

죄책감의 두 얼굴

- 프로이트의 양심 불안과 불교의 참·괴 심소를 중심으로 -

이충현

(동국대학교 동서사상연구소 연구교수)

국문 초록

본 연구는 인간이라면 누구나 갖는 핵심 감정인 죄책감의 대극적 측면을 프로이트의 정신분석과 불교를 통해 비교 검토한다. 프로이트는 죄책감이란 불안의 한 변종으로서 초자아와 자아 사이의 긴장으로 표현되는 '양심 불안'과 다름없다고 말한다. 그는 양심 불안이 과도해지면 신경증으로 발전하게 된다고 하며 죄책감을 문명과 인간의 심각한 위협으로 지목한다. 반면 불교에는 서구의 죄책감 개념과 완전히 일치하는 정서 개념은 없으나 죄를 문제시하며 반성하고 두려워하는 참(慚)·괴(愧)의 심소가 있다. 이러한 불교의 죄책감 개념은 선한 마음에서 찾아볼 수 있는 윤리적 정서이며 더 나아가 열반이라는 불교의 궁극적 목표에 봉사하는 영적 정서이기도 하다.

죄를 문제삼으며 책임을 느끼게 되는 죄책감을 한쪽 전통에서는 병리적으로, 다른 쪽 전통에서는 윤리적 및 영적으로 보는 이유에 대해 본 연구는 세 가지 근거를 제시한다. 첫째는 죄책감에 반영되는 모델 혹은 이상이 다르다는 점으로 프로이트는 부모의 엄격함만이, 불교는 성자나 그들의 가르침의 전체성이 죄책감의 모델로 반영된다. 둘째는 죄책감이 주로 작용하는 의식 영역의 차이이다. 프로이트는 죄책감이 신경증으로 발전하는 주된 이유로 무의식적 죄책감을 지적하지만, 불교의

죄책감은 선한 의도 및 명료한 의식과 함께 일어나는 정서이다. 마지막으로 인간 정신의 본성에 대한 두 사상 간의 다른 이해가 죄책감에 대한 그들의 근본적 차이를 야기한다. 프로이트는 인간 정신의 본질을 모든 정신 에너지의 원천인 본능에서 찾지만, 만법이 마음을 따른다는 유심론적 경향의 불교는 청정한 마음을 인간 정신의 본성이라 본다.

주제어 : 죄책감, 양심 불안, 초자아, 수치심, 참, 괴

I. 머리말

‘죄(罪, sin)’의 문제는 기독교를 주요 종교로 삼는 서구 문명¹⁾에 있어 가장 근원적인 주제 중 하나라 할 수 있다. 유일신과 개인 간의 내밀한 관계를 문제삼는 신앙 전통에서 신이 내린 율법을 어기는 것은 가장 근원적 죄이며, 실제 성서에서 인류의 시원인 아담과 이브가 신의 금제를 어긴 이래로 모든 인간은 죄를 짓는 본성, 즉 ‘선천적 죄성’²⁾을 띠게 되었다. 죄는 우리의 타고난 본성이자 조건인 것이다.

그러나 특정한 종교적 배경을 배제한 보편 개념으로서의 ‘죄’가 있다. 여기서의 죄는 내·외적 기준에 벗어난 행위이자 그로 인해 벌 받을 만한 일³⁾을 의미한다. 죄, 즉 잘못을 저질렀다는 인식이 일어나면 인간은 두려움과 같은 불쾌의 느낌(unhappy feeling)이나 책임감을 갖게 되기 마련이고 이를 우리는 ‘죄책감(罪責感, guilt)’이라 한다.⁴⁾ 유한한 존재인 인간이 아무런 잘못 없이 완전무결하게 살아간다는 것은 불가능하므로 죄책감은 인간에게 필수적인 윤리적 정서이면서 또한 자신을 비추는 자기 평가의 감정이기도 하다.

심리학의 아버지이자 탈근대(postmodernism) 철학자들에게 큰 영향력을 끼친

1) Kurti 2017, 1.

2) 김용태 2011, 73.

3) 국립국어연구원 1999, 5607.; 민중서림 편집국 2007, 2132.

4) 죄에 해당하는 영단어는 ‘sin’이지만 죄가 있음, 즉 유죄의 의미와 유죄에 따른 불쾌의 감정 즉 죄책감을 의미하는 영단어는 ‘guilt’이다. Sinclair(1998, 749)와 Mish(1998, 517) 참조.

프로이트는 죄책감의 기제 및 그것이 문명에 끼친 영향력에 대해 천착하였다. 그는 인간의 심적 고통을 다루면서 모든 신경증의 핵심 요인으로 불안을 지목하고 죄책감은 근본적으로 불안의 한 변종⁵⁾이라 분석한다. 그에게 죄책감은 '양심 불안'의 다른 이름이며 신경증을 야기하고 유지시키는 핵심 정서다. 그는 이것이 과도해지면 스스로 자신을 포기하는 자살에까지 이를 수 있다며 인간이 점점 더 윤리적인 것을 요구받는 문명의 진보 속에서 죄책감은 매우 유의해야 할 병리적 정서라 지적한다.⁶⁾

아마도 기독교를 염두에 둔 발언이겠지만 프로이트는 종교가 죄책감으로부터 인류를 구원하겠노라 주장하는 특징이 있다며 죄책감이 문명 속에서 수행하는 역할을 논함에 있어 종교를 빼놓고 이야기될 수 없다고 본다.⁷⁾ 실제로 죄책감은 그동안 주로 기독교 전통의 맥락에서 분석되어 온 것이 사실이나, 다른 한편으로 이는 다른 종교 일반에서도 문제되는 개념임에⁸⁾ 틀림이 없다. 인간은 기본적으로 시시비비를 가리며 자신의 잘못을 문제삼는 윤리적 존재라는 점에서 '호모 에티쿠스(Homo ethicus)' 혹은 '호모 모랄리스(Homo moralis)'로 이해되기도 하기 때문이다. 이러한 사정은 불교에서도 마찬가지이다. 사실 불교사에서 가장 중요한 사건 중 하나로 기록되는 근본분열의 원인 중 하나에 대해 북방불교는 죄책감이라 해석할 수 있는 대목을 전한다. 번뇌에서 해방된 존재인 아라한이라 칭해지는 대천(大天, Maha-deva) 대사가 그런 존재로 보기 어려운 행위를 보였다. 즉 과거 자신이 지은 허물이 문득 떠오른 그가 '괴롭다'는 표현을 하자 제자들이 이를 이상히 여겨 물었고 그는 아라한이라도 괴로움에 대해 괴롭다고 탄식함으로써 성스런 도가 생긴다(道因聲故起)고 답하며 논쟁을 촉발시킨다.⁹⁾ 대천이 경험한 것, 즉 과거의 잘못된 바에 마음쓰며 괴로움(苦受)를 느끼는 일은 죄책감의 문제라 해도 과언이 아니다.

물론, 불교 전통에서는 서구의 죄책감 개념과 정확히 일치하는 단어가 존재하지는 않는다. 하지만 그와 대등히 비교해볼 수 있는 참(慚)·괴(愧) 심소가 있다. 따라서 본 연구는 프로이트의 죄책감에 대한 이해와 참·괴 심소를 통한 불교의 죄책감 이해를 비교 분석하며 죄책감을 병리적 측면에서 접근하는 관점과 윤리 및 영적 측면에서 접근하는 관점의 차이를 분명히 하고, 나아가 이러한 차이에 내재된 근본 전제들을 밝히고자 한다.

5) 프로이트 2014, 317.

6) 프로이트 2014, 314.

7) 프로이트 2014, 317-18.

8) 임석진 외 2012, 887.

9) 박상갑 2013, 364.

안타깝지만 죄책감을 불교의 관점에서 직접적으로 고찰한 국내 연구는 찾기 어렵다.¹⁰⁾ 그러므로 기독교가 아닌 불교에서 바라보는 죄책감의 내용을 심리학적 죄책감과 비교하며 이해하는 본 연구가 현대 문명이 겪는 심리적 위기에 대한 통찰을 제공하는, 마음의 사상으로 종교와 철학에서 더 나아가 심리학으로도 인정받는¹¹⁾ 불교적 노력에 도움이 되었으면 한다.

II. 죄책감 개념에 대한 고찰

죄를 가름하는 기준에는 객관적인 것과 주관적인 것이 있다.¹²⁾ 객관적 기준은 외부에서 부과하는 외적 기준을 말한다. 누구나 확인 가능하며 명문화할 수 있고 적용할 수 있는 규칙으로서 종교적 측면에서 보자면 신이 인간에게 내려주었다 전해지는 율법 혹은 그 종교 집단 내에서 정한 규칙일 것이고, 법적 측면에서 보면 공적 기관이 정한 법률일 것이다. 그에 반해 주관적 기준은 자기 내면에서 형성된 내적 기준이다. 이는 누가 강압적으로 부과하지 않아도 자기 스스로 무엇이 옳고 그른지에 대해 정한 것으로 자기만의 잣대로 작용한다. 이러한 죄의 내적 기준이 존재하기에 인간은 양심을 가진 존재가 된다. 양심(conscience)이란 자기 자신의 행위가 옳은지 그른지를 말해주는 자기 마음의 일부를 뜻하기 때문이다.¹³⁾

죄책감은 자신이 무엇인가 잘못하였을 때 즉 죄를 지었다는 인식과 함께 생기는 다소 불쾌한 책임의 정서이다. 프로이트(Sigmund Freud)는 죄에 대한 의식이 생기면서 책임이 느껴지는 것은 인간의 정상적인 반응이라며 '죄의식'과 '죄책감'은 다르지 않다고 본다. 그는 잘못을 저지르면 후회하게 되며 의식에서 분명히 지각할 수 있는 불쾌한 죄의 감정이 나타나게 되고 종종 이 죄책감(독: schuldgefühl, 영: a sense of guilt)이 죄의식(독: schuldbewußtsein, 영: a consciousness of guilt)으로 표현된다고 지적한다.¹⁴⁾ 자신이 무엇인가를 잘못했다는 죄의식이 전제되는 혹은 이와 동등한 죄책감은 도덕적 감정이면서 동시에 자신을 평가하는 전형적인 자기 의식적 감정이다.

10) DBpia, RISS, KCI 등에서 '죄책감', '불교' 단어 검색 (검색일자: 2022년 8월 27일)

11) 이충현 2021, 14.

12) 김용태 2011, 78.

13) Sinclair, 1998, 343.

14) 프로이트 2014, 316. 따라서 죄책감을 논하는 그의 저작들에서 죄의식과 죄책감의 개념들은 명확한 구분 없이 혼용된다.

그런데 자신의 행위가 적절한지를 문제삼는 또 다른 전형적 감정으로 수치심(shame)이 있다. 이 역시 도덕적 감정이자 주요한 자기 평가의 감정으로 죄책감을 논할 때면 종종 같이 언급되는 정서이다.¹⁵⁾ 둘은 인간이 어떤 존재인지 그 정체성을 깨닫도록 함에 있어 일종의 나침반 역할을 하는 감정으로서 이를 배제한 정서적 성숙은 불가능하다.¹⁶⁾ 따라서 죄책감이란 개념은 수치심 개념과 대비하며 살펴볼 때 보다 분명히 이해될 수 있다.

죄책감이 자신의 잘못으로 인해 후회하며 비난 혹은 처벌 받지 않을까 걱정하는 것이라면 수치심은 타인의 비웃음을 살 것(be laughed)을 걱정하는 것이다.¹⁷⁾ 따라서 대체로 죄책감이 책임을 느끼게 만드는 두려움의 정서를 바탕으로 한다면, 수치심은 어쩔줄 모르게 만드는 부끄러움의 감정을 바탕으로 한다고 볼 수 있다. 책임을 느끼는 두려움에는 타인의 존재가 반드시 전제될 필요는 없다. 예를 들어 자신이 지은 죄로 인해 선생님께 혼나는 것이 두려울 수 있지만, 지옥에 간다고 생각하며 두려워할 수도 있다. 후자는 타인이 문제라기보다는 자신이 가진 종교적 잣대와 관계한다. 반면 수치심에는 타인이 늘 전제된다. 사르트르(Jean-Paul Sartre)는 수치심이란 타인의 시선이 문제되는 정서라 평한다. 나와 같은 인간으로서 타자의 시선은 나를 한갓 평가의 대상으로 전락시키는 권력과 같다. 타인의 시선에 포착되는 나는 살아 역동하는 존재가 아닌 딱딱하게 고정되는 객체 존재로서 급기야 나의 전체성은 탈락되어 버린다. 즉 타인의 시선이 의식될 때 나를 바라보는 타인은 내 세계의 중심에 자리하게 되고 나의 세계는 그를 극점으로 유출된다. 덕분에 무방비의 나는 내 세계에서 중심적 지위를 상실함과 동시에 수치감의 감정을 느끼게 된다.¹⁸⁾ 클루게(Friedrich Kluge)에 따르면 수치를 뜻하는 단어 'shame'의 어원은 인도게르만어 'kam/kem'에서 유래되는데 이는 남녀를 구별하는 신체적 특징(性徵)과 관련된다. 그는 신체적 성장이 구별되는 부위를 가리거나 은폐하려는 동작이 수치의 개념으로 변형된 것이라 주장한다.¹⁹⁾ 즉 타인의 앞에서 드러내고 싶지 않은 내 치부나 결점이 드러나는 일은 매우 수치스러운 상황이기애 수치심은 외적이든 내적이든 타인의 존재가 문제되는 사회적 감정²⁰⁾이라 할 수 있다.²¹⁾

15) 죄책감과 수치심은 전형적인 자기 평가의 감정이다. Tracy(2007, x) 참조.

16) 임흥빈 2013, 10-20.

17) Tracy. 2007, 447.

18) 한국사르트르연구회 2014, 99-104.

19) 임흥빈 2013, 180-81.

20) 임흥빈 2013, 17-18.

21) 구약의 『창세기』에 따르면 뱀의 꼬드김에 의해 신의 금제를 어기고 동산의 열매를 따먹은 아담과 이브는 죄책감을 가짐과 동시에 자신들이 알몸임을 부끄러워하며[수치심] 무화과나무 잎을 엮어 몸을 가린다. 주교회의 성서위원회 2004, 40-41.

반면 죄책감은 내가 지은 죄에 대한 책임을 느끼며 후회하거나 두려워하게 된다는 점에서 유죄 그 자체 및 타인의 존재가 문제되는 것이 아니라 자신의 내적 기준 혹은 양심이 문제가 된다. 죄책감과 수치심을 논함에 있어 많이 회자되는 『국화와 칼』의 루스 베네딕트(Ruth Fulton Benedict)는 서구를 대표하는 미국을 죄책감의 문화로, 동양을 대표하는 일본을 수치심의 문화로 규정한다. 상대적으로 개인주의 문화로서 개인의 기준이나 동기 혹은 양심과 같은 내적 강제력에 의해 반응하는 서구는 죄의 문화인 것이고, 집단주의 문화로서 타인의 평가나 체면에 과하게 신경쓰며 외적 강제력에 반응하는 일본은 수치 문화라는 것이다.²²⁾

죄책감과 수치심은 모두 자신의 허물에 대한 자기 평가의 감정이므로 동일한 잘못된 행위에 대해 어떻게 주관적으로 반응하느냐에 따라 구별될 수 있다. 예를 들어 내가 다른 사람을 아무 근거 없이 비방했을 때 이것이 양심의 가책으로 다가온다면 죄책감이고, 그러한 나의 행동이 타인들의 눈에 우습게 비추어지거나 내 자신을 그들에게 별볼일 없는 존재로 여기도록 만들 것이란 생각이 든다면 수치심이다. 전자에는 후회나 두려움이 뒤따를 것이고 후자에는 타인의 조롱이나 조소가 느껴질 것이다. 따라서 이 두 감정은 같은 잘못된 행위를 인식 대상으로 하면서 동시에 느껴질 수 있다.

두 감정 모두에는 긍정적 측면과 부정적 측면이 공존한다. 우선 이것들이 잘 작동한다면 양심 및 인격을 함양시키고 사회의 규칙을 준수하게 만든다. 이 둘은 윤리적 의사결정에 큰 도움을 주면서²³⁾ 타인을 배려하는 건강한 사회를 유지할 수 있도록 돕는 긍정적 정서이다. 하지만 이것들이 잘못된 맥락에서 과하게 느껴질 경우 정신병리나 현실 부적응을 초래하게 된다는 점에서 부정적이다. 정신질환 진단 및 통계 매뉴얼 5판(Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th edition)에서는 외부에 대한 관심을 단고 자기 내면으로만 침잠해 들어가며 점차 가라앉게 되는 우울을 주요 특징으로 하는 주요우울장애(Major Depressive Disorder)의 경우 부적절한 죄책감 여부를 주요 진단 기준으로 삼는다.²⁴⁾ 반면 타자와 친밀한 관계를 원하면서도 타자에게 거부당하는 것이 두려워 사람들을 피하는 성격장애, 즉 타자의 존재가 문제가 되는 ‘회피성 성격장애(avoidant personality disorder)’의 주요 진단 기준 중 하나는 수치심이다.²⁵⁾

22) 다만 이렇게 한 문화권을 특정 관점에서 재단하는 것에 대해 이후 많은 비판이 제기되기도 한다. 특히 일본에 대한 그의 분석이 인간에 대한 기계주의적 견해라는 비판이 존재한다. 이준서(2015, 312-15) 참조.

23) 한규은 외 2016, 128.

24) American Psychiatric Association 2013, 161.

25) American Psychiatric Association 2013, 673.

이상 수치심과의 비교를 통해 죄책감의 개념에 대해 살펴보았다. 최소한 기독교 전통인 서구에서는 죄책감이 수치심보다도 인간의 본성과 결부되는 더 근본적 감정으로 간주되어 왔다고 할 수 있다.²⁶⁾ 종교적 전통이 강하게 영향을 끼쳤던 과거에서 죄책감은 '죄성'을 댄 인간이 신에게 구원받기 위해 가져야 할 혹은 자신을 성찰하며 인격을 수양하게 만드는 윤리적 및 영적인 정서였다. 그러나 기존 질서에서 벗어나 다양성을 중시하고 인간 정신의 병리를 보다 면밀하게 밝히게 된 탈근대 이후 죄책감은 바야흐로 인간에게 고통을 주는 병리적 정서이면서 또한 권력이 인간을 다루는 주요 수단으로서의 정서라 이해되기 시작한다.²⁷⁾ 따라서 죄책감을 온전히 이해하기 위해서는 죄책감이 야기하는 병리적 측면과 윤리 및 영적 측면, 즉 죄책감의 두 얼굴을 모두 알아볼 필요가 있는 것이다.

III. 병리적 죄책감: 프로이트의 양심 불안

프로이트는 인간의 심적 고통 즉 신경증에서 있어 불안이 핵심적 요인임을 공식화한 최초의 심리학자이다.²⁸⁾ 사상 초기의 그는 신경증에서 매우 중요한 비중을 차지하는 억압에 주목하며 이 때문에 내적으로 누적된 성적 본능의 에너지인 리비도(libido)가 적절한 배출구를 찾지 못한 채 해소될 때 불안이란 정서가 출현한다고 본다. 하지만 후기에 가서 그는 기존 입장을 뒤집고 불안은 억압의 결과가 아닌 원인이라며 불안이 신경증의 핵심 요인이라 주장한다.

이러한 입장의 선회는 그가 이드, 자아, 초자아로 구분되는 정신구조모형을 제안하고 인간의 정신 역동에서 자아가 하는 역할이 적지 않다는 점을 인식하면서 비롯된다. 일단 그에게 자아란 인격의 중심이면서 의식과 무의식 모두에 걸쳐 있으나 의식을 핵으로 하면서 외부 세계를 접촉하고 지각하는 의식의 특정 부분이다. 지각 기능을 수행하는

26) 프로이트는 수치를 죄의 정서보다 이차적 정서로 이해한 대표적 인물이다. 참고로 죄책과 수치는 집단적이고 문화적인 측면도 반영하는 특징이 있고, 비기독교 문화권에서는 죄책감보다 수치심이 더 중심적 정서였을 수 있다. 임홍빈(2013, 14-15, 232) 참조.

27) 전통의 기존 가치들을 비판적으로 해체하는 포스트 모더니스트들은 죄책감이 권력에 봉사하는 정서로서 단순한 병리의 기준을 넘어 기존 질서 유지의 수단으로 작용한다고 인식하기도 한다. 푸코는 그러한 입장을 취하는 대표적 포스트 모더니스트이다.

28) 호위츠 2013, 126.

자아는 피부를 경계로 남과 구분되는 신체적 자아²⁹⁾로서 자기의 전체성을 의식적으로 대표하면서 부적절한 외부 자극으로부터 자신을 보존하려 한다. 그런데 이 자아는 외부 세계뿐만 아니라 다른 정신 기관들, 즉 이드와 초자아의 일방적 요구에 부응하고 중재하는 역할을 담당하면서 그들의 요구와 외부 세계의 현실을 조화시키려 한다. 즉 자아는 더이상 무의식에 휘둘리기만 하는, 전적으로 수동적 기관이 아니라 내적 충동으로부터 정신적 균형을 유지하기 위해 억압 및 방어를 수행하는 통제적 주체이기도 한 것이다.³⁰⁾

따라서 자아는 실제 외부 세계와 내부의 심역인 이드 및 초자아 등의 세 주인을 섬겨야 한다.³¹⁾ 자아가 이들 사이에서 제대로 중재자 역할을 수행하지 못하는 상황은 매우 위험한 상황으로 불안을 야기한다. 이런 맥락에서 프로이트는 불안을 세 가지 종류로 구분한다. 현실적 불안(realistic anxiety), 신경증적 불안(neurotic anxiety), 양심 불안(conscience anxiety) 혹은 도덕적 불안(moral anxiety)이다. 현실적 불안은 실제 외부 세계에 도사리고 있는 객관적 위협에 의해 야기되는 불안이다. 반면 신경증적 불안은 현실적 위협의 유무와 관계없이 자아가 자의적으로 위협 상황을 예상하며 불안신호를 발할 때 야기되는 불안이다. 여기서 자의적 위협 상황이란 외부 현실을 고려하지 않는 내적 본능이자 심역인 이드의 충동적 요구를 자아가 억누르기 힘든 상황으로, 만약 이 원초적 본능의 요구가 현실화되면 심신이 매우 위험해질 것임을 예상하는 자아는 이 조짐이 지각될 때 미리 불안신호를 발하여 억압함으로써 위협 상황을 회피하려 한다.

반면 양심 불안은 자아가 초자아라는 주인의 요구를 감당하기 어려운 위험 상황이 예상될 때 야기되는 불안으로 ‘초자아 불안(superego anxiety)’이라 할 수 있다. 초자아는 자아를 관찰하는 검열자이자 자아에 대한 이상 및 권위로서의 기능을 하는 심역으로 프로이트는 이것이 양심의 기관이자 인간의 가장 고차원적 정신활동이라 설명한다.³²⁾ 따라서 자신의 잘못을 의식하며 책임을 느끼고 긴장이나 불쾌를 경험하게 되는 죄책감은 초자아 불안 혹은 양심 불안이다. 프로이트는 죄책감을 초자아와 자아 사이의 긴장,³³⁾ 즉 자아를 지배하는 초자아에 의한 불안이라 수차례 정의한다.

그런데 프로이트는 죄책감이 건강하고 도덕적인 정서로만 국한되지 않고 심각한

29) 프로이트 2012, 365.

30) 프로이트 2012, 345, 367; 라플랑슈-퐁탈리스 2005, 346-354; 이창재 2015, 299-300.

31) 프로이트 2012, 402.

32) 프로이트 2012, 366.

33) 프로이트 2012, 379, 427; 프로이트 2014, 303, 318.

신경증을 유발하는 정서가 된다고 본다. 그에 따르면 갓 태어난 아이의 심리상태는 아직 정신 조직이 제대로 분화되지 않은 본능 그 자체이자 정신 조직의 모태인 이드-자아 즉 자아의 씨앗을 내포한 “원초적 자아”³⁴⁾로서의 이드 상태로 존재한다. 이드는 심리적 에너지의 주요 저장소 혹은 원천이지만 외부 현실 지각의 기능이 없고 오직 생리적 욕구의 충족만을 지각하는 무질서한 본능이다.³⁵⁾

그런데 정신이 점점 발달하면서 이드에서 자아가 분화되어 나온다. 문제는 인식 기능이 있는 자아가 인식활동을 하면서 스스로를 대상으로 삼아서 다른 대상들처럼 관찰하거나 다루는 등 자신을 상대로 이러저러하게 해볼 수 있는 독특한 주체라는 점이다. 다시 말해 자아의 일부가 자신의 다른 나머지 부분처럼 그것들과 대응하며 자신과 상대적 관계를 맺을 수 있다.³⁶⁾ 그런데 정신이 점점 더 발달하게 되면서 자아에서는 자신의 일부를 관찰하는 이 기능이 더 명확히 분화되며 별도의 조직이 된다. 이것이 바로 초자아이다. 이제 초자아는 자아를 감시 및 관찰하고 그 내용을 토대로 판결하고 처벌하는 기능을 전문적으로 담당하면서 양심의 기원이 된다.

문제는 가장 고차원적이며 양심의 기능을 수행하는 초자아도 이드처럼 자아의 상황을 고려하지 않는다는 점이다. 현실의 상황을 인식하고 대변하는 역할은 자아의 것이지 초자아의 것이 아니다. 초자아는 오직 자아가 도덕적이고 양심적인 기준을 제대로 지키는지만을 감시하며 현실과 내부 심역들 사이를 중재해야 하는 자아의 어려움에는 이렇듯 못하고 그저 잘못하면 처벌하겠다고 위협하는 융통성 없는 정신 기관이다.

이러한 무심한 초자아가 심지어 매우 잔인해질 수 있다는 점은 초자아 불안인 죄책감이 신경증으로 발전하게 되는 주요 동력이다. 자아가 불안을 예기하며 억압한 이드에서 파생된 본능들, 특히 공격 본능은 초자아를 통해 우회적으로 표출될 수 있다. 본능인 이드에는 원초적으로 두 가지의 본능이 결합하여 존재하는데 삶 본능(Eros)와 죽음 본능(Thanatos)이다. 삶 본능은 성적 욕망과 자기보존 욕망이 융합된 본능이고 죽음 본능은 공격 본능이자 파괴 본능이다. 그런데 이렇게 원초적으로 결합되어 있는 이드의 두 본능이 정신 기관이 발달 및 분화하면서 분열된다.³⁷⁾ 개체가 삶을 이어가도록 만드는데 책임을 지는 자아는 에로스의 대변자가 되어 늘 사랑을 갈구하려는 반면

34) 이창재 2015, 296-297.

35) 리플랑슈-퐁탈리스 2005, 74-75; American Psychiatric Association 2013, 90-91.

36) 그렇기 때문에 자아는 분열되는 문제를 겪을 수 있다. 프로이트 2020, 85-88.

37) 이창재 2015, 296.; 다만 그렇게 분열된 두 본능이 서로 완전히 독립적으로 활동하지만은 않는다. 둘은 끊임없이 서로 융합되었다 탈융합되며 충돌하거나 상호작용한다(프로이트 2020, 168). 두 본능이 완전한 분리된 순수한 상태는 경험세계에 존재하지 않는다(이창재 2015, 283).

에로스와의 분리된 죽음 본능인 공격 본능은 더 이상 자아에 묶이지 않고 방출의 경로를 찾게 된다. 이때 이 공격 본능은 초자아에게 인수될 수 있다. 공격 본능을 품은 초자아는 이제 자아에게 매우 가혹하고 잔인한 수준의 요구를 할 수 있게 되는 것이다.³⁸⁾

그렇다면 자아는 초자아와 거리 두거나 피할 수 없을까? 조금이라도 그럴 수 있다면 혹독한 초자아로부터 야기되는 죄책감이 그렇게 심각한 신경증으로 발전되지 않을 수도 있을 것이다. 그러나 초자아는 자아에서 분화된 자아의 일부이다. 그리고 초자아와 자아는 지배와 종속의 관계에 있다. 인격 형성의 중심인 자아는 그동안 동일시(identification)³⁹⁾해온 선택 대상들의 흔적들로 구성된 것으로 인격을 구성하는 부분들은 본래 타인들의 속성이었다. 자아에서 분화된 초자아 역시도 자아의 동일시의 산물인데 특히 자아가 가장 연약할 때에 맹목적으로 의존해야 했던 부모, 그중에서도 금지와 처벌을 내리는 부모의 측면을 동일시한데서 기원한다.⁴⁰⁾

아이가 이성 부모를 사랑하며 품는 성적이고 원초적인 욕망으로서의 오이디푸스적 욕망⁴¹⁾은 동성 부모를 경쟁자로 만든다. 아이는 그로부터 위협을 느끼게 됨으로 그 욕망의 만족은 금지 사항이 된다. 아이는 이 금지 사항을 수행하기 위해 오히려 애증을 품는 동성 부모를 동일시함으로써 그 욕망을 억압하는 동력을 얻고 나아가 그러한 금지를 내면화 및 이상화하게 된다.⁴²⁾ 이렇게 초자아는 사랑하면서도 증오하게 되는 대상, 즉 금지의 명령을 내리는 부모에 대한 이마고로부터 출발하여 자아와 떨어져 계속 발달한다. 또한 이후의 삶에서 만나는 스승, 권위자, 사회적 규칙들도 이에 덧붙여 흡수되면서 초자아는 계속 자아의 이상이자 금지 명령을 내리는 정신 기관으로 남게 된다. 따라서 자아는 금지 명령을 내리는 권위자이면서도 다른 한편으로 자신이 사랑하고 의존하는 모델 및 이상인 초자아로부터 버림받는 것을 두려워하게 된다. 초자아에게 버림받는 것은 곧 자신의 주요한 타자로부터의 분리 혹은 사랑을 상실하는 것으로 마치 운명으로부터 벌 받는 것과 같기 때문이다.⁴³⁾ 그러므로 죄책감은 권위자의

38) 프로이트 2012, 401-404.

39) 동일시란 타인의 모습이나 특성을 동화시키며 그를 모델로 자신을 변화시키는 심리 과정에 해당한다. 인격은 이러한 일련의 동일시에 의해 형성된다. 리플랑슈·퐁탈리스(2005, 118) 참조.

40) 프로이트 2012, 392.

41) 이성 부모에 대한 욕망의 반대급부로 아이는 동성 부모를 경쟁자로 여기며 사랑하면서도 증오하는 양가의 마음을 가지게 된다. 프로이트는 아이가 부모에 갖는 이러한 사랑과 증오의 욕망의 조직 전체를 오이디푸스 콤플렉스라 칭한다. 리플랑슈·퐁탈리스(2005, 261) 참조.

42) 리플랑슈·퐁탈리스 2005, 461.

43) 참고로 프로이트는 신경증적 불안의 원형을 소중환 이로부터의 분리 혹은 사랑 상실이라 지적한다(프로이트 2003, 268).

사랑을 갈구하는 욕망과 금지된 본능을 만족시키고 싶은 욕망 사이의 갈등에서 유래한 것이라 할 수 있다.⁴⁴⁾

자아를 관찰하고 감시하는 초자아가 자아의 일거수일투족을 관찰하는 내적 심판관이라는 점도 문제이다. 만약 외부의 권위자가 양심적이기를 자아에게 요구한다면 그저 자신의 욕망을 억압하여 감춘 후 외적으로 드러나는 행동만 잘하면 될 것이다. 그러나 자아는 자신의 생각이나 욕망조차 초자아에게 감출 수 없기에 억압 역시 무의미하다. 자아로부터 분화된 내적 심역인 초자아의 압력에 자아의 모든 것이 항상 노출되어 있기 때문이다. 따라서 자아가 취약해지는 순간 완벽함을 요구하는 초자아의 존재는 엄청난 부담이자 신경증의 촉발 요인으로 작용하게 된다. 프로이트는 자아가 건강할 경우 죄책감은 올바른 사회적응을 위한 윤리적 정서가 될 수 있으나 결국 자아가 어렵고 취약해지는 순간에서 심각한 병리적 정서로 변모하게 될 것이라 본다.

IV. 윤리적·영적 죄책감: 불교의 참·괴 심소

서양과는 문화적으로나 종교적으로 완전히 다른 배경인 동양의 불교 전통에는 서구의 죄책감 개념을 완벽히 대체할 동일한 정서 개념이 존재하지 않는다. 사실 이는 너무도 당연하다. 정서(emotion)란 그들이 처하는 상황과 결부되어 야기되는 개인의 주관적 느낌이기 때문이다.⁴⁵⁾ 다른 문화, 시대, 공간에 사는 사람들이 공유하는 보편적 상황은 다르기 마련이므로 정서를 표현하는 각 문명의 개념들 역시 똑같을 것이라 기대할 수 없다. 그럼에도 불구하고 서구의 죄책감과 같은 선악 판단이 전제된 윤리적 정서 개념이 불교에 존재하지 않으리라 기대하는 것도 타당하지 않다. 인간이라면 누구나 공유하는 시공을 초월한 인간 보편의 측면도 존재하기 마련이고 그 중 하나는 잘잘못을 따지는 인간의 분별 능력에 기반한 양심의 정서이기 때문이다.

그런 점에서 불교의 ‘참(慚)’과 ‘괴(愧)’의 심소(心所, cetasika)⁴⁶⁾ 보다 더 서구의 죄책감

44) 프로이트 2014, 319.

45) Sinclair, 1998, 540.

46) 심소란 마음이 일어날 때 동시에 같이 일어나는 마음의 작용 혹은 심리현상을 의미한다. 마음을 세부적으로 분석한 불교의 각 종파마다 다양한 심소들을 구분해 놓았는데 이에는 불안(掉舉)과 같은 정서적 요소 외에 이해(勝解)같은 인지적 요소도 포함된다. 참과 괴의 심소는 정서적 요소로 구분될 수 있다. 참고로 불교에서 ‘잘못(fault)’, 혹은 ‘죄(sin, guilt)’를 뜻하는 팔리어 개념 ‘aparādha’가 존재한다. 이는 잘못 그 자체이지 그에 따라 야기되는 2차 정서는 아니다. Davids and Stede(1952, part I, 52) 참조.

개념을 적절히 설명하는 불교적 개념은 찾기 힘들다. 참·괴의 두 정서는 선한 마음에 항상 존재하는 공통의 심소이기에 불교 문헌에서 각자 개별적으로 논의되지 않고 죄책감과 수치심처럼 함께 논의되는 경우가 대부분이다. 팔리성전협회(Pali Text Society)의 팔리어 사전에 따르면 ‘참’에 해당하는 팔리어 ‘hiri’와 ‘괴’에 해당하는 팔리어 ‘ottappa’는 모두 ‘shame(수치)’의 뜻을 공통으로 가진다. 하지만 그 외의 정의에서는 차이가 있는데 참은 자신감이 부족하여 부끄러워함(bashfulness)이나 수줍어함(shyness) 등으로 정의되는 반면, 괴는 잘못된 바로 인해 위축됨(shrinking back), 후회됨(regretted), 죄에 대한 두려움(fear of sin) 등으로 정의된다.⁴⁷⁾ 비록 이 둘은 모두 수치(shame)의 뜻을 공유하지만 참은 부끄러움의 뜻을 적극적으로 내포하므로 수치심에 더 가까워 보이는 반면, 괴는 잘못으로 인해 후회하고 위축되며 심지어 죄에 대한 두려움을 가진다는 측면에서 죄책감과 더 가까워 보인다.

불교 주요경전들의 참·괴에 대한 설명은 이러한 사전적 정의와는 다소 결을 달리한다. 『구사론』에 따르면 참은 계·정·혜의 공덕을 모두 갖춘 훌륭한 성자를 공경하며 본받으려는 성향(隨屬)을 갖도록 만드는 정서이다. 또한 참은 자신이 지은 죄에 대해 스스로 관찰하여 부끄러움을 느끼는 정서이기도 하다. 반면 괴는 자신이 지은 죄에 대해 두려워하고 또한 타인의 눈이나 세간의 규칙을 의식 및 관찰하며 부끄러워지는 것이다. 이렇게 참을 통해 자신의 죄에 대해 스스로 의식하고 관찰하여 불쾌를 느끼고 더 나은 성자를 본받으려는 마음을 스스로 가지게 된다는 『구사론』의 설명은 참을 죄책감과 가까운 정서로 보게 만든다. 자기 내적 잣대에 의해 잘못을 후회하고 불쾌를 느끼는 것이 죄책감의 특성이기 때문이다. 반면 괴는 타인의 시선이나 비난, 혹은 세간의 규칙과 같은 외적 요인에 의해 부끄럽고 죄의식이 발생하므로 수치심과 더 가깝다고 할 수 있다. 다만 괴 역시도 세간의 규칙이나 타인에 의해 처벌받을 것을 두려워하는 마음이 있다는 점에서는 죄책감의 주요 특징이 공유되고 있다고 보아야 한다.

『청정도론』에서는 악행을 부끄러워하는 것이 참이라며 이는 곧 부끄러운 것을 이는 마음의 뜻을 가진 ‘염치’라고도 정의할 수 있다고 본다. 반면 괴는 악행을 두려워하게 되는 것이라 정의한다. 즉 참은 악에 대한 혐오를, 괴는 악에 대한 공포를 특징으로 한다.⁴⁸⁾ 이렇게 보면 참은 자신의 악행에 대한 부끄러움의 측면에서 수치심에 가까워 보이고 괴는 그에 대한 두려움의 측면에서 죄책감과 가까워 보인다. 그러나 『청정도론』에서는 그와 반대되는 참과 괴에 대한 비유를 하기도 한다. 참은 훌륭한 가문의 규수가 스스로를

47) Davids and Stede 1952, par. I. 166-67, part VIII. 191.

48) 전재성 2018, 969.

귀하게 여기듯 악을 거부하는 것에 비유되고 괴는 궁녀가 임금이라는 타자를 존중하면서 악을 창피하게 보는 것에 비유된다.⁴⁹⁾ 이러한 비유는 참이란 스스로의 기준에 의해 악을 거부하는 것이고 괴는 타인의 시선에 의해 악을 거부하는 것이므로 참은 내적 잣대를 문제삼는 죄책감에 가깝고 괴는 타인의 시선을 문제삼는 수치심에 가깝게 보인다.

이렇게 『구사론』이나 『청정도론』과 같은 아비달마 문헌에서는 참과 괴의 심소를 자(自)와 타(他)의 기준에 따라 구분되는 별도의 법이라 본다. 다만 두 심소가 별도의 법이라 하더라도 동일한 인식 대상에 대한 옳고 그름의 판단 하에 발생하는 법으로서 모든 선한 마음에는 늘 함께 존재하는 정서라는 점은 공통된다. 즉 둘은 같은 인식대상에 대해 동시에 일어나며(俱起) 참에는 자신의 죄 자체에 의해 부끄러워지는 것이 강하고 상대적으로 세간의 잣대에 의해 부끄러워지는 것이 약한 반면 괴는 그 반대인 것으로 단지 어떠한 것이 더 두드러진 작용인지에 따라 각자의 법으로 구분될 뿐이다.⁵⁰⁾

『성유식론』에 따르면 참은 자신과 진리(法)를 귀하게 여기는 뛰어난 힘(增上力)에 의지하여 공덕이 높은 현인이나 선한 법을 존중하게 되고 죄를 부끄럽게 여기며 악을 거부하게 만드는 정서이다. 반면 괴는 타인이나 세간에서 꾸짖고 비난하는 뛰어난 힘에 의지하여 잘못을 부끄럽게 여기며 악을 멈추게 하는 정서이다. 이 둘은 같은 인식대상에서 발생하는 것으로 모두 선을 추구하고 악을 거부하는 기능을 하지만 자타의 기준 즉 자신과 진리를 자기(自)의 관점에서 접근하는 것이 참이고 세간 즉 타자나 사회의 규칙을 타(他)의 관점에서 접근하는 것이 괴이다.⁵¹⁾ 여러 유식 논서들에서 기술된 참과 괴의 심소를 분석한 김명우는 악을 거부하는 작용을 본질로 하면서 자기 내적으로 부끄러워하는 것을 참, 타인의 시선에 비추어 부끄러워하는 것을 괴라고 정의하는 경향이 유식 논서들에서 일관되게 발견된다고 말한다. 따라서 그는 참을 ‘내면적 혹은 자율적 부끄러움’으로, 괴를 ‘외면적 혹은 타율적 부끄러움’으로 규정한다.⁵²⁾ 이러한 유식적 접근은 『구사론』처럼 참이 죄책감에, 괴가 수치심에 가까운 개념으로 보이게 만든다.⁵³⁾ 물론 둘 모두 부끄러움의 정서가 존재한다는 공통점으로 인해 수치심의 측면도 포함하고

49) 전재성 2018, 968.

50) 권오민 2015, 181.

51) 이 외에 자타의 기준에는 한 가지가 더 있는데 자기에게 이익이 되는 것이 자, 해로워지는 것을 타라고 한다(김묘주 2012, 353-56).

52) 김명우 2020, 223, 240.

53) 다만, 후카우라 세이분(2018, 312-13)은 아비달마에서의 참·괴 개념과 유식에서의 참·괴 개념의 차이에 대해 비교하며 참을 숭선(崇善), 괴를 거악(拒惡)의 기준으로 구별하는 것이 유식의 본질적 해석으로 자타의 구분은 간접적 작용이라고 주장한다. 참과 괴를 그저 자와 타의 잣대로 구분하면 이 개념들은 마치 길고 짧음과 같은 상대적인 판단이 되어 버리기 때문이다.

있으나 선악의 구분을 전제하여 악, 즉 죄나 허물을 문제삼는다는 점에서는 둘 모두 분명히 죄책감의 의미를 공유하고 있다.

이상 정리한 바를 요약하자면 분명 불교의 참과 괴의 개념은 서구의 죄책감 개념과 완전히 합치되지는 않는다. 어떤 맥락에서는 참이 죄책감에 다른 맥락에서는 수치심에 가깝게 보이기도 한다. 괴도 마찬가지이다. 하지만 둘은 모두 옳고 그름 즉 선악의 판단이 전제된 정서라는 공통점을 가지면서 서로 죄책감 개념의 다른 주요 특징을 나누어 표현하고 있다. 참은 양심 즉 자기 내적 관점을 기준으로 자기 죄에 대해 마음 쓴다는 점에서, 괴는 자신의 행동이 비난 및 처벌받게 됨을 두려워한다는 측면에서 역시 죄책감의 의미를 잘 드러내고 있다.

불교는 이 두 정서가 항상 선한 마음에서만 함께하는 정서라 말한다. 반면 이것이 없는 정서의 상태 즉 무참(無慚)과 무괴(無愧)의 심소는 불선한 마음에 항상 존재하는 것이다. 이렇게 불교의 죄책감은 프로이트처럼 병리의 측면이 아니라 윤리적 측면에 초점이 맞추어 진다. 선과 불선을 명확히 가리며 비록 일순간 부끄럽거나 두려움의 느낌이 있더라도 그에 따른 불쾌를 책임감으로 인수하여 자와 타에 모두 이롭게 해야 할 필요가 있다.⁵⁴⁾ 이러한 노력은 프로이트가 말하듯 문명의 위협 요인이 아닌 오히려 이를 유지시키고 발전시키는 강력한 동력이 될 것이다. 그런 맥락에서 『청정도론』은 참·괴를 '세간의 수호자라 칭한다.'⁵⁵⁾

세친(世親, Vasubandhu)은 천태만상의 세간적 다양성이 펼쳐지는 이유가 신이 세상을 창조했기 때문이 아니라 유정들의 다양한 업이 존재하기 때문이라 말한다.⁵⁶⁾ 그런데 업의 핵심은 의지 혹은 의도(思, cetanā)이므로 개인들의 몸, 말, 생각으로 짓는 업이 선한 의도에서 출발한다면 이 세상 역시 올바르게 유지되며 진보할 것이다. 그렇기 때문에 세친은 비록 세간이 업으로 말미암아 다양하게 생겨나더라도 결국 업을 짓도록 추동하는, 즉 마음과 의도를 오염시킬수 있는 번뇌의 유무가 가장 중요한 관건이라 말한다.⁵⁷⁾ 그러므로 선한 마음에 항상 존재하며 번뇌를 멀리하게 하는 참·괴 심소는 개인들로 하여금 올바르게 업을 짓도록 하므로 세상을 올바르게 유지 및 진보시켜 나가는 데 매우

54) 참고로 불교에서의 선한 심소는 즐기고 좋아할만한 것이다(김묘주 2012, 353). 따라서 참·괴를 죄책감으로 해석하면서 선한 마음에 잘못에 대한 불쾌의 정서가 있다는 논리적 모순이 있는 것처럼 보일 수 있다. 다만, 심리학적 관점에서 볼때 참·괴의 심소에서 드러나는 부끄러움이나 두려움의 정서는 선한 목적에 이바지하는 일순간의 불쾌로 장기적으로 애호할만한 결과를 부른다고 해석 가능하다.

55) 전재성 2018, 969

56) 권오민 2015, 589.

57) 권오민 2015, 853

중요한 정서가 된다.

또한 불교의 죄책감은 영적인 정서이기도 하다. 선과 불선을 구분하는 불교의 궁극적 기준은 세속의 윤리가 아닌 ‘열반(涅槃)’이다.⁵⁸⁾ 열반을 뜻하는 팔리어 ‘nibbāna’는 ‘불어서 끄다’란 뜻으로 번뇌라는 불이 꺼진 상태를 의미한다. 열반은 번뇌가 더 이상 남아 있지 않고 괴로움이 소멸한 궁극적 깨달음의 경지이자 생과 사, 열반과 번뇌, 혹은 성과 속의 이분법적 구별조차 벗어난 형용불가의 상태이기도 하다.⁵⁹⁾ 따라서 열반이라는 궁극적 기준에 근거하는 한 불교의 죄책감은 세간의 윤리적 기준으로만 한정되지 않는다. 이는 그 기준을 넘어 출세간의 도를 이루는데 봉사하는 것으로서 윤리적이면서도 다른 한편 이를 초월한 영적 개념이 되는 것이다.

V. 죄책감의 두 얼굴에 전제된 근원적 차이

프로이트의 정신분석과 불교 모두 자신의 잘못에 마음쓰며 두려워하는 정서에 대해 말하고 있으나 한쪽은 이 정서가 여러 신경증에서 찾아볼 수 있는 주요 요인이라는 병리적 관점을, 다른 한쪽은 선을 추구하고 악을 거부하게 만들며 열반을 실현하도록 돕는 요인이라 보는 윤리 및 영적 관점을 취한다. 그렇다면 두 사상은 어찌하여 죄책감을 이렇게 대극적 입장에서 이해하고 있는 것일까? 두 사상에 내재한 어떤 상이한 근본 전제들이 이러한 차이를 만들어내는 것일까?

우선 두 사상은 죄책감의 기제에서 핵심적이라 할 수 있는 자아의 이상 혹은 내적 모델을 다르게 보고 있다. 죄책감을 야기시키는 핵심 심역인 초자아는 자신의 부모 특히 아버지와의 동일시로부터 형성되었고 그 후에 만나는 권위자나 스승들의 모습도 그 바탕 위에서 더 견고해진다. 더욱이 초자아가 모델로 하는 아버지와 그에 따른 권위자들의 모습은 보듬고 수용해주는 측면이 배제된 것으로 금지의 명령을 내리고 어기면 사랑을 거두겠노라 위협하는 엄격한 측면만이 반영된 모습이다. 더 심각하게는 이러한 초자아가 개인에게 윤리적으로 완벽하기를 요구하나 개인이 처한 맥락과 상황을 고려치 않는다는 점이다. 이렇게 수용하고 품는 자비의 측면이 배제된 초자아의 윤리적 부추김이 병리의 기제로 작용한다는 사실은 너무도 당연한 일이다.

반면 불교의 죄책감에 반영되고 있는 모델이나 이상은 공덕이 높은 성자의 온전한

58) 이충현 2021, 97.

59) Stcherbatsky 1978, 96-100.

전체성이다. 이들은 깨달음에 다가선 인물이자 일상에서 덕행의 모범을 보이는 인물이다. 이들의 덕행 목록에는 지혜뿐만 아니라 자비를 베푸는 것도 포함된다. 이 두 가지 요소는 서로를 보완하며 견인하는 것으로 훌륭한 지혜를 갖추는 일은 타인들에게 자비의 마음을 베푸는 일과 무관하지 않고 그 역도 마찬가지이다.⁶⁰⁾ 선한 행동은 만법이 상호의존적이라는 연기에 대한 깨달음과 그러한 연기의 깨달음에서 비롯되는 보편적 자비에 기초해야 한다는 것이 불교의 관점이다.⁶¹⁾ 이렇게 지혜와 자비를 모두 갖춘 성자 혹은 그들의 가르침에 대해 어느 한 측면만을 취사선택하지 않고 온전하고 전체적으로 반영한 것이 불교의 죄책감이기에 개인으로 하여금 더 윤리적일 수 있도록 도움을 주는 것은 물론 나아가 궁극적 자유를 추구하는 영적 노력에도 도움이 될 수 있다.

물론 프로이트라면 이러한 불교의 죄책감 해석에 동의하지 않을 것이다. 일단 초자아의 모델에서도 부모 이후의 경험이나 학습이 반영되므로 개인의 경험에 따라 실제 만나거나 책으로라도 알게 되는 성자의 모습 또한 반영될 수 있다. 하지만 프로이트는 설령 그렇다 하더라도 초자아는 변함없이 선택적으로 부모의 이마고에 성자의 엄격함만을 덧붙여 반영할 것이라 비판할 것이다. 아이에게 형성되는 초자아의 엄격함은 아이가 받는 처벌이나 가정 교육의 상황과 전혀 무관하지는 않더라도 결코 일치하지도 않기 때문이다. 그는 너그럽고 사랑이 넘치는 부모로부터 훈육될지라도 아이의 초자아는 그렇지 않은 부모에게 자란 아이의 초자아처럼 엄격하고 혹독한 초자아가 될 것이라 말한다. 심지어 그는 자식에게 지나치게 너그러운 아버지를 둔 아이가 오히려 더 엄격한 초자아를 형성하게 된다는 한 연구자의 주장을 소개하기도 한다.⁶²⁾ 아이는 원초적 본능들을 좌절시켜야만 이 세상에서 생존할 수 있음을 배워야 한다. 그런데 그런 좌절에 대한 반응으로 강한 공격성이 드러나게 되기 마련이고 이를 억압하기 위해 그에 상응하는 초자아의 엄격성이 형성된다는 프로이트의 견해에서는⁶³⁾ 비록 초자아의 모델에 성자가 반영되어 있더라도 매우 엄격한 특성을 지니게 됨은 불가피하다.

그렇다면 왜 한 쪽에서는 인간의 엄격함만이 반영된 죄책감을 이야기하고 다른 한쪽에서는 성자, 그것도 그의 전체성이 반영된 죄책감을 이야기하는가? 두 사상은 지금 죄책감이 인식되는 경로나 정신영역을 다르게 보고 있다. 프로이트는 인간이라면 유아기

60) 불교는 자비와 지혜를 새의 두 날개로 비유하며 불가분리의 관계로 본다. 특히 자비는 대승불교의 보살 정신이 대두되면서 더욱 강조된다(문율식 2012, 1-2).

61) 달라이라마 외 2006, 15.

62) 프로이트 2014, 311.

63) 프로이트 2014, 312.

때부터 누구나 밝게 되는 정신 발달의 과정을 설명하고 있다. 그에게 있어 초자아와 자아라는 심역의 발달은 모든 개인에게 선택의 여지 없이 일어나는 일이다. 즉 이들 심역의 발달은 인간이란 종에 내재된 선천적이고 무의식적인 과정의 일부이다. 죄책감은 앞서 설명하였듯 자아와 초자아 사이에서 일어나는 긴장 혹은 불안으로 프로이트는 죄책감 역시 상당 부분 무의식적으로 진행된다고 본다.⁶⁴⁾

그는 무의식적 죄책감이 정신 병리의 핵심 원인 중 하나라면 무의식적 죄책감의 존재를 증명하는 대표적 예로서 ‘부정적 치료 반응’을 꼽는다. 심리치료의 현장에서 자신이 좋아질 수 있는 순간이 다가오더라도 이를 두려워하거나 거부하며 심각히 저항하고 오히려 고통을 유지하거나 새로운 형태로 고통을 이어갈 때 만족해하거나 안심하는 일이 매우 빈번히 일어난다는 것이다.⁶⁵⁾ 그는 그 이유가 그러한 무의식적 죄책감에 부모로부터 처벌받기 원하는 욕망이 숨어있기 때문이라 본다.⁶⁶⁾ 부모가 자신을 처벌하는 것은 아직 부모가 자신에 대한 관심과 사랑을 버리지 않았다는 뜻이므로 진정 두려워할만한 최악의 상황인 부모의 사랑 상실 위험으로부터 벗어나는 것을 의미한다. 사랑이라는 원초적 본능을 갖고 태어나는 개인에게 완전히 버림받은 무관심의 자식이 되는 것보다는 처벌받으며 다소 고통스럽더라도 사랑받는 자식이 되는 것이 더 나은 선택임은 분명하다. 이런 식으로 죄책감은 은밀히 자기 징벌의 형태로 표현된다.⁶⁷⁾

반면 불교의 죄책감은 분명한 의식의 영역에 있는 후천적 노력의 대상이다. 물론 업의 인과를 말하는 불교도 인간이 나면서부터 올바른 죄책감을 형성한다고 말하지 않는다. 인간이란 존재 자체가 윤회 과정에서 번뇌로 인해 미처 풀지 못한 인과의 고리에 엮이게 되었다는 징표이며 따라서 그 인과의 성격에 해당되는, 즉 자신의 부모를 비롯한 여러 환경과 사건에 의해 불가피하게 형성되는 심신의 문제를 떠안아야만 한다. 다만 불교는 이러한 장애가 후천적으로 완전히 극복될 수 있음을 말하며 개인으로 하여금 의식적이고 의도적인 마음으로 선한 업의 인과를 만들어내라 주문한다. 그런 점에서 선한 마음에 항상 존재하는 죄책감의 정서 즉 참·괴는 후천적으로 잘 계발되어야 한다.

64) 참고로 프로이트는 초자아는 물론 자아 역시도 의식적 기관으로만 정의할 수 없음을 분명히 한다. 의식을 핵으로 하는 자아도 상당 부분 무의식에 걸쳐져 있다. 물론 죄책감은 의식적일 수도 있다. 강박증의 죄책감이 그 대표적 예이다. 그럼에도 불구하고 프로이트는 대체로 무의식적 죄책감이 문제임을 말한다. 초자아의 기능 즉 양심의 기원을 오이디푸스 콤플렉스에서 찾는 그는 이 콤플렉스 자체가 무의식적으로 진행됨을 강조하며 죄책감의 대부분 역시 무의식적 상태로 존속하게 된다고 본다(프로이트 2012, 397).

65) 프로이트 2012, 426.

66) 프로이트 2012, 426-30.

67) 프로이트 2014, 303, 331.

또한 죄책감이 항상 올바른 기준과 잣대에 따라 의식적으로 일어나는 것은 아님은 불교의 여러 번뇌들이 증명한다. 그릇된 계율이나 금지 조항을 이상화하며 집착하고 마음쓰는 계금취(戒禁取), 잘못된 행동이 그에 준하는 결과를 불러온다는 것을 부정하는 사견(邪見), 참과 괴의 반대 정서로서 정말 죄책감이 느껴야 하는 상황에서 죄책감을 느끼지 못하며 모든 불선한 마음과 함께하는 무참과 무괴 등의 번뇌가 있다.⁶⁸⁾ 이런 번뇌들은 죄책감이 의식적으로 잘못 적용될 수 있음을 보여준다. 더욱이 번뇌는 다분히 무의식적 작용으로 이해하도록 만드는 네 가지 특징이 있다. 첫째 미세(微細)로서 그 작용이 미세하여 의식으로 잘 파악되지 않는다. 둘째 수증(隨增)으로 인식대상 및 그와 관련된 법들과 함께 뒤엉켜 뒤죽박죽 증가한다. 셋째 수축(隨逐)으로서 번뇌는 늘 해당 개인을 따라다닌다. 넷째 수박(隨縛)으로 특별히 번뇌가 일어나는 것을 막고자 의식적으로 노력해도 그 의지와 상관없이 자꾸 일어난다.⁶⁹⁾ 이렇게 미세하고 무의식적으로 작용하는 번뇌를 끊기 위해서 불교는 단지 올바르게 진리를 이해만 할 것[見所斷]이 아니라 몸을 통해 반복적으로 수행할 것[修所斷]을 주문한다. 매순간 마음챙김으로 올바른 주의를 유지하려[如理作意] 노력함으로써 의식에 완전히 포섭되지 못한 심적 장애들도 의식화해야 하고 더불어 의도적이고 반복적으로 선한 마음을 내려 노력하며 심신을 모두 정화시켜 나가야만 제대로 번뇌를 끊을 수 있다는 것이다. 따라서 선한 정서인 참·괴 즉 죄책감은 명료한 의식 속에서 일어나는 정서로서 윤리적이고 영적인 방향에서 후천적으로 계발되어야 하는 것이다.

하지만 프로이트는 이러한 낙관적 전망에 대해 다시 다음과 같이 비판할 것이다. 스스로 더 선해지고 윤리적으로 되려는 노력이나 자신의 생각과 행위에 대해 강박적일 정도로 지속적으로 주의를 두면서 검열하고 단속하는 등의 교과서적 노력들은 오히려 상황을 망칠 수 있다. 어찌되었든 이는 본능의 만족을 억압하려는 노력으로 결국 초자아의 공격본능을 더 자극하며 강화시킬 수 있기 때문이다. 그는 양심적인 성자들의 고결한 금욕적 노력도 사랑을 보장하지 못한다고 지적한다. 가장 훌륭하고 가장 선한 이들의 양심이 유난히 엄격한 이유는 죄책감의 병리적 기제 때문으로, 본능을 단념하며 양심이 일어나고 이 양심은 나중에 가서 스스로 작동하게 되는 수준이 되면서 더욱 까다로워지고 그만큼 더 많은 본능의 포기를 강요하는 역작용이 발생한다.⁷⁰⁾ 따라서 성자는 자신의 인간적인 본능을 억압하며 스스로를 양심적이라 포장할 수는 있으나 더

(68) 운허 용하 1989, 39, 352.

(69) 이충현 2021, 141.

(70) 프로이트 2014, 308-9.

많은 본능 포기의 결과로 인해 결국 걸잡을 수 없는 불만족의 상태가 되게 된다. 양심 불안 즉 죄책감이 거대한 신경증적 불안으로 변하는 것이다. 프로이트에게 있어 선한 업을 지으려는 양심적 노력이 좋은 결과를 가져올 것이라 믿는 불교의 인과론은 순진한 것으로 비칠 수 있다. 심지어 그는 초자아에게 부여된 하나의 기능인 양심의 가책이 결국 초자아의 상실을 두려워하는 상태라는 점을 감안할 때 양심이란 단어가 정말로 가치있는 것인지 되묻기도 한다.⁷¹⁾

위와 같은 프로이트의 비판은 궁극적으로 본능을 억압하거나 포기하는 일이 돌이킬 수 없는 위험천만한 일이라는 전제를 깔고 있다. 그렇기 때문에 스스로 죄책감을 올바르게 계발하려는 인간의 후천적 노력조차도 자칫하면 자신의 의도와 상관없이 불행하고 위험한 일이 될 수 있고 그로 인한 죄책감은 인간과 문명의 미래에 큰 위협이 되어버린다. 하지만 앞서 살펴보았듯 불교는 이와 다른 생각을 가진다. 불교는 인간 정신의 본성을 프로이트와 다르게 보고 있기 때문이다.

유물론적 진화론자인 프로이트는 인간 정신의 근본을 본능에서 찾는다. 심리성적 에너지인 리비도의 원천으로서 생명 혹은 성적 본능을 담은 이드는 끊임없이 역동하며 모든 정신 현상의 발생에 있어 은폐된 동기로 작용한다. 원초아인 이드는 의식적 자아의 관점에서 보면 종종 이기적이고 반사회적이며 충동적이고 보수적이다.⁷²⁾ 자아가 억압이나 방어를 통해 이드의 원초적 욕구를 통제한다 하더라도 문제가 완전히 해결된 것은 아니다. 억압을 유지하기 위해서는 지속적인 에너지 투입이 요구되기에 자아가 빈틈을 보이면 언제든 사라진 것처럼 보였던 본능의 충동질은 억압을 뚫고 신경증적 불안이나 양심 불안의 모습으로 돌아올 것이기 때문이다. 억압된 것은 반드시 돌아온다는 것이 프로이트의 견해이다.⁷³⁾ 더 문제는 억압되었던만큼 회귀하는 본능은 더 악화된 모습으로 표출될 수 있다는 점이다. 더욱이 억압을 견인하는 초자아를 통해 죽음 본능마저 우회적으로 표출될 경우 자아에게는 양심적이고 윤리적인 초자아의 요구도 매우 잔인하고 혹독하게 다가온다.

인간 정신의 본질이 본능에 있는 한 자아는 승화의 작업을 스스로의 힘으로 수행해 내는 것에 한계를 가진다.⁷⁴⁾ 물론 개인이 정신분석을 받으며 죄책감의 문제를 상당부분

71) 프로이트 2014, 304, 318.

72) 이창재 2015, 296-97.

73) 프로이트 2012, 152

74) 다시 말해, 프로이트에게 있어 승화는 여전히 본능의 목적인 만족에 봉사하는 과정의 일부이다. 성적 본능의 에너지인 리비도가 탈성화된 에너지로 변형되며 사회적으로 가치있는 것을 추구하게 되나 여전히 이는 쾌락원칙을 더 용이하게 혹은 장애 없이 달성기 위한 본능의 만족의 일환에 해당한다(프로이트 2012,

이해하고 해결할 수 있으나 그러한 해결도 일정 수준 이상을 넘어갈 수는 없고 혼자 힘으로는 더욱 그러하다. 이는 프로이트가 피분석자가 완전히 심적 건강과 자유를 되찾는 일에 치료 외에 운명의 도움이 많이 필요하다는 사실을 인정함에서도 엿볼 수 있다. 따라서 그는 정신분석의 목표는 더 높은 인격의 진보나 완전한 자유를 선사하는데 있는 것이 아니라 피분석자가 신경증의 비참함을 완화하여 일상적인 불행의 수준으로 살아갈 수 있도록 하는데 있다고 말한다.⁷⁵⁾ 분석가는 피분석자에게 구세주나 성자의 역할을 수행하며 고통에서 완전히 벗어나도록 도와줄 것이라는 유혹에서 벗어나야 한다. 정신분석은 병적 반작용을 아예 없앨 수 있는 것이 아닌 조금이라도 더 많은 자유를 제공하는 것이기 때문이다.⁷⁶⁾

반면 유심론적 진화론의 성격을 일정 부분 갖춘 불교는 인간 그리고 세간을 움직이는 본질적 힘이 마음에서 나온다고 말한다. 만법의 근본이 마음이며 마음이 모든 것을 부리고 모든 것은 마음을 따른다는 붓다의 가르침은 유심론으로서의 불교적 성격을 잘 보여준다.⁷⁷⁾ 또한 불교의 우주론에 따르면 세간 즉 기세간(器世間)과 유정세간(有情世間)은 모두 유정들의 업에 의해 진화되고 있다.⁷⁸⁾ 업의 핵심이 의지 혹은 의도인 한 결국 유정들과 그들이 사는 기세간 모두 그들의 마음에 따라 진화한다는 말이 된다. 여기에 더해서 불교는 인간의 본래 마음이 청정하다는 심성본정설(心性本淨說)을 강조한다. 붓다는 마음이 본래 맑고 청정하지만 외부에서 유입된 번뇌로 인해 오염되었다고 말한다. 이는 심성본정설의 원형으로서 훗날 대승불교의 불성 사상 혹은 여래장 사상으로 이어지게 된다.⁷⁹⁾

인간의 본성을 마음에서 찾아야 하고 그것의 본래 상태가 번뇌에 속박되지 않은 청정한 것이라면 인간에게는 완전한 자유를 얻을 수 있는 능력과 동기가 있는 것이다. 그러므로 열반을 위한 양심적이고 윤리적인 노력은 단순한 본능의 억압 차원으로 전락되지 않는다. 이는 자신을 속박시키는 무의식적 영향력으로서의 번뇌로부터

387-89).

75) 프로이트·브로이어 2020, 403.

76) 프로이트 2012, 395.

77) 일아 2016, 13. 참고로 불교의 유심론적 경향은 대승의 유식 사상 등장으로 인하여 보다 명확해진다.

78) 권오민 2015, 589.

79) 이석환 2017, 64-65. 단 모든 불교의 종파들이 심성본정설을 옹호한 것은 아니다. 설일체유부는 이를 비판하며 심성은 본래 청정한 것이 아니라는 심성본부정설(心性本不淨說)을 주장한다. 이에 대한 세부 내용은 (이수창 2016, 99)을 참고. 하지만 후대에 가서 심성본정설에 근거한 사상들이 불교의 주요한 위상을 차지한다. 추가적으로 오늘날에도 불교가 정말 불성을 말하는 사상인지, 이것이 어떻게 아드만 사상과 차별될 수 있는지 등을 문제 삼으며 비판하는 일부 주장들이 있다.

벗어나도록 돕는 중요한 계기가 될 수 있다. 또한 그러한 노력의 과정에서 요구되는, 선한 마음에 수반되는 죄책감은 일시적으로 불편하더라도 감당할만한 가치를 담는다. 이 정서가 선한 의도를 갖춘 마음에서 작용하는 한 잔인하고 혹독한 모습으로 변모될 수는 없다.

불교심리학자 잭 콘필드(Jack Kornfield)는 프로이트가 문명이 인간의 공격본능을 제어하는 쪽으로 진보하는 대가로 인간의 타고난 본성에 반하는 일을 해왔다고 강조한 사실을 인용하며 이 주장은 인간이 공격성을 가진 존재라는 어느 정도의 진실을 드러낸다고 인정한다. 그러나 그는 프로이트가 우리의 삶과 사회는 이루 말할 수 없는 친절과 자비의 토대 위에 세워지고 있음을 망각했노라 비판한다. 그러면서 불교는 모든 존재와 연결되어 있다는 기본적인 전일성을 갖추지 못하면 진정한 인간이 될 수 없음과 업 및 상호연결성이라는 연기의 진리에 토대를 둔 마음의 자연법칙에 대해 가르치고 있다고 지적한다. 그는 이것이 인간의 진정한 본성으로 인간은 연민의 마음을 닦을수록 자신의 생명과 다시 연결된다고 강조한다.⁸⁰⁾

불교는 만법이 연기적이라 보므로 나와 타자의 관계 또한 분절된 것이 아니라 상호 의존적이고 연결적이다. 달라이라마는 인간에게 협력은 본성적인 것이라며 서로가 상호의존적이고 서로 도와야 함을 올바르게 보는 것이 중요하다고 말한다. 그는 어떤 종교가 배경이 되는지와 상관없이 인간의 진정한 자질을 고무하는 것 자체가 핵심이라며 고통의 치료 역시 의사의 전문 기술보다 그의 이타심과 자비심에 달린 것이라 지적한다. 또한 그는 이러한 자질은 한 개인의 내면에서 자연스럽게 이끌어내야 한다며 인간적인 사랑의 마음이야말로 인간 본성의 기초이자 근거라 설한다. 그는 인간이 이러한 긍정적 본성에 기반하지 못한다면 인류공동체는 만족이나 행복을 결코 얻을 수 없게 된다고 공격적인 분노나 증오 같은 부정 정서들이 인간 마음의 한 부분인 것은 사실이지만 마음의 주도적 힘은 자비이지 그런 것이 결코 아님을 강조한다.⁸¹⁾

이상으로 인간이 일상에서 현실적으로 경험하는 죄책감의 두 얼굴, 즉 프로이트의 정신분석과 불교가 취하는 대극적 입장에 대해 살펴보았다. 붓다는 제대로 된 수행자라면 ‘참’을 올바르게 계발하여 모든 악을 금하면서 행동하기를 주문한 후 이러한 실천은 무척 어려운 길이라 지적한다. 그러면서 그는 마음챙김을 통해 이 힘든 길을 꿋꿋이 가며 해탈을 구하는 훌륭한 자를 이 세상에서 찾기 어렵다고 탄식한다.⁸²⁾

80) Kornfield 2009, 23-24, 32-33, 336-37.

81) 달라이라마 외 2006, 301-7.

82) 각목 2009, 162.

빅터 프랑클(Viktor Emil Frankl)은 프로이트가 지독할 정도로 인간을 본능적 존재에만 초점을 맞춘 것을 비판한다. 이차 세계 대전 당시 강제 수용소에서 극적으로 생존한 그는 인간의 원초적 가면이 벗겨지는 극한 상황에서 돼지처럼 행동하는 이들이 있었던 반면 본능을 이겨내며 성자처럼 행동한 소수도 있었음을 고백한다. 그러면서 그는 정신병리가 심각해지는 오늘날 더 이상 사람들이 성자에 대해 말하지 않음을 안타까워한다. 그는 비록 소수라 할지라도 그러한 이들을 모델로 하면서 도전하는 의지가 상실되어가는 이 상황이 문제를 더 악화시킬 것이라 말한다.⁸³⁾ 심리학 열풍이 불고 있는 우리 사회에서 프로이트의 죄책감과 더불어, 아니 그 이상으로 불교의 죄책감에 대해서도 알아야 할 이유를 그가 잘 설명해주고 있지 않은지 묻게 된다.

V. 맺음말

본 연구는 죄책감을 프로이트의 정신분석과 불교의 관점에 따라 병리적 정서와 윤리 및 영적 정서로 구분하여 논하였다. 프로이트는 죄책감이란 양심의 기관인 초자아와 자아 사이에 야기되는 긴장이자 불안, 즉 양심 불안이라 말한다. 이는 인간의 본능을 억압한 대가로 야기된 정서로서 윤리적이고 양심적인 모습의 초자아를 통해 자아에게 드러나지만 이것이 과도해지면 심각한 병리가 될 수 있다. 반면 불교의 죄책감은 자신의 잘못을 내외적 기준에 의해 판단하며 불쾌를 느끼게 되는 참·괴의 심소에 해당한다. 이는 늘 선한 마음과 함께 하는 정서로서 선을 추구하고 악을 거부하도록 만드는 윤리적 정서이면서 또한 궁극의 목표인 열반에 이바지하는 영적 정서이기도 하다.

이렇게 두 사상이 죄책감을 상이하게 접근하는 이유에 대해 본 연구는 다음의 세 가지 차이점을 확인하였다. 우선, 두 사상은 자신의 잘못에 대한 기준을 제공하는 내적 모델 혹은 이상이 다르다고 본다. 프로이트는 이를 부모 특히 아버지라 보면서 특히 죄책감은 아버지의 엄격한 측면만을 반영한 초자아로부터 야기된다고 본다. 반면 불교의 죄책감은 성자를 모델로 하며 그들의 어느 한 측면만이 아닌 전체적 인격을 반영하고 있다.

둘째, 두 사상은 죄책감이 어떠한 정신영역에서 주로 야기되는지를 달리 보고 있다. 프로이트는 죄책감이 주로 무의식적 영역에서 이루어지는 것으로 전부는 아니어도 대부분의 정신병리가 무의식적 죄책감과 관련된다고 강조한다. 반면 불교의 죄책감은

83) 프랑클 2017, 241-42.

선한 의도 및 의식의 영역에서 후천적으로 계발되어야함을 말한다. 선과 불선에 대한 내외적 판단에서 비롯되는 참·괴 심소는 의식적 정서로서 이를 잘 계발하기 위해서 불교는 선한 마음을 가짐은 물론 인과의 고리를 더 분명히 인식하는 지혜와 보다 명료하고 섬세한 의식을 향상시키는 수행도 강조한다.

마지막이자 궁극적으로, 두 사상은 인간 정신의 본성에 대한 전제가 다르다. 프로이트는 인간 정신의 근원을 본능 즉 이드에서 찾는다. 현실 인식이 없는, 이기적이고 반사회적이며 충동성이 높은 이드는 모든 심리 에너지의 근원으로서 자아가 이를 완전히 통제하거나 억압하는 일은 불가능하다. 따라서 이드의 요구를 억압하며 야기되는 죄책감은 병리적으로 탈바꿈하기 십상이다. 반면 만법이 마음을 따른다고 보는 불교는 마음의 본성이 청정하다고 말한다. 더 윤리적이고 영적인 존재가 되기 위해 신체적 본능을 통제하거나 다루는 일은 부정적 억압만으로 해석될 수 없으며 더더욱 이것의 결말은 병리적이지 않다. 오히려 이는 인과에 눈을 어둡게 하는 무명을 타파하는데 도움을 주면서 열반이라는 궁극적이고 영적인 목표의 달성에 필요한 주요 동력이 된다.

2차 문헌

- 각목. 2009. 『쌍웃따 니까야』. 울산: 초기불전원.
- 국립국어연구원. 1999. 『표준국어대사전』. 서울: 두산동아.
- 권오민 역주. 2015. 『구사론』. 서울: 동국역경원.
- 김명우. 2020. 「유식 논서에 나타난 선심소 연구(1) -참·괴를 중심으로-」. 『동아시아불교문화』 43: 221-244.
- 김보주 역주. 2012. 『성유식론 외』. 서울: 동국역경원.
- 김용태. 2011. 「죄책감에 대한 통합적 이해: 신학적이고 심리학적 관점」. 『한국기독교상담학회지』 21: 71-94.
- 달라이라마, 대니얼 골먼, 존 카밧진 외. 김선희 역. 2006. 『마음이란 무엇인가』. 서울: 씨앗을 뿌리는 사람.
- 문명식. 2012. 「대승불전에서 자비 개념의 전개 양상」. 『한국교수불자연합학회지』 18: 167-190.
- 민중서림 편집국. 2007. 『옛센스 국어사전』. 파주: 민중서림.
- 박상갑. 2013. 「大天五事로 본 교단분열에 대한 再考 -불타와 아라한의 相異를 중심으로-」. 『禪學(선학)』 35: 355-382.
- 빅터 프랑클. 이시형 역. 2017. 『죽음의 수용소에서』. 파주: 청아출판사.
- 앨런 호위츠, 이은 역. 2013. 『불안의 시대』. 서울: 중앙북스.
- 윤희 용하. 1989. 『불교사전』. 서울: 동국역경원.
- 이석환. 2017. 「어래장 삼부경의 현대적 의미」. 『불교학보』 79: 61-84.
- 이수창. 2016. 「三法印說의 起源과 展開에 관한 研究」. 동방문화대학원대학교 박사학위논문.
- 이준서. 2015. 「수치심 문화와 죄책감 문화 담론에 대한 비판적 고찰」. 『브레히트와 현대연극』 32: 311-334.
- 이창재. 2015. 『프로이트와의 대화』. 서울: 학지사.
- 이충현. 2021. 「설일체유부의 업과 번뇌론에 근거한 심리치료적 함의 연구-구사론을 중심으로-」. 서울불교대학원대학교 박사학위논문.
- 임석진 외 40명. 2012. 『철학사전』. 서울: 중원문화.

- 임홍빈. 2013. 『수치심과 죄책감』 서울: 바다출판사.
- 일아. 2016. 『답마빠다』 서울: 부광출판사.
- 장 라플랑슈·장 베르트랑 폰탈리스. 2005. 『정신분석 사전』 서울: 열린책들.
- 전재성 역주. 2018. 『칭정도론』 서울: 한국빠알리성전협회.
- 주교회의 성서위원회. 2004. 『창세기』 서울: 한국천주교중앙협의회.
- 지그문트 프로이트 김석희 역. 2014. 『문명 속 불만』 파주: 열린책들.
- 지그문트 프로이트 윤희기·박찬부 역. 2012. 『정신분석학의 근본 개념』 파주: 열린책들.
- 지그문트 프로이트 임홍빈·홍혜경 역. 2020. 『새로운 정신분석 강의』 파주: 열린책들.
- 지그문트 프로이트 황보석 역. 2003. 『정신병리학의 문제들』 서울: 열린책들.
- 지그문트 프로이트·요제프 브로이어. 김미리혜 역. 2020. 『히스테리 연구』 파주: 열린책들.
- 한국사르트르연구회. 2014. 『카페 사르트르』 서울: 기파랑.
- 한규은, 김민영, 손영우. 2016. 「죄책감과 수치심의 역제가 도덕적 판단, 의도, 행동에 미치는 영향」 『감성과학』 19: 121-132.
- 후카우라 세이분, 박인성 역. 『유식삼십송 풀이』 서울: 운주사.

- American Psychoanalytic Association. 1990. *Psychoanalytic Terms & Concepts*. New Haven and London: Yale University Press.
- American Psychiatric Association. 2013. *The Dignostic and Statistical Manual of Mental Disorders fifth edition*. WA: American Psychiatric Publishing.
- Dauids, Rhys TW, and Williams Stede. 1952. *Pali-English Dictionary*, London: Pali Text Society.
- Mish, Frederick C. ed. 1998. *Marrriam-Webster Collgiate Dictionary tenth edition*. MA: Marriam-Webster.
- Kornfield, Jack. 2009. *The Wise Heart*. NY: The Random House Publishing.
- Kurti, Peter. 2017. *Reason, Repentance, And The Individual*. Sydney: The Centre for Independent Studies.
- Scherbatsky, TH. 1978. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Delhi: Montilal Banarsidass.
- Sinclair, John. ed. 1998. *Collins Cobuild English Dictionary*. London: Harper Collins.
- Tracy, Jessica L., Robins, Richard W., and Tangney, Jun Price. 2007. *The Self-Conscious Emtions*. NY: The Guilford Press.

Two Faces of Guilt

- Study Based on Conscience Anxiety of Freud and
Hiri·Ottappa of Buddhism -

Chung-Hyoen LEE

(Research Professor, Institute for East-West Thought, Dongguk University)

This study examines guilt, a core emotion that every human has, through contrasting Freudian psychoanalysis and Buddhism. According to Freud, guilt is a variant of anxiety, equated to 'conscience anxiety', which he also describes as a tension between the superego and the ego. He points out that excessive conscience anxiety can lead to neurosis and therefore guilt is a serious threat to human civilization. On the other hand, in Buddhism, there is no concept of emotion that completely coincides with the concept of guilt. However, within Buddhism there are mental factors(cetasika) of 'Hiri' and 'Ottappa', which reflect and describe fear of sin respectively. This Buddhist feeling of guilt is an ethical emotion that always coexists within a good mind, and furthermore, it is a spiritual emotion that serves the ultimate goal of Buddhism, nirvana. This study analyzes the three reasons for their different perspectives on guilt: one is pathological, and the other is not only ethical but also spiritual. First, they present different ideals or models that are reflected in the development of guilt. Second, they assume that the area of consciousness where guilt mainly functions is different. Finally, their different understandings of the nature of the human mind lead to fundamental differences in views on guilt.

Key word : guilt, conscience anxiety, superego, shame, hiri, ottappa

2022년	8월 30일	투고
2022년	9월 25일	심사완료
2022년	9월 28일	게재확정