요약해 본다면 ㉠ Jung은 Libido를 性的 관련에 근거하지 않고 心理的 에베르기 全般으로 파악한 것이며 ㉡ Freud가 發見한 個人的 無意識 概念에 集合無意識 概念을 補完한 것이라고 할수 있다.

1. Jung의 人間心理構造의 概略

여기에서 Jung의 人間觀의 諸 概念을 큰것부터 順位的으로 概略해 본다면⁷⁵⁾ 全體系의 焦點, 또는 全體系의 최종적인 心理學的 結論을 이루는것은 ㉠ 自己(self) 또는 主體(subject) 인데 이것은 個人的 및 民族의 要素로 成立되어 있고 意識的 및 無意識의 全 精神을 포함한다. ㉡ 精神(Psyche)는 全心理 과정의 總體이며, 또 모든 體驗은 精神的인 것이기 때문에 모든 體驗을 포함한다. ㉢ 마음(mind)은 意識的 心理活動, 意識 또는 知識에 相應한다. 또 精神은 3가지 體系로 다시 細分되는데 즉, 意識, 個人, 無意識 및 民族(또는 集合)無意識이다. 意識體系의 가장 外部側은 persona라는 機能 complex⁷⁶⁾로 成立되어 있으나 결코 個人과 同一한 것은 아니다. “自我”는 이 persona에 둘러싸여 있고 意識體系의 中心을 形成하고 있다. 그러나 人間의 個人的 精神, 身體存在의 不可分의 總體는 自我속에 있다. 따라서 自我는 意識의 大海에 뜬 小島이며 意識은 無意識의 끝없는 海上에 뜬 小島이다.⁷⁷⁾ 意識體系에 人접해서 個人 無意識이 있는데 이것은 生來的인 集合 無意識과 달라서 後天的인 것이며, 抑壓되고 無視되고 否定된 要素들로 構成되어 있다. 前 意識은 個人無意識이 意識에 接하고 있는 부분이며 下 意識은 완전히 意識的인 부분과 集合無意識의 中間에 있으므로 個人 無意識과 同一한 것이다. 集合無意識은 個人에게 특유한 內容, 즉 個人的 體驗을 통해 획득된 內容이 아니고, 精神機能 一般의 遺傳의 可能性에서 획득된 內容으로 人類全般에 공통된 遺傳이다. 따라서 心理的인 것이

74) M. Mackenzie, *Contrast Psychology*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1952, pp.260-261. 이결과를 Jung은 두 type의 Personality로 해석하고 있다고 Mackenzie는 분석하고 있다. 즉 하나는 libido의 求心的인 흐름-이것은 內向성과 Jung자신을 대표하며 또 다른 하나의 type은 libido의 遠心的인 흐름-이것은 外向성과 Freud를 대표한다는 것이다. Mackenzie는 Freud와 Adler를 대조하여 性向上 Freud는 正統派이고 決定論者이며, 모세적인 반면에 Adler는 소요파적이고 目的論者이며 바울적이라고 한다. pp. 243~244.

75) *Ibid.*, p.249. Jung은 Freud의 Sexuality를 Psychic Energy로 Phallic Symbol을 Analogy로 대치시켰으며 Freud의 Determinism을 배격하고 Teleology의 意義를 강조했다

76) E. Glover, *op. cit.*, pp.31~33.

77) Complex는 無意識中의 感情에 의해 着色된 表象群으로서 complex가 있기때문에 個性이라는 것이 있고 complex는 그자체에 集中성과 擴大성을 갖고 있다. 神經症은 “사람이 complex를 가지는 것이 아니고 complex가 사람을 가지는 것”이라고 설명하고 있다. 樋口和彦, *op. cit.*, pp.66, 69~75.

78) Cf. “無意識은 意識의 母體이며 그 반대는 아니다.” *Ibid.*, p.56.

意識이나 傳說같은 神話的인 것으로 代表된다.⁷⁹⁾ 그런데 이 集合 無意識은 두가지 領域으로 구분되어 지는데 ㉠ 個人 無意識에 가장 가까운, 어느정도의 理性的 統制가 가능한 情動, 感情, 原始的 慾情의 領域과 ㉡ 그 배후에 또는 下位에 集合 無意識의 몽롱한 中心部에 영원히 理解 不可能의 根源的 힘을 가진 內容, 自我, 결코 완전히 統制할수 없는 內容이 存在하고 그 中核의 中心部는 결코 意識化될수 없는 이러한 構造들로서 Jung의 人間의 諸概念은 成立되고 있는 것이다.

2. 靈知主義(Gnosticism)의 思想背景

Jung의 人間論의 思想 배후에는 靈知主義(Gnosticism) 思想이 크게 影響을 미치고 있다. 이 靈知主義는 拜火教, 바빌로니아 宗教, 유대교, Hellenistic哲學과 宗教, 基督教의 思想들을 포함한 體系이다. 靈知主義思想에 의하면 宇宙는 3世界로 形成되어 있는데 제1은 πνευμα(靈)의 世界, 제2는 ψυχη(魂)의 世界, 제3이 σαρξ(肉)과 σωμα(物質)의 世界이다. 그리고 現實의 人間은 원래 靈的인 存在인데 完全한 神의 王國에 속했던것으로 거기에서 感覺과 罪의 世界로 低落함으로 인해 제1과 제3의 中間世界에서 肉이나 物質인 身體를 소유하고 同時에 πνευμα(靈)를 分有하는 ψυχη의인 人間으로 存在하고 있다는 것이며⁸⁰⁾ 이 사실을 깨닫게된 者 즉 Self-Knowledge를 갖게된 者는 地上世界에서 救贖되어 元來의 世界에 回歸하려고 홀로 이 宇宙를 遍歷하며, 비록 地球에 태어났으나 靈의 世界로 다시 重生한다는 것이다. Jung은 靈知主義의 神話는 믿지 않으나 現實에 存在하는 人間의 마음상태를 ψυχη로서 파악했다고 볼수 있다.⁸¹⁾

靈知主義의 中心概念인 γνωσις(지식) 또는 γινωσκειν(안다)이란 뜻은 보고 믿는 다 라고하는 視覺的인 것을 중시하고 있다. “보고 아는것”의 대상은 “진실한 者”를 아는것, “眞理의 靈”을 아는것이다. 이 眞理는 λογος이며 동시에 πνευμα이어서 人間속에 있는 本質 내지는 힘이며 또 그 靈은 알게되어 지기를 바라고 그렇게 되므로서 ψυχη는 πνευμα와 “하나가 된다”는 것이다. 따라서 그 知識은 意志이며, 힘 이며, 運動으로, 最終的인 成就를 向해 展開되어 간다는 것이다. 그 展開하는 眞理의 本質을 “아는것”이 참 知慧이며, 또 그것으로 “救援”이 完成된다고 靈知主義는 주장한다. 그럼으로써 Self-Knowledge에 關한 關心이 靈知主義의 一次的 特徵이라고 할수 있다.⁸²⁾

Grant는 “Gnostic의 人生觀은 自我發見을 위해 世界를 잃은것으로 여기는 정열적인 主體性(“Passionate subjectivity”)이며, 이것은 참된 自我를 構成하는것을 神的 要素라고 認定하는 것⁸³⁾”이라고 했다. 이것은 眞實한 自身을 아는것으로 完全한 個體로서의 人間性을 確立한다

79) C. Thompson, *Psychoanalysis: Evolution & Development*. New York: Grove Press, 1957, p.165. H. Jacobs, *op. cit.*, p. 54.

80) 樋口和彦, *op. cit.*, pp.21~22.

81) M. Friedman, *op. cit.*, pp.147~148.

82) *Ibid.*, p. 146.

83) R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, revised ed. New York: Harper Torch Books, 1966, pp.8~9.

는 것이며 또한 自己의 마음속에 있는 理性的인 存在와 同體가 되는것으로 自身을 完成시킨다 라는 Jung의 思想 배후에 있는 靈知主義의 人間像을 볼수있고 여기에 眞正한 意味로서의 Jung의 人間論을 볼수있다. 自我와 區別되는 自己를 비롯하여 自我로부터 自己의 自覺에 이르는過程에서 體驗되는 “陰影” 즉, 抑壓된 非理性的인, 故로 靈魂의 部分的인 部分인 “그림자”와 Jung의 獨創의 概念이라고 할수있는 靈魂의 女性부분인 Anima, 男性부분인 Animus에 관련된 Syzygy의 概念⁸⁴⁾등의 太古類型은 Jung理論의 核心을 이루고 있다.

3. 核心概念에서 본 Jung의 人間論

a. 自己概念(Self)과 自我(Ego)

Jung은 “自己”, “自我”, 그리고 人格을 다음과 같이 說明한다.

“自己 (Self)는 意識과 無意識의 總 集合體이며 $\psi\omega\chi\eta$ 속에서 $\psi\omega\chi\eta$ 에 관하여 經驗할수 있는 궁극적”인 것이며 “人格의 全體性의 中心 및 그 全體性 그것을 表象하는 元型인 것이다⁸⁵⁾” 따라서 上位概念으로서 自我(ego)를 포섭하는 實體라고 Jung은 생각한다. 그러므로 自我는 定義에 의해서 “自己”에게 從屬하고 “自己”에 대한 關係는 部分的 全體에 대한 關係와 흡사하다⁸⁶⁾ 그리고 모든 意識內容이 관련되는 複合因子이며 단순한 單一因子가 아니고 意識의 場의 中心을 이루는 것으로 그 中心이 經驗的인 意味에 있어서 人格을 포함하는 한, 自我는 人格의 모든 意識의 行爲의 主體가 된다고 한다.⁸⁷⁾ 따라서 人間은 自我를 中心으로 해서 世界를 접하게 되므로 自我는 自己中心的이고 自己擴大의이라는 性格을 가지는 것이다.⁸⁸⁾ 이것은 意識의 場이 擴散되는 가운데서 意志의 自由를 가진다는 것을 意味하는 것이다. 그러나 이 意志의 自由는 主觀的 世界의 意識의 場을 超越하는에서 자신의 限界를보게되고, 人間이 당면하는 外的 상황의 限定을 設定하는 것 처럼, “自己”를 “自我”에 대하여 意志의 自由가 代置되어야 하는 客觀的인 所與로 행사하는 것이다. 그리고 “自我”가 “人格”에 關與되는 大小, 換言하면 自我가 意識 外에 있는 $\psi\omega\chi\eta$ 에 얼마나 自由로운지 또는 從屬하고 있는지 등을 評價한다는 것은 全然 불가능 하다고 Jung은 주장하고 있다. 그러나 意識의 場의 기준점으로서 意志에 의해 實現될수 있는한 全部의 適應의 主體로서, 질서있는 心的活動에 있어서 自我의 位置는 重要하며 그 役割은 큰 것이다.⁸⁹⁾

84) V. S. De Laszlo, *The Basic Writings of C. G. Jung*, New York: The Modern Library, 1959. Syzygy를 “the paired opposites, where the one is never separated from the other, its antithesis”라고 정의 하고 있다. p.357.

85) 秋山さと子, 野村美紀子譯, *Jung의 人間論*, 思索社, 1980, p.10, 樋口和彦, *op. cit.*, p.125, Freud의 理論에는 이 概念이없다. cf. H. Jacobs, *op. cit.*, p.67.

86) *Ibid.*, p.13.

87) *Ibid.*, p.10. 人格이란 自我, 즉 意識의 人格과 同一한것이 아니고 自我로부터 구별될 필요가있는 하나의 實體이며 따라서 “自己”는 “存在하지만 완전히 파악할수없는 人格의 全體”라고 Jung은 제안하고 있다. *Ibid.*, p.13, C. G. Jung, *Analytical Psychology*, New York: Pantheon Books, 1968, pp. 21~25.

88) 樋口和彦, *op. cit.*, p.57.

89) 秋山さと子, 野村美紀子, *op. cit.*, p.14.

Syzygy⁹⁰⁾는 意識과 無意識 領域의 對等의 原理로서 靈知主義의 깊은 영향을 받은 鍊金術의 原理와 관련되어 있다.⁹¹⁾ 鍊金術의 第一原理은 對應의 原理로서, 無意識이라는 內의世界는 항상 外的世界와의 對比로서 把握된다. 이것은 小宇宙(micro-cosmos)와 大宇宙(macro-cosmos)의 對應인 것이다. 占星術에서도 7개의 惑星과 7개의 內臟器官이 對應해있는 無意識속의 Complex는 직시로 投影되어 外的인 陰影(Shadow)이 되는 것이다. 이 對應을 Jung은 “Syzygy”라고 부르고 있다. 이것은 意識의 領域에 있는 에네르기와 等量의 에네르기가 無意識의 反對極에 存在한다는 것이다.⁹²⁾ 癌患者의 경우, 그 病因은 現在 과학적 因果論으로는 해명이 될수 없으나, 그 起源을 그 個人的 內의世界에서 探求하고 그에게 病的 意味를 발견케하는 心理療法의 接近은 이러한 原理에 기인한 것이다.

第2原理은 “上昇의 運動”이다. Freud는 昇華라는 用語를 사용했으나 Jung의 概念에는 그 方向性이 重要視된다. 鍊金術에서는 卑金屬에서 貴金屬으로 病的인 것에서 天的인 에네르기로 向하는 運動인데 prima materia의 段階에서 最高의 단계로 上昇하는것은 人間이 그 궁극의 完成을 自己實現에서 본다는 것이다.

第3原理은 “萬物은 하나”라는 것으로 現象의 多樣性속에 本質인 “하나”를 보고 二元論의 으로 생각하는 現象學的 思考方式의 原理를 말하며,

第4原理은 “宇宙의 生命”이라는 原理로서 “萬物은 生動하고 있다”라는 力動說을 취하고 있는데 Descartes 哲學에 基礎를 두는 自然科學은 事物間의 關係는 客觀的으로 정확히 측량할 수 있으나 對人關係에서는 人間의 마음問題가 介入되기 때문에 有効하지 못한것이다. 人間사이의 相互力動性은 萬物속에 作用하는 에네르기라는 力動性을 基礎로 하고 있는것이다.⁹³⁾

第5原理은 “男性和 女性”의 原理라고 할수있는 것으로, 鍊金術의 眞理는 살아있는 人間의 眞理로서 性으로 구별된 二元的인 男性和 女性의 原理를 사용한다. Jung의 Anima와 Animus의 原理가 여기에서 發想되고 있으며 鍊金術의 궁극적 目的, 目標은 術者의 救濟가 아니고 돌이라는 物質의 救濟라는 것이다. 이 돌은 心理療法에서는 환자를 代表하는 것이며 그 救濟를 指向하는 것은 自己實現으로서의 구제를 指向하는 것이 된다.

Jung이 이러한 鍊金術의 原理를 人間本質의 理解와 精神療法의 原理에 적용 시킨것은 驚嘆할 일이지만 數千年에 걸친 파사, 아라비아 등 各樣의 要素 混合과, 中世 基督教의 色彩와 新 Platon主義 理想을 核心으로 하여 神秘學이라는 形態를 취하고 있기에 특별한 記號나 隱喩가 수다히 사용되어져 있음으로 Jung의 과도한 “意味化”의 傾向을 여기서도 엿 볼수가 있다.

b. 太古類型(古態型, 元型, 原始類型 etc.)

太古類型(Archetype)은 Jung에 依하면 古代로부터 人間이 계속 反復해서 行해온 傳說的,

90) Syzygy는 3가지 要素로 成立되어있다. 즉 男性이 가지고있는 女性적인것, 女性이 가지고있는 男性의 인 것의 總量, 다음으로 男性의 女性經驗과 女性의 男性經驗, 마지막으로 太古類型的인 男性과 女性의 心像이다.

91) Cf. V. S. De Laszlo, *op. cit.*, pp.464~468, 樋口和彦, *op. cit.*, pp.194~203.

92) 이것을 enantiodromia라 하기도 한다.

93) 이 概念은 Freud의 質量에네르기 單位가 宇宙를 構成한다 라는 概念과 유사성을 지니고 있다.

神話的, 歷史的인 同一한 行動樣式으로서, 人種, 民族, 時代를 超越하여⁹⁴⁾ 時代와 空間의 超越性은 물론 同一한 家族內에서 또는 同一한 民族內에서도 어려운 單語의 발음마다 어떤 범위內에서 어떤 感情을 換起시키는 것이다.⁹⁵⁾ 그리고 “飢餓” “性”과 같이 動物的 水準의 無意識의 深層에 가까우면 가까울수록 그 象徵은 強力하고 影響은 크게된다⁹⁶⁾

太古類型이라는 것은 어떤 物質現象의 背後에 있는 本質인 Primordial image, Urbilder를 意味한다. 이것은 肉眠으로 보여지는 個個의 具體的인 現象이고 그 實體는 아니며, 또 그 實體는 現象의 背後에 숨어있다는 것으로 Jung은 이것을 Platon의 *eidos*에서 배운것이라고 말한다.⁹⁷⁾ 實驗이나 檢証에 依해서 그 存在가 確認되는것이 아니고 그 存在는 Apriori로서 있는 것이다. 따라서 太古類型은 無意識에 隱蔽되어 볼수 없으나 그 象徵인 image를 通하여서는 그 存在를 알수 있다는 것이다.⁹⁸⁾ 이것은 Platon的인 思考法이며 Aristoteles的인 또한 近代哲學의 觀念論의 傳統的 思考方式으로는 理解하기 어려운 點이다.

太古類型은 意味가 숨겨진 本質을 保有하고 있다. 그러나 그것은 原則에 있어서 그런것이고 具體的인 表現에 있어서는 아니다.⁹⁹⁾ 라고 Jung은 主張한다. 예를들면 鷄卵이라는 表象으로 生命은 시작되는데 그 후의 發展 可能性은 그 속에 이미 存在하지만 現象으로 볼때는 一定한것은 아니라고한다. 現象은 變化, 發展하지만 그 本質的인 存在의 型은 一定하다는 現象學的 方法을 가지고 心理學에 準據하므로 Jung은 Freud와 같은 決定論的인 人間觀을 排擊하고 있는 것으로 보아진다.

C. 陰影(Shadow)

“陰影”은 Jung 心理學에서 重要한 概念의 하나로서 이것은 太古類型 中 가장 빈번히 또는, 激烈하게 “自我”에 影響을 주며 또 自我를 覺亂시키는 特徵을 가지고 있다.¹⁰⁰⁾ 그래서 “陰影”은 그 自體가 自己自身에 대하여 認定하는것을 거부하고 있으나 그래도 항상 直接 또는 間接으로 自身위에 밀려오는 모든것-예를 들면, 性格의 劣等한 傾向이나 그 外 兩立하기가 곤란한 傾向-을 人格化한 것이다”라고 Jung은 定義하고 있다.¹⁰¹⁾ 그리고 “陰影”을 形成하는 어두운 性格 또는 劣等性은 그것이 情動的인 性格의 것이기 때문에 이 情動이 대부분 또는 全然 制御 되어지지않는 다음의 深層에서는 人間은 다소 未開人 같이 行動한다. 즉 情動에 無抵抗的으로 따를뿐 아니라 道德的인 判斷이 현저하게 缺如된다. 여기에서 “陰影”은 自我人格의 全體에 挑戰

94) V. S. De Laszlo, *op. cit.*, pp. 96-97, 樋口和彦, *op. cit.*, p. 111.

95) 例로서, 國旗, 國語등을 들수있다.

96) Freud의 “性”, “Adler의 “힘”은 모두 보다 더 太古類型적인것이기때문에 精神分析學의 테-마로 注目된것이다. 그의 무수한 太古類型들이 있으며 例로서 “어머니”-女子이면서 女子가 아닌 兩性的인 存在, “大地” “太陽” “바람” “男” “女” “巨人” “惡魔” 등을 들수있다.

97) V. S. De Laszlo, *op. cit.*, p. 288, “Archetype is an explanatory paraphrase of the Platonic *eidos*.”

98) 즉 太古類型은 그 自體는 意識化不能의 假想的인 存在로서 人類의 無意識속에 存在하는 表象可能性이며 그것을 意識化하여 image로 파악할때 그것은 太古類型의 image가 된다고 생각하는 것이다.

V. S. De Laszlo, *op. cit.*, p. 314.

99) 樋口和彦, *op. cit.*, pp. 109-110.

100) 秋山さと子, 野村美紀子, *op. cit.*, pp. 18-21.

101) 河合隼雄, 影の現象學, 恩索社, 1981, pp. 25, 27.

하는 道德的인 問題가 되는것이다. 이 意味는 人間이 道德的인 決斷을 하지 않고서는 아무도 “陰影”을 認識할수 없다는 뜻이다. 그러므로, 洞察力과 意志로서 “陰影”이 어느정도 意識的인 人格의 차임새속에 介在한다고 하더라도 道德的인 統制에 頑固히 抵抗해서 전혀 影響을 받았다고 볼수없는 部分만이 남게 되기에 이것을 除去하려고 하면 投影이 隨伴되어지는 것이다. 이것이 “陰影” 固有의 特徵이라면 쉽게 人格의 屬性으로서 認識되지만 投影하는 경우에는 情動的인 原因이 의심할 여지없이 他人에게 있다고 생각되기 때문에 洞察이나 意志가 소용이 없게된다.¹⁰²⁾ 그 이유는 投影을 行하는 것은 意識的인 主體가 아니고 無意識이기 때문이다.¹⁰³⁾

“陰影”은 원래 하나의 半式이었다는 性格을 가지고 있다. 樋口는 中國思想에도 陰陽說로서 善惡二元論은 오래 前부터 存在해 왔다. 그러나 다만 Jung이 주목하고 있는점은 中國思想에서 반드시 善=明이고 惡=暗으로 絶對적으로 結合되어 있는것이 아니라는 것이다. 陽과 陰이라는 것은 陽의 反對는 陰이되고 陰의 反對는 陽이되는 것으로 어느쪽이 善이며 어느쪽이 惡이다가 아니고 만일 陽이 善과 結合하면 陰은 必然的으로 惡이되고 陰이 善과 結合하면 陽은 必然的으로 惡이 된다는 것이다. 그러므로 陽이 善과 結合하여지므로 因해 “밝은 것은 善” “어두운 것은 惡”이 되니 問題가 된다. 西歐의 近代에서는 善과 明, 惡과 暗이 結合되어 버렸다¹⁰⁴⁾ 라고 觀察하고 있다. 故로 Jung은 善과 惡을 人間의 屬性으로 봄으로서 人間을 道德的인 存在로 보고있다.

d. Anima와 Animus

그러면 “陰影”의 投影을 行하는 因子는 Anima와 Animus로 代表되는 無意識이다. 이것들은 意識이 만들어 내는것이 아니고 無意識에서 나는 自然的인 產物이다.¹⁰⁵⁾ Jung의 獨創的인 概念이라고 할수있는 靈魂의 女性部分인 Anima와 男性部分인 Animus는 太古類型으로서¹⁰⁶⁾ Anima는 男性의 投影을 形成하는 因子이며 Animus는 女性의 投影을 形成하는 因子이다. 또 Anima는 母親의 Eros에 해당되고 Animus는 父親의 Logos에 해당되며 Anima가 統合되어서 意識의 Eros가 되는것처럼 Animus는 *logos*가 된다.¹⁰⁷⁾ E. Jung은 *logos*原理가 女性本性的인 核心을 表現하는것처럼 Animus의 發現을 ㉠ 힘, ㉡ 行爲, ㉢ 言語, ㉣ 意味라는 4段階로 區分된다

102) 이 現象은 聖職者나 宗教心이 강한 사람들에게 일어나기 쉬운 心理的인 現象이다. 情動에 의해 強化된 投影을 그 對象에게서 分離하려면 자기자신도 꽤때로 過失을 범할수있다는것을 明白히 認識해야한다고 Jung은 말하고 있다. 秋山さと子, 野村美紀子, *op. cit.*, pp. 19-20., C. G. Jung, *The Undiscovered Self*, pp. 107-108.

103) Cf. 로마 7:15, also C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 37.

104) 樋口和彦, *op. cit.*, p. 105.

105) V. S. De Laszlo, *op. cit.*, p. 167. Jung은 또한 하나님의 女性의 面도 있어야한다고 주장한다. 改新教은 男性의 宗教이어서 女性의 形而上學的인 代表者가 없다고말하며 改新教은 女性의 同等權을 認定하기를 無視했고 하나님의 女性面의 重要性을 度外視했다고 보았다. 카톨릭教會의 聖母마리아의 昇天說은 그 背後에 大衆의 心理的인 要求가 있다고 分析하고 있다.

106) *Ibid.*, pp. 158-159.

107) 秋山さと子, 野村美紀子, *op. cit.*, pp. 27-28.

“Anima가 그것으로 男性의 意識에 關係를 주는것처럼 Animus는 女性의 意識에 反省, 思考, 認識을 부여한다” *Ibid.*, p. 30.

고 했다. 또한 女性속에 있는 Anima像도 역시 女性의 그때 그때의 段階와 素質에 對應해서變한다고¹⁰⁸⁾ 한다. 더우기 “Anima”와 “Animus”의 모습에는 集合無意識의 自律性이 表現되어 있고 거기에서 人格化 되어있는 內容을 投影에서 다시 끌어들여 意識에 統合 시킬수 있는 것이다. 그 한계에서 Anima와 Animus는 集合 無意識의 內容을 意識에 전달하는 機能을 遂行한다.¹⁰⁹⁾

Anima와 Animus의 作用은 意識化 할 수 있으나 그들 자체는 直觀할수도 없고 隨意로 움직일수도 없는 意識을 超越한 因子이며 그 內容이 統合되어 있음에도 불구하고 自律的이라는 것이다.¹¹⁰⁾ 그러므로 “陰影”의 統合과 個人 無意識의 意識化는 分析過程의 第1段階이며 이것 없이 Anima와 Animus의 認識은 不可能한 것이다. “陰影”은 相對와의 關係에 의하여, Anima와 Animus는 異性の 關係에 依하여서만 認識된다.

이 認識으로부터 男性이면 超越的인것을 하나 포함하는 男性의 主體와, 이에 對應하는 女性의 主體 그리고 超越의 Anima이며, 女性의 경우에는 이와 반대가 된다. 全體의 實現을 위해서는 男性은 老賢者의 太古類型, 女性은 大地의 어머니로서 이들은 半內在的, 半超越的인 四位一體, 즉 Jung이 결혼의 四位一體라 칭하는 太古類型을 구성하게 되는 것이다. 이 太古類型이 “自己” 및 原始的 社會構造 또는 원시부락의 “區劃” 圖式이 되어있다고 한다.¹¹¹⁾

그러면서 人間은 意識을 점차로 擴大시키면서 “陰影”을 統合하고 Anima, Animus의 단계를 거쳐 完全한 自己(Self)가 성취되는 狀態에 이르는 것이다. 個性이라는 것은 이 “自己”가 現實적으로 表現된 完璧한 모습이며 이것을 個性化(Individuation)의 過程이라고 한다.¹¹²⁾ 이 個性化는 완전히 自己自身이 되는 것, 즉 個性을 가진 人間이 되는 것, 他者와의 상이함을 意味함과 동시에 “분할하기 어려운(individual)” 것이 되는 것이며 이것은 또 단순한 個人化(Individualism)와는 판이한 意味를 가지고 있다.¹¹³⁾ 個人은 분할하기 어려우며 全體와 連結되어 있다. 따라서 “自己”라는 것은 “自我”라는 主觀, 즉 egoist가 아니고 他者の 幸福을 원하면서 自我가 산다는 境地를 意味하는 것이며, 이 모순적 自己同一體라고 불리울 수 있는 것이 Jung이 提示하는 自己의 本體인 것이다.

이와같이 Jung은 人間이 利他的 精神의 道德的 存在이며 目的意識을 向해서 擴大되고 發展하는 目的論的 人間觀을 提示한다.

4. “惡” 概念의 重要性

惡의 問題를 神學에서 分離시킬수 없는것 같이 倫理的인 問題를 心理學 研究에서도 分離시킬수 없다고 생각된다.¹¹⁴⁾ 心理學派 中에서 Jung만큼 惡의 存在의 重要性을 강조한 사람은 없다.¹¹⁵⁾

108) E. Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, 內なる異性, 笠原嘉, 吉本千鶴子譯, 海鳴社, 1981. p. 9.

109) 秋山さと子, 野村美紀子, *op. cit.*, p.33.

110) *Ibid.*, p.36.

111) *Ibid.*, p. 38.

112) *Ibid.*, p. 120.

113) 樋口和彦, *op. cit.*, p. 129.

114) Cf. R. L. Koteskey, *Psychology from a Christian Perspective*, Abingdon Press, 1980, pp.68~73, 35.

115) V. S. De Laszlo, *op. cit.*, p.151.

Jung은 人間속에 있는 惡을 “陰影”이라고 主張하면서 Eric Fromm과 反對의 立場을 取하고 있다. 그는 $\psi\upsilon\chi\eta$ 속의 原始的이고 本能的인 많은 要素를 이 用語속에 集約시켜 놓았다. Jung은 또한 모든 사람이 第二의 人格인 “陰影”을 지니고 있다고 말한다.¹¹⁶⁾ 그리고 “陰影”은 人間의 意識生活 속에서 具體化되지 않을수록 더 어둡고 濃厚한 性格을 띠게된다는 사실은 Jung의 著書를 통해 一貫되어 있는 개념이며 人間性的 “그림자 면”은 단순한 缺點이나 短點으로 構成되어 있는것이 아니고 惡靈的인 推進力을 가진것으로 묘사되고 있다. 人間은 人間性的 暗面을 認識하기를 거부하며 人間性的 原罪性을 盲目的으로 부인하려고 하나 Jung은 이것을 사실로 받아 들이고 있다.¹¹⁷⁾

Jung은 無意識을 探求하는데 있어서 人間性的 深遠한 矛盾性에 봉착한다고 하며 이 矛盾과의 對立을 통해 光明과 暗黑의 直接的인 經驗, 즉 그리스도와 사탄을 直接 經驗한다는 可能性을 提示하고 있다. 이 對立을 인정하지 않고 經驗함이 없이는 隱全한 經驗과 神性에 대한 內的 接近이 不可能하다는 것이다. 그러므로 基督教은 이 人間性的 罪惡性을 바로 主張하는 것이며 이것은 人間에게 잠재하고 있는 普遍的인 對立의 深淵을 보여준다.

Jung은 그리스도의 完全性(Perfection)의 가르침을 太古類型的 完成性(Completeness)의 가르침으로 代置하여 이것을 바울使徒의 告백과 一致시키고 있다.¹¹⁸⁾ 바울使徒의 悲嘆을 Jung은 인정한다. 즉 自己속에 惡을 經驗하는것, 이것은 다만 “완전한(Complete)” 사람만이 自身이 自身에 대하여 얼마나 견디기 어려운 存在인가를 안다는 것이다.¹¹⁹⁾

Jung은 *Psychology and Alchemy*에서 惡의概念에 대하여 論하면서¹²⁰⁾ 罪 없이는 悔改가 있을수 없고 悔改 없이는 구속의 恩寵이 있을수 없다고 말한다. 그리고 原罪 없이는 人類의 贖罪는 決코 이루어질수 없다는 것이다. Jung에 의하면 惡이라는 것은 善만큼 우리가 고려해야 할 必要性이 있는것이며 善과 惡은 궁극적으로 行爲의 延長과 推想이며 兩面 모두 人間性的 明暗配合에 속하는 것이다. 結果적으로 惡을 生産할 수 없는 善이 없고 또한 善을 生産할 수 없는 惡은 없다고 주장하고 있다.¹²¹⁾

그러므로 “陰影”을 人間の “다른면도” “惡한형체”의 象徴으로서 볼수는 없으며 人間の Personality의 全體性에서 分離될수 없는 소속된 部分으로 본다. Jung은 많은 例를 들어 이 “陰影”이 太古類型的 모습으로 原始人들의 概念속에 多様な 型態로 個體化되어 있음을말하고 있다.¹²²⁾

또 이러한 “陰影”의 假想은 人間 Personality의 두 局面을 區別하는 反面에 다른면도 다소 補完하는 것임을 提示해 준다.¹²³⁾

116) C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p.45.

117) Cf. J. A. Knight, *Conscience and Guilt*, New York:Appleton Century Crofts,1969, p.77 참조

118) 로마 7 : 21 “그러므로 내가 한 法을 깨달았으니 곧 善을 行하기 원하는 나에게 惡이 함께 있는것이로다.”

119) M. Friedman, *op. cit.*, p.154.

120) C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, New York:Pantheon Book, 1953. pp. 3~37.

121) V. S. De Laszlo, *op. cit.*, p.462.

122) 이것은 現代文學에 있어서도 R. L. Stevenson의 「Mr. Hyde」 H. Hesse의 「Steppenwolf.」 M. G. Shelley의 「Frankenstein」등에서도 例를 볼수있다.

123) M. Friedman, *op. cit.*, p.159.

Jung에게 있어서 “陰影”은 人間發達에 있어서 어떤 否定的인 것 뿐만아니라 크게 價値性이 있는것으로 보여지며 感情, 情緒, 本能 등도 無意識속에 깊숙히 있는 “陰影”에 포착되어 있는것 뿐만아니라 또한 월등하고 보편적으로 人間の인 創意的인 것을 느낄수 있다는 것이다.¹²⁴⁾

그러기 때문에 人間은 “陰影”과의 접촉이 維持되었을때 溫和함과 眞正한 人間性을 反映시킨다. 그 理由는 자기 “陰影”을 통해서 人間은 自己의 自然的인 元始的인 面, 그리고 肉體와 접촉을 維持할수 있는것이기 때문이다.¹²⁵⁾

惡의 概念과 관련되어 Jung은 創世記 32章26節에서 야곱과 씨름한 天使를 “家族마귀”, 더 直說的으로 말해서 그 天使가 “에서”였다고 해석을 하고있다. 人間에게 “陰影”의 部分이 있는 것처럼 神에게도 “陰影”의 面이 있다. 그러므로 그 天使는 하나님의 “어두운 面”을 代表하는 者라는 興味로운 해석을 하고 있으며 “따라서 당신이 내게 祝福하지 않으면 가게하지 않겠다”는 야곱의 간청을 惡의 窮極的인 面을 나타내는 것이라고 해석하고 있다.¹²⁶⁾

Jung은 “아이온”에서 基督教 教會史를 近代에 이르기까지 연구한것 中 “善의 결여”에 대해 考察을 한것이 있다. 初代教父인 Irenaeus (130-200, A.D)는 惡이란 一切 神에게서 나온것이 아니라고 主張했으나 4세기의 한 神學者는 惡은 存在(οὐ)도 아니고 實體로서의 本質(οὐσία)을 가진것도 아닌 단순히 “善의 결여”(Privatio boni)라고 主張했다. 후에 이것이 定式化되어 모든 善은 神에게서 모든 惡은 人間에게서 (Omne bonum a Deo, omne malum ab homine)라는 教理가 成立되어 今日起까지 이르고 있는것이다. 이에 대하여 靈知主義의 最大의 特徵은 Platon의 흐름을 받아들여서 善에도 惡에도 같은 存在根據를 부여하고 있는것이다.

Jung은 基督教뿐 아니라 이러한 靈知主義의 影響을 받아 惡의 存在性과 重要性을 強調하고 있다.¹²⁷⁾ 人間이란, 惡에 連關됨과 동시에 惡과 不可分의 關係에 있다는 二元論的 立場에서 西歐의 外的世界는 그대로 自身의 内的世界에 사진의 陽晝와 陰晝처럼 寫實되어져 있다는 것을 認知하고 그 “惡”의 根源을 古代까지 追求한 것이다. Jung이 靈知主義에 對하여 非常한 興味를 가진 理由는 靈知主義가 바로 西歐 基督教의 “陰影”을 代表했던것이였기 때문으로생각된다.

그뿐만아니라 銳利한 라틴語를 武器로 惡의 二面性을 파헤쳐서 人間の ψυχη의 救濟를 一生의 義務로삼아 努力한것으로 그의 人間研究의 異彩로운 一面을 보여 주고있다.

5. Jung人間論의 가장 顯著한 特徵

前述한바와같이 Freud의 人格論과는 判異하게 Jung은 目的論 (Teleology)과 因課論 (Causality)을 結合시켰는데 아마 이것을 그의 가장 顯著한 特徵으로 들수 있을 것이다.¹²⁸⁾

124) Cf. V. S. De Laszlo, *op. cit.*, p.420 “The unconscious is not just evil by nature, it is also the source of the highest good: not only dark but also light, not only bestial, semihuman, and demonic, but superhuman, spiritual, and, in the classical sense of the word, ‘divine’”

125) 이러한 意味에서 原始時代에 그림자가 높이 평가되었다는것은 우연한 일이 아니다. 韓國에서도 스승의 그림자를 밟지않는다는 凡習이 있었다. 原始人이 강한 사람의 그림자를 만지기를 두려워한 理由는 그것이 죽음을 초래할까 우려해서였다.

126) J. A. Knight, *op. cit.*, p. 80.

127) C. G. Jung, *The Undiscovered Self*, pp. 110~111.

128) Cf. M. Mackenzie, *op. cit.*, pp. 250, 253.

Jung에 의하면 人間の 行動은 그 個人과 先祖의 歷史, 또는 過去(因果)에 의해서 條件化 될 뿐만아니라 그의 目的, 希望, 그리고 指向性 (Teleology)에 의하여 條件化 되어진다는 것이다. 過去는 實際 (Actuality)로서 未來는 可能性 (Potentiality)으로서 人間の 現在의 行動을 引導한다. 이러한 點으로 볼때 人間發達에 있어서 人間の 運命이나 目的의 役割에 對한 強調은 Freud와 明確히 區別된다.

人間을 理解함에 있어서 心理療法者는 Janus의 얼굴을 가져야 한다고 強調했고 이 두 얼굴이 結合될때 完全한 人間の 묘사가 이루어 진다고 했다. Freud는 因果論을 強調했지만 그것 만으로는 人間은 失望과 포기를 產出하게 될뿐이고 그 理由는 因果論의 觀點에서는 人間이 過去에 속박된 捕虜이고 犧牲者로서 過去 生活史의 흔적을 돌이킬수 없기 때문이다. 反面에 Jung의 目的論的 觀點은 人間에게 希望과 生의 意慾을 환기시켜 주는 理論의 局面이기도 하다.

IV. Freud와 Jung의 教育的 意義

Freud와 Jung의 精神分析學은 教育學에도 많은 影響을 미쳤다. Freud는 人間成長 發達에 있어서 教育的 重要性을 강조했고¹²⁹⁾ Jung 역시 兒童에게는 獨特한 心理의 世界가 存在함을 강조하면서 生動하는 마음에 접촉하려면 산 心理學으로 접근해야 한다는 教育的 重要性을 시사하고 있다.¹³⁰⁾ Freud와 精神分析學은 특히 미국에서 教育과 指導에 방대한 影響을 미쳤고¹³¹⁾ 教育은 “人生의 첫날에서 시작된다”¹³²⁾는 것을 널리 認識化시켰다.

一般的으로 無意識, 感情, 慾望등에 대한 精神分析學의 研究는 특히 低能兒, 非行少年, 少女 등에게 適用되는 경우가 많고, Jung은 知的 缺陷兒, 道德缺陷兒, 神經症兒, 癩疾兒, 그外 여러 形의 精神病兒童에게 대한 理解, 知識을 培養하는것이 教育者의 素養이라고 추구하고 있다.¹³³⁾

Freud 이래로 精神分析學은 無意識 發現의 수수께끼를 除去시켰고 良心에 의해 종종 惡으로서 抑壓된 人間の 念願, 思想, 動向등이 빈번한 性的 性質의 것 이라는 사실도 推出해 내었다. Freud가 提示한 昇華作用 概念을 性教育에 適用하여 생각해 본다면 性慾의 올바른 陶冶는 당초부터 昇華作用에 關하여서 考慮해 보아야 할 것이며 教育은 여기에 중점을 두고 施行 되어져야 하는 것으로 생각된다. 性慾의 萌芽를 강한 精神的, 즉 藝術的, 科學的, 社會的, 宗教的 또는 實用的 關心에 代置시키는 教育方案이 構想되어져야 한다는 것을 Freud의 概念은 시사해주고 있다. Freud의 汎性愛說을 배경하는 Jung은 “幼兒早期의 性慾”은 장애의 性 機能의 萌芽라고 생각하면서도 더 고등한 精神機能의 萌芽라고 본다. Jung이 말하는 多價的인 萌兒를 개발시킨다는 것은 國民學校로부터 宗教科目을 教課科目으로 설정하여 惡에서 人間性을

129) S. E. (The Future of an Illusion), p.51.

130) C. G. Jung, *Psychology and Education*, (西丸 四方譯), 日本教文社, 1980, pp. 3~109.

131) Cf. H. M. Ruitenbeek, *Freud and America*, New York: Macmillan, 1966. 특히 pp.123~142에서 그는 精神分析學이 美國教育에 끼친 影響을 서술하고 있다.

132) A. Freud, *Psychoanalysis for Teachers and Parents*, New York, London: W. W. Norton Paperback, 1979, p. 39.

133) C. G. Jung, *op. cit.*, p. 8.

보호하고 人間共通의 宗教의 씨앗을 開花시켜 人類의 文化에 “플러스(+) α ”의 貢獻을 助成할 수 있는 教育의 施策의 配慮도 필요하다는 暗示도 포함되어 있는 것이다. Freud와 Jung을 비롯한 精神分析學은 社會的 危機로 問題화된 現代家族像 問題點에 대하여 洞察力의 再照明을 제공해 준다.

兒童에게 있어서 가장 基本的이며 중요한 關係는 父母와의 關係인데, 과도하게 嚴格한 父親의 태도는 父親에게 대한 反感을 야기시키고, 그 결과 父親像을 象徵하는 教師, 軍人들에게 대한 적개심이 생겨 權威一般에 대한 憎惡感 形成으로 轉移되어지며¹³⁴ 反面에 子女의 父母에 대한 과잉한 愛着 역시 불완전한 영향을 발생 시킨다. 여기에서 두가지 教育的 意義를 모색 한다면 愛情에 찬 保育과 과잉保護의 회피를 들 수 있는데, 첫째 兒童에게 있어서 父母에 대한 恭敬은 必然的이며 必須的인 것이지만 父母의 誤用이나 濫用으로 自由로운 自己決定을 파괴시키는 경우에는 사용치 말아야 한다는 것이며¹³⁵ 둘째, 外界의 사건과 內部的 感情이 상치될때 人間의 本質을 파악하기 위해서는 人格의 表面보다 深層的 無意識의 갈등에 대한 理解 水準에 들어가야 할 必要性을 제시해줌으로 學生의 상황에 대한 면밀한 觀察과 注意로서 學生의 犠牲化를 피해야 한다는 洞察이다¹³⁶ 이것은 心理學者나 教育者는 父母의 權威와 愛情問題에 깊은 관심을 기우려야 한다는 것을 意味한다.

Freud는 1才로부터 5才까지 兒童이 父母로부터 받는 無意識的 感化力이 큰것임을 강조한다. 權威에 대한 尊敬, 反抗 또는 個性의 환경에 대한 反應까지도 영향을 받게 된다고 한다. 先天的 遺傳은 先祖에게서도 오는 不可抗의 要因이지만 兒童의 精神을 形成하는 精神의 환경은 父母의 責任에 歸屬된다. 물론 Freud나 Jung의 無意識 概念은 實証할수 없는 假說이지만 無意識的인 環境의 영향은 이를 否定키 어려운 사실인 것으로 研究되어 있다.

Seeley는 精神分析學이 특히 教授法과 兒童生活 方向指導에 있어서 가장 個人的 측면에 영향을 끼쳤다고 지적하고 있으며,¹³⁷ Ruitenbeek¹³⁸는 學習을 危脅的인 活動이라고 생각하는 不安에서 아동을 自由롭게 해야 한다는 Freud를 비롯한 精神分析 概念에 대한 오해는 Dewey의 教育法에 대한 오해와 결탁되어 미국 教育界에 심각한 피해를 입혀 教育課程, 教育內容 들의 後進性을 초래하는 결과를 빚어 내었다고 관찰하고 있다.

精神分析學의 영향은 大學에서 교수的主要機能 등을 情報入手나 現實的 思考方法을 학습하는 것 보다 學生을 理解하는 것에 강조점을 두기했고, 教師訓練 과정에서 중시되는 教育方法이

134) 필자는 父權이 상실되어가는 社會에서 慈父嚴母像은 재래적인 夫婦役割의 점차적인 顛倒와 함께 21世紀의 父母像과 夫婦像을 암시하는 것으로 생각한다.

135) Zurich의 牧師이며 精神分析學者인 O. Pfister는 이러한 狀況에서 예수가 父母를 떠난것을 예로 들고 있는데 그 이유는 父母의 精神의 壓迫때문이라는 것이다. 이 세상 父親의 壓制에서 解放되기 위하여는 “하늘 아버지에게로 가라”고 말하고 있다. *Christianity and Fear*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1944, *passim*. 이 해석에 대해서는 辨論의 餘地가 있으나 精神分析學은 이 문제의 中心에 대해서 명료하게 주시할것을 시사해준다.

136) Cf. H. M. Ruitenbeek, *op. cit.*, pp. 124~126.

137) J. R. Seeley, *The Americanization of the Unconscious*, New York: Science House, 1967, pp. 99~236.

138) H. M. Ruitenbeek, *op. cit.*, pp. 137~142.

나 教育心理學 學習이 心理發達 過程과 personality mechanism에 치중된 결과 도리어 이 과정들을 理解할수 없는 모순에 빠지게 했다고 언급하고 있다. 또 教授와 實際指導와의 간격의 모호성을 지적하면서 教授들이 學生들의 心理的 狀態를 再考하여야 한다고 하며 大學은 學生들의 心理的 狀態에 심심한 배려를 해야 하지만 全體로서의 社會相과 밀접한 관계가 있는 學生들의 자신과 學習에 대한 基本的 姿勢에 대한 問題도 소홀히 해서는 안된다고 말한다.

Ruitenbeek는 大學은 學生들이 獨立體로서 보다 확립된 價値觀과 identity로 有目的的인 教育을 취득하기위해 보다 有効한 精神分析學의 洞察力을 活用할 수 있을것으로 기대하고 있다.

Jung은 兒童教育과 精神治療의 教育的인 面에 關係서도 월등하게 관심을 보여준 精神分析學者이다.

人間의 情緒는 早期에 發達하므로 家庭教育의 힘이 至大함을 Jung은 강조한다. 兒童의 性格에 陶冶的 영향을 미치는것은 命令이나 訓事가 아니고 父母나 教育者에게 알려지지 않은 感受 狀態라고 하며 兩親의 不和, 抑壓된 念願, 秘密스런 고민, 갈등들이 어떤 感受狀態를 形成한다고 한다. 또 不平, 不滿, 不安은 敏感하고 모방性이 강한 小兒의 態度나 感情까지도 感染시키기 쉬운것으로서 결과적인面에서 살펴보면 本能的으로 받아들여도 강요 당하게되는 것이라고 Jung은 말하고 있다.¹³⁹ 兒童의 神經症의 基礎와 要因은 아동자신 보다도 주위의 成人 특히 兩親에게서 發見할 수 있다고 한다. 때문에 教育하는 사람의 無意識的인 것이 좋은 忠告나 罰이나 意圖보다 강하게 作用한다는 것이다.¹⁴⁰

神經症 疾患의 主된 培養所는 家庭, 특히 母親이다. 故로 환자인 兒童을 위한 治療는 母親으로부터 또는 父母間의 關係에서부터 먼저 開始되어야 하는 것이다. 이것은 兒童의 精神에 수년간 들어온 父母의 精神의 분위기의 一部로서 兒童 神經症의 대부분은 兒童의 病이라기 보다는 오히려 父母의 精神의 諸條件의 症狀이라고 Jung은 말한다.¹⁴¹ 따라서 잔혹한 또는 保護과잉의 父母는 兒童에게 有害한 영향 외에는 아무것도 주지않는다는 것이다. 그리고 “自我表現”이 精神 分析學에서 重要視된다면, 父母가 어린이와 運動하여 긴장완화 된 時間을 갖는 것도 좋은 方法이 될것이며, 兒童이 흥미를 느끼는 創意性이 조성될수 있도록 諸活動을 供給해 주는것은 더 妥當性있는 娛樂教育이 될 것이다.

Jung은 또한 英才教育을 장려하면서 그들을 어떻게 教育해야 할 것인가를 提示하고 있다.¹⁴² 또 그러한 教育에 關與하는 教育者에게 必要的인 心理學的, 知的, 道德的, 藝術的 理解 등을 언급하고 있으며 學生에게 있는 天才의 天分을 적절히 파악할수 있는 教師 역시도 天才라고¹⁴³ 말한다. 그러나 才能이라는 것도 無條件 價値있는것이 아니라 그 참 價値는 道德的인 人格이 다른 部分의 成熟과 步調를 같이하여 그 才能이 有用하게 使用될때만 있게 된다는 뚜렷한 才

139) C. G. Jung, *Psychology and Education*, (西丸四方譯), 日本教文社, 1980. pp.23~24.

140) *Ibid.*, pp. 107~108.

141) *Ibid.*, pp. 23, 17~18.

142) *Ibid.*, pp. 169, 172~173.

143) *Ibid.*, p. 166.

能의 價値觀을 시준해주고 있다.¹⁴⁴⁾

Jung은 教育者 자신들의 陶冶의 必要性에 대하여서도 언급하고 있는데 口頭의 教訓보다 실제로 어떤 人間인가? 라는 사실의 重要性을 강조하면서 가르침과 指導가 자기자신에게 있어서, 자기生活에 있어서 얼마나 良心的으로 反映되어 있는가를 自問하는 態度를 가질것을 要求하고 있다. 또 教師의 自己教育의 sine qua non을 적절하게 다음과 같이 말하고 있다. “精神療法에서는 결코 知識이나 技術이 아닌, 人格이 治癒시키는 作用을 한다는 것을 우리는 인정해야 하고, 教育에 있어서도 마찬가지이다. 즉, 自己教育을 前提로 해야한다.”¹⁴⁵⁾

부록으로서 Jung의 教育的 意義를 음미해 보고자 하는데 이것은 Jung의 太古類型의 洞察이다. 美國의 한 教育家는 horoscope에 기준한 人間性格의 分類와 理解를 學級과 學生指導의 실제이용으로서 活用하고 있으며 1982年, 일리노이 大學에서는 최초로 天體가 人體에 미치는 影響을 科學적으로 立証했다고 報告되었다. 이것은 어제의 非科學性이 오늘의 科學적으로 現實化 되어지고 있다는 것을 잘 증명해 주는것이라 할수 있겠다. 故로 太古類型의 概念의 하나라고 볼수있는 東洋의 zodiac의 연구는 學級指導, 學生對人關係 또는 Counseling의 실제에 間接的인 助力이 될것이라고 提言하고 싶은바이다.

V. 評 價

無意識 心理를 發見한 Freud와 Jung의 劃期的인 貢獻은 높이 評價되어야 할 것이다. 그러나 強調點에서 Freud는 無意識의 어두운 本能的, 動物的인 衝動的 否定的인 面을 강조했고 Jung은 對照的으로 宗教問題와 直結되는 惡의 概念까지도 無意識의 世界에서 발체하여 그 重要性을 強調하였다.

Freud의 人間觀에서 指摘된 바와 같이 Freud는 人間을 客體化하고 因果的으로 파악하므로서 그의 人間論을 無意識의 客觀的 心理學으로 歸結시켰고, 이러한 意味에서 無意識의 世界를 主體化시킨 人間論을 樹立하지 못한것은 적은 巨人的 一步를 내딛지 못한 그의 결정적인 弱點이라고 할 수 있을 것이다. 換言하면, 人間이란 盲目的인 힘에 反應하여 행동하는 動物的存在임에는 틀림없지만 Freud의 人間論은 健全한 未來를 建設하기위해 파괴된 過去를 超越할 수 있는 人間의 能力을 전혀 度外視한 理論이라고 할 수 있겠다.

만일 Freud가 意識이라는 것을 前提하고 그것과 對比되는 無意識, 非合理的인 것, 神秘的인 것에 대한 憧憬을 가졌던 것이 아닌가? 하고 가정 한다면, 機械論的 人間關係를 가지고 人間의 解明을 시도한 古典的 心理學의 弱點을 辯證法則 水準에서 파악하여 主觀的 世界와 씨름하는 길이야말로 Wundt構造主義의 Anti-these로서 Freud가 發見해야만 되었던 理論이 아니었는가 한다. 그럼에도 불구하고 Freud는 그 方向을 결국은 발견치 못하고 客體化된 心理主義的 人間觀을 超越하지 못한것으로 보아진다.

144) *Ibid.*, pp.167~168.

145) *Ibid.*, p.165.

Jung은 外界條件과 心理와의 밀접한 關係에 관하여 Freud以上으로 철저한 지적을 하였다. 太古類型 理論에서도 볼 수 있는 그의 人間觀은 建設的인 시사는 될 수 있지만 反面에 新 宗教의 心術로서 歪曲될 可能性도 있는 것이며, 太古類型이 個人 자신으로서는 說明할 수 없는 強制力으로서 心理속에 깊이 뿌리를 박으므로 個人을 초월하여 社會에 擴散되어지는 사실은 그것이 神秘的이며 神話的인 民族主義에 惡用될 側面도 있다는 것이다. 이들의 無意識 領域에 관한 探求는 心理學의 金字塔를 이룬다.

東洋思想에서는 無意識이 常識이다. 그러나 西歐 思考方式은 近代 自我라는 意識中心의 概念을 形成하였다.

이러한 意識中心의 사조속에서 Freud는 유대 神秘主義의 知慧속에 있는 “性”의 思想을 발체하여, 西歐의 中心課題인 人間의 問題에다 現實性을 부여했다고 할 수 있다. 그는 人間行爲의 心理判斷의 기준으로서 意識的 意志動機에 대하여 의문을 提起하고 人間情慾과 갈등에 대한 深奧한 洞察力으로서 人間性的 복잡한 內的部分을 深層的으로 分析한 사람이며 행동의 無意識的 要因들에 대한 최초의 發見者는 아니나¹⁴⁶⁾ 無意識的 非理性的인 힘에 대한 관찰과 分析을 앞서간 누구 보다도 강조한 分析學者이다. 그의 理論은 深層 心理學에서 탁월한 所見을 포함하고 人間에 대한 知識을 그 深層의 領域에 까지 확대한 것으로 人間觀을 一變시킨 偉大한 貢獻을 남겼다.

그러나 또한 Freud는 人間사이의 社會的 關係를 個人의 副產物 즉, 本能的 滿足感으로 縮小시켜버린 誤謬를 범했다고 볼 수 있다. 無意識 그 自體의 偉大性은 인정하면서도 그 自律性을 인정 하는데에까지는 투철하지 못했던 것은, 個人이라는 “나”를 人格的, 主體的 意識世界의 自我가 아닌 本能衝動으로 規定한 物質的 個人主義의 모순에 빠진 까닭이라고 볼 수 있을 것이다.

따라서 Freud는 人間을 客體化하여 人間存在의 意味를 內的, 心的 範疇와 次元으로 變形시켜 동시에 모든 意識的인 動機를 無意識的 決定要因으로 還元시키므로 眞實한 人格體의 存在로서 個人을 유도하는 倫理的 “妥當性”의 진지한 意味를 除去해 버렸다고 보아진다.

그뿐아니라 精神分析學의 目的은 個人을 과거의 觀念과 外傷에서 해방시켜 現實에서 자유롭게 生을 營爲케하는 것인데 “Where id was ego shall be”의 motto 自體가 機械論的 決定論에서 그가 주장하는 面과 結果로서 追求하는 面의 모순성을 含蓄하고 있다. 더우기 人間됨이라는 것도 Freud의 人間觀이 提示하는 단순한 하나의 事實이 아니고 선물(Gabe)이며 동시에 課題(Aufgabe)임을 고려할때 人間의 自發性, 선택의 自由와 責任性이 주어진 (Jung도 주장하고 있는) 有目的的인 存在인 것임도 否定할 수 없을 것이다.¹⁴⁷⁾

Freud의 精神分析學은 精神醫學과 心理學의 양 領域에 있어서 人類의 思想에 深遠한 影響을 끼친 단 하나의 例임에는 틀림없지만, 人間의 惡魔的 行爲(Nazi의 大量虐殺, 共產國家圈

146) 無意識의 概念을 哲學的인 概念으로 最初로 確立한 사람은 F. W. Schelling (1775~1854)이다.

147) Cf. R. D. Nye, *op. cit.*, p. 115.

의 非人道的인 숙청 등)는 단순히 Freud나 또는 Jung의 精神分析學으로서 說明할 수 없는, 그 背後의 領域의 存在를 否認할 수 없다는 점에서 制約性을 지니고 있다.¹⁴⁸⁾

Jung은, 人間의 存在라는 것을 男과 女라는 性的 表現에 의한 獨特한 形態도 취급한 新 Platon主義의 靈知主義 思想에 注目하여, 人間의 內的 宇宙를 취급했고 그 投影을 통해서 古代人들의 宇宙觀에 한번 다시 돌아가는 것으로, 近代人을 沒落시킨 內的 宇宙의 解明을 (Freud는 id로서 시도했으나) Freud보다 폭 넓고, 폭 깊은 深層 心理學의 이름으로 시도하였다. 그는 또 醫師이며 合理主義者였으나 近代 合理主義의 협소한 人間觀에 선 自然科學主義의 人間觀은 확립하지 않았다.

그러나 Jung의 “無意識觀”이 生物(곤충)과 人間과의 發達과 構造와의 連關性을 지적하는 점에서 生物(곤충)의 無意識(本能)과 人間의 그것(未意識化의 社會不滿과의 連續의 一面性)만 가지고 人間을 파악하므로 그의 人間觀은 Freud의 것과 같이 歷史性을 상실하고 있다. 또 그가 肉體와 心理, 主體와 外的 條件과의 辯證法的인 연관을 現象學의 面에서 銳利하게 지적하면서도 그것이 辯證法的 唯物論의 色彩를 脫皮하지 못하고 形式理論의 神秘論的 傾向으로 偏向되고 있는것은 아마도 이러한 理由 때문이었을 것이다.

VI. 結 論

이 論文은 Freud의 自然主義 人間觀의 主要한 要素들과 Jung의 人間觀의 특징들을 검토하고, 비판하고 그들의 教育領域에 미친 影響, 適切性을 考察하고 평가해 보았다.

그들의 理論 自體는 反論과 批判의 對象이 되는 要素를 다분히 포함하고 있으나 實際性에 있어서는 精神治療와 低能兒, 非行少年少女들의 問題點들을 心理的 側面에서 면밀히 分析하였고, 또 오늘에도 그 適切性을 喪失하지 않고 있음을 볼 수 있다. 그러나 여기에서 不完全하게나마 나열시켜본 그들의 理論속에는 그들의 經驗의 意味조차도 포함할 수 없는 制約性도 포함되어져 있지만 事實上, 그들의 人間論을 제한된 紙上에서 철저히 검토한다는 것은 너무나 龐大한 課業이다.

비록 Freud와 Jung의 人間觀이 우리의 人間理解를 深層化 시켜주고 教育에 있어서 많은 有効性을 提示하고 있다고 하지만 人間科學의 一部인 心理學이 人間全體를 諸觀點에서 綜合하여 파악한다는것이 얼마나 困難한 課業이며, 더우기 細分化된 研究만으로 全體의 人間을 理解하려는 것은 더욱 困難한 課業인것을 암시해 준다.

人間은 B. F. Skinner의 主張과 같이 단순히 條件化된 刺戟-反應裝置도 아니며 또는 Freud의 主張처럼 生物學的 衝動의 所産도 아닌 것이다. 人間の 價値가 어떠한 形態로서든 質問되어지고 人間の 尊嚴性, 價値實現, 意志指向性 등이 모두 科學的, “多觀的” 側面에서 人間像으로 提示되어져야 한다면¹⁴⁹⁾ 人間을 統合體로서 理解, 研究하는 心理學이 必然的으로 요구

148) Jung은 冥界의 魔神 Wotan과 Nazism의 無意識에 있어서의 類似點을 指摘하면서 그 正體가 무엇이었던가, 사람들은 어떻게 이 普遍的 “그림자”의 犠牲이 되어 죽어갔는가의 深層心理學的 解明을 試圖하였다.

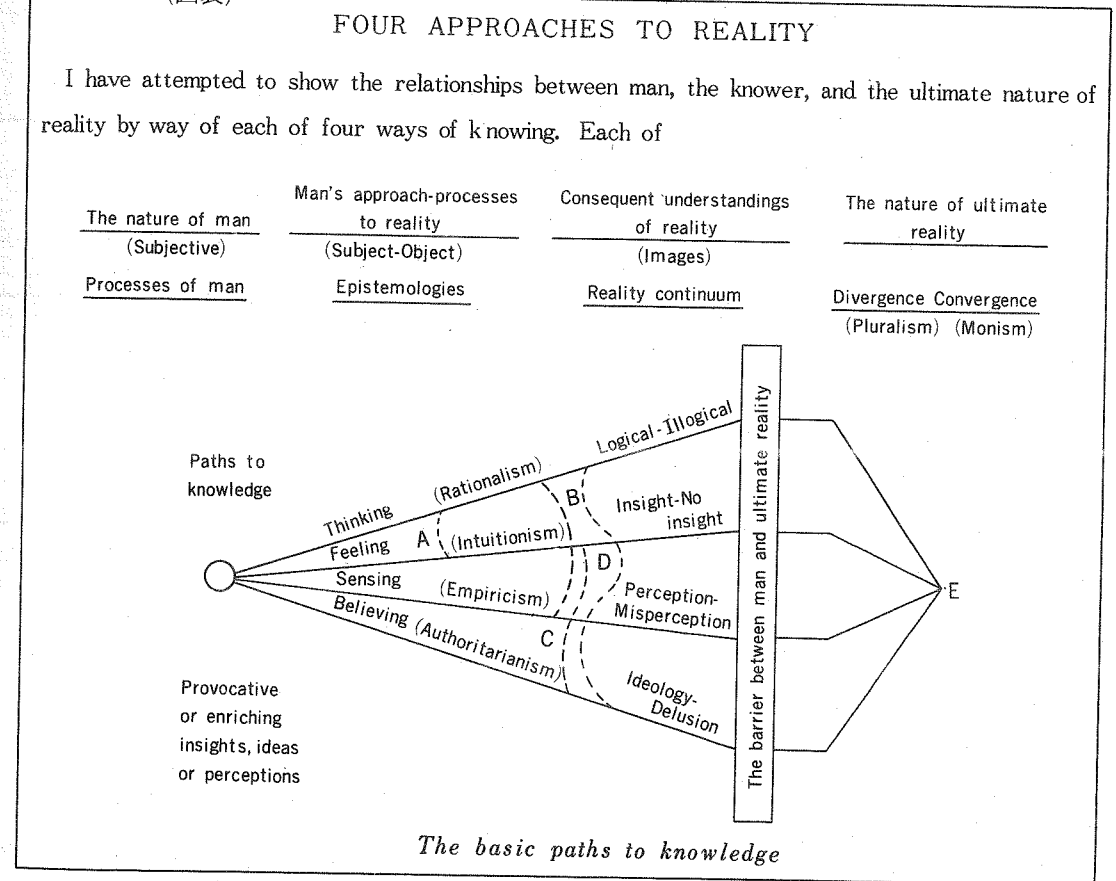
149) Cf. R. L. Koteskey, *op. cit.*, pp.160~161.

되어진다.

Freud나 Jung思想의 부족을 補完하는 心理學의 人間觀, 그 課業에 呼應하는 心理學, 즉 行動主義 心理學이나 人間主義 心理學을 초월한 心理學 創造의 必要性을 Freud나 Jung 은 認識시켜준다. 이러한 心理學은 理念이나 信仰世界의 次元이 介在되는 Metapsychology, Parapsychology까지도 動員되는 것이라야 可能할 것이며, Meta- ψυχη, 그리고 Meta-hominology¹⁵⁰⁾와 그 外 神學이나 다른 分野와의 “多觀相互補完關係”(Multilateral reciprocity)의 接近을 통해 보다 高次元의이며 深奧하고 廣範圍한 人間論을 提示해 줄 수 있는 心理學이라야 할 것이다. Freud나 Jung은 이러한 心理學 理論의 出現을 그들의 無意識의 世界에서 가장 所願하는 念願成就의 하나로 豫知하였는지도 모른다.

Freud에 依해 客體化된 人間像을 Jung은 主體化 시키려고 試圖하였고, 이를 現代 行動主義心理學은 客體化로 다시 還元시켰는데, 人間主義 心理學을 人間の 主體化 回復의 運動이라고 하면 “새로운” 心理學은 四次元의 性格의 人間論이 될 것이다.

(圖表)



150) 이것은 筆者의 新語로서 人間の 心理뿐아니라 全體性을 연구하는것으로 그 彼岸을 指向한다는 뜻이다.

〈参考文献〉

- 秋山さと子, 野村美紀子, 共譯, ユングの人間論, 思索社, 1980.
- 上沼雅子, 水島恵一, 人間性の深層, 思索社, 1982.
- 河合準雄, 影の現象学, 思索社, 1976.
- 戸川行男, 人間とは何か, 思索社, 1979.
- Bonner, H., *On Being Mindful of Man*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1965.
- De Chardin P. T., *The Phenomenon of Man*, New York, Evanston: Harper & Row, 1961.
- De Laszlo, V. S., *The Basic Writings of C. G. Jung*, New York: The Modern Library, 1959.
- Frankle, V. E., *Man's Search for Meaning*, New York: Pocket Book, 1963.
- Freud, A., *Psychoanalysis for Teachers & Parents*, New York: W. W. Norton & Company, 1979.
- Freud, S., *A General Introduction to Psycho-Analysis*, ed. by T. Rivera, New York: Garden City Publishing Company, Inc., 1943.
- The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, (S.E.)
XIII, ed. by T. B. Strachey & A. Freud, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. VI, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XIII, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XIV, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XVI, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XVII, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XVIII, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XIX, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XXI, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XXII, London: Hogarth Press, 1973.
- S. E. XXIII, London: Hogarth Press, 1973.
- Fromm, E., *The Heart of Man*, New York: Harper & Row, 1964.
- Glover, Ed., *Freud or Jung?*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1950.
- Grant, R. M., *Gnosticism & Early Christianity*, New York: Harper Torchbook, 1966.
- Jacobs, H., *Western Psychotherapy & Hindu-SADANA*, International Universities Press, Inc., 1961.
- Jaynes, J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*.
Boston: Houghton Mifflin Co., 1976.

- Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections*, ed. by A. Jaffé, New York: Pantheon Books, 1963.
- , *Analytical Psychology Its Theory & Practice*, ed. by A. Jaffé, New York: Pantheon Books, 1968.
- , *The Concept of the Collective Unconscious*, London: 1936-37, 林道義 譯, 1982.
- , *Psychology and Alchemy*, New York: Pantheon Books, 1953.
- , *Psychology and Education*, 人間心理と教育, 西丸四方訳, 日本教文社, 1980.
- , *Undiscovered Self*, New York: A Mentor Book, 1958.
- Jung, E., 内なる異性, 笠原喜, 吉本千鶴子訳, 海鳴社, 1981.
- Koteskey, R. L., *Psychology from a Christian Perspective*. (韓基台譯), Abingdon Press, 1980.
- Mackenzie, M., *Contrast Psychology*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1952.
- Morgan, D. N., *Love: Plato, the Bible & Freud*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963.
- Nye, R. D., *Three Views of Man*, California: Cole Publishing Company, 1975.
- Pfister, O., *Christianity and Fear*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1944.
- Ruitenbeek, H. M., *Freud & America*, New York: The Macmillan Company, 1966.
- Seeley, J., *The Americanization of the Unconscious*, New York: Science House Inc., 1969.
- Thompson, C., *Psychoanalysis: Evolution & Development*, New York: Grove Press Inc., 1957.