

융 심리학의 인간학적 함의에 관한 연구

진교훈* · 윤영돈**

국문초록

본 연구는 융 심리학의 인간학적 함의에 관한 탐구를 목적으로 한다. 융 심리학은 플라톤과 아리스토텔레스 이래로 인간의 본성과 삶의 궁극적인 목적을 탐구하는 철학적 인간학의 전통에 자리매김할 수 있다. 융은 인간의 마음을 단지 물리적 과정으로 환원시키는 철학적 경향을 거부하고, 자기를 실현해 가는 유기체적 존재로 간주하였으며, 데카르트적 이원론과 사상적 구획주의를 지양하고, 이원론적인 대극 관계를 전일적인 관점에서 탐구하였다.

융의 인간관은 종교적인 인간관이라 할 수 있다. 그는 근대인이 신화와 상징을 상실함으로써 삶의 무목적성과 인간소외로 고통하게 되었으며, 이를 극복하기 위해서는 종교적인 인간상의 회복이 요청된다고 주장했다. 여기서 종교적인 인간상의 회복은 특정 종교에 귀의하는 것뿐만 아니라 신화와 상징이 담긴 예술 활동을 통해서 가능하다.

융에 의하면 의식과 무의식, 자아와 그림자, 페르조나와 아니마·아니무스는 상호 대극관계에 있지만 대극의 조화를 통해 인간의 정신은 그 전일성과 총체성을 구현할 수 있다. 대극의 조화는 융 심리학의 독특한 특징이기도 하다. 개성화 과정의 첫 단계로서 그림자의 자각은 인내와 겸손을 요구하는 도덕적인 작업이다. 두 번째 단계인 아니마·아니무스의 분화와 통합은 남성성과 여성성의 조화, 즉 양성성을 균형있게 계발하는 작업이다. 세 번째 단계인 자기의 인식은 '내가 무엇이 되고 싶은가'의 물음이 아니라 '원래 내가 무엇이었는가'의 물음과 관련되는 것으로서, 여기서 자기는 '우리 안에 있는 하나님'이다. 이 대목에서 우리는 개성화 과정이 궁극적으로 종교적 인간상의 회복에 있음을 알 수 있다.

상징은 사물의 외관을 초월할 수 있는 정신능력이자 무의식과 의식, 상상계와 실체계, 개인과 우주를 연결하는 다리의 기능을 한다. 상징을 통한 대립되는 두 세계의 통합은 치유, 구원의 효과가 담겨 있다. 인간의 무의식을 상징적으로 형상화하는 예술체험과 예술가에 의해 인간 심연이 상징적으로 형상화된 작품에 대한 적절한 감상은 인간 심연에 대한 얕의 깊

* 서울대학교 명예교수 (철학, 윤리학)

**서울대학교 사범대학 국민윤리교육과 박사과정, 조교

이를 더해주며, 자기실현의 방향을 제시한다. 이러한 맥락에서 진실한 상징이 깃들어 있는 예술 활동(창작이나 감상)은 자기실현의 매개라 할 수 있다.

주요어 : 마음(정신), 전일적 관점, 종교적 인간, 대극의 조화, 개성화 과정(자기실현), 상징, 신화, 예술활동

I. 서 론

융(Carl Gustav Jung, 1875-1961)은 20세기 초에 등장한 심층 심리학(depth psychology)의 발전에 기여한 인물 가운데 한 사람이다. 융은 한동안 정신분석학(psychanalysis)의 창시자인 프로이트의 추종자였으며, 프로이트 또한 융을 자신의 학문을 계승할 후계자로 생각했다. 그러나 심리학의 전제들에 대한 사상적 차이로 1913년 융은 프로이트와 결별하고, 분석심리학(analytical psychology) 학파를 설립하였다(G.B. Hogenson, 1998 : 132).

융은 프로이트가 의식의 배경을 구성하는 무의식(das Unbewußte)을 경험적으로 탐구한 최초의 개척자로 평가하지만 프로이트의 환원론적 태도를 거부했다. 즉 유년기의 상처와 체험을 독립변수로 간주하고, 오늘의 모든 심리 문제를 어제로 환원하고자 하는 프로이트의 입장에 반기를 든 것이다. “인간의 마음(psyche)은 앎고 있든 건강하든 환원론으로 설명될 수 없다. 인간의 마음은 단지 에로스나 권력에의 의지가 아니며¹⁾, 그 둘을 합한 것도 아니다... 인간의 삶은 단지 어제만을 가지고 있는 것이 아니며, 오늘을 어제로 환원시킴으로써 설명되는 것도 아니다. 인간의 삶은 미래를 가지고 있으며, 어제에 관한 지식에 내일への 시작을 더할 때에 비로소 이해될 수 있다. 이는 삶의 모든 심리학적 표현에 적용되며, 심지어 병적인 증상에도 해당한다”(G.C. Jung, 1977 : 45-46). 프로이트가 심리(psyche)를 인과원리(Kausalitätsprinzip)에 의하여 분석하고, 설명할 수 있는 것으로 간주한 반면, 융은 인간의 정신(마음 psyche)은 설명되거나 분석되는 것이 아니라 체험을 통해서 이해될 수 있는 것으로 보았다.²⁾

클라크(J.J. Clarke)는 융을 플라톤과 아리스토텔레스 이래로 인간의 본성과 삶의 궁극적 목적(destiny)이라는 주요 과제를 탐구하는 철학적 인간학(philosophical anthropology)의 위대한 전통에 자리매김 한다. 융의 사상은 유물론과 실증주의와 같은 결정론이 지배적인 19세기의 철학사조에 맞서서 니체, 베르그송, 버틀러, 바이힝거(Vaihinger)와 같이 자유와 개성표현을 강조했던 사상가들과 깊은 친화성을 갖는다. 융은 인간의 마음을 단지 물리적 과정으로

1) 융은 에로스에 기반한 프로이트의 논의뿐만 아니라 자아의 권력에의 의지를 강조하는 아들러의 논의 또한 환원론적 태도라고 비판한다.

2) 프로이트는 유물론적 바탕 위에서 인간의 정신을 물리·화학적으로 분석할 수 있다고 보았다. 그러나 진교훈의 언급처럼 정신의 발로인 인격, 사랑은 분석될 수 없는 것이다. 따라서 프로이트와 관련하여 psychoanalysis를 ‘정신’ 분석이라고 번역한 것은 오류가 있다. 오히려 ‘심리’ 분석이 적절한 번역이다. 심리는 분석의 대상으로 설명(Erklären)될 수 있지만, 정신은 분석의 대상이 아니라 체험을 통해 이해(Verstehen)될 따름이다(진교훈, 2002 : 148-149, 174). 융이 사용하는 ‘Psyche’에 대해 이부영은 ‘마음’으로, 김성민과 홍성화는 ‘정신’으로, 이태동은 ‘심리’로 옮기고 있다. 논자는 ‘Psyche’가 단순히 분석될 수 있는 심리를 넘어서고 있기 때문에 ‘마음’ 혹은 ‘정신’으로 옮긴다.

환원하고자 하는 철학적 경향을 거부하고, 인간의 정신(마음, psyche)을 물리적 세계와 비견 할만하고, 물리적 세계와 상보적 관계에 있는 또 다른 우주(cosmos)이자, 자기를 실현해 가는 유기체적 존재로 간주했다(J.J. Clarke, 1992 : 서문).

심리학에 대한 융의 태도는 절충주의(eclectic)라 할 수 있다(G.B. Hogenson, 1992 : 132). 특히 융은 인간 정신에 대한 총체적 탐구를 위해서 근대 계몽주의, 특히 데카르트적 이원론과 기독교의 철저한 선악의 이분법, 동양과 서양의 사상적 구획주의(compartmentalism)를 지양한다. 다시 말해서 정신과 물질, 사고와 감정, 의식과 무의식, 선과 악, 동양의 사유(직관적-종합적 사유)와 서양의 사유(논리적-분석적 사유) 등과 같은 이원론적인 대극(opposite) 관계를 전일적인 관점(holistic world-view)에서 그 관계를 재정립한다. 융에게 있어서 마음과 신체, 음과 양, 남성과 여성, 이성과 감정, (빛의) 파동과 입자 등은 동일한 것의 다른 양상이며, 이들 대극의 쌍(a pair of opposites)은 상보적인 것이다(J.J. Clarke, 1992 : 170-180).

본고는 앞서서도 잠시 언급한 것처럼 융 심리학의 인간학적인 함의에 관한 탐구를 그 목적으로 한다. 이를 위해서 논자는 먼저 II장에서 융 심리학의 인간이해, 즉 융의 인간관을 살펴보고자 한다. 융의 인간관은 ‘종교적 인간어해’가 특징적인데, 특히 ‘앓고 있는 인간존재’의 회복이 어떻게 가능한지에 논의의 초점을 두고자 한다. III장에서는 개성화, 즉 자기실현의 문제를 다룬다. 이를 위해 먼저 정신구조에 대한 전체적인 이해가 요구되기에 意識과 無意識, 原型, 自我와 그림자, 페르조나와 아니무스·아니마, 그리고 自己의 고유한 기능과 각 요소들 간의 유기적 관계성을 살펴본다. 여기서 특기할만한 것은 융의 자기실현의 과정이 궁극적으로 종교적 인간상의 회복을 함의하고 있다는 점이다. IV장에서 논자는 자기실현의 상징으로서 예술활동의 의미를 탐구한다. 이를 위해 먼저 상징의 의미와 기능에 대해 고찰한 뒤, 예술활동이 어떻게 자기실현의 매개가 될 수 있는지를 논의하고자 한다.

II. 융 심리학의 인간이해

1. 앓고 있는 인간(homo patiens)

“인간은 누구나 환자이다”라는 명제는 일견 그릇된 것으로 보인다. 그러나 인간 삶의 어두운 그림자를 잠시만 반추해 보아도 상기 명제는 쉽게 부정할 수 없다. “인간은 본질적으로 나약하며, 항상 곤란에 처해 있으며, 고통을 느끼며, 발작, 사고재난으로 말미암아 병들게 되어 있으며, 늘 방해받고 심란하고 또 다른 사람을 방해한다. 그래서 인간은 부담에 짓눌려 넘어지며, 미친 짓을 하며, 다른 사람의 도움을 청하며, 동정해 줄 것을 요구하며, 협동자, 위로자, 구원자, 치료자의 작업을 필요로 하고 또 이를 항상 원하고 있다. 그래서 인간은 병든 존재이며, 병은 인간의 또 다른 삶의 방식인 것이다”(진교

훈, 2002 : 26, 38). 그러므로 진교훈의 지적처럼 인간은 누구나 본질적으로 앓고 있는 사람(homo patiens)이다. 앓고 있는 자를 치료해 주는 의사 역시 본질적으로 병든 존재이다.

융은 일생동안 수만 명의 환자를 치료하고 돌보았다. 그렇지만 그는 의사이기에 앞서 자신 또한 환자였다. 청소년기에 예민한 감수성 때문에 여러 차례 발작증세를 앓았으며, 합리적으로 설명할 수 없는 꿈과 환상들에 오랜 동안 얽매어 있었지만 일생 자신의 이상심리를 직면하고, 이를 극복해가는 삶을 살았다. 이 때문에 그는 “병든 의사만이 치료할 수 있다”고 고백한다. 그는 분석가나 이론가이기 이전에 ‘영혼의 의사’(Seelenarzt)로서 환자의 삶에 깊은 애정과 관심을 기울였다(C.G. Jung, 1989 : 192). 그에게 있어서 삶의 목적은 환자의 존엄성과 무한한 가능성에 대한 신뢰를 가지고, 환자 자신의 삶을 실현해 가도록 돕는 것이었다.³⁾ 치료자는 환자의 개인적인 발전과정을 함께 체험하는 사람(Miterlebender)이며, 환자 또한 치료자와 동등한 파트너로 대화에 동참한다. 이러한 대화를 통해서 환자는 스스로 그 자신의 변화를 경험하게 된다.

그런데 도대체 인간은 왜 앓게 되는 것일까? 특히 과거 원시인들에게 없던 신경증들이 현대인들에게는 왜 만연하는 것일까? 이에 대해 융은 현대인의 기능주의적·합리주의적 태도와 이분법적 태도·인과론적 사고 및 구획주의(compartmentalism)의 문제점을 지적한다.

첫째, 현대인들의 기능주의와 합리주의적 태도는 모든 것으로부터 그 신비성이나 마력을 박탈하여 버렸다. 즉 현대인들은 이성적 사유를 통해 탈신성화의 과정을 감행했다. “세계의 위대한 종교는 빈혈증에 걸려 있으며, 이렇게 말할 수 있는 것은 누미노제로서 도움이 될 수 있는 힘이 숲이나 하천, 산, 동물로부터 사라져 버렸기 때문이다. 현대인들은 이성의 여신의 도움을 받아 자연을 정복했다고 믿는 것이 우리시대 최고의 비극이다”(C.G. Jung, 1996 : 93-94, 101). “우리는 문명의 합리적 의도성의 비극을 세계대전을 통해서 목격하였다”(C.G. Jung, 1977 : 50). 융은 합리주의적·기능주의적 태도만으로는 인간내면의 전모를 해명할 수 없다고 보았다. 이런 견지에서 지성만을 만족시키는 심리학은 실제적이지 못한 것이다. 따라서 인간의 마음(psyche)은 그 마음의 전체적인 본성을 표출하고자 하므로 우리가 원하든 원하지 않든 마음의 전체상을 탐구할 수 있는 지혜가 필요하다(같은 책 : 119).

둘째, 현대인의 신경증의 또 다른 원인으로 현대인의 이분법적 태도 및 인과론적 사고와 구획주의(칸막이체계, system of compartment)를 들 수 있다. 현대인의 이분법적 태도를 규정짓은 사상적 맥락은 정신과 물체를 구분하는 데카르트의 이원론과 인과성에

3) 융은 이론적으로는 치료불능의 상태에 처한 환자와 10년 동안 치료의 과정을 가졌다. 그러나 융은 끝까지 환자에 대한 신뢰를 가지고 치료과정에 임한 결과 그 환자는 자신의 신경증을 해결하게 되었다(C.G. Jung, 1996 : 65).

지배되는 뉴턴적 세계상이었다. 이분법적 태도와 인과론적 입장은 인간내면의 목적과 의미 추구의 경향성을 위축시키고 왜곡시켜 왔다(J.J. Clarke : 119). 현대인은 흑백과 선악의 철저한 대립구도 속에 한 가지를 선택해야하는 강요로 인해 그 내면이 억압되어 왔다. 그리하여 자신의 사회적 관계와 역할에 따라 형성된 자아상과 모순되는 자기 내면의 어두운 그림자에 대해 무의식적으로 억압하여왔으며, 자신의 그림자를 가두어 두 고는 자기의 분열상태를 외부에 노출시키지 않으려 한다(C.G. Jung, 1977 : 83). 즉 의식의 세계와 무의식의 세계 간의 소통이 단절됨으로 인해 현대인들은 심한 신경증을 호소하고 있는 것이다. 무의식이 거대한 바다라고 한다면 의식은 그 바다에 떠 있는 작은 섬에 지나지 않는다.

요컨대 융에 의하면 인간은 앓고 있는 존재이다. 특히 현대인의 심신의 장애는 기능주의적·합리주의적 태도와 이분법적 태도·인과론적 사고 및 구획주의에 기인하고 있는 것인데, 이는 근대 이성애 의한 탈신성화된 세계관의 문제와 맞물려 있다.

2. 탈신성화된 현대인과 종교적 인간상의 회복

융은 합리주의의 병폐를 지적하면서 신화와 상징을 잃어버린 현대인의 왜곡된 자아상을 묘사한다.

인류는 이제 미신에서 해방되었다고 말하며, 혹은 그렇게 믿는다. 그러나 해방되는 과정에서 인류는 지극히 위험한 수준까지 그 도덕적, 정신적 가치를 상실하고 말았다...마음 속에서 본능적인 생각이 넘쳐나던 먼 옛날에, 인류의 의식은 그 모든 살이를 일관성 있는 어떤 정신으로 통합할 수 있었다. 그러나 문명인은 이미 그럴 수 없게 되었다. 개화된 의식이 본능과 무의식의 보조적 기여를 동화하고 통합시킬 수 있는 수단인 신화와 상징을 내동댕이쳐버렸다...과학적인 이해가 발달함에 따라 우리들의 세계는 끊임없는 비인간화의 길을 걸어왔다...이제 인간과 자연의 교감은 끝났다(C.G. Jung, 1977 : 94-95).

신화와 상징을 잃어버린 현대인에 대한 융의 진단은 니체(F. Nietzsche)의 입장과 유사하다. 니체는 신화없는 인간은 영원히 굶주리고 있는 자이며, 신화없는 문화는 건전하고 창조적인 자연력(Naturkraft)을 잃어 버린다고 강변한다(F.W. Nietzsche, 1886 : 149-150). 현대사회에서 신화와 상징이 퇴색하였다면 그것은 현대사회가 너무도 피상적이고, 탈신성화 되었으며, 종교적인 영역이 약화되었기 때문이다.

그렇다면 현대인이 잃어버린 신화의 의미와 기능은 무엇인가? 먼저 우리는 인간을 상징적 동물(animal symbolicum)이라고 명명했던 카시러(E. Cassirer)에게서 생동감 넘치는 신화의 적극적인 의미를 파악할 수 있다. 카시러에 의하면 “신화의 진정한 하층구

조(substratum)는 사고로 되어 있지 않고 感情으로 되어 있다. 신화의 논리는 논리적 규칙보다는 오히려 감정의 통일에 더 의존한다”(Ernst Cassirer, 1956 : 81). 계속해서 그는 신화의 세계가 내포하는 의미를 소홀히 하는 우리의 태도에 대해서 언급한다. “우리는 생활을 실천적 활동과 이론적 활동으로 나누는 버릇이 있는데, 이 두 영역 아래에, 보다 낮은 층이 있다는 것을 쉽게 잊는다. 우리가 잊기 쉬운 신화의 세계에서 자연에 대한 관점은 단순히 이론적인 것만도 아니요, 또 단순히 실천적인 것만도 아니다. 그것은 共感的(sympathetic)이다. 즉 신화의 세계에서 자연과 생명은 근본적으로 찢어낼 수 없는 生命의 連帶性(solidarity of life)에 대한 깊은 확신이 있다”(같은 책 : 82).

또한 신화는 세계와 생명, 신들과 인간에 있어서 중요한 문제들에 관한 일종의 공동체의 신앙인데, 이 신앙은 사람들이 어떻게 생각하고, 행동해야 하는가를 가르쳐 준다. 우리가 궁극적으로 지향해야 하는 것, 우리 안에서 우리가 찾아야 할 것을 제시한다. 우리는 호메로스나 헤시오도스를 통하여 세계와 생명의 창조, 신들과 인간의 관계 등에 대한 생동감 있는 신화(mythos)를 읽게 된다.⁴⁾ 요컨대 신화는 우주의 생성과 신들의 역사를 다룬다는 점에서 거룩한 이야기이며, 신들과 인간의 관계 그리고 인간 간의 관계를 어떻게 맺어야 하는가를 제시한다는 점에서 모범이 되는 이야기이다(김성민, 2001 : 265-267).

신화 내지는 종교를 만들어 낼 수 있는 것은 인간에게 상징의 능력이 있기 때문이다. 따라서 인간이 상징의 능력을 지니고 있는 한 인간은 본래적으로 종교적 인간이다. 왜냐하면 융에게 있어서 종교적 성향과 활동은 광범위한 상징체험을 의미하기 때문이다. 그러면 상징의 의미와 기능⁵⁾은 무엇인가? 엘리야데에 의하면 “신화와 종교에 나타난 상징은 세계를 열려 있도록 하며, 이러한 상징을 통해서 인간은 자신의 특수한 상황을 벗어나 보편적이고, 우주적인 것으로 개방할 수 있다. 상징은 개인적 체험을 일깨워주고, 그것을 영적 행위, 형이상학적 세계파악으로 변모시킨다”(M. Eliade, 1998 : 188-189). 이 대목에서 우리는 신화와 상징을 잃어버린 현대인의 왜소함과 삶의 무목적성을 확인하게 된다.

융에게 있어서 인간은 아파하는 존재(homo patiens)이자 종교적 인간(homo religiosus)이다. 그에게서 신은 ‘인간의 원초적인 체험’의 하나였으며, 종교와 심리요법은 항상 넓

4) 헤시오도스의 『神統記』에서는 우주의 생성과 신들의 탄생을, 『일과 나날』에서는 인간관계에 있어서 정의의 문제를 다루고 있다. 호메로스의 『일리아드』와 『오디세이아』에서는 트로이 전쟁을 배경으로 신들과 인간의 관계, 영웅의 인간상, 그리고 인간간의 관계를 다루고 있다. 고대 희랍인들에게 있어서 이들 작품은 행위의 典範(paradeigma)이자 模倣(mimēsis)의 대상이었다.

5) 상징의 의미와 기능에 대한 보다 자세한 논의는 제IV장 제1절 ‘상징의 의미와 기능’에서 다룬다.

은 의미에서 이해되어야 하는 것이었다. 환자의 치유되려는 욕망은 보다 심오한 치유, 즉 인생의 의미와 전체화를 회구하는 간절한 욕망과 통한다. 이런 견지에서 융은 1932년 슈트라스부르크의 엘자스 지방의 司牧회의에 앞서 발표한 강연에서 다음과 같이 말했다.

지난 30여 년간, 각국에서 수 백명의 환자가 저에게 진찰을 받았습니다. 그들 중 대다수는 개신교도였으며, 소수의 유대교인과 5-6명의 가톨릭교인이었습니다. 환자들 대부분은 인생의 중반기(35세)에 접어들었으며, 그들의 문제는 궁극적으로 삶에 대한 종교적인 태도가 아닌 것이 없었습니다. 그들 모두가 앓고 있었던 이유는 그들이 살아 있는 종교가 줄 수 있는 것을 잃어버렸기 때문입니다. 종교적인 관점(religious outlook)을 회복한 사람은 모두가 치유되었습니다. 물론 어떤 신앙을 가지고 있고, 어떤 교단에 소속되어 있는가 하는 문제와는 상관없이 없습니다(C.G. Jung, 1989 : 334).

영혼의 의사(Seelenarzt)로서 융에게 있어서 치료(Therapie)는 환자가 자기를 인식하고, 자신의 내면에 있는 신적인 것을 발견하여 자기를 실현하도록 봉사하는 것이었다. 그리하여 그의 주요 관심사는 노이로제를 다루는 것이 아니라 누미노제(Numinose)에 접근하는 것이었다. 오토(R. Otto)의 영향을 받았던 융은 누미노제에 대한 접근이 본래적인 치료법이며, 누미노제를 체험하는 사람은 질병의 저주에서 풀려난다고 말했다(G. Wehr, 1989 : 192).

요컨대 융은 삶의 무목적성과 인간소외로 고통하는 현대인의 비극의 원인을 신화와 상징의 상실에서 찾고 있다. 이러한 견지에서 융의 심리학이 지향하는 종교적 인간상의 회복은 신화와 상징의 회복과 직결되며, 이러한 융의 입장은 무엇보다 인간학적인 것이라고 평가할 수 있다.⁶⁾

Ⅲ. 융 심리학의 정신구조와 자기실현

1. 인간의 정신구조 I : 의식과 무의식, 원형

(1) 의식과 무의식

6) ‘치료’를 뜻하는 독일어 Therapie의 그리스어 어원은 ‘테라페이아’(therapeia)이다. ‘테라페이아’의 일차적 의미는 ‘봉사’이며, 이때의 봉사는 종교적 예배에서부터 간호와 치료를 포괄한다(G. Wehr : 247). 독일어에서 ‘치유한다’(heilen)는 말은 육체적 질병을 치유한다는 의미 외에 또한 정신적 치유, 구원을 의미하기도 한다. 이러한 맥락에서 의술은 인술(仁術), 즉 인간에 대한 봉사이어야 한다(진교훈, 앞의 책 : 90). 여기서 우리는 영혼의 의사로서 소크라테스와 융의 닮은 점을 살펴 볼 수 있다.

융에게 있어서 정신(Psyche)은 영혼(Seele)뿐만 아니라 의식과 무의식을 포함한 정신과정 전부를 의미한다. 정신은 크게 의식(Bewußtsein)과 무의식(Unbewußtsein)으로 구성되어 있다. 의식과 무의식은 서로 보완하면서도 상호 대립되는 성질을 지니고 있다. 이 둘 사이에 자아(Ich)가 위치한다. 이 자아는 의식의 주체이다. 의식이란 정신세계 전체 가운데 극히 작은 부분을 구성하고 있다. 인류학의 발달로 우리는 의식이란 무의식에서 극히 최근에 분화되어 나온 산물임을 알 수 있다(J. Jacobi, 1951 : 19-21).

의식의 기원에 있어서 프로이트와 융의 관점은 상이하다. 프로이트의 경우, 의식이 먼저 생기고, 의식으로부터 무의식이 파생되는 것이라고 생각한 반면에, 융은 무의식이 먼저 생겼고, 그 다음에 무의식으로부터 의식이 파생된다고 보았다(김성민 : 27). 프로이트에 의하면 무의식은 어떤 정신 내용이 그 성격상 너무 공격적이라든가 너무 외설적이어서 자아가 도저히 수용할 수 없는 경우 무시, 억제, 억압 등을 통해서 무의식으로 들어간다. 반면에 융은 무의식으로부터 의식이 형성된다고 보았다. “무의식은 의식보다 오래되었다. 무의식은 원초적 소여(primal datum)이고, 여기서 의식이 언제나 새로이 발현된다”(J. Jacobi, 1951 : 24). 가령 아이들은 무의식 상태에서 삶을 시작하며, 의식적인 상태로 자라게 된다.

앞서 의식과 무의식은 상호 보완하면서도 대립적인 성질을 가지고 있다고 했는데, 다음에서 의식과 무의식이 과연 어떤 작용을 하는지 알아보자(김성민 : 28-29).

융에 의하면 의식의 중요한 작용에는 인식, 분화, 통합이 있다. 인식이라는 것은 의식이 외부적인 상황을 파악하고, 그 상황에 적응하는 것과 관련하며, 여기에 덧붙여 아직 분명하지 않은 무의식의 내용들까지 인식하여 정신적인 발달을 돕는다. 분화라는 것은 의식이 인식의 내용들을 서로 구별짓는 것이다. 가령 어떤 사람에 대한 愛憎이라는 양가(ambivalence) 감정을 가지고 있을 때, 그 감정을 깊이 들여다봄으로써 모순된 감정에서 벗어날 수 있다. 이렇게 의식은 우리 정신의 내용들을 분화시면서 인격 발달에 중요한 역할을 한다. 끝으로 의식은 인식과 분화를 통해서 우리 정신에 주어지는 모든 것들을 통합하여 상황에 더 잘 적응하게 한다. 개별적인 외부상황뿐만 아니라 무의식의 여러 가지 내용들까지도 통합하여 우리의 활동영역은 물론 정신세계까지 확장시켜 나간다.

한편 무의식의 가장 큰 작용은 투사(Projektion)이다. 우리가 어떤 정신적인 내용이 우리 내면에 있음을 알지 못할 때, 그것을 다른 사람에게 쏟아 붓고 그 사람에게서 그러한 특성을 찾는 것이다. 가령 똥 묻은 개가 겨 묻은 개를 나무라는 것과 마찬가지로 내가 독선적인 면이 많은데, 이 사실을 잘 모른다면, 이것을 다른 사람에게 투사시켜 놓고는 그 사람이 독선적이라고 비판하는 것이다. 둘째, 무의식은 우리의 자아를 위협하는 요소들을 의식에서 몰아낸다. 성욕, 공격욕 같은 감정을 의식에서 몰아내는 것이

다. 셋째, 무의식은 의식이 어느 한 요소에만 과도하게 정신적 에너지를 투여할 때, 정신의 전체적인 균형을 유지하기 위해 그와 반대되는 요소를 강화시키는 補償작용을 한다. 마지막으로 무의식은 의식에 대해 자율성을 지니고 있다. 즉 어떤 정신 내용에 대해서 무의식적일수록 의식에서 분리되어 의식과 무관하게 작용한다는 것이다.

특히 무의식과 의식의 관계에서 중요한 것은 對極(Gegensatz)의 관계이다. 대극(대립)은 “인간 본성에 내재하는 법칙”이며, 이것이 없이는 어떠한 균형도 없고, 자기 조절 체계라 할 수 없다. 우리의 정신에는 대극의 원리가 지배하며, 이를 토대로 자기 조절하는 체계로서 기능한다(C.G. Jung, 1977 : 61). 낮과 밤, 탄생과 사망, 행복과 불행, 선과 악이라는 냉혹한 對極性이 우리의 현실을 지배하고 있다는 것은 처절한 진실이다(C.G. Jung, 1996 : 61). “헤라클레이토스는 모든 심리학적 법칙 중에서 가장 영묘한 법칙, 즉 대극에 서로 조절하는 기능이 있다는 것을 발견하였다. 그는 이러한 대극조정 기능을 에난티오드로미아⁷⁾(anantiodromia)라고 불렀다. 즉 모든 것은 언젠가는 반대쪽으로 치닫게 된다는 것이다. 따라서 합리적인 문화의 입장은 필연적으로 그 반대쪽, 즉 비합리적인 문화황폐어로 진화한다”(C.G. Jung, 1977 : 72).

용에 의하면 무의식에는 개인 무의식과 집단 무의식이 있다. 물론 개인 무의식은 개인의 생활사에서 나온 것, 즉 억압된 것, 억제된 것, 망각된 것이다. 이는 일면 무의식에 대한 프로이트의 입장과 유사하지만 무의식에 대한 접근 방식은 상반된다. 즉 프로이트의 정신요법이 환원적(reductive)이라면, 용의 방식은 미래적(prospektive)이다. 프로이트는 현재자료를 과거자료로 분석하는 반면, 용은 현재에서 자료를 종합하여 미래를 건설한다. 이 과정에서 프로이트는 인과론적 맥락에서 ‘왜’(Warum)라고 묻는 반면, 용은 미래지향적인 견지에서 ‘무슨 목적으로’(Wozu)라고 묻는다(이부영, 2002 : 209).

프로이트가 개인 무의식에 머무르는 반면, 용은 개인 무의식을 넘어서서 집단 무의식까지 논의한다. 개인 무의식(persönliches Unbewußten)이 개별적이고, 주관적인 반면에 집단 무의식(kollektives Unbewußt)은 초개인적이며, 객관적인 것을 표현한다. 여기서 유전되는 것은 개인 무의식이 아니라 집단 무의식이다. 즉 개인 무의식이라는 표상(Vorstellungen)이 유전되는 것이 아니라 집단적 무의식이라는 표상작용의 형식(Formen)이 유전된다고 하겠다. 집단 무의식에는 부르크할트(J. Burckhardt)가 “원초적 이미지”(primordial images)라고 부른 초개인적인 기억이 있다. 이는 태고적부터 유전된 인간 상상력의 가능성이다. 원상의 유산을 통해 우리는 전설이나 신화가 지구상에 동일한 형식으로 되풀이 된다는 놀라운 현상을 해명할 수 있다(C.G. Jung, 1977 : 72).

7) 그리스어 “에난티오드로미아”는 대극(대립)을 의미하는 enantios와 달리기(경주)를 의미하는 dromos의 합성어이다. 용은 헤라클레이토스를 심층심리학의 아버지로 간주한다.

문화적, 인종적 교류가 전혀 없었음에도 불구하고, 서로 다른 부족사이에 비슷한 神話素(Mythologemen), 즉 비슷한 신화적 주제들이 발견된다면, 이는 인류의 조상으로부터 유전되었다는 것 외에 달리 설명할 수가 없다. 이와 같이 집단적 무의식의 구성요소로서 사람들에게 같은 방식으로 생각하고 행동하게 하는 정신적 요인을 융은 원형(archetype)이라고 불렀다(김성민 : 30-31).⁸⁾

(2) 원형(archetype)

원형이라고 하는 것은 하나의 모티프를 어떤 표상으로 형성시키는 경향이다. 그 표상은 기본적인 패턴을 잃지 않으면서 세부적으로 다양하게 변한다. 원형에는 본능적인 경향성(trend)이 있어서 새가 집을 짓는 충동이나 조직적으로 무리를 이루는 개미의 충동만큼이나 뚜렷한 나뭇의 충동을 지닌다(C.G. Jung, 1996 : 67-69). 원형은 플라톤이 말하는 이데아와 유사하다. 그러나 플라톤의 이데아는 빛의 측면에서 가장 완전한 ‘원초적 이미지’로서 세속을 초월해 있는 반면, 융에게 있어서 원형은 밝은 면뿐만 아니라 그 대극인 어둠까지도 포괄하고 있다. 또한 융은 원형을 ‘정신의 기관’(psychic organs)이라고 불렀으며, 이 원형은 베르그송이 말하는 ‘창조되지 않고 처음부터 존재하는 영원한 것’(les éternels incréés)과도 유사하다. 또한 원형은 형태심리학(Gestaltpsychologie)과 생물학에서 사용하는 형태(Gestalt)와 유사하다. 그러나 원형에 대한 이상의 비유는 원형의 의미의 핵심을 그 외연에서 대체적으로 파악할 수 있지만 완전히 기술하지는 못한다. 왜냐하면 비합리적 측면이 강한 무의식에 있는 원형에 대해 그 핵심적인 의미를 파악하는 것은 의식의 차원에 속하는 대상화(objectifications)이자 구상화(concretizations)이기 때문이다(J. Jacobi, 1951 : 59).

원형은 이미지(image)이고 또한 情動(emotion)이다. 이 양자가 동시에 존재할 때에 원형이라 할 수 있다. 단순한 이미지는 그림으로 서술된 언어일 따름이다. 이미지에 정감(정동)을 담음으로써 그 이미지는 심적 에너지를 획득한다. 원형은 생명 그 자체의 일부분으로서 정감(정동)이라는 교량으로 연결된 개체의 통합적인 이미지이다(J. Jacobi, 1951 : 96). 원형개념에서 중요한 것은 그것이 하나의 틀이지, 그 내용까지 갖추어져 있는 것은 아니란 사실이다. 다시 말해서 집단적 무의식에 전해지는 원형은 행동의 패턴이며, 그 세세한 내용은 시대와 사람에 따라서 가변적이다.

원형은 우리의 정신을 구성하는 자아와 그림자, 페르조나, 아니마아니무스 등을 형성할 뿐만 아니라 자율적으로 활동하면서 우리 정신을 온통 뒤흔들기도 한다.

8) 융은 ‘원형’이라는 단어를 쓰기 전에 ‘원초적 이미지’나 ‘물려받은 통로 내지는 침전물’이라는 표현을 사용했다.

2. 인간의 정신구조 II : 자아와 그림자, 페르조나와 아니마-아니무스, 자기

(1) 자아와 그림자

“무의식을 바다에 비유한다면 의식은 그 가운데 떠 있는 자그마한 섬과 같다”(C.G. Jung, 1981 : 51). 의식은 우리의 정신의 극히 일부에 지나지 않으며, 자아(Ich, ego)는 그러한 의식의 중심이다. 융에 의하면 자아의 토대가 본질적으로는 상대적으로 미지의 것이자, 무의식적인 것이기는 하지만 개인의 전생애를 통해서 획득되어 지는 것이다. 자아의식은 먼저는 신체적 요소와 환경 간의 충돌에 의해서 발생하게 되고, 일단 자아가 하나의 주체로서 자리잡히게 되면, 외부세계와 내부세계의 충돌에 의해 점차 발전해 가게 된다(C.G. Jung, 1974a : 5). 요컨대 자아라는 의식은 먼저 자기 신체, 자기 존재에 대한 의식을 통해서, 그 다음에 외부세계와 내면세계간의 충돌들에 대한 일련의 기억에 의해서 형성된다고 할 수 있다.

자아가 없으면 인격의 성숙도 불가능하고, 우리가 다음 절에서 살펴볼 융의 개성화(Individuation)도 불가능하다. 무의식적인 것이 의식화되기 위해서는 자아가 필요하다. 정신분열증에서처럼 자아가 분열되면 모든 가치감각이 사라지고 능동적인 재생이 어려워진다. 사실 무의식은 자아의 무의식에 대한 태도여하에 따라서 긍정적으로도, 부정적으로도 반응하게 된다(이부영, 2002 : 65). 자아는 고정된 것이 아니라 자아에 의한 무의식의 의식화 정도에 따라 변화성숙하기 때문에 자아에 대해 형식적인 정의 외에 일반적인 묘사를 한다는 것은 불가능하다. 자아를 구성하고 있는 다수의 요소들은 그 본성상 어느 곳에서나 동일하지만 그 요소들의 명도(clarity)와 감정적 색채(emotional colouring)와 범위(scope)에 따라 무한히 가변적이다. 그러므로 이러한 요소들의 조합인 자아는 개별적이고, 고유한 정체성을 지니고 있다(C.G. Jung, 1974a : 6).

대체로 사람들에게 있어서 자아는 긍정적인 요소로 이루어져 있다. 자아 이상(ego-ideal) 때문에 사람들은 자기의 정신 내용 가운데서 열등하고 부정적인 요소들은 자아에서 몰아낸다. 따라서 한 사람의 정신을 이루고 있지만 자아에 포함되지 못한 내용들은 그림자(Shatten)가 된다. 무의식 속에 있는 그림자는 ‘사람들이 되기를 원하지 않는 것’이며, ‘또 다른 나’(alter ego)이자 그 실재를 인정하기 싫은 ‘검은 형제’(dunkler Bruder)이다(J. Jacobi, 1951 : 126, 128). 요컨대 우리 자신에게 열등하고 부정적인 요소들을 우리 자신의 인격의 일부로서 받아들이지 않을 경우, 그 내용들은 그림자를 만들게 되고, 무의식의 자율성을 따라서 자아가 통제할 수 없게 된다.

지킬박사와 하이드씨, 아벨과 가인, 콩쥐와 팽쥐, 흥부와 놀부, 파우스트와 메피스트 텔레스의 예에서 후자는 전자의 반려자로서의 그림자이다. 그림자는 그 자체로 열등하고, 부정적인 것은 아니다. 그림자가 없는 존재란 죽은 자일뿐이다. 그러므로 그림자는

살아 있다는 증거이다. 대부분의 그림자는 의식화, 실천을 수반하는 체험적 수용을 통해 창조적으로 변환될 수 있다. 따라서 우리는 그림자를 미워하고 부정할 것이 아니라 그 존재를 인정하고 받아들일 수 있어야 한다. 그렇게 하면 그림자의 부정적인 특성은 알아지고, 우리의 인격(personality)은 그만큼 풍요로워질 수 있다(이부영, 2002 : 71-80).

(2) 페르조나와 아니마·아니무스

외부세계와 접촉하는 가운데 자아는 외부세계에 적응하는 데 필요한 여러 가지 행동 양식을 익히게 되는데, 융은 이것을 외적태도 혹은 페르조나(Persona)라고 하였다. 이와 함께 내적 세계, 즉 무의식의 세계에 적응하는 가운데 외적 태도에 대응하는 내적 태도가 생기는데, 이것이 아니마·아니무스이다. 요컨대 페르조나가 자아와 외부세계의 접촉을 중재해 주는 요소라면 아니마·아니무스는 자아와 내면세계의 접촉을 중재해 준다(이부영, 2002 : 82-83).

페르조나는 본래 그리스 연극에서 배우들이 쓰던 ‘가면’이라는 말에서 유래한 것으로서, 한 사람이 사회생활을 할 때, 사회에서 그가 그렇게 하기를 바라는 역할기대를 의미한다. 한마디로 페르조나는 자아와 사회 간의 타협의 소산이다. 그러기에 페르조나는 ‘어떤 사람이 무엇으로 보이게 하는 것’으로서 假像(Shein)이자 가면(Maske)인 것이다. 페르조나는 모든 사람들이 마음속에 가지고 있는 자아의 이상 내지는 願望의 심상과 관련될 뿐만 아니라 사회적 행위의 형성, 습관적인 개인의 용모 및 태도, 의복, 얼굴표정, 우리들의 웃고 찡그리는 모습, 머리의 스타일 등과도 관련된다. 자기가 처해 있는 생활 환경에 잘 적응하는 사람에게 있어서 페르조나는 외부세계와 자연스러운 관계를 가지도록 돕는 하나의 부드러운 보호막이다. 그러므로 건강한 페르조나는 내면세계와 외면세계 사이에서 보호장치(protector)이자 효과적인 소통의 조정자(regulator) 역할을 할 수 있다. 그러나 페르조나가 탄력성과 투과성을 상실할 경우 하나의 장애물로, 더 나아가 치명적인 장벽으로 기능할 수도 있다(J. Jacobi, 1951 : 33-36).

아니마·아니무스는 우리 정신 안에서 자아를 집단적 무의식의 이미지와 연결시켜 자아가 좁은 의식세계에만 집착하지 않고, 정신의 전체적인 통합을 지향해 나아가게 하고, 그것을 바탕으로 하여 역동적인 삶을 살게 하는 정신요소이다. 다시 말해서 아니마·아니무스는 의식과 무의식 그리고 무의식의 인격화에 있어서 영혼의 인도자(psychopompos)⁹⁾이자 매개자(mediator)이다(C.G. Jung, 1974a : 16). 융은 이러한 요소가 남성에게는

9) 그리스어 psychopompos는 영혼을 의미하는 psyche와 전달자·나르는 자를 의미하는 pompos의 합성어이다. 그리스 신화에서 헤르메스나 무속신앙에서의 샤만(shaman)은 잃어버린 영혼을 찾아 저승에 갔다 오거나 죽은이의 영혼을 저승으로 인도하는 자이다.

여성적인 형태로, 여성에게는 남성적인 형태로 의인화하여 존재한다고 말한다. 아니마(anima)가 여성 안에 존재하는 남성적 요소라면, 아니무스(animus)는 여성 안에 존재하는 남성적 요소이다. 이 요소는 우리가 이성을 이해하고, 이성과 관계를 원활히 맺게 하는 기능을 한다. 흔히 한 남성이 어떤 여성을 보고 “첫눈에 반했다”고 한다면 그의 내면의 아니마가 그 여성에게 투사되었기 때문이다(김성민, 2001 : 34).

아니마아니무스는 인류가 지금까지 이성과 관계를 맺은 흔적들이 침전되어 기본틀을 구성하고, 이 토대 위에 개인이 성장하면서 이성부모 및 사회에서 접촉하는 이성에 관계된 내용들을 통해서 형성된다. 남성이 올바른 결혼 상대를 찾으려면 아니마의 도움을 받아야 하며, 여성의 경우, 아니무스의 도움을 받아야 한다. 한 남성이 논리적인 정신만으로 자기 무의식 속의 숨겨진 요소를 식별하지 못할 경우, 아니마가 그 논리적인 정신을 도울 수 있다. 더 나아가 아니마는 남성의 마음을 올바른 가치와 조화시키고 보다 심원한 내적 깊이로 향하는 길을 열어 주는 역할을 할 수 있다.

아니마아니무스는 원형(archetype)의 일종으로서 많은 ‘집단적인’ 형태와 형상으로 표현되었다. 아니마는 이브, 아프로디테와 아테나, 트로이의 헬레나, 성모 마리아 등으로 형상화되며, 아니무스는 아담, 헤르메스, 아폴론, 헤라클레스, 로메오 등으로 형상화된다. 물론 아니마아니무스는 반드시 이성(異性)의 심상만으로 표현되는 것은 아니다. 아니마아니무스는 물질에도 투사되고 이념에 투사되기도 한다. 여기서 아니마아니무스는 강력한 힘을 발휘한다.

전통적으로 배는 ‘그녀’라는 여성 대명사로 불리 우는데, 선장은 ‘그녀’와 운명을 같이 한다. 이러한 예를 우리는 영화 「타이타닉」에서 확인할 수 있다. 여기서 남성은 자신의 아니마를 배에 투사하고 있다. 자동차 또한 많은 남성의 아니마 투사의 초점이 되기도 한다. 자동차 역시 ‘그녀’라는 여성대명사로 불리우는데, 소유자는 자동차가 사랑스러운 애인인 양 애무하고 다독거린다(M.L. von Franz, 1996 : 183) 이처럼 아니마아니무스는 물질에 투사되기도 하며, 더 나아가 이념에도 투사된다. 공산주의든, 기독교든, 혹은 낭만주의든 그것이 그의 아니마 또는 그녀의 아니무스의 투사의 대상이 된다면 그 이념들은 그들의 ‘사랑의 대상’이 된다. 아니마아니무스는 일종의 원형으로서 보편성을 지니기에, 히틀러와 같이 범상하지 않은 인물이 등장했을 때, 독일 여성들의 열광적인 지지를 받아 제3제국의 왕자로 군림할 수 있었다. ‘위대한 지도자’를 중심으로 모이는 신흥 종교의 형성도 여성들의 아니무스 원형, 즉 영웅 원형, 구원자 원형의 집단적 투사의 지원으로 가속화 되는 경우가 많다(이부영, 2002 : 88-89).

남성에게 있어서 아니마는 기분, 반응, 충동 등의 선험적 요소이고, 여성에게 있어서 아니무스는 행위, 신앙, 열망의 요소이다. “아니마가 삶 자체의 원형인 것과 마찬가지로, 아니무스 뒤에는 의미의 원형이 놓여있다”고 융은 단언하였다(A. Samuels et al.,

2000 : 41). 융의 이러한 주장은 양성성의 조화라는 맥락에서 시사하는 바가 크다. 한 개인은 자신이 타고난 생물학적, 사회학적인 남성성이나 여성성이 있으며, 그 내면에는 생물학적이고, 사회학적인 성과는 대립되는 여성성이나 남성성이 존재한다고 볼 수 있다. 또한 한 개인의 발달과정에서 남성성과 여성성은 분화, 발달, 보완해야 하는 과제를 지니고 있다.

(3) 자기(Selbst, self)

이제 우리는 인간의 정신구조에 가장 중요하고, 근원적인 자기(Selbst)에 대해 살펴볼 차례이다. 융에 의하면 “자기는 정신의 총체성(totality)으로 이해되어야 하는 중심이다. 자기는 중심일 뿐만 아니라 ‘의식’과 ‘무의식’을 포괄하는 전범위[圓周]다. 자아가 의식의 중심인 것처럼, 자기는 의식과 무의식이라는 총체성의 중심이다”(C.G. Jung, 1974b : 41). 그런데 문제는 우리가 자기를 온전히 이해할 수는 없다는 사실이다. 자기(Selbst)는 칸트의 物自體(Ding an sich)에 비교될만하다(C.G. Jung, 1974b : 182). 칸트에 의하면 인간이 알 수 있는 세계는 경험의 세계이며, 물자체는 파악할 수 없다고 한다. 이와 마찬가지로 自己의 총체성은 의식의 세계에 국한하여 부분적으로만 알 수 있다. 즉, 자기에 대해 알 수 있는 유일한 내용은 자아(ego)이다. 그럼에도 불구하고 심리학적 언어를 잠깐 벗어나버린다면 우리는 자기를 ‘불꽃의 중심’(Zentrale Feuer), 神과 분유하고 있는 부분, 에크하르트(Meister Eckhart)의 ‘작은 불꽃’이라고 명명할 수 있다. 자기는 신을 닮은 인간의 의미와 본성에 관한 지식을 줄 수 있다. 그리하여 자기(Selbst)는 ‘네 안에 있는’(is within you) 하나님의 왕국이라는 초기 기독교적 이상과 같다. 그 理想은 우리의 정신 안에서 그리고 정신에 의해 경험할 수 있는 궁극적인 목적(the ultimate)이다(J. Jacobi, 1951 : 150-151).¹⁰⁾

자기는 상징을 통하여 스스로의 모습을 나타낸다. 그 중 하나가 만다라(Mandala)이다. ‘만다라’라는 말은 산스크리트어로 원(圓)을 의미한다. 이러한 만다라는 인류의 상징으로서 동양과 서양에서 모두 나타나는 원형의 표현이다. 이 만다라의 중심에는 각 종교에서 ‘신’이나 최고의 진리로 삼는 자기의 원형상들이 존재한다. 자기의 원형(archetype)은 부처나 그리스도의 모습으로 나타나기도 하지만 산신령이나 老賢者의 모습으로 나타나기도 한다. 자기원형은 정신의 전일성과 전체성을 상징하며, 指南力의 원형(archetype of orientation)으로서 우리가 정신적으로 혼란에 빠졌을 때, 지향할 방향을 제시해 준다. 그리하여 개개인의 만다라는 질서의 상징으로서 혼돈으로 하여금 질서

10) 여기서 하나님(God)은 기독교적 의미에서의 신 개념보다는 플라톤의 『향연』에서 디오티마 부인이 소크라테스에게 들려준 에로스(Eros)에 대한 해명에서 ‘권능있는 다이몬’(mighty daemon)의 의미에 가깝다(C.G. Jung, 1974a : 27).

잡힌 우주(cosmos)으로 전환케 한다(C.G. Jung, 1974a : 31-32). 여기서 우리 안에 있는 하나님(God within us)의 자기원형은 내적인 치유의 동인이 된다. 왜냐하면 대부분의 질병과 신경증(노이로제)은 분열과 부조화에서 기인하며, 자기(Selbst, self)의 회복은 정신의 전일성(wholeness)과 대극요소들의 조화를 의미하기 때문이다.

이제 논자는 이상의 융의 정신구조에 대한 논의를 토대로 정신치료의 목표이자 인간 삶의 목적이라고 할 수 있는 개성화와 자기실현에 대해 살펴보려고 한다.

3. 개성화와 자기실현

(1) 개성화와 개성화 과정

모든 씨앗은 그 씨앗에 담겨진 세계를 실현하고자 한다. 도토리는 그 안에 상수리나무라는 세계의 형상(eidos)이 담겨 있어서, 땅에 심기우고, 적절한 환경(물, 온도 등)이 조성되면 싹을 틔우고, 성장하며, 마침내는 커다란 상수리나무가 되어 또 다른 도토리 열매를 맺는다. 인간 또한 그 내면에 주어진 本性(또는 個性)을 실현하고자 하는 성향을 지니고 있다.

자기는 끊임없이 실현하고자 한다. 태어나는 순간부터 타고났던 통합성이 성장과정에서 세상에 적응하기 위해 분화시켰던 것을 새로운 차원에서 통합하고자 하는 것이다. 인간정신의 궁극적인 목표는 개개인이 자기를 실현하는 것이다. 우리의 삶은 ‘개성화의 과정’(process of individuation)이자 자기실현의 과정이다. 自己原型이 그 사람으로 하여금 그 사람 자신이 되게끔 하는 인간의 무의식에 존재하는 근원적 가능성(아리스토텔레스의 용어로는 형상, eidos)이라면 자기실현은 이러한 가능성을 자아의식이 수용하여 실천에 옮기는 능동적인 행위를 말한다. 인간 이외의 존재자는 그 種에 내재된 자연의 질서를 따라 자동적으로 자기를 실현해가지만 인간의 자기실현은 자연의 질서를 따라 자동적으로 자기를 실현해 갈 수는 없다. 인간에게는 자유의지가 주어져 있기 때문이다. 이 때문에 자기를 실현해 가는 과정에서 자아의 결단과 용기와 인내심이 필요하며, 이를 통해서 비로소 의식과 무의식의 합일이 가능해 진다(김성민, 2001 : 37-38, 72-73, 320-321; 이부영, 2002 : 119-120).

개성화 과정은 인간 내면에 본원적으로 지니고 있는 규칙적인 패턴을 따른다. 개성화 과정은 크게 둘로 나누어져 있는데, 이 둘은 인생의 전반기와 후반기로 대별된다. 인생 전반기의 과업은 ‘외부현실에서의 적응’이라 할 수 있다. 이 시기에 개개인은 자신의 자아를 확고히 하고, 특히 외적 현실에서 요구하는 역할기대에 부응하는 페르조나를 발달시켜야 한다. 반면에 인생 후반기(35세 이후)의 과제는 내면세계에 대한 입문이다. 다시 말해서 내면세계에 대한 입문은 자기를 통찰하고, 인간에 대한 이해, 그리고 무의식에

있거나 무의식으로 가라앉은 자기를 검토하여 자기의 내부세계와 외부세계를 우주질서와 일치시키는 것이다. 융이 말하는 개성화 과정은 주로 인생 후반기의 과업에 초점을 맞추고 있다(J. Jacobi, 1985 : 141). 융은 그의 병원에 찾아온 내담자 가운데 3분의 1 이상은 임상적으로 볼 때 신경증(노이로제) 때문에 찾아온 것이 아니라 실은 인생 후반기의 과제를 소홀히 하여, ‘중년의 위기’를 제대로 넘기지 못해서 왔다고 말한 적이 있다(C.G. Jung, 1933 : 71; J. Jacobi, 1951 : 151-152).

개성화 과정은 크게 세단계로 구성되어 있는데, 그림자의 통합, 아니마아니무스의 분화, 자기 인식이 그것이다. 다시 말해서 개성화 과정을 통해 자아는 페르조나와의 동일시에서 벗어나 우리 정신에 있는 그림자를 통합하며, 아니마아니무스에 있는 부정적인 요소들을 분화시켜서 태어나는 순간부터 우리에게 주어져 있는 고유한 개성을 발견하여 그것을 그대로 드러내는 것이다.

(2) 개성화 과정 1단계 : 그림자의 통합

개성화 과정의 첫 단계인 그림자의 통합 문제를 살펴보도록 하자. 그림자는 부정하고 싶은 ‘또 다른 나’(alter ego)이자, 그 실재를 인정하기 싫은 ‘검은 형제’(dark brother)이다. 그러나 그림자를 덮어두고, 직면하지 않는 사람은 타인에게도, 그리고 자신에게도 큰 해악을 끼치지 않을 수 없다. 자신의 그림자를 인식하지 못하는 사람은 자신의 열등한 모습을 타인에게 투사하여, 자신의 열등한 모습을 타인이 조금만 보여도 지나치게 비판하고, 증오하게 된다. 이러한 그림자의 투사는 “똥 묻은 개가 겨 묻은 개를 나무란다”는 속담이나 “제 눈 속의 들보는 보지 못하고, 다른 사람의 눈에 있는 티는 본다”는 성경 격언에 잘 나타나 있다. 만일 우리가 우리 자신의 그림자를 인정하지 않는다면 종 내에는 우리 인격이 자아와 그림자로 완전히 분열되고 말 것이다. 그렇게 된다면 우리의 정신은 지킬 박사와 하이드, 가인과 아벨처럼 상호 적대적인 존재로 분열되고 말 것이다. 그림자를 친구로 대할 것인가, 아니면 적대자로 대할 것인가는 전적으로 우리 자신에게 달려 있다(M.L. von Franz, 1996 : 173).

그림자의 자각(realization of the shadow)은 우리의 전일적인 자아-인격(ego-personality)이 직면하는 도덕적인 문제이다. 왜냐하면 어떤 사람도 상당한 도덕적인 노력이 없이는 그림자를 인식할 수 없기 때문이다. 자신의 그림자를 인식한다는 것은 인격의 어두운 측면을 인정한다는 것이다(C.G. Jung, 1974a : 8) 그러므로 그림자를 직면한다는 것은 소크라테스가 “네 자신을 알라!”(gnōti sauton)는 권고를 따르는 것과 같다. 심리치료의 수단으로서 자기에 대한 인식(self-knowledge)은 오랜 기간 수고스러운 일이지만 통찰과 선한 의지를 가지고서 적극적으로 수용하고, 통합하면 할수록 우리의 인격은 보다 튼실하게 성숙해갈 수 있다.

(3) 개성화 과정 2단계 : 아니마아니무스의 분화 및 통합

그림자의 지각에 비해 훨씬 어려운 것이 개성화 과정의 2단계라고 할 수 있는 아니마아니무스의 분화와 통합의 문제이다. 프란츠는 융의 견해를 수용하여, 아니마와 아니무스가 4단계에 걸쳐 발전한다고 주장한다(M.L. von Franz, 1996 : 185).

제1단계 아니마는 이브像으로 나타난다. 이 이브상의 아니마는, 대체로 주체와의 본능적이고 생물학적인 관계를 나타낸다. 제2단계 아니마는 『파우스트』의 헬렌으로 나타난다. 이때의 헬렌은 로맨틱하고 미학적이지만, 여전히 성적인 수준에서 인격화한 아니마이다. 제3단계에서는 동정녀 마리아로 나타난다. 이때의 아니마는 에로스의 정신적인 현신의 높이까지 고양되어 있는 아니마 상이다. 제4단계는 사피엔티아(Sapientia)인데, 이는 가장 성스럽게 지순한 것까지도 초월한 지혜를 상징한다. 이 단계의 아니마의 적절한 예가 성서 「雅歌(Song of Solomon)」에 나오는 솔라미 여자라고 할 수 있지만 오늘날 우리에게 근접하는 것은 모나리자라고 할 수 있다(M.L. von Franz, 1996 : 185-186).

아니마가 그렇듯이 아니무스 역시 4단계의 발전과정을 보인다. 제1단계 아니무스는 단순한 육체적 능력의 인격화로 나타난다. 가령 스포츠의 우승자나 근육질의 남성이 그 좋은 예이다. 정글의 영웅인 가상의 타잔도 이에 해당한다. 제2단계 아니무스는 주도적으로 계획하고 행동하는 능력을 드러내 보인다. 영국의 시인 셸리같은 낭만적인 남성 혹은 어네스트 허밍웨이같이 전쟁영웅이자 사냥꾼인 행동하는 남성으로 나타난다. 제3단계 아니무스는 ‘말씀’(Words)이 되어 교수나 목사 같은 사람으로 인격화한다. 여기서는 말의 명수인 로이드 조지 같은 위대한 정치가 겸 웅변가가 이 단계에 해당된다. 제4단계 아니무스는 ‘의미’의 화신이 된다. 바로 이 최종단계에서 아니무스는 아니마가 그러했듯이, 삶에 새로운 의미를 부여하는 종교적 체험의 중개자가 된다. 이 단계에 이르렀을 때에 아니무스는 여성의 정신적 기반을 튼튼히 해주고, 외적인 연약함을 보상할 수 있게 하는 보이지 않는 내적인 힘을 제공한다(M.N. von Franz, 1996 : 185-186).

아니마와 아니무스의 발전과정에서 확인할 수 있듯이 인격의 성숙을 위해서는 異性의 모습으로 나타나는 우리 내면의 요소들을 유심히 관찰하고 그 요청에 귀를 기울여야 한다. 그런 의미에서 아니마나 아니무스는 자기실현의 길잡이이자 영혼의 인도자(psychopompos)인 셈이다.

아니무스의 본성은 남성의 외적인격으로서 페르조나를 규정할 뿐만 아니라 여성안의 내적인격으로서의 남성성을 의미하기도 한다. 이와 마찬가지로 아니마의 본성은 여성의 외적인격으로서의 페르조나를 규정하며, 남성안의 내적인격으로서 여성성을 나타낸다. 여기서 개성화의 제2단계의 중요한 과제가 드러난다. 바로 개별자는 생물학적인 성과 내적인격으로서의 異性성의 특징을 분화발전시키고, 통합시켜야 한다는 것이다. 다시

말해서 남성성과 여성성의 통합은 全人으로서의 성장에 필요불가결한 요건이라 하겠다.

남성성은 외부세계에 적응하고, 목표를 세워 행동하는 특성을 지니고 있으며, 정신기능의 측면에서는 합리적, 논리적, 주장적인 특성을 갖는다. 즉 남성성은 객관적인 세계와 접촉하고, 거기에 적응하며, 그곳에서 어떤 성취를 이루고자하는 데 필요한 정신적 태도이다. 상징적인 의미에서 남성성은 미래, 희망 약속을 표상하기도 한다. 그래서 남성성은 우리를 현실에서 벗어나 앞으로 부르는 미래적인 요소와 관련되며, 외적세계의 적응이라는 측면에서 권위, 규율, 규범과 관계가 있다. 마지막으로 남성성은 강함, 공격성, 경쟁능력, 성취의욕, 독립성으로 나타난다. 남성이 가진 이 모든 특성들은 한마디로 ‘객관적 관심’에 해당하는 로고스(logos)의 원리이다(김성민, 2001 : 282).

남성성이 로고스로 상징된다면, 여성성은 결합하고, 참여하며, 관계를 맺는 에로스로 상징된다. 이러한 에로스의 현대적인 개념은 한마디로 정신적으로 관계맺기(psychic relatedness)이다. 그러므로 여성성의 특성은 첫째, 사회적으로는 가정적이며, 관계지향적이고, 수동적인 특성을 지니고 있다. 둘째, 정신기능적인 측면에서 여성성은 수용성, 공감능력, 정서적 표현 등과 관계된다. 그래서 여성성은 사람이나 사물을 논리적으로 파악하기 보다는 직관적으로 파악하고, 이론화보다는 구체적인 감정을 중시하며, 막연한 미래보다는 현재적 삶을 중시한다. 그리하여 양육하고 보살피는 능력과 관계되는 불변성, 안정성, 보수성의 토대를 마련한다. 마지막으로 여성성은 친절, 조화, 참여 등 어머니 및 모성의 본성을 갖는다(김성민, 2001 : 283).

여성들은 자신의 여성성을 잘 발달시켜야 한다. 그렇지 않을 경우 결혼에 장애를 가져오기도 한다. 마찬가지로 남성들 또한 내적인격인 여성성(아니마)을 분화발달시켜야 한다. 그러지 못할 경우, 그 남성은 아니마에 사로잡혀 막연한 그리움이나 불안감에 사로잡히며, 우울증이나 무력감의 포로가 되고, 열광, 질투, 편집증에 시달리게 된다.

융은 개성화 과정에서 아니마아니무스의 분화와 통합이 가장 중요한 것으로 보았으며, 개별자는 자기 내면에 있는 異性을 발견하고, 그 異性의 인도를 따라 남성성과 여성성을 성적인 범주가 아니라 실제적인 의미에서 통합시켜야 한다고 강조하였다. 이러한 남성성과 여성성의 통합은 雌雄同體인 안드로진(androgyne)이나 헤르마프로디테(hermaphrodite)¹¹⁾로 상징적으로 묘사된다(C.G. Jung, 1974a : 24).

(4) 개성화 과정 3단계 : 자기인식

이제 개성화 과정의 마지막 단계인 자기 인식(self realization)에 대해서 살펴보고자 한다. 자기실현을 위해서는 ‘무엇이 되고 싶은가’에 대한 물음보다는 ‘원래 무엇이었는가’

11) 안드로진(androgyne)은 남성을 의미하는 그리스어 anēr의 2격(genitive)인 andros와 여성을 의미하는 gynē의 합성어이며, hermaphrodite는 헤르메스와 아프로디테의 합성어이다.

에 대한 인식이 선행해야 한다. 앞서 살펴 본 바 있듯이 자기(Selbst)는 기독교적 의미에서는 ‘우리 안에 있는 하나님’이자 소크라테스적 의미에서 ‘다이몬’이며, 불교적 의미에서는 ‘우리 안에 있는 불성’이라 할 수 있다. 그러므로 자기는 우리 삶의 궁극적인 방향과 목적(telos)을 규정하는 형상(eidos)이라 할 수 있다. 이 대목에서 우리는 개성화의 과정, 즉 자기실현의 과정은 종교적 인간이해를 반영하고 있음을 확인할 수 있다. 그래서 융은 교회로 되돌아가는 길을 찾는 사람을 모든 면에서 지원했다. 그는 자기 인식 과정에서 자기가 하는 일에 대한 의미를 아는 사람은 누구나 참된 그리스도의 상징을 이해하는 탁월한 인간이 된다고 믿었다(J. Jacobi, 1951 : 219). 요컨대 자기인식은 무엇보다 인생의 의미를 부여하고, 인격을 형성하는 길이며, 또한 세계관(Weltanschauung)을 구축하는 길이기도 하다.

현대인에게 있어서 문제는 自己像의 중심이 비어있다는 점이다. 탈신성화 이전의 종교적 인간의 자기상에는 그리스도나 부처 등 신적인 존재가 좌정해 있었지만, 현대인은 자기의 중심에 자신의 자아나, 이데올로기, 권력의 의지나 物神을 채워 넣고자 한다. 융의 입장에서 고향의 상실, 삶의 중심의 상실, 인간의 소외라는 현대의 비극은 自己의 상실에 있다. 융에 의하면 정신병으로 고통하는 사람들의 가장 큰 문제는 그들이 거짓된 神(물신, 권력신, 이데올로기 등)에게 사로잡혀 있다는 것이다.

종교적 인간은 공간과 시간, 자연과 우주를 신성화함으로써 자신의 존재의미를 확인 하였으며, 세계를 향한 열린 실존으로 생명의 우주 공동체에 참여하고, 성화된 우주의 중심에서 살아왔다. 아울러 종교적 인간은 신화에서 삶의 모델을 찾았고, 신들을 모방함으로써 진정한 인간이 되었다(M. Eliade, 1998 : 111). 니체의 언급대로 신화없는 인간은 왜소하고, 황량할 수밖에 없다. 근대의 합리화 과정에서 자본주의 체제에 부합하는 경제적이고, 합리적인 인간관의 열풍으로 인류는 기존의 종교적 감정을 모조리 잃어버렸으며, 그만큼 인간의 정신세계도 황폐해졌다.

위를 향한 출구가 없는 현대인이 본래적인 삶의 의미를 회복하기 위해서는 어떠한 해결책이 필요할까? 건전한 종교어로 다시 귀의하는 것도 하나의 방법일 것이며, 또한 자기실현의 상징으로서의 예술활동도 하나의 출구가 될 수 있지 않을까? 논자는 한편으로는 그리고, 쓰며, 만들고, 놀고, 춤추는 활동, 다른 한편으로는 보고, 읽으며, 듣고, 감상하는 활동, 즉 예술활동에 나타난 ‘상징’이 자기실현의 중요한 매개가 될 수 있다는 가정 아래 다음 절에서 상징을 중심으로 예술활동의 의미에 대해 살펴보고자 한다.

IV. 자기실현의 상징으로서의 예술 활동

1. 상징의 의미와 기능

세상에는 인간의 이성으로 파악할 수 없는 무수한 존재가 있다. 융에 의하면 우리는 완전히 정의할 수도 설명할 수도 없는 이러한 개념을 나타내기 위해 끊임없이 상징을 사용한다(C.G. Jung, 1996 : 20-21). 융은 상징과 기호의 차이를 강조하는데, 기호가 보통 그것이 나타내고 있는 개념에 미치지 못하지만 상징은 항상 표면에 나타나 보이는 것 이상을 표현한다. 더욱이 상징은 인위적 조작없이 자연히 생기는 것이다. 기호가 의도적으로 고안된 것이라면 상징은 무의식의 산물이다(같은 논문 : 55). 다시 말해서 상징은 언제나 계시(revelation) 혹은 직관(intuition)의 방법을 통해 무의식으로부터 산출되는 것이다. 그러므로 의식적인 노력으로 논리적이고 합리적인 사고에다 상징적인 형식을 부여할 수 없는 것이다.

모든 상징에는 그 이미지가 표상하는 일차적인 의미(상징하는 것, Symbolizing)와 그 이미지에서 표상되는 이차적인 의미(상징되는 것, Symbolized)가 동시에 담겨져 있다. 십자가를 예로 들어보자. 일차적인 의미가 두 개의 막대기를 얹어놓은 것이라면, 이차적인 의미는 예수 그리스도의 고난과 부활을 의미한다. 여기서 상징의 기능을 좀더 알아보면, 첫째, 상징의 기능으로 가장 중요한 것인데, 상징이 가리키는 것에 직접 참여하게 하는 것이다. 즉 십자가는 예수 그리스도의 고난과 부활뿐만 아니라 그를 믿는 신자들에게는 예수 그리스도의 죽음과 부활하심을 본받고자 하는 열망을 표현하는 것이다. 둘째, 상징은 무의식과 의식, 상상계와 실재계, 일상계와 태초, 개인과 우주를 연결하는 다리의 기능을 한다. 상징을 통한 대립되는 두 세계의 통합은 치유, 구원의 효과가 담겨 있는 것이다. 그래서 융은 사람들이 전체성을 나타내는 상징을 체험할 때, 종교체험과 같은 신성력(numinosity)을 체험한다고 말한다. 셋째, 상징은 우리 영혼을 각성시키는 원형을 드러내 주고, 내면적이며 무의식적인 실재를 표현하기 때문에 우리 삶의 실존적 가치를 드러내 주며 우리 삶의 진실을 계시한다(김성민, 2001 : 44-51, 188-194).

우리 삶의 주변에서 쉽게 목격할 수 있는 상징으로는 우리가 매일 꾸는 꿈, 신화, 종교의식 등을 들 수 있다. 특히 융은 탈신성화된 세계에 대한 보상으로 현대인의 꿈 해석에 큰 관심을 기울인다. 본 논문의 성격상 꿈에 대한 논의는 자세히 다루지 않았지만 태아의 발달과정이 有史 이전의 진화과정을 되풀이 하듯이 꿈은 유아기의 세계뿐만 아니라 유사 이전의 원시적인 심성을 회상케 하며, 의식을 보완하는 무의식의 요소로서 중요한 기능을 담당한다.¹²⁾

상징은 사물의 외관을 초월할 수 있는 정신능력이자, 합리적인 것과 비합리적인 것을 통합할 수 있는 능력으로 예지계의 체계를 이해하는데 결정적인 역할을 한다. 특히 우리는 이러한 상징의 능력을 ‘상징’이라는 단어의 의미에서도 깊이 있게 확인할 수 있다.

12) 꿈과 관련된 ‘상징의 역할’에 대해서는 (C.G. Jung, 1996 : 93-100) 참고.

‘상징한다’는 것은 어떠한 것에 권한을 부여하는 행위와 관련된다. ‘상징한다’는 용어는 그리스어 symbolō에서 왔는데, ‘조우하다’, ‘함께하다’ 혹은 ‘함께 던진다’는 의미를 지니고 있다... 그리스어 symbolon은 원래 두 사람이 ‘손님-친구’가 될 때, 깨어진 원판의 절반에 적용되는 것이다. 그 표현은 점차 신비의식의 입문자들이 조각된 조가비를 통한 상호간의 신비로운 만남의 표시였으며, 부분적으로는 성례식(성찬식)에 있어서 친교의 표시였다... 일종의 상징으로서 무엇에게 권한을 부여한다는 것, 즉 그것을 ‘상징한다’는 것은 인간 영혼에 있어서 근본적인 것이다. 상징은 직접적인 감각의 실재 이면에 있는 ‘타자’(신)와 만날 수 있는 閾間(역간, liminal space)을 창조한다(Stephen Karhcer, 1999 : 20).

카서(S. Karcher)에 의하면 인간의 상징능력은 권한 부여의 기능과 외면의 감각세계를 초월하여 무의식의 세계, 예지의 세계에로 통로를 마련함으로써 물질과 영혼, 의식과 무의식을 통합하며, 이러한 상징에 의한 통합의 체험은 치유와 회복을 시여한다(Stephen Karcher : 21). 그리스의 신화처럼 중국의 『易經』은 이를 사용하는 사람의 영혼과 우주 사이의 합일에 대한 지도(map)를 제공해 준다. 『易經』에 나타난 하늘과 땅(天과 地)의 상징유형을 연구하고, 이를 우리 자신의 경험에 적용시켜 해석함에 따라 우리는 영적인 치유를 체험할 수 있고, 우주질서와의 연결 속에서 우리는 전일성(wholeness)을 획득할 수 있다(같은 책 : 1-2). 특히 카서는 동양의 『易經』(*I Ching*)이 고도의 상징체계로 이루어졌으며, 주역에 나타난 꿈, 신화, 연금술적 상징은 예지의 세계(divination systems)를 열어주는 것으로 보았으며, 특히 『역경』에 나타난 동시성(synchronicity)은 因果性만을 강조하는 서양의 합리적인 문화를 보완할 수 있을 것으로 전망한다.¹³⁾ 이러한 카서의 논의는 융의 입장을 대변하는 것이기도 하다(같은 책 : 21-24).

상징을 의미하는 독일어 Sinnbild는 상징에 담겨진 두 영역의 내용에 대한 깊은 함의를 담아내고 있는 복합어이다. Sinn(영어의 meaning, sense)은 의식적이고 합리적인 면에 속하고, Bild(영어의 picture, image)는 비합리적인 영역, 무의식에 속한다. 여기서 상징은 정신의 전체성(totality)의 과정을 가장 잘 해명할 수 있으며, 매우 복합적이고 모순된 심리학적 상황을 적절하게 표현해 주는 것으로 이해할 수 있다(J. Jacobi, 1951

13) 동시성 현상은 내적인 심리적 사건과 외부의 물리적 사건 사이의 의미상의 일치가 있지만, 전혀 인과 관계를 찾아 볼 수 없어 우연이라 부르는 현상을 일컫는다. 동시성 현상은 두 가지 요소로 성립되는데, 첫째, 무의식적인 상(像)이 직접 혹은 간접으로(상징적 혹은 암시적으로) 꿈이나, 착상 또는 예감으로 의식에 나타나는 것, 둘째, 이 내용과 일치된 객관적인 사건이 생기는 것이다. 동시성 현상은 물질과 정신을 통합하는 전체적, 전일성을 구현하는 사고로서, 우연을 매개로 하는 동양의 역(易)과 관련이 깊다. 전체성의 판단을 위해서는 고전적인 물리적 세계상의 3요소인 공간, 시간, 인과성에 동시성이 보완되어야 한다(이부영, 2002 : 313-323).

: 114).

요컨대 우리는 상징을 통해 보다 높은 차원에서 상반된 양극의 결합(coincidentia oppositorum)을 체험할 수 있다(같은 책 : 153-154). 또한 우리는 이 상징에 내포된 에너지와 생명을 느낄 수 있는데, 이는 모든 상징이 에너지의 변형체(energy transformers)이기 때문이다. 그래서 융은 상징을 ‘리비도의 유사물’(libidinal parable)이라고 불렀다(같은 책 : 111-112). 꿈과 환상 등에 나타난 심상은 정신에너지의 산물이자 표현이다. 그렇기 때문에 상징형식으로 구성된 신화나 종교의식의 이면에는 합리적으로 설명하기 어려운 통일된 감정과 생명의 연대성이 흐르고 있는 것이다.

2. 자기실현의 매개로서 예술 활동

우리의 삶은 무의식의 자기실현의 과정이라고도 할 수 있다. 무의식은 상징을 통하여 자기를 드러낸다. 인간에게는 상징을 만드는 경향이 있어서 무의식적으로 물건이나 형태를 상징으로 변용시키고 이를 종교나 예술로 표현한다. 즉 상징으로 변용시킴으로써 심리적으로 중요한 의미를 부여하는 것이다. 종교와 예술이 서로 긴밀하게 짜여진 역사는 유사이전까지 거슬러 올라가는데, 이는 인류가 남겨 놓은 의미심장하고 감동적인 상징의 기록인 것이다. 상징을 만드는 인간에게 있어서 전우주는 하나의 잠재적인 상징의 덩어리인 셈이다(A. Jaffé, 1990 : 232).

무의식은 인간에게 있어서 본질적이고 창조적인 요소이며, 또한 무의식은 모든 예술과 인간행위의 무한한 근원이다. 예술창작의 과정은 무의식 속에 잠자고 있는 인간성의 영원한 상징들을 활성화해서, 하나의 완전한 예술작품을 낳기 위해서 이들을 형상화하고 다듬는 일이다. 이런 의미에서 창작하는 사람들이나 예술가는 무의식과 매우 긴밀한 관계를 맺으며, 무의식과 직접적인 접촉을 한다고 할 수 있다(J. Jacobi, 1951 : 42-43). 예술가는 심층의 무의식에 크게 의존하기 때문에, 무의식에 잠자고 있던 그림자 형상(shadow-figure)이나 아니마아니무스의 변용된 형상들은 종종 예술의 주제가 된다. 또한 예술가는 자신의 창작품을 가지고 관객의 무의식을 분화통합시키는 데 기여할 수도 있다(같은 책 : 127).

논자는 앞서서 그리고, 쓰며, 만들고, 놀고, 춤추는 활동, 다른 한편으로는 보고, 읽으며, 듣고, 감상하는 활동, 즉 예술활동에 나타난 ‘상징’이 자기실현의 중요한 매개가 될 수 있다는 가정을 했었는데, 특히 융의 생애를 들여다 볼 때, 이러한 가정이 상당히 설득력이 있는 것으로 평가될 수 있다. 융에게 있어서 예술 활동 및 예술 체험은 자기발견의 단초이자, 자기실현의 과정으로 볼 수 있다.

융은 어린 시절 주로 혼자 놀았는데, 불장난과 돌장난을 자주 했다. 그는 그만의 성스러운 불을 꺼뜨리지 않으려고 노력했고, 라인 강가에서 주운 돌을 보물처럼 다루었다.

그가 나중에 사람들의 마음속에 있는 불을 다루고, 마음속에 있는 보물인 자기(Selbst)를 찾게 된 단초는 이 놀이들과 연결된다(김성민, 2001 : 17). 분석심리학자로서 융은 자신의 무의식과 대결하면서 무의식의 상징이 형상화된 꿈과 환상을 기록하는 것이 위기를 극복하는 데 도움이 된다고 생각하였다. 기록은 글뿐만 아니라 스케치나 그림으로 할 수도 있고, 흙이나 돌을 이용해서 어떤 모양을 빚거나 조각할 수도 있다. 이러한 방법은 오늘날 예술 치료법이나 형상화 치료법에서 실제로 활용되고 있다(G. Wehr, 1989 : 86-87).

또한 융은 종종 만다라를 그리기도 했다. 일차세계대전 중인 1916-1918년에 영국 포로수용소에서 의사이자 지휘관으로 근무했을 때, 매일 아침 만다라를 그렸다. 그가 만다라를 그린 본래의 목적은 자기 자신이 되는 것, 즉 개성화(Individuation)의 추구였다. 그에게 있어서 만다라는 무의식의 심연에 담겨 있는 태고적 삶의 本源과 현재 자신의 의식의 일회성을 결합시키고자 하는 의미를 지니고 있었다(같은 책 : 98-99).

융에게 있어서 불링겐 탑은 자기의 '성숙의 장소'였다. 그는 어머니가 사망하던 1923년에 탑의 건축을 시작하여, 1955년 아내 엠마 융이 죽고 나서 건축을 완성하였다. 그는 최초 탑의 건축을 시작한 후 대략 4년을 주기로 건물의 주요 부분을 지어 나갔다. 탑의 왼편과 오른편 건물을 짓고 나서, 20여 년간 건물에 손을 대지 않다가 '갑자기' 탑의 전체 구성에서 중대한 결핍을 발견하였다. 마지막 결핍의 충족은 아내의 죽음 이후에 이루어졌다. 불링겐 탑은 사실 융에게 있어서 자신의 삶을 함께 구성해 가는 상징물이었던 것이다. 다시 말해서 탑의 건축은 그의 무의식의 내용을 형상화하는 작업이었다(같은 책 : 232-233).

불링겐에서는, 고요함이 나를 에워싸고 있다. 이곳에서 사람은 '가장 겸허한 자연과의 조화' 속에서 산다. 수세기를 거슬러 올라가며, 그만큼 미래를 내다보는 생각들이 머리에 떠오른다. 여기에서 창조의 고뇌는 완화되며, 창조성과 놀이가 거의 하나로 어울리게 된다(이부영, 1990 : 257).

탑은 융의 은둔처였다. “나는 늘 물가에 살고 싶었다”고 그가 술회하듯이 불링겐은 갈대숲이 있는 조용한 호수에 접해 있다. 융은 그곳에서 장작을 패고 물을 끓이고 자연의 소리에 귀를 기울였다. 융에게 있어서 불링겐은 의식과 무의식, 과거와 미래, 인간과 자연이 통합되는 곳이었으며, 탑은 자기실현의 상징으로 볼 수 있다.

요컨대 예술 활동은 융에게 있어서 개성화 과정의 중요한 매개가 되었다. 이 때문에 융은 그가 더 이상 알 수 없는 것에 부딪혔을 때 그림을 그리거나 어떤 심상을 발견하

였다고 느낀 돌을 가져다가 자신의 심상을 새겨 넣었다(이부영, 2002 : 342). 이를 통해서 비로소 무의식의 메시지를 들을 수 있었다.

융은 이러한 예술 활동의 과정을 정신치료에 접목시켰다. 그는 종종 자신의 환자들에게 그들의 ‘내면의 심상’(inward pictures)을 말과 글로만 아니라 그림으로 재현하도록 권고했다. 그는 그림의 내용뿐만 아니라 그림의 색채도 중시하였다.¹⁴⁾ 환자의 그림은 무의식의 있는 그대로의 이야기를 상징적으로 표현하고 있다. 이 때 환자에게 그림의 해석을 직접 설명해 주는 것은 금한다. 오히려 환자 자신이 덮어두었던 무의식을 스스로 체험해 가는 것을 중시한다. 왜냐하면 무의식은 자기를 실현하고자 하며, 스스로 정신의 중심과 발전방향을 지향하기 때문이다. 융 학파의 그림분석은 미술치료(art therapy)라고 불리는 치료방법과는 그 입장이 다르다. 그림분석은 통상적인 미술치료의 방법으로 그림을 그리는 것이 아니고, 무의식을 이해하고 그것을 살리고 그 내용을 의식에 동화시키는, 다시 말해서 무의식의 의식화의 한 방편으로서 그림을 그리게 하는 것이다(이부영, 2002 : 280. 그림 분석에 대한 자세한 설명은 278-288).

심리학과 예술 활동은 밀접한 관련을 맺고 있지만 심리학이 예술 활동의 모든 것을 설명할 수는 없다. 심리학은 단지 정감적이고 상징적인 예술 현상을 대상으로 한다. 따라서 심리학이 예술에 관해 말할 수 있는 것은 예술활동의 정신과정에 국한하며 결코 예술의 내적 본체에 관한 것은 아니라고 융은 강조한다. 예술에 대한 융의 관심은 미적 감각이나 미적 가치가 아니라 작품의 상징성에 있다(같은 책 : 300-301).

니체, 카시러, 엘리아데가 지적한 것처럼 현대인은 신화와 상징을 잃어버렸기 때문에 삶의 무목적성으로 고통하며, 그 내면이 왜소하고, 황폐화되었다. 그렇다면 현대인의 삶에 의미를 부여하며, 정신건강을 회복할 수 있는 통로는 신화와 상징을 회복하는 것이 아닐 수 없다. 특히 융은 다양한 신화에 대한 이해를 통해 개성화 과정의 길을 제시받을 수 있다고 말한다.

여러 가지 신화에 대한 지식을 가지고 있는 사람들은 어두운 지하세계의 꺼림직한 상징으로서의 그림자를 이해하는 데 아무런 어려움을 느끼지 못한다. 그림자라는 형상은 보편적이기 때문이다. (아니마와 아미무스의) 결합(syzygy)은 모든 신적인 커플들이라는 원형(prototype)으로서 즉각적으로 이해할 수 있다. 끝으로 경험적인 특수성 때문에 자기(the self)는 모든 일신교적 체계에 고유하게 나타나는 통일성과 전체성이라는 최상의 개념들 이면에 있는 형상(eidos)이다

14) 색채와 그 기능의 상관성은 문화권, 사회, 심지어는 개인에 따라 상이하다. 그러나 대체로 유럽인들에게 있어서 밝은 하늘을 그리는 푸른 빛은 사유를, 노랑 황금빛은 사물의 본질과 성향을 밝히는 직관을, 붉은 색은 불타고 들끓는 감정을, 녹색은 감각(지각)의 빛깔을 나타낸다(J. Jacobi, 1951: 114-115).

(C.G. Jung, 1974a : 34)¹⁵⁾

신화와 상징의 회복은 물론 과거에 국한된 작업일 필요는 없다. 우리시대에 우리 자신을 들여다 볼 수 있는 신화(이야기)와 상징의 제작은 예술가들의 과제가 아닐 수 없다. 우주의 생성, 인간 삶의 의미, 인간과 자연의 관계, 삶의 고귀한 가치들은 논리적으로 완전하게 설명될 수는 없다. 그렇다면 신화를 포함하여 인간의 무의식을 상징적으로 형상화하는 예술 체험과 예술가에 의해 인간 심연이 상징적으로 형상화된 작품에 대한 적절한 감상은 인간 심연에 대한 삶의 깊이를 더해 주며, 현대인의 소외문제를 해소할 수 있는 중요한 방향을 제시할 수 있을 것이다(진교훈, 2000 : 16-18).

15) 여기서 한가지 유의할 것은 융이 심리학에 대한 경험적 태도를 견지하기 때문에 형이상학적 개념은 수용하지 않으려 한다는 점이다. 인용문에서 아리스토텔레스의 '형상'이라는 말도 경험 가능한 정신의 상징 현상으로 보는 듯 하다.

V. 결론 : 융 심리학의 인간학적 의미와 한계

본고에서 논자는 융 심리학의 인간학적 의미의 탐구를 목표로 하였으며, 융 심리학의 인간학적 측면을 다음과 같이 정리하고자 한다.

첫째, 융 심리학의 방법론적 측면에서 우리는 인간학적 관점을 살펴 볼 수 있었다. 융은 인간의 마음을 물리적으로 환원하며, 인과론으로 설명하는 사상적 경향, 즉 유물론적 합리주의를 거부하였다. 또한 융은 정신과 물질, 의식과 무의식, 선과 악, 사고와 감정, 동양의 사유와 서양의 사유라는 이분법적이고, 이원론적인 관점을 止揚하고, 對極의 조화라는 전일적인 관점(holistic world-view)을 토대로 자신의 심리학을 정립하였다.

둘째, 융의 인간이해는 단편적이고, 단일한 원리에 기반한 종래의 심리학의 경계를 확대하여 전일적인 존재이자 종교적인 존재로서의 인간 심연을 탐구하고 있다. 특히 융은 신화와 상징을 잃어버린 현대인의 문제점을 지적하고, 종교적 인간관의 회복에 대한 방향을 제시한다. 이에 대한 접근이 바로 ‘개성화의 과정’이다. 개성화의 과정, 즉 자기 실현은 환자뿐만 아니라 정상인의 건강한 삶을 위한 내면 탐구의 한 모델이 될 수 있다. 융의 개성화의 논의는 궁극적으로 종교적 존재로서의 본래적인 자기를 찾는 과정이다. 바로 이 과정이 아파하는 인간 존재를 위한 근원적인 치유책이라 할 수 있다.

셋째, 융 심리학의 예술에 대한 관심은 ‘상징’에 초점을 맞추고 있는데, 인간의 상징 능력은 무의식과 의식을 통합하고, 대립하고 갈등하는 관계를 변증법적으로 통합하는 정신능력이다. 꿈이나 환상, 신화나 종교의 근간은 사실 인간의 상징능력에서 비롯된 것이고, 이러한 상징능력은 인간에게 삶의 방향과 생기를 불어 넣어 주며, 억압되고 위축된 현실에서의 출구를 마련해 준다. 이런 견지에서 예술활동과 미적 체험은 인간내면을 정화시키며, 자기를 실현하는 데 불가결한 요소라 할 수 있겠다.

이제 논자는 융 심리학에 대한 비판과 이에 대한 반론을 살펴봄으로써 본고를 마무리하고자 한다. 첫째, 융 심리학은 신비주의적이거나 秘敎的 요소가 많고, 심리학의 전제들이 경험적으로 증명되기 어렵다는 점이다. 매킨타이어(A. MacIntyre)와 같은 학자는 융의 집단 무의식의 비합리적 요소들의 존재가 관찰되거나 실험으로 증명되기 어렵기 때문에, 융의 논의는 모호한 존재론적 주장이라고 비판한다. 더 나아가 매킨타이어는 융 심리학에 있어서 인격의 본성이나 심리치료의 과정이 경험적 이해를 넘어선 전제들로 구성되어 있어서 신뢰하기 어렵다고 비판한다(A. MacIntyre, 1972 : 296). 그러나 융은 정신의 구성요소들이, 그것이 합리적인 요소이든 비합리적인 요소이든, 외부의 세계에 존재하는 것만큼이나 실재적이라고 주장한다. 특히 인과성이 지배적인 뉴턴적 세계관과는 달리, 현대 물리학은 더 이상 인과성만을 주장하지 않는다. 오히려 무의식의 세계는 오늘날 미시물리학의 세계와 친화성이 많다. 파울리(W. Pauli)의 주장처럼 미시

물리학에서도 물리학 현상에 대해 원칙적으로 객관적인 이해는 불가능하며 단지 통계적인 확률로만 탐구할 수 있다(M.L. von Franz, 1996 : 306-311)¹⁶⁾ 이런 맥락에서 융의 동시성(synchronicity) 개념은 유의미한 것이다.

둘째, 융 심리학에서는 궁극적인 행위의 원리나 원칙을 설명하지 않고, 단지 선과 악의 조화차원에서 윤리를 논의하기 때문에 융 심리학은 도덕이나 윤리의 영역에는 그다지 기여하지 못한다는 비판이 있을 수 있다. 물론 융은 절대적인 윤리원칙이나 윤리규범을 주장하지는 않는다. 그러나 개성화의 과정에서 그림자의 발견은 대단한 인내와 겸손을 요구하는 도덕적인 작업이다. “어떻게 행동해야 하는가?”하는 윤리적인 해명을 위해서는 “인간이 어떤 존재인가”에 대한 인간학적인 해명이 선결조건이다. 이러한 견지에서 융의 개성화 과정은 “나는 누구인가”라는 본래적인 ‘자기’의 탐구로서 어떻게 살아야 할 것인가에 대한 근본적인 방향을 제시해 준다고 할 수 있다.¹⁷⁾

셋째, 융 심리학에서 말하는 ‘신’은 실체적인 존재라기보다는 무의식의 한 요소라는 비판이 있을 수 있다. 즉 그리스도나 부처는 단지 무의식에 내재된 원형적인 존재일 뿐이라는 것이다. 만일 이렇게 신이 인간 무의식의 한 부분이라면 인간은 신과 구체적인 관계를 맺을 수 없고, 인간의 삶은 우연성에 떨어지지 않을 수 없다(김성민 : 340). 이에 대해 융은 자신의 심리학의 경험적 토대를 강조하면서 형이상학이나 인간 밖의 신의 실재는 심리학의 탐구영역이 아니라고 반론할 것이다. 융은 인간 밖의 신의 실재를 부정하지는 않지만 그의 주된 심리학적 관심은 ‘우리 안에 있는 신’(God within us)을 탐색하는 것이다. 그러므로 융에게 있어서 초월자로서의 신의 존재와 우리 안에 있는 신의 이미지는 동일한 것이 아니다. 그의 심리학적 연구대상은 ‘우리 안에 있는 신의 이미지’인 것이다.

16) 이 책의 결론에서 융의 수제자라 할만한 프란츠는 융의 심리학이 인간 정신의 신비를 해명하며, 과학의 많은 분야에서 새로운 것을 발견하거나 해석하는 데 참고가 될 것이라고 말한다.

17) 융 심리학을 윤리학적 측면에서 논의한 저서로 *Asian and Jungian Views of Ethics*가 있다. 본서는 동양적인 사고체계를 상당부분 수용하고 있다. 이는 융의 동양사상에 대한 깊은 관심을 반영하기도 하며, 서구의 합리적이고 분석적인 사고의 한계를 드러내 주기도 한다. 특히 본서는 『易經』의 상징체계, 동시성 원리, 불교와 같은 동양의 일원론적인 사고를 토대로 융 심리학의 윤리학적 관점을 깊이 있게 논의하고 있다(Kyo-Hun, Chin, 2001 : 119-120).

참 고 문 헌

- Cassirer, Ernst(1956). *An Essay on Man : An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven : Yale Univ. Press.
- Clarke, J.J.(1992). *In Search of Jung : Historical and Philosophical Enquiries*. London New York : Routledge.
- Eliade, Mircea(1998). *Das Heilige und das Profane*. 이은봉 옮김. 『성과 속』. 서울 : 한길사, 1998.
- Franz, M.L. von(1996). “개성화의 과정”. 『인간과 상징』. 이윤기 옮김. 서울 : 열린책들.
- Hogenson, George B.(1998). "C.G. Jung", in Edward Craig(ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy Vol.5*. New York : Routledge, 1998.
- Jacobi, Jolande(1951). *The Psychology of C.G. Jung : an introduction with illustrations*. London : Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Jacobi, Jolande(1985). *Die Psychologie von C.G. Jung*, 홍성화 옮김, 『융 심리학』. 서울 : 교육과학사.
- Jacobi, Jolande(1992). *The Psychology of C.G. Jung*. 이태동 옮김. 『칼 융의 심리학』. 서울 : 성문각.
- Jaffé, A.(1990). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. 이부영 옮김. 『C.G. Jung의 회상, 꿈, 그리고 사상』. 서울 : 집문당.
- Jung, C.G.(1974a). *Aion : Researches into the Phenomenology of the Self*. R.F.C. Hull(trans.). London : Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- Jung, C.G.(1974b). *Psychology and Alchemy*. R.F.C. Hull(trans.). London : Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- Jung, C.G.(1977). *Two Essays on Analytical Psychology*, R.F.C. Hull(trans.). Bollingen Series X X. New York : Princeton Univ. Press.
- Jung, C.G.(1981a). *The Development of Personality*. R.F.C. Hull(trans.). New York : Princeton Univ. Press.
- Jung, C.G.(1981b). *The Spirit in Man, Art, and Literature*. R.F.C. Hull(trans.). New York : Princeton Univ. Press.
- Jung, C.G.(1989). *Psychology and Religion*, R.F.C. Hull(trans.). New York : Princeton Univ. Press.
- Jung, C.G.(1996). “무의식에의 접근”. 『인간과 상징』. 이윤기 옮김. 서울 : 열린책들.
- Kyo-Hun, Chin(2001). "Asian and Jungian View of Ethics". *Asia Pacific Education Review*,

- Vol.2. No.1. BK21 The Institute of Asia Pacific Education Development
Seoul National University.
- Karcher, Stephen(1999). "Crossed Paths, Crossed Sticks, Crossed Fingers: Divination and the
Classic of Change in the Shadow of the West". in Carl B. Becker (ed.).
Asian and Jungian View of Ethics. Greenwood Press.
- MacIntyre, Alasdair(1972). "C.G. Jung" in The Encyclopedia of Philosophy. Vol3-4. New
York : Macmillan.
- Nietzsche, F.W.(1886). Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. München Wilhelm
Goldmann Verlag.
- Samuels, A., Shorter, B. & Plaut, F.(2000). A Critical Dictionary of Jungian Analysis. 민혜
숙 옮김, 『융 분석 비평 사전』. 서울 : 동문선.
- Wehr, Gerhard(1989). Carl Gustav Jung : Arzt-Giefenpsychologe Visionär: Eine Bildbiographie.
한미희 옮김. 『카를 융: 생애와 학문』. 서울 : 까치.
- 김성민 (2001). 『분석심리학과 기독교』. 서울: 학지사.
- 이부영 (2002). 『분석심리학 : C.G. Jung의 인간심성론』. 서울 : 일조각.
- 진교훈 (2000). “철학과 문학의 만남 - 놀라움과 찬미”. 『문학과 철학의 만남』. 서울 :
민음사.
- 진교훈 (2002). 『의학적 인간학: 의학철학의 기초』. 서울 : 서울대학교출판부.

<Abstract>

A Study on the Anthropological Implications of C.G. Jung's Psychology

Kyo-Hun Chin* · Young Don Youn**

This study aims to investigate the anthropological implications of Jung's psychology. Jung's psychology can be placed in the tradition of philosophical anthropology that has investigated the ultimate purpose of human nature and life since Plato and Aristotle. Jung refuses philosophical tendencies that reduce the psyche to material process. He looks upon the psyche as an organic being that realizes itself. Also Jung denies Cartesian dualism(dichotomy) and compartmental trends. Instead of them, he adheres to the holistic viewpoint of *coincidentia oppositorum*.

Jung regards human being as *homo religiosus*. He insists that a modern man is being inflicted with human alienation and aimless life by losing mythologies and symbols. In order to overcome this problem, he argues for the restoration of *homo religiosus*. The recovery of *homo religiosus* is accomplished not only by believing in God but also by the art activities that mythologies and symbols are dwelled in.

According to Jung, although consciousness and unconsciousness, ego and shadow, persona and anima/animus are put in the opposite relationship, but through *coincidentia oppositorum* these pairs of opposites are harmonized, and enable the psyche to actualize its wholeness and totality. As a first step of individuation process, the recognition of shadows is a moral work that requires patience and modesty. As a second step of individuation process, the differentiation and integration of *anima/animus* cultivates the harmony between feminineness and masculineness. This harmony is symbolized by *androgyne* or *hermaphrodite*. Self recognition, the third step, is not the question of "what I want to become", but the question

* An Emeritus Professor, Seoul National University.

** Graduate Student, Department of National Ethics Education, College of Education, Seoul National University.

of "what I am". Here Self is "God within us". In this context, we come to know the individuation process is in recovery of *homo religiosus*.

Symbolizing is a mental faculty that can transcend the appearance of things, and does function of a bridge that connects between unconsciousness and consciousness, between imagination and real existence, between individual and universe. The integration of opposing two worlds through symbols expresses the effect of cure or salvation. Suitable appreciations for a work that the profound understanding of human beings is embodied symbolically by artists and art experiences that embody unconsciousness symbolically add depth of knowledge for human beings. And they show us the direction of our self-realization. In this context, art activities (creations or appreciations) that true symbols nest can be an intermediation of self-realization.

key words : psyche, holistic viewpoint, homo religiosus, coincidentia oppositorum, individuation process (self-realization), symbol, mythology, art activities